

社会福祉の論理と倫理の課題

— 福澤諭吉の被治者観と儒教 —

A Problem of Logic and Ethics on Social Welfare

— A View on the Ruled of Yukichi Fukuzawa and Confucianism —

島田 肇

Hajime SHIMADA

キーワード：儒教、論理、倫理、被治者観、社会福祉

Key words : Confucianism, Logic, Ethics, View on the Ruled, Social Welfare

要約

社会福祉の論理を構成する要素の核を倫理思想に置き、その源である儒教と江戸末期の急速な西洋化との軋轢を、福澤諭吉の思想から考えた。福澤の儒教批判の裏には「弱さ」にたいする福澤自身の観念があり、福澤の福祉思想を考える場合その混沌を無視できない。福澤の被治者観は「価値的な差別」(丸山)を生じさせるが、福澤の「弱さ」思想とは表裏の関係にある。その根拠は被治者観の基にある福澤の儒教思想にほかならない。また儒教の「誠」の教えは、倫理の実践性を重視しながら明治初期の公的救済思想に繋がっていくが、これは福澤の実学思想とも関係して見える。福澤の儒教批判と「弱さ」思想に繋がる被治者観とは、福澤自身のなかで相矛盾するかたちで樹立し、そこにはこんにちの社会福祉論理の様子がすかして見える。

Abstract

Ethical concepts are at the heart of the logic of social welfare and, according to the thinking of Fukuzawa Yukichi, originated with the clash between Confucianism and rapid Westernization in the late Edo period. Underlying Fukuzawa's critique of Confucianism is his own notion of "weakness," and the chaos between the two cannot be ignored when discussing Fukuzawa's concept of welfare. Fukuzawa's perspective as view on the ruled (and not view on the rulers) produced "an appreciable distinction" (according to Maruyama), but Fukuzawa's concept of "weakness" is closely related to his concept of welfare. This is attributable solely to Fukuzawa's Confucian thinking, which was the basis for his perspective as view on the ruled. Additionally, the Confucian precept of "truth" will later be linked to the concept of public relief in the early Meiji period as he emphasizes the practicality of ethics, but this can also be viewed in relation to Fukuzawa's concept of practical idea. Fukuzawa's Confucian critique and his

perspective as view on the ruled, which was linked to his concept of “weakness,” both took hold in Fukuzawa himself in a conflicting form. It is possible to view the nature of social welfare logic today from that conflict.

はじめに

理論が、時として、いわゆる「たまねぎ理論」と揶揄されることがある。それは、変化への追従だけに翻弄されて、その生命ともいえる哲学や理念が脆弱であるにもかかわらず、外枠にあたる理論や施策だけが重装備である様相（体系）を指してのことであろうか。こんにちの社会福祉理論がそのように写し出されることがないよう、その核の部分だけは見失わないようにしなければならない。

かつて吉田久一（以下「吉田」と言う）は、社会事業の「論理」と「倫理」の課題について、社会福祉の持つこの両面性に関するテーマ性を示唆した（吉田 1967：10）。論理にはそれを明確に裏付ける倫理性がなければならない社会福祉体系の場合、この課題はとても重要ではあるが、これまでこの両者の関係分析はあまり試みられていないように思われる。

福沢諭吉（以下、「福沢」と言う）は、日本の歴史を「日本には政府の歴史はあるが国民の歴史はない」⁽¹⁾と表現した。日本国民としての魂や日本国民という自覚を持った市民が存在しない国家は、もろく流されやすい流鳥のようなものなのである、という意味であろう。

わが国の社会福祉の新しい時代は、新世紀の初頭から起こる内的環境の変化によって、社会福祉やそれに関係する多くの人々をどこへ導こうとしているのか。時代に沿って主体的に動いているのか、あるいは流されているのか。あいもかわらずわれわれは、その役割を問いなおさなければならない状況に直面している。

本稿では、社会福祉の論理と倫理の課題を考察するために、江戸末期から明治期後半にかけて生きた福沢の思想を通して、社会福祉の倫理について考える。時代は、それまでの儒教哲学を捨て西洋文明の導入に走っていた。日本はその過程のなかで何かを忘れてきてしまったのではないかという視点に立ち、こんにちの社会福祉を考えなおすヒントを探りたい。

そのためにもまず、社会福祉が公的救済の時代に入る以前の私的段階において、儒教にたいする象徴的なふたつの立場を見る。次に、福沢のなかにある「弱さ」観について考えるために、その思想的基盤である「被治者」観について考える。そして、幕末から明治初年の儒教的慈善と被治者観の関連性について考え、最後に、数人の儒者を参考に、儒教における福祉倫理観と公的救済思想について考察する。

I. 福沢諭吉の儒教批判と中村正直の儒教受容

福沢が生きた天保5年（1834）から明治34年（1901）は、江戸時代末期⁽²⁾から明治期後半と

いう歴史的には簡単に一区切りできない激動の時代であった。この時期に、こんにちの社会福祉に相当する事象を捉えて、その哲学や理念を一様に把握することは容易ではない。しかし、この時期の日本国総貧困社会は単なる社会的現象としてだけで捉えられることはなく、それにたいする個人的な道義や倫理観（あるいは宗教との深い関係から）とそれに基づく実践性を帯びた慈善と公的救済は、一対的なものとして理解されることが多かった⁽³⁾。つまり慈善や救済は、現象にたいする思想と一体となって存在していたと考えられる。

吉田は、社会事業の基本的構成要素として対象・主体・方法・思想をあげている（吉田 1974：18）。われわれが社会福祉の歴史研究をおこなう場合、唯物史観的方法を採用することは基本としつつ、こんにちの社会福祉学研究的なかで思想（史）研究の後退性を認めざるをえない危機感をも手伝って、本稿では儒教思想の社会福祉における位置づけに焦点を置いた⁽⁴⁾。その理由は、社会福祉の思想研究（特に倫理研究）において、江戸時代の日常的思想である儒教⁽⁵⁾が、社会福祉の歴史的に登場する大正期後半の思想的礎となっていることを認識しないではおこなえない、と考えるからである。

1. 福沢の儒教批判⁽⁶⁾

福沢が文明化社会の構築を目指して、幕藩体制の教学であった儒教にたいする批判のなかから、封建的な社会風土を一掃しようと試みたのは、おもに1866年から1875年にかけて出版された諸書物においてであると考えられる⁽⁷⁾。福沢の儒教批判は、それまでの封建的な思惟範型（丸山）や視座構造（丸山）の解体に主眼が置かれているという指摘は、丸山などによっておこなわれている⁽⁸⁾。しかし同時にわれわれは、福沢の儒教批判が、儒教によって強化された「日本文明の病理」（丸山 1986：74）である「権力の偏重」の排除をも意図していたのではないだろうかと考えている（この点は次章で考える）。

『文明論之概略』（以下、『概略』と言う）のなかで、福沢のおこなった儒教批判は随所⁽⁹⁾におよんでいるが、「儒学の罪」（福沢 1931：203）⁽¹⁰⁾と断定したほどの儒教にたいする怒りの理由は、儒教が福沢の指摘する「人間の交際」を妨げる障がいにとどまらず、あらゆる領域への悪として、福沢自身には映っていたからであろう⁽¹¹⁾。

吉田の啓蒙期における福沢にたいする見方は、福沢が『概略』内でおこなった儒教批判であるところの「儒教的仁政・仁愛思想の否定と自由主義的貧困認識の著しさ」（吉田 1994：98）にあった。のちに法制化される公的な救済は「人民相互の情誼」という儒教的仁愛、共同体的扶助に大きく依存するたかちで整えられていくが、これは当時の社会情勢や福沢の儒教への姿勢とは逆に、儒教的慈悲の継続というかたちでおこなわれる⁽¹²⁾。福沢の儒教批判による「儒教的仁政・仁愛の否定」（それは別の意味では、日本社会の定常思想への攻撃を意味していた）と、「ヨコの系列」（池田 1987：51）である地域的相互扶助（儒教的仁愛）に基づいた社会的貧困やその下で窮迫す

る人々にたいする慈善や救済の実践とは、1874年前後の時期で交差しながら、ひとつの歴史の変革のなかで思想的に継続矛盾したかたちですすめられていった⁽¹³⁾。

福沢は、『概略』(1875)に至るまでの著書(『学問のすすめ』(1872)、『西洋事情』(1866-1868、1870))のなかで、イギリスやフランスの救済施設や施策の紹介をおこなっている⁽¹⁴⁾。一方で、吉田の指摘するように、(福沢は)「救済における儒教的理的・静的認識を否定し、救済の多様性・流動性で捉えること」や「救済における個人的徳義より、組織制度や科学性の重要性」(吉田 1994:98)を指摘していた。しかし、実際の社会では、福沢が幕末から明治初年にかけて、儒教の反文明的、尚古主義の体制を否定する反面、公的救済における手法では儒教的慈悲・救済が持ち込まれるという様相が、歴史のなかで混同していたのである⁽¹⁵⁾。

こうした矛盾、つまり慈善・救済事業の儒教思想の継続と文明社会の儒教否定とが、同じ時間のなかで並行する現象のなかにも、置き忘れてきたこんにちの社会福祉の本質を探る鍵があるのではないだろうかと考える⁽¹⁶⁾。

2. 中村正直の儒教受容

福沢と同じ時代を生き、特に儒教にたいする姿勢として福沢と比較研究される人物に中村正直(敬宇)(以下、「中村」と言う)がいる。福沢と中村は明六雑誌⁽¹⁷⁾上で、共に明治維新啓蒙期を代表する思想啓発活動をおこなった。中村が福沢と大きく異なるところは、儒教にたいする受容の仕方であった。福沢が多くの点で儒教を批判・否定するかたちで文明開化を推し進めようとしていたのにたいして、中村は儒教思想との関係から西洋化を論じた⁽¹⁸⁾。こうした姿勢の違いは、明六社に属する多くの人々が「富国強兵」を大きな目標として掲げていたのにたいして、中村は「国民一人一人の道徳(具体的にはとりわけ仁愛と勤勉)の向上を強く希求し、その基礎の上に立って諸国家が争いをやめ、友愛の精神の下に互いに協和していくことを最高の理想」(萩原 1977:146)としていた点にも現れていた。

中村の、社会が当時批判的であった儒教にたいする姿勢は、市井三郎(1967:4)によれば「放伐論」に現れていると指摘されている⁽¹⁹⁾。大政奉還(1867)による政権の移譲が儒教の放伐論によって述べられているこの文で、中村が神(ゴッド)も天も同じだとする態度を一貫して持ち、儒教思想を見捨てることなく社会を概観する姿勢が見て取れると市井は考えているのである。また市井(1967:4)は、同じことが『西国立志編』の緒論にある「天ヲ敬シ人ヲ愛スル之誠意ニ原キ、以テ能ク世ヲ済ヒ民ヲ利スル」(中村 1981:54)という見地にも現れていると指摘している。

吉田は、中村の儒教的仁愛とキリスト教的近代的慈善の方向が「訓盲所ノ事ニツキ問答」(以下、「問答」と言う)に現れていると指摘する(吉田 1994:99)。それは、「人民ノ有志者ノ願ニ任スルトキハ、建築等ノ費ヲ政府ニテ助力スルニモセヨ、吾輩ノ如キ者ハ一文半銭ノ月給ヲ仰ガ

ズ、人力車夫ノ費用ヨリ会集ノ節折ニフレテハ飲食ノ費ニ至ルマデ皆自腹ニテ備弁スルナリ。如之金銭ヨリモ貴重ナル光陰ヲ之ガ為ニ抛却シテ悔ザルコトナレバ、政府より言バコレ等ノ人の願を許スハ、公利・公益ハサテ置キ、無月給にて人ヲ使ウ徳用は現アタリニ見ユルコトナリ」(『東京日日新聞』1875年9月12日)の箇所である。また中村は、この問答のなかで、こうしたボランティア的な姿勢によって戦闘的に社会に意見し、文明化し忘れ去られようとしている人と人との結びつきに亀裂が入ることを警告している。そうした姿勢が中村に「自分サヘ利益ガ有レバ夫デ沢山ナリ、他人ノ事ハドウデモ宜シイ、前ニノメツテモ後ニ転ンデモ委細構ハヌト。又或ハコソソリト世ヲ渡ルヲ以テ大智恵トシ、寄ラズサハラズニ荆棘中ヲ行クヲ無上ノ貧符トセリ。今迄ノ日本ニ公利ノ興ラザリシハカクノ如キ人民ノ多キニ由ルナリ」(『東京日日新聞』1875年9月12日)と言わしめた。

中村のこうした姿勢は、「敬天愛人説」(1868年)にはすでに現れている。中村はここで、キリストにおける神を儒教の観念によって理解しようと試みている(高橋 1966; 60)。「蓋民人知相愛。則彼此協力。小大同心。智恤愚。強扶弱。富濟貧。衆不暴寡。邦國如一家。而福利崇焉。民人不知相愛。則務自私己。不恤他人。互相羨望⁽²⁰⁾。各立私黨。邦國蕩散。而禍基成矣。或曰。天豈不可愛乎。人豈不可敬乎。曰。敬愛。不可相離。天者。尊乎人也。故敬為主。而愛在其中。人者。興我同等也。故愛為主。而敬在其中」はまさにその点について述べている箇所である。

福沢と中村の儒教にたいする姿勢の違いは、それを行動原理とするおこない、本稿で言うならば社会福祉やその対象についても同じかたちで現れている。例えば、福沢は、『概略』のなかで慈善事業の限界を指摘し、「(救窮の仕組は) 仁者が余財を散じて徳義の心を私に慰るのみのことなり。施主の本意は人のためにするに非ず、自からためにすることなれば、固より称す可き美事なれども、救窮の仕組愈盛大にして其施行愈久しければ、窮民は必ずこれに慣れて其施を徳とせざるのみならず、之を定式の所得と思ひ、得る所の物、以前よりも減ずれば、却て施主を怨むことあり」と指摘する(福沢 1931: 159)。一方で中村は、前述した「敬天愛人説」のなかで「民人知相愛。則彼此協力。小大同心。智恤愚。強扶弱。富濟貧。衆不暴寡。邦國如一家」として、仁愛の徳を称えている。福沢と中村の、「窮」あるいは「貧」等といった「弱さ」にたいする「救窮」、「協力」という姿勢の違いが、「上下」や「協力」による構造的なパラダイム思想の相違に現れていく。

福沢の唱える文明化＝儒教批判がそのまま慈善の軽視につながるとは考えられない。しかし、基本的に「人対人」のあいだでしかおこなえない慈善、それを典型として体系化されている社会福祉の体系は、中村の「民人知相愛」、つまり仁愛の思想により近似していることは間違いないと言えよう。

II. 福沢の「被治者」観と「弱さ」思想

1. 福沢諭吉の「被治者」観

福沢の儒教にたいする手厳しい批判は、福沢自身の生活体験によって身に付いた信念のようなものであった。福沢が門閥制度を「親の敵」としたその背景には、幼くして失った亡き「父の思い」にたいする愛情があったと推測できる⁽²¹⁾。同時に福沢が弱者にたいする視線を養ったのも、幼き頃の母親の影響が大きかったと考えることができる⁽²²⁾。

吉田は、福沢が『西洋事情』のなかで「自由人権観、貧困観、救貧法観、救貧施設観、相互扶助観」を紹介していると指摘している（吉田 1994：98）が、福沢によって西洋の病院や貧院、盲院、痴児院、あるいは救貧法とこの効果について触れさせたのは、福沢自身のなかにある両親からの潜在的な影響が弱者層への配慮となって現れたものと考えられる。

福沢が、『概略』で指摘するわが国の天然の悪弊である「偏重の禍」、つまり「権力の偏重」を実感するのも、「ちから」の強いものと弱いものとのあいだにある「権力不平均」（『概略』）な平衡感覚を養ったその生い立ちと無関係ではないであろう。福沢は、人間の交際のあらゆる場面、例えば、男女、親子、兄弟、長幼、家内、師弟主従、貧富貴賤、新参古参、本家末家等のあらゆる関係のなかに権力の偏重は存在すると指摘し、「人間の交際あれば必ず其権力に偏重あらざるはなし」（福沢 1931：183）と考えていた⁽²³⁾。この偏重は「全国人民の気風」（福沢 1931：185）であるが、わが国の場合、上下主客内外といった「治者と被治者」の関係が、文明の二要素と言えるほどに分かれると考えられた⁽²⁴⁾。しかも「一も独立して自家の本文を保つものなし」つまり「一つも独自性をもった元素にならずに、・・・しかも一方に偏重した関係のままに磁石のように吸いつけられてそのまま固定してしまう」（丸山 1986：89）のが日本の特色であると福沢は指摘している。

われわれは、福沢による極度の儒教批判の背後には、「下・客・外」に位置づけられる弱者としての被治者である福沢自身が、絶えず両親や自分の姿としてそこに写し出されてくる社会だからこそ、その社会にたいして否定的な態度をとり続けたと考える。そこでは、治者は常に「諸価値を独占し被治者をコントロール」（丸山 1986：104）し、能力有る被治者はそれにもかかわらず「一切の社会や文化の問題にたいする傍観的態度」（丸山 1986：104）をとらざるをえないのである。こうした不均衡に治者に権力が集まる不健全な状況が、社会のあらゆる場面に見られる日本社会を、丸山は「日本文明の病理」と呼んでいる（丸山 1986：74）。

人間は個々に見ると決して強や弱、あるいは貴や賤ではないが、『権力の偏重』という人間交際の構造」（丸山 1986：94）のなかでは、その構造が「価値の問題」（丸山 1986：76）として捉えられてしまう結果、上下・主客・内外といった力関係が生じる。したがってその関係性のなかでは、常に弱い者、傍観者、お客様等といった被治者が、儒教社会における構造的な特色である偏重的立場に立つ者として現れてしまうのである。

そして、福沢は、こうした「下・客・外」に立つ被治者を、時代的にある意味で象徴している貧困問題のなかで取り上げ論評もしている⁽²⁵⁾。

2. 福沢の相対的「弱さ」思想

福沢は『概略』のなかで、同権論を論じる文明開化の時代にあって、現実があまりにも乖離している状況にたいし、「権力不平均の厭う可く悪む可く怒る可く悲む可きを悟る」（福沢 1931：249）と言っている。福沢の抱く弱さにたいする感覚は、実態を直視した積極的な意味合いのものではなく、極端に不均衡な強さへの偏重の反動としての相対的な感覚である。それが「貧富強弱は人の有様」（福沢 1942：22）であり、「実態概念ではなく関係概念」（丸山 1986：79）であることは明らかであるが、特徴的なのは「日本の社会の構造法則として、上下の事実上の関係が同時に価値の関係になる」（丸山 1986：97）点であった。

「下・客・外・弱・貧」が有様であり関係概念である反面、価値関係として位置づけられてしまうわが国の場合、治者としての「上・主・内・強・富」は絶えず存在することになる。しかも関係概念としての一定の有様は、時代によってますます拡大し、様々な様相を見せることが予測できる。問題は、そうした関係性のなかで価値を決める基準の置かれ場所であろう。どこに価値を置くかの問題である。福沢の場合、古くさい教えのなかにもとめられる古くさい価値基準に縛られる以上、自らの立場は何も変わらないことへの憤りが、儒教批判となって現れたと考えられる。そしてこの治者・被治者のあいだの価値の関係は、こんにちのわが国の社会福祉における当事者性あるいは社会に蔓延る様々な力関係にも大きく影を落としている。

関係概念に縛られる価値の関係、しかも何らの独自性を持たないというわが国独特の治者・被治者関係には、個々に立つ基準、独立した価値基準こそが重要な視点になってくる。阿部志郎は、こんにちの私達に課せられた課題として「精神的拠り所をどこに見出すことができるのか、大変に難しい問題に直面している」と述べた（阿部「地域で連帯し、分かち合う」『福祉のこころ』〔ビデオライブ講義〕）。われわれには、時代の変化にもぶれない価値の基準や倫理基準（原理）を、絶えずこんにちの社会あるいは社会福祉のなかに見出す必要性がもとめられている。社会福祉の存在意義、独自の役割を考える場合、その価値や倫理（原理）の明確な位置づけこそが重要になってくる。

福沢は、儒教を否定することで、自らをも巻き込んだ権力の偏重したわが国の社会病理を抹消しようとした。しかし、それは同時に、自らの拠って立ってきた反動的立脚点である「弱さ」観をも見失うことになり、思想的な拠り所を無くしてしまう虞をも孕んでいた。それは福沢の思想基盤があくまで儒教倫理に置かれていたからにほかならないからである。

自己否定と発展そして儒教否定と西洋化とは、福沢にとり同時進行的なひとつの仕事であった。これと同じ状況は戦後の日本社会にも見られ、わが国独自の社会福祉倫理（原理）は、次第にそ

の影を薄くしていった。

Ⅲ. 儒教的慈善と被治者観（倫理と日本社会の構造的偏重）

わが国の社会福祉の構造的な前提は、「受け身」あるいは「対象」と「働きかけ」あるいは「被対象」の二者関係である。そして社会福祉の思想的な存立根拠は要保護、要救済、要支援、要予防等といった「対象」の置かれた状況を前提として成り立っている反面、理論やその具体策は「被対象」の視点から論じられてきた。この対象・被対象の関係は、そのまま被治者・治者の関係に置き換えても間違いではない（対象→被治者、被対象→治者）。そしてこの「対象」「被対象」が価値の視点から語られるとき「弱者」と「強者」といった関係が現れ、倫理の視点がもとめられる状況が生じる。

社会福祉の課題は、ながらくこの当事者関係が価値関係と一体的に、しかも大きな前提として論じられてきたと言っても言い過ぎではない。しかし、この価値の問題は、例えば、社会福祉の対象（者）は何故「弱者」で社会福祉の提供側は何故「強者」なのか、人がヒトを援助するという行為は何故社会的に評価されるのか、差別は何故起きるのか等々については、ほとんど真剣に議論されてきていないのではないだろうか。本質論よりもあり方論が優先してきた。

吉田は、わが国の近代社会事業を理解する際の基点として、「倫理のカテゴリーである儒教的慈善思想」の重要性を指摘し、その特色として、①家族制度、②村落共同体上の救済、③惰民排斥、労働重視、防貧、④鰥寡孤独への救済、⑤備荒制度、⑥徳治主義、志士仁人、郷党による慈善、等を挙げている（吉田 1974：46）。儒教的慈善とは倫理観に基づいた慈善行為のことで、倫理と実践が一体として機能していた状況下での社会福祉実践のことを意味している。元来「慈善的動機と救済的動機は一種の対立概念」（吉田 1974：48）であった。われわれが江戸幕府の教学である儒教に拠って、こんにちの社会福祉事業や思想の基盤が整備され、発展してきたと考察することは、やや拙速すぎるかもしれないが、われわれのなかにある社会福祉実践の源となる観念が、その元始を儒教倫理にもとめられるのではないかという指摘も、「仁」⁽²⁶⁾や「誠」⁽²⁷⁾、「敬」⁽²⁸⁾といった思想からは理解できる。

他者にたいする飽くなき思いやこころの動きが、社会福祉実践の根本にあることを否定することはできないであろう。そうした心内の感情が思想や学問の対象として成立しているのが儒教であるとすれば、それがそのまま、例えば救済や慈善行為として現されること、つまり倫理と実践との一致した状態が社会福祉の根源である、別な言い方をすれば、儒教の教えが社会福祉の哲学・理念の一端を担っていると考えることに大きな困難はあるだろうか。ただそこにもとめられる課題は、倫理の持つ価値基準と社会の価値水準との整合性の問題だけである。こんにち的な課題で言うならば、理論や政策で覆われて見失いかけている社会福祉の核の部分（倫理や原理）の確認が重要である。

福沢が生涯を通して挑み続けた儒教思想への打倒姿勢は、その裏側には、「親の敵」として福沢の死の直前まで（そしてこんにちもなおその一部が）悠然として存在した封建的体制、さらには病理としての権力の偏重、そしてその下にいる被治者としての自分自身、あるいはそれを容易に受容できないでいる自分の姿があった。もとより福沢が否定した儒教の対象は、その模倣的な教育方法であったが⁽²⁹⁾、それは変化をきらい他を認めない保守的な社会の防御手段としてのそれであったと考えられる。福沢が、儒教の持つ「被治者にたいする思想」に気がついていたら否かは定かではない。しかし、例えば、『西洋事情二編卷之一』「貧民救助の為に財を費す事」では、「貧民へ職業を授けて之を勤めしむるは、仁愛の主意について、且亦経済の要諦なり」（福沢 1958：522）とするくだりなど、明らかに儒教倫理に基づく貧者への姿勢が見られる。否定しても否定しきれない儒教的倫理観が被治者としての福沢の内には存在する。福沢は儒教批判を通して、そうした日本人のこころのなかにある（そして福沢自身のなかにもあった）エートスを捨てる必要性があったのか。時代のスピードとあせりとも見える西洋化への姿勢は、時間をかけて根付いた日本の精神を宿した「自然秩序思想」（丸山 1998b：254）の教えを置き去りにしてしまったのではないだろうか⁽³⁰⁾。

日本の「自然秩序思想」である儒教では、位階的社会が秩序立てられており、そのなかで被治者は職分の観念として「分限」思想によって位置づけられていた⁽³¹⁾。「分（身の程）を知れ、自己の社会的境遇・地位に安んじてその業をはげめ」（丸山 1998a：102）という分限思想は、被治者をして被治者たらしめ、「下・客・外・弱・貧」をしてその位置からの脱却を許さなかった。丸山の指摘する通り、この思想が儒教において最も強固な理論的基礎づけを持つものならば、福沢の思想的宿敵はまさにこの分限思想であると言えなくもない。

IV. 儒教における福祉の倫理観と公的救済思想

儒教に学ぶ諸思想のなかで、ここでは「誠」について取り上げる。「誠」の精神は、江戸時代における儒教思想においては、ひとつの変容したかたちとして理解されている⁽³²⁾。そして江戸末期、佐藤一斎（1772-1859）が「自己の確立」を理解する仕方として、「敬」と「誠」を分けたところで完結された（相良 1966：156）。

「誠」の思想は、「敬」を重視するそれまでの儒教倫理にたいして、それを批判する勢力として擡頭してきた。それは伊藤仁斎（1627-1705）（以下、「仁斎」と言う）や山鹿素行（1622-1685）（以下、「素行」と言う）によってもたらされたと理解されている（相良 1966：100）。

仁斎において誠は自他との関係のなかから捉えられ、「自他の合一」が「忠信」の概念となって表現された。そしてこの「自他の合一」は三輪執斎（1669-1744）⁽³³⁾、細井平洲（1728-1801）⁽³⁴⁾等へと続いていく。

また、素行の場合、「誠」は「已むことを得ざるの謂」「不得已して必ず相そなわるの情」と理

解され、その精神は「押さえても押さえても内から湧き出てくる」心持ちであった。これは、そのままのかたちとしてではなく、「誠中心の儒学を否定する主張のなかに、逆に、誠中心の儒学を理解する手掛かりがえられる」（相良 1966：169）かたちで荻生徂徠（1666-1728）とその弟子太宰春台（1680-1747）等による「表と裏」「外と内」「事と心」の一致、つまり「事をなして其心なきは誠にあらず。心ありて其事をなさざるも、誠にあらず」として理解された。

「誠」の思想は実践との一体を通して理解される傾向を持っていった。それは片山兼山（1730-1782）において傑出し、「行為における怠慢なさを以て誠をとらえる」（相良 1966：199）姿勢は、一部時代的には重なる執斎等に現れていた陽明学にも見られる。陽明学は実践性を重んじる学問であり、「誠意」を重視していた。この陽明学が「誠」重視の儒教を推し進めたと見る見方は相良も指摘するところである（相良 1966：180）。

陽明学派の大塩中斎（1792-1837）は、他者への「忍びざる心」に生きることをもって他者との一体感（致良知）を現し、この「無私」こそ誠意であるとした。また吉田松陰（1830-1859）は、誠は私心を無くして実行することではじめて可能であり、「至誠に生きる」とはそのような状態を指していた。

実践学である社会福祉のなかで倫理の問題を考えると、「内外一致」をとく「誠」の倫理は考察に値すると考える⁽³⁵⁾。内面の心と外界へのおこないが一致（倫理と論理の一致）した状況がそこには見られ、こんにちの社会福祉のある種の空洞化（制度優先）を考察する際の素材を見出すことができると考えるからである。

実学について福沢は、『学問のすすめ』初編のなかで「専ら勤むべきは人間普通日用に近き実学なり」と述べている。それにたいし丸山が、福沢が実学を重視した真のねらいは「学問と生活との結合」（丸山 1995；113）であるとする指摘に注目したい。学問の理論や哲学がどのようなかたちで生活に活かされるか、生活の課題にたいして学問がどのような効力を持っているかの追求こそが、実学としての西洋文明主義に大きく傾斜した福沢の儒教排斥姿勢の裏にはあった。

儒教の持つ（福祉的）倫理性とその社会的効用としての社会的救済は、倫理の実効性あるいは知行合一した行為と考えることができる。しかし倫理はあくまでも個人的な問題であり、救済は非個人的な行為である。吉田は、「もともと慈善的動機と救済的動機は一種の対立概念で、近代においては公私分離原則として、国家責任と私的社會事業に分離をみる」（吉田 1974：48）とする。日本的（儒教的）慈善事業が、個人的倫理と公的救済との未分化した形態をとることは吉田によって指摘されているが（吉田 2003：57、2004：186）、その延長線上にあるわが国の公的救済事業は、それでは思想的に私的慈善思想の側面をも同時に備え持っているのだろうか。

明治期に生まれた救済事業が社会事業に脱皮するのは大正期に入ってからであるが、われわれが本稿で考えた視点は、社会福祉思想において「内なる個としての『慈善』と統一国家の責任としての『救済』」（吉田 1994：89）の乖離を思わせる状態であり、明治期からこんにちまで続く

ているテーマのひとつでもあった。時代的外圧の要請によって公的に取り組まなければならなくなった救済制度体制は、内面の成熟、改革を待たずに制度的哲学として説明責任を課された。その際、公的救済の理念を未成熟なそれまでの私的慈善で確立しようとするとしても無理が生じる。その傾向はいまも改善されずに続いているように思われる。公的救済事業の思想的背景として吉田は、惰民観にたつ救済観、自由放任論乃至マルサスの救貧法批判観、自由民権論からの公的扶助論、社会政策学者や新官僚の考え方（吉田 1960：94-95）等を指摘する。こうした個（私）から国家（公）への移行期に現れる思想的影響には、例えば福沢の被治者観に根ざした儒教批判や中村の仁愛に根ざした儒教受容それぞれを土台とした西洋化指向によるところが大きい。うわべだけの装いは脆くて綻びも早い。今からでも、日本人のこころや思想に立脚した社会福祉思想の見直し、樹立、そして研究等が時代に追いつくことを期待したい。

おわりに

本稿は社会福祉の倫理について考えることを主題とした。しかしこの試みは、こんにちではまだ入り口の手前で止まっている。高沢は歴史考察の遅々としたしかし着実なる進歩のなかにこそ研究の神髄があると指摘している⁽³⁶⁾。社会福祉の倫理に関する考察は、立ち止まることを知らない研究の姿勢からは目にとまらない速度の課題なのかもしれない。

本稿でおこなった考察は、福沢論吉と儒教との関係を糸口とするひとつの未完の試行である。以下では、次のステップへの踏み台となる本稿における収穫をまとめることでおわりに代えたい。

- ①こんにちの社会福祉のなかで、その倫理とはいったい何かを考察する必要がある、かなり急がれる課題として課されているのではないか。
- ②その倫理の内容、価値基準は時代によって影響をうけるものなのか、否かの考察が必要ではないか。
- ③日本の社会福祉の「国民化」にとって、倫理の視点は重要な事柄ではないのか。
- ④時代の変化は、それが早ければ早いほど見失うものも多い。江戸末期から明治期における社会福祉思想を考える場合、その流れの急速な直中にこそ「日本的」な神髄、あるいはその核たる中軸を見出すヒントが隠されているのではないか。
- ⑤福沢の儒教批判は福沢研究においては重要な柱のひとつである。社会福祉の思想研究のなかで福沢を取り上げる場合、儒教批判の裏にある被治者観を通して見える福沢の「弱さ」思想が、重要なポイントになるのではないだろうか。
- ⑥丸山の指摘した日本社会の持つ「日本文明の病理」構造（福沢の言う「権力の偏重」）は、こんにちの社会福祉の構造を考える上で重要なヒントを与えているのではないか。
- ⑦人間のうちにある他者にたいする感情こそが社会福祉実践の根源的な思想あるいは社会福祉の倫理なのではないか。日本人のなかにある根源的な思想や倫理観に基づいた社会福祉理念の研究

究が重要である。

- ⑧儒教思想には社会福祉の思想・倫理の研究にとって、多くの考察に値する課題が含まれているのではないか。

【註】

- (1) 福沢諭吉 (1872) 『文明論之概略』岩波文庫、189頁。福沢は、「日本には政府ありて国民なし」(『概略』192頁)、「日本にはただ政府ありて未だ国民あらずと言うも可なり」(『学問のすすめ』41頁)と言っている。丸山は、福沢の基本命題のひとつとしてこの内容を解説し、明治維新时期におけるわが国の切実な課題であったと考えている(丸山 1986: 98-99)。
- (2) 吉田久一 (2004) は『新・日本社会事業の歴史』のなかで、幕末を1823年(天保4年)から1866年(慶応4年)までと考えている。
- (3) 例えば、1837年に起きた大塩中齋の乱は、天保の大飢饉(1831-39)に起因する人民の困窮救済をおこなうための大塩の仁愛思想を実践したものであったし、1858年に自害した大原幽学においても、先祖株組合創設等によって荒廃した農村の改良を目指したが、理想との狭間に自らを追い込むこととなった。また1859年の安政の大獄で処せられた吉田松陰も、ペリー来航に触発された至誠の実現によるものであった。
- (4) 吉田久一は、『社会事業理論の歴史』(15頁)のなかで、社会事業の研究手法として、五つのポイントを掲げている。それは、①研究視点の設定、②現象認識の方法、③把握した現象の全体社会との関係づけ、④思想的意義づけ、⑤表現の仕方、等である。
- (5) 丸山真男は、江戸時代に広まった儒教を、封建社会の「思惟範型」と「視座構造」というふたつの形態で捉え理解している(丸山 1996: 140)。その上で福沢諭吉の儒教にたいする批判姿勢を明治14・15年を境として、前半期の「イデオロギー暴露」の時期と後半期の「歴史的社会構造との照応性提示」の時期に分けて分析している。
- (6) 佐伯知弘によれば、「福沢諭吉研究のほとんど全てにわたって、『福沢諭吉の儒教批判』に関する考察が見られる」(佐伯 1983: 288)とする。佐伯は、特に、丸山真男による論文「福沢諭吉の儒教批判」、 「福沢における『実学』の転回」、「福沢諭吉の哲学」、「日本政治思想史研究」等は、福沢の儒教批判という観点からおこなわれているとしている。
- (7) この点は、丸山真男による「この時代(『西洋事情』『学問のすすめ』『文明論之概略』等のいずれも一世を震撼した代表的名著を以て啓蒙思想家としての彼の地位を不動ならしめた時代)に於ける諭吉の活動が儒教に対する闘争を最大の課題とし、いな殆ど唯一の目標としていた」(丸山 1996: 142)という指摘から考察した。
- (8) 福沢が、儒教の教えが「生理的」なまでに日常にしみ込み、「儒魂の不滅」を実感しなければならぬのは、死の四年前であった(「半信半疑は不可なり」(三十四)『福翁百話』)
- (9) 例えば、岩波文庫版『文明論之概略』(1977年9月10日・第35刷)では、80頁3行-81頁15行、123頁12行-14行、129頁3行-6行、155頁3行、201頁11行-204頁1行。

- (10) この箇所では福沢は「斯の如く古を信じ古を慕ふて毫も自己の工夫を交へず、所謂精神の奴隷（メンタルスレーブ）とて、己が精神をば挙げて之を古の道に捧げ、今の世に居て古人の支配を受け、其支配を又伝へて今の世の中を支配し、治ねく人間の交際に停滞不流の元素を吸入せしめたるものは、之を儒学の罪と云ふ可きなり」と指摘する。
- (11) 佐藤貢悦は、福沢の儒教批判に関して、「否定的言辞のほとんどが儒教の政治思想の領域に関わるところでなされており、換言すれば儒教道徳思想に関する批判は、政治思想と分かちがたく結びついている」と分析している（佐藤 2004：57）
- (12) 小川政亮（2007：135）は、「人民相互の情誼」の実体的な意味内容は、「前近代的な地縁的新縁の共同体的扶養と、それを契機としての共同体的統制の強化」である、と指摘している。あくまで法的な義務として、「国家財政に負担をかけないため国に対して人民が負う義務」（小川 2007：135）であった。しかし、本稿の趣旨に沿って考える場合、「人民相互の情誼」はあくまでも「個人の道義心」（吉田 1960：62）、つまり「志士仁人的救済を意味するもので、主として儒教的系譜から出発しているもの」（吉田 1960：62-63）である。
- (13) しかし池田敬正によると、「幕藩制国家にとって代わった天皇制国家の統治の正当性を説明するために、新政府は天皇の「愛民」と「仁政」を強調したが、これは儒教的徳治主義に基づいていることを意味すると指摘している（池田 1983：14）。つまり、新政府は、西洋文明の積極的な導入の一方で、明治維新期の国家体制を儒教を土台とした「政治的慈恵」（池田）で整えようとしていた事を意味している。したがって、その下でおこなわれた貧困者への救済も儒教思想に拠っていたとしても不思議なことではない。
- (14) 例えば、『西航記』（1862）では、病院、養老院、養幼院、養亜院、養育院を紹介（1862年3月17日の航海日記）したり、養盲院・養亜院・養癩院の見学（同年4月22日）、養亜院の見学（同年6月30日）している。また『西洋事情』のなかでも、病院、貧院、亜院、盲院、癩院、痴児院、救窮法、相对扶助の法、等の紹介がおこなわれている。
- (15) 1874年の恤救規則のなかで「鰥寡孤独老幼疾病廢疾」や「人民相互の情誼」といった儒教思想が取り入れられ、この施策の重要な位置を占めていたことで「儒教的慈悲・救済が持ち込まれ」と考えるわけであるが、池田（1983：13）は、「地域的な相互扶助の公共的制度化として、・・・（恤救規則）は出発しなかった」と考えている。つまり、この法制では儒教的な共同体的扶助の体制は取り入れられたが、公共的な仕組みとしては実らなかったのである。また、池田は、同稿のなかで（1983：12）、恤救規則が天皇の慈恵としての性格を持っていることも指摘している。
- (16) 池田敬正（1987：53）は、「幕藩制権力の全面否定の下で成立した天皇制国家は、（中略）地域的相互扶助の公共化あるいは国家制度化を阻止してしまった。このことが、日本型救貧法制である恤救規則に、（中略）地方自治体の義務救助主義を内包させなかったのであり、あわせて成立したばかりの天皇制国家の救済構造の特質をもたらす」と指摘している。これは、「日本においても成立してきた“ヨコ”の系列の救済制度が、生まれたばかりの明治の新政府によって解体せしめられる」（池田 1987：51）ことを意味していた。
- (17) 「明六雑誌」は1874年（明治7年）3月に創刊され、1875年11月に43号で終刊となっている。明六雑誌は明六社によって発行され、設立当初の社員は、西村茂樹、津田真道、西周、中村正直、加藤弘之、

箕作麟祥、箕作秋坪、福沢諭吉、杉亮二、森有礼の10人であった（山室 1999：444）。「明六雑誌」は、もともと、第一号誌上にあるように「事理を論じ、あるいは異聞を談じ、一はもって学業を研磨し、一はもって精神を爽快にす。その談論筆記するところ積て冊を成す」（山室 1999：26）ことが始まりであった。

- (18) 萩原（1984：154）は、「（中村）敬宇は、道徳観においても政治観においても、儒教の理想主義を徹底して保持するとともに、ある面では大胆に近代思想を採用し、儒教的伝統とも明治啓蒙的近代とも別の新たな思想を形成していった」と評している。
- (19) 市井によれば、中村の「放伐論」に該当する一文とは、「人主（君主）ハ天ノ置ク所ナリ、何ノ為ニシテヲ置クヤ。曰ク天下ノ為ニ置クナリ。・・而シテ何ヲ以テ天之其ノ人ニ命ズルヲ知ルヤ。曰ク諸ヲ天下民心之向背ル所ニ驗シテ知ル。苟モ其ノ徳盛ニ業大ナルハ、民心ノ向フ所ナリ、因テ之ヲ立テテ君ト為ス。其ノ徳衰ハ民離ルルニ及ブヤ、因テ之（君位）ヲ奪フ。・・天ノ放伐ヲ命ズル所ハ人心ノ同ジク放伐ヲ欲スル所ナリ」である（市井 1967：4）。
- (20) 原文では、「羨」謗ではなく「言」偏に「山」という文字が使われている。
- (21) 例えば、『福翁自伝』「成長の上坊主にする」のなかで「父の生涯、四十五年の其間、封建制度に束縛せられて何事も出来ず、空しく不平を呑んで世を去りたるこそ遺憾なり」をはじめ、「門閥制度は親の敵」では、「封建の門閥制度を憤ると共に、亡父の心事を察して独り泣くことがあります」等、その一端を窺い出来るところがある。
- (22) 『福翁自伝』「幼少の時」（兄弟問答）によれば、福沢の母は「えたでも乞食でも飄々と近づけて、軽蔑もしなければ忌がりもせず至極丁寧」で、また（乞食の蚤をとる）では、慈善心の現れるおこないが記されている。
- (23) 丸山は、権力の偏重は「実態概念ではなく関係概念」であり、「特定のある人間が権力の偏重を『体現』しているのではなく、上と下との関係においてある」と述べている（丸山 1986：79）。われわれはこの関係概念を「構造的関係」と考えたい。
- (24) 小澤榮一は、『概略』が日本の文明史の先頭に位置するという史学史的意義を有するのは「歴史の領域を治者から被治者すなわち人民一般にひろげ、・・・」（小澤 1970：5）と、被治者と人民一般とを同じレベルで指摘している。しかし、『概略』が書かれた1875年（明治8年）当時、被治者を人民一般として考えることが出来たか否かは疑問である。丸山の言うように、関係概念としての権力の偏重によって、被治者という下・客・外の関係が、国家との間に一般人民を作り上げていたとは考えにくい。国家と一般の人民とのあいだに、治者と被治者といった明確な関係が現れるのは、もう少し後の産業革命期である1894年以降であろう。
- (25) 福沢には、貧困問題を扱った論文・論評が数点ある。それは、例えば、①「貧人救助の為財を費やす事」『西洋事情二編卷之一』、②「貧民教育の文」『福澤文集卷之二』、③「貧書生の苦界」『福翁百餘話』、④「貧富苦楽の巡環」『福翁百餘話』、⑤「貧富論」『時事新報論集三』、⑥「貧富智寓の説」『時事新報論集五』、⑦「貧民救助策」『時事新報論集五』、⑧「貧富論」『時事新報論集六』等である。
- (26) 例えば、中江藤樹（陽明学者）は、『大学解』のなかで、人間に内在する「親愛の根源」を「仁」と捉えた。浅井綱齋は、「仁」の理解を「忍びられぬ、いとうしうてならぬ、大切でならぬ」思いを「愛之理」すなわち「仁」として理解した。浅井は『仁説問答師説』のなかで「仁」とは、「親には孝、

君には忠、恥ずかしいことには汗、哀しいことには涙」となって現れるとした。

- (27) 山鹿素行は「誠」を「已むことを得ざるの謂」(押さえても押さえても内から湧き出てくる)「内からの必然」(相良 1966: 79)として理解した。細井平洲は、他者にたいする姿勢のあり方として「内外一致」(表裏のなさ)をとまえ、天地より受けた誠を「自他一体」とした。そしてその誠の思想は「他者を大切に思い入れて生きること」だとした。大塩中斎(陽明学者)は、「他者への忍びざる心」に生きることを「良知」(是非善悪を知る働き)として捉え、この「良知を致す」ことが誠意であると考えた。
- (28) 「誠」の思想は幕末の時代を流れた点に特徴があるが、「敬」の教えは幕初から幕末まで流れた儒教の思想であった(相良 1966: 165)。伊藤仁斎は「敬」を「天・鬼神・君・親などを敬う」の意味として理解した。荻生徂徠は「天・鬼神・君・上・父母」を尊崇する心として理解した。仁斎と徂徠の違いは、徂徠が「天を敬する」(敬天)ことを強調したところである。
- (29) 丸山は、福沢の儒教の古典解釈のなかに『御手本の通り』といているように既成の『模範』を設定して、その模範に近づいていこうとするような教育のやり方への対決」があり、「典型的にはそれが儒教の教育観に現れているのですが、批判の対象はもっと広く模範主義教育一般なのです」(丸山 1986: 144-145)と指摘している。
- (30) 丸山は、「儒教の歴史は書かれた日本の歴史と同時に始まると言っても過言ではない」(丸山 1998b: 173)と述べている。
- (31) 丸山は、分限的思想こそが自然的秩序思想である「朱子学的自然法のうちに最も強固な理論的基礎づけをもっている」(丸山 1998a: 103)とする。
- (32) 相良亨は幕初からあった「敬」を重視する儒教の仕方は、陽明学の樞頭を契機とした「誠」の精神によって“変容”を見たとする(相良 1966: 165)。
- (33) 執斎の誠は「人欲の私」の撤去された状態、「純一無雜」であった。人欲は自他を隔てるものであり、誠は自他を合一する特性であるとした(相良 1966: 187)。
- (34) 細井平洲(1728-1801)において「誠」は「生得の心」に現れている。細井は「生得の心」が備わっている実心において「誠」を理解した。例えばそれは、『人といふ者は、うわべ繕ひ有るは、実心のないからの事、実心の有時は繕ひ筋りはないが、我実心の誠を以てものを取扱ふ、是が天地の間に住み居る人の生得、其生得を守て行のが人といふ者』(平洲先生諸民江教諭書取)のなかにも著されている。「生得の心」である実心には「うらおもてのない」内外一致した他者にたいする姿勢があると平洲は理解した。天より貰い受けた「誠」の心、つまり「親を大切に実心の心がけがあれば」(平洲先生諸民江教諭書取)、他者を大切に生きて他者(親子・兄弟・朋友)との「交わり方」の教えをおこなうことが出来る。
- (35) 丸山によれば、『実学』という言葉に盛んに主張したのは、儒教思想のなかでも抽象的な体系性を比較的多く具えている、程朱学(宋学)」(丸山 1995: 111)である。
- (36) 「たとえば、時には、阿呆といわれても臆せず、岩手山の藪だらけの広大な裾野を一周するような気持で、夏休みを各国、各地の公文書館や資料室などに潜り込んで過ごす『贅沢』を味わっても、何人かの大学人には許されるのではないか。ひたすら頂上を極めることだけが好ましいわけでは無いはずです。」(高沢 2007: 100)

【参考文献】

- 阿部志郎『福祉のこころ』（ビデオライブ講義）株式会社トロワモンジュ
- 池田敬正（1983）「明治絶対主義と天皇制的慈恵について」『社会事業史研究』11, 社会事業史研究会
- 同上（1987）「明治国家における救貧行政の特質」『社会事業史研究』15, 社会事業史研究会
- 市井三郎（1967）「中村敬宇の内面」『明治文学全集（3）月報』24, 筑摩書房
- 小川政亮（2007）『小川政亮著作集』2, 大月書店
- 荻原 隆（1977）「明治啓蒙思想と理想主義 - 中村敬宇の場合 - 」『早稲田政治公法研究』6, 早稲田政治公法研究会
- 同上（1984）『中村敬宇と明治啓蒙思想』早稲田大学出版部
- 小澤榮一（1970）「文明史と福澤諭吉」『福澤諭吉全集附録』13, 岩波書店
- 佐伯知弘（1983）「福澤諭吉の儒教批判に関する一考察」『鳥取大学教育学部研究報告』25, 275-291、鳥取大学教育学部
- 相良 亨（1966）『近世の儒教思想』（塙選書 54）塙書房
- 佐藤貞悦（2004）「『脱亜論』の思想的地平 - 福澤諭吉の儒教観再考 - 」『倫理学』51-60, 筑波大学倫理学原論研究会
- Samuel Smiles (1858) *Self-Help, with Illustrations of Character and Conduct.*, John Murray. (= 1981, 中村正直訳『西国立志編』講談社学術文庫)
- 高沢武司（2007）『孤を超えて - 貧と病と学の余録』新宿書房
- 高橋昌郎（1966）『中村敬宇』（人物叢書）吉川弘文館
- 中村敬宇（1868）「敬天愛人説」『明治啓蒙思想集』（明治文学全集 3）筑摩書房, 281.
- 福澤諭吉（1931）『文明論之概略』岩波文庫
- 同上（1954）『福翁自伝』岩波文庫
- 同上（1958）「西洋事情二編卷之一」『福澤諭吉全集』1, 522, 岩波書店
- 同上（1959）「福翁百話」『福澤諭吉全集』6, 岩波書店, 262.
- 細井平洲（1783）「平洲先生諸民江教諭書取」『近世後期儒家集（日本思想大系 47）』岩波書店
- 丸山真男（1986）『「文明論之概略」を読む（下）』岩波書店
- 同上（1995）『丸山真男集（1946-1948）』3, 岩波書店
- 同上（1996）「福澤諭吉の儒教批判」『丸山真男集』2, 岩波書店
- 同上（1998a）『丸山真男講義録 第一冊（日本政治思想史 1948）』東京大学出版会
- 同上（1998b）『丸山真男講義録 第七冊（日本政治思想史 1967）』東京大学出版会
- 山室信一・中野目徹校注（1999）『明六雑誌』（上）, 岩波文庫
- 吉田久一（1960）『日本の救貧制度』勁草書房
- 同上（1967）「社会事業思想における『近代化』と『国民化』 - 占領期及び独立講和期を中心に - 」『戦後日本の社会事業』日本社会事業大学
- 同上（1974）『社会事業理論の歴史』一粒社
- 同上（1994）『日本の社会福祉思想』勁草書房
- 同上（2003）『社会福祉と日本の宗教思想 - 仏教・儒教・キリスト教ま福祉思想』勁草書房
- 同上（2004）『新・日本社会事業の歴史』勁草書房