慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	日本人の自然観 :「能動主義」という観点からみた二宮尊徳の天道と人道
Sub Title	A study of "ten-do" and "jin-do" conceived by Ninomiya Sontoku, in reference to the "activism"
Author	小林, 等(Kobayashi, Hitoshi)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1988
Jtitle	慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.28 (1988.) ,p.43- 50
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000028-0043

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

日本人の自然観

——「能動主義」という観点からみた二宮尊徳の天道と人道——

The Japanese View of Nature

——A study of "Ten-do" (天道) and "Jin-do" (人道) conceived by Ninomiya Sontoku, in reference to the "activism"——

小　林　　等
Hitoshi Kobayashi

The "activism", social consciousness derived from Protestantism, which thinks that human being is to conqer nature, is the foundation of the industrialization and is one of main causes of the ecological crises. My concern is how the "activism" has appeared in the process of the industrialization (modernization) in Japan.

In this paper, I examine "Ten-do" (天道) and "Jin-do" (人道) conceived by *Ninomiya Sontoku* (1787-1856). The former means the order of nature and the latter intentional actions. Contrary to the traditional Confucianism, which thinks all human behavior should obey "Ten-do", *Sontoku* stated that "Jin-do" was different from "Ten-do" and emphasized activeness of men. But he wasn't simply one of "activists". He rather integrated men's active and passive sides in their relations with nature. On the one hand, men set up their own value in oppesition to "Ten-do" and work upon nature to gain this value. But on the other hand, it can never be done without obeying "Ten-do", specially in agricultural production, which he considered the basis of our lives. "Jin-do" must base on "Ten-do" and be in harmony with it. He also insisted that men should help each other, developing their subjectivity. We can regard it as the integration of the active and the passive sides in men's interrelations. *Others* as nature and as people aren't the object of the domination but the conditions of one's own being. (In this meaning, they weren't regarded as *others* in a modern sense.) Now that we have to reconsider the "activism", which disregards the diversity of real relations and goes straight ahead by the power of reason, we should take our weakness and passiveness into consideration and balance with *others*.

一. 序

近年，環境破壊・生態学的危機ということが人類の絶滅さえもたらしかねない問題としてしばしば取り上げられるが，その様な危機を招いた要因は，大きく二つに分けて社会経済の側面と人々の意識・価値観の側面とから考えることができる。前者に於いては科学技術の発展による生産力の増大，新しい（生態系にとってこれまで未知だった）化学物質の生産やまた，個別的・局所的な利益のみが追求されて生態学的観点からの配慮を欠落せしめる市場経済等が問題となるのに対して，後者に於いては産業化を支えてきた価値観である「能動主義」activism や，資本による操作と相俟って大量消費をもたらしている自律性の喪失等が問題となる。

本稿では「能動主義」に焦点をあてる。これは『文明としてのイエ社会』で用いられている概念であり，「人間のために自然を制御し征服しようとする」[1] 社会的価値意識である[2]。そしてそれは，「神の似姿」としての人間は自然に対立しそれを征服すべきである，という西欧のプロテスタンティズムの人間中心的な思想に根をもつとされる[3]。しかし，プロテスタンティズムの伝統をもたない日本の産業化（近代化）前後に於いてこの「能動

主義」はどの様に現れてくるのだろうか。これが筆者の基本的な問題関心である。

この問題関心に基づいてまず取り上げるのは二宮尊徳(1787～1856)である。一般に思想史上に於いては「自然と人間を決定的に対立させて考え，そこに人間の主体的な働きかけ，つまり実践の問題を位置づける考えは」「尊徳をまって始めて出てくる」[1]との位置づけが為されている様であるが，本稿に於ける課題は，これを先述の「能動主義」との関連に於いて捉えることである。

二. 低 次 の 人 道

尊徳が自然と人間との関係をどの様に考えていたかを考察するにあたって「天道」「人道」という概念が鍵になる。大雑把にいって「天道」が自然の世界を支配する道理を指し，従って「自然に行はるる道」であるのに対して，「人道」[5]は人間の作為を表す。しかしここで「自然」が当時の人々にとって，今日の私達にとってよりも広い含意をもっていたことに注意をする必要がある。だからこそ「天道」と「人道」に関する問題が江戸時代の思想史上に於いて争点の一つとなったのである。「天道」という語は戦国時代から用いられており，それは「人間の道徳的行為に因果の応報を与える超越的人格神」[5](但し「人格神」といっても非常に漠然とした存在である。)であり，後に朱子学の「天理」と結び付いた。それはまたキリシタンのゼウスの意でも用いられたということである[7]から，自然・神・運命・倫理規範等，極めて広い含意をもちつつ，全体として人間の力の及ばないもの，その意味で「自ずから然るもの」を表していた。尊徳との関連で最も重要なのは，江戸前期にとりわけ影響力を持った朱子学に於ける天道であるが，藤原惺窩は次のように述べる。

「それ天道なる者は理なり。この理，天にあり，未だ物に賦せざるを天道と曰ふ。この理，人心に具はり，未だ事に応ぜざるを性と曰ふ。性もまた理なり。蓋し仁義礼智の性は，夫の元亨利貞の天道と，名を異にしてその実は一なり。」[8]

即ち，天道＝理は自然と人間とを貫いており，自然法則＝人間の本性＝倫理規範であるとされるのである。これに対して尊徳は天道と人道とをどう捉えていたのだろうか。人道の成立過程を尊徳は次の様に説いている。

「上古人道未タ開ケサルトキハ，人ノ天地間ニ生レ生活スルモノ，何ヲ以テ禽獣ニ異ナランヤ，然シテ禽獣魚虫各生レナカラ羽毛鱗介爪牙具リ以テ寒暑ヲ凌キ雨露霜雪ヲ支ヘ，食ヲ求メ生ヲ保ツニ足ル，独リ人ノミ生ナカラ裸身ニシテ羽毛鱗介ノ具ルモノナシ，是故ニ寒暑風雨雪霜ヲ防クヲ得ス，之カ為メニ生ヲ遂ル能ハス，互ニ食ヲ求ルトイヘトモ，草根木実足ラスシテ飽ス，人々相争ヒ，強ハ弱ヲ凌キ，知ハ愚ヲ欺キ，専ラ奪テ以テ我カ身ヲ保タントスルノミ，鳥獣ト群ヲナシ，一日モ安息スルヲ得ス，神聖生レ出玉フニ及ンテ，蒼生ノ斯ノ如キ有形ヲ深ク歎キ厚ク憐ミ，……凡ソ人タルモノ普ク飢寒ノ憂ヲ免レ，万世ニ至ルマテ其生ヲ遂ケ，災害ナカラシムル所以ノ理ヲ察シ，心ヲ労シ慮ヲ尽シ，初テ人道ヲ立テ蒼生ヲ安ンシ玉フ，……爾来幾千歳，人々安息シ大ニ禽獣ニ異ナルコトヲ得ルモノ，一ニ神聖千慮ヲ尽シ，人道ヲ作為シ玉フカ故ナリ。」(富田高慶「報徳論」36-23)[9]

人道は，他の生物に比べて人間の肉体は外界の脅威に対して無防備であるために必要とされたのであり，そしてそれは自然にできたものではなく，「神聖」が立てたのである。朱子学を批判して「道」が人為的なものであることを主張したことで有名な荻生徂徠は「道」は堯・舜等「聖人」が立てたとするが，尊徳は中国では聖人，天竺では釈迦，日本では「神聖」乃至「天照大神」と考えている。この様に尊徳は神仏儒何れに対しても距離を置いており[10]，神道信仰と結び付ける必要はない。むしろ国土を開いた祖先の象徴として用いられていると思われる。であればこの過程は人間が自然に対して一定の自立性をもつ過程であり，人道は，人間が自らの立場から立てた，という意味で，天道からみれば「人の私心」(「夜話」一一五)であり「僻道」(同一一四)である。それは具体的には，田畑を耕して作物を作り食糧を確保したり，衣服を着て寒さを凌いだり，住居によって風雨を避けたりすることである。尊徳はとりわけ人間の生活にとって基本的な，この衣食住を重視するのだが，これらのことは，自然の流れに抗して人間が立てた価値であるから，ほうっておいても自ずと実現するのではなく，人間の主体的な働きかけが必要である。

「人道は人造なり，されば自然に行はるる所の天理とは格別なり，天理とは，春は生じ秋は枯れ，火は燥けるに付，水は卑に流る，昼夜運動して万古易らざる是なり，人道は日々夜々人力を尽し，保護して成る，故に天道の自然に任すれば，忽ちに廃れて行はれず，故に人道は，情欲の儘にする時は，立たざるなり」(同四)

人道は人間の外なる自然と同様，内なる自然である情欲[11]とも対立しなくてはならない。人道は，自らの一つの欲(価値)を実現する為に他の欲を抑えることによって

成立する。例えば，米を得る為には怠惰という欲を抑え，田の開墾に始まり，収穫・脱穀に至るまでの諸々の農作業に勤めなくてはならないし(「勤」)，一家の存続を願うならば奢侈を慎み（「倹」)[12]，将来の為に貯蓄すること(「譲」)[13]が必要である。譲は飢饉に備えるという消極的な意義をもつのみならず，拡大再生産にもつながる。

「夫レ推譲ハ万物増倍豊富ノ道ナリ，掠奪ハ万物減少危亡ノ道ナリ，試ニ近ク之ヲ喩ヘン，今茲ニ米粟一苞アランニ，直ニ貪テ之ヲ食ヘハ僅カニ数日ノ食ノミ，一苞尽ルノ後ハ復一粒ノ得ヘキモノナク，飢渇死亡ノ憂ヲ免レス，若シ之ヲ譲テ以テ土中ニ蒔ケハ数十苞トナリ，又譲リテ蒔カハ数百苞トナリ，歳々此ノ如ク譲ラハ数万ノ米粟ヲ生ス」(「報徳論」36-28)

この様に，勤・倹・譲によって国土を開くことを尊徳は「天地開闢の道」と云ってそこに現れる人間と自然との関係に時代を超えた普遍性を認め，それを荒廃した農村復興の基礎としたのであった。逆に言えば，人道たる農業を天道と看做して勤・倹・譲を怠れば田畑は荒れ，村は衰退する。この様な農民の認識を尊徳は農村の荒蕪の原因の一つとしている[14]。

「人作の道を誤て，天理自然の道と思ふが故に，願ふ事成らず思ふ事叶はず，終に我世は憂き世なりなどといふに至る」(「夜話」五)

この様な考え方を変えないことには農村の復興は成らない。自ずと成るところに任せていたのでは荒廃は進むばかりである。むしろ，ある意味では農民の生活は日々自然の破壊力との闘いである。子供の時に洪水によって田畑を失い，また，仕法[15]を委任された土地で農村の荒廃を目の当たりにした尊徳はこのことを思い知っていた。例えば，最初に小田原藩の命令で仕法を行った桜町領の荒廃振りを彼は次の様に記している。

「御知行所之儀は，別て難村荒地多分出来いたし，御高四千石にて，古家数四百有余，御収納米三千百余之処，追々困窮におよび，終に風儀惰弱に相流，今日も暮兼，借銭にて日を送候様成行，無是非他領奉公，日雇駄賃，或は小商ひ，魚鳥殺生稼，余業而已に力を尽し，農事之時を失ひ，本業に怠り，御田地手余，余荷出来いたし，友潰或は離散，或は病難死潰，退転亡所同様に罷成，漸家数百三四十軒，御収納米平均九百三十六俵……古之三分一にもおよび兼……」(6-369)

この様に荒廃した農村を立て直す，という実践的課題を担った尊徳が，農耕意欲を失った人々に対して天道と人道との区別を，そして人間の自然に対する主体的な働きかけを殊更に強調したのはある意味では当然といえよう。そして，江戸前期の儒学者達が人間の行為を天道に従うべきものとしていたのに対し，尊徳は人間が自らの価値基準を立て，その実現の為に主体的に行為する，という人道の天道と対立する側面を明確に主張した，という点に於いて，多くの論者の指摘する様に，尊徳の近代的特色が現れているといえよう。この様な尊徳の考え方は，上述の様な彼の直接・間接の農業体験を離れて考えることはできないものであると同時に，貨幣経済の発展にも影響されていると思われる。とりわけ尊徳は貨幣経済に敏感に反応したようである。尊徳は父母を失って以来寄食していた伯父萬兵衛から経済的に自立したと思われる文化二年，19歳の時から小田原に出て賃かせぎをしており，そこで町人や武士との交わりの中で金銭貸借も行っている。貸付額は年々増え，文化七年には9両余りになっている(14-401)。また，尊徳は買い戻したり買い入れたりした田畑を自分で耕すよりも小作に多く出しており（文化七年には小作米が18俵余りであったのに対して自作米は僅かに2俵余りである（14-402)）自分の村よりも小田原の武家や商家で過ごすことが多かったようである。そこでの体験を通じてきめ細かな財の計算とそれに基づく収支の計画（これは分度として仕法の要となる）を身に付け，そしてそこには人間の工夫・努力によって積極的に財を増やすことが出来るということが数字によって明確に示されることから尊徳の人為の評価が生まれてきたのであろう。正に尊徳に於いて農耕経済から商工経済への移行が進みつつある時代の特徴が具現されているということができよう。

さて，筆者は尊徳に於ける人道を低次のそれと高次のそれとの二段階に分けて考えようとするのであるが，低次の人道が低次たる所以は自分自身，あるいは自分の身内の利益のみを考える我欲への執着に未だとどまっていることにある。従って自らの利益の為に勤め，自らの将来あるいは子孫の為に倹約し，推譲する(自譲)[16]。これでは自分の利益のみを追求し，互いに貪り合う「禽獣之道」(「語録」一八四）に陥り，また，自然界に対しても（もちろん尊徳はこのことには触れていないが低次の人道の立場を敷衍して考えると）他の生物や資源を只管収奪する，という態度をとることになる。まさに自然という「他者」と対立し，それを支配しようとする「能動主義」である。

三．高次の人道

しかし，天道と対立するのみで人道は成り立つだろうか。否，尊徳はそうは考えなかった。むしろ天道そのも

のは人為によっては如何ともし難い大きな力であることがあくまでも農村に根差した実践活動家であった彼にはイヤという程認識されていた。

「寒暑時ならざれば則ち万物忽ち消滅す，寒は凝ることに倚りて滅し，暑は焼くことに倚りて滅す，是れ天道にして遁れんと欲すと雖も人力の及ぶ所に非ず」(1-354)

人道は決して天道そのものを超えることはできず，あくまでもその枠内に成立する。

「夫れ元一円天道也，天道無ければ則ち人道無し，天道有れば則ち人道有り」(1-404)

前章冒頭の引用文に示されている様に，自然は被造物ではなく，まず天地の運行があって，その中に神聖は生まれ出てきたのである。従って「此物〔自然の規〕を外にせば，いかなる智者といへども，術を施すに方なからん」(「夜話」一〔　〕内引用者) とされる。そこでまず「自然の規」即ち天道を的確に認識しなくてはならない。もちろんそれは西欧に於ける自然科学の如き厳密さをもつものではなく，むしろ一定の規則性をもちつつも変化を常に伴う自然の流れと言えよう。しかしそこには，自然を対象化して認識しようとする尊徳の態度がはっきり現れている。そしてその認識に基づいて天道と人道との「中庸」を得ることが大切である。

「農業は半ば天に順ひ，半ば天に逆ひ，順逆相須て成る。……原野の茫茫は，則ち天也。其の天に逆て，以て之を墾き，草莱の生生は則ち天也。其の天に逆て，以て之を耘る。春生は則ち天也。其の天に順て，以て之を種え，秋殺は則ち天也。其の天に順て，以て之を穫る。豈に是れ半ば天に順ひ半ば天に逆ふに非ずや」(「語録」一三四)

農業を行うには確かに自然に対して人間が主体的・能動的に働きかけることが必要であるが，同時に，農業はあくまでも自然の循環に沿ってのみ営まれるのであり，収穫も自然の条件によって大きく左右されるのであるから，自然に対する人間の受動性も強く意識されよう。尊徳が非難した，農業を天道に従属するものとする農民の意識も，それなりにもっともな理由をもっているのである。端的に天道と対立するのではなく，自然界の道理をよく知った上で，半ばそれに従い，半ばそれに逆らうのでなくては人道そのものが成り立たない。天道と人道とは緊張関係にありながら，あくまでも土台は天道なのであり，その中でのみ人道は行われ得る。「天道人道を和し，百穀実法を結ぶ」(1-393) のである。ここには征服する対象としてのみ自然をみる「能動主義」とは全く異なった自然観が示されている。天道に従うという受動性とそれに対して人為を加えるという能動性との「中庸」さえ守っていれば天地は大きな恵みを与えてくれるのであり，尊徳はそれを「無尽蔵」と表現している。

「夫我道の尊む増殖の道は……直に天地の化育を賛成するの大道にして，米五合にても，麦一升にても，芋一株にても，天つ神の積置せらるる無尽蔵より，鍬鎌の鍵を以て此世上に取出す大道なり」(「夜話」二七)

但し，この「無尽蔵」は産業化過程に於いて暗黙の前提となっていた，無限の拡大再生産の可能性とは異なる意味を含んでいる。もちろん「増殖の道」と云われている以上，拡大再生産の意味も含まれているのだが，同時に，年々の収穫の繰り返しが尽きることなく無限に続いてゆくことをも意味している。

「今年生々シテ来歳復生々ス，幾万歳ヲ経ルト雖モ生財止マス尽キス，加之能人力ヲ尽サハ土地ノ万物ヲ生スル豈限アランヤ，故ニ之ヲ名ケテ無尽蔵ト云，世人ハ唯目前ノ財ノミヲ量ルカ故ニ限リアリトス，我ハ年々歳々土地ヨリ生シテ尽サルモノヲ謂フナリ」(「報徳論」36-29)

また，尊徳は年貢の余分を貯え，不作の時の備え，開発振興の資にあてる制度を「無尽蔵」と名付けているが，これも，それを活用することによって人々の生活を安定ないし向上させ，それによって再び貯えができる，という繰り返しの中で長年に亘って村全体を豊かにする，との意であろう。この様に「無尽蔵」の中にも自然の無限の循環に従うという受動的側面と，それに人為を加えて拡大再生産を行うという能動的側面との両方が含まれている。

天地に発し天地に帰するという点では人間は他の生物と同じである。尊徳は他の生物との関係については人間の特殊な地位を認めつつも本来は「皆天の分身」であり一に帰するとしている。

「人は其長たり，故に万物の霊と云，其長たるの証は，禽獣虫魚草水を，我が勝手に支配し，生殺して何方よりも咎なし，人の威力は広太なり，されど本来は，人と禽獣と草木と何ぞ分たん」(「夜話」一五二)

この様に，天地に発したという点で人間と動物とを同列に置くのは，尊徳に独自の考えではなく，むしろ，あらゆる事象・存在に於ける天理の貫徹を説いた朱子学により強くあった。例えば，「草木，禽獣，万物ニイタルマデ，天地ノ生意ノ中ヨリ出ルゾ。サルホドニ物々ミナ天理ヲ具セヌモノハナヒゾ。ソノ内ニモ，人ハ万物ノ霊長ナルホドニ，ナヲモツテ天理ヲ具セヌト云事ハナヒ

ゾ」(林羅山「春鑑抄」)[17]の如きである。但し，羅山においては人間と他の生物が同じ平面上に置かれているのだが，尊徳は「本来は」人は他の生物と同じなのだが，共有点をもちつつも人道によって質的に区別される，とする。

ところでこれは註2で引用したフォイエルバッハの文章で批判されている，人間と他の生物とを截然と区別するキリスト教的・ヨーロッパ的な考え方とは全く異なっている。尊徳はこの点に関してこれ以上語っていないが，天道と人道との和，という考え方を敷衍すれば，人間が自らの生活の為に他の生物を利用することは認められるが，それが一定限度を越え「中庸」を逸すると天道とのバランスが崩れ，自らの存立基盤を危うくする，という結論を導くことも可能であろう。人類は生態系の中で自らの「分度」[18]を守らなくてはならない。「分度」を越えれば身の破滅を招く。

こうして天道と人道との和，一円融合を悟ることによって私欲を去り，「私」への拘泥から逃れることが出来る。

「人天地間に生じ天地間の物を喰ひ，天地に成長して天地間に住ながら，天地と共に行ふ可，天地と共に勤む可，天地と共に尽す可，元来我身我心，天地のものにして我ものにあらず，我身と我心，我ものならざる事をしりはべらば人として不足なし不自由なし」(1-524)

これは「何ぞ天地と我が心との異なることあらんや」[19]という羅山の主張と一見似ているが，羅山は天道が天地と「我」とを貫徹することによる，文字通りの天人合一を考えているのに対して，尊徳の場合，天道と人道との分離対立の契機を同時に含んだ天地との合一である点が，決定的に異なる。このことは後に「悟」との関連において明らかになろう。

そして自分自身を含めてあらゆるものは三才（天・地・人）の徳，即ち自然という「他者」と他人という「他者」の徳によって成るのであり，その徳に報いるべきこと，即ち尊徳の思想の基幹たる報徳が説かれる。

「人の世に在るや三才の徳に頼らざるなし。故に其の徳に報ずるは人道の極，即ち我が法の本原なり」(「語録」四一六)

報徳とは勤・倹・譲を行うことに外ならない。

「我が道は，即ち分度を守り，余財を推し，荒を墾き民を済い，以て三才の徳に報ずるに過ぎざるなり」(同三七)

この段階では，勤・倹・譲は最早自分のみの為にではなく，人の恩に報いる為に行われる。従ってここではとりわけ譲が重要となる。私欲を脱し「財は本我財にあらず天道の財なり」(1-30)と認識された今や，譲は自譲にとどまることなく，自らの財を他者に譲る他譲となる。この推譲の二つの段階について尊徳は次の様に述べている。

「雇人と成て給金を取り，其半を遣ひ其半を向来の為に譲り，或は田畑を買ひ，家を立て蔵を立るは，子孫へ譲るなり，是世間我らず知らず人人行ふ処，則譲道なり，されば一石の者五斗譲るも出来難き事にはあらざるべし，如何となれば我為の譲なればなり，此譲は，教なくして出来安し，是より上の譲は，教に依らざれば出来難し，是より上の譲とは何ぞ親戚朋友の為に譲るなり，郷里の為に譲るなり，猶出来難きは，国家の為に譲るなり，此譲も到底我が富貴を，維持せんが為なれども，眼前他に譲るが故に難きなり」(「夜話」七九)

ここには社会の利益が自己の利益につながるという人間の相互依存的側面が示されているが，そこに自他の和が生成する。但し，この和は憐憫等の情のみに流された施しによって成るのではなく，自立を助けるものでなくてはならない。

「世間救窮に志ある者，猥に金穀を施与するは，甚宜しからず。何となれば，人民を怠惰に導くが故なり。是恵んで費ゆるなり。恵で費えざる様に，注意して施行し人民をして，奮発勉強に赴かしむる様にするを，要するなり」(「夜話」一九二)

この様に相互依存的な関係の中で互いの主体性を伸ばしてゆくという受動性と能動性との統合が自他の和である（但し，この自他の和は現実の人間関係に対する透徹した認識に支えられていないと，無批判的に既成秩序を受け入れることになる。戦前の報徳運動にはそういう面があったように思える)。

以上の様な他譲こそ高次の人道の要なのである。天道と人道，自己と「他者」の和としての高次の人道は言い換えれば対自然的・人間的関係の双方に於いて能動性と受動性とを統合する立場といえよう。自然という「他者」も他人という「他者」も支配の対象なのではなく，むしろそれら三才の徳は自らの存在の前提なのであり，それらとの相互関係の中に於いてのみ「私」は「私」たり得るのである。「他者」はそれらとの交わりの中で相互に豊饒になることができる存在なのである。こう認識される時，最早「私」は他を犠牲にしても固執すべき絶対的中心点ではない。その意味でそれは「他者」という，「私」

と明確に区分された別個の存在なのではなく，自らがそれに包まれてあると同時に，自らのなかにそれがあるような，あるものである。それは今日私達が考えるような「他者」としては意識されていない。従って「他者」というのは私達の観点から分析するための表現であって，当事者の意識に即した表現ではない。

先に引用した夜話七九では，他譲へと至るには「教」が必要とされていたが，これはまた，「悟」「悟道」とも云われる。

「仏氏所謂悟りなる者，名僧知識尚ほ以て難しと為す。肉眼見る能はざる者心眼を以て之を見，肉耳聞く能はざる者心耳を以て之を聞く。乃ち光無きの光を見，声無きの声を聞く。其の表を見て以て其の本を知る。此れ余の悟る所也。匹夫も亦悟る所有り。其の草鞋を買ふや，銭を出せば則ち之を得るを知る，之を用れば則ち足傷れざるを知る……皆予め知て之を為す。是れ三世四世を悟るに非ずや」（「語録」二六九）

また，「悟道は只自然の行処を見るのみ」（「夜話」七〇）とも云われていることから，悟道とは今・ここ・私という限定された狭い視野を離れて，広い視野をもって天道を認識すること，といえよう。但し，この意味での悟りにも様々な段階があり，私欲の追求としての勤も将来の予測を必要とする。従って悟りは人道が成りたつための条件と言えるが，高次の人道を低次のそれから分かつところの悟りは，私欲を離れる，という意味でのそれであることは言うまでもない。

「此己と云私物を取り捨るの工夫が専一なり，儒も仏も此取捨方を教るを専一とす，論語に己に克て礼に復れと教えたるも，仏にては，見性といひ，悟道といひ，転迷と云ふ皆私を取り捨るの修業なり。此私の一物を取捨る時は，万物不生不滅不増不減の道理も又明かに見ゆるなり」（同続篇四二）

しかし，悟道は実践を離れた認識であり，その純粋形態を追求すれば傍観者的な「悟道者流の悟り」（「夜話」一一六）となってしまう。尊徳は，生活実践の道であり，悟道からみれば「迷」とされる人道と悟道とを対比させて次の如く述べている。

「譬へば則ち予め秋歉を知て播種耕耘せざるは悟道にして，予め秋歉を知ると雖ども播種耕耘を勉るは人道也。田畝荒に就くを以て自然と為すは悟道にして，荒に就くを知て益々耕耘を務るは人道也」（「語録」三九七）

従って「悟り甚ければ則ち人道立ず。故に悟道は人道に益無き也」（同三九五）とも云われる。即ち，私欲を脱する為に必要な悟道もそれに偏ればズブズブの相対主義に陥ってしまい有害無益となるのであり，ここでも必要なのは中庸である。「居処を定」めなくては（「語録」三四五）何等の判断を下すことも，行動を起こすことも出来ない。悟に偏することなく，悟も人間が立てた価値に他ならないのであり「其の本を窮れば則ち迷悟一」（同）なることを認識し，「半分は迷ひ半分は悟りに住む」「真実の大悟道」[20]，「無欲にして無欲にあらず，有欲にして有欲にあらず」の「至道」（「語録」二六）に至ることが求められる。即ち，悟りによって私欲を去ると同時に，自らが設定した価値を，天道との和を保ちつつ，生活実践に於いて追求し，他譲による自他一円に基づき，その実現を目指して勤めるのである。私欲を含めた情欲一般が端的に否定されるのではない。どれ程高等な人間的価値であろうと究極的には人間の内なる自然・内なる天道たる情欲に基づいているのであり，その否定は却って人間そのものの否定になってしまう。外的自然との関係と同様，人間の内にあっても天道が土台としてあり，その上でそれを制御してゆくべき人道が成り立っているのである。

四．結

尊徳の思想は，あるいは従来の儒教にあった天道随順から人間中心的「能動主義」への移行の途上にあるものとして位置付けられるかもしれない。従って，例えば岩崎勉は尊徳に於ける「発展概念の希薄或は欠如」[21]を指摘している。しかしそれは「能動主義者」の目から見るからそうなのであって，尊徳の「一円融合」「中庸」は単なる伝統的儒教の残滓，あるいは表面的な折衷ではない。確かに諸々の要素が体系化されないままに混在しているという面はあるのだが，それは多様で複雑な現実，とりわけ，封建時代と近代，農耕経済と商工経済の狭間という緊張の高まった状況との対応の中で必然的に生じたものであり，むしろそこに一貫している，一定のバランスを保ちつつ，村を，藩を，延いては国を（単に物質的にではなく，人々の和によって）豊かにしようとする姿勢に着目すべきであり，彼の思想は農村での実践の中で構成された積極的な意味を担ったものであることが重要である。「能動主義」が理性という力に恃む「力の思考(志向)」であり，現実の多様な関係を無視して直線的に突き進もうとする（その行き詰まりの現れの一つが生態学的危機である）のに対して，人間の弱さ，受動性にも目を向けるべきであり，その際には「他者」達との緊張と包接を含んだ多面的な関係の中でバランスをと

ることが大切であろう。もちろんそれは，無原則な日和見的態度というのではなく，鋭く柔軟な認識（それは必ずしも狭義の理性的認識に限らない）に裏付けされた，相互作用を可能とするものでなくてはならない。「能動主義」という社会的価値意識（言うまでもなくそれは個人の内に根づいているからこそ社会的価値意識たりうる）がもたらす弊害が顕在化しつつあり，その反省を迫られている今日，自然の循環に従いつつもそれに働きかけ，自らの設定した価値を相互依存的・相互扶助的な社会的広がりの中で追求する，という人間の対自然的・間人間的関係に於ける能動性と受動性とを統合した「一円」の思想は，積極的に評価されるべきであろう。

註

1) 村上泰亮・公文俊平・佐藤誠三郎『文明としてのイエ社会』中央公論社，1979年，495頁

2)「キリスト教徒は人間を自然とのあらゆる結びつきから引き離し，そしてそのことによって気高い敏感さという極端に陥った。そしてこの敏感さはすでに，人間を動物とかすかにでも比較することを，人間の品位を背神的に毀損することとして特色づけたのである。」L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, Reclam, 1980, S. 237. 船山信一訳『キリスト教の本質(上)』岩波文庫，1965年，307頁。

3) 山之内靖もプロテスタンティズムに由来し，近代化を促した「道具的能動主義」instrumental activism という「文化＝価値コード」（『現代社会の歴史的位相』日本評論社，1982年，382頁以下）が今日の生態学的危機の原因を成しているとしている（但し，山之内の用法はパーソンズに基づき，個人主義を含めるより広い意味をもたせている）。プロテスタンティズムと近代化乃至産業化とを結びつける考えがマックスウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の影響下にあることは言うまでもない。

なお，プロテスタンティズムとの関連を言う時，あるいは個人主義が同時に思い浮かぶかもしれない。確かにプロテスタンティズムは，自然という「他者」と他人という「他者」との両方に対立し，それを支配する，という思考様式に結び付いていったが，『文明としてのイエ社会』では「能動主義」と「個人主義」とは別個のものとされている。「産業化にはそれを支える価値観(能動主義)があることは認めるとしても，それと個人主義の結びつきは，普通理解されているような意味では，必然的ではない」(128頁)。筆者もこれに倣い，本稿に於いては「能動主義」は「個人主義」とは切り離して考える。このことは，対自然関係と間人間的関係との関連を否定するものではない。むしろ両者は相互に影響し合っていると考えており，従って以下の考察の中では対自然関係のみならず，間人間的関係も扱う。ただ，産業社会を支えている「能動主義」の中には間人間的関係を含めない，というにすぎない。というのは，同じく産業社会の内にくくることのできる欧米と日本では，間人間的関係については同列に論じることが出来ないと考えるからである。個人主義に関連して述べるなら，二宮尊徳に於いては後述の様に人間関係が非常に重視されており，「誰人をも信頼せず，身を危うくするようなことは誰にも知らせないのがよい，神のみが信頼しうる人格だと考えるべきだ」(M. ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』梶山力大・塚久雄訳『世界の名著 第61巻 ウェーバー』中央公論社，1979年，176頁）とする個人主義とは全く異なる人間観をもっている。

4) 奈良本辰也「二宮尊徳の人と思想」『日本思想体系第52巻，二宮尊徳・大原幽学』岩波書店，1973年，432頁。

5) 尊徳は天道と同義で「天地の道」「自然の理」「天理」「天然自然」「天」等の語を用いている。また人道も「人作の道」等と云われている箇所もある。

6) 石田一良「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学派の思想」『日本思想大系第28巻』435頁

7) 石毛忠「『心学五倫書』の成立事情とその思想的特質」同上書，491頁。

8)「煙窩先生文集」同上書92頁。

9)『二宮尊徳全集』（二宮尊徳偉業宣揚会1927～32）からの引用は以下この様に巻数と頁数を並べて示す。なお原文が漢文のものは書き下し文に直し，漢字も適宜新字体に変えた。また，同全集第36巻に納められている，尊徳の弟子，福住正兄による「二宮翁夜話」，同じく斎藤高行の「二宮先生語録」からの引用は，それぞれ「夜話」「語録」としてその後に原文に振ってある番号を記す。なお弟子の著作からの引用は，尊徳の言葉・思想を記したとされているものに限った。

10) 例えばそれは「神と云ひ儒といひ仏と云も，本来は一なり」(「夜話」一二四）という言葉から窺うことが出来よう。特定の宗教に拘泥しないというのは尊徳のみならず一般的にみられた。例えば，慶安三年(1650)以来版を重ね，農村の有力者などにまで普及した「心学五倫書」には「唐にては儒道と云，日本にては神道と云。名は替りて心は一なり」(『日本思想大系第28巻』261頁)と書かれている。

11) 今日の私達にとっては人間の欲は必ずしも自然に属するものではなく，むしろ文化的に規定されている面が多いのであるが，尊徳にとっては，そしておそらく当時の人々一般にとっては，文化的に規定されていようがいまいが関係無く，自ずと生じてくる，という意味で自然だったのである。例えば，「美食美服を欲するは天性の自然」(「夜話」四）という言い方がされるが，「美食美服」に対する欲は，単に生物的な次元での食欲や寒さから逃れたいという欲求とは次元を異にするのであるが，そういうことは考慮されない。これは「自然」が意味するものが当

時の人々と私達とでは異なっているためである。但し，天道が人間をも貫いているとした朱子学にあっては「仁・義・礼・智ハ，ミナ天ノ与フルトコロゾ」（林羅山「春鑑抄」『日本思想大系 第28巻』117頁）とされ，仁義礼智の方が自然だと考えられた。

12) この背後には，人間の欲望はほうっておけば限り無く膨張する，との認識がある。「分度を守らざれば則ち大国を有つもなお且つ足らず。況んや分度を知らざる者に於てをや。四海を有つも亦其の不足を補ふ能はざる也。何んぞや。天分限り有りて奢費窮り無れば也」（「語録」六）

13) 「譲」（「推譲」）とは，現在手元にある財・物品等をその場で自分で消費してしまわずに，将来の為に蓄えたり，他者に譲ること。

14) もちろん尊徳は農村荒廃の原因を農民の側にのみみていたわけではなく，領主の行政能力の問題でもあることを十分承知していた。尊徳の封建性に対する態度については別稿に譲る。

15) 仕法とは佐々井信太郎の説明を借りれば次の様になる。

「生活維持の規準を立てて歳出入の不均衡，年々の収入不足に対する方法，負債償却の方法，貧困救済，家政整理の方案を，一種の生活様式によって之を実行することを称して仕法と称したのである。「仕法を立てる」「仕法をする」等の語は家運の傾いたのを挽回し，又は一国の財政難を処理する方法的施設をいったのである」（『二宮尊徳研究』岩波書店，1927年，68頁）

16) 「自譲」「他譲」の区別は佐々井・下程勇吉（『増補二宮尊徳の人間学的研究』広池学園出版部，1980年）による。

17) 『日本思想大系第28巻』116頁。

18) 「分度」とは，尊徳の用法では，財力に応じた収支計画であり，仕法に際してはこの分度の厳守が強調される。もちろん，ここでは筆者なりにそれを応用して，生態系内で人間に許される資源消費量を考慮することによって，生態系のバランスを保つ，という意味で用いた。

19) 「羅山先生文集」同上書，210頁。

20) 豊田正作「報徳教林」『世界教育宝典二宮尊徳・大原幽学集』玉川大学出版部，1966年，174頁。

21) 岩崎勉「二宮尊徳翁に於ける作為の思想」『理想』昭和一六年九月号，56頁。