

## 尊徳思想の構造

中 尾 訓 生

### 序

尊徳の思想は、他の思想、哲学と同様に「宇宙の始まり」をすなわち「いまだ天と地がわかれず、陰と陽の対立がなかった時は、混沌とした状態で、まるで鶏卵の中身のように形状が定かでなかった」と説き起こし（太極の図）、万物の化生に説きすすみ、聞察の及ぶ現実界の諸実践の解釈にいたる。

万物の生成発展を混沌とした一圓一元から一圓融合、天地開闢そして自然界の法則（天道）を論じ、人の道に説きおよんでいく。『三才報徳金毛録』における、このような展開は、骨身を削った桜町仕法の体験、実践を根拠に整序されたものである。

宇宙の根底から説き起こしていく尊徳思想を解釈することは、はるかに私の能力を超えている。ただ私は、尊徳の関心は、宇宙の生成にあったのではなく、現実生活における人の道を明示することにあつたと解している。

換言するとそれは、仕法の実践の体系化にあつたと考える。『大圓鏡並に無題』に付した「解題」は、尊徳思想の概略を要領よく整理しており、紹介しておく。「天地も、昼夜も、男女も、善悪も、事物は相対的なもので、相対的なるが故に、二者一如となり、一圓一体となるのであって、ここに一圓一元の理がある。例えば天地は宇宙の一圓一元から剖れて、天と地との相対的二物となったが、また天と地一圓一体に帰一して存在するのである。この一圓一元の理を通じて得られる重要点は以下の如くである。一、

事物の根源は一圓一元であること。一、事物は一圓一元から剖れて相対的の二物になること。一、事物は相対的である故に自他一如の一圓に帰すること。一、事物には本来増減がないこと。一、事物は一圓融合して創造発展してゆくこと<sup>1)</sup>と。これは、尊徳の一圓相の哲学の要約である。

尊徳が把握している事物の相対性は、後述するが、尊徳思想の解釈にとって重要である。

「一元太極」から「天地開闢」への論述の意味するところは、人の道を根拠づけるためのもの、尊徳自身の実践の根拠づけ、正当化にあると解釈している。したがってその部分の論述は、人類生誕の歴史を解き明かすものでもないし、科学的検討の素材になり得るといようなものでもない。

人は、かかる論述をダーウインの進化論と対比したりするが、私は、このような解釈には与さない。

『三才報徳金毛録』の解題で児玉幸多は、尊徳は「宇宙に貫通する一大法則を知ることによって、その法則に最もかなった人間の行動の法則を探しだし、それによって報徳仕法の目的を、より効果的に完遂することを目的<sup>2)</sup>としていたと解しているのであるが、氏の解説は、尊徳思想の核心である（『三才報徳金毛録』の叙述を貫通している）実践の意義を見落としてしまう危険性が大である。「一大法則」の体得、認識に至る実践を解釈することこそが、尊徳思想解釈の根本である。「一大法則」の理解度が報徳仕法の効果度を決定するのではない。

私は、尊徳思想を現実生活における人の在り様を照らしだし、実践の方向づけを提示したものであるという観点から、解釈していくつもりである。つまり、実践論として解釈する。

思想を解釈するということは、解釈者の思想論にそれを位置づけるということである。

1) 『二宮尊徳翁全集（生活原理篇）』134頁、昭和12年。

2) 「三才報徳金毛録」所収・『二宮尊徳・日本の名著』編集・児玉幸多、380頁、中央公論社、昭和45年

私は、私の思想論の内に尊徳の実践重視の思想をどこまで取り込むことができるかという観点から検討していく。このためには、尊徳思想のエッセンスである思想への実践の内在化の方法を明らかにしなければならない。そして実践と解釈は、不可分離であるとする私の方法の内にそれを取り込むことができるか、どうかを見ていくということである。

次に尊徳が、想定している実践と報徳との関わりを明らかにしなければならない。

これは、実践と道德規範との関係という問題である。この問題は、思想を検討するときは、必ず生じるものである。この問題に対する私の解答が、いかに実践の道德的側面を処理し得ているかどうかを見なければならない。

「徳を以て徳に報ゆる」という報徳の教えは、「一圓一元」の根を主体、つまり「我」に置くことで、よりよく理解し得るのである。換言すると、恩の体得と恩に報いるということは、我欲を脱する実践によって可能となり、かかる実践は「一圓仁」によって根拠づけられると共に補強されていくのである。

徳に報いるということは、どういうことであろうか。

尊徳は、次の例示で報徳をわかりやすく説明している。「世の人情の常で、明日食べる物が無いときは、他に借りに行こうとか、救いを乞おうとかする心はあるが、さていよいよ明日は食物が無いというときには、釜も膳碗も洗う心もなくなるという。／これは心得ちがいだ。たとえ明日食べる物がなくても、釜を洗い膳も碗も洗い上げて餓死すべきだ。これは今日まで用いてきて、命をつないだ恩があるからだ。これが恩を思う道だ。」<sup>3)</sup>

一般的に云うと、報徳は天地人の恩に報いるということである。報徳は、天地の命によって自分自身は存在しているということに対する感謝の念を

3) 「二宮翁夜話」所収・前掲書331頁。下線引用者「自分が存在するのは、一切の事物が存在するからであり、一切の事物の徳にもとづくのである。」「三才報徳金毛録」所収・前掲書. 416頁

抱くところから始まる。天地の恩に感謝するということは、たとえば、米一粒たりともおろそかにせずという生活態度をとらせる。これが天地の恩に報いるということである。事物への感謝、父母や朋友のみならず、すべての人々に対する感謝、かかる感謝の念をもった生活実践こそが、報徳実践である。報徳への動因は、人が、報徳実践それ自体の内にアイデンティティを感得するところにある。実践の目的は実践それ自体である。実践を正当化するための解釈を他者に容認してもらう必要を感じない<sup>4)</sup>

児玉は「報徳とは人間的実践の貸借解消、いわば倫理的な等価交換の理論である」と云うのであるが、「貸借解消」「等価交換」という表現は、報徳を功利主義、あるいは恩と徳を量化して両者の交換を連想させることになり、適切ではない。これは「報徳」についての浅薄な理解である。報徳実践の根拠を児玉のように解釈すると、報徳は、できるだけ多くの恩を受けるためのもの、あるいは引き出すためのものという解釈になってしまう。

尊徳の思想は、戦前、全体主義を鼓吹した思想ということで戦後は、ほとんど取り上げられないのであるが、尊徳思想は国民精神総動員のために利用されたのであり、国体を賛美した思想ではない。尊徳の実践重視の思想は、思想論として再検討されるべき重要なものを含んでいると私は考えている。

儒者、神主、学者、知識人に対する彼の批判は、鋭いものである。尊徳

4) 大江のように「何故、人は徳に報いなければならないのか」という問題の設定では報徳を理解することはできないであろう。何故、人は報徳の実践をするのであろうか、というように問うべきである。報徳実践は、体気一元から導かれる必然の実践なのである。報徳実践の動因を功利的に解すると報徳は浅薄なものになってしまう。もちろん、大江はこのように理解しているのではない。

大江清一「哲学上より考察したる報徳の意義」『理想2』大正2年

5) 二宮翁夜話」前掲書、313頁。「あなたがたが「孟子」易しいとして「孟子」を好むのは、自分の心にあうからである。あなたがたが学問をする心は、仁義を行うために学ぶのではなく、道を踏むために修行したのでもなく、ただ書物上の議論に勝ちさえすれば、それで学問の道は十分だとしている。議論が達者で、人を言い負かせば、それで儒者の勤めは立つと思っている。聖人の道はそういうものではあるまい。聖人の道は仁を勤めるにある。五倫・五常を行ううにある。」前掲書、214頁。

は、弟子に云っている。「おまえたちが大道は文字の上にあるものと思い、文字ばかりを研究して学問だと思っているのはまちがっている。文字は道を伝える道具で、道ではない。それを、書物を読んでそれが道だと思うのは過ちではないか。道は書物ではなく行いにあるのだ。」<sup>5)</sup>

私は、弟子に与えたこのような忠告も思想に内在化されているものと解釈する。内在化についての解釈は、実践と道德規範との関係を解釈することにもなる。

さて本稿では尊徳思想、報徳思想を同じ意味で使っている。

## — 思想について

実践を根拠づけ、正当化する解釈を私は、思想と呼んでいる。したがって、十人の実践者が、それぞれに自己の実践を正当化する解釈を提示すれば、十の思想が、存在していると云うことである。ただし、ここで取り上げている思想は、社会をめぐっての解釈に限定されている。それは、当の社会を肯定的に受容している解釈と批判、攻撃している解釈との二つに分類されるであろう。

社会的に受容された解釈に対抗する解釈は、主張者にとっては意識的である。一般的には、これが思想、つまりイデオロギーと呼ばれている。しかし、このイデオロギー規定は、半面である。社会的に受容されている解釈、この解釈が、依拠している解釈枠組は、解釈者には無意識的に、常識として受容されている。彼らは、これを意識することなく、解釈を作り上げている。この解釈も思想、つまりイデオロギーである。かく規定されたイデオロギーは、おおむね体制擁護の役割を果たす。

実践を正当化する解釈の対象は、実践ということなのであるが、実践は、解釈対象として画定することは困難である。そのため、私たちは通常、実践の表現体を解釈対象としている。私たちにとって {実践, 表現体, 解釈枠組} の三要素は、不可分である。不可分といっても「ミネルヴァの梟は

夕暮れ時に飛び立つ」と云われるように、実践と解釈枠組の間には「時の遅れ」が存在する。

本題に入る準備として上記の諸用語、及びそれらの関連を説明しておくのがよいであろう。実践は、二つに分類される。それは、社会を支える実践と社会を批判、克服しようとしている実践である。実践は、その表現体によって認識される。つまり、表現体を通じて実践を解釈するのである。

社会を支える実践は、パタン化、ルーティン化している。パタン化、ルーティン化している実践の表現体は、相互に関係しあっている。つまり、このような実践は、表現体系を作り上げているのである。

私は、この表現体系を制度と規定した。社会を支える実践の解釈対象は、制度である。

制度は、諸実践を振り分け、既存の水路に導いていく。制度は、かくして一層固定化していく。制度は、表現体系の部分である。その部分は、社会に承認された解釈によって切り取られた部分である。もちろん、このとき、解釈者は、表現体系を認識しているわけではない。彼は、彼にとって所与である制度（表現体系の部分）を解釈対象としているのである。彼は、表現体系を自己の立場、価値観から恣意的に切り取って、その部分を解釈して制度と規定している。従って彼は、制度は構成され得ると考えてしまう。

社会を批判・克服せんとしている実践の解釈対象は、制度であるが、解釈の性格は、体制擁護の解釈が現実と乖離していることを暴露することにある。現実を把握するためには表現体系を認識、つまり解釈でなく、読み取らなければならない。乖離は正当化の解釈と表現体系の乖離である。表現体系を読み取るためには、実践の二面性を知っておかななければならない。

表現体系に内包している二面を読み取らなければならない。一つは制度を合理的に根拠づける側面、もう一つは表現体系を創造的に変革しようとする側面である。両側面は価値観を異にしている。解釈に盛られている規範性は価値観に基づいている。この制度を克服せんとしている実践、解釈

は、制度が依拠している価値観とは対抗的である。この解釈は規範的側面が強調されているように受け取られる。この解釈がイデオロギーと断じられる所以である。所与としての制度は、存在しているということから、ある合理性を有している。社会を正当化する解釈にあっては、社会の「価値観」と解釈者の「価値観」は一致している。従ってその解釈の特徴は、解釈が内包している規範的性格は薄められ、(形式)論理を強調することになっている。解釈が内包している規範的性格を解釈者と同じ価値観を有しているその解釈の受け手は、見過ごしてしまう。往々にしてこの解釈は、科学的と判断される。

実践、表現体(体系)、解釈の関連について簡単に述べたのであるが、解釈と表現体系との間に生じる乖離について、再度述べておく。

解釈は、実践を正当化するためのものであり、意識的である。社会を支える実践は、ルーティン化、パタン化しており、無意識的になされている。

解釈は、制度の社会的有意義性を提示する。すなわち、自己の実践の社会的正当化を主張することになっている。しかし、制度は、実践の表現体系と一致しているわけではない。制度と表現体系とは乖離するのである。特に実践者と解釈者とが分離している場合(この場合が一般的である)、乖離は、常態となる。優秀な解釈者(学者、評論家…)とは、制度の社会的有意義性をいかに説得的に提示するか、によって判定される。優秀な解釈者は、社会秩序の維持者によって積極的に登用される<sup>6)</sup>。

## 二 報徳思想における実践(者)と解釈(者)の二面性

報徳思想とはいうまでもなく、二宮尊徳の世界解釈、社会解釈のことである。

彼は、天明7年(1787年)に、中流の百姓の家に生まれるが、早く両親

6) 拙著「5章.実践の解釈、および実践の表現体、表現体系」『資本主義社会の再生産と人権観念』晃洋書房.平成5年.

を亡くし、苦しい少年時代を過ごした。書に対する熱望は強いものがあったが、叶えられなかった。

私たちが、学校で見ることができた尊徳像のイメージはこの頃のものである。尊徳にとって柴刈の行き帰りが唯一書に親しめる時間であった。彼は、安政3年(1856年)に70年の生涯を閉じている。

嘉永6年(1853年)、彼が67歳のとき、ペリーが浦賀に来航している。

そして彼の死後11年にして、徳川幕府は、滅亡する。

尊徳の時代は、一言で云うと土地経済に対する貨幣経済の拡大によって幕府諸藩の財政悪化の甚だしき状況であった。農民は過重な負担をかけられ、その上幾度となく飢饉にみまわれ、農民は村を捨てた。農地は廃田となり、また荒廃し、武士階級の経済的困難もまたますます強められていった。尊徳の使命は、農業を立て直すことであった。

徳川時代にあっては社会を支える実践者は、農民であり、解釈者は、儒者であり、僧侶たちであった。実践者と解釈者は、明確に分離していた。

百姓が、天下国家を論じることなど考えられないことであったが、尊徳の村立て直しの実績は、彼の主張に武士も耳を傾けざるを得なかった。彼らは、尊徳に藩財政の立て直しを依頼した。

さて、尊徳も他の人々と同様に初めは与えられていた諸用語を通じて世界を、世間を観察していた。彼にとっての諸用語、つまり眼鏡は儒教、仏教、神道のそれであった。

しかし、彼らと異なって、彼は、諸用語の意味を文献の中に求めず、農業実践、生活実践に立脚して諸物に意味を与えた、すなわち解釈した。彼は、自分に合う眼鏡を作りあげたのである。

元来、実践と解釈とは不可分離であるが、多くの学者、知識人は、これを意識することなく、世界、社会を解釈している。彼らは自分たちが、かけている眼鏡については全く意識していないのである。彼らにとって自分たちが解釈した世界が唯一絶対のものであった。

例えば、善はいつまでも善にあらず、悪はいつまでも悪にあらず、善悪

一心なり、と述べているように尊徳は、世界を固定的不変的とは解釈しない。このような見方が彼に中庸の実践を重視させるのである。尊徳の眼鏡と彼らの眼鏡の違いは明白である。尊徳の眼鏡については後で説明するであろう。

学者、知識人の実践は、書を読むことであり、文を草することであった。

尊徳は彼らを批判する。「いたずらに、仁は何だ、義は何だというのでは、それを聞いても、それを講義しても無益なことだ。」「私の教えは書籍を尊ばず、天地（自然）を経文」<sup>7)</sup>としている。

例によって彼は歌で教え諭す。「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」と詠んでいるように彼は、書籍の中でなく「日々くりかえし、くりかえし示される天地の経文の内にこそ」私たちが従うべき「誠の道」は、あると云う。彼に依ると「誠の道」は、書籍によって認識できるものでなく、実践によって体得し、認識すべきものなのである。「水鳥のゆくもかえるも跡たえて されども道は忘れざりける」と詠んでいる。<sup>8)</sup>

自然の動き（天地の経）は、人智の及ばざるところであるが、これを人の実践によって善き方向に向かわしめること、これが「誠の道」である。

「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」<sup>9)</sup>と彼が詠んでいるのはこのことである。木の葉とは儒教、仏教、神道の典籍のことである。豊葦原を豊かな瑞穂の国とし、平和に治められたという大道（神の足跡）を感得しなければならない。誠の道とは大道への実践である。それは百姓の実践である。

尊徳は、実践者であり、解釈者であった。これこそが、彼の思想（解釈

7) 「二宮翁夜話」前掲書207頁。括弧引用者

8) 「おまえたちが大道は文字の上にあるものと思い、文字ばかりを研究して学問だと思っているのはまちがっている。文字は道を伝える道具で、道ではない。それを、書物を読んでそれが道だと思うのは過ちではないか。」「二宮翁夜話」前掲書207頁。313頁。

9) 「二宮翁夜話」前掲書367頁。

10) 「二宮翁夜話」前掲書207頁。

体系)の特徴である。彼にあっては実践と解釈の乖離は、儒者、僧侶、知識人のそれに比すれば、ほとんどないといってもよいくらいであった。「私の教えは、書籍を尊ばず、天地を経文としている。／天地の経文を外にして書籍の上に道を求める学者たちの論説は私のとらないところである」<sup>10)</sup>と断じている。幕府に登用されることだけを念じている僧侶、儒者、口舌の徒としての御用学者に対する批判を繰り返している。

尊徳の口から、あるいは尊徳の書いたものによって伝えられる尊徳の教えは、彼の生活態度の、彼の日常の実践の裏打ちによって本物として受け入れられていく。彼の生活態度が、彼の云う報徳と甚だしく乖離しているなら、まさに「俗儒の失行」ということになってしまうであろう<sup>11)</sup>。尊徳思想の正しさを実証するものは、言葉でなく、実践であった。

おそらく尊徳は、彼らの言葉の虚しさを充分に感じていたのであろう。

私は、実践を根拠づけ、正当化する解釈を思想と呼んでいるが、本稿が取り上げている尊徳思想もまさにこのようなものとして位置づけられるであろう。

思想は、実践と乖離するという傾向を有するのであるが、尊徳の思想は、乖離の程度が甚だ小であるというということが特徴的である。それは、実践者と解釈者の一致に由来している。通常、実践者と解釈者は、別々である。解釈者は、学者、知識人と言われる人々であり、彼らは、現実を「書物」から解釈する。彼らは、現実を担っている人々(実践者)ではない。

彼らの正当化のための解釈は、観念世界から素材をとり、観念世界に向けて提示されていく。彼らは文字の詮索を事とする専門集団を構成している。彼らは家康を神とするため古今の書を利用した。天皇の権威を無力化するためにも古今の書を利用した。儒者と僧侶の間の論争、儒者間での論争は、彼らの観念世界を増殖させた。儒者、僧侶、学者たちは現実と乖離した世界に安住し、この世界の再生・維持に勤めたのである。

彼らは尊徳とは全く好対照である。彼らは、尊徳の世界には決して入ら

11)「二宮翁夜話」前掲書255頁。

なかったし、入ることもできなかった。逆の意味で尊徳も同様であった。もし尊徳が、彼らの世界に入ろうとしたら、彼は、彼らと共通の言葉をもたねばならないのである。彼らは、モノを解釈するに経書、あるいは経文に依拠するが、尊徳は、モノを解釈するに天地の経に依拠した。

尊徳は彼らの論争には頓着しなかった。彼らの観念世界に入る必要を感じなかった。というのは「世の中に誠の大道はただ一筋である。神といい、儒といい、仏というのも、みな同じく大道に入るべき入り口の名である」と考えていたから。

尊徳にとって解釈とはモノ（表現体）に「名」を付すということである。「名」の意味は書物からでなく、実践、体験によって与えられている。尊徳の解釈が、普遍性を有するかどうかは彼の実践（仕法）にかかっているのである。まさに尊徳は、実践と思想（解釈）を一致させているのである。

尊徳の論述が、人々に利用されるのでなく、真に理解されるとしたら、人々が、解釈者であり、実践者である場合であろう。

下程は、実践と理論の一致をもたらす尊徳の特質を次のように表現している。「具体的経験自体に透徹する即物的態度と自己の主体性を実現する実践的態度とが二にして一なる心身一如的統一」を果たしている点が、尊徳の特質である<sup>12)</sup>。下程の云う「心身一如」の態度が、どのようなものであるのかは、モノに名を付す仕方の内に読み取ることができるのである。後述することになるが、心身一如とは精神と身体的一致、すなわち遍の気と偏の体的一致ということである。

私が、報徳思想を取り上げたのはこの思想が、「心身一如」と表現されているように実践（体）と解釈（精神）の一致の上に成り立っていると解しているからである。

尊徳を解釈するとき、更に注意しなければならない点がある。それは「歌」が説明の役目を果たしているということである。歌によって教え諭す仕方

12) 下程勇吉『天道と人道』2頁、岩波書店、昭和17年

は、情を喚起し、厳密な論議を要しないという効能がある。論議を深めないということは、尊徳思想の普及を妨げるであろう。ただし尊徳と共通の感覚を有している人々、尊徳の人柄を知っている人々、尊徳の仕法を実践している人々の間には尊徳の教えは容易に普及するであろう。まさにかかるといふ意味合いからすると報徳は、宗教と云うことになるであろう。

尊徳の歌は、道歌と云われるものであるが、歌は、情を喚起し、共通の感情、感覚の及ぶ範囲を広めるのに役立つ。歌は、象徴であるということからすると、歌による主張は、ある意味では自己中心的である。

尊徳思想において歌が果たしている役割については別の機会に論じることとする。

### 三 報徳思想における実践

上述しているように、私は、解釈（思想）と実践は不可分離であると認識している。井上は「(尊徳は) 書齋に閉じこもって哲学するよりは天地自然の極めて広大なるものに対して思索され、又農産物の實際を観て人生観を立てられたようである」<sup>13)</sup>として尊徳哲学における実践の重要性を指摘している。私たちが解釈しなければならないのは尊徳思想の外側から、実践の重要なことを指摘するだけでなく、実践が、この思想に内在化していることを解釈することである。これは思想と実践の関係を明らかにすることで、尊徳認識論の解釈となるであろう。尊徳は世界を一圓循環するものとして、すなわち何処においても始にして終わりであり、終にして始なるものとして把握する。これは上述の一圓相の哲理であるが、中心カテゴリーは、遍なる気と偏なる体の統一としての「全体的人格統一」である<sup>14)</sup>。

13) 井上哲次郎「二宮尊徳翁の哲学思想」『二宮尊徳の研究』理想社出版部、昭和11年。

14) 下程勇吉、前掲書4頁。「無碍自在なる全体的人格統一においては、すべては全体より生かされ、個々の契機は圓融しつつ渾然たる一圓性において相互に帰入し、何れも含み含まれる関係に立っている。」

尊徳における実践主体は「全体的人格統一」と性格づけられる。私の思想論では、この「全体的人格統一」カテゴリーが担っている意味を「実践の二面性」カテゴリーで表している。それは、現状を容認する（偏なる体に執着する）側面と現状を創造的に改革しようとする（遍なる気に根拠づけられる）側面である。この二側面は、実践主体である「我」の内で拮抗している二面性である<sup>15)</sup>。

尊徳思想において核となっている実践は、農業実践である。

その重要なことを彼は、いろいろと表現しているが、直裁に表現している部分を引用しておく。「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、人間世界の事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<sup>16)</sup>。

農業実践を通じて彼は、宇宙を把握し、万物を、社会を、人倫を把握した。『三才報徳金毛録』の論理的叙述は、「太極の図」から始めている。

後述することになるが、実践主体は、「我」であることにも注意しておこう。

尊徳を尊徳たらしめているものは、廃田を農地として復活させて収穫高を増やし、農村を復興させたところにある。彼の農村復興は「分度」と「推譲」と呼ばれる仕法によっている。この仕法は、理解するに困難なところは何もない。ただ百姓や管理者としての武士が、この仕法を実践するかどうかの問題である。予算を立てその中で生活することが分度である。尊徳は、武士にたいしては身分に相応しい生活というのではなく、財力内での生

15) カレル・コシークは実践について次のように述べている。「実践の概念において、所与性への対立としての、すなわち形成としての、また同時に人間的存在の特殊な形態としての、社会的—人間的現実が発見される。」「実践とは、人間と世界、物質と精神、主体と客体、生産物と生産性の能動的な歴史的に産み出されてゆく統一、すなわちたえず繰り返して更新され、実践的に構築される統一である。」実践主体こそが、全体的なるものであり、すべてが帰一し、そして発展しつつあるところのものである。

カレル・コシーク『具体性の弁証法』274—275頁。花崎・訳、せりか書房、1969。

KAREL KOSIK『DIE DIALEKTIK DES KONKRETEN』

16) 「二宮翁夜話」前掲書。116頁。

活を求める。余剰ができれば、再生産基盤の確立に振り向けていく。これが推譲である。分度と推譲は、拡大再生産のためにはなさねばならぬことであり、当たり前のことである。問題は、百姓や武士が実践するかどうかである。農民を恣意的に収奪するというのが、常態である状況の下で武士との交渉は、困難であったことは『報徳記』のいたる所で推察できる。分度の決定において尊徳はあくまで農民の立場に立っていた。領主の生活が先あって、そこから農民の分度が決められるというようなことはなかった。小田原領内での仕法の中断は藩が分度の受容を敬遠するようになったからである。ただ尊徳は、目的に向かって事を急激に運ぶということはない。彼が強調するのは中庸の実践である。「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、まことに行いやすい」実践であると説明している<sup>17)</sup>。中庸の実践は、高遠に走らず、しかし凡俗に墮せず、深遠な思想を目標としながらも、一般社会より、少しばかり進んだ所をとらえる。かくして人々に分度、推譲の仕法を当然の感をもたせて受け入れさせていく。彼は、農村を復興することは社会、国家の土台を確立することであると考えている。「田徳が人倫を扶助するの解」で彼は、田畑の恩恵（田徳）について述べている。田があるから、はじめて生命を育成することができる。田畑の恩恵があって、はじめて君子は君子たることができる。田畑の恩恵があればこそ、社会組織も社会組織の機能を発揮できる。農業が人生・社会・国家の中心にあり、すべてのものは農業の恩恵にあずかって、はじめてその機能を発揮できる。田畑が開け、五穀が実り、食物が十分足りるようになって、はじめて人の道ができた。人間社会には父子の道ができ、それから兄弟・夫婦・朋友の道が生まれるのである<sup>18)</sup>。彼は、農業実践の重要なことをかくの如く根拠づけ、その正当性を説いていくのである。また次のようにも述べる。農民は国の

17) 「二宮翁夜話」前掲書214頁。

18) 「三才報徳金毛録」前掲書. 407頁. 下線引用者

19) 「二宮翁夜話」前掲書. 295頁. 「三才報徳金毛録」前掲書. 410頁

大本である。なぜなら国民すべてが百姓であっても国は立ち行くが、国民すべてが役人になったらどうか、国民すべてが兵士になったらどうか、国民すべてが工に従事することになったら、商に従事することになったらどうなるか。国は立ち行かないであろうと<sup>19)</sup>「農具の修補を勧めるの解」で以下のようにも述べている。そもそもあらゆるものが存在するその根源は農具にある。農具がなければあらゆるものは存在しない。もしも農具が、なければ、この世に存在するものはすべて、その存在意義を失うであろう。

人々が、農業に安心して従事することができるためには政事の安定が必要である。尊徳は政事の安定のために武士階級を認めているのである。

政事の安定は、上下の交流、相互扶助によって達成される。彼にあっては士農工商は、職分の結合である。こうして身分秩序は、確たるものとしてその存在意義が認められている。身分秩序の土台が、農にあることは再三語られているところである。農業実践は、勤勉・分度・推譲を規範としてなされるべきことが強調されている。勤勉・分度・推譲を守ることは難しいことではない。勤勉・分度・推譲の実践は、中庸の実践によって円滑にゆくと考えている。

中庸の実践の本質を彼は、以下のように適切に説明している。「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もない。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。それゆえ人道は中庸を尊ぶのである。水車の中庸は、ほどよく水中に入って半分は水に従い、半分は水流に逆らって、運転がとどこおらないことである。」

<sup>20)</sup>中庸の実践は、現実の「価値観」を全否定して現実生活に背を向けると

20) 「二宮翁夜話」前掲書、209頁。

いうことはしない。しかし現実の「価値観」を全肯定して現実の在りようを正義だとも考えない。現実に対する批判的精神をもっている。

「中庸は通常平易な道で、一步から二歩、三歩と行くように、近いところから遠くに及び、低い所から高い所に登り、小から大にいたる道であるから、まことに行いやすい。この道を行えば、学ばなくても、仁であり、義であり、忠であり、孝である。」<sup>21)</sup>中庸の実践は、人々が受容できる実践である。大事をなそうと思うなら、小さな事を怠らずに勤めればよいのである。しかも誠実に勤労に励めば、人はおのずから仁を実践しているのである。仁の何たるかを「書」に求める必要は全くないのである。人は、仁・義・礼・智・信の徳目を自覚していないが、中庸の実践は、これら徳目を行なっている。治世の根本は徳である。人間社会は徳を中心として動くとき、初めて円滑な営みが可能である。「我」を中心とする政事は、専制主義・独裁主義におちいるものである。悪は悪を招き、邪は邪を呼ぶという悪循環が繰り返される。我利・我欲の政事を行う諸大名の下では離村・亡所が相次いでいる。尊徳の云う勤儉・分度・推譲の仕法は、中庸の実践によってその困難を克服することができる。この仕法によって収穫高も増え、農村は復興して田徳が遍く。かくて治世は安定する。中庸の実践は、仁の実現に至る。

#### 四 「体」と「気」

報徳思想は、実践を内在化しているところが、儒教や仏教、神道などとの決定的差異であると指摘してきた。この点について、これから論じていくことにする。

尊徳は「体と「気」について次のように述べている。

「体無ければ気無く、気無ければ体無く、体有れば気有り、気有れば体

21) 「二宮翁夜話」前掲書、214頁。

有り」と述べているように「体」と「気」は、相即不離であると考えている。もちろん、人間も体と気の統一として存在している。

「元は根も葉も一気になり、世界広く草多しといえども根と草は一気なり、根は土中にありて気は自然に空中の枝葉に通い、枝葉は空中にありて気は自然に土中の根に通い元来根も草も一圓になりて、気自在に遍満して通ぜざる処なし、草生して然後万歳に至る迄根と葉は二つにあらず元一つの草なり、」また「種草花実不止の図」において「世界広く草多しといへども体も気も止まる事なし」とも表現している<sup>22)</sup>

遍なる「気」は、偏なる「体」、つまり具体物を通じて循環する。換言すると「気」は「体」を表現体として循環する。「気自在に遍満して通ぜざる処なし」である。私たちは「体」を通じて「気」を感じとる。例えば、私たちが、靈気を感じると云い、殺気を感じると云ったりするが、それは、気を表現しているものを通じて気を感じているのである。

「体」はその形を消滅していくが、それは「気」によって生成発展していく。換言すると「千姿万態を貫く一圓形相は、云はば存在の形相因であり現実の特殊形態を貫く「気」自体の活動原型」ということである<sup>23)</sup>

「体」と「気」は、天地開闢の解釈に必須の役割を果たしているのである。

天に体あれば天に気を発し、地に体あれば地に気を発し、人に体あれば人の気を発し、天の体と天の気は一圓一元なり、これは、地においても人においても同様であると云う。

しかも天体気と地体気と人体気の三者は、一圓融合の関係にあると説明しているのであるが<sup>24)</sup>天地開闢万物化生についての「体」と「気」の解釈は、本稿が関心するところではない。私の関心は、尊徳が思想（解釈）のうちに実践を如何にして取り込んでいるかということである。ここから

22) 「百種輪廻」『二宮尊徳翁全集（生活原理篇）』198頁、181頁、183頁、昭和12年。

23) 下程勇吉、前掲書、68頁。

24) 「三才報徳金毛録」前掲書、387頁。

「体」と「気」の関係を見ているのである。

「体外無気，気外無体，合体氣為一人」と述べているように，人間も他の万物と同様に「体氣」相即統一である<sup>25)</sup>しかし人間は，他の万物と異なり，意識，あるいは心を有している。

天保4年9月20日の日記に書いている。「一圓空を無極と言う，無極の内に気味あり，昼夜年々和して為に流れず，是を空風火水地という。風火動き上りて陽体となり，天という。水土下り止りて陰体となり，地という。陽体陰体，止極をなし不止万代天地開闢という。是れ世界なり。その内に人間鳥獸畜類草木一切万物生ず。人間言いて天地人という。諸物我名を知らず。天地も天地をしらず，人のみ人の名をしるなり，天地人の三才という名は我がよぶ所なり，<sup>26)</sup>人間は，宇宙間において万物に名を付す唯一の存在である。

人間は「気」を表現するためにすべての「体」(万物)に「名」を付す，つまり意味を与える。かかる意味において「気」は人間にとって精神とも意識とも称することができる。事物を解釈することは人間の間たる所以である。

私が，取り上げるのは天地開闢万物化生を説く前半部分でなく，我のみが，名を事物に付すということを述べている後半部分である。事物に名を付すとは，事物に意味を与えることであり，事物を解釈するということがある。事物に名を付す「我」から改めて「天地開闢の図」「天が生死往來を命ずるの図」を見てみると「我」は天と地の間に生じ，生死無限の交替がおこなわれているということを説明している。尊徳は，以下の図において「我」を中心において説明している。これらの図は，社会的事柄を取り扱っている。つまり社会的事柄は，「我」を中心として動いている。「天が乱世を命じ輪廻するの図」「男女五倫の解」「一心と治乱の解」「国家の安寧と豊饒の解」「不徳が賊乱を生ずるの解」「財宝が増減するの解」いずれ

25) 「大圓鏡」前掲書『二宮尊徳翁全集(生活原理篇)』141頁。

26) 『二宮尊徳翁全集(日記・書簡篇)』311頁。下線引用者。

においても尊徳は、「我」を中心に置いて社会を解釈している。「天が治世を命じ輪廻するの図」では「徳」を中心に置いている。いうまでもなく尊徳によると「徳」は、人間に本来備わっているものである。ただし「我」が、全面に出てくると徳は一層人間には自覚されなくなってくる。先に実践主体は農業者であると述べたが、尊徳自身は、論述においては「我」を實踐主体であるとしている。事物に「名」を付すのは「我」である。

人間は、諸物に名を与える主体性において宇宙間唯一の自覚的存在であるということであった。身体我、我欲から人は、諸物に名を付す、意味を与える。諸物は相互に関連しているわけであるから、「我」は、諸物の相互関連、つまり世界を解釈しているのである。

「名」は、身体我、あるいは我欲の充足という観点から付けられる。「天には善悪はないから、稲と芋の区別をしない。種のあるものはみな生育させ、生氣のあるものはみな発生させる。人道はその天理に従うけれども、そのうちにそれぞれを区別し、稗や芋は悪とし、米や麦は善とするように、みな人身に便利なものを善とし不便なものを悪とする。」<sup>27)</sup>天理には善悪なし。「吉凶好悪は我に生ずる。我なければ、則ち吉凶好悪は一である。」<sup>28)</sup>見られるように、吉凶・禍福・苦楽・憂歎等は、相対的である。猫が鼠をとるときは猫にとっての福であるが、鼠にとっては禍である<sup>29)</sup>このように立ち場を入れ替えて体（モノ）を見ると逆の見となる。人は、尊徳のように通常立ち場を入れ替えて考察するということはしない。立ち場を入れ替えて見るということは遍の氣に立って見ているということである。体の相反性と相即性（吉凶一なり）について、尊徳は繰り返し述べている。およそ事物の見方、志向性というものは、その立場によって異なっている。寒風を好むものは暑中なり、冷風を悪むものは寒中なり<sup>30)</sup>このことを尊徳は

27) 「二宮翁夜話」前掲書. 208頁.

28) 「語録」『二宮尊徳翁全集（訓話伝記篇）』398頁

29) 「二宮翁夜話」前掲書. 234頁.

30) 「万物発言集」『二宮尊徳翁全集（生活原理篇）』283頁

「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。

人は、それぞれに立ち場を異にしている。欲求もさまざまであるだろう。従って、全体的立ち場からモノ（体）を見るということとはできない。彼らは、全圓でなく、身体我、我欲に僻して半圓しか見ることができない。彼らは、モノの半面だけを見ているに過ぎないのである。前述しているように、尊徳は「半圓の見」を超えて「全圓の見」を可能にする性向を想定している。「体の偏に即して欲望は、自己偏執的であるが、気の遍に即して一切に目を開く意識は、自己超出的である。人は、我欲に執するの余り「畜道」に堕ちる「悪」の主体たると共に、他面意識の自己超出の光の下に「克己復禮」よく我欲の身体我を転じて創造的に天地の心を生かす善の主体たらしめる自由に生きる<sup>31)</sup>かかる意識の二面性は、遍の気と偏の体から説明される。従って、「我」には必然的性向であるということになる。偏の体に執着してモノを見るのは一般的である。これに対して「我」は、遍の気によって全体的立ち場から偏の体を超出し得る。

尊徳において「我」は実践主体である。他面、「我」はモノに名を付す、つまり解釈者でもある。これが、思想に実践主体が内在化しているということである。

実践と名を付された事物とは不可分離である。実践（労働）は、意識的である。実践の对象的諸条件は、たとえ労働作品が結果として不細工なものであっても、労働主体の頭脳の中に労働を有効なものとするように配置されている。換言すると、労働を始めるとき、労働者は設計図をもっているということである。もちろん、現場労働者と専門家の分業が確立すると労働と解釈の不可分は崩れる。

労働の、あるいは生活の循環過程におけるモノに「我」は名を付す。ここに観念世界が成立し、「我」と対象であるモノとの交流が可能となる。

31) 下程勇吉. 前掲書. 73頁.

分業が確立していると、現場労働者は、かかる観念世界に入ることができない。というのは、この観念世界で通用している言語を習得していないからである。実践と切断されたかかる言語は、それ自体として増殖していく。

従って、観念世界も拡充していく。

モノと「我」との間に均衡が成立する。均衡状態において身体我、あるいは我欲は、充足している。気は、体を通じて循環している。体（モノ）は、いうまでもなく、労働の対象的諸条件と解することができる。体（モノ）に執着して我欲を充たそうとすると、当然それに見合った名を付す、つまり我欲中心の観念世界を構築するのである。上述しているように、尊徳は、他面では体と気の統一としての人間は、かかる観念世界を脱する意識を内包していると云う。気は遍であり、偏なる体を超える意識を育成している。これは実践によって育成される。

寒いとき衣服を纏い、暑いとき衣服を脱ぐは、身体我のなせるところである。ここに気の循環に対して体の均衡状態が、生じる。この均衡状態は、気の循環によって不均衡状態に変化する。気の循環によってもたらされる自然環境の変化に応じて {→均衡→不均衡→均衡→不均衡→} が繰り返す。我欲に基づく実践、例えば名誉欲、地位欲を充足せんとする実践の対象は、人間であり、社会である。実践対象が自然環境である場合と社会環境である場合とでは均衡の内容は異なっている。尊徳自身は、この点を明らかにしてはいない。

実践は、欲求充足のため、実践対象に適応したり、実践対象を同化したりするのであるが、前者の場合と後者の場合とでは、欲求充足の内容を異にしている。「悪は悪を招き、邪は邪を呼ぶという悪循環が繰り返される」のである。我利、我欲の政事が、行われているところでは苛斂誅求激しく、農民は村を捨てざるを得ないのである。治乱一心、善悪一心、正邪一体は人間にとって必然的性向であるから、尊徳は、かかる悪循環は、いずれは断ち切られると考えている。つまり政事は変化する。「悪あれば善あり、邪あれば正あり」は天道の自然であるが故に。尊徳が、心田の荒地を開く

ことが第一であると強調するのは善を喚起し、正を喚起せんが為である。蛇足ではあると思うが、再度注意しておきたい。尊徳は、「書」によって善、正を喚起せんとしたのではない。

春夏秋冬の季節の巡りは、どの人にとっても同じである。しかし、ある人にとっての善は、別の人にとっては悪である。立ち場、価値観を異にすれば、同じ出来事であっても、善悪、正邪の判断を異にする。ここで個人と全体の関係について述べておく。社会的に善なる状況、例えば荒地も農地となり、農民も流入し、収穫高も増進していく。このような状況においては農民は勤勉・分度・推譲の仕法を実践している。農民が我欲のままに遊興、奢侈に耽つてくると社会的に悪の状況が優勢となってくる。我欲の実践は容易であるが故に悪循環をたやすく招来する。しかし我欲の実践は、奢侈、遊興を追求するのみで精神的充足をもたらさない。全体的視野に立ちて共同体の繁栄にアイデンティティを感じる実践が求められてくる。<sup>32)</sup> いわゆる報徳の実践である。私は尊徳思想の枠組を次の如く解する。すなわち、遍の気と偏の体を基底にした実践の二面性、意識の二面性、つまり「名」付与（意味内容）の二面性である。前述しているように報徳の実践を功利的に理解すると尊徳思想の解釈を誤るであろう。

私もまた「思想（解釈）」の一面性を論じている。この一面性を認識するためには、自己の実践の一面性を切開することであると考えている。問題は、自己の実践の一面性を如何にして認識し得るかということである。

私は、この問題に対して市場社会の実践に限定して論じている。尊徳の場合は、農業を基礎とした身分社会における宇宙、世界、社会解釈である。

従って尊徳の思想を私の思想論に取り込むと云っても、この違いを十分に念頭にしておかなければならないであろう。

32) 天保3年11月17日の日記「己身をうちすててみよそのあとは 一つの外に有るものはなし みんな一つの心なりけり」と詠んでいる。我欲を昇華すると我と天は一に帰す。

吉地昌一・編『二宮尊徳翁全集（日記書簡篇）』241頁、昭和12年。

## 五 実践・カテゴリー・解釈

時間の流れの中で、そして空間的に自分自身が現に存在していることを確認したいというのは本源的欲求である。それは、暗闇の中で灯りを求めるように人間に本来備わっている欲求である。彼らは、自己の実践を解釈し、他者との関係の内に実践を位置づけ、連帯を求める。連帯は、他者を信頼し、信頼される関係のうちに得られるであろう。

実践し、解釈する、解釈し、実践することは、渴きをいやすとか、飢えを充たすとか、あるいは睡眠のような生理的欲求と同様に人間の本源的欲求である。生理的欲求の次元では人間を規定することはできない。{実践、解釈} への欲求が、人間を人間たらしめるのである。実践と解釈は相即不離である。

資本主義社会における実践は、実践対象を量化（価値化）する。実践対象を量化するためには実践主体が量化されていなければならない。これは労働力の商品化によって果たされている。この実践を価値実践と呼んでいる。価値実践は、本源的欲求を充足させることはできない。本源的欲求を充足せんとする実践を使用価値実践と呼ぶことにする。

価値実践と使用価値実践は、主体内において拮抗している。実践の二面性が、主体内で拮抗しているのである<sup>33)</sup>

非資本主義社会でも実践は、二面的である。体制を支えている実践とアイデンティティを感得せんとする実践、あるいは物質的欲望を充足せんとする実践と精神的欲求を充足せんとする実践である。尊徳の規定を援用するのがよいであろう。つまり体に偏した実践と遍の気に基づいた実践である。前者は現実を支え、容認する実践である。後者は過去・現在・未来を見渡す実践である。前者は肉眼による半圓の見の実践であるが、後者は心

33) 詳細については拙著『資本主義社会の再生産と人権観念』「3章、実践」「4章、経済解釈と経済カテゴリー」を参照のこと。

眼による全圓の見の実践である。時間的、空間的拡がりの中で自己を位置づけ、自己を根拠づける実践である。これらの実践は主体内において拮抗していると解しておく。すなわち一方が優勢になると潜在化していたもう一方の実践が呼び覚まされてくる。

尊徳は実践の二面性を明示しているわけではないが、彼の意識の二面性が実践の二面性に基づいているとするなら、私の「実践、解釈」の論に取り込むことができる。

尊徳の思想の特質である「解釈（思想）」の内に内在化している実践の構造を見ていくことにする。換言すると、実践は如何にして思想に内在化されているかということを見ておくことにする。私の思想論に尊徳思想の特質を取り込むことができるかというという観点から見る。実践を正当化する解釈が、実践と相即不離であるということは、(1)解釈のために私たちが使用する用語が実践の志向性によって選び出されているということ(2)解釈者にとって所与である諸用語は実践に相応して分類可能であるということ(3)用語の意味内容は実践によって規定されているし、新たな意味内容の付与も実践の求めるところであるということ、以上が実践と解釈を相即不離とする理由である。

私たちには価値実践に対応する諸用語と使用価値実践に対応する諸用語が与えられている。私たちは、所与である諸用語の中から適当な用語を選び出し、あるいは新たに用語を作り出して社会を解釈する。解釈に専門知識が、必要とされてくると実践者（労働者）と知識人の分業が確立してくる。

価値実践者、あるいは価値実践に依拠した学者、知識人と使用価値実践者、あるいは使用価値実践に依拠した学者、知識人は、選び出す用語、意味付与を異にしている。

尊徳の執拗な学者、僧侶などに対する批判は、尊徳自身の方法のしからしむるところである。尊徳の遍満の気に基づく「名」（意味）付与と体に偏した「名」（意味）付与は、意識の二面性とも称すべきことであるが、

意識は、「我」の実践に基づいたものと推察し得る。

思想は、固定して不動というわけにはいかない。意識（事物に名を付す、意味を与える）と実践は相互規定的であるから、実践の変容は、思想の変容を伴うのである。

尊徳の思想は、体に偏しながらも遍の気によって貫かれている主体が、現実変革の動因として設定されている。もちろん、尊徳の思想は体制変革を正面から唱えているわけではないが、彼の仕法は、幕藩体制を擁護するものであるが、仕法の合理性は農民の自覚を促すが故に、身分秩序の批判につながっていく。

尊徳思想を成立せしめている「我」が論理の動因になっていることを考えれば、尊徳思想は実践的弁証法としても特徴づけられる。

彼は述べている。「それ本は一圓一人なり、一人変化して万人となる、万人有れば万心を発す、万心有れば善心を交ゆ、善心有れば悪心有り、悪心有れば離叛心を発す、離叛心有れば服心を起こす、服心有れば和心を以てす、和心を率ゆれば不和心を発す、不和心有れば怨讎心を起こす、怨讎心有れば親愛心を懐く、親愛心有れば治穩心を発す、治穩心有れば賊乱心を発す、」<sup>34)</sup>「治乱一心」とみている彼によると、実践の在り様で治心は乱心に、乱心はまた治心に転換し得る。このように彼は社会の変動を「我」の意識の変動から説いている。だから彼は、農民の心の教化を自己の第一課題としている<sup>35)</sup>ただし、心の教化は「書」によって成されるとは考えて

34) 尊徳は、また「肉眼と心眼、肉耳と心耳」という対比で事物の一面性なることを指摘している。「肉眼で見れば見えない所があるが、心眼をもって見れば見えない所はない。肉耳で聞けば聞こえないところがあるが、心耳で聞けば聞こえないものはない。」彼は心眼も肉眼を基底にしていることに注意を促している。つまり心眼も観察、実践によって作られていくということである。「肉眼で一度見渡して、そのあと肉眼を閉じ、心眼を開いてよくみよ。」「二宮翁夜話」前掲書。360頁。237頁。主張していることを歌でまとめている。弟子の歌を引用している。「目を閉じて世界の内をよく見れば晦日の夜にも有明の月」

35) 「三才金毛録」所収『二宮尊徳翁全集（生活原理篇）』82頁

「私の道は、まず心田の荒地を開くを先とする。心田の荒地を開いたのちは、田畑の荒地に及ぶ」『二宮尊徳翁夜話』前掲書366頁。

いない。それは日常の実践によってである。互いの生活態度、実践を感じ合う、認識し合うことによって彼らは、心田を開いていくのである。彼らの正邪・善悪の最終の判断基準は、言葉でなく、互いの実践である。彼らの実践は、仁を実現するであろう中庸の実践である。

思想とは本来、言葉の体系として具体化されていくのであるが、尊徳の思想は、言葉の追放を目指していると云うことができる。換言すると彼の思想の特徴は、学者、僧侶、神主に対する批判が示しているように言葉の虚偽性を暴露するところにあった。尊徳にとって実践こそが最終の判定基準であった。

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。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。

(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。実践と解釈との一致ということであれば(一)に分類された社会解釈も同様であるが、(一)と(四)の違いは、実躍、解釈範式の違いにある。尊徳の想定している実践は、風土に、季節に適応し、種苗の属性に従うものであろう。まさに天地の経文を観察し、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。

(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。この解釈範式は対象の量化を言表するものである。

36) 解釈図式とは以下の如くであるが、詳細については前掲拙著「4章、経済解釈と経済カテゴリーの形成」を参照してほしい。イデオロギーと呼ぶに相応しい論述は、(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。この点については「全体主義と尊徳思想」として稿を改めて論じるつもりである。

	価値範式	使用価値範式
価値実践	一	二
使用価値実践	三	四

つまり(一)の実践主体と(四)の実践主体の掛けている眼鏡は、違っているということである。(一)に分類される解釈は、形式論理性を尊重し、具体的現実との切断を特徴としているが、(四)の解釈は、現実との密着を特徴とする<sup>36)</sup>。

## 補 論

1830年頃に表された尊徳の処女作である『三才報徳金毛録』は、天地の生成から人倫関係にまで説きおよんでいるのであるが、その前半部分を本稿に頻繁に出てくる言葉の説明ともなるので紹介しておく。この部分は実体の生成を説くことに主眼があるのでなく、「思考(叙述)」の始まりとしての役割を担わされているのである。世界を解釈するための始めの言葉である。それは聞察の及ぶモノの根拠づけである。それはモノの動因であり、モノの帰一するところである。「動因」と云い、「帰一」と云うのは叙述上のことである。宇宙の始まり、一元の論、一元体の論は『日本書記』を参考にしている。

太極の図：天地の割れない以前の宇宙の实在を表したもの。

一元の論：天地万物はその根元は一つ元から発しているということ。

一元体の論：一元から諸々の体が生ずること。混沌から清と濁が生じ、体と気となり、天地が出来た。

一元気の論：混沌たる一円の中に陰陽の気も、寒暑の気も、化生すべき一切の要因を包含している。

五行分配のこと：一円から空・風・火・水・土を配分してその変化と発展を表す。それぞれ相関関係をもちながら、天地開闢の上に如何なる変化をしてゆくか。第一に組み合わせの変化が起きる。その組み合わせの原動力は陰陽の力によるのであって、ここに宇宙一円混沌たる世界に内部的変化を生じる。

陰陽剖生のこと：風・火は陽、水・土は陰。陽は清、陰は濁となる。陽は天の気、陰は地の体を示す。

気体剖先後の図：天体気，地体気，人体気はそれぞれ一円一体。人間に対する気を精神と解することも出来る。人体気をして天地の体気に合せしめ，天地人一円の融合創造の生活に報徳の根本がある。

天地開闢の図：天においては火光を日といい，空形を気という。地においては水・土より成り水光を月という，地形を体という。

天命生死来往の図：生者生にあらず，死者死にあらず，陰陽来往して止まざるなり。仏にこれを有無という。元来，生があるから死があり，死があるから生があるのであって，生あるものは死し，死あるものは生まれる。

天命四序変化の図：春夏秋冬の季節。

天生草木華実輪廻の図：天命これを種と云う，種を率ゆるを草木と云う，その体茂を華と名づく。その気の凝るを実と名づく。

五常配当の図：人間社会が論じられる。儒教では人の道の根本原理は仁・義・礼・智・信の五つ，一円の中心には仁がおかれている。

天が百穀栽培の季節を命じるの図：各農作物の植え付けの時期について具体的な注意を与える。

生民の勤勞を計るの図：人道は労働を基本とする。一日に8時間労働すると，3割3分だけ労働していて，これは怠惰である。注目すべきは尊徳は労働を重視しているという点である。『三才報徳金毛録』所収『二宮尊徳：日本の名著』編集・児玉幸多。382—420頁。中央公論社。昭和45年。}