

「報徳」言説の語態

中 桐 万 里 子

はじめに

二宮尊徳（1787－1856）にみる報徳思想は、その表現形態に特徴をもった思想である。たとえば、尊徳がみずから著したとされ、現代に至るまで報徳思想の根幹にかかわる書として奥義書的な位置づけがされている『三才報徳金毛録』¹⁾（以下『金毛録』と略す）は、円「○」と直線「一」を用いた図と、漢字を組み合わせた短句によって構成された、きわめて特殊な形態をもつテキストである。また彼の思想を現代に伝える重要な記録として扱われている『二宮翁夜話』²⁾（以下『夜話』と略す）や『二宮先生語録』³⁾『報徳記』⁴⁾などには、彼が弟子や農民たちに語り聞かせた多くの「たとえ話」が中心に書き残されている。

こうした前者の言説と後者の語りとが相互循環的に連関して織りなしているのが報徳思想である。『夜話』などの背景に『金毛録』言説が控えていると捉えることで、そこにみる「たとえ話」が、尊徳に特有の視角から語りだされていることが浮き彫りになるだけでなく、『金毛録』を解釈する際にも、『夜話』などに描かれた日々の実践としての語りは無視できない。両者のテキスト世界が、循環しながら報徳思想を出現させているのである。

これまでの数多くの尊徳研究は、一連のテキストをこうした連関や相互補助的な連続性に着目して研究をすすめてきた。それらすべてのテキストを、「事実」が描かれた資料として扱い、そこに描かれた「内容」の解説や分析に主たる重きを置いてきた点で、共通した研究手法を用いてきたと言える。二宮尊徳という人物の実像に迫るため、報徳思想の真理を明らかにするため、残されたそれらのテキストには「何が語られているのか」という視点からアプローチし、そこに表わされている個別の内容を検討し、それらをいかに精密に正確に把握し理解していくかを問題としてきたのである。こうした従来の先行研究にみる研究法の詳細な分類について、わたしはすでにまとめたが⁵⁾、これらの研究には、天道の原理を色濃く描きだす『金毛録』と日常的実践の場での『夜話』の語りを一元的に捉えようとする、天道・人道一体論的な理解の枠組みが働いていると考えられる。

しかし、この『金毛録』言説と『夜話』の語りとの間には、共通性や相互補完的な連続性のみならず、大きな差異や落差といった非連続性もみられる。両者は、ともに「ことば」によって描かれながらも、先にもみたようにそれぞれがまったく異なったことばの仕組みや形態をもっている。つまりこの非連続性への視点は、言説の〈形態〉への注目からはじめて生まれるのであり、こうした〈形態〉の特殊性が報徳言説の重要な特徴として浮かびあがる。

従来の先行研究は、どのテキストに対しても語られている内容の解説のみに終始し、上記のテ

クストに描きだされた尊徳の語りが、なぜ図像や短句、あるいはたとえ話といったそれぞれに特殊な言説形態が選択されているのか、ということについてはまったく関心を向けてこなかった。尊徳が使っている「ことば」を一義的、辞書的、固定的なものとして、「事実」を描きだす道具や手段として捉える言語観を研究の前提とし、実証主義的で客観主義的な立場から、「ことば」をモノのように位置づけるのである。そのうえで、あらゆる報徳言説（テキスト）における「ことば」を、自明的な一義性をもつものとして一元的に捉え、報徳言説の「内容」面、すなわち実体的な意味の側面にだけ着目して分析や説明を試みた研究と言えるだろう。

わたしは、報徳言説は、こうした研究手法によるアプローチでは読み解くことができない特徴をもったテキストであると感じ、新たな研究方法の工夫が必要であると考えている。そして、先にも述べた〈言説形態〉を、尊徳の思想を伝えるテキストの重要な特性として捉え、語りの内容よりもその〈形態〉に注目した研究方法による解釈を行ってきた。さしあたっては、ヤコブソン（Roman Jakobson; 1896-1982）の见解を手がかりに報徳言説がもっていた〈形態〉に焦点をあわせてテキスト解釈を行なう立場に立ち、この新たな研究視角によって、テキストの〈言説形態〉が生み出している象徴的機能や詩的特性に光をあて、各々の言説に固有の〈意味〉を発見しようと試みてきた。従来の研究において軽視されてきた〈言説形態〉に着目し、それを手がかりにすることで、報徳言説が拓く独自の〈意味〉世界が明らかになると考えている。それは、報徳言説を象徴的・図像的かつ詩的機能を伴った複合的機能をもつ形態と見立て、その形態と不可分な連関をもって独特の〈意味〉を創出している一種の「自然言語」⁹⁾として捉える言語観に基づいた研究視角とも言える。これまでにわたしは、『金毛録』を主たるテキストに据えた論述を行ない、そこにおいて報徳思想が表出する際に図像や短句といった特殊な表現形態が用いられた必然性や必要性を明らかにしたが¹⁰⁾、本論においてもこうした〈言語形態〉への関心を中心的なテーマに据え、この点を軸に検討、考察したい。

尊徳の語りを現代に伝える著作はさまざまに存在するが、『報徳記』などが彼の業績を軸とした伝記的色彩が濃いのに対し、『夜話』には、より日常的な農民たちとの語りの場面が書き残されている。際立ったエピソードを軸に、尊徳の生涯を時系列にそって記した『報徳記』は、論理的な整合性や一貫性をもち、いわば教義を伝承するための物語として意味づけられ、描きだされている。他方で、『夜話』にみる一つひとつの短い「たとえ話」は断片的であるが、それらが相互に論理性で結びつけられることはなく、聴き手からの問いへの即興的返答や、ふとしたときにそばにあるものを用いて語った「たとえ話」など、尊徳の息づかいを感じさせる語りが、各々独立した「場面」をもつ生活のひとコマとして描かれている。そのためこのテキストを解釈するためには、語りが出現する時間や季節や天候や場所やタイミング、あるいは聴き手となる人物の状況や身分や年齢や語り手（尊徳）との関係などを全体的に視野に入れ、それらが織りなす〈イメージ〉を軸に、それぞれのシーンの語りを解釈することが必要となる。つまり、『夜話』の語りの特性は、そうした「場面（性）」なのである。わたしは、この「場面」と「語り」との密接な連関が、通常の教義言説や説明言説とは異なった、「たとえ話」という〈形態〉の連鎖によって編まれる『夜話』の重要な特徴であるとする。本論において『夜話』を主たるテキストとして選定し、「たとえ話」という語りの形態（スタイル）について論じるのは、以上のような根拠をもっている。

『夜話』の多くの語りは、具体的で身近な話題であるために、特にそこにみる語りの方法や場面（性）にかんしては無視され、さほどの検討が加えられてこなかった。これまでの研究における主たる関心は、その語りの背後にある「思想」へと向かい、『夜話』の語りは、そうした「思想」を読み解くための解説（書）的な位置づけがされ、その価値を矮小化されてきたのである。

上記の立場からわたしは、この「たとえ話」というスタイルこそが、そこに独自の語りの〈意味〉を発現させる重要な役割を担うものであると捉え、そのスタイルを切り口として報徳思想を読み解いてみたい。またこのとき、報徳思想が『夜話』のみならず、天道との「宜き程」⁹⁾の連関をもつ人道の在りようを描いた『金毛録』¹⁰⁾をも同時に抱えもつ思想であることを念頭におき、『夜話』の語りがそうした『金毛録』言説を常に抱えもっている、という視角から考えていくこととする。

1章. 〈語態〉という見立て

従来、尊徳が「たとえ話」という形態を用いたのは、報徳思想を「愚夫・愚婦」にむけて語りだすためであり、その思想を広く農民層に普及させることを目指して、日常の事物に即した容易な形で解説がされたのだろう、と捉えられてきた。ここには、「たとえ話」は報徳思想の「解説」あるいは「説明」のための表層的な手段であり、その奥にこそ尊徳がたしかに描きもっていた深遠なる一円融合の報徳思想や哲学がある、という考え方がある。

しかし本論は、表現される形態（文体・スタイル）を、「内容をより有効に伝えるためにいかなる「手段」をとったのか」という第二義的な意味においてではなく、むしろ、実際的に具体的に時々に応じて個々の内容を生みだす〈根本的な構え（attitude）〉、といった意味において考える立場をとる。語りの形態は、〈根本的な構え〉としてそこに流れる言語観や世界観が生みだすものであり、そうした〈構え〉がそのことばの〈形態〉として表出し、そのことばの〈意味〉を発現させる、と捉える。それは、伝えるべき「内容」が先行的に存在し、それをなんらかの道具的で一義的な表現「形体」にのせて表出させる、という捉え方ではなく、表現すべき〈内容〉は、常に〈形態〉と一体的である、という捉え方である。その意味で本論では、この「たとえ話」というスタイルこそが〈報徳思想〉そのものであると見立てたいのである。

この見立てから論を発展させるため、ここでは具体的には〈語態〉というタームを軸に報徳言説にアプローチしたい。この〈語態〉とは、言説形態の重要性を主張したヤコブソンの示唆的な見解とともに、近年新たな試みとして展開されている「言語態」概念を手がかりとして、わたし自身が編み出したタームである。ヤコブソンの基本的見解や、それを踏まえたわたしの研究立場については、すでに他で詳しく論じているが¹⁰⁾、「言語態」とは、1993年に東京大学大学院総合文化研究科に発足した言語情報科学専攻の「言語態の研究」グループを中心に進められている研究によって提唱された概念であり¹¹⁾、それは、「社会や文化の単位としての言語活動一般のこと」と定義され、「じっさいに実現したものとしてのことば、言語活動の実践態、社会や文化をつくりだしている具体的な言語の生態の集まりを指すことばとして使用する」と宣言されている概念である。また、こうした定義から明らかなように、「言語態」は、社会や文化といった背景をつよく意識した「言語」の「様態」「実践態」「生態」「表現形態」と述べられてもいる¹²⁾。

この概念は、記号論からの提唱を受け、「記号の実現態、実践態」でもあるとされるような「言語」観に基づいて確立されている。

ところで、竹田青嗣が指摘するように、現代言語学の多くは、「言語」における「指示とは実在対象の指示のことだとする論理主義的前提」や、さらにそうした「言語」が「一定の「意味」を“もつ”という意味実体的思考」を前提として、「「言語」をその生きた本質において扱わず、「一般言語表象」として分析してきた」。「言語というシステム」を「信号のシステムや暗号のシステムなどのように任意に人為的に作られた明約的な規則体系」として捉えているのである¹³⁾。こうした点に着目し、上記の「言語態」という切り口にヒントを得て、わたしは新たに〈語態〉というタームを考案した。つまり本論が、「ことば」を、記号的側面ともいべき視角から「一般言語表象」としての機能をもつ「言語」として捉えるのではなく、ヤコブソンの提唱する「場面」¹⁴⁾という視角から語り手—聴き手によって成立する「語り」として捉える立場に立つため、このような用語法の転換が必要だったのである。こうした用語法の転換は、竹田の論じる「言語の「意味」の多義性」や「言語規則の規定不可能性」をめぐる現象学的な言語研究¹⁵⁾や、「「物語」「喩」「寓意」などの方法によって虚構化され」た文学テキストにまつわる言語論争¹⁶⁾など、近年の言語学的動向と重なる関心領域をもつものと言えるかもしれない。

以下での論の展開を支える基本的な用語となるこの〈語態〉とは、「語りのスタイル」といった語りの在りようを意味するタームであり。たとえば、「実体」や「形体」のように「体」が用いられるタームは、そのものの恒常的、持続的な有りよう¹⁷⁾を示すため、主には、客観的に測定可能な物理的事物（モノ）と結びつけられたり、不変的で揺るぎない本質や真実と関連させて論じられる。「体」は、変化する諸性質の根底にある持続的なもので、存在するために他のいかなるものも必要とせず、それ自体で存続が可能なるものを示しているのである。

他方で、〈実態〉や〈形態〉の場合の〈態〉とは、そのものの状態や状況的、文脈依存的な在りようを示すため、事物やできごとの可変的特質と関連させて用いられる。本論で述べようとする〈語態〉の〈態〉とはこの意味をもち、ことばや語りを、そのつどの語り手—聴き手を軸とした「場面」によって、可変的、文脈的、流動的、多義的な〈態〉として発現するものとして考えようとする用語である。

なお、この「体」と〈態〉の区別は、仏教や儒教を中心とした中国思想の重要な概念のひとつである体用論とは、基本的に異なったスタンスをもっている。「本体」と「作用」といったいわば二元論的なカテゴリーから世界を捉えるのではなく、「体」と〈態〉を、それぞれに異なる地平をもつ世界の在りようとして捉えようとするのである。

以下で詳しく論じるが、こうした〈態〉の地平において尊徳の語りを読み解くと、従来の研究で捉えられていた脈絡とは大きく異なるところに、「たとえ話」という形態の働きが見えてくる。先取りして述べるなら、主に「体」の地平で報徳言説にアプローチしていたこれまでの研究では、先にも述べたように、尊徳の形而上的思想や学問的知識（教義）を無知な「愚夫・愚婦」を聞き手としてわかりやすく語るために「たとえ話」という形体が機能していたと考えてきた。他方で、生活や行為や実践を不可欠な契機として、それらと密接に連関する形（形態）で世界が出現する〈態〉の地平においては、「日常」という生活次元にある尊徳の語りの在りようが見えてくる。このとき、その語りによって描かれる「日常」に働いているのは、知性ではなく〈イメージ〉であ

るため、この語りは、生活に密着した具体的事物を通して「たとえ話」としてしか成立し得ない。つまり、イメージに支えられた「たとえ話」という形態によってのみ、「日常」の次元は出現することが可能となるのであり、その意味でこの形態は、〈イメージとしての日常〉との連関における必然性をもつのである。これらの点を中心的なテーマとした考察を、以下で展開したい。

2章.「実体」と〈態〉

尊徳のたとえ話には、ものの見立てにまつわる話が多く存在している。その見立ては、なにも抽象的な観念や思惟の産物ではなく、人びとの行為や作為といった、日常生活における実践を必要不可欠な契機として含みもつ点で特徴的である。たとえば、ある弟子と一緒に入浴したときに、語られたたとえ話に以下のようなものがある。

…前略…世の中には、お前たちのような富者でありながら、みな十分であることを知らずに、あくまでも利をむさぼり、不足を唱えるのは、大人がこの湯船の中に立って、屈まないで湯を肩にかけて、「湯船がはなはだ浅い。膝にも達しない」と罵るようなものだ。もし湯をその望みのように深くすれば、小人・童子は入浴ができないだろう。これは、湯船が浅いのではなく、自分が屈まないのが過ちである。この過ちをよく知って屈めば、湯はたちまち肩に達して、おのずから十分になる。何も他に求めることはない。世間で富者が不足を唱えるのは、これとどこが違おう。…後略…

〈『二宮翁夜話』38〉

通常、農民たちが日々の生活のなかで触れている湯船の水量はいかなる場所で、いかなるときに、いかなる人が見ても同じように見え、一定の決められた尺度によって揺るぎない固定的な測定が可能な「あたりまえ」の実体としてそこに有る。その水量の捉え方は、人間の在りようと無関係な外部に、生活とは切り離れた場所に自立的に存在する「対象」としての認識のされ方である。モノ（湯船の水量）は、歴然とした不変的な形体をもってそこに有るのである。

ところが、ここにおいて尊徳は、そうした固定的で一義的な意味をもつ「実体」としての湯船の水量ではなく、「屈む」という実践の挿入により一変し得る〈実態〉として描きだしている。尊徳が語る湯船の水量は、「立つ／屈む」という人間（わたし）の在りようとの連関ではじめてその存在の形態を現わすものである。湯船の水量は、物理的に増やしたり減らしたりしない限りそこに変わることなく一定の量で有るモノなのではなく、人間が立ったり屈んだりすることで、「浅く」もなり「十分」にもなる〈実態〉なのである。「立つ／屈む」という行為こそが、「浅さ／深さ」といった湯船の「水量」をそこに発現するのであり、行為が出現するときにはじめて世界が現われるということである。

『夜話』におけるたとえ話は、一貫してこうした〈実態〉的世界を表出する語りである。聴き手にとっては、このようなく実態としての日常世界の語りは、目の前に決して揺らぐことのない唯一の真実として存在するかに見えていた「あたりまえ」な現実が反転する契機になる。身近なテーマのたとえ話を通して、目の前に〈実態〉世界が現出するという場に触れた聴き手には、

この世界を「見る」者すなわち主体としての語り手との連関によって「転換」が起立するのである。ここにおいて、尊徳が描きだした〈実態〉としての日常が、聴き手（農民たち）に手応えとともに実感されるのであり、「実体」として見えていたものが、〈実態〉としてまさに「見える」のである。それは、事物（モノ）を、みずからの「日常」と濃密な連関をもって出現する〈態〉的な事物として受け取りなおすという「転換」なのである。その意味で尊徳のたとえ話は、聴き手にとっての転換を促す「仕掛け」として働く〈語態〉であったと言えるだろう。

ところで、これまでの尊徳研究では、身近な具体的事物を語った尊徳の語りを、学的、理論的な思想を容易な形で説き明かすことを目的とした、手段としての語りと考えてきた。これは、「あることを語りつつ別のことを意味する」、あるいは「(あることを言いあらわすさい) 本来別のことをあらわす語を転用する」という性質をもつ「たとえ」の手法であり、語るべき対象としての深遠なる宇宙論的「思想」を先行的、目的的に潜在させつつ、それを表現するために卑近な日常生活の語りを「たとえ話」として使用したという捉え方である。これは、天道・人道一体論的、連続論的な前提に立つ研究手法に顕著にみられる位置づけ方で、特に戦前の国家主義的な脈絡においては、尊徳を天道イデオロギーを実用化し、生活の場で具現化した存在として解釈し、「徳の体现者」「教義の体现者」としての尊徳像を導いてきたのである¹⁰⁾。

しかし尊徳にとっては、なんらかの伝えるべき思想を想定したうで便宜的に日々のできごとを語ったのではなく、むしろ、一つひとつの語りを通すことでそのつどに「日常」が出現したのではないだろうか。彼が立っていたのは、日常生活が揺るぎない「実体」として既に有る地平ではなく、「日常」が人間（わたし）という「行為」（ここでは「語り」）をくぐりぬけることで可能的な〈実態〉として在る地平、発現する地平だったと捉えられるのである。つまり、このときそれぞれの語りが、多くの事物やできごとが重なりあって成立する「日常」の、ある特定のひとコマとしての「一例」や「一形態」「たとえばの話」であるという意味での「たとえ話」だったのではないだろうか。

ここにおいては、語り手の「意図」ではなく語るという「行為」との連関から、すなわち尊徳が「生きる」ことを通して発現させる〈実態〉としての日常や現実という独自の生活観が描きだされている。それは、先行的に存在するなんらかの思想の表現を目的として語りがあるのではなく、語りが紡がれた場所にひとつの〈思想〉が現われるということであり、語りそのものがそのつどひとつの〈思想〉として出現し、存在しているとも換言できる。報徳言説を通してみえる尊徳の思想とは、こうした実践的な「行為」と一体化している〈思想〉なのである。

もうひとつ、尊徳の語りを取りあげてみたい。

…前略…一年は十二ヵ月であるが、月々に米が実るわけではない。ただ初冬の一ヵ月にだけ実って、十二ヵ月間米を食うのは、人々がそう決定（けつじょう）して、そう注意するからだ。これでみれば、二年に一度、あるいは三年に一度実るとしても、人々がそのとおり決定して注意をすれば、けっしてさしつかえはない。すべて物の不足するのは、みな覚悟をしていないからだ。…後略…

《『二宮翁夜話』25》

尊徳がこの語りによって描きだしているのは、〈実態〉的「米」である。農民たちが日々の現実世界において、実際に見て、触れて、作って、食して、交換している実体としての「米」は、おそらく人々にとってあまりに日常的で自明化された存在として、疑いようのない一義的な形（形体）で揺るぎなくそこに有るがゆえに、逆に生活とは切り離された空虚なモノだったのではないだろうか。しかし、尊徳が語った「米」はそうした実体的な「米」ではなかった。12ヶ月のあいだ農民たちが見続け、触れ続ける「米」は、実は自明的にそこに有るのではなく、人間の「決定」をくぐってはじめて発現することが可能となる存在である。具体的に目の前に在る「米」は、人間をくぐること（人道）なくしては存在し得ないのであり、その意味で人間から切り離れた対象として有る「実体」的存在ではなく、人間（人道）という文脈に依拠した、流動的で可変的な〈実態〉的存在としてそこに在る。それは、行為や認識といった人間の在りようとの連関でしか出現しない世界であるために、生活と密着した、もはや見過ごすことのできないたしかな手応えをもつ存在として現前化するのである。

つまり生活において人は、〈人道〉という人工的な仕掛けや技一すなわち「行為」一が介在して成立した「米」を食べているのであって、単なる自然のままに「米」を食べているわけではない。「米」は、自然の恵みなのではなく、行為や作為を通して生まれる実用的で実的な「作品」であって、歴史的、人道的な文脈においてはじめて発現し得る「米」なのである。一年間「米」を食べることは、「米」の不足と同様に、〈人道〉の徳の所産であって、「米」のあるなしは人間の在りようの問題である。尊徳の政治・経済という社会機構や外在的なシステムの力に対するきびしい批判の目は、この考え方の延長にあるといえるかもしれない。

以上のような〈実態〉としての生活観に立つとき、人間の「行為」や「決定」こそが日常を生みだし、世界を構成するということになるだろう。そしてここにおける（屈むという）行為や（年に一度しか実らない米を12ヶ月食べるとする）決定とは、〈イメージ〉と通じる人間の在りようではないかと思う。イメージという語は、これまでもさまざまな分野や領域で用いられてきた歴史をもつが、ここで述べる〈イメージ〉とは、以下で明らかにしていくように〈態〉の地平を支える重要な役割をになうものである。それは、理論的に体系化された学問知ではなく、「日常」を生み出す行為や意志にかかわる実的な働きである。

この〈態〉の地平における行為や意志とは、外部から観察や記述が可能な物理的・実的な行動や思考、認知といった類のものではなく、イメージと一体化した行為や決定である。たとえば田を耕す人間の動きは、食べる・生きるための「田畑山林の荒蕪」の開拓であるだけでなく、人道的な勤めとしての「心の田の荒蕪」¹⁹⁾の開拓の意味ももつ多義的な行為なのである。そこに出現するのは、人間の在りようと連関した、一義的には語り得ない可能的な〈実態〉としての「行為」である。イメージとは、〈実態〉としての事物やできごとの実的な「見え方」であり、行為のただなかであって、行為という形態で発現する世界なのである。

尊徳の語り、聴き手である農民たちに単なる認識レベルにとどまる観念的理解ではなく、生活レベルに根差した具体的行為につながる説得力をもち得たのは、イメージに支えられた〈実態〉的世界を描きだしたからだと思われる。〈イメージとしての語り〉が、語り手である尊徳と聴き手である農民たちをつなぎ、〈イメージとしての日常〉がそこに活性化し生まれることで、聴き手が語り手と同じ地平で〈実態〉的事物に出会うことが可能となり、生きた〈日常〉を発見し、

世界を新しい別な文脈において受け取りなおす場となる。そしてこれこそが、聴き手の具体的生活が転換する契機になり、「腑に落ちる」というかたちで、実際に生きた語りとなり得るのである。その語りは、それまでの意味づけの枠組み自体を差異化し、人間と切り離せない多義的で流動的、可変的な世界として日常を語りだすことで、その在りようがもつ生産的な力、別の「見え方」を出現させる力を喚起させるのかもしれない。聴き手にとってのこうした転換を可能にする語りとは、生活において誰にとっても「あたりまえ」という揺るぎなさで、一義的に存在するかに「見えて」いた事物やできごとを軸に、具体の一場面として語りだすことでそれまでとは別な事物やできごとの在りようを、すなわち「実体」とは異なる〈実態〉を出現させ、実際に聴き手に「見せる」語りなのである。尊徳にとっては、これが「たとえ話」という形態をもつ〈語態〉だったと言える。

3章. 〈態〉としての「行為」

前章まででは、「湯船の水量」と「米」の二つのたとえ話を検討したが、そこにおいて人間の「行為」や「決定」は、〈態〉的な事物やできごとを出現させる力をもっていた。一見するとそれは、人間の意志を反映した主体的・能動的な行為の力であるかのようにも捉えられる。しかしここで注目すべきは、「行為」を通して生まれる〈実態の世界〉とは、尊徳に沿うなら「なる」世界²⁰あるいは「来る」世界²¹と言えるものだという点である。

たとえば米や茄子は、耕作という具体的行為や決定という人道（人間）の文脈にはじめて出現するものであって、決して自然のままに天からの恵みとして存在しているわけではない。米や茄子は、その意味で天道の文脈には存在しない。天が等しく育成する雑草と稲を、人間が区別し、雑草を悪と名づけて刈り取り、天道に逆らう側面をもちつつ「行為」することで、はじめてそれらは田畑のうえに出現する。けれども他方で、畑に自分で植えた茄子でも、決して自分の力だけで実らせることはできず、人間の意のままに作り出すこともまたできない。植物を育成するという天の力（天道）を借りなくては、米も茄子も育たない。つまり、米や茄子は人間の行為によって「実らせる」という、「する」の文脈だけで語れるものではなく、人間の行為を通して、しかもつねに天道の力を借りて「実る」のであり、「なる」という文脈で出現しているのである。

これが「天道に半分従い、半分逆らう」という天道との「宜き程」の連関をもつ〈人道〉の在りようである。尊徳が語る〈人道〉は、決して天道と切り離された自我肥大的な万能を意味せず、しかも天道と一体化してしまった没主体的な在りようでもない。その意味で、〈人道〉の文脈で語られる「行為」「作為」「勤め」とは、何らかの成果（たとえば、米、茄子）を直接導きだす手段ではない。ここに、〈実態〉とは可能態でありながらしかし無制限ではないという、〈実態〉的世界や〈イメージ〉の「限定性」が重要な特性としてみえてくる。

先述の二つのたとえ話における人道（すなわち「行為」）は、一見するとこうした天道との連関が見えにくい形で描かれている。湯船での水量を出現させる「立つ／屈む」という「行為」や、一定の量の米をある期間変わらずに生活の場に在らせる「決定」などは、自由な選択に任された人間中心主義的なありかたにも見える。その誤解を防ぐために、もう一つの別のたとえ話をとりあげ、人道がつねに天道との「宜き程」の連関をもつ「行為」であることを明らかにしたい。人

道と天道とが非連続的でありながらしかもつねに相互に関連する在りようが、人間生活のあらゆる場面で拓かれていることが、「たとえ話」として語りだされているのである。

…前略…皮もなく骨もなく、かまぼこやはんぺんのような魚があれば、人のためには便利であるが、天はこれを生じないから、漫々たる大海にそのような魚は一尾もないのだ。また籾もなく糠もなく、白米のような米があれば、人世にはこのうえもない利益であるが、天はこれを生じない。それゆえに全国の田地に一粒もこういう米はない。(中略)糠と米は一身同体である。肉と骨もまた同じだ。肉の多い魚は骨も大きい。それを糠と骨とを嫌い、米と肉とを欲するのは、人の私心であるから、天に対しては申しわけなからう。そうはいつでも、今まで食っていた飯もすえれば食うことができない人体だから仕方がない。…後略…

《『二宮翁夜話』115》

魚を骨と肉に、米を糠と白米に区別するのは、「人の私心」であり、人の勝手なふるまいであるが、このふるまいが、天道世界（「魚」）とは別の、人間の都合で分節化した「多」の世界（「不要な骨と必要な肉との区分」）を出現させる。

魚の骨を捨ててその肉だけを食べたり、精米によって糠を取り除いて白米にしたり、といったふるまいは、聴き手である農民たちにとっては、「あたりまえ」であった。しかし、生活におけるこうしたほんの小さなふるまいもまた、尊徳の語りをくぐると、〈態〉的な事物として出現し、「あたりまえ」なふるまいが、人道の文脈にある工夫や技—すなわち「行為」—となる。それらは、「あたりまえ」ではなく、人道として世界を出現させている重要な「行為」として語りだされ、たちまちに新しい〈意味〉を帯びてくるのである。

精米が「あたりまえ」となっている世界では、天道と人道の区別はなく、その意味では天道も人道も存在していない、とみえる。聴き手は、尊徳の「たとえ話」によって、日常の「あたりまえ」なふるまいが、〈イメージ〉に支えられた〈態〉世界に「行為」として出現する場面に触れるのである。このとき、その場を「見る」ことを通してはじめて、天道とははっきりと異なる人道の在りようも「見え」、天道と人道が同時に現前化するのである。

尊徳は、行為としての「人体」は、魚の肉や白米しか「食うことができない」という「限定性」をもつがゆえに仕方なく、すべてに区別や分別が施されていない「一身同体」としての天道的「一」の世界とは区別された、人道的「多」の世界を生きざるを得ないと語る。また彼によれば、人間が「人間」として生きることができるのは、「実体」として語られる事物（モノ）の世界においてではなく、「人体」という限定性をもつ人間の行為を通してそのつど発現する〈態〉世界であり、〈イメージとしての日常〉においてのみ可能なのである。その意味で、ここで尊徳が語る「人体」とは、〈人態〉とも言うべき人間の在りようとして捉えることができるだろう。善悪、禍福、糠白米、骨肉などの区別はもとより、湯船の水量や一年中の米など、天道という自然なる「一」の世界には存在しない人道上の分類や分節を通してはじめて出現する「多」の世界は、〈イメージ〉が支える世界である。天道的世界では「一身同体」として区別をもたなかった事物が、人間とのかかわりで生まれる〈イメージ〉によって輪郭や境界をもって浮きあがり、聴き手の前

に現われ、聴き手のあたりまえな生活を息づいた〈イメージとしての日常〉へと「転換」するのである。

ここにおいて「人体（人態）」すなわち人間は、「行為」を意図的操作的にあやつり、そこに完全なる自由意志を反映させる「主体」としてではなく、むしろ「行為」を通してのみ出現可能な存在であると言えるだろう。「行為」とは、人間が主体となって「する」行為ではなく、天道との連関をもつがゆえに「なる」あるいは「来る」というありかたで世界を出現させる「行為」なのである。魚を骨と肉に分けて食べたり、米を精米するといった「あたりまえ」のふるまいを「行為」として語ることによって、〈態〉世界を発現させるだけでなく、天道では生き得ない「人体（人態）」をもそこに発現させる。ここには、「人間が行為する」と語るのではなく、〈行為としての人間〉を語ろうとする尊徳の人間を捉えるモチーフ（人間観）が示されている。さらにこのモチーフを軸に、「語り」もまた「行為」であることを思うと、この語りの在りよう—すなわち〈語態〉—にこそ語り手である〈人間〉が現われていると言えるだろう。

報徳言説としての「たとえ話」は、事物について語りながら、つねにその事物や行為が語りにおいて意味変換され、「行為」する人間の世界をイメージさせる働きをもっているものであり、これが「たとえ話」という〈語態〉の特性であると言える。またそれは、「尊徳が語った語り」なのではなく、〈語りとして出現する尊徳〉として捉えられる必要があるだろう。

おわりに

尊徳の「たとえ話」は、これまでみてきたように〈イメージ〉と強く連関した〈態〉の地平の語りである。ここにみる実態世界は、「行為」という文脈に依存した可変的世界として在るため、一元的に体系化された整合的な語りにはなじまないたしかさをもっている。〈態〉の地平の語りは、語りとともに始めて実態世界が出現するという意味で、存在や表現そのものとしてのことばである。日常生活と密接な連関をもって現前化する〈態〉の語りには、「知性」ではなく〈イメージ〉が働くことで、論理とは異なる次元で成立し、異なるかたちの伝わり方をするが、そこに生まれたイメージ世界が聴き手にもまた「見えた」とき、語り手と聴き手は〈態〉の地平でつながれ、その語りは聴き手にとっての「実体」としての世界を〈実態〉としての〈日常〉へと転換する力を持ち得る。

『夜話』の語りを通して発現するこの〈日常〉とは〈イメージとしての日常〉と言えるだろう。聴き手にとってはそれまで現前化を疑われず、強固な自明性をもって存在しているとみえた実体世界を、尊徳は「たとえ話」を通して〈実態〉として「見せる」のである。この〈実態〉を語る言説形態としては、一義的、辞書的に固定化された意味と結びつく通常言説や、教義を一方向的に伝達するための説明言説はなじまない。つまり、対象指示的・実体的言語ではなく、柔軟で多義的で、イメージを十分に含んだ〈意味〉を出現させることばの在りようを保証する語りの形態こそが、〈日常〉を〈実態〉として描きだすために必要で必然であり、そのための〈語態〉が「たとえ話」だったのである。

「たとえ話」を通して発現するのはあくまで〈イメージとしての日常〉である人道世界であるが、それは天道と人道との非連続性への気づきを背景にのみ起立する〈「多」〉としての人間（人

道)の「発見」である。その意味で、これらの語りによって描かれる場面は、天道と人道とが触れている場面であり、天道とは異なる世界としての人道の在りようをつきつけられる場面だと言える。このとき気づきがむかう天道とは、そもそも「一」なる世界であり、論理的な理解の枠組みや知的な説明言説によって切り取ることは不可能な存在である。そのためこの天道との非連続性（あるいは他方の連続性）もまた、ある「場面」を断片的に描きだすことを通して象徴的に垣間みせることしかできない。ここにも、尊徳の語りが「たとえ話」という〈語態〉を選択した必然性をみることができる。

『夜話』は、こうした断片的「場面」として〈日常〉を描きだす尊徳の「たとえ話」が、いくつも重なりあうことで編まれている。このときたとえ話同士は、知的になんらかの明確な結びつきで編まれてはおらず、つながりが見えない断片として描かれているが、これらは相互にイメージによってつながれ、重なりあうことで〈意味〉を発現させている。一つひとつの「たとえ話」は、自立的に完結して「有る」のではなく、あくまで「一場面」であり、他の「場面」とのつながりによって多様な文脈をつくりだし、さまざまな息づき方をし得る可能的なく実態」として「在る」。それは、「たとえ話」が、断片でありつつ〈態〉という地平で地続きでもあるという「在りよう」で、こうした語りの「在りよう」〈語態〉が、尊徳の生活や『夜話』というテキスト世界に、〈イメージとしての日常〉をつくりあげていると言えるのである。

本論で取りあげた三つのたとえ話もまた、互いに連関することで、それだけを眺めていては出現しない新しい〈意味〉が見えてくる。たとえばそれは、先の二つ（湯船の水量と一年間の米）の話にみる「行為」が、三つ目（魚の骨と肉）の話と重なることで、それだけでは見えにくかった天道との連関をもつ「行為」の在りようとして見えてくる、といった具合にである。

『夜話』にみる報徳言説は、〈語態〉という見立てによって、事物やできごと、そして人間—すなわち世界—を、天道と連関する人道の文脈において出現させ、人間の「行為」をくぐることでたしかに息づく〈イメージとしての日常〉を発見するため、受け取りなおすために、必然で必要な形態としてみえてくる。ここにおける〈ことば〉とは、〈態〉という地平に世界を出現させる力であった。

この〈語態〉という見立ては、しかしいまだ仮説的なものである。本論で述べてきたように、「たとえ話」というごくありふれた語りの〈形態〉をとりながら、聴き手にイメージを喚起したその不思議さを解明するために構想したものであり、報徳言説に対する見立てとしてはある程度機能したと思われる。しかしそれは、さしあたっては「たとえ話」の機能に焦点をあてた試みであって、思想研究全体に拡大可能なものであるかは不明である。わたしは今後、語りの形態、ことばの働き、イメージの出現など、本論で用いた概念を、言語研究の分野で使われているさまざまな概念とつきあわせながら整備し、これらの概念を軸にした研究が展開する可能性について模索する必要があると考えている。

◆註：

- 1) 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。
- 2) 福住正兄、『二宮翁夜話』、卷一（三）、1884年。
本論では、児玉幸多編、『日本の名著26 二宮尊徳』、中央公論社、1970年、に掲載されている「二宮翁夜話」を参照する。
 - 3) 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。
のちに『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。
 - 4) 『報徳記』は、富田高慶の著作である。
この著は、従来尊徳没後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年～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、『尊徳開顕』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。
 - 5) 中桐万里子、「尊徳研究法の類型化」、2003年。
（京都大学大学院教育学研究科臨床教育学講座編、『臨床教育人間学』、第5号、に所収）
 - 6) 山中桂一、『詩とことば（ヤコブソンの言語科学1）』、勁草書房、1989年、231頁。
ヤコブソンは、「文脈自由構造」をもつ人工的な「形式言語」に対して、「文脈依存構造」をもつ「自然言語」を位置づける。彼はこの「自然言語」を、不断の発明的な進展を付与する特性をもち、「意味の可変性」「多様で広域におよぶ比喩的転移」「無限の適性」といった無限性と創造力とが全面的に連関した言語である、と述べている。詳細は、同書（特に230頁）を参照。
 - 7) 中桐万里子、『レトリカーとしての二宮尊徳』、京都大学教育学研究科修士論文、2002年。
 - 8) 皇紀夫、「下程勇吉の二宮尊徳研究」、2000年、232頁～236頁。
（下程勇吉・教育人間学研究会、『教育人間学の根本問題』、燈影舎、に所収）
皇はこの論のなかで、水車のたとえ話をとりあげ、「宜き程」を鍵概念として試論を展開させている。
 - 9) こうした解釈の詳細については、中桐万里子、『レトリカーとしての二宮尊徳』の特に2章、3章を参照のこと。
 - 10) 中桐万里子、「〈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。
（劉金才・草山昭主編、『報徳思想と中国文化』學苑出版社、に所収）
 - 11) 山中桂一・石田英敬編、『言語態の問い』、東京大学出版会、2001年、を参照のこと。
 - 12) 同書、2頁。
 - 13) 竹田青嗣、『言語思考へ—脱構築と現象学—』、径書房、2001年、213～215頁。
 - 14) 山中桂一、『詩とことば（ヤコブソンの言語科学1）』、勁草書房、1989年、144頁。
 - 15) 竹田青嗣、前掲書、176頁。
 - 16) 同書、167頁。
 - 17) 本論においては、実体的な世界にかんしては「有る」「有りよう」など「有」のタームを用い、また他方、実態的な世界にかんしては「在る」「在りよう」など「在」のタームを用いることとする。
 - 18) 中桐万里子、「尊徳研究法の類型化」、2003年、34～37頁、を参照のこと。
 - 19) 福住正兄、『二宮翁夜話』、卷三（九二）、1884年。
 - 20) 具体的な事例としては、同書、卷一（三二）や卷二（五二）、などを参照。
 - 21) 具体的な事例としては、同書、卷三（八六）、などを参照。

（博士後期課程2回生、臨床教育学講座）

Speaking Attitude of “Hotoku” discourse

NAKAGIRI Mariko

Most studies on Ninomiya Sontoku (1787-1856) and his thought- known as “*Hotoku*” thought- have considered what are the substantial contents of “*Hotoku*” discourse. This paper intends to take up “*Ninomiyaou-Yawa*” and to reinterpret it from the viewpoint of the actual situation. Sontoku usually spoke to his audience (farmers and pupils) about things and happenings familiar to them. He then used various examples, metaphors, parables and allegorical stories in his speech. His such speeches thus consisted of “*Ninomiyaou-Yawa*”. Hence, I direct my attention to “*speaking scene*” and use the notion “*speaking attitude (gotai)*” as the key concept in interpreting this text. I coined this term under the influence of Roman Jakobson (1896-1982), who emphasized the importance not of substantial contents but speaking style (including the speaking scene, sound, shape, context and so on). This paper shows that Sontoku referred to and spoke about daily life as an “*image*” that brings things and happenings to life. He thought that daily life did not have a fixed, objective and substantial meaning but fluid and polysemous meanings depending on the human context (*jindo*). He spoke of the diverse versions of daily life on the imaginary horizon in his allegorical stories.