

## 安藤昌益と「直耕」の思想

岩 崎 允 胤

### 1 「忘れられた思想家」安藤昌益<sup>①</sup>

宝暦年間に活動した安藤昌益は、没後まもなく歴史のなかにまったく姿を消していた。一八九九年（明治三二年）ある古本屋が、第一高等学校（旧制高校）の校長であった碩学<sup>かのうつくしま</sup>の狩野亨吉のもとに『自然真営道』と題する膨大な手書きの原稿を届けた（これが稿本『自然真営道』である）。古書蒐集家であった狩野はこれを書庫に収め、拾い読みしてみたがあまりにも大胆な意見なのに驚き、狂人の書かと思っていたが、あるとき思いあたることであって読みはじめると、その思想が現実社会批判のたいへん重要な内容をもっていることがわかり、『内外教育評論』一九〇八年（明治四一年）一月号に「大思想家あり」と題する記者インタビューで簡単な紹介をおこなった。明治期の思想界への昌益の登場はここにはじまる。

その後、狩野の友人らによってこの草稿の貴重なことが認識され、吉野作造のすすめで、一九二三年（大正一二年）東京帝国大学図書館の蔵書となったが、不幸にも同年九月の関東大震災のために、全一〇一巻九三冊中、たまたま借りだされていた一二巻一二冊を除いて、他はすべて灰燼に帰した。

\* なお、昌益の初期の著作といわれる刊本『自然真営道』は、三組残存しているとのことである。慶応本、村上本、天満宮本の三つであり、これらのうち最初に発見されたのは、慶応本で、一九二八年、狩野亨吉がこれも古本屋から入手したのである。慶応大学図書館に所蔵されているので、この名がある。

その後狩野は、「安藤昌益」と題する小論を岩波講座『世界思潮』（一九二八年、昭和三年）に発表し、渡辺大濤は著作『安藤昌益と自然真営道』（一九三〇年）を世に問うた。かれらは、震災で焼失した草稿を読んでいるので、その点でもこれらの記述は貴重なものである。

戦後になって、日本に生まれ占領軍の一員として来日したカナダ人のH・ノーマンは“*Ando Shoeki and the Anatomy of Japanese Feudalism*,” 2 vols, 1949, Tokyoを刊行し、翌年、『忘れられた思想家——安藤昌益のこと——』と題するその邦訳が出版され、多くの人々によって読まれた。それ以来、昌益の研究はすみ、今日研究レベルは大いに上がった。当初は昌益の生涯についても知られることがあまりにも乏しかったが、郷土史家による発見などが加わり、ずい分と多くのことが明らかになった。しかしなおかれの生涯はかなりの部分が謎につつまれている。思想についても謎のところがある。

かれの思想傾向にかんしては、「農本共産主義」（狩野亨吉）、「農を本とする共産主義」（渡辺大濤）、「農民の立場からの農本主義」（永田広志）、「唯物論者、戦斗の無神論者、歴史上最初の空想的社会主義者」（ラードゥリ・ザトウロフスキー）、「農本主義アナキズム思想」（市井三郎）、「空想的社会主義の源流」（奈良本辰也）、「現代共産主義の先駆者」（寺尾五郎）、「生態学思想の先駆」（安永寿延）、「無政府主義的ユートピア思想」（源了円）など、さまざまな評価がなされている。わたくしとしては、昌益は、現代共産主義の先駆とはいえないが、きびしい現実批判にもとづく農本主義で、いっさいの階級支配に反対し、平和思想をもつユートピア思想家であり、しかもエコロジーの先駆であると考えている。唯物論については、東北の生んだ土俗的な唯物論的傾向の顕著な思想家であり、弁証法的思惟においてもすぐれたものがあるが、「ヘーゲルなどよりもはるかに水準の高い弁証法を創りあげつつあった」（寺尾五郎）とみることに賛成しがたい。

昌益の思想において今日とくに重視すべき点は、1、人間はみな平等で、男女の差別なく共同してはじめて

一人前の人間でありうること、2、働かずに食ってはいけない、働かずに食うことは共有のものを盗みとることである、いいかえれば、だれも他人の労働の成果を搾りとって、大きな顔、偉い顔をしてはいけない——身分・階級の差別を撤廃しなければならないこと、3、戦乱のない人間尊重の平和な社会を実現しなければならないこと、4、そのためにも、いやむしろ本来、人間は自然の運動発展の重要な一環をなしていると考えなければならず、人間は自然と共生しなければならない、自然の損傷から自然との共生へと全力をつくすべきであること、などである。このような思想が江戸幕藩体制のもとできわめてラディカルに一貫して主張されたことは、驚嘆に値するだろう。たくさんの著名な思想家たちが封建的な身分・尊卑の別を当然のこととし、いやむしろ讚美しており、日光二荒山の大御神（家康のこと）の御恩沢をかたじけないと仰いでさえいた時代のことだからである。

## 2 生涯と著作

昌益（一七〇三—一七六二年）は、秋田の二井田村（今の大館市内）で、一時は衰微したこともあったとはいえ、代々つづいた豪農の家に生まれた。幼い頃のことは何も分らないが、二井田は、周辺の村々、鷹巣、綴子（その内館文庫には鎌倉、室町、江戸期の書籍・絵画が多数収められていたという）などから文化的な影響も受けていたかもしれない。十五歳ごろ、道元を開祖とする曹洞宗の寺に入り、三〇歳前後であろうか、印可を授与されたらしい。しかし、かれは、何か深く心に期するところがあり、仏門を棄てて還俗し、晩学ながら四十歳頃まで医学（後世方の医学、すなわち、鎌倉末期以来の中国の金・元の処方をうけつぐ伝統的な医方のこと）<sup>③</sup>——なお、これにたいし江戸期になって、張仲景『傷寒論』を重視し、当時、山脇東洋、吉益東洞らを代

表者として、経験を重んじて実証主義を唱えたのが、古医方である）の研修につとめた。京都に出て医学を学んだのかもしれないが、とくにその証拠はない。江戸にも出て、オランダ商館長（カピタン）の泊る「長崎屋」にも足を運んだという推測もあるが、これも証拠を欠く。また、江戸で江戸出身の医師の知遇を得て、江戸に招かれることになったともいわれるが、これもたんに想定にとどまる。これらの点については可能性がないとはいえないが、みな憶測にすぎない。とにかく確かなことは、かれが後世方をどこかで研修し、一七四四年（延享元年）、四二歳で、江戸に医者として居住するようになったということである。その頃までにかれは、かなり広い百科全書的な知識を修得したようである。もっとも、もしかすると、かれは、当時の学者として通念上期待されるような基礎的な素養に何らか欠けるところがあったのかもしれない。というのは、かれの書く漢文はあまりにも粗末にみえるからである。なぜこのような文を書いたのか。だがむしろ、自分の思想を何らかモフラージュするためにあえてこの読みづらい文体を選んだのかもしれない。ともあれ、かれはかなり多くの中国の著作を読みこなしており、一定の学殖をもっていたとはいえるであろう。比較しても酷ではあるが、白石の文章と比較すると、格差がありすぎる。わたくしの好みは白石の方にあるが、昌益はそもそもこのことを批判するだろう。

わずかに二万石の八戸藩に來た昌益は、この地に町医者として十五年間滞在することになる。八戸でのかれの住宅や塾などを用意する（城下中心地、十三日町に地所・家屋持ちで住むようになる）など、かれを何かと援助する者もいたのかもしれない。ところで、東北地方は一帶に寒冷地であって凶作となることが多いとされるが、八戸の辺りは、二年に一度は凶作に見舞われ、それも五年に一度はかなり大きく襲われ、十年に一度は大飢饉になるという言い伝えもあるくらいである。こうした凶作・飢饉のおこる要因の一つに、まず夏に吹くいわゆる東風やませによる冷害があるが、そのほか、生産力増大のための耕地拡大による用水の不足や、肥料の慢性的

な不足などという人為的な要因もむろん大きく働いているといえよう。

しかもとくに近年提起されて注目されているのは、一七世紀末頃から人為によってこの地域に生態系のいちじるしい破壊がすすみ、そのために猪が異常繁殖して農作物の被害が甚大となったという問題である——これについては後述する。昌益の八戸居住中、大凶作は、一七四四年（延享元年）、一七四七年（延享四年）、一七四九年（寛延二年）、一七五五年（宝暦五年）とつづいている。そのさいの藩と民衆の生活との困窮は想像に余りある。とくに一七四九年は「猪飢渴（いのししがじ）」といわれ、一万五、六千石の被害があり、餓死者は三千人であった。また一七五五年には、一万八千石の被害、餓死者は四、五千人にのぼったとのことである。

飢饉のたびに昌益は医者として、食糧不足のために有毒な野草を食べて苦しむ者や、いちじるしい栄養失調に陥って衰弱した者など、たくさんの患者の治療のために寢食を忘れて東奔西走したにちがいないが、薬石の効なく死者の数は多数にのぼり、医方の非力をうたつた嘆かずにはいらなかったことであろう。わたくしは、そのさい昌益が突然、既存のいっさいの医学に疑問をいだくようになったかのような見方には、必ずしも同意しない。なぜなら、ヒッポクラテス派（ギリシア）やアーユルヴェエダ（インド）などの遠い昔から、人間生死の重大事にかかわる医者たちは、それぞれの時期に全力を傾けてよりよい治療法を真剣に模索しつづけてきたのであった。そのさい誠実な医者であればあるほど、医方の非力を思うことしばしばであったろう（それは今日も同様であるかもしれない）。しかし、とくに大飢饉ともなれば、おのが非力をとくに痛切に思い知らないわけにはいかなかったであろう。かれは、猪の異常増殖によって農作物が食い荒されるさまを目の当たりにみた。猪はいくら捕獲してもあとからあと出てきて農作地を荒らすのであった。この異常な現象を昌益は深刻に受けとめた。これはいったい何によるのか。しかも、かれはいつの頃からか、すでに徳川封建制、士農工

商の身分的差別、そこからおよそ支配者の統治というものにたいする疑問をもつようになっていたらしい。農耕こそが人間の生活の基礎ではないか。働かないで食べてはならない。土地の私有ということも問題ではないか。土地は本来働く農民に共有のものであるはずなのに。こうしてかれ自身の生活のなから序々に形成されてきたさまざまな激しい現実批判の思いが、かれ自身の胸の熔鋸炉のなかで混然と一体となって一気に赤々と加熱されて熔融し、わが国で、いや東洋でも、おそらく世界でも、このような形では体系化されたことのないような、とにかく一つの破天業な思想が、生みだされていったと思われる。

主要な著作のみに限っていうとして、まず筆をとって書きあげられたのは、かれがいまや正しいと信じるかれ自身の独自の医学と隣接諸学との全面的な再構築を企てた刊本『自然真営道』前編・三巻である。四七―八才の頃であろうか。もっともこれは、幕府が採用する権威的な貞享暦——天文方渋川春海が幕命を受けて作成した暦——にたいするきびしい批判を含んでいたために、発禁停止を免れないものとみられたが、出版元と昌益との応急の対処によって問題箇所改訂を施し、一七五四年、辛うじて出版にこぎつけた。しかし、後編の刊行は予告のみでついに断念するのほかはなかった。

昌益は、猪飢渴のショックを受けた三年後、一七五二年（宝暦二年）あるいはその翌年、『統道真伝』の、またほこれと並行して稿本『自然真営道』の、執筆にとりかかったと思える。前者『統道真伝』はかなりの早さで書かれたであろう。一年ほどでそれは成った。昌益、五〇ないし五一歳のときである。これは、かれのまわりに集る門人たち（この仲間、かれが医者として確龍堂かくりゅうどうと号していたことに因よんで「確門」とよばれるようになる）のために自分の思想を解説したものである。他方、稿本『自然真営道』は、もっと体系的・総合的に展開されるはずの著作で、かれがやがて八戸を去って故郷に戻った晩年にいたるまで所論を再吟味しながら書き続けられ、ついに未完のまま全一〇一巻九三冊に達して遺稿となった（これは「大序」一巻一冊と本

論一〇〇巻九二冊とから成る）。前述したように、この草稿は、関東大震災によって、一二巻一二冊を除いてすべて焼失した。（なお別に写本三冊が残っているといわれる）。

\* 昌益の思想にも発展がみられ、晩年、稿本の初めの方の部分に自分で「誤り」という書き込みをしているとのことである。これらの部分については、折を得て書き直す所存であったのかもしれない。

このようにして、昌益の思想は八戸で誕生し、展開し、その後もさまざまな改善があった。そして最後に、かれの思想の一応の総決算とみられる論稿が、二井田村に戻って書かれた。これが、のちに高弟神山仙確によって全稿本の冒頭に据えられた「大序」である。

以上、わたくしは、八戸における昌益を語りながら、そこから先廻りしてかれの書き残した未完の全稿本の執筆、さらに、八戸から二井田への帰郷後の活動の一端にまで書き及んでしまったが、ここで話を前に戻すこととする。次の五点について述べたい。まず、(1)前述の猪飢渴、(2)八戸在住の弟子たち、(3)八戸居住の最後に弟子たちを広く諸地方から集めておこなったといわれる討論会（「良演哲論」あるいは「真道哲論」とよばれる）、それから(4)二井田への帰郷とそこでの活動、さいごに、(5)昌益の石碑銘と「守農大神」というかれの神格化についてである。

まず(1)、猪飢渴について。元禄時代以降、絹織物への国内需要の増大にこたえるために江戸近郊の畑作地域では、大豆などの雑穀栽培から養蚕のための桑畑への切り替えがすすんだが、それによって味噌用の大豆が大量に不足してきた。すでに奥羽地方から江戸への廻船による海上航路が開けてきており、米作りに適しない八戸の地方では、大豆の増産に希望を託すこととなった。しかし、大豆の栽培は焼き畑でおこなわれるので、交替に休耕地を設けなければならない。ところで、休耕地には藪や葛など澱粉を含む根茎の植物が大いに育つ一方、山林が焼き畑とされるために猪の食べる木の実がいちじるしく減少した。猪は、根茎植物を好物として

おり、かえってその栄養分によって異常繁殖をした。猪は根茎を掘りつくすと、農地まで襲うようになり、その群れが城下にまで侵入して大騒ぎになることもあった。猪は捕獲しても、あとからどんどん出てきて村民を悩ましたという。たとえば、宝暦元年三月には、前年秋からの捕獲数は三〇〇〇頭にのぼったと報じられている。猪退散のための祈祷もおこなわれ、そのための「祈願碑」や、また「猪飢渴による供養塔」も建てられた。猪飢饉は、今日の言葉でいえば、人為による生態系の攪乱の結果発生した災難、つまり人災にほかならない。

次に(2)、八戸在住の弟子たちについて。昌益が八戸に居住するようになってまもなく、かれの学識と徳望を慕って弟子たちが集ってきて、かれらが「確門」とよばれるようになったことについては、前述した。なかでもやがて第一の高弟になったとみられるのは、神山仙確であり、かれは八戸藩御側医をつとめ、師の没後、稿本『自然真営道』を編集して後世に残した。その他、嶋盛慈風、福田定幸、関立竹、中村右助、中村忠平らの面々がいる。八戸在住の主な弟子たちを職業別にみると、藩士、藩医、神官、豪商などである（農文協刊『安藤昌益事典』一九八七年による）。農民の名が記録されていないが、弟子のなかに農民がいなかったわけではないであろう。昌益は農業をこそ大切にしているし、少くも身分差別をするはずもなかった。

次に(3)、八戸討論会、いわゆる「良演哲論」について。故郷二井田村に帰ることを決意した昌益は、一七五八年（宝暦八年）、それに先立って、各地にいる信頼できる弟子たちを八戸に集め、まず自分が講義をおこなった、そのあと活発な討論会を開いたとされる。この纏めが、「良演哲論」とよばれて稿本『自然真営道』第二五巻に収められているとされ、同書中の「眼目・燈火」の一つに数えられている。出席した弟子一三名中、八戸在住者が六名、江戸一名、京都二名、大阪二名、北海道、東北地方南部各一名である。

\* 「良演哲論」の「良」は昌益を指す。かれは字を良中としていたからである。署名のさいかれは「確龍堂良中」と書いた。



(4)、二井田への帰郷とそこでの活動について。なぜ昌益は二井田に赴くことにしたのか。しかもなぜ妻子を八戸に残していったのか。深慮なしにかれがこの決断をしたとは考えられない。当時、二井田近辺もうちつづく凶作に見舞われ、とくに一七五五年（宝暦五年）には、米代川よねしろがわの大洪水のため、その一帯は大打撃を受けており、二井田村の生活は悲惨であった。昌益は、おそらく村の肝煎きまひり（名主）となった硬骨の土仲谷八郎右衛門とも連絡をとり、協同して村の救済に当たることを考えて帰村を決意したのであろう。それにしても、なお同様に凶作に喘ぐ八戸になぜ妻子を残していったのか。素朴な疑問があろう。もちろん、八戸―二井田間はそれほど遠距離でもなく、かれがふたたび妻子のもとに戻るつもりであったということは十分に考えられる。

だが昌益は、二井田に赴いて四年後（一七六二年）には六〇歳で病没している。その間、この村をたてなおそうといつかれの活動は、村の長者役クラスをはじめ多くの農民の支持をえたことが察せられる。同時にかれには、稿本『自然真営道』を、できうれば何とか全面的な改訂も施して仕上げたいとの思いもあったと思われる（前述したように、かれは旧稿のあちこちに自分で「誤り」と書きこんでいるのも、そのためのチェックと考えられよう）。しかし体力がしだいに衰えていったのかもかもしれない。ともかく自分の思想の総決算ともいえる論文をかれはまとめている。これが、弟子仙確の編集によって全稿本の冒頭に飾られることとなった前記「大序」である。もっとも、あるいは体力の衰えを反映してか、かれのめざす理想の世についてのかつての力強いヴィジョンが稀薄になっていっているようである（仙確もこのことを感じとってか、自分の名をしるしたうえで、昌益への畏敬の言葉とともに若干の加筆をおこなっている）。なお、遺稿は、その激しい思想性のゆえに門外不出とされたであろう。

ところで、昌益がこの故郷で自分の思想を門人たち、とくに広く農民たちに伝え、大きな影響を与えたことは、大館在住の教育家・郷土史家、石垣忠吉の画期的な発見によるいわゆる「二井田資料」によって明らかと

なった。直耕と互性（かれの弁証法的思惟は晩年に「互性」の概念に到達する）の見地は、後述するように、かれの基本思想であり、これはいっさいの既成宗教へのきびしい批判を含んでいた。この点は、かれとしては、農民のためにどうしても妥協を許せぬものであった。

「二井田資料」とは、「石碑銘」と「掠職手記」との二つである。後者についていえば、掠とは霞とも書き、山伏が厄除けの護符を配布し、参詣道者に宿坊を提供し、祈禱をつとめるなどの一種の縄張的な地域をいい（『日本史用語辞典』柏書房、一九七九年）、そこで神事をとりしきるのが掠職である。この手記は、昌益没後二年目に村の旧来からの宗教関係者と昌益の門人たち（村民たち）とのあいだにおこったいわゆる「石碑銘事件」の顛末を、書きおろしたものである。手記によれば、昌益のもとに集まる農民たちは既成宗教にたいして不信をいだき、さまざまな宗教的行事を怠るようになったという<sup>⑥</sup>。そして、昌益の三回忌の法要の前に、農民たちは、かれの人物と思想を讃える石碑を建立し、また石塔も建て「守農大神」などという文字を大きくそこに刻みこんだ。さらに、命日に魚物料理の祝宴も張った。このように、師を神格化したり、法要のさい魚を食べたり、その他、石碑・石塔を建てた場所も、古社地を勝手に自分の屋敷内にとりこんだとして問題となるなど、大悶着がおこり、一村潰しになる危険も孕んだが、何とか穏便に事をすませようとの、上層農民をはじめとする村民たちの結束した努力もあって一応落着いたものの、じつはかれらの側の全面的敗北であり、石碑も石塔も粉々にうちこわされ、昌益の養子も郷払い（追放）の処分となった（ただし、実際には追放とはならなかったようである）。

\* 確門<sup>⑦</sup>では、「守農大神」ではなく「守農太神」と書く。

ここから遡って、昌益がなぜ妻子を八戸に残していったのかという、人情のうえでときどき問題をされる点

について考えるに、前述したように、かれは二井田から八戸に戻るつもりでいたかもしれない。これは十分に考えられることである。それはともかくとしてかれは、帰郷するにあたって、故郷での活動が封建体制のなかで困難な事態ともなるかもしれないことを考えていたのかもしれない。そうとすれば、かれは、二井田で妻子が将来おこる怖れのある危険に巻きこまれることも考えて、かれらを八戸に残していったとも思える。ところで、別の記録（八戸藩『藩政日記』宝暦一三年二月二十九日と三月一日の条）によれば、昌益の没した翌年、かれの息子が上方に勉学のため母とともに出国したいということで、藩に通行証の交付を願い出て、藩がこれをただちに認可したことが知られる（なお、かれは上京して古医方の山脇東門に師事したようである）。このことは、昌益が八戸を去ったあとも、その家族が一応の生活をつづけ、しかも一定の余裕もあったであろうことを示しているだろう。八戸には昌益を後援していた人物もいたかもしれないと思われ、また門人たちのなかには、藩医、豪商、神官など、この地ではかなり高い社会的地位をもつ名士がおり、昌益の去ったあとも家族の生活は何らかの仕方では保障されていたのではなからうか。おそらくその見通しがあればこそ昌益は妻子をかれらに託して二井田へと出発したのではなからうか。

さいごに(5)、昌益の石碑銘と「神格化」について述べる。昌益の石碑銘の写しには、その末尾に次のようにしるされている（石碑は、前述したように壊されて現存していない）。

宝暦十一年

守農太神確龍堂良中先生

在霊

十月十四日

昌益がみずから確龍堂良中と名乗っていたことについては前述したが、ここではかれは「守農太神」（＝守農大神、一〇ページの注\*を参照）として神格化してよばれている。なお、菩提寺の過去帳の記録によれば昌益の没したのは、宝暦十二年（一七六二年）十月十四日とあり、これによるのが通説であり、それによれば右の銘に宝暦十一年とあるのは誤写とされる。

銘の本文をみるに、その前半で、先祖からの系譜を語り、かれが一度没落した家名を揚げたので「後世誠ニ守農太神ト言フベシ」とし、後半で、その思想・学説を要約し、「三万年来是レ（天道）ヲ明カシ見ハス者無シ。転下（天下）<sup>\*</sup>広シト雖モ是レヲ知ル者無シ」云々（一四の八四ページ）、とその功績をたたえている。ところが、文体等のうえで前半と後半とのあいだに不統一がある。すなわち、前半が候文<sup>せうぶん</sup>もどきの漢文であるのになし、後半は、昌益流の漢文となり、しかも「予」という語まで出てくる。つまり、いまいがたの短い引用の少しあとで、天道を認識する者がこれまでいかなかったため季節の営みさえもひとは認識しえず、そのため農業も廃れたとし、「予、之レヲ悲シミ、転真（天真）<sup>\*</sup>活動的な根元的實在（天道）ハ俱ニ一和スルヲ明カシ得テ、是レヲ後世ノ為ニ修ス」（一四の八五ページ）と結んでいる。そこで、この後半は「予」（すなわち昌益本人）の記述であるとして、「一応、まず、読める。しかし、この結びのあとに、前記の「宝暦十一年」云々「在靈」とつづくのであるから、この碑銘は全体として内容的にも不思議である。いったいだれがこれを書いたのか（しかも「探職手記」には、一門人の言として、昌益存命中に「碑の銘文」を書き残してありましたので、そのまま捨て置くのもどうかと思ひ、石碑を建てておいたのです、とある（一四の一三九ページ）。——この言は何を意味しているか、はたして、昌益自身が前後不統一なこの碑文を書いたのか）。

\* 転は、昌益において、天のこと。天地は転定と書く。「天地」という表現は天尊地卑の思想と結びつくとして、かれはこれを探らない。また、男女と書いてひとと読ませる。男女の差別を排して、一体となって一人前の人間であるとい

うことを示す。昌益の思想の独自性が現れている。

\* \* 以下引用文中の角括弧は筆者の付記である。

寺尾五郎は、この点をめぐって諸説があるとし、(イ) 全文を昌益が生前に書き置いたものであろうとする説、(ロ) 全文が昌益以外の者になったものであろうとする説、(ハ) 前半は別人のもので、後半が昌益の手になるものであろうとする説、などがあるが、いずれも決定的な論証には至っておらず、どれとも確定できない、とし、自分の想定は、前記の(ロ)に近いとしている。そして、「昌益が、自分の業績が讃えられることを予想して、その草稿を自ら書き残すというようなことは、彼の思想からしてもまずあり得ないであろう。しかし晩年の昌益が、死を予想して、自分の略伝・家系などを自叙し、自己の思想を要約した文書を残したということは、これが大いにあり得る。そのような文書を素材にして、そこから幾つかの文言を摘出し、それらを銘文にまとめたのが門弟の誰かではないか」（十四の八―九ページ）という。ここでは氏の考えにしたがっておこう。前パラグラフ末尾の丸括弧内に書いた一門人の言中における「碑の銘文」は、碑の銘文を仕上げるのに素材として使われたとされる昌益の文書をいうのであろう。

ともあれ、弟子たちによって、昌益は「守農太神」として神格化されて尊崇された。当時の農村の土俗的な思想状況のもとでは、それはあながち無理なことではないと思われる。<sup>2)</sup>（この点について本稿の、3 「昌益の思想、(1)「自然観」の③「『大序』」における最晩期の自然観」末尾の\*を参照されたい）。

### 3 昌益の思想

昌益の独自の思想は、これまで見てきたように、江戸封建期、東北の農村地帯に誕生した。それは、農民の

日々の生活活動に根をおろし、自然（ひとりする、と読む）の運行に密着してそれと共生する素朴な人間の生活と労働をどこまでも基軸として据え、不耕食食、すなわち働かずに食らい搾取する統治者（古くは中国の伏羲・神皇・黄帝・堯・舜・禹をはじめとする聖人たちから、以後の統治者に及ぶ）、また邪しまな作りごととかれが考える儒教・仏教・神道・道教などの諸法、さらに当時の日本の四民——士農工商——の制度などを徹底的に批判し糾弾する、まことに型破りの、日本で、いや広い東洋でも他にその例をみない、独自のものといふことができよう。

この点にかんし、中国の王家驊も、済南の山東大学における「日中共同安藤昌益学術シンポジウム」（一九九二年）での特別講演「安藤昌益と儒学」の冒頭で次のように述べている。「安藤昌益は、傑出した反封建思想家であり、日本の反封建思想の先駆者である。徳川封建社会の最盛期に、彼は『不耕食食』の封建的経済搾取と『大小の序を立てる』封建政治の強制に反対し、誰もが、『直耕自食』し、『上下、大小、貴賤がなく』、誰もが平等な『自然世』に帰るように主張したのである。また、『上下、貴賤、貧富』などの差別は本来的なもの、必然的なものであると主張する儒学・仏教・神道・老荘思想などの封建的イデオロギーにも反対した。彼の儒学に対する批判はとりわけ激しく、日本のみならず、東アジア各国の封建社会においても類稀れなものである。しかも彼の儒学批判はかなり独創的なものであった。」そして、一方で、「昌益の儒学批判には単純化、一面化の傾向があること」、また昌益には「儒学にたいする激しい批判的な側面」とともに、かれが「自覚的あるいは無自覚的に儒学のいくつかの概念、カテゴリー、思想と思考様式を継承しているという、もう一つの側面」をみなければならぬとしながらも、他方で、「安藤昌益の唯物主義と徹底的な反封建的精神をもった儒学批判は、日本思想史ひいては東アジア思想史においてたしかに非常に輝かしい一頁を残しており、高い評価を与えるべきである」と述べている。なお、王守華は、同シンポジウムの特別講演「安藤昌益と『自然真宮

道』で、「安藤昌益の思想の革命性を認めると同時に、その限界性を見ておく必要がある」とし、一部にみられる昌益にたいする過大評価<sup>(9)</sup>に反対し、「科学的社会主義とはやはり質的な違い」があり、「われわれは安藤昌益の空想的社会観を、科学的社会主義の東洋における伝播と発展の前史と見なすべきである」と主張<sup>(10)</sup>している。以下で、昌益の思想を数節に分けて考察しよう。

(1) 自然観

まず昌益の自然観について、気一元論、互性妙道、「大序」における最晩期の自然観、の三項目に分けて考察する。かれは気、陰陽、五行、八気、通・横・逆、互性、土活真、転神（天神）・定霊（地霊）などの概念を使って自然についての土俗的な思弁をおこなっている。わたくしは以下、若干煩雑かもしれないが、かれ独特の漢文の書き下し文（『全集版』による）によって、一応その大略を述べようと思う。全体としてのかれの自然思想には歴史的には重視すべきものがあるが、気と五行説のうえにたつその一つひとつの論にかんしわれわれが今日とくに学ぶところはなないように思う。また、東北の僻地にありしかも門外不出とされたかれの説は江戸思想史のなかで他に影響するところがなかった。

①気一元論

稿本『自然真営道』には、昌益における気の自己運動による万物の生成のさまが次のように述べられている（かれの自然観によれば、宇宙は有限で、外側が閉じられていて楕円形をなし、天は九層をなし、そして真中に地がある（そこには海がある）。「道（自然の営み）」ト云フは、無始無終、自然真ノ感<sup>はた</sup>く一気、「その自己運動として」自<sup>ひ</sup>り進<sup>ひ</sup>退<sup>ひ</sup>シテ、自<sup>ひ</sup>り転<sup>てん</sup>定<sup>ち</sup>（天地）」ト成<sup>てん</sup>り、転<sup>てん</sup>（天）ニハ日・月・星・宿・辰（が<sup>あ</sup>り）、是レ一気ノ（二つの反対方向に向かう運動とその複合としての）進<sup>ひ</sup>退<sup>ひ</sup>、退<sup>ひ</sup>進<sup>ひ</sup>ノ凝<sup>ぎ</sup>見<sup>み</sup>（凝縮して現れたもの）ナリ。定<sup>ち</sup>

〔地〕ニハ中土〔中央の土の部分〕ニ水・火及ビ金・水〔があり〕、是レ四形ニシテ百万形〔四つの形態であるとともに複合して数万の形態をなし〕、此レ中土・一氣ノ進退・退進ノ凝成ナリ。故ニ此ノ一氣ハ転ニ満チ、定ニ満チ、人身・人心ニ満チ、万物ニ満チ、一氣ノ生ニ非ザルコト無く、一氣満タザルコト無し。故ニ自然・転定・人・物中、唯一氣満チ満ツルナリ〕（三の三四六ページ）。このように、昌益によれば、自然の営みは、始めもなく終わりもなしに永遠につづくものであり、一氣がそれ自身の進と退という方向性を異にする運動、対立・矛盾しあう自己運動によって、天とその諸物象となり、また地とその諸物象となる。一氣が他者に転ずるのではなく、それ自身の矛盾的な運動によって、それ自身が、万物になり、人身・人心になり、そしてそれらのうちに満ち満ちるとされるのである。

\* 昌益が天地を「転定」と書くことについては、一二ページの注\*を参照。

昌益は次に陰陽についてこう述べる。「陰陽ト云フハ、一氣ノ進退スル異号〔呼び名〕ニシテ、一氣・二物・二別ニ非ズ」。古来いわれてきたような陰陽二氣の考えに反対し、ただ一氣があり、その一氣の進が陽であり、その退が陰であるにすぎないとする。また、木・火・土・金・水の五行〔五つの要素〕といってもやはりただ一氣であるにすぎず、別物ではない。すなわちいう、「五行トハ自然真ノ自り感<sup>はたら</sup>く進退、退進ノ一氣ナリ。故ニ五行ハ各別ニ五ツニ行ハルルニ非ズ。只一氣ノ進退ナリ〕（三の三二五ページ）。——なお、かれは晩年には、五行のうち土を除き（すなわち土を土活真としていわば別格に根本的な活動的な実在とみなしたうえで）、四行説をたてるが、氣二元論の思想である点は何ら変わらない。四行から八氣がうまれるが、その生成については省略する。ともあれ、かれは伝統的な陰陽五行説を前提してこれを若干変えているが、この思考基盤を離れるものではなく、当時の医家も用いる陰陽五行説をのちに「妄説」といいきった杉田玄白<sup>①</sup>を俟つまでもなく、



このような思想を脱却しなければ、近代的な科学思想とも哲学思想ともなりえないといわなければならない。

昌益はそのうえでさらに、万物の生成のために気の通・横・逆という運動の仕方をもってきて、かなり恣意的な思弁を述べる。刊本『自然真営道』によれば、「この五行一気、自ら進通〔進んで通気となり〕・自ら休横〔休んで横気となり〕・自ら退逆〔退いて逆気となり〕、常ニ此ノ三気ニ回リテ〔通気・横気・逆気の三気で運回して〕妙用ヲ尽ス〔自然の有機的な統一作用を営んでいる〕。〔このことを具体的にいえば〕進通気ハ転〔大ヲ為シ、其ノ横休気ハ定〔地〕ヲ成シ、其ノ退逆気ハ中土ノ物生〔生物〕ヲ為シ、然シテ其ノ物〔生物〕ヲ生ズルニ至リテ、〔さらに〕通気ハ人ヲ生ジ、横気ハ鳥・獸・虫・魚ヲ生ジ、逆気ハ穀種・草木ヲ生ジ、転定〔天地〕ノ間、万物ト雖モ此ノ外有ルコト無シ。〔なぜかという〕と、これらの生物を見るに〕人ハ転定〔天地〕ニ通ジテ直立ナリ。鳥ハ飛ビテ横、獸ハ走りテ横、虫ハ這フテ横、魚ハ泳ギテ横ナリ。草木・穀種ハ根ヲ土ニ附ケテ逆立〔さか立ち〕ナリ。是レ、常ニ目前ニ見テ知ル所ナリ。是レガ自然ノ通・横・逆ノ三気、自ら常ニ回リテ、自り行ハレ〔自己運回・自己運行、すなわち自己運動をして〕、転定〔天地〕・人・物〔すなわち自然界の万物はみな〕、此ノ三気ノ妙用ニ非ルコトナシ〕（一三の二一七ページ）というのである。

## ② 互性妙道

昌益は晩年になって、それ以前における、いまみたような気の自己運動におけるまったく思弁的ではあるが弁証法的ともいえる対立・矛盾の思惟を前提とし、これを「互性」という概念にまとめあげる。互性とは、「性を互いにす」ということであり、互いに依存しながら対立する二つの要素が、互いに他方の性質を内含し、そのことによって相互に規定し規定される関係をいう（たとえば、かれは天と地、日と月、昼と夜、男と女、雄と雌、生と死、明と暗、善と悪などの関係をそのようにとらえる）。

\* わたくしは、相互に対立するものの相互浸透をA(B) ⇄ B(A)と表現している。さらには、対立するものが

相互排斥的であるとき、矛盾と考える。弁証法的矛盾は、統一するものにおける対立的契機の自立性（排除性）と非自立性（媒介性）との統一、さらにすすんで、両立性と非両立性との統一としてとらえる。わたくしはこれを、深い意味で、否定的媒介としてとらえる。

③ 「大序」における最晩期の自然観

稿本『自然真営道』の「大序」には、昌益の最晩期の思想が述べられている。その冒頭によれば、自然、すなわち自り然る——自己運動する——客観的世界の根本物資は、ここで土活真とよばれる。すなわち、伝統的な五行説における木・火・土・金・水の五者のうちで土が別格とされ、土活真として根本的な活動的な実在とみなされ、これにたいし他の四者は同列に置かれて四行とよばれる。そして、このような四行にたいし、互性という矛盾的统一、相互浸透的な媒介をあらわす概念が用いられる（互性によって、偶数による二掛ける一の、四つの行がたてられる）。

すなわち、昌益はいう、「自然（ひとりするところの活動的な客観的世界）トハ互性妙道ノ号（呼び名）ナリ。互性トハ何ゾ。曰く、無始無終ナル土活真ノ自行（自己運動）、小大ニ進退スルナリ（進むにも退くにも小と大とがある）。「それ故、小さく進んで木、大きく進んで火、以下同様にして」小進木・大進火・小退金・大退水ノ四行ナリ。」土活真はさらに自己運動をし、「自り進退シテ八気互性ナリ（八気となり、それは互性の関係にある）。」すなわち、四行のそれぞれが進退の運動をして、進木・退木・進火・退火・進金・退金・進水・退水の八気となり、四行の間においてと同様に、これら八気の間にも互性の関係、すなわち相互浸透的な矛盾的媒介がある。木は運動の始めをつかさどるが、その本性は水であり、水は終わりをつかさどるが、その本性は木である。それゆえ、木はたんに始めではなく、終わりでもあり、水もたんに終わりではなく、始めでもある。このような互性的な関係によって、相互に循環する。また、火は、活潑な運動の開始をつかさど

るが、その本性は收拾に規定され、金は收拾をつかさどるが、その本性は活潑な運動に規定されている。したがって、火はたんに動始ではなく収終でもあり、金はたんに収終ではなく動始でもある。ゆえに、火も金も無始無終、永遠の自己運動の過程にある。——私見であるが、この辺り土俗的な思弁的な展開であり、近代的思惟にはまったく無縁なものであるが、かれなりに根本物質の自己運動、その不生不滅 (ex nihilo nihilo) を弁証法として捉えようと努力してはいる。しかし、それ以上のもではない。つまり空疎な思弁に墮している、というほかはない。

昌益はつづけていう、「是レ〔上述の無始無終な運動〕が妙道〔つまり、冒頭にいった相互媒介的な互性妙道〕ナリ。妙〔精妙さ〕ハ互性ナリ、道〔法則的な展開〕ハ互性ノ感〔はたらき〕ナリ。是レガ土活真ノ自行ニシテ、不教・不習〔まったく自発的であり、むしろ上帝など超越者によって教えられたのではなく、習ったわけでもない〕・不増・不減ニ〔形態は変化しながらその過程をつらぬいて量的に増減なく、つまり不変で〕自り然ルナリ。故に是レヲ自然ト謂フ」(一の六三―四ページ)。

以下、昌益は、自然的世界、すなわち、天と地、太陽と月、諸星等々、また、さきに述べた通・横・逆という気の運回によって、穀物・男女・鳥獣虫魚・草木がつきつきと土活真から生成してくることを思弁によって述べる。

このようにして、かれは、自著の標題をなす自然真営道、あるいは自然活真営道の意味を次のように概括的に説明する。「故ニ八氣互性ハ自然〔であり〕、活真ハ無二活・不住一ノ自行〔二別(分裂)の活動をするのではなく、また唯一に止住するでもないところの自己運動であり〕、人・物生生〔すなわち万物がこのように生々しつづけること〕ハ営道ナリ」(傍真筆者)。かれは確信をもって、天地万物、あらゆる事柄、理、そして微塵の一つひとつにいたるまで、「只此ノ自然・活真ノ営道ニ尽極ス」(以上、一の六五―六六ページ)、すな

わちこれに尽きる、と断定するのである。

この箇所で昌益のいう「転神・定霊」の一句に注目しておく。かれの思想を首尾一貫した唯物論と解する人々は、これらの神霊もその方向で理解するであろうが、微妙なところがある。この句の出る問題の一文を示せば「進氣ノ精凝（進氣の精が凝集したもの）ハ日ニシテ、内ニ月（月の退氣）ヲ備ヒテ転神、退氣ノ精凝ハ月ニシテ、内ニ日（太陽の進氣）ヲ備ヒテ定霊、（かくして）日月互性、尽夜互性ナリ」（六四ページ）。寺尾五郎は、この「大序」冒頭に出る「転定」を、天と地とはみず、天と海（海のなかに中土がある）と解しているが、そのことは当面の問題には関係しない。ともあれ、かれは転神、定霊をそれぞれ「天の活動の主宰者」、「海（定）の活動の主宰者」と訳している。そして、注で、両者を、「天のたましい、海（定）のたましいで、それぞれ運動の主宰者」と解している（六九ページ）。また、安永寿延は、それぞれを、「天の神霊」、「地（定）の神霊」と訳し、次のように注している。「天神・地霊。中国の伝統的な天文学によれば、天空にきらめく無数の星はすべて天神であった。多数の星座が一定の距離を保ちながら、一昼夜のあいだに天空を東から西へ移動するのに対して、日・月と肉眼で見えた五惑星は、恒星のあいだを縫って順行したり逆行したりして、ほとんど自由自在に運行しているように見えたために、これらの星はとくにすぐれた天神として畏敬された。さらに、日本の古代神話と同じく、太陽と天、月と大地の神話的類縁性は広く世界的に知られている。昌益はこのような伝統的天文観に依拠しながらも、天神を精神あるいは魂とみなし、それをさらにまた活真という概念でとらえなおした。」これらの昌益研究者によっても、天や月のたましい、運動の主宰者の思想が、「大序」にうかがえると解釈されているといえよう。

ところで、ここでいう神とか霊とかはどのようなものであろうか。「良演哲論」によれば、日月の明冥を、目で見るかぎりのものとして考えてはならぬ。日月はじつは明と冥との互性として、今日の言葉でいえばその明

と冥を相互浸透的な統一関係において考えねばならぬ。この日月関係の説明はもちろん昌益特有の思弁によるものだが、目に見えない神と霊、天神と地霊も、たましいの明冥の互性によって理解しなくてはならぬ。すなわち互性によって両者は統一されているのである（一の二一四ページ）。より高い次元からみれば、明と冥とは相互浸透的に統一されてはじめて、一つの神なのであり、天神と地霊はこのような統一として一つの神とされる。「良演哲論」の別の箇所では、明暗（＝明冥）の統一としての神とは「活真の通感」（活真があまねく働いている能動的な力）であり、それが天地自然に備わる本當の神とされる。「神は日明・月暗（「という」互性ニシテ一神・二妙用ナリ）（一の二四〇—一ページ）」ともいう。昌益の思弁のなかで、この神は微妙な、理解をこえるある力をもつ働きであるが、かれの場合、これは自然に内在するものであり、もちろん超越的な主宰者ではないであろう。とはいえ、かれが日や月のうちにたましい、主宰者のような、事物を内部から活性化する能動的な力を考え、これを、隠れた明冥（日月）が相互に統一的に結びつく、秘められた一つの神とよぶところに、ある神秘的な思考を伴っているようにもみえる。昌益の土俗的な思考にはたしかに唯物論的傾向がいちじるしいが、こういうところに徹底的な唯物論とはみなしきれない微妙なものを残してはいないだろうか。

\* この連関で問題としうるのは、「大序」の最後の段における仙確による昌益への送葬の辞といわれる有名な部分である。そのなかでは、自分自身の再生を予言する昌益自身の誓いの言葉も引用されている。すなわち、この段は次のように書かれている。「人在リテ、『真営道』ノ書ヲ誦シ、直耕・活真ノ妙道ヲ貴ブ者之レ在ル則ハ、是レ乃イ『真営道』ノ書、作者ノ再来ナリ。此ノ作者、常ニ誓ツテ曰ク、「吾レ転ニ死シ（死んで天に行き）、穀ニ（穀物のうちに）休シ、人ニ来ル（また人間となって戻ってくる）、幾幾トシテ経歳スト雖モ（どれほどの歳月を経て）、誓ツテ自然・活真ノ世ト為サン」ト言ヒテ転ニ帰ス、果シテ此ノ人ナリ。是レ此ノ人、具足ノ活真、転ノ活真ニ一和シテ、活真ノ妙道自発ス、故ニ之レヲ誓ツテ違ハズ」（一の二五二ページ）。安永寿延はこの誓いの言葉に注して、「江戸時代の仏教においてす

忘れられた希薄な思想でしかなかった生天論〔Theory of Birth in Heaven〕が、解脱の否定という日本の回路をへながら、なぜか突如として昌益の思想のなかによりみがえる」と書いてある。問題の語は、つとにH・ノーマンによって「理解をこえた言葉」（“puzzling words”）として注目されたところである。もし徹底した唯物論とすれば、送葬の辞としてもこのような誓いの言葉までは出てこないのはなからうか（もっとも、江戸時代のことであり、分からないところがこのころ）。

昌益の石碑銘にある「守農太神」の尊称は、村民たちの亡き師にたいする敬慕を示すものであるという通説にしたがえば——この銘はかれの生前に書かれ、この神格化した尊称をかれ自身承知していたという仮説もあるが、それはとらぬとして——、昌益を尊敬する人々のあいだでかれの没後まもなくともあれ神格化がすすんだものと考えうるだろう。——もっとも、時代も場所も大きく距たるが、西欧、ヘレニズム期の古代原子論者エピクロスの学派でも、開祖エピクロスを「神」のように仰いだといわれる。この一種の神格化についても、またかれが、神々を原子の集合と考えるにせよ、やはりその存在を認めていた点でも、かれとその学園は唯物論としてははなはだ不徹底であり、「唯物論の見地からは妥協にほかならなかった」といえよう。わたくしは昌益の上述の点での不徹底をとりたてて批判するつもりは毛頭ないが、さればとてかれの唯物論をあえて首尾一貫したものとみなす必要もなく、かれの思想は総じて土俗的唯物論的傾向のいちじるしいものであったと、その意義を考えておこうと思う。

## (2) 直耕

——あわせて不耕貪食

直耕は互性とともて昌益の思想の最も中心的な概念である。それは農民の農耕という日々の労働を意味し、直、すなわち正しいという規定を本質的のもっている。しかも、この概念は、かれにおいて、人間の大地のうえでの農耕から、天地自然の永遠の営みにまで拡張され、両者は相互に結びつくばかりでなく、前者は後者のなかに包括的に統一されて相互に和合し、したがって、直耕とは根元的に両者において同一であり、万物に通ずる根元的な道とされる。

『統道真伝』にいう、「夫し自然、<sup>てんち</sup>転定ノ大道ハ、万物生生ノ直耕ト、人之レヲ継グ五穀ノ直耕ト、<sup>てんじん</sup>転人一和（天地と人間とが一つに和合しておこなわれる）ノ直耕、是レ自然真ノ大道ナリ」（八の二四六―七ページ）。また、「自然ニハ<sup>てんち</sup>転定ノ生生ト人ノ直耕ト一道ナリ。此ノ外二道ト爲ル者之レ無シ。諸家道道ト爲ル者（さまざまな論者がそれぞれ思い思いに立てている道）ハ自然ノ道ニ非ズ、皆私ノ法（恣意的に作りあげた法）ナリ。真道ハ<sup>てんち</sup>転定・人倫（天地と人間）生々ノ直耕、唯一道ナリ」（八の二四五ページ）。

晩期のものでされる「良演哲論」中の「問答語論」では、弟子の定幸が「百姓ハ土活真ナルヤ、亦否ヤ」と問うたのにたいし、昌益は、まことに良いことをいつてくれた、「道ヲ語ルニ足レリ」という。これを受けて、仙確は次のようにいう、「百姓トハ、<sup>てんか</sup>転下の衆人（であり）、直耕一般（ひとしく直耕にたずさわることによって）、<sup>てんち</sup>万人が一人ナルノ言ナリ（何万人いようともしつは一人であるということである）。一人ハ小に（百姓一人ひとりとしては小さくても、めいめいが）土活真の全体ナリ。故ニ<sup>てんか</sup>転下ノ万人ハ一ニ土活真ナリ。土<sup>てんち</sup>転定ノ肉体ナル故ニ、大ニ活真ノ妙体（精妙な実体）ナリ。百姓ハ直耕シテ土ニ就キテ離レズ」云々（二の二三五ページ）。

また弟子の湛香が「道ヲ活真・自感妙（活真のそれ自身で働く精妙な営み）ト観ルコト、如何」と問うたところ、昌益は「一食、無外・無内、活真（端的にひとえに直耕して食うということ、これ以外でも以内でもない、それが活真という道なのだ）」という。これを受けて中香がいう、「道ハ活真・自感（ひとり働く、すなわち自己運動）、互性・通横逆・八気・妙道ニ極マリヌ。全ク別無シ。其ノ妙徳ハ口食衣（食うことと衣ること）ノ一ナリ。<sup>てんち</sup>転定・人・物、食ヲ以テ常ナリ（すべてが食によって正常さを保っている）。故ニ<sup>てんち</sup>転定・人・物、生生無尽ナルハ、一（ひとえに）活真・直耕ナリ。故ニ回（恒星）・日・星（惑星）・月・人・物、（これらのものはすべて）常ノ営ミハ直耕ナリ。直耕ハ食衣ナリ。（直耕して食衣るのである）。……人ハ穀ヲ耕シ

穀ヲ食シ、四類（鳥獸虫魚）ハ大ハ小ヲ食フ。只一食ヲ以テ常ナリ。是レ只活真ノ直耕ナルノミ」。このように人間、ひいては自然における営みとして直耕と食衣、すなわち一般的にいえば万物における生産と消費との相互依存、相互交替、相互転化、両者の統一性が一貫した運動としてとらえられる。そこで、真の人間はまさにこのように直耕食衣するのであり、これにたいし、不耕貪食は活真の営む天道を盗み損うものであるということが必然的に導かれる。それゆえ、「直耕食スル〔直耕して食うこと〕ハ真人の備道〔真の人間に備わっている道〕ナリ。故ニ不耕貪食ノ者ハ皆活真ノ転道ヲ盗ム。是レヲ以テ盗乱・惑心ノ根ヲ植ユ。此ノ根ヲ断ラザル故ニ、盗乱止ムコト無シ」（二の二四七―八ページ）。

(3) 聖人批判、その逆と失、五常・五倫の批判

昌益の思想における最も破天業な点は、江戸封建体制における四民、すなわち士農工商の差別と幕藩的統治を、さらにすすんで、およそ人間による人間の統治と差別、とくに太古以来の中国の聖人による統治と差別を、直耕の道を盗みとるものとして徹底的に論難し、さらに中国や日本や朝鮮で孔子・孟子ら道徳的に至高至尊な人格として崇められてきた儒教の聖人をも、おしなべて不耕貪食の徒として批判し去ったところにある。次に、『統道真伝』（その一「糺聖失」）で、このことをみよう。

① 聖人批判から、不耕貪食する者一切の批判

昌益は、とくに十一人の聖人として伏羲・神農・黄帝・堯・舜・禹・殷の湯王・周の文王・武王・周公・そして孔子をあげている。寺尾のいうように、昌益における聖人とは、中国文明・儒教の創始者を指しているが、とくに重点は国家・権力機構・搾取制度の制定者ということにあり、ひいては横領者階級とそのイデオログを意味する、とみることができるだろう。



そしてついに聖人のみならず、不耕の者一切に批判は及ぶ。「聖人、不耕シテ衆人ノ直耕ヲ貪リ食ヒ、立チテ転てん〔天〕ノ耕道ヲ盗ミ、釈迦、不耕シテ独身ト爲リ、衆耕ヲ貪食シテ転てん道〔天道〕ヲ盗ム。是レ盗ミノ始メ、世世ノ聖賢・諸仏・菩薩・羅漢・莊・老・医〔医方〕・神ノ法〔神道〕ノ初制〔掙こしえ事の始め〕、凡テ学者・山伏・諸僧・不耕貪食ノ者ハ盜道ノ余瀝〔残った滴のようなもの〕ナリ。故ニ諸法ノ説法・講談、〔これらは〕悉ク皆盜業ヲ爲ス言訣いげつ、曾テ別事ニ非ズ〔それ以外であつたためしが無い〕。其ノ書千萬卷、皆盜ノ言訣ヲ書キ見ハセバ、金言・妙句ト言フ程ほど〔そのようにもてはやされているものほど〕、盜ノ言訣、嘆キノ語ナリ〕（八の二六二ページ）。そればかりではない。かれはずすんで世におこなわれる音楽を否定し去る。聖人のはじめた楽器はついに「琴・琵琶・簫しょう・和琴・尺八・太鼓〔？太鼓〕小鼓・三味線、凡テ音楽ノ鳴物なりものノ類」に及び、「上下之レヲ用ヒテ遊興・寛楽〔くつろいだ楽しみ〕ヲ好ミ、己レ己レガ〔自分たちの〕家業ヲ忘レ、遊芸・器物ノ業、多姪たじ〔淫〕ノ者日ニ多ク、耕ス者日々ニ少ナク、費ついでノミ多ク産物ノ出ヅルコト少ナク、積リ溢レテ終ニ転てん下〔天下〕ノ国家ノ乱争、上下乱亡ノ根ト爲ルな〕（八の二二二ページ）。

## ② 聖人の犯す五逆と十失

まず聖人の五逆について。

1、「百万人ニシテ一人ノ自然じぜんニ逆シテ〔何万人いようと平等で一体をなす自然に逆らつて〕、推シテ私ヲ以テ〔あえて私欲から〕王トナル」。

\* 「百万人ニシテ一人」という主張には、尊卑・上下などの身分制を否定する平等思想が表現されている。

2、「転てん定・万物ノ生生スル直耕ニ逆シテ、耕サズシテ衆人ノ直耕ヲ貪リ食フ」。

3、「凡テニ別〔差別〕無キ転てん下・平般〔平等〕ノ人世ニ逆シテ、私ノ失リヲ以テ五倫〔君臣の義・父子の親・夫婦の別・長幼の序・朋友の信〕ノ法ヲ立テ、……五倫ノ上ニ立チ、衆人直耕ノ財宝ヲ貪リ取り栄華ヲ爲

ス。

4、「自然ノ人道」に逆らつて、「己レ一男ニ多女ヲ附ケ〔男一人に多くの女をあてがい〕ほしいまま放ニ姪〔淫乱シ、……〕」。

5、「自然ノ具ハリ」に逆らつて、「山中ヨリ金ヲ掘り取り金銭ヲ鑄テ〔鑄貨を作り〕転下ノ通用ト爲シ、「無欲・清心ノ自然・正道ノ衆ヲシテ始メテ欲心ヲ発セシメ利欲ニ迷ハシム」(八の三三三―四ページ)。

また、十失として、1、楽器を作つて民衆を遊興に熱中させた。2、碁など労働を怠けさせる遊び道具を作り、博奕のもとをなした。3、犠牲を供する制度を作り肉食を始めた。4、天下をいくつもの国々に分割し、諸侯を配し臣下を置き、そのために不耕の者が多くなつた。5、武士を役人とし位階制度をつくり、賄賂や怨恨をひきおこした。6、武士によつて民衆の抵抗を抑圧した(民衆の抵抗はそもそも統治者たる君主が道を盗むから始まるのだ)。7、手工業を興し、城郭や屋敷などを豪勢に築き、無益な奢りの器物を華美に作つた。そのため農耕をしない者が多くなつた。8、商業を興し売買を盛んにし、そのため人心が小ざかしくなつた。9、織物屋を興したため、人々が華美に着飾るようになった。10、支配者に都合よくでちあげた文字や書物・言説によく通じている者を賢者とし、直耕する勤労大衆を下民の愚者とした。そのため、文学を業とし、民衆をだまして上に立とうとする不耕貪食の徒がますます多くなつた。このような失を犯し、天下争乱の国をつくつた(三三四―三七ページ)。

昌益はそこから次のように結論する、「故ニ仏・儒・老・莊〔などの教〕、君臣〔の道〕、士・工・商〔農以外の三民の存在〕ハ、聖釈〔聖人と釈尊の〕利己ノ作法・私失〔であり〕、まこと信ニてんか転下ノ怨ミ、乱世不止ノ大本ナリ。是レ目前ニ見テ女童〔女子供〕ノ知ル所ナリ。故ニ聖釈ノ私法無キ則ハ、自然直耕ノ真世ニ帰シテ、転下大安平ナリ」(三三八ページ)。

ここから当然、昌益には、封建倫理の基本たる五常（仁・義・礼・智・信）と五倫などにたいするきびしい批判が出てくる。「聖人ノ教ヘト爲ス所ハ、三徳（智・仁・勇）・五常・五倫・四民（士・農・工・商）ナリ。上ニ立タンガ為<sup>レ</sup>ノ謀言ニシテ笑止ナリ」（八の一〇六ページ）。たとえば仁についていえば、聖人は仁をもって下民を仁むというが、笑止である。自分は不耕で、衆人の直耕、天下の穀を貪食しながら、口説で衆人をたぶらかし、自然の天下を盗み、上に立って自分は王だなどと号している。「故ニ己レノ手ヨリシテ一粒一錢出ズル無シ。我ガ物ト云フヲ持タザル者〔盗みとった物ばかりで、自分で働いて得た物はなにひとつもたない者〕ハ聖人ナリ。然ルニ何ヲ施シテカ、民ヲ仁ムベケンヤ。故ニ笑フベキナリ。民ノ直耕ヲ貪リ取りテ、之レヲ以テ民ニ施シ、之ヲ仁ト曰フナレバ、大失ノ妄悪ナリ」（八の一〇八―九ページ）。

#### (4) エコロジーの視点

——あわせて昌益における理想社会

さきにわたくしは「大序」冒頭における「自然トハ互性妙道ノ号ナリ。互性トハ何ゾ。曰ク、無始無終ナル土活真ノ自行、小大ニ進退スルナリ」云々を引用して、土活真の自行、その進退から八気、さらに通横逆の運回によって生命をもつもの一切が生成してくる、とされていることをみた。すなわち、昌益はここで、自然界の万象の壮大な有機的な生成的な連関を、いいかえれば、機械論的な結合分離によってではなく、互性という弁証法的な相互媒介による生々発展の関連を、思弁のうえながら生動的に表出しているといえよう。そして人間の邪しな私欲の介入しない自然自身の健全な直耕の世界をかれはそこに見ている。

刊本『自然真営道』には、まず大自然の四季の循環による耕業の正常な営みについての次のような叙述がある。「<sup>てんち</sup>転定ハ<sup>じと</sup>五行自<sup>す</sup>行<sup>す</sup>然<sup>す</sup>ル進<sup>す</sup>退<sup>す</sup>・退<sup>す</sup>進<sup>す</sup>ナレバ、〔まず(1)小進・木風・春〔春となり〕、発生・華咲キ、〔ついで

(2) 大進・火暑、夏〔夏となり〕、雷動・育成シ、〔さらに(3) 小退・金燥、秋〔秋となり〕、実収・堅斂シ〔かたく実り〕、(ついに(4) 大退・水寒、冬〔冬となり〕、枯核・閉蔵シ〔草木を枯らせて生命を翌年のために貯える〕、(その間宇宙の中央部では) 非進・非退ノ中土、(これらの木気・火気・金気・水気の四気の) 進退ヲ革メ退進ヲ就ケ一連ニ循環シ〔一連の循環運動をつかさどり〕」云々。そして、それらの一連の循環の様はどのようであるかといえ、真〔根元的存在である自然真〕ハ環ノ端無く如トシテ〔環に端のないように次々にどこまでもつづいていて〕無始無終、発シテ革マリ、入リテ就キ〔新しきに向かい〕、妙一真ノ進退ナリ。これは決してたんなる変化ではない。「全ク〔いわゆる〕変化ニ非ズ、中土〔一切をつかさどる中土は〕、回り〔自然の運回〕ヲ革就〔改めては、また新しきに向かう、そういうことの循環を通して〕進退止ムコト無キ妙用ナリ。」「故ニ、(人びとが) 四時・自然進退、氣行〔気の運行〕ニ順ヒテ、以テ耕農・織業ヲ爲ル則ハ、(その営みは) 八節〔立春、春分など、季節の八つの変わり目〕ノ氣行違フコト無く転道〔天道〕ト与ニ行ハルル故ニ、人倫〔人間〕ノ耕業〔耕作労働〕ニ於テ異変有ルコト無シ」(十三の二〇五—六ページ)。

このように万象が有機的に連関しどこまでも循環する自然の法則に合致して直耕にたざさわれば世は大平であったはずであるのに、人間の妄欲が介入することによって、「自然世」が「法世」となってしまった。「自然ノ自守ノ妙行」(十三の二四二—ページ) がこうして破壊されてしまったのである。たとえば、金と銀である。金と銀は土中に埋没したままであれば、その自然の本性を發揮して万物の運行によく参与するのであり、これこそが金・銀の「妙徳・妙用」であるのだが、世に聖人なるものが出没してから、私の欲心から出發してその發掘を始めた。その結果、「金ヲ掘ル故ニ、土氣脆クシテ地振シ易シ〔地震が起こりやすい〕。こうして「凡テ転災〔天災〕・定難〔地難〕、金ヲ掘ルノ罪ナリ。また、商業の興隆とともに貨幣の鑄造が始まった。「且ツ、金・銀・錢ヲ鑄テ転下〔天下〕ノ通用ト爲ルヨリ己來、欲心起リ、奢リ貴リ・榮耀〔榮華〕ヲ好ミ乱争ヲ爲ス。」

刀剣による人殺しも始まった。「刀劔ハ人ヲ害シ己レヲ破リ、利乱〔刃の鋭さによって乱〕ヲ爲ス。」さらに貧富の差も生まれた。「金銀多ク有ル者ハ上・富・貴ク〔上に立ち富人で貴ばれ〕、金銀有ラザル者ハ下・賤シク貧ナリ。故ニ上・富・貴、下・貧・賤ノ名ハ人ノ事〔人間本来のもの〕ニ非ズ、金銀有無〔金銀をもつかもたぬか〕ノ名ナリ。未ダ金銀有ラザル前ノ世ヲ以テ、無欲無乱ノ自然世ヲ知レヨ」（十三の二八二—三ページ）。

昌益の現実批判はますます冴える。かれは、聖人が出現して不耕貪食、天道の盗取・搾取がはじまる以前には、人間には、みなが平等で、みなが労働し、互に万物を共有していた「自然世」があったとし、それ以後、不平等、不耕搾取、私欲・私利を求める私的所有の世、階級差別の世（「法世」という）が始まったとし、それ故に、自然の世をふたたび回復しなければならない、と考える。すなわち、「自然世」↓「法世」↓「自然世」として、現実世界にたいして理想社会を対置するのである。これはたしかに、科学的社会主義の構想する「無階級社会」↓「階級社会」↓「無階級社会」という展望と、ある点で照応する。しかし、昌益は、文字、学問、文化、工業生産、商業などに反対し、ひたすらなる万人の直耕の世の実現を希求する。かれの現実批判、階級批判はたしかにきわめて鋭く、共感しうるところが多々あるが、しかし、人類の無階級社会からの歴史的発展、科学的認識・実践・人間間の広義の「交通」(Verkehr)、『やうに人間性 (humanitas) と民主主義の発展、等々の視点がかれに欠けていることは否めない。総じていえば、歴史と文化・教育 (paideia) などの思想が欠けている。そのため、かれの希求するかぎりの「自然世」の実現は、きわめて困難であるのみか、現実には不可能であろう。

\* 昌益（「良演哲論」の「私法盗乱ノ世ニ在リナガラ、自然活真ノ世ニ契かんフ論」によれば、正人せいじん（すなわち、活真の営む妙道を体得し実践する現想的な人間）の出現することに期待がかけられる。正人が出現すれば、「今日にも」世はまったく変わる、「自然の世」となる、とかれは考える。しかし、これは、まったく唐突のことで空想にすぎないようにわ

たくしには思われる。昌益はいう、「若シ上〔最高の統率者〕ニ活真ノ妙道ニ達スル正人有りテ、之ヲ改ムル則ハ、今日ニモ直耕・一般〔万人が平等に直耕して〕、活真ノ世ト成ルベシ。然レドモ上ニ正人無クンバ、如何トモ爲ルコト能ハズ」(一の二七三ページ)。昌益は、下にはではなく、上に正人の出沒することを期待している。かれは、ここでなお、上下にこだわっているのか。いずれにせよ、正人が出現しなければ、どうしようもない、と昌益はまずいう。

たしかに昌益を江戸中期におけるエコロジイの先駆とみることができるであろう。自然と人間との共生、万物の循環の思想をはじめとして学ぶべきものが多々あることはいうまでもない。しかし単純にかれの思想に帰ることによって、今日の環境問題を解決することができないことも、また明らかであろうと思われる。

### (5) 平和思想

さいごに、昌益の平和思想についてみよう。

『統道真伝』でかれは、「てんか 転下ハ てんか 転下ノ てんか 転下ニシテ、自然・てんか 転下ナリ」(八の一七ページ)という。自然の天下には、不耕食食をする君主(支配者)のおこなう政も治もない。「治(治というものは)、乱ノ止ミタル名ニシテ、止ム故ニ(乱は止むからして、また)必ず動乱起ル。故ニ自然ニハ(ほんらい)乱モ無ク治モ無ク、唯(ただ)安食・安衣ナルノミ」(一六四ページ)。万人が直耕して安らかに食べ安らかに衣きることができるとして、それが平和な世であるという考えである。普通には、乱のない状態を治まっている、また治まっていない状態を乱れている、とひとは考える。しかし、昌益によれば、治とは乱の止んでいる状態であるにすぎず、むしろ乱の一様態であり、治があれば必ず乱がある。治と乱とは、つまるところ、乱の状態であるか、乱がしばし止んでいる状態であるかのちがいであるにすぎない。政治とは、聖人が人々の上に立って支配するために私利私欲によってでっちあげたものであり、直耕(＝生産労働)をか掬めるためにこしらえたごまかしの制度にすぎない。こん

なものがどうして自然の道であろうか。「私ノ利ヲ以テ転道〔天地の法則〕ヲ犯ス故ニ、兵乱競ヒ起リ、転ノ責メ〔天罰〕ヲ被リテ知ラズ〔人々は少しも自覚するところがない〕。甚シイカナ、利己ノ迷イ」(二四九―五〇ページ)。また次のようにもいう、「治トハ、聖人出デテ自然ノ転下ヲ盗ミ、推シテ〔強引に〕王ト爲リ、故ニ兵乱起リテ以来之レ〔治というものが〕有リテ、〔もともと〕自然ニハ治乱之レ無ク、一般ニ耕シテ〔すべての人が同じように耕して〕万人人ニシテ一人ノ世〔万人が一人のように生活している世〕ニ、誰ヲ治メ誰ヲ刑シテ治乱有ルベキヤ〔そこには治める者も、刑する者もないのだ〕。それゆえ、人を治めるといふことははなはだひとりよがりな誤りである。だからして自然世では「夫レ直耕ハ衆人一般ニ〔こぞって〕、耕ス故ニ、衆人一人ノ道ヲ転定ト与ニ業スル故ニ、人ヲ治メルト云フコト曾テ之レ無シ」(二三八―九ページ)。

\* これは、場所と時間とを距ててカントの『恒久平和のために』における次の思想にも通ずるかもしれない。「将来の戦争への材料をひそかに留保して結ばれた平和条約は、決して平和条約とはみなされてはならない。」「なぜなら、そのさいには、それはじつはたんなる休戦、すなわち敵対行爲の延長にすぎず、平和ではないからである。平和とはあらゆる敵意の終末を意味し、それに恒久なという形容詞を付加するのは、かえって疑問をさそう冗語である」。しかし、昌益はカントのこの見解にも同意しないだろう。かれにとっては、恒久平和のためであれ国家間における国際条約や予備条項などという人爲ではだめなのだ。世を挙げて万人直耕の世としなければいけない、と自分はいっているのだ。かれはこういうにちがいない。

『統道真伝』では、さらに軍学(兵学)に反対する。「自然・直耕・安食衣シテ転定ト与ニ同行ノ世〔人々が共生してゆく社会〕ニ、治乱無クバ軍学ノ名無シ。」「軍学ハ戦ニ勝チ王ト成ランガ爲メ、国家転下ヲ奪ハンガ爲ナリ。小シク治マルト言フ則ハ兼テ〔治だけではなくそれに加えて〕之レ〔軍学〕ヲ学ビ、乱ヲ待ツ〔乱のときに備えている〕。軍学ハ天下国家ヲ治メンガ爲ト云ヘリ。之レ天下国家ヲ治ムル爲、必ズ兵乱・戦死ヲ爲ス。故ニ是レ治マルト云フモ軍学、乱ルルト云フモ軍学ナレバ、治・乱与ニ軍学、則チ治・乱与ニ乱ナリ。」

「若シ自然・直耕道ニハ治乱無キコトヲ明カス者ノ之レ有リテ、速カニ軍学ヲ止絶（廃絶）シテ、悉ク刀劍・鉄砲・弓矢凡テ軍術用具ヲ亡滅（撤廢）セバ、軍兵・大将ノ行列（行進）無ク、止ムコトヲ得ズシテ（否応なしに）自然ノ世ニ帰スベシ」（二八六―七ページ）。さらに、治と乱にはその期間の長い短いの差はあるにしても、すなわち「是レ僅カニ長短有レドモ、治乱ハ只不耕食シテ上ニ立ツ君ニ有ルナリ」（二八八ページ）権力の座に坐る不耕食の君主が戦乱の原因であり、そもそも元凶なのだ、と昌益はいい放っている。かれの願いは、「永ク無乱・安平ノ世」（同ページ）、すなわち恒久平和の社会が実現することであった。それは、直耕の世の実現にあった。

この思想は晩期においても引き継がれ、さらに展開されている。「良演哲論」で昌益はいう、「道（自然の法則）ハ治乱ヲ知ラズ、私法（私欲にもとづく作爲が）、治乱ヲ始ム。故ニ治ヲ欲セザレバ、乱起ラズ、兵用（軍兵の使用）ヲ期セズ（それゆえ、もともと治を始めなければ軍備をするなどの必要もない）」（一の二一〇ページ）。

昌益はさらに、兵乱の原因として贅沢な暮らしを考えている。金銀が流通し、世界中に儲けのためという利己的な欲望の追求がおこっている。そういう貨幣経済による商業の発展のために、侵略行爲がますますひどくおこるのだ。この指摘は、戦争の原因についての注目すべき視点の提起であり、これはやがては資本主義による戦争の発生に連なりうる見方である。もちろん、ここにも支配者がいる。かれはそこから、やはり、金銀の流通をやめて万人が直耕の生活に戻るべきことを説くのである。いわく、「金銀通用ヲ爲ス故ニ、売買・利欲ノ法盛ンニシテ、転下（てんか）、利欲ニ大イニ募リ（募る）、漢土ヨリ（モンゴルが）天竺（インド）・阿蘭陀（オランダ）・日本ヲ奪ハント欲シ、或イハ日本ヨリ（秀吉が）朝鮮ヲ犯シ、（薩摩藩が）琉球ヲ取ル等、（これらの行爲は）金銀通用売買ノ法ヲ立テ、自由足り（物をほしいままに入手することができ）、侈リヲ為シ（おごり）易キ故ナリ。侈リハ乱ノ根ナリ。



之レヲ知りテ金銀ノ通用ヲ止ム〔廢止する〕。元來、人ハ穀ヲ耕シ麻ヲ織リ、食衣ノ外何ノ別用無キハ、てんち 転定ノ与フル備ハリナリ」(二七八ページ)。

軍術(軍学・兵法) についてのある門人の質問にたいして、昌益が、軍術などは道ではない以上、質問する必要などないではないかといったのを受けて、弟子の栄沢がいう。「軍術ハ、人ヲ殺シ己レ亡ビ、人ヲ亡ボシ己レ殺サル、死争〔死闘〕ヲ以テ、てんか 転下・国家ヲ盜ム。聖人、てんか 転下ヲ治ムルニ始マル。(軍学のごときは) てんか 転下ニ例フル物無キ大悪罪ナレバ、夫子〔昌益先生〕モ答ヲ爲スベキ言無シ。故ニ其ノ問ヒヲ攻ム〔質問する必要などない、と咎めた〕。故ニ確門ニ於テ、軍術ノ事ハびげん 微言スルモ活真ノ大敵ナリ。之レヲ忌ム〔忌避する〕」(二五三ページ)。

注

(1) この項および次項「昌益の生涯と著作」については、渡辺大濤『安藤昌益、自然真宮道』勁草書房、一九七〇年、寺尾五郎「総合解説——安藤昌益の存在と思想、および現代とのかかわり——」『安藤昌益全集』第一卷、農山漁村文化協会(以下略して農文協)、一九八二年所収、同「二井田資料・医学関係資料について」『全集』第一四卷、農文協、一九八五年所収、安永寿延「安藤昌益の生涯と思想」『安藤昌益——研究国際化時代の新検証——』農文協、一九九二年所収、『安藤昌益——日本・中国共同研究——』農文協、一九九三年、『安藤昌益——国際シンポジウム記録——』農文協(『現代農業』一九九三年臨時増刊)所収の諸論稿その他、『農文協創立五五周年記念シンポジウム』中国の哲学者、日本を語る「中国の安藤昌益研究」農文協、一九九五年などに負う。農文協版『安藤昌益全集』からの引用のさいには、本文中に、たとえば、第一卷三ページを、丸括弧で(一の三ページ)として表す。

(2) 寺尾五郎『安藤昌益の闘い』農文協、一九七八年、二五二ページ。

(3) 小川鼎三『医学の歴史』中公新書、一九六四年、一〇三ページ以下を参照。山協東洋は宝暦四年(一七五四年)に刑死体の解体をみて(良沢・玄白による明和の解体に先立つこと十八年)、五年後に『蔵志』を出版した。

(4) 安永寿延、前掲書、三七、八ページによる。「ときに昌益四七、八歳のことである。これまで何冊かの稿本(『暦之

大意『確菴先生韻經書』など）は記述していたが、新たに再建され、確立された原理にもとづいた新しい著作を出版し、広く世に問おうとする。これが医学書・刊本『自然真営道』前編三巻である」とある。ただし、これには異論もある。寺尾五郎の考えでは、一七三〇―四〇年代、すなわち、昌益三〇歳から四〇歳代の執筆ということになる（二二の七八―九ページ）。もっとも、これは早すぎるのではないか。とはいえ、原稿が出来上がったから幕府側の開校許可をうるまでの時間を考慮すれば、執筆の開始は、安永説よりも若干早く考えられるかもしれない。

(5) 昌益の現存する主要著作の時期区分は、寺尾五郎によれば、次のとおりである（ただし、『統道真伝』と『自然真営道』との位置を逆にした）。

初期 刊本『自然真営道』全三巻  
 中期 稿本『統道真伝』全五巻

稿本『自然真営道』のうちの

「字書卷」(一・二・三)

「儒書卷」(四・五・六)

「仏書卷」(七)

「韻学卷」(八)

「神書卷」(九・十)

晩期

稿本『自然真営道』のうちの

「人相卷」(三十五・三十六・三十七)

「法世物語卷」(二十四)

「良演哲論」あるいは「真道哲論卷」(二十五)

最晩期

「大序卷」

前注に述べたように、刊本『自然真営道』全三巻の執筆時期については、寺尾のいうよりも遅れるのではないかと  
 思うが、全体としてこの時期区分には一応したがいたい。

(6) 「掠職手記」には次のように書かれている（現代語訳）、「だいたい近年昌益が当地へやって来てから五年の間に、  
 家じとの日待・月待〔日の出、月の出を待って拝む宗教的行事〕・幣帛〔神前への供物〕・祭礼などが、すべて不信心

- のひろがりでありやめとなり、そのほか庚申待・伊勢講・愛宕講などもなくなり、拙者どもはただ祈願所・菩提所という名ばかりで、これでは子孫の生活も成り立たない」（全集一四の一四二ページ）。封建制下、掠職にとつて、事態は、子孫までの生活がかかる問題ともなっていた。
- (7) 本稿においてわたくしは、前掲『安藤昌益全集』および前掲安永寿延『安藤昌益』における現代語訳文と注解に多くを負っている。昌益の学説を叙述するさいにも利用した。
- (8) 前掲『安藤昌益——国際シンポジウム記録——』四六一七ページ。
- (9) 寺尾五郎「総合解説—前掲全集、の一—ページなど。
- (10) 杉田玄白「形影夜話」、日本思想大系64、『洋学』上、岩波書店、一九七六年、二六二ページ。
- (11) 前掲『安藤昌益——国際シンポジウム記録——』七八ページ。
- (12) 拙稿「弁証法の基本法則とカテゴリー」岩崎・フィードラー・ベニッシュ編『弁証法と現代』（邦訳）法律文化社、一九八九年、五三、五六ページ、「弁証法的基本規律」『唯物弁証法の問題』北京大学哲学系・大阪経済法科大学哲学教研室合編、一九八九年、五〇、五一、五二頁。
- (13) ex nihilo nihili「何も無からは生じない」は、物質とその運動の恒存という唯物論の基本思想を表している。拙著『ギリシア・ポリス社会の哲学——西洋古代哲学史（I）——』未来社、一九九四年、vi—viiページ、一七四—六ページなどを参照。
- (14) 前掲安永寿延『安藤昌益』二九五ページ。
- (15) 同上書、二九八ページ。
- (16) 『エビクロス——教説と手紙——』出隆・岩崎訳、岩波文庫、一九五九年、二〇二—三三ページ。拙著『ヘレニズム・ローマ期の哲学——西洋古代哲学史（II）——』未来社、一九九五年、三八、四九—五〇ページ。
- (17) 「良演哲論」中の「私法盗乱ノ世ニ在リナガラ、自然活真ノ世ニ契フ（合致する）論」と題するかれ自身の執筆に成る論稿は、重大な問題を含んでいる。その問題というのは、以下で要約する昌益の記述に発する。すなわち、かれによれば、標題の示すように、私法盗乱の世、すなわち「法世」のままで、正人の出現なしに、はたして、自然活真の世、すなわち「自然世」に合致するような世をつくるどのような方策がありうるか、ということが問題である。門人たちもその方策をしきりに問うたことであろう。

さて、もし、正人が出現しなければどうしようもない、ということでは満足せず、正人が出現しないために搾取と戦乱の絶えることのない世がつづくことを憂えるならば、事態を解決する一つの「法」がある、と昌益は提起する。「法」である以上、これが拵え事であることは、いうまでもなく、かれも承知してはいる。とにかくかれは、これを「失リヲ以テ失リヲ止ムル法」（一の二七五ページ）という。なぜなら、封建体制の上下の二別という仕組みによりながら上下二別にならないことを考える、そういう「法」だからである。すなわち、かれの処法は、上たる最高の統率者をはじめ、下たる諸侯も、さらに民衆も、みな直耕することであるとす（諸国の土地は「上の地」とし、これを下たる諸侯の地とはしない——いわんや「万万人にして一人」の土地ともしない）。そのうえで、下々のものの直耕をとりしきる、つまり管理するのが、上たる者の唯一の政事とするのである。ここでは不耕貪食、すなわち収奪ということがないから、上下の關係があつても、差別は存在しない、とかれは考える。

だが、もし諸侯や民衆に直耕を怠ける者が出たならば、どうするか。昌益は答えていう。「之レヲ刑伐（刑罰）ス」。そして、「若シ生レ損ネノ悪徒者出ツルコト之レ有ル則ハ、其ノ一家一族ニ之レヲ殺サシメ、上ノ刑伐ヲ加フルコト勿レ。之レヲ邑政ト爲ス（邑政内で解決する、すなわちその内部で葬ることである、とする）」（同、二九〇ページ）。念のためにもう一度別の引用をしよう。「一族ハ失リ無キニ、不凶シテ出ツル失リ之ヲ殺スハ、失リノ根無キ故ニ（だが、思うに、根なきとは理屈ではあるまいか）、一タビ殺セバ、又生ズルコト無キ所以ナリ。此レヲ以テ、悪者出ツル則ハ之レヲ殺セバ、根無キ故ニ、盗乱絶ユル所以ナリ」（同、二九四ページ）という。そして、昌益によれば、このようにして、「後後年ヲ歴ル間ニ、正人、上ニ出ツルコト之有リ、（さらに）下ニ出ツルコト之レ有ル則ハ、無盜・無乱・無迷・無欲、活真ノ世ニ帰スベシ」（二九一—二九二ページ）。

ここで問題となるのは、この「殺ス」という思想である。昌益は、上述の引用の示すように、上の刑伐と、邑政内部における「殺ス」という二段がまえの処刑を考えている。寺尾五郎は「解説」のなかでこの点について次のようにいう。「ところで、この『殺ス』という一語に驚いて、陰惨な肅清の死刑と理解した研究者があるが、とんでもない勘ちがいである。昌益のいう『殺ス』とは、『食わずな』ということであり、性懲りもなく不耕貪食を続けようとする者などに食わず必要はないし、食わなければ死ぬだろうがそれでよいということである。…人間というものは、本来的に働くものなのだという信頼の上に立っているのである。」「いづれにしても不耕貪食こそが最大の悪事であり、不耕貪食にたいする断乎たる態度が『契フ世』の政治である。それは『直耕ノ衆人』の不耕貪食者にたいする実力行

使であり、いわば直耕者階級独裁の政治である。」<sup>†</sup>だが、ギロチン、ガス室、絞首刑、浅間山麓事件のような殺し方でなく、食を与えないことによるのであるとしても、殺戮であることに違いはない。このようなことを許せるかという問題がある、とわたしは思う。

寺尾と正反対な主張をしているのは、安永寿延である。昌益の提起する、法世のなかにありながら自然世に合致する世をつくるというプランにおいて、この避けがたい矛盾が、「昆政コミュニケーション」の、あの奇怪な粛正の制度をもたらしたといえなくもない」と安永はいう。だが、自然の道には「殺す」ということなどは絶対にありえない、と考えるのがそもそも昌益である。しかも、「かりそめにも人の病気をいやし生命を救う医師が、たとえ社会のはみだし者であれ、その処刑を口にすべきではあるまい。」安永は、昌益にしてみれば、ここで提起するものが「異様な未来像」であるということも、重々承知なことであつたかもしれない、と考える。理想社会実現の方途を問いかける門人たちにたいして、昌益は、正人の出現による自然世の実現はたしかにユートピアかもしれない、いやユートピアだろう、しかし、正人が出現しなくても何とか搾取・盗乱のない世を実現する方途はないものかと、どうしてもわたしに問うならば、「わたしは答えよう、おまえたちはこの程度の見取り図を受け入れる覚悟があるのか」と門人らに突きつけたのが、この「契フ論」であつたとする。だが、それにしても、「結局のところ、この一篇全体の論証はあまりにも紆余曲折した、複雑な軌跡を描いていて、昌益の真意はとらえがたい。」昌益はむしろこの論文で、どんでん返しにくわしているのではないか。「要するに昌益が求めていたのは、過渡的な〔寺尾は、前述したように、過渡期の独裁を主張するのであろうが……筆者〕、したがって中途半端な法なき法ではなく、法の全面的廃棄である。それは単に人間を国家はもちろん社会からさえも解放するだけでなく、自然と人間のあいだに介入するいっさいの法を廃絶しないかぎり、人間は自然とともに生きていくことはできないことを、彼は主張している」と安延は考える。<sup>††</sup>わたしは、寺尾のいう過渡期の独裁論による「殺す」ことの肯定にはどうも賛成しがたい。昌益が「契フ論」で殺戮のことをなぜ述べたのか。わたしはたしかに理解に苦しむ。理想実現のために、理由はどうであれ、殺戮を肯定する思想は危険であり、反人間的だからである。それでは、「契フ論」の孕むこの問題をどう解釈するべきであるか。わたしは自分の最終の結論には達していないが、安永の解釈も成りたちうと思う。<sup>†</sup>同、一七四ページ。<sup>††</sup>安永、前掲

『安藤昌益——研究国際化時代の新検証——』、八六、九一、九二ページ。

(18) カント『恒久平和のために』、引用は宇都宮芳明訳『永遠平和のために』岩波文庫、一九八五年、一三ページを利

用した。訳文は若干の変更がある。