

丸山眞男の江戸思想史像

前田 勉

はじめに 問題意識

私は儒学や国学といった学問・教義の枠を超えて、江戸思想史全体を
通史として叙述したいと考えている。本稿では、このような江戸思想史を
構想するという問題意識から、丸山の江戸思想史像を批判的に検討して
みたい。

近年、刊行された別冊一・二の五六年度・五七年度講義（東京大学出版会、二〇一七年）は、丸山の思想史研究のターニングポイントであったといえる。時系列の発展過程として思想史をとらえるのではなく、空間的な文化接触としてとらえる視角に転換したからである。これによって、丸山の研究範囲は古代にまで拡大するとともに、江戸思想史研究においても、大きな飛躍があった。

丸山の江戸思想史研究の一つの山は、言うまでもなく『日本政治思想史研究』（一九五二年刊）として、戦前の論考を収録し、まとめられ

た研究である。ここでは、道徳と政治の連続と断絶、公私論、自然から作為への転換といった視角から、江戸思想史がダイナミックに論じられている。これに対して、五七年度講義以後の江戸思想史研究についていえば、四つの論文が重要である。「開国」（一九五九年）、「忠誠と反逆」（一九六〇年）、「歴史意識の「古層」（一九七二年）、「閩齋学と閩齋学派」である。このうち、「開国」「忠誠と反逆」「歴史意識の「古層」の三つは江戸思想をも含んでいるという意味であって、もっぱら江戸思想が中心となるのは「閩齋学と閩齋学派」（一九八〇年）ということになる（ただし、「閩齋学と閩齋学派」でも、閩齋学派の歴史的継続性を示すという点で、明治時代の閩齋学派に言及している）。このうち、別冊の五六年度講義は「忠誠と反逆」、五七年度講義は「開国」をそれぞれ準備した講義だといえる。本稿では、〈closed society〉と〈open society〉という分析視角から構想された江戸思想通史といえる五七年度講義を主に取りあげて、空間的な文化接触への転換以後の丸山の江戸思想史像を考えてみたい。

別冊一・二の講義で、まず気づくことは、作為の主体を論じた『日本政治思想史研究』と比べると、朱子学の比重が大きいということであろう。これに対して、徂徠学のそれは、驚くほど小さい。『日本政治思想史研究』につながる戦後最初の四八年度講義においては、朱子学は徂徠学によって批判・克服される思想として位置づけられたことを想起すれば、その違いは歴然としている。この違いをどのように解釈したならばよいのだろうか。

一つの解釈は分析視角の変化である。自然から作為への分析視角から〈closed society〉と〈open society〉という分析視角へと、問題意識と分析視角が変わったのだから、取り上げ、光を当てる対象も異なってくるという至極当然の解釈である。丸山自身、『日本政治思想史研究』の「あとがき」で次のように述べているからである。

私の今後の日本思想史研究は本書において試みられた方法や分析の仕方を既に一義的に確定されたものとして、ただそれをヨリ豊かにしていくということにはならないであろう——従つてその意味で、純粹に、内在的な発展ではなく、同じ時代の同じ対象を扱うにしても、新たな視角と照明の投入によつて、全体の展望は本書におけるとはかなりちがつたものとなるにちがいない——という予測を持つまでである。（「あとがき」）

率直に言つて、『日本政治思想史研究』の徂徠論に魅了され、時系列の「内在的な発展」として江戸思想史を叙述したいと考えている私にとっては、物足りなさがある。しかし、今回、このような機会

を与えられ、開国論文につながる五七年度講義を初めて読んで、五七年度講義の内容が、『日本政治思想史研究』以上に、現在の江戸思想史研究に影響を及ぼしていることに気づいた。ただその一方で、問題を多く含んでいることも確認できた。そこで、本稿では、五七年度講義の江戸思想史像を丸山以後の江戸思想史研究の成果をもとに批判的に検討することで、現在にも影響を及ぼしている丸山学説は何なのか、また、そこにどのような問題があるのかを述べてみたい。

一 幕藩体制の「統治技術」の問題

歴史叙述の始まりをどのように描くか。この問題は、始まり——中間——終わりのストーリーとしての歴史叙述の要ともいえる。この点で、注目すべきは四八年度講義と五七年度講義との類似性である。空間的な文化接触としてとらえる別冊一（五六年度講義）は「第一章 神国思想の端緒的形態」から始まっていて、古代国家からの通史になっているのに対して、キリシタンを取り扱った「第一章 江戸時代の歴史的社会的後景」から始まる別冊二の五七年度講義は「閉じた社会」と「開いた社会」という分析視角からなされた江戸思想史である。その意味で、四八年度講義の江戸思想史と対比することができる。

一九四八年度講義（第一冊）

第一章 徳川封建制の機構と精神

第一節 徳川封建制の歴史的位置づけ

第二節 徳川社会の思想Ⅱ精神構造

その概説 封建社会と近代社会の精神構造の対比

一九五七年度講義（別冊二）

第一章 江戸時代の歴史的社会的後景

第二章 徳川幕藩制の機構と精神

第一節 徳川幕藩制の歴史のおよび類型的特点

第二節 〈closed society〉としての徳川体制の統治技術

第三節 社会的精神的気候としての普遍化

第四節 徳川幕藩体制の諸矛盾

五七年度講義の実質的な始まりは、四八年度講義と同様、「徳川幕藩制の機構と精神」である。ただよく見ると、四八年度講義では、「徳川封建制の機構と精神」とあった題目が、五七年度講義では、「徳川幕藩制の機構と精神」となっている。この違いは、マルクス主義の「封建制」概念へのスタンスに関わっているだろう。五七年度講義では、世界史の法則性への拘りは減退しているのである。

加えて注目すべきは、第二節の「徳川社会の思想Ⅱ精神構造」（四八年度講義）と「〈closed society〉」としての徳川体制の統治技術」（五七年度講義）の違いである。とくに五七年度講義第二節で注目すべきは、戦国体制の凍結化、兵営国家という概念である。それは、閉じた社会

とともに出てくる。

徳川社会の一切の仕組は、こうした全国民の軍隊生活を前提にしないと理解しにくい。徳川社会はその血と涙をもって、軍人専制の社会のいかなるものをわれわれに教えている、といっている。

その意味で、徳川体制は、H. Lasswell 教授のいわゆる典型的な「牢獄兵営国家」であったわけである。（別冊二、八七頁）

幕藩体制は元来、ダイナミックな戦闘体制から発した封建的主従関係と地域的割拠状態をいわば凍結化したものであり、しかもそれを、庶民をも含めた全社会関係に及ぼしたのである。（別冊二、八八頁）

この兵営国家概念は高木昭作や私も影響を受けている。ここで注目の点、丸山が兵営国家も含めて、幕藩体制の統治技術を説明する際に、幕末明治期に來日した外国人（アーネスト・サトウ、オルコックなど）の記録と明治以降の思想家（福沢諭吉や徳富蘇峰）の言説を使っていることである。もちろん、近松門左衛門や五人組などの当時の史料を引照している箇所もあるが、それはどこまでも大枠の中の細部であって、大枠を構成する史料はすべてといつてよいほど、幕藩体制確立期から時間的にも空間的にも距離のある、いわばクルワの外からの言説である。

もちろん、同時代のクルワの内、幕藩体制の統治原理・統治技術を認識することができた思想家が見つからなかったからだという理由なのかもしれない。しかし、それにしても、クルワの外からの史料

によって説明することの問題性を指摘せねばならない。その問題性は、渡辺京二のベストセラー『逝きし世の面影』を想起するとき、露わになるだろう。渡辺も来日外国人の記録を史資料にしなが、長閑で貧しくも平和な人びとの生活を描き出しているからである。換言すれば、視点の違いによって、いかようにも幕藩体制の統治像を構成することができのではないか、という恣意性の批判を免れたいからである。

では、「人為的にすみずみまで計画された closed society」(別冊二、八五頁)としての徳川体制の統治原理・技術の思想とは、何だったのであろうか。丸山研究から離れてしまいが、一つのヒントになると思われるのが「仕置」という言葉である。丸山は「統治技術」と述べているが、江戸前期には、「統治」という言葉はなく、「仕置」という言葉が統治の意味で使われていた。「仕置」は後には裁判の意味で使われるようになるが、江戸前期では、もっと広く統治一般をさす言葉であった。たとえば、徳川家康の腹心だった本多正信が著者ともされる『本佐録』には、次のような用例がある。

扨国郡をあたへて、仕置を申渡すべし。一賢人を親しみ、佞人を可退。二忠臣の心有賞翫し、罪有を罰べし。三公事の理非を明にすべし。四百姓を撫育すべし。五天道を恐れて、我身を端すべし。此五ヶ条、唐の国の治やうなり。(『本佐録』。思想大系『藤原惺窩 羅山』二八八頁)

さらに、甲州流兵法書には、「皆家康公御代に日本を不_レ残御仕置の

道を作られたる様子と相見へ候」(『武備軍要』、『甲州流兵法―信玄流兵法』新人物往来社、一九六七年、三八一頁)とある。ベルクソンは、閉じた社会の「平和」はどこまでも「常に防衛への準備、または攻撃への準備」、すなわち「戦争への備え」であって、「社会的義務」は「敵前における紀律の態度」による「社会的凝集」を目指して、作りあげられるのであると述べていた(『道徳と宗教の二源泉』、岩波文庫三九頁)。その意味で、幕藩体制は、戦争準備のための閉じた社会であったといえるだろう。統治概念としての「仕置」は、まさにこの戦争準備のための予防措置を意味していたのであり、江戸時代の兵学はそうした戦争準備のための統治技術の学問だったのである(拙著『近世日本の儒学と兵学』参照)。

二 儒教理解の問題

丸山は『日本政治思想史研究』では、朱子学と徂徠学を含めた「近世儒教の発展」として江戸思想史を構想していたのに対して、別冊の講義のなかでは、学問としての儒学は、それほど大きな社会的な役割を果していないことを認める方向に傾いている。この点で注目すべきは、五六年度講義では、「江戸幕府及び各藩によって、正統的教学としての地位を公的に保証されたこと」と述べているが、それに加えて、「儒者」という特別な社会的な存在形態に言及している点である。

儒教が単に断片的な道徳的教説にとどまらず、いわば体制そのもの

の論理にまで一般化し、とくに政治思想として殆ど思想界に独占的地位を占めるに至ったのは、江戸時代に入ってからであった。

こうして近世において儒学のブリューネテッアイト Blunetzeit

全盛期をもった事は、ほぼ三つの契機によって裏づけられていた。

一、江戸幕府及び各藩によって、正統的教学としての地位を公的に保証されたこと。

二、儒教自体の思想内容の全一性（インテグリティ）と体系性が、宋学以後飛躍的に増大したこと。統一的な世界像にまで拡大されたことによって、この時代の全体的視座構造（マンハイムという Aspektstruktur）をなした。

三、儒者という形で、そのイデオロギーの専門的研究者及び教育者が出現し、彼等によるさまざまな「学派」が形成されたこと。

（別冊一、一四八頁）

ただ、五七年度講義でも、儒教の「正統的イデオロギー」性は説かれていて、次のように言う。

ここで儒教思想が正統的イデオロギーとしての地位を公的に保証されたのであって、そのことと、儒教があたかも宋学によつてはじめて統一的世界像にまで体系化されたことが相俟つて、この時代に支配的な視座構造「Aspektstruktur」あるいは世界認識のペースペクティヴは、根本的に儒教によつて規定されるに至ったのである。（別冊二、一二二頁）

いわゆる体制を是認しジャスティファイする機能をいとなむ学問

であるという面においてのみならず、とくにその論理的基礎としての儒教的自然法と、幕藩体制下における世界認識との照応関係において、儒教は文字通り「正統的」イデオロギーとなったのである。（別冊二、一二五頁）

五六・五七年度の別冊段階では、まだ「儒者」の学問とイデオロギーの区別は曖昧であるが、一〇年後の六七年度講義では、「江戸時代全体として見れば、権力が学説としての、朱子学を（強権により）正統化したとはいえないのである。」（第七冊、一九六七年講義、一七九頁）と述べたうえで、学問としての儒教とイデオロギーとしての儒教が、はっきり区別されるようになる。

儒学が、宮中公家のなかでの〈漢唐訓詁学の〉講学、あるいは〈五山〉禅僧による〈趣味的〉研究という狭いワクを脱して、いわば社会化され、「儒者」という職業ジャンルが成立し、彼らにより塾がひらかれ諸々の学派が形成されて、競争や論争が行われるという事態は、たしかに江戸時代の儒学をそれ以前から区別する大きな特色である。けれどもこの場合も、儒学の学問としての普及と、イデオロギーとしての儒教倫理の通俗化、常識化ということとは〈厳に〉区別されなければならない。〈学問としての儒教がそれほど広くは理解されていなかったことから、直ちに儒教は幕藩体制下で大した位置を占めるものではなかったという見解も出てくるが、ここでは、学問としての儒教とイデオロギーとしての儒教を区別することにより、そのような見解に反論を試みようとする。

（第七冊、一九六七年講義、一七九―一八〇頁）

その意味で、五六年度・五七年度講義は、六七年度講義における「儒者」の学問としての儒学とイデオロギーとしての儒学の分離に向けての端緒だったといえるだろう。ただ、すでに幕藩制社会と儒学の不適合を説いた尾藤正英の『日本封建思想史研究』（青木書店、一九六一年）が刊行されているにもかかわらず、丸山が「儒者」の学問としての儒学の皮相性を認めつつも、なおイデオロギーとしての儒学については、一貫して江戸思想史のなかで正統教学だったという学説を堅持していた点は注目すべきである。

〈closed society〉と〈open society〉の分析視角からなされた五七年度講義の画期的な意義は、この閉じた社会のイデオロギーとして儒学、とくに宇宙＝自然と人間社会とを同一の原理「道」「天理」によって根拠づける朱子学の自然法を位置づけた点にある。朱子学の自然法は、『日本政治思想史研究』のような封建社会のイデオロギーではなく、閉じた社会のイデオロギーとして再 positioning されたといつてよい。こうした転換のなかで、クローズアップされてきたのが、職分思想である。

「職分」思想——「分限」

か、る思想にもとづく倫理は、根本的には有機的秩序思想における「職分」の觀念に帰着する。そして、こうした職分の觀念が治者にあらわれ、ば「仁政」の思想となり、被治者にあらわれると「分限」の思想となる。ところが封建的ヒエラルヒーにおいては、最頂点と最下点とを除くと他は皆、支配する者 the ruler で

あつてかつ支配される者 the ruled である。従つて、この職分觀念の持つ二面性（仁政と分限）は、全社会体制を支えるイデオロギーとして通用し得るわけである。（別冊二、一二七頁）

もちろん、この職分思想はすでに戦後の四八年度講義にも出ているので、五六年・五七年度講義が初出だというわけではない。

〔各人が各人の分を守るといふ、この思想が位階的社会秩序の下層部に適用されるとき、そこに「分限」思想が生じ、これが統治者に適用されるときに、いわゆる「仁政思想」が生れる。〕後に述べる仁政主義は、まさに君主という地位に指定された者の職分にもかかわらずなのである。そして、仁政が政治的指導の自然法的制約であるとするれば、「分限」といふ思想は主として政治的服従のそれであつた。（第一冊、一〇二頁）

たしかに儒教の自然法思想を説いて、さらに職分思想を媒介に、統治者の仁政と被治者の分限を導き出している点で、五六年・五七年度講義は四八年度講義の朱子学理解と同じである。もともと、『日本政治思想史研究』所収の戦前の論考段階においても、「分」を守る、「身のほど」を知るについての言及はあるが（『日本政治思想史研究』二五一頁）、統治者の仁政への言及はなかった。ところが、四八年度講義では、職分を媒介にして、統治者の仁政のなかに、「仁政を以て天道に基礎づけられた支配者の義務と見ることからして、周知のごとく有徳者君主思想、ひいては禅譲放伐の易姓革命思想へと発展」（第一冊、一〇九頁）への可能性を述べていた。しかし、四八年度講義では、徂徠学

によって朱子学の自然法は克服されることになるという全体のストーリーのなかで、職分の限定があるとはいえず、「禪讓放伐の易姓革命思想」という自然法思想の積極的な機能を認めることはできなかったのだろう。その意味で、別冊はこの四八年度講義の未発の可能性を受け継いでいるといえる。

たしかに、「上をみな、身のほどをしれ」という職分・分限思想が閉じた社会のイデオロギーだったことは、現在の研究でも妥当な見解だろう（石井紫郎の「職分の体系」、尾藤正英「役の体系」参照）。しかし、問題とすべきは、職分・分限思想が朱子学的自然法であるかどうか、という点にある。というのは、すでに五七年度講義の時点で、分限思想については、儒学以外の老荘や仏教によるものだとする見解が出されていたからである。社会学者桜井庄太郎は、「分限思想は封建社会の階級的・封鎖的構造を土壌としてその上に必然的に発生した封建的イデオロギーの一つであるといふことができるであらう」（『日本封建社会意識論』日光書院、四九年、一一九頁）と説いて、次のように述べている。

分を過ごさず、自分の分を守るために、どんな心得が必要であらうか、この点を端的に説き表したものは先に挙げた徳川家康の五字七字の訓へ、いはゆる「うへをみな」「身のほどをしれ」であらう。こゝに分限思想が、少欲知足の思想や、あきらめ、宿命観などと結びつく契機がある。（同右、一一二頁）

「少欲知足」の思想が、仏教的イデオロギーであることは人の知

るところである、だが少欲或は知足の思想は「老子」にもあらはれてゐる。（同右、一〇〇頁）

職分思想、さらにその被治者の現われとしての分限論・知足安分論は、朱子学的自然法だとはいえないだろう。与えられた職分にひたすら恭順を説く分限思想は、むしろ老荘・仏教思想、あるいは神儒仏の三教一致思想とするのが、妥当だと考えられる。たとえば、江戸前期の仮名草子作者で僧侶だった浅井了意の『堪忍記』（万治二年刊）はその典型である。

世に人の申つたへし、身のほどをしれといふ、この七文字を、よくよく腹にあぢハふべし。かりそめのこと葉なれども、貴賤上下に、わたるよきをしへなり。牛ハうしづれ、馬は馬つれこそ、似合たる事なれ。わか身に過て、町人ハ公家にまじハリ、半物ハ奥がたへ、立入たがり、木綿布子の身上にて、絹布を望ミ、田つくりの子が、笛鼓をこのミ、分際に過たる、所よりぬすみも、いはりもおこる也。只その生れ付たる、果報にまかせて、をのれをのれの家職をだに、をこたりなくつとむれば、かせぐに追付貧乏なしとて、世を渡り身を、すぐる事ハなる物也。（『堪忍記』卷二分限思想が朱子学か否かの点については、さらなる実証的に資料を挙げて論ずることが必要であるが、ここでは割愛する。

丸山にとって職分論・分限論は、抽象的な教義より一つ次元の下の観念として重要な位置を占めていた。それが、もし朱子学的自然法の通俗版だといえないとしたならば、イデオロギーとしての朱子学の正

統性という丸山テーゼに、重大な疑義が生ずることになるだろう。さらにいえば、支配層のイデオロギーが下降して人々の生活感覚をも規定するという精神構造論の仮説にも、実証的な妥当性が問われることになるだろう。

また、別な観点からイデオロギーとしての儒教の問題点を指摘すれば、朱子学的自然法が職分・分限思想として解釈された背景には、丸山の儒学理解があつたという点である。そこには、儒学には理念・規範と現実の緊張関係がないというウェーバー理論の当否が、からまつている。丸山は、「儒教は世界に対する分裂を、世界の宗教的蔑視の意味でも、世界の実践的排斥という意味でも、絶対的なミニマムに縮小した合理的なる倫理」(『儒教と道教』結論、別冊二、一二五頁所引)というウェーバーの言説を引照しながら、儒教的な自然法の限界を指摘しつつも、なお超越的な理念・規範の可能性を認めている。

この理念・規範性は職分思想の治者の「仁政」思想において顕著である。ここでの最大の問題は、儒教の易姓革命論が江戸思想史において撰取されたかどうかという点である。この点について丸山は、室鳩巢『不仁鈔』のなかに、「自然法にもとづく一種の君民契約説」を見て、「契約違反の君主にたいする放伐を肯定し、民本主義」の可能性を高く評価する。しかし、そのあとすぐに、「室鳩巢に典型的に見られるようななか、る職分思想と支配契約の理念とは、中世 Catholicism においても結びついているが、仁政思想が強調された割合には、規範の上級者に対する拘束性の契機は儒教においてはもととも希薄であり、とく

に日本化された儒教においては然りである」(別冊二、一三三頁)と説いていて、結局、理念と現実との緊張関係は希薄だったと評価される。もともとの儒教そのものの本質的性格の上に、日本化された儒教ではましてやそうだとされるのである。さらに理念的規範を排除した国学はこの日本化された儒教の延長線上でとらえられることになる。

三 時系列の通史の可能性

五七年度講義の別冊は、閉じた社会と開いた社会の分析視角からの江戸思想史であつて、時系列の発展史ではなく、構造・類型論だともいえる。しかし、一般的に構造・類型論には、変化・転換のアポリアが伴っている。なぜ、閉じた社会から開いた社会への変化・転換が起るのか、いかに閉じた社会が克服され、開いた社会への道が切り開けたのかという難問である。

たしかに、構造・類型論は閉じた社会を一つの完結した静態的な体系として描くことにおいて優れているが、変化の諸相は説明が難しいという側面がある。丸山の場合、「幕藩制の内在的構成要素をなして来たある契機、ある側面が他とのバランスを破つて徹底化され」(別冊二、一一八頁)ると説かれ、構造内部の一面・部分がクローズアップして変化が起こるとされるのである。そのため、基本的には、「幕藩制の歴史的前提をなした closed society そのものが、世界的な運命としての西力の東漸、その impact によって維持しがたくなつてはじめ

て、この膨大な体系は致命的な打撃を蒙ることとなったのである」(別冊二、一一八頁)とあるように、内部からというよりは、外部からの衝撃が変化の主要な要因とならざるをえない。その意味で、文化接触による変化は外発的契機への志向であるといつてよい。しかし、時系列の発展史という立場からすれば、物足りさが残る。

閉じた社会を開く契機・可能性は、近世社会内部にはなかったであろうか。もしあるとすれば、どこにあるのだろうか。丸山は秩序構想の多様性・多元性に、閉じた社会を開く契機を求めているが、それだけなのであるか。もっと閉じた社会のなかに、開いた社会への積極的な契機はないのだろうか。思うに、閉じた社会のなかに、内から突破する契機Ⅱ内発的契機を見つけ出すことは、開きつつある社会への可能性を展望することにつながるのではないか。逆にいえば、内発的契機を看過・拒否してしまうと、結局、変化はいつも外からくるという図式に陥ってしまうのではないか。言い換えれば、文化接触の問題は宿命論的な、いわゆる日本化の過程になってしまっているのではないか。われわれはそうならない可能性を探らねばならない。

ここでは、丸山の講義録に認められる、開かれた社会への二つの内発的可能性を指摘したい。一つは町人道、もう一つは公議輿論である。

第一は町人道である。五六年度講義の第五章「町人道と「心学」の発展」は、五七年度講義では第二章「徳川幕藩制の機構と精神」の第四節「徳川幕藩体制の諸矛盾」のなかの「身分制の矛盾(支配層と被

支配層の間)」に組み込まれている(ちなみに、このほかの「諸矛盾」は「封建的再生産関係と絶対的統一国家との間の矛盾」と「支配層内部の矛盾」である)。「身分制の矛盾」とは、「城下町における町人の経済力の増大」(別冊二、一〇五頁)であるという前提から、「最上層の道徳を被支配身分に推し及ぼそう」という基本的傾向に対して、「被支配層が自立的道徳を作り上げ、それを拡大する」ことで、幕藩体制は不安定になると説いて、町人の道徳を取りあげている。

しかし、五七年度講義は五六年度講義同様に、町人の「自律的道徳」の可能性に対して、丸山の評価は手厳しい。丸山は、イギリスのジェントルマンのように、「上からの貴族のモラルを自己のものとして逆に立ち向う」(別冊二、一〇六頁)タイプではなく、かといって、「被支配層が支配層と異なるモラルを形成し国民的に拡大」(別冊二、一〇七頁)する中国の整風運動のタイプでもない、「身分倫理の下降を拒絶し、支配層のモラルを嘲笑し無視するといった消極的な形」(別冊二、一〇七頁)であると説いている。こうした評価は、西川如見の『町人囊』における「人間の本質的平等」(別冊二、一〇九頁)の言説を取り上げながらも、司馬江漢の「喰ひひりつるんで迷ふ世界虫 上天子より下庶人まで」(『天地理談』)の狂歌を引照して説いている、次のような箇所にはつきり表れている。

人間の尊嚴の立場に立つて自分自身をアクティブに高める平等の自覚、権利の平等の自覚ではなく、すべてのものを人間生存の最低のレヴェル「官能性のレヴェル」に迄ひき下げることによって

支配者に対するシニズムを投げかける、いわば寝そべった平等感である。(別冊二、一〇九頁)

この「明治以後にも残る」引き下げる平等化、倒錯された平等思想」(別冊二、一〇九頁)という指摘自体は貴重だと思う。なぜならば、この「倒錯された平等思想」とは、明治期の一君万民思想の本質だったと考えるからである。ただ、一君万民思想は徹底した平等思想ではなく、あくまでも天皇のもとで天皇の赤子としての平等であって、「人間の尊厳の立場」からの平等感ではなかったことは重要である。その意味では、差別思想を内包していた(拙著『兵学と朱子学・蘭学・国学』参照)。

このような評価には、丸山の価値観のバイアスがあることを指摘せねばならない。それは、五六年度講義の「人間官能の即目的肯定であり価値的肯定ではない。そこからは規範意識は生れてこない」(二〇〇頁)という、「規範意識」を人間観の根底に置く丸山自身の価値観がもたらしたものだといえる。それは、キリスト教のような超越的な神との対峙のもとでこそ、内面的な自立・自律的な「規範意識」が生まれると言ひ換えることができる。ちなみに、五六年度講義ではその可能性を鎌倉新仏教やキリシタンのなかに見つけ出そうとしていた。

丸山はこうした内面的な「規範意識」があるか、ないかの規準をもとに、町人道德を否定するのだが、それはどこまでも町人道德の一面だったことを看過してはならない。丸山が講義に際して、依拠した家永三郎の『日本道德思想史』(岩波書店、一九五四年)には、町人道

徳の別の積極的な側面があったからである。それは、司馬江漢や平賀源内の国益論である。

公共の利害と関係のない孝行などよりも、国富の増進の奨励こそ国政の眼目であるとする青陵の主張は、「我は綿羊を見て、日本にて羅紗毛氈類の毛織を織らせ、外国の渡りを待ず用に給せんと心を碎き、人は手短に錢をせしめんと計る」(放屁論)と述懐し「我知恵の分限相応、国家の器を工夫せん」と努力した(林家所蔵筆蹟)平賀源内や、「国益」「国産」の増殖を念願とした大蔵永常等と共に、江戸時代に於ける経済思想の最尖端に立つものであった、と云はなければならぬ。(『日本道德思想史』第八章「町人の道德思想」、一五六頁)

大蔵永常の「国産」論とは、次のような言説が家永の念頭にあるだろう。

(高砂工楽松右衛門は)四十歳の頃主家を退き、自己の業を営む、此人常にいへらく、人として天下の益ならん事を計ず、碌々として一生を過さんは禽獣にもおとるべし、凡其利を窮るに、などか発明せざらん事のあるべきやはと、金錢を費し工夫せられし事少なからず、(大蔵永常『農具便利論』巻下、『通俗経済文庫』巻一、一三九頁)

平賀源内や司馬江漢には、自己の才智を伸長させ、芸・技術を学ぶという考えがあった。これは正直や儉約・勤勉などの律義な通俗道德ではない、また、分限思想の知足安分の道德でもない、現実を切り拓

いてゆく能動的な態度・意識だったといえる。丸山は、四八年度講義の中で、「だから、徳川時代についていえば、町人ないし農民が果たしてこの国民的全体性の自覚を持つに至ったか、それとも「分」に甘んじ社会の一部としてしか自己を意識しなかったか」(第一冊、四七頁)と問題提起していたが、結局、丸山は、例えば、山片蟠桃に見られるような「国民的全体性の自覚を持つに至った」「町人ないし農民」の国民主義への志向性を評価する事はなかったのである。それは、先の丸山の分類でいえば、江戸思想史のなかで、「被支配層が支配層と異なるモラルを形成し国民的に拡大」するタイプの可能性を摘み取ってしまふことを意味していた。

第二の開いた社会への可能性は公議輿論である。丸山によれば、閉じた社会は「社会の身分的および空間的固定化」が徹底され、「横の自主的コミュニケーション」が遮断されていた。これに対して、開いた社会は、明治初期の啓蒙期のように「人々がサークルとか結社という形で横に「交通」コミュニケーションし、「対話」ダイアレクティブをかわす」(別冊二、二一九頁)、自発的結社である明六社のなかに体现されていた。こうした明六社につながる可能性は「閉じた社会」のなかで内発的に生れていなかったのであろうか。この問題のカギとなるのは公議輿論である。

尾佐竹猛に依拠していたと思われる五七年度講義の第四章第三節「維新に於ける方向転換」の「公議輿論」思想の部分は、一九四七年

度講義「第一章 維新前後の政治思想 第二節 公議輿論思想 西洋思想の移入」の原稿を元にして講ぜられたものである(別冊二、二二三頁)。

ただ五七年度講義の中では、丸山は「公議輿論」思想の萌芽を第三章のなかで見つけることをしていない。だから、第四章の「公議輿論」は、歴史叙述として唐突感がある。しかし、丸山からすれば、不思議ではないのかもしれない。というのは、丸山には「文明の飛躍的發展は、どこでも閉鎖的文化圏が他の文化圏に触れて、それが open society となる時にみられる」(別冊二、三二頁)という仮説があるからである。ここでは、公議輿論も結局、異質な文明圏の西欧思想との接触・移入に過ぎないということになる。

こう述べると、いや違う、という丸山からの反論があるかもしれない。議会制を受けいれるにあたって、「天下は一人の天下に非ず、万民の天下なり」(『呂氏春秋』)という儒教的民本思想と「言路洞開」の二つの範疇が媒介となっていて、*「伝統思想の中から公議輿論思想を生み出して行く媒介体」*(別冊二、二二六頁)となつて指摘している、と反論するかもしれない。

しかし、丸山の理解によれば、西欧思想の接触が決定的であつて、儒学思想の中から西欧思想接触の前に、公議輿論の萌芽が生まれていったというわけではないからである。あくまで儒学は媒介に過ぎないのである。この点、儒学の自然法が国際法の媒介になつたことと同様である。

江戸思想史のなかに公議輿論の自生的な萌芽を見ることがないから、丸山は「国家権力から独立した自主的集団の存在」の欠如、あるいは「日本のデモクラシー democracy 思想の本質的弱み」（別冊二、二三四頁）を嘆かざるをえなかったともいえる。そうだからこそ、明六社の画期的意義が強調されてはいるが、孤立している感がぬぐえない。結局、「自主的集団の伝統がなかった」（別冊二、二三四頁）という事になってしまっているのである。

この公議思想は、紙一重で「大政翼賛」的思想に変質して行く弱さをもっている。これが日本のデモクラシー democracy 思想の本質的弱みである。権力と人民の二元論の基礎になるものは、国家権力から独立した自主的集団の存在であるが、日本においてはそうした自主的集団の伝統がなかったのである。（別冊二、二三四頁）

しかし、明六社以後に、自由民権運動の結社（学習結社・政治結社）が生まれた事実がある。そのうえ、何より明六社以前に、一八世紀には会読という共同読書法によって結社が生まれていたのである。私はここに公議輿論の端緒があると考えているが、割愛する（拙著『江戸の読書会―会読の思想史』参照）。

以上、個人の研究に引き付けて、別冊の講義録の問題点を指摘してきたことに対する批判があるかもしれない。しかし、丸山を神話化せず、丸山学説を相対化するためには、おこがましいかもしれないが、対等の研究者の立場から丸山の江戸思想史を批判する必要があるだろ

う。丸山の問題意識を継承しながらも、新しい事実を掘り起こしながら、より豊かな江戸思想史を構想するためには、こうした試みも必要かと思う。