

法思想史における徂徠

緒 形 康

一 「天」と「聖人」

規則が規則たりうる根拠について、荻生徂徠は二種類の説明をしている。「聖人」という人格のもつ道德的權威が規則の拘束力をもたらしという考え方が、ひとつ。「天」というより抽象的な原理が規則の淵源であるという考え方が、徂徠による今ひとつの説明の仕方である。

けれども、規則の根拠付けとして最終的なプライオリティーを有するのは、この二種類の根拠のうちのいずれかということについて、荻生徂徠はきわめて不十分な説明しか与えていない。「聖人」があらゆる社会制度の創造者であるかぎり、「天」の概念じたいも「聖人」による創造にはかならないという意味のことを徂徠は書いている。しかし他方で、「聖人」は「天」という全体性に逆に規定された従属的な存在にすぎないとも、かれはのべるのである。

「聖人」と「天」という概念のいずれか一方に優先権を与えると、いう解釈に立つかぎり、荻生徂徠の説明の仕方は矛盾した言説と見える他はない。

つまり、その「天」概念を優先して、「聖人」という人格的要素を「天」の方向により外在化・抽象化すれば、政治の世界で重要な意味をもってくるのは、君主の個々の個性以上に支配の正当性というより抽象的な原理となる。このとき徂徠の思想は、中国における新儒教の「天」概念のごとく、君主の交替を政治的に正当化する革命理論となってしまう。だが、徳川レジームの支配の正当性にたいする懐疑を欠いている徂徠学を、革命の思想と名づけることは難しい。

逆に「聖人」に優先権を与えて、「天」の思想を「聖人」という人格性あるいは作為性に内在化したとしても、それでは政治の場面においてたとえば、徂徠の当時最大のライバルであった新井白石の構想する近代的な絶対主義権力論と、荻生徂徠の政治思想とを区別する指標を、わたしたちは見失うことになる。

荻生徂徠がその規則にかんする考察において不十分とはいえ自己撞着していないのであれば、「天」と「聖人」については、以上とは別の説明の仕方が必要である。徂徠にあって「天」や「聖人」という概念は、その優先権を競合すべき実体的・同一的な意味を有し

ていたのではない。これらは、よりフレキシブルで修辭論的な概念として機能していたのである。周知のとおり、一九八〇年代の徂徠論の多くは、そうした言語論や語用論からするアプローチによつて、徂徠学の新しい側面に光を当ててきた。そこから得られた成果を、かれのテキストに即して具体的にのべれば、つぎのようになる。

『弁名』『弁道』に記された荻生徂徠の哲學的概念論は、概念が指示すべき「実体」や内容を具体的に検証するものではない。そうではなくて、概念がテキスト（新儒教や原始儒教の諸文献）の具体的なコンテクストにあつて引用・言及されるその解釈の仕方を検討しなおしたものである。概念の運用のされ方は、儒教文献が構成する複数の間テクスト性に規定されている。「天」にせよ「聖人」にせよ、徂徠は概念の固定的な意味を確定することを目指したのではない。概念の修辭學的・解釋學的な、ある理解の幅をもった領域内における自由な解釈を求めたのである。「天」や「聖人」の内容に一義的な定義を要求してはならない。

だから、『弁名』における「天」の概念の提示の仕方がどれほど超越的な根拠付けといった様相（不可知論）を呈しているようにとも、それは「聖人」概念の人格内在的な性格とかけ離れているのではない。同様に「聖人」による規則の創出の強調は、規範の先験的あるいは自然的な契機（「天」）を度外視してなされてはいない。両者の概念の相違は、儒教經典におけるある解釈のされ方の二つのパターンである。これを要するに、徂徠学の特質は「解釋学」であつて、この解釋学から帰結する政治的態度は、あらゆる政治的現象への直接的干渉を抑制した醒めた保守主義である。

以上は、この十年のあいだに蓄積された見解を要約したものであるが、たしかにこうした視点を取ることによって、徂徠学において重要な意味をもっている二つのターム（「天」と「聖人」）について、二者択一的にその重要性の高低を問う必要はなくなるであろう。けれども、そうした側面を充分評価したうえで言いたいことは、徂徠学をポストモダンの思想として捉えるこうした理解の方向は、丸山眞男氏に代表されるような、徂徠学にたいする「政治学」的なアプローチを否定し、そこから「言語論的転回」linguistic turnをとげたことの必然的な結果として、一種の言語至上主義に陥っている嫌いがあるのではないか、ということである。この観点よりすれば、荻生徂徠は保守主義者と解される他はない。

かつての「政治学」的なアプローチと「言語学」にもとづくポストモダン的なアプローチの両者を、もう一度俯瞰的に統合できるような視点を、わたしたちはどこにもつことができるであろうか。そのためのひとつの処方箋として、ここに提示したいと思うのは、政治システムと言語システムとの相関の場である「法」の領域において、以上の諸問題を整理し直すことである。これまで「政治学」と「言語学」の文脈のなかで進められてきた、徂徠学における規則の超越性あるいは個別内在性の問題について、法思想史の文脈から別の光を当てること。そのことによって、最初に提起した「天」と「聖人」の二重構造にかんする、これまでとは異なった理解の仕方を得たいと思う。

二 絶対主義権力と家産権力

政治と言語の二つの領域を媒介するものは、「法」である。「法」は支配者のイデオロギーとして強権的に被支配者の前に顕現する。それが強制的な外衣をまとうていないにしても、事情はたいして変わらない。

ところで、徳川時代のこうした「法」権力のあり方にかんして、わたしたちは現在、つぎのような非常に様相の異なる見解をもっている。

(1) 近世権力が封建制における法形態との抗争からそれに打ち勝つかたちで生まれた、とする見解がある。この理解によれば新興権力は、在地あるいは土着の既存法・慣習法の有していた正当性の一つひとつ打ち破りながら、準支配権力（武士階層）や他の被支配層にたいして自己の支配の正当性を確立していった（石井紫郎氏の見解に代表される）。そのばあい、旧支配イデオロギーに対抗・抵抗すべき「中間身分層」に相当するものは、鎌倉武士団以来発達してきた「イエ社会」である。

近世は、このイエの原理が武士以外の社会階層へと進展・拡大する過程と解することができようが、徳川レジームはそうしたイエ原理の統合体という「共同幻想」を自らが体現することによって、「中間身分層」がもっていた抵抗権や法生成能力を根こそぎ絶やしてしまおうとした。

徂徠学における「天」概念も、こうした見方を援用すれば、「中間身分層」が中世の封建制以来はぐくみできた法運営能力を無効に

するような、超越的な強権（ゲヴァルト）のイデオロギー的表現と考えることができる。

(2) しかし、こうした見方と真向から対立する近世権力の理解の仕方もある。

「天」概念は、そのような中間層の抵抗基盤を根こそぎにする強権を表現するものではない。それどころか「天」のイデオロギーは、近世法が正常に運用されているあいだは、個々の支配層の利害に関心を離れて中立的に機能しており、強権的であるよりはむしろ民衆保護的かつ恩情的ですらある。この恩情的な機能を強権的なそれへと変貌させるものは、徳川レジームの支配の基盤を揺るがすような emergent な状況の他にはない。ひとたび、そのような危機状況がいたるや、「天」のイデオロギーは超越的な強権というその本来の性格を露わにするのである。

近世権力とは、こうした主張をする論者によれば、(1)でいわれるように終始その抑圧権力としての本質を発動させているものではなく、恩情的で人民福祉的な政策と、そうした福祉政策の強権への激変という、ヤヌスのごとき二重の性格を有しているのである。その意味で、徳川権力とは、マックス・ウェーバーのいわゆる「家産権力」の典型的表現であらう（石尾芳久氏の見解に代表される）。

徂徠の「天」概念が恩情的な「聖人」概念とコロラリーにある理由は、家産権力の以上の二面性に起因しているということができる。

以上見たように、江戸の近世権力のイメージは、その支配の強権を終始発動させている絶対主義権力という捉え方と、そうではなくて家産権力として恩情的な側面を内包しているとする捉え方の、二

つのあいだを揺れているのである。

この近世権力の規定の仕方、荻生徂徠の思想ともう一度関連づけてみれば、つぎのようになる。

徂徠の「天」概念の超越性を指摘する論者は、近世権力の絶対主義的（近代的と言ってもよいかもしれない）な性格を強調しているのだといえる。他方、その「聖人」概念との連関を重視したり、徂徠の概念構成じたいの修辭学的な側面を重視する向きは、近世権力をその「家産的」側面においてイメージしているにちがいない。

三 「喧嘩両成敗法」

ここで徂徠の思想を権力論の文脈でより周到に検討するためには、自衛集団の自力救済手段からスタートした武士法の歴史的生成のあり様を振りかえってみる必要があるだろう。

鎌倉幕府の中央法は元来、在地領主層の自衛法にたいしては大きな拘束力をもつものではなかった。御成敗式目の多くの条目は在地領主の法手続きにかかれれば、「道理」という超法規的な規定の名のもとに、覆されることもしばしばだった。しかし、裁判の上告がほぼ慣例化していたところを見ると、鎌倉幕府は自らの法的拘束力の弱体化を自覚していたことは事実でも、法的規則の統制者としての中央裁きの位置まで放棄するつもりであった、とは思えないのである。

こうした状況が一変するのは室町幕府法においてである。この時代の封建法の性格の変化が、「喧嘩両成敗法」という日本独特の法原理の登場と揆を一にしていることはよく知られている。この「喧

嘩両成敗法」の成立と法制化は戦国武士法においてはほぼ完成し、徳川レジームにいたって、それが日本国家の法体系として明文化されるにいたるのである。

「喧嘩両成敗法」とは、鎌倉幕府がそれまで多くの障害にぶつかりつつなお維持しようとしてきた、中央集権権力としての法拘束力と法管理の政治権力をめぐって、室町幕府が、とくに「喧嘩」という場面にきざってだが、在地領主や家臣団とのあいだでその「道理」の是非を争う志向を完全に放棄した決意表明ということができよう。

今川氏の分国法——これは徳川幕府法との継承関係を考えるうえでも重要な法律である——の中の「喧嘩両成敗」にかんする著名な規程は、「公・私に係わらず」（さらには、喧嘩という紛争を、当事者同士の「道理」の有無を問わず）ほぼ一方的に禁止するというものであった。この規程を徳川幕府はほぼそのまま倒襲したから、公的な対立であれ私的な紛争であれ、闘争にたいして幕府（もしくは雄藩の為政者）が関与することは不可能となったのである。

では、徳川幕府がこの「喧嘩両成敗法」を国家法として採用したこの意味とは、一体なんであらうか。先ほどわたしは、「イエ」という「中間身分層」の抵抗権をすべて根絶やしにして、幕府中央にあらゆる法権限を集中した「絶対主義権力」としての近世法と、恩情的側面および強権的側面の二側面を交互に用いつつ、「イエ」の慣習法的メンタリティーをむしろ温存するかたちで成立した「家産権力」としての近世権力、という二つのヴィジョンを示したが、ここまでくれば、後者の把握の仕方のほうが、すくなくとも「喧嘩

両成敗法」を中核とした幕府法の実情に、より相応しいことは明らかであろう。

つまり、徳川幕府の支配イデオロギーとは、全面的な民政関与という国民動員体制を志向するものではなく、その日常の様態としては分散され無化され、ときには福祉国家としての側面さえ有する「見えない権力」なのである。あるいは非常事態において、その支配の実態を赤裸々に発現する「家産的」権力なのである。そして、それを雄弁に表現するものが「戦国法」の完成態としての「喧嘩両成敗法」といえる。

四 赤穂義士事件

さて、この「喧嘩両成敗法」を重要な構成要素とする幕府法と徂徠学との関連が明瞭な私たちを取って、わたしたちの眼の前に示されるのは、周知のとおり赤穂義士事件をめぐる幕府内の意見対立の渦中においてであった。

丸山真男氏の『日本政治思想史研究』以来、获生徂徠がこの事件について提出した意見書は、つぎのような意図をもって執筆された、と解されてきた。すなわち、元来「公」的な事件たるべき武家屋敷での忍傷沙汰にたいして、個人的・感情的な理由（義理人情）からその判決に異議を申し立て復讐行為にまで及んだ赤穂義士の決起を、「私」的な行動であると批判する目的から、幕府による四十六士処刑の判決を徂徠は支持した、と解されてきたのである。とりわけ、江戸武家屋敷での「公的」政治的」な出来事にたいして、私的」道徳的な判断をさしはさむべきではない、とした徂徠の議論にた

いして、丸山氏は、政治の道徳からの分離を主張する発言として高い評価を与えたのであった。

この丸山説については、平石直昭氏による綿密な考証にもとづいた批判——徂徠のテクストから、徂徠学における「公」「私」がそれぞれ、必ずしも政治もしくは道徳といった一義的な意味領域に限定されるものではないという具体例を帰納したもの——から、子安宣邦氏の批判——「公」「私」は政治と道徳に区分されるものではなく、幕府と藩のそれぞれの法適用範囲といった地政学的な区分を指しているとする——にいたるまで、多くの修正意見が寄せられてきた。

それらの意見はすべて妥当なものだと思われる。ただ、わたしがここで強調したいことは、徂徠学が赤穂事件をきっかけに鮮明化した法解釈は、「公」「私」の領域構造という問題にその視点を限定しているかぎり、全体的な意味を捉えることがはたして可能なのか、ということである。

わたしがこう考える理由は、既述した「喧嘩両成敗法」を主要な特徴とする幕府法と徂徠の法イメージとの対置が、これらの論者のいずれにおいても、まったくなされていない点にある。さらにもっと問題を複雑にする事情がある。それは丸山氏がつとに指摘していたことだが、赤穂事件で徂徠は義士処刑の立場にたったにもかかわらず、他の場面では義士の行為の弁護に回っていることである。

『政談』巻四に、徂徠はこう書いたのだった。「公」と「私」の混同という点では、義士たちの行動にはたしかに批判すべきものがある。しかし、復讐という情念の世界における「義」の思想に照ら

してみれば、義士の行為には首肯すべき点も多いといえる、と。但徠はそうのべたうえで、この問題を改めて幕府法と中国法とのあいだの比較法的な議論から再考し、こう結論づける。原始儒教にもとづく法体系は、『礼記』をはじめとして法システムにおける復讐行為の有効性をけつして全面的に否定していなかった。けれども秦漢帝国の誕生とともに、国家律の場面から復讐法にかんする法規定は消滅するにいたる。そして、その状態が唐律のみならず明律が機能している現代まで持続しているのであるが、まことに遺憾である、と。

見られるように、但徠が赤穂事件を境にしてその旗幟を宣明にした法解釈の立場とは、丸山氏以来の諸氏が絶えず関心を示してきたような、法における「公」「私」領域の分離・独立といった論点だけではその全貌をつかみきれないのである。どれだけ少なく見積つてみても、そこにはつぎの三つの問題領域が錯綜していると思われる。

I 戦国法以来の「喧嘩両成敗法」を正規の法体系として採用した徳川幕府は、「喧嘩両成敗法」のそもそもの規定にしたがいつつ、紛争場面においては、「私」的な対立のみならず「公」的な闘争にたいしても、幕府は第三者として臨むべきであり直接関与・干渉すべきではないと考えた。すなわち、その両当事者のいずれの側に正当な防衛理由があるにせよ、そうした理由は処分のさいに考慮に入れるべきではなく、両者はまったく同等の処分に付されるべきである、と規定したのである。

にもかかわらず赤穂事件の「公儀」は、赤穂事件における「公」

的な側面をきわめて重要視する反面、その「私」的な要素は審議の対象外に置くという判決だったのだから、これは「喧嘩両成敗法」の伝統よりすれば、きわめて異例の処置であつたといえよう。それについて但徠は、幕府法は「喧嘩両成敗法」の原則ののちとして、幕府法が「公」「私」問題を除外して紛争の両関係者を同等に処罰すべし、という主張によって事態を解決しようとしたのではなく、意外なことに、「喧嘩両成敗法」から見ればアブノーマルともいえるべき幕府の処置を、そっくりそのまま正当化したのである。いったいどういうわけで但徠はこうした判断を下したのだろうか。

これが第一に取り上げるべき問題領域である。

II そうした但徠の対応は一見すればもつともな判断に見える。かれのいう「公」「私」領域の内実は、かれ以後の但徠研究者のさまざまな異論にも明らかなように多分に多義的な意味内容を含んでいたのだが、「公」「私」を区分し「公」領域に即してのみ法的判断が遂行されるべきだと但徠が考えていたことだけは、ほぼ間違いない。しかし、ならばどうしてかれは、同時に「私」領域において「義」の行為の占める重要性を別の文章のなかで強調することによって、「公」領域と幕府法とは別箇の世界で義士たちの行動を正当化するような発言を残したのであるか。

获生但徠は幕藩体制を支えるイデオロギストだといわれている。しかし「義」の容認は、家産権力の体现者である幕府のイデオロギーを転覆するような対抗イデオロギーを発生させる余地を残しているのである。そのことは、但徠学のその後の継承のされ方を見るとき明らかとなることなのである。十八世紀後半から各地で勃興した

数多くの「藩政改革」にあたって、それらの改革を担ったイデオロギストの何人か（とくに米沢藩の若手藩士たち）は、徂徠学の信奉者として徂徠学の示唆するもうひとつの可能性へ向けて、藩政のクーデターを敢行した。

もちろん、かれらの思想を革命思想と呼ぶことはできない。しかしそれらが、強権にたいする対抗権力を目指したことは間違いない。そしてそうであれば、わたしたちは徂徠の「義」の思想のなかに、支配への対抗イデオロギーのひとつの淵源を見てとつても何ら不都合はないはずである。

これが第二の問題領域である。

Ⅲ 徂徠が赤穂事件の処置を幕府に献策した政治的背景として挙げられるのは、徳川吉宗による政権交替という大きな出来事である。さらに重要なのは、吉宗の政権担当以後に顕著となってくる幕府法体系の変化である。それは中国法、とりわけ明律との比較研究の趨勢の活発化と、幕府法にたいする中国法の浸透という事態になつて現われる。

ひょっとすれば、公・私には関与しない「喧嘩両成敗法」を中核とする家産権力としての幕府法の本質は、吉宗の登場によつて、公的領域における幕府の強権強化という部分的絶対主義（近代主義）国家のイデオロギーへと変容したのかもしれない。

普通ならば、吉良藩士と赤穂藩士の両者をその利非曲直にかかわらず同等に処罰してすむはずの紛争にたいして、「公」重視という紛争処理の原則を、幕府が独自に打ち立てようとしたことに、そうした吉宗側の思惑が見てとれるように思う。

この意味で検討に値するのは、吉宗の出身藩であった紀州でこの頃すでに盛んになっていた明律研究プロジェクトの実態であり、徂徠による『明律国字解』という注釈作業であり、さらには徂徠の実弟、北溪による唐律研究の諸書である。

以上の問題は、大陸の「律令体系」の「日本化」という、大化改新以来、日本が幾度か繰り返してきた政治・文化思想史の一ヴァリアントと見なしてよいものかもしれない。大化改新にはじまる「律令体系」化は、摂関政治の台頭と荘園制の隆盛によつて、その策定とほとんど同時に変容と崩壊の一途をたどる運命にあった。この国家を総動員した「律令体系」土着化の運動と比較してみれば、吉宗政権以後の法体系の「律令化」ははるかに控え目な政治的行為であった。と同時に、その「律令化」の及ぶうる範囲も、実際の法制度であるよりは、主に文書面での改革という行政レベルの作業に限られている。

のみならず表面的に見るかぎり、この第二の「律令化」も第一の「律令化」同様に失敗したことは明らかである。なぜなら江戸の同時代人は、自らが生きる時代を「封建制」と意識しており、律令体系に対応する「郡県制」をそのさいイメージできる知識人は、ほとんど皆無であったからだ。

さて、ここでわたしはひとつの疑問を提出したいと思う。「封建制」の思想は、皇帝権力による強力な中央集権化（すなわち郡県化）が、その帝制期の政治構想の主流であった中華帝国においては、例外的かつ革新的な思想であつて、帝国の政治状況がある種の行きづまりを経験するにいたったときには、不当な政治にたいするアンチ

・テーゼのヴィジョンとして、ひとびとに回顧・願望されるのが常であった（溝口雄三『方法としての中国』）。明末清初の動乱期や清末民国初の帝国滅亡期の「革命」思想のほとんどは、このラディカルな「封建」思想の刻印を受けており、そうした「封建」思想の革命性の中心には、「地方自治」という行政論が存在しているのである。

そこでわたしが提起したいという疑問はこうである。徂徠は『政談』のなかで著名な帰農論＝農本主義を展開し、これは一部修正されたうえで吉宗政権の「人帰しの法」として実施された。この帰農法を多くの論者は、江戸におけるキャピタリズムの拡大傾向にまったく無理解な復古思想の現われと理解している。近年では、ミッセル・フーコーの監獄論を採用しながら、一望監視方式（パノプティコン）という専制人民支配の構想と比較するなかで、徂徠の権力志向を指摘する議論も多くなってきた。

けれども以上に指摘したところよりすれば、徂徠の「封建」思想——かれが江戸を典型的な「封建」時代と考えていたことは『論語徴』その他に多くのコメントがある——は単純な復古思想とはいえない。中華帝国の封建論とは、新儒教の成立（西暦十二世紀）以来、律令体系を根幹とした行政官僚の中央集権化を批判し、それらに對抗すべき「地方自治」の思想を主張するものであったが、获生徂徠の封建論の言説内容はそれと酷似したものをもっている、というのが実情である。

徂徠の『明律国字解』はさまざまな読解が可能であり、Ⅱにのべた通り、復讐の思想をその刑法体系から排除してしまった中国法へ

の厳しい批判が見られると同時に、帰農法（人帰しの法）の例示というかたちを借りて、江戸における地方自治や地方文化の活性化を企図する志向も見受けられるのである。これらは既述の藩政改革において徂徠学が果たした役割と並んで、今後クロースアップされてしかるべき論点だと思われる。

以上が第三の問題領域である。

五 「法」と解釈学

赤穂事件に触発されてあらわとなった徂徠の「法」解釈の問題領域を、「公」「私」問題という論点以外に三つ取りあげてきた。ここでも一度それらの論点を繰り返せば、

Ⅰ 徳川幕府法は「喧嘩両成敗法」の伝統を継承し、「公」「私」の領域の外側に権力操作の根拠を打ち立てようとした。徂徠の「法」解釈は一面ではこの志向を受け継いでいる。

Ⅱ だが徂徠の諸テキストが示している構想は、「公」「私」の分離と「公」領域への「法」解釈の封じ込めである。もっとも注意すべきなのは、「私」領域はたんに「法」の世界から排除されるのではなく、「義」の思想が「私」領域の規則の根拠たりうるのである。

Ⅲ 徳川幕府法は、「公」「私」の領域外に支配の正当性を築こうとした当初の家産的権力の志向を、吉宗政権以来、「公」領域への直接介入という絶対主義的権力の確立へと、その目標を変化させているように思われる。

以上であるが、本稿はⅠ～Ⅲの観点をより深く検討すべき場所ではない。それら三つの問題領域を、先述した徂徠学への「言語論的

転回”の諸アプローチの成果と、もう一度対置させてみるに止めた。

まず、「公」「私」の領域そのものを法システムから排除する徳川イデオロギーに対応する徂徠学の基本概念は「聖人」であろう。人民への支配を露骨に外在化することなく、非常事態においてのみそれを発動させる「家産権力」の様態が、かれの「聖人」の思想には集約されている。そして、「聖人」の修辭学的な使用法を重視し、けつして一義的な理解へと収斂させない徂徠の思考態度にしても、この家産権力のイデオロギー的発現と見なししてよいであろう。

つぎに「公」「私」を分離し法システムを「公」領域とのみ関連づける徂徠の発想は、家産権力のイデオロギーというよりは、近代的な文化システムを支える思想として政治の近代化に一定の寄与を成したと思われる。これが「天」の思想である。のみならずこの法システムの領域では、レトリカルな言語使用は可能ながきり、一義的・合目的な言語使用（Ｊ・ハバーマスの主張するコミュニケーション言語）へと道を譲らねばならないことはいうまでもない。

だが他方で、「私」領域の法システムはひとつの情念の発露として「義」の世界と循環する。「義」は「法」を根拠づけるべき正当化の機能を有しているのではなく、情念として、「私」領域の言語を法システムのそれへと翻訳する機能を果たしている。この私法、義法の世界にあっては、法システムの循環的な性格はもつとも顕著であり、規則（義）は行動（私）をもたらし、同時に行動（私）は規則（義）となって逆作用する。

徂徠学の解釈的な性格というのは、近代法の通念からすれば、

外法的な領野としてその法思考から躊躇なく捨象されてきた領域（すなわち「義」）を、強引に法システムの内部に組み込んだところに成立しているのである。

そして、この「私」＝「義」の領域が、藩政改革のクーデターにさいして改革派の情念と結合したときに、『反近代としての近代』ともいべき、徂徠学のもうひとつの可能性（情念革命としての）が生まれてくるのではなからうか。

この点で参照されるべきなのは、「家産制的専制権力」という水林彪氏による近世権力の規定を批判し、それへのアンチ・テーゼとして『主君押込めの構造』のなかに、西欧中世の現象にも比肩すべき、家臣団による『身分制議會』の合議形態と行政官僚化の趨勢を指摘した笹谷和比古氏の見解であろう。

しかし、わたしの考えでは、笹谷氏の議論が妥当するのは『身分制議會』（家臣団）の「義」が、支配権力に対抗すべき「法」として機能しうる、この「私」＝「義」の領域において他には存在しない。その意味では、笹谷氏の説は水林氏が主に念頭に置いていた幕府法Ⅱ喧嘩両成敗法の家産権力のあり方と、そもそも議論の対象とすべき領域を始めから異にしているのである。つまり、両者の見解は決してその見かけほど対立するものではないのである。

六 おわりに

幕藩制の重層的性格と徂徠学の多義性を対置させた本稿の方法は、思想家の思想をその時代状況へと還元しようとする一昔前の悪しき歴史主義の再現という批判を受けるかもしれない。

けれども、徂徠研究のこの十年にわたる実り多い成果の半面としての研究の細分化、ならびに総合的・包括的なモチーフが消滅する一方で、わたしたちとは無縁な場面ですます活況を呈している「江戸学」や「江戸ポストモダン論」の隆盛、それらを見るにつけ、わたし自身も含めこれまで「物語」の反物語化を志向してきた趨勢に代わって、あらゆる物語を打破できるような強い「物語」の構築という方向もありえてよくはないか、という念を禁じえない。

家産権力と封建的権力、さらには近代権力の織りなす重層構造をすべてくまなく把握できるようなアプローチ＝物語とは何か？すべての物語を相対化しえたときにのみ、そのような新しい「物語」の始まりが可能となるのであろう。

（愛知大学助教授）