



Title	幕末期における言説編制と西洋啓蒙思想の受容：横井小楠と加藤弘之を中心に
Author(s)	納谷，節夫
Citation	大阪大学言語文化学. 2005, 14, p. 117-130
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/77909
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

幕末期における言説編制と西洋啓蒙思想の受容

－横井小楠と加藤弘之を中心に－*

納谷 節夫**

キーワード：儒教、華夷思想、言説編制

This paper has been written to explain how discursive formations were changed by the acceptance of the Western Enlightenment from the end of the Edo era to the beginning of the Meiji era.

Michel Foucault defines 'knowledge' (*savoir*) as follows: "'knowledge' is the space in which the writer may take up a position and speak of the objects with which he deals in his discourse". 'Knowledge' offers the writer a discursive formation which controls any writers taking up a position in that 'knowledge'.

During the Edo period the prevailing image of the world was a mental map borrowed from China, according to which the center of civilization (*ka* i.e. China) was surrounded by barbarism (*i* i.e. the West and other Asian countries). However, this *ka-i* vision began to collapse at the end of the Edo era when Dutch studies had wide currency. The many specialists of Dutch studies questioned the superiority of China to the West. It was clear for them that the West was far superior to China in the realm of technology and science. In those days, the only political studies that existed were conducted as part of Confucianism. The conversion of *ka-i* vision in Dutch studies greatly influenced the scholars of Confucianism, increasing their regard for Western politics and causing them to accept key concepts of the Western Enlightenment.

However, the intellectuals in those days had only the set of concepts of Confucianism. Therefore, they had to evaluate Western politics according to these concepts. For example, Hiroyuki Kato (1836-1916), one of the celebrated Meiji Enlightenment writers, introduced, for the first time, the concept of the "right to freedom" in his book in 1870. However, as he was taking a position in Con-

* The Discursive Formation at the End of the Edo Era and Acceptance of the Western Enlightenment (NAYA Setsuo)

** 大阪大学大学院言語文化研究科博士後期課程

fucianism, it was difficult for him to explain certain key concepts of the Western Enlightenment. Therefore, he had to modify the set of concepts of Confucianism to introduce the concept of the “right to freedom”.

However, if a concept is separated from a network of concepts of a ‘knowledge’, it loses the meaning it had as part of the ‘knowledge’. Furthermore, Kato added the “right to freedom” concept into the network of concepts of Confucianism. This process resulted in an adjustment to the “right to freedom” concept and a modification of the discursive formation of Confucianism.

1 はじめに：先行研究と問題の設定

酒井直樹は『過去の声』の中で、書き手であるところの「私」と、言語のうちに表現され、書き込まれている「私自身」との間には、「ある修復不可能な断絶、距離」があると述べている¹⁾。この書き手と書かれたものにある「私自身」には断絶があるという認識は、書き手の「私」が、書かれたものをすべて統御しているのではないということを示唆するはずである。書き手の「私」は、「属している言語や制度に完全に依存している²⁾」のである。

本論文は幕末・明治期の西洋思想の受容を主題とするものだが、従来のこの分野での研究は、この書き手の「私」が、書かれるものをほとんど統御するという前提のもとになされていたように思われる。例えば、植手通有は、明治啓蒙思想の脆弱性を、「伝統的な一とくに儒教的な一思考様式が十分克服されず、いわば政府中心主義的な考えが強く存続していた」という事情に見、それを克服できなかった理由を、「個人の自発的能動性の観念」を明確に打ち出さなかった「思想家の責任」に帰している³⁾。植手が「思想家の責任」というとき、彼は、思想家の「私」が西洋思想の受容、紹介という行為に対してほぼ全面的に統御していると考えているのである。

しかし、もしも酒井が言うように、書き手の「私」が書かれたものを、すべて統御するのではないとしたら、西洋思想の受容を問題にする場合においても、書き手の「私」が依存し、従属しているもの、書き手の「私」に、西洋思想の解説コードを提供し、テクストの生産を規定してくるものを問題にしなければならないはずである。それは一体何か。酒井は、それを「実践系」と名付けている。実践系とは、様々な言語行為を有意味なものにする諸規則の束である。書き手がひとつの言説空間に位置するとき、テ

¹⁾ 酒井直樹『過去の声』、以文社、2003、p.3.

²⁾ 同上、p.405.

³⁾ 植手通有『日本近代思想の形成』、岩波書店、2002、pp.168-169.

クストの生産を支配してくるものは、その言説空間にある実践系である。実践系は絶えず変化するものであるが、言説空間はそれを安定的に保持しようとする。言説空間とは、テキストの生産を規定する一つの実践系が別な実践系へと移行することを抑圧するような「共有された偏見、あるいは暗黙の期待」の集積にほかならない⁴⁾。

本論文が主題とするのは、西洋思想の受容の担い手であった思想家たちの思想形成の過程や主体的、自立的な「私」ではない。分析は「人は言う」というレベルに位置する。それは共通意見、集合表象というものではない。そうではなくて、言表の主体は、「話す意識でも編製の著者でもなく、さまざまな個人によって満たされることが可能な位置⁵⁾」であると考え。一つの実践系に位置するとき、書き手の主体を統御してくるのは、実践系の諸規則なのである。したがって、本論文では、思想家の「私」を問うのではなく、解読や言表の生産を規定する実践系を問題にする。どのような実践系が、西洋の政治制度・思想の対象化を可能にしたのか、またそれを解読し、受容するために、どのような言説編製の転換が起ったのか、それをあきらかにするのが本論文の課題である。

まず2章においては、本論文の方法である言説編制とはどういうものであるのかについて、酒井直樹の実践系と、ミシェル・フーコーの言説編制という概念を使って説明を試みる。3章では、横井小楠の『国是三論』をとりあげ、なぜ西洋の政治制度が言説の対象になりえたのかを考察する。4章では加藤弘之の『隣草』と『真政大意』を取り上げ、『隣草』で華夷秩序における「華夷」の転換がいかにして起こったのかを検討し、次に『真政大意』において、西洋啓蒙思想の主要概念である「自由の権利」がどのように解読され、どのように概念として編制＝受容されたのかを明らかにする。

2 方法としての言説編制

ミシェル・フーコーは、一つの言説編制が他の編制に置き換わるというのは、全く新しい対象、表現の様態、概念、理論選択からなる世界が、完全に武装され、完全に組織されて立ち現れるものではないという⁶⁾。また必ずしも、上記の要素のすべてが入れ替わることをいうのでもない。言説編制は分散のシステムであり、いくつかの要素は明確に区別された複数の実定性に沿って留まるのである。例えば、博物学における「特徴」という概念は、生物学においても同一のままで留まっている。いくつかの概念は留まるが、それらの編制は異質なものとなるのである。フーコーは次のような具体例を出している⁷⁾。十六、七世紀ごろに、「富の分析」や経済学につながる言説編制が生成されるが、

⁴⁾ 酒井、前掲書、2003、pp.7-10.

⁵⁾ Foucault, Michel. trans. A.M.Sheridan Smith, *Archeology of Knowledge*, Routledge, 2003, p.129.

⁶⁾ Ibid., p.191.

⁷⁾ フーコー、ミシェル著、中村雄二郎訳『言語表現の秩序』、河出書房新社、1981、p.70.

その出発にあるのは「富裕と貧困、貨幣、生産、商取引」についての様々な言説に関わる様々な人々の、相互に異質な言表の総体である。様々な言説は各々がそれ自身の実践系をもっている。それらのどれをとっても、一つの学問の外観をとるような、言説の規則性の他の形式をあらかじめ示すようなものは何もない。だが、何か新しい規則性が編制されて、「それらの言表のしかじかをとりもどし、あるいはしりぞけ、正当化し、あるいは遠ざけ⁸⁾」る。つまり、これが、新しい言説編制の生成である。

言説編制の生成・転換は、上記の例のようにさまざまな実践系の言表の総体において、同時的、継起的に、新たな規則性の編制が起こるという場合もあれば、ある一つの学問の内部で生じる場合もあるだろう。例えばそれは、学問の中に「怪物^{モンスター}」が現われることによって始まる⁹⁾。十九世紀の生物学にとってメンデルはそのような怪物であった。なぜなら、メンデルの対象、方法、理論的地平は当時の生物学とは無縁であったからである。一つの命題が一学問に属しうるためには、さまざまな困難な要求を満たさなければならない。真とか偽とか言われうるに先立って命題は、「真なるもののうち」になければならない。メンデルが当時の生物学に持ち込んだのは、全く新しい対象であり、概念用具であり、理論的基礎であったがゆえに、メンデルは当時の生物学の「真なるもののうち」に入れなかった。メンデルが理解されるには、十九世紀の生物学という実践系の規則性が、新たに編制しなおされる必要があったのである¹⁰⁾。言説編制の転換はこのように実践系の規則が再編されるという場合もある。

以上のような言説編制の転換が、幕末期の日本で、主に西洋思想の受容において起ったということが本論文の仮説である。

3 横井小楠の『国是三論』

横井小楠(1809-1869)の『国是三論』(万延元年=1860)は、日本で初めて、近代西洋の政治制度を評価し、それらを導入する道を切り開いたとされている¹¹⁾。この論考は、越前藩の藩政改革に対する横井自身の考えをまとめるために書かれ、『国是三論』の「国」とは越前藩を意味し、「三論」とは富国、強兵、士道についての論を指す。

植手通有によれば、横井小楠の学問は、当時熊本では「実学」として喧伝されていたもので、朝鮮の朱子学者李退溪(1501-1570)およびこれを祖述する熊本藩の大塚退野(1677-1750)の影響のもとに、形成されたものである。専門化することによって、形骸化した儒教を、それ本来の実用的な学問に立ち返らせようとする点において、彼の实学

⁸⁾ 同上、p.70.

⁹⁾ 同上、pp.35-37.

¹⁰⁾ 同上、pp.35-37.

¹¹⁾ 植手、前掲書、2002、p.71.

は、当時の水戸学や荻生徂徠（1666－1728）の古学と大きな共通性を持っている¹²⁾。

横井は、『国是三論』の中で、西洋の政治制度そのものを、言説の対象として取り上げるが、それは、それまでのさまざまな実学における「西洋」に対する評価の高まりと無縁ではない。例えば、漢方医における西洋と中国の医学に対する評価の逆転は、1771年には始まっていた。杉田玄白（1733－1817）は、その年に、実際の死体解剖に立ち会い、「形態の真形」をオランダと中国の医学書と比較した結果、「漢説の図には似るべく」もないのに対し、オランダの『ターヘル・アナトミア』（1734）では「^{たが}差へるところ」がないことに驚嘆したのである¹³⁾。杉田はその結果、『ターヘル・アナトミア』の翻訳に取り組み、4年後の1774年、『解体新書』を完成させる。

杉田玄白の弟子であった大槻玄沢（1757-1827）は、蘭学の入門書として書かれた『蘭学階梯』（1796）において、オランダがいかに学問・文化に優れているかを語った後、そのように卓越した理由を次のように記している。「是レ、其土俗ノ機智・精巧・^{モト}固ヨリ他ニ勝レルノ然ルノミナラズ、皆万邦ノ美ヲ^{アツ}聚メタルナリ。彼ノ俗、四大洲方ノ互市<^キイ>以テ常トスルモノハ、産物・器械ヲ求メテ射利ヲナサントノミナラズ、凡テ天地・人物・事言ニ係ルノ善法・良術、取テ世ノ裨益<^クス>トナルベキモノハ皆搜索シテ以テ書ニ偏シ、器ニ造リ、其ノ理ヲ^{キツ}窮メ其功ヲ^{ツク}竭サント欲スルガ故ナリ¹⁴⁾」。このようなオランダの学問・文化に対する高い評価は、従来の中国を「華」、西洋を「夷」とする華夷思想に対する疑いをもたらす。大槻は、中国を「華」とする見方は、私的な意見に過ぎないとして次のように言う。「漢土ニテ自国ヲ華夏トシ、域外ヲ蛮夷ト名ケシハ、此ヲ尊トシ、彼ヲ卑メシ名ナレバ、其实ハ私言ニシテ公称トイウベカラズ。（中略）漢土ノ外ヲ漫リニ蛮夷トハ称シガタカルベシ。唯道正シク術精ナルヲ華夏ト称シ、道正シカラズ術粗ナルコソ蛮夷トハイハメ¹⁵⁾」。

山片蟠桃（1748－1821）が、西洋の天体学を高く評価し、とりわけ、地動説をとったことはよく知られている。彼の著書である『夢ノ代』（1802－1820）には、「欧羅巴ノ天学ニ精シキコト、古今万国ニ類ナシ。殊ニ万国ヲ廻視シテ、ミナ実見ヲ以テ発見スルコトニシテ、誰カコレニ敵セン¹⁶⁾」、というような、科学方法論に対する評価が見られる。源了圓によれば、蟠桃は、西洋が科学技術に優れるに至った理由を三つあげている¹⁷⁾。一つは、天文・地理の学や航海術の発達と貿易の自由であり、二つ目は文字の数が、アルファベット二十六文字に限られ、文字を学習することに要する時間が短いということだ

¹²⁾ 植手、前掲書、2002、pp.72-79.

¹³⁾ 杉田玄白『解体新書』、岩波文庫、1987、pp.33-37.

¹⁴⁾ 大槻玄沢『蘭学階梯』『洋学上』（日本思想体系 55）、岩波書店、1976、p.333.

¹⁵⁾ 大槻玄沢『蘭学梯航』、同上書、p.375.

¹⁶⁾ 山片蟠桃『夢ノ代』『富永仲基・山片蟠桃』（日本思想体系 43）、岩波書店、1973、p.200.

¹⁷⁾ 源了圓『徳川合理思想の系譜』、中央公論社、1972、p.257-258.

ある。それだけ、「格物致知」に専念できる。三つ目は、西洋では科学技術の優れたものを、政府が援助していることである。科学技術が優れているのは、それを優れたものに育てる政治、経済が優れているからであるという指摘である。蟠桃においては、西洋の優越は科学技術の領野を越えているということが出来る。

江戸時代中期から末期にかけての上記のような西洋に対する評価の高まりとの関係において、『国是三論』は西洋政治制度を言説対象とする。しかし、横井が、西洋政治制度を言説の対象として取り上げることができたのには、もうひとつの理由がある。それは、横井が身を置いていた実践系には、西洋であれ、東洋であれ、すべての政治制度を測ることができる評価軸があったからである。評価軸とは、古代中国の「三代の治教」である。

治教は三代に^{のつと}法るべき事にて、三代は、大聖上に在り、大賢下に居て教を^{しくゆえ}敷故に、学校の設けも治道を^{おぎない}補て人材を出すに足れり。今の君臣才徳たとへ三代に及ばずとも、治教は三代を^{めあて}目当とするの外なければ、君相共に文武の道の離るべからざるを体認して、人君は上に在て、慈愛恭儉・公明正大の心を操つて是を古聖賢に^{ただ}質し是を武備に^ね練り、是を聖教に^{ほどこ}施すに性情に本づき、彝倫により至誠惻怛を以て臣僚を^{ひき}率ひ黎庶を^{おいしよ}治む¹⁸⁾。

藩であれ、国家であれ、この「三代の治教」に示される普遍的な政治が目指されなければならない。普遍的な政治とは、「人君」が「慈愛恭儉・公明正大の心」で、古聖賢の言に即しているかを常に吟味しながら、人民の「性情」にもとづいて、人が守るべき道によって、誠実に、哀れみの心を持って、官僚を指導し、人民を治める政治である。「三代の治教」は「孔孟の道」でもある。横井は、『沼山対話』では、「我孔孟の道は、堯舜三代の道統を^{そじゆつ}祖述いたされ候ものにて、堯舜三代は位に^{おり}居て天下を治められし故、其道正大にて天に継ぎ教を立てられたり¹⁹⁾」とも述べている。横井は、「孔孟の道＝三代の治教」を普遍的なものとし、それに回帰しようとする点で、徂徠と軌を一にする²⁰⁾。徂徠もまた「先王の道」を普遍的なものとして捉えていたのである。

野口武彦によれば²¹⁾、徂徠は「道」に二重の意味を与えている。一つは、諸先王が天下を治めた道のことを意味する。後世からはその痕跡しか見えない有形な制度としての道

¹⁸⁾ 横井小楠『国是三論』『渡邊華山、高野長英、佐久間象山、横井小楠、橋本左内』（日本思想体系 55）、岩波書店、1971、p.464.

¹⁹⁾ 横井小楠『沼山対話』、同上書、pp.499-500.

²⁰⁾ 源了圓『徳川思想小史』、中央公論社、1973、p.232.

²¹⁾ 野口武彦『荻生徂徠』、中公新書、1993、pp.123-157.

である。この道を道と表記する。時代によって、諸先王がとった制度は異なるから、道の内容もそれによって変わるのである。時代Aの道Aは、時代Bの道Bとは異なる。もう一つの道は、諸先王すべてが依拠する道である。これを一つ目の道と区別して＜道＞と表記する。これは、時代A、Bを通じて変わらない普遍的なものである。徂徠はこの諸先王すべてが依拠する道を指して、あらためて＜道＞と命名するのだというのである。野口は＜道＞はメタ言語のレベルにあり、道は対象言語のレベルにあるという。道が指示するものは各時代の諸制度であって、それは各時代によって完結している。＜道＞はそれぞれの時代における道を超越したレベルにあって、それらの時代を視野に納めるメタ歴史的次元に定位されている。＜道＞は時代と空間を超えて不変であるが、道は時代と共に移り変わるのである。

横井の「三代の治教」もまたこの徂徠の＜道＞であった。つまり、それは、あらゆる政治制度を測る尺度であり、それさえあれば、いかなる政治であろうと評価することが可能となる。横井は三代の治教を、「升」にたとえている。「譬ば一斗なれ、一升なれ、^{たとえ}升を以て斗りたるごとく何事も其升内にて弁ぜざる事を得ず^{はか}」²²⁾。三代の治教はこの「升」のようなものであり、三代の治教によって、西洋の政治制度についても評価することができるのである。では実際に、横井は『国是三論』の中で、アメリカ、イギリス、ロシアの政治をどのように紹介し、評価しているのかを見てみよう。

墨利堅^{めりけん}に於ては華盛頓^{わしんとうん}以来三大規模を立て、一は天地間の^{きんとう}惨毒、^{きつりく}殺戮に超たるはなき故、天意^{てんいつ}に則て^{うだい}宇内の戦争を息るを以て務めとし、一は知識を世界万国に取て、治教を裨益するを以て務とし、一は全国の大統領^{だいせんべい}の権柄^{けん}、賢^{けん}に譲て子に伝へず、君臣の義を廃して一向公共平和を以て務とし、政法術其他百般の技芸・器械等に至るまで、凡^{およそ}地球上善美と称する者は悉く取りて吾有となし、大に好生の仁風を揚げ、英吉利^{いぎりす}に有つては政体一に民情^{もく}に本づき、官の行ふ処は大小となく必悉民^{ひつしつ}に議り、其便とする処に随て其好まざる処を強ひず。出戒出好も亦然り。仍^{これによって}之魯と戦ひ清と戦ふ兵革数年、死傷無数、経費幾万は皆是を民に取れども、一人の怨嗟あることなし。其他^{おろしや}俄羅斯を初各国多くは文武の学校は勿論病院・幼院^{もちろん}・^{あろう}啞聾院等を設け、政教悉く倫理によって生民の為にするに急ならざるはなし。殆^{ほとんど}三代の治教に符合するに至る²³⁾。

引用した文章を読む限り、横井は西洋の政治制度をかなり高く評価しているが、彼の

²²⁾ 横井小楠「国是三論」、前掲書、1971、p.441.

²³⁾ 同上、p.448.

評価軸は、すべて、＜道＞の本質にもとづいたものである。つまり、「三代の治教」に示されている＜道＞の本質から西欧の政治制度が解読される。例えば、彼は、米国において、大統領のワシントンが政権を、「賢に譲りて子に伝へ」なかったことを評価する。もちろん、ワシントンが自分の子に政権を譲らなかったのは、「禅譲」を行なったからではない。しかし、横井はこれを、いわゆる堯舜の「禅譲」と重ねて考えるのである。禅譲は「天下為公」といわれる善政的行為である。「天下為公」とは為政者が、「天下を公と為し」（＝天下為公）、能力のあるものを登用し、身内のものと他人を平等に扱うことである。堯舜の「禅譲」が、その極致とされる。「天下為公」という言葉は、『礼記』の中で、堯舜の「大同の世」を賛美して、「大同の行はるるや、天下を公と為し、賢を選び能に与し、信を講じ睦を脩む。故に人独りその親を親とせず、独りその子の子とせず・・・」と述べられていることにもとづく²⁴⁾。イギリスにおいても、その政体は民意を尊重し、政府の施策は大小にかかわらず国民にはかり、その賛成するものを実施し、反対することは実施しないという人民本位の政治が行われている。またロシアはじめ各国で、学校・病院・幼院・聾啞院等を設けるといふ民衆本位の施策が行われている。これらはすべて「三代の治教に符合する」のである。

横井の評価軸は、儒教の＜道＞の本質から得られたものだが、それは、時代や国家を超えた普遍的尺度であるがゆえに、それにしたがって評価するとき、日本や清の政治が、西洋の政治よりも低く判定されなければならないこともある。「華夷」の差が、＜道＞が実現されているかどうかにあるなら、日本や清が「華」であり、西洋諸国が「夷」であるという見方自体が、絶対的なものではなくなる。これは先に引用した大槻玄沢が、「道正シク術精ナルヲ華夏」と称すべきであると指摘していたことでもある。そして、事実、横井は徳川の政治を西洋の政治よりも低く評価するのである。『国是三論』の上記の引用の直前に次のような記述がある。

日本全国の形勢如^{かくのごとく}斯^{かく}区々分裂して、統一の制あることなければ、癸丑の墨師^べ彼^り理^りが日本紀行に無政事の国と看破^{かんぱ}せしは、実に活眼洞視^{かつがんどうし}と云べし。(中略)又金銀貨幣の事より諸般の制度天下に布告施行する所、霸府^{はふ}の権柄^{けんべい}により徳川御一家の便利私営にして、絶^{たえ}て天下を安んじ庶民を子とするの政教あることなし。彼理^{べり}が無政治といへるも寔^{まこと}に然^{しか}り²⁵⁾。

横井はここで手厳しく徳川の政治を批判している。つまり、＜道＞の本質に沿って評価

²⁴⁾ 植手、前掲書、2002、p.81.

²⁵⁾ 横井、前掲書、1971、p.448.

すると、徳川はむしろ「夷」であり、アメリカのほうが「華」となる。しかし、この華夷秩序における逆転は、幕末の言説空間に起っている言説編制の結果であり、実践系のすべての要素が、西洋の実践系へと転換したということの意味するのではない。儒教の概念モデルは維持されており、それを使って西洋の政治制度は理解され、批評されたのである。また、先王の評価そのものも、ここではまだ揺るがない。「堯舜をして当世に生ぜしめば、西洋の砲艦・器械、百工の精、技術の功疾く其の功用を尽して、当世を経綸し天工を広め玉ふこと、西洋の及ぶべきに非ず²⁶⁾」というのである。しかし、この先王の絶対的な優位性は、西洋政治制度に対する評価の高まりと共に揺るぎ始めるのである。

4 加藤弘之の『隣草』と『真政大意』

4. 1 『隣草』と華夷秩序の逆転

加藤弘之(1836-1916)は、『隣草』(文久元年=1861)で、アヘン戦争でイギリスが清を破ったのは何故かという問題を提起する。それに対する当時の一般的な解答は、「兵法・器械大いに清の右に出ずるがゆえなり²⁷⁾」というものであった。加藤はこの解に異議を差し挟む。加藤の答えは、「たといいかなる兵法・器械ありといえども、人和なければ決して勝利を得べきの理なし²⁸⁾」というものである。では、なぜ、清がイギリスよりも「人和」を得るのに劣っていたのか。加藤は答える。「先王の政体の立て方にもいまだ至らざるところなきにしもあらずと思うなり。(中略)後世暗君出ずるにいたりては、その弊ようやく生じて、おのずから公明正大なところを失いやすし。ゆえに後世を患うるがためには、先王の政体の立て方にもいまだ至らざるところありと思うなり²⁹⁾」。つまり、清は先王の立てた政体を維持しているが、これは、暗君が出たとき、公明正大さが失われ、「人和はまったく破れ、ついには当今のごとき嘆かわしき形勢³⁰⁾」になってしまうのである。

では、一方のイギリスは、なぜ「人和」をうまく作り出すことができたのか。加藤は、イギリスには人和を作り出す「良術」があるのだという。その良術とは「公会」(=議会)である。先王の立てた政体では、暗君が出たときは、どうしようもなく弊害が生じるが、「公会」が設けられると、「暗君といえどもつねに下説を聴き、下情に通ずるがゆえに、自然英明に移る³¹⁾」として、「公会」を制度として持っている西洋の政体のほうが、先王の政体よりも優れていると主張する。先王の政体が仁義を旨とする公明正大なる政体で

²⁶⁾ 同上、p.513.

²⁷⁾ 加藤弘之『隣草』『西周・加藤弘之』(日本の名著 34)、中央公論社、1972、p.312.

²⁸⁾ 同上、p.312.

²⁹⁾ 同上、p.313.

³⁰⁾ 同上、p.320.

³¹⁾ 同上、p.320.

あることは認めつつ、西洋の制度のほうが、それを越えて公明正大さを維持できるというのである。

ここでは、〈道〉そのものの本質から考えるという徂徠学的な論理が貫徹されており、西洋の制度の優位と先王の相対化は、その論理的帰結として導き出されている。この『隣草』によってなされた、先王の相対化は、西洋政治思想に対する評価をさらに確実なものとした。その結果、西洋政治思想こそが学ぶべき存在となり、その主要概念の移入は、自らの実践系を編制しなおしてまでも、実行されなければならないものとなった。

4. 2 『真政大意』と「自由の権利」

加藤弘之の『真政大意』（明治三年＝1870）は、西洋近代啓蒙思想の主要概念である「自由の権利」について、日本で初めて本格的に論じたものである³²⁾。加藤は『真政大意』の前に『立憲政体略』（明治元年＝1868）という比較的短い論考を発表しているが、これは後に『国法汎論』（明治九年＝1876）として翻訳出版することになるブルンチュリの『国法総論』（J.C.Bluntschli, *Allgemeines Staatsrecht*, 1852）を簡略にまとめたものである。したがって、『真政大意』における「自由の権利」についての加藤の知識は、このブルンチュリ経由のものと考えていいだろう。

ブルンチュリの『国法総論』は、「ドイツにおける立憲君主制を鼓吹³³⁾」するために書かれた歴史的文書の一つで、フランクフルト会議の失敗を経験したドイツ自由主義者の一人ダールマンの『政治学』（Dahlman, *Politik*, 1835）と共に、自由主義の発達に貢献したものとされる。また多くの点でコントの影響下にあり、生理学的思想に応ずる説を立て、それは後に、政治的有機体説として発展したと言われている³⁴⁾。

ブルンチュリの「自由の権利」についてのまとめた説明は、『国法総論』の第12巻第1章にある。ブルンチュリは、自由の概念を「自然の自由」、「道義と精神の自由」、「法制となるべき自由」の三者に区分して、次のように説明している。

われわれはそれ故、法制としての自由を、自然の自由からも、道義と精神の自由からも区別する。法制としての自由は、後の二者よりもずっと狭いものである。法制上の自由も、もちろん、反自然的であったり、反道義的であったりしてはならない。しかし、すべての自然の自由がただちに法制上の自由だということではない。例えば、禽獣の自由というものは法制上の自由ではない。禽獣の自由は、ただ単にそ

³²⁾ 松本三之助『近代日本の政治と人間』、創文社、1968、p.62。

³³⁾ 木村毅「改題」、J.C.ブルンチュリ著、加藤弘之訳『国法汎論』（明治文化全集補巻2）、日本評論社、1971、p.17。

³⁴⁾ 同上、p.15。

の肉体的自然によって決定され、境界づけられている。人間の自由だけがもっぱら道義的意義を持つし、ゆえにまた、もっぱら法的な意義を持つのである。しかし、人間の道義的、精神的自由の領域全体が、法によって把握されるわけでも、境界づけられうるわけでもない。それどころかこの最も中心にある自由の精神的な核である、不可視で、不朽の個の精神は、完全な神の自由から照射された光であるがゆえに、国家の力や人間の法の及ばないものである。(中略)

自然の自由は、自分の欲することをなすことができる力である。道義の自由は、人間固有の自然にふさわしく、神的な世界秩序にふさわしいことをなす意志と力の現れである。しかし、法制としての自由は、法秩序を前提とし、その一部を成すものである。それは法によって保証され、守られた、自らが定めた意思を行使する権限である³⁵⁾。

このブルンチュリの「自由の権利」の概念が、当時の知識人に受け入れられる形で移入されなければならない。しかし、幕末・明治初期の言説空間には、「神」や「自然」によって説明される「自由の権利」という概念が入り込める実定性がない。「自由の権利」の概念そのものは、朱子学と徂徠学のいずれにおいても、その「真なるもののうち」に入ることができないのである。それでも、移入しなければならないとしたら、選び取られるのは、徂徠学でも、朱子学でもない。それは、古学の概念と、既に学問の領域以外では実定性を獲得しつつあった「幸福」という概念を組み合わせることであった。しかし、それだけではない、自然法に相当するものとしては、朱子学にある人間の生得の倫理規範が使われる。『真政大意』では、様々な実践系からの概念を、モザイクのように組み合わせられることで、「自由の権利」が導入されようとしているのである。では実際に、どのように「自由の権利」が説明されているかを見てみよう。

天性に種々様々の情というものがあるが、中につきて、不羈自立を欲する情が第一に熾んなもので、ことにはこれが一身の幸福を招くべき紹介となるものとみえる。(中略) しかれば何故この情が幸福を招くべき紹介となると申すに、この情があればこそ、誰しの人もつとめて束縛拘制を避け、おのおのその欲するところにしがいて幸福を招くことをつとむるなれども、万一この情がなくて、いかように束縛拘制されてもなんとも思わぬようでは、とても幸福を招くと申す場合には至らぬでござろう。そこでかように結構な情でござるゆえ、またこの情を施す権利というもの

³⁵⁾ Bluntchli, J.C., *Allgemeines Statsrecht*, München, Literarisch-Artsistische Anstalt, 1868, pp. 492-493. (筆者訳)。

がありて、すべての人たるものは貴賤・上下・貧富・賢愚の別なく、けっして他人のために束縛拘制せらるべきはすのものではなく、おのれが一身のことというものは、みなその欲するところにしたがいてできるわけのものでござりて、そこで今日の交際上において、種々の権利が生じるでござる³⁶⁾。

加藤は、「不羈自立の情」は、天性であるという。天性であるから、「貴賤・上下・貧富・賢愚」の区別がない。この「情」は、「幸福を招くという結構なもの」であるから、平等にこの「情」を施す「権利」を持つ。不羈自立の権利とは「おのれが一身のことというものは、みなその欲するところにしたがいてできる」ということである。

ここで言われている加藤の「不羈自立の情」は、朱子学の「情」とは、全く異なったものである。朱子学では、「情」はそれ自体では、必ずしも悪いものではないが、「情」が動いて過度になると「欲」になり、これは悪である。加藤の「情」は、自分の欲することを誰の束縛も受けずにしたいという欲望であるから、朱子学では肯定されるはずのないものである。加藤の「情」はむしろ、伊藤仁斎の「情」に近い。

吉川幸次郎によれば、仁斎の「情」というのは、「喜・怒・哀・楽・愛・欲」の七つであり、「思慮すること無くして動く」ものである。仁斎は「情とは性の欲也。動く所有るを以て言う」と定義する。つまり、「情」とは「性」の、「欲」による運動である。では、「欲」はどうしておこるのか。「物に感じて動くは性の欲也」というから、事物の刺激によって、「性」は「欲」を持つ。「欲」によって動き出すのが、「情」である。したがって、「情」の背後には常に「欲」があるということになる³⁷⁾。加藤の不羈自立の情は、「欲」によって動き出しているから、仁斎の「情」に近いといえる。

また、この「情」は「幸福」を招くが故に「結構」なものであるというのだから、「幸福」というものが、すでに価値として、定立されていなければならない。しかし、それはどこにあったのだろうか。それは、例えば、福沢諭吉の『西洋事情外編』（1868）にある。「外物の来るに従い、機に臨み変に^きに応じてその処置を施し、一朝の患なく亦終身の憂いなし。是れ所謂人間の幸なれば、妄に喜怒哀楽の情に逐われ、血気的情欲に制せらるゝことなく、適宜に心身を用て、我望む所を達し我好む所を得て、自から満足せんことを求むべし³⁸⁾」というように、「幸」が肯定的に、人間の生きる目標として語られている。学問の世界でも、「幸福」というものを、価値とする言説編制がすでに作られ始めていたのである。加藤は、仁斎の「情」に「不羈自立」という「情」を結びつけ、さらにそれ

³⁶⁾ 加藤、前掲書、1972、pp.350-351.

³⁷⁾ 吉川幸次郎『仁斎東涯学案』『伊藤仁斎・伊藤東涯』解説（日本思想体系 33）、岩波書店、1971、pp.602-603.

³⁸⁾ 福沢諭吉「西洋事情外編」『福沢諭吉著作集第一巻』、慶應義塾大学出版会、2002、p.86.

によって到達される価値として「幸福」をもってきた。つまり、仁斎の「情」の概念と、新たに登場してきた「幸福」の概念を結びつけることによって、「自由の権利」を編成したのである。

しかし、これは、同時にブルンチュリの自由の概念に変形を加えることでもあった。ブルンチュリにおいては、「法的な自由」と「自然の自由」の間に「道義の自由」という段階が設定されていた。「自然の自由」はそのままでは「権利」とはならない。ブルンチュリでは、自由は、「道義的の意味を含むゆえ」に「権利」となるのである。「道義的な意味」を持つというのは、「人間固有の自然にふさわしく、神的な世界秩序にふさわしいことをなす」ということである。「神的な世界秩序」とは、他の西洋啓蒙学者たち、ロックやルソーの自然法につながるものである。ブルンチュリにおいては、「自然の自由」が「神的な世界秩序」にふさわしいかどうかという篩にかけられた後で「道義の自由」となるから、「権利」となることができるのである。だが、『真政大意』においては、「不羈自立の情」が「権利」に直結している。「不羈自立の情」は、自然法の篩にかけられることなく、幸福を招く「結構な情」であるから、貴賤・上下・貧富の区別なく、それを実行することができる「権利」があるとされる。しかし、自然法の篩にかけられていない「不羈自立の情」は、「自分の思うことを存分にしようとする情」であるから、これを実行する「権利」は、統御されなければならないものとなる。どのように統御されるかという、朱子学の道徳である、「仁義・礼讓・孝悌・忠信」によってである。

人は善悪にかかわらず、いかほど不羈自立の情をほしいままにしてもよいもののように思われるが、けっしてそうではない。造化と申すものは実に奇々妙々なもので、また別に一つ結構な性を賜りてあるが、それはまた何じゃというに、いわゆる仁義・礼讓・孝悌・忠信などという類のもので、人にはかならずこれらの心があるものゆえ、人々今日の交際において、おのおの尽すべき本分というものがあて、おのれひとり都合よきことなれば何をしてもよいということとはけっしてない³⁹⁾。

加藤は、ここで結構な「性」が心に内在しているという。「仁義・礼讓・孝悌・忠信」である。このような「性」とは、朱子学で「本然の性」と呼ばれるものである。徂徠でも仁斎でもこのような「性」が内在しているとは思えない。加藤はここで、朱子学の概念としての「性」を持ち出してきている。

朱子学の道徳は、身分関係によって定まってくるものである。従って、「自由の権利」

³⁹⁾ 加藤、前掲書、1972、pp.350-351.

は、人間に内在する「性」によって、常に身分関係にしたがって統御されるものとなる。国家と個人においても、その関係において「自由の権利」は制御されなければならない。そうすると、ブルンチュリの言う、「その淵源が国家の外にあり、国家が支配できないし、権限も力もない⁴⁰⁾」というような「自由の権利」とはまったく異質なものになってしまう。『真政大意』では、「自由の権利」が、朱子学の概念と組み合わせられることによって、国家や人間の法を超えるというブルンチュリの「自由の権利」にはある普遍性を失っているのである。

5 結論

江戸時代後期から、さまざまな実践系において、新たな対象として西洋の学問・文化というものが登場する。それらの実践系における西洋評価は、結果として、従来からの華夷秩序における華夷を逆転させる。この華夷の転換はさまざまな実践系で起り、その言表の総体が新たな言説編制を生成する。言説編制の転換は、政治思想にも及び、西洋思想の中心概念の受容が不可避となる。しかし、当時の政治思想である朱子学と徂徠学にとって、西洋政治思想は、それらの実定性の外に位置していたから、既存の実践系の中に取り込むことは、西洋の政治思想概念の意味を変え、また自らの実践系をも新たに編制しなおすことを意味したのである。

<主要参考文献>

- ガッティング、ガリー著（成定薫他訳）『理性の考古学』、産業図書、1992
 ドレイファス、H.L.他著（鷲田清一他訳）『構造主義と解釈学を越えて』、筑摩書房、2003
 小泉仰『西周と欧米思想との出会い』、三嶺書房、1989
 松沢弘陽『近代日本の国家と思想』、三省堂、1979
 丸山真男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、1973
 荻生徂徠『荻生徂徠』（日本思想体系 36）、岩波書店、1973

⁴⁰⁾ Bluntchli, J.C., op.cit., 1868, p.497. （筆者訳）