

# 「人世三宝説」 —「健康」論の視点から—

竹山重光

## 目次

1	はじめに—「健康」という視点	1
2	論文「人世三宝説」	3
2.1	梗概 . . . . .	3
2.2	位置づけ . . . . .	3
3	三宝としての健康	5
4	彼我の別	7
5	治人	9
5.1	社会 . . . . .	9
5.2	保護者政府 . . . . .	12
6	結び—至情	14

## 1 はじめに—「健康」という視点

1873年(明治6年)、森有礼、福澤諭吉、加藤弘之、西周、西村茂樹など、西洋の諸学芸を学んだ当代一流と目される在京知識人たちが、森の働きかけによって、「明六社」と称する結社を結成した。定期的に会合をもっていたにせよ、彼らが仲間うちで議論や意見交換をしているあいだは、それほど世の注目を集めもしなかったようであり、また、いわゆる文明開化の日本社会にそれほど影響もあたえなかったであろう。しかし、彼らは機関誌『明六雑誌』を刊行しはじめる。同誌各号に掲載された発刊の辞に見られる文言、「邦人のために智識を開くの一助とならば幸甚」[15, p.26]が示すように、そこには啓蒙の意識があった。雑誌は明治7年から8年(1874-75)にかけて、四三号まで刊行された。刊行期間は必ずしも長くない。しかし、短期間にこれだけの号数を世に出したことは注目に値する。この雑誌で公表された論説が賛同も反対も含め議論を呼んだこと、明治初頭

の社会に相当の影響をあたえたこと、そして、この雑誌が日本のいわゆる近代思想形成を見る上でぜひとも注目し、検討を加えるべきテキスト群たることは、すでに衆目の一致するところである。

私は以下において、西周（1829–1897）が『明六雑誌』に掲載した論文「人世三宝説」を取り上げ<sup>\*1</sup>、それを「健康」論の視点から考察する。なぜこういう視点を設定するのか説明しておこう。

「健康」という日本語は、いまや、テレビや新聞を問わず毎日耳にしたり目にしたりする、まったくの日常語になっている。「健康21」と称する国家主導の運動もしくはキャンペーンもなされている。「健康増進法」という法律もある。たんに日常語であるばかりか、政府が用いる公の用語でもあるわけだ。けれども、実は、日本語の「健康」という語もしくは概念は、時代的に言うてすでにかなり近代化されていた西洋医学の、生理学的解剖学的な概念を表現するために新たに鑄造され、明治になってから流通、普及していった翻訳語、翻訳概念である。この歴史的事実は、北澤の研究 [2] などによってもはや周知の事柄であろう（他に野村らによる論文集 [9]）。そしてその流通普及に、「哲学」をはじめ数多くの翻訳語を鑄造したことで知られる西周も一役かっているのである。私が以前書いた文章から引用 [12, p.67] して、この点を確認しよう。

西周（1829–1897）も見ておこう。『学問のすすめ』第四篇出版の翌年、明治八年（1875年）の『明六雑誌』第三八号に、西は「人世三宝説」という論文を発表した。そこに次の文がある。

三宝とは何物なるやと云うに、第一に健康、第二に知識、第三に富有の三つのものなり。「健康」という漢字表記に対して「まめ」というルビがつけられている。「健康」はもともと翻訳語であり専門用語である。西は、その語自体は用いている。そして、この「健康」という漢字表記、見慣れない語が指している事柄は、当時の一般の日本人になじみやすい昔からの日本語で言えば、「まめ」に相当するというわけである。ならば「まめ」とはどういう意味かが次の問題になるうが、ここでは、日本語「まめ」が指示する事柄と日本語「丈夫」や「健やか」の指示する事柄は完全に同一ではない、と確認できれば十分である。

そして私はこの部分の最後に注を加えて、こう記した。

『日本国語大辞典』 [6] によると、「まめ」という日本語には、1. まじめであるさま、2. 実際の役に立つさま、3. 勤勉でよく働くさま、4. からだが丈夫なさま、の四つの意味がある。それぞれについて挙げられる初出用例のうち、最も新しいものでも鎌倉時代の用例である。西がこの語を「健康」のルビとしたことは、この四つの意味合い全体を見渡すなら、極めて巧妙と言えよう。

もうお分かりだろう。以下でなされるのは、この「極めて巧妙と言えよう」という私の予想を、実

<sup>\*1</sup> 本稿執筆にあたって「人世三宝説」のテキストとして用いたのは、西周全集所収のもの [7] と『日本の名著』版所収のもの [14] である。底本とするべきは本来なら前者であろうが、本稿で引用や箇所指示のために用いるのは、漢字カタカナ交じり文を漢字かな交じり文に改めであり、なおかつ現在でも入手の容易な、後者とする。同論文からの引用は本文中に丸括弧を用いて示す。引用文につけられているルビは、もとのテキストにつけられているルビである。

また、日本語以外の文献から引用する場合、参考文献の項に挙げた邦訳を参照しながら、私が訳文を作成した。翻訳者の方々に感謝する。

際に「人世三宝説」と照らし合わせながら検証していく作業である。

## 2 論文「人世三宝説」

「人世三宝説」という西周の論文は、現在、必ずしも周知のテキストとは言えまい。簡単に梗概などを記して、見通しをよくしておこう。

### 2.1 梗概

「人世三宝説」は八つの節に分かれている。

第一節では、冒頭に、この論文で述べられる道徳論の思想史上の位置づけが述べられる。続いて、「三宝」が提示される。そして、社会や国家ではなく個人の次元における道徳が、三宝との関連で述べられる。「個々人々 individual<sup>\*2</sup> まことによくこの三宝を貴重し、天賜を空しゅうすることなければ、道徳の大本ここにおいてや立つ」(p.233)と西は述べる。さて、「そのつぎはすなわち人に接するの要にして、吾人同生同人 fellow creature と相交わるの道」(p.234)である。すなわち第二節では、共同存在としての人間という次元における道徳が、三宝とからめて論じられる。

第一および第二節が「おのれを行ない人に交わる要道」(p.236)を論じたのに対し、第三節以降が論じるのは「人を治むるの要道」(同上)である。「人を治むる」とは、「いわゆる政府 government なるものを立て、この同生同人の福祉を堅固かつ長大ならしむるの方法」(p.237)である。ただし、国家や政府などが成り立つ前に存在する、先行的次元が一つある。それは、「人間社交の生 social life、相生養<sup>\*3</sup>するの道」(p.237)という次元である。第三および第四節は、この共同体的もしくは社会的次元で三宝を論じる。第四節では、「人間社交の道は人々よろしく公益 public interest を目的とすべし」(p.242)と、原理的な点が述べられる。続く第五節と第六節は、政府、国家の次元を取り扱う。政府という「会社」<sup>\*4</sup>の目的は三宝の「保護」にあることが強調される。「保護」という言葉が頻出する。最後に、第七および第八節では三宝の「倫理」が、すなわち人間と社会の秩序を律する、三宝を基礎に置いた規則であるところの、「三経」と「六倫」が述べられる。

### 2.2 位置づけ

道徳論の歴史は長い。しかし、西によると、カントやいわゆるドイツ観念論の道徳論はもはや古臭い。道徳論は実証主義<sup>\*5</sup>の登場によって面目を一新したのであり、なかでも、実証にもとづいた功利主義<sup>\*6</sup>によって、一大変革を経たのだという。ここで西は実証主義と功利主義をあっさりつな

\*2 以下このようにして英単語を補うことがある。それはすべて、西がカタカナでルビを付しているものを、私が英語に直したものである。

\*3 「生養」とは「養い育てること」、「生活すること、生きること」。おそらく、荻生徂徠に由来する表現。

\*4 これはおそらくロールズの言う association (結社) に相当するだろう。

\*5 positivism。西は「実理学」と訳す。

\*6 utilitarianism。西は「利学」と訳す。功利主義的道徳論の二つの古典、すなわち『道徳および立法の諸原理序説 *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*』をベンサムが出版したのは1789年であり、J.S. ミルが『功利

げてしまっている。本来は、もっと議論が必要なはずであり、つながるにしてもどういう点でつながるのか議論が必要なはずだ。しかし言うまでもなく、そうした議論は簡単に片付くようなものではない。この論文においてこの種の議論のないことは問わずにおくのが適切だろう。

さて、その一大変革をなした功利主義についてだが、功利主義の「大旨にては人の斯世に処する一大目的は最大福祉 most great happiness と見えたり」(p.230)と西は述べる。すなわち、来世のことはさておき、この現実世界(すなわち「人世」)を人間が生きていく上で目的とするべきは、とどのつまり最大幸福である。西は、「大家の確論たれば、後生晩進のにわかに<sup>くちばし</sup>喙を容るべきにあらず」(同上)として、この最大幸福そのものに対する検討はおこなわない。功利主義的な「全体の幸福」あるいは「一般の幸福」そのものは不問とし、むしろ最初から、全体の幸福の維持や増大を目指してそのための方策を探るとというのが、西の態度である。議論の出発点がこうなっていることを押さえておかねばならない。

実際には、不問とするということ自体が問題である。「最大幸福」の原理的な位置、あるいは、その究極目的という位置がどう根拠づけられるのかということ、言い換えると、功利性原理の証明問題は、当初から功利主義にはらまれていた問題だからである。たとえば、西田幾太郎は『善の研究』で、ベンサム<sup>7</sup>の功利主義についてこう述べている。ベンサム「氏の説は快樂説として実に能く辻褃の合った者であるが、唯一つ何故に個人の最大快樂ではなくて、最大多数の最大幸福が最上の善でなければならぬかの説明が明瞭でない。快樂には之を感じる主観がなければならぬ。感ずる者があればこそ快樂があるのである。而して此感ずる主といふのはいつでも個人でなければならぬ。然らば快樂説の原則よりして何故に個人の快樂よりも多人数の快樂が上に置かれねばならぬのであるか」[8, p.146]。そしてこのような問いに、J. S. ミルは自覚的に取り組んだと言える<sup>\*7</sup>。脚注6に記したように、ミルの *Utilitarianism* をのちに翻訳出版した西であるから、この問題にまったく気づかなかったとか、無頓着だったと判断するのは不適切である。西における功利主義思想についてはすでに多くの論考がある。たとえば、小泉は「西が最大福祉を究極目的とするミルに共感したのは、彼が儒学的素養を十分に備えていたからである」[3, p.456]と述べる。この指摘は正しいが、共感と原理的証明はまったく別物である。西が「人世三宝説」において原理的証明に文言を費さないのは残念な点である。

いずれにせよ、議論の出発点はそうなっている。したがって、第四節からすでに紹介した「人間社交の道は人々よろしく公益を目的とすべし」という結論的命題も、そういう意味では、むしろ最初から予想可能な命題だったと言えよう。以下に検討する三宝(健康)は、あくまでも、全体の幸福、一般の幸福、公益を、維持し増大していくための方策である。そういう方策であるがゆえに、追求されるべき価値なのである。西は、みずからの三宝説にかなり自信をもっていたようである。「この三宝説は余が管見、もとより余が胸臆に取るの説にて、あえて西哲諸家の説を継述するの望

---

主義論 *Utilitarianism*』を『フレイザーズ・マガジン *Fraser's Magazine*』誌に連載しはじめたのは1861年、それをまとめて一書として出版したのは1863年である(一般には、同書は1861年出版とされる)。したがって、後者は西にとって正真正銘の現代的道徳論であった。西はのちに(1877年)ミルの *Utilitarianism* を『利学』という題名で漢文により翻訳し、出版する。「人世三宝説」執筆と *Utilitarianism* 読解ならびに翻訳とは、時期的に重なっていたと推察される。

\*7 たとえば、内井[13]がミルの議論を扱っている。

みあるにあらず」(同上)。三宝説は私なりの主張であって、ヨーロッパの既存の説を継承敷衍した  
ものではないと述べている\*8。

### 3 三宝としての健康

それでは西の言う三宝とはいかなるものか。三宝が最初に挙げられる箇所を引く。

人の世に宝たるもの三つあり。人よくこれを貴重すれば、いわゆる道德の旨にかなうをもつて、これを眼目としておのれを脩め人を治むるのことに服行すべしということなり。しかしてその三宝とは何物なるやというに、第一に健康、第二に知識、第三に富有の三つのものなり。...中略...この三つのものを宝とし、これを貴び、これを重んじ、これを欲し、これを希い、これを求むるをもって、いわゆる最大福祉を達するの方略とするなり (p.230)。

「道德の旨にかなう」べく人が「貴重」するべきものとして、健康、知識、富有が挙げられている。健康を焦点に据えて検討してみよう。

すでに指摘したように、「健康」という語は英語で言えば health という語の翻訳語である。そして、この場合の health という語は、西洋近代医学的な意味、生理学的解剖学的な意味を有する。すなわち、身体の多様な機能と形態が特定の状態にあることを指示する。なおかつ、その特定の状態は、客観的尺度によって同定可能なものであり、主観的あるいは心理的なものではない。それではその特定の状態はどのような実質をもつか。この点は別の機会に扱った [12, pp.68-73] ので、要点のみ述べる。病気に対して存在論的-実体論的見解に立つならば、病原体や変異遺伝子などが身体に「ない」という「欠如態」が、その実質である。病気に対して生理学的-機能論的見解に立つならば、統計学的に見てノーマルな状態にあること、生物種として「適切な標本」(good specimen) の状態にあることが、その実質である。したがって、医学的概念としての「健康」は、価値とは関係がない。それは価値概念ではない。現代日本のようなところに暮らしていると、意外に感じられるかもしれないけれども。

これに対して、西の言う「健康」は最初からはっきりと価値を帯びている。三宝を「求め」、三宝を「まっとうするの道、盛大をきわむれば、人世の美かつ善なる、いよいよ進み、いよいよ明らかなるにいたらん」(p.231)。ここでは人の世の善美と述べられているが、その中身は先の引用文の通り「最大福祉」、全体の幸福であり、その幸福を維持増進するための手段的価値が健康に負わされている。身体特定の状態に対する特定の色付けあるいは特定の意味の編み込みがある。

「健康」を三宝の一つとすることの根拠は何だろうか。西はこう述べる。「およそ有生の属その生命を惜しまざるものなし。これ吾人目下観るところの事実なり。すなわちこれ天稟の徳性にして、健康を保護し健康を進達 promote して、もって生命を保全するは、人の天に対する第一義たること明らかなり」(同上)。けれども、生き物のうちでみずからの生命を惜しまぬものはないという主張は、おそらく妥当しない。生き物の大半について、「生命を惜しむ」という表現が指示する事柄そ

\*8 小泉はこの点を、「独自性を豪語している」[3, p.457]と強く述べる。

のものを指摘できない可能性があるからだ。仮にこの主張が妥当であるとしても、その「事実」を「徳性」とするのは疑わしい断定である。しかし、西は「個々人々躬行 conduct の目的、道德の大本、この三宝を重んずるより大なるはなし」(p.232)と語る。人間個々人の行為が健康を重んじてなされるものだとはい、私にはとても思えない。ごく日常的に考えてみても、人間の行為が健康を目的としてなされているとは言い難い。食べたり飲んだり、衣服をまったり、歩いたり、話したり、考えたり、書いたり、そうした当り前の行為は、健康を目的としているだろうか。そうではあるまい。人間は、もっとさまざまな、もっと別なものを行為の目的としている。いや、さまざまなものを行為の目的としているとしても、そうした諸行為は最終的には、いわば遠隔の大きな目的として、健康を目指しているということなのだろうか。これも、かなり疑問である。たとえば、今私がしていること、考えたり書いたりすることは何を目的としているのだろうか。遠隔であるとしても、それは果して健康であろうか。西のように、人間の行為が、しかも限定して、善悪などに関わる人間的行為が、健康を目的とすると考えるのならば、そこで言われる「健康」の実質を慎重に探らねばなるまい。

その手がかりは、西が挙げる三つの「禍鬼」を見ることで手に入る。禍鬼とは、三宝を貴重せず軽視すると、必ずただちにやってくる禍である。「知識」には「愚痴」、「富有」には「貧乏」が対応させられている。そして、「健康」に対応する禍鬼は、「放縦淫蕩身を節し生を損するを知らず」、「嗜欲これ耽り、情欲を逞しゅう」と、たちまち襲ってくる。それによって果ては「生命をおとす」ことになるこの禍鬼を、名づけて「疾病」という(同上)。「健康」と「疾病」とを対比して考えることは、一見したところ、自然なように思われる。「放縦淫蕩」、「不摂生」、「嗜欲過多」、「情欲過多」が、すなわち健康の軽視であり、貴重しないことである。そんなことをしていると「疾病」が襲ってくる。なるほどそうであるように思われる。しかし、逆に考えてみよう。たとえば、「情欲嗜欲をふくらませず」、「節制して程々であり」、「謹厳実直である」ことが、健康を貴重すること、もしくはそれにつながることだということであろう。人はそのようであるならば、疾病におそわれることもないということであろう。一般的に言って、おそらくその通りだと思われる。だが、それにしても、明らかに徳目めいたものが挙げられていることに注意しなければならない。ここで思い出そう。「健康」は、全体の幸福を維持増進するための手段であった。したがって、その目的のためには、人はそのようであるべきということだ。全体の幸福を維持増進するために、人は、「情欲嗜欲をふくらませず」、「節制して程々であり」、「謹厳実直」であるべきということになる。これは、もう少し短く、「まじめで勤勉」であるべきと言い換えてよかろう。すなわち、人は「まめ」でなければならないのである。西が言う「健康」には、人間の身体の特定の状態というよりも、むしろ、全体の幸福のために要請される、行動様式、生活様式という意味合いが含まれている。そしてそれは、いかにもいわゆる近代市民に求められる生活行動様式だと言えよう。いや、もっと端的に、こう考える方がよい。まじめに勤勉に働く生活行動様式をきちんと身につけ、それを持続できるような人間が、「健康」なのである。そのような人間は生産できる。全体の幸福に貢献できる。そのような人間であってこそ、みずからの知識を獲得展開することができる。みずからの富有を増大させることができる。それが全体の幸福につながる。

## 4 彼我の別

三宝を「同生同人と相交わるの道」という次元で、すなわち共同存在の次元で考えるとどうなるだろうか。西はまず、この次元における三宝貴重の「例規 rule」を挙げる。健康に対応するルールは、「いやしくも他人の健康を害することなかれ。しかして助けてもって進達すべくば、これを進達せよ」(p.234)である\*<sup>9</sup>。「...するなかれ」(...してはならない)という前半部が「消極の綱」と呼ばれる。「しかして...すべくば、...せよ」(そして...することができるなら、...してよい)という後半部が「積極の綱」と呼ばれる。

先に言及した小泉は、この積極の綱と消極の綱に注目している。この区別がなされ、しかも消極の綱が先に、積極の綱が後に置かれたという点が西の独創性だという。前者は苦痛や害悪を最小限に押さえるための消極的功利原理であり、後者は快樂や幸福を最大限にするための積極的功利原理である。あるいは、全体の幸福が成立するための必要条件が前者であり、十分条件が後者である。小泉によると、この区別と順序には次のような意義がある。「西の功利主義体系の中では、全体のために個人が犠牲になる背理は、理論的に起こらないはずである。なぜなら、個人や少数派の犠牲を避けることを目的とした必要条件の消極的功利原理が満たされないかぎり、積極的功利原理を発動してはならないからである。消極的功利原理が十分に満たされた暁に初めて、もし積極的功利原理が充足できるなら、つまり積極的功利原理が適用可能なら、という仮言的な条件を附記し、こうした条件を満足できる状況に到達できた場合にのみ、積極的功利原理を適用してもよい、と西は主張したわけである」[3, p.459]。西自身「契約体 hypothetical に書きたる」(p.236)と記している積極の綱がどれほど積極的な功利原理であるのか、その点について問題もあろうが、この読解は興味深い。しかし、仮にこれを受け入れたとしても、疑問が残りはないか。

議論は、「同生同人と相交わるの道」という次元、すなわち共同存在の次元でおこなわれていた。共同存在は、我と彼/彼女が出会う場面、そしてともにある場面である。西は「同生同人もとわが同一体」(p.236)とも語っており、そうであるから、人間には「藹然たる至情」(同上)が、すなわち、おだやかでなごやかな、人間に本性的な情があり、通い合うのだという。そこに人世の善美があるのだという。ところが、続けてこう語られる。「しかりといえども」(同上) 原理的に、「彼我の別」(同上)がある。これをおろそかにしてはならない。この別があるかぎりどうしても「次序」が、すなわち順序がある。西によると、これが、消極と積極に分かれる理由である。消極の綱は、他人の三宝について自分がどういう態度を採るべきかを示すのであり、何ごとかを他人に及ぼそうとするものではない。積極の綱は、他人に何ごとかを及ぼすことを命じてはいるが、それは、他人の三宝を「扶助」、「輔翼」、「賛成」することを「許すの言」である。そして、西によると、消極の綱が「法律の源」となり、積極の綱が「すなわちいわゆる道義 moral obligation」である。

共同存在の次元を扱っているはずなのだが、そして、このようなルール「を奉じて、わが同人に

\*<sup>9</sup> 知識に対応するルールは「いやしくも他人の知識を害することなかれ。しかして助けてもって進達すべくば、これを進達せよ」。富有に対応するルールは「いやしくも他人の富有を害することなかれ。しかして助けてもって進達すべくば、これを進達せよ」である (p.234)。

交わる、まことにその盛をきわめ、いわゆる仁のいたり、義の尽くるなり」(p.234)と西は語るのだが、いささかよそよそしく、あるいは白々しく感じられる。そう感じるのは私だけだろうか。まずは、個々人がみずからの三宝を貴重する。次に、個々人は他人の三宝に何ごとも及ぼさない。そして、もしそれができるのなら、他人の三宝の扶助なり輔翼なりを認めるといふ具合になっている。西にとって「彼我の別」はかなり重要な事柄のようだ。積極の綱の「しかして...すべくば」という表現は「彼我の別」を示し、「着手の順序を明かす」ものであり、「着手の順序を得て事に従う」ことが肝要だと強調される。「われの満腔、じゅつてき<sup>\*10</sup> 惻隱、彼我の別を忘れてかの三大宝を貴重保護し、かの三禍鬼を駆逐するにおいて、その急や弦のごとく、その切や刀のごとき」(p.236)であろうとも、そうでなければならぬという。

なるほど、西と同じように来世のことは横に措いて、「人世」を、人間の現実世界を見るならば、そしてあくまでもそこで道徳を考えるならば、共同存在の次元といえどもこうなのかもしれない。そう考える道筋は確かにある(ホップズ的に考えればそうなるかもしれない)。しかし、同じように確かに、こんなふうな反問する道筋もある——「『その急や弦のごとく、その切や刀のごとき』場合であっても、『着手の順序を得て事に従う』のでなければならぬのだろうか、それではかえっておかしいのではなからうか」。ここでの議論は共同存在の次元を対象としている。その次元にあつてさえ、西における人間個々人は、たとえば「世話」や「連帯」といったことを、みずからおこないうる可能性が乏しいように思われる。あえて露骨に言うと、手続き問題に拘泥する孤立者とさえ見なせるのではないか。次の文章を見よう。

今人あり、至仁至忠まことによく人を愛す。しかるに途に一人の病者に逢い、その平素蓄うところの懐裏の薬包を採り、突然これをその人の口中に挿せば、人あにこれを狂と言わざらんや。ただに狂というのみならず、またまさにその人怒りてこれを疾視<sup>\*11</sup>せんとす。(p.234)

なるほど、この人物はいささか乱暴かもしれない。無礼かもしれない。けれども、これが「狂」なのであろうか。この人物が、この病者の状態を瞬時によく見て取り、自分のもつ薬が有効だと判断でき、なおかつ、この病者が、この薬をできるだけ早くあたえるべき状態だったとしたらどうだろう。この人物は、言葉が出るより先に、からだは動いたのだとしたらどうだろう。それは「狂」であらうか。私のこのような想定は、決して極端なものではない。私たちの親は、ときにこのようにして、私たちを守り育ててきてくれたのではなからうか。そして私たちも、ともにある人々と、少なくともごく身近な人々とは、ときにこのようにして関わりあっているのではなからうか。そのような関わりあいを必ずしも「疾視」することなく。なおかつ、ことさらにそれを「至仁至忠」とすることもなく。人とともにあり、人と出会うということの体験には、ほかならぬそのようなことが必須に含まれてはいないだろうか。

「人世三宝説」から離れてしまうので、この点にあまり深入りするのを避けよう。ともかく今は、

<sup>\*10</sup> 「じゅつ」はりっしんべんに朶、「てき」はりっしんべんに易。惻隱も含めて全体で「おそれいたましく思うこと」。出典は『孟子』公孫丑篇上 [5, p.139f.] である。

<sup>\*11</sup> 憎しみの目で見ること。



西の言う「彼我の別」という裂け目を覚えておこう。そこに、どこからかすべり込んでくるものが予想されるからだ。

## 5 治人

これまでに私が述べたのは、西の言う「健康」という語が、「まめ」という古くからの日本語がもちうる「まじめで勤勉に働く」という意味をもつこと、そして、西の考える「個々人々」が、どうやら「彼我の別」に隔てられた存在者であるらしいことである。ところで、実は、ここまでの私の論述は「人世三宝説」の第二節までをテキストとしていた。すでに梗概で示したように、第三節以降、議論は「人を治むる」という次元に移る。この次元をめぐる論述が量的にも大きい。「人世三宝説」は、実質的には社会制度を、政治支配を考察する論文なのである。全体の幸福の維持増進という功利主義的原理を設定する以上、部分的にだが、そうなるのも道理と言えよう。

なお、西の *Utilitarianism* 翻訳である『利学』と「人世三宝説」とを比較検討した菅原は、その論文で、私が以下に扱う部分についてこう述べている。「テーマ設定だけを見れば、為政者向けの議論が為されているかのように思えるが、実際には『君子』が如何にして人を治めるかという議論は為されていない」[11, p.91]。これには留保が必要だろう。確かに、西の翻訳『利学』にあらわれる「君子」という概念を一方に置きつつ見れば、君子すなわち為政者がどう治めるかの議論はなされていないと言えるかもしれない。けれども、「人を治むる」ということが、支配が論じられているという点は決して動かない。人世三宝説はあくまでも主たる対象を「民」に設定した議論であるという菅原の主張も、ある程度正しい。君子の姿がそこにはないからというわけであろう。だが、「民」への設定ということ自体を誰がおこなっているのであろうか。「民」を「民」として成立させているのは何であらうか。菅原も気づいている政府の「保護」とは、いったい何なのであろうか。そのような問いかけが可能である。菅原の指摘も意識しながら検討を進めよう。三宝そして健康は、治人の次元ではどのような姿を見せるだろうか。

### 5.1 社会

「人を治むる」とは西においても国家、政府の統治の問題であるが、「政府 government」や国家の話にはいる前に、概念上それに先立つ次元があるとして、西は「人間社交の生 social life、相生養するの道」(p.237)を論じる。これは、人間が「為群の social 性」(同上)を有するゆえに成立する次元である。繰り返しになるが、これが「人を治むる」という題目のもとにあることを押さえておこう。社会が支配という視点で捉えられている。社会がそれだけで捉え切れるものでないのも明らかであるから、この点を押さえておかねばならない。

さて、西は、三宝を貴重することは社会生活と「相終始する」のであり、三宝の貴重によって社会生活は成り立つと語る。ならば、それはどのような社会であらうか。「健康」との関係でこう述べられる。「およそわが健康を保せんと欲せば、衣食住凡百の物品欠くべからざるに属す。しかして

衣食住の物品いやしくも人生、巢居穴処・わ尊杯飲<sup>そんほういん</sup>\*12 の俗を離るるよりは一人にてなすべからざるや必せり。これ分業の法起こらざるをえずして、社交の体立たざるをえざるところなり」(p.238)。「知識」、「富有」に関しても同様のことが述べられる。人間がいわゆる原始的な生活を脱して以降、生活全般にわたって単独で十分に差配、調達することは不可能であり、必ずや他者への、ひいては社会への預託が生じる。社会との連関が生じる。人々は分業し、専門し、相互に物品や財貨を交換流通させる。西が思い描いている社会はそのような組織体である。

その社会において、「健康」はどのように位置づけられるのか。「野蕃陋俗・矮屋褻褻<sup>わいおくらんる</sup>・飲食粗悪、他なし、健康を重んずるのいたらざるなり」(同上)。健康を重んじないから、野蛮で下卑、ちんけな住居にボロをまとめて寝起きし、ひどい物を飲み喰いすることになるのだ。一読して、これはひどい言い草である。特に近代社会に限定せずとも、むしろ逆とすべきだ。しかしながら、「健康」の意味合いを思い出さねばなるまい。「まじめに勤勉に働く」ことを持続的にしないとすれば、あるいは、何らかの理由によってそれができないとすれば、このような状態が招かれるのかもしれない。近代社会を構成する一部の人間たちに関しては、こう言えるのかもしれない。それにしてもやはり、脅迫めいている。脅迫は次の言によって明白になる。「三宝を輕蔑し、痼疾もって健康を害し、頑鈍もって知識を害し、懶惰もって富有を害する時はすなわち人間に齒<sup>よわい</sup>せられず、社交よりしりぞけらる。これを称して廢人と呼び乞丐<sup>きっかい</sup>\*13 と呼ぶ」(p.239)。ある人が社会に組み入れられるか否かは、その人が健康をはじめとする三宝を貴重するか否かに左右されるのである。ますます、人は「まめ<sup>健康</sup>」に働かなければならないのだ。

けれども同時に、人が三宝を貴重するかぎり、一つの事態が生じる。「人よく三宝を貴重し、ここにおいていやしくも形質の欠けなき時は、たとい度量の差ありとも、社交に齒列するにおいて何の妨げかこれあらん」(同上)。個々人が三宝をよく貴重するかぎり、その人間は文句無く社会の一員であり、彼(彼女?)らのあいだに、「形質」の点において区別はない。そこで、「社交の例規」である「二大元理 grand principle」はこうなる。「人の三宝は貴賤上下の別なく、その貴重たる同一なり」。「いやしくも三宝をしょう害<sup>しょうがい</sup>\*14 することなければ、人の百行自主自在たり」(p.239f.)。人間個々人の三宝に、それが三宝であるかぎりでは、区別はない。まじめに勤勉に働くかぎり、「知識」と「富有」を貴重するかぎり、人間個々人は何をするにも自由である。一見したところ、自由主義的、個人主義的な文言である。「個人の自由」が語られているように見える。ある程度、その通りである。しかし、話はそれほど簡単ではない。全体の幸福を維持増進するための手段である三宝を、手段的価値を貴重するかぎり、自由だというのである。全体の幸福のために役に立つかぎり、すなわち「まめ」であるかぎり、成り立つ自由である。さらに、貴賤の別がないのは「形質」においてであって、「度量」には別がある。

およそ人たるものは三宝の貴重同一にして異なるなし。しかして強力において知識において

\*12 「わ」は、さんずいに于。「汚」と同じ。「わ尊」は「汚れた酒樽」、「杯飲」は「手ですくって飲むこと」。『日本の名著』版[14]では、「地面に穴を掘ってそこに酒を入れ、手ですくって飲むこと」と説明されている。

\*13 いわゆる「乞食」のこと。

\*14 「しょう」は、ほこづくりにしょうへん。「そこなうこと」。

富有において勝れるものは、その勝れるの度に<sup>まさ</sup>応じてこれが貴重を倍すること、自然の等級あるはまたなお十銭の金の一銭より重きがごとし。しかるに今人民の中にあらかじめ種類をわかつ古エジプトならびに天竺の<sup>カスト</sup>四種姓のごときは、これ同一人民にして金重・銀重・銅重・鉄重をわかつがごとし。ただに種姓のみならず、専裁政府等においてよく見るところの門地・世族の習いは、この三宝社交の道德学にありてもっとも擯斥するところ (p.240)。

「形質」を序列とともにいわばアプリアリに設定し固定することは峻拒するが、それでもはっきりと「度量」の相違はあり、社会においてそれに<sup>まさ</sup>応じた相違は当然ある。この点は、柿本が「数量的なポジションによって作動する社会」[1, p.181] という表現で的確に指摘している。西が「健康」ではなく「強力」と書いていることにも留意しよう。「健康」にくらべ能力や成果をより強く匂わせる言葉だからである。能力や成果の如何によって、「金重」「銀重」等々の差があるのだ。

こうした社会において、個人はまずはみずからの三宝を貴重し、進達する。それは言い換えると、「私利 self-interest」を追求するということである。「私利は個々人々の身体健剛<sup>\*15</sup>・知識開達・財貨充実の三つに出でず」(p.243)。私利追求という点に関連して、西は、墨子の兼愛と楊氏の為我という伝統的行為規範を俎上に載せる。この二つは「氷炭相容れざるもの」であって、どちらを採るべきかは「社交上の一疑問」(p.242) だという。しかし、この難関を切り抜ける方策がある。それは、「人間社交の道は人々よろしく公益 public interest を目的とすべし」(同上) というルールである。「この一句にて為我・兼愛の両極を化してこれを一公益に帰するなり」(同上)。為我に則った生活も結局のところは「社交一体」(p.243) のためになり、兼愛に則った生活も結局のところは「わがため」(同上) になるのである。古典経済学的な考え方がうかがわれる。果してこうであるのかどうかはもちろん問題となしう。しかし、明治初頭のテキストであるから、ここでは、この側面を検討するのではなく、基本的な人間像を取り出しておこう。為我と兼愛という対立項はいささか単純ではあるが、基本的な人間像に関わることは確かだからだ。西の論述はかなりあっさりしたもので、取りつく島がなかなかないのだが、おそらく、為我の方に最初から偏りがある。二つの伝統的行為規範のどちらを採るべきか決定するためには、「事実 fact」と自己の「体験 experience」とに照らすしかない、と西は述べる。そして、照らし合わせを踏まえて引き出される結論はこうである。「ゆえにこの事実によれば、楊子為我の説は取るべからずして、人は人のために生活するものに似たり」(p.242)。また、「ゆえにこの事実によれば、墨子兼愛の説は人性を矯むるものに似たり」(同上)。言葉遣いの小さな相異だが、人間本性についての西の理解がここにうかがわれる。この「人性を矯むる」は、人間本性を曲げる、いつわる、という意味にちがいない。

本性として為我的である人間は、本性として私利を追求する。そこに特に問題はない。「公益は私利の総数 aggregate なり」(同上) だからだ。個々人は安堵して、自由に私利を追求してゆけばよいのである。ここに人間の私欲肯定を見て取り、儒教的な禁欲主義からの解放なるものや、人間性の謳歌なるものを見て取る向きもあるかもしれない。しかし、それは誤りである。まず、儒教が禁欲主義的だというのは、思想史的認識として、ほぼ完全に誤りである。また、次の点に留意しな

\*15 この「健剛」という文字遣いも、前段落の「強力」と同様に理解すればよいだろう。

ければならない。西はたんに私欲を肯定しているのではない。「人いやしくも道徳を脩めんと欲せば、おのれが三宝を貴重するに始まるなり」(p.243)。人々は私利私欲を追求していかなばならないのであって、それを追求してゆけばよいというだけではないのだ。全体の幸福に役立つ者は排除し、その上で、全体の幸福に役立つかぎりでの私利の自由な追求を、それぞれの度量に即して、いたるところで倦まず弛まずおこなうということ、これを個々人に課するのが、西の思い描く社会である。この課題を果たした上で、もし可能であるならば、着手の順序に注意しつつ、他人の三宝を進達してもよい。それもきっと公益となる。これが西の思い描く社会である。この社会では、個人の自由と全体とは手を携えてあらわれてくる。

## 5.2 保護者政府

こうした社会における一結社として政府がある。ただし、一結社といえども、政府は「度量において全」(同上)である。なぜなら、「三宝を兼ねてこれを保護するの目的を達するために」(p.244)設けられる結社だからである。「保護」が、西における政府の本質である。健康、知識、富有のすべてを保護すること、三宝を貴重する営みを保護すること、個々人の私利追求を保護することが、政府の本質である。柿本が指摘するように [1, p.182]、西のこうした政府像には注目すべき特徴がある。怠りなく保護がなされるかぎり、政治体制がどうであるかは問題外なのだ。

三宝の道徳説にては、...中略...かの政府の体制、すなわちいわゆる政体というものにかかわることなし。ゆえにいやしくも、三宝を忽略にせずして、これを貴重し、これが保護をなせば、行くところとして、この道、この徳の行なわれざるることなし。ゆえに君主専制なり、共和政治なり、豪族政治なり、いやしくも三宝の保護を得れば、かかわるところにあらず。すべてこれらの政体上の区別は、みなその国の社交開発の度に準じ、歴史上の沿革・形勢に従い、いかにも三宝保護に、至便至利なるを主とすべし〔本邦のごときは、万世一系の皇統を奉ずること、わが人民三宝のために至便至利たり〕。ゆえに三宝説は、政体に関渉することなし。ただその政府、三宝を忽略し、あるいはその保護をおこたり、あるいはかえりてこれを危害すれば、ただちにもってその政府たるところの実を失うなり(同上)。

これは、福祉国家像の極みではなからうか。この点では、西の所論は明治の初頭という時代をはるかに超えている。同時代のヨーロッパを超えていると言ってもよからう。

私は先に「彼我の別という裂け目」と述べた。この裂け目にすべり込んでくるのが、このような政府による保護である。この政府は、個々人がみずからの三宝を貴重することを、私利追求を、強く求める。「人いやしくも人の三宝を貴重し、これを助け長ぜんと欲せば、まさにまず自己の三宝を貴重伸達すべし。たとえば人あり、水に溺るるの人をすくわんと欲せば、おのれまず陥没を恐るることなきの地に立つべし。古よりおのれ危うして、よく人をすくう者はあらざるなり」(p.247)。後半部分に着目しなければならない。すでに検討した病者との遭遇と同じようなことを西は述べ

ている。たとえば、孟子の語った、井戸に落ちかけている幼な子の話<sup>\*16</sup>、あの仁の端を思い起こせば、疑問をはさみうることは明らかだ。西の考える政府は（あるいは西は）人はその私利追求に向かうべしという仕方で、人々の自由を成立させる。しかし同時に、人々が彼我の別を、着手の順序を、柔軟に飛び越え往復するのを嫌う。たんに嫌うだけでは、おそらく人々も得心するまい。それゆえ政府は、彼我の別という裂け目に、みずからの「**道徳上の義務**」すなわち「**道義**」として（p.246）、多様な保護を施し、人々が上の意味での自由を満喫できるようにする。健康に関するものとして勸農、勸工、知識に関するものとして教育、富有に関するものとして互市、貨政が挙げられる。政府は、人間生活のあらゆる局面で、人々の私利追求の営みのために状況を整え、その営みを保護し、涵養するのである。これは政府の「**道義**」である。したがって、この政府は善良である。西の嘆声を聴こう。

ああ、政府にしてはたして、...中略...三宝を進達するの事務を履行し、遺漏あるなくんば、兇賊・詐偽・窃盗の三悪魔を駆除し、疾病・愚痴・貧乏の三禍鬼を圧服し、しかしてのちに斯民、財源開け、財流通じ、教育正しく知識伸達して、禧々として寿考<sup>\*17</sup>の域にのぼらんこと企てて待つのみ。これすなわち福祉の実にあらずして何ぞ。余ゆえに曰く、「**人世三宝説は福祉の学なり**」と（p.250）。

人々は、彼我の別をわきまえつつ、保護を旨とする善良な政府のもとで、まじめに勤勉に働ける、役に立つ身体をもって弛まず働き、学び、財を得る。このことが、人々の謳歌する自由であり、幸福なのである。

以上のような政府が支配する社会における「**倫理**」、すなわち社会の秩序は、人々の度量の相異に応じて生まれる。健康に対応する倫理は、「**強よく弱を制す**」（p.252）。これを敷衍して、「**弱はもって強に敵すべからず**」（同上）。西はこれを物理に属する理法だとする。人間的次元に限定されない、万物を貫く理法である。いわば弱肉強食の掟であり、冷徹な定めであるが、人間の社会においては、これを過度に押し進めない心理が働く。それは、すでに言及した「**藹然の情**」（p.253）である。人間相互においては、物理に属する理法の苛烈を、この情がやわらげるのである。ところが、西はここでも例の通りの反応を見せる。これに制限を加えるのだ。「**人間界にありては**」この情が「**ことに過多にいたること多し**」（p.254）だからだという。藹然の情の力を弱めることの方が、西にとっては重要なのである。彼我の別を柔軟に往復しうるようなものに対して、敢えて言えば、人々のあいだの自然な<sup>\*18</sup>紐帯に対して、制限が加えられる。そうして結局のところ、先の理法はこう改められる。「**強は弱を制すべからず、これを扶くべし**」（同上）。さらにこれを敷衍して、「**弱はもとより強に服すべし、しかしてその圧迫を受くべからず**」（同上）。これは、社会において、「**強力を貴び、賢能を尊び、富有を重んずるために制定**」（同上）されたルールである。おそらくこれが西の本音だろう。このようなルールどおりに入々が動いている社会であれば、支配は容易になさ

\*16 『孟子』公孫丑篇上 [5, p.139f.]。

\*17 長生きすること。考は老に同じ。

\*18 「自然な」という言葉を私が用いる理由は、これまでの論述を振り返ってもらえば了解してもらえらるだろう。少なくとも発生論的には、この言葉を用いる理由はある。

れるのではないか。「保護」は柔和で巧緻な支配である。

## 6 結び—至情

J.S. ミルは、「最大幸福道徳の究極的強制力 the ultimate sanction」 [4, p.80][10, p.496] として一つの感情 feeling を挙げている。その感情は、教育によって教えられ身についた偽物ではなく、また、社会権力が無理強いしたものでもない。すなわちそれは、「仲間たちと一つでいたいという欲求 the desire to be in unity with our fellow creatures」 [4, p.77][10, p.493] である。これは「自然の感情 a natural feeling」 [4, p.79][10, p.496] がもつ性格をすべてそなえており、人類がもつ社会的感情の基盤をなす。引用から分かるように、ミルは feeling とも desire とも、さらには sentiment [4, p.77] とも言っており、表現として統一が取れていない。ここでは、「他のみんなと一つだという感情 a feeling of unity with all the rest」 [4, p.78] という言い回しで代表させよう（それでミル解釈として問題ないと私は考える）。慎重なミルは、この感情が完全に欠けている人間も珍しくないと言うが、他方で、そういう人間はミルにとって「心が道徳的に虚ろな人 those whose mind is a moral blank」 [4, p.80] である。普通の人間<sup>\*19</sup>は、強弱の差は事実的にあるとしても、自然なものとしてこの感情を有するのである。このような「他のみんなと一つだという感情」が、個々人が善き行為に向かうための発条<sup>ばね</sup>であり、功利主義道徳が「豚の道徳」を脱しうる発条<sup>ばね</sup>である。ミルが *Utilitarianism* で述べたこの感情を、西がまったく読み取れなかったとは思えない。西の言う「藹然の情」は、「同生同人もとわが同一体」(p.236) であるからこそ、通い合う至情である。したがって、この至情に対しては、「他のみんなと一つだという感情」に類比的な、位置づけと役割とを認める可能性があったはずである。けれども、西はそうしなかった。さらには、藹然の情を抑制した。人々を隔て、同時にしかし、人々に私利追求を勧奨賦課して、それを保護した。保護という支配をうまくおこなうためには、隔てなければならなかったのだろう。

「まじめ、勤勉、有為」な人、すなわち、特定タイプの生活行動習慣を身につけ、それを通じて能力を発揮し成果を挙げる人、そういう人が、西の言う「健康」な人であり、社会のメンバーである。彼（彼女？）は私利追求を勧奨賦課される。「健康」であるのなら、保護するから、どんどん自由に私利追求をしなさい、というわけだ。そのような生活と一生は、彼（彼女？）にとって喜びを呼ぶものだと思われる。「財源開け、財流通じ、教育正しく知識伸達して、禧々として寿考の域にのぼ」(p.250) るのは、喜ばしいことだと思われる。現在の日本でも、息災に長寿にいたるのは、望ましいこととされており、実際にそうなれば、彼（彼女？）は喜ぶだろうと思われる。私は、そうした喜びを否認しない。それは確かに価値あることである。けれども、私はそうした人を「幸福」とすることをためらう。それは一つには、幸福と、人々の隔たりは、最終的にそぐわないからだ。西の言う「健康」は、結局のところ、「幸福」につらなっていない。人世三宝説は、人間にとって「福祉（幸福）の学」ではない。なお、身体の特定の状態を指示する、医学的意味の「健康」も、こ

<sup>\*19</sup> カント流に言えば、通常の健全な悟性 (der gemeine, gesunde Verstand) の持ち主である、まっとうな (rechtschaffen) 人間ということになる。

あらゆる道徳論にとって、「無道徳 amoral な人間」は重大な問題だが、ここで論じることはできない。

の点で同断である。医学的「健康」は価値的に無記であり、幸福とも、喜びとも関係しない。けれども、「健康」という日本語は、何らかの仕方で、幸福につらなっているように思われる。この語に関する私たちの（先行的）理解に、そういうつらなりが含まれているように思われる。だとすると、西周的「健康」ではなく、医学的「健康」でもない、そのような「健康」が探索されねばなるまい。そのような「健康」はきっと情緒的な側面、あるいは情態性（*Befindlichkeit*）的な側面を有すると予感される。「藹然の情」といい「他のみんなと一つだという感情」といい、それが健康であり、幸福感だと思われるからである。

## 参考文献

- [1] 柿本昭人. 健康と病のエピステーメー. ミネルヴァ書房, 1991.
- [2] 北澤一利. 「健康」の日本史. 平凡社, 2000. 平凡社新書 68.
- [3] 小泉仰. J.S. ミル、福沢諭吉、西周の功利原理適用法. 島根大学西周研究会（編）, 西周と日本の近代. ペリカン社, 2005.
- [4] J.S. Mill. *Utilitarianism*. Oxford University Press, 1998. Oxford Philosophical Texts, ed. by Roger Crisp (Mill wrote this essay as a series in 1861, and republished as a book in 1863.).
- [5] 孟子（上）. 岩波文庫, 1968. 小林勝人訳注.
- [6] 日本国語大辞典刊行会（編）. 日本国語大辞典. 小学館, 1972–1976.
- [7] 西周. 人世三宝説, 西周全集第1巻, 第22章, pp. 514–554. 宗高書房, 1960.
- [8] 西田幾太郎. 善の研究. 岩波文庫, 1950.
- [9] 野村一夫, 北澤一利, 田中聡, 高岡裕之, 柄本三代子. 健康ブームを読み解く. 青弓社, 2003.
- [10] 関嘉彦（編）. ベンサム J.S. ミル. 中央公論社, 1979. 中公バックス世界の名著 48.
- [11] 菅原光. 「君子の哲学」としての“utilitarianism”—西周『利学』と「人世三宝説」. 政治思想研究, 第2号, pp. 73–94, 2002.
- [12] 竹山重光. 健康の概念化. 『応用倫理学各分野の基本的諸概念に関する規範倫理的及びメタ倫理学的研究』平成一六・一七年度科学研究費補助金基盤研究(B)(2)平成一六年度研究成果報告書, pp. 65–77. 研究代表者坂井昭宏北海道大学教授, 2005. (このもとになった報告用原稿が <http://www12.ocn.ne.jp/~nkantake/zettel/zettel.html> にあり).
- [13] 内井惣七. 自由の法則 利害の論理. ミネルヴァ書房, 1988.
- [14] 植手通有（編）. 西周 加藤弘之. 中央公論社, 1984. 中公バックス日本の名著 34.
- [15] 山室信一, 中野目徹（編）. 明六雑誌・上. 岩波文庫, 1999.