

近世の日本独自の思想 —日欧思想史の比較研究と社会科教育への反映(4)

Japanese Original Thoughts in Early Modern Ages —Comparative Research of Japanese and Western Thought Histories, and its Reflection to the Education of Social Studies(4)

徳 永 哲 也*

Tetsuya TOKUNAGA

1. 日本人精神探究としての「国学」

(1) 「国学」の誕生

日本の古代から江戸初期まで、日本の学問研究に日本独自のものは少なかった。多くは中国伝来であり、仏教も発祥はインドで中国を経て入ってきた。何よりも学問知識を書きとめる文字が「漢字」であり、それを平たく崩した「平仮名」や一片のみを取った「片仮名」は作られたが、文書記録は「漢文」で書かれることが多かった。表記のみならず内容も、まずは中国テキストに依拠しがちで、それを超えるということは簡単ではなかった。儒学、特に陽明学は日本独自の進化を遂げ、たし、「古学」「古義学」「古文辞学」という古学派(私は日本版ルネサンスと見ている)は、同時代の中国をも凌駕する研究成果をもたらしたが、出自は中国であった。

こうした江戸期が幕府安定の中期に入ると、中国の影響をあえて排除した日本人研究、日本史研究の思想が生まれてくる。その先陣を切ったのが「国学」である。『古事記』『日本書紀』『万葉集』といった日本オリジナルの古典(文字は漢字だが)を、文献実証学的に研究し、そこに日本独自の精神を見出そうとした江戸中期の学問研究を「国学」と呼ぶ。「鎖国」とはいえ中国やオランダの情報は長崎経由で入ってくる。世界の近代化も間接的には感じ取れる。「ライバルの存在」を意識した人間は、「自分とは何者か、どうあるべきか」を問い始める。民族意識は駆り立てられやすい。そこに「わが国らしさを知る学」が生まれるのである。国学は契沖(1640-1701)に始まり、荷田春満(1669-1736)そ

して賀茂真淵(1697-1769)に受け継がれ、本居宣長(1730-1801)によって大成されたと言われる。

国学の日本古典実証研究は、17世紀中盤から18世紀初頭の古学派から強く影響を受けている。古学派が中国古典にさかのぼって文献実証学を深めていったのを見て、「古典に回帰することで自らの思索を深めるのなら、その古典とは中国にではなく日本に探すことこそ王道ではないか」と着眼したのである。その日本古典、日本人の精神的ルーツと考えられたのが『古事記』『日本書紀』『万葉集』だったのである。

本稿では、国学大成者とされる本居宣長の人生を振り返ることで、彼の国学への接近とその深め方を見ておこう。

本居宣長は、伊勢の松坂(今の三重県松阪市)で木綿仲買商の小津家に生まれた。11歳の時に父親が死に、商売見習いを始めたが関心は薄かった。やがて小津家は商売をやめ、宣長の別の才能を見込んで、彼が23歳の時に医者にすべく京都に出した。28歳で松坂に帰った宣長は、医師を開業し、医師を生業として一生を終える。「小津」姓から先祖の「本居」姓に戻したのは京都にいたころである。

当時、医学とは漢方医学であり、漢学である儒学も学ぶことになる。漢学の師となる堀景山は日本古典文学にも詳しく、宣長が、真言宗僧侶で『万葉代匠記』を著す契沖を知ったのも、景山を通してである。その後、宣長は自ら『万葉集』や『源氏物語』を精読し、歴史研究として『日本書紀』も読み、松坂で医師となつてからは

「昼は医業、夜は古典の研究と講義」という生活を貫いた。

宣長の国学直接の師は、『万葉集』研究の大家、賀茂真淵である。といっても直接対面したのは宣長34歳の一度きりで、あとは手紙のやり取りでの「通信指導」であった。真淵の伊勢神宮参りの帰り道、松坂での一期一会の対面の時、宣長は「古事記を研究したいのですが」と申し出て、真淵は「自分もやりたいがもう老齢。若いあなたが努力しなさい。順序正しく、土台から一歩ずつ」と励ましたという。

意を決した宣長は、それから35年かけて努力し、『古事記伝』全44巻を完成させた。そして晩年には、弟子たちの要請を受けて『うひ山ぶみ』（初めて山に踏み込む人へ、という学問入門書）を書いた。宣長の私塾「鈴屋」（門弟500人とと言われる）は、宣長の死後、実子である春庭（主に歌学を継承）と養子である大平（主に古道学を継承）が引き継ぎ、門弟は1000人にまで達したと言われる。

国学とは、たんに日本古典に親しむことではない。中国古典研究の古学派と同じく、後世の解釈・学説を排除して、古典そのものに原点回帰（原典回帰）して根本の思想を知ることである。解釈の根拠を中世研究者の「秘伝・秘説」に求めず、古文獻そのものに求める。そうした実証研究を契沖が、歌書において始めた。契沖と伊藤仁斎に学んだ荷田春満が、歌書以外の古書においても手掛けた。そして賀茂真淵が、『万葉集』と『日本書紀』において大いに進め、本居宣長が、『古事記』において完成させた、ということになる。契沖は仏僧であり、荷田春満は神職にあり、真淵も神職の子である。仏教と神道、そして漢方医学、これらを自身の基盤とする民間の教養人たち（真淵は徳川吉宗の子である田安宗武に召し抱えられた時期もあったが）、江戸中期に「日本の学」に目覚めたことは興味深い。ここに日本人精神のルーツが再発見され、それは江戸社会の安定期に日本人を再構築することにつながる、というわけである。もちろんこの思考回路は、やがては唯我独尊的な国粹主義につながる危険性をもはらむのだが、そうした問題点は次々節で論じることにする。

(2) 「漢意(からごころ)」からの脱却と「もののあわれ(あはれ)」という日本人精神

本居宣長は歌学の研究にも熱心で、自らも歌を詠んだ。ただ、「研究は古典、詠むのは今風」で、この点は「古典に徹せよ」と指導する賀茂真淵の怒りを買って

いたようである。この二人の歌への姿勢の違いは、「詠むこと」の段階で道が分かれたというより、古典研究の段階から分かれていたと考えられる。「益荒男ぶり(ますらをぶり)」「手弱女ぶり(たおやめぶり)」という言葉がある。要は、男は荒々しいまでに男らしく、女は弱々しいまでに女らしく、という現代のジェンダー論から見ると批判されるべき概念である。真淵は『万葉集』に表現される「益荒男ぶり」をこそ高く評価していたのに対し、宣長は『新古今和歌集』に表現される「手弱女ぶり」にも高い評価を与えていた。この宣長の感性は、次に説明する「もののあわれ」でも発揮される。

さて本稿では、歌の話にはこれ以上深入りせず、社会思想史という観点から、宣長の古道学、古典的日本人論に議論を集中しよう。

宣長は難読古文である『古事記』を解説し緻密な解説をつけたのであるから、堅物の言語学者と思われがちだが、実は『源氏物語』にも精通しており、その「恋愛小説」に率直な文学美を認めている。生々しい男女のやり取りを「淫乱の書」「背徳の書」などとは呼ばない。彼は歌学になじみ、神道になじみ、儒学を批判的に摂取し、有職の学（朝廷儀礼の古式・制度に関する学）にも詳しくあった。これらを硬軟とりまぜて受け止め、言語・文学・制度の各方面からトータルな日本人精神を見出し、その古典文獻実証から「古道」を体系づけたのである。

では、古道すなわち日本古来の人の道とは何か。それは太古の「神の御心」に従った自然な感情の、素直でおおらかなあり方である。「高き徳を守れ。清廉潔白であれ」と声高に道義を押しつけるのではない。「宇宙の成立と運動を人間の性質と思考に反映させよ」と理知的に法則を唱えるのでもない。人間の自然本性を、美しくもはかないものとして情趣豊かに受け止めよう、ということである。

宣長はこう考える。日本古典からこうした「本来の道」を見て取ろうとすると、江戸の世に障害物となっているのは「漢意(からごころ)」である。中国伝来の儒仏の学は、理知の力で世を割り切って解釈しようとする傲慢でしかない。儒教儒学も仏教も、道の解釈を我々に押しつけてくる。「徳と清廉の道義」や「宇宙法則的な人間性」を訳知り顔に語りかけてくる。そして日本朱子学、日本陽明学も、出自は中国中世の儒学だから、根は同じである。これらに発する「漢意」にまみれてきたから、日本人の本来の真心は失われたのだ。真心とは本当は、学問を積んで初めて獲得するものでは

ない。生まれながらの心であり、自然のままの感情である。それなのに中世、近世と人々は儒学仏教の影響に染まってきた。今となつては自然のままとは行かないので、日本古典をしっかり学び直して「日本人らしい道」を知る必要がある。そのために「漢意」から脱却せよ。

それでは、漢意を捨てて日本古典に身を委ねたとき、見出される日本人精神とはどのようなものか。それは「もののあわれ」という言葉に集約される。外界の「もの」や「こと」に触れたとき、人はしみじみとした情感に包まれる場合がある。そのしみじみ感が「あわれ」（古典表記だと「あはれ」）である。物悲しい、かわいそう、ということではない。美しいけれどもはかない、いや、はかないからこそ美しい、切なげで弱々しきでもあるが凛とした姿は尊い、そうした複雑さで実は率直な人間感情を、日本の文学芸術は宿していたはずだ。それは日本文学を貫く審美感覚であり、さらに言えば、人間らしい生き方の本質なのではないか。このように「もののあわれ」を日本文芸の根幹と捉え、さらには人間の普遍的本性とさえ見て取ったのが、宣長の慧眼である。

宣長は説教がましい道徳論者ではない。文芸が表す恋心の哀切感こそ古典の真髄だと考え、日本人らしい生き方もそこにあると考える。人と人が織りなす綾、すれちがいともどかしさ、個人の力では変えられない「ものごと」に対する感情、喜びも哀しみも受け入れる素直さ、それらを一言にしたのが「もののあわれ」なのである。それは文芸論を超えて人間論としても語られている、と私は捉えている。

宣長に「日本を超えて、アジアをも超えて、すべての人間」という発想があったとまでは言えない。ただ、彼の人間観・世界観は、「日本特有のもの」を考えるのではなく、「日本こそ世の王道にある」と考えることで成り立っている。その点では、古学の創始者である山鹿素行と相似たところがある。素行は『中朝事実』を著して、中国の「中華思想」を凌駕しようとしたが、宣長も日本の古道を「惟神の道（かながらのみち）」と呼んだ。中国は戦乱の王朝交代が繰り返されて「伝統」といっても途切れ途切れであるのに対し、日本は『古事記』に記された「神の系譜」「皇国の古道」が連綿と続いており、正統性の高い国家である、というわけである。その自国中心主義の問題性は次節で論じることしよう。ここでは、「漢意にまどわされず惟神の道に従う日本人精神」に目覚めよ。そのもっとも豊かなものとして、もののあわれを知れ」というのが宣長国学の結論である、と締めくくっておこう。

(3) 国学の日本思想史における意義と影響

本居宣長の国学を、文芸評論ではなく社会思想史として考察するとき、つまり時代に導かれてはまた次の時代の導きとなる思想潮流として考察するとき、そして現代につながる意義と教訓を持つ思想として振り返るとき、何が語れるだろうか。私はその社会思想史的意義と影響を三点で整理したい。第一点は、「日本人らしさ」の研究と発見を一定程度は果たしたという意義である。次に第二点は、「日本の神々」「皇国」を正当化したことの意義（というよりは負の面も持つ影響）である。最後に第三点は、『古事記』など日本古典を現代の我々が読むきっかけを増やしてくれて神話的思想の日欧比較にも手掛かりを与えてくれたことである。

ではまず第一点について。日本古典に徹底してこだわって、「日本人らしさ」「日本人精神」を発見し、しかもそこに「日本人の特殊性」よりは「人間的な心情一般の根底」を考えさせてくれることは、高く評価する意義がある。そして、その発見にあたっては、古学派から得た文献実証学的手法を貫く研究を示し、学問の蓄積が次の学問を開花させるという姿を見せてくれたことも意義深い。

時代は18世紀後半という江戸中期で、徳川幕府の社会的安定期である。長崎の出島からオランダ・中国経由で文物と知識はいくらか得ながら「鎖国」に安住できた「平和な」時代である。自由奔放な文芸はさかんとなり、「官の学」も「民の学」もそれなりに深まる。藩校や寺子屋も増える。地方商人にも有力な者が育って武士以外でも学問を積む。本居宣長のように、商売を畳んで息子には医者になるため遊学させるという余裕のある家も含む中産階級においては、学問教養を持って「日本人とは何か」を考え、民族意識を模索する素地は十分にできていたと言える。

そこに宣長のような「昼は医者、夜は学者」が現れる。研究しながら、やはり少しは余裕のある武士や町人に「日本人の本性」を教える。その中身は、教条的な道徳論ではなく、「うたごころ」も伴う人間の強さと弱さの両面である。「美のはかなさ」も「人間的修養」も「伝統と現在」も語れたであろう。松坂という地方にありながら、当時の中産階級の教養に貢献し、「日本人」を、ひいては「人間一般」を考えた知的遺産は、社会的に意味を持つ。

しかも、古学派の手法も国学の先達の知恵も引き継いで、訓古注釈をおろそかにしない。原典や史実を可能な限り実証的に探り原理的思想を見出すという、真

摯な研究姿勢がある。文字のなかった時代の「史実」らしき口承伝説を、輸入した「漢字」で何とか書きとめ、漢字プラス返り点プラス送り仮名で作り直し、書き写しては代々伝えた記録であるから、本当の「史実」が何であつたかは実は怪しい。それでも、例えば宣長と真淵の往復書簡を見ても、可能な限り実証的な研究が試みられたことはわかる。この研究姿勢そのものが、現代にも及ぶ知的遺産である。

次に第二点について。『古事記』『日本書紀』などから「古き日本の神々の実像」をできる限り浮かび上がらせ、由緒正しき(?)国造りを解説・解説し、神々の子孫である神武天皇からの途切れることなき(?)血脈を語り、世界に唯一無二の(?)「皇国」であることを語り尽くした長期的研究の成果は、まじめに評価されるべきである。今失礼にもクエスチョンマークを3回付けたように、科学的客観的真実かと問われれば大いに疑問があるが、他国にある古代神話時代に関する文献研究と比べても、丁寧さは褒められてよい。

ただし、この「皇国正統化」は、当時の民族意識の高揚とも相まって、いわゆる右翼的な国家主義に加担していくことになる。江戸末期には「復古神道」という社会運動が起こったし、その伝統主義は今日的民主主義とは逆方向にあつたと言える。幕末の尊王思想、明治期の国粹主義、昭和期の軍国主義にも影響を与え、それは「負の側面」と呼べる。とはいえ、ある時代の知的財産が近現代の支配者に都合よく使われることは多くの国にあつたし、後々の負の影響を元々の思想や学問そのものに責任転嫁して評価を下げることは、適切とは言えない。

最後に第三点について。宣長の『古事記伝』やその他の関連書がなければ、我々は日本古代史を今よりも不正確にしか理解できず、思想のルーツを批判的に検討することさえできにくかつただろう。例えば古代ギリシアの哲学やもっと前の神話的世界について、我々はいくつもの翻訳や研究を媒介してやっと、ある程度のことを理解できている。『古事記伝』がなければ『古事記』を読める人はもっと少なかつただろうし、『古事記伝』を何とか読める人が『古事記』の現代語訳と解説を書いてくれたおかげで、我々はどうにかその概要を知ることができる。それによって、日本古代の神話的世界を垣間見ることができるし、ヨーロッパ世界の神話的世界を他方で知れば、日欧思想の比較研究もできる。

私なりに、浅学ながらも研究した範囲での比較研究の小結論は、「日本人もヨーロッパ人も昔から考えそう

なことは一緒。人類は普遍的性向を持ち、どこかの民族だけが唯一無二に優れているなどということはない」というものである。ギリシアの神々も『古事記』の神々も、気高く神々しくは全くなくて、とても「人間臭い」。愛憎と嫉妬、疑いと迷い、策略と仕返し、軽はずみと後悔に満ち満ちている。アマテラスオオミカミは、弟スサノオノミコトの乱暴に対処せず逃げるように天の岩屋戸に隠れるが、外の裸踊りに浅はかにも戸を開けてしまう。ニニギノミコトは、相手の神が娘二人ともを嫁に差し出したら美人の方だけもらって不美人の方は追い返す。この身勝手のせいで、ひ孫の神武天皇からあと、寿命は人間並みに短くなる。「人間臭い」エピソードばかりだ。ギリシア神話もそうである。

「史実」かと問われると、やはり疑わしい。神々の婚姻関係を見ると、近親者なのに何世代も離れた夫婦(オオクニヌシノカミの妻スセリビメは六世代も上の大叔母に当たる)にはさすがに矛盾を感じる。神々には五百年以上寿命があつたとしても、神武天皇以降は人間並み寿命だから史実かということ、一生や在位期間が常識外に長い天皇が何人もいて、つじつまが合わない。

要するに、「人間に似せて造られた神々」は、洋の東西を問わず同じように人間の弱さにさいなまれており、「神々の物語」は人類の普遍的弱小さを昇華させ、迷い恐れる人々にいくらかの安寧を与えるために作られたのだ、ということを私はここに再確認するのである。この確認が、本居宣長から得られる第三の意義である。

2. 江戸商人思想としての「心学」

(1) 「石門心学」の樹立

江戸期の思想の多くは儒学か仏教の影響を受けている。山鹿素行、伊藤仁斎、荻生徂徠らに代表される「古学派」は儒学(儒教)の古典研究に基づくし、禅宗などの仏僧が学問と思想に貢献している例は多い。それらの「外来性」を批判し反転して日本古典に「本来の日本人精神」を見出そうとしたのが、契沖に始まり本居宣長に大成される「国学」である。

では、そうした思想以外に「江戸社会らしき」がにじみ出るような独自性ある思想は、と問われれば、石田梅岩(1685-1744)を開祖とする石門心学(せきもんしんがく)を挙げることができる。石門(石田梅岩の一門)とあえて呼ぶのは、中国中世の陽明学が「心即理」を唱えて「心学」と呼ばれたのと区別するためである。石門心学こそ、江戸中期を特徴づける「庶民の哲学」であり、後に説明するように、ヨーロッパ宗教改革時代の

職業倫理意識に匹敵する日本の町人倫理である。

石田梅岩は、丹波の国の東懸村(今の京都府亀岡市)の農民の子として生まれた。石田家は「豪農」とまでは行かないが、「中農」としてまずまずの旧家だった。農家の次男だった梅岩は、当時の慣例(農地を継ぐのは長男)に従って11歳で京都の呉服商に奉公に出された。だがその呉服商が経営に行き詰まり、梅岩は15歳で実家に戻った。家の農業を手伝いながら独学を怠らなかった梅岩は、23歳で京都の別の呉服商に奉公した。勤勉で人にも優しく、商売で出世し番頭にまで上り詰めたが、神道、儒学、仏教の独学も深めた。主人である黒柳家は浄土真宗本願寺の門徒だったから参拝にはいつも付き従うべきなのだが、当時は神道を深く学んでいた梅岩の生真面目さを認めていた黒柳家は、時には仏事に付き従わないことも許した。

梅岩は43歳で番頭職を辞し、諸家の講釈を聞いて回り、45歳で京都に「講席」(公開講座形式の私塾)を開いた。「席銭はいらない。縁のない人でも希望者は通って聞いていいよ」との案内文を門に掲げて。最初は受講者が数人しかいなかったが、その平易で庶民の心に届く語りは、次第に受講者を増やしていった。儒学の「四書」(『論語』『孟子』『中庸』『大学』)のほか、『日本書紀』や『徒然草』などの日本古典も教材を使い、また梅岩自身が小栗了雲(黄檗宗という、禅宗の中でも臨済宗や曹洞宗より新しい宗派の僧)の指導を受けていたから、儒学も日本古典学(国学と言ってよい)も仏教も融合し発展させるような教えであった。

著書と言えるのは、55歳の時の『都鄙問答(とひもんどう)』と60歳(没年)の時の『儉約齊家論(けんやくせいかりん)』の2冊である。『都鄙問答』の「鄙」という字は、「辺鄙(へんぴ)な」とか「鄙(ひな)びた」という言葉で想像がつくように、「田舎」という意味である。つまり『都鄙問答』とは、京都という都会と多くの門人たちの出身地である全国の田舎との間で交わされる問答という意味である。

元来勤勉で真面目であり、2冊目の著書にあるように「儉約」を旨としていた梅岩は、生涯独身を通した。『石田先生語録』(梅岩の没後に弟子が編纂)には、「なぜ妻子を持たないのか」への答えとして「妻子という小事によって、大道を教えることに支障をきたすのではないかと恐れている」とあるそうだ。

没後も、門人によって教えは広められた。一番弟子と呼ぶ京都出身の手島堵庵(1718-68)は、京都で「席銭は無料。希望者は誰でも」の講席を引き継いで

数百人という門弟を集めた。堵庵が「石門心学」という呼称を定着させたと言われる。二番弟子と呼ぶ大坂出身の中沢道二(1725-1803)は、全国各地そして江戸で教え、武士に、それ以上に商人たちに、心学を浸透させた。そのわかりやすく考え深い教えは、男性のみならず女性にも多く信じられたと言われる。

このように、江戸幕府安定期という武家社会にありながら、武士以外、特に商人たちに広く支持された心学は、大商家の番頭クラスに多くの帰依者を生み出し、当時の日本中産階級に知識と考える力を与えたと高く評価される。梅岩自身も、「人間に益ある学」と自認していた。

もちろん心学への批判もあった。儒学としても四書のみならず朱子あり王陽明あり伊藤仁斎ありの「雑多」なテキストを用いて、自説の論拠にちりばめているし、神道も仏教も国学的なもの、全部取り込んでいる。それぞれの学問や宗派の「正統派」から見れば、石門心学は「雑学」にすぎず、「異端」のたわごとである。実際、『都鄙問答』は、「ある学者が、石田梅岩は異端の流派にあって儒者ではないと言うのだが、どう考えるか」という問いかけに答えることから始まっている。

本稿のこの段階では、正統派を主張する学者たちが「あいつは異端だ」と言いふらし警戒せねばならないほど、梅岩の思想が庶民の耳目を引きつける内容を持っていたのだ、と指摘しておこう。では、その梅岩の思想の「引きつける内容」とは何か。次節でそこを論じよう。

(2) 「四民」の職分と商人の道

石田梅岩の心学は、もちろん心理学ではないし、座禅で心の奥を見つめ悟りを開く技法でもない。町人、特に商人の生活道徳である。儒学・仏教・神道・国学を素材に使っているとはいえ、当時の日本の都市中産階級民衆に、自分たちの存在意義に自信を持たせる「職分」の哲学である。語り口は平易で、町人だけでなく武家知識人にも浸透していった。

ただし、町人階級の力を鼓舞し武士階級への対抗(さらには武士打倒)を訴えるような「階級闘争思想」ではない。武士が上に立つ江戸社会を肯定し、それでいて他の民人の地位と仕事も十分認めよう、という訴えである。だからこそ町人階級にも「安心して」受け入れられたし、武士階級にも支持者がいたのである。

梅岩の思想は、一言で言えば、「士農工商の四民がそれぞれの職業身分をわきまえよ」という「職分」思想

であり、「四民が各々に足るを知って分に安んじるべき」という「知足安分」思想である。梅岩は、士の「位」を認める。しかし同時に、農工商の「三民」の職分も同じく高く評価する。

まず、「士」は政治という職分を持つ、とする。この点では、山鹿素行の「士道」論や荻生徂徠の「武士の為政者責任」論と相通じる部分がある。ただし、農家に生まれ商家で仕事をやり遂げた梅岩には、素行や徂徠よりも「士」と「農工商」を平等に近く見る傾向が生まれている。「官の学」よりは「民の学」として武士職分も位置づけた、ということになる。

次に、「農」は生産という職分、「工」はもの作りという職分、「商」は売り買い流通という職分を持つ、とする。それぞれが自分の職分にいそしみ、そこで得られる利益・分け前に満足せよ、と説く。つまり、士農工商という身分秩序を上下の身分差と捉えるのではなく、職業別の役割分担、社会的分業と捉えようとしたのである。

ここに梅岩は、「四民」を職分が違うだけの分業的階層と見立て、それぞれが「知足安分」の境地をわきまえて安定的な社会に貢献することを求めたのである。明治期のスローガンである「四民平等」の平等観には届いていないし、むしろ士農工商の身分秩序を追認するものとなったのだが、「三民」の側から自分たちの生き方を積極的に自己肯定する思想となった点で、当時の日本社会を新たに形作る思想であったと言える。

さて、梅岩の心学は、「三民」の存在意義を説明する役割を持ったのであるが、三民の中でも焦点を当てていたのは「工商」、それも都市町人、そして特に商人であった。町人道德、特に商人の職業倫理を説いた点が、梅岩の最も注目すべき特徴である。

そもそも心学とは、陽明学の「心即理」の思想を平易化して日常生活の実践学にしようという意図からそう呼ばれたのだが、「神・儒・仏打って一丸した」と称されるように、陽明学だけでなく諸学をすべて融合し、梅岩の勉学と生活体験から生まれたものである。出自である農家の体験も影響したろうが、やはり番頭まで上り詰めた商家の体験は大きい。江戸中期は幕府安定期ではあるが、商業発展と貨幣経済の浸透から光と影が見え始めた時代でもある。梅岩が若き学問の徒であった頃は百花繚乱の元禄時代(1688-1704)、講席を開いていたのは財政引き締め、享保時代(1716-36)である。武士階層にも貨幣経済の荒波で困窮する者が出てきたし、逆に商人が富裕になって武士を借金で支配する例も出てきた。商人が時に金の亡者として

批判もされる時代だったし、商人自身が余裕をもって自省することもできる時代だった。

さてこんな時代なればこそ、学を積み講席を開くに至った梅岩がテーマとしたのは、商人道德であった。朱子学も陽明学も摂取して当時の日本社会風に換骨奪胎し、宇宙の「理」から天与された人間の「性」を素直な「心」を尽くして知るという「尽心知性」の道を説き、特に商人の道を説いたのが梅岩であった。

その商人の道とは何か。それは「勤勉」であり「正直(せいちよく)」であり「儉約」である。先に挙げた「知足安分」の精神で、勤勉に働き、利益を正直に取り、物と人を儉約して有効活用することである。

まず、勤勉とは、たんに苦勞を背負えということではなく、働くことで食を得るという性(さが)にある人間が、身を努めて心を安楽にするための方針である。次に、正直とは、「先も立ち、我も立つ」という真つ当な商取引、互助と公正の姿勢であり、ここに得る商いの利益は武士の俸禄と同じく正当なものである。最後に、儉約とは、ケチケチと節約することではなく、「時にあたり法にかなうように用いる」ことで、物も人もその効用を尽くすこと、その結果として「世界に三つ要るものを二つにてすむようにする」ことである。

このように「勤勉」「正直」「儉約」を商人道德として守れば、商人の利潤追求は「天の理」としても「人の性」としても肯定される。商人は売買を正当な職分としてとして果たしていることになり、時として罪惡視されかねない営利追求も社会倫理として正当化される。(ちなみに、武士の俸禄と同等に正当、と語る梅岩が、武士の俸禄の正当性を論証している論脈はない。それをあの時代の梅岩に今日の視座から要求するのは、無理というものだろう。)

(3) 心学の社会思想史的意義

以上のように、石田梅岩の心学という思想は、儒学や仏教も取り入れているとはいえ、江戸中期社会にこそ誕生した、商人階層という新興中産階級が育った時代ならでは、今日にも通じる「勤勉」「正直」(せいちよく→しょうじき)「儉約」(省エネ?エコロジー?)の日本人氣質を物語る思想であったと言える。その社会思想史的意義を、三点で指摘しよう。第一点は、都市町人、特に商人の道德を、近世産業化の時代に位置づけたという意義である。第二点は、職分論を肯定的に語ることで、ヨーロッパ思想史の「職業召命観」に匹敵する思想を提供してくれたという意義である。第三

点は、ある種の社会的分業論を論じることで、「近代社会」の道筋を、時代を先取りするかのように提示してくれたという意義である。ただしこの第三点には、当時の身分固定化を迫認するという負の側面も伴うが。

ではまず第一点について。「士農工商」(この四文字熟語が強く語られたのは「四民平等」を謳う明治期になってからだが、四つの階層という意識は江戸中期にはあったと見られる)が、「士商工農」でなく、ましてや「商士農工」とは決して言わなかったことには当然理由がある。日本の中世に武家政権が成立して以降、前近代の色彩が残る江戸前期まで、支配者たる「士」の次に生産者たる「農」を位置づけるのは、支配戦略上当然であった。農地は生活の基本財であり、年貢米は貨幣経済が隆盛するまで財の基軸だったから、その生産者は大事にしなければならない存在であった。支配者「士」は、生産者「農」を引き上げておき、生産活動から遠い「工」ともっと遠い「商」をさげすんでおくポーズを取る必要があった。たんに物を右から左へ流通させるだけで財を得ようとするのは卑しい仕事だと見る「賤商観」が、武士から、そして農民からも向けられていた。(本当は、山鹿素行や荻生徂徠が気づいていたように、最も生産活動から遠いのは「士」なのだが、それは気づかぬことにしておく必要があった。)

さて、この「賤商観」を見事に覆したのが石田梅岩である。「商」には、そして「工」にも、「農」に劣らぬ職分があるのであって、三民は「士」と職分的には同等である、と主張することで、都市の町人、中でも商人の誇りを取り戻したのである。そして同時に、誇り高くあるためには道徳的にも尊敬に値する商売をせよという自覚を、商人たちに促した。この主張は、力をつけつつある商人たちに、自信を持たせると同時に背筋がピンと伸びる思いを与えたであろう。近世というこの時期、産業化が進みやがては近代的な産業革命が到来するその前夜に、商人(そして手工業の職人)を道徳的に鼓舞する言論を時代に刻印したことは、日本に中産階級を育て、精神的にも自立させる効果を持ったと言える。

次に第二点について。職分論は、「農が農として勤勉に生きるのと同様に、商は商として勤勉に生きよ」と語る。この「与えられた職に勤しめ」という思想は、ヨーロッパ思想史におけるルター、そしてカルヴァンの職業召命観に匹敵する。宗教改革の万人司祭主義から導出される「全ての職業は司祭と同等に尊い、神から召し与えられたものだ」という考えは、天に神という召命者を置いているので、梅岩思想とは根本が違うのだが、

「その職に精勤せよ。儉約して蓄財してその職を一層誇れるものにせよ」という結論は同じである。

現代でも、日本人は勤勉だと国際的に高く評価されている。その理由は、島国で内的な団結力が高かった(同調圧力が強かった)とか、四季の変化がはっきりしているから短いタイムスパンで農作業などを集中的にこなす必要があった、などと指摘しうる。しかし、そうした自然条件からの説明以外に、歴史的言説から「日本人の職業精励」を拾い出すとしたら、この梅岩思想は有力な一里塚と見なせる。マックス・ウェーバーの「イギリスのカルヴァン主義者であるピューリタンたちの勤労の倫理が、この国に世界最初の資本主義を成功させた精神的土壌である」という分析を、日本にあってがうならば、「石田梅岩の職分論の道徳が、日本の諸職業に誇れる勤労観をもたらし、高度経済成長の土台を造った」と言いうる。これが、日本思想史をヨーロッパ思想史と比較研究し、「ヨーロッパの産業隆盛の精神的ルーツ探しと同じことを、日本の経済発展のルーツ探しに試みたら、どんな答えが見つかるか」という問いへの、私なりの答えの一つである

最後に第三点について。梅岩は、商業の公共的機能、商人の社会的責任を主張することで、社会が分業で成り立つこと、その一端を商人が担うことを、図らずも語っていた。社会思想史的には、当時の「職分」を積極的に分析することで近い将来の「近代的分業」を予言したことになる。例えばアダム・スミスのように、分業の経済効率を説いて近代自由主義経済の発展を後押しした、というわけではない。それでも梅岩は、商業(そしてその他の職業も)の存在意義とそこで得られる利益の正当性を認めることで、また、だからこそ商業に携わる者は公共責任にかなう倫理観を持つ必要があると論じることで、近代以降の分業社会がどうすれば真っ当に成長できるかを、教えてくれている。この意味では画期的な思想であり、まさに時代を近現代へと橋渡しする思想である。

ただし上述のことは、梅岩思想を今日の視点から積極的に評価する場合の見方である。梅岩自身は、近代産業社会を予見しようとは思っていなかったであろう。むしろ梅岩は、「商」やその他の職分を「身分固定化」の方向で論じていたのである。「商は誇れる仕事だから就いたらやり遂げよ。士の政治職分はそれ以上に貴くて当然である」といった論調だから、職業身分を移動するとか、士を無産者と見なして上流階層から引きずりおろすといった発想はない。職業召命観にも似た

職分論は、あくまで封建秩序内にとどまって身分固定を正当化する文脈で語られており、「近代を切り拓く」という意欲で語られているわけではない。この意味では「負の側面」もあると言える。ただしこの見立ては、現代という「ゴール」に立っている者が「近代化・民主化の発展史」というスタンスでのみ思想を評価するときに、「それに合わない」として下すマイナス査定なので、論評としては公平でないかもしれない。

3. 急進的な「農と自然」の革命思想

(1) 医業から自然哲学へ、そして社会思想へ

本章で取り上げるのは、安藤昌益(1703-1762)である。生没年も生涯履歴も著作の全容も、ここ数十年の研究でかなり明らかになってきたが、推測の域を出ない部分も多く、今後の研究で訂正されるかもしれない。それでも、あの時代においては革命的な意味を持つ思想であり、現代人にも影響を与えうる急進的な思想である。「日本のルソーか、ヘーゲルか、はたまたマルクスか」と論評する人もいるし、「20世紀共産主義思想のゆがみを超越する、21世紀にこそ読むべき思想」と論評することも可能かもしれない。江戸中期の東北地方の町医者でありながら、博学で強烈な個性を発揮していく思想家となり、多数とは言えないが熱烈な門下生を抱えていた。だが、その急進性ゆえに、「隠された思想」となっていく。

安藤昌益は、秋田比内二井田村(今の秋田県大館市)の農家の、おそらく次男だったと言われる。賢い少年で寺にある教本をなども次々読破し、15歳で仏教や学問を学ぶべく京都に上った。伊藤仁斎(1627-1705)の後継者が古義堂に門下生を多数集め、石田梅岩(1685-1744)が心学を説き始めていた頃である。まずは禅宗の寺に入り、仏教をどんどん吸収した。仏教を学ぶことは漢文を学ぶことであり、深めれば古代インド語を学ぶことでもある。ここで人間観、世界観、宇宙観に加えて「音韻学」も学ぶことになり、その知識は彼の後の著作で応用されていく。

優秀であり仏門で十分に出世できたであろう昌益は、優秀すぎたのか、仏教を批判して仏門を離脱する。仏門内の男性中心主義、建前では性欲から無の境地に解脱せよと言いながら若僧を男色性欲の相手とする和尚たち、人々に布施を強要して事実上はそれに寄生する寺、これらを「虚妄」と断じた青年期の昌益は、医学に人生の活路を求める。

京都には味岡家という優れた医家があり、安藤昌益

は三代目味岡三伯に師事したと見られる。京都で医学を学んだと言えば本居宣長(1730-1801)も同じだが、昌益が三代目の三伯の弟子だったこととの関連で言えば、宣長は初代の三伯の孫弟子である堀元厚の弟子だった。

当時の医学は漢方医であり、その主流は「陰陽五行論」を元にして「五臓六腑説」などを唱える「運氣論医学」で、「後世方派」と呼ばれた。味岡一門はその中の「後世方別派」にあるとされる。この運氣論の考え方は、昌益の後の「自然哲学」に影響を残していく。

なお、「後世方」という流派名は、当時の反主流革新派である「古方派」がライバル主流派に名付けた批判名称である。「主流派の連中は後の時代のゆがんだ医学理論に惑わされており、我々こそが中国古典医学に拠って立つ本流だ。我々こそ本来の古方であり彼らは曲解を経た後世のものにすぎない」という意味が込められている。なぜこの文脈でこんなことを指摘するかというと、江戸中期の思想潮流を見事に反映しているからである。江戸幕府の主流学問である朱子学を古典回帰で批判する古学・古義学・古文辞学が力を持続し、儒学全体を日本回帰で批判する国学が興隆したのが、この時代である。「古きに帰れ」という学問潮流は、医学・医術の世界にも影響していたのである。

話を安藤昌益に戻そう。京都在住のどこかで昌益は結婚したようである。最終的には一男二女をもうけ、その男子は後に一家が移った八戸で医者を継ぐことになる。一家の八戸移住は昌益が42歳の頃だが、いきさつはわかっていない。「御町医(おまちい)」でありながら八戸藩の命令で武士の治療にも当たり、腕前も人柄も高評価を得る。藩お抱えの「御側医(おそばい)」になることもできただろうが、昌益の関心は庶民に向いていく。教養も人徳もある昌益は、医療のみならず講演などでも評判となり、人々が教えを乞いに集まり、自宅が私塾「確龍堂」となる。「確龍先生」と呼ばれる安藤昌益の一門が形成されていくのである。

思想家としての昌益は、初期には儒学に、特に孔子に傾倒していた。『暦ノ大意』は43歳ごろの著作で、天体の宇宙循環を見通して農業や医療に役立つ暦を論じている。『確龍先生韻経書』も同時期の著作で、母音と子音の結合を論じる音韻論でありながら万物の生成循環を語る自然哲学書でもある。

46歳頃から昌益は、儒学や漢字音韻法則への関心から離れ、独自の考えを「自然真営道」と名付けて「社会思想」を語るようになる。「陰陽五行論」など中国由

来の思想を乗り越える形で、新たな自然観を語り、医学の社会的貢献や農民の社会的存在意義を論じていく。「農」「自然」から「男女の性の相互性」「君臣上下の批判」まで、議論は発展していく。それは幕府官学への批判であり、農民をしいたげる封建社会への批判であり、いわば「革命思想」である。お上からの批判も覚悟して社会に訴えようという意欲はあり、著作『自然真営道』を江戸や京都で出版しようとする。

『自然真営道』出版を企てつつ昌益は、『統道真伝』を著し、儒学批判、仏教批判、新しい自然観・社会観をいっそう強く訴える。『統道真伝』は第一巻二冊と続く三巻で計四巻五冊から成り、『自然真営道』は「刊本三巻」「稿本百巻」と言われる。紆余曲折を経て刊行された「三巻」も広くは読まれず、「百巻」は多くが歴史に埋もれていく。48〜53歳頃に書かれたと見られるこの二著作（『自然真営道』の三巻シリーズと百巻シリーズを別物と見れば三著作）が、安藤昌益思想の集大成とされる。現在の昌益研究では、『統道真伝』の原稿完成が1752年頃、刊本『自然真営道』三巻が出されたのが1753年、稿本『自然真営道』百巻の序文が書かれたのが1755年とされる。

54歳のとき昌益は、生まれ故郷の二井田で家督を継いでいた兄の訃報を受け取る。昌益は実家の家督をいったんは継ぐために、八戸の医業は息子に任せ、単身で二井田に移住する。その後、家督は親戚の若者に継がせて農家を営ませたらしいが、自身は二井田で医業を続ける。村人たちに「自然こそ理法。農民こそ社会の軸。神仏など不要」と説きながら。

昌益が去った八戸の弟子から「また教えを乞いたい」との話が来て、昌益57歳の頃、一門の集会が八戸で行われる。江戸、京都、大坂、松前（北海道）から14人が集まり、「私法盗乱の世にありながら自然活真の世に契（かな）う論」（以下、「契う論」と略記する）という世直しの論が打ち立てられたという。

60歳で昌益は、流行病のため二井田で死去する。昌益思想は江戸や京都で知られることはほとんどなく、八戸でも世代交代とともに消えていく。昌益自身、この時代に認められるとは思っておらず「百年後を期した思想」と呼んでいる。原稿等は散逸しそうになるが、一番弟子である神山仙確が遺稿をまとめ、「稿本『自然真営道』百巻」が残されることになる。

(2) 「自然世」と「直耕」の思想

前節で安藤昌益の生涯に紙幅を割いたのは、昌益

は特に生きざまと思想が深く関係しているからである。日本近世の思想家の多くは、家系的に元からの教養人であるし、武家あるいは富裕層の出身であり、江戸や京都で都会人らしい余裕の中で生きている。「医者をしながら学問も」という点では似ている本居宣長でさえ、大商家の生まれであり、京都と伊勢神宮の間の松坂という地の利に恵まれていた。石田梅岩は、安藤昌益に近い「庶民性」を感じさせるが、京都の商家に安定的な職があった点では、やはり昌益より恵まれていた。昌益は、医者とはいえ自力のみで職能を身につけたのだし、何よりも二井田と八戸という東北地方の厳寒の田舎に暮らし、農民の苦労を身近に感じていた人物である。自然の厳しさ、冷夏と飢饉に悩まされながら年貢の取り立ては続く理不尽、そこで生業をなす農民を日々医業で助け、その学才を庶民救済のために使った「人となり」そのものが、あの都市権力に媚びない思想を生んだのである。

では、その思想とはどのようなものか。博学多才で宇宙論から身体論まで幅は広いが、本稿では本居宣長や石田梅岩との比較、「社会思想」としての役割に絞って論じてみよう。キーワードも二つに絞る。それは「自然世」であり、「直耕」である。

「自然世（しぜんせい）」とは「自然に従った世の中」であり、昌益が理想とする「自然に真に営まれる道」である。「自り然る（ひとりする）」という動詞形でも表現され、人間も動植物も無機物も宇宙の物質代謝の過程に存在するのだから、自然に則って生きるのが人の道だ、というのである。関連するキーワードを挙げれば、「活真（かつしん）」あるいは「土活真（どかつしん）」がある。宇宙の全存在は「生きて真（いきてまこと）」なる諸物質の運動状態によって表現を獲得し、その運動・存在の場である「土」と一体化すれば「土活真」となる。この考え方は、仏教の「空」や朱子学の「無極」といった「無」の思想を批判する「有」と「活動」の思想であり、勤労農民の自然に根差した生活実感に拠って立つ考え方である。活動、運動状態に関連すれば、「互性」というワードも挙げておこう。運動は諸存在の働きかけ合いであり、相互に依存し補い反発し合うという「性を互いにする」営みである。この諸物の運動を一体性、連続性で捉える「互性」概念をもって、昌益は伝統的な価値序列（官尊民卑、男尊女卑など）を「二別」と呼んで批判する。

「自然世」に生きよ、活真に従って互性を尊重せよ、と主張する昌益は、そうならない世の中を「法世

(ほうせい)」と呼んで徹底批判する。支配者が「聖人」と自称して人々の勤労の成果を搾取する世の中、人々の幸福のためと称して法や制度を「こしらえ」ては反自然的な「作為」で上下関係を正当化する世の中、これが「法世」である。この「法」は公共性があるように見せかけて実はない「私法」にすぎない。江戸の封建社会はまさに私欲にまみれた「法世」であり、自然から人への堕落である、ということになる。昌益は若い頃は、朱子学を学び特に孔子に傾倒していたが、今や儒・仏・神すべての伝統学問を支配の思想だと批判する。この考え方は、文明・文化芸術を全面否定し「自然にかえれ(自然に従え)」と叫んだルソーをも想起させる。現存する階級社会、貧富差は「二別」に満ち満ちた法世であるから、それを打破して自然世に立ち返れ、というのが昌益の主張である。

では、自然世、自然活真の世に戻るために何をすべきか。「直耕」そして「万人直耕(ばんじんちょっこう)」が昌益の答えである。「直耕」は、「直ら耕す(てずからたがやす)」という動詞形でも表現され、まずは農民が土に鍬を入れて穀物と野菜を育てることを意味する。昌益はこの意味を深め、「自り然る自然」が「活きて真なる活真」を行って「性を互いにする互性」を発揮する活動すべてに「直耕」を見て取る。植物が土から栄養を得て実るのは「草木の直耕」であり、動物どうしに食う食われるの関係があるのは「動物の直耕」であり、生ものを炉で煮炊きして食べられるようにするのは「炉の直耕」であり、食べたものが胃で消化され栄養吸収されるのは「胃の直耕」である。そして人間は、「男は耕し女は織る」という「直耕・直織(ちよくしよく)」を行うものとされる。この表現は、現代ジェンダー論では「男は外で女は内」という差別的固定化だと言われそうだが、昌益の文脈では、人間の男女の肉体的差異に基づく役割分担であって「二別」ならぬ「互性」だということになっている。

さて、この直耕の論で行くと、農民以外、特に生産活動を直接的にはしない武士は、昌益に何と呼ばれるか。「不耕貪食の徒(ふこうどんじきのと)」と呼ばれる。武士こそが無為徒食の最低の人間だ、ということになる。「直耕の衆人」すなわち農民の穀産を食っては、聖人を自称する支配者の用心棒となって年貢徴収を暴力的に行っているに過ぎないのが「士」だ、というわけである。そして昌益は、「士」のみならず「工」「商」にも批判の矛先を向ける。まず「工」すなわち職人についてはこう言う。彼らは、武士たちの贅沢品を作っている。武

器も作っているから、いっそ戦争があればいいのという欲望まで抱く。船を作ることも、海を渡って他国を奪うことへの加担である。次に「商」すなわち商人についてはこう言う。彼らは、利益を増やすために謀略をめぐらし、人々をたぶらかす。拝金主義を煽り立てて、奪い合い、盗み、殺人まで誘発する。工が「民相応の」日用品を作るのならよいのだが、商が「無きところにあるものを運ぶ」相互扶助的流通に貢献するのならよいのだが、そうはなっていない。このように直耕の論は、士工商の三民、そして僧侶・神職・学者ら非生産者である「遊民」をも、「不耕貪食の徒」であると批判するのである。

こうなると、「農」のみが存在意義を持つことになる。「耕農の家が無くなれば三民はたちまち滅亡するし、儒・仏・神の学も役立たない」と昌益は指摘する。「不耕貪食の徒」が「直耕の衆人」を搾取することが問題なのであり、都市が農村を犠牲にすることが問題なのである。ではどうすべきか。「万人直耕」せよ、ということになる。大昔にはあったであろう「自然世」が、今や「法世」に取って代わられているなら、「自然世」を取り戻せ、ということになる。

とはいえ、そのための実践的政策を、昌益自身の著作に見出すことは難しい。ただ、晩年近くに14人の弟子と議論した成果とされる「契う論」では、上から下まで「耕さしむ」こと、すなわち農民以外のすべてを直耕させることが提言されている。特に遊民で口達者に反論してきそうな「口舌の徒」に対しては、「これを曉(さと)して耕さしむ」と書かれている。つまりは「説得」である。相手に知恵があるなら話して「本当の」知恵にしてもらい納得してもらおう、ということである。これでうまく行かばわからないが、基本的に強制や恐怖政治は考えていないようである。

(3) 「早すぎた」思想の現代的意義

安藤昌益は、「自然世」を肯定し「法世」を否定した点では、「自然にかえる」思想のルソー(1712-78)に似ている。二項対立でなく「互性」による相乗効果を見出す点では、弁証法を訴えたヘーゲル(1770-1831)に似ている。「万人直耕」で人々の平等を説いた点では、共産主義革命を唱えたマルクス(1818-83)に似ている。この昌益の思想の意義を、そして称揚してばかりはいられない部分を、次の三点で整理しよう。第一点は、本居宣長の日本古典への着眼、石田梅岩の商人道徳論と並んで、江戸中期という時代に幕府側の理論を揺

るがせ、やがては封建体制が崩壊する種まきになったと見られることである。第二点は、農本主義的思想で人々の平等を訴えたことである。第三点は、ある種の共産主義思想で21世紀社会にも参考材料が得られるかもしれないことである。

まず第一点について。本居宣長との比較で言えば、当時の江戸幕府体制を批判する思想である点では、宣長も昌益も共通している。江戸幕府は、林羅山(1583-1657)以来の朱子学日本版を体制思想の基盤に置いているし、江戸中期なら荻生徂徠(1666-1728)のような古典儒学が体制を補強していた。宣長の日本古典研究と「漢意(からごころ)」批判は、江戸からは遠いが京都と伊勢には近い地で、「都会風の」現状批判を形づくっていた。それは、幕末から明治期を見れば、国粹主義的な方向をたどるのだが、武家政権の幕藩体制を揺るがせる働きは持った。昌益も、武家批判、封建社会批判になっており、そこは宣長と共通するのだが、神道すら「こしらえごと」の制度であると批判するのだから、宣長より徹底している。昌益の目ざす「理想社会」は、日本人論を超えて人間普遍の理念を予感させる。とはいえ、空想的で具体性に欠ける面は否めない。

石田梅岩との比較で言えば、身分論として「士」の優位性を打破しようとする点では、梅岩も昌益も共通している。梅岩は、「士」以外の三民も同等に尊いと語り、特に商人の誇り高き道を説き、士農工商を社会的分業のように見なした。しかし、昌益が梅岩と決定的に違うのは、商(および農と工)を士と同等に引き上げようとするのではなく、士を徹底的に、そして工も商もかなりの程度で「こき下ろす」点である。農のみが存在意義があり、士工商は「万人直耕」に参加するなら同等に許される、という平等主義であり、士工商を分業の相手とは見なしていない。とはいえ、近代社会を冷静に観察すると、農のみで生活財が満たされるとは考えられず、この考えからすると石田梅岩の社会的分業論の方がありそう。

次に第二点について。「自然世」「万人直耕」は、農民の生き方こそが人間生活の手本であり農業こそが財を生産する本流であるとする農本主義である。万民を農業に参加させ、農民であることを基本水準とする平等主義である。農業を中心とする原始共産主義を訴えていたとも受け取れる。「農と自然」を重視するという点では、私も同意できる(徳永哲也『プラクティカル 生命・環境倫理』第12章「産業・経済と人間の倫理」に

農・食・自然から資本主義に再考を迫る議論を立てている)。昌益には、鉱山採掘による自然破壊を批判する文脈もあって、自然保護のエコロジー論として教訓的な部分もある。

ただし昌益は、万人を農に向かわせる具体的な方途を示せていない。「契う論」の「説得」という言い方も、断片的にとどまっている。そもそも、万人を農に携わらせることが本当に適切なのか。20世紀後半の歴史は、中国の毛沢東の文化大革命にせよ、カンブチア(カンボジア)の波尔・ポト政権にせよ、知識人たち「都市上流階級」を弾圧し強制的に地方の農業に追いやることは国づくりの大失敗を招く、と物語っている。「工」と「商」について昌益は、「欲得まみれになるからダメ。民の助けならよいが」と語るが、民の助けとして「ほどよい」あり方を積極的に示せてはいない。

最後に第三点について。昌益の、自然を尊重し農を尊重し平等を尊重する姿勢は、皆が自然の大地で「互性」的に「活真」するという、空想的だが理想の共産主義を語っているとも考えられ、人間の普遍的真理に接近しているようにも見える。20世紀の共産主義諸国の「失敗」で、マルクス主義の存在意義が疑われるようになり、その「復権」を考えたい人が安藤昌益に活路を見出したくなる、という21世紀の研究動向もあるだろう。私個人は、ルソーもヘーゲルもマルクスも哲学教科書の一部としてきたから、安藤昌益に学びたい気持ちはある。

ただし、安藤昌益も「時代の落とし子」である(もちろんルソーもヘーゲルもマルクスも)。「21世紀に甦る安藤昌益」というスローガンは、一面では魅力を放つ。あの時代にはあまりに急進的すぎて、「隠された」「忘れられた」思想であり、「早すぎた思想に今やっと時代が追いついた」という表現は可能ではある。「百年後を期した思想」は、100年どころか270年後にやっと日の目を見ることになりそう。それでもやはり、昌益は1700年代中盤のみの人生である。21世紀の時代環境を見越せているわけではない。その理想の理念から我々が読み取れる現代的教訓はたしかにある。とはいえ、教訓は現代直結の正解ではない。そこは夢を見過ぎず、冷静に、時には冷徹になりながら、安藤昌益の「共に産する」思想を有効に使いたい。

[参考文献]

『安藤昌益と自然真営道』渡辺大濤、
農山漁村文化協会、1995年

- 『安藤昌益の実像』山崎庸男、
農山漁村文化協会、2016年
- 『安藤昌益の世界』石渡博明、
草思社、2007年
- 『石田梅岩『都鄙問答』』石田梅岩著、城島明彦訳、
致知出版社、2017年
- 『現代(いま)に生きる安藤昌益』石渡博明・児島博
紀・添田善雄編、
御茶の水書房、2012年
- 『江戸の思想家たち』(上)(下)相良亨・松本三之介・
源了圓編、
研究社出版、1979年
- 『江戸の思想史』田尻祐一郎、
中央公論新社、2011年
- 『概説日本思想史』佐藤弘夫編集代表、
ミネルヴァ書房、2005年
- 『刊本 自然真営道 1・2・3』(安藤昌益全集第13巻)
安藤昌益研究会、
農山漁村文化協会、1986年
- 『稿本 自然真営道』(大序巻、第24巻、第25巻)安永
寿延校注、
平凡社、1981年
- 『近世日本社会と宋学』(増補新装版)渡辺浩、
東京大学出版会、2010年
- 『仁斎・徂徠・宣長』吉川幸次郎、
岩波書店、1975年
- 『統道真伝』(上)(下)安藤昌益著、奈良本辰也訳注、
岩波書店、1966-67年
- 『徳川思想小史』源了圓、
中央公論新社、1973年
- 『はじめて読む人の「古事記」』今野華都子、
致知出版社、2018年
- 『日本アンソロジー 安藤昌益』尾藤正英・松本健一・
石渡博明編著、
光亡社、2002年
- 『日本思想史新論』中野剛志、
筑摩書房、2012年
- 『日本人のこころの言葉 本居宣長』吉田悦之、
創元社、2015年
- 『日本政治思想史---十七〜十九世紀』渡辺浩、
東京大学出版会、2010年
- 『不可解な思想家 本居宣長』渡辺清恵、
岩田書院、2011年
- 『本居宣長』田中康二、
中央公論新社、2014年
- 『本居宣長「うひ山ぶみ」』本居宣長著、白石良夫全訳
注、
講談社、2009年
- 『本居宣長『うひ山ぶみ』』本居宣長著、濱田浩一郎
訳、
致知出版社、2017年