

安藤昌益の聖人批判論

山下 祐志

Some Considerations on Shoeki ANDO's Critical Theory of Saints

Yuji YAMASHITA

要旨 宝暦二（一七五二）年頃に完成された『統道真伝』は、『自然真営道』と並ぶ安藤昌益の代表的な著作であり、「糺聖失」「糺仏失」「人倫卷」「禽獸卷」「万国卷」の五分冊から成り立っている。小論は、その第一冊をなす「糺聖失」を考察の対象にした。

目次に、「聖失ヲ糺ス下ニ自然ノ真道自リ見ハル 儒失ノ部」とあるように、儒教を中心に諸子百家を次々と批判しながら、伝統イデオロギーの誤りを「糺ス」ことに重点が置かれている。そして、徹底して聖人の欺瞞に満ちたベールを引き剥がすことによって、現実の封建的な権力・権威を論破せんとしており、長らく「門外不出」、「開けて読むと目がつぶれる謀反の書」という伝承があったほどのものである（一）。

はじめに

平成二十一年度から、本校専攻科一年生を対象にした「環境と社会」の授業の中で、約十二時間を割いて、安藤昌益（一七〇三年―一七六二年）の思想を取り上げることにした。

安藤昌益と言えば、江戸期の幕藩体制を超えて「万人直耕」の世を提唱した医者・思想家として有名であるが、一八九九年に第一高等学校の校長であった狩野亨吉によって稿本『自然真営道』が発見されるまでは、その存在すら世に問われることはなかった。まさに「忘れられた思想家」であったが（二）、一九八〇年代に入って農山漁村文化協会より『安藤昌益全集』が刊行され、ようや

く昌益思想の全体像が公開されるに至った。

彼の徹底した平等思想は、共産主義や農本主義、エコロジーに通じる間口の広さが見受けられるが、概してこれら安藤昌益の全思想は、聖人打倒の思想であると見てもよく、彼はその全精力を傾けて聖人の批判・攻撃に立ち上がる。

特に、「聖人、自然ノ真道ヲ失ルノ論」に始まり、「聖人、五逆・十失ノ論」に終わる『統道真伝』の第一分冊（糺聖失）は、個々の儒者の学説批判の次元をはるかに超えて、聖人階級とその権力への政治闘争の趣を呈している。

そこで小論では、最初に安藤昌益の思想が誕生した時代背景を整理すること

二〇一〇年十一月三十日（受理）

宇部工業高等専門学校 一般科 社会科学教室

によって、彼の思想の系譜と特異性を描写する。次に、原著を丁寧に読み進めながら、講義ノートを作成する要領で、昌益の論理の組み立てを検証することを企図した。

一、昌益思想の時代背景

安藤昌益は、江戸時代を迎えて百年経った元禄十六（一七〇三）年に、秋田比内二井田村（現在の大館市）の農家に生まれた。応仁の乱（一四六七）から島原の乱（一六三八年）に至る長い内乱が収束し、ようやく獲得した平和と鎖国政策の完成によって、国民的エネルギーが国内に横溢し、経済活動が活発に展開した時期であった。いわゆる元禄時代は、こうした経済成長がその頂点に達した時代であり、いかに激しい高度成長が行われたかということが、この間の人口増となって現れている。当初一〇〇万人であった日本の人口が、わずか百年間で三倍の三〇〇万人に急増している。城下町を中心に各地に都市が生まれ、十八世紀初頭には、江戸の人口は一〇〇万人前後に達し、世界一の大都市になった。

しかし、このような経済の成長によって、自給自足を建前とする農村経済は大きく揺らぎ、幕府や諸藩の財政窮乏も目立ってきた。幕府の財政は金銀産出の減少、貿易の減少に加えて、家綱時代の明暦の大火後の再建費用等で金銀を使い果たした上、將軍綱吉の贅沢な浪費生活でいっそう窮乏するに至った。綱吉の死後、儒臣として新井白石が幕政の引き締めにあたったが（正徳の治）、理想に流れて実情に沿わない点があった。そこで、八代將軍徳川吉宗が享保の改革（一七一六年～一七四五年）を断行し、一応の成功をみせたが、年貢増徴は農民を圧迫したので百姓一揆が次第に増え、また激しい米価変動によって幕府への不満は覆い隠せなくなっていた。

他方、商人や職人に対しては運上・冥加等の営業税や、技術に応じた課役が課せられるようになったが、負担は農民ほど重くはなかった。そのため、元禄の豪商として知られる淀屋辰五郎や紀伊国屋文左衛門など、わずかの間に富を蓄え、大名を凌ぐほどの贅沢にふけるものもあった。富を蓄えた町人の中には、華やかな絹の衣装を着け、二階建て・瓦屋根の家に住み、劇場に出かけて人形浄瑠璃や歌舞伎を楽しむ者が増えた。

さりながら、下町の町人は必ずしもそうではなかった。まして統制の厳しい農民の生活は貧しく、食事も雑穀が主体であった。人々はそのような生活の中

で、古くからの神道や仏教に対する信仰に強く支配されていた。

このように、強固な幕藩体制も十八世紀に入ると矛盾が目立つようになってきた。それでもなお、昌益の死（一七六二年）を待っていたかのように、田沼意次が一七七二年に側用人から老中に昇進し、賄賂政治で有名な田沼時代を迎えることになる。東北の地で医業を営みながら農民運動を展開し、死後、農民たちから「守農太神」として尊崇された安藤昌益の目には、以上のような時代背景が見えていたのではなからうか。

さて、言うまでもなく江戸時代の学問の主流は儒学、とくに朱子学であった。しかしながら、幕藩体制の矛盾が顕在化するに連れて、武士道の観点から、あるいは町人や農民の立場から朱子学への批判が強まり、古学（古義学）や古文辞学、心学などを新たに唱える学者が現れた。小論で取り上げる安藤昌益の思想もこの流れに属する。そこで、高等学校の『日本史』や『倫理』の教科書を読み比べながら、彼らの主張する論点を簡略に整理し、昌益思想の系譜と特異性を押さえておきたい。

林羅山（一五八三年―一六五七年）

彼は、中国の朱子学の思想を積極的に採り入れ、幕藩体制を支える学問としての儒教の基礎を固めた思想家である。天地自然と人間社会には上下定分の理があり、すべてに上下があるとし、「天は尊く地は卑し、天は高く地は低し、上下差別あるごとく、人にも又君は尊く、臣は卑しきぞ」と説き、天地自然の秩序になぞらえて上下尊卑の秩序を強調し、身分道德の定着をめざした。

中江藤樹（一六〇八年―一六四八年）

彼は、人はみな天地の子孫であり、どうして卑しき者などがあるかとして、身分に関わらず、全ての人が孝を中心とする徳を實踐すべきだと考えた。孝とは、親子だけでなく、主従・夫婦・兄弟・朋友等あらゆる人間関係を成立させる人倫の基本原理であり、宇宙万物を存在させる根本原理である。

熊沢蕃山（一六一九年―一六九一年）

彼は、「国の本は民也。民の本は食也。民・食のこと詳しく知らずは、国・郡を治ることあたはず」として、治山治水論、武士帰農論、参勤交代軽減論を展開した。まさしく、昌益に対する思想的先行者と言ってよいが、参勤交代批判を行ったのでついに晩年、下総の国古河の地に幽閉された。

山鹿素行（一六二二年―一六八五年）

彼は、武士の優越性はその道德的優越性にあるとし、道德的自覚のない武士

は、農・工・商三民に寄生する遊民に過ぎないと喝破した。その上で、新しい時代の武士の職分は、三民の道徳的指導者になることであるとし、人格修養に努める士道を提唱した。

伊藤仁齋(一六二七年―一七〇五年)

彼は、朱子学の説く儒学は単に為政者のための教学にすぎないとしてこれを退け、仁愛こそ身分的な差別を超えるものであり、人々が親しみあい、愛しあうことこそ人倫の道であると考えた。儒学を志す者の七割は彼が開いた古義堂に属したと言われ、その影響力は甚だ大きかった。

貝原益軒(一六三〇年―一七二四年)

彼は、「医は病者を救わんがための術なれば、病家の貴賤・貧富の隔てなく、心を尽くして病を治すべし」と述べて、封建秩序の限界内であれ、人間平等論を築き上げた。こうして、晩年になって完全と朱子学批判を展開した。

西川如見(一六四八年―一七二四年)

彼は、「四民は天尊の御民にて、国王も得て私すべからず」「今時の学者というものは、士農工商の業をせずして、文学をもって世を渡るともがら、遊民にあらずして何ぞや」と述べて、すでに昌益に近い思想を形成していた。

荻生徂徠(一六六六年―一七二八年)

彼は、先王(聖人)の道は天地自然の道ではなく、人為的に作った「安天下の道」であり、それは社会制度や政治技術を意味すると考えた。よって、儒学の目的は、個人の修養ではなく経世済民にあるとし、政治を道徳から独立させた。赤穂浪士の断罪を主張したのは、彼の考えを象徴している。

石田梅岩(一六八五年―一七四四年)

彼は、貴穀賤金という考えから商人蔑視の風潮が強かった時代に、商業行為の正当性を強調した。また、正直と儉約を勧め、士農工商という身分秩序を職業の別による社会的分業にとらえ、知足安分を説いた。

二宮尊徳(一七八七年―一八五六年)

彼は、「農は万業の大本」であると考え、農民に勤儉な生活を説いた。すなわち、自分の経済力に応じた合理的な生活設計をたて、余裕が生まれたらそれを他者に譲ることを説いた(分度と推譲)。そして、自分がこうして存在するのは、天地・君・祖先等のお陰であり、その恩に報いる事が大切だとした。

一方、安藤昌益は「不耕貪食」の「聖人」と「直耕の衆人」(真人)との対抗関係において、現実社会を分析する。彼は階級社会の全歴史を、ただ生産者階

級と横領者階級との対立という一点に絞って見ており、対立をその一色に塗りつぶしていると言つてよい。それが彼の社会観の根本にある。だが彼は、歴史の中に生産者階級と横領者階級との闘争を発見しただけではない。彼の思想と理論の際立った特色は、唯物論の観点から、この対抗関係が本来あるべき姿と逆転・倒錯していることを指摘したことである。

直耕シテ米穀ヲ生ジ、王・侯、凡テ不耕ノ者ヲ養フハ、是レ転ノ生道ヲ継グ故ニ、直チニ転子ナリ。故ニ此ノ直耕ノ者ハ、王・将・士・僧、凡テ貪食スル者ノ父母ナリ。是レ転子ナリ。故ニ転下ノ至尊ハ転子ナリ。故ニ不耕ノ聖人ヲ以テ、「転ニ継ギ、極ヲ立ツル」ト云イ、朱子等、夢ニモ自然ノ真道ヲ知ラザルナリ。故ニ聖人、仁政ヲ以テ転下ヲ治ムト云イ、不耕貪食ヲ以テ直耕ノ転子ニ治メラルル者ナリ。故ニ又、不耕貪食シテ上坐シ、私法ヲ以テ直生ヲ度スト云ヘルハ、反ツテ直耕ノ転子ニ度サルル者ナリ。是レ目前ニ見ハレテ兒童モ知ル所ナリ。己レ不耕貪食シテ直耕ノ転子ニ救ハレナガラ、民ヲ治メ衆生ヲ救フト云フ。屢ヲ冠ニシテ笠ヲ附ク逆言、大罪ノ至リナリ。此ノ辱盜ヲ知ラズ、衆人ノ上ニ立ツハ、甚ダシキ道賊ナリ(3)。

二、聖人とは何か

儒教で聖人というのは、堯・舜・禹王・湯王・文王・武王・周公・孔子の八人をさすのが一般的である。ところが昌益は、これにさらに三人を加え、「伏羲ヨリ孔丘ニ至ル十一人ノ聖者有リ(4)」とし、伏羲・神農・黄帝・堯・舜・禹王・湯王・文王・武王・周公・孔丘の名を連記している。

国語辞典や漢和辞典によれば、聖人とは、「知徳が最もすぐれ、万人の仰いで師表とすべき人(5)」とか、「最も高い人徳を身につけ、知恵のすぐれた人。知恵・人格ともにすぐれいつくしみ深い人(6)」等と述べられているが、中国に古くからあった概念は、必ずしもこのようなものではなかった。四書・五経などの古典には、聖人の定義はほとんどないが、稀にあるものを拾うと、意外にも聖人とは文物の開發者という規定であることに驚かされる。

例えば、『易経』には、「物ヲ備ヘ用ヲ致シ、成器ヲ立テ、以テ天下ノ利ヲ為スハ、聖人ヨリ大ナルハ莫シ」(繫辭上伝)とあり、日常生活におけるきわめて実用的な開發者といった意味である。『礼記』はもつと率直に、「作者、之レヲ聖ト謂フ」(楽記)として、制度・文物の制定者・制作者の意を強く押し出して

いる。そこには、内面的な倫理性や徳望などは触れられてもいない。要するに聖人とは、仁義道徳の体現者というより、文明と制度を作り出した「作者」であり、王朝を開いた権力の創出者のことであつた。ところが、孟子が「聖人ハ人倫ノ至リナリ」(『孟子』)と定式化したことによつて、権力者としての側面が薄められ、仁義道徳の権化のような聖人像ができあがつた(7)。

こうしてみると、昌益の言う「聖人」は、むしろ聖人古来の概念に近い。したがつて、それは人倫とは無関係な権力の体現者、時には国家権力そのものを意味しており、一種の階級概念とみなすべきであろう。

それゆえ、昌益は冒頭から「君ヲ立ツルハ奢リノ始メ、万惡ノ本ナリ。人欲ノ始メ(8)」と全面的な反論を挑み、十一人の聖人を悉くまで切りするに留まらず(9)、諸子百家の教えを次々と「妄失」「偏失」「私失」「乱失」「偽失」「狂失」「拙失」「大失」と批判し、「聖・釈ノ法教ト阿房ガ狂言ト同一」であるとまで罵倒している(10)。そして、次の如く聖人とその後の聖人階級を一括して断罪し、その誤りを正すために命をも捨てる覚悟を吐露している。

是レ漢土ノ聖人、自然ノ転道ヲ盗ミ、転下ヲ乱スノ大失、是ノ如シ。聖ナル者、是ノ如クナレバ、其ノ外ノ賢人・学者ハ評ヲ下スニ及バザル小賊ノ徒輩ナリ(11)。

人皆自然生ナリ。世ニ聖人ナル者出デズンバ、治乱ノ名ヲ聞クコト無く、欲心ヲ知ルコト無く、患ヒヲ知ルベカラザル者ナリ。嘆、恨ムラクハ聖ナルカナ。予、自然ノ為ニ之レヲ患ヒテ亡命ヲ知ラザルナリ(12)。

三、聖人の五つの罪業

儒教では、聖人とは最高・至尊の存在であり、その教えは絶対の真理である。これに対して昌益は、『統道真伝』第一分冊のまとめとして「聖人、五逆・十失ノ論」を認め、次のように締めくくっている。

聖釈世ニ出デテ私法ヲ立テ世ニ迷ハシ、其ノ書ノ漢土・天竺ヨリ日本ニ送リ来リ。日本ニ於テ之レヲ信用スル者有リ、日本ノ道行ヲ埋メテ聖釈ノ私法ヲ弘メ、其ノ下ニ乃チ兵乱起リ、日本モ与ニ乱国ト成リ、妄欲・盜業ト為ル。此レ太子ノ為ス所ナリ。

漢土・天竺ヨリ日本ヲ迷ハシ、暗晦ノ畜国ト為ス故ニ、十氣至リテ今、此ノ『自然真営道』ヲ見ス者有リ、日本ニ出ツ。聖釈己ノ私法ノ妄失ヲ糾シ、自然、転ノ日真道ノ本ヲ見ハス。

是レヲ漢土・天竺ニ送り、聖釈自然ノ真道ヲ盗ミテ転下暗闇ト為ス其ノ妄失ヲ知ラシメント欲ス。漢・竺・万国、無欲・無乱・安平ノ自然ノ世ニ至ラシメント願フ(13)。

すなわち、自然の法則を踏みじつた中国やインドからの外来思想が、日本を迷わせ暗黒の禽獣の国にしてしまった。そこで、その誤りを知らしめるために『自然真営道』を著したので、今度は逆に自らの思想を中国やインドに発信して、全世界に「無欲・無乱・安平ノ自然ノ世」を実現させることを期するものである。このような決意を秘めて、昌益は次の五つの観点から、聖人階級の罪業ぶりを激しい論調で批判している。

一逆―権力者としての聖人

聖人とは、そもそも「万人人ニシテ一人ノ自然ニ逆シテ、推シテ私ヲ以テ王ト」なつた特権階級である(14)。つまり、「王・上・君ト云ヘルハ、二別無キ自然ニ於テ之レ無シ」にも関わらず(15)、「自然ノ真道ヲ失リ、転下・国家ヲ盜マント欲」した謀反人である(16)。このように昌益は、聖人について、無階級社会の「真道」を冒した謀反人でありながら、権力者として社会に君臨し民衆を統治するという、倒錯した支配者・抑圧者であると断罪した。これが聖人の第一の背逆である。

次いで、「聖人出デテ上王ニ立チテ後、転下ニ治乱有リ(17)」、「夢ニモ自然ノ安世ヲ知ルコト能ハズ(18)」と、聖人を世の中を階級社会の「乱世」にしてしまった元凶であり、且つ「自然ノ安世」の破壊者だと決めつけた。

二逆―搾取者としての聖人

権力者として君臨する聖人は、同時に「転定・万物ノ生生スル直耕ノ真道ニ逆シテ、耕サズシテ衆人ノ直耕ヲ貪リ食フ(19)」存在でもある。すなわち、「先聖ノ輩」とは、「転道ヲ盗ミ上ニ立チ不耕ニシテ衆人ヲ貪リ食ヒ、奢リ華美ヲ為スヲ願フ者」に如かず(20)、衆人の上に胡座をかく存在であつた。

不耕食食者には、商人や学者のように横から掠め取つていく寄生者と、支配者あるいは権力者として、上から奪い取り搾り取る横領者・搾取者の二つのタ

イブがある。聖人とは、言うまでもなく後者のタイプである。これが聖人の第二の背逆である。

三逆―欺瞞者としての聖人

聖人は、その仁愛・徳望の深さのために多くの人々に推戴されて上に立ったのではない。私利私欲のための陰謀画策の結果、手に入れた地位であった。

聖人ハ耕サズ食リ食ハシコトヲ巧ミ、衆ノ上ニ立タンコトヲ謀リ、直耕ノ人ニ養ハレナガラ転下ヲ治ムト謂ヒテ、転下ノ転下ヲ盗ムコトヲ工ミ、偽法シテ衆ヲ誑カスコトヲ計ル⁽²¹⁾。

だからこそ、その策動を隠蔽し、白を黒と言いくるめるイデオロギーを必要とする。聖人とは、「此ノ智ノ偽リヲ以テ自然ノ転下ヲ盗ミ、上ニ立チテ下ノ衆人ヲ教ヘ偽リテ、上下無キ人倫ノ自然ニ於テ上下ヲ立⁽²²⁾」てた欺瞞者である。これが聖人の第三の背逆である。

四逆―性差別者としての聖人

自然の真道は一夫一婦制であるにもかかわらず、これを破壊し、「一夫他女ノ私法」を始めたのは堯と舜である⁽²³⁾。だが、堯・舜の二人のみならず、歴代の聖人・君主はみな性的乱脈をきわめてきた。そして、彼ら聖人階級の淫行の影響で、社会全体に性的乱脈が及んだ。聖人とは、このような女性差別と淫乱を広めた人である。これが聖人の第四の背逆である。

聖人上ニ居テ、己レ一人ノ男ニ妻妾ノ二女ト交ハリヲ為シ、且ツ官女ト号シテ数十百の女ヲ扶持シ、是レニ交ハル。自然ノ転下ヲ以テ吾ガ有ト為シ、之レヲ他子ニ譲ルヲ患ヒ、自子ヲ得ル為多女ニ交ハリ泥姪ヲ為ス。人道ニ於テ之レ有ルベキコトニ非ズ⁽²⁴⁾。

上ニ居テ此ノ如キノ妄業ヲ為ス故ニ、下ニ在ル者、此ノ女遊・姪樂ヲ姿ミ、他ノ多女ト交ハルヲ好ム。私ヲ以テ貧家ノ娘ノ多女ヲ拘養シ、姪ヲ好ム男ヲ誑カシ、此ノ事始メハ隠密シ、積年ヲ以テ多事ト為リ、終ニ其ノ所ノ繁榮ノ為ト号シテ之レヲ営ム者多ク成リ、後和邦ニ伝ハリ此ノ業ヲ為ス。今世ニ居リテ国ニ満チ、都市・大府ニ盛盛之レヲ業トス。(中略)全ク禽獸ニ異ナル

コト無く、人倫ノ身ヲ以テ猷業ニ住ム妄乱ノ世ト為ス。是レ皆、聖人私業ノ余流ナリ⁽²⁵⁾。

ここで一言さしはさむなら、全徳川期を通じて、昌益ほど男女の対等と一夫一婦制を主張した者は他に皆無であり、それは反体制の変革思想であった。なぜならば、家康の遺法と言われる「成憲百箇條」では、「天子二十二妃、諸侯二八嬪、大夫二五嬪、士二二妾、其レ以下ハ匹夫ナリ」と身分別に妾の数を決めるほど妾蓄が奨励されていたからである。昌益は単に道徳的に妾蓄を非難しているだけではなく、それが「自然ノ転下ヲ以テ吾ガ有ト為シ、之レヲ他子ニ譲ルヲ患ヒ、自子ヲ得ル為多女ニ交ハリ泥姪ヲ為ス」(前掲)点を衝いている。さらには、遊郭の隆盛を批判するとき、そこで犠牲となっているのが「貧家ノ娘ノ多女」であること、最も悪質なのがこの「猷業」を「営ム者」であることを見抜いており、当時にあつては驚きの見解であつた⁽²⁶⁾。

五逆―物欲の権化としての聖人

昌益は「金ヲ掘リ取り金銀錢ヲ鑄テ天下ノ通用トス、聖人ノ為ス所ニ始マル所ノ者ナリ。是レ乃チ大イニ自然ヲ失マル⁽²⁷⁾」と述べて、金の発掘など鉱業による自然の乱開發が、自然の生態系を破壊し尽くすものであることを指摘した。すなわち、「土中ハ金氣ノ堅メ弱ク、転氣ハ濁リ易ク、不正ノ氣行ハレテ人病ミ易ク、定氣ハ澄ミ難ク、水ハ湧キ難ク、山ハ崩レ易ク、河ハ埋モレ易ク、地振ハ汰リ易ク、人氣ハ脆ク成リ内病発シ易ク、山ニ木生ヘ難シ」、「是レ聖人ノ罪ナリ」と言うとき⁽²⁸⁾、昌益は自然環境の保護を唱えるエコロジーの先駆者として現れる。

次いで昌益は、「金銀錢ノ通用ノ出来ヨリ、聖人、自由ヲ達シ華美シ、貯ヘ賣リ心ニ任ス。衆人之レヲ視テ、金ノ通用成リテ以来、欲心始メテ発リ、万人凡テ金ヲ以テ諸用ヲ弁ジ榮華ヲ欲ス。故ニ欲心盛ンニ妄行ノ世ト為ル、是レ聖人ノ罪ナリ⁽²⁹⁾」と述べて、貨幣が人間の妄欲を増進することを指摘した。

この貨幣の流通によって商業が始まる。商業が罪業である理由の第一は、昌益に言わせれば、「此ノ商道ハ、不耕ニシテ利ヲ巧ム⁽³⁰⁾」生業であり、「耕サズシテ費リ衣、食リ食ヒテ成ル故ニ、妄妄トシテ利欲ノミニ極ニシテ」しまう点にあつた⁽³¹⁾。

商業が罪業である第二の理由は、「主従・親子・兄弟」「俗僧・男女」を問わず、「彼ハ此レヲ誑カシテ利ヲ欲シ、此ハ彼ヲ誘シテ利シ」、「互ヒニ言ヲ巧ミ

ニ利ヲ欲シ」、「金錢ノ為ニ身命滅亡ヲ知ラズ」と思えるほどの、厚かましくも浅ましい物欲・妄欲の酷さにあつた⁽³²⁾。

鉱山の乱開発によって自然環境が破壊され、貨幣経済の通用によって、人間社会はさらなる妄欲の渦中に投げ込まれた。これらは全て聖人の物欲に端を発している。これが聖人の第五の背逆である。

四、聖人批判の論拠

聖人の五つの罪業は、五逆として規定されている。それでは一体、五逆とは何に對して背逆なのであろうか。言うまでもなく、昌益が唱える「自然真営道」に照らして、聖人は相容れない生き方をしているということである。つまり聖人は、自然の営み（天道・真道）に即して生きる「真人」に對して、真逆の存在として全面否定されている。そこで、昌益が聖人批判の論拠とした特有な自然觀と真人の評価について、その思考回路の概略を検証したいと思う。

四―一 二別一真の自然觀

主著に「自然真営道」と名付けた昌益にとつて、「自然」の営み、自然の「真道」こそが生涯をかけた考察の対象であつた。

自然界という外界を指す日本語は、古代から近世までの長い間、和語では「あめつち」と言われ、漢語では「天地」「乾坤」「宇宙」「造化」とか、「万物」「万象」「万有」、あるいは「山河」「風土」と呼ばれており、「自然」という言葉は存在しなかつた。外界を「自然」と呼ぶようになったのは、実に明治も中葉になつてからのことで、それはヨーロッパの「NATURE」の翻訳語として定着したものである。したがつて、「自然」という言葉は、おそらく昌益が最初に使用したのではなからうかと思料される。

自然界について、昌益は「転定ハ自然ノ進退・退進ニシテ、無始無終・無上無下・無尊無賤、無二ニシテ進退一体ナリ。故ニ転定ハ先後有ル者ニ非ズ、惟レ自然ナリ⁽³³⁾」と規定している。全自然・宇宙は一つの運動体であつて、その構造は天と地から成り立っている。天と地は別々のものではなく、一つの自然の「進」と「退」という二つの側面である。したがつて、そこに価値差別はなく、「無上無下・無尊無賤」であり、「二別」ではなく「無二」のものであり、「一体」と言うべきものであると考へた。この理論は明らかに、『易経』が言う「天ハ尊ク地ハ卑シクシテ、乾坤定マル。卑高以テ陳ナリ、貴賤位ス」を

念頭に置いてゐるし、それに真つ向から對立するものである。

真道ハ、自然・進退シテ一真道ナレバ、転定ニシテ一体、日月ニシテ一神、五穀ニシテ一穀、男女ニシテ一人、牝牡ニシテ一疋、雌雄ニシテ一番⁽³⁴⁾、善悪ニシテ一物、邪正ニシテ一事、是非ニシテ一理、表裏ニシテ一般、生死ニシテ一道、苦楽ニシテ一心、喜怒ニシテ一情、一切審ラカニ皆一別ニ見ハルハ、即チ一真營ノ進退ナリ。此ノ進退ガ一真營ナリ⁽³⁴⁾。

自然のみならず、社会も人間も意識でさえも、全てみな「二別一真」の論理に貫かれてゐると昌益は言う。ところが、儒教や仏教などの伝統教学の根底にはこの「二別一真」の論理がなく、逆に「之レヲ埋メテ妄リニ天地・日月・男女・君民・仏衆・上下・尊卑・善悪、凡テ二教門ヲ立テ、二ト見テ一氣ナル真道ヲ盜ミ転下ヲ迷ハス⁽³⁵⁾」ものである。ゆえに「儒・仏・神・老・莊・医ノ如キハ皆、上下・貴賤・貧富・自他、凡テ二別ヲ立テテ教門ト為ス私法」であつて、「自然・進退ノ一氣ノ道ニ非ズ」と言わざるを得ない⁽³⁶⁾。

社会に上下の二別はないという論理が支えになつて、昌益の人間平等・君權否定論が展開される。人間男女に上下の二別はないという思考方法が支えになつて、彼の男女對等・一夫一婦論が展開される。二別一真の論理を持たないということ、伝統教学は根底から否定される。以下に述べる天道や真道、真人の概念も、すべて二別一真の自然觀から構成されている。二別一真の自然觀こそが、昌益思想の源流であると言つても過言ではなからう。

四―二 天道・真道とは何か

聖人とは、天道・人道を冒した者であり、自然の大道・真道を盗んだ者であると規定されている。それでは天道・人道とは何か、大道・真道とは何であるうか。昌益はただひたすらに、「直耕」のみが天道・人道であり、「耕道」のみが大道・真道であると主張する。昌益の時代においては、労働とは卑しく汚いもの、下愚・賤民の携わることであり、およそ思想・学問の舞台に登場すべきものでなかつた。だが昌益は、その労働を全思想体系の中心に据え、自己の学説の根幹に置いたのである。

自然ニハ転定ノ生生ト人ノ直耕ト一道ナリ。此ノ外二道ト為ル者之無シ。諸家、道道ト為ル者ハ自然ノ道ニ非ズ。皆私ノ法ナリ。真道ハ転定・人倫生

生ノ直耕、唯一道ナリ(37)。

自然・転定・進退ノ道ハ、直ニ生ノ外別道之レ有ルコト無シ。人之レヲ継ギテ直耕ス、人道ナリ。此ノ外二人ニ於テ別道之レ有ルコト無シ(38)。

夫レ自然・転定ノ大道ハ、万物生ノ直耕ト、人之レヲ継グ五穀ノ直耕ト、転人一和ノ直耕、是レ自然真ノ大道ナリ(39)。

四一三 真人とは何か

前節で見たように、「自然・転定ノ大道」が「直耕」であるからには、生産労働すなわち「直耕」に生きることこそが本質的な人間の生き方であり、それが人らしい人、真人間、つまり「真人」である。真人とは、学問や知性、教養の有無が問題ではない。たとえ「愚・不肖ト雖モ、上ニ立チテ不耕・寛楽ヲ為スベシト思フ欲心無ク、常ニ直耕シテ与ニ為シテ、奪ヒ取ル欲行無ク、転道ト与ニ為ス則ハ、智ナラズシテ、生マルル則、死スル則、与ニ真人ナリ(40)」と言つてよい。

この真人は、常に聖人と対抗関係に置かれるのみならず、常に逆転した評価を与えられる。例えば、次の如くである。

直耕ノ者ハ転子ナリ。故ニ不耕ノ者ハ是レ奢リナリ。不耕ノ上ニ華美ヲ為ス者ハ重罪ナリ。華美ノ上ニ遊興ヲ為ス者ハ乱ナリ(41)。

夫レ真ノ生知ト言ヘルハ、習ハズ学バザレドモ、耕サザル者ハ転道ニ背クコトヲ知り、安ラカニ直耕ヲ行ヒ米穀ヲ生ジテ、聖・賢ヲ始メ凡テ不耕盗道ノ輩ヲ養ヒ、悪マズ反ツテ恐レテ己レヲ慎ミ、転定ト与ニ直耕・安食衣シテ微モ私巧ノ罪無シ、誠ニ転子ナリ。是レ真ニ生知・安行ノ転子ナリ。

此ノ名ヲ盗ミテ転道ノ盗ミノ名ト為ス、甚ダ逆失ノ至リナリ。故ニ不耕ノ者、凡テ国ノ乱ナリ(42)。

故ニ悪嫌スベクシテ貴ブベカラザル者ハ、聖人ナリ。賤シミ嫌フベカラザルシテ至信ニ貴ブベキ者ハ、直耕ノ人ナリ(43)。

そして、昌益はついに「転下ヲ治ムルハ、転定ニ続キ直耕・安食衣シテ、其

ノ余力ヲ以テ他ヲ養フ、是レ転子ナリ。直耕シテ米穀ヲ生ジ、王・侯、凡テ不耕ノ者ヲ養フハ、是レ転ノ生道ヲ継グ故ニ、直チニ転子ナリ。故ニ此ノ直耕ノ者ハ、王・將・候・士・僧、凡テ食食スル者ノ父母ナリ。是レ転子ナリ。故ニ転下ノ至尊ハ転子ナリ(44)」と述べて、聖人・王侯を天子の聖座から引きずり下ろし、逆に直耕する勤労者や農民を天子の座に据えた。

四一四 真人から衆人へ

昌益はさらに、「真ノ仁ハ、直耕シテ奪者ノ聖人ニ与ヘテ、徳ヲ転ニ同ジクスル者ニシテ、是レ衆人ナリ(45)」と述べて、真人を個々の農夫としてではなく、大衆あるいは階級として、「衆人」という概念で捉え直している。この「衆人」という一語の持つ意味は大きい。おそらく日本思想史上に、勤労人民が階級として登場したことの最初であろう。

古代における人民は、「大御宝」または「人草」と詠まれ、従順な貢納者、支配者のよき所有物としての意が強かった。中世における「庶民」や「平民」、「世人」等の呼称も、概念としては同じようなものであった。近世に入つて、新しく「常人」「常民」「国民」等の語とともに、「衆人」の言葉も使われ出すが、そもそも「衆」の字そのものが、「百姓衆」「町衆」のように十把一絡げの烏合の衆を意味し、ただ多数がいるというだけのこと、社会的存在として独自の単位や層を意味したものはなかった(46)。

すでに直耕する真人を「階級」として認識していた昌益は、「直耕ノ衆人」こそが「十全ノ転子」であると規定した(47)。そして、「転下ニ君臣・工匠・商家ノ三民無クシテ、耕農ノ一家スラ行ハルル則ハ、転下ノ人倫微シモ患フル事無シ。若シ士・工・商ノ三民日ニ盛ン二月々ニ多華ト為ルト雖モ、耕家無キ則ハ、三民忽チ滅却シ、仏・儒・神・老・莊ノ学法モ人倫ノ為ニ何ノ用ニカ立タシ。故ニ此ノ耕農ハ転道ナリ(48)」、「直耕ノ転子無キ則ハ転下一日モ安立スベケンヤ(49)」と結んでいる。

四一五 民衆の弱点

昌益は、聖人を悪と罵倒し、民衆を善と誉め上げるだけの、善玉・悪玉式の単純で機械的な二別論者ではない。実際の民衆の姿は、善でも正でも真でもなく、迷いと愚かさ、醜さの中をのたうち回っているのであり、そうすることを余儀なくされている。本来「真人」であるべき者が、その真人であることを疎外されてしまっている。昌益はこの現実をはっきりと見据えていた。

昌益の理論において「衆人」は、生産者であるという意味でのみ「真人」なのである。衆人は騙されやすく迷いやすく、信じやすく誤魔化されやすい愚かな存在であるという点では、少しも「真人」ではない。そもそも聖人は、「衆ヲ誑カシテ上ニ立ツ」ているのであり、民衆は誑かされて下に抑え込まれている。それは衆人の責任ではなく聖人の罪だとしても、現実には、真人としてのあるべき姿から遠くかけ離れ、「真」無き者にされてしまっている。

自然真感ノ直耕ヲ盗ミテ衆人ヲ迷ハス故ニ、衆人ハ聖人ノ私法ノ為ニ真ヲ奪ハル。故ニ聖人ハ衆人ノ本真トモニ盗ム(50)。

聖積、衆人ヲ破リテ衆人ノ本真ヲ盗ム故ニ、衆人、真ヲ無ミシテ妄欲心ノミト為ル(51)。

だがどんなに愚かであったとしても、生産労働をしているという点では、彼らは依然として客観的には「真人」である。言うなれば、「衆人」は「真人」の自覚なき「真人」なのである。

そこで昌益は、無自覚のまま天道を生きている「衆人」を自覚させ、覚醒させる必要があると考えた。たとえ「自然真営道」を知らないでいても、「直耕ノ衆人ハ、無学ニシテ軼子(52)」であるが、それを知らないうちは依然として聖人に誑かされ続ける「衆人」でしかないからである。このような思考回路を巡らした昌益は、必然的に、聖人階級の打倒を構想せざるを得なくなったのはなかるうか。

四一六 儒教倫理の罪業

儒教倫理の中核をなす五常とは、仁・義・礼・智・信の五つであるが、これらはすべて支配者の抑圧と搾取を合理化した方便にすぎないという観点から、昌益は批判を展開している。

まず仁について、昌益は「聖人、仁ヲ以テ下民ヲ仁ムト云フ。甚ダ私失ノ至リ、笑フベキナリ(53)」と一笑に付し、その理由を次のように述べている。

聖人ハ不耕ニシテ衆人ノ直耕・軼業ノ穀ヲ貪食シ、口説ヲ以テ直耕・軼職ノ軼子ナル衆人ヲ誑カシ、自然ノ軼下ヲ盗ミ、上ニ立チテ王ト号ス。故ニ己ノ手ヨリシテ一粒一銭出ズル無シ。我ガ物ト云フヲ持タザル者ハ聖人ナリ。

然ルニ何ヲ施シテカ、民ニ仁ムベケンヤ。故ニ笑フベキナリ(54)。

これはまさしく正論であって、江戸期の儒教批判にはまったく欠落していた観点であり、社会に生産者と横領者との対立を見ることで、初めて表れてくる見解であった。当時の改革的な意見が、支配者により多くの仁政や善政、恩恵を期待し、「もつと仁を」と要求するものであったのに対し、昌益は仁そのものを根底的に否定し、「仁ト云フハ罪人ノ根ナリ(55)」と言い切ったところにその特異性がある。

義について、義とは恥を知ることだとすれば、「不耕ニシテ軼道ヲ盗ミ、衆人ノ直耕ヲ貪食スルヨリ大イナル恥莫シ」のはずなのに、聖人は「軼ニ余ル大恥を閔キテ」「義ヲ説クハ又、衆人ヲ誑カス妄偽、大失ナリ」と批判し、義は「人を殺スノ根」なりと規定した(56)。

礼について、「礼ハ天理ノ節文、礼ノ体は敬ナリ」であるとすれば、四季に合わせて「直耕」するのが最大の礼であるはずなのに、「之レヲ為サズシテ礼敬ヲ説キ、妄リニ人ニ対シテ和言・巧令・謙退ノミヲ為ス」ことは欺瞞・偽善であり、「偶偶無礼アル則ハ怒リヲ発シ、彼怒レバ吾怒ル」ありさまで、礼は「乱ノ根」になってしまふと規定した(57)。

智について、智の内容こそが問題であるとし、「直耕・直織、無欲・無奢、是レ正ナリ。不耕・貪食衣シテ欲ヲ賈リ奢リヲ為スハ、邪非ナリ」と主張した。そして、これを逆転させている儒教の智は偽りであり、そのような智を説くことは「盗ミノ根」であると規定した(58)。

信について、信とは偏りのないことだとすれば、聖人は「何ガ故ゾ上下ヲ立ツルヤ。偏無ク中平ニシテ、上下モ無ク、是非モ無ク、貴賤モ無シ。然ルニ己レ上ニ偏シテ他ヲ下ニ偏」するのかと問い、「私ニ偏シテ上ニ偏リ、信ハ偏セズトハ大失ナリ」、「信ハ災乱ノ根、軼下ノ怨敵」とまで断じている(59)。

おわりに

以上、安藤昌益の聖人批判論について、講義ノートを作成する要領で、原著を丁寧に読み進めながら論理の組み立てを検証してきたが、これによって次のことが明らかになった。

① 昌益の聖人批判論は、彼が構想した「二別一真」の「自然真営道」に立脚している。自然のみならず、社会も人間も意識でさえも、全てこの論理

に貫かれていると昌益は考えた。

社会に上下の二別はないという論理が支えになって、昌益の平等思想が構築され、権力者としての聖人、搾取者としての聖人が最初に否定される。次に、人間男女に上下の二別はないという思考方法が支えになって、彼の男女平等・一夫一婦論が展開され、「一夫多女ノ私法」を定め、性的乱脈を広めた性差別者として聖人は断罪されている。

② 儒教や仏教などの伝統教学は、自然の真道を見誤り、二別一真の論理を持たないと言うことで、根底から否定されている。にもかかわらず、自説の正当性を主張し続ける聖人は、白を黒と言いくるめる欺瞞者だと言わざるを得ない。と同時に、直耕こそが唯一の天道・真道・人道・大道であるにも関わらず、直耕しないで説法し君臨する聖人は、恥ずべき存在として一笑に付された。

③ 聖人は、その仁愛・徳望の深さのために多くの人々から推戴されて上に立ったのではなく、私利私欲のための陰謀画策の結果、手に入れた地位である。このような物欲の塊である聖人によって、世の中全体が妄欲の渦中に投げ込まれてしまったと昌益は断定している。

④ 昌益は、聖人を悪と罵倒し、直耕の民を善と誉め上げるだけの、単純で機械的な二別論者ではなかった。個々の民衆は、善でも正でも真でもなく、迷いと愚かさと醜さの中をのたうち回っており、そうすることを余儀なくされている。本来「真人」であるべき者が、真人であることを疎外されてしまっている。昌益は、この現実をはっきりと見据えていた。

⑤ 昌益の理論において、個々の民衆は、直耕の民であるという意味でのみ真人なのである。実際の民衆はあまりにも愚かで、真人としてあるべき姿から遠くかけ離れ、「真」無き者にされてしまっている。したがって、昌益は、直耕する真人を個々の農夫としてではなく、大衆あるいは階級として、「衆人」という概念で捉え直している。そして、直耕の衆人こそが「十全ノ転子」であって、不耕の者・聖人は「凡テ国ノ風ナリ」と規定し、衆人と聖人の評価を逆転させた。

⑥ このようなコペルニクスの転回を成就させるためには、無自覚のまま天道・真道を生きている衆人を、真の真人として覚醒させる必要があった。昌益が東北の地で、医業を営む傍ら、農民運動を展開し「守農大神」と尊崇されたこと、全国を行脚して自説を仲間内に広めて回ったこと等、彼の行動はかかる観点から理解されるべきであろう。

⑦ 昌益の聖人批判は、君権否定にまで深化し発展している。単なる中国の古聖批判だけなら、小論で見てきたように、市井の学者でもなし得たことである。しかしながら、時の王や將軍を含めた君権全般の否定となると、時代が許すはずがなかった。わずかに老荘思想がそれに近づいたが、むしろ権力からの逃避と言わなければならない。

⑧ それゆえ昌益は、命がけて「自然真営道」を説き、激しい論調で聖人批判・君権否定論を展開したが、けつして討幕運動に携わったわけではない。むしろ、自著を「門外不出」として封印し、後世に「無欲・無乱・安平ノ自然ノ世」の実現を託したのである。

謝辞

『安藤昌益全集』に初めて触れたとき、食欲と性欲という二つの本能行為を人間観の根本に据えて、唯物論を展開する昌益思想に、不思議な衝撃と感銘を覚えた。以来、私にとって昌益は、ずっと気になる存在であった。

しかしながら、別巻を含めて二十三冊の大著であり、かつ表現が難解なことから、門外漢の私はほとんど読破を諦めていた。その後、末尾に記した研究書が公刊され、『安藤昌益全集』の解説文と併せて読むと、少しずつではあるが全体像が見えてくるようになった。この場を借りて、農山漁村文化協会並びに安藤昌益研究会の会員、研究者の方々に深謝する。

注

- (1) 安藤昌益研究会編「PART1 安藤昌益入門」、昌研NET、二〇一〇年、一頁。(<http://www.006.upp.so-net.ne.jp/hizumi/sub8.htm>)
- (2) 狩野亨吉『安藤昌益』、インターネット図書館、青空文庫、二〇〇五年、一頁。(<http://www.aozora.gr.jp/cards/000866/files/20666.html>)
- (3) 安藤昌益研究会編『安藤昌益全集』第八巻、農山漁村文化協会、一九八四年、一六五頁。
- (4) 同前、九七頁。
- (5) 新村出編『広辞苑』、岩波書店、一九八二年。
- (6) 藤堂明保編『漢和大事典』、学習研究社、一九八二年。
- (7) 前掲『安藤昌益全集』第八巻、三九頁―四〇頁を参照。

- (8) 同前、八九頁。
- (9) 同前、九〇頁―九七頁を参照。
- (10) 同前、二三八頁―三〇八頁を参照。
- (11) 同前、九七頁―九八頁。
- (12) 同前、九八頁。
- (13) 同前、三三八頁―三三九頁。
- (14) 同前、三三三頁。
- (15) 同前、一一〇頁。
- (16) 同前、九七頁。
- (17) 同前、一三六頁。
- (18) 同前、九七頁。
- (19) 同前、三三三頁。
- (20) 同前、二二三頁。
- (21) 同前、一七〇頁。
- (22) 同前、一二七頁。
- (23) 同前、一八八頁。
- (24) 同前、一一八頁。
- (25) 同前、一一九頁。
- (26) 同前、四六頁を参照。
- (27) 同前、一三九頁。
- (28) 同前、一四〇頁。
- (29) 同前、一四一頁。
- (30) 同前、一四三頁。
- (31) 同前、一四一頁。
- (32) 同前、一四二頁。
- (33) 同前、九一頁。
- (34) 同前、一二八頁。
- (35) 同前、三一一頁。
- (36) 同前、一五二頁―一五三頁。
- (37) 同前、二四五頁。
- (38) 同前、二二六頁。
- (39) 同前、二四六頁―二四七頁。

- (40) 同前、一一四頁。
- (41) 同前、一二六頁。
- (42) 同前、一六九頁。
- (43) 同前、一一四頁。
- (44) 同前、一六四頁―一六五頁。
- (45) 同前、一一〇頁。
- (46) 同前、五四頁―五五頁を参照。
- (47) 同前、三二四頁。
- (48) 同前、三三七頁―三三八頁。
- (49) 同前、一六六頁。
- (50) 同前、一三四頁。
- (51) 同前、三二六頁。
- (52) 同前、二二五頁。
- (53) 同前、一〇八頁。
- (54) 同前、一〇八頁―一〇九頁。
- (55) 同前、一〇九頁。
- (56) 同前、一一四頁―一一六頁。
- (57) 同前、一一一頁―一一二頁。
- (58) 同前、一二六頁―一二九頁。
- (59) 同前、一二九頁―一三〇頁。

参考文献

- (1) 寺尾五郎『安藤昌益の社会思想』、農山漁村文化協会、一九九六年。
- (2) 寺尾五郎『安藤昌益の自然哲学と医学』、農山漁村文化協会、一九九六年。
- (3) 渡辺大濤『安藤昌益と自然真営道』、農山漁村文化協会、一九九五年。
- (4) 渡辺大濤『農村の救世主 安藤昌益』、農山漁村文化協会、一九九五年。
- (5) 農山漁村文化協会編『安藤昌益 日本・中国共同研究』、農山漁村文化協会、一九九三年。
- (6) 東條栄喜『安藤昌益の「自然正世論」』、農山漁村文化協会、一九九六年。
- (7) 萱沼紀子『安藤昌益の学問と信仰』、勉誠社、一九九六年。