

日本近世思想における近代の萌芽

下川 玲子

はじめに

日本近世に普遍的思想として役割を果たしたのは朱子学理論であった。近世中期以降は、儒教の枠内での朱子学批判の思想（徂徠学など）や、儒教の枠外へ飛び出した国学思想が登場したが、それらは朱子学への批判として成立したのであり、近世を通じて朱子学は普遍的思想として機能し続けたと言える。しかし、明治以降、朱子学や儒教思想は、西洋式の近代国家を目指す中で、その足かせになるものとして切り捨てられてきた。

西洋近代思想と相容れないという理由で、朱子学や儒教思想を顧みない方に対して、丸山眞男は、『日本政治思想史研究』において、荻生徂徠の論理に、西洋近代思想と共通する「作為」の思想が見られるとし、儒教と西洋思想を共通の土俵にのせて議論し、朱

子学の解体から徂徠学や国学の成立の過程が、ヨーロッパにおける中世スコラ哲学の解体からホッブズの思想の成立の過程と類似しており、荻生徂徠や本居宣長の論理の中に、西洋近代思想と共通する思惟様式を見い出した。丸山のこのような試みは、日本思想史研究に多大な影響を与えた。

しかし、丸山が用いた「自然」と「作為」という論点は果たして適切であったのか、すでに拙稿「朱子学と近代―丸山眞男の議論の再検討―」（『人間文化』第25号、愛知学院大学人間文化研究所紀要、二〇一〇年九月）で検証した。そして、その結論は、ホッブズの思想は、スコラ哲学あるいは王権神授説を乗り越えたという点においては「近代的」と言えるかもしれないが、その後成立したロックやルソーなどの社会契約論、その前提となる権利の思想と較べると、その近代性が不十分であり、したがって、ロックの権利の思想

こそ最初の近代的思惟と見なせば、ホップズの「作為」の思想と徠学の共通性を論じた丸山の議論を再考する必要があるというものであった。

さらに、丸山とならび、近世の日本思想史研究に多大な影響を与えた尾藤正英の儒教論を検討する必要がある。丸山に続いて、近世の朱子学や熊沢蕃山の思想を分析したのが尾藤正英である。尾藤は、丸山とは異なり、朱子学や蕃山の思想を主体的政権批判の精神の有無という観点から分析し、そこに近代思想の萌芽を求めた。このような尾藤の指摘もまた重要な示唆を含む。丸山の儒教論に続いて、尾藤の儒教論を批判的に読み解いて、尾藤の近世思想の把握のあり方が適切であったのかを議論したい。

本論文(1)では、徠徠学における聖人の「作為」の論理に近代の萌芽を見い出した丸山眞男の論点について、西洋近代のホップズとロックの思想を踏まえて、いま一度整理しなおし、(2)では、近世儒教思想における近代性の萌芽を主体的に政府の改廃に関わる姿勢に見い出した尾藤正英の議論について、ロックやホップズの思想と比較しながら再評価してみたい。

ただ、本論文は、丸山・尾藤の儒教論を評価することを第一の目的とするものではない。近代の継統としての現代を生きる私たちが、前近代の普遍思想である朱子学や儒教的思惟にどのような意義を求

め、どう活かしていけるのかを考える一助となることを目指すものである。

(1) 近代のメルクマールとしての「作為」

— 丸山眞男の儒教論 —

丸山眞男は、『日本政治思想史』において、朱子学を、「道理」が同時に「物理」であり、倫理が自然と連続する論理と見なす(注1)。また、彼は、朱子学が「人欲」を自然にないはずのものと考え、山崎闇齋のリゴリズム(厳格主義)に陥りがちな思惟様式を有していたとする。そして、朱子学の基本的特質を、ヨーロッパ中世のスコラ哲学になぞらえる。丸山によれば、ヨーロッパ中世において、社会や人間関係は自然的関係であり、自然に基づくがゆえに、人為的には改変できないと見なされていた。丸山は、朱子学を、ヨーロッパの中世スコラ哲学と共通する論理をもつと規定し、人間社会も自然現象と同じで人間の手によって変えられないと思込んでいた中世から、人間が主体的に社会を変えられると自覚した変化に近代の息吹を見い出す。

人間の倫理と自然法則を連動させる朱子学的思惟は、社会秩序も自然に根ざしたもので改変できないという考え方に結合し、江戸時代の身分制社会を支えた。しかし、丸山は、このような朱子学的思

惟が、江戸中期の荻生徂徠において解体したと論じる。徂徠学では、「道」は自然法則ではなく、聖人という人間の「作為」した制度文物である、「まづ徂徠において道とはもつぱら人間規範で自然法則ではない」（八〇頁）。ここに、丸山は、中世的自然思想（朱子学）が解体し、近代的「作為」の思想（徂徠学）が成立したとする。

「道」は、聖人という人間の「作為」の結果であつて、変革できない自然法則ではなく、社会は人間の手によって改変できるという自覚が、徂徠には芽生えていた。このように、徂徠は「道」の具体的実証を先王が作った制度文物に求め、聖人が聖人である所以を「道」の制作者であることに求めた。徂徠学において、「道」を「道」とらしめるのは、聖人の権威であつて、それを信じられない者にとつては信じられないという類のものである。徂徠は、聖人以後の世界の一切の制度礼楽を相対化し、それがゆえに、個別のあり方への自由を生んだ。丸山によれば、天地自然の存在する先験的な「理」に道の本質を求める朱子学に対して、先王という実在の人格が原初的にいわば「無」から道を作したと考える点に、徂徠学の特徴がある（二一七頁）。

丸山は、自然的秩序思想ないし有機体説が解体して、人が主体的に社会を作ることができるという「作為」の思想の成立、個人の発見、個人の秩序に対する主体性の自覚を近代の始まりと考えた。し

たがって、丸山は、絶対君主を自然から自由になった最初の主体的人格と評価し、その登場をもってヨーロッパ近代の始まりとした。そして、丸山眞男は、このようなヨーロッパの中世的思惟の解体から近代思想の萌芽の流れと同様なものを、朱子学の解体から徂徠学の成立という日本思想史の上に見い出す（注2）。

丸山によれば、日本でも西洋でも、社会を「自然」なもので人が変化させられないと考えるか、人の「作為」で変化させられると考えるかが、前近代と近代との思惟様式の違いである。このように丸山が、中世と近代の違いを分析する指標として、「自然」と「作為」という尺度を用いたことが適切だったのだろうか。

丸山が、西洋において、最初の近代的思惟と考えたホッブズは（注3）、権利を自然に具わつたものとはしない。ホッブズは、「自然権」という言葉は使うが、それは自らの生存のためなら、何をしてもよいことをさし、例えば、自衛のために人を殺してもよいといった特殊な「権利」である。それを別にすれば、ホッブズにおいては、自然状態では人々は何の権利も有していない。やがて、人間が自分たちの生活を闘争し切り開いていく中で、力によって他人から侵害されない排他的な領域が生じた。しかし、このように生まれた他人から侵害されない領域は、また力関係が変われば、簡単に脅かされてしまう。ホッブズは、自然状態を絶えず内乱状態と想定する。

ホッブズは、闘争がやまない不安定な状態を回避するため、絶对的な権力をもつ個人または合議体（議会）に、自分たちの自然権（自分たちの自衛権など）を譲渡し、その絶对的な権力によって、これまで力の均衡によって辛うじて確保された他人に犯されない排他的な領域を権利として保護してもらい、生活の安定を得ようとする。絶对的な主権者が、法律を定め、その法律によってはじめて、人々の権利が保障される。

このようなホッブズの思想を近代的と見なすには二つの点で問題があるのではないか。第一に、人々の自然権を委ねた権力者は、委ねた私たちと一体化し、自動的に私たちに安定と安心をもたらすが、私たちはこの主権者を批判し改廃できると考えない点である。この点については、尾藤正英論の検討と一緒に（2）で言及したい。

第二に、ホッブズは、被治者の権利を、主権者が法で定めることによって成立するものであり、主権者（国家権力）がない自然状態のもとでは確立していないと見る点である。人々は、身を守るためなら相手を殺しても盗んでもよいという「自然権」という特殊な「権利」を自然に有するが、自然状態は常に戦争状態である。したがって、主権者をたて、平和と安定を築くが、この主権者がはじめて法によって権利（所有権 *property*）を定める。このように、ホッブズにおいて、人々のいわゆる権利（「自然権」という特殊な権利ではなく）は、

主権者を立て、この主権者が実定法（諸市民法）によって定めた後に初めて生じるものである。

ホッブズの後に登場したロック（注4）は、国家権力が成立する以前から、原初的に人々に基本的な権利が具わっており、国家はそれを守る目的のために人為的に作られるという発想をする。そして、人々が自らの権利を守るために国家を作ったのだから、国家権力が暴走し、人々を抑圧し弾圧する場合、それを批判し、なおも暴走が治まらない場合に、それを更迭、改廃することができるとする。国家権力への批判は、人々の人権を守っているかという観点からなされる。もともと、人々の権利を守るために政府を作るのだから当然のことである。このように見ると、本来の意味での近代は、国家権力が生じる以前から、すべての人間に自然に人権が具わっていると考える天賦人権論の成立を待つて始まると言えるのではないか。

ロックは、自然状態においても、自然法に基づき、他人の生命、健康、自由、財産を傷つけるべきではないと主張する。ホッブズが、生存のためなら他者の生命を奪ってもよいという「自然権」を想定するのは大きく異なっている。ロックは、自然状態においても、誰もが自然に権利を有しており、そのような権利は政府や国家権力に先立って存在すると考える。主権者の立法によって権利が成立すると考えるホッブズとは、根本的に発想が異なる。ホッブズの思想

は、確かに、王権神授説に較べれば、被治者（人々）が、主権者に権力を委託するという点で新しい。しかし、権利が国家権力以前に人々に自然に具わっておらず、主権者によってはじめて保証されると考え、したがってその主権者（国家権力）の暴走を制御したり批判する（権利の視点において）方法も発想もたない点で、近代的と呼ぶのには不十分である。ホップズにおいて、自然状態では、すべての秩序はなく、闘争によって生活の安定を築かねばならない。何もかもを主体的に「作為」しなければならぬ状態は歓迎すべきものではなく、絶えず不安に脅かされている。したがって、生活の安心を得るために、すべてを主権者（君主でも議会でもよい）に委譲し、その絶対的支配を受け入れる。絶対君主の「作為」を、丸山のように近代思想のメルクマールと評価することには、違和感を覚えずにはいられない。やはり、ホップズの後に登場したロックの権利の思想こそ、近代思想のモデルを求めるべきである。

ロックは、各人に侵害されない領域（権利）が自然に具わっていると考え。ロックによればこれは神から与えられたものであり、このような考え方は、自然的には権利も具わっておらず、すべてを後天的に獲得するというホップズの思想からは、むしろ後退したように見えるかもしれない。しかし、人々の手で国家権力を改廃できるとする点で、ホップズとはまったく異なる新しさがある。この点

は、また（2）で言及する。

ロックによれば神から与えられた、ロックに影響を受けたアメリカ合衆国「独立宣言」によれば「あると信じた」権利（注5）が、各人に自ずから具わっており、それを守るために国家や社会を「作為」する。丸山が、このような意味での「作為」に近代性を見い出すならば、彼の近代観に異論はない。しかし、ホップズ的な「作為」によって誕生したのは、絶対君主（あるいは議会でもよい）であり、このような絶対的な主権者にいったん自然権を委ねてしまえば、人々はその主権者を批判できず、それを改廃することもできない。このような「作為」の思想に近代性を見い出すことは難しい。ホップズが、「神」や「自然」から自由になった主体的な人間像をもっていたことの先見性を評価するにしても、自由のもつ不安定性を回避するために絶対的な主権者にすべてを委託してしまう論理は、近代的とは言い難く、権利の思想の登場を待って、近代の成立と云うべきである。このように考えると、私たちは、ホップズの「作為」とスコラ哲学的「自然」を分析の道具として描き出された丸山の近世日本思想史を、批判的に乗り越えてゆく必要があるのではないか。

(2) 「理」の二面性と主体的批判精神

— 尾藤正英の儒教論 —

尾藤正英は、『日本封建思想史研究』（注6）において、朱子学の中心概念である「理」には、二つの性質があることを指摘している。

中国の伝統的観念としての「理」、すなわち、あるべき社会秩序の合理性の理念と、仏教的思惟における「理」、すなわち、非合理なる現実を非合理なるままに主体的に生きぬく方法としての精神的な合理性の理念とが、宋学＝朱子学において一つの理論体系の中に統一されたことは、合理的な理想と、非合理な現実との間の矛盾を、いわば内面的な主体性を手がかりとして、克服しようとはめざすことを意味した。（二五二頁）

このような「理」の二面性は、現実を理想から批判的に見て正しい世界を主体的に実現してゆく根拠ともなるが、非合理な現実の中で生きぬくことに関心が向き現実を無批判に肯定する態度をも導き出す。尾藤は、朱子学が近世の幕藩体制を支える論理となったのは、この「理」の性質のうち後者が強く作用したからと考える。

尾藤は、朱子学理論を実践する方法として、「窮理」とともに「持敬」が要請された理由も、この二面性から説明する。

窮理とは、自己の心にそなわる「理」を明らかにすることであり、

その具体的方法としては、經書を忠実に読み、それが教える道徳規範を忠実に履行することが、主眼とされた。（二五二―三五頁）

「理」の实在性に対する信頼感があり、「理」が客観的世界の中に実在すると見なすので「心の理を明らかにし、わが身を修めることが、おのずから齊家・治国・平天下の実現を」（二五三頁）もたらずと考える。このような実体的な「理」への自己投入が、尾藤によれば、「ともすれば道徳規範への形式的服従の要求」「現実社会の秩序に対する盲目的服従の態度」（二五三頁）を導き出した。「理」への自己投入という主体的行為が、現実への無批判な迎合をもたらし、天理を心に存ずること（窮理）より、人欲を取り去るということ（持敬）に執着するようになる。このような偏向が、山崎闇斎の論理に顕著である。

尾藤によれば、朱子学が本来もっていた主体的な現実改革の方向を回復しようとしたのが陽明学である。

朱子学の欠陥は「義外」、すなわち「理」（道義）を外実在として考えた所にあるとし、「理」は心の「条理」であると唱え、これを実体的にでなく機能的に把握しようとした。そして「致良知」「知行合一」を主張し、「窮理」の静的・観照的な方法とは反対に、能動的に現実社会における行為の場面に即しつつ、心の「良知」を全的にはたらかせる（良知を致す）ことによつ

て、心と理との合一を実現しようとしたのである。（二五四頁）陽明学と朱子学は、ともに、「理」（心の条理であり同時に気の条理、自然法則でもある）の存在を基礎とする自然法理論である。しかし、「理」と一体化する方法が異なる。現実への無批判な迎合を取りがちな朱子学に対して、陽明学は現実社会の行為の場面における心の主体性を回復することを目指したものであり、いわば朱子の「理」の理論が本来もっていた現実社会を主体的に改革する精神を、心の主体性という形で実現しようとしたものであった。

尾藤によれば、日本近世において、熊沢蕃山は、朱子学の「理」の合理的側面（現実を批判的に見る精神）を尊重し、陽明学の心の主体性をも重んじた思想家である。「蕃山が「士」の存在意義を重んじ、將軍や大名に対しても人間的対等性を主張する立場をとった」（二六一頁）のである。

丸山眞男は、朱子学を、自然法則と人事を貫く「理」の存在を自らのものとしてあり現実を変えられないと考える保守の思想と規定し、それに対して徂徠学を、「作為」の思想と捉えて、そこに近代性を見い出した。丸山が近世儒教を分析する論点は、「作為」か「自然」かであった。

それに対して、尾藤正英は、近世儒教を、自然法が秩序と合体して体制を維持する思想であったのか、合理的「理」の論理から現実

を批判し主体的に改革する思想となり得たのかという論点から分析した。

仁斎や徂徠などの朱子学批判の思想の本質とは、尾藤によれば、朱子学において連続していた道徳と人性の連動を断ち切り、人の心に対して道を外在化したものであった。そして、その道の客観的把握の方法を探る試みであった。仁斎においては「仁」「義」そのものが独立した実在として捉えられた。尾藤は、道を聖人が作為したのがゆえに正当なものとした。尾藤は徂徠の思想を法家に近いものと捉え、道の正当性は聖人への信仰がなければ成り立たないがゆえに、普遍的なものになり得なかったとする（二八一頁）。尾藤は、儒教を否定した登場した国学の思想を、基本的に儒教の古学派と同一の構造を有するものと理解する。

尾藤によれば徂徠学の政治的課題は社会の矛盾を為政者の側から救済し、幕藩体制を強化することであった。宣長は儒教的な道徳理念を批判したが、政治的社会的秩序を神の御所為として合理的批判の彼方において皇統の無窮を無条件に肯定した。徂徠は、現実を批判する儒教的合理性を辛うじて保持したが、宣長もともに、主体的生き方を私的場面に限定し、社会へ批判につなげなかった（二八三―五頁）。

尾藤正英が近世儒教や国学を分析する論点は、主体的に現実の政

治を批判できたかどうかであり、「理」的な合理性に基づいて現実改革を志す姿勢は、朱子学思想が本来もち得たものであった。ただし、朱子の「理」の理論にはもう一つの側面があり、それがこの世界を「理」の体現であり完全なものと思なし現実を無批判に肯定する態度を導き出す。幕藩体制下での朱子学思想は、その側面がより強調された。熊沢蕃山のように主体的に幕藩体制を批判する思想が登場したが―朱子学的でもあり陽明学的でもある―、後に登場した徂徠学や国学もまた幕藩体制を主体的に批判する思想とはなり得ず、国学はむしろ皇統の無窮を無条件に肯定する論理となり、主体的自由を私的場面に限定した。

丸山が近代のメルクマールとしたのは「作為」の思想であったが、尾藤は、体制批判や改革をもなしとげる主体性に近代の息吹を見出した。尾藤は、それが萌芽的に朱子学の思想に具わっていたと考えた。しかし、朱子学の「理」のもう一つの側面が、体制を無条件に肯定する思想に転化する必然性をもたらしたと分析する。

尾藤は、合理的思惟のもとに体制を主体的に批判する姿勢に近代性を求め、それが朱子学理論に萌芽的に具わっていたとする。尾藤のこのような「近代性」の把握について、再び西洋のホッブズとロックの思想を用いながら評価してみたい。尾藤は、丸山のように西洋近代思想と儒教思想の比較を意図的にはしていないが、尾藤の儒教

論が丸山を批判的に乗り越えようとしたものである以上、ホッブズとロックの論理を踏まえて尾藤の儒教論を評価することに意義があると考えたい。

ホッブズは、個々人が自然権を捨てて生活を守るために立てた絶対的な主権者（ホッブズは、国家を人造人間に例える）は、一つの意志をもった人間、主体であって、私たちの生活の安定を保障するために機能するとした。ホッブズの想定した絶対的な権力者（主権者）が、合議体（議会）ではなく、例えば強力な権限をもつ絶対君主だとしても、この君主は、人々に自然権を委ねられたのであり、神に権力の委託を受けた過去の王権神授説の君主とは根本的に異なる、新しい君主である。

ただし、ホッブズの思想には、根本的な問題点がある。人々が自然権を委ねた権力者は、委ねた私たちと一体化し、自動的に私たちに安定と安心をもたらすと考える点である。ホッブズは、この主権者が、自然権を委ねた私たちを抑圧するという可能性を想定しない。私たちに安定と安心をもたらさなかった場合に、被治者は、このような主権者を批判し、改廃する必要性や方法を有しない。

《1 臣民たちは統治形態を変更しえない》第一に、かれらは信約するのだから、それに矛盾するどんなことをも、それよりもまえの信約によって、義務づけられはしないのだと、理解され

るべきである。また、したがって、すでにコモン・ウェルズを設立した人びとは、そうすることによって、あるものの諸行為と諸判断を自己のものとするように、信約で拘束されているのであるから、かれの許可なしには、どんなものごとについてであれ、他のだれかに対して従順であるというあたらしい信約を、かれらのあいだでむすぶことは合法的でありえない。それであるから、ある君主に対して臣民である人びとは、かれのゆるしなしに、君主政治をなげすめて無統一な群衆の混乱へ復帰することはできないし、また、かれらの人格を、それをになつているものから、他の人または人びとの合議体へと、移転させることもできない。なぜなら、かれらは、すでにかれらの主権者であるものが、おこなうであろうすべてのこと、およびおこなわれるにふさわしいと判断するであろうすべてのことを、自分のものとしてみとめ、その本人とみなされるように、各人が相互に拘束されているのであり、したがって、だれかひとりが異議をとなえて、のこりのすべてのものが、かれとむすんだ信約を破棄することになるとすると、それは不正義である。

『リヴァイアサン』 2』三六一―七頁

さらに続けてホッブズは、主権者が自然権を委ねた後には、絶対君主はもはや自分自身であるので、彼を批判することは自分自身の批

判であり、それをしてはならないと述べる。

またかれらは、各人が、かれらの人格をになうものに主権を与えるようにしたのだから、もしかれらがかれを廃するとすれば、かれらはかれから、かれ自身のものをうぼうのである。こうしてそれもやはり不正義である。

続けてホッブズは、それゆえに人々が絶対君主を廃することができないと論じる。

そのうえ、自分の主権者を廃しようとするものが、こういうくわだてのために主権者によってころされたり処罰されたりするならば、かれは、設立によって、かれの主権者がおこなうすべてのことの本人なのだから、かれ自身の処罰の本人なのである。そして、人が、かれ自身の権威によって処罰されるようなどんなことをするのも、不正義なのであるから、かれはまた、その根拠によっても、不正である。

ここで、「臣民」と訳されているのは、自然権を権力者委ねた、一般の人々、すなわち被治者である。被治者は、いったん主権者に自然権を委ねてしまうと、主権者の判断と自分の判断が合一とされるので、主権者に異議を唱えることができない。なぜなら、主権者の判断は、ホッブズによれば「臣民」（被治者）自分自身の判断とイコールなので、主権者に異議を唱えることは、自分を否定することと同

じなのであり、そのような必要も生じないのである。

ホッブズは、「臣民」(被治者)が、主権者の政治を批判し、その結果主権者(国家権力)によって弾圧されたとしたら、主権者の判断||被治者の判断であるので、それはすなわち、自分が自分を処罰するのと同じであるという論理を展開する。ホッブズは、このように、国家権力が暴走し人々を弾圧した場合、国家権力を批判する論拠をもたない。

それに対して、ロックは、自然に与えられた権利を守る手段として、人々が人為的に政府を作ると考える。人為的に作った政府が、人々の権利を侵害した時、人々はこの政府を改廃できる。改廃の方法としては、現代であれば選挙があるが、それが確立していない場合には、革命という手段に頼る。

ロックは、各人に侵害されない領域(権利)が自然に具わっていると考える。ロックによればこれは神から与えられたものであり、このような考え方は、自然的には権利も具わっておらず、すべてを後天的に獲得するというホッブズの思想からは、むしろ後退したように見えるかもしれない。しかし、人々の手で国家権力を改廃できるとする点で、ホッブズとはまったく異なる新しさがある。

尾藤は、朱子学や近世儒教に萌芽的に具わっていた近代性を、主体的に体制批判をする姿勢の中に見い出した。本論文が最初の近代

思想と扱ったロックの理論において、人々は政府を改廃する権利を有する。それに対して、いまだ近代性が不十分なホッブズの理論において、人々はいったん主権者(それが議会でも絶対君主でも)に自然権を委ねてしまえば、それを批判する手段を有しない。したがって、尾藤が、主体的に体制を批判する熊沢蕃山を近代的思惟者として描き出したことは、的確な分析だったと言える。

しかし、ロックの理論の前提には、権利の思想があり、ロックは、各人に侵害されない領域(権利)が自然に具わっているという天賦人権論を唱えた。人々には誰にも侵されない基本的な人権を有し、それを守るために人為的に政府を作る。その政府が人々の人権を守らないどころか暴走して人々の権利を踏みじむ時、私たちはその政府を改廃することができる。ロックによれば権利は神から与えられたものであり、このような考え方は、人は自然的には権利有しておらず、すべてを後天的に獲得するというホッブズの思想からは、むしろ後退したように見えるかもしれない(注7)。しかし、ホッブズの思想は、確かに、王権神授説に較べれば、被治者(人々)が、主権者に権力を委託するという点で新しい。しかし、権利が国家権力以前に人々に自然に具わっていると考えず、主権者によってはじめて保証されるとし、したがってその主権者(国家権力)の暴走を制御したり批判する(権利の視点において)方法も発想ももたない点

で、近代的と呼ぶのには不十分である。

尾藤が人々が主体的に政府を批判する姿勢に近代性を見出した点は、ロックの論理に近いものであり、ホップズ的「作為」の思想に近代性を求めた丸山の分析よりも適切であったと言える。

しかし、ロックの近代性は、人々が政府を主体的に作り暴虐な政府を改廃する根拠となる権利の思想にこそ求められる。ロックに影響を受けたアメリカ合衆国「独立宣言」によれば「あると信じた」権利が、各人に自ずから具わっており、それを守るために国家や社会を作り、それを守らない政府を人々が主体的に改廃する。人には不可侵の領域、尊厳があるという想定にこそ近代性を求めるべきであり、権利の議論を踏まえぬ尾藤の分析もまた不十分さを残している。

尾藤が体制の主体的批判者として評価した熊沢蕃山は、「士」の存在意義を重んじて、將軍や大名に対しても人間的対等性を主張する立場をとった（『日本封建思想史研究』二六一頁）。このように見ると、蕃山には、將軍や大名とも対等な人格の尊重、人間の尊厳を認める思想が生まれていたとも取れるが、尾藤が、それを西洋近代の権利の思想の萌芽的なものとして意識的に扱っているわけではない。尾藤が、「近代性」とは何かを十分に理解して、その萌芽を日本近世思想に見出したとは言えないのである。

おわりに

儒教思想は、そもそも人間の本性を絶対的に善であると考え、もちろん朱子も、それを踏襲し、その上で、それが天地の法則と相即するものと理論化した。朱子は『大学章句』「序文」（注8）で、大学でおこなう学問の目的を、自己の本性としてもとも具わっている性を認識し実践することと規定し、そのための確実な方法は、聖賢の經典の読書と述べている。すなわち、学問の本質は、本来の自己のもっている完璧な能力、本性を回復することである。このように、朱子学では、人間は本来的に善であり、すばらしい能力が具わっている（ただし、それは氣質の拘泥を受けて隠れてしまっているがゆえに、学問によって復活させる）と認識する。

善なる本性が十全に發揮される時、人間はトラブルをおこす存在ではないので、朱子学は、国家権力（とくに治安機構や強制をとむなう国家行為）の存在を必要としない。国の統治者の実体は、偉大な教師である。より偉大な教師の資質をもった人間が王となり、王は教師は、それぞれの人間がもてる能力を正しく開花する手助けをするのである。儒教は、国家を大きな学校のイメージで捉える。

悪を犯した人間は、まだ自身の能力を開花していないだけであるから、より適切に教育を受け本来の善性を取り戻すべきである。理

論的には、強制力をともなった刑罰が介入する余地はない。警察・

軍隊といった暴力的な強制機構を想定することなく、過ちを犯した人間は、教育によつてのみ、その本来の人間性を回復できるとする。

朱子学は、理想状態においては、国家権力を全く必要としないので、権力の暴走をふせぐ法を整備することもない。したがって、当然のことながら、国家権力が介入できない範囲（基本的人権）を想定することはない。そもそも思想の立脚点が異なるのであるから、そのような発想がなくとも当然である。

権利の思想は、人間に絶対不可侵の領域があると考え、人々は治安のためにそれを部分的に国家に譲り渡すこと（犯罪を犯した者を拘留するなど）に同意し、国家が暴力装置を維持することを容認する。その上で、いかなる国家・団体も、基本的人権（究極的には生存権）を侵害することはできないと規定し、国家がしてはならない足かせを、法という形で与える。私たちの住む現実社会は、教育や福祉が完全に整いすべての人間の善性が発揮されるという理想は達成されなかったために、警察（場合によっては軍隊）などの強制力を伴う機構が存在している。平和で、人々の自治意識も高く、その出番は限りなく少なく、そのような意味で小さな政府であったとしてもである。この状態では、基本的人権を想定し、それを侵害する可能性のある国家権力を法において縛つてゆく権利の思想は極め

て有効である。

丸山・尾藤ともに、近代性の萌芽という観点から近世の儒教思想を分析し、研究史に新たな境地を開いた。しかし、丸山は、ホップズの思想と徳川將軍を絶対君主的に描いた徂徠の思想を較べて議論を展開したために、近世における真の「近代性」を探り出せなかった。尾藤には、ロッキの思想の成立を近代の端緒とし、それに基づいて近世思想を分析する自覚が明確でなかった。しかし、主体的な国家権力批判に近代的思惟を認め、その観点から近世思想を研究した点は評価に値する。ただロッキの思想の根本には権利概念があり、人々の権利を侵害したという理由で国家権力に改廃を迫るのである。尾藤は、権利概念を踏まえなかったために、朱子学や近世儒教の中に近代思想の真の萌芽があつたのかを的確に描ききれなかった。

朱子学には、西洋の権利の思想とは異なる独自の人間の尊厳論があり、尊厳を等しく有するという点において人間を平等に把握する論理がある。しかし、人々の尊厳を守るために、人為的に政府を作り、その上でその暴走をふせぐという発想はなかった。なぜなら、人々の善なる本性が十全に発揮されれば、トラブルは起きないので、国家権力（とくに治安機構や強制をともなう国家行為）の存在を必要としないからである。偉大な教師の資質をもった人間が王となり、

王Ⅱ教師は、それぞれの人間の能力開花の手助けをする。警察・軍隊といった暴力的な強制機構を想定せず、過ちを犯した人間は、教育によつてその本来の人間性を回復できるとする。このような理想状態において、国家権力は不要なので、儒教思想には権力の暴走をふせぐ発想はない。したがつて、国家権力が介入できない範囲（基本的的人権）を想定することもない。そういう意味では、朱子学や儒教思想には、独自の人間の尊厳論はあるが、国家権力を縛る思想はなかつたと言える。

私たちにとつて、現代と直結する近代思想との論理的連続性の観点から近世思想を把握することは極めて重要である。かつて、丸山眞男がそれを試み、尾藤正英もそれを継承した。しかし、両者とも、近現代の政治思想を支える根本論理、すなわち権利概念を踏まえた上での分析ではなかつたために、その試みは不十分なものとなつてしまつた。権利の思想は、現在の「日本国憲法」の根底をなす論理でもあり（注9）、その論理と前近代の思想との共通点や相違点を探り出すことが、朱子学や儒教思想を現代に活かせるか（あるいは不可能なのか）の有効な議論を形成すると言えらる。

注

(1) 丸山眞男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、一九五二年）。

なお本論文は、一九八三年の新装版に基づく。

(2) 彼は抽象的な理念の空虚性にあきたらず、道のより確実な具体的実証を求めて唐虞三代の制度文物に到達したのである。（中略）道の背後に道を創造した絶対的人格を置き、この人格的実在に道の一の価値性を依拠せしめるよりほかにはない。徂徠学における先王乃至聖人はまさにかうした窮極的実在として登場するのである。

さらに、丸山は、徂徠が徳川將軍を絶対君主のように描いていると指摘する。『日本政治思想史研究』九六頁）

徂徠学はまさにかかる使命を満たすべく登場し、自然的秩序思想の根源たる、イデー的なもの優位を排除して、「道」を聖人といふ絶対化された人格的実在の作為に帰した。それは政治的には必然に徳川將軍の絶対主義となつて現はれた。徳川將軍の「作為」によつて現実の社会的混乱を安定し、純粹な自然経済に基づく身分秩序を建立するのが徂徠の窮極的意図であつた。（『日本政治思想史研究』二四一頁）

(3) ホップズ『リヴァイアサン』1（水田洋訳、岩波文庫、一九五四年、一九九二年改訳）『リヴァイアサン』2（水田洋訳、岩波文庫、一九六四年、一九九二年改訳）を参照した。

(4) ロック『市民政府論』（鶴飼信成訳、岩波文庫、一九六八年）。

(5) アメリカ合衆国「独立宣言」（『人権宣言集』岩波文庫、一九五七年）一四一―五頁。

(6) 尾藤正英『日本封建思想史研究 幕藩体制の原理と朱子学的思惟』（青木書店、一九六一年）。

(7) 自然の理性が教えるように、人間は、ひとたび生れるや生存の権

利をもっており、したがって食物飲料その他自然が彼らの存在のために与えるものをうける権利をもつのだと考えることができる。あるいは天啓の示すように、この世界は神がアダム、ノアおよびその子たちに与えた賜物であると解することもできる。いずれにせよ王ダビデが言うように、神は『地は人の子に与へ給へり』（詩篇「百一五篇一六節」）で、要するにそれらは人類共有のものとして与えられたものであることは明らかである。

（ロック『市民政府論』三二頁）

（8）『大学章句』は、『四書章句集注』（新編諸子集成第一輯、北京 中華書局出版、一九八三年）による。

（9）二〇二二年発表の自民党の「日本国憲法改正草案」は、第一二条で、人権が「公益および公の秩序に反しない限り」保障されるもので、天賦のものであることを否定し、権利は立法よって与えられるものにすぎないと述べる。これは、法によってようやく権利が保障されるというホッブズの論理に同一である。近代思想の中核は天賦人権論であり、この「改正案」の意図は、近代思想の明確な否定である。しかし、ここに、権力側は常に人々の権利を侵害しがちで、それに対抗して権利を守ろうとする人々との闘いが近現代の歴史であったという構図が明白になっているとも言える。