

安藤昌益の平等観

宇宙義論 cosmody の視点から

土橋 貴

永遠

また見つけた

何が——永遠

太陽とともに去った海のことさ

A・ランボ

- (一) 自然観の変換
- (二) 自然世
- (三) 法世
- (四) 昌益とルソー

(一) 自然観の変換

希代のイロニカーであつたF・ニーチェは、『権力への意志』で、次のような辛辣なことをいった。「信仰とは何か？いかにしてそれは生ずるのか？あらゆる信仰は真なりと思ひこむことである」⁽¹⁾。真実といわれるものは思ひこみ以外のなにもでもない。そこからニーチェは、一気に思いこみの本質を、「自己欺瞞」であると喝破した。存在しない真なるものを捏造し、そしてそれを信じ込むという点で、二重の自己欺瞞であるが、言葉を変えればそのような二重の自己欺瞞は、現実からの二重の自己逃避である。したがつて真の世界と仮象の世界という二項対立のパラダイムを設定することは、嘘である。真の世界と仮象の世界はシノニムであり、しかも仮象の世界は、価値を介しながらめられた或る世界であり、同じことを別の言葉で述べると「ある特定種の動物の保存や権力上昇に関する有用性の観点にしたがつて、秩序づけられ、選択された或る世界」⁽²⁾になる。したがつてニーチェによれば、真と偽のパラダイムは、そもそも存在しない。

ところで現代とは、いったいどのような時代なのであろうか。ニーチェは、『善悪の彼岸』で、それを「発見」の時代と⁽³⁾いった。発見とは、ハイデッカー的にいえば、隠されて在るものを暴露することである。それでは「発明」とは何か。発明とは、もともと存在しないものを、あたかも存在するかのよう⁽⁴⁾に捏造することである。問題は、誰がそのような存在しないものを、発見すべきものとして捏造し、その上なせそれを真実化したのかになる。それは、ニーチェによれば、「超人間的なもの⁽⁵⁾の俳優」である「僧侶」である。自惚れの強いドグマテイカーである僧侶が、真実なるものを「遠近法的仮象」として捏造し、しかも真理に到達する方法は、僧侶になるしかない。

いと思わせたのである。神とその他の者を媒介する者は、僧侶のみである。僧侶は、真理を彼岸とし虚偽を此岸とし、虚偽としての現実を嫌悪する形で、「生の否定への意志」を實踐する。ここには「蛙の遠近法」といわれるチャンドーラの「下からみあげての遠近法」がある。絵画の世界でのパースペクティブは、近いものを遠く、遠いものを近く、画家の芸術的欲望により自由自在に描かれることをさし、被写体をそのまま写し取ることを課題とする。「写実主義」との対極下にある。遠近法は、それゆえに一つの「解釈」であり、それを促進するのは「欲求」である。何のために真なるものを捏造するのか。それは、シヨウペンハウエルの「生への意志」というパラダイムを自己なりに変換したニーチェによれば、自己の「権力への意志」を實現するためである。極端にいえば「生そのものが権力への意志」をさす。

ニーチェにより罵倒された、古代へブライ人により、「真なるもの」として発明された古代ユダヤキリスト教の教義を、シェーマティックに述べれば、次のようになるだろう。(a) 人格をもつ無形の創造神 (b) 弁神論的な善悪二元論的世界観 (自由の出現) (c) メシアニズム (救世主信仰) (d) 終末論 (e) 最後の審判そして (f) 死者の再生復活。これが有名な救済史観の祖型である。これに対して現実なるものは、「偽の世界」として否定の対象にされてきた。僧侶というドグマテイカーによってつくられたこのような「背後世界」というフィクションがヨーロッパ世界をひきずり回してきた。

このような救済史観は、特に一七世紀の市民革命以降、〈彼岸〉での〈魂〉の救済から〈此岸〉での〈生命〉の救済へ神学が世俗化されるとタイアップする形で「世俗化」secularizationされたとき、(a)と(b)と(c)と(d)と(e)そして(f)もまた「政治化」politicalization (神学的言説の政治的言説への変換) という形をと

りながら、世俗化しながら生き延びていったといえる。⁽⁵⁾一六世紀、ルターが、神学の「脱政治化」de-politicalizationを企て、個人の「宗教的経験の純粹内面性」を守るために、世俗権力への黙従を説き、⁽⁶⁾マキアヴェルリが、政治の論理（権力の論理）を実現するために、政治の「脱神学化」de-theologificationを企てたとき、⁽⁷⁾二人は、政治と宗教の統合を破壊したが、一七世紀のホッブズは、「リヴァイアサン」という、世俗化された「シオクラシー」を提示したとき、二つを再統合し、救済史観を世俗化したのである。かつては僧侶が、権力への意志により、このような救済史観を、神学的次元で発明し、近代以降僧侶の地位を占める政治哲学者が、世俗化されたそれを発明したが、その虚偽性は見破られ解体され、今や「発見」がそれに代った。だが発見にも問題がある。というのも発見は、古代ユダヤキリスト教の時代から現代まで、人間中心主義と結びついているからである。

そこで我々は、現在焦眉の問題となっている「人間のための自然」から「自然のなかの人間」へのパラダイム変換は、いったいどのような意味をもつのかを問わなければならない。その問いを鋭い形で展開しているハイテッガーの哲学を見ていこう。一九六三年、農本主義的ファシストM・ハイテッガーは、『技術論』なる書物の冒頭「序にかえて―日本の友に」で、今や世界はヨーロッパ化されつつあるといった。世界のヨーロッパ化あるいはヨーロッパの世界化とはいったい何であろうか。それは、彼によれば、「技術の時代」の到来をさしている。「技術」を意味するギリシア語の「テクネー」technéは、「立て上げることに精通していること」という意味をもっていた。それは、「知の在り方の一つ」である。「立て上げること」は、「立て上げる以前には今だ現存していなかったものを、顕わな、近寄りうる、処置しうるものへと立たせること」⁽⁸⁾以外の何者でもなく、ヨーロッパの「近代の数学的自然科学の展開」を介して現れたのである。近代以前世界は像として立て上げられるようなことはなかったが、近代以

降世界は、「像」として我々の直前に立て上げられることになった。

問題は、なぜ近代人は、我々の「前に」に世界を屹立させる、垂直的存在論を展開したかである。ハイデッガーは、近代人は、「挑発し、確保し、計算するように自然を立たせる」⁽⁹⁾という。つまり自然を挑発するのは、自然を「我々の役立つものとして目前にもち来たらす」ためにほかならない。役立つとは、自然を「エネルギーの主要貯蔵庫」として「視」ることを示している。そこから我々は、自然を、「一つの算定可能な諸力の連関として追い立てる」。かたんにいえば、人間は、さまざまな「目的」の「手段」として対象化し、利用するために、自然を「視」るのである。E・カッシーラの『啓蒙主義の哲学』によれば、「弾道曲線の発見」者であったG・ガリレイは、その曲線を「二つの異なった「力」つまり「最初の衝撃の力と重力」によって決定される一つの複合的な事象」ととらえた。彼は、自然現象を、要素的事実に分解し、その後には要素的事実を総合し、法則を導きだした。近代自然科学は、〈分解—総合的方法〉により構築されたのである。権力への意志は、ホップズにより政治哲学として論理化されていくが、それ以前には、権力への意志は、自然の支配に向けられた。ハイデッガーの存在論に異議を唱え、その哲学の危険性を批判したE・カッシーラが『啓蒙主義の哲学』で、一七世紀以降出現した啓蒙主義の特質として解明し称賛した、「分解(析)—総合的方法」の進展の裏には、このような用在的自然観が存在するのを、ハイデッガーは見破り批判したのである。近代以降人間は、「地上の主人顔」をし、のし歩くことになる。近代の人間は主体となる。

そこで問われるのは「主体」Subjectとはいったい何かである。ハイデッガーは、「主体」を、「前に横たわっているもの、根拠としてすべてのものをおのが上に集めているもの」と規定する。このような人間の「主体化」への

変換は、世界を像としてつかんでいく態度偏向から出現したのである。人間は、自然を、客観的な像として立てていけばいくほど、主観として立ち上がる。近代人は「怪物」となるのである。近代人の「主体性」と自然の「客体性」という二項対立のパラダイム設定は、ニーチェ的にいえば、自然を自己の支配下に置こうとする、権力への意志から生まれたとされ、またそのようなパラダイムは、ハイデッガーによれば、現存在と物という存在者の「特殊な存在の仕方」を存在一般と誤解し、一般化・普遍化してしまったとして批判される。世界は、主観と客観に分裂する形で、存在しているのではない。

主体となった近代人は、地上の主人あるいは神にでもなったかのように、人間の「ために」自然を、手段化として措定し、暴力的に加工し変形し最後には破壊してしまった。人間は、カール・レーヴィットによれば、世界を必要とするが、世界は、人間を必要としない。⁽¹¹⁾人間は、特殊近代的な「労働」(対象を加工し変形する作業)を介し破壊してしまった自然を、再生産することができるならば、将来に明るい展望をもつことができようが、それができない場合、絶望的な未来像しか描けないであろう。そのような暗い時代を迎えた今日、我々は、脱主客二元論的パラダイムを考えなければならないのでないか。人間の「ための」自然から自然の「へなかの」人間へのパラダイム変換を。⁽¹²⁾要は、人間中心主義の批判的検討につながっていくのである。

そのためにはT・H・ハックスリーの『進化と倫理―自然誌的考察―』が役に立つ。「ダーヴィンのブルドック」というニックネームをつけられた、ダーヴィニズムの「フロバゲーター」propagatorであったハックスリーは、古代ユダヤ教以来連続と続き、特にヨーロッパのキリスト教神学の基本的テーマとなったものに「神義論」theodicy (弁神論とも呼ばれる)なるものをあげ、それに対抗するものとして、古代インドに出現した「宇宙

「義論」cosmodycyなるものをあげた。神義論は、文字どおり、人間の悪に対して、唯一の人格神の義しさを弁護する学であるが、宇宙義論は、唯一神を措定することなく、人間の悪に対して、宇宙の義しさを説くことにその特質がある。⁽¹³⁾バラモン教的宇宙義論は、人間から超越的に存在する神を捏造することなく、「アートマン」(我)の「ブラウマン」(梵)への合一(梵我一如)を説いた。そのヴァリアントは、古代中国の「理気論」(理気一元論あるいは理気二元論)、仏教の「理事論」、古代ギリシアのストア哲学となつて出現した。宇宙義論では、宇宙の義しさは、宇宙が規則正しく循環再生的にかつ永劫回帰的に回転することにより証明される。

概して循環再生あるいは永劫回帰の説を前提にして構築される政治思想は、その典型である、古代ギリシアの黄昏期に出現したストア主義哲学を見れば分かるように、保守主義的傾向を有する。汎神論者であつたストア哲学者は、神の魂を入れる肉体といわれる、循環再生する宇宙のなかに存在する、神の「理性」logosの縮小コピーに相当する人間の「理性」||「自然」にしたがって生きるのが人間の理想であるといつた。人間は、宇宙の「理」の縮小コピーである。人間の自然化と自然の人間化がここに存在する。となると宇宙の理のなかの人間は、無秩序な世界から超然と生きることができるといふ観念を抱くようになる。

生の根拠は、死の根拠あるいは死生観の問題になる。死すべき存在としての人間は、この死を迎えるまでの生を、発狂せず、どのようにして持ちこたえることができるのであろうか。ユグヤーキリスト教ならば、神の救済を信じ、死を安からに待とうとするのであろう。しかしそのような救済方法は、自己を欺瞞のなかに、あるいは恒常的な精神的酩酊のなかに閉じ込めるだけである。宇宙義論の信奉者としての日本人は、死をどのようにとらえたかといえ、それを死を介して、「宇宙」のなかに入って行き、そこにしばらくとどまり、次第に溶けながら消えてゆ

くこと⁽¹⁴⁾ととらえた。日本人は、深淵を前にして躊ろぎ、宇宙のなかで生まれ、宇宙により育てられ、そして最後に宇宙にひきとられるかのように、宇宙のなかで死んでいくという観念を抱き続けてきた。これこそ死すべき者としての人間が、発狂せず、安らかに死んでいくことができる根拠であろう。このような理想は、都市国家の衰退にあい、自己のアイデンティティを失い、意気阻喪した市民たちが最後に発見した慰めであった。因にローマ帝国時代のストア主義者の墓標に次のようなことが記されていたことで、このような生き方が窺われよう。「その時、無限の深みから流出したものは、再び故郷に戻り行く⁽¹⁵⁾」。ストア主義者にとり死は「神性をもった自然の懐」に消えることを意味した。大いなる宇宙に包まれながら安らかに死ぬことができると思ふことができる者は幸福である。ある意味ではみごとに反現世的超世俗的な思考様式であろう。

後にのべるが、安藤昌益は、大館の禅宗寺院で仏業に励んだと見られる。昌益は、(二)で詳細に述べるが、鎌倉時代の曹洞宗開祖であった道元の江戸時代中期の弟子であったことになるが、道元の教えを捨て、最後には仏僧をやめてしまった。昌益は、宇宙義論の一ヴァリアントであったストア主義と似て、宇宙のなかのすべてのものが、生命的リズムによって、循環再生し、永遠に回帰してくるといふ説を唱えたが、それにもかかわらず、述べられたことが、保守的ではなく、革命的な「農本主義的民主主義」⁽¹⁶⁾(H・ノーマン)を提示しえたのは、いったいなぜなのかを、我々は、これから検討しなければならない。我々は、それを解明するためには、昌益の「制」(ツクリゴト)としての「法制」と対立する「自然世」なるものをまず始めに分析していくことにしよう。昌益は、今述べた、ユダヤキリスト教のように、超越神の存在を前提とせず、宇宙義論のなかで、自然のなかの人間観を展開したのである。

それにせよなぜ昌益は、宇宙的自然のなかの人間に関心を抱いたのであるか。彼は、自然のなかでの人間の平等をいいたかったからである。徳川将軍を「獸」と罵り、徳川幕藩体制下で万人の平等を叫んだらどうなるかは、昌益が一番よく知っていたはずである。徳川幕藩体制は、士農工商の身分的差別の上に成り立つ。昌益は、平等を主張すれば、体制転覆の科で、死罪を覚悟せざるをえない。幕藩体制国家は、飯沼二郎の『徳川の時代』によれば、「封建社会の最末期に出現する中央集権的封建体制」¹⁷⁾つまり絶対主義国家であった。中央集権的封建体制は、矛盾する「農奴制」(地方分権制)と「レーエン制」(中央集権制)の同時存在である。中央集権主義と地方自治の統一体としての徳川幕藩体制国家は、中国と朝鮮李朝が、「郡県制」を採用してしまつたがゆえに、近代化形成力を弱めてしまつたのに対して、近代化を早める結果を生んだ。絶対王制国家は、中央集権主義の下に地方分権主義を統制するシステムである。封建制は、絶対主義というフリーザーにより、一時的に凍結されたのである。このような絶対主義は、明治維新から一九四五年まで続いた「地主王政国家」としての天皇制国家をもつて完成する。

中村吉治の『日本の封建社会』によれば、封建制は、平安鎌倉時代から成立し、戦国争乱を介し、内容変化しながら再編成され、やがて幕末を迎え、崩壊した。封建制の本質は、「封」(土地)を介し、主従関係が形成されることにある。従者は、主人に所領を寄託し、そのかわりに主人からそれを安堵される。主人が守護地頭から徳川氏にかわつただけである。しかし封つまり所領の所有形態が、豊臣秀吉の「本貫制」と「石高制」という「収穫の数量表示」を介して、抽象化したとき、封建制は、「内容変化」した。秀吉の太閤検地の実施から、内容変化を介しながら、封建制の終わりの始まりが始まつた。石米の価値が、貨幣経済の変動によって激減することで、武士の地位は失墜した。中村によれば、石高封建制が封建制を解体したのである。太閤検地は、「封建制成立の画期」ではな

く、「崩壊の画期」と見るのが妥当であつた。⁽¹⁸⁾ 終わりの始まりとはいえ、終わるまで三〇〇年かかってしまったのであり、その間民衆の刻苦ははかり知れないものがあつたことはいうまでもない。昌益の政治思想は、差別の構造を正当化する幕藩体制への反逆であつた。我々は、以上のような問題関心から、〈猪飢渴〉といわれる〈飢饉〉に頻繁に見舞われる、苛酷な自然環境の下にある奥州の最果て八戸で、密かに反逆の鋭い刃を研いでいた昌益の思想をさっそく見ていくことにしよう。

(二) 自然世

先に触れたが、昌益もまた、宇宙義論者であつたストア主義哲学者と似て、宇宙のなかのすべてのものが、循環再生し永遠に回帰してくるといふ説を唱えたが、それにも拘わらず、その説が保守的ではなく、革命的な農本主義的民主主義を提示することができたのは、いったいなぜなのかを我々は一度検討しなければならない。我々は、それを解明するためには、(三)で説明する昌益の「制」(ツクリゴト)としての「法世」と対立する、「自然ノ世」なるものをまず始めに分析していかなければならない。昌益は、今述べた宇宙義論のなかで、自然↓自然化された人間観↓自然化された社会観を展開したのである。ユダヤキリスト教のように、超越神を前提とせず、自然と人間を同義的にとらえる考えは、ただ一つのこと、つまりすべての人間が、自然のなかでは、平等であるといいたいために提起されたのである。

それではこれから昌益の自然世なるものを分析していこう。昌益は、『自然真営道』の「大序」で次のようにいう。「天下の人間は全部が一人の人間なのです。すべての人間が一人の人間であるこの天下に生まれたからには、

直耕して天真とともに衣食の道を得るべきでしよう。すべての人間が一人の人間であるこの天下で、だれを治めるといつて王になり、だれに對して王になるといふのですか⁽¹⁹⁾と。また彼は、『統道真伝・糺聖失卷』で、次のようにいう。「転定一体、万人にして一人、自然の転定、人倫に君臣と云えること之無く、君と云うは聖人出でて転定を盗み、私法を立て上に立つより之有り。強盜の異名なり⁽²⁰⁾。したがって君と称する強盜が、上下貴賤など存在しない「転定」(天地)を二別し、王政を樹立し、上尊・下卑の位をつくつたのであり、「転道」(天道)に反した行いをしてるのである。「転下」(天下)において「四民を立つる」のは「失り」なのである。「男女にして一人なる転下」⁽²¹⁾だけが存在するのである。しかもその転下と転定が自然なのである。存在するのは平等な「男女」(昌益は男女と書きヒトと読ませる)一対だけである。

それでは昌益は、「自然」をどのように規定しているのか。『統道真伝・糺聖失卷』から引用しよう。「夫自然は、始めも無く終わりも無く、自り感き、他を候つに非ず、自ら推して至るに非ず。常に自り感くに、小進して温暖發生の氣行有り、大進して熱烈盛育の氣行在り、小退して涼燥実収の氣行在り、大退して冷寒枯蔵の氣行す⁽²²⁾」。転定の循環とは、いうまでもないが春↓夏↓秋↓冬↓春の四季の無限のくりかえしを意味しているのは明らかである。「転下」(天子)の農民は、転定に春がくれば、転定が残してくれた種を蒔き、転定に夏がくれば、蒔かれた種は勢よく育ち、転定に秋がくれば、育つた物を刈り取り食し、転定に冬がくれば、次の春に蒔く種を備蓄する。植物は、転定の転回とともに、次のように一巡する。「生発」から「成育」へ次に「実収」最後に「枯蔵」そしてまた「生発」へ。ここでは昌益は、「自然ノ世」(転下・転定)をどのように規定しようとするのか。『自然真営道』(稿本)の「卷一」で、次のようにいっている。「転定、運回シ、時、行ハレテ、万物ノ生生、竭クルコト無キハ、

無始・無終ナル自然ノ真、感イテ進退スル直耕ナリ⁽²³⁾。転定は、始まりも終わりもなく、永劫回帰的に循環するが、その循環過程で、万物を産出する。「自然ノ世」は、「転定ト与ニ人業ヲ行フテ、転定ト与ニシテ微シモ異ルコト無シ⁽²⁴⁾」。くりかえすと自然世と転定とはシノニムである。人間は、永劫回帰的に循環する転定（の運行法則）のなかに入り、転定に従う形で、そのなかでその法則に協力する。昌益は、その協力を「人業」と呼んだ。それゆえ天地の循環と人業もまたシノニムなのである。人業とは、（一）で述べたように、自然を支配するためにそれを制圧的に加工変形する労働ではない。人業は、循環する自然のなかに入り、そのなかで動く人間の存在様式をさす。人間は、自り然ル転定の運動のリズムとサイクルに合わせ、種を地⁽²⁵⁾に「定」に蒔き、実を結ぶのを待つ。転定は、永遠に循環し再生するという意味で、無始無終であり、人間集団が、自り然ル転定に合わせて生きると、自り然ル「人倫」となる。転定も人倫も自り然ルという意味での自然なのである。自り然ル転定の法則に従う人間の集いは、「一和」つまり共同に包まれる。野口武彦の『土の思想家 安藤昌益』によれば、ここには儒教の「天人相関（相感）説」のヴァリエーションがある。

さらに詳しく昌益の自然を検討することにしよう。これまでの説明から分かるように、彼は、自然を、自り然ルと読ませるように、それを客体化あるいは対象化された自然というよりは、むしろ宇宙の生命力の発露たる「運動」（＝活真自行）を意味するものとつかんでいる。昌益は、一種の物活論者であつたのが分かう。彼は、『自然真営道』の「大序」で、自然を「互性・妙道の呼び名である⁽²⁶⁾」という。「妙」とは「互性」（昌益は「互」を男女がセックスをしている姿をさしているのとらえる）をさし、「道」とは「互性のはたらき」のことをいう。自り然ルの本質は、「互性」にある。互性は、自然の運動の本質をさす。互性は、ものの運動を、「二別」（二元論的な対立）の下

にとらえるのではなく、互いに異なった本性をもつものが、互いにとり、異なる他の本性を媒介とし結びつきながら、統一（調和）体として存在しているありさまをさす。

それでは昌益は、真に活きて自ら進み行く自然観を、どこで学んだのであろうか。彼は、いろいろ場で学んだのではないか。我々は、その例を、いろいろ場の「火」と「鍋」の関係から見えていくことにしよう。物を煮炊きするためには、火に水を入れた鍋をかけなければならぬ。火が弱すぎれば、鍋の中味は煮えない。逆に火が強すぎれば、鍋の中味は、鍋の外にこぼれてしまう。前者は、鍋の〈性〉が火の〈性〉を奪ってしまい、後者は、火の〈性〉が鍋の〈性〉を奪ってしまったのである。双方の性は、相互浸透のなかでバランスがとれたとき、統一され、物がうまく煮える。昌益は、転定も然りだという。春（小進）↓夏（大進）↓秋（小退）↓冬（大退）そして↓春（小進）↓……。寄せては返し返しては寄せる海の波のように、自り然ル自然は、進から退そして退から進への運動を無限にくりかえす。進退説は、陰陽五行説の陰陽説に似ていないこともないが、昌益の場合は、四行説であり、そこには昌益なりの陰陽説の置き換えがあったのだろう。ヘーゲルは、『論理学』で、あるものは、自己が他者に「変化」し、さらに他者を媒介としながら、自己に「還帰」してくるといった。しかしヘーゲルの場合、還帰と変化の循環は、最後には絶対的統一をさす「絶対知」の段階に到達する。昌益は、進退と退進の統一体を、互性の妙道といったが、退進と進退は統一されたとしても、その統一はすぐ破れ、次にまた統一に向かうと見たのである。統一から統一の破棄そして統一への無限の循環運動のみが存在し、ヘーゲル的な絶対知などは存在しないのである。宇宙を貫く互性の妙道を、昌益が「直耕」といったことに我々は注目しなければならない。元禄の西行と呼ばれる松尾芭蕉の俳句が、農の風景を詠ったのに対して、昌益は、業としての農のなかから、「土活真」（真に活きた土）つまり

「生命のエネルギー装置」をつかんだのである。

今ここで昌益の思想を解くキー・ワードである直耕なる言葉がでてきた。そこで我々は、昌益の直耕概念を、安永寿延の『安藤昌益』を参考にしながら、くわしく検討することにしよう。安永によれば、昌益は、秋田の大館の禅宗の一派「曹洞宗」の禅寺で、「梵行」（仏行）に励み、「師資相承」の制度の下で、師から「資」（弟子）への「印可」（証明）の授与により、正式の禅僧の地位をえた。昌益は、安永の説によるならば、道元の教えであった「身心脱落あるいは大悟徹底」（＝解脱）を師から印可され、正式の住職の地位についた。²⁷周知のように禅宗は、中国から伝わった仏教の一派であった。禅宗は、禅（定）＝「ヨーガ」を介して、「超越者」（ダルマ）に帰一することを宗旨とする。まえてもって結論を述べれば、昌益の直耕は、曹洞宗の冥合あるいは印可に対する批判を介し、仏教批判として提起されたのである。いうまでもなく、古代インド仏教は、バラモン教に対するアンチ・テーゼとして興った。守本順一郎によれば、バラモン教は、「アジア的支配の論理」（血縁支配の論理）によって、カースト制度という「現実」を正当化していたが、仏教は、反血縁・反カーストの論理を介して、バラモン教が正当化した差別的現実に対抗した。仏教は、「僧伽」（ソーギヤ）内部にのみ平等を限定し、娑婆の差別を認めていたが、「一切衆生平等往生」そして「一切衆生悉有仏性」といい、すべての生きとし生ける者の平等を唱えた点で、革命性をもっていた。仏徒は、反血縁・反カーストの姿勢に徹し、「梵行」（仏行）に励むために、「出家」することを考えた。自殺することなく、世間的に死ぬことを意味する出家は、バラモン教では、「頽齡期」つまり老齡期に限定する賢明さがあったが、仏徒は、菩提心をもったとき、出家し、仏行という形で、世俗外禁欲に励む。しかしその世俗外禁欲は、いったい何により維持されたのであろうか。M・ウェーバーは、『宗教社会学論選』で、次のよ

うにいった。「農民が地主にとってそうであるように、俗人は仏教やジャイナ教の比丘衆にとって、結局のところ貢物の源泉であるにすぎず、比丘衆はこの貢物によって、救済の状態をたえずおびやかすような世俗的労働を自分でやることなしに、まったく救済のためだけに生きることができた」⁽²⁸⁾。救済は俗人の「貢物」つまり「布施」によって支えられるのである。いずれにせよ反バラモン教・反権力の論理を展開した古代仏教は、中国日本に渡来したとき、いつしかヒンズー化し、差別を認めてしまう傾向をもってしまったのである。

仏教は、古代インドから中国を経由して日本に渡来した。インド仏教を輸入した中国では、仏教は、「儒教的中国仏教」という、「仏教の儒教化」現象を見せた。中国の禅宗は、古代インド仏教の教えを誤解してしまったか、あるいは中国の風土に合うように、それをアレンジしてしまった。日本の禅宗は、臨済宗開祖栄西、曹洞宗開祖道元により、中国禅宗を輸入した。栄西は、守本順一郎の『日本思想史』によれば、世俗的なものに執着し、上昇志向的で権力的であったが、道元は、反権力の姿勢をどこまでも貫きとおし、⁽²⁹⁾宋の禅宗の教えを、古代インド仏教のコンテキストに再びもどし、インド仏教のなかで、再解釈しようとした。そのうちの一つの言葉に「直耕」がある。安永によれば、中国禅に「正業」あるいは「直業」という言葉があるが、この言葉は、サンスクリット語の「正しい行い」(＝供養) *samyak karmanta* の中国語訳である。遊牧民族的宗教の仏教が、農耕民族の中国に伝わったとき、「サミヤーク」には「直」＝「正」が、そして「カールマンタ」には「業」という字があてられた。つまり直(正)業が。道元の江戸時代の弟子であった昌益は、直耕という言葉を全面にだしたとき、直接耕作という意味よりはむしろ語の正しい意味としてのサミヤーク・カールマンタに、直耕をもとしたのである。「正しい行い」⁽³⁰⁾としての直耕に。道元は、仏徒の超越者への合一を実現するために、現世外的禁欲の方法とその場を徹底的にマニ

ユアル化し合理化していった。それは、「僧伽」の維持管理つまり経営の合理化につながる。しかし世俗外禁欲の基盤は、先に述べたように、結局は眞物に依存する。昌益が禅僧から医師にその職を変えたのは、労働に対する曹洞宗の教えに不満があったのではないかと想われる。昌益にとり、直耕は、正しい行いを意味し、そして正しい行いの証は、始まりもなく終わりもなく自在し循環再生し永劫回帰し、豊かな作物を我々に与えてくれる、自然への協力に求められた。そのような人業としての直耕のみが、仏教(禅宗)の超越者への合一の方法である、瞑想を越える価値であった。

ところで道元は、『正法眼蔵』の「現成公案」で次のように述べた。「人のさとりをうる、水に月のやどるがごとし。月ぬれず、水やぶれず。ひろくおほきなるひかりにてあれど、尺寸の水にやどり、全月も弥天も、くさの露にもやどり、一滴のみずにもやどる。さとの人をやぶらざる事、月の水をうがたざるがごとし。人のさとりを聖礙げせざること、滴露の天月を聖礙せざるがごとし⁽³⁾」。人間が悟りを得ることは、水に月が映るのに似ている。月は、水に映ったからといって濡れるわけではない、また水は、月を映すからといって、ざわつくわけではない。水は水であり、月は月である。広く大きな光である月の光は、わずかな水に宿り、宇宙全体も、草の露にも宿り、一滴の水にも宿る。悟りが人を破らないのは、月が水滴に穴をあけないのと同じである。人が悟りを妨げないのは、一滴の露が、天の月を妨げないで月を宿すのに似ている。月の光つまり悟りそして水つまり人である。月と水が、自己を保ちながら、相互に他を照らし合う形で、同一化しているのと同じように、悟りと人もまた、自己を保ちながら、互いを映し合う形で、一体化している。道元は、この一体化を解脱といった。

それでは解脱と規定されるこのような一体化の極端化は人間に何をもたらすか。「自然の信徒」のこのような

「過度の自然耽溺」は、V・E・フランクルの『死と愛』の「生命の意味」によれば、「歴史なき純粹な現在に關係しようとする」⁽³²⁾ 神経症的兆候を人間にもたらす。昌益は、僧伽で一人行往座臥し、先に触れた形での宇宙への一体化により、師から「大悟徹底」（心身脱落）を印可されたとしても、そのような冥合にはたしてどのような意味があるのかという疑問の念を抱いたのであろう。そこで昌益は、真理への一体化の確信の根拠を、宇宙と自然と人間を貫徹して存在する、労働する自然を意味する直耕なるものに求めたということができよう。くりかえすと勸進元より提供される貢物のみが、曹洞宗の世俗外禁欲を可能とした。世俗変革を可能とする昌益の世俗内禁欲を支えたものは何かといえは、それは、労働する自然が、我々への恵みを、蒔き育て提供するまでのその過程を、支え介助するという意味での正しい行為つまり人業あるいは直耕と呼ばれるものであった。宇宙義論の信奉者昌益は、仏教を捨て去ったのである。

「山居主義者」であった道元の現世的禁欲は、中古以降開始された「ことしげき世」としての「里」を避け、同時にそこに登り籠もれば命を失う危険性がある「深山」にまで足をのばさず、矛盾対立する二つの「間」あるいは「境界」である「山里」において営まれた。世俗外禁欲の「場」を山と里の中間地帯に求めた道元は、依然として「山里の思想」（家永三郎）を継承する者であり、「宗教の代用」に「自然」をもってきたのであった。⁽³⁴⁾ 道元のこのような宗教的自然観を克服する、直耕を基軸とする昌益の宇宙義論的自然観に、昌益の思想の革命性の源泉があったといえるであろう。

ところで（一）で述べたことをくりかえすと、古代ユダヤ教以来連綿と続き、特にヨーロッパのキリスト教神学のテーマになったものに「神義論」（弁神論とも呼ばれる）なるものがあるが、古代からインドには、「宇宙義論」

なるものが存在する。神義論は、文字どおり、神は、正しいのに、人間の世界に悪が存在するが、人間の悪の帰責根拠を人間の自由意志に求め、唯一の人格的創造神の義しさを弁護する学であるが、宇宙義論は、唯一の人格神を指定することなく、人間の悪に対して、宇宙の義しさを説く説である。人間は、宇宙義論を信ずるストア主義哲学者によると、後のキリスト教により「永久法」*lex aeterna*と呼ばれるようになる、宇宙の理に一体化しながら、現下の無秩序な世界を無視することにより、そのような世界から超然として生きることが出来る。現実には体制に巻き込まれているのに、体制を超越して生きることが出来るという自己欺瞞の意識がそこにはある。逆立ちした生き方。このような思想は、都市国家の衰退期、自己のアイデンティティを失い、意気阻喪した人々が最後に求めた慰めであった。生産労働を奴隷にまかせ、政治の場に全員参加し、〈公共の討議〉に身をゆだねることに自らの存在意義を見いだしていた貴族的な重装歩兵戦士市民は、都市国家が黄昏の時代を迎えたとき、決して認めたくないその現実から眼を背け、意識の面で、宇宙の彼方に飛び去ったのである。この点で、宇宙の義しさの根拠に労働する自然をもってきた宇宙義論者の昌益は、保守的宇宙義論を、革命的宇宙義論に変換するものをもっていたといえるであろう。

(三) 法 世

昌益の自然世は、ルソーの自然状態とどのように違うのであろうか。ルソーの自然状態は、歴史がそこから出現する、「歴史以前」*a-historique*の状態である。昌益は、ルソーと同じように、自然世と「制」としての法世あるいは私法とを区別したが、強盗が作った政治制度とイデオロギーをさす法世あるいは私法が支配する〈空間〉を立ち

去れば、ただちに自然世が現れると考えている。ルソーは、自然状態（平等）から社会状態（差別）への移行は、差別を生む作為としての悪しき自由な行為を介し、長い年月を要してもたらされたと言った。ルソーは、一度失われた自然状態は、昌益のように、社会から脱出すればただちに再現されるとは全然考えず、新しい作為（人間相互による社会契約の締結）を介した、新しい政治社会の建設によってのみ実現されると考えた。ルソーの自然状態と社会状態の二項対立のパラダイムは、〈時間概念〉であったのに対し、昌益の自然世と法世のそれは、〈空間概念〉であった。⁽³⁵⁾したがって四民を差別する法世から退却すれば、永劫に回帰し労働する自然の世は、我々の前に忽然と現れることになる。ルソーは、救済史観を「政治化」（神学的言説の政治的言説への変換）する形で世俗化し、自然状態から社会状態への変質を描いた。これは、絶対王制国家とそのイデオロギーの暴露を意味したのであった。昌益は、ルソーと同じことを、循環再生あるいは永劫回帰説により、実践したのであった。「アンチテーゼの天才」（A・ワロン）であったルソーは、自然と歴史の対立から自然の敗北そして善き作為を介した自然の再生という弁証法的思考を介し、自らの革命理念を展開したが、昌益は、それとは逆に、〈作為〉から存在する〈自然〉へ回帰することが（天）命を革めることになると考えた。丸山真男の「昌益と宣長による「作為」の論理の継承」によれば、このような「作為の論理的価値の単純否定者」であった昌益の立場からは、「万人平等の直耕に基づく物々交換の社会」を意味する自然への回帰しか考えられなかったであろうし、自然から作為への変換を介し、体制的イデオロギーをつくった徳川幕藩体制イデオログ萩生徂徠の「理想社会から支配者たる武士を排除した形態」それが昌益の自然世であったともいえるであろう。安永によれば、徂徠の作為論は、農業技術者二宮尊徳の農業論に継承された。安永によれば、尊徳は、『二宮翁夜話』で次のように述べたとき、自然と作為を対立的にとらえ、作為とし

ての「技術の発展」を介し、自然を変え、農産物を獲得していく姿勢を肯定した。「儒に循環と云い、仏に輪廻転生と云ふ、即天理なり、循環とは、春は秋になり、暑は寒に成り、盛は衰に移り富は貧に移るを云ひ、輪廻と云うも又同じ、而て仏道は、輪廻を脱して安楽国に往生せん事を願ひ、儒は、天命を畏れ天に事へて泰山の安を願ふなり。予が教ふる所は貧を富にし衰を盛にし、而して循環輪転を脱して、富盛の地に住せしむるの道なり」と。尊徳は、天理と季節の循環再生と貧から盛そして盛から貧への移転を同義化し、また仏教と儒教は、このような循環から脱却することを教えるが、天理つまり自然を、作為により変え生産力を上げていくのも同じことであるといったのだ。

ところで知識社会学の祖といわれるK・マンハイム（一八九二—一九四七）は、『イデオロギーとユートピア』で、「イデオロギー」（虚偽意識）概念を、詳細に分析したが、そのなかで、〈部分的—全体的イデオロギー概念〉そして全体的イデオロギー概念からさらに〈特殊的—普遍的イデオロギー概念〉への発展を抽出した。「部分的イデオロギー概念」が「敵対者の主張の一部分だけを—しかもその内容性に関してのみ—イデオロギーだと主張する」のに対して「全体的イデオロギー概念」は「敵対者の全世界観を（範疇を組み立てる概念上のわくをも含めて）問題として、これらの範疇をも集合的主体から生まれたものとして理解しようとする³⁷⁾。要するに前者は、観念内容の虚偽性の暴露を観念内容それ自体からしようとするのだが、後者は、観念内容の虚偽性の暴露を「集合的主体」の位置から測定するのであり、その点で後者は、前者より科学性が高いという意味で進んでいるのである。ここからさらなるイデオロギー概念の進歩が見られる。もっぱら虚偽性を相手の側のみ存在するとする「特殊イデオロギー概念」から、観念内容の虚偽性を、自己批判を介して、自己にも存在するのではないかという自覚にまで

到達するところから生まれる「普遍的イデオロギー概念」への発展である。

昌益は、一七五一年に、ごく少数の一味同心が回覧できる形で、作品を世に出した。その書物に、先のイデオロギー概念を適用するとどうなるか。昌益は、江戸時代の中頃に、既に全体的―特殊のイデオロギー概念的なものにより、法世という言葉で、所与の身分制社会とそれを正当化するイデオロギーの虚偽性の暴露を實踐していた。自然ノ世の虚偽性に気がつけば、普遍的イデオロギー概念にまで辿りついた。だが昌益は、そこまではいかなかった。丸山真男は、『日本の思想』で、「原理的な思想なり、経験の合理的秩序を要請するイデオロギーなりに直面したときに「伝統的」態度の示す反発が、一種のイデオロギー暴露という批判的形態をとりやすい⁽³⁸⁾」といい、それを「イデオロギー暴露の早熟的登場」という言葉で述べた。丸山は、そのようなイデオロギー暴露の批判的姿勢は、幕末期に外国から入ってくる思想の内在的批判ではなく、その外在的機能批判の鋭敏さから開始されるといったが、しかしそれを生む土壌は、既に幕末より一〇〇年も早く昌益により開拓されていたと見てよいのではないか。

ともあれ昌益は、先に述べたように、全体的イデオロギー概念と特殊のイデオロギー概念的なものにより、徳川幕藩体制のイデオロギーを、観念内容ではなく、主として観念の外在的機能の側面から徹底的に暴露する。昌益は、仏教・儒教・老荘・道教等の体制イデオロギーを悉く批判し否定する。くりかえすことになるが、守本順一郎によれば、アジアは、バラモン教↓仏教↓儒教のイデオロギーを産出した。古代インドのバラモン教は、血縁支配の論理により、カースト間の差別を正当化する。それに対して古代インド仏教は、反血縁支配の論理により不平等に対する反体制イデオロギーとして機能する側面をもっていた。一切衆生平等往生の教えは、バラモン教の血縁支配の論理を切断する「僧伽」でのみ通用し、娑婆での不平等が不問に付されていた点で、不徹底なものだったが、

それでも万人の平等を唱えた点で、革命的なものをもっていった。原始仏教は、業と輪廻の教えにより不平等なカースト制度を弁護したバラモン教を解体するために、現世を「空」なるものとして否定し、またさらに自我もまた「無我」といい、その客観的存在を否定し、人間は、ひたすらおのれを空しくすることに成功するとき、解脱し、「涅槃」(ニルバーナ)の境地に入ることができるといった。しかし仏教は、はたして現世を否定することができたのであろうか。仏教は、現世からたんに遁走しただけではないか。仏教には、キリスト教のように、世俗内禁欲の實踐としての労働を介し、現世を否定し、その後否定した現世を打倒変革していくという発想が希薄であった。世俗外禁欲をめざし、労働を禁止し、布施に依存する仏教は、ひたすら個人の内面に沈潜し、個人の内面を浄化することに邁進する。このような傾向をもつ仏教は、ニーチェ的にいえば、「消極的ニヒリズム」の典型であったといえよう。

古代インドの仏教は、中国と日本の血縁支配の論理であった儒教により、批判的にされる。儒教は、仏教の出家を攻撃する。儒教は、世俗外に出家し梵行に励み、生活の糧を貢物に頼る仏僧は、論理的矛盾に陥っているという。確かに仏僧は、娑婆から「遁世」しながら、娑婆の供物に依存して生きる。昌益より遙か以前既に『沙石集』(二二八三年)で、僧は「遁世」ではなく、「貪世」つまり世を貪っていると皮肉られた。後の昌益は、無住法師の弟子であった。

しかし儒教もまた、生産を農民にさせ、生産物を農民から収奪し生きる中国の「士大夫」(国家官僚)そして日本の「不耕食の徒」である「侍」の思想であるとして昌益により非難される。荻生徂徠は、『答問書』で、武家の窮乏の理由を、武士を「一国の城下に集めておくようになり」³⁹「武家がみな公家」のようになっていくことに求

め、「政談」では、そのような生活を「旅宿の生活⁽⁴⁰⁾」といい、根無し草のそれであり、そのような武士の窮乏を防ぐには、「鉢植え」のように、武士を「領地に定住する」ようにしむけ、生産現場に直接入って、農民を支配すべきであるといった。しかし徂徠により唱えられたこのような形の武士帰農論は、昌益にとっては、絶対認められない。

このような思想的系譜のなかで、昌益は、体制思想を粉砕するのである。昌益はいう。「治乱は自然の天道ではなく、時々の君主の賢不肖にある。治乱とは政治のことである。政治とは治乱の別名にほかならない⁽⁴¹⁾」。自然の世が「転道」(天道)であり、そこには争いは存在しない。法世としての政治の世界こそが争いをつまり治乱をもたらずのである。そのような治乱を御政道などと気取っているのはまやかしである。直耕の「真人」あるいは「衆人」つまり「小転(=天)子」から強奪し、「盗乱の根」をもたらしした者が、「上の者」となり、士農工商の「四民」をつくった。上の者同士が、直耕の成果を我が物とするために争う。この争いが治乱つまり政治と呼ばれる。

このような身分制秩序を「制した」(つくった)のは「聖人の大罪」である。昌益によれば、大非の始まりは聖人に起る。問題は大罪を犯したと厳しく断罪される聖人とは何者かである。聖人とは、上は国家権力者・側近層・下は彼らを弁護する奇弁を考えついた体制イデオログまで含まれる。昌益は、彼らすべてを「不耕食食の輩」の視点から批判する。

昌益は、「聖人の誤り」と名づけ、儒学者を批判している。聖人は、「身を修め、家を斉え、国を治め、天下を平らかにする」とさかんに述べるが、これを昌益は徹底的にからかう。「凶作にあえば、これらの耕さずに食食する学者たちは、人々に先だって「身を修める」ことができなくなり、飢えに苦しんで、直耕する庶民から食を食るか餓

死するかである」と。⁽⁴²⁾「天下の学者」とは儒・仏・老・荘・巫すべてをさす。昌益によれば、天下のすべての学者は、耕さずして食を食むために、「嘘」をいはいはるのである。昌益は、「嘘の話、虚偽の行い」の真の理由をどこに求めるべきかと問う。昌益は、「儒教の聖人」が出現して、「五倫五常」の「私法」を捏造し、嘘の話を教えて「天下天道」盗み、あるいは釈迦が出現して、「方便」という嘘を教え、人々の上に昇り、「お布施を貪食したからである」⁽⁴³⁾という。五倫とは「私闘盗乱の世」を弁護するイデオロギーでしかない。我々は、昌益が、およそ思想なるものを、その思想を展開する人間の存在位置の従属変数として評価しているのが分かるう。

先に述べたが儒教は、仏教の欠陥を衝く。仏教は、守本順一郎の『徳川政治思想史研究』によれば、「仏」(理)のみを真実とし、「気」を仮象^{||}否定されるべき虚妄つまり「事」ととらえた。しかしそれにもかかわらず現実が存在するのは疑えない。そこで朱子は、仏教の理事論を、理気論に変換し乗り越えようとした。朱子は、仏教の事を気に変換し、気は存在するとして肯定し、気を「自然的欲望」とし、それを「根拠づける普遍的な理」つまり「完全な自然的人間(本然の性)」が、気を支配するという、理気論を提起する。理が気を統一するのである。最も上位の者が「最も完全な自然的人間」つまり理をもつ主体^{||}「聖人」となり、下の者を支配する権利をもつ。五倫の「分」を実現した人間。それは、君臣—父子—兄弟—夫婦—朋友の順に、「上下の粹」として整序される。「分際」を越えることは決して許されない。そのうち君臣の分が最も尊敬される。⁽⁴⁴⁾

昌益は、この五倫と士農工商の「四民」の差別を正当化する儒教を、先に触れた、「二別」否定の視点から批判する。五倫は「自然の人間」ではない。不耕食により「父母」を養うのは何ら「孝」ではない。昌益によれば、「親子とは、宇宙と「男女」(^{||}人)の間柄のことである」⁽⁴⁵⁾。「宇宙の子は男女であり、男女の父母は宇宙である」。

宇宙が直耕して男女を産むが、それが「一つ真のはたらき(感)」であり、「二気の進退」である。宇宙が男女を産むのが、「進退」であり、男女が衰え死に向かうのが「退進」である。親の老いは「退進」であり、子の成長は「進退」である。宇宙↓男女。親↓子↓孫……。この循環は、無始無終なのである。それでは「自然の五倫」とは何か。昌益は、『統道真伝』で次のようにいった。「祖父母・父母・自分・子・孫、その各々が夫婦であって一人、一人であって五人である⁽⁴⁶⁾」。転定は、彼によれば、「五人であって一人、一人であって五人」である。各自は「対(待遇者)」関係にある。基本的なものは、無別である。「二別ではない。「天下に人はただ一人の間である」。そこから昌益は、人倫の大本となる五倫とはすなわちへ一倫」であると述べ、愛情に基づく「夫婦」を一倫としてもちだす。男女一対は、互性の妙道である。転下の人間は「男女であって一人⁽⁴⁷⁾」であり、しかも転下は「万々人が一つの直耕をする一人⁽⁴⁸⁾」である。ただ一人の人(男女)を、なぜ二別するのか。それゆえに君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友の二別の五倫は存在しないし、仁・義・礼・知・真の「五常」なるものもまた存在しない。くりかえし「聖人の大罪」として「四民を立つる失り」が述べられる。武士が、乱世をもたらし、それを治めると称し、実は直耕の糧を貪り食うのである。武士は、自然に反する「制」を五倫といたのである。ここで昌益は、徳川幕藩体制の公認イデオロギーを木っ端微塵に砕いたのである。

これまで述べたことを要約すると次のようになるであろう。昌益は、宇宙義論の信奉者であった。宇宙の義とは、循環再生し永劫回帰する形で、自り然ル宇宙の運動をさしていた。そして運動のなかみは、何かといえば、互性の妙道であった。では互性の妙道とは何か。それは、先に述べたように、ヘーゲルのいうと、他者を介した発展(進退)と還帰(退退)の弁証法的統一なのである。自り然ルつまり労働する自然は、互性の働きをさす直耕を

介し、我々に自然の恵みを与える。人間（男女）と人間関係もまた互性の妙道により貫かれる。それゆえに二別を設定することは、自然と人間そして「倫」（集団）を貫く「理」（法）に反する。差別を本質とする二別は、聖人と称する強盜がつくった「制」にすぎないと昌益は考えたのである。

（四） 昌益とルソー

ルソーの政治哲学は、（一）で述べたことをくりかえすと、政治化を介した、古代ユダヤキリスト教の救済史観の世俗化の波のなかで構築された。古代ユダヤキリスト教的救済史観は、「終わり」*Finis*に向かう直線的な歴史観を提起した。神は、人間を善き者としてつくつたのに、人間は、自由意志により悪しき者となってしまった。そこでメシアがこの世に現れ、終末としての最後の審判まで、一〇〇〇年間導いていき、神により最後の審判で善き者と審判された者だけが復活再生する。

ルソーは、『人間不平等起源論』で、このようなキリスト教的救済史観を、カルヴァンの神学的言説を政治的言説に変換する形で世俗化し、次のようにシェーマ化した。自由意志を介した自然と歴史の矛盾と対立（悪の顕現）↓歴史による自然の敗北の過程↓作為を介した自然の再生。S・A・ラコフの『政治哲学における平等』によれば、神学者カルヴァンは、此岸の人間を、墮落（原罪）の平等下にあると規定したが、政治哲学者ルソーは、それを政治化し、ホッブズ同様、社会における墮落（エゴイズム）の平等に変換した。そしてルソーは、神と契約した正義を実現せんとしたカルヴァンの教えを継承し、『社会契約論』で、平等の墮落から人間をどのようにして救済するかという視点から、社会契約を介し新しい国家を建設し、かつて失われた自然（人）の復活再生をはかろうと

(49)
した。

問題は墮落以前の自然とは何かであろう。それは、決して外的自然をさすのではなく、神から与えられた「人間の自然」Nature humaneとしての「理性と自然法と自由意志」をさす。これをより具体的に規定すると、人間は、神から次のような命令を与えられている。人間は、理性により、自己内部に隠されて存在する自然法を発見し、それにより発見した自然法を、自由な意志決定により実践しなければならない。歴史とは、かんたんにと、人間の悪しき自由意志(エゴイズム)による不平等な人間関係の形成をさす。人間は、悪しき作為により、自然に反する歴史をつくったが、そのような歴史を否定し、新しい作為つまり「社会契約」により、自然法の教えである平等化された自由を再生し復活する国家を建設しなければならない。⁽⁵⁰⁾ 社会契約論的国家論のモデルを溯源すれば、はるか遠く古代ユダヤ教のヤハウェとモーゼの契約にまでたどりつくだろうが、一六二〇年アメリカ建国の祖ピルグリム・ファーザーズ(巡礼父祖)が精神的支えとした、『ヘブル人への手紙』(第十一章)の次の文に求めらるであろう。「アブラハムは、受け継ぐべき地に出て行けとの召をこうむった時、それに従い、行く先を知らないうで出て行った。信仰によって、他国にいるようにして約束の地に宿り、同じ約束を継ぐイサク、ヤコブと共に、幕屋に住んだ彼は、ゆるがぬ土台の上に建てられた都を待ち望んでいたのである」⁽⁵¹⁾。人間の自由意志によりつくられた歴史は、主と奴の不平等な相互依存関係体である。ルソーは、この関係を悪そのものと考えたが、このような悪を是正するヒントを悪そのものから発見する。不平等な人間関係は、たとえ悪であったとしても、人間は、関係そのものを切斷することはできない。目の前に存在する身分的秩序は、トミズムの自然秩序実在観により、神の意志により作られたもの、それゆえに自然的なものとして正当化される。そこでルソーは、先に述べたように、それ

とは異なる新たな自然観を展開したのである。ルソーは、社会契約に基づく国家形成を介し、自然と歴史の対立を止揚するのである。ルソーの救済史観の政治化とは、新しい「作為」（＝社会契約）を介した「自然」（自由の平等化）の再現をさしている。

昌益も、自然世と法世という対立命題をたてたとき、ルソーと同様、自然と歴史の矛盾に気づいた。しかしすべての作為を否定してしまった昌益は、松本三之介が述べたように、「徹底した非政治的姿勢を貫き通したがゆえに、みずからの理想への接近もまたひたすら「直耕」を万人にすすめるという非政治的性格をついに抜け出ることができなかつた」と結論づけることはできるのであろうか。丸山もまた次のように述べた。昌益は「直耕」といふ自然世に於ける論理はあつても自然世を齎す論理⁽⁵²⁾を展開できなかつたと。しかし昌益にとっては、すべての作為は、「制」つまり悪そのものであつた。作為を介した自然世への回帰を必要としなかつた理由は、先に述べたように、自然世と法世の対立が時間概念によつてではなく、空間概念により説明されているからである。天地自然のままの「道」は、上古の聖王が創造した「天下を安泰にする道」（先王の道）ではない。「転道」（天道）とはすなわち「耕道」といわれた労働する自然を意味する。「制」の論理の結実したものである法世から自然世としての農村という空間に遁走すれば、永劫回帰する自然世にもどることができるのである。

僧侶の出家の場は僧伽であるが、それに匹敵する場は、昌益にとり、直耕する自然であつた。丸山の言葉でいうと「徂徠の理想社会から支配者たる武士を排除した形態⁽⁵⁴⁾それが自然世である。自然世は、ルソーのように過去のもの、それゆえになくなったのではない、ただ幕藩体制により抑圧され、開花していかないだけである。

ところでM・エリアーデは、『永遠回帰の神話』で、「実在とはただ反復もしくは分与を通してのみ獲得される⁽⁵⁵⁾」

という「原始的」存在論」なるものに触れている。近代以前特に古代の人間は、エリアーデによれば、それは一種の「神話」であったが、「祖型的」なるものの反復に、存在の意味を見いだしてきた。くりかえすと総じて祖型的なもの、永劫回帰説は、保守的になりやすい。というのも反復再生は、反精神（理性）的である場合、過去の反省とそこから生まれる過去の克服が試みられないからである。このような反復再生は、真の意味の悲劇とはいえない。しかし昌益の循環再生説は、ルソーのような直線的な救済史観をもたなかったのにもかかわらず、これまで見てきたように、保守的なものとはならなかった。宇宙を意味する「転定」は、四季の移り変わりにみられるように、春↓夏↓秋↓冬↓春……へと循環再生する。そしてその祖型反復をさす永劫回帰のなかで、自然の恵みは、「生発」↓「盛育」↓「実収」↓「枯蔵」↓「生発」……へと循環再生的に産出される。これが自然の直耕であり、このような永遠の循環再生のリズムに協力する「小転子」（天子）と呼ばれる人間もまた、自然の循環回帰とパラレルに、誕生↓成長↓死↓（子の）誕生↓成長↓死↓（孫の）誕生↓……と無限の循環と永劫回帰をくりかえすと考えられ、これもまた人間の直耕ととらえられることになる。このような自然の循環と人間の循環をシノニムと見る考えを前にして、すべての「制」としての身分制社会など何の価値ももたないというのが昌益の確信であったろう。その意味で昌益の思想は革命的思想であった。

ところで（一）の冒頭で述べたように、現在焦眉の問題となっているのは、用立てるために、存在者としての自然を垂直的に立てあげ存在させる、人間のための自然観から、自然のなかの人間観へのパラダイム変換である。実は現在災厄を撒き散らしている用的自然観なるものを溯源していくと、遙か遠い彼方古代ユダヤ教の『創世記』の次の言葉にたどりつく。「ふえかつ増して地に満ちよ。また地を従えよ。海の魚と、天の鳥と、地に動くすべて

の生物を支配せよ」⁽⁵⁶⁾。古代ユダヤ教の『創世記』の教えを継承したキリスト教は、神により創造されたすべてのもので最も高い地位を占めるのは人間であり、他のすべての物は、人間に供されるために存在しているという用在的自然観を唱えたのであった。カール・レーヴィットによれば、キリスト教は、古代ギリシア人とは異なり、自然を墮落したものとして貶めた。⁽⁵⁷⁾人間は、そのような自然を用立てるために、垂直的存在論の下で、自然の法則をつかむことで、自然から魔術性を剝奪していった。『出エジプト記』の第二章では「魔法使いの女は、これをそのまま生かしておいてはならぬ」⁽⁵⁸⁾といわれているが、その教えは、ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』によれば、古代ギリシアの「科学的思考」と結合し、「救いのためのあらゆる呪術的方法を迷信とし邪悪として排斥したあの呪術からの解放」⁽⁵⁹⁾をめざしていった。宗教的世界の合理化が、やがて現実世界の合理化を生みだすものであった。近代のデカルトの主客二元論の登場の背景にはこのような事情が存在した。近代科学の進歩を促進したものの源に溯ると、発明された古代ユダヤ教とキリスト教の真理にたどりつくのである。人間は、科学的につかんだ自然を、自己のために「用立てる」ために、加工変形していく。その果てに何が起きるかは現代人である我々には一目瞭然であるう。

昌益の平等主義的政治思想の現代的意義がどこにあるかといわれたならば、我々は、ためらうことなく、今触れたように、古代ユダヤーキリスト教から始まった用在的自然観と用在的人間観を解体するためであると答えよう。自然のなかの人間とは、人間の自然化あるいは自然化された人間像の提起をさすが、発明されたものではなく、発見された存在に近いのでなからうか。昌益の自然化された人間像は、くりかえせば古代ギリシアのゼノンを紹介しつづられたストア主義哲学と似ている。ギリシア人は、あれほど栄華を極めた都市国家が衰退しつづつある時、都市国

家への自己のアイデンティティを失い、それを「コスモ・ポリス」(宇宙国家)に求めた。宇宙の「ロゴス」(Logos)つまり「理」の人間への内在化が、人間的理性をさす。ストア主義哲学者は、宇宙の理を体現するすべての人は、平等であることを唱えたが、労働の尊さや現実が存在する不平等を変革しようとする姿勢をさほどもたず、逆にそれに対しては、静寂主義的に忍耐することを教えた点で、昌益とは全く異なる。これは、古代ギリシアからローマ帝国までの前期・中期・後期ストア主義哲学者に共通に見られる。昌益は、都市国家の衰退期にはなく、表面上解体のそぶりなど微塵も見せなかつた幕藩体制時代、国家の正当性原理を粉碎する政治思想を展開したのである。

昌益によれば、自然のなかの人間は、先に述べたように、平等そのものであり、「制」の世界である私法の世界は、士農工商という身分的差別の世界である。私法が支配する世で、高貴なものといわれる人達は、自分たちが贅沢するために、直耕の真人たる「天(転)子」が直耕する自然から与えられた産物を横領する。昌益は、このような「作」の世界を、確かに解体し変革する方法を提示できなかったのは否めないが、直耕せず、したがって不耕貪食の徒として他者に寄生して生きる術しかない者たちを信用せず、あくまで自然のなかの人間を提起し、そこからものをいっただ点で、優れているといえよう。

(1) F・ニーチェ(原裕訳)、『権力への意志』(上)、ニーチェ全集(12)、ちくま学芸文庫、三二二頁。(以下ニーチェの作品はすべてちくま学芸文庫を使用。)

(2) 『権力への意志』(上)、一〇〇—一〇二頁。

(3) ニーチェ(信太三訳)、『善悪の彼岸』、三二二頁。

- (4) 『権力への意志』(上)、一五〇頁。
- (5) 「政治化」(＝神学的言説の政治的言説への変換)を介した救済史観の世俗化については次の論文を参照。土橋貴、『ホップズとロックの平等観―世俗化された救済史観の視点から―』、中央学院大学総合科学研究所『紀要』(一九九六年第一二巻第一号)。
- (6) G. H. Sabine, *A History of Political Philosophy* p. 360. また H. R. トレヴァーローパー (小川晃一・石坂昭雄・荒木俊夫訳) の『宗教改革と社会変動』(未来社、特に「II 啓蒙主義の宗教的起源」)を参照。トレヴァーローパーによれば、啓蒙主義哲学の先駆者に正統派カルヴィニストは誰もいない。彼によれば、新しい啓蒙主義哲学を生んだのは、反カルヴァン派的な「異端」であり、その異端とは、「最初「リベルタン」次いでアルミニウス派とその客分といえるソツツイーニ派である」。ソツツイーニ主義とは何かといえば「宗教の原典や宗教問題への世俗的批判的人間理性の適用」であり、一六世紀イタリアに出現し、それは、しばしば「改革された可視的原始キリスト教会内部において理論的には自由意志論、実践的には寛容の立場にたつ」アルミニウス主義につながった。ソツツイーニ主義は、最初のアルミニウス派であった一六世紀のエラスムスを介し、一七世紀のロックに流れ、一八世紀の啓蒙主義哲学を生む土壌となった。トレヴァーローパーによれば、カルヴィニズムは「スコラ神学、摂理史観、アリストテレス学の復活であり、「反動運動に外ならない」であり、ソツツイーニ主義やアルミニウス主義は、それに対する反対運動であった。
- (7) Seldon Wolin, *Politics and Vision*, Boston: Little, Brown, 1961, pp. 142-144.
- (8) M. ハイデッカー (小島威彦訳)、『技術論』(冒頭部分)の「序にかえて―日本の友に」、理想社、六頁。K. A. ピアソンは、『ハイデッカーの墮落―哲学と政治の間―』で、ハイデッカーは、ナチレジームに与えた支持に対する責任から逃れることはできないが、「いかに誤解されようとも、彼(ハイデッカー―筆者)の国家社会主義は、オーソドックスな人種主義的そして帝国主義的形態とは質的に異なる類いのものである」と述べた。ピアソンによれば、「国

家社会主義へのハイデッカーの忠誠は、ドイツの大学システムを改革しそしてドイツ哲学に世界的歴史的使命を担わせる」ためであった。またハイデッカーは、ヒアソンによれば、「民族」(Volk)に関する彼の思想のなかで、「形而上学的人種主義」metaphysical racismと呼ぶことができるものを明らかにした」。この「形而上学的人種主義」は、彼によれば、ナチレジームのオーソドックスな人種主義とは異なるものである。ハイデッカーの哲学は、カント、ヘーゲル(さらにはマルクスまでそこに入る)のドイツ観念論哲学の系譜下であり、溯れば、プラトンの立法者への傾倒が見られ、その意味で、「ヨーロッパ中心主義的」europocentricであり、そこにアメリカニズムやヴォルシェヴィズムへの彼の嫌悪感の根源があったとヒアソンは結論づけた。(Keith Ansel-Pearson, *Heidegger's Decline: between Philosophy and Politics*, Political Studies (1994), XLII, pp 505-518.

(9) M・ハイデッカー、同書、七頁。

(10) E・カッシラー(中野好之訳)、『啓蒙主義の哲学』、紀伊国屋書店、一〇——一頁。

(11) 亡命ユダヤ人哲学者カール・レーヴィットは、ニーチェが唱えた権力への意志を、ヒットラー独裁とグブッタためか否定したが、ギリシア哲学への深い理解の下に、永劫回帰説を肯定的に理解したとき、宇宙論的思考を展開したといえる。そして日本の仙台滞在を介して、宇宙論的世界を容認したのではないだろうか。それについては次の文献を参照。カール・レーヴィット(佐藤明雄訳)、『東洋と西洋』と『歴史の意味』(未来社)。

(12) モダニズムからポストモダニズムへのパラダイム変換とは、ニーチェ的にいえば、(1) 実体の解体 (2) 実体から関係へ (3) 存在から生成への変換をさす。ポストモダンとは、主客二元論を解体し、かわって客体化された主体なるものをもちだす。さらに主体なるものは、関係のなかの主体であり、関係の外にかつ関係から超越的に存在する主体は否定される。最後に変わらざる存在は存在せず、存在の本質は生成に求められる。このようなポストモダンのパラダイムから昌益の思想を見ていくと何が見えてくるか。伊東俊太郎は、「日本思想を貫くもの」(『仏教』、法蔵館、一五五——一六一頁。)で、日本思想の特質が、(a) 「非実体性」non-substantialityあるいは「過定性」process-ori-

ented-ness と (b) 「相互性」 each-other-ness そして (c) 「自己生成性」 self-becoming-ness にあると述べたと
き、(a) と (b) と (c) を、先に述べたポストモダンの (一) と (二) と (三) に似たものにとらえたのである。
他者とは関係なく「それ自身で」存在するものは否定され、関係のなかの存在のみが肯定される。しかもそのような
存在は、「そのなかに含まれている内在的な力」によって発展していく。伊東は、このような視点から、昌益の思想を
とらえていく。彼により (a) は「一気の進退」(b) は「互性の妙道」そして最後の (c) は「活真」に相当すると
規定される。

(13) T・H・ハックスリー(菊川忠夫編訳)、「進化と倫理―自然史誌的考察―」、「自然の哲学」、御茶の水書房に所
収。

(14) 加藤周一・M・ライシュ・R・J・リフトン(矢島翠訳)、「日本人の死生観」(下)、特に加藤周一の「終章」の
二―一頁を参照。また相良亨の『日本人の死生観』(ペリカン社)も参照。

(15) フランツ・キュモン(小川英雄訳)、『古代ローマの来世観』、平凡社、三一頁。ローマ人は、「理」を意味するギリ
シア語 logos を、ratio なる言葉で説明した。J・B・ウィーコは、『新科学』で、ratio の語源を、死んでバラバラ
に砕けてしまった人骨をもとの骨格に復元することに求めた。またウィーコは、「人間性」humanitas のもとの意
味を、死んだ仲間を「埋葬すること」humando に求めた。彼によれば、埋葬することが獣と人間を分ける境目である
ことつまりヒューマンなものになる。(J・B・ウィーコ(清水幾太郎訳)、『新科学』、中央公論社、五六頁。)

(16) ハーバート・ノーマン(大窪慇二編訳)、「忘れ去られた思想家 安藤昌益のこと」、「ハーバート・ノーマン全集
第三巻」に所収。

(17) 飯沼二郎、『徳川絶対王政論』、未来社、九頁。幕藩体制国家は、後の明治維新国家が、地租改正により、国家が
一元的に税を収奪する権利を握ったのに対して、藩に所領(知行)を安堵し、見返りに藩から税を徴収する権利を手
にしなかったおかげで、中央集権主義を厳格に貫くことができなかった。

- (18) 中村吉治、『日本の封建社会』、校倉書房、三三二頁。中村の指摘を待つまでもなく、神代の昔から、「血縁社会」など存在せず、存在したのは「血縁規範の社会」つまり血縁支配の論理が支配する社会であった。
- (19) 安藤昌益（責任編集・野口武彦）、『自然真営道』（大序）、「日本の名著」（19）、中央公論社、九二頁。
- (20) 安藤昌益（奈良本辰也訳註）、『統道真伝』（上）、「一紀聖失卷一」、岩波書店、一〇二頁。
- (21) 同書、四九頁。
- (22) 同書、二二三頁。
- (23) 『自然真営道』（稿本）（巻一）の序文、『日本古典文学全集』（97）、『近代思想家文集』、岩波書店、六二六頁。以下『文集』と略記する。
- (24) 『自然真営道』（巻一）、「文集」、六六四頁。
- (25) 昌益の思想形成を拘束しているものは何か。野口武彦は、『土の思想家 安藤昌益』（日本の名著）（19）、中央公論社）で、それを儒教に求めている。家永三郎もまた、『近代日本思想史研究』（東京大学出版会）で、儒教の影響下で書かれたと述べている。村上也寸志は、『東洋的合理思想へ』（亜紀書房）と『復初思想』（亜紀書房）で、それを老荘思想に求める。
- (26) 安藤昌益、『自然真営道』（大序）、七七頁。
- (27) 安永寿延、『安藤昌益—研究国際化時代の新検証—』、農文協、特に「第一部 安藤昌益—その人と思想」の「第二章 昌益の生涯と著作」を参照。道端良秀の『仏教と儒教倫理』（平楽寺書店、二一五頁。）によれば、インド仏教が中国に受容されたとき、換骨奪胎され、「仏教の儒教化」あるいは「儒教的中国仏教」と呼ばれる現象が発生した。中国は、「孝経」の国である。「孝」の軽視は、「大逆」である。仏教は、この孝を捨てることを意味する出家を教える「出世間教」であり、その意味で世間教である儒教の教えに反する。そこで中国に入っていた仏教は、出家が、孝にそむくどころか、むしろ親の成仏をひたすら祈願するという意味で、「大孝」につながるという論陣をはった。同一の

ことが幾度も反復されるにしたがい、そこにズレが生じる。そのズレがオリジナリティを生む。

(28) マックス・ヴェーバー(大塚久雄・行松敏三訳)、『世界宗教の経済理論 序論』、『宗教社会学論選』所収、みすず書房、七四頁。

(29) 守本順一郎、『日本思想史』(中)、新日本新書、特に第五章の「古代思想の解体」の一四八頁から一七二頁を参照。仏教では、現世否定後、「現世の整理・把握の試み」がなされる。守本の『日本思想史』(中)の「第2章、天台学の教理内容―一念三千論と円融三諦論―」によれば、天台宗を樹立した最澄は、「一念三千論」と「円融三諦論」により、現世を整理し把握する。現実には、「多様な差別のすがた」であり、この多様な差別のすがたを、「三千世界」という。三千世界は、個々の人間の「個々の世界への執着がうみだす差別」であり、執着を断てば、「全てを具備した一念が明らかになり、そこに唯一平等の世界が登場する」。仮の世界としての三千世界への執着を断てば真の世界が現れる。これは、観念的平等にしかすぎないという点で、虚偽であるはずである。ある人は「地獄」の境界に苦しみ、またある人は「仏界」のやすらぎを享受している。この違いの意味は何か。天台宗は、これを「鏡」と鏡に「映ったもの」との関係为例にひき、説明する。鏡は三千世界を映すが、鏡のなかにそれ自体があるのではない。鏡に即せばそれは、「自性の無い」「仮のもの」であり、それゆえに地獄も仏界も「仮の映像」である。人間がこのことを悟ることが「仮諦」である。そして「空諦」は、個々の差別的な存在つまり三千世界の「空無」(否定)を悟ることである。最澄は、最後に「仮諦」と「空諦」の対立を止揚するために、「中諦」なるものをもちだす。「空・仮二諦」は、真実の両面で、真相は、「空ともいえず仮ともいえず、空有不二絶対の側面」をもち、それを悟ることが、中諦である。「空」(理)と「仮」(事)の対立を解く課題として提起された円融三諦論というのは、「差別的な存在を平等と観てそのまま肯定するという「悟り」を意味する。このような円融三諦論は、後の哲学者西田幾太郎により、「絶対矛盾的自己同一」の論理という言葉で、リステージされることになろう。一念三千論と円融三諦論は、差別を弁護する論理となるのは自然である。その意味で、仏教は、家永の言葉をかりれば、「社会的パースペクティブに発する義不

義の倫理的批判の力」を育成できなかったのである。(家永三郎・小牧治編、「日本思想史における超越性と内在性——特に日本仏教を中心に——」、「哲学と日本社会」、弘文堂、二〇二頁。)

(30) 安永寿延、『安藤昌益——研究国際化時代の新検証』、四二—四三頁。

(31) 道元(水野弥穂子校注)、『正法眼蔵』(一)の「第一 現成公案」、岩波書店、五六頁。昌益の互性概念は、尾藤正英の『日本古典文学大系』(97)、『近世思想家全集』(岩波書店、五八四頁。)によれば、仏教思想から影響を受けた。尾藤によれば、互性は、仏教の「空」相関」と「縁起」相関」に相当する。仏教は、固定的実体の存在を「空」により否定し、主客の關係対象を「縁起」により眺め、対象をありのままに肯定するところに真如が見いだされると説く。なるほど昌益は、主客二元論を放棄し、互性つまり相依相関のもとものごとをとらえていく点で、仏教的言語を使っているのかも知れないが、「自り然ル」(活真自行) 自然の本質を労働する自然ととらえる視点は、仏教には存在するのであるか。使われた言葉が、仏教用語であったとしても、それが、異なったコンテキスト下で使われた場合でも、仏教的であると断言できるのであるか。昌益の宇宙義論は、反仏教的宇宙義論であり、そのなかで互性という言葉が採用されたとき、互性の意味内容は、変化させられているはずである。

(32) V・E・フランク(霜山徳爾訳)、『死と愛』、みずす書房、三五頁。

(33) 安永寿延、『日本のユートピア思想——コミュニティへの志向——』、法政大学出版部、一七六頁。ハンス・イムラーは、『経済学は自然をどうとらえてきたか』(ハンス・イムラー(栗山純訳)、『経済学は自然をどうとらえてきたか』、農文協、三七〇頁。)で、マルクス主義の「政治経済学における自然忘却の原因」を、「社会的価値形成過程を物象的・自然的現象から切り離れた」ことに求めている。彼によれば、マルクスは、「価値生産と自然諸条件の分離に固執し、その結果、外的自然を政治経済学から排除してしまった」のである。マルクスは、イムラーによれば、価値を生むのは、もっぱら人間の労働(時間)であるとし、資本は、この労働価値と労働力商品の間に「ズレ」をつくり、そのズレから剰余価値をつくりだし搾取する点を強調し、自然が我々に生みだす豊かな価値創造を見失ってしまった。自然を

主体化する昌益とそれを「実験室」あるいは「根源的用具」と見るマルクスでは全然異なる。

(34) 仏教は、中国に受容されると一度目のズレを起こし、日本に入ってくると、二度目のズレを起こし、日本化された仏教に変質する。既に註の(27)で述べたが、孝経の精神的風土にあうようにアレンジされた中国仏教が、日本に受容されると、仏教は、日本的「自然」のなかで解釈され、ズレが生じる。日本では、「解脱」は、世間から自己内部への内在的超出によってでなく、世間から自然への超出を介して実現されると理解される。このことを家永三郎は、『日本思想史における宗教的自然観の展開』(家永三郎、『日本思想史における否定の論理の発達』、新泉社、二二二頁。)で、「自然が日本人において宗教の代用をつとめ」ているという意味で、「宗教的自然観」という言葉をつかったのである。日本的宗教精神の核をなす宗教的自然観は、家永によれば、元禄時代の西行といわれる松尾芭蕉、文政時代の芭蕉ともいわれる良寛、そして近代の夏目漱石にまで一貫して流れている。

(35) 昌益の自然世のモデルの起源はどこに求められるのであろうか。安永は、『日本のユートピア思想—コミュンへの志向—』の「III 自然の世」で、昌益の作品『統道真伝』の「万国卷」(『岩波文庫』(下)、二九—三〇頁)を引用し、「初発の転神の国」あるいは「自然に具わる所の初発の小進する兼正の神道」という言葉は、『古事記』冒頭の「天地初発之時」を受けたのであろうと推測し、また真淵や宣長の「漢意のさかしら」に対する「惟神の道」の思想に近いと推測する。それでは自然世に相当するルソーの自然状態という言葉の源を探るとどこにたどりつくのであろうか。S・A・ラコフの『政治哲学における平等』(S. A. Laclau, *Equality in Political Philosophy*, 1964, pp19-22.)によれば、プレモダンな平等観は、キニコス学派とストア学派にとり、ギリシアの「黄金時代の神話」に求められ、黄金時代という言葉は、「自然の徳という名の下で、文明化された生活を批判する基盤として役立った」が、とくにストア学派の功績は、「新しい社会秩序を樹立することにはなく、自然の生活に回帰するよう個人を説得することにあつた」。自然の生活つまり自然状態という概念は、キリスト教に受容され、今や失われた遠い過去の理想郷という意味に使われた。ルソーは、ストア—キリスト教の伝統の下で、自然状態という言葉を使ったのである。ルソーの政治思想の源

泉を、キリスト教よりは、ストア主義哲学に求める説については次の文献を参照。Kennedy, F. Roche, Rousseau, *Stoic and Romantic*, London, 1974.

- (36) 安永寿延、同書、二二二頁。
- (37) K・マンハイム(鈴木二郎訳)『イデオロギーとユートピア』、未来社、二三三頁。昌益が、思想を、独立変数として扱わず、トレーガーの従属変数としてのみ認めているのは、『自然真営道』(一五八頁)の次の言葉から窺えよう。「耕さずに食う隠者は、山林幽谷に暮らしていて、腹がへると天道とともに直耕する人里へのこのこ出てきて人から食うては食う。作り事の学問を口実にして世上をうろろう徘徊し、世に寄食する。昌益は、寄食者と寄食者がいった「妄説」のズレを決して容赦しない。
- (38) 丸山真男、『日本の思想』、岩波書店、一七一一八頁。
- (39) 荻生徂徠(尾藤正英責任編集)、『答問書』、(日本の名著)(16)、中央公論社、三一八頁。
- (40) 荻生徂徠、『政談』、(日本の名著)(16)、四〇三頁。
- (41) 安藤昌益、『自然真営道』、(日本の名著)(19)、一四七頁。
- (42) 安藤昌益、同書、八九頁。
- (43) 安藤昌益、同書、九〇頁。
- (44) 守本順一郎、『徳川政治思想史研究』、未来社、八一―一頁。さらに守本の『東洋政治思想史研究』(未来社)の「第四章 朱子学と仏教」を参照せよ。
- (45) 安藤昌益、『自然真営道』、(日本の名著)(19)、一七二頁。
- (46) 安藤昌益、『統道具伝』、(日本の名著)(19)、二七三頁。
- (47) 安藤昌益、同書、二七八頁。
- (48) 安藤昌益、同書、二七三頁。

(49) ジュネーブは、ルソーの政治思想にどのような影響を与えたのか。ヘレナ・ローゼンブラットの『ルソーとジュネーブ』(Helena Rosenblatt, Rousseau and Geneva, Cambridge University Press, esp. pp3-9.)によれば、一九三四年まで、ジュネーブがルソーの政治思想に与えた影響は、『社会契約論』が、ジュネーブ体制の影響下に書かれたことが一般的に承認されていたことで、当然視されていたが、この常識は、一九三四年のJ・P・スピングの博士論文『ジャン・ジャック・ルソーとジュネーブ』で覆された。スピングは、ジュネーブが、ルソーをつくったことを認めたが、『社会契約論』を、たんなる「思弁的作品」ととらえた。ドウラテは、ジュネーブは、一七六二年以前、ルソーの政治思想の主要な源を形づくらなかったといった。ヘレナの指摘によれば、M・克蘭ストンでさえも、ルソーが、ジュネーブが理想の共和国であると信じるよう、間違って教えられたといっている。さすがに現在先に述べたような解釈は少なくなつた。ルソーがジュネーブ体制から影響を受けて自己の政治思想を構築したとするならば、特に一七四九年から一七六二年までのジュネーブの牧師や知識人とルソーの関係や、ルソーの政治理念と同じ言葉が、既にジュネーブの牧師や政治的パンフレットに使われていたことなどを、入念に突き合わせていくことが必要となる。ルソーの宗教観を探るとき、一六世紀のカルヴァン神学に眼を向けてもさほど実りある果実を手に入れることはできない。あくまでも一八世紀ジュネーブ体制下で活躍した、カルヴァン派牧師の説教文や政治的パンフレットイヤーのパンフレットを発掘しなければならない。要するにヘレナによれば、Genevan context のなかで、ルソーの政治思想を理解するのが肝要である。ヘレナは、このような接近方法を、contextual approach と呼ぶ。我々は、この方法を、昌益の思想を実証的に探る方法として採用できるのではないか。昌益の思想を、昌益がかつて圧倒された、江戸そして大阪の文化に対する、奥州最果ての八戸からの「都会文化の否定から農村共同体の健全な維持」(菅沼紀子、『安藤昌益の学問と信仰』、勉誠社、一六一頁。)という形をとった、反撃ととらえることができよう。とするならば今後我々は、『Hachinohe context』を念頭に、昌益の思想を詳しく分析していかなければならない。

(50) J・H・スコットの『『不平等起源論』の神義論—純粹自然状態とルソーの政治思想—』(John, T. Scott, The

Theodicy of the Second Discourse: The "Pure State of Natur" and Rousseau's Political Thought, *American Political Science Review*, Vol. 86, No. 3 (September, 1992.) にすれば、ルソーは、歴史を完成過程にあるとは見なかつたのに、カッシーラーやA・ラバチェンスキー等は、ルソーをカントやヘーゲルやマルクスの先駆者に祭り上げてしまった点で、ルソーを誤解してしまった。特にカッシーラーは、スコットによれば、「悪の問題のルソーの解答は、定言命題（一般意志＝筆者）が支配する倫理的な社会への我々の究極的改革のなかに見いだされると間違つて信じた」。スコットが正しく述べたように、悪の改革をめざす一般意志は、決してカントの定言命題などではない。ルソーは、『社会契約論』の「第一編 冒頭」の書きだして、自己の解くべき課題を、「自由」（あるがままのもの）と「鎖」（あるべきもの）の対立の止揚に置いた。ルソーは、この場合の鎖を、主の奴隷に対する憎ではなく、「正義」をさすものとし、さらに正義の内容に「平等」を入れた。となると止揚すべき課題は、ルソーの場合、自由と平等の対立であつたであろう。解答は、ロックからアダムスミスを介しハイエクそしてフリードマンへ受け継がれた〈liberal egalitarianism〉ではなく、後のマルクスにより継承された〈egalitarian freedom〉の実現に求められるであろう。私なりの言葉を使えば、対立の統一は、平等化（＝相互化）された自由であり、それを実現するのが、民主化の意志としての一般意志である。ルソーの一般意志は、それゆえに決して定言命題ではない。またルソーの歴史観は、以下の意味で複雑な構成の下にある。ルソーは、『不平等起源論』で、一種の墮落史観の下に、不平等形成論を展開したという点で、〈反ペラジアン〉であつたが、『社会契約論』で、自由な意志決定を介し、平等を再建しようとした点で、〈半ペラジアン〉であつた。ここには、カルヴァンにより徹底的に問いつめられた、原罪を介した墮落とそこから救済の神学的ドラマが、政治的ドラマに変えられながらリステージされていると見てよい。ラコフは、万人が陥つた社会状態下での奴隷の平等を、ルソーは、ホップズとカルヴァンから学んだといひ、それを「保守主義的平等観」Conservative view of equalityと呼んだ。(cf. S. A. Lacof, *The Equality in Political Philosophy*, p.105.) 昌益は、聖人が、権力への意志により、自然世から法世がつくつたと考える点で、墮落史観のもち主と見てよいであろうが、昌益は、半ペラジアン

ンのルソーのように、新たな意志により、理想の社会をつくる案などもちあわせていない。直耕の真人は、法世から永劫回帰する宇宙という現に在る場としての自然世に、めいっばいに巻かれたゼンマイが勢いよくもどるように、急ぎもどればよいのである。

- (51) 『ヘブル人への手紙』(『新訳聖書』)、日本聖書協会、三五五頁。
- (52) 松本三之介、「安藤昌益—その思想像の構造と特質—」(『江戸の思想家たち』所収)、研究社出版、三五頁。
- (53) 丸山真男、『日本政治思想史』(第二章 第四節 昌益と宣長による「作為」の論理の継承)、東京大学出版会、二六三頁。
- (54) 同書、二六二頁。
- (55) M・エリアーデ(堀一郎訳)、『永遠回帰の神話—祖型と反復—』、未来社、四八頁。
- (56) 『創世記』、「聖書」、日本聖書協会、二頁。
- (57) K・レーヴィット(柴田治三郎訳)、『世界と世界史』、岩波書店、五一—五二頁。
- (58) 『出エジプト記』、「聖書」、一〇六頁。
- (59) マックス・ヴェーバー(梶山力・大塚久雄訳)、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、岩波書店、二六一—二七頁。