

安藤昌益研究の展開

— 戦前・戦中編 —

はじめに

思想は、いうまでもなく一定の歴史的社会的条件のもとで形成される。いかに先見的性格をもつ思想であろうとも、その先見性自体が歴史的社会的条件のもとで獲得されたのであって、立脚する基盤なしで、無から生誕することはけない。また、思想の構成諸部分は、それぞれ固有の具体性をもちつつ、相互に不可分に連関して、思想総体を成立させている。具体的部分をもたない抽象的総体も、總体的位置づけをもたない部分も、ありえない。この思想における歴史的社会的被規定性と具体的総体性は、思想史研究の課題と方法を規定する。

思想を構成する主要契機は言語であるが、思想史研究の課題は、

三宅正彦

言語の修辭的用法の追究にあるのではなく、言語のもつ歴史的社会的内実の解明にある。言語の意味内容は、言語自体が歴史的社会的に形成されてきた過程を反映して、一般に多義的である。ある思想記述において用いられている言語の意味内容を特定するためには、その言語を歴史的社会的事実によって基礎づけなければならぬ。事実的基礎づけを行わない思想史研究は、主観的な空想の記述に転落する傾向をまぬがれない。

思想史研究は、具体的な個別分析とその総合を方法として思想の総体をとらえる。個別分析にのみ終始すれば、思想史研究はたんなる考証学となる。個別分析の基盤に立たない總体的把握は、恣意的に史料を抽出し観念的にこれらを連関させることによって自己の主観性を表現するにとどまり、思想の歴史的社会的本質を

あきらかにしえない。

思想史研究は、それ自体、歴史的社会的性格、いかえれば類の本質をもつ。先人の築きあげた業績を自己が揚棄し、自己の業績が後人によって克服される——この絶えることのない継承と否定の過程をつうじてのみ、研究は発展する。学説の獨創性は、研究者が自己の主観的見解を直接に表明することによって、えられない。先人のなしとげた客観的成果をあきらかにした上で、はじめて自説の創造的側面を主張することができる。主観的には、いかに独自に到達した見解であろうとも、それがすでに先人の主張するものであった場合、客観的には、その見解は模倣以上の価値をもたない。したがって、思想史研究において、研究史のないう役割りは、きわめて大きいといわなければならない。

事実的基础づけを行い、個別分析とその総合によって總体的把握をなし、研究史に立脚する——これら諸点は、思想史研究上、常識に属することであろう。しかし、残念ながら、安藤昌益研究は、その常識的段階に到達していなかったのである。

安藤昌益の経歴は、事実不明の点がきわめて多く、昌益の思想を歴史的社会的に基礎づけることが困難であった。不明であればあるほど、事実の調査・研究が必要であろう。しかし、それには、長年の労苦にみちた史料掘り起こし作業を行わなければならない。

その労苦を回避して、安易に論文を仕立て上げようとするため、しばしば恣意的な空想によって事実をおぎなう方法がとられ、憶測が逆に事実に変化させられた。反対に、事実の掘り起こしにとめたものは、固有名詞で呼ばれず「郷土史家」の一語で片付けられ、その事実調査・研究の成果は他人の名儀で流布し、あるいは換骨奪胎して利用されるにすぎなかった。

事実調査を後追いする場合でも、関係地域の窓口担当者個人をつうじて行ない、その情報に直接に依存することが多かった。みずから現地調査を実施し、史料の掘り起こしをする例はまれであった。したがって、私利私欲を示すにすぎない個人的情報が、そのまま客観的な評価のごとく流通した。組織的業績が個人的業績にすり変えられ、あるいは逆に、研究史上不可欠の個人的業績が意図的に抹殺されようとした。

掘り起こしの初期的段階で、その思想家を啓蒙的に紹介することに重点が置かれ、総論的叙述が多くなるのは、当然であろう。しかし、昌益研究の場合、その著作がぼう大であり、用語や語法の理解に困難がともなうため、個別分析を回避して、総論に終始する傾向がいまだにつづいている。とくに、昌益の思想を歴史的社会的に認識しようとせず、特定のイデオロギーを宣伝する手段として昌益を利用しようとして、部分的に社会変革の言辭だけを

一面的に固定して抜き出し、これを恣意的に結びあわせて、昌益の思想像を構成する傾向が残存する。

研究史に立脚するどころか、他人の業績をなぞったにすぎないもの、仕組み替えただけのもの、より積極的に自己の到達した成果であるかのようによそおったもの、主観的に思いつきを述べただけのものなど、学問的評価以前のものが、一部マスコミの浮薄な動向ともからんで、真の研究と混同されて横行した。

安藤昌益研究の科学的水準を高め、研究倫理を確立するために、研究史の整理・検討を行う必要がある。

以上の点に関しては、三宅正彦「安藤昌益研究における上杉修氏の業績」〔北方風土〕2号所載、秋田文化出版社、一九八一年一月）、同「稿本『自然真営道』の研究1」〔安藤昌益全集〕第一巻所収、校倉書房、一九八一年）、「安藤昌益全集の刊行をめぐる」〔北方風土〕4号所載、一九八二年一月）を参照されたい。

1 戦前・戦中段階の基本的特徴

安藤昌益研究は、一八八八年前後に、狩野亨吉が、稿本『自然真営道』百一卷九十三冊（うち二巻二冊がすでに散失）を掘り起こした時点からはじまる。一九四五年、第二次世界大戦が終了するまでの約六十年間は、①昌益の著書三種が掘り起こされたこと、

②昌益の生存を立証する直接的史料はまだ発見されないこと、③昌益の伝記的事実的研究の中心が東京地域にあったこと、④史料刊行作業はまだきわめて部分的であること、⑤昌益の社会変革論や自然観を軸にした総論的研究が一般的であること、などの諸特徴があり、研究史の第一期として区分できよう。

〈史料の掘り起こし〉

稿本『自然真営道』をはじめとして、掘り起こし作業のほとんどが、狩野亨吉によって行われた。一九二五年、『統道真伝』五巻五冊、狩野発見（慶応義塾大学図書館現蔵）。一九三一年、『自然真営道』三巻三冊、大屋徳城発見（伝南禅寺所蔵）、一九三二年に別本を狩野発見（慶大図書館現蔵）。ただし、稿本『自然真営道』中の七十八冊が、一九二三年三月三十日、狩野から東京帝国大学附属図書館に譲渡されたが、同年九月一日、関東大震災で焼失した。狩野が手元に残しておいた十二冊が現存（東大総合図書館現蔵）。一九二四年、焼失部分の写本三巻三冊を狩野発見（慶大図書館現蔵）。なお、この項についての詳細な記述は、三宅「稿本『自然真営道』の研究1」（前掲）を参照。

〈伝記的事実的追究〉

主として狩野によって行われた。稿本『自然真営道』刊本『自然真営道』・『統道真伝』には、著者として「確龍堂良中」の名が

記され、稿本『自然真営道』紙背文書中の書簡断片には、「安藤昌益」という宛名が記されている。両者が同一人物であることは、まだ証明できないにもかかわらず、確龍堂良中＝安藤昌益と推定された。

昌益の出身地については、稿本『自然真営道』廿五「真道哲論卷」に、「倭国羽州秋田城都の住也」と記されていることを根拠にして、「秋田城都」がどの場所をさすのか、具体的な検討を抜きにして、佐竹家居城のある町＝久保田町(秋田市の前身)と推定された。

また、同巻に登場する陸奥国三戸郡八戸町在住の門人たちは、書簡断片に記されている人名と一致するため、八戸が昌益の一期の居住地と推定された。この項の細目についても、三宅「稿本『自然真営道』の研究Ⅰ」を参照。

〈分析された主な史料〉

稿本『自然真営道』の「大序」と「真道哲論卷」が、主としてとりあげられた。「大序」では、昌益の世界観・方法論における基本概念の特性が論じられた。「無始無終」の〈土活真〉、その〈進退〉による〈四行〉(〈五行〉)への分化、土活真の「自行」である〈自然〉、自然の本性である〈互性〉、互性の反対概念である〈二別〉などが、とくに注目された。

「真道哲論卷」では、昌益の社会変革論が主な問題になった。とくに、その一章である〈私法盗乱の世に在りながら自然活真の世に契ふ論〉は、現実の階級的身分的差別社会である〈法世〉から、本来的理想的な平等社会である〈自然の世〉にいたる、過渡的社會論として、その意義づけに論点が集中した。この項についての具体的な記述は、本論2-4節参照。

〈史料刊行作業〉

稿本『自然真営道』第一「私制字書卷」一の〈序〉と〈自然の世の論〉、同廿五「真道哲論卷」の〈良演哲論〉、および刊本『自然真営道』各巻から一章づつが、刊行された。

一九三〇年、木犀社書院から刊行された、渡辺大濤『安藤昌益と自然真営道』は、その第二部「安藤昌益の思想体系」中に〈自然の世の論〉と〈良演哲論〉を原文で収める。ほかに稿本『自然真営道』の抜粋を〈自然真営道〉〈聖人論〉〈三教五常論〉〈五倫論〉〈四民論〉〈仏教論〉〈神道論〉〈法世より自然世へ〉の八章に分類して、書き下し文で収めている。原本の閲覧が一般に困難であった時代に、この書物がはたした役割は、きわめて大きい。ただし、所収の原文・書き下し文ともに厳密さを欠き、語句の大幅な省略や仮名遣いの随意の訂正が数多く認められる。例を示せば、つぎのとおり。(太字は省略・相違部分を示す)

原本「明知転定人身一活真一序」人道知転活真与直耕一道也。

渡辺「転定人身一活真一序也。人道転活真与直耕一道也」。

原本にあった「明知」「知」が、渡辺本では省略され、逆に渡辺本では原本にない「也」が付加されている。

原文「進明德其性暗徳退暗徳其性明德」明暗互性活真徳

矣故転明性定暗性転明 矣活真全体矣日明性月暗

月暗性日明 矣明暗互性 活真神 矣明回性星暗 星暗

性明回暗互性 活真運 矣穂穀性英穀 英穂性穂穀穂

英 活真穀 矣男性女性男男女女互性 活真人矣

渡辺「進んで明德、其性は暗徳、退いて暗徳、其性は明德なり。明暗互性にして活真徳なり。男の性は女、女の性は男、男女互性にして活真人なり」

漢字だけでも原本の七十字が、渡辺本では省略されている。

一九三四年、『大日本思想全集』の第十一巻として、上村勝弥編『本田利明集・青木昆陽集・安藤昌益集』が刊行された（吉田書店出版部・大日本思想全集刊行会）。訓点抜きで、〈良演哲論〉と〈自然の世の論〉の原文が収められ、現代語訳がつけられている。依拠したテキストがなんであるか、まったくふれられていないが、筆者が検討したところ、驚くべきことに、すべて渡辺本か

らの孫引きである。注に引用されている十八の書き下し文も、ことごとく渡辺本によっている。孫引きであることわりはない。現代語訳は、「転定人身一活真一序也」を「天地人は大自然の観察に対する第一歩である」と訳すなど、非常に自由な意識である。

渡辺本所載の原文・書き下し文を孫引きするのは、『大日本思想全集』だけではない。原本の閲覧が困難な時代はもちろんであるが、現在にいたっても、なお渡辺本からの孫引きはやまない。

一九三六年、『日本哲学全書』第九巻『天文・物理学家の自然観』・儒教家の自然観』の中に、三枝博音の編集・校注で、刊本『自然真営道』の抄本が収められた（第一書房）。底本は、狩野亨吉作成の原本の青写真複写本である。筆者の調査したところでは、現在、東北大学附属図書館狩野文庫に所蔵されている、一九二三年二月一日撮影本が、それであるらしい。

抄出されているのは、一巻の一章、二巻の一章・二巻、三巻の二巻、合計四章で、書き下し文に改められている。

複写本「夫古人謂自然至能入智之察慮量測」而在所行謂之自然也。

三枝本「夫れ古人の自然を謂ること、人智の察慮量測すること能はざるに至れども而も行はるゝ所在、之れを自然と謂ふ」。

右に示したように、書き下し方法は厳密である。全般的にいつて助辞をできるだけ読み入れ、活用語は普便変化させる傾向がある。ただし、三枝自身で注をつけているが、近世漢文の語法である「乃い^い」を、明治以降の漢語法の標準的表現「乃ち^な」に改め、東北方言の「イ段とエ段の混用」を示す「弁ひ^{べん}」を、共通語的な歴史的仮名遣いで「弁へ」に改めるなど、標準化的変更が認められる。

2 思想研究の始点

『内外教育評論』三号（一九〇八年一月）に掲載された談話筆記「大思想家あり」は、周知のように、明治以後の昌益とその思想に関する最初の文献である。話者「某博士」は、通説では狩野亨吉とされ、鈴木正『狩野亨吉の研究』（ミネルヴァ書房、一九七〇年）の「著作年表」でも、狩野の著作に加えている。「大思想あり」は、稿本『自然真営道』の思想の特色を、「平等主義」と「豊本主義」の二点に集約している。この談話筆記の一部は、ただちに『平民新聞』一九〇八年一月二十日号に、「百五十年前の無政府主義者安藤昌益」として転載された。

関東大震災の七か月後、内田魯庵が、『改造』六卷四号（一九二四年四月）に、「典籍の廢墟」を発表する。東大図書館所蔵本

を中心に、震災で焼失した貴重文献を紹介したなかで、「(八)百五十年前の勞農共産哲学と幕末五十年間の江戸風俗日記」として、『藤岡屋日記』とともに、稿本『自然真営道』をとりあげている。魯庵は、直接に本書を見たのではなく、狩野からの伝聞で書いたらしい。「確龍堂良仲」を「確然堂良仲」とするなど、若干の事実誤認があるけれども、「大思想家あり」よりも、くわしい史料紹介になっている。稿本『自然真営道』の特色は、「世界は今の言葉で云へば相対^{リラチベネー}で互持されているのを既成の道徳や宗教は之れを忘れて絶対と假想して一切を規矩し制縛しやうとする」ことに対する徹底批判にあるとし、「奥州八戸の片僻にレエニンに先づる百五十年略ぼ同一勞農共産主義を組織立ちて著述したもの」と評価する。

秋田のジャーナリスト近藤和風（時雨葦）は、「典籍の廢墟」にもとづいて、昌益と稿本『自然真営道』の紹介記事を「秋田翰林談叢」として『秋田魁新報』一九二五年六月二十五日号に掲載した。

『典籍の廢墟』の一年後、『中央史壇』十一卷三号（一九二五年三月）に、大森金五郎「狩野博士とその珍書」が発表される。

これも狩野からの伝聞によっているが、狩野の校閲をへていっそうくわしくなっている。基本的理解は、前二者と共通するものの、

過渡的社會「農本共產主義」について、「共產主義といつても帝王も認め、君臣の別も認め、諸官諸職も皆之を認めるのであるが、君も臣も諸官も要するに皆之を一つの職業であると認め、その間に貴賤の差別などは無きものとしてある」といい、身分制が残存することを重視する。大森の記述は、「農本共產主義は）今日の左傾派流の説と稍々異なる所」「極めて平和主義」「左傾派の如く男女の關係をメチャクチャにするといふ事もなく、一夫一婦の道を説いて居り」と、昌益の思想が「共產主義」とことなることを強調している。この点、「レネニン」に対比する内田の記述と、きわめて対極的である。

大森論文の主要部分は、後述するように渡辺の『安藤昌益と自然真宮道』に組みこまれてしまい、それ自体としては黙殺されてしまう（これを掘り起こしたのは村上恭一である）。

以上の三つの聞書がはたした先駆的役割は評価するとしても、ともに史料の具体的分析を欠いており、啓蒙的な史料紹介の範囲を出るものではない。昌益の思想研究の始点には、やはり、狩野亨吉「安藤昌益」（岩波講座『世界思潮』第三冊、岩波書店、一九二八年）を位置づけるべきであろう。狩野は、この論文で、分析の過程は捨象して、分析結果だけを論理的に記している。

狩野の論旨は、論文の冒頭に示されている。昌益の思想の特性

は、つぎの二点に求められる。①「万物悉く相対的に成立する事實を根本の理由とし、苟くも絶対性を帯びたる独尊不易の教法及び政法は皆之を否定し」たこと。つまり、万物の相対性の主張と絶対性の否定。②「此等の法に由る現在の世の中即ち法世を、自然の道に由る世の中即ち自然世に向はしむるため、其中間道程として民族的農本組織を建設し、此組織を万国に普及せしむることによつて、全人類社會の改造を達成せしめようとした」こと。つまり、過渡的社會論の提唱。一見してあきらかなように、このよな昌益の思想のとらえかたは、「大思想家あり」「典籍の廃墟」「狩野博士と珍書」のそれに共通している。以下で、具体的に狩野の視点を検討しよう。

① 狩野は、「互性活真」とは「事物の相対性」であり、「自然の作用」をいうと主張する。昌益の思想は、「事物に即して見るが故に、事物を離れて存在する絶対を作出す如き見方を自然に防止することが出来る」という。狩野は、昌益のうちに客観的實在の存在を承認する唯物論的傾向をみとめ、ここに昌益の社會批判の根拠を求めるとする。しかし、狩野は、「事物の相対性」を「双方相持」と理解し、昌益は対立するものを調和的・非闘争的にとらえていると判断する。

② 狩野は、法世を「個人的に人慾を助長する制度文物の世の

中」、自然の世を「衆人的に人慾を満足せしむる制度文物の世の中」、過渡的社会を「個人慾病の下劑」と表現する。私有制を共産制に揚棄する主張を、昌益の思想のうちに読みとっていることは確實である。だが、過渡的社会、狩野のことはでいえば「民族的農本組織」は、昌益が「武士を農列に引摺落さう」として構想したというものの、狩野自身は、これを「武士側が覚醒して任意帰農することとして説明し、「成立するところの民族的農本組織は孰れからするも漸近的に同一点に帰着する」と主張する。武士は「封建制度の作り出した最高の産物」で、「武士道」は

「武士の尊き所以」である。「かくして出来上るところの新日本は武士道以上の精華を發揮して誉れを万国に輝し、人類をして皆我日本に倣ふことに至らしむる」という。狩野はまた、昌益のうちに「愛国心」「神国」意識が存在することを指摘する。

要約すれば、狩野は、昌益の思想を①世界観的には対立物の調和をはかる特性に規定された唯物論的傾向、②変革論的には民族主義的社會改良論としてとらえるのである。

狩野論文から二年後、前述した渡辺大濤『安藤昌益と自然真営道』が発行された。この書物は、序と「安藤昌益と自然真営道」「安藤昌益の思想体系」の二部で構成されている。序では、安藤昌益とその著書を発見する経緯を記す。第一部は七章からなり、

昌益の伝記的事実、稿本『自然真営道』と『統道真伝』の概要、昌益の思想の特性、昌益の歴史的規定などを述べる。叙述方法は、論証的でなく、きわめて論断的である。第二部の構成については、さきに記した。

序と第一部で目立つのは、大森論文の無断引用である。序四ページ一行―八ページ六行、本文九ページ四行―一〇ページ六行、四〇ページ一行―八行、四八ページ一行―四九ページ一行、五一ページ六行―五二ページ一行の各部分が、ほとんどリライトすらされずに、そのまま渡辺自身の文章であるかのように使用されている。序二ページ一二行―三ページ二行も、渡辺独自の情報を記した箇所はあるが、原型は大森の文章を踏襲している。先行研究の成果をあきらかにせず、むしろこれを自己の成果のごとく語る傾向は、以後の昌益研究がくり返しおかす誤ちの一つである。

第六章「安藤昌益の思想の源流に関する狩野博士の考察」が全文、狩野論文の紹介であるほか、第一部全体にわたって、狩野の昌益理解に影響された部分が多い(後述)。

第二部では、天皇制批判の部分を慎重に除外しているほかは、昌益の思想の全体像をえがきだすようにつとめて、稿本『自然真営道』から文章を抜粋し、書き下し文に改めて紹介している。とくに「自然の世の論」と「良演哲論」を原文(に近い)形で

ているのは、渡辺の昌益理解の方向を示すものであろう。

渡辺は、互性を「相対的に存在する万有の性質」、活真を「活きた自然の事実」と定義し、「彼は自己の狭い主観を以て実在を否定しようとはしなかつた」と、昌益の思想を客観的実在を承認するものとしてとらえる。対立物の関係は、「二別にして一真」と調和的に規定される。大森の文章をそのまま使用しつつ、過渡的社会に身分制の存在を認め、「彼は我が日本国を以て神国と尊び」と、昌益の思想に神国意識を見いだす。これらはみな、渡辺の昌益論が狩野の基本線上にあることを物語っている。

しかし、渡辺独自の視点がそのなかにすえられていることは、いうまでもない。渡辺は、昌益の変革論を「不自然な政治闘を除いて人間生活を自然に還し、不耕食の奪取階級の手から離れて、衣食の安定を得しめようと真剣に努力した」と評価する。階級対立観と実践性を強調するのは、狩野のしなかつた見方である。問題は、①「奪取階級」の社会的規定、②「真剣に努力した」実践性の証明にかかってくる。

① 渡辺は、昌益の生年を「元禄の末年若くは宝永、正徳の頃」、没年を「宝暦十三年」と推定する（この推定は、その後の事実的研究の結果にはほぼ一致する）。とくに享保―宝暦期の歴史的规定が、「昌益の思想を正しく理解する」ための前提とされる。

しかし、この時期の基本的階級対立は、領主―農民関係に求められない。むしろ武士は、農民に「国家の基礎として恃みをかけて居た」とされ、両者は階級調和的にとらえられる。階級対立は、農村では「小農が大農に」、都市では「武士が富商に」抑圧され、「都鄙を通じて富豪といふ新階級が生れ」、「士農工商の順序が破れて、いづれも富の勢力下に膝を屈」するところに見いだされる。つまり、あたらしい支配階級として地主・商業資本家があらわれる点に、昌益の立ちむかうべき階級矛盾を認める。

② 渡辺は、稿本『自然真管道』十一の紙背文書の書簡断片を、「時節来り候得は五百両も差上可申心に相成申候」と読み、「自己の理想実現に要する資金調達方を共鳴者の一人に依頼した」と解釈する。また、「真道哲論巻」に記された門人の居住地が八戸・松前・京都・大坂等に散在することなどを根拠にして、昌益は、「日本全国に行脚して自己の主義主張を鼓吹し、同志を督励し、理想実現に専念してゐた」「法世に迷ひ苦しむ、同胞を見るに忍びず、互性活真の大道を万国に徹底せしめて、世界の大救済を成就せしめんとする大勇猛心に燃えつゝ、老を忘れて東奔西走に一代を送つた」と主張する。

だが、書簡のあて先を昌益とする証明は、なされていない。その内容も政治資金の調達依頼だとする証拠は、なにもない。門人

についても、八戸の門人たちの実在は証明されたが、その他の地域では存在の証明ができない。昌益が「全国に行脚」し、「東奔西走に一代を送った」証明もない。要するに右の史料で、昌益の革命的行動を基礎づけることはできないのである。しかし、片言隻句を利用したこの種の憶測は、その後、昌益研究史に一貫してともなうものとなる。

渡辺は、(i)享保―宝暦期に新しい支配階級として地主・商業資本家階級が形成され、(ii)これに対して、「互性活真の大道」を鼓吹するために、昌益が全国の宣伝・組織活動をしたと主張する。だが、この主張は、昌益とその思想を歴史的に追究した結果であるというよりも、むしろ渡辺自身の思想的立場を昌益を媒介にして表現しようとする傾向にもとづく。

渡辺は、「現代の社会相」を、「資本主義の余弊」による「人為の大不景気」と世界的な「失業群」、「および相場師の売買する空米……生活の基礎たるべき土地が少数者の占有に帰し……農作の為に却つて農民の苦しむ不合理な現象」としてとらえる。つまり、資本主義と地主制を根本的な社会矛盾と認識する。しかし、渡辺のむかう方向は階級闘争への道ではない。

渡辺は、「共産主義を容れざらんとせば、斯かる思想の発生しないやうな社会環境を造るに如かず」と革命予防のための社会改

造をとなえ、「此見地から安藤昌益の云ふところにも耳を傾ける必要があろう」と昌益研究の意義づけをする。これは、時代的制約からの表現とも考えられるが、けつしてそうではない。

渡辺は、自己の思想的立場について、「大地と生物生活との根本的關係、及び大地と諸天体との關係につきて深く考察し、遂に大正三年に至つて大地思想大系を完成した」という。大地思想大系は、べつに大地の真理とも名づけられており、渡辺の著書『大地の真理』（大地社、一九二一年）中に具体的に述べられている。その要旨は、「我等の大地に願はれて絶えず万物を生み、万物を養ひ、万物の生命を左右し給ふ大自然力」に帰依することである。物質と意識の關係は、前者によつて後者が規定されるのでなく、「物心一元」「生活即宗教」と両者は即自的に融合させられる。実践項目三十四条がかかげられているが、「民族の發展」「貧富の懸隔を調和」「資本主義制度に由来する科学の悪用には絶対的に反対」などのスローガンが注目を引く。

土地第一主義、物心一元論、民族的傾向、階級調和論、資本主義的現状への一定の批判とたどつてくると、渡辺の思想基盤を形成していたものは、国家主義の一環である農本主義だったと考えられる。事実、渡辺と終生にわたつて深いかかわりをもつた依田壮介は、渡辺の関心が「権藤成卿や南淵書」など右翼的農本主義

的なものにあつたと指摘している（依田「戦災を免れた『統道真伝』」四二〇ページ、八戸市立図書館編『安藤昌益』所収、伊吉書院、一九七四年）。

渡辺は、昌益の思想の歴史的社会的本質をあきらかにすることよりも、自己の思想的立場を表現する手段として昌益論を展開する傾向をもつ。これもまた、以後の昌益研究にしきりにあらわれる矛盾である。

3 イデオロギー性と思想史的位置づけの問題

一九三〇年代後半から四〇年代前半にかけて、昌益の思想研究は、(a)イデオロギー性と思想史的位置づけ、(b)唯物論・科学論的検討の二つの領域に分化して論ぜられるようになる。

前者の領域では、まず堀勇雄が、『歴史学研究』六卷六号（一九三六年一〇月）に、「安藤昌益とその学説」を発表する。この論文は、稿本『自然真営道』の大序・一・四・五・六・廿四・廿五にわたって検討し、引用部分は原文のまま正確に示している（音読符・訓読符・連読符は省略）。

堀の論点は、自然の世と法世および両者を媒介する過渡的社会に集中する。自然の世は「『原始社会』の概念に近」く、「曾て人間が経過した社会であり、又現実には蝦夷地に存在する社会」であ

る。法世の矛盾は「階級と搾取」にあり、その根源は「君主の出現」に求められる。ただし、昌益は、「法世に於ける歴史的發展段階を十分に認識し得ず……徳川封建社会の制度・組織が法世の発生当時から存在したかの如き幻想」におちいつている。自然の世と法世は、「無階級社会と階級社会」に比定できるという。過渡的社会論は、「封建社会変革の理論及び方法」であって、日本だけでなく「万国」に及ぼされる。過渡的社会論は、「昌益の主観的意図に反して実現不可能なもの」であるが、時代的制約を考慮すれば、その「幻想」性にかかわらず、昌益を「日本思想史上に於ける最も輝ける座席の一つ」につかせるだけの意義をもつ、と堀は主張する。

昌益は、「階級闘争を認めない」、だから「被支配階級の利益を代表する学問・文化の必要を認めなかった」、「階級ではなく一切の人類を一挙にして解放せんとした」。しかし、客観的には、その思想は、「農民階級のイデオロギーを多分に有し、反封建主義的・反資本主義的性質」をもち、「当時の急進的農民の意識を反映」しているという。堀は、渡辺の憶測をそのまま踏襲して、昌益と門下による「何等かの運動が計画されて居たことも想像される」とする。それが広がらなかったのは、その運動が「社会の現実勢力——公家・不平大名・下層武士・浪人・或いはブルジョ

ア・農民等——と結びつかず、その思想が「伝統的思想に立論の根拠を置かず、又それと妥協せず、急激なる変革を主張」したためだと主張する。

掘論文は、憶測を踏襲した部分を含むにせよ、過渡的社会論の歴史的社会的性質、昌益のイデオロギー性とその限界をあきらかにした点で、画期的な意義をもつ。それにもかかわらず、単行本として出版されなかったためにすこぶる不遇で、研究史上にふさわしい位置を与えられないまま、今日にいたっている。

つづいて丸山真男が、『国家学会雑誌』五五巻七・九・一二号(一九四一年七・九・十二月)と五六巻八号(一九四二年八月)に、「近世日本政治思想における『自然』と『作為』」を連載する。そのうち五五巻一二号に掲載された「第五節 昌益と宣長による『作為』の論理の継承」が、昌益論の部分である。丸山は、「(東大所蔵の)稿本『自然真営道』十二冊と刊本『自然真営道』」を参照し、ほかは渡辺の「安藤昌益と自然真営道」によったというが、引用部分を対照してみればわかるように、資料の大部分を渡辺の著作に依存している。渡辺によらない引用部分も、ほぼ同じ趣旨のものが渡辺の著作ですでに指摘されている。丸山論文は、資料的には独自性がなく、むしろ渡辺が使用した資料を再構成したにとどまる。

しかし、丸山は、資料の位置づけと意義づけにおいて、新鮮な視角を打ち出す。まず、「近世儒教思想の展開」は、朱子学的な自然秩序思想—その否定としての徂徠学の作為的秩序思想—否定の否定としての「昌益的自然」秩序思想という位置づけにおいてとらえられる。その上で丸山は、以下のように「昌益的自然」を意義づける。

自然と人間の本質は、〈直耕〉つまり「働く」ことにある。「働く」といふ動作を離れて自然・人間は存在しない。「真に自然的に存在するものは自己運動のみ」である。これは、「一種の機能主義的論理」といえよう。これに対して、「聖人の作為」によって生じた支配階級は、〈不耕貪食〉つまり自分は労働せず他人の生産物を収奪している。不耕貪食は、「働く」といふ行為から切り離された静止的な人間の存在形態」で、したがって「万物をその具体的な活動から理解せずに、抽象的—固定的実体をその奥に想定する考へ方」を生む。これは、「実体概念」の論理である。「『不耕貪食』に対する『直耕』のための闘争は必然にその哲学的表現では実体概念の闘争のうちに持たねばならなかった」。

「蝦夷地及び和蘭には現に存在してゐる」自然の世、それをつらぬくのは、相関的・相対的な〈互性〉「具体的統一」の原則である。これに対して、近世封建社会として実在する法世をつらぬ

くものは、絶対的固定的な（二別）『抽象的対立』の原則である。

昌益は、法世を否定して、自然の世の回復をはかった。だが、「法世を自然世に転換さすべき主体的契機は一切の『人作説』に對立する彼の理論のなかには見出されない。……自然世に於ける論理はあつても自然世を齎らず論理は出て来ない」。過渡的社會論は、「法世にありながら自然世に於けると同じ効果を挙げる方法」にほかならないという。

丸山論文は、昌益の論理を朱子学の「否定の否定」として構想しているため、稿本『自然真當道』全体をつらぬく論理が、朱子学と同一の根拠―現象の概念装置を基盤にして成立していることを見逃し、いちぢるしく近代化的解釈をほどこしてしまった。しかし、今まで即自的に革命的とされてきた昌益の思想を再検討して、精密な分析のもとにこれを非革命的論理と規定した。この丸山の視点は、当否の論議をしばらくおくとすれば、昌益研究史上にあたらしい局面をもたらしたものといえよう。

丸山論文から七か月のちに、田辺元生「安藤昌益の社會經濟思想」が、『經濟史研究』二九卷三号（一九四三年三月）に發表される。この論文は、東大所蔵の稿本『自然真當道』を参照しているが、やはり渡辺『安藤昌益と自然真當道』で指摘された資料の範囲を超えていない。書き下し文は、昌益独自の用字法を「普通

の用字法に従って書き改め」ている。

田辺は、堀と同じく昌益の思想を「農民的立場の主張」とみなす。だが、昌益の理想社會論・過渡的社會論は實現への方法を欠いた空想であり、徂徠學派の「聖人の制度製作といふ思考によつて準備され、結論において正反對」になったものという。あきらかに丸山説を踏襲した見解である。また、昌益は「過激を好まない善良なる一人民」で、「社會の急激なる変革を説かない」と前提して、書簡断片に見える資金調達は「實際運動」のためでなく、「出版費」のためであろうと推定する。この前提条件をただちに肯定することはできないが、資金調達の目的だけにかざれば、渡辺説よりも妥当と思われる。しかし、この見解は、まったく黙殺された。

昌益と國学との連関についても、丸山説と同じ論旨が見られるけれども、昌益が中国の易姓革命と對比して「わが國体の特殊性」を主張する点に、加茂真淵との共通性を認めたことは、田辺独自のものである。『孟子』『老子』『抱朴』『列子』やヨーロッパの空想的社會主義との簡単な比較も行っているが、これらは表面的な類似を指摘するだけで、内在的論理の相関性を分析する段階には達していない。

4 唯物論・科学論

唯物論的・科学論的評価は、一九三六年の永田広志『日本唯物論史』（白揚社。同社一九四九年版より引用）からはじまる。永田は、資料的には渡辺『安藤昌益と自然真営道』に全面的に依存する。昌益は「勤勞人民、特に農民の反封建的動向の典型的イデオログ」であり、その世界観は、「自然を活きたものと見る点で……幾分汎神論的であり、いはゆる普遍的生氣説の立場に立」ち、「徹底した唯物論ではない」。しかし、「超自然的なものでもない精神的なものもはや自然の屬性にすぎない……超自然的力を發揮する神とか、世界の純粹に精神的な原理としての神などを否定する昌益の哲学は、根本において唯物論的である」という。

また、永田は、『日本哲学思想史』（一九三八年、白揚社。一九五二年、富士出版社、より引用）で、「元來『氣』とは物活論的表象であって、純化された物質概念でない以上、昌益の世界観は厳密に表現された唯物論ではない。……一般に唯物論哲学はその初期段階においては大きな小なり物活論的意味の汎神論を避けることはできなかったから……昌益の世界観における唯物論的要素を見逃してはならない」と主張する。

永田は、昌益の自然観を普遍的生氣説ないし物活論と規定し、

その唯物論的傾向を評価する。普遍的生氣説とは、「自然を活きたものと見る」（『日本唯物論史』）説とされるが、これだけでは具体性を欠くから、永田と同時代の研究文献で補ってみよう。戸坂潤によれば、生氣説は「生物と無機物との間に何等か絶対的な間隙を設け」、無機物を支配するのが機械的法則であるのに対して、生物を支配するのは「活力」という特殊の超自然的乃至自然的要因」だと考える（『現代唯物論講話』第三部、一九三六年、白揚社。『戸坂潤全集』第三卷、一九六六年、勁草書房、より引用）。こうしてみると、昌益の世界観は、活真（氣）の一元的な運動で万物の生成と存在を説明し、生命体と無機物質とを連続させるものであるから、生氣説としてとらえるのは妥当でないと思われる。

一方、物活論は「天地」「大活物」説、即ち有機的世界観（『日本哲学思想史』）と等置されてとらえられているが、この問題については、鳥井博郎「江戸中期の自然観と安藤昌益の『自然真営道』」（『歴史科学』五〇号、一九三六年十一月）の第二節でとりあつかわれているので、同論文全体の紹介を通じて検討したい。鳥井の論文は、三つの部分で構成されている。「序」では、昌益が「封建領主の農民に対する階級的支配を合理化した儒教の攻撃」を行い、「儒教が『天地の秩序』から人間界の階級的区別を引き出したやうに、彼も又己れの自然観に基づいて農耕を本とせ

る人間の平等といふ観念を引き出した」。したがって、「先づ彼の自然哲学を知らねばならない」という。

「1 当時の一般的自然観」では、まず朱子学を「自然と人間との区別、従って兩者の間に行はれる法則の区別を為さず、すべてを『天理』に帰し……多くの場合日本の科学史の発展に大きな障害となった」ものと断定する。そして曲直瀬道三など朱・李医学から吉益東洞など古方医学への展開、向井玄松―西川如見―三浦梅園―志筑忠雄の天文学の展開をたどって、「思弁的な陰陽論に依る自然解釈が徐々に科学的な自然観へと移行して行ったこと、而も又、理気陰陽五行論が当時の科学的自然観の先駆者達の学説に如何に根強く粘着してゐたか」という昌益当時の自然観の傾向を指摘する。

「2 安藤昌益の自然観と物活論、スピノザ主義」では、主として『日本哲学全書』版の刊本『自然真営道』を資料として、昌益の自然観の特性を論ずる。昌益にとつて、「第一次的なものは、観念的な実体たる『五行一連気』で……一切の事物の生滅は実にこの五行一連気の進退に外ならない。……彼に於ては物質的な『自然』の観念が存しない。したがって昌益の自然観は、唯物論でなく、神秘的・汎神論的な観念論であると主張される。

ついで鳥井は、昌益の思想を唯物論的な物活論だとする永田説

を批判する。①物活論とは「物質そのものに本来、生命・霊魂ありとする説」で、「霊魂、感性は物質に属してゐる」とみる点で唯物論的である。しかし、昌益の「氣」は、「物質の属性としての生気を意味するものではなく、寧ろ物質を産み出す観念的実体」にすぎない。②オストワルドのエネルギー論は、エネルギーを「物質より引き離された実体」とする観念論的傾向をもつが、これを「更に神秘化し、実体化し、その科学的外被をはぎとるならば、……安藤昌益の観念的な『一氣』に近いものを得る」。③代表的な物活論であるスピノザの実体（自然＝神）は「豊富な個物の世界を包蔵する物質」であるが、昌益の自然は「五行の妙用を除外しては、一切の物は其の実存の意義を持たない」のである。「昌益の儒教的自然観に対する批判は観念論・神秘主義の域内から成された」。これが鳥井の結論である。

まず永田説との関連でいえば、昌益の氣（活真）を物活論的にとらえるか、観念の実体としてとらえるかが、争点となる。両説は、一見、対立的であるが、じつは深く相関している。永田は「氣」といふやうな範疇をもって物質を物活論的に表象し、それを精神と範疇上で明白に区別しなかつた支那思想^(支那)よりも、切支丹思想の「質料と形相の範疇」をより発展した思想と認め、これは「精神を氣の凝集とし、しかも同時に物質世界をも氣から成

立すると見做すが如き見解——日本の儒教的観念論にも唯物論にも、ニュアンスの相異こそあれ、共通な見解——から観念論をも唯物論をも純化するのに役立ったであらう」と述べている。つまり、氣の思想がもっている唯物論的傾向は、原始的なものにすぎないのである。永田・鳥井と同時代の研究文献で見れば、古在由重は『物活論』の強調および誇張は、必然に彼らの世界観の神話的起源および神秘的本质への主張にみちびく（『古代哲学史』一九三六年。改題「初期唯物論の形成」、『古在由重著作集』第一卷、一九六五年、勁草書房、より引用）と、古代的唯物論の神秘的本质を指摘している。

昌益の氣を「物活論」および「観念的実体」とする二つの規定は、一見対立的に思えても、その実、古代的唯物論のもつ特性の両面をさし示すものにはかならない。昌益は、一元の氣の運動と分化によって自然と社会、それに人間の意識作用まで説明してしまつから、古代的唯物論の特性と限界を強くもっていることになろう。

スピノザの評価は大きく分かれるところであるが、古在がいうように、「彼の努力は思惟と物質との必然的連関ならびに統一にむかつてそそがれている。しかしかかる実体（神）が最後に想定されているかぎり、たとえこの実体がいかに物質的性格をおびて

いようと、厳格な唯物論的規定はついにスピノザにおいても期待しえられぬであらう」（同上）という観念論的側面を捨象することはできない。ただソヴィエト連邦の哲学界では、スピノザの唯物論の評価はきわめて高いものがあり、鳥井の評価もその影響を受けていると思われる。

なお、鳥井は、「昌益の）農耕を本とせる人間の平等といふ観念」、つまり社会観を、その「自然観」によって基礎づけている。この視点は、鳥井論文の二年後に発表される、スターリンの『ソ連邦共産党史』の一章「弁証法的唯物論と史的唯物論」における基本的理解ときわめて近似している。周知のことではあるが、スターリンは、弁証法的唯物論を自然現象の認識に関する方法と理論＝自然弁証法とし、「史的唯物論は、弁証法的唯物論の諸命題を社会生活の研究におし扱けたもの」（ML研究所訳、一九五三年、大月書店〈国民文庫〉）と定義した。このような自然弁証法優位の弁証法的唯物論理解が、第二次世界大戦後、弁証法的唯物論形成過程における史的唯物論の主導性の立証によって批判されたことはいまでもない。

総合的にいって鳥井論文は、昌益の自然観を近世自然科学史上に位置づけ、かつその特性を唯物論的に検討した点において、画期的な先駆性をもつ。それにもかかわらず、掲載誌である『歴史

科学』が稀観書になってしまったため、昌益研究史上、正当な位置を与えられないままに現在にいたった。惜しまれてならない学問的損失である。

昌益の自然観を近世医学史の上に位置づけることを主題にした論文もあらわれた。三枝博音『日本の思想文化』（一九三七年、第一書房）の第六章四「安藤昌益の医学」が、それである。資料的には、主として刊本『自然真営道』（『日本哲学全書』版とその底本）と稿本『自然真営道』三十五―七の「人相視表知裏通察卷」（書誌的説明なし）を利用してゐる。

三枝は、昌益の医学上の基本的立場は、「あらゆる医者私的に妄失なるは『内経』にもとづくがため」とし、『内経』が妄失なる理由は、……「運氣論を論ずる」点におかれてゐるという。漢方医学の古典『黄帝内経素問』に対する批判は、刊本『自然真営道』出版より約七十年前に、名古屋玄医によって行われている。玄医は、「運氣論はその「理趣」からいっても如何にしても『内経』の「陰陽応象大論」と合致しない」と、『内経』の本文批判を行い、信ずべき部分と否定すべき部分を分離した。「このやうな学術的態度が、吉益東洞になると全く徹底せしめられて、「親試実験」を重んじて、『内経』そのものの權威など顧慮することをせず」という立場をとる。これに対して、昌益は「運氣論に基く

医説を斥けながら、結局、又自分も思弁に溺没」しており、「学問的抽象を避けようとして却って非学的になつてゐる」という。ただし、「知識の固定と抽象に陥ちまいとした努力は極めて大」と評価する。

三枝は、運氣論をとる後世方医学から親試実験に立つ古方医学への展開過程において昌益の医論をとらえ、昌益が運氣論的思弁にとどまつてゐる限界を指摘した。けっきょく近世医学史に問題を限定して、鳥井の論旨を具体化した論文だといつてよい。

なお、一九三九年、八戸で刊行されてゐた雑誌『月刊評論』（三卷十一号・十二号）に、高城駿が「安藤昌益の世界観」を連載し、狩野・渡辺・堀・永田・三枝らの業績にもとづいて、主として昌益の自然観を紹介した。その論旨は、基本的には永田の『日本哲学思想史』のそれを踏襲しているにすぎず、文章や用語も類似しているところが多い。

* * *

社会観と自然観の両分野にわたつて、安藤昌益の思想に関する一般論的な論点は出そろつた。これを受けて、戦後の研究が展開する。

（愛知教育大学教授

（戦後編は現在執筆中。本誌に掲載予定）