

## 尊徳思想について

中 尾 訓 生

- 一、本稿の方法
  - 二、報徳仕法と（四）
  - 三、尊徳思想と（二）
  - 四、実践と道徳
- 補論

### 一、本稿の方法

尊徳の諸施策に対して以下のような一刀両断の批判は誤りではないだろうが、極めて一面的で尊徳思想の批判としては不十分である。

報徳仕法の意義は、將に崩壊せんとする封建的支配権力の維持延長の反動的役割を無意識的に遂行したところにある。尊徳の云う勤労の本質は、仕法の一般任務（経済再建）より見て一種の労働強化策以外の何物でもない。窮乏のどん底にあって常に飢餓の危機に迫られている農民は、唯若干の生活安定を与えられれば、如何なる勤労も、儉約も、道徳も喜んで受け入れた。否、彼らは、受け入れざるを得ない状態に置かれていたのだ。かかる基礎の上にのみ「仕法」も成立の基礎を有していた。報徳仕法を貫く基底は、全身分的隷属制度の封建的社会機構にあったのである。尊徳は封建時代における支配階級の道徳を意識し、それを強調したに過ぎない<sup>1)</sup>。こ

---

1) 奥谷松治「二宮尊徳の批判的研究」所収『経済評論』昭和10年

のような批判は、外在的で階級的視点からなされている。武士階級にとって農民は搾取の対象以外のなにもものでもないということからすると尊徳の仕法は武士階級の維持に資するものということになるだけであろう。まして仕法を報徳仕法と称するなどは欺瞞ということになるであろう。しかしながら農民は苛斂誅求を甘んじて受け容れるというだけでなく、彼らには村を捨てて都市に流れていくという選択も存在していたのである。実際、尊徳が仕法に取り組んだところでは廃村、廃田が多く存在していたのである。だから彼は人口を増大させる、つまり他村からの農民の流入を拒絶することなく、彼の仕法の内に取り込んでいる。報徳仕法は農民の積極性に依拠しているのである。彼が荒地の開発でなく、心田の開発を仕法の第一義としている所以である。

本稿は、報徳仕法の基底にある尊徳思想の内在的検討を行っていく。

私の思想解釈の図式に位置づけると尊徳思想は、(四)に位置するものである(図-1)。

	抽象的範式	具体的範式
抽象実践	一	二
具体的実践	三	四

図-1

この図式は、資本主義社会についての諸論述を整理・分類するためにマルクスの「商品の分析に関する学説史」に依拠して考案されたものであるが、<sup>2)</sup>尊徳思想のように非資本主義社会についての諸論述を解釈するさいにも適用可能である。なぜなら、この図式は、実践と解釈範式の組み合わせによって構成されているから、尊徳思想に想定されている実践の性格、尊徳の社会解釈の枠組が抽出されれば、尊徳思想をこの図式に位置づけることはできる。

2) 拙著『資本主義社会の再生産と人権観念』107-109頁、晃洋書房、1993

マルクスの「商品の分析に関する学説史」の重要な成果は、先行する諸説が「労働の二面性」によって分類・整理できるということを発見したことである。尊徳思想において「労働の二面性」が重要な役割を果たしているについては「四節、実践と道徳」で明らかになるであろう。

私は、尊徳の諸論述の内に実践の性格と解釈枠組を摘出した。(一) (二) (三) (四)に位置づけられる諸論述は総て外見的でなく、内在的には実践と解釈(枠組)の不可分の上に成り立っているのである。

尊徳思想もまた不可分性を示している。ただし、その不可分性の形態は(一) (二) (三) (四)で違っている。私は、この不可分性が尊徳思想ではどのようなになっているかを「尊徳思想の構造」で明らかにした。本稿では(四)に位置づけられる尊徳思想の特徴を述べるが、これが不可分性を説明することになっている。

諸論述には事態の記述的要素と価値的、規範的要素が密接に絡まっている。両者は、論述が進められていくと一方が前面に出てくる。事態の記述は、自ずから論理性を志向していくことになるが、価値的、規範的記述は、事態に対する主体の価値観を喚起し、事態の改革を結論づけることに、あるいは事態の受容を迫るものになっている。これは彼、彼女の実践の性格の反映である。これは思想を解釈している多くの人々が、見過ごしている点である。思想解釈を誤らないために、私は実践と解釈の不可分性を強調している。

不可分性は、主語と述語の関係の内に見ることが出来る。実践の性格は、主語に反映されている。主語とは解釈対象である。何を解釈するかということと実践は不可分離なのである。自己の実践性格を認識していない解釈者は解釈と実践との不可分離を認識し得ない。

この場合、解釈者は自己の解釈の客観性を主張する。

解釈とは、主語を説明する述語を付加していくことである。従って解釈は、意識的行為である。主語の選択は、解釈者の実践を反映しているのであるから、解釈内容はたとえ科学的、客観的装いを凝らしていようとも解

釈者の実践（価値観）と切り離されてはいない。

諸論述の内にこの点を読み取ることが、私の思想解釈である。

（四）に分類された思想（社会解釈）の特質は、実践と解釈の一致にある。解釈者はこれを意識している。（実践と解釈の不可分離は一、二、三、四に位置する論述はすべてそうである。）解釈対象が実践を反映していることを（一）や（二）に分類される解釈者はほとんど意識していない。実践と解釈枠組との一致ということからすると、図-1から察せられるように（一）に分類された社会解釈も（四）のそれも同様である。ただし、（一）と（四）は対照的である。（一）と（四）の違いは、図で示されているように実践、解釈範式の違いにある。

尊徳の想定している実践は農業実践である。農業実践は実践対象の具体的属性によって規定されている。尊徳の時代の農業実践は、風土に、季節に適応し、田畑の地理、種苗の属性に従うものである。まさに天地の経文（自然の理）を観察し、それに従う実践である。

当然のことながら、解釈範式も具体的対象を言表するものとなっている。主語も述語も日常に観察される具体的なモノである。この具体的なモノの特定はイメージ的に了解されている。この具体的なモノへの意味付与、解釈に尊徳の独自性が表れている。

尊徳の社会解釈に見られる神話的側面（天照大御神の物語）も自然、農業観察の重視によって解釈において空想的という致命的弊害をもたらしてはいない。尊徳の経済再建は農業生産の再建である。幸いにも農業生産では、投入物も産出物も、従って余剰も抽象的作業を必要とせず、具体的に認識できる。

（一）の実践は、具体的実践ではなく、抽象的実践である。それは、実践主体、実践対象を量に還元してしまう実践である。つまり市場の実践である。この解釈範式は対象の量化を言表するものである。

私は、この解釈の代表例としてリカードの論述を挙げておいた。現代において（四）に位置する諸論述として生態系保護論、環境経済論を挙げて

おきたい。

(一) の実践主体と (四) の実践主体の掛けている眼鏡は、違っている。当然、彼らは世界を異なって見ている。同じ事物を異なった意味内容をもった言語で表現している。すなわち、かかる意味あいでは彼らは解釈対象を異にしているのである。眼鏡とは、世界を解釈するとき、彼らが使用する言語である。

彼らは、彼らにとって所与である諸言語の中から、使用する言語を選択する。

(一) に分類される解釈は、その赴くところ形式論理の追求となっていく。

したがって、論述は具体的現実との乖離を特徴としている。彼らはこの乖離を欠陥でなく、論述の科学性を示していると評価する。(四) の解釈は、現実との密着を特徴とする。

解釈図式とは以下の如くであるが、イデオロギーと呼ぶに相応しい解釈は、(二) と (三) の論述である。国民精神を総動員するために利用された尊徳思想は、(二) に位置づけられるであろう。(二) の解釈の特徴は、現実に生じている諸問題、つまり貧困、労働環境の劣悪化等々を人間の本性に還元してしまう。したがって諸問題の解決は、制度改革ではなく、精神の変革に求められる。換言すると問題解決の根本は、精神力にあるとする。

私は、(二) の解釈の典型としてマルサスの解釈を挙げている。

(三) の解釈の特徴は、現実が如何に人間性を無視しているかを追求している点にある。私は、(三) の解釈の典型としてシスモンデイのそれを挙げている。ここでは現実が人間性を無視して作動していると解釈している。主語は人間性を表示する用語であり、述語は現実事態を表現している。主語と述語の乖離は現実の変革を結論とする。(二) の論述は、現状容認であり、(三) と逆になっている。主語と述語の乖離はシスモンデイの人間観、彼の実践のしからしむるところである。

解釈図式を成立せしめているものは労働の二面性 (抽象的实践と具体的

実践)である。抽象的実践と具体的実践は主体において拮抗している、つまり両者は{不二一物}である。非資本主義社会では実践は、体制の維持に帰結する実践と体制の克服に帰結する実践とに分類される。

諸カテゴリーの意味はかかる実践(労働)の二面性に帰一する。現実事象は実践の二面性に関係づけられて説明され得る<sup>3)</sup>。尊徳思想との関連で実践の二面性を取り上げたのは、尊徳思想における本体論と照応すると考えたからである。本体とは、尊徳思想を究極に規定しているもののことである。この点は四節の課題である。

尊徳思想の特質は、実践を内在化しているところにある。この思想を解釈するとき、重要なことは解釈者自身が、自己の実践を客体化して、尊徳の実践と関係づけなければならぬ<sup>4)</sup>。関係づけることによるのみ尊徳の言葉の意味を解釈することができる。「関係づけ」によって尊徳思想の正しさを判定することができる。「関係づけ」を無視する人は、尊徳思想を体制擁護のために利用する。すなわち、関係を無視するから、「利用」できるのである。

換言すると尊徳思想が、志向しているところを解釈者である自分がどれほど実践することができるかということ意識することが、この解釈の必須要件である。

言葉の意味を「書籍」に求めるだけであるならば、尊徳思想を解釈することはできないであろう。このことは尊徳自身が再三強調しているところである。尊徳が求めている実践を私たちが受容できないのであれば、受容できない所以を解釈しなければならない。かくするならば、尊徳思想を精神主義を高調する皇国の思想として利用することはできなかったであろう。

このような作業は、思想を解釈するとき、一般には必要とされないのであるが、この点が尊徳思想を他の諸思想と異ならしめているところなので

3) 拙著、前掲書、「4章、経済解釈と経済カテゴリーの形成」

4) 拙稿「尊徳思想の構造」山口経済学雑誌、45巻5号

ある。

さて、尊徳思想は、(四) 位置づけられるということ、次に(二)に取り込まれて全体主義思想として利用されたということの二点を説明していく。

私は、報徳仕法を取り上げて尊徳思想を検討していく。報徳仕法は尊徳思想の中心である。

## 二、報徳仕法と(四)

報徳仕法は、具体的には「本来荒地起返・人別増・難村取直し旧復の御趣法(御仕法)」と呼ばれているものである。農村再建のためのこれら諸施策、つまり「報徳仕法」は当然の帰結として再建主体(農民、藩主、藩士)の生活そのものの改革を求めることになった。

尊徳は、仕法に着手するに当たって藩主には分度を、農民には勤労を約束させた<sup>5)</sup>。

すなわち、報徳仕法は、報徳生活様式の形成・確立の遂行としてなされなければならなかった。換言すると経済再建の諸施策は、始めから規範的とならざるを得ない。報徳仕法を単に経済再建ということだけに限定すると経済再建自体が成功しないということなのである。仕法は、人々の感情の機微を、行動のパターンを熟知している尊徳によってはじめて成し遂げられるというものであった。尊徳は、倫理を声高に主張するよりも、自ら範をしめすことで徐々に彼らの生活を変革させていった。

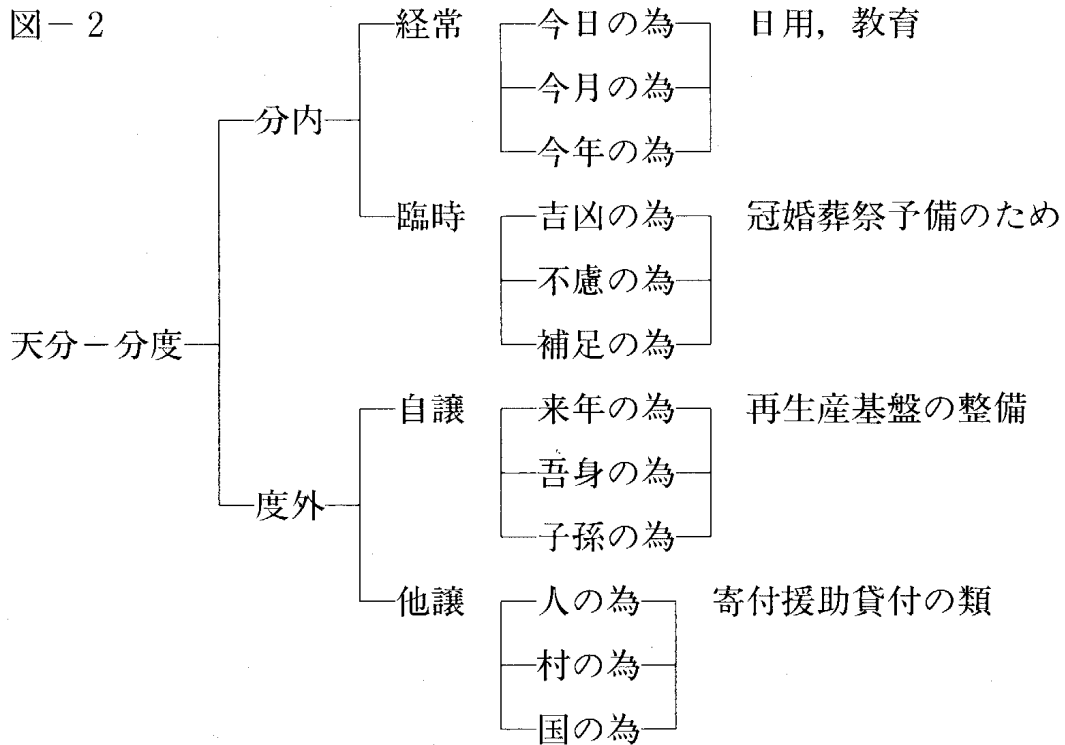
尊徳の時代は、商業資本、高利貸し資本の発展によって幕藩体制の土台である農業生産、農村の衰退が甚だしい状況であった。農民は高利貸し資本に土地を奪われ、農村を捨て、都市へ流入していくという状況下にあった。かかる状況下で尊徳は、一家、一村、一郷、一藩の経済再建を要請さ

---

5) 例えば「東沼村の役所に提出せし、申し合わせ」宮西一積『報徳読本』147-151頁、弘文社、昭和12年

れ、成果を上げていった。仕法は、「御仕法」でなければならなかった。すなわち、仕法は、尊徳に全権が委任されてはじめて形を為すものでった。

仕法は上から内容（勤労・分度・推譲）が提起され、村人が常会で受け入れを決める。常会では村人の相互教化、つまり報徳仕法の意義の浸透が期待されている<sup>6)</sup>。担当者にとって藩から委任された権限の範囲が、不明確であれば仕法の遂行は困難となる。報徳仕法の中身は、勤労・分度・推譲にある（図-2）。



6) 仕法の指示は上位下達であるが、この指示を村人が受容するか否かは、上位者の誠実な報徳実践に懸かっている。最高幹部（報徳仕法）→全村の指導者→部落の指導者→村民（芋コジ常会），と流れる指示内容は合理的であることはいうまでもないが、その受容は上位者の実践が私心からでなく誠実であることが必須である。上位者は自分を他人に振替えて実践しなければならぬということである。自他振替がどういふものかは尊徳の『勤方住居奉窺候書附』で読みとることができる。上田辰之助「報徳主義より観た東亞新秩序」所収『報徳経済学研究』220頁。理想社。昭和19年



1, 勤勞について述べる。

尊徳は「世に貧乏するのは勤勞しないからである。富貴になるのは勤勞の結果である」として勤勞重視を説いているが、この説明は常識的に納得し得ることである。彼は貧困から脱するには勤勞以外の方途はないと説くのであるが、しかし、勤勞は報徳でなければならぬと強調している。私たちの生存は田畑の徳（恩恵）によっている。田畑の徳によって人倫が保たれている。尊徳はすべてのモノに徳が備わっていると考えている。それは、より根源をつきつめれば、万物の化生、天地の命ずるところであるから。万物に備わっている徳のおかげで私たちは存在しているのである<sup>7)</sup>。報徳とは万物に備わっている徳に報いるということである。

尊徳の勤勞観は以下のように要約される。<sup>8)</sup>

- 1, 勤勞は、恩に報いる為であって功利の為であってはならない。
- 2, 勤勞は、凡てのことの最初である。
- 3, 勤勞は、小なること出来易きことから始めるべきである。
- 4, 勤勞は、一家協力してなさるべきものである。

勤勞は報徳でなければならぬという勤勞観は、勤得惰失の輪廻観と照応している。すなわち「失う時は勤め、勤むれば得る。得れば惰り、惰れば失す。是天理自然」であるが故に尊徳は、この理を悟って勤勞に励むべしと教える。勤勞が、功利の為になされているならば、明日の奢侈の為になされているならば、惰失は早晚おとずれるであろう。しかるに、もし勤勞を報徳と感得するなら、勤勞は継続する。勤得惰失の輪廻の天理は、作為（人道）によって伸縮し得る。すなわち勤勞それ自体に報徳の喜びを感得

7) 「報徳訓」で述べている。「父母の根元は、天地の命令にあり。身体の根元は、父母の生育にあり。／子孫の相続は夫婦の丹精にあり。父母の富貴は、先祖の勤功にあり。／吾が身の富貴は、父母の積善にあり。子孫の富貴は、自己の勤勞にあり。／身命の長養は、衣食住の三にあり。衣食住の三は、田畑山林にあり。／田畑山林は、人民の勤耕にあり。今年の衣食は、今年の産業にあり。／来年の衣食は、今年の艱難にあり。年々歳々、報徳を忘べからず。」『二宮尊徳翁全集（生活原理篇）』311頁

8) 宮西、前掲書110頁

するなら、奢侈は、勤勞の目的とはならないが故に勤勞は繼續する。人が欲をもつのは天理（天道）であって欲を断つことはできない。だから彼は欲を断てと強制はしない。強制されて欲を断っているのは見せかけにすぎない。彼は、自ら実践して欲を制する範を示す。彼は「飯と汁木綿着物は身を助くその余は吾を責むるのみなり」と云う所信のままの生活をしていた。

彼は、經濟再建を引き受けるか否かを決定する要因の一つとして村人の勤勞觀がどれほどのものであるかを測る。勤勞の熱意を具体的に確かめるために、勤勞を習慣とするために、彼は農民に「日掛け繩紬」を課するのである<sup>9)</sup>。ただし、尊徳は彼の勤勞觀を農民に強制しているわけではない。ただ、報徳の勤勞觀が農民の間に浸透していくような環境を意図的に作り上げている。無利息貸付<sup>10)</sup>や表彰制度はこれである。

また、中庸の実践を重視しているところからもこの点は、了解されるであろう。中庸の実践とは「近いところから遠くに及び、低いところから高いところに登り、小から大にいたる道であるから、まことに行い易い」実践である。<sup>11)</sup>

## 2, 分度について述べる。

農業經濟は、{→分度→推譲→(農産物)生産→収取→分度→}と表現される消費・生産・分配の繰り返しである。尊徳にとって農業再建の起点は、分度である。

「我が方法は分度を定むるを以て本とす。この分度を確固と立ててこれを守ること嚴なれば荒地何程あるも、借財何程あるも、何をか懼れ何をか患へん。我が富国安民の法は、分度を定むるの一つなればなり」<sup>12)</sup>と仕法に

9) 吉地昌一編『二宮尊徳翁全集(実践事業篇)』192頁。二宮尊徳翁全集刊行会。昭和12年

10) 「二宮翁夜話」『二宮尊徳』234頁。四二。(日本の名著26)中央公論社。昭和45年

11) 「二宮翁夜話」前掲書209頁。214頁。三。一一

12) 「二宮翁夜話」前掲書307頁。一六五

おける分度の意義について述べている。

分度は、簡単に云うと消費の抑制である。農民は、始めから最低消費を強いられているのであるから、分度を定むる狙いは領主の消費抑制である。大名は体面を保つために、藩財政は破綻しているにもかかわらず、借金に依存して消費を続けた。{藩の体面→消費水準の維持→借金、増税→藩の体面→} という悪循環は {農民の逃亡→廃田、廃村} の拡大であった。これを断ち切るために、尊徳は再建を引き受ける前提として分度の受け入れを藩に要求した。尊徳は藩主、藩士には分度、村人には絶えざる勤労を求めた。この実践を彼らは受容するであろうということが確信されてはじめて尊徳は、仕法に乗り出した<sup>13)</sup>。

分度は土地の状況（地味）を調査、さらには過去数十年間の総収入から、年平均を計算して決定される。これを天分とも称している。

分度は固定的でなく、例えば10年ごとに改める。分度の内容は図-2のようになっている<sup>14)</sup>。

勤労は報徳であると実践的に認識するようになってくると、つまり報徳の生活様式が人々の間に浸透してくると、仕法は半ば成功したようなものである。分度が決定されると、それは分内と度外に分けられるが、仕法着手の初めは分内を切り詰め、残余を再生産基盤の整備に振り向けていく。したがって人々にそれまでの生活スタイルの変更を求めるようになっていく。農民には労働時間の延長、生活の切り詰めであるだろうし、藩主、藩士には一層の節約である。

仕法実施の困難の原因は、自然環境によることもあろうが、人為にある

13) 「分度とは分に從いて度をたつるの意義なり、故に分は自然にして天命に属し、度は作為にして人道に属す。この自然の天分に依って歳入を量り、歳入に依って歳出を節制す。これを分度を立つるといふ」「例えば既往10年間各種の資産より生ずる年々の純収入を通計して、これを平均す。この平均数を以て天分と定め、この天分を基礎としてこの収入の範囲において歳出を制する」二宮尊親「報徳分度論」所収『二宮尊徳翁全集（生活原理篇）』513頁

14) 『二宮尊徳翁全集（生活原理篇）』516頁

ことは明らかであろう。仕法という生活様式の創造は、教化の力によることが大なる要件である。教化は仕法の基礎的要件である。尊徳は、荒田開発より心田開発（精神修養）を急務と高調しているのは勤勞、分度についての以上の説明から容易に推測されるところである。後述する推讓もまた作為によって果たされねばならないことになっている。

### 3, 推讓について

図に示されているように、分度によって定められた生産物を分内と度外にわかれ、度外部分が推讓部分である。推讓部分は私たちの用語をあてれば、貯蓄であろう。

つまり、貯蓄は貯蓄者自身の将来の消費、危惧のために為されるものである。推讓も外見的には貯蓄と同じであるが、その根本精神は異なる。推讓の意義は、自己の為の用でなく、これを社会の活用に資すべくところにある。「推讓は徳に報ゆる精神の最も具体的なる表現」であると云われる。推讓という作為によって人類の祥栄を招来するような創造的生活を打ち立てることができる尊徳は主張する。貯蓄部分の増大が創造的生活を打ち立てると云っているのではない。尊徳は推讓という行為を重視しているのであって貯蓄部分の増大は結果にすぎない。創造的生活とは精神的安堵の境地にいたることである。「虎や豹はもちろんのこと、熊や猪の如きは木を倒し根を掘ってしまい、強いことはいうまでもない。その勞もまた言葉では言い尽くせない。しかも終身勞して安堵の地を得ることが出来ないのは、讓ることを知らないで、生涯自分のためにつくすだけだから、苦勞しても功勞がないのだ。たとえ人であっても、讓の道を知らないで、勤めなければ、安堵の地を得ないのは禽獸と同じだ」と述べている<sup>15)</sup>。推讓は我欲を抑制し、他者に尽くすことを目的としているから、アイデンティティを、つまり安堵を与えるのである。「禽獸は取れるだけの物を取って讓るということを知らない」から、安堵にいたることはない。推讓が單純に貯蓄とは規

15) 「二宮翁夜話」前掲書316頁、一七七

定され得ないというのはこの意味である。

勤労並びに分度の生活が報徳になるのは他譲があるからである。「人道は、欲を抑え、情を制し、勤め勤めて成るものだ。うまい食事、美しい着物が欲しいのは天性の自然だ。これを押さえ、それを忍んで家産の分内に従わせる。／分限の内からさらに節約し、余裕を生じ、それを他人に譲り、将来に備えるべきだ。これを人道」と云う<sup>16)</sup>。尊徳の目指すところは経済生活が他譲を軸とした生活、すなわち道德生活となるようにということであるが、これを説明しておきたい。

尊徳思想の核心は私欲と報徳の拮抗を想定している点である。私欲は天理であり、なくなることはない。しかし、人間は禽獣と異なって報徳への性向が植え付けられているのである。そうでなければ、人間の共同体は存在しないということになる。我欲と報徳の実践の二面性、尊徳の語を使うと中庸の実践が「始めの困難」を解決するのである。尊徳は解決を神話に求める必要はなかったのである。中庸の実践が総てのもの（諸用語）に意味を与える母胎である<sup>17)</sup>。

私は中庸の実践は根底的には「気無きにあらず、気有るにあらず、……体無きにあらず、体有るにあらず、……」<sup>18)</sup>と表現されている「気体一元」そして「気遍満にして体に偏す」という世界観から導出されていると考えている。

尊徳は開闢の大道は神道であると云う。「豊葦原をこのような瑞穂の国、平和な国と治められた大道」であると云う<sup>19)</sup>。自然の俣に任せれば田畑は草が生い茂り、容易に荒地となる。したがって開闢の大道は天照大御神の作

16) 「二宮翁夜話」前掲書209頁、四

17) 社会を解釈するとき、始めに遭遇するところの困難は当の社会をいかに設定するかということである。マルクスは「商品」で始めの困難を解決した。商品は実践の二重性で設定されている。拙著・前掲書「4章、経済解釈と経済カテゴリーの形成」

18) 『三才報徳金毛録』の「一元体論図」所収『二宮尊徳（日本の名著）』中央公論社

19) 「二宮翁夜話」前掲書249頁、六三、290頁、一三四

為（神道）ということである。神話による世界の構成は「始まり」を設定する社会科学上の困難な問題を容易に回避する。私が注意しているのは尊徳思想の基軸である天理自然の道と人道との対立構成を尊徳は神話に適用していることである。つまり、「始めの困難」を回避するために、この対立を止揚したものとしての神道が添えられたのである。尊徳思想は始めに神道ありきではない。天照大御神は尊徳思想にとって添物にすぎない<sup>20)</sup>。

以上見てきたことを、私は思想解釈の（四）に位置づける。

勤労・分度・推譲の報徳仕法は他譲によって完成する。上述しているように報徳仕法による経済再建は道德心に依拠した再建である。道德的論述はすべて具体を特徴とする。カントの道德論とは異なり、特に尊徳の論述は始めから終わりまで具体的である。尊徳の対象は農民である。彼らは儒教にも、仏教にも、神道にも通じているわけではない。彼らの教化は彼らの日常経験に基づいた具体的事例に範を取る以外にはないし、これが最良である。道歌もまた彼らを教化するには有効な手段であろう。歌の理解にとって必要なものは感覚である。尊徳自身の感覚と彼らの感覚は一致しているから、尊徳の教訓は彼らに容易に浸透していく。尊徳の論述も、弟子の論述も共に、その主語も、述語も具体的カテゴリーである。論じられているのは報徳の実践、つまり中庸の実践である<sup>21)</sup>。

20) 「田畑は一年耕さなければ荒地となる。荒地は百年たっても、自然に田畑になることがないのと同じである。人道は自然のものではなく、作為のものであるから、人が用に立てているものは、作ったものでないものはない。それゆえ、人道は作ることを勧めるのを善とし、破ることを悪とする。万事自然にまかせておけば、みな廢れる。」「二宮翁夜話」前掲書310頁、一七七

21) 報徳仕法の第一は窮民の救済である。これは無利息金の貸与、食物の賑給、家屋の修築、等をしてやり、逃亡離散をなくす。物質的、精神的安定、つまり民心が安定すると次に土地の開拓、堤防の改築などの公共政策に取りかかる。無利息金返済の方法は以下のようなものである。元金はその余力に依って月賦あるいは年賦方法にて返済せしめ、期限内に元金を完済せしめた後、月賦あるいは年賦に相当する金額を一回ないし二回引き続いて納入せしめる。これが報徳金、あるいは冥加金と称すものであり、その意義は無利息金借用者の自発的精神に基づいて農業再興を行うところにある。これによって生産増加その他収入の増加を得ても分度に基づいて、自己の生活を向上せしめず、これによって生じた余剰を前述の方法によって納入し、その運動の拡大資金に供する。これを推譲（他譲）と云う。尊徳仕法が道德と経済を一致せしめていると云われるのはこの点を指している。仕法資金の捻出は最初は尊徳の私財、藩からの借り入れ、あるいは「日掛繩綯法」に依る。この方法は、仕法の着手に当たり一村の農民が毎日の業務の余暇に日課として、繩を一房、二房作成し、これをまとめて売却して販売金を無利息資金にするというものである。この意義は資金の収集ということのみならず、農民に勤労の習慣をつけさせるところにある。

### 三、尊徳思想と（二）

国体擁護の価値観、それによって成り立たしめられている観念が尊徳思想によって説明されるとき、私はかかる尊徳思想を（二）に位置づける。このとき、尊徳思想は利用されているだけである。国体思想が尊徳思想と対置されて検討されるというのではなく、（二）の尊徳思想は国体思想を補強、正当化するために恣意的に切り取られて利用されているだけである。国体思想は尊徳思想であるということである。

すなわち、国体についての諸カテゴリーが主語で述語は尊徳思想の諸用語である。

皇国の実践、価値観が主語の選択に反映している。解釈枠組は『三才報徳金毛録』『百種輪廻』『万物発言集』『空仁二名論稿』『大圓鏡』『報徳訓』等で展開されているものから取り出されている。分かり易い『報徳記』『二宮翁夜話』も利用されている。

かくして尊徳思想は容易に国体思想として蘇っている。それは尊徳思想が実践を内在化している思想であるという点を見捨てることで可能になっている。

尊徳思想を唱道する人は大なる義務を背負うのである。それは尊徳思想を実証するのは他者の実践でなく、自己の実践であるということである。尊徳思想が容易に国体思想に衣替えできるのは唱道者がこの義務を果たさないからである。彼らは報徳の実践、報徳の精神を他者に押しつけるだけである。この点が彼らと率先して範を示した尊徳との決定的違いである。

（二）に位置づけられた尊徳思想の幾つかを紹介しておこう。

{1} 国民精神を総動員するために尊徳は利用された。戦後、その反動として教育現場での尊徳像は放置されるか、取り壊されるかした。戦前も戦後も尊徳は、その思想の核心を論議されることなく、利用され、棄てられたわけである。

「国民精神総動員は、堅忍持久の周到なる用意を以て、国民の精神力、

物質力の一切を挙げて、尽忠報国の誠を實踐に拠り具現せんとするものであって、ここに二宮尊徳翁の報徳教の如き、これを現代化していわゆる、道徳經濟の調和の根本義を、この重大時局の対応策に普及徹底するは、最も機宜に適する絶好の良策たるを信ずるのである。』<sup>22)</sup>日本精神は報徳道で説明されていく。それは精神力と節約を強制するためである。換言すると日本精神を具現する實踐は尊徳思想によって正当化されたのである<sup>23)</sup>。すなわち国民には勤勞・分度・推讓のスローガンが押しつけられた。彼らは押しつけであるとは意識していないのであるが、彼らにかかる主張を可能にさせているのは報徳實踐の本質である中庸の實踐を無視することによってである。

尊徳は報徳仕法を成立せしめているのは心田の開発にあるとして精神の教化を強調しているのであるが、これは次のような説明に連なっていく。

「(戦争を勝利に導くに)人的物的、その資源のいずれを主とすべきかについて、強いていうならば、それは人的資源であると言はざるを得ないであろう。何となれば、貫かざれば止まじとする勇猛心を以てするならば、如何なるものをも我が意中の如くなし得ないものがない筈であるから。」「近代科学戦の中に依然として力を示す我軍の肉弾戦法こそ日本精神の骨頂を發揮したものと言い得ると共に、精神の力が、いかに為し得る筈のないものをも為さしめ得るかの生きた大証明であると思う。強い精神力は科学の力をさえ無視するものなることを、今次の事変において、我軍は戦線の至る所で証明した。』<sup>24)</sup>

ここで論じられているような神風精神は日本精神であり、尊徳思想で正当化されているわけである。尊徳は天道を觀察し、人道を立てたのである

22) 道久誠二『国民精神総動員と報徳生活』5頁、玄同荘、昭和13年

23) 「日本精神に即し実地実行を尊ぶ二宮翁の報徳道こそは最もこの時艱に処する信念と生活原理を實踐的に示せるもの」道久誠二、前掲書7頁

24) 道久誠二、前掲書12-13頁、括弧引用者



が、報徳主義者は天道を無視して勤・儉・讓を強制したわけである。

国民精神を総動員するには報徳道を忠誠奉公の大道としなければならない。

彼らは報徳道を忠誠奉公の大道と同義であるとし、また皇国道への帰一を報徳道とする。

彼らは忠誠奉公の大道を報徳道と同視するのであるが、彼らは尊徳思想の骨格である次の言を無視する。「我というその大元を尋ねれば、食うと着るとの二つなりけり、人間世界のことは政事も教法もこの二つの安全を計るためのみ、その他は枝葉のみ潤色のみ」と語っている<sup>25)</sup>。尊徳思想における開闢の大道とは、豊葦原を瑞穂の国にする農業実践のことである。田畑の恩恵があって、はじめて君子は、君子たることができるのである<sup>26)</sup>。

したがって国家永安の道は、農業に安心して励める環境を保持することであり、従って進んで戦争をするのは報徳道と全く相反することなのである。彼らの尊徳理解は「書」「文字」を通じてあるが、尊徳の方法は「音もなく香もなく常に天地は、書かざる経をくりかえしつつ」ということで実践を通じてである。

彼の生活実践は「飯と汁木綿着物ぞ身を助く。その余はわれををせむるのみなり」というようなものであった。彼が再三再四強調していることは「天下の政事も、神儒仏の教えも、その内容は衣食住の三つのことだけだ」<sup>27)</sup>ということである。尊徳思想の利用者が言及せぬところである。

道久は日中戦争から、大東亞共栄圏の確立を次のように解釈する。「明治天皇が維新の御詔勅において、「万里の波濤を拓開し国威を四方に宣布し天下を富岳の安きに置かんと欲す」<sup>28)</sup>と宣い給いたるは日本精神の世界主義大理想（八紘一宇）を明らかにしたもので報徳精神そのものである。今次

25) 「二宮翁夜話」前掲書286頁。一二九

26) 「三才報徳金毛録」（田徳の項）所収『二宮尊徳』（日本の名著26）中央公論社。

27) 「二宮翁夜話」前掲書286頁。一二九

28) 道久誠二。前掲書28頁

の戦争は日本精神のしからしむるところであり、報徳精神そのものであると。道久によると「日本精神は生成発展、万邦協和、報本反始の大原理であるといえよう。」<sup>29)</sup>尊徳の云う万物化成、生成発展と重ねるのである。万物化成は尊徳によると天道、つまり自然の法則であるが、道久は天ツ神の成せる業であると解釈する。尊徳は「天地一物なれば、日も月も一つである。されば至道に二つはない。至理は万国同じ筈である」と云っている<sup>30)</sup>。道久にあっては天照大神の成せる御業は万国普遍であるから、これを世界に宣布するは日本民族の使命ということになるのであろう。

私は至道、至理の内容はいかなるものかを見なければならぬ。「それ神道は開闢の大道、皇国本源の道である。」<sup>31)</sup>と云っているところからすると神道が至道、至理ということであろうか。そうであるなら、神道を普遍の原理として世界に普く宣布するは尊徳の主張するところということになる。あるいは、尊徳は次のようにも云う。「我が道は至誠と実行のみ、故に鳥獸虫魚草木にも皆及ぼすことができる。況や人においてをや。／至誠は即ち神と云ふも、不可でない。」<sup>32)</sup>尊徳思想体系において「至誠」はいかなる役割を果たしているかということが問題になる。大江は至誠をキリスト教の「愛」、カントの「最高善」と解釈している。私は尊徳思想においては神話は添え物であって本質部分ではないと解釈している。この点については後述の四節で述べる。

{ 2 } 上田の尊徳思想による東亞協同体論の解釈を見ておくことにする。

東亞協同体は意識的に作り上げられていくものと想定されているから、東亞協同体論の普遍性、正当性が規範的に言表されている。したがって、東亞協同体に関わる日本人の態度は、強圧的、暴力的であってはならないと云われている。日本人の立ち場は、最初は指導者のそれでなければなら

29) 道久誠二、前掲書30頁

30) 「二宮翁夜話」前掲書348頁、二二九

31) 「二宮翁夜話」前掲書249頁、六三

32) 「二宮翁夜話」前掲書294頁、一三九

ない。指導者といっても協同体の所有者でもないし、主人でもない。これは尊徳思想に依拠して引き出されたわけではないが、報徳主義は一圓の組織を想定している。そこに帰属する人々は勤・儉・讓の実践を要請される。

「東亞新秩序は報徳主義で云う一圓融合の境地を意味する。一圓融合の境地は生命ある一つの統一体である、生命ある統一体、発展を含むところの一つの新秩序／この秩序体が発達向上するためには四つの条件が必要である。1, 統一体であること, 統一的生命原理を有つものであるということ。2, その組織の諸部分における相異性, 3, そういう諸々の構成要素がそれぞれ適当な場所に配置されなければならぬ, 4, 各要素が協調しなければならぬ。／秩序体というものはそれ自体の利益を有ったところの組織でなければならぬ。秩序体の利益は同時にその部分の利益でもなければならぬ。だから、公益がこの秩序体の指導原理である。」<sup>33)</sup> 報徳主義からすると協同体は私益ではなく公益を原理とするはずであった。上述の東亞協同体の性格づけは「空仁二名論稿」における宇宙の根源を空とみなし、社会の根源を仁とみなす説明から引き出されているのである。一圓から生じた事物は相互に結合し、その用を発揮する。諸事物の結合体はまた一圓に還元する。宇宙に存するもの総て一圓的存在でないものはないのである。

東亞協同体を尊徳の生々発展の一圓相の哲理に位置づけて東亞協同体の形成を根拠づけていく。一圓相の哲理で説明されている東亞新秩序の建前から物の所有あるいは資源の開発という様な事についても考えざるを得ない。一圓社会に共通の利益のために、それを開発するように協調しなければならぬ<sup>34)</sup>。東亞新秩序の原理が報徳主義の精神で説明されているのであるが、ここでも指摘しておかなければならないことは、桜町仕法が苦心の結果、成果を上げることができたのは尊徳の献身と私財の提供によっているということである。東亞協同体の指導者たらんとしている日本人は率先

33) 上田辰之助、「報徳主義より観た東亞新秩序」所収『報徳経済学研究』239頁、理想社

34) 上田、前掲論文、240頁

して他譲の実践をしなければならないということになる。

満州経営は、満州の資源で軍を維持するということであった。軍首脳は日本の資源を提供するなどということは全く考えてはいなかった。結果として日本からの持ち出しになったのであるが。一圓相哲理の必然性は「言葉」でなく、実践によってのみ確証されるということを忘れてはならない。

{3} 吉地は日本精神と報徳精神について次のように述べている。「日本精神は、日本の国土から生まれたものである。即ち生命の現実、あるいは実際生活の陶冶によって生まれたもので、単に観念や推理によって学問的に構成されたものではない。／日本精神の現実的基礎は次の三点にある。イ、自然的環境(即ち天地)、ロ、民族性、ハ、生活的作為。／(この基礎から形成された)日本民族は自然愛好の民族であり、天地の生命に同化した民族である。彼らはその自然的環境に恵まれつつ、ここに農の生活を営みこれを国本となしたのである。」吉地は日本精神が農を本とする報徳精神であることを述べる<sup>35)</sup>。

日本精神が尊徳思想によって解釈されていくのである。私が尊徳思想を(二)に位置づける所以である。逆に尊徳思想が日本精神によって解釈される場合、尊徳思想は(三)に位置づけられる。この場合、解釈者は報徳の実践者であると云える。というのは彼は尊徳思想を解釈対象として、つまり主語としている。これは実践のしからしむるところである。

(二)と(三)の違いは国体、あるいは日本精神を鼓吹する人たちの実践と報徳実践との乖離の結果である。この解釈は尊徳精神と日本精神との乖離を結論づけることになるであろう。報徳の実践と国体思想との乖離である。あるいは報徳の思想と国体の実践との乖離である。

---

35) 「農は天地の道に則って、生命を創造し、化育し、美化しつつ、個々にも、全体的にも、自他の繁栄を計り進む生活原理であるが故に、農は最高道德の表現であると称せられるのである。農は天地と人との力によって生命を創造するもので、人類の生命の本源であり、社会生活の原理である。」吉地昌一「日本精神と報徳精神」所収『全集・生活原理篇』6頁、昭和12年

尊徳思想の一圓相の哲理は日本精神そのものであるというのが、彼の主張である。「一圓相の哲理」は事物の根源は一圓一元であること、事物は一圓一元から剖れて相対的な二物となる、事物は相対的であるが故に自他一如の一圓に帰する、事物は一圓融合して創造発展していく、と要約される<sup>36)</sup>。これを我が国体観念の原理を為すものであると解釈するのであるが、この解釈は以下のように続く。「これ(一圓相の哲理)は我国の国体観念の原理を為すものである。我国は汎神論的一神論の国である。／一君万民、天皇は国家の一元、民族全体の生命魂である。」<sup>37)</sup>一圓相の哲理が何故、国体と結びつくのか説明されていないので了解できないが、彼は勤労・分度・推譲の報徳仕法を祖国の弥栄と結びつける。「何人も勤労を尊び、分度を守り、もって子孫の為に、社会国家の為に推譲を計れば、家も、社会も、国家も隆々と平和に繁栄してゆくのであって推譲はその眼目である。祖国の為に身命を捧げ、以て護国の神に帰一する忠勇義烈の行為も、実に君民一体、一君万民の一元一圓の国体観念に発するもので、祖国のために喜んで生命を推譲する所に、大和魂の真面目があり、忠君愛国の至高の表現がある。」<sup>38)</sup>このように尊徳思想によって事変への国民精神総動員が正当化されていく。

尊徳思想の帰一するところが、つまり尊徳思想を内的に展開させているものが、「天皇」にあるのかどうかについての私の解釈は後述の四節で述べている。

尊徳思想の利用者が引用するものに次の歌がある。「古道につもる木の葉をかきわけて天照らす神の足跡を見ん」というものである。利用者は天照大神の神話の世界を尊徳思想の中心に位置づけていく。この歌の意味は「古道とは皇国固有の大道をいう。つもる木の葉とは儒仏をはじめ諸子百家の書籍の多いことをいう。皇国固有の大道は、いま現に存在するが、儒仏・

36) 「三才報徳金毛録」前掲書

37) 吉地昌一。前掲論文。10頁

38) 吉地昌一。前掲論文。14頁

諸子百家の書籍におおわれて見えないから、これを見るためには、この木の葉のごとき書籍をかきわけて、大御神の足跡がどこにあるかとたずねなければ真の神道は見る事ができないのだ。おまえたちが落ち積もった木の葉に目をつけるのは大きな間違いだ。落ち積もった木の葉をかきわけ捨てて大道を得ることに努めなさい。」と説明されている<sup>39)</sup>。皇国固有の大道は如何にしたら得られるのであろうか。はっきりしていることは、利用者の意図に反して尊徳の主張は神話（木の葉）をあれこれ解釈することによっては大道を把握することはできないということである。前述してきたように尊徳は農業実践を通じてのみ国の大道は感得され得ると考えている。私は「豊葦原の神話」は農業実践の重要性を補強せんがためのものと考えている。

#### 四、尊徳思想における実践と道徳

『三才報徳金毛録』で尊徳は、天地の生成から人倫関係まで説き及んでいる。大極の図から天地の開闢の図までは、宇宙の始まりから、自然界の生成発展を説いているようである。人事界（社会）の法則として男女五倫の解、一心治乱の解等々から富貴貧賤の解へというように説かれている。尊徳は自然界、人事界を区別することなく、両界に貫通する法則を述べている。そこで法則をどのように尊徳は理解しているかを見なければならぬ。自然界の法則を彼は天道とも称している。人事界の法則を人道と称している。自然界の法則は厳として貫徹するが、作為によってその法則の作用を伸縮させることができる。ここに人道の存在理由があるのである。注意しなければならないのは社会を構成している士・農・工・商に分類されている人々の実践は二面性を有しているということである。我欲に従うのは禽獣と同様に彼は天の理に従っていると考えている。もう一方の面は

39) 「二宮翁夜話」前掲書、250頁、六四

報徳への志向を有する実践である。報徳実践は人間を人間たらしめている実践である。彼は明確にしてはいないのであるが、私は人事界の法則はかかる二面を有する実践、すなわち中庸の実践によって動いていると解釈したい。『三才報徳金毛録』の前半部分は宇宙の生成を説いているが、宇宙の生成は「思考の始まり」としての役割を担わされているのである。つまり、世界を解釈するための「始め」の言葉が叙述されているのである。換言すると、それは観察の及ぶモノ（現実）の発生及び根拠づけの用を果たしている。観察の及ばざるところを想定して現実を根拠づけているのである。人事界を解釈するに当たっての「始め」の言葉は「神」、「天照大御神」となっているのであるが、尊徳思想を解釈する私の積極的論点は「始め」の言葉は「神」でなく、中庸の実践であるとしている点である。以下この点について論じることにする。「宇宙万物の生成発展はすべて大極をその根源とする」「宇宙の本体を考察してみると、空でなかったわけではなく、無空でなかったわけでもなく、有体でなかったわけでもなく、無体でなかったわけでもない。また、有気でなかったわけではなく、無気でなかったわけでもない。これはまったく人力の観察の及ぶところではない。」<sup>40)</sup>念頭にす

40) 「三才報徳金毛録」前掲書「大極の図」「大極の解」尊徳は世界の始めは混沌とした状態であるとしている。この状態はあらゆる事物が帰一する根源であり、一元とも称する。尊徳には大極、一元の他に無極と称しているものがある。「聞察の及ばざる所これを名づけて無極といふ。聞察の及ぶ所これを名づけて一元と云ふ。」「金言集」所収『二宮尊徳翁全集（逸話雑録篇）』286頁「思慮及ぶところ、これを大極といひ、思慮及ばざるところ、これを無極といふ。」「二宮先生語録」所収『二宮尊徳翁全集（訓話伝記篇）』367頁。無極とは大極、一元を越えたところの或る状態、この状態には意味を付与することができない、つまり思慮さえ及ばざる或る状態のことである。これを無極と称しているのであるが、私は「無極の想定」を納得的に解釈することができない。大江はこれを次のように解釈している。「無極は大極それ自体が人の思慮をさえ超絶し、従ってあらゆる意味の限定を為し得ざる或るものである。大極はそれ自体として、上の如き意義に考えられ、且つ根源的事実概念たる一元との関係において、その根拠と考えられ、従って最高理念としてその位置に定立されたる理念である。」「二宮尊徳の本体論的思想について」所収『理想、4』81頁、大正2年。私はとりあえず、無極、大極の区別をしないで、ここでは同義に解釈している。「儒に大極・無極の論があるが、思慮の及ぶのを大極といい、思慮の及ばないのを無極といただけだ。思慮が及ばないからといって無とはいえない。」前掲書「二宮翁夜話」272頁、九九}

べきは、このような生成発展の思考方法である。それは天道を説き、天道の内に人道を創造していくところの人間を論じるのである。善に純化している実践でもなく、悪に徹底している実践でもない。善悪混在しているところの実践が現実の実践であり、彼の思想の「始め」にあると私は解釈している。『三才報徳金毛録』において「五常配当の図」から「生民の勤勞を計るの図」までは人倫関係が説かれていることは明白である。自然界の創造、生成発展については私の関心するところではない。私の関心は人道にある。

この人倫関係は、現実の人間関係（悟道）を看破し、人道（報徳実践）それ自体を根拠づける<sup>41)</sup>。「根拠づけ」は功利の実践でなく、まさに字義通り「徳に報いる」ところの、すべての存在しているモノに感謝する実践を継続せしめる役割を課されている。

これらは、尊徳の解釈枠組となるものである。すなわち、万物の母胎である一圓一元は、彼の世界の見方であり、解釈枠組である。注意すべきは、天地の事物も、人事界の事相も、一元一体から発現したという見方である。尊徳は自然界、人事界（社会）を区別していないのであるが、私が関心を寄せているのは人事界である。前述している「始めの困難」というのは社会を解釈するときの困難である。

かかる解釈枠組を十全なものにするために、私は、解釈図式の根底にある実践の二面性に相応するものを摘出しなければならない。報徳実践の論理的性格を明確にすることによって、それに接近する。

報徳実践が、尊徳思想において如何なる文脈に位置づけられているかを見るために私は、大江に従って、「根拠づけ」を求めることにする。何故、私は実践の「根拠づけ」に執着するのか。それは、前述しているように(四)に位置づけられた尊徳思想の本質に近づくためのためである。

---

41) 「凡そ天地自然に随うのは、悟道であって、自ら務めてやまないのは、人道である。」  
「二宮先生語録」所収・前掲書、402頁



「根拠づけ」にたいする理解は、大江と私とでは異なっている。大江は「根拠づけ」をカントやヘーゲル哲学の「本体論」に位置づける<sup>42)</sup>。本体は認識することができないと大江は云う。認識できないものをどのように取り扱うか。それは「本体自体とあらゆる経験的諸存在の総体概念との論理的関係」をのみ説く。「経験的所与に関連するあらゆる諸概念とそれらの存在を一般に可能ならしめる実在的根拠との関係を確立することによって、存在と名づけ得る総てのものをその実在的究極根拠のもとに包摂し得るだろう」と云う<sup>43)</sup>。この取り扱いは、本体それ自体が何であるかを探求しないが、本体自体を経験的存在一般との関係において決定するという意味で本体を知り得るといっているのである。換言すると大江の解釈によるとカントやヘーゲルの世界解釈はすべて或るものに、つまり本体に帰一するというのである。大江は、カントやヘーゲル哲学に尊徳思想を位置づけるのであるが、私は、マルクスの経済学批判の方法に実践重視の尊徳思想を位置づけたい。かくすると、「本体」は上向の叙述の出発点に相応する。本体は論理展開の動因である。だからマルクスは本体によって事物の発生でなく、カテゴリーの発生を説くのであるが（「価値形態論」は貨幣の発生を歴史的に解明しているのではなく、貨幣カテゴリーの発生を説いているのである。貨幣を求めて歴史を遡る必要はない。日常的に貨幣カテゴリーは発生しているというマルクスの言を想起すべきである。）カントやヘーゲルは、本体によって事物の発生を説いている。マルクスも大江の解釈しているカント、ヘー

42) 「世界の本体或いは究極の根源を知ろうとする要求と試みは、西洋哲学においては古くギリシャより現代に到るまで消えることがない。／私共はかかる存在の論理的根拠を論究するとき、存在の或いは実在の問題に突き当たる。」「私共は如何にして高次なる実在あるいは絶対実在を把捉し得るかあるいは定立し得るかの質問をなす前に、如何にしてこの問題を提出すべきかを問はなければならない。私共の問題はそれら総ての自然現象及び文化現象を可能にすべき実在的根拠としての或るものに向かっているなければならない。」大江清一「二宮尊徳の本体論的思想について」所収『理想4』71-72頁、大正2年

43) 大江清一「二宮尊徳の本体論的思想について」所収・前掲書75頁

ゲルも本体によって実践を根拠づけている。

大江は、尊徳思想に次のような問題を提起する。徳ということが、現実的、物質的恩恵に限られるなら、そこには種々の不平等感をもたらすであろう。なぜなら、報徳者が、必ずしも物質的に恵まれるということはないから。「勤勉であり、善人であるが必ずしも此の世では幸福ではなく、その反対に遊惰な人や悪人が却って幸福である場合もしばしばある。私共は如何にしてかかる道徳上不公平の様に見えるものを、公平なる因果の法則と考えることができるか」と<sup>44)</sup>。公平なる因果法則からすると、善を為す者は善果を収得し、悪を為す者は悪果の報いを受けるであろう（因果応報）ということであるが、実際は、この法則通りにはなっていないではないか。この問題に報徳実践は如何に答え得るかというのが大江の問題である。大江が、報徳実践の「根拠づけ」を求めるのはこれに答えんがためである。しかし、これでは大江の問題提起は報徳実践を功利的に解釈することになってしまう。道徳的因果法則についての尊徳の説明を聞いておこう。

「善因には善果あり、悪因には悪果を結ぶことは、みな人が知っていることであるが、目前に萌して目前にあらわれるものならば、人々もよく恐れ、よく謹んで、善種を植え、悪種をのぞくわけであるが、いかんせん、今日蒔く種の結果は目前に萌さず、目前にはあらわれないで、十年、二十年あるいは四十年、五十年の後にあらわれるものであるから、人々は迷って、その結果を恐れない。……その上また前世の因縁があり、どうすることもできない。これが世の人の迷いの根本である。けれども、世の中の万般の事物は、原因のないものはなく、結果のないものはない。一国の治乱、一家の興廢、一身の禍福みなそうだ。恐れ謹んで迷ってはならない。」<sup>45)</sup>

尊徳は道徳的因果法則が現実ですぐ作用するとは主張しているわけではない。善種、悪種の実は長年月を経て結ぶと云っている。すなわち因果応

44) 大江清一「哲学上より考察したる報徳の意義」所収『理想2』46頁、大正2年

45) 「二宮翁夜話」前掲書281頁、一一九

報の理は即断できるようなものではない。そうであるなら、道徳的因果法則の認識はできないということであろう。報徳実践は、つまるところ内面的充足感を動因としていると解釈すべきではないか。

上述の尊徳の説明を踏まえて大江の道徳的因果についての説明を見ることにする。自然的事物の因果関係は、経験的に認識可能であるが、道徳的因果はどうかであろうか。何をもって善、あるいは悪とするかが明らかでないと道徳的因果を認識することはできないであろう。尊徳は「見渡せば善きも悪しきもなかりけり、おのれおのれの住処にぞある」と詠んでいるように万人にとっての善、万人にとっての悪は存しないと云っている。善悪同服である<sup>46)</sup>。各人にとっての善と悪は存している。或る人にとっての善は、別の人にとっての悪であるかもしれない。

善を善果から、悪を悪果から導こうとするは、尊徳を誤って解釈することになると大江は云う。大江の立論はこうである。まず道徳的因果は文化的因果の内に含まれるとして、文化的因果なるものを持ち出してくる。これは主体の行為(実践)面から善因、悪因に答えるためである。「自然的所与なくして、文化的作為は全く不可能であろう。自然的所与を素材として、人間の意志が作為するところに文化が創造される」のである<sup>47)</sup>。即ち主体の行為を強調するのである。大江の展開は次のようになっている。「道徳的善は実現された結果にあるのではなく、善なる意志を持って実践しているという内面的精神に存しなければならない」「善意志は私共の眼にみることの

46) 「根本を論ずれば善もなく悪もない。善と分けるから悪というものができなのだ。善悪は人間の考えからできたもので、人道上のものだ。」前掲書「二宮翁夜話」221-222頁、二六、二七

47) 大江清一「哲学上より考察したる報徳の意義」所収・前掲書43頁、大江は自然を素材と見ることによって「自然は文化の原因である」というのであるが、自然が文化の原因であると云い得るのは人が自然によって規定されているということである。住居、衣服、食料、という基本的物資のみならず、精神的にも自然によって規定されている。これは風土論として展開されているところである。自然的所与→風土→文化的作為と解すべきである。

できる現実上の事実ではなく、したがって、経験的に認識し得ないところの或る精神的本質である。」<sup>48)</sup> 道徳的善についての大江の解釈に私は同意する。大江は道徳的因果の認識は経験的認識の問題を越えてある信仰の問題に連なってくると云うのである<sup>49)</sup>。

大江に従うと尊徳の善意志は「至誠＝最高善」であり、それは、キリストの愛、ヘーゲルの絶対精神、カントの善意志に相応し、「本体」である。「愛」も「善意志」も尊徳の「至誠」も、それが何であるかを具体的に認識したり説明したりすることはできない<sup>50)</sup>。

私はA・スミスの「胸中の人」や「神」も同じ課題を担わされているものと考えている。つまり実践の根拠づけである<sup>51)</sup>。人倫関係を規定しているのは「至誠」である。大江は「至誠」を本体とし、「無極」(＝「大極」)と解釈する。したがって、人倫関係は「無極」に包摂されているということに

48) 大江清一「哲学上より考察したる報徳の意義」所収・前掲書50頁、52頁

49) 大江清一「哲学上より考察したる報徳の意義」所収・前掲書52頁「善意志は…経験的に認識し得ぬある精神的本質である。道徳的因果は私共の考察が単なる経験的認識の範囲に止る以上決して確説しえないのである。道徳的因果を確説し得る根拠は、意志(あるいは実践理性)を経験的事実としての心理学的意志としてでなく、超越的意志あるいは純粹意志の理念として考え、又同時に絶対的超越的意味において実在し活動せるものとして考えることによるのみ把捉される。かかる純粹意志自体としての意志は経験的事実として認識し得ないあるものであり、理論的に前提すべきものであって「絶対自我」あるいは「絶対精神」と云うことができる。キリスト教の「愛」、カントの「善意志」、翁の説く「至誠」はかかるものである。」

50) 前掲書「二宮翁夜話」294頁、一三九「わが道は至誠と実行のみだ。／至誠はすなわち神といってもさしつかえないはずだ。およそ世の中は、智のある者も学のある者も、至誠と実行とがなければ、事は成就しないことを知るべきだ。」

大江清一「哲学上より考察したる報徳の意義」所収・前掲書51頁「カントは云う。道徳的善は唯善なる意志にのみに拠って可能である。道徳的善は実現された結果にあるのではなく、善なる意志をもって実践していると云う内面的精神にある。」「報徳訓に示された祖先の勤功や父母の積善と云うことは、経験され認識すべき経験的事実に存するのではなくして、むしろ道徳的事実としての善すなわち善行を可能にすべき善意志に在ると云わなければならない。」

51) 拙稿「社会秩序と『道徳情操論』における行為の適正」所収『山口経済学雑誌』45巻2号

なる。「無極」を神に置き換えると、以下の説明も了解しやすくなる。すなわち、人は至誠を実行するように神によって生かされている存在である。神を経験的に認識することはできないが、神の存在は、常に神を求めている私たちの心情が確認している<sup>52)</sup>。大江はかかる尊徳思想は万国普遍であると云う<sup>53)</sup>。

私と大江の違いは、前述しているように「本体」の解釈についてである。「本体」は実践の二重性である。社会解釈の諸カテゴリーは実践の二重性から、説明し得る。

「実践の二重性」の把握は社会についての諸論述が「実践の二重性」で整理・分類されるということで確認し得る。これはまた実践と解釈は不可分離であることを教えてくれる。「本体」を実践の二重性とするのは私の強引な解釈である。しかし、この解釈は尊徳思想を弁証法的に発展させるであろう。換言すると尊徳思想を生成発展するものと解釈し得る。尊徳の云う人道、作為は、天道に属する我欲に従う実践と我欲を抑える報徳の実践、すなわち勤労・分度・推譲の実践を包摂していると私は解釈する。人々の日常の実践は我欲の実践が体勢的であろうが、この実践を批判する眼もこの実践は内包している。だから、報徳（あるいは至誠と呼んでもよい）によって人々は日常の実践を根拠づけるのである。たとえその実践が、我欲の実践であろうとも報徳として根拠づける。尊徳は中庸の実践を次のように説明している。「人道はたとえば水車のようなものである。その形の

52) 大江清一「哲学上より考察したる報徳の意義」所収・前掲書65頁「報徳の心は自然及び人事上の総てを愛する心である。単なる愛憎の反面としての相対的な愛を超えて宗教的な神的爱に参加しようとする心である。この立場に立つとき、自己に悪をなすものさえも愛しなければならぬと云うキリスト教的態度とも、又仏教的慈悲の心とも相通ずる」

53) 前掲書「二宮翁夜話」348頁、二二九「天地は一物であるから、日も月も一つである。だから人の守るべき道も二つはない。真理は万国みな同じであろう。」したがって大江の解釈によると、真理は「本体」のことであり、それは「至誠」であり「愛」ということになる。

半分は水流に従い、半分は水流に逆らって輪が廻る。全体が水中に入れば廻らないで流される。また水を離れれば廻るはずがない。仏教でいう高德といわれる人のごとくに世を離れ欲を捨てた者は、たとえてみれば水車が水を離れたようなものであり、また凡俗の人たちが教義も聞かず義務も知らず私欲一つに執着するのは、水車全体を水中に沈めたようなもので、いずれも社会の用をしない」と<sup>54)</sup>。

既述しているように尊徳思想において中庸の実践が核心であるという私の解釈はこの実践にあらゆる意味が帰一する、つまりこの実践から意味が付与されているからである。尊徳の中庸の実践は「氣遍満して体に偏す」という尊徳の「体気論」から導出されていると解釈されるのである<sup>55)</sup>。中庸の実践とは我欲の実践と報徳実践への志向との拮抗のことである。中庸の実践は私の云う「実践の二重性」に重なる。大江は水車の譬えをどのように理解しているのであろうか。「人道はその形半分は水流たる天理自然の方向に従って動き、他の半分は水流に逆らって作為の方向をとって動く」と<sup>56)</sup>述べているが、この意味するところは中庸の実践は自然の道と人道の統一ということであろう。それでは大江は「統一」をどのように理解しているのであろうか。更に大江の云うところを聞いてみよう。「人は自然と文化的理想との中間にあると云うことができる。あるいは、人は自然的本能生活と人道的精神（理性）生活との中間にあるとも云える。もし人が自然的原始生活に帰るならば、そこに私共は文化的意義をみいださないだろうし、又その反対に自然を全く棄てては人はその文化的理想を実現し得ないだろう。何故なら自然に与えられたところの総てのものは、文化的理想実現するための材料であるからである。／それ故に私共人間の道は、以上両者の中間の道を行くのである」と説明している<sup>57)</sup>。これでは天道と人道の実践者

54) 「二宮翁夜話」前掲書209頁、三

55) 拙稿「尊徳の思想構造」所収『山口経済学雑誌』45巻5号

56) 大江清一「報徳学における天道と人道についての哲学的解釈」所収『理想1』64頁

57) 大江清一「報徳学における天道と人道についての哲学的解釈」前掲書66頁

における拮抗という中庸の実践の意味は消えてしまっているように思う。

自然と文化的理想／自然的本能生活と人道的精神生活との中間の道を行くこと、即ちこれが大江の理解した中庸の実践である。我欲の実践志向と報徳の実践志向とが主体にあって拮抗しているというのが中庸の実践であると私は解釈するのであるが、大江の中庸の実践は空間的意味に解される「中間」ということなので理解困難である。「本体論」としては大江は、当然のことながら、私のようにこの実践を重視してはいない。彼の云う「本体」は、天理自然の道と人道を統一したところの「誠の大道」即ち「至誠」ということである<sup>58)</sup>。すなわち彼の云う「統一」とは我欲を止揚した「至誠」ということである。尊徳が「誠の大道」について論じているのは実践の重要性を指摘するためであるが<sup>59)</sup>、大江は尊徳思想を観念的に解釈してしまっている。「至誠」は大江の表現では文化的理想であり、結果的に純化されて人々に押しつけられている。至誠に至る過程での人々の迷いや、悩みは消し去られてしまっている。私は上述しているように「本体」は我欲の実践と報徳実践との拮抗であると解釈している。本来、人が報徳実践を遂行するように定められているなら、尊徳の苦勞は存在しない。我欲に従う人間が対象だから、尊徳は報徳仕法を強調し、報徳仕法を実践し易き環境を整えていくのである。中庸の実践を表現している「積小為大」の教えとか、「無利息金融」「表彰制度」はこのようなものということができる。

一家離散、餓死の恐怖にさらされている農民に「言葉」でいくら報徳仕法を説いても、彼らはその受容には消極的であろう。実践によって範を示す以外には、彼らを説得することはできないことを尊徳は、十分に理解していた。だから報徳仕法は道徳的なのである。

報徳仕法を単なる経済再建に限定してしまうなら、報徳仕法はうまくいかないであろう。

58) 大江清一「報徳道における天道と人道についての哲学的解釈」前掲書62頁

59) 「真の大道は一つなり」「二宮翁夜話」前掲書210頁、八

報徳仕法が成果を上げることができたのは農民が実践を通じて報徳の意義を理解していったからである。貯蓄を推譲と呼ぶのは、報徳仕法にとって意義あることなのである。

相反する実践の拮抗こそが尊徳思想の動因であり、尊徳思想を実践的弁証法としている。

### 補論、尊徳の社会秩序観について

尊徳は「上下交流し、相互扶助するの解」<sup>60)</sup>で社会構成について述べている。社会を構成している天子、藩主、農民、商工、医者、……が相互に与えられた分（天禄）を果たすことで社会の存続は可能になっている。商人は物資を流動させ、工業は農具をはじめとして道具を作るを分とする。身分秩序は尊徳にはそれぞれの分を果たす結合体と考えられているようである。（分は天禄であって与えられたものである。）結合体の中で重要な役割を果たしているのは農民である。これは「田徳が人倫を扶助するの解」で述べられている。「田があるから、はじめて生命を育成することができる。田畑の恩恵があつて、はじめて君子は君子たることができるのである。／もし田地・田畑がなかったならば、本当に人間が人間としての踏み行うべき道を、一步もはずすことなく暮らせるだろうか」と農本主義を明確に語っている。身分秩序の上位にある武士階級といえども、その存続は農民階級に依拠しているのである。刀剣も鉄砲も弓も田畑の恩恵があればこそ作ることが出来るのである。刀剣よりも鍬、鎌が大事なことは云うまでもない。田畑の恩恵を享有するためには社会秩序の安定を必須とする。天子や武士の分は統治を確保するところにある。天子はその威光によって、武士は武によって社会統治を果たす。社会が平安であれば、人々は田畑の恩恵を一層享受し得る。尊徳は社会の平安を永続的なものとは考えていない。

60) 「三才報徳金毛録」前掲書412頁



平安は乱に容易に転態すると云う。「治乱一心」、「善悪同服」と説明しているように治乱、善悪は人道上のことであり、我欲を抑制するように努めなければ、治は乱に、善は悪に転態する。治乱に関しては為政者の心構えが重要である。為政者が仁の心をもって政治を行えば、乱はおさまり、平安にいたると云う。「三才報徳金毛録」の「五常配当の図」「天が治世を命じ輪廻するの図」で述べられているように、社会の平安は仁・義・礼・智・信の徳の遵守に懸かっている。もちろん、田畑の恩恵を人々が享受していることが前提である。国家衰亡の元は為政者がその分（天禄）を尽くさぬことが第一の要因である<sup>61)</sup>。尊徳は身分秩序を各々の分（天禄）に従って相互交流する制度と考えている。各々が自己の分を尽くせば、国はうまく作動していくと考えている。彼は云っている。「一般に、貧富だ苦楽だと言ひ騒ぐが、世間は大海のごときものだから仕方がない。ただ泳ぐ術が上手か下手かの違いだ。／溺死をまぬかれるのは泳ぎの術一つだ。世の海を穏やかに渡る術は、勤と儉と譲の三つだけだ。」<sup>62)</sup>ここで私たちが注意すべきは彼は「術」を道徳的に捉えているということである。換言すると彼にあっては道徳と経済活動は一致しているのである。

仕法は分度を定めることをもって始まりとなす(図-2)。権力者に分度内での消費を求めるとともに農民に定められた以上の税を課さないことを求める。これが秩序の安定をはかるために第一になさねばならないことである。

尊徳と同様に農業重視を説いたケネーと尊徳を比較して見ると、両者の決定的差異はケネーが諸個人を想定している点である。尊徳の場合、主体は個人でなく、一家、一村、一藩となっている。換言すると諸個人は天禄（身分）によって拘束されている。両者はともに農業を全ての拠って立つ根本とし、農業の立て直しを第一義としていることである。しかしケネー

61) 「二宮翁夜話」前掲書292頁、一三七

62) 「二宮翁夜話」前掲書304頁、一五九

の場合、王国の再建が課題であったが、尊徳の場合、幕藩体制の再建ではなく、一村、一藩の再建であった。したがって尊徳には諸藩にまたがった社会的な財循環を描いたケネーの経済表に類するような投入—産出の財循環分析は存在しない。ケネーの経済表は商品交換（市場）を介して財循環を明らかにしている。尊徳は協同購入、協同販売に言及しているが、それは一過性のもので絶えざる財の循環に関わってはいない。尊徳は基本的には自給自足の経済を想定している。もし尊徳が幕藩体制の再建に関わっていたなら、市場を介しての財循環を扱わざるを得なかったであろう。

ケネー、尊徳は経済作動の出発点に消費者としての権力者を置いている。前者の場合、地主階級（国王、教会）の消費であり、後者の場合、藩主の分度（消費）である。消費者としての権力者が経済を起動させるのであるが、その裏面として権力者の重要な役割は社会秩序の安定を図ることである。統治についての見解も両者は共通しているが、ケネーは財循環において市場の役割を明確に把握していることから、私たちは、経済表で尊徳と異なって王政の基盤（封建制）と市場経済（ブルジョア社会）の矛盾対立、統治上の問題を読み取ることができる。尊徳の場合、経済の作動は仕法の成り行きにかかっている。仕法の成否は勤労・分度・推譲という規範的、道徳的なものに還元される。というのは想定されているのは自給自足（封建制）の経済であるから、権力者は経済を構成できると観念することになる。権力者が仁の実践者であれば、権力者は経済上及び統治上生じた問題は克服し得ると意識する。

統治についてのケネーの見解を紹介しておく。「主権は唯一つにして、社会のすべての個人よりも、また一部の者の利益を追求するあらゆる不正な企図よりも上位にあるべきである。けだし、支配及び服従の目的は、万人の安全とその合法的な利益とを図るにあるからである。／社会の階級分裂は、あらゆる利益を一つの主目的に、即ち国家と全市民との富の源泉たる農業の繁栄に結合すべきところの農業王国の統治の秩序を転倒せしめるであろう。／君主も国民も土地こそが富の唯一の源泉であり、富を増加せし

める所以のものはまさに農業であるということを夢寢にも忘れてはならない。」「富の唯一の源泉たる土地の果実の分配において、究極の権利を保有するものは、国民の所有権を保証するところの君主の権力あるのみである。」<sup>63)</sup>君主による統治の正当性はケネーによると諸個人の自然権を保障するところにある。尊徳の場合、「開闢の大道」あるいは「誠の大道」によって社会の統治は保証されているのであるが、人為によって治の状態を永続するように努力しなければならないという。それでは「自然権」「誠の大道」は認識できるのか。尊徳に対しては適切なる問いは「誠の大道」は実践できるのかということであろう。

ケネーは述べている。「人間の自然権は理性の光によって明証をもって認められ、しかもこの明証によってのみ如何なる拘束とも無関係に義務的となるという意味において、それは法律上の権利とは異なるものである。」<sup>64)</sup>続いて彼は自然権は労働によって獲得されたものに限定されると云う。これは商品交換を介しての経済活動が社会の中心となるに及んで「所有」の根拠づけが人々の重要課題となってきたことの反映である。自然権は自然の秩序と正義の秩序の中に包含せられていることから、現実と折り合いをつけざるを得ない。自然権の享有は各人の肉体的・知的能力に差がある以上、不平等である。

貧富差の拡大という現実の中で自然権、あるいは自然法、自然の秩序、正義の秩序は如何にして認識可能なのか、如何に作用しているのかということが問題になるわけである。現実の実定法は自然権、自然法を基底に

---

63) 「農業王国の経済的統治の一般準則」所収『ケネー全集、3』島津・菱山、訳、331頁、有斐閣、昭和25年。ŒUVRES ÉCONOMIQUES ET PHILOSOPHIQUES de FRANÇOIS QUESNAY, Francfort S/m Paris. 1888.

64) ケネー前掲訳書63頁

もっているのである。換言するとこの法は自然権、自然法によって根拠づけられるのである<sup>65)</sup>。

ケネーによると自然権、自然法の認識は理性によって可能である。国民が自然法の学問に専念することで認識可能となる。つまり、自然権、自然法は社会秩序に顕現するはずであるが、それは各人が自然権、自然法を認識する程度に応じてである<sup>66)</sup>。

尊徳とケネーの決定的違いは、以上見てきたように前者は「誠の道」と云い、後者は「自然の秩序」と称するものの認識の仕方にある。「誠の道」の認識は前節で明らかにしているように実践を通じてのみ可能なのである。すなわち日々の実践を通じて感得するものなのである。それは自然の恩恵に感謝し、天禄を尽くす実践である。何を善とし、何を悪とするか、何を正義とし、何を不正義とするか、これらは日常性においてのみ判断される。

次に個人は団体の内でのみ自己を表現することができる。団体に包摂された個人である。

団体から切り離された個人という思考は尊徳にはなかった。

ケネーにあっては団体は自然権をよりよく発揮せしめるために存在して

65) 「人為的立法の基礎にして且つ人間の行為に至る規程の役をはたすべき自然法の認識がなければ正義と不正義、自然権、形而下的ないし道徳的秩序について、全く明証が存せず、一般的利益並びに個別的利益の本質的区別や、諸国民の繁栄と衰退との原因の存在性についても、全然明証が存しないし、また道徳的善悪の本質についても、支配者の神聖なる権利や社会的秩序によって服従を命ぜられる者の義務についても全く明証がないということになる。」ケネー前掲訳書、78頁

66) 「正義とは何が自分に属し、或いは何が他人に属するかを明白に決定するところの理性の光によって、みとめられうる自然の至上規程である。」「実定的立法は社会的に結合せる人間に明らかに可及的に最有利な秩序に則って構成された自然法の宣言によって、はじめて成立するものである。ところでそれはごく単純に君主に最有利だといわれるであろう。というのは真に君主に最有利なるものは、国民にとっても最も有利だからである。帝国の平穏と繁栄とを常に確保しうるものは、この至高法則の認識以外にはない。そして国民がこの学問に専念すればするほどますます自然的秩序が国内に支配的となる。」

ケネー前掲訳書、62頁、79頁

いるのであって個人は団体によって包摂されているのではない。自然権をよりよく発揮させる「自然の秩序」の認識は理性によってのみ可能である。

「経済科学の基礎たるの役割を果たすものはまさに、秩序、並びに形而下的自然法則の認識である」と<sup>67)</sup>という経済学形成期の一般的理解も「経済科学」の発展に応じて消失していった。換言するとそれは(一)の論述として精緻化されていく過程である。

---

67) デュポンによると「自然権は…完全に経済科学の形而下的法則の秩序のなかに入るべきもの」である。ケネーの論文にデュポンが付した序文である。ケネー前掲訳書58頁。