

「筆者(丸山—今井)は本書の第一章……[近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連、本集第一卷]においてその様な見地から近世儒教の発展を徂徠学まで迫ることによって、儒教思想構造の自己分解過程の跡づけを試みた。……今度はやや観点を移動させてあの様な朱子学より徂徠学に至る近世儒教思想の展開は、封建的社会秩序の観方乃至は基礎づけ方の上に如何なる差異となつて現れるか、その差異のもつ普遍的意義はどこにあるか、更に徂徠学以後の思想史はそこから何を学んだかそういった側面から問題を考察して見たのが本稿である。朱子学も徂徠学も封建的支配関係そのものを絶対視していることに於て何等の相違もない。しかしその絶対視する論理的道程に至ってはまさに正反対に対立する。筆者は以下に於てその対立を「自然」と「作為」という二つの概念を指標として捉え、進んでこの対立が単なる封建社会の枠内に於ける“Wie”の問題にとどまらずして、むしろ中世的な社会=国家制度観と近代的市民的なそれとの対立という世界史的な課題で、内包している所以を明かにし、更に「自然」と「作為」の論理の明治初期に至るまでの展開様相を辿って、近世思想がどこまでこの課題を解決したかを尋ねようと思う」(「近世日本政治思想における「自然」と「作為」、丸山②7頁)。

この「自然」と「作為」という発想は、カール・シュミットの発想と親縁性をもつ。即ち、「自然」といわれていることは「規範主義」と、「作為」といわれていることは「決断主義」と、ほぼ一致する観念だと理解しておくことができる。このことを了解するため、シュミットの「法学的思惟の三種類」の基本的モチーフについて一瞥しておこう。

「シュミットによれば「法学上の究極の観念」は「規範、決断、具体的秩序」のいずれかであり、そのいずれが「究極の観念」と考えられているかによって「規範主義」・「決断主義」・「具体的秩序思想」という「法学的思惟の三種類」が識別可能となる。このうち「規範主義」についてはこう述べる。

「中世のゲルマン人の考え方は徹頭徹尾具体的秩序思想に貫かれていた」が、「ドイツにおけるローマ法継受は、一五世紀以降このような思惟様式を…駆逐し、抽象的規範主義の成長を促進した」。一九世紀には「これに劣らず大きな影響を及ぼした第二の継受」=「自由主義的立憲主義的な憲法上の規範主義の継受」が「ドイツ国内の諸問題の具体的現実」から憲法的思惟を引き離し、『法治国家的』規範思想をもって隠蔽してしまった。このような規範主義的思想の支配下で「一切の具体的秩序を法律規則に還元し、一切の法および秩序を『法規の総体』或いはそういう類のものとして定義する概念規定が生まれ」た。このような規範主義は後で示す「決断主義者の個人的恣意」や「秩序の封建的・身分制的或いはその他の多元性」に対立しつつ理性・真理に基づく「客観的正義」にふみとどまろうとする。

ここでシュミットが規範主義とよぶものは、基本的に近代社会の胎動・成立に伴って成立してきたものであり、ハイエクの「法の支配」と大きく重なりあう概念と解してよいものである。

ところでこのような規範の、「効力および価値の究極の権利根拠」を理性・真理にではなく、「ある意思活動、ある決定」のうちに求めることも可能である。この時「決断主義」が成立する。この思考様式の最初の典型例を示したのは、「法を創る」のは「真理ではなく権威」だとしたホッブズである。……「ホッブズにとっては一切の法、一切の規範と法律、一切の法律解釈、一切の秩序は、本質的には主権者の決定」である。そして「主権者」とは「主権的に(最高無制限に)決定を下す者」である(今井弘道「正義論と価値相対主義」、竹下賢編『実践地平の法思想』(昭和堂 1984)、153-154頁)。

第二節 朱子学と自然的秩序思想より

「まず吾々の考察は当然に、近世の思想的展開の先頭に立ち、やがて幕府権力の庇護の下に封建教学の正統的地位を占めた朱子学から始まる。朱子学は近世初頭の思想界を殆ど完全に独占した。その限りで、徳川初期の朱子学者が彼等の環境としての社会的秩序をいかに観念したかを見ることは、同時に、近世初頭に於て封建的社会秩序、その階層的支配関係のいかなる観方が支配的だったかを知ることになる。……家康・秀忠・家光三代に仕えて、官学の祖となった羅山の思想はいわば徳川初期の時代思潮の圧縮的表現と見てよい。それなら羅山に於て五倫はいかに根柢づけられているか。彼はいう、「君臣ト父子ト夫婦ト兄弟ト友ダチト、此五ノ間ハ、古モ今モ、天地ノ間ニアルモノナリ、此道アラタマル事ナキユヘニ、達道トナヅク、人間ノシナヲカゾユルニ此五ノ間ヲスギズ」(三徳抄、上)。ここでは五倫が人間の社会的結合の一切を包含していること、ならびにそれが永遠不易のものであることが強調されている。ところでこの五倫の不易性は何によって保証されるか。「君父は乾の道なり、臣子は坤の道なり、男、外を治むるは猶ほ天のごとし、陽なり。女、内を治むる猶ほ地のごとし、陰なり。君父の尊き臣下の与しき、猶ほ天地の位を莫めて乱るべからざるがごとし。然も上の心下に通じ下の情上に抒ぶ。君臣父子の道相行はれ、上下

貴賤の義相接はり、陰陽内外の理相協ふ。是れ天道上に行はれて人倫下に明なる所以なり」(羅山文集、卷第三十、原漢文)。つまり君の臣に対する、父の子に対する、夫の婦に対する「上下貴賤の義」は天の地に対する、陽の陰に対する支配という自然界の原理に基礎づけられている。

社会関係を自然現象の観察から演繹し逆に人間の出来事を自然界に反映させる態度は人間思惟の初期的段階につねに見られるところであるが、とくにシナに於てはいわゆる「天人相関」として古代シナ思想の顕著な特色をなしている。原始儒教にもむろんこうした傾向は内在しているが、孔子や荀子は実践的倫理に終始して形而上的な思索をむしろ排していたのであって、天人相関が大規模に表面化したのは秦漢時代に入って易が経典に加えられ陰陽説が儒教倫理と結合して以後である。そこで階統的秩序を「自然」から演繹する思想は既に易経や礼記に数多く見出される。……これらの言葉が上記の様な羅山の立場の思想的背景となっていることはいまでもない。ただ朱子学者羅山にはより明白な方法的根柢がある。宋学は秦漢経学に於ける原始儒教思想と易や陰陽説との雑然たる交錯を彪大な形而上学にまで統合したことによって、天人相関にも確たる理論的基礎を与えた。即ち朱子学によれば、天地万物はすべて理と気の結合より成る。理は宇宙の窮極の根柢として万物に通ずる普遍的性格を有するが、気的作用によって事(11)物に特殊性が賦与される。天地万物は現象形態に於て千差万別であるが、それは畢竟一理の分殊したものにほかならぬ。自然界の理(天理)は即ち人間に宿つてはその先天的本性(本然の性)となり、それはまた同時に社会関係(五倫)を律する根本規範(五常)でもある。その窮極的な理は太極と呼ばれ、また誠と呼ばれる。……かくて儒教の倫理的規範は朱子学的思惟に於て二重の意味に於て自然化される。一は規範が宇宙的秩序(天理)に根柢を置く意味に於て、他は規範が人間性に先天的に内在(本然の性として)すると看做されることによる。そこにはほぼ典型的な形に於て、自然法思想が内包されている。こうした宋学の自然法的性格は、すでに近世初期の切支丹文献として名高い妙貞問答の著者ハビアンによって、「儒者ノ如キハ「ナツウラ」(nature - 筆者)ノ教ヘト申テ、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、キリジタンノ教ニモ一段トホメラレサフラフ」(妙貞問答・中巻)として鋭くも指摘されたところに属する……。(12)

ではこの自然法は実定的な社会秩序に対していかなる関係に立たしめられるか。一般に自然法は実定的秩序と関係づけられるや否や一つの *Entweder-oder* の前に立たせられる。即ちそれは自然法の純粋な理念性を固守することによって、実定的秩序に対する変革的原理となるか、それとも自己を全的に事実的社会関係と合一せしめる事によって、その永遠性を保証するイデオロギーとなるかいずれかである。朱子学的な自然法思想からも現実的所与に対する変革的帰結が引き出せないことはない。朱子学的理気論からいえば君臣の事実的存在は既に気の支配を受けているから、君臣の義=理とは区別される。理が気に対して優位すべきものならば君臣の義に反する現実の君臣関係は変革されねばならぬという事になる。しかし朱子学の理論構成に深く浸透している自然主義はこうした理の、したがって自然法の純粋な超越的理念性を甚だしく稀薄にする。……

……ここでの問題は朱子学自体ではなく、徳川幕府が戦国の下剋上の動乱状態を完全に鎮定して、將軍より武家奉公人に及ぶ武士団内部の階統を編成し、進んで封建的主従関係を被支配階級の内部にも拡張して、上下を貫通するヒエラルヒー的原理の上に鉄の如き統制力を揮った近世初期に於ける朱子学なのである。「天ハ上ニアリ(13)地ハ下ニアルハ天地ノ礼也、此天地ノ礼ヲ人ム(生)マレナガラ心ニエタルモノナレバ万事ニ付テ上下前後ノ次第アリ、此心ヲ天地ニラシヒロムレバ君臣上下人間ミダルヘカラズ」(三徳抄、下)……という羅山における自然法の窮極の意味が現実の封建的ヒエラルヒーをまさに「自然的秩序」として承認することにあるのは当然であろう。そうして朱子学に内在するこの「自然的秩序」の論理こそ勃興期封建社会に於て朱子学を最も一般的普遍的な社会思惟様式たらしめたモメントであった。

むろん社会的秩序を自然的先天的なものに基底づける仕方は学者によって必ずしも一様ではない。……しかしこうした説明のいずれもが五倫の、一方宇宙法則(天理)への、他方人性(本然の性)への二重の自然化という宋学的自然法思想にその窮極の論理を仰いでいることには変りはないのである。かくして近世封建社会成立後、最初にその基礎づけとして登場した思惟様式は自然的秩序の立場として総括しうるであろう。

近世初期朱子学によって殆ど一色にぬりつぶされた思想界も中江藤樹が晩年に陽明学を唱道し、やがてこの学派はその門弟、淵岡山や熊沢蕃山によって飛躍的に発展せしめられ、更に山鹿素行と伊藤仁斎は夫々、江戸と京都に於て殆ど同時に古学を創始するなど、漸く分化の兆候を示すに至った。彼等の理論は朱子学の体系的構成の上に、夫々注目すべき内面的変容を与え、とくに蕃山や素行は初期朱子学者に乏しかった政治的社会的現実の経験的考察に於てかなり貴重な成果をあげた。しかしながら社会関係の「自然」への基底づけという点では彼等は、依然として朱子学的思惟の埒内を超えなかったのである。……

ただ伊藤仁斎は天道と人道とを分離し、陰陽五行を仁義礼智から峻別し、更に後者を「道德の名にして性の名に非ず」として宋学に於ける社会規範の、一方自然法則との、他方人間本性との等置をもともに否定してしまったことは、朱子学的自然法の理論的基礎のかなり重大な変革を意味するものであったが、仁斎の論議は専ら純粋哲学に限定されたので、その変革も政治=社会思想の水面にまで浮び出なかった。……

第三節 徂徠学における旋回

特定の政治的社会的秩序を自然法によって基礎づけることはたしかにその秩序の不易性の最も強固な精神的保証である。しかしそれが考える最も強固な保証であるという事がまさにその基礎づけの可能性に対して一つの限界を与えている。逆説的にひびくけれども社会秩序が自然的秩序として通用しうるのは、当該秩序が自然的秩序と見える限りそうなのだ。もしそこで政治的安定性が著しく損われ、社会的変動が顕わに現象するに至ったならば、もはやその社会の根本規範が自然法であるという基礎づけは一般的な受容性を喪失する。自然法的基礎づけは社会の安定化へと作用すると共に、社会のある程度の安定性を前提としているのである。その場合（朱子学の場合の如く）自然法が即自然法則とされると、仁斎の様にその規範性が意識されていようと変りはない。法則は同一事態の繰返しを予想しているし、規範（Norm）も平常的（normal）な状態をのみ考慮に入れている。社会関係を自然的な平衡性を失い、予測可能性が減退するや、規範乃至法則の支配は破れる。規範はもはやそれ自（18）身に内在する合理性のゆえに自から妥当するのではない。いまや誰が規範を妥当せしめるのか、誰が秩序の平衡を取戻し、社会的安定を回復させるのかが問われねばならない（真理ガデハナク権威ガ法ヲツクルー今井）。かくて社会規範の妥当根拠を確実にするためにも、政治的無秩序を克服するためにも危機的状況に於て登場するのは常に主体的人格の立場である（丸山の徂徠学におけるシュミットの契機—今井）。元禄時代に入って、近世封建社会に内在する諸矛盾が急速に激化し、遂に吉宗によって享保の改革と呼ばれる徳川時代最初の封建制補強工作を呼起すに至ったとき、さしも近世初頭以来牢固たる存続を保って来た自然的秩序観が遂に全面的に覆されたこととなった。そうして荻生徂徠は「道は事物当行の理にても無之、天地自然の道にても無之、聖人の建立被成たる道」（徂徠先生答問書、下）だというその有名な命題を以て、「誰が」という問題の近世最初の提起者となったのである。

社会関係を「自然」に基底づける朱子学的思惟は徂徠にとっては、もはや封建的支配関係の正当づけとなすべくあまりに現実と乖離している楽観主義であるばかりでなく、それは既に弛緩崩壊の兆候を見せている現在の階級的秩序をも「自然的」と看做すことによつて、その安定性の回復のための彼のいわゆる「制度ノ建直シ」を阻害するものと映じた。……かくて封建社会を現実の難局から救い、それを確固たる地盤の上に再建するためには、まずその前提として、封建社会の観念的基礎をなしている儒教理論そのものを根本的に変革し、その自然的秩序の論理を主体的作為のそれにまで転換せしめねばならない。徂徠はこの課題を大胆かつ徹底的に遂行した。

「自然的秩序」の論理は、儒教規範が一方天道とか天理とか呼ばれる宇宙的自然と、他方「本然の性」と呼ばれる人性的自然と連続していることに胚胎する。そこで徂徠はまず第一に宇宙的自然を聖人の道の対象から排除した。天の道とか地の道とかいうのは、彼によれば単に人間の秩序の自然界への類推にすぎぬ。従つて陰陽という自然界の範疇を社会関係にもち込むことは明白に拒否される。……また陰陽と並称されて、五常（仁義礼智信）の基礎をなす五行（水火木金土）も徂徠に於ては、無数の天地万物を算える時の整理上の都合から聖人が作った符牒であつて、いわば（20）「富商の記号を以て其の貨を別つ」様なもので単に「繁を御するの術」（弁名、下）たるにとどまり、なんらそれ自身必然的な根拠をもつものではない……。更に天の経とか地の義とかいう範疇も……「凡そ上下の差別は天地の常経にして」（山鹿語類、卷第十一）という様に、「自然的秩序」思想に於て屢々用いられるが、これまた徂徠は……その実体的性格を剥奪して、比喩の意味にまで墮せしめる。この様にして彼は道の宇宙的自然よりする根柢づけを悉く否定し、むしろ逆に儒教自然哲学の諸範疇を治国平天下の手段として、聖人の道に隷属させたのである。しかし原始儒教に於て否定すべからざる重要性をもつ「天」の観念を彼は当然に軽視しえなかつた。そこで彼は天の観念のもつ二義性——法則的意味に於ける天（天道）と人格的意味に於ける天（天命）に注目して、前者の独自的存在を否定すると共に後者を全面的に強調した。……天道より天命への転換が主体的人格を基底とする彼の全思惟方法の一つの表現形態である……。

第二に道（規範）の人性的自然よりの超越化は道を専ら礼楽という外部的客観的制度に限定することによつてなされる。「礼楽刑政を離れて別に所謂道あるにあらざるなり」（弁道）。……徂徠のいう礼楽は……人間の内面性の改造を問題としないで、ひとえに政治的支配の具であろうとする点で一層人性に対して外在的のものとなるので（21）ある。

しかし以上の工作を以てしては、道の対象から自然的なるものが排除されたのみであつてこの程度なら既に素行や仁斎に於て発芽しているモメントを押進めたにとどまる。……自然的秩序の論理の完全な克服には、自らの背後にはなんらの規範を前提とせず逆に規範を作り出しこれにはじめて妥当性を賦与する人格を思惟の出発点に置くよりほかにはない。徂徠が「夫れ道は、先王の立つる所、天地自然に之有るにはあらず」（弁名、下）という時、先王は実にはこうした道の絶対的作為者たる意味をもつものであつた。

先王はいうまでもなく伏羲神農をはじめ堯舜禹湯文武周公等古代シナの政治的支配者であり、道、礼楽は彼等が「心力を尽し、其知巧を極めて」（弁道）作為してはじめて成つたもので、「人有ると人無きとを待たず本来自存」の存在ではない。そうしてかかる道の

制作者がほかならぬ聖人であり、逆に聖人とは道の制作者の称である。かく聖人概念を専ら先王という歴史的実在に限定したことは、徂徠学を従来のあらゆる儒教思想から決定的に別つ重要なモメントである。これまで聖人はつねに第一義的には、道德の完全無欠の所有者として、道德的修為の目標を示す普遍概念であった。堯舜等の先王はむしろ聖人と考えられたが、それは彼等が道德の完全無欠の具有者たる限り、そうであるのであって、云い換えれば、彼等の聖人たる所以は、彼等に内在するイデア性にある。だからそのイデア性が強調されるときは聖人概念は容易にその人格性を非人格的な窮極理念の中に解消させてし(22)まう。宋学に於て「聖人は天地と其の徳を合せ、日月と其の明を合せ、四時と其の序を合せ、鬼神と其の吉凶を合す」(太極図説)といい、進んで「聖人は太極の全体」(同、朱子解)といわれているのはその典型的な例である。……こうした普遍的イデアの意味がまつわっている限り…先王は未だ絶対的主体ではない。徂徠が聖人を全く具体的歴史的実在としての先王に限定し、「聖人は学びて至るべからず」(弃道)としてその非人格的理念化を防止したことは、先王に道の絶対的作為者としての論理的資格を賦与するたの不可欠の前提であった。

聖人(=先王)が道の絶対的作為者であるということは、聖人が一切の政治的社会的制度に先行する存在であることを意味する。自然的秩序の論理に於て聖人が秩序の中に置かれていたとすれば、それを完全に転換させる立場は当然に聖人にかかる内在性から救い出して、逆に無秩序から秩序をつくり出す者としての地位を与えねばならぬ。聖人の作為以前は「無」であり、作為以後は「全」である。「聖人の作為」を契機としてその前後は深淵を以て断絶している。この立場は当然、聖人の出現以前の社会をなんらの規範なきホップスの自然状態と看做(23)すこととなる。五倫五常はもはや羅山の様に、「君臣ト父子ト夫婦ト兄弟ト友ダチト此五ノ間ハ昔モ今モ、天地ノ間ニアルモノナリ」(三徳抄・上)とか蕃山の様に「道は三綱五常これなり。天地人に配し五行に配す。いまだ徳の名なく、聖人の教なかりし時も、此道は既行われたり」(集義外書、卷之三)とは考えられない。徂徠によれば、五倫のうち自然に存在するものは父子の愛のみで、一見自然的本性の如く見える夫婦の倫も伏羲によって始めて建てられた規範であり、「洪荒の世は只畜類の如く」であった。「まして君臣朋友の道に至りては、聖人の立玉へるによりてこそ人は是を存候へ」。其他彼によれば、「たとへば五穀を耕すといふは、神農の建立し玉へる事也。宮室を作り衣服を織り出す事は、黄帝の建立し玉へる事也」(答問書、下)として、こうした生産様式も悉く聖人の作為にかかる。……むしろ夫婦の倫を伏羲が教えたとか、神農が農業の祖だとかいう事柄それ自体はなんら新しい観念ではなく、儒者一般の常識であった。ただそうした観念の方法的意義を追究して之を自然的秩序の論理に対する明瞭な対立にまで高めたところに彼の独自性がある。徂徠の方法的徹底性は遂に近世社会の最も根本的な身分的秩序たる士・農・工・商の発生をも純然たる先王の作為に帰せしめねばやまなかった。「世界の惣体を土農工商の四民に立候事も、古の聖人の御立候事にて、天地自然に四民有り之候にては無御座候」(答問書、上)「五倫ト云モ士農工商(24)ノ分レタルモ天然ノ逆ニハ非ズ、民ヲ安ンズル為ニ聖人ノ立置キ玉フ道也」(太平策)。これを徂徠以前の同種の論議のうち最も精細なものと比較して見よう。……蕃山も素行も士・農・工・商の発生を人類生活の必要から漸次的に生成したのものとして説明している。もしこうした蕃山・素行の論議と、士・農・工・商を悉く古代聖人の制作に帰する徂徠の立場とをそれだけきりばなして歴史的説明としていずれが真理に近いかを問えば、ひとはむしろ蕃山・素行をとるのであろう。しかし社会的人間の存在が自然的存在と連続している考え方に於ては、歴史的発生を語ることは同時に自然的発生を語ることであり、その限りに於て歴史を作る主体は遂に問われる事がない。先王の作為の絶対的始源性を貫くことによって生れた、徂徠のこうした「不真理」は、思想史的に見るならば、自然的秩序思想の全面的な転換の過程に於けるいわば犠牲飛球にほかならぬのである。