

儒教の自己変革と民衆

——大塩平八郎について——

宮城 公子

【要約】 本稿でとりあげる大塩平八郎はかの天保八年の「大塩の乱」によってよく知られている。大塩については幕吏が大阪において一般民衆と共に封建制批判を行ない、その支配を根柢からゆるがせたものであるとの評価が与えられてきたが、彼の思想については常にあいまいなままで放置されてきた。本稿は大塩の思想の全貌を把握することにとめた。その意図は唯心論的に変容された儒教思想をもつ陽明学者であり、かつ、封建支配者であった彼が、何故、一般民衆とともに封建制批判に立ち上ったかを解明することにある。このことは、同時に幕末期、近代化過程にあった一般民衆のあり方とその思想にも説き及ぶこととなる。

史林 四九卷六号 一九六六年一月

一、はしがき

従来、の近世思想史研究においては幕藩体制社会の封建的
思惟の解体過程の中に近代的思惟の形成を辿るのがその主
要なテーマであった。その方向を示した『日本政治思想史
研究』における丸山真男氏の方法は周知の如く朱子学——
徂徠学——宣長学というシェーマをもつものである。つま
り朱子学においては自然界、個人的内面的道徳、政治経済

が道徳の優位のもとに連続してとらえられていた。徂徠学
において作為の論理により、「政治そのもの」が発見せら
れ、それと相関連して宣長学において公的な政治や道徳と
は無関係な、内容的価値をみずから選択する私的內面的な
近代的自我が形成されたとするものである。

この丸山氏の方法においては近代的思惟の形成とは人間
が自然界や社会秩序の中に没入していた段階から、それら
に働きかける作為主体の成立、およびその主体のもつ現実

主義、經驗的合理主義、あるいは分析的な思惟方法、近代科学の精神の形成ととらえられる。^①そしてこゝにこそ、政治、經濟、自然諸科学等の近代的な個別科学の素地が見られるという。

このような近世思想史のシェーマにそつて個別の思想家を検討し、整理する作業は引きつづき深められ多くの業績をみている。^②

幕藩体制社会においては兵農分離の徹底による武士階級の在地性の喪失、変則的な生産物地代である石高制等によつて当初より広汎な領主的商品流通がみられ、体制の不可欠な前提となつていたが、それに刺激され、元禄享保期には封建的小農民の手によつて商品生産が行なわれ、それらは全国的な商品流通のルートに乗せられていった。近世中期の商品經濟がいかに高度な發展をとげていたかは、幾多の經濟史の研究によつて明らかにされてきたところである。いうまでもなく、近世思想史の以上のような展開はまさしくこの歴史的客觀的な發展に規定されたものであり、同時に又それを促し主導せんとするものであった。このような諸思想の頂点にあるとして従來の研究においては、近世

後期の佐藤信淵、本多利明、海保青陵らの思想家があげられる。彼らは朱子学の道德主義の解体を極端にまで押しすゝめ、經濟的利益のあからさまな追求を主張する功利的主体であり、その思惟方法は經驗的合理主義を徹底させた。

具體的政策としては商品生産の一定の發展の上に、商品流通から利益を得ようとする重商主義であり、封建領主に寄生する特權大商人によつて實現するというにあつた。^③この功利的主体、經驗的合理主義、及び重商主義政策こそ、従來の近世思想史研究の方法によれば、封建的思惟の解体の極、近代的思惟、近代科学の精神にもつとも近接したものであるとしてあつかわれてきた。

然るにこゝにとり上げようとする大塩は「良知」という人間の心によつてすべての対象——自然界、道德、政治經濟——を合一的連續的に把握し、支配しつくそうとするものである。この意味で大塩は朱子学の連續的思惟を極端化した天人合一思想、主觀的唯心論であるといえる。この主觀的唯心論はいうまでもなく物質よりは心を高しとする禁欲主義、封建的自然經濟への復帰の主張をともなつていた。丸山氏のようなシェーマ、及びそれによつて蓄積された従

来の近世思想史研究からいえば、大塩は朱子学よりもずっと封建的で非近代的な思想といわねばならない。

しかしながら、日本の近代化過程においては救世徂徠にみられる作為的主体、本居宣長のような近代的自我のもち主、または後の海保青陵らにみられる功利的主体は、時代から傑出したほんの一にぎりの醒めた思想家にすぎず、他は大塩のような主観的唯心論による合一的連続的な思想のもち主の方がはるかに多かった。そして何より重要な事実は、近代化への変革、明治維新や自由民権運動においても彼等の方が実践的、変革的であったということである。明治維新に先鞭をつけた水戸学やその後裔たる文久年間の尊王攘夷派の志士達、彼等に呼応してたち上った在村の豪農達にもこの事は指摘できる。明治絶対主義政府に対し真の近代化をかゝげて展開された後の自由民権運動の思想においてラジカルな政府批判を行なった初期の士族民権の抵抗の論理の中にもそれは生きているし、近代日本で稀な共和制思想のもち主である植木枝盛にもこの事は確認できる。^⑤

この事実は何故一方における近代科学の精神の形成とともに主観的唯心論が形成されるのかということの究明を促

すものである。

既述のごとく、重商主義達こそ近世幕藩体制下においてもっとも近代科学の精神に接近したものである。問題はこのような思想——功利的主体や経験的合理的な思维方法——が全面的に開花するということは商品経済が進展し、その成果を特権商人達が吸収すること、商品流通において彼等の主導権が確立することを意味する。明治絶対主義政府による上からの資本主義形成はそれを体制的に保証せんとするものであった。もとより商品経済は農民層分解をひきおこすものであるし、封建支配者対一般民衆という基本的階級対立を激化させるものである。又商品流通過程において特権商人による流通の掌握は不可避免的に在郷商人の農民的商品流通との対立を深めるものであった。このこと思想史的なあらわれは、一方で功利的主体、作為的主体の形成、それらのもつ思维方法が完成され豊かになればなるほど、それとのダイナミックな関連において異質なる主観的唯心論が形成されるということ、これである。

本稿においては既述の近世思想史の蓄積をふまえ、近代化過程において主観的唯心論がどのような役割を果すかを

論、内、在、的に解明する手が、りとして大塩平八郎をとりあげた。

大塩平八郎に即していえば、近世後期大坂町奉行与力であった彼が、何故陽明学に接近するようになったか、彼の思想の内容はどのようなものであり、その歴史の意味は何であるか。換言するならば彼が農民に呼びかけ一揆にたち上った事実を彼の思想から解明すること、つまり彼の「良知」という主観的唯心論から民衆蜂起がどうして導き出されたかを究明することである。

このような課題を設定する時、従来の大塩平八郎についての諸研究はどう評価されるのであろうか。

大塩平八郎とその乱については当初より、封建支配者の側からする天下国家を篡奪せんとする欲念に出る「賊乱」^⑦というのと、窮民救済のための「義拳」^⑧というのと二つの相反する評価が行なわれた。これらはいずれも儒教の立場からする道徳的評価である。

明治以降早くも自由民権期において大塩平八郎は自由民権運動の先駆者とされ、^⑨又明治三十年前後、日本によく社会主義が輸入受容された頃、今度は社会主義者として

生きかえった。^⑩そして大正七年、米騒動が日本の諸都市を震撼させた時、洗心洞後学と称する論者があらわれた。^⑪このように近代においては大塩平八郎は反政府運動の高まりの中で常に新たな装いをもって顕影された。これらはいずれも、江戸時代の「義拳観」をそのままにうけつぐものであり、近代日本の反政府運動がいかに道徳的、観念的なものであるかをあらわしていて興味深い。

もとより、これらの評価はいずれも大塩を自己の主義主張にひきつけて理解したもので、主観的歪曲に陥っており、その客観的評価は戦後を待たねばならない。^⑫戦後の大塩研究は変革性を認めるものと然らざるものとに二分でき

る。

——変革性を認めないもの——岡本良一、『大塩平八郎』
〔創元歴史叢書〕

岡本氏は、大塩は幕府護持、封建制の建て直しをめざす忠実な幕吏であり、彼の政道批判には何らの変革性も認めることができない。従ってその農民への接近も封建貢租に寄食する支配者がその負担者たる農民を撫育せんがためであり農民への一揆のよびかけは農民を破壊する過重貢租や

特権商人の収奪に反対するという点で一致したのだとされた。そして大塩の門弟は具体的には文政年間に国訴をたゝかった撰河泉の農民であったという^⑮。加えて思想は「いっさいの自然科学的経験を排除する非合理的独断」であり、「神がゝりの没論理」であって「信ずることの厚さにはうたれるがそれ故に又あぶない^⑯」とされる。

岡本氏の著作は、当時の歴史的現実の中に大塩をすえることによつて総合的な伝記の作成をめざしたものである。

ところですでにみた如く、氏の分析の中には封建的支配、被支配という階級関係がア・プリオリにもちこまれており、大塩の全思想内容に『思惟構造をとらえる試みがなされず、それ故に彼の思想は「わけのわからぬ没論理」とされてしまふのである。従つて大塩の乱の歴史的意義の評価も封建的階級関係の再編成という否定的評価しか与えることができない。

なるほど、彼はその主観的意図において、又その思想においても封建制支配の実現をめざしたのであるが、ひとたび大塩のかゝげる「良知」という封建制の原理、従つてその原理にもとづく現実の政治批判の方法に注目する時、彼

の思想のもつ新しい可能性に気付かざるを得ない。この点に着目する時、大塩がわれわれの近代的な見方に訴えれば「非合理的独断」や「神がゝりの没論理」を何故懐いたのか、又それはどんな意味をもつものかを合理的に理解し得ることとなる。このことにより大塩の乱の歴史的意義の正しい評価の手がゝりも得られよう。

——変革性を認めるもの——戸谷敏之「中斎の『太虚』について——近畿農民の儒教思想」(『日本農業史研究所』阿部真琴「農業と哲学の前進、大塩中斎について」(『研究』創刊号所収)同「大藏永常・大塩中斎——民富観について」(『ヒストリア』第三号所収)同「大塩平八郎」(『日本人物史大系』第四巻所収)前田良一「大塩平八郎」(『日本歴史講座』四所収)

戸谷氏の論文はマックス・ウェーバーが西洋における資本主義形成のトレーガーとなった中産的生産者層の思想とした禁欲プロテスタンティズムと大塩の思想の類似性を指摘したものである^⑰。すなわち、一、禁欲、二、前期的個人主義、三、常民性、民富論、四、唯心論の諸点にわたり両者の類似性を指摘し、大塩は近世後期大阪周辺に成長しつゝあつた富裕な農民——氏のいわゆる「撰津型富農」——

の思想を代弁するものであるという。この戸谷氏の論文は大塩の難解な論著の読解を試みその内在的な理解をめざした唯一の労作である。しかしながら氏はマックス・ウェーバーのプロテスタンティズムの理解に全く依存し両者の類似点の指摘に急なるあまり、その列挙におわり論理的な関連^①思惟構造の全貌を把握していないきらいがある。そして又氏の大塩の陽明学解釈はしばしばあまりに近代的にすぎ、その本質を見誤っている。

しかし、氏の論文に対する重要な疑問は大塩の思想の中に国富、民富論——社会的富の増大のために自然界に働きかけそれに変更を加え、利用するという生産力開発の論理——がある指摘せられる点である。つまり戸谷氏は「中斎は必ずしも財貨を蔑視していない、否寧ろこれを極めて高く評価している。」^②といふ、又「経済学における『国富の概念』をもつに至っている。」^③といふ。ところが戸谷氏が大塩の財貨尊重の思想をあらわすものとして引用された言葉は社会的富の増大^④生産力開発を主張しているのではなく、「用財の道」、つまり一定量の生産物、財貨をどのように用いるか、民衆からどれほどの割合で年貢をとり、

どれほど民衆の手にのこすかという分配を問題にしているのである。用財は徳によって行なわねばならず、民衆を虐げ、為政者の私利私欲のみをはかる苛斂誅求は不徳であるという。大塩の主張は分配は妥当性をもたねばならず、民衆の農業経営の再生産を破壊してはいけないということにつきるのである。少なくともこの点においては大塩は自然経済の立場に立つ封建支配者であった。更に戸谷氏のいわれる国富、民富論とは支配者が民衆に対する思いやりをもち、そのおかれた立場を理解し（『戸谷氏の所謂、常民性』）苛斂誅求を排すれば結果的には民衆が富有になり、社会的富が増大するという論理である。しかしながら、負担軽減により民衆の手にいくばくかの余裕が残ることは必ずそのまゝ、社会的富の増大につながるとはいえない。氏が常民性——民富、国富論とストレートに論理を組み立てられたところに氏の論文には最大の難点がある。近代的な資本主義形成につらなる民富、国富論とは民衆の手により自然へ働きかけ、より多くの生産物を取得するという理論があつて始めて形成されるものである。

何故大塩にはこの観点がなかったかは大塩理解の一つの

問題点であり、本稿ではその解明につとめた。従って以上のべた如く資本主義発展の挺子、生産力開発の理論として大塩の近代性、変革性を評価するのは本稿の立場ではない。阿部氏の三論文は商業的集約農業の必要を唱えた農学者大蔵永常との類似性、共通性においてとりあげられる如く、基本的には戸谷氏の見解を継承されるものである^⑧。

最後に前田氏の大塩評価は「あく迄、四民の上に立つ士人意識において四海を困窮せしめる社会悪と秕政を改革しようとしたものである。……それにもかゝらず、その意図実現のために封建社会への対立者たる下層被抑圧階級によびかけざるを得なかったところにこの乱のもつ歴史の意義があるのではないか^⑨」というのであるが簡にして核心をついたものである。本稿では前田氏が直感的、概括的に、従って説明抜きで指摘された点を大塩の全思想構造に肉迫することによって跡づけたい^⑩。

① 奈良本辰也氏「近世における近代的思惟の發展」（『近世封建社会史論』所収）等は近世思想史をほぼ同様ならえ方をするものである。

すなわち徂徠学において、近世初頭の朱子学の思弁の合理主義が批判せられ「物自体」という即物的な思维方法が形成せられたというものである。

② このような方法による最近の成果としては奈良本辰也編『近世日本思想史研究』をあげることができる。

③ これらの思想家については松浦玲氏が「近世中期における経験的合理主義の意味について」（『歴史評論』一六一号）、「幕藩体制解体期の思想的特質——維新史の見方を変える一つの手がかりとして——」上・下（『日本史研究』七四・七八号）、「近世後半期の思想」（奈良本辰也編『近世日本思想史研究』所収）、等々の一連の論文で明らかにされたところであり、その内容の理解についてはこれら諸論文に負う。

④ 水戸学については拙稿「和魂洋才——倫理的主体の可能性と現実——」（『日本史研究』七二号）参照。

⑤ 拙稿「日本の近代化と豪農」——杉田仙十郎、定一父子のこと——未発表。

⑥ 拙稿「士族民権の抵抗の論理」未発表。

⑦ たとえば徳川斉昭は天保十年、幕政全般にわたっての改革を建言した「戊戌封事」において次の如く述べている。「近年参州、甲州の百姓一揆徒党を結び、又は大坂、奸賊（傍点は筆者）容易ならざる企仕、当年も佐渡の一揆御座候は畢竟下々にて上を怨み候と上を恐れざるより起り申候」（遠山茂樹「明治維新」七六ページより引用）。

⑧ 「人心の靈、愚夫愚婦迄も平八郎様と称する……」（東湖筆箋）。

⑨ 井上仙次郎「古今民権開宗大塩平八郎言行録」（明治二年）、島本仲道「青天霹靂史」（明治〇年）、河村与一郎「警世矯俗大塩平八郎伝」（明治二年）等。（阿部貞琴「大塩平八郎」（『日本人物史大系』第四巻、二七九頁より引用）。

⑩ その一つとして国府庫東「大塩平八郎」（明治二九年）をあげる事ができる。しかし陽明学の理解、評価についての誤解が著しい。

⑪ 洗心洞後学と称した石崎東園は大正七年、「大塩平八郎年譜」を完

成し、大正八年、「洗心堂尺牘集(全)」(京都大学附属図書館に写本蔵)を編んでいる。

⑫ 幸田成友『大塩平八郎』はすぐれた実証的伝記であり、実証の詳しさ、正確さにおいては今尚この書を凌駕するものはない。

⑬ 「そしてこれらの村役人(＝国訴を組織した農民達のこと)と平八郎の關係が重視されねばならないのである」(岡本氏前掲書七〇ページ)。

⑭ 岡本氏前掲書五一ページ。

⑮ 「中斎とその先輩(中江藤樹、熊沢蕃山、淵岡山、三輪執斎等)の陽明学者との間には時代のみならず教説の内容も大きなヒヤトスを見る。中斎に至り初めて禁欲的プロテスタンチズムとの近似性を強く現わすのである。如何なる点に於て相似するか、これ本論のテーマに他ならぬ。同時に江戸時代の我が国が例外としてはあるが、一部の地域に富裕な農民を有したことを指摘し、太虚思想との關聯を推測したい」(戸谷氏前掲論文、一四〇ページ)。

⑯ 「人君有土有財、財有用、而無誠意之学、則必流乎驕泰、而墮於聚斂、故不可不以誠意講用財之道」(戸谷氏前掲論文、一五六ページ)。

⑰ 「夫生民間之財、則生國家之財、國在其中」(戸谷氏前掲論文一四九ページ)。

⑱ 「(大塩平八郎と大蔵永常が)たがいに親交のあったのも偶然ではない。……主観的觀念論哲学者と經驗科学的農学者とがふしぎに結びついたのは哲学以前の根柢があった。『夫れ民間の財を生ずる、則ち國家の財を生ずるなり。國其の中に在り。』とこれこそ中斎が永常と一致する点だった。いゝかえればともに生産的富農の師友だったからである」(阿部氏「農業と哲学の前進のために」『研究』創刊号、六〇ページ)。

⑲ 前田氏前掲論文、二四六ページ。

⑳ 大塩平八郎の論著のうち筆者の管見に入ったものは以下の通りである。

「洗心洞割記」(岩波文庫版)、「儒門空虚聚語」(日本倫理彙編、陽明学之部、参)、「増補孝経竝註」(同前)、「大学古本刮目」(同前)「洗心洞学名学則併答人論学書」(日本儒林叢書、四)、「洗心洞詩文」(中尾捨吉編、明治十二年版)、「後素手翰」(日本芸林叢書、八)、「洗心堂尺牘集 全」(石崎東園編輯。尚「洗心洞割記」及び大塩の書簡の他はすべて原文は漢字であり、引用の際には筆者の読み下し文に改めた)。

二、「良知」の本質

大塩の全思想は「良知を致す」という一言につきるといつてよく、大塩を理解するには先ず「良知を致す」とは一体どのような意味内容を持つのかを解明しなければならぬ。良知とは人間の心の本体を意味するが、「愚夫愚婦と同じ、是れを同徳といふ、愚夫愚婦と異なる是を異端といふ」^①

という言葉に示されているように聖人も愚夫愚婦も人たる者誰でも普遍的に持つものであり、それ故に「其の良心は赤子と一般」なる人間生来の原初的な心である。だから良知とは赤ん坊が親を愛する気持にたとえられるように、自然なありのままの心であり、殆んど好悪痛痒の如き、知覚

的身体的直感^②である。かつこの良知は「夫れ心の体は天なり、天は太虚なり。太虚は善の名づくべきものなし、何ぞ悪有るを得んや」と善も悪もない故に太虚であり、善惡を超越した「至善」^③、「無対の善」であるとされる。

ついでこの良知と外なる対象的存在の關係はどうかといえ、大塩は人間の心（「良知」）以外のすべての存在、自然界、物体、他人、道德、政治、經濟を同一視し、これらを「物」とよぶ。この「物」というとらえ方に、後にのべる如く、大塩の、又陽明学のもつとも特異な点があるのである。この「物」と心の關係は「万物皆我に備はる。是れ只だ万物我に備はるの謂のみならず、只だ良く良知を致し、以て徳を慎めば則ち万事万物我太虚の天より生じ出来るなり^④」といわれる如く、心は万物を生成したのであり、万物を万物たらしめるもの、つまり存在理由をあたえるものである。心とは天地万物の秩序原理であった。そしてこの点において宇宙的自然的根元である天の太虚と心の内なる良知は同一であるとされる。すなわち、天の太虚が春夏秋冬という自然界の秩序を造化し、その秩序の根元をなす如く、人の良知も仁義礼智という人倫界の秩序を作ったのであり、

その根元である^⑤。

かく良知「太虚であつてすべての対象的存在の原理であるから自然界、人倫界も同一の原理でとらえられているといえる。こゝにわれわれは典型的な天人合一思想をみるこゝとができる。

ところで朱子学も同じく天人合一思想であるが、朱子学のそれは君の臣に対する、父の子に対する上下貴賤の秩序が、天の地に対する、陽の陰に対する上下關係に基礎づけられている^⑥。従つて朱子学の場合は上下の秩序の存在という点において兩者の同一性が強調されているのである。同じく天人合一思想でありながら、一は秩序の根元、原理の強調であり、他は上下秩序の存在の強調であった。朱子学も理という最高存在を設定するが、朱子学の場合は、太極「理」仁義礼智「五倫五常であり、それは秩序を超越した原理としての性格が稀薄である^⑦。大塩の場合、大虚「良知は仁義礼智、五倫五常を超越した最高存在であった。

大塩の天人合一思想は良知の対象的存在に対する優越性、その秩序原理としての位置を付与するために導き出されたものであり、そのために宇宙的自然的根元である天の太虚

にアナロジーされたのである。

従つて「物は千変万化するも未だ嘗て太虚を障礙する能はず」^⑧と地上の物はいかに変化しようとも天の根元としての地位をそこなわぬ如く、人間も良知を心に体得しさえすれば「常に超脱の妙を得て、我物を役す。物を役すると物に累はさるゝとの別は学者宜しく之を知るべし」^⑨と対象的存在、「物」を主体的に支配しうるのである。^⑩

このように対象的存在、「物」の秩序原理であり、それを創造したものこそ良知なる人間の心とされるならば、人間の心の表現は常に対象界の秩序―客観的秩序になつているのであり、それを乱す心の動きはあり得ぬということになる。これが陽明学において「心即理」といわれるテーゼの内容である。このことからさきに良知の本質を「至善」と規定した意味も理解できる。至善とは「是非を公にするの謂なり。王子の所謂、良知なり」^⑪、「何者か其の可を知りて之を可とし、又其の不可を知りて之を不可とす。良知に非ずして何ぞ」^⑫と是非、可不可、善悪の価値判断の主体の謂であり、その判断は公である―客観的に正しいという意味であつた。善悪の価値判断の主体たる心はそれ自体、

善悪のいづれでもない。善とすれば既にそれは一方に悪を予想しての謂であり、それだけ相対化を蒙ることになるから。又「心体は虚霊のみ。悪は固りなし、善といえども有るべからず」^⑬と良知は太虚といわれ、無なるが故に、至善且つ絶対であつた。「心即理」なるテーゼはありのままの心の表現がそのまま客観的正義になうということであり、自然即当然、存在即規範という意味であつた。

良知の本質をこのように把える時その特徴として次の二点が指摘できる。

一、人間の心なる良知はすべての対象的存在の秩序原理であり、その価値判断の主体であるということは秩序の基礎、その正当性の根拠が個人の心の裡に置かれたということである。従つてもはや秩序はその正当性の根拠を自然界の法則に求めることができず、もちろん、伝統や既成の權威によつてその正当性を主張することは許されない。そして又秩序はそれ自身の中にその正当性の根拠をもち人間の心を外的、超越的に規制するものではない。良知とは対象的存在の価値判断の基礎を人間の心のみを求めるという批判精神、自我意識の表現である。^⑭

二、良知は対象的存在によってその価値を増減されることのない自足的、自己完結的なものである。従つて対象的存在の探求、社会的経験から学ぶことは不要であると「外求」の態度は拒否された^⑧。良知が如何に対象的存在に対する超越性、優越性を主張しようとも、われわれがみればそれはひたすらに内のみを恃みとする傲慢な、それ故に狭隘な觀念であることは否めない。

このような良知が対象的存在「物」に対して働きかける方法、それとのかゝわり方が「良知を致す」とか「物を格す」とかいわれるものであり、この点に大塩の、同様に陽明学のもっともユニークな点があつた。「良知を致す」とは何であらうか。それは人間の本来の自然な心であり、かつそのまゝのあらわれが常に理にかなつていとされる良知を具体的な行為の場合において十分に生かし発現させることをいう。つまり心に知つていても実際に行なわねば本當に知つたとはいへぬ。善なる気持もそれが実現されず、その気持だけで終つてはかえつて不善と化する。良知は致されなければもはや良知ではあり得ぬ。本体（『良知』は作用（『致す』という行為、働き）と相俟つて始めて本体たり得ると

いうことであり、認識とその実現のための行為を時間的、空間的に一致させようというのである。これが陽明学における「知行合一」とか「体用一源」とかいわれるテーゼの内容であつた。

この「知行合一」の説明には赤ん坊が親に対して懐く愛情を例にとるのがもっともふさわしい^⑨。すなわち親に対する愛情の場合、相手にその気持を懐くこと（『良知』は同時に愛した（『致す』）ことになるのであり、知と行とは時間的、空間的に一致し、かつ自己の愛情の実現がそのまゝ孝という倫理を實踐したことになるのである。そして他のすべての道徳的行為もこの孝の實踐のごとくにあれ、というのがその主張であつた。かく「知行合一」とは自己の本来の心である良知を具体的な道徳的行為の場面にあつて十分に発現させ、五倫五常の社会秩序を実現することを意味した。

「それ身外の虚は皆吾が心なり。則ち人物は心中に在り。其の善を為し、悪を去るは亦た我が身の事にして、而して其の善を為すも亦窮りなし」^⑩。

この言葉は大塩の烈々たる現実的關心、社会への働きか

けの意欲を示している。「身外の虚（『自然界、道徳、政治経済等の対象的存在という）は皆吾心なり」と現実の問題がすべて自分の心の問題に転化された結果、それは自分のことと同様なる真摯なる関心と呼んだ。そして自分の心の問題は単なる主観的眞実にとどまってはならず、必ずそれは現実において実践されねばならぬものであった。^⑭

このようにみてくると心と対象的存在とのかゝり方を示す「良知を致す」、「知行合一」というテーゼの特徴として次の二点が指摘できる。

一、良知は単なる自分の気持、主観的願望や知識にとどまってはならず、必ずそれを実現するための行為をとまらうべきものであるとされるから、「良知を致す」とは現実社会に対する能動的、実践的な行為主義の主張である。

二、「心即理」であり、心の表現は常に理にかなっているのであるから、自己実現はとりもなおさず客観的倫理の確立となる。かく、「良知を致す」とは行為を通じて自己を実現し、同時に、客観的倫理を形成しようとするものである。

然らばこのような「良知を致す」という方法をもって自

然界に臨む場合、自然界はどのようなものとしてとらえられ、良知はそこにおいてどのような地位、役割をもつものとなるか。自然界も人倫界も同一に把握する大塩は自然界に対処する方法もたゞ一つ、「良知を致す」だけしかもない。^⑮すでにのべた如く対象的存在、「物」は天の太虚^⑯に良知の生成にかゝるものであり、良知はその秩序原理であった。従って自然界の天地万物は太虚に良知を前提せずには存在しないのであり、良知と無関係な「物、自体、存在」は認められない。対象的存在を「物」といったがこの「物」とはわれわれが物という言葉で思いうかべるような物体、外的な物とは異なった意味をおびることとなる。すなわち、「凡そ意の発する所、必ず事有り、意の有る所の事、之を物と謂う」^⑰つまり意の有る所「事」物であるという。「物」とは良知の働く所のみ存在するものであった。従って良知は決して物体をそれ自体として自己からつきはなし客観化、対象化してとらえることができないのである。又形体的にいえば、外的な物のそれ自体としての存在を認めえず、良知を中核とした身体の一部のように把握されることとなる。^⑱先に述べた如く、「良知を致す」とは日常的な対人道

徳を自己の心を十分に生かしつゝ実践することに他ならぬのであるから、自然界に対しても次の如く対処することとなる。

「故に血氣ある者は草木瓦石に至るまで、其死を視、其の挫折を視、其の毀壞を視れば則ち吾心を感傷せしむ。本と心中の物たるを以ての故なり」とその秩序正しい生成運行に対しては安堵し、その秩序破壊に対しては感傷するという如く、自己の内的心情の発露によってそれに直接的、無媒介的に合一するのである。かく外的存在を決して対象化しえぬ良知はわれわれの近代科学的な見方に訴えれば、こっけいな倒錯をあえて犯すのである。このような自然観にたつ限り、自然界の天地万物を分析的に観察すること、またその中に人間の心とは全くかゝわりのない自然界の法則に物理の貫徹することが認識できないのは当然のことである。そのような自然界の観察は「太虚の理を知らず、而て草木の花を精算し、又其の蕊を縷析し、玉石の文を細看し、又其の理を織別す、勞して功なし」と、全く無意味なこととされた。この自然観からは物理の探求という近代自然諸科学、又それを利用して自然界に変容を加えて自己の致

富をはかるといふ社会的富の増大に生産力開発の理論も又導き出されなかった。幾度も述べた如く、大塩にとつて自然は直観的に合一をとげる対象でこそあれ、決してそれに働きかけ変容を加える対象ではなかった。

① 更に詳しく引用すると次の通りである。「陽明先生語録に曰く、『或異端を問ふ。先生曰く、愚夫愚婦と同じ是れを同徳といふ、愚夫愚婦と異なる是れを異端と謂ふ。』と。……謂はゆる愚夫愚婦と同じとは何ぞ。是れ其の夜氣と親を愛し、兄を敬し、善を知り悪を知るの良心に就きて言ふなり。其の良心は即ち赤子と一般なり。赤子の心は乃ち聖人の心なり。』洗心洞割記(以下割記と略す)。岩波文庫版 三八六ページ。

② 楠本正継『宋明時代儒学思想の研究』四一五ページ。

③ 大学古本刮目(以下刮目と略す) 日本倫理彙編 陽明学之部、参、二四一ページ。

④ 割記五六ページ。

⑤ 「邵子曰く『天は一中に向つて造化を分ち、人は心より絳綸を起す』と。……春夏秋冬を外にして別に謂はゆる造化というものあるにあらざるなり。仁義礼智を外にして更に謂はゆる絳綸というものあるにあらざるなり。……学者、是に於て当に天人合一の道を知るべし』(割記二九八ページ)。

⑥ 「君父は乾の道なり。臣子は坤の道なり。男は外を治むるは猶天のごとし。陽なり。女は内を治むるは猶地のごとし。陰なり。君父の尊き、臣子の卑き、猶天地の位を奠めて乱るべからざるのごとし。然も上の心下に通じ、下の情上に及ぶ。君臣父子の道相行われ、上下貴賤の相接はり、陰陽内外の理相協ふ。是れ天道上行はれて、人倫下

に明なる所以なり」羅山林先生文集、卷第三十、(丸山真男氏前掲書、二〇五ページより引用)。

⑦ なるほど中国宋代の朱子学においては太極「理の超越性、原理性」こそその生命であったが、一度日本に移し植られ、又近世幕藩体制社会の通俗道德となった時、理の超越性はよめられ、具体的な上下秩序、通常の徳目のみが強調された。これが日本近世朱子学の特徴である。

⑧ 割記三二ページ。

⑨ 割記五七ページ。

⑩ このように考えて来ると、「夫れ太虚は形無くして靈明なり。万理万有を包括し、播賦流行す。人之を禀てて以て心と為す。心は即ち虚にして靈なり。中、是に於てか存するなり。仁、是に於てか存するなり。而して万事出するなり」(儒門空虛聚語自序、日本倫理彙編、陽明学之部、参、四四三ページ)の如く、天の太虚、及び人間の心が虚(「形体がなく空・無という意味」と表現された意味も理解できる。つまり万理万有の根源は虚でなければならず、さなければ一物と同じ地位に墮してしまふ。秩序の原理が虚、無といわれたのはその絶対性の謂であつた。

⑪ 割記一〇一ページ。

⑫ 割記二四三ページ。

⑬ 割記五六ページ。

⑭ ここにおいて指摘した大塩の自我意識といわゆる「近代的自我」との区別を明確におかねばならない。丸山真男氏がその著『日本政治思想史研究』において指摘されたそれは徂徠学が規範や道德を完全に公的なもの、政治的なものに昇華した結果として、人間の内面性が解放せられ正邪善悪の内容の価値をみづからが選択する主体であるという。具体的には国学の主旨主義があてられる。ところがその自我意識とは宣長の「ものゝあわれ」に象徴されるように一切の規範性、道

徳性を排した内面的心情であつて、対象に対してあわれを感じる心の自然な情動のみを真とするものであつた。この反規範的・非政治的な自我意識はそれ故に対象の世界への働きかけを放棄した非実践的、受動的なものであつた(丸山氏の指摘された宣長の「主旨主義」の特質については松本三之介氏がその著『国学政治思想の研究』において正しく批判せられた)。これに対し、大塩の良知という自我意識はどこまでも政治、道德の原理であり、その価値判断の規準であつた。それはすぐれて政治的、道德的なものである。この点にこそ大塩の政治的社会への実践性があるのである。

この大塩の良知という自我意識と近代的なそれとの違いは戸谷氏も又次の如く指摘せられている。「併し乍ら茲に言うインディヴィデュアリズムは前期的インディヴィデュアリズムとも名付べく近代社会成立後のそれとは厳密に区別せられねばならないものである」(同氏前掲論文 一四九ページ)。

⑮ 「楊龜山先生曰く『万物皆我に備はるを知らば、則ち数々多しと雖も反つて之を吾身に求めて可なり』先生之を吾身に求むと謂ふ。則ち道の外求にあらざることを知るべし」(割記 三四四ページ)。

⑯ 割記一七五ページ。

⑰ 「則ち吾心一念の発するや、賢を賢とし、親を親しむ。即ち賢を賢とし親を親しむは便は是れ格物なり。……吾一念の発するや兄に宜しく弟に宜し、又兄に宜しく弟に宜しきは即ち是れ格物なり。……而して然る所以は良知なり。故に知を致すは物を格すに有り」(割目、二七〇ページ)。

⑱ 割記九五ページ。

⑲ 陽明学の「知行合一」の理解については、安田二郎『中国近世思想研究』、尾藤正英『日本封建思想史研究』等の諸著に負うところが多し。尚尾藤氏はその著において中江藤樹の陽明学の特質を指摘して次

の如くいわれる。「しかし藤樹においては行為が主観的側面のみから把握された。格物も自己の『心上の邪正を弁つ』ことのみ限定され、その倫理性は著るしく主観的個人的である」（尾藤氏前掲書、一九一ページ）。尾藤氏は藤樹の陽明学が主観的偏向におちいり、客観的倫理、従って又政治への関心が欠如していたといわれる。とするならば大塩は近世において稀有の例として陽明学の「知行合一」を正しくうけとめ自己の内面と行為を規制する思想としていたといえる。

㉑ 王陽明の「大学問」にはこのことを示すものとして次の言葉がある。「是の故に吾の父を親んで以て人の父に及ぼし、以て天下の人の父に及ぼし、而る後に吾の仁は、実に吾の父、人の父と、天下の人の父と与に一体となり。実に之と与に一体と為って、而る後に孝の明德始めて明らかなり。吾の兄を親んで以て人の兄に及ぼし、……君臣や、夫婦や、朋友や、以て山川、鬼神、鳥獸、草木に至るまで、実に以て之を親んで、以て吾が、一体の仁を達すること有らざる莫し。然る後に吾の明德始めて明かならざる無くして、真に能く天地万物を以て一体と為すなり」（『新釈漢文大系』一三、明治書院、伝習録、附録大学問 五七八ページ、傍点は筆者）。このように天人合一思想にあつては対象的存在はすべて「物」として同一視される以上、それとのかゝわり方も「親しむ」（＝「良知を致す」の別の表現）という一つの方法しかない。

㉒ 刮目 二七一ページ。

㉓ 「眼を開き天地を俯仰して以て之を觀れば則ち鑿石は我が骨肉なり。草木は即ち吾が毛髮なり。雨水川流は即ち吾が膏血精液なり。雲煙風籟は即ち吾が兩眼の光なり。春夏秋冬の運は即ち吾が五常の運なり」（『刮記』六一ページ）。

㉔ 刮記、四一ページ。

㉕ 刮記、九四ページ。

㉖ これは朱子学の格物窮理という外的対象を通じて自己の道徳的理性を磨くという方法を批判したものであり、直接に近代科学の即物的、分析的な方法を批判したのではない。朱子学の格物窮理は外的対象の探求という契機をもっていたのでそこから窮理＝物理の探求という自然科学的な方法が導かれた事は周知の事である。陽明学においても、又大塩においても外的対象はかくの如く直接的、無媒介的な合一の対象であつたから朱子学よりは更に天人合一思想が徹底しているといわねばならない。

㉗ 大塩に近代的な生産力開発の主張があり、その点において大阪周辺の商品生産の發達した先進地帯の富農に親近性をもっていたとして大塩の思想に變革性を認めた戸谷氏や阿部氏の見解は以上によって全く誤りであることが明らかになった。氏等は陽明学の正確な理解を放棄し、商品生産や富農経営と大塩を結びつけるに急なるあまり、以上のような誤解を生んだのである。

三、良知の学問、修養論

良知の本質とは以上でのべたようなものであるとするならばその良知を真に体得するにはどうすればよいかという学問、修養論が次の課題である。

良知とは人たるものすべてが生れながらにしてもつものであり、それ自体で至善なのだからそれを体得するため、学問、修養は不必要に思える。^①しかしそれが道徳、倫理の名を冠せられる限り、修養の必要を説いた。つまり、人間

の心の本体は聖人と同一なのであるが常人は「氣質の清濁昏明」があり「人欲」によってくもらされておき、そこに聖人との差異が生じる。この氣質を変化させ、人欲を除去する事によって、「太虚に帰する」ことが修養工夫とされた。^②

ところで大塩のいう人欲とは具体的には「然るに良知を蔽うものは人欲なり、而して細に之を分ければ、則ち四なり。一に曰く知覚の知。二に曰く聞見の知。三に曰く情識の知。四に曰く意見の知」という。一の「知覚の知」とは自分を持つ所篤くそれが脇道へそれでも気づかぬ独善である。^④二の「聞見の知」とは経験からの世間知や書物からの知識にたよる知^⑤高ぶりである。三の「情識の知」とは世俗的な榮辱禍福に固執する事である。^⑥四の「意見の知」とは所謂、私意である。とするならば本来的に至善である人間の良知をそこなうこの四つの人欲はどこからくるか。「夫れ心の本牀は天なり。天は太虚なり。太虚は善の名づくべきもの無し。何ぞ悪有るを得んや。然るに陰陽有りての後、太虚中既に淑慝善悪有り。……其れ善悪は陰陽の變にして意の動なり。上根以下無きと謂ふ可からず」。^⑦つま

り「意の動」において善悪、従って人欲が生じるのである。「意の動」とは先に示した如く、「意の動」↓「意の有る所」↓「事」↓「物」の關係にあるから、対象的存在、「物」に接して良知が働くことをい、そこに悪、人欲が生じる契機があるのである。然らば悪の生じる根源をたち切るためには対象的存在と全く隔絶しさえすれば至善なる良知がそのままで保全せられそこなわれる危懼はないかの如くである。しかしながら大塩にいわせればそのような態度は「善無く、悪無きの上に著在し、懸空に箇の本牀のみを想ひ去く」ところの仏教のような立場であり、このような主觀的内省、個人的修養にとじこもる限り「一切の事為に着実なら」^⑧ざるものとなってしまう。仏教は現実の人間のすべての営みから逃避したものであり、公の客觀的倫理の確立を放棄し、政治的関心を無くしたという点ではやはり自利私欲に固執し、主觀的独善に陥つたものとして排斥された。良知は現実の対象的存在を前提せずにはあり得ず、それと隔絶することは許されないのである。従ってその修養工夫は「意の動」という良知と対象的存在のかゝわる場面に集中されることになる。

然るに、先にのべた如く良知は対象的存在に対して自足的、自己完結的なものであるから対象的存在の探求はいさゝかも良知を高めたり、新たな価値をつけ加えたりしない。それは朱子学の格物窮理という対象の中にある理を探求することによって自己の心を練磨するという契機さえも斥けたのである。そして、「見聞の知は即ち物に交って知るなり。徳性の知る所にあらず。徳性の知る所は見聞を待たず」と、良知は見聞の知「経験知なくして存在するものであり、かえってそれは、ともすれば良知をそこなう人欲でさえあった。ついで良知の修養工夫にとって経書や一般の書物を通じての知的、学問的探求はどんな役割を果すのであろうか。大塩のいうところの学問とは「夫れ書を読むは則ち吾身に即いて之を求む。之を求むる所似のものは吾心の理、経籍の中に載るを以ての故なり」とされるように、読書は書かれた内容でなく、吾身に即してなされるべきであるという。これは内容を無視して問わないという意味でなく、良知は万理万物を包括して遺すところのないものであるから、読書とはそれらを肯定的に理解する、つまり自己の良知を経書の中に確認するということになる。読書とは未知の探

求、異質の価値の体得、また自己の正しさの再検討のために行なわなければならないのである。「学者、書を読むの法は……蒸間静一（一）燕も間も共にゆるやかという意味。筆者註）の中に従容黙会す」という読書態度は、良知の肯定的な自己確認の表現である。こゝには学問のもつ意志的緊張、否定的警戒、懷疑という臭いは全く感じとることができない。

大塩は先生の学は何と呼べばいいか、陽明学か、程子学か、将又毛鄭賈孔の学かという問に対し次の如く答えている。「曰く我学は只仁を求むるに在るのみ。故に学は名無し。強いて之を名付ければ孔孟学と曰ふなり」。そして大塩が弟子に示した「読書々目」をみれば彼がもつとも重視した経書は孝経、古本大学、中庸、論語、孟子の一経四書であり、理学、史学、詩文等は必読書の最下位にある。加えて彼は日本の儒者のうち誰れの書名もあげていない。

このように彼が自分の学問を朱子学、陽明学、清代考証学のいずれにもあてはめることを好まなかった訳はこれらはいずれも、「経書の精微、性命の底蘊を説破する」、「易簡の要を提す」、「経書の名義を註釈する」等々のある一つの特

色を備え、それ固有の修養工夫を持っており、それによって一つの学派を形成していた、日本の仁齋や、徂徠はその「唾餘」に過ぎぬという。従ってこれらのいづれかに自己の学問をあてはめることはそれだけ自分の学問を相対化させることとなる。至善なる良知の課する学問はこれらを手段と見なしこそすれ、決してその一つに限定されてはならないものであった。従って彼はこれらの諸学が根源とみなす孔孟学を直接に自己の学問としたのである。

ところで、外的存在の探求、經驗知、經書による尋常の知的学問も良知の体得に役立たぬとすれば、しかもなお、対象的存在、「物」を離れず、飽迄も物に即きつゝその場面において修養工夫を重ねるとは一体、何を意味するのであろうか。

「学なるものは人をして、内に求めしむるなり。内に求めずして、外に求むるは聖人の学にあらざるなり」と、修養工夫はひたすらに内なる良知のみ恃んで現実に対処すること、すなわち、「心即理」なる良知を具体的な行為の場面において十分に生かし発現させることであった。かく始めて、人欲が除去せられ太虚に帰し得るのである。大

塩においては「良知を致す」という本体の発現がそのまま修養工夫の過程であること、すなわち、本体即工夫であることされたのである。

このような修養の結果として、太虚に帰した状態とは王陽明の次の言葉が適確に表現している。「凡そ其の一念を発して善なるや、之を好むこと真に好色を好むが如く、一念を発して悪なるや之を惡むこと真に惡臭を惡むが如くならば則ち意は誠ならざるなくして心は正しかるべし」¹⁵。良知とはその本来の、ありのままの発露がそのままで客觀的道德、正義に合致しているのである。従ってその本体がいかなる外的配慮、または意志的緊張のような夾雜物なしにナイーブに顯われることであった。

大塩も又「心に意、必、固、我あれば則ち虚にあらず」¹⁶という。意とはこの行為は自分にとって得か損かという私意であり、必とは必ずやり通そうとする無理押し、固とは頑固に自分を押し通す頑さであり、我とは自分のことのみを考える我執を意味する。このような意必固我という良知をそこなう夾雜物なく、自然に道德的行為を行なうのがその理想であった。

以上のべたところにより、学問修養の特徴として次の二点が指摘できる。

一、如何に修養工夫を強調しても良知とは外的対象、日常の経験、経籍を通じて知的探求に対し自足的、自己完結的なものであるから人格的成長、知的学問的進歩という通常の修養、学問の目ざす目的とは異質のものである。換言すればその修養工夫の目標は人間がそこへ到達する超越的な目標でなく、本来の心に帰ることなのである。^⑩

二、この本体とは人間がそこに立帰り安住する境地、心的状態をさすのではない。良知は必ず具体的行為において十分に発揮されねばもはや良知ではあり得ぬから、「孔子曰く、『学んで厭わず、教えて倦まず』。嗚呼、聖人既に至善に止り、而して猶、民を親しみ、明德を明めて怠らず。……是に由りて之を觀れば、則ち学者死さずんば則ち脚に住むの日なし。」^⑪といわれる如く、悟りの様な一つの心的状態に安住する事は許されず、その工夫はうまずたゆまず、現実の社会にあって、日常の具体的行為の場面においてくりかえされ無限の精進を続けてゆくこ

とであった。

- ① 陽明学に対しては常にこの様な疑問が投げかけられた。「然れども心の本体は則ち性なり。性は善ならざるなければ則ち心の本体は本正しからざる無きなり。何によりて其の之を正すの功を用ふるや」(『新釈漢文大系』13 明治書院 伝習録 附録大学問、五八八ページ)。
- ② 「心太虚に帰するは他にあらず、人欲を去り天理を存すれば、乃ち太虚なり」(割記 一一二ページ)。
- ③ 「常人方寸の虚は聖人方寸の虚と同一虚なり、而て氣質は則ち清濁混明年を同じうして語るべからざるなり」(割記 四八ページ)。
- ④ 儒門空虚聚語附録、日本倫理彙編、陽明学之部、参 五二四ページ。「中庸に謂ふ所、人皆之を知ると曰ふ。驅りて諸の罟獲陷阱の中に納りて之の辟を知るなきなり」(注、③に同じ)。
- ⑤ 「事に触れ物に接する多し。而して博覽強記、善は則ち善なり。而して未だ嘗て聖訓慎独の実功有らざるなければ則ち其の聞見の知、日に広くして徳性の良知は乃ち既に隠なり」(注③に同じ)。
- ⑥ 「富貴を慕ひ、貧賤を厭ひ、而して自私自利」(注、③に同じ)。
- ⑦ 刮目、二四一ページ。
- ⑧ 「他の良知の上に在りて実に善を為し、悪を去るの功夫を教えず、只だ懸空に箇の本体を想ひ去けば、一切事務、俱に着実ならず、一箇の虚寂を養成するに過ぎず。此病痛是れ小ならず」(割記、二四一ページ)。
- ⑨ 割記、一五五ページ。
- ⑩ 割記、三五五ページ。傍点は筆者。
- ⑪ 割記、三四五ページ。
- ⑫ 「洗心洞学名則併読書々目」(国府厚東『大塩平八郎』八四ページ)。

⑬ 割記、三一五ページ。同様の意味の言葉として次のようなものがある。「故に之を文字に求め、之を事為に驗し、之を議論に索むと雖も要は皆念慮の微（＝頭腦、良知のこと。筆者註）に歸するのみ。もし念慮の微に歸せずんば則ち、文字事為講論果して何物ぞ。亦た外物のみ。泛々蕩々として亡子を道路に求むる如くなり。豈根本なき學問にあらざらんや」（割記、一四〇ページ）。

⑭ 伝習録、附録太学問、五八八ページ。

⑮ 割記、六三ページ。

⑯ 割記、六三ページ。尚これは論語の「子曰、絶四。罔意、罔必、罔固、罔我」からきている。

⑰ 「止るを知り、能く之を得るに至るの一節が亦明分工夫を用ひて本体に復するなり」（割記、二二七ページ）。

⑱ 割記、一一五ページ。

四、良知と封建制

良知とは先に指摘した如く人間の自然の心の発露であり、それはまた対象的存在——自然、道徳、政治経済——の秩序原理としてそれらに対して優越するものであった。然るに道徳、政治経済よりは人間のありのまゝの心を尊重したならば五倫五常、仁義礼智信という儒教の徳目、つまり身分制道徳を無視する可能性があるわけで、こうなればもはや儒教でなく、封建道徳ではなくなってしまう。もちろんこれは大塩の本来の意図に反するものであり、大塩はこの

ような自己とまざらわしい立場を俊厳に斥けるのである。

第一は、人間の自然のありのまゝの心の尊重といつてもそれは人欲の解放、功利主義ではないという事である。大塩にいわせればそれは「榮辱禍福、惟だ是れ趨避する」「勇士の氣」「血氣の氣」であつて「血盛んなれば則ち盛んなり。血衰ふれば則ち亦衰ふ。故に恃むに足らず」とされる。人間の情欲は人間と共にモータルなものであり、その限り物質と同列である。大塩の「良知」は「浩然の氣」といわれ、永遠不滅のインモータルなものとされた。

第二は仏氏は対象的存在から隔絶することばかりに骨折るから、禁欲が自己目的となつてしまふ。従つて「一切の事為に着実ならず」「仁義礼智を性に率つて行う者にあらざる」もの、つまり五倫五常という身分制道徳を実現し得ず、「教は以て天下を治めず」ということになる。修身、齊家、治國、平天下といわれるように五倫五常の身分制道徳を行なうことによつて政治をする、と政治的实践を強調するのが儒教本来のあり方であり、大塩もまたそれを力説した。

然らばこの良知と、社会道徳とを二つながら満足させよ

うという大塩の意図は具体的には何を意味するかといえ、

それは社会道徳は必ず良知という内面のありのままの心を以て実践さるべきこと、つまり良知を原理としそれを実現した身分制道徳の樹立を意味する。「良知良能の義、乃ち当に融積すべし。而して之を繪べるや、其の靈、親に遇えば則ち孝為り。君に遇えば則ち忠たり。夫婦に発するや則ち別為り。長幼に発するや序為り。朋友の亦に発するや信為り」と、良知が親に仕えるという行為において生かされ、ばそれが真実の孝であり、君に仕えるという行為において生かされ、ばそれが真実の忠となる。さなくして、たとえ外面的に、形式的に忠や孝をまねたとしてもそれは役者俳優の行為であって「偽りの忠孝」であるという。これこそ、大塩が終始一貫して強調したところであり、問題の核心である。従って良知を原理とした本来のあるべき真正の封建制を建設するのが彼の理想であった。

この理想的な封建制という主張は封建制という限り、少しも革新的なものでないが、良知を原理とする理想的な封建制というイメージをかゝげることにより、大塩は現実の幕藩体制社会を批判する立脚点を得た。加えてその批判は

実践にうつされねばやまぬものであった。

従って彼の現実批判は道徳の形骸化に集中される。まず第一に、忠や孝を行なうにしてもそれが社会一般の通念であり、体制の下で善なりとされているが故に自己の内面を無視し外面的形式的に忠や孝を行なうような者、大塩の言葉でいえば、「流俗に同じ汚世に合する」「郷愿の徒」、つまり、権威主義者に対する批判である。ついで忠や孝という道徳を思弁的、概念的に頭の中でわきまえて実践に踏み切らぬ「法堕な儒者」に対する批判である。良知は具体的な行為なしはありえぬものだから、実行に移されぬ忠や孝はもはや忠孝ではあり得ぬ。今一つ、大塩が口を極めて批判したのは「春秋五霸の徒」、つまり功利主義者である。つまり功業をなそう、人に認められようという功名心を内に懐き、そのためには道徳をも作爲的に用いるものに対する批判である。

この大塩の批判は更に歴史的、具体的にみるならば幕藩体制社会の後期、封建的危機に対処する支配者の姿への批判であった。

つまり、幕藩体制下における農民の手による商品生産の

めざましい発展、それに伴う商品経済の浸透によって支配階級は例外なく財政破壊にみまわれる。この封建的危機に對しては、従来の支配者の常套文句である「単に利と言えば則ち不可、若し仁義を言ひて利を言はざれば乃ち迂腐の套語」という政策、つまり仁義にかなった利濟を行おう、徳と財貨を両立させることこそ正しいという自然經濟下の封建支配者の分配の理論ではもはや無効であった。

周知の如く、この封建的危機に對してもっとも安易に用いられたのは藩營専売、又は株仲間等の特權商人との結托による弥縫策であつた。^⑤この貨幣經濟の武士階級への浸透は従來の道徳を變容させずにはおかなかつた。人々はすべての事柄を自分の功利のための手段とする功利的主体「商品価値の荷い手としての性格を濃くするようになり、經濟的利益の追求が公然とあるいは陰然と社会生活の原理となるようになった。このような現実にあつては、身分制下の役職、従つて又君臣の義という道徳でさえ功利の手段、買売される商品とみなされるようになる。そのもつとも大胆な表現は、「古へより君臣は市道なり、臣へ知行をやりて働かず、臣は力を君へうりて米をとる。君は臣をかい、臣

は君へうりて、うりかひなり。うりかひがよきなり、うりかひが悪しきことはなし」といふ、著名な海保青陵の言葉であらう。大塩が身をおいた大阪の町奉行ではこの様な傾向が著るしく、賄賂請托の横行、武士の町人化は日常茶飯事であつた。^⑦この功利主義者こそ彼が「春秋五霸の徒」、「姦吏奸商」として蛇蝎視し、糺弾してやまなかつた当のものであり、彼の論著は彼等への痛罵で充滿している。その一つ。「其主君へ仕へ候ても先自分の利慾をば第一に存候もの多く、万一天下又者其主君之為に相成候事心付、骨折相働候共、大底其底意には此位の褒美、此位の官職、此位の知行を可、貫と心中に自分と荒積の約束をいたし置、……実心其主家、天下の事を不思勝成ルものに御座候^⑧」。このよくな封建的危機におかれた支配者階級の姿こそ彼をして道徳の振起へ、とりわけ良知を原理としそれを実現した封建制の建設へと進ませたものであつた。

幕藩体制社会後期にあつてはこのよくな「姦吏奸商」は商品經濟の發展を一応前向きにとらえ、その成果を吸収し財政破綻を救うという点ではもつとも現實的、合理的であり、かつ彼等の政策はかなり有効であつた。従つて彼等は

「能吏」であり、幕政や藩政の中で大きな勢力をもったと思われる。そして残余は所与の秩序や機構の中で伝統や權威にすがりつゝ生きる「郷愿の徒」や「怯墮な儒者」であった。

注意すべきは彼の良知を原理とする封建制ということから、もし良知が実現されていないならばその封建社会は否定され、打倒されるべきであるという論が導かれることである。大塩は湯武放伐肯定論者であった。湯武放伐というよくな支配者を倒す革命は、「君子、必ず口に此の語を誦するに忍び」ないものであるが、然もなおこれを云うのは「只だ其の仁義を賊うの四字あるを以てなり」^⑤。つまり、仁義こそ大切と思うからであり、それをそこなうような支配者は仁義の名において倒されなければならないとする。かくて大塩の良知を原理とする封建制の建設という構想は良知を実現しえない支配者は打倒せよというモメントを含む。

同様に今一つ興味あることは良知は先にのべたように對象的存在、従って五倫五常のような身分制道徳に優位するものであるから、もしこの点をつきつめれば、「大倫を離れずして離れ、離れて、離れず」^⑥と身分制に対し、相対的に自由

な主体的な態度をとり得るわけである。こゝから身分制道徳が人間の自然のありのまゝの心をそこなうものとされたなら、身分制道徳も又否定される可能性は十分にあった。むろん、大塩は封建制、身分制そのものに対する信頼は最後まで微塵もゆるがなかつたのであるから、これらは大塩の思想に含くまれる未発の可能性といえよう。

① 割記、五三ページ。

② 刮目、三〇五ページ。

③ 割記、一一二ページ。

④ 割記、一一五ページ。

⑤ 株仲間組織による大坂町奉行と特権大商人との結合は近世後期、非常に露骨となり、特に菜種油、綿、米等の主要な商品作物の販売には威力をふるった事は多くの経済史の研究が明らかにしているところである。特に天保年間にはその数八十八と称せられ、ほとんどすべての商品が株仲間の手をくぐる事になった。当代の「儒者はこの株仲間と町奉行との結合を次のように記している。「京大坂の米市場は停止したきもの也。此外にも三都には官許を受けて民害をなすもの多し（中略）是れ皆世人の知る所の民賊也。然れども此輩は皆官吏の囊橐（「同類の意」なり）」（石崎東園著『大塩平八郎伝』岡本氏前掲書 九六ページより引用）。

⑥ 海保青陵、稽古談。

⑦ よく引用される例であるが、大塩が高井山城守の命により、訴訟一件を引きうけた時、原告から金銭を入れた菓子函を贈って来た。裁決の日に当事者を名喚し正邪曲直分明なる判決を下した後、満庭の有司

に向い「皆操御菓子を好まるゝが故に公事も裁判も容易には決し候はず。」と云つて例の菓子函の蓋をあけ一同に見せたといふ(幸田氏前掲書、二二一ページ)。

⑧ 萩野勘左衛門伴四郎助宛書簡。幸田氏前掲書、二六一ページ。

⑨ 劄記 三四五ページ。

⑩ 劄記、五七ページ。

⑪ 大塩は封建制や幕藩体制については終始疑問を懐く事がなかった。

天保三年彼は辞職当時の書簡に次の如くのべている。「首尾よく退身仕候とも二百年余、先祖より僕之父母に至迄雖有も御代々様御恩沢を以て相統仕来、僕之身に至迄無々恣命を続、大平を築来、冥加之至、如何艱相働候とも年来の御恩沢万分の一も難々奉報……君臣之名分は一生涯離く、殊に今以侍御抱入席ながら相働御切米頂戴、右を以身命相養居候付」(幸田氏前掲書、二六〇ページ)。

五、良知の政治論

大塩のかゝげた良知を原理とする封建制というのが具体的にどのようにして統治されるか、又その政治論の歴史の意義は何かの解明が次の課題である。

最初に彼の政治論のきわ立った特徴として、徳治主義が指摘できる。儒教、とくに孔孟の原始儒教は徳治主義であり、儒教の場合、徳治主義はめずらしいことでなくある意味では当然のことであるが、大塩の場合にはそれが極端化されている。「明德を明らかにして、而て其の民を親しみ、

民を親しんで明德を明らかにす」と、支配者が明德(「良知」)を明らかにすることによって親民、すなわち政治を行なうというのである。

朱子学も同様に政治は支配者の徳の問題であるとする徳治主義の立場に立つが、朱子学の場合には丸山氏も指摘された通り支配者が明德を明らかにしさえすれば政治はおのずからうまくゆくという政治的支配、人民統治のオペティズムがあった^⑫。換言すれば「無為にして化す」という言葉で表現されるように、支配者は徳の全き体現者でありそれに必要な種々の教養のもち主であったなら、民衆はその徳に感応し、おのずと支配者に服従するとされた。しかし大塩の場合、「徳を明らかにすると民を親しむとは焉んぞ析ちて兩と為すべけんや」とか、「明德、新民本と一事」といわれるように明德はそのまゝ親民でなければならぬ。政治的実践をともしなわぬ明德はもはや明德の名に価しない。逆に政治的実践を行なうことこそ明德を明らかにする所以である、政治的実践がより強調されている。

「知行合一」、「体用一源」という論理からすれば必ずそうなるのであるが、大塩の生きた幕藩体制支配の危機の時

期にあっては朱子学のような人民統治についての樂觀はもはや許されなかった。

しかしながら政治的実践、人民統治のみを強調し、そのために作為を用いたり、法による外的規制を強化することは良知以外のものに頼ることであり、彼が絶対であり万能であるとした良知に自己限定を附してしまふことになる。

「礼楽刑政を離れて、別に所謂道なる者有るに非ざるなり」^④と道は制度法律の謂であるとした徂徠との相違は明瞭であろう。このような功利主義、法治主義は良知を手段視する「春秋五霸の徒」として大塩が認めることができなかつたところである。従って「明德、新民本と一事」とした大塩にとつて危機意識の深化による実践の強調はます／＼良知をクローズアップさせることとなる。大塩は「明德を天下に明らめんと欲する」というその政治的意欲を「此の欲は人欲の反にして天欲なり」^⑤としているが、「国之治乱は誠意と不誠意に在るは断乎誣ふ可からず」^⑥と政治の可否、従つて幕藩体制支配の命運は彼の心の裡なる良知にかゝつていたのである。然らば良知による徳治主義とはどのような政治であろうか。「大学の首章、明の字、親の字、止の字

は皆自ら責むるの功なり。もし親の字を改めて、新の字に作らば、則ち自ら責めずして之を人に責むるなり」^⑦。

周知の如く陽明学においては大学の「明明徳、新民、止至善」の項を朱子学のように「民を新たにす」と読まずに「民を親しむ」と読んだ。この異同は何を意味するであろうか。朱子学における「新民」とは先に指摘した「無為にして化す」といわれるものゝ別の表現で、大切な事は支配者の自己修養であり、支配者が全き徳の体現者であるならば、何もしなくても人民の方から自然に服従してくるという意味であつた。このような自然、必然性によりかゝることは大塩にとつては「自ら責めずして之を人に責むる」と支配者の責任回避、無責任な態度とした。

「親の字の如きは尤も味ありて而て実に教養の意を兼ね……民を親しむは民を仁しむなり」^⑧といわれるように、良知による徳治主義は民に対する仁愛の政治であつた。従つて徳治主義と仁愛主義は相蔽うものであり、良知の強調はますます民へのいつくしみの発露となる。このような仁愛主義に立つ場合、その対象となる人民は支配者が仁愛をもつて臨めば自主自発的に、内面的に服従するもの、つまり支

配者の良知に良知をもって答えるものとされる。「農は納
なり」と人民を貢租負担者としてのみとらえ、その道徳性、
内面性を無視する愚民観は清算されねばならない。こゝで
良知の本質を思い起せば良知とは聖人、庶人にかゝわらず、
人たるものが誰でも普遍的にもっているものであり、人
民も又たてまえては良知をもつ道徳的存在であつた。
「良知は便ち我と人と同物の物。何を以て同的なるや。試
に看よ、我一人の身は便ち宇宙億兆の身、而して宇宙億兆
の身は便ち我一人の身なり」と、良知は我ひとり懐くもので
なく、他者も又それをもつものであり、もちろん、支配者
の独占物でない。彼は大胆に「民と雖も亦明德を指すなり。
明德は天下の公物なり」と明言した。大塩は觀念上、道
徳上の平等主義者なのである。

このような民衆を統治するために大塩が具体的に示した
のが「孝」という徳である。すなわち、天子諸候、郷大夫
の如きは天下國家に責任のある身であるが、庶人は自己の
一身と家とにしか責任がない。従つて修身齊家治國平天下
という大学は庶人には全く無関係の事となつてしまふ。し
かし「孝」ならば、天子より庶人に至るまで一律に必須の

事だからそれを根本としようというのである。彼は他の個
所で「孝」について語り、「仁の本は孝悌なり」と「孝」
に諸徳目の根元たる仁と同等の地位を与える。この「孝」
は良知をもつとも具体的に身近な概念でいゝ換えたもので
ある。「孝」は良知と同様、人の人たる限り誰でも懐く原
初的な人間の気持であり、作為、強制の臭のない自然な人
間の心の表現であるから、大塩は適切ないゝ換えの言葉を
見出したのである。以上のべたことから容易に結論でき
るように、良知は孝を原理とする政治、人民統治とは家父
長制的共同社会のそれを意味したのである。この共同社会
では全構成員は一家の如き親密さと相互依存の關係で結ば
れることとなる。又他の個所では社会を人体にたとえる典
型的な有機体的共同社会を描いている。

この家父長的、又は有機体的共同社会の形成の主張は幕
藩体制社会後期においてあらゆる方面でみられた一般民衆
の成長を反映するものである。すなわち商品經濟の發達に
より、ある者は能動的な商品価値の荷い手、功利的主体と
して成長をとげ、ある者は従来の封建的小農民の地位から
欠落していった。そして封建支配者階級は封建的危機に対

処するため、商品経済の成果を特権商人を通じて把握吸収せんとするため、商品生産の自由をめざす農民との対立をふかめざるを得ない。農民層相互間の、又は封建支配者と一般民衆の階級対立の激化。これである。従来の「民は由らしむべし知らしむべからず」という封建的愚民観はこのような一般民衆の成長により、もはや無力であった。そして民衆の動向を無視し、支配原理の外にほうり出すことはその支配の危機を意味した。「孝」を原理とする家長制社会とはこの様な一般民衆を把握するための新たな支配原理であった。「蒼生菜色飢餓之時、一方一時成共孝悌之道を心得、躬行為致置候へ、心得違も不法仕ものも自ら少く」と、そのためにこそ、民衆の中に孝悌の道をしく事に力をそゝいだ。

以上のべたところから結論できるように、大塩の良知による徳知主義とは仁愛の名を仮りた政治支配の強制であることがわかる。「夫れ人の嘉言善行は即ち吾が心中の善にして、人の醜言悪行は亦た吾が心中の悪なり。是の故に聖人は之を外視する能わざるなり。齊家治国平天下は一として心中の善を存せざるは無く、一として心中の善を去らざ

るは無し」と、民の悪行は吾が心中の悪なのであるから、それに対し無関心であったり、それをそのまま放置する事はできず、我身の責任に置いて其の悪を抹殺しなければならぬ。民衆を弾圧することも又良知の実現であった。^④
ところで大塩の意図した民衆支配は果して矛盾なくその目的を遂げるであろうか。

先に指摘した如く、この家長制的共同社会は良知「孝」を原理としており、支配者も民衆も一律にそれに則る事によって維持さるべきものであった。「明德は天下の公物」とか「孝は天の経、地の義」とか云われるように良知「孝」はすべての人間が則るべき普遍的な原理であった。従って一般民衆の立場に立てば、良知「孝」にそむく支配者は「天下の公物」である良知の名において天誅を加えねばならぬこととなる。大塩が如何にその支配の強制を意図しようとして、それが普遍的原理に基礎をおくかぎり、その支配は甚だ危いものといわねばならぬ。これこそ良知を原理とする家長制的、有機体的共同社会のもつ自己矛盾であった。

以上みてきたところより大塩の具体的な政治論は次のように要約される。

政治の可否はひとえに支配者の良知にかゝるとする徳治主義であること。そしてこの徳治主義、とりわけ良知による徳治主義は極端な仁愛主義であり、それによって支配される民衆も又良知をもつ存在であるという觀念上、道徳上の平等主義であること。このような民衆を統治するためにもち出されたのが「孝」であつて、その政治の行なわれる社会は家父長制的、有機的共同社会であること。又それは仁愛主義の仮面をかぶり政治支配の強化ともなり得ること。以上のように要約できる。

「孝」は良知の具体化であるから、前章において指摘した良知を原理とする封建制とはこゝでは「孝」と原理としたそれ、として具体化される。これが大塩の理想であり、求めてやまなかつたユートピアであつた。

注意すべきは、このユートピアはたてまゑとして、封建支配者が良知を体現し、それによって民衆統治を行なうことによつて招来するものであり、それ以外の誰でもないということである。政治的主体は、ひとり、支配者のみであつた。その政治的主体は従来の支配階級のように「温良恭儉」の徒、すなわち門閥格式にこだわる伝統主義者、又は

機構にもたれかゝることなかれ主義者でなく、己れ自らをたのむ「発強剛毅」のものでなければならなかつた。②彼は常にその任に耐えうる豪傑英雄の到来を切望したのであり、「己に反し、之を独智に問うて、則ち未だ嘗て進み取る事狂者の如く、為さざること狷者の如きの志あらずば恥と謂ふべし」②と、みづからも敢てその建設にまい進する「狂狷の徒」たらんとしたのである。多くの大塩評、たとへば「言路拳動矜慢剛邁ニシテ、狂夫ノ陣頭ニ臨ムニ髣髴タリ」③はこの事を語つて余りあろう。

- ① 割記、二五一ページ。
- ② 丸山氏前掲書、二八ページ。
- ③ 刮目、二三二ページ。
- ④ 荻生徂徠、弁道。
- ⑤ 刮目、二三八ページ（傍点は筆者）。
- ⑥ 刮目、三七七ページ。
- ⑦⑧ 割記、二六七ページ。
- ⑨ 「故に聖君の誠意を以て仁敬慈信の徳を明らかに民に臨めば譬へば明鏡を懸けて物の来りて応ずるが如し。物の妍蚩安んぞ其の照を逃れんや。故に先づ其心を感じ、訴えて以て其の虚誕の辭を尽すを得ず」（割記、七八ページ）。

⑩⑪ 刮目、一九六ページ。

⑫ 国府犀東はこの大塩の道徳上の平等主義と現実での平等という事を混同して次の如くのべている。「かくの如く個人に於ても社会に於て

も共に平等の天分を見認むるは、是れ泰西に於ける社会主義者が人類平等の権利を賦与せらるゝと殆んど其の觀念を同一機に相ひなす」（國府氏前掲書、一七八ページ）。

⑬ 「天子諸侯及び卿大夫は各天下國家に貫あり。庶人の如きは則ち身家所有のみなり。然らば則ち大學は天子諸侯と卿大夫に屬するに似て庶人に係はらざるに似たり。故に天下平の下に於て、天子より以て庶人に至るまで一に是れ皆修身を以て本と為すの語に緊接し、以て上下貴賤共修身の外、学問無きなり」（刮目、二四三ページ）。

⑭ 儒門空虚聚語序後附載、四四六ページ。

⑮ 大塩は儒教の經書の中でも「孝經」をとりわけ重視しそれを四書五經の筆頭においた。又大塩には「増補孝經堂注」という孝經の注釈書がある。同様の事は次の言葉からもうかわれる。「故に孔子は孝經を以て曾子に授けて之を至徳要道と謂ふ。孟子曰く、堯舜の道は孝悌のみなり。是を以て之を考えれば則ち四書六經説く所多端と雖も、仁の功用盛大と雖も、其徳の至、其道の要は只孝に在るのみなり。故に我学は孝の一字を以て四書六經の理義を貫く」洗心洞学名学則併説書々目、國府氏前掲書、八六ページ）。

⑯ 「孝以て君に事ふれば則ち忠、孝以て長に事ふれば則ち順……身を謹しむ、用を節するは庶人の孝なり。……又曰く夫れ孝は天の經、地の義」（刮目、三〇八ページ）。

⑰ 「上下前後、始らく一身について之を言えば首は上、足は下、腹は前、背は後、……心は中央たり。……聖人は天地万物を以て一体となす。其の人物の痛痒は即ち我の痛痒なり。是を以て君心の患む所は取て一毫も民に施さず」（割記、八一ページ）。

⑱ 近世初期の陽明学又はその影響をうけた思想家の中には大塩と同様、孝經を重視しているものが多い。その歴史の意義を衣笠安喜氏は「益軒の実践道徳論は」このような家父長的な家族道徳「孝を唯一の

根本原理とする点において相対的に独立した単婚家族經營を基本的な生活単位とする社会に照応するものであったとみられよう」（同氏「儒学思想と幕藩体制」奈良本辰也編「近世日本思想史研究」所収、四七ページ）と結論されている。幕藩体制初期と幕末とは歴史的発展の段階、従つて又階級の対立の具体的様相、支配階級の当面した課題が全く異質であるので一既はその歴史的意義を比較する事は困難である。しかしながら孝經を考える場合、それを通俗道徳又は形式的外面的な家族道徳としてとらえ、単婚小家族云々と結論するのは一面的にすぎるのはなからうか。「民を親しむは民を仁しむなり」とか

「仁の本は孝悌なり」といわれる様に孝經の重点は人々が全人格的にさゝえある心情道徳を説くことであつた。少なくとも幕藩体制社会後期にあつては、商品經濟の浸透によりその論理が貫徹し、形式的、抽象的な人間關係が形成されつゝあつた事に対抗して説かれたのである。

⑲ 天保四年十二月廿四日、藤田小太郎、恒川為太、原田太郎、長野主税宛書簡、石崎東國編、洗心堂尺牘集全、傍点は筆者。

⑳ 割記 一一三ページ。

㉑ 大塩は天保七年郡内地方の大一揆に対して次のように云っている。

「近来異作打続き米価高直にて諸次難渋におよぶ候に付ては百姓一揆を企つべきも計り難く、すでに甲州にて一揆差発し、当表とても何時異変生すべきも計り難し。左様の節は公辺より御取押これあるべき儀には候へ共、平八郎義も一己に罷り出で御忠節を尽すべき所存にこれあり候」（岡本氏前掲書、七二ページ）。

㉒ 「後儒孔子の温良恭儉の五字を以て其の伝神写神と為すなり。故に発強剛毅を以て英雄の態と為して聖人の事と為さざる者有り。是れ乃ち大に大道に悖りて其中庸に叛くなり」（割記 三三三ページ）。

㉓ 割記 七七ページ。

㉔ 正司孝祺、經濟問答秘録。

六、行動の様式

このような理想をかゝげた彼は現実にどう対処し、行動したか、彼の理想は現実認識が深まるにつれどんな意味をもつ様になるか、等々を解明するのが残された最後の課題である。この課題はおのずと彼の生涯や行動を具体的にうかがひ上らせることとなろう。

大塩の思想形成の過程を語るものとしては彼が尊敬する師、佐藤一斎にあてた書簡が好箇の材料である。それによると、彼は十五歳の時家譜を読み、大塩家が今川氏の家臣の後裔であり、徳川家康に仕え小田原の役で勲功を立てた名家である事を知り、それに較べ、現在一介の与力、獄卒市吏である事を非常に恥じたという。彼は主君に対する忠義な家臣であり、且つかゞやかしい軍功をたてた祖先を誇りに思いその志を継がんとした。つまり彼はその道德の修養実践においても、またその業績事功においても二つながら備えた真の為政者たらんとしたのである。②これが彼の立志であり、終生彼の念頭をさらなかつたことである。彼は文化年間、十二、三歳で大坂町奉行に出仕し、以来与力と

してその任にあつた。③当時彼が身をおいた大坂町奉行与力という役職は司法、行政に町人と接触を重ねる事が多く、町人の上に大きな権勢をふるつた。そして彼の周囲の同僚達はこの役職を利用し私腹をこやす事に余念がなかく、④その社会で巾をきかしたのは姦吏と奸商であつた。「日に接する所、赭衣罪囚に非ざれば、必ず府吏胥徒のみ、故に耳目聞見榮利銖穀の談、号泣愁冤の事に与らざるはなく、文法惟これ熟し、条例惟だこれ諳す」と、与力として、為政者として有能たらんとすれば不可避的に町人との結托を深めざるを得なかつた。そこで要求されたのは業績をあげんがための現実的即物的な態度、冷静な合理性、計画性であつた。

ところが彼はこの与力としての職務が当初は非常に苦痛だつたらしく「向の志は立てんと欲して立つる能はず、」⑤「居恒に鬱として楽ま」なかつたという。

彼のこの心中の煩悶は何を意味するかといえは与力としての有能さと、内面の道德がどうしても両立し難かつたことである。個人的内面的道德の忠実な実践がそのまま政治的社会的価値の実現につらなるとした近世儒学の当初の

「幸福な一致」がもはや幻想であったことを意味する。

彼はこの心中の煩悶の所在の究明を放棄することなく、ねばり強く儒教の中でそれを解明しようとした。^⑦こゝにおいて彼はさききの悩みは「功名気節、客気勝心」にとらわれ、「襲取外求の功を以て病去り、心正しからんと望ん」^⑧でいたことに起因することを知ったのである。つまり彼は従来自分の業績をあげんとするあまり、内面の道徳的理性の練磨をないがしろにしている事に気付いたのである。しかしながら彼が問題の解決を求めた儒教も訓詁註釈の学か、詩文を弄ぶのみで到底彼の心の要求を満してくれるようなものではなく心中の病は却って昂じるばかりであった。^⑨たまたま、彼はこの時船載の寧陵の坤吟語に接する機会を得、彼もまた自分と同じ悩みを懐いていたことを知って悟るところがあったという。^⑩それより、その源となった王陽明、及び日本の陽明学者である藤樹、蕃山、執斎らの学と事績を致々として学んだ。

「是に於て夫の襲取外求の志、又既に一変す、而して僕の志は遂に誠意を以て的と為し、良知を致すを以て工と為す」^⑪と彼は先の内面の道徳、与力としての業績という両立

し難い二つを陽明学に接近し、良知の哲学によって解決したのである。

こゝにおいてやっと彼は与力として生きる確信を得、また現実の政治的社会、当時の封建支配者達、同僚である大坂町奉行与力達に対して批判の抛り所を形成したのである。彼の思想は現実の政治的社会にあってみずからそれを忠実に践み行なうことによって政治を行なう指針であり、それを実現することが彼の終生の目的であった。王陽明が一属官にさとした「我れ何ぞ嘗て、爾に簿書訟獄を離れて、懸空に学を講じ去くを教えんや。爾既に官司の事上に有らば官司の事上に従ひて、学を為す纔に是れ真の格物なり」^⑫という言葉は彼の座右銘であり、「愚……簿書訟獄繁難なり、固りて王子の此の一属官に教ふるの言に服膺し以て務めて之を行なう。心自慊し」と、大塩は自分の様な獄卒市吏こそ道を学びそれを職務を通じて実現する使命をもつのであり、そのことが又もつとも道を究めるに適切な方法であると示した。

確信をもつ人間の仕事があげざましい如く、彼は与力としても非常に有能で邪蘇教徒逮捕事件、奸吏乱弾事件、破戒

憎悪分事件等々の難事件をつぎつぎとさばき名与力としての令名が高かった。彼自身もこの三大功績を自讃してはゞからなかつたのである。彼は封建支配者としての自己のあり方、能力について自ら恃むところ篤かつた。

この彼が文政十三年、三十八歳の壮年で世間の驚きをよそに致仕する事になる。彼の辞職の直接の原因は彼の上司であつた大坂町奉行高井山城守が辞職したのに進退をともにしたのである。高井山城守は一介の与力に過ぎぬ大塩に絶大な信頼を置き彼をひきたてた。「職則微賤にして言聴かれ計従わる。大政に関し、衙憲を除き民害を鋤け憎風を規す。豈千歳の一遇ならずや」と、大塩の与力としての三大功績も高井山城守の知遇を得て始めて可能だつたことであり、彼もまたこのことをよく自覚していた^⑮。もとより彼はどんな上司の下にでも自己をおし殺し唯々としてその願使に甘んじられる人間ではなかつたし、無為にして禄を食む事は彼の潔しとせざるところであつた。それにもまして彼は当時の封建支配者の無能ぶり、官界の綱紀の頽廃をつぶさに見、「天下国家に志無之官路の人々多くは利之一字心腸迄透徹……憂国家の人は屯と無之」と、彼等への不信

を増すばかりであつた。そして彼自身が封建支配者としていかにみずからを恃むこと篤かろうとて、当時の封建的支配機構は家柄、門閥の世襲原理が依然として強く、「所詮、要路の大官にこれなく候へば十分の存じより通り出来申さざるものに候。依前吏務中にこり／＼いたし候」と、彼の前にはその壁が厚く立ちほだかつていた。上司の異例の知遇ももはや期待できない以上、彼は当時の封建的支配機構の中で自己の理想を実現することに絶望したのである。

彼に残された道は致仕し、求道と講学に専心する事であつた。「吾れ既に職を辞して隠に甘んじ險を脱して安に就く……此れ事を好むにあらず。是れ口を糊するにあらず。詩文のためならず。又大いに声誉を求めんと欲するにあらず。再び世に用いられんと欲するにあらず。……嗚呼、心太虚に帰するの願ひ則ち誰か之を知らんや」。彼が致仕し、求道と講学の道をえらんだのは衣食の糧を得んがためであり、又詩文を嗜み風流三味の生活にふけらんがためでない。修養と学問に専心することによってその内面的理性を磨き、人にそれを教えようというにあつた。

彼には理想を押し下げ、又それを放棄して現実と妥協す

るといふ悪しき現実主義はもとより、現実認識、経験によつて理想を再検討し、修正を加えるという分別、柔軟さはなかつたのである。彼の理想はどんな現実的経験をもうけつけない自足的なものであつた^⑩。

従つて自己のかゝる理想と現実とのギャップはますます彼をして自己の理想に固執させることとなる。「真之桃花源有^レ之候へば、其処へ逃遁度候得共、当時者深山幽谷迎茂、俗吏之跡有^レ之塵粉市朝同事、夫故却而修身之二字を以て塵を塵中に避候よりいたし方無^レ之と彼^レ存候^⑪」。彼が現実社会に不正、不合理を見、それを塵にまみれた世とみなそうとも、この現実から逃避して「真之桃花源」に遊ぶ事は許されない。彼の理想は飽迄現実につきつゝ、その中に実現されるべきものであつたから修身という理想にすがつても現実の中に生きねばならなかつた。

彼の門弟には、従来の上べての大塩研究の指摘するように入大阪周辺の農民が多く、大塩は「農民の師友」とよばれてきたことは周知の通りである。この頃から彼は農民出身の門弟をたどつて農民に接近し、農村で彼の良知の哲学を説くようになる^⑫。「此上は草莽中に蟄し、定言を吐き、其

中にも孝悌の道だけは興し度と決心に御座候^⑬」と、彼に残された道は農民の中に孝悌の道を興す事であつた。この事は支配者より農民にいたる迄、すべての人の心の中に良知を植付よう、あらゆる虚偽や粉飾をとりのぞき人間本来の良知をよび醒すことにより共同社会を建設しようというのが彼の理想であつたことを思い起せば当然の帰結である。

一般民衆、農民は幕藩体制社会の後期にあつては歴史的客観的には商品生産者として成長しつゝあつた。この商品経済の発展は農民層分解を惹起し、又封建支配者階級を領主的危機におとし入れた。商品経済は安易に想像せられる如く、決して人々に明るい前途を約束するものではなかつた。商品経済の浸透、又その成果を把握吸収せんとする特権商人と封建支配者の収奪、加うるに天保以来打ち続く天災により農村は大きな社会変動を蒙つた。

注意すべきことは少くとも幕末期にあつては先進地帯の農村においてさえも一般農民は商品経済が全体的に浸透した近代社会におけるような商品価値の荷い手^⑭功利的主体としては十分な成長をとげていなかつたことである。従つて彼等はこの未曾有の経済変動に処しては旧来のくずれ

ゆく村落の、又は家族の共同体を一時の抛り所とせざるを得なかつた。彼等が、かつては無自覚的、慣習的、伝統的に従つていた「孝」という日常道徳がきわめて自覚的に実践されるようになった。大塩の良知の哲学、家父長制的共同社会建設の主張がうけ入れられた理由はこゝにある。もとより一般民衆の中には彼の思想の全体系がそのまゝに理解されたとはいへ難く、「孝」を主とする共同体的心情道徳の側面が強調され、歪曲されてうけ入れられた相違ない。

このような民衆に接することにより、口には仁愛をいふ、つゝも民の困窮をよそ目にひとり驕りをきわめている支配者階級の道徳の形式化、形骸化を悉知している大塩には、彼等の方がより純粹な良知の体現者であることに気付いた。このことは「女織り男耕し淳朴深し／城中妖賊未だ相浸さず／若し文教を加え三代に遡れば／豈聖心を知らしむべからざらんや」という詩にあますところなく詠いあげられている。この民衆の姿こそ、彼に支配者のイデオロギーの粉飾を認識させたものであった。

文政末から天保初年にかけて全国的凶作により、所謂「天保飢饉」に見舞われる。天保元年、三年、四年、七年

と打続き、四年、七年は特に甚しかった。四年は出羽の大洪水、奥羽作流、関東の大風雨等により、八月には米価は百匁を突破した。七年は五月より多雨で七、八月になると未曾有の全国的冷害である事がはっきりし、米価は八十匁、百匁、百十匁、百二十匁、百四十匁と月毎に高騰を続けた。この連年の凶作により大坂市中はもとより農村にも飢餓人があふれ、このことは仁愛主義者大塩をいたく刺激した。彼にはこの凶作飢饉のさ中の農村の惨状をあわれむ詩が数多く残されている。

五事將に死に至らんとし／五行乖陟し民飢に泣く／東海雪中死鳥を食う／寒邸眼下に生児を棄つ

蒨花、蒲劍、風に戦いで聞く／識る可し依然として租税を催すを／蠶虫、草に鳴いて声尤も切なり／農人荒耗の哀しみを訴るに似たり。

この事態に対し大坂町奉行としては三郷より他所輸米高の制限禁止。買占囲持等により米価釣上げる商人の取締り。官稟を開き困窮を引出すこと。市中の富商豪家より大口義捐金を募ること等々の救済策しかもち合わせていなかった。

とりわけ大塩を激昂させたのは当時の東町奉行跡部山城守の施策であった。^② 跡部は天保七年、幕府より將軍宜下の時のためとして江戸廻米の命があると自分の支配下の大阪の惨状を見つゝ、又日用米の買出しに來阪する者を捕縛しつゝ、自己の名利のために江戸廻米に協力する奸吏振りであつた。^③ 大塩はこの町奉行に対し、隠居の身にありながらも養子格之助を通じて諸々の救済策を建言する。しかし跡部は大塩の献策を「貴公儀は当時隠居の事に候へば此様の事は構いこれ有るまじく、強て申され候はゞ曲事たるべく、強訴の罪に処すべし」と峻拒した。大塩の焦慮は深まるばかりであつた。

天保八年二月十九日、以前に倍し激しさを加えた飢饉のさ中、「一心太虚に帰すれば非常の事、又道なるを知る。故に妨げず」と彼は村々小前の者共に檄文をとばし、農民を組織して武装蜂起に立ち上つた。彼の意図は「詰る処は湯武、漢高祖、明太祖民を吊、君を誅し天誅を執行候誠心」から立ち上つたものであり、天誅を加えらるべきはいう迄もなく良知をそこなうものと彼が終生蛇蝎視し糺弾しつゞけた姦吏奸商、すなわち現実の封建支配者及び彼等と結托

した豪商であつた。^④ そして彼が檄文にかゝげた理想は真正の封建制への復帰、つまり「堯舜天照皇太神の時代に復し難く共、中興の氣象に恢復し」、「東照神君の仁政」に立ち帰ろうというにあつた。

彼の理想たる真正の封建社会は支配者の主導により、支配者が「良知を致す」ことよつて建設されるべきであつた。このことは現実の政治社会の問題はすべて封建支配者の心のあり方、つまり良知にかゝるものであり、支配者こそ責任主体であるとされたことを想起すれば当然の帰結である。そうであるからこそ、「四海こんきういたし候はゞ、天祿ながくたゞん、小人に國家をおさめしめば災害並至と昔の聖人深く天下後世人の君、人の臣たる者を御誠被置候」と天災という自然現象、それに伴う飢饉という社会現象さえも人災としてとらえ、現実の封建支配者の責任を追求したのである。

自然界はそれ自体の固有の法則を持つものであり、また現実の政治的社会も人間の主観的意図にはかゝわりなく客観的過程をたどるものであるという現実主義的な、また即物的經驗主義的な認識からはこの様な天災を人災とする誤

解は生れない。そこでは現実を一応受け入れその因果關係の冷靜な分析、探求が行なれる。

大塩の現実の封建支配者の道義的責任の追求という現実批判のあり方と、その変革性こそ人間の心はすべての対象的存在——自然、道徳、政治経済——に超越しそれを支配するものとする良知の哲学の所産である。こゝに人間の心以外の現実的社会をトータルに拒否して生きた主観的唯心論者のもつ偉大な意味がある。

しかしながら大塩は真正の封建制の建設の主体とたのんだ現実の封建支配者に絶望し、封建的支配機構の中では彼の理想を実現する事を断念せざるを得なかつたのである。この真正の封建社会の建設のために一般民衆によびかけた事は彼の思想の破産であり、良知の哲学のもつ自己矛盾の露呈である。彼はその主観的意図においては「必一揆蜂起の企とは違ひ」と民衆への激を農民一揆と区別しており、彼の良知の哲学からは農民が政治的主体として自ら一揆に立ち上ることは容認できなかった。

大塩にとっては絶望の果てのやむを得ぬ非常手段としてであれ、民衆に呼びかけ一揆に立ち上らせたということは

歴史的客観的にみるならば、それは新しい変革の主体の発見である。これこそ大塩の乱のもつ歴史的な意義であることとはいう迄もない。

この乱を契機として封建支配者は「内憂外患」に対するために天保改革に着手するのであり、そこでは一般民衆は明瞭に歴史の舞台上に登場する。大塩の乱は当時の封建支配者階級を「塩賊の乱」として幕藩制支配の危うさに戦慄させたのである。一方被支配階級の間には「徳政一揆大塩の味方」と大塩の乱に呼応して、四月の備後三原、六月の越後相崎、七月の摂津能勢と連鎖反応のように一揆が起り、「大塩死さず」の噂が一般民衆の間に語り伝えられたという。この支配者、被支配者階級に与えた影響こそ大塩の乱の歴史的意義の証人である。

① 「寄一斉佐藤氏書」（幸田氏前掲書二五四—五八ページ）。

② 後に天保三年、辞職後も彼はこのことをのべている。「神君様、御馬先におゐて功名仕、御手づから御弓拝領仕候大塩波右衛門血統之儀ニ付、下賤ながら君臣之名分者一生難離殊今以俸御抱入席ながら相勤、御切米頂戴、右を以身命相養居候付、人々へ教授いたし候ニも外なく、君へは真ニ忠を尽し、親へも真に孝を尽し、妻斗ニ善をいたさず、内心人々不知処におゐても利心悪心不_レ拔候様にと申勸候付……隠者ながらも急度碎身粉骨可_レ致恨」（天保三年、萩野勘左衛門伴四郎助宛書簡、石崎東園編、洗心堂尺牘集 傍点筆者）。

- ③ 大塩平八郎の役職の経歴をあげれば次の通りである。文化二、三年、十三、四歳で御方見習となり、以後兵庫西宮勤奮をつとめ、文化十四年、二十六歳で定廻廻、翌十五年目安役併証文役、文政九年三十四歳吟味役極印役、翌十年盜賊役唐物取調役、文政十三年三十七歳にて辭職（幸田氏前掲書、一九ページ）。
- ④ 大坂東西奉行与力の生活の実態はその幅利は二千石位であったという。それは年頭八朔には三郷町々、又は株仲間から付届がある。商業上の訴訟の如きは和解願下となると原被両方から係の与力同心へ礼銀をもつてくる。御用金が済んだといつては係与力同心への談銀を持参する。その他火事、変死人、絵で臨時の事件があれば必ず礼銀があったという（幸田氏前掲書、二九ページ）。
- ⑤ ⑥ 注①に同じ。
- ⑦ 「病を治むる奈何。当に儒に従ひ、書を読み理を窮めて而して後、愈ゆべし。故に儒に就いて問学す」（注①に同じ）。
- ⑧ 注①に同じ。
- ⑨ 「夫れ儒の授くる所、訓話にあらずんば必ず詩章なり。僕暇を偷みて之を慣習す。故に其策白に陥るを覚らずして自ら之と化せり、是を以て聞見辭弁、非を掩ひ言を飾るの具、既に心口に在り。而も侈然として忌憚する所なく病却て前日より深きに在たり」（注①に同じ）。
- ⑩ 「熟読玩味道それ焉に在らずや。恍然覚る所あり」（注①に同じ）。
- ⑪ 注①に同じ。
- ⑫ ⑬ 劄記 一七ページ。
- ⑭ 招隠篇併序、幸田氏前掲書、二五〇ページ。
- ⑮ 「不肖知己の明君に逢わず此上相働候はゞ馮婦の携轡下車（半分をわきまえぬこと）の類に候」（大蔵永常宛書簡、洗心堂尺牘集）。
- ⑯ 日本芸術叢書、第八巻、後素手簡、一一二ページ。

- ⑰ 同前 一七ページ。
- ⑱ 劄記 七六ページ。
- ⑲ 大塩の知友頼山陽は大塩の理想主義者の面目を次のように伝えている。「吾れ嘗て其の精明を過用し、鋭進折れ易きを戒む。子起（大塩のこと）深く之を納る。而かも己むを得ずして起ち、國家の爲めに奮つて身を顧みざるのみ」（大塩君子起尾張に適く奉送する序、劄記附録四六〇ページ）。
- ⑳ 日本芸術叢書 第八巻 後素手簡一四ページ。
- ㉑ 洗心洞の門人のうち幕吏（与力同心）と共に多かつたのは農民であり、延総數、百名のうち農民は三十名足らずを數える。又彼等の出身地は摂津國東成、川辺、八部、河内國茨田、志紀、洪川、交野等々の大阪周辺の先進地帯である（岡本氏前掲書、五二ページ）。
- ㉒ 日本芸術叢書、第八巻、後素手簡四二ページ。
- ㉓ 近世後期、一般民衆の中で忠や孝という通俗道徳が高揚する事の歴史的意義については安丸良夫「日本の近代化と民衆思想」上、下（『日本史研究』七八・七九号所載）にすぐれた指摘があり、この点においては本稿において前掲論文に負うものである。
- ㉔ ②⑤ 中尾捨吉編、洗心洞詩文。
- ㉕ 大塩を挙兵に立ち上らせた直接の原因は跡部山城守の施策はもとよりであるが、両者はそれ以前に険悪な間柄であった。跡部の前任者矢部駿河守が後任の心得を語つた際、与力の隠者に平八郎という者がいるがこれは悍馬の如き者であるから氣に逆らひ激昂させてはいけな。うまく取計いさえすれば、有為の才だからぎつとお役に立つ。と語つた。この矢部の言に対し跡部は「駿河守は一世の人物とは聞き候へしに今までのあたりに接し候に聞けるに相違して大任の心得振りをも語り候はずで、たゞ一人の与力の隠居を御するの御し得ぬのと取るにも足らぬ心配、何事の語にや頓と分り候はず」と嘲笑したという。跡

部は就任当初より大塩を無視し、又威圧する所があった。この陰悪な関係に加えて跡部の施策が大塩を更に昂じさせたものと思われる。

②⑦ 「大坂町奉行諸役人とも万物一体の仁を忘れ、得手勝手の政道いたし江戸へ廻米をいたし、天子御在所の京都へは廻米の世話も不致而已ならず、五升一斗位の米を買いに下り候もの共を召捕杯いたし突に昔葛伯という大名其殿人の弁当を持運候小兒を殺候も同様……」(檄文、幸田氏前掲書、二六二—六七ページ)。

②⑧ 岡本氏前掲書、八七ページ。

②⑨ 檄文、幸田氏前掲書、二六二—六七ページ。

③① 「此度有志のものと申合、下民を悩し苦しめ候諸役人を先誅伐いたし、引続き驕に長じ居候大坂市中金持の丁人共を誅戮におよび可申候間……」(幸田氏前掲書)。

③③④ 註③に同じ。

七、結 び

真正の封建制への復帰をめざす大塩の思想が何故、幕末の一般民衆に受容され彼等を一揆に立ち上らせることになつたのかを民衆の側から説明することによって結びとした。換言すれば、日本の近代化「原始的蓄積過程における一般民衆の歴史的な存在形態に即し、その思想的表現を明らかにすることである。

封建制、または絶対主義体制を否定し、近代社会をめざ

すブルジョワ革命の思想は近代的自然法思想にそのもつとも典型的な姿をみることが出来る。自然権、社会契約説、抵抗権がその内容であるが、これらは自然権——すべての人間は平等な立場において、自己の労働を自然界に投下しその成果を所有すること——を基礎とし、その貫徹のために社会契約説、抵抗権を主張したものであった。「労働の成果の所有」を自然権——人間の人間たる所似——として認めたと故にこそ、人々は主体的に自然界に対して働きかけ、より豊かな成果を得んとし、それを自覚的、体系的に主張した。生産力開発の理論の基礎はこゝにある。この近代的自然法思想は資本主義社会形成の主体たるブルジョワジーの自己主張であったことはいふ迄もない。

ところで、幕末期、日本においてもつともブルジョワ的発展が進んでいたとされる大阪周辺の一般民衆、とくに農民の間に受容された大塩の思想は、人の人たる所以は「良知」にありとする主観的唯心論であり、「労働の成果の所有」という主張を全く欠如したものであった。これこそ當時、特異な近代化過程の途上にあつた一般民衆の存在形態の思想的表現である。

つまり彼等は日常の無意識の工夫、生活の知恵によって、又滲透する商品経済に刺激されて生産力を上昇させ、萌芽的利潤を蓄積し、ブルジョワ的發展をとげつゝあつた。と同時に他方ではこの發展は寄生地主的集積へと歪められ地主、小作という半封建的社会關係を広汎に形成する方向へも向いつゝあつた。

この封建的危機に対処する支配者の支配原理は前期的資本との結託により、又は政治権力の赤裸々な行使により、その成果を把握・吸収し、一般民衆を封建的小農民の地位にとどめておくことであつた。このことは換言すれば権力による原始的蓄積の強行であり、封建支配者が絶対主義権力への自己轉換をとげることであつた。

このような状況におかれた一般民衆の間には「労働の成果の所有」こそが自然権であるという思想は成立すべくもなく、また萌芽的利潤の認められないところでは生産農民が生産力の發展を自覺的に意図することは稀であつた。地主——小作關係の展開するところ、この事はもっともよくあてはまる。むしろ商品経済の滲透によるアナキー、又は徐々に形成されつゝあつた「みづくさい」とか「勘定高

い」といわれる商品価値の荷い手のとり結ぶ抽象的、形式的な人間關係に抗し、人々が相互に全人格的に支え合う共同社会建設の主張、反功利主義的傾向こそ彼等の存在形態にふさわしいものであつた。大塩の思想のうけ入れられたゆえんである。

この際に大塩の思想がそれが封建支配の強化という方向に働いたとはいへ、「いつくしみ」という内的心情の発露を重視する仁愛主義者であつた事は重要である。大塩は一般民衆の内面性に訴え彼等を教導し支配したのであり、一般民衆は大塩という具体的な人格への絶対的帰依を媒介に彼の思想を受け入れた。先にのべたごとく大塩の思想の全哲学体系が彼等に理解され受容されたのでなく、その共同的の心情道徳の側面が強調されていた。大塩と彼の門弟の農民の間には心情共同社会が存在したのであろう。

大塩の檄文が何故、一般民衆を一揆に立ち上らせたかということもこのことから説明できる。すなわち、大塩においては「良知」は既存の社会的価値や權威に優越するものであり、一般民衆の側からいえば「良知」が絶対であるごとく、大塩の意は絶対であつた。こゝでは大塩の思想の心

情道徳としての特徴と、彼の門下の農民の大塩への全人格的、内面的帰依を強調したい。

日本の近代化への変革には武士階級や村落支配者層が一般民衆を指導した一揆を数多く指摘することができる。この両者の関係は前者の主導により、その目的のために一般民衆に一時的に依存し、それを利用、瞞着したという評価が一般的である。とするならば大塩の乱に呼応して各地で

立ち上った一般民衆の「徳政一揆大塩の味方」という声はどのように説明すればよいか。この事実は一般民衆の間に、大塩の、又はそれと類似の思想が生み出され受容される歴史的条件が存在したのであり、一般民衆は大塩の乱に共鳴したのである。これこそ当時の一般民衆の思想的表現ではなかろうか。

(京都府立総合資料館)

The Change of Confucianism and People

—about *Heihachirô Ôshio* 大塩平八郎—

by

Kimiko Miyagi

Heihachirô Ôshio 大塩平八郎 in this article has been well-known by the “Oshio’s Rebellion” in the 8th of *Tempo* 天保. There has been his evaluation that in Osaka 大阪 a Shogunate official with the commons criticised the feudal system and swayed it fundamentally, but his thought has ever been left uncertain.

This article tries to grasp *Oshio’s* whole idea; we are to explain why he, one of the feudal rulers and a scholar of the *Wang Yang-ming* 陽明 school with the Confucan thought which was changed into idealism, criticised the feudal system, and at once refer to the way of the commons and their idea in the process of modernization, at the end of the Shogunate period.

Establishment of Culture-fishing Villages and their Geographical Background

by

Jôji Ôshima

The appearance of culture-fishing villages in the Japanese fishing villages may be traced back to the middle period of the *Tokugawa* 徳川 shogunate. It is due to the speciality in this field that the history of establishment of culture-fishing villages slips out by a scene in time with the history of development of raising fishery proper.

This article, after treating the history of development of raising fishery as a premise, explains the oyster farming region in the *Hiroshima* 広島 bay as an example of early established culture-fishing villages. On the next step, we have to recognize the importance of this type of fishing not simply because it is one aspect of fishery production but cause of its competitive position among other primary and secondary industries. We try to analyse the transforming process of culture-