

# 歴史と思想

——『二宮尊徳の人間学的研究』に学ぶ——

高 巖

## 目 次

- はじめに
- 一、尊徳の生きかた・考えかた
  - 二、国家と思想
  - 三、神道の歴史の変遷
  - 四、開国の道としての神道
  - 五、神道から仏教へ
  - 六、奈良・平安仏教から鎌倉仏教へ
  - 七、仏教の「まこと」
  - 八、仏教から儒教へ
  - 九、儒教と幕藩体制
  - 一〇、二宮尊徳の立場  
将来に向けて

## はじめに

『二宮尊徳の人間学的研究』（以下、『研究』と略す）は、二宮尊徳の生きかた・考えかたを中心に展開されたが、決して史実の整理・検討に止どまるものではなかった。その狙いは、尊徳との「偉大なる対話」(Great Conversation)を通して、読む者に人間の生き方・人倫社会のあり方を問い直すところにあると言ってもよからう。この意味で、同書は尊徳という人物を通じて、著者が読者に語りかけ問いかけてくる「教育の書」、「実践哲学の書」であった。

では、二宮尊徳は如何に考え、如何に生きたのか、また如何に人倫社会をつくろうとしたのか。そこから読者は何を学ぶべきなのか。尊徳の生きかた・考えかたを整理するところから始め、求められる人の道、人倫の道を探ってみること、これがここでの課題であり、また本書から学ぶ最も重要な点の一つであろう。

## 一、尊徳の生きかた・考えかた

尊徳は、如何に生きたか、如何に考えたか。この問いに答えることは容易ではない。彼の生涯すべてを語ることによつてのみ、その課題が達せられるからである。ただし、ここで求められるのは、ありとあらゆる生活の局面、考えかたの位相を描き出すことではない。彼の生きかた・考えかたの根源的基底を描写すること、これが本質的な問いであろう。では、その基底とは何か。

それは、日本歴史の中に尊徳が見出した本質的思想体系であると結論できよう。すなわち、神道、仏教、儒教に尊徳が見出した共通一貫する思想・哲学であると言えよう。「神儒仏正味一粒丸」として報徳教が提示されたこと自体にこう結論する根拠があるわけであるが、ただそれだけの理由でもってこれを終わらせるわけにはいかない。理解は、円環的議論を通して一層深められなければならない、深めることによつてのみ、理解は本来の理解に到達し得るからである。

では、その円環的深化は如何に行なわれるべきか。それは、各宗教・思想のどの点に尊徳が自らの生きかた・考えかたの本質を求めたのか、もしくは如何なる哲学に自らのハラを据えたのかを問うことから始まる。この問いに対しては、即、「至誠」、「まこと」という答えが返ってくる。では、この「誠」という哲学は、神道、仏教、儒教においてどのような位置を占めたのか、また如何に現実の中で具体化され得るものであったのか。

常に現実との生きた関係において「哲学」を考え抜いた尊徳にとつて、思想が歴史において果たした役割こそそれ自身の存在根拠を決する基準であったとも言えよう。生きた現実は何らかの意味を与えない哲学は、彼にとつては死物に過ぎなかつたわけである。彼は、現実を指導し得る原理を徹底的に求めまたそれを現実の中で具体的に実践しようとした。それ故、「まこと」が如何に現実の中で具体化され得たのかという問いは、もしくは神道、仏教、儒教の中でそれはどのような位置を占めていたのかという問いは、「誠」の思想が歴史の中で果たした役割を見ていくことにより、自ずと明らかになってくる。そしてまさに、このような意味において、歴史と思想を見るのが、尊徳の生きかた・考えかたを知る出発点となり、また円環を経た帰着点となるのである。

## 二、国家と思想

今、明治維新までの日本の国家史を振り返る時、そこに三つの大きな節目があったことに気づく。第一は、神々による国拓きと秩序形成の時代、第二は、一つの政治国家として日本が組み立てられていく律令体制の時代、第三は、律令体制崩壊後の混乱を治め国家の秩序を再編するという形で導入された徳川幕藩体制の時代である。

ただし、体制そのものの中には、自らの秩序を正統化する根拠はない。体制は体制自身で秩序を保っているのではない。体制は、自らの秩序に正統性を与えるもの、すなわち、理念と哲学がなければ存在し得ないのである。では、日本のそれぞれの時代が要請した理念・哲学とはいったい如何なるものであったのか。それは、一貫して変わらぬ思想・理想であったのか。この問いにはまず「否」と答えなければならぬ。

国家体制という現実が時代とともに生成衰滅していく必然がある限り、体制の正統性が崩壊せざるを得ない運命がある限り、体制を支える思想自身も衰亡は避け難きものとなる。いやむしろ、思想そのものの力の喪失が体

制を崩壊へと導くのかもしれない。そこには体制と思想の相互媒介的な歴史の展開があると言っても過言ではなからう。

国家史に三つの段階があったこと、そしてこの国家の体制と思想が不可分の関係にあったということ。それは、とりも直さず、日本倫理思想史そのものにも三つの節目があったことを意味するのである。すなわち、日本国家史の節目に呼応する形で、日本の主要な理念・哲学・宗教の興亡があったことを示唆するのである。

尊徳は、それを「神道」、「仏教」、「儒教」に求めた。神道は、国家史第一期において、国を開くべき方向を示し、またその体制の下にあった人々に生活の指針を与えるものであった。故に尊徳にあっては、神道は「開国の道」として把握せられた。続く仏教は、第二期の律令国家の重要な思想的支柱となり、神道の墮落によって退廃・疲弊した人心を復興しようとするものであった。よって仏教は「治心の道」として捉えられた。そして最後の儒教は、第三期の幕藩体制に確固たる正統性を与えるものとして台頭してくることとなった。統一国家日本の封建体制が確立される時、儒教は国を守り治める教えとして、すなわち、「治国の道」として立ち現れてきたのである。

しかし、これら宗教の表面上の変遷過程にのみ目を奪われて、その背後にある「普遍的原理」を見失ってはならない。歴史を振り返る意義は、現在をそして将来をより良きものとするところにある。よって変遷そのものの事実の単なる羅列では、歴史を活かすことはできない。歴史に潜む「普遍性」を発見すること、そしてそれを現在および将来に再生していくこと、これが歴史的人物の果たすべき役割であり、またそれを為し得る者のみがあるの歴史的人物と評されるのである。では、尊徳は何をそこに観たのか。各時代の秩序を支えた思想・哲学の基底に何を見出したのか。そしてその見出した価値を如何に再生・実践しようとしたのか。この点を明らかにす

ること、これが尊徳の思想の根幹を捉えることになるのではなからうか。

### 三、神道の歴史の変遷

「まこと」、「至誠」。これが尊徳の見出した普遍的精神であった。では如何なる意味で、各宗教は「まこと」につながるのか。また「まこと」は如何にして国家的秩序の確立に貢献し得るのか。これが次に問われるべき課題であらう。

まず、「まこと」の精神は、原始神道において「清明心」という言葉でもって説かれた。

すなわち、「古事記・日本書紀」において、「邪き心」「黒き心」「濁き心」に対立する概念として、「清明心」「丹心」「赤き心」「平心」が力説されたが、そのうちの「丹心」は「マコトの心」とも読まれた。すなわち、清明心は直ちに「マコト」の心として道徳全般の根源であったのである（『研究』、六七七頁）。

ただしここに神道と言っても、神道自身が歴史とともに多様な形態と内容をとってきた事実を踏まえておかなければならない。たとえば、原始神道は仏教との出会いにより大きな変化を経験した。仏教を奉ずる新進勢力蘇我氏が、神道を堅持する保守派物部氏の勢力を抑えていくという歴史の興亡は、そのまま神道の仏教化、仏教の神道化、神道と仏教の交替などを意味する思想の変容でもあった。

この神仏習合は時に「本地垂迹説」として提唱された。「日本の神は、印度の仏の権りに現れた権現にほかならない」とされたわけである。後にこの本地垂迹説に根拠づけられ、天台宗の流れに「山王神道」（天台神道、一実神道）が、真言宗の流れに「両部神道」が、それぞれ成立し、さらに鎌倉期に至ると、日蓮宗を背景とした「法華神道」が台頭してくることになるのである（『研究』、六七九頁）。

かくして、神道は仏教の影響を受けながら徳川の時代を迎えた。そしてこの時、神道は、仏教に代わって、儒教からの影響を強く受け始めるのである。林羅山が仏教を排し「王道神道」という立場で、朱子学による神道の基礎づけを試み、「神儒一致説」を唱えたが、これも歴史の流れの中ではほとんど必然の出来事であったと言えよう（『研究』、六八〇頁）。

しかし、徳川太平の時代がまさに終わろうとする時、神道は再び大きな変革を経験することになった。それが、神道それ自身の絶対化である。黒船の脅威により、国家的独立を守り抜くこと、これが当時の日本の最大の課題となった時、神道の純粹化が試みられ、国体の中心的理念へと練り上げられていった。この時の純粹化は、決して原始神道への単純な回帰ではなかった。日本固有の「神の道」への復帰を唱えながらも、仏教、儒教、キリスト教などの異国の教えを排斥する「自己絶対化の神道」（復古神道）となっていたのである（『研究』、六八一頁）。

#### 四、開国の道としての神道

以上のような変遷を経てきた神道の何処に本質を求めめるのか。尊徳はこの歴史の流れの中に何を発見したのか。何事も源にこそ本質があるとされるが、尊徳は、変転窮まりない神道の表層的变化に目を奪われることなく、神道の源に照準を絞りその核心をつかみとった。では、その核心とは何か。それは、国開きの仕事をもつて本格的段階に入る「太陽神の誕生」にあった。周知のように、「ミソギ」によって太陽神天照大神は誕生する。よって、原始神道の根源的哲学、神道の核心は「ミソギ」に求められることになるのである。

体を「ミソギハラウ」ことは、ただちに心を「清明」ならしめ、神に直接する所以である。日本人の原始的宗教的・道徳的信念はあげて「清明心」の三字に要約せられるというも過言ではない。実に「清明心」こそは、一身一如内外透徹もって天神地祇に対するとともに、人々をむすぶ根本的特性として「まこと」そのものにほかならない（『研究』、六八四―六八五頁）。

この意味で清明正直こそ守られるべき徳、すなわち、「まこと」こそ人の為すべき道と理解せられたのである。国拓きに求められた神道の本質はここにあったとされるのである。故に、尊徳は、清浄潔白正直の誠の心にて生きることは、「開闢元始」の心に帰る道であり、すべての心を一につむすんで国を全くするものであると考えたのである（『研究』、六八五頁）。

ここに「開闢元始の道の心に帰る」とは、絶対なるものへつながり、その絶対の天意をもって人につながっていくことであった。いわく「清明心は一面において、超越的なるものに対する透徹明淨の『まこと』であるとともに、まさにその故に他面人倫界そのものを基礎付ける原理にほかならない」ものだったのである。「己を虚しくして無限の距離をもって超越そのものに対する」次元と、「天人相即的に絶対者との零距离に住し、人倫的統一を樹立する」次元の二つが彼においておさえられたわけである（『研究』、六八五頁）。

この二つの次元こそ、実は、絶対者を介して自らを造るとともに国家を造る位相だったのである。では、ここに帰るべき「開闢元始の道」とは具体的に如何なるものだったのか。尊徳において、それは、人ために大地へ鉄を打ち込む道とされた。

農耕の絶対根源たる太陽に象徴せられる祖神は、保食神の体から穀物や蚕が生れたとき、いたく「喜びて」「すなわち顕見蒼生の食いて活くべきものなり」として、ここに「天狭田」「長田」の経営及び「養蚕の道」をはじめるのである。まさに農耕保食民生尊重の精神を以て日本の道はあり得ないのである。この点に最も徹底したものは、いうまでもなく二宮尊徳にほかならない。尊徳によれば、赤裸挺身清明透徹の心身をもって、大地を開き国をはじめその勤勞の成果を後世に譲る開闢元始の道こそは、神明にはじまる日本の道である。「天地とともに行き、天地とともに勤め、天地とともに尽す」至誠清和の道が日本の道なのである。勤にして讓、自立無依にし一円融合、清明にして大和、かかる道を日本の大地そのものからとらえ来り、たえずその根源に帰りその徳に報ずる直耕の道を「開闢元始の道」として貫いたところに、百世に独歩する大地の哲人二宮尊徳の日本精神史的意義があり、觀念的神道者流と選を異にする彼の面目がある（『研究』、六八七―六八八頁）。

このように、尊徳にあっては、「赤裸一貫日本の大地をほりおこしすべてをはじめる天照大神」の実践こそ「開闢元始の道」とされたのである。そしてこの心に戻ることは、とりも直さず、「開闢の道」に帰ることであり、また今を新たに切り開く実践を意味したのである。

## 五、神道から仏教へ

しかしかかる開闢の道を教へ示した神道も、歴史の流れの中で陳腐化していかざるを得なかった。もちろん、それは他宗教の輸入によって歴史的交流を迫られることになるが、それは神道が衰退していく直接的原因ではなかった。むしろ、神道自らが現実を指導する力を喪失したことが、思想の交替を余儀なくさせたのであった。

すなわち、本来、国を開くための発展的思想であったはずの神道も、やがて支配者階級の特権を守る単なる手段と化していった。神道をもって氏族自らが絶対化するという試みは、やがて、日本の国家的統一そのものを脅かすに至るのである。いわく「かかる氏族中心主義の精神的支柱は祖神の權威を不当にかざして、私意利欲を専らにせんとする形態にまで頹落した」のであった。このような神道信仰が長続きし得るはずはなかった。それは氏族絶対の体制を守るところか、逆に民心の倦むところとなり、神道それ自身の失墜を招くこととなるのである（『研究』、七〇六頁）。

さらに他方で神道の「清明心」という考え方も、清浄さのみを強調する觀念的思想に墮していった。いわく「犬や猫の屍体が都大路に一つ転がっていったからとて、政治機能を停止し廢朝して、潔めの式をあげるほどに、觀念的潔癖性に墮した信仰のごときは、日と共に複雑化する社会的・政治的現実にとっては何しろ反動的束縛であった」。この時、「大地に鋏を打ち込む」とする神道本来の現実的態度は姿を消し、国家体制を正統化するはずの神道は逆に体制そのものを危機へと追い込む張本人になったのである（『研究』、七〇六―七〇七頁）。

まさに、この意味で、体制の崩壊と思想の崩壊が同時並行的に進行したと言われるのである。またそれ故に、国家は新たな秩序を模索しついに「律令体制」を確立するに至るわけである。そして、その体制を守り正統化する新たな思想が神道と交替する形で求められることになったのである。ただし、それは、神道以外の宗教・思想ならば何でもよいというものではなかった。それは、国家的危機を救い得る現世志向の哲学であり、またその歴史段階にびたり一致する信念体系でなければならなかった。まさしく、この点で、思想・宗教の代替は国運を決する最大課題だったのである。

儒教は、仏教よりも約三世紀はやく渡来したと言われる。それ故、事の順序からすれば、神道は儒教にとって

代わられたかもしれない。しかし歴史は、儒教にバトンを譲らなかった。何故か。その根本的理由は、当時の封建体制が依然未成熟な段階に止どまっていたからである。つまり、儒教が歴史的・国家的役割を担うには、徳川時代を待たなければならなかったのである。では、この国家の危機は如何なる宗教・思想によって救われたのか。それが仏教であり、仏教の「治心の道」であった。

ここに仏教が台頭して来る所以は二つあったと言われる。第一に、「仏教は、神道と共通なる社会的地盤をもつ民衆の原始信仰」であり、「儒教の」とき反省的理性道徳ではなく、「美しき仏像等により感性的に感覚・感情に訴え、現世利益を約束する直接的信仰」であった。この点で、仏教は「現実的祭祀信仰であった神道と共通なる地盤」を持っていたわけである。そして第二に、それは、国家体制崩壊の危機を救う教えそのものでもあった。すなわち、仏教こそ、唯一「息災延命国家鎮護」という現世利益を前面に押し出した哲学だったのである（『研究』、七〇五―七〇六頁）。

## 六、奈良・平安仏教から鎌倉仏教へ

しかしながら、律令体制の登場と時を同じくして台頭してきた仏教も、「現世利益的祈禱や美的観照や哲学的思弁」の密教的段階に止どまることはできなかった。歴史の要請により仏教は真に実践的思想へと自らを高めずにはおかなかったのである。その推移は皮肉にも律令体制の動揺を待って始まった。すなわち、聖徳太子の理想を継いだ「大化の改新」がやがて荘園の成立を誘発し貴族の政權そのものを脅かすようになり、特に九世紀以降には武士階級の台頭とともに、律令体制そのものを崩壊に導いていくこととなった。そして、体制が揺らぐこの混乱の時代に、仏教もそれ自身を変革せざるを得なくなっていたのである。

また、貴族、武士に加え、仏法に仕えるはずの僧侶も破倫と強盗横逆に身を委せ、心の拠り処であるはずの宗教もただ世の末法流転の中に漂うのみであった。ここに、仏教が今一度弁証法的に止揚されなければならない必要性があった。つまり、国家の危機を乗り越えるときに、退廃した人心を救い得る真の宗教へと今一段深められなければならないのであった（『研究』、七一〇頁）。

では国家および人心の救済へ至る道は如何にして開かれたのか。それは仏教を「美」「利」「理」の隔世的信仰から「魂」「信」「法」の大乗的信仰に高化・転換するという形で実現された。

具体的には、聖徳太子の仏教から鎌倉仏教へと変態していく過程でこれが現実のものとなっていった。それ故、鎌倉以前の仏教を「僧」中心の仏教であると定義するならば、鎌倉仏教は「法」中心の仏教と見なすことができるのである。また、鎌倉以前のそれが特定の出家僧侶のみに開かれた秘密的「教」であったのに対し、鎌倉仏教は「法」に帰依する人すべてに対して平等に仏の世界が開かれるとする「信」の立場であった。この国家的危機を通しての「僧」「教」仏教より「法」「信」仏教への自己展開こそが、仏教の弁証法的過程であるとともに、律令制国家から封建体制国家への移行を可能ならしめる歴史的根拠条件だったのである（『研究』、七一四頁）。

しかし、仏教は真の「治心の道」となることにより、国家の封建化を進め、徳川幕藩体制登場のための土壌を固めることとなった。この体制の変革と封建化の進行は、本来、仏教により推し進められたものであったが、体制の変化そのものが今度は逆に仏教の歴史的意義を喪失させることになっていったのである。思想はそれが歴史上の役割を首尾良く果たせば果たすほど、自らを必要としないもしくは自らを忌み嫌う現実世界を生み出し、それ自身の存在根拠を喪失することになる。思想が自らの根拠を失うこと、それは、換言すれば、自身に代わる次の思想・哲学の到来を可能ならしめることなのである。

## 七、仏教の「まこと」

さて、神道の国家の墮落、律令体制の危機を救う仏教の本質、また、新たな国家体制を正統化するとともに、次の体制への移行を可能ならしめ、人心を救わんとした仏教の本質とはいったい如何なる点に求められるのか。聖徳太子から鎌倉仏教に至る思想的・哲学的深化の中に一貫して見られる特徴とは何なのか。ここにおいても、それは「まこと」であったと言わざるを得ない。すなわち、仏教移植の歴史の底を流れている心は、ここでも「まこと」であり「清明の心」であった。では如何なる意味で、「まこと」にそれが求められるのか。

周知のごとく、太子は「三宝帰依」を説いた。三宝を敬う衆生の心があつて初めて「背私向公」「上和下睦」「君臣共信」「上下和諧」の「人倫的統一」を樹立し得ると考えられたからであつた。三宝帰依はただちに「人倫的結合の神的紐帯」だったわけである。しかし、太子の思想は人倫界に止どまるものではなかつた。神道の場合と同様に、絶対者を介して、人倫社会の安泰を実現するというもう一つの次元があつたことを忘れてはならない。いわく「国土清浄」の仏教的理念に深く参入した太子は「事毎に信あるべし」と教え、清明にして神に通じる必要を力説した。かくて太子における仏教も、「人を神と結ぶとともに、人を神において結ぶ清和の『まこと』」を謳うものだったのである（『研究』、七〇八―七〇九頁）。

そしてその後の仏教の歴史も、この「信」を深める形で展開されていった。「聖徳太子に発して鎌倉仏教にいたる仏教の日本の展開は、『信』の内面的深化史にはかならない」と見なされたのである。その深化は最澄に始まる。最澄は究極の境地「円頓戒」に入るためには『深山の四種三昧院』に住し、具さに『四種三昧を修習し』止観業に透入しななければならぬとした。中でも「常行三昧は、法華三昧とならんで、新しき日本仏教への萌芽」

を培うものであつた。そしてこの「ひたすら阿弥陀如来を念じその称名に専念する業としての常行三昧は、やがて源信（恵心僧都）の正修念仏に流れ入り、浄土信仰の源泉を成し」、親鸞に至つたのである。またさらに「常行三昧が専修念仏への道を開くとともに、法華経信仰至上の立場に立つ法華三昧」は、「はるかに法華経の行者として久遠実成の古仏釈尊に直到せんとする日蓮の信仰をよびおこし、『信を以て慧に代え、信の一字を詮となす』法華経信仰が、つまり『信』中心の仏教が出てくることとなるのである。ここに「最澄の菩提心至上主義より発し、法然の念仏為本、親鸞・日蓮の信心為本、道元の道心為本等の立場」へと展開していく日本仏教史の思想・哲学を、『信』そのものとする所以があつたわけである（『研究』、七二二―七二四頁）。

かくして仏教が「教」より「信」に進み、また貴族的・密教的立場を超え万人平等の大乗的立場へ至るに及んで、それは日本人民の思想として立ち現れることになる。特権的僧侶も一般人民もともに仏の前では平等の存在となり、ただ「仏」への信仰のみが救いへの道となつたのである。この仏への一筋の「信」、「以信為本」こそ鎌倉仏教の根本命題であつた。しかもこの「信」も、聖徳太子が仏教において捉えたのと同じように、二つの次元を合わせ持っていた。すなわち、一方で人を絶対者に結ぶとともに、他方で絶対者につながる限りの人々を結ぶのである。いわく「人を仏に結ぶ『信』は、人を仏において結ぶのである。この意味で、鎌倉仏教における『信』も「超越的統一と人倫的統一」を相即させる原理」だつたと言われるのである。そしてこの概念こそ、神道の清明心に見た「超越的・人倫的統一」の構造とびたり一致する二元構造だつたのである（『研究』、七一五頁）。

かくして日本倫理を貫くものとしての「まこと」は、神道の立場では「清明心」の様相をとり、仏教的段階では「至誠心」の様相をとって、己れをあらわすのであるが、「信」において絶対者の現成と人倫的統一の成立

とを相関的に把握する点では、大乘仏教の日本的絶頂としての鎌倉諸仏教はいずれも、共通である（『研究』、七二五頁）。

## 八、仏教から儒教へ

古代の「祭政一致的国家体制」では、原始神道が国民教化の中心を成し、また貴族が政權を掌握していた上代の律令体制では、仏教がその地位を占めていた。しかし、神道による国家体制が崩壊に至ったのと同様に、律令体制より出発した仏教的秩序もその歴史的必然を避けることはできなかった。盛者必衰の論理は、国家体制および仏教的基盤をも例外とはしなかったのである。平安後期以降、武士階級が次第に政治的勢力を伸ばし、時代は戦国の世を迎えることになる。この動乱を経て国家の秩序が再編されんとするに至り、しかもこれまでに経験することのなかった全国的規模での封建的連合国家、幕藩体制日本という統治機構が現れんとする時、もはや個人的信仰の重要性を強調した仏教には、新たな国家体制に正統性を与え、それを守る力はなかった。

たとえば、親鸞の念仏至上主義も国家を現実に指導することはできなかった。日蓮宗においても然り。道元の「只管打坐」もまた同様であった。「ただ坐っているだけであるならば、無心の石が人間よりまさる」とさえ批判される始末であった。もはや「念仏・題目・打坐」を高調したところで、国家体制という「現実との生きた接触」を失ったまま超越境に陶醉していた仏教には、現実を正しい方向へと導き窮地より救う力はなかったのである（『研究』、七三三―七三四頁）。

かくて、仏教により超越との接触を求めた者は、ここで改めて「現実との生きた接触」へと円環せざるを得なくなるのである。すなわち、「往相的に超越の境を求め」「治心の道」を上りつめ悟道を究めた者は、還相的に「現実との生きた接触」を新たにつかみとり、現実界に「迷い下り」「治国の道」を求めなければならなくなったのである（『研究』、七三四頁）。

ここに、封建的政治機構もしくは幕藩連合国家の体制を守る教義として、儒教が台頭して来ざるを得ない必然性があった。またそれとともに「戦陣の勇武を旨とした武士は、治道を弁えた士君子に転化せざる」を得なかったのである。すなわち禅の思想に発した「武士道」も、「士道」へと換骨奪胎していくのである。つまり、「士道の学として儒教が支配層に浸潤するとともに、上下の『分』を明かにし、『知足安分』の倫理を説く封建教学」、儒教が台頭してくることになるのである。確かに「末法戦乱の世には、彼岸を念ずる仏教的信仰が人々の心をとらえたのであるが、封建的社会が成立し平和の時代となれば、彼岸に向う宗教よりも、現実日常の実践道徳が問題」となっていたのである（『研究』、七三六頁）。

## 九、儒教と幕藩体制

建国の精神の支えとなった神道、律令体制を正統化した奈良・平安仏教、また律令体制から封建体制への移行を可能ならしめた鎌倉仏教、それらに続く国家体制を守る思想・哲学として儒教が台頭してくることになるわけであるが、儒教は既に徳川幕府以前から日本精神の一部を構成していた信念体系であった。ただし、それは基本的に封建制を完成させる以前の日本においては、ほとんど国民全般に実質的影響を与えることはなかった。それは「内面的実質的に消化せられず、外面的形式的立場において受容」されるだけであった。全体として「礼樂的法制的形式」、「詞章記誦訓詁」の学として摂取せられたに過ぎず、「形式性や訓詁性をこえて主体化せられ、国民精神の血肉として活用せられる」には至らなかったのである（『研究』、七四〇―七四一頁）。



しかし「今や儒教が封建制完成とともに国民生活に深く根をおろすにいたり、かかる外面的形式性に止まる立場が克服せられ、ここに儒教渡来以来千四百年にして独自の儒教思想体系の成立を見る」に至ったのである。「近世儒教は、その日本的展開とともに、記誦詞章乃至礼楽威儀の客体的形式性の立場をこえて、敬・信・誠といわれるべき主体的根源性」をあらわしてきたのである。そしてこの深化とともに、日本の中心的思想である「まこと」が再び顕現されることになったのである（『研究』、七四〇―七四二頁）。

「誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり」。まさに、神道においても仏教においてもそうであったように、「まこと」はここでも二つの次元に沿って展開されることになった。すなわち、人間界をこえて天の心に還る次元と、人間界を調和的に結んでいく人倫の次元に現れたのである。天道に従うことは「まこと」の心を知ることであり、人道を尽くすことはこの「まこと」を現実世界に実現していくことであった。しかもこの両次元は互いを可能ならしめながら、自らを実現していく相即不二の位相だったのである。いわく、「人欲を超えて無私よく天に対するまことに住するとき、そのまことは同時に人と人とを結ぶ人倫的原理となる」。「人を超えて天を敬するまことが、同時に人を結ぶ愛のまこと」になったのである（『研究』、七四四頁）。

## 一〇、二宮尊徳の立場

以上、見てきたように、日本の国家体制を背後から支えそれに正統性を与えた神道、仏教、儒教の根本精神は、「まこと」にあった。歴史における宗教・哲学・思想の役割を深いところで捉えていた二宮尊徳がこの点を見落とすはずはなかった。いやむしろ、「彼こそがこの精神の真の意義を見抜いていた」と言っても過言ではなからう。既述のように、歴史を振り返る意味は、現在をそして将来をより良きものとするところにある。よって、歴史

に潜む「普遍性」を発見すること、それを現在および将来に再生していくこと、これが歴史的人物の果たすべき役割である。ここに見てきた尊徳も、この意味で真の歴史的人物と評されるべき巨人であった。彼は、日本歴史の各段階の秩序を支えた思想・哲学の基底を洞察し、徳川末期という時代に、それを総合的・統合的に再生しようとした。すなわち、日本精神の根幹を「誠」に求め、その「まこと」を実現すべく「報徳教」を提示し、しかも常に現実との生きた接触を保ちながら、この精神を蘇らせたのである。

彼の哲学は徹頭徹尾「現実と実践」そのものから結晶し来った真理の渾然たる体系である。時世とともに豹変また豹変を重ねるとき高論雄弁の哲学と異り、苛烈なる現実の坩堝の中に火中の蓮と咲き出た実学的真理が、彼の報徳哲学にはかならない。ここに、尊徳が神儒仏を「開国の道」「治心の道」「治国の道」として実践的に統合し得た所以があるのである（『研究』、七五四頁）。

確かに、日本歴史の国家体制の三つの段階を経ていく中で、「まこと」の倫理も、各段階特有の規定を受け、時には現実から大きく遊離していった。しかし、尊徳は、「神儒仏それぞれに偏する規定をその宇宙的根源において無色透明の真理にまで還元し、現実を余すところなく包摂する具体的行道に徹し、神道を開国の道、仏教を治心の道、儒教を治国の道として、それぞれの本質を生かしつつ、『三道の正味をとり』『神儒仏正味一粒丸』にまで三道を統合した」のであった（『研究』、七五五頁）。

では、彼にあって「まこと」の精神は具体的にどのように説かれたのか。彼の哲学体系の中で如何なる構造を持っていたのか。それは、「徳」という概念を中心に展開された。いわく「宇宙間の最高なる神仏も最下の物質も」

一切は「徳」から成る。よって、今あるはすべて「天地人三才の徳による」ものである。尊徳において「天」の心は万物を恵み育てる「仁」であり、一切の徳を活かす働き「誠」であった。それ故、天地の徳に報ずる道は、巡り巡って人々を生かしてやまぬ「人ため」の勤儉讓一貫の道と解されたのである（『研究』、七五二頁）。

換言すれば、「勤儉讓を一貫する根本の徳としての至誠」は、「開闢元始の一円行道を無限に推進せしめ、人をして大和の人倫的統一に入らしめる」ものであったのである。では、ここに言う開闢元始の道とは何か。何を意味するのか。それは、国家開闢の初めに戻り、「金銀財宝の力を頼まず、誠意一つを種」として、ただ「清明の心身をもって大地をほりおこす道」であった。これこそ、「一切の人倫的生命の始源」とされたのである。そしてこの「勤行の成果」を儉約し「後世に譲りとどめる」ことが儉讓の倫理となるのである。まさにこの実践こそ人倫国家を現実のものにする「まこと」の道だったのである。かくて、まことは、「勤」「儉」「讓」の実践を経て、人倫国家の歴史的生命的創造的に深める道徳となったのである（『研究』、七五三―七五四頁）。

### 将来に向けて

二宮尊徳の思想体系を日本歴史との関連で概観してきたが、ここに思想の歴史法則を見出すことができる。それは、真に現実を指導し得る哲学がそれ以前の思想・宗教の本質を捉え、しかもそれを総合する形で新時代の信念体系に自らを止揚していくという原理である。

尊徳は、幕末の時代を救うため、日本の宗教の核心を「まこと」に求め、それを報徳教として再生した。これと同様に、広池千九郎も大正から昭和の時代に光を与えるため、神道、仏教、儒教、キリスト教、ギリシャ思想の本質を「慈悲」「仁」「愛」などに求め、それを総合する形で「モラロジー」を提唱した。またそれと同時に、

広池も「まこと」の精神に注目し、それを止揚するかたちで最高道徳を唱えた。いわく、「人の心に誠一字が分かってくれたら、こんなにたくさんの古今東西の書物を集めて研究に研究を重ねる必要はない。ただ人様に誠一つを分かせたいために弱い体にむちを打っている。自分の一生は全く暗がりの道であるが、ただただ誠一つを分かって助かってもらいたい一途である」（『広池千九郎語録』、二四七頁）。

まもなく二十一世紀を迎えようとする現在、思想の歴史法則から学ぶべきことは、おそらく、広池が試みたように、世界の高等宗教・哲学・思想・科学に共通一貫する本質を捉え、それを新たな形に統合し、世に提唱していくことであろう。

世界の歴史が一つの大きな節目を迎えた今、また東西対立を基本に据えたこれまでの国際秩序が崩壊しつつある今、世界は新たな秩序を構築していかなければならない。ただし、秩序はそれ自身で構成されていくものではない。それを方向づけ正統化していく高等哲学がなければならぬ。この新秩序の構築にあたっては、経済大國日本の果たすべき役割が非常に大きいと言わざるを得ない。しかし、その役割を担っていくためには、日本思想史に見られた「まこと」も、日本的意味での天や人倫社会に止どまってはならない。地球的規模の現実世界が活動の舞台になろうとしている時だけに、「誠」は世界人類を視野に入れた、またこの世の生きとし生けるものすべてを包み込む広い地平での「まこと」でなければならぬ。「慈悲」も「愛」も言葉は同じであっても、その内実は一層広がり深まらなければならないのである。

勿論、これは、決して容易な課題ではなからう。しかし、ここに見てきたように、日本は、歴史の構造的大転換が求められる時、それを神道、仏教、儒教の導入によって見事に為し遂げてきた。神道から仏教、仏教から儒教、儒教から国家神道、さらには戦後の米国版民主主義への思想的移行を通して、国家の構造変革を推し進めて

きたのである。それ故、国際国家日本への脱皮が求められる今、次の段階へのパラダイム転換が不可能であるはずはない。尊徳が捉えたように、「誠」の精神をさらに広く深く止揚していくことによって、その転換は必ず現実のものとなっていくのではなからうか。またそうしなければならぬ秋に、時代は来ているように思われる。