

武家社会と幕末武士／構造と行為

——武士的徳目と行為の理解への方法論策定にむけた試論

竹村英二

幕末武士—その行為規範の源泉

本稿は、十九世紀前半、とりわけ天保（一八三〇—四四）、弘化（一八四四—四七）期あたりに生まれ、藩学教育等を中心とする武家社会「場」による薰陶をうけた武士の行為規範とその行為化／實際のメカニズムを包括的、総合的に研究するにむけた視座と方法論を、武家社会（構造）と武士（行為者）の関係を意識しながら提示することを旨とするものである。

昭和三十四年（一九五九）の論考において津田左右吉は、「日本の武士としての教養」は、「儒者の講説するやうな道徳的教訓」によつてではなく、「家庭の日常の生活と世の一般の風尚とによつて」¹⁾「その心情に浸潤して」いたものであったと論じている。笠谷和比古氏の徳川期武士の行動についての一連の著作で描かれているのは、

「駆込」、「喧嘩」、「主君『押込』」等の武家慣習法の重要性である。²⁾

無論、「思想」（笠谷）或は「ヨリ自覚的なイデオロギー」（丸山真男「忠誠と反逆」）抜きには、幕末武士の責任意識や能動性は理念性を欠いたものであつたらうし、逆に客観的思想の上意下達の教化のみでは「心情に浸潤」する規範となる保証は無かつたと考えられる。しかれども津田は、「儒教の經典もしくは何等かのシナの書物の記載に根拠があることではなければ、人の道といふものは考へられず、従つて日本人の道徳も成りたゝぬ、とい」い、「エド（江戸）時代の日本人の道徳を支へたものは儒教であるといふ、今日でもなほ無くなつてはいない日本の学者の誤解は（中略）教へといふものの方を主張するシナの昔からの儒者の主張と、人の道を説き教へを説いた儒書を読むことによつて初めて人の道が知られる、とするエド時代の儒者の考へかた」などから生じた「偏見に由来があ」とい

う。「儒教思想はたゞ書物の上の知識として読書人・知識人の記憶に遺存したのみのこと」であり、「実生活の上には直接にはたらくを得ないものであり」、「儒教の道德思想がエド時代の道德の支柱となつていたといふのは、読書人・知識人の妄想に過ぎ」ず、「錯覚」に過ぎないと喝破する。⁽³⁾「当時の少壮武士の第一に務めるところは武道の鍛練であつて、それによつて武士気質と武士の道義心とが練成せられる。次には幕末時代に近づくに従つて次第に盛んになつてきた文学の教養であつて、その主なるものはシナ人の著作に親しみ、その文辭に習熟することであつたが、型の如き儒教の經典の講読はするものの、それよりもむしろ、史籍を繙いて国家の盛衰興亡の由来を察し、詩文を読んで古人の感慨を新たにしようとすることに、重きが置かれた」と述べる。武士気質と道義心の練成において重要であつた要素は一に武道鍛練、二に史籍、詩文への精通とする一方、經典の講読はあまり重視していない。『文学に現はれたる国民思想の研究』の「武士道」上・下、「幕末時代の政治道德」、「幕末における政府とそれに対する反動勢力」などにおいて津田は、幕末維新时期に活躍した武士には、格別儒的素養が強くなるとも「武士道精神」（津田は、この語をもって強い責任感と叡智、「事を処するに當つての勇断」を謂う⁽⁵⁾）を持ち合わせた者が多数存在した事実を繰り返して強調する。

確かに、たとえば戊辰の役の折、臨戦態勢下の敵中突破ならびに

西郷隆盛との直談判を敢行し、江戸無血開城への地均しを行った岡鉄舟（一八三六—一八八八）などは、いわゆる「儒者」ではなく、四書五經への憧憬多き文治派の武士でもなかった。彼は久須美閑適斎や井上清虎といった撃劍の練達者に学び、二十歳にして幕府講武所の世話役となつたほか、岩佐一亭に書を学び、禅の本格的な修業も実践した人物である。幕府の小普請役の子に生まれるも、戊辰の役時には陸軍総裁にまで成り上がり、維新当時幕府の中枢を取り仕切つていた勝海舟（一八二三—一九九）も、『氷川清話』において「本當に修業したのは（学問ではなく―筆者）劍術ばかりだ」と述べる。日常の稽古に加え、夜稽古にも精進し、さらには禅学修業も「ほとんど四カ年間、真面目に修業した。この座禪と劍術とおれの土台となつて後年大そうためになった。瓦解の時分（戊辰の役時―筆者）、万死の境に出入して、ついに一生を全うしたのは、全くこの二つの功であつた」（『氷川清話』）と論じている。

しかし、たとえば白杵藩藩儒の長子であり、後に三菱の大番頭として同企業の伸長に寄与した莊田平五郎（一八四七—一九二二）の起業家としての倫理観には、幕末期の朱子学の影響を受けた徂徠学、折衷を基底とする公益意識が読み取れる。⁽⁶⁾藩儒の長子といった出自をもたない武士／士族にも、豊穰なる儒的素養が頭われている例は列挙できる。ともすれば洋学一辺倒の啓蒙家と目される福沢諭吉（一八三五—一九〇一）における孟学や『春秋左氏伝』を中心とする

漢籍の素養も注目⁽⁷⁾に値するし、幕末に武士身分となった渋沢栄一（一八四〇—一九三一）の起業活動を通じての公益追求の姿勢にも、徂徠学、水戸学の強い影響が認められる⁽⁸⁾。また、例えば主君「押込」慣行や諫争の「精神」は、「君可と謂ふ所にして否有らば、臣その否を献じて、以てその可を成し、君否と謂ふ所にして可有らば、臣その可を献じて、以てその否を去つ。是を以て政平らかにして干さず、民争心なし」との『春秋左氏伝』の教義⁽⁹⁾や、「君に事ふるの道は（中略）顔を犯して諫争すべし」（徂徠『論語徴』⁽¹⁰⁾）、あるいは『太平策』の「主人目前をかけたがらむものは、皆追従者なり。追従を奉公と思ふは、習俗の誤なり⁽¹¹⁾」との文言に通底する。無論、社会言語学が注意を喚起するように、教義とその受容者の間に存在する様々なコンテクスト（関係者の社会的状況、利害関係等を媒介に意味を交換し、屈折、付与するもの）を看過し、直接的・機械的因果論でもって思想と行為を連結するのは危険である。しかし、津田のいう「風尚」或は「習俗」と儒教「思想」とは上に述べた次元の規範としては矛盾せず、いわば前者が後者を顕在化させ、後者が前者を「心情に浸潤」し得る規範としたといえよう。

十八世紀中頃よりの藩学の急増に伴っての、様々な学統学派の儒学の武士子弟教育における拡がり⁽¹²⁾は、『日本教育史資料』や既存の諸研究⁽¹³⁾を一覧しても明らかであり、同教義の、幕末期に生きた武士への影響を否定するのは、極めて非合理的といわねばならない。ともすれば武術一辺倒の幕臣とも認知されかねない山岡も、一方では幕臣御蔵奉行の四男として、九歳より十六歳まで過ごした飛騨高山の地（父高福が飛騨郡代として赴任）において、徂徠学の碩学であった赤田章齋に学んだ富田礼彦らによる薫陶をうけ、赤田屋新介に『春秋左氏伝』を学んだ⁽¹⁴⁾。幕末期を生きた武士は、己れの儒的徳育について言及せねども、武家社会の「一般の風尚」形成の一角を担った要素としての儒学的徳育過程を享受し、その君臣論や公益意識の感化を受けていたことは否めない。

しかしそれでも、山岡や勝のような幕末期の幕臣であった人物の言動の基盤をなしていた大きな要素は、儒書（或は経書）による「上意下達」の／＼唯一の教化ではなかったことは否めないであろう。さきに挙げた津田の論旨は、武士教育における儒的徳育の位置を相対化し、教義の「読書人的」習得ではなく「世の一般の風尚」による武士的素養の陶冶を指摘した点で注目⁽¹⁵⁾に値する。では、幕末武士の素養、とくに彼等の責任感と叡智、「事を処するに当つての勇断」を保持せしめた「武士道精神」（津田、前出『文学に現はれたる国民思想の研究』）とは、如何なるものによって醸成されたのであろうか。これを端的に表現すれば、武家社会「場」において「世の一般の風尚」を形成せる諸要素の構造連関であったといえよう。これ即ち、経書や特定の学統の儒的素養、兵学の知識、武的鍛練、法（家訓、法度など）による感化、制度と慣習の諸要素の構造連関をもつ

ての武士的徳目と行為の再構成を可能せしめるメカニズムであったといえる。

行為規範醸成の諸要素

慶応三年時点で二百七十六あった藩のうち、同年までに二百十五の藩において武士子弟の教育機関が設立され、そのうち五十が宝暦→天明期（一七五一―一八八）に、八十七が寛政→文政期（一七八九―一八二九）に、五十が天保→慶応期（一八三〇―一六七）に成立をみた。¹⁵幕末武士の素養を考えるに、藩学教育とその諸特性の考察は不可欠である。儒官の傾向をみると、享保→天明期（一七一六―一八八）には総数五百六十一名のうち朱子学派の儒官が百五十二名（27%）、徂徠学派が百十八名（21%）、折衷学派は僅か二十七名（5%）であったのが、寛政→文政期（一七八九―一八二九）には朱子学派が四割以上を占めるようになり（二百七十五名/六百二十六名）、天保→慶応期（一八三〇―一六七）には七割近く（四百四十名/六百五十七名）を占めるに至った。逆に折衷学派の儒官は同期比較で二十七名→六十三名→六十四名と享保→文政期で増加し、徂徠学派は同時期に百十八名→五十六名→十三名と激減している。¹⁶享保→天明期に「信に一世に風び」していた徂徠学派の激減には、異学の禁の影響もあろうが、尾藤二洲の「其学（徂徠学―筆者）たゞ理民の術のみにて、自己の身心は置て問はざるなり」（『正学指掌』）との批判に象

徴されるように、同学は、「経世事業の学」として機械的統治論に陥りがちであったこと¹⁷、また逆に、もともと古文辞学を標榜し、言語への関心を枢要とした同学派において、とくに南郭以降幕末期に至る過程において詩文重視の傾向が強まったことが寄与している。翻っては幕末の再生朱子学、或は朱王折衷の学は、佐藤一斎の「己を修めて以て敬す、以て人を安んず、以て百姓を安んずる」¹⁸との文に象徴的なように、内面的価値と政治的価値の一体化、対社会的能動性と文人的隠逸の否定をその特徴とするものであり、幕末期の環境与件により適合的に受容されていったといえよう。

このような学派の全体傾向はしかし、個々の藩それぞれに特有の学統学派の内実や教義内容の特性、そして個々の武士の思想傾向を詳らかに提示するものではない。特定の藩に属する幕末期の特定の武士にどのような規範が内化されていたかを検証するには、学務にあたっていた人材ならびに教材の特性、それらと特定武士の言動、著述物との弁証法的検証が必要である。また、儒学の「教義」としての（上意下達的）影響と、思惟範型ならびに視座構造を与えたイデオロギーとしての機能を峻別し、その社会的影響を考慮する必要がある。

荘田平五郎の臼杵藩の場合、天保の藩政改革を経て一八四二年に藩学「学古館」が成立し、同年以来折衷学派の武藤虎峰（一八一〇―一六五）、稲葉大整（一八〇七―一五七）が学頭をつとめた。一八四七

年生まれの莊田が童子生として学古館に学びはじめたのは一八五〇年代中頃であり、武藤、稲葉らによる教学振興の諸施策がスタートして既に十年以上を経た時である。莊田の父雅太郎は徂徠学派の藩儒であり、他にも学古館発展の基礎を築いた古学派の武藤東里（一七五四―一八二四）、桐生朝陽（一七五七―一八三〇）らがいた。また、『左伝』の大家亀井昭陽（一七七三―一八三六）に私淑したこともある。徂徠学の白石照山（一八一五―一八三三）も学古館藩儒をつとめた。博学で鳴る白石が学古館儒員に列したのは一八五九―六二年のことであり、莊田が童子生から元服を経て冠者生となる時期（十三―十五歳）と重なる。⁽²⁰⁾

徂徠学者の長子であった莊田が、三菱入り直前（明治八年―一八七五）にしたためた敵父への手紙をみると、士族たるもの「豈一身を守るを以て其生を終」るは論外であり、「世の幸福を助け」て「始めて其天職を盡した」るもの、武士身分出身者は「世間の有用物たる」べきことが繰り返り返し力説されている。実業家としての莊田の言動にも、企業活動を通じての安民の実現と社会貢献重視の姿勢が強く見受けられる。⁽²¹⁾ 明治四年（一八七一）の手記においては、「修身の学としては（中略）恭しく上天の命を奉ずるに在り、書を読み、文を講ずるとは遙に異な」ると綴られているが、これはまさに、「己を修めて以て敬す、以て人を安んず（中略）苟にこれ天心の流注なり」（前出『言志録』一五八）との一齋の教義に相応する。莊田

の思惟は、「武士身分（支配層）出身故の」責任性を賞揚するにおいて徂徠学の経世論を汲むものであろうが、その対社会的責任意識と能動性重視は、多分に幕末朱子学の道德性を加味したものであったといえよう。

翻つては、未だ（とくに武士身分出身者の間で）実業蔑視の風潮が強かった明治初期において、藩儒の長子であった莊田をして実業を「安民」実践の道として認知、選択させ得た思惟は、如何なる構造のものであったか。さきの明治四年の手記で莊田は、「封建の勢自ら斃れ、人皆独立を得るの時至」り、「他人の羈絆を脱れて我天稟の才力を自在に使用」し、「自ら我力に食」すを目指す自由を得た明治維新後にあつても、人々は往々にして「舊習を固執し自ら求て聞見を狭め、開智の途に遠ざかり、天授の自由を取り外し、知らず識らず他人の制を受け」ていると記している。⁽²²⁾ 維新後も未だ人々に蔓延していた感溺の習性と前例主義、そして判断の硬直性を痛烈に批判する様は、莊田が既に明治二年より薰陶をうけていた福沢の「学問のすゝめ」を想起させるが、莊田における思惟の自律性の賞揚を、単に慶応義塾における「独立自尊の精神」の「接ぎ木的」感化の結果とするのは浅薄であろう。前述したように、莊田は学古館時代に折衷学、徂徠学、そして、亀井↓白石の系統による『左伝』教育も含めた感化があり、山鹿流を中心とした兵学教育も享受した。折衷学の要諦の一つが「直面する諸課題への有効性如何」を基準に、

主体的に「日常の実践の側から」学問の意味を問うことである⁽²⁵⁾とすれば、それは、あくまで思惟構造の基底としてではあるが、実業蔑視の「旧習」や「他人の制」から自律した思惟と行為の判断を行うにむけた準拠の形成に寄与しよう。さらには、徂徠学の「顔を犯して諫争すべし」や、追従は奉公に非ずとの教義（前出）、ならびにその経験主義、さらには「不詔人不世從」（『山鹿語類』）との文言に象徴される山鹿素行の思想——朱子学的道理の普遍主義と戦闘者の心性の化合（後述）——は、思惟と行為判断の自律性の思想的素地を用意したと考えられる。荘田の思惟と行為を特徴づけるのは、隱逸否定と經世重視の姿勢、そして經世を「重視」するのみならず、その実行に賭身し、実業蔑視の風潮に感蕩することなく自ら実業世界に身を投じ、実業の振興を通じて公益の発展に寄与したことである。これこそ、再生朱子学の道徳性と徂徠学の經世重視、そして折衷学の相互的影響の顕われであるといえよう。或は、「社稷の臣」として世界、社会の「責任主体」たるべしとの徂徠学にあつてももと内在した思想が、その「經世事業の学」としての側面に変わつて、朱子学復活への対抗の中で再評価されていった結果ともいえよう。⁽²⁶⁾

武家社会は常に、「学文流行いたし候わば、ますます士風を情弱に導き、容易ならざる⁽²⁷⁾」との風潮が強くなり、そのような中、「兵学といへば戦争の学問だから、皆喜んで行」き、「行つて見ると意外な

もので、治国平天下、修身齊家の事を、此の方面から教へ、これが甘く当つた⁽²⁸⁾。兵学とは元来、様々な戦略、戦術、戦法の体系的学問であるが、陣張り、築城、籠城に必要な地理学や気象学、兵糧に關する体系的手法、更には占いや宇宙論までも含めた総合学問である⁽²⁹⁾。しかし、とくに寛文期（二六六一—七二二）以降、「夫軍法とは士法なり」、「兵法は国家護持の作法、天下の大道也。然るを兵法と云名あるゆえに、戦の起りたるときはかりの事と心得（中略）是大なる誤なり」（『土鑑用法』）との北条氏長（一六〇九—七〇）の言葉に象徴されるように、世の泰平化に伴い、士の法、或は士の職分を全うする法として発展していった⁽³⁰⁾。山鹿素行の「人君は天下万民のために立其極たるゆえんにして、人君己が私する所にあらざる也」（『山鹿語類』）との一節は、軍法というより、「（武士は）天下国家をたもちては人君」であり、「奉行諸役人となりたらんは、卿大夫なり」とする徂徠の『太平策』の教義に通底する⁽³¹⁾。山鹿の「士道」（『山鹿語類』卷二十一—二六五年）においては、畏の念と羞恥心、事を処してはじめて宜しと考える強い責任意識が語られ、「士談」の一（『山鹿語類』卷二十二）では、「（大丈夫たるものは—筆者）朝夕に至り夜より晝に至るまで（中略）悉く天下国土のため多くの人民のためにして、我身を安んずるの思入更になし、如此ときは己が身は天下の身にして、私する處あらざる也」と説かれ、民衆の利益のために活動する、国の従僕としての武士の在り方、その社会的

存在意義が、儒教的「公益」概念を敷衍しながら語られている。

素行学における兵学と儒学との相互規定性を最初に指摘したのは、一九六五年の相良亨氏の論文であろう。³²⁾ 前田勉氏の『近世日本の儒学と兵学』³³⁾は、山鹿の儒学における「形」の習得の重視、仏老的隠逸の否定（後に朱子学の隠逸傾向も否定）と世俗内修己の賞揚、それと兵学の統制論の範疇における「役」「職分」概念の相互の働きあいをもつての素行学の成立を論じ、もともと「氷炭の如く」相容れない「軍学の主意と仁義の道」（兵と儒へ堀景山）が、いかに素行において相互に働きあいつつ統一され、支配の思想として成立、浸透していったかを解明した書である。前田氏同書「第二章」はまた、兵学と朱子学とを対置し、徂徠学をはじめとする儒学の諸学統学派における兵学の軍隊統制論とその思惟様式としての影響を本格的に検証した労作である。前田氏同書「第三章」では、寛文期以降における儒学の武人／軍人社会的受容の様相と、兵学の儒的「洗練」の様子、治道論としての受容が詳述されている。

前田氏の研究は、「兵营国家Ⅱ近世社会」の軍隊統制論的支配の中核思想としての兵学の思想的特徴を詳析するものであり、支配層（武士）も含めた人々の思惟の自律性の阻害要因としての兵学が描かれている。しかし、例えば『山鹿語類』の「土道」にある「父兄の悪を不諫して、時とともに追従し、大禄高官に預て当世にへつらひ、時節を以て君を諫むべきと云の内に、光陰ついに空しくして、

一生一事をなすことなし、尤可恥、尤可笑³⁴⁾」との文言は、諫争と自律性の賞揚である。これは、同じ段にある「正は義の有處は守て更に不変の謂也、直は親疎貴賤に不因、其の可改所を改め可料事をたゞして、不諂人不世従の謂也」との文言に続くものであり、これ即ち惑溺と公式主義への真っ向からの批判であり、道理の普遍主義の賞揚といえる。前田氏が立論する、寛文期から徂徠学隆盛の時代あたりにおける、兵学の「支配の思想」としての影響は説得力をもつものであるが、本稿の主旨に準えていえば、幕末期に影響があった兵学が「支配の思想」としてのそれであったのか、「心身鍛練の体系」としてのそれか、或は対社会的能動性や道理の普遍主義の萌芽、そして公益意識の醸成の媒体として一役買ったものであったか、などの点の考察が必要となろう。『山鹿語類』の「土道」や「土談」は、（胆力、思惟の自律性、抵抗精神、能動的行動エネルギーといった意味での）武士的素養の陶冶に関しても多くの紙面をさく書であったことは注目すべき点である。

幕末期において兵学は、牧義道に「山鹿流の兵学は方今より見れば見戯にひとし」と痛罵され、講武所頭取で後に山鹿流教授を務めた窪田清音の講釈は「下手の長談義」と揶揄された³⁵⁾如く、戦争技術としては（幕末には）甚だしく時代後れた代物となっていた。しかし、前出の荘田の行為判断（とくに安民実現の道としての実業の選択）と企業活動に顕われるところの民益の向上への強い意識は、再生朱

子学と徂徠学の折衷的教義の反映と同時に、山鹿「土道」並びに「土談」にある「義」、「正直」等に賞揚される判断の自律性、並びに公益意識との相同性が認められ、維新の転回において主家（徳川）への盲従を善しとせず、江戸町民の安全を最優先させた山岡の行為には、「朝より夕に至り夜より暁に至るまで（中略）多くの人民のため」を考え、「不詭人不世従」の気概をもって事にあたるべしとする「土談」の教えに通底する。³⁶ 彼等の言動が、「土道」や「土談」といった兵学テキストの直接的影響であったのかどうかは、教義内容と武士の言説の弁証法的、思想史学的分析のみからでは明らかにし得ないところであろう。しかし、山鹿の『武教小学』や同『語類』の「土道」、「土談」は幕末においても読まれ、山鹿流、北条流、甲州流、越後流、長沼流のいずれか又は複数が、殆ど例外なく全国の藩校の教育過程に採り入れられていた（文部省『日本教育史資料』）。兵学は、儒学を専らとしない武士のうちに儒教的な対社会的能動性と責任意識を醸成するにおいて、寄与するものであったと考えられる。

いま一つ、特定の技術や知識ではなく、武士の心性なるものの醸成要因として、幼年期における教育も無視できない。また、狭義の教育過程に加え、法・制度、そして慣習に顕われるところの規範に薰陶される徳育過程の寄与も注視されるべきであろう。行為規範とは、武家社会という「場」におけるこれら諸要素の相互的、包括的

メカニズムによって齎されるものであったことが注意されねばならない。

勇武、豪毅を鼓舞する媒体としての武勇伝の累積的継承は、まず、幼年期においては、主にお喃を通じての義経、為朝、義貞、猿蟹合戦などの教化が行われた。また、成人後、例えば備前岡山藩土湯浅常山（一七〇八—一八一）の手による『常山紀談』や『雨夜燈』などの武辺喃が、一藩を超えて読まれ、同時代的に不断なく伝承されていった。³⁷

武道鍛練が藩学教育の中核であった様子は、『日本教育史資料』にみえる藩学の教育カリキュラムや、石川謙氏の『日本学校史の研究』などの研究書に明らかにされている。幼少期においては雀小弓、小笠懸け、印地などの稽古が課され、少年期以降は太刀、弓、馬等の稽古の奨励が各藩学でなされていた。前出の荘田は儒者の子であったが、臼杵藩の学古館は、特に荘田が徳育をうけた時代には「武技を練習するを以て主務となし余暇を以て文学を修めしむるの旨趣にして壮年の者文学を偏修するか如きは容易に許さざる所」であった。³⁸ 武的鍛練の藩学カリキュラムとしての導入は、戦闘者の心身の構造的保持メカニズムの一角の装置化である。幕末の対外折衝、ならびに戊辰の役時に「万死の境に出入して、ついに一生を全う」せしめたのは座禅と剣術であったとの勝の言葉は、責任意識や自律性の観念次元での保持ではない、それを実働させ得る「土台」（勝

―前出〕としての胆力や能動性、その生成要因としての武道鍛練の重要性に我々の注意を向ける。

戦闘者の素養の重視は徳川儒者の教義にも明らかである。たとえば『太平策』は、学問（特に儒学）を蔑視し、「国土相応の武士道」のみを賞揚するを「不文の過」とし、「只戦の物語、切合の仕組を覚え（中略）武芸をのみ、武士の道と心得（るは―筆者）今の習俗の内より目を見出したる過」であり、文盲故の誤りであると批判する。⁽³⁹⁾しかし、同じ文脈で、「弓馬の家に生れたらん者に、武を忘れよと云には非ず」と語られ、同書の全般にわたって、武士が「柔弱の公家とな」ること、「町人らしくな」ることが強烈に非難される。斯くなる武人性の賞揚は、とくに宋学以降の中国の儒学の諸学の教義とは趣きを異にするものである。さきに言及した兵学の書の多くには、儒学的洗練が見られる一方、『太平策』や『政談』などの著作においては、武辺一辺倒が批判されるも武人的性質の尊重がみられる。ここに、近世武家社会による儒的素養の受容における武人性の介在と、近世武士の戦闘者の素養の、儒的教養による洗練という相互規定性の一端をみる事ができるといえよう。

尚、武的心的傾向と適性の主体における生成のされ方の分析には、武道論、身体心理学的分析手法の導入または援用を視野に入れねばならない。この点は別稿をもつての試論にゆずりたい。

武家家訓に目をむけてみると、その多くは徳川幕府成立前後なら

びに寛文（一六六一―七二）、貞享（一六八四―八七）期に成立し、「総体的にみれば、私的なものから公的な性格へ、個別的な経験を基底とするものから普遍妥当性をもつ内容に変質している」⁽⁴⁰⁾。家訓は、武士の倫理体系の精髓の表徴として、またその変容の反映として看過できないものである。その家訓の変化の特徴をみると、一方では確かに、小澤富夫氏が武家家訓・遺訓の通時的検証を通じて主張する如く、「文道」の体現者としての為政者の人格的修養が主眼となつてゆく傾向が読み取れる。⁽⁴¹⁾しかし、武より文の道の尊重を説き、「血気に犯され」ることが「未練の士」（「明君家訓」）と批判される泰平時の武家家訓においても、武士が「死べき場に臨て」「最後迄も取しづめて、常々の心の如く聊もせきたる気色無之」ことが尊重されている。⁽⁴²⁾「士の死ぬるは珍からざる事に候」なれば、極北の状況下においてもそれに対峙し得る、「少しの出入には心を不掛、大方は堪忍を専らに致」せる「やはらか」な「すがた物言」が不可欠と主張される。⁽⁴³⁾泰平の世、武力行使の機会は「無礼討ち」、「妻敵討ち」、そして届け出制の敵討ちなどに限定された。武人といえども直截的で極端な暴力行為が無制限に許容されていたわけではない。しかし、上の家訓の文言を、単なる武士の「穏便化」を促すもの、或は戦士の気概の隠滅と状況への恭順、適合志向の指南と考えるのは甚だ浅薄であろう。強調されているのは、極限状況においても毫も譲らぬ胆力、勇力、抵抗精神であり、心的性癖の次元にまで浸透

せる「動じぬ心」であり、精神的自律である。この点において、家訓は、戦闘者の心的基底としての不動心、極北の状況下においてなお平常心を維持し得る胆力の保持を賞揚する。翻って「血気に犯され」ることは「未練の士」であるとの主張は、「武の字、以止戈為武といへり、其文字を以てみれば止戈の義をそなへたり」（『山鹿語類』巻九「君道」九）とし、「喧嘩数奇になる」は大丈夫の道に非ず（『山鹿語類』巻二十二「土談」一）とする教義と同義である。ここにおいて家訓は、思想化された次元の戦闘者のハビトゥスの明文化という一面を有し、武士的徳目の行為化のメカニズムの一翼を担うものである。

斯くなる武士の教育・徳育過程の諸要素が、不可避的にこのような心的基盤を醸成するものではなく、また、長期の天下泰平と福祉が殊に敵視した門閥制度の蔓延は、抵抗精神より感溺を助長し、能力主義と行動主義の阻害要因となっていたのも事実である⁽⁴⁴⁾。しかし、「抑も日本の社会に於て事を為す者は古来必ず士族に限り、乱に闘ふ者も士族なり、治に事を執る者も士族なり、近くは三十年來西洋近時の文明を入れて其主義を世間に分布し、又維新の大業を成して爾後新政を施したる者も、士族ならざるはなし」との福沢の言葉は⁽⁴⁵⁾事実と違わないものであり、幕末各藩の諸改革を先導した、或はその触媒となった下士族も武家社会の薫陶の産物である。翻っては明治期の起業活動を先導した人材の多くもこの身分の出身者であった⁽⁴⁶⁾。

近世武家社会は、文と武双方における教育、「士法」としての兵学の伝授、法（家訓、法度など）、制度と慣習の諸要素の構造連関をもって武士的徳目と行為の再構成を可能せしめる反射炉的媒体「場」として機能し、対外的危機意識等により覚醒され得る潜在的素養としての責任意識や自律性、そしてそれを実働させ得る胆力や能動的行動エネルギーを擁する精神^{II}身体性の再生産を可能にしていたといえよう。翻って「士道」的徳育は、戦闘者の能動性を保持しつつも、「血気に犯されたる」暴力性を制御するに寄与したと考えられる。斯くなる社会的メカニズムは、武士がステイックな儀礼主義と古典教養をコアとする「読書人的」文官官僚となることを許さず、⁽⁴⁷⁾「大業を成」す勇力、そして「いかなる非運に際して辛苦を嘗むる」も「なお勇進」する胆力⁽⁴⁸⁾などを、彼等のうちに保持せしめたといえる。

武家社会「場」における構造と行為

武家社会において社会を構造化し決定する諸要素の相互的メカニズムと、武士的徳目を日常において「行為化」させる武士との関係は、ある意味では構造と行為（者）との関係と換言し得る。「構造／行為作用の論議は、制度的・構造的影響が社会形成のなかでもつ役割、そして、個人（もしくは集団）の行為が、同じ過程においてどれだけ役割をはたすかを中心に据える⁽⁴⁹⁾」。大雑把にいえば、行為

作用の役割を指摘しつつも社会的行為にたいする社会・経済的制限を強調するのは機能主義、マルクス主義、構造主義であり、反対に、あたかも外在的制約が存在しないが如く、個人の行為を中心に据えたのが現象学の社会説明である。⁵⁰ いうまでもなく、「武士」とは、「主体」(subject) というよりも「行為者」(agent) であり、外在的制約との関係性の中でのみ成り立つ。しかし、武家社会場の制度的・構造的影響、或は社会Ⅱ経済的、政治Ⅱ制度的、その他の制約を、行為者の自由意志をこえ、それに反し、社会を構造化し決定する特質とのみ捉えることは、「歴史から人間主体を排除し」(E.P. Thompson)、行為者を死に至らしめた構造主義と同じ過ちを犯すことになる。⁵¹

斯くなる留意点は、「ハビトゥス」、「場」等の概念道具を駆使して構造と行為作用の説明を試みる社会学者 P・ブルデューの諸仕事に用いられている分析手法の有効性を照射する。ブルデューは、構造と行為作用を弁証法的な関係として捉え、「社会構造の生成と、社会構造の内部で生活する行為者のハビトゥスのデイスポジション(認識し行為する潜在力、傾向性、能力)の生成の両者を理解することを目指し」、理論と経験(事実)の弁証法的分析をもつての再定式化を進める。

ハビトゥス、そして「場」の概念は、民族誌、教育、階級、文化消費、言語、知識人の諸テーマを対象としたブルデューの研究が展

開されるなかで、構造と行為者の位置づけにおいては両極をなす知的方法を批判的に摂取し、客観構造と主観的行為作用の二項対立の打破を目指す中で編み出された概念道具である。ブルデューの定義するところのハビトゥスとは、持続性をもち、移調が可能な心的諸傾向のシステムであり、構造化する構造として各々の有機体(社会的人間)のなかに、知覚、思考、行為のシェーマとして定着しているものである。或る環境世界で働く(機能する)文化の再生産過程において、そこに属する人間によって殆ど無意図的におのずと修得・実践される、身体化された歴史・社会的行為、更にはそれを可能せしめる態度ならびに能力である。換言すればそれは、「身体化」された次元での社会、歴史、または主観的構造となった客観的構造であり、過去の諸経験の動的な現存を確かなものとし、時間を通じての実践と一致と一貫性を保証するものであり、さらには実践と表象の産出、組織化の原理として機能する素性をもった、構造化された構造でもある。⁵²

ハビトゥスの概念はしばしば、「経済」資本の変形・偽装としての象徴資本を(具象的には服装、言語、その他の選択において主導する性癖として)形成する一端として、教育とそれを通じた「優位性」獲得と再生産の過程と結果において創成される相応の distinction の一翼として、或は社会階級の distinction 形成の象徴的要素そのものとして言及される。⁵³ つまり、ハビトゥスは、優越／権力／支配

の道具としての象徴システムの重要な形成要素としてブルデューの仕事に登場する。しかしながら、概念道具としてのハビトゥスの応用可能性はこれらにとどまらない。まず第一に、同概念を介在項としての構造と行為（社会と個人）の「弁証法的関係」としての把握は、近世武家社会における教育、法、制度、慣習の構造連関（客観的構造）と武士（行為者）との相互関係の理解にむけた有効な分析モデルを提供する。第二に、ブルデューの仕事における統計と民族誌的資料の使用と理論の独自の「まぜあわせ」或は螺旋手法⁽⁵⁶⁾は、理論と経験（実証）の極めてsubstantialな総合にむけた、またはそれをもつての分析モデルを提示する。そして第三に、拘束のシステムとしてのみならず「発明原理」としてのハビトゥスの提出⁽⁵⁷⁾は、武士的徳目の再構成、再生産（「行為化」も含む）のメカニズムの理解にむけた有効な視座を提示しているといえる。ハビトゥスはまた、個別のもの（個々の武士の実際世界における日常行為）を段階的に抽象・純化させ、普遍に到達することを目指すのではなく、行為や事実と、概念や理論の両者を「自らが存在し関係し表出しているものとして」捉え、「ともにぎりぎりのところで引き受け」、武士的徳目と行為の連関を提出する⁽⁵⁸⁾にむけても有効な概念道具であると考えられる。

ブルデューによるハビトゥスという用語の使用は、美術史研究者A・パノフスキーの著作の翻訳を手掛けた一九六〇年代後半、知的

世界では構造主義がパリにおいて優勢であった時世に始まる。その「あとがき」においてブルデューは、トマス・アクィナスの『神学大全』の構造と教会の空間構造との結合に関する見解の理解においてパノフスキーが着目した、アクィナス流のスコラ的ハビトゥスの提示にヒントを得、「思想の流儀にかんする考えや永続的な思考の様態に啓発され」たと語っている⁽⁵⁹⁾。レヴィ・ストロースの如く構造を「科学的に」定式化し、「機械的」行為者像、一方的な受動者としてのそれを提示することに疑義を呈し、世界を構築する社会的行為者としての個人の創造性、能動性を呼び戻す概念道具として、ハビトゥスはブルデューの仕事のなかで位置づけられている⁽⁶⁰⁾。

ハビトゥスは、プラチックの生成原理の客観的な生産条件に内在する規制性を再生産する傾向にあるプラチックを生産する。プラチックはまた一方で、ハビトゥスをつくりあげる、認知や動機づけのさまざまな構造によって定められるようにして、客観的な潜在性として状況に刻まれている要求にたいして調整を行なっている⁽⁶¹⁾。

ハビトゥスは即ち、（知覚やプラチックを）生成すると同時に構造化するプラチックそれ自体に内在する原理である。また、

ある個人のプラチックを構造化するディスポジションのシステム（ハビトゥス）は、その他すべての個人——同じ集団ないし階級にその歴史を通じて属している——のプラチックを構造化してきたディスポジションのシステムの相同的な変種にすぎないのである。（中略）同じ集団ないし階級のすべての成員に共通する知覚、概念構成、行為の図式は、けっしてディスクルや意識を通じてなされずに、プラチックからプラチックへと（つまり、大人から子どもへと）伝達される。⁽⁶³⁾

上述のブルデューの論点は、二つの意味で示唆的である。その一は、個人のディスポジションとその個人が属する集団内でのそれとの相同性についての指摘において。二つめは、「成員に共通する知覚、概念構成、行為の図式は、けっしてディスクルや意識を通じてなされ」るのではないとの指摘である。無論、武家社会における成文化された徳目（例えば家訓、武勇伝）などは、ディスクルである。しかし、武士の実践倫理、行為規範の実践、再構成は、家訓や武辺漸に説かれている徳目による単発的、上意下達的（言説の伝達をもっての）教化のみをもってではなく、前述の如く武家社会「場」における教育、法、制度、慣習等の相互作用と構造連関の反射的作用により（個々の武士による）實際化が促されるからである。

また、この点と関連して、深谷克己氏の近刊『津藩』の下記の言葉は示唆的である。

（藩世界の——筆者注）政治文化が醸成されるうえで、もう一つ見落としてならないのは、当年の生者だけがそれをくりだしたのではなく、生者と死者の合作としてつくられたということである。社会を動かすのは生者だけでなく死者もまた関わるということはいつの時代にもあてはまる。ただ、記憶された太祖（藤堂——筆者注）高虎や神に祀られた農政役人や、武士家格の先祖書・由緒書提出による証明など、津藩世界においては死せる者はことのほか大きな存在であり、常に後代に向かって発言し続けた。これは近世をおおう特徴である。⁽⁶⁴⁾（藤堂高虎の「太祖遺訓」に関して）

「死せる者」による「後代に向かって（の—筆者）発言」は、家訓、武辺漸などのディスクル *discours* を通じて為される。しかし、過去の偉人の業、武勇伝とは、それらの人物のプラチックであり、ハビトゥスによりその構造化が為されていたものである。そしてこれは、ディスクルを通じて為されるというより、プラチックからプラチックへと伝達され、（それによって）共通の属性をもつ集団の全成員に共通する知覚、概念構成、行為の図式が形成されると考え

るのが妥当であろう。更には、生者、死者という「行為者」による同時代的、時代縦断的双方の意味でのハビトゥスの保有と実践は、構造（武家社会）形成の主要因であるという点が注視されよう。

ハビトゥスの理論体系を用いて、人間の社会化過程の社会学的動態研究を、歴史学の分野において、史料を用いてのみ行なうことは困難である。また、純粋理論は、研究対象・題材に内在する（特に場所的、時間的）特殊性を理論（の普遍性）に呑み込み、経験的（実証的）特殊性を忘却させがちであることは、ブルデュー自身注意を怠らぬところである。⁶⁵しかし、ハビトゥス概念とその射程は、武士の行為規範の醸成とその行為化の研究において、如何なる点に留意することが重要かを明示する。それらは、（1）行為規範の教化（というよりそのハビトゥスとしての醸成とそのプラチック）は、文と武双方における教育、「土法」としての兵学の伝授、法（家訓、法度など）、制度と慣習の諸要素の武家社会「場」における構造連関を通じて為され、且つ逆に（2）「行為者」（死者も含む）において構造化されたディスポジションが客観的構造（武家社会）を再生産してゆくのであり、構造と行為（社会と個人）は「弁証法的関係」にあること。（3）行為規範とは、プラチックであり、それはディスポジションのシステム（ハビトゥス）によりその構造化が為され、ディスクールを通じてというより、プラチックからプラチックへと伝達される性質のものであること。そして、（4）ある個人のプラ

チックを構造化するハビトゥスは、その個人の属する集団のプラチックを構造化するハビトゥスと相同的であること、などである。

個別研究にむけて（小括）

津田左右吉は、幕末期に、幕府要人をして難局に対峙せしめ、その打開を完遂せしめた要因は、彼らの「愛国の至情と身をもって国政に任ずる強い責任感と、時勢を明察する叡智と、事を処するに当たつての勇断とが、あつた故であつて、要するに当時の幕府人が平素砥曠していた「武士道精神」故であつたとする。⁶⁶その「武士道精神」に儒的素養が寄与しなかつたとする津田の見解は再考を要することは前に述べた。しかし一方で、事実として、幕末期の対外折衝の難局面に対処したのは岩瀬忠震（二八一―一八〇九）、川路聖謨（一八一―一六八）、松平太郎（二八三―一八〇九）、田辺太一（二八三―一八二五）ら幕臣身分の武士であり、戊辰の役時の朝幕間の対立を平和裡に解決せしめたのは勝海舟、山岡鉄舟らの尽力によるところが大きかつた。⁶⁷逆に旧習と公式主義に惑溺する幕末期の幕臣や藩士を、明治において痛烈に批判したのは福沢諭吉であつたが、その福沢は、『時事小言』（明治十四年（一八八二）刊行）では、前述したように、治に乱に事を成し、「維新の大業を成して爾後新政を施した」のが皆士族であつたと語っている。のみならず、

士族なる者は、唯文学政治に関して脳たり腕たるのみに非ず、近年は漸く農工商の事にも着手して往々大業を企る者多し。或は其中に失敗なきに非ざれども、失にも、得にも、之を企る者は必ず士族に多くして舊来の百姓町人に稀なるは何ぞや。士族の働はよく殖産の界に入て亦国の胃の腑たる可きの證なり。⁶⁹

實際、明治の企業家の多くが武士身分出身者であった。明治実業界の重鎮、五代友厚は、元薩摩藩士である。三井の近代的企業体としての発展に寄与した人材は、中上川彦次郎、池田成彬、益田孝、団琢磨ら武家出身の者達である。三菱の岩崎弥太郎、弥之助兄弟、莊田平五郎や、住友の伊庭貞剛、鈴木馬左也、小倉正恆、製糸業の速水堅曹、西村茂樹の弟で桜組製靴の創業者西村勝三など、実業において活躍した武家の出身者の事例には枚挙に遑がない。

いうまでもなく、幕臣子弟の徳育過程と各藩藩学の教育過程には差異があり、また、個々の武士が所属する各藩において、儒学、兵学、武道教育等各々の修練装置のどれが最重要かは、特にその武士の属する藩（或は幕府）の教育政策と採用した学統学派的特性、地域性による。さらには個々の武士の、己が属する武家社会における地位などにより、享受する教育内容には差異がある。また、幕臣をして対外折衝に立ち向かわせた責任感と叡智、勇断（津田）の醸成要素と、福沢のいう士族の「大業を企」てる素養を一概に論ずるこ

とはできない。これらの点に留意しながら、今後の個別研究においては、幕臣の事例として山岡鉄舟と川路聖謨、そして、福沢のいう武士の「大業を企」てる素養を保持した士族実業家の例として、三菱の創成期を担った莊田平五郎についての考察を試みたい。山岡は、戊辰の役時の敵中突破ならびに江戸無血開城実現への地均しとなった敵將西郷との直談判を実行した人物であるが、これは、（一）主君への情誼的盲従に陥ることをせず、国家利益と万民の生活安泰を考慮しての行為であったこと、（二）理念或は思想にとどまらない、「行為」であり、敵中突破や敵將との直談判を実際に行うにむけた胆力、行動エネルギーを伴ったものであったこと、そして（三）あくまで平和的解決への尽力であった。彼は、久須美や井上清虎に剣を学び、禅も生涯を通じて修業を続けた一方、少年期には徂徠学の薫陶もうけた幕臣であったことは前述したとおりである。彼の個別研究においては、まず、彼の享受した徳育過程の考察を第一に行い、それを踏まえて彼の行為と思惟の詳細を検討し、両者の相同性と差異の検証を別稿にて試みたい。

莊田平五郎は、豊後国臼杵藩藩儒の長子として二十余年にわたって儒学を修め、江戸と鹿児島にて洋学を学んだ後、明治八年（一八七五）に三菱入りし、特にその組織的近代化に寄与した明治の士族企業者である。莊田に関する第一稿ではまず、彼が享受した思想特性を根拠とする士族職分論とその社会的有用性に関する彼の思想と、

自身の実業への転身の思想的根拠を考察する。第二稿では、彼の武士／儒者としての理念と行為が、どのようなかたちで彼の経営の実践のうちに投影されていたかを検討する。

註

- (1) 津田左右吉『文学に現はれたる国民思想の研究』五「平民文学の時代」下 第五「幕末時代の政治道徳」(『津田左右吉全集』第八巻〈岩波書店、一九六四年〉、一三八頁)。
- (2) 笠谷和比古『近世武家社会の政治構造』(吉川弘文館、一九九三年)、笠谷『主君「押込」の構造』(平凡社選書、一九八八年)など。また、氏の主張を平易に整理した書として『武士道その名譽の掟』(教育出版、二〇〇一年)。他に笠谷『士の思想』(日本経済新聞社、一九九三年)。
- (3) 津田、前掲『文学に現はれたる国民思想の研究』五「平民文学の時代」下 第五「幕末時代の政治道徳」(前掲『津田左右吉全集』第八巻)、一三九—一四〇頁。
- (4) 同右、一三七頁。
- (5) 同右。
- (6) 拙稿「莊田平五郎の言動と武士的素養—明治の士族経営者に顕れたる規範と行為」(『日本近代国家の成立とジェンダー』〈柏書房、二〇〇三年 KASHIWA学術ライブラリー〇五〉)。
- (7) 坂本慎一「福沢諭吉と亀井学思想—福沢における『縦に慣れ

たる資力』とは何か」(『近代日本研究』第二〇巻〈慶応義塾福沢研究センター、二〇〇三年〉)。

- (8) 坂本慎一『渋沢栄一の経世済民思想』(日本経済評論社、二〇〇二年)、特に第一、四、五章。

(9) 『春秋左氏伝』(『新釈漢文大系』三〇—三三〈鎌田正編、明治書院、一九七—一八一年〉、一四九六頁〈第三巻〉)。君所謂可有否焉、臣獻其否、以成其可、君所謂否而有可焉、臣獻其可、以去其否、是以、政平而不干、民無争心。

(10) 『論語』憲問編の「子路問事君。子曰。勿欺也而犯之」の注釈に、徂徠は古注に引かれて孔安国の語をもって、主君への甘言は君を欺く行為に他ならないとする。荻生徂徠『論語徴』(小川環樹訳註、解題、平凡社東洋文庫、一九九四年、二〇〇頁)。

(11) 岩波日本思想大系『荻生徂徠』(岩波書店、一九七三年)、四八—一頁。

(12) 文部省『日本教育史資料』(一八九〇—一九二二年)。儒学の各学統学派の系図は同『資料』巻二二(第八分冊)に所収。

(13) 例えば辻本雅史『近世教育思想史の研究—日本における「公教育」思想の源流』(思文閣出版、一九九〇年)、衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』(法政大学出版局、一九七六年)など。また、古典的研究だが、その調査の範囲、包括性において未だに類をみない研究として石川謙『日本学校史の研究』(小学館、一九六〇年)、同『近世日本社会教育史の研究』(青史社、一九三八年)がある。

(14) 村上康正『一刀正伝無刀流開祖山岡鉄太郎先生年譜』(限定二十部非売品、一九九九年)。

- (15) 石川松太郎『藩校と寺子屋』（教育社歴史新書、一九七八年）。また、石川謙、前掲『日本学校史の研究』。
- (16) 石川謙、前掲『日本学校史の研究』、二五六―二五八頁。
- (17) 宮城公子氏は「変革期の思想」〔講座日本史〕四（東京大学出版会、一九七〇年）において、徂徠学系の経世思想に見られる「近代的」思惟は、内面的人格性を欠落させていると指摘している。
- (18) 佐藤一斎『言志録』一五八（岩波日本思想大系『佐藤一斎 大塩中斎』〈岩波書店、一九八〇年〉、三七頁）。
- (19) 宮城公子、前掲論文。宮城「幕末儒学史の視点」〔日本史研究〕二二二―一九八一年）。
- (20) 白杵藩の学統学派的傾向と荘田の言動の特徴の相関関係については、拙稿、前掲「荘田平五郎の言動と武士的素養―明治の士族経営者に顕れたる規範と行為―を参照されたい。
- (21) 荘田雅太郎充命宛荘田平五郎書簡（明治八年〔一八七五〕一月十六日付）、宿利重一「荘田平五郎」（ゆまに書房『人物で読む日本経済史』第三巻、一九九八年）、四四頁。尚、同書の初版は一九三二年、対胸舎より刊行。
- (22) 荘田は、長崎にある三菱造船株式会社に所長として赴任した明治三十年（一八九七）六月から四ヶ月後の同年十月に、早くも専属の病院を設けたほか、同年十二月には「傭人扶助法」ならびに「職工救護法」を施行し、「職工職務上の負傷は三菱造船所の病院に於て造船所の費用を以て療養せしむる」（第一条）ことを制度化した。明治三十年時点での専属病院の設立、そして「職工救護法」と「傭人扶助法」施行は極めて先進的な企業福祉的施策であり、「職工救護法」は後に海軍ならびに政府の諸工場の雇用保護諸施策の母法となったものでもある。荘田は他にも、「三菱職工学校」（大正十二年〔一九二三〕設立）の前身である「工業予備学校」を明治三十二年（一八九九）十月に設立した。施設、施策両面での福利厚生の実充、そして、職工・従業員の撫育を目指した職業学校の設立を通して荘田は、士族として「必ずや世間の有用物となり、世の幸福を助け」て「其天職を尽」ずを実現していったといえよう。（『三菱長崎造船所史』一）〔三菱造船株式会社社長崎造船所職工課、一九二八年〕参照）。
- (23) 荘田平五郎手記（明治四年〔一八七一〕十月十三日付）。宿利、前掲『荘田平五郎』、一七六頁。
- (24) 同右。
- (25) 辻本、前掲「十八世紀後半期儒学の再検討―折衷学・正学派朱子学をめぐる―」（『思想』七六六号）、一八六頁。
- (26) 亀井南冥をはじめ、朱子学を「徳行の学」、徂徠学を「経世事業の学」と規定する傾向は、十八世紀中頃より多くの儒者に強かった。辻本雅史氏は、徂徠学や折衷学には、強烈な実践主体形成の思想的営みはあったものの、それを内面からささえる形而上学や世界観を欠落させており、やがてこれらは、朱子学や陽明学の天人合一の世界観のもとに克服されていったとする。「辻本、前掲『近世教育思想史の研究―日本における「公教育」思想の源流』、とくに第三章、第五章。また、宮城公子前掲（17）論文参照」。しかし、徂徠学は「経世事業の学」であると同時に、『論語徴』、『政談』、『太平策』等多くの徂徠（学派）の著述物において、「社稷の臣」として世界、社会に対して「責任主体」たるべきことを力説する一面も有する。幕末朱

子学の影響下、強烈な対社会的責任主体たることを宣揚する学問として再生され、武士身分出身者の行為規範となっていたことは、荘田の事例からも明らかであろう。

(27) 和島芳男『昌平校と藩学』（至文堂、一九六六年）、二二四頁。

(28) 佐佐木高行『勤王秘史佐佐木老侯昔日談』（国見館、一九一五年）、七一頁。

(29) 兵学研究は戦前まで極めて盛んであり、顧問に徳富蘇峰、井上哲次郎、三上参次などが名を連ねる軍事史学会の『軍事史研究』（一九三六年創刊）などは、時代状況に拘泥しない兵学の歴史学的研究論文も多数擁する学術誌である。当時の研究者には、有馬成甫（北条流、他）、佐藤堅司（甲州流）、広瀬豊（山鹿流）、島田貞一（楠流）などがあり、特に有馬氏が主導的地位にあった。

戦後、時代状況により軍事史研究が衰退するに伴い、江戸期の兵学研究もあまり振るわぬ状況となったが、一九六七年には、有馬氏監修のもと石岡久夫氏の編集による『日本兵法全集』全七巻が人物往来社から刊行された。これは、甲州流、越後流、北条流、山鹿流、長沼流の五大兵法を各巻にて取り扱っているほか、他流派も掲載された膨大なる兵学資料集である。石岡氏はまた、一九七二年に『日本兵法史』上下二巻を上梓（雄山閣）し、さらに一九七九年には『山鹿素行兵法学の史的研究』を刊行している。

二〇〇一年二月刊行の『戦国武士の心得―軍法侍用集』の研究（古川哲史監修、魚住孝至・羽賀久人校注、ベリかん社）は、北条、甲州、そして山鹿の各流派の源流としての『軍法侍用集』をはじめて翻刻し、本格的な検討を加えた書である。元和四年（一六一八）

に書かれ承応二年（一六五三）に開板された同書においては、忍術、刀や銃での戦闘方法の実際、そして軍編成や兵站についての実践的事項が詳細に綴られており、寛文期以降に興隆をみた北条、山鹿等の兵学とは趣を異にする。逆に、兵学がはじめて体系的に纏められたのは、既に泰平が続いていた二六五〇年代に開板された『軍法侍用集』においてである。

『戦国武士の心得―軍法侍用集』の研究』についてのご教示をいただいた国際武道大学の魚住孝至教授に、ここで感謝の意を表したい。

(30) 北条流から分かれた山鹿流兵学は、流布の範囲、弟子の教双方において江戸中期以降一大勢力を形成した。この山鹿流の始祖である山鹿素行（一六二二―一八五）の著作で最も広く読まれたのは『武教小学』であり、『山鹿語類』の中では巻第二十一「土道」が広範に読まれ、次に巻第二十二―三十二までの「土談」が読まれた（田原嗣郎〈責任編集〉『山鹿素行―日本の名著一二、中央公論社、一九七一年〉。「土道」、「土談」とも斯（士）道論であり、士の法、武士の日々の職分が説明され、仁義正直剛操等の実践が説かれる。その一方で、各々の巻の後半部分の殆どは武勇伝で占められているという特徴がある。

(31) また、この教義は「土地・人民は天物なり。承けてこれを養ひ、物をして各々その所を得しむるは、これ君職なり。人君或は誤りて土地・人民は皆我が物なりと謂うてこれを暴する、これをこれ、君、天物を盗むと謂ふ」との佐藤一斎『言志録』一五八の文言（前掲、岩波日本思想大系『佐藤一斎 大塩中斎』、一四頁）にも相応する。

(32) 相良亨『近世日本における儒教運動の系譜』（理想社、一九六五

年)。また、堀勇雄『山鹿素行』（吉川弘文館〈人物叢書〉、一九五九年）、多田顕「素行学の本領―山鹿素行の社会経済思想研究序説―」（千葉大学教養部研究報告）A一六、一九七三年）においても言及されている。

(33) 前田勉『近世日本の儒学と兵学』（ベリかん社、一九九六年）。

(34) 山鹿素行『山鹿語類』巻二十一「士道」（国書刊行会版、一九一〇年）、三六五―三六六頁。

(35) 安藤直方『講武所』（東京市史外編三、聚海書林版、東京市役所、一九三〇年）、一〇二頁。

(36) 拙稿「Yamaoka Teshu: A Swordsman for Peace—His deeds and the education of the samurai（オックスフォード大学講義〈二〇〇四年九月十八日〉用原稿）」参照。

(37) 石川松太郎、前掲『藩校と寺子屋』。湯浅常山『常山紀談』。同

『雨夜燈』。また、『太平記』の江戸時代における思想的影響を考察した書に、若尾政希氏の『「太平記読み」の時代』（平凡社、一九九九年）がある。本稿の主旨とは異なる書であるが、江戸時代に多数存在した「太平記読み」のタネ本として広範に読まれた／語られた『太平記評判秘伝理尽鈔』において、楠が戦闘者、戦術家としてではなく、仁政の体現者として読み替えられたことを『太平記』と『理尽鈔』の双方のテキストの相違点の検証を通じて証明し、且つ「楠＝仁政の体現者」像が、思想家、支配層（武家）のみならず、庶民も含め幅広い層に広まっていったことを、テキストと、領主・思想家等の言説の整合性の証明をもって論じた書である。これは、江戸時代において、『太平記』が「読み替え」を経た上で影響力を及ぼ

していたことを実証した点、思想家―領主（藩主）―寺社等―民衆の間での思想的交渉の検証を通じ、『理尽鈔』を介して社会＝政治的関係意識が醸成されてきた事について考察を試みた点などで、興味深い研究である。しかし、若尾氏が「関係意識のありよう」に研究の焦点をあてる（同書一五一―一八頁、他）のであれば、テキストと言説の整合性の証明のみならず、読み替えられた『太平記』が、いかにしてハビトゥス化（本稿の本文後半参照）されたかの、研究方法の多様化も含めた上での究明が肝要であろう。

(38) 文部省、前掲『日本教育史資料』巻八（第三分冊）、九五頁。

(39) 前掲、岩波日本思想大系『荻生徂徠』、四五三頁。

(40) 小澤富夫『武家家訓・遺訓集成』（ベリかん社、一九九八年）、二頁。

(41) 同右、七一―一〇頁。

(42) 「しかるに我こそ武備を不忘とて、少の儀にも其思はくをいたし、為差事もなきにはやり候て、異形に見え申もの有之。これらは血氣に犯され一向にをちつかざる体に候。環て未練の士と可申候。武士の嗜は心に有事に候。仕形に有事にては無之候。されば、よき士はすがた物言還てやはらかに、少の出入には心を不掛、大方は堪忍を専らに致候ゆへ、心をくれたる様に見候得ども、死べき場に臨ては、血氣にはやり申者に少もこえられず候。（中略）まして士の死ぬるは不珍事に候。最後迄も取しづめて、常々の心の如く聊もせきたる気色無之、一きは深く見ゆるこそ、士の最後の、下腐とちがひたる所にて候」。室鳩巢『明君家訓』条文十一（岩波日本思想大系〈新装版〉三『近世武家思想』〈岩波書店、一九九五年〉、七五頁）。

尚、同条文を含む『明君家訓』の条文の多くは、『細川家訓』（享保元年〔一七一六〕成立）、『酒井讃岐守忠進家訓』（文化三年〔一八〇六〕成立）、『松平定信示諭』（寛政元年〔一七八九〕成立）などにも、ほぼ形を変えずに採用されている。小澤（編）、前掲『武家家訓・遺訓集成』、四四―頁参照。『明君家訓』は特に享保元年以降、將軍吉宗の推奨もあって爆発的に流行した。

武士の徳目は、唯一絶対年来不変の書に集約されていなかったものの、『明君家訓』の大流行などの現象は、徳目の流布における一定程度の一貫性と普遍性を示唆するといえる。

(43) 同右。

(44) たとえば野口武彦『幕末気分』（講談社、二〇〇二年）。山本博文『サラリーマン武士道』（講談社現代新書、講談社、二〇〇一年）。

(45) 福沢諭吉『時事小言』（慶応義塾編纂〈小泉信三監修、富田正文・土橋俊一編集〉『福沢諭吉全集』へ全二三巻、再版）、岩波書店、一九六九―七一年、第五巻に所収）、二二―頁。

(46) 石川健次郎氏は、『大人名事典』（平凡社、一九五三年刊）の職業欄に「実業家」と記述された人物で、一八六九年（明治二）までに出生した者を選出し、その出自を調べ、士族（武士身分）出身の企業者が明治の企業者全体の四八%を占めていたことを算出した。

また、同算出法によると、一八五〇年代、同六〇年代生まれの企業者に限ってはその五一―五二%が武士身分出身者であった。石川「明治期における企業者活動の統計的観察」（『大阪大学経済学』第二三巻四号へ一九七四年三月、八五―一一八頁）。土屋喬雄氏の研究は統計的実証性に基づいたものではないが、多数の主導的企業者の

事例から、士族企業家の役割の重要性を指摘する。土屋、前掲「明治実業家の出身身分別考察」（『日本資本主義の経営史的研究』、一七〇―一八四頁）。これに対し、浅野俊光氏は、「武士と商人を中心にいづれの階級からも広く出自したとみるのが自然な理解」と論じる。浅野「明治『実業家文獻』よりみた企業家の分析―出身背景と行動様式の一考察」（浅野『日本の近代化と経営理念』、日本経済評論社、一九九一年）。

(47) 丸山真男「忠誠と反逆」（『近代日本思想史講座六 自我と環境』、筑摩書房、一九六〇年）。のち「忠誠と反逆」（岩波書店）、『丸山真男集』第八巻（岩波書店）に所収。

(48) 福沢『瘦我慢の説』（前掲『福沢諭吉全集』第六巻）、五六―頁。

(49) ハーカー、R、C・マハール、C・ウィルクス編『ブルデュー入門―理論のブラチック』（昭和堂、一九九三年）、第二章の注1（三〇七頁）。尚、同書は、「構造」と「行為」の相関分析において、ブルデューの言語と理論がいかに有効かを、少々恣意的ながらも解り易い表現をもって解説する書である。以下、ブルデューの諸著と同書を中心に、武家社会と武士の理解への視座と方法的の可能性を探る。

(50) 同右。

(51) 同右、三〇八頁。

(52) 同右、七、一八七頁。

(53) ブルデューにおけるこの「知的方法」の「両極」の一方は機能主義、マルクス主義、構造主義であり、反対の極は現象学である。加藤晴久編『ピエール・ブルデュー―超領域の人間学』（藤原書店、

一九九〇年）、ハーカー他編、前掲『ブルデュー入門―理論のプラチック』参照。

(54) ハビトゥスの概念の詳細と、その理論体系の全体像については、以下を参照されたい。P・ブルデュー「構造、ハビトゥス、実践」、ブルデュー『実践感覚』（みすず書房、一九八八年）。ブルデュー『ディスタンクシオン』（藤原書店、一九九〇年）、とくに第三章「ハビトゥスと生活様式空間」。加藤編、前掲『ビエール・ブルデュー超領域の人間学』。

尚、ブルデューのプラチック理論に準えていえば、前節で論じた武家社会における「社稷」意識や社会的責任主体たるべき意識の「構造化」のメカニズムは、それ自体滅私奉公的献身を（無自覚に）行わせる（強制とは意識されない）強制の装置そのものと読むことも可能であろう。このような見解においては、例えば儒教的「ラング」は総べて、幕藩体制維持に寄与すべき人材育成の算定的（とは自覚されない）策略の道具と認定され、その刷り込みによって形成される社稷意識、そして君臣間の諫争を下支えする自律性さえもその策略の結果と還元される（H・オームス『宗教研究とイデオロギ―分析』〈大桑斉編訳、ペリかん社、一九九六年〉参照）。しかし、儒教（ラング）を体制維持の道具としてのみ捉えることは、例えば前節にて論じた荘田の実業への転身判断における思惟の自律性、ならびに実業を通じての対社会的責任意識の実働の基底の意味合いとしての儒的教養といった側面を棄却することとなる。本稿の主旨が、支配／被支配、利害関係と儒教教養、ならびにその算定性を「あばき出す」ことを目的とするものではないことは理解されよう。

(55) ブルデュー、前掲『ディスタンクシオン』I、II。また、ハーカー他編、前掲『ブルデュー入門―理論のプラチック』第四章、第六章も参照。

(56) ブルデューの仕事は「弁証法的なやり方で書かれ、表出され、そして再び書かれて（おりー筆者）、彼は、理論と実証的な作業、そして再び、だが異なったレベルで理論に戻って再定式化するというように、螺旋的に仕事を進めている」とするハーカーらの指摘はブルデューの業績の性質をよく捉えているといえよう。ハーカー他編、前掲『ブルデュー入門―理論のプラチック』、六頁。

(57) ブルデュー、前掲『実践感覚』I、二六頁。

(58) ハーカー、他編、前掲『ブルデュー入門―理論のプラチック』、三四三頁。

(59) 同右、四七頁。

(60) 同右、八三頁。

(61) 同右、四七―四九頁。

(62) 同右、一八七―一八八頁。

(63) 同右、一八九頁。

(64) 深谷克己『津藩』（吉川弘文館、二〇〇二年）、一一頁。

(65) 例えば、ブルデュー、前掲『ディスタンクシオン』、第三章や、ブルデュー『社会学の社会学』（藤原書店、一九九一年）において彼は、純粹理論の有効性の限界への深慮を露わにしている。しかし、「純粹理論は、じっさいには社会構造あるいはその変化の状態を記述するための有効性をまったくもたせていません」（『社会学の社会学』、六八頁）と述べる一方、データ偏重の経験的研究はそれを支

える理論をもたず、「経験的根拠のある理論」の構築の重要性を説いている。ハビトゥス理論の構築も、このような意図を根拠とするものであることは、ブルデューの一連の著作の性向にも明らかならぬところである。

(66) 津田、前掲『文学に現はれたる国民思想の研究』五（津田左右吉全集『第八卷』、一三七頁）。

(67) 但し勝の幕末動乱期における役割に関する津田の見解は否定的である（前掲『津田左右吉全集』第八卷、一二三—一三〇頁）。また、戊辰の役時の朝幕間の折衝過程における勝海舟の役割については、既に多数の学術書が刊行されているが、勝の人物と時代状況を有機的且つコンサイスに語るのは、松浦玲『勝海舟』（中公新書、一九六八年）、石井孝『勝海舟』（吉川弘文館、一九七四年）であろう。また、同役とそこでの山岡鉄舟の役割については、拙稿「武士的徳目と行爲 その考察への視座—山岡鉄舟を題材に」（比較法史学会編『比較法史研究—思想・制度・社会一〇』〈未来社、二〇〇二年〉）を参照されたい。

(68) 特に『福翁自伝』（前掲『福沢論吉全集』第七卷）、『学問のすゝめ』、特に第三編、第五編（前掲『福沢論吉全集』第三卷）、『文明論之概略』（前掲『福沢論吉全集』第四卷）。

(69) 福沢『時事小言』（前掲『福沢論吉全集』第五卷）、二二二頁。