

福澤諭吉とマイケル・サンデルの 政治思想的親和性

——福澤による文明化の方法論とサンデルの共和主義との比較——

佐藤 優人

(萩原研究会 4 年)

- I はじめに
 - 1 本稿の意義と課題設定
 - 2 先行研究
 - 3 本稿における議論の構成
- II サンデルの理論とその評価
 - 1 『これからの「正義」の話をしよう』と「善の正義に対する優先」
 - 2 『公共哲学』とサンデル思想の共和主義的側面
 - 3 『サンデル教授、中国哲学に会おう』における儒学者のサンデル評価
- III 『文明論之概略』における福澤の議論
 - 1 「文明」と理想の政体
 - 2 文明と「議論」の習慣——いかに国家は「文明的」になるのか——
 - 3 「智徳」の相違点と福澤による儒教批判
- IV サンデルの共和主義と福澤による国家の文明論の比較
 - 1 「議論」と市民の政治的コミュニティへの関与
 - 2 熟議を通じた共和主義への評価
 - 3 道徳が政治に入り込む余地
- V おわりに

I はじめに

1 本稿の意義と課題設定

2019年、『サンデル教授、中国哲学に会う』が日本において発刊された。アメリカでは2018年に発刊されていたが、本書はサンデルによるいわゆるコミュニタリアニズムと呼ばれる理論と、中国の現代儒学者の理論の間の親和性および相違点を示すものであり、また儒学者の立場からのサンデル批判とそれに対するサンデル側からの応答が展開されている。

ところで、江戸時代から明治時代の日本の啓蒙思想家として知られる福澤諭吉は、その主著『学問のすゝめ』や『文明論之概略』において、徹底的に儒教思想を批判している。この批判は、日本の近代化を促す福澤によってなされた出鱈目の議論ではない。現に、丸山眞男は福澤の儒教批判について、「儒学の殆ど一切の経書典籍に対するかなり高度の理解の上に立脚して」おり、決して「往々政治的反対者の攻撃に見られる様に対象の知識に乏しい頭ごなしの所論ではな」¹⁾いと述べている。

現代の儒学者から一定の親和性を見出されているサンデルの理論と、儒教を徹底的に批判する福澤の理論は、一見すると相反するものであるように思われる。しかし、両者の主張にはその根底に共通点を見出すことができると考えられる。本稿の目的は、サンデルの『これからの「正義」の話をしよう いまを生き延びるための哲学』、『公共哲学 政治における道徳を考える』および『サンデル教授、中国哲学に会う』、福澤の『文明論之概略』において議論されていることを踏まえ、両者の思想に見られる共通点を見出すことである。

2 先行研究

サンデルは1982年に、『リベラリズムと正義の限界』を著し、ジョン・ロールズが『正義論』で展開した、無知のベールの想定に基づく原初状態と、リベラリズムに基づく道徳的な議論における中立性、および「正義の原理が人間によって構築され、善の構想が個人によって選択される可能性」²⁾を否定した。サンデルの理論を簡単に説明すれば、次の通りである。すなわち、もしロールズが言うように、人間の「アイデンティティが決して自らの意向や愛着と結びついて」おらず、各人が「独立した自我」であるならば、人びとは「特定的人格として——自

らの家族・コミュニティ・国家・国民の成員として、自らの歴史の担い手として、過去の革命の子孫として現在の共和国の市民として——自分自身を理解することから分離できない」のであり、そのような想定からは「まったく性格も、道徳的深みもない人格」³⁾しか導出できないのである。このようなロールズの「負荷なき自我」⁴⁾の想定に対してサンデルが提示するのが、自身の「アイデンティティを請け合うコミュニティ」によって状況付けられた、「負荷ある自己」の想定である⁵⁾。本稿の第Ⅱ章第1節および第2節は、サンデルによる以上の批判について、『これからの「正義」の話をしよう』および『公共哲学』における議論を参考に、より踏み込んで検討する内容となっている。また、中国の儒学者の中には、このコミュニタリアニズムに親和性を見出している者も少なくない。本稿の第Ⅱ章第3節では、『サンデル教授、中国哲学に会おう』における、サンデル思想の儒学者からの評価について言及する。

福澤の儒教批判に関しては、丸山の『福澤論吉の儒教批判』における議論について言及する必要がある。丸山は福澤の儒教批判を前期と後期に分けている。前期は『文明論之概略』に加え、『学問のすゝめ』を射程としている⁶⁾。一方で後期の儒教批判の根幹をなすのは、『女大学評論』における議論である⁷⁾。本稿では『文明論之概略』を基に、福澤の儒教批判を検討するため、ここでは前期の儒教批判に関する丸山の指摘に着目する。丸山は、福澤の儒教批判が「イデオロギー暴露」と呼ばれる典型的な形態をとっていると主張する。この「イデオロギー暴露」について丸山は、以下の3類型を紹介している。

「イデオロギー暴露」(……)の方法はさまざまであるが、(一)従来絶対的に或は固定的に思惟され来った社会関係の変動性或は偶然性を指示する事によって、そうした伝統的思惟そのものを相対化するとか、或は、(二)特定の理念の本来的意図と実際の効果とのギャップを指摘する事によって、之を戯画化するとか、或は、(三)そうした理念乃至思惟様式をば、それを主張ないし採用する主体的人格の特定の意欲から説明し、その社会的役割を指摘する、とかいうのが主要な形態で、要するに思想をその論理性よりはむしろその機能性に於て問題とする所にその特徴がある⁸⁾。

丸山は「イデオロギー暴露」第1の類型に基づく批判を『文明論之概略』第3章から、第2および第3の類型に基づく批判を『学問のすゝめ』8編および11編

から見出している。第1の類型に関する福澤の儒教批判は本稿でも後に詳述するが、要するに儒教に特有の君臣関係が、あたかも親子関係の如く先天的なものであるかのように考えられている点に対するものである。第2の類型に関する批判は、上下貴賤の「名分の『本意は必ずしも悪念より生じた』のではないに拘らず、その实际的結果に於て偽善を生む次第を述べている」⁹⁾ ことに対するものである。第3の類型に関する批判は、「名分を説く『学者先生』の意図を問題としている」¹⁰⁾。『学問のすゝめ』において福澤は、古来より名分について論じてきた「学者先生」について以下のように論じている。

数千百年の古より和漢の学者先生が、上下貴賤の名分とて喧しくいひしも、つまるところは他人の魂をわが身に入れんとするの趣向ならん。これを教へこれを説き、涙を流してこれを論し、末世の今日に至りては、その功德もやうやくあらはれ、大は小を制し、強は弱を圧するの風俗となりたれば、学者先生も得意の色をなし、神代の諸尊、周の世の聖賢も、草葉の蔭にて満足なるべし¹¹⁾。

つまり福澤は、古代の「学者先生」にも、「上下貴賤の名分」という非合理的発想が蔓延する当時の状況を作り出した責任の一端があるのだと主張している。この「学者先生」が儒教の学者のことを指していることは言うまでもない。

『文明論之概略』における福澤の儒教批判については、本稿の第Ⅲ章第3節にて詳述する。

3 本稿における議論の構成

第Ⅱ章では、先に挙げたサンデルの著書3冊において議論されている内容について検討する。第1節では『これからの「正義」の話をしよう』の第8章から第10章を踏まえ、サンデルのアリストテレス評価、ジョン・ロールズやイマヌエル・カントの主張する「正の善に対する優先」批判、「道徳的・宗教的論議」に対する中立の不可能性について議論を行う。第2節では、『公共哲学』の第28章における議論を踏まえ、サンデルの思想がコミュニタリアニズムと言うよりも、むしろ共和主義と呼ぶ方が相応しいことを論じる。第3節では、『サンデル教授、中国哲学に出会う』の第1章から第5章における中国の現代儒学者の議論を踏まえ、サンデルの思想と儒教思想の共通点、相違点、また儒学的立場からのサンデル批

判を確認する。

第Ⅲ章では、福澤の『文明論之概略』から、福澤の理想とする政治の在り方と、福澤による儒教批判について議論する。第1節では、福澤が理想の政治を、文明の発展のアプローチから論じていることを、『文明論之概略』第3章を中心に分析する。第2節では、第1節に関連して、文明の発展がどのような尺度で計られるかを、『文明論之概略』第4章および第5章を中心に検討する。第3節では、福澤が『文明論之概略』において、いかなる理論で儒教を批判しているかを、「智徳」に焦点を当てて論じる。

第Ⅳ章では、第Ⅱ章と第Ⅲ章における議論を踏まえ、サンデルの思想と福澤の思想の比較を行う。第1節では両者の共同体、政治的コミュニティへの関与に関する見解を比較する。第2節では、両者の共和主義に対する主張を比較する。第3節では、サンデルの指摘する「善の正義に対する優先」を福澤の理論と比較する。

第Ⅴ章では、第Ⅳ章における比較を踏まえ、今後の研究の課題を分析する。

Ⅱ サンデルの理論とその評価

1 『これからの「正義」の話をしよう』と「善の正義に対する優先」

サンデルは正義に対するアプローチを、3つのタイプに分類している¹²⁾。1つは「福祉の最大化」が実現しているときに、同時に正義も実現されているとする考え方であり、その代表格がジェレミー・ベンサムやジョン・スチュアート・ミルらが唱える功利主義である。2つ目は、「自由および個人の権利の尊重」を正義の実現の大前提とする考え方である。サンデルも指摘するように、このアプローチをとる論者の間で、尊重すべきであると念頭に置かれている権利については見解が一致しておらず、それゆえにこの「自由を起点とする正義へのアプローチからは、幅広い学派が形成さ」れている。第3のアプローチは、「美德や善き生」に基づく正義である。このアプローチの代表格がアリストテレスであり、またサンデルもこのアプローチに依拠している¹³⁾。黄勇も、サンデルの正義理論を「美德としての正義および美德に基づく正義」と呼び、「新アリストテレス主義的な正義概念」¹⁴⁾として位置付けている。本節では、この2つ目と3つ目のアプローチに着目し、アリストテレスとサンデルの考える美德と正義の関係、またロールズやカントの道徳的個人主義との対比について論ずることにする。

アリストテレスによれば、国民が善く生きるためには「自治に参加」¹⁵⁾ することで共同体に関心を持つことが求められており、その役割を担うのが政治的コミュニティである。国家がこのような政治の目的を達成するためには、「すぐれた市民道徳を持」ち、「共通善について熟慮するのに最も長けた人たちが」、「政治的に最高の評価を受け、最大の影響力を」¹⁶⁾ 有している必要があると、アリストテレスは考える。このような発想は、個人の自由や権利を尊重する立場——正義に対する2つ目のアプローチ——と明らかに一線を画している。「偶発的な欲求や忠誠心」、あるいは「個人的利害や愛着」から独立して「自律的」であるときに、人びとは自由であるとするカントの主張も、ロールズが主張するような、「個人の関心と利益を脇に置き、無知のベールに覆われたまま選ぶ」¹⁷⁾ 場合に同意される正義の原理——自由の最大限に平等な保障と格差原理および公正な機会均等原理——も、「道徳的行為者を独自の目的や愛着から独立した存在と考えて」おり、「人間の権利を定義する正義の原理は、特定の道徳的あるいは宗教的概念に基づくべきではなく、善き生について対立するさまざまな観念にたいして中立であるべきだと」¹⁸⁾ 主張している点で共通している。アリストテレスの主張の前提にある「従前の道徳的束縛」¹⁹⁾ は、「国民がそれに賛同し」ていないにもかかわらず「法律によって特定の道徳的・宗教的理想が推進され」たときに「不寛容と強制への道が開かれ」る、すなわち「他人の価値観の押しつけ」²⁰⁾ がなされる危険性を孕んでいるため、到底受け容れられないのである。

道徳的個人主義者によるこのような批判に対してサンデルは次のように反論する。すなわち、ロールズらが想定するような「自由で独立した自己」という個人の理解においては、「連帯と忠誠の責務、歴史的記憶と信仰」といった、人びとの「アイデンティティを形づくるコミュニティと伝統から生まれた道徳的欲求」を含む、「われわれが一般に認め、重んじてさえいる一連の道徳的・政治的責務の意義がわからなくなる」²¹⁾ のである。サンデルによれば、人びとは「ある家族、国家、民族の一員、歴史の担い手、共和国の国民」であり、このようなアイデンティティは、ロールズがそう主張するような、「道徳性と正義について熟慮する際に度外視してもいい偶発的な事柄ではない」²²⁾ のである。『これからの「正義」の話をしよう』の中でサンデルは、親子に代表される家族の間に、また個人とその人が属するコミュニティ——例えば故郷や国家、祖国——との間に生じる連帯と責務の例を挙げつつ、カントやロールズが主張する「自然的義務」や「自発的責務」²³⁾ には限界があることを示している。

サンデルがこのように共通善の熟慮を通じて国民の美德を涵養するというアリストテレスの理論を擁護し、また連帯の責務を強調しているのは、カントやロールズが念頭に置く「正の善に対する優先」や、政治における道徳的・宗教的な中立性の限界を示すためである。サンデルも、「多元的社会に生きる人びとは、最善の生き方について意見が一致しない」ことを認めている。しかしサンデルは同時に、妊娠中絶や幹細胞使用の賛否をめぐる一連の論争を例に挙げ、「正義と権利をめぐる白熱した議論が繰り返されている問題の多く」が、「道徳的・宗教的問題を」度外視して論じることができないか、論じたとしても、市民生活の貧弱化や「偏狭で不寛容な道徳主義」²⁴⁾を引き起こす危険性があると主張する²⁵⁾。

以上の議論からサンデルは、カントやロールズが主張するような「正の善に対する優先」の欠陥を示し、自身が掲げる正義——「美德や善き生」に基づく正義——の妥当性を示している。

2 『公共哲学』とサンデル思想の共和主義的側面

本節では、サンデルの政治思想的立場について、『公共哲学』に収録されている論文をもとに考察する。一般的に、『リベラリズムと正義の限界』におけるサンデルのロールズおよび『正義論』批判は、アラスデア・マッキンタイア、チャールズ・テイラー、マイケル・ウォルツァーらの著作と並んで、「コミュニタリアンの」批判と評価されている。しかし、当のサンデルは、「常にコミュニタリアン側が正しいと考えているわけではな」く、むしろ「多数決主義の別名、あるいは正とはある時代のあるコミュニティで主流をなす価値観に依存すべきものだという考え方の別名」²⁶⁾としてコミュニタリアニズムが位置付けられている限り、それに同意できないと主張する。なぜなら、そのように考えるとき、コミュニタリアニズムはリベラリズムと同様、「権利が促進する目的の内容について判断するのを避けようとしている」²⁷⁾からである。サンデルの思想がコミュニタリアニズムではないとするならば、彼の思想の政治的位置付けを再構築する必要がある。そこで注目すべきは、『公共哲学』第28章に収められている論文、「政治的リベラリズム」である。

ロールズの『政治的リベラリズム』は、『正義論』以降のサンデルや他のコミュニタリアンからの批判を受けて、自らの議論に修正と転回を加えたものとなっている。サンデルによれば、『政治的リベラリズム』でロールズは、「政治的リベラリズム」を「包括的な道徳的教説の一部としてのリベラリズム」から区別するこ

とで、「カント的な人格概念（……）から離れることによってリベラリズムを守」ろうとしていると述べている。すなわち、「善に対する正の優先は、特定的人格概念をいっさい前提していない」²⁸⁾のである。サンデルはこのようなロールズの見解に、さらに3つの反論を提示している²⁹⁾。その中でも本稿で重要と考えている反論は3つ目の、公共の熟議に対する厳しい制約である。サンデルは先に挙げた妊娠中絶の議論に加え、同性愛や奴隷制に関する議論を例に挙げて、「政治的・宗教上の信念」を反映させた主張が、少なくとも「公開の政治討論」の場で展開することが許されなくなってしまうという、「リベラルな公共的理性が政治論議に課す厳しい制約」³⁰⁾の問題点を提示している。

サンデルは、このようなリベラルが主張する相互尊重に対し、「道徳や宗教をめぐる同胞市民の信念を尊重すべく、それらに関与あるいは留意する——ときには批判して異議を唱え、ときには耳を傾けてそこから学ぶ」ことで達成される、「熟議型」の相互尊重の必要性を訴えている。それはサンデルによれば、「リベラリズムが認めるものよりふところの広い公共的理性を提供してくれる」点で、「多元的社会によりふさわしい理想」³¹⁾とすることができるのである。

以上の議論から明らかになるのは、サンデルの理論の共和主義的な側面である。第三節においても朱慧玲の議論で触れられているが、サンデルが政治的・宗教的な論議に対する中立性を否定し、市民による積極的な「熟慮」と「関与」を促している姿勢は、共和主義という言葉で表現することができよう。

3 『サンデル教授、中国哲学に出会う』における儒学者のサンデル評価

サンデルがカントやロールズの主張する「正の善に対する優先」、すなわち、「道徳的・宗教的論議」に対する中立の不可能性を指摘し、共通善の熟慮を通じた共和主義の重要性を強調していることは、先行研究の中で確認した。

ところで、現代の儒学者はこのようなサンデル思想——いわゆる「新アリストテレス主義」³²⁾——に対して共通点を見出している一方で、すべての主張に賛同しているわけではない。第3節では、『サンデル教授、中国哲学に出会う』における何人かの儒学者の見解を分析し、彼らの主張とサンデルの理論の相違点を検討する。なお、本稿では以降、『サンデル教授、中国哲学に出会う』を『中国哲学』と省略することにする。

李晨阳は『中国哲学』の第1章で、サンデルと儒教が「おおむね自然発生的な愛情によって統制されている」家族や、「ほぼ理想的な伝統的部族社会」などの

ように、「正義が最も重要な美德である必要のない」状況が望ましい社会であると考えている点では一致している。李によれば、儒教では「社会機構に害をなす行為を禁じる」ための「法」と、「人びとの妥当性の感覚や他者への愛情を養うこと」によって彼らを「仁」³³⁾へと導くことを目的とする「礼」が掲げられており、社会の運営を律するためには後者の実践によって「同胞への気遣いや情けを養い」、「積極的な人間関係」³⁴⁾を築くことが重要であるとされている。一方でサンデルの思想からは、儒教には含まれている「調和」³⁵⁾の概念が欠落していると主張する。李の定義によると、調和とは「それぞれがみずからの潜在能力を発揮する一方で、ほかの要素と一緒にって各要素の最善の部分を引き出す統一体を形成する」³⁶⁾ことであるが、サンデルのアプローチは「個人と内省に焦点を合わせて」³⁷⁾いるのみに留まっていると李は指摘する。

白彤東は『中国哲学』の第2章で、サンデルと儒教の両者が、「すべての人間は道徳的に優れた存在となる同一の潜在能力を持つ」³⁸⁾という想定をしている一方で、その潜在能力を発揮して道徳的に優れた存在になることのできる人間は現実には少数に限られているため、すべての国民の政治参加、すなわち共和主義の可能性を儒教が否定している点で、サンデルの思想と袂を分かつことになっていると分析する。

黄勇は『中国哲学』の第3章で、4つの観点からサンデルの思想と儒教の相違点を提示している。1つは、両者が「有徳な人物を公職につけるべきだと考えている」根拠である。サンデルは公職を、それ自身が持つ目的に照らし合わせて、それを与えるにふさわしい人びとに分配することが正義に適っていると考えているが、儒学者は有徳な人間に、功利主義的な理由から公職を与えることを良しとしている³⁹⁾。2つ目は公職者が人びとを有徳にする方法である。サンデルは、「人を罰する法律」とそれに対する恐怖によって人は美德を養うと考えているが、儒教は「礼節」⁴⁰⁾に基づいたルールによって人々の美德を涵養しようとしている。儒学者に言わせれば、「人を罰する法律」を制定したところで、「自分の悪事が発覚せず、したがって処罰を免れられると確信できれば、人は悪を慎まな」くなるのである。つまり、処罰の可能性が与える恐怖心は、「人が不道徳な行為に走るのを抑止する効果」⁴¹⁾を持つかもしれないが、悪徳な者を有徳にする力を持っていないのである。代わりに黄が提示するのは、「礼節と美德のルール」、すなわち違反した者が罰せられる代わりに「軽蔑され、恥ずかしい思いをさせられる」規範である。3つ目は、「政治的公職者が持つべきだとされる適切な美德」に対す

る認識である。サンデルらは、「医者が患者の病気を治せるのは、医者がその病気に罹っていないからではなく、知識と技能を持っているから」⁴²⁾であるのと同様、政治的公職者が市民に持たせようとしている美德を自らも持ち合わせる必要はないのである。一方で儒教は、政治的公職者が率先して、「人民に身につけてほしいと願う美德」⁴³⁾を身につけるべきだと主張する。儒学者によれば美德とは、「政治指導者の模範的で有徳な行為」であり、当然のごとく政治的公職者もその美德を持つことが要求される。4つ目は矯正の正義に対する見解である。第2の相違点で示したことから明らかな通り、サンデルらはそれを応報的な性質を持つものと捉えている一方で、儒教はこれを、「修復的・更生的・治療的なもの」⁴⁴⁾であると理解している。

朱慧玲は『中国哲学』の第4章で、サンデルの議論は「リベラリズムを市民的共和主義に置き換えることを究極の目的としている」⁴⁵⁾ことを指摘しつつも、サンデルの構想する市民道徳——「間主観的かつ実践的」で、「共有される価値観」⁴⁶⁾によって形成される共通善は、市民が熟議を通じて積極的に関与することで実現可能であるとする——が「一元的」で抑圧的であることを批判している。たとえ市民道徳を公的領域に限定して公共の問題に取り掛かったとしても、「現実には各自の経歴や道徳的価値観を保留できず、(……)市民道徳が個人の道徳を受けることは避けられない」⁴⁷⁾ため、結局この批判を回避することができないのである。

陳来は『中国哲学』の第5章で、サンデルの掲げるような政治の中立性の否定と、共通善に関する熟慮を基盤とした政治に賛同しながらも、アメリカの共和主義では「勤勉、儉約、忠誠心、コミュニティ」といった、「プロテスタントの労働倫理」と「自治コミュニティやコミュニタリアニズムの徳」が強調されており、「個人の徳の完成に広く関われ」⁴⁸⁾ていない一方で、中国では公共の徳だけでなく個人の徳もカバーされている点で、射程範囲がより広範なものになっていると主張する。

Ⅲ 『文明論之概略』における福澤の議論

1 「文明」と理想の政体

本節では、福澤が理想とする政体を、『文明論之概略』から読み取る。結論を先に述べると、福澤の着眼点は、その国家の統治者が誰か、支配形体が君主政で

あるか共和政であるかには置かれていない。福澤にとって理想の政治に必要なものとは、「文明」の発展である。

『文明論之概略』で福澤は、文明には完成がなく、国家間の比較というレベルで相対的に文明的であるとき、その国家を文明が発達していると捉えることができると主張している⁴⁹⁾。また、内乱や戦争、独裁や暴政といった、一般的に忌み嫌われているものも、文明の推進という形で「その功能[が]著しく世に顕わ」れている限りは、それらの持つ負の側面に対して目を瞑るべきであると、福澤は主張する。

文明の発展段階に着目して国家を分類する際、福澤はそれを「文明」と「野蛮」、加えてその中間に位置する「半開」と呼んでいる⁵⁰⁾。福澤が「文明的な国家」と言うとき、それがどのような支配形体をとっているかについては念頭に置かれていないことは以上の議論でも触れたが、『文明論之概略』の別の箇所でも、このことについて更に詳しく述べている。すなわち福澤は、国家を統べる政府の支配形体は、その文明発展に寄与する手段として、つまり福澤の言葉を借りれば、「実」として用いられている限りは、その形体が君主政であろうと共和政であろうと、その「名」を問わないと述べている。より重要なのは、福澤にとって、当時文明の発展を急いでいた明治日本が参考にすべき国家は、オーストリアやイギリス、またはアメリカのような国家であり、中国やメキシコ、第二共和政時代のフランスではないということである。先の引用でも言及されている通り、オーストリアやイギリスは君主政国家であるのに対してアメリカは共和政国家である。しかし、文明が発展している点で両者は共通しており、文明の発展という目的においてその支配形体は問われていないのである⁵¹⁾。

もちろん福澤は、この議論から直ちに、君主政も共和政のどちらも欠点のない政治形体であるとは述べていない。君主政について福澤は、「君臣の倫」が後天的なものであるにもかかわらず、親子関係と同様に、あたかも「人の天性」⁵²⁾であるような前提で展開されている点に根本的な問題点があると主張している。福澤は以下のように主張し、共和政をとる国家が存在する時点で、君臣間の忠義関係が所与のものではないことを明らかにしている。

君と臣との間柄は人と人との関係なり。今この関係に就き条理の見るべきものありといえども、その条理は偶ま世に君臣なるもの有て然る後に出来たるものなれば、この条理を見て君臣を人の性というべからず。もしこれを人の

性なりといわば、世界万国、人あれば必ず君臣なかるべからざるの理なれども、事実に於て決して然らず。およそ人間世界に父子夫婦あらざるはなし、長幼朋友あらざるはなし。この四者は人の天稟に備わりたる関係にて、これをその性というべしといえども、独り君臣に至ては地球上の某国にその関係なき処あり、方今民庶會議の政府を立たる諸国、即これなり。この諸国には君臣なしといえども、政府と人民との間に各その義務ありて、その治風あるいは甚だ美なるものあり⁵³⁾。

また共和政についても福澤は、君主の独裁と同じような、人民による暴政や「簡易」に潰け込んだポピュリスト台頭の可能性、また多数決方式の選挙に潜む罠——多数決においては、必ずしも民意が代議士の選択に反映されるとは限らないこと——を、ミルの議論を援用しながら指摘している⁵⁴⁾。

福澤の議論によれば、君主政にも共和政にも問題点があり、どちらがより優れた支配形体であるかを論じることは不可能である。しかし福澤がこの議論を通じて強調しているのは、君主政と共和政を偏りなく吟味し、文明の発展に資するような政治のシステムを「試験」する態度が求められている、ということである。それが君主政であれ共和政であれ、上記の議論で「文明のある所」と評された国家を参考にすることが、福澤の理想とする政体に近付くために要求されていることである。

2 文明と「議論」の習慣——いかに国家は「文明的」になるのか——

第1節では、文明の発展が福澤にとっての理想の政府に不可欠であることを確認した。君主政、共和政のいずれも最高の支配形体ではないが、どちらの政体を採用しようとも、「試験」を通じて「野蛮」から「半開」へ、「半開」から「文明」へと国家を進歩させることが政府に求められている。ところで、福澤は文明を相対的なものとして、国家間を比較するうえでの尺度として用いているが、その文明的な優劣については本稿でまだ言及されていない。本節では、福澤がいかなる基準で「その国家はより文明的である」と判断しているのかについて分析を行う。

福澤にとって文明的である人間とは、進歩した智徳を備え、その智徳に裏付けられる形でより高次の「安楽と品位」⁵⁵⁾が実現している者のことを指す。文明的な国家についても福澤は同様のことを論じているが、国家が文明的であると評価されるためには、その構成員である国民全員が文明的でなければならないとは考

えていない。文明国と位置付けられている「西洋にも頑陋至愚の民」は存在し、また同様に、半開の国と評価されているアジア諸国にも「智徳俊英の士」⁵⁶⁾は存在するのである。福澤の議論において文明国と半開の国とを区別する基準は、その構成員が全員智徳を有しているか否かではなく、その構成員の中に紛れている人びと——文明的な西洋諸国における「頑陋至愚の民」、あるいは半開のアジア諸国における「智徳俊英の士」⁵⁷⁾——がその国家の中で強大な力を発揮しているか否かである。

国民全員が文明的でなければ、換言すれば、智徳を備えていなければその国家は文明国たり得ないわけではない。更に、国民全員が智徳を備えているかを国民全員に聞いて回ることも、時代に関係なく事実上不可能である。そこで福澤は、「スタチスチク」⁵⁸⁾、すなわち「統計学」の概念を紹介しつつ、その時代の「全国 of 勢 (い)」である「時勢」が、その国家が文明国であるかを論じる際に不可欠であると主張している。福澤はこの「時勢」について、当時の日本を例に挙げつつ以下の通りに説明している。

方今日本の政府にて事務の挙げざるを以て長官の不才に帰し、専ら人才を得んとして、此を登用し彼を抜擢してこれを試れども、事務の実に変わる事となし。なおこの人物を不足なりとして乃ち外国人を雇い、あるいはこれを教師と為しあるいはこれを顧問に備えて事を謀れども、政府の事務は依然として挙ることなし。その事務の挙げざる所に就てこれを見れば、政府の官員は実に不才なるが如く、教師顧問のために雇たる外国人も悉皆愚人なるが如し。然りとはいえども、方今政府の上にある官員は国内の人才なり、またその外国人といえども愚人を撰てこれを雇たるものにあらず。然ば則ち事務の挙げざるは別に源因なかるべからず。その源因とは何ぞや。政を事実に移すに当て必ず如何ともすべからざるの事情あり、これその源因なり。

この事情なるものはこれを名状すること甚だ難しといえども、俗にいわゆる多勢に無勢にて叶わぬということなり。政府の失策を行う由縁は、常にこの多勢に無勢なるものに窘めらるればなり。政府の長官その失策たるを知らざるにあらず。知てこれを行うは何ぞや。長官は無勢なり、衆論は多勢なり、これを如何ともすべからず。(……) 故に政府の事務の挙げざるは二、三の官員の罪にあらず、この衆論の罪なり。世上の人、誤て官員の処置を咎る勿れ。古人は先ず君心の非を正だすを以て緊要事と為したれども、余輩の説は

これに異なり。天下の急務は先ず衆論の非を正だすにあり。

(……) 憂国の学者はただ須らく文明の説を主張し、官私の別なく等しくこれを惑溺の中に救て、以て衆論の方向を改めしめんことを勉むべきのみ。衆論の向う所は天下に敵なし、奈何ぞ政府の区々たるを患うるに足らん、奈何ぞ官員の瑣々たるを咎るに足らん。政府は固より衆論に従て方向を改るものなり。故にいわく、今の学者は政府を咎めずして衆論の非を憂うべきなり⁵⁹⁾。

ここでは「多勢」である「衆論」が時勢であり、たとえその「衆論」が正しくない選択をしたとしても、「無勢」の政府や「長官」にその選択を覆す「勢(い)」はないのである。

ここで、日本と西洋の、衆論が形成されるまでの過程に関する福澤の見解を確認しよう。日本における衆論は、「人々の持前の智慧」⁶⁰⁾が十分に発揮されず、各々の持つ智慧に比べて不釣り合いなものとなっている一方で、西洋の衆論は、たとえ人びとが全員高い知恵を持っていなくても、それぞれの議論を通じて高尚なものとして表出されているのである。日本と西洋の衆論におけるこのような差異が生じる原因は、両者の「習慣」にあると福澤は指摘する。先にも示した通り福澤は、日本では「衆論」が誤った選択をすることで、政府や「長官」もそれに従って誤った決断をすることを指摘し、それゆえに学者が「政府を咎め」るより先に、衆論の過ちを矯正することが「天下の急務」であると主張しているが、福澤がこの衆論の過ちを正す方法として提示しているのが、「習慣」⁶¹⁾であると言えよう。福澤の分析によれば、西洋には存在する一方で日本に欠けている「習慣」とは、「議論の勇氣」⁶²⁾である⁶³⁾。前述の通り、習慣は長い期間を経て「第二の天然」になり、活発な議論は無意識のうちになされるようになるが、どのような習慣も、生まれながらの本性、すなわち、変えることができないものではないため、長い時間をかけてでも「習慣を変ずること」が必要であると、福澤は主張している。

冒頭の議論に戻ろう。本節の目的は福澤が文明的な国家と半開、あるいは未開の国家とを区別する際の基準を分析することであつた。本節の議論を踏まえると、この問いに対する福澤の回答は、活発な議論が行われる気風が存在するか否かであると言えよう。西洋がそうであるように、盛んな議論を通じて、「その国人各個の才智よりも更に高尚」な「衆論」を形成し、それを「時勢」として味方に付けることで、たとえ国民全員が智者で「文明的」でなくても、国家全体を見渡し

たときに、その国家は「文明的」であると論じることができるのである。

3 「智徳」の相違点と福澤による儒教批判

第1節と第2節では、福澤が理想とする政治は、その支配形体に関係なく、より文明的な国家において敷かれているものであり、ここで文明の発展を見極める基準とされているのは、国民間の活発な議論の存在であることを確認した。ところで、文明的な国家に活発な議論が必要とされるのは、それによって人々の持つ「智徳」が表出され、「安楽と品位」が実現するからである。この「智徳」とは、言うまでもなく智恵と道徳のことを指しているが、福澤はこの両者に大きな違いを見出している。この相違点は、福澤による儒教批判を論じるうえでも非常に重要である。本稿では、福澤の「智徳」の区別に重点を置き、福澤が儒教思想をいかなる点で批判しているかを検討する。

第I章でも先行研究として触れた通り丸山は、『福沢論吉の儒教批判』の中で、福澤による儒教批判を「イデオロギー暴露」の観点から3種類に分類している。ここでは、第1の類型にのみ着目することにする。すなわち、従来の絶対的で固定的な社会関係や価値観は、大いに偶然性を有することである⁶⁴⁾。この類の批判は、儒教理念が封建社会という従来の固定的な社会関係が単なる偶然の産物であるという観点からなされているものである。先にも述べたが、『文明論之概略』の第3章において福澤は、封建社会における「君」と「臣」の主従関係は、彼らが生まれてきた後に構築された関係である以上、親子関係のような生来の関係と同一視できないものであると主張している⁶⁵⁾。ただし、これをもって福澤が直ちに君主政それ自体を否定しているわけではないことに注意する必要がある。先述の通り福澤は、君臣の関係が偶然性に起因するものではなく、生来のものであることを明らかにすることができれば、「文明国を目指す」という目的の範囲では君主政の維持を否定するべきではないと考えている。

また福澤は、本章第2節で言及した「時勢」を、孔子や孟子の生きていた時代にも当てはめている。福澤によれば、孔子や孟子が生きていた当時は、春秋戦国の時代が最終盤に近付いており、君主らは「合縱連衡の戦争に」翻弄されていたのである。ゆえに、「君長一己の安全」が「人民を思う」⁶⁶⁾ことに優先されなければ、政治だけでなく、君主自身の身も危うい状況であり、孔子や孟子の考えを聞き入れている場合ではなかったのである。

しかし、福澤の主張でより重要な点は、儒教の発想自体に疑問を投げかけた、

以下の一節である。

また、その学流の道を政治に施すの一事に就ても大なる差支あり。元来、孔孟の本説は修心倫常の道なり。畢竟、無形の仁義道德を論ずるものにて、これを心の学というも可なり。道德も純精無雜なればこれを軽んずべからず。一身の私に於てはその功能極て大なりといえども、徳は一人の内に存して、有形の外物に接するの働あるものにあらず。故に無為渾沌にして人事少なき世にありては、人民を維持するに便利なれども、人文の開るに従て次第にその力を失わざるを得ず。然るに今、内に存する無形のものを以て、外に顕わる有形の政に施し、古の道を以て今世の人事を処し、情実を以て下民を御せんとするは、惑溺の甚しきものというべし⁶⁷⁾。

福澤によれば、孔子や孟子の議論は「無形の仁義道德」に関するものであり、これを「有形の外物に接する」政治に応用することは、「無為渾沌にして人事少なき世」でない時代においてはその効果を期待できないのである。

ここで、福澤による「智」と「徳」の区別について確認しておく必要がある。福澤が智徳の進歩を「より文明的である」ことの尺度としていたことは、既に前節で確認したが、福澤は「智」と「徳」を同一の概念であるとは考えていない。

徳とは徳義ということにて、西洋の語にてモラルという。モラルとは心の行儀ということなり。一人の心の内に慊くして、屋漏に愧ざるものなり。智とは智恵ということにて、西洋の語にてインテレクトという。事物を考え、事物を解し、事物を合点する働なり⁶⁸⁾。

「智」と「徳」は異なる性質の概念であるとはいえ、相互に関係がないものではないと福澤は述べる。福澤は、道德と智恵を、地金と細工に例えて次のように説明している。すなわち、まったく細工が施されていない地金に、各人が持つ技術を存分に発揮して細工を施すとき、その地金から作ったものの効能にはその各人の技術によって大きな違いが出てくるのである⁶⁹⁾。地金のままの状態では、換言すれば私徳自体は、その効果に与る人や範囲が限定されているが、細工によって、つまり智恵によって、「領分を弘めその光を発する」⁷⁰⁾ ようになるのである。

福澤は『文明論之概略』の中で、様々な観点から智恵と道德を比較して論じて

いる。例えば、宗教に代表される「徳」は「形を以て教」えることができない。「学ぶ人の心の工夫」⁷¹⁾がなければ、身に付くことができないものであるという。「修身倫常の道」であり、無形である儒教を有形の政治に応用するには限界があるとする福澤の主張の根拠はここにある。一方で智恵は、福澤によれば「学ぶに形を以てして、明（らか）にその痕跡を見る」ことが可能であり、ゆえに「有形の規則繩墨」⁷²⁾を以て試験することができるのである。また、十誡五倫から明らかのように、道徳はその黎明期から全く変化がなく、ゆえに進歩をしていない一方で、智恵に基づく世の中の種々の発明は、先代の智恵の上にまた知恵を重ねることで、「聖人の言を聞 [い] て徳義の道を實に施」⁷³⁾すことなしに達成されてきたものである。さらに福澤は、私徳がその人の心掛けによって進退を繰り返すものであるのに対し、智恵は「健忘の病症に罹」⁷⁴⁾らない限り、衰退することなく進歩を繰り返すのであると主張する。

以上が、福澤が指摘するところの、智恵と道徳の相違点である。ここで注意すべきは、福澤が道徳を軽視しているわけではないという点である。むしろ福澤は、智徳の両方が必要不可欠であり、両者に重要度の大小は存在しないと主張している⁷⁵⁾。しかし、仮に道徳も智恵と同様の価値を持つとしても、孔子や孟子の教え——「無形の仁義道徳」の、政治への応用——は、そもそもの前提から実現不可能なものであるというのが、福澤の儒教批判の根幹をなす主張である。

IV サンデルの共和主義と福澤による国家の文明論の比較

1 「議論」と市民の政治的コミュニティへの関与

はじめに比較するのは、市民の共同体への関心についての理解である。

先に確認した通り、サンデルやアリストテレスにとって政治の目的は、共通善についてコミュニティの中で熟慮することで「国民の美德」を涵養することである。換言すれば、政治的コミュニティは、市民がコミュニティにおける熟慮を成し遂げるために必要とされている。ロールズやカントのように、正を善に対して優先させてしまえば、規定された共通善が存在するという前提が成り立ち、コミュニティにおける熟慮の余地がなくなってしまうのである。サンデルは自由や市民のコミュニティへの関与、政治参加を市民道徳の中に位置付けることで、市民に「公共の問題に関わり」、「問主観的かつ実践的」である共通善について議論を行う態度を促しているのである。

福澤も、国家の中での活発な議論を重視している点で、サンデルの見解と親和的であると言える。近代国家を目指していた明治の日本に対し、西洋——厳密には、福澤が文明の発達した国家として挙げた、オーストリアやイギリス、アメリカなど——の、市民の活発な議論を通じた高尚な衆論の紡ぎ出し方を参考にするべきであると提言している。またその議論は、全員が持っているとは限らなくても、市民の「智力」に裏付けられたものであり、各人の智徳が反映され得るものとなっている。

ただし、福澤が市民間の活発な議論の重要性を論じるとき、『文明論之概略』を読む限りでは、議論すべき内容が必ずしもサンデルと同様の問題意識、すなわち「道徳的・宗教的」なものであるとは限らないことにも注意すべきである。現に、日本と西洋の間の、衆論の形成過程に関する議論において、日本の衆論は「人々の持前の智力」の割に拙いものとなり、西洋のそれは「その国人各個の才智よりも更に高尚」であると述べているが、ここでは議論の「智恵」的な側面のみが注目されており、「道徳」的な側面を見出すことができない。つまり、福澤が果たして「道徳」的な問題について、市民が活発に議論することを想定し、また重視していたかは判断できないのである。あるいは、福澤が日本における「時勢」の例として挙げた、国内の役人の仕事ぶりの事例も、少なくとも「道徳的・宗教的」な領域の議論ではない。またこのことから、福澤の想定する議論が、「国民の美德」や「善く生きる術」の涵養を目的としていたかどうかについても疑義が残ることになる。とはいえ、福澤の意識がコミュニティにおける議論を通じて、国民に共同体への関心を持たせることにあることに向けられていることについては、紛れもない事実であると言える。

2 熟議を通じた共和主義への評価

次に比較するのは、共和主義に対する態度である。サンデルは自身の思想的立場を明確にコミュニタリアニズムと区別しており、「特定のコミュニティや伝統のなかで一般に支持されていたり、広く共有されていたりする価値観から」正義の原理の道徳的な力を引き出すことを拒否している。このような価値観から引き出される正義の原理は、サンデルの言葉を借りれば、単なる「多数決主義」にはかならないのである。そうではなく、市民の議論を通じて、ある原理がそれ自身の「目的的道徳的価値や内在的善に応じて正当化され」たときに、それが正義の原理になると、サンデルは主張する。市民の議論から正義の原理の正当性を見出

すサンドルの見解は、朱や白も指摘するように、共和主義と強い親和性を有しているのである。

既に述べてきた通り福澤は、共和主義が必ずしも正しいとは限らないと主張する。先に確認した通り、福澤にとってある国家が共和政をとっているか君主政をとっているかは、その国家が文明的に発展しているかを論じる際には無関係である。例えばアメリカが共和政をとっており、イギリスやオーストリアでは君主政が敷かれているように、どちらの政体であろうと、文明発展に寄与することは可能であるからである。明治の日本に対して福澤が求めたのは、どちらの政体を採用するにしても、市民が「議論の勇氣」という習慣を持つことである。

ただし、福澤の議論で君主政の文明国として例に挙げたイギリスは、議会を有している立憲君主政であることに留意すべきである。すなわち、イギリスでは君主の存在が名目上の域を超えておらず、議会という正統な政治制度が市民の議論を担保しているのである。福澤が共和政という呼び方でそれを評価してはいないにしても、市民の議論を重視するサンドルの主張と対立するものではないと言える。

ところで、本稿第Ⅲ章第1節で引用した通り、福澤は多数決による議決を批判的に評価しており、この点でもサンドルの主張、すなわち多数決主義と置き換えられるコミュニタリアニズムの拒否と見解が一致する。福澤は、単純な多数決を行うと、すべての代議士が1票差で対立候補に勝ち、代議士の間での投票も1票差の僅差となった場合に、それが全国民の4分の1の意見であるにもかかわらず「多数」の意見として処理されることになるというミルの議論を援用して、多数決の問題点、および共和政の問題点を指摘している。もちろんこの批判も、議論の最終的な着地点を決める方法としての多数決を批判しているのであり、議論を行うこと自体に対する批判ではないことは言うまでもない。

3 道徳が政治に入り込む余地

最後に比較するのは、政治における「道徳的・宗教的」な議論の可能性である。サンドルはこれを重視し、むしろそれを必要であると論じる。「道徳的・宗教的議論」に対する中立は不可能であり、必ず特定の「道徳的・宗教的」立場を前提とした議論にならざるを得なくなる。また、このような状況では「リベラルな公共的理性」によって政治的熟議が制約されたものになってしまうというのが、サンドルのロールズ批判である。『サンドル教授、中国哲学に出会う』で黄は、政

治的公職者は人びとを有徳にするために、「人を罰する法律」を市民に示すというのが、サンドエルをはじめとする「新アリストテレス主義」の見解であるが、サンドエルの構想する共和主義においては、その法律と刑罰は市民の熟議に基づくものであり、人びとの多様な「道徳的・宗教的」立場を踏まえ、彼らの市民道徳を反映しているものである。

一方で福澤は、儒教という「無形の仁義道徳」に関する議論を政治に応用することは、ある程度文明が発展している国家においては不可能であると述べている。智恵と道徳の相違点については第Ⅲ章第3節で言及しているが、無形の宗教や道徳は、その無形であるがゆえに人に教えることができず、また人びとの心掛けや周囲の環境によって進歩も退歩もなされるものであると福澤が主張していることは、既に確認した通りである。しかしこの福澤の主張は、市民が宗教や道徳に関連する議論を、政治の場で行うことが不可能であることを意味しているわけではない。なぜなら、丸山の指摘にもある通り、福澤の儒教批判は、それが君臣関係という後天的な偶然の産物を、親子関係と同様に先天的で固定的なものであるという議論に依拠しているからである。つまり福澤の批判は、君主あるいはそれと同様の政治的立場にある人間が、市民や家臣に対して特定の道徳を所与のものとして押し付けることに向けられたものである。本章第1節で述べたように、福澤がこのような市民の間での道徳や宗教をめぐる議論さえも批判しているか否かは、『文明論之概略』からは読み取ることができない。しかし、少なくとも福澤は、「道徳」も「智恵」と同様に必要不可欠なものであると考えており、「智恵」による細工は道徳という「地金」の存在によって「その領分を弘め、その光を発する」と考えられているのである。福澤によるこのような「上から下への、特定の道徳の押し付け」に対する批判と、市民による「道徳的・宗教的」議論の可能性を一緒に論じることは不可能であり、さもないければ福澤の議論を誤解することになる。

V おわりに

本稿を通じて、サンドエルと福澤の著作を通じて、両者の主張の共通点と相違点について議論してきた。サンドエルも福澤も、市民間の議論を重視しているが、その目的は両者で相違している。サンドエルによればそれは、「道徳的・宗教的」議論を通じて「国民の美德」の涵養に繋がるからであり、福澤によれば、「文明」的な国家を形成するからである。加えて福澤は、サンドエルの支持する共和主義が

必ずしも理想の政体であるとは考えないだろうが、その根拠こそ異なるとはいえ、単なる多数決が議論の決着をつける方法として相応しくないと論じている点ではサンデルと見解が一致している。さらにサンデルの「善の正に対する優先」の構想は、一見すると福澤の儒教批判と相容れないように思われるが、福澤が批判しているのは儒教に特有な、後天的な君臣関係を固定化する傾向であり、むしろ福澤は智恵と同様に道徳も不可欠なものであると論じている。

本稿はマイケル・サンデルの『これからの「正義」の話をしよう』と『公共哲学』および『サンデル教授、中国哲学に出会う』、福澤諭吉の『文明論之概略』から両者の政治思想の比較を行ったが、両者の思想はこれらの著作からのみ解明できるものではない。また、共和主義を唱える論者はサンデル以外にも存在するし、サンデルがそう呼ばれることを拒否するコミュニタリアンと福澤の思想の間にも親和性を見出すことが可能であるかもしれない。リベラル＝コミュニタリアン論争はロールズを筆頭とするリベラリズムと、サンデルを筆頭としたいわゆる「コミュニタリアニズム」の間で1980年代以降に展開された、正義をめぐる議論であるが、この議論が展開されたのは当然ながら福澤の死後である。現代政治理論と福澤の思想がいかなる点で共通点を有し、いかなる点で議論の袂を分かつかを議論することが、今後の課題である。

- 1) 丸山眞男 (2001)、『福沢諭吉の哲学』、19頁。
- 2) マイケル・サンデル (2009)、『リベラリズムと正義の限界』、201～2頁。
- 3) 同上、205～6頁。
- 4) 同上、209頁。
- 5) 同上、207～9頁。
- 6) 丸山、前掲著、12頁。
- 7) 同上、29頁。
- 8) 同上、12頁。
- 9) 同上、15頁。
- 10) 同上、16頁。
- 11) 福澤諭吉 (1876)、『学問のすゝめ』、122頁。
- 12) マイケル・サンデル (2011A)、『これからの「正義」の話をしよう いまを生き延びるための哲学』、早川書房、38～40頁。
- 13) 同上、406頁。
- 14) 詳細は本稿第Ⅱ章第3節を参照せよ。
- 15) サンデル (2011A)、前掲著、304～306頁。
- 16) 同上、307頁。

- 17) 同上、337頁。
- 18) 同上、338頁。
- 19) 同上、335頁。
- 20) 同上、339～40頁。
- 21) 同上、346頁。
- 22) 同上、353頁。
- 23) 同上、354～9 頁を参照せよ。
- 24) 同上、380～1 頁。
- 25) 同上、393～5 頁。
- 26) マイケル・サンデル (2011B)、『公共哲学 政治における道徳を考える』、372～3 頁。
- 27) 同上、374～6 頁を参照せよ。
- 28) 同上、319～20頁。
- 29) 第1の反論については『公共哲学』の331～41頁を、第2の反論については同著の341～53頁を参照せよ。
- 30) 同上、356～8 頁を参照せよ。
- 31) 同上、364～5 頁。
- 32) サンデル (2019)、前掲著、59頁。
- 33) 李はこれを「他人に親切にする独特の性向」と説明している (同上、24頁)。
- 34) 同上、24頁。
- 35) 同上、25頁。
- 36) 同上、27頁。
- 37) 同上、32頁。
- 38) 同上、44～5 頁。
- 39) 同上、75～6 頁。
- 40) 同上、76～7 頁。
- 41) 同上、77頁。
- 42) 同上、78～9 頁。
- 43) 同上、77～82頁。
- 44) 同上、82～4 頁。
- 45) 同上、91頁。
- 46) 同上、92～3 頁。
- 47) 同上、99頁。
- 48) 同上、111～2 頁。
- 49) 福澤諭吉 (1875)、『文明論之概略』、57頁。
- 50) それぞれの定義については、同上の25～8 頁を参照せよ。
- 51) 同上、63～4 頁。
- 52) 同上、64頁。
- 53) 同上、66頁。

- 54) 同上、69～70頁を参照せよ。
- 55) 同上、61頁。
- 56) 同上、75頁。
- 57) 同上、75～6 頁。
- 58) 同上、83頁。
- 59) 同上、97～8 頁。
- 60) 同上、113～5 頁を参照せよ。
- 61) 同上、115～7 頁を参照せよ。
- 62) 同上、115頁。
- 63) 同上、117～8 頁を参照せよ。
- 64) 丸山、前掲著、12頁。
- 65) 福澤（1875）、前掲著、64～5 頁。
- 66) 同上、90頁。
- 67) 同上、91～2 頁。
- 68) 同上、119頁。
- 69) 同上、130～1 頁。
- 70) 同上、132頁。
- 71) 同上、134頁。
- 72) 同上、136～7 頁。
- 73) 同上、132～3 頁。
- 74) 同上、139～41頁を参照せよ。
- 75) 同上、126頁。

