



# HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	福沢諭吉における文明と家族（3・完）
Author(s)	中村, 敏子; NAKAMURA, Toshiko
Citation	北大法学論集, 44(6), 197-261
Issue Date	1994-03-31
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/15559">https://hdl.handle.net/2115/15559</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	44(6)_p197-261.pdf



# 福沢諭吉における文明と家族（三・完）

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) 『通俗道徳論』

(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」|| 「チゲニチー」
  - (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（以上第四四卷四号）
- 第五章 『女大学評論』・『新女大学』（以上第四四卷四号）
- 第三部 文明における個人と家族
- 第一章 西洋文明化における女性と家族
- (1) 分析の目的
  - (2) 「独立した個人」の権利
  - (3) 女性をめぐる家族内の人間関係
- 〔a〕分析枠組としてのイングリランドモデル
- 〔b〕西洋文明化における家族関係

〔c〕 福沢の議論の特色

第二章 文明史のなかの個人と家族

- (1) 「万物の靈」としての人間
- (2) 男女関係における問題点
- (3) 文明史のなかの男女関係
- (4) 「情愛」と家族
- (5) 文明の究極における男女関係

結び

(以上本号)

第三部 文明における個人と家族

第一章 西洋文明化における女性と家族

(1) 分析の目的

本稿では、『文明論之概略』において論じられた文明史観をもとに、年代順に福沢の男女関係論を分析してきた。そこで明らかになったのは、福沢の男女関係に関する議論は、ひとつには、国家の独立という要請にそって、男女関係をも西洋文明化するという観点から論じられていたということであった。しかし、西洋文明におけると同様の男女の平等

をめざすとき問題となったのは、男性の不品行であり、「私徳」をないがしろにして、「公德」が論じられる状況であった。そこで福沢は、不品行に対し、「私徳」を修めることの重要性を主張した。こうして彼の男女関係に関する議論は、人間として「私徳」を修めるといふ点において、文明史の原理に基づく人間のあるべき姿の議論につながっていったのである。

第三部では、これまでの歴史的な分析とは視点を換え、福沢の家族論が、全体としてどのような構造を持っていたかに焦点を絞り、それを分析することにした。

福沢が女性に関する議論を開始したのは、日本の男女関係を西洋と同様なものにするのが、現実の政策として必要であると考えたからであった。西洋諸国と並び独立を保つためには、同様の文明を導入すべきである。その際に問題となるのは、男性における非常な不品行と、女性の地位の低さであった。

こうした現状に対して福沢は、日本における男女の地位の不均衡をただし、男女関係を、独立した対等な人間同士の関係にすることをめざした。そして、男女の関係のみならず、それをとりまく家族をめぐる関係をも、西洋における家族を参考にして変革しようと考えたのである。

本稿「はじめに」の冒頭でも触れたように、これまでの福沢解釈は、おおむね西洋近代を自明の基準として、そこから彼の議論を評価するというものであったといえよう。特に女性に関する彼の議論については、西欧に発した「権利」という概念を前提としながら、それに対する評価または限界に対する批判に基づき、彼の議論を位置付けることが行なわれてきた<sup>(1)</sup>。福沢自身が、西洋における同様の男女関係を作り出すことを標榜していたことから考えると、これは、きわめて妥当なことのようと思われる。しかし、そうした評価は、西洋の近代がどのような内容をもつものであり、それが具体的に福沢の議論とどのように対応しているかという事実の分析なしに行なわれていたという問題点をもっている。

そこで本稿では、福沢の議論を評価するにあたり、まず始めに、福沢が当面めざした西洋文明化という文脈において、彼の議論がどこまで西洋の現実をとらえていたのかを、彼がモデル国家としたイギリスを例にとり、検討することにした。まず、女性自身の社会的地位および権利の問題に関して、イギリスの現実の状況と福沢の議論を比較し検討する。そして、西欧における女性の権利を要求する根拠となった「個人の権利」概念の問題点を、キャロル・ペイトマンの議論を参考にして分析する。

つづいて、家族内における女性をめぐる人間関係のあり方を、イギリスにおける家族のあり方と比較し分析することとする。ここでの比較分析の枠組としては、ケンブリッジ大学のアラン・マクファーリンが、イギリスにおける資本主義文明と家族との関係を分析するに際して提示したモデルを使用する。このような比較検討により、福沢がめざした西洋文明化という文脈において、彼の議論の特色が浮き彫りとなるであろう。

その比較をふまえて、第二章では、福沢の考えた文明における家族関係が、どのような構造をもつものであったのかを考察する。彼の家族論は、西洋文明化の必要からでてきたものではあった。しかし、文明史の流れにおいて、人間関係は個人の独立の後に形成されるべきだと考えていた福沢にとり、夫婦および家族という関係は、「智徳」共に修めた人間を前提とするものであった。それ故、男女関係に関する議論は、必然的にあるべき人間像の議論へとつながっていたのである。

彼は、「万物の霊」という概念により、理想の人間像を提示した。そして、その人間が作り上げるべき人間関係のあり方について、展開して論じた。その議論は、文明の歴史において、人間の「智徳」が最高に発達した状況における社会関係のあり方に関する言及をも含むものであった。福沢は、そのような人間の「智徳」の最高に発達した理想状態に

において、独立した男女の関係は、愛情のみにもとづき形成され得ると考えたのである。

ここでは、これまでの議論に加えて、明治三〇年前後に書かれた『福翁百話』および『福翁百余話』をも参考にすること。このふたつの著作は、文明史観が福沢の晩年まで変らず続いていたことを表わしており、様々な題のもとに論じられた小論の集成であるが故に、個々の人間から宇宙に至るまでの、彼の世界観の凝縮であると考えられるからである。

(2) 「独立した個人」の権利

福沢の生きた時代は、イギリスにおけるヴィクトリア時代とほぼ重なっている。当時のイギリスにおいて女性の生き方を規定した考え方は、男女は生物学的に異なるが故に、異なる役割を果たすべきだとするものであった。すなわち、女性はすべて結婚して妻となり、母となり、「家庭における天使」の役割を果たすべきものであると考えられていたのである。<sup>(2)</sup>

女性は、このように男性とは全く異なる生物であると考えられ、女性の領域は家庭内に限られていたが、そのような女性に関する限定性は、「ペター・ハーフ」という考えにより補償されていた。すなわち、男性と女性は、神の前为一体となり、相互に補完しあうことで初めて完全になるのだと考えられた。それぞれが互いにとり不可欠の存在なのだということである。

しかし、この相互性は対等なものではなく、必ず結婚するものと考えられていた女性は、結婚することにより、すべての法的権利を失った。一体である男女の権利は、男性により代表されると考えられたのである。そして、このような建前とは裏腹に、現実には男性の放蕩が許され、事実上の離婚状態や妻の遺棄などの問題が生じていた。親権や財産権

を持たない妻たちは、このような現実のなかで苦しんでいたのである。他方、結婚という女性に当然の人生を歩むことのできなかつた独身女性たちは、ひとりの人間として法的な権利は保有したが、女性のあるべき姿からの逸脱者であることから、その人生は、困難なものであった。

イギリスにおける女性の権利を求める運動は、このような女性の状況から発生した。結婚している女性からは、主として離婚の権利、子供の親権に関する権利そして財産権の要求がなされた。また、自活の方法を求める独身女性からは、女性の教育を受ける権利および自己の要求を政治に反映させるための参政権などが求められた。福沢が女性論を著した明治一八年（一八八五年）までに、これらの権利のうち、参政権を除く諸権利は獲得されていたといえるであろう。

このような状況を、福沢の主張と比較してみよう。福沢は、当面の文明化における女性の役割は、家事を司ることにありと考えていたため、女性が主婦としての人生を送ることを前提として議論が展開されている。しかし、彼の考える「主婦」とは、「主人」と対等かつ一体となって家を経営する主体であり、当面の文明化のなかで、女性には、実質的な家庭の経営能力が要求された。（たとえば『女大学評論』、六一四九四〜四九五）それゆえ彼は、女大学風の教育も文明者流の教育も、現実にあわないものとして批判したのであった。

しかし福沢は、男女が家庭経営において受け持つ役割は異なるにしても、基本的には男女の教育を区別するべきだとは考えてはいなかった。「女子が生れたらば男子と区別せずして之を愛し之を重んじ、幼少の時より女子なるが故にとて少しも其取扱ひを粗末にすべからず、次第に成長すれば先づ身体の発生に注意して、学問技芸を教えることは亦男子に異なるべからず。」（五―五〇〇）「台所の世帯万端、固より女子の知るべきこと」（六一五〇六）ではあったが、「学問の教育に至りては、女子も男子も相違あることなし。……極端を論ずれば兵学の外に女子に限りて無用の学なしと云ふ可き程の次第」（同）だと考えたのであった。

当面の文明においては、女性は主婦として生活するものと考えられたのだが、次第に文明が進んでいけば、「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」（二一—五二）が重要となるのであって、そのような「一芸」（五—五〇〇）をもって生計をたてられるようにしておけば、「生涯男子に依頼するに及ばず、独立の精神も自然にこれに由りて生ずべし。」（同）

すなわち福沢は、男女は独立した人間となるために、基本的には同様の教育を受けるべきだと考えた。しかし、その結果として現実の生活においては、主婦と主人という役割を分担し、共同して家庭経営に携わるべき時であると考えたのである。

独立という点に関して、彼が最も重視したのは、女性が財産を持つことであった。彼は、「社会凡百の権利は財より生ずる」（五—四六八）と述べて、すべての権利のもととして、女性が財産を保有することの重要性を再三にわたって指摘した。彼は、対等な男女関係は、自己の財産を保有することにより可能となるとして、夫婦間における別産制を主張している。（『男女交際余論』一一—五三）

このように、教育権、財産権に関する福沢の主張は、同時代のイギリスにおける女性の要求の到達点に比して劣るところはない。しかし、離婚の権利に関しては、彼は、イギリスの女性たちとはむしろ逆の立場を取っている。日本において女性が容易に離婚されるという認識に基づき、彼は、それを防ぐための論説を展開した。それと同時に、女性の再婚を妨げる風潮の不当性をも論じたのである。また、離婚を否定的に論じているためであろうか、親権に関しては、全く論じられていない。参政権に関して福沢は、西洋の女性がそれを要求しているという事実に触れ、将来の課題として含みを残している。

こうしてみると、福沢の議論は、当時の西欧における役割分業に基づく一夫一婦制という夫婦関係のあり方を受け入

れ、その中で女性の運動の到達点を日本にも実現しようとしたものであると考えることもできる。そのかぎりにおいて、彼の西洋文明化という目的にかなっていったとすることができるであろう。しかし、こうした女性の権利に関して、その根拠となる議論にまで踏み込んで考察すると、福沢の主張は、西欧の女性の主張とは、依拠するところが異なることが判明するのである。

イギリスの女性たちは、男性だけに与えられていた「個人」の権利を、自分たちのものとするために闘い、それを達成した。しかし、彼女たちが依拠した「権利」の前提となる「自由で平等な個人」のカテゴリーのなかに、女性が入ってはいなかった。キャロル・ペイトマンは、近代民主主義理論の持つこのような問題性に関して、次のように分析している。<sup>(3)</sup>

すなわち、人間が神聖なる自然的秩序のなかに生まれているという考え方が、一七世紀頃から問題をはらむものとみなされるようになっていった。そして次第に、個人は合理的存在であり、互いに自由で平等に生まれついていると考えられるようになっていく。彼らは、社会関係や制度を、契約や合意により自分で作り上げることができると考えた。しかし、このような「自由で平等な個人」は、女性を含むものではなかった。男性が、市民としての理性を持ち、正義感を發達させ、普遍的法を遵守し得ると考えられたのに対して、女性は、女性という肉体的自然ゆえに、性的情熱を越えることができず、そのような政治的倫理観は持ち得ないとみなされたのである。女性は、市民社会の「秩序(order)」に対し、「無秩序(disorder)」をもたらし得るものと考えられたのである。<sup>(4)</sup>

また、家族は、人類にとり最も自然な結合体であったが故に、自然に近い女性に適した領域であると考えられた。そして、自然な結合体である家族は、作為により作られる社会的政治的結合に対立するものであると考えられたのであった。こうして女性は、近代民主主義理論に基づく政治社会の成立に際して、家族という領域に閉じこめられることにな

ったのである。しかし、そのことがなぜ生じたのかということ自体、これまでの政治理論において問われることはなかった。

そもそも社会契約論が、自由で平等な個人の契約にもとづく政治社会という主張を掲げて対決したのは、君主による家父長制支配に対してであった。ペイトマンによれば、家父長制支配には二種のものが含まれていることに注意しなければならぬ。ひとつは、夫の妻に対する支配であり、他は、父の息子に対する支配である。

彼女の分析では、父の子供に対する支配が成立するためには、その前に、夫の妻に対する支配が成立しなければならぬ。なぜなら、両者は家父長制支配成立における必然の過程だからである。それにもかかわらず、ホップズ以外の社会契約論者は、この二種の支配のうち、夫の妻に対する支配に関しては分析を行なっていない。たしかに多くの思想家は、父の息子に対する支配を不当なものであると主張して、政治的領域における君主制の家父長制支配に抵抗したが、女性の属する領域であると考えられた家族内における夫の妻に対する支配は、自然状態において既に存在したものと見て、とりあげられなかった。すなわち、ほとんどの近代政治理論において、家族は自然状態において既に存在するものと考えられており、そこにおいて、女性は自然的に従属しているのが当然であると考えられたのであった。<sup>(5)</sup>

こうして、君主の家父長制支配に抵抗する理論として提出された近代民主主義理論は、家族内の家父長制支配を温存したまま、政治社会を組み替えるものであった。市民的政治社会は、家族内に存在した、性の違いに基づく男性による女性の支配という構造をそのままに、成立することになった。すなわち、政治社会成立の契約の主体となるのは、家族の長としての男性だけだったのである。<sup>(6)</sup> 男性は、家族内において、女性や他のメンバーを従えていたから、男性が社会契約を結ぶことにより、他のメンバーもその中に取り込まれることになった。女性は、原契約に参加しなかったにもかかわらず、自然状態に放置されることはなかった。彼女たちは、市民社会のなかに自然の状態を引きずったまま作ら

説  
れた「家庭的領域」に囲い込まれることになったのである。そこは、自然状態における夫の妻に対する家父長制支配を  
存続させる領域であった。市民社会の形成にあたって、市民社会のなかに存在するにもかかわらず、市民社会には含ま  
れない「家庭的領域」が創設されたのである。

こうして市民的政治社会は、「市民的・公的領域(civil, public sphere)」と、「家庭的・私的領域(domestic, private  
sphere)」に分けられた。そして、前者は、作為と男性に対応し、後者は、自然と女性に対応するものとされたのである。  
このように近代民主主義理論が論じた「個人」とは、家族の長としての男性であることを理論的に前提としており、  
女性が、「個人」として男性と同様の政治的地位を享受しようとすることには、必然的に矛盾が含まれるのであるとペ  
イトマンは指摘する。この理論構造故に、女性が「一人前の市民(full citizen)」となるためには、男性もしくはそれと  
同様のものにならなければならないのである。そして、現実に、イギリスの女性たちによる権利の獲得をめざす運動に  
おいても、彼女たちの権利は、「個人の権利」の論理に基づき認められたのではなく、実際の便宜のために認められて  
いったのであった。基本的に、この理論の持つ問題構造は、現在に至るまで続いているといつてよいであろう。

以上のように、女性に関して大きな問題をほらむ「個人の権利」という概念に対し、福沢は、どのような論理により  
女性の権利を基礎付けていたのであろうか。彼は、「個人の独立」を「万物の霊」という概念により意味付けようとした。  
「万物の霊」に関しては、後に詳しく論ずるが、ここで重要なのは、何よりも、「万物の霊」としての男女が、全く対等  
なものとして位置付けられていたということにある。特に西欧の権利概念において、女性を排除する根拠となった肉体  
的な相違に関して、彼は、『婦人論後編』において次のように述べている。

「男女格別に異なる所は唯生殖の機関のみ。是れとても双方その仕組みを異にするまでにて、孰れを重しとし孰れを  
軽しとすべからず。その外は、……都て体質に微塵の相違なきのみか、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。」（五―四八〇）

福沢がここでこのように述べたのは、儒教流の陰陽観にもとづき、女性を卑しめようとする考え方に對する反論のためであった。彼は、男女の相違を差別に置き換える陰陽の考え方を、「男は陽にして天なり日なり、女は陰にして地なり月なりとて、一方は貴く一方は賤しき者のやうに説を立て、之を自然の道理として怪しまざるもの多しと雖ども、本来陰陽とは儒者の夢話にして」（五―四八二）、「畢竟陰陽に付き定まりたる徴はなけれども、先ず心の中に二様の考を置き置きて、己が了管にて……夫れより様々の説を作りて、戯言を賑かにするまでの空論」（同）であると一蹴する。福沢が儒教に對して行なつたこのやうな批判は、男女の肉体的な差異を、そのまま他の能力に拡大して解釈し、それを自然的なものであると理論づけて、女性を政治社会における主体から排斥した西欧の権利概念にも向けることができるであらう。

それに対して福沢は、男女の肉体的な差異にまで立ち戻り、その相違を認めたくうえで、両者の対等性を主張し、両者の差別的な価値付けを拒絶した。生物としての人間の男女に、基本的な相違があることを認めた上での対等性の主張は、男女の關係を根底的な所から把握したものであり、それゆえに、普遍的となり得るものであった。

（3）女性をめぐる家族内の人間關係

〔a〕分析枠組としてのイングラントモデル

以上のような、女性の個人としての社会的権利に関する比較分析に続いて、つぎに、女性と男性の家族における關係

について、イギリスの状況と福沢の議論との比較を行なうことにしよう。

アラン・マクファーンは、その著書『イングランドの個人主義の起源 (The Origins of English Individualism)』において、農民社会モデルを使うことによりイングランド社会を分析し、イングランドは、歴史をたどり得るかぎり古くから資本主義社会であったという主張を展開した。そして彼は、その重要な起源は、イングランドに特有の個人主義的な家族関係にあると論じたのである。そして『イングランドにおける結婚と愛 (Marriage and Love in England 1300-1840)』において、イングランドに特殊な家族関係を、「マルサス型結婚制度」と名付け、ひとつのモデルとして提示している<sup>(8)</sup>。ここではこのモデルを参考に、イングランドにおける夫婦および親子の関係を次のような指標にまとめ、それをもとにして、福沢の論じた女性をめぐる人間関係論を分析する。

(ア) コートシップの存在

結婚相手を自由に選択できるためには、多くの異性と知合い、互いの人格を観察して、長い人生を共にするに足る人物であるかどうかの情報を得なければならぬ。それを保証する制度として、コートシップが存在した。若い男女は自分自身で出会いをつくり、半年から二年の交際期間を経て結婚に至った。マクファーンは、このようなシステムは、女性が結婚前に自由であり、かなり平等な地位を持つところでのみ成立可能なものであると論じている。

(イ) 結婚の目的

多くの社会では、結婚の目的は子供を再生産することであり、後継ぎを得ることが重要視される。しかしイングランドにおいては、結婚の重要な意味は、生涯をともにするよき伴侶 (Better Half) を選ぶということであった。その際、相手としては大体自分と同等の人がめざされた。家柄と富は、相互に交換可能な条件であり、妻に関しては、性格が重視された。その決定には、常に損益計算が伴った。結婚をすることで生活水準の低下が生じると判断した場合には、人々

は、しばらく結婚を遅らせようとした。

(ウ) ロマンティック・ラヴ

しかし、そのような損益計算を超えて人々を結婚に至らせるのは、「ロマンティック・ラヴ」という「制度化された非合理性」であった。合理的に計算し、生活を組み立てていく人々が、最後には「ロマンティック・ラヴ」という非合理的な感情に衝き動かされて、結婚の決定を行なった。このような感情が存在することによって、もともとは別個の人格であった男女が、ひとつの魂、ひとつの肉体となり、それぞれのベター・ハーフとなるのであった。

(エ) 結婚の決定権

イングランドにおける結婚は、当事者のみの合意に基づく純粹に私的な契約だった。そこでは、両親の合意は全く必要ではなく、国家や荘園領主の干渉も存在しなかった。両親は、子供の結婚に際してアドバイスは求められたが、その行きすぎは非難された。教会や親族および友人も、決定的な規制力は持っていなかった。

(オ) 単婚制と結婚の持続性

結婚とは、「一人の男と一人の女が、任意的に、他の全ての人を排斥して、生涯結合する関係に入ること」である。単婚制というのは、多くの社会において珍しいことであるとマクファーリンは述べる。それは従来ヨーロッパだけに見られ、近年各地に輸出された制度である。通常、複婚と女性の地位の低さはむずびついている。

結婚は生涯続き解消し得ないという要件は、単婚制を強めるものである。これは、キリスト教により付け加えられた新しいルールである。通常、離婚や再婚の可能性は、子供への願望と関連しているが、イングランドにおいては、不妊は離婚原因にあげられていない。すなわち、子供は、結婚において不可欠なものではなかった。

農民社会では、血統の複雑化を招くので、女性の再婚は一般に反対される。しかしイングランドでは、再婚は許容さ

れ、奨励されてきた。そして、結婚の排他性の裏には姦通が多く存在した。

(カ) 結婚における階層的流動性

多くの社会では、結婚は親族により決定され、その相手となるべき人に關しては、許容される範囲が決まっている。しかし、イングランドでは相手にしてはいけない範囲だけが決まっていた。そこでは社会階層を超えた結婚がしばしば起り得た。このような結婚形態は、貨幣市場の存在、都市生活の浸透、街と市の混合、富と血統の結合という他の社会構造と深く関わっていたとマクファーリンは論じている。

(キ) 子供を持つことの意味

多くの社会では、結婚の目的は、子供を持つことにあると考えられている。そこでは子供は富であり、個人と家族の力と地位を拡大するものである。しかし、イングランドにおいては、子供はコストであると考えられた。そこでは、子供は神からの祝福であるという考え方は非常に弱かった。また、子供を多く持つことで、他の家族集団との關係において有利に立とうという動機も存在しなかった。子供を多く産むことで、女性が尊敬されることもなかった。母性は、女性の唯一中心的な役割ではなかったのである。

このように子供は、人間の生物的衝動により、結婚において不可避なものであり、親に対して心理的な満足をもたらすものではあったが、基本的にはコストであった。

こうした考えをもたらず背景としては、イングランド社会が十四世紀から、すでに賃金収入を主とする社会であったという事実注意到注意すべきである。さらにそれ以前から核家族が成立しており、子供にかかる費用を両親のみが負担しなければならなかったことも、子供をコストと考える大きな要因となった。

またイングランドでは、土地や他の財産に關する市場が発達しており、賃金や抵当のシステムが広がっていた。人々

は子供に対して投資する代わりに、投資や貯蓄の対象とするものを持つていた。このような市場は、強い政府によって守られていたのである。

こうしてイングランドでは、子供は富の源泉ではなく、費用のかかるものとして考えられたのであった。

（ク）親子間の経済関係

農民社会では、子供は労働力として不可欠であり、成長して農耕に従事し、親に富を返すことがあり得た。しかしイングランドでは、子供は他の家に働きに行くのが普通であった。子供と親とは全く別々の財産権を持つとされていたから、子供の稼いだ金は全て彼らの物となり、両親に送られることはほとんどなかった。

結婚後、親と子は別々の家庭をかまえるのが普通であった。親子が一緒に住むのは、経済的問題とともに、権威の点からも不可能だと考えられた。一家庭に、二人の主人は共存し得ないというのだ。

（ケ）危険保障としての子供

人生における様々な災難において、子供が親を守るように、事前に子供に対して投資をしておくという考え方が変化するためには、まず、災難の危険が減少すること、さらに、子供に代わる保障が存在することが必要である。イングランドでは、かなり前から豊かな社会であり、政治的に安定していたため、危険に対する保障はあまり必要ではなかった。さらに、宗教改革前から荘園、ギルド、教会、慈善団体が家族に代わる危険の受皿として存在し、十六世紀には国家がこれを引き継ぐことになった。

こうしてイングランドでは、はやくから、子供が親に対する保障として存在することをやめた。十三世紀から、子供に対して財産を放棄してしまうと、扶養してもらえなくなることを注意した文書が多く存在する。親が子供に扶養してもらうには、扶養契約が必要だった。しかし多くの親は、そのような契約よりも、財産を自分で管理し、運用すること

で老後に備えたのであった。個人的所有権、市場の存在がこれを保証した。親の老後は孤独であったが、孤独というものは、経済的、政治的個人主義に対する代償なのであるとマクファーリンは述べている。

このように、子供は純損失であり、たくさんの子供は養えないと考えることが、マルサス型結婚制度における重要な点であるとマクファーリンは分析している。<sup>(9)</sup>これは、生産と消費が親子で共有され、子供が経済的に貢献する社会から、個人の利益を重視する資本主義社会への変化に大きな関係を持つっていると、彼は主張している。

以上のように、マクファーリンの提示したイングラント型家族のモデルの大まかな指標を、九点にわたって記述した。これらの具体的指標にもとづいて、福沢の論じた文明化における家族の特徴を、次に分析することにした。

#### 〔b〕西洋文明化における家族関係

これまで論じてきたように、福沢が当面目標としたのは、西洋諸国と同様の文明化を成し遂げ、彼らと対等に伍していくことの出来る日本にすることであった。女性および家族のあり方も、この文脈において論じられた。それでは彼の議論は、文明化のモデルとして捉えられていたイギリスにおける家族のあり方を、どのように模倣し、または、日本の独自性をどのように育てていこうとしていたのか。ここではイングラント型家族のモデルの指標を使うことで、彼の議論の特徴を浮かび上がらせることにしたい。

#### (ア) コートシップの存在

福沢は、儒教の教えのために、男女が知り合うための交際の機会を持ち得ないことが、日本において対等な夫婦関係の成立しにくい一因であると考えていた。そして、西洋における男女関係が、コートシップを前提としたものであるこ

とに気が付いていた。たとえば『新女大学』において、「結婚は生涯の一大事にして、其法西洋諸国にては当局の男女相見て相択び、互に往来し互に親しみ、いよいよ決心して然る後父母に告げ、其同意を得て婚式を行ふと云ふ」（六一五〇九）<sup>(10)</sup>と述べて、日本の結婚の方法との対比を行なっている。そして、このような結婚を前提とした男女の交際をも含めて、男女間の交際について広く論じたのが、『男女交際論』および『男女交際余論』であったことは、言うまでもないであろう。

（イ）結婚の目的

イングラント型モデルで述べられた意味での「生涯をともしにするよき伴侶を選ぶ」という結婚の目的は、福沢の議論には存在しないように思われる。彼の議論においては、男女が結婚して家族を作ることとは、全ての社会関係の基礎を成すものであり、人間の人生において必然のことであると考えられていたようである。

すでに論じたように、福沢は、全ての社会関係を連続的なものと考えており、その基礎は夫婦という人間関係にあると考えていた。

「本来社会生々の本は夫婦に在り。夫婦の倫、紊れずして、親子の親あり、兄弟姉妹の友愛あり、即ち人間の家（ホーム）を成すものにして、之を私徳の美と云ふ。内に私徳の修まるあれば、外に発して朋友の信と為り、治者被治者の義と為り、社会の交際法と為る可し。蓋し社会は個々の家より成るものにして、良家の集合即ち良社会なれば、徳教究竟の目的果して良社会を得んとするに在る歟、須らく本に返て良家を作る可し。良家を作るの法は兄弟姉妹をして友愛ならしめ、親子をして親ならしむるに在り。而して其本源は夫婦の倫理に発するものと知る可し。」（二二—三九八）

このように夫婦という関係は、全ての人間関係のもとなるものであった。そして彼が当面必要だと考えた文明化における夫婦関係は、『男子論』においても考察されたように、独立した人間同士の共同する関係であった。『婦人論後編』

でも述べていたように、彼は、夫と妻が共同して家庭の経営にあたるという夫婦関係を、当面の目標としていたのである。<sup>(11)</sup>  
 その主な機能は、子供を教育し、智徳ともに一人前の人間として、社会に送り出すことにあった。彼は述べる。「父母の職分は、子を生んで之に衣食を與ふるのみにては未だ其半をも尽くしたるものに非ず。之を生み之を養ひ之を教へて一人前の男女と為し、二代目の世に於て世間有用の人物たる可き用意を為し、老少交代してこそ始て人の父母たるの名義に恥ることなきを得べきなり。」(『福沢文集』「教育の事」、四―三九八)「子を産んで之を養ひ、之を教ふるは父母の至情のみならず、今の社会の組織に於ては遁る可からざるの義務なり。」(『百話』一六六、「子に対して多を求むる勿れ」、六―二四八)このように福沢の考える夫婦は、社会の構成員としての子供を教育するという任務を帯びており、それにより社会の継続を保証するという役割を担っていたのである。

(ウ) ロマンティック・ラヴ

このような夫婦関係の成立に当たっては、福沢も損益計算が行なわれ得ると考えていた。『男子論』において彼は、夫婦の生活は独身の時に比べて、「恰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)思われると述べる。そして『福翁百話』において、結婚して家族を持つことを、苦勞がふえる代わりに、喜びも増す「苦樂の交易」(六―二四二)であると表現している。彼にとっては、このように家族を持ち苦樂を多く経験することは、「人間活動の区域を大にするもの」(六―二四三)だと考えられた。

損益計算において、独身よりも結婚を選択すべきだという福沢の議論は、説得力に欠けるものである。そしてまた、そのような損益計算を超えて結婚を選択させる「ロマンティック・ラヴ」という要素も、福沢の議論には存在しない。

福沢は、家族関係について「理の方より論ずれば、家の主人が独り辛苦して、年老いたる父母を養ひ、又幼少なる子供を育つるは、誠に面倒にして且入費も少からず、割合に於て損毛なれども、之を憚らざるのみか、損毛しながら父母

妻子の喜ぶを見て自分も共に喜ぶは人情の常なり」（『通俗道德論』、一〇—一四）と述べ、損益計算をこえて家族関係を成立させる要素として、「人情」の存在を考えていたのである。

彼が「ロマンティック・ラヴ」に代わって夫婦間に存在すべきだと考えたのは、互いの「敬意」であった。それは、あくまでも相手を他者として尊重することであったから、「ロマンティック・ラヴ」の如く男女が溶け合つて一体となることは、全く異なる態度であった。福沢の「個人の独立」という考えは、夫婦間においても貫徹されたといえよう。彼は、西洋の夫婦関係において「ロマンティック・ラヴ」といふべき要素が存在していることは知っていたようである。「西洋諸国にて夫婦たるものは、男女相互に自ら撰て先づ欲心を通ず、之を「スウイート・ハート」と云ふ、蓋し甘情の義なり、情の甘きこと蜜の如く飴の如く、相互に親しみ相互に信じ、是れなれば大丈夫と云ふ処にて始めて公然たる夫妻の約を結ぶ」（『養子養子たらず』、八—五五七）しかし、「ロマンティック・ラヴ」と、彼自身の考える「敬意」という概念の違いを認識していたかどうかは解らない。

先にも述べたように、彼は家族という領域は、社会を成立させるために必要な制度であると捉えていた。そして、結婚して子供を育てるといふことは、社会の一員としての人間の成すべき責務であり、人間活動における当然の過程であると考えていたのである。このような社会的機能を家族が担っているが故に、結婚に当たっては、良い子孫を産むために血統に注意することが主張された。（『血統論』、九—四四六）

#### （エ）結婚の決定権

結婚が独立した人間同士の関係であれば、その決定は、両者の合意のみに基づくべきだと考えるのは当然であろう。しかし福沢は、これについては明確に言及していない。ただ、男女の意思が、まわりからの干渉により貫徹し得ない場合として、心中の例をあげている。（『男女交際論』、五—五九八）

彼は、「今日両性の気品を高尚にして其交際を広くし、随て結婚の契約をも自由自在ならしめんとする」(『新女大学』、六一五一)ことを長期的には目指していた。しかし、このような自由な意思にもとづく結婚が成立するためには、「社会改良の時節を待つ」(同)必要があると考えていたのである。それまでは、日本において行なわれてきた、父母が適当な相手を見付け、本人の意向により結婚をすすめるという方法も、否定されるべきではないと考えていた。(『新女大学』、六一五一〇)しかし決定に際して、「父母の意見を以て子に強ふるは尚ほ尚ほ叶はぬこと」(『女大学評論』、六一四七一)であると論じていた。他方、子供には、「父母在ますときは打明け相談して同意を求むるこそ穩なれ」(同)とすすめることも忘れなかった。

#### (オ) 単婚制と結婚の持続性

単婚制と結婚における持続性の要求は、福沢が生涯にわたって強く主張しつづけたテーマであったことはいうまでもない。彼の男女関係に関する論説において、「一夫一婦偕老同穴」は終始変らぬ主張であった。彼はこの「一夫一婦偕老同穴」を日本の男女関係において実現するために、男子の不品行を攻撃し、女性の地位を上げようと闘った。

福沢は、これまで述べた結婚に至る過程と、結婚のあり方が深く関係していることを理解していた。彼は、離婚を論じた一連の論説において、西洋諸国におけるように、コートシップによる男女の交際を経たうえでの結婚と、男女が互いによく知合わずに結婚する、日本での結婚方法との対比を行なっている。彼は、当面の西洋文明化において「一夫一婦偕老同穴」を実現するためには、そのような手続きが必要であることを理解していたといえよう。

福沢の考える家族の主な機能が子供の教育にあるとしたら、結婚生活において、子供の存在は当然予定されているはずである。しかし、子供は「家」の存続のためのものではなく、社会の存続のためのものであった。それゆえ、夫婦に子供がいなかったとしても、それは離婚の理由にはならないと彼は考えた。『女大学評論』において彼は、「子なき女は

去る」という離婚理由が科学的根拠を持たず、男性側からの離婚理由にだけ使われることを批判している。（六一―四七三）彼において、「一夫一婦偕老同穴」という結婚契約は、自己の責任においてなされた契約であり、それ故それを誠実に遂行することが要求されたのであった。

このように、基本的には夫婦が一生を共に生きること、福沢は望んでいた。しかし、そのどちらかが死亡した場合、日本においては、男性だけが再婚を奨励され、女性の再婚は阻害される傾向にあることを彼は批判し、女性の再婚を弁護している。（『婦人論』、五―四五九、『百話』四四、『婦人の再婚』、六一―二七五）

彼はこのような「一夫一婦偕老同穴」を建前としている西洋諸国において、姦通などが多く存在していることも理解していた。しかし、それはあくまでも裏側の事実であり、それ故福沢は、『男子論』などにおいて、男性の不品行をせめて隠すことを主張した。そして、それを「文明の眼」（五一―五六七）と呼んだのである。

（カ）結婚における階層的流動性

福沢は、『血統論』において、西洋における結婚相手の選択法を、次のように述べている。「彼の国人結婚の実際を見るに、第一要は其家の貧富にして、第二要は顔色の醜美、第三要は当人の有病無病の観察なれども……結婚の法、極めて無頓着なりと云ふ可し。」（九―四四六）

これに対し、「我日本国にては、封建の時代に於て専ら門閥を重んじ、番に貴族士族が其族称に制せられて男女不相応なる結婚をするのみならず、百姓も町人も各家柄なる者を持張、又交通の不便利よりして親類相互に重縁なるを悦で、結婚甚だ自由ならず。門閥家柄の為には当人の醜美、家の貧富をも顧るに違あらず、夫婦の年令さへ例外の不釣合を忍ぶ、況や其有病無病に於てをや、殆ど思考の外とも云ふ可き様にして、西洋諸国に比すれば全く風習を異にしたる者なり。（しかし、維新により）門閥懸隔の不平より市民平等の平に帰し、結婚の法の如きも男女相互に其家筋を問はざる

と同時に、本人の有病無病を問はず、其血統の如何を問はず、其家の貧富さへ問はず、選択の標準は殆ど皆無にして、唯僅に顔色醜美の一要のみを残し、顔色さへ美なる者あれば手当り次第に相結ぶも之を咎る者あるを聞かず。」(同)

彼はこのように流動的になつた結婚相手の選択に対し、「自由も亦極るが如くなれども、社会全体の為に人種の改良進歩を謀るときは、憂ふ可きの大なる者と云ふ可きなり」(同)と述べて異義を表明している。福沢は、日本を西洋諸国に伍していくことの出来る国にするために、人種の改良という要素を常に考えていたことは確かである。社会を進歩させるため良い人材を育てることは、家族に課せられた任務であつた。そこで結婚に当たっては、慎重な考慮が要求されたのである。<sup>(12)</sup>

(キ) 子供を持つことの意味

福沢の家族観において、子供は一方的なコストであると考えられてはいない。それは「苦勞」を提供するものであり、なおかつ「楽しみ」をも供給するものであつた。そのような子供を育てるといふ行為は、人間活動の範囲を拡げるものであると捉えられていた。『百話』二三、「苦樂の交易」、六一—二四二

結婚の目的に関連して述べたように、彼の論説において、子供を持つことの意味は、親の教育責任との関連で論じられている。彼は、男女が結婚して子供を育てることは私的な活動であるが、それは同時に社会的な意味を持つものだと考えていた。『中津留別の書』において、彼はそうした考えを、やや観念的に表明している。「人の父母たる者其子に対して我生たる子と唱へ、手もて造り金もて買ひし道具などの如く思ふは大なる心得違ひなり。天より人に授かりたる賜なれば、これを教育し、……一人前の人間に仕立ること、父母の役目なり、天に対しての奉公なり。」(二〇—五一)

晩年に至つても、このような家族の持つ社会的役割に関する見解は、やや緩和された形であれ、持続していた。「抑も子を教ふるは父母の責任にして、子を思ふの私情に出るものなり。……左れば父母の子を教ふるは天然の至情より出で

て全く私の事なれども、其私事の成績は以て天下公共の利益たる可し。亦是れ人間社会の妙機と云ふも可なり。」（『国民の教育』、一一―二九九）すなわち福沢は、人間が結婚して子供を産み、それを育てるという行為は、人間が本来持っている「情」にもとづくものだが、それが同時に社会的な要請にもこたえる機能をはたしていると考えていたのである。

彼は、家庭における子供への教育機能を重視し、その方法を折にふれて論じた。そして、なかでも彼が重要だと考えたのは、両親の子供に対する道徳的影響であった。そのためには、男性の不品行が断固として拒否されなければならなかったのである。

（ク）親子間の経済関係

福沢は、イングランドに見られるような親子間の独立した経済関係を、よく理解していた。彼はその様子を、つぎのように記述している。

「西洋は不孝の国なり。心身の独立を尊ぶの旨を拡張して親子の間にも波及し、苟も丁年以上の子は子にして子に非ず。親子既に財産を分離すれば互に相依らず互に相助けず、父子財を争ふて法庭に訴るが如きは尋常の事にして怪しむ者もなし。」（『道徳の議論は軽躁に判断す可らず』、八一―六五二）

このように西洋の個人主義的な親子関係を批判してはいても、彼は、親が経済的に子供に依存することを諫めていた。「父母の其子に命令し差図して意の如くするは之に衣食を与へて養育する間のことにして、其後は専ら情愛を以て交るのみ。」（『百話』二一九、「成年に達すれば独立す可し」、六一―二五三）「自身肉体の保養を子に促すに至ては、聊か所望の区域を逸したるもの如し。」（『百話』二二六、「子に対して多を求むる勿れ」六一―二四八）そして子供に対しては、「生れて父母に養はれて身分相應の教育を受けたる上は、死に至るまで自活の覚悟なかる可らず」（同）と成人した後は、

説 親に頼らないようにと勧告した。

論

このように独立した親子関係をめざしていた福沢は、日本においても、結婚した夫婦が両親と別居することをすすめていた。「世間には男女結婚の後、両親に分れて別居する者あり。頗る人情に通じたる処置と云ふべし。……飯令ひ同居しても老少両夫婦の間は相互に干渉することなく、其自由に任せ其天然に従て、双方共に苦勞を去る事、人間居家の極意なるべし。」（『女大学評論』、六一四七九）もしも別居が難しい場合には、「竈を別にする」（『新女大学』、六一五一三）事だけは必要だと主張したのである。

しかし、親子のあいだに適当な距離をおくことは、あくまでも経済に関してだけであつて、親子の「情」においては、親密であることが歓迎された。そして、眞の親子が親子の思いやりを欠いて、財産を争つたりするような事態は、福沢の全く予定しないところであつた。親はその子に対して、「唯その情の厚くして優しきを愛するのみ。他に求る所はあらず。……左れば、父母は慈愛深くして子は孝行を尽し、互の間に隔意なしとは云ひながら、其子既に成長して独立の男女と為る上は、父母の求むる所にも自から制限なきを得ず。況んや親子財物の争よりして、却て大切なる情を損ずることさへあるに於いてをや。能く能く注意す可き所のものなり。」（『百話』一六六、「子に対して多を求むる勿れ」、六一二四八）すなわち、経済的には完全に分離したうえで、親子の情を全うする関係を、彼は望ましいものだと考えていたのである。

（ケ）危険保障としての子供

西洋において、親が老後も子供に頼らず生きる様を、福沢は『老荘論』において次のように描写している。「西洋諸国にては日本支那の如く家を以て社会の基礎と為すことなく、一箇人々自から社会を組織するが故に、父母も自から身に資給する程の財産を有して、死没するまでは其全額を子女に譲らず、独立の支旺盛にして自から其力に食み、従ひ屈

強の子女ありても其身体の強健なる以上は白髪を振て社会の事に干與するを常とす」。(一〇—三〇二)

そして彼は、独立に関して次のように論じていた。「抑も人生独立の本相を云へば、生れて父母に養はれて身分相應の教育を受けたる上は、死に至るまで自活の覚悟なかる可らず。即ち心身の屈強なる間に、勞して自から衣食すると同時に、老後の用意肝要なる所以なり。」(『百話』二六、「子に対して多を求むる勿れ」、六一—二四八)

しかし、このように独立した個人のあるべき姿を語っても、現実の世界は、このような親子関係を全く前提としていなかった。イングランドにおいて、教会や慈善団体、そして国家が引き受けてきた、様々な災難に対する危険保障は、日本には存在しなかった。そして、財産を子供に譲り扶養してもらふことをやめるならば、代わって自分で財産管理を行なわなければならなかった。福沢が明治一四年に設立し、そこに自ら加入した「明治保険会社」は、このような親子関係を実現させようとした彼の、ひとつの試みだったのではなからうか。

〔c〕 福沢の議論の特色

以上のように、福沢が当面の西洋文明化という文脈のなかで論じた家族に関する議論を、イングランド型家族のモデルと比較することにより、彼が西洋文明における家族関係を、非常的確に捉えていたことを理解することができる。福沢は、結婚に至る前提として男女交際の重要性を唱えており、結婚の決定に関しては、損益計算が行なわれることを予定していた。また、単婚制と結婚の持続性は、彼が生涯強く主張し続けたことであった。彼は、夫婦間そして親子の間においても、財産関係は互いに独立すべきであると考えており、年老いてからも子供に頼ることのないように勧告していた。

福沢が、このような個人主義的社会構造を西欧社会の発展のもとであると考へていたことは、次の引用からうかがうことができる。

「古來我國の習慣は利己主義を以て殊の外卑劣なるもの如くに考へ、仮令へ心中竊に此主義に帰依して之を信仰する者あるも、世の中の空氣は公然之を表面に露すを許さず、其内心は兎も角も表向は國を愛して國の爲めにするなどと、漠然として唯耳に響の善き言葉を用ひざるべからざる勢なれども、是れは大なる間違にて、人間社会の今日までに進歩したるは、全く人に利己の主義を存し、人々能く此主義に違はずして之を守りたるの成跡にして、今後の進歩も亦必ず此主義に依頼せざる可らず。……（経済学も議院政治も）固より世の爲め國の爲めなど云ふ大造なるの事柄に依て出きたるものにあらず、全く己れの事は己れに取て之を行ひ、人に頼まず又頼まれずとの利己主義より外ならず。……蓋し天下とは個々人々の集合したるものを総稱したる名目にして、一人一個の外に天下なるものある可らず。故に人々自らその利を謀りて、他人に依頼せず又他人の依頼を受けず、一毫も與へずして、独立独行の自分を守りたらば、期せずして自から天下の利益となり、天下は円滑に治るべし。」（『漫に大望を抱く勿れ』、一一一—一八六）

こうした西洋社会のあり方に対し、日本が家を単位とした社会であると福沢が考へていたことは、先に引用した『老莊論』から知ることが出来る。それに対し彼は、個人の独立の重要性を唱えて止まなかつた。個人の「私」が保証されたうえで、社会関係が成立すべきだと考へたのであつた。

このように独立した個人を基本として社会を構成するという点において、彼は西洋社会を見習うべきだと考へていた。そして、独立した個人から成る社会の一部を構成する家族関係に関しても、それをつくりだすために必要な条件を、彼はよく理解し、西洋に倣おうとした。その点に関して、彼の家族論は、イングラントモデルと類似しているといえるであらう。

しかし我々は、いくつかの点において、彼の考えた日本の西洋文明化における望ましい家族形態が、イングランドモデルとは異なることに気付く。福沢の考えた家族において、結婚の目的は、生涯とともにすべきよき伴侶を選ぶというより、子供を育てるための制度であった。結婚の決定に際して「ロマンティック・ラヴ」は存在しなかったし、相手の選択に関しては、血統に注意することが主張された。

結婚に関する「ロマンティック・ラヴ」の機能は、マクファールンによれば、次のようにまとめられる。すなわち「ロマンティック・ラヴ」は、ばらばらの個人として存在するイングランドの男女が、互いに融合した関係をつくり出すための動機となるものである。このような結婚関係においてのみ、個々人は、他の人間と一体になると考えることが出来た。

マクファールンは、ウェーバーに関する研究を引用して、この「ロマンティック・ラヴ」と資本主義の関係を解説している。それによれば、ウェーバーは、資本主義経済が高度に発達したところでは、この「ロマンティック・ラヴ」が不可欠なものとして存在すると考えていたという。それはひとつには、合理的な利潤追求の障害となる性欲を飼い馴らし、ひとつの回路に導く意味を持っている。また、資本主義が発達して、社会が次第に官僚化し、合理的になつていくに従い、個人のレベルにおいては、衝動的で非合理的な感情が発達してくるということも、ウェーバーは見ていた。それは、徹底した合理性の支配する社会において、際限なき自己投与を促し、他の人間との魂の融合を達成する。それによりばらばらな個人は孤独を克服し、限りなき合理的選択過程からはなれて、休息を得ることが出来るのであった。<sup>(13)</sup>

すなわちイングランドでは、社会は基本的にばらばらな個人から成り立っている。そのような個人々々を結ぶものは、合理的な判断に基づく契約関係であった。しかしそこでは、夫婦関係だけが例外をなしており、夫婦は「ロマンティック・ラヴ」の働きにより、互いに溶け合い、一体としての存在となるのであった。「ベター・ハーフ」という言葉がそ

の関係をよく表わしているであろう。夫婦は一体であるから、それはあくまでも二人でひとつの単位となるものである。それゆえ、例えば財産権に関していえば、結婚関係においては、妻の財産権を夫が代わりに行使するということも行なわれたのであつた。<sup>(14)</sup>

福沢は、このような「ロマンティック・ラヴ」という感情の裏付けなしに、夫婦関係が成立すると考えていた。人間が結婚し、家族を持つことは、社会的存在として生きる人間にとり必然の過程であり、家族は、社会を存続させるために必要な制度なのであつた。それゆえ、福沢の議論においては、家族の機能として子供を育てることが重視された。しかし、家族は単に制度として存在したのではなく、家族のなかには「情愛」という感情により結ばれていると福沢は考えていた。

このように、家族が社会的存続のために必要な制度であるからこそ、子供の教育はそこでの重要な機能として論じられたし、よい子供を得るために、血統に注意することが主張された。また、その制度を維持するために、男女それぞれが役割を分担し、共同して家族の機能を担うことが期待された。このような家族の背景のもとに、智徳共に立派に修めた独立した人間が育てられることを、福沢は望んだのである。福沢の社会観において、家族は、個人と社会の間をつなぎ、独立した個人を社会に供給するという機能を担うものだったのである。

マクファーリンは、<sup>(15)</sup>イングランドの資本主義文明を成立させた要素として、政治、経済、宗教そして家族という四つの要素をあげているが、福沢は、「文明における立国の四元素」(一一—一九〇)として、政治、商売、宗教そして教育を掲げている。彼が、教育は家庭で行なわれるべきだとしばしば主張していたことから考えると、彼は、西欧における資本主義文明の構造を、「正確に理解していた」ということが出来るであろう。しかし、家族という要素の意味するところは、イングランドにおけるものとは、まったく異なっていた。

イングランドにおいては、家族は一体化した夫婦にまで縮小されており、子供を社会に析出するという消極的な意味で、資本主義文明の発達を促進する機能を果たした。人々は、孤立した個人として社会に存在し、契約を通じて他の人間と関係を結ぶことになった。そのような孤立した個人が融合した関係を結ぶのは、唯一「ロマンティック・ラヴ」にもとづく男女関係だけだったのである。ここでは、家族とは、厳密には夫婦のことを意味し、「親子は他人の始まり」なのであった。

それに対して福沢は、夫婦関係を全ての人間関係の基本として考えていた。彼の社会観において、独立した個人と社会との関わりは、夫婦を始まりとして、家族、国家へと連続的に拡大していくものであった。そして拙稿「序説」において論じたように、福沢は、当時の文明段階においては、そのように拡大していくべき人間関係のうち、家族という領域までが、独立した人間の「徳」に発する「情愛」の支配する領域だと考えた。そしてその他の社会領域は、契約や規則により人間関係が結ばれると論じたのであった。

すなわち福沢は、家族外の社会領域においては、独立した個人と個人の結びつきが、契約にもとづくものになると論じる点で、資本主義文明における社会領域内の人間関係を正確にとらえていた。しかし、その中に必然的に生じる、人間の融合関係としての家族に関して、西洋文明におけるものとは全く異なった像を描いていたのである。

福沢の議論における家族は、基本的には夫婦と子供から成立するものであり、その間は、「情愛」により結ばれていた。そして、イングランドにおける「ロマンティック・ラヴ」にもとづく融合関係とは異なり、彼の考えた家族は、個々人の独立がそのまま保たれる共同体（もしくは共働体）ともいうべき関係であった。そのような独立した個々人を結ぶ感情として、「情愛」が存在した。それ故、家族内においても女性の役割の独自性や、女性独自の財産権の主張が可能だったのである。<sup>(16)</sup>

このような人間関係に基づく家族の機能は、独立した個人を育て、教育し、社会にでていくことを助けることであつた。個人は、家族との関係において初めての社会生活を経験し、そこから広い社会集団に向けて活動を拡げていくことがめざされていた。彼の考えた家族は、個人を育み見守りながらその独立を促す点で、必然的に個人を排斥し、独立を促すイングラドの家族とは異なつていた。福沢の考えたのは、個人が家族の絆を失わないまま独立する、家族に育まれた個人主義だつた。そして、そのような人間関係を結びつける感情として、「情愛」が存在すると考えられたのであつた。このように見てくると、福沢の論じた西洋文明化の一環としての家族論は、多くの点で西洋の家族関係をよく理解し、そのいくつかを取り入れようとしながら、家族内の人間関係の結び方およびその果たすべき機能について、大きな違いが存在したといえるであろう。文明化を推進する独立した人間を育てるといふ意味において、家族が重要であることは、イングラドにおいても共通であつた。しかし、そこでの家族の果たす役割は、子供を押し出すことでその独立を促すという消極的な意味での重要性であつた。

それに対し、福沢の考えた家族は、その内部で独立した人間を養育し、その独立を促すという積極的な機能が期待されていたのである。さらに、家族は、資本主義文明の発達に必要な独立した個人が、独立を失うことなく、親密な感情としての「情愛」に基づく人間関係を成立させることを可能にする領域だつたのである。

福沢による日本の男女関係に対する攻撃が、もっぱら家制度と「世教」の教えに向けられたのは、その両者が、日本における家族を抑圧の機構に変え、個々の構成員を抑圧する機能を果たしていると考えられたからである。そのような構造が存続するかぎり、日本の文明化に必要な独立した個人は育たない。福沢は、そのような抑圧構造としての家族を解体し、独立した個人を育てる機能を家族に期待した。イングラドの夫婦関係に見られるような融合関係ではなく、家族の構成員の独立性を重視することは、当時の日本において、特に重要であつたと思われる。個々人の独立は、「世教」

と家制度という公式の教義により、たやすく吸収されてしまう状況が存在したからであろう。

福沢は「国に文明史なきものは文明国と云ふ可らず」（二二—四八二）と文明の重要性を論じた。日本の将来を考える際に彼がめざしたのは、単なる近代化や資本主義化だったのではなく、日本に独自の文明に基づいた、西洋と並び得る日本の文明化であった。そして、福沢の議論においては、そのような文明化に必要な、「智徳」共に発達した独立した個人を供給しながら、なおかつ、そこから生じる孤立感を補償する「情愛」の関係を保つことの両方の機能が、家族に期待されたのである。

## 第二章 文明史のなかの個人と家族

### （1）「万物の霊」としての人間

以上のように、福沢の文明化の議論において、女性の対等性の主張は、西欧における「権利」の観念とは根拠を異にしていた。また、家族は、個人の独立を促すという点で、イングランドにおける家族と共通点を持ちながら、独立を促す方法及び、家族内の親密な人間関係を保証する感情について、大きな違いが存在した。それは、福沢の文明に関する議論が、一方では西洋文明化の観点から論じられながら、他方で、彼独自の文明史の原理の基礎にある、「智徳」を発達させながら独立をめざす人間を前提としていたからであった。さらに、現実の家族の中に存在した親密な関係も、福沢の議論のなかにおりこまれ、その家族観に影響を与えることになった。

それでは、福沢独自の家族像を展開するための基礎となった文明史の原理におけるあるべき人間像、そして、個人と家族の関係は、どのようなものであったのか。

拙稿「序説」においても論じたように、福沢は、新しい社会形成を担っていくべき人間像を、「万物の霊」という言葉で表現した。その言葉は、慶応四年に書かれた『訓蒙窮理図解序』に初めて登場して以来、最晩年に書かれた『百話』に至るまで、一貫して理想の人間像を表すものとして使用された。<sup>(17)</sup> それでは、福沢は、「万物の霊」としてのあるべき人間の姿を、どのようなものとして考えていたのであろうか。

「万物の霊」としてのあり方は、何よりも、動物との生き方の違いとして強調された。「そもそも、ものをたべてねておきることは、うまにてもぶたにても、できることなり。にんげんのみぶんとして、うまやぶたなどと、おなじことにて、あひすむべきや。あさましきことなり。」(『ひびのをしへ』、二〇一七〇)「苟も人間と名の付く動物なれば、犬豕等の畜類とは自から区別なかる可らず。」(『家庭叢談』、一九一五六〇)

しかし、上の引用からもわかるように、このような動物との違いは、ただ人間として生まれただけで保証されるものではなく、人間としてどのように生きるかが問題となるのであった。「人を万物の霊として其社会に在るの目的を尋るときは、……唯呼吸して存命にさへあれば満足なりと答る者はなかる可し。」(『人生の寿命のこと』、一九一六八九)ただ生きるだけでは、「万物の霊」としての生を全うしたことにはならない。では、人間としての望ましい生き方とはどのようなものであるのか。

福沢は、「人は万物の霊なり。性の善なる、固より論をまたず」(『学校之記』、一九一三七九)と述べて、「万物の霊」としての人間は、本来善性をもっていることを予定していた。そして、人が動物と異なるのは、生まれたときには全く顕現していないこの善性を、「天道に従て徳を修め、人の人たる知識見聞を博く」(『中津留別の書』、二〇一四九)する

ことにより顕らかにしていこうと努力することにあつた。すなわち、福沢にとつて、あるべき人間の生とは、人間が本来もっている善性の完全なる展開をめざして、「徳」と「智」を不断に発達させるように努めるというものであつたといえよう。

福沢は、人間が「万物の霊」たることを保証する固有の善性のことを、「本心」という言葉で表現している。福沢の著作において、「本心」という語は時折現れるが、何れも詳しい説明は付けられていない。『百余話』において、「万物の霊」としての人間が有する「本心」は、以下のように述べられている。

「抑も人を万物の霊と云ふは何ぞや。人間を天地間の万物に比較して、就中その精神を禽獣の心に比較して、一種特別靈妙不思議の点あるが故なり。左れば人は万物中の至尊にして、その言行苟も禽獣の真似は犯す可らず、否な之を犯さんとして自から犯すを得ず、即ち人間たる者の本心なり。……その心は他人の心に非ず、本来我に属する独立の心なるが故に、身躬から自身の高尚靈妙なるを会心して上々進歩するときは、人間万事に就て拙劣鄙陋ならんと欲するも得べからず。……独立自尊の本心は百行の源泉にして、……君子の言行は他動に非ず、都て自発なりと知る可し。」

（六一四〇四〜四〇五）

すなわち「本心」とは、人間が行為するに際して、人間にふさわしい「自尊自重」の行為を為さしめるものであつた。すべての人間が、内面にそのような「本心」をもっているはずであるから、それに基づいて行為することができれば、「万物の霊」にふさわしい行動が、自発的に取れるはずなのである。<sup>(18)</sup>

しかし、先ほど述べたように、人間は、生まれついてすぐに、「本心」にもとづく行為を行なえるわけではない。このように、人間は本来「万物の霊」としての善性を備えているにもかかわらず、それが、人間の自己の「智徳」を発達させるという努力によらなければ顕現しないものであれば、ここでは、教育が重要なものとして考えられることになる。

すなわち、「これを導けば開花す可く、これを教れば学芸に進む可し」(『掌中万国一覽』、二一四六二)という可能性に対する働きかけの必要性である。

人間はこのように、自らの内に秘めた善性のもととしての「本心」を開花させるべく、人生を生きることになる。その具体的な生き方は、次のようなものであろう。

「両性相親み、父母を慕ひ、子を愛し、兄弟姉妹相依り、郷党朋友相助るは、普通の原則にして違ふことなく、就中人に限りて恥を知り、同類相接して義理を知り、事物の軽重を弁じ、時の長短を測り、便宜を求め、改良進歩を謀り、一身の利害の外に、多少にても同類の為にするの心を存するは、人間の敢て自から重んじて、万物の靈と称する所以なる可し。」(六一二二〇) すなわち、「徳誼を修め知識を開」(『訓蒙窮理図解序』、二二三三六) くよう努力することである。

「本心」は、人間が個人として独立自尊の行動をとることを可能にするだけではなかった。他の人間に対して、思いやりの心をもつて接することも、「本心」から波及した働きであると、福沢は考えた。すなわち「本心」は、他の人間を思いやる心であり、恩を知る心であり(六一四〇八)、善を好む心(六一二一五)でもあった。福沢は、人間は本来社会的な動物であり、群居を好むが(六一四〇八)、それを可能にするのは、人間が生来このような他人との関係を思いやる「徳」を発達させる可能性をもっているからだと考えた。

さらに人間は、上の引用でも述べられているように、環境を分析し、それに働きかける智的な能力も有していると考えられた。それは、人間に対して常に親切であるとは限らない天に対して、その仕組を知り、人間の領域を広げることが可能にする能力であった。(六一三三五)

このように人間は、本来の性質として、「智徳」の発達の可能性をもった「本心」を備えていることで、独立し、禽

獸のうえにたつ「万物の靈」として行動することが可能となった。さらにそのように独立した人間は、その智力を發達させ拡大することで、他の人間に対する配慮もなし得るようになる」と福沢は考えたのである。

福沢は、このような人間觀をもつたうえで、西欧の文明史觀に接した。このような「万物の靈」としての人間類型は、福沢が西欧文明を担う主体として理解した、「独立した個人」にも対応し得るものであった。そして、野蠻から文明へという人類の進歩を内容とする西欧の文明史觀が、「万物の靈」としての人間が「本心」をめざして努力する過程と共鳴した。そこで福沢は、西欧文明を担う独立した個人を「万物の靈」におきかえ、文明の進歩の過程を、人間の「智徳」の進歩と人間交際の拡大として定義したのであった。そして、文明の進歩を、「私」から「公」へと「智」と「徳」が發達していく過程として分析した。

このような枠組において当時の日本を見ると、「万物の靈」としての人間が、文明史の過程を生きるに際して問題となるのは、「智」の側面であった。福沢は、日本人は、自己の行為を律する「私徳」に関しては、それほど問題は無いが、合理的精神を以て外界を理解していくことに関しては、おおいに發達を遂げる必要があると考えたのである。それが、『文明論之概略』において自国の独立を守るといふ目的のもとに考えられた、日本人の進むべき道であった。<sup>(19)</sup>

しかし、福沢の分析とは裏腹に、次第に、日本人が合理的精神を獲得するどころか、「私徳」をも放棄したような状況にあることが明らかになっていく。福沢は、当面の必要のために、文明史の議論とは関わりなく、西洋文明化を進めようとするが、そのような現実的な方針を取ろうとときに、男女関係における男尊女卑と、男性の不品行が問題となったのである。そこで福沢は、男性と女性の対等な關係を考へることを余儀なくされた。

このように人間が「万物の靈」として進歩することを期待しながら、福沢は、多妻と不品行という現実を直視せざるをえなかった。そうした現実を前にして、日本が西洋文明諸国と対等に伍していくために必要だったのは、西洋諸国に一般的だった一夫一婦制の確立であった。彼は、男性に対しては、とりあえず品行を正す必要を訴えたが、それが難しいのであれば、隠すことから始めよと主張した。ともかく男性の不品行をどうにかすることは、緊急の課題なのであった。

彼はそれと同時に、女性に対しては、個人として独立することを期待した。彼は、日本の女性は、儒教による拘束を受けていたために、「私徳」を修めるといふ点においては、充分であると考えていた。そこで、日本において西洋と同様に、一夫一婦制が対等なものとなるためには、女性も社会や家庭において相應の地位と責任を与えられることで、知的な能力を発達させることが必要である。そのことにより、女性も独立した個人として、男性に相對することができるようになると考えたのである。

そのような対等の地位を確立するために、彼は様々な方策を論じた。それは、娘の教育法から財産分与、男女間の交際法、そして、対等な夫婦関係を保つための諸策にまでわたっている。彼は、女性の社会的な活動を肯定していたが、その主張は、基本的には、男女間における役割分業を前提とし、その中で対等な男女関係を確立しようとするものであった。そのため福沢は、日本における「男尊女卑」の原因となっている儒教と封建制を批判した。ここでは、西欧における自由と平等という理念が、影響を与えたといえるであろう。

しかし、福沢の女性に関する議論において、女性の抑圧構造が論じられている部分を読むとき、彼が批判の対象とし

ているのは、「世教」や家制度が、実際の家族を抑圧の機構に変えているという点であり、現実の家族のなかの女性の状況は、そのような教義とは多少異なっていたように思われる。

彼自身が『男子論』のなかで「抑も我国の婦人を男子に比較するときは、全く地位を殊にし、居家内実の権力は兎も角も、戸外交際の事に至りては都て男子の為に専らにせられて、婦人は有れども無きに異ならず」（五一―六三六）と触れているように、当時の女性は、現実にはある程度家政の実権を握っていた可能性<sup>(20)</sup>がある。

すなわち、当時の日本においては、家政を担当するという女性の性役割が、男性の役割とは異なっているが、同様に重要なものとして認識されていた可能性がある。しかし、このような現実の認識とは別に、女性を卑しめる教えとして、「世教」は存在し、家制度がそれを保証した。そのために福沢の攻撃は、抑圧構造としての家族を再生産する機能を果たしている「世教」と家制度に向かうことになったのである。福沢は、日本の女性をめぐる状況が、実際には平等化の芽をはらみながらも、「世教」により、「社会の圧制」という抑圧構造が作り出されている事を、最も問題だと考えた。

彼は、女性の状況を変えるために、教育、交際、財産そして権利等といった具体的な方策を提案したが、彼が最も重視し、力を注いだのは、女性を劣ったものとして位置付ける「世教」の思想を変革することだったのである。彼は、そのイデオロギー性をくりかえし攻撃し、その教えが科学的根拠を全く持たないことを、執拗に論じている。彼は、日本において対等な男女関係を作り出すためには、そのようなイデオロギー構造を変えなければならないと考えた。これは実に、福沢が生涯をかけて格闘したテーマであり、最も困難な課題だったのである。

## (3) 文明史のなかの男女関係

福沢は、儒教により強化された「男尊女卑」というイデオロギー構造を変えるために、科学的合理性に基づいて徹底した批判を行なった。そして、男女の関係を、その肉体的な差異という生物としての根本問題にまでさかのぼって検討し、それが価値的に同等であることを主張した。それに関しては前述したとおりである。彼は、このように男女の生物としての違いを認識し、その対等性を論じたうえで、両者を「万物の霊」という人間存在として位置付けた。それゆえ彼の議論においては、女性も男性も、共に「万物の霊」として、固有の「本心」をめざして「智徳」を発達させていくことが要請された。

福沢は、人間同士の関係は、このような「万物の霊」としての人間が、自分自身の「私徳」を修めたくうえで開始するべきものだと考えた。人間交際とは、まず自己を内側から律する規範を獲得した人間が、そのうえに形成していくものだったのである。人間は、自身を規律することができたのちに、初めて他の人間との間に道德規範を確立することができると考えられたのであった。福沢はこのような人間を前提として、人間関係における「徳」を論じた。

それ故に、夫婦としての男女関係は、福沢の文明史の議論において、特に重要な意味を持つことになった。男女は、「万物の霊」の人間として、まず「私徳」を修め、独立に努めなければならぬ。社会的人間関係は、そのような独立を達成した個人同士の関係であるべきはずであった。そのうえで福沢は、日本と西欧の創世記の神話を引用して、すべての社会関係が、男女の関係に始まることを論ずる。そして、個人と個人との最初の関係たる男女の間において、「二人相伴ふて同居するに至り、始めて道德の要用を見出したなり」（五一六—二）と述べる。すなわち、道德とは、他の人間との社会関係が成立することにおいて、初めて必要になるものであると論じられたのである。ここでいう道德とは、

他の人間との間におけるものであるから、『文明論之概略』において定義された「公德」と理解してよいであろう。

それでは、夫婦の間に必要な「徳」とは、どのようなものであろうか。彼は、男女関係において、「愛する」というだけでは動物と変わらない。それに加えて、「敬意」という徳の存在が必要であると説いた。彼は、夫婦の間に、「親愛」という感情だけではなく、「敬意」という徳の必要なことを繰り返し論じている。

「敬意」とは、相手を「丁寧にし大事に」(五―六一七)し、また、「一人前の人として……毎事に之に語り、毎時に之と相談する」(五―五〇二)ということである。すなわち、夫婦が互いに相手を一人前の人間として尊重し、同等のものとして大切にすることを意味していた。そのような道徳の存在により、はじめて「万物の霊」としての人間にふさわしい夫婦関係が成立するのである。

福沢は、このような夫婦間の道徳的関係が成立することが、すべての人間関係が、徳に基づくものになるために必要だと考えていた。彼は、「夫道家に居て親子兄弟姉妹の關係を生じ、其關係に就て徳義の要用を感じ……人間生々の約束は一家族に止まらず、子々孫々次第に繁殖すれば、……遂に一国一社会を成すに至る可し」(五―六一四)と述べて、人間関係が夫婦を始まりとして広がっていくという世界観をもっていた。そして、そのように個人を起点として拡大していく社会関係において、「人生の道徳は夫婦の間に始まり、夫婦以前道徳なく、夫婦以後始めて其要用を感じる」となれば、之を百徳の根本なりと明言して決して争ふ可らざるものなり」(五―六一三)と論じた。すなわち福沢は、すべての人間関係は、道徳にもとづくべきであり、夫婦の間における徳に基づく関係は、そのようなすべての人間関係における道徳的関係、すなわち「公德」による関係の基礎となる重要な関係であるとの考えを展開したのであった。

このような夫婦関係とは別に、福沢は、家族外の一般的な男女関係に関しても、次のように論じている。彼は、そもそも男女の間は、異なるが故に引きあうものであると述べる。それは、生物として当然のことである。しかし彼は、

「万物の靈」たる人間においては、生物としての「肉欲」を制することで、人間同士の精神的交流である「情交」が成立し得ると考えた。それにより、男女関係も、他の人間交際の一環として位置付けることができたのである。

そして彼は、一般的社会関係としての男女間において必要な徳として、「恕」という徳をあげている。彼は、女性の抑圧を作りだしている『女大学』に代表されるような儒教イデオロギーを批判しながら、「この無情無理を論じ破るに、必ずしも耳新らしき西洋説を用ひず、儒者の教を示してその自から破れんことを望むなり」(五一四八六)と述べて、儒教のなかに男女関係を対等に導く教えがあることを提示する。それが「恕」という徳である。

「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」(五一四八六)という教えである。すなわち、他人の活動の自由を保障することを意味すると考えてよいであろう。<sup>(2)</sup> こうして福沢の議論において、女性は男性と同様、人間として人間交際における地位を確保し、その行動の自由が保証された。そして、その延長として、文明が進めば、当然女性が社会的活動を行なうことの可能性も示唆されていたのである。

#### (4) 「情愛」と家族

福沢はこのように、文明の歴史の発展とは、「万物の靈」としての人間が、本来備えた「本心」を展開し、自己規律を行なったうえで、他の人間との交際を進展させていくことであると考えていた。そして、このような文明の歴史の発展の究極状態が、一節における引用に述べられていた「黄金時代」(六一二二七)であり、『概略』にいう「文明の太平」という状態であることは、拙稿「序説」において論じた。しかし、『概略』における彼の中心的関心は、当時の日本の

独立をどのように達成するかという点にあったため、この歴史の究極状態に関しては、詳しく論じられなかった。そこにおいて彼は、文明史の全体から見たときには、目的としての西洋文明と日本の状況の違いは、それほど大きなものではないと主張したのであった。

しかし、日清戦争に勝利をおさめ、西洋列強に対抗できるところまで文明をすすめた日本を見た後に出版された『百話』においては、現実の成功とは裏腹に、人間の「智徳」の未熟さと文明の現状に対する失望が、各所で表明されている。そして、そのような現実世界との対比において、文明のゴールとしての「黄金世界」が強調されたのであった。<sup>(22)</sup> それは、「智徳」を備えた人間社会が達すべき目的の世界であった。

「人間社会の進歩、無窮にして、地球の寿命永遠の約束なれば、進歩又進歩、改良又改良の其中には、智徳兼備の聖人を見ること易きのみならず……その極度を想像すれば、満世界の人、皆七十歳の孔子にニウトンの智識を兼ね、人生の幸福、社会の円満、殆んど今人の絵にも画く可らざる境遇に達することある可し。即ち是れ黄金世界の時代なり。」  
(六一―二二七)

このような文明の極致において、人間社会はどのような状態になるのであろうか。彼はそれを、次のように描写している。

「元來人間社会の達す可き真成の目的を云へば、人の私心と公心と其帰する所を一にして、己れの欲せざる所を人に施すことなく、一点の私を挟まずして自他の利害を忘れ、おのおの自ら勞して自ら衣食し、全般の苦樂を平均して全般の喜憂と為し、老幼病者自から勞すること能はざる者は安んじて他の助力に預り、売買貪らず、貸借必ず信を守のみか、其貸借の沙汰さへ無用に属し、社会の風光唯親愛の溢るるばかりにして、恰も一家族の睦じきが如くなるに至る可し。彼の良家と称する家の内には今日既に其端緒を示したり。唯これを広く全社会に及ぼし、世界一家の美を見るまでのこ

とにして、左まで望外の望に非ず。此境遇に達するときは社会は真成の自治にして、人民相互に約することはあるも、其約束は違約を罪するの用意に非ずして、単に失念を防ぐの方便のみ。斯くて世に犯罪の沙汰あらざれば法律も亦用ふるに所なく、特に政府を設けて人を煩はすに及ばず、政府もなく官吏もなく又憲法もなく、唯公平無私なる民心に依頼して、災なく害なく悠々然として世界は即ち一大家、人生は即ち兄弟姉妹たる可きはず（六一三六四―三六五）。

ここで述べられた人間社会の極致の状態を、『概略』において述べられた「文明の太平」の状態の描写と比べると、それが殆ど変っていないことに気が付くであろう。（四―一二三）<sup>(23)</sup> このような文明の究極状態においては、全人民が自らの労働により生活することが可能で、なおかつ労働することのできない人々をも養う余裕を持っている。人間関係は、相互信頼のうえに成立しているので、人民相互の関係を律するものとしての法律や政府は、必要のないものとなるというのである。そこでは、一家や一国という境界は無くなる。そして全世界は、恰もひとつの家族のようになり、人間は、みな兄弟姉妹のような関係になるのであった。<sup>(24)</sup>

福沢が『文明論之概略』において、文明の究極状態としての「文明の太平」を論じた際に、当面は家族の中だけにおいて「情愛」に基づく交際が成立すると述べたうえで、「人の説に家族の交は天下太平の雛形なりと云ふことあれば、数千万年の後には世界中一家の如くなるの時節もあらん歟」（四―一二七）と述べていたことは、拙稿「序説」において論じた。このように人間の文明の究極状態において、社会全体が、家族のように「情愛」にもとづく関係になると彼が考えていたことは、上の引用においても、「恰も一家族の睦まじきが如くなる」と述べられている事から論証される。つづいて彼は、「彼の良家と称する家の内には今日既に其端緒を示したり」と述べて、当面そのような理想的な人間関係は、家族のなかに限って成立可能であると論じた『概略』における議論を再確認している。

拙稿「序説」において論じたように、彼は『西洋事情外編』において、家族内に存在する「情合」<sup>じょうあひ</sup>と、他の社会的

領域における競争の原理との対比を行なっていた。そこでの重要な違いは、「情合」<sup>じょうあひ</sup>の支配する家族内においては、「互に身を棄て物を棄てて憚ることなき」(一—三九九) 関係が成立することにあつた。このように利他の心が支配するのは、家族内において「老幼小弱を助けしめん」(一—四〇二) とするためであつた。この時点で彼は、「情合」<sup>じょうあひ</sup>という感情が、独立した個人が対等に自己の利益をめざして競争するという状況とは、対照的な状態を作り出すと考えていたといえよう。<sup>(25)</sup>

『概略』において文明史の原理を導入した福沢は、人間の「智徳」の発達という文明の発展過程にそつて、この両者を位置付けなおすことになつた。そして、他者に対する思いやりの心としての「情愛」の支配する人間関係を、文明の過程における、より高次の段階と認めたのであつた。

すなわち、「万物の霊」としての人間がその「本心」を完全に展開させることのできた「黄金世界」においては、人間の智的能力は、全ての人を養うだけの物質を確保し、さらに自ら独立して自給することのできない人に対しても、それを保障することを可能とする。こうして人々の独立は達成されるが、そのように独立した個人は、「本心」をもってゐるために孤立することなく、「助け助けられて相互に之に酬いんと欲せざるものなし」(六一—四〇八) という相互扶助的な社会関係が生ずると考えられた。

しかし、このような「黄金世界」にも、「老幼病者」というように独立を達成できない人がいることを、福沢は予定していた。そして、このような弱者に対しても、「情合」が「互に身を棄て物を棄てて憚ることなき」関係を保障すると考えたのである。『概略』において「抑も徳義は情愛の在る処に行はれて」(四—一二七) と述べたように、彼は、人間の「本心」が完全に展開され、智徳の能力が最高段階に達したところに於いてのみ、非対等な人間をも包み込む「情愛」が社会を支配することができると予想した。思いやりの「情」にもとづく人間関係が成立し得るためには、人間が

自己の内側から自己を律し、他人に対する規範を打ち立てるといふ道德の裏付けが必要であると彼は考えたのである。そうした状態は、当時の文明段階においては、家族の中だけで可能であり、「黄金世界」において、初めて全社会的規模で実現されうると考えていたのである。

福沢は、このような議論を展開しながら、現実の日本の家族の一部には、文明の進んだ状態において成立し得ると考えられた人間関係を、見いだすことができると考えた。前述したように、福沢は、現実の日本の家族において、女性は独自の性役割に基づき、ある程度の実権を握っていると考えていたし、士族の家庭の一部には、思いやりに基づく親密な人間関係が成立していると述べていた。彼は、このような日本の現実の家族関係を、文明化の原理論に投影した。そして、人間の「智徳」が最高に発達した文明の究極状態においては、全ての社会関係は、当時の良家の家族関係にみられるような、思いやりの「情愛」に基づくものになるだろうと期待したのである。

こうして福沢は、晩年に至るまで、人間の「智徳」が発達を遂げることにより達成される文明の究極状態を、文明の目的として抱き続けており、それが家族におけるがごとく、互いを思いやる「情愛」に基づく関係であるという考えも変らなかつた。そして、そのような理想状態から文明の発展途上である当時の日本社会を見たとき、理想的な人間関係は、家族の中だけで実現されていると考えたのである。

すなわち、歴史の究極状態としての「黄金世界」から見れば、「芥子粒に等しき此地球の表面に、区々たる人類が各所に群を成して、国を分ち政府を立て、相互に利害を殊にして相互に些末を争ひ、………実際に人間の安寧幸福を害し、事物の進歩改良を妨げながら、却って自から誇て忠君愛国など称するこそ可笑しけれ。」(六一—四一〇)「絶対に考ふるときは、今の世界中に国を立てて、各自に政府を設くるが如き、果して何の為めなるや」(六一—三〇七) というように、国家の必要性は疑問に付されることになる。そこでは、家族や国家という区分はすべてとり払われ、全世界が家族のご

とき親密な関係になることが期待されたのである。しかし、文明の発展途上の当時において、世界が国家に分かれ覇を競っているのであれば、日本もそれに倣うべきであるし、そこでの家族関係を模倣すべきであろう。

こうして「家族」という領域は、一方で、当時の西洋文明に倣うという文脈から論じられたが、他方で、文明の歴史の発展過程にある当時の社会において、人間の「智徳」の発達と人間交際の拡大という、文明史の原理にもとづく人間関係を保証する限られた領域であると捉えられた。そして、福沢が「彼の良家と称する家の内には今日既に其端緒を示したり」と述べているところから考えて、彼が、当時「私徳」を修めた上で文明化を担いうるものとして期待していた士族の家庭の一部においては、彼の理論を裏打ちするように、真の思いやりに基づく人間関係が成立していると、福沢は考えたのであろう。<sup>(26)</sup>

『概略』において福沢が、当時の日本のとるべき路線として、「智」を発達させることを提唱したことは既に論じた。それは、文明史の発展過程に鑑みて、当時の日本は、人々が「私徳」を修め、そのうえで合理的精神を発展させるといふ「智」にもとづく文明化の段階にあると考えたからであった。そこでは、自然界および社会関係に関する法則が理解され、人々は合理的精神に基づきそれに働きかけるようになることが期待された。社会関係は、客観的に理解可能な、規則と契約に基づく事が要求されたのである。

しかし、拙稿「序説」において論じたように、福沢は、当時の文明段階においても、家族の中では、規則ではなく「情愛」に基づく関係が成立すると考えていた。「私徳」を修め、自己規律が可能となった人間は、外界の自然および社会関係の法則を理解し、規則に基づく人間関係を成立させる。このような規則に基づく大人同士の「他人」の付き合いの外に、家族内においては、そのような合理的精神および自己規律の確立とともに実現される、心からの「情愛」に基づく人間関係が成立し得ると、福沢は理解したのである。

しかし福沢は、当時の文明段階においては、そうした「情愛」に基づく人間関係は、家族という領域までしか拡がり得ないと考えた。そこで家族外の社会関係は、契約や規則にもとづくべきだと論じた。当時の日本社会においてとりあえず必要なのは、上からの命令や教義によつてではなく、客観的な法則に基づく契約や規則により、人間関係を作り上げることであった。

こうして福沢は、一方で国家の独立の観点からどうしても必要だと思われた西洋文明化にそくして男女関係を西洋文明化するために、当時可能であると考えられた方策を論じた。ここでは、個人の独立の重要性が強調され、それを抑圧するイデオロギーとしての儒教主義と、抑圧の機構となつている家族の機能が攻撃された。他方、彼は、文明史の原理にもとづき、「智徳」の充分に発達した人間同士が、「情愛」にもとづき関係をむすぶ状態が全社会的に拡がることを、究極の目的としてめざしていた。そして彼は、そのような人間関係が、当時既に家族のなかに存在していると考えていたのである。

このように福沢において、家族は、文明化の進展により「智徳」の発達を遂げる人間を論ずる原理論においては、その究極状態の雛型を示すものとして言及されながら、現実の国家による当面の西洋文明化という要請においては、抑圧の機能を持つものとして批判された。<sup>(27)</sup> 福沢の文明化の議論において、家族は、古い教義と文明の理想がせめぎあう領域だったのである。

(5) 文明の究極における男女関係

こうして、当時の国家的必要から考えても、文明史の理論においても、夫婦および家族のありかたは、重要な意味を

持っていた。福沢は、西洋文明にならって一夫一婦制を主張した。しかし、当時の西洋文明が文明の歴史の一過程にすぎないとしたら、文明の究極状態においては、一夫一婦制とは異なる男女関係があると想像するのは当然のことであろう。彼は『男子論』において、その可能性を示唆していた。すなわち、一夫一婦制は、あくまでも今日の文明説における最善の形態であって、「絶対の理論」においては、別の形があり得るといっているのである。（五―六三〇）

それでは、全ての人間関係が「情愛」に基づくものとなるという文明の究極において、どのような男女関係が成立すると、福沢は考えていたのであるか。我々は、そのヒントを『離婚の弊害』という小論に見ることができる。その中で福沢は、次のように論じている。

「男女相愛するは人の天性なりと雖ども、其相愛するの情は時に或は変化せざるを得ず。相愛するに聚りて愛の盡くるに散じ、互に其旧愛を去て互に其新に愛する所に就き、聚散去就は唯男女の撰ぶ所に任じて、隨時愛する所を愛するを妨げず、之をフリー・ラヴ（相愛の自由）と云ふ。」（一一―六三）

これは「専ら純粹なる愛情」にもとづく男女の結びつきであり、「文明世界にては、人間の意の自由を妨げざるを責ぶが故」の説（一一―六四）であると解説された。

さらに、『福翁百話』においても、これに関して次のように述べられている。すなわち、男女が生まれる数は大体同じであるから、一夫一婦は天然のあり方のように思える。しかし、一度成立したその関係を生涯続けるべきかについては、異なる意見が存在する。

「云く、男女相遇ふて夫婦と為るは愛情を以てするのみ、その情尽れば則ち相別る可し、……其交情にも自から変化を生ずるは自然の数なるに、（それを強いて夫婦にしておくのは、）天然の約束に背くものなり、愛情相投すれば合して夫婦と為り、その情の尽るを期して自由に相別れ、更らに他に向て好配偶を求む可し云々とて、この説を名けて自由

愛情論（フリーラヴ）と称す。」（『福翁百話』二〇、「一夫一婦偕老同穴」、六一—三三九）<sup>(28)</sup>

しかし福沢は、この説を紹介した後で、「或は人間の本性より論ずればフリー・ラヴの方道理に適して、人間社会も此フリー・ラヴの行はるるに至りて始めて完全の人間社会なるべしなど云へる玄妙論もあらんかなれども、今日の実際に於て社会の組織は逆も俄かに此説の実行を望むべからず。」（二一—六四）人間世界の道德論は、古来からの習慣によつて成立したものである。そして、開闢以來現在に至るまで、一夫一婦偕老同穴が最上の倫理として認められているのであるから、「彼の自由論の如きは心に思ふ可くして口に言ふ可らず、仮令ひ思ひ切つて口に云ふも断じて實際に行ふ可らず」（六一—三三九）と付け加えることを忘れなかつた。

すなわち福沢は、すべての人間がその「智徳」を完全に展開し、独立した個人となる究極の文明世界を想像した。しかし人間は、本来他の人間を思いやる「本心」を持っていると考えられたから、そのような完璧に独立した人間たちは孤立することなく、そこでは「助け助けられて相互に之に酬いんと欲せざるものなし」（六一—四〇八）という社会関係が生ずると考えられた。更に「情愛」という他者に対する思いやりの心により、弱者に対してもその配慮は及ぶ。そのように互いを思いやる人間関係の成立する世界は、あたかも大きな家族のようであろう。

このように、人間の「智徳」が完璧に発達し、「本心」から発した「情」だけが人間関係を支配する「黄金世界」において、はじめて男女の関係も、他の一切の考慮をこえて、純粹の愛情のみに基づくものになり得ると福沢は考えたのであった。それが「フリー・ラヴ」という状態であった。しかし人間の文明は、悲しいかな、未だそこまで到達するには程遠いところであった。そこで彼は、人間世界の極致をみつめつつ、当時の文明段階において到達可能だと考えられる「一夫一婦偕老同穴」の状態をめざして、生涯にわたり闘つたのであった。

結び

以上で、福沢諭吉が文明における個人と家族についてどのように考えていたかに関する考察を終えるが、最後に、この考察の中でおぼろげながら浮かび上がってきた彼の思想の構造を、これからの研究の課題として提示することで、稿を閉じたいと思う。

福沢は、早くから西欧の思想に触れ、その基本を成す自由と平等という思想を理解していた。彼はそのうえで、文明史という歴史観を受け入れた<sup>29)</sup>。そして、『文明論之概略』において、文明の歴史観にもとづき西洋文明を分析し、当時の日本に必要なのは、国の独立を守るために西洋文明を模倣することであると結論した。そして、そのために、西洋文明の核としての独立した個人という人間類型に注目した。国の独立を守るためには、こうした独立した個人が必要であると考えたのである。それゆえ、福沢の議論において、「文明」・「国家の独立」・「独立した個人」などは、すべて西欧からのインパクトにより論じられるようになったといつてよいであろう。

しかし、彼はそうした思想をそのまま受容したのではなく、彼が若い頃身に付けた儒教思想のフィルターを通して受け入れたのであった。そこで彼は、独立した個人という人間類型を、「万物の霊」として理解した。また、野蠻から文明へという文明の歴史を、「万物の霊」が「本心」をめざして「智徳」を発達させていく過程に重ねて理解した。そのうえで、西欧と日本を比較した場合、当時の日本に欠けているものは、科学的合理的精神であると結論した。そこで彼は「智」の必要性を説くことになったのである。

また、西欧におけると同様な対等な役割分業に基づく一夫一婦制を実現するために、西欧の近代思想における大原則である自由と平等の観点から、男女関係の対等化を論じた。しかしここにおいても、彼は、自由を論ずるに際し、西欧

の思想を借りることなく、儒教思想のなかから「恕」という教えを引用したうえで、他人に対して自由を保証することの重要性を説いた。しかし平等に関しては、現実の家族は平等の可能性をもっていることを感じながらも、その根柢を見出せず、「男尊女卑」の状態を生むものになっている儒教と封建制を批判し、西欧なみの対等な関係を主張したのである。

彼は、夫婦の関係は、すべての社会関係のもとであり、それは道德的關係であるべきだと考えていた。それゆえ夫婦の間に「敬意」という道德が必要であると論じたのであった。このように「親愛」という感情と共に「恭敬」という徳が必要であると考えることにも、儒教思想からの影響が認められるであろう。<sup>(30)</sup>

そして、家族という領域はすべての社会関係に先立ち、その内部での人間関係が「智徳」の発達のうえに、「情愛」に基づくものなると考えられた。そのような関係は日本の現実の家族内において実現されており、それが、文明の究極における望ましい人間関係の姿であると考えられたのである。

すなわち福沢は、儒教の人間観を下敷きに持ちながら、西洋文明に接することで、常に望ましい人間の姿および人間関係を問い直していくことになった。そこで福沢は、西欧から何よりも科学的合理的の精神と、そこから発した自由と平等という思想、また、そこにおける社会関係の原則としての法と契約という概念を学んだ。しかし、人間とは「万物の靈」であるという人間観を抱いていた福沢は、望ましい人間の姿として、合理的であると同時に道德的であることを要求した。

こうして福沢は、東西の思想から道德性と合理性を吸収し、人間に必要なものとして論じた。しかし彼は、人間の関係には、この両者だけでは汲み尽くせないものがあることを理解していたのであろう。すなわち、マクファーリンが「ロマンティック・ラヴ」という感情と資本主義社会の合理性に関して論じていたように、人間における感情という要素は、

人間が合理的かつ道徳的になった後にも残るものなのである。そこで彼は、人間が「智徳」を極めた「文明の究極」という時点において、「情愛」という感情が、人間関係を保証するようになると考えた。そして、この「情愛」こそ、日本の家族内に既に存在するものだったのである。

このように考えると、福沢が実に巧みに東西の思想を吸収し、日本人としての自己の思想を深めていったことを理解することができる。しかし、彼の理論が実効性を持つためには、先ず、合理性と道徳性をもった個人が必要とされる。現実には、彼が譲歩を余儀なくされ続けたことを、我々は知っている。

政治社会を主体的に形成していく独立した個人が求められて久しい。さらに、女性が女性であることを否定せずに独立し、他の独立した個人としての男性と作り上げる男女関係は、模索が始まったばかりである。しかし、西欧に発した近代民主主義理論が、ペイトマンの論じるように家族内の家父長制を前提として組み立てられているとしたら、その問題の解決なしに対等な男女の関係は成立し得ないであろう。近代民主主義理論が前提とした家族は、夫の妻に対する家父長制支配を存続させながら、それを、対等な主体による契約という擬制と、「ロマンティック・ラヴ」という機能により覆い隠してきた。福沢は、男女の関係を生物としての根源的な違いにまで掘り下げて検討し、そのうえで男女が対等であると考へた。この議論は、家族内の家父長制を否定し、男女関係の根源的な部分において対等な関係を打ち立てようとした点において画期的である。そして、家族内の夫婦関係をすべての社会関係の基礎であると位置付けたが、それは、家族内に成立した対等性を、社会的に拡大していくことの可能性を示唆している。契約と「ロマンティック・ラヴ」に替わって、道徳と「情愛」により作り上げる男女関係という福沢の提案は、現代においてもなお検討すべき意義を有しているといえるであろう。

(完)

注

第三部

- (1) 詳しくは、ひろたまさき「福沢諭吉の婦人論にふれて」『岡山大学法文学部学術紀要』三九号、(一九七九年) 参照。
- (2) 当時のイギリスの女性の状況及び権利を求める運動に関しては、拙稿「淑女から人間へ」『北大法学論集』第三八巻第一、四号参照。
- (3) この問題に関する全般的な議論については、Carol Pateman, *The Disorder of Women*, (Cambridge, 1989), C. Pateman, *The Sexual Contract*, (Cambridge, 1988), M. L. Shanley and C. Pateman(ed.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, (Cambridge, 1991) などを参照。
- (4) C. Pateman, *The Disorder of Women*, Introduction and Chapter 1 を参照。
- (5) ペイトマンによれば、その唯一の例外は、ホップズである。彼は、自然状態において、男も女もばらばらな個人として存在する状態を想定した。そこにおいて、女性は子供に対する支配権を持つ。しかし、そのような依存者を持つということが、男性との争いにおいて、女性を不利な状態におくと彼は考えた。そして、何代にもわたるうちに、女性はすべて男性の支配下におかれる状態が生じたというのである。C. Pateman, "God Hath Ordained to Man a Helper": Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right, in M. L. Shanley and C. Pateman(ed.), *Feminist Interpretations and Political Theory* 参照。
- (6) 契約理論の前提とした個人としての男性は、妻だけを支配していたのではなく、家長として、妻、子、下僕など家を構成するすべてのメンバーを監督し、家政全般の責任を負う存在であったことに注意。
- (7) 英語において、「男性[men]」が同時に普遍的な人間をも意味することは象徴的であろう。女性たちの権利を求める要求がでてくることにより、初めて男性たちはそのことに気が付いたのである。拙稿「淑女から人間へ」参照。
- (8) 詳しくは、拙稿「イングリッドの家族史再考」『北大法学論集』第四〇巻第三号(一九九〇年) 参照。そこでも述べたように、近年、家族や女性の状況を、歴史的資料に基づいて再解釈する業績が、続々と著されている。イギリスでは、ケン

ブリッジ・グループが、コンピュータにより、大量の歴史資料を分析する手法を確立して以来、各地に残る資料の解析が行なわれ、これまでの歴史解釈に関して、様々な論争が沸き上がっている。

(9) F.A.リグリーによれば、マルサスの議論における重要な点は、男女間の性欲が常に変わらないと考えた点にある。これに対して、たとえば、コンドルセなどは、文明の進展に伴い、男女間の性欲は減少するものと考えていたという。文明の発展により人間の精神性が展開することを予定し、性欲を制するようになったことを、人間と禽獣との重要な違いであると考えていた福沢の文明観が、後者の文明観とどのように関連するかは興味ある問題である。E. A. Wrigleyのオクスフォード大学における講義『The Background to the Industrial Revolution』における言及。

(10) 他にも離婚に関する一連の議論(一一一六三―六六)などを参照。

(11) このような男女共同の家庭経営の様子为例として、『民間経済録』(四―三二八)参照。

(12) 結婚に関して血統に注意することが、どの程度国家主義との関連で論じられたのかは、慎重な考察を要する問題であろう。福沢の文明史の文脈からいえば、それは人類の存続という大きな問題として考えられるが、現実の国家間対立の状況においては、国家主義と関連して考えられるのは、避けられないことであろう。

(13) Alan Macfarlane, *The Culture of Capitalism*, (Oxford, 1987), Chapter 6, "Love", pp. 140-141 参照。

(14) このような契約を基本とする社会においては、夫と妻という関係も契約に基づくものと考えられた。結婚契約がそれである。しかし、そもそも契約の内容に関して、男は夫に、女は妻になるという地位が規定されており、その外にも様々な限定の存在する結婚契約が、自由な主体による契約と呼ばれるのは誤りであるとペイトマンは論じている。彼女は、契約に擬して、実際には支配関係を発生させるような関係が締結されることを、「性契約(Sexual Contract)」と呼ぶ。そして、社会契約は、この「性契約」を前提としてのみ成立し得たと主張するのである。Pateman, *The Sexual Contract*, Chapter 1 およびの参照。

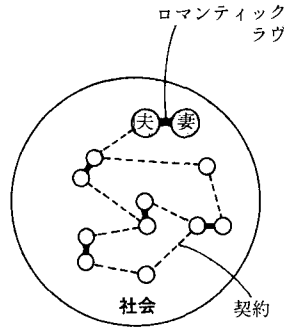
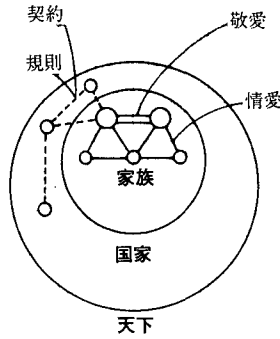
ペイトマンの議論は、マクファアリンの示した家族関係のモデルに照らし合わせてみると、きわめて説得力に富む。マクファアリンにより示された、契約に基づく社会における唯一の融合関係としての夫婦の間を保証する「ロマンティック・ラヴ」は、対等な主体による契約という理論と共に、夫婦間における家父長制支配を覆い隠すために機能したといえるであろう。

(15) マクファーリンとの個人的会話による。

(16) この違いを図で表すと、次のようになる。

福沢の考えた社会関係

イングランドモデル



(17) 「万物の霊」の出典に関しては、拙稿「序説」注6参照。

(18) このように人間の本性が善であるという考え方は、孟子の思想の主要なものであるという。金谷治『孟子、上』（朝日文庫、一九七八年）二四頁。これに対して、西欧キリスト教世界では、基本的に人間は本来悪をなすものであると考えることに注意。

(19) 福沢の考えたあるべき人間の姿とそれにふさわしい生き方を、彼の著作のなかから抽出していくと、それが殆ど儒教における人間像に重なっているということができると思われる。そのうえで、「私智」・「私徳」・「公智」・「公德」という人間の進歩の過程を考えると、それが、『大学』において示された「格物致知誠意誠心修身齊家治國平天下」という「八条目」を下敷きにしていないのではないかと推測することも可能である。福沢の「私」と「公」の別は、「八条目」における「明德を明らかにする」と「民を新たにする」に対応すると仮定すると、彼の議論が非常にわかりやすくなる。そのように理解すると、「格物致知誠意誠心修身」までを含む「明德を明らかにする」ということのうち、福沢は、「格物致知」に関しては、西欧から学んだ科学的合理的的精神に意味を転換したうえで、「智」の必要性として論じた。しかし、「誠意誠心修身」および

が福沢が「公德」の基本として考えた「齊家」に関しては、日本においては大きな問題はないと考えた。そこで、合理的精神を獲得することにより、国の独立、すなわち「治国」が可能となると考えたという説明が可能となるのである。これに関しては、儒教思想の専門家の方々の研究を待ちたい。

(20) この様子については、『福翁百話』三六「男尊女卑の弊は専ら外形に在る者多し」に次のように述べられている。「日本の婦人には権力なしと言ふ。……………(しかし)一方より視るときは、人の窺ひ得ざる所に自から女権の大なるものあり。……………時としては女権強大にして十分の勢力を逞うするものなきに非ず。……………之を西洋諸国の習慣に比して、我女権に一種の特色あるを見る可し。」(六一二六五)

(21) 『百話』のなかで福沢は、『論語』の言葉をそのまま引いて「恕」という徳を説明している。それは、「己れの欲せざる所を人に施す勿れ」という『論語』衛霊公第一五にみえる言葉である。『百話』八、六一二二四。福沢は、彼が自家葉箒中のものとしていた儒教の思想を下敷きに、西欧からの思想を撰取することで、彼独自の思想を展開していったのであろう。本稿第二部、注21も参照。

(22) この歴史の究極状態は、この他に、『田滴の境遇』(六一二一五、三六八)、「絶対の美」(六一三六八、三八二)等と表現されている。また、『浮世談』のなかに、「学者の常に云ふゴールデンエージ」という記述がある。六一四四八参照。

(23) 『民情一新』にもこのような状態に対する言及がある。「世界人類の教育果して上達して所謂聡明叡知の域に至ることあらば、心の欲する所に進み意の適する物を取り嘗て制節を要せざるべし……………千万歳に期す可らざる想像社会なるものを設けて考れば、先づ人間世界に国を分つことも無用なり、政府を立ることも無益なり、国なし又政府なし、何ぞ国君を須ひん、何ぞ官吏を須ひん、況や爵位等級をや、唯是れ小児の戯れのみ。」(五一一七)

歴史の究極状態として「文明の太平」という状態が存在するという考えに関しては、松沢弘陽は、『ミルの『経済学原理』における観念から触発されたのではないかと述べている。松沢『社会契約から文明史へ』、『北大法学論集』第四〇巻第五・六号、七七八頁、第二節、注23参照。しかし、『文明の太平』の状態そのものの記述は、『礼記』、礼運第九に記されている儒教における理想の世としての「大同の世」に類似しているといつてよいのではなからうか。溝口雄三『中国における公・私概念の展開』、『思想』六六九号(岩波、一九八〇年)二〇頁参照。

(24) 福沢が、「政体中何が一番よいか」という質問に答えて、無政府主義を説いたという証言は、彼が理想状態として、この

ようなアナキズムともいえる状態を考えていたことの裏付けになると思われる。石田雄「解説」『近代日本思想大系、二、福沢諭吉集』（筑摩、一九七五年）五九七頁。

(25) 「情愛」と競争という状態の対照性については、明治八年に書かれた『覚書』でも次のように触れられていた。「情愛は競争の反対なり。情愛の極度は争ふの心なき極度なり。例へば家族親子の間柄の如し。」(七一六五八)

そして、「情」が弱者や異なる人間との関係を支配することは、『時事小言』において次のように述べられた。「元來人間社会に於て、情交なるものは唯大小強弱不等の關係に在て存し、苟も同等の間に於て之を表すものは甚だ稀なり。例へば親子夫婦の情の如し。親は子よりも大にして、夫は婦よりも強く、其關係極めて等しからざるが故に、その情も亦極めて密なり。兄弟尚情ありと雖ども、その強弱稍や等しきが故に、情も亦稍や薄し。従兄弟は殆ど大小強弱の差なくしてその權利相同じ、故にその情も亦最も薄くして、俗に之を他人の始りと云ふ。骨肉の間柄に於ても、其關係漸く遠くしてその權利稍や等しきものは、情を以て接す可らず。」(五一—一六七)

また、『百話』六十「智愚強弱の異なるは親愛の本なり」にも同様の趣旨が見られる。

(26) 我々はそのような家族内の細やかな愛情関係の記録を、たとえば『桑名日記・柏崎日記』にみることが出来る。桑名藩の下級武士の親子により書き記されたこの日記には、現代の家族におけると同様の親密な感情の存在が記録されている。

『日本庶民生活史料集成、第一五巻』(三一書房、一九七一年)五〇一—七六五頁参照。

(27) おそらく、当時実在した家族は、公式の教義に基づく抑圧の機能と、親密な「情愛」に基づく関係との両方を含むものだったのであろう。そして、福沢は、その両方の要素を理念型としてぬきだし、文明化のそれぞれの議論に適用したのだと考えられる。

社会全体が家族の如き関係になるという福沢の議論は、外見上は家族国家観と類似している。しかし、その社会の構成の仕方は全く逆である。すなわち、家族国家観においては、国家から家族を経て個々の構成員に至るまで、上からの支配が貫徹し、道徳律も個々人の外側から与えられるものであった。そして、天皇から個々の人間に至るヒエラルキーは、血統という自然的なつながりとして擬制された。そこには、個々の人間の主體的な判断が介在する余地は存在しない。

それに対し福沢は、人間におけるすべての社会関係が、独立した個人を基礎として始まるべきだと考えていた。彼の構想した社会とは、個々人を起点として、その人間が作り上げる人間関係の広がりとしてとらえられた。独立した個人とは、

外界を理解する知的な能力を有し、自らの内側に固有の道徳律を持つ。そして、他の人間との間に道徳に基づく関係を作っていくことが可能であると考えられたのである。家族や国家は、与えられるものではなく、人間が智徳に基づき作り上げる制度として構想されていたのである。

(28) 同様な見解は、『元老に望む』においても示されている。「思ふに一夫一婦は必ずしも万世絶対の真理に非ざる可し。今後何千年の後には男女の關係全く一変して、或は一夫一婦の妄誕なるを笑ふの日もあらんか」一六一―一六〇。

「フリー・ラヴ」という概念を、福沢がどこから学んだかについては、これからの研究課題として残される。ひとつの可能性としては、アメリカにおいて一九世紀の半ばに出現した「フリー・ラヴ」の運動から示唆を受けたことが考えられる。J. C. スパロックによれば、それは、一九世紀の前半に存在した三つの思想の潮流からの影響を受けている。その潮流とは、オーエン主義、ユニテリアンの流れをくんだ超絶主義(transcendentalism)、フリーエ主義である。それは、既存の結婚制度に対する挑戦として、ミドル・クラスのラディカルズにより主張されたが、共通しているのは、個々の人間を尊重するという思想に基づいているという点であろう。

これらの中から様々な運動が派生したが、福沢の思想に最も近く、その影響が考えられるのは、一八五〇年に始まった「モダン・タイムス(Modern Times)」といわれる共同体運動である。それは「個人の尊厳(individual sovereignty)」をすべての行為の基礎に置くことを主張する運動であった。そして、個人に対してすべての従属化の絆を断つことを要請した。そのような哲学は、必然的に結婚に対する新しい態度を要請し、ここで「フリー・ラヴ」の実践が始まったのである。詳しくは、J. C. Spurluck, *Free Love*, (New York, 1988), 特にChapter 2 および4 参照。

この「モダン・タイムス(Modern Times)」の運動と、その創始者のジョシヤ・ワレン(Josiah Warren)に関しては、J. S. ミルが『自伝』のなかで触れている。ミルの解釈によれば、「モダン・タイムス」の共同体活動は、個人のうえにいかなる社会的な権威をも認めず、「個人の尊厳」のみに基づいて社会制度を形成しようとするものであった。それは、表面的には社会主義者たちの計画に似ているが、このような原理の点において、まったく対極に位置するものであるとミルは述べている。J. S. Mill, *Autobiography*, (Penguin, 1989), pp. 191 参照。

福沢はミルの自伝を読んでいたから、「モダン・タイムス」に関して知っていたことは確かである。しかし、それがどの程度福沢の思想に影響を与えたかに関しては、これからの研究課題として残されるであろう。

(29) これに関しては、松沢弘陽「社会契約から文明史へ」『北大法学論集』第四〇巻第五・六号参照。  
 (30) 第二部、注18参照。

参考文献（ここには本稿執筆にあたり、直接参考にした著作のみを掲げる）

一、福沢自身の著作

福沢諭吉全集（岩波、一九五八年～一九七一年）

福沢諭吉選集（岩波、一九八〇年～一九八一年）

『文明論之概略』（岩波文庫、一九八二年）

『学問のすすめ』（岩波文庫、一九八一年）

『明治十年丁丑公論・瘦我慢の説』（講談社学術文庫、一九八五年）

二、福沢に関する著作

丸山真男「福沢における実学の転回」『東洋文化研究』第三号（一九四七年）

同「福沢諭吉の哲学」『近代主義』（筑摩、一九七五年）

同「『文明論之概略』を読む、上、中、下」（岩波、一九八六年）

坂本多加雄「『独立』と『情愛』」『近代日本研究』二（一九八六年）

鹿野政直「日本近代思想の形成」（新評論社、一九五六年）

同「解説」『福沢諭吉選集第九卷』（岩波、一九八一年）

ひろたまさき「福沢諭吉の婦人論にふれて」『岡山大学文学部学術紀要』三九号（一九七九年）

同「福沢諭吉における第三の転回」『思想』五八〇号（一九七二年）

同『福沢諭吉研究』（東大出版会、一九七六年）

- 中江和恵「福沢諭吉の家族論」『都立大人文学報』一二二号(一九七七年)
- 坂野潤二「解説」『福沢諭吉選集第七巻』(岩波、一九八一年)
- 石田雄「解説」『近代日本思想大系、二、福沢諭吉集』(筑摩、一九七五年)
- 松沢弘陽「文明論における「始造」と「独立」(一)」、「北大法学論集」第三一卷三・四号(一九八一年)
- 同「文明論における「始造」と「独立」(二・完)」、「北大法学論集」第三三巻三号(一九八二年)
- 同「解説」『福沢諭吉選集、第一巻』(岩波、一九八〇年)
- 同「社会契約から文明史へ」『北大法学論集』第四〇巻第五・六号(一九九〇年)
- 安西敏三「福沢諭吉とJ. S. ミル『功利主義』」『甲南法学』第三一卷第一号(一九九〇年)
- 藤原敬子「福沢諭吉の人間形成観」『近代日本研究』(一九八四年)
- 三井須美子「福沢諭吉の近代家族道德論」『都留文化大学研究紀要』第二八集(一九八八年)
- 福沢大四郎「父・福沢諭吉」(東京書房、一九五九年)
- 志立タキ、丸山真男「ふだん着の諭吉と英語教育」『ことばの宇宙』(ラボ教育センター、一九六六年一〇月号)
- 中村敏子「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(一九九〇年)
- Carmen Backer, *The Japanese Enlightenment*, (Cambridge, 1964)
- Albert M. Craig, "Fukuzawa Yukichi: The Philosophical Foundations of Meiji Nationalism" in Robert E. Ward (ed.), *Political Development in Modern Japan*, (Princeton, 1968)
- 三、日本関連著作
- 源了圓「徳川合理思想の系譜」(中央公論社、一九九三年)
- 同「義理と人情」(中公新書、一九六九年)
- 相良亨「日本人の伝統的倫理観」(理想社、一九六四年)
- 同「武士道」(塙書房、一九六八年)
- 家永三郎「日本道德思想史」(岩波、一九六二年)

和辻哲郎『日本倫理思想史、下巻』(岩波、一九七一年)

津田左右吉『津田左右吉全集、別巻第五』(岩波、一九六六年)

吉川幸次郎『仁齋、徂徠、宣長』(岩波、一九七五年)

同、清水茂『伊藤仁斎、伊藤東涯』(日本思想大系、岩波、一九七一年)

丸谷晃一『伊藤仁斎の「情」的道德実践論の構造』『思想』八二〇号(岩波、一九九二年)

新渡戸稲造『武士道』(岩波文庫、一九九〇年)

武田清子ほか(編)『日本文化のかくれた形』(岩波、一九九二年)

丸山真男『日本政治思想史研究』(東大出版会、一九七三年)

石田雄『明治政治思想史研究』(未来社、一九五五年)

日高六郎(編)『近代主義』(現代日本思想体系、筑摩、一九七五年)

マリウス・B. ジャンセン(編)『日本における近代化の問題』(岩波、一九九二年)

神島二郎『近代日本の精神構造』(岩波、一九七二年)

同『日本人の結婚観』(講談社学術文庫、一九七七年)

鹿野政直『日本近代化の思想』(講談社学術文庫、一九八六年)

同『戦前・「家」の思想』(創文社、一九八三年)

川島武宜『川島武宜著作集、第十巻』(岩波、一九八三年)

関口裕子ほか『日本家族史 古代から現代へ』(梓出版社、一九八九年)

利谷信義『家族と国家』(筑摩、一九八七年)

中根千枝『家族を中心とした人間関係』(講談社学術文庫、一九七七年)

高群逸枝『女性の歴史 上、下』(大日本雄弁会、一九五四年)

女性史総合研究会(編)『日本女性生活史』(東大出版会、一九九一年)

山川菊栄『武家の女性』(岩波文庫、一九八三年)

同『おんな二代の記』(東洋文庫、平凡社、一九八八年)

柳田國男『明治大正史、世相篇、上、下』(講談社学術文庫、一九八七年)

宮本常一『家郷の訓』(岩波文庫、一九八七年)

渡部平太夫、勝之助『桑名日記・柏崎日記』『日本庶民生活史料集成、第二五卷』(三一書房、一九七一年)

本田和子、皆川美恵子、森下みさ子『わたしたちの「江戸」』(新曜社、一九八五年)

石川松太郎・直江広治(編)『武士の子・庶民の子、上、下』(日本子供歴史、三、四卷、第一法規、一九七七年)

高橋敏『近世町人家族の肖像』『思想』八三六号(岩波、一九九四年)

我妻洋、原ひろ子『しつけ』(弘文堂、一九七四年)

小林登ほか(編)『新しい子ども学第三卷、子どもとは』(海鳴社、一九八六年)

三好行雄(編)『漱石文明論集』(岩波文庫、一九九二年)

エリアノラ・メアリー・ダヌタン『ベルギー公使夫人の明治日記』(中央公論、一九九二年)

清水勲(編)『ビゴー日本素描集』(岩波文庫、一九八八年)

同(編)『続ビゴー日本素描集』(岩波文庫、一九九二年)

同(編)『ワグマン日本素描集』(岩波文庫、一九八八年)

R. H. プラントン『お雇い外人の見た近代日本』(講談社学術文庫、一九八六年)

トク・ベルツ(編)『ベルツの日記、上、下』(岩波文庫、一九八八年)

小林新造ほか(編)『風俗・性』(日本近代思想大系23、岩波、一九九〇年)

#### 四、儒教関連著作

吉川幸次郎『論語、上、中、下』(朝日文庫、一九八八年)

島田虔次『大学・中庸、上、下』(朝日文庫、一九八六年)

金谷治『孟子、上、下』(朝日文庫、一九七八年)

本田清『易、下』(朝日文庫、一九九〇年)

- 竹内照夫『礼記、上、中、下』(新釈漢文大系、明治書院、一九七五年)  
 特集「儒教とアジア社会」『思想』七九二号(岩波、一九九〇年)  
 島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波新書、一九八七年)  
 溝口雄三「中国における公・私概念の展開」『思想』六六九号(岩波、一九八〇年)  
 同「中国の「公・私」(上、下)」『文学』五五、五六号(岩波、一九八八年)  
 田原調郎「日本の「公・私」(上、下)」『文学』五五、五六号(岩波、一九八八年)  
 渡辺浩「西洋の「近代」と儒学」『漢字文化圏の歴史と未来』(大修館、一九九二年)  
 戸川芳郎ほか(編)『儒教史』(世界宗教史叢書、山川、一九八七年)

#### 五、西歐関連著作

- J. S. Mill, *On Liberty and other writings*, (Cambridge, 1989)  
 J. S. Mill, "The Contagious Diseases Act", in *Collected works of J. S. Mill*, (London, 1984), Vol. XXI  
 J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, Books IV and V, (Penguin, 1985)  
 J. S. Mill, *Autobiography*, (Penguin, 1989)  
 J. S. Mill, *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, (Everyman, 1988)  
 J. S. Mill and Harriet Taylor Mill, *The Subjection of Women and Enfranchisement of Women*, (Virago, 1983)  
 Alan Ryan, *J. S. Mill* (London, 1974)  
 I. W. Mueller, *John Stuart Mill and French Thought*, (Urbana, 1956)  
 Richard K. P. Pankhurst, *The Saint Simonians, Mill and Carlyle*, (London, 1957)  
 John C. Spurlock, *Free Love*, (New York, 1988)  
 J. C. Spurlock, "The Free Love Network in America, 1850 to 1860", in *Journal of Social History*, Vol. 21 No. 4, (1988)  
 John C. Burnham, "The Progressive Era Revolution in American Attitudes toward Sex", in *The Journal of American History*, Vol. 59, No. 4, (Bloomington, 1972)

- Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem*, (Virago, 1991)  
Carol Pateman, *The Sexual Contract*, (Cambridge, 1988)  
C. Pateman, *The Disorder of Women*, (Cambridge, 1989)  
M. L. Shanley and C. Pateman (ed.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, (Cambridge, 1991)  
Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, (Princeton, 1979)  
S. M. Okin, *Justice, Gender and the Family*, (n. p., 1989)  
Carol McMillan, *Women, Reason and Nature*, (Oxford, 1982)  
Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, (Oxford, 1985)  
A. Macfarlane, *Marriage and Love in England 1300-1840*, (Oxford, 1987)  
A. Macfarlane, *The Culture of Capitalism*, (Oxford, 1987)  
John R. Gillis, *For Better, For Worse*, (Oxford, 1985)  
A. Phoenix, A. Woollett and E. Lloyd (ed.), *Motherhood*, (London, 1991)  
ミシェル・フーコー 『性の歴史Ⅰ、知への意志』 (新潮社、一九八六年)  
イヴァン・イリイチ 『シャドウ・ワーク』 (岩波、一九八三年)  
松本礼二 『トクヴァイル研究』 (東大出版会、一九九二年)  
中村敏子 『淑女から人間へ』 『北大法学論集』 第三八巻第二、四号 (一九八七、一九八八年)  
同 『イングランドの家族史再考』 『北大法学論集』 第四〇巻第三号 (一九九〇年)

※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（連載第三回目）である。

# THE HOKKAIDO LAW REVIEW

Vol. XLIV No. 6 (1994)

## SUMMARY OF CONTENTS

---

### Fukuzawa Yukichi's Ideas on Family in Civilization (3)

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
  - (2) Comparison with the English Model
  - (3) Function of the family
  - (4) Family as the social institution
  - (5) Prerequisite for the equal relationship
  - (6) Argument in 1900's (Vol. 44, No. 4)
- 5 "The Peaceful World of Civilization"
  - (1) "The Peaceful World" as the end of civilization

But the final purpose of Fukuzawa's argument on civilization was not to reach the same state as western civilization. As I explained about his theory of the history of civilization, he made priorities about the way that Japan

---

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

should develop its civilization. He thought the most important thing for Japan was to keep her independence at that time. For that purpose, he argued that Japan should follow western civilization and try to reach the same level. But in his theory of civilization, he imagined the final stage of civilization of all human beings.

He called it "The Peaceful World of Civilization". It was the end of the history of civilization beyond the existing state of civilization. At this highest stage of civilization, men's "Reason" and "Virtue" would be developed fully, and he would act according to his "True Nature".

Fukuzawa wrote about this stage as follows.

"When you talk about the real end which human society should reach, it will be as follows. We think of others as ourselves and never do anything to others which we do not want to be done to ourselves. We never think only of our own benefit. We work hard and support ourselves. We regard other people's pleasure and hardships as ours and share their feelings. We help elderly people, children and people of ill health. We trade fairly, keep promises. We can be more than that. Maybe it would not be necessary to make promises. The society will be full of feelings of affection. It will be like a family full of affection. We can see such a state in a decent family even today. It will not be difficult to make society like that. It is only necessary to extend the state of such a family to the whole of society and make the whole world into a beautiful state like a large family. If we reach this stage, the whole of society is governed by people themselves. People may sometimes keep a record of contract. But it is not in order to prosecute in case of a breach, but simply as a record to prevent people from forgetting the promise. In these circumstances, there will be no crime, and so, no need for laws. It will not be necessary to establish governments and make any trouble. There will be no government, no officials or constitution. Everything can be done, depending on people's fair and just mind. We will have no disasters or calamities and we will live calmly and peacefully. It is just like living as brothers and sisters in a big family of the world."

As you can see in this quotation, Fukuzawa imagined "The Peaceful World of Civilization" at the end of the progress of civilization of human beings.

He imagined that the development of "Reason" would promote the development of technology and it would enable men to control and make use of the natural world more and more. In the end it would be possible for men

to have sufficient things they needed. In addition to that, people would be in the highest stage of morality. So there would be no conflict or breach of promises, and people would be kind enough to take care of other people with disadvantages.

So, at this highest stage of civilization, the whole world become like a big family and people live together like brothers and sisters feeling affections for each other. This situation would be guaranteed with the affluence of society. In these circumstances, people would become like "Confucius with the knowledge of Newton".

### (2) "Love and Affection" as the base for moral relationships

As I mentioned before about the differences of Fukuzawa's ideas on family from the English family, English people become husbands and wives through romantic love, whereas Fukuzawa thought the relationship must be based on moral feelings between men and women. However, this morality which he required was totally different from the rigours of Confucian morality.

It is well known that Fukuzawa severely attacked Confucian ideology. He thought it was the main obstacle to making Japan modern, because Confucianism imposed a moral code upon people and ordered them how to act. It would prevent people from thinking for themselves and acting on their own. Then people could not be independent and inner-directed men as Fukuzawa required to be the core of a civilized society.

The morality he required should come from within man's "True Nature". He thought, if man fully developed his "Reason" and "Virtue", he would become independent and inner-directed. He would act according to his "True Nature", and then he would feel "Love and Affection" for other people. And in this situation he could set up relationships with other people based on morality. So, in Fukuzawa's theory, morality was not to be imposed from outside, but should come from man's "True Nature". When man felt "Love and Affection" towards other people, it prompted moral feelings towards them. Because if he loved them, he would feel like respecting them. Actually, Fukuzawa argued that feeling of "Respect" was most important between men and women.

### (3) Family as the area of "Love and Affection"

When Fukuzawa wrote "Outline", he regarded the independence of Japan as the purpose of the progress of civilization at that time, and insisted that

Japan should catch up with western civilization. But in his theory of the history of civilization, western civilization was not the final end but on the way to that end. At that stage, he could not expect man to develop his "Reason" and "Virtue" fully. He was only on the way to developing them. In that situation, he could not act wholly from his "True Nature". And also the development of each man could not spread over the whole of society. Fukuzawa thought that we could have relationships based on morality which came from "Love and Affection" towards other people, only within the family at this stage of civilization.

He seems to have been confident that there were such relationships in the families of the Samurai class.

#### (4) Other social areas controlled by rules

But outside the family circle, it would be impossible to set up relationships based on morality which stemmed from "Love and Affection" at that time. So, Fukuzawa argued that the relationships in the social areas outside the family should be based on rules and contracts. Although they did not come from "True Nature" of human beings, they were good enough to guarantee objective standards of rational behaviour.

### 6 Free Love

So, in Fukuzawa's theory of civilization, the family was the important boundary to classify what kind of human relationships should be set up in each social area. He imagined, as the "Reason" and "Virtue" of human beings developed, the area which was governed by morality would be extended beyond the area of the family. In the end, the whole world would become like a big family where every relationship could be based on morality. This was "The Peaceful World of Civilization". The fact that Fukuzawa imagined such an anarchical Utopia was attested to by his son. Asked what kind of polity he thought best, Fukuzawa answered that it would be anarchism and it was not nice to have a government or laws.

Prof. Maruyama mentioned that Fukuzawa imagined the state which superseded a modern democratic state in his book entitled "Reading 'An Outline of the Theory of Civilization'". We can say that along with that, Fukuzawa referred to another type of union of men and women than monogamy. It was the union of "Free Love". In the article on "The Harm of

Divorce”, he wrote as follows.

“Though it is by nature that man and woman love each other, the feeling of love sometimes changes. When they love each other, they will be together. If their love fades away, they will be apart. They abandon the last love and start to love another. It is totally dependent on themselves who they love. They are not prohibited from loving whoever they choose. We call it ‘Free Love’ (freedom to love each other). If we make an argument from the view point of human nature, ‘Free Love’ fits the nature of human beings. And one could argue that human society would become perfect when the union of ‘Free Love’ was established”.

However, even though he recognized the possibility of exercising “Free Love”, he knew it would be after men reached the perfection of civilization. So, he added. “But we can not expect to exercise it now, if we see the existing social structure”. So, although Fukuzawa realized that there would be a different type of union between men and women in the stage of “The Peaceful World of Civilization”, he was realistic enough to know that it could not be exercised in the real world whose civilization was not yet fully advanced. He decided that the necessary and possible way for Japan to progress at that time was to become as civilized as the western countries. And the most suitable relationship between men and women at this stage was monogamy working in collaboration in separate spheres. So he tried to establish monogamy in Japan through his whole life.

## 7 Conclusion

In this last chapter, I try to show the structure of Fukuzawa’s ideas on civilization.

Fukuzawa had western knowledge from his early age and understood the importance of freedom and equality which consisted the core of western political thought. He encountered the idea of the history of civilization, having those understandings. He analysed the western civilization in “Outline”, and came to a conclusion that necessary way for Japan to keep independence was to catch up the western civilization. For the purpose, it was necessary to have independent men who would act as the key persons to advance Japanese civilization. So, we can say that his argument on “civilization”, “independence of nation”, and “independent individual” was occurred by the impact of western political reality and ideas.

But, he did not accept these ideas directly. Rather, he understood them through the framework of Confucian philosophy which he had mastered when he had been young.

He understood "the independent individual" as "the chief among the ten thousand things", using the idea of Confucian philosophy. He thought the history of civilization was comparable to the process of development of human beings who tried to develop their "Reason" and "Virtue" based on their "True Nature".

He compared Japan with western countries on these understandings and came to the conclusion that Japan lacked the spirit of scientific rationality. So, he started to insist the importance of "Reason".

He also argued about the equal status of men and women from the view point of freedom and equality. He tried to persuade Japanese people to establish monogamous relations. He could find the idea of tolerance ("JO") in the Confucian philosophy to insist that women must have freedom of action together with men. But he could not find the idea of equality in Confucianism. So, he criticized Confucianism and feudalism from which oppressive state of women originated.

He thought that the relationship between men and women was the base of every social relations, and it must be based on morality. He insisted there must be the morality of "Respect" between husband and wife. We can recognize the influence of the Confucian philosophy in his ideas that there should be morality of "Respect" together with love.

Fukuzawa continued to revise the idea of Utopian state of human beings and social relations, having the image of perfect man in Confucian philosophy, i. e. "the chief among the ten thousand things". He learned rationality and the idea of freedom and equality, and also social rules based on laws and contracts from the west. But he thought that man should be moral as well as rational. So we can see the elements from both the west and the east in Fukuzawa's ideas on the individual and the social relations.

In Fukuzawa's argument, family was the social area where the ideal human relation could be realized. If every member of the family would develop his "Reason" and "Virtue", and then they could act each other on "Love and Affection". He thought these kind of relationships had been realized in the Japanese good families, and it was the prototype of the social relations in the Utopian state.

He thought that morality and rationality were not enough for human relations. It was the feeling of humans which remained. So, in the end Fukuzawa imagined that every action of people would be based on "Love and Affection" in the Utopian state of "the Peaceful World of Civilization" in which people had developed their "Reason" and "Virtue" fully.

So, now we know that Fukuzawa deepened his thoughts as a Japanese by learning from both the west and the east. But we also know that we could not find the kind of man who Fukuzawa expected to emerge in the history of civilization. Nor could we establish the equal relationships between men and women. His Utopia still remains to be realized.