

道徳と倫理をめぐる思想史的考察

－武士の思想を手がかりに－

吉原裕一

1. はじめに

「武士道」を、現代日本における道徳観の源流の一つと見なす立場から考察することには意義があるであろう。しかし、武士という階層そのものが姿を消した近代以降の社会においては、「武士道」をそのまま社会道徳として見なすことは不可能である。

端的に言えば、武士とは、平安時代に発生し、戦闘を日常的な生業としてきた人々である。武士の生き方の理想が結実し、語り継がれたものを「武士道」と呼ぶとするならば、それは人殺しの道徳ということになる。大きないさぎがなくなり、為政者としての役割が専らとなった近世においても、武士は、自己の一分を立てるために喧嘩で命のやり取りをしたり、肉親が殺された場合には敵討ちをしたりといったことを、当為として要請されていた。それを果たさない者は、臆病者、卑怯者、士道不覚悟といった非難を受け、もはや武士としては認められないという社会的制裁を受けたのである。

我々の生きている社会が、近世までの社会とは理念において隔絶している以上、かつての道徳を我々がそのまま受け入れることはできない。道徳は、時代や社会の状況によって変化するものであり、だからこそ、それぞれの場における確かな道徳とは何かという問題が、常に問われ続けてきたのであると言える。

しかし、今日でも「武士道」という言葉の響きに好感を抱く人々が多い。それは、武士たちが、彼らの生きた時代や社会の要請に応え、彼らの義務あるいはそれ以上のものを果たした姿に共感を覚えるからであろう。道徳の具体的な内容は異なっても、人が道徳に従って生きようとする倫理的な営み自体は、普遍性をもっているのである。以下に一例を挙げて、この点を強調しておきたい。

新渡戸稲造の著作としてあまりにも有名な『武士道』は、明治32年(1899年)に日本語翻訳版が上梓された。この書は、欧米諸国に日本文化を理解してもらうことを主たる目的としているため、そこで述べられている武士の姿には、現代の我々でさえ違和感を覚える点が少なくない。だが、新渡戸は、論を始めるにあたり、

ブシドウは字義的には武士道、すなわち武士がその職業においてまた日常生活において守るべき道^{おきて}を意味する。一言にすれば「武士の掟」、すなわち^{ノープレッス・オブリージュ}武人階級の身分に伴う義務である。(中略)武士道は上述のごとく道徳的原理^{おきて}の掟であって、武士が守るべきことを要求されたるもの、もしくは教え

られたるものである。⁽¹⁾

と定義する。noblesse oblige という外来語をもって、日本の伝統的文化を説明することに問題が無いとは明言できないが、新渡戸は「武士道」を知らない欧米人に対し、こうして理解のための架橋を試みたわけである。その根底には、「道徳的原理の掟」を守ろうとする倫理的な営み自体は、日本にも欧米にも共有され得る普遍的なものであるという新渡戸の認識がある。「武士道」がかつて存在した武士という人々のものであったとすれば、欧米人はもちろん、新渡戸も、そして現代に生きる我々も、「武士道」からは遠く離れている。したがって、「武士道」をそのまま自身の信条と見なして生きるような試みは無意義である。その自覚をもつならば、我々が「武士道」をある時代に限定された道徳として考えるときには、やはり新渡戸のように、その道徳を成り立たせている倫理自体を問うという方法を探らざるをえないであろう。すなわち、我々は新渡戸の姿勢自体を認めるべきなのであり、『武士道』の内容について現代的視点から批判を行うべきではないのである。(例えるなら、明治時代のランプは、現代の照明機器よりも劣っているという批判はほとんど意味をもたない。) そうした観点から言えば、『武士道』は、後世に読み継がれるべき、方法論としての名著である。⁽²⁾

前置きが長くなったが、本稿が考察しようとするのは、武士の思想における倫理的な側面であり、同時にそうした方法によって「武士道」を捉え直すことの有効性である。もし彼らと同じ思想的状況に置かれたならば、我々もまた同じように考え、同じように行動することが十分あり得るといふ、そうした問題について考えるためには、我々がまず武士の立場に視点を置くことが前提となる。そのうえで、彼らの思想の道筋を辿ってゆくことが倫理的な方法なのであり、それは、我々が自己の道徳観をあらためて問い直すための手がかりとなるであろう。したがって、「武士道」を骨董品であるかのように懐古的に珍重したり、現代にも通じ得る部分だけを抽出して、これこそが日本人の文化的精神であると見なしたりといった外面的なアプローチではなく、あくまでも武士の思想の内実を考察することを本稿は目標とする。

2. 武士の死生観を、生の観点から問い直す

「武士道」の根本には、彼ら武士の死生観がある。戦いを日常とし、いつ自己の命が失われるとも知れない中世の武士たちは、この世を無常と見なしつつ、しかしあくまでもこの世で立派な武士としての「名」を残すべく、悔いのない生を全うすることを求めた。軍記物語の中では、優れた武士たちが命を惜しまず戦う様子がしばしば語られるが、それは彼らが自己の命を軽視していることを意味しない。

そもそも、自己にとっての死という現象は、自己が本質的には関わり得ないも

のである。死が生の終わりであるとするならば、死そのものは我々の手の届かない外にある。自死という行為さえも、厳密には死そのものではなく、死へ向かうための意識的な生の営みである。つまり、生きている者に実現できるのは、死の直前まで自己の望ましい生のあり方を貫き続けることのみなのである。武士が、自ら討ち死にや自死を目指して行動することがあるのは、自己が不本意な死を迎えることになれば、これまで貫いてきたと自覚している立派な生の総体が失われてしまうことをおそれるからである。むしろ、彼らは、自己の命の尊さを知るからこそ、それを最も理想的な形で全うしたいと願う人々であったと言うことができよう。

以下、本稿では、軍記物語に窺える武士の死生観について、それを上述のように、倫理的な生の営みであったとする観点から考察を行うこととする。死を何らかの目的とせず、あくまでも十全な生を求めているという姿勢は、武士にも現代に生きる我々にも共通している。その当たり前の事実を忘れたなら、武士とは無謀にも命を粗末にする、我々にとって理解不能な他者であるという誤解に陥ることになる。

3. 死を乗り越える「忠節」

『陸奥話記』⁽³⁾は、前九年の役（1051年-1062年）の顛末を朝廷の側から記したもので、軍記物語の先駆とされている。比較的短い文章ながら、追討將軍である源頼義と、彼に従う武士たちとの関係が随所に描かれており、それを材料として考察を進めてゆきたい。

頼義は、朝廷からの援助を仰げないまま、「兵千八百余人」で「精兵四千余人」を攻めた黄海の合戦で、安倍貞任に惨敗を喫した。頼義の軍は、「或いは以て散走（散り散りに敗走）し、或いは以て死傷」し、頼義はわずかに主従七騎となったところで敵の二百余騎に囲まれ、絶体絶命の状態を迎える。しかし、「数騎殊死して（死にものぐるいで）戦ふ」ことで、奇跡的に生き延びることができた。

このとき、佐伯経範という武士は、敵の包囲を抜けたものの頼義の安否を知らず、敗残兵に尋ねたところ、おそらく將軍は逃げられなかったでしょうという答えであったので、

「我將軍に事えて已に三十年を経たり。老僕の年、已に耳順（六十歳）に及び、將軍の齒、又懸車（七十歳）に逼れり。今覆滅の時に當りて、何ぞ命（運命）を同じくせざらんや。地下（冥土）に相従ふは是吾が志なり」

と言い、敵兵の囲みの中へ引き返した。経範に従っていた家来二、三騎も

「公（主人）已に將軍と命を同じくし節に死す。吾等、豈独り生くることを得んや。陪臣と云ふと雖も、節を慕ふことは一なり」

と、一緒に突入した。一丸となった主従は多くの敵を倒すも、その場で討ち死に

した。

ほかにも、
散位和氣致輔・紀為清等、皆万死に入りて一生を顧みず。悉く、將軍の為
に命を棄つ。其の士の死力(死にもものぐるいで力を振るうこと)を得ること、
皆此の類なり。

と記されているように、頼義に従う武士たちが、自分の命を顧みずに戦った様子が肯定的に描かれている。

頼義が生き残ったのは、家来たちの「死力を得る」ことができたからである。家来たちが、自らの命を棄ててまで戦ったのは、頼義に対する「忠節」を貫いた結果である。経範の言葉によく表れているように、「忠節」とは、利害を超えて主君と一致団結しようとする心情倫理を根底としている。彼らの主従関係が、もし、現世における何かの功利性を求めて結ばれたものだとしたら、経範があの世界まで頼義を追いかけてゆく行為には意味が無い。したがって、「忠節」はあくまでも主君との関係を守りたいという自己の「志」に基づいており、これを貫く立場から見れば、自分自身の死にどう向き合うのかという一大事はさしたる問題ではなくなる。自己の生の最期まで貫かれた「忠節」は、死によっても断絶しないからである。自己の生の意味を「忠節」に見いだすことは、そうでなければ自身の死によって失われるはずの全ての現世的な価値を超えて、死後にまで継続する価値を実現したまま、自己の死を乗り越える営みであると言える。

よって、ここに表れている「忠節」とは、武士が守らなくてはならない道徳ではない。経範の家来の言葉からもわかるように、孤独に生きて死ぬ自分だけの人生の意義と、主君によって意味を与えられて現世から死後まで続く関係性と、どちらが自分にとって望ましいものなのかを考察したうえで、自身が選び取った心情倫理なのである。それが、思想として、彼らの本来的なあり方であったからこそ、彼らは生の終わりに至っても「忠節」を貫き通し、自身の生を完成することができたのである。

この後、頼義は、秋田地方で勢力を有する清原氏に協力を求め、清原武則を中心とする援軍が参加してくれたことで、最終的に役の勝利者となる。頼義の「今、老臣(頼義のこと)、武則の忠に因つて、朝威の厳(朝廷の威厳)を露さんと欲す。今日の戦いに於て、身命を惜しむこと莫れ」という言葉に対し、武則は、

「今、將軍の為に命を棄てんこと、軽きこと鴻毛の如し。寧ろ賊に向ひて死すと雖も、敵に背けて生くることを得じ」

と応えている。もし、この戦いで、自分の命を惜しんだり、負けそうだからと逃亡したりするようなことがあれば、武則は「忠節」を永遠に失ってしまうことになる。自分の命を軽んじているわけではなく、むしろこの上なく重いものだと知っているから、それを生かすために、覚悟を述べているのである。

主従関係が、現世にとどまるものではないとする意識は、この後、戦国時代に至るまで武士たちによって脈々と受け継がれてゆく。戦いを日常とするなかで、現世をいつ離れるかわからない不定な生を送る武士たちにとって、自己の死の意味とは何かという問題に一つの答えを与えてくれる主従関係は、思想的な救いでもあったと言えよう。

4. 「名」という思想の永遠性

『平家物語』⁽⁴⁾は、遍く知られる古典の名作であるが、殊更、後代の武士たちにとっては、この世の無常という現実を容赦なく突きつけてくる恐ろしさを有している。名だたる平家の武將は、一門の栄えを享受するも、やがて一門が没落してゆく過程において、それぞれの死を迎えることになる。武士たちは、彼らに自己の生を重ね合わせて、あわれを催さずにはいられなかったであろう。

物語のなかで、平家の武將たちは一門を形成し、その団結によって栄達を遂げている。だからこそ、一門が滅びゆく際には、一門と運命を共にするのである。しかし、ここには先に前節で考察した主従関係のような永遠性はない。頼みとする一門自体が滅んでしまう以上、彼らは自己にふさわしい生と死を、自ら実現する必要があった。つまり、自己の生の意味は、あくまで自分で見つけねばならなかったのである。

平家方の総大将格であった平知盛^{とももり}は、壇ノ浦での合戦に臨み、大音声で味方こう説く。

「いくさはけふぞかぎり、者どもすこしもしりぞく心あるべからず。天竺^{てんじく}、震旦^{しんたん}にも日本我朝にもならびなき名將^{わがちよう}勇士^{めいし}といへども、運命つきぬれば力及ばず。されども名こそ惜しけれ。東国^{とうこく}の者共^{ものども}によわけ見ゆな。いつのために命をば惜しむべき。これのみぞ思ふ事」⁽⁵⁾

知盛は、この合戦で一門が完全に滅ぶことになろうという運命を見通している。だが、その滅びにおいて、各々が、命を惜しまず弱さを見せない戦いをすることで、敵に見事だと思わせたならば、立派な武士として自己の「名」だけは後世に残るといふ永遠性に最後の望みを託しているのである。この認識は、平家の没落が始まって以来、すでに心ある武士たちには共有されていた。彼らは、可能な限りの努力で武勇を発揮したうえで、自己の最期を悟ったならば、従容としてその運命を受け入れつつ、「名」を残すことを求めた。

例えば、一ノ谷の合戦において、平忠度^{ただのり}（薩摩守）は、熊野育ちの強力であったが、敵の岡部六野太忠純^{ろくや た}を取り押さえて頸^{くび}を取ろうとするところ、六野太の従者に右腕を肘から斬り落とされた。忠度は、

今はかうと思はれけん、「しばしのけ、十念^{じゅうねん}となへん」とて、六野太をつかうで（つかんで）、弓^{ゆん}だけばかり（約二・三メートル）投げのけられたり。

其そのち後西にむかひ、高こうしやう声に十念となへ、「光こうみやう明へんじやう遍じやう照じつぼう十方世界、念せ仏かい衆ねんぶつ生しゆじやう撰せつしゆ取しゆ不捨」と宣ふしやひもはてねば、六野太うしろより寄のたまつて、薩摩守の頸をうつ。⁽⁶⁾

という最期を遂げた。右腕を失ったことで、忠度は咄嗟に戦うことを断念する。そして、この場で最期を迎えることを選んだのである。もちろん、徹底的に戦って力尽きるという選択もあり得るが、それは戦うことによって何かが実現することが期待できる場合である。忠度は、いずれ、一門の没落に起因する死が、我が身に訪れることを予見しており、そんな状況のなかで、自己にふさわしい生を全うすることを期していた。本来の武勇を発揮できなくなった状態で戦い続けることは、これまで実現し続けてきた自分の武勇そのものを貶めることになる。忠度は、剛勇な武将としての生涯を貫いたという「名」をこの世にとどめようとして、自ら戦うことをやめ、敵にその覚悟を示したのである。念仏を称えて見せたのは、仏に死後の安心を願うためではなく、むしろ敵に対して自己の心の強さを表現するためである。すなわち、忠度は、こうした逆境のなかにおいて、自己の生を満足できる立派なものとして完結させたわけであり、忠度の「名」を語り継ぐものは、その困難なことを成し遂げた志と努力に対して人々が受ける感銘にほかならない。

平家方で一番の猛将と言うべき、平教経（能登守）の最期に関しても、また忠度と同様の覚悟が窺える。壇ノ浦の合戦において、彼は「凡そ能登守教経の矢さきにまはる者こそなかりけれ」⁽⁷⁾と記される武勇を見せる。そして、敵を率いる源義経を討ち取ろうと、海上に漂う船から船へと乗り移り、義経を探し求めるのであるが、運よく義経の船に乗り当たったところ、義経は二丈ばかり（約六メートル）離れた味方の船に跳び移って逃れた。それを見た教経は、「今はかうと思はれ」、義経を討つことを断念して、その場で最期を迎えることを選ぶ。教経の心は、以下の描写における彼の行為によく表れている。

太刀、長刀海へ投げいれ、甲もぬいですてられけり。鎧の草摺かなぐりすて、胴ばかり着て大童（ざんばら髪）になり、大手をひろげてたたれたり。凡そあたりをはらってぞ（威厳があつて他を圧する様子）見えたりける。おそろしなندもおろかなり。能登殿大音声をあげて、「われと思はん者どもは、寄つて教経にくんでいけどりにせよ。鎌倉へくだつて、頼朝よりともにあうて、物一詞ひとことばいはんと思ふぞ。寄れや寄れ」と宣のたまへども、寄る者一人もなかりけり。

合戦そのものは敗勢であっても、少なくとも教経だけは完全に敵を圧倒して戦っている。逆に言えば、自らがこれほど十全に武勇を発揮しているにもかかわらず、教経は一門の運命に従って、滅びゆくことを受け入れるのである。教経にとって、自己の生は、一門を離れたところにはない。それは教経の倫理的自覚である。その自覚を最期まで貫くべく、教経は自己の生を完成させようとする。

教経が、自分を生け捕りにせよと敵に呼びかけたのは、本心であったと思われる

る。自己が武勇を限界まで発揮してもなお、敵にかなわないという現実を見たならば、教経はそれが自己の宿世なのだと思きらめることができたであろう。むしろ、一門が減んでゆくという個人では抗えない趨勢を見せられるなかでは、そうした現実からの手応えを教経は望んでいたはずである。しかし、それは結果として実現しなかった。源氏側の武士で三十人力の大剛者である安芸太郎、ならびに同等の力をもつ郎等一人、さらには太郎の弟次郎が三人がかりで教経に襲いかかるも、教経の武勇を凌ぐことはできなかったからである。

能登殿ちつともさわぎ給はず、まっさきにすすんだる安芸太郎が郎等を、裾をあはせて、海へどうどけいれ（蹴り込んで）給ふ。つづいて寄る安芸太郎を、弓手の脇にとつてはさみ、弟の次郎をば馬手の脇にかいはさみ、一しめしめて、「いざうれ（さあ貴様ら）、さらばおのれら死途の山のともせよ」とて、生年廿六にて海へつとぞいり給ふ。

教経は、まだまだ戦うことができたが、義経を討ち取ることを断念したときに、武器を捨てて戦いをやめようとした。しかし、ついに自己の武勇に匹敵する敵を見いだし得なかったことで、戦いをやめることができなかったのである。教経は、安芸太郎兄弟を道連れに入水するが、これは彼らが教経を生け捕りにできなかったために起こったことであり、教経が当初からそれを目論んでいたわけではないであろう。

教経は、自己の武勇を全うしたまま、自己の生を終えた。そして、その事實は、彼を取り巻く敵味方の全てにとって明白であった。先に義経を討ち取ろうとして果たせなかったのは、自己の武勇が劣っていたからではなく、言わば武運が拙かったためであった。そしてまた、自己の武勇が十全であるにもかかわらず、一門が合戦に敗れて減んでゆくのも、自己の努力だけではどうにもならない運命である。教経は、戦いのなかで、そのことを思い知った。すなわち、自己の宿世を見定めたのである。

忠度も、教経も、「今はこれまで」という諦観の後、自己の死を迎えた。しかし、それは彼らにとって不本意な死ではなかった。その死のありようが、彼らの生の総体を否定するものではなかったからである。彼らは、自己の死を間近に自覚しつつも、最期まで自己にふさわしい生の営みを貫き、自己にふさわしい死を迎えた。その意味で、彼らの死は、まさしく生の完結であった。彼らは、自己が平家の一門であることによってもたらされる運命から逃げることなくそれを引き受け、しかも自己の武士としての見事な生を完成させた。それを実現したのは、彼らの倫理的自覚である。彼らの武勇は、『平家物語』のなかでも傑出しているが、それを彼らの「名」として不朽のものとしているのは、実は、彼らの行為そのものではなく、それを為した彼らの心に感銘を受ける、我々自身の心である。永遠の「名」を求めた彼らの倫理的自覚は、その「名」を語り継ぐ主体である我々の

側にも、そうした自覚を要請するのである。

5. 自己の生に意味を与えるもの

以上にみてきた心ある武士たちと同様、自己の生について明確な倫理的自覚もっていた武士として、ここでは『太平記』が伝える楠木正成くすのきまさしげを取り上げ、その死生観を考察してゆきたい。

『太平記』の記述においては、正成は、後醍醐天皇とその南朝に対して、生涯「忠節」を変えなかった武将として称揚されている。自己の立場を変えないということは、反面、時につれて変わりゆく状況への順応性を欠くことを意味する。つまり、客観的には生きてゆくうえでさまざまな制約を受けることになるのであるが、それを不自由だとは見なさず、そうした生を自ら選び取ることに自由の実現を認める点が、倫理的なのである。

正成は、勢力を回復して九州から攻め上ってきた足利尊氏たかうじ・直義ただよしの大軍に対抗するため、現実的な要撃策を献言するも結局採用されず、無謀な出撃を後醍醐天皇より命じられる。

「この上はさのみ異議を申すに及ばず、さては討死うちじにつかまつ仕ちよくじようれとの勅定なれ」とて、その日やがて正成は五百余騎にて都を立つて、兵庫ひようこへぞ下りける。⁽⁸⁾という記述からは、当然胸中に湧き起こっているはずの無念などは窺えない。従容として死地に赴く正成の覚悟が、ここにはあるのみである。彼の覚悟を支える本心は、十一歳になる嫡子まさつら正行への遺言のなかに明かされている。兵庫での討死を期している正成は、これがこの世での親子の別れとなることを踏まえ、自身の生のありようを正しく息子に伝えたのである。自分が死ねば、足利尊氏の天下となることを心得よと説いたうえで、正成はこう教える。

「しかりといへども、一旦いつたんの身命しんめいを資たすけんがために、多年の忠烈ちゆうれつを失ひて、降参かうさん不義ふぎの行跡ふるまいを致す事あるべからず。一族若党の一人も死に残つてあらん程は、金剛山こんこうさん（楠木氏の本拠地）に引き籠りひきこも、敵寄せ来たらば、命を兵刃へいじんに墜おとし、名を後代に遺すべし。これをぞ汝が孝行と思ふべし」⁽⁹⁾

正成がこれまで積み上げてきたものは「多年の忠烈」であった。すなわち、変わる事のない「忠節」である。『太平記』においては、情勢次第で自分の立場を変え、それまで敵対していた相手に寝返るような、人々の変節が数多く描写されている。むしろ、そういうあり方が一般的なのであり、そのなかにあつて正成の「忠節」は特殊である。正成は、武士の世界で「名」が語り継がれる永遠性を信じているからこそ、汚名ではなく、一貫して「忠節」を守ったという自分たち一族の「名を後代に遺すべし」と念ずるのである。正成にとっての武士の本来性は、ここにある。正成は、嫡子正行に、武士としてこの思想を受け継ぎ、「忠節」と「名」とを、永遠に実現してくれることを「孝行」として求めるのである。

その後、奮戦を重ねて力尽きた正成は、兵庫^{みなとがわ}の湊川で自害するが、その折、弟^{まさすえ}の正季と次のようなやり取りを交わす。

「そもそも最後の一念^{いちねん}によつて、善悪生^{しやうひ}を拽くといへり。九界^{くかい}（十界のうち、悟りの世界である仏界を除いた九つの迷いの世界）の中には、何れのところか、御辺^{ごへん}の願ひなる。直にその所に到るべし」と問へば、正季からからと打ち笑ひて、「ただ七生^{しちしよう}までも同じ人間に生れて、朝敵^{ちやうてき}を亡ぼさばやとこそ存じ候へ」と申しければ、正成よにも心よげなる気色^{けしき}にて、罪業^{ざいごう}深き悪念なれども、我も左様^{さよう}に思ふなり。いざさらば、同じく生^{しょう}を替へて、この本懐^{まぐら}を遂げん」と契つて、兄弟ともに指し違へて、同じ枕^{まくら}に伏しければ、（後略）⁽¹⁰⁾

正成は、最期を迎えるにあたって、死んだ後も弟正季と同じところへ行こうとする言わば思いやりを示したわけであるが、正季は兄の心を知り、今と変わらぬ意志を貫き続けることを願うのである。たとえ極楽への往生にせよ、別の何かに生まれ変わるといふことは、現世で武士として手に入れた生の意味を放棄することである。それは、一生の間、見事に「忠節」を貫いた自らの志を、幻のようなものだと見なすことに等しい。

正成たちは、自らの「忠節」の確かさを信じている。それは、彼らの「忠節」が、現世における何ら功利的なものに関わらず、成り立っているからである。先に考察した『陸奥話記』における「忠節」の概念は、主君と一致団結しようとする心情倫理を根底としていたが、正成たちの「忠節」はそれと本質的に同じでありながら、主君に対して何も求めることがない点で、心情的側面が弱められ、より鋭い内省的自覚を必要とするものとなっている。⁽¹¹⁾正成たちが「忠節」のために理不尽な苦勞を余儀なくされたとしても、それを無念だとは思わないのは、その理由による。「忠節」に、現世を超える普遍性を見ているからこそ、「忠節」のために死ぬことも厭わないのである。「忠節」は、現世で何かを獲得するための手段ではなく、したがって、この一生にとどまるものではない。正季の「七生までも同じ人間に生れ」ようという願いは、「忠節」に生きている限り、自分たちの生の意味は、目前の現世における死によっても失われることがないのだという主張にはかならない。言わば永遠に、自分たちの意志を貫こうという弟の言葉を聞き、正成は兄弟の心が一つであったことを確認して喜んだのであった。今はさしあたり、朝敵である足利氏を討つことが彼らの具体的な本懐であるが、ここまでの考察で明らかなように、彼らの真の「本懐」は、永遠の「忠節」を実現することである。それが、武士としての本来性であるならば、彼ら一族が減じた後も、心ある武士たちによって楠木の「忠節」と「名」は後代に永遠に語り継がれるはずである。それだけが、この世の無常そのものを超えて、武士として生き続けることを可能とするのであり、その思想を共有した正成と正季の兄弟は、互いを刺し違

えて果てるという、客観的にはいたましく見える最期にありながら、現世における望ましい生の完結を実現したのである。

6. 近世武士における「死」の位置づけ

1節でも言及したように、近世は、久しく戦乱のない時代であったために、武士の意識も大きく変化した時代であったと言える。多くの武士の奉公は、かつての戦闘から為政へとその内容を転じ、主従関係も、主人との個人的関係よりもむしろ、主家に代々仕えるという封建的な形式がその内実となった。

そうしたなか、山鹿素行に代表される新たな「士道」論が、武士たちに為政者としての道徳を説き、『葉隠』に代表される近世「武士道」論が、「主従ちぎりの契」という心情的な結びつきを懐古的に重視した、というのが通説的理解であろう。

論者もこの整理に異を唱えるわけではない。しかし、一見、平和な日常を維持するのに資する「士道」と対比されることによって、近世「武士道」が、あくまでも非日常な、さらに言えば危険な思想であるという誤解をされることの多いのも事実であろうと、論者は憂慮する。本稿のこれまでの趣旨は、中世の武士たちにとっての死が、彼らによって生のなかに意味づけられていることを明らかにするものであった。そして、この倫理的自覚は、「士道」論においてはもちろん、近世「武士道」論の枠組みにおいても実現していることを、この節で強調しておきたい。

時代や状況は変化しても、そして武士の日常が昔と様変わりしたとしても、武士という存在の根本は「自分が武士である」と自覚するところにある。そして彼らが「真の武士とはなにか」を問う営みにおいて、軍記物語の内容にふれ、本来的な理想を実現している武士の心に倣いたいと願うのも自然なことであろう。そのようにして、武士たちの自覚は、文化的に継承されてきたと論者は考えている。いかに勇敢な武士であれ、死は自己の直接的な目的などではありえない。その当たり前の事実を、死を観念的に追究することに努めた近世の武士たちにとっても同様である。そのことを、以下、改めて見てゆきたい。

一、武士たる者は、武道を心懸こころがくべき事、不珍めづらしからずといへども、皆人油断みなひとと見たり。其子細しさいは、「武道の大意は何と御心得候哉や」と問懸といかげたる時、言下に答まる人稀也。兼々胸かねがねに落着おちつきなき故也。偕さては、武道不心懸ふこころがけのこと知られ申候。油断千万の事也。

一、武士道いうと云は、死ぬ事みつけと見付たり。二つ二つの場にて、早く死方しぬかたに片付かたづくばかり也。⁽¹²⁾

これは、あまりにも有名な『葉隠』の冒頭である。文意のあらましを、「武士として、武士道の根本は何であると考えるか、という問いに即答できないのは「油断千万」である。普段から考えておかねばならない。私は「武士道とは、死ぬこ

とである」と答える。生きるか死ぬかの瀬戸際では、死ぬ方へと突入してゆくだけである」とおさえておく。ここで述べられているのは、武士道という倫理思想の根本には、自己の死に対する自覚がなければならないという構造であり、武士は死ぬべく行動せよという道徳ではない。そのことは、引用部分の少し先を読めば、さらに明らかとなる。

毎朝毎夕、改めては死々、常住死身に成て居る時は、武道に自由を得、一生落度なく家職を仕課すべき也。

つまり、毎日朝夕に自己の死について自覚することを怠らず、その結果として常に、意識的には死身となっておく。そうすれば、生に執着しておくれをとることもなく、武士として、とらわれない自在な働きができ、一生の間、落ち度もなく家職の務めを全うできる、と『葉隠』は説くのである。『葉隠』が目的としているのは、武士としての本来的なあり方を実現することであり、それは具体的に、家職務めにおける落ち度のない奉公を指している。この目的のために、意識的な死への自覚が必要であると述べており、平和な日常に油断していると、奉公を全うできずに不本意な生に終わることを警告しているわけである。したがって、『葉隠』にあふれている死の一字は、そうした思想的な自覚を意味しているのであり、その自覚のうえに積み上げられた毎日毎日の生が、自己の吟味に耐え得るかどうかを問うているのである。そうした見事な生を実現し続けている限り、自己の肉体における現実の死は、生の完結に過ぎず、『葉隠』の思想的には問題にならない。まして、現実の死を志向するような武士の姿は、『葉隠』の思想には見いだせないのである。

また、士道論として名高い、大道寺友山の『武道初心集』は、「死を常に心にあつる」という死の覚悟を説く思想書であるが、ここで述べられている死は、やはり思想的な自覚としての死であることを、端的に指摘しておく。

武士たらんものは正月元日の朝雑煮の餅を祝うとて箸を取初るより其年の大晦日の夕に至る迄日々夜々死を常に心にあつるを以本意の第一とは仕るにて候。死をさへ常に心にあて候へば忠孝の二つの道にも相叶ひ（中略）其徳多き事に候。¹³⁾

すなわち、明日があると思う油断が、今日の務めを疎かにする原因なのであり、自分の命も、奉公も、今日一日限りのものだと思想的に自覚することで「武士の家業も缺果申すことがない状態を積み上げてゆくことができるという、十全な生を目指す倫理思想なのである。死という概念を通じ、武士としての生に価値をおく点は、『葉隠』と同様である。

7. おわりに

以上、紙幅の制約から、取り扱う材料の一つ一つについて詳細に論じることが

できなかったが、「武士道」を死に価値をおく道徳として見なすことの誤謬については、指摘できたと認識している。道徳教育の拡充が、社会からの要請として高まりつつある今日、日本思想における大きな遺産である武士道思想は、我々の道徳観を考える場において改めて生かされるべきであろう。そのためには、武士の生き甲斐とは何であったのか等という観点から、武士道を生の倫理思想として理解することが必要である。その考察は、同時にまた、我々自身の倫理的な考え方がどうであるのかを照らし出す営みとなる。この問題については、論者自身も向後の研究課題として取り組んでゆきたい。

<註>

- (1) 矢内原忠雄訳、『武士道』岩波文庫、1938年初版1974年改版、27-28頁。
- (2) 菅野覚明は、『武士道の逆襲』（講談社現代新書、2004年）31頁において、「いわゆる『葉隠』的武士道と、儒教的士道とを、根本的には一つの「武士道」として取り扱う」「本書が全く別物として考えるのは、ただ一つ、武士道（武士道・士道）と明治武士道の区別である」という方法を明示し、同書で「武士道」の本質について詳細な考察を行っている。「武士道」を倫理思想として理解するために、近世以前と近代以後で大きく分けて考えるという菅野の方法は正鵠を射ていると論者は考える。本稿がここで指摘するのは、我々の立っている現代という地点が、新渡戸の立っていた近代の延長上にあり、その意味で、我々が「武士道」をそのまま道徳として受け入れようとするような試みは、新渡戸がそうであったのと同様に不可能だということである。本稿が扱う「武士道」は、近世以前に限定して論じており、新渡戸の明治武士道の内容に直接触れてはいない。
- (3) 柳瀬喜代志・矢代和夫・松林靖明校注・訳、『陸奥話記』（新編日本古典文学全集41『将門記 陸奥話記 保元物語 平治物語』所収）、小学館、2002年に拠る。煩雑を避けるため、引用箇所の数については省略した。また、便宜のため文中にカッコで挿入した語釈は、校注に従った。
- (4) 引用は、市古貞次校注・訳、『平家物語』②（新編日本古典文学全集46）、小学館、1994年に拠る。
- (5) 同『平家物語』②、373頁。
- (6) 同『平家物語』②、228頁。また、便宜のため文中にカッコで挿入した語釈は、校注に従った。
- (7) 引用は、「能登殿最期」、同『平家物語』②、386頁-389頁に拠る。以下、教経に関する引用箇所については、煩雑を避けるため、回数については省略した。また、便宜のため文中にカッコで挿入した語釈は、校注に従った。
- (8) 長谷川端校注・訳、『太平記』②（新編日本古典文学全集55）、小学館、1996年に拠る。

304 頁。

- (9) 同『太平記』②、305 頁。また、便宜のため文中にカッコで挿入した語釈は、校注に従った。
- (10) 同『太平記』②、316 頁-317 頁。また、便宜のため文中にカッコで挿入した語釈は、校注に従った。
- (11) 『陸奥話記』における「忠節」と、楠木正成の「忠節」とでこのような差異が生じるのは、前者が、主従が一同となって戦場を駆け回り、死生をともにする一体感のなかで生まれたものであるのに対し、後者は、「忠節」の対象である天皇と正成との間に明白な隔絶があることに起因すると考えられる。しかし、正成の心情倫理において、その心情がどこへ向けられているのかという問題には、なお詳細な検討が必要である。(正成が後醍醐天皇に対して、心情的なつながりを全く求めていなかったと即断することはできない。) この問題の考察については、改めて後日の課題としたい。
- (12) 相良亨・佐藤正英校注、『葉隠』(日本思想大系 26 『三河物語 葉隠』所収)、岩波書店、1974 年、220 頁。
- (13) 古川哲史校訂、『武道初心集』岩波文庫、1943 年、29 頁-31 頁。