

死を見据える

— 儒教と武士道、「行の哲学」の系譜

小島 毅

一 未ダ生ヲ知ラズ、イズクンゾ死ヲ知ラン

「未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らん（未知生、焉知死）」。「論語」先進篇に見える、孔子のものとされることはである。

これは門人の子路（この章では「季路」と表記）が死について質問したのに対する回答で、一般に「生きるということすらまだわからないうちから死についてあれこれと穿鑿して語るのは、見当違いも甚だしい」と解釈される。「論語」の注釈として最も権威あるものとして東アジア全域に伝播した、朱熹の『論語集註』（以下、

朱注と略称)では、「学問には順序というものがあって、飛びこすことはできない。だから先生はこのようにおっしゃったのだ」とする。

『論語』のなかの他の諸章同様、現在の文献学的基準から判断して、これが本当に孔子のことばなのかどうかは定かではない。しかし、そうであるか否かにかかわらず、『論語』成立以来長年のあいだ、これが孔子のことばとして伝承されて流布し、儒教の死生観に大きな影響を与えてきた事実を厳然として揺るがない。

儒教が仏教やキリスト教などの他の宗教と違って——そもそも、この「宗教」という枠組み自体、キリスト教をモデルとして西洋で形成された概念であって、儒教について考察する際には必ずしも適合的な概念ではないのだが、今はこれ以上問題にしないでおく——、「死」をそれ自体として考察対象とせず、目の前の「生」に限定して語る教説であろうとする姿勢の根拠として、この孔子のことばが用いられてきた。しかし、本当にそうだろうか？

加地伸行氏は、「孔子は死について語らず無関心であったという解釈」を批判し、この孔子の発言も「具体的な死の問題についての議論と解する」立場から、「まだ在世の親(生)の意味・意義についてちゃんと理解できないでいるならば、どうして御霊(死)の意味・意義についてきちんと理解することができようか」と訳している。⁽¹⁾つまり、通説が、子路は自分自身の生死を問題にしていたと対して、そうではなく、祖先祭祀についての問答であったとみなす。この章の前半が、子路の鬼神を祭ることについての質問に対して、孔子が「未だ人に事^{つか}うるあたわず、いずくんぞ能く鬼^きに事^{つか}えん(未能事人、焉能事鬼)」という問答になっていることと内容的に関連するはずだとすることによる解釈である。なお、「鬼」とは中国の古典では死者の靈魂

を意味し、現代日本語でいうところの「おに」ではない。

この加地氏の解釈は、氏の持論である「儒教は死の意味を考えてきた宗教である」とする理解に基づいている。⁽²⁾氏によれば、儒教にはもともとこうした宗教性があつたのだが、それがやがて礼教性によつて覆われてしまい、上で紹介したような通説がまかりとおるようになった。加地氏は、こうした風潮を、孔子に始まる儒教の意義を誤解したものと断ずるのである。

こうした「誤解」を広めるうえで、朱注にも責任があることは明らかである。朱注では、子路はまだ訊くべきではないことを訊ねたために、孔子から戒められたとされているのだ。ただ、朱注でも、「死は重要な問題である」という言明を行っている。「死」は、「まだ訊くべきではない」だけであつて、「訊いてはならないこと」ではない。ただし、朱注で問題にしている「死」とは、祖先祭祀ではなく、自分自身を含む人間の死一般についてである。

重要問題として意識されいながら、孔子がその問題への即答を避けたのは、子路という弟子がまだそれを充分理解するだけの段階に達していないと孔子が判断したからだ、というのが朱熹の解釈である。「生」について理解した者のみが、「死」についての教説に接することを許される。彼は学習者が段階を飛び越えてまだ学ぶべきでないことを「躡等」と呼んで忌避する。朱注はこうした階梯性を設けることによつて、「死」の問題をむしろ深化させようとしたとも言えるだろう。「論語」先進篇の孔子のことばの解釈としては、上述のような形で「死」に触れないことで——実際、孔子は答えをはぐらかしているのだから——、朱熹自身の「死とは何か」に対する答案を見せることはなかつた。だが、その問題の重要性は明確に指摘されており、また、彼

を含む多くの儒者がそのことを意識していた。とすれば、孔子が子路に対して禁じていた「死について問うこと」を、彼らはどのように自問自答していたのか。

加地氏は後年の儒教（朱熹により確立された朱子学を含む）では礼教性が肥大化して宗教性を覆い隠してしまつたと説く。ではその礼教性のなかにおいて「死」の問題はどのように語られていたのか。とりわけ、儒教を——歴史的に限定して言えば朱子学を——外来の思想として受容した日本において、この問題はどのような形をとって現れていたのか。

本報告は、こうした問題視角から死生学に議論の素材を提供する目的で構想された未熟な試論である。

一一 殺身成仁

同じ「論語」には、行為主体がみずからの生命をかけて何かをなすべきことについての訓話もある。衛霊公篇の孔子のことば。「志士・仁人は生を求めて以て仁を害なうことなく、身を殺して以て仁を成すことあり（志士仁人、無求生以害仁、有殺身以成仁）」。

いたずらに生きながらえればよいというものではない。古今東西、多くの思想家が説いたであろう人生訓を、孔子は「仁」という価値基準によって表現する。言うまでもなく、仁は彼の思想教説の中心概念であった。

この章について、朱注はこう述べる。「理として死ぬべきときに生きながらえることを求めたりすると、その人の心には落ちつかない不安が生じる。これは心の徳をそこなっているからである。死ぬべきときに死ぬな

らば、心は安らかであり徳は保全される。「理」とは朱子学の重要概念であり、一言では説明しにくいけれども、ここは日本語にもなっている「道理」と解釈して大過なかるう。道理として死ぬべき時には死なねばならぬ。朱熹は孔子がそう述べていると説くのだ。

朱熹が自分の弟子たちからの質問に答えた語録、『朱子語類』巻四五には、この章に関する問答が四つ掲載されている。その一つ、余正叔という弟子とのもの。

「殺身とは、この仁を成就しようとしてのものでしょうか？」

「もし仁を成就しようというならば間違いだ。行うべきところ（所当行）を行うというだけのことだ。」

別の条でも、殺身とは「性命之理」を全うするために意識してなされる行為ではないとする朱熹の見解が披瀝されている。殺身のその時にあたって、本人には自分が「性命之理」を全うするかどうかを思案する余裕はない。「性命之理」を全うしたかどうかは、その行為を見て第三者が判断することにすぎない、と。

要するに、ここで言われているのは、人間としてなすべき事柄——それが何かはいかなる道德的基準を当事者が有するかによることであり、もちろん朱子学には朱子学なりの基準があるわけだが、今そのことは問題ではない——が眼前にある時、それがどのような効果をもたらすかを思案熟考するのではなく、ただなすべきこととしてなせという訓えである。他の条によれば、朱熹は孔子の言う「仁」を「自分の心に宿る正しき道理（吾心之正理）」と解してその内在性を強調しているし、残りもう一つの条では、平常時の心がけがこうした死生にかかわる重大事にあたってものを言うという趣旨のことが説かれている。はたから言われてするのはない。みずからの良心に基づき、普段どおりになすべきことをする（行所当行）には、当人の日頃の覚悟が肝心

というわけだ。

朱子学に対抗して陽明学を興した王守仁も、この章の理解については朱熹と異ならない。その語録である『伝習録』巻下には、この章についての語として「天理に違えば、それは鳥や獣と同じである（から人間というに値しない）」という表現が見える。世間一般の人々は自分の命を大事にするあまり、いざという時に逡巡して天理を失ってしまったということを評する句である。王守仁の用語法では——朱熹でも同じだが——、「天理」とは各人の心に宿る良心である。人間と動物との道徳的相違は、自己の良心にのみ基づいて——つまり、他者からの法的もしくは心理的強制によることなく——、自分の生命よりも重要な価値を持つもののために死ねるかどうかにあるというのだ。

朱子学にしる陽明学にしる、この問題に関して意見の相違はない。「殺身」は、やむにやまれぬ心情・信条からする自発的な行為として、そうせざるをえない形でなされる。いざという時に逡巡して、「害仁」すなわち自己の人間性を傷つけることがないように、普段の日常生活のなかで心掛けておくようにする、それこそが人間としての修養を積むということになるわけだ。「理」のためには自分の生命を擲つ覚悟をしておく——これが彼らの求める生き方であった。

と、こう話を進めてくると、わたしたちは日本の思想文化における、ある伝統（とされるもの）との親縁性に思い至らないだろうか。武士道である。

三 『武士道』と陽明学

ここで節の表題の武士道という語に「』を付したのにはわけがある。ここで当面あつかう武士道が、武士道一般ではなく、ある著作に代表される表象としての武士道だからだ。その著作の書名そのものが『武士道』、あの新渡戸稲造が明治三二年（一八九九）に英語で著した書物である。

名著として長く読み継がれてきたこの書物は、また近年の『武士道』ブームによって多くの評論の対象となり、すでに言うべきことは言い尽くされた観がある。わたしに別段創見があるわけではない。だが、ここであらためて、新渡戸が彼の表象する武士道をどのように構成しているかを確認しておきたい。

新渡戸は、西洋社会においてキリスト教道徳が果たしているのと同様の作用を日本で担っているのが武士道だとする。というか、そのことを西洋の読者向けに提示するのが、この書物の執筆意図であった。したがって、その解説は一般の西洋人（東洋についてあまり知識を持たない人たち）にとって理解しやすいように、彼らの思考の枠組みに沿うように展開されていく。

このように、本書はあくまで「彼ら」に対する解説書であって、本来は「われわれ」に向けて書かれたものではないのだから、事実認定や価値評価に関して細かに穿鑿すれば欠点が眼につくし、これまでそうしたあげつらいがなされてもきた。しかし、それは本書の性格からして、生産的な議論ではなからう。ここでわたしが検討の対象にしたいのは、個々の事実や評価ではなく、新渡戸の叙述の枠組みそれ自体である。

新渡戸は武士道の背後に三つの思想があるとす。神道・仏教（特に禅）、そして儒教である。これは日本

における「三教」として、中国の本来の三教から道教を取り去って神道を入れた、いわば常識的な言述であり、それ自体になんら新味はない。だが、注目されるのは、儒教において孔子の教えの正統的継承者として——少なくとも、武士道というここでの主題に関して——、彼が名をあげる人物が朱熹ではなく王守仁だったということである。換言すれば、武士道精神を育んだのは、朱子学ではなく陽明学だったと評価したことになる。

実際には、（後述するとおり）儒教のなかで江戸時代に圧倒的な勢力を持ち、広く武士階層に浸透していたのは朱子学だったわけだし、新渡戸がそのことを知らないわけでもなかったから、ここであえて彼が陽明学を選択して西洋人に紹介したのは、何か意図的な行為だったと考えざるをえない。彼の目から見て、武士道と親縁性を持つのが朱子学でなく陽明学であったというこの理由と意味はどこにあるのだろうか。

このことは実は新渡戸に関して従前から指摘されている、ある特徴から容易に類推することができる。その特徴とは、彼がキリスト教信者、それもカトリックではなく、プロテスタントの、しかもアメリカのクエーカーに親近感を持っていたということである。そして、これは彼に限らず、明治時代にキリスト教に入信した知識人たち全般の傾向としてすでに指摘されていることだが、彼らは儒学的素養を背景に持ってキリスト教を理解し、自身の信仰として受容していった。しかも、その場合の「儒学的素養」が、朱子学ではなく陽明学であったということである。

ここで誤解のないように若干付け足しておくならば、彼らの儒学的素養が朱子学の教育方針で行われなかったということ、ここで言おうとしているのではない。むしろ、江戸時代末期の一般的傾向として、朱子学的な教育環境にあった者の方が彼らキリスト教信者には多いし、陸奥南部藩出身の新渡戸にしてもそうである。

ここで「儒学的素養」と述べたのは、実際に彼らがいかなる教育方針でその素養を身につけたにせよ、彼らが親近感を感じたのが、朱子学的心性ではなく陽明学的心性であったという意味である。

朱子学的心性・陽明学的心性という語でここであたしが言おうとしていることは、その実かなり複雑であるのだけでも、単純化して言えば、形式主義と心情主義の二項対立に置き換え可能である。もちろん、事はそう単純ではないし、わたし自身、ひとりの研究者としては朱子学を形式主義だとは考えていないが、ここでの論述において問題となる、彼ら明治のキリスト教信者たちの見方によると、どうやらそういうことになるらしい。そして、彼らは形式主義を嫌い、心情主義に与るのである。

そのためであろう、明治時代に知識人たちが入信したのはカトリック教会や正教会ではなく、プロテスタントの諸流派であった。内村鑑三にいたっては、プロテスタントの教会組織にすら形式主義的な欠陥を見だし、無教会主義という独自の立場を構築するにいたる。そして、その内村は、これも英語で西洋人に向けて日本の思想文化を紹介した名著『代表的日本人』（明治二七年＝一八九四年）において、西郷隆盛の精神的基礎を形作った教説として陽明学の名を挙げている。

西郷が陽明学者といえるかどうかは、学術的にはきちんとした検討を要する事項である。だが、ここでも彼ら明治の人たちがそう認定していたという事実の方を尊重しよう。そもそも、西郷のような性格・特徴の人物を陽明学者と認定するということがそれ自体に、彼らが陽明学をどういふものとして見ていたかが如実に現れているからだ。

内村は、陽明学という、当時の西洋人（特に、彼の書物が出版されたアメリカ人）にとってなじみの薄い思

思想流派をわかりやすく説明するために、高杉晋作がそれより五〇年前に洩らした感想を流用している。高杉は長らく日本で禁制だったキリスト教（それもプロテスタント）の教義に接した際にこう述べたのだ。「これは陽明学だ。日本に革命をもたらす教説となるだろう」と。内村は主語と述語を入れ替えて、西洋人に向けて「陽明学はキリスト教なのです」と説いたのである。

そして、新渡戸が『武士道』で説いたのも同じ理屈だった。キリスト教道徳のない日本という国で、それに相当する役割を果たしていた武士道を支える三つの思想の一つ儒教は、新渡戸によれば朱子学ではなく陽明学なのであった。

たしかに、朱子学が教育修養の階梯性を重視し——そのことは本稿冒頭の「未だ生を知らず」の朱注からもうかがえよう——、「知先行後」を説いて即時的な行動に待ったをかける側面があるの⁴に對して、陽明学は「知行合一」を説き、行動・実践をとまなわぬ知識は本当の意味での知識ではないとする。したがって、陽明学では虚飾に満ちた礼節を嫌い、心のなかの真情を重視する。少なくとも、明治のキリスト教信者たちは陽明学をそう理解していた。

彼らのこうした理解の背景には、一九世紀の日本における陽明学イメージがあった。それは端的に言えば「行の哲学」ということになろう。そのことが、こうした陽明学に親近感・憧憬感を持つ人々——これを上で「儒学的素養」と呼んでみた——が一歩進んでキリスト教プロテスタントイズムに入信する大きな理由だったのである。⁵このことは言い換えるならば、最初からそうした性向を持つ人がそうした信仰を選んだということである。当事者の主観に従ってキリスト教の理論に即して言えば、彼らを選んだのではなく、神がそう定め

たのだらうけれども。

一九世紀の日本における陽明学イメージ——。良くも悪くも、それを決定づけたのは大塩中斎（平八郎）だった。

四 江戸時代、陽明学の系譜の創造

大塩中斎といえ、天保八年（一八三七）に大坂で武装蜂起し、鎮圧されて自刃した人物として知られている。彼をこの決起に駆り立てたのは、儒者として彼自身が信奉していた王守仁の教説、すなわち陽明学のなせるわざであった。

ただ、こう言い切ることにはかなりの危険がともなう。すでに彼の決起——それは幕府に対するまごうかたなき叛乱であった——直後から、陽明学の教説と大塩事件との因果関係を否定し、陽明学の安全性を証明しようとする動きが生じていた。言うまでもなく、こうした動きの担い手は、自身が陽明学に心酔しているがゆえに、大塩事件のために陽明学が危険思想と認定されてしまうことに対する危惧を抱いていた。実際、反陽明学的言説が、いわゆる朱子学者たちの側からここぞとばかりになされていたのである。陽明学を擁護するためには、大塩が陽明学の真髓を誤解していたと論じるのが早道であった。そうすると、大塩が正しく陽明学者だったかどうかは議論の余地があることになる。

しかしながら、こうした学派ラベルの当否判定はいささか不毛であろう。陽明学といってもその理解が人に

よって異なるのは、何も大塩に限った話ではない。当の大塩が主観的には間違ひなく自分を陽明学の信奉者として自己認識しており、その信条に従う形で決起にいたった以上は、彼を「陽明学者」と呼んでさしつかえあるまい。⁽⁶⁾

彼の決起は、まさしく「殺身成仁」の事業であつた。朱熹の見解をふまえて意地悪く言えば、第三者がそれを「成仁」の事業と見るかどうか、かなり意見のわかれるところがある。少なくとも、幕藩体制の秩序を重視する立場からすれば、それはまごうかたなき叛逆行為であつたし、現代的な視点から見ても、果たして歴史的意義があつたかどうかは疑問である。だが、そうしたことを云々しているかぎり、「殺身」の行為は成就しない。と、少なくとも、上で見たように、朱熹・王守仁は言つていた。自分で「所当行」と判断したことをなすことに「行」の意味がある。それは当初から死を覚悟の決起であつた。

本稿では紙幅の関係もあり、ここで詳しく論じることにはしないでおくが、この大塩事件に関連してやはり言及しておきたいのは、三島由紀夫が昭和四五年（一九七〇）に起こした事件である。三島はその数ヵ月前に「革命哲学としての陽明学」という文章を著して大塩事件を取り上げ、それへの共感を表明していた。三島自身の決起と自刃は、大塩を模倣したものであるとみるのが自然だろう。⁽⁷⁾ その当否を政治的・道義的に云々するのは別の次元で、大塩や三島は「殺身」したのである。

大塩の思想を特色づけるものとして、「太虚」がある。太虚とは、宋儒張載によつて特筆された概念で、彼の宇宙論・生命論の要をなすものだった。その後の朱子学のなかでは「理」と結びつけて説かれ、「心」のさまを表現する語として活用された。大塩はこれを顕彰して心と太虚の一致を説き、それに基づく死生観を打ち

立てたのである。彼の「殺身」行動も、この理論的支えがあつてはじめて可能なものであつた。彼がこの思想を学んだのは、もちろん間接的には張載からということになるが、より直接的には大塩より二百年ほど前、江戸時代初期に活躍した中江藤樹からであつた。

大塩が日本に陽明学を根づかせた人物として尊敬していたのが、中江藤樹である。彼のこうした見解もあつた。明治時代になつてから、日本陽明学の開祖としての藤樹の地位が確立する。井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』（明治三三年＝一九〇〇年）はこの史観を継承し、そして定着させた。本書は現在でも江戸時代儒学史を高校教科書レベルで語る際の枠組みとして通用している。

藤樹については、内村も『代表的日本人』で取り上げている。そしてそのなかで、朱子学と陽明学とに対する彼の対照的な見解を示している。朱子学は保守的で、陽明学は進歩的だというのだ。もともと孔子自身は進歩的であつたがその真価が見失われていたのを再発見し、孔子に対する誤解を解いたのが王守仁だつたというのである。藤樹は陽明学に出会つたことによつてはじめて実践的な思想家として飛躍できたというのが、彼の論旨である。

しかしながら、実は藤樹が陽明学の書物（王守仁の弟子のもの）にはじめて接したのが三四歳、王守仁自身のもの（『伝習録』など）を取り寄せて読んだのは三七歳のときで、彼が四一歳で没したことを考えると「晩年」となり、その思想形成に陽明学が作用したわけでは必ずしもない。むしろ、すでにできかけていた藤樹の思想体系に画竜点睛する役割を果たしたのが陽明学であつたと言つたほうが真相に近い。

では、なぜ藤樹はあとから陽明学を受け入れることができたのか。それは、彼の構想しつつかつた宇宙論・

生命論と、陽明学のそれ（と藤樹が解釈したもの）とが合致したからであろう。それはそこに至る実際の人生行路における体験の共感に基づくものであつたかもしれない。⁽⁸⁾ 藤樹が武士を辞めるまでに苦悩したのと同様、王守仁も苦悩のなかから朱子学と異なる教説を発見したのだつた。

王守仁の体験は通常、地名にちなんで「龍場の大悟」と呼ばれる。王守仁は名家出身で高名な父親を持ち、自身も科挙で好成绩で合格したエリート官僚として、昇進街道を突き進んでいた。そんな彼が、権力者に逆らつたために辺境の地に左遷され、死をも覚悟するにいたる状況のなかでたどりついた結論が、「心の外に理を探し求める（朱子学流の）やりかたの誤り」であつた。この「心即理」説が「知行合一」説と表裏一体をなすものであることは言うまでもない。つまり、王守仁は死を見据えることで陽明学を樹立できたのである。

これに比べると、朱熹の方はいささかこうした迫力に欠けると言わざるをえない。彼も権力者と対立して苦渋・辛酸をなめており、決して恵まれた人生を送つたわけではないのだが、理知的・分析的な性格だったのであろう、それがその思想体系にも反映して、激情を正面から表出することがない。出自から言つても科挙試験での成績から言つても、当初から出世街道の外側にいたことからする冷めた意識のなせるわざか、あるいはそもそもそうした資質だったのか、何かにひたすら立ち向かつて挫折し、その挫折をバネとして飛躍する、といった王守仁流のとは異なる、着実に正確な歩みが朱熹の持ち味である。

と、こう単純化してしまつてよいものかどうか疑わしい面もあるが、こうして見ると、中江藤樹や大塩中齋の心を捉えたのが、朱子学ではなく陽明学であつたことにも得心がいく。より正確に事態を説明するならば、彼らが心酔したのは陽明学という教説ではなく、王守仁という人の生き方であつた。死を見据える覚悟を経て

独自の教説に到達したことそのものへの人間的共感であった。それは（大塩を經由して）三島でもそうだったのであろう。

したがって、日本における陽明学の系譜とは、こうした生き方に共鳴・共感した人たち、換言すれば、そうした感受性を共有する性向の持ち主を連ねたものになってくる。そもそも、圧倒的な朱子学（閩齋学や水戸学を含む）の流行と、それへの対抗言説としての仁齋学・徂徠学の勢力の間であって、「陽明学」という思想流派は江戸時代に実在しなかった。朱子学その他の流派で教育を受けた人物が、彼自身の性向によってその教えに疑問を持った時、その疑問を正当化してくれるラベルとして「陽明学」があつたにすぎない。陽明学がそういう人物を育んだのではなく、そうなるべき人物が陽明学者になつたのである。井上哲次郎らの明治人が、西郷隆盛や吉田松陰のような水戸学系統の人物を陽明学に分類したのもそのためであつた。

五 水戸学か陽明学か

西郷にせよ吉田にせよ、あるいはそれ以外の「幕末の志士」たちにせよ、激動する時代状況のなかで死を見据え、自己のあるべき生き方（もしくは死に方）を苦悩しながら模索していったことは、彼らが朱子学的ではなく陽明学的な思想を持つにいたる大きな理由であつたことは間違いない。そもそも、そうした憂患意識を持っているからこそ「志士」なのであつて、そうでなければ変革期を合理的に乗り切ろうとする能吏として人生を送つたことであらう。実際には、そうした人物もおおぜいいたのであり、彼らはその朱子学的素養に基づい

て国家未曾有の難局に立ち向かっていたのである。

こうした能吏たちと異なり、「志士」と呼ばれること自体、彼らの「殺身成仁」への衝動を物語っている。ご記憶だろうか、孔子は「殺身成仁」の主語を「志士仁人」としていた。

吉田松陰の場合、安政の大獄で牢にあり、それこそいつ最期を迎えるかも知れない境遇にあつて、明末の陽明学者李贄（卓悟）の書物に出会い、彼に共感してそのことを熱く語ったことは有名である。松陰を陽明学者に分類する根拠もそこにある。だが、彼の場合も、すでにそれ以前に思想形成はなされていたのであつて、陽明学が彼を志士にしたわけではない。彼が若い頃刺激を受けたのは、水戸学との出会いであつた。ペリー来航直前に、彼は水戸に旅して当時の水戸学の巨匠たちと会っている。もし思想系譜のなかで彼を位置づけようとするならば、陽明学ではなく水戸学であろう。

もちろん、前述のように、「陽明学か水戸学か」という二者択一的な問題の立て方は生産的ではない。吉田松陰という人物の内部では、彼の資質に即した形でこの両者が融合・一体化していたのである。問題は、そのような融合を可能にした、水戸学なるものの、そのありかたの究明にあらう。

水戸学——今から六〇年前までは、「大日本帝国」の「国体」を顕彰した神聖なる教説として特権的地位を与えられ、敗戦の後には一般には価値評価が逆転して諸悪の根元とみなされて江戸思想史の表舞台から追放され、これをいくぶんでも評価するのはそうした特定の思想的傾向の持ち主であるかのごとき偏見にさらされてきた思想教説。しかし、水戸学をきちんと取り上げないことには、日本の、あるいはより広く東アジアの、儒教思想の現代的意義は語り得ないとわたしは思う。

水戸学へのこの数十年來の負のイメージは、藤田幽谷・東湖父子、会沢正志斎、そして彼らの主君であった徳川斉昭（烈公）らに代表される、大義名分論を振りかざした尊王攘夷論・国体論によってもたらされた。彼らの薫陶を受けた連中が、桜田門外で開国派の大老井伊直弼を暗殺するテロリストとなる。それが彼らの「殺身成仁」であった。吉田松陰が感銘を受けたのも彼らの思想であり、松下村塾出身の長州藩の「幕末の志士」たちは、いわば水戸学者の孫弟子であった。長州藩のテロリズムの要因を水戸学に求めることもできよう。そのなかから、動亂を生き残った志士たち、すなわち「明治の元勳」が多数輩出する。

実際、水戸学の延長線上に明治以降の国家神道や軍国主義を指定することが可能であり、そうした所行の責任を負わされる形で、水戸学への批判的言及がなされてきた。ただ、一九世紀の水戸学は、普通「後期水戸学」として「前期水戸学」とは区別して捉えられている。前期水戸学にはまだそうした日本独尊主義的色彩は見られない。

前期水戸学の中心人物、と言うより、そもそも水戸学を水戸藩に興した人物こそ、第二代藩主徳川光圀（義公）である。彼が藩財政の多くを費やして推進した『大日本史』編纂事業が水戸学を生み、育んでいった。後期水戸学は、なかだるみしていた『大日本史』編纂事業の再開によって始まり、幕末の情勢のなかで大きな政治運動となっていくのである。ちなみに、『大日本史』の完成はなんと二〇世紀になってからのことであった。

だが、そもそも『大日本史』編纂という事業は、後世の国体論者の主義主張とは微妙にずれたところから始まっている。本稿はそのことを論じるのが目的ではないので詳しい言及は避けるが、この書物は日本の優越性を自国民に向けて声高に唱えるためではなく、当時の世界標準に合わせた形式の歴史書を東アジアの共通書

記言語（漢文）で書き記すという、きわめて国際性に富んだ発想から企てられていた。その影の立役者が、亡命学者朱舜水である。

『大日本史』編纂と限らず、光圀の施策は日本を文明化・世界標準化するという使命感に貫かれている。その一つが、本稿の主題に関わってくる、殉死の禁止であった。

当時、主君が死ぬと何人かの家臣が殉死（おいぼじ追腹）するのが当たり前だった。何人追腹したかを競う風潮があったというから、それによって自主的ではなく他律的にやむなく切腹する者も多数いたことと推測される。周囲から「所当行」と思われた以上は、当事者がそれを行わずに回避するのは「志士仁人」にあらざる卑怯者の所行とみなされたであろう。

寛文元年（一六六一）、光圀の父が死去する。その直後、彼は追腹したがる家臣たちにもみずから説得を試み、これをやめさせる。そして、そのことを水戸藩の常法として定式化した。この行為はただちに他藩に波及し、保科正之（会津藩）・鍋島光茂（佐賀藩）が同じ年のうちに藩内での追腹を禁止、二年後には幕府の法令として全国に通達された。

ここで注目されるのは、光圀はもとより正之や光茂が朱子学を愛好する大名だった点である。すなわち、彼らの殉死禁止令は儒教精神に基づくものだったのだ。実際、その後、儒者たちが説く武士道の書物では、追腹は命を無駄にする行為として批判的に言及される。忠義の対象は君主個人ではなく、「お家（＝藩）」という組織になった。

このことをその一例として、江戸時代に朱子学が浸透していく過程で、江戸時代にふさわしい武士道が造型

された。通常、これを「士道」と呼び、追腹主義の武士道と区別することが多い。そして、山鹿素行のような儒者たちが説く「士道」に対抗する後者の原理を最も典型的に示したものとして、佐賀藩に伝わった『葉隠』を挙げるのが普通である。『葉隠』が「鍋島論語」と呼ばれたという伝承付きで。

現時点でわたしにはその可否を実証的に判断する準備はないのだが、両者の相違はそう言われるほど大きいようには思えない。『葉隠』といえども藩主光茂による上述の追腹禁止措置を前提としての武士の生き方を説いており、有名な「武士道といふは死ぬことと見付けたり」という文だけが一人歩きしている観がある。⁽¹⁰⁾

このほかにも、仏教寺院の淘汰を実施するなど、光圀率いる前期水戸学は、日本を儒教という世界標準に合わせて文明化する運動として出発した。後期水戸学においては国学などとの融合によって自民族中心主義になることはたしかだし、そうなる芽はもともと「行の哲学」であつた前期水戸学にすでに胚胎してはいただろう。だが、そのことをもって遡及して水戸学全体を性格づけてしまうのは、思想的に妥当な見解とは言いがたい。むしろ、当初は、野蛮な武士を馴化して平和な時代に適應するように作り替える役割を果たしていたことにもっと注目すべきかと思われる。そして、そのことは「武士道」をどう捉えるかという問題にもつながっている。

六 明治の「武士道」と死生観

この節の武士道が「』でなく「」なのは、単に新渡戸の問題に限定することなく、当時一般に表象されていた江戸時代以前の武士道がどのようなものだったかを問題にするためである。つまり、ここでは江戸時代

以前に実在した武士道を論じるのではなく、あくまでも明治人の眼に映じた括弧つきの武士道を俎上に載せてみたい。⁽¹⁾

今からちょうど百年前、明治三十八年（一九〇五）に三冊からなる叢書が刊行された。その名も『武士道叢書』と題されたこのシリーズの筆頭編者は、かの井上哲次郎。有馬祐政との共編である。

当時、ちょうど日露戦争の戦勝が確実になった状況下であり、そのことへの誇りが井上たちを鼓舞していた。数年前から始まっていた武士道ブーム——新渡戸の『武士道』もその一環と言ってよからう——に乗って、このような叢書が企画編集された理由はそこにある。

本書は日本古来の武士道関連文献のアンソロジーとして編まれ、巻頭を飾るのは明治一五年（一八八二）の「陸海軍軍人に賜はりたる勅諭」、いわゆる軍人勅諭である。そして、中扉に大伴家持の有名な「海ゆかば」の歌を載せ、天皇・公家の宝訓・忠訓を列挙したのち、儒者を中心とする著作からの抜き書きが並ぶ。

その先頭を飾るのは、中江藤樹・熊沢蕃山の陽明学師弟。山鹿素行・貝原益軒・大道寺友山・室鳩巢が続く。ここでそのいちいちを紹介する暇はないが、「死」ということに関して限定していえば、『武士道叢書』が掲載する文章は、追腹や喧嘩で命を落とすことを「大死に」とし、命を惜しんで忠義に励むことこそ正しい武士の道として推奨する見解で一貫している。

もちろん、これは編者たちの好尚・選択がなせるわざであり、江戸時代の平均的な武士道論とは言いがたい。ただ、だからこそ、明治以降の日本においてどのような武士道が推奨されたかという証拠として、貴重な史料であるともいえる。新渡戸稲造が西洋人向けに描いて見せたのとはまた異なった、明治の当局者たちが自国民

に刷り込みたかった「武士道」の姿がここにある。

『武士道叢書』を見て感じることは、もとの著作者たちの執筆動機と井上たちの編集意図との齟齬である。元来、江戸時代の儒者たちは、彼らの周囲に儒教倫理を浸透させるために、「犬死に」を戒める訓話を垂れていた。それは彼らが当時の常識を代表していなかったことを示している。むしろ彼らは少数派であり、そうであるからこそ、声を大にして文明化された儒教的な武士道を説いていたのだ。ところが、井上たちにとって、『武士道叢書』に収録された文献は江戸時代の武士道の姿を伝える資料として、日本の精神文化の伝統を誇る素材として編集されている。つまり、そこには、かつて習俗としては実在しなかった「武士道」が、あたかも存在したかのように、そうした「武士道」を語る儒者たちの文章を列ねることによって構築されている。江戸時代の実相とは別個に、明治時代になって作られた武士道がそこにはある。¹²⁾

七 梁啓超、蒋介石、そして紀平正美

さて、紙数も尽きてきたので、話題を日本からふたたび中国に戻そう。

改革運動に失敗して日本での亡命生活を送っていた梁啓超は、その名も『中国之武士道』という本を編集・出版する。巻末には一九〇四年一月一日という日付が記されており、これも日露戦争中にできた書物であることがわかる。

凡例第二条で梁啓超自身が言うとおり、「武士道」という語は中国語には存在しない。それは「日本名詞」

であり、日本人のいう「大和魂」と同義だとされている。自序によれば、「西洋人や日本人がいつも『中国の歴史は武ならざる歴史だ』『中国の民族は武ならざる民族だ』と言っている」ことに憤懣やるかたなく、中国民族ももとの天性は「武」であったことを証明するために編んだもので、本書には総勢五〇名ほどの「中国之武士」が列伝体で紹介されている。その巻頭を飾るのは儒教の開山祖師である孔子その人。以下、『史記』などの古典に事績の見える人物が続く。

だが、「中国之武士」の系譜は漢代の前半で途絶えてしまう。梁啓超自身それを「武士道の消滅」として認め、遺憾なことにする（「凡例」）。外国人が言うように、たしかに「不武」は中国民族の第二の天性なのだ。それは時勢・地勢・人力のいたすところだと、梁は言う（「自序」）。巻末の評論で梁は、専制政府のもと、尚武の政策が採られなかったことに武士道消滅の理由を求めている。つまり、日本では近代に明治維新を起こす原動力となった武士道が、中国では漢代にはすたれてしまったというわけだ。もちろん、彼にとつてはこの失われた天性の恢復が中国を救うために必須の事柄であり、そのために、かつてあった精神文化の遺産をあらためて顕彰しようというわけである。

このことを逆に眺めてみるならば、彼の言う「武士道」を野蛮なものとして葬り去ったのは、漢王朝の儒教教化政策であったということになる。日本で江戸時代の儒者がたびたび言及するように、「中国は文、日本は武」というステレオタイプな図式が、巷間に広まっていた。日本の儒者たちはそれを批判して、「文と武は両方必須であり、したがって日本の武士はもつと〈文〉を修めねばならない」と説いて儒教の必要性をアピールしていた。梁はこれと逆に、「中国にも武が必要だし、実際、かつては存在したのだ」という説き方をし

ている。その場合、悪役は儒教が作り上げた「専制政府」ということになる。

と云って、彼は儒家思想を全面否定するわけではない。もともとの儒家思想は「武士道」と親和的であった証拠として、巻頭に孔子を武士道の実践者として掲げているのだ。『論語』や『中庸』が知・仁・勇の三つの徳を並記することを、彼は孔子が尚武精神を提唱した証拠として挙げている。

このように、梁はもともとの儒家思想（孔子・子思・孟子の思想）と漢代になって国教として専制政府を助ける機能を果たした儒教とを区別し、前者に中国精神文化本来の正しい姿を見いだして再興させようと試みている。この図式は、梁に特有のものでなく、彼の影響もあつてか、近代西洋文明に接したあとの、二〇世紀の中国知識人に広範に見られる考え方であった。

梁は康有為の弟子として朱子学・陽明学には批判的であり、その中に武士道精神を見ようとはしていない。この点で、日本における江戸時代以来の儒教的武士道論とはねじれた関係になっている。日露戦争の勝因を日本に根付いた儒教的武士道に求める見解が井上哲次郎によって説かれ、また、西洋のキリスト教に比肩しうるものとして陽明学に支えられた武士道を顕彰する新渡戸稲造や内村鑑三がいるのに対して、梁は漢代以降の儒教を「不武」なるものとして斬って捨てているのだ。

梁のこのような見解と対立する形で、日本での陽明学顕彰をそのまま持ち込んだのが、蒋介石や彼のブレインたちであったと位置づけることもできよう。蒋介石は出身地が王守仁と近いことから、もともと陽明学に対する親近感を持っていたと推測できる。ただ、やはり、彼の陽明学びいきには、彼自身の日本陸軍での経験や、浙江省出身在日留学生の雑誌『浙江潮』における王守仁顕彰の動きが作用していたと想像することが許されよ

う。あるいは、何度も死地に置かれた彼自身の体験もそう作用したのかもしれない。彼が説く「行の哲学」は、陽明学の教説「知行合一」によつて根拠づけられていた。明治時代の武士道論と、それは見事に合致している。蒋介石のブレーンのなかには、あの朱舜水を朱子学と陽明学とを折衷させた学者、日本に陽明学を伝えた人物として評価しようとする者もいた。¹³ 水戸学と陽明学とは、(吉田松陰のみならず)ここでもつながることになる。

皮肉なことに、その蒋介石政府(重慶政府)と敵対し、日中両国を泥沼の戦争に引きずり込んでいった、「大日本帝国」政府肝いりの学術組織「国民精神文化研究所」を率いていた紀平正美は、禅仏教とともに陽明学への愛着を持つ人物だった。

紀平は日本最初の本格的なヘーゲル研究者であり、ヘーゲル哲学の弁証法理論を活用して「国体」を奉じた右翼イデオログであった。今や『哲学・思想事典』にも『広辞苑』にも載らない忘れられた思想家だが、かつては大きな影響力を持っていた。

その主著の一つが『行の哲学』(大正二二年―一九二三年)である。(皮肉を言えば、岩波書店から刊行されている。)その基本的骨格はヘーゲル風に西洋哲学の流儀で構成されているが、随所に仏典や儒書が引証され、知行合一による「行」の力を高らかに宣言している。蒋介石思想との比較検討に値するものであろう。¹⁴

八 おわりに

後半、武士道論に重点が偏りすぎたため、はなはだ粗雑なまとめ方になってしまいが、以上概観してきたところから窺えるのは、「殺身」の行為が、やむにやまれぬ心情に発するものとして朱子学・陽明学で積極的に推奨されながらも、他方で社会秩序の安定性を尊ぶ立場からこれが穏健化・馴化されていくベクトルも存在したことである。ただし、その馴化とは、その言説を発する者にとって都合のよい馴化であり、したがって体制順応的な傾向を帯びる。忠誠の対象が既存の組織なり、「国体」のように曖昧模糊とした創られた伝統なりに転化・昇華される場合には、「殺身成仁」の内容は「お国のために死ぬこと」とほとんど同義語に墮してしまふ。

そもそも、王守仁において、政治弾圧による生命の危機が思想転化の契機であった。生と死に対する真摯な考察も、こうした個人的体験を通じて実っていったものである。そう考えてみると、彼のような「体験」を持たないわたしがあれこれと批評するのは、朱熹が厳しく戒めた「躡等」行為にほかなるまい。「未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らん」。

注

(1) 加地伸行『論語』（講談社学術文庫、二〇〇四年）、二四九―二五〇頁。

(2) 注(1) 前掲書の該当個所に言う。「孔子は靈魂や死について強烈な関心を有している。従来の〈孔子は死につ

いて無関心」という観点では、『論語』のみならず、儒教について理解することはできない」。また、以下の記述は、加地氏の別著『儒教とは何か』（中公新書、一九九〇年）による。

(3) そもそも、荻生徂徠は朱子学を逆の立場から批判していた。彼の目には、朱子学は陽明学とともに内心偏重の誤った教説として映っており、それに対するに、孔子本来の儒教は礼楽という外面的・形式的なものを根幹に据えたものだった。ただ、わたしは、徂徠のこの見方も朱子学に対する偏見だと考えている。拙稿「二つの心——朱熹の批判、朱熹への批判」『日本中国学会報』57集、二〇〇五年。

(4) 注(3)と同工異曲でどくなるが、朱子学が「知先行後」だというのも、批判者の眼にそう映じた虚像にすぎない。もちろん、朱熹の教説そのものにそういう傾向があるのはたしかだが、ほとんどの朱子学者は自分たちのことを「知先行後」だと考えてはいない。朱熹が敬愛した先輩である程頤の所説として、彼らも知と行の一致を信条としていた。

(5) このこと自体はすでに多くの論者が指摘していることである。それらをまとめてわかりやすく提示しているものとして、大橋健二氏の以下の諸著作を参照されたい。『救国「武士道」案内』（小学館文庫、一九九八年）、『良心と至誠の精神史——日本陽明学の近現代』（勉誠出版、一九九九年）、『中江藤樹・異形の聖人——ある陽明学者の苦悩と回生』（現代書館、二〇〇〇年）。

(6) もちろん、一方で、大塩自身によって次のような発言がなされているから、彼を陽明学という枠組みに固定して考えることの危うさを指摘することもできよう。その発言とは、弟子の「先生の学問は陽明学ですか？」という質問に対して、「いやそうではない。……して名づければ孔孟学と言おう」と答えたものである。（該当箇所は宮城公子氏の現代語訳で『大塩中斎』（中央公論社、日本の名著二七）の四〇五頁に収録されている。）だが、この言述は、陽明学自体が孔子・孟子の教えの正しい後継者として位置するという大塩の見解の表明であり、彼がそこに連なっているという意識の披露でもある。

(7) そして、この三島事件の時も、三島の陽明学理解の誤りを指摘する形で陽明学に親近感を抱く学者たちが文章をものしている。わたしは学術的にはそうした見解に賛成だが、それは「三島の陽明学理解は中国明代の陽明

- 学者たちのものとは異質だ」というだけのこと、三島が（そして大塩が）陽明学を自分の思想資源として決起に及んだことはまぎれもない事実であり、そうである以上は、陽明学の日本的理解のなかに、彼らをそう赴かせた種があることを見逃すべきではなからう。本稿をシンポジウムで発表したのち、シンポジウムに出席していた溝口雄三氏がまとめた「二つの陽明学」（中公クラシックス『王陽明 伝習録』に収載）を参照。なお、三島が武士道を象徴するものとして「殺身成仁」という語を好んでいたことを付言しておく。
- (8) 大橋健二氏は注(5) 前掲『中江藤樹・異形の聖人』において、ヤスパースのいう「限界状況」という観点から両者の共通点を指摘している。氏によれば、そもそもヤスパースの陽明学への親近感も彼自身の個人的経験に由来するという。
- (9) 戦後の江戸思想史研究の枠組みとして作用した丸山真男『日本政治思想史研究』は、伊藤仁斎・荻生徂徠・本居宣長の三人に主人公としての地位を与え、水戸学は旧体制の思想である朱子学の一派としてほとんど顧みられていない。このことは、実は陽明学についても同様で、丸山が陽明学に言及しないことの問題性は、上述した三島由紀夫「革命哲学としての陽明学」も指摘している。仁斎学や徂徠学の重要性を否定するつもりはないけれども、江戸時代の人々の思想世界を支配したのは、仁斎・徂徠といった巨人の思想体系そのものではなく、彼らを含めた儒者たちが説く倫理道德教説だった。その意味で水戸学はもっと——陽明学以上に——注目されてしかるべきである。近年は水戸学への研究も進み、たとえば子安宣邦『国家と祭祀——国家神道の現在』（青土社、二〇〇四年）が明治の国家神道との関わりから取り上げている。わたし自身も、『大日本史』についての共同研究を進めているところである。
- (10) この一文が『葉隠』全体を代表するものでないことは、三島由紀夫によっても指摘されている（「『葉隠』とわたし」、『三島由紀夫文学論集』〈講談社、一九七〇年〉所収）。通常、三島事件は葉隠武士道との関係で論じられることが多いのだが、なお、三島には『葉隠入門』という著作がある（新潮文庫で入手可能）。
- (11) なお、戦国時代の武士道が江戸時代に形成された武士道といかに異なるかについては、菅野覚明氏の『よみがえる武士道』（PHP研究所、二〇〇三年）などを参照。

(12) もちろん、江戸時代と一口に言っても初期と末期とはかなり様相が異なり、しだいに儒教的な武士道が浸透していったことは事実である。だが、それにもかかわらず、幕末に近い時期の文献でも、世間一般の風潮に対して「正しい武士道」のありようを宣揚していることは、それが必ずしも常識ではなかったことを示している。

(13) 陶希聖が「朱舜水が日本に陽明学を伝え、その精神が明治維新をもたらした」と述べている。石原道博「朱舜水」(吉川弘文館、一九六一年)にその紹介がある。また、注(5)前掲の大橋健二「中江藤樹・異形の聖人」に、その石原氏の文章の引用がある。そして、朱舜水も王守仁・蒋介石と同じく浙江省出身であった。

(14) 本稿の趣旨から逸脱するので、ここで注記するだけにとどめておくが、明治時代後半におけるカントやヘーゲルといったドイツ観念論哲学の積極的受容の背景に、陽明学顕彰運動、「行の哲学」への憧憬の潮流があったとわたしは見ている。つまりは、プロテスタント的キリスト教受容と同じ構造が見られるということだ。紀平のようなヘーゲル主義者についてはそれが見えやすいし、哲学の開祖といふべき井上哲次郎はもとより、西田幾多郎にも陽明学の影がちらつく。(西田については、大橋健二氏の注(5)前掲「良心と至誠の精神史」を参照されたい。)カント学者のあいだでも、天野貞祐が述懐しているように、純粹理性よりも実践理性を好む風潮が見られたという。ドイツ仕込みの新カント学派の立場を固守する桑木厳翼は、その幅広い活動にもかかわらず、愛弟子天野に見られるように後継者には恵まれなかった。

(こじま・つよし) 東京大学大学院人文社会科学系研究科助教授