

研究報告

福澤諭吉における「教え」と「習い」(1)

田 畑 真 美

富山大学人文科学研究第 80 号抜刷

2024年2月

福澤諭吉における「教え」と「習い」(1)

田 畑 真 美

はじめに

人は、いかにして倫理的な振る舞いを身に付けるのだろうか。この問いに答えようとするとき、さしあたり手がかりとなるのは「本性」、「教え」、「習い」の三つの要素、及びそれらの関係であろう。古来、倫理学の教説はこれらの手がかりをもとにこの問いを講究してきたといつてよい。¹⁾ 本稿では、オーソドックスとも言うべきこの問題を、改めて日本の思想家の言説において問い直すことによって、答えの輪郭を少しでも明確にすることを狙いとする。

本稿では、その一環として明治期の思想家福澤諭吉(1835(天保5) - 1901(明治34))の言説、特にその明治期の男性と女性との関わり方を論じた一連の婦人論²⁾に主な素材を求め、そこに見られる諭吉の「本性」、「教え」、「習い」を巡る考え方について考察する。この素材を選ぶのは、福澤の考える「教え」と「習い」との関係が非常に見えやすくなっているからである。先取りすれば、この素材において福澤は、「本性」にそれほど重きを置いていない。そのため本稿では、特に「教え」と「習い」の関係性に焦点を置くことになる。なお本論の狙いは、福澤の考える男女論を明らかにすることではないことを念のために断っておく³⁾。

また福澤の言説の根底には一貫して、文明社会となっていくべき日本社会の現状⁴⁾に対する批判も存する。この批判は、「教え」と「習い」との関連に即して頻繁に使用される「社会の圧制」⁵⁾という概念に映し出されている。本稿ではこの「社会の圧制」という概念にも留意しつつ、分析を進めることとする。

一、「世教」批判

福澤は、「古人の言は世教と為り、世教は習俗と為り、習俗は社会の圧制と為」(「男女交際論」p.123)と述べている。ここでまず注意したいのは、「古人の言」と「世教」である。これら二つはいずれも、「教え」にあたる概念である。ただし「古人の言」が「世教」となるというように、その位相には明らかに相違が存する。ここでの「古人の言」とは、端的には儒教の教えである。「古人」とは、「当時の聖賢」(同上p.112)ないしは「古の聖賢」(同上p.113)とも言われているように、儒教における聖賢のことである。福澤はそれを「古代未開の世に出で、その未開人に相応すべき教を立てたる者」(同上p.111)であるとする。つまり、聖賢の教えは時代性に即して作られたものであると位置付けている。とするならば、「古人の言」はその時代に相応した「教え」であるから、その時代に限れば、人々にとって「教え」としての有効性

と価値を持つものであると言える。その点は、福澤も否定していない。ただそれが時代を超えて「教え」として有効性を持つかと言えば、福澤はそうは考えない。そしてまさにここに、福澤の儒教批判の根本的姿勢が存する。

福澤は次のように言う。

抑も古人は古代未開の世に出で、その未開人に相応すべき教を立てたる者なるが故に、その時代に在てはその教も亦便利にして或はこれを世教とも名けたることならんけれども、世の開けて人智の進むに従ては後世の学者が様々に説を附けてこの世教を潤飾改良し、以てその時々の人心に適當せしむべき筈なるに、左はなくして唯一心一向に古言を死守し毫も活用の働なきは、甚だ遺憾なる次第にこそあれ。（「男女交際論」 pp.111-112）

ここで福澤は、「古言」はあくまで未開の世人に通用するものであり、その限りにおいてその時代の「世教」と呼ぶことは認めている。ここで注意したいのは、未開の世における「世教」が、時代が進んでも「古言」そのままの中身で伝えられてしまうことである。福澤においては、「世教」とはその時代に相応したものと考えられている。未開の時代には「古言」と「世教」が一致していても、何ら問題はない。というのは、古の聖賢が未開人の心でも理解できるように、「簡單至極」（同上p.112）に教えを表したその言葉が「古言」だからである。それはたとえば「善ならざれば則ち悪なり」（同上p.112）というように二項対立的で、非常に単純である。理解できれば実践も可能である。このように「世教」は、その世にある人々が実践できるものであり、その生を規制するものであった。

では、「古言」＝「世教」のままではなぜ不都合なのか。時代は開け、人々の智も進んでいくからである。時代が進み人心が発展するにつれて、本来ならば「古言」と「世教」とは距離を取らざるを得ない。「古言」はもはや、進んだ世や人心に対して規範としての意味を持ち得ない。学者の責務は、古の聖賢がそうしたように、各々の世に応じた「教え」を人々に提示することにある。福澤は、そうした観点を持たなかった古今の学者の姿勢を批判する。つまり、時代に相応しい、その時代にとっての真の「世教」を組み立てて指し示すべき学者が、もはや通用しない過去の偽りの「世教」に固執し、それを揺るぎないものとしているありようを批判する。そしてその弊害は直接、各々の世の人々に及ぶのである。福澤が問題にするのも、この弊害なのである。

このことを、具体的に男女のありかたに例を取って見てみよう。福澤は「男女交際論」において男女の交際を厳しく規制した従来の教えを批判し、男女が積極的に相交わることの重要性を説く。その際福澤は、男女が惹かれ合うのはまさに「天性」とし⁶⁾、男女の関係を「人生至大至重の関係」（同上p.107）とする。男女の関係には「肉交」と「情交」があるが、特に

「情交」のありかたに焦点を当てている。⁷⁾しかし福澤によれば、従来の教えは男女の交わりを厳しく断ち、交わりと言えただ「肉交」にほかならないとしてそれを規制するというような、かなり狭量なものとなっており、男女の交際の真価を覆い隠すどころか歪めてさえいるという。

男女の關係に就て説を立つにも亦常例の筆法を用い、古の聖賢が夫婦別あり、男女席を異にすべしなど云われたりとして、その文字のまゝに解して千年も万年もこの教えを守らんことを人に勧むれども（中略）、蓋しこの輩の脳中には、唯貞実と姪乱と二様の思想あるのみにして、その間に些少の余裕を与えず、貞ならざるものは姪なり、姪ならざるものは貞なりとして、貞と姪との中間その広きこと無限の際に無限の妙処あるを忘れたる者なり。（同上p.113）

男女の情交は肉交に離れて独立すべしとの次第は（中略）道理に於ても事実に於ても争うべからざるものなるに、古人が一度び貞節など云える教を立て、より、後世の学者が唯その教の文字に拘泥して之を墨守し、開け行く世に変通の道を知らずして、古の教を世態に適應せしむることを勉めず、貞節に対照するに姪乱の二字を以てして、貞ならざる者は必ず姪なり、姪を防ぐの法は云々すべしとて、その間に些少の余裕を許さず、ますます以て両生の關係を窮屈にして、双方にその区域を限り、男女相互に近づくべからず、相互に語るべからず、触るべからず、見るべからずとて、人事の大小に論なく、一切その主義を以て組織して（後略）。（同上pp.119-120）

情交と肉交との要用は男女の天性に存するものにして、その区別の分明なるにも拘わらず、古今の学者が之を軽々しく看過して曾て一言の之に論及したることなく、（中略）往古の聖賢が男女の間柄を正しくせよと教を垂れたるを聞き伝え又説伝えて、男女の間柄とは肉交の事なり、之を正しくせよとは姪乱を防げとの事なり、然らば則ち男女相近づくべからず、夫婦の外面親しくすべからず云々とて、種々様々の言を口にしてまた筆にして、その實際は大切な情交の発達を妨げながら、これを世教の主義と名づけ（後略）（同上p.115）

以上、数カ所を引用したが、このように、男女間の規律は「古人」の掲げた「教え」そのままに固着し、男女の在り方を本来あるべき形から遠ざからしめた。それは、先述した男女の「天性」の在り方を活かすどころか、妨げるものでもある。

そしてさらに、福澤が特に強調するのは、「その世教の鋒先きは独り婦人の方に向い」（同上p.115）というように女性に対する抑圧である。その代表的な「教え」が、江戸期に隆盛した「女大学」という、一連の女性向けの教訓書である。その「教え」は上述したものと同様、「聖人」

が教えた「徳教の文」（「日本婦人論後編」p.71）⁸⁾であり、「古人の言」である。それが「世間普通の教」（同上p.66）すなわち「世教」となって、「婦人の姪乱なるを咎めその嫉妬を戒」（同上p.66）め、「婦人をして鬱憂の苦界に沈」（「男女交際論」p.115）めているのである。むろん福澤は、「女大学」の言説は「一通りの御大法」（「日本婦人論 後編」p.72）であるとし、その内容の穿鑿を重要視していない。実際にそれが人々の間に定着し、「実の事に行わ」（同上p.72）れることを問題視している。そして、まさにこの点が重要なのである。

福澤は「教え」の意義を、人々を活かすことにあると考えている。男女の在り方で言えば、これまで看過されてきた「情交」の重要性を認め、「肉交」と「情交」双方が揃った在り方が「教え」として示されるべきなのである。これがまさしく、世に共有され実践されるべき、真の「世教」なのである。しかし、現状ではそうではなく、偽りの「世教」は人々を活かすどころか生氣を奪っている。その責はまず、前述したように「古人の言」をそのまま「世教」として定着させてしまった学者、すなわち「世教」の担い手に存する。学者が世や人心の発展に配慮しない粗雑な知しか持ち合わせていなかったのが、一因でもあろう。ただその根底には、聖賢という権威への盲従という一層深刻な事態が存している。つまりは世や人心を考慮しながら、「教え」の内容をよく吟味するといった、主体性の欠如があると考えられる。皮肉なことにそれは、そもそもの「古の聖賢」が「教え」を立てたときの姿勢、すなわち世や人心に沿うという在り方に悖っている。盲従は、学者が聖賢に倣うことすら妨げるのである。福澤の学者および「世教」批判の要は、ここに存する。

一方、それが「世教」と呼ばれるのは、世に定着し、人々を規制する規範であるからである。福澤も、「今の世に女大学の文句をそのまゝに守る者もあるまじ」（同上pp.71-72）と言っている。問題は、「教え」が「教え」としてどのような言説としてあるかということではなく、それが実践されていることに存する。「教え」を形成しないしは継承し、世に広めるのは学者の役割であるが、「世教」を学び、それを自分のものとする側のあり方も問題である。そこで次に、「習い」となった「世教」という側面から考察をしていくこととする。

二、「習俗」と「人の性」

「世教は習俗と為」（「男女交際論」p.123）るというように、「世教」は人々の中に浸透し、生のあり方を規定する型となる。「習俗」すなわち「習い」は人々が生きるための価値軸として共有され、践み行われ、継承されてきたものである。それは意識するしないにかかわらず、人々に共有され、践み行われることを通して規範性を増し、人々を縛る。先に見た男女の交際や女性の行動に対する規制もまた、「世教」が世の人々に共有され身についたことによるものである。ある振る舞いが「習俗」となることで、人々はそのに対する疑問を何ら抱かなくなる。人々にとっては、それが犯さざるべきあたりまえの規範となるからである。福澤はそのような、あた

りまえに没した無自覚な姿勢を問題視する。固着した内実を持つ「世教」がその実、もともと世や人心に合わない歪んだものであるとすれば、それがさらに「習俗」として固着化を進めてしまうことにより、当初の歪みは一層進んでいく。歪みが再生産される、というよりは深化していくといった方が妥当であろう。いずれにしろそれは、容易に取り除けないものとして人々の奥底に染みつく。そのような歪んだ「習俗」は、どのように人々に働くのであろうか。換言すれば、人々はどのようにそうした「習俗」と立ち向かえばいいのだろうか。

ここで、「習俗」を践み行う主体がどうあるべきかを考える必要性が浮上してくる。この点をめぐる福澤の考え方は、男性の不品行について批判的に論じる「日本男子論」⁹⁾において、鮮明に示される。ここでいう男性の不品行とは、妾を持つといった、妻以外の女性との交わりを指す。それは「一般の習慣と為」(「日本男子論」p.174) ったものであり、「数百年来の習俗」(同上p.196) として定着したものである。それゆえにそれを咎める者はない。福澤自身も、長年の「習俗」として定着した振る舞い故に「之を酷に咎るは無益の談に似たれども」(同上p.196) とは述べているが、「習俗」だからといって看過してはならないことがあると考える。なぜならその「習俗」は、男女ともに不幸にしてしまうものであるからである。しかし現状は、その「習俗」の正当性をさらに別の「習俗」が根拠として支えるという形になっている。福澤はそれを「家の血統を重んずる国風」(同上p.173) であると説明するが、だからといって全面的に許容するわけではない。いずれにしても妾を持ち妻以外の女性と交わることは、福澤にとっては醜行にほかならなかった。そもそも家の存続そのものも、女性を抑圧するものとして大きな問題であった。¹⁰⁾ この問題についてはここでは踏み込まないが、福澤は男性に染みこんだ「習俗」が家庭内にいかなる弊害をもたらすかを、次のように指摘する。

主人の内行の修らざるが為めに一家内に様々の風波を起して家人の情を痛ましめ (中略)
爰に最も憐れむべきは、家に男尊女卑の悪習を醸して子孫に压制卑屈の根性を成さしむるの一事なり。(同上p.174)

福澤は、男性の不品行が「男尊女卑の悪習」を醸成すると言う。そしてそれが家族を卑屈にさせると言うのである。それはまた、代々受け継がれていく「習い」でもある。受け継がれることにより、その「悪習」は一層強化されていく。

注目すべきはその醸成のされ方である。福澤は、当の男性が自身の振る舞いについて心の奥底で恥じている、すなわちその行為の非なることを知っていることを指摘する。そしてそのことがかえって、「悪習」を形成していると言う。

男子の不品行は既に一般の習慣と為りて人の怪しむ者なしと雖ども、人類天性の本心に於

て、自から犯すその不品行を人間の美事として誇る者はあるべからず。否な百人は百人、千人は千人、皆これを心の底に愧じざるものなし。内心に之を愧じて外面に傲慢なる色を装い、磊落なるが如くにして強いて自から慰むるのみなれども、俗に所謂疵持つ身にして常に悠々として安心するを得ず。その家人と共に一家に眠食して団欒たる最中にも、時として禁句に触れらるゝことあればその時の不愉快は譬えんに物なし。(中略)既にこの弱点あれば常に之を防禦するの工夫なかるべからず。その策如何と云うに、朝夕主人の言行を嚴重正格にして、家人を視ること他人の如くし、妻妾児孫をして己れに事うること奴隷の主君に於けるが如くならしめ、恰も一家の至尊には近づくべからず、その忌諱には触るべからず、(中略)この一策は取りも直さず内行防禦の胸壁とも称すべきものなり。(同上 pp.175-177)

ここで福澤は、家の主人たる男性が不品行であれば、その家風はおのずと嚴重なものとなるとしている。その厳かさは、主従関係の秩序を徹底して守るという形で表れる。つまり「男尊女卑、主公圧制、家人卑屈の組織」(同上p.176)をもたらすのである。そのメカニズムはこうである。主人は自身の妾を持つという振る舞いがあるべきものとみず、恥とみる。その醜さを承知しているのである。もし自分の振る舞いを醜としないならば、子どもになぜ自分の家には母が2、3人もいるのかという無邪気な問いがあっても泰然としていられるであろう。しかし男子はそのような指摘に対して、不機嫌になる。¹¹⁾その後ろ暗さは威厳で取り繕われ、家人の言動を縛り、家の主人に逆らうことを禁じる。そうして家内には女性は男性に逆らわない、子どもは父親に逆らわないという「習い」が形成される。それは家内の人間関係のあるべき形、つまり規範となる。そして各家庭で醸成されているということからすればそれは、社会全般にわたる「習俗」として人々に共有されるものでもある。

ここで福澤が男性の自覚に言及している背景には、「万物之霊」としての人間存在が持つ、「本性」への信頼があると言える。「日本男子論」自体の主旨が、君子として自らを修養する必要性を当時の男性に提示することにある点と考え合わせると¹²⁾福澤は、人間存在が生来持つ力の存在を前提としていると言える。その力とは言動の美醜ないしは善悪を知る力、そして自身をより良くしていく力である。

しかしここではその強さもさることながら、その弱さの方に注目したい。その弱さが如実に表れたのが、上記のメカニズムにおいてであった。このことを考える上で、もう一つ指摘しておくべきことがある。それは、男性が妾を持つことが「磊落」とされ、「不品行と字を異にして義を同う」(同上p.183)するものとされる点である。福澤は続けて「磊々落々は政治家の徳義なり」(同上)とし、かえってそれが権力や地位のある者にとって相応しいあり方ともなっていると指摘する。これは、醜いものとしての不品行を覆い隠す発想にほかならない。もっと

言えば「不品行」は、「磊落」と同一視されることで、恋を知らない男は物足りない¹³⁾とまで言われるように、男性としての価値指標にまでなっているのである。

なぜこのようなことが生じたのか。福澤は、それを「古来習俗」(同上p.193)のせいであるとする。

古来習俗の久しき醜を醜とせずして愧るを知らざるのみならず、甚だしきに至りてその狼藉無状の挙動を目して磊落と称し、赤面の中に自から得意の意味を含んで、世間の人も之を許して問わず、上流社会にてはその人を風流才子と名けて、人物に一段の趣を添えたる如くに見え、下等の民間に於ても色は男の働きなど云う通語を生じて曾て憚る所なきは、その由来蓋し一朝一夕のことに非ず。(同上p.193)

とあるように、「磊落」を醜とせずかえってそれに価値を見出すというあり方が「習俗」によって醸成されたという。しかもそれは、階級の上下を問わず全てに浸透した価値観となっている。むろんこの「習俗」の定着に力を貸したものとして、福澤は儒教の罪も認める。厳密には儒学者の罪であるが、これは前に確認した、世や人心に合わない古の「教え」を「世教」として固着させたという罪とはやや性質が異なる。ここでは儒学者の「内行の正邪は深く咎め」(同上p.193)ないような「教え」を説いた姿勢¹⁴⁾と、文化・文政の世に影響されて「浮文に流れて洒落放胆」(同上p.194)の風潮に棹さした点が問題となっている。儒学者の主体性のない姿勢が問題である点は前述の話と変わらないが、注目すべきは「教え」が「習俗」を正すことなくむしろその力に牽引されている点である。儒学者のもう一つの罪は、まさにここにある。世と人心をその「本性」から解離させる生き方を助長する、「習俗」への加担である。それはつまり、「習俗」に「教え」としての権威を付与することにはほかならない。誤解を恐れず言えば、「習俗」が新たな「教え」となるのである。ここからは、「習俗」の力の途方もない強さが読み取れる。このことを踏まえると、先に見た「本性」としての人間性が「習俗」を正すことなく、ただ当人を不機嫌にさせるだけの作用しかないことも頷ける。人々に踏み固められた「習俗」は「本性」にも打ち克ってしまう。僅かながら息づいている「本性」はそれに抵抗すら出来ず、かえって「習俗」の「習俗」としての機能を一層強化してしまうのである。

さらにこの点については、「人の性」との関連でも裏付けることが出来る。それは「習俗」が、「性」として取り込まれることである。人間存在の「性」というとき、そこには天与の「本性」と、教えや環境等で後天的に備わった「性」とがある。「習俗」が「性」となるというのは後者である。福澤は「習俗」の力を、後者としての「性」において見出す。福澤は「磊落」と「不品行」が同義になることについて、「動もすれば不知不識の際にその習俗を成し易く、一世を過ぎ二世を経るのその間には、習俗遂に恰もその時代の人の性と為り復た挽回すべからざるに至るべし」

(同上p.183)と説明している。「磊落」と「不品行」を同義とすることに何ら疑問を差し挟まず、「磊落」として「不品行」を自然になすようになる。これが「習俗」が「性」となることである。むろんそうなるためには時間の経過が不可欠であり、その移行の過程についても留意する必要があるが、重要なことは、最終的に「習俗」が自然に身についている「性」そのものとなることである。そうなれば人は、外部の「習俗」によってではなくすでに行動様式として自らの「性」に備わったものに従って行為することとなる。この様子について福澤は、「社会一般の習俗に制せられて、醜を醜とするの明を失うたるもの」(同上p.194)とも説明する。この点は前に指摘した「本性」が行為の美醜を自覚することと矛盾するが、時間の経過を考慮に入ればそれは解消される。自らの「不品行」を醜いと判断する「本性」は、時間の経過に従って「性」として取り込まれた「習俗」に負けるのである。それで醜を醜とすることができないのである。「習俗」に「制せられ」とは、本来「本性」が働かせるべき価値判断能力に足枷がはめられるということにほかならない。「本性」はもうひとつの「性」によって規制されるのである。

このように福澤においては、人がいかに振る舞うかは「本性」によってではなく、「習俗」によって左右されるものであった。「習俗」は「教え」としてだけでなく、「人の性」として人のあり方に浸透し、規制するものなのである。福澤が問題にするのは、人の生き方がそれによって拘束されることである。そしてその拘束性は、福澤が標榜する「独立」したあり方を妨げることとなる。それは自由を妨げるという形で、人のあり方を規制する。かくて「習俗」は、次なる段階として「社会の圧制」となっていく。

翻れば、「習俗」は重層性を持つものであった。福澤が言う「習俗」は厳密には、幾層もの「習い」の集積によって成り立つものである。たとえば男性は、長年の「習い」によって「磊落」に価値を見出し、その価値軸に従って振る舞う。「習い」に倣うという「習い」がここに存する。一方世間は共通の価値としてそれを認め、男性の振る舞いを許容し、賞賛する。これは世間の「習い」である。世間の「習い」により、男性の「習い」は一層強化される。この相互作用の積み重ねにより「習い」は「習俗」として踏み固められ、揺るぎない地位を得る。言わば一つ一つの「習い」が大きな「習俗」という道筋を形作り、それが人々に規範、すなわちあるべき振る舞い方として取り込まれていくのである。そしてそれがまた、人々のただ中で実践されることにより強化され、「社会の圧制」と呼ばれるものとなる。こう考えていくと、「社会の圧制」を形成しそれを担う者は人々自身にほかならないということとなる。そしてだからこそ福澤は、「世教」(「教え」)、「習俗」(「習い」)とそれとの連なりに注視するのである。最後に「社会の圧制」という概念について、確認することとする。

三、「社会の圧制」

「習俗は社会の圧制と為」(「男女交際論」p.123)のように、「習俗」は「社会の圧制」となるが、福澤は最終的なこのあり方について批判を向けている。一連の婦人論や男子論、ひいては文明論に至るまで、福澤の論の根底には、この批判が存すると言える。福澤は「社会の圧制」について次のように説明する。

一度びこの習俗の人心に徹したる以上は、その習俗以て天下を支配し又天下を圧制して、如何なる有力者と雖ども之に抵抗するを得べからず。之を社会の圧制 (Social oppression) と云う。政府の法律は嚴なるに似たるも、之に接すること甚だ稀なるが故に、仮令え圧制なるも尚お堪ゆべしと雖ども、社会の圧制は朝々暮々、人の心身の自由を犯して片時も止むことなきのみか、その勢力の強大も亦法律の比に非ず。男女近づくべからず、男子は外を務め婦人は内に在るべしとは、古教(「男女交際論」p.120)

「社会の圧制」とはまず、「習俗」が人心に浸透しきったものである。それは自由を侵害し続け、その力は容易に抵抗できるものではないほど強力である。否応なしに人々の行為を抑圧し、一つの方向へと統制する。そうした力を「社会の圧制」と呼ぶのである。「圧制」という言葉遣いには、抗いがたさや受動性という意味が籠められている。

注目すべきはその影響力ないしは拘束力の強さである。この点について福澤は、法律との対比で説明している。先の引用においては、人々との接触頻度が挙げられている。法律は厳しいが、常に人々の現前にあって影響を与えるわけではない。それが意識されるのは何か実際に法に触れて、罰せられる恐れが浮上したとき等である。つまり我々は法によってそうすべきである、もしくはそうすべきではないと規制されているからというように、常に法を念頭に置いて行動しているわけではない。しかしながら「社会の圧制」は常に人々とともにあり、好むと好まざるとにかかわらず人々を監視し規制する。この法との違いは非常に重要である。誤解を恐れず言えば、「社会の圧制」は法よりも実質的な仕方の人々の行為を規制するのである。またこのような福澤の見方は、法と道徳との差異を示しているとも考えられる。「社会の圧制」は人々にとっての日常道徳という形で、人々の生の基盤として機能していると位置付けられる。

さらに、男性の不品行がそもそも触法行為と区別されている点にも注意が必要である。「内行の不取締は法律上に於ける破廉恥など、は趣を異にして、直に咎べき性質のものにあらず」(「日本男子論」p.183)¹⁵⁾ というように、不品行は直截的に罪と定められるものではない。それは、福澤が不品行を善悪という概念ではなく美醜という概念で説明していることからうかがえる。「日本の男子は多妻を許されて之を咎むるものなく、啻に法律に問わざるのみならず習俗の禁ぜざる所」(同p.187)であるというように、法と「習俗」双方において男性の不品行は

罪悪どころか許容すべきものとして担保されている。確かに法の強制力や拘束力は「習俗」の比ではないが、両者の足並みが揃うのと揃わないのとでは話が変わってくる。そもそも男性の不品行を咎めないような法が成り立つこと自体、「習俗」のなせるわざとも考えられる。¹⁶⁾ともあれそれは罪悪ではないというところで、両者の基盤は一致している。

話を戻すと、「社会の圧制」というとき、それは専ら人々の目による縛りであると解釈することが可能である。それが専ら法によるものであれば、国家による国民統制となるが、福澤が目にするのは「社会」の内容である。それは例えば、男女のことであれば男女自身、及び男女を取り巻く人々の目、いわば世間の目である。行為に関わる両者のあるべきあり方をそれぞれに規定する。たとえば男性の不品行を許容し賞賛する世間の目は、それと同時にその対象である女性の心身における不自由を強いる。女性がそうした男性の不品行を咎めるのは嫉妬ということで、望ましくないこととされる。また、男女の自由な交際が規制されるのも、家の存続が優先され女性が蔑ろにされるのも、世間の目においては望ましいこととなり、そこからの逸脱は避けるべきこととなる。むろん世間の目において望ましいことと善、ないしは正は必ずしも一致しない。にもかかわらず「社会の圧制」は、女性はかくあるべし、男性はかくあるべし、男女の間の振る舞いはかくあるべしという一定の型に沿った行為を人々に強いる。その限りで、「社会の圧制」は人々の主体性を奪うものであると言える。それは世間の目すなわち世間一般の価値観に沿って生きることにより、自ら判断する機会が奪われることを意味する。

そもそも「社会の圧制」という言葉には、人間存在にとっては望ましくないことという含みがある。先に抗いがたさや受動性について指摘したが、主体性がないまま何かに屈して生きるありようは果たして人間存在本来のあるべき姿なのかという福澤の問題意識が、ここに存する。

端的に福澤は、「社会の圧制」のもとでの生き方は不幸であると考え。例として、男女交際の規制、ことにその女性への影響について見てみることにする。

斯る有様にして婦人の不愉快なるは固より論を俟たず。恰も肉体の生ありて精神の生なく、幾千年の久しき、全き奴隷の境界に居ながら、扱一方の快樂を失うたるが為に他の一方の快樂を増したるやと尋るに、決して然らず。女生の不愉快は以て男生の愉快を助るに足らざるのみか、男子も亦共に快樂を得ざることこそ気の毒なれ。前に云える如く、両生相引き相親むの情は天賦に由来して、人生至大至重の快樂はこの中に存すること争うべからざるの事実なるに、社会の圧制はこの至情の働を遅しうするを得せしめず、男女相逢うて親愛談笑の不自由なるは、独り女生の苦痛にあらずして男生も亦共に苦痛なきを得ず。若し之をして自由ならしめば、双方の心情和暢して桃李春風に吹かれ百禽花に囀るの極楽世界なるべきに、社会の圧制は恰も嫉風妬雨にして、この花を萎靡せしめこの鳴禽を驚ろかし、却て春天の温和に易るに盛夏嚴冬の酷烈を以てして、内に鬱するの憂苦は甑中に蒸さるゝ

が如く、外に発するの不平は狂風邪の雪を捲が如く、以て社会の全面を無身無情の殺風景に変じたるは、国の不利不幸にあらずや。(「男女交際論」 pp.121-122)

「斯る有様」とは「男女近づくべからず、男子は外を務め婦人は内に在るべし」(同上p.120)という一主義を固守する「社会の圧制」により、女性における人間関係が極度に制限されていることを指す。福澤によれば、女性は家の外での人間関係を制限され、朋友という関係も結べないという。¹⁷⁾しかしそのあり方は男女の「天性」に即せば甚だ不自然であり、女性のみならず男性共々不自由にし、不幸にするという。男女の不幸はひいては国家全体のそれにも通じる。男女の不幸と国家の不幸の連動という観点は、一連の婦人論、男女論の根底に社会ないしは国家がどうあるべきかという福澤自身の強い問題意識が存することを示すが、ここでは立ち入らない。重要なことは「社会の圧制」が社会を形成する全ての人々に影響を与え、それぞれが本来あるべきありようを生きることが出来ていないということである。

逆に言えば、「社会の圧制」下になく人々のありようは、理想的なものである。前述の、男性の不品行に端を発する家内の厳格で緊張に満ちたありようは、男性の不品行がなければ「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その幸福を祈り、無礼の間に敬意を表し、争うが如くにして相譲り、家の貧富に論なく万年の和気悠々として春の如くなるものは、不品行の家に求むべからざるの幸福なりと知るべし」(「日本男子論」 pp.176-177)とあるように柔和なものとなる。それは相互の人格を尊重し、愛しあい敬しあうありようである。福澤が考える幸不幸は、人々がその人格を相互に尊重し合って和することが出来るか否かにあると言える。「社会の圧制」はそうしたありようを妨げるといって、福澤は批判しているのである。

翻れば福澤は、そもそも出発点の「教え」は社会をあるべき形に整えるものであると考えていた。その限りで当代では諸悪の根源となっている「教え」-ここでは儒教の教えである「古教」であるが-は、時代限定的には有効であった。問題はそれが固着した価値観になるということであった。その都度の社会において、「人の性」にあった「教え」が学者によって示されるべきであった。この場合の「人の性」とはまず「天賦」の性であり、例えば男女が惹かれ合い、相親しむことや、男性が自らの不品行を恥じることであると言える。またそれだけでなく、福澤は人心が文明的に進んでいくということも考えていた。さらに言うなら、進歩していけるということを「人の性」と考えていた。しかしながら「社会の圧制」は、上記の二つの意味の「人の性」を圧迫する。逆説的であるが、その「社会の圧制」を形成し担うのも「人の性」なのである。この第三の「性」は、前に見た「習俗」が「人の性」になったものである。そしてその力は強力であった。福澤は前二者の意味における「人の性」に沿わない「教え」が「習俗」となり、「社会の圧制」となることを浮き彫りにした。「古今の学者の大なる心得違」は「人間社

会百般の悪事」(以上、「男女交際論」p.113)を生じさせると福澤は言うが、その意味では出発点の「教え」に重責があると言える。しかしながらやはり、それを「習俗」として定着させ、それに従い続けることによって「社会の圧制」を形成し強化してしまうのは、一人一人の「人」なのである。このことから福澤は、自身のあるべき振る舞いなどについて各自が主体的に反省し、変えていく必要性を見出していると言える。それは、「社会の圧制」に屈しないありようの模索に他ならないと言えよう。

四、まとめと今後の課題

以上、かなり限定された素材を踏まえてではあるが、福澤論吉における「教え」と「習い」、及び「本性」の関係について、簡単に確認した。福澤においては、なかでも「習い」の規範としての影響力の強さが強調されていたことが確認できた。むろん、福澤は人間の「万物之霊」としての「本性」を軽視していたわけではない。ただそれはそれ自体としては万全ではなく、「教え」や「習い」によって容易に方向付けられてしまうものであった。福澤においてはそうした事態を打開することが問題であり、それゆえに「教え」と「習い」との関係をおさえたいとそれを人々に示し、改善の道を開いていこうとしたのである。「教え」と「習い」の関係においては、「教え」が硬質化し、「習い」として人々の存在の奥底にまで浸透し、「社会の圧制」として縛り付けるメカニズムが示された。「社会の圧制」に縛られる人々のありようは、端的に不幸とされた。福澤はこのメカニズムを明らみに出し、当時の人々をして自らを捕縛する物の正体に気づかせることで、不幸から脱する道を示そうとしたのであろう。福澤は現状を厳しく糾弾するだけでなく、むしろそのメカニズムの中に生きる人々への憐れみをも抱いていた。むろん、個々の独立を標榜する福澤からすれば、その道に気づき、辿るのは個々の主体的な努力によるほかはない。その点からすれば福澤は、人々のそうした底力の存在を根本的に信頼していたとも言える。¹⁸⁾

ところで今回扱った問題は、徳育や、男子の自己修養の問題とも深く関わる。徳育については、福澤が人倫の根幹であるとする夫婦¹⁹⁾が形成する家庭という場のありかたが、重要となる。夫婦それぞれが徳を修めることもさることながら、家庭は、将来大人として国家を支えていく子どもの養育の場でもある。自らを修め、人を修めるといふあり方を福澤がどのように捉えているかをみることで、「教え」と「習い」との関係を一層明らかにできるのではないかと考えられる。

またそれに加え、世と人心が開かれていくとはどういうことかについて今一度確認しておく必要が存する。というのは「古言」と「世教」のところでも見たように、福澤が「世教」とするものはその都度の人心や世のありかたを踏まえるものであるからである。この点をおさえることで、福澤が描いたあるべき「教え」の枠組み及び内容を明らかにすることができるのではないだろうか。むろんこの点については、福澤の文明観が大いに手がかかりとなるであろう。

以上の観点もおさえながら、引き続き「教え」、「習い」及び「本性」の問題を考えていくこととしたい。

注

- 1) これらの概念のいずれかを特に重要視するというよりは、それらの関係性を踏まえた上で人間存在のあるべきありようが示されるというように解すると、誤解がないように思われる。たとえば、「本性」を巡る論としては儒教思想における性善説があるが、これは周知のように、「本性」として善なる性質が人間に内在すること自体が重要なのではなく、それを修養し、実現していくことに力点を置く考え方である。また西洋においてはたとえばアリストテレスの『ニコマコス倫理学』においては、「徳」を修養しそのしかるべきありかたとしての「中庸」を目指すにあたり、習慣（習い）の重要性が示されている。むろん「本性」・「教え」・「習い」という概念が各々の教説についてどのように規定されているのか細かく検証する必要があるが、ここでは紙数の関係で立ち入らない。ただ倫理学の基本的な教説において、手がかりとして上述した概念及びその諸関係が講究されていることの例として示すに留めたい。
- 2) 福澤論吉は1882（明治15）年に『時事新報』という日刊紙を創設し、それに様々な論考を掲載して読者に問題を投げかけた。一連の婦人論もまた、同紙に連載され、各々単行本として刊行されている。「日本婦人論」は1885（明治18）年6月14日から21日まで社説として連載され、これに続いて「日本婦人論後編」は同年7月7日から17日に連載された。ついで翌年の1886（明治19）年の5月26日から6月3日に「男女交際論」、及び6月23日から26日にかけて「男女交際論余論」が連載された。男性を巡るものについては「日本男子論」が1888（明治21）年1月13日から24日にかけて連載されている。西澤直子編『福澤論吉著作集』第10巻慶應義塾大学出版会2003、西澤直子の解説 pp.363-366 参照。
- 3) 福澤における男性論や女性論については、中村敏子による体系的な研究があり、それに詳しい。『福澤論吉 文明と社会構想』（創文社2000）、『女性差別はどう作られてきたか』（集英社新書2021）等を参照のこと。また、論吉の女性論の展開については『福澤論吉著作集』第10巻慶應義塾大学出版会2003の西澤直子の解説 pp.355-378 に詳述されている。
- 4) 『文明論之概略』において福澤は、文明を「人の智徳の進歩」（『文明論之概略』巻之一 第三章 p.62）であるとしている。福澤によれば、その進歩を妨げるのは「古風束縛の惑溺」（同巻之一第二章 p.49）にほかならない。『文明論之概略』からの引用は戸沢行夫編『福澤論吉著作集』第4巻慶應義塾大学出版会2002所収のものによる。以下、『文明論之概略』からの引用は本書による。
- 5) たとえば「男女交際論」（西澤直子編『福澤論吉著作集』第10巻慶應義塾大学出版会2003）のp.120等をはじめとして、論吉の一連の婦人論に散見される語である。女性が不自由を強いられる場について論じる文脈で使用されている。なお以下、「男女交際論」からの引用は、西澤直子編『福澤論吉著作集』第10巻慶應義塾大学出版会2003所収のものによる。
- 6) 「両生相引き相親むの情は天賦に由来」（「男女交際論」 pp.121-122）すると福澤は述べる。
- 7) 「情交と肉交との要用は男女の天性に存するもの」（同上 p.115）と福澤は述べ、それらは明確に区別されるべきものとしている。「情交」すなわち「情感の交」については同上 pp.113-115 に詳しく論じられている。それは精神的な面での深い交わりであり、お互いを豊かにする交わりであると考えてよからう。なお福澤は、「肉交の働は劇にして狭く、情交の働は寛にして広く」（同上 p.115）と述べ、両者が各々の働きを持ち、両者とも「至大至重」（同上 p.116）としている。「情交」をとりわけ取り上げるのは、古今の学者がその重要性を看過していたためと考えられる。
- 8) 「日本婦人論 後編」からの引用は、西澤直子編『福澤論吉著作集』第10巻慶應義塾大学出版会2003所収のものによる。
- 9) 男子の品行については「日本男子論」に先立ち、「品行論」が明治18年に出ている。なお以下「日本男

- 子論」からの引用は、西澤直子編『福澤諭吉著作集』第10巻慶應義塾大学出版会2003所収のものによる。
- 10) 家の問題と関わり、男尊女卑の風潮が固定して人々に共有されている現状について、福澤はその改善の必要性をこめて「日本婦人論」の特に第七、第八で論じている。西澤直子編『福澤諭吉著作集』第10巻慶應義塾大学出版会2003pp.41-53参照。
 - 11) 「日本男子論」p.175参照。ここで福澤は、家の主人が子どもの虚心坦懐な質問に弱点を突かれるさまを描いている。
 - 12) 「日本男子論」pp.177-178参照。福澤は君子として自身を磨き、揺るぎない品性や威厳を構築すべきことを説く。なお福澤はこの姿勢を、日本において文明が進んでいくにあたって一人一人の人間が備えるべきものとしても、考えていると言える。『学問のすゝめ』、『文明論之概略』などの論調からも、このことが推察できる。
 - 13) 福澤は「日本男子論」の中で、古来の習俗の中で育まれた考え方として『徒然草』第三段の「玉の盃底なきが如し」を引用している。（「日本男子論」p.193）
 - 14) 福澤はこの姿勢を「支那の流儀にして」（同上p.193）と説明している。中国や朝鮮に於ける儒教の教えとその実践については、「日本婦人論」「日本婦人論後編」等にも言及されており、福澤の儒学観及びその批判の観点を考えるにあたり、大きな手がかりとなりうる。ここでは儒学者の姿勢が中国の影響によるとすることを通して、主体的な姿勢を取ることが出来ない儒学者への批判が示されていると言うにとどめたい。
 - 15) 「仮令え法律上に問うものなきも」（「日本男子論」p.184）ともある。ここで問題となっているのは妾を囲うこと等といった不貞であるが、女性の不品行が姦通罪等で厳しく取り締まられる一方で男性の行為に対してはこの時点では「畜に法律に問わざるのみならず」（同p.187）とあるように法的縛りはなく、福澤もそれを踏まえている。
 - 16) 厳密には福澤は「男女相近づくべからず」等の教えがそれぞれ「世教」として権威を帯び、政治の面では「法律」となり、民間においては「風俗習慣」となるという説明もしており、「法律」に反映されているのは古の教えに基づく学者の見解であると考えている。以上、「男女交際論」p.115を参照のこと。
 - 17) 「男女交際論」pp.120-121参照。
 - 18) 例えば福澤は、「徳義は一心の工夫に由て進退するものなり」（『文明論之概略』巻之三第六章p.154）と言っており、「一心の工夫」を行える人間存在の力に注目している。
 - 19) 「中津留別の手紙」（西澤直子編『福澤諭吉著作集』第10巻慶應義塾大学出版会2003）pp.2-3参照。