

近世人の思想形成と書物

——近世の政治常識と諸主体の形成——

はじめに——問題意識のありか——

若尾政希

私は、「近世の政治常識と諸主体の形成」というタイトルで報告を準備した。今、なぜ政治常識なのか、主体の形成なのか。私の問題意識の一端を述べて報告を始めた⁽¹⁾。私は二〇〇〇年の歴史科学協議会大会で「政治常識の形成と『太平記』」という報告をした。そこでは、歴史は「物語」だという物語論の攻勢を受け萎縮している現状を「歴史学の危機」と捉え、「物語」論と厳しく切り結んで歴史学をいかに立ち上げ、歴史をどう叙述していくのかという問題意識から、報告を組み上げ、具体的には日本列島における歴史叙述・歴史認識の歴史を振り返った。二〇〇二年の今日でも、この問題意識を堅持せざるを得ない状況にあるが、事態はさらに深刻化し、たんに歴史学という一学問の危機に止まらない、現代社会そのものが危機に直面しているのではという実感を強く持つに至っている。たとえば念頭に置いているのは、二〇〇一年の教科書問題である。「新しい歴史教科書をつくる会」は歴史・公民の教科書を

通じて、子どもたちに、「国家」「民族」を抛り所にして「自分をもつ」よう教諭していた。⁽³⁾このような新味のない古くさい主体形成論に共鳴する人々が、政財界から教育界さらに民間までに、いまだに存在していたことに驚きあきれたのであるが、彼らがいわばスクラムを組んで議会への請願運動を始め「草の根運動」を展開するに及んでは、驚きを通り越して恐怖を感じた。また二〇〇一年九月の同時多発テロ後のアメリカ社会にも衝撃を受けた。「報復攻撃」という名の戦争に突き進む「国家」に対して、異論を許さないアメリカ社会の変貌ぶり（言論統制と自己規制）を見るに及んで、アメリカの社会が培ってきた自由と人権はどこに行ってしまったのか、と深く当惑させられた。こうして私は、自立した個人が担う民主主義というこれまで自明とされてきた理念が、現実の前に無惨にもその基盤を崩されつつあるという危機感を抱き、改めて「国家」や「民族」に拠らない主体形成のあり方を模索しなければならないと痛感した。このような問題意識から私は、主体形成——ここで主体形成とは、自己をとりまく諸関係、社会・政治の構造との関わりにおいて主体性を形成していくことと定義している——にこだわった報告を準備したのである。

ところで「主体」という文言は二〇〇一年度の近世史部会でも共通テーマ（「近世地域社会の構造と諸主体」）に使われている。これにかかわって深谷克己氏による大会報告批判をここで想起しておきたい。当年度の「主旨説明」において「佐々木豪農論あるいは七〇年代の豪農半プロ論」が研究の「起点あるいは批判的克服の対象」とされていることに対して、深谷氏は七〇年代の豪農半プロ論がその「時代との緊張関係」を持ってその時代の「問題感覚」との関わりで提示されたものであったことを強調する。「世界の構造が変わっているのに、七〇年代と同じ史学的メッセージを送り続けるとしたら、そのほうがおかしい」と、現在の問題感覚を起点にして歴史学を立ち上げるべきだと主張する。と同時に、「主体」という文言が、「地域社会」を編成・統合する主体へ「ゲモノー主体」という意味で使われていることを問題にする。この主体論で、七〇年代の「維新変革の主体」論が答えようとした三つの問い、

「なぜ長期に持続したか、なぜ解体したか、どれだけ明治時代を用意したか」という問いに「総合的に」答えることができるのか、と問いかける。私は深谷氏の提起を重く受けとめるとともに、ここから次のように考える。確かに、かつて近世史研究においては主体と言え、幕藩制解体期の変革主体を指すのが一般的であった。私も、変革主体概念は堅持したいとは考えている。しかしながら主体概念をそのみに限定して使うことは、今述べたような現代が直面している課題にはふさわしくない。深谷氏は、「主体とはすぐれてわれわれの時代のわれわれ——市民とか民衆とか呼ばれる存在——のあり方の問題とかかわっている」という。とすれば、意気軒昂な戦後民主主義の時代、学生や市民が社会変革の意識を普通に持っていた時代と、現代——「国家」「民族」に寄りかかり「自分を持」て——という主体形成論が声高（傲慢）に叫ばれ、日本国も首都東京もそれに同調するような人が首長となっている状況、また国旗国歌法の成立、自衛隊の海外派遣、そして日本国憲法や教育基本法の改悪・廃止、有事立法の制定といった「国家」を強化する（民主主義を根こそぎにする）一連の動向に対し、抗し得る運動も運動論もなく押し流されつつある我々。こうした今日の我々の存在のあり方を考えるとき、変革主体のみで引っ張っていくのは（問題設定するのは）、歴史学の可能性を狭くすることになるのではないか。この意味で、私は、二〇〇一年度の主旨説明のうちの、深谷氏が問題にしている「即目的変革要因」でなく「歴史的規定性なり被拘束性」を解明したい」という説明に、あくまでこの意味で解釈しての話であるが、共感を持つ。学生や市民を対象に歴史学を講義しているときに、我々Ⅱ変革主体論では説得力がない（悲しいことであるがこれが現実である）。むしろ我々Ⅱ「歴史的規定性なり被拘束性」論の方が、説得力があり、学生や市民を歴史学に誘うことができる。我々がいかに歴史的規定性を被っているのか。我々が不変であるかのように考えている社会通念・常識が、実はその社会のなかで歴史的に形成されてきた歴史的産物であることがわかるときに、人は歴史学が自己に切実な学問であることに気づく。こういうわけで私は、「社会通念・常

識」を問うところから歴史学研究を立ち上げようと思っている。我々がいわば身にまもっていた社会通念・常識に疑念を抱きそれを対象化してその歴史的由来を追跡するとき、我々は自身が「今」という時代の政治的社会的経済的文化的関係のなかに身を置く歴史的存在であることを自覚することができる。一個の歴史的存在としてどのような主体を形成すべきかという人生の切実な課題は、歴史を学ぶことによって達成することができる。この意味で歴史学は自己確立・自己変革の学問であり、ひいては政治・社会の変革の学問だと言える。こういうわけで、先に述べたような現代の課題の解決に、歴史学は大きく寄与できるし、寄与しなければならぬ。

社会通念・常識は変わるものであるから、それは時代を区分する指標になり得る。すなわち社会のなかで、人々が共有する常識が形成される時期からそれが常識として通用しなくなる時期までを、一つの時代としてくることができ。これまでも歴史学が取り組んできた時代の変革という課題も、この視角から問題提起し直せば、次のように言うことができよう。「ある時代、ある社会において人々が共有する通念なり常識といったもの（その秩序を支えている通念・常識）がどのようにして形成されるのか。またかつては疑いえないもの絶対的なものに見えた通念・常識がどのようにして通用しなくなり別のものにとって代わられるのであろうか」と。私が日本近世の政治常識に着目するのも、現代とは異なる政治常識がどのような過程を経て形成され社会に一般化し定着したのか、定着した政治常識がどのようにして破綻していくのか、そして破綻した政治常識とどのような関わりを持って、次の時代を担う新たな政治常識がいかにして形成されていくのか、その歴史を描いてみたいからである。そしてこの政治常識の形成の過程あるいは形成された政治常識と密接にかかわって、領主層から民衆までのさまざまな主体形成が行われた。それら相互の関係性、葛藤と協調の諸相を描いていきたい。なお、領主層に「主体」の語を使用することには、深谷氏の議論もあるように、私にも少なからぬ抵抗感はあるが、領主層は、幕藩関係や対民衆、対家臣の関係のなかで、自己形成

を行うのであり、「主体」という語を用いることはできずと思う。主体という語は個人や集団の他との関係性を問う概念であり、深谷氏が言うように「主体は一人称ではない」

一 書物の文化史から思想史へ——主体形成の契機としての書物——

本報告では「主体形成」にこだわりそれを主題とする。二〇〇一年度までの地域社会論においても、主体・主体形成という語が重要な意味をもって使われた。この点では、その問題意識を継承しているともいえる。しかしながら同時に、違和感についても述べておかねばならない。「主体・主体形成」といえば、ある人がどのような主体をいかにして形成したのかという思想形成か問題となるはずなのに、そのような分析がどこにもなく抜け落ちていることに当惑させられた。「主体」がいかに歴史的に形成されたかを問うことなく「主体形成」を議論することはおかしい。ある人がいかなる「歴史的社会的」規定を被っているのかを、可能な限り吟味検討しなければならない。その際、その人を取り巻く、政治的背景・経済的背景だけでなく学問・芸術・宗教・思想といった文化的背景が、主体形成の重要な要素・契機となってくる。家永三郎氏の古典的な定義によれば、文化とは広義では「人間のいとなみ」であり、狭義では「学問・芸術・宗教・思想」を指す⁽⁵⁾。すなわち人の主体形成という営みに着目するとき、政治・経済に加えて、狭義の文化までも含んだ家永氏のいう広義の文化が視野に入っ⁽⁶⁾てこざるを得ないといえよう（ちなみに青木美智男氏は八〇年代以降、狭義の文化史から「人間の営みすべてに関心を持つ文化史」へ移行したと捉えている⁽⁷⁾）。

さて、主体形成には、政治・経済、文化、それぞれがその契機となり、しかもそれが複雑に絡み合っているのが実情であろうが、本報告では、主体形成の契機として、書物に着目する。なぜ書物なのか。

一七世紀は、この列島で初めて商業出版が成立し発展した時代であり、版本と写本とが流通し読まれ書写された時代である。塚本学氏⁽⁸⁾はいう。

書物が知恵や情報を伝えるものとして世に普及していったのは、十六世紀末以来の大きな変革であったが、それでも日常の心身の安定のための知識は、これを耳から得ようとするひとが多く、書物はかれらに口頭で教えるひとびとの用に供される面が強かったであろう、村役人になっていくような有力百姓の家や寺などで、家伝葉の配布を伝えたり医書を持つ例がしばしばあるのは、このような家が文字からの知識の集積者だったことを思わせる。

塚本氏によれば、知恵や情報の媒体として書物が世に普及していったのは、「十六世紀末以来の大きな変革であった」。そして、本来は書物とは関わりなかつた口誦による知（知恵・知識）、村落指導者層が担うオーラルな知も、書物による知を受けたものへと変質していったという。最新の通史である横田冬彦氏による『天下泰平』⁽⁹⁾でも、その巻頭で、大坂冬の陣の講和から一ヶ月もたたない時期に刊行された、大坂冬の陣を描いた軍書『大坂物語』を取り上げ、「江戸時代は、その初発から〈書物の時代〉、情報と知が大衆化されてゆく時代であることが予告された」と述べている。加えて、横田氏によれば、『大坂物語』では、家康の治政を「天平らかにして、国富民やすらかなる事、伝聞堯舜の御代、延喜天曆の聖代も、是には過ぎじとぞ覚えし」と富国・安民が実現されたものと絶賛し、直訴を奨励した鄉村法令を引いている。すなわち法令でさえ書物を介して伝えられる時代が到来したと言えるのである。さらに、横田氏は、宮崎安貞の『農業全書』を取り上げ、かつては「経験的に父から子へ、あるいは村の古老の知恵として伝えられてきたものであったから、それを〈書物の知〉として学ぶというのは、農業史の上でも大きな転機をなすものであった」と、農業技術を〈書物の知〉として学ぶことの、画期性を指摘している。

このように書物の登場とその普及は、一七世紀から、現代までを書物の時代として一つの時代として括ることがで

きるほどの、まさしく大きな変革であった。本報告で私が書物に着目する所以である。もちろん我々の思想形成を考えれば、主体形成が書物による知だけで行われるわけではないことは十分に留意する必要があるが、マルクス主義にせよ何にせよ、書物を抜きにはその受容はあり得ない。書物が思想形成・主体形成にどのような意義を持ったのかを説明することは大きな意義があろう。

くわえて近年の、書物を史料とした近世史研究の新動向が、こうした研究を行い得る環境を準備してくれたことも指摘しておく必要がある。近世史研究は長いあいだ、手書きの文書を主たる史料として歴史を叙述してきた。各地の史料調査で、多くの書物が出てきても、どう扱っていか持てあまして、目録の「雑」の部に入れて放置してきたが、ここ一〇年ほどで状況が一変した。詳しくは『歴史評論』六〇五号の特集に譲るが、書物をも史料として歴史を描こうとする研究動向が出てきた。そのなかで、青木美智男氏が、文書史料からは女性の政治性や社会性は知ることができないとして、式亭三馬『浮世風呂』を素材として、近世後期の江戸下層社会の女性の教育への関心の高まりや古典への知的欲求の広がりを描き、近世都市社会の研究に新たな一ページを付け加えた。この古典の成立について、横田冬彦氏は、古典が広範な読者に受け入れられ、本来の意味での古典となった時代が江戸時代だといひ、作者の立場から読者の立場に視点を移すと『徒然草』も『太平記』も江戸文学だと述べる。

このように近世史研究は、文書史料に加えて、書物をも組み入れて歴史を叙述できるレベルに到達しているのであるが、不満がないわけではない。現状では、書物の内容までも踏まえた研究は少ない。青木氏は『浮世風呂』、横田氏は『徒然草』の内容を分析しているが、こういった研究はまだ少数に過ぎない。いうまでもなく書物には、思想性があり、よって政治性を持つ。書物の内容・思想分析を行い、思想性・政治性を明らかにするような研究を行う必要がある。そのレベルまで研究を引き上げることができて初めて、書物が思想形成・主体形成にどのような意義を持

ったのかを解明することができよう。本報告では、このような問題意識から、書物の思想・内容の分析を踏まえた「書物の思想史」を提起をしたい。

具体的なところから、話を始めよう。河内屋可正かわちやのかしやうこと壺井五兵衛かづるゐへいゑ（寛永一三（一六三三）～正徳三（一七一三））

は、河内国石川郡大ヶ塚村の庄屋役を勤めた上層農民であり、酒造業を営む商人でもあった。可正の子孫である壺井家には蔵書は残されておらず、蔵書目録も知られていない。では蔵書・読書研究は出来ないかというところではない。可正の場合には、可正が隠居後、元禄初年から宝永年間にかけて、子孫らへの教訓として書きためた『河内屋可正旧記』⁽¹³⁾という著作があり、また可正の読書ノートともいえるべき『可正雑記』⁽¹⁴⁾が残っている。すでに私は『可正旧記』の分析により、可正が『太平記評判秘伝理尽鈔』『太平記綱目』等の楠正成を中心とした軍書を手に置きそれを読んでいと推定したのであるが、この『可正雑記』を見ると実際には可正がそれらを引用しているのを確認することができる。加えて、他にも多数の軍書が引用されている。名が挙がっているものに『信長記』があるが、書名を挙げずに引用しているものが多い。『可正旧記』にも、『甲陽軍鑑』からの引用があり、また『北条五代記』も引いており、さらに「軍書にいわく」と書名を挙げずにいくつもの軍書から引用している。可正は多くの軍書を読んでいた。

軍書とともに注目したいのは、可正が医薬書・天文曆書を読んでいることである。次は『可正雑記』の一節である。

天氣下テ雨トナリ地氣上テ雲トナル、運氣論ニ有、又地氣ハ雨ト成、天氣ハ雲ト成共有、天地合一ノ儀也

雨・雲の形成を論じた「運氣論」なる書物は、一見、天文曆書のように見える。しかし中国の医書『素問入式運氣論奥』（北宋、劉温舒著、元符二年（一〇九九）序）に、「経曰、地氣上為雲、天氣下為雨、雨出地氣、雲出天氣」（論六化第五）とあり、この書物のことである。この書物の和刻本の外題は『運氣論』であり、『運氣論』といえはまずこの医書を指し、この書物で説かれる医学理論そのものも運氣論と呼ばれた。運氣論とは、医経『黄帝内经

素問』の「運氣七篇」をよりどころとした医学理論であり、自然界(天地・万物・人)は陰陽五行の気から成っており、その運行(五運六氣→運氣)により形づくられ統御されていると見なす。そして運氣を研究することによって氣候の異常変化(天災の勃発)や身体の異常変化(病氣)を予測でき、予防的処置をとることができるとする。具体的には、陰陽五行の易の理論、それにもとづく十干十二支からなる暦の理論に基づいていることから、易暦運氣論ともいわれる。運氣論を詳述した書物にはこの『運氣論』の他に明の張介賓の『類経図翼』があり、共に和刻された。和刻『運氣論』に至っては、慶長一六年(一六一一)から正徳五年(一七一五)までに実に一四回にわたり重刊されたといひ、さらに岡本一抱(『運氣論諺解』、宝永一年(一七〇四)刊)や松下見林(『運氣論奥疏鈔』寛文五年(一六六五)自序)ら『運氣論』の注釈書を出すものも数多く現れた。さらには医学だけでなく、運氣論に拠った天文暦学の概説書も、西川如見の『教童曆談』(正徳四年(一七一四)刊、のち増補して『和漢運氣曆説』、『和漢運氣指南後編』と改題して出版)、岡本一抱の『年中運氣指南』(正徳五年(一七一五)刊)⁽¹⁷⁾等、数多く出された。⁽¹⁸⁾ 次も『可正雜記』の一条である。可正は夏至・冬至・春分秋分の昼夜の長さを書きぬいている

●『可正雜記』

一、夏至とハ夏ノ日ノ長キ至極也、夜四十刻、昼六十刻、冬至とハ冬ノ日ノ短キ至也、夜六十刻昼四十刻、春分秋分トハ昼夜ノ長短ナク五十刻ツ、分ル心也

●岡本一抱『運氣論諺解』論四時氣候第六

夏至ハ陽ノ極ニシテ昼長ノ至極ナリ。日夜百刻ノ時計ヲ以スレバ、夏至日ハ昼六十刻、夜四十刻也
 冬至ハ昼短^キ至極ニシテ夜六十刻昼四十刻ノ水時計也
 春分秋分ノ日ハ、昼夜長短ノ分^{わか}ナクシテ、日夜ノ長短等ク、昼モ五十刻、夜モ五十刻ノ水時計ナル

これを岡本一抱の『運氣論診解』と比較すればあきらかなように、両者は類似している。この書物からの引用と推定される箇所が他にもいくつもあり、可正は具体的には、岡本一抱の注釈を通して運氣論を受容しているといえよう。『可正雜記』を見ると運氣論の影響もあり、「太極ハ理ノ名也、此一理より生し来れる万物の上に各一理をそなへざるハなし、是を物々一太極と云、「左ハ陽也、右ハ陰也」、「鳥ハ陽也、獸ハ陰也」、「五行ノ造化ニヨリテ万物生シ来ル」と、万物がその根源の太極から、陰陽、五行と生成し来ったという万物生成論に可正が高い関心を持っていたことがわかる。人もまた万物の一つであり、「人ハ天地ノ子也」、「天地同根万物一体ナレハ人ノ歎キ實ナル時ハ非情ノ草木モ自然ト知ル」云々と、万物生成論、宇宙論、コスモロジーへの強い関心を抱いている。これについては、後に触れたい。なお曆運氣論はより通俗化すると曆占いの書『大雜書』の世界とつながる。『可正雜記』でも可正の孫の五兵衛の手になる箇所には、『大雜書』⁽¹⁹⁾から曆注を引用している。

可正は、コスモロジーだけでなく具体的な薬の処方（薬方）にも関心を持っている。『可正雜記』には、

一、みそそばと云物を六月の比つミて、かげぼしに仕、酒にひたしてかけほしニ仕、くろやくに致シ置候、妙薬也

一、打疵ニよし、高き所よりおち骨くたけ候にもよし、(略)

センソクノ薬 一、カンキヤウ 壹匁 一、ヒヤクシユツ 壹匁 一、チンヒ 壹匁

一、シソ 五分 一、カンザウ 少 右は一服也

と、薬方が書き抜かれる。前者の民間に伝わる薬方と推定されるものから、後者の専門的な医薬書ソースのものまで、可正は貪欲に摂取している。

次に北奥羽の安藤昌益（元禄一六（一七〇三）～宝暦二二（一七六二））を見ておこう。昌益は、その生没年・生没地（出羽国秋田郡二井田村下村の上層農民（肝煎を出した家）安藤孫左衛門家に生まれる）や生涯の一時期陸奥国三戸郡八戸町で町医を開業していたこと、最晩年には故郷の二井田村に帰り安藤家を嗣ぎ、村役人をリードして神事を停止する等、凶作で疲弊した村を救う村政改革を行い、村人に自らを守農大神として祀らせるといった伝記的事実が、近年ようやく明らかにされたに過ぎない。その生涯はほとんど謎で、医学をはじめとした諸学問をどこで誰に学んだのか、どんな書物を読んだのかという修学過程もわからない。これまで、昌益の社会思想が注目され、多くの昌益論が出された。にもかかわらず、その謎多き生涯・経歴が極枯となり、昌益を歴史的社会的に位置づけることはできず、結局のところ、思想の革新性、時代からの超然性の喧伝に終始してきた。このような研究史の反省に立って、近年の昌益研究は、昌益の思想形成の過程を明らかにすべく、二つの方法で「思想的基盤」の発掘を行っている。一つは、①昌益が居住したことが確実な二井田村（現大館市）・八戸町（現八戸市）周辺の教育・文化的環境や民俗の調査である。もう一つは、②昌益の著作の語句の一字一句を精密・詳細に分析することによって、昌益が読んだ書物を確定する研究である。このうち、私はもっぱら、②の方法により、昌益の著作の語句の一字一句を精密・詳細に分析することによって昌益が読んだ書物を特定してその思想的基盤を発掘する作業を行い、現在に至っている。次はその一覧である。

『太平記大全』『通俗列国志十二朝軍談』……軍書

『易学啓蒙』『類経』『本草綱目』『天文曆談』『天文図解』『素問入式運氣論奥』……医薬書・天文曆書

『韻鏡諸抄大成』……音韻 / 『和漢合運指掌図』……年表（以上、若尾発掘）

『諸宗仏像図彙』……仏教 / 『髓頭旧事紀』『天地人物系図』……神道

『増註頭書子彙』『増続大広益会玉篇大全』『和漢三才図会』……字書、辞書（以上、三宅正彦他発掘）

ここで着目したいのは、『太平記大全』『通俗列国志十二朝軍談』といった軍書と、『易学啓蒙』『類経』『類経図翼』『素問入式運氣論奥』『本草綱目』『教童曆談』『天文図解』といった医薬書・天文曆書が見られることである。可正と読書傾向が極めて似通っている。いったい軍書や、医薬書・天文曆書は、その読者にとって何だったのだろうか。本報告ではこういった書物の読書体験が思想形成・主体形成とどのように関わるのか、考察していきたい。この考察は、可正や昌益の主体形成の有り様のみを問おうとするものではない。

実は軍書、医薬書・天文曆書は、可正や昌益が読んだだけでなく、日本各地のどこの蔵書にも見ることができたりふれたものである。たとえば、越後国頸城郡岩手村の佐藤家の事例を見ておこう。佐藤家は越後高田藩の大肝煎を勤めた家であり、当家の文書群から渡辺尚志編『近世米単作地帯の村落社会』⁽²³⁾に収められた諸論考が生み出されている。そのなかで高部淑子氏が佐藤家の蔵書に着目して、その文化的・社会的機能に論及している。⁽²⁴⁾すなわち、佐藤家はかなりの蔵書を形成しており、一八世紀後半にはいわば「蔵書の家」（小林文雄氏）⁽²⁵⁾として、佐藤家を核とした書籍の貸借を中心とするネットワークが現れ、「天保期以降にその活動が活発になると併行して、情報をめぐるネットワークが形成されてくる」という。佐藤家は、儒者で江戸で塾を開いた小田穀山（元文五（一七四〇）〜文化一（一八〇四））ら、「たびたび学問修行などのため江戸に滞在する人物」を出した家である。その関係もあり、その蔵書目録である『明治式拾九年 伝書目録』（佐藤家文書二六五二）には儒学関係の書物をかなり見ることができ、ここで着目したいのはそれ以外の書物である。この蔵書目録から書物をいくつかピックアップしてみよう。

(一) 「慶安太平記 一冊」「通俗呉越軍談 全拾八冊」「太平記 一冊」「川中島合戦評判巻冊」「肥前嶋前記 巻冊」「関ヶ原軍記大全 式拾五冊」「中興武家盛衰記巻冊」「源平盛衰記 巻冊」「太閤真蹟記 巻冊」「後太平

記 全式拾式冊」「武臣伝六冊」「通俗三國志 全五拾壹冊」

(2) 「医法明鑑 壹冊」「合類広益靈宝薬性能毒大成 壹冊」「天文精要 四冊」「易学啓蒙 式冊」「断易天機 六冊」

(3) 「自娛集 七冊」「民家分量記 卷壹方五迄五冊」「東照宮御遺訓 壹冊」

(1) は軍書であり、佐藤家には多くの軍書があり、その一部のみを挙げた。冒頭の『慶安太平記』とは、由井正雪の慶安事件を素材にした書物であり、写本で広く流布した。佐藤家には、佐藤喜太郎の遺言書（文化二年四月父喜太郎より子松兵衛へ遺言書）、佐藤家文書九〇三九）が残されているが、そこにこの書物が引用されている。「慶安太平記之中ニも親丸橋忠弥わるくてころされれば又子共親のためにころさるゝ也。わるゐ親喜太郎を持チタト思ふてわるゐ女房ニ一生身ヲすてると心ヲ相定メ可被下候、老レバ子ニしたがうと申事有り、右故手ヲしぼりなミだ流して御頼ミ申入候也」と。当書が読まれ「遺言書」に活用されていたことがわかるのである。佐藤家にとって軍書が特別な位置にあることは、高部氏がすでに指摘しているように、「軍書覚」（佐藤家文書五二七五、天明四（一七八四））天明八（一七八八）、「唐和軍書貸渡帳」（佐藤家文書二六四八、寛政一（一七八九））寛政二（一七九〇））という軍書の貸借帳面が作成されたことからわかる。大肝煎佐藤家を中心とする地域社会には軍書の読書を希求する人々がいたのである。そうした人々にとって軍書とはどのような存在だったか、やはり問われねばならない。

(2) に挙げたのは、医葉書・天文曆書である。はじめの二つは薬方書であり、次の「天文精要」は、西川如見著『和漢変象怪異弁断・天文精要』である（この書物の内容とその歴史的位置については後掲）。後二書のうち、『易学啓蒙』は朱子の易学理論を述べたものであり、昌益も読んでいたことは先に指摘したとおりである。『断易天機』は、易占書である。

(3) は、軍書でも医業書・天文曆書でもないが、特に興味深いものを挙げた。『自娛集』は貝原益軒の著作、いわゆる益軒本の一つである。横田冬彦氏が指摘しているように、益軒本は民衆の蔵書として一般的に見られるもの一つであり、「大坂周辺だけでなく、筑前でも、土佐でも、甲斐でも、盛岡でも、ほぼ同時代的に読むことができるようになって」いた。⁽²⁷⁾

『民家分量記』は『百姓分量記』ともいう。関東の俳人常磐潭北（栃木県烏山町善念寺に墓がある）の作で享保一年（一七二六）初版の、百姓向けの教訓書である。佐藤家には、先の遺言書とは別に、佐藤八平が孫の喜太郎に与えた遺言書が伝えられている（「安永五年七月 祖父八平分家につき孫喜太郎へ遺言書」、佐藤家文書九〇三八）⁽²⁸⁾。そこには、次にあげたように、家督を相続するために、『民家分量記』を渡すから、この書物から学ぶようにと述べている。

高原分家ニ付八平祖父孫喜太郎へ

被仰渡之事

一 安永五年酉年七月下旬来ル八月中松五郎義新宅江屋移^{ヤウソウ}之所粗^ホ承^トり候へバ、女親之申事本意ニ、ゾンスルヨシ。我存命ナレバ男之申事ヲ、本意ニイタスベシ。当家ハ、代々男之申事ヲ、本意ニ、イタス家督之所、此度女之申事ヲ本意ニナサバ、御上様江対江シ御先祖江対シ大不忠之至リ。理^{コトワリ}ニ其家滅亡ニ、カナムクトキワ男鳥、

サシオキ女鳥之、^{シト}鶴^ト申ス、コシ、コレアリ。喜太郎十五才ニ未足^{ミタス}漸々弱年十一才ニ而父惣左衛門ニ、ヨクレ。

我是迄、ソダテ立候へバ祖父八平ヲ父ト、ゾンスベシ。君ハ貴ケレドモ愛アラス。母ワ、愛アレドモ貴カラス愛モ貴モ父ニアリ。女親老^オ人ニ而ソダツトワ、カナシ井カナシ喜太郎身上可納家督マンゾクノ、タメ民家分量記ト申書物其方へ相渡ス。此書ヲ能拝見イタスベシ。八平祖父孫喜太郎へ被仰渡候。且又、モツタイナキタトイゴ

ト、下ス下郎之申事ニハ、アラネドモ分家ト申スワ、御公儀ニ而ハ御三家ト申シテ被立置候。此分家ト申スワ、マサカ御公方様ニヲイテ御ヨツギ無御座時ニワ。御三家方々御ナラシ申ス御ヨウガイニ、被為（下略）

実際『民家分量記』（『百姓分量記』）には、巻三で「婦おんなのこどもちひ言用まじき事」という章（巻三）を設けており、右の傍線部はそこからの引用である。確かに『民家分量記』は読まれていたのである。

最後の『東照宮御遺訓』は、徳川家康に仮託された政道書である。国立史料館の佐藤家文書に、当書が現存している（佐藤家文書五〇三六）。この書物は近世を通じて家康のもの信じられ、実際の政治にも大きな役割を果たしている。

以上、佐藤家に即してみてきたように、軍書、医薬書・天文曆書の受容は、全国各地のどの蔵書にも見ることができ、さらには言えば民衆の上層部だけでなく領主層の蔵書にも見ることができ、最もありふれたものである。すなわち軍書と医薬書・天文曆書の考察は、領主層から民衆までの広い層の主体形成論をも視野にいれたものなのであり、この考察により、地域社会の主体形成についてもその見通しを得ることができると考えている。

二 軍書の歴史的位 置

読者にとって軍書とはなんであったか。私をはじめて軍書とは何だろうかと関心を持ったのは、昌益が『通俗十二朝軍談』（正徳二年（一七二二）刊、全一四巻）を読んでいたことを知ったときである。李下散人と名乗る人物が執筆したこの書物は、中国の「天地開闢起源」から筆を起し、伏羲・神農・黄帝等々の歴代の聖人の事績・合戦を殷王朝の初期に至るまで、平易な漢字片仮名混じり文で軍記風に描いたものである。昌益は、中国の聖人たちを厳しく

批判しているのであるが、聖人に関する情報源の一つが、『書経』『史記』といったオーソドックスな書物ではなく、こういういわばお手軽な書物だったことを知って、こういった書物を読んでそれに依拠して聖人について語る昌益とはなんだろうか、正直がっかりした。しかしながら、その後、昌益が『太平記大全』という軍書の圧倒的な影響下にあることを知るに及んで、軍書を読むことがどのような意味をもったのか、真剣に考えることになった。

日本近世に流通した書物に、「軍書」あるいは「兵書」等と呼ばれるジャンルがある。『太平記』をはじめとした今日でいうところの軍記物から、『甲陽軍鑑』等の兵学書、中国の歴史を題材とした『通俗十二朝軍談』『通俗三國志』等々までもが、「軍書」「兵書」と呼ばれ、流通した。さきに河内、北奥羽、越後における軍書の読書事例をみてきたが、これは特殊な事例ではない。貸本屋の研究をしている長友千代治氏によれば、民衆に最も人気があったジャンルは軍書であった。⁽²⁹⁾ 軍書の読書案内である『和漢軍書要覧』が明和七年（一七七〇）に出版されて以来、版を重ねたことが示すように、軍書は日本近世において最も多くの読者を獲得したジャンルの一つであった。しかし注意しておきたいのは、軍書はもととは民衆向けに書かれた書物ではないということである。軍書の受容層として、まず支配者たる領主層を挙げねばなるまい。領主層の書物・学問受容については、一般論を述べる程にはいまだ研究が進んでいないが、藤井讓治氏が指摘する小浜藩主酒井忠直（寛永七（一六三〇）〜天和二（一六八二））の事例は興味深い。⁽³⁰⁾ 『御自分日記』（祐筆の手になる）によれば、忠直は書物を講釈させて聞いていた。講釈で取り上げられた書物のうち、最も多いのが『太平記』・『北条五代記』・『浅井三代軍覚書』らの軍書なのである。このような講釈による書物・学問受容のあり方は、一七世紀の領主層に広がっていたと私は推定しているが、精緻な実証は今後の課題として残されている。このように、軍書は、領主層から民衆まで幅広い読者に好まれたのであるが、いったい軍書の読者にとって、軍書はどのような意味があったのか。近世社会における軍書の歴史的位罫が、ここで問題となる。

日本近世において「軍書」といえば、まず『太平記』の名が挙がる。私は、これまでに、『太平記』が日本近世においてどのように受容されてきたのか、研究してきているので、その概要を述べよう。⁽³²⁾ 太平記読みという言葉があることからわかるように、『太平記』は講釈により受容されてきたのであるが、近世初期には、『太平記』の人物・事件等を論評・批判して政治と軍事の在り方を教える『太平記評判秘伝理尽鈔』の講釈が流行した。私はこの『理尽鈔』の講釈及び講釈師を、「」を付けて「太平記読み」と呼んでいるのであるが、最初の「太平記読み」である大運院陽翁が、唐津藩主寺沢広高、金沢藩主前田利常らに『理尽鈔』講釈を行ったことから明らかなように、「太平記読み」は、元来、武士のなかでも上層の領主層を対象にしたものだった。その内容は、政治論・軍事論を真面目に語ったものであり、特に政治論では、あるべき領主、「明君」像や政治のあり方を鋭く提起していた。この『理尽鈔』のなかで、政治・軍事を教諭する理想的指導者として登場していたのが、楠正成である。ここでは、正成は「諸人の貧苦ヲスクウ」仁政をいわば旗頭にしたきめ細かい農政を行う。減税、ため池を掘り用水を整備、新田を開発、種米を貸与、諸役免除、柳・栗・桑の植樹まで行っている。仁政を標榜する正成の施策は、それにひかれて諸国の百姓が正成の領国に流入・定住し、成功をおさめたという。正成は、領民支配という面でも卓越した智・仁・勇兼備の領主なのである。『理尽鈔』の正成は、もはやたんなる軍略家ではない。正成は領民に仁政を施してその信服を得るとともに、家臣に対しても硬軟両様を使い分けてその信服を得て彼らを自由に使いこなす、卓越した政治能力をもつ理想的治者「明君」であった。正成は、『太平記』世界における知謀・忠義の武将から、『理尽鈔』世界の理想的指導者へと、劇的にイメージチェンジを遂げており、まさしく武将から為政者への転換を余儀なくされた近世初頭の武士層にとって、「太平記読み」の教えは切実な生きたものだったといえる。⁽³³⁾

『理尽鈔』講釈は、陽翁から前田利常や金沢藩家老の本多政重らに、陽翁の弟子大橋全可から京都所司代板倉重

宗・老中稲葉正則らに、また同じく陽翁の弟子横井養元から岡山藩主池田光政らにと、対面口誦による講釈により、領主層を中心にその受容の輪を確実に広げていった。こうして『理尽鈔』が説いている、民を恵む政治＝仁政という政治理念を、領主層が自覚するようになり、実際、一七世紀半ばの初期藩政改革（その典型として挙げられてきたのが、金沢藩・岡山藩であった）は、「太平記読み」の政治論の大きな影響のもとで仁政を掲げて行われた。従来、初期藩政改革のなかで、その基調として「仁政イデオロギー」が形成されたと位置づけられてきたのだが、その形成過程については解明されてこなかった。しかし「仁政イデオロギー」の形成に、「太平記読み」が大きな影響を与えたと推定されるのである。

ところが、このような統治マニュアルとでもいうべき『理尽鈔』が、この時代に日本史上初めて登場した出版業者の手に渡り、一七世紀の半ばに出版されると、『理尽鈔』は「都鄙貴賤此の書を信じ、世こそつて好み用いる」（小林正甫『重編応仁記』発題）と評されたように、広い層の読者を獲得して大流行した。『理尽鈔』もの、『太平記』ものの出版があいつぎ、一七世紀末には、民衆を対象にした大道芸能者太平記読たいへいきよみまで登場し、辻講釈の盛行を迎え、歌舞伎・浄瑠璃に影響を与え、さらには『太平記』以外の軍書出版、軍書講釈の盛行をもたらした。ここで問題となるのは、『理尽鈔』がなぜ地域・身分を越えてもてはやされたのか。政治・軍事論を要とする『理尽鈔』は、民衆にとってどのような意味があったのか、ということである。先に挙げた『可正旧記』は、それを考える絶好の史料の一つである。『可正旧記』を詳細に分析すると、可正は『理尽鈔』やその関連書を通して、「明君」としての正成像を受容していた。「我等ごときの庶人」と自称する可正にとって、「太平記読み」は何であったのかという点、可正は、まず、「家をとくのへ、身を治、心をたゞしうするよすがにせん」と、それを修身・齊家の論に読みかえ、子孫への教訓を展開している。と同時に、可正は、郷村の民を治める指導者として強い自覚を持ち、受容した「明君」＝正成像を自

らのものとして、あるべき村役人像と仕置きのある方を説いている。「太平記読み」の政治論は領主層だけでなく、村役人層まで、いわば下降化し、その結果、武士層から民衆の上層までに、共通の治者像指導者像が形成・定着したといえるのである。さらに『可正旧記』によれば、可正は「人々集りて夜話の折」に「軍書を引て和漢両朝の名将勇士のはたらき」から仏法神道歌道その他まで「取集めて」講釈をしていた。民衆の間に、村の読書人——一八世紀初頭には畿内農村に知的読者層が成立しているという指摘は横田冬彦氏によりなされているが、こういった読書人——を中心にして、その「読み」「語り」を聞く場が形成されており、出版メディアによる知は、そういった村に形成されたオーラルなメディアを介し、中下層農民へと流通していった可能性もある。西川如見がその著『百姓叢』で、軍書の読書を「国を治め家をとゝのへ、身をたもち心を正して、上下安静ならしめん」とその読書を推奨するとともに、「みづから読事叶はずば、人によませて、暇ある時に聞きてよろし」と述べているのは、村の読書人を中心とした「読み」「語り」を聞く場に言及したものと見て注目される。可正も如見も、ともに五人組前書やお触れの「読み」「語り」にも言及しており、そうした場は幕藩制国家の法度支配を下支えする支配の回路でもあったわけだが、だからこそ「読み」「語り」の場が日常的なものであったと推定することができよう。

もう一例、関東の事例を挙げよう。川崎宿名主を勤めた田中休愚（丘隅、寛文二（一六六二）〜享保一四（一七二二））はその著『民間省要』で、休愚ら「百姓」（村役人たちであろう）の座談の一段を描写している。⁽³⁶⁾

人々の身体、又軍戦ニ似て一生の大事不過之、一方怠事あれハ其所より危し。（中略）又一人有。太平記の評判を見て、一生是に心を付て身を治め、其家斉たり。且又十町の山林の大木の下の空地ニ柳をさし、年々数千束の薪を得るなど、皆其書より心起れり。彼等か時々に出合て座談するを聞しニ、かりそめの事も互に其是非を正し合、得失損益を代えて、互ニ師なりとして、喜悅して別ル。道を往にもうっかりと行事なく、行住坐到、万物の

事に心を付、物各其氣をとり探りて朝夕身体の事二手を尽ス事、軍術の油断なきかことし

「太平記の評判」とは、『理尽鈔』のことである。「太平記読み」を見て一生心を付けて身を修め家をおさめた百姓がいたのである。「空地ニ柳をさし」とは、先に見た正成が勤農・仁政政策の一環として行ったと『理尽鈔』に記す植樹であり、『理尽鈔』の正成像は、そこまで影響を与えていた。休愚らも『理尽鈔』や『甲陽軍鑑』等の軍書の読書から身を修め家をととのえる教訓を得て村役人としての自己形成をしているといえよう。可正のような「太平記読み」受容が畿内に特有なものではなく、確かな広がりを持っていたのである。こうした事例の裏付けを得て、私は、『理尽鈔』が、領主層から民衆までに受容され、指導者像や政治のあり方に関する社会の共通認識、政治常識の形成に寄与したという仮説を提起するに至った。これは従来の研究の枠組みをも一新しようとするものである。すなわち従来別々に行われてきた民衆思想史研究と、いわゆる頂点的思想家研究、それに加えて、これまで研究の対象となつてこなかった領主層の思想史研究、この三者の関係性を考究する総合的思想史を構想するものなのである。

以上のように、私は、これまで、軍書の中でもとりわけ『理尽鈔』の歴史的役割を特筆し強調してきたのであるが、一七世紀の初めに世に出た『理尽鈔』に続いて、続々と作成された軍書についても、同様のことが言えないかという検討を開始している。たとえば、小瀬甫庵の『太閤記』に関して、近年、文学研究の側から柳沢昌紀氏により、「評曰」という叙述形式が『理尽鈔』にならったものではないか」という注目すべき仮説が提起されている。³⁷柳沢氏が挙げている『理尽鈔』の北条時政・義時批判と『太閤記』の秀吉批判とを見くらべると、その批判が「民の為にする」「民を憐れむ」という、あるべき領主像から逸脱して民を苦しめていることに向けられていることがわかる。叙述形式だけではなく、その政治思想も似通っているのである。甫庵は金沢藩主前田利常に仕えた御伽衆であり、家康の代に『理尽鈔』講釈が流行し始めたことを証言している人物であった（小瀬甫庵『永禄以来出来初事』）。詳細な考察は

今後の課題であるが、甫庵が『理尽鈔』の影響下にあったのは間違いない。

近世にどれだけの軍書が作られたのか、そのうちどれだけが出版されたのかについて、その全貌はよくわかっていない。試みに、『和漢軍書要覽』の安永七年（一七七八）正月改訂本を見てみると、「和軍書」として、『日本王代一覽』（林羅山撰）、『甲陽軍鑑』等、一一五の書物とその簡単な紹介とともに挙がっている。ここには甫庵『太閤記』が挙がっていないので、遺漏はかなりあると思われるが、一応の目安となろう。また「漢軍書」として『通俗十二朝軍談』（伏羲や堯・舜ら聖人の治世・合戦を描いたもの）から『通俗台湾軍談』（清による台湾統一を描いたもの）までの二二本の通俗軍談が挙げられる。このうち、「和軍書」一五、「唐軍書」一、あわせて一六本の書物の作者として名前が挙がっているのが馬場信意（寛文九（一六六九）→享保一三（一七二八））である。軍書の流行はこのような流行作家をも生み出したのであるが、この信意も、『南朝太平記』を見ると明らかに『理尽鈔』の影響下にあることを知ることができる。⁽³⁸⁾ また和軍書には、『平家物語評判』『源平太平記評判』『義経記大全』『曾我物語評判』等のように、「評判」「大全」等として、もとの軍書に評注を付けた体裁のものが多くある。いうまでもなくこれは、『太平記』に評注を付けた、『太平記評判』『太平記大全』の影響を受けたものである。近世より前に作成された軍書といえども、新たな解釈を施されて受容されていたのである。伊南芳通（寛永四（一六二七）→享保一（一七一七））は、会津藩主保科正之ら三代に仕えた兵学者であるが、『甲陽軍鑑評判』・『続太平記狸首編』という軍書を作成し刊行している。⁽³⁹⁾ 『甲陽軍鑑』とは、武田信玄の戦功・武略を記したもので、甲州流・北条流・山鹿流等の兵法諸流派の聖典である。芳通はこの評判を作成しているが、その「評」で、信玄が敵地で「種田をこねさせ」「放火」したことを批判して次のようにいう。⁽⁴⁰⁾

仁将は私闘に民を不_レ害と云り、晴信時々民の煩惱をいとわず農作を乱り民間を苦めて処々に狼藉せらるゝこと

究て不仁の義なり、(中略) 伝へきく正成は敵の境に到ることに国民を懐け、先代苛政を改めて彼が患を除き、少しき功あるにも酒食を賜い、衣服金銀それ〴〵に与へ遣はされ念比に問て民の艱難を知り慇懃にして其言漫ざりしかば、百姓安堵に住して恒の産念ることなく、正成の向い玉ふと聞ては佳肴旨酒を前に具て宛も賓客を請待つするが如しと云り、是ぞ賢人の行処に敵なきの云為ならんかし

信玄は「仁将」ではなく、「不仁」の武将だという。そのとき引き合いに出すのは、「伝へきく正成は敵の境に到るごとに国民を懐け、先代苛政を改めて彼が患を除き」云々と、敵国の民までなつける「仁将」正成である。芳通も、『理尽鈔』のあるべき領主像としての正成像を受容し、それを拠り所にして信玄を批判しているのである。このように『理尽鈔』のエキスが他の軍書に受け継がれていったのではという見通しを(緻密な実証作業は今後に託されているが)、私は持っている。

くわえて、『理尽鈔』のエキスを媒介したのは軍書だけではない。近世社会は、領主層を対象にした政道書を——『本佐録』・『東照宮御遺訓』という全国的規模に流布する二大政道書から、個々の大名だけに広まった家訓まで、さまざまな流通圏を持った政道書を——、産み出した。すでに私は、『理尽鈔』が『本佐録』・『東照宮御遺訓』の重要な思想的基盤であったという事実を指摘し、『理尽鈔』↓『本佐録』・『御遺訓』という政道書の系譜を提起した⁽⁴⁾。両書はともに家康の権威を背景に写本で流布し、まず領主層に受容され、その影響下で、各家の家訓や政道書が製作されていった。と同時に、見過ごせないのは、それが領主層以外にも受容される可能性を持っていたということである。たとえば先に引いた越後の佐藤家が『東照宮御遺訓』を所蔵しているように、それを入手し書写する中下層の武士や民衆がいたのである。近世は、政道書に記された生々しい政治の智恵や方策・はかりごとが、被支配者にも受容されていく可能性がある時代である。書物というものがしばしば「秘書」と銘打ちながらも、一部階層の独占物とは

なりえず、写本や刊本として流通していくのが、近世社会の特質だといえるのである。

軍書に話を戻せば、領主層から上層民衆までの主体形成に際しても、子孫に教訓を残すときにも、村の歴史を描く⁽⁴²⁾ときにも、さらには非常時の百姓一揆を描くときにも、必ず軍書が参照され、利用されている。こうして、いわば新たな軍書が作られて(軍書が再生産されて)いくのであり、日本の近世社会において軍書が果たした役割は極めて大きい。

三 医薬書・天文曆書の歴史的位置

1. 医薬書

読者にとって医薬書・天文曆書とはなんであったか。まず、医薬書について考えてみよう。領主層にとって医薬書は何であったのか。このような問いを発するとき、徳川吉宗の医薬政策を想起することができる。吉宗政権が、「官民を化し俗を成すの道、曳いて医事・薬物に及び、此の民をして寿域に躋^{のぼ}せしめんと欲す」(官刻『和剂局方』「和剂局方序」⁽⁴⁴⁾)と、医薬・医療による民の救済を標榜する公儀であったことについては、菓草政策を検討した大石学氏⁽⁴⁵⁾、民衆向け医書『普救類方』を分析した塚本氏⁽⁴⁶⁾らが指摘するところである。大石氏は、この医薬政策を「元禄享保改革期における疫病の一大流行状況」に対して公儀が行った政治的対応であると意義づけている。塚本氏は、「領主権力の恩恵を領民に及ぼそうとした」早い例として元禄六年に「水戸彰考館で版行された『救民妙薬』」を挙げ、また寛文一二年に「会津藩が領内の疫病流行にあたって、藩医に五ヶ条の防疫策を作らせ」領内に掲示したことを指摘している。こういった事例を先蹤にしつつ、享保の医薬政策は、社会の閉塞状況の中で、仁政の新たな戦略として組み

込んだものであり、これにより公儀は医療により民を恵むという新たな相貌を見せることになった。そしてその政策の柱に、医薬書の作成と出版が位置づけられたのを見ると、仁政さえも書物により行われるようになったということができよう。⁽⁴⁷⁾

さて、この医薬政策、なかんずく医薬書普及政策に対して、地域社会のなかでどのような階層がそれに呼応したのであろうか。これについては在地の蔵書調査にもとづく横田氏の研究がある。⁽⁴⁸⁾横田氏によれば、官刻『普救類方』は、河内国日下村森家、甲斐国下井尻村の依田家など（近世後期であるが信濃国八田家、越後国佐藤家の蔵書目録にも掲載）、村落指導者層により受容されていく。彼らが医薬書普及政策に応えることができたのは、自らも医薬書を学び、医薬知識を集積し医療行為を行うようになっていたからだという。確かに各地で村落指導者層の家から、必ずと言っていいほど、医薬書や薬の処方書きを見いだすことができ、彼らがいかに熱心に医薬知識を集積したかわかる。そうした彼らの意識に迫るのは難しいが、おそらく塚本氏が言うように、「村役人クラスや僧のなかには、医薬の知識を持って村人にこれを教えて恩恵を施すものがあった。こうした本の需要をささえたのは、いっその知識を望んだかれらの意欲であつた」⁽⁴⁹⁾のであろう。公儀が医薬により民を恵むというのと同じ構図が、地域社会レベルでも——村落指導者層が医薬により郷村の民を恵むというように——できあがっているといえるのである。両者の先後関係について、やはり公儀レベルの地域社会レベルへの下降化とみなすべきであろうか。もちろんそうした側面はなかったわけではなからう。だが、横田氏が指摘するように、村落指導者層の自発的な医療知識の集積を前提にして、いわば地域の受け皿があつて初めて公儀による医薬政策、医薬書普及政策が可能となる点に注目する必要がある。これについては、後に考えてみたい。

2. 天文曆書

では天文曆書はどうだろうか。ここで想起したのは、宮田登氏の「日和見」論である。⁽⁵⁰⁾ 宮田氏はいう。「日本の天皇制支配を民俗次元でとらえた場合、王権維持の儀礼執行、祭事司祭者を支える精神構造」がうかがえる。「日和見はその基底にあって、自然観察に発した観天望氣を一つの技術にしている。一方、公的に定められた曆に従うことが、日常生活を営む上で不可欠の要素であるとすれば、曆をつくる存在こそ、日常生活を支配するものであることはたしかである。「日和見」とは、別言すれば、曆をつくり、時間を管理する存在なのであり、それは王権論の構成要素として位置づけることができる」と。天気を見る日和見能力を持ち、曆を作る存在として天皇制支配をとらえ、日和見能力を王権論の基底に位置づけるこの議論は、スケールの大きな王権論となっているが、たぶん民俗学的思考に拠るところが多く、難解である。ここで注目したいのは、宮田氏が、「中央の王権に拮抗したと思われる地域の小王権」にも同様の構造を見とり、日和見能力を持ち「日招きと雨乞い」を行い天候をコントロールする領主像を提起していることである。あわせて、近世の「名主日記」に天候と作柄についての記事があることに着目し、「雨や風のくり返しが、作物にどのような影響を与えているかを判断するところに重点が置かれている。名主の冷静な観察を踏まえて、天候回復のための諸行事が村落の共同祈願として行われた」といい、近世の村落指導者層にも、「日和見」の社会的機能を果たす志向⁽⁵¹⁾を見いだす。私はこの宮田氏の議論が鋭い問題提起であることを認めるのであるが、日本の民俗なり古代の天皇制なりと即座に結びつけてしまう議論にはついていけない。宮田氏が言うように、近世の領主や村落指導者層に日和見能力が待望されたとするならば、どのようにしてそのような觀念が成立したのか、一般化したのか、時代に即して問われねばならない。⁽⁵²⁾

次に挙げたのは、加賀国の地方農書『耕稼春秋』の一節である。⁽⁵²⁾ 著者は、金沢藩の十村（大庄屋にあたる）土屋又

三郎(寛永一九(一六四二)?)、享保四(一七一九)である。又三郎は「易運氣」(卷四)という節を設けている。

一、凡易ハ天地の道理也。曆ハ天文の術、運氣ハ天文の用也。故ニ易曆運氣本一也と云り。士是を学先ハ不可有。能農人は是を思ハすんハあるべからざる物也

一、夫運氣ハ上古黄壺岐伯に論し給ひて、書に記し給ふ故ハ天地の五運六氣、則人身に備る事を察して、以て民の養生の爲にし、又ハ天地寒暑燥湿風火の時に行事を知り給ひて、民をして春ハ耕し夏ハ修理し、五穀を実のらせ、秋おさむる迄濃(こまじ)に授給ふ。然るに今ハ民の病の爲ばかりに用ると見へたり。上農ハか様の事して考へたきもの也

気色の能き印

朝霧有て後(霧)はるゝハ天氣能印

(一一一条中略)

よばひ星あれハ天氣能印

雨の降へき印

天氣能も風なけれハ、変して降る事有へし

夕方の日に、かさ有ハ雨の印

(一五条中略)

凡雨の降出の時に依て、止頃を知る事

一、子の時ハ長雨、丑の時ハ十二時、寅の時ハ六時、辰の時ハ長雨、申も同事。巳、酉ハ十二時、午戌ハ六時卯未亥時に止

右運氣一卷は園田圓左衛門友晴考之。故ニ我三十ヶ年相勤る中度々是を考、大方不違故是に記置物也

易は天地の道理であり、曆は天文の術、そして運氣は天文の作用である。だから易曆運氣はもと一つだという。この易曆運氣論を士と良き農人は学ぶ必要があるという。すなわち天氣を知る能力、日和見の能力を武士と良き農人に求めている。又三郎によれば、運氣論とは聖人黄帝と岐伯が明らかにしたものであり、本来は病氣のためだけのものではなく、「天地寒暑燥湿風火の時に行事を知り給ひて、民をして春ハ耕し夏ハ修理し、五穀を実のらせ、秋おさむる迄濃(こまか)に授給ふ」たものであった。「然るに今ハ民の病の為ばかりに用ると見へたり。上農ハか様の事して考へたきもの也」と、「上農」指導者の立場にある農民は、運氣論を学び、「氣色の能き印」「天の降るべき印」など、日和見の方法を修得すべきだとする。又三郎自身は、園田友晴の考案になる「運氣一卷」の記述を、三〇年かけて実地で検討し、その「日和見」が信頼できることを確かめたと述べている。なお、「上古黄壺岐伯(帝)に論し給ひて、書に記し給ふ」とは、中国の伝説上の聖人の一人黄帝が臣の岐伯と医学を論じて『黄帝内経素問』、『靈樞』を作成したという中国における医学創始伝承である。これについては後にまた触れたい。

次は『耕稼春秋』巻五の一節である。

惣して農人ハ曆を見て、土用八專等の前より考へ、食物手入等工夫、夜中にても勘弁する事肝要也、稀成事を前に定、工夫ハ万事にあれ共、取分農人ハ昨今明日の天氣の考疎にしぬれハ、一時の風雨に数月の苦勞をは忽に空しくする事多し。必油断すへからず。物毎に進ハ陽也、後ハ陰也。農事も軍事の心有也と云り。進されハ勝利少なし。(中略)

一、飢饉年の兆をハ、智有人ハ夏の内にも早見及ふへし。尤七月末八月初にハ槌に見ゆる物也。去共民ハ愚なる者にて、其年なみ五穀の色を見て飢饉を悟り、早く身持を引替て勤事を知らず。先秋の実り出来ぬれハ、悦ひい

さみて春の飢饉餓死すへき事をも弁せず、心に任せ飲ミ食ひ、万の物を用に随ひ求る故、春の蓄へたらすして、年明れハ頓て飢る者多し。然ハ秋に至り凶年の兆見へハ、農の惣司たる人心を用て詳に察し民を能々さとし導き、よく春の飢死を救ふ心懸肝要なり

土用・八専とは、貞享暦に付けられた暦注の一つである。農民は暦をみて天氣を考える必要があるという。「取分農人ハ昨今明日の天氣の考^{こう}疎^そにしぬれハ」日和見の失敗は数ヶ月に及ぶ苦勞を一瞬のうちにむなしくしてしまふ。ちよど武士が軍事に神經を使うのと同じように、農民は的確に日和を見て油断しないように農事にあたらなければならぬという。実は傍線を付けた箇所は、日本最初の刊行農書である宮崎安貞の『農業全書』(元禄一〇年(一六九七)刊、全一一卷、貝原棗軒刪補)卷一からの抜粋であり、『農業全書』も日和見能力を農民に要求しているのである。又三郎はこの引用に続けて、独自に「飢饉年の兆^{きざし}をハ、智有人ハ夏の内にも早見及ふへし」、「農の惣司たる人心を用て詳に察し民を能々さとし導き、よく春の飢死を救ふ心懸肝要なり」と、「農の惣司」指導者的立場にある者は、飢饉の兆候を見のがさず民をさとし導く必要があると主張する。『農業全書』は、明治にいたるまで何度も刊行され広く流布し、又三郎もその一人であるが、各地で続々と作られる地方農書に大きな影響を与え、⁽⁵⁵⁾それぞれの地域の風土にかなった日和見の方法(いわゆる自然暦へ山の残雪の形で耕作の時期を判断するといった)も含めて)が考案されていくことになる。『農業全書』の果たした役割は非常に大きなものであったといえよう。

しかしながら、日和見能力への言及は、『農業全書』が最初ではない。天和年間頃に成立したといわれる『百姓伝記』でも、その巻頭に「四季集」を置き、そこで展開しているのは、他でもない日和見の方法なのである。「物をかき、ものをしり給ふ人は、こよみを見、運氣をくりて、四季・節をしり給はん。一文不通の土民は其儀不⁽⁵⁶⁾叶」云々と。また深谷克己氏が紹介する宇都宮藩領の横田家文書中の「田畑仕付之口伝」⁽⁵⁷⁾は寛文一三年のものであるが、その

最初の項目に「一、正月一日甲乙（あへきのじ）ならば青竜年と知るへし。二、三、四月、大水入。六、七月、風吹也。十二月、寒暑、麦穂悪シ。白稲吉、氣疲有。民多ク死ス。作悪敷、風吹、麦ハ少よし」云々とある。これはまさしく、日和見の方法を記したものである。具体的には干支によって農事の吉凶、天候、災害、疫病などを予言した『東方朔秘伝置文』系の書物から影響を受けたものである。

このように近世の早い時期から、暦、運氣、さらに通俗的な『大雑書』・『東方朔秘伝置文』などを利用しながら、日和見の方法が考案・模索されたのである。従来、こういったものは古来からの（非科学的・迷信的な）民俗とみなされてきたが、近年、民俗学研究の側から注目すべき提言がなされている。すなわち小池淳一氏が、これらが近世に刊本あるいは写本としてひろまった『東方朔秘伝置文』、近世を通じて出版され続け内容も増幅していった『大雑書』や、岡本一抱の『年中運氣指南』などが、民衆の生活に大きな影響を与え民俗となっていたという、注目すべき提起を行っているのである。⁽⁵⁸⁾民俗も書物・読書により形成・改変された時代、それが近世という時代なのだといえよう。さて、本章では、読者にとって医薬書・天文曆書とはなんであったかを問うてきた。その結果、こうした書物が政治常識に反するものではなく、むしろそれを補完する、極めて重要な政治的役割を果たしていたことがわかった。また特にそれを深く受容したのが上層民衆、村落指導者層であったことも明らかになった。この階層は、地域のリーダーとしての強い自覚を持ち、自らが（医薬でも日和見でも）その担い手であるという意識のもと自発的にそれらの書物を受容したように見える。この点は軍書『理尽鈔』の受容と似ているが、同時に異なる点もある。『理尽鈔』については、あるべき領主像をみずからものとする過程であり、私はそれを本来領主層のものであった「太平記読み」の政治論が、「村役人層まで、いわば下降化した」と位置づけた。ところが、医薬書・天文曆書の場合は、単純に「下降化」とは見なすことはできず、むしろ上層民衆の受容の方が領主層よりも先行しているようである。この点は

重要である。

医葉書・天文曆書は、いずれも中国の聖人たちの制作、発見に起源を持ち、その起源伝承を語る。試みに、「土御門家校考」(実際には土御門殿支配佐藤和泉の校正)の曆注の概説書『増補曆之抄大成』(享保一年(一七一六)刊)の冒頭を挙げてみよう。

伏羲の御代に陰陽、五行のかたち、あらわれ、聖人其文をして、天地陰陽五行、四方四維乃位を定め給へり。是を天文をあきらむるところの最初なり。曆をハそれよりのち、黄帝はしめたまふ。帝堯乃御代に、羲氏和氏たよく曆をなし給ふ。しかありて年毎の大小中節を、筆して諸国へ触流し給へり。夫より世々の君子、曆を作る事を要としたまふ

作曆を掌管する陰陽頭の土御門家でさえ、作曆の起源を伏羲、黄帝、堯に求めているのは、王権論として興味深い(60)が、ここではそれに触れない。軍書『通俗十二朝軍談』(正徳二年(一七二二)刊)には、伏羲は易曆を作り、神農は民に農業を教え、百草を管めて本草書を作り、黄帝は医書『黄帝内経』を作り曆を始め、堯は曆を整備し、禹は治水をするといった聖人たちの事績が語られている。そして、彼らは一様に民を救わんとする心持ち、民を恵みたいという仁心からそれらを創始したのだという。すなわちこうした書物を手にした上層民衆が、中国の聖人の事績に触れ、その仁君としての聖人像を受容してあるべきリーダー像を身につけていく可能性がある。医葉書・天文曆書を受容した村落指導者層の使命感の源はここにあるのかもしれない。深谷克己氏によれば、元禄から享保にかけての地方の実務家(田中休患ら)が領主層に現状批判に満ちた献言書を提出した。その際に(たとえば夫食貧を献言して)中国古代の撫民策の故事が引き合いに出されていることに着目して、深谷氏は「日本近世の社会形態を押しだしながらであるが、儒教的為政論」が地方の実務家たちに「急速に吸収されたということができると指摘している(62)それを「儒

教的為政論」といってよいかどうかは別として、いわば読書により中国の聖人の事績に直接触れることによって、現実の政治を相対化し領主層に物申すことが可能となったのである。

四 安藤昌益の主体形成—政治常識との葛藤—

1. 安藤昌益の時代

前章までは、軍書と医薬・天文曆書の政治性、それらの書物が政治常識の形成にどのような役割を果たしたのか検討してきた。それを受けて、本章では、政治常識の破綻を宣告した安藤昌益の思想形成過程を跡づけたい。私はこれまで彼が読んだ書物を掘り起こす作業を行ってきたのであるが、そこから見えてくる昌益と既成の思想とのせめぎあい、葛藤の諸相を可能な限り明らかにすることを通して、彼の思想の歴史的位位置を考察したい。⁽⁶⁴⁾

昌益は元禄一六年（一七〇三）に生まれ宝暦一二年（一七六二）に没しているから、ちょうど医療による民の救済を標榜する公儀として特徴づけられる徳川吉宗の時代に医学を修得した町医者であった。注目したいのは、昌益が天災・飢饉・疫病・病気の発生を為政者の責任とする議論を展開していることである。昌益によれば「聖釈出でて上下の私法を立て」（稿・自・大序）⁽⁶⁵⁾と、聖人・釈迦はそれぞれ儒教・仏教をこしらえ民を教え導き、民の上に立ち「不耕貪食」（自らは農耕に従事しないで民の生産物を収奪する）生活を開始した。これを契機に上下秩序のない社会「自然の世」が、厳格な上下秩序の支配する社会「法世」へと大きく変質した。上（支配者）は栄華奢侈を求め下（被支配者）を貪ろうという欲心を専らにし、下は上をうらやむ欲心を発し乱をおこす。下は過酷な収奪にあい「悲患」し、また釈迦に騙されて極楽成仏を願う欲心をいだく。さらに金銭が通用し上下ともそれを惜しむ欲心を発す。

こうして、「転下一般、欲心妄盛す」ることになった。この欲心により、「転定の氣行」が汚され転定が「始めて病まひを為」し、「六月寒冷して諸穀実らず」「干魃して衆穀不熟焦げ枯し、凶年して衆人餓死」、「疫病して多く人死」といった天災・飢饉・疫病・餓死が起こり、「此の不正の氣、人に帰し」と、転定の病氣を人の身体が引きこむことによって、人は、さまざまな病氣にかかるという。要するに昌益は、支配・被支配関係のない「自然の世」には、天災も病氣もなかった、支配者が登場してから発生するようになったと主張している。これは支配者の存在を否定する議論であり、結果的に「民の病苦を慈しむ」仁政としての医療政策の虚偽性を暴露し、それを全面否定するものである。昌益にとって人の病氣は、転定が病んでいることを、さらには社会が病んでいることを示す証である。医者昌益は、自然界の病氣である天災と、身体の病氣とをもって、社会が病氣であること——すなわち社会秩序の不当性を告発する。いったい昌益はこのような天災・病氣論を、どのようにして形成したのであるうか。

2. 天譴か天運か—政治常識の形成—

「人々の怨氣天に通し、度々地震・火災・山も崩・水も溢るより外、色々様々の天災流行、終に五穀饑饉に相成、是皆天より深く御誠の難^レ有御告に候得共、一向上たる人心も不^レ付、猶小人奸邪の輩大切の政事を乍^ニ執行、只下を悩し、金米を取立候手段計に相掛り、寔以小前の百姓難儀」云々と。天災は民の怨氣が天に通じて起きたものであり悪政に対する天譴だと決めつけ、過酷な収奪を行う為政者をきびしく非難している。昌益のものかと思まがうばかりのこの発言は、大塩平八郎（寛政五（一七九三））天保八（一八三七））が蜂起に際して発した檄文として各地に伝えられている文書の一節である。注目すべきは、これが「百姓共」を対象に発せられたものだという点である。天災に天の譴告をよみとる論理、天譴論が、「百姓共」に理解可能なものだ、檄文の作者は考えていたのである。

近世における天譴論は、その源流を戦国時代に特に武将の間に流行した天道思想に求めることができる。⁽⁶⁷⁾ 権力者は「天道」により、自己の政権が倫理的行為に對する天の応報であるとして、その正当化をはかった。そしてこの天譴論をいけば近世社会に持ち込み、社会の政治常識とするのに寄与したのは、二章でみた「太平記読み」であった。「理尽鈔」では領主は万物を慈しむ天徳を内に備えるものであるとして、仁政を領主の責務とみなす。「下民ヲ貪ル」為政者は、「自然ニ天道ニ背キ人望ニ背ク故、不レ久シテ亡ル物ノ」滅びるのだと警告している。この影響下に形成された『本佐録』や『東照宮御遺訓』には、総領主たる將軍は天から政権を委任され、個別領主は將軍から所領の知行を委任されたという、幕藩制秩序を組み込んだ天道委任論を見ることが出来る。たとえば、『本佐録』⁽⁶⁸⁾によれば、「天子は百姓を安穩に治る故に、天道より定られ」と、「天子（將軍）」は仁政を施すべく天から政権を委任された存在である。よって「我身の榮花に百姓をつからかし、驕を極」むる悪政を行えば、「天道に背き、人民にうとまれ、後かならず其身を亡す」。「政悪敷によつて、人民の苦しみ天に通じ」、「大地震、大火事、大洪水、飢饉」といった天災が起きると、天譴論を説く。天譴論は、私利私欲を排し撫民を責務とするよう、為政者に強く要請する論理である。いわば「公儀を人格的に体现する仁君」としての主体形成を為政者に迫るものであるといえる。そして現実には、貝原益軒⁽⁶⁹⁾（寛永七（一六三〇）〜正徳四（一七一四））や今宮義透⁽⁷⁰⁾（秋田藩家老、在職、享保六（一七二一））〜寛延一（一七四八））のように藩主への「上書」に天譴論を説く論者が出、また徳川綱吉（正保三（一六四六））〜宝永六（一七〇九））や岡山藩主池田光政（慶長一四（一六〇九））〜天和二（一六八二））のように自己を仁君に擬する領主が出現している。

貝原樂軒は益軒の兄、福岡藩の地方役人を勤めた実務家であり、『農業全書』を校訂し巻一一「付録」を著したことで知られる人物である。この「付録」で樂軒は、農政こそが「天下國家を治る政事の始」であると強調する。

夫民ハこれ邦の本なり。をよそ祿あるものハ、平生民乃力を食て、大小ともにミな生涯を安んじながら、時あつてかれが死を顧ミさらんハ、人倫の心にあらず

其（「農民を司どる惣官」の）職分に有ながら、下の愁をしらず、民をしへたげ苦め、其餓死をも憐む心なく、不仁を日にかさねば、天の責を招き、災をむかへて、子孫に及なん事、のがるゝ道なからん。賢者これを慎むべし

常に心を用ひ、五こく種藝を教へ道びき、よく下の情に通じ、凶年の兆あらば、（中略）深く工夫し、餓死を救ふべし。時宜により上よりも力をそへめぐミ有べし。夫万民の患をのぞき、悦びを施し、或餓死を救ふに心を用ひ、仁心あらん輩ハ、其善政天心にかなひ、君も臣も長く其祿をたもち、福年月にしたがひていたり、子孫長く繁栄あらん事、鏡にむかふがごとくならん

ここで、楽軒が持ち出すのが、天譴論である。武士は民の農耕生産物を食んで生涯を安んじながら、凶作飢饉時に餓死に瀕する民を見捨てるのは、人倫にもとることだと断言している。楽軒にとって、農民保護、撫民は、領主層だけでなく、すべての武士が常に心がけるべきことである。「其職分に有ながら、下の愁をしらず、民をしへたげ苦め、其餓死をも憐む心なく、不仁を日にかさねば、天の責を招き、災をむかへて、子孫に及なん事、のがるゝ道なからん。賢者これを慎むべし」と、天譴論により、農民に直接対する武士の不仁行為を厳しく戒め、撫民が自己の責務であることを自覚するよう個々の武士に要請している。『農業全書』は、先にも述べたように、明治にいたるまで何度も刊行され広く流布し、民衆もその読者となった。実際、秋田藩領山本郡能代の山本十太郎のごとく、楽軒の天譴論を承けて、

余力ある人、仁愛慈悲の心なく、下たるもの偽をなし無理をいひ、義理もわきまへず、非道を行へ天道にそむぐ

におゐるで、日月光をおしミ給ひ、地神もいがりをなし給ひて、災にあふ事其身ハ云ニ及ばず、長く子孫に及な
 ん事、のがるゝ道ながらんと云り。甚おそるべき事也（『菜種作り方取立ヶ條書』⁽⁷¹⁾）

と、「余力ある人」すなわち村落指導者層たる自らの立場から読みかえ、自らを律するものもいた。と、同時に「飢
 饉早魃ハ云に及ばず、平常仁愛慈悲の心深く、窮民に貸し施」すべきだと、あるべき領主像を自らのものとしている。
 『農業全書』も『理尽鈔』のエキスの一般化、政治常識化に大きな役割を果たしていたのである。先の檄文は、民衆
 への天譴論の普及、その政治常識化を踏まえていたといえるのである。⁽⁷²⁾

ところで、天譴論者益軒が「大風大雨地震等の天災は、いかなる政道正敷御世にても御座候」（前掲「上書」と述
 べているように、すべての天災が悪政への天譴とみなされたわけではない。善政下でも「天ノ時」（池田光政）、「天
 運の所行」（津輕藩士添田貞俊⁽⁷⁴⁾）によって天災が起こると理解されている。すなわち天災に対して、それを天譴とす
 るか天運とするかという、いわば選択肢が存在している。これに關し、注目すべきは長崎の西川如見（慶安一（一六
 四八）〜享保九（一七二四））である。如見は、『町人囊』⁽⁷⁵⁾において、「地震洪水大風」といった天災は、「天氣大過の
 運動、万物の亢氣を制して平氣に帰るの時」に起きるものであり、「みな天の常時」だと述べている。天災即天運と
 論じ、ここに天譴論の入り込む余地はない。如見は天災をテーマとした『和漢變象怪異弁断・天文精要』⁽⁷⁶⁾（越後佐藤
 家にも所蔵されていた）を編み、その「凡例」で「怪異一ヒ現ズル時ハ、則人君密ニ徳ヲ慎ミ給ヒテ、其怪平静ナラ
 ント欲スト云トモ、国人怪ミ惑ヒ且懼レ悪シテ民心動乱ス」と述べる。如見は、天譴論が被支配者に普及することの
 危険性を察知し、天譴論にまどう「愚蒙ヲ暎」すために当書を執筆したと語る。如見は天文曆学・地理学の知識――
 將軍吉宗の諮問を受けたほどの知識――を駆使し、天災の発生を「合理的」に説明しようとする。如見が依拠した理
 論は、他でもない陰陽五行・干支にもとづく運氣論なのである。以上、天運・天譴を指標に、当代の人々の天災論を

検討してきた。いよいよ昌益の検討に入ろう。昌益は既成の天災論から何を学んだのか。何を継承し、否定していったのであろうか。

3. 確龍堂正信の病氣論

延享元年（一七四四）、昌益は、北奥の小藩八戸藩の城下町八戸町十三日町で町医者を開業していた。八戸藩の公用日記『八戸藩日記』に、「御町医」昌益が藩命により「療治」を行ったと記録されたのである。家族は昌益を含めて男二人女三人であり、借家住まいではなく地所・家屋持ちであった。⁽⁷⁶⁾延享二年末には、八戸の文化サークルに登壇し、「数日講筵の師大医元公昌益、道の広かりし天外にも猶を聞こゑん。徳の深きこと、顧みれば地徳尚を浅し」⁽⁷⁷⁾（『詩文聞書記』）と、博学・厚徳の学者と讃えられている。昌益はこの時期、確龍堂正信というペンネームで、『曆大意』（延享二年四、五月）・『博聞抜粹』（成立年末記載）⁽⁷⁸⁾を執筆している。『曆大意』は、曆を主題とし、貞享曆の記載事項を解説したものである。では昌益が学んだ曆学は何か。『曆大意』を詳細に分析すると、昌益が如見の『教重曆談』を各所でふんだんに引用・抜粹しており、この書物から曆学を学んでいることがわかる。⁽⁷⁹⁾昌益は、前年の頒曆『寛保四甲子曆』を傍らにおき、その記載事項（曆注その他）につき『教重曆談』を利用して解説をくわえ、他に『史記評林』律書・天官書、井口常範著『天文図解』等を参照し、『曆大意』を完成させたと推定されるのである。では『曆大意』において、如見が重視していた運氣論はどう位置づけられているのか。『曆大意』「二百十日」⁽⁸⁰⁾にいう。

此の節必ず暴風有る者は、処暑は七月の中気也。処暑の残火白露の涼金を尅して、金氣怒撃して、必ず暴風起くる。白露は八月の初気なり。七月は申、八月は酉、申酉重金至大の時也

この昌益の解説は、二百十日には運氣により暴風が発生するという如見の見解の抜粹であり、昌益も運氣論を説い

ている。また「十方暮^{じつぱうくれ}」の項でも、やはり如見の見解を引用した後、独自にいう。

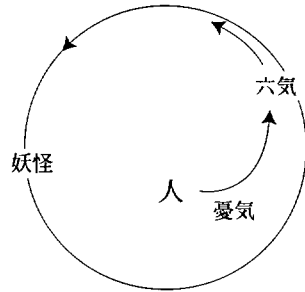
夫れ天地の間、万物の能毒、人倫の吉凶、五行の生尅に依らずといふこと無し。今此の十方暮は支干尅伐の氣行に当り、天氣猶を不順の時也。故に人氣に感ずれば、藏腑不順して疾病快からざるの時也

「夫れ天地の間、万物の能毒、人倫の吉凶、五行の生尅に依らずといふこと無し」と、天地間のあらゆるものは、運氣の支配をうけていると述べ、さらに運氣により氣候・身体の異常変化が起きることは、「是れ天地自然の氣行なり。誰か一人此の理を省かんや」と断言する。このように昌益は積極的に運氣論を説く。如見よりもむしろ本格的に運氣論を展開している。実は、昌益は医学の修得過程において、明の張介賓の『類経』『類経図翼』や『素問入式運氣論奥』によって運氣論を学んだ運氣論医だったのである。ここまでみてくると、如見の天運論を継承・発展させた思想家として、昌益を位置づけることができそうである。ところが『暦大意』には、まったく相い反する見解が述べられている。

妖怪は国の政の私に出でて、天是れを示す

「妖怪」、すなわち干魃・水損・熱病・風損といった天変地異・病気の発生を、悪政に対する天譴と説いており、昌益も、天譴論的発想から無縁ではない。実は、昌益は、『理尽鈔』の全文を収録した『太平記大全』（万治二年刊）を読み、その抜粹ノートである『博聞抜粹』を作成しており、天譴論も『理尽鈔』のそれを継承したものである。昌益は如見の天運論を継承し天災・病気の発生を運氣により説明する一方で、天譴論を受け入れている。昌益は、両者をどのように関係づけるのか、昌益の妖怪論をもう少し見てみよう。

「妖怪は六氣之れを見はず」。妖怪は、悪政下で苦しむ民の憂いに天の六氣が感応することにより発生する。具体的には民の憂いに火氣が感応すれば、「其の国、火炎数^{しば}しはず」。燥氣が感応すれば「旱魃^{かんぱつ}す」、湿氣が感応すれば「水



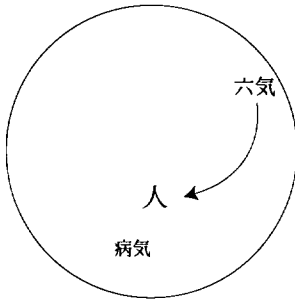
昌益 (正信) の運氣論

損甚だ也」、暑気が感応すると「熱病盛ん也」、風気が感応すれば「大風、屋穀を損す」、寒気が感応するときには「不時の陰邪、人馬を傷り、穀種を枯らす」というように、昌益は民の憂いが運氣に影響を与えて天災・病気が発生するという(上図)。

一方、既成の運氣論では、六氣(客氣)は主氣主運(正常な氣候を主る)の支配をみだし、氣候の異常変化を引き起こし、さらに身体に侵入し臓腑を冒し発病させると説く。六氣が天災・病気を発生させるといふ点については、昌益は既成の見解を承けている。では人の憂いと運氣との感応は、どうか。既成の運氣論では「憂愁思慮喜怒内に牽き」(『素問入式運氣論奥』(論六病))と、激情(憂・愁・思・慮・喜・怒)により体内の気のバランスがくずれ、外邪氣(六氣)を体内に引きこんで発病すると説明し、激情を病氣の原因(内因)とみなす。しかしながらこの激情が、一個の身体を越えて天地の氣と感応しあい、天変地異をもたらすとは説かない(左図)。民の憂いが運氣に影響を与えるという論理は、既成の運氣論にはない。この感応の論理はどこからきたのか。ほかでもない、これは「民の憂へ天に昇て、災変をなす」という天譴論のものである。昌益は運氣論に天譴論の感応の論理を持ちこんでいるのである。

二百十日は運氣により暴風が吹き、風損のおそれがある。「此の故に、此の節に至つて、人臣・人君、天の氣行に従つて政を為すべし」と、昌益は述べる。天の氣行に従う政治とは何か。

天は万物を生ず。民をして喜満ならしめんと欲す。此に法る君臣の道なれば、則ち必ず民悦の政を行ふ則は、民の嬉悦の氣、天氣に感じて、暴風の氣和して温風と為る。五穀反つて豊饒なり



既成の運気論

しているといえよう。『曆大意』は、領主層を対象に「政の根元」を説いた政道書なのである。

昌益が居住していた八戸藩は、北奥の太平洋岸に位置し、やませによる冷害頻発地域であった。くわえて幕藩制国家の地代収奪原則である石高制に規定されて稲作が強制されたという人為的要因が重なって、八戸藩領は慢性的凶作状況下にあった。⁽⁸⁰⁾ 延享期前後の状況をみると、元文四年には、暴風により表高二万石のうち一一二〇四石九斗が損毛する大凶作であり、その後も凶作が連続している。昌益が『曆大意』を執筆したのは、延享二年四月から五月にかけてである。この年は早くから

天は万物を生じ民に与え、民を喜ばせようと欲している。君臣の道は天に法のつとったものであるから、仁政を行えば必ず民の喜悦の氣に天氣が感応して、暴風の氣は和らぎ温風となり、かえって豊作となるという。「天に得る君臣の道」、すなわち天より政道を委任された領主には、天災を回避する能力があり、それを行使せねばならない。「仁君為る者は、必ず天文・氣候を察して、暴風・霖雨の支干尅伐の行はるる時は、仁政を施して民を悦ばしむ」。仁君たるうとするものはまず日和見能力を發揮せねばならない。そして災害の兆しがあるときには、仁政を施し、その災害の来襲を未然に防ぐべきだと力説している。「夫れ政は私為る者に非ず。天地の道也。天地は私を為す者に非ず。自然の公德也。曆は即ち政の根元也」。「仁君の国は益ます繁榮為べきこと、必然の天理也」と、天の「公德」を体現する仁君の治世は繁榮するはずだと、昌益は強く断言している。この仁君待望論を支えているのが、独自の運気論である。ここでは人は、もはや運氣の支配を一方的に受けるだけの存在ではない。人の氣は運氣をも変えることができるとする、天譴論を組み込んだ運氣論を形成している。昌益はこの運氣論により、領主層に仁政の使命感をいさぐよう強く要請

	損毛高	主原因
元文4年 (1739)5年	11,204石9斗	風損
寛保元年	13,026石7斗	日損風損
延享2年	3,028石5斗7	旱損霜枯損
4年	8,056石2升余	日損風雨洪水 (未詳)
寛延2年	12,909石1斗余	暴風猪荒
	16,654石1斗4	

(81)
〔八戸藩日記〕『同勘定所日記』

4. 確龍堂良中時代

その後も凶作状況は進行し、寛延二年（一七四九）には、損毛高一六六五四石一斗四升余、損毛率にして実に八三％の大凶作となった。『八戸藩日記』によれば、「欠落者」が増え（正月から一〇月までに二二〇人）、飢餓人も多く出て、藩当局は収容施設「非人小屋」を設置したが、「非人共先日方拾九人病死之段申出ル」（寛延三年正月二四日）、「非人男四人病死之段申出葬被仰付」（二月三日）等と死者が出ている。当時、昌益の近所に住み同じく町医者であった富坂涼仙はその著書に次のように記している。

己巳は天刑の時運に当て然も不_レ登_ミ、其上猪鹿五穀を暴害す。此年錢百疋を以て米一斗五升を買來春に至つて黎民過半其天災に餓死す。国君御施行許多なれと墨戸無縁塚を築ぬ（『耳目凶歳録』宝曆六年自序）

「雨天」「打続」き凶作にみまわれそうな気配があり、領主の命により法靈社で「日和乞」が執行されるなど、領内の寺社で盛んに日和乞の祈禱が行われた。だがそのかいかなく、損毛率四〇％に及ぶ大凶作をまねいている。

昌益はこのような凶作状況下で『曆大意』を書き、そのなかで災害の勃発は、即、民への仁政の不十分さを示すものであり、領主層の責任であると説いていた。「民苦しむ、穀種絶つときは、則ち国亡ぶ。国亡ぶるときは、則ち国主自_レから滅却ぞ。罰恥百世に殆_レす者也」という為政者への警告は、当時八戸藩がおかれた状況と即応している。仁君待望論は、現実の凶作状況を打開する方策として提起されたのであり、『曆大意』は（それが領主層に渡ったかどうかは未詳であるが）上書的性格を持つ書物なのである。

「己巳」(寛延二年の干支)は運氣論でいう天刑の時運にあたってしかも実らなかつた。民の過半は餓死し、「国君御施行許多なれと墨戸無縁塚を築ぬ」と、運氣論によりこの年の凶荒を説明し、その惨状を記す。昌益が確龍堂良中に著述号をかえ、刊本『自然真営道』(三卷、宝曆三年(一七五三)刊)・稿本『自然真営道』(一〇一卷、宝曆五年卷一序)・『統道真伝』(五卷、宝曆二年「糺仏失卷」執筆中か)を執筆したのは、宝曆期の前半である。この良中時代の著作からは、仁政を施せば必ず豊作となるという主張は姿を消している。先にも見たように、天災・病氣は、聖人・釈迦以来の差別社会の不当性を告発するものとされ、かつてあれほど称揚した仁政も、「聖人の仁を施し民を慈しむと云へること、己れ耕さずして衆耕を貪り食ふ」(稿・自・六)と、為政者による不当な支配を隠蔽するものにすぎないとして、その虚偽性が暴露される。昌益は、医学・本草学、天文曆学等を作り出した聖人たちに次々に批判の刃を向けるのであるが、もっとも厳しく批判しているのが、聖人伏羲(昌益は「伏羲」と呼ぶ)である。それはほかでもないこの伏羲こそが、最初の聖人にして易の制作者。そして昌益の見るところでは君臣上下の社会秩序を社会に初めて導入した人物である。

昌益の批判の論法を見ておこう。昌益は運氣論でいう五運六氣の六氣の制作も伏羲の仕業と見なす。六氣とは五行、すなわち木・火・土・金・水の火が君火と相火の二つに分かれて六氣である。

五行(木・火・土・金・水) ↓ 六氣(木・君火・相火・土・金・水)

昌益はいう。

日火を以て君火と為し、定の物火を以て相火と為し、陽儀を以て天高く貴しと為し、陰儀を以て地卑く賤しと為し、上下を決して之れを法として君相を以て上に立つ(刊・自・二)

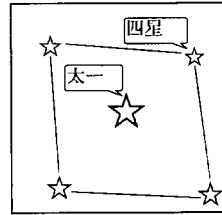
昌益によれば、火を二つに分けるときに、伏羲は、火に太陽の火である君火と、地上の火である相火があり、天

地にも高く貴い天と、卑く賤しい地がある。自然界にこのような上下の絶対的差別が存在するのと同じく、人の社会にも上下秩序が存在する」と説いて、伏羲は民衆の上に立って王となったという。すなわち君火・相火は、天地自然の観察によるものではなく、「已れ衆人の上に立ち、不耕にして安食・安衣し衆に敬はれんが為」にねつ造したもの、不耕食食を正当化するためのイデオロギーなのである。

確かに、『素問』は君相二火について「君、臣に位すれば則ち順なり。臣、君に位すれば則ち逆なり。逆なれば則ち其の病近く、其の害速やかなり」(『類経』卷二四)云々と、君臣の社会秩序を自明の前提とし、そのアナロジーにより説明している。張介賓は君火の機能を「聖人南面して天下に聴く。明に嚮つて治む」(卷三三)と、聖人の即位・治政になぞらえて説明している。身体論でも、六腑六蔵(十二蔵府)には「相使・貴賤」(卷三三)がある。「相使は、輔相・臣使の謂。貴賤は、君臣上下の分」と、社会秩序のアナロジーにより各蔵府の機能を説明する。そして心臓が「一身の君主」として他の蔵府を統べ寿命を保つことは、君主が諸官僚を率い「治国・平天下」を実現することと同じだという。このように自然界の秩序を社会秩序のアナロジーにより説くことは、一般的に行われていることであつた。⁽⁸³⁾ 社会秩序をもって自然界を説明することは、社会秩序∥自然界の秩序として、社会秩序を補強し正当化することになる。昌益の批判は、まさにこの点を衝いたものといえよう。実は、昌益は正信時代の『曆大意』で次のような議論をしている。天の北辰は五星からなり、最も明るい星に「天帝にして天神の最尊」である太一が常居し、他の「四星は太一天神の四輔」である(『史記評林』卷二七)。昌益は、この天の天帝・四輔と同一の秩序が、「人倫に在りては、天子」「輔佐の臣四人」と、人の社会にもあるという。しかもこの両秩序は、「五行本と一行、一行即ち天神、四行は天神より分かれ来たりて一行を四輔す」と、五行の生成論(太極・四行)により根拠づけられる自然の秩序であり、「是れ天の政、天地・人界を治むる所以也」。すなわち天は天地を治めるものとして北辰(天帝・四輔)をつく

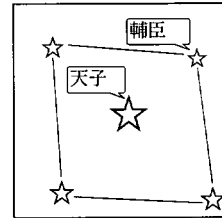
り、人界を治めるものとして天子・輔臣をつくったという。

自然界



II

人界



このように、『曆大意』の昌益は、君臣上下の社会秩序を、自然界の秩序そのものだとして正当化しており、昌益自身がかつて、社会秩序正当化論者だったのである。昌益は以前の自己の思想を否定し、既成の天地自然・身体論は社会秩序を正当化するイデオロギーとして製作された結論づけ、その始原を伏羲の易製作に求めたのである。

さて、社会思想の大転換にともない、その天災・病氣論も変わった。仁君要請の天譴論から、伏羲以来の社会秩序の不当性を告発するものへと。昌益は、天災・病氣のメカニズムを論じて、「人常に妄欲心にして不耕にして貪り誑かし悪念盛んなる則、其の悪心邪氣常に呼息より出でて転定の運氣を汚す」(統・万国)と、運氣によりその発生を説明している。ここで注意したいのは人気と運氣の関わりである。『曆大意』では、人气が運氣に影響を与えると説いてはいたが、それは感応にもとづくものであった。それに対してここでは、人の邪氣が呼息より出て直接、運氣を汚すとする。昌益によれば、「転定呼すれば人吸し、人呼すれば転定吸し、転定と人と呼吸の一氣也」(統・万国)と、転定と人身は同一の気を呼吸しあう関係にある。よって「人正氣なる則、転定の運氣も正氣にして、大風妄雨不正の

氣行行はれず、万物生能也」と。このように人氣がストレートに運氣の状態を決定する、人氣を組み込んだ運氣論を昌益は説いている。

既成の医学では、「天地虚空の中皆な氣、人身虚空なる処皆な氣なり。故に呼、濁氣を出だす、身中の氣也。吸、清氣を入れる、天地の氣也。人、氣の中に在るは、魚の水の中に遊ぶが如し」(『類経』卷二八)と、天地の氣が身体内を流れていると論じる。だが身体を通過した氣が運氣を左右するという議論はない。また天地と人身との関係についても、「天地の合闢は即ち吾が身の呼吸也。昼夜の潮汐は即ち吾が身の脈息也。(中略)天の氣は即ち人の氣、人の体は即ち天の体」(『類経附翼』卷一)と、両者の対応を論じて「人身は小天地」と規定される。だがこれも照応関係を指摘するにとどまり、昌益によって「妄偽の言也」(刊・自・三)と批判されている。昌益は、転定と小転定(人身)は互いに呼吸しあい同一の氣が循環しているという独自の呼吸論をもって、人を、運氣による万物生成活動に直接参与できる存在として意義づける。そして、すべての天変地異・病氣は、人氣に由来する(天は関わりない)という天変地異・病氣論を形成するのである。

5. 正信から良中へ

「天に得る君臣の道」と領主の君臨を正当化し何の疑念も懐かなかった正信から、領主の存在を不当なものとする良中へと、短期間に社会思想が大きく変わった。その転機をどこに求めたらよいのであろうか。

昌益は「王を以て人倫の具はりと為ること、又た自然を知らざる失りなり」(稿・自・五)と述べ、聖人が社会の基本的な人間関係(五倫―君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友)の一つに君臣をいれたことを「自然を知らざる失り」と批判する。君臣秩序が「人倫の具はり」ではないことをいう際に、昌益が常に引き合いにだすのが禽獸虫魚である。

聖人出でて大王と為りて以て来のかた大小の序出でて、大は小を食らふ序を以て、全く禽・獸・虫・魚に同じ
 (統・糺聖)

聖人が王となつて以来、禽獸虫魚の「大は小を食らふ序」と同じ秩序ができてしまったという。昌益は禽獸虫魚の秩序については、それを具わりと認めるのに対し、人の秩序は禽獸虫魚に「倣なまふて為る処」(稿・自・二四)だときめつける。なぜだろうか。

昌益によれば、禽獸虫魚は「俱に、小にして数多なる物の精凝りて其の類の大なる物に生じて、其の小に数多なる物を食ふ」(統・人倫)と、それぞれの類の小さい物の精が凝集して大きい物が生じ、その大きい物は小さい物を食べる。さらに「其の大なる物数多に生る則は、又た其の大なる物の精凝りて、其の大なる物又た大なる物を生じて、其の下の大なる物を食ふ。皆な互いに此の如し」と、より大きな物が順々に生じていく。たとえば魚類のなかで最大の鯨は、「其の生ずる所は、諸もろの小魚の余精、總會・合凝して生ず」(統・禽獸)、もろもろの小魚の余精がすべて凝集して生じた。「故に小魚を食する也」、だから小魚を食べるのだという。昌益は、鯨が小魚を食べていることから、鯨は小魚から生じたという鯨の生成論を説く。すなわち「食物から生じる」というような論理を確立している。

昌益によれば、禽獸虫魚の「大は小を食らふ序」は、その生成のしからしむるところ、いわば自然の摂理なのである。一方、人の社会秩序はどうか。昌益は、「人を生ずるに米五穀を以てする」(統・人倫)と、人は五穀から生じたという。「五穀の前に人を生ずるとも穀無き則は、人生まれて人より人を生じて人倫無窮に相続能はざる也」、この世界に穀がまだ存在しないときに人が生成したとしても、人は生命を維持し子孫をつくることができない。「故に五行自然、転定を尽くして五穀と成り、五穀よりして人と成る」。昌益によれば、人類の起源は穀から生まれた一組の男女から始まる。この男女から兄妹が産まれ、さらに兄妹が「子を生み、人多く成り人間世界成成無窮也」(稿・自・六)と、

人間世界ができた。「此の故に天下の人、男女、万万人が本一夫婦の男女にして、例ひ万国隔つと雖も人は一に同姓なり」と、世界中のすべての人が「初成」の男女の子孫である。

男女が一人にして、万万人は男女・夫婦の一人にして天下の人は唯だ一人也。万万人にして此れ一人の人なるに、誰に向いて此れを治め誰を誅するとして之を乱さんや(稿・自・四)

一夫婦の子孫からなる人間世界において、治者・被治者という序列がどうして存在しようか、存在するはずがない、と。「上下、貴賤、聖釈・衆人と雖も食して居るのみ」(統・糺聖)、貴賤上下の別なく、人は一様に穀食をする。よって現実の大きを食らう社会秩序は、人に生得的にそなるものではなく、禽獣虫魚の秩序をまねた偽りの秩序だと結論づける。このように昌益は、「転定・人・物皆な食より生じて食を為す」という論理を形成し、それを論拠に禽獣虫魚の秩序を正当化し、人の社会秩序を不当視するのである。⁽⁸⁴⁾

昌益が禽獣虫魚の世界に関心をもつのは、彼が学んできた学問に由来する。昌益は医薬書・本草書である『本草綱目』を読んでいた。万物を「水・火・土・金石・草・穀・菜・果・木・服器・虫・鱗・介・禽・獸・人」までの一六部に分け体系的に論ずる李時珍編『本草綱目』は、昌益が学んできたコスモロジーであった。これを「万物を生ず妙序の氣行を知らず」(刊・自・二)と批判し、それにかわって提起しているのが、「食より生じて食を為す」という論理を秩序原理にした独自の生成論・コスモロジーである。「自然真営道」なのである。食の論理はまた、従来の(昌益自身も信奉していた)社会秩序アナロジーにとってかわる新たな秩序原理でもあり、よってその確立は社会批判の起点とも位置づけ得る、画期的な事件なのである。⁽⁸⁵⁾

では、この論理はいかにして形成されたか。『曆大意』にはこれはなく、延享から宝曆にかけてのわずか数年の間に形成された。「転定・人・物」のうち、昌益が唯一、証拠を提示しているのが人の生成論である。昌益はいう。

若し凶年の如く煮熟の穀菜を食らざる則は、飢ゑて神情・行業忽ち止んで、人心無く、已に死なんと為。此の則煮熟の穀菜を食らひば、則ち人心出でて神情發こり行業成る。故に人身・心神・情・行業は人の為るに非ず、煮熟の穀の為る所也（稿・自・大序）

穀の有無が人の生死を左右する凶作飢饉下の限界状況を引き、穀が人の精神的肉体的活動をつかさどっていると主張している。穀を食べることができず「獣鳥の肉のみ食ふ則は、三十日にして腫れ毒の悪病發して廢腐して死す也」（稿・自・四）、「予近く例して之れを視る所也」と、その惨状を目撃したと語る。昌益は飢饉目撃談に依拠し、「人若し鳥獸魚虫のみ食して穀を食はざる則は、異病生じて死す。此れを以て人は穀精なること自然に明らか也」と、断言する。このように、凶作飢饉状況が論拠となっていて、その状況ぬきには成立を考へることはできない。

既成の医薬書でも穀が人の生命の維持・再生産に欠かせないという議論はある。

二） 天五穀を生ずるは人を養ふ所以にして、之れを得るときは則ち生ず。得ざるときは則ち死す（『本草綱目』卷二）

人の生は氣に由る。（中略）人、氣を受くる所の者、亦た唯だ穀ならくのみ。故に穀入らざること半日なれば則ち氣衰（ふ）（『類経』卷八）

穀の重要さを説く、こうした既成の見解を切実に受け止め、人と穀との関係を考えていく場として、凶作飢饉状況があったことは確実であろう。へ人は穀より生じて穀を食べるを敷衍・一般化することによって「転定・人・物皆な食より生じて食を為す」という論理が確立したのではと推定されるのである。

むすびにかえて

昌益が既成の政治常識をどう克服して、それを相対化する視点に到達することができたのか。いかにして主体形成を遂げたのか。本報告では、まず書物を介して政治常識を自らのものとする過程があり、政治常識と現実との乖離に疑問を抱く過程を経て、ついには政治常識を乗り越えそのイデオロギー性を暴露するに至る過程を概観してきた。ここで注目したいのは、昌益が独自の宇宙論・万物生成論・人の生成論、いわばコスモロジーを打ち立てることによって、そのコスモロジーを踏まえてはじめて政治常識を全面的に批判することができたことである。今日の我々から見れば回りくどい迂遠なやり方としか見えない、そのようなやり方を昌益はなぜとったのか。それはまず、既成の諸学問、特に医葉書、天文曆書が、そうしたコスモロジーの深みから政治秩序を正当化し、それを補完する機能を果たしていたことに依るのであるが、それだけではないのではないか。第一章で取り上げた河内屋可正を想起すれば、可正もまた「人ハ天地ノ子也」「天地同根万物一体」などとコスモロジーに強い関心を抱いていた。このコスモロジーは、天地の寛大なる事をはかり知て、人をそしらず、人をにくまずバ、人又我をそしる事あらじ。にくむ事あらじ。此時忍の一字をさとり、無我の大虚に出て、をのづから中道を見通し、躰広くこゝろ融通に、四海兄弟萬物一平等の心とならん。善にはほこらず、あらそハざるハ、一生の榮花是に過たるハあらじ

という可正が到達した境地を、(このコスモロジーは)いわば内側から支えているのである。言いかえれば、思想形成に際して、「天地自然はどのように形成されてきたのか、人は(私は)どこからきて、何をすべき存在なのか」というコスモロジー的な裏付けが求められたのではないかと考えられる。「人をそしらず、人をにくまず」という通俗

的な道徳を實踐する際に、自らが天地の寛大な心を自分の心としている「天地の子」だという裏付けが必要だったのである。可正は、コスモロジーにより裏打ちされることによって天地の寛大な心を我が心とする、「四海兄弟萬物一平等」の境地にまで到達するのであるが、ここで注意しておかねばならないのは、このコスモロジーの差別性である。安藤昌益が看破したように、既成のコスモロジーは君臣上下の身分差別の觀念と不可分であった。「四海兄弟萬物一平等」を説く可正が次のようにいう。

人たらんと思ハゞ、天道を恐ルベシ。天の道とは陰陽五行也。天と君とは陽也。地と臣とハ陰也。天よりほどこし給ふ雨露の恵ミを、地受て萬物を養ふ。男女親子の道も是に同じ。若、下人として主人にさからひ、子として親に背き、女と成て男にしたがはずバ、天地をさかさまにするがごとし

可正は天地のコスモロジーによりつつ、君と臣の間、男女の間、親子の間、主人と下人の間に「さかさまに」できない絶対的差別関係があると論じていくのである。既成の社会秩序を相対化し得る主体を確立することを眞の主体形成と呼ぶとすれば、それがいかに大変なことであるかということ、可正と昌益の事例は教えてくれる。昌益がしたように新たなコスモロジーを形成することによってしか、それはなし得なかつたのである。実は、益軒本や常磐潭北『百姓分量記』等の、民衆向けの教訓書にも同様の構図を見ることが出来る。益軒本については佐久間正氏(86)による的確な指摘がある。益軒は「人は天を父とし、地を母として、かぎりなき天地の大神を受けた」天地の子であるとして人をコスモロジーに意義づける。そして天地の子たる人は、「天地の人と万物を愛し給ふ御心」||仁の心を自らのものとして、「天地の御めぐみの力を助くる」べき存在であると論じる。具体的には、

天人ひとを生じ、其才によりて、人に益ある事をなさしめ給ふ。上たる人の世を經濟し給ふより、下一材一芸ある者に至るまで、其程々につけて人に益ある事をなすは各々その天職なり（『文訓』）

天地は、人を生じ出し養ひ恵むを以て、心とし給へども、天もの言ざれば、自から命令を下して、人を治むることあたはず。君子を取立て、官禄をあたへ、其の地の人民を預け給ふなり（『君子訓』）

天地より「其の地の人民を預け」られた領主層から、下々の人民まで、それぞれが「四民」の家職を實踐すべきだという。「四民皆義理を行ふ事は一にして、利養を求ることわざ各かはれり」（『初学訓』）、家職はそれぞれ違うが、仁の心をもって行う道徳的実践という点では同一である。「此世ニムマレテ、高キモイヤシキモ、皆同ジク天地ノ子ニシテ、同ジ人」（『五常訓』）だという。

『百姓分量記』（『民家分量記』）は、先にみた越後国佐藤家のほか、河内国柏原村三田家・摂津国南野村笹山家の蔵書にもあり、広く受容された書物である。『百姓分量記』にいう。

それ民は国の本也とは、百穀を作り器財を造り、万を交易し、国土を養ふ故にて候。中には農人は四海の命の本にて候へば、耕作を怠り穀種少く作り出す時は、天下の命を縮るも同前にて、大きな罪也。凡上にある物を天と称し、下にある物を地と称す。天は高く尊し。地は低く卑し。百姓は地の配当にて卑しき物と、分量を落し付、農業を大事に勤るが、天より与へられたる職分を尽すと申物なり

天地のコスモロジーによりつつ、地の配当である百姓はその「分量」（分）に叶った農業を勤めるべきであり、それが天から付与された職分だという。しかしながら、「天子・諸侯・卿大夫・士・庶人と分量は違あれ共、道に替はりな」と説くのである。『百姓分量記』で注目したいのは、すべての人は天の心である明德を有しているのだから、「明德」を明らかにする実践を行うべきだとする朱子学の教説を展開していることである。よって、このコスモロジーはより専門化していけば朱子学につながっていく可能性があるといえよう。ただしこの書物では「此明德を仏家にては仏性といひ」、「神道にてはみたまもの霊といふ」として儒仏神三教一致を説き、朱子学に純化させる方向はとらないので

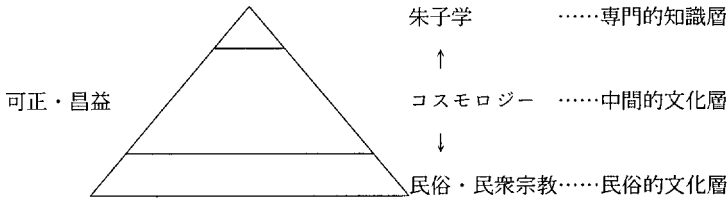
あるが。

さて、ここで想起すべきは、安丸良夫氏の「近世的コスモロジー」論⁽⁸⁷⁾である。通俗道徳を自分のものとして実践している人たちが、たとえば自らの心は「天」から分かれてきており、また心の中に天を分有しているというようにコスモロジーに支えられているのに着目して、安丸氏はそれを近世的コスモロジーと呼ぶ。これは、我々が、可正や昌益、そして益軒本等の教訓書に見いだしたコスモロジーと一致するのである。ここで安丸氏の議論を見ておこう。

このコスモロジーにおいては、天・天理・天地などに究極存在が求められ、それがまた人間に内在して心・霊・仏性などとなる。この究極存在は此岸の秩序原理であるから、こうしたコスモロジーは原理的には現存の秩序を肯定しているのではあるが、しかしまたおなじ究極原理が個としての人間に内在しているという意味では、個の自立性・自律性を主張しているということになり、この点からは批判性・異端性を内包しているともいえる。

現代日本人の生活意識も、基本的にはなお「通俗道徳」型のものであり、民衆宗教の説得性と生命力にはそのゆえにいまも大きな根拠があるといえるだろう。しかし、現代では「通俗道徳」型の規範とそれに対応するコスモロジーの自明性と切実さが失われつつあることも確実であり、若者を中心に従来の社会通念から逸脱する人びとが急増している。

安丸氏の近世的コスモロジー論は、「現代では「通俗道徳」型の規範とそれに対応するコスモロジーの自明性と切実さが失われつつあることも確実」だとする議論からわかるように、現代日本までを射程に入れたスケールの大きな議論である。しかしながらそのコスモロジーがどのような過程を経て形成されたのか、またその構造は如何、といったことは明らかでない。それに対し、本報告では、それが書物の受容、医薬書・天文曆書の読書により、形成・定着していった、その過程を具体的に解明することができたと考える。また、構造については、試みにピラミッドの図を



使って説明してみよう。

可正・昌益らのコスモロジーをより専門化すれば、先に見たように朱子学につながっていく。

逆により通俗化すれば、呪術的・宗教的・民俗的なコスモロジーにつながっていく。これは小池淳一氏が明らかにしているように『大雑書』等の影響下で形成されたものであり、また御師や山伏等の宗教者の活動により、習俗化したコスモロジーである。小澤浩氏によれば、金光教の開祖赤沢文治が真に主体形成を遂げようとするとき、まさにその障壁となり文治の前に立ちほだかったのは、習俗化したコスモロジーである「日柄・方位の俗信」だった。⁽⁸⁸⁾これにしたがえば民衆宗教はここに入れることができよう（もちろん民衆宗教の教義的側面はピラミッドの上位に位置づくであろうが）。ところで、近年、三宅正彦氏が、昌益研究を通じて、近世の思想が専門的知識層・中間的文化層・非文字文化層の三層をなしているという思想の成層論を提起し、昌益を中間的文化層に位置づける。⁽⁸⁹⁾非文字文化層というネーミングは、文字文化をまったく受容していないように見えるので一考を要する（民俗的文化層とも呼んでおく）が、この三つの文化階層は、図で示したように、コスモロジーの三層構造と重なってくるのである。ここで中間的文化層概念を借りて本報告の成果をまとめてみよう。本報告では、軍書、医薬書・天文曆書の読書の歴史的意義を可正と昌益を素材にして追究してきたが、こういった書物の読者層が領主層から民衆にまで広がっており、よって兩人を越えて、こうした書物を受容する中間的文化層の思想形成・主体形成の有様、その典型を示すことができたと考えている。この中間的文化層は、図でも示したように、最も広範な広がりを持つ文化層であり、専門的知識層も、その学問修得の過程を追えば、

仮名書きの四書の概説書から出発したのはいうまでもないことであり、また下位の民俗的な文化層も、中間的文化の下降化、習俗化により形成された。こうした点を考慮に入れると、本報告により最も中核的なものをえぐりだすことができたといえよう。今後、領主層から、いわゆる地域社会論でいう政治的社会的中間層等の思想形成・主体形成を考察するときの、いわばたたき台として本報告の成果を活かすことができるであろう。

最後に、私が提起する政治常識と安丸氏の通俗道德との関係について言及しておきたい。安丸氏の通俗道德論は、民衆の自己形成・思想形成が通俗道德を内面化することによって達成されたとするものであり、一八世紀初めの可正、石田梅岩から一九世紀の近代移行期の民衆の思想形成のパターンとして抽出されたもので、その射程は現代にまで及んでいる。それに対し、政治常識は、領主層から民衆までに共通の政治に関する考え方、政治常識とでもいうべきものが近世社会の中で形成されたのではないかと考えて、提起したものである。この政治常識を民衆の思想形成・主体形成という側面から位置づければ、民衆は政治常識の形成に参与するとともに、形成された政治常識は民衆の思想形成に方向性を与えそれを促進する役割を果たすのであるが、同時に政治常識は思想形成をしばり、真の主体形成への障壁となる。政治常識を問う視角は、あくまで、ある政治常識が通用した時代、ここでは近世という時代と、この時代に通用した政治常識のもとで、個々人がどのような思想形成・主体形成を遂げたのかを問おうとするものである。すなわち政治常識は、常に為政者（近世においては領主層）との関係性のなかで、民衆がいかに自己形成を遂げているのか、民衆の政治的社会的存在としての自己形成を問おうとするものだとすることができる。

さて、この近世的政治常識がこの後、どうなっていたのかについて、展望しておく必要はあるうし、そうした欲求はないではないが、⁽⁹⁰⁾ここは禁欲的に今後の実証作業を積み重ねるなかで、考えていくことにしたい。また現代の主体形成のありよう如何という最初に掲げた課題にも、現代の政治常識を対象化し相対化する作業を行っていかねばな

らないが、これについても今後の課題として本報告を閉じさせていたきたい。

注

- (1) 歴史学研究会二〇〇一年度大会要旨、二〇〇二。
- (2) 拙稿「政治常識の形成と『太平記』」『歴史評論』六一一、二〇〇一。
- (3) 市販本『新しい歴史教科書』（扶桑社、二〇〇一）の末尾「歴史を学んで」より。最後の文を引用すれば、「何よりも大切なことは、自分をもつことである。自分をしっかりもたないと、外国の文化や歴史を学ぶこともじつはできない。「新しい歴史教科書」を学んだみなさんに、編者が最後に送りたいメッセージはこのことである」。
- (4) 深谷克己「大会報告批判」『歴史学研究』七五七、二〇〇一。深谷克己氏の歴史学については、拙稿「つながりあう歴史学—思想史研究から深谷克己氏を読む—」『民衆史研究』六三三、二〇〇二）参照。
- (5) 家永三郎『日本文化史』岩波書店、一九五九、同『日本思想史学の方法』名著刊行会、一九九三。
- (6) なお、これに関連して、渡辺尚志氏が「歴史像はいかにつくられたか」（渡辺尚志編『幕末維新期萩藩村落社会の変動』岩田書院、二〇〇二）という論文で、「地域指導者の意識形成と行動に重点を置き、主体の側から地域の動きを把握ることにより、地域社会論の新たな方向性を模索したいとの意図も」込めて、地域指導者林勇蔵の意識・思想形成を追跡している。地域社会論も新しい段階に入りつつあるといえよう。
- (7) 青木美智男「近世文化史研究の歩みと今後の課題」、青木美智男・若尾政希編『展望日本歴史』一六、東京堂出版、二〇〇二。
- (8) 塚本学「生きることの近世史—人命環境の歴史から—」平凡社選書、二〇〇一。
- (9) 横田冬彦『日本の歴史16 天下泰平』講談社、二〇〇二。
- (10) 『歴史評論』六〇五号、書物から見える日本近世、校倉書房、二〇〇〇。
- (11) 青木美智男「近世後期、読者としての江戸下層社会の女性—式亭三馬『浮世風呂』を素材に—」。

- (12) 横田冬彦『徒然草』は江戸文学か一書物史における読者の立場―。
- (13) もと表題なし。書名は野村豊氏の命名による。清文堂史料叢書に翻刻がある(一九五五)が、近年、山中浩之氏らにより再調査が行われ翻刻にない部分も発見され、翻刻作業が行われており、刊行が待たれる。本報告では、清文堂史料叢書の翻刻によることとする。
- (14) もと表題なし。『可正雑記』という書名は山中浩之氏の命名による。『可正雑記』大谷女子大学資料館報告書 第四一冊、一九九九、山中浩之解題。なお、山中氏によれば、『可正雑記』の大半は可正の手になるが、後半は孫である二代目壺井五兵衛(能役者、可正の養子)が書き継いでいる。
- (15) 拙著『太平記読み』の時代―近世政治思想史の構想―『平凡社選書、一九九九、拙稿「幕藩制の成立と民衆の政治意識」』『新しい近世史 五 民衆世界と正統』新人物往来社、一九九六。
- (16) 中国及び日本における運氣論の科学史的意義については、山田慶兒「東アジア科学理論の批判的分析―運氣論とはなんであったか―」上・下(『思想』九一五・九二一、岩波書店、二〇〇〇・二〇〇一)参照。山田氏は運氣論の成立を宋代とみなし、運氣論は「宋学と、おなじ時代におなじ思想的土壌から生まれた、いわば二卵性双生児であった」と意義づける。山田氏によれば、「宋学の宇宙論(存在論)の礎石をすえたのは周敦頤」の「太極図」であり、この「太極図」に図式化されたのは「太極(一気)から陰陽・五行をへて万物にいたる、物の生成の理論である」。「これに対して「運氣論は、陰陽・五行の氣の作用の理論であり、地上におけるその具体的な発現形態を五運六氣の作用として、法則的に認識しようとする」ものであったという。宋学と運氣論との関係は、いわば原理論と作用論との関係ということになる。この運氣論は、中国では「中国医学の基礎理論としての権威を獲得し、その後長く医学を支配するに至」ったのに対し、日本では一七世紀を通じて集中的に研究されたにもかかわらず、一八世紀に入ると吉益東洞ら古方派の医師たちや荻生徂徠らに批判され、医学理論としてよりも天文・曆学の理論として受容されていたと、山田氏は述べている。
- (17) 小池淳一氏による解題と翻刻がある。小池淳一「『年中運氣指南』―解題と翻刻(上)(下)―」『文経論叢(弘前大学人文学部)』三一―三三、三三―三三、一九九六、七。

- (18) ちなみに国文学研究資料館の国書データベースで、「運氣」を検索すると、七七部見つかった。
- (19) 橋本萬平・小池淳一共編『寛永九年版 大ざつしよ』岩田書院、一九九七。同書所収橋本萬平『大ざつしよ』の系統と特色」、小池淳一「大雑書と民俗研究」参照。
- (20) 『安藤昌益全集』巻一〇関係資料、三宅正彦・野田健次郎編、校倉書房、一九九一参照。晩年の二井田村改革については、三宅正彦「安藤昌益と二井田村改革」(『本』六二、講談社、一九八一)参照。
- (21) 『安藤昌益の思想的風土・大館二井田民俗誌』(三宅正彦編、そして、一九八三)参照。
- (22) 拙稿「安藤昌益における学問否定の本質」『日本思想史への試論一九八三』、みしま書房、一九八四。三宅正彦「安藤昌益の思想的典拠―江戸時代中間的文化層の問題―」『歴史と地理』四〇九、山川出版社、一九八九。三宅正彦編『安藤昌益の思想的的研究』(岩田書院、二〇〇一)所収の諸論考を参照のこと。
- (23) 国文学研究資料館史料館所蔵。越後佐藤家文書の一部は翻刻されている。史料館編『史料叢書』1(名著出版会、一九九七)所収。
- (24) 渡辺尚志編『近世米単作地帯の村落社会―越後国岩手村佐藤家文書の研究―』岩田書院、一九九五。
- (25) 高部淑子「佐藤家の蔵書と情報」、渡辺編前掲書所収。
- (26) 小林文雄「近世後期における「蔵書の家」の社会的機能について」『歴史』七六、一九九一。
- (27) 横田冬彦「益軒本の読者」横山俊夫編『貝原益軒』平凡社、一九九五。
- (28) なお、佐藤家の遺言書については、岩淵令治氏の研究がある。岩淵氏の推測によれば、文化二年の喜太郎遺言書は、喜太郎が長男の松兵衛に嫁取りをするよう説得するために祖父に仮託して偽作したものである。同じく、安永五年の八平の遺言書は、喜太郎が妻子の反対で座礁した娘もよの婚儀を進めるために祖父の八平に仮託して作成した「偽文書」であるという。岩淵令治「近世上層農における「家」と成員」、渡辺編前掲書所収。
- (29) 長友千代治「近世貸本屋の研究」東京堂出版、一九八二、『江戸時代の書物と読書』東京堂出版、二〇〇一。
- (30) 藤井讓治「近世前期の大名と侍講」前掲横山俊夫編『貝原益軒―天地和楽の文明学』。

- (31) 小浜市立図書館蔵。
- (32) 拙著『太平記読み』の時代』(平凡社選書、一九九九)、拙稿「政治常識の形成と『太平記』」(『歴史評論』六一一、二〇〇一)等参照。
- (33) 「明君」―正成が提示する治国の論理とは何か。その論点をいくつか挙げると、①宗教の政治的利用(具体的には領主は僧を民衆に対する護国の教化・教導役に編成せよ)。②領主―民、領主―家臣の関係意識を、相互的双務的なものと把握。領主は「諸人ノ貧苦ヲスクウ」仁政を標榜し民心を掌握すべきだとされる。また領主とは別個に「國家」を持ち出し、「國家」の下にあらゆる勢力(領主・家臣・民・僧侶をも)を編成・統合しようとする「國家」論を提起。人は「報国の忠」を尽くすべきだとして、領主の報国の忠は万民の養育、家臣はその補佐、民はその生業に専心することが報国の忠だと説く。③政治理念としての仁政を掲げ、領主に仁政を要請する天道を描定し天道による政權委任論を説く。④時相応の政治と支配の仕組みを説き、「末代」である当代相応の政治は、賞罰を嚴格にし評定制を導入せよと主張。領主親裁と評定の両立を目指す。
- (34) 仁政イデオロギー論については、宮沢誠一「幕藩制イデオロギーの成立と構造―初期藩政改革との関連を中心に―」(『歴史学研究』別冊、一九七三)、深谷克己「百姓一揆の思想」(『思想』五八四、岩波書店、一九七三)、のち『百姓一揆の歴史の構造』(校倉書房、増補改訂版、一九八六)に所収)等、参照。
- (35) 横田冬彦「近世村落社会における〈知〉の問題」(『ヒストリア』一五九、一九九八)、他。
- (36) 村上直校訂『新訂民間省要』有隣堂、一九九六、坤之部卷之一。
- (37) 柳沢昌紀「太平記講釈と『太閤記』」『説話文学研究』三六、二〇〇一。
- (38) 今井正之助氏も、「いま手元にある『三楠美録』や『南朝太平記』を瞥見しただけでも、その著述の淵源が『理尽鈔』の記事にあることは疑いのないところである」(『南木記』、『南木軍鑑』考―『理尽鈔』に拠る編著の生成―)『日本文化論叢』二、愛知教育大学日本文化研究室、一九九四)と指摘している。また、神田白竜子も、『難波軍記全解』等、いくつも軍書を残した軍書作家であるが、彼も明君としての楠正成像を受容しており(たとえば、「誠ニ後世ノ主將楠公ヲ手本トセバ治世ニシテ国天下ヲ全フシ人民其德ニ服スベク」(『雑話筆記』卷六)と述べている)、、『理尽鈔』の影響を受けている。軍書作家の思

- 想形成に『理尽鈔』がいかなる役割を果たしたのか、今後考察していく必要がある。なお、白竜子については、高橋慎雄「血脈と水土―松宮観山にみる〈特殊〉の論理―」（玉懸博之編『日本思想史―その普遍と特殊―』ペリかん社、一九九七）、島田貞一「楠流兵法と楠公崇拝」（『歴史日本』二一九、一九三三）等参照。
- (39) 伊南芳通については、倉員正江「兵学者伊南芳通と『統太平記狸首編』―通俗軍書に見る当代政治批判―」（『近世文藝』七〇、一九九九）、同「統太平記狸首編」に記された二荒山縁起―寺社縁起の近世的展開―」（『近世文芸研究と評論』五六、一九九九）参照。
- (40) 『甲斐叢書』九所収、甲斐叢書刊行会編、一九七四、巻三、天文六年。
- (41) 拙稿「東照宮御遺訓」の形成」（『一橋大学研究年報 社会学研究』三九、二〇〇二）、同「本佐録」の形成」（『一橋大学研究年報 社会学研究』四〇、二〇〇二）参照。
- (42) たとえば沼津市史叢書七『大平村古記録』（木村茂光監修）、岩橋清美「近世における地域の成立と地域史編纂」（『地方史研究』四六―五、一九九六）、同「近世社会における『旧記』の成立」（『法政史論』一九、一九九二）、等。
- (43) 拙稿「百姓―揆物語と『太平記読み』」岩田浩太郎編『民衆運動史』青木書店、一九九九。
- (44) 今大路道三親顯序（享保一五年（一七三〇））原漢文、『増広太平和剂局方』一二巻、享保一七年（一七三二）幕府が出版、東北大学附属図書館狩野文庫蔵。
- (45) 大石学「享保改革期の薬草政策」（『名城大学人文紀要』三九、一九八八）。
- (46) 塚本学「歴史と民俗との共同の学の課題」（『国立歴史民俗博物館研究報告』二七、一九九〇）、塚本学『生きることの近世史―人命環境の歴史から』（平凡社選書、二〇〇二）等。
- (47) なお東島誠氏は、一八世紀初めの京都の事例から、「出版とその受容を媒介とする形で飢饉救済の方法論についての議論が生まれ」といい、中世では宗教的勸進が果たしていた機能を近世では「出版」が担うようになったという。「前近代京都における公共負担構造の転換」（『歴史学研究』六四九、一九九三）。
- (48) 横田冬彦前掲「近世村落社会における〈知〉の問題」。

- (49) 塚本学『生きることの近世史―人命環境の歴史から』。なお戦国末期に小領主たる寺社が医書、医薬知識を集積していたという、幡鎌一弘「多聞院英俊が見た一小領主」(『国立歴史民俗博物館研究報告』九三、二〇〇二)も参照。
- (50) 宮田登『日和見―日本王権論の試み』平凡社選書、一九九二。
- (51) 給人領主の災害除祈願に着目した高野信治「給人領主農耕祈願」(『九州文化史研究所紀要』三四、一九八九)、領主の勸農機能に着目し「呪術王」岩松氏の歴史的位置を明らかにした落合延孝『猫絵の殿様』(吉川弘文館、一九九六)、等が参考になる。
- (52) 『耕稼春秋』、『日本農書全集』巻四、農山漁村文化協会、一九八〇。
- (53) 園田友晴の考案になる「運氣一卷」について、私自身は未見である。『国書総目録』等に収載されておらず、現在探索中である。
- (54) 『農業全書』、『日本農書全集』巻二二、二三、農山漁村文化協会、一九七八。
- (55) 古島敏雄『日本農学史』巻一(『著作集』巻五、東大出版会、一九七五)、徳永光俊『日本農法の水脈』(農山漁村文化協会、一九九六)、等参照。
- (56) 『百姓伝記』については、深谷克己「自立をうながす農書」(『綱ひきする歴史学―近世史研究の身構え』校倉書房、一九九八)参照。『百姓伝記』からの引用は、古島敏雄校注『百姓伝記』上下(岩波文庫、一九七七)より。
- (57) 深谷克己「農書の成立」前掲書『綱ひきする歴史学―近世史研究の身構え』所収。なおこの史料は、『栃木県史』史料編近世一所収。
- (58) 前掲の『大ざつしよ』の解題、『年中運氣指南』の解題・翻刻の他に、「東方朔目耕―近世陰陽道書の説書態様とその意義―」(『人文社会論叢』弘前大学人文学部)三、一九九九、「書き伝えの民俗―陰陽道書の展開と再生―」(『信濃』六一二、二〇〇二)、「東方朔遡源」(『文経論叢』弘前大学人文学部)二八―三、一九九三)、「三隣亡ノート―暦注と民俗とのかかわりから―」(『文経論叢』弘前大学人文学部)三〇―三、一九九五)、等多数。
- (59) 東北大学附属図書館狩野文庫蔵。

- (60) 近世の王権を考えるとき、幕府天文方波川春海が主導して貞享暦を作成し、それに対し公家の陰陽頭土御門泰邦が主導して宝暦改暦を行うなど、幕府と公家の関係は興味深いのが、残念ながら本報告の守備範囲を越えている。
- (61) 架蔵『通俗十二朝軍談』。
- (62) 深谷克己「負担と御救」『百姓成立』塙書房、一九九三。
- (63) これまで研究者は、ある人物の著作等に仁政・五倫五常等の儒教用語を見つけ出すことによって、儒学を受容云々を議論してきたのであるが、私はこのような議論に懐疑的である。儒学という用語をしっかりと定義して限定して使わないと、あらゆるものに儒学の影響を見て取ることができて、結局何も言ったことにならないのではないか。ちなみに私は、修己論と治人論とを連続的・一体的に論じているところが儒学（特に朱子学）の要諦であると思われ、これを外れたものをひとまず儒学とみるべきではないと考えている（日韓歴史共同研究シンポジウム（於ソウル大学校、二〇〇一）において「日本近世における儒教の位置―近世前期を中心にして―」という報告を行った）。『日韓歴史共同研究プロジェクト第4回シンポジウム報告書』
- 「東アジア認識」研究会、二〇〇三）参照。なお、近世幕藩制社会の支配原理は儒学ではなく兵学だとする、前田勉『近世日本の儒学と兵学』（ベリかん社、一九九六）参照。
- (64) 昌益に関して、報告者はすでにいくつもの論考を執筆しているが、本報告では特に拙稿「安藤昌益の病気論―身体・社会・自然―」（『歴史学研究』六三九、一九九二）に拠る。
- (65) 稿本『自然真営道』大序。以下、(刊・自・一)は刊本『自然真営道』巻一のこと、(統・人倫)は『統道真伝』人倫巻を示す。稿本は東京大学総合図書館蔵本、刊本は村上寿秋旧蔵（八戸図書館蔵）の初刷本、『統道真伝』は慶応義塾大学図書館蔵本を使用する。なお、引用は現行の字体を用いた書き下し文により行う。
- (66) 「大鹽平八郎預河泉播百姓共へ相催候檄文写」、羽州最上郡南山村庄屋柿崎弥左衛門筆『天保年中巳荒子孫伝』所収（『日本庶民生活史料集成』七、三一書房、一九七〇）。
- (67) 石毛忠「江戸時代初期における天の思想」（『日本思想史研究』二、一九六八）。同「戦国・安土桃山時代の倫理思想―天道思想の展開―」（『日本における倫理思想の展開』吉川弘文館、一九六七）。三宅正彦「幕藩体制と日本近代の思想的特質」

- (66) 『アジアの近代化』汐文社、一九六八。拙稿「天変地異の思想―安藤昌益の天人相関説と西川如見―」(『日本文化研究所研究報告』二六、一九九〇)、等。
- (67) 作者未詳。日本思想大系二八『藤原惺窩・林羅山』岩波書店、一九七五、石毛忠校訂。
- (68) 福岡藩家老に宛てた上書「黒田重時へ送書」『益軒全集』三、図書刊行会、一九七三。益軒の諫言については、福田千鶴『幕藩制の秩序と御家騒動』(校倉書房、一九九九)参照。
- (69) 藩主佐竹義峰に宛てた上書、『秋田県史』二、一九一五。拙稿「秋田藩の農民政策と安藤昌益の学問否定―『内経』理解の源泉―」(『季刊日本思想史』二九、ベリかん社、一九八七)。
- (70) 『菜種作り方取立ヶ條書』安永九年作、『日本農書全集』卷一、農文協、一九七七。
- (71) 天明期の江戸打ちこわしの際に「天譴論的な政治批判・状況認識が展開」し、打ちこわしを正当化する論拠となったとする、岩田浩太郎「天明期江戸の政治意識―打ちこわしの記録世界―」(『歴史評論』五三六、一九九四)を参照。
- (72) 『池田光政日記』、承応三年八月八日条、山陽図書出版、一九六七。
- (73) 『耳目心通記』、『日本庶民生活史料集成』七、三一書房、一九七〇。
- (74) 享保四年刊、『西川如見遺書』第七、八編。
- (75) 正徳五年刊、狩野文庫蔵。
- (76) 延享三年『宗旨改組合書上申御帳』、前掲『安藤昌益全集』卷一〇所収の関連史料参照。『八戸藩日記』(抄)・『宗旨改組合書上申御帳』・『詩文聞書記』は当全集に収録。
- (77) 両書とも、昌益の高弟八戸藩医神山仙庵の子孫の家に伝えられ、上杉修氏により発掘された。現在、八戸図書館蔵。
- (78) 昌益は、如見著『教童曆談』に依ったとは一言も断わっていないが、語句の分析によりわかった。拙稿「天変地異の思想」、及び末尾に付載した「曆大意」典拠一覧」参照。
- (79) 三宅正彦「安藤昌益の思想形成と風土的基盤」(『民俗芸術研究所紀要』三、一九七七)。七崎修「江戸期八戸の農業気象災害」(『八戸地域史』一、一九八二)参照。

- (81) 八戸図書館蔵。
- (82) 『青森県叢書』七(南部津軽藩飢饉史料、青森県学校図書館協議会、一九五四)所収。
- (83) 加納喜光『中国医学の誕生』東京大学出版会、一九七八。
- (84) 禽獣虫魚がそれぞれ集会を開き人の社会を論評・批判する「法世物語」(稿・自・二四)は、従来「諷刺」(忘れられた思想家)下、ハーバート・ノーマン、大窪歴一訳、岩波新書、一九五〇)と理解されてきた。しかし昌益は食の論理に依拠してストリートに社会秩序を批判したのであって、決して遠まわしに批判したのではない。禽獣虫魚と対比するという仕方では、社会秩序の不当性を証明できなかったのである。なお、仏陀の言葉を伝える最古のものとして知られる『スッタニパータ』(岩波文庫)によれば、禽獣虫魚に種類の区別があるのに対し、人類は一種類でありそのような区別は存在しないとして、やはり禽獣虫魚を引き合いに出して、人類の平等を説いている。
- (85) 人の生成論は、社会秩序だけでなく、医学をはじめとした既成の諸学問を否定する論拠でもある。
- (86) 佐久間正「徳川期の職分論的特質」(源了圓・玉懸博の編『国家と宗教―日本思想史論集』思文閣出版、一九九二)他。
- (87) 安丸良夫「民衆宗教と近代という経験」(第四回日韓宗教研究者交流シンポジウム『宗教における「近代」の経験』、天理大学おやさと研究所編、一九九六)。のち、柳柄徳・安丸良夫・鄭鎮弘・島蘭進編『宗教から東アジアの近代を問う』(ペリカん社、二〇〇二)所収。
- (88) 小澤浩氏は、伊勢暦の普及、御師や山伏の活動等により、「日柄・方位の俗信が、民衆の生活から生産の万般にわたって網の目のようにはりめぐらされていた」と論じ、赤沢文治(金光教の開祖)が自己解放・自己形成する過程で、そうした「常識」を克服していかねばならなかったと論じる。『生き神の思想史―日本の近代化と民衆宗教―』(岩波書店、一九八八)参照。
- (89) 三宅正彦掲掲「安藤昌益の思想的典拠」、同「安藤昌益における「東北」」(『日本思想史学』三〇、一九九八)等。なお、三つの文化層をピラミッドをつかって図示した、岩田保子「諸宗仏像図彙」の研究」(前掲三宅編『安藤昌益の思想的研究』所収)を参照されたい。
- (90) 「近世的政治常識」のゆくえについて、大会当日のレジュメにも記したように、宮地正人氏の「公論世界」論(同『幕末

維新期の社会的政治史研究』岩波書店、一九九九）や、牧原憲夫氏の『客分と国民のあいだ』（吉川弘文館、一九九八）等を射程にいれて、考えているところである。詳細は別稿を期したい。

【付記】

本稿は、二〇〇一年度歴史学研究会大会近世史部会における私の報告を、報告原稿とレジュメに基づき、再現したものである。なお、本報告の作成に際して科学研究費の交付を受けた。記して謝意を表するものである。