

# 日本近代における儒教思想の役割

——中江兆民のルソー受容をめぐる——

下川 玲子

はじめに

日本近代において、福沢諭吉は、「権理通義」という語を用いて、西洋近代思想の中核である権利概念を紹介した。<sup>〔1〕</sup> 続いて、中江兆民は『三酔人経綸問答』の中で、権利の思想をさらに展開した。

且つ專擅の制を出で、立憲の制に入りて後、人たる者、始て個々独立の人身と為ることを得るなり。何ぞや。参政の権なり、財産私有の権なり、事業を撰びて操作するの権なり、奉教自由の権なり、其他言論の権と云ひ、出版の権と云ひ、結社の権と云ひ、凡そ此類の諸権は、人たる者の必ず具有すべき所にして、此種の権を具備して後、始て人たるの声価を有すと為す。<sup>〔2〕</sup>

兆民は、このように人はさまざまな権利を有するがゆえに人間であるとした。私たちは、この権利を守るために選挙によって代議士を選び、この代議士が国民の代理で政治をおこなう。兆民は、明治初年に、選挙と

よる国民の意志表示と、その国民の意志に基づいた政府こそ、正当性を持つという民主主義政治の理論を展開したのである。兆民は、『三酔人経綸問答』で、続いて以下のように述べている。

是故に立憲の制に在ては、民たる者、輿望有る人物を票選して代議士と為し、托するに立法の大権を以てす。所謂議院なり。是故に議院は全国民意の寓する所にして、宰相大臣は特に議院に隷屬して、各種の事務を分掌するに過ぎざるのみ。

政府は、民意に基づきその正当性が示されるのであり、神の啓示、お上の支配といった不可思議なものに正当性の根拠があるのではない。私たちは、代議士が人々の権利を守り正しい政治をおこなうかを監視する権利もある。

夫れ民たる者、既に代議士を出して政務を監督するの権あり。其他天賦の諸権を具有すること、固より言を待たざるなり。

兆民は、私たちには天から賦与された誰も奪いがたい権利があるとし、それを論理の出発点にした。中江兆民や福沢諭吉などによって移入された権利概念や、人権を守るために政府を組織し、その政府が圧政をおこなえば選挙によって改廃するという国民主権の考え方、その手段としての普通選挙などのシステムが、本格的に日本の国の基盤に据えられたのは戦後である。しかし、このような思想はすでに一九世紀後半に日本に移入され、徐々に日本社会に浸透していた。

中江兆民の政治思想は、フランスのルソーに依拠するとされるが、兆民はルソーを受容する際に、伝統的な儒教思想の概念を利用しながらその思想を理解しようと努めた。福沢諭吉は、それまで東アジアで普遍思想として機能した朱子学や儒教思想を、近代化の障害になるものとして

切り捨ててを主張した<sup>3)</sup>。それに対して、中江兆民は、『孟子』の革命論をはじめとする儒教精神が西洋近代の精神と合致するとしてそれをも重視したと言われる。しかし、中江兆民と儒教思想の関係についてはもう少し細かい検討が必要である。

丸山真男らは、儒教思想が兆民に及ぼした否定的な影響を指摘する。いわば、朱子学思想が中江兆民の西洋近代、ことにルソー理解に不徹底性を与え、それが自由民権運動の挫折と明治天皇制国家を思想的に準備したというものである。

このような見解に対して、本論文の(一)で検討する井上厚史などは、兆民が儒教の「天命の性」の論理と、ルソーの社会契約論を異なるものであることを自覚しつつも、当時の日本人にとって常識であった朱子学の用語を敢えて戦略的に用いて、ルソーの思想を分かりやすく説明しようとしたと考える。すなわち、井上は、兆民がルソー思想の本質を正しく理解した上で、儒教の言説を利用したとする。したがって、自由民権運動の敗退と明治天皇制国家の成立に兆民的な不徹底な西洋理解が影響し、不徹底な西洋理解の原因に日本人に染みついた朱子学的思惟があったという丸山らの見解を批判した。

丸山らのように儒教の否定的な影響を考えるのではなく、兆民が朱子学的な「天理の性」とルソーの先天的な自由権の保有の思想の類似性を自覚し戦略的に朱子学を用いたという井上の指摘は極めて興味深い。なぜなら、筆者は、拙著『朱子学的普遍と東アジア』以後、西洋の権利概念に類似する論理が、東アジアの前近代の普遍思想であった朱子学的思惟の中にあっただのか否かを考えてきたからである<sup>4)</sup>。

兆民のルソー理解が不徹底でそこに朱子学が関係しているのか、そう

ではなく兆民がルソーの思想を正確に理解した上で朱子の「天理の性」の概念を戦略的に用いたのか、この点を明らかにする前に、ルソー自身の思想の検証が必要ではないか。朱子学の否定的な影響を考える丸山らも、儒教の戦略的利用を読み取る井上も、兆民のルソー解釈ばかりに目を向け、そもそもルソーの思想が果たして近代的と言えるのか、その検証と評価をはっきりとしなかったがために、兆民の近代性と朱子学の関与の問題が不明確になった観が否めない。本論文は、(一)で井上厚史の論文を参考にしながら、兆民のルソー解釈とそこへの朱子学の関与の問題点を整理し、(二)で兆民から離れて、ルソーの思想そのものの近代性の問題を、ホッブズとロックの思想と比較することによって浮かび上がらせる。それによって、兆民をはじめとする日本近代における西洋思想の受容と、そこへの朱子学的思惟の関与の問題を今一度整理することができると考えるからである。

## (二) 中江兆民におけるルソーの受容と朱子学

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」<sup>5)</sup>の中で、兆民は儒教的思惟様式のために西洋的な自由の概念を曲解したという理解が丸山真男以後に広まったと指摘する。例えば、中村雄二郎は、『近代日本における制度と思想』<sup>6)</sup>において、次のように述べている。

この「叙」の冒頭で、聖人の道こそ治国平天下としての政治であり、また逆に、政治とは治国平天下としての聖人の道にほかならぬことがこのようにはつきりうち出されていることは、当時ルソー思

想の理解と摂取が儒教的教養の媒介なしにはほとんど不可能であり、儒教的教養を媒介とすることの有効性を十分みとめるとしても、唐突な感じがしないでもない。なぜなら、あらゆる儒教的立場が、治国平天下としての聖人の道を強くうち出しているわけではないし、また、ルソー思想の理論内容を儒教の概念と部分的な理論構成とを借りて表現しようとするとき、大きく力を借し、その意味でルソー理論と対応するものは、同じ儒教でも聖人の道を重視する古代儒教や徂徠学とはむしろ反対の立場に立つ朱子学の「理優位説」でさえあるからである。(一三二六頁)

中村は、兆民の儒教理解が、丸山真男がその近代性を評価した徂徠学ではなく、中世スコラ哲学に通じる後進性をもつ(と丸山が評価した)朱子学によったものとし、「朱子学の後進性」が、兆民のルソーや近代思想理解をゆがめたと解釈する。

約言すれば、ルソーの「一般意志」のもつ半超越性と抽象的な正当性、合理性は、儒教の義と理とを媒介に、半超越的、半抽象的な聖人の道に、さらに同じような半超越的、半抽象的存在である天皇に相通するばかりでなく、「一般意志」のもつデモクラシーとナショナリズムを媒介するする機能をも、「公議与論」を重んじ、国民の総意を代表するものとしての天皇もまたもちえたのであった。明治十年前後の過程において、ルソー思想が——そしてまた、とくに兆民の『民約訳解』を通じて——わが国思想界に理論的だけでなく感情的にも深く受け容れられたこと、と同時に、ルソー流の民権思想が「有司専制」に対しては原理的に強い抵抗力をもちながら、天皇問題については理論的、感情的な弱さを持ち、やがて政治的な敗北

日本近代における儒教思想の役割(下川)

ばかりでなく、理論的にも多分に、のちの明治憲法的天皇制思想につながる官僚的な天皇制思想に吸収されてゆくことは、右にのべた親近性を無視しては考えられない。(中村、一六五頁)

このような中村の兆民理解を、井上厚史は次のように評価する。まず、兆民が、徂徠でも仁斎でもなく、朱子学の概念を媒介にして西洋思想を理解したことは、朱子学が普遍思想であった江戸時代に隣接する明治初期にあって、ごく自然なことであった。それにもかかわらず、朱子学との連続性に言及した途端にすぐさま否定的な評価へと転化するのは、丸山真男の『日本政治思想史研究』<sup>(7)</sup>が大きな影響を与えていることは言うまでもなく、前近代である朱子学的思惟を解体し、朱子学を批判した伊藤仁斎や荻生徂徠こそ評価すべきであるという丸山のヴィジョンが影響を与え続けている(井上、一二二頁)。

中村は、「ルソー思想の理解と摂取が儒教的教養の媒介なしにはほとんど不可能で」あったことを素直に認め、西洋思想を受容する際の「媒介」として儒教が機能した役割を評価する。しかし、中村は、兆民のルソー理解の媒介となったものが、「古代儒教や徂徠学とはむしろ反対の立場に立つ朱子学」であったことを「唐突」と表現し、そして兆民が朱子学の「理優位説」を信奉していたために、「一般意志」のもつ半超越性や抽象的な正当性・合理性を、あやまって半超越的・半抽象的な聖人の道や天皇に連結させ、それが自由民権運動の政治的な敗北をもたらし、ついには「官僚的な天皇制思想」に吸収されていったと結論づけている。したがって、この中村の理解においても、儒教のはたした役割はせいぜい西洋思想受容の「媒介」にとどまるものであり、結局は消極的役割しか演じな

かったことになる。(井上、一二〇頁)

兆民が朱子学の無自覚的な影響を受け、ルソーやヨーロッパ近代思想を正しく理解せず、それが明治期の日本人に不完全な西洋近代受容をもたらした、後の明治憲法的天皇制につながったという、朱子学の影響への否定的評価が丸山以降いわば通説になっていた。<sup>(8)</sup>

それに対して、井上は、兆民がルソーの思想の本質を正しく理解しており、それにもかかわらず、敢えて儒教の「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、当時の日本人にルソーの自由の権利の先天性を理解させるための彼の戦略であったと主張する。兆民は、原始儒教や朱子学の「天人相即」という前近代性に無意識にとらわれて、ルソーの思想を正しく把握できなかったわけではない。

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。

夫レ人々自ら意ヲ創シ思フ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」「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、一三五～一三六頁)

兆民は、ルソーにおける自由の権利の先天性を、当時の日本人に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だけであり、朱子学の「後進性」とらわれていたわけではない。このように井上は、兆民が西洋の天賦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思想を敢えて用いたとする。井上によれば、ルソー思想は、近代の民主主義国家の基礎をなす先進的なもので、それを正確に理解した兆民の思想もまた同様であった。

それに対して、中村雄二郎などは、兆民のルソー理解の媒介となったものが朱子学であり、兆民が朱子学の「理優位説」を信奉していたため、「一般意志」のもつ半超越性や抽象的な正当性・合理性を、あやまって半超越的・半抽象的な聖人の道や天皇に連結させ、それが自由民

権運動の政治的な敗北をもたらし、ついには「官僚的な天皇制思想」に吸収されていったと結論づけている。儒教が、兆民のルソー理解を曲げ、明治天皇制成立をうながしたとする。

井上においても、また井上が批判した丸山や中村などにおいても、ルソー思想は近代的であるという前提で、それを兆民が正確に理解していたか否か、そしてその理解（不理解）に儒教というフィルターが介在していたか否かが論点になってる。しかし、日本において、西洋近代思想の理解に朱子学がどのように関わっていたかを明らかにする前に、井上も丸山らも、ルソー思想そのものの近代性と非近代性を正確に整理していないがために、兆民のルソー理解と儒教思想の介在の問題をきちんととらえきれないのではないか。

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

日本近代における儒教思想の役割（下川）

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あるう、詳しくは（二）で検討するがルソーにおいて権利は手放すことができるものであり、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ものではなく、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）。

（二）で述べるように、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。かつて丸山真男は、『日本政治思想史』において、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制定され、その法律を作った君主を人々が批判も更迭もできないホッブズに近代性を認めたが、そのような丸山の認識は妥当ではない<sup>(9)</sup>。いかなる状況でも奪われることない権利を認めるロックの思想にこそ真の近代性を認めるべきである。ところが、（二）で考察するように、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。権利よりも共同体の契約に重点を置くのである。

ルソーのこ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。

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。(井上、一三六頁)

井上は、兆民が、自らの意志によって「民約」した契約というルソーの論理を、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、その努力の過程に、兆民の思想的な意義を認めようとした。

しかし、周知のように、ルソーがこの部分で強調しているのは「一般意志の最高の指導」の問題であり、「援護」や「人々の守」の問題ではなく、ましてや「自ら身を挙げて以て君に与うる」ことなど、まったく想定されてもいなかった。というよりも、兆民は「一般意志の最高の指導」に言及した途端、当時の日本では、すぐさま伝統的な専制君主による絶対的な政治、すなわち「官による抑圧」へと読み替えられてしまいう危険性をいち早く察知していたと思われる。人民に教えるべきことは、「自ら身を挙げて以て君に与うる」ことではなく、自らの身を自らの力によって「守る」「擁護することなのであり、そのためには「人々あい将い、自から身を挙げて、以て衆に与うる」こと、すなわち「民約」こそが必要なのであった。(井上、一三〇頁)

しかし、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

し改廃できる点に認めるべきである。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る。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い。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ある。その点を踏まえて兆民やルソーの思想を評価すべきである。(二)であらためてルソーの思想をロックやホッブズと比較して考察したい。

## (二) ルソー思想の近代性

### ——ホッブズ・ロックとの比較において——

近代以降の日本は、西洋の政治思想に基づき国家建設をしてきた。西洋の政治思想の中核をなすものが権利の概念である。権利概念は、また「日本国憲法」の思想の中核である。<sup>10)</sup> 権利の思想は、一七世紀のイギリスのロックによって確立した。その思想を集約したものとして、一七七六年に、後のアメリカ第三大統領になるトマス・ジェファソン(一七四三―一八二六)が中心になって起草したアメリカ合衆国の「独立宣言」(一七七六年七月四日、コンGRESにおいて一三のアメリカ連合諸邦の全員一致の宣言)がある。これは非常に短いものであるが、この思想構造が明示されている。<sup>11)</sup>

まず「独立宣言」は、造物主が、あらゆる人間に平等に権利を与えたと考える。それは奪いがたい「天賦の権利」である。その具体的な内容は、「生命・自由・幸福の追求」の権利である。生命権というのは、政

府批判をしても、政府や国家権力によって殺されない権利である。生命と自由が保障された上に、さらに、人間らしく生きるための物質的基礎が必要である。それは、誰もが人間らしく生きるために必要なだけではない。それは、それが幸福の追求の権利である。

人には奪いがたい基本的人権があるということを確認した上で、権利すなわち基本的人権を有効に守るための手段として、人々は、人為的に政府を作る。政府とは、各人の権利を守るための手段として、人工的に作られたものであり、けつして所与のものではない。したがって、この権利を守るといふ目的を果たさない政府ならば、存在する意味がない。

人間には絶対不可侵の権利があるが、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、いかなる国家や団体も、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。このように、基本的人権を守るための手段として政府を組織する。その政府が正当であるかどうかは、人々がその政府を認証するかどうかに基づく。政府の正当性は、王の血統によるものではなく、ましてや神の啓示によるものでもない。ただ人々の同意のみによる根拠が求められるのである。

しかしその政治権力が、人々の人権を守るといふ本来の目的を外れて権利を踏みこむ時、人々はその政府を更迭することができる。「独立宣言」は述べている。人々の権利を守るために組織した政府が、逆に人々の権利を損ねる場合には、人々はその政府を改廃することができる。現在では、普通選挙がおこなわれ、国民は、人々の権利や幸福を守らない政権を追放し、新しい政権を選択することができる。しか

日本近代における儒教思想の役割（下川）

し、そのような選挙制度が整っていない場合は、人々は、時には革命・蜂起によって圧政をする政権を退場させなくてはならない。

「独立宣言」は、アメリカの人々が、植民地を搾取し圧政を続けるイギリス政府に対して「人類が災害の堪え得られるかぎり」「むしる堪えよう」としたと述べる。しかし、堪えるだけ堪えてもイギリス政府は「暴虐と篡奪」「絶対的暴政」によって抑圧し続けた。したがって革命的蜂起によって、イギリス政府を追いだし、新しく人々が納得する（同意した）政府を打ち立てた。それがアメリカ合衆国なのである。このように選挙のない時代や地域には、圧政を跳ね返す手段として、革命や民衆の蜂起しか方法はなく、それもぎりぎり堪えるだけ堪えた末にしか発動できないものであったが、現代の民主主義国家では、定期的に選挙があり、数年の間隔で容易に政権の改廃ができるようになった。

このような思想の源は、イギリスのロックであると言われる。それと較べて、ホッブズにおいて、権利は、自然に具わったものではない。もちろん、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（『リヴァイアサン』二一七頁<sup>12</sup>）。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。しかし、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からである。

したがって、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、絶対的な権力を持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、その絶対的な権力によって、これまで力の均衡によって辛うじて確保された他人に侵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。絶対的な主権者が、法律を定め、その法律によってはじめ、人々の権利が保障される。

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はずである。このように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持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せず、私たちに安定と安心をもたらさなかった場合に、このような主権者を、被治者が、批判し、改廃する必要性や方法を有しない。「臣民」とは、自然権を権力者に委ねた、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、主権者の判断が自分の判断と合一とされるので、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、そのような必要性も生じないのである。ここで、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という論理を展開している（『リヴァイアサン2』三六～三七頁）。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、国家権力を非難する論理をもたない。ホッブズの思想を、この点において近代的と言い切れるか疑問なのである。

ホッブズによれば、被治者の権利は、主権者が法で定めることによつ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、権利というものは確立していない（『リヴァイアサン2』四三～四四頁）。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、この状態は常に戦争状態である。したがって、主権者をたて、平和と安定を築き、この主権者がはじめた法によって権利（所有権 *propriety*）を定める。このように、ホッブズにおいては、人びとのいわゆる権利（「自然権」という特殊な権利ではなく）というのは、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なのである。

ホッブズの後に登場したロックは、国家権力が成立する以前から、原始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。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。国家権力のあり方を批判する根拠は、人々の人権を守っているかという観点からなされる。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、すべての人間に天賦の人権がそなわっていると考える権利の思想の成立を待つて始まると言えるのではないか。

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』三一頁)<sup>13)</sup>

さらに、ロックは『市民政府論』の他の箇所でも、次のように述べている。しかしながら、これは自由の状態ではあるけれども、放縦の状態(a state of licence)ではない。たとえ人はこの状態において、自分の一身と財産とを処分する完全な自由を有するとはいえ、しかも彼は自分自身を、またはその所持する被造物をさえこれを破壊する自由はもたない。それを破壊し得るのはただ、単純に保存するよりも一層尊い用途がそのことを要求する場合だけである。自然状態には、これを支配する一つの自然法があり、何人もそれに従わねばならぬ。この法たる理性は、それに聞こうとしさえするならば、すべての人類に、一切は平等かつ独立であるから、何人も他人の生命、健康、自由または財産を傷つけるべきではない、ということをお教

日本近代における儒教思想の役割 (下川)

るのである。人間はすべて、唯一人の全知全能なる創造主の作品であり、すべて、唯一人の主なる神の僕であつて、その命により、またその事業のため、この世に送られたものである。彼らはその送り主なる神の所有物であり、ただ神の欲する限りにおいてのみ、——決して他の者の欲するままにではなく——生存し得るように作られているのである。そうして、同様の能力を賦与せられているわれわれすべては、皆同じ自然を共有財産として持っている。そこでは、同様の能力を賦与せられているわれわれすべては、皆同じ自然を共有財産として持っている。そこでは、下級の被造物がわれわれの使用のために存するのとちょうど同じ意味で、互いに他の者に使用されるために作られているかのようには、相互に他を破壊することができるといったような、そういう上下服従の關係は、考えられないのである。各人は自分自身を維持すべきであり、また自己の持物を勝手に放棄すべきではない。同じ理由からして、彼は自分自身の存続が危くされないかぎりまで他の人間をも維持すべきであり、そうして、侵害者に報復する場合を除いては、他人の生命ないし生命の維持に役立つもの、他人の自由、健康、肢体、もしくは財貨を奪いもしくは傷つけてはならないのである。

(ロック『市民政府論』一二―一三頁)

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。ホブズが、生存のためなら他者の生命を奪つてもよいという「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つて存在すると

見なす。主権者の立法によつ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。

ロックによれば、自然に与えられた権利を守る手段として、人々は人為的に政府を作る。権利を守るために人々が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することができる。改廃の方法としては、選挙制度が確立していない時は、革命という手段に頼るしかない（ロック『市民政府論』一二七頁）。

このような権利の思想の成立が、本来の意味での近代の始まりと言えないのではないか。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、主権者によつてはじめて保証されるとし、したがつてその主権者（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）方法も発想も持たない点で、近代的と呼ぶのには、不十分である。ホッブズにおいて、自然状態では秩序はなく、闘争によつ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。したがつて、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、『日本政治思想史研究』の丸山真男のように近代思想のメルクマールと評価することには問題があり、やはり、ホッブ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つておらず、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か否かという点で、ホッブズとはまったく異なる新しさがある。

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る。しかし、ホッブズが作ったのは絶対君主（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。このような思想に近代性を見いだすことは難しい。ホッブズが、「神」や「自然」から自由になった主体的な人間像を持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こと、また権利は主権者による法によつてはじめて生じるとする点は近代的とは言いがたく、ロックの権利の思想の登場をもつて近代思想のはじまりとすべきである。

ここまでのロックとホッブズの思想の分析を踏まえて、ルソーの近代性の問題を、彼の『社会契約論』から考察してみたい。ロックは各人に侵害されない領域（権利）が自然に具わっておりそれを奪うことができないと考えるが、ルソーはそれをいったん契約の際に手放し、その後再び契約によつて得るとする。

社会契約によつて人間が失うもの、それは彼の自然的自由と、彼の気をひき、しかも彼が手に入れることができる一切についての無制限の権利であり、人間が獲得するもの、それは市民的自由と、彼の

持っているもの一切についての所有権である。このうめあわせについて、間違った判断をくださぬためには、個個人の力以外に制限をもたぬ自然的自由を、一般意志によって制約されている市民〔社会〕的自由から、はつきり区別することが必要だ。

〔社会契約論〕三六〇三七頁<sup>(14)</sup>

権利をいったん失つても、契約の後に得た権利が、自然の状態を得ていた権利よりよきものであるのならば、それはそれでよい。ルソーは以下のように、以前の状態（自然の状態、それはしばしば戦乱状態）よりも社会契約によって得た権利をよきものとして描きだす。

社会契約において、個々人の側において〔権利の〕真の放棄がありうるなどというのは、まったくの誤りであることがわかり、「（実は）彼らの状態は、この契約の結果、以前の状態より現実的に一そう望ましいものとなり、また、彼らは、〔権利の〕譲渡どころか、有利な交換をしてにすぎないことがわかる。つまり、不たしかで危なっかしい生活をもつとよいもつと確かな他の生活に、自然の独立を自由に、他人を害する権利を自分自身の安全に、他人によって打ちやぶられるおそれのある力を、社会の結合によって不敗なものとする権利に、かえたにすぎない。彼らが国家にささげた生命そのものも、国家によってたえず保護される。（五三三頁）

しかし、果たしてルソーの契約によって得た権利は、ロックの生命権や自由権のように奪いがたい強固なものなのであるか。

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、いままで共同体から得た恩恵を考えればその命令を受け容れな

ればならないと考える。

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つて「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る、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）

「社会契約」は、時に一人の人間の生存権を踏みつけても市民の間に平等と戦乱状態からの安定を与えるよきものとして描きだされる。しかし、果たしてそうなのであるか。

すなわち、社会契約は、市民のあいだに平等を確立し、そこで、市民はすべて同じ条件で約束しあい、またすべて同じ権利を樂しむことになる。だから、契約の性質上、主権のすべての行為、すなわち、すべて一般意志の正当な行為は、すべての市民を平等に義務づけ、あるいは恩恵をあたえる。したがって、主権者は、国家体のみをみとめ、これを構成する個人に差別をつけない。では、主権の行為とは、本来何であろうか？ それは、上位者と下位者との約束ではない。政治体とその構成員各々との約束である——合法的な約束だ、社会契約を基礎としているから。公平な約束だ、すべての人に

共通だから。有用な約束だ、一般の幸福だけを対象とするのだから。ゆるぎのない約束だ、公共の力と至高の権力を保証とするのだから。臣民がこのような約束のみに従うかぎり、彼らは、何びとも服従せず、自分自身の意志のみに服従するのである。主権者と市民のそれぞれの権利が、どこまでおよぶかを問うことは、市民たちが、どの点まで、自分自身と、つまり各人が全員にたいし、全員が各人にたいし、約束することができるか、を問うことである。(五二頁)

公共の幸福を願う一般意志の行使が主権であり、ルソーは、その主権を分割できず絶対的なものと考えた。前編で明らかにされた諸原則から、第一に生まれてくる、そしてもっとも大切な結果は、国家をつくった目的、つまり公共の幸福にしたがって、国家のもろもろの力を指導できるのは、一般意志だけだ、ということである。なぜなら、個々人の利害の対立が社会の設立を必要としたとすれば、その設立を可能なものとしたのは、この同じ個々人の利益の一致だからだ。こうしたさまざまな利害の中にある共通なものこそ、社会のきずなを形づくるのである。そして、すべての利益がそこで一致するような、何らかの点がないとすれば、どんな社会も、おそらく存在できないだろう。ところが、社会は、もっぱらこの共通な利害にもとづいて、治められなければならないのである。

だからわたしはいう、主権とは一般意志の行使にほかならぬのだから、これを譲りわたすことは決してできない、と。またいう、主権者とは集合的存在にほかならないから、それはこの集合的存在そ

のものによってしか代表されえない、と。権力は譲りわたすこともできよ、しかし意志はそうはできない。(四二頁)

一般意志は人民全体の意志であり、一般意志は、全員一致、そうでなければ多数決によって得られるものであり、それは分割できない絶対的なものである。

主権は、譲りわたすことができない、というその同じ理由によって、主権は分割できない。なぜなら、意志は一般的であるか、それともそうでないか、すなわち、それは人民全体の意志であるか、それとも、一部分の意志にすぎないか、どちらかであるから。前者の場合には、この意志の表明は、主権の一行為であり、法律となる。

後者の場合には、特殊意志か、行政機関の一行為にすぎず、それはただか一法令にすぎない。

\* 意志が一般的であるためには、意志が全員一致のものであることは、つねに必ずしも必要ではない。しかし、すべての票が数えられることは必要である。形式の上での除外はすべて、一般性を破壊する。(四四頁)

ロックは、国家権力の正当性を、各人の生命権を始めとする権利の保護に求め、権利を守らない場合には委託していた権力を取り返し、権力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。確かに、以下のように、ルソーは社会契約によって共同体に譲り渡す権利は部分的なものともするが、共同体にとっ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存権も含まれるのである。

社会契約によって、各人が譲りわたす能力、財産、自由はすべて、ただ、その使用が共同体にとって不可欠な全体の部分にかぎられる、ということでは認められている。けれども、それだけ不可欠かを決定するのは主権者のみである、ということもまた認めねばならぬ。(四九頁)

時に死をも命じる一般意志を正しく制御し、その暴走をとどめる論理はルソーにおいて強いとは言えない。それはせいぜい公衆の啓蒙といった、はなはだ心許ないものにすぎない。

一般意志は、つねに正しいが、それを導く判断は、つねに啓蒙されているわけではない。一般意志に、対象があるがままの姿で、時には、一般意志に見えるべき姿で見させ、それが求める正しい路をしめし、個別意志の誘惑からそれを守り、その眼に所と時をよく見させ、目前のはっきりした利益の魅力とはるかで目に見えぬわがわいの危険とを比較計量させなければならぬ。個人は、幸福はわかるが、これをしりぞける。公衆は、幸福を欲するが、これをみとめない。双方ともひとしく、導き手が必要なのである。個人については、その意志を理性に一致させるように強制しなければならない。

公衆については、それが欲することを教えてやらなければならぬ。そうすれば、公衆を啓蒙した結果、社会体の中で悟性と意志との一致が生まれ、それから、諸部分の正確な協力、さらに、全体の最大の力という結果が生まれる。この点からこそ、立法者の必要が出てくるのである。(六一頁)

以上、ルソーの思想を、ホッブズとロックと比較した場合、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

日本近代における儒教思想の役割 (下川)

し、この天から与えられている権利はいったん契約に際して手放すことができ、この権利の不可侵を認めていない点脆弱である。もちろんこの手放した権利が、ふたたび社会契約によってより強固になるのならばよいが、主権者が命じれば生命権さえも保証されない。一般意志の行使すなわち、主権が個々人の命さえを奪おうとしている時、その暴走を権利の観点から批判し、暴走を制御する視点をもたない点において、ルソーの論理は、ホッブズのそれに近いと言えよう。ホッブズにおいて、絶対君主(あるいは議会でもよい)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。このようなホッブズの思想に近代性を見いだすことは難しいと先に述べたとおりである。ルソーの思想にも、ホッブズに類似する論理が見られる。ロックの権利概念、それに基づく権力の制御の論理を近代思想とするならば、ルソーはロックよりも時代的には後であるが、むしろホッブズに近い要素も多い。中江兆民のルソー受容の問題、その受容と朱子学的思惟の関係の議論の前に、まず、ルソー自身の思想に前近代性があることを明確にする必要がある。

### おわりに

主権者が共同体の利益のために構成員に死をも命じることを容認するルソーの思想の論理そのものに、明治憲法的天皇制につながる構造がある。兆民がルソーの影響を受けて自らの思想を構築したとすれば、自由民権運動の挫折やその後の日本近代の歩みに、「朱子学の前近代的思惟」よりも、ルソー思想が関わっていたとも言えなくはない。丸山真男

らが指摘した朱子学が兆民におよぼした否定的な影響、朱子学的思惟が兆民のルソー理解に不徹底性を与え、明治天皇制国家を思想的に準備したという論理に再考が必要ということである。むしろルソーの思想を正確に受容したからこそ、兆民に非近代性が見られるとも言える。

本論文の(一)での検討のように、井上厚史は、兆民が儒教の「天命の性」の論理を用い、ルソーにおける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た様子を描きだした。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って生じる「人義の自由」を評価するが、むしろ(二)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、ロッキ的な近代の人権論——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は、むしろ近代の論理から遠ざかるもの、ということである。

確かに、丸山らの否定的な朱子学影響論ではなく、兆民が朱子学的な「天理の性」とルソーの先天的な自由権の保有の論理の類似性(およびその乖離も)を自覚し、戦略的に朱子学を用いたという井上の指摘は、大変興味深い。なぜなら筆者は、西洋的な権利の思想に類似する論理が、前近代の普遍思想である朱子学の中にあつたのか否かをこれまで議論してきたからである。何度も述べるように、本論文は、不可侵の基本的人権を認め、権利の論理から政府を批判し改廃できると考えるロッキの思想こそ近代的であると評価する。ルソーの思想や兆民における受容、およびその日本での影響や、そこへの朱子学的思惟の関わりなどの諸問題を考える際、「近代性とは何か」をはっきり定義しなければ、日本思想史における兆民の位置をも明確にできない。この点において、丸

山真男や中村雄二郎らも成功しているとも言えないし、兆民と儒教との関わりを詳細に検討した井上厚史も成功しているとは言えないであろう。

この論文は、ルソーや兆民の思想を扱いつつも、ルソーや兆民の問題のみを明らかにすることを意図しているのではない。日本人が西洋近代思想を受け容れる際に、それまでの基礎的な教養であつた儒教思想がどのような役割を果たしていたかを見極めることであつた。すなわち、朱子学と、西洋近代思想の論理的類似性を、そして違いも正確に把握することをめざしている。

そのような観点から結論を述べれば、朱子学的「天理の性」の思想は、権利が本源的に不可侵のものと考えられるロッキの思想とむしろ論理的類似性がある。ルソーおよび、それを受容した兆民の思想は、絶対王政を擁護する論理ともなつたホッブズの前近代的論理にも近い。このような観点から、日本における西洋近代思想の受容および、そこへの朱子学的思惟の関わり方を今一度正確に分析しなおす必要があると言える。

注

(一) その有様を論ずるときは、貧富強弱智愚の差あること甚だしく、或いは大名華族とて御殿に住居し美服美食する者もあり、或いは人足とて裏店に借屋して今日の衣食に差支うる者あり、或いは才智逞しうして役人となり商人となりて天下を動かす者もあり、或いは智恵分別なくして、生涯館やおこしを売る者もあり、或いは強き相撲取あり、或いは弱きお姫様あり、いわゆる雲と泥との相違なれども、また一方より見て、その人々持前の権理通義をもつて論ずるときは、如何にも同等にして一厘一毛の軽重あることなし。即ちその権理通義とは、人々その命を重んじ、その身代所持の物を守り、その面目名誉を大切にすることの大義なり。天の人を生ずるや、これ

に体と心との働きを与えて、人々をしてこの通義を遂げしむるの仕掛を設けたるものなれば、何らの事あるも人力をもってこれを害すべからず。

(福沢諭吉『学問のすすめ』岩波文庫、一九七八年改訂版、二三頁)

(2) 『三酔人経輪問答』(岩波文庫、一九六五年) 一四一頁。

(3) 福沢諭吉は、人間の根源的不平等観に基づく儒教思想を捨て去り、権利通理の平等に基づく国家を作るべきだと主張した(『文明論之概略』岩波文庫、一九九五年、六四頁)。

(4) 下川玲子『朱子学的普遍と東アジア』(ペリかん社、二〇一一年)。

(5) 井上厚史「中江兆民と儒教思想―「自由権」の解釈をめぐって―」(『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)。

(6) 中村雄二郎『近代日本における制度と思想―明治法思想史研究序説―』(未來社、一九六七年)。本論文は一九九九年の新装版によった。

(7) 丸山真男『日本政治思想史研究』(東京大学出版会、一九五二年)。本論文は一九八三年の新装版によった。

(8) すでに見たように、兆民が封建的な儒教倫理を引きずっていると批判される根拠は、ルソーが批判していたいわゆる天賦人権論を兆民が受け容れ、しかも、それが朱子学的自然法に連結されたものであったために、「ルソー流の民権思想が『有司専制』に対しては原理的に強い抵抗力をもちながら、天皇問題については理論的、感情的弱さを持ち、やがて政治的な敗北ばかりでなく、理論的にも多分に、のちの明治憲法的天皇制思想につながる官僚的な天皇制思想に吸収されてゆく」とされたことにある。すなわち朱子学的な「天理」概念が、ルソーの民権思想の理解をゆがめ、天皇問題について理論的にも政治的にも敗北していったというのである。

(井上厚史「中江兆民と儒教思想―「自由権」の解釈をめぐって―」

一三〇頁)

(9) 下川玲子「朱子学と近代―丸山眞男議論の再検討―」(愛知学院大学人間文化研究所紀要『人間文化』第二五号、二〇一〇年九月)。

(10) 『日本国憲法』(講談社学術文庫、一九八五年) 一七頁。

(11) 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、一三〇―一三五頁)。

日本近代における儒教思想の役割 (下川)

(12) 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、一九九二年改訂)、『リヴァイアサン』2 (水田洋訳、岩波文庫、一九六四年、一九九二年改訂)。

(13) ロック『市民政府論』(鶴飼信成訳、岩波文庫、一九六八年)。

(14) 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)。