

朱子学思想と西洋思想との邂逅

——キリシタンおよび中江兆民において——

下川 玲子

はじめに

朱子は、理と気によって世界を把握し、人に内在する理すなわち性の本来的な発現（絶対的善性の発露）を目指し、世界を貫く理の法則を客観的に学んでいく主体的な生き方を求めた。近世の成立とは、理の思想の確立をさすとも言える。

朱子学は、中世の仏教的思惟からの脱却後に近世にかけて日本における普遍的地位を確立し、世界と人の双方を動かす統一プログラムを想定した。仏教的思惟からの脱却と、朱子学的理の深化には、キリスト教の流入も契機となったと言える。ハビアン『妙貞問答』は、朱子学には創造主の設定が欠如しているとするが、世界に神の意志の貫徹を見るキリスト教的自然法思想と、朱子学的理の論理に共通点を見いだす。神の創造物である人間のかけがえのなさが、近代的人権論の根拠である。人権論の前提であるキリスト教的自然法思想が、十六世紀に日本に本格

的に移入したことが、朱子学的理の論理を強化した。

明治期に、中江兆民は、ルソーにおける自由の権利の先天性を説明する際に、当時の日本人に感覚的に理解できるように朱子学の用語を駆使した。兆民が、朱子学の概念を用いたのは、思想の本質的類似性がゆえという点も見逃せない。朱子学的理の思想の深まりが、日本における近代思想の受容をもたらしたと言える。日本における西洋の権利の思想の受容に、朱子学思想の普及が影響していたと考えられる。

朱子学的理の思想は、西洋のキリスト教的自然法思想とある種の類似性があり、日本における西洋思想との邂逅に朱子学的理の概念が橋渡しをしていた。その論理的関連を可視化したのが、戦国期のキリシタン思想の流入と明治初期の西洋の政治思想の流入である。本論文では、キリシタン思想流入期に、儒教の宇宙論とキリスト教の宇宙論との論理的違いを展開した『妙貞問答』と、明治期に、西洋近代の政治思想を移入しながら儒教思想を尊重した中江兆民と、両者における朱子学思想と西洋思想の邂逅の様相を明らかにし、日本思想史の一断面を示してゆきたい。

1、朱子学理の確立——キリシタン思想との邂逅

室町から戦国期にかけての思想的潮流、仏教的思惟からの脱却と朱子学的理の発見の深まりにキリスト教の流入が欠かせない要素になっていた。キリスト教と朱子学、神道や仏教の論理の交錯が、当時どのように受け止められたか、ハビアン『妙貞問答』は、非キリシタンの妙秀の質問について、キリシタンの幽貞が答える形式で進められる。その中巻「儒道之事」は、儒教とキリシタンの論理の違いを論じている。ここで

は、「儒道之事」に示されたキリシタン側から見た儒教評価について明らかにする。まず、著者ハビアンは、朱子学の理の論理を高く評価している⁽¹⁾。

老・莊・列ノ三子等、皆如此虚無自然トノミ見ルニヨテ、仁義礼智信ノ道ヲカロンジサフラフガ故ニ、儒者ハ尺・道ノ二教ヲバ虚無寂滅ノ教ト云イテ、甚嫌ハレサフラフ。去バ儒者ノ如キハナツウラノ教（日本思想大系注／Natura は自然。いわゆる自然法的倫理をいう。儒教のそれと一致点があるので、儒教は一応よいとしたのである。）ヘト申テ、性得ノ人ノ心ニ生レツキタル、仁義礼智信ノ五常ヲ守ルヤウナル所ヲバ、キリシタンノ教ニモ一段ホメラレサフラフ。但天地陰陽ヲ太極天道ト見テ、其作者ヲ云ハズ。人畜草木モ氣質マデニテ替ハリ、其性ハ隔テナシナド云フ様ナルヲバ、マヨイト申侍ル也。三教ノ内ニテ申サバ、儒道ニハ益アルコト、ヨホクサフラフ。三教一致トハ申セドモ、尺・道ノ二門ハ沙汰ノカギリニテハサフラフ。

（一二七頁）

ハビアンは、人間に内在している性 \parallel 理と自然界に潜在している天道 \parallel 理との一貫性を見いだす朱子学思想と、世界に神の意志の貫徹を見るキリスト教的自然法思想には共通点があるとする。近世・近代を準備した朱子学的理の論理は、キリスト教思想の流入によりいつそう強固になったのである。ただし、ハビアンは朱子学的理の論理を評価しつつも、創造主を設定しない不十分性を指摘する。

ハビアンによれば、万物は何か起点なる力によってしか生じない。

万ヅノ物、色形チアルハ、其初メナクテ叶ズ。初メアレバ自ラ初マルコトアタハズ。他ノ力ニヨラザレバ生ジサフラハヌゾ。万物ハ天

地陰陽ヨリ出来ルト云ハ、其天地陰陽ハ何クヨリ生ジタルト思イ玉フヤ。

（一二二頁）

万物が天地より生まれたとしたら、天地は何から生じたのか。

此所ニ至テハ、儒道モ虚無自然ノ無極ヲ根本トセザレバ叶ハズ。其故ハ、天地造作ノ主アル事ヲ知ネバ、虚無ヨリ自然ニ生ジタルトヨリ外ハ云フベキ様ナシ。

この点に関して、儒教でも虚無自然の無極を根本としている（仏教のように無をスタートにしている⁽²⁾）としなければ説明がつかない。儒教がこの世界の起点を設定しないならば、仏教と同様に虚無より自然に生まれたと言わざるをえないのではないか。

さらに、『妙貞問答』中巻の「儒道之事」を分析してゆく。

仏法ハ善悪不二、邪正一如ト云イ、棄恩入無為ト立タル物ニテサフラヘバ、道ノ行ハルベキ様モナシ。寂滅ノ教ト是ヲ云イ、沙汰ノカギリト儒道ニハ嫌イサフラフ。去ドモ儒道モキリシタンノ教ニハ及サフラハズ。

（一一四頁）

仏教の無為をベースにする理論は、儒者が仏教を「寂滅ノ教」と批判する根拠となっている。しかし、この世界を造った創造主を想定しない儒教の理論は、キリシタンの理論に較べると不十分である。

此太極ノ一氣ノ事、此一ツヨリニツヲ生ルトハ、太極ノ一氣ガ陰陽ト分ル、処、二、三ヲ生ズルトハ、此陰陽ヨリ天地人ノ三才ト分レ出、三、万物ヲ生トハ、此天地人ノ三才ヨリアラフル物ハ出来ルト云フ心ロニテ待。然ニ儒者ハ、道一ヲ生ズト云フ彼道ヲ、太極ヨリ前ヘニ各別ニ是ヲ立ズ。太極則無極、々々則太極ト見テ、畢竟太極ヲ本トスル物ニテサフラフ。去バ此太極トハ陰陽未分ノ所ヲ申サフ

ラフ。渾沌未分ト云フモ、天地陰陽ノ分レヌ重ヲ云ヘリ。

(一一五頁)

太極の一气が、陰陽に分かれる。そこから天地人の三才、天地ができていく。けれども、儒者は、道一を生じると言う。この道（太極）より前におのおの別にこれを立てない。太極＝無極、ここから天地陰陽が生まれるとはどういうことか。

さらに、次のような議論が続く。

譬ヘバ先ツ茲ニ寒熱等ノ病ヲイヤス万ツノ薬ノ種々ノ入タル一ツノ櫃アリト思ヒ玉ヘ。去バ此櫃ノ内ニ諸薬ハアレドモ、フタトミヲ開キテ二ツニナサレバ、用所ナキ器也。然バ太極ヲバ、此フタトミノ未ダ合シテ有櫃ト心得玉ヘ。蓋ハフタ、身ハ身ト開キタルヲバ、太極而象ヲ生ジテ、陰陽ノ二ツト分レタルニナゾラヘテ分マヘ給ヘ。又内ノ薬ヲ合ニ百ノ病ヲイヤスハ、陰陽和合シテ万物トハ成ノタマヘト思食。爰ヲ以テ見レバ、畢竟太極共云ヘ、又ハ天道トモ申セカシ、陰陽ノ二ツニハ過ズ。

(一一五頁)

病気のとえ、熱が出る病気にきく、その他たくさんの薬が櫃に入っている。それぞれの薬は単独では効用がない、調合してはじめて薬の効力が生じる、調合前の薬がいわば太極である。太極（そこに抱き合わせになっている陰陽）陰陽そのものが物質なのではない、天地の間に満ちていて形になったもの、なっていないもの、すべてを含んで満ちている。すべてのものは、陰陽そのものではなく、陰陽の化合物である。ここにおいて、陰陽は氣に属する概念であり、太極は理に属する概念であるという朱子学の把握は不十分ではあるが、朱子学的理論をなるべく正確にとらえ評価しようとする姿勢が見られる。

朱子学思想と西洋思想との邂逅（下川）

然バ爰ニ不審ガサフラウゾ。陰陽ハ無心無智ノ物ニテ侍レバ、和合離散ノ用自カラアルベキ事ニ非ズ。サキニ申ツル譬ヘ、薬種ノ入タル一ツノ櫃ノフタハフタ、身ハ身ト開クタメニモ、智恵分別ノソナハル人ノ無クハ、何ニト開クベキゾ。太極ノ陰陽合シテ無心無念ニシテ有リシ所、陰陽ノ二ツニ開クルモ、其ノ開キテ無クハ何ト開クベキゾ。其ノ上、彼ノ櫃ノ中成ル薬種、寒熱ノ性ハソナハツテ有モ、病ニヨツテ方ヲ施スノ人非レバ、自ラ是モ合薬ト成事能ハズ。故ハ、是无念無想ノ物ナレバ也。

(一一六―七頁)

陰陽は、無心無智のものである。和合離合は陰陽が行うものではない。薬の調合は誰かがしなければ機能しない。誰が目的をもってその薬をつくらないと薬とはならないのである。儒教ではその重要な点が考えられていない。

さらに、『太極図』について、次のように分析している。

此惣太極ノ図ナリ。中間ノ虚所ハ、乃大道ノ惣枢、ナラシ屋ノ中棟ニシテ、衆木是ニ攢ガ如シ。(中略) 拳石ハ一箇ノ太極、将ニ石碎テ微塵ト成則バ、塵々各一太極ニシテ、皆此理ニ涵ス。系毫モ懸ズ。噫々此太極ハ当ニ遠ク求ベカラズ。人心一念ノ起ハ便是一小太極ニシテ、便無辺ノ真理ヲ具ス。念念皆然。百性ハ日ニ用テシラズ。此故ニ天地万物ハ実ニ是人心ノ一念耳。儒家ノ所謂小天地、尺家ノ所謂肉造化、則此是也。学者当ニ是ヲ自得スベシト見ヘタリ。

(一一七―八頁)

『太極図』の真ん中の空洞について、これは大道の惣枢、すべての人や物が帰すところである。ここに無辺の真理を備えている。石の塊が砕けて微塵になったとき、その微塵各々が太極である。太極は遠くに求める

ものではない、人の心は一念おこり、それぞれ一小太極である。人心はすべてをそなえている。儒家の小天地、仏家の肉造化、これと同じである。この儒者の説をまとめて、次のように述べている。

是ヲ以テ是ヲ案ジサフラウニ、何様ニ申セバ、儒道モ畢竟ハ仏法ト
一ツ成事ハ申ニ及ズ、道者ノ教トモ同ジ様ニ聞ヘサフラウ。三教一
致ト申ナラハシタルハ実ニテサフラウ。 (一一九頁)

儒・仏・そして道教も結局は同じであり、三教一致と言える。

ハビアンは次のように続ける。

去バ易道ノ觀念モ兩儀ニ分レタリト云ヘドモ、一ニハ日月ヲ以テ明
証トス。故ハ天地ハ無明ヨリ起レリ。無明トハ太極也。此太極ハ無
極ノ勅ヲ受テ陵夷ヲ分チ、雲行雨施シテ万物ヲ生育ス。此群品ヲ耀
サンガ為ニ、三光明白トシテアリ。故ニ一往ハ兩光ヲ以テ求望ノ主
トス。此時ハ天地陰陽ヲ太極ト云イ、天道トスルノ義也。

(一二二頁)

易道では、天地に分かれたというけれど、ひとつには日月の存在を証拠とする。天地は無より生じて、太極は無である。この太極は無極の命令で、この世界を運行する。この時、天地陰陽を太極すなわち天道とし、この世界を動かす法則（太極 \parallel 道）が天地に内在するという解釈がある。

二ニハ根本ヲ以テ天道ト觀ズベシト也。是即示ス所ノ無極本源也。
然バ無極ハ離々トシテ太極ノ外ニ尊ク、太極ハ環々トシテ無極ノ掌
ニ磨レタリト云フ。 (一二三頁)

もうひとつは、天道を根本として見ると、これは無極の本源である。無極は太極の外にあって意義があり、太極は無極の手の中にある。

然時ハ、此天地陰陽ヲ合セテ太極トモ天道トモ見ルト、又天地ノ外
ノナニモナキ所ヲ無極ノ天道ト見ルトノ二ツガ、易道ニモ有ト聞テ
サブラフ。 (一二三頁)

天地陰陽を合わせて太極 \parallel 天道がそこに内在していると言っても、天地の外に無極すなわち天道があつてこの世界を動かしていると言っても、易には二つの解釈があるが、そのどちらの解釈においても不十分性をまぬがれないとハビアンは評価する。

何レニシテモ、有智有徳ノ能造ノ主アルコトヲ知ザレバ、フミトム
ル所ナクシテ、一途落居ナシ。一体ノ作者、天地万像ニハナクテ叶
ハヌコトヲハキマヘ玉ヘ。 (一二三頁)

結局、有智有徳の能造主のあることを知らなければ、踏みとどまるところを知らず、ひたすらおちつく所がない。ハビアンは、創造主の設定が朱子学に根本的に欠如していると考え、世界における神の意志の貫徹というキリスト教的論理と、朱子学的論理に共通点を見だし評価する。

それでも、ハビアンは、創造主を設定しない儒教の言説に納得がいかず、儒教の中に創造主に相当する概念がないかを探る。非キリシタンの妙秀が、次の質問をする。儒教の鬼神という概念についてである。

イヤ天地陰陽ハ無心無智ノ物ナレバ、独リ己レト和合シテ、物トナルコト叶ベカラズト宣フハ、儒道ニ云フナル鬼神ノ靈徳ヲ知り玉ハヌ故也。中庸トヤランニアルト申サレシ、孔子、鬼神ヲホメテ、「鬼神之為徳、其盛矣乎」ト云フハ、此徳用ニテ万物ノ造化ハアルゾト云フ儀也。是ヲバ心得玉ハズヤ。 (一二三頁)

これを要約すれば、儒教の鬼神というのがあつて、それは天地陰陽の外

にあるキリスト教の創造主に相当する概念なのかという質問である。キリスト教の創造主的な神概念に相当するものが儒教にあるのか。

それに対して、キリシタンの幽貞は次のように答えている。

サテハ御身ハ、鬼神ト云フ物ハ天地陰陽ノ外ニ別ニアリテ、其ヨリ天地モ開ケ万物ノ造化モアルト心得玉ヤ。其ハヒガ事ニテ侍。

(一一三頁)

幽貞は、鬼神というのが天地の外に別にあつて、創造主のように天地を造つたと考えたのは間違えた解釈であると述べている。さらに、幽貞はこのように答えている。

然バ鬼神ト云フ物ガアリテ、其カラ造作シタル天地ト云フニモ非ズ。鬼神ハ天地ノ効用ト云フハ、天地陰陽ヨリ出タル用ヲ鬼神ト云フナレバ、鬼神ノ元ハ天地陰陽ナリ。然ラバ此天地陰陽ハイズクヨリ出来シタルゾ。天地ノ功用トハ、寒暑ノ往来、四時八節ノウツリ替ルコトナドヲ云フ也。至テ伸物ヲ神トシ、反テ帰スル者ヲ鬼ト云フ。去バ朱子、別ノ所ニハ、「陰陽ノ端ハ動静ノ機ノミ」ト云ヘバ、動スルハ陽ニシテ神、静スルハ陰ニシテ鬼也。陰陽ヲハナレテアル鬼神ニ非ズ。此鬼神ノ根源ナル陰陽ハ誰ガナス所ゾ。キリシタンニハ、此天地陰陽ノ作者一体在マスコトヲ談ゼラレサフラフハ、是理リニテ侍ラズヤ。

(一二三―四頁)

鬼神は、天地の功用のことであり、天地陰陽に付随した概念である。すなわち、天地のうごきが鬼神である。ここで幽貞は、次のように朱子の言葉をかりて説明している。動ずるは陽にして神、静するは陰にして鬼である。朱子によれば鬼神は陰陽をはなれて存在しない。したがって、

創造主に相当するものではなく、陰陽という気の世界に属する概念であ

朱子学思想と西洋思想との邂逅 (下川)

る。それでは鬼神の根源をなしている陰陽をいつたい誰が造るのだろうか、儒教はそれに対する答えを欠いている、それに対してキリシタンはこの答えをもっている。

さらに、ハビアンは、儒教において、創造主に相当する概念があるかどうかを探る。非キリシタンの妙秀が、儒教の魂魄について質問する。

実モ、ハヤ儒道ニハ、万物ノ根ノ源ヲ天地陰陽ト見サフラヘバ、鬼神モ其用也。然ニキリシタンニハ、其天地陰陽モ自ラ有物ニ非ズト宣フハ、理リニテヲハスル也。サテ又儒道ニ、魂魄ノ沙汰ヲセラレサフラフガ、御身ハ此事ヲバ何ト聞玉フヤ。

(一二四頁)

儒教は、創造主を設定せずに天地陰陽を自ずからあるものとする。鬼神も天地陰陽の功用なので、もちろん創造主という概念ではない。それに対してキリシタンは、天地陰陽が自ずからあるものではない(創造主の創造物)というがその説には理があると思うと妙秀は述べる。ところで、儒教に魂魄という概念があるけれど、この魂魄というのが創造主にあたるのではないかと問うているのである。

それに対して、幽貞は次のように答えている。

其モ鬼神ト云フニ同ジ事ト聞侍。朱子大全ニモ、「精聚則魄聚リ、氣聚ルトキンバ魂聚ル。茲ヲ以テ人物ト成テ体ヲ安。精竭魂降スルトキンバ、氣散ジ魂遊シテ行ズト云フ所ナシ。降スレバ屈シテ形チナシ。故ニ是ヲ鬼ト云イ、遊スレバ伸ニシテ測レズ。故ニ是ヲ神ト云フ」トアレバ、是モ鬼神ト同ク、二氣ノ良能ニテサフラフゾ。

(一二四頁)

魂魄について、これも鬼神と同じ概念である。幽貞は、魂魄も鬼神と同

じように二気の良能であるという『朱子大全』の説を紹介している。儒者は、死後の世界、魂の行方の有無を論じるけれど、儒教の論理においては、先祖を祭ることは、天地を祭るのと同じことである。さらに幽貞は次のように続けている。

儒者ハ後生ノ有無ヲバ論ゼザレドモ、先祖ノ神ヲ祭ルモ、是皆極メテハ天地陰陽ヲ祭ル心口也。朱子、「夫子ノ宰我ニ答シ鬼神ノ説ヲ、甚好一ト替タルモ是ニテ侍。氣者神ノ盛ナリ、魄者ハ鬼ノ盛ナル也。人死ル時、魂ハ天ニ帰シ、精魄ハ地ニ帰ス。此故ニ古人ニ祭礼ニ燎ヲタイテ以テ陽ニ本メ、灌イデ以テ陰ニモトムト云ヘリ。畢竟天地陰陽ヲ、人物ノ始終本末トモ見ルヨリ外ノ事ハサブラハズ。

(一二四頁)

朱子は、孔子の説をほめて、氣は神の盛、魄は鬼の盛、人は死ぬとき、魂は天にかえり、魄は地に帰すと述べる。つまり儒者の論理では、天地陰陽を人物のはじまりとみるより他にないのであると述べている。このように、儒教は、創造主が世界を作ったという議論をもたず、天地がそのままあったという論理を繰り返すのみである。したがって、魂魄はもちろん、創造主的なキリスト教の神の概念ではない。やはり儒教は、この世界の始まりを設定するという論理を有していないのである。

さらに、非キリシタンの妙秀は、儒教において、創造主の概念が欠如しているかどうかをさぐる。

誠ニ御申候ヤウニ、有智有徳ノ作者一体ナクテハ叶ハヌコトニテ侍。然バ又儒者ノ説ニテサフラフガ、盤古王ト申ハ天地ノ主トヤ申ベキ。

(一二七頁)

儒者には、盤古王が天地の主というような言説があるが、これはどうい

ことなのだろうか、これが創造主に相当する概念なのであろうか。

それに対して幽貞は、次のように答えている。

其事ニテ侍。盤古王ト申事モ、通鑑要略ナド卒度ノセタルトヤラン聞キテサフラフガ、其ハ儒者ナドノ実ニ用イル沙汰ニテハサブラハズ。儒者ハ右ニ申タル太極陰陽ノ沙汰ヲコソ真実ニシサフラヘ。盤古王ガ天地ノ主ナド申義ハ努々サブラハズ。皆其レハヲサキガマシキ事ニテ候。彼要略ニ、「渾沌ノ初ハ其状卵ノ如クニシテ、日夜一周左旋、天ハ卵ノ白キガ如ク、地ハ卵ノ黄ナルガ如クニシテ、中ニ升降ス。天地始テ分レ、陽氣ノ輕清ハノボリ浮テ天トナリ、陰氣ノ重濁ハ下凝テ地トナル。盤古、其中ニ生ジテ人極ヲ立。在位八万四千年」ト云ヘリ。然バハヤ此理リニテモ、盤古ハ天地ヲ造リタル物ニハ非ザルコト明ニサフラフゾ。去バ天地ヲ造リタルニハアラデ、唯鶏子鶏卵ノ間ヨリ開ケ出タル物ナラバ、コキヤカウトナキタリト書ヌバカリガ不足ニテサフラフ。去ドモ此不足ヲバ、又在位八万四千年ト云ヘルニテサシテ侍。アラナガノ命ヤザフラフ。是ハ云フニタラヌ事、事ヲカシキ沙汰ナレバ、本ノ儒者ハカヤウノ事ヲバ申サズ。日本ノ神代ノ沙汰ニ似タル事ニテ侍ゾ。書ニアレバトテマコト、思イ玉フナ。

(一二七—八頁)

幽貞によれば、盤古王というのは、『通鑑要略』などに出てくる言説であり、儒教の経書に登場するものではない。儒教本来の宇宙論においては、太極陰陽という概念を用いて論理を構成することが一般的である。『通鑑要略』の論は、儒教というよりもむしろ神道の天地開闢論に通じるものである。神道においては、卵状の渾沌から自ずから天地が分かれる。すなわち、盤古王や創造主的な神が創造したものではない。神道の宇

宙論では、天地は自ずから存在しているとされ、そのような論理は儒教と同一であり、キリスト教の創造主の議論を持たないがゆえに不十分なものである。したがって、盤古王は、もちろん創造主に類似する概念ではない。

このように見ると、やはりハビアンの評価においては、儒教には創造主の論理がないのである。しかし、天地陰陽を貫く太極すなわち理、それが人間に内在すれば性となるという儒教の議論が、キリスト教的自然法思想に連なるとハビアンは儒教や朱子学を評価するのである。

2、中江兆民における儒教思想と西洋近代政治思想

明治期に西洋の民主主義思想、権利の思想を受け入れ日本に広めた中江兆民は、朱子学の語彙や概念を用いそれを広めようとした³⁾。もちろん当時の日本人になじみがあるがゆえに用いたという側面もあるが、その思想の本質的類似性があったがゆえという点もみのがせない。

井上厚史は、論文「中江兆民と儒教思想―「自由権」の解釈をめぐって」⁴⁾の中で、兆民が朱子学の天・天理・天命などの用語を使ってルソーの文章を翻訳したのは、当時の人々にルソーの自由の権利の先天性を理解させるための戦略であったと指摘する。

なぜなら、「天命の自由」は、「自由の性」を導くためにどうしても必要な概念だったからである。

兆民は、「自由の性」について、次のように述べている。

夫レ人々自ラ意ヲ創シ思ヲ運シ以テ発見スル有ラント欲シ以テ利益スル有ラント欲スル此レモ亦以テ人心自由ノ性有ルノ明証

朱子学思想と西洋思想との邂逅（下川）

ト為ス可キナリ仲尼性ヲ言ハズト雖モ其曾參ニ詔グルヤ曰ク吾道一以テ之ヲ貫スト夫レ一心ニシテ能ク万事ニ応ズ此レ仲尼人

心ヲ以テ自由ノ性有リト為スナリ
人々がなぜ自ら創意工夫し、思案をめぐらし、そして何かを発見して利益を得ようとするかを見れば、人間の心には「自由ノ性」が有ることは明らかである。たしかに、孔子（仲尼）は直接「性」を言わなかったが「吾道一以テ之ヲ貫ス」と言っていることを、兆民は「一心ニシテ能ク万事ニ応ズ」と解釈し、孔子も人間の心に「自由ノ性」が有ることを知っていた、というのである。これはいささか強弁というべき説明だが、しかし孔子を引き合いに出してまでも証明しなかったことは、人間には「自由」の権利が本来的に備わっているということである。それを導くために、兆民は朱子学の「性」⁵⁾ 、「天命」概念を援用し、自由の権利の先天性を強調しているのである。したがって、この「自由ノ性」への言及も、やはり「天命」同様、兆民の啓蒙的戦略の産物とみなすべきであり、決して朱子学的自然法思想の素朴な表出とみなすべきではないだろうか。

「天命」や「性」への言及は、兆民の原始儒教や朱子学への志向性を物語るのではなく、いかにして当時の日本人に自由権の保有を理解させ、さらに「民約」へと導くかに奮闘した兆民の概念操作における格闘を物語っているのである。（井上、一三五―一六頁）

兆民は、ルソーにおける自由の権利の先天性を、当時の日本人が感覚的に理解できるように敢えて朱子学の用語を駆使した。井上は、兆民が西洋の天赋人權論とそれに基づく社会契約説（ルソー）を正確に理解しており、それを日本に広めるため概念が異なるが親和性のある朱子学の用

語を敢えて用いたとする。朱子学が、近代思想の受容を容易にしたと言える。

中江兆民が、朱子学の語彙や概念を用いたのは、当時の日本人になじみがあるがゆえの戦略という側面もあるが、思想の本質的類似性がゆえという点もみのがせない。朱子学的理の思想の深まりが、日本における近代思想の受容を準備したと言える。

井上も兆民を通じて見たルソーについて次のように述べている。

兆民は、「民約」の必要性を導き出すために、「天命の自由」を「奪有の権」「先有の権」と定義し、この権利は権力とともに消滅する（「力と俱に（生まれ、亦た力と俱に）亡ぶ」）ことが強調されている。それに対して、「人義の自由」は「保有の権」と定義され、「文書」によって確定され、権力とともに生滅するものではないとされている。要するに、兆民が「天命」という用語を採用した背景には、自由権を決して放棄してはならない（「固より天命の容れざる所」）が、「民約」がひとたび成立したならば、すみやかに「人義の自由」に移行すべきであり、それこそが「自由を棄つるの正道」であると言いたいのである。（井上、一三四頁）

ルソーの社会契約論において、天から与えられた自由権が、契約によって「人義の自由」に書きかえられる、契約の際に天賦の権利は一旦放棄されて、契約によってふたたび保証される。ここに、兆民ではなくルソー自身の思想の問題点が見える。ルソーにおいて権利は手放すことができて不可侵のものではない。そのようなルソーの思想を兆民は受容した。井上によれば、兆民の「天命」や「性」への言及は、兆民の儒教への志向性を物語るのではなく、いかにして当時の日本人に自由権の

保有を理解させ、「民約」へと導く概念操作である（一三六頁）。

近代思想とは、権利の先天性を前提にこの権利を守るために政府を作り、権利を侵害する政府を人々が改廃することができるものである。丸山真男は、権利が絶対君主（あるいは議会）が作る法律によって始めて定められ、その法律を作る君主を人々が批判も更迭もできないというホッブズに近代性を認めた。そのような丸山の認識は妥当ではない。いかなる状況でも奪われることない天賦の権利を認めるロックの思想にこそ真の近代性を見いだすべきである。ルソーはそのような天与の自由の権利を、いったん契約の際に譲り渡し、再びその契約によって認めなおすとする。ルソーは、権利よりも共同体の契約に重きを置く。

ルソーの権利の思想の不十分さが、そのまま兆民に受容されている。主体的な契約に基づく「自治」が君主や官による支配を簡単に認めることになってしまうのを兆民はおそれたとある。井上は、前掲論文で、兆民のルソー理解を次のように述べている。

兆民がもつとも恐れていたのは、人民が「自由権」を知ることもなく、封建的な（官による抑制）が明治維新以降の日本近代社会において引き継がれることであった。まず啓蒙しなくてはならないのは、人間が本来自由権を保有しているという考え方であり、次にはその自由権を制限しながら、「民約」を成立させ、人民による「自治」を実現させることであった。そのためには、啓蒙的戦略として、朱子学的な「天命」や「天理」「性」を利用することが合理的であり、かつ説得的であった。それゆえ、兆民のテキストには朱子学的概念が頻出するのである。（一三六頁）

井上は、兆民が、みずからの意志によって「民約」した契約というル

ソールの論理を、日本において官の支配にすりかえられることをおそれ、それを回避することに腐心した過程を示し、その努力に兆民の思想的意義を認めようとした。

しかし、くり返し述べるように、近代性とは、契約か作爲かという問題ではなく、権利の先天性、および権利を守るために契約によって作爲された政府を国民が批判し改廃できるとすることに求められるべきである。ルソーは、いったん契約で成立した政府が権利を認めなおすとす。権利を作る政府を超越するものがなく、それゆえに、その政府の暴走を止める論理が弱い。契約によって一旦権利を譲り渡し、改めて契約によって確定される権利なので、権利の論理が契約を超えることができな。このように見ると、兆民だけでなくルソー自身にも近代性が不十分なのではないか。

ルソーは、よりよき権利を保障してくれるはずの契約によって生じた国家が、その共同体を保持するために、当事者へ死を命じる場合においても、いままですら共同体から得た恩恵を考えれば受け入れなければならぬと考える。

社会契約は、契約当事者の保存を目的とする。目的を欲するものはまた手段をも欲する。そしてこれらの手段はいくらかの危険、さらには若干の損害と切りはなしえない。他人の犠牲において自分の生命を保存しようとする人は、必要な場合には、また他人のためにその生命を投げ出さねばならない。さて、市民は、法によって危険に身をさらすことを求められたとき、その危険についてもはや云々することはできない。そして統治者が市民に向けて「お前の死ぬことが国家に役立つのだ」というとき、市民は死なねばならぬ。な

朱子学思想と西洋思想との邂逅（下川）

ぜなら、この条件によつてのみ彼は今日まで安全に生きて来たのであり、また彼の生命はたんに自然の恵みだけではもはやなく、国家からの条件つきの贈物なのだから。

(五四頁)⁽⁵⁾

ロックは、国家権力が正当性を各人の生命権を始めとする権利を保護してくれるか否かに求め、そうでない場合には委託していた権力を取り返し、政府を改廃できるとする。それに対して、ルソーは、主権者がたとえ死を命じても、それが人民の意志、一般意志であればそれを批判する方法をもたない。ルソーは社会契約によつて共同体に譲り渡す権利は部分的なものともするが、共同体にとつてその構成員の死が全体の利益になるとすれば、譲り渡すものの中に彼の生命権をも含まれるのである。

ルソーの思想は、自然に備わった権利を認める点ではロックの権利概念に近いとも言える。しかし、天から与えられている権利をいったん契約に際して手放すことができる。このように、権利の不可侵性を認めない点が脆弱である。

井上厚史は、兆民が朱子学の「天命の性」の用語や論理を駆使してルソーにおいて社会契約以前に備わっていた権利（それはルソーにおいて契約で手放すものである）を、当時の日本人に分かりやすく説明しようとした努力を明らかにした。井上は、兆民が戦略的に儒教の用語を使って表現した契約によつて生じる「人義の自由」を評価するが、むしろこれまでの考察から浮かびあがるのは、朱子学の「天命の性」の思想こそ、ロック的な近代の人権論——その先天性と不可侵性において——と親和性があり、兆民が腐心して日本に紹介したルソーの社会契約論のうち、権利の先見性よりも、契約を重んじる議論は、むしろ近代の論理から遠ざかるものと言える。しかし、権利の先見性を、朱子学的「性」の

議論を用いて議論した。朱子学的論理という前提があったことが、西洋の近代思想の受容を用意にしたということである。⁽⁶⁾しかし、朱子学的性の議論と、西洋の権利の思想、その前提となるキリスト教的自然法の議論との邂逅は近世以前の日本にすでにあり、思想史上的な契機となっていたのである。

おわりに

朱子学における理は、人間に内在すれば性ととなり、それは絶対的に善である。本来人間にそなわっている善なる性質は時に気稟によって曇らされているが、その気稟をぬぐい、本然の性を回復すれば、誰でも聖人になれる。その意味で人は尊厳を有する存在である。

仏教的思惟からの脱却と、朱子学的理の深化には、キリスト教の流入も契機となったと言える。ハビアン『妙貞問答』は、朱子学には創造主の設定が欠如しているけれども、世界に神の意志の貫徹を見るキリスト教的自然法思想と、朱子学的理の論理に共通点を見いだす。神の創造物である人間のかげがえのなさが、近代的人権論の根拠である。人権論の前提であるキリスト教的自然法思想が、十六世紀に日本に本格的に移入したことが、朱子学的理の論理を強化した。

中江兆民は、ルソーにおける自由の権利の先天性を説明する際に、当時の日本人に感覚的に理解できるように朱子学の用語を駆使した。朱子学的理の思想の深まりが、日本における近代思想の受容をもたらした。

本論文では、キリシタン思想の流入と明治以降の西洋近代の政治思想の流入、両時における朱子学的理の思想と西洋思想の邂逅のあり方を示

し、朱子学的理の思想と西洋思想（キリスト教的自然法思想および権利の思想）の類似性を明らかにした。

近代的人権論の論理的根拠となるキリスト教的自然法思想が、十六世紀に日本に本格的に移入したことが、朱子学的理の論理の強化につながった。そして、そのような朱子学的理の思想の浸透が、日本において西洋近代の権利の思想の受容を容易にしたと言えるのである。

注

(1) ハビアン『妙貞問答』中・下巻は、日本思想大系25『キリシタン書・排耶書』（岩波書店、一九七〇年）を参照した。

(2) 『妙貞問答』上巻の「釈迦之因位誕生之事」において、ハビアンは、仏教の本質を、世界を無とらえることであると批判している（『妙貞問答』を読む、ハビアンの仏教批判）末木文美士編、法蔵館、二〇一四年、八三頁。

(3) 中江兆民『三酔人経綸問答』（岩波文庫、一九六五年）。

(4) 井上厚史「中江兆民と儒教思想―「自由権」の解釈をめぐる―」（『北東アジア研究』第一四・一五号合併号、島根県立大学北東アジア地域研究センター、二〇〇八年三月）。

(5) ルソー『社会契約論』（桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波文庫、一九五四）年。

(6) 田中豊は、中江兆民が、性善説に基づいて人民を捉え、性善説に基づくということとは自己修養によってだれもが君子となる可能性を秘めていると考えていたと指摘し、朱子学的思惟が兆民の思想の根幹部分を形成している、そこにひきつけることによりルソーを解釈していたと指摘した。「儒学者兆民序説―『民訳訳解』における「義与レ利果不レ可レ得レ合邪」を中心―」（『法と政治』第七〇巻第四号（関西学院大学法政学会、二〇二〇年二月）三六頁）。