

〈近代本論第八回：江戸儒学の二律背反——民本主義と専制復古〉

参考文献

※大塩平八郎『洗心洞割記』（日本思想大系『大塩平八郎』所収）

※吉田松陰『講孟割記』

※荻生徂徠『政談』（日本思想大系『荻生徂徠』所収）

※丸山真男『日本政治思想史研究』

儒学と近代的定位全般の関係を考える場合、儒教と儒学を一応弁別して考えることが必要ではないかと思う。儒教とはつまり、〈国教としての儒学〉であり、平たく言って東洋的専制のオーソドックスな国家イデオロギーであった。最初にその定型ができるのは意外と遅く（中国史において）前漢においてである。それは焚書坑儒で一度儒学の伝統を断ち切った秦始皇の超専制に対するアンチテーゼでもあった。簡単に言えば、専制はそこでソフトな体制、柔構造となり、裸形の暴力性が隠蔽される反面、その隠れた全体支配は社会の隅々まで行き渡るようになる。いわゆる〈修身齐家治国平天下〉の開始である。

これに対して儒学は、経世の論議そのものを母胎として生じた〈諸子百家〉の一派である。孔子とその門人たちの論議がその祖型となった（『論語』）。〈聖人の治〉が理想とされることは国教としての儒教と同一であるが、それはドグマ化される前の活発な対話と議論の動態の中にある。そしてその動態の中でこそ、士大夫のペルソナは印象的に輝き渉ることになる（再び孔子と門人が模範型を提供する）。

孔子から秦初までの原始儒教は、儒学的側面、つまり経世全般の対自化と、ドグマ的イデオロギー（聖人の治の理想化）をあわせもつ、かなり複雑な運動だった。これは孔子自身にも見られる二面性である（拙著『散歩の文化学2』参照）。一般に、〈六経〉（五経）を絶対化する方向は、儒教的ドグマに固定されやすく、〈四書〉に焦点を当てれば、経世の対自性が復活する、つまり儒学的になるという傾向を認めることができる。

中国史においては、後漢に仏教が渡来し、南北朝あたりからオリジナルな中国仏教としての禅学が胎動するにつれ、仏教の外来性と儒道（儒教、道教）の固有性が対比されるようになった。仏教への傾斜は南北朝、特に北魏において極まり、続く隋唐の国際王朝も、仏教色の強いものだった。固有のイデオロギーとしては儒教ではなく道教が参照されたのもこの時代の特性である。

宋代からは一種の漢民族ナショナリズムが勃興し、それと共鳴する形で、再度儒教が国教化され、官吏登用の科挙試験に本格的に組み込まれることになる。いわゆる宋学、朱子学の成立である。元をはさんで明になると、再び〈四書〉への関心が目ざめ、活発な経世論議が行われるようになる。儒教と科挙は並存していたものの、在野においてはむしろ儒学的対自性が優っていた。代表はもちろん陽明学で、その行動主義的な主張は、わが江戸儒学にも大きな影響を与えたことはよく知られている。また李卓吾のような、〈童心〉を標榜する異端の思想家が産まれたのもこの時代だった。

続く清は〈四庫全書〉の編纂で知られるように、正統儒教を再び国教化する（異民族王朝であるにもかかわらず、かれらは復古主義者だった）。しかし清末に至り、考証学が台頭するにつれ、再び儒教は儒学化していった。これは江戸期中期の考証学とある面で連動している（しかしその内実はかなり異なる。それはこれからすぐ検討する）。

こうして中国本土においても、〈聖人の治〉を標榜する儒教は、時代によって制度イデオロギーの中核を形成したり、またむしろ在野の経世論議を実体としたりと、かなり変化に富んでいたことがわかる。その全体を把握するには、もう一つの基軸が必要となる。それは専制⇄民本の二律背反としてドグマ化できると思う。専制翼賛的な傾向は朱子学に最も強く顕れ、民本的傾向は『孟子』と陽明学を二つの頂点とするとよい。

ここまでする儒教、儒学のイデオロギー内実として把握した上で、日本における儒教受容を考えてみると、それが渡来したのはほぼ仏教と同時であるし、儒学者もいたのだが、大きく国政に参加することはまれで、〈大学〉制度のための装飾のような側面が強かった。それは一つには、移植した〈律令制〉の原型が隋唐のそれであり、儒教色が（歴代王朝に比べて）かなり希薄であったこと、ニュートラルに古代官僚制を基体としていたことが大本の原因としてあげられるだろう。この装飾性は、中世においても基本的に変化はなかった。それが大きく変わったのは、家康による朱子学の導入である。それは昌平黌の制度化を見てもわかるように、はっきりと制度イデオロギーとしての、集権的専制翼賛としての儒教の移植を目指したものだ。

しかし面白いことに、ここにも〈速度のポリフォニー〉のような現象を認めることができる。つまり朱子学の制度的移植と前後して、すでに陽明学も主体的に受容され（中江藤樹）、また考証学的研究も盛んに行われるようになるのである。たとえば幕末の薩摩においては朱子の『近思録』と陽明学が（平気で）同時に学ばれるというような現象すら起きた（代表は他ならぬ西郷隆盛）。つまり移入は共時的であり、その時点で出揃っていた大陸の儒学、儒教の諸傾向が、ある意味ごったまぜに紹介され、受容されていくのである。この中でしかし、主体的選択は、二つの方向に分岐していった。一つは〈民本〉の方向である。これは幕末の『孟子』礼賛において極まる（吉田松陰、西郷隆盛の例）。同時に陽明学も大きな社会変革のモメントとなった（大塩平八郎の例）。これはいわば〈左派〉の儒学であって、家康がまず予想だにできなかった方向である。対して〈右派〉の儒学は、考証学を媒介として、〈六経〉的統治の復元を目指すという独特の運動を示した（荻生徂徠の例、これからすぐ検討する）。

つまり江戸儒学は、〈疑似儒教〉的な枠組みの中で、儒学的に、経世的に、つまり主体的に動いていく大きな定位運動だったと総括できる。

こう総括した上で、それと近代的定位の関係を考えてみる必要がある。つまり近代的定位も、個我が国家と対峙していくという面では、ある意味〈経世〉的な運動だったからである。

しかし比較可能なのは、この一般的政治参加への意志のみではないかと思う。

まず儒教は、本来的に復古的なイデオロギーであるということ。この復古性はルネサンス期の理想国家論に似るとはいえ、デカルト以降ははっきりと生成している近世絶対主義、そしてそれを越えていく近代国家は江戸的復古とは無縁である。たまたもしそれでも古典古代的理想像が彼らの心象にまだ投影したとしても、それは多くの儒教的〈聖人の治〉のちょうど逆側にある古代的共和制であることはもちろんである。つまり二重の意味で彼らは伝統的イデオロギーからは自由なのである。

次に儒学の経世を見た場合、それは士大夫君子の経世であり、左派の〈民本〉の場合さえ、民衆の直接的経世（共和制）は彼らの心象を越えた彼方にあった。制度翼賛的であるか制度批判的であるかは別として、ともかく儒学的経世とは制度内の経世であり、それ以外のものではなかったのである。

このことがつまり、儒学的経世が近代化と向き合う時の、最大の内的障害、限界になったのではないかと思う。したがって江戸的儒学においても、〈聖人の治〉を越えた彼方に国政の展開を見ることは原理的に生じなかった。近代国家の本質は徹頭徹尾、事実的、合理的、即物的かつ世俗的であるから、そうした超越性を容れない。したがって国家と経世につねに超越性の基底を求める儒教、儒学は当初から近代国家と全面的に向き合うことはできなかつたと総括できる。

士大夫的エートスが近代国家草創に大きな役割を果たしたところに、幕末維新のイデオロギー的独自性があることは一般に了解されている事実だと思うが、それは今述べたばかりのことと矛盾しているように見えるかもしれない。たとえば松陰や西郷の例だが、彼らはすでに国家を近代国家として思念し、そこに自らの士大夫性を活かそうとしていたことは確実だからである。しかしわたしは、これは矛盾ではなく、むしろ跳躍、飛躍ではなかつたかと考えている。詳細の検討はまた勝や西郷を検討する場面で行うことにしたいが、彼らは儒学を離れたからこそ、儒学で培った自らのエートスをまったく新しい状況、非・儒教的な状況に活かすことができたのではないかと思う。それが彼ら独自の〈一身二生〉であった。

これが〈左派儒学〉の飛躍だとすると、右派においては、ストレートな専制への復帰が見られた。それが考証学と文献学という、一見〈近代的〉な道具立てを介して行われたことがその特徴である。荻生徂徠の〈古学〉がその代表だが、それは一つの権威として大きな影響を与え続けることになった。したがって儒教本来のイデオロギーとしては、それから離脱した左派ではなく、右派に注目すべきではないかと思う。その意味で、徂徠の定型に絞り込んで、江戸儒学の〈経世〉の内実を探ってみたいのである

江戸期の儒学は、上述したように林羅山を開祖とする公認の林家儒教と、中江藤樹を代表とする在野の儒学の二元化で始まった。前者は朱子学を官学とし、後者は朱子学から出発して、より行動を重んじる陽明学へと傾斜していった。これに第二の制度儒教として水戸学が加わる。これは明の遺臣朱舜水（1600～1682）の渡来が大きな刺激を与え

て起こった運動で、中国王朝の記録である正史のスタイルをとる『大日本史』の編纂事業へと結実した。この一大プロジェクトから、やがて大義名分論が生まれ、それが国体論へと理論化されつつ、国学と融合して、幕末の尊皇攘夷イデオロギーへと展開することになる。

本来の官学である朱子学勢力は、在野の儒学が多様化することに危機感を持ち、〈寛政異学の禁〉（1790年）によって弾圧を謀った。林家の儒学は昌平坂学問所へと制度化され、以降公式には儒学は朱子学を意味するようになった。しかしそれ以前に在野では儒学は経世学へと進展を続けていた。この中で、享保期のリベラリズム（幕府の主導するリベラリズム）を代表する大儒、荻生徂徠（1666～1728）が登場する。徂徠は側用人柳沢吉保（1659～1714）の信任を得て、活発に幕政への献策、勸告を行った。その方法論は、古文辞学と称される原典主義、文献批判主義で、徂徠は原音の復元を行えるほど言語学的能力に優れていたから、この方法が一時官学の主流になりかける。この近代的な要素を含む文献学主義は、実はイデオロギーの偏差をも含んでいた。そのことを確認するには、少しだけ儒教の經典の組織を見ておく必要がある。

儒教の根本經典は〈六經〉であり、これは自身すぐれた文献学者だった孔子自身が異文を整理してまとめあげる作業を初め、それが儒家で引き継がれて、詩、書、礼、楽、易、春秋にまとめあがられるが、早くに楽經が失われて、五經となった。これは一度秦始皇の焚書坑儒（前213年）によって、一度失われる。漢代に儒教が国教として復興された時、經典は地下潜伏していた儒家の口授から復元された。その復元は当時の現代語（今文）で記録された。ところがそうするうちに、古い經典が見つかり始める。それは古い書体で書かれており、はっきりと焚書坑儒以前のものだった。これを古文と称する。この古文が正しいテキストか、あるいは口授の今文が正しいのかをめぐって何度も大きな争いが起きる。この過程でしかし文献学的意識も発達し、最終的には古文のテキストが聖典として定められることになった。その後、難解な經典の理解を助ける注釈書が数多く生まれ、それは大体唐代に整理されて、今の五經の基が築かれる（周易他の原典注釈書）。

これで終わりではない（さすがに中国の歴史は長い！）。宋代に入り、漢族ナショナリズムの高まりと共に（金、元という夷狄の圧迫を受けた時代だった）、儒教が再度国教化され、科挙制度と結合して、官吏の基本的な教養とされる。この時、五經と同じ權威を与えられたのが（同じ重さの受験科目となったのが）、『四書』だった。論語、孟子、大学、中庸である。このうち大学と中庸は、それぞれ礼記中の一篇を独立させたものである。選定したのは宋学を代表する朱熹（朱子）だった。もちろん儒学中興の祖、朱子学の開始者である。次の大きな画期は、明代に王陽明の始めた陽明学だった。致良知（万人に備わる理性を働かせる）という行動的格率で、江戸儒学全体に大きな影響をあたえることになる。維新幕末にとっては、その火付け役となった大塩平八郎の乱が、致良知の実践という側面を備えていたことが重要である。

ここでいま儒学史を整理したのは、あくまで儒教經典というテキスト複合体の骨組みを復習しておく必要があったからである。それがつまり、官学の朱子学と、江戸儒学を大成した趣きのある徂徠学との微妙な距離に関係している。そしてまたそれは、江戸の儒者のイデオロギー傾向が、どのテキストを中心として儒学を捉えるかということにも密接に関

わってくる。一言で言うと、徂徠は『四書』を飛び越えて（つまり朱熹と朱子学を飛び越えて）、根本經典である六經に戻ろうとする。そのための学的方法論が文献学であり、言語学だった。したがってそこに享保時代のある種のリベラリズム、幕府がすでにそういう試みを許すまでになっていたという意味でのリベラリズムを認めることができる。

購読と註釈の經典選びが、党派を生み、それがやがて激しく争うこともあった。代表的な例は、薩摩藩のお家騒動、〈近思録崩れ〉（1808～09年）である。これは西郷や大久保たちの藩内での位置、その雄藩有司としての先進性とも連関する、かなり重要な画期であるので、一瞥しておこう。

『近思録』は朱熹が編纂した宋学のアンソロジー、または教科書的入門書で、観念性の強い宋学、朱子学においては、実践的な性格、つまり〈経世〉処方的な性格が強いものになっている（とはいえそれはやはり修身齐家から説き起こすのだが）。この『近思録』を藩校での購読の教材に選んだ一派が、お家騒動の影の主演となり、やがて反対派に負けて刑死切腹したという、まったく何のことやらわからないが、これも〈經典〉の選択に注目すると背景が見えてくる。つまり朱子学でも行動的な教科書（つまり官学の公認付きの治世実践書）を選んだのは、実践への結束を高めるだけでなく、反対派が古文辞派、つまり教養としての漢文を教える（唐詩等を含む）徂徠派だったからである。徂徠その人が經典の選択では相当に自由度を発揮していた。これが〈造士館〉という、雄藩としては遅めに開設された藩校の最初の眼目となった。つまり江戸趣味とでも言うのだろうか、江戸で一世を風靡した徂徠学のその〈私的〉側面、文化人的側面を西南雄藩の学目として立てたわけで、ここには mismatch があきらかにあった。その mismatch を起こしたのは、他ならぬ〈造士館〉の創設者、第二十五代藩主、島津重豪（一七四五～一八三三）である。

重豪はあの西郷のパトロン、島津斉彬の曾祖父にあたり、斉彬と同じく江戸住みが長く、そして斉彬に〈蘭癖〉（蘭学への傾倒）を教えた当の人物であった。相当に時代に先駆けた名君の面もある反面、浪費癖があり、また藩政への関心も低かった。それが藩内の地元派には不満で、〈造士館〉の開設もそうだが、次々と重豪が行う見栄えのする派手な事業に藩財政がどんどん傾くのを懸念した財政派閥が終結して、この勉強会を始め、実践と決起の意気を高めて起こしたお家騒動、それが〈近思録崩れ〉である。ここにはまた幕政における朱子学の復古と古学の弾圧も複雑に反映していた（上述寛政異学の禁、1790年）。近思録党は敗北したが、重豪の影響力も弱まり、薩摩は調所を初めとする財政派による藩政改革の準備に入ることになる。

かなりこみいった事件で、説明もややゴタゴタしてしまったが、ともかく儒学者にとっての学統選び、經典選びが、時として思わぬ事件に発展することもあること、また、党派の形成にその選択がかかわり、イデオロギー的なタグづけのような機能を果たすこともある、これは大体お分かりいただけたのではないかと思う。

マクロに概観すれば、この選択とそれによる〈旗幟の明確化〉は、やはり江戸儒学、またより広く江戸漢学で目立つ主体性の顕れではないかと思う。

もう少し例を集めてみよう。

まず大塩平八郎の例。

大塩は実行派の与力として大きな功績をいくつかあげた後、早めに跡目を譲って隠居生活に入った。陽明学は独学で、それを教えるための私塾を開設している（洗心洞）。早めの引退は、陽明学研究に専念したかったからでもあった。この研究生活の手記、『洗心洞割記』は、江戸儒学が在野においていかなる水準に達していたかを記録する貴重な資料となっている。

彼はもちろん王陽明の著作、特に『伝習録』を中心に自問自答、あるいは門人の疑問に答えるのだが、あわせて広く經典史書からの例をあげて、儒教的道徳の特に実践面を深めようとしている。つまり官学とも、また党派儒学（近思録派を代表とする）とも異なる総合性を自ら備えているのである。一面でその探究は、学派の複雑な流れをも追跡している。たとえば、朱子学と陽明学は大塩の時代において、儒学の二極分化として意識されているわけだが、彼は朱子学も学ぶべきだと言う。特に朱子の著作は有意義である。しかし陽明出現後の朱子学派はだめだ、功名心にはやって非常に論争的になっている。朱子本人には大きな欠落があっても、それを蔽うことはしないから見やすい、しかし論争的朱子学に至っては、その素朴さが欠如してはなほだよくない（『洗心洞割記上』六六）。こういう批評を加えられるということ、しかもそれが在野の儒者であるということは、やはり江戸儒学の爛熟の程度を如実に告げていると思う。大塩は結局大量の蔵書を売り払い、その代金を天保飢饉で巷にあふれる流民に分け与えることから、彼の〈世直し〉を始めた。そしてそれは幕末維新の動乱を告げる狼煙ともなった。

もう一つの主体性の例は、他ならぬ吉田松陰である。

ペリー来航の際に密航しようとして露見し、最初は江戸で、後に長州で入牢生活に入った。そこは今風に言えば政治犯が多く同居しており、彼は自分の儒学の知識で、気落ちしがちな仲間を鼓舞しようとする。後の松下村塾のような開放的な質疑応答の形で、經典の講釈を始めた。選んだ經典は『四書』の一つ、『孟子』である。

この選択にも、松陰の主体性がよく顕れている。『孟子』は『四書』のみならず、およそ原始儒教の經典の中で、もっとも〈民本性〉が高いからである。民を社稷（国家祭祀）や君主の上に置いたことはよく知られているし（公孫丑章句上）、また全体的に士大夫の位置が非常に能動的であるばかりでなく、農本的な限界はあるものの、その政策提案の基本も現実的なものが多い。そしてさらに重要なメルクマール、まさに江戸儒学と、その後の展開にとって重要なメルクマールが二つある。それは修身齐家治国平天下の士大夫的エートス＝イデオロギーが希薄であること。その意図的分節の連続（個から国家、天下への連続）の代わりに強調されるのが、アニミズム的な〈気〉の残響をそこはかたく感じさせる〈浩然の気〉（ひろくてのびやかな生活の心持ち、と訳しておく）である。これが一つ。そして叛乱擁護論の根拠ともなる、君主の治世義務の強調である。これはつまり、古代的な文脈での〈君主機関論〉とみなすこともでき（わたしはそうみなしたいのだが）、少なくとも、国家内君主を想定しているという意味において、それは家産国家的君主ではない（国家外に立って、国家を物格として、人民を半奴隷として扱いうる神権君主ではない）。したがってまたそれは、〈国体論〉的家父長擬制の君主（つまり元田、佐々木、勅語派が妄想した立憲破壊の天皇）ではない。この点が非常に重要であると思う。

『孟子』のイデオロギー分析は、儒学の全体的理解にとって非常に重要だが、江戸との連関で言えば、この古典は妙に影が薄いことに気づかされる。したがってまたそれを背景とすると特に、松陰の選択がきわだつことになる。彼は刑死までを見すえ、『孟子』を講じることで、入牢の同居人となった〈草莽の志士〉たちを勇気づけようとした、この主体的イデオロギー選択は、やはり幕末維新の定位構造を証左する事実であると思う。

開口一番、彼はまず主体性を強調する。

〈経書を読むの第一義は、聖賢に阿らぬこと要なり。若し少しにても阿る所あれば、道明かならず、学ぶとも益なくして、害あり。〉（吉田松陰『講孟劄記』巻の一、第一場、19p）

孟子において、修身齐家治国平天下のイデオロギーが欠落、あるいは弱化していることは、たとえば、「楽しむに天下を以てし、憂ふるに天下を以てす」（『孟子』梁恵王下）のような直截性にあらわれている。これに対する松陰の註解も、修身本来の同心円の拡大を離れて、天下（国家）と自己を直接向き合わせる。国難に対峙する志士の気概が窺える註解である。

〈凡そ聖学の主とする所、修己、治人の二途に過ぎず。若し天下を以て任とせんとならば、如何。先ず一心を正し、人倫の重きを思ひ、皇国の尊きを思ひ、夷狄の禍を思ひ、事に就き類に触れ、相共に切磋講究し、死に至る迄他念なく、片言隻語も是を離ることなくんば、縦令幽囚に死すと雖も、天下後世、必ず吾が志を継ぎ成す者あらん。是、聖人の志と学となり。〉（同上、第六場、上78pf）

〈修己〉は、修身齐家を内包し、〈治人〉は、治国平天下の具体相、特に社会的行動がつねに対人的であるという意味での実践の位相である。そのどちらにも教育勸語的な〈臣民の忠孝〉は陰をさしていない。どちらの倫理も、志士の死も厭わぬ主体性によって裏付けられている。そこもまた孟子の行動主義と相通ずるものがある。

皇国に対する愛国心は、この註釈の大きなテーマとなっており、松陰は水戸学の影響を受けてすでに〈国体〉という用語も用いている（第一場等）。しかしここでもまた、孟子的国家内君主の理念がやはり生きている。国体は松陰においては、国情というほどの意味で使われており、水戸派の語法に比べてもはるかに穏健であり、またプロト・国民国家的である。超越的な、神権的な、国体的な〈錦旗〉ではない。これは松陰が維新の志士全般におよぼした大きな影響力とカリスマ性を考える場合に、非常に重要な事実であると思う。もし彼が神がかつた国体を説いていたならば、もう一つの対重、〈草莽〉とのバランスはどうしてもとれなくなる。イデオロギー構造体の論理として、とれないのである。〈草莽〉が期待するのは、あくまで危機に瀕した国家内部の、あるいはそれを象徴する君主以外ではありえないから。伊藤たちが松陰から受けとったもの、その危機意識の中には確実にこうした現実の国家が、現実の君主が見え隠れしていたとわたしは感じる。そしてこのこと

は維新運動の全体を理解するためには、つまりイデオロギー的運動の原理を理解するためには、非常に重要なポイントであると思う。

江戸儒学における、聖典、経典の選択が主体的に行われたこと、そしてそれが結局大塩や維新の志士たちの定位心象世界の主体性を基礎づけるイデオロギーの大切なモジュールとなった（核心ではないかもしれないが）ことは、これで確認できたと思う。

次にしかし、制度的経世の場面に目を転じてみれば、その定位風光の根本的な差異、松陰たちとの差異に驚かされることになる。そしてどうやらこちらの制度論が、儒教に傾斜する儒学、つまり制度イデオロギーとしての儒学を江戸期においても代表していたようなのである。

つまり江戸期を代表する儒者を一人だけ選べと言われれば、おおむねそれは荻生徂徠ということになるわけだが、その徂徠の経世理論が示す強烈なアナクロニズムを見ると、なにかしらここに国体論の影が射すことを感じる。これはどうやらあまり一般的な感覚ではないかもしれないので、以下、少しだけ立ち止まってこの感覚の内実を検証してみることにしよう。

徂徠において、儒家的定位の自己矛盾は極まる。この総括もまた、あるいは、従来の徂徠評価と大きく異なるかもしれない。正面からぶつかるかもしれない。そのこともあらかじめ注意させてもらいたい。

まず定説的に評価されてきた彼の〈近代性〉をまとめておこう。もちろん彼の近代性を大きく評価したのは丸山真男であり、それ以降目立った徂徠論があったという事実をわたしは管見にして知らないから、丸山の評価がいまだに示準的であるという推測のもとに、これからの検証を行うことにする。

丸山の論拠は、まず公私の領域の弁別が、徂徠学の大きな特徴であり、たとえば漢詩文における風雅の伸びやかさは、彼のみならずこの学派の大きな特徴であったとする。その前準備として、彼は近代性そのものの徴表としての公私の弁別を確認する。

〈広く文化的営為における公的な領域の独立、従ってまた私的な領域の解放こそまさに、「近代的なもの」の重要な徴表でなければならぬ。〉（丸山真男『日本政治思想史研究』、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〉、107p）

このドグマは「西洋流」であることは間違いない。私的自由の解放は、宗教的自由の確立、そして天賦人権の自然権理論へと連続していったという、西洋近代の流れは事実だからである。しかしそれが儒学においても妥当するかどうかはまさに問題のはずだった。すでに見たように、儒教における〈全体支配〉は、上から強制された修身システムを通じて、個人の内面における自律的エトスを拘束、破壊しようとするものだった。それを逃れようとするれば、オーウェルが『1984年』で描いた〈ダブル・シンク〉の自己分裂的技法を用いるしかない。しかし儒教においても私的領域がなかったわけではない。このことを丸山は完全に見落としている。なんとなれば、儒教が許容した文化とは多くの場合この表顔と裏顔の二重化だったからである。表顔がちゃんと儒教的であれば、裏顔の〈自由〉はある程度許容されたのである。ここからして際限のない阿諛追従と偽善が始まることにな

る。したがって、丸山の弁別が、こうした勝手知ったる私的領域、東洋的専制においても許容され、あるいは助長された領域をどこに置いているのか、どこに置こうとしているのかが問題である。

徂徠の場合、公私の弁別は、つまり松陰の言う、〈修己〉と、〈治人〉の弁別であった。徂徠ははっきりと〈治人〉のための外的制度の創成が、そのまま〈聖人の道〉であったとする。〈修己〉の方は、ひとまず〈私智〉として置き去りにされるのである。〈修己〉のために〈^{ひとり}独を慎むことは治世の道ではない。

〈独りを慎むとは徳を己に成すを務むるを謂ふなり。大抵先王の道は外に在り。其の礼と義とは、皆多く人に施すものを以て之を言ふ（※つまり松陰の言う〈治人〉の外的世界）（荻生徂徠『弁名』上、109p、丸山真男上掲書中の引用による）

したがって治世の要は外的な儀礼規範である〈礼〉が中心となる。

〈礼を外^{ほか}にして治心（※松陰の〈修己〉に照応）の道を語るは皆私智妄作なり。〉（同上）

丸山はこれが徂徠の近代性の明白な徴表であり、それは江戸儒学全体が内部矛盾によって近代化されつつ自壊（儒学としての自壊）を遂げる典型的な姿であると考ええる。

〈かくて徂徠学における公私の分裂が日本儒教思想史の上にもつ意味はいまや漸く明らかとなつた。われわれがこれまで辿って来た規範と自然の連続的構成の分解過程は、徂徠学に至つて規範（道）の公的＝政治的なものへまでの昇華によつて、私的＝内面的生活の一切のリゴリズムよりの解放となつて現はれたのである。〉（丸山真男、同上、110p）

これが真実そうだとすれば、徂徠はまるで修身齐家治国平天下の連鎖を断ち、かつ外的規範に集中することによって、近代法の理念まで先取りしているようにすら見える。おそらく丸山はその方向でこの儒教自壊の弁証法をモデル化している。しかしはたして、ほんとうにそうだろうか。問題はその外的な礼政そのものの内実にあるのではないだろうか。さらにまた〈解放〉された私的領域での営みの意味づけにあるのではないだろうか。

儒教的前近代を一瞥してみれば（それは明代でもいいし、宋代でも、あるいは孔子の時代でもよい）、表の制度支配の全体性と平行して、あるいはその余白に、つねに〈私的領域〉は用意されていたことに気づく。つまり詩文の風雅の世界である。皇帝自身文人としてその風雅に遊んで見せた事例も枚挙に遑がない。さらに詩文ということでは、〈仙境〉という観念領域が別に用意されていた。陶淵明や李白の遊ぶ世界である。しかしそこでは一つだけ絶対に犯してはならないタブーがあった。その風雅で現実政治を語ることは許されなかったのである。許されたのは〈善政〉の讃美、それのみであった。

もう一つ注意すべきは、刑政、礼楽の外表面性である。それは前近代においてすでに外面的規範だったのであり（律令の細かな規則づけを代表として）、その背景には儒家とならんでつねに東洋的専制のイデオロギー用具であった〈法家〉の伝統がある。それは外的な、

そしておそろしく細かくまた過酷な刑罰体系だった。専制はいわば裸形の外的支配と、ソフトな内的支配（しかしその現れもまた過酷である）との車の両輪で支えられている。これが前近代的、儒教的専制の常態である。この常態において、徂徠学がどれほど〈近代〉への離脱を始めていたかが事柄の本質であり、丸山のあげる徴表は、すでに前近代的専制が保持していたわけであるから、その事実をもって、徂徠学の近代性とするわけにはいかない。これがまずわたしの第一の丸山批判である。

第二の批判は、批判というより傍証かもしれないが、日本において漢文的素養はまさに〈修己〉とはあまり関係のない、純粹な楽しみ、風雅の遊びとして長い伝統を保持しているということである。光源氏すら『和漢朗詠集』ばりの漢文を時に吟じている（大体その時代に成立した文集ではあった）。『懷風藻』まで遡らずとも、ともかく日本において、ノーメンクラトゥーラは、漢文的素養をそういう審美的、私的教養領域として楽しんで見せたのである。それがきちんと公的〈治人〉から区別されているからといって、もちろん近代性の証しとはならない。

たとえば、漢文を駆使した朗詠を楽しむ光源氏に、あなたは見事に公私を弁別している、相当程度に近代人だと言ったら、紫式部も、あら、まあ、と言うしかないだろう（少しエクセントリックな比喻で恐縮だが）。ただし、この過程の外的装飾性は、たしかにこの徂徠のあたりから、本格化し、その意味で〈板について〉くる。その延長上にたとえば、自己定位の姿を漢詩にして楽しんでいた漱石を置いてみるのもいいだろう。ただしその漱石にして、中国の文物が自分にとって非常に魅力的なのは、それがもう発展しない、停まったものだからだという意味のことを言っている（書簡の中だったと記憶する）。したがってそれは、二重の意味で〈治人〉がらみの現実状況から囲いこまれ、その意味で安全に審美化されているのである。これをそのまま近代的定位の徴表とするには、漱石的屈折の全体を見なければならない。そして徂徠には、また徂徠のはじめた江戸漢詩文において決定的に欠如しているのも、この漱石的屈折、すなわち近代的エゴの内面の屈折なのである。したがって結論を言えば、風雅の領域が切り離され、それが江戸儒者の私的楽しみになったとしても、それはさらさら近代的心性の徴表でも証左でもない。

したがって残るのは、徂徠が公人として集中しようとした、礼政のまさにその内実でなかなければならない。はたしてそれは修身齊家治國平天下のイデオロギーを決定的に離れるほど、儒学自壞的であり、近代の方向を向いていたのか。

わたしはきれいにその逆であると思う。

つまり徂徠は儒学の基底部である、六経（五経）の治世イデオロギーの世界に遡ることによって、儒学そのものをアルカイックに厳格化してしまった。

これはまず彼の徹底した農本主義に見ることができる。

次にその核心部において、彼は太古の専制形態、家産国家イデオロギーへと復帰する。

農本主義が、幕藩体制の社会進化を留めようとする〈反動〉の原理であることは、繰り返し指摘してきた。家産国家イデオロギーは、近代国家がまさにそこから抜け出すために苦闘した、最大の桎梏の一つであり、それが国体論イデオロギーによって明治憲法の中核部（第一条、第四条）に埋め込まれたことが、憲政と立憲体制全体の滅びの種となった、

つまりそれは立憲君主制に対する、その近代性に対する、最大の〈反動〉であった、このこともすでに何度か確認してある。

この近代対反動のアルカイズムの二極性の上では、徂徠学は、明白に反動的復古に属する。それは江戸儒学全体の中でも際だってそうであるし、まして享保のリベラルな時代風潮からしてもそうである。時代のリベラリズムは將軍吉宗自身によって体现されていた。そして吉宗は一度として（わたしの知る限り）、徂徠の献策を採用しなかったのである。それが時代の穏やかな進展に観念的に逆らう反動そのものであることを、現実主義的為政者として本能的に直感したからだとわたしは思う。したがって徂徠学派の江戸儒学における実際の貢献は、上に見たように、為政派、実践派が白眼視する風雅の遊びと、古文辞学の自己目的的な文献学に留まったのである。

この反動の内実は、明治的、近代的反動との系譜を考える上で重要であるので、少し立ち止まって解析を試みておこう。

まず厳格な農本の前提としての、現状認識がある。それは徂徠によれば、〈旅宿の境涯〉つまり旅先で仮寝をしているような浮動状態である。まず武士があげられる。武士はデラシネ化して、城下町に住み、消費生活に巻き込まれて困窮するようになった。

（武家御城下ニ集リ居ルハ旅宿也。諸大名ノ家来モ其城下ニ居ルヲ江戸ニ対シテ（※参勤交代で江戸詰の武士に対して）在所トハ雖モ、是又己ガ知行所（※領有して管理する場所）ニ非^{あらざ}レバ旅宿也。其子細ハ、衣食住ヲ始メ箸一本モ買^{ととのへ}調^{ととのへ}ネバナラヌ故旅宿也。故ニ武家ヲ御城下ニ差置トキハ、一年ノ知行米ヲ売払テ、夫ニテ物ヲ買調へ、一年中ニ遣^{つかひ}キル故、精ヲ出シテ上ニスル奉公ハ皆御城ノ町人ノ為ニ成也。之ニ依リ御城下ノ町人盛ニナリ、世界次第ニ縮リ、物ノ直段次第ニ高直ニ成テ、武家ノ困窮、当時ニ（※現在に）至テハ最早スベキ様モ無クナリタリ。）（荻生徂徠『政談』、卷之一、295p）

このデラシネ化は、商工も同じで、もともとどこからともなく都市に流れ込んだ者たちであるから、故郷を持たない「雲の根を離れたる様なる境界」に漂っている。例外はもともと土着して生活している農民だけである。

この徂徠の観察は、正しい状況認識であるように一見見える。しかしこの好感は二重に裏切られる。まずこうした事態は「開關以来ノ世々ニ只此百年ノ間バカリ、金ナクテ叶ハヌ世界ナリ」とされる。この認識は言うまでもなく、まったく歴史的事実に反している。そもそも幕府が鎌倉に創設された直後から、すでに御家人の窮乏は始まっていた。それは初期貨幣経済による借財の増加による窮乏であり、ために「徳政令」（借金の帳消し）が繰り返されることになる。当時の東国武士はまだ開発領主の性格を色濃く残しており、「知行」の自領は有していた。しかし幕府の御家人として権力に近づくためには、鎌倉住まいをしなければならない。そのために「旅宿」の生活へ入り、自給自足を離れ、貨幣経済からめとられることになった（ここにはミニアチュア版で、参勤交代と同じ消費原理が働いている）。城下町がまだない状態の、野太く土着的だった初期武士団にしてこの有様であるから、今川氏あたりが始めた一円支配、城下町の充実と大規模なデラシネ化以降は、定向的に家臣団の窮乏は強まるばかりだった。

したがって、この「旅宿」があたかも元禄的バブル以来であるかのように感じる感覚は、江戸的に非常に狭い時空感覚で、歴史的感覚ではない。さらに言えば、一般に武士大名の歴史意識はきわめて息が短い。数世代前はすでに朦朧とするのが常態であり、徂徠もその轍にはまっている。中国のことなら儒教経典を読み解くために、二千年単位で日付まで憶えていくほどであるから、このギャップはほとんどグロテスクである。グロテスクであるが、しかし儒者の常態であり、あたりまえだが、近代的時空意識の事実性とは無縁である。

もう一つは、庶民の都市生活の蔑視だった。徂徠は平民の都市への憧れと流入そのものにすでに問題があると考えた。この視線も典型的に武士的、それも城下町武士的である。

〈民ハ愚カナル者ニテ、後ノ料簡ナキ者也。御城下渡世^あ悪シクナリテモ、一日暮シノ心易^{やすく}ナルハ、御城下ナル故、其癖ツキテ一日一日ト送り、御城下ヲ離テ古郷へ還ル心ハ曾テ生ゼズ。〉(同上、『政談』巻之一、278p)

吉田松陰との比較はほとんど必要ないだろう。松陰の「草莽」は志士を越えて、国民の方向での大衆の覚醒を期待する眼差しだった。この徂徠の愚民観は、「知らしむべきでない」民に対する、愚民であるべき民に対する、オーソドックスに儒教的な観点である。したがってもちろん近代性は微塵もない。

「旅宿」の解消法は一つだけ、徹底した帰農と土着化である。儒教は律令の口分田、孟子の言う井田法の思い出を居りに触れて覚醒するが、それは封建制ではなく、古代王政の集権を必要とした。徂徠はこの封建の世で、それを行おうとする。ここにも奇妙なアナクロニズム（前近代の時空内部でのアナクロニズム）が介在している。

〈治ノ根本ニ返リテ法ヲ立直スト云フハ、三代（※夏殷周の三代！）ノ古モ、異国ノ近世モ、亦我国ノ古モ、治ノ根本ハ兎角人ヲ地ニ着ル様ニスルコト、是治ノ根本也。〉(同上、273p)

ここで徂徠は人民を土地に縛り付ける方策として、二つの手段を献策する。戸籍と〈路引〉つまり通行手形（旅券）である。これは律令制の基本であり、また近代的集権が徐々に組織していった国民登録の方法だった。戸籍は江戸期には五人組と寺社が管理する宗門改帳が基本だったが、律令下の戸籍に似て、農民の流民化と都市への流入を留めることはできなかった。徂徠は、他国逗留は三年までとし、名主の保証を必要とするだけでなく、その期間の妻帯も許さないとする。実に細かい方策である。こうした方策が近代の登録制度の先駆型にあたるからと言って、徂徠の近代性をここでも感じるとすれば、それもまたアナクロニズムである。その人民土着化の手本は、はっきりと儒教的専制であって、近代的絶対制ではない。それは〈三代〉の古さ、そして日本のおそらく律令制が参照されていることでも明らかである。

徂徠の献策は具体的であり、また同時代的状況への言及もしばしばなされることから、朱子学的観念性を一見脱しているように見える。それが丸山の根本的に誤った評価の一つの原因でもあるのだが、内容をこうして少しでも冷静に検討してみると、もはや糊塗でき

ないその観念性と酷薄さ、愚民観、専制への陶醉に改めて驚かされる。その驚きから、また徂徠の献策の全体を検討してみると、それは法家のそれ、あるいはより正確には酷吏のそれ（『史記』の〈酷吏列伝〉に登場するお歴々）に非常に近いことがわかる。

帰農と帰郷が強制されるだけではない。もう都市住人となって久しい庶民、またやむをえず江戸逗留をする武士に対しては、〈碁盤の目を盛る〉ような政策が推奨される。

〈碁盤ノ目ヲ盛テ江戸中ヲ手ニ入ルルト云愚按ノ仕方ハ、武家屋鋪モ町方ノ如ク一町一町ニ木戸ヲ付ケ、木戸番ヲ置キ、一町一町ニ肝煎（※世話役）ヲ仰セ附ケ被レ、諸事ヲ申合セ、盜賊、棄物等之有時ハ木戸ヲ打セ、夜中ナラバ拍子木又ハ竹筒ヲ吹テ（※呼び子を吹いて）告知スルヤフニスベシ。……総ジテ夜行ヲ禁ズルコト古法也。〉（同上、265 p）

これ以上の専制的妄想にはめったにお目にかかれぬ。これは超警察国家の戒厳令状態である。しかしまたそれは、封建的専制の一つの現実の顔でもあった。維新時の動乱の最中、江戸に滞在した藤村の父は、この〈碁盤の目を盛られた〉江戸の人工性に思いを致している。それは一つの大きな関所として表象された。

〈江戸大城の関門とでも言うべき十五、六の見附（※見張り台）をめぐりにめぐる内濠はこの都会にある橋々の下へ流れ続いて来ている。その外廓にはさらに十か所の関門を設けた壕がめぐらしてある。……諸国大小の大名屋敷が要所要所に配置されてある。どこにお親藩の屋敷を置き、どこに外様大名の屋敷を置くかというような意匠の用心深さは、日本国の縮図を見る趣もある。言ってみれば、ここは大きな関所だ。町の角には必ず木戸があり、木戸のそばには番人の小屋がある。〉（島崎藤村『夜明け前』、第一部第三章、139 p）

同じような印象を、たとえばハリスは江戸入府の際にはっきりと持った。そこでは江戸の中心部がやはり城砦として表象されている（『日本滞在記』）

徂徠はつまり、この屋敷町に限定されていた要塞を、江戸全府に広げようとしたのだった。これは都市の姿を失った特大の監獄である。こうした妄想の背景には何があるのだろうか。

徂徠の父は藩の侍医だった。藩主（後の綱吉）の怒りにふれて蟄居を命じられ、江戸を十四歳で離れた徂徠は、それ以来上総の農村で十三年間暮らす。その間に独学で漢籍を広く読みふけたことが後の学問大成の基礎となった。

この田舎暮らしで、彼はいわゆる〈自然村〉に近い環境にいた。そこでは村人は皆顔見知りであり、夜戸締まりをせずに寝ても安心していられたと回顧している。しかし旅人、よそ者はすぐに盗賊、強盗に化け変わるから注意しないといけないと付け足す（『太平策』）。この感慨も、実に悲しくなるほど日本的閉鎖性を示す。十三年農村にいて、彼が「下情」に関心を持った形跡は皆無であり、ひたすら土着化、帰農化を論じ続けるのみである。流通そのものが巨悪に見えていた。そのことの根拠は、結局士農工商の分断の人為性にあつ

た。彼の場合、その人為性を、「制度はすべて人為的である」、あるいは「文化はすべて人為的である」、あるいは「治世はすべて人為的である」というドグマへと拡大する。そのことで、化石化する不自然で病的な人為性と、社会進化がボトムアップに生み出す社会組織の、人間が造ったという広い意味での、健全な自然な人為性がまったく弁別できなくなる。

最終的なこの人為の「治人」の根拠は、ある意味すでにわれわれに馴染みのものだった。それは上の「江戸中ヲ手ニ入ルル」という言葉にすでに透けて見えるのだが、別の場面ではより直截に、「お買い上げ」つまり「御用達」は不要であるという極論に至る。つまりもう国を手に入れているのだから、国に付帯するものは分捕ればよい、買い上げの必要はないというのである。あまりに露骨な立論だが、しかし大事なモメントが露呈しているので、少し詳しく見ておくことにする。

〈公儀ノ御身上モ同ク旅宿ノ仕掛也。其子細ハ、何モ彼モ皆其物ヲ御買上ニテ御用ヲ弁ゼラルルニ依テ旅宿也。総ジテ和漢共ニ天下ヲ知食サルル上ニテハ、御買上ゲト言事ハ無事也。大名ナドノ在所他国ナルガ御城下ニ参勤シテ詰居ルハ、旅宿ナレバ買上尤モノコト也。天下ヲ知食ルル上ハ、日本国中ハ皆御国也。何モ彼モ皆其物ヲ直ニ御用ナサルル故、御買上ト云コトハ無キ筈也。物ヲ買ト言ハ、元来人ノ物ナル故、唯ハ取レザル故、代リヲ出シテトルコト也。日本国中ハ我国ナレバ、何モ彼モ日本国中ヨリ出ル者ハ我物ナルヲ、人ノ物ト思召テ代リヲ出シテ買調ルコト、大ナル取違也。〉(同上、卷之二、306p)

大名が江戸で物を買って生活し、「旅宿」の貨幣経済に巻き込まれるのはよそ者だから当然である。しかし幕府は（公儀は）、日本を手に入れたわけだから、日本にあるものはすべて自分のものと考えてよい。自分のものを買うのはおかしい。そのまま取って使えばよい。自分の物を買って、自分から「旅宿」の境遇に身を落とすのは、「大きな取り違い」である。

この極論の根拠は、彼が古文辞調べで精通した「三代」（夏殷周）であったことは確実だが、彼はその上をいっている。つまり古代的専制がイデオロギーとした〈家産国家〉を、実体としてそのまま江戸幕府にあてはめているのである。日本はあなたのものだ、どしどしお使いなさい、と。この取り放題の推奨が、非常に子供じみてすらいるのは、家産国家に普通つきまとう、超越性、神権的アウラの影すら射していないからである。公儀も幕府も、すでに世俗まみれであるのに、世俗外から、国家の外から、物として国家を取り放題にする、それでよいという論理。孔子も孟子も呆れて物が言えなくなったことだけは間違いない。

さすがにこれでは幕府のご意見番にも、政策ブレーンにもなれないことは当然だが、こうした妄想が江戸の〈大儒〉に芽生えたという事実は、やはり相当に不吉な気がしてしまう。国体論の御輿をかつぐことになる、あの専制の亡者たちにも、こうした〈使い放題〉の放恣な妄想がなかったとは言えないからである。いや、おそらくあったのだろう。だからこそまたその旗印は、あれほどの牽引力を発揮してしまったのだった……

こうしたアナクロニズムとアルカイズムが、〈思想史の事件〉であるかのように、しかも本格的近代の前哨であるかのように喧伝されたことも、なにか非常に気落ちするものがある。おそらく丸山個人の問題ではない。江戸儒学を認証しようとする動きが近現代の相当遅くまで、その深部にまで浸潤していたこと、そのことが真の問題だと思う。ともかく丸山はそこに絶対主義という近代の先駆形態への過渡を認めていた。その事実は確認しておかねばならない。

〈原始封建制への復帰（※帰農農本主義のことだと思うが、それが原始封建制であるという定義は、徂徠のどこにもない）を主張する彼の政治思想の裡にもそれと逆行する政治的集中の要素が潜んでいることを看過してはならぬ。彼の人材登用論の如きもその一つであるが、ここでは絶対主義的観念——むろん徳川氏本位ではあるが——の萌芽に注意を喚起して置かう。〉（丸山、同上、136p）

こう前置きして、その証左としていまわれわれが引用した「分捕り勝手放題」の主張を援用する。

深い溜息（東大教授に）。

もう一つ深い溜息（同じあたりにいた江戸の大儒に）。

この徂徠をプロト・絶対主義のイデオログとする見方はしかし、丸山の独創ではなく、ほとんど近代史学の常識となっていた。たとえば丸山とは相当に立ち位置の違い、あの服部之総もこうタグづけを行っている。

〈徂徠学は何故に、徳川在来の儒学的反批判としての「古学」として形成されたのであるか？朱子学派と古学派とをもって、単なる「流派」として図式化するだけで満足してよいのであるか？朱子学がなにゆえに徳川幕府形成期の官学となり、これにたいして古学がなにゆえに、徳川封建制解体過程の第一次劃期——「享保改革」はそのインデックスである——たる十七世紀末十八世紀初頭の新思潮たりえたのであるか？これは徂徠の古学を絶対主義思想の最初の形成としての側面から見ると、はじめてあきらかになると思われる。〉（服部之総『明治の思想』第一〈日本近代社会の三思想〉、10pf）

服部はこの証左として、徂徠の「経済に対する積極的な関心」をあげるが（同上）、すでに見たように、それはアルカイックな農本主義からの現状の「金の世の中」を全面的に否定する立場で、孟子に見られるバランスのとれた農本主義よりもさらにアルカイックである（三代＝夏殷周に遡行してしまう勢いが見られる）。それにそもそも絶対主義と結合する「経済的関心」は、原資蓄積の手段としての重商主義のはずであった。服部自身何度もこのドグマを普遍的真理として強調するわけであるから、これはあきらかに自家撞着である。あるいは……そもそも『政談』の内容を検討せずに、定説的な交通整理に従ってしまったのかもしれない（そちらの可能性が高い印象を持つ。いくらなんでも農本と重商を取り違えるはずはないから）。

しかしまた、当時の時代状況に即して観察すれば、ほっとすることもある。この大儒の献策は、何の反響も生んでいない。吉宗の怒りも笑いも記録されていない。つまりそれは、密室の机上の空論として生まれ、誰も読みも聞きもせずありがたい古典として、古典を入れる立派な神輿に治められ、時々だれかが御輿をふったかもしれないが、やはり誰も読みはしなかったのだ。わたしは読んだ。どうしてだろうか。あまりよくわからない……

あまり屈折した皮肉に浸るのはやめておこう。

頭を整理してみる。

ともかく、絶対主義は、本来のそれは、家産国家的妄想の克服と同義である。絶対主義官僚制が近代官僚制の出発点となったように、その本質はよく機能する合理主義であり、その面からだけでも家産国家、分捕ったから使いなさいとどこかで神様が言ってくれた……かもしれない、そうした中世的妄想とは肌が合わない仕組みになっている。日本の地場の比喻を使ってみるならば、あの謹厳で「それはきっちりしてたよ」と勝に評された、絶対主義官僚の化身、大久保利通が、明治天皇に向かって、日本国は分捕りました、あなたのものです、わたしたちのものです、御用達はやめなさい、自分のものを買うのは金輪際やめなさい、おおおいに分捕って使いましょうともし言ったとすると……政府ではなく、他の場所に連れていかれた可能性の方がずっと高いと思う。

ともかくデカルトが出て、そしてしばらくしてルイ十四世、あの「太陽王」が絶対君主として振る舞った、この順序をけっして忘れないようにしよう。そうすれば、太陽王が、「朕は国家である」と言った、その裏の事情も分かると思う。つまりかれはそれで、こう含意したのだ。

「わたし、絶対君主は、国家の中にいる、あなたたちと共にいて、ここで好きな太陽の踊りを踊っている、外からあなたたちをどうこうしようというのではない、そういう無知蒙昧な時代はとっくに過ぎたのだからね。」

これがわたしの妄想でないことを証明するために、彼自身の証言を引いておこう。

〈「国王は、国民全体を代表する。各私人は、国王に対して個人を代表するにすぎない。それゆえすべての権力、すべての権威は、国王の手中にあり、国家の中には、国王が設定した以外のいかなる権力や権威も存在しない。」〉（イエリネク『一般国家学』中の引用に依る、544 p）

これはほとんどホッブズのリヴァイアサンの代表ではあるが、しかし国民の代表であり、また国家内的代表、つまりあの〈君主機関〉の先駆型である（イエリネクもその連関で引用している）。国王が国家外に観念されるか、それともいかなる絶大な権力をふるおうとも、国家内の存在として設定され、合意されるか、その差異は本質的であり、莫大に大きい、そのことを再度強調しておこう。

わたしは、古代中国の専制体制が気になって、あの碩学中江丑吉の手引きで（『中国古代政治思想』）しばらく観察してみたことがある。その時の印象と、この徂徠の分捕り勝手論を比べてみるならば、はっきりと一つ共通点があると思う。それは民、人民の徹底した不在である。夏殷周の体制の記録は、例えば〈書経〉のテーマとなっているが、それは

官僚たち、王たちの自画自賛であって、民の声はまったく聞こえてこない。民という言葉の語源自体、奴隷を盲にする姿であり、それはこの時代の現実に即応している。それは徹頭徹尾、制度自走的な世界だった。その酷薄な古代的现实は、たしかに裸形の分捕り国家を呈示している。聖人はそのあとで出現して、それを〈道〉として示すのだが、そのためには大変な回り道、紆余曲折、そして文飾を必要とした。

端的に言って、儒教とはつまり、家産国家の妄念を核にした、おそろしくもってまわった美辞麗句、文飾の体系ではないか、そうわたしはその時感じた。その感じは、今回憲政と国体論、その家産的妄想の遠い、そしてわたしたちにとってはいまだに近い残響との関係を考え始めると、強くなりこそすれ、弱くなる気配はいっこうにない。それはおそらくくりかえし、この東洋の政治風土に出現を繰り返す、ある種の因縁あるいは必然性を伴った文明邪気ではないかという気がする。だからこそまた、その病理の剔抉は繰り返し行う必要がある。

徂徠の家産国家的妄想の暴走は、江戸期の現実を横目で見ながら、しかし「古典に深く沈潜した」その結果であった。江戸期の現実、特にその現実がまるまる蔑視と否定の対象になっているのは、〈神君〉家康の設定したきわめて人為的なイデオロギーの中で彼が生きていたからである。そのイデオロギーを空気のように吸いながら、文献学を手段として〈ありのままの古代〉に復帰しようとする。その結果として、この〈分捕り勝手〉の神輿が見え隠れするようになった。

その意味で、それははっきりと国学的復古を準備するものであった。ちょうど水戸学の国体論が、国学的国体論を準備したように。こうして一見学問的に見える、そうとしか見えない懐古的な訓詁註釈が、なぜか大きなイデオロギー的化合を起こす。そしてそれが王政復古と近代化の融合という、矛盾した大きなうねりを生み出す。ここに維新革命と、それによって規定された日本近代の真の自己矛盾があったのかもしれない。復古は茫洋たる家産国家、あるいは国体を夢見る。しかし現実はずねに近代的合理性へと前進を続ける。その化合から、わたしたちのこの近現代が生まれることになった。

近代的個我の定位型において、ホッブズの機械国家論は必須のモジュールであることはすでに述べた。それは合理的であり、機械的であり、なおかつ自然法に則った専制という、奇妙なハイブリッド性を示している。ハイブリッドというのは、マニュファクチュアの生産体制を観念してみてもわかるように、アトムが横並びに平準化されることが近代的定位の本質にあり、それは専制よりはむしろ平等に傾く趨勢を内在させているからである。しかしこれは時代の必然でもあった。ホッブズの時代はまさに絶対主義の隆盛期にあたり、その〈平準化〉の最初の機関として、専制君主が等族社会に向き合っていたからである。そしてそれは、マッスとしてのプロト・国民を制度的に造型しながら、啓蒙期の契約国家論へと連続していくことになる。その要となる〈自然法〉の理念が、ホッブズとルソーたちを結びつけたことはよく知られている。そして両者ともに、〈契約〉という近代的構造化の原理を国家組織に導入することでも一致していた。

徂徠的な家産国家型の専制に欠如しているのは、機械論、あるいは一般的な合理性よりも、むしろこの〈契約〉、そしてその基底をなす〈自然法〉の理念ではないかと思う。江戸の城砦化、あるいは農本の徹底化といった献策を検討してみるとすぐ分かるのだが、そ

これは暴論であり、現実無視でありながら、なおかつ相当に〈理詰め〉なのである。その〈理〉は諸子百家で最も酷薄な体制の喧伝者だった、あの〈法家〉（法治とはまったく関係ないので注意）たちに通じる、そういう〈碁盤の目を盛る〉ような〈理〉である（それはストレートに制度の〈利〉に通じる）。

そのことに注意すれば、徂徠的専制が、近代的専制、特に〈有司専制〉のある部分と重合し、実際にそう「体感」されていった裏の事情もかなりはっきりとわかると思う。つまり三島通庸、品川弥二郎、そして「専制の大御所」とでも言うべき山県有朋の観念にある「国政」は、徂徠的専制への先祖返りのような性格を持ち、したがってそこには〈契約〉の観念も、〈自然法〉の理念もまったく欠如している。ここからして、彼らには近代的専制、つまりホッブズのリヴァイアサンが自然な進化をとげた、立憲的体制が全く了解不可となった。ここから酷薄な民権弾圧の現実が生まれることになる。つまり彼らの専制は、上古、王土、三代の方向を向いたアナクロニズムそのものだったということであり、その最初の範例を儒学で構築したのが荻生徂徠その人だったと総括できる。

同じようなアナクロニズム的専制志向は、江戸国学においても如実に観察された。次にこの復古イデオロギーの形成過程を、代表者本居宣長に即して検討してみることにしよう。

(近代本論第八回テキスト終わり)