

タイトル	「君子の身の位」と「ヂグニチー」 - 福沢諭吉と J.S. ミルの道德論
著者	中村, 敏子; NAKAMURA, Toshiko
引用	北海学園大学法学研究, 61(1): 43-65
発行日	2025-06-30

論 説

「君子の身の位」と「ヂグニチー」
—— 福沢諭吉と J.S. ミルの道德論

中 村 敏 子

はじめに

福沢諭吉は、幕末から明治にかけて西洋の社会について熱心に学んだ。その際彼が若いころ修めた儒学思想にもとづく社会構想を持ち、それを参照しながら自分の思想を鍛え上げていったことは、これまでいくつかの拙稿において論じた⁽¹⁾。福沢が儒学に学び作り上げた社会構想とは以下のようなものである。人間はそもそも人格を形成する素となる「本心」を内に持って生まれ、それに従って「智」と「徳」を修めることで独立する。そして、そこから家族・国家・天下へと独立を広げていく。それが福沢が終生唱えてやまなかった「一身独立・一家独立・一国独立・天下独立」である。

福沢はこのような構想を持ちながら、西洋から「文明史」という歴史の見方と「自由」の重要性を学んだ。これらを総合して書き上げたのが、『文明論之概略』であった。そこには J.S. ミルの『自由論』が大きな影響を与えていたことについては、拙稿「自由と「権力の偏重」」において論じた⁽²⁾。

ミルは『自由論』において、自由が重要だと論じただけではなかった。彼は、社会的に自由が保障されることで個々人の「個性的な人格 (individuality)」の発展が促され、それにより社会が多様になることで社会の進歩が可能になると論じていた。ミルについて解説したグレゴリー・クレイズは、『自由論』において論じられている重要な原理は、単に「自由」だけではなく、「個性的な人格」「進歩」そして「効用 (utility)」が入り混じったものだったと述べている⁽³⁾。このように福沢は、ミルの『自由論』から人間や社会の進歩を促す〈文明の条件〉としての「自由」の重要性を学んだのであった。

福沢は西洋について学び始めたころから「自由」に注目してきたが、

それは主として個人の独立を可能にするために自由が必要だと考えたからであった。しかしミルの思想に接することで彼は、自分の抱く社会構想とミルの思想が多く類似点を持つことを認識したと思われる。特に『自由論』は、「自由」が個人の独立を保証するだけでなく、人格の確立を保証し、自分で人生を選択する「自律的人間」を育てるのだと述べていた。これが「独立した人間」をめざす福沢に影響したであろうことは、拙稿「自由と「権力の偏重」」において論じた。

ミルがこのような人間の陶冶には教育が必要だとする点も、学びを重視する儒学から学んだ福沢の持っていた構想と響きあうものであった。またミルは非合理的な思考を拒否し、すべて証拠にもとづく科学的な真実を求めようとした。このような科学的精神は福沢が若い時から持ち続けたものでもあった。彼は儒教のあり方を非科学的だとして批判したが、これはミルのキリスト教批判と共鳴することになった。そして福沢は、先進的な思想を持つ人が社会の進歩に資するのだというミルの議論に学び、日本においても学者の役割が重要であるという議論を展開したのである。

クレイズは、ミルのこうした思想を統合するものとして「文明の理想」があったと述べている⁽⁴⁾が、福沢は儒学の理想と重ね合わせながらミルの文明思想を学ぶことで、『文明論之概略』において自らの社会構想を発展させることができたのだといえよう。このようにミルの社会構想が自らの思想と多く重なることを見出したがゆえに、福沢はあれほど熱心にミルの著作を読んだのだと思われる⁽⁵⁾。

本稿はこのような福沢とミルの類似性をふまえたうえで、ミルと福沢の道徳論を比較検討する。上述したように、クレイズはミルが『自由論』で4つの重要な原理を述べたことを指摘しているが、『自由論』でミルは「効用」について、「効用」を全ての道徳的問題についての根本原理だと考えている」と述べる⁽⁶⁾だけでほとんど論じていない。「効用」については『功利主義』において議論が展開されたのである。類似の社会構想を持つミルと福沢であるが、その基礎を構成する人間の道徳に関しては、どのようなことがいえるのだろうか。ここではミルが道徳原理に関して論じた『功利主義』の内容を見たうえで、福沢が特に明治10年代以降に論じた道徳に関する議論を考察し、両者を比較する。そのうえで両者の異同と特徴を考えることにしたい。

1、『功利主義』

ミルがなぜ『功利主義』を書いたのかについてクレイズは、『功利主義』における何より重要な目標は、一般に伝統を重んじる民衆に、神学にもとづく道徳ではなく、非宗教的な倫理を提供することだったと解説している⁽⁷⁾。ミルは『自伝』において、父のジェイムズ・ミルが宗教を道徳の最大の敵とみなし、道徳に一貫した原理のないことを批判していたと書いている⁽⁸⁾。このような父から影響を受けたミルは、さらに父の師でもあったベンサム著作を読むことで、ベンサムが「最大幸福原理」を科学的な形で行為の道徳として適用するやり方に感銘を受け、それを遂行することを生涯の目的にしようと考えたほどであった。

しかしその後ミルは、ベンサムの思想に疑問を持つようになる。ベンサムの功利主義は、快楽と苦痛のみにもとづき人間の行動を説明し、快楽のプラスと苦痛のマイナスを量的に計算して、全体としてプラスになることをめざす。それに対しミルは、1838年に書いたベンサムに関する論文において、このような思想は、人間の完全性への欲求や良心という感情などの、人間の性質における道徳的な部分を除外してしまうといった批判したのであった⁽⁹⁾。こうしてミルは、「功利主義」という看板はベンサムから引き継ぎながらも、独自の道徳論を『功利主義』において論じようとした。

ミルはまず第1章において、「すべての道徳の根本に、一つの基本原理が存在しなければならない」と述べ、「効用の原理 (the principle of utility)」こそがその基本原理であると宣言する⁽¹⁰⁾。ここでいわれる「効用の原理」とは、ベンサムの「最大幸福原理」と同じであるとミルは述べる。「効用」つまり最大幸福原理を道徳の基礎として受け入れる考え方によれば、幸福を増進する行為は正しいものとなり、その反対の傾向があれば、それに応じて不正となる。そして、幸福は快楽の存在と苦痛の欠如を意味するのだとミルは説明する。

しかしベンサムと同じく「効用」を基準としながら、それを道徳の原理として定立しベンサムの議論に変更を加えようとしたことで、『功利主義』の議論は非常に分かりにくくなっている。本稿では、理解しやすくするために、ミルの議論を、ベンサムの議論およびミルが批判しようとしたキリスト教道徳と対比する形で考察することにしたい。

人間の行動を快楽と苦痛の量だけにより考えようとするベンサムの考

え方は、当時の人々の道徳の基本であるキリスト教の教えの対極にあるといってよい。なぜならキリスト教において、「快樂」特に肉体的な欲望（食欲と性欲）にもとづく快樂は、最も忌むべきものと考えられていたからである。ミルは、神の命令にもとづくキリスト教の道徳と、ベンサムのように快樂と苦痛だけによりどのような行動をとるかを判断する考え方という、人間行動に関するふたつの対称的な軸の間に、ベンサムの考えと同じ「功利主義」という名をもちながら、人間の道徳性に依拠した道徳原理を設定しようとした。

そのような試みは、「功利主義」という看板を掲げることによって、神の禁じる低劣な快樂を是認するのではないかという批判を生むであろう。ミルが第2章で「功利主義」を定義した後、いきなり快樂の「質」について論じたのは、そうした批判に対抗するためだったかもしれない。そして、ベンサムのように快樂の量だけを問題にするのではなく、質についても考えようとしたのである。

しかしミルは、何が質の良い快樂なのかを詳しく説明せず、任意のふたつの快樂を比較したとき、両方の快樂を知る人の多くが選ぶ快樂の方が望ましいのだと述べる。この時、そうした選択をすることのできる人とは、「高度な能力を持つ」、「知性がある」「教育がある」「思いやりや良心がある」という、いわば良質な人間であることが前提とされている⁽¹¹⁾。

そして、そのような人々が「下劣な人間」のような状態になり下がらないのはなぜかについて、ミルは、そのような人々は、「自尊心 (pride)」や「自由や独立への愛」また「権力への愛」や「高揚感を愛すること」などを持っているからだと説明する。そのうえで最も適切な呼び名は、「尊厳の感覚 (a sense of dignity)」といえるだろうと述べる⁽¹²⁾。ミルは、この感覚はすべての人に備わるものだが、高度の能力を持つにしたがって強くなるので、そのような能力を持つ人は、尊厳を損ねるような下劣な快樂を選択することはないのだと述べるのである⁽¹³⁾。

ここで有名な「満足した豚よりも満足していない人間である方がよい。満足した愚か者よりも満足していないソクラテスの方がよい」という記述が出てくる。前者は食欲や性欲という動物的欲望の満足を批判し、後者は何も考えずに満足して生きるより、満たされなくとも高次の能力を使う生き方の方がよいという意味であろう。

こうした説明では何が質の良い快樂なのかかわからず、一見して疑問のわく議論である。ミルはいくつかの批判に対して反論しているが、最後

には、様々な快楽を経験した人が望ましい「種類」の快楽だと判断したならば、それを尊重すべきだと述べる。つまり快楽についての価値判断を、「高度な能力」を持つ人間に任せようというのである。

さらにミルは、「効用」の基準は行為者自身の最大幸福ではなく、全体の幸福が最大になることであると繰り返し確認する。それゆえ、高貴な性格を持つ人がその性格ゆえにより幸福になるとは限らなくても、全体の幸福を増すという意味でよいことなのだというのである。このようにミルの「功利主義」道徳によれば、人間は自分の幸福だけでなく、常に他者の幸福を考える必要があることになる。

これに関連してミルは、ナザレのイエスの「自分がしてほしいことを他人にもせよ」や「自分を愛するように隣人を愛せ」という教えは、功利主義の道徳率が示されていると述べる⁽¹⁴⁾。ミルのキリスト教に対する態度は、コントの「宗教的見方を科学的見方に置き換える」という考えから影響を受けたという⁽¹⁵⁾。それゆえミルのキリスト教批判は「地獄」や「神の摂理」というような非科学的な教えに対して向けられていた。イエスの教えは、こうした観点からみて許容できるものだったのかもしれない。

社会において人間がどう行為すべきかを考えたとき、ミルの議論では「最大幸福原理」によって質量ともに苦痛から解放され、できる限り多くの快楽が獲得できるような生活を実現することが目的となる。それゆえこれが道徳の基準となるべきなのだとミルは主張するが、結局ミルの「功利主義」道徳に従って生きる人は、上に説明したように、「ある程度の道徳的知的条件を備えた人」ということになる⁽¹⁶⁾。それゆえ人がそのような道徳に従う人生に幸福を感じることはできない場合には、知的陶冶が欠けているか、利己的であると批判される。しかしそうした状態は、今の社会が不完全だからであって、社会についての改善が進んでいけば克服されるとミルは述べている⁽¹⁷⁾。

また、キリスト教との対比では以下の点も問題となる。当時の道徳の基盤であったキリスト教において道徳的に行為するとは、神の教えに従うことであった。それゆえ功利主義に対しては、そのような規範なしに人々が道徳的に行為することができるのかという批判もありうるだろう。それに関してミルは、第3章において、人々が功利主義に従って行為するための拘束力としての「強制力 (sanction)」の問題について論じる。

ミルによれば、「強制力」には「外的強制力 (the external sanction)」と「内的強制力 (the internal sanction)」とがある。「外的強制力」とは人間の外側から人間を強制するもので、他の人間や神からの賞賛や非難がそれにあたる。「内的強制力」とは人間の内側に存在する感情であり、道徳的義務に違反したとき感じる心の痛みであるとミルは述べる。これが純粹に義務の観念と結びついたとき「良心」となる。このように「内的強制力」とは、人間の心の中にある「主観的感情 (a subjective feeling)」なのである。この感情は、人間の本性における事実であるとミルは述べている⁽¹⁸⁾。

道徳的義務とは先験的な事実すなわち「物自体」の領域に属する「客観的現実 (an objective reality)」であると考え⁽¹⁹⁾ 人は、主観的感情に従う人より義務に従う傾向があるという意見があることに對し、ミルは、義務に向かわせるのは主観的感情なのである。そしてこうした感情は生まれつきのものではなく後天的に獲得されるのであって、外的強制力と教育の力でそれを伸ばすことができるのだと主張する。

このような自然的感情は、他者と共感し一体化したいと感じる感情によって強化されるとミルは述べる。そして、文明が進み人間の精神が改良されるとともに、他者との一体性の感情が強まり、他者の幸福を無視することはできなくなるというのだ。ミルは、功利主義道徳が機能するためには、最終的に人間が他者を自然に思いやり、一体化する共感を持つことが重要だと考えるのである。ここまでが「功利主義」道徳に関する説明である。

このようなミルの説明をまとめると次のように言えるだろう。ミルは、キリスト教の道徳に對し、快樂と苦痛を道徳の原理にすることを意図した。しかしベンサムとは異なり、ここに人間の道徳性を混ぜようとした。ひとつは人間が上質な快樂を求めるはずだとする議論である。そこで重要なのは、人間がもともと「尊嚴の感覺」を持つとしたことである。これにより人間は低俗な快樂ではなく上質な快樂を求めるはずだと論じた。もうひとつミルは、人間の道徳的行為を促す強制力として内的強制力と外的強制力があると考え、道徳的行為に違反したとき人間は内的強制力として「良心」の痛みを感じると考えた。これは人間の心の中にある「主観的感情」である。

こうしてみると、ミルの議論において人間が道徳的に行為するためには、「尊嚴の感覺」や「良心」という道徳性をあらかじめ持っている必要

があることになる。「効用」を道德原理とすることをめざしながら、ミルはこのような条件を加えた。人間の道德性を無視したことについて、ミルはベンサムを批判していたのだから、それは当然のことだったといえるだろう。

こうした点を押さえたうえで、『功利主義』の議論が福沢の徳論にどのような影響を与えたのかを次に見ることにしよう。福沢の道德に関する議論は、ふたつの時期に分かれて論じられた。はじめは明治 10 年以降盛んに主張されるようになった「儒教主義」に対抗するための、いわば政策論としての「徳」に関する議論であり、もうひとつは明治 18 年から集中的に論じられた男女関係に関する議論の中で論じられた人間のあるべき姿を示した「徳」論である。まず、政策としての道德論を見ていこう。

2、「儒教主義」に対抗するための道德論

(1)「徳育如何」「徳育余論」

拙稿「自由と「権力の偏重」」の最後にも述べたように、福沢は人間の「智徳」の十全な発達が進めると考えていたが、当時の日本の状況を考えたとき、優先すべきは「智」の発達であると位置づけた。そして「徳」に関しては、人々がこれまで身につけた「徳」で大丈夫だろうと判断した。これが『文明論之概略』で示された判断であった。しかしこのような状況判断が間違いであることが次第に明らかになっていく。人々の「徳」は福沢の想定したようなレベルにはなく、それに対して「儒教主義」が攻勢を強めるようになっていった。特に、道德を教えるための教育を儒教にもとづくものに変えようとする動きが強まったのである。こうして福沢の文明化戦略は見直しを迫られ、彼はふたたび「徳」について論じる必要に迫られたのであった。

福沢は、明治 15 年 10 月に書いた「徳育如何」で、再び「一身の独立」をすべての行ないの基礎として確認し、そこから「私徳」を修めることを主張した。福沢は、維新による社会的変化により道德観に混乱が生じたことを認めながらも、それに対し儒教的教育を復活させようとする政府の政策を批判する。維新により「人民の気風」が変化し「開進」に赴いたのだから、徳教も変化すべきだと主張するのである。その変化とは、「相依り相依られ」という相互依存的な関係から、自主独立の路線への変

化である。それゆえ「今日自主独立の教においては、先ず我一身を独立せしめ、我一身を重んじて、自らその身を金玉視し、以て他の関係を維持して人事の秩序を保つべし」と主張した。(5-362)⁽²⁰⁾ つまり個人が自分を律する規律を心の内側に持つことで独立する。それが「私徳」を修めることである。そのような自分を尊いと思うことで、その徳を他の関係へ拡げていくのである。これは『文明論之概略』で論じられた主張である。

しかし、このような構想が不可能であることは、この時期までに明らかとなっていた。それゆえ福沢は、「徳育如何」のすぐ後明治15年12月に「徳育余論」を書いて、徳を修めるための「方便」について論じた。そこでは、「徳育如何」で論じたような「自主独立」は「主観の働」であって、それを実行するのは、人間の内部に「自から恃む所のもの」がなければ難しく、普通の人には望めないであろうと述べられる。(8-465) もしこのような「主観の独立」によって「徳義」を修めることが難しいならば、「客観」の方向から工夫して徳義を修めるようにすべきであろう。ここでいう「主観」とは自ら行なうこと、「客観」とは外側から促すことである。

福沢は徳義を修める「方便」として、「公儀輿論」を次第に高尚していくのがよいであろうと述べる。通常の人が道徳を修めるのは、自らの内側からそうしようとする「主観の自発」によるのではなく、自分の外側から、特に「公儀輿論」によって強制されるものである。そしてその「公儀輿論」は「下流民間の多数」が形成する。このように述べたうえで福沢は、「下流の人民」には仏教を信じる者が多いので、まず仏教によって「下流の人民」の道徳心を養ったうえで、彼らが形成する「公儀輿論」という「客観の外見」によって「上流の士人」の行動を縛ろうと論じたのである。(8-466-470)

ここで論じられる「主観の自発」と「客観の外見」という概念は、ミルの『功利主義』からとられたと思われる。ミルは、人が道徳的に行為するよう縛る拘束力として「内的強制力」と「外的強制力」について論じ、「内的強制力」とは人間の内側に存在する感情であり、道徳的義務に違反したとき感じる心の痛みであると述べていた。つまり「内的強制力」とは、人間の心の中にある「主観的感情」であり、これが純粹に義務の観念と結びついたとき「良心」となると論じたのである。またミルは、カントの議論にあるように、道徳的義務とは先験的事実すなわち「物自

体」の領域に属する「客観的現実」であると考え人は「主観的感情」に従う人より義務に従う傾向があるとする意見があることを紹介しながら、義務に向かわせるのは「主観的感情」なのであると主張していた。つまり人間が道徳的に行為するには内的強制力が重要だと考えるのである。

福沢も、人間は本来自分の内側に存在する道徳規範によって自分で徳を修めるべきだと考えており、それをミルの論じた「主観的感情」からヒントを得て、「主観の自発」と表現した。他方で、そのように自分で徳を修めることのできない人は、外側から強制する必要があると考えた。それが「公儀輿論」による強制である。そしてミルが人間の外側にある義務について論じた「客観的現実」という概念から借りて、「客観の外見」と呼んだのである⁽²¹⁾。

福沢は、「客観の外見」により道徳を強制しようとするとき、有効なのは「公儀輿論」であり、さらにそれを構成する人民の徳を修めさせるために仏教を使うのがよいと論じるが、これもミルの議論の応用である。拙稿「自由と「権力の偏重」」において論じたように、ミルは『自由論』において、自由に対する世論による抑圧と宗教による強制を批判しており、福沢はそこから日本社会の問題点を学んだ。福沢がここで人々の「徳」を修めさせるための「方便」として「公儀輿論」と「仏教」を使うのは、まさにこのふたつが人々を強制する働きを持つことを学んでいたからであろう。

自由を追求しミルに学んだ福沢が、このように自由を抑圧する機能を持つ「世論」と「宗教」を使ってまで人々に徳を修めるよう促したのは、福沢が、いかに当時の「儒教主義」の潮流に対抗する「徳」の確立を深刻に捉えていたかを示すものかもしれない。特に社会のリーダーたる士族に徳を修めさせることが必要だと考えていたのである。

(2) 「徳教之説」と『功利主義』

明治16年になっても政府の保守化に対抗する福沢の闘いは続いた。彼はこのような保守化の原因は、これまでの西洋文明化が原理を理解したうえでなされたのではなく、単なる模倣に過ぎなかったからだと考えた。そうした状態は『文明論之概略』で文明の原理を論じた福沢としては本意ではなかったが、ともかく当時は外形上の西洋文明化だけでも成し遂げる必要があり、同時に「儒教主義」の浸透だけはなんとしても食

い止めなければならなかった。こうして福沢は、同年 11 月に「徳教之説」を書き、政府の復古傾向の誤りを論じ、儒教に替わる道徳を示そうとした。

福沢は、儒教は「今」の文明世界の實用に適さないと述べた後、道徳の教えをどうしたらよいかという問いを立てる。そして、どのような道徳に従うかは人によって異なるとして、道徳に関していくつかの段階があると論じる。まず宗教を信じる段階。その中でも様々な信仰があり、自然物を崇拝するアニミズムから始まり、偶像を作って崇拝するもの、さらに上にいくと一神教などがある。そして、人の「知見」が高くなれば宗教の品格も高くなるが、それぞれの人が好きなものを信じて徳を修めればそれでよいと述べる。その次の段階としては、道徳の根本として、「社会中一民族の気風を以て精神を維持する」やり方がある。(9-279)そして「我日本の士族の如きは此種族なり」というのである。さらに学問が進めば、西洋でいわれるように「進化論」や「功利論」という主義が勢力を得るようになり、「理論上に道徳を維持する道」も明らかになるだろうと述べる。

福沢がここでこのように様々な道徳のあり方を示したのは、道徳論の目的は「社会の安寧」にあるのだから、どのような道徳に従っても徳を修めればそれでよいのだと主張するためであった。彼は、儒教主義のように「人心の内部に立入り」儒教を強制しようとすることを「精神の不自由なるもの」と批判する⁽²²⁾。

福沢は、『文明論之概略』において徳義は情と関係があると論じていた。「徳教之説」でもそのような考えを述べて、儒教は情にもとづくべき道徳を理によるべき政治と混同するといつて批判し、日本の士人のための道徳の標準として「報国尽忠」を提示する。(9-281)それは「情」の働きであり、日本では中世以来「士族学者」はこれにより道徳を維持してきた。それゆえその「習慣」を持続するのが便利だろうというのである。そして、日本人の特徴を以下のようにまとめる。

「日本人の宗教に淡泊なるは古来一種の品格にして、殊に上流の士人の如きは三百年来封建主従の制度に制せられ、忠義の一主義を以て安心立命の根柢と為し、此主義を拈めて、以て私の身を処し家に居り、以て朋友に交り、以て社会を組織し、曾て宗教に依頼せずして其道徳を維持したるものなり。」(9-283)

ここから福沢が宗教にもとづく道徳を否定していたことが分かる。し

かし「忠義」を評価するこの見解は、福沢の道德論としては驚くべき内容だといえるだろう。儒教を「今」の文明に適さないと批判しながら、それに替わって、彼があればほど批判してきた「封建制」により形成された「報国尽忠」という考え方を、道德の基本として使おうというのであるから。さらにその理由として、それがすでに「習慣」となっているという点を挙げるのである。「習慣」が自由を抑圧するというのも、ミルの『自由論』において論じられていた重要な点であった。福沢はここにきて、「輿論」や「習慣」という『自由論』で学んだ文明社会における自由を抑圧する様々な事象を、人々が私徳を修めるようするために使おうとしたのであった。

しかしなぜ福沢は、「封建制」の中ではぐくまれた「報国尽忠」を持ち出して、これを道德の規準に据えようとしたのだろうか。その意図は、道德の三段階の議論の構造を見ることで理解できるように思われる。彼は人々が道德を修める三つの段階を挙げ、最も低い段階に宗教を置き、最も高い段階に「理論上に道德を維持する道」として「進化論」や「功利論」を置いていた。そして、その中間に位置するものとして「一種族の氣風を以て精神を維持」するやり方を置いたのである。

この構造は、実はミルの『功利主義』のところで説明したミルの考え方に似ている。ミルは、キリスト教道德とベンサムによる「最大幸福原理」にもとづく功利主義という二つの軸の間に、人間の道德性を加味した「効用の原理」にもとづく道德を定立しようとした。福沢は、ミルと同じく宗教と「功利論」という二つの対抗軸を使い、その間にミルとは異なる道德原理を立てようとして、当時の士人の道德を修めさせるために「報国尽忠」を提示したのだと思われる。

この議論をするにあたって福沢が、キリスト教に対抗する道德を求めたミルを意識していただろうことは、彼が「報国尽忠」の提案をする中で、「元来宗教の区域を離れて道德を維持せんとするは頗る難事にして、西洋諸国の碩学も常に苦しむ所なれども」(9-281)と書いているところから読み取ることができる。上述したように、福沢も道德を宗教に頼ることには反対だった。「報国尽忠」の議論に続いて福沢は、西洋の道德が宗教にもとづいていることを述べ、そこから西洋人が封建制にもとづく日本の道德を批判するのに対し、日本の「士人」が「報国尽忠」により「人間交際」を律してきたと反論する。これにより日本の「士人」は品格を維持し、ほとんど「独立の道德」となっていると主張するのである。

ここでも福沢は、「西洋の碩学が往々道德の事を論じて宗教外にも之を維持したるものあるの證を掲るに苦しむが如くなれども」と述べている。(9-285)

これを見ると福沢は、ミルが『功利主義』においてキリスト教に替わる道德原理を追求したことを理解したうえで、それにもかかわらず、ミルのそのような試みは成功していないと判断していたことが分かる。そして彼自身、道德原理としてミルの提示した「効用の原理」を採用することもしなかった。彼は日本に固有の「報国尽忠」を使おうとしたのである。

続いて福沢は、この「気風」が儒教の教えの浸透を許さなかったと述べる。そこでは「支那朝鮮の如きは儒教の為に大勢を制せられて国民皆下風に立ち、曾て精神の運動を自由にするに能はずと雖ども、我日本の士人は常に能く儒教を束縛して自家固有の精神を自由にしたる者と云ふ可し」(傍点は筆者による)(9-286)と述べられる。なんと封建制下に「士人」の「精神」が「自由」であったと論じられているのである！もちろんここでの議論の意図は、このような対比によって、今になって儒教主義を導入するという政策を批判することであった。福沢はさらに「一系万代の至尊」にも言及している。

あくまでも福沢がめざしたのは、これ以後ダメ押しのように論じられる「儒教主義」への反対と西洋文明化の必要性である。まず学校教育に儒教を入れることは意味がないと論じたうえで、今の日本の目的は「東洋に一大文明国」を作ることであって、そのためには西洋文明を知らなければならない。学校で行なうべきはそのことなのである。それゆえ西洋学の学びを妨げるべきではないと主張される。

そのうえで再び道德の標準として、社会の上流を占める「士人」には「報国尽忠」がよいが、「下流の人民」には「宗教の信心」を養うことが大切であると述べる。宗教が道德に適しているのは、数理を説かない点にある。儒教の問題は、理によって道德を説こうとしながら、それが間違っているという点にある。そして、西洋の主義が入ったことにより道德が退廃したからといって儒教を導入しようとするのは、時代に合わないことであるとして、士族には「報国尽忠」、下流には「宗教の信心」(ここでの「宗教」は仏教を意味する)を養うことを確認して議論を終えるのである。

「徳教之説」はその題名からもわかるように、福沢が西洋の道德論とし

ての『功利主義』をふまえたうえで、当時の日本における道徳に関する政策の問題を本気で考えた論説だといえるだろう。つまり西洋文明化が必要でありながら、それにより道徳的混乱が引き起こされたという批判によって儒教が再び道徳として導入されようとする状況において、それに対して何を道徳として使うことができるのかという問題に答えようとしたのである。

しかし「徳教之説」の論旨を見ると、それは当時の道徳政策に関する福沢の苦肉の策のように感じられる。当時の日本において何を道徳の基本に据えるかを考えたとき、その選択は難しい問題であった。まず彼がこうした議論をしなければならなかったのは「儒教主義」の攻勢と闘うためであったから儒教を使うことはできない。福沢はミルを参考に、ほかにどのような可能性があるかを検討し、上述したようにそれらを進歩の段階として分類した。そして、宗教と「功利論」の間に、「士族の気風」である「報国尽忠」を置いたのである。しかし「報国尽忠」というのは、人間のあり方を真剣に考え続けた福沢にしては、本意にそぐわない安易な提案だったように思われる。それゆえ彼は、二度と道徳論としてそれを論じることがなかった。

ここで福沢がミルの『功利主義』の枠組みを使いながら、最終的には異なる議論を展開した理由を理解するためには、福沢が『功利主義』をどのように読んだかを見る必要があるだろう。拙稿「自由と「権力の偏重」」において論じたように、福沢はミルの『自由論』から大きな影響を受けた。そしてその影響は、その後の論説のさまざまな箇所に見て取ることができる。しかし『自由論』とは異なり、『功利主義』は福沢の心にそれほど響かなかったと思われる。それは、快楽や幸福を道徳の基準とするという議論は、福沢が抱いていた道徳観、すなわち人間はその内側に道徳の基準となる「本心」を持ち、それにしたがって「智徳」を修めることで独立するという内容と、あまりにも違っていたからである。福沢の議論全体を見ても、快楽について論じることは時々あるにしても、それは道徳とは関連がなく、幸福を道徳の基準とするというミルの影響を受けたと考えられる議論はほとんどない。基本的に福沢は、人生において苦勞と楽しみは半々ずつあるものだと考えていた⁽²³⁾。快楽が多い方がよいという立場はとらないのである。

福沢が『功利主義』の中で反応したのは、人間に道徳を強制するための「内的強制力」と「外的強制力」に関する議論と、道徳的義務は人間

の内側にある「主観的感情」なのか、それとも人間の外側にある「客観的現実」なのかとする議論である。ここでの議論を引いて福沢は、「徳育余論」における「主観の自発」と「客観の外見」という概念を導き出したことは上述した。また、明治17年に書いた「通俗道德論」においては、再び道德に関する段階を論じて、「自身の工風を以て身を修め、天下後世に愧ぢざる点を目安に定めて」徳を養うやり方を「自力の道德」と呼び、その下の段階である聖人の定めた教えに従って身を修めるやり方を「他力の道德」と呼んだ。(10-124)そして、その下にアニミズムの信仰を置くのである。ここでは「徳教之説」における段階論が簡略化され「自力の道德」「他力の道德」と言葉は変わっているが、これは「徳育余論」における「主観の自発」と「客観の外見」という概念と同じ内容を意味する。福沢の『功利主義』手沢本への書き込みを見ると、福沢はミルが「主観的感情」「客観的現実」を論じた部分に「他力」「自力」という書き込みを行っていた⁽²⁴⁾。「通俗道德論」ではそれがそのまま使われたということである。

このように人間は自分の内側にある道德規範により自分の身を修めるべきだと考えていた福沢にとっては、神の命令という外側の規範により身を修める宗教のやり方は、肯定できないものだったのであろう。彼はここでの議論が書かれた『功利主義』第3章『功利の原理の究極的強制力について』の最後に、『功利主義』全体に関する感想を書き込んでいる。そこでは、「他力の誠心」を批判し、神の賞罰によって道德を修めることを批判するのである。彼の考えは、「モラルサンクションは人にして人なりと思ふ一点にて沢山」なのであって、「上帝論の極意は賞罰の外ならず」、そのような道德は自分の心を動かさないという⁽²⁵⁾。このように福沢は西洋社会の基盤であるキリスト教道德を拒絶した。福沢はあくまでも人間が人間であるという基本から道德を考えようとしたのである。

しかしベンサムのようにまったくの理論によって人間の行動を規定しようという「功利主義」も、「今日の実際」に行なわれえないと考えた。それゆえ「進化論、功利論の如きは唯一種の理論として学者の修行の遺し」(9-281)で棚上げをする道を選んだのである。つまり福沢は、西洋の基本道德であるキリスト教も、それに対抗しようとした「功利主義」も日本の道德論としては使えないと考えたのだといえよう。さらにその中間にミルが定立しようとした道德論にもあまり惹きつけられなかった。そこでその替わりに、道德論としては意味の分からないともいえる

「一種族の気風」をはさんで、それに依拠することを主張したのであった。

こうした議論が展開された明治 16 年から 17 年にかけては、政府の保守化によって福沢の議論が退却に次ぐ退却を強いられた時期であった。それでも福沢は、とにかく西洋文明化だけは守ろうとして儒教主義との闘いを続けたのである。

3、「君子の身の位」と「ヂグニチー」

福沢は、明治 18 年から集中的に男女関係に関する著作を発表するが、それは条約改正交渉において、日本が西洋諸国並みの文明国であることを示す必要があったこと、そして、それにもかかわらず儒教主義が台頭し、女性に対する抑圧的な政策がとられようとしたことなどが背景となっている。条約改正において西洋人が日本を見たとき、とりわけ遅れているとみなされる可能性のあったのが、男女関係のあり方だった。それゆえ福沢は『日本婦人論』をはじめとする男女関係論を書いて、まず西洋並みの「一夫一婦制」と「離婚の禁止」をめざそうとした⁽²⁶⁾。しかしそのような意図で始まった一連の議論は、その内容が人間としてどう行動すべきかを問うものであったがゆえに、単なる西洋的な夫婦関係や行動の仕方をめざすという議論を超えて、人間としての根源的な道徳を論じるものへと発展していったのである。

福沢は、特に女性に関して、それまでの社会で通用していた考え方に對し鋭い批判を展開した。『日本婦人論後編』においては、『女大学』に書かれた儒教主義イデオロギーを徹底して批判した。そして女性を抑圧する言説であった「陰陽説」を解体するために男女の対等性を科学的に説明し、その対等性を確保するための方策を論じた。さらに『男女交際論』では、男女の性関係は、両者が生物として違っているからこそ成立するのだと論じた。その説明は科学的・価値中立的で、男女の違いについての優劣の評価を全く含まないだけでなく、その違いを、関係の成立において積極的に評価するものだったのである。

他方で男性に関する議論は、その品行の悪さを非難する議論が中心であった。明治期に入ってから男性の品行は、あたかも「轡なき馬を春の野に放ちたる」⁽²⁷⁾ ような状態、すなわちやりたい放題になってしまったと考えていたからである。しかし福沢は一連の男女関係論の中で、最後は「万物の靈」にふさわしい人間のあり方について論じることになった。

それが『日本男子論』における「君子の身の位」の議論である。

福沢は、『日本男子論』のはじめに、それまでの議論は女性を中心にして論じてきたが、ここでは「男子の高き頭を取って押さえて低くし、自然に男女両性の釣合をして程好き中を得せしめん」⁽²⁸⁾として筆を執ったと述べている。そして、途中まで夫婦関係のあるべき形について論じるが、途中からやや唐突に、男性の品行の悪さを論難するために、「君子」らしく行動するようにという議論を展開したのであった。

福沢は、「君子」として行為するためには「自ら信じ自ら重んずる所」を持たなければいけないと述べる。それは、他者より何か優れているところがあるという自負を持つことであって、特に「私徳」が優れていることは最も恃むべきことだという。それはどのような状態かというと、「屋漏に恥じざる」つまり他人が見ておらず、神が見ていたとしても正しく行為できるということである⁽²⁹⁾。自分はそのように行動できるという自負を持つことによって、自分がきちんとした人間だということを確信し、自分を信じることができる。それが「自信自重」である。福沢はこのように説明し、それを「君子の身の位」と呼ぶ。そして「洋語」ではこれを「ヂグニチー」というのだと述べる。

ここで言及された「ヂグニチー」とは、もちろんミルが『功利主義』のなかで快樂の質を問題としたときに論じていた「尊厳の感覺 (a sense of dignity)」からとられたものであろう。ミルは、人間が低劣な快樂ではなく上質な快樂を選ぼうとするのは、「尊厳の感覺 (a sense of dignity)」を持つからだと論じていた。そして福沢は、『功利主義』の手摺本の a sense of dignity の部分に、「其の名を当てるにはヂグニチのセンスと云はんか」と書き込んでいた⁽³⁰⁾。福沢は、ミルのいう「ヂグニチー」という概念を、人間が下劣な傾向に流されない矜持を持つことだと理解し、「君子」であることに通じると考えて、ここで言及したのであろう。

またここで言われる「身の位」という言葉は、剣術の兵法における語彙に由来する可能性がある。柳生宗矩の著した『兵法家伝書』のなかに「身の位」という言葉があり、それは「身がまえ」の事だと説明されている⁽³¹⁾。それにより考えると「君子の身の位」とは、「君子としての身がまえ」という意味となる。福沢は、子供のころ服部五郎兵衛に一刀流剣術を学び、さらに立身心流居合を中村庄兵衛に学んでおり、居合は運動のために晩年まで続けた。つまり武士的な心性を晩年まで持っていたといえるだろう。福沢がどこで「身の位」という言葉に出会ったのか、また

その言い方が当時どの程度一般的だったのかは検討する必要があるが、儒学の語彙である「君子」という人間像に、武士的な「身の位」という言葉をつなげたところは、福沢の武士としての出自が影響しているようで興味深い。

ここでの「君子の身の位」の議論を理解するには、福沢が一貫して人間を「万物の霊」という概念で表現し、「万物の霊」としての人間は「智徳」を進めることで「独立」するのだと語っていたことを思い出す必要がある。そして、この構想は、儒学の『大学』に示された「八条目」を下敷きにしていることは、これまで拙稿において論じた⁽³²⁾。福沢は、「格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下」という「八条目」の思想のうち、物の理を極めるという「格物・致知」を、西洋の近代科学を学ぶという内容に変換し、それを「智」という言葉に置き変えた。そして、「誠意・正心」を「徳」と呼び変えたうえで、「修身・齐家・治国・平天下」を変換して「一身独立・一家独立・一国独立・天下独立」を唱えたのである。これにより、儒学においては人間の道徳性を追求する思想であった「八条目」を、独立した人間をめざす思想へと転換したのであった。

このように儒学の思想を巧みに転換することで、福沢は新しい時代にふさわしい人間像を提示したが、変更が加えられたのは、あくまでも「智」に関する部分だけで、「徳」の修め方については、儒学の思想を引き継いでいることが「君子の身の位」の議論を読むとわかる。福沢が「君子」の身の処し方として挙げた「屋漏に恥じず」「内に自ら省みて疚し」いことのないようにするなどは、『中庸』に示された修徳の方法である⁽³³⁾。

そして、「本心に問うて慊からざることあらば…何ぞ自ら省みて、これを今日に慎まざるや。金玉もただならざる貴重の身にして」と述べるときの「本心」とは、人間が「万物の霊」として生きる時の指針となるものである。「本心」について福沢は、明治3年に書いた『学校之説』の「修心学」の項で人間の性が善であるとし、「霊心」と呼んでいた。その後これが「本心」という言い方に替わったが、晩年まであまりその内容について論じてはいない。最もまとまって論じられるのは、『福翁百話』および『福翁百余話』においてである。

そこで言及される「本心」は、「万物の霊」としての人間が動物とは異なるように行動するもとなる「人間たる者の本心」であり、「善を善とする」「本心」である。また「自尊自重独立の本心」である。人間の行為

は「人間固有の本心」に由来するので、それに従って行為すれば決してつまらないことや卑劣なこととはできないはずだと福沢は論じる。

このように「独立自尊の本心」はすべての行為のもとになるものであって、自分の内側にある「本心」に従う「君子の言行」は「他動」ではなくすべて「自発」のものとなるのだというのである。（『福翁百余話』八「智徳の独立」）福沢は、一貫して道徳的行為が人間の内側から発したものであるべきだと論じていたが、それは「万物の霊」たるべき人間が生まれつき内に持つ「本心」に従うことが前提になっていたからである。こうした考えを持っていたからこそ、福沢はミルの『功利主義』においては、「内的強制力」や「主観的感情」という人間の内側にある道徳性に関する議論に反応したのであろう。

こうして「万物の霊」たるべき人間は、自らの内に持つ「本心」に従って行為することで、自然に「君子」として行動できることになる。それは自分と向き合い、常に自分を省みることで可能になるのだ。そのようにして自らを「円満無欠」にすることで、人間は「一身の尊きこと玉璧もただならず」という状態になる。福沢のいう「自尊」とはこのような概念なのである。そして、この尊い自分は、常に内省することにより保たれるであろう。

このような人格を確立した人間のあり方は『大学』に示されている。そこでは「八条目」の「誠意」を説明して「自ら謙くす」といい、「故に君子は其の独りを慎むなり」と述べられる。これについて赤塚忠は、「独（ひとり）」とは「真の自分自身、つまり内在する個人独立の尊さをいう。従って「独」を慎むことは、自分の尊厳な人格を確立することに連なる」と解説している⁽³⁴⁾。福沢の論じた人間のあるべき姿が、このような儒学の人間像から引かれていることは明らかであろう。

しかし『日本男子論』の中でやや唐突に現れた「君子の身の位」の議論も、実は自分の行為を自重するという困難の中でも、男女関係を清潔に保つことが重要だという議論につながるためだったのである。「一身独立・一家独立」という順からわかるように、福沢は人間関係を個人から家族へと拡げていくという形で考えていた。それゆえ、人間が一人で生きる中で男女が出会い、同居するようになると、ここで初めて「道徳」の必要が生じると福沢は論じる。それは夫婦が共同生活をするための必要であって、「夫婦の徳義」と呼ばれる。このように人生の道徳は夫婦の間に始まるので、これは「百徳の根本」つまりすべての道徳の根本だと

いえるのだと福沢は言うのである。

その関係はどのようなものかといえば、「相共に親愛し、相共に尊敬し、互いに助け、助けられ」⁽³⁵⁾ というものである。このような「夫婦親愛恭敬の徳」において、「敬」という概念を使ったのには重要な意味があると福沢は解説する。どのような夫婦においても「親愛の情」があるのは動物として当たり前のことなのだが、人類を「万物の霊」たらしめるのは、「親愛」に加えて「恭敬の誠」があることによるだということである。福沢は女性も「万物の霊」として男性と異ならないと論じており⁽³⁶⁾、「万物の霊」としての男女が作り上げる夫婦関係においても、「万物の霊」らしく相互の「敬意」の存在が重視された。そして、他の人間に対して「愛」とともに「敬意」が要求されるのも、儒学思想にもとづいている。たとえば『孟子』にそうした考えが見いだせる⁽³⁷⁾。

福沢は夫婦間に「敬意」があることによって、「苦楽喜憂」を共にするだけでなく、相手の苦しみを分かち持つということが行なわれるべきなのである。さらに自分の欲しないことを相手に対して行なうことがあってはならないと述べ、これを「恕」という概念で説明する。「恕」については『日本婦人論後編』でも言及されており、そこでは男性の不品行により女性が抑圧される状態を描写した後、それをいさめるためには「必ずしも耳新しき西洋説を用いず、儒者の教を示してその自ら破れんことを望むなり」と述べて、「いわゆる聖人の教に恕ということあり。恕とは…己れの心の如くに他人の心を思いやり、己が身に堪え難きことは人もまた堪え難からんと推量して、自ら慎むことなり」と説明する。

ここで福沢がわざわざ「必ずしも耳新しき西洋説を用いず、儒者の教を示してその自ら破れんことを望むなり」と述べて「恕」について説明したのは、ミルの議論が念頭にあったからだと思われる。ミルは、「効用の原理」にもとづく道徳においては、人間は自分の幸福だけでなく、常に他者の幸福を考える必要があると論じていた。その文脈においてミルは、ナザレのイエスの「自分がしてほしいことを他人にもせよ」という教を、功利主義の道徳率が示されたものだと評価していた。福沢は、このイエスの教を裏返した「自分が嫌なことは他人にもするな」という教が儒学の中にあることを指摘したのである⁽³⁸⁾。

以上論じたように、福沢は「君子の身の位」の議論において人間としての望ましいあり方を論じたが、それは彼が若いころ学んだ儒学思想にもとづくものだった。彼はウェイランドのキリスト教道徳やミルの

「功利主義」道徳を学んだが、それらを自分の道徳論に取り入れることはなかった。彼の道徳論は、最後まで儒学を基本としたものだったのである。

福沢が晩年に書いた『福翁百話』の中で、福沢は、孔子を「道徳の聖人」、「ニウトン（ニュートン）」を「物理の聖人」と述べたうえで、人間の「智徳」が極度にまで達した社会では、「満世界の人、皆七十歳の孔子にニウトンの智識を兼ね」たような状態になると論じている。（『福翁百話』四「前途の望」）人間が孔子のような道徳を身につけ、ニュートンのような科学的知識を身につけることこそ、福沢が想像した「黄金世界」の状態だったのである。

注

- (1) たとえば中村敏子「福沢諭吉の社会構想における儒学の意味——『大学』との比較の試み」『北海学園大学法学研究』第58巻第4号、2023年。
- (2) 中村敏子「自由と「権力の偏重」——福沢諭吉とJ.S. ミル」『北海学園大学法学研究』第60巻第4号、2025年。
- (3) Gregory Claeys, *John Stuart Mill: A Very Short Introduction* (Oxford UP, 2022) pp.73.
- (4) Ibid., pp.115.
- (5) 福沢は、ミルの主要著作のほとんどと、その他の論文もいくつか読んでいる。松沢弘陽「社会契約から文明史へ」『北大法学論集』第40巻5・6号、1990年、749、750頁参照。
- (6) J. S. Mill, On Liberty in Stefan Collini (ed.), J. S. Mill, *On Liberty and other writings* (Cambridge UP, 1989) pp.14.
- (7) Claeys, *John Stuart Mill: A Very Short Introduction*, pp.84.
- (8) J. S. Mill, *Autobiography* (Penguin Classics, 1989) pp.50, 52.
- (9) J.S. ミル「ベンサム論」『功利主義』（中山元訳、日経 BP クラシックス、2023年）277～279頁。
- (10) J. S. Mill, Utilitarianism in H. B. Acton (ed.) *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government* (J. M. Dent & Sons Ltd, 1972) pp.3.
- (11) Ibid., pp.9.
- (12) ミルは「ベンサム論」において、ベンサムが人間について考察する際に、「自尊心」や「良心」「尊厳の意識」などを考慮しなかったことを批判していた。J.S. ミル「ベンサム論」279頁。
- (13) Mill, Utilitarianism, pp.10.
- (14) Ibid., pp.17～18.
- (15) Claeys, *John Stuart Mill: A Very Short Introduction*, pp.49.
- (16) Mill, Utilitarianism, pp.15.
- (17) ミルの議論を読むと、「功利主義」道徳に従う人生を送ることは、一般の人に

としてはかなり難しいように思われる。ミルはこのような議論に対するさまざまな反対論に反論しているが、クレイズは、ミルの議論には今日まで多くの批判があると解説している。Claeys, *John Stuart Mill: A Very Short Introduction*, pp. 86～87.

- (18) Mill, *Utilitarianism*, pp.28～30.
- (19) カント哲学の概念。これを詳しく説明する能力は筆者にはないが、ここでミルの意味することは、その後の内容から見て、道徳的義務が心の外部に起源を持つという意味だと解していいだろう。
- (20) 以後基本的にカッコ内の数字は『福沢全集』の巻数と頁である。慶応義塾編『福澤諭吉全集』全21巻・別巻、(岩波書店)1958～1964、1971年。
- (21) 実はこの引用にはミルの議論を混同したところがある。福沢の「客観の外見」は外的強制力の問題であるが、ミルのいう「客観的現実」という議論はそれとは異なる。従うべき道徳規範が人間の外側にあるという議論であろう。
- (22) ここでも福沢の脳裏には『自由論』の mental freedom の議論が浮かんできていると思われる。中村敏子「自由と「権力の偏重」——福沢諭吉とJ.S.ミル」参照。
- (23) たとえば「日本男子論」に「およそ人間世界において損益苦楽は常に相伴うの約束にして」とある。「日本男子論」『福沢諭吉家族論集』(岩波文庫)1999年、148頁。また『福翁百話』二十三「苦楽の交易」参照。
- (24) 安西敏三「福沢手沢本 J.S. Mill, *Utilitarianism* 再現(二)」『法學研究：法律・政治・社会』Vol.56 No.7、1983年、106頁。
- (25) 同、113頁。
- (26) 当時の西洋と日本の男女関係のあり方の違いについては、中村敏子『福沢諭吉』(集英社新書)2024年、128～131頁および134～139頁参照。
- (27) 「品行論」『福沢諭吉選集第九巻』(岩波書店)1981年、96頁。
- (28) 「日本男子論」『福沢諭吉家族論集』138頁。
- (29) これは『中庸』第三十三章に書かれる。
- (30) 安西敏三「福沢手沢本 J.S. Mill, *Utilitarianism* 再現(一)」『法學研究：法律・政治・社会』Vol.56 No.6、1983年、100頁。
- (31) 柳生宗矩『兵法家伝書』(岩波文庫)1985年、37頁。
- (32) 中村敏子「福沢諭吉の社会構想における儒学の意味——『大学』との比較の試み」
- (33) 詳しくは、「日本男子論」『福沢諭吉家族論集』における「注」261～264頁を参照。
- (34) 赤塚忠『大学・中庸』新釈漢文大系2、(明治書院)1967年、54頁。この概念が、ミルの論じた individualityに通じることも見てとれるであろう。
- (35) 「日本男子論」『福沢諭吉家族論集』139頁。
- (36) 「日本婦人論後編」『福沢諭吉家族論集』67頁。
- (37) また、『礼記』哀公問第二十七にも、「愛せざれば親まず、敬せざれば正しからず。愛と敬とは、其れ政の本かと。」という一節がある。
- (38) これは孔子の言として『論語』衛霊公第十五に書かれる。

A comparative study of moral philosophy — Yukichi Fukuzawa and J. S. Mill

Toshiko NAKAMURA

Yukichi Fukuzawa read many books and articles of J. S. Mill. He learned that 'liberty' was the requisite for development of civilisation from Mill's 'On Liberty' and wrote 'An outline of a theory of Civilisation' which criticized the oppressive situation of Japanese society. Fukuzawa also read Mill's 'Utilitarianism' which argued about 'the principle of utility' as 'the fundamental principle of morality'.

This article examines whether Fukuzawa's idea of morality was influenced by Mill's argument of 'Utilitarianism'.

Fukuzawa drew a picture of decent man with morality in the article 'On Japanese men' which referred to Mill's idea of 'dignity' in 'Utilitarianism'. But even though Fukuzawa understood Mill's intention to make 'the principle of utility' as 'the principle of morality', Fukuzawa did not accept it as his principle of morality.

His idea of morality was based on Confucian studies which he learned when he was young. We can see it especially in his articles in 'One hundred discourses of old Fukuzawa'. He wrote in it that human being would be moralistic like Confucius and intellectual like Newton in 'the Golden World' which meant the highest stage of civilisation. So we can understand that Fukuzawa imagined the ideal moral state of man was to have the complete confucian morality in the end.

