

Title	日本人の自然観：二宮尊徳の天道・人道と秩序
Sub Title	The Japanese view of nature : how did Ninomiya Sontoku think about the public order in reference to "Ten-do"(天道) and "Jin-do"(人道)?
Author	小林, 等(Kobayashi, Hitoshi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1987
Jtitle	哲學 No.85 (1987. 12) ,p.27- 48
JaLC DOI	
Abstract	<p>Studying the Japanese view of nature, we must take attention to the fact that the Japanese didn't distinguish nature from human being. "Shizen" (自然, that is to say, nature) meant all things and facts that seemed to be natural, so that history was also regarded as "Shizen". In the Edo era, the school of the teachings of Chu-tzu insisted that the order of universe pierced through both nature and society. It functioned as legitimation of the Tokugawa Government, especially of its hierarchy. Ninomiya Sontoku emphasised that "Jin-do" (人道), human ways of actions, was different from "Ten-do" (天道), "Shizen", and we had to try hard to accomplish our own purposes. Yet "Jin-do" isn't totally but partly opposed to "Ten-do", because "Ten-do" is the very base of "Jin-do". The public order as "Jin-do" had its natural foundation, the affection between parents and children. It based the feudal morals, consequently Sontoku never had a will to break up the hierarchy. But within the limit of feudalism, he tried to change the situation, that is, the desolation of farm villages and financial difficulties, and criticized severely feudal lords and samurais, higher in social standing than he, requiring them to deliver farmers from poverty. One of the faults of Sontoku was that he legitimated the public order by unchangeable nature. In this point of view, he resembled Ogyu sorai who is famous as a turning point of the view of order. Sorai reproached the school of the teachings of Chu-tzu for regarding the public order as "Shizen" and insisted it was made by "Sei-jin" (聖人), the Emperors of ancient China. But he legitimated it by "Ten" (天), supernatural beings and considered it universal. We should rate high their merits that they distinguished the public order from "Shizen" and attached much importance to human activities. But, at the same time, we have to learn from their faults as above and to be always critical about the existing systems and our own views on it.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000085-0027">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000085-0027</a>

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

——二宮尊徳の天道・人道と秩序——

小 林 等\*

## The Japanese View of Nature

—— How did *Ninomiya Sontoku* think about the public order in reference to “Ten-do” (天道) and “Jin-do” (人道)? ——

*Kobayashi Hitoshi*

Studying the Japanese view of nature, we must take attention to the fact that the Japanese didn't distinguish nature from human being. “Shizen” (自然, that is to say, nature) meant all things and facts that seemed to be natural, so that history was also regarded as “Shizen”. In the Edo era, the school of the teachings of Chu-tzu insisted that the order of universe pierced through both nature and society. It functioned as legitimation of the Tokugawa Government, especially of its hierarchy.

*Ninomiya Sontoku* emphasised that “Jin-do” (人道), human ways of actions, was different from “Ten-do” (天道), “Shizen”, and we had to try hard to accomplish our own purposes. Yet “Jin-do” isn't totally but partly opposed to “Ten-do”, because “Ten-do” is the very base of “Jin-do”. The public order as “Jin-do” had its natural foundation, the affection between parents and children. It based the feudal morals, consequently *Sontoku* never had a will to break up the hierarchy. But within the limit of feudalism, he tried to change the situation, that is, the desolation of farm villages and financial difficulties, and criticized severely feudal lords and samurais, higher in social standing than he, requiring them to deliver farmers from poverty. One of the faults of *Sontoku* was that he legitimated the public order by unchangeable nature. In this point of view,

\* 慶應義塾大学大学院社会学研究科博士課程 (社会学)

he resembled *Ogyu sorai* who is famous as a turning point of the view of order. *Sorai* reproached the school of the teachings of Chu-tzu for regarding the public order as "Shizen" and insisted it was made by "Sei-jin" (聖人), the Emperors of ancient China. But he legitimated it by "Ten" (天), supernatural beings and considered it universal. We should rate high their merits that they distinguished the public order from "Shizen" and attached much importance to human activities. But, at the same time, we have to learn from their faults as above and to be always critical about the existing systems and our own views on it.

## 一. 序

日本人の自然観を考える場合、そもそも今日的な「自然」という概念自体、明治以降、nature の翻訳語として定着したのであり、それ以前は人間から明確に区別されたものとしての「自然」は存在しなかった、ということに注意する必要がある。「自然」とは「自ずから然ること」であり、人間的諸事象をも、したがってまたその総体としての歴史をも含んだ。丸山真男は日本の歴史意識の「古層」すなわち「長く日本の歴史叙述なり、歴史的出来事へのアプローチの仕方なりの基底に、ひそかに、もしくは声高にひびきつづけてきた、執拗な持続低音」<sup>(1)</sup>を「おのずからなりゆくいきおい」「つぎつぎとなりゆくいきおい」としている。「つぎつぎとなりゆく」とは「——究極者の欠如によってまさに無限の遡及性と不可測性を帯びた——「初発」のエネルギーを推進力として「世界」が噴射され、そのまま一方的に無限進行してゆく姿」<sup>(2)</sup>であり、「いきおい」とは時勢を意味し、「個人の意図や能力で随意に左右できない、はずみのついた運動であるかぎり……「自然之勢」である」<sup>(3)</sup>とされる。すなわち日本人にとって歴史は人間が「主体的」に造り出してゆくものではなく、人間にはいかんとも仕難い運命として「自ずから然るもの」「自然」なのである。この「自ずから然る」事象を表す語として「天」があった。例えば、江戸時代前期の朱

子学派の代表的存在である林羅山（1583-1657）は「仁・義・礼・智ハ、ミナ天ノ与フルトコロゾ」<sup>(4)</sup>また「物々ミナ天理ヲ具セヌモノハナヒゾ」<sup>(5)</sup>として、天地と人間の「性」とを「天理」が貫いており、しかもそれが「五常」という倫理規範でもあったと考えた。すなわち「天理」は自然法則＝人間の本性＝倫理規範とされていたのである。そしてそれは「天ハタカク地ハ低シ。上下ノ差別アルゴトク、人ニモマタ君ハタフトク、臣ハイヤシキゾ」<sup>(6)</sup>として幕藩体制・士農工商の身分秩序を、それが本来あるべき自然の秩序であり、それを人間の恣意によって変えることは許されないものとして正当化するという機能を担っていたことは言うまでもない。丸山の言うところの「自然的秩序観」<sup>(7)</sup>である。

さて、本稿で主題的に扱う二宮尊徳（1787-1856）は、生産の場面に関しては「人道は作為の道にして、自然の道にあらず」（福住正兄「二宮翁夜話」五）<sup>(8)</sup>として、自然界を支配する道理であり「自然に行はるる道」であるところの「天道」<sup>(9)</sup>と、人間の作為であり、勤・儉・讓<sup>(10)</sup>に代表される「人道」とを区別し、人間は天道に従いつつも自ら設定した価値の実現のために積極的にそれに働きかけるべきであることを主張したが<sup>(11)</sup>、社会秩序、とりわけ身分については、天道・人道との関連においてどう考えていたのだろうか。

## 二．尊徳の秩序観

藤原惺窩（1561-1619）およびその弟子である林羅山はともに「富を為せば仁ならず、仁を為せば富まず」という『孟子』中の言葉を引用しており、富の追及には否定的だった。尊徳も私利の度を越えた追及についてはこれを厳しく戒めており、その意味では羅山等と全く対立するわけではないものの、勤勉によって富を獲得することに対してはるかに積極的だった。彼自身、両親の死と洪水のために潰れてしまった自家を再興し、約四

町歩もの大地主にまでなったのだから、これは当然ともいえよう。そこで彼は「富ハ何ニ由テ生ス勤勉是レナリ、貧ハ何ニ由テ生ス驕惰是ナリ」（富田高慶「報徳論」36-46）<sup>(12)</sup>とし、したがって「貧富ハ天ニアラス、人事ニ由テ生スル」（同 36-43）と考えていた。つまり尊徳にとって貧富は天道ではなく人道だったのである。貨幣経済の発展の中で経済的に没落しつつある武士を目の当たりにしていた尊徳は、最早、羅山のように「貧賤・富貴ハミナ天命也」<sup>(13)</sup>として身分・貧富・徳の天命による一致を素朴に受け入れることはできなかった。そして同様の意味の『論語』中の言葉を尊徳は次のように解釈する。

「富貴天に有りとは、己が所行天理に叶ふ時は、求めずして富貴の来るを云なり、誤解する勿れ、天理に叶ふとは、一刻も中断なく、天道の循環するが如く、日月の運動するが如く勤めて息<sup>やま</sup>ざるを云なり」（「夜話」八六）

ここでは「天に有り」を全く自己流に読み換えて、日月の運行や季節の移り変わり等、一瞬たりともやむことのない天道のように絶え間なく「勤め」る、すなわち人道を尽くすこととされており、天道はいわば比喻として用いられている（ただし尊徳には「比喻」という意識はなく、天道から学んだと考えているのだろう）。そしてそれが「天道に叶ふ」ことだとされる。尊徳の叙述にはしばしば天道と人道とが混同されているかのように受け取れるものがあるが<sup>(14)</sup>、それは従来の「天」（「天道」「天理」）に対する、このような彼独自の解釈を経ているためであろう。

貧富と共に、社会制度一般を彼は人道と考えており、「作為的秩序観」をもっていた。

「政を立、教を立、刑法を定め、礼法を制し、やかましくうるさく、世話をやきて、漸く人道は立なり、然を天理自然の道と思ふは、大なる誤

也」(「夜話」二)

しかしここで問題となるのは、人間の作為の所産であり、「人体より出たる、癖道」(同一一四)であるところの人道をいかに正当化するか、である。これは江戸時代の思想史上の大問題でもあった。尊徳は、いかにも実践活動を通じて自らの思想を築いていった彼らしく、衣食住を判断の基準とする。

「立たる道は、衣食住になるべき物を、増殖するを善とし、此三ツの物を、損害するを悪と定む、人道にて云処の善悪は、是を定規とする也」  
(同上)

したがって衣食住を充足させることこそ「政道の本根なり」(同一二五)とされ、そのために仁政が行われるべきことが強調される。自然的秩序観から作為的秩序観への転換点として丸山真男が指摘した荻生徂徠(1666-1728)が「先王の道は、天下を安んずるの道なり」(「弁道」12頁 強調引用者)<sup>(15)</sup>という言い方をするのに対して、尊徳が「衣食住」という極めて具体的・即物的な表現をすることで両者の思想の存立基盤の違いが現れている。そしてそれは後述の、天道と人道についての考え方の相違につながる。

ところで当時の農村では衣食住が十分に足りていない人々が大勢いることを彼は身に染みて知っていた。例えば、彼が最初に小田原藩の命令で仕法<sup>(16)</sup>を担当した桜町領について次のように述べている。

「予始て野州物井に至り、村落を巡回す、人民離散して、只家のみ残り、或は立腐れとなり、石据のみ残り、屋敷のみ残り、井戸のみ残り、実に哀れはかなき形を見れば……」(「夜話」五一)

そもそもこのような農村の荒廃があり、財政難の大きな一因となってい

たからこそ、尊徳のような一介の農民が身分を越えて仕法を委任されたのであった。そしてこの荒廢の原因が、しばしば彼自身が非常に強調する農民の怠惰にだけではなく、むしろ悪政にあることを彼は知っていた。

「凡田畑の荒るゝ其罪を惰農に帰し、人口の減ずるは、産子を育てざるの悪弊に帰するは、普通の論なれ共、如何に愚民なればとて、殊更田畑を荒して、自困窮を招く者あらんや、人禽獸にあらず、豈親子の情なからんや、然るに産子を育てざるは、食乏しくして、生育の遂難きを以てなり、能其情実を察すれば、憫然是より甚きはあらず、其元は賦税重きに堪ざるが故に、田畑を捨て作らざると、民政届かずして堤防溝洫道橋破壊して、耕作出来難きと、博奕盛んに行れ風俗頹廢し、人心失せ果て、耕作せざるとの三なり」(同一三六)

仁政が行われているとは言い難い状況であるが、尊徳は安藤昌益のように封建的身分制度自体を批判することは決してない。むしろ尊徳にとっては秩序の維持が重要な関心事であった。人道が行われているからこそ人間は人間として生活できているのであって、人道としての秩序が破壊されるということは、衣食住が成り立たなくなることを意味する。そしてその秩序の基本は「親子の道」と「夫婦の道」であるとされる。「世の中万般の事皆同じ、彼に善なれば是に悪しく、是に悪きは彼によし」(同一一四)であるのに対して、「彼悦んで是も悦ぶの道」として「天地の道」「農業の道」と並んでこの二つが挙げられており、これらは「法則とすべき道」とされる(同四一)。

ここで注目すべきは、天道である天地の道が、人道である農業の道・親子の道・夫婦の道と並列されていることである。このことは、人道は天道と「格別」ではあるが「然といへども、天道に違ふ<sup>たが</sup>にはあらず、天道に順ひつゝ違ふ処ある」(同一一四)とする彼の考え方と関連していよう。す

なわち人道は天道と完全に対立するのではなく、常に対立と随従とのバランスを保つことによって成り立つのである。だから「聖人天理に<sup>もとづい</sup>本て憲法を作り、以て天下を治」めたのであり（斎藤高行「二宮先生語録」三八六）<sup>(17)</sup>、尊徳が「我道は、天地を以て経文とすれば……違ふ事なき大道なり」（「夜話」八七）と言うのも人道が全くの恣意によるものではなく、普遍的な天道と一定の関係を保っていることを示している。それは農業においては分かり易い。自然法則を無視しては作物は育たない。自然法則に従いつつ人為を加えることによって、天道と人道とのバランスの上に作物は実る。ここに「農業の道」の確かな基盤がある。これと同じレベルで「親子の道」「夫婦の道」をもってきたのは、この二つが人間関係の中で最も基本的であり、したがって自然発生的、自ずから然るところのものに最も近いと考えられたからであろう<sup>(18)</sup>。しかしこのことは「親子の道」「夫婦の道」が天道であることを意味するのではない。親子間・夫婦間の自ずからなる情に基づきつつも、日々、親は子を慈しみ、子は親に孝を尽くすことによって、すなわち天道と人道とのバランスがとれた時に道は成り立つ。この意味で「親子の道」「夫婦の道」が人間関係を律する秩序の基本とされたのだらう。この二つが五倫・五常に拮げられることは容易に想像できよう。

「教ナケレハ人欲限リナフシテ相奪ヒ相害シ、相凌ギ相争フ鳥獸ト異ナラス、是故ニ人倫五常ノ道ヲ立テ、法度ヲ定メ以テ導キ、民ヲシテ斯道ヲ行ハシメ、人欲ヲ制シ法度ヲ慎マシム、是ヲ以テ父子親アリ、君臣義アリ、夫婦別アリ、長幼序アリ、朋友信アリ、上下貴賤ノ礼讓備ハル、是ニ於テ民始テ掠奪殺伐ノ危害ヲ免レ、強弱老幼皆安居ヲ得、四海泰然トシテ治平ス、是他ナシ神聖……作為シ立玉フ所ノ道ナリ、……之ヲ措テ豈他道アラシヤ」（「報徳論」36-24）



生産場面に関しては、尊徳の考えた「天道に順ひつゝ違ふ処ある」人道の性質は、自然に対する人間の受動性と能動性との統合という、今日の私達にとっても非常に示唆的で有意義な展開をもたらしたのだが、間人間的関係の場面では、ある事柄を天道と結び付けることは、それを普遍的なものとして絶対化することにつながる、という危険を孕んでいる。五倫五常を秩序の基本とする尊徳は、先述のような重税に対する批判にも拘らず、年貢は領主の治国の恩に対する報いだとする。

「国土安穩、平安無事の政の内に居て、田畑山林を作り立妻子眷族を養ひたる、其恩沢を報ゆる事其名を貢といふ、又収納とも云ふ」(1-596)

また、仕法を行う村の村民に対して「窮民撫育、村柄取直し御趣法に付ては、……第一上を重じ、下を侮るべからず」(6-787「趣法」は「仕法」と同義)と言う。もちろんこのことは彼が領主の命で仕法を行っていたことと切り離して考えることは出来ない。財政再建のためには年貢の増収が不可欠であったし、立場上、現行制度に対する批判をするわけにはいかなかった。しかしそれが彼の言動を制約したわけではなく、むしろ秩序を保ちながらその枠の中で改革を行うということが彼の基本的な姿勢だったからこそ仕法を任されたと言えよう。彼が職業を「天命」ないし「天性自然之本業」(28-46)と考え、生業を一生貫くべきことを強調したのもこの姿勢に基づいてのことであろうし、また「勤儉富を致し、怠奢貧を致す」(「語録」五六)という、貧富を個人的原因にのみ帰するかの如き表現も同様であろう。このように秩序を重視するが故に封建制度の枠を越えて根本的な社会批判を行うことが出来ず、個人レベルでの勤儉力行を強調した、という側面が、後の支配者層に利用され、修身の教科書に載せられたり、例のあまりに有名な、薪を担いで本を読んでいる立像が全国各地の小学校に立てられたりしたのだらう。そして、「資本の原始的蓄積過程に醸し出

された農村クリーゼを切り抜けるための「勸農策」として<sup>(19)</sup> 政府によって「勤儉貯蓄」の権化として偶像化<sup>(20)</sup> された尊徳像を破壊するために「尊徳の「仕法」は支配者の立場そのものにおいてなされた」<sup>(21)</sup>、あるいは「尊徳は周囲の個別経済、大は幕府、諸藩から下は百姓町人の経済に至るまで随所に現出せる破局的状態を以て個別的原因によって発生したものと認識し、従って夫れ夫れ個別的に節儉を守らしめるとか、勤勉を励ますとか究極に於いては消費節約と労働の強化とに他ならぬ勤労主義、所謂篤農主義を鼓吹し、それによって破局的現象を克服せんとしたのである」<sup>(22)</sup>との批判がなされたのは、偶像としての尊徳が受け入れられる社会状況に対する危機意識の現れとして正当であったし、尊徳自身の一側面に対する批判としても的を得ていた。が、尊徳の全体像を捉えるには、このような断罪だけで済ませるわけにはいかないだろう。

### 三．改革としての仕法

尊徳は確かに保守的な側面をもっていた。しかし彼は所与の条件をそのまま受け入れたわけではないし、武士に対して従順であったわけでもない。領主を始めとする武士層が行政および財政処理能力を欠いていたからこそ彼が必要とされたのであるから、仕法を遂行するにあたって武士に対して強い態度で臨むことが必要なこともあるし、農民出身<sup>(23)</sup>の彼を快く思わない武士と対立することもあった。先述のように、財政難、重税の取り立て、農村の荒廃が悪循環していることを見抜いていた彼は、「民は惟れ邦の本、本固ければ邦寧し、民と邦とは二つの名なれども本は一物なり」(1-914)ということを強調し、農村の実情を見ようとしない武士の自分勝手な論理を「<sup>(ママ)</sup> 豊之上之利屈」と呼んで非難する。例えば飢饉のあった天保七年、小田原藩士横澤雄蔵宛の書簡では、状況を楽観している藩士に対して「豊之上にては、正業之飢饉艱難は相知れ申間敷候、実以歎ケ敷事に候」と批判

を加え、「潰れて取立候より、不潰様取計候方、国家之御為第一之儀と奉存候」(6-213)と年貢の減免および人民の救援を要求している。また同年、谷田部茂木領の藩臣に宛た書簡では「御藩中御扶助も三分一に相減じ、天災凶作民と同ふ艱苦を御凌不被成候ては、行届申間敷候、窮民御救被成候得ば食物何程不足仕、たとへ湯粥而已に候とも、御仁愛満腹可致候、是即天道自然也」(6-196)と、人民と艱苦を共にすべきこと、それによって武士も精神的な満足を自ずと得ることが出来ることを説いている。つまり尊徳は人民の領主に対する義務と全く同じ重みをもって領主および武士層の人民に対する義務を主張し、かつ実践させようとした。そして上下は常に対としてのみ存在し得<sup>(24)</sup>、したがって双務的、相互扶助的でなくてはならないと考えていた。その意味では「下民モ人ナリ、人君モ人ナリ」であって、上も下も同じ地平に立っている。だから年貢に関しても、ただ一方的に納入義務を農民に対して説いたのではなく、あくまでもそれが仁政に応ずるものであることが強調される。

「若シ苟モ国民ハ我カ民ナリ、勤勞シテ租税ヲ納ムルハ下ノ道ナリ、之ヲ取テ以テ費用トナスハ人君ノ常ナリトセハ、嗚呼是レ大ナル過チト云フヘシ、下民モ人ナリ、人君モ人ナリ、何ソ彼ノミ独リ辛苦シテ貢ヲ納ムルノ道アラシ、夫レ君タルノ道ハ常ニ下民ノ為ニ禍乱ヲ拒キ災害ヲ除キ、窮民ヲ救ヒ……凡ソ下民ノ生ヲ安ニスル所以ノモノハ之ヲ施シ、日夜之レカ為ニ心志ヲ勞シ肺肝ヲ碎キ、唯其足ラサルヲ憂フ、是故ニ下民モ亦高恩ニ感シ、其恩ニ報シカ為メ粒々辛苦ノ五穀ヲ貢トシ以テ納ム、他ナシ是ハ心ヲ勞シ、彼ハ力ヲ勞シ、互ニ其勞ヲ通シテ国家全ク永安ヲ得ヘシ、豈坐カラニシテ、而シテ下ニ取ルノ道アラシヤ」(『報徳論』36-44)

「民は惟れ邦の本、本固ければ邦寧し」とは『書経』にある言葉であり、

どの儒学者も建前ないし抽象論としては唱える。しかし尊徳は、「野州利屈」<sup>(マ)</sup>と武士達からけむたがられながらも<sup>(25)</sup>、そして時にはあからさまな妨害に会いながらも、あくまでもこの理念を貫徹しようとした。またそうでなければ荒廃した農村を復興し財政を立て直すことは出来なかった<sup>(26)</sup>。実践家としての尊徳は、常に状況を現実主義的に捉え、一揆のような表立った反乱によって多くの犠牲を出すよりも、例えば桜町領で仕法期間中は生産の伸びに関係なく年貢を一定に抑えさせたように、自らの立場から出来るかぎりの譲歩を武士層から引き出すと同時に、農民に対して勤儉讓の精神教育を施して生産を高め<sup>(27)</sup>、双方が一定の満足を得、「和」が実現するように努力した。彼が事を荒立てることはかえって犠牲が多く、和を保つことによってこそ利益を得ることが出来る、と考えていたことは、次のエピソードからも窺えよう。ある村で名主の横領が明らかになり、村民が訴訟を起こそうとした時、尊徳は「此件確証ありと云といへとも、地頭の用役に関係ありと聞けば、容易には勝ち難し、縦令能勝得るとも、入費莫大となり、寄合暇潰し、且銘々が内々の損迄を計算せば、大損は眼前なり」(「夜話」二一九)として、訴訟を思い留まらせ、名主も替えず、その代わり給料を半分にし、半分を村の為に出させることにした。この尊徳の取り成しに感謝して、名主は五年間、無給で勤めたということであるから、単に経済的利益のみならず、訴訟によって高ずるであろう村内の感情的対立も解消したわけだ。まさに和を保つことによって利を得たのである。

以上のように、尊徳は封建的な身分秩序観の枠を越え出ることは出来なかったが、儒教のもつ「仁政」という理念を実践場面において徹底的に追及することによって、武士に対する厳しい批判をすることが出来た。これは彼が、社会秩序を人道として、常に勤めなくては成り立たないものとして、自ずから成るものとしての天道とは区別していたことによるのだろう。そして、既存の秩序に全く安住ないし随順するのでもなく、逆に現実的条件を無視した空想論ないしアナーキズムに走るのでもなく、従来の秩

序に対する受動性と、改革を行うという能動性とのバランスをとりながら、一定の現実的成果を挙げる事が出来た。

尊徳にとって仁政も人間の和という相互依存・相互扶助の一環であった。

「曰く、何を人道と謂ふ。相生じ相養い相救い相助く、是れ也。故に古の明君民と体を一にし歡樂を同ふし、憂苦を共にし、民其の徳に化し、相生じ相養い相助くの道盛ん。故に才不才を養ひ、能不能を<sup>あわれ</sup>矜み、貴賤を<sup>めく</sup>恤み、富貧を賑ひ、貧富相和し、有無相通じ、四海一家の如く然り」  
（「語録」三九六）

このような相互依存性の考えは、「三才の徳」という概念に基づいている。すなわち、自分自身を含めてあらゆるものは三才（天・地・人）の徳によって成っているとされるのである。それは、自らの存在そのものが他者を前提としているとして、各々異なった立場にある人が、互いに自らの長じている部分でもって他の欠けている部分を補い合い、その相互依存的な協力関係のなかで全体の豊かさを追及する、という理想を描かせる。この理念を突き詰めてゆけば、実質的な内容と結び付かず、形式的に人を区別（差別）する身分制度の否定に至るのではないだろうか。尊徳は封建制の枠のなかでしか相互依存性をイメージ出来なかったが、私達の存在そのものが他者を前提としており、他者達との交わりのなかでのみ「私」は「私」であり得る、ということ自体は今日の私達にも妥当することであるから、相互依存性については私達の立場から改めて考え直す必要がある<sup>(28)</sup>。

#### 四．徂徠と尊徳

さて、ここで尊徳より一世紀ほど前に作為的秩序観を主張したとされる

荻生徂徠における「天」「道」についてみてみよう。徂徠は「先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり」（「弁道」14頁）として「道」が、朱子学派が唱えるように自ずからなるものではなく、堯・舜等、中国古代の先王（聖人）の作為によるとする。そして「道なるものは統名なり。礼楽刑政<sup>(29)</sup>凡そ先王の建つる所の者を挙げて、合せてこれに命<sup>なづ</sup>くるなり」（同13頁）とされ、多岐にわたる内容を含んだ総称が「道」とされる。「道は……一以てこれを貫く」（「弁名」42頁）のであるが、その「道」を貫くものは言い表せない。

「大抵、先王の道は、迂なるがごとし。常人の知る事能はざる所なり。故に曰く、「民はこれに由らしむべし、これを知らしむべからず」と。……故に先王は言と事とを立てて以てこれを守らしめたり。詩書礼楽は、これその教へなり」（同 43頁）

すなわち、「道」それ自体ないし「道」の全体像は常人には把握できず、そこでそれを具体的な個別事項に表現して、各人の身分や立場・「性」（生得的な性質）に応じてそれを守らせようというのである。ここで「道」に関して神秘化と合理化との二極分解がみられる。すなわち、一方において「道」それ自体は不可知のものとして神秘化され、他方において「人のみな能くする所の者」（同 112頁）として、具体的な準拠を定め、民にそれを守らせることによって国を治める、という現実に即した合理化が行われる。では、常人にとっては不可知の「道」を聖人はいかにして造ったのだろうか。それは「天命」による。

「古より聖帝、明王、みな天に法<sup>のつと</sup>りて天下を治め、天道を奉じて以てその政教を行ふ。ここを以て聖人の道、六経の載する所は、みな天を敬するに帰せざる者なし」（同 120頁）

徂徠のいう「天」は自然・鬼神（靈的存在）等，人間にとって超越的なものすべてを含めており，畏敬の対象であって，人々の認識の対象とはなり得ず（「天なる者は，得て測るべからざる者なり」（同 121頁）），聖人ですら「天を畏る」故に「命〔天命〕を知る」（〔 〕内引用者．以下同様）とは言っても，「いまだかつて天を知ることと言わざる」（同 123頁）のである．ここで聖人が則るといわれている「天」は人格的側面が強く，「天」のうち，今日いわゆる自然の側面は「道」から切り離されている．徂徠は，「道」というのは聖人の作為した道のことであって，「天道」という言い方は「聖人の道あるに因りて，借りて以てこれを言ふのみ」（同 46頁），すなわち聖人の道のアナロジーとして言われているだけであって，実際には「天の道」などというものは無いのだとする．したがって自然法則は拒否されてしまい，自然は不可知になってしまう．

「日月星辰ここに繁<sup>かか</sup>り，風雷雲雨ここに行はれ，寒暑昼夜，往来して已まず．深玄や測るべからず，杳冥や度<sup>はか</sup>るべからず」（同 45頁）

朱子学派は，宇宙を貫く「理」によって人間社会の秩序を根拠付けたが，徂徠は逆に自然界の原理を社会秩序の類推におとしめてしまう．ここに社会秩序は狭義の自然から解放された．ただし，自然を不可知とすることによって，人間は自然に全く対拠できなくなってしまうというわけではない．聖人はその手段も定めてくれた．

「陰陽なる者は，聖人，易を作るに，立てて以て天の道となせし所の者なり．いはゆる極〔準則〕なり．学者，陰陽を以て準となし，これを以て天道の流行，万物の自然を觀れば，すなはち或いは以てこれを窺<sup>ちか</sup>ふに足るに庶<sup>ちか</sup>きなり」（同 158頁）

自然現象を認識するための目安として陰陽が制定されている．「窺ふに

足るに庶きなり」という部分から分かるように、これは自然現象そのものの認識では決してないが<sup>(30)</sup>、とりあえず人間はそれによって自然に対峙してゆける。ここにも、神秘化と合理化との二極分解がみられる。自然現象それ自体は不可知のものとして神秘化されるが、他方において陰陽という聖人の立てた「極」によって、人々は自然に対する現実的・合理的な対処が出来るとされる。こうして、今日いわゆる自然のうち、合理化された部分は「道」に組込まれ、神秘化された部分が「天」とされる。

さて、このように狭義の自然からは解放され、自ずから然るのではなく、人間の主体的な働きかけが必要とされるようになった「道」だが、人間の作為とされることによる相対化を避けるために、結局は「天」による正当化を求めることになってしまう。聖人は丸山の言うように「一切の価値判断から自由な人格、彼の現実在そのものが究極の根拠でありそれ以上の価値的遡及を許さざる如き人格」<sup>(31)</sup>ではなく、天を後盾としており、そのことによって聖人の道は絶対的規範となるのである。丸山は「徂徠学の思惟方法に内包された最も重大な政治的社会的意味」として、制度について「悉くその時代の創業の君主の自由なる(自己の「料簡」による)作為にその妥当根拠を帰せしめている」<sup>(32)</sup>ことを挙げている。確かに徂徠は人為によるところの「道」は「学者以て万世不易の制となす者は非なり」(「弁名」45頁)として、時代の移り変わりに応じて君主による改変が必要なことを認めていた。だからこそ彼は「今ノ代ニハ何事モ制度ナク」「何レモ皆世ノ風俗ニテ自然ト出来タルコト」であるとして、「誠ノ制度」を「上ノ料簡ヲ以テ立置」(「政談」311-2頁)ことを主張し、城下町に集中した武士や町人を地方に返し、土着させる等の改革案を幕府に提言したのである。これは徂徠が「道」を「自ずから然るもの」から切り離したことによって出てきた主体性と言え、丸山が言うように、積極的に評価してしかるべきであろう。しかし、君主が制定する制度は基本的には聖人の道に則っていなくてはならない。



「[聖人の] 経なる者は、国家、制度を立つるの大綱領なり。それ経にして反すべくんば、あに以て経となすべけんや。礼は節目甚だ繁し。故にその末節に至りては、すなはち変じて宜しきに従ふのみ」(「弁名」178頁)

「聖人の道に古今なし」(「学則」193頁)であり、普遍的なのである。したがって、君主が自己の「料簡」によって作為するといっても大きな制約があり、「自由」となるわけでは決してない。作為の方向は常に聖人の道に向いていなければならない。だから先の徂徠の改革案も復古(もちろん理想化された「古」であるが)に他ならなかったのである。丸山は徂徠を近代に引き寄せて解釈し過ぎたのではなからうか。

以上みてきた徂徠の「天」「道」と尊徳の「天道」「人道」とを比較してみよう。徂徠においては、「道」と自然の両側面で合理化と神秘化という二極分解がみられ、神秘化された領域が「天」と関係していたが、このような神秘化は現実主義者である尊徳にはみられない。農民を困窮から救い、財政を再建するという実践的目的のために尽力した尊徳が「学者書を講ずる悉しといへども活用する事を知らず、徒らに仁は云々義は云々と云り、故に社会の用を成さず」(「夜話」二一三)と、実用性を専ら重視し、即物的かつ通俗的な思想に向かったのはもっともなことである。したがって、彼の天道は、今日の「自然」よりは広い意味を含んでいるとはいえ、徂徠に比べればはるかに即物的であり、徂徠が自然を不可知としたのに対し、尊徳はそれを「自然の規にして万古不易の物」(同 一)として、そこに法則性があることを認め、それを認識した上でそれに対して働きかけることを求める。つまり天道を知らなくては人道は成り立たないのである。ここに天道と人道との緊張関係がはっきり意識されている<sup>(33)</sup>。農村という実践の場で日々自然に直面し、それに対応して働きかけていかねばならなかった尊徳が、それをできる限り十分に認識しなくてはならないと考え、

神秘的要素を排除したのは当然と言えよう。こうして、特に生産場面において天道と人道との対立する側面をはっきり意識したからこそ、自然を対象化して捉えようとする態度が生まれた。

即物的思考をした尊徳であるから、人道を正当化するためにも、いわば人間の自然と言える親子の情をもってきた。実は、徂徠も「孝」について、それは先王の道ではあるのだが、「<sup>た</sup>他の百行は、或は学ぶに非ずんば能くこれを行ふことなし。ただ孝のみは、心に誠にこれを求めば、学ばずといへども能くすべし」（「弁名」85頁）として、天性のもの（そのままでは先王の道に叶わないにしても）と考える。そして尊徳が「尊君祖先之勤功に依り、高位に有て大祿を食み、国家の補佐を業とし、是則衆民之父母」（6-578）と、君主と人民の関係を親子関係になぞらえるのと同様、徂徠も君主について「必ず能く民の父母となりて、しかるのち民これを信ずること至れり」（「弁名」87頁）とする。つまり「天下を和順するは、必ず孝悌より始む」（同 85頁）のであり、孝悌は国全体の統治に結び付けられる。このように非常によく似た論理の展開がみられるのだが、思想体系全体の中で親子関係が占める位置が両者では異なる。尊徳にとって人間の中の天道としての親子の情は、社会秩序を正当化するための要なのだが、「道」を天命によって正当化する徂徠の思想体系の中では、孝はそれほど重要な位置を占めない。逆に尊徳においては、天に従うとはいっても、徂徠の如き超越的人格的な天命という要素はそこにはみられない。さもなくば「半ば天に順ひ、半ば天に逆ひ」（「語録」一三四）とはいうまい。それが徂徠の天命の如きものなら逆らうことは出来ないのである。

以上のように、二人の天道（「天」）と人道（「道」）の捉え方には異なる面があるが、大きな枠組みは一致している。二人とも、貨幣経済の浸透・商業の発達・武士層の困窮・そのために生じた収奪の強化による農村の荒廃等が相互に関連し合いながら秩序が崩壊しつつある状況の中で（もちろん二人の生きた時代は一世紀近く離れているのだから程度の差はあろう

が)、秩序は自ずからなるものではなく、制度は人為的なものであり、努力してその制度を守っていくべきことを強調することによって、従来の、天道とされることによって人間の主体的な営為から切り離された秩序概念を破壊しようとしたのだが、その人為的な制度の正当化は結局、「天」によってなされ、その「天」によって保証された五倫五常等、聖人の道が今度は規範として絶対化されてしまったと言えよう。

## 五. 結

以上、考察してきたように、尊徳は秩序観については、天道と人道という観点からみる限り、制度が人間の作為によるものだとしつつ、天道にその正当性の根拠を求める点において、また、聖人の立てた道を規範として絶対化する傾向があった点において、徂徠に近かった。人が則るべき道が作為によることを指摘するとは、それが人々の与り知らぬところで「おのずと」働いているのではなく、逆に、人々の日々の行動（徂徠においては君主の比重が大きい）によって成り立っていることを明らかにする、ということであった。したがってそこでは植手通有のいうところの「歴史の人間化」がみられる。植手によれば「慈円や親房における「時運」(『愚管抄』『正統記])とか「時の災難」(『正統記])は、人間にとって超越的ないし外在的であり、人間にたいし宿命的なめぐりあわせとして、いわば外から与えられるという色彩が濃い。……これに反して、江戸時代に用いられた「天命」「天運」「時運」という言葉は、人間との結びつきが遙かに強い<sup>(34)</sup>というのだが、尊徳が『易』を引きながら「天地に定規あるが故に、積善の家に余慶あり、積不善の家に余殃あり」(「夜話」四四)としているなかにそれがよく現れている。つまり運命(というより尊徳の場合、法則性という意味が強い)としての天道は単に「定規」であって、最早、実質の意味を失っており、当人の、あるいはその子孫の将来を決定するのは、

あくまでも自身の行為なのだ。このように人間の主体性を評価していたからこそ尊徳は、封建制という大枠は超えられなかったにせよ、仕法という実践場面において、既存秩序に対する受動性とそれを変革するという能動性との緊張関係を常に意識しながら現実に対処することができたのだろう。ここには「おのずからなりゆくいきおい」としての歴史をのり超える契機が見出せる。だが尊徳も徂徠も相対主義に陥ることを避けるため、そしてなによりも秩序を維持するため、「天道」による根拠付けを必要とし、また、聖人・神聖の立てた道を絶対化した。しかし私達は最早「自然」によっても、聖人あるいは神によっても、社会を律する制度を正当化することはできないし、また、してはならない。そのような正当化・絶対化は既存の制度に対する根底的な批判の目を曇らせてしまい、五倫五常を絶対化した尊徳がそれと密接に結び付いていた封建制度を批判の対象とすることが出来なかったのと同じ過ちを犯すことになる。ただしここで注意すべきは、尊徳は五倫五常に基づく仁政という理念を徹底して追及したからこそ藩政に対する批判を行い得た、ということである。つまり尊徳にとって五倫五常は現状批判の拠り所であったと同時に、彼の思想の深まりを妨げる足枷でもあったわけだ。私達は「おのずからなりゆくいきおい」に流されないためには、悪しき相対主義に陥ることなく、一定の立脚点をもちつつ、それが相対的でしかないことに対して謙虚であらねばならないだろう。

## 註

- (1) 「歴史意識の「古層」」『日本の思想 6 歴史思想集』筑摩書房 1972, 5頁
- (2) 同上 23頁
- (3) 同上 26頁
- (4) 「春鑑抄」『日本思想大系 28』岩波書店 1973, 117頁
- (5) 同上 116頁
- (6) 同上 131頁
- (7) 『日本政治思想史研究』東京大学出版会 1952

## 日本人の自然観

- (8) 以下「夜話」と略し、原文に付されている番号を記す。なお、尊徳の弟子の著作からの引用は、尊徳の言葉・思想を記録したとされているものに限った。
- (9) 「天道」は「天理」「天地の道」「自然の理」等ともいわれる。
- (10) 「讓」（「推讓」）とは、現在手元にある財・物品など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、他者に讓ること。
- (11) この点については拙稿「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—」『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要 第28号』参照。

尊徳自身は「天道」を生産場面と秩序とに分けて論じているわけではなく、この区分は現代の観点による。ただ、筆者が問題としたいのは、今日所謂「自然」と秩序とを尊徳が混同していたことそれ自体ではなく、個々人にとって超越的であるかの如く認識された現象に対する対応の仕方である。

- (12) 『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ように巻数と頁数を並べて記す。（ただし、第36巻所収の「夜話」と「語録」については、註8、17の通り）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。
- (13) 前掲書 129頁
- (14) 例えば、「右酒御地にて売買致候ては、土地之奢に流れ、天道に叶ひ申間敷候間、御取計肝要之事」（6-206）
- (15) 『日本思想大系 36』岩波書店 1973 以下、徂徠の引用はすべて同書より。
- (16) 「仕法」とは、尊徳が行った、窮民救済・家政整理・荒廃した村落の立直し・財政再建などの事業。
- (17) 以下「語録」と略。番号は原文に振られたもの。なお、「憲法」という語は、齋藤高行が同書を著した明治に合わせて用いたのだろう。
- (18) 「若他人其親を譏る時は必怒るものなり、是父子の道天性なるが故に怒るなり」（「夜話」一八四）  
「おのが子を、めぐむ心を、法とせば、学ばずとても、道にいたらむ」（1-587）  
「天地和を失はず、故に万物殖す。男女和を失はず、故に人民繁し。唯貧富和せず」（「語録」四三一）  
これらの文から、親子・夫婦関係を他の人間関係より根底的なレベルにおいて尊徳が考えていたことが窺えよう。ただし、神聖が人道を立てる前の状態について「父子アリト雖モ父子ノ親ミナク、夫婦アリト雖モ夫婦ノ別ナク……」（「報徳論」36-26）という記述もあり、この二関係は微妙な位置付けをされていたと言えよう。

- (19) 桜井武雄『日本農本主義』白揚社 1935, 277頁
- (20) 同上書 281頁
- (21) 同上書 297頁
- (22) 八木澤善次「二宮尊徳の農業政策に現れたる歴史性」『理想 臨時号 二宮尊徳の研究』1935, 93頁
- (23) 彼は天保七（1836）年末に小田原藩士としてとりあげられたが、それまでは農民身分である。したがって、以下に引用する書簡を書いた時点ではまだ農民である。もちろん、小田原藩士となった後でも、他の藩士は彼を同等だとは考えなかった。
- (24) 「父子は二を以て一円と為す。君臣民は三を以て一円と為す」（1-561）
- (25) 例えば、天保七年（1836）、尊徳は桜町での仕法を振り返って次のように言っている。「十有六年之間、野州利届と悪評ヲ請候も不願論判仕……」（6-118）
- (26) 実際、桜町領も何度か相当な出費をして農村の立直しを図ったが、失敗した。
- (27) ただし、勤儉讓は農民に対してだけ説いたわけではなく、彼の理念からいっても、また仕法を成功させるという現実的目標実現のためにも、武士に対しても強調した。とりわけ「分度」という、財力に応じた収支計画を守ることを厳しく要求した。
- (28) 徂徠もまた相互扶助を重視する。  
 「衆美ありといへども、みな仁を輔けてこれを成す所以なり。人の性は殊なりといへども、然れども知愚賢不肖となく、みな、相愛し相養ひ相輔け相成すの心、運用營為の才ある者は一なり。故に治を君に資り、養ひを民に資り、農工商賈、みな相資りて生をなす」（「弁名」54頁）  
 しかしこの相互扶助も結局は君子の「仁を輔け」るためのものであり、封建的身分秩序を前提としている点でも尊徳と共通している。
- (29) 「礼」とは礼儀、「楽」は音楽、「刑」は刑罰、「政」は政治。
- (30) 確かにここには丸山の指摘するように従来陰陽がもっていた絶対性を破壊する、という意味での近代性がみられる。しかし丸山もまた徂徠に「実証的態度を損ふまでの神秘化の傾向も強かった」ことを認める。前掲書 187頁
- (31) 同上書 238頁
- (32) 同上書 218頁
- (33) ただし、徂徠が非現実的だったわけではない。むしろ徂徠は多くの先学が指摘しているように、また、とりわけ「政談」に明確に現れているように、当時の儒学者には稀なリアリストであり、彼の思想は非常に政治的である。それは上述の合理化からも窺える。彼は「道」に関して、非常に目的合理的な

## 日本人の自然観

(目的とは「天下を安んずる」ことである) 考えをもっていた。にもかかわらず、彼は他方において神秘主義的な側面をもっていたといえよう。また、徂徠の関心が上からの秩序の維持にあったことも、とりわけ狭義の自然観を尊徳とは異なるものにしたといえよう。

(34) 「江戸時代の歴史意識」『日本の思想 6 歴史思想集』79頁