The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	山鹿素行の士道論
Author(s)	坂下, 敏子
Citation	待兼山論叢. 日本学篇. 1985, 18, p. 1-22
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/56469
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

山鹿素行の士道論

坂下敏子

一　はじめに

徳川の平和の世の武士の存立根拠を求めようとしたのは山鹿素行（一六二二～一六八五）だけではなかった。しかし結果として平和の世の武士の在り方に一つの決定的な意味と方向を与えたのは、山鹿素行だったといえるのである。それは素行の提示した『武教小学』を含む『武教全書』が武士教育のための教科書として最も広く読まれ、それにとって代わるものの出現しないまま、幕末の吉田松陰（一八三〇～一八五九）までもが、武士の学ぶべき第一の書となし、松陰自らも好んで講じ、それが『武教全書講録』[1]として残されていることが証明する。そこで本稿では、素行が徳川の平和の世の武士の在り方をいかに考え論じたのかを、素行の学問の性格、思考態度ともあわせて検討してみたい。但しここでいう「士道論」とは、『武教全書』の中に含まれるべき『武教小学』、『山鹿語類』巻第二十一の「士道」のみならず、『武教本論』なども含めて、素行の「士」の在り方について彼自身の考えの表われているものの総体を指していうことにする。そして「士道論」の内容そのものについては、『武教小学』『山鹿語類』巻

第二十一「士道」を中心に考察することにする。

二　素行の学問の性格と思考態度

まず、素行の「士道論」の背後にある彼自身の学問の性格、思考態度について考えてみることにしよう。それには、彼が『聖教要録』を公にしたことによって赤穂に謫居の身となり、いつ赦されるともわからぬ身で、嫡男万介に、いわば遺言ともいうべきものとして書き残した『配所残筆』[2]をみるのが適切であろう。そこには素行の学問への自負心が、学問的経緯を辿る告白的な心情と共に溢れている。そこにはまた、修めた学問を手掛りとして自らの思考を進めながらも、生まれもった所与の現実のただ中に生きんとする一人の人間の生きざまをも見出すことが出来るのである。それは彼に一貫してみられる現実主義的ともいうべき思考態度の表われでもある。

所与の現実のただ中に生きんとする素行、その所与の現実には彼の父の野心も含まれる。六歳からの彼の学問は、「親申付候て」[3]始まったという事実。諸侯からの引く手あまたの中で、彼の父が幕府出仕を第一の目標とするがゆえに、それらの申し出を重ねて辞退したという事実。しかし、素行自身には父の野心に反抗するといった風はみられない。むしろ彼が誇らしげに羅列する諸侯との交わりと、彼らの素行の学問に対する賞讃の記述の中に、素行の自らの学問への自負心とその裏にある自らの学問によって出仕せんとする心とを垣間みるばかりである。さらに彼が古学へ向って思想的転換を遂げようとする時に、それまでの学問への批判の基準として、「日用事物の上においては、更に合点不参候故」[4]「日用事物の上の事は甚だ軽き儀、如何様に仕候ても不苦儀共と存候へ共、五倫の道に身を置き、日用事物の間に應接仕候へば、左様には不罷成候てつかへ申候」[5]「世間と學問とは別の事に候」[6]「世間とは不合、皆事

物別に成候」[7]「日用の事にあらず」[8]と指摘する素行自身の言葉。これら全てに、あくまでも与えられた現実そのものを批判するのではなく、現実から逃避しようとするのでもなく、むしろ現実に合わない思想・学問に対して、そちらの方に変化を求めようとする、所与の現実を全ての始点に据えてかかる素行の思考態度を見出すのである。

また同じ『配所残筆』には、

「寛文の初、我れ等存候は、漢・唐・宋・明の學者の書を見候故合點不参候、直に周公・孔子の書を見申候て、是れを手本に仕候て學問の筋を正し可申存じ、それより不通に後世の書物をば不用、聖人の書迄を晝夜勘へ候て、初めて聖學の道筋分明に得心仕候て、聖學ののりを定め候。」[9]

と、彼が朱子学を批判して古学に向い、ついに聖学を確立するに至る経緯が記されている。この「寛文の初」に読み、素行をして古学へ向わしめたのが『近思録』であった。[10]このこともまた、彼の学問の性格と思考態度を知るための象徴的な出来事である。

『近思録』[11]はその名が示す通り、朱子が呂祖謙と共に、周濂溪・程明道・程伊川・張横渠の著書や語類の中から、道の根本に関わり、しかも日常生活に密着したものを六二二条選び一四部門に整理した、まさに身に近き事を思う初学者のための入門書である。[12]身に近き事を思う書とは、素行に一貫する思考態度にも連なる、所与の現実を全ての始点に据える態度を体現した書ではないのだろうか。彼はこの書の何をもって疑問を抱き、周公・孔子の書へと向ったというのだろうか。

素行は多くのメモ・雑記ともいうべきものを残しているが、その中に『近思録』を読んだ時のことを記したものがある。

「八月十九日在宿、近思録を見る。周子曰はく、『無極而太極。』予曰はく、易の繫辭に、太極生二兩儀一と出でて、無極の言なし。〔中略〕無極と云ひて指すべきの理なし。太極のところ則ち天地同一體の理にして、これ則ちその理の太いに極まれるところなり。極まらざる前より理はありと云ふの心にて、無極と云へるなれども、この理あればこの事きはまり、この事顯はるればこの理あるは、天地の常なり。天地に先だって理のあるにあらず、理におくれて天地の顯はるるにあらざる故に、口を以て云へば云はると雖も、云ひて今日の上に更に用所なし。(13)」

これは『近思録』巻一、「道體」の冒頭の周子つまり周濂溪の「無極而太極。(14)」という、朱子の哲学にとっても不可欠の太極図説の説明に関するものへの批判である。つまり素行を古学へ向わせたのは、朱子学というよりは広く宋学の形而上学に対する疑問であり、それに対する批判であったといえるのである。そして素行のこの批判の中に、我々は彼の学問の性格を見ることが出来るのである。

そこで『近思録』を読む以前と以後の、素行の朱子学の形而上学に対する理解が表われているものとして、『武教本論』と『聖教要録』とを取りあげてみることにしよう。

まず『武教本論』(15)から。『武教本論』の書かれた明暦二年という年は、素行の学問的・思想的経緯という観点からいうと、彼が儒学・和学・神道・兵学を修めた後に、修めたこれら広汎な学問の間で自ら苦悩しつつ思考を進めていた時代に含まれ、神儒仏老一致の境地から、兵学における道・法の一致を志向するゆえに、諸学の中でも朱子学を再認識した時代に含まれる。そしてこの『武教本論』は、同じ年に成った『武教全書』が、『武教小学』を含めて「全書」としての体裁を整えるのとは違って、兵法と「士」の在り方としての「士法」とがより統括的に論じられている点で注目される書であり、そこに素行の儒学の理解の深化と儒学を重視しようとする態度をみることが出来

るのである。特に上篇である「大原」においては、朱子学の理気説の理解が試みられており、この「大原」をもって「武教」という立場と「士」の在り方の根拠とすべく総論として位置づけ、そこから中、下篇の「主要」「戦略」へと各論を展開してゆくのである。「大原」において素行はいかに朱子学の形而上学を理解しているのだろうか。

「大原」[16]はさらに人原、道原、事原に分けられている。まず人原において。天地の間に理気が合して形のあるものを生じ、その中でも天地の粋を得て、理気を正しく稟けるが故に人は万物の霊となること。人の中にも質・用・志に差があるゆえ、人は道に由らなければ人たりえないこと。そして道とは聖人の定めたものであり、それが万世の法制となること、が論じられている。次に道原において。道は造作する余地のないものであり、その意味で全てが天誠なのであり、事物にはそれぞれに天地の準縄があって已むを得ざるものであり、物があれば則があること。それによって人にも過不及の差があり、愚者も知者もあるので、聖人が教を立てて師を設けて天地の本に原かしめねばならぬこと。その際に、内なるものは外に表われるもので、道とは唯だ思って成るものではなく、行って始めて成るものであること、が論じられている。さらに事原において。天は陰陽五行相剋相生し相因ることをもって生生息むことなく、聖人が全ての現象を制して四季を作り、年月日時を設けたこと。地は静にして平かであり、自然の形・勢があり、聖人がこれを人の用いて便要たるように制を定め法と為したこと。人物は天地の間にあり、また天地は万物の父母であり、人・物にはそれぞれ一理があり、教を設けて相通じ得るのであり、天地の準縄の下に人が物を制するのであること、が論じられている。

我々は先に『近思録』を読んだ時の素行の雑記を目にした。その観点をもってすると、この素行の朱子学の理気説の理解の中に、太極を理気妙合の生命体として捉え、世界の発生の根拠として論じ、その結果の万物の現象の

中に人の在り方の根拠を、動かし難い天地の自然として受けとめようとする素行の姿勢を見ることが出来るのである。そして現に目の前にある現象をもって全ての始点としようとするところに、「無極而」という心学的工夫を要する朱子の理体としての太極の把握、すなわち「無極而太極。」と捉えることへの批判の根拠を理解し得るのである。また彼が、道に由らざるときは人たり得ず、聖人をして教を立てて実行せしむると論じる中に、性を善と決めてかかることへの批判をも予測し得るのである。[17]

次に『聖教要録』。[18] 彼の思想的転換後に確立された「聖学」については、『山鹿語類』巻第三十三から巻第四十三までに「聖学篇」[19]があるが、これは簡潔に『聖教要録』にまとめられている。今、彼の朱子学の形而上学についての理解と批判を通して彼の学問の性格をみようとする我々にとっては、この『聖教要録』がよくまとまっていて、素行の考え方を知るうえに便利である。そこでこの『聖教要録』についてみることにしよう。

『聖教要録』もまた、『武教本論』と同様上・中・下の三篇に分かれている。そしてここではその下の部分[20]の中に、素行の朱子学の形而上学への理解と批判をみることが出来るのである。下の部分には、性、心、意情、志氣思慮、人物之生、易有二太極一、道原の項目がある。道原は『武教本論』とも共通の項目である。その道原において、道の大原は天地にあり、これを知り能くするものが聖人であり、しかも天地の道、聖人の教は多言に渉らず、奇説造為もなく、自然の則の一言に尽き、精神を弄し、性心を認めるものではないと論じられる。この理解は『武教本論』での天地の理解と根本的に変わるものではないが、素行はここで天地の道、聖人の教を自然の則と断言し、いわゆる持敬・静産といった観念的工夫を積極的に排するというはっきりとした態度を打ち出そうとしていることを我々は知るのである。そしてこの他の下の部分において素行は、太極とは象数がすでに具わってはいても未だ発してい

ないことを称するのであり、理気が妙合すれば象数は発するのであって、それが甚だ相至極することを太極というのであり、天地人物それぞれが一太極であること。また聖人が事物をいう時には太極があるのみで、それは天地の物則によるもので衆理を含むものであること。それゆえ無極を言うのは後学の異端であり、聖人の教は唯だ日用のみであること。つまり太極は先後本末を含む至れり尽くせりのものであること。また理気は交感し万物が生じ、妙合の間に過不及があるゆえに万物には品々があるのであって、つまり人は正気を稟け、物は偏気を稟けていること。いること。理気は妙合して生生無息であり、能く感通知識するものを性と言い、人物の生生は天命によらぬものはないゆえ、「天命之謂性」ということ。理気が相合し交感するところに妙用の性があり、象のあるところ已むを得ざる性があり、性があれば情意が、情意があれば道が、道があれば教はあり、しかも天地の道には至誠があるのみであること。また人物の性は一原であるが理気の交感によって過不及があり、それゆえ性は善悪をもっていうものではなく、性善をいうならそれは心学・理学に陥ってしまうこと。人の性は初めは相近く、気質の習に因って異なってくるものであるからこそ、聖教に因らずしてただ本善の性を求めることが異端であること。聖人は天命・気質の性を分けてはいないのであり、気質を措いて性を論ずるのは学者の差謬であること。生を性というのであって、性は多言に渉らず、性心・意情・志気・思慮も議論の上ではそれぞれをあえて何かにあてはめてもいうが、もともと聖人はこれらを分けてはいないのであって、分けて議論することこそ俗学の利口にすぎない、と論じきるのである。

しかしここまでくると、これはもはや素行の苦しい論理の辻褄合わせ以外の何ものでもなくなってしまう。素行のこの朱子学の理気説の解釈と理解とそれゆえの朱子の論理への批判の中に、我々は朱子学において説かれた理論

を基底にして、そこから何かを導き出して独自の整合性のある理論を組み立てようとし、それゆえに朱子の論理への批判を展開するというよりは、素行自身のかねてよりの考え方の根拠づけのために、理気説を読みかえ[21]、批判しようとする素行の思考態度を見出すのである。そして細かな点での理気説の理論としての理解上の矛盾と齟齬、たとえば先にみたごとく、素行が自ら性について説明する中で露にする性・理・気といった用語の、理論上の整合性を示す要素としての定義の説明の矛盾と齟齬は、この素行自身の思考態度の延長線上に理解し得るのである。

つまり、素行にとって太極図説から導き出される理気説は、全ての眼前の形あるものをそのあるがままを天地の自然の則として受けとる、所与の現実を全ての始点として、現実そのものを問おうとしない姿勢の根拠として読みかえられ、「無極而」を加えることへの批判は、持敬・静産の工夫を必要とする心学的傾向への批判となり、それはまた朱子学の実践的な倫理における主観的方法の切り捨てと、その結果としての客観的方法の強調へと読みかえられてゆくのである。そしてここから「聖学」の必要性と具体的方法が論じられることになり、その中にもまた素行の学問の性格と思考態度は表わされてくるのである。

まず素行は、人の道の全てにあって理想的なる聖人を想定する。そして「聖学」とは人たる道を学ぶことであり、「聖教」とはその人たる道を教えることであるとする。なぜなら、人は道に由って学ぶということがなければ道を知ることは出来ないから、と素行はいうのである。また素行のいう「道」とは日用共に由り、まさに行なうべきものであり、人は生まれながらにしてはこの道を知るものではないゆえ、聖人を師として学ばねばならぬというのである。また人は万物の霊長であるゆえ知のあるものではあるが、知ることの至るとは物に格(いた)ることであり、しかも知って力(つと)めて行なわなければそれは知至とはいえず、それもただ行なうだけではなく省察を伴わねばならず、力行

省察してはじめて知に至るというのである。そして学ぶときの方法として、「小学」から「大学」へ、つまり「下学」から「上達」へという方法をとろうとするのである。[22]

この「聖学」の「のり」の中に、我々は彼が格物によってしかも力行省察という実行をもって知至し、客観的規範に照らして自らの内外を正し、これによってまず己を修め、人を正し、世を治めんとすることへ連ねようとする素行の意図をみる。しかもこれはまさに『大学』の八条目[23]格物、致知、誠意、正心、修身、斉家、治国、平天下、そのものであり、ここに素行が『大学』を経書の第一とする姿勢[24]をみることが出来るのである。また『配所残筆』の中の彼の「聖学」の説明[25]の中に、我々は武門に生まれた素行自身が、武教をもって人の道を追求し生きんとする姿勢を見出すのであり、そこに『山鹿語類』で「士道」が語られる必然性をも理解し得るのである。すなわち彼にとっての「士道」は、「聖学」という人の道の学問にあって、武士として生まれた人のために論じられた部分といえるのである。そしてこのことがまた、彼の平和の世の武士の「士」たる在り方を示唆するものでもある。

こうしてみてくると、素行にあっては朱子学を批判して古学に至り聖学を確立したという、いわば思想的転換を遂げたのではあるが、それは具体的な方法論における変化であり、思考態度、学問の性格は根本的には変わることがなかったことを知るのである。むしろ方法論を変えて、「小学」から「大学」へ、「下学」としての「格物」から「上達」へといった、帰納的[26]な方法をとることをはっきりと意識し打ち出すことによって、それまでの彼の考えを整理したといえる。それは『武教本論』から『聖教要録』にみられる議論の展開の変化が端的に示す。そして『武教小学』が、それが著わされて以降彼の生涯を通じて、『武教全書』の中に含まれて、一貫して講じ続けられたこと[27]の意味を、このことから理解するのである。

三　素行の士道論

さて素行の「士道論」の内容へと進もう。素行は徳川の平和の世の武士の在り方をいかに考え、論じたのであろうか。

まず『武教小学』[28]からみることにしよう。この『武教小学』はその序が示すごとく、「士」を三民の長として、長たるゆえに自らを修め心を正しくし、国を治め天下を平かにせんために、朱子が『小学』を作ったごとく、「士」の道を学ばんとする者がまず守るべき日常の細かい規範を定めて示したものといえる。具体的には、夙起夜寐、燕居、言語應對、行住坐臥、衣食居、財寶器物、飲食色欲、放鷹狩獵、與受、子孫教戒の項目が挙げられ、士たる者は三民の長であるがゆえに、それに恥じぬよう、朝起きてから夜寝るまで一瞬も心を許すことなく、文武と主君への忠孝に励み、言葉使いを始めとしてあらゆる礼儀をわきまえ、物質的欲望、人間としての自然な生理的欲求さえもコントロールして、あらゆる機会を利用して士たる者にふさわしい知識を得ようと努め、それを実践の場で実行し、さらにその士たる道を伝えるべく子供の教育、女子の教育をも心掛けなければならないと説かれている。

さらにこれを敷衍したものとして知られる『山鹿語類』巻第二十一「士道」[29]には、何が語られているのだろうか。そこには立本、明心術、詳威儀、慎日用という大項目が挙げられ、その項目それぞれに小項目が挙げられて語られている。それを今要約してみると、士たるにふさわしい者は、士として自らの職分を自覚し、道に志し、その志を実行する勇気を持つことを基本とし、その上で心術として、気を養い、度量を広くし、志気を高め、温籍という暖かみを持ち、さらにすっきりとした風度を風情として備え、義と利をよく知り区別し、与えられた命に安んじ、

正直を旨とし、しかも剛操であることを修得しなければならない。さらにこの心術を修得した後に、徳を練り、才を全うするために、忠孝を励み、仁義を拠りどころとし、事物を詳らかにして、世の中の万事に通じ、そのために博く文を学ばねばならない。しかも常に自らを戒めながら。そして威儀としての外面的な形式、つまり礼をふむことが内面の徳を正すゆえに、身を敬することが大切で、そのために視聴を慎み、言語を慎み、容貌の動きを慎み、さらには飲食を節し、社会の秩序の表われとしての衣服の制を守り、社会的地位の象徴としての居宅の制を守り、日常に用いる一器一物にまで気を配り、人との交際や冠婚喪祭に際しては礼をつくして威儀を正しくしなければならない。そして最後に、日用を慎むこと、つまり一日一日の中で起こる一つ一つの具体的な事象の中に道を求め、その実践として、たとえば財宝受与、游会においても士たる節度をわきまえねばならないと説かれている。

次にこの素行の『武教小学』、『山鹿語類』の「士道」に説かれていることの特徴を知るために、朱子が友人の劉清之に草稿を書かせたという『小学』(30)をみることにしよう。

『小学』は内外二篇に分かれていて、内篇は経伝から引用した日常生活において守るべき倫理徳目が概論され、外篇はちょうど『山鹿語類』の「士道」に続いて「士談」が置かれているごとく、内篇で説かれた徳目についての実際の人々の言行による実証になっている。内篇は立教、明倫、敬身、稽古の四巻、外篇は嘉言、善行の二巻であり、内容からいうと、両篇を通じて立教、明倫、敬身について論じられているといえる。さらに具体的にいうならば、立教では『小学』の教えの本質と重要性が、明倫では明「父子之親」、明「君臣之義」、明「夫婦之別」、明「長幼之序」、明「朋友之交」のいわゆる五倫がその具体的教えであることを明らかにし、ついで敬身では明「心術之要」、明「威儀之則」、明「衣服之制」、明「飲食之節」について、教えの実行の実質的内容として説かれている。そして極論すれば、この

『小学』の特徴は敬論と孝論といえるのである。[31]

こうしてみてくると、『武教小学』はもちろん、『山鹿語類』の「士道」のみならず、『山鹿語類』の全体にわたって、その説かれている項目の一致するものをみても、素行は『小学』から多くを学んでいることを理解することが出来る。しかも『武教小学』はその序にも明記されているごとく、朱子の『小学』が八歳から十四歳までの子供のうちから身につけるべきものとして示されたのに比して、れっきとした大人の「士」たるものでも、とにかく初学の者の学ぶべき「小学」として示されている点で注目される。ここに素行が、「大学」を前提としての「小学」の重要性を認識し、「小学」から「大学」へ、「下学」の「格物」から「上達」の「平天下」へ向うという、はっきりと方法的に自覚した学問を、「士」の在り方を示す「士道」として具体化し体現化しようとしていることを理解する。そして実際に具体化され体現化されたものは、「士」の在るべき道の追求の実行の方法にあって、素行が主観的工夫を排して客観的な方法を強調することから、細かで具体的な作法・礼儀といった日常生活におけるいわば倫理綱領とも呼べるべきものの提示ともなっているのである。このことは、素行が儒学を学ぶことによって得た方法的意識と知識をもって、「士」の在り方を模索する過程で彼自身が身につけた知識を組織的に秩序づけて、「士道」という一つの体系としての型をもつものとして提示することになったことを示している。そして『武教小学』こそは、終始その始点として彼の「士道」の中に在り続けたといえるのである。

さらに『武教小学』の序では、素行がたとえ『小学』から多くを学んだとしても、その学んだことに徒に追随するのではなく、むしろ「倭俗の士」[32]の在り方を「異域の俗」[33]とは区別して注視し意識することが言明されている。この「異域の俗」ではなく「倭俗の士」への注視の意識は、素行が生きている現実としての自らの国の「士」への

注視の意識であり、つまり徳川の平和の世の「士」の在り方を模索することの結果であって、ここにもまた我々は彼に一貫してみられる、所与の現実を全ての始点とする思考態度を見出すのである。それゆえこの「倭俗」への注視を直ちに後の『中朝事実』[34]と共に素行の日本主義に連なるものと判断するのは早計に過ぎると思われるのである。そのことは素行が『配所残事』の中で、なぜ『中朝事実』を書くに至ったのかという経緯を記して、「信耳而不信目、棄近而取遠候事、不及是非、寔に學者の痛病に候。詳に中朝事実に記之候得共」[35]と述べ、自らの異朝の学問への一方的な傾倒が身近な現実を軽んじることになり、そのことを反省した結果として自らの国を注視するに至り、『中朝事実』を書いたと述べていることからも理解し得る。このことすら、『中朝事実』の内容そのものには立ち入ることは出来ないにしても、彼がいかに彼自身の現実を重視していたのかを知り得ることになるのである。

またこの素行の「異域の俗」ではなく「倭俗の士」への注視の意識は、彼が古来の我が国の武士に特有の精神に対する尊重の念を持ち、しかも特に戦国の武士の実情を学び知るゆえに、そのことをもって徳川の平和の世の「士」の在り方としての倫理を深く模索したことの表われでもある。それゆえその結果として、『武教小学』、『山鹿語類』の「士道」の中に挙げられている日常の細かな規範の内容は、『小学』の内容とははっきり違ったものになっているのである。

素行は「倭俗の士」たる我が国の武士について、いかに知り、学んだのであろうか。彼の蔵書目録である『積徳堂書籍目録』[36]には、『太平記』『北條記』『伊勢軍記』『浅井記』『蒲生記』『毛利記』『三河記』を始めとして、『甲陽軍鑑』『同末書』『同結要本』などの名がみえる。また『配所残筆』にも、十五歳の時より尾畑勘兵衛、北條安房について兵学を学び、二十一歳の時には尾畑勘兵衛から印可を受けたことが述べられている。[37]そして彼の『年譜』には、そ

の事実が「印可の副状」と共に記されている。[38]

『甲陽軍鑑』は、その成立過程と内容の虚妄性に問題があるとされるが、[39]素行が尾畑勘兵衛、つまり尾畑景憲を通してこの書を学んだということには間違いはあるまい。さらに『甲陽軍鑑』は「軍鑑」でありながら、その冒頭の二品は『信玄家法』[40]として伝わっているものと同じものであることからも明らかなごとく、[41]戦国武士の体験が語られた、戦国時代の思想の粋が盛られている書といえる。しかも尾畑景憲は近世兵学への転換期に立ち、近世兵学の基礎を築いた人であり、また北條安房、つまり北條氏長は、景憲の弟子として景憲の兵学に体系を与えて『兵法師鑑』『士鑑用法』を著わし、軍法は士法であるという治者としての「士」の在り方を説いた人でもあった。[42]この両師に学んだ素行は、戦国時代の武士たちの実情と彼らの語る道徳的訓戒から、戦国の武士たちが長い戦乱の厳しい実力競争を生きぬくために、次第に政治的手腕とある一種の道徳性[43]をも獲得していたことを学んだにちがいない。そして素行が戦国の世ではなく、平和の世の武門に生まれた者として、また両師から兵学を学んだ者としてみれば、徳川という平和の世の武士たる「士」の治者としての自覚は、彼に「士法」としての「士道」を思念させたことは容易に理解出来ることなのである。

素行は平和の世の「士」の存立根拠をいかに考え論じているのだろうか。それを『武教小学』の序と『山鹿語類』[44]「士道」の立本に[45]おいて、具体的にみることにしよう。

素行は先に彼の学問の性格と思考態度についてみた通り、朱子学の形而上学に対する彼自身の解釈によって、士・農・工・商という徳川の社会の現実を、そのあるがままを天地の自然の則として受けとめる。それゆえに武士たる「士」は三民の長と規定される。そしてこの三民の長たる「士」は、他の三民のなし得ぬ人倫の指導者として、人

倫の道の体現者たるべきことをその職分として自覚せねばならぬとするのである。しかも「士」たる者は、この職分を主体的に自覚するのであって、「士」として生きることを自らの人たる道として生きることとして、その道に志し、実行する覚悟を持たねばならぬと説くのである。ここに、素行が戦うことの代わりに武士たる「士」に特殊の道徳的責務を課して、そのことをもって平和の世の「士」の存立根拠としようとしていることを見出す。

この特殊の道徳的責務という存立根拠こそ、素行が戦国の世以来の武士の現実を見据えつつ、儒学の知識をも加味して、「士法」としての「士道」を思念した最終的な結論であったといえるのである。そしてこの存立根拠から導き出される治者としての「士」の自覚と職分の具体的な提示が、戦闘の世ではなく平和の世にあって、自らの存立根拠を模索する武士たちに受け入れられたのであった。それは素行をして兵学者の地位を与え、諸公から引く手あまたにして多くの門弟を集め得たことが証明する。確かにこのことには、素行が修めた兵学が徳川の世の兵学としては正統の甲州流であったこととも無関係ではあるまい。しかも徳川の世のあらゆる知識にとって、儒学は加味せらるべき必須の条件でもあったはずである。つまり徳川の世の「士」の在り方を示して、それが受け入れられるべき外在的条件を、素行は十分に備えていたといえるのである。しかしそれにも増して、素行の示した「士道」の内容自身が、受け入れられるべきものを持っていたと考えられるのである。このことを、受け入れる側の徳川の世の武士の実際に置かれた位置と、立場と、内面から考えてみることにしよう。

徳川の世は、戦国時代が武士の手で武士本位に終結された、もはや戦闘の世ではない平和の世である。その戦国時代とは、武士のみならず日本全体が作り変えられた、実力を基軸にした一種の社会変革の時代であったといえる。その戦国時代という長い戦乱の厳しい実力競争を生きぬき、そのことによって人の上に立ったる者という位置を獲

得したのが武士であった。しかもこの実力競争を生きぬくために、武士たちは人の上に立ったる者として自らの自覚を高め、それにふさわしい者としてあるべき姿を追求して、政治的手腕と同時にある種の道徳性をも獲得してきたのだった。そして武士の置かれた人の上に立つたる者という位置は、武士本位に終結された徳川の世でも変わりはなかった。この武士にとって、素行の「士道」の示す三民の長としての人倫の指導者、人倫の道の体現者、治者としての「士」の自覚と職分は、自らの自覚を高めて道徳性をも培ってきた武士自身にとって、新しい意味を与える、しかも説得力を持った存立根拠であった。またその存立根拠の中には、武士の置かれた位置自体を問うことを課さない、現実肯定的な、眼前の現実をあるがままの自然の則と規定する、素行の儒学理解から導き出された世界観も盛り込まれていたのである。このことすら、徳川の世の武士にとっては都合のよい要素であったろう。

武士の立場としては、戦国の世でも徳川の世でも、主人から与えられる俸禄によって生活していることに変わりはなかった。かつてはこの俸禄に対して、その報恩として、主君のために命を賭してまでも一身を尽くそうとするのが武士であった。しかも武士は生死を賭した戦闘の従事者である。しかしもはや戦闘の場が失なわれたとすれば、武器を携えた武士は、主君の俸禄に対して何をもって自らの職分を果せばよいのだろうか。それにも素行は忠実に答えてくれたのである。人倫の道の体現者たることがその職分であり、そのために課せられた特殊の道徳的責務を、武をも認めつつ『武教小学』、『山鹿語類』の「士道」の中で示された日常の規範にそって、日々それを実行することによって主君に奉公するのことがその具体的内容であった。そしてこの素行が示した日常生活での細かな倫理綱目は、彼が『配所残筆』の中で紙を切る「定規」[46]とも、鉄砲の玉を造る「いかた（鋳型）」[47]とも呼ぶものである。さらに素行が内面的工夫を排し、内面を正すことを外面を正す実践的な行為と等置し、「定規」にあわせ「いかた」にあわせよ

うとすることが、武士の行為の合理化を促すことにもなったのである。また素行の示す「士道」はそれまでの武士の行為者としての実践的な態度とも合致し、その実践が私的な主従関係における報恩の意識から出発するのに対して、より広い人倫の道の体現者を志向することから、公的な側面の考慮と認識を伴なう意識へと転換することを促し得ることにもなったのである。つまり武士自らの行為において私的な主観的動機のみが問われていたことから、客観的妥当性をも考慮する方向へ向うことを促すことにもなったわけである。

しかしそれでも武士たちにとって一番の難問は、内面の問題、すなわち心情的なことではなかったろうか。たとえ素行の示した平和の世の「士」の在り方を自らの生きる根拠と理解したとしても、それまでの、生死を賭した戦闘の中で精神を鍛え、主君のために一身を尽すという内面からの溢れるほどの心情の激しさは、一朝にして、抑圧された振舞を通して忠孝に励むことにはなり得なかったに違いはない。赤穂事件も『葉隠』[48]も、その点でいえば、平和の世の武士の現実を生きつつも、事あれば主君への忠孝の念を直接的心情的に表わさねばすまぬ、武士としてはいわば伝統主義的な態度である旧来の倫理の強い内面化から脱し得ない者が、「仇討」「殉死」といった形で自らを正当化しようとしたことの表われともいえるであろう。しかし実際に生死を賭する戦闘の場のない平和の世が続く中で、実際の武士たちの生き方も内面も、確実に変化してゆかざるを得なかったのである。そしてその中で、素行の「士道」が意味を持つことになったわけである。

かっては「死」というものに「生」を照らしたその緊張感でもって生活の全てを律してきた武士たちは、素行の示した平和の世の「士」の在り方を受け入れれば、彼が提示した細かで具体的な作法・礼儀といった日常生活における倫理規範に照らして、武士の職分としての人倫の道の体現者たるよう、不断の努力を課せられつつ、生活の全

てを律することになり得たのである。また素行は実践的な倫理において、主観的方法を切り捨てて、客観的な方法を強調しつつ日常倫理を規範化したが、そのことによって、素行の「士道」が受け入れられてそれが武士たちの日常生活を規定してゆくうちに、それまでの武士に特有の精神は、その衝動性を脱皮し、持続性をもった新たなるエートスにまでなり得るものを含んでいたのであった。

このことは、素行の『武教小学』、『山鹿語類』の「士道」の中で論じられている日常の細かな規範が、『葉隠』の中で語られる、武士たちが実際の生活の中で心掛けてきた規範と、根本的にはほとんど変わるところのないものの、その規範をして律せられた人間の内なるパトスは、律せられて向う方向と律せられる方法とが違えば、結果の大きな違いを生み出し得ることを知ることによっても理解し得るのである。『葉隠』で語られる武士の内面のパトスは死へのみ向けられていた。しかもその死は、主観的な動機のみを重んじて客観的な妥当性を欠いた死でしかなかった。しかし、素行が示した人倫の道の体現者たることを職分とする「士」の存立根拠から導き出される日々の実践的行為の目指される方向と、日常生活での細かな規範がその実行にあたって課する客観的で合理的な方法とが十分に内面化されれば、たとえ状況の変化によって再び人間の内奥のパトスが呼び覚されたとしても、もはやそのパトスは、『葉隠』のごとき客観的妥当性を無視した、全く主観的な動機から死へのみ向うという、同じ結果を生み出しはしなかったのである。つまり、死へのみ向い得るパトスも、素行の「士道」を介在させることによって、日常倫理としての新たなるエートスにまで転化させることが可能であったといえるのである。そしてこのことは、吉田松陰の生きざまの中で、素行の「士道」が果した、意図せざる結果を生み出すという潜在機能としての役割が、みごとに証明してみせてくれるのである。

四　おわりに

山鹿素行は、徳川の平和の世の武士の存立根拠を、人倫の道の体現者と規定した。その素行にとって学問は、「下学」としての「格物」であった。彼は「格物」という姿勢をもって平和の世の武士の在り方を『武教小学』という型で示し、「士道」として論じた。この姿勢はまた『大学』を経書の第一とする彼の儒学の理解と受容にも連なる。しかも彼のこの「格物」という姿勢は、兵学者としての姿勢とも、徳川の世の武士の生き方とも矛盾なく一貫し得るものでもあった。つまり見方を変えれば素行の「士道論」は、所与の現実の中に生き、その現実を全ての始点に据える思考態度と思考を持った、武教をもって人たる道を生きんとする、素行自身の生の所産であったともいえるのである。それゆえに、同じ徳川の平和の世の武士の標榜し得る「士」としての在り方に、一つの決定的な意味と方向とを与え得たのであり、素行の「士道論」の中に、我々は一人の人間と時代の社会的側面との葛藤として、近世日本思想における儒学の展開の一例をみることが出来るともいい得るのである。

実に素行の「士道論」は、日本の歴史の中の一つの時代と社会の洗礼を深く受け、そのことによって、それまでの武士の精神的特性に新たな要素を付加して、それを新たなるエートスにまで転化せしめ得るものを含んでいたのである。そして素行の「士道論」を介して生み出された新たなるエートスは、やがて一つの時代と社会の枠を脱した後も、日本人の普遍的な個人倫理にとって、大きな意味を与え続けることになったのである。

注

(1) 『吉田松陰全集』、岩波書店、一九三九、第三巻、九七頁。松陰による「武教全書講録」は、現在「武教小学」の部分のみが残されている。

(2) 廣瀬豊編『山鹿素行全集』、岩波書店、一九四〇、第十二巻、五七一頁。同書は以下『素行全集』と記す。

(3) 同前、五七一頁。

(4) 同前、五九四頁。

(5) 同前、五九四頁。

(6) 同前、五九四頁。

(7) 同前、五九五頁。

(8) 同前、五九七頁。

(9) 同前、五九五頁。

(10) 『素行全集』、第一巻、二八頁。同上、第十五巻、七九頁。素行の学問的・思想的経緯については、村岡典嗣『素行・宣長』、大教育家文庫6、岩波書店、一九三八。堀勇雄『山鹿素行』、人物叢書33、吉川弘文館、一九五九。を参照。

(11) 市川安司『近思録』、新釈漢文大系37、明治書院、一九七五。

(12) 市川安司「近思録解題」、『近思録』、九頁。

(13) 『素行全集』、第十一巻、四二一頁。

(14) 『近思録』、一頁。

(15) 『素行全集』、第一巻、五一七頁。

(16) 同前、五一九頁。

(17) 素行の朱子学における形而上学の理解と批判については、友枝龍太郎「山鹿素行」、相良亨・松本三之介・源了圓編『江戸の思想家たち』、研究社、一九七九、上巻。子安宣邦「近世儒家における人性と知」、相良亨・尾藤正英・秋山虔編『講座・日本思想』、東大出版会、一九八三、第二巻。子安宣邦「近世における『道』と人間観」相良亨編『東洋倫理思想史』、現代哲学選書7、学文社、一九七七。を参照し、朱子の哲学については、友枝龍太郎『朱子の思想形成』、春秋社、一九六九。大濱皓『朱子の哲学』、東大出版会、一九八三。島田虔次『朱子学と陽明学』、岩波新書、一九八三。を参照。

(18) 『素行全集』、第十一巻、五頁。
(19) 同前、第九巻、同前、第十巻、四二八頁まで。
(20) 『素行全集』、第十一巻、二七頁。
(21) 子安宣邦『伊藤仁斎』、東大出版会、一九八二、五一頁。仁斎が素行と同じく朱子学を批判して打ち立てた古義学を、子安教授はあえて極論して、壮大な読みかえの作業と述べておられる。
(22) 『素行全集』、第十一巻、九頁。
(23) 赤塚忠『大学・中庸』、新釈漢文大系2、明治書院、一九八三、一一八頁。
(24) 『素行全集』、第九巻、二一九頁。同上、第十一巻、六九頁。
(25) 同前、第十二巻、五九七頁。
(26) 村岡典嗣『素行・宣長』、五七頁。
(27) 『素行全集』、第十五巻、四四八頁。素行六十三歳の二月四日、「全書の序を講ず。」と記されている。
(28) 同前、第一巻、四八一頁。
(29) 同前、第七巻、九頁。
(30) 宇野精一『小学』、新釈漢文大系3、明治書院、一九六七。
(31) 宇野精一「小学解題」、『小学』、一頁。
(32) 『素行全集』、第一巻、四八一頁。
(33) 同前、四八一頁。
(34) 同前、第十三巻、七頁。
(35) 同前、第十二巻、五九二頁。
(36) 同前、第十五巻、八六一頁。
(37) 同前、第十二巻、五七三頁。
(38) 同前、第十五巻、二〇頁。
(39) 和辻哲郎「日本倫理思想史」下、『和辻哲郎全集』、岩波書店、一九六二、第十三巻、五九頁。古川哲史『武士道の思想とその周辺』、福村書店、一九五七、二六頁。

(40) 黒川真道編『日本教育文庫・家訓篇』、日本図書センター、一九七七、二二〇頁。
(41) 和辻哲郎「日本倫理思想史」下、五九頁。
(42) 堀勇雄『山鹿素行』、六八頁。
(43) 和辻哲郎「日本倫理思想史」下、九三頁。
(44) 『素行全集』、第一巻、四八一頁。
(45) 同前、第七巻、九頁。
(46) 『素行全集』、第十二巻、五九五頁。
(47) 同前、五九六頁。
(48) 和辻哲郎・古川哲史校訂『葉隠』、岩波文庫、一九八二、上・中・下。

〈付記〉

素行の士道論を論じながら、筆者の当面の研究課題と関心ゆえに、士道論の背後にある素行自身の学問の性格と思考態度に多くの紙面を費してしまった。そのために、士道論自身についての検討は不十分を免れなかった。いずれ別の機会に稿を改め、さらに再考を重ねて、より多面的な検討と考察を試みたいと考えている。