武士道と儒教

徐 翔生

はじめに

日本文化と言え、おそらく多くの人々はまっさきに歌舞伎、華道、茶道などを頭に浮かべるであろう。また日本という国をまず相撲、剣道、浮世絵の国として思い浮かべる、という人も少なくないにちがいない。いったい何が代表的な日本文化であろうか。一言では表現しにくい、武士道を代表的な日本思想と言え、おそらく反対する人はいないであろう。一八九〇年に、新渡戸稲造は『武士道』という本を書いた。これ以降、武士道は脚光を浴びて世界中に注目され、日本思想文化のもっとも代表的なものとして位置付けられるようになった。新渡戸稲造はこの本において、武士道の倫理は儒教によって形成され、武士道思想は儒教から多大な影響を受けていると述べている¹。このような見解を示したのは、『武士道』だけとは限らず、倫理学者相良亨の著作『武士の思想』などにも見受けられている²。また中国の学者の中には、これと同じような立場に立っている人も少なくない³。

しかし周知のように、武士道の思想は死を美化している。武士が生か死かという岐路に立たされた時、いささかも躊躇することなく死を選ぶことが強調されている。ところが、中国の伝統思想では、死に無関心な態度を示し、死をあまり問題にしなかった。武士道と密接な関連のある儒教では、死のことを避けるかのようにあまり論じていない。こういう観点に立って考えてみれば、武士道は儒教とはかなり異なった存在であると言わなければならない。では、武士道と儒教はいったいどのような関連があり、またどのような差異があるのか。このような相違はいったいどのように形成され、また何を意味しているのだろうか。今日は代表的な武士道文献を中心にして、その中に現われている死の思想を検討しながら、比較思想的な視点から武士道と儒教の異なった点を明らかにしようと思う。この研究が日本の代表的な精神文化である武士道をよりいっそう理解し、日中両国の思想文化の相違を明らかにすることができれば、幸いに思う。

(一) 武士道とは何か

歴史学者下村効によれば、武士の発生についてはいまだに不明なところが多いが、日本では武士という言葉がもっとも早く現れたのは『続日本紀』であるという⁴。「文人・武士、国家所重」（「養老五年正月二十七

日条」）⁵とあるように、武士は文人に対する武人であり、武力にかかわる役人としての意味で用いられている。一方、同じこの頃にできた『萬葉集』にも、武士は「もののふ」、「もののべ」と見え、武力を以って仕える人の意である⁶。このように、もとより武人、兵士のことをさしていた武士は平安時代に入ってから、その呼び名が防人、衛士となり、さらに健児、檢非違使などを経て、ついに武芸を職能とする武士が現れてきて、武士と呼ばれるようになったのである。

平安時代中期に、武士は「武芸」という芸能に従事するものとして現れてきた。そして平安末期から鎌倉初期にかけて、源平二氏の戦乱が絶えず起されていた。武士はその時から武家の棟梁としての源平両氏の合戦に参加し、戦場で敵と戦った。敵と奮戦する間に、死を恐れぬことが次第に養成されてきて、死を軽んずるという武士の独特の死生観を発展させるに至ったのである。新渡戸稲造、奈良本辰也、勝部眞長などは武士道がこの時期に成立したと言っているが⁷、相良亨の解釈では、当時武士道の概念はまだ形成されておらず、武士道は近世に入ってから次第に現われてきたのである⁸。

相良亨によれば、近世において、武士の思想には二つの流れがあったが、まず現われてきたのは山鹿素行の士道である⁹。山鹿素行は元和八（一六二二）年、会津の若松に生まれた。素行は六歳の時から学問の道に進み、特に漢籍の読書を好んだ。その論述『配所残筆』にも記されているが、素行は当時までに日本へ渡来していた四書、五経、兵学の武教七書などの漢籍をほとんど残らず一覽したという¹⁰。素行は九歳の時、林羅山の門に入り朱子学を学んだ。朱子学を学ぶことを通じて、素行は学問に志し、兵学の勉強を始めた。兵学を究めていくなかで、素行は武士とは何か、武士道とは何か、ということ論理的に明らかにしようとした。

山鹿素行によれば、太平な時代になると、戦争がなくなり、敵というものもなくなる。戦争も敵もなくなった平和な社会になれば、それまで戦闘員としての武士は時代の変化に応じて、その生き方を変えなければならない。身分制度が存在していた当時において、農、工、商の三民は毎日労働に従事し生産に忙殺されているのに、武士は「不_レ耕してくらひ、不_レ造して用ひ、不_レ売買して利たる」（『山鹿語類』巻

第二十一「士道・立本」¹¹と、いわゆる「不_レ耕不_レ造不_レ沽の士」であり、「遊民」である。このような武士は「天の賊民」と言うべきで、「四民の内の贅疣」であった¹²。そこで素行は武士が農、工、商三民の上に立つ人倫指導者であるべきだと唱え、武士には倫理を社会に実現するという責任があると述べている。

山鹿素行の考えでは、天下の万民に各々の人倫があり、人間にはそれぞれの職分がある。武士としてはまず自分の職分を知り、心の底から自ら武士の職分を自覚すべきである。武士はその職分を明らかにしようとしてつとめる時、はじめて自分の職業を知り、自分の社会における役割が分るのである。「凡そ士の職と云は、其の身を顧ふに、主人を得て奉公の忠を尽し、朋輩に交はりて信を厚くし、身の独りを慎んで義を専らとするにあり」（『山鹿語類』巻第二十一「士道・立本」）¹³とあるように、武士の職は主君に奉公の忠を尽くし、友人に信用を厚くし、独りをつつしんで義をもっぱらとするものである。人倫指導者としての武士は「天下に天倫の正しきを待つ」（同巻・同上）¹⁴と、倫理を天下に実現することを自分の職分とし、職分のこのような自覚をもって努力すれば、自ら道義的な人格を形成することができるのである。

さて、道義的な人格はどのように養われるのか。その具体的な方法として、まず「威儀の則を正しくするにありぬべし」（『山鹿語類』巻第二十一「士道・詳威儀」）¹⁵とあるように、武士はその一挙手一投足に「威儀」を正すべきことが要求される。素行によれば、威儀とは外面においての礼儀だけではなく、その容貌より言語、視聴、行動に至るまですべてのことが要求されている。「内外は本と一致にして不_レ別、外其の威儀正しきときは内其の徳正し」（同巻・同上）¹⁶と素行が言ったように、外面において威儀が正しければ、その内面の徳も正しいものであって、威儀を正しくしようと工夫すれば、道義的人格を自然に形成することができる。相良亨の解釈を借りれば、士道はいわゆる儒教的な武士道にほかならないという¹⁷。

山鹿素行の士道が興隆していく中、『葉隠』という本が出てきた。『葉隠』は佐賀藩士山本常朝の口述をまとめたものである。山本常朝は万治二（一六五九）年、佐賀藩で生まれた。常朝は九歳の時から、藩主光茂のところへ側小姓として召し出されている。光茂の御傍小僧から出発して、書写物御用、御書物役などの職務を経て、御歌書役という文筆奉仕者として仕候していた。このような側近としての生活が自然に自ら主君に対する情誼的な結びつきを醸成していったのである。

常朝が四十二歳の時、主君の光茂が亡くなった。常朝は光茂の死とともに、早くから殉死することを考えていた。ところが、殉死は寛文三（一六六三）年以來、幕府の法令で禁止されるようになった。鍋島藩でも、光茂は天下に先んじて殉死することを固く禁止した。この禁令によって、常朝は殉死することができず、ついに出家の姿となり、佐賀城下をへだたること十二キロあまりの黒土原の木立の中で、隠遁生活を始めた。

『葉隠』という本は常朝が黒土原に隠遁している間に、田代陣基という若い佐賀藩士が常朝を訪ねて来て、その語るところを筆録し、およそ七年の歳月をかけて編纂したものである。この本は常朝の口述したことを筆記して編纂されたものであるために、『葉隠聞書』と呼ばれたわけである。『葉隠』はもと公表を目的としたものではなく、常朝から「この始終十一巻は追つて火中すべし」（『夜陰の閑談』）¹⁸と、火中に投じて焼けと命じられたのだが、田代陣基はその命令に背いてひそかに保存していた。『葉隠』はもとより『鍋島論語』と呼ばれて、佐賀藩士の必読の書物であったが、のちに世に流れて武士道の代表的な文献となったのである。

『葉隠』はその冒頭の「武士道と云は、死ぬ事と見付たり」によってとても有名である。この名文は『葉隠』の精神ともよく言われている。常朝によれば、「我人、生る方がすき也。多分すきの方に理が付べし」（『聞書一・二』）¹⁹というように、われわれ人間は誰でも生きる方が好きであるから、行き残るのに都合がいい理屈を考え出す。武士も人間であるかぎり、生命への執着を持ち、生命を惜しまないわけではない。しかし武士という者は、主君のためにいつ死に直面しても驚かない覚悟が出来ていなければならない。生命に執着するのは武士にとって、もっとも恥しいことであり、致命的なことである。この致命的なことを恥じる武士は思慮分別を排し、「二つ二つの場にて、早く死方に片付ばかり也」（同上）²⁰と、生か死かという竿頭に立たされた時、いささかも躊躇することなくまず死を選び、即座に死地に突入すべきであるというのである。つまり行動的な死地への突入である「死狂」のすすめである。

それでは、武士はいかに行動的な死地へ突入し、精神的に日々死と一体となるのであろうか。「毎朝毎夕、改めては死々、常住死身」（『聞書一・二』）²¹というように、毎日精神的にあらためて死のことを考え、「常住死身」となる時、武士は生でも死でもなく、死生を超えて自由の境地に到達する。その時、武士は「武道に自由を得、一生落度なく家職を仕課すべき也」（同

上)²²と、主君のために死ぬのをためらうなどの失敗を犯すことなく、家職を遂行することができるというのである。そして「武士道と云は、死ぬ事と見付たり」というのは、行動的な死地への突入の意味である「死狂」と、精神的内面的な死と一体となった境地を日々悟っていくという意味である「常住死身」と、この両者を合わせたものとして含む言葉である²³。

(二) 武士道と儒教

以上述べてきたように、近世の武士の思想には、倫理道徳の実現を核心とする山鹿素行の「土道」と、死を強調する死の覚悟を核心とする『葉隠』の「武士道」との二つ流れがあった。この二者はともに武士としての倫理を説き、武士のあるべき姿を唱えているが、二者の間にはかなり異なる点が存在し、大きな隔たりがあることもたしかである。すなわち山鹿素行の「土道」は武士としての職分、威儀などを説き、武士としてのあり方を唱えている。これに対して、『葉隠』の「武士道」は「死狂」と「常住死身」という死の覚悟など、武士としての心構えを強調している。ここで付言すべきなのは、新渡戸稲造をはじめ、相良亨をも含めて、すでに多くの学者にも指摘されているように、武士道の倫理は儒教によって形成され、武士道思想は儒教から多大な影響を受けている²⁴。では、武士道はといったい儒教にどのような関連があるのか、武士道の死生観ははたして儒教から影響を受けているのであろうか。以下、比較論的な視点から武士道と儒教の関連について論じてみよう。

ここで一言付け加えたいことがある。実は儒教は三世紀にすでに日本に伝来して、日本の思想文化に大きな影響を及ぼしている。『日本書紀』によれば、応神天皇十六年の時、「書首等の始祖」である王仁が百済から儒教の典籍を日本に伝えているが、これが儒教の伝来だと言われている²⁵。しかし倫理学者三浦藤作の解釈によれば、儒教の中で孟子が説く革命及び禪讓政治は、日本古代の天皇、貴族を中心とした氏族制度とは、その政治目的と道徳理念が異なっていたため、日本は儒教を受け入れなかったという²⁶。また『日本書紀』にも書いてあるが、欽明天皇十三年の五五二年に、仏教が朝鮮から日本に伝来し²⁷、日本ではその時から仏教が盛んになったので、儒教は当然日本社会に定着することができなかった。十七世紀の江戸時代に入ってから、儒教の説く倫理道徳が当時の社会構造に一致したので、儒教は近世の国教となり、武士道思想の根源になったのである。以上述べたことからもうかがえるように、山鹿素行の土道は中国思想から深く影響を

受けており、土道と儒教の間に密接な関連があることも疑う余地はないと言えよう。

すでに述べたように、山鹿素行は武士としてはまず自分の職分を自覚し、その容貌より言語、行動に至るまですべてのことに「威儀」を正すべきことが要求されている。素行のこのような考え方は、実は儒教の説く「礼」に大いに関連しており、「礼を学ばずば、以て立つ無し」（「季氏第十六」）²⁸、「礼に非ざれば視ること勿かれ。礼に非ざれば聴くこと勿かれ。礼に非ざれば言うこと勿かれ。礼に非ざれば動くこと勿かれ」（「顔淵第十二」）²⁹という『論語』の所説にさかのぼることができよう。『山鹿語類』において、素行はまた「人命を不_レ知ときは心ここに安んずることなき」（巻第二十五「士談・命に安んず」）³⁰と言、「能く勤めて安_レ命は大丈夫の心也」（同巻・同上）³¹というように、人間は命を知り、天命に安んじ、天命に任せるべきだと述べている。ここで儒教の説く天命の思想が見え、「死生命有り。富貴天に在り」（「顔淵第十二」）³²という孔子の教えとは、まったく同じ意味を示しているとも言えよう。

そして前節にも述べたように、山鹿素行は身分制度が存在していた近世において、四民にはそれぞれの職分があり、倫理道徳を社会に実現することを武士の職分とする。素行のこのような見方は『孟子』にも見られ、「心を勞する者は人を治め、力を勞する者は人に治められる」（「滕文公篇第三」）³³という孟子の説く社会構造論に密接な関連があると思う³⁴。山鹿素行はまた義という倫理を説き、君臣の間の倫理である義は何よりも優先すべきだと述べている。このような思想の根源は儒教の「五倫説」にあり、「父子に親しみあり、君臣に義あり、夫婦に別あり、長幼に序あり、朋友に信あらしむ」（「滕文公篇第三」）³⁵という孟子の所説に発するものだと考えられよう。

ここで一言したいことがある。すでに触れたように、山鹿素行は若い時林羅山について儒教を学び、儒教の思想に基づいて土道の論理と思想を築き上げた。しかし素行はのちに儒教を排斥するようになり、『日本書紀』に基づき『中朝事実』を書き上げ、日本は古くから世界に卓絶しており、文化が優れていると述べている。素行はまた『聖教要録』において、儒教の説く性善説を認めず、「性は善悪を以て言ふべからず」（『聖教要録』）³⁶というように、儒教に重視された性善説を否定している。以上のように、山鹿素行のこのような思想は彼が早期に唱えた中国崇拜とはかなりかけ離れ、儒教を肯定する思想にも大いに矛盾している。

しかし『山鹿語類』に書かれている「士道」を見るかぎりでは、山鹿素行がその思想の形成の上で、儒教から受けた影響は少なくなく、士道は儒教の影響下に成立を見た。たとえば素行は人倫の道を天下に実現することを武士の職分とし、その言語行動に威儀を求めて、礼儀を重んじるということは、実は儒教思想を受容して、孔子の説く「礼」の思想に大に関係しており、孟子の社会構造論からも多大な影響を受けている。したがって士道は儒教から大きな影響を受けており、儒教の思想を受容して形成されたものだと考えられる。だから相良亨は士道を儒教的な武士道と呼ぶようにしたのである。

(三) 武士道の死生観

ところが、『葉隠』の場合はかなり異なる。『葉隠』においては、儒教の説く天命の思想も見つけられなければ、君臣の間に義という倫理を見出すこともできない。この武士道文献は「恩」という倫理意識から主従関係を捉えて、主君への献身を強調している。この書物においては、山本常朝は主従関係を次のように言う。「御当家御代々名誉の御家中に生出、先祖代々御厚恩の儀を不_レ浅事に奉_レ存、身心を擲ち、一向に奉_レ歎ばかり也」(『聞書』一・三)³⁷。以上のように、常朝は「先祖代々御厚恩」という恩の意識から主従関係を捉えて、主君に「身心を擲ち、一向に奉_レ歎ばかり也」と考えている。そこで彼は「御譜代の忝き難_レ有御国成事は、気の付程、御恩が重く成也」(『聞書』二・六五)³⁸と言い、主君の重い御恩を報いるために主君に仕えようとする。

もっとも『葉隠』では、主君の御恩を説く教説は以上あげたところとは限らず、この書物においては、恩の思想は「武士道すなわち死ぬ事」とともに、もう一つ注目されたところとも言える。常朝にとっては、主君の御恩は何よりも大事なもので、その恩を返すために、武士は「無理無体に奉公に好き」(『聞書』一・一九五)³⁹と、理屈をぬきにして奉公に打ち込むべきである。そこで彼は「爰に生出で、爰に死」(『聞書』二・一三八)⁴⁰と言い、さらに「七生迄も鍋島侍に生立、国を治め可_レ申覚悟、心腑に染罷在に候」(「夜陰の閑談」)⁴¹と、七生までも佐賀藩の武士に生まれて、死の覚悟を以って主君への献身を強調しているのである。

以上述べたことから分るように、『葉隠』においては、「恩」という思想はきわめて重要な地位を占めており、武士の奉公にも深くかかわっている。実は『葉隠』とは限らず、武士が御恩を返すために主君に奉公

するという意識は、中世の軍記物語にはすでに現われているのである。『平家物語』にも書いてあるが、たとえば平家が都落ちに際して福原に着いた時、平宗盛は平氏についていた武士たちを集め、「一樹の陰にやどるも、先世の契あさからず。同じ流をむすぶも、多生の縁、猶ふかし。(中略)今なんぞ芳恩をむくひざらんや」(巻第七「福原落」)⁴²と言った。この言葉を聞いた武士たちは涙を流しながら、「あやしの鳥けだものも恩を報じ、徳をむくふ心は候なり。(中略)君の御恩ならずといふ事なし。就中に弓箭馬上に携るならひ、ふた心あるをもつて恥とす」(同巻・同上)⁴³と述べ、たとえ「雲の果て、海の果てまでも行幸の御共仕て、いかにもなり候はん」(同巻・同上)⁴⁴と、「異口同音」にその決意を告げたのである。

もっとも「恩」の思想をさらに遡ってみると、仏教と深い関係を持ち、仏教思想に大に関連している。仏教ではさまざまな恩が語られ、特に国の恩、衆生の恩、父母の恩、三宝の恩などの四恩が強調されている。何故ならば、仏教の考えによれば、われわれ人間は一人で生きることができないので、必ず他の人々のおかげを受け、他人の助けを受けて生きているのである。これはすなわち仏教の基本的な立場の「縁起説」によるもので、仏教の説く「衆生の恩」というものである。われわれが生きておられるのは、すべての人々の恩を受けているためであるから、必ず感謝の念を常に持って、他人のためをはかり、他人に尽くすよう行動する。たとえ他人から恩を受けていなくても、やはり恩に報いるという報恩の念を以って行動しなければならない、と仏教は述べている。

以上のように、恩の思想は仏教と密接な関係があり、仏教から深い影響を受けている。そして「恩」という言葉が世間一般で言うような意味に用いられるようになったのは、仏教伝来以後のことで、仏教の影響を受けてからのことだと言われている⁴⁵。宗教学者道端良秀によれば、儒教では五倫五常を主として、さまざまな倫理道徳を説いているが、仏教における四恩の思想をあまり説かず、恩の概念もあまり見当たらないのである⁴⁶。同じく宗教学者である雲井昭善の解釈では、仏教の説く四恩思想の中で、国の恩と父母の恩はもとより仏教の思想ではなく、仏教が中国に伝来以後儒教的文化を通して翻訳されていく中、儒教的倫理が加えられて形成された倫理であるという⁴⁷。したがって中国伝統の儒教思想の中には、恩の倫理は存在しておらず、報恩の概念もあまり見られないのである⁴⁸。

ここで付言すべきなのは、もっとも中国の古代社会では、恩の概念はまったくなかったとは言えず、『礼

記』には喪祭のありかたについては、恩のことが次のように述べられている。「其の恩の厚き者は、其の服重し。故に父の爲めに斬衰三年とするは、恩を以て制する者なり」（巻第四十九「喪服四制」）⁴⁹。以上述べたところから分るように、中国の古代社会では、恩の思想は喪祭の礼と密接な関連を持ち、「孝」という倫理道徳と大いにかかわっているのである。つまり子の親に対する喪祭は、その根底には恩ということがある。親の恩を受けることの厚い者は、その喪服を重くする。そして恩の中で父の恩がもっとも重いから、父が亡くなってから三年間の喪の期間に、「斬衰」という粗末な服を体に着ている。このような喪服によって、父に対する報恩の意を表するのである。

ところが中国では、子に対する親の恩がよく強調されているが、主君に対する恩という観念が存在せず、恩に報いるために死を以って仕えようという献身的な考えもあまり見られない。『論語』においては、君臣関係のあり方が「君は臣を使うに礼を以ってし、臣は君に事うるに忠を以ってす」（「八佾第三」）⁵⁰と説かれている。つまり君の礼に対して臣の忠が相対的な徳として説かれている。孟子によれば、君臣の間に義という倫理があるが、恩という概念は見当たらない。主従関係に見られる恩の思想はやはり仏教から影響を受けており、武士道の独特の倫理意識と言わなければならないであろう。

（四）武士道と儒教の相違

武士道と儒教の相違は以上述べた主従関係とは限らず、両者の間にもっとも大きな相違は、やはり死に対する見方が異なるという点にあると思われる。周知のように、儒教では生のことについてはよく論じられているが、死のことにはあまり言及されていないのである。「未だ人に事うる能わず。焉んぞ能く鬼に事えん。（中略）未だ生を知らず。焉んぞ死を知らん」（「先進第十一」）⁵¹、「怪力乱神を語らず」（「述而第七」）⁵²、「民の義を務め、鬼神を敬して之を遠ざく」（「雍也第六」）⁵³という『論語』の言葉にも示されているように、儒教は現世主義的に立って死のことを捉えて、死については語ることを避けた態度を示している。

儒教では、人間としていかにあるべきか、いかに努力すべきか、という生のことが重視され、倫理道徳を実践することが大事にされている。倫理道徳を実践するために、人間は全力を挙げて対処すべきで、必要に応じて命を犠牲しても惜しくない。そこで孔子は「朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり」（「里仁第四」）⁵⁴、「志士仁人は、生を求めて以て仁を害するこ

と無く、身を殺して以て仁を成すこと有り」（「衛霊公第十五」）⁵⁵と言ひ、「仁」と「道」という倫理道徳を求めために死んでもいいと考えている。孔子の思想を引き継いだ孟子はさらにこの精神を広げて、「生を捨てて義を取らん」（「告子篇第六」）⁵⁶という「捨生取義」の思想を強調し、義のために殉すべきことを説いている。

『山鹿語類』では、素行は人間の死生は天命によるが、常に死すべき義がある時に、従容として死につく。しかし生きて義の効用があるならば、一時の恥を忍んでも生きるという死生を越えた道を守って生きるべきだと述べている⁵⁷。素行はまた「義にまかせて致しては、生死更に心に心よかりぬべし」（巻二十四「士談・義利を辨ず」）⁵⁸、「当然の義を可し守也」（同巻・同上）⁵⁹と言ひ、義を守るために死を選ぶべきだと説いている。以上あげたところから分るように、山鹿素行は儒教の思想をそのまま受け継ぐものとも言え、士道の生き方には、儒教に見られる道のために死ぬ、義のために死ぬという精神が明らかに存在し、儒教の死生観から深い影響を受けていたと理解してもさしつかえないであろう。

しかし深く考えてみれば、道のために死ぬことにせよ、義のために死ぬことにせよ、いずれも理想道徳を求めために命を犠牲にすることである。儒教では、倫理道徳のために殉すべきことが説かれているが、人のために殉することを反対している。何故ならば、儒教では生は死より先、生は死より重要だと考えている。もし生の理想が実現しないままで死んでいったら、死ぬことはまったく意義も価値もないものになる。だから人間はまず慎んだ態度で死に対処して、軽く死を口にしたり、自ら死に赴いたりするようなことはしてはいけない、というのが儒教の死に対する見方である。

以上のように、儒教はこの現世の生を重視して、きわめて現実主義・理性主義の観点から死を捉えている。このような死に対する見方は儒教的な死生観とも言え、中国人の死に対する態度でもある。そのために、中国の古典文献には、死についての探索はあまり見られなければ、死を美化するような傾向もほとんど見当たらないのである。こういう観点に立って考えてみれば、主君の御恩を返すために主君への献身を強調するという武士道の死生観は、倫理道徳の実現を強調して、死のことを避けようとする儒教の死生観とは、明らかに大きな差異があり、自ら行き方を異にしなければならないであろう。

これに対して、『葉隠』には仏教思想がしばしば現

われ、仏教がその死生観の形成に少なからぬ影響を及ぼしている。たとえば山本常朝は「世界は皆からくり人形也。幻の字を用事也」(『聞書』一・四二)⁶⁰と言い、この世の人間が糸につられたからくり人形のように「行ひたり、飛だり、はねたり」(『聞書』二・四五)⁶¹と振舞うと考えている。常朝はまた「夢の世とは能見立也。悪夢など見たる時、早く覚めよかし」(『聞書』二・一〇六)⁶²と言い、「夢の間の世の中に、不_レ好事ばかりして苦を見て暮すは、愚成事也」(『聞書』二・八六)⁶³と、その心境を述べている。以上のように、この世の中及び人間を夢・幻・からくり人形とする考え方には、仏教の無常の思想が潜んでおり、仏教の夢幻観をうかがわせるものがある。このように考えてみれば、『葉隠』は仏教から深く影響を受けており、仏教が武士道の死生観の形成に多大な影響力を及ぼすことがうかがえよう。

最後に付言すべきなのは、儒教にせよ、仏教にせよ、いずれも中国から伝来して、武士道の徳目も儒教の影響によって成立され、中国からもたらされた観念が少なくない。ところが、日本人は儒教を取り入れ儒教を受容しても、必ずしもそのまま受容するのではない。多くの中国思想文化は日本に伝わると、変容され、日本化されていった。だから日本では、儒教のような似て非なるものが現れてきたのである。津田左右吉は「儒教はどこまでも儒教であり、シナ思想であり、文字の上の知識であり、日本人の生活には入りこまなかったもの」(『儒教の研究』「シナ思想と日本」)⁶⁴と言い、さらに「日本人とシナ人とが儒教によって共通の教養をうけてゐるとか共通の思想を作り出してゐるとか考へるのは、全くの迷妄である」(同書・同上)⁶⁵と断言している。しかしこれまで論じてきたように、儒教が士道に影響を及ぼしたことは事実であって、士道は儒教の思想を受容して形成されたものだと考えられる。

しかし『葉隠』においては、仏教思想がきわめて重要な役割を演じており、仏教的色彩が多く見られている。その中に強調されている「恩」の倫理、主君の御恩に報いるために献身しようとする理念、またこの世間を無常夢幻の現世とする考え方、いずれも仏教の影響によって形成されたものだと考えられる。したがって『葉隠』を代表とした武士道の死生観は、儒教より仏教のほうから大きな影響を受けており、仏教思想の影響のもとで形成されたと考えられる。すでに高島元洋先生にも指摘されたように、「一般的に文化を受け入れる場合、これを變形したり洗練させたりして受容する過程がある」⁶⁶。何故ならば、国によってその社

会組織や生活様式が異なるため、外国から伝わってきた思想文化はその国の固有のものにふさわしいように変容していかなければ、受容されることも難しいのである。だから儒教が日本に伝来して、日本の精神風土に根付いた時には、すでに変容して日本的なものになっていたはずである。これこそ武士道思想には、儒教に共通しているところもあれば、異なっているところもある所以であろう。

注

- 1 新渡戸稲造『武士道』(岩波書店、1974年11月) 34-35頁。
- 2 相良亨『武士の思想』(ペリかん社、1984年9月) 74-83頁。
- 3 以上、林景淵『武士道と日本伝統精神』(台北：錦冠出版社、1989年5月) 106-107頁、王家驊『儒家思想と日本文化』(台北：淑馨出版社、1994年1月) 273-279頁を参照。
- 4 下村効『武士』(東京堂、1993年9月) 10頁。
- 5 新日本古典文学大系『続日本紀』(岩波書店、2000年2月) 36頁。
- 6 以上、『萬葉集』「卷第十八・4004」にある「物部の八十伴の男を服従の向けのまにまに老人も女童児も其が願う」(日本古典文学大系『萬葉集四』、岩波書店、1962年5月、279頁)を参照。
- 7 新渡戸稲造『武士道』(岩波書店、1938年10月) 34-36頁、奈良本辰也『武士道の系譜』(中央公論社、1975年11月) 70-75頁、勝部真長『日本の心』(丸善社、1987年9月) 45頁を参照。
- 8 相良亨『武士の思想』(ペリかん社、1984年9月) 73-74頁を参照。
- 9 相良亨『武士の思想』(ペリかん社、1984年9月) 74頁。
- 10 『配所残筆』(田原嗣郎・守本順一郎校注日本思想大系『山鹿素行』所収、岩波書店、1970年8月) 318頁を参照。
- 11 広瀬豊『山鹿素行全集第七巻』(岩波書店、1941年7月) 9頁。
- 12 以上、『山鹿語類』卷二十一「士道・立本」(広瀬豊『山鹿素行全集第七巻』所収、岩波書店、1941年7月、9-12頁)を参照。
- 13 広瀬豊『山鹿素行全集第七巻』(岩波書店、1941年7月) 10-11頁。
- 14 広瀬豊『山鹿素行全集第七巻』(岩波書店、1941年7月) 11頁。
- 15 広瀬豊『山鹿素行全集第七巻』(岩波書店、1941年7月) 46頁。
- 16 広瀬豊『山鹿素行全集第七巻』(岩波書店、1941年7月) 48頁。
- 17 相良亨『武士の倫理・近世から近代へ』(『相良亨著作集3』所収、ペリかん社、1993年6月) 45頁、99頁を参照。

- 18 和辻哲郎・古川哲史校訂『葉隠上』（岩波書店、1940年4月）16頁。
- 19 相良亨校注日本思想大系『葉隠』（岩波書店、1974年6月）220頁。
- 20 日本思想大系『葉隠』（岩波書店、1974年6月）220頁。
- 21 日本思想大系『葉隠』（岩波書店、1974年6月）220頁。
- 22 日本思想大系『葉隠』（岩波書店、1974年6月）220頁。
- 23 以上、相良亨『近世武士の思想』（『相良亨著作集3』所収、ペリかん社、1993年6月）308-309頁、高島元洋「近世武士における死と時間の意識」（講座『日本思想4時間』所収、東京大学出版会、1984年3月）248-249頁を参照。
- 24 新渡戸稲造『武士道』（岩波書店、1974年11月）34-35頁、相良亨『武士の倫理・近世から近代へ』（『相良亨著作集3』所収、ペリかん社、1993年6月）125-126頁を参照。
- 25 『日本書紀』巻第十「応神天皇」の「十六年の春二月に、王仁來り。則ち太子菟道稚郎子、師としたまふ。諸の典籍を王仁に習ひたまふ。通り達らずといふこと莫し。所謂王仁は、是書首等の始祖なり」（日本古典文学大系『日本書紀上』、岩波書店、1967年3月、372頁）を参照。
- 26 三浦藤作『日本倫理学史』（中興館、1943年7月）16頁を参照。
- 27 『日本書紀』巻第十九「欽明天皇」の「冬十月に、百濟の聖明王、西部姫氏達率怒喇斯致契等を遣して、釋迦佛の金銅像一軀・幡蓋若干・經論若干巻を獻る」（日本古典文学大系『日本書紀下』、岩波書店、1967年3月、100頁）を参照。
- 28 吉川幸次郎『論語下』（朝日新聞社、1966年1月）247頁。
- 29 吉川幸次郎『論語下』（朝日新聞社、1966年1月）65頁。
- 30 広瀬豊『山鹿素行全集第七巻』（岩波書店、1941年7月）403頁。
- 31 広瀬豊『山鹿素行全集第七巻』（岩波書店、1941年7月）406頁。
- 32 吉川幸次郎『論語下』（朝日新聞社、1966年1月）73頁。
- 33 金谷治『孟子』（朝日新聞社、1966年6月）162頁。
- 34 以上、『孟子』「滕文公篇第三」にある「凡そ事には、大人の事あり。小人の事あり。且つ一人の身にて百工の為すところ備わり、必ず自ずから為りて後にこれを用いしめんとすれば、これ天下を率いて路れしむなり。故に曰わく『或るものは心を勞し、或るものは力を勞す。』心を勞する者は人を治め、力を勞する者は人に治められる。人に治められる者は人を食ひ、人を治むる者は人に食われるは、天下の通義なり」（金谷治『孟子』、朝日新聞社、1966年6月、162-163頁）を参照。
- 35 金谷治『孟子』（朝日新聞社、1966年6月）165頁。
- 36 『聖教要録』（日本思想大系『山鹿素行』所収、岩波書店、1970年8月）71頁を参照。
- 37 日本思想大系『葉隠』（岩波書店、1974年6月）220頁。
- 38 日本思想大系『葉隠』（岩波書店、1974年6月）290-291頁。
- 39 日本思想大系『葉隠』（岩波書店、1974年6月）268頁。
- 40 日本思想大系『葉隠』（岩波書店、1974年6月）312頁。
- 41 日本思想大系『葉隠』（岩波書店、1974年6月）218頁。
- 42 梶原正昭・山下宏明校注新日本古典文学大系『平家物語下』（岩波書店、1993年10月）61頁。
- 43 新日本古典文学大系『平家物語下』（岩波書店、1993年10月）61頁。
- 44 新日本古典文学大系『平家物語下』（岩波書店、1993年10月）61頁。
- 45 諸橋轍次・中村元『東洋の心』（大修館書店、1988年9月）157-159頁を参照。
- 46 道端良秀「儒教倫理と恩」（『仏教思想4恩』所収、平楽寺書店、1979年1月）133-134頁を参照。
- 47 雲井昭善「原始仏教における恩の思想」（『仏教思想4恩』所収、平楽寺書店、1979年1月）59頁を参照。
- 48 以上、雲井昭善「原始仏教における恩の思想」（『仏教思想4恩』所収、平楽寺書店、1979年1月、69頁）を参照。
- 49 市原市吉・今井清・鈴木隆一『礼記下』（集英社、1979年7月）512頁。
- 50 吉川幸次郎『論語上』（朝日新聞社、1965年12月）76頁。
- 51 吉川幸次郎『論語下』（朝日新聞社、1966年1月）24頁。
- 52 吉川幸次郎『論語上』（朝日新聞社、1965年12月）214頁。
- 53 吉川幸次郎『論語上』（朝日新聞社、1965年12月）173頁。
- 54 吉川幸次郎『論語上』（朝日新聞社、1965年1月）94頁。
- 55 吉川幸次郎『論語下』（朝日新聞社、1966年1月）199頁。
- 56 金谷治『孟子』（朝日新聞社、1966年6月）383頁。
- 57 『山鹿語類』巻第二十五「士談・命に安んず」（広瀬豊『山鹿素行全集第七巻』、岩波書店、1941年7月、402-406頁）を参照。
- 58 広瀬豊『山鹿素行全集第七巻』（岩波書店、1941年7月）400頁。
- 59 広瀬豊『山鹿素行全集第七巻』（岩波書店、1941年7月）400頁。
- 60 日本思想大系『葉隠』（岩波書店、1974年6月）232頁。
- 61 日本思想大系『葉隠』（岩波書店、1974年6月）284頁。
- 62 日本思想大系『葉隠』（岩波書店、1974年6月）300頁。
- 63 日本思想大系『葉隠』（岩波書店、1974年6月）295頁。
- 64 津田左右吉『儒教の研究』（『津田左右吉全書第二十巻』所収、岩波書店、1965年3月）309頁。
- 65 津田左右吉『儒教の研究』（『津田左右吉全書第二十巻』所収、岩波書店、1965年3月）309頁。なおこれと同じような解釈は、『津田左右吉全書第十八巻』（岩波書店、1965年3月）477-478頁などにも見えている。
- 66 高島元洋「アジアにおける思想の多様性と主体性—日本思想から考える」（『東アジアにおける儒教思想の倫理思想史的研究—「人倫」概念を手がかりに』所収、お茶の水女子大学、2004年3月）11頁。

じょ しょうせい／お茶の水女子大学客員研究員
台湾・国立政治大学専任助教授