

尊徳研究法の類型化

中 桐 万里子

序章. はじめに

二宮尊徳（1787-1856）は、これまで多くの立場から論じられてきた人物である。本論では、これらの「尊徳像」をつくり出してきた各研究領域の視角（立場や手法）について、大まかにまとめる。これは、わたし自身の尊徳研究における〈方法〉を模索するための作業である。自らの〈方法〉を位置づけ、精緻化するための手がかりとして、従来の尊徳研究がいかなる視角から尊徳像を描き出してきたかを概観してみたい⁽¹⁾。

先取りして述べるならば、これまでの尊徳研究には大きく分けて二つの手法が存在する。

一つは、佐々井信太郎や下程勇吉に代表される、価値的で規範的な色彩を帯びた精神論的な立場である。二宮尊徳という人物や彼の打ち出した思想を、護教的・教化的な文脈において解釈するその手法は、戦前の研究における代表的な視角である。これについては、下程の論をとりあげて3章で具体的に考察する。

もう一つは、戦後主流となるマルクス主義的な研究手法である。この立場においては、特定の価値やイデオロギーとは切り離された非価値的・科学的な研究視角の必要性が主張され、報徳思想や報徳仕法に対して、客観的な数値や史実を裏づけとした歴史分析的なアプローチがおこなわれる。こうした視角をもつ研究は、戦前の研究態度への反動から過度に実証性のみ傾向がある。しかしこの研究視角は、そうした点への自覚的反省を踏まえて、近年新たな展開をみせている。これについては、2章で大藤修の論をとりあげて概観する。

ところで、これまでの尊徳研究のなかには、この二つの視角にはあてはまらない研究も存在している。その代表的な例として、内村鑑三の研究と中井久夫の研究に注目したい。

1908年に英文で発表された内村の論は、平和と民主主義のシンボルとしての尊徳、という英語文化圏における尊徳理解の基礎を築いた。彼は、尊徳を、権力構造とは切り離れた農

民的・道徳的・倫理的な文脈から描き出したのである。しかしこの内村の尊徳論は、佐々井や下程らの精神論的研究とは区別が必要であり、学問的研究というよりはむしろ「神話」的な色彩が濃いものとなっている。この視角に関しては4章で詳細に検討する。

また、中井の研究には、従来の尊徳研究における精神主義的立場と実証主義的立場とのいわば二項対立的な図式を越えようとする研究視角をみることができる。精神医学の領域を専門とする中井は、「気質」というタームを用いて尊徳や彼の思想にアプローチするが、この概念こそが、これまでにはない特異な視角から尊徳を読み解くための切り口となっているのである。5章では、この中井の研究視角について論じる。

繰り返すが、本論のねらいは、尊徳研究における〈方法〉の模索にある。これまでなされてきた各々の研究が、「何を」語ってきたのではなく、「いかに」語ってきたか、が目すべき点なのであり、それらの研究視角や立場を概観することで、自らの〈方法〉について考えてみたいのである。

1章. 尊徳研究の動向

本章では2章以降に概観する各研究領域が、尊徳研究全体のなかでどのような位置を占めるかを知るための目安としても、まずは一連の研究の流れを大まかに追う。そのためにここでは、大藤修が『戦後歴史学における尊徳研究の動向』⁽¹⁾としてまとめているものを基本的な枠組みとして、尊徳研究の動向を捉えてみたい。

明治よりこれまで、二宮尊徳に関する研究は、報徳社運動の指導者や哲学・倫理学・教育史の研究者などさまざまな立場からおこなわれてきた。そのうち特に、主に戦前に著された古典的名著として、佐々井信太郎の『二宮尊徳研究』(岩波書店、1927)『二宮尊徳の体験と思想』(一円融合会、1963)『二宮尊徳伝』(日本評論社、1935/ 経済往来社より1977年に復刻)と、下程勇吉の『天道と人道』(岩波書店、1942/ 龍溪書舎より1978年に改編復刻)『二宮尊徳の人間学的研究』(広地学園出版部、1965)などがあげられる。

一方で戦後の歴史家による尊徳理解に大きく影響を及ぼしたのは、奥谷松治の『二宮尊徳と報徳社運動』(高陽書院、1936)である。これは、尊徳の思想や仕法あるいはその後の報徳社運動が、反動性や保守性といった性格をもっていたことを、マルクス主義の歴史理論をベースにして断じたものである。戦後マルクス主義的な研究が主流となるため、奥谷の見解

が広く受け入れられるが、その代表的なものが江守五夫の「明治期の報徳社運動の史的社会的背景」(一)・(二) (明治大学法律研究所編、『法律論業』四〇巻一号、二・三合併号、1966/『日本村落社会の構造』、弘文堂、1976 に所収) である。

これに対して、土着の思想家、農民の立場に立った実践家として尊徳を捉えなおしたのが奈良本辰也である。彼は『二宮尊徳』(岩波書店、1959)「二宮尊徳の人と思想」(日本思想体系『二宮尊徳・大原幽学』、岩波書店、1973)などの代表的著書において、尊徳の思想や仕法を一面的に領主階級の立場に立った保守的・反動的なものとする見解に対しても、また逆に、時流に迎合した護教的な尊徳称賛の見解に対しても、批判的な立場を主張した。こうした奈良本の見解と同じく、尊徳を農民の立場に立った思想家、指導者として評価しなおした論としては、『日本の名著「二宮尊徳」』(中央公論社、1970)を編集した児玉幸多の論がある。

このように尊徳が農民としての生活のなかで自らの思想を形成し、農村復興に生涯を捧げた人物である点に着目し、尊徳を近世中期以降の民衆の諸思想の潮流のなかに位置づけて論じたのが、安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』(青木書店、1974)である。安丸は、「勤勉、儉約、謙譲、孝行」などの「通俗道徳」の実践による自己鍛練、自己規律の主張とは、民衆の主体形成のダイナミズムに関わるもので、幕藩制解体から近代化への過程という途上に生きた当時の民衆の思想に共通するテーマであるとし、その一つの事例として尊徳の思想と仕法を取りあげている。安丸の論は、尊徳思想を民衆に対する規制の論理と捉え、領主に対する規制の面はあまり評価していない⁽²⁾。この安丸の見解に依拠していると思われるものに、青木美智男「金次郎と尊徳」(『文化文政期の民衆と文化』、文化書房博文社、1985)がある。青木は、尊徳の思想に政治批判が欠如していることを指摘し、もっぱら人民の営為や勤労の必要性を強調することで、失敗者の責任が徹底的に自己責任へと転嫁され、国家責任を問わない姿勢へと繋がった、と主張しているのである⁽³⁾。

こうした諸々の先行研究に対する批判的検討に立った分析を試みているのが、宇津木三郎「二宮尊徳の思想の特質と仕法」(歴史同人『紅葉坂』四号、1977/『かいびやく』二七巻六、七、八号、1978 に転載)である。たとえば、尊徳の思想の「天道」と「人道」に関しては、それまでの研究ではこの二つの道を区別した点に着目して論じられてきたのに対し、宇津木は、尊徳においては「天道」と「人道」はまったく異質のものではなく、道徳面では天人合一の思想がみられることを指摘している点で特徴的である⁽⁴⁾。

農業経済学者である守田志郎の著した『二宮尊徳』(朝日新聞社、1975)では、当時の村

落の慣行、農民の生活状況、ものの考え方などを背景に、尊徳の行動を生き生きと描写することが試みられている。尊徳の思想と仕法の性格を論じるのではなく、等身大に尊徳を描くというスタイルを取っているのである。また、このほか尊徳の評伝としては左方郁子『財政再建の哲学 二宮尊徳』(PHP 研究所、1983)がある。

ところで並松信久は、「つくられた二宮尊徳 —— 模範的人物像の流布について ——」(吉田邦光編、『一九世紀日本の情報と社会変動』、京都大学人文科学研究所、1986)において尊徳が明治以降模範的人物像として国家によって造形され、利用された経緯に着目した研究をおこない、尊徳の思想自体の分析の必要性を述べ、「二宮尊徳における農業思想の形成」(『農業問題研究』三月号、1983)などを論じている。

以上が、主に尊徳の思想や人物像をめぐる諸研究である。つづいて尊徳仕法の性格をめぐる諸論についてみていきたい。

報徳仕法については、佐々井信太郎『二宮尊徳伝』(前掲)に概要が記されているが、1960年代以降、幕藩政史や農村経済史の一環として、仕法の実態分析が盛んになされるようになった⁽⁵⁾。

報徳仕法は当初、農村荒廃とそれに起因する深刻な財政危機に対する領主階級の対応の仕方を究明する一環として研究の対象とされていた。報徳仕法をそうした領主による藩政改革のひとつとして分析したのは、竹中端子「天保改革の片鱗」(『お茶の水史学』四号、1961)である。また、上杉允彦「報徳思想の成立」(『栃木県史研究』一四号、1977)は、尊徳が最初に手がけた桜町仕法の具体的展開過程の分析を通じて、報徳思想と尊徳の農政理論の形成やその特質を探ることを試みている。この論においても尊徳仕法は、領主政策の一環として成されたことから領主階級の立場に立つものとして捉えられている。さらに、川俣英一『幕末の農村計画』(茨城県田園都市協会、1976)においても、尊徳の仕法は本質的に領主のための封建的農村更生計画であり、尊徳も封建権力の一端を担う下級役人、前期的資本家である、と結論している。

長倉保は、「小田原藩における報徳仕法について」(北島正元編、『幕藩制国家解体過程の研究』、吉川弘文館、1978)「烏山藩における文政・天保改革と報徳仕法の位置」(『日本歴史』三三八号、1976)において、それぞれの藩における報徳仕法の発業と撤廃までの経緯を、諸階級・諸階層の動向に目を向けつつ分析する。このなかでは、それまで一体的に捉えられ

ていた尊徳自身の意図・論理と、藩側の論理との関係が検討されている。また、小田原藩の場合、報徳仕法が藩の改革路線に包摂されて変質し、尊徳の手を離れた「一村仕法」が実施されたことが如実に指摘されている。ここにおいて、報徳仕法が領主行政の一環に組み込まれると、尊徳の意向が必ずしも十分に領主側に受け入れられず、複雑な経緯をたどっているのが常であることが明らかとなった。またそれと類似の視点から、尊徳の思想や仕法が、自藩の伝統的な制度・規範に固執し、領域にこだわり、他領とのかかわりを避けようとする各藩当局者の姿勢との間に摩擦を生じていたと指摘するのは、宇津木三郎『二宮尊徳の思想の特質と仕法』（前掲）である。

岡田博の『尊徳と三志を結んだ人たち』（報徳文庫、1985）では、村や町を超えて連携していた不二孝仲間が、尊徳仕法が関東一円に広まったときに、米麦そのほかの物資の大量調達、経済情報の収集・提供、仕法資金の活用増殖などに大きな役割を果たしていたことが解明された。ここにおいて、尊徳仕法の広域的展開を支えた社会的基盤の一端が明らかになったのである。

ところで、尊徳仕法の限界についての論もまた多くなされている。たとえば、菅野則子「天保期下層農民の存在形態」（『歴史学研究』三六五号、1970）においては、尊徳の仕法は確かに農村の再興に成功したが、それは同時に最下層農民に脱農化の方向を促進することになったと指摘されている。菅野は、こうした最下層農民の切り捨てを報徳仕法の本質として指摘するのである。また、大江よしみは「天保期の小田原藩領の農村の動向 —— 金井嶋村の報徳仕法 ——」（『小田原地方史研究』一号、1969）において、新興地主層に有利な自力更生運動として報徳仕法を位置づけ、一時的な効果をもたらすにすぎないものと結論している。さらに、内田哲夫は「報徳仕法と御殿場」（『御殿場市史研究』四号、1978）のなかで、報徳仕法は、村内上層・中層へのでこ入れや立ちなおり策が主眼であり、下層に対しては当座凌ぎの融資がおこなわれても、潰への転落を防ぎえなかったという点にその限界がある、と論じている。

こうした批判がある一方で、熊川由美子は「二宮金次郎の仕法に関する一考察」（『人文論集』二五号、静岡大学人文学部、1974）において、尊徳仕法が領主に対して要求した「分度」の意義を捉え直し、また、仕法の実施過程を考察すると、それは下層農民への保障も含めて村全体で助け合いながら農村を復興させることを意図したものだ、という見解を提示するのである。

さらに先述のように、竹中らが報徳仕法を領主政策の一環として位置づけたのに対して、

林玲子「下館藩における尊徳趣法の背景」(『茨城県史研究』六号、1966)や濱田佳代子「下館藩御用商人の分析 —— 中村兵左衛門家の場合 ——」(『資料館紀要』創刊号、学習院大学、1983)は、下館藩の仕法導入は封建権力の強制の結果ではなく、御用達人中村兵左衛門が藩上層部を動かした結果であったことを明らかにした。中村兵左衛門は、晒木綿生産に買次商人として吸着していたことから、農村荒廃による自らの経営基盤の崩壊をくいとめるために、本百姓体制の立て直しの必要性を痛感し、仕法の導入・実施に献身的な融資をおこなったと言うのである。同じく、家と共同体との関係についての自覚に依拠して報徳仕法を導入し、両者の立て直しを図ろうとしたのが大磯宿の打毀しで襲撃された豪商川崎屋平右衛門であると論じるものに、高橋敏「打毀しと代官 —— 天保七年韭山代官所打毀しについて ——」(『地方史研究』一一九号、1972)がある。

ところで、こうした尊徳研究の多くは従来、思想面の研究と仕法の実態研究とがそれぞれ別個になされてきた傾向が強い。そしてそのことが、仕法の研究が一面的な性格規定に終始してしまう一因となっている。そうしたなかで、尊徳の思想と実践を一貫して分析することを試みるために、彼の思想と仕法をあわせて考察することを企図したものに、山中清孝「関東農村の荒廃と二宮尊徳の仕法」(『人間科学研究所紀要』三号、江戸川学園、1987)や先にもあげた宇津木三郎『二宮尊徳の思想の特質と仕法』がある。

その他、近世社会における「家」の個別化傾向との関係で報徳仕法の性格を論じた深谷克己の論(『栃木県史』通史編5・近世二の第十章、1984)や、桜町仕法の具体的分析から仕法の成立過程を跡づけようとした大塚英二「近世後期北関東における小農再建と報徳金融の特質」(『日本史研究』二六三号、1984)「報徳仕法成立期における諸問題 —— 仕法論理成立過程再検討の素材 ——」(『人文科学研究』一五号、名古屋大学、1986)、あるいは、緻密な分析によって日光神領仕法と花田村仕法についての具体像を解明した河内八郎・森豊『いまいち市史』通史編・別編I(1980)なども注目すべき論である。

以上が、戦後を中心とした一連の尊徳研究の動向であるといえよう。

大藤も述べるように、特に戦後はマルクス主義の歴史理論の立場が強く、研究は全般的に、思想や仕法の本質を科学的に究明しようとする方向性を帯びている。それは、佐々井や下程らを中心とした戦前の研究者たちがおこなった、尊徳の精神を現実社会にいかにかすか、といった視角をもつ規範的な性格の研究への反省から選ばれた方向性であった。本章で概観した一連の研究は、戦前の護教的、精神主義的な尊徳研究とは区別されるべきものとして、

たとえば仕法の数理的分析や、詳細な史実に基づいた思想の検討といった実証主義的、歴史分析的、客観的な視角から論じられているのである。こうした視角は、特定のイデオロギーや価値観からの論述を徹底的に排除した、「価値中立的」あるいは「没価値的」な研究の立場であると言える。

2章. 仕法の実態分析からみた尊徳像

1章でみたように、従来の尊徳研究における典型的な立場として、尊徳の編み出した家や村の復興仕法に関する実証研究があげられる。これらの研究においては、尊徳が作成した仕法書類は、「自らの観察・調査・体験によって「自得」した真理を数学的に定式化して客観的に示す」ために数値で表現されていることを特徴としたものとして捉えられている⁽¹⁾。そして、そこに彼の科学的な思考と合理的な姿勢が見て取れるため、これを同じく客観的・合理的な地平で分析する必要がある、と論じられる。尊徳やあるいは彼の言説（仕法）に対する科学的アプローチから「二宮尊徳」についての実態や真実を導くことを目的としたこうした研究視角が、今日の尊徳研究の主流なのである。

こうした研究の代表的なものとして、たとえば大藤修の研究がある。彼の研究の特質は、それまで別個に論じられがちであった尊徳の「仕法」をその「思想」面と連動させ、それらの相互連関を構造的に把握することで尊徳の思想と仕法を一貫して分析しようとした点にある。彼は、思想に裏打ちされて編み出されたものとして仕法を捉え、それを数値的・客観的な実態分析によって明らかにすることを目指すのである。

大藤は歴史学の分野に立ち、尊徳を「生活史・社会史」の視座から考えることを主題とする。そして、仕法の基盤となる尊徳独自の報徳思想を、「日本近世の家と村、そしてそれを場とする生活の営みのなかから生み出されてきた」⁽²⁾ものと捉える。そのため彼は、「当時の農民が直面していた諸矛盾と課題、および精神状況、思想形成のあり方、行動との関係において考察する」⁽³⁾ことこそが、研究の必要条件であると主張する。

つまり大藤は、尊徳の思想と仕法の性格や特質を、彼の生きた「農村荒廃期の時代的特質」——当時の政治のあり方、および社会状況、精神状況など——との関係において浮き彫りにしようとする立場をとるのである。また彼は、「民衆文化の興隆については、概説書はその理由として、近世には泰平の世が長くつづき、生産力の向上と商品貨幣経済の発展をみ、民衆の生活が豊かになったことをあげるのが常である。しかし、……生活危機が新たな

質をもったそれを形成させる契機となっていることが多い。」⁽⁴⁾と述べ、この「農村荒廃期」という特殊な時代状況に積極的な意味づけをしている。

こうした手法や研究視角を宣言する大藤が、尊徳の思想や仕法を具体的にはどのように分析するのかを、論文『関東農村の荒廃と尊徳仕法 —— 谷田部藩仕法を事例に ——』⁽⁵⁾に沿って概観してみたい。

尊徳が生きた時代の農民の思想形成は、「自得の精神」に支えられていた。つまりそれは、「自らの体験と観察にもとづき自然界と人間世界の理を「自得」する精神」であり、尊徳の思想もまたこの「自得の精神」に支えられていた。「家」再興の悲願を精神的支えとして、赤裸挺身荒地に鋤を打ち込み、すべてを「無」から切り開いていく刻苦精励の体験が、彼の人間としての主体性を鍛え上げ、また思想形成の原点となった⁽⁶⁾のである。

たとえば尊徳の農村復興事業を根底において支えた「積小致大」という普遍的な原理は、「廢田を開墾してそこに他家の捨て苗を拾って植えたところ、その秋一俵の収穫を得た体験」から悟り発見したもので、これなどは「自得の精神」を象徴的に示していると言える⁽⁷⁾。また、「宇宙の根本は混沌として未分化の状態」にあるとして、これを「空」の円で描いた尊徳にとっての「思想の根本」をなす「一円空」の概念も、「農村荒廃の進行の中で「一円無」の荒蕪に帰した自家の田畑を自力で切り開くことによって一家を再興した体験」に裏づけられているのである⁽⁸⁾。

こうした荒村下での一家再興のための尊徳の主体的勤労はまた、彼の「人道」という概念にも結びついていく。尊徳の思想の注目されるべき点とは、「農民として生まれた尊徳が、自らの農業体験にもとづき、人間と自然との関係について原理的に考察し、生産者である農民の人間としての自律的主体性と、その作為の意義を理論的に根拠づけた点」⁽⁹⁾なのである。

さらに、尊徳の仕法と密接に関連している「分度」「推譲」という思想も、彼の現実認識にもとづいて形成された思想であると考えられる。当時、領主による過重な貢租収奪によって農民たちは疲弊していた。尊徳は、これこそが国家衰廢の根因であると指摘し、領主ら為政者にとっては、「国の本である農民の撫育こそが肝要である」と考えた。そしてその思想を具体的に実現させるために、「領主財政の「分度」を確立して、それによって生じた余剰を救民撫育や荒地開発などのために「推譲」することを強く要請」する「報徳仕法」の指導をおこなったのである。つまり、彼の仕法は「徹底して農民の立場から構想され」たものであり、尊徳が農民として「自得」した思想を具現化するためのひとつの手段だったと考えら

れる⁽¹⁰⁾のである。

大藤はこの論文のなかでつづけて、具体的な仕法の内容を、数値を媒介にして詳細に検討している。

尊徳の思想と報徳仕法との切り離しがたい密接な連関を主張し、それらを時代の生活史に即して捉える大藤の研究は、緻密な分析によってその具体像が解明され、尊徳の「実像を学問的に究明する」こと、あるいは尊徳の思想や仕法の具体的内容を「正確に理解」することなどを目指している。その際、大藤が研究対象とみなすのは、仕法書に描き出された具体的な項目や数値であり、また尊徳にまつわる実際的な史実を記した資料としての『報徳記』⁽¹¹⁾や『二宮翁夜話』⁽¹²⁾などのテキストである。それらのテキストにみる記述を、事実が描かれたひとつの客観的データとして捉え、そこに実証主義的な視点からの分析を加えるのが、基本的な大藤の研究立場である。

彼の尊徳研究は、精神主義的な研究視角による思想研究への反動から、数値的な仕法分析に傾きすぎた感のある尊徳研究のバランスを、再び取り戻そうとするねらいをもっている。ところが、これまでの研究範囲（領域）が一面的で不十分なものである、という認識を出発点とする点で独自のでありながらも、基本的には戦後主流を占める数値や史実を用いた歴史分析的手法をモデルとして論じているのである。これは、思想や仕法に関する研究における典型的な立場であり、今日の尊徳研究の学問水準を示すものとして注目できるだろう。

ところで先にみたように、大藤は報徳思想のなかでも特に「人道」の概念に着目し、それを「自力で切り開く」「主体的勤労」あるいは「自立的主体性」といった言葉で捉えている。そして、この「人道」を、仕法の成立やその内容との連関がある尊徳の思想の中心的概念のひとつと考えるのである。

しかし、尊徳における「人道」の思想は、『報徳記』や『二宮翁夜話』などにみられる各々のエピソードを断片的に選択すればそのみを取り出すことができたとしても、全体をみるならば、「天道」という思想とともに語られている。「人道」は、大藤の研究において捉えられているような、「天道」と切り離されたまったく自立（自律）的な思想としては存在していないのである。こうした点からも、大藤の研究視角は、研究対象であるテキストを断片に裁断が可能な「資料」として扱うことで、尊徳の思想の根底に流れるおおきな文脈をもまた裁断し、結果的に報徳思想を矮小化してしまっている、と言えるのではないだろうか。

3章. 思想からみた尊徳像

尊徳研究における「古典的名著」ともいわれている著作を記した下程勇吉の研究にも触れておく必要があるだろう。下程は、二宮尊徳の人物や思想、実績に対して、哲学的・人間学的な視点からアプローチした。彼の研究立場が特に明確に著されているのは、著書『天道と人道』⁽¹⁾の「第一章 二宮尊徳の哲学の性格」ではないかと思う。以下では、そこでの記述を中心に論を概観することで、彼がいかなる見地から尊徳像を描き出したのかを浮き彫りにしたい。

尊徳の生きた江戸幕府の治政期は、「米つかい経済＝封建的自然経済から金つかい経済＝近代的商品経済にうつり行く過渡期」であった⁽²⁾。その時代、武士は商品経済の流れに足をさらわれ、奢侈に身をゆだねたため、その出費がふくれあがっていった。しかし、「彼等はその費用をまかなう途を新興経済の立場において見出すことなく、その限りにおいては、依然として旧態依然たる米つかい経済の立場に止まり、その収入はただ農民階級のおさめる米のみに依存していたのである」⁽³⁾。つまり過渡期としてのこの時代、「重圧の最大のいけにえ」は農民たちであり、農民生活の問題こそ、最大の社会問題だったのである。二宮尊徳とは、この問題に「正面からとりくんだ人」であり、この点にこそ尊徳の「真面目と彼の歴史的意義のすべてがかかっている」のである。これはまた、「きびしい現実の問題に全人格的に取組む実践的経世家であったところに、二宮尊徳の真面目がある」とも言い換えることができる⁽⁴⁾。

その尊徳は、「あるがままの事実くらい、彼にとって説得的に力強く訴えるものはなかった」⁽⁵⁾といえるほどに、「事実」を重んじてこうした問題に取り組んだ人物である。経験と事実と即する「実学」こそを、実践の基盤として据えていたのである。尊徳にとっての「実学」とは、「功利的なものではなく、あくまで筋の通った論理的根本的なもの」であり「事実をその理においてとらえる論理的態度において徹底を極めた」ものであった⁽⁶⁾。また彼は、「諸家・諸教の立場を摂取して、これを自己独特の体験に照らして統一し得るほどに強靱な哲学的思索力」をもっていた⁽⁷⁾。つまり、尊徳にとって思索と体験とは常に一体化していたのである。尊徳が記した書物を眺めるなら、彼ほど物事の理を分析的、体系的に捉えた論理的思索家は稀だと感じられるだろう。「要するに、彼の学問は生活・事実・現実と、論理・数理・物理との深い結び付きをつかむ実学的実証的立場に立つものであった」と結論できるのである⁽⁸⁾。

ところで、二宮尊徳が学においても実践においてもこだわり続けた「日常性」や「自らの体験」や「事実」とは、決して単純なものではない。それは、「彼我の対立を含むところ」にある複雑極まる「現実」であり、こうした矛盾や対立を含みもつ複雑な「現実」そのものと取り組むためには、「莫大の心的エネルギーまたは精神的緊張が必要」なのである⁽⁹⁾。このような「現実」の性質こそが、尊徳の実学が「一円相」「一円行道」「一円仁」の哲学として成立する基盤となっている。

尊徳はあらゆる物事の長短・明暗両面を批判的にとらえる鋭さを示し、同時にそれらが「不止不転」の運動をその本質としていると論じる。たとえば彼は、「天地日月の行」を「春夏秋冬、その内に止まらず、その外に転ぜず、日々刻々めぐりめぐりてやまぬ」ものと捉えたり、その他いたるところで、「無常も無常にあらず、有常も有常にあらず」・「無欲無欲にあらず、有欲有欲にあらず」・「自財にあらず、他財にあらず」・「助有るにあらず、助無きにあらず」などという言葉を用いている⁽¹⁰⁾。ここに尊徳の「日常対立界」⁽¹¹⁾としての「現実」観がある。「彼我・自他・有欲無欲・勤譲等々、相對界の何処にも心身一如的に徹しつつ、その何処にも停滞せず、すべてを誠に」する、「有無相即不止不転の一円行道」また「一円相」の在り方こそが、彼にとっての窮極的原理ともいうべきものなのであり、「現実」の論理なのである⁽¹²⁾。

しかし尊徳は、さらにそれらの基底に、「すべてが含み含まれ合い、首尾相即し前後呼応して、何れを始とも終ともきめ難く、何れも始であり終であり得る」ような「一円統一」である「絶対愛の絶対行道」としての「一円仁」があると言う⁽¹³⁾。これが彼の「天」あるいは「自然」観であろう。つまり、尊徳哲学においては、「一切の対立規定は相互に転入しつつ不止不転の一円行道をなしている」という「一円相」の世界観に立ち、「その至極境を「一円仁」の哲学としてあらわす」のである。そしてここに、「天道界」や「人道界」の姿が明らかになり、「天道と人道」の関係が大きなテーマとして浮上する。

尊徳哲学のベースとなる思想や、それを基盤に展開される「天道と人道」の論は、「現実の社会の問題と正面から取り組んだ尊徳自身の痛切な体験から出ている」のである⁽¹⁴⁾。尊徳が繰り返し「天道に対する人道の主体的能動性を力説せざるを得なかった」所以は、当時の彼の経験にある。「疲弊しきって生きる望みを失い自暴自棄」となり、「絶望のあまり何事も投げ出し、すべては天道の然らしめるところであると口癖のように語る」農民たちを前に、尊徳は、「天道に名をかりた虚無主義を鋭く批判し、人道の主体性」を高調せざるを得なかったのである⁽¹⁵⁾。

こうして二宮尊徳においては、「まさに経験と思索との内外一如的統一、実行と学問との実学的相即が、機の豎糸・横糸が相互に織りなすごとく実現されて、真の生活中心の実学が可能」となったのである⁽¹⁶⁾。

下程はこの著書のなかでつづけて、さらに具体的かつ詳細に尊徳哲学の内容について検討を加えている。

自らの研究態度に関して、「歴史的人物の核心にふれ共感的なつながりをもてるようになる唯一の道は、畏敬のみである」と語る下程の研究立場については、皇によって詳細に検討され論じられている⁽¹⁷⁾。下程の視角は「歴史的事実的人間学」と呼び得るもので、戦前の尊徳研究における中心的な研究手法を代表するものである。彼のこうした研究の立場は、「歴史上の人物との真摯な「対話」を通して工夫発明し練成した独特の研究スタイル」であり、下程にとって尊徳とは、「研究の対象であると同時に人間としての生き方の指針として規範的な意味を帯びた「典型」でもあった」とされる⁽¹⁸⁾。この下程の研究手法は、戦後から現代にかけて主流となる客観を重視した実証主義的、分析的、没価値的な手法とは異なり、尊徳や報徳思想を、規範的・護教的な色彩を色濃く反映した精神論的、道徳主義的な教化的文脈において論じるのである。

たとえば、本章でみた下程の尊徳研究における重要な切り口として、「現実」「事実」といったタームをあげることができるが、これらは、「体験（生活）」という語と強い結びつきをもって語られていることから、客観を軸とするいわゆる「科学的事実」とは異なるものと規定すべきであろう。下程は、『二宮翁夜話』や『報徳記』などをテキストとして、そこに描かれている当時の尊徳をとりまく社会的事実や現実、あるいはそれらを通じた個人的な体験に裏づけられたものとして、尊徳が展開した思想を捉える。なかでも、その現実や体験が「人道」という思想と深く結びつき、そこに反映されている様子が強調されている。多くの矛盾や対立を含みもつ複雑な「日常対立界」としての「現実」において、人間が莫大な心的エネルギーと精神的緊張を伴いながらも、主体性を発揮して生きることの必要性を、尊徳は「人道」の思想を通して語った、と下程は解釈するのである。

しかしこの視角からは、尊徳の語る「天道」の思想は捉えにくい。下程は、尊徳の思想の中心的テーマとして「天道と人道の関係」に注目するが、しかし、現実や体験から論じた彼の「天道」解釈は、必ずしも成功しているとは言い難いのではないだろうか。「人道」においては具体的で明瞭であった解釈が、「天道」においては一気にその抽象度をあげ、曖昧で

混沌としたものとなる。そのため、「天道」そのものはもとより、天道と人道の「関係」もまた、非常に見えにくいのである。

以上のような下程の研究視角は、尊徳にまつわる具体的現実や体験を基盤に据え、実際にそこを生きた人間尊徳との「対話」を通して、ひとりの人物が出現させた「生きざま」として、尊徳像や報徳思想に光をあて、そこに「人間の生き方」を見い出していこうとするものと言えるだろう。

4章 海外における尊徳像

少し特異な尊徳像を描き出したものとして、戦前に英語文化圏などに紹介された尊徳研究の存在がある。二宮尊徳は、反動的・封建的な性格をクローズアップされることで、日本においては戦後その影を次第にひそめていった。しかし一部の国において尊徳像は、むしろ平和と民主主義のシンボルとして捉えられているのである。両者のこの決定的な違いは、井上によって敗戦前後のエピソードを通して象徴的に語られている⁽¹⁾。

たとえば、太平洋戦争末期に米軍は、日本人の厭戦気分を高め煽りたてようという意図からB29を使って戦争の終結をすすめるピラをまいた。実はこのピラのなかに、二宮尊徳が登場しているものがあつた。

「民主社会建設のために生涯を捧げた民主主義の先覚者二宮尊徳に学べ」

「真の平和主義を実践した偉人二宮尊徳を忘れるな」

「尊徳精神に還るとき永遠の世界平和が訪れる」

このように、米軍は尊徳を持ち出して平和を訴えていた。戦前の修身教育のスターとして国内でもはやされた尊徳は、戦争を終結させる際に平和と民主主義の象徴として敵国である米軍によっても取りあげられていたのである⁽²⁾。

さらにこのことから推測できるように、戦争が終結して民主化を推し進めようとする占領軍の総司令部（GHQ）によって日本が統括されはじめてからも、「二宮尊徳」は追放されることがなかった。GHQの総司令官マッカーサーもまた尊徳や報徳運動に好印象を抱き、二宮尊徳を自由と民主主義精神の象徴として、アブラハム・リンカーンに比すべき人物として捉えていたのである。こうした事実は、戦後の公教育において「二宮金次郎」が墨塗りの対象にならなただけでなく、GHQによって審査された教科書にも採用されていることや、戦後すぐに発行された一円札に、「極めて民主的な人物であるということで（GHQによって）直ちに許可された」という「二宮尊徳」の肖像が用いられたことなどのエピソード

とともに強調されている⁽³⁾。

こうした英語文化圏での独特な尊徳像の背景には、内村鑑三が1908年に英文で発表した『代表的日本人 (Japan and Japanese)』⁽⁴⁾の存在があると言われている。英語文化圏には、内村が捉えたこの尊徳像が、大きな影響を与えていたと考えられるのである。内村の論において、尊徳は国家イデオロギーとは無関係に、「農(民)聖人」という固有の文脈において語られている。この『代表的日本人』において内村が描き出した尊徳像は、次のようなものである。

二宮尊徳が生まれたのは、長くつづいた泰平によって人々がぜいたくと浪費とに流れ、勤労の風習が失せ、その影響が田畑のうえに現われ、「村という村は荒廢のどん底におちいつている時代だった。しかし幼き日の金次郎は、持ち主のいないわずかの土地を開墾して、幾ばくかの菜種をまき、休みの日には必ずこの畑に出て菜種の成長に心を注ぐことで、その年の終わりに大袋一杯の菜種がとれた、という自らの体験を通して、誠実な労働の価値を悟った。この体験から得た「“自然”は、その法則に従う者に豊かに報いる」という簡単な原理⁽⁵⁾こそが、後に彼が取り組む諸々の改革の基礎となるのである。

たとえば尊徳が、藩主から要請されたある農村の復興事業にはじめて従事したとき、農地も人心も荒廢したその土地を「仁術(愛のわざ)」によって開墾し、そこに住む農民たちをこの「原理」——すなわち「勤労」による平和と繁栄——に導く努力をする。そして彼の「たゆまぬ勤勉と節約と、とりわけ「仁術」によって、荒廢は全く姿を消⁽⁶⁾すのである。

この復興を出発点とした尊徳の改革は、以後すべて同じ信念のもと、同じ方法で取り組まれる。彼の従事した事業とはどれもが、「主として“道徳の力”にたよって、経済方面の改革」をしようとしたところみである⁽⁷⁾と言える。彼は、ある巨大な事業に対する報告書のなかで以下のように語っている。「この事業は、金銭をもってしても、強制をもってしても、成功の見込みの薄いもののように思われます。強い報恩の念に動かされた人々が一致団結してのみ、初めてこれを完成させることができます。それゆえ、政府は、住民に「仁術」を施し、寡婦を慰め、孤児を保護し、現在の敗徳の民を道徳の人となさねばなりません。ひとたび彼らの内なる誠実を呼び覚ますことができたなら、山をくずし岩を砕くことも心のままでありましょう。(中略)道徳が第一であって、次が事業であります。事業を道徳の前に置いてはなりません⁽⁸⁾。これは、金銭以上に徳のなせることの大きさを信じていた彼の姿勢を、的確にあらわした言葉である。

このように、ただ誠実のみによって著しい結果をあらわし続けた尊徳は、農民に対してだけでなく、商人、土地の名主、僧侶、家老、そして幕府に対してさえも、まったく変わらない態度で臨んだのである。それは、慈悲深い天と大地に囲まれた人間は、その天の法則に従って、勤勉と誠実とをもって天と共に歩むならば、必ず「独立と自尊」とを勝ち取ることができるという信念を徹底的に貫く態度であった。尊徳は「自然」と人間との間に立ち、「自然」が、かくも惜しみなく人間に示す道理の道を、おのれのよこしまな心ゆえに見失っている人々を、「自然」との本来の関係に引き戻す⁽⁹⁾ことを目指したのである。

このような二宮尊徳を、「農聖人」⁽¹⁰⁾「農民道德家」⁽¹¹⁾「道学者」⁽¹²⁾「道徳的医師」⁽¹³⁾「人類の教師」⁽¹⁴⁾と呼ぶことができるだろう。

内村にしたがえば、尊徳のおこなった改革は「策略」や「政略」、あるいは「反乱」といった形のものではなく、「仁術」や「勤労」によるそれであった。この点が、英語文化圏で彼の業績が「平和主義」的なものと捉えられる根拠となったのではないだろうか。また尊徳が「民主主義」者と謳われたのは、「人間としていかに生きるか」という彼の問いが、「農民」という身分にではなく、一人ひとりの「個人」に向けられた点で、民主主義的人間観と近かったのではないかと思われる。

ところで、近年の海外における尊徳研究としては1985年に著わされたベラー (Robert N. Bellah) の論「勤勉なる聖農『二宮尊徳』 (Ninomiya Sontoku: The Diligent Farmer as Sage)」⁽¹⁵⁾をあげることができるだろう。ベラーは、尊徳を「絶望的な貧窮にあった農村孤児がそれを克服し、富と名声を勝ち得た実例」として捉え、「实际的」「総合主義的」な性質をもち「人望ある尊厳性と創意性を備えた強靱な精神を具現」した人物であると言う⁽¹⁶⁾。さらに、「彼 (尊徳) は、自分は何よりもまず「道」の人間であり、「教」の人間であって、田畑の開拓者以上の人心の開拓者であると自認していた」として、尊徳を「行動的人間ではなく、何をおいてもまず教師である」と論じるのである⁽¹⁷⁾。

ここでベラーの論の内容を詳細に追うことはしないが、ベラーは全体を通して尊徳を「教師」と見立て、その教えの中身として「尊徳の思想」に関心を示す。そして、この思想を『二宮翁夜話』や『二宮先生語録』⁽¹⁸⁾あるいは尊徳自身の言説である『三才報徳金毛録』⁽¹⁹⁾をテキストとして「徳と報徳」という言葉を軸に解釈する。そのうえで、「いかなる人間も尊敬に価すること、最もつましい下積みの人々こそは、最も尊敬に価する」ということこそが「尊徳が彼の生涯をあげて実行し、教えたこと」とであると結論するのである⁽²⁰⁾。

内村は、たしかにそれまでの尊徳論とは異なった独自の論を展開した。つまり、他の多くの研究者と同様に『二宮翁夜話』や『報徳記』あるいは『二宮先生語録』などをテキストとしながらも、そこに描かれた尊徳を当時の社会構造や政治的な権力構造とは切り離して、非権力的な、農民的・道徳的・倫理的な文脈においてクローズアップしたのである。そして、この特殊な尊徳像こそが、敗戦前後の米軍やGHQの尊徳像や最近のベラーの尊徳像にまで波及効果を及ぼし、その背景となっていたと考えられる。

ところが、倫理的な文脈を強調したこの内村の研究視角においては、報徳思想における「天道」がひどく一義化されて捉えられている。内村が描き出す「天」あるいは「天道」は、慈悲深いものであり、天理に従う人間には惜しみなく豊かに報いる、愛にあふれた神秘的な存在である。この内村の語りは、ある意味で聖書などに類似した強い神話性や物語性をもっている。そして、尊徳もまた、この「天」に徹底的に従順な姿勢で臨む人物として、素朴な聖人論的文脈のうえで捉えられているのである。しかし尊徳は、一方で天道を制し、天道に逆らうことの必要性も述べている。天道にのみ従うことを「畜生の道」として、あるいは「人道の罪人」として強く非難してもいるのである。

こうした内村の立場は、主情的に尊徳を賛美し称揚した他の多くの論との差異化が図れているとは言いがたく、精神論的に尊徳や報徳思想を論じた佐々井や下程らの研究ともまた、区別されるべき態度であると思われる。それは、学問的な研究というよりもむしろ、体験主義的あるいは神秘主義的な色彩の濃い「尊徳賛歌」の反復であると言った方がよく、独自の方法論によったものとは評価できない。内村は、尊徳や報徳思想を通して、倫理的で価値的なある種の理想像を語り出したのであり、それは「聖人尊徳」にまつわるひとつの「神話」として捉えることができるのではないだろうか。

5章. 精神医学における尊徳像

二宮尊徳を論じた視点は数多くあるが、そのなかでも少しめずらしいものとして、精神医学の立場から分析をおこなった中井久夫の論⁽¹⁾がある。

中井は、江戸時代中期以後に成立した「執着気質的職業倫理」に着目をする。中井によれば、この「執着気質的職業倫理」とは、本質的に「建設の倫理」ではなく「復興の倫理」である⁽²⁾。ひとたび衰退してしまった状況に対して、うつ病の心理の底に見られるような「くやみ」や「とりかえしが見つからない」という感情とは別の感情をもって対処していこうとするその倫理は、何とか「とりかえしをつけよう」という思いを原動力にした「執着気質的努

力」を基盤とした倫理である⁽³⁾。これは、「勤勉と工夫の倫理」あるいは「「甘え」に対する禁欲の倫理」とも言い換えられる。

中井は、こうした倫理を「二宮尊徳」の内に典型的に見出し、そのことを次のように論証する。尊徳は、決して昔からの貧農ではない。彼の内には「田地を丹念に買い集めて小地主となった祖父の記憶が生きていた」のであり、その記憶が尊徳に「とりかえしをつけよう」という思いをもたせ、彼を「勤勉」や「工夫」を軸にした「立て直し」「再興」に向かわせた。また尊徳は、幼少期より「「甘え」を決意を以て断念していた。彼がはじめて得た金でした行為は、うちひしがれた父に酒を買い与えることであった。母も幼い彼を便りにしきっていた」のであり、彼は、こうして「両親を「甘えさせ」たのである⁽⁴⁾。さらに、尊徳が対人関係のもつれなどから自らの仕法が行きづまったときにとる「常套手段」が「断食」であったことも、彼の「口唇的なものへの断乎たる禁欲を示威」していて、ここにも「「甘え」を拒む姿勢」をみることができる。このようにして中井は、「二宮尊徳」の内に典型的な「執着気質的職業倫理」を見出すのである。

また、中井は尊徳の哲学を、「全く非宗教化された倫理であり、かつ徹底的に「再建の倫理」である」とし、「二宮型の危機感と、それに対応する再建の努力、それを支える実践倫理は、(中略)近い過去に、それも特に立ち上がりをつきくずされた記憶のいまだに鮮明な社会、集団、個人において顕在化しやすい」と捉える⁽⁵⁾。

この言述において、中井の研究視角が明らかになる。つまり、中井は尊徳にみられる「執着気質的職業倫理」を、尊徳自身の個人的な境遇以上にその背景となる歴史性にも着目し、「江戸時代そのものの社会構造」を根拠に成立したものと見立てるのである⁽⁶⁾。そして中井は、尊徳の生きた江戸中期の社会構造について、1：法と秩序の支配が力をもつ太平の世にのみ存在し得る「計算可能性」、2：法の硬直性による合法的な「抜け道」の存在、3：世俗化や宗教の根こぎによる民衆の蓄積を宗教が吸い上げるという事態の解消、4：家計の小規模性による容易な「復興」と、容易な「崩壊」の可能性、という四つの具体的な要因に着目して論を展開している⁽⁷⁾。

こうした中井の論は、精神主義と実証主義との二項対立的な図式が成立するこれまでの尊徳研究の手法に、まったく新しい視角を提示するところみと言えらる。中井は、研究のためのテキストとして『報徳記』などを選択し、それらのテキストに描かれた時代背景や生い立ちなどを根拠として、尊徳の思想や行為の分析をおこなう。ここで彼が注目し研究の

切り口とするのは、「歴史 (性)」である。

中井は、人間にまつわるさまざまな事象に関する考察には、「人類の歴史のなかからいろいろな過程が引きずりだされてくる——論理的でなく歴史的な——一つの順序を想定」することが必要であり、そうした「歴史的」な視点においては「遺伝か環境かの議論がほとんど無意味化している」と述べる。さらに、この「歴史的」な研究視角とは、具体的な諸々の事態よりも、各々の事態を生み出す社会が成立することそれ自体のほうを、はるかに重要な課題として見つめる視点である、と規定する。ここで中井が論じる「歴史」とは、いわゆる論理的、実証主義的な科学の手法や観点から導き出される実体的な歴史観とは異なると思われる。

このようにしてみれば、中井の用いる「気質」という概念が、非常に特殊な概念であることが明らかとなる。それは、単なる先天的遺伝的な性質や特質でも、また、単なる後天的環境的な要因でもない、いわば「歴史的に引きずりだされてきたもの」である。「気質」とは、個人の内面に還元することも、あるいは、単なる社会構造に還元することも不可能なものとして存在しているのである。

中井は自身の研究立場の出発点に関して、「一応実践していることになっているが、ある距離と違和を感じてもある西欧精神医学の正体を見きわめたいという強い底流が一貫してある」、と述べている。それは、西欧精神医学が提唱してきた近代科学への距離と違和、とも言い換えることができるだろう。そうした底流に支えられた中井の研究視角こそが、遺伝か環境か、という区分に代表されるような、内か外か、個か社会か、主観か客観か、といった近代科学的二元論を越えようとするところみとして、「気質」あるいは「歴史 (性)」といった概念を生み出したのではないだろうか。

この中井の研究手法は、規範的・価値的な精神主義か客観的・非価値的な実証主義か、という二項対立に縛られた尊徳研究の領域にもまた、新たな展開を切り拓く可能性が存在することを示唆した、きわめて重要な研究視角として捉えることができるだろう。

終章. おわりに

本論では、それぞれの先行研究における尊徳像をめぐる、そこで尊徳について「何を」語ったかではなく、尊徳について「いかに」語ったかに注目し、尊徳像を描き出すための研究視角についてみてきた。つまりこの見地においては、個々の研究の内容それ自体が考察の対象として関心を惹くものではなく、そのねらいは、自らの研究における〈方法〉を模索す

ることにあった。したがって、これまでの尊徳研究の手法をそれぞれに特徴づけるだけで、その役割は十分に果たしていると思う。

従来の尊徳研究は、大別して二つの方法論からの研究——護教的で規範的な精神論から尊徳にアプローチした研究と、非価値的で客観的な科学的実証論からアプローチした研究——が、その大半を占めていた。それらの視角における研究対象は、具体的な報徳思想や尊徳自身の生い立ちなどはもとより、思想の根幹に関わる原理的側面や、個別の仕法にみる例外的側面、あるいは、尊徳自身にまつわる秘話的なエピソードに至るまで、非常に多岐にわたる。そこにおいては、尊徳や彼の思想や仕法に関しては、すでに他には検討の余地がないほどに多様に、そして微細に考察され、論じ尽くされてきている感がある。

しかし、研究における多様性や新規性とは、研究対象の目新らしさによるものだけではない。たとえば、すでに周知のものとなっているできごとをもまた、それを捉える視角を新たにすることで、それまでとは別の「意味」を発現しうるテキストとなる。そのように、研究方法（研究視角）の工夫による多様性や新規性もまた、存在するのである。5章にみた中井の論は、尊徳研究におけるこうした新しさの可能性を垣間みせた研究として、位置づけることができるだろう。

ところで本論での作業を通して、これまで概観してきた諸々の研究に共通することとして、いくつかの点が浮きあがる。最後に、そうした点を手がかりとして、自らの〈方法〉について若干の考察を加えてみたい。

従来の尊徳研究が共通に主要な研究対象として扱ってきたのは、弟子たちによって記録された『報徳記』『二宮翁夜話』『二宮先生語録』などであり、尊徳自身が著し、報徳思想の根幹が記された奥義書と位置づけられているはずの『三才報徳金毛録』などは、ほとんど扱われてこなかった。それはこの著が、一つの円(○)と直線(—)を用いた図と漢字を組み合わせた短句の連なりという特殊な〈言説形態〉をもち、内容も極めて難解で、「資料」的性格が弱いためだと言われてきた。一方で『二宮翁夜話』など前者のテキストには、尊徳が生きた歴史や、彼が農民や弟子たちに向けて語った語りが描かれている。生活に密着した具体的事物を用いたそれら多くの「たとえ話」は、非常に平易な言葉で語られ、その内容も身近で実用的であったため、聞き手にとって理解しやすく普及力があつたのであろう。研究においてもまた、こうした尊徳の語りや彼にまつわるできごとが、どちらも一貫して、二宮尊徳という人物の実像に迫るための媒体として、「何が語られているのか」という視点からアプ

ローチされてきた。つまり、これまでの尊徳研究は共通して、それらのテキストに著されている個別の内容を検討し、尊徳や尊徳の思想の実態をいかに正確に把握していくかを第一義的なテーマとしてきたのである。

ところで、この立場に立つとき、たとえば尊徳が「どのような」たとえ話を語ったかは明らかにされても、「なぜ」たとえ話で語ったかは問われることがない。つまりそれは、尊徳言説の内容（「何を」）への視角であり、尊徳言説の方法（「いかに」）への視角の欠如であると言い換えることができるだろう。

尊徳は、自らの思想を、ほぼ一貫して「たとえ話」や一つの円（○）と直線（—）を用いた「図」などといった特殊な〈形態〉によって表現している。それは、尊徳の思想が、つねに愚夫・愚婦としての農民という「聞き手」をもって成立していたことと関係している。この点は、尊徳を単なる学者や思想家とは区別する重要な点のひとつだと思われる。

こうしたことからわたしは、尊徳研究には、「聞き手」を視野に入れた立場からの検討が必要であると考え。そして「聞き手」を視野に入れるとき、尊徳が思想を表出する際に用いた特殊な〈言説形態〉への注目は不可欠な研究視角となる。尊徳がなぜ「たとえ話」として自らの思想を語ったのか、なぜ「図」を用いて記述したのか、そうした〈言説形態〉がもつ必要性や必然性への視点こそが、わたしが本論の作業を通して見出した、新しい研究視角のひとつである^①。

語り尽くされ、検討し尽くされた感のある尊徳や尊徳言説も、新たな角度から光をあてることで、新たな意味を発現する可能的なテキストとなりうるのではないだろうか。

註

序章

(1) 尊徳研究における重要な領域として、教科書研究をあげることができる。

明治後期から戦前にいたる公教育の特に「修身」において、検定あるいは国定の教科書、また唱歌などに頻繁に登場した尊徳については、これまで多くの研究によって言及されてきた。しかしこの領域については、資料や見解が膨大なものとなるため、論をあらためて詳細な検討をする必要があると思う。そのため本論においては、教科書研究の領域に関しては、一切触れていない。

1章

(1) 大藤修、「戦後歴史学における尊徳研究の動向」（二宮尊徳生誕二百年記念事業会報徳実行委員会

編、『尊徳開頭』、有隣堂、1987年に所収)。

- (2) 大藤修、同書、209頁。
- (3) 大藤修、同書、211頁。
- (4) 大藤修、同書、212頁。
- (5) 詳細は同書、215 - 217頁参照。

2章

- (1) 大藤修、『近世の村と生活文化』、吉川弘文館、2001年、15頁。
- (2) 大藤修、同書、6頁。
- (3) 大藤修、『戦後歴史学における尊徳研究の動向』、1987年、208頁。
- (4) 大藤修、前掲書、2001年、7頁。
- (5) 大藤修、前掲書、2001年、71-206頁に掲載。
- (6) 大藤修、前掲書、2001年、118頁。
- (7) 大藤修、前掲書、2001年、119頁。
- (8) 大藤修、前掲書、2001年、121-122頁。
- (9) 大藤修、前掲書、2001年、123頁。
- (10) 大藤修、前掲書、2001年、129頁。
- (11) 『報徳記』は、富田高慶の著作である。この著は、従来は尊徳没後1ヵ月の1856年(安政3年)11月に、高慶がこもって書き上げたと言われていたが、最近の資料調査によって、著作の発端は1850~1851年(嘉永3~4年)にさかのぼり、完成は明治にもちこされていたことが明らかになっている(詳細は、『尊徳開頭』に収録されている、佐々井典比古著「尊徳研究のための新資料」を参照)。
- (12) 『二宮翁夜話』は、二宮尊徳の弟子である福住正兄(1824-1892)の著である。なおこの著は、1884年(明治17年)に第一巻が、1887年(明治20年)に第五巻が出版された。

3章

- (1) 下程勇吉、『天道と人道』、岩波書店、1942年。
- (2) 下程勇吉、同書、11頁。
- (3) 下程勇吉、同書、12頁。
- (4) 下程勇吉、同書、14頁。
- (5) 下程勇吉、同書、22頁。
- (6) 下程勇吉、同書、23頁。
- (7) 下程勇吉、同書、31頁。
- (8) 下程勇吉、同書、26頁。
- (9) 下程勇吉、同書、33-34頁。

- (10) 下程勇吉、同書、30頁。
- (11) 下程勇吉、同書、35頁。
- (12) 下程勇吉、同書、29-30頁。
- (13) 下程勇吉、同書、35頁。
- (14) 下程勇吉、同書、113頁。
- (15) 下程勇吉、同書、113頁。
- (16) 下程勇吉、同書、246-247頁。
- (17) 皇紀夫、「下程勇吉の二宮尊徳研究 —— 人間学的研究の方法について ——」(下程勇吉・教育人間学研究会編著、『教育人間学の根本問題』、燈影舎、2000年に所収)。
- (18) 皇紀夫、同書、214-215頁。

4章

- (1) 井上章一、『ノスタルジック・アイドル 二宮金次郎』、新宿書房、1989年。
- (2) 井上章一、同書、104-105頁。
- (3) 井上章一、同書、96-103頁。
- (4) 内村鑑三、『代表的日本人』、1908年 (Kanzo Uchimura 『JAPAN AND JAPANESE』1894)。
- (5) 内村鑑三、同書、156-157頁。
- (6) 内村鑑三、同書、160頁。
- (7) 内村鑑三、同書、158頁。
- (8) 内村鑑三、同書、166頁。
- (9) 内村鑑三、同書、163頁。
- (10) 内村鑑三、同書、155頁。
- (11) 内村鑑三、同書、158頁。
- (12) 内村鑑三、同書、160頁。
- (13) 内村鑑三、同書、162頁。
- (14) 内村鑑三、同書、167頁。
- (15) Robert N. Bellah, Ninomiya Sontoku: The Diligent Farmer as Sage. (R. ベラー、「勤勉なる聖農「二宮尊徳」」。この論文は、公式に発表されたものではなく、草稿として残されているものである。制作は、おおよそ1985年ごろであると思われる)。
- (16) R. ベラー、同論文、1頁。
- (17) R. ベラー、同論文、3頁。
- (18) この著は斎藤高行の著作で、もとは「続報徳外記」と題されていた。後に『二宮先生語録』と改め、全五巻の作品として刊行された。そのうち四巻までは明治年間に出版されたが、全文が発表されたのは1931年(昭和6年)である。

- (19) 天保五年という奥書があるため、一応この年（1834年）に作成されたとされている。書題の「三才」は三才図絵など当時の通用語であり、「三」は天・地・人の三つを指し「才」は才能などの「才」のように「はたらき」を意味する。ここで言う「はたらき」とは、宇宙の全体すなわち天地人のそなえる「徳」のはたらきである。また「金毛」というのは中国とモンゴルとの貿易に用いられるモンゴル産の毛皮であり、それが高価で、貨幣の代用となるほどだったため、尊い物の表示とも見られる。
- (20) R. ベラー、前掲論文、30頁。

5章

- (1) 中井久夫、『分裂病と人類』、東京大学出版会、1982年。
- (2) 中井久夫、同書、49頁。
- (3) 中井久夫、同書、50頁。
- (4) 中井久夫、同書、51頁。
- (5) 中井久夫、同書、57-58頁。
- (6) 中井久夫、同書、46頁。
- (7) 中井久夫、同書、46-49頁。

終章

- (1) 以下の二つのわたしの論文も、こうした視角を手がかりとした研究方法による論述のころみと
言えるだろう。

「レトリカーとしての二宮尊徳」（京都大学大学院教育学研究科修士論文、2002年）

「〈言説形態〉という研究視角 —— 図像言説あるいは詩的言説としての「語り」——」（2003年3月発行予定）

（なかぎりまりこ 京都大学大学院教育学研究科博士課程）