

樋口 浩造

武士道の語りは、たとえば万世一系の語りと、その語りの機能において近似している。武士道（あるいは天皇制）を伝統とし分析対象とする語りは、さらなる伝統を言説上に再生・加上し、武士道理解を争う研究分野までも存在させるからである。しかも武士道批判という言葉ですら、武士

道をめぐるディスコースの一構成要素としての機能を果たしてしまふことからすれば、現在は、この語りの機能に対して反省的に正対すべき時期であるように思われる。言わねばのだが、思想史研究もまたそうした語りの再生産に加担してきた研究分野であった。万世一系であれ武士道であれ、それら分析対象は客観的に対象化される装いのもとで、自己＝日本の内部に脈打つものとして、一貫した近代

的時間意識とともに、主体に刻みつけられてきたのである。しかも同時に、それらは（ナショナリズムの本来のあり方を示しているのだが）「我々の歴史」として、主体的・内面的な支持をも取り付けてきたのだ。

このナショナルな時間意識は、見出された系譜的一貫性（national history）と自己の存在の自明性（self-identity）とを躊躇なく重ね合わせる。主観的には、本来的・根源的自己が歴史的時間の中で開かれる共同性の感覚をもたらす魔力を持つ。こうした時間意識が創られたものであることは繰り返し指摘されてはいるが、この時間意識は、「自然」な時間として認識されるため、その虚妄性の暴露だけでは乗り越えることのできない強さを併せ持っていることも視

野に入れておかねばならない。

本稿は、武士道の語りを題材にしながら、近代的時間意識（単線的あるいは連続的な系譜的把握）への対抗的な方法としての批判的系譜学^[1]に拠る叙述を目指したい。いくつかの系譜的な語りに対し、その系譜成立の時代的コンテクストや恣意性を見る中で、時間の非連続性を捕まえていくと同時に、その連続性の神話によって隠される、語られなかった連続性の問題として、現在において武士道を語ることに意味についても考察の対象としていくことを目指したい。

具体的な手順としては、以下でまず井上哲次郎と和辻哲郎・古川哲史を二つの時代の武士道の呼び出しの問題として取り上げていく。井上が行う武士道の伝統化が帝国の立ち上げの時期に語られる日本文化論的要請に應えるものであるのに対し、和辻たちは総力戦期の武士道を形象化するという時代的コンテクストを確認し、と同時に、いかに和辻らが井上を批判し、井上の武士道論を見るべき価値のない垂流にしていたのか、についても考えてみたい。戦後も続く武士道の語りは、和辻らによって構築された語りの系譜上にあるということは常識の部類に属するであろう。しかしそこにある、井上の武士道を見るべき価値のないものとし、学問上から排除すると同時に、それを俗流日本文化論的武士の語りとしてしまう、戦後学知の正統性の主張

をも見届ける必要がある。あらかじめ強調しておきたいのだが、両者の武士道をめぐる語りは、単にそれぞれの時代に当てはめて理解し終える類のものではない。戦後学知からの認知のされ方に落差があるとはいえ、今も生き続ける武士道の語りの重なり合う二つの在り方を端的に表していると考えられるからである。

さらに、では江戸期における武士道をどのような文脈で理解すべきか、小池喜明の一連の『葉隠』解釈を参照しながら考えてみたい。サラリーマン化した武士道の書としての『葉隠』の提示は、現在の学説史をリードするものであるが、その一方で、和辻の提示した認識の枠組みは依然残されたままであると考えられるからだ。小池の議論は結局のところ「本当の武士道」への問いを和辻らに譲りわたしたまま、その枠組みの内部に限定することで、「本当の『葉隠』」を論じることには終始していると考えられるからである。では「江戸」をどのように語るのか、語れるのか。この困難な方法的問題を抱えながらも、論者なりの理解をいくつかの論点に絞って提示していきたい。そして最後に戦前と戦後をつなぐ論点を提示しながら、かつ戦後における共犯的な知の在り方を武士道の語りをめぐって考えてみたい。それがいままぜ武士道を論じるのか、のこたえともなるであろう。

一、日本文化論としての武士道

近代日本において武士道が語りの対象として浮上して行くのは、日清戦争を経由してからのことであった。この時期に、植民地台湾を領有する帝国としての日本にふさわしい「我々」の語りが求められるようになったのであるし、黄禍論をはじめ日本への欧米列強からの視線に応えうる対外的な表象が必要になったとする説明も可能であろう。また、維新後三十年を経過し、武士道が、支配階級である武士階級の思想として特化されず、兵役の義務を果たす「国民」のものとして受け入れられる素地が整いつつあったことも考慮されてよい。

この時期を画期とする武士道論の登場は、先に注(1)で引いた宇野田の主張にあるように、一九〇〇年の新渡戸稲造の *Bushido: The Soul of Japan, An Exposition of Japanese Thought* と一九〇一年の井上哲次郎の講演を収録した『武士道』³ を代表格として見る事ができよう。宇野田は簡略に言うところを、対西洋を前提にした内向きの井上の議論と、外向きの新渡戸の議論という形で分類・整理している。新渡戸の文章は「人種主義的偏見」³ に対し外向きに英語で書かれたものであるし、一方で井上の課題が内向きの「国

民道徳」の形成にあったことも明らかである。本章ではその中から、後に言及する和辻との関係上、過去の歴史から連綿と続く伝統として武士道を見出し、井上に焦点を当てて考察を加えていきたい。

私は決して疑はないドウシテも今後日本の道徳を確定するのには日本従来の道徳思想の根柢となつて居るものを、永遠に発達させて行かぬければならぬと思ふ。

即ち武士道の如きそのものであります。武士道は日本民族の精神であります。(『武士道について』)

井上が近代国民国家の道徳を問題にしていたことは明らかであるが、その課題は前近代からの伝統のうちに系譜化されている。「武士道は我が日本民族の起りと共に起つて来たもの」(『新修国民道徳概論』三省堂 一九二二)とされるからである。その「性質」は「忠君愛国といふことを以て内容と」すると、神武以来の皇室との関連を指摘しながら、実質的には「徳川時代に至つて、大に発達」(『武士道について』、以下同じ)したものとされる。対西洋道徳を意識した際、国内の道徳の混乱を儒教により大成された武士道³ の力で乗り越えようと言うのだ。そこで見出されるのが山鹿素行であり、そこから派生するとされる武士道の系譜である。井上はやや回りくどく、「武士道を初めて開いた祖師といふものは無い。武士道は日本民族の産物」であると

する立場を確認しながらも、結局は「武士道を説明し確定し、之を後世に伝へた……」。其の武士道の祖師とも言ふべきは誰れかといふに山鹿素行であります」とし、武士道の「經典」として素行の『武教小学』を見出す。

この当時の素行の評価がどうであったか現在つまびらかにしえないが、井上の主張では『武教小学』は素行自身を含めて「世に忘れられた状態」であったという。『中朝事実』の日本中心主義の著者としてよりも、武士道に力点を置いて素行に注目する井上は、「明治三十年頃に至つて自分が山鹿素行のことを言ひ出した」（同前所収「山鹿素行の学問とその関係」一九三四）との自負を語つてもいる。そしてここから系譜の語りすなわち伝統化・歴史化が始まるのである。

素行が浅野侯に仕えていた九年間、流されて赤穂に来た十年間の合わせて「前後十九年間赤穂」に居たとする経歴などから、「大石良雄の如きも、素行が十年たつて宥されました時には、モウ十七歳になつて居りましたので、十分素行の教を受けたに相違ありません」と推察（断定）し、赤穂浪士の討ち入りへと素行の教えが継承されたとする⁽⁴⁾。

「武士道の精神と云ふものはどう云ふものであるかと言へば義士の事蹟に徴するが一番早道」と「義士」との関係を前提に議論を進めるのである。さらにその精神は、素行を「先師」とする吉田松陰へと受け継がれる。江戸期のヒー

ローと幕末維新期のヒーローはともに素行の教えを継ぐものとされる。この伝統こそが武士道であり、民族の道徳であるとする井上はさらに、乃木希典が井上の『武士道』（本稿では「武士道について」）に感化を受けたことをかなり丁寧に説明する。その説明は前出の「山鹿素行の学問とその関係」に述べられているのだが、それは、乃木の活躍と殉死から時を隔てた、一九三四年時点での回顧であり自画自賛と言つてよいだろう。二〇〇年以上前の偉人の教えは、井上の同時代のヒーローにまで届き響き合つていふのである。付言すると、井上に拠れば西南戦争で勇名をさせた谷干城にも素行の影響は及んでいることが示唆されている。

この井上の主張は、戦後にまで系譜を形作る。先に引いた田原嗣郎は、「明治の終りから大正にかけての国民道徳論における武士道の強調の一つの焦点をかたちづくつたのは、陸軍大将乃木希典の明治天皇に対する殉死だった」とする立場から乃木希典に言及し、「この乃木希典がもつとも尊敬し、かつ心酔した人物が山鹿素行である」。「彼もまた松陰とおなじ角度から素行をみたのであり、『中朝事実』を自費で刊行し、また、その死の前日、それを皇太子に献呈したのであった」と逸話を書き留める。「素行の墓前で讀を読む乃木希典」の写真つきである。

これらの系譜が果たして事実に基づくものかどうかは問題ではない。事実に基づいていようとまいと、物語としての系譜化は可能だからである。むしろ、田原のような実証的な手法の方が、事実というバックボーンを持つ分、より強力な物語を構成しうることが問題なのであつて、事実と物語は対立するものではなく相関的であるのだ。しかも、数百年をつなぐ系譜的に語られた一筋の時間の流れは、偶然のあるいは個別の「ある時間」としてではなく、国民共有の歴史として言語化されることになる。和辻らの批判を見るまでもなく、井上の語りとしての完成度は少なくとも近代アカデミズムから評されるとき、高い評価を得られるとは思えない。しかし、武士道を通史的な民族の道德としてとりあげ、また江戸期の山鹿素行を武士道の祖とし、その影響関係を赤穂義士から吉田松陰へつなげるという怪しげな系譜は批判されても、「武士道の精神は徹頭徹尾道德である」とする井上の主張は、後の武士道への視線を決定づけたと言えるのではないだろうか。この後、武士道はその対象が国民であれ軍人であれ、常に道德の問題として言及されるのであり、争点は道德の内実をめぐる議論の精緻化の方向をとる。先回りすれば、和辻倫理学への高い評価も近代的学知の達成度によるものであつて、井上の道德への視線自体を解体するものではない。

日本が植民地をもつにいたり、列強の仲間入りを果たしつつある時、井上は時代への対応として、日本文化を道德論の立場から伝統化することを課題とした。その課題とは新渡戸らと重なり合うものであると同時に、素行や赤穂の「義士」の課題とはおそらく無縁のものであつた。また、ここで成立した武士道に「道德」を発見しようとするまなざしの在り方は、以後時代状況の変化にもかかわらず今日まで一貫することになる。しかもその道德は、一國史の内部から発見・継承されるべきものとして見出されていく。語りは「歴史」と「国土」を共有する者たちのために繰り返し語り直されていくのだ。

二、総力戦期の武士道——『葉隠』

『葉隠』は、研究史上周知のことではあるが、戦時期以前にはほぼ忘れられたテクストであつたし、国民形成のための日本文化論的文脈からは齟齬を来す内容のものであつた。『葉隠』は、たとえば原本は未発見、写本もわずかに、刊本はなし、聞き書き者田代陣基の名前の読みが定かではない等、江戸期には、割り引いても佐賀藩内で読まれたと言えぬのがせいぜいのところであつた。また、その佐賀藩内にあつても明治の大隈重信のような人物からは違和感を

もたれる書物であった。大隈は中央集権国家を形成する時代の流れを「愛国心」に見、封建割拠の時代を批判的に捉えた文章で以下のように述べている。

敵愾心は、……次第に進化して茲に愛国心を見るに至れり。遠慮なく言へば、徳川時代の武士には、愛国心はなかりしなり。彼等の心を照らし、彼等の歩を導きたるは唯忠義心ありのみ。……然るに、今や其忠義心は一変して愛国心となれり。其愛国心は天下の人心に煥発して、或は尊王の声となり……

佐賀に特化しない愛国的国民を養成し、欧米列強に対峙する課題を持つものにとり、「佐賀藩特有の国是とも謂ふべき一種の武士道」は、「実に奇異なるもの」でしかなかった。その要旨は、武士なるものは、惟一死を以て佐賀藩の爲めに尽すへしと謂ふにあり。天地の広き、藩土の多きも佐賀藩より、貴且つ重なるものあらざるか如くに教へたるものなり。此の奇異なる書は一藩の士の悉く遵奉せざる可からざるものとして、実に神聖侵す可らざる經典なりき。(同前)

『葉隠』は、「釈迦も孔子も楠木も信玄も、終に龍造寺・鍋島に被官懸けられ候儀これなく候へば、当家の家風にかなひ申さざる事に候」²⁾「御被官ならば余所の学問無用に候。国学得心の上にては……」と鍋島当家への忠誠を要求する

書であり、「日本」や「天皇」とは相容れないものと見なされてきた。

しかし、その『葉隠』の時代が来る。三島由紀夫は「それ(葉隠——筆者補)が非常に流行し、かつ世間から必読の書のやうに強制されてゐた戦争時代」(『葉隠入門』一九七七年)と指摘している。日清日露戦間期以後の武士道への注目とともに、『葉隠』への関心も徐々に高まっていたことは窺われるが、それが上海事変を経た後、国民的書物となったのは一九四〇年と言われる。栗原荒野編著『校註葉隠』(内外書房)と和辻哲郎・古川哲史校訂『葉隠』岩波文庫版が、相次いで出版された年である。両者とも、まずはこの書的重要性を、反論という形で述べねばならなかった。栗原は「封建時代の武士道に於て、その尽忠報国の対象が一藩の主君である殿様と、その藩国にあつたことは遺憾であるが……」としながらも、「数ある武士道書の中で、これほど真剣に『尽忠報国』の根本精神を教へ、これほど適切に『挙国一致』の大和観念を示し、これほど徹底的に『堅忍持久』の負けじ魂を説いたものは見当たらない」と、総力戦期にあさわしい解説によつて『葉隠』を持ち上げている。古川もまた、大隈の発言について、「はしがき」で「明治維新の前夜に於ける新智識・新思想へのやみがたき渴望が、……葉隠主義を伝統的権威に一挙に重ねてしまっただけ」

「この書は最早なら「奇異なる書」でも「奇妙なる経典」でもありえない筈」「奇異なる書」「奇妙なる経典」にしてふのは、本の罪でなく読む後人の罪である」等、「時代環境」に照らせば「あたりまえの思想」であるとかかなり紙幅をさして大隈の発言への反論を試みる。

その上で、古川による「どこを切つても鮮血のほとばしるような本」への総力戦期ならではの語りが始まる。古川は、「昭和十三年日支事変に招集され間もなく解除された前後から」、「明日は戦場の露と消えんとする前の日にも塹壕の中や砲塔の影で親しみ憧れるに足る」書を持つドイツを羨んでいたが、日本にもドイツに勝る『葉隠』があることを見出したと言う。

『葉隠』には、ホンブルクの若い公子などは足もとにもよりつけないほどの神々しい犠牲の精神にあふれ、また、驚の眼なぞいふ生やさしい形容では及びもつかぬ壮絶な諦観と決意が語られてゐる。……いままし戦地に召されるやうなことが起つたら、わたくしは決して『葉隠』を携えもつのを忘れないであらう。しかしたゞ一つの遺憾は、これまでの書には、手軽にポケットに収め得るような軽小型の版がないことであつた。岩波文庫版『葉隠』の出版は、戦地に赴くものたちのためになされたかのような語り口である。死を前にした者たち

への書であることは、あらかじめ読みの規制としてこのような形で示唆されていたのである。

葉隠への注目は、一九三二年の上海事変が契機であつたと言われる。いわゆる爆弾三勇士をはじめとする逸話に拠るのであろうか。たとえば「壮烈なる戦士を為したる肉弾三勇士は、何れも此の葉隠思想を伝統的に享受せる肥前の産」^⑨とか、「上海事変に悲壮な自決をした空閑昇少佐も、『葉隠精神』によつて薫育された武人である」^⑩といった具合である。こうした激烈な死の物語とともに『葉隠』は語り出されていく。「忠孝一本と云ふ事と、滅私奉公と云ふ事とである。之れが実に葉隠の根本精神である」といった語りは『葉隠』の周辺には溢れていたと言えよう。

武士道といふは、死ぬ事と見付けたり。二つ二つの場にて、早く死ぬかたに片付くばかりなり。別に子細なし。胸すわつて進なり。凶に当たらぬは犬死などといふ事は、上方風の打ち上りたる武道なるべし。

このあまりに有名な『葉隠』の文章は、山本常朝の時代の文脈を離れ、まさに総力戦体制期に死の美学を説く書として発見・喧伝されたと考えられる。この文章は、死に向かう者に、しやにむに死ぬ事の潔さを讀みとらせるのだ。

死に意味を求めるのではなく、無意味な死に自ら突き進むことの美を『葉隠』は教えてくれる書となるのである。ま

た、こうした『葉隠』に心酔する読解の仕方は、総力戦体制論・現代化論の指摘の通り、今日まで基本的なところで継続していると考えられる。総力戦期の死の美学の語りはまさに、時代的要請に因應のものであったと同時に、今日の我々を規定し続けているものでもある。和辻哲郎が戦前の発言を全面的に撤回することなく戦後も生き延び、現在も高い評価を与えられていることはまさにその傍証であるのだ。

さて、ちょうど岩波文庫版『葉隠』が出版された翌年、和辻は「尊皇思想とその伝統」をまとめている。和辻の思想の内部に深入りはしないが、「祀るとともに自らも祀られる神」¹³を見出す和辻らしい論理構成によって、通史的に存続する民衆の尊皇思想の伝統のうちに、「国民的同一性」・「絶対的全体性」が析出され、「己れの生を、従って自己を空しゅうする」全体への「帰依」が主張されている。私を超越した全体性への帰依の主張は、まさに総力戦期の発言として捉えうるものであろう。ただし、そこには和辻なりの批判精神が働いていた。この点については高橋文博の議論に手際よくまとめられており、それを引いておく。

『伝統』は、日本歴史を通して国民的統一を保持し続ける民衆とその全体性を表現するものとしての天皇、これに対して国民的統一をむしろむしばむ勢力である貴族や

とりわけ武力を中心とする武士階級への対抗を、大きな軸として叙述されている。ここには、民衆の内発的な帰属に支えられた天皇統治の伝統が、武家政治とは異なる、平和を体現するものとして語られている。そこにまた、学問的叙述の形をとりながらも、戦時体制下における日本軍部のあり方、とりわけ陸軍主導の国家運営に対する批判の意図を汲み取ることは容易である。¹⁴そしてこうした主張と響き合うのが、和辻の武士道論、「献身の道德の伝統としての武士道」である。和辻はこの文章の中で、「昔風の武者のならい」としての武士道と「儒教的な士大夫の道」としての士道とを明確に分ける。士道に対しては「献身そのものに意義があるのではなく、献身によって達するところの当否に意義があるのである」と消極的な評価しか与えず、一方で、命を惜しまない「武者のならい以来の献身の道德」すなわち武士道を高く評価するのである。その思潮を「強烈に反映している」のが山本常朝とされる。『葉隠』の「忍恋」を士道と比較しながら、「献身的な愛情そのものに絶対的な意義を認める」ものとして高く評価するのである。

和辻の主張の骨子である「天皇」と「民衆」にかかわる「全体性」のロジックは、和辻らしい「みごとな」構成を示すものであるのだが、ここで立ち戻って考えるべき課題

は系譜的語りの問題である。和辻の議論が民衆的伝統にまで開かれた強力な議論であることは指摘できるが、その議論が井上の国民道徳の内実に比してより説得的であることの検討は、アカデミズム内部での関心に過ぎないことを忘れてはなるまい。和辻の議論の政治性を見逃すわけには行かないからである。井上が構想した武士道に基づく国民道徳は、和辻によって、より精緻で壮大な、そして一國史的関心を徹底させた新たな語り出しとなった。歴史を一國史的関心でしかも通史として語りうるとする、いや語ってみせる知の在り方が読者と共有されるとき、和辻は「みごと」と評されるのであり、和辻への高い評価はそうした関心への共犯性を端的に物語っているのである。

また、学問的に精緻な且つ高度なロジックを駆使した和辻の武士道論は、井上の武士道を士道論であるとし、「忠君愛国」の武士道を儒教的・封建的のみなし、総体として、非学問的で見るとすべき価値のない武士道論へとおとしめていく。士道ではなく武士道であるとする和辻の排他的分類によって主張されるのが、「献身の道徳」であった。繰り返す。問題はロジックの高度さではない。井上と和辻の間には明らかな共通性がある。道徳を国民の道徳として、国民の歴史から析出する関心においてである。

戦後、和辻の「全体性」への「帰依」にかかわる肝心の

所を抜け落とさせながら、しかも和辻に守られながら、死の美学としての献身の、あるいは無私の武士道論は語り継がれていく。和辻の論理は、隠蔽・無視されながら、一方で、死の美学に彩られた「献身道徳」の純粹倫理だけが、武士道の呼び出しの枠組みとして今日まで継承されるのだ。

三、武士道と士道との間で

ここまで、時代的要請から呼び出された近代武士道とその系譜の語りについて考えてきた。こうした批判的アプローチが次に要求されることは、ではどう武士道を語るのか、あるいは、江戸の武士道とは何だったのか、を示すことになるのかもしれない。しかし、本稿では、武士道があたかも存在したかのようにして江戸に視線を向ける、その関心の在り方自体を問おうとしているのである。先行研究の批判的検討を、「本当の武士道」を開示することで乗り越えようとする立場は、結局は歴史を動員しながら行う武士道の再生産に加担することに他ならない。

ここでの課題は、「武士道」あるいは「武士道と士道」という、すでに組み込まれてしまっている知的関心の枠組みを、江戸期のテクストにも触れながら問題化することである。以下では、日本文化論としての道徳の語りという武

士道の呪縛からいかにずれるかという問題意識にかかわることに限定して論じてみたい。

まず武士道と士道という和辻が提示した枠組みであるが、これは現在も研究上の前提とされているものと言つてよいだろう。それは両者を対立的に理解させる枠組みである。

武士道とは、戦国の遺風を伝えるものであり、臣下の在り方を説くもの、士道論とは儒学であり、治者の在り方を説くものであると、儒教的であるということは封建的であるということもまた意味している。ここまでの議論からさらに付言すれば、武士道とは死の美学を語るものであり、士道とは生をめぐる議論であるとも言えよう。この対立的理解は、武士が武力によって政権を奪い維持しながらも、後には戦闘もなく実質的には支配官僚として存続していた両面を巧みに説明しているように見える¹⁵⁾。

しかし、こうした枠組みはまた歴史への視線を固定化し、その関心の網の目にかからない見えない部分を生み出しても行く。たとえば、山崎闇齋学派の浅見綱齋を一例としてあげることができよう。綱齋は、明確に儒家（朱子学）の立場に立ちながら、君臣関係を一種絶対化するような主張を行っているものであり、武士道と士道という分類の枠組みの恣意性を浮かび上がらせる。

真味真実、君ガイトフシフテナラヌト云至誠惻怛ノツ

キヌケタデナケレバ、忠デナイ。忠ハ中心ト書モ、ド
コマデモ、君ガ大切デナラヌト云本心ノヤムニヤマレ
又意味カラノコトゾ。¹⁶⁾（拘幽操師説）

ひどい主君（村）にどんな目に遭わされようと恨むことになかった文王の心を詩にした『拘幽操』は、師闇齋が着目して以来、多くの門人によって論じられてきた。君臣の大義については学派全体で関心を共有していたと言えるのであるが、特に綱齋にはそれが顕著であった。そしてここには治者としての自覚はない。どのような主君であろうとも、徹底して仕えること、それが儒教的君臣道德として独特の語り口で述べられている。こうした現実離れした君臣関係の語り口が、単純に士道に分類できるものでないことは明らかである。綱齋の己を捧げ尽くすような忠の主張は、むしろ『葉隠』的武士道との共通性を持つていることは贅言を要すまい。武士道と士道という二項対立的な把握は、闇齋学派、殊に崎門派を分析対象から落としてしまう。君臣関係論といえれば必ず呼び出される綱齋が、武士道というときには問題化されないという、奇妙な棲み分けができてはいないか。

このような指摘は、単に枝葉末節をあげつらっているのではない。綱齋が二項対立的分類から漏れ落ちる問題は、この枠組みの持つ意図とでも言うべきものに起因するから

である。古川哲史は武士道と士道という枠組みをいかに理解すべきかについて分かりやすいヒントを与えてくれている。

武士道書としての正統性といふことは、裏から言へば儒教の感化から遠ざかつてあるということである。この時代の武士道書にして、鍋島論語ほど儒教臭のすくないものは珍しいと思はれる¹⁷⁾。

一九三六年当時、古川は武士道の「正統性」を、「儒教臭」という基準によって測っていることが分かる。上海事変から日中戦争へと向かうとき、大陸から来たものではなく、自前の「日本」の伝統として武士道は語られねばならなかった。あえて『葉隠』を中国の古典になぞらえた『鍋島論語』という呼称を採用したのもそうした時局との関係があったのであろうか。武士道と士道という枠組みは、客観的な分類を装いながら、実は、この分類の項目の立て方自体にすでに「真の日本文化」への欲望を内在させているのである。士道に分類される井上への手厳しい評価は、正統な「日本」の語りを争う中で行われている。儒者である素行が、「真の日本の文化」を代表してはならないし、綱齋がこの分類から漏れ落ちるのも、むしろ当然なのである。『葉隠』的な君臣道徳は、儒教的な言語でも語れることを示す綱齋の位置は、古川の関心からするとき、分類不能なものとして放置されねばならなかった。

とすると、以下のような言表が、日本文化や道徳を代表させるにはふさわしくないものとして、古川らの視野に入っていないのは当然であろう。

ひとつの典型として蟹養齋の『事君提要』(元文年間一七三六―一七四一)を見ておこう。タイトルにあるように主君へ仕えることを問題化しているのだが、中身は具体的に細かく、まさに武士のマニユアルと呼びうるものである。道にはずれるときには、命を懸けてでもそれをとどめよといった主張もありはするが、現実的にはそうしたことが想定されているとは考えにくい。むしろ日常をいかに円滑に過ごすか、官僚化した武士の処世術がマニユアル化されるのである。

ずるぶん中まを大切に思ひ、しれたることなりとも、前官にき、あはせ、我知恵だてをせず、大義にさはらぬことは、前官のならばしにまかせをらば、つよくこそすれあふことは、まれなり。我りこんだてをし、前官をまかろしめ……中まにはねられ、つとまらぬやうになるなり。

内証につとむる役は、女中をとりあつかふことなれば、甚むづかしきものなり。云にも及ばねども第一好色の心をつよくたしなむべし、多くは老人のつとむる役なれど……。心のそこをかたくしめて、おもてをやはら

かにし、つきそひよくて、きづかひに思はる、が、内証をとりまはす肝要なり、女中は陰徳なれば、はきはきせぬものなるを、男子をとりまはすごとく、きちきちとつめては、けつくもつれやすし、しまる所をりんとしめ、浪風もたためやうにすれば、しとやかに治まるべし。(『日本経済大典』一六)

もう一例、時代は降るが、寛政年間に三博士の一人として活躍した柴野栗山の発言をあげておきたい。これが当時は、上書として語られるにふさわしい内容であったのだろうか。

武士の嗜として腰物不見苦様に仕候て指候得ば、切剣強盜豪強理不尽の者も自然と恐れ候て近付得不申候故、一生人を切申候事は無御座候。……故武士の腰物を見がき申候は、人を切り不申為に御座候。(『栗山上書』)

『日本経済大典』二二六

勇ましい武士道は、むしろ江戸期においてはごく少数派である。しかも、対外戦争に向かうにふさわしい日本文化を求め視線からは、前述のような武士の有り様は分類する価値すら与えられずに来たのではないか。

おわりに——葉隠読解の系譜

戦後も一貫して、『葉隠』の本体とは、これをひとくち

に言えば、「殉死」の精神である」(『葉隠の世界』思文閣出版一九九三年)と主張しつづけた古川哲史は、一章において論じてきたように、井上哲次郎の武士道を「明治武士道」すなわち、過去の伝統とは「有機的連関をもたせにくいような新しい性格のもの」(『武士道の思想とその周辺』福村書店一九五七年)と見なす。これは、戦後にも生き延びつづけた『葉隠』読解のスタンダードである。戦後に武士道を論じるものにとり、井上の議論はアカデミズムからの視線に耐え得ないものとして隠蔽されてきた。先に言及した田原嗣郎によっても、山鹿素行は武士道論者としてではなく、むしろその古学に一層の関心が注がれていた。しかし、俗流文化論的な場に押しやられた井上の視線は果たして越えられたのか。

しかし一層深刻なのは、『葉隠』を通じて再生産されつづける、アカデミズムにおける共犯的な語りの方であろう。日本人としての共同性を立ち上げようとした井上のナショナルな視点から自由になれないままに、総力戦期の死の美学は戦後も生き続けてきたのではないか。たとえば、丸山真男の「忠誠と叛逆」は、忠誠と叛逆のあいだに表裏一体の関係を見る。その理解の仕方にも、丸山らしい修辞法が認められるのだが、丸山のモチーフである近代の主体探しとは、まさに和辻以後繰り返されてきた、『葉隠』に

無私の主体を読みこむきわめて平凡な読みのひとつのヴァージョンでしかない。近代主義者と評された丸山は一方では一国に自閉しながら国民国家形成のための主体を追求した人物でもある。²⁰丸山は、日本の伝統のうちに時代を超えた主体の系譜を求めた。それが、「忠誠と反逆」における『葉隠』の読み出しである。「忠誠と反逆」は、結びを以下のような言葉で終える。「本来忠節も存ぜざる者は終に逆意これなく候(出典『葉隠』―筆者補)というパラドックスは、そこにまつわりついたあらゆる歴史的制約をこえて、われわれにある永遠の予言を語りかけてくれる」(『忠誠と反逆』筑摩書房 一九九二年 所収)。また、『葉隠』を逆説の書として読んだ三島由紀夫は、『葉隠』は「花も実もない無駄な犬死にさへも、人間の死としての尊厳を持つてゐるといふことを主張してゐる」とし、神風特攻隊の死と重ね合わせていく。こうした逆説、反抗、死を賭した行動等に純粹な心情を見出すあり方は、三島のような国粋主義的と見なされる人々だけの特殊な心情ではないのだ。汚れなき強力な主体に「特攻精神」を見るか「忠誠と反逆」を見るかは一見大きな違いだが、そこには日本の伝統文化を紡ぎ出し、「自己」日本を見出そうとする共通の営みが存在することはより重要な共通点として銘記されねばならない。あるいは、さらに踏み込んで述べると、たとえば高

橋和己の『わが解体』をはじめとする一連の著作の魅力のうち、あるいはそれを支持した当時の人々の中に、そうした心情と切り結ばれるものはなかったのだろうか。滅びの美学とでも言うべき心情論的系譜は、政治的な対立とは裏腹に、広範な共犯性を孕んでいたのではないか。

九〇年代に入り大きな敵が見えなくなった状況に歩調を合わせるように、むしろ処世術にたけた現実主義的な書として『葉隠』を読み切る、小池喜明の所論が通説化してきた。『葉隠』の読みの系譜からずれるかのごとく、小池は「奉公人」道としての『葉隠』を主張する。この読みは、戦地に赴く時代に、死への誘いの書として読まれた『葉隠』を、日本における表向き「平和」な時代に読むべき書として、提示し直したものと位置付けることができよう。しかし、この一見新しい小池の読みも、常朝の「没我的献身の倫理」に着眼するものであり、和辻以来の読みをそのまま継承しながら、死なない時代の「奉公道」だと言い換えたものに過ぎないのではないか。新たな『葉隠』理解として言われる小池においても、和辻以後の『葉隠』研究が持ち続けた死の美学としての無私の、献身の道德の系譜は、「没我的献身の倫理」としての「奉公道」に置き換えられ、現代的に焼き直され、知の系譜を形作っているのである。²¹

総力戦期に人々が死ぬ事のできるテクストとして『葉隠』

は発見され普及した。それは和辻による学問的・論理的粉飾を経て、井上の武士道を葬り去る力を持ったし、戦後も一貫して武士道に純粹な倫理を求めるあり方を方向づけた。時代の要請によって呼び出された武士道は、いまでもさらなる呼び出しの過程の中にある。現代の武士道の学問的再生産は、総力戦期をモデルとし、死の美学の再生産を続けている。それは和辻の議論が戦後も生き続けていることと同時並行的な現在進行形の問題として、私たちの眼前にあるのではないか。一体、死の美学に対し、私たちはいかなる抵抗の論理を持っているだろうか。総力戦期に提起された問題に対して、いまだ決着を付け得ないままでいるのではないか。

本稿は、武士道を日本文化の伝統のうちに系譜化し、純粹倫理を語る思想に焦点を当ててきた。江戸（歴史）に、知の系譜（伝統）を求める在り方を客観化し、それぞれの独自の主張の背後に隠された、戦前と戦後とを分かたずとなく連なる知を見出してきた。批判的系譜学は、時代ごとに散乱する武士道の語りが、実はナショナルな語りの系譜を生み出していることを明らかにするものである。

注

(1) ニーチェからミシェル・フーコーへと連なる系譜学

(本稿では系譜を客観化するものとして系譜学を理解している)をにらみつつ論者なりの整理に従い論を進めたい。またこの点の理論的枠組みについては、拙稿「対抗の言説としての歴史表象」(愛知県立大学文学部論集)一般教育編 四六号 一九九七)を、また、系譜学的に乱反射する時間について書き留めるかという同様の問題意識に拠る歴史記述として、同「破門と義絶の学流」(江戸の思想5)ペリカン社 一九九六)を参照されたい。また、方法的前提としては、子安宣邦が提唱したフーコーのアルケオロジの方法が下敷きとなる。近代的知によって呼び出された「江戸」を他者の知として措定し、近代から向けられた「江戸」への視線の恣意性を析出し、近代知へのカウンターとする方法である。桂島宣弘の『思想史の十九世紀——「他者」としての徳川日本」(ペリカン社 一九九九年)はまさにそうした方法意識に基づいて提起されたし、武士道をめぐっても、宇野田尚哉の「武士道論の成立」(江戸の思想7)ペリカン社 一九九七)が、すでに近代からの武士道の呼び出しの問題を論じ、武士道論の近代的性格を明らかにしている。しかし本稿での方法的課題のひとつは、先行する問題関心を引き受けつつも、近代対江戸という二項対立的な記述といかにずれることができるのかを模索することにある。

(2) 兵事雑誌社刊(未見)。後に『大日本文庫』の『武士道篇 武士道集』上巻(春陽堂 一九三四)に「武士道について」として再録されている。本稿ではこれに拠った。

(3) 同様に英語で書かれた代表的文献で、対外的に日本文

化を語ろうとしたものに、「黄海海戦勝利の翌日」に著された内村鑑三の『Japan and the Japanese』（一八九四年）が著名である。内村には義戦論から非戦論への転回や二つの「J」の問題等独自に検討すべき点がありはするが、それでもなお以下のような言表は、「富士山」「桜」という定型化した日本文化論の立ち上げを、同時期に異なる立場から支えていたと見ることができよう。

（武士道では―筆者補）人を回心させ、その人を新しい被造者、赦された罪人とすることは決してできないのであります。武士道は、まだ未完成なもの、現世的なものであります。美点が多くあるにもかかわらず、それは、たとえば世界に無比の富士山のようなものです。世界に無比ではありませんが、結局は死せる山にすぎません。また、たぐいなき桜のようなものであります。所詮散りゆく花にすぎません。したがって、武士道がいつの日にかキリスト教にとって代わるとか、武士道それ自身は優れているので、それだけで十分であるというふうには、だれも考えてはなりません。

（4）井上は、『先哲叢談後篇』（一八三〇）を典拠に「なにか赤穂に於て人倫の変に遭遇することがあつたならば其の時は自分の教の結果が現れて来るに相違ない」と云ふ事を預言したとしているに過ぎないが、後に引く田原嗣郎『日本の名著12 山鹿素行』『山鹿素行と士道』（一九七一）に拠れば、赤穂事件と素行を結びつけた理解は討ち入り当時から存在したとして、佐藤直方や太宰春台の発言が引かれ

（5）松陰の『武教全書講録』『開講主意』には、たとえば「又赤穂の遺臣亡君の仇を復したる始末の処置を見て、大石良雄が先師に学び得たる所知るべし」といった松陰の理解が示されている。井上はこうした発言に着目し知の系譜を紡ぎだしていく。

（6）『大隈伯昔日譚』1（復刻版 東大出版 一九八〇）。

（7）引用は岩波文庫版『葉隠』（二九四〇）に拠った。

（8）古川の発言はすべて、岩波文庫版『はしがき』のうち、入手できた昭和一八年六月二〇日付の第5刷に拠る。現在入手可能なものは、一字も字数を変えないまま、戦後民主主義にも『葉隠』が合うかのごとく一部を書き換えた、一九六五年の文章である。

（9）羽田隆雄『武士道と師道』（培風館 一九四〇）。

（10）大井虔道『信念の書 葉隠読本』（現代社書店 一九三七）。ちなみにこの書は一九四一年五月で実に二十一版を重ねている。上海事変での事例が列挙されている。

（11）中村常一郎『葉隠武士道精義』（拓南社 一九四二）。

（12）山之内靖他『総力戦と現代化』（柏書房 一九九五）。

（13）和辻についての引用はすべて『和辻哲郎全集』（岩波書店 一九六二）一三、一四巻に拠る。

（14）『和辻哲郎における敗戦』（邂逅）一七 岡山大学倫理学会年報 一九九九）。

（15）一例として、士道論側の代表格と目される山鹿素行の有名な一文を引いておこう。和辻の分類枠は、きれいに当てはまる（尚引用は『日本思想大系 山鹿素行』に拠る）。

士ハ不耕シテクライ、不造シテ用イ、不売買シテ利タル、

ソノ故何事ゾヤ。我今此身ヲ顧ルニ、父祖代々弓馬ノ家ニ生レ、朝廷奉公ノ身タリ、彼ノ不耕不造不沽ノ士タリ。士トシテ其職分ナクンバ不可有、職分アラズシテ食用足シメンコト、遊民ト可云ト、一向心ヲ付テ我身ニ付テ詳ニ省リミ考フベシ(『山鹿語類』「士道」)

(16) 『日本思想大系 山崎闇齋学派』に拠る。

(17) 『鍋島論語に於ける「過度」と「中庸」』(『思想』一七五—一九三六年)

(18) 蟹養齋(一七〇四—一七七八?)は、闇齋学派崎門派の三傑といわれた三宅尚齋の弟子に当たる。師である尚齋は、綱齋と同じく赤穂事件に因しては義士として強い支持を表明した人物でもあり、諫言のため牢に入れられ、入牢中は指の血で文章を書き残したと言われる逸話の持ち主でもある。しかしながら、崎門派第三世代になると養齋のような人物が登場する。尚齋門にとつては、養齋はその五本の指に入る弟子であり、実際書き残したのも多い人物である。

(19) たとえば、最近の二冊の新書版を見ると、『いま「武士道」を読む』(丸善ライブラリー 一九九九年)は、副題にあるとおり、「二世紀の日本人へ」新渡戸の『武士道』を「日本の将来を真摯に考える」ためにじっくり読むことを勧める書であり、山本博文の『サラリーマン武士道』(講談社現代新書 二〇〇一年)もまた、江戸と現代との比較を通じて、「時代を超えた日本の特質に少しでも言及できれば」との欲望を語る。日本文化論的な語り、あるいは国民道徳的な語りは、武士道の場合でも脈々と生き続け、

メディアをにぎわしている。また、論者の、日本文化論への批判的視点については、拙稿「文化」研究の現在と日本思想史——「日本文化論」批判として(『愛知県立大学文学部論集』一般教育編 四五号、一九九六年)を参照されたい。

(20) この点については、米谷匡史「丸山真男の日本批判」(『現代思想』二二—一九九四年)が丁寧な時代を追った批判的研究として参考になった。

(21) 本文中で小池喜明の説については十分に検討できなかつたが、小池の主張の基礎をなす以下のような指摘は傾聴に値するし、『葉隠』理解について、本稿は多くの点で示唆を与えられている。

『葉隠』についての従来の研究書ほとんどは、「奉公」や「家職」への目配りを欠くか、怠ってきた。その結果、『葉隠』における「死」は現実を遊離し、きわめて恣意的で空疎な武士道談義の玩弄物とされてきた。(『葉隠』

——武士と「奉公」講談社学術文庫 一九九九年)その他参照したものに、『葉隠』の志——「奉公人」山本常朝(武蔵書院 一九九三年)、『葉隠』の叡智(講談社現代新書 一九九三年)がある。

*本論は、二〇〇〇年度科学研究費補助金・基盤研究Cによる研究成果の一部である。

(愛知県立大学助教授)