



Title	福沢諭吉における文明と家族（2）
Author(s)	中村, 敏子; NAKAMURA, Toshiko
Citation	北大法学論集, 44(4), 63-134
Issue Date	1993-12-20
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/15536">https://hdl.handle.net/2115/15536</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	44(4)_p63-134.pdf



# 福沢諭吉における文明と家族（二）

中村敏子

## 目次

はじめに

第一部 日本の独立と文明化の道

第一章 目的としての国家の独立——『文明論之概略』における基本的立場

第二章 文明化の戦略——『分権論』および『通俗民権論』、『通俗国権論』

(1) 現実政策における原則論と通俗論の分離

(2) 『分権論』

(3) 『通俗民権論』および『通俗国権論』

第三章 非合理的な「情」と外向きの国権論——『通俗国権論二編』から『時事小言』

(1) 『通俗国権論二編』

(2) 政争の制度化

(3) 外向きの国権論

第四章 文明史の原理の再確認——『時事大勢論』および『局外窺見』

(1) 『時事大勢論』

(2) 『局外窺見』

第五章 立論の転換——『極端主義』・『德育如何』から

(1) 保守化への反撃

(2) 私徳論の提示——『德育如何』

(3) 『德育余論』

(4) 学者としての立場

(5) 儒教批判の展開

第六章 学者と経世家への分裂

(1) 「経世」論にもとづく外形的西洋文明化

(2) 『通俗道德論』

(3) 国権の主張と文明史

(4) 形としての西洋文明化の重要性 (以上第四四卷三号)

第二部 文明化のなかの女性と男性

第一章 文明化における女性のあるべき姿——『日本婦人論』および『日本婦人論後編』

(1) 議論の設定と相違点

(2) 女性の抑圧の歴史的背景

(3) 現状と改革のための処方箋

第二章 男性の品行に関する現状改革論——『品行論』

(1) 『品行論』に至る前提の議論

(2) 『品行論』における議論の前提と特色

(3) 不品行の歴史的背景

(4) 議論における福沢の立場

(5) 不品行の現状

(6) 現状が改まらない理由

(7) 不品行を正す方法

第三章 男女交際のあるべき姿とその方便——『男女交際論』・『男女交際余論』

(1) 交際の重要性

(2) 福沢の考える男女交際の原理論

(3) 世教の影響と世教批判

(4) 『男女交際余論』

第四章 人間としてのあるべき姿と人間関係の原理論——『日本男子論』

(1) 「凝り」という精神構造の問題性

(2) 「君子の身の位」Ⅱ「チグニチー」

(3) 夫婦関係のあるべき姿

(4) 『日本男子論』における徳論の構造

第五章 『女大学評論』・『新女大学』(以上本号)

第三部 文明における個人と家族

結び

## 第二部 文明化のなかの女性と男性

## 第一章 文明化における女性のあるべき姿——『日本婦人論』および『日本婦人論後編』

## (1) 議論の設定と相違点

明治一八年から数年間、福沢は集中的に男女関係に関する著作を発表した。それは、日本を外形だけでも文明化し、西洋諸国に伍していくことの出来る国にするために必要なことであると、福沢が考えたからに他ならない。福沢が、現実的な政策に関しては、「智徳」の発達という文明史の原理からする立論をあきらめ、「経世」の観点から外形上の西洋文明化の議論を展開するようになったことは、第一部において見た通りである。そのような外形上の西洋文明化を進めるに際してとりわけ遅れていたのは、男女関係であった。そこで、男女の関係をとりあえず西洋諸国なみにする事が、緊急の課題として浮上した。

しかし、男女の関係は、単に外形上の西洋文明化という文脈においてだけ論じられたのではなかった。彼は、西洋におけるような対等な男女関係を確立するために最も問題なのは、男性の不品行であると考えた。それを正すために、福沢は「私徳」の重要性を論じることになった。それは、文明史の原理のなかで考えられた、「智徳」を発達させ独立する人間の基本をなす条件であった。そして、儒教主義からの攻撃に対し、また、「私徳」をないがしろにして、「公德」の主張がなされる風潮に対して、どうしても譲れない点だったのである。このように、西洋文明化の要請から発した男

女関係に関する議論は、「私徳」を修めるといふ点において、文明史の原理論におけるあるべき人間像につながった。そして、それぞれが独立した男女からなる対等な人間関係が、文明化の過程における全ての人間関係の基礎をなすものとして、論じられた。

こうして、文明史の原理と現実の政策に分裂し、二重の構造を持つことになった福沢の文明化の議論であったが、当面めざすべき西洋文明化の過程において必要な対等な男女関係をめざすとき、そのもととなる「私徳」の重要性は見逃すことのできないものであった。ここにおいて、文明史の原理と、当面目指すべき西洋文明化の過程がつながることになったのである。

西洋文明化の文脈において日本の男女関係に関する議論を開始した福沢は、まず、日本の女性の地位を、西洋の女性と同様などころにまで引き上げるといふ主張を展開した。西洋文明化の観点から見ると、日本の男女関係は、西洋の男女関係に比して、甚だしく遅れたものだと考えられた。そこで彼が当面最も必要だと考えたのは、男尊女卑により徹底的に賤しめられている日本の女性の地位を、引き上げることであった。

彼はまず、女性の望ましい姿を示すための議論を展開する。それが明治一八年に書かれた『日本婦人論』および『日本婦人論後編』である。しかし、福沢自身が、『後編』は『婦人論』をやさしく言い換えたものであると述べているにもかかわらず、その内容にはかなりの違いが存在する。ここでは『婦人論』と『後編』とを比較し、その主張方法の違いに注意を払いながら、内容を検討することにした。

『日本婦人論』で彼は、女性が家事を司ることを前提として、そこでの女性の地位をどう確保するかを論じている。すなわち彼は、儒教主義により組織された女大学風の教育は、女性を萎縮させるものであるとして排斥しながら、また一方で、文明者流の教育に関しても、家庭において役に立たないという理由で、不満を表明している。すなわち、こ

での主要なテーマは、当面の西洋文明化の過程において、主婦として人生を送る女性が、心身共に活発に生活するためには、どのような条件が必要であるかという点にあった。

彼はこの議論を、人種改良には何が重要であるかという問題設定から導きだしている。そのためには、女性の心身が活発でなければならぬ。そして、女性の人生の苦楽が大きければ、その人生が活発となり、人種改良にも好影響があるとというのが、『婦人論』における議論のたて方である。

これに対して『後編』における議論の設定は、率直で、原理的なものである。福沢は、男女同権を喜ばない女性がいるのは、抑圧の状態に慣れすぎたためであると述べ、抑も「万物の霊」(五一―四八〇)として、男性と女性が異なることこの論証から議論を開始する。彼は、男女の異なるところは「唯生殖の機関のみ」(同)であって、それさえも仕組みが異なるだけで、その間に軽重の差はない。その他は全て両者に相違がないだけではなく、「其心の働に於ても正しく同様にして、男子の為す業にて女子に叶はざるものなし」(同)と主張する。それゆえ「男女の釣合は、其体質に於ても、其心の働に於ても、異なる所は更になくして、正に平等一様のものたるは争ふ可らざるの事実ならん」(同)すなわち「人は万物の霊なりと云へば、男女共に万物の霊なり」(同)そして彼は、文明開化が進むことにより、女性が職業に就くことは珍しくなくなることを、アメリカなどで女性が様々な分野で活躍している例を引いて、叙述している。日本の女性が、彼女等と同様の働きをすることが出来ないはずがない。そのための環境を作ることが重要だと彼は論ずるのであった。人種改良に関する議論は、ここでは全く見られない。そして、女性に対する社会的抑圧への反論は徹底している。

このような『婦人論』と『後編』との間における議論のたて方の違いは、何を意味するのであろうか。それを解釈するためには、ここでの「人種改良」という議論が、どのような文脈において論じられているかを、詳しく見なければな

らない。

「人種改良」の議論が先ず最初にてくるのは、言うまでもなく『婦人論』の冒頭である。ここでは、女性の心身を発達させる必要を述べるために、この議論が登場する。そして、そのためには、「時としては唯其肉体の獣類に属する部分のみを推究して、恰も人生を獣類と同一視するものもあるが故に、行文中、或は道德世教の爲めには如何しく見えて、浅見小量なる徳義論者の思ふ所に戻る箇条もあらんと雖ども、精神論と形体論とは全く各別のものなるが故に、看客に於ても其辺は特に注意して、本論の趣旨を誤るなからんこと、記者の願ふ所なり」(五―四四七)と弁解めいた記述が続くのである。

次にこの議論が登場するのは、女性の「春情」が束縛されていることに関する議論の部分である。そこでも福沢は、そのような議論がややもすれば「所謂世教の域に触れて之を犯す」(五―四五四)恐れがあるため、論じようとする人はいなかったが、ここで自分は専ら「人の形体の改良を目的として」(同)論ずるのであると断っている。そして彼は、『婦人論』を終わるにあたって、再び「我輩立論の本意は、今の女性の為に代言して、男子と権を争はんとするにも非ず。期する所の目的は人種の改良にして」(五―四七三)と述べているのである。

こうしてみると、人種改良の議論は、必ず彼の議論に対する反論を予想して、それにたいする、いわば弁明として書かれているようである。『婦人論』の議論が、論理的な明確さに欠けるといふ点と、福沢が、それを単行本として発行しなかったという事実とをあわせて考えるとき、彼は、女性の状況を変革するための議論を発表するにあたって、かなり慎重に、批判をさげるために、人種改良の議論を取り込みながら、世の中に許容されるだろう範囲のなかで論じたという推量成り立つ。『婦人論』に比べて、『後編』の議論がより率直で辛辣であるのは、彼がその議論の内容を、反響を見ながら徐々に明確に表現するようになっていったためではなからうか。往々福沢の婦人論に対する批判として引用



される「人種改良」という論点は、このように批判をかわす便宜の為に論ぜられたとも考えられる。

彼は、『婦人論』において、西洋の女性と比較して、当面可能と考えられる日本の女性の地位向上の方法を、慎重な論理によって主張した。しかし、彼が長期的にめざしたのは、『後編』に述べられているように、同じ「万物の霊」として、女性の地位を男性と同様のものにするにすることだったのである。

## (2) 女性の抑圧の歴史的背景

福沢は、このような女性の抑圧をうんだ歴史的背景として、儒教と日本の封建制とを考え、批判の対象としている。

『婦人論』において福沢は、女性の快樂が時代を下るにしがたがって減少していく事を示し、儒教批判を展開している。彼は、女性の状態が窮屈になったのは、徳川の治世以来のことであると述べる。「元和偃武、事物の秩序漸く緒に就くに従て、儒流漸く世に頭角を現はし、専ら名教なるものを喋々して、上下貴賤の分を明にすると共に、女性の分限をも束縛し、人の私徳を正し、内行を慎むの教は、其鋒女性の一方に向けて」（五―四六四）、女性の生活は恰も「真綿を以て首を締むる」（五―四六五）ようなものになってしまった。このように人文が開化するにしがたがって、男性だけが自由になり、女性の自由が減少したことについて、福沢は、「名教虚飾の罪」（同）と述べている。

『後編』における儒教批判は、更に厳しいものである。彼は、単に異なるだけであって、その間に軽重の差はないはずの男女の違いに、何の根拠もなく陰と陽の性質をあてはめる陰陽説を、「儒者の夢話」（五―四八一）と一蹴する。そして、それにもとづいて女性が差別されるようになったのは、「儒者の無学文盲に強ひらるる者」（同）であると述べる。そのうえで彼は、「女大学」の論理を逆にしてみせることで、徹底的なイデオロギー暴露を行なうのである。全ての教

えを逆にしてみれば、それに素直に従おうとする男性は皆無であろう。そうであれば、なぜそのような教えを女性に強いるのか。それは、その教えを書いた人もそれを翻訳した人も、全て男だったからである。男の為の便利のみを考え、女の不便利には少しも配慮をしなかったからなのである。

彼は、このように女性の抑圧のものである儒教を批判しながらも、それを改善するためには、西洋の説を引用する必要はなく、儒教のなかに十分な教えがあるととして、「恕」という概念を提示する。「恕」とは、「己れの心の如くに他人の心を思ひやり、己が身に堪へ難きことは人も亦堪へ難からんと推量して、自から慎むこと」（五―四八六）であった。このような教えがあるにもかかわらず、それが女性に及ぼされなかつたのも、やはり聖人もその教えを広めた人も、男性だったからであるに違いない。本来尊いはずの聖人の教えも、男性のみに適用されて、女性は却ってそのために禍を蒙ったといえるであろう。こうして全ての権利は男性の手に握られ、男の「唯我独尊」（同）という状態が生じたのであった。

このように歴史的な背景を分析した後、しかし福沢は、男性に向かって無理を嘆願することはしない。唯「男子の欲せざる所を婦人に施すことなければ」（五―四八八）それで十分だと述べるのであった。

他方、日本古来の習慣としての家の系統を重んじること、女性を抑圧する原因となつている。『婦人論』において福沢は、これを「人間世界稀有の習慣にして、識者の常に怪しむ所」（五―四六七）であると述べている。それに対して彼は、家族のもととは夫婦であるという主張を展開していくのである。

福沢は、『後編』において、家の血統を重んじることから生じる、女性に対する差別の現状はどのようなものであるかを論じている。ひとつは、妻を子孫相続の為の道具と見る見方である。子供を得るためには妻をおくことも許される。そして、「腹は借物」というように、父系だけを重んじる考え方に対して、子供は父親だけによりできるのではないと

いう科学的論駁を加えている。「婦人も亦是れ人間なり。其万物の靈たるや男子に異ならずして、無情無心の道具にあらざれば、斯る場合に当りたる妻の身となりて如何なる心地すべきや。……其は夫の淫乱無法にして、我身は清淨潔白なれば、命を棄てて天地に恥る所無し。即ち万物の靈にして、人の人たる微なれども……貴き人間の身体にして道具と視らるるは恥辱の限りにして、人たるの榮譽面目は最早や廢れたるものなり」(五一—四九〇)と女性の心情を代弁している。

ここには、本来「万物の靈」としてその「智徳」を十分に發達させることが出来るはずの男性と女性が、男尊女卑という社会的抑圧により、そのような資質の充分な展開を妨げられていることに対する批判がこめられている。すなわち、自由な人格の發達が保障されている男性は、その自由さゆえに不品行にはしり、徳義を保持している女性は、抑圧により、それを人間として十分に展開できないのである。

さらに男系だけを重んじることから、女子は相続から排除され、親の財産を夫に渡して、夫に奉公をするというようなことが起っている。これを福沢は、「不幸の甚だしきものなり。勘定の大間違いなりと云ふべし」(五一—四九二)と評している。

彼によれば、このように家の血統を重んじるといふ間違いのもとは、封建時代の知行制度にある。知行と「格式の名」(同)を子孫に伝えることから、男子の系統だけが重んじられるという風俗が形成され、それが平民にも行なわれるようになってしまったと言っているのである。

（3）現状と改革のための処方箋

こうして福沢は『婦人論』において、当時の女性が「三界に家なし」（五―四四九）といわれ、家庭において何の責任も持たない状況におかれていることを描写した。その仕事は「内を治め子を育する」（同）ことであつたが、それは全て主人たる夫の意向に基づいたものであつた。子供を育てるにも自分の意向は反映されず、自分の財産を持つことも稀であつた。財産も責任も持たなければ、苦楽が少なく、心身の発達が妨げられるのも当たり前である。

彼は先ず、このような日本の女性の状態を改善する方策を論じた。そのためには、学校で西洋の智識を教えても意味がない。西洋の婦人のように、家庭において権利と資産を持ち、夫と同等の位置を占めるようにしようというのが、ここでの彼の主張であつた。

さらに、中等以上の家庭においては特に、「社会の圧制に由り、其春情の満足を得せしめずして之を束縛幽閉するの流弊」（五―四五四）が見られると、福沢は述べる。世の中の学者はこのことに気が付いていないわけではないが、それを論ずることは「世教の域に触れ」（同）るために、言わないでいるのだ。そもそも日本の女性は、人生における三様の働き、すなわち「形体の生、智識の生、情感の生」（同）のうち、情感が発達しているというのに、それを養うための快樂に欠けている。女性にとっての快樂といえは、趣味や風流のこと、演劇鑑賞、服飾を気に掛けるぐらいのことである。そして福沢が特にここで強調するのは、「春情」を慰める方法が女性には欠けているという点である。

「春情」とは性的な欲求の事のようなのである。それに関して、男子の放蕩に比べて女性に対する行動規範が厳しすぎるというのが、ここでの福沢の論点である。彼は、男性が女性関係に関して自由に行動することが許されている点を批判し、それに対して、女性の性的関係がいかに厳しく制限されているかを描きだす。そして、そのため女性たちは、様々

な健康障害を生じていると述べる。彼によれば、同じように儒教の教えによる男尊女卑の状態にある東洋諸国のなかで、文字どおりの「名教」を実践しているのは、日本だけである。他の国では、その教えはあっても、それは売り物の掛け値のようなもので、実際には割り引いて行なわれているのだ。それゆえ女性に対する抑圧は、実際にはそれほど甚だしいものではないと論じている。

しかし、このように「春情」が抑圧されている状態を糾弾しても、それに対する対応策に関して、福沢の態度は曖昧である。彼の論理をそのまま推し進めていけば、性の解放という結論にいきつくはずであるが、彼はその手前で議論を止めており、その主張はあまり明確ではない。彼は、一方で「春情」の解放を述べながらも、他方で、「支那朝鮮の婦人の淫を学ばしめんと云ふに非ず。……西洋諸国、女徳修らずして往々男子を軽蔑し、心身唯穎敏にして然かも内行甚だ汚がれ、家事を事とせずして、浮世に飄々たるが如きは、断じて日本女性の模範に非ず」(五―四七二)とも述べているのである。

畢竟、ここで彼が論じようとしたのは、当時最も文明の進んだ西洋諸国に倣って、男女の関係を平等化するために、男女の行為規範における二重の基準(double standard)をなくすことであつた。<sup>(2)</sup> 彼が盛んに西洋諸国の文明との比較を行ない、「今の」という限定の語で議論をすすめていることは、それを表わしている。「敢て女子の為めに特に利せんとするに非ず、唯人生共有の快樂を一方に専にすることなくして、共に享有して互に分かたんことを冀ふのみ。」(五―四七三)当時の文明段階においては、男性も女性もそれぞれの品行に注意して、互いに敬意を以て関係を結ぶ一夫一婦制が、とりあえずの目標としてふさわしいものであり、それより先の状態を論ずるのは、時期尚早だったのである。

『後編』における議論は、これより広いものとなっている。ここでは夫婦間の平等だけではなく、社会的な女性の地位を、男子と平等な所まで引き上げるといふ点にまで議論が及んでいる。女性が一人前でないのは、家庭だけではなく

国にとっても損失だからだ。女性が男子と対等な地位を得るために、彼は政府に対しても、民法の編製等に際しては、女性の利益になるように考慮することを要請している。しかし、いかに文明の法を制定しても、人民が不文明では事態は変わらない。そこで福沢は、文明の智識をもっている人々が、率先して女性の地位を引き上げるように努力することを望んだ。

その方法のひとつは、先ず娘に対する対応である。娘に対しては、男子と同様に扱い、男子と同様の教育を与える。財産分与にあたっては、男子と同様に行なう。そして、財産管理は自分の責任で行なうようにし、加えて「一芸（五—五〇〇）をもって生計をたてられるようにしておくことが重要である。このようにしておけば、生涯男子に依存せず生活することが出来、自然と独立の精神も生じることになるであろうと彼は論じた。

先にも述べたように、福沢は、アメリカなどの女性が職業を持ち、様々な分野で活躍している状況を認識していた。また、『婦人論』においても、「学識あるものは文を以て鳴り、世才あるものは才を以て聞え、少小の教育は以て終身の用をなし、尚進て輓近は女子参政の権を争ふものさへ世に現はれて、その勢日に盛んなりと云ふ」（五—四五三）と記述している。彼は、文明が進めば、このように女性が社会的活動を行なうことは当然であると考えていたが、日本の文明の現状では、夫婦間における平等を達成するのが第一のことだと理解したのである。

そこで次に、娘の時代における平等を受けた人は少ないから、結婚してから、夫が妻を教育して、平等な地位に引き上げるように努力すべきであると論じた。彼は「そもそも夫婦家に居て、互に相助け又相助けられ、相親しみ相愛して、人間の快樂と幸福とを享べき天然の約束」（五—四八八）である、と望ましい夫婦像を描写している。

そして、「婦人として家の内にばかり居るべきにあらず、自由自在に外に出でて、男女の別なく立派に付合ひすべきは勿論、其心をも内外の事に配りて、善き事は喜び悪しき事は憂ひ、身も心も甲斐甲斐しくして、常に家の荷物を半分持

つのみならず、日本国の半分は婦人のものと心得、かりそめにも男子に後れをとらざる様に、心の底より思ひ直すべきは、今日の要用」(五―四九九)であると論ずるのである。そのためには妻に、「家の政事に参らしめ、世間一般の事情時勢を知らしむる」(五―五〇〇)事が大切である。その具体的な方法は、『婦人論』で述べられたとおりであろう。

福沢は、ここで夫婦間における重要な精神態度として、「敬」という概念を提示している。彼は、夫婦の間は、ただ愛するというだけでは不十分である。愛するというのは、衣食を十分に供給し、安楽に日を送る事を保証することである。それは精神の事ではなく、「肉体の保養を丁寧にする」(五―五〇二)ものであって、「犬猫の寵愛に異ならず」。(同)夫婦の間にはそれに加えて、「敬意」が必要である。<sup>(3)</sup>

「敬意」とは「精神の上之之(妻)を重んずる」(同)ことであり、「妻を一人前の人として夫婦同等の位に位し、毎事に之に語り、毎事に之と相談することなり」。(同)「敬意」に関して福沢は、『婦人論』においても言及していた。(五―四七〇)しかし、ここでは十分な説明はなされていなかった。「万物の霊」としての人間のあり方から、『後編』における議論を開始した福沢は、人間を禽獣と区別し、人間たらしめる「徳」と「智」にもとづく夫婦関係を、ここで理想像として提示した。そして、そのような家庭経営に関するひとつの現実的な提案として、国会にならった「家会」(五―五〇四)の開設を唱えている。

『後編』を終るにあたって福沢は、日本の女性が、このような新しい説を聞いて増長するのではないかという反対論を予想し、反論を試みている。ここで彼は、男性であれば許される行為が、女性には許されないという二重の基準を批判する。そして、女性の地位を引き上げるとは、家のためにも国のためにもよいことであるから、その方向に事物が定まるまでに多少の不都合があっても、それをめざすべきであると、断固として論じている。女性のあるべき姿を家庭内に限定し、議論の本旨はあくまでも人種の改良にあるという、『婦人論』の終わりにみられた弁解めいた議論は、こ

ここでは見られない。本章の初めにも述べたように、福沢は、『婦人論』において、当面めざすべき女性の地位向上について、婉曲に議論を提示したうえで、『後編』において、文明化の進展にともなう女性のあるべき姿について、一層踏み込んだ議論を展開したのであった。

## 第二章 男性の品行に関する現状改革論——『品行論』

### （1）『品行論』に至る前提の議論

以上のように、福沢が女性に関する論説を執筆したのは、外形だけでも西洋文明化するために、西洋と同様の男女関係を作り上げることがめざしたからであった。しかし、それまでの男尊女卑という風潮を覆すためには、男女関係の対等化の根柢が必要であった。福沢は、それを「万物の霊」としての人間に求めた。男女ともが「智徳」の発達を前提とする「万物の霊」であるからこそ、その関係は対等となるべきだったのである。西洋化のために始まった『婦人論』における議論は、こうして『後編』において、普遍性を持つものへと発展したのである。

そのような「智徳」の発達の点から見るとき、当時の女性は、儒教の教えにより厳しく縛られていたが故に、「私徳」においては申し分ない状況にあった。そこで福沢は、そのような女性については、家庭や社会において相應の役割をあたえ、知性を発達させることが必要だと論じたのである。それに対して男性はといえば、「私徳」を治めず、品行の乱れははなはだしいものであった。



このような状況にある男女の間に、対等な関係を成立させるためには、女性に関して、知性を発達させるための方策を論じるだけでは不十分であろう。他人との人間関係を作り上げるためには、その前提として、「私徳」を修めることが必要である。そのように自分自身に関する徳を修めた独立した人間同士においてのみ、対等な男女関係が形成されるのであった。こうして福沢は、男性の品行を扱うことを余儀なくされた。

しかし、既に人々の品行の乱れをまのあたりにし、それに対する儒教主義からの攻勢を認識していた福沢は、この問題を、「万物の霊」としての人間に要求される「私徳」の点から扱うことは避け、当面は西洋文明化に必要な範囲で、外面の品行の問題だけを扱うことにしたのであった。

彼は、「人間交際の札」において、西洋諸国と交際を開いて、それと並び立つことが当面の目的であり、治外法権を取りのぞき、関税自主権を獲得するのもそのためである。そのように西洋諸国と同等になるためには、風俗習慣を同様にすることが必要だが、重要でありながら、見逃されていることに、「男女釣合」（一〇—三七三）のことがあると論じた。そこでは、西洋においては婦人が重んぜられ、人間交際の大半は女性が司ることが述べられている。そして、婦人に対して西洋の男子は「礼を尽して敬意を表する」（同）のが習俗となつてしていると論じられる。

それに対して日本の有様はどうであろうか。中等以上の女性の優美なる様子にひきかえ、「男子の言行の粗暴なる、実に驚くに堪へたり。」（一〇—三七四）不品行を犯し、それを誇つて語るようなことが、当たり前前のこととして行なわれている。これについて福沢は、「男女の事は人生の秘密にして、徳教を以て制す可らず、法律を以て縛る可らず、結局人々の自由に任するの外なしと雖も、文明の外装次第に整齊するに従て、内実は兎も角も外装丈けは之を飾りて秘密に秘密を加へざる可らず」（一〇—三七五）と論じている。

さらに、「封建の時代に取る可きものあり」という論説においても、封建の時代には、士族が藩法や習慣により品行

に關して檢束を受けていたのに、維新以來それが解かれて、士君子たる人物の間にも、不品行が一般的になったことを批判した。彼はその状態を、「今世の士君子は社会の上流に立つの權利を有して之に伴ふの義務なき者と云ふべし」（一〇—四六三）と述べる。そして、「文明の自由とは君子の精神の流暢して自から身を重んじて心事を高尚にするの自由にして、肉体の快樂を恣にするの我侪には非ず。……品行は人生の重き部分にして人倫の大本なり。殊に世界の文明、外面の裝飾、次第に高尚に進むの時勢に當りては、人々私の内部秘密の点は兎も角も、せめて其外面丈けにても美を装はんこと我輩の希望に堪へず」（同）と論じた。この引用からも解るように、福沢がここで問題としたのは、あくまでも外面の点なのであった。こうして、いくつか習作とも言える論説を発表したのち、彼は男性の不品行そのものに斬りこんだのである。

（2）『品行論』における議論の前提と特色

この時期に、品行に関する議論を行なうことの意味に關して福沢は、『品行論』緒言のなかで、次のように述べている。「日本男子の品行に就ては、我社会のため又外国交際のためを謀りて、不満足なるもの甚だ少なからず。……殊に近來は世界交通の道至便至迅にして、何時しか我内情が外人の耳目に触れて如何なる攻撃を蒙るやも凶るべからざ」（五—五四七）る状況にある。ここで品行について論ずることでそれが改まれば、「自から以て他の侮を禦ぐの一助ともなるべしと思ひ」（同）、こうした議論を展開したというのである。

すなわち、条約改正を行ない、西洋文明化することで、世界の国々に伍していく事が可能な国家を作ろうとする福沢にとって、男子の不品行は目に余るものであった。彼の当面の目標は、日本を西洋諸国と同等の文明国にすることにあ

つたから、彼がここで望んだのは、男子の品行も、せめて西洋諸国並みにすることであつた。

彼は言う。「抑も今の世界文明の程度に於て、この一件に就き人の本心の非を正さんとするが如きは企て及ぶべきにあらざれば、唯不品行の醜を醜として之を秘密にせんこと第二の希望」(同)であるが、それさえも注意するものはならず、不品行に關しては、「漫然たる者多き」(同)状態だつたのである。品行そのものについて言えば、東西どちらもあり変わるものではない。しかし問題は、それを隠して見えないようにするかどうかにある。こうした主張を見ると、『品行論』における福沢の議論が、人間としてのあるべき姿からなされたのではなく、西洋文明化という前提に限つたものであることが、明確になるであらう。

彼は、『品行論』においても、国家と個人との關係を論ずることから議論を始めている。「国とは人の集りたる一体の名なり。」(五―五四九) 国家は抽象的な実体ではなく、あくまでも個々の人間の集合体であることが、先ず強調される。鎖国の時代には、貧富、強弱、智愚、徳不徳は、一国のなかに限つて比較されているだけであつた。そこでは、国全体が一体となつてしまえば、比較する対象も存在しなかつた。

しかし、いまや国を開いて、世界の文明国と交際するようになったからには、「恰も我国の輕重を提出して、世界普通の天秤にかけたる姿」(同)なのであつた。それまでは絶対的なものとして存在し得た日本の国としてのあり方が、今では「世界の大勢文明の光に照ら」(同)され、そうした文明の基準によつて、評価され直そうとしている。それゆゑに、「一個人の重きを集めて一國の重きを成し、世界の品評に付して愧ることなからんとするには」(同)、個々人の行動が、国家のあり方にとつても重要になるのであつた。

天下国家だけを論じ、自身の品行を顧みないことは、結局国際關係において日本という國の評価を下げることに通じるといふ認識である。「今日の日本人は日本限りの日本人にあらず、一言一行一挙一動全世界に対して其責に任せざる

可らず。全国無数の男子能く其實に任じて愧る所有るや無きや。」(五―五四七) 文明世界における国家に関して、評価の対象となる点は幾つもあるが、先ず「その一小部に於て最も手近き人の品行の事に付て」(五―五五〇) 論じようというのである。

本稿では、福沢が『文明論之概略』で「智徳」の發達による文明化という議論を立てて以来、福沢のそのような議論が、現実との関わりがなかにどのように変容を遂げていったかを見てきた。彼は、人間における「智徳」の發達を、相互に関連しながら連続的に發展する過程としてとらえていた。すなわち、独立した個人とは、一身の「私徳」を修めながら、智的な能力を發達させることで合理的精神を身につけ、外界を合理的に理解するようになる。そのうえで、他の人間との道德的關係も能動的に作り出すことができるようになる存在だと考えていたのである。そのように智的な能力が發達することで、自分一身だけの行ないを律することのみを考えるのではなく、他の人間との關係を配慮し、能動的に作り上げられるようになることを、福沢は、「公德」による交際だと考えていた。

ここで考えられた「私」と「公」の概念は、単に一身に関わることから他人との關係へと拡がるという領域の拡大だけを意味しているのではなかった。ここで意味された「公」とは、「智」の發達、すなわち外界の法則を理解できるような合理的精神を前提とし、自分自身に関する「徳」を修めたいうで、他人との「徳」にもとづく交際を可能にする人間精神のあり方を意味していた。そのような精神態度は、合理的精神の拡大とあいまって、人との関わり領域的拡大だけではなく、その深化、すなわち他人に対する思いやりの深まりを可能にするものであった。

しかし、これまで見てきたように、福沢が日本における文明の發展の過程としてまず必要であると考えた人間の精神の合理化は、その担い手をどこにもみいだすことができずに、彼の戦略は変更を余儀なくされた。それどころか、維新により決別したはずの儒教主義が、人々の私徳を律するものとして、再び導入されようとする有様であった。

このような状況において福沢は、『概略』以来の文明史の議論を諦め、一方で、文明史の初期の段階において必要である「私徳」については、日本に固有の「士族の氣風」を転用することを主張しつつ、当面の目的としての外形上の西洋文明化に関しては、「経世」にもとづく議論を展開するようになったことは既に論じた。すなわちそれは、文明史の発展段階において、未だに「私徳」を修めるという段階にいる人々に対し、それを促しつつ、他方で、世界情勢からみて日本の独立を確保するうえで急務である西洋文明化を、何をおいても達成しなければならぬことから選択された二方面作戦なのであった。

そしてこの時期に、男女関係に関する議論を展開したのも、外形上の西洋文明化という目的にそったものであった。しかし、文明のなかのあるべき女性の姿を論じた『婦人論後編』における議論は、あくまでも文明史の原理を前提にして行なわれていた。女性は、儒教により拘束されていたが故に、文明化のなかで要求される、人間としての「私徳」を修めていると福沢が考えたからである。そこで彼は、そのような「徳」を修めた女性を前提として、彼女たちの地位を男性と平等にすることを論じた。彼のめざしたのは、「万物の靈」として、「智徳」共に発達していく人間であり、そのようなあるべき文明化の過程における女性の姿だったのである。

しかし、『品行論』における彼の議論は、あくまでも日本が国際関係のなかで評価を下げないようにするにはどうしたら良いかという点に絞られていた。自ら「私徳」を修めることを、日本の指導者たるべき男性に対しても期待できないならば、外見から縛るより他に方策はない。そこで彼は、国際的な評価を考えたとき、日本を構成するひとりひとりの行動が重要である。品行を改めることが出来ないならば、せめて隠すことまでは実行するようにと、日本の男性に対して要求したのである。

それでは、ある国の軽重が、それを構成する人々の軽重によりはかられるとすれば、そのような人の軽重をはかる原

因となるのは何であろうか。福沢はそれを「一身の外行内行を修め一挙一動細細積で事実に見はれたる成跡」(同)に  
よるのだと考える。

「外行」とは「パブリック・モラルチ」であり、人間社会の交際に関するもので、一身一家を離れた外の利害を心配  
するのだと規定されている。「国のために死し、人のために労苦し、公共のために身を苦しめ、世民の苦楽を喜憂する」  
(同)等が「外行」を修めることの例としてあげられる。これに対して「内行」は、「プライベート・モラルチ」とい  
い、全く社会公共に縁のない「一身の私に係る行」(同)である。そしてその例として、夫婦親子の間柄、一身の起居  
眠食逸樂のことがあげられている。そのように人間に必要なことを定義したうえで、福沢は、『品行論』においては「内  
行」だけを扱くと述べ、ここでの議論を限定している。

ここで福沢が「モラルチ」という語を使って表現した「行」という概念と、『概略』において「モラル」と表現され  
た「徳」という概念には、どのような関係があるのだろうか。「徳」に関して福沢は、『概略』のなかで次のように述  
べていた。「徳とは徳義と云ふことにて、西洋の語にて「モラル」と云ふ。「モラル」とは心の行儀と云ふことなり。一  
人の心の内に嫌くして屋漏に愧ざるものなり。」(四一八三)ここで福沢は、「徳」とは心の在り方の問題であつて、心  
の行儀を意味すると定義した。

これに対して『品行論』において「モラルチ」と述べられた「行」とは、その字が示すとおり「行(おこない)」で  
あり「働(はたらき)」(五一五五〇)であった。福沢は『品行論』のなかで、「日本の士人の徳義は………決して下等  
なるものにあらず。………独り品行の一件に至りて言ふに忍びざるもの多し」(五一五七二)と述べ、「徳義」と「品行」  
を区別して使っている。すなわち、ここで彼が問題としているのは、心の行儀としての「徳」ではなく、それがどのよ  
うな行爲となつて現われるかという「行」の点だったのである。

更にここで使われた「内」と「外」という概念も、『概略』において「徳」を論ずるときに使われた「公」と「私」という概念とは、異なる意味を持っている。彼の考える「私」と「公」は、先にも述べたように、単に領域の区別を表わす言葉ではなかった。それは領域的な広がりとともに、人間関係における質の深まりをも伴うものでなければならなかった。それに対して「内」と「外」という概念は、家族内とその他の領域を区別する言葉として用いられている。彼の考える「私」と「公」という概念は、「智徳」の発達を前提とした、彼独自の概念だったのである。

「智徳」を発達させる独立した人間による文明化の進展という構図を描きながら、日本の指導者層にさえ、その担い手を発見することが困難である事を認識しつつあった福沢は、とりあえず外形上の西洋文明化という目的をたてた。そして、その目的の下に日本の現状を見るとき問題だったのは、男子の不品行であった。彼は『婦人論』および『後編』において、文明化の進展に伴う女性のあるべき姿とそのための方策を論じたが、『品行論』においては、本来あるべき男女関係の前提として必要な、男子の一身を修めるといふ問題に関連して、日本男子の不品行の処置について議論を展開した。しかしそれは、日本を早急に西洋文明化するという要請にそうためのものであったため、外見上の不品行だけを扱うものであり、彼が本来めざしていた人間のあり方に関する議論とは異なるものであった。そして、彼は慎重に言葉を選びながらそれを表現したのである。

### (3) 不品行の歴史的背景

しかしともかく、日本男子の家族関係における品行は、外国交際に悪影響を及ぼすほどひどい状態だと福沢は考えた。彼は、このような不品行は、女性の抑圧と同様、ふたつの大きな歴史的要因によると解釈している。

ひとつは、武士の行動様式からきているものである。足利戦国の武士は、「戦闘を事として家に居ることさへ稀なれば、固より内行を顧るに違あらず」（五—五五〇）という生活を送っていた。専ら戦闘に明け暮れる生活では、家族のことなど顧みる暇などなかったというのである。

しかし、彼らに徳心が全く無かったわけではない。彼らが義を重んじることは、感服すべきものであるが、「如何せん其人の心事唯武略戦闘の一方に偏して内行の重き由縁を知らず、其重きを知らざれば之を犯すも自から愧ることなく、公然平気にして得々たりし者のみ。」（五—五五一）生活様式が、家庭との関わりをあまり持たないものであれば、家庭に関する道徳にもとづいた行動が行なわれることはあり得ない。

このような戦国の世の「内行」を軽んずるといふ風潮は、時勢において止むを得ないものであったと福沢は考える。そして、家庭を顧みない武士の行動は、武士が他の人々の模範になってきた経緯から言つて、「古今我国民全般の風俗を察して其内行如何を視るときは、むかしの武士の遺風に依るものと判断して可ならん」（同）というほどの影響を、日本の国民全体に及ぼしたのであった。

このように家族のことも顧みず戦闘に励んでいた武士であったが、徳川時代になって、「無事太平の天下と為り、整然たる封建世祿の制度」（五—五五二）が定められることにより、その生活は一変する。それまで「遠征戦闘の事」に活躍していた武士たちは、今では「封建の居城門閤の邸宅に住居することとなり、衣冠正しく政堂に坐して常の事務を執」（同）る生活を送るようになったのである。このような変化は、彼らにとつては「野獸を捕へて檻に入れたるもの如く、窮屈も亦甚だし」（同）と感じられたが、徳川政府は、「外面の礼式を以て武人の粗暴を制する」（同）ためにこのような統治を採用した。

こうして、礼により外部を縛られる生活が続くことにより、「其外部だけは頗る柔順にして文雅なる者には変性した



れども、父祖以来に伝へ遺したる活発磊落の氣質は之を脱すべからず」(同)。すなわち、これまで自由だった生活が外部から規制されることにより、内側の生活はこれまで以上に我侭勝手となり、「おのおの一小天地に閉居して肉体の快樂を恣にする」(同)ようになったのである。

そのような快樂には様々なものがあつたが、中でも「女色」(同)は最も大切な事とみなされたと福沢は述べている。將軍を初めとして諸藩の大臣にいたるまで、何人もの妾を抱え、子供を産ませるといふ状態は珍しくなくなつたのである。これを解釈して福沢は、昔「内行」のなんたるかを知らなかつた武人が、その「旧習遺伝」(五―五五三)を脱することのできない状態であると論じている。

福沢は、「内行」全体に関してみれば、「身を正うして物に接し都て誠意誠心なる可き」(同)という儒教の教えが行き渡つたため、「文物の整然たる」(同)状態になつたと、儒教を一応評価している。しかし、儒教における大きな欠点は、「専ら子弟小弱の者の心得を記したるものにして、長上強大を警しむるは甚だ粗なり」(同)といふところにあつた。すなわち、親子関係においては、子供だけに孝行が要求され、長幼の關係においては、若い者に対して服従が求められた。福沢は、同様のことがみいだされる男女の關係について論じようといふのである。

彼は、儒教の教えにおいては、「男子は強大にして女子は弱小なるが故に、督責の鋒は常に女子の方に向」(同)うことになつたと述べる。そのため女子に対しては、柔順や謹慎といった態度が命じられ、その極に至つては、「無学不才にして心事の卑屈なるを悦び」(同)、そのような状況を「女の淑徳」(同)として賛美するようになったのである。女性のあるべき姿がそのようなものであれば、彼女らの能力を開発するための教育は、必要の無いものとされるのは当然である。

そうした女性の状況に対して、男子の様子はどうか。彼らは「自由安楽」(五―五五四)の世界に生きている。男女

関係において義務を課せられているのは女性の側であったから、男性は唯「女子の生命を保存して衣食を給する」(同)程度の義務しか負っていないであった。男女の交際において、「敬意」(同)が見られることはなかったし、その関係が「人類と人類との関係」(同)として論ぜられることもなかった。男性が妻や妾を扱う様子は、あたかも馬を取り扱うようなものであった。

このように、徳川時代になって「内行」を律する教えとして採用された儒教は、「内行中最も大切」(同)だと福沢が考えた男女関係に関しては、「一夫一婦男女同数同権の道理」(同)に一言も触れる事がなく、全くその教えの働きを見なかったばかりか、男性の不品行を促す役割も果たしたのであった。これを福沢は、「儒教主義の罪」(同)と述べる。

こうして福沢は、当時の男性の不品行の原因として、「戦国武士の遺臭なる磊落無頓着の気風」と「儒教主義の欠点」(同)とをあげて、この両者を正すことを主張したのであった。すなわち、女性に関する議論においても見られたように、彼は、日本における男女関係を歪ませた要因として、封建制と儒教主義を考えており、その両者の、女性と男性それぞれに対する影響を、別々の論説において論じたといえるであろう。

#### (4) 議論における福沢の立場

このような歴史的背景を考えつつ、日本の男子の品行を見る時、福沢は、「其紊乱を撥して正に反らしめんと欲するは至極の願」(五―五五五)であると述べながらも、それを論ずることはやさしいが、実際に行なわせるのは難しいと考えた。なぜなら、「開闢以来今に至るまで人情自然の働と教育人為の力とを視察」(同)したとき、人類に完全無欠の品行を保たしめるのは、とても無理な状態だったからである。「今日の人間の有様にて、色欲は其生活中の大欲にして、

これを制すること甚だ易からず。」(五—五五六)

福沢の思想において、以前は「万物の靈」として全ての生物の上に君臨し、それを統括することを期待された人間が、現実には「私徳」を修めることも危ういどころか、福沢が獣との共通点として考えていた「色」を追求する生活を送っている<sup>(4)</sup>と認められたのであった。

福沢は、文明が進歩すれば、「内行」も修まって「清潔清浄なる君子社会」(同)になり、一夫一婦をまもる世の中になるといわれるが、とても今のような文明の進歩の程度では、自分がそうした社会を見ることはないであろうと、悲觀的な展望を述べている。

そのような状況であれば、当時の日本で、男性の不品行を正す方法として考え得る方策、すなわち、第一に後進生が先進古老の不品行を見習わないこと、第二に不品行を犯しても隠すこと、そして最後に、従来は非難されていなかったことでも注意してさけることのうち、第二策の「隠す」という方策によるのは仕方の無いことだと彼は述べる。人間を「万物の靈」とみなして人倫を論ずる人にとっては、このような方策は正義論にあわず、不満であろうが、抑もできない人に無理なことを押しつけて、自暴自棄になつては、何の意味もないというのが福沢の主張であった。

それ故、今の日本で品行を正そうとすれば、まずこのような不完全な人類にも実行可能な、不品行を隠すことから始めるのが良いと彼は主張する。それを第一段として行なっているうちに、そのような「虚策」(同)のなかから、あるいは実を生ずることがあるかもしれないというのである。しかし、当時の人間の道德的状态をリアルに認識していた福沢は、それが殆ど空想の世界のことで、真に品行が正しくなるためには、今の人間は、さらに「数十百年」(同)をかけて進歩を遂げなければならないだろうと考えていた。だが、当面の不品行をなんとかしなければならぬ。そこで彼は、それが真の解決にはならないと認識しつつ、不品行を隠すという「虚策」に頼ることを主張したのである。

そして、そのような方策は、世界文明の大勢を支配している西洋世界においても行なわれていることなのである。西洋の文明開化に従わなければ、「人も人と齒するを得ず、国も国と伍を為すを許されず」（五―五五七）という時勢にあって、欧米人が一夫一婦制を守るならば、それに倣うのは当然である。そしてまた、たとえ彼らが不品行を犯すことがあるとしても、それを隠すことに巧みであれば、同様に隠すことを見習うべきなのである。これが「今の文明開化の中に居り其開明の色に化して、以て自国の体面を維持せんと欲する」（同）日本人の為すべきことなのであった。

すなわち福沢は、ここで、品行を正すことが難しいのであれば、不品行の外面を装うために、隠すという邪道と思われる方法によっても、それを実行する事が必要である。西洋においてそのようなことが行なわれているのであれば、なおさらであると強調したのである。

ましてや、隠すと隠さないとは、「其醜美天淵の相違ある」（同）事態であれば、隠すことはさらに重要になってくる。そして先にも述べたように、禽獣と同様に「色欲」を求める生活を送っている今の人類において、唯一可能な人と禽獣との区別は、「隠す」ということの「一義」について「その間髪を容れざるの処に在て存す」（同）のであった。<sup>(5)</sup>

福沢は、隠すことの重要性をこのように述べた後で、「蓋し我輩が止むを得ず秘密の窮策に出たるもこれがためのみ。正義論者、乞ふ、之を諒察せよ」（同）と結ぶのである。すなわち、福沢から見れば、当時の不品行男子は、いわば禽獣と同様の行動をとっていると考えられたが、そのような人々に対して、彼は、可能な範囲で人間として行爲することを説こうとした。そして考えられたぎりぎりの線が、不品行を隠すという方策だったのである。

人民に対し、文明の人間にふさわしい高い「智徳」の程度を期待していた福沢であったが、彼は次第に、現実における不可能を認識していった。そして男女の関係においても、禽獣と変わらない道德程度の人々が、せめて禽獣と一線を画すための方策を、「虚策」と認識しつつ主張したのであった。最後の「正義論者」に対する呼び掛けは、そのような

説 彼の複雑な心境を表していると考えられる。いわば当時の人間の程度にあわせ、また当時の西洋文明の実態を目的に論ずるといふことでの議論の立て方を解説した後、このように一言断らざるをえなかつたことに、福沢の無念の心境が覗かれるのである。<sup>(6)</sup>

### (5) 不品行の現状

さて、日本は開国及び明治維新によって、社会の仕組みの隅々にまでわたり「旧きを棄てて新らしきに就き、恰も新日本国を創造したるもの如く」(五―五五七) なたたというのに、男女の關係に關する男子の品行に限っては、旧態依然の状態であつた。それどころか、かえつて徳川時代に行動を縛るものとして存在した札儀の束縛が無くなつたために、男子の品行に關しては「鬻なき馬を春の野に放ちたるものに異ならず」(五―五五八) という状況になつたのであつた。福沢はその様子を詳しく論述し、批判を加えている。

彼の批判の第一の点は、結婚の方法に關するものである。すなわち、維新以後は、父母の世話による結婚というそれまで一般であつた方法を嫌つて、父母の意見を無視して自分で女性を探したり、父母が世話をしてくれた妻を棄てて、他の女性にはしるというようなことが起つている。これを福沢は、「自利主義の調子外れ」(五―五五九) と批判する。そしてまた、四民平等をいいことにして、身分の高いものが、いわば女性を買ふようなかたちで結婚することも行なわれている。こうして結婚を金で売買するようないふことも許しがたいのに、売姪を行なう女性を金で身請けするに至つては、不正の結婚であると彼は糾弾する。なぜなら、婚姻を売買するのは文明のことではないからである。

後述するように、福沢は、日本における結婚の方法に必ずしも賛成ではなかつた。しかし、維新によつてこれまでの

礼儀の束縛が無くなることで、婚姻の方法に混乱が起こり、こうした文明の作法に反するような婚姻のやり方が流行していることに對して、異義を唱えたのである。このようなことも秘密の内になされれば、黙認するのによぶさかではないが、当の男子は、隠すつもりがなければかりか、誇つて話すこともある。そのような状態を福沢は、「我国人不文の罪」(五—五六〇)として批判するのであった。

続いて彼が批判の槍玉にあげるのは、芸妓との関係である。芸妓も、王政維新までは、「専ら歌舞管絃を奏し、盃盤の間に周旋して客の酒興を助るの用に供する」(五—五六一)だけであつたが、維新以後その趣をおおいに変え、客の求めに応じて売姪を行なうようになった。更に維新以後は、なにかの集まりといえ、芸妓を呼ぶのが習慣となつていく。それは、必ずしも情を通じるためだけというわけではなく、彼女たちは客あしらいがうまいからという事情もある。そのような事情はあるにせよ、こうした女性性は、西洋で言えば「プロスチチュート(Prostituted)」(五—五六二)であつて、最も卑しめられている人々である。それを同席させて平氣でいるというのは、文明国の人に対して恥ずべきことであると彼は述べる。

以上のような不品行は、いわば維新によつて、不品行に対する外からの束縛が取り払われることにより起こつた混乱と解釈してもよいであろう。そして福沢は、そのような混乱を、絶えず西洋の文明国の男女関係のあり方を引照しながら批判した。それは何よりも、外国交際の前面に立つ日本の指導者層に向けられていた。『品行論』の中で、福沢は、しばしばこのような社会の上流に立つ人々(五—五六二)をさして、批判を展開している。彼らが上に述べたような不品行を犯しているようでは、日本は世界の文明国から侮られ、それらと対等に伍していくことはできないであろう。そこで福沢は、西洋文明の男女関係における建前である一夫一婦制を、日本の指導者層にも実行させるべく、こうした論陣を張つたのである。<sup>(8)</sup>

これに対して、福沢が続いて論じる娼妓に関する議論は、文明化の裏面を扱ったものである。彼は、遊廓とは「尋常一様の人間世界」(五一五六三)ではないから、道徳論から言えはないほうが良いというのは勿論であると述べる。しかし当時は、先にも述べたように、全き道徳を実践する人を見いだすのは難しい時代であった。人類は、人間性と禽獣の性質とをあわせ持ち、時として人間に、時として禽獣になるのであった。道徳家の言うように、常に「自身の人心を以て自身の獣心の働を征服し得れば誠に目出度き仕合なれども」(五一五六四)、そのような例は、世界に見いだすことができない。そうであれば、こうした現実<sup>(9)</sup>に依拠して、獣心によつて起る更なる害を防ぐ方法を考えることのほうが有益であろうというのである。

彼は、上述のような人間を前提として、娼妓の必要性を次に論ずる。それは、文明の進展により必然的に起る、独身者の増加という問題と結びついている。その原因のひとつは、貧富の差が増大することである。貧民は貧しいために家族を養い得ず、他方富人は「虚飾の欲」(同)に忙しくて、結婚している暇がないという状態が生ずるのである。このように文明化に伴って貧富の差が生じることに就いて福沢は、「上流も下流も相應に労働して相應に錢を儲け、以て一家を保つべきの仕組ならば」(五一五六四)娼妓の必要性も減じてよいが、そうならないのは、「社会全体の大勢」(同)に妨げられた結果であると論じている。また文明の教育を受け、学歴があつて気位の高い人々は、財力が伴わないために、自分の望む結婚ができない状態が起こつて<sup>(9)</sup>いる。

すなわち「文明開化の次第に進歩するに従て、人心漸く肉体の欲を去て精神の快樂を重んずるの痕跡は聊か見る可きに似たりと雖ども、同時にこの開明のために世に独身者の数を増し、その始末は誠に当惑の次第にして、唯一線の血路は窮策にも醜策にも娼妓に依頼して社会の安寧を保つの外あるべからざるなり。」(五一五六五)このように福沢は、文明開化による影響を述べているが、この引用における前半部分は、彼が文明化の過程において期待したことだったとい

えるであろう。それが殆ど実現されず、現実には後半のような状況が生じていたことは見たとおりである。

こうして福沢は、娼妓を「最も賤しく最も見苦しくして、本人の心身共に最も苦しきもの」（同）と認めながら、「今  
の人間社会の組織に於ては」（同）秩序を保つために必要であると主張したのであった。そうは言いながらも、人間の  
精神の快楽を重視する福沢にとっては、やはりそのような行為に関わる人を「人倫の大義に背きたる人非人」（五―五  
六六）と呼ばざるをえなかった。このような「畜生道」（同）に関わることを、今の文明においては禁ずることができ  
なくても、これまた隠すことが重要なのであった。

彼は、西洋文明において、一方では結婚に関する厳格な規範が存在することを認識し、日本における結婚のあり方を  
西洋化するよう主張したことは先に論じた。さらに福沢は、そのような文明は、その裏側に、ここで論じたような「内  
行」の乱れを必然的に伴うことを見抜いていたのである。そして、厳格な結婚規制に伴う暗黒面に目をつぶ  
ることを、彼は「文明の眼」（五―五六七）と表現した。彼は、西洋文明における男女関係に関して存在した二重の基  
準（double standard）に気が付いていたといえるであろう。そのような文明のあり方から見ると、日本のように醜行を  
公然といひ立てるのは、恰も畜生道を吹聴するようなものである。福沢は、「西洋東洋禽獸甚だ多し」（五―五六八）と  
いい、日本人の品行が特に劣っているわけではないが、それを表面に表すことが問題だと論じたのである。

（6）現状が改まらない理由

福沢は、このように日本の男子の不品行の歴史的背景とその現状を述べた後、日本が次第に文明化しているにもか  
かわらず、男子の品行がそれに伴って改まる気配がないのはどうしてかを論ずる。



彼によれば、それには大きく分けてふたつの要因が考えられる。ひとつは、社会の「後進」(五―五六九)が「先進」(同)の真似をするという問題である。まず福沢は、「社会多数の平均に於て、後進の言行は先進の型に鑄冶せらるるもの」(同)であると述べる。そして、「後進」はまず「先進」の例にならうのが普通であるが、その際に、醜美ともに先例に倣うのが通常のことであると論じている。そのうえで彼は、「後進」の人々の模範となるべき人を、二種にわけて、彼らが「後進」の品行に及ぼす影響を考察するのである。

まず第一に彼が取り上げるのは、「古老人の磊落主義」(五―五七二)である。今の日本において、後進が倣おうとしている「先進古老」(五―五七〇)は、維新の動乱による道德的混乱状態のなかで不品行の習慣を身につけ、その習慣を改めることができないう人々である。そのような「先進古老」の行状をみて、「後進」の人々が品行を人生の些末事であると考えようになるのは当然である。「先進古老」の語る正義道德のなかに、一身上の品行論が含まれていなければ、後進輩が不品行は徳教の範囲外のことだと考えるようになる。そうすることで却って、「先進古老」との交際が親密になるのであればなおさらであろう。その様子は恰も「悪しき事とは知りながら、窃に同類の多きを悦んで、同情相憐み同気相求る」(同) ようなものである。福沢はこの様子を「後進の品行を縛するに縄なきもの」(同)と形容している。

更に「後進」に影響を与える他の人々とは、福沢の言う「才子」(五―五七二)達である。「才子」とは、維新前から存在した知識人を指している。すなわち、「読書の法も知り、文筆もあり、また事を為すの才もあ」(同)る人物たちである。彼らは、文明開化の世においては、西洋の書物を読み、外国に出かけた経験も持っている。そして、一見すると文明有為の学者として通用するような人たちである。しかし、福沢から見れば、彼らの文明論はうわべだけのものであって、その「本心の在る所を求めば、漢学者の境界を脱すること能はず」(同)という状況にあったのである。彼

らは、「往々儒流の馬脚を現は」(同) すばかりか、「身持の不行跡なること実に言語道断にして……今の濁世に犯すべき不品行の箇条は、一として犯し得ざるものなく」(同)、しかもそのことを隠さず公言する有様であった。

福沢にとって儒教主義は、社会的抑圧構造を成立させる思想的基盤として常に激しい批判の対象となった。しかし、ここで福沢は、「その儒流も程朱の窮屈主義にして律儀一偏なれば尚ほ恕すべしと雖ども」(同)と述べ、儒教の持つ道徳的規範としての意味を肯定している。

彼は、儒教主義者のなかでも、一見西洋文明化することで、儒教主義のひとつの長所であった厳しい道徳的規範を捨て去り、不品行を吹聴し広める人々を、筆の限りを尽くして糾弾した。世間ではこのような人々の罪を問わないばかりか、却って彼らを「紳士学者」であるとか「事務政治家」(同)であるとか言って社会的な地位を保証する。そのために、「後進の輩」が彼らの言に教唆されて、方向を誤るという事態が起こっているのである。そこで福沢はこのような人々をさして、「一身を自棄するのみならず、併せて人の子を賊ふ者にして、社会品行の蠹賊とは実にこの才子のことならん」(同)と糾弾するのであった。このような醜態は、一九世紀の文明世界の世論の許すところではない。

福沢は、このように文明の学者を装う人々を批判したが、文明の広大な流れを理解している彼の目から見れば、彼らは、「精神の尚ほ未だ発達せざる人種にして、人生肉体の外に快樂あるを知ら」(五—五七二)ない人々であった。そうであれば、福沢にとって彼らは憎むべき対象ではなく、むしろ憐れむべき対象である。しかし、とりあえず西洋文明化のために男子の不品行を改める事が重要であるとすれば、先に述べたような「故老大人の磊落主義」と「才子」の行状に関して、「假令へ反正の実を行ひ得ざるも……秘密の一義を守らしむるの工風」(同)が必要となるのであった。

一節で述べたように福沢は、徳義を心のあり方の問題、品行を、それが外に現われた行ないの問題としてとらえている。彼がここで扱ったのは、日本の士人の品行であった。それに関して、男子の側には、先ほど論じられたような歴史

的背景があつたが、福沢によれば、不品行の相手方たる女性に關しても、それを受け入れる日本特有の素地が存在した。そのひとつは、古来日本では、芸娼妓をそれほど賤しめてこなかつたという歴史をもっているという点である。その背景には、このような女性が、もともと人の不幸を救うためにそうした境遇に身を沈めることになつたという事情や、しばしば賢女烈婦が出現したという事情が存在する。日本では、芸娼妓のなかに、良家の子女を見いだすこともしばしばなのである。不品行の相手方たる女性にこのような立派な女性が存在するのであれば、男性の不品行に、口実が与えられることになるであらう。

更にもうひとつの女性側の原因は、男尊女卑の習慣が、人心の底に染みついて徹底しているので、女性が男子の不品行を見逃すばかりか、却つてそれを勧めたりすることさえあるという点である。世間ではそのような行為を称賛するために、女性の側では、不満を訴える術もなく、「無理に外面を装ひ、苦しき中より強ひて自からを慰め」(五―五七四)ることになる。福沢はこの様子を、「同じ人類にして同じ権利ある男子と女子とにして」(同)不思議なことではあるが、それは世論の然らしむるところであつて、如何ともしがたいのだと述べている。このように、世間一般の風潮が、男子の醜態を許すのであるから、男子の品行を正そうとしても、それは、自らのうちに「独立独行の氣象」(五―五七五)がなければとても無理なことなのであつた。

#### (7) 不品行を正す方法

それでは、このような不品行を正す方法はあるのであろうか。福沢は、本来は男子が「其品行を重んずること生命を重んずるが如くにして、完全無欠清浄潔白ならしめ」(同)ることが望みである。しかし、今の段階ではとてもそれは

無理であるから、せめて不品行を犯すことがあつても、秘密にしておくことをめざそうと言うのである。そのように外面を虚飾しているうちに、虚から実が生じて、実際に清浄なる人が現われなくても限らない。彼はそこに「一縷の望を遺し」（同）て、まず不品行を犯すものに苦痛を与えて、その行為を規制するという方策を考えるのである。

彼は、そうした不品行を正す方法の担い手として、「純然たる文明主義の士人」（同）に期待した。彼らは、「古学の陋習を脱して又輕薄才子の風に倣はず、身自から其身を重んじて其尊きを知り、個々の身の尊重を積んで一國の尊重を成し、以て立國の脊梁骨ともなる可き人物」（同）である。福沢は、このような人材は、「甚だ多きことなれば、微意の目的を達する亦難きに非ざるを信ずるなり」（同）と述べている。しかし、これは現実ではなく、彼の希望であつた事は、これまで述べたところから明らかであろう。

さて、福沢の考えた不品行を規制する方法の第一は、妾である女性を差別することである。更に第二は、芸娼妓を人間社会の外に排斥して、交際を許さないことである。福沢によれば、このように不品行の相手たる日本の芸娼妓を、西洋の売娼婦の如く賤しめ排斥すれば、良家の女子が進んで芸娼妓になることはなくなり、また男子は彼女等に近付きにくくなるであろうというのである。福沢はこのように、売娼婦達が「賤しき臭氣を放ちて以て士人の近づかんとする者を払ふは、自から亦経世の一策なるべし」（五―五七八）と述べて、自から不品行を正すことの出来ない男性を、外側から規制する方策を提唱した。

このように男性の不品行を矯正するために、女性を差別する方法は、一見するといかにも奇妙である。しかし、福沢がなぜこのように考えたかは、ここでの彼の「議論の本位」を考えることで理解することができる。

『品行論』で福沢が論じているテーマは、いかに男子の不品行を正すかということであつた。彼は、当時の日本の男性の不品行が、彼らの内側からの主体的行動により改まるとは考えなかつた。しかし外国交際の観点から言つても、そ

説  
の不品行を改めさせる必要があつた。そこで彼は、外側から不品行を縛る方法を考えたのである。それには不品行の相手である女性を賤しめ、近付きにくくするのが良いであろう。しかしこのような方法は、あくまでも、「智徳」を十分に發達させることができず、自らの行為を自らの意志によって律することの出来ない日本の男性の行為を縛るための、「経世の一策」なのであつた。ここでは女性の状況は考慮に入れられていない。そのために、女性に焦点を当てて読む

場合には、非常に差別的な論調であるように読めるのである。<sup>(10)</sup>

こうして福沢は、『品行論』において、日本の西洋文明化における最も弱い部分である男女関係を、とりあえず外見だけでも西洋化させるために、男性の不品行を隠すという方法を提案した。しかし、対等な男女関係をめざすのであれば、必然的に平等化の根拠としての人間のあり方に触れる必要に迫られる。こうして福沢の男女関係に関する著作は、「万物の靈」としての人間に必要な徳の議論に及ぶものにならざるをえなかつたのである。<sup>(11)</sup>

### 第三章 男女交際のあるべき姿とその方便——『男女交際論』・『男女交際余論』

#### (1) 交際の重要性

福沢が、明治一八年頃から女性に関する議論を展開することになったのは、外形上の西洋文明化を達成するためであり、彼が、同時に錢の重要性にもしばしば言及していた点については、既に論じた。当時の日本が独立を保つために必要であり、なおかつ可能であると福沢が考えた西洋文明化にとっては、この両者が非常に重要だったからである。

しかし彼は、このように、当面の文明化において両者の重要性を集中して論じながら、彼が『概略』において考えた文明史の本質を忘れてはいなかった。彼は『教育の方向如何』において、教育の目的は、心身を発達させ、「人類に固有する所の智識を開き徳義を研き、以て禽獸を去るの距離を遠く」（一〇—五六七）することにありと論じている。これこそが、人間を「万物の霊」と称する由縁であった。彼は『文明を買ふには金を要す』においても、「文明開化とは人身の内部に属する徳義知識等の進歩と、人間社会の表面に現はるる人力を以て天然の故障を除く諸種の仕掛けの増加とを総称するものなり」（一〇—五六九）と述べている。彼の脳中には、常に文明史の原理が存在しており、日本の文明化の現実と、たえまないフィードバックを行なっていたと考えてよいであろう。

女性論に関しても例外ではない。福沢は、西洋文明化という文脈のなかで『婦人論』の議論を開始し、男性の不品行に対し、当面とりうる対策を『品行論』において論じた。しかし、女性のあり方をさらに展開して論じた『婦人論後編』においては、男女の関係を、抑も人間がめざすべき「万物の霊」という存在から演繹して論じた。その意味で、『後編』における議論は、当面の西洋文明化というより、人間が本来めざすべき文明史の原理に基づいて論じられたということができるであろう。明治一九年に発刊した『男女交際論』において彼は、『概略』において、文明史の原理に基づく文明発達の本質として理解した、人間社会における交際の重要性という原理に基づいて、男女交際の重要性を論じている。先にも述べたように、抑も福沢が女性に関する著作を著したのは、男女関係を、西洋のそれと同様なものにすることをめざしたからであった。しかし、対等な男女関係の根柢として人間としての平等性を挙げるとすれば、それがどのような人間なのかという問題に突き当たる。そこにおいて彼は、「普遍主義の時代」<sup>(12)</sup>に考えた「万物の霊」という概念に依拠することになった。『概略』では、そのような人間が「智徳」を発達させて、人間交際を拡げていくことが、文明の歴史の流れであると捉えられたが、そのような人間間の交際は、男女の間において始まると考えられたのである。

彼は先ず「序」において、社会的存在たる人間においては、交際が必然であると述べる。日本では、交際の重要性はあまり認識されてこなかったが、西洋文明の影響により、それが徐々に認識されるようになってきた。しかし、それは男性の間だけのことで、女性同士、ましてや男女の間では皆無である。このような状態に対し、福沢は、男女交際の重要性を主張し、そのあるべき姿を論じようというのだ。彼は、これまで論じられてこなかった男女交際に関して論じるのは、「世間の耳目を驚かして不平を鳴らす者も多」（五―五八八）いかもしれない。そのような問題を論じるのは困難なことだが、それを論じないでおくことは出来ないのだ。自分は、今の世論をも古人の教えをも論破する気構えであると宣言し、ここでの議論を開始する。

(2) 福沢の考える男女交際の原理論

彼は、そもそも男女の間は、「電気の消極と積極」（五―五八四）のように、異なるが故に引き合うものであると考え。このように本来引き合うものである男女間の交際の態様を検討すると、それは「肉体の交」と「情感の交」（五―五八九）の二様に分けられる。前者は文字どおり「肉体直接の交」（同）である。しかし、男女の間の交際はそれだけとはいえない。殊に文明が進んで人間の精神活動の領域が広がり、「情感」の及ぶところが広がれば、男女の交際は「肉交」だけにとどまらず、「双方相互に説を以て交り、文事技芸を以て交り、或は会話し、或は同食する」（五―五九〇）という「情交」が重要になってくる。その性質から云えば、前者の働きは「劇にして狭く」、後者の働きは「寛にして広」（同）いといえるだろう。しかし、人間社会の幸福快樂の観点から論ずれば、両者とも「至大至重」であって、どちらも欠くことが出来ないのである。

福沢は、このように男女の交際の有様を分析したうえで、これまで「肉交」のみに注目して男女交際を論じてきた、古今の学者を批判する。そのことにより、男女の間は疎遠であることが奨励され、「情交」の発達が妨げられることで、女性だけではなく男性からも「情交」の快楽が奪われた。そして、文明開進の歩みが遅々たるものになったのであると彼は分析する。

福沢は、こうした「情交」は、文明の発達した人々の間で最も明らかだが、それはそもそも、全ての生物に固有であることを次に論証する。彼によれば、禽獣においてさえ「唯その生を異にするの故を以て自から情感の相通するものある」(五—五九一) という状態が見いだされるのである。それは、発情期以外にも雌雄をまぜておくこと「和して甚だ楽しきが如」(同) き状態になることや、「肉交」を行なう場合にも、配偶を選択すること等から窺えるであろう。これを福沢は、「禽獣の情交」(同) と呼んでいる。

このように、禽獣においても「情交」が見いだされるのであるから、人間においてはなおさらである。そもそも人間も動物であるから、「発欲の定期」(五—五九二) が存在する。しかし人間においては、「知覚の発達は特別非常にして、其情も……錯雑し、……時としては能く其天然に反し、又天然を制すること自由自在なるが故に、生生その習慣を累ねて性質となり、肉欲発生の定期をも破りて今の如く紊れたり」(同) という状態になった。福沢はこのような進化論を引用し、これが正しければ、「人類の力は既に天然を制して発欲の定期を破りたり。能くこれを破るの力ある者は、亦能く之を忘るるの力もある可し」(同) と主張する。人類は、天然を制する力を持ち、「発欲の定期」という天然の性質を打破することが出来るようになった。そのような力を獲得した人類は、肉欲を制御することも出来るはずだと彼は論じた。

そのことにより人類は、肉欲と完全に分離した「情交」を成立させる可能性をもつことができた。男女の関係は「肉



説交」だけではなく、「情交の働を許すに綽綽然として余地ある可きは、誠に賭易きの道理」(同)となつたのである。そして彼によれば、このように天然を克服することの出来る力を持ち、それにより禽獸と異なる生を生きることこそ、人間が「万物の靈」(五―五九三)たりうる由縁であつた。

### (3) 世教の影響と世教批判

このように「万物の靈」たる人間における男女の關係のあり方を論じた後、福沢は實際の男女關係が、「世教」と名付ける教えによりどのようになつてきたかを検証する。彼は、「世教」による抑圧の現状を、「社会の圧制 (the oppression)」(五―五九四)という語で表現している。

彼によれば、そもそも「情交」は「肉交」と離れて行なわれ得るものであるにもかかわらず、古人がたてた貞節という教えが、何の変更も加えられずに守られてきたため、それが抑圧されてきた。更にここでは、貞節か淫乱かという二種の基準のみが採用され、男女の間は、ますます窮屈なものになつてしまつた。この教えは、数千百年にわたつて習慣を形成してきた。特に徳川時代にその影響が顕著であり、「婦人をば人間交際の外に擯斥して、有れども無きが如きの地位に陥らしめたる」(同)という状態が生じたのであつた。

このように「夫婦別あり、男女席を異にす可し」(五―五八九)等という教えが習俗を構成し、それが人心に撤すること、その習俗は天下を支配し尽くすことになり、どのような有力者も、これに抵抗することが出来なくなつたといふのである。こうして、習俗に基礎を持つ「社会の圧制」は、朝に夕に人々の心身の自由を束縛し、その影響ははかり知れないものであつた。

福沢は、こうした「社会の圧制」が及ぼした影響について、ふたつの側面に分けて論じている。ひとつは、社会的な影響である。すなわち、「男子は外を務め、婦人は内に在る可し」(五―五九四)という古教の教えが徹底することで、女性の交際が全く不可能になってしまったのである。<sup>(13)</sup> こうして女性は、「肉体の生ありて精神の生なく」(五―五九五)という人生を生きることになった。それにより、男性も「情交」の機会を奪われることになったが、このような状態は、男女双方に苦痛をもたらす。

福沢はこれに対し、交際の社会的機能に注目しながら、このような状態は、社会的な損失であると論ずる。彼によれば、社会の様々な側面における争論は、往々相互に理解し合わないことによる行き違いから起るものである。そのような際に、男女の「情交」により円満な解決をはかることが出来れば、社会的に大きな利益であろう。彼は西洋の例をあげ、西洋の文明諸国では、交際は婦人の司るところであり、間接的に社会的な機能を果たしているという議論を展開している。そして、西洋の文明諸国では、一国の事務を男女で分担しているのに対し、日本では男子だけがそれに従事しているのは、智徳の量からみて半分にしかならず、社会的な損失であると主張する。<sup>(14)</sup>

「社会の圧制」は、家族関係にも影響を及ぼす。彼は先ず、男女が十分知合うチャンスを持たないことから、不如意の結婚をする者が多いことをあげる。更に、思い通りの結婚をしても、幸福を全うし得ない状況が存在するというのである。それは、ひとつには、「夫婦別あり」という教えの影響により、仲のいい夫婦でも他人らしくすることを強いられることがある。更に、男尊女卑の悪弊により、夫が妻を疎外し、軽侮するようなことが行なわれる。また、舅姑は、子供夫婦の仲の良いのを妨げることさえある。福沢は、これを「不人(inhumanity)」(五―五九八)と呼んでいる。そして、日本で情死が多いのは、男女の関係が「社会の圧制」により妨げられているためであると述べている。

このように福沢は、本来は人々の品行を清浄にしておくことをめざしていた世教が、その目的を達するどころか、抑

圧の機能を果たすことになって、現在の現状を批判した。そして、その原因は、もともと引き合うものである男女関係を、人為的にひきはなそうとしたところにあると論ずるのである。男女関係は、強制によってではなく、文明の進展のみに基づいて変化を遂げると彼は主張する。彼によれば、「古の野蛮人」（五―五九九）は、男女の関係といえば「肉交」だけであると考え、世の中が進み「事務の繁多」になるに従い、男女の関係においても、「情を通じ」（同）、「無限の妙味ある」「情交」（五―六〇〇）が発達してくるといっているのである。

福沢は、このように、「概略」において展開した文明の発展過程の枠組みのなかに、男女関係の進展をも位置付けていた。それゆえ彼は、「何れの国の社会に於ても、次第に開明に進むに従って当さに然る（情交が発達する）可き約束なる」（同）と論ずるのである。

しかし、日本がこうした文明化の道筋をたどろうとしているにもかかわらず、不幸なことに男女関係だけは、「近代の開明に至りても……未だ肉交以上の処に着眼するを得ず」（同）という状況にあった。そして、男女関係といえば「肉交の濫りならんことを防禦するに忙わしく」（同）、その交際は妨げられ、窮屈なものになっていた。この状態を、福沢は、大人の行動を子供に対する規則を以て縛るようなものであると批判している。彼によれば、このような規制は「開明の人を野蛮視したる所業にして……開明の男女を軽蔑したる者」（同）なのであった。

こうして男女間の天賦の性質は、抑圧されることにより、そのはげ口をどこかに見いださなければならぬ。福沢は、男性が妾を囲い、花柳界に入入りするのは、それらの場所が、いわば「世教習俗外の別乾坤」であって、「社会の圧制を免かる可き楽地」（五―六〇二）だから、彼らはそこで「情交」を満足させることになる。すなわち、社会的に男女交際が正しく位置付けられず、厳しく抑圧されているので、その抑圧を免れる場合には、極端な不品行に走ってしまうというのだ。女性が演劇を好み、芸人に熱をあげるのも同様の理由による。

福沢は、世教が本来は品行を清潔にするためにたてられた教えであり、その時代においては効能もあったであろうが、後世の学者が時代の進展にもかかわらずその教えに固執しつづけたために、男女の関係を窮屈にし、却って不品行を促したのだと批判した。

以上のように福沢は、彼の考える文明の時代における男女交際のあり方を論じ、現状を批判したうえで、最後に次のように論ずる。

「若しも彼の社会の圧制が今少しく緩かにして、両生の交際を自由ならしめ、双方の天然に引く者を引かしめ、近づく者を近づかしめたらば、……以て両生の情交を高尚に昇らしめて、復た他の醜行に遁路を求るにも及ばず、高尚の地に悠々して高尚の楽しみを樂しむ可きものを」（五―六〇三）。

彼はここで、道德論者の云う「礼儀正しき交際」と醜行との間に、無限の「情交」を入れる余地を作ることが重要であると述べる。そのためには、「社会の圧制」を転覆して「男女両生の交際を自由ならしめ、……ころおきなく往來集會して、……相近づき相見るの仕組を設る」（五―六〇四）必要がある。そのようにすれば、「双方の情感自から相通じて、知らず識らずの才に、女は男に学び男は女に教へられて、有形に知見を増し、無形に徳義を進め、居家処世の百事、予期せざる処に大利益ある可きは、又た疑ひを容れざる所なり。」（同）ここで福沢は、交際することで互いの「智徳」を發達させることが出来るという『概略』以来の文明史の原理を、男女交際に関しても確認したといえるであろう。

議論を終わるにあたって、ここでも福沢は、彼の議論に対する反対論を予想して、それに対する反論を展開している。それは、彼の主張するような男女交際を勧めることは危険だとする議論である。彼は『婦人論後編』に於けると同様、自分の議論に従うことで多少の不都合があるにしても、そこから生ずる結果を、「世教」の支配により生ずる不都合と

比べれば、問題にならないと主張する。そして最後に、「愛相も尽き果てたり社会の压制、汝の命に服従するが如きは、我輩天下の男女と共に敢て拒む所なり」(五一六〇五)と宣言して、ここでの議論をしめくくっている。

(4) 『男女交際余論』

福沢は、以上のように、文明史のなかでの男女交際の重要性を主張したのであるが、彼は続いて、現実可能な交際の方法を、『男女交際余論』において論じた。ここで彼は、まず、今の女性にさしあたり望むことは、他人との「談話応対に差支なく」、「男女の間に文通も不自由なし」(一一一四六)という程度の交際をこなすようになることであると述べる。彼によれば、「学問技芸」(一一一四五)の交際を望むのは、男尊女卑の習慣のある日本ではまだ無理なことであるから、それは「後日の事」(一一一四六)にしようというのである。

彼は、はじめにこのように述べて、ここでの議論は、あくまでも当時の日本の文明段階における、望ましい婦人の交際法であることを断っている。彼はここで、「今の婦人社会に向けて、決して過分の所望を為す者にあらず、唯男女共に優しくして相近づくの道を易くし、その交情のますます広からんこと」(同)をめざしたのであった。

福沢が述べる「容易き交際の方便」(同)とは、先ず第一に、談話の種子を作ることであった。人と交際するには、先ず語り合わなければ始まらない。彼によれば、万物全て話の種にならないものはないのである。「一片の瓦、一塊の石」に関してさえ、会話を楽しむことが出来るというのが、「文明の交際法」(一一一四八)というものであった。そのために西洋の人は、室内に色々なものを陳列し、それをきっかけに会話を展開しようとする。

彼はこのように、「文明の交際」とは会話を主にしたものであることを述べたうえで、さらにそれには、社会全体の

有様を知ることが重要であると論ずる。経済や政治の動向を多少でも知るとは、女性にとり、会話の種を作るという意味だけではなく、権力を進める媒介になるという意味も持っているというのである。

こうした「世事の思想知見」（一一一—四九）を女性を得るためには、学校教育では不十分であつて、男子が女性に対し、常に「敬愛の意」（一一一—五〇）を表して、平等な人として扱い、「丁寧（ていねい）に交はり懇（こた）に語ること」（同）が大切なのである。彼は、女性がこれまでこうしたことを理解できなかつたのは、それを知る機会がなかつたためであり、女性が愚かであるということではないと述べる。女性が社会的な事象について知るようになれば、それに関して妙案を得ることがあるかも知れず、男女双方の利益になると、福沢はここでも述べている。

続いて彼は、女性が交際を開くためには、資産が必要であると述べる。『交際論』において論じたように、日本の女性には、「社会の圧制」に苦しめられて、「三界に家なし」といわれるほどの境遇に陥っている。そして、私有する資産はなにもない状態である。そうであれば、自由に交際が出来る状態にはないというのが福沢の分析である。

そこで彼は、「自今以後は婦人とても何か職業を求めて、如何なる場合に迫るも、一身の生計には困ることなきの工風、専一なる可し」（一一一—五二）と主張した。彼は、女性が権力を主張するならば、人間にとり基本的な必要である「生計」を保障するために、自ら労働することが必要であろうと論じている。ここで彼は、人間が独立するための基本的要件としての経済的独立を、女性についても要求していると理解してよいであろう。

しかし彼は続けて、人により状況は異なるものであるから、それぞれがその事情に応じて、経済的独立をはかるべきことを説いた。そして、「夫婦の間は夫婦なるも、私有の一点に至りては、特別の約束あるにあらざれば、之を混合す可らず。即ち、婦人の生計の独立するものなり。生計能く独立して、其交際も亦独立自由なるを得べし」（一一一—五三）と述べ、夫婦間における別産制を主張している。彼は、この経済的独立は全ての権力の基礎であるとして、女性に対し

説 その重要性を力説し、「自身の財を用ひて自身の交際を広くし、以て独立の別社会を開く」(同) ことを奨励した。

最後に彼は、交際をなるべく質素にして、手軽に会合し、その機会を永續させることに注意を促している。

論 以上のように福沢は、文明史の流れにおける男女交際の重要性と現実に可能な方便を検討した後すぐに、『離婚の弊害』、『離婚の原因』、『離婚を防ぐの法は男女の交際に在り』という一連の論説において、離婚を防ぐためにも男女交際が重要であることを論じたのであった。

#### 第四章 人間としてのあるべき姿と人間関係の原理論——『日本男子論』

##### (1) 「凝り」という精神構造の問題性

明治一九年に『男女交際論』以下一連の男女関係論を書いたのち、明治二一年一月に『日本男子論』を著すまで、福沢はしばらくそのテーマから遠ざかった。その間の彼の関心は、官尊民卑の状況をいかに打破するかにあったように思われる。彼は、有為の士人や学者が官途ばかり望み、処を得ない人があふれる状況に対し、商工業のすすめをおこない(たとえば『日本の官途は榮譽の源にあらず』、一一—一六〇)、官民が分離して対立する状況に対し、官民の調和を主張した。(『官民調和論』、一一—四二三)

しかし、ここで彼が意図していたのは、単に「官」に集中している人々の関心を「民」に向けようとすることではなかった。彼が問題だと考えたのは、そのような価値の集中を作り出す精神構造だったのである。彼はその状態を「凝り」

と呼び、『社会の形勢学者の方向、慶応義塾学生に告ぐ』において詳しく論じている。

彼は、慶応の学生にこれからの日本の文明化を担うことを期待したうえで、日本社会の現状を分析する。彼によれば、日本国の人心は「一方に凝る」(二一—一八四)という欠点を持っているという。これは、「其好む所に劇しく偏頗し、其嫌ふ所に劇しく反対し、熱心の熱度甚だ高くして久しきに堪えず、一向の方向直に直線にして忽ち中絶し、前後左右に些少の余裕をも許さずして、変通流暢の妙用に乏しきものの如し」(同)という態度である。<sup>(15)</sup>福沢は、日本社会に見られるこのような「凝る」という態度に関し、六つの項目に分けて議論を展開している。

個々人の性向として見られるものとしては、道徳における「凝り」および才智における「凝り」があげられる。彼は、道徳を修めることは、人間として当たり前のことであって、「紳士の行状の一箇条」(二一—一八七)の意味しか持たないのだと主張する。道徳により「人間万事を支配」(同)することなど出来はしない。他方、才智に凝り、理屈一方になつて俗世界の信用を失うことも、本人のみならず、社会の不幸といふべきである。

福沢は、このように個々の日本人の持っている傾向を述べた後で、国民全体としての日本人をみたとき、「凝る」という精神態度がどのように現われるかを分析する。彼は、国を構成する要素を宗教、政治、教育、商売の四つに分け、それぞれの分野でどのような「凝り」が見られるかを調べていくのである。

まず宗教であるが、福沢によれば、宗教に「凝る」のは下流の人民であるから、ここにおける「凝り」は経世上あまり影響を及ぼさないという。

しかし、政治においては、「其凝り固まること実に甚だしきもの」(一一—一九〇)という状況があつた。封建時代一般的であつた、支配者たる士族は尊く、その他の民は卑しいという士尊民卑の影響で、日本には、維新後も官尊民卑という風潮が存在している。こうした「官」に対する「凝り」は、三方面にわたつて見られるものであつた。



先ずはじめは、立国の四元素のなかでも、政治という元素にだけ人々が集中するという「凝り」。彼は、工業商売も学問教育も、国を構成している大切な要素であるのに、「官」が尊いとされることで、日本において才能のある人は、政治だけに関心を持つようになっていく。このように政治だけに価値が集中する状態では、そこで地位を得た人だけが尊いと考えられるようになり、官尊民卑の区別がおこることになる。ここでの官尊民卑は、政治と他の元素を比較して、政治だけを尊いとする風潮を意味している。

さらに治者である「官」が尊く、被治者である「民」は卑しいとする考えが存在した。また、ここから、治者の握っている「政權」を、人民の持つ「人權」より尊いと考える傾向も生じていた。このため、「人權」が「政權」により害されることがしばしば起るといえるのである。

福沢によれば、人權とは、「国民一様に所有するの権利」であり、「生命を保ち私有を固くし榮譽を全うする」(一一九四) ことがその内容であった。この論説において福沢は、人民が「政權」に対抗して「人權」を主張するために、「生命、私有、榮譽」という三要素のうちの「榮譽」が、「官」に対抗できるものであることが必要だと強調している。ところが日本においては、「官」が榮譽を独占しており、「民」に独自の榮譽を以て「官」に対抗することは出来ない状態であった。彼は、本来そのような運動を担うべきである民権論者までが「政權」のみに注目し、「人權」の重要性を認識していないことを批判している。「政權」のみに注目している点においては、民権論者も、政治に「凝る」人たちであることに変わりはなかった。

彼は続いて、学問教育における「凝り」として、実用を考えずに、ただ高尚な学問を修める傾向に、注意を促している。

福沢は、日本の文明化には商工業の發達が重要であると考え、錢の重要性を主張しつづけていたことにはしばしば触

れた。しかし、ここで彼は、後進の学生が工商等の職業につくことを勧めながらも、その際に、銭に「凝る」ことのな  
いように戒めている。銭を得るためには手段を選ばないという状態は、彼の望むところではなかった。

彼は、日本において商工業が社会的な地位を得るためには、その地位を高尚にし、榮譽を保つことが必要だと考えた。  
これまでは、「士尊民卑」の風潮のなかで、「我日本の商人は社会公共に対して毫厘の責任を帯びず、唯一身一家の利益  
のみに凝り固まりて他を顧るの余裕なく、銭をさへ得れば如何なる辛苦をも憚らずとて、……遂に卑屈破廉恥の甚だ  
しきに陥り、所謂素町人の氣風を醸成した」（一一—二〇八）のであった。このままでは「官」に対抗して、商売が独  
自の「榮譽」を主張し、地位を築いていくことは出来ない。そこで福沢は、これから商業につこうとする士君子たちに  
対して、このような「素町人の根性を一掃し、更に義氣凜然たる商人の新社会を作り出す」（同）ことを望んだのであ  
った。

以上のように福沢は、日本の文明化には、立国の四元素のバランスよい発達が必要だと考えていた。そして、政治に  
対する過度の価値集中に対して、商工業のすすめを行なった。彼はこのように、各人がそれぞれ処を得て榮譽を全うし、  
相互に尊敬し理解し合う社会関係を、望ましいものと考えていたようである。『交詢社の特色』（一一—二四〇）におい  
て福沢は、こうした社会関係のひとつの形を叙述している。

こうして、日本の社会に見られる「凝り」という精神構造が、政治および政権に対する過度の価値集中を生み出して  
いる状況を批判した福沢は、更に『私権論』において、「政権」と「人権」の問題を取り上げ、官尊民卑の状況のなかで、  
「人権」は「私権」がいかに軽視されているかを論じた。そして、「私権」の重要性を主張したのである。

彼によれば、そもそも人民の一身に関わる「私権」は、「政権」に先立って保障されなければならないものである。  
西洋の人民が「政権」を求めるようになったのは、「既に己に自身の位の重きを知り、其身に属する私権の大切なるを悟

(二一—三八七) ったからであつた。日本において「私権」がないがしろにされたまま、「政權」を求める運動が盛んになつたことを、福沢は「文明の歴史に照らして例外の事相なり」(同)と批評する。そして、国会が開設されることになつても、「私権」が保障されていなければ、「国会も亦唯一場の議論会たるに過ぎざる可し」(二一—三八九)と論じたのであつた。<sup>(16)</sup>

ここで福沢が論じたのは、「生命、私有、榮譽」という人權の要素のうち、「私有」に関する部分であつた。彼は、「榮譽」に関して「民」に独自のものを求めたのに続いて、「私有」に関しても、「官」に対して譲ることのできないものであることを認識するように主張した。しかし、福沢の考えにおいては、これは、ただ人間として生まれたというだけで保障されるべきものではなく、先にも述べたように「既に己に自身の位の重きを知」(二一—三八七)ることが必要だと考えられた。その後初めて「其身に属する私権の大切なるを悟」(同)ることができたのであつた。このような人間としてのあり方は、『男子論』の後半において論じられる、人間として自分を尊いものだと考える「君子の身の位」に通ずるものだったのである。

(2) 「君子の身の位」II 「ヂグニチー」

『日本男子論』の冒頭において福沢は、ここでの議論の目的は、「男子の高き頭を取て押へて低くし、自然に男女両性の釣合をして程好き中を得せしめん」(五—六一二)とすることであり、それは、婦人の地位を引き上げるための議論に対応するものであると述べている。

しかし、ここで彼が日本の男性に向かつて訴えたのは、専ら道徳と品行の問題に絞られていた。女性についての議論

に関して触れたように、福沢は、日本の女性は儒教による束縛のために、私徳は十分に修めている状態にあると考えていた。彼女たちに必要なのは、相当の役割をあたえ、知性を発達させていくことであつた。それに對し、彼女たちと対等な關係を作り出すことが期待された男性の品行は、眼に余る状態だつたからである。彼は、『徳風の衰えたるは一時の変相たるに過ぎず』において、それを次のように叙述している。

「我女徳の凜然たるが如きは、世界万国に對して独歩出色とも称す可きものなれば、此徳義に加ふるに智力を以てし、同時に男性を羈束して正に帰せしむることある可きは、我輩の期して疑はざる所なり。」(一一一四四一)

福沢の政策論に関連して論じたように、彼は、当時の日本人が、『概略』において考えた如く、国の獨立を守るために「智徳」を發達させ、それにより西洋文明化を達成することをあきらめていた。そこで彼の議論は、このころには「經世」論に傾いていた。しかし、人々が「私徳」を修めないという状況に對しては、儒教規範の上からの押しつけが行なわれようとしていた。彼はそれに対し、人間が自ら規範を確立する「私徳」の重要性を説き続けることになつた。

彼は、ここで再び道德について論じることになつた理由を、次のように説明している。福沢によれば、それは、世の「道德論者」が「日本国に道德の根本標準を立てんなど喧しく議論して」いるが、彼らの「目的とする所、動もすれば自身に切ならずして他に關係するものの如し。一身の私徳を後にして交際上の公德を先にするものの如し」(五一六一二)という状況があつたからである。

『私権論』においても論じていたように、福沢は、自分自身の「私」が確保されたうえで、他人との關係である「公」の關係に進むのが、文明化の道程であると考へていた。「徳」に関しても同様であつた。『概略』において述べられたように、「公德」は、まず一身の「私徳」を修めたうえで、そのうえに展開されるべきものだと考へられていた。

ところが、そのようなあるべき文明化の過程とは裏腹に、日本においては、文明化の進展にもかかわらず、「私権」

をないがしろにしたままで「政権」の主張がなされ、私徳を顧みない人々が溢れる状況のなかで、公德の必要性が主張されていた。他の政策に関しては、「経世」論に基づく西洋文明化を許容した福沢であったが、「公德」に関する議論は、彼の文明社会観の基本構造に関わる問題であった。人間相互の関係のあり方を問う「公德」の議論は、必然的に、個人としての人間のあり方に関する「私徳」の議論を前提として、展開されるべきだったのである。「私徳」こそは、一方で外形上の西洋文明化を進めながら、それを担う人間を育てようとする福沢が、決して譲れない点であった。そのため彼は、ここで再び、「公德」の基礎を成すべき「私権」と、それを支える「私徳」の重要性を論じたのである。

『男子論』における議論は、大きく三つに分けられる。それらは、人間関係における道徳論、望ましい夫婦関係論、そして、人間としてのあるべき姿を論じた「君子の身の位」に関する議論である。文明史の発展過程に基づく彼の徳論の構造からいえば、個々の人間のあるべき姿から議論が始まるはずであるが、上にも述べたように、ここでの議論の目的は、私徳を論ずることなく公德を主張する風潮に対する反論であったから、彼は、個人のあり方から人間関係へとという本来の道筋とは逆の方向で、議論をすすめている。ここでは、『男子論』以前の彼の議論との関係上、「君子の身の位」に関する議論から見えていくことにする。

『男子論』執筆以前の福沢の主な関心が、官尊民卑の打破にあったことは前述した。「官」に対する価値集中という状態に対して、彼が強調したのは、「民」および「人権」の重要性であった。そして、「人権」を主張するための基礎となるものは、「自身の位の重きを知る」ことであった。『男子論』において彼は、それを「君子」の身のあり方として展開して論じた。

「君子の世に処するには自ら信じ自ら重んずる所のものなかる可らず。」(五—六二二) この一文からわかるように、彼が議論の対象としていたのは、あくまでも「君子」としての人間のあり方であった。「君子」として生きるために必

要なのは、「自ら信じ自ら重んずる所」をもつことであつた。それでは、「自信自重」とは、どのようにして獲得されるのであろうか。

福沢はそれに対し、「自身の他に擽んで他人の得て我に及ばざる所のものを持みにする」(同)ことであると述べる。それには様々なものが考えられる。たとえば才学が拔群であつてもよいし、資産が多くてもよい。しかし、福沢によれば、中でも「私徳の盛んにして所謂屋漏に恥ぢざるの一義は最も持むべきもの」(同)なのであつた。福沢はこのように、徳義を修めることにより「自信自重」を獲得することを、「君子の身の位」(同)と呼んだ。これは英語でいう「ヂグニチー」にあたると彼は述べている。

「私徳」を修めることが、なぜ「自信自重」につながるかといえば、それは、「能く難きを忍んで他人の能くせざる所能くする」(同)ためであつた。そして、「私徳」のなかでも、男女関係を清潔にしておくことは、重要なことだと論じられた。世間に不品行の空気が充満している状況で、ひとり「私徳」を守るとは、「木石ならざる人生の難業」(同)ともいえるものであるからだ。そして彼の考えでは、日本が何千年の間独立を維持してきたのは、社会に公德が存在したからであり、その本として私徳が守られてきたからなのであつた。

こうして徳義を修めることの重要性を論じた後、福沢は、このような人間としてのあり方と、「私権」を主張することとの関係について論じている。彼は、「私権」を主張する根拠として、「自信自重」の心をあげる。即ち、「我徳義を円満無欠の位に定め、一身の尊きこと玉璧も雷ならず、之れを犯さるるは恰も夜光の璧に瑕瑾を生ずるが如き心地して、片時も注意を怠ることなく穎敏に自から衛りて、始めて私権を全ふする」(五―六二四)のである。「私権」は、それを主張するための前提として、「円満無欠なる我が身」(同)の存在が必要であつた。そのためには、「私徳を修めて身を潔清の位に置く」(五―六二五)ことが要求されたのである。

「其本心に問ふて嫌からざることあらば……之を今日に慎まざるや」(五一六二六)と書かれているように、ここで述べられた「私徳」は、『概略』において定義された「私徳」と同様、「一心の内に属するもの」(四一八三)であった。そして、「私徳」を修める人とは、あくまでも個々人の内側において、自身を規律するために規範をたて、それを自ら遵守するという人間類型を意味していたのである。

しかし、このように「私徳」を修め、自身を「円満無欠」のものにしたうえで「私権」を主張し、その保証を確実にしてから「政権」の要求に進むべきだという福沢の議論に反して、現実には、「上流の富貴又は学者と称する部分に於ても」(五一六二三)「私徳」を修めることは重視されていなかった。中でも男女関係において品行を正しくすることは全く顧みられず、「其実は万物の靈たるを忘れて単に獣欲の奴隷たる者さへなきに非ず」(同)という状態が一般的であった。彼はここでも、文明の進歩に伴って品行の点でも進歩があるべきはずなのに、却って、開化主義者のあいだに「不文野蛮と称して常に憨笑する所の封建時代」(五一六二四)にあっても許されないような不品行がまかりとおっていることを糾弾している。そして、そのような人々を、「(私徳という)本を知らずして、(政権という)末に走るの人」(五一六二六)と批判した。社会の「公德の本は家の私徳にあ」(五一六二四)るのだから、それを軽視することは、立国の大本を害すことにつながると彼は論ずるのである。

このように福沢は、「政権」や「公德」の主張に対し、その基礎を成すべき「私権」の優越性を論じ、その根柢となる「私徳」の重要性を、国の独立との関連で、再度主張した。そのうえで彼は、再び日本を西洋諸国と並び伍していく事のできる国にするための外形上の西洋文明化の観点から、品行の重要性について論じた。「外面の体裁虚飾に至るまでも専ら西洋流の文明開化に倣はんとして怠ることなく、これを欣慕して一念なき精神にてありながら、独り其内行の問題に至りては、全く開明の主義を度外に放棄して純然たる亜細亜洲の旧慣に従」(五一六二八)うことに対して、批

判を加えた。そして、自国のために内行を慎むことなど、難しいことではないだろうと主張したのであつた。<sup>(18)</sup>

(3) 夫婦関係のあるべき姿

福沢は、私徳をないがしろにし、公德を主張する人々に対する反論として、『男子論』を著した。彼は、夫婦関係を、全ての人間関係における「公德」の本になるものとして位置付け、その関係のあり方を論ずる事から議論を開始している。そして、男女間において「徳」を修めることは、人間が「君子の身の位」を保つためのひとつの要素として重要なのだと主張した。しかし、それは、男子の不品行によりふみにじられるのが一般的であつた。彼は、そこから生じる不幸を、ここでも様々に叙述している。

それでは、福沢の考える望ましい夫婦関係とは、どのようなものであつたのか。彼はここでの道徳の議論を、いわば自然状態ともいえる状況を想定することから開始している。「世界開闢の歴史を見るに、初めは独化の一人ありて、後に男女夫婦を生じたりと云ふ。」(五一―六一二) このように、人間が天地の間に一人しか存在しない状態では、道徳は必要ではない。それが必要となるのは、「配偶を生じ、男女二人相伴ふて同居するに至」(同) って後のことであつた。それは、「男女居を同ふするための要用」(同) であり、「相共に親愛し、相共に尊敬し、互いに助け、助けられ、二人恰も一身同体にして、其間に少しも私の意を挟む可らず」(同) という状態を意味していた。

このように、福沢がここで論じようとした「道徳」は、「相共に」行動する人間同士の社会関係が存在して、初めて必要となるものであつた。彼は、そのように「私の意を挟む」べきではない公共の人間関係は、夫婦という対関係の成立により始まると考えたのである。一对の男女の関係が存在して、後に初めて、その他の人間が生じ、社会関係が拡大



し得ると考えられていた。彼は、道徳における基礎を為す夫婦間の道徳を、「夫婦の徳義」(同)と呼び、「百徳の根本」(同)であると明言した。

彼は、そのような「夫婦の徳義」の中でも、夫婦間における「敬」という徳の重要性を強調する<sup>(19)</sup>。男女の間に親愛の情が存在するのは、動物として当然のことである。しかし、人類を他の動物の上位に位置付け、「万物の霊」たらしむるのは、親愛の情だけではなく、それに加えて「敬」という心情を持つことによるのである。それはすなわち、「相互に隔なくして可愛がる」(五―六一七)だけではなく、「夫婦互に丁寧にし大事にする」(同)という意味であった。そのような徳をもつことで、人ははじめて、動物をこえた人間として存在することができるというのである。すなわち福沢は、夫婦という人間交際における最初の関係において、相手を人間として尊重する「敬意」という徳の存在を要求した<sup>(20)</sup>。

こうして夫婦間の道徳のなかでも、人間を人間たらしめるために必要な「敬」という徳の重要性を説明したのち、福沢は、「敬」という徳が、実際にどのように現われるかについて論じている。それは、「夫婦利害を共にし苦楽喜憂を共にするは勿論、或は一方の心身に苦痛の落ち来ることもあらば、人力の届く限りは其苦痛を分担するの工風を運ら」(同)すことであった。ましてや、自分の欲しないことを相手に行なうようなことがあつてはならない。ここでは「恕」という徳が必要となる<sup>(21)</sup>。こうして夫婦は、「形体こそ二個に分れたれども、其実は一身同体と心得て、始めて夫婦の人倫を全ふするを得べし」(同)という関係を結ぶのであった。

夫婦関係がこのような徳を必要とするのであれば、それは楽しいことばかりではない。福沢は、夫婦関係に必要な徳について論じた後、夫婦関係に對してきわめて現実的な評価を加えていく。理論的には一身同体となるべき夫婦であっても、本来は「二個の他人の相合ふたるもの」(同)であつて、それぞれの個人的背景を持つている。そのような人間関係に関する喜憂は、本来は他の人間の関わることではないが、夫婦という関係を結んだからには、それも分担しなけ

ればならない。そのような分担と共同の必要性は、日常生活のあらゆる分野にわたって要求されるものであった。

こうした夫婦生活を独身の状態と比較するとき、福沢の評価はアンビヴァレントであるように思われる。彼は、独身の時に比べて、夫婦の生活は、「恰かも一生の苦勞を二重にしたる姿」(五―六一八)であり、「一人にして二人前の勤を勤るの責に当るは不利益なるが如く」(同) 思われるという。しかし、人間生活において、「損益苦樂」(同) は常に相伴うものであるし、二人分の苦勞を分担し合えば、快樂もまた共有することになる。それゆえ、損益対照表を作れば、平均して楽しみの方が多くなるはずだというのである。

このような説明は、全く説得力に欠けるものである。彼は、人が一人で生きる状態に対して多少の留保を感じながらも、夫婦の關係を作り上げていくことの必要性を論じたのである。彼の主張する夫婦關係は、心のままに結合する關係ではなかった。それは、相手をも人間として尊重する道德の存在を要求し、多少の自己規制を前提として、なおかつ作り上げられるべき制度だったのである。

このように、思いやりと自己規制をも含む徳を要求する夫婦關係のあるべき姿にてらして、複数の相手を対象とする男女關係は許されるものではない。福沢は、ここでも家制度の存在と儒教の影響により、男性の不品行が容認されてきたことを批判した。そのような日本に一般的である家族關係に対し、彼は次のように理想の家族像を描写している。

「一家の夫婦親子兄弟姉妹相互に親愛恭敬して至情を尽し、陰にも陽にも隠す所なくして互に其幸福を祈り、無礼の間に敬意を表し、争ふが如くにして相譲り、家の貧富に論なく万年の和氣悠々として春の如くなるものは、不品行の家に求む可らざるの幸福なりと知る可し。」(五―六二二)

彼はこのように理想の家族像を描きながら、他方で、「絶対（アブソリュート）の理論」(五―六三〇)においては、一夫一婦制が正しいといえるかどうかはわからないとも述べている。しかし、彼は、このように一夫一婦制を相対化し

説 とうえて、「開闢以来の實驗に拠り又今日の文明説に従ふときは」(同)、それを選択すべきだと論じたのであった。更に現実においても、日本国の「独立の体面」(同)を維持するために、西洋文明にならう必要があるのであれば、そこで行なわれている一夫一婦制を軽んずべきではない。

福沢の議論において、このような恒常的な一夫一婦関係を作ることは、西洋文明化の論理以外に積極的な論理的基礎をもつて論じられてはいない。<sup>(22)</sup>彼は、あくまでもその関係を、「今日の人の家を成し国を立るに最も適当し」(五一―六三一)ているがゆえに重視した。そして、ここでも示唆されているように、理論的にはそれ以外の関係もありうると考えていたのである。

福沢は、一夫一婦制にもとづく夫婦関係を、あくまでも西洋文明化のなかで必要とされる制度として要求した。それは、当面の国家としての独立を確保するために必要な制度であると考えられたからである。それゆえ、このような条件を必要としない本来の文明史の道程においては、それとは異なる男女関係が成立し得る可能性を、彼は考慮に入れていたのである。

#### (4) 『日本男子論』における徳論の構造

以上のように福沢は、現実の政治状況における政権と公德の主張に対し、そのもとなるべき「私徳」の重要性を、先ず男女関係に関して論じた。そして『男子論』の後半においては、そのような男女関係の基礎として必要な、個人の「君子の身の位」に要求される「私徳」の主張を行なったことは前述した通りである。

『男子論』での議論の目的は、先にも述べたように、本来自身の行為を律し、「公德」の基礎となるべき「私徳」に対

して公德を優先させようとする主張に対抗することであった。そのため彼は、一身、家族、そして社会に至る徳の議論を、彼自身の考える「徳」の発達の流れとは逆にすすめていった。そして、一身から社会へと至る「徳」の議論において、これまで彼自身の使っていた概念を離れて、一般に通用している公德・私徳概念を用いながら、両者の優先関係について議論を展開した。すなわち、ここでの公德・私徳概念は、『概略』において論じられたものとは、意味が異なる。そしてそのうえで、私徳が公德に先立って重要であることを主張した。

それでは、福沢が『男子論』において論じた「徳」に関する議論の構造は、どのようなものだったのであろうか。彼がここでの徳の議論を、いわば自然状態ともいえる状況を想定することから始めていることは前述した。すなわち、人間が初めて世界に現われたのち、「男女二人相伴ふて同居する」(五一六一二)という状況が生じることで、はじめて人間間に道徳が必要になったというのである。

こうして「人生の道徳は夫婦の間に始ま」(五一六一三)ることを述べた後で、福沢は、それを「百徳の根本なり」(同)と規定した。そのうえで、夫婦に始まり家族に至るまでの道徳を「居家の道徳」(五一六一四)、その外の領域の社会関係において働く道徳を「戸外の道徳」(同)と名付けた。前者は、親子兄弟姉妹という関係において必要な徳義であり、後者は「広く社会の人に交るに要々なるもの」(同)であった。それらは、「其の働くところを異にするが故に、其の重んずる所もまた自から相異ならざるを得ず」(同)というのである。

すなわち、両者は、作用する領域が異なっているので、その原理も異なる。その違いをまとめると、「居家の道徳」は「人情」を主とし、「戸外の道徳」は「道理」を主とする。福沢はこのように述べた後すぐに、前者を「私徳」、後者を「公德」と呼んでいる。このように、『男子論』における「私徳」と「公德」は、当時使われていた用法と同様、家族内と、それ以外の社会領域を区別する語として使われた。福沢は、『概略』において定義した「私徳」および「公德」

の議論とは異なり、「男子論」においては、一般的な使用法に則って私徳・公德の語を使用するため、家族内と、それ以外の領域の道徳を、それぞれ「居家の道徳」および「戸外の道徳」という自己の言葉で定義した。そのうえで、それらを「私徳」・「公德」と言い換えたのである。

そして、彼は次のような例をあげて、「私徳」と「公德」との区別を説明している。

「支那流に道徳の文字を並べ、親愛、恭敬、孝悌、忠信、礼儀、廉潔、正直など記して、其公私の分界を吟味すれば、親愛、恭敬、孝悌は、私徳の誠なるものにして、忠信、礼儀、廉潔、正直は、公德の部に属す可し。蓋し忠信以下の箇条も固より家内に行はると雖ども、恰も親愛、恭敬、孝悌の空氣の中に包羅せられて特に形を現はすを得ず。其行はるるや不規則なるが如くにして、唯精神を誠の一点に存し、以て幸福圓滿欠ることなきを得るのみ。……古今の道徳論者が世人の薄徳を歎き、未だ誠に至らずなど言ふ……意の在る所を窺へば、公德の働に情を含むこと未だ足らずして、私徳の圓滿なるが如くならずと云ふの意味を見る可し。」（五一六一五）

この説明によれば、福沢が、家族以外の社会的領域に妥当するとした「公德」は、家族内でも行なわれる。しかし、それらは、家族内の「私徳」の働きの影に隠れてしまう。そして、「私徳」の支配する家族内においては、「道理」ではなく「人情」がその働きの基礎として存在するので、「私徳」の現われ方は「不規則」である。だが、それはあくまでも「誠」というまごころに基づいたものであるから、「幸福圓滿」な結果を産むことができるのである。

また、道徳論者が世の中の人の徳の薄いことを歎いて、「誠という精神が成立していない」という意味は、次のようなものである。すなわち、世間一般を支配している「公德」は、まごころに基づく「情」による働きを未だ含まない。それゆえ、そのような「情」に基づく「私徳」により関係が支配される家族ほどには、圓滿な関係が成立しにくいというのである。

ここにおいて福沢は、家族内の道徳すなわち「居家の道徳」<sup>11</sup>「私徳」を、「人情」に基づくものであり、「戸外の道徳」<sup>12</sup>「公德」を「道理」に基づくものであるとしたうえで、「私徳」のなかには、後者も含まれるが、それは、ここでいわれる「私徳」の影に隠れてしまうと論じている。すなわち、「人情」の支配する家族のなかに存在する「私徳」は、全ての徳を包み込み、他の領域において働く「公德」に対して優位に立っている。

『概略』において福沢は、「徳」を「一人の心の内に嫌くして屋漏に愧ざるものなり」(四一八三)と定義した。それは、あくまでも一人の人間の内側に発するものであり、自らの心の働きによって、自らの行動を律することを可能にするところが基本として考えられていた。『男子論』の後半の「君子の身の位」における「私徳」の議論も、「屋漏に恥ぢざるの一義」(五一六二二)を重視するものであり、『概略』における「私徳」と同様、独立した個人に要求される徳であった。『概略』では、このような一身の「徳」を修めたうえで、他の人間関係にも「徳」にもとづく交際が広がること、智恵の発達とあいまって、次第に人間交際において、道徳にもとづく関係を創造していくことが、「公德」へと転換していくことであると考えられていたのである。ここでは、「私徳」は自分一人に関わることのみを指し、夫婦に始まり家族をも含む他の人間との社会的関係は、全て「公德」に基づくものであるべきだと考えられていた。

しかし、『序説』においてみたように、彼は、このような「智徳」の歴史的展開を論じた後、「抑も徳義は情愛の在る処に行はれて規則の内に行はる可らず」(四一一二七)と述べた。更に彼は、「家族の間は情を以て交を結び、……規則を要せず、約束を要せず、……一家の交際は専ら徳義に依て風化の美を尽せり」(四一一二四)と論じている。そして、当時の文明段階において、「徳義の力の十分に行はれて毫も妨げなき場所は唯家族のみ」(四一一二七)と結論した。当面一身の徳を修めた人間が「徳」を十全に展開しうるのは、「情」にもとづく関係の形成される家族という集団

のみに限られると考えたのである。

すなわち、一身の徳を基礎とする「公德」にもとづく関係が完全に展開し得るのは、当時においては「情愛」の支配する家族の中に限られるとされた。家族外の領域は、「情愛」が存在しないため、それに基づく「徳」の支配が十全には展開され得ない領域である。それ故、「情愛」に変わって、規則が「世の文明を進るの具」(四一—一三〇)として採用されるのであった。しかし、規則による支配は、あくまでも徳義にもとづく関係が全ての人間関係に広がるまでの当面の状態であり、それ故彼は、「唯天下後世の為に謀るに、益この規則を繁多に為して次第に之を無用ならしめんことを祈るのみ」(同)と述べたのである。<sup>(23)</sup>

このように、『概略』においては、自分自身の一身を修めることのみを「私徳」と呼んだ。しかし、『男子論』においては、自己一身の徳に加え、夫婦および家族という人間関係を律する徳も「私徳」という語を使いながら議論が進められている。このように家族という領域は、『概略』においては、「公德」の支配する領域であるとされ、『男子論』においては「私徳」により律せられる領域であるとされた。<sup>(24)</sup>

しかし、『男子論』における「徳」の議論と、『概略』において論じられた「徳」に関する議論を比較するとき、「家族」という領域が「情愛」に支配される領域であり、そこで行なわれる「徳」が、他の社会的領域における「徳」よりも優位に立っているという点において、両者の主張は共通している。

人間の「徳」の発達を原理的に論じた『概略』においては、一身の「私徳」を修めたうえで作り上げる人間関係は、当時の文明においては、「情」による「公德」にもとづく関係の成立可能な家族という領域と、「徳」の支配に代って「規則」の支配するその他の社会領域に分けられ、それらは、文明の進展に伴って、全てが「公德」の支配に転換していくという文明史の原理のもとに整合性を保っていた。ここでの「公德」の概念は、文明の進展に従い、家族外の社会的領

域にも広がるという質的な転換の契機を含んだ動的な概念だったのである。

だが、『男子論』においては、『概略』において論じられたような、一身に発する「徳」から、更に広い人間関係に拡大する「公德」への転換という過程は、一切論じられていない。ここでは、「私徳」と「公德」は、このような有機的関連を持たないという点で、『概略』におけるものとは異なっていた。ここでの「私徳」・「公德」の用語法は、あくまでも、家族内とそれ以外を領域的に区別するものだったのである。

そして、『概略』においては、このような有機的関連ゆえに、「私徳」を修めた人間により、真に「公德」に基づく人間関係が成立するのは、当面「情」の支配する夫婦および家族という関係までであるとされ、その他の領域は「規則」が支配すると考えられていた。それに対し、『男子論』では、「私徳」と「公德」の語は、単に領域を区別する静的な言葉として用いられており、両者の間に深化のモメントは存在しない。そして、『概略』において、「公德」による人間関係が最もよく実現される領域であるとされた家族内は、ここでは、「私徳」が支配する領域であり、『概略』において「規則」が支配するとされていた社会的領域は、「公德」が支配するものとされた。

このように、『男子論』における「徳」に関する議論は、家族における「徳」を「情」に基づくものであり、それ故、他の領域を支配する「道理」に基づく「徳」よりも上位に位置付けることで、『概略』における「徳」の議論と同様の構造を持っていた。しかし、「私徳」と「公德」という語が、単に領域的な違いを示すだけのことばとして使われたという定義の変化と、それゆえに、その両者が有機的な関連を持たないという点において、『概略』における議論とは大きな変化を遂げている。そこには、『概略』に見られたような、文明の発達にともない、「徳」に基づく人間関係が広がっていくという契機はもはや存在しなかった。

福沢は、『男子論』において、あくまでも「公德の美を求めんとならば、先づ私徳を修めて人情を厚ふし誠意誠心を



發達せしめ、以て公德の根本を固くするの工風こそ最第一の肝要なれ。即ち家に居り家族相互に親愛恭敬して人生の至情を尽し、一言一行誠の外なくしてその習慣を成し、發して戸外の働に現れて公德の美を円満ならしむるものなり」(五一六一五)と述べて、「公德」の本としての「私徳」の重要性を強調し、それが家族のなかに存在すると主張した。彼は、道徳論者が「私徳」と「公德」を区別しないか、区別したとしても、「私徳」の重要性をはっきり論じていないことを批判し、彼らの使用する公德・私徳の語を使いながら、彼自身の考える「徳」論にもとづいて議論を展開した。しかし、勿論、基本的には「概略」におけるものと同様の構造に基づいていたにしても、「私徳」と「公德」という最も重要な語に変更を加えた上での「徳」の議論は、一身から家族を経て社会に至るといふ一連の人間交際の過程にそつたものではなくなつていたのである。

『概略』において彼が前提としていた「私徳」と「公德」の関係は、一身の「私徳」が、智恵の發達を媒介として、他の人間関係に広がりながら質を転換し、「公德」へと変化を遂げるというものであった。ここで「公」の意味したのは、あくまでも一身に関わる「私」を確保したうえで、他の人間との関係を考えるということなのである。福沢は、このように自分に関わる「私」というものを基礎にもたない限り、真に他人と関係を共有し合う「公」の関係は成立し得ないと考へていた。<sup>(25)</sup>

しかし、現実はどうであつたか。前述したように、当時は官尊民卑の風潮が支配的であつた。「官」の持つ「政權」により、「民」の「人權」は容易に抑圧される状況であつた。これに対し福沢が、「私」の権利の重要性を論じたことは、既に述べたとおりである。さらに私徳をないがしろにして、公德の重要性が叫ばれていた。このような状況において、福沢が、『概略』において考へた「徳」の議論を、「公德」という語をそのまま用いて主張することは、世の道徳論者の議論と混同される恐れがあるであらう。そこで福沢は、『概略』当時と同様の内容を主張しながら、夫婦および家族に

関する「徳」に関しては、「公」と「私」の語を逆転させた。そして、単に領域的な区分だけを意味する一般的な使用法を受け入れ、議論を展開した。そのうえで、夫婦および家族に関する「徳」を「私徳」とよび、その重要性を強調して論じたのであろう。

福沢が、『概略』において考えた、一身の「私徳」から「公德」へと人間交際を展開していくという文明史の過程において、「家族」は、一身と一国の間にあつて、文明化の人間関係を、全ての人間交際に先駆けて体现すべき領域であつた。しかし、文明史の途上にあたる当時にあつては、そのような文明化の人間関係は、そこだけでしか実現されなかつた。彼は、他の社会的領域においては、「道理」が人間関係を支配することを期待した。しかし、彼の期待に反して、日本においては、人民だけではなく、政府指導者までも、「道理」に基づく支配を可能にする程度の「智徳」の段階には達していないと悟らざるをえなかつた。彼等は、非合理的な「情」によって行動したのである。そのため、「道理」に基づく人間をめざした彼の西洋文明化の議論は、「私徳」を守るところまで後退し、儒教主義の攻勢に対し、「士族の気風」をその基礎として主張することになつた。

このように「文明の精神」を受け入れた上での西洋文明化は、担い手を発見できないために諦めざるを得なかつたが、他方、西洋諸国に伍するために必要な外形上の西洋文明化は、どうしても必要であつた。そこで彼は、「経世」の観点に基づいてそれを論じることになつたのである。

『概略』において福沢がめざした、「私徳」を修めた人民が、「智」を発達させることで文明化を進めていくというシナリオが、人民の「智徳」の低さによって実行不可能であることを認識して以来、福沢における日本の文明化のための戦略は、このように、常に二重構造を持つことになつた。そして、ここで再び福沢が「公德」と「私徳」にもとづく議論を展開することになつたのは、当時再び「官」の持つ「政権」と公德の主張が、私徳の議論をおきざりにしてなされ

説  
たという状況に関係している。福沢は、このような風潮に対して、「公德」の基礎としての「私徳」の重要性を強調した。そして、一身の「私徳」を修めることは、常に文明化の出発点にいる独立した人間のあるべき姿として、また人間交際論の前提として、人々に要求され続けたのである。

## 第五章 『女大学評論』・『新女大学』

『男子論』以後、福沢の論説は、次第に日清関係に集中するようになり、彼は日清戦争の終了まで、憑かれたように日清関係を論じつづけることになった。終戦によりその熱狂状態から醒めると、福沢は、後述するように『福翁百話』、『百余話』を著し、文明の発達が遅々たる有様に失望を表明した。しかし、ため息をもらしながらも、彼はその強靱な精神力により、死の直前まで、日本の男女関係を改善するための著作に取り組み続けた。彼の遺言ともいえる作品が、明治三二年に書かれた『女大学評論』および『新女大学』である。

彼が、この時期に再び男女関係論に取り組むことになった背景には、民法の発布、条約改正および内地雑居という条件が存在した。これは『福沢先生の女学論発表の次第』に明らかである。それによれば、彼は、民法の発布を「日本社会にて空前の一大変革」(六一―五二五)であり「世道人心の革命とも見る可きもの」(同)と評価している。その一方で新条約の実施が迫り、内地雑居が確実になるにもかかわらず、福沢が従来主張していた男女関係の西洋化は、一向に進まなかった。福沢はここで再び、「古来我国に行なはれたる女教の非理不法なるを論破し、別に今日の社会に処す可き新日本の女道を開示し」(六一―四六六)ようと論陣をはったのである。すなわち、福沢によれば、この二つの論説を著

したのは、「字々皆日本婦人の為めにするものにして、之を百千年來の蟄伏鬱憂に救ひ、彼等をして自尊自重以て社会の平等線に立たしめんとするの微意」（六一五二二）なのであった。

『女大学評論』および『新女大学』は、このような時代背景の影響を顕著に示している。ひとつは、それまでの福沢の女性論に比べて、「契約」、「権利」などの語が、しばしば使われているという特徴があげられる。民法の發布を「一大変革」であると評価し、時事新報紙上に条文を掲載した福沢は、男女関係における対等性の根拠として、民法に依拠することを考えたのであろう。それまで彼のめざした対等な男女関係は、その根拠を西洋文明化に持つだけであつたが、民法の發布により、女性の対等化の主張は、法律に根拠を持つことになつたからである。そしてそのうえで、これまでと同様に、西洋文明国と対等に伍していくためにも、平等な男女関係を作り上げることが急務であると説かれたのであつた。

『女大学』は、明治になつた後も、女性の行為を律するテキストとして、大きな影響力をもっていた。『女大学評論』は、福沢が男尊女卑を強いるものとして批判した「世教」の中心的テキストである『女大学』を、逐一論駁したものである。彼は、道徳の書としての『女大学』のイデオロギー性を、逐条的に批判する。彼はそこにおいて、女性を卑しめる教えに関しては、それが何の科学的根拠も持たないことを指摘する。しかし、彼は、その教えを全て排除するわけではなく、道徳として採用しうる点については、男女両性に一般的に妥当することを示そうとした。

男尊女卑の教えを逐一反論することで彼が主張したのは、家庭における男女の役割は、男と女では異なっているが、その間に軽重の差はなく、それはあたかも職務を分担して、一家を経営するようなものであるということであつた。

このように『女大学』の道徳の教えを批判したのち、彼は『新女大学』を著した。これは、そのタイトルから、『女大学』に替わる道徳書であるかのように見える。しかし、その内容は、いわば育児書であり、教育書であり、西洋文明

説 国に並び伍していくための家族のあり方を示した書であった。

論 　ここで書かれていることは、これまでの福沢の主張に比して、新しい点は見られない。むしろ、明治一八年から二一年にかけて論じられた女性論が、文明の原理からする議論と、当面めざすべき男女関係の議論との混在であったのに比べ、ここでの議論は、実現可能な男女関係に絞られたということが出来る。それは、条約改正が確実になることで、西洋諸国の男女関係と同様の関係を、日本にもつくる必要に迫られたためだといえよう。すなわち、当面めざすべき男女

関係は、性別役割分業に基づいた対等な一夫一婦制であった。

　さらに、人間のある可き姿から導くまでもなく、そのような対等な関係を論ずるには、民法という法的根拠が存在した。そこで福沢は、「契約」、「権利」などという語を対等性の根拠として、女性の立場を主張した。そして、ここにおいて初めて、男性に関しては人間のある可き姿として主張された「自尊自重」という語が、女性にも適用されたのである。

　人間が自ら「徳」を修め、自己を律したうえでつくりあげる人間関係が、当面は不可能であるとしても、人間の内側からの自発的な規範に替わって、法律がそのような規範を提供する時代がやってきたのである。儒教による非合理的な規範の押しつけにより、人間の行動が律せられる時代はすぎさった。明治民法が、現代の眼から見たとき、いかに不十分なものでも、恣意的な道徳ではなく、法典による婚姻関係の支配は、文明史の流れにそって見たとき進歩であると福沢が考えたのは、当然のことだといえるであろう。彼の民法に対する過大だと思われる評価は、このように考えることで理解できるのではなからうか。

　福沢は、文明史の流れに基づき、日本を文明化させようとして生涯闘った。そして彼は、まさにその生涯を終わろうとする直前に、彼が日本の文明化の過程において、最も遅れた部分であると考えていた男女関係に関して、彼が文明史

の流れにおいて、道徳による外からの規制より一段進歩した段階であると考えた、「規則」による人間交際の時代の到来を目撃することが出来たのであった。  
(統)

注

第二部

(1) 一般に、福沢は儒教に対して徹底的に闘ったと考えられている。しかし、彼の儒教に対する評価は、完全に否定的なものではないと思われる。たとえば、儒教の教えは、私徳を修めるのにはよいと考えられているところもある。そしてここでも触れているように、彼の人間観における基本的概念は、儒教の中からとられている。後述。

(2) しかし、当時のイギリスでは、男女関係に関して二重の基準が適用されているのが現実であり、ここでの福沢の議論は、それより進んだものであるといえるであろう。拙稿「淑女から人間へ——イギリスにおける女性の権利拡大運動の思想的前提」、『北大法学論集』第三八巻第二号、四号参照。

(3) 『論語』につきのような一節がある。「今の孝なる者は、是れを能く養うと謂う。犬馬に至るまで、皆な能く養うこと有り。敬せずんば、何を以て別たん乎。」「論語」上、(朝日文庫、中国古典選三、一九八八年)、五六頁。

(4) 『覺書』に次のような叙述がある。「色と搏奕と何れか高上なるやと云はば搏奕と答へざるを得ず。色は性なり。獸類と之を共にす。搏奕は人の働なり。之を学ばざれば能はず。」七―七六七七参照。また、『論語』、子罕第九に、「子曰く、吾れ未だ徳を好むこと、色を好むが如くする者を見ざる也。」という一節がある。『論語』上、三二〇頁参照。

(5) 人と禽獸との差に関して、『孟子』に次の一節がある。「人の禽獸に異なる所以のものは、幾んど希し。庶民はこれを去り、君子はこれを存す。」「孟子」下、(朝日文庫、中国古典選九、一九七八年) 五三頁。

(6) 人々の品行に対する福沢の基本的な立場は、あくまでも個々人の問題であり、他人が干渉すべき領域ではないというところにあった。しかし、全体として不品行が及ぼす影響が重大であるため、それに関して論じるというのである。五一―五六参照。

- (7) このような人々とは、欧米に留学したことのある人々（五—五六二）、社会先進の士（五—五六九）、上流の才子連中（五—五七一）などと述べられている。
- (8) 後述するように、福沢の議論において、一夫一婦制の根柢は西洋文明だけにあったといってもよいだろう。
- (9) この部分だけではなく、しばしば福沢の男女関係に関する議論においては、イギリスのヴィクトリア朝の家族像が投影されていると思われるところがある。拙稿「淑女から人間へ」参照。彼が論じているように、日本で実際に独身者がそれほど多かったのかは、詳細な考察を必要とする事項であろう。
- (10) 福沢が、これらの女性に関してどのように考えていたのかについては、別の考察を必要とする。
- (11) 福沢が『品行論』の最後に言及している梅毒検査に関する意見は、J. S. ミルが性病法に関して行なった議会証言を意味しているのではないかと考えられる。"The Contagious Diseases Act" in *Collected works of J. S. Mill*, (London, 1984), Vol. XXI 参照。
- (12) 拙稿「福沢諭吉における文明と家族——序説」『北大法学論集』第四〇巻第五・六号下巻参照。
- (13) 福沢はここで、男女の性別役割分業が儒教の影響によるものと述べているが、日本において、現実には、儒教の影響により性別役割分業が出来上がってきたのかどうかは、歴史的な検証を必要とする論点であろう。
- (14) この部分は、J. S. ミルの『女性の隷従』第四章における、女性を解放することによる社会的利益に関する議論に類似している。J. S. Mill, "The Subjection of Women", in *On Liberty and other writings*, (Cambridge, 1989), pp. 199-200 参照。
- (15) これは、『文明論之概略』において論じられた、「惑溺」に通ずる概念であろう。福沢が日本の精神風土の欠点として指摘したこのような傾向は、この時に至るまで持続していたのである。
- (16) ここで国会に関して言及しているのは、おそらく国会の開設が間近に迫ったことと関連するであろう。
- (17) 以下論ずるように、福沢が『概略』において定義し使用してきた「私徳」・「公德」の概念は、一般的に使用されていた概念とは異なる。それゆえ、以下の議論においては、福沢に独特の「私徳」・「公德」概念にはかきカッコをつけ、一般的に使用された概念と解釈できる場合にはカッコをつけないうで使用した。
- (18) ここでも、一身上修めるべき徳とは区別し、「行い」をさして「内行」という言葉を使っていることに注意。
- (19) 「敬」という概念については、『婦人論』、『後編』にも言及のあることに注意。五—五〇二、五—四七〇参照。

(20) 愛情と共に敬意が必要であることについて、『孟子』のなかに次の一節がある。「君子の、なみの人に異なる所以のものは、その心を存するに以りてなり。君子は仁を以つて心を存し、礼を以つて心を存す。仁なる者は人を愛し、礼ある者は人を敬う。人を愛するものは人も恒にこれを愛し、人を敬う者は人も恒にこれを敬う。」『孟子』下、六三頁参照。

また、「ひとを食なうも愛せざれば、これを家として交わるなり。愛するも敬せざれば、これを獣として畜なうなり。恭敬こそは、幣りものの未だ將げざるときよりのものなり。恭敬なるもその実なければ、君子は虚しくは拘まるべからず。」という一節が、同書、二四七頁に見いだせる。

『礼記』哀公問第二十七にも、「愛せざれば親しまず、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。竹内照夫『礼記』中（新釈漢文大系二八、明治書院、一九七七年）七六五頁。

すなわち、儒教の思想においては、人に対する理想的な態度として、愛だけではなく、同時に相手に対する敬意が要求されていたことが解る。福沢は、儒教に深く通じていたから、このような儒教の概念を下敷きにして、人間関係論を作り上げていったと考えてよいであろう。

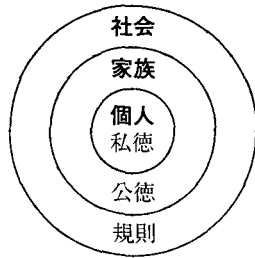
(21) 「恕」に関しては、『論語』に「夫子の道は忠恕のみ」という一節がある。『論語』上、一一九頁。その内容は「己れの欲せざるところを人に施すこと勿れ」というものである。『論語』中、(朝日文庫、中国古典選四、一九八五年) 一一三頁。また、島田慶次による『大学』の解説においても、「恕」という字は「心の如くする」という意味であり、「自分自身を治めると同じ心をもって人を治め、自分自身を愛すると同じ心をもって人を愛する」ことだと解説されている。『大学・中庸』上、(朝日文庫、中国古典選六、一九八六年) 一一三頁。

(22) 一夫一婦制に関する西洋文明化以外の根拠としては、男女の人口が同数だという点が挙げられている。五十一頁一八参照。  
 (23) 文明の発達途上では、徳による支配に代わって規則が人間の行動を規制するという考えは、『福翁百話』九三「政府は国民の公心を代表するものなり」に於いても示されている。「所謂黄金世界を見るまでは、人為の法律を以て人間の言行を抑制せざる可らず。」六一三六一。

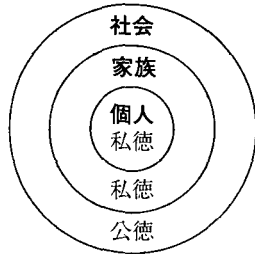
(24) この用語法の違いを図で示すと次図のようになる。



『概 略』



『男子論』



(25) たとえば、『分権論』における自治の議論。本稿、第一部第二章(1)参照。

※本稿は、一九九二年度北海道大学審査博士学位論文の一部(連載第二回目)である。

# THE HOKKAIDO LAW REVIEW

Vol. XLIV No. 4 (1993)

## SUMMARY OF CONTENTS

---

### Fukuzawa Yukichi's Ideas on Family in Civilization (2)

Toshiko NAKAMURA\*

- 1 Introduction
- 2 The History of Civilization
  - (1) "An Outline of the Theory of Civilization"
  - (2) The History of Civilization
  - (3) Historical analysis of the progress of civilization
  - (4) Men in civilization
  - (5) Priority for civilization
- 3 Background of Fukuzawa's argument on women (Vol. 44, No. 3)
- 4 Fukuzawa's argument on women and men
  - (1) Structure of the argument

As we have seen so far, the direct motive which inspired Fukuzawa to write on Japanese women was to establish an equal relationship between men and women as seen in western civilization. Immoral behaviour of men and Confucian morality which tolerated it were the main obstacles against it.

To achieve this aim, it was necessary that women should have legal rights and equal social status with men. Fukuzawa argued about it in the article "On Japanese Women" and "On Japanese Women, Part 2". But that was not enough. It was also necessary that men would behave decently. So, he wrote "On Decent Behavior of Men". And also, he thought it important for men and women to create a way to associate freely and have an equal relationship. He articulated the idea in the article "On the Association of Men and Women" and "On the Association of Men and Women, Part 2" So, you can see that

---

\*Research Assistant, Faculty of Law, Hokkaido University. Doctor of Law.

Fukuzawa's articles on women were not written only to promote the human rights of women, but to create the structure which would enable an equal relationship between men and women to occur as happened in western countries.

(2) Comparison with the English Model

So, was Fukuzawa's argument on women adequate in the context of western civilization ?

We can understand how accurately Fukuzawa understood the structure of the family in a civilized country, especially in England which he regarded as the model state for Japan, if we compare his descriptions on the family with the model of English family. I try to do it using the English model which Prof. Alan Macfarlane of Cambridge University showed in his book "Marriage and Love in England 1300-1840". He argued that the reason for the development of capitalism in England was very much related to the individualistic structure of the family. The indexes of his model are as follows.

- (1) Courtship and wedding
- (2) The purposes of marriage
- (3) Romantic love
- (4) Who controls the marriage decision ?
- (5) The duration and durability of marriage
- (6) Status rules concerning marriage
- (7) The benefit and costs of children
- (8) Setting up a separate economic and social unit
- (9) Children as insurance

If we compare Fukuzawa's descriptions of the family with that of England according to these indexes, we can see that Fukuzawa understood the structure of the family in advanced civilization very well and tried to establish the same kind of family system in Japan for it to become equally civilized. But of course, there are some points which differ from the English model.

There are two main differences. First, as you can see in the index number 3, romantic love is the main force compelling people to marry in England, whereas Fukuzawa never thought of such feelings. He thought that the family was a kind of social institution in which every one was naturally involved, and marriage was a natural process for human beings living in a

society. Fukuzawa expected the feelings based on morality between men and women rather than romantic love. These were "Respect" and "Love and Affection".

Another difference was that he thought that the function of moral education of the children by the family was vitally important.

### (3) Function of the family

According to Prof. Macfarlane, English capitalist civilization had four important elements. They were the political system, the economic system, Christianity, and the family. In his model of English family, the family meant rather the husband and the wife, and had a very small positive function relating to children. The family provided individuals for society by cutting them off from the family from the very early age, and it promoted the advancement of capitalism in England.

Fukuzawa mentioned the elements of civilization as a political system, an economic system, religion, and education. We can recognize the similarity of them to that of the English model. But, even though Fukuzawa put religion as an important element of civilization, he never believed that it should be an important part in the progress of civilization. Because Fukuzawa thought any religion was to impose a moral code from outside, and thus it would prevent man from becoming an independent and inner-directed man who could depend on his "True Nature" within himself. And a man who acted on his "True Nature" was the kind whom Fukuzawa thought necessary to make a civilized society.

Although Fukuzawa thought that a civilized man had to develop his "Virtue", he never thought this could be done by religion. He always wrote about the importance of moral education by parents in a family. So, he gave the family a very important role in the progress of civilization in Japan to promote one's "Virtue", similar to the part of Christianity in western civilization.

### (4) Family as the social institution

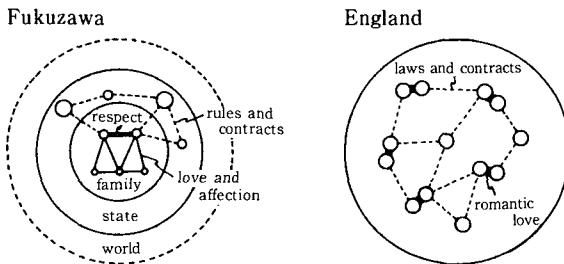
Another difference was that Fukuzawa regarded the family as a social institution. The idea came from his vision on society. Fukuzawa thought that the fundamental unit which constituted society was the independent individual. At first, man would develop his "Reason" and "Virtue" relating

only to himself, but soon he would associate with a woman and set up a family. Fukuzawa argued that this was the natural process for man as the "social animal". Then his social world would be widened to extend to that of the family. As the result, his "Reason" and "Virtue" would develop accordingly, because he could understand about the wider areas of human activity. In Fukuzawa's vision, individual man was in the center of the world surrounded by a family. There would be a state outside the family, which would be a larger unit in the world. The more man associated himself with other people, the wider area of society he would know, and the more he would develop his "Reason" and "Virtue"

But in the English model, the society consists of each individual who operates separately. They will be united only by romantic love and become wives and husbands. All other relationships in England are based on contracts or rules.

I tried to show the difference of the image of society held by Fukuzawa and that held in the English model below. As you can see here, the family is one of the social institutions where independent individual start experiencing the process of social activity. Through this process, the progress of each person could be promoted and spread over the whole of society, and make the whole society more civilized.

### Structure of Society



Fukuzawa thought that the family had the important function of providing moral education for the children to develop their "Virtue". It is understandable that Fukuzawa founded Keio-Gijuku school and emphasized the learning of physics, because it was the way to encourage people to develop their "Reason". But moral education had to be done in the family. So, in Fukuzawa's theory, education to make civilized people was completed

within these two processes.

(5) Prerequisite for the equal relationship

But, as I wrote before about "Outline", Fukuzawa thought the development of "Reason" was more important at that time, as the state of morality of the Samurai was satisfactory. So he chose to argue only on the side of "Reason". But as time went on, it became obvious that the morality of the Samurai was so bad that it would be an obstacle for the revision of the unequal treaties. And so, he started to urge them to behave decently.

At first he insisted only that men should behave decently to establish an equal relationship between men and women in the article "On Decent Behaviour of Men". But as you can see from his vision of society, this relationship always presupposed independent self-governed man who developed his "Reason" and "Virtue". Fukuzawa thought if the man could not acquire his "Virtue", he would not be able to set up an equal relationship with woman based on morality. So it was inevitable for Fukuzawa to argue on men's "Virtue" as the necessary prerequisite for an equal relationship between men and women. He did it in the article "On Japanese Men".

In this article, Fukuzawa argued about the importance of the relationship between men and women based on morality, which was the core of all other moral relationships in society. He urged Japanese men to develop their "Virtue" and keep their "Dignity". He thought, unless Japanese men could fulfill this requirement, they could never establish an equal relationship with women based on morality.

(6) Arguments in 1900's

But later on, his argument was occupied by the political issues on China. He never wrote on women or "Virtue" of men until the end of the Sino-Japanese War.

Fukuzawa was very pleased with the victory in that war. He thought that Japan had succeeded in becoming one of the strongest countries. However, despite such political success, he realized the state of morality of the Japanese people had not improved. It was far from the state of civilization which he had expected to be achieved in his book "Outline". He was very disappointed by the situation. But he was tough enough to start arguing about the morality of the Japanese people again in the last stage of his life.

As far as women were concerned, he was partly satisfied with the promulgation of the Civil Code, because it clarified the rights of women in the family and prevented men from arbitrary abuse of their rights. But he thought, it was also necessary to persuade people to change the frame of their thinking to make an equal relationship between men and women certain. And he wrote "A Critique of the Greater Learning for Women" and "The New Greater Learning for Women". They were mainly to attack Confucian ideology. He thought, after the political success and the adoption of the Civil Code, Japan was closer than before to having the similar relationship between men and women as that in operation in westren countries.

*(to be continued)*