

朱子学と近代——丸山眞男の議論の再検討——

下川玲子

はじめに

朱子学は、朱子の死後東アジア全域に広がり、東アジアの普遍思想となつていった。しかし、七〇〇年の間、普遍思想として扱われた朱子学や儒教思想は、その後、西洋式の近代国家を目指す東アジアにおいて、近代化の足かせになるものとして切り捨てられてきた。

朱子学は、本来、西洋近代の思想とは全く異なる論理体系を有する。したがって、西洋式近代国家を目指す過程において、東アジア諸国は、異なる論理体系を持つ朱子学を全面的に切り捨てて、新しい西洋思想を取り入れざるを得なかった。そして、日本人も、西洋の政治思想を受容し、朱子学や儒教思想を捨てた。例えば、明治の思想界を先導した福沢諭吉は、儒教を近代化の足かせになる論理と

して批判した¹⁾。

西洋近代思想と相容れないので、朱子学や儒教思想を切り捨てる過去のあり方に対して、丸山眞男は、儒教思想の中でも特に荻生徂の論理の中に、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た。すなわち、丸山は、『日本政治思想史研究』において、日本近世の政治思想を分析し、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的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朱子学批判の論理の中に、西洋近代思想と共通する思维様式があると見なした。丸山は、日本近世において、朱子学の解体を通じて、西洋近代思想の本格移入を前に、西洋近代的思维と類似する思考の自発的な形成があったとした。

丸山は、このように、近代化の足かせとして見捨てられた儒教思想（特に徂徠学）の中に、むしろ近代化を準備する議論があったとした。そして、別々の思想体系であるがゆえに同じ分析の土俵の上のせられないとされた儒教と近代西洋思想の理論上の連続性と不連続性を分析して、東アジアの前近代と近代の間に横たわっていた深い溝に縦糸を通そうとした。丸山の試みは、日本思想史研究に、多大な影響を与えたことは誰もが認めることである。

しかし、丸山の影響が大きかったために、多くの研究者が丸山の議論の枠組みから抜け出せず、したがって、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という検証が、これまであまりなされてこなかったと言える。

丸山は、ヨーロッパにおける、スコラ「自然」哲学の解体後に、社会や国家を自らの手で建設できるとするホッブズの「作為」の思想の成立を、近代のメルクマールとした。そして、「自然」と「作為」という論点が、日本近世の政治思想史を分析する上でも有効と考え、朱子学や徂徠学や国学の思想をそれを用いて分析した。しかし、本論文は、そもそも、丸山のようにホッブズの思想を近代のメルクマールとすることに疑問を抱くのである。そして、結論的に言えば、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——本論文はこれをもって近代思想の成立とする——に較べると、その「近代性」が不十分だと考える。したがって、近代思想とは、ロックの権利の思想と見なせば——このことは本論文の第2節で詳しく分析する——、ホッブズの「作為」の思想が徂徠学に見い出せることを評価する丸山を再議論する必要があると思われる。

権利の思想の成立を、ヨーロッパの近代的思惟の成立と見なせば、朱子学や徂徠学理論の分析や再評価もまた、ロック的な権利の思想との異同からなされねばならず、ホッブズの理論との類似性から徂徠学を分析した丸山とは、異なる結論が生じるはずである。ただ、本論文において、徂徠学を扱う準備はできておらず、第3節において、朱子学と権利の思想を「人間の尊厳の認め方」という観点から比較してみるにすぎない。しかし、丸山眞男の「自然」「作為」という分析の観点が適切であったかという問題提起は重要と考え、議論を進めていきたい。

本論文の第1節では、丸山眞男の『日本政治思想史』の議論を分析する。丸山は、日本近世においてスコラ的「自然」思想（朱子学）が解体し、ホッブズの「作為」の思想（徂徠学）の成立する過程を、西洋思想史の歩みとパラレルなものを見なすが、そのような論の立て方が適切であったのかを検討する。第2節では、丸山が近

代のメルクマールとしたホッブズの思想と、ロックの権利の思想を比較し、ホッブズの思想にはまだ十分な「近代性」が認められないことを示す。第3節は、丸山の議論を離れ、朱子学と、現代社会の基礎になっている権利の思想を、人間の尊厳の認め方において比較し、朱子学にどのような現代的意義があるのかを検討したい。「基本的人権の保障」を高らかにうたう「日本国憲法」のもと生きる私たちが、それとは異なる思想体系ではあるが私たちの大切な歴史財産である朱子学や儒教をいかに活かしてゆくべきかを考えたいからである。

1 丸山眞男における「自然」と「作為」

丸山眞男は、『日本政治思想史』において、朱子学の思想の本質を、「道理」が同時に「物理」であること、すなわち、倫理が自然と連続していることと規定している。

かうした道徳性の優位にも拘らず、道理は同時に物理であることによつて、換言せば倫理が自然と連続してゐることによつて、朱子学の人性論は当為的＝理想主義的構成をとらずむしろそこでは自然主義的なオプティミズムが支配的となる。本然の性は聖人にも凡人にも等しく具り、ただ混濁した気稟が之を蔽ふから悪が生ずる、蔽ふてゐるものを除きさへすれば元来存在

してゐる善性が顕現する——といふ思惟方法は徳行の目標を超越的な理念とせず之を人間性に全く内在せしめる限りまぎれもなく一種のオプティミズムである。
(二七頁)²⁾

丸山は、朱子学において、「人欲」は自然にないはずのものであり、山崎闇斎のリゴリズム（厳格主義）に陥りがちな思惟様式を有していたと看破する。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。朱子学は、まさにヨーロッパの中世スコラ哲学と共通する論理を持つ。

丸山は、人間社会も自然現象と同じで人間の手によつて変えられるものではないと思ひ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。

中世の人間が未だ一切の社会的結合を家族のごとき自然必然的団体（所謂 *societates necessariae*）を原型として理解してゐたとすれば、近世の人間は逆に社会関係を可能な限り人間の自由意志による創設から（所謂 *societates voluntariae* として）把握しようとした。近世に於ける「人間の発見」の真の意味はここにある。中世に於いても「人間」「個人」が説かれなかつたわけでは決してなく、却つてそこでは個人の職分について論

じられる事最も多かつた。人間の発見とはかうした対象的意味に於てではなく、人間が主体性を自覚したといふ意味に於て理解されねばならぬ。これまで彼が入り込む種々の社会的秩序を運命的に受取つて来た人間はいまやそれらの秩序の成立と改廃が彼の思惟と意志に依存してゐる事を意識した。秩序から行爲した人間が秩序へと行爲するに至つたのである。(二二六頁)

このように社会の秩序でさえ「自然」なのであるから人間が変革することを考えつかなかつた中世から、人間の主体的「作為」によつて変革できるという転換こそ近代の自覚の芽生えと丸山は見る。

日本においても、人間の倫理と自然法則を連動させる朱子学的思惟は、社会秩序もまた自然に根ざしたものであり改変できないという意識に結合し、江戸時代の身分制社会を支えたと、丸山は考えた。しかし、このような朱子学的思惟は、江戸中期の荻生徂徠において解体した。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、近代的主体「作為」の思想(徂徠学)が成立したとする。

以上述べたところによつて、徂徠学における道の本質が治国平天下といふ政治性に存し、従つてその内容が礼楽刑政といふ客

観的、具体的な定在にもとめられたことが明かにされた。つぎの問題はかかる本質と内容を有する道をして道たらしめる根拠はどこにあるのかといふことである。徂徠学の道は唐虞三代の制度文物の総称である。かうした一定の歴史的にかつ場所的に限定された道が何故に時空を超越した絶対的な普遍妥当性を帯びるのであらうか。宋学においては道の窮極的根拠はいふまでもなく太極即ち理に存した。(九五頁)

「道」は、聖人、人間の「作為」の結果であつて、人間が変えられない自然法則ではなく、社会は人間の手によつて改変できるという自覚が、徂徠には芽生えていた。

彼は抽象的な理念の空虚性にあきたらず、道のヨリ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切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。(九六頁)

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、聖人がなぜ聖人であるかの所以を「道」の制作者に求めた。徂徠学において、「道」を「道」たらしめるのは、聖人の權威であつて、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」から道を作為したと考える点に、徂徠学の特長がある（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も看取する。丸山は、荻生徂徠が徳川將軍を絶対君主的に見立てていたと考える。

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、純粹な自然經濟に基く身分秩序を建立するのが徂徠の窮極の意図であつ

た。（二四一頁）

丸山は、徂徠以後の思想をも、この「自然」と「作為」という切り口から論じ、新たな日本思想史を描き出した。例えば、安藤昌益の「直耕」の思想は一見、身分制度を否定した究極の「作為」の思想に見えるが、「直耕」の根柢は「自然世」（自然）であり、徂徠に較べると革新的に見える昌益の思惟様式は、むしろ徂徠よりも中世的であり、深く封建体制に根ざしていたと評価する（二六三頁）。

また、丸山は、本居宣長の国学思想に「神の作為に対する絶対的地位の類似」（二七二頁）を見出し、「宣長の神と徂徠の聖人との体系的禁」の本質は、「自然的秩序思想の強制的復興」（二八三頁）なのである。しかし、近世を通じて芽生えた日本の「作為」の思想は、ヨーロッパの社会契約論的なものに発展せず、幕末に至つても、「作為」そのものの主体は徳川將軍（絶対君主）であり続け、人作説（社会契約論）的な思想へは進展しなかった。そして、絶対君主ではなく人々が社会を作るといふ本格的な主体思想は、日本において内面的には誕生せず、明治以降の西洋思想の移入によつて初めて開花する。しかし、丸山は、徂徠学などの「作為」の思想が、日本における近代を準備していたと考えるのである。

このように、丸山の議論は、日本近世において、朱子学Ⅱ「自

然」的思惟が解体し、徂徠学Ⅱ主体的「作為」の思想が醸成され、内在的に近代を準備したとするものであった。丸山によれば、日本でも西洋でも、「自然」か「作為」かが、前近代と近代とを隔てる思惟様式の違いである。丸山の議論は、後の日本思想研究に大きな影響を与えたが、本論文では、中世と近代の違いを「自然」と「作為」という概念を用いて分析したことが適切だったのかを改めて検討したい。

日本において、最初に本格的な西洋近代思想を受容した人物としては、やはり福沢諭吉を挙げるべきであろう。彼は、一七世紀のイギリスのロックやその影響を受けたアメリカ合衆国「独立宣言」の思想を学び、自著の中で「権理通義³」という表現を用い、権利の思想の萌芽的なものを示した。ロックやルソーの権利の思想や社会契約論の精神を簡潔に集約したのが「独立宣言」であるが、福沢はそれを日本に紹介した。「独立宣言」とは、後にアメリカ第三代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GRESSにおいて一三のアメリカ連合諸邦の全員一致の宣言⁴）である。これは非常に短いものであるが、権利の思想の構造を端的に示している。

われわれは、自明の真理として、すべての人は平等に造られ、

造物主によって、一定の奪いがたい天賦の権利を付与され、そのなかに生命、自由および幸福の追求の含まれることを信ずる⁴。

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。しかし、現在でも多くの独裁国家において、政府批判をした人々が治安の不安を煽ったとして「死刑」や超法規的な方法によって殺害されている。このような現実に対して、国家権力によって殺されない権利として、まず最初に生命権が想定された。そして、次に自由の権利が規定されている。これは、政府の拘束からの「身柄の自由」が、まず第一義的な意味である。すなわち、権力者は、自分への批判者を殺さないまでも、自由を奪おうとしがちである。例えば、政府批判をした人々を、政治囚収容所などに投獄する。このような不当な拘束からの「身柄の自由」が、生命の次に重要な権利とされるのである。ヨーロッパでは、宗教などの信条の違いをめぐり、王と国民・議会とが対立し、国家権力による不当な殺戮や投獄がくり返された歴史の中で、このような自由の権利の概念が生まれた。生命と自由が保障されたら、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は与えられるべきであり、それが幸福の追求の権利である。

そのような権利(基本的人権)を確保するために、人々は、人為的に政府・国家を作る。しかしその国家権力が、人権を守るという本来の目的を外れて人々の権利を踏みこむ時、人々はその政府を更迭することができる。「独立宣言」は述べる。

そしていかなる政府の形体といえども、もしこれらの目的を毀損するものとなった場合には、人民はそれを改廃し、かれらの安全と幸福とをもたらすべしとみとめられる主義を基礎とし、また権限の機構をもつ、新たな政府を組織する権利を有することを信じる。

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政をする場合には、人々はその政府を改廃することができる。現在では、普通選挙が行われ、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。しかし、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府を退場させることができる。

このような権利の思想と、その権利を保障する手段として人々が人為的に政府を作るという発想、および、その政府が権利を侵害す

る場合にはその政府を改廃して新しい政府を作ることができるという考え方の成立こそを、西洋近代のメルクマールと見なすべきではないか。

明治期に人権の思想に触発された人々が、権利の実現のために激しく行動したのが自由民権運動であり、その理論的支柱となったのは中江兆民である。こうして見ると、明治初年の日本人は、西洋近代の精神の本質を理解し、その実現のために積極的に行動したと言えるだろう。権利への希求は、天皇主権の憲法の登場をもって停滞させられることになった。しかし、明治期の日本人が、近代の息吹を看取したのは、次節に述べるようなホッブズ的な思想ではなく、ロックからルソーそしてアメリカ合衆国「独立宣言」へとつながる権利の思想の精神なのであった。

このような日本近代の歩みを見ても、丸山のようにホッブズ的思惟を、近代思想のモデルとするのは、正しい判断とは言えない。ホッブズは、確かに、中世には神や自然が与えたので不変とみなされた社会秩序を、実は不変ではなく、人間が自由に主体的に改変できることを発見した。丸山が、そこに近代の息吹を見出したことは、理解できなくはない。

しかし、人間が主体的に作る、「作為」すること、それ自体に意味があるのではなく、どのような社会を「作為」するかがむしろ問

題なのではないか。結果的に絶対君主の統治する社会を「作為」するというホッブズの思想に、完全な近代性を見出すことができるだろうか。丸山自身も「作為」の思想の完成形態と呼ぶ社会契約論において、もっとも重要なものは、各人に備わった権利の概念であり、人々が「作為」し自由に改廃することができるのは、権利を守る手段としての政府なのである。何かを「作為」することが大切なのではなく、権利を守るために政府を「作為」する行為が重要なものであり、本論文は、権利の思想の成立に、近代性を見出すべきだと考える。

2 近代思想の成立——ホッブズとロックの比較——

丸山は、「作為」の思想の成立をもって近代の始まりとしたが、『法哲学年報2007年』は、「法思想史にとって近代とは何か」というテーマを扱っている。これは、法哲学会でのシンポジウムの報告であるが、そのシンポジウムで「コメント」をした笹倉秀夫が、「近代」をどう見るかという一文の中で、「最初の近代思想家」とは誰かについての議論を『年報』に載せている。その中で、笹倉は、シンポジウムで諸発表者が提出した「近代社会の思想原理」を、「人間が既存の存在から自立し主体化し、その意志によって関係を形成していくこと——そのさいに、技術（科学や近代法）が使われ

る——」とまとめている。

さらに、笹倉は、このような見解について、自身もかつて単著で扱った丸山眞男をあげて次のように述べている。

この点は、これまで近代の思想原理とされてきた、有名な次の三つの見方と重なる——(a)〈身分〉に対する〈契約〉の契機の優位(メイーン)。(b)〈である〉に対する〈する〉契機の優位(丸山眞男)。(c)〈自然〉に対する〈作為〉の契機の優位(丸山眞男)。ここでも、存在から自立し主体化することが近代原理とされている。⁽⁵⁾

そして、笹倉は、その結果、典型的に「では、上述の〈近代社会の思想原理〉を前提にすると、典型的に〈思想上の近代の始まり〉となるのは誰か。——それはホッブズであろう。」と、近代の契機となった思想家をホッブズと見る。これは、丸山眞男の近代の把握と重なる。笹倉はホッブズについて、さらに次のように述べる。

ホッブズは、一切の社会関係を捨象され、自然と直接向き合う孤立的個人から出発する。この個人は、自愛 self-love に規定され、もっぱら自己意志にもとづいて法や社会関係(国家)を形成していく(民主主義)。ここでは法も国家も他の諸制度も、道徳も他人も、個々人の自己保存・自己実現の道具である。自由をこのように〈自己目的な個人〉の観点からとら

えることは、古代にも中世にもなかった。

このように笹倉も丸山と同様に、近代思想の起点にホッブズを置くのであるが、それが適切であるのか。この節では、ホッブズ後に権利の思想を確立したロックと比較しながら考察してゆく。

ホッブズにおいては、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、何をしてよいことを指し、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。

《各人は自然的に、あらゆるものに対して権利をもつ》そして、人間の状態は（前章で明示されたように）各人の各人に対する戦争の状態なのであり、このばあいに各人は、かれ自身の理性によつて統治されていて、かれが利用しうるものごとで、かれの敵たちに対してかれの生命を維持するのに、かれのたすけになりえないものは、なにもないのであるから、したがつてそういう状態においては、各人はあらゆるものに、相互の身体に対してさえ、権利をもつのである。それだから、各人のあらゆるものに対するこの自然権が存続するかぎり、どんな人にとつても（かれがいかに強力また賢明であるにしても）、自然が通常、人びとに対して生きるのをゆるしている時間を、生きぬくことについての保証はありえない。

『リヴァイアサン』 二一七頁⁶

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、力によつ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。

したがつて、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つて、これまで力の均衡によつ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。絶対的な主権者が、法律を定め、その法律によつてはじめて、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、一つの意志をもつた人間、主体であつて、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、新しい君主なのである。

ただし、ホッブズ思想には、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。

『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つて、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、すでにコモーンウェルズを設立した人びとは、そうすることによつて、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〕三六〇七頁

ここで、「臣民」と訳されているのは、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。さらにホッブズは以下のように続けている。

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ばうのである。こうしてそれもやはり不正義である。

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、そのような必要性も生じないのである。

さらに続けて、ホッブズは次のように述べている。

そのうえ、自分の主権者を廃しようとするかわだてるものが、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うるようなことをするのも、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、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、自分を処罰するのと同じという論理を展開している。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、国家権力を非難する論理をもたない。ホッブズ思想を、この点において近代的と言い切れるか疑問なのである。

また、先にも少し述べたが、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、権利というものは確立し

ていないと見る。

第七に、主権者に属するのは、各人が、かれの同胞臣民のだからもまたけられずに、享受しうる財貨は何であり、おこないうる行為は何であるかを、かれらが知りうるような諸規則を規定する、権力のすべてである。そして、人びとが所有権、*propriety*とよぶものはこれなのである。すなわち、主権者権力の設定以前には（すでに示されたように）、すべての人はすべてのものに対する権利をもっていて、それは必然的に、戦争をひきおこす。したがって、この所有権は、平和にとって必要であり、主権者権力に依存していて、その権力が公共の平和のためにおこなう行為なのである。所有権（すなわち私のももの、*Meum*、あなたのももの、*Tuum*）および臣民たちの諸行為の善・悪・合法・非合法、*Good, Evil, Lawful, and Unlawful* に関する、これらの諸規則が、諸市民法である。それは、いいかえれば、それぞれ個別的なコモナーウェルスの、諸法である。

（『リヴァイアサン』2「四三〜四頁」）

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、平和と安定を築くが、この主権者がはじめて法によって権利（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）を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。政府はもともと人々の権利を守るために作られたのだから、当然である。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）

さらに、ロックは、以下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、放縱の状態（a state of licence）ではない。たとえば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、ということを教えるのである。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、下級の被造物がわれわれの使用のために存するのと同じ意味で、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、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関係は、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できるだけ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見なす。その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。

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、人々は一時的に政府を作る。

もし人が自然状態において、既に述べたように、それほど自由であったとすれば、またもし彼が自分自身の一身および財産に対する絶対の主人であつて、最も偉大な者と同じであり、かつ何人にも服従することがないとすれば、何が故に彼はその自由を捨て、何が故に彼はこの帝権を放棄して、他の権力の支配統制に服するのであるか。これに対しては明らかにこう答えることができる。自然状態においてはなるほど彼はそういう権利をもっているけれども、しかもその享受ははなはだ不確定であり、絶えず他の者の侵害にさらされている。というのはすべての者が彼と同様王であり、各人が彼と平等であつて、そうして大部分は衡平と正義とを厳密に守るものではないのだから、この状態においては、彼の所有権の享受は、はなはだ不安心であり、不安定である。それ故に彼はたとえ自由であつても怖れと不断の危険とに満ちている状態を進んで離れようとするのである。彼が彼らの生命自由および資産、すなわち総括的に私が所有、propertyと呼ぼうとするものの相互的維持のために、すでに結合しまたは結合しようと望んでいる他の人々と、社会を組

成することを求めかつ欲するのは、理由がないことではない。

(ロック『市民政府論』一二七頁)

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。

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るのではないか。ホッブズ思想は、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、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。

い。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か否かという点で、ホッブズとはまったく異なる新しきがある。

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「作為」する。丸山が、このような意味での「作為」に近代性を見出すならば、彼の近代観に異論はない。しかし、ホッブズ的な「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出すことは難しい。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見解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は、近代的とはいえない、権利の思想の登場を待つて、近代の成立と言わねばならない。このように考えると、私たちは、ホッブズの「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。

3 朱子学の思想と権利の思想

本論文は、朱子学や徂徠学などの前近代の東アジア思想を、西洋思想と同じ「作為」「自然」という概念に基づき分析しようとする試みだ。丸山眞男を高く評価するものである。しかし、前節で述べたように、ホッブズの思想を近代思想のモデルとするのは、適切ではないと考える。ロックなどが確立した権利の思想を近代思想のモデルとして朱子学や徂徠学と比較した方が、「基本的人権の尊重」を根本原理とする憲法のもとで暮らしている現代の私たちにとって意味があると思える。

丸山眞男は、人間の本性や倫理が天地の法則と相即するという朱子学的思想を、前近代的と評したが、本論文が近代思想のモデルとして扱う権利の思想において、権利は、「自然権」であり天賦のもの（あるいは神に与えられたもの）として想定されており、人間の

倫理が天地の法則に根ざしていると考える朱子学が、権利の思想とかけ離れているとは言えないのである。

しかし、朱子学と人権の思想の両者が大きくかけ離れている点は、国家権力についての認識である。人権の思想は、人々が人権を守る手段として国家を作り、その目的に外れないように国家権力を制御し、場合によっては改廃できるとする。このような国家権力についての概念は、朱子学にはないものだからである。

朱子学と権利の思想との相違点を考える時、以上の点を踏まえて議論する必要がある。丸山は、徂徠学とホッブズの思想との類似性を議論したが、本論文は徂徠学を扱う準備はなく、この節では、朱子学と人権の思想に絞って、比較検討してゆく。

儒教思想は、そもそも人間の本性を絶対的に善と考える。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として理論化した。朱子は『大学章句』『序文』で、大学で行う学問の目的を、自己の本性としてもともと備わっている性分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、聖賢の経典を読むることと述べている。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、すばらしい能力が備わっている（ただし、それは気質の拘泥をう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。

それでは、人間に本源的に備わっている性分、完全なる本性とは、どのようなものであるか。人間の心の本体には、「仁義礼智」(これに信を加えると五常)が備わっている。その代表は「仁」であり、結局、人は本来的に人を信じ愛することができる存在である。人は、ごく身近な家族からその愛の対象を他人に広げてゆくことができ、「五倫」(親・兄弟・夫婦・君臣・朋友の關係)をよく保つことができる。それはいわゆる「理」であり、天から与えられた本来的な能力である。

ただし、人間の善なる本性は無条件に発揮できるわけではない。なぜなら、人が人である以上、気稟の制限をうけ、善なる本性の発露が阻害されるからである。犯罪を犯したり、人と共感できず社会生活に支障をきたす一部の人々は、この発露が極端に阻害されていると説明すれば、現実には悪があることも説明がつく。

それでは、それぞれレベルは違うが、氣質の拘泥を受け、善なる性質が全面的には発露できない状態において、人は何をなすべきか。われわれは、学問によって自らの絶対的に善なる本性を回復する必要がある(復初)。朱子学において人が生きるといふことは、学び続けて復初してゆく過程である。

善なる本性の回復(これこそ学問の目的)には、二つの方法があ

る。内面の「理」の涵養と、外的な事物の「理」の探究である。朱子は、外の事理の探究によって、内面の「理」(本性)をも涵養できると考えた。朱子の理論によれば、外部の「理」と内部の「理」は同一でつながっており、朱子は、この二つのうち、外の理の探究により重点を置いた。それに対して李退溪は、内部の「理」(敬)の確立に重点を置いた。

善なる本性が十全に発揮されるとき、人間はトラブルをおこす存在ではないので、朱子学においては、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。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、それぞれの人間が持てる能力を正しく開花するための手助けをするのである。儒教においては、国家は大きな学校のイメージでとらえることができる。

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、より適切に教育をう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、教育によってのみ、その本来の人間性を回復できるとする。

権利の思想は、人間に絶対不可侵の人権があると考えますが、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・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。

朱子学は、そもそも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ことなるのであるから、そのような発想がなくとも当然である。しかし、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いがために、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、人間に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ってゆくという権利の思想は極めて有効であり、現在の日本や東アジア世界でもその有用性を認め、国家の法整備の基盤として

いる。
朱子学は、権利の思想と対立するものではなく、それを補完し、

強制力を伴う国家権力の役割を制限してゆくという方向性を持つ。朱子学は、人を絶対善と見なし、そのような能力を潜在的に誰もが持つがゆえに人は平等とする思想であり、その意義を権利の思想と比較しながら見出し出してみたい。

朱子によれば、人は「理」を心に蔵し、それがゆえに「天理の性」（本性）は、絶対的に善である。しかし、「天理の性」は、気稟の拘泥を受け、外に発露する場合は、「氣質の性」となって現れ、不完全なものになるので、場合によっては悪を犯す者もでてくる。したがって、人の生きる目的は、「氣質の性」を、限りなく「天理の性」に近づけることである。人は、それゆえ、学問をし続けなくてはならない。朱子において、人には犯すべからざる人権（生命や自由などの権利）があり、それを奪ってはいけないという権利の思想的な議論は当然でない。しかし、朱子学において、人は善なる本性を有し、今かりに現実には不完全で悪を犯したとしても、常に人は自らの（あるいは外部からの、『大学章句』の言う「新民」⁸）によって、その失敗をつぐない完全なる本性に復帰する可能性を持ち続ける存在である。この点において、人間には犯すべからざる尊厳があり、外部からそれを侵害することができないとするものである。朱子の、すべての人間の輝かしい側面を認める態度からは、仮に悪を犯したとしても、その人間を罰した場合によっては死刑にする論理を

導き出すことはできない。「常に可能性をもつ」人間の輝かしい未来は、誰も奪うことはできない。そして、人は、常に教育によってのみ、本来の輝かしい姿に戻ることができる。

このような朱子学的思惟を、現代に適用するならば、刑罰も教育に収斂してゆくべきだという教育思想として蘇らせることが可能である。日本や東アジアの社会には、儒教（あるいはすべての人間に仏性を例外なく認める仏教）の論理から、人間の絶対的善性を想定し、社会でのすべての営みはすべてその隠された善性を回復することと規定する思想的な基盤が明確にある。儒教思想において、刑罰は、すべて教育に収斂される。

朱子学的な人間の尊厳の認め方は、西洋近代の人権の思想（およびそれと表裏にある国家権力の横暴を法によって制限するという考え方）と、けっして対立するものではなく、補完しあうものである。

朱子学には、人権を侵害しがちな国家権力を制限してゆくという発想はない、そもそも国家権力の必要性を積極的には認めない。朱子学的思惟において、政府を想定するのならば、それは常に人間が教育をうけ自身の可能性を開花するための手助けのための存在である。朱子学の論理からは、刑罰というものは想定できない。過ちを犯した人間に必要なのは教育だからである。西洋近代の人権の思想

における、必要悪であるがゆえに存在する国家権力を法により縛るという発想は、国家権力を積極的には認めず刑罰をもちがりなく教育に還元してゆくという儒教の思考と補完し合い、国家による権力の濫用をふせいで、ひとりひとりの人間にかけがえない尊厳を認め、人々にやさしい社会を作ってゆく力になり得る。

おわりに——「自然」と「作為」の論点を越えて——

朱子学や儒教が、近代以前の東アジアにおいて、七〇〇年もの間、普遍思想としての地位を占めてきたことは、まぎれもない事実である。そして、東アジア社会はこの百余年、伝統思想と決別し、西洋近代思想に基づく国家を構築しようと努力してきたのも、また事実である。朱子学と西洋近代思想（そのモデルとしての権利の思想）の両者は、まったく異なる思想の体系を有しており、それがために、朱子学を分析する時は、前近代の枠組み、例えば「理」「氣」の理論体系の中で、議論を完結しがちであった。そのような中で、丸山眞男は、前近代の思想（朱子学や徂徠学）と西洋近代思想との間に、「自然」「作為」という橋を架け、両者を共通の概念に基づいて分析しようとした。その試みは画期的であり、後の日本思想史研究に大きな影響を与えた。しかし、丸山の「自然」「作為」という論点が、果たして有効であったのかを、あらためて問い直すことが

本論文の出発点であった。

そして、第3節では、西洋近代の思想のモデルとして、権利の思想を用い、それと朱子学を比較した。朱子学における人間の尊厳の認め方は、権利の思想とは確かに異なるものであるが、しかし、両者とともに活かすことで、より人間にやさしい社会が構築できるという議論を展開したが、それが有効なものになっていくか、心もとない。丸山の「自然」「作為」の切り口では不十分だという問題提起に終わってしまった感がある。今後、さらに考察を進めてゆきたい。

注

- (1) 福沢諭吉は、例えば『文明論之概略』において、儒教思想を、人には生まれながらに君臣の別があるとすの差別の思想であり、それゆえに近代化の足かせになる論理なので切り捨てるべきだと主張する。『文明論之概略』岩波文庫、一九九五年、六五頁。
- (2) 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。
- (3) 福沢諭吉は、『学問のすすめ』「第二編」において「ゆえに今、人と人との釣り合いを問えばこれを同等と言わざるを得ず。ただしその同等とは有様の等しきを言うにあらざ、権理通義の等しきを言うなり」（岩波文庫、一九七八年）と述べ、「権理通義」という言葉を用いて権利の思想の萌芽的な議論をした。

- (4) 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）一一四～五頁。
- (5) 笹倉秀夫「近代」をどう見るか」（『法哲学年報2007』日本法哲学会編、有斐閣）。笹倉は、『丸山眞男論ノート』（みすず書房、一九八八年）で、丸山の思惟構造を分析している。
- (6) ホップズ『リヴァリアサン』1（水田洋訳、岩波文庫、一九五四年、一九九二年改訳）『リヴァリアサン』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。
- (7) ロック『市民政府論』（鶴飼信成訳、岩波文庫、一九六八年）。
- (8) 朱子は、『大学章句』において、もともとの『大学』の「親民」という文言を、「新民」に改めた。これは、自分自身の内面の修養が完成したならば、他者の内面の修養をも手助けし、他者の内面の刷新をはかるべきだという考えに基づくものである。『大学』『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。

