

現在の安藤昌益研究

——分裂と拡散——

伊 達 功

はじめに

1899（明治 32）年、安藤昌益研究の鼻祖・狩野亨吉が、稿本『自然真営道』を東京本郷の書店主・田中清造から入手していらい、およそ 1 世紀の歳月が流れた。この間、東京大学に売却されたこの貴重な文献の大部分が、大正 12 年の関東大震災で焼失するという非運に見舞われたにもかかわらず、昌益研究は現在に至るまで、地域的には東京段階（1899～）・八戸段階（1950～）・大館段階（1974～）を経て、今や全国的・国際的段階（1987～）にまで拡大している。

この間、昌益第一次文献の内容分析の充実に加えて、昌益関連諸史料、資料の発掘・調査・研究も進展し、さらに各研究者の研究業績に対する評価と批判（大部分は非難と攻撃）も、多様化しながら現在にいたっている。

また昌益関係のシンポジウムも、農文協『安藤昌益全集』の完成をきっかけとして、東京（1987 年 10 月）を皮切りに、中国の山東大学（1992 年 9 月）、青森県八戸（1992 年 10 月）、米・コーネル大学（1993 年 4 月）、秋田県大館（1995 年 10 月）と、内外各地で開催されている。

筆者が 1993 年までの文献・資料をもとに『安藤昌益—ユートピア思想史の視座から—』（松山大学総合研究所所報 19 号 186 頁）を公刊したのは 1995 年 6 月であったが、現代の代表的昌益研究者（三宅正彦、安永寿延、寺尾五郎の三氏）が、それぞれ独自の昌益観・昌益評あるいは昌益論を展開して相互に相譲らず、相い容れない状況については、すでに指摘したとおりである！

ところが三本柱の一人、安永寿延氏が1995年に死去。そしてそのころから、萱沼紀子、西村俊一の両氏が昌益研究に新たな分析と解釈の視座を打ち出し、また寺尾、三宅の両氏もさらに新著を出版するなど、昌益研究地図は、現在も複雑な変化と発展の途上にある。これらの研究者の新著を注2)で紹介しておく。西村を除きいずれも大著である²⁾

寺尾の最近の2冊の新著は、かつての『論考・安藤昌益』(572頁 農文協1992.9)の続編である。寺尾は、1976年と78年にも昌益研究書を出版しており、1987年に完結した農文協『安藤昌益全集』では、合計数百ページに達する《解説》を執筆している。寺尾は三宅や安永よりも遅れて研究成果を公表しているが、その著作量は群を抜いている。三宅の新著は、その多くが過去に地方新聞や雑誌に掲載した論文・エッセーなどを再録したものであるが、その内容は「新史料と新視点の掘り起こし」を始めとして注目すべきものが多い。

萱沼と西村の最近の研究³⁾は(それらが学問的にどれだけ重要性をもつかは目下のところ確定できないが)、いずれも従来の三人の諸説を鋭く批判して、昌益研究に新境地を開拓した点で注目される。しかしこうした新説の登場は、従来の昌益研究の特徴的傾向(対立と分裂と拡散)を一層拡大するもので、いったい、今後の昌益研究はどの軸を中心にして、どう展開していくのか、訳の分からぬ迷路に踏み込んで行くようにも思われる。

そこで、こうした問題を整理し、昌益研究を正しい軌道にのせるためにも、筆者は、最近の研究状況に立ち入る前に、家永三郎教授の古い論稿「安藤昌益の思想」を、やや詳しく取り上げたい。この論文は、最初「史学雑誌」第60編8号(1951年)に掲載され、その補訂版が、家永三郎著『日本近代思想史研究』東京大学出版会(1953年)の一編(pp.39~80)として収録されている⁴⁾家永教授が挙げた、この時期までの代表的な昌益研究者は、狩野亨吉、渡辺大濤、E. H. ノーマンの三人である。他に三枝博音、永田広志、丸山真男、奈良本辰也などが著書、論文を公表している。

[注]

1) 伊達 功『安藤昌益—ユートピア思想史の視座から—』松山大学総合研究所所報 19号, 1995年 pp. 70-73を参照。なお三者の確執は、イデオロギーや理論の相違以外に、たとえば新たに発見された昌益文献の獲得と確保、また移譲や貸与などにまつわる争いなど、どろどろした感情問題もからんで、一時は複雑な様相を呈していたようである。この経緯については、三宅正彦の詳しいレポートがあり、安藤昌益の会事務局長・石渡博明の私的なレポート(筆者宛)もある。また三宅の近著(注2参照)の「はじめに」の記述によれば、1990年に放映されたNHKの「元禄の世に革命思想あり—追跡・安藤昌益—」(三宅は氏名を伏せているが出演者は安永寿延)について、あまりにも弊害が大きいという理由で、3度にわたりNHKに抗議文をだし、当時の川口幹夫会長から回答を得ている。

2) 寺尾五郎『安藤昌益の自然哲学と医学』(465頁) 農文協 1996.3

寺尾五郎『安藤昌益の社会思想』(480頁) 農文協 1996.4

三宅正彦『安藤昌益と地域文化の伝統』(413頁) 雄山閣 1996.5

萱沼紀子『安藤昌益の学問と信仰』(414頁) 勉誠社 1996.5

西村俊一『日本エコロジズムの系譜』(278頁) 農文協 1992.8

第1章(60頁)で昌益の思想と生涯を描いている。

西村俊一 講演「安藤昌益—エコロジズムの伝統と継承—」(34頁)

1995年10月に大館で開催された昌益シンポジウムにおける講演で、後に農文協から発行された「昌益思想の継承と地域社会の再生」(112頁)に収録。

寺尾は1992年に出版した『論考・安藤昌益』の「はしがき」の冒頭で「本書は、私の安藤昌益研究の一応の集大成である」と記している。それから4年後に、彼は前掲の2冊の大書を出版しているが、これらの本には「はしがき」も「あとがき」もない。一応、集大成の著作を刊行した人が、更に合計900頁を越える同系統の本を書くのなら、その目的・経緯、旧著との関連、新著の特徴などについて読者に説明する義務がある。またそれが真剣な読者に対する礼儀でもある。それなしに、高価な分厚い本を手にとってでも当惑が先に立つ。

その他、最近の昌益関連図書を挙げれば、農文協から渡辺大濤『安藤昌益と自然真営道』、同『農村の救世主 安藤昌益』、東条栄喜『安藤昌益の「自然正世」論』などが発行され、舞夢社から高野 澄『安藤昌益とギャートルズ』、安藤昌益研究会から『安藤昌益切り抜き帳』第5集が発行されている。また、数年前から東海大学の月刊誌「望星」に連載中の、小林嬌一の「現代に甦る安藤昌益」は、すでに50回を越えているはずである。

3) 西村俊一(1941年生 佐賀県出身 東京大学教育学部卒 同大学院博士課程修了 東京学芸大学助教授)は、比較教育学・国際教育学専攻で昌益に直結する研究は多くないが、昌益思想を現代エコロジズムの観点から分析・評価している。その研究歴については、「生活綴方」に関する卒業論文(1965年)で昌益に言及して以来30年を経過した(「昌益思想の継承…」p. 9を参照)と述べている。

萱沼紀子(1940年生 山梨県出身 北海道大学文学部卒 東京大学大学院博士課程修了 作新学院女子短期大学教授)は、国文学、特に近世国文学専攻であり、安藤昌益の文献とは近い関係にある。すでに1971年に「安藤昌益の宇宙論」(国語国文学研究47号)を発表している。またその後、昌益資料の真贋論争や、昌益の生没年問題に関してエッセーを書いており、これらは新著に収録されている。萱沼の新著は、筆者の印象では三宅正彦の研究と通底する部分がある。しかし萱沼は、三宅とその研究業績について全くふれていない。

- 4) 家永論文の序文・注によれば、家永教授は稿本『自然真営道』12冊、刊本『自然真営道』3冊、『統道真伝』5冊を読了され、のちに『自然真営道人相巻』3冊も読まれたという。すなわち、現存する主要な昌益文献の総てを点検・検証されたわけである。論文中には、昌益原文(書き下し文)と、わが国の諸学者、文人たちの著書からの引用・紹介が多数あるが、それらは割愛した。なお、筆者が家永論文を読むことができたのは、数年前、澤田昭夫教授から史学雑誌のコピーをお送り戴いたからである。心から謝意を表す。

1. 家永三郎の安藤昌益論

1) 昌益研究の物差し

よく知られるように、現在すでに80歳を越えた、家永三郎元東京教育大学教授(1913～)は、日本史研究の大家であり、長年、教科書裁判で自己の学問的良心と真実を擁護し主張した、きわめて気骨ある学者である。

ところで、約半世紀近く前に書かれた家永の昌益論は、いま読み返してみると、きわめて良識的かつ客観的な内容のものである。安藤昌益に関して、現在の研究者がたとえどのような議論や主張を展開するにしても、その前提には、家永の昌益論に対する何らかの言及(同調・肯定・比較・批判・否定)がなければならないであろう。それは、多くの昌益研究のための一つの「物差し」の役割を果たす要素をもった、貴重な論文である。

ところが前述した三宅、安永、寺尾をはじめ、萱沼、西村などの昌益研究者で、(筆者の見落としがなければ)この家永論文の内容に言及した研究者は、おそらく寺尾五郎一人ではないだろうか⁵⁾。これまで(筆者もその同類であるが)、戦後の昌益研究者は、昌益研究の一つの「物差し」と評価できる家永論文を知らぬまま、あるいはそれを無視したまま、持論を展開していたことになる。

これでは、分裂や対立抗争が絶えないのは当然といえるだろう。

2) 家永論文の骨子

家永教授は「私の主要なる目標は、昌益の思想の諸相を偏頗なく見渡すにあり、特に、近年流行の昌益観において、看過ないし軽視されている面の摘発に力を注ぐにある」と前置きして、「最初に結論を述べるならば」と、自らの昌益観の核心部分の論述に向かう。その要点は次のとおりである。

「昌益の思想は、きわめて近代的な思想と封建的思想との抱合密着しているところに特色を有する。……昌益の思想のある部分は頗る独創的であり、近代的な色彩が濃い、……それと結び付いて強い封建的要素が厳存する。しかもこの両者は、仔細にこれを観察すれば、やはり当時の江戸時代の思想界の発展過程のうちに位置づけられるもので、全く孤立的とは云えない歴史的連関が見出される。やはり昌益も時代の子であることが、この考察からはっきりと理解されるのである。⁶⁾

さらにこの論文の結論部分では、家永教授は次のように述べている。

「昌益は日本思想史上ほとんど唯一の純農民的立場を代表する哲学者であったと云える。……けれども農民の世界に跼蹐した昌益は、商工業の発達による封建秩序解体の大勢と結び付くことができなかつた。昌益の思想が、その絶対的価値の高さにもかかわらず、現実的影響を残さぬ孤立的思想として、何らの具体的なはたらきを社会に及ぼすことなく消え失せたのは、彼の思想が歴史の発展の大勢から遊離した、時代錯誤的性格をもっていたがための必然の帰結に外ならぬ。われわれはこの点をよく考え、彼の思想の意義と限界とを併せとらえて、不当な過大評価に陥ることを厳に戒めるべきではなからうか。これを結びのことばとして、昌益研究家の叱正を庶幾う所以である。⁷⁾

家永論文は、①簡単な前置き(1ページ) ②「上」(13ページ) ③「下」(25ページ) ④結論(2ページ)の構成になっており、「上」が昌益思想の近代的部分、「下」が昌益思想の封建的部分に関する論述である。注目すべきは、従来あ

まり指摘、論評されることのなかった「下」に関する叙述が、「上」の約2倍を占めていることである。これでは、いわゆる〈進歩的〉研究者たちがこの論文を敬遠するのは当然かもしれない。しかし家永論文の真骨頂は、むしろ「下」の部分にあると思われる。

3) 昌益思想の近代的、進歩的部分の考察

このテーマについては、これまで約1世紀間、昌益研究に携わったすべての研究者が異口同音に指摘・評価してきたところである。そしてこの場合、昌益思想を「徳川封建制社会の思想・学問からの超越、隔絶」として把握するのが一般的見方であり、彼の思想のみなもとを特定の中国思想家に求める、などの推測が行われた。⁸⁾ 筆者は前著のなかで、徳川中期のわが国の学者・思想家・文人などをいちおう系統的に鳥瞰したものの、それらのうちの誰が、どの点で昌益と関連しているかについて、明確に指摘することはできなかった。

ところが家永教授は、「安藤昌益の思想」のなかで、みずからの専攻をフルに活かして、昌益思想の近代性・進歩性・革新性を、江戸時代中期のわが国の学問的、思想的、社会的諸条件と具体的に関連づけて探求することを試みた、数少ない研究者である。特に昌益の学問・思想の内容と、当時のわが国の学者・思想家の業績とを直結して考察する仕方は、注目値する。

当時のわが国の学問・思想は、儒学・仏教・神道の三者のいずれかによっていた。家永教授によれば、これら既成教学からの脱却が昌益思想の目指したところであるが、賀茂真淵(1697~1769)や富長仲基(1715~46)の学問・思想には同質の傾向を見ることができ、同様のことは、西川如見(1648~1724)、増穂残口(1655~1742)、荷田春満(1669~1736)、三浦梅園(1723~89)、本居宣長(1730~1801)、海保青陵(1755~1817)などについても指摘することができる。教授によれば、昌益の既成教学からの独立と批判は、その徹底性において時流を抜くものがあつたとはいえ、畢竟それは、この時代におけるわが国の学問・思想の、進歩的・革新的底流に結び付くものであつた。⁹⁾

万人皆自らの労働によって生活すべし、という昌益の労働道徳原理は、それだけなら二宮尊徳（1787～1856）と変わらないが、この原理から帰結された昌益の「社会哲学」（直耕・不耕貪食）は、わが国の歴史に全く比類のない革命思想である。しかし、これも全く孤立的に存在したのではなく、当時の一部の農民や商人には「四民平等」的精神の発露が見られた。井原西鶴（1642～93）、近松門左衛門（1653～1724）の文学には多くの例証がある¹⁰⁾

家永教授にしたがえば、昌益いかに偉大なりといえども、その見識は決して孤高ではなく、彼の高さは、近世日本の思想展開の大勢に加えられた一飛躍以上のものではなかったのである¹¹⁾

4) 昌益思想の封建的部分に関する考察

儒教と昌益思想¹²⁾：「安藤昌益は広義の儒教思想家のうちに数えるべきであろう」というのが、家永教授の第一の見方である。

昌益の考え方は全体的に窮屈であり、いくつかの基本命題から万事が演繹される傾向があり、豊富な事実から帰納的・実証的に結論を導く用意に乏しい。また、前提となる基礎的原理は多く直覚的に感得されたものであって、論理的証明を伴わず、比喩によって説明されたものが多い。こうした、ものの考え方の観念的・抽象的傾向は、儒学を主とする漢学思想に共通の傾向である。

昌益思想の根底をなすものは、一气進退・互性活真・通横逆などの範疇からなる一種の形而上学的自然哲学であり、これはやや晦渋で明晰性を欠く。昌益が「気」をもって宇宙の本質と見なしたのは中国思想に負うものであり、彼の一气論は、儒学者・伊藤仁斎（1627～1705）の説と酷似している。昌益の四行説・五行説は中国の陰陽五行説の修正に過ぎない。また、彼の人相論にみえる性格論は、実証的医学や実験心理学などから掛け離れた、独断的な形而上学的自然哲学に過ぎない。彼が輪廻転生説を説くにいたっては、儒仏の迷信と選ぶところがない。

「聖人」論¹³⁾：昌益における「聖人」論は彼の思想の儒教的、封建的側面を最

もよく表明しているといえる。わが国の古学派における聖人の重要視は、なかなかんずく荻生徂徠（1666～1728）の徂徠学においては、その学問の基本原則をなす命題であった。昌益はただ聖人に対する価値判断を転倒させたのみで、これをそのまま自己の思想体系の中に組み入れ、聖人を、「法世」—私欲と騒乱の渦巻く現実社会—の創建者として位置づけた。

歴史発展の根本契機を少数の聖人の行為に帰する考え方は、まさに儒教的哲学の先入主なしには到達できないところであって、昌益が聖人、聖人とこれに拘泥して、その罵倒につとめたのは、彼の思想が、いかに根深く儒教的思惟様式に支配されていたかを、何よりも明白に証拠だてるものである。

「自然世」論¹⁴⁾：昌益の理想郷「自然世」論は、儒家の経世論に共通する机上の空論であって、歴史を遊離した思弁に終始するほかない。昌益は、聖人をつぎだすことで、自然世から法世への墮落だけは説明しえたが、法世から自然世への復帰については、その将来における実現を堅く信じながら、いかなる経過をたどって自然世の社会が実現されるかを、全然説くことができない。昌益の「契フ論」ですら、いかなる方法で実行に移されるか全く不明で、実現の可能性のない点では、純粹の自然世と何ら変わるところがない。かかる机上の思弁を尤もらしく経世論として主張してはばからないのが、江戸時代の儒家（たとえば荻生徂徠、佐藤信淵など）通有の態度であった。自然世の理想は、十萬億土の仏国の如き、及び難い境地であり、たんに文字の上だけで描かれた観念的構想（ユートピア—引用者）に過ぎなかった。

昌益は、上述した儒教的なものの考え方の「形式」のみならず、その判断の「内容」においても儒教の思想を継受している。

排仏論¹⁵⁾：仏教の本質に深い理解を持とうとせず、その外面の弊害に着目してこれを非難するのが、近世の儒家及び儒教的教養に培われた知識人（たとえば藤原惺窩 1561～1619）に共通する態度であった。総じて、現実の即自的肯定の上に立つ平面的な人生観と、浅薄な合理主義の前提に立ち、宗教に対し冷淡な態度をとるのが、儒教的現実主義の必然の帰結であった。昌益の仏教批判は

これに当てはまる。彼は物部守屋の口を通して痛烈な聖徳太子批判を行ったが、これまた儒家の合言葉であった。昌益の排仏論は、要するに儒教的排仏論の祖述にほかならない。

芸能・趣味¹⁶⁾への過度の非難・否定：これはよく指摘されるところであり、昌益の偏見的思想の根源も儒教的実利主義にある。この考え方に立つ学者として徳川光圀(1628～1700)、貝原益軒(1630～1714)、山崎闇斎(1618～82)、山片蟠桃(1748～1812)などが挙げられる。江戸時代の儒教的知識人が、芸術の本質に対して無理解であったことは、弁護の余地がない。

理想社会を過去に位置づける思考¹⁷⁾：昌益の歴史的思考は、古聖人を崇め古聖王の治を賛美した、儒教の「尚古主義」に由来する。わが国では先の藤原惺窩や熊沢蕃山(1619～91)にその例を見る。こうした儒家の古代憧憬が、形を変えて昌益の自然世の原型となった。儒教を否定した昌益は、儒教が過去に描いた黄金時代のイメージから聖人とか王とかを抹殺して、無政府の原始社会を想定したが、理想社会を過去に求める儒家の思想構造まで、抹殺することはできなかった。この点でも昌益は、忠実な儒教的思想の遵法者だった。

道家からの影響¹⁸⁾：老荘思想の影響については、家永教授は多くを語らず、E. H. ノーマンの名前と著書を紹介している。

「神道」との関係¹⁹⁾：昌益は儒教を排斥しながら、儒教から決定的な影響を受けていた。しかし神道に対しては、必ずしも正面からこれを排斥していない。昌益は「私制神道」を攻撃したが、「自然神道」は自然真営道の現れとしてこれを承認した。物部守屋の排仏論は、まさしく神道者流のそれである。昌益の復古思想は、儒教からのものであると同時に復古神道からのものである。これは賀茂真淵の思想と共通する。昌益には国粹主義的色彩があり、彼の概念的かつ無条件的な祖国賛美の羅列は、神道者流の神国論の継受である。

昌益はしばしば語源の説明を行い、そこに自己流の牽強附会の説をなしているが、この仕方も神道者流の常套手段のひとつであり、それを彼が多用しているのは、両者の関連の深さを実証するものである。昌益の特色ある種々の立論

(たとえば男女平等論)も、町人の非封建的意識を代弁する神道家・増穂残口などの主張と共通するところがある。津田左右吉博士(1873~1961)によれば、神道は本来の民俗宗教と異なり、民俗宗教を看板とした中国思想の一変態にほかならないものである。だから、昌益が一種の神道家であることと、彼が広義の儒教思想家であることとは、矛盾しない。

仏教との関係²⁰⁾：昌益は、神道・儒教・老荘などから多大の影響を被ったけれども、仏教だけからは特別の影響を受けた形跡がない。神・儒・老荘は、広義の中国思想に属しており、交互に密接な交流があった。たとえば、林羅山(1583~1657)、熊沢蕃山、賀茂真淵、本居宣長などの思想には、そうした交流をうかがうことができる。しかるに江戸時代においては、仏教のみは、低級な民間信仰として知識人の世界から締め出されていた。こうした社会的実情のもとで、昌益と仏教との関係(無関係)が生じた。この点でも、昌益の思想は典型的にこの時代の常識を代表するものであった。

農業一元論と流通経済否定論²¹⁾：昌益は万人直耕—すべての人が農業に従事すべきこと—を説き、商業と工業、貿易などに対して強固な否定論、反対論を展開している。これは当時の儒家(たとえば太宰春臺、貝原益軒、藤田幽谷など)の保守的経世論と同次元の発想であり、また、当時の封建的消費節約論や奢侈禁止論と共通項をもっている。これは昌益の思想が、全体的に封建社会の思惟様式に固く閉じ込められていたことを示すものであり、ここに一つの限界を見ることができる。この当時においても石田梅岩(1685~1744)は、道德論を踏まえたより広い学問的視座から、積極的に商人と商業の存在理由を説いており、約半世紀後には、本多利明(1743~1820)や海保青陵(1755~1817)などが、一層近代的な視点から商業経済論を展開している。これらの論説を見れば、「尚農賤商」論に固執した昌益の眼界は確かに狭隘であった。

しかし昌益が、農耕と男女交合をもって生活のすべてと観じたのは、こうした最低の文化生活を余儀なくされていた、当時の農民の悲しき生活意識の反映であったに相違ない。またそこには、一種の質朴な農村的唯物論とでもいうべ

き昌益思想を読み取ることができる。かくて封建的支配と商業資本の侵食とを除き去った、農村の前近代的状态をそのまま理想社会として定立する、昌益の原始的自給自足経済至上主義が生まれ出たのである。

彼が現状の根本的打破を考えついた点はいちおう進歩的のようであったが、その打破の後の建設を、将来に向かっての進歩に求めずして過去への復帰に求めたのは、現状への随順を説く保守論と一見正反対の如くに見えて、実は将来の無限の進歩を期待する積極進取の精神の欠乏という、共通の母体から生まれ出た双生児に過ぎなかったことを知らねばならないのである。

[注]

5) 寺尾五郎『先駆安藤昌益』農文協 1976, 「戦後・現代の昌益研究」 pp. 342-345 を参照。

家永の論文は「折衷主義」だというのが、寺尾の批評の結論である。

6) 家永三郎『日本近代思想史研究』東京大学出版会 1953年 p. 40。

7) 家永 前掲書 p. 80。

家永は「……何らの具体的なはたらきを社会に及ぼすことなく消え失せた」と述べたが、この文章が書かれたのは、八戸、二井田資料が発掘される以前であった。

8) 狩野亨吉は、論文「安藤昌益」の中で、楚の許行が君民並耕の説をなしたのは、すこぶる共産主義に近かったと、許行の名を挙げ、また、昌益がみずから推薦した理想的人物として曾参と陶淵明の二人を指摘している。E. H. ノーマンは、16世紀の異端的思想家・李卓吾と昌益との思想的共通性を指摘し、野口武彦は荀子と韓非子の影響について述べている。(前出・拙著 pp. 69-70 を参照。)

9) 家永 前掲書 p. 44 を参照。

10) 家永 前掲書 pp. 47-50 を参照。

家永は昌益の平等論の卓越性について、「生産労働階級たる民衆の尊権を強調する一種の人民主権説を説き、全人民の完全なる平等の状態、換言すれば一切の身分及び階級の撤廃を…掲げた」「昌益の思想は20世紀の近代思想の最も徹底したものに比較して、毫も遜色のない論理を具備している」また、「西鶴・近松文学の庶民性が四民秩序の存在自体を棚上げしたに対して、昌益の平等論は四民秩序そのものを否定している」「彼の平等論は抽象的でなく、労働の道德によって裏打ちされているところに、他に例のない独自の構造がある」などと、高く評価している。

11) 家永 前掲書 p. 52。

12) 家永 前掲書 pp. 53-58 を参照。

- 13) 家永 前掲書 pp. 58-60 を参照。

「昌益はただ聖人に対する価値判断を転倒させたのみで、これをそのまま自己の思想体系の中に組み入れ、聖人を「法世」の創建者として位置づけた」とは、実に卓抜な見解である。

- 14) 家永 前掲書 pp. 60-61 を参照。

筆者も前出・拙著 (pp. 133～) で昌益の究極的ユートピアおよび過渡期のユートピアの不毛性について論じたが、家永教授の論旨は、きわめて簡潔・明快かつ断言的である。

- 15) 家永 前掲書 pp. 62-63 を参照。

- 16) 家永 前掲書 pp. 63-64 を参照。

家永教授は芸能・趣味ではなくて「芸術」という言葉を使っている。しかし昌益は農業に代表される生産的職業以外の仕事や奉仕を価値のないものとして全否定した。王侯・武士・家老・役人・寺僧・神官・学者・詩人などは広義の「遊民」である。芸事の中には謡・能楽・全ての鳴り物・芝居など芸術的なものも含まれるが、遊女、野郎、博奕、碁、双六等々、雑多なものが挙げられている。

- 17) 家永 前掲書 pp. 65-66 を参照。

- 18) 家永 前掲書 pp. 66-67 を参照。

ノーマンは老荘思想、特に荘子からの影響を強調している。

- 19) 家永 前掲書 pp. 67-70 を参照。

この項の記述はわれわれが見落としがちなところで、傾聴にあたいする。神道を全否定したと見る、寺尾などの分析には誤りがあるはずである。

- 20) 家永 前掲書 p. 70 を参照。

安永寿延は、昌益思想の根底には仏教思想（禅思想）があるものと推理した。

- 21) 家永 前掲書 pp. 70-78 を参照。

この項が、昌益の社会改革論に対する、総括的な家永教授の批判である。日本の歴史を振り返って、確かに「尚農賤商」論では、我が国の近代化は実現できなかった。

2. 三宅、安永、寺尾の昌益論

三宅正彦、安永寿延、寺尾五郎の研究業績²²⁾と三者の昌益論については、前出拙著でも紹介したが、ここで再度その所説の要点をまとめておく。

昌益研究が、戦前から一部の学究と地方史家によって精力的に行われてきたことは前著で述べたが、昌益の経歴等に関する資料・史料が発掘、発見されるのは戦後のことである。八戸資料が1950年以降に、二井田資料が1974年に発

掘され、これに刺激されて新しい昌益研究者が輩出することとなった。その代表が上掲の三者である。最初の研究業績の公表は、三宅、安永、寺尾の順だが、年齢はその逆である。三宅と安永は上掲の業績のほか、新聞・雑誌等に多くのエッセーを載せている。三者ともに、安藤昌益が江戸時代中期の思想家としては、異質の資質・才能をもった優れた人物であることを評価する点では一致している。しかし、その具体的内容では、当然、三者三様である。

三宅は、昌益を東北地方土着の思想家で、江戸時代中期における「中間的文化層」として位置づけ、特に生没地・二井田の風土、民俗、文化圏から基本的な影響を受けた、いうならば「米一元論者」であり、「自然の神道」を重んずる尊王論者であると見ている。また、昌益の思想には封建的な一面があり、昌益の読んだ仏典なども、原典ではなく通俗書であると指摘している。「研究は事実にもとづかなければならない、史料の掘り起こしが重要である」と歴史実証主義の立場を強調し、安永の諸説を論拠を示して批判・否定している。また寺尾とそのグループに対しては、それは昌益研究ではなく、毛沢東思想とくに文化大革命のイデオロギーに立脚した〈昌益運動〉である、と手厳しい。さらに最近の昌益エコロジスト説（西村俊一など）に対しても反論している。三宅は長年にわたり、みずから指導する大学のゼミ生や大学院生に、多くの昌益論文を提出させて、それらを学術誌や新聞に公表している²³⁾

安永は、昌益が郷里の禅宗の僧侶として出発したと推理し、仏教思想が根底にあるとしている。八戸のイノシシケガジ（猪飢渴）に触発されて思想転換、刊本「自然真営道」を一気に書き上げたと推量し、また、昌益の僧侶から医師への転換にも、それなりのインパクトがあったと述べている。こうした発想からは、安永のロマンチス的な一面をうかがうことができる。しかし、これらの推理は誤りである可能性が大きい²⁴⁾また安永の文章は、時として独特の難解さ、晦渋さを伴うことがある。昌益思想の海外への広がりを企図して、英文の昌益研究書²⁵⁾を出版したことは安永の功績である。70年代後半から80年代にかけて10年余り、研究の中断がみられる。初期の安永が「自然の世」をテー

マとして、昌益思想をユートピア思想の範疇で捉えた立脚地、および、他者の研究に対して表立った批判、攻撃を手控える態度は、通底している。

寺尾説の柱は、昌益を〈百年前のマルクス〉と見なし、評価するところであり、この立脚地は、1976年の初期の著作から現在にいたるまで一貫している。しかし寺尾説に同調するのは限られたグループの人たちである。注22)の研究業績で示したように、わが国で最も多作の著述家であり、その中には研究者に裨益する内容が多く含まれている。しかし基本的にはマルクス主義の枠組みで昌益思想を把握し、それに適合するような解釈を当てはめて昌益を評価・称揚している。そしてこのような独特の視座から、その枠組みにはいない三宅、安永、その他の研究者に対して、20年にわたって手厳しい批判・攻撃を行っている²⁶⁾ところが、最近の西村俊一と萱沼紀子が批判・攻撃の対象としているのが、寺尾とそのグループ（彼らは八戸、大館の地方史家と同じく、在家の学徒をもって自認している）であるのは、奇妙な因縁である。

[注]

22) 三者の主な研究業績

三宅正彦 (1934年 大阪市出身 愛知教育大学教授 1998年3月定年退職)

『安藤昌益の社会変革論』日本史研究 115 1970。

『安藤昌益・他集』日本の思想 18 筑摩書房 1971。

『安藤昌益全集』第1巻 (責任編集) 校倉書房 1981。

『安藤昌益の思想的風土—大館二井田民俗誌』そしえて 1983。

『安藤昌益全集』第10巻 (責任編集) 校倉書房 1991。

『安藤昌益と地域文化の伝統』雄山閣 1996。

安永寿延 (1929年 福岡県出身 和光大学教授・1995年没)

『日本のユートピア思想』「自然の世」法政大学出版局 1971。

『安藤昌益』平凡社選書 平凡社 1976。

写真集『人間 安藤昌益』(山田福男と共著) 農文協 1986, 増補版 1992。

『安藤昌益—研究国際化時代の新検証—』農文協 1992。

寺尾五郎 (1921年 北海道出身 著述家)

『先駆 安藤昌益』徳間書店 1976。

『安藤昌益の闘い』農文協 1978。

- 『安藤昌益全集』21巻22冊（編集・解説）農文協 1982-86。
『安藤昌益事典』（編集・解説）農文協 1987。
『論考 安藤昌益』農文協 1992。
『安藤昌益の自然哲学と医学』農文協 1996。
『安藤昌益の社会思想』農文協 1996。
- 23) 三宅は1970年代から、ゼミ生や大学院生の論文をまとめて、愛知教育大学 哲学教室内 日本思想史研究会編『日本思想史への試論』（みしま書房刊）を発行している。その中には安藤昌益に関する論文が多い。この叢書は、三宅教授の定年退職によって、第10集（1995年～1998年）で終了している。
- 24) 安永説の複数の誤りについては、早くから三宅正彦、石渡博明、松本健一などによって指摘されており、萱沼紀子も後述の著書の本文中、および「あとがき」で詳しく書いている。（この本の「はじめに」もそうだが、この「あとがき」も、異例の内容である。）
- 25) ANDO SHOEKI: Social and Ecological Philosopher of Eighteenth-Century Japan, New York & Tokyo, Weatherhill, 1992. この日本語版が『安藤昌益—研究国際化時代の新検証—』である。
- 26) 寺尾五郎の他の研究者に対する批判・評価は、1976年の『先駆・安藤昌益』（第3章第1節）、78年の『安藤昌益の闘い』（第2章）、92年の『論考 安藤昌益』（第2章・第8節）、96年の『安藤昌益の社会思想』（第3章・第4節）へと継続する。

3. 西村俊一の昌益論

思想研究とは 西村は個々の研究者の「思想」研究について、次のように述べている。「〈思想研究とは、つまるところ自己の思想を語ることである〉と言われる。この言葉は、思想研究の特徴をうまく表現している。如何なる先人の思想も、その読み手の認識や理解の仕方を介してしか捉えられない。……つまり、先人の思想は、常に、この意味での読み手の〈想像力〉を介してしか捉えられないのである。実は……この問題は安藤昌益の研究においては、なおさら避けがたい難題として立ちはだかってくる。」周知のように安藤昌益の経歴には今でも不明の点が多い。昌益の独特の文章についても複数の解釈・評価が可能である。したがって「研究者は、その独自の〈想像力〉を駆使せざるを得ないことになる。その結果、誰もが否応なしに自己の〈想像力〉の程度やクセを

さらけだす羽目ともなる。……昌益思想の研究では直接史料や状況証拠がことさら乏しいこともあって、研究者の復元した昌益像なるものは、各々、大いに異なる相貌を呈する結果になっている。²⁷⁾

この西村の立論は、これまでの昌益研究者の軌跡をたどってみても、きわめて示唆に富み、説得力をもつ。それでは「大いに異なる相貌を呈する」現在の諸研究に対する、西村の評価・批判はどうか。その結論を紹介しよう。

「総じて、先輩たちの昌益研究はそれぞれ一定の意味はあるものの、基本的視角の設定において重大な過ちを犯している。」「寺尾、安永、三宅などは……お互いに激しく罵り合って今日に至っているが、これら先輩諸氏の研究は、現時点においてはほとんど意味がないと思う。²⁸⁾これが西村の見解である。次に紹介する萱沼紀子の業績に対しても、彼は誹謗・攻撃を加えている。すなわち現在の昌益研究は「すべてダメ」というのが、西村の結論である。²⁹⁾

日本エコロジズムの源流 上の結論はきわめて大胆かつ不遜な主張、見解といわねばならないが、西村はどうしてこのような〈過激〉な結論に到達したのであろうか。この疑問を解く鍵は、『日本エコロジズムの系譜—安藤昌益から江渡狄嶺まで—』という著書のうちにある。西村はこの労作のなかで、昌益思想を日本エコロジズムの源流として把握し評価している。だから、この肝要な点に触れていない従来の研究は、「基本的視角の設定において重大な過ちを犯している」ことになり、「現時点においてはほとんど意味がない」と、結論づけられることになるのであろう。

しかし、上に紹介した西村の著書では、昌益思想とエコロジズムとの関連を取り上げた箇所は、わずかに半ページにすぎない。次のとおりである。

「……重大な問題はほかにもある。それは〈山中の金〉を掘り出すため乱開発がなされることである。昌益は次のように言っている。

故に土中の金気の堅め弱く、天気濁り易く、不正気行われて人病み易く、地気澄み難く、水湧き難し。山は崩れ易く、川は埋まり易く、地震は揺り易く、人氣危うくなり、内病発し易く、山には木生え難し。今の世の天気、

地気、土形、河海、人氣等、全くこれに応ず。

こうした現代世界を描写しているようなリアルな描写は、伝聞の知識によってできることではあるまい。おそらく昌益は大館近在の鉾山の実態を見知っていたのである。川魚を食べれば病氣（奇病）になるという幼児期に聞いた戒めも、このことと関係するものであろう。³⁰⁾

昌益とエコロジズムとを結び付ける西村の観点は、1995年の大館シンポジウムでの講演「エコロジズムの伝統と継承」で強調されている。すなわち、昌益の代表的著作・稿本『自然真営道』には「鉾山の乱開発や鉾毒問題を厳しく糾弾する記述が見られ、自然の摂理にしたがって生きることの大切さを繰り返し説いている。ですから、それを素直に読めば、まずもって、それが《エコロジー思想》の書であることは一目瞭然であります。それを、これまで、もっぱら《反封建思想》の書と見なしてきたのは、思想研究家が流行思想に惑わされ、偏った読み方をしたからではないでしょうか³¹⁾と述べ、当時、昌益の郷里二井田村を流れる才川の上流にあった鉾山、大葛金山を指摘する。

昔から大葛金山の鉾夫は「金掘病」と称する鉾毒病のために短命であった、才川流域の農民は久しく鉾毒水（ギラ水）に悩まされてきた、などの歴史的事実を挙げた後に、西村はこの地域の鉾毒問題と係わる諸事件など計10項目を、1724（享保9）年から1826（文政9）年まで、約1世紀にわたって、年表風に跡付けている³²⁾100年間に10という数字が、多いか少ないかは問わぬとして、昌益が金採掘を批判、否定した纏まった文章は、（西村の強調にもかかわらず）上掲のもの以外にはほとんど見当たらない。この点については、「大葛金山の請人荒谷家と二井田村の一関家とが姻戚関係にあったので、昌益は鉾毒問題についてはあからさまに言及しにくかったのでは……³³⁾と述べている。また別の箇所では、昌益の母親は鉾毒病で亡くなったのでは、とも書いている。しかし、こうした推測はいずれも説得力にとぼしい。

西村俊一の昌益論について

昌益思想を現代のエコロジズムと結び付け、歴史的に大葛金山の鉍毒問題とからめて、これを昌益思想の原点として評価する見解は新鮮で独自性がある。しかし問題は残る。西村は、安永寿延の「猪飢渴」説を、文献上の証拠がない—昌益がそれについて書いていない—として否定したが、昌益=エコロジスト説に対しても、似たような疑問と批判が生ずる。すなわち前述したように、エコロジーとかかわる昌益の記述は、それを彼の思想の中心に据えるためには、あまりに少なすぎるし、簡単に過ぎる。この点についての西村の説明は不十分である。また、彼が引用した「天下妄失ノ病苦、非命ニシテ死セル者ノ為ニ、神ヲ投ジテ以テ自然ノ真営道ヲ見ハス」(刊本『自然真営道』序文)は、すでに安永が、自説を補強するために使用した文章である³⁴⁾だから、安永の「猪飢渴」説に代えて、西村は「鉍毒」説をたてた、という見方もできる。

西村は現代の昌益研究を批判、否定するけれども、そのエコロジー説がそれに代り得る十分な内容をもつとは考えにくい。昌益の著書には現代エコロジズムに通底する主張を見いだすことができる、という表現ならば、あまり抵抗なしに受け入れられるだろう。いま地球環境問題がきわめて重大な意味をもち、エコロジズムがこれと係わる貴重な思想・学問であることと、それが昌益思想の中心であるか否かとは、全く別の問題である。結局、西村は「先人の思想は、その読み手の認識や理解の仕方—〈想像力〉を介してしか捉えられない。誰もが否応なしに、自己の〈想像力〉の程度やクセをさらけだす羽目になる」という自己の認識を、自ら見事に実証してみせたのである。

[注]

27) 舞夢社《舞夢抄通信》第2号「安藤昌益特集号」12頁。1996.10.26発行 参照。

28) 農文協「昌益思想の継承と地域社会の再生」自然と人間を結ぶ 増刊号 1996年4月 p.16 & p.31. マルクス主義との関わりについて、西村は次のように述べている。「最初に申し上げたいことは、昌益思想のマルクス主義的歪曲についてであります。これまで日本の有力な思想研究者は、必ずといっていいほど昌益に言及している。そこで特徴的なのは、それ

がマルクス主義者とその周辺の独壇場の観を呈してきた（これはいささか誇張である一引用者）ということです。……その中で一番目立つのは、何と言っても寺尾五郎さんらが編集された『安藤昌益全集』（農文協）である。……寺尾さんはマルクス主義を新しく組み替える必要を感じ、その時に昌益を発見され、自分の思いを昌益に託して一応齟齬のないみごとな形で提示された。私は、この仕事はそれなりの意味はあると思います。しかし、それはあくまでも、マルクス主義者とその周辺の抱える内々の問題であって、昌益思想を正しくとらえているか否かとはまったく別である。そこに問題があると思うわけです。」(p. 12)

29) 次に紹介するのは、本人よりも年長の、博士号をもつ大学教授の書き物に対する西村の批評である。「Aさんの諸報告は、いわゆる〈調査ノート〉ないし〈研究メモ〉といった類のものですが、大学の卒業論文でしたら、〈よく調べました、よく努力しました〉ということで「優」を差し上げることができる。しかし、それらは、およそ思想研究の論文ではない。ましてや、思想研究に関わる修士論文や博士論文の水準のものではあり得ない。それを思想研究だとか昌益思想の研究だとか主張するからおかしくなる。……」(前出・農文協「昌益思想の継承…」p. 16)。西村は、こういう批評(意見)が述べられる人物である。

萱沼については、西村は次のように書いている。「萱沼紀子著『安藤昌益の学問と思想』(1996年)の描く昌益は、寺島良安の『倭漢三才図会』をタネ本として秘かに隠し持ち、博識ぶるイヤ味な人物である。また、遺稿〈良演哲論〉も、八戸の藩医間のセクト争いを背景に、門弟神山仙確がデッチ上げた文章だという。さらに、昌益は〈奥州博物学〉なるものの確立をめざす野心家であったが、突如〈庶民生活という背景〉を背負うに至って、それを完成させる。[この箇所、意味不明一引用者]この手の描写からは、それとなく論者自身の精神生活の荒れもうかがわれ、学界という同じ修羅場に身を置く者として、深い同情を禁じ得ない。」(前出《舞夢抄通信》第2号)。

これらは、学問的な批評というよりは、悪意をもった個人的誹謗・中傷を含む文章ではないか。これまで私は、寺尾五郎の批判を激しいと思っていた。三宅のばあいは、つねに批判する相手の名前を伏せるなどの配慮がみられる。ところが新しい昌益研究者の中から、もっとスゴイ《批評家》が現れたわけで、今後の展開が思い遣られる。

30) 西村俊一『日本エコロジズムの系譜』農文協 1992, pp. 52-53。

31) 前出・農文協「昌益思想の継承…」p. 19。

32) 前掲書 pp. 19-21。この中には鉾毒事件とは直接関わらない、1752年の刊本『自然真営道』序文に関する記述—これは行き倒れた津軽の流民などを弔ったものではなく、昌益のいう「転下皆死ニノ患イ」による地元の犠牲者を弔った文章と西村は解釈する—、1758-62年?の稿本『自然真営道』大序の文章の一部の写し、また、1764年の「守農大神」(昌益)の石碑建立にまつわる事件の記述、などが含まれている。大葛金山の鉾毒病に関する「金掘病容態書之控」が書かれたのは、この年表の最後の1826(文政9)年、昌益が亡くなってから、六十余年後のことである。

33) 前掲書 p. 21。

34) 安永寿延はこの序文を猪飢渴による死者と関連づけて解釈し、西村俊一は鉍毒病による死者とも関連づけて解釈している。しかし筆者はこれを、医療や投薬の誤りからあたら命を落とした人々、と解釈している。(前出・拙著 pp. 115-116 注8を参照。)この短文ですら、異なった複数の解釈が可能である。ここに昌益研究の特異性がある。

4. 萱沼紀子の昌益論

萱沼の昌益研究はさきに紹介した『安藤昌益の学問と信仰』にまとめられている。400 ページを越える労作の目次は次のとおりである。

はじめに 14 ページ

第1部 安藤昌益の顔

第1章 八戸門人の横顔 73 ページ

第2章 安藤昌益の顔 60 ページ

終章 コンプレックスから平等へ 22 ページ (書き下ろし)

第2部 安藤昌益の学問と信仰—確竜堂の世界—

第1章 奥羽博物学派の成立 105 ページ (書き下ろし)

第2章 安藤昌益と北辰信仰 93 ページ (後段, 書き下ろし)

補論 I 15 ページ 補論 II 20 ページ (書き下ろし)

あとがき 13 ページ

この目次を通読して、萱沼の著述が従来の昌益研究書とは一味違った内容をもつことが直感できる。「まえがき」を含む第1部では、「昌益の顔」について、正面から取り上げた論文はおそらく初出であるし、昌益のコンプレックス (東北方言) を軸として彼の平等思想、批判思想を抽出する仕方も目新しい。この書物の中心部分である第2部 (合計 200 ページを占める) では、「奥羽博物学」と「北辰信仰」がテーマであるが、二つながら昌益研究ではきわめて斬新なモチーフであり、萱沼の独創的研究の成果である。国文学と、日本史および日本

地域史を土台としたこの業績は、筆者の専門外の領域に属しており、専門的な評価・批評はその任ではないが、通読してみて、その内容の豊富さと新しさ、さらに綿密な文献・資料の分析手法には敬服のほかはない。不備、欠陥はすべての労作に付きものであるが、全体としてこの著述は、高レベルの評価にあたいすると思われる。

1) 萱沼理論の前提と骨子

① 従来の定説の批判・否定の上につ：

古くは渡辺大濤、現在では寺尾五郎などに代表される昌益革命者論、昌益を徳川封建社会の根底的批判者として評価する主張は、いまでも昌益論の一つの主流である。萱沼自身も「コンプレックスから平等へ」の章で、このテーマに正面から取り組んでいる。しかし、この従来からの〈先入観〉を排除すべきだ、というのが萱沼説の前提である。昌益はこれまで反体制の特異な思想家としてのみ語られて来たので、血の通った人間としての「顔」が浮き彫りにされにくかったのではないか、現在の昌益研究は、何らかの形で渡辺説に汚染されている、と萱沼は指摘する³⁵⁾。このような批判は、先に紹介した西村俊一の主張と共通するところがある。

② 昌益の著述は寺島良安の『和漢三才図会』に負っている：

初期の『暦大意』から後期の稿本『自然真営道』にいたるまで、昌益著述の土台・手本は、医師・寺島良安が三十余年を費やして六十歳のころ完成した、わが国初の絵入り百科事典『和漢三才図会』105巻[1713(正徳3)年刊]である。大阪でこの事典と出会った昌益は、ほとんど独学で、この本に没頭することで自説を構築した、と萱沼は推理し主張する³⁶⁾。このような指摘は萱沼が最初であり、『安藤昌益の学問と信仰』では、昌益の著述と『図会』との関連が微細にわたって検証されている。これについては後述する。

③ 昌益を取り巻く門人や支持者等に関して多くの新説を提起³⁷⁾

④ 「良演哲論」に関する通説を否定して神山仙確個人の作品と特定。

- ⑤ 言葉コンプレックス（東北方言）のもつ重要な意味を分析³⁸⁾
- ⑥ 「奥羽博物学」の樹立が、学者・昌益の究極の目的であつたと主張。
- ⑦ 神秘的・情念的・土俗的「北辰信仰」を昌益思想の根底に据える。

萱沼説の前提と主要な骨子は、およそ上記のとおりである。②から⑦まで、いずれも萱沼の独創的な研究であり、したがって全てを紹介、批評すべきであるが、紙数の関係で、②と⑥、④、⑦の3項目を中心に述べる。

2) 寺島良安『和漢三才図会』と昌益の「奥羽博物学」樹立の構想

前項の①で述べたように、萱沼は昌益思想に関する従来の説を否定する。それでは「昌益学」の目標、それが目指したものは何か。それは『和漢三才図会』を手本、模範として、可能ならばそれを越える百科事典「奥羽博物学」を打ち立てることであつた、と萱沼は述べる。この立論の前提となるのは、昌益の諸著述と『図会』との間に見られる、多くの重要な共通性である。

萱沼はまず、昌益の初期の著作『暦大意』（仙確の写本）と『図会』との間に見られる共通項・類似項を約25ページにわたって、きわめて丹念に対照・照合・点検・検証している³⁹⁾ われわれにはとても真似のできない綿密な作業である。同じような検討が『確龍先生韻鏡書⁴⁰⁾、刊本『自然真営道』・『統道真伝』・稿本『自然真営道』についても行われている⁴¹⁾ とにかく萱沼によれば、医学論を含めた昌益の主張や叙述（換言すれば昌益の思想と理論）の土台・素材の多くは『図会』のうちに求められるという。これは注目すべき発言である。また、昌益が良安を越えようとする本格的な意図は、刊本『自然真営道』の叙述に見られるという⁴²⁾ 著者の推理にしたがえば、昌益独自の百科事典・「奥羽博物学」の樹立に向かつての前進である。

安藤昌益の著述が百科全書的広がりをもつことについては、筆者を含め多くの研究者が指摘している。しかし①その手本（虎の巻）が『和漢三才図会』であつたこと、②昌益が良安を越える「奥羽博物学」の成立を意図していたことの2点は、萱沼によって初めて推理、検証された。このうち①については、専

門家である著者の精密な文献考証が行われている。しかし②萱沼の最重要モチーフである「奥羽博物学(派)」の成立というアイデアには、問題が残る。これについては後述する。

3) 「良演哲論」に関する新解釈と文献考証

「良演哲論」とは稿本『自然真営道』25巻(神山仙確が「真営道書中、眼燈此ノ巻ナリ」と特記している)の主要部分を占める問答体の文章である。

これについては寺尾五郎が、その初期の著書において《昌益と門人たちとの全国討論集会(シンポジウム)の記録》であると解釈して詳細な分析を試み、さらに後年の『論考・安藤昌益』でも再度詳論している⁴³⁾ところが萱沼は、「良演哲論」の解釈自体を再検討する必要があると問題提起し⁴⁴⁾ほぼ定説化していた寺尾説に対しては、「良演哲論」は寺尾らがいうような、昌益集団の全国集会の記録などではありえない、寺尾らは、「語論」が事実を記録したものと見て、「語論」には虚構の世界など存在しえない、という幻想に取り付かれている⁴⁵⁾と全面否定の姿勢を明らかにしている。

この問題について萱沼は、《「良子門人問答語論」の虚構》と題するテーマで自説を展開している⁴⁶⁾著者の結論を述べれば、「良演哲論」は、おそらく昌益の没後、神山仙確が『論語』を意識しつつ、この書名を逆転させて「良子門人問答〈語論〉」と命名したもので、その編者および記者は、仙確その人であった。彼は自作の虚構の「語論=問答集」で、昌益とその門弟たちの姿を鮮やかに映し出しており、その作品中の語句から『論語』の章句を想起させることで、昌益の独自性と偉大さを、孔子との対比において読者に示そうとした、と解釈している。そしてこの主張を裏付けるために、『和漢三才図会』で試みたと同様の詳細・綿密な文献考証が展開されており、著者の読みの深さと優れた分析手法が目を見く。この箇所にもし誤りがあるとするれば、専門家の指摘をまつほかないだろう。

4) 北辰信仰—昌益思想の非合理的基盤

北辰信仰とは北極星を祭り、北斗七星を敬う信仰であり、司馬遷の『史記』「天官書」に記載がある。朝鮮半島（高句麗）からこの信仰がわが国に渡来したのは、天武天皇（在位673～686）の時代であろうという。北辰（北極星）は天上の絶対の支配神であり、この北辰の運行が、自然界・人間界のすべての営みを支配していると信じられた。それゆえ北辰祭は、しばしば権力と結び付いて王権加護の祭祀儀礼となった。萱沼は、昌益とかかわる東北地方の北辰信仰（農民の土俗的信仰であって、五穀豊穰・子孫繁栄を願う穀霊信仰と一体化しており、権力者の祭祀儀礼とは異質である）の歴史と習俗を、丹念に跡付けている⁴⁷⁾

ところで萱沼が古い土俗的宗教「北辰信仰」と昌益思想とを結び付けた意図もしくは理由は、次の文章によって明らかである。

「確竜堂の学問（昌益学—引用者）は、外面的に見るならば、まさに合理性と即物性によって伝統主義を切り捨てているように見えるのであるが、その内面を見ると、非合理性と農村共同体の意識が、強固に昌益の精神を支配していることがわかる。昌益の思想は合理性と非合理性との間を往復しつつ、北辰信仰と穀霊信仰とを合体させた、一大神秘的宇宙論として完成されたと、わたしは解したい。〈直耕〉とは〈天地の交合〉そのものであった。⁴⁸⁾

従来昌益思想で評価されてきたのは、合理性・即物性・革新性などであったが、むしろ非合理で情念的、無意識的な土俗的《信仰》が昌益の深層心理に内在しており、昌益思想を真に把握するためには、彼のそうした「無意識世界」を分析、抽出する作業が不可欠であると、萱沼は主張する⁴⁹⁾。このような分析・解釈は萱沼が最初であり、筆者もこの主張に同感する。

著者は、直耕とは天地の交合そのものであったと書いたが、昌益は万物生成に関する根源的スピリットが北宮（北極星の一带）から発せられるものと考え、「北宮とは生殖器（子宮）であり、北斗七星は天の囊莖である」（『統道真伝』）という特別な解釈をもっていた、と萱沼は指摘する。人体に生殖機能があるよう

に、天地にも生殖機能がなければならない、それが北宮である、と⁵⁰⁾ こうした土俗的認識は、非合理で情念的な深層心理の産物であり、ここに昌益思想の原点、中核があると主張する萱沼は、「今、こうした可能性を探ることで、新たな昌益研究の展望が開けてくる、……文献の世界から離れた無意識の中にこそ、その鍵が潜んでいる、……昌益思想はこうした民俗生活との関わりから捉え直す必要があるのでは」と、提案するのである⁵¹⁾

また、萱沼は別の箇所では、昌益が依拠した中国の「五行説」に関する見解（『統道真伝』）を紹介した後に、次のように述べている。「こうなると五行の進退論は信仰であり、爐の働きは祈って敬うべき対象なのだ。合理性がいつの間にか非合理的なものへ変身しているのではないか。……昌益が儒者としての意識を捨てていく過程で、より素朴な農村共同体的発想を抱え込むことになるのだが、その根底にはアニミズム的思考を認める必要があるだろう。……それは絶対に書物や学者の口からは出て来ないものである。即ちそれは、五穀豊饒を願う土俗的な習俗や祭事の中に色濃く姿を残している生産の情念なのである。昌益が天なる北辰思想を地的な〈交合〉という最も神秘的なものへ逆転できたのは、アニミズム的習俗への回帰があつてこそ可能であつた。⁵²⁾

萱沼紀子の昌益論について

創造力と分析力の勝利 以上萱沼紀子の『安藤昌益の学問と信仰』についてその要点を紹介してきたが、文中でも述べたように、この労作では著者の独創的なアイデアと緻密な分析手法が活かされており、従来の昌益論になじんできた筆者などは、読みながら目眩（メクルメ）く思いであつた。「本書では、従来の安藤昌益像をさまざまな側面から打破したい。そのためには史料の読み方、解釈に至るまで再検討し、その方法論も決して単純ではない。多角的な視点から、この十八世紀中葉の不可解な人間の顔を明らかに出来れば、と願っている⁵³⁾と書いた著者の意図は確かに果たされている。そこでは、従来の多数意見や、ほぼ定説と見なされていた解釈が批判・否定されると同時に、多くの新しい見

解や解釈が提起されている。昌益原典の丹念な読み込みと独自の精密な分析、それにもとづく自信が、この本を誕生させたといえる。

狩野亨吉以来、昌益研究の隘路の一つは史料・資料が乏しいということである。この隘路は八戸、大館資料の発掘・発見によってある程度克服されたが、不明な点はまだまだ山積している。したがって昌益研究者は「その独自の〈想像力〉を駆使せざるを得ないことになる。その結果、誰もが否応なしに、自己の〈想像力〉の程度やクセをさらけ出す羽目になる。」(前出・西村)

この指摘は萱沼のばあいにも当然あてはまる。問題は、著者の「想像力の程度やクセ」がどのレベルのもので、科学的客観性・合理性・実証性などにどの程度適合するか。読者の「同感 sympathy」を得られるかどうかである。

たとえばこの本の最初に見える「昌益の顔」についてのすこぶる詳細・綿密な記述と解釈、昌益の門人や支持者についての多くの新説、アニミズムに根づく土俗的・情念的「北神信仰」を昌益思想の根底に据える主張などは、結局、著者の独創的〈想像力〉の成果(仮説)であって、100%の証拠があるわけではない。しかし、それだから萱沼説が否定されるというのならば、従来多くの研究者によって推理、主張されてきた解釈(仮説)の少なからぬ部分についても、同様の判断が下されることになるだろう。現在までの昌益研究は(昌益著書の読解を含めて)、個々の研究者の〈想像力〉を土台として創造・発展してきたといえる。客観的な〈証拠〉は重要であるが、それに固執する研究者は、個々の実証可能な問題には対面できても、巨視的、包括的、社会思想的な昌益像を彫琢することは困難であろう。こうした考え方にしたがえば、萱沼の労作は、著者の創造力と緻密な原典分析にもとづく優れた業績であり、今後の昌益研究に貴重な示唆を与えるものと評価できる。

残された問題 しかし先にも述べたように、一つだけ大事な問題が残っている。すなわち、著者が最も力をいれた「奥羽博物学(派)」の成立という推理、仮説である。昌益の著述(その思想、理論)の多くが寺島良安の『和漢三才図会』に負っていることを、詳細な文献考証にもとづいて立証したのは萱沼の功

績である。しかし、「昌益学」が良安を越える百科事典の完成を目的としたという推測は、おそらく誤りである。

第1に、現存する昌益の著述には、そのような意図・目的を明示した文章は見当たらない。刊本『自然真営道』の段階からは、良安説とは異なる、あるいは良安説を批判する見解が現れると萱沼は指摘するが、そのような個々の相違と「奥羽博物学」の成立とは次元の異なる問題であり、直接には結び付かない。第2に、『図会』は明の王圻の『三才図会』（三才は天・地・人を指す）に範を取り、和漢の古今にわたる事物を天文・人物・器物・地理などに分類して、図解入りで整序的に解説した、文字通りの「百科事典」であり、典拠とした諸文献を明示した点でも優れている。この書物は1872（明治5）年に縮刷版が刊行され、初版から300年近くを経た現在でも入手可能である。ところがこれと比較したばあい、昌益の著述は百科全書的広がりをもつことは確かであるが、その構成や編集や内容（医学と自然哲学が中心）などから点検すれば、これに百科事典の名を冠することは難しいと思われる。第3に、昌益の著述が百科事典であるなら、それは（『図会』のように）多くの人々に読まれなければ意味がない。しかし、出版された彼の著書は刊本『自然真営道』3冊のみであり、主著・稿本『自然真営道』は「明けて見れば目がつぶれる」異端の書として、江戸北千住の旧家にながく秘匿されていた。世間に公開できない百科事典とはいったい何だろう。古くから指摘されているように、昌益の著述には、（百科事典なら必要のない）幕府の出版規制に抵触する部分が含まれていた。最後に、こうした事情から、昌益の著述が、脱イデオロギー的な普通の百科事典とは異なる個性をもった作品—多数意見として現在も流通している、徳川封建社会の根本的批判、否認を一つのねらいとしたもの—であることは、西村や萱沼の反論にもかかわらず、まず間違いのないところである。この多数意見を批判することは自由であるが、これに代えて、昌益学の中心に、あるいはその目的として（西村がエコロジズムを置いたように）「奥羽博物学（派）」を据える萱沼の仮説は、はたしてどれだけの客観性・妥当性をもつであろうか。

[注]

35) 萱沼紀子『安藤昌益の学問と信仰』勉誠社 1996, p. 18 を参照。

36) 萱沼 前掲書 pp. 162-164 を参照。

『和漢三才図会』の原名は『倭漢三才図会』であり、萱沼はこれによっている。しかし現在は「和漢」と表記するのが一般であるので、筆者はこれにしたがった。

37) 萱沼 前掲書 pp. 17-51 を参照。

萱沼の立てた新説は多岐にわたるが、主な項目を列举すれば、昌益の門人および支持者として、これまであまり注目されなかった関立竹とその父親・関諄甫を挙げ、神山仙確と関立竹との反目・抗争を軸として、彼らが昌益とその一門に与えたプラス・マイナスの大きな影響について述べたこと、昌益を八戸へ招き、住居や塾を提供した人物として、富商・大坂屋忠兵衛を挙げたこと、「確竜堂」は昌益の号ではなくて、昌益の私塾の名称であると指摘したこと、後年、昌益が二井田村へ帰ったのは、後ろ盾・大坂屋の経済状態の悪化によると解釈したこと、など。いずれも、これまで見たことのない「新説」である。問題はそれらの証拠の確かさである。

38) 萱沼 前掲書 pp. 148-168 を参照。

重要な意味は二つある。第1は、大阪(萱沼によれば京都、江戸ではない)に遊学した昌益が、言葉コンプレックスのために都会生活になじめず、特定の学派に参加する意欲を失い、部屋に閉じこもって『和漢三才図会』を独学で研究することになったこと。第2は、このコンプレックスが八戸の門弟・関立竹らの離反・攻撃によって再燃し、その角逐の中で昌益の平等思想が確立していったとされること。いずれの推理・解釈も、問題は注37) 同様、それらの証拠の確かさである。

39) 萱沼 前掲書 pp. 183-207 を参照。

『暦大意』は昌益初期の天文や暦学に関する上・下二巻の労作であり、萱沼のような詳細な分析・考察に対応できる文献は、注23) で紹介した「日本思想史への試論」があるくらいである。昌益はこれを講義用のテキストとして書いたとされる。

40) 萱沼 前掲書 pp. 252-264 を参照。

これも昌益初期の「音韻論」に関する労作とされ、これまで詳しい研究はなかった。萱沼は「言語学に素人のわたしでも、それが音韻論と呼べるような代物ではないとわかる。……昌益は音声を五行といかに結び付けるかを課題としている。だからそれは、正確な意味での〈韻鏡〉ではない。……この著述には、良安の『和漢三才図会』や先の『暦大意』とは異なった新たな観察眼が認められる。……僧・文雄と昌益をあまり強く結び付けることには異議がある」など、詳しく考察している。

41) 萱沼 前掲書 pp. 208-226 を参照。

42) 萱沼 前掲書 p. 218 を参照。

別の箇所では萱沼は次のように書いている。

「昌益の叙述が百科全書的であることは、先学によって指摘されてきたが、わたしは昌益の目指したものが博物学そのものであったと解している。彼は寺島良安の『倭漢三才図会』を凌駕する、百科全書的博物学を意図していたのだ、と」(p.177)。

43) 寺尾五郎『論考・安藤昌益』pp.149-154を参照。

初期の著書『安藤昌益の闘い』では、幕藩政府の厳しい統制と監視のもとで、一定の日時に全国から門人を招集して秘密集会を開くことの困難さ、したがって寺尾仮説の確からしさに対する疑問ものぞいている。集会の日時・場所の記録も原本にはない。この推理のほう素直に感じられる。

44) 萱沼 前掲書 p.22を参照。

45) 萱沼 前掲書 p.67を参照。

次のような発言もある。「ところが〈良演哲論〉の記者は、文体上の形式を整えることにのみ気を使い、内容は散発的な命題の羅列に止まっていて、報告文らしい論理の展開や積み重ねは全然見られない。同様に昌益と門弟たちとの討論も……その形跡が見えて来ない。つまり、思い入れ抜きで〈良演哲論〉を読むならば、全国集会が行われたなどという痕跡はどこにも見当たらないし、そうした発想自体が架空のものであることが分かるのに、誰一人としてそのことを指摘しようとしなない」(p.23)。

また、「……いずれも断片的な文章が前後には殆ど関係なく配列され、……とくに各条項に付された細字部分は、寺尾五郎が全国集会における関連発言あるいは補足説明であると述べているが、後年の加筆と推定される用語が幾つか見受けられ、寺尾の仮説は到底、成り立ち得ない。わたしは細字部分を記者の挿入した注記であったと考えており、こうした注記の存在自体が、全国集会という寺尾の構想が虚構にすぎないことを、示しているように思う」(p.57)。

46) 萱沼 前掲書 pp.52-68を参照。

47) 萱沼 前掲書 pp.283-310を参照。

48) 萱沼 前掲書 p.364。

「直耕」は昌益思想の中心概念の1つであるが、これを天地の「交合＝セックス」と同一化する解釈は、おそらく萱沼が最初である。「直耕」の中心思想はやはり「産む」ことなのだ(p.311)と萱沼は述べ、また「(昌益の人生のテーマは)今日的表現でいえば、如何にセックスし、如何に食うかである。これこそ人間の基本だと昌益は考えた。彼はこの時、文献上の北辰の概念を捨て得た。彼は子供のころから身に染み付いていた、意識下の五穀豊饒の世界に回帰したのだ」(p.317)と書いている。

昌益が、男女(ヒト)の「交合＝セックス」を重要視したのなら、異性間の愛情を貴重と考えたと推察できる。寺尾五郎はこの観点に立っている。ところが、萱沼は正反対の見方をしている。たとえば「結婚についても昌益の見解には、男女の愛情を問題にするという考えは微塵もない。……婚姻は本人たちの合意よりも親同士の合意であるべきことを語ってい

る。……昌益ほど恋の感情を退けた人物はいないような気がする。宗教家でもないのに、彼は恋の文字を用いなかった。いや、彼は人間の本能としての「交合の念」を肯定しながら、徹底して恋愛否定論者であった。これはわれわれにとっては実に不可解な感情である。……」(pp. 10-11)。

萱沼説と寺尾説のいずれが妥当かを実証するためには、昌益の書いた文献的証拠が少なすぎる。

- 49) 萱沼 前掲書 p. 276 を参照。
- 50) 萱沼 前掲書 p. 280 を参照。
- 51) 萱沼 前掲書 p. 282.
- 52) 萱沼 前掲書 p. 339.
- 53) 萱沼 前掲書 pp. 12-13.

お わ り に

すでに指摘したように、安藤昌益の著述は百科全書(事典)的広がりをもっている。小論で最後に取り上げた萱沼紀子は、それをもって昌益学の目的と見なしたほどである。昌益思想が多くの革新的・近代的・進歩的内容をもつことはいうまでもないが、徳川封建社会という環境のなかで育まれた彼の思想に、少なからず封建的部分が含まれていることも事実である。これについては冒頭で紹介した、家永三郎教授の論稿で詳細に指摘されている。

ところで昌益研究は「昌益の思想の諸相を偏頗なく見渡す」(家永)ことが大事であり、少なくともそこから出発しなければならないはずだが、現在の研究者の探索の仕方はそうではない。まさに「誰もが否応なしに、自己の(限られた)〈想像力〉の程度やクセをさらけだ」し(西村)、多面的・重層的な昌益の思想と著述とから、(自分の気に入った)特殊な部分的昌益像を抽出・復元して世間に公表し、「お山の大将」を決め込んでいる。失礼な比喩の引用をお許しいただけるなら、「群盲、象を撫でる」という光景がこれに当たるであろう。さらに悪いことは、研究者同士が協力し認め合うのではなくて、相互に批判・攻撃を繰り返しており、その中には学問的な価値の乏しい誹謗・中傷も含まれている。これが現在の安藤昌益研究の実態の一面である。

筆者は昌益をユートピア思想史の流れのなかで把握・評価する立場をとっている。かつて家永教授も同様の視座を明らかにされた⁵⁴⁾ユートピア思想は、社会思想史上マクロな概念と内容をもつから、他の研究者の主張を包み込むことができる可能性がある。寺尾五郎が最近の著書で、「自然世論」はユートピア譚に非ず⁵⁵⁾と反論しているが、どうも歯車がかみ合わないようである。

最後に、現在以降の昌益研究が、どのような路線を軸として、どのような発展・変化を遂げるかについては明確な見通しはない。これから後、たとえば、先年亡くなった安永説を継承する研究者は現れるだろうか。全集を含む大量の図書出版にもかかわらず、マルクス主義を土台に据える寺尾説に対しては、最近も多くの批判がある。史料の掘り起こしを重視する三宅説は、掘り起こしが実際に行われる限り研究は継続するだろう。最近の西村と萱沼の研究については、これまで述べたとおりである。われわれは、昌益原典の読み込みと、史料の掘り起こしに情熱を傾ける、ゆたかな創造力と想像力をもった、若い学徒の出現に、未来の夢を託したいと思う。

(1998年3月8日 脱稿)

[注]

54) 家永教授は、前出論文の〈「自然世」論〉と、〈理想社会を過去に位置づける思考〉の中では、「ユートピア」という文字を使用していない。ユートピア論がさかんになるのは、わが国では、昭和40年ころ(1960年代中頃)からである。家永教授は後に、雑誌「日本」(1964年4月号)に「日本のユートピア思想—サドと昌益—」と題する一文を寄稿し、克明に昌益思想を論じている。

55) 寺尾五郎『安藤昌益の社会思想』農文協 1996, pp. 15-35 を参照。

寺尾はこの著述で初めて、筆者の旧著なども利用しながら、20ページにわたってユートピア思想について考察している。マルクスの科学的社会主義の視角よりすればユートピアはその反対概念であり、批判されるのは当たり前である。しかし注54)で述べた現代のユートピア思想は、それとは違った内容を含んでいる。マルクス主義の固定観念から抜け出さなければ、それは理解できない。