慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	福澤諭吉における武士論の位相：理想的人間類型に関する一試論
Sub Title	
Author	安西, 敏三(Anzai, Toshimitsu)
Publisher	慶應義塾大学法学部
Publication year	2008
Jtitle	慶應の政治学 政治思想： 慶應義塾創立一五〇年記念法学部論文集 (2008.) ,p.33- 61
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Book
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=BA88454709-00000009-0033

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

福澤諭吉における武士論の位相

——理想的人間類型に関する一試論——

安西敏三

まえがき
一　三河武士――痩我慢の精神――
二　薩摩武士――抵抗の精神――
三　元禄武士――正直高尚の精神――
あとがき

まえがき

福澤諭吉は実業家の大家としてのあるべき人間像を次のように類型化した。「思想の深遠なるは哲学者の如く心術の高尚正直なるは元禄武士の如くにして之に加ふるに小俗吏の才能を以てし之に加ふるに土百姓の身体を以てして始めて実業社会の大人たる可し」（⑳四七二）[1]。これはむろん、実業家に限定されることなく、福澤にあってはより一般的な理想的人間類型として提示していると言える。例えばこの文言を纏める以前には、「修身の気節は元禄武士に倣ひ、品行は顔淵閔子騫（がんえんぶんしけん）を学び、其日常の働は即ち町人の如く小吏の如くして、始めて我友なりとの語は、之を金言として今尚共に守る所のものなり」（⑳二四九）と創立当初の『時事新報』の草稿に認めており、さらに明治二十（一八八七）年四月二十三日に慶應義塾の学生に向けた言葉として、「余が毎度勧告する如く、神商たる者の要訣は其周旋奔走の働を小吏の如くして、其義心の凜然たること元禄武士の如くすべし」（⑪二〇八）があり、また翌年の十月二十三日の慶應義塾での演説でも、「老生が常に云ふ、思想の深遠なるは哲学者の如く、心術の正直高尚なるは元禄武士の如くにして、之に加ふるに小俗吏の才能を以てして、始めて実業社会の大人たる可し」（⑬五五九）と結んでいるのである。

このように福澤が実業人との限定を時に付すことはあっても、理想的人間類型を表現するとき、思索力・知力・体力を除いた道徳性については元禄武士を以て象徴し、そのエートスを極めて高く評価していることが分る。

そこでここでは福澤が日本思想史上に求めた理想的人間類型の道徳的側面を代表するものとして挙げた元禄武士、福澤が事あるごとに言及した三河武士、さらには福澤の士魂[2]の琴線に触れるところがあった薩摩武士、これら三者のエートスの一端を見、元禄武士に仮託した福澤の思い入れに迫りたい。本稿は福澤の念頭にあった理想的人間類型を巡る一つの試論である。

一　三河武士――痩我慢の精神――

福澤は紀州藩の要人の依頼に答えて、「開闢以来日本の歴史に名を轟かしたる宗家三河武士の流を汲み、剛毅訥朴（ごうきくつぼく）〔ママ〕、廉恥を重んじ、然も穎敏の活動に乏しからざる精神」（⑳一六三）と三河武士のエートスが剛毅朴訥にして廉恥心があり、尚且つ鋭敏な活動を旨とする特長を挙げて推奨している（明治十（一八七七）年）。これは確かに依頼文である故、そのまま真にうけることは出来ないかもしれない。しかし福澤は道徳問題を論ずるにあたって、西洋諸国が宗教に由来する道徳であるのに対して日本の道徳は「封建の忠義」に由来すると述べる。そしてそれは西洋人がその封建制から想定するような「奴隷心」の如き「苛烈の実跡」はなく、「至極平穏」なものであったという。確かに「士人の気風」は「君に忠を尽くし誠を尽す一点」にある。けれどもこれは唯君臣上下のみに止まらず、社会上の隅々まで行き亘っているのであり、しかも士人全体の気風となって、依然としてその品格を失っていないと断言する。例として福澤は徳川将軍家十五代を挙げ、その内明君は僅かに二ないし三に止まり、将軍は「有れども無きに等しきもの」であったという。[3] しかし政府全体としては「士気凛然として所謂三河武士の筆法を失はず、忠誠の一主義を以て互に相制し、曾て徳義の品格を損したることなし」と断ずる。さらにそれは徳川将軍家のみならず「三百藩皆然り」であって、これは「其藩主の常に暗弱にして其藩士の常に誠忠活発なりしを見て知る可し」である。こうして福澤は「日本士人の道徳」は日本固有の「独立の道徳」であると位置付け、仮に宗教とそれを名付けるならば、「日本の士人は忠誠宗の信徒なり」とまで揚言するのであった。しかも同じ儒教文化圏である中国、そして朝鮮と対比する。すなわち中国と朝鮮は儒教によって大勢が制せられ、国民がその下風に立ち、従って精神の運動を自由にすることが出来なかった。これに比して日本の士人は「常に能く儒教を束縛して自家固有の精神を自由にしたる者」である、と日本に於ける儒教の特色を日本独自の主体的

把握、言い換えればその自由な解釈によるそれこそその惑溺からの解放にあるとみている。日本の忠誠宗と中国・朝鮮の儒教主義との相違は同文異種であって、これがために三河武士、さらにそれが波及した日本武士の精神を日本の道徳の淵源にして良く機能しているものと「徳教之説」（明治十六（一八八三）年）で福澤は説くのであった。この背景には無論、当時の社会が「儒教を以て我国民道徳の標準と為し、以て其精神を支配せんとする」運動への福澤なりの批判があるのである。福澤にあっては儒教道徳は実際に行われていなかったのみならず、それを説く事は「封建の士人」に対して「愧ず可き次第」ということになるのである（⑨二八三―二八七）。

儒教主義というイデオロギー支配ではなく、儒教を自由に解釈導入した三河武士を淵源とする忠誠宗という武士道精神こそが日本固有の道徳と福澤はここでは見なしているのである。

然しながら何といっても福澤が三河武士の精神を強く訴えているのは、幕臣から新政府に仕えて顕官となった勝海舟と榎本武揚に意見を求めた明治二十四年、すなわち一八九一年執筆の「痩我慢の説」である。それは勝・榎本両氏に対して多年来釈然としないものを抱いていた福澤が、時節を見計らって世に公にするものでもあった（⑥五五七）。

「古来士風の美を云へば三河武士の右に出る者はある可らず」と断じ、三河武士が文武智勇を殊にしながら、戦国時代に徳川の旗下に属し、自他の分を明にして二念あることなく、理非に拘わらず「唯徳川家の主公あるを知て他を見ず、如何なる非運に際して辛苦を嘗めるも嘗て落胆すること」がなかった。「家の為め主公の為とあれば必敗必死眼前に見て尚ほ勇心するの一言は、三河武士全体の特色、徳川家の家風なるが如し」である。これこそ正に「宗祖家康が小身より起こりて四方を経営しついに天下の大権を掌握したる所以」であって、徳川家の開運はそれを可能にした「痩我慢の賜」であったと福澤は言う。痩我慢とは「強弱相対して苟も弱者の地位を保つ」精神である。三河武士の痩我慢の精神が結果的に天下を掌握したというのである。それは確かに合理的に見

るならば児戯に等しき人間の私情に出るものである。けれども国の維持保全にそれは不可欠の主義である。正に「立国は私なり、公に非ざるなり」である（⑥五五九―五六一）。

福澤の念頭にあった三河武士はこのように徳川家に対する忠誠度が極めて高く、しかもそれは痩我慢の精神によって支えられていた。戦国武士の類型からすれば忠誠対象を変え渡り歩く独立独歩の豪傑型武士ではなく、どこまでも主人に忠誠を尽す譜代型武士の典型である。そして譜代型武士たらしめるエートスが痩我慢の精神であって、これを育成したのが徳川家康という訳である。

ところで日本思想史上、譜代型武士の原型ともいうべき武士像を最初に提供したのは鎌倉武士であろう。むろん「娑婆世界は無常の所なり。如何有るべき武田殿」との問いに、武田が「や給へ小笠原殿。本の儀ぞかし。鎌倉勝ば鎌倉に付なんず、京方勝ば京方に付なんず。弓箭取身の習ぞかし。小笠原殿。」と答えた（慈光寺本『承久記』）[4]と鎌倉武士を描いているものもある。[5]またそうでなくとも「侍はわたり物、草の靡に社よれ。今日有る事も無き物を、能計らひ給はで」（元和四年古活字本『承久記』）[6]と伝えられているように、鎌倉武士の事大主義的側面も否定できない。けれども「いざ鎌倉」という文言が今尚語り伝えられているように、鎌倉武士たるものは「昔より八カ国の大名・高家は、弓矢に付て親子の奉公を忘れぬ者」であり、[7]あるいは「八カ国の大名・高家は、昔より弓矢の契忘ぬ者なれば」[8]、さらに「昔より四十八人の大名・高家は、源氏七代まで守らんと契申て候ければ、今更誰かは変改申候べき。四十八人の大名・高家をば、二位殿の御方人と思食せ」[9]として、「弓矢取身は今日は人の身明日は身の上と云事の有物を」[10]との御恩と奉公という双務的側面を強く持ちつつも鎌倉武士の鎌倉武士たる所以が鎌倉殿への忠誠意識にあったことは否定できない。そうして家康も愛読したという『吾妻鏡』承久三（一二二一）年五月十九日の有名な記事は、恐らく譜代型武士を求める諸大名の心情を揺さぶったであろう。

二品こと北條政子は、家人を廉下に招き、秋田城介景盛を介して強い決意で述べるのであった。「皆心を一に

して奉るべし。是れ最期の詞なり」と前置きし、故右大将軍こと源頼朝は朝敵を征討し、関東を草創した。それ以降家人に与えた官位や俸禄を見るならば「其の恩既に山岳よりも高く溟渤よりも深し」である。どうして報恩感謝の志が浅いことがあろうか。而るに今、逆臣の讒によって、われわれに非義の綸旨が下された。「名を惜しむの族は早く秀康胤義等を討ち取り、三代将軍の遺跡を全うすべし」である。しかし「院中に参らんと欲する者は只今申し切るべし者」と言うと、「群参の士悉く命に応じ、且つは涙に溺て返報を申すこと委しからず。只だ命を軽んじて恩に酬いんことを思う。寔にこれ、忠臣、国危に見はるとはこの謂か」[11]と結んだ。

政子が託した発言の持つ意味は、確かに第一に頼朝以来三代の重恩に対する御家人の報恩感情を訴えていること、第二に御家人たちの鎌倉殿への一命を捨てての報恩の表明を「忠臣、国危に見はる」という儒教的君臣の範疇で合理化しつつも、敢て朝廷を敵としても直接的主従関係を行動基準とすることが「忠臣」の常識とされていること、第三に去就を御家人の自由な決断に委ねていること、第四に「非義の綸旨」と言い切って、当時の武家社会に通念としてあった「道理」という客観的規範の普遍妥当性を提示していることであろう。[12]然しながら、ここでの重点は御家人の忠誠対象の変更を自由に容認しつつも、尚且つ道理に立脚した忠誠を訴え、しかも御家人たちが痩我慢の精神よろしく、泣いてこれに応えていることである。鎌倉武士と三河武士との相違はあろう。しかし戦国大名たる家康が望み、かつ求めた武士の一理想的人間類型がここにあることは想像に難くない。

ところで三河武士の三河武士たる所以の譜代型武士を多く家康が持ちえた一つの要因はその武士道論に伺える。それは討死と諫言に対する評価における後者の前者に対する家康の優位の姿勢である。諫言を積極的に評価し、それを良しとすることは実力ある武人を痩我慢宜しく家康に引き止めさせたであろう。家康は主人の悪事を見て諫言する家老を、戦場において一番鎗を突く武将よりも「遥に増したる心緒なるべし」と言う。何故ならば敵に向って武辺をする者は身命を惜しんではできないものである。しかし勝負は時の運次第である。人をも討ち、人

にも討たれるものである。仮令討死しても、名誉は子孫に残り、主人に惜しまれるならば、死しても本望である。もし運良く敵を討つ時は子孫まで繁昌の基となる。従って戦場での働きは、生死を問わず損することはない。しかし主人の悪事を強く諫言すれば十が九まで「浮雲き勝負」となる。その理由は主人が無分別にして悪事を好むからには、「金言耳に逆らふ習」よろしく家老を隔心して、側に近付けないようにする。この時、諂い追従を主義とする虚気者が現れ、諫言した家老を悪ざまにし、事あるごとにその家老に対して讒言をなす。しかも主人はそれを本当と思い、隔心の上目見えを悪くする。そうなれば誰でも不満を持って主人を見限り、疎む心ができて身構えをして、異見を止める。また作病をして引き込み、隠居を願いでる。十中八九はその通りである。然るに主人の機嫌が悪いことにも構うことなく、家の長たる道を守り、主人が悪事を止めないならば、その責は「我一人に帰する所」なり、と分別を究めて身の上を忘れて幾度も諫争する家老は、最終的には手討に逢うか、それとも押し籠められるか、何れかである。「身上を果たし妻子までも迷惑をさするは必定」である。このように考えれば、戦場での一番鎗は却ってやり易いということが分るというのである。[13]

このように家康は諫言の難きを述べ、尚且つそれを評価する。家康の諫言重視が単なる作り話でないことは、同様の趣旨をもった発言が諫言する一般武士についての事例として別に残っていることからも解せよう。家康は、「国を領し人を治る身には、過を告知せ諫むる者は鮮くて、唯諂ひて主君のいふ事道にたがひても、さは候はじと詞を返す人はなきぞかし」と述べ、「諫をふせぎし人の国をうしなひ身を亡し、後の世の笑ひ草となりしためし多し」と断ずる。そして「凡主君を諫る者の志、軍に先がけするよりも大に踰まされり」とまで言う。それは戦に臨んで一番に進み出る者は、身をすてての事であるけれども、必ずしも討死するわけではないし、討れたとしても後世に名を残し、死後の誉れとなる。また功名をとげれば、恩賞によって家が富み子孫は栄える。したがって一番槍は「得有て失なき忠」である。ところが諫めはそうはいかない。何故ならば主君が道に外れて不善

を行おうとする時に進んで直言する者は、十に九つは刑罰にあい、妻子を路頭に迷わせることになるからである。正に「失ありて得なき忠」は諫言なのである。したがって「唯人に君たるものゝ賞すべきは諫臣なり」ということになる。[14] このように家康は「諫諍の忠」あるいは「諫言」を「失ありて得なき忠」であるがために非常に高く評価する。

ところで元々諫言は古儒教に広く見られる観念であって、中国で制度化されたものが「諫官」ないし「諫議大夫」である。日本でのそれは「御意見番」である。しかし諫言は制度化されればされるほど形骸化する故、むしろ主従の人格的結合が生き生きとしている場合においてこそ生命力を持つものである。主君の命令への受動的服従や消極的恭順は真の忠ではなく、どこまでも諫争によって主君の行動を是正していくことが従者の道であり、逆に主君は不断に臣下の追従、阿諛迎合を警戒し、むしろ諫臣を容れるのが政道の正道なのである。譜代型武士の伝統的規範意識をなしたのは正にここに在るのである。諫争の忠は制度化された王朝的官僚制よりも生身の武士的主従関係の下でより現実的であった。[15] 家康がそれを重視する主君であればこそ、三河武士の譜代的結束も可能であったろう。

ところが関ケ原の合戦以降、徳川氏の天下となり、さらに元和堰武を経て徳川将軍体制が磐石なものになると、却って徳川氏は累世譜代の旧臣を次第に疎外して冷遇するに至った。[16] したがって三河以来の譜代武士大久保彦左衛門こと大久保忠教（ただたか）が「御譜代衆の御重宝」として直接間接問わず一旦緩急あるときは馳せ参じお役に立つことを挙げ、外様など新参者を鴆毒（ちんどく）に準えて、その鳥は「口に甘くして、命を絶つ」と述べ、「良薬口に苦くして、身を助く」と諫言する譜代こそ重宝者と訴えるのである。「鴆毒と云鳥は、海を飛渡るに、毛一つも落入れば、海中の生類悉く死するなり。是は口甘きなり」である。「他国之衆」は口甘きよろしく、「公儀はよし、口は上手なり、御奉公はよく申なり」である。そして「御膝元近く召使わされ候こと」は正に「鴆毒の口に甘きがごとし」

なのである[17]（『三河物語』元和八（一六八〇）年）。口煩い古武士の風格をした中級譜代武士よりも言葉を飾った耳障りの良い礼儀作法を心得た外様が重用されるようになったことをこれは示している。彦左衛門にすれば新参者の諸大名に金銀宝物を与えることは、それらを海河へ投入れることと同じである。何故ならば大名は百姓同然、「草の靡き」のように強いものに就くからである。そうであればこそ「過分の御知行を下され候ても、其うへに御気遣い成さる可し[18]」と忠告するのである。生粋の三河武士彦左衛門が憂えているように、時代は痩我慢の精神よりは事大主義が蔓延る時代となっていったのである。

さて家康にはまた後にふれる『葉隠』が引用している如く、「諸人を子のごとく思ふ時、諸人又我を親のごとく思ふ故、天下泰平の基は慈悲也」との考えをもっていた。「慈悲」は「道理の外に理あり」との「理」であって[19]、親子関係に類似した主従関係をもたらすもので、三河武士の譜代的結束を高めていた一要因でもあったと思われる。

かくして福澤が述べる如く、「当時世に有名にして畏憚敬重せられたる三河武士の気質は、都て家康公の薫陶に由るもの」であったろう。そして戦国末期、英雄豪傑が輩出したけれども、部下を率いるのに恩賞が薄いにも拘わらずその心を収攬して、徳川家に限り忠臣義士が多いのは、単に家康の武威に畏れるのみではなく、以上述べた如きその徳義の高さに心服したからである。「天下後世、日本の士人が武骨質朴に兼て義気に富むも其由来久しと雖、特に徳川の治世に発達したるものと云はざるを得ず」と福澤が述べる所以である（⑥五一―五二）。

ところで福澤が三河武士を念頭に置いて見たのは、維新革命を経て、明治も近代国家としての整備を整えるべき憲法制定期においての旧幕臣の有様であった。福澤はその時、三河武士の末裔であるはずの幕臣勝・榎本両人が顕官となっていることに不審を抱き、正に事大主義をそこに見て取ったのである。「独り怪しむべきは氏が維新の朝に襄（さ）きの敵国の士人と並び立て得々名利の地位に居るの一事なり」（⑥五六四）である。榎本は嘗て福澤

の妻阿錦の遠縁との関係もあり、福澤が戊辰戦争後に収監されていたのを助命嘆願した人物でもある（⑰八二―八四、⑦一九六―一九九）。また言うまでもなく勝とは咸臨丸での遣米使節団で一緒であった（⑦八五、九一）。

福澤は勝・榎本が幕臣として前線で戦った戊辰戦争の状況を史的名義よりも史的事実から記して曰く、「そもそも維新の事は帝室の名義ありといえども、その実は二、三の強藩が徳川に敵したるものより外ならず」と。もしこの時、徳川方に「三河武士の旧風」があったならば、佐幕の諸藩に再挙を呼びかけ、それが無理としても江戸城を守り、「たとい一日にても家の運命を長くしてなお万一を僥倖し、いよいよ策竭るに至りて城を枕に討死するのみ」であった。これこそが「痩我慢の主義」の「全きもの」である。福澤の講和論者勝批判である（⑥五六二―五六三）。勝は徳川家の安危あるいは外交上の利害と言っているが、その実は「人事国事に痩我慢は無益」と考えていると福澤は見るのである。士風維持から見るならば「国家存亡の危急に迫りて勝算の有無は言うべき限りにあらず」である。いわんや「必勝を算して敗し、必敗を期して勝つの事例も少なからざるにおいてをや」である。ところが勝は当初から必敗を期して、実際に敗れていないのに自から大権を投棄して、ひたすら平和を買おうと努めた。これは確かに「兵乱のために人を殺し財を散ずるの禍をば軽くした」といえるが、「立国の要素たる痩我慢の士風」を損なった責任は免かれない。何とならば「殺人散財は一時の禍にして、士風の維持は万世の要なり」であるからである。福澤のいう士風を考えるならば、「その功罪相償うや否や、容易に断定すべき問題」ではないのである（⑥五六三―五六四）。三河武士たるもの「降参といふ事は、謀にても、君の為にても、武士のせざること也」との『楠正成兵庫記』にある文言通りでなければならない。『葉隠』の著者とともに福澤にとって「忠臣は斯の如く有るべき也」であった。[20]

無論、福澤が真底そう考えていたかどうかは、榎本の嘆願に一役買った事を思えば否定されよう。福澤にとって「本来立国の要は痩我慢の一義」にあるから、その精神をこそ棄てることなく活かして欲しかったのである。「今

後敵国外患の変なきを期すべからざる」状況であるからことさら痩我慢の精神が必要なのである。「俗にいふ武士の風上にも置かれぬ」と言われないよう、また後世の子孫が再演することのないよう、「断然政府の寵遇を辞し、官爵を棄て利録を抛ち、単身去ってその跡を隠すこと」を勝・榎本に福澤は提案するのである。これによってその世教の一万分の一を維持することになり、「三河武士の末流たる徳川一類の身」として「巧名手柄」から自由になるはずである。今からでも遅くは無い。二氏共に世を遁れて維新以来の非を改め、以て既得の功名を全うせんことを祈るのみ、と福澤は訴える（⑥五六六―五七〇）。福澤にあっては勝・榎本が見本となって世に事大主義が蔓延すれば、強国欧米列強に国を売る事にもなりかねない。痩我慢の精神は列強間にあって政権を自国民が担い独立を保つ一つの要件なのである。「内に痩我慢なきものは外に対してもまた然らざるを得ず」（⑥五六四）である。帝国主義下の国際政治の中にあって日本のナショナリティーを維持するのに必要不可欠なのは福澤の見るところ正に三河武士に代表される痩我慢の精神なのである。たとえそれが「窮屈なる三河武士の筆法」から判断するものであったとしても（⑥五六六）。

二　薩摩武士――抵抗の精神――

さて福澤が薩摩武士に対する評価を高めたのは、慶應義塾への入社を西郷隆盛が薦めたこともさることながら、[21] 何といっても薩摩武士が西南戦争に見せた古武士を思わせる抵抗であった。「薩の士人は古来質朴率直を旨とし、徳川太平二百五十余年の久しきも遂に天下一般の弊風に流れず、其精神に一種貴重の元素を有する者と云ふ可し」（⑥五四七）。福澤は天下泰平の中、他藩の如くそれこそ三河武士をも旨としていたであろう「質朴率直」が薩摩藩士には維持されており、これを「一種貴重の元素」といって称えているのである。現実の武士は、それとはお

よそほど遠い存在であったから尚更であったろう。

「当時の武士を見るに、諸侯大夫より軽士に至る迄、治平の徳化を蒙り、公家婦人の如くに成行、荒き風にも当たらず、手足を柔に育て、其の上心にも武道を忘れ、当世の慰のみに泥(なず)み、自国の成敗(せいばい)、家中の仕置も、文育成る家人に任せて、得手勝手に仕置をし、家中の怨も百姓の痛も顧みず、唯己が心の儘に、我意をのみ振舞也」。武士たるものは「元来殺伐を司る家に生れ、手足丈夫に、山川海河事ともせず、寒暑夜月に身を鍛、何連にも剛情成可」はずである。それに比して「当時の士は主将士共に顔の色白く、足の裏和らかに、其上足袋をはき、頭巾をかぶり、形は士にて、体は公卿、心は女子の如し」である。このような有様であるから「危哉。能心得可。剛強を以て体とし、丈夫を以て心とすべき事也」ということになる（北條竹鳳「士道心得書」文化三（一八〇六）年ないし延享四（一七四七）年、あるいは貞享四（一六八七）年）[22]。他人任せの行政、自分勝手な我儘な行動、これが現実の武士の姿である。山野を駆け巡り、寒暑夜月を問うことなく鍛錬し、剛情であるべき武士が、泰平の御世となって軟弱化がすすみ、身なりこそ武士ではあるけれども、過保護のため体つきは公家、心は女性のようになってしまったというのである。福澤の認識も分るというものである。

こうして福澤は西南戦争を面前にして述べる、人々は「文明の虚説」に欺かれて「抵抗の精神」が次第に衰頽していると。したがって西南戦争についても「士民ともに政府の勢力に屏息して事の実」を言わない。それどころか「世上に流伝するものは悉皆詔諛(てんゆ)妄誕(もうたん)のみ」である。その点について咎める者もいない。嘘偽りが事実として伝達され、百年後にはついに事の真相が湮没(いんぼつ)されてしまい、「また踪跡すべからざるに至るや必せり」となる（⑥五三一）。そこで福澤は誰彼と諂うことなく、正に「諂諛の筆を運らす」（④六四）ことなく時の状況に抵抗し、真実を伝えるべく『丁丑公論』（明治十年）の筆をとったというのである。

もちろん福澤の一つの主題は「大義名分は公なり表向きなり、廉恥節義は私に在り一身にあり」である。そし

て「一身の品行相集て一国の品行となり、其成跡社会の事実に顕はれて盛大なるものを目して、道徳品行の国と称するなり」ということであって、ここでも「廉恥節義」という一身の道徳（「私徳」）を問い、それが一国に拡大されること（「公徳」）を訴えるのである（⑥五三五）。福澤のいう「廉恥節義」はむろん事大主義的なものではない。むしろその精神で以て時代に抗するものであり、それは三河武士にみられた痩我慢の精神にも通ずるものである。福澤が西郷に認めたのもその精神であって、決して封建世禄への恋情ではない。大事なのは西郷のその気風なのである（⑥五三六）。

西郷その人もまた「節義廉恥を失いて国を維持するの道決してあらず、西洋各国同然なり。上に立つ者、下に臨みて、利を争い義を忘るるときは、下皆これに倣い、人心忽ち財利に趨り、卑吝の情日々に長じ、節義廉恥の志操を失い、父子兄弟の間も銭財を争い、相讐視するに至る也」（「南洲翁遺訓」[23]）と述べたとされており、福澤の思想にこれは通ずる。さらに西郷は「万民の上に位する者、己を慎み、品行を正しくし、驕奢を戒め、節倹を勉め、職事に勤労して人民其の勤労を気の毒に思う様ならでは、政令は行われ難し」と断言し、明治の高官が「草創の始めに立ちながら、家屋を飾り、衣服を文（かざ）り、美妾を抱え、蓄財を謀り」との輩と化したと嘆き、これでは「維新の功業」は成し遂げられないと悲しむ。そうして「今となりては戊辰の義戦も、偏に私を営みたる姿になり行き、天下に対し、戦死者に対して面目なきぞ」と嘆き、頻りに涙を流したというのも頷けよう[24]。

西郷の心持が「人を相手にせず、天を相手にせよ。天を相手にして己を尽し人を咎めず、我が誠の足らざるを尋ぬべし」[25]であった以上、福澤が西郷を高く評価するのも分ろうというものである。ただ福澤は西郷に「自治の権利」を育むべくその抵抗の精神を生かして欲しかったと悔やむ（⑥五三六）。福澤が自治の可能性を薩摩にみるのは、中央集権化が進み、何をするにも中央の意向、即ち垂直構造宜しく上からの命令のみで動く社会と化しているのに、薩摩にはそれに抗する水平構造宜しく横軸の連携が備わっていたからである。それは確かに久保之

正『論語道国章解』（文化三（一八〇六）年）に依拠する薩摩武士論であったかもしれない。しかし未曾有の西南戦争を起す程であるからして、薩摩士族の連帯意識にとりわけ福澤の目が行ったと思われる。

ところで福澤の見るところ薩摩武士は他藩の武士と異なり、藩主と仲間に対する義務を持ち、栄辱の在る所を二つにしているという。幕末維新期の戦争に薩兵の働が格別であったのは、薩摩藩に限って藩命が厳格であったのではない。また兵器が優れていたわけではない。さらに指揮官が良かったからでもない。ただ「人々個々の働を以て、進めば仲間に対して栄と為り、逃げれば仲間に対して恥辱と為り、其の栄辱近く比肩の同類中に在るが故に、非常の功を奏したるのみ」である（④五一五）。「仲間の約束」と「仲間の栄辱」が薩摩武士の強さの要因なのであって薩兵は恰も「自から運転する器械」であり、その心事を推量すれば、西郷は「唯我仲間の先輩」であって、「我輩仲間の手本」として申し分ない人物であるからこそ彼と進退を与にしたのである。そこに門閥身分意識がないことは勿論である。もしも西郷に一点でも門閥心があるならば、人心はとっくに離散して、西南戦争は起こりようも無かった（④五一六、明治十二（一八七九）年、『福澤文集二編』）。福澤は西郷の象徴性を縦軸ではなく横軸、すなわち上への忠誠ではなく、横への忠誠、すなわち「仲間の先輩」あるいは「仲間の手本」にあると見ているのである。

薩摩にあっては社会を制するものは仲間の約束のみである。他の諸藩士が直に君命に従って進退を決めるのとは大いに違うというのである。薩摩武士も固より君命に従わないことはない。しかし君命に従うのは単に君命あるが為ではない。君命に従うのも仲間の約束なるが故に従うのである。「薩の士族は自由の精神を抱き、仲間申し合せの一体を以て日本普通専制の藩政に服従したる者」なのである（④五一四―五一五）。自由な精神で仲間を作り、その仲間同士で約束を守り、君命に従うのもその約束に則ってのことである。横との約束による仲間の結成はいわば社会契約である。契約を重視すればこそ君命にも従い況や社会の契約も重視する。抵抗権も約束社会

に違反があれば行使することになろう。義に則った抵抗の精神の問題である。

さらに久保を通して見る薩摩武士は、古来の習慣からして門閥の念慮が少なく、専ら自身の働に依頼する習慣を持っており、他藩の士族が廃藩置県の命に由って始めて門閥の夢が驚かされたのであるが、薩摩では数百年の古に醒覚していたか、そうでなくとも古来から門閥の夢をみたこともないと言っても可能であると福澤は断言する（④五一六）。

無論こうした福澤の見る薩摩封建制の有様が一般的に認められていたかというと疑問であろう。確かに当初薩摩にあっては士分の階級を設けることなく、二十一代吉貴の治世にあって始めて家格を定めて維新に及んだとされる。それでも第一に城下士（これには一門・門閥・一所持・寄合・小番・新番・小姓組・与力がある）、第二に外城士（とじょうし）、第三に卒と陪臣という構成のみで薩摩の武士社会は成り立っていたのである。ちなみに西郷は小姓組の出身である。[26] 福澤が「旧藩情」で著わした中津藩と比較しても薩摩の身分格式は極めて少なく、久保の描いた格式論も首肯できることが分る。寄合以下は平等というのが薩摩で、中津における微細なまでの身分格式とはそれは雲泥の差であるのである。また福澤が外城士である郷士を薩摩では奴隷視していない点を挙げているが（④五一四）、それは数の上では城下士の約八倍の人員を擁し、そこに鎌倉武士ないし中世封建制の遺風が温存されていたのであり、[27] これを江戸封建制と対比して、周代封建制を念頭においた封建制の理想と見做す学者も現われるのであった。[28] そしてこの郷士制こそは六百年来の古風を残しているとみられる要因であり、尚、郷士からの人材登用も行われる方針が採られていたというのである。[29]

その他、十一代忠昌の時代、家康に先立つこと一世紀近くに桂庵玄樹による朱子学の振興があり、さらに元久の愛顧を受けた伊集院真梁による禅学の隆盛もあった。薩摩士風に影響を与え続けたと言われる「イロハ歌」も、これら朱子学と禅学を加味した教訓書であった。[30] しかしむしろ福澤がみた仲間意識の涵養は、薩摩藩独特の郷中

ないし方限と呼ばれる組織、特に有名な郷中教育によるところ大であったであろう。それは基本的には忠孝仁義・質実剛健を目標にした文武の鍛錬を目的にしたものであるが、青少年を稚児と二才に分ける。稚児は六、七歳から十二、十三歳までの少年で、十二、十三歳のものを長稚児、それ以下を小稚児と称せられた。二才は十四、十五歳から二十三、二十四歳、つまり元服を終えた青年で構成され、妻帯すれば長二才と呼ばれた。稚児頭・二才頭が青少年教育に従事したのであるが、長幼の序は厳格であった。またその親密なことは兄弟の如きであったと言われている。そして他の郷中のものとの交わりを戒め仲間意識を高め、不良・怠惰のものには厳しい制裁が加えられた。こうして剛毅果断・尊長犠牲といった気風をもった薩摩侍が生まれたのである。[31]

ところで明治の御世が安定してくると「昔日無数の夷斉は今日無数の柳下恵となり、小官を卑とせず等外を不外聞とせずして、大義の在る処に出仕し、名分の存する処に月給を得て、ただその処を失はんことをこれ恐るゝのみ」（⑥五四一）との地位の保全を第一とする「絶奇絶妙の変化」（⑥五四一）が生まれていた。そうした状況下にあって西郷は下野して郷中教育宜しく、「道を同し義相協うを以て暗に聚合せり、故にこの理を益研究して、道義においては一身を顧みず、必ず踏み行うべき事」[32]（「私学校綱領」）との綱領を以て教育に従事し、そして中央の「大義名分」に対して「廉恥節義」で以て「抵抗の精神」を示したのである。福澤が西郷に代表される薩摩武士に共鳴するのも先の痩我慢の精神をみれば、頷けるというものである。

このほかにも福澤には西郷が説いたとされる思想と共鳴するところがあった。例えば西郷の『春秋左氏伝』の位置づけは[33]福澤の少年時の左伝の読書（⑦一二）とその後の思想展開を考えるうえで興味深い。また有名な西郷の敬天愛人の思想は[34]中村敬宇の儒教とキリスト教との折衷と言われる「敬天愛人説」を導入標語としているとされるが、[35]これは『学問のすゝめ』にみられる天賦人権思想と共鳴するところがあろう。さらに西郷が文明の精神を重視していることも、[36]西郷が福澤の『文明論之概略』の読書を薦めていたことを思えば（①六〇）[37]頷けよう。

ただ福澤が西郷を称賛しつつ不学としている点は（⑥五四九）、陸奥宗光が称賛の意を込めながら西郷を「無智の英雄」と理解しているのと相俟って興味深い。[38]

三　元禄武士――正直高尚の精神――

福澤は『学問のすゝめ』十一篇において、「大名の家来によき役儀を勤る者あれば其家に銭の出来るは何故ぞ」として、役得ないし賄賂が三百諸侯の家において殆ど定式の法のようになっており、「旦那のためには御馬前に討死さへせんと云ひし忠臣義士が、其買物の棒先きを切るとは余り不都合ならずや」と論じ、「忠臣義士」を「金箔付きの偽君子」と断定している（③九九）。「名分の虚職の名目」の具体的実像としての武士の偽君子化である。

そして確かに福澤は「元禄年中は義気の花盛りとも云ふべき時代なり」と元禄期を特色づけ、赤穂義士を生み出した赤穂七万石をその具体例として挙げる。そして赤穂七万人の中、義士は討ち入り事件を起した僅か四十七人に過ぎない点を指摘する。福澤によれば、これは人口七百万のうち四千七百人が義士ということであり、義気が時代が降るにつれて落花の時節を迎えていることを考えれば、その三割引と見做せばよく、実に七百万人中で三千二百九十人しか義士はいないことになる。尽忠報国といっても、それを全国の日本の人口三千万からすれば一万四千百人に過ぎない。これでは日本国を守ることはできないと福澤は断ずる（③一〇〇）。

このように福澤は元禄武士の象徴的存在である赤穂義士を取り上げて、その実数が極めて僅かであることを指摘し、さらに忠臣義士といえども「金箔つきの偽君子」に成り下がっていることを糾弾しているのである。時代が降れば堕落するとの一般論ないし堕落史観に即していえばそれまでであるが、それでも福澤は後年、元禄武士に賭けているのである。その元禄武士論を福澤の単なる懐古趣味に解消することはできない。

それでは元禄武士の実像は如何なるものであったのであろうか。元禄期に武家社会を冷ややかにみていた井原西鶴は確かに過去の武士の勇者振りを描き、「武士は人の鑑」との諺をも援用しているが、しかしながらそれは少しも義理にかなった存在ではないと規定する。[39] 確かに「武士の義理程、是非なき物はなし」[40]である。この時期、既に「義理」は内面的規範から外面のそれへと移り始め、「世間」が認める行動へと推移し、個人的感情は「一分」として表現され、「世間」がやはりその判定者になっていたといわれる。[41] そうであればこそ柳沢吉保の側室正親町町子『松蔭日記』に記されているように、世間への義理立てが綱吉に重用され、家宣を将軍職に就かせるのに尽力した吉保に見られる公平な態度となって現れてくるのであった。[42] もっとも西鶴の「義理」は「恥」「面目」とともに「一分」としても表現され、それらは武士仲間での評判、つまり世間での評判として成り立ち、世評との関係に於ける心情的道徳であった。[43]

さて問題は赤穂義士事件である。これが元禄武士道を仮に代表しているとすれば、武士道論からその事件を見る必要があろう。まず重要人物播州赤穂藩主浅野内匠頭源長矩従五位下であるが、彼は本知五万三千石と外に二万八千石を有した殿様であり、時の筆頭家老は後に赤穂義士の象徴的人物となった大石内蔵助であった。長矩は元禄期に書かれた『土芥寇讎記』（どかいこうしゅうき）によれば、「智有て利発也。家民の仕置もよろしき故に、士も百姓も豊也」と、その聡明にして明君ぶりをみることが出来る。しかし引き続いて「女色好叉、切（せつ）也。故に奸曲の諂（へつらい）い者、主君の好む所に随て、色能き婦人を捜し求て出す輩、出頭立身す。況や、女縁の輩、時を得て禄を貪り、金銀に飽く者多し。昼夜閨門に有て戯（たわぶ）れ、政道は幼少の時より成長の今に至て、家老之心に任す」とあって長矩が明君どころか女色に明け暮れている様を描いている。しかも佳人傾国よろしく、内匠頭に取り入る家臣が好みの女性を紹介して出世し、蓄財に励み、政治は幼少期から家老任せであるというのである。大石についても「家老の仕置も心許無く、若年の主君、色に耽（ふけ）るを諫めぬ程の、不忠の臣の政道覚束無し」と、諫言しない大石を「不忠の臣」と

断定し、赤穂藩の政治の不安定性を衝いている。[44]

ところで長矩が起した刃傷沙汰について朝日重章という尾張藩士はその日記に、浅野内匠頭が「欲深き者」吉良上野介義央に「賂を以て諂う事なし」と、吉良の賄賂の要請に断じて応ずることなく、尚追従しなかったことが事の起こりであると記している。[45] そして元禄十五（一七〇二）年十二月十五日の討ち入りについては、「夜江戸にて、浅野内匠家来四十七人亡主の怨を報ずると称し、吉良上野介首を取り芝泉岳寺へ立ち退く」と簡単な記述で終わっているが、これは別に『塵点録』に記したからであろう。[46]

さて浅野と吉良の対立要因は、他に忠臣蔵を忠臣蔵たらしめた竹田出雲『仮名手本忠臣蔵』が浅野の奥方に対する吉良の恋慕であるとする。これは竹本座での初演が寛延元（一七四八）年であるが、これより早い宝永八（一七一一）年に刊行された浮世草子『忠義武道播磨石』では、同じ恋慕も吉良の浅野の小姓への横恋慕となっている。また享保二（一七一七）年の『忠義太平記大全』でも同じ記述であるが、福本日南の『元禄快挙録』（明治末年）は朝日の日記と同じ様に事の起こりを金品の授与の有無に帰して、吉良の年齢からしても美少年争いを否定している。[47]

あと一つこの事件にまつわる記述を拾って見よう。有名な山本常朝が七年間に亘り語り、田代陣基がそれを筆録して有名な『葉隠』である。宝永七（一七一〇）年三月五日に両人初会とあるから、少なくとも事件後八年が経っていることになる。「浅野殿浪人夜討も泉岳寺にて腹切ぬが落度也。又、主を討せて敵を討こと延々也。若其中に吉良殿病死の時は残念千万也。上方衆は知恵かしこき故、褒らるゝ仕様は上手なれ共、長崎喧嘩のやうに無分別にする事はなられぬ也[48]」。『葉隠』によれば吉良の首をとってすぐさま切腹しなかったことが赤穂浪人の落ち度であるという。また主君の敵をとるのに時間を稼ぎすぎであって、この間、吉良が病死していたら敵討どころではなくなってしまっている、というのである。しかし葉隠武士道でより重要なのは、やはり死を賭しての諫

言である。それはこの時代の官僚化した武士が、「国学を知らず、邪正の吟味せず生附の理発任にて、諸人這廻り、おぢおそれ、「御尤」とばかり申に付、自慢・私欲出来るものにて候と也」[49]と化しており、これでは藩はもたないとの認識の下、「奉公の至極の忠節は、主に諫言して、国家治むる事也」と断じて、そのためには諫言可能な身分である家老に出世するのも「奉公の至極」であるという。しかも主従が常に一体であることを求め、諫言という行為が、主従の間に隙間をつくるものであってはならない、と考えるそれなのである。[50]それは「諫は大形は申さぬがよく御座候」として、「言語を以て人を諭さんとする事大形はならぬ事」で「まして君に対しては聞入らるべきやう無御座」であるから、諫めに限らず「われを信ぜざる人に向ひて道理を説候事何之益も無之事に候」[51]と、むしろ諫言をしても無駄であるとの一見反対の如き荻生徂徠の見解に通ずる。徂徠は「われを信ぜらる人」に対する諫言を無駄といっているのである。そこに葉隠武士道に見られる主従一体を前提とする諫言が可能であれば良しとするも、それが既に失われている現実を徂徠が直視していたからである。

さて大石蔵之助であるが、以上の文脈から見ると、彼は義士どころの話ではない。主君に諫言しない不忠者である。死を賭して諫言することを要請する『葉隠』からすれば、忠義者どころか武士の風上にも置けぬ家老となろう。また徂徠ではないがそれを可能とする「士は己を知るものの為に死す」といえる程の主従関係が両者にはなかったからこそ諫言は無駄と大石は考えたのであろうか。内匠頭も賂の件ではあるが諫言を聞き入れる君主ではなかったことは先の朝日日記に見える。

かくして赤穂義士は作られてきた物語ということになる。そしてそれはあるいは「楠がお目見えをする講釈場」という一句が元禄十四（一七〇一）年にあるように、忠臣正成像が当時の民心に広まっており、そういう状況下での討ち入り事件である。そうして、忠臣蔵の原型ともなる近松門左衛門の浄瑠璃『碁盤太平記』が宝永二（一七〇六）年には初演されており、[52]その悲劇性を伴った忠臣義士ものとして正成像と二重映しとなって赤穂義士を

語り、かつ演じ続けられ、歴史にその名を残すことになった。そしてむろん事件以降赤穂浪士は芝居を通じてのみならず、儒者たちの賛否両論のおびただしい議論を経る過程を通して忠義の象徴性を獲得していったのである。ちなみに先の『松蔭日記』に刃傷・討入両事件共、登場していない。

さて福澤であるがその論説で物議を呼んだとして有名なのは『学問のすゝめ』第七編での所謂、楠公権助論である。「古来日本にて討死せし者も多く切腹せし者も多し、何れも忠臣義士とて評判は高し」と述べ、「その形は美に似たれども其実は世に益することなし」と切り捨てる。唯一命をさえ棄れば良いと思うのは「不文不明の世の常」である。しかし「今文明の大義」を規準にすれば、「是等の人は未だ命のすてどころを知らざる者」である。何故ならば元来文明とは、「各其権義を達して一般の安全繁昌を致すを云ふ」からである。「一般の安全繁昌」という功利的目的が福澤の判定基準になっていることは明白である。それに適う限りにおいて討ち死にも敵討ちも道理に適うのである。そして福澤は人民の権理通義を主張し正理を唱えて政府に迫って命を棄てて恥じることなき佐倉宗五郎を唯一の例として挙げるのであった（③七五―七七）。文明を国の独立の意味に解するならば、表向きの大義名分に反するけれども、薩摩武士の抵抗の精神も、あるいは三河武士の痩我慢の精神も「天の道理」ないし「天の正道」に適ったものといえよう。

福澤は「元禄年中は義気の花盛りとも云ふ可き時代」と述べたが、福澤のいう元禄武士論はこのように見てくると、事件以降の論争をも含めて交わされた様々な赤穂義士論[53]に加えるに、天下泰平になって武道論から士道論へと転換していく武士の存在理由をも含めた「武士としては[54]」の作法をも含めた議論であったのであろうか。赤穂義士事件を史実に照らしてみると、福澤のいう正直・高尚な精神をもった人物は逆説的であるが皮肉にも浅野内匠頭長矩その人にも見えてくる。朝日の日記にみる賂を断固拒否する志操高き長矩の姿である。

さて元禄ではないが享保二（一七一七）年に刊行された片島武矩『武備和訓』は、同じ人間でありながら武士

が上に立つ根拠を「仁義文武の道を習ひ、義理を以て主意といたし候」に求めている。そして「三民の上に位して、武備をおさめて君に仕へ、下を教て、上下の中間に居し、国を守る事」としている。したがって「武士は君に仕へて忠信を存し、下を教て慈愛をほどこすの外は、心に思ふ事さらになかるべく候」[55]というのである。これはある意味では儒教的な政教一致思想に基づく士道論で、その端緒は赤穂藩に流された山鹿素行に通常求められるが[56]、代替わりごとに発せられた武家諸法度の冒頭部も、慶長二十（一六一五）年や寛永十二（一六三五）年の「文武弓馬の道」から、天和三（一六八三）年には「文武忠孝」と「礼儀」が登場し、宝永七（一七一〇）年には「文武の道」に「人倫を明らかにし、風俗を正しくすべき事」が登場するに至り、武士といえども武的側面よりも士的側面、即ち士大夫的側面に重心が移っていったことが理解されよう[57]。

しかし天下泰平期の現実の武士を前にして、そのあるべき道を養成せんとする武士道論や士道論が現れたとしても、それは所詮戦国時代の名将の説に拠るもので、聖人の道とは比較にならぬという元禄期の豪傑儒者荻生徂徠の醒めた議論もあった（「徂來先生答問書」[58]）。

にもかかわらず「近来風俗転変し、奢侈超過し、上下その分限の程を失ひ、花麗日々に増し、月々に盛んに為りて、人情浮き立ち、根元の信義薄くなり」、物事がすべて義理によらず、とかく財利によって貧富を眼目とするようになった。「財利は本となり、義理は末になり」であり、「尊卑はただ貧と福とに定まり、貴賤の順序相違したる事、言語道断なり」[59]（武陽隠士『世事見聞録』文化十三（一八一六）年）との時代相をみて、ますます「武士の行状は世の中の鑑となり、人の善悪邪正を糺明し、賞罰を執るべき職分にして、少しも奢らず、また諂はず、いささかも欲なく、身命を国家になげうちて忠を尽くし、孝をたつべきものなり」（同上）との理想的武士像を訴えざるを得ない[60]嘆きも一世紀後には見られた。その半世紀後の明治になって益々それは敷衍化し、西郷ではないが同情を生むからこそ、仮に実在として僅かであったとしても、あるいは道の実質を失った世間体を繕う保身

術的作法であったとしても[61]、さらには単なる義士論としてであっても、福澤もまた理想的武士像を元禄武士に仮託したのであろう。

あとがき

福澤は『文明論之概略』で道徳の問題は普遍性を持つと論じ、より重要なのは知力の涵養であることを力説しているが（④八三―一一四）、日本固有の、あるいは独立した道徳として規定してみせた日本士人の道徳も普遍性への契機をもつと認識したのであろう。したがってそれは外国人にも一脈相通ずるものであった。福澤は商取引の道徳においてそれを発見する。すなわち英国人は堅固なる性質にして、公平実直、自から信じて疑わずであるが、親しくなれば、その交情は容易に変ることなく約束を守る。これは「我元禄武士の気質に等しきものあり」である。そしてそれがアングロ・サクソンの特色であり、英国人が世界にその地位を占め得た理由でもある。英国人の商売についても、「英商は正しく是れ元禄武士」であるとして、「正々堂々の取引、非理の利益は一毫も取らず一毫も与えず」であって、「一度び口に発するときは其一言以て百万金を得失するも屹として動かざる者なり」と論じる。武士に二言はない宜しくイギリス人の商取引の公平実直なことを述べ、それを元禄武士の気質に準えて、福澤はまさに「君子の商売」の見本としているのである（⑭六二七―六二八）。福澤における彼我共通の道徳の発見である。

この点はまた武士道論の古典にも伺うことができる。すなわち「戦闘におけるフェア・プレー！　野蛮と小児らしさのこの原始的なる感覚のうちに、甚だ豊かなる道徳の萌芽が存している」として、これをあらゆる文武の徳の根本ではないかと提議し、「小さい子をいじめず、大きな子に背を向けなかった者、という名を後に残したい」

と言った、小イギリス人トム・ブラウンの子供らしい願いの上に偉大な規模の道徳的建築を建てる隅の首石であることを、武士道のよって立つ礎石に見出し、[62] 宣言されているのである。これは『武士道』の著者新渡部稲造がトーマス・アーノルド（Thomas Arnold）によって理想化された、知育とともに体育を通じての徳育の涵養を計り、クリスチャン・ジェントルマン（Christian Gentleman）の養成を目的としたラグビー校での生活を綴ったトーマス・ヒューズ（Thomas Hughes）の学園小説において発見した道徳である。フェアプレーの精神に武士道の一端を新渡戸は見い出したのである。そうして逆もまた真なりよろしく切腹を以て責任を取る侍が、イートン校を経てオックスフォードのクライスト・チャーチを卒業した典型的な一九世紀英国紳士には正しくジェントルマンと映ったのであった。[63]

（1）以下、福澤諭吉からの引用・参照は慶應義塾編纂『福澤諭吉全集』再版、全二一巻及び別巻（岩波書店、一九六九～一九七一年）を使用し、（巻数・頁数を）このように記す。

（2）福澤と士魂ないし武士道については差し当たり、伊藤正雄「〝さむらい〟福澤諭吉」（同『福澤諭吉論考』吉川弘文館、一九六九年、一七五―一八九頁）、同「福澤諭吉の士魂」（同『福澤諭吉――警世の文学精神――』（春秋社、一九七九年、二五四―二七五頁）、丸山真男「忠誠と叛逆」（『丸山眞男集』第八巻、岩波書店、一九九六年、一九九―二〇六頁）、相良亨『武士道』（塙新書、一九六八年、一六五―一七一頁）、また最近のものとして西村稔『福澤諭吉　国家理性と文明の道徳』第三章「士魂」（名古屋大学出版会、二〇〇六年、八四―一三九頁）参照。

（3）例えば福澤とほぼ同時代を過ごした岡谷繁実が著した『続名将言行録』を見ても、幕藩体制安定期の明君として挙げている徳川将軍は四代家綱、五代綱吉、六代家宣、八代吉宗の四名に過ぎない。『徳川明君　名臣言行録』新人物往来社、一九八一年、参照。

（4）松本靖明校注『新訂　承久記』現代思潮新社、二〇〇六年、二一一頁。尚、原文は片仮名であるが、引用はすべて平仮名に直してある。以下他の引用文献についても同様である。
（5）松本靖明「承久記解説」（同右所収）二九頁参照。
（6）前掲『新訂　承久記』、八八頁。
（7）同右、一八六頁。
（8）同右、一九三頁。
（9）同右、一九九頁。
（10）同右、一八九頁。
（11）吉川本『吾妻鏡』第二巻、名著刊行会、一九七六年、一五一頁。尚、同様の記事は『承久記』『六代勝事記』『保歴間記』京大版『梅松論』にもある。前掲『承久記』七二―七三、一五七―一五八頁参照。
（12）『丸山眞男講義録〔第五冊〕日本政治思想史１９６５』東京大学出版会、一九九九年、九四―九五、一一七頁参照。但し本書では「二品」が義時とされているが、政子の誤りである。
（13）岡谷繁実『名将言行録』（五）岩波文庫、一九四四年、一九八―一九九頁。
（14）湯浅常山『常山紀談』中巻、森銑三校訂、岩波文庫、一九三九年、一七七頁。
（15）丸山前掲『講義録』一一二頁参照。
（16）斎木一馬「『三河物語』考」（『日本思想大系26　三河物語　葉隠』岩波書店、一九七四年）六四六頁。
（17）同右、一九四―一九五頁。
（18）同右、一九二頁。
（19）同右、二六三頁参照。家康は「慈悲を万の根本に定め」とも言っている。『日本思想大系27　近世武家思想』岩波書店、一九七四年、一〇九頁。
（20）前掲『三河物語　葉隠』二五九頁。
（21）石河幹明『福澤諭吉伝』第一巻、岩波書店、一九三二年、七六五頁参照。

(22) 井上哲次郎・有馬祐政編『武士道叢書』下巻、博文館、一九〇五年、一七五、一七八頁。
(23) 『西郷隆盛全集』第四巻、大和書房、一九七八年、二〇一頁。尤も西郷は福澤が「痩我慢の説」でその事大主義を批判した勝海舟に対しては「静岡の勝（安房）坏も、弥願いの通り兵部大丞御免の由、兵制の義都て同人へ御任せ相成り候位にこれなくば、御兵備坏相立ち申す間敷と申され候」（同上、一六九頁）と勝の軍事関係の能力を高く評価し、勝が余人を以て変えがたい旨述べている。
(24) 同右、一九五頁。
(25) 同右、二〇六頁。
(26) 勝田孫弥『西郷隆盛伝』一八九四年版の翻刻、第一巻、至言社、一九七六年、三頁参照。
(27) 圭室諦成『西郷隆盛』岩波新書、一九六〇年、八―一〇頁参照。
(28) 亀井南冥「南遊紀行」（『亀井南冥・昭陽全集』第一巻、葦書房、一九七八年）、四七五―四七六頁参照。
(29) 『島津斉彬言行録』岩波文庫、一九四四年、一六二―一六三頁参照。
(30) 谷口隆道『薩藩士風考』金海堂書店、一九三四年、一一一―一一二頁参照。
(31) 同右、一一二三―一三五頁、圭室前掲、四―六頁、池田俊彦『島津斉彬公伝』（中公文庫、一九九四年）、三三四―三三五頁参照。
(32) 前掲『西郷隆盛全集』三三一頁。
(33) 同右、二一一五頁。
(34) 同右、二〇五―二〇六頁。
(35) 平川祐弘『天ハ自ラ助クルモノヲ助ク　中村正直と『西国立志編』』名古屋大学出版会、二〇〇六年、四四―五七頁参照。
(36) 前掲『西郷隆盛全集』一九八―一九九頁参照。
(37) 石河幹明『福澤諭吉伝』第二巻、岩波書店、一九三二年、五〇八―五一〇頁。石河も「西郷とは遂に相見ざりしかども互に景慕の情を寄せて自から意気の相通ずるものがあったらしい」（同上、五二三頁）と述べている。
(38) 川崎三郎『増訂　西南戦争史　全』博文館、一九〇七年、一三三七頁参照。

(39) 山本博文『武士と世間　なぜ死に急ぐのか』中公新書、二〇〇三年、一七一頁、『新日本古典文学大系77　武道伝来記　西鶴置土産　万の文反古　西鶴名残の友』岩波書店、一九八九年、七頁、参照。
(40) 同右、一五六頁。
(41) 山本前掲、一七二頁参照。
(42) 同右、一九三―一九四頁参照。
(43) 高尾一彦『近世の庶民文化』岩波現代文庫、二〇〇六年、二四三頁参照。
(44) 金井圓校注『江戸史料叢書――土芥寇讎記――』人物往来社、一九六七年、三四九―三五〇頁。尚、この点、及び他の史料からによる同様な評価については磯田道史『殿様の通信簿』朝日新聞社、二〇〇六年、二三―四八頁参照。
(45) 朝日重章著・塚本学編注『摘録　鸚鵡籠中記――元禄武士の日記――』(上)、岩波文庫、一九九五年、二五四―二五五頁。尚、室鳩巣の見解も同様である。前掲『近世武家思想』二七四頁。
(46) 同右、三〇四頁参照。
(47) 氏家幹人『武士道とエロス』講談社現代新書、一九九五年、三九―四二頁参照。
(48) 前掲『三河物語　葉隠』二三七頁。
(49) 同右、五七八―五七九頁。
(50) 同右、三五四頁及び相良亨「『葉隠れ』の世界」、同上、六七七頁参照。
(51) 荻生徂徠「徂來先生答問書」『荻生徂徠全集』第一巻、みすず書房、一九七三年、四五五―四五六頁。
(52) 兵藤裕己『太平記〈よみ〉の可能性　歴史という物語』講談社学術文庫、二〇〇五年、一五四―一五五頁参照。
(53) 具体的史料は前掲『近世武家思想』一六三―四五一頁、その意味については差し当たり田原嗣郎『赤穂四十六士論――幕藩制の精神構造――』吉川弘文館、一九七八年参照。
(54) これに関して氏家幹人『江戸藩邸物語　戦場から街角へ』中公新書、一九八八年、一七―二四頁参照。
(55) 前掲『武士道叢書』下巻、四〇頁。
(56) 例えば『山鹿語類』の「士道」(同右、上巻、七九頁)参照。

（57）前掲『近世武家思想』四五四―四五九頁参照。

（58）前掲『荻生徂徠全集』第一巻、四六四頁。

（59）武陽隠士『世事見聞録』本庄栄治郎校訂・奈良本辰也補訂、岩波文庫、一九九四年、一八―一九頁。

（60）同右、二〇頁。

（61）小澤富夫『歴史としての武士道』ぺりかん社、二〇〇五年、二一六―二一七頁参照。

（62）新渡戸稲造著『武士道』矢内原忠雄訳　岩波文庫、一九七四年、二九―三〇頁。Inazo Nitobe, *Bushido: The Soul of Japan*, 14th Edition, Tokyo: Teibi Publishing, 1908, pp.7-8. Thomas Hughes, *Tom Brown's School-Days*, Oxford World's Classics,Oxford: Oxford University Press, 1989, Chap.6.（トマス・ヒューズ『トム・ブラウンの学校生活』前川俊一訳、上巻、岩波文庫、一九五二年、第六章）参照。但し新渡戸が引用している一文の文字通りの該当箇所はないので、新渡戸は聞いた話を記したのであろうか。尚、アーノルドの人となり、教育理念の実像と虚像については Terence Copley, *Black Tom–Arnold of Rugby: The Myth and The Man*, London: Continuum, 2002、またアスレティシズムの教育効果と紳士教育については村岡健次「『アスレティシズム』とジェントルマン」（村岡『近代イギリスの社会と文化』ミネルヴァ書房、二〇〇二年、所収）参照。

（63）松村昌家「A・B・ミットフォードと神戸事件」同編『阪神文化論』思文閣出版、二〇〇八年、二六五―二七三頁、Lord Redesdale, *Memories*, London: Hutchinson, 1915, pp.492-494 参照。