

武士道概念の史的展開

はじめに

武士道をめぐる研究はさまざまな領域において行われ、論争的な論点も多岐にわたっている。筆者も近世武家社会研究を専門領域としていたことから、これまでも武士道に関する論著をいくつかものしてきたが、その中で意外に感じたのは新渡戸『武士道』に対する評価が、専門研究者の間において低いというか、むしろ同書は近代明治の時代が作り上げた虚像にすぎないといった類の非難がかなり広範に存在するという事実であった。

すなわち、新渡戸稲造が同書で描き出したような武士道なるものは、前近代の日本社会には実際には存在しておらず、欧米諸国の人々に向けて日本社会の文明性、道徳的な高さを主張するために、西洋中世の騎士道に比肩するものとして「武士道」なる語句と概念

とを新渡戸が創造したものである、とする論である。

これは新渡戸自身が、「武士道」なる言葉については文献的前例を知っておらず、自分の造語かも知れない旨を後年語っているのだから、それなりに説得性をもった議論となっている。

新渡戸『武士道』が出版された明治三〇年代の頃から、武士道は大きなブームとなって華々しい議論が展開され、雑誌『武士道』や『武士道叢書』の刊行をはじめとして数多くの関係論著が世に送り出されたのであるが、このような傾向に対して批判的な議論も提示されることとなる。次の二つのタイプの議論が重要で、今日の新渡戸『武士道』批判の原型をなすと言ってよいであろう。

その一つは、日本研究者として名高い英人チェンバレンの武士道批判である。¹⁾彼は明治の日本社会で流行していた武士道論に関して、「武士道」というのは明治になって作られた造語であって、前近代

笠谷和比古

社会には存在しないものであること。そして武士道に関する物語は主として外国人に示すがために作られた虚構のものでしかないと極論している。

チェンバレンの権威は高かったので、いまでも外国人研究者の間では、武士道というのは明治期以降の近代になってから創造された言葉および概念であると信じている人が少なくない。

武士道批判のもう一方の雄は津田左右吉である。津田はその大著『文学に現れたる国民思想の研究』⁽²⁾において、武士道の問題を主要テーマとして取り上げ、同書の五つの章にわたってこれを詳述している。

津田の議論は入念詳細をきわめており、それが故に今日にいたるまで武士道論を語り、研究するに際しての参照基準としての役割を果たしている。今日の数多くの武士道論に多大の影響力をおよぼしていると言つてよいであろう。

津田は明治・大正期に盛行を見ていた武士道賛美論に対してきわめて批判的な態度をとっており、武士道は世に喧伝されているがごとき立派なものではなく、裏切りと下克上の暴力的行動に他ならぬことを力説する。同書においては武士道のこのような不道德性、暴力的側面が強調されており、「変態」「強盗」よばわりするなど、その批判の口吻はエキセントリックですらある。

いずれにしても、チェンバレンの言う、前近代の日本には「武士

道」という言葉や思想は無かったというタイプの議論、そして津田の言う、武士道というのは裏切りや暴力的行為とほとんど同義であり、新渡戸「武士道」が描き出すような道徳的品性に満ちたものではないという種類の議論、この二種類のタイプの非難が今日においても再生産されているかに見える。

もとよりその後の研究の深化によって、これらの批判意見にも修正と慎重さは加わってくる。まず、前近代社会において「武士道」という言葉は存在しなかったという点であるが、これは本稿でも取り上げる『甲陽軍鑑』『葉隠』『武道初心集』といった諸書に、「武士道」の文字は明確に記されているので、そのままの形では通用しなくなっている。

このタイプの今日の議論はもっぱら次のような形をとることになる。まず、『葉隠』は「武士道」の言葉を用いているが、同書は江戸時代中は禁書のような扱いであつて世に広まることになつたことから、存在しないも同然であつたこと。次いで、江戸時代の武士の思想としては儒学系統の徳義論的内容をもつた「士道」という表現の方がはるかに優勢であつて、「武士道」という表現は稀にしか見られなかつたとする議論である。⁽³⁾

また、武士道の非道徳性に関する津田の議論はそのまま今日までも継承されており、さらにこれは前者のタイプの議論とからめる形で、江戸時代に稀に見られる「武士道」と呼ばれているものも、

つばら戦国時代の余習とも呼ぶべき暴力的、非道徳的性格の行動形態であり、その意味において新渡戸『武士道』の描き出しているそれとは隔絶したものとする論調である。⁽⁴⁾

一方における武士道研究の盛行と、他方におけるこのような武士道否定論との混在という現在の研究状況に鑑みて、本稿はいまいちど武士道概念を厳密に検討して、それが歴史実態としては具体的にどのような存在していたのかを実証的に究明することを課題とする。

ただし武士道のような思想ないし規範の問題の概念分析を施すということは、それ自体、混乱も多く、思弁的な議論に流れていく弊を避けられないようにも思う。武士道研究の多くがそうであるように、研究者各自がそれぞれ自己の理想とする武士道像を設定して、それに基づいて武士道論を展開するわけであるから議論がトートロジーに陥っていくのも止むをえないことであろう。

この種の問題を確実な形で首尾一貫して行おうとするならば、その概念を表現する言葉、すなわち「武士道」という用語に即して進めていく他はないであろう。明治以前の前近代社会において、「武士道」という言葉がどのように存在し、どのような意味内容で使われていたかを、時代の推移とともに、また地域的な広がりをもまえて考察するという方法を採用したいと思う。

もとより「武士道」という言葉が存在しなければ、武士道という概念や武士道的実践が存在しないというのも短絡的かも知れない。

しかし言葉としての「武士道」の出現が、概念としての武士道や武士道的実践行動の表象であることも事実であろう。

ゆえに本論では、あくまでも「武士道」という語句の出現事例に則して議論を展開していきたく思っている。それは武士道概念をやや狭い範囲で議論することになるかも知れないが、この限定をはずしてしまおうと武士道概念は無限に拡散してしまふことによつて、結局のところ、議論を無効にしてしまふことになりかねないだろう。

この種の問題を実証的、客観的（間主観妥当的）なものとするためには、このような限定は不可欠であると考ええる。

一 「武士道」という語の登場

「武士道」という語の出現時期とその初見を確定するところから、本問題をはじめめる必要があるであろう。そして「武士道」という名称が文献などに現れるのは近世、江戸時代に入つてからのことで、中世にはこの言葉は見られないという⁽⁵⁾ことで、武士道研究者のこれまでの見解はほぼ一致している。

橋本実『武士道の史的研究』では、その初期の用例として次の二つを挙げている。第一の事例は、加藤清正の一代記とされる『清正記』に収められている清正の捷書的一条である。⁽⁶⁾

「学文之事、可入積、兵書をよみ忠孝の心懸専用たるべし（中

略) 武士之家に生てよりは、太刀かたなをとって死る道本意也、常々武士道の吟味をせざれば、いさぎよき死は仕にくき物にて候間、能々心を武にきぎむ事肝要に候事」

二つ目として、近世前半(慶長期カ)の成立になる武辺語の代表的書物である『武功雑記』に記された関白豊臣秀次の謀反の記事⁽⁷⁾。

「秀次公御生害ノ時、ソレカシ「伊達政宗」ヲ太閤御疑アリシ二十騎計ニテ登ル、石田・富田・施薬院三人御使トテ来リ、政宗を糾問することがあった。これに対して政宗は、自分が秀次と親しい間柄であったのは事実である。もしそれを咎と太閤が思召すのであれば是非ないこと、私の頸をはねられよ、本望であると答えた。すると施薬院が「左様ニハ申上ラレマシ、何トソニベモアランヤト云、ソレカシ施薬院ヲハタトニラミ、其方ハ病人ノ事コソ巧者ニテアラン、武士道ノ事ハシルマシ、アリノ儘ニ申上ヨト云」

辻善之助も『日本文化史』の中で「武士道」の語の用例を検討している。辻は『清正記』を後世の偽作であるとして退けているが、近世に「武士道」という語も、「武士道の吟味」という言葉も用いられていたことを示す例証としては依然として有効であろう。

辻は「武士道」の語は中世にはみえないことで、中世ではもっぱら「勇士の法」(『源平盛衰記』)、「弓馬道」(『吾妻鏡』)、「弓箭の道」(『沙石集』)、「弓矢の道」(『太平記』)、「もののふの道」(『風雅和歌集』)などが用いられているとする。そして「武士道」の初期の用語例としては『甲陽軍鑑』(品十七、品四十七)を挙げ、また山鹿素行の『武教全書』にも「武士道」の語のあることを指摘している(同書「選将」の条、「三臣」の条など)⁽⁸⁾。

石田文四郎『日本武士道史の體系的研究』もだいたい同じ見解をとっており、「武士道」なる語の初出を『甲陽軍鑑』とみなして、同書が高坂弾正の筆記になるとしていることから、天正年間あたり⁽⁹⁾にこの言葉の登場を求められるとしている。

古川哲史『武士道の思想とその周辺』は、この問題に関する最も詳密な研究のレベルを示している⁽¹⁰⁾。古川は鹿児島市の旧方限会文舎に伝存する慶長元(一五九六)年正月日の日付のある『二才咄格式定目』が「武士道」の語が見られる比較的初期の事例として紹介する。同書は二才咄、すなわち十四五歳から二十三歳の妻帯期に入るまでの薩摩藩の青年武士たちが、互いに会して武士としての錬磨を行う会合の組織における規則書であるが、そこには次のようにある。

「忠孝之道、大形無之様可相心懸候、乍併不逃儀到来候節は其場

をくれを取様、可相働事、武士道の可為本意事」

すなわち同書の記された慶長初年には、「武士道」の言葉がすでに用いられていたことが知られる。

古川はこの言葉が、どこまで時期的に遡及できるかを確かめるべく、「武士道」の語句が頻出している『甲陽軍鑑』の成立時期と作者の検討に進む。同書は天正年間に高坂弾正昌信によって記されたとしているが、古川は同書の伝存諸写本を詳細に検討して、高坂自撰説を退け、同書の流布のもとをなした近世の武田流兵学者・小幡勘兵衛景憲の手による編纂本とする見解を示している。

すなわち『甲陽軍鑑』は、高坂の遺記、軍師山本勘助の縁者であった関山派僧の記、門客の説、さらに自分の見聞などに基づいて、小幡景憲が編纂したものと推定されている。¹¹⁾

このように従来の諸説を検討するならば、「武士道」という言葉は中世・戦国時代のものではなく、近世・徳川時代に入って登場してくる用語であり、しかもこれまでその用語の初例と見なされた『甲陽軍鑑』が天正年間の成立ではなく、徳川時代に入ってから、小幡景憲の手でまとめられたものということになれば、「武士道」という言葉が近世の所産であるという認識をいっそう深めることになる。

以下、本稿では「武士道」なる用語が近世・徳川時代において、どのような形で登場し、その概念内容がどのように多岐にわたったり、またどのような変遷をたどっていったかを、前期・中期・後期の三期にわけて検討する。この三期は西暦でいう一七、一八、一九の各世紀にほぼ対応しており、この時期区分にしたがって論述を進めていくこととしたい。

二 近世前期における「武士道」の用例

近世前期、一七世紀における「武士道」なる語句の使用例を検討する。

1. 小幡景憲編『甲陽軍鑑』¹²⁾

「武士道」という語句の出現例の最初にして、武士道史の研究において必須不可欠と衆目の一致しているのが既述の『甲陽軍鑑』である。『甲陽軍鑑』は徳川時代において広く、長く読みがれた書物である。武士の社会では儒学の四書と並んで、最も多くの人々に読まれた書物の一つであったと言って差し支えないかと思う。

同書ははじめ写本として流布していたが、明暦二（一六五六）年に京都の書肆村上平楽寺から最初の板本が出され、以後、万治二（一六五九）年（安田十兵衛版）、寛文年間（一六六一〜七二）（信玄全集本）、寛文年間（出雲寺版）、天和年間（一六八一〜八三）（版元不

詳)、元禄一二(二六九九)年(江戸駿河屋版)、元禄一二年(村上勘兵衛版)、刊年不明のものなど多年にわたって版を重ねている。

『甲陽軍鑑』に登場する「武士道」という語の頻度は全巻で三〇度にのぼっており(元禄一二年駿河屋版では計三四度)、同書において「武士道」という用語は安定した地位を確立していることを知る。その使用例としては次のようなものが挙げられる。

「時により町人、侍の真似を仕りても、商人の意地失ずして、加様の威勢の時、物をしたため、奥を引こまんと思て、武士道の益に立つこと聊もなし」(品第十二、一八六頁)

時として町人が武士めいた姿をとったとしても商人の心根はかわらないもので、いざ戦という時になると、財産を失うまいと、後方へ引き退いてしまつて武士道の役にはまるで立たない、という見解である。武士道ここでは町人・商人の振る舞いと対比で、その独自性が強調されている。すなわち武士道とは利得をはなれ、勇猛果敢に前線に出て敵と戦うような振る舞いを指している。

「人つかひ給ふ様あしく御座候と先日も大形申上るごとく(中略)武士道の役にたつ者をば、米銭の奉行・材木奉行或は山林の奉行などに被成」(品三十)

武士道の役に立つ者を、米銭を取り扱う勘定奉行や材木奉行、あるいは山林の奉行といった軍事に関係ない役職に任命するというのは、人の使い方が悪いという意で、武士道はここでも戦陣における活躍ぶりを指している。

「人まねのつよみは、かざりたる儀にて、さながら女人のごとくなり、さわりて女の作法は武士道のやくにたたぬ事にてあり」(品四十)

虚飾を用いてうわべを取り繕うことは女性の振る舞いに等しく、武士道の役には立たないとする。この武士道も、男性的な猛々しい振る舞いを指している。

「敵と対陣之時(中略)法度よろづの善悪しらざる人は、食て武士道わきへなし、乱妨ばかりにふけり、人をうつべき心聊もなくして不心懸なり」(品四十三)

これは戦陣において自軍の中に置いてはならない武士の類型について、簡条書きに列挙した部分の記述。陣中において軍法をはじめとする善悪の規範を知らない人間は、武士道をおろそかにして、粗

暴な行動ばかりを取り、敵をいかにして打倒するかという思慮がまったく無くて不心懸けであるとする。この「武士道」は陣中軍法などを厳正に踏み行うような、規律正しい行動を意味しているようである。

「親兄弟の敵討たる者（中略）敵をとらねば武士道はすたりたり、武士道ですてたれば、あたまをはられて堪忍仕べし、あたまをはられて堪忍致す者が何とて主の役に立つべき」（品四十七）

これは喧嘩口論禁止令とかねあい、しばしば議論となるところであるが、ここでは敵討ちをめぐる文脈の中で語られている。頭を他人にたたかれて、ただじつとこらえてばかりいて、何ら反撃の行動をとらないような気概の無い人間では、とても主君のために役に立つ働きはできぬものとする議論である。ここでも武士道は、戦闘者たる武士にふさわしいような名譽の掟である。

『甲陽軍鑑』における「武士道」の概念は、見られるとおり武辺が主たる内容であると言つてよいだろう。戦陣における勇敢なありさま、またはそのような戦陣において役立つような武人の立ち居振る舞いを問題とする。「武士道」はまた「男道」とか「侍道」と呼ばれていることから、女々しく、未練がましく、命を失うことを恐れるような臆病風を否定するところに成り立つ精神的態度である。

武士道とは、まさしく戦場における未練・卑怯・表裏なき勇猛の働きを理想とする規範として登場してきた。戦国の世の遺風と呼ばれる所以のものである。

2. 小笠原昨雲『諸家評定』¹³⁾

『諸家評定』は兵学者小笠原昨雲が元和七（一六二二）年に編纂した二十巻の兵学書。明暦四（一六五八）年に二〇冊で刊行されている。小笠原昨雲の事歴は明らかとはなっていないが、魚住孝至氏の線密な考証によるならば、小笠原氏隆流の兵学者で、武田家に関係の深い軍師の一人であつたのではないかとされている¹⁴⁾。

『諸家評定』は、戦国時代における諸家の大将、家来、諸士等の言動、合戦の場における進退作法を詳しく記し、その各条に「評に曰く」として著者の評論を加えた形式をとっている。例話はくわしいが実名や時日はあえて伏せて、あくまでも一般的な事例として扱っている。その意味で、『甲陽軍鑑』やその他の武辺物に比して、理論的な抽象度は高く、近世兵学の進化の方向の一つを示すものとして重要である。

さて同書にも必ずしも多くはないが、「武士道」という語句が数度出現している。同書巻十五「軍監の巻」、巻十六「同前」、巻二十「智鑑の巻」などに見られる。以下のようなものである。

「それ武士としては、意地なからんは弱兵なるべし。其意地つよき人は、かならず以てたしなみふかきもの也。意地なからん人は、忠功をも仕る事、これ有るべからず（中略）意地なき人は、なびくまじき子細なれども、時の褒美にまよはされ、あるひは時のけん「權」におおられては、今日味方に来るかと思へば、明日は敵となり、世俗にうちまたかうやくといふごとくなる事は、意地なき故なり。これ武士道には大きにいむべき事なるべし」（巻十五、六品）

武士にあつては意地が大切であること。しつかりした意地をもつ人は武士としての嗜みにも欠けたところが無いけれども、意地に乏しい人は忠節を立てることもできず、志操が無いから、その時々之恩賞の利得にまどわされ、その時の権力者に恐れて表裏つねならぬ二股懸けをするはめとなる。これは武士道において大いに忌み嫌うところである、と。

「武士としては、堪忍すまじき事にはやく堪忍仕る事、意地なき恥辱あるべし。また堪忍すべき時、堪忍仕らざる事、邪道の意地として其科はかりがたし。此二つをよく分別する事、肝要なるべし。かならずわかき人などは、邪道の意地つよくして、親子兄弟にも災難をかけ、朋友をもくるしめ、我が身にも恥辱をとる事お

ほし。又はよはみすぎたるも武士道にはあらず。されば老功の士にちかづき、武法をしる事肝要なるべし」（同前）

武士は人から恥辱を受けたとき、堪忍してはならぬような事をさつさと引き下がつてしまうのは、意地のない者という侮蔑をこうむるのであろう。また堪忍すべき時にこらえることができないうのは邪道の意地といつて、その罪は甚大である。しかし弱みがすぎるのも武士道ではない。ゆえに何が堪忍すべきで、何が堪忍すべきでないことなのか、その規範となる武法を老巧の武士に教えてもらうことが肝要とする。

ここでは興味深いことに、「武士道」と「武法」という二つの言葉がやや使用領域を異にする形で登場している。後者は武士の行為において、なすべきことと、する必要のないもの、してはならぬことという規範が、先例主義に則つてつみ重ねられた慣習法であるのに対して、武士道は、武士らしいあり方、振る舞いといったような品格にかかわる概念として表出している。

「武士の道は、言葉をちがへじとする事肝要なり。（中略）故に率爾に物いふ事なく、ふかく前後左右をかんがへ、たなごころににぎり、胃に治りたる義ならざれば、言葉には出さざると見えたり」（同前）

ここでは「武士の道」という形で表現されているが、その内容は、武士はいったん発した言葉は違えずとする態度が重要とする。それ故に、不用意な発言を慎み、心底納得できたときに限って言葉に出すものとされる。いわゆる「武士に二言なし」の精神であり、前言を翻すことなく、約諾はかならず履行するとする規範を指すものであろう。

「武士道をたしなむものは、一言をも人にをとらじと仕り、かりそめの仕方にも、威ひこれ有る様にと心懸くるなり。故に、まづみづからをみがいて、清明ならん様にと心懸け、すこしも偏なる仕方なく、何事をも順道にして、私なる事これ有るべからざれば、正路の意地ある者は、喧嘩口論を仕る事まれ也。しぜんにはる事これ有らば、其働きいさぎよく十分の勝ちをとるなり」(同前)

武士道は、ここでは自己の精神を修養して、清明、公平、正直であることを心懸け、私心なく正しい道を心懸けようとする、道徳的正義を実践しようとする行動様式、ないし精神的態度を意味している。そのような精神的態度を持つる者は、無用の喧嘩沙汰を起こすこともなく、また仮に喧嘩果たし合いという状況に追い込まれたとしても、その者の武勇の働きも潔く、見事な勝利を収めることであ

らう、としている。

武士道の概念内容は、ここでは単なる勇武の振る舞いではなくて、精神修養をとおして道徳的高潔を目指す人格理念へと進んでいることを知る。ただしそれは、武士を取り巻く喧嘩口論という危険な状況に陥らぬための知恵という脈絡で説かれているけれども。

「武士道をたしなむ心ざしこれ有るにおいては、左様に率爾なる働きはこれ有るまじきなり。武士道たしかる心懸け、これなき故なるべし」(同前)

武士道を身につけて踏み行おうとする志があるならば、軽率な振る舞い(戦いぶり)はあるはずがない。そうなってしまうのは、自己の武士道を確平たるものとしようとする心懸けが無いが故である、としている。

「譜代の主君に敵する事、いか様のうらみこれあるといふとも、武士道の重罪、勝つて計ふべからず」(巻一六、一品)

譜代の家臣は主君に対して決して敵対的な態度を取ってはならない、それは武士道上の重罪であるとする。言うまでもなく、君臣間の忠義の規範がここでは武士道の内容として語られている。

「君臣森曲にして、うらみありといふども、武士道をたしなみ、義をつくし、事あらん時に至りて、討ち死にを仕るべし」(巻二 十、三品)

同書においては主君が非道にして諫めを聞き入れないような時には、武士は久しくなじみたる御家でも退去することはあるとしたうえで、しかしそれでも退去を肯んじないという場合の心得を説いたくだりである。

同書では「君臣」というとき「主君と家老クラスの大官」を指しており、一般家臣は「諸士」と呼ばれている。さて、そのような主君、家老たちに恨みがあるうとも、個々の家臣は武士道を踏み行い、君臣の義をつらぬき、戦乱が生じた時に討ち死にを遂げるべきであるとする。

ここでも武士道は、その前の事例と等しく君臣間における忠義の絶対性の意味合いで語られている。

「武士道は、はげみつよく、かたちをすねしく、力をつくしたるをのみ、本意なりとはすべからず。ただ不実なき働きを以つて、善なりと云つべし。まことに和漢の軍書あまねくおほしといへ共、みな実儀あるを以つて、善なりとする也(中略)されば忠をもつ

ばらとして、勇をもつばらとせざるは、善なる者也」(同前)

「武士道」は勇武の働きだけではだめで、不実、表裏のない奮闘ぶりをもって善というべきとしている。つまり誠実であるという心構えが武士道において最も尊重されるとする見解である。

『諸家評定』における「武士道」という語句の使用例は多くない。「武士道」ではなく「武道」という用語のほうが圧倒的と言つてよい。そういう中で、これらの箇所において「武士道」という語が用いられているのは、少しく作者の意識が働いているようである。すなわち「武道」がもつばら同書の主題である合戦の場における武士らしい働きぶりを意味するのに対して、「武士道」は、「意地」という武士の基本的な心構えにかかわる道徳規範として位置づけられているようにも思われる。

実際、「武士道」の語が頻出する同書巻十五、六品における議論では、「正路の意地」「邪道の意地」という武士の内面倫理が正面から扱われている。作者は武士の武士としての覚悟、心構えを「意地」の名で呼んだうえで、「正路の意地」を次のように規定する。

「正路の意地とは、仁義をそむかじとして、ふかく我が身をかへりみて、すこしも悪事、これ有らば大きにこれを恥じて、賢者の嘉

言を用ひ、さらさら奸佞なる事なく、千金万宝なりといへども、不順なるものをばとらず、骨をくだき肉をやぶれ共、いたまずして忠勤をつくさん事をせつにして、困苦こらへがたしといへ共、
 短慮なるはたらきなし」(巻十五、六品)

すなわち、仁義の徳を重んじて悪事を恥じ、不正の金宝は受納せず、困苦を耐え忍んで忠勤をまつとうする強靱な覚悟、倫理的潔癖性が「正路の意地」として捉えられている。これに対して「邪道の意地」とは悪事に走る態度ではないけれど、「なに事に付けてもそのれが謂行いひなげをとり立て」るように、我意を言い募つて他人の忠言に耳をかさず、結句、人をくるしめ、我身をせめて、見苦しい最期を遂げ、未代までの恥辱をこうむるような心根とされている。

このような倫理的内容を備えた武士の覚悟、心構えを論じる箇所において、作者小笠原昨雲が、通例用いている「武道」ではなくて、あえて「武士道」の語をもつてしたということには注意をはらつておいてよいかと思う。「武士道」はこののち、単なる戦場における勇武の働きという意味をはなれて、次第に一般倫理としての性格を強めていくのであるが、その展開点としてこの『諸家評定』は位置づけられるかも知れない。

3. 如儡子「可笑記」⁽¹⁵⁾

近世前期に登場した書物において、武士道概念の歴史に重要な足跡を残しているのが寛永年間に出版された『可笑記』である。

『可笑記』は五巻からなる武士教訓書であり、寛永一九(一六四二)年の板行。同書のスタイルは『徒然草』を擬した随筆体で、時世を風刺し、当世武士の不覚悟を訓戒するものである。同書が世に出るや人々の間で好評を博し、寛永十九年版ののち万治三(一六六〇)年にも新たな版本が出版され、さらに刷りを重ねながら元禄時代に至つてもなお、かなりの読者に求められていたことが知られている。

また近世教訓小説の祖型をなしたという点においても重要で、井原西鶴に『新可笑記』の作があり、そのほかにも『一休可笑記』『備前可笑記』などと題する浮世草子があまた出版されるなど後世にいたるまで注目を受け続けた。⁽¹⁶⁾

作者は如儡子としているが、文中に東禅寺右馬頭(酒田城主)を母方の舅といい、大井右近(直江山城守家臣)を舅とあることから、東北地方の有力武士の家系に出自を有する名族の末葉と思われる。⁽¹⁷⁾父はこの地方の大名家に仕えるも、のち牢人となりて家族とともに越路を徘徊するうちに病没したために、作者は母の手で育てられ、のち母とともに江戸に出て仕官の途を探し求めたが、遂に果たすことなく市井に身を隠したままに月日を送っていた。

このような流浪の境涯にあつた作者であるが、その武士としての誇りは高く、また諸学諸道に通じた学識教養の水準の高さにも驚かされる。また身過ぎのためであろうか、本草・医道の方面の知識にも注目すべきものがある。こうした経歴をもつ武士の手になる教訓書であり、かつ「武士道」の語が頻出する書物であるにも拘わらず、いわゆる武士道書ではないという事情のゆえか、これまで武士道研究の方面から同書はあまり深く検討されてこなかった。¹⁸⁾

しかしながら同書は近世の武士道論の歴史を考えるうえで重要な位置を占めているように思われる。ゆえに本稿では同書の分析に紙幅を割いてみたい。同書における「武士道」の出現例は表に掲出したとおりである。見られるとおりその用例はたいへんに多くて一三項目（一四例）にのほり、さらにその類義語である「侍道」も頻繁に用いられていることを知る。

もとよりそれらの語句の出現件数は『甲陽軍鑑』には及ぶべくもないが、『甲陽軍鑑』は二〇巻からなる大部の書であることを勘案するならば、『可笑記』における「武士道」の用語例は、本来の武士道書をふくめた全体の中においても注目すべきものとなっている。

表『可笑記』における「武士道」の用例

- ①「さて武士道は云におよばず、しよげい万能天下第一ほど上手なり共、少もじまん有べからず」（巻二）
- ②「さぶらひはただ武士道をたしなみ、剛なる心がけもつばらなるべし」（巻二）
- ③「武士道無雙の甲州信玄の御内にてても中筒（通常の鉄砲）にてこそ、をのをのてがらをせられしと也」（巻二）
- ④「実に上として無欲におはしまして、じひふかく義理つよく、武士道の吟味あきらかならば、下々も又欲うすく仁義におもむき、侍道の吟味たしかなるべし」（巻三）
- ⑤「諸侍に恩をあたへなさけをかけ、軍法をさだめ、武士道のぎんみつよく、仁義をばもつばらとして」（巻三）
- ⑥「歌れん歌などもあまりすぎこのみてよくよみ候へば（中略）ほむるやうなれども、武士道にかたに思ひあなどる」（巻三）
- ⑦「それ学文と申ものは人間におゐて極無上の物にて候へ共、第一不奉公になり、又は武士道もちにかたのやうに思ひなさるる」（巻三）
- ⑧「たとひ二度三度てがらのおぼえしたる侍成とも、武士道ぶせんさくならば、よきさむらいとはいはれまじ」（巻三）

⑨「武士道をしらぬ比興者と思ひ、せつかんいたし追出し候へば、目安をしたためて信玄公へうつたへ申上候へ共、さほど侍道ぶせんさくの奴めは、たとひ五度三度のでがらあり共、臆病者と同じ事」(巻三)

⑩「この五十年以前までは日本国中が合戦の時分に、人の子供げいのう学文せざれども、武士道をかんようと心がけしゆへに、心のづからたたく、物毎にぎんみありて、ばかうつけ病者も多はなかりしと古き人の物語」(巻四)

⑪「甲州信玄公にもよこめ衆あり(中略)武士道の吟味つよきとぎんみなきと、扱諸人のうれへとよろこびと、国の富貴と衰微になる事と、奉行役人のゑこひいき有事と、扱はどうよく不道の人の事のみなり、かくあれば(中略)御家中万事あきらかに道理にかなひ、武士道のぎんみもいよいよつよかりしとなり」(巻四)

⑫「当世のわかき侍に武士道を吟味し、剛なる心がけをたしなむべしといへば、はうばいづきあらく、少の事にも小ひじをはり、眼をみはりうでだてをし、詞をちらし、いはれまじき悪口して、けんくわずきとなり、犬、猫、庭鳥のよりあひのごとし」(巻五)

⑬「武士道のぎんみと云は、うそをつかず、けいはくをせず、ねいじんならず、へうりをいはず、どうよくならず、不礼ならず、物毎じまんせず、おごらず、人をそしらず、ぶ奉公ならず、はうばいの中よく、大かたの事をば気にかけず、たがひに念比にして人を取たて、じひふかく、義理つよきをかんようと心得べし、命をしまぬ計をよき侍とはいはず」(巻五)

【参考】「侍道」の用例

「すきやのせびき所をし籠られ、刀脇指手ともに捨置、何の心やすき事ありて面白がりうれしがるぞや、侍道油断の大敵、是にすぐべからず」(巻一)

「かたきとして人にねらはるる人は、いかほどもおくびやうに成て、用心を肝要とせよ(中略)しかるを臆病などと云は侍道ぶせんさくなる言分也、ただ何としてもうたれざるを、高名手がらといにしへよりさだめをかるる」(巻二)

「さぶらひだうのせんぎつよくあきらかならば、けんくわ口論はさのみ御座あるまじき敷」(巻二)

「侍道ぶせんさくと云は、じひの心なく、ぎりをしらず、をのが身にじまんして、人をそねみあざけり、人をわるかれと思ひて、へうりを言ふ不行儀どうよくなどをいふ」(巻三)

「馬をもすぐまじきとてすき候らはずば侍の道すたり、中間あしがるのごとくにて、侍のかひなし」(巻三)

「むかしさる人、さる時にこつぜんと来りて、それがしに對し異見をいふ、汝いかにとして侍の道にそむくや、身体みにくくおかしきよとあざわらふ」(巻四)

「それ大将の城郭といふは五常をまもり、よき法度をたて、軍法をさだめ、侍道のぎんみつよくあきらかにして、恩をあたへ情をかけ、よき人をえらびて老、出頭、役人とさだめ、諸人をあはれみうれし

がらすなるべし」(巻五)

「軍法といふ物は合戦の時計の事のやうに当代人は皆思はるる、
努々さにはあらず、主君としては諸侍に、つねに情をかけ恩情をあ
たへ、下知にそむかずよく思ひ付て、身命おしまぬやうにしなし、
其上、侍道の吟味ただし候を、第一の軍法と知べし」(巻五)

右表に掲出された「武士道」の語義ないし概念について、以下の
諸点が指摘されるであろう。まず、「武士道」と「侍道」との関係
については、事例④がそれを示している。

「実の上として無欲におはしまして、じひふかく義理つよく、武
士道の吟味あきらかならば、下々も又欲うすく仁義におもむき、
侍道の吟味たしかなるべし」(巻三)

これはあるべき君臣像を語った箇所であるが、見られるとおり、
文章の前半の主君像である「無欲」「慈悲深く」「義理つよく」と、
後半の家臣の理想像の表現である「欲薄く」「仁義におもむく」と
が対句をなしていることから、前半の「武士道」と後半に見える
「侍道」とが等価であることが諒解される。

ここではまた「武士道の吟味」という慣用句が生成している点に
も注意しておく必要がある。同書ではくりかえしこの表現が登場す
るが、これは既述の『加藤清正提書』や『葉隠』など近世の武士道

論において、しばしば見られる武士道上の基軸的成句である。

そこで「武士道の吟味」とは何を指し、いかなる意味内容である
かが問題となる。事例⑤の「軍法をさだめ、武士道のぎんみつよ
く」におけるそれは、字義どおり戦闘者としての戦闘に臨む心構え
の意であろう。

事例⑧⑨に「武士道ぶせんさく」とあるのは、「武士道の吟味」
の否定形と見てよいであろう。これは『甲陽軍鑑』(品四十七)か
らの引用であり、武田信玄の侍大将としてその名も高い山県三郎兵
衛の話として登場する。山県の奇騎に大熊備前と平野久介なる者が
あった。ともに上州箕輪城攻撃に参加して手柄を立てて二人とも褒
美にあずかったのであるが、大熊に対する信玄の御感是一段と目出
たかったことから平野がこれを妬んで、大熊のことをあざけり誹謗
したために平野が追放にあつた一件に対する評言である。

たしかにこの話題は軍事ではあるが、ここに「武士道が不穿鑿」
というのは、他人の功績を妬み、誹謗中傷する曲がった心構えが問
題とされているのであり、軍事を超えた普遍的な人間性、道徳性に
議論の焦点が向けられていることに注意すべきだろう。それは武士
道の概念が武辺、武勇、戦陣といった軍事、戦闘局面に限定された
世界から脱して、より広がりをもった一般道徳へと展開をしていく
機縁をなしていると考えられるのである。

実際、『可笑記』の作者はこれに続けて、「侍道ぶせんさくと云は、

じひの心なく、ぎりをしらず、をのが身にじまんして、人をそねみあざけり、人をわるかれと思ひて、へうりを言ふ不行儀どうよくなどをいふ」(巻三)というように、自己の武士道観を大きく展開していくのである。

すなわち作者にとって、武士の踏み行うべき道というのは単に戦闘の場においてたびたびの高名手柄を立てるといっただけではなく、さらにその上に、慈悲の心をもち、義理を知り、身を慎み、人を嫉み嘲ることなく、人が悪い状態に陥ることを願うことなく、平気で虚言をはくことなく、傍若無人にして胴欲にわたることが無いような態度、心構えを確立することの謂いであるとするのである。「武士道の吟味」とは畢竟、このような精神的態度に到達するための考究に他ならないということであろう。

〔可笑記〕の武士道概念

作者の武士道観は事例⑬に総括されている感があるが、「武士道の吟味」として示された武士道の内容は、嘘をつかず、軽薄でなく、佞人でなく、二枚舌でなく、胴欲でなく、無礼でなく、高慢でなく、驕慢でなく、人を誹謗中傷することなく、主人への奉公が疎かでない、朋輩との仲もよく、些細なことにはとらわれず、人との間柄も睦まじく他人を称揚し、慈悲深く、義理がたいことを肝要と心得るような精神的態度とされる。単に命を惜しまぬ勇猛一辺倒では、良

い侍とは言われぬとされている。巻三にある「侍道」の穿鑿についての表現も、ほぼ同内容のものと見てよいであろう。

これが『可笑記』の段階における「武士道」なるものの内容である。それは戦国時代の血なまぐさい臭いをただよわせていた「武士道」とは大きな違いを示している。「武士道」はあきらかに変貌を遂げている。持続的平和の中において徳義論的な内容を充溢させるものへと進化していくのである。武士道概念の歴史における『可笑記』の役割は重要であるように思う。

それは出版され、版を重ねることによって、時代を越えてこの徳川社会の人々に受容されたという点においても、そして次項で述べる近世武士道書の代表と目すべき大道寺友山の『武道初心集』に対して、多大の思想的影響を与えたと考えられる点においても、そのようなのである。

〔可笑記〕の教養的背景

以上のような武士道概念を展開している『可笑記』であるが、この作者の教養的背景にも注意をはらっておく必要がある。というのは、これまでの武士道研究においては、このような徳義的な内容をもった武士道論は、儒教系統の士道論の影響を受けた士道的武士道論とされ、『甲陽軍鑑』『葉隠』などの本来的な武士道とは別系統のものというように位置づけられてきたからである。しかしながら

『可笑記』の論述は、このような区分に対して根本的な疑義を呈するものと言わなくてはならない。

すなわち『可笑記』の作者は、既述のような徳義的内容の濃密な武士道論を同書において展開しているが、作者は儒者でもなんでもなくて、単なるひとりの武士（浪人の境涯にあるが）にすぎないという事実である。そしてこの点は、同書の中に記された次のような興味深い指摘によって、その教養的事情が諒解されるのである。

「あづまの侍は、仏道、儒道、歌、連歌、詩作など、よくこそは知れ、少づつは百人のうち七八十人は心得申候」（巻二）

これは関東の武士の教養について語られている箇所であるが、ここではやや意外なことに、『可笑記』の記された寛永年間において、仏教や連歌もさることながら、儒学についても基礎的教養ぐらいらば百人のうち七、八十人は身につけているという指摘である。

あるいはまた、客人を招待するときの部屋のかざりとして、「四書、七書、かながきの養生論、つれづれ（徒然草）、甲陽軍鑑、すずりれうし「硯料紙」の類置きたるもよし」（巻三）とあって、儒教の四書、孫子・呉子・六韜・三略などの武経七書、養生書などが武士の教養的嗜みのシンボルとして受け止められていたことを示している。

あるいはまた作者は、「ただ侍は仁義の二つをわきまへ知べし、仁とはじひある事、義とはぎりをたつる事」（巻三）とも述べる。

武士は家来に情けをかけてよく養い、軍役をつつがなく勤め、傍輩との間柄をよくすべきであるが、根本は仁義の二つを弁えることである。仁とは慈悲のことであり、義とは義理を立てることに他ならないとしている。

ここには「仁義」という儒学の基軸概念が提示されているが、にもかかわらず重要なことは、これは専門儒者による儒学的教説ではないという点である。仁をもって仏の慈悲で説明することは専門儒者の嫌うところであり、義を武士社会の習俗概念である義理立てとみなすことは最も俗流の議論として避けられるところでもあるからである。

ゆえに同書の論述は儒学の基軸概念を用いながらも、なお専門的な儒学的教説とは別物であることを理解する必要があるだろう。それは武士社会の中で自然に形成されてきた武士の通俗道徳として解すべきものであり、武士道概念が近世武士社会の中で発達していくうえでの一階梯を示す事情といつてよいであろう。¹⁹⁾

つまり非儒教的な武士道と士道的武士道の二種類があるのではなく、武士道概念それ自身が、本来の戦場における勇武のふるまいという観点から離れて、近世武士一般が身につけている仏教や儒学に関する基礎的教養を援用しながら、平時の持続的平和な社会に相即

した徳義論的な武士道へと進化・発展していくプロセスとして理解すべきものである。

そしてその最もきわまったとき、後述するような「武士道のみが為の致知格物の学文」という、堂々たる境地に到達していくのである。

4. 石田一鼎『武士道用鑑抄』²⁰⁾

石田一鼎、名は宣之、通称は初め神左右衛門、のち安左右衛門と改め、下田処士と号し、晩年にいたって一鼎と称した。寛永六（一七二九）年、佐賀藩鍋島家の家臣（禄高二百石）の家に生まれる。幼少より好学の念あつく、寝食を忘れて修養に励み、その学問は百家の書に通じていたとされる。一七歳にして家督を嗣ぎ、藩主鍋島光茂の近侍に任ぜられ、その信任はことに厚かった。

明暦三（一六五七）年、藩主鍋島光茂は死去に際して一鼎を世子綱茂の侍講となすことを遺命した。一鼎はそれより精励して綱茂に仕えたが、おそらくは一鼎の齒に衣着せない直言ぶりのゆえであろう、寛文二（一六六二）年に綱茂の旨にさからったとして罪を得、松浦郡山代郷に蟄居せしめられた。

八年後に許され佐賀郡梅野邑下田に移り、自ら下田処士と称して風月詩文を楽しみ、子弟を教育した。その精神的感化は広くゆきわたり、遠近の子弟が来たって学ぶ者が多かった。この一鼎の影響を

もつとも強く受けた人物こそ、かの『葉隠』の山本常朝であった。世に葉隠武士道と呼ばれているものの源流こそ、この石田一鼎の武士道精神に他ならなかった。²¹⁾

一鼎は元禄六（一六九三）年、享年六五をもって没したが、『武士道用鑑抄』はこの下田時代の著作で、奥書に「寛文十二年壬子歲中秋於下田草堂書也」と記されていることから寛文一二（一六七二）に成立していることを知る。同書は題名の示すとおり武士道の心構えを主題として説いたもので、序文に続けて、「武士道」「先祖名字」「畢竟御用」「或問」「土芸」「奉公之故実」の六項目を立てて論じ、巻末に「忠敬目錄」と名付けた武士道の要綱を付している。

「一、武士道に於て未練を不可取」（序）

同書はこの初条に続けて、「一、先祖の名字を断絶すべからず」「一、畢竟主君の御用に可立」の二条を立て、この三ヶ条をもって武士の要諦としている。言うまでもなく『葉隠』の冒頭に掲げられた著名な四誓願の先蹤をなすものであり、『葉隠』が一鼎の武士道論の影響の下になった書物であることが明瞭であろう。

「道に二致なしといへども、守る所は真、俗各々異なるなり。武士道を論ずるに三段あり。一には士の意地、二には如睦、三には甲

宵なり」〔武士道〕

武士道の要諦は三つである。第一に士の意地とあるのは、忠孝をもつて根本とすること。一鼎の忠孝論は独特で、天地万物一体にして生死を超越した境地を意味している。第二の如睦とは君臣和合し、父子親しみ、傍輩順熟し、妻子眷属和順なる状態で、士の意地を失わせるような心の内なる敵を退けることが肝要とする。第三の甲冑とは、一己よりはじめて天下国家を堅固に治めることを指す。そこでは仁義礼智信の五常が基本であり、この五法が成就するときには天道の冥加を蒙り、運命強くなつて内外の敵に破られるということはない、としている。

「神道は不思議を以て宗とす、仏法の三界を出離するは不思議の体を示す、儒道の天下を平治するは不思議の要を顕はす、(中略) 皆是れ武士道の相忒なり」〔或問〕

これは設問で、仏教と儒教といずれが「士の道」に相応しているかを問うたのに対する回答。「外には仁義を行ひ、内には三宝に帰す、是れ神国の掟なり」として神道・仏教・儒教の三教一体が神国日本の原理であり、武士道はこの思想と相応の関係にあるとする。

一鼎の武士道論は「神儒仏三教一体の武士道」と呼ぶのがふさわ

しいようである。

三 近世中期、一八世紀における「武士道」の用例

1. 山本常朝『葉隠』⁽²⁾

徳川時代の武士道を論ずるにあたって、欠くべからざる書物の一つが『葉隠』であることに異論を差し挟む人はいないであろう。ことに「武士道」という言葉を基軸にして、武士道の概念史を跡づけようとする本書の課題からして、「武士道とは死ぬことと見つけた」という印象深い表現をもって知られる同書は枢要の意義をになつていると感ぜられることであろう。

『葉隠』における「武士道」の語句の用例は枚挙に暇がないほどである。まず同書冒頭にある、山本常朝が日常心にかけて祈誓している四つの重要な信条を書き上げた四誓願の第一は「武士道に於て遅れを取らざる事」である。武士道は、彼にあつてはその第二番目に位置づけられる「主君の御用に立つ事」よりも優越する行動原則であったのである。

すなわち、「武士道は死狂ひなり、(中略) 武士道に於て分別出来くるときは早後るるなり、忠も孝も入らず、武士道に於ては死狂ひなり、此の中に忠孝は自らこもるものなり」とされ、武士道において後れを取ることなく行動しうるならば、忠孝の徳目はおのずから実現されるとまで、山本にあつては武士道の実践が絶対化されてい

るのである。

このように強烈な精神的能動性と行動主義とをもって、武士道の一方の面における精華をなすとまで呼んで差し支えない『葉隠』であるが、しかし本論文では同書の武士道論にはあまり立ち入らないで、議論を先へ進ませたく思っている。

それは『葉隠』が徳川時代には公開がはばかられていて、一部の人々の間でしか知られていなかったという事情によっている。²³すなわち「武士道」なる言葉と概念の社会的な広がりと変遷過程を跡づけることを課題とする本稿にとつて、その意味において、『葉隠』はあえて脇に置いておく必要があるということである。

『葉隠』はただ、本書の行論の中では次のような意義をになうことであろう。すなわち、『葉隠』は同時代あるいは後代に対して武士道書としての影響力を発揮することはできなかったかも知れないが、武士道という言葉と概念とが、この九州佐賀地方にまで着実に浸透していたということ、そして首尾一貫した行動規範としての教説を確立していたという事実を証明する証言記録としては有効であり、かつ最も重要な証拠の一つとして存在しているということである。『葉隠』は一八世紀日本社会における、「武士道」の語と概念の全国的な普及を証示するものと言ってよいであろう。

2. 大道寺友山と『武道初心集』²⁴

大道寺友山は寛永一六（一六三九）年に京の伏見に生まれ、名を重祐、通称を孫九郎といい、友山・知足庵と号した。父は家康の六男松平忠輝に仕えたが、忠輝が改易されるにともない牢人の身となった。友山は長ずるにおよんで江戸に出て、小幡景憲・北条氏長・山鹿素行らについて兵学を修得し、また儒学を学んだ。

友山は兵学を講じて諸侯の間を遊歴し、会津松平家に一時期寄寓した。のち、そこを去って武蔵国岩淵に閉居していたが、晩年には越前松平家に招かれて、恩遇はなはだ篤かった由である。享保一五（一七三〇）年、江戸に死す、時に九二歳。

大道寺友山の著述は『岩淵夜話』『駿河土産』『落穂集』など多数におよぶが、武士道論を主題とするのが、晩年の享保年間にまとめられた『武道初心集』である。同書は五六条にわたって武士の心構えを説き記したもので、「武士たらむものは正月元旦の朝、雑煮の餅を祝ふとて箸を取初るより、其年の大晦日の夕べに至るまで、日々夜々死を常に心にあつるを以て本意の第一と仕り候」という印象深い章句をもってはじまる。

ただし『武道初心集』には、この五六条からなる原本のほかに、三巻四四條からなる刊本がある。²⁵天保五（一八三四）年に信州松代で板行されたもので、松代版『武道初心集』と称せられる改編本である。この松代版については次節であつかうこととして、ここでは原本『武道初心集』に即して、同書の武士道論を見ていくこととす

る。

「武士道は本末を知て、正しく致すを以て肝要と仕る事にて候」
(第四条)

これは武士は親への孝養のつとめの厚いことを以て第一とすべきを説いた箇所表現。たとえ利発才人であっても親に不孝の者は何の用にも立たぬこと、忠臣は孝子の門に求めよの教えどおり、武士の道の根本は孝にあるとの論述である。武士道は、ここでは武士の人倫の体系の意味合いで語られている。

「武士たらむものは義・不義の二つをとくと其心に得徳仕り、専ら義をつとめて不義の行跡をつつしむべきとさへ覚悟仕り候へば、武士道は立申にて候、義不義と申は善悪の二つにして、義は即善、不義は即悪也(中略)義理をちがへて不義を行ひ候とあるは、武士の意地にあらず」(第五条)

義、不義は友山にあつては善悪の概念で規定されている。あわせて義を实践する武士の心的態度は「意地」の名で呼ばれている。この「意地」という用語は『甲陽軍艦』や既述の小笠原昨雲『諸家評定』において頻出していた武士道の基軸概念の一つである。

「武士道の学文と申は内心に道を修し、外かたちに法をたもつといふより外の義は無之候。心に道を修すると申は、武士道正義正方法の理にしたがひて事を取計らひ、毛頭も不義邪道の方へ赴かざるごとくと相心る義也。(中略)形に法をたもつと申に付て二法四段の子細有之候、二法とは常法・変法なり、常法の内に士法・兵法あり、変法の内にも軍法・戦法有て都合四段也」(第六条)

これは武士道の下位分類概念であり、武士道の内容は日常と戦時などの変時に応じて二法四段へと展開されていく。二法の第一である常法は士法と兵法からなり、士法とは身だしなみや対客の作法、そして読書、書道にいそしみ、武家の故実古法を吟味するなど士君子たる者の日常の礼儀作法を言い、兵法とは剣術・槍術、騎馬弓射・鉄砲の稽古を指す。

変法は有事に備えた日頃からの心構えを扱い、そのうち軍法とは、日常の礼服を脱ぎ捨て、甲冑を帯して戦陣に臨むに際しての作法、心構え。戦法とは、戦陣における「備」の配置の仕方、人数の差配など臨機の対応のあり方を対象とするものである。

『武道初心集』にあつては、世に言う儒学的な士道が武士道の下位概念に位置づけられているのが特色である。山鹿素行の弟子であつた大道寺友山はもとより素行の士道論を知悉しているわけであり、

しかも武士道から離れて士道論へと重心移動していった師の素行とは異なつて、素行の士道論を武士道の下位概念として組み込んでいくことで武士道の固有の立場を堅持、鮮明にしていったところに、友山の武士道論の真骨頂があつたと言つてよいであろう。

この士道をふくみつつ、武術・戦陣の作法を統合した行動規範の体系が「武士道」であり、これを完璧な形で実践しうる者が「上品の武士」として最高位に位置づけられる。

「武士道におゐては、たどひいか程、心に忠孝の道を守り候ても、形に礼儀を尽さずしては忠孝の道に全くなひたるとは不破申候、但し主君の御事は不及申、親々へ対し候ても目の前におゐての慮外緩急とあるごとくの義は武士道を立る程の者は可仕様も無之候」(第八条)

これは礼儀論である。忠孝を守り実践することにおいて士農工商の区別はないけれども、三民の師として彼らの上に立つ武士は、単に忠孝を実践するだけでは不十分であり、それを具体的な形において表現するものとしての礼儀を厳格に実践しなければならぬ。このような礼儀の厳格な遵守もまた武士道概念の内容をなすとしている。

「武士道は剛強の意地あるを第一と仕るとあるは勿論の義也といへ共、片向に強き計りにて、余りに田夫野人の躰に有之も、何とやらん農民上りの武士を見る様にて不可然候、学問歌学茶の湯など申義は是皆武芸と申にては無之候へ共、少づつは立いり相心得罷在度事にて候」(第一六条)

これは文雅の奨めであり、武士道も剛強一点張りでは粗野にすぎず適切ではないとされる。学問は言うまでもなく、余暇には和歌の嗜み、茶の湯の心得などもありたいこととされる。もつとも、歌道も茶道もこれに惑溺して、名物・骨董あさりを専らとするようなあり様となつてしまふならば、それは「武士道の正義の取失ふ」と断ぜられるのであるが。

「武士道の噂さにおいて肝要と沙汰仕るは、忠義勇の三つにとどまり申候、此忠義勇の三徳を一人に全く兼備へたる武士をさして上品の侍とは申にて候」(第二七条)

これは大道寺友山の武士道の総論である。主君に対する忠勤、節義の志操、そして勇剛の気性、この三つが武士の根本道徳であり、三徳を兼ね備えたものが最高級の武士と位置づけられる。この忠・義・勇の三徳を武士の行為規範として最重視するのは『甲陽軍鑑』

の思想を継承するものであり、『武道初心集』はこの点において、いわば武士道精神の正統なる後継者たる位置を占めるものと言うことができよう。

「たとへ何程非道なる儀を被仰て如何様の御しかりに預り候共、恐入て御意を承り、迷惑至極仕りたる躰を致す儀肝要也。(中略) しっかりと共、武士道の押へ共なるべきことくなる義ならば、それは又格別の子細」(第四五条)

主命の絶対尊重を説き、いやしくも御詞を返すといったごとき態度は慮外の大罪ながらも、しかしながら事柄が武士道の根幹に関わるような問題である場合には、適切な手順を踏んだうえで申し開きをきちんとしなければならぬと論述する。武士道ここでは、「其身の一分」に関わる名誉の掟と言つてよいであろう。

以上、『武道初心集』の武士道論を、同書に出現する「武士道」という表現の主だったものに即して検討した。なお、この他にも友山の武士道論を考えるうえで、重要と思われる箇所と言及しておきたい。

その一つが、前掲の冒頭章句の「武士たらむものは正月元旦の朝」から始まり「日々夜々死を常に心にあつるを以て本意の第一」というくだりである。武士たるもの、常住、死の覚悟を心に深く蔵

することをもつて第一とするとする宣告である。

しかし『武道初心集』の説く死の意義は、決して死をもつて武士の最終目標とするの意ではない。同書は、そのような心構えを持するならば、自ずから「忠孝の二つの道にも相叶」うとともに、「万の悪事災難をも遁れ、其身無病息災にして、寿命長久に、剩へ其人柄まで宜しく罷成り、其徳多き事に候」(第一条)と云うに他ならない。

実は、このような思考態度は『葉隠』とも軌を一にしているのである。かの「武士道とは死ぬことと見つけたり」という有名な成句も、畢竟、そのような心構えを持するならば「武道に自由を得」て、「一生落ち度なく家職を仕果すべきなり」と。すなわち武士としての勤めを生涯にわたつて無事に果たし通すことができるということであつて、『葉隠』の真意は、武士としての完璧な生はいかにして達成しうるかという覚悟を説いたものに他ならないのである。⁽²⁶⁾

武士道が死の教説であるとか、死において武士道が成就するといふような理解が、いかに書物の字句を離れて勝手に作り上げられた空想の産物にすぎないかが、これをもつても明らかであろう。

次に、大道寺友山の武士道論の性格を考えるうえで興味深いのは、かれ独自の殉死論である。すなわち、殉死は幕府に禁止されて久しく、かつまた主君のお供をするということだけのことで死ぬのは意義あることとも思われない。

それに代わるものとして、御家、藩にあって専横の振る舞いをなす奸佞の臣にして、「家中こぞりて是を悪み」、「十人が九人迄も其者の悪事を申立」るような者があつた場合、これを討ち果たして、自らは即座にその場で切腹を遂げるといふ行動を友山は提示している。

このような専横の佞臣がある限り家中は乱れ、はては御家騒動に発展して公儀の裁判を受ける事態ともなるであろう。その時には主家は無事ではすまず、お取りつぶしといった最悪の結末を迎えるかも知れない。それを思うならば、この佞臣を討ち果たして自ら切腹して死ぬことは、御家の危難を未然に防ぐといふ犠牲的精神の発露として評価できるのではないか。単純に追い腹を切るよりは、はるかに意義深い自己犠牲的な行動ではないであろうかと提唱する。

現代人にはなかなか受け入れがたい発想法ではあるが、良くも悪しくもこれもまた武士道の思考の独自の一面を示すものとして受け止めておく必要があるだろう。

「そしてまた同書はこうも述べる。

「武士たらむもの頼母しき意地有之と申すは武道の正義に候、(中略)既に頼むぞ頼まるるぞと申すに至り候ては、我が身に引懸、苦勞に不仕しては不叶候、事の首尾によりては、主君親兄弟の為にさへ無差と捨ぬ一命をも、是非なく相果す儀も有まじきに

非ず」(第三七条)

武士においては、頼もしい気概を持つることこそ武士道上の正義をなすと論ずるが、この「頼む―頼まるる」といふ情誼的呼応こそ武士道における人間関係を律する基本をなしている。⁽²⁷⁾ いったん、他者の頼みに応じた以上、場合によっては主君や親兄弟をさしおいても、そのために命を捨てるということもありうることを断定する。

忠君、孝親よりも武士相互の約諾の方を優先し、あえてそれがために命を抛つことを躊躇わないとするとところに友山の武士道論の面目があり、このようなところこそ、彼の武士道論が戦闘者の掟としての武士道の正統を担っていることを証示するものと言わなくてはならないだろう。

このような「頼む―頼まるる」といふ情誼的呼応に基づいて展開されるような武士道の世界が、この近世中期、一八世紀の武士社会になお生き生きとして存在していたことは、次項に述べる「武家屋敷駆込慣行」の様態を目のあたりにすることによって明らかとなるであろう。

3. 武士道としての武家屋敷駆込慣行⁽²⁸⁾

徳川時代の武士の社会には武士道上の慣習法として、喧嘩果たし合いの場で相手を討ち果たした武士が近辺の任意の武家屋敷に駆け

込んで保護を求めたとき、屋敷の主はこの者を匿い、追っ手側からする引き渡し要求を拒否するという慣行があった。筆者はこれを「武家屋敷駈込慣行」と命名して一九八〇年に学界に発表したのである。

そしてこのような追っ手を受けている喧嘩討果し人が、近辺の武家屋敷に駈け込んで保護を求めるときには、屋敷の主である武士は、当該喧嘩・果たし合いにおいて卑怯・未練の振る舞いが無かったことを確認したうえで、その駈込者を匿うのを常とした。けれどこの駈込者は決闘の勝利者としての敬意が払われるべきであり、そのような勇者から庇護を求められてきたときには、彼を窮地から救って匿うのは武士道上の当然の義務と見なされていたからである。

この武家屋敷駈込慣行は当然にも、幕府をはじめ諸藩においても法令をもって禁止を命じていたのであるが、それにも拘わらず近世の武家社会においては独自の慣習法として、幕末に至るまで広く行われていた。持続的平和の状態にあった近世武家社会において、喧嘩決闘と武家屋敷駈込、そしてその当然の帰結となる敵討ちという一連のプロセスは、武士の戦闘者としての本性を十全に発揮できる機会であるが故に、幕府をはじめとする公権力が禁圧しようと試みて、ついに禁圧しえなかった世界である。²⁹⁾

そして本稿の議論にとつて重要なことは、この近世武家社会において普遍的な現象であったこの武家屋敷駈込慣行が、「武士道」の

名において語られ、意識されていたという事実である。

例えば、次の柏崎永以の随筆『古老茶話』³⁰⁾の記事を見られたい。

一、徳川家老中、若老中、大目付、三奉行、十人目付等之宅へは、たとへば人を切たる駈込者これ有り候とても、その外かくまひくれ候とて駈込者これ在り候ても、出して埒を明る事にして、武士道を以てかくまふといふ事はこれ無き大法也、諸家とは違ふ也、

徳川家の老中、若年寄、大目付、三奉行（寺社・町・勘定の三奉行）、十人目付といった幕府の要職、監察職にある武士の屋敷に就いては、人を斬った駈込者があつても、あるいはその他の事情によつて匿いを求める駈込者があつても、必ず出して決着をつけなければならず、武士道をもつて匿うということはしないというのが大法である。諸家とは事情が異なるのである、という説明である。

本書の著述年は不詳であるが、筆者の柏崎永以は国学者で安永元（一七七二）年に没しており、また同書の記載事項の年代的下限が元文五（一七四〇）年であるから、それから程遠からぬ頃のものかと思われる。

右史料の示すところはこの時代に於る駈込慣行の一般的存在と、それが幕府公権力の立場と相容れぬ性格のものであるということ、そして一般の武家社会においては「武士道」の名をもつて当該慣行

が行われていたという事実である。

津藩の幕末の儒者齊藤拙堂もその著『士道要論』⁽³¹⁾において同趣旨の証言をなしている。

近世武弁の家にも、おのづから武士道といへる事ありき、たが定めしといふことはしらねども、おのづから道にかなへることもあれど、私心偏見をまぬかれざることも多し、そのひとつふたつをいはんに、追ひばらざるをもて忠とし、亡命の人をはごくむをもて義とするの類、みな孟子のいへる不義の義といふものなり

(六、士道)

ここでは武士の世界に「武士道」と呼ばれる行動様態のあったことが語られ、その顕著な行動形態として、殉死の風と、この武家屋敷駆込慣行の二つが取り上げられている。武家屋敷駆込慣行はやはり、徳川時代の武家社会にあって武士道（その戦闘者としての精神の側面）を代表する行動であったとすることができるのであろう。

4. 石丸東山『武学啓蒙』⁽³²⁾

石丸東山は、名を正之と称した。その家系をたどれば、もと越前松平家の家臣であったが故あって藩籍を失い、石丸家の代々は牢人の身分で越前に住していた。東山は幼時より学問に励み、

長ずるにおよんで京都にのぼって公家の伏原宣条の下で古学を学び、また那波魯堂について朱子学を修めた。東山はまた、家学である武学の研鑽にも力を注ぎ、和漢の兵法武略を研究して文武両道の兼備につとめた。⁽³³⁾

『武学啓蒙』は東山の晩年の著述にして、最初に「武士の心得べき二十一箇条」について記し、次に「武士の恥べき十七箇条」を掲げ、それに続けて、万事根本を立てるべきこと、恩義奉公を心懸けるべきこと、礼儀故実を学ぶべきこと、学問修養につとむべきこと、軍学兵法を究むべきこと、など凡そ一五項目について論述している。

東山の巻頭自序によれば、本書はその父なる号、鎗莽（そうあん 十郎左衛門武英）が東山のために書き与えた武学に関する覚書をもととして、これに著者の按文を加えて一書となしたものである。その目的は、東山の子大吉郎および門人たちに心得として示そうとしたことにあった。

本書の成立は、東山の自序から享和元（一八〇一）年正月をやや遡る頃と推測され、しかしてその板行流布は門人の付した序文から文化三（一八〇六）年であることを知る。

同書における武士道をめぐる言明は以下のとおりである。

「五には、かんにんすべき義を、かんにんせず、又かんにんすまじき義を、かんにんすること。」

武士道ふぎんみにして心の守なく、物事大はづなるを恥とするるべし」

これは「武士の恥べき十七箇条」として掲げられた訓戒の第五条にあたる文章である。前半の堪忍をめぐる言説が父鎗葺の文章であり、「武士道」の語句は東山の評釈文の中に出ている。堪忍すべき事と、すべからざる事の弁別ができないのは、日頃からの武士道に関する吟味検討が疎かであつて、心の防備を怠つており、物事への対処が大雑把であることに拠るとする。「武士道」はここでは、武士の社会において是認され、また否定されている具体的な社会規範の総体を指しているようである。武士社会の慣習法のごときものとして理解してよいかと思う。

「十七には、我身少し仕合よき時はおごり、少しめて雖手なればぬいること。

一旦のふりあひにあわてて、武士道確手たる所の心の守まもりなきを恥とするるべし。」

これも同じく「武士の恥べき十七箇条」の中の最終条であり、ここでも「武士道」は東山の評釈文に表れている。しかもそれが続けて「心の守」という表現と対をなしていることは、前掲第五条の場合

合と軌を一にしている。ここからして東山にとつての「武士道」とは、武士の内面である「心」と深く結びついた概念であることが知られ、第十七条の本文が外的状況によつて押し流される無定見ぶりを批判していることからして、「武士道」とは武士の内面的な確固たる信念を指していると考えられる。

「唐はいかにもあれ、日本の武士は行住座臥、片時も武士道と云ふことを忘れては、魚の水をはなる如く、士の規格くづれて身立がたし」

これは父なる鎗葺の訓戒本文に見える言明。物事にはすべて「かた」というものがあり、昔は昔の、「かた」があり、中国には中国の、日本には日本の「かた」があるのは自然の道理であるとする文脈の中で語られている。すなわち、ここでいう「武士道」とは中国の文事優位の国柄との対照を指していることから、武芸尊重、武備充実の心構えがその内容となつている。

「心だて不律義の人こそ臆病の主要なれ。一には物に不念あり。二にはそさうなり。(中略)六にはふぎんみにて武士道を知らず」

これも鎗葺の訓戒本文の一節。日本は神国であるがゆえに正直を

尊び、無慈悲、心の穢れを嫌う国柄である。心ばえの律儀な人は恥を知る故に、万事にわたって正道（「正路」）を踏み行い、諂い、軽薄ということがなく、また武功にとつての大なる要ともなる。

これに対して不律儀であることは臆病の大なる要となるときれ、右記の引用文はその箇所の叙述である。この「武士道」もまた狭義の武辺にかかわる内容と見てよいであろう。しかし同時に、この『武学啓蒙』という書物で展開されている広い意味での武士道論は、右の叙述に見られるような正直や心の清明さを説く神道の徳義論や、その他の儒教的、仏教的な徳目によって包含され、根拠づけられた人格規範としてある点も留意される必要があるだろう。

「七には正道なれば、中あしき人にも、よきことあれば是をほむるは、武士道の強みなりしに、是を畏るやうにもふす。不律儀もの、己が心を以て人をたくらべ、如此なり」

これも前条に引き続き不律儀者を難ずる文章である。ここには「武士道の強み」という印象深い表現が見られる。日頃、仲の悪い人間であつても、良いことを成し遂げたならば、これを褒め称えることができることは「武士道の強み」とされる。それは著者にとつての武士道が、外部の事情や条件によって左右されることのない、理非善悪を判断する内面的な信念として捉えられているからである

う。けだし、仲の悪い人間の善行を公平に賞賛できるということは、その武士の心の内なる信念が堅固にして客観的であることの証左だからである。

「清明身になれば志気神の如しと云ふことありて、大小、上下、時差位の差別、利世安民の大業は企及はずとも、凡そ義とする所のものは、此清明の中より来る（中略）故に物ごとにとわたりて疑念すくなく、卓然公行する場あり。豈りつばなる武士道ならずや」

これは本書の末尾近くで述べられている結論的な部分にして、右記の律儀・不律儀について論じた父鎗葬の文章を受けて記された、東山の評釈文である。先にも述べてきたところであるが、この議論を見れば、本書における武士道がすぐれて神道の清明論によって基礎づけられていることがいっそう明らかとなる。本書の武士道がつねに心のあり方を問題とし、内面的な規範として論述されていたことも、ここに関わっていると云つてよいであろう。

四 近世後期、一九世紀における「武士道」の用例

1. 中村元恒『尚武論』³⁴

中村元恒の武国論。元恒は信州高遠藩の儒者で、通称は中書、中

倅と号した。安永七（一七七八）年に信州伊那郡本郷村に生まれ、京に上つて猪飼敬所らに就いて学び、文政七（一八二四）年に高遠藩主内藤侯の招きに応じて高遠に赴いた。のち嘉永二（一八四九）年に藩士の事に連座して罪をこうむり、同四年九月に七四歳で没した。

この『尚武論』と題した書物は、嘉永三年に元恒の弟にして沼津藩医であった中村元敬によつて板行されて世に紹介された。元敬の説明によれば「此卷家兄中_ニ所著也、昔年遠寄見示焉」とあつて、同年よりは遙か昔に書かれた由である。同書中に「近聞、外賊有来伺者」と記されていることからすると、異国船が日本近海に出没するようになった一九世紀前半の頃のものようである。

同書は漢文体で記されており、その冒頭は「我邦武国也、西土文国也、文国尚文、武国尚武、（中略）我邦有武、我邦自然之道也」で始まり、わが国は神代より武をもつて第一とする国柄であることが説かれ、文治重視の中国とは異なる所以が力説される。そのような本書においては、専門儒者の言としては珍しいことであるが「武士道」が積極的に称揚されている。

「我邦武国、自有武士道、此不佞儒道、不用仏意、我邦自然之道也、文国尚孝、武国尚忠」

わが国は武国であり、おのづから武士道がある。この武士道は、儒教や仏教などによるのではなく、わが国に固有の「自然の道」である。文治を基本とする中国や朝鮮国は親への孝行を重んじるが、武国である日本では主君への忠義を重んじる、とする。

「夫真田幸綱、叛父事君、九鬼守隆、助君攻父、（中略）未聞有以戮天倫謗之者、此則我邦武士道也」

真田幸綱（真田信幸カ）は父にそむいて主君に従い、九鬼守隆は主君を助けて父を攻めた（関ヶ原合戦の故事）。しかし彼らが、親に背くという大不孝を犯しながらも、天の倫理をなみする者であるという非難はかつて聞いたことがない。なぜなら我が国は武士道が人倫の根本だからである。

「他如婦人女子、殺身立節操者、渠等初非学道者、我邦自然武士道、自然而識之也」

婦人女子までも、万一の時には身を殺して節操を立てようとするのは、儒学の倫理などを学んでそうするのではない。わが国は自然の道として武士道があるので、自然のうちにこの倫理を認識しているのである。

「狙倅曰、武士道、創于戦國、悪習也、闇齋曰、我邦有異端、所謂武士道是也、云々、此皆僻于儒之言也」

荻生徂徠は武士道をもつて戦国時代に創られた悪習であるとし、山崎闇齋は武士道を日本の社会に見られる異端の教説とした。これらみな、儒者一流の偏見と言うべきである、と。徂徠、闇齋ら儒教純粹主義者たちからする武士道批判に対する反論である。

「我邦苟無武士道、則武士不武士也」

我が国においては、もし武士道が無かつたならば、武士は武士でなくなってしまうであろう。

「我邦之武、以弓馬為重、故武士曰弓執、曰弓馬家、(中略)又邦人称武士道、曰弓矢礼」

我が国の武術は弓馬の技をもつて最も重いとす。故に武士のことを「弓執り」とも言い、「弓馬の家」とも言う。また武士道を指して「弓矢の礼」とも称している。

「近代大石良雄者、躬干 國家之令、為其主能報其仇、而俟罪闕下、此私則存忠、公則重法、可謂兩得也、武士道自當如此耳」

近い時代では大石良雄の振る舞いこそ見事である。幕府の法をあえて犯しても、主君のためにその敵を討った。そうして幕府の処断を待った。これは主君との私的な関係においては忠義を貫き、公儀の政道という観点においては國家の法を尊重した。ともに大儀をまつとうしたものと言うべきであり、武士道とはまさにこのようなのである。

「國家之法、固重於泰山、則雖懲其忠志、而不能枉法行私、侍以武士道、而賜死、重法恤忠、而斬天下之耳目、興起武士道」

これも右の赤穂事件についての評である。國家の法というものは泰山よりも重いのであるから、武士が主君に対する忠義の志を遂げるといつても、法を枉げて私意をつらぬくということは許されない。しかし侍にふさわしく武士道に基づく切腹という形の死を賜ることとなった。これは法を重んじ、忠をはぐくむ所以のものであった。これによって天下の人々は思いを新たに、武士道を興隆させることとなった、と。

中村の武士道論は以上のとおりである。儒者でありながら、世間一般の儒者が中国風の流れ、文事のみ尊び、武事を蔑ろにする傾向に対して反発し、日本の本来の「自然の道」が武士道にあり、それに基づく人づくり、国づくりをなすべきことを訴えた論である。

非常に意気軒昂な武士道論というべきであるが、しかしながらこの中村の議論の存在は、むしろ現実社会における武士道論の退勢を反映しているかのような印象を受ける。一七世紀、一八世紀の武士道論は、武士道の一般的な存在を前提にしたうえで、一方では武士道にまつわるエピソードと有事における心構えを説くか、他方では武士道は勇武一辺倒では不十分であり、徳義的内容を兼備していかなければならないという立場を論述していたのに対して、この中村の議論は武士道こそ我が国本来の自然の道と主張することによって、武士道の復権論的な論調のものとなってしまうからである。

しかも中村は自己の論を公表することを差し控えてしまった。おそらく世に容れられないことを悟っていたが故ではないだろうか。この論は幕末日本が迎えた対外的な国家危機という状況の下で、国防の重要性が広く認識されていく中で、ようやくその意義を鮮明にするに至ったと評すべきであろう。

2. 松代版『武道初心集』⁽³⁵⁾

前節でとりあげた大道寺友山の『武道初心集』は写本の形で世に

伝えられていたが、幕末にいたって書肆から出版される機会を得ることとなり、同書は幕末における武士道思想の担い手として重要な役割を果たすこととなる。

信州松代藩の家老恩田貫実（頼母、号は公準。『日暮硯』で知られる恩田民親の曾孫）は『武道初心集』の写本を所蔵していたが、これを知った同藩儒者小林徳方は恩田に同書の出版を奨め、その結果小林の手によって編序を整えて編集された松代版『武道初心集』が天保五（一八三四）年に板行されることとなった。これによって、いままでは写本の形で見ることのできなかった同書が、木版本の形で世間に普及することになったのである。

近世後期には儒学系の士道論が優勢になって、「武士道」という語法は次第に影をひそめるようになっていったかと思われるが、そのような中であつて松代版『武道初心集』は正統武士道論を伝える板本として、武士道思想史の中で重要な意義をになっていたと考えられる。

この松代版『武道初心集』については、徳川御三家のひとつ水戸藩の藩主にして尊王攘夷派の総帥と目されていた徳川斉昭がこの『武道初心集』を高く評価していたことから、水戸城中の番所にはいずれも同書が備え置かれていた由である。⁽³⁶⁾

徳川斉昭が尊王攘夷派の指導者として幕末の武家社会に絶大な影響力を及ぼしていたことを思えば、『武道初心集』が斉昭の影響の

下に尊攘派武士の間に普及していたことが予想されるわけであり、たとえば吉田松陰の著述にも「武士道」の語が見られるが、これなども同書との関連を考慮しておく必要があるであろう。実際、後述の松陰『武教全書講録』の文中には「武士タル者ハ、元日ヨリ大晦日迄、夜朝暮、動静語黙、常ニ死ヲ以テ心上ニ措テ」という、『武道初心集』冒頭の語句を思わせる表現も見られるのである。

斉昭はまた同書を、越前藩主の松平慶永にも推奨している。すなわち藩主の地位についた慶永が斉昭に対して一藩の長たる者の心構えを問うたときも、斉昭はこの『武道初心集』の閲読を勧めていた。⁽³⁷⁾

刊本を世に送り出した松代藩で、同書が広く読まれていたことは言うまでもないことである。同藩では子女までもが、同書冒頭の有名なフレーズ「武士たらむものは正月元日の朝、雑煮の餅を祝ふとて箸を取初るより」云々ぐらいは、みな暗唱していたとのことである。⁽³⁸⁾ これらをもつてしても、幕末の武士道思想の歴史において、松代版『武道初心集』の果たした役割の大きさを知ることができるであろう。

松代版『武道初心集』は編者の手によって各条ごとに細目題名が付されている。これを掲げるならば以下のとおりである。

上巻 総論 教育 孝行 士法 不忘勝負 出家士 義不義
勇者 礼敬 馬術 軍法戦法

中巻 治家 親族 儉嗇 家作 備武 従僕着具 武士 廉恥
扱友 交誼 絶交 名誉 大口悪口 旅行 戒背語 陣
代 臨終

下巻 奉公 臣職 武使 謹慎 言辭 譜牒 陪従 有司 仮
威窃威 聚斂 頭支配 懈惰 処変 述懐 忠死 文雅

松代版『武道初心集』は原本には豊富にあつた逸話実例が刈り落とされて、論点や徳目主体の抽象的な議論にまとめあげられている感がある。しかし「武士道」という語句をふくむ原本の主要な文章や立論は損なわれることなく、この松代版にも継承されている。

すなわち前掲『原本・武道初心集』第六条の議論は整理されて、「武士道に二法四段の子細有之候、二法とは常法・変法に候、常法の内に士法・兵法あり、変法の内に軍法・戦法有て都合四段に候」(「士法」と論旨が簡潔明快に叙述されている)。

この版本『武道初心集』においても、「武士道」とは行動様式の次元においては「常法、変法」の二法と、「士法、兵法、軍法、戦法」の四段からなり、徳義内容の次元においては「忠勤、節義、勇剛」の三徳を最も重視し、これに加えるに「孝行、礼儀、廉恥、質素、名誉、信義」などの徳目から成るものとされていた。

3. 吉田松陰『武教全書講録』⁽³⁹⁾

吉田松陰が安政三（一八五六）年八月から同十月にかけて親戚子弟のために、山鹿素行の『武教全書』を講義したときの講義草稿である『武教全書講録』には、「武士道」の語句がたびたび現れる。

まず開講劈頭に「吾モ人モ貴キ皇国ニ生レ、特ニ吾々ハ武門武士タル上ハ、其職分ナル武道ヲ勤メ、皇国ノ大恩ニ報スヘキハ論ニモ及ヌコト也」と述べて講義目的を明らかにする。

同書において「武士道」の語は前後八回ほど見られる。事例の一、二をあげるならば以下のとおりである。

「明倫館再興ノ事ニ因テ、初テ翁「中谷章貞」ヲ知ル（中略）官事ヲ理ス、事畢リ一睡シ、即チ起テ装ヲ束ネ、坐睡スルノミ（中略）是ヲ以テ官事ニ当ルノミ、然トモ是独リ官戒ノミニ非ズ、武士道ノ鍊磨、亦実ニ茲ニアリ」（夙起夜寝）

長州藩明倫館の再興にあつた藩士中谷市左衛門章貞は武士道の龜鑑とも目すべき人物で、勤務に精励すること余人の及ぶところもなく、夜臥もわずか二時にすぎなかつた。武士たる者は、寝首を掻かれては済まぬという心得からであるという。同書はこれを指して「武士道の鍊磨」と評しているが、その武士道とは中谷老人の古武士の面影をつたえる振る舞いであり、常住戦陣の心構えを指すもの

と言つてよいであろう。

「敬ノ字ハ主一無適ナトト註シテ、道学先生ハ高上ナル事ニ説トモ、敬ハ乃チ備ナリ、武士道ニテハ是ヲ覚悟ト云」（「行往坐臥」）

「敬」という語は朱子学の方面においてことさら重要視しているが、敬の本義は備の意であり、武士道で覚悟と称するものである、と。ここでも武士道は常に武備に油断なきことを期する戦士の規範である。

「先師、北条氏ノ宅ニテ亦穂謫居ノ命ヲ蒙ラレシ時、北条氏ヨリ何事ニテモ云置レ度事アラハ書付ラレヨト碇指ヲ出サセケレハ、先師笑テ、兼テヨリ出外テハ忘内丈ノ覚悟ハセシ事ナレハ、今更云置ヘキ事逆ハ是レナシト対ラレシハ、実ニ武士道ノ龜鑑ニ非スヤ。凡ソ武士ハ是程ノ覚悟ハナクテハ濫ヌコトナリ」（同前）

先師山鹿素行の平生の覚悟を語つた著名な逸話である。かつて素行が、その師でもあり幕府大目付であつた北条氏長から赤穂藩御預けの処分を申し渡されたときのこと、北条から何事にも言い置きたいことがあればとて筆硯を提供されたが、素行は、かねてより外に出る時には内を忘れるだけの覚悟はできているので、と言つて謝

絶した由である。松陰はこれを賞賛して、「実に武士道の亀鑑に非ずや、」と記している。

この『武教全書講録』は兵学の講義録であることからして、そこに用いられる「武士道」の語義内容は、その最も本来的な「常住戦陣の覚悟」といったものにならざるを得ないであろう。しかし、ともあれ「武士道」の語句が幕末長州藩においても通用しているという事実は確認できるであろう。

4. 山岡鉄舟の修養論⁽⁴⁰⁾

山岡鉄舟は天保七（一八三六）年、幕臣で御蔵奉行をしていた小野朝右衛門高福の四男として生まれる。通称、鉄太郎、名は高歩^{たかゆき}。父が飛騨高山の郡代となったのに同行し、ここで北辰一刀流の井上清虎について剣を学んだ。のち安政二（一八五五）年に山岡静山の家を嗣ぎ、また幕府の講武所に入って、千葉周作らについて剣術を磨いた。

山岡鉄舟の武士道論は彼独自のものといった趣があるが、安政から元治の二十歳代に書かれた修養論の中でそれが展開されている。

「風夜、武士道を学ぶの要は、君父に事へ兄弟親戚に睦じくし、諸人に信ならん事を乞願ふが為なり」（安政五年七月十六日、「修身

要領」）

武士道を学ぶのは主君と父に仕え、兄弟親戚と睦まじく交わり、かつ諸々の人との信頼関係を取り結ぶためであるとする。

「何でも角でも死を軽く見る事、武士道なるが様に早合点する人々、往々流行すれど、吾は左様に思はぬなり、去りながら一体死を恐れるは卑怯千万の事にて云ふに足らぬ事なれど、又死を急ぐと云ふに至っては合点のゆかぬ次第なり（中略）斯の如きは本来我邦の武士道にはなき筈なり。然るを戦国時代の頃、無暗に殺戮の流行したる為め、一長一短は自然の^{すじみち}数にして免ぬかれ難きものと見え、一方には見事、武士道の発達を来たし、他方に於ては見苦しき習俗も生じ来りしなるべし」（安政六年三月三日、「生死何れが重きか」）

山岡もまた武士道を死の問題と関連づける中で取り上げている。そして彼もまた死を軽んじ、死に急ぐことをもって武士道とみなす世間の風潮を戒めている。このような死を軽んじる発想は、本来わが国の武士道にはなかったはずであるが、戦国時代にいたって殺伐が横行したために、このような傾向が生じてきた、と。

「我が邦人に一種微妙の道念あり、神道にあらず儒道にあらず仏

道にあらず、神儒仏三道融和の道念にして、中古以降専ら武門に於て其著しきを見る。鉄太郎之を名付て武士道と云ふ、然れども未だ嘗て文書に認め経に綴りて伝ふるものあるを見ず、蓋、人事の変遷と共に種々の経験により吾人の感念に寄手せられたる一種の道徳なるが如し(中略)〔万延元年三月二十日、「武士道」〕

もつとも問題となるのがこの一文である。これによれば、「武士道」という言葉は鉄舟自身の命名であるとされているのである。

「武士道」という言葉は、江戸時代には存在せず、明治に入ってから造語だという意見が出てくるのは、鉄舟のこのような文章に影響されたことかも知れない。

しかしながら、鉄舟はこれ以前の安政年間に書いている右に掲げた文章では、「武士道」という語句を、彼に先立って存在している所与の言葉・概念であるかのようにして用いているのである。

彼にとつて、「武士道」という言葉も概念も、「微妙な道念」として、やや漠然とした形で現前していたのであろう。「嘗て文書に認め、経に綴りて伝ふるものあるを見ず」と述べているところからして、鉄舟は『甲陽軍鑑』や『武道初心集』を目にしたことはなかったであろう。ただ漠然と人との会話の端々の中で、この「武士道」という言葉が交わされていたことが無意識に作用していったのかも知れない。

「此頃、世に人傑として其名の聞えたる人あり、学和漢洋に通じ、武士道も亦心得たる人なりとかや」(元治元年十二月、「某人傑と問答始末」)

この文章における「武士道」の用法は、ごく自然である。

「苟も身を武門に委ぬるものは忠孝の志、夢々忘る可からずとの嚴訓を蒙むるに至れり、而して父の曰く、苟も斯道を極めんと欲せば、形に武芸を講じ、心に禪理を修練すること第一の肝要なりと仰せられたり、故に余は爾後斯の二道に心を潜めんと欲するに至れり、(中略)余年二十歳の頃、たまたま僧某と相会し、談武士道に及び、理論禪理に至る、其義頗ぶる感ずる所あり」(元治元年正月十日、「父母の教訓と剣と禪とに志せし事」)

武士は忠孝の志を忘れてはならず、その道をきわめようとしたならば、外にあらわれる形としては武芸に励み、内面の心の問題としては禅の哲理を修練することが肝要というのが父の教えであった。故に私はこの二道を心に深くかけてやってきた。そして二十歳のころ、ある僧と出会ったとき、話が武士道と禅理におよんだが、その僧の論ずるところは大いに感じるところがあった、としている。

この一文の「武士道」の用法も自然であり、ことさら鉄舟の独自思想を相手側につけたというよりも、「武士道」という言葉も概念も、鉄舟と僧侶の両者にとつて所与の問題であるといった印象を受けるのである。

5. 川路聖謨「遺書」⁽⁴⁾

川路聖謨は豊後国日田永山代官所の手代の長子として生まれ、のち幕府勘定所の役人として累進出世して嘉永五（一八五四）年には勘定奉行となり、家禄五〇〇石を賜っている。川路はその翌年に海防掛・露使応接掛を兼帯し、長崎ついで下田において露使プチャーチンと交渉して日露和親条約の締結を果たし、またアメリカ公使ハリスとの間で行われた日米通商条約交渉および調印の全般を統括するという重要な足跡を残している。

川路は安政五（一八五八）年に將軍継嗣問題に関わつて西丸留守居に左遷された。川路五八歳の時のことであつた。幕吏として送つてきた長い人生の終末を感じた川路は、その年の九月より実孫川路太郎に宛てる体裁で、自らの来し方を回顧しつつ、幕臣としての心得、覚悟を述べ、またそれを実行するための勉学と心身鍛練の方法を、全八〇項目にわたつて詳細に書き連ねた。これが川路聖謨「遺書」である。⁽⁴⁾

「朱子学と陸象山、王陽明か学のよしあしを研究するなど、大儒とならば格別、決てなす間敷事也（中略）【割注】へ故に朱子学と定、扨固牢ならぬ様とは申也、弟子取をする学文と、武士道をみかく為の致知格物の学文とは見_マン当_マ差別あるかもしれず、依て行跡正敷、实用ある儒者をよく選て、深切に学はるへし」^(三)、
学問」

朱子学と陽明学の優劣の研究などは、専門の大儒者ならばともかく、そなたは決してやつてはならないことである。それ故に学問は朱子学と定めたうえで、そして朱子学に偏狭、固陋にならないようにすればよいことだ。弟子を取つて教えるような専門儒者の学問と、武士各自が武士道を磨くための「格物致知」という真実探求の方法を教える学問とは差別があるかも知れない。よつて行いもよく实用を重んじる儒者を選んで真摯に学ぶべき、とする。

ここでは「武士道をみがくための儒学（朱子学）」という印象深い表現に出会うのである。しかもそれは「格物致知」という『大学』の有名な認識方法論が、武士道をみがくための方法として見なされている。これはさらに、それに続く「行跡正敷、实用ある儒者」という表現とも連動しているようであり、「实用」という語句にもこだわりを感じる。

川路が言いたいことは、単なる字義穿鑿の学問（儒学）ではなく、

武士道をみがき、正しい実践を行うことに資することができるような、外界事物の理を認識しうる方法を具体的に教授してくれるような学問をするべきだということではないであろうか。

川路にとって武士道は、儒学（朱子学）と深く結びつきながら、しかしそれから明確に区別された固有の実践道徳として意識されている。その武士道の正しい実践こそが川路にとって武士たる者の本分、真の課題であり、儒学（朱子学）は武士道を磨き、正しい実践を行うための方法的手段という関係で位置づけられているようである。

「職分の字、尤以服膺すへき事也、（中略）職分なれば猫か鼠をとり、鶉か魚をとると同じことにて、武士か武士道を立るは当り前のことなり、（中略）職分と不忠故に徹々たる小忠をも人にほこる様になる也、可恥の極と云へし」（六、御奉公之心得）

ここでは武士道を行うのは武士の当然の職分として規定される。しかし武士道の何たるかは、これまた当然の所与とされており、したがってその内容についての説明はなされない。

「常に儉約にせよと云は、前にも記すことく、武士は御軍役と申こと有は也、（中略）このはなし朝夕にてやかましきほどなれば、

よもや忘れはあるまじけれど、家の盛衰に拘はり、武士道の嗜に響こと故にここに記す」（廿四、別て太郎に常に儉約にせよといふ訳）

ここでは武士道は、「軍役」という概念との連動で語られている。儉約が教戒の主題であるが、趣旨は武士道の嗜みとしての「軍役」を滞りなく勤めるために日頃から儉約を心懸けるべきものとされる。「軍役」は幕府の定めた有事における武士各自の軍事的負担である。「軍役」の穿鑿はこの『川路遺書』の第一条で詳しい検討がなされているが、川路の分限である知行五百石の場合、自身はもとより騎馬士であり、これに従者として侍（若党）二人、甲冑持ち一人、弓持ち一人、鎧持ち一人、草履取り一人、挟箱持ち一人、馬口取り一人、小荷駄二人が指定されており、総計一名の軍役という負担量が法令でもって定められていた。⁴⁶

川路にあつては「富国強兵」の実をあげることが「武士之学文」の要諦であり、「富国強兵を主として致知格物の学文をすることなるへし」（十四、武を専にす）と唱えられる。これが幕臣として、幕末の対外危機の中にあつて海防・外交の統括を一身に任された川路の現実政治から導き出された感懐であり、川路にあつて「武士道」とは、武士の職分たる戦闘者としての本分を全うすることであ

り、また役人としての立場においては富国強兵の実現に邁進すること他に他ならなかったことであろう。朱子学もその他の学問もすべてこのような実践的目標の実現にとって資することが求められていたのである。

朱子学をはじめとする儒学にも、また国学にも造詣の深かった川路であるが、かれはみずから幕臣として取り立てられていることを自覚して、常に「武」を「文」よりも重んじる態度をとって「武士」という表現を意識的に使用している。また、儒学の普及が用語などにおいて漢風を瀾漫させることに警告を発して、日本の伝統的言葉遣いを尊重すべき所以をも力説する。しかしここでも、さりとて国学に偏向、没入してしまうことには注意をうながしているけれども。

川路が、当時の社会において支配的であった儒学風の「士道」という表現ではなく、「武士道」という日本流の表現を用いているのは、このような彼の基本的なスタンスに由来しているのではないかと思われる。

むすびに

徳川時代の武士社会において用いられていた「武士道」という語句の出現例、およびその概念内容の変遷については以上のとおりである。最後に、本稿で得られた知見をもとにして武士道概念を整理

し、その史の変遷をまとめておきたい。

一、一七世紀と一八世紀は武士道の盛んな時代で、「武士道」という言葉も諸書に頻出していった。士道論の主唱者として知られる山鹿素行の著述にすら「武士道」の用語が見られたほどである。

また、当時の武者絵本には『古今武士道絵づくし』と銘打ったものまで出回っていた。これは菱川師宣の作品で見開き図一九図一九丁からなっており、貞享二（一六八五）年に江戸で開板されている。内容的には源平合戦や、牛若丸の物語、源三位頼政の鶴退治などを題材とした一般庶民向けの武者絵本なのであるが、このような武勇譚を集めた通俗絵本の題名にまで「武士道」の語句が用いられているほどに、この言葉は徳川社会に広くゆきわたっていたのである。ある意味で、当時の流行語として持てはやされていたと言ってもよいのではないだろうか。

また地域的な広がり観点からしても、『甲陽軍鑑』『武道初集』の流布した江戸、関東は言うまでもなく、『二才咄格式定目』のあった薩摩地方、『武士道用鑑』『葉隠』などを生み出した肥前佐賀方面、そして作者は東北の出身にして、江戸において執筆されたのち、大坂で出版され、後代にいたるも版を重ねて数多くの読者を獲得した人気作品『可笑記』の全国的な展開と、いずれの側面から検討しても、武士道の思想と、「武士道」という言葉が徳川社会に全国規模で普及していたことは否定しうべくもないのである。

二、武士道思想および「武士道」なる用語の普及にあずかって力があつたのは、何と言つても兵学の巨峰と目されていた『甲陽軍鑑』であつたらう。『葉隠』にしても『武道初心集』にしても、はたまた『可笑記』にしてもおよそ武士道を論ずる書にして同書の影響を受けなかつたものは皆無といつてよいほどに、時代的持続性と全国的な広がりとの両面において同書の影響力は圧倒的であつた。

三、武士道思想および「武士道」という言葉の広がりには、これを非難する反対陣営の非難攻撃の態度からも逆照射的に明らかにすることができると。すなわち荻生徂徠は「政談」や「答問書」の中で、「世に武士道なるものありて」と述べて、武士道をもつて戦国時代の余習と決めつけ、否定的な論調を展開していた。山崎闇斎もまた武士道をもつて、異端の説として排撃していた由である。徂徠も闇斎も立場こそ違え、ともに儒学純粋主義者であることから武士道の存在が容認できなかつたのであらう。

四、近世における武士道の行為の典型とみなされてきたものに武家屋敷駈込慣行があつた。これは喧嘩―討ち果たし―駈込・庇護―落ち延び―敵討ちへと展開する武士道世界を支えていた中軸の事象であつた。⁽⁴⁾この喧嘩―駈込―敵討と展開する世界こそ、戦争なき持続的平和の徳川社会において武士が、その戦闘者としての本来の姿を発揮できる主要舞台であつたのであり、実際、この一連の行為は当時の社会において「武士道」の名をもつて語られ、実践されてい

たのである。

喧嘩・決闘は幕藩の法で禁止され、また喧嘩討ち果たし人の駈込・庇護も禁止されていたにもかかわらず、「武士の法」(『葉隠』)や「武士道」の名をもつて、近世武士社会が生み出した独自の慣習法として広く行われていた。

五、「武士道」という言葉の普及については右に見たとおりであるが、武士道をその概念内容の観点からするときには以下のとおりである。

既述の、喧嘩―駈込―敵討という系列が武士道の本来の戦闘者の側面を表現していたのに対して、武士道は同時に持続的平和の社会に相即した武士の生き方を追究する中で、次第に徳義論的内容を備えるようになっていく。この武士道の概念的進化の過程において重要な役割を果たしたのが『可笑記』である。

寛永末年に出版され版を重ねた同書は、近世教訓小説の源流として国文学の世界では夙に高い声価を得ていたが、武士道研究の方面では十分に検討されてこなかつた憾みがある。よつて本稿では同書のために紙数を割いた。

そして同書において「武士道の吟味」という表現のもとに武士道の概念内容が明確に規定されていく。それは、嘘をつかず、軽薄でなく、佞人でなく、二枚舌でなく、胴欲でなく、無礼でなく、高慢でなく、驕慢でなく、人を誹謗中傷することなく、主人への奉公が

疎かでなく、朋輩との仲もよく、些細なことにはとらわれず、人との間柄も睦まじく他人を称揚し、慈悲深く、義理がたいことを肝要と心得るような精神的態度であり、単に命を惜しまぬ勇猛一辺倒では、良い侍とは言われぬとされている。

小笠原昨雲の『語家評定』においても萌芽的に見えてはいたが、武士道はこの『可笑記』の登場をもって、勇武の精神とともに徳義論的性格を濃密に備えることとなったのである。それは一七世紀の中期、島原の乱も終結して、いよいよ二百年にわたる内乱も外戦もない持続的平和の時代がまさに始まろうとした頃のことであった。

武士は戦士としての性格は維持しつつも、同時にこの持続的平和の時代が求める平時の行政的分野に進出し、これを担当する治者、役人としての性格をあわせ持つようになっていく。武士道はこのような状況に相即する形で、その時代に生きる武士の新しい生き方にふさわしい徳義論的内容を獲得しつつ概念的進化を遂げていたのである。

六、これまでの武士道研究においては、武士道をあつかった書物の論述に儒教的徳義論の言説が見られると、それをもって本来の武士道ではない、別系統の儒教系の士道的な議論であるというふうに分する傾向があった。このような先入観に満ちた認識が、じつは近世武士道の正しい認識をさまたげてきた原因なのである。

『可笑記』などの場合、そこに儒教的言説が多々あるにしても、そ

れは専門儒者による儒学的教説ではなくて、当時の武士たち一般が身につけていた儒教的教養をベースにした通俗道徳としてのそれなのである。かれらは、それによって武士道から離れていくのではなくて、そのような儒教的教養を援用しながら武士道を持続的平和の状況に適合的なものに進化・改造させるべく、困難な思想的営為に取り組んでいたということなのである。

それは武士道から距離を置いて、儒教的士大夫のあり方を理想とする士道論を説いた山鹿素行の立場とも、純粹儒学の立場から武士道排撃を唱えた荻生徂徠（および山崎闇齋）らの立場とも大きく異なるものであった。

むしろこのような通俗的儒学教養を取り入れながら、そしてまた他方では、神道の神明論や仏教的な慈悲論、禪的修養論などを導入することによって自己改造していった「神儒仏三教一体の徳義論的武士道」こそ、近世武士社会において主たる地位を占める思想的潮流であったと言つてよいであろう。

七、このような武士道の徳義論的進化を支えていた、当時の武士社会の人々の一般的な教養や、そのレベルにも注目しておく必要がある。

『可笑記』の作者は、彼の生きた寛永時代の関東武士の教養程度について、「仏道、儒道、歌、連歌、詩作など」の基礎的教養ぐらゐならば百人のうち七、八十人は身につけているという指摘をしてい

た。あるいはまた、客人を招待するときの部屋のかざりとして、儒教の四書、孫子・呉子・六韜・三略などの武経七書、『甲陽軍艦』、養生書などが武士の教養的嗜みのシンボルとして受け止められていたことを示している。

『武道初心集』の大道寺友山もまた、「武士たならむものは三民の上に立て、事を執る職分の義に候へば、学問を致し、博く物の道理を弁へ不申しては不叶義に候」（教育）と述べて、農工商の三民の上に立つて政治・軍事を司る役割を負っている武士にとって学問は必須不可欠という認識を示していた。

そして「七八歳の年齢にも生立候に於ては、四書五経七書等の文字読をも致させ」として儒学の四書五経、武教七書の学習を奨めるなど、『可笑記』の作者と見解を一にしている。むしろ友山はこのような教養主義的な武士道論を、『可笑記』から学び取っていたと見る方がよいのかも知れない。

二人は、歌学、和歌の心得をもつて武士の嗜みと強調する点においても見解を等しくしている。ただし茶の湯については、友山が歌学とならぶ武士の嗜みとするのに対し、『可笑記』作者は茶の湯教寄を嫌悪しており、「茶釜が兜になるべきか」とまで痛罵するのだからだ。

八、武士道論がこのように徳義論的性格を併せもつようになってくると、儒教的な士道論との差はあまり感じ取れなくなってくる。

このことが武士道論と士道論との互換という現象をもたらし、また近世後期になると武士道論が士道論の中に併合されていく背景をなしていると思われることができる。

そのような中にあっても、「武士道を磨くための致知格物の学文」（川路聖謨）という表現に見られるように、武士道の錬磨があくまでも究極目標であつて儒学、朱子学および格物致知の認識方法論はその手段というような位置づけを明確にする場合には、固有の意味での武士道は依然として健在であつた。

徳川時代の武士道を代表する書物を一つあげるとしたならば、それが大道寺友山の『武道初心集』になるであろうことは、本稿の検討からも明らかではないかと思う。その師である山鹿素行が武士道から離れて、儒教的色彩の濃い士道論を展開したのに対して、友山はむしろ武士道の正統を堅持しつつ、これに儒教的徳義論を導入することによって、持続的平和のただ中にある徳川社会に適合する形で、武士道概念の進化・発展を推し進めていったものと評価されるであろう。

九、前項でも触れたところであるが、近世後期の社会における武士道論の衰退現象についても考えなくてはならない。明治の近代に入ったとき、「武士道」という言葉はそれ以前の時代にはないと外人が感じたり、新渡戸にしても「武士道」を自分の造語かも知れないと思つていたことについては、一九世紀に入って以降における

武士道論の衰退という現象に由来しているところが大きい。

山岡鉄舟の武士道論を見ても、「武士道」という言葉を自身の命名と意識しているほどである。これは「武士道」という言葉が、幕末社会においては日常的な用語としては通用していなかったことを示している。「武士道」ではなくて「士道」という言葉の方がこの時期には汎用性を備えていたということなのであろう。

これは一八世紀後半の頃から盛んとなる藩校の設立、懐徳堂などをはじめとする民間学校の設立と、そこにおける儒教教育の浸透によるところが大きいと考えられる。一八世紀中頃までは武士道は儒教と拮抗する形で存在していた。むしろ武家屋敷駆込慣行などに代表される武家慣習法としての武士道であるならば、それは当時の武士たちにとっていわば常識であり、その意味では儒学的教説の普及などとは比較にならない広がりをもっていたと言つてよいだろう。

しかしながら、幕末に行くにしたがつて駆込慣行にも衰えが見られ、兵学もまた勢いを失つて儒学が武士教育の全般を占めるようになる。武士道も儒学の教説に取り込まれることで「武士道」という言葉は儒教的な「士道」という言葉に置き換えられるようになっていったのであろう。

中村元恒は『尚武論』を著して武士道論を展開しながらも、これを長く筐底に沈めて世に出さなかつたのであるが、これもまた、彼の活動していた一九世紀前半の社会が武忌避、文優位といった儒教

的雰囲気にも包まれていたことを物語っているようである。

十、「武士道」という言葉は幕末の頃には、日常的用語としての地位は失つていたかも知れないが、なお書物レベルでは広く存在していた。松代版『武道初心集』はその代表格であり、教養人のレベルでは吉田松陰にしても川路聖謨にしても「武士道」は当然の心得として身につけていたのである。しかしそれらの書物を目にする機会がなかつた場合には、武士であっても「武士道」という言葉はすでに日常語ではなくなつていたというのが幕末の実情であつたかと思われる。

十一、「武士道」という言葉は忘れられ「士道」という言葉に置き換えられていったにしても、それは武士道の精神が忘れ去られ衰退していったことを意味するものではない。武士道概念が到達していた、武人的な勇武・敢闘の精神と、徳義論的内容とは「士道」という言葉に併合される形で、幕末にいたるもなお生き続けていたのである。

戊辰戦争の掉尾をかざる函館五稜郭の激戦の最終局面において、朝廷軍側は五稜郭に立て籠つてなおも頑強に抵抗を続ける旧幕府勢力に対し、降伏勧告を行うに次のような文言をもつてしている。

「五稜郭、並弁天台上に於ては実に奮戦の事、士道に於ては感服の至に候⁽⁴⁵⁾」と。

五稜郭によつて最後まで敢闘精神を失わなかつた旧幕府軍と、そ

してその敢闘精神をたたえて講和を求める朝廷軍と、攻守両軍の進退作法の中に、「士道」という表現をとりつつもなお本来の武士道精神が健在であったことを確認することができよう。

日本の前近代、徳川時代の社会における「武士道」という語句の普及実態、および武士道概念の深化、発展については以上のように理解するものである。

注

- (1) B. H. Chamberlain: *The invention of a new religion*/Watts & Co., 1912.
- (2) 津田左右吉『文学に現れたる国民思想の研究』1-5 (津田左右吉全集第4-8巻 岩波書店、一九六四)
- (3) 『国史大辞典』の相良亨執筆「武士道」の項目など。古川哲史『武士道の思想とその周辺』「第一章 序論」(福村書店、一九五七)。谷口真子『武士道考』(角川選書、二〇〇七)など。この問題をめぐっては古川哲史氏の論定が重要なのであるが、それには、明治時代よりこの方、世間・学界における武士道という語句の無限定的な乱用を戒める意図から出た極論という感がある。実際、同書を読すれば明らかかとおり、徳川時代における「武士道」という文字の出現にはおびただしいものがあるからであり、本稿の論述もまた多く同書の研究に負っている。ただし、それにも拘わらず、同氏が

「武士道」の用語をもって、「この語はこの時代にはほんの一部の人々に使用されただけである」(同書四頁)という認識を示されている点については、本稿で明らかにするとおり、その誤りをはつきりと指摘せざるを得ない。碩学古川氏のこの不用意な一句が、その後における武士道をめぐる言説を混乱に導いた躰きの石となっているのである。

- (4) 佐伯真一『戦場の精神史—武士道という幻影—』(NHKブックス、二〇〇四)、菅野覚明『武士道の逆襲』(講談社現代新書、二〇〇四)など。
- (5) 橋本実『武士道の史的研究』第一章「武士道の名称及意義」(雄山閣、一九三四)、三田村鳶魚『武士道の話』(三田村鳶魚全集)第二巻、中央公論社、一九七五)、石田文四郎『日本武士道史の體系的研究』序説三「武士及び武士道なる名称」(教文社、一九四四)、辻善之助『日本文化史 III』第三十章「武家社会の道德」(春秋社、一九五〇)、古川哲史前掲書第二章「武士道」という語のはじまり
- (6) 史籍集覧(近藤瓶城、一八八一)
- (7) 續史籍集覧(近藤活版所、一八九四)
- (8) 辻善之助『日本文化史 III』第三十章「武家社会の道德」(春秋社、一九五〇)
- (9) 石田文四郎『日本武士道史の體系的研究』序説三「武士及び武士道なる名称」(教文社、一九四四)
- (10) 古川前掲書、第二章「武士道」という語のはじまり
- (11) 古川前掲書。これに対して酒井憲二氏は小幡編纂説を退けて、

高坂昌信の口述に基づき能役者大蔵彦十郎の書記に係るものが『甲陽軍鑑』の根幹をなすと論断されている(酒井憲二編著『甲陽軍鑑大成』第四卷研究篇〈汲古書院、一九九五〉)。

(12) 磯貝正義、服部治則校注『改訂 甲陽軍鑑』(新人物往来社、一九六五)。同書は『甲陽軍鑑』の最も古い板本である明暦二年版を底本としている。

(13) 古川哲史、魚住孝至、羽賀久人「諸家評定」の研究(1) (8) (『武道・スポーツ科学研究所年報 第七号、「国際武道大学紀要」第一八〇第二号、二〇〇一〜二〇〇五)。なお同書における「武士道」の用例は巻四、十一品にも一箇所(二例)見られる。「何事も大事とばかり心得たらんには、武士道も弱く相見え候はん」という表現で、「武士道」はやはり武士的な勇ましさを意を出していない。

(14) 魚住孝至「諸家評定」解題(『武道・スポーツ科学研究所年報』第七号、二〇〇一)

(15) 『徳川文芸類聚』第二(国書刊行会、一九一四)。同書は基本的に『可笑記』寛永十九年版に拠っている(巻一のみ無刊記本)。なお『可笑記』のテキストについては深沢秋男「『可笑記』の諸本について」(『文学研究』第二八号、一九六八)参照。

(16) 深沢秋男「『可笑記』の読者」(『文学研究』第二六号、一九六七)

(17) 『可笑記』の作者については諸説あるが、元和八(一六二二)年に改易された最上家の旧臣と見るのが妥当であろう(野間光辰「如備子系伝攷」(『近世作家伝攷』中央公論社、一九八五)。如備子

は最上家旧臣斎藤親盛とされている。

(18) 『可笑記』の武士道論については三田村鳶魚が夙に論及している(前掲「武士道の話」)。

(19) 秋沢秋男「『可笑記』と儒教思想」(『文学研究』第一九号、一九六四)

(20) 中村郁一編『葉隠全集』(五月書房、一九七八)所収。

(21) 前掲『葉隠全集』解題。

(22) 和辻哲郎・古川哲史校訂『葉隠』(岩波文庫、一九四〇)

(23) とはいえ、同書については幕末の頃に佐賀藩内部において「葉隠会」なる講読会が藩士たちの間で催されており、藩内に同書の精神が浸透していったことが指摘されている(前掲『葉隠全集』解題)。

(24) 古川哲史校訂『武道初心集』(岩波文庫、一九四三)。この「原本、武道初心集」の底本は松代に伝わる写本で、文政二(一八二八)年に松代藩士高田法古(通称、幾多)によって筆写されたものである。

(25) 同右、解題

(26) 拙著『武士道 その名譽の掟』(教育出版、二〇〇一) 四四頁。

(27) 相良亨『武士道』(塙新書、塙書房、一九六八)

(28) 拙著『近世武家社会の政治構造』第三章付論「近世武家屋敷駈込慣行」(吉川弘文館、一九九三)

(29) 同右 頁。

(30) 『日本随筆大成』第一期一一(吉川弘文館、一九七五)

(31) 『武士道全書』第六卷(時代社、一九四三)

- (32) 『武士道全書』第五卷(時代社、一九四三)
- (33) 同右、解題。
- (34) 『武士道全書』第六卷(時代社、一九四三)
- (35) 古川前掲『武道初心集』所収。
- (36) 古川前掲『武士道の思想とその周辺』二〇〇頁。
- (37) 古川前掲『武道初心集』解題。
- (38) 古川前掲『武道初心集』解題。
- (39) 山口県教育委員会編『吉田松陰全集』第一卷(岩波書店、一九八六)
- (40) 山岡鉄舟原著・高野澄編『劍禪話』(徳間書店、一九七一)
- (41) 日本史籍協會編『川路聖謨文書』第八卷(日本史籍協會叢書65、東京大学出版会、一九六七)
- (42) 竹村英二「川路聖謨と佐藤一斎の学——川路『遺書』の考察を中心に」(無窮会「東洋文化」復刊第九六卷、二〇〇六)
- (43) 石井良助校訂『徳川禁令考』前集第一、一九九号(創文社、一九五九)。なお、幕末時点では幕臣に対して適用される軍役令は寛永一〇年のものではなく、本来は軍学者の作成した試案であった慶安軍役令であった。
- (44) 拙著前掲『武士道 その名譽の掟』八四頁以下。
- (45) 丸山真男『忠誠と反逆』(筑摩書房、一九九二)三三二頁。