HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	福沢諭吉における文明と家族　ー序説
Author(s)	中村, 敏子
Citation	北大法学論集, 40(5-6下), 1247-1267
Issue Date	1990-09-17
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/16738
Type	departmental bulletin paper
File Information	40(5-6)2_p1247-1267.pdf



Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

研究ノート

福沢諭吉における文明と家族——序説

中村敏子

はじめに

福沢諭吉は、明治期に女性の権利を論じた数少ない思想家のひとりとして認められている。しかし、数多くの福沢研究の存在にもかかわらず、彼の女性論を真正面から取り上げたものは数少ない。さらにそれを福沢の思想の全体像との関連において分析したものは、極わずかである。[1] 本論は、こうした研究動向に対し、福沢の女性論が彼の思想の全体的な流れのなかでしめた意味を検討することを目的とする。それは同時に、彼の思想の中心概念である「文明化」の本質を、女性論＝家族論を手掛かりにして考えようとするものである。

ここでは、彼が一貫して考え続けた「文明」という問題を、彼の人間観と関連させて解くことをめざす。福沢は明治八年に『文明論之概略』を著した。彼にとって唯一の原理論ともいえるその書は、幕末以来の思想を整理し、文明史という観点を導入することで体系化したものであった。『概略』では、それまでの著作における概念が、文明という歴史の流れにもとづいて整理され、位置づけなおされた。そして、文明にもとづき、人間社会の発展の道筋が明らかにされたのである。

福沢は、文明を人間における智徳の発達の点において捉えていた。そして、智徳の極まった世界が「文明の太平」なのであっ

た。そこでは争いはなくなり、人間関係は家族の如く「情合」に基づいたものになると考えられた。さらに、西洋と日本の文明は、智徳の発達段階において評価された。日本の文明化の進展により、彼の時々における主張は変化を遂げていく。しかし彼は、文明化の過程によっても、日本における男女の関係は少しも変わらないと感じていた。彼は文明化の進展と照らし併せて、そのことに非常な危機感を抱く。封建制以来の、いやそれよりも退廃した男女の関係は、日本の文明化における最弱点だと彼は考えた。そして、生涯で何回か、非常に真剣に男女の望ましい関係を論じることになった。それは当時の文明から最も遠い領域であったが故に、そこにおいて却って鮮明に彼の文明像が提示された。すなわち彼は、男女の間において徳の必要性と人間の品位を高尚にすることを主張したが、それは、彼が『概略』において文明化の本質として捉えたものだったのである。

本論では、まず福沢が『概略』において文明史観を打出すまでの時期において、どのような人間観および社会観をもっていたかをみる。そのうえで、『概略』においてそれがどのように転換したかを概観する。『概略』以後、彼の議論がどのような変化を遂げたのか、また、二期にわけて集中的に現われる女性論の内容については、稿を改めて論じたい。(2)

第一章　普遍主義の時代

福沢の生涯を通じての著作活動のなかで、何回かの転換があったのは、多くの福沢研究者によって指摘されているが、その転換点のとり方についてはさまざまである。たとえば、ひろたまさきは民衆運動との関連で福沢を読んでいるが、福沢の生涯における変容を大きく四期にわけて、その第二期を明治二年から一四年にとり、それを「啓蒙期」と名付けている。(3)また、松沢弘陽は、国民国家形成の観点から、その転換点を『学問のすすめ』第九編および『文明論之概略』におき、それを社会契約から文明史への転換と捉えている。(4)本論も基本的には福沢の文明観に注目するため、その転換点を松沢と同様、『学問のすすめ』第九編と『文明論之概略』におくが、彼の女性論に注目する立場から、それを「普遍主義の時代」と名付けたい。それではこの時期の福沢の論理には、どのような普遍性が存在したのであろうか。

幕末から明治初めにかけて、福沢を取り巻く情勢がどのようなものであったかは、ここで論ずる必要はないだろう。ともかく彼は、社会が大きな転換を迫られるその時期に、彼の知性の

かぎりにおいて、あるべき社会像を模索し続けた。そして、新しい社会を形成するには、新しい人間類型が必要だと考えた。それを彼は「万物の霊」という語によって提示した。

「万物の霊」という語が最初に現われるのは、慶応四年に書かれた『訓蒙窮理図解序』においてである。まず彼は、もともと儒教において使われていたこの言葉を、キリスト教世界の、神によって造られた崇高な人間という意味をも含めるように意味転換させる。そして、そうしたあるべき人間の姿が実体をもたない状況を批判して、次のように述べる。「人は万物の霊などと大造らしく自から構て、扨其知識精心は如何と尋るに、油断をすれば、馬にも等し。」(二の二三五)[5] すなわち、神による被造物また万物のなかで優れた存在であるはずの人間は、その素質を生かす努力をしなければ、馬と同様の状態になってしまう。それを「実に西洋人の笑資にて、孟子の罪人なり。」(同)と彼は批評した。これに対して彼は、「苟にも人としてこの世に生れなば、よく心を用ひて、何事にも大小軽重に拘はらず、先ず其物を知り、其理を窮め、一事一物も捨て置くべからず。……人の人たる所以を知らば、無所惜身を役し、無所憚心を労し、徳誼を修め知識を開き、精心は活発、身体は強壮にして、真に万物の霊たらんことを勉べし。」(二の二三五〜六)と述べて、「万物の霊」という語によって、人間がその言葉にふさわしい存在となるよう努力すべきことを説いた。[6] これ以後この「万物の霊」という言葉は、人間の理想型として、福沢の生涯を通じて彼の思想の中に存在し続けたといっていいだろう。

「万物の霊」とは、「天道に従て徳を修め、人の人たる知識聞見を博くし、物に接し人に交り、我一身の独立を謀り、我一家の活計を立て」(中津留別、二〇の四九)る存在であり、また、「身と心との働を以て天地の間にあるよろづの物を資り、以て衣食住の用を達し、自由自在、互に人の妨をなさずして各安楽に此世を渡らしめ給ふの趣意」(学問のすすめ、三の二九)であった。このような人間像は、たえず他の禽獣との対比において考えられた。「ひととなりてこのよにうまれたれば……ちくるいと人間との区別をつけざるべからず。その区別とは人は道理をわきまへて、乱りに目の前の欲に迷はず、文字を書き、文字を読み、広く世界中の有様を知り、昔の世と今の世と、変はりたる模様を合点して、人間の付合ひをむつまじくし、ひとりの心に恥づることなきやうにすることなり。かくありてこそ人は万物の霊とも言ふべきなり。」(ひびのをしへ、二〇の六八)このように福沢は、人間があらゆる生物のなかで最も尊い存在であり、それは、徳と知性を兼ね備え、独立して生きる点にあると考え

た。

このような人間観に関連して注目しなければならないのは、この時期の福沢の著作において、女と男がまったく対等の人間として描かれていることであろう。彼は、いくつもの著作において、女と男を並列させて叙述している。「天地の間に生れ、貧富強弱の別こそあらん。男は男一人なり。女は女一人なり。他人の妨をなさざれば亦他人より妨げらるるの理なし。」（世界国盡、二の六三三）「天の人を生ずるや、開闢の始一男一女なるべし。数千万年の久しきを経るも其割合は同じからざるを得ず。又男といひ女といひ、等しく天地間の一人にて、軽重の別あるべき理なし。」（中津留別、二〇の五〇）「人の天然生れ付は繋がれず縛られず、一人前の男は男、一人前の女は女にて、自由自在なるものなれども、……天の道理に基き人の情に従ひ、他人の妨を為さずして我一身の自由を達することなり。」（学問のすすめ、三の三一）「抑も世に生れたる者は、男も人なり女も人なり。一日も男なかる可らず、又女なかる可らず。」（同、三の八一）[7]

ここでは、男も女も人間という普遍性のもとに考えられているといえるだろう。福沢にとっては、女と男の差異は、一人の人間という事実の前ではあまり重要ではなかったのである。彼は男も女も一人の人間として、自由に生きる「権理」をもっていると考えたが、これは、当時の欧米の人権思想から見ても画期的なことであった。フランス革命以来の人権思想は、今日ではよく知られているように、女性をその中に含まないものであったからである。封建時代からようやく明けようとする日本において、彼がこのように女も男も共に人間と考える徹底した人権思想をもち得たことは、稀有のことであった。この時代の福沢を「普遍主義の時代」と名付ける所以である。ここで言う「普遍」とは、欧米諸国の人権思想を共有していたということの他に、人間のなかに女性をも含めていたという二重の意味をもっている。しかし、そうであればかえって当時の女性が抱えていた特殊な問題は考察の射程に入ることはなかった。

こうして福沢は、一人の人間のあり方を論じたうえで、そうした人間同士の「交際」を、段階を踏んで論じていく。まず初めは、家族である。「人間の交際は、家族を以て本とす。」（西洋事情外編、一の三九〇）そして家族もその本を見れば「人倫の大本は夫婦なり。夫婦ありて後に親子あり、兄弟姉妹あり。」（留別、二〇の五一）というように、人間同士の交際は、まず一人の男と一人の女との間で始まり、そこから、親子へ、また兄弟へと広がっていくものであった。このように福沢の人間関係論

は、個人を出発点とし、それを積み上げることで成立していた。「万物の霊」についてもふれたように、彼はそれまで親しんでいた儒教の用語を使いながら、そこに西欧的な概念を注入することで新しい人間類型を説明しようと努力した。ここでも「修身斉家治国平天下」という儒教における基本的概念が引照されているといえるだろう。そして「およそ世間に人情の厚くして交の睦きは家族に若くものなし。」(外編、一の三九〇)「夫婦の配偶は人の幸を増し人の交を厚くするもの」(同、一の三九一)であり、家族は人間の幸福の源泉であるととらえられていた。そこでは「人の父母たるもの……子生れば父母力を合せてこれを教育し、年令十歳余までは親の手許に置き、両親の威光と慈愛とにてよき方に導き、……一人前の人間に仕立ること、父母の役目」(留別、二〇の五一)であった。「其煩しきこと限なしと雖ども、嘗て之を憚ることなく、子に対して少しも彼我の差別なきは、人の至情天の大道なり。」(同、一の三九〇)と考えられていたのである。

このように家族は、「一種の情合を存して互に身を棄て物を棄てて憚ることなき間柄」であったが、「今家を出て世間を見るに、斯る情合の存する所なく、人々自から……先を争わざる者なし。」(同、一の三九九)という状況が存在した。それは「世人相励み相競ふの性情」(同)であったが、この時期の福沢はこれを否定的に考えてはいなかった。彼は述べる。人間は「其天稟、群居を好み、此彼相交り此彼相助けて、互に世の便利を達するの性質」(同、一の三九一)をもっていたが、「人々の了簡は各各持前の見込みありて必しも一致し難し。」それゆえに他人の自由を妨げずに「時としては我了簡をも枉て人に従ひ」(同)社会的な調和を求めることになるのであった。「文明の教漸く行はれ、人々徳行を修め知識を研くに至て、世の形勢全く其趣を異にし、人自から利達を求れば、共に他人の利達を致し、人自ら富福を求れば、自己の力を用て他人の物を貪ることなし。」(同、一の四〇〇)文明の世の中では競争社会においても自らの利益がそのまま他人の利益になると考えていたのである。

彼はそもそも人間交際に関して、次のような原理論を展開していた。「人々互に其便利を謀て一般の為めに勤労し、義気を守り、廉節を知り、労すれば従て其報を得、不羈独立、以て世に処し、始て交際の道を全す可きなり。」(同、一の三九三)しかし、世の中には、「薄弱多病」で自分だけで生活することのできない人がいる。それを助けるのは「健康無事」な人の「職分」である。また「世の文明に赴くに従て此風俗次第に止み、礼儀を重んじて情欲を制し、小は大に助けられ弱は強に護られ、人々

相信じて独其私を顧みず、世間一般の為めに便利を謀る者多し。」（同、一の三九五）と文明の世の中を描写している。そして、このような人間交際において他人を思いやる状態は、「蛮野の世」における自分の好き勝手なことをすることのできる自由と比べて、「真の自由」の状態であるというのだ。前者は人を餓死させる自由であり、力を以て暴虐をほしいままにする自由である。これに対して文明開化における自由は、「法を設け、……其法寛なれどもこれを犯すものなく人々力に制せられずして心に制せらるる有様」であり、「人生天稟の至性」（同、一の三九五）なのであった。

このように論じながらもやはり、「およそ人間の交に、兄弟朋友に非ざるの外は、人の為に周旋して其活計を得せしむるもの」（同、一の三九三）はなかったし、そこには、「世の風俗を害する者」もいたのである。であるから、「文明の眼を以て之を観れば、諸法の内、或は人に不便なるものあるに似たれども、国の制度を以て施行するの間は之を守らざる可らず。」（同、一の三九四）そして「家族の間、親愛慈情を主として相競うの心なきは、老幼小弱を助けしめんが為めなり。世上の交際に於て互に先を争ひ互に利達を求て其弊なきは、世界一般の利益を為さしめんが為めなり。」（同、一の四〇一）と述べて、家族における交際と世上の交際を並立させ、それぞれが異なる原理に基づいて調和の世界を作り出すと考えた。ここでは家族の交際と世上の交際との関係は考察されていない。

そして、そこから逸脱する者に対しては、国家による法が矯正の役目を負うものとされたのである。この時期の福沢にとって「国の制度」とは、「人の強弱智愚に拘はらず、各各其生命を安んじ其私有を保たしめんとする趣旨」で立てられたものであり、法はそれを実行するためのものであった。（同、一の四一六）こうした考え方は、国家間にも適用され、さまざまな国家の関係を統率するものとして万国公法が考えられていた。（同、一の四一二）この時期の福沢の議論には、文明の現状と、あるべき姿の混同が見られ、このような文明の有様に対するオプティミズムが各所に顔をだしている。

福沢は文明の具体像を次のように描いていた。「文明開化とは、都会を開き市町を立て、住居の処を定め安楽の家に居り、事々物々に順序を違へず、心を労し身を役し、礼を重んじ義を貴ぶものをいふ。」（世界国盡、二の六六三）このように考えられた「文明」を体現しているのは、欧米の諸国だと考えられた。彼は、中でもアメリカを高く評価していた。「抑も亦開化文明の国と雖ども、其教化を被るに自から厚薄の差別なきに非らず。（ア

メリカは）律を立てて権を制し、国民一様に教化を被て、一様に自由を得、善を行ふ者は幸多く、徳を修る者は身安し。これを開化文明の真境と称すべし。」（掌中万国一覧、二の四六四）

「亜米利加合衆国は建国以来未だ百年に満たずと雖ども文化既にあまねく凡俗既に敦し。商を勤め工を励み、国中富強の勢、これを英国に比して難兄難弟。但し其政体に至ては国王を立てずして大統領の官を設け、天下を公にして天下を家にせず。衆庶会議、公私一視、人々自から政を為して、躬自から制し、天下一夫も所を得ざる者なし。其体裁の美なること、英国寛大の政治と雖どもこれに三舎を譲る可し。」（世界国盡、二の六六五）

これらの著作は、福沢自身が多く述べているように、欧米の書物によっているにしても、短い表現のなかに、彼のめざそうとした社会の全体像が垣間見えるではないか。人間のあり方、経済の問題、法律、そして政治のあり方にまでわたって、ここでは触れられている。欧米の書物を借りながら、彼は、これから取り組まねばならないテーマをこの段階で既に認識していたといえるだろう。しかし、この段階では日本の現状についての分析にまでは及ぶことはなかったし、彼のいう「文明」には、欧米の文明国の有様と文明のあるべき社会像の間の混同が見られた。それを整理し、文明史の流れのなかに位置付けなおしたのが『文明論之概略』であった。

第二章　『文明論之概略』における転換

（1）西洋文明の相対化

『文明論之概略』において福沢は、初めて文明史という観点を打出した。それは、「日本において文明を「始造」するための前提作業として「文明論」を「始造」することを自らの課題とし」[8]たものであり、そこにおいて彼は「西洋文明の相対化という視点をおしだし」[9]たといえるだろう。以前は文明という語によってとらえられていた西洋の文明を、文明という歴史の流れのなかに位置付けることで相対化しながら、日本における文明化の可能性を探ろうとするものであった。この文明史という枠組みは、『概略』以後福沢の思考の基本をなすものとなるが、歴史的視点を導入することによって、彼の思想は大きな広がりを持つようになった。それはいわば、日本という平地に立って西洋という山を見ていたこれまでと異なり、空の高見から下を見渡した鳥の如く、遠くの風景までも見渡すことを可能にした。

「文明」という景色の壮大さのもとに、これまで文明社会の理想イメージで捉えられてきた西洋文明は、次のように評価しなおされることになった。

『概略』において、彼はこう述べている。「事物の軽重是非は相対したる語なりと云へり。されば文明開化の字も亦相対したるものなり。今世界の文明を論ずるに、(欧米)を以て最上の文明国と為し、(アジアなどの)諸国を以て半開の国と称し、(アフリカなどを)目して野蛮の国と云ひ、この名称を以て世界の通論となし、西洋諸国の人民独り自ら文明を誇るのみならず、……(それは)世界の通論にして世界人民の許す所なり。」(四の一六)しかしながら、「西洋諸国を文明と云ふと雖ども、正しく今の世界に在てこの名を下す可きのみ。……今後数千百年にして世界人民の智徳大に進み太平安楽の極度に至ることあらば、今の西洋諸国の有様を見て憮然たる野蛮の歎を為すこともある可し。是に由てこれを観れば文明には限なきものにて、今の西洋諸国を以て満足す可きに非ざるなり。」(四の一八)

すなわち福沢は、「今の」という限定の言葉を付することによって、これまで文明社会の典型としてとらえてきた西洋諸国の文明を、絶対的なものではないという認識を示すに至ったのである。「西洋の文明は我国の右に出ること必ず数等ならんと雖ども、決して文明の十全なるものに非ず。」(学問のすすめ、三の一二五)なのであった。これまで平地に立って見ていた西洋という高い山も、空から見れば、たいした高さではないことがわかったのだ。

しかし、こうした相対化は、さらに高い山の存在を認識することなしにはありえないだろう。福沢は、空高くから文明という景色を見るときに、遠くの方にぼんやりとではあるが、「太平安楽の極度」という途方もなく高い峰を認めたのであった。西洋文明という山を越え、たゆまず歩いていけばあの峰を征服することもできるかもしれない。しかし、それは遙か先「今後数千百年」の夢のような話であった。「今」はその時ではない。今の日本はとりあえず西洋文明という山をめざすべきであろう。『概略』において福沢が力説したのは、そのことであった。彼が「議論の本位を定める」といい、また、「今」という文字にとくに注意を促した[10]のは、こうした歴史の流れを常に認識しながら、現在最も重要なことを見定めるべきだと考えたからではないだろうか。

(2) 文明の歴史の本質

それでは、福沢は、このような文明の歴史の本質を、どのようなものとしてとらえていたのだろうか。彼は、『概略』の「文明の本旨を論ず」という章において、次のように述べる。「文明とは、人の身を安楽にして心を高尚にするを云ふなり、衣食を饒にして人品を貴くするを云ふなり。或は身の安楽のみを以て文明と云はんか。人生の目的は衣食のみに非ず。……これを天の約束と云ふ可らず。或は心を高尚にするのみを以て文明と云はんか。……これを天命と云ふ可らず。故に人の身心両ながら其所を得るに非ざれば文明の名を下だす可からざるなり。然り而して、人の安楽には限ある可らず、人心の品位にも亦極度ある可らず。其安楽と云ひ高尚と云ふものは、正に其進歩する時の有様を指して名けたるものなれば、文明とは人の安楽と品位との進歩を云ふなり。又この人の安楽と品位とを得せしむるものは人の智徳なるが故に、文明とは結局、人の智徳の進歩と云て可なり。」(四の四一)

ここでは文明についてふたつの要素が考えられているのがわかるだろう。ひとつは、「身の安楽」である。そしてもうひとつは、「心を高尚にする」ことであろう。そして、人間において、物質的な安楽さと精神における高尚さの両者が存在しなければ、文明の名に値しないと彼は判断するのである。こうして福沢は文明を人間の安楽と品位を進めることだととらえたが、それを可能にするのは、人の智徳であるが故に、「文明とは結局、人の智徳の進歩と云て可なり。」と結論した。ここで、文明とは智徳の進歩であるというひとつの軸が提示されたのである。

さらにこの時期になると、普遍主義の時代における人間観と比べ、あるべき人間の姿が大きく変化したことがわかる。かつて「万物の霊」として考えられていた人間の姿は、あくまでも経済的な独立を主体とし、他人に迷惑をかけない範囲でその権利を行使することがめざされていた。しかし、この時期になると、人間としてのあり方はふたつに分けて考えられるようになった。「人の心身の働を細に見ればこれを分て二様に区別す可し。第一は人たる身についての働なり。第二は人間交際の仲間に居り、其交際の身に就ての働なり。第一　心身の働を以て衣食住の安楽を至すもの、これを一人の身に就ての働と云ふ。(しかし)この事を成せばとて敢て誇る可きに非ず。……此教は僅に人をして禽獣に劣ること莫らしむるのみ。……唯蟻の門人と云ふ可きのみ。万物の霊たる人の目的を達したるものと云ふ可らず。」(学問のすすめ、三の八五) こうして、経済的独立は単に「他

人を害せざるのみ、他人を益するに非ず。」（同、三の八九）として、蟻に比せられてしまうのである。

彼は、第二の人間交際における働きこそ、人間を人間たらしめるものだと考えた。彼はまず「人の性は群居を好み決して独歩孤立するを得ず。」（同、三の八九）と述べて、人間は本来集団のなかでしか生きられない存在であることを示す。それ故に、他の人間との関係において、人間としての義務をはたすこと――「人間交際の義務」――が重要になるのだ。そして、彼は『概略』において「元来、人類は相交るを以て其性とす。独歩孤立するときは其才智発生するに由なし。家族相集るも未だ人間の交際を尽すに足らず。世間相交り人民相触れ、其交際愈広く其法愈整ふに従て、人情愈和し智識愈開く可し。」と述べ、「文明とは人間交際の次第に改りて良き方に赴く有様を形容した語」（概略、四の三十八）であると理解したのであった。この「人間交際の義務」とは、単に今の世のなかに益することだけを意味するのではなく、文明史のなかに生きる人間が果たすべき人間としての営みの重要性を意味していた。個々の人間の営みは、大きく流れる文明を引き継ぎ、後世に伝えるという歴史的な意味をもっていた。「古より世に斯る人物なかりせば、我輩今日に生れて今の世界中にある文明の徳澤を蒙るを得ざる可し。……世の文明は……世界中の古人を一体に見做し、この一体の古人より今の世界中の人なる我輩へ譲渡したる遺物なれば、其洪大なること地面家財の類に非ず。」（同、三の八七）「古の時代より有力の人物、心身を労して世のために事を為す者少なからず。……今の学者は此人物より文明の遺物を受けて、正しく進歩の先鋒に立たるものなれば、其進む所に極度ある可らず。今より数十の星霜を経て後の文明の世に至れば、又後人をして我輩の徳澤を仰ぐこと、今我輩が古人を崇むが如くならしめざる可らず。」（同、三の八八）壮大な歴史の流れのなかで、今の人間として果たさなければならない役割に対する謙虚さと気負いが、見て取れるではないか。以前は同時代における横のつながりを意味していた「人間交際」は、歴史的観点の導入によりここまでの深みを持つようになったのである。

（3）智徳の歴史性

さて、こうして福沢は、文明を人間の安楽と品位を進めることであり、それには智徳が重要であると考えたこと、また、文明とは人間交際が改良されることだと考えたことを示したが、彼は『概略』の以下四章をかけて、それらについて論じること

になった。彼はまず、一国の文明の発達の為には、一国人民全体の智徳の発達が重要であることを論じる。そのうえで彼は、智徳を、徳と智、公私の軸を使って四つに分ける。すなわち、私徳、公徳、私智、公智である。

徳とは、「心の行儀」という意味であり、英語で「モラル」を意味する。これは文明の本質のなかで「心を高尚にすること」にあたると理解していいだろう。すなわち、人間の精神的側面に関する働きである。智とは、「事物を考へ事物を解し事物を合点する働」（四の八三）であり、英語で「インテレクト」と説明されている。これは「天下の人心を導き一般に富有の源を深くすることあるは、智恵の働の最も至れるものと云ふ可し」（四の八四）と述べられているところから見ても、人間の「身の安楽」を保証するような物質的側面に関する働きであるといっていいだろう。また、先に述べた福沢の人間像を参考にして考えると、「私」とは人の一身にのみ関わることであり、「公」とは人間交際の領域に関わることではないかと考えられる[11]。さらに私から公へと智徳を拡げる働きをするとされる「聡明叡知の働」が考えられている。

彼はこのような区分をした後すぐに、今の日本においてどれが重要であるかを論じている。しかし、このような四分法は、文明に関する彼の歴史観と関連している。すなわち、福沢は文明の歴史を、智徳の発達であり、人間交際が改まることであるととらえていた。それは、段階をおって発展するものであり、そうであるからこそ、文明の発展段階における自らの位置を確認することが重要だと考えられたのである。彼の思考のなかでは、後の第七章「智徳の行はる可き時代と場所とを論ず」において論じられる歴史的分析が前提とされていたといえるだろう。ここではまず歴史的分析についてみていこう。

徳と智の発達段階の歴史的考察においては「公私」の軸が重要な意味をもってくる。彼は歴史を「野蛮の太平」から「文明の太平」に至る一連の流れとしてとらえている。そしてその発展段階を、智恵の働きに注目しつつ論じている。

まず「野蛮の太平」では、「人民の智力未だ発生せずして其趣恰も小児に異ならず、内に存するものは唯恐怖と喜悦の心のみ。」（四の一一六）人々は身の回りの事象を全く理解できず、それに対してなすすべを知らないので、受動的にそれを受け入れるだけなのである。これは自然的な事象のみならず、社会的な事象に関しても同様である。そこでは、腕力による支配が行なわれても「理」によってそれを拒否することができない。それゆえ「この時代の人民に向ては、共に智恵の事を語る可らず、共

に規則を定め難し、共に約束を守り難し。」（四の一一八）なのであった。そして「畢竟野蛮不文の時代に在ては、人間の交際を支配するものは唯一片の徳義のみにて、此外に用ゆ可きものあらざるの明証なり。」（四の一一九）

「人文漸く開化し智力次第に進歩するに従て……物の働を見れば其働の原因を求めんとし……人事に就ても亦其働と働の源因とを探索して軽軽看過することなし。」（四の一二〇）すなわち、支配者の「恩威」のみに基づいて人間交際が行なわれ、智恵の働きの全く入る余地のなかった「野蛮の世」から、少し進歩すると、人々は、智恵を働かせて物事の源因や、規則性を知ろうとするようになる。この時代になって「既に人力を以て自から地位を得るの術を知れば、天災を恐怖するの痴心は次第に消散して」（四の一二〇）いくのだ。福沢は、西洋の文明を例としてあげ、「身外の万物」の性質や働きを知る事で「今世の人力の及ぶ所は尽さざることなし。」という状況になっていると述べる。

これは社会的な関係においても同様である。智恵が進展することにより、「腕力漸く権を失して智力次第に地位を占め……世間に強暴を恣にする者あれば道理を以て之に応じ、理に伏せざれば衆庶の力を合して之を制す可し。」（四の一二一）という関係が成立する。そして、「天地の間に一物以て我心の自由を妨るものなきに至る可し。既に精神の自由を得たり、又何ぞ身体の束縛を受けん。」（四の一二一）という状況になるのだ。ここでは徳治主義は通用しない。物事は「道理」にもとづく法や約束により判断されるのである。

こうした合理的支配を可能にするのは、この文明段階において、智徳共に独立した人間が登場してくるからであると福沢は考えていた。それは、「能く自から其身を支配し、恰も一身の内に恩威を行ふが故に、他の恩威に依頼するを要せず。……善を為す可きの理を知るが故に、自から善を為すなり。……悪を為せば心に恥るの罰ありて、悪を為す可からざるの理を知るが故に悪を為さざるなり。」（四の一二一）という人間類型であった。すなわち、人間は智恵を発達させることで物事の道理を理解し、その道理にもとづいて、自己の行為を律することができるようになると福沢は考えたのである。

しかし、文明の歴史はここで終わるのではない。「徳義は文明の進むに従て次第に権力を失ふと雖ども、世に徳義の分量を減ずるに非ず、文明の進むに従て智徳も共に量を増し、私を拡て公と為し、世間一般に公智公徳の及ぶ所を広くして次第に太平に赴く、」（四の一二三）くが、この太平のいきついたところが「文

明の太平」である。[12] これは、「世界の人民は恰も礼譲の大気に擁せられて徳義の海に浴するものと云ふ可」（四の一二四）き状態であるが、これは「夢中の想像」であって、今の世の中ではとても実現できない。それゆえに、「今の文明の有様にて徳義の行はる可き場所と行はる可らざる場所とを区別するは、文明の学問に於て最も大切なる要訣なり。」（四の一二四）と、ここでの論点を絞っていくのである。

福沢は、智徳の歴史的考察を終わるにあたって、次のように述べている。「私徳は、野蛮草昧の時代に於て其効能最も著しく、文明の次第に進むに従て漸く権力を失ひ其趣を改て公徳の姿と為り、遂に数千万年の後を推して文明の極度を夢想すれば、又一般に其徳澤を見る可きなり。」（四の一二四）そして、その後、「右は徳義の行はるる時代を論じたるものなり。」（同）としめくくっている。彼は「野蛮の太平」から「文明の太平」への歴史の流れを、智恵の発達という点から論じていた。しかしそれは、徳義の行なわれる時代を論じたものだという。ここで彼が言う智恵の発達と、「私徳」から「公徳」への拡大とはどのような関係にあるのであろうか。

福沢はそもそも「私徳」を次のようにとらえていた。「外に見はるる働よりも内に存するものを徳義と名るのみにて、西洋の語にて言えば「パッシーウ」とて、我より働くには非ずして物に対して受身の姿と為り、唯私心を放解するの一事を以て要領と為すが如し。」（四の八十五）「（日本でいう）徳行とは……唯受身の私徳にて、其結局は一身の私欲を去り、財を愛まず、名を貪らず、盗むことなく詐ることなく、精心を潔白にして誠のためには一命をも擲つものを指して云ふこと」（四の一〇一）なのであった。

人間は、無知の時代には、すべてを自分の外側にあるものにより支配される他律的な存在であった。社会的な関係も「酋長」により規定されていたのである。そこでは人間一人一人の為すべきことも、個々人の外側から決定されるものであった。すなわち、人間の「私徳」は他の人間により決められ、押しつけられたものであった。しかし、智恵が未発達であった人々は、それに従うよりほかなかった。「蓋し国民の精神未だ発達せずして禽獣を去ること遠からざるの時代に於いては、先ず……一身の内を緩和し、人類の放心を求めしむるに忙はしければ、人間交際の入組みたる関係に就ては之を顧るに遑あらず。」（四の八十六）他から強制された基準によって自分の行動を決定するような人々は、当然のことながら、他人との関係を考慮し、作り出していくことなどできない。その意味でこの時代は、自分一身

の徳にだけ気を配る「私徳」の時代と定義されるのである。

文明が発達し、智恵を獲得することで、人間は、次第にその支配関係を逆転させていく。自然における規則性を理解し、さらに社会関係においても道理による支配を要求するようになる。そこでの善悪の判断、行動の準則も、人々は道理にもとづいて、自ら判断することができるようになる。こうした人間を、福沢は独立した人間として考えたのであろう。そして、人々は、他から強制された「受身の私徳」によってではなく、自己の判断に基づき、自己を規律できる独立した一個の人間として徳を修め、そのうえで、自立した人間同士の交際を考えた。すなわち人間は、まず自分個人に関わる徳だけを考える時代を過ごす。時代が進展するにつれて人々は智恵を発達させ、物事の道理を理解するようになっていく。そうした過程を経ることによって、人は人間交際の仕組みを理解し、他人との関係においても配慮することができるようになるのであった。これを彼は「私徳」から「公徳」への拡大と呼んで理解したのである。

すなわち福沢の人間観においては、人間交際に関わる徳の発達、拡大は、人間個人の知的な発達と関連していた。ここで言う「私徳」から「公徳」への拡大とは、単に徳の及ぼされる領域が量的に拡がることだけではなく、その主体としての人間内部における智恵の質的な発達と大きな関わりをもっていた。「私徳」は智恵の発達を媒介として、「公徳」へとその性質を転換していく。それを背後から保証するのは、智恵の発達に支えられた物質的な豊かさだったのである。その意味で、福沢は文明の発達を智徳の発達であり、また人間交際が改まることであると定義したのである。

このように、福沢は文明の本質を「身の安楽」と「心の高尚」さだと規定し、それを可能にするのは、智徳の進歩であると考えた。それは、文明の歴史の発展に伴って実現されていくものであった。すなわち、智恵の発達によって人間は物事の道理を理解し、それに働きかけることで物質的な豊かさを実現していく。さらに道理を知ることで人間の自己支配が可能になり、そのうえで、独立した人間は、他人との交際を考えることができるようになるのであった。そこで成立するのが、徳による交際であった。

しかし、人間の文明はそこで終わるのではない。彼はその先に「文明の太平」を想像した。「無限の精神を以て有定の理を窮め、遂には有形無形の別なく、天地間の事物を悉皆人の精神の内に包羅して洩すものなきに至る可し。」（四の一一四）という「文明の太平」は、智徳の極まった状態である。そこでは、物

質的な豊かさが実現され、あらゆる争いは無くなる。人々は徳を修め、人間交際においては礼儀を重んじて、全国が一家の如くなるのであった。

(4) 智恵の必要性

このような文明史の流れを前提にして、福沢は、今の日本において何が重要であるかを論じた。彼はまず、当時の日本で「徳」といえば「私徳」のみを指すという状況があることをふまえ、ここでの議論を「私徳」と智恵との比較という形で展開している。すなわち、当時の徳治主義の世の中では、「徳義は百事の大本、人間の事業、徳に由らざれば成る可きものなし」(四の九八)という主張が一般的であったからである。彼の議論は「徳」＝「私徳」は文明をめざす日本に充分存在しており、欠けているのは智恵であるという点にしぼられる。彼は今の日本で「私徳」を以て文明を達成することはできない、それは智恵によるのだということを、執拗なまでに論証する。

彼によれば、「私徳の人心に於けるは耳目鼻口の人身に於けるが如し。……苟も人の名あれば必ず是れなかる可らず。」(四の八七)「私徳を無用なりとして棄るには非ざれども、之を勤めるの外に又大切なる智徳の働あるとの事を示さんと欲するのみ。」すなわち、人間にとって私徳は、人間であるための必要最低限の条件であって、人間の存在意義はそれだけではないのである。「智恵と徳義とは恰も人の心を両断して各其一方を支配するものなれば、孰れを重しと為し孰れを軽しと為すの理なし。二者を兼備するに非ざれば之を十全の人類と云ふ可らず。」(四の八八)

そして、福沢は、私徳と智恵とをいくつかの点にわたって比較する。そこから導かれることは、私徳は一身にのみ関わり、歴史的な発展性がないのに比して、智恵は、多くの人に影響を与え、限りなく発展する可能性を持つということであった。それゆえ、私徳のみを修めることで、文明ということはできない。「然るに今孜々として私徳の一方を教へ、万物の霊たる人類をして僅に此人非人の不徳を免かれしめんことを勉め、之を免かるるを以て人生最上の約束と為し、此教のみを施して一世を籠絡せんとして却て人生天稟の智力を退縮せしむるは、畢竟人を蔑視し人を圧制して其天然を妨るの挙動と云はざるを得ず。」(四の一〇二)悪人がいなくなっただけでは、文明とは言えないというのが、福沢の主張である。「私徳は智恵に由て其光明を生ずるものなり。智恵は私徳を導て其功用を確実ならしむるものな

り。智徳両ながら備はらざれば世の文明は期す可らざるなり。」（四の一〇五）というのが彼の考えなのであった。

このように智徳の関係を考察したあとで、いよいよ日本の状況についての議論に入っていく。「而して日本の文明は、西洋諸国のものに及ばずとのことも普く人の許す所なり。然ば則ち日本の未だ文明に達せざるは、其人民の智徳に不足する所ありて然るものなれば、此文明を達せんとするには智恵と徳義とを求めざる可らず。……故に文明の学者は広く日本国中を見渡して此二者の分量を計り、孰か多くして孰か少なきを察するに非ざれば、其求の前後緩急を明に弁ず可らず。如何なる不明者と雖ども、日本全体の人民を評して徳義は不足すれども智恵は余ありと云ふ者はなかる可し。」（四の一〇六）日本において智と徳を比べた場合、徳の方が多く存在しているのは明らかであった。「徳の分量は仮令ひ我国に不足することあるも焦眉の急須に非ざること明なり。智恵の事は全く之に異なり。日本人の智恵と西洋人の智恵とを比較すれば、……一より計へて百に至るも又千に至るも、一として彼の右に出るものあらず。」（四の一〇七）「方今我朋至急の求は智恵に非ずして何ぞや。」（四の一〇七）

こうして福沢は、今の世界において日本の文明を発達させるためには、私徳ではなく智恵が重要であることを力説した。すなわち福沢の認識によれば、当時の日本は、人々が私徳だけに気を配る「野蛮の太平」から、道理により物事を理解する時代へと転換すべき時期なのであった。智恵は、人々の経済的独立を達成するためだけではなく、社会全体の物質的基礎を確立するためにも必要だったのである。「元来人としてこの世に生れ、僅に一身の始末をすればとて、未だ人たるの職分を終れりとするに足らず……況や世の文明次第に進めば其便利唯衣服飲食のみならず。蒸気電信の利あり、政令商売の便あるに於いてをや。皆是れ智恵の賜にあらざるはなし。」（四の一一三）

ここで福沢は、日本の文明化の為に智恵を重視することを選択した。これ以後の福沢の議論には、如何に日本において智恵を拡大していくかという問題設定が、一貫して存在することになった。

（5）文明のなかの家族

先に福沢は、智徳の歴史的分析を終わるにあたって、今の文明においては、徳が世界中に行き渡ることは無理であることを述べ、「今の文明の有様にて徳義の行はる可き場所と行はる可らざる場所とを区別するは、文明の学問に於て最も大切なる要訣

なり。」と述べたことを論じたが、それでは、今の文明状態において徳義が行なわれるべき場所はどこか。彼は言う。「徳義の力の十分に行はれて毫も妨なき場所は唯家族のみ。」(四の一二七)丸山真男は、この部分を、あくまでも儒教的な徳義を家族のなかに限ろうとする議論であると解釈しているが、果たしてそうであろうか。[13]

福沢はこの結論を、徳義情合にもとづく交際の段階的な考察から導いている。そのはじめが家族である。「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、況や智術策略をや、これを用ひんとするも用ゆ可き場所なく、智恵の事は僅に世帯整理の一部に用を為すのみにて、一家の交際は専ら徳義に依て風化の美を尽せり。」(四の一二四)こうして、家族のなかでは道理による交際が行なわれるのではない。その関係は、徳義により行なわれると述べたうえで、福沢は、こうも述べている。「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。」(四の一二七)

「情愛」とは何であろうか。福沢が『西洋事情』において「家族の間、親愛慈情を主として相争うの心なきは、老幼小弱を助けしめんが為なり。」と述べていたように、それは、独立した人間だけではなく、人の助けがなければ生きられないような子供や老人をも思いやることのできる心であった。そして、そのように独立して生きられない人を助けるのは、健康な人の本来的な「職分」であると述べられていた。しかし、『西洋事情』においては、その原理論は単に述べられただけにとどまり、一切の説明なしに、それが家族の中だけでしか成立し得ないことになっていたのである。そして、競争社会と家族が、並立して叙述されていた。ここでは文明史の観点を導入することにより、それが整理されたといっていいだろう。彼は、「情愛」にもとづく交際を「徳義」による交際だと考えた。しかし、今の世のなかは人間交際全体にわたって徳を及ぼせる時期ではない。そして、「徳義の力の十分に行はれて毫も妨なき場所は唯家族のみ。」と結論したのである。

福沢は、この「徳」が今のところ家族においてのみ行なわれることを述べたあとで、「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。」(四の一二七)と予想している。すなわち、福沢においては、家族における徳の交際は、丸山の言うように儒教的なモラリズムをそこだけに限るという否定的な意味をもって論じられていたのではない。それは望ましい人間交際の姿なのであった。そして、恩威による徳治主義の行なわれていた「野

蛮の太平」の名残としてではなく、「文明の太平」の先駆けとして考えられていたのである。[14] 普遍主義時代の福沢は、このような「情愛」に基づく人間交際と、「規則」に基づく大人同士の、「他人の」つきあいの双方ともを肯定していた。しかし彼は、文明史の相のもとに、前者を、文明のより進んだ段階における人間交際の形として選択したのであった。

すなわち、福沢は、人々に対しまず独立を訴えたが、その独立は経済的のみならず道徳的なものをも含むものだった。人間は独立し、自分自身を修めることで自己の主体性を確立する。そのように独立した人間は、他人との交際を考え、作り出すようになっていく。そして、それが極まると、他の弱い者、小さな者に対する配慮もできるようになると考えた。そうした行為は「情愛」という感情にもとづいていた。このような独立した人間同士の人間交際のあり方は「公徳」による交際と呼んでいいだろう。[15] 福沢は、当時の文明段階においてはそれが家族の中だけでしか成立し得ないと考えたが、こうした人間交際のあり方が社会的に拡大することを、「公徳」の及ぶところが広くなることだと考えたのである。このように「私徳」から「公徳」への転換は、智恵の発達を媒介にした質的な発展と、量的な拡大の両者を含むものだったのである。

文明の太平の雛型としての家族は、正にそのような情愛を媒介としたつながりであったが、それが期待できないとき、そうした自発的な関わりに代わって外から枠を設定することが必要となるだろう。それが「野蛮の太平」における「恩威」であり、今の世界においては「規則」なのであった。すなわち、「規則の効能を見ればよく情愛の事を成すと雖ども、……規則と徳義とは正しく相反して両ながら相容れざるものの如し。」（四の一一七）というのだ。ここでの規則と徳義との比較も「今」と「文明の太平」とが比べられていると考えるべきであろう。すなわち彼は、規則を情愛に代わるべき次善のものとして考えているのである。「規則のみを以て相会するものは之を徳義の交際と云ふ可らず。」（四の一二九）そして、「人心の賤む可き斯の如く、規則の無情なる斯の如し。……今一歩を進めて此規則の起る所以の源因と、之に由て得る所の功徳とを察すれば、決して無情なるに非ず、之を今の世界の至善と云はざるを得ず。……今日の有様にて世の文明を進るの具は規則を除て他に方便あることなし。」（四の一三〇）と判断したのである。

すなわち福沢は、智徳が個人においても人間相互にもいきわたった状態を想定し、そこから今の世界を見た。そこでは西洋も日本も、智徳の全き状態とは言えない。その足りない部分を

補うのが規則なのであった。それ故彼は、智徳の論を終わるにあたって、万国公会を評価して、これを「全世界の太平を謀らんとする」ものであり、「規則を以て大徳の事を行ふものと云ふ可し」（四の一三三）と述べるのである。そして、そうした広大な文明史の流れの中においては、西洋と日本の文明の違いなどほんの僅かなものだと主張したのである。

文明史観の導入は、福沢に、それまで渾然一体として理解していた文明のあるべき姿と、西洋文明の現状とを峻別し、それを歴史の流れのうえに位置付けなおすことを可能にさせた。その上で彼は今の文明を相対化し、今の西洋文明をめざすべきであることを主張したのである。これ以後の福沢は、『概略』において宣言した「西洋文明を目的とする事」に、彼の全知性をかたむけていくことになった。しかし、その背後には、常に歴史の究極状態としての「文明の太平」が引照されていたといえるだろう。だからこそ「今」という状況を見極めながら、自由自在にその主張を操ることができたのである。それ以後の彼の著作は、常に文明史の中での現在の位置を計りながら書かれることになった。そして、彼が当時の日本にとって最も重要だと考えたのは、自国の独立というテーマであり、女と男の関係は非常に差し迫った問題とは認識されなかった。そこで、福沢が再び女性について論ずることになるのは、女性と男性の関係が、日本の文明化にとって問題となるときだったのである。

〈注〉

（1）福沢の女性論を主として論じたものには、中江和恵「福沢諭吉の家族論」『都立大人文学報』一二一号、（一九七七年）、ひろたまさき「福沢諭吉の婦人論にふれて」『岡山大法文学部学術紀要』三九号（一九七九年）がある。中江は、福沢の婦人論が、結局は国家主義の文脈に位置付けられるものであると解釈しており、ひろたは、福沢の婦人論は原理的には普遍性をもちながら、明治国家の帝国主義的近代化の路線にそって展開されたととらえている。また、鹿野政直は、資本主義との関係において福沢の婦人論を論じている。鹿野『日本近代思想の形成』（新評論社、一九五六年）。同「解説」『福沢諭吉選集第九巻』（岩波、一九八一年）も参考になる。

（2）本論では、福沢の論説と政治史との関わりについては論じない。さらに彼の一連の主張に対する西洋の思想および儒教からの影響についても扱わず、もっぱら彼が書き表わした論理のみにもとづいて、その文明観を検討しようとす

るものである。

本稿における分析は、福沢の「個人主義」がどのような内容をもっており、それとの関連で、家族を含んだ社会関係はどのように考えられていたのかという問題に絞られる。これに関しては、拙稿「イングランドの家族史再考――アラン・マクファーリン紹介――」『北大法学論集』四〇巻三号（一九九〇年）、特に注（26）（33）（35）参照。

（3）ひろたまさき『福沢諭吉研究』（東大出版会、一九七六年）。

（4）松沢弘陽、『社会契約から文明史へ』『北大法学論集』本号所収。

（5）以下福沢の著作に付する番号は、すべて福沢全集の巻と頁である。

（6）「万物の霊」の出典は『書』「泰誓上篇」であり、そこには「惟人万物之霊」とある。儒教においては、人と物は同じ天地によって、「気」の自己運動の過程から生まれたと考えられていた。しかし、人間は、とくにすぐれた「気」の凝集として出現したため、他の万物以上に霊的であり、すぐれた能力をもつと考えられていた。島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波、一九八七年）四二～四三頁。

（7）これらの著作のもとになった欧米の原典において、男と女がどのような関係として記述されているかを調べることで、さらに福沢の思想の特徴がはっきりすると思われる。これについては別稿に譲る。

（8）松沢「文明論における「始造」と「独立」」㈠『北大法学論集』三一巻三・四号、一七四六頁。

（9）松沢「解説」『福沢諭吉選集、第一巻』（岩波、一九八〇年）二九九頁。

（10）『概略』四の二〇九。

（11）福沢の「公私」の軸は、単にそれが妥当する領域の区別ではなく、質的な変化を内に含むものであった。これについては後述する。

（12）「文明の太平」という概念も、福沢の晩年まで一貫して彼の思想のなかに存在し続けたというのが、ここでの解釈である。それがどのような内容をもっていたのかに関しては、福沢の晩年の思想を扱う論考において展開したい。

（13）丸山真男『「文明論之概略」を読む、中』（岩波、一九八六年）第一三講。特に二六四、二六五頁。

（14）福沢の思想の近代主義的な側面にのみ注目し、彼のいう「家族」や「徳」を彼の合理性に捉われて解釈することは、

文明史の中で彼が家族や徳をどのように考えたかをわかりにくくする。丸山の解釈には、その点からの疑問が存在する。丸山はあくまでも福沢の近代性に着目する立場から、「徳」を当時の儒教道徳における徳であると解釈し、否定的評価の対象として捉えている。しかし、福沢が『概略』において論じた「徳」や「家族」の形は、近代社会を越えたところで実現されると考えられていたものではないか。国家に関して近代を越える形を描いていた福沢は、家族についても、近代を越える形を考えていたのである。それに関連して、福沢がここで論じている家族を、ゲマインシャフトといいきっていいのかどうかについても疑問が残る。それを理解するためには、彼が論じた家族のなかの人間関係を、詳しく見る必要があるだろう。これに関しては、福沢の女性論を扱う論考において詳しく論じたいと思っている。

(15) ここで論じた「情」という概念は、福沢において、理想状態における人間間の感情であるととらえられていた。しかし、時代が進むにつれて、彼の著作の中には同じ「情」という語を使いながら、非合理的な内容をもった感情についての言及が次第に多く見られるようになる。福沢は、文明の発達段階に応じて、人間の行為が、非合理的な情→規則→合理的な情にもとづいたものへ変化すると考えていたように思われる。同様に、ここで論じた「公私」という語も、後になって、単に領域的区分を意味するだけに使われるようになっていく。これらについては別稿に譲る。

Civilization and Family in Fukuzawa Yukichi's Theory

Toshiko NAKAMURA*

Introduction
Chapter 1 The Period of Universalism
Chapter 2 The Turning Point———"The General Theory of Civilization"
(1) Comparative View of Civilization
(2) Essence of the History of Civilization
(3) Historical Nature of Reason and Virtue
(4) Necessity of Reason in Japan
(5) Family in Civilization

Fukuzawa Yukichi is well known to have thought about women's rights in the Meiji period. But there are few articles or books which analyse his theory of family in relation to the total structure of his theory. Here, I intend to analyse his theory of family in his theory of civilization which is the core of his thought.

"The General Theory of Civilization" has a very important meaning in his theory. He changed his perspective to an historical one based on civilization in the book. He thought that the development of civilization meant the development of reason and virtue in human beings. It also contained the improvement of social relations. He dreamed of "The Peaceful World of Civilization" where the virtue and reason of human beings reached to the highest point. He imagined that the social relations in such a world would be like "the family".

Such an historical perspective enabled him to see western civilization relatively, and he insisted that Japan should reach to the level of western civilization. For the purpose, he changed his statement from time to time, as Japanese civilization developed.

But the relations between Japanese men and women were never improved despite the development of civilization. Fukuzawa very much

*Research Assistant, Faculty of Law, Hokkaido University

worried about the situation because he thought that there ought to have been a kind of civilized relationship between men and women in Japan. He tried to persuade Japanese people to develop such a relationship in Japan twice or three times in his life. As family was the most underdeveloped area in the progress of Japanese civilization, we can see the ideal-type of civilization of Fukuzawa in his discussions on the family.