

日本の初期憲法思想における法実証主義と進化論

國 分 典 子

- 一 はじめに
- 二 日本の憲法思想と進化論
 - (一) 加藤弘之（一八三六—一九一六）
 - (二) 有賀長雄（一八六〇—一九二一）
- 三 進化論と法思想——儒教との関連
- 四 儒教的自然観と進化論
- 五 おわりに

一 はじめに

これまで筆者は韓国の初期の憲法教科書（一九〇七、八年頃）において近代国家思想がどのような形で受容されたかを研究対象として考察してきた。そのなかで特徴的なのは、ドイツ的な国家人格説によると考えられる説¹明が行われていること、それに関連して公的国家観に基づく立憲君主制が考えられていることであった。これらの憲法の教科書は主に日本の憲法学者の叙述に則っており、穂積八束、有賀長雄、高田早苗、副島義一といった

学者の授業の講述が基になっていることがわかつている。⁽²⁾

一方、当時、北東アジアには広く進化論が流布し、国家の「自強」の必要性と結びついた主張が展開された。進化論は、社会科学の分野においては、一九世紀末から二〇世紀初頭にかけての一時期、一世を風靡する新しい世界観として全世界に広まり、そして驚くほどはやく淘汰された。現在では思想史上でも、影の薄い存在となつてしまつて⁽³⁾いる。進化思想を扱うにあたっては、「進化」を口にする者のなかにさまざまな論者がおり、進化思想はさまざまなイデオロギーと結びついて展開されることから、そもそも何をもって進化論と捉えるかを確定することすら困難であるという問題もある。しかしながら、北東アジアにおける近代国家形成を考える上でこの思想は避けて通れない重要な意味をもっている。愛国啓蒙期の韓国に社会進化論が与えた思想的影響を分析した佐々充昭の言を借りれば、「当時の東アジア世界において、西欧から流入した『社会進化論』は、その他の個別的な学術知識とは異なり、列強諸国によって繰り広げられた帝国主義的状况に対する明確な説明原理として、また、そのような熾烈な競争社会の中で生存するために、既存の儒教的伝統世界から近代的社会へのパラダイム変換を促した根本的な『世界観』としての役割を果たした⁽⁴⁾」。日本の憲法思想との関連では、加藤弘之をはじめ、前述の有賀長雄、穂積八束などはいずれも進化論の影響を強く受けて、日本の初期憲法学を形成していったのであった。

ここでは、国内のみならず隣国にまで思想的影響を与えたと考えられる日本の憲法思想のなかで進化論とドイツ的な国家観念がどのように結びついたか、またそれが前述の「儒教的伝統世界から近代的社会へのパラダイム変換」という観点からどのように位置づけられるものであるかを検討することとしたい。

二 日本の憲法思想と進化論

(一) 加藤弘之(一八三六—一九一六)

加藤弘之の進化論や国家観についてはすでに多くのすぐれた研究蓄積があり、⁽⁵⁾浅学の筆者が改めて論ずるまでもない。しかし、日本における進化論とドイツ的な国家観の結びつきを考える上ではやはり触れないわけにはゆかないであろう。

加藤が天賦人權論を棄てることを宣言した『人權新説』の冒頭では、実証的な進化論に大いに触発され、これまでの妄想主義的な学問を脱却すべきであると感じた旨が説明され、天賦人權は学者の「妄想」であると断じられている。天賦人權論に対する批判の根拠は、「実存するの証あるにあらず」⁽⁷⁾という点と、優勝劣敗の進化法則に従えば、生まれながらの自由平等はありえないという点に尽きるといつてよい。⁽⁸⁾進化法則について「人權新説」では、

「動植物が遺伝・変化の二作用によりて、個々優劣の等差を生じ、したがいておのおの生存を保ち、長育を遂げんがために互いに競争を起し、優者つねに捷を獲て劣者を倒し〔無心とはいえども〕、もつておのれひとり生存を遂げ、あわせてひとり子孫を挙ぐるをうるは、これ永世不易の自然規律にして、すなわち万^{ロー・オブ・ネチャー}物^ス法〔宇宙万物を制馭するところの永世不変不易の自然大法にして、けだし万物の生滅消長・聚散分合・隠顕出沒等一切の現象、一もこの大法に出でざるものあらず。しかのみならず吾人心性の作用および社会の活存にいたりても、ひとしくこの大法の制馭を受けざるものあらざるなり〕中の一個の大定規といふべきなり。しかし余はこの一個の大定規を称して優勝劣敗の定規といわんと欲す」⁽⁹⁾

とされ、人間相互においてもこの法則が妥当することについて、

「吾人人類かく遺伝と変化によりて、體質・心性に優劣の等差生ずることはたして疑うべからずとすれば、その間に生存競争の生ずるは、万物法の定規において実にやむべからざることというべく、しかしてこの競争において優者が常に捷を獲て、劣者を制すること、すなわち自然淘汰の作用生ずるは、これまたけつしてまぬかるべからざることにして、これすなわちいわゆる優勝劣敗なり。これによりてこれをみれば、万物法の一つの大定規たる優勝劣敗の作用は、特に動植物世界に存するのみならず、吾人人類世界にもまた必然生ずるものなるを了知すべし」⁽¹⁰⁾

と述べられるとともに、これに対して天賦人權論は「実理と矛盾する」「妄想」であるとされている。⁽¹¹⁾ この「大定規」はさらに国家間、人種間にもあてはまるものとして展開される。⁽¹²⁾ こうした論理は晩年の『自然と倫理』まで貫かれ、同著では他の諸説を駁論しつつ、「宇宙の自然的真本体より生ずる所の凡百の現象が絶対自然的、絶対因果的、絶対機械的に起るといふのは、抑何に依て然る乎といふに、是れは実に唯一自然法、即ち因果法 (Das einzige Natur- und Kausalgesetz) に支配されるからのことである」⁽¹³⁾と説明している。この自然法は、「終始一定不易にして一の進化もなく、又変化もなきものであるが、併し此自然法の支配を受けて起る所の凡ての現象は、是れは時時刻刻無常迅速といふように進化もし変化もするのであるけれども、其進化、変化は全く自然的、因果的、機械的であるから、彼の不可思議的、神秘的なる大主宰が絶対理性と絶対意思を以て支配するといふが如き自由自儘なるものとは全く違ふのである」⁽¹⁴⁾。ここでは自然界、人間界の別なく妥当し、道德の世界をも包含する自然法が不変の法則と捉えられ、「一の目的もなく、唯因果、因果の連鎖のみを以て働く」⁽¹⁵⁾ものと考えられている。また加藤は、人間も含めおよそ有機体は「全く祖先父母の遺伝 (Vererbung) と並に外界四囲の千万無量なる状況の影響に順応して変化する所の所謂応化 (Anpassung) との融和作用に依て個体とな」⁽¹⁶⁾るのであって、「吾々人間のみに特殊なる超自然力が加はつて、敢て自然力の許さざる自由意思なるものを許すという主張が、何故に容れられべきや」⁽¹⁷⁾として人間の意思の自由にも否定的であった。

「自然法」は、加藤の論のなかでは具体的には、有機体が「自己の生存を遂げるための自然力」としてもつ「唯一的利己的根本動向 (Der einzige egoistische Grundtrieb)」を通じて生存競争―淘汰―進化の過程に作用するものとして現れる⁽¹⁸⁾。かれによれば、種の保存を含む利他は本来、「利己的根本動向」を基礎にこの進化の流れのなかで現れるものであり、最初からわれわれのなかに利己心と利他心が併存していたわけではない⁽¹⁹⁾。こうした議論は、スペンサー (Herbert Spencer) らの社会進化論と同様、功利主義的な性格をもつものであった⁽²⁰⁾。

一方、道徳の問題については、かれは功利主義の立場から「道徳法律の唯一究極の目的」は「国家的社会の安寧幸福」⁽²¹⁾であるとする。但し、これは個人の安寧幸福とは異なる次元のものである。なぜならば、有機体説をとる加藤の理論においては、「第三段階の有機体たる国家的社会」と「第二段階の有機体」たる個人の関係は、個人が自己を組成する細胞 (＝第一段階の有機体) のために存在するのではないのと同様であって、国家的社会が個人の安寧幸福のため以外に自己の目的をもたないものであるとは考えられないからである。この結果、社会の幸福は個人の幸福を基礎にした最大多数の最大幸福とは異なるとされ、国家的社会自体の幸福が優先されることになる⁽²²⁾。

「道徳法」は人間界が自然界の一部である以上、自然法 (ここでは前述のように人間をも含めた有機体の自然法則のことである) の外にあるものではない⁽²³⁾。但し、「道徳法」が個人の行動を直接規定する「自然法」と比べ、ともすれば実効性が弱いことは加藤も認めていた⁽²⁴⁾。そこでかれは宗教や道徳思想が効果的機能を持ちうることに言及している⁽²⁵⁾。但し、ここでも超越的観念や、国家的社会の中に他の社会の併存を認める考え方は批判される。「実理」を重視する加藤は超越的存在を前提とし、「人性」や「国性」に「背反する」⁽²⁶⁾キリスト教や、善悪を天地自然に備わったものとみる仏教⁽²⁷⁾には否定的であった。しかし、儒教については「人性に適したる道徳を立て、殊に忠孝なるものを徳義の至極となし、且つ大義名分なるものを国家臣民の至徳と立てたのである」⁽²⁸⁾と評価している。

不変的価値に基づく道徳ではなく、人の傾向、有機体の進化の過程に合致するというのが加藤の儒教に対する認識であった。優勝劣敗論に基づく国家の強化に儒教的な忠孝の道徳を盛り込みつつ、立憲君主制の維持を唱えてゆく加藤の主張の基盤にはこうした儒教理解がある。それはあくまで「超自然的道徳」ではなく「自然的道徳」であるとされたのであった。⁽²⁹⁾

以上の国家についての記述は進化論の文脈においてなされたものであるが、加藤は周知のようにすでにいわゆる「転向」以前、すなわち天賦人權説をとっていた頃からブルンチュリ (Johann Caspar Bluntschli) の著書『国法汎論』(一八七二年刊)として訳しており、その国家観はドイツの国家有機体説に則ったものであったとされている。⁽³⁰⁾しかし、国法学的観点からみた場合、加藤の有機体論はかなり法人説に近い。⁽³¹⁾先に挙げた『自然と倫理』では、第二段階の有機体たる個人は「自ら他と合して協同生存をせねばならぬような固有性を持て居る」とされ、「其固有性に依て相集合して国家を組成」すると述べられるが、この第三段階有機体たる国家は思惟中枢としての主権とその補助たる諸機関を有するものと捉えられていた。⁽³²⁾主権者と機関という説明は本来、有機体説よりは法人説になじむものである。加藤は確かに美濃部達吉や市村恵の法人説を批判し、国家は「人為的」なものではなく「自然的」なものであるとしている。⁽³⁴⁾しかしこの批判は、加藤自身、法人説論者について「法学者であるから国家を法律にて定められたる法人として認めるのであらうけれども」と述べているとおり、法学的考察に対する十分な批判にはなっておらず、「民主国」についてはこれを「法人」と認めてさえた。⁽³⁵⁾さらに『人權新説』においても、加藤は国家と国家に至る以前の社会の区別の基準について、権力を基礎に権利が認められる状態という観点から説明しているが、⁽³⁶⁾このことは天賦人權的な権利思想を否定する働きを⁽³⁷⁾と同時に、事実上の支配と法的な国家と国民の関係を区別し、法人説的な国家理解につながる性格をも示すものであった。

(二) 有賀長雄 (一八六〇—一九二二)

加藤より世代的に後になる有賀長雄は、家永三郎が「アカデミズム憲法学」の範疇に位置づけており、⁽³⁸⁾ 法人説に立つことを表明した点でも加藤とは異なる立場の学者であるが、フェノロサ (Ernest Francisco Fenolosa) のもとで進化論を学び、加藤以上に——そしておそらくはこの時代の学者のなかで最も体系的に——進化論を論じた人物であった。⁽⁴⁰⁾ かれは東京専門学校 (現早稲田大学) の教授として「国法学」を講じ、また元老院、枢密院、内閣の書記官、伊藤博文、山形有朋、大山巖らの秘書官や顧問、中華民国政府法制顧問なども歴任したが、「博覧強記」で知られ、国法学、国家学の分野のみならず外交史や教育学、文学にまでわたる広い業績を残している。有賀は、もともと東京大学文学部哲学科で学んでおり、フェノロサの講義にもそこで接したのであったが、初期に進化論にのっとった『社会学』三部作として有名な『社会進化論』、『宗教進化論』、『族制進化論』を発表している。⁽⁴²⁾ その後、私費でヨーロッパに留学し、プロイセンやオーストリアで学んだのちは、憲法学の分野に転じ、『国家学』、『国法学』、『帝国憲法篇』といった著書を世に送る。しかし、これらの著書においても進化論的基盤は受け継がれていた。明治二二年の講義録『帝国憲法篇』の冒頭「憲法総論」の説明は、『社会進化論』における日本社会の進化に関する記述と極めて類似している。また『国家学』においても「国家の起源」に関して「国家ノ起原社会ニ在リ」としてスペンサーに依拠したグンプロヴィッツ (Ludwig Gumplowicz) の論が紹介され、「即ち征服ニ因テ先ツ社会ノ發生スルハ既ニ『社会進化論』ニ於テ十分証明シタルガ如クニシテ、此ノ社会ノ發展進化スル間ニ更ニ国家ト指ス所ノ関係ヲ生ズルニ至ルモノナリ」と述べられている。⁽⁴³⁾

『社会進化論』中の「凡例」によると、同著の第一部、第二部の社会の発生と発達についての記述は「スペンサー氏の立論に拠」ったものであるが、第三部の国家の盛衰についての部分は「著者一己の研究を以て建てたる見解」であった。⁽⁴⁴⁾ 有賀独自の部分という第三部「国家盛衰篇」では、社会が一定の「体形及び体制を備え」たと

きに「国家」と呼ばれるようになる」とされ、かれは「国家となりたる上の変動の理」を「持論」として説明している。⁽⁴⁵⁾

『社会進化論』の第一部「社会発生篇」で、有賀は、「優勝劣敗の理」に基づいて「生存競争」の「自然淘汰の理」のなかで「生命を保存」し、かつ「性質を其子孫に遺伝」するために、人は次第に集まり協力するようになる、さらにその中に「指揮者」が現れて他の者を統率することによって社会が形成されてゆくとするとし、⁽⁴⁶⁾ スペンサーに倣って社会を有機体と捉えている。一方、「国家盛衰篇」では、有機体としての社会が国家としての体形と体制を備えたのち、君主専制→戦国擾乱→教権一統の世→革命擾乱→法律一統の世→議論擾乱→道理一統の世と進化する過程を説明する。有賀は、日本および西洋諸国の現在の状態は「法律一統の世」から「議論擾乱」への移行期であると捉えていた。かれによれば、「法律一統の世」はそれまでの時代の専制や教権の圧政は脱したものの、「未だ自己の思想の圧制を脱せざる」状態である。そこでは各自が自己の思想を主張して議論が激しくなり、また法律が「人の産財を保護する」結果、「貧富の不均等」をも生ずる。⁽⁴⁷⁾ しかし、人が自己の思想の正否も疑うようになったときに、人類は「始めて真正自由の關鍵を得」て、互いに道理に従って争いなく生きるようになるのだとしており、これが「道理一統の世」であり、「完全社会」であると考えているようである。⁽⁴⁸⁾ この「道理」の中身が何であるかは明らかではない。有賀はここで「道理を以て道理を糾すの学」、「道理と思想との関係を詳にするの学」としての哲学が重要な役割を果たすというに止まる。ただ、「道理一統の世」にまで至る社会進化について、「社会進化の本来の理は唯た一あるのみにして、東西を以て異なること無」しとし、⁽⁵⁰⁾ 進化の法則自体は普遍的なものであると考えていた。

『社会進化論』ではスペンサーに則り、国家は社会の成熟したものと捉えられていたのに対し、のちの『国家学』では、有賀は国家と社会の区別は「緊要」であると考えているようになっている。⁽⁵¹⁾ 『国家学』の「小引」では、

「就中ブルンチュリー及ヒスタインニ依ル所多ク」と述べられているが、国家と社会の区別の点について有賀が特に依拠するのはシュタイン (Lorenz von Stein) の理論である。それによれば、個人が自らの「富貴」を増そうとしてもその力は有限であり、外界の諸物は無限である。そこで他の個人と「協合」して一人では果たせないことをしようと、「国中ノ各人カ他人ト協合シテ各自ノ生活ヲ發展」させようとする「機関」が国家である。⁽⁵³⁾ 有賀は、各個人の生活を一層発展させるためには、国家という「機関ヲ強盛ニスル」ことが第一の手段であり、「国家ヲ成セル個々人民ノ富貴ヲ増ス」ことが第二の手段であると述べる。同時に、「全部ノ人民ヲ富有ニスル場合ニ」国家の富強が成るのだとしている。⁽⁵⁴⁾ 一方、社会は、自己の生活のために他人を使役し、あるいは他人のために自己が使役されるという形で形成される「上下の異等」を生ずる関係である。⁽⁵⁵⁾ すなわち、国家は「同等」の関係で構成されるのに対し、社会は「不平等ヲ以テ基本トスル」⁽⁵⁶⁾ 関係であるとされる。このことは、各人に一樣に妥当する法に基づき、権利義務関係として国家における諸個人の関係が考えられるのに対して、社会においての諸個人の関係は歴史上の関係であるという形で説明される。⁽⁵⁷⁾ さらにこの文脈では、国家は「法人」と説明され、国家では他国に対し権利義務を有することによって「邦土」の境界が確定されるのに対し、社会には「邦土」の境界がないので、個人は実力さえあれば、すでに他の社会に帰属しているか否かにかかわらず新たに別の社会に入ることが可能であるとされている。⁽⁵⁸⁾

『国家学』における記述は、スペンサー的な社会進化論からドイツ国家学へという有賀の学問的変遷を示すものであるが、社会進化論の延長線上にドイツの理論が受容されたことを物語っている。国家は「法人」とされるが、これも「有機体ではなく法人である」というのではなく、法人を有機体の下位区分として見ていた。⁽⁵⁹⁾ 『国家学』においても国家は「社会ノ中ヨリ出ヅル者ナリ」とされ、社会は「スペンセル氏以後ハ確定ノ論」である「征服」に起源があるものであって、国家は血族社会時代→等族社会時代→公民社会時代と変化すると述べられ

ている。⁽⁶⁰⁾有機体説に立つか法人説に立つかの相違にもかかわらず、進化論によって社会の発展を捉えた上で社会と国家を分け、国家については法的権利関係の観点から論じるという点で有賀と加藤の論は類似している。

明治の日本の状況を有賀は『国家学』のなかでは、「公民社会時代」において「公民社会ノ原理ヲ斟酌シテ憲法ヲ立ツルニ至」ったものと捉えた。その際、「公民社会」では「公民ノ自由」が重視されるところがそれ以前の状態とは異なるのだということをシュタインの論に立つて説明する一方で、「憲法ナル者ハ純然タル道理ニ依テ定マル者ニ非ズシテ、社会国家ノ變動の歴史ニ依テ定マル者ナリ」とも述べている。⁽⁶¹⁾さらにこののち、かれは『国法学』を上梓する。そこでは『社会学』三篇と『国家学』で「社会国家の理勢を分解した」が、「日本国民は必ず其の特異の変遷に由る特異の理勢あり、之を表明するに非されは日本の国法を説く能はざる」と執筆理由が述べられている。⁽⁶²⁾『国法学』の「第一編 日本国法沿革」は「第一章 日本国家の基礎」の「第一節 建国の次第」を「我が国大八洲国は伊弉諾ノ尊、伊弉冊ノ尊の始めて啓き給ひし所なり」の一文から始め、⁽⁶³⁾前述の社会進化の流れに従って、血族国家→等族国家(一)文教国家→等族国家(二)武力国家→等族国家(三)徳川幕府の国家→明治の維新→公民国家と日本の国家の進化を説明するものであった。そして「第二編 天皇」において日本の天皇の主権者としての地位は国家の理論や憲法の条文によって生まれたものではなく、「日本国民の歴史上の事実に基づきものなる」とした上で、「公民国家の編制は帝国憲法に至り大成す、故に以下数説に於て憲法の成文に基き天皇の国法上の位地を説明せむ」と憲法論の叙述に至るのである。⁽⁶⁴⁾

この日本についての有賀の「歴史上の事実からみた」記述は、加藤以上に保守的でむしろ穂積八束に近いといえる。ただ加藤が進化論的な観点から法人説批判を展開したのに対し、有賀は進化論的な論点と法学的論点を区別した上で憲法学上は法人説を展開したのであった。

三 進化論と法思想——儒教との関連

以上は加藤と有賀の進化論と国家観の關係についての極めて粗い素描に過ぎないが、実はこうした傾向は二人に限ったことではない。同様の傾向が天皇機関説を批判した穂積八束にも見受けられる。その主著『憲法提要』における第一編第一章「国家」の血統団体に關する箇所で穂積は、血統団体が次第に拡大しつつ、今日まで存続するのは「能ク社会進化ノ理則ニ合ヒ、適者残存ノ要件ヲ全ウシタルヲ証明スルモノナリ」として、進化論をこれらの家族国家観に繋げている。その一方で国家については国家人格説を採っており、国家が法的にみれば法人であるという見方も、国家主権説も否定してはいなかった。⁽⁶⁶⁾穂積が東京大学在学中なじんだのは、オースティン派の分析法學であり、ドイツ留學中師事したのはラーバント (Paul Laband) ⁽⁶⁷⁾であった。独特の國民道德觀に裏打ちされた天皇主権説のゆえに、極めてイデオロギー的と評價される穂積の理論は、一方ではドイツ法実証主義國法學の體系を維持しようとするものであった。主権論や機関論、そしてその中の國家と君主の同置に穂積が拘泥せざるを得なかったのはその証左といえる側面をもっていた。⁽⁶⁸⁾

日本の學者の理論がドイツ的國法學に傾斜することの背景には、明治一四年の政變以降の明治政府の政策の影響を考へることができであろう。しかしこれまで触れた三人が、本来進化論と結びつくはずの有機體説よりも法人説に近い國家概念を展開し、法実証主義的傾向を示していることは注目し値する。この問題に關連しては、石田雄が別の角度からの指摘を行っている。明治の日本で『天賦人權』論が、どうして『國賦人權』論によって、あれほどまでに急速にとって代わられたのであろうか？⁽⁶⁹⁾という問題について、西欧自然法が「性法」という表現を通じて儒教的解釈によって理解されたこと、「天賦人權」論が儒教的規範主義を排したのち「あらたな論敵として進化論に直面せざるをえなかった」⁽⁷⁰⁾ことに言及しているのである。いわく、

『性法論』が儒教的規範主義による解釈をめぐりさつて『自由民権』運動における『天賦人權』論となったとき、植木のような少数の例外をのぞき、運動一般としてみれば『実力説』的理解の傾向を強く示し、そのゆえに論敵としての加藤の進化論と共通した性格をさへ示した。『自由民権』の思想も、進化論も、ともに『実力説』的傾向をもつかぎりにおいては、儒教的規範主義とのあいだに断絶面があるが、同時につぎの二点において両者は連続していた。その一つは、『民権』における集団實在論的傾向や、加藤の進化論における同様な傾向は、儒教的倫理における集団主義的傾向との連続面をもっていたという点である。すなわち『個人』の不可譲の権利から社会関係を構成するという論理が弱かったという問題である。他の一つの連続面は、日本における実力説的傾向が、『天下の大勢』という考え方⁽⁷¹⁾になじみやすく、その点で儒教における社会秩序と自然秩序との同一視の所説につながる面をもっていた点に求められる。

さらに儒教と有機体論や実証主義の關係に關連して、石田は「儒教主義が——たとえ修正をうけてであるにせよ——温存されうるためには、近代的自然法思想を排除し、又は現象的にはこれを克服することが必要であった。その場合に最適の武器とされたのが、同じく西欧から摂取した社会有機体論に外ならなかった」⁽⁷²⁾、「わが国では自然法思想の摂取そのものに限界があり、それが儒教主義によって歪められていたため、そうした儒教的自然秩序思想の素地の上に、容易に——近代科学に基く実証主義の名において——自然と倫理、存在と規範の一元化がなされた」⁽⁷³⁾としている。

つまり、儒教と進化論（およびそれに伴った社会有機体論や実証主義）の結合が西洋的な近代自然法論を排除する役割を果たしたというのが石田の論理であった。日本の近代化における儒教の機能に関しては、石田の師である丸山眞男が「ちようどヨーロッパにおける国家平等の觀念がストア主義とキリスト教に由来する自然法思想の背景の下に形成されたように、わが国において朱子学に内在する一種の自然法的觀念が、諸国家の上にあって、諸国家を等しく規律するある規範が存在することを承認する媒介となった」⁽⁷⁴⁾と述べている。

石田の言説と丸山の言説では、自然法に対して儒教の果たした機能の受け止め方に相違がある。しかしいずれ

にせよ、儒教の自然観と進化論の結合が日本の法思想の形成の文脈に西洋とは異なる方向性を与えたことを示したとするならば、それがどのようなものであったかを確認することは必要ということになる。

四 儒教的自然観と進化論

進化論は儒教的自然観とどのように接合したのか。

そもそも東洋的自然観は西洋的自然観とは異なるものと捉えられるのが大方の見方である。また、「ヘレニズムとヘブライズムという二本の柱を立てれば、大ざっぱながら、一応は、一つの有機的統一体の自己展開として全体を見通すことのできる西洋科学とは違って、与えられたままの東洋哲学には全体的統一もなければ、有機的構造性もない」ともいわれる。⁽¹⁵⁾ 北東アジア地域（「ここでは日本、朝鮮半島、中国を念頭においている」に限れば、「東洋」という枠組で捉えるよりは同質性が高いとは考えられるものの、それでも西洋の「二本の柱」のような明確な価値原理を探し出すことには困難がある。しかし、西洋的なものの見方とこの地域のものの見方が全く異なるものであるのかといえば、そうとも言えない。

『広辞苑』を引くと、「自然（じねん）」ということばは「おのずからそうなっているさま。天然のままで人為の加わらないさま。あるがままのさま」と説明され、西洋のピュシスとしての自然とあまり変わらない意味を有する。その一方で、仏教であれ、道教であれ、儒教であれ、その自然をカオス的なものと捉えていたわけではない。そこには「天意」といったことばで表されるなんらかの秩序性をもった意思、あるいはなんらかの規則性が考えられていた。その意味では、それは西洋的自然観と同じく、コスモス的自然観であったといえよう。

特に儒教を考える場合、そこに現れる理の概念はしばしば西洋のロゴスに類似するものであるように思われる。

先の丸山の言では儒教のなかでも特に朱子学が挙げられているが、朱子学は韓国に決定的な影響を与えた思想であり、日本においても「大義名分論によってわが国の封建的イデオロギーの理論的支柱となった」とされている⁽⁷⁶⁾。そもそも中国の自然哲学は機械論的ではなく有機体論的なものであったといわれているが、朱子学はその自然観を自らの思想体系のなかに組み入れつつ、「存在論や人間学から天下経倫の政策論までを包括する思想体系となり、中国のみならずヴェトナム・朝鮮・日本にまで儒教的世界を現出させ」たと評されるものであり、その成立は「東アジア世界における世界史的事件であった」⁽⁷⁹⁾。

朱子の理気論においては、気は万物を構成する要素とされ、気の凝集散開が宇宙万物の生成を起こさせると考えられていた⁽⁸⁰⁾。理が形而下的存在としては無であり、形而上のものとされるのに対し、「気は物質」エネルギー、あるいは、エネルギーを内在する物質であり、一気・陰陽・五行は生成論的な連関に立つ。すなわち、原始的な一気から陰陽が、陰陽から五行が生成し、陰陽と五行の、朱子のことばをつかえば『衰合』⁽⁸¹⁾によって万物、すなわち、生物でいえば種が形成されるのである。一気から万物へという、この存在概念の生成論的な展開過程は、そのまま宇宙から生物へという、自然学の対象領域の進化論的な形成過程である⁽⁸²⁾と解される。理は万物の外から働く超越的なものではなく、創造主のように物を生み出す機能もない。しかしながら、それは「宇宙の間、一理あるのみ。天、之れを得て天たり、地、之れを得て地たり。而して凡そ天地の間に生ずるもの、又各々之れを得て以て性と為す」と説明されるような万物を成り立たせるものと考えられ、宇宙のみならず人性や道德の問題もこの理気の関係性の中で捉えられた⁽⁸³⁾。

自然学の分野では、理は「自然の秩序ないし組織の原理、より適切には、自然現象のパターンを意味する」が、「決して能動的な原理ではない」と解されるものであり、人間学の分野では「性即理」として「本然の性」、いわば形而上の道德的本性と理解されるものであった⁽⁸⁵⁾。この道德的本性に結びつく理は北東アジアにおける身分制秩

序の正当化原理として働いたと考えられている。しかしそれは必ずしも社会のなかの具体的な一定の価値観ないし道徳観とのみ結びつくものではなかった。「欲望が人間の自然として強く意識されはじめる一六・七世紀以降には、上下の秩序の枠内ではいえ、理は欲望相互間の調節の筋目として相互性をもつようになり、さらに清末には、理は経済的な平等や政治的な平等を内容とする公理となり、それが人間の自然的権利として主張されるようにな」ったことが指摘されている。⁸⁶⁾

先に理の概念が「ロゴスに類似すると思われる」と書いたが、朱子学研究者からは理が西洋における神やロゴスとは異なることがしばしば指摘されるところである。⁸⁷⁾そこで差異として考えられているのは、主に超越性、創造性が理にはないということであった。

このような朱子学の世界観を西洋の世界観と比較するならば、とりあえず以下のような特徴を挙げることができであろう。第一に、この世界観のなかでは西洋で分離された自然秩序と社会秩序がひとつの体系のなかで論じられた。第二に、人間社会をも包含した自然は機械論的ではなく有機体論的に捉えられた。そして第三に、理の概念が超越的なものでも能動的なものでもなく事象を規定する原理ないし一種の法則性のようなものと考えられていたことは、世界のなかに横たわりかつ世界を規定する進化法則という類似した性格の概念を受け入れやすくする要素をもっていた。

但し、第一の点については、「西洋近代では自然秩序と社会秩序が本当に分けられていたのか？」という問題がある。一般にデカルトが、思想と物質、精神と身体の間の一線を引いて以降、機械論的な自然観が科学における支配的パラダイムになったといわれている。そこでは人間の行動を対象とする際に、自然についての機械論的な分析方法が用いられる。⁸⁸⁾これは第二の点に関連して、西洋では人間社会も含め、世界が機械論的に捉えられてゆくという方向性にあったということであった。⁸⁹⁾前述の石田の表現に即していえば、「自然と倫理、存在と規範」

の二元的理解が西洋近代の特色であるとしても、それは必ずしも「自然秩序と社会秩序」の二元性に重なるものではない。むしろ後者は——唯一人間に特有ないわば最後の砦として残された理性（＝ロゴス）の問題を除いては——「機械論的」把握によって一元的に捉えられようとしたのではないか。契約説や功利主義における社会の個人への解体はその表れでもある。この観点からみれば、スペンサーの社会進化論などはシステム論の系譜につながる西洋科学の新しい思潮の一端としても捉えられる⁽⁹⁰⁾。しかし、進化の法則自体はそれが因果の連鎖の一部であるとすればこれも「機械論的」理解と全くなじまないものではない。また見方によっては日本に影響を与えたスペンサーやヘッケル（Ernst Haeckel）の進化論も「機械論的進化論」と評されることすらあるのである⁽⁹¹⁾。

そうであるとするならば、むしろ西洋の世界観と異なる儒教的世界観のポイントは前記の第三の点、すなわち超越的、創造的に世界を規定するものの有無、理の自然内在的性格が自然から離れた超越的存在としてのロゴスや不可知の認識に至る要素をもたなかったという点にあることになろう。この結果、道徳は不変の存在ではなく自然内在的なものであり、進化論にあてはめるならば、進化の枠の中の問題とされる。これは石田のいう「実力説」を容認する方向にも働き得るし、丸山のいう諸国平等の規範容認の方向にも働き得る。そして何よりも、西洋でスペンサーの進化論が果たした自然権・自然法論との結びつきではなく、進化論を法実証主義の法思想に結びつけるという方向に働いたのが儒教であったといえるのではないか。

五 おわりに

理は先にみたように、自然法則的なものも道徳規範的なものも包含して自然（＝社会をも含んだものとしての）内在的なものと考えられていた。このことは規範論が現実の肯定になりやすいこと、ひいては法実証主義的国法

学を受け入れやすいものであったことを示している。この点、進化論が法実証主義と結びつきやすいというよりは、そもそも儒教的自然観が法実証主義と結びつきやすい性格をもっていたのであり、こうした思想基盤の下に受容された進化論は進化の各段階としての既存の制度を肯定する作用をもつものとなって自然法との結合が困難になったのであった。これは、信仰が動揺することを恐れて進歩を嫌う臆病な宗徒は真理の探究から目をそむけようとするが、研究の結果がどこに至ることをも恐れない科学者は「新しい研究の一つ一つにより、宇宙というのが一つの解決不可能な問題であることをいっそう深く自覚するようになる……絶対的知識が不可能であることを、彼だけは本当に見る。すべてのものの下に測り知れぬ神秘があることを、彼だけは本当に知っているのである」⁽⁹²⁾とスペンサーが述べ、西洋の伝統的な自然法論とも対立しない不可知論を展開したのとは対照的である。

こうした儒教を通じての法実証主義と進化論の結合は、前述の石田の言のとおり、天賦人權論の受容に限界をもたらずと同時に、保守的イデオロギーにも問題をもたらし、穂積の論について若干言及したように、明治憲法下で法実証主義に立つ限り、忠孝の道德や家族国家論を憲法の領域に持ち込むためには理論的な道具立てが必要とされるからである。

冒頭で、進化論が「既存の儒教的伝統世界から近代的社会へのパラダイム変換を促した」という引用を示した。確かに進化論は北東アジア地域に大きな世界観の変更をもたらした。しかし、それは見方によっては「儒教的世界による進化論内部でのパラダイム変換」という側面をも併せ持っていた。憲法学の分野についていえば、進化論の影響は、有賀や穂積よりあとの世代にはイデオロギーの如何にかかわらず、急速に見られなくなる。美濃部達吉らの法人説に対抗するものとして現れたのは、法実証主義の呪縛を受けた進化論ではなくヘーゲルの歴史主義に立つ上杉慎吉の理論であった。⁽⁹³⁾

- (1) 但し、俞致衡の『憲法』は例外的に専制君主制を念頭において書かれたものであった。この点に関しては、拙稿「俞致衡と穂積八束——朝鮮開化期における憲法の教科書——」法学研究（慶應義塾大学）七二巻七号（一九九九年七月）、二三頁以下、参照。
- (2) この点につき、注(1)の論文のほか、拙稿「韓国初期憲法教科書にみる近代国家観——金祥演と趙聲九——」孝忠延夫・鈴木賢編『北東アジアにおける法治の現状と課題』（鈴木敬夫先生古希記念）成文堂、二〇〇八年、四頁以下、参照。
- (3) 田中浩によれば、「社会進化論は、近代政治・社会にかんする思想史の教科書のなかでは、こんにち、ほとんどといってよいほど言及がなされていない」（田中浩『近代政治思想史』講談社学術文庫、一九九五年、七八頁）。
- (4) 佐々充昭「韓末における『強権』的社会進化論の展開——梁啓超と愛国啓蒙運動——」朝鮮史研究会論文集四〇号（二〇〇二年）、一八五頁。
- (5) 加藤の進化論や国家観について後掲の文献のほか、田畑忍『加藤弘之の国家思想』河出書房、一九三九年、松本三之介「近代日本における社会進化思想（二）」駿河台法学七巻一号（一九九三年一〇月）、二一三頁以下、山下重一『スペンサーと日本近代』お茶の水書房、一九八三年、一四三頁以下、同「明治初期におけるスペンサーの受容」年報政治学一九七五年度（「日本における西欧政治思想」、九七頁以下、安世舟「明治初期におけるドイツ国家思想の受容に関する一考察——ブルンチュリと加藤弘之を中心として——」年報政治学一九七五年度（同）、一一三頁以下、等、参照。
- (6) 加藤弘之「人権新説」植手通有編『日本の名著』三四巻、中央公論社、一九八四年、四一三頁。
- (7) 加藤前掲「人権新説」四一三頁。
- (8) これらの点については、拙稿「東アジアにおける西洋法思想の受容と進化論」北大法学論集五四巻六号一七六頁以下も参照。
- (9) 加藤前掲「人権新説」四二一頁。
- (10) 加藤前掲「人権新説」四二二頁。
- (11) 加藤前掲「人権新説」四二二頁。

- (12) 加藤前掲「人權新説」四四八頁以下。
- (13) 加藤弘之「自然と倫理」上田勝美・福嶋寛隆・吉田曠二編『加藤弘之文書』三卷、同朋舎出版、一九九〇年、四七五頁。
- (14) 加藤前掲「自然と倫理」四七五頁。
- (15) 加藤前掲「自然と倫理」六二五頁。
- (16) 加藤弘之「責任論」前掲『加藤弘之文書』三卷、六七三頁。
- (17) 加藤前掲「責任論」六七七頁。
- (18) 加藤前掲「自然と倫理」五〇七頁以下。なお、この詳細は同『道德法律進化の理』増訂三版、博文館、一九〇三年や同『自然界の矛盾と進化』金港堂、一九〇六年でも説明されている。
- (19) 加藤前掲「自然と倫理」五一五頁以下。
- (20) 加藤前掲『道德法律進化の理』二〇八頁で、かれは「余の功利主義は又大に他学者と異なる所なきにあらず」としつつも、功利主義をとることを自ら表明している。
- (21) 加藤前掲『道德法律進化の理』二二七頁以下および二四八頁以下、参照。
- (22) 加藤前掲『道德法律進化の理』二二〇頁以下。
- (23) 加藤前掲「自然と倫理」六二〇頁。
- (24) 加藤前掲『道德法律進化の理』三三四頁以下。この点につき、中村雄二郎『新編 近代日本における制度と思想』（中村雄二郎著作集『第二期一〇巻』岩波書店、二〇〇〇年、二三四頁、参照。
- (25) 加藤前掲『道德法律進化の理』三三六頁以下。
- (26) 加藤前掲「自然と倫理」五九八頁。
- (27) 加藤弘之「仏教に所謂善惡の因果応報は真理にあらず」前掲『加藤弘之文書』三卷、一八七頁以下。
- (28) 加藤前掲「自然と倫理」五九七頁。
- (29) 加藤前掲「自然と倫理」六一八頁以下は両者の特徴を表にして比較している。
- (30) 加藤の議論における天賦人權説と国家有機体説の結びつきについて、松本三之介『天皇制国家と政治思想』未來

社、一九六九年、二一五頁以下。またブルンチュリからの影響に関して、山田央子「ブルンチュリと近代日本思想(下)——『国民』観念の成立とその受容——」東京都立大学法学会雑誌三三卷一号(一九九二年七月)、二二二頁以下、堅田剛「加藤弘之の国法学——ブルンチュリ『国法汎論』との関連で——」独協法学四三号(一九九六年一月)、一九九頁以下、等、参照。

(31) 石田雄『日本近代思想史における法と政治』岩波書店、一九七六年は、日本における有機体説と法人説の区別の困難性を指摘するが、その中で加藤についても一七七頁以下で触れている。

(32) 加藤前掲「自然と倫理」五二三頁以下。

(33) 加藤前掲「自然と倫理」五二五頁。

(34) 加藤弘之「国家の統治権」前掲『加藤弘之文書』三卷、六三三頁。

(35) 加藤前掲「国家の統治権」六三三頁および六五五頁。市村に対する批判を述べた前掲「自然と倫理」五九六頁でも、「君主を以て統治機関と称して最上機関と見ても敢て不都合はないようである」が、「他の諸機関とは固より大なる相違がある」点で機関説はとれないという説明にとどまる。この点につき、石田前掲『日本近代思想史における法と政治』一七八頁以下、参照。

(36) 加藤前掲「人権新説」四四五頁以下。ここでは、「専制の大権力を掌握せる最大優者」が起こって初めて「邦国」、「吾人の権利」が生ずるとされ、また「邦国も吾人の権利と相離れてひとり成立するをえず、吾人の権利も邦国と相離れてひとり生ずるをえざるなり。これによりてこれをみれば、邦国と吾人の権利とは実によむをえざるの場合に際し、全人衆および各個人の安全を求むるがために、専制者がはじめてこれを設立したるものというべきなり」(同四四五頁)と述べられている。この点に関連して、中村前掲『新編 近代日本における制度と思想』二三〇頁以下、参照。

(37) この点に関連し、「転向」前の加藤の理論にも同様の傾向があったことについて、松本前掲『天皇制国家と政治思想』二二九頁以下、参照。

(38) 家永三郎『日本近代憲法思想史研究』岩波書店、一九六七年、一三二頁。

(39) 有賀は法人説の観点から穂積八束を批判している。有賀長雄「穂積八束君帝国憲法の法理を誤る」松本三之介編

『明治思想集Ⅱ』（『近代日本思想大系 31』筑摩書房、一九七七年、七三頁以下、参照。

(40) 有賀の進化論について、松本三之介「近代日本における社会進化思想（三）——有賀長雄の社会進化論——」駿河台法学一六卷一号（二〇〇二年一〇月）、八七頁以下、山下前掲『スペンサーと日本近代』一七一頁以下、等、参照。

(41) 山泉進「社会進化論から国家学への変進（有賀長雄）（一八六〇—一九二二）」峰島旭雄編『近代日本思想史の群像——早稲田とその周辺——』北樹出版、一九九七年、六五頁、参照。

(42) 『社会学 卷之一』として出された『社会進化論』（一八八三年、東洋館書店）冒頭の「社会学全部予匠」によると『社会学』はこれら三つに『政体進化論』、『儀式進化論』、『産業進化論』を加えた六巻を予定していたようである。

(43) 有賀長雄編述『増補国家学』牧野書房、一八九〇年、二五頁。

(44) 有賀前掲『社会進化論』中の「凡例」二頁。

(45) 有賀前掲『社会進化論』二四八頁。

(46) 有賀前掲『社会進化論』一〇五頁以下。

(47) 有賀前掲『社会進化論』四六〇頁以下。

(48) 有賀前掲『社会進化論』四二九頁以下。引用部分は、四二九および四六一頁。

(49) 有賀前掲『社会進化論』四三七頁。

(50) 有賀前掲『社会進化論』一一頁。

(51) 有賀前掲『増補 国家学』二六頁。この中で、『社会進化論』を著したときにはスペンサーら英国の学者のなかに社会と国家の区別についての明瞭な議論がなかったことから、国家と社会を区別しなかったと有賀自らが述べている。

(52) 有賀前掲『増補 国家学』中の「第一版小引」三頁。

(53) 有賀前掲『増補 国家学』二八頁。

(54) 有賀前掲『増補 国家学』二八頁以下。

- (55) 有賀前掲『増補 国家学』三〇頁。
- (56) 有賀前掲『増補 国家学』三一頁。
- (57) 有賀前掲『増補 国家学』三四頁以下。
- (58) 有賀前掲『増補 国家学』三五頁。
- (59) 有賀前掲『増補 国家学』七頁の表、参照。
- (60) 有賀前掲『増補 国家学』四七頁以下。
- (61) 有賀前掲『増補 国家学』五二頁以下。
- (62) 有賀長雄『国法学』上巻、東京専門学校校出版部、一九〇一年、中の「国法学序」二頁。
- (63) 有賀前掲『国法学』上巻一頁。
- (64) 有賀前掲『国法学』上巻一九六および一九九頁。
- (65) 穂積八束『憲法提要』上巻、有斐閣、一九一〇年、三頁。
- (66) 穂積八束『法人国及主権国』、『穂積八束博士論文集』有斐閣、一九一三年、七二四頁以下。
- (67) 長尾龍一『日本憲法思想史』講談社学術文庫、一九九六年、四〇頁、参照。
- (68) この点については、拙稿「美濃部達吉の『国家法人説』——その日本の特殊性——」法学研究(慶應義塾大学) 六六巻一〇号(一九九三年一〇月)、三九頁以下で触れたことがある。
- (69) 石田前掲『日本近代思想史における法と政治』一一三頁以下。
- (70) 石田前掲『日本近代思想史における法と政治』一一八頁。
- (71) 石田前掲『日本近代思想史における法と政治』一二三頁以下。
- (72) 石田雄『明治政治思想史研究』未來社、一九五四年、六七頁。
- (73) 石田前掲『明治政治思想史研究』六八頁以下。
- (74) 丸山眞男『近代日本思想史における国家理性の問題』丸山眞男『丸山眞男集』四巻、岩波書店、一九九五年、一頁。
- (75) 井筒俊彦『意識と本質』岩波文庫、一九九一年、四一〇頁。

- (76) 山田慶児『朱子の自然学』岩波書店、一九七八年、六頁。
- (77) 山田前掲『朱子の自然学』二頁、参照。
- (78) 山田前掲『朱子の自然学』六頁。
- (79) 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七年、七七頁。
- (80) 戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三『儒教史』（世界宗教叢書 10）山川出版社、一九八七年、二八一頁、参照。
- (81) 三浦国雄『朱子』（『人類の知的遺産』19）講談社、一九七九年、一八頁、山田前掲『朱子の自然学』四頁等、参照。
- (82) 山田前掲『朱子の自然学』四頁。
- (83) 戸川前掲『儒教史』二八二頁以下、三浦前掲『朱子』に現代語訳された『朱子語類』抄』二六七頁以下等、参照。
- (84) 山田前掲『朱子の自然学』九頁。
- (85) 戸川前掲『儒教史』二八五頁以下、参照。同著では人間の自然としての「本然の性」と「気質の性」について前者は「形而上の道德的本性」であり、後者は「形而下の肉体や五感のはたらきとしてあらわれる本能的な本性」であると説明している。なお、山田慶児は、「理はパターンを意味する、あるいは、パターンという概念によってほぼ完全に置き換えることができる」と説明し、前述の「性」を「行動のパターン」、狭義には「行動の規範的パターン」を意味するものと説明している（山田前掲『朱子の自然学』四四四頁）。
- (86) 戸川前掲『儒教史』二八四頁。
- (87) 本稿で主に参考した戸川前掲『儒教史』二八一頁以下でもこの点に言及され、また特にトマス・アクィナスの自然法概念との違いが強調されている。
- (88) この点に関連して、H・バターフィールド（渡辺正雄訳）『近代科学の誕生（下）』講談社学術文庫、一九七八年、一九頁以下、参照。
- (89) この方向性は、「人間機械論」といった見方まで生み出すこととなった。人間機械論の発展過程について、アラム・ヴァータニアン「人間機械論」フィリップ・P・ウィーナー編（日本語版編集…荒川幾男他）『西洋思想大事典』

三卷、平凡社、一九九〇年、四九七頁以下、参照。

(90) この意味でのスペンサーの捉え直しとして、挾本佳代『社会システム論と自然——スペンサー社会学の現代性——』法政大学出版局、二〇〇〇年、参照。

(91) トマス・A・グージ「進化論」ウィーナー編前掲『西洋思想大事典』二卷、五五六頁以下、参照。

(92) スペンサー(清水禮子訳)「進歩について——その法則と原因——」清水幾太郎責任編集『コント スペンサー』(世界の名著36) 中央公論社、一九七〇年、四四一頁以下。

(93) なお、歴史主義が進化論と一定の連関性をもつことについて、山室信一「日本学問の持続と展開」松本三之介・山室信一校注『学問と知識人』(日本近代思想大系10) 岩波書店、一九八八年、四九三頁以下、拙稿「東アジアにおける西洋法思想の受容と進化論」北大法学論集五四卷六号(二〇〇四年二月)、一八五頁、参照。