

國學院大學學術情報リポジトリ

芸道と武士道における美の顕現をめぐって：
「初心」の概念についての倫理的考察

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 吉原, 裕一, Yoshihara, Yuichi メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000775

芸道と武士道における美の顕現を めぐって

—「初心」の概念についての倫理的考察

吉原裕一

0. はじめに

古来、花鳥風月を友としてきたわが国において、美しいものとは何かと問うならば、春の桜や秋の紅葉を筆頭に、四季折々の様々な自然を賛嘆する声を引きも切らぬことであろう。しかし、あらためて考えてみると、そうした美しいものは自ずから美しいものとして存在しているわけではない。たとえば、花より団子を愛でる人々にとっては、「心ここに在らざれば、視れども見えず」という『大学』の指摘の通り、花の美しさは眼に入っていないのである。このように、世界にどれほど美しいものが存在しようとも、それを美しいと感じる人がいなければ、それらの美は存在しないも同然だと言わざるをえない。

つまり、「美しいもの」とは、我々が何かを美しいと感じている刹那の、その意識の中にのみ存在しているのだということになる。もちろん、我々の感覚としては、我々が見ている外物こそが美しいわけであるが、万人がそれを美しいと認めることはないのだから、やはり正しく言うならば、何かを見てそれを「美しい」と感じる人の意識の中にこそ、真に「美しいもの」があるのである。

「美しいもの」を見ると、我々は喜びを感じる。ふとした偶然で「美しいもの」に出合った感動は、詩歌をはじめとする文学においても数多く表現されてきた。だが、先に述べたように、「美しいもの」がそれとして成立するかどうかは我々の心に懸かっている。それを踏まえるならば、我々は、常に自らの心を「美しいもの」を美しいと感じる状態に置くことで、「美しいもの」との喜ばしい出会いの契機を、偶然から必然へと限りなく近づけてゆくことが可能となる。わが国の先人には、美を追求する際に修養を重ね、自己の心を問う姿勢を保ち続けた例が数多く見られるが、それはこのような考えに基づいてのことではないかと考えられる。

前置きが長くなったが、本稿の目的は、世阿弥（1363? -1443?）が遺した秘

伝書『風姿花伝』『花鏡』ならびに、近世の兵学者大道寺友山(1639-1730)が著した武士道書『武道初心集』をめぐる思想的な考察である。申楽を大成した世阿弥は、舞台の上での美の追求に生涯を懸け、治世の武士道を説く友山は、「美事な武士」たるべく身命を捨てる覚悟で生きることを説いた。

時代も置かれた立場も異なるが、この両者の思想には共通点がある。

一つには、自己が他者の心に、美しいという感興を生み出すにはどうすればよいのかを追究し、それを実現しようとしたことである。申楽が理想とする美も、武士としての美しい生き方も、本人の自己満足では意味がない。あくまでも、それを見た他者が、心に美しいと感じてくれるからこそ意味がある。すなわち、彼らが目指したのは、自己と他者の間での真実の美の共有であり、したがってその試みは両者共に倫理想として結実することで完成しているのである。彼らは、内容は異なっても、他者の心をおもんばかり自己の心を錬磨するという形を自己の修養の過程に組み込み、目指す理想を実現しようとしたと言える。

もう一つは、「初心」を忘れるなど強調している点である。初心とは、その道を学びはじめの未熟な段階における心もちのことだと一般には解されているが、世阿弥や友山は、この語を用いる際、さらに深い意味を込めている。大まかに先取りして言えば、我々の人生が不可逆であり、現前の一瞬一瞬を積み重ねてゆくことこそが人生のありようだと知るなら、何事を為すにしてもまさに今の一瞬こそが人生の全てであることになる。そうした自覚に基づき、両者は共に「初心」という言葉を重要な手がかりとして、自己の当為についてそれぞれの明確な答えを導き出している。

つまり、この両者の思想においては、美と倫理という一見異なる概念が、密接に関わりをもって両立しているという特徴を指摘することができるのである。次節以降、そのことを明らかにするために、それぞれの思想に関して整理と考察を加えてゆくことにしたい。

1. 「申楽」は自己と他者が対峙する場である

世阿弥が室町幕府の三代將軍足利義満の庇護を受けていたことはよく知られているが、その後、義持や義教の代になると次第に冷遇されるようになり、晩年の世阿弥は佐渡への配流という憂き目に遭っている。そうした厳しい状況を生きてゆくなかで、世阿弥は、自身の申楽という芸道が観客の支持によって成り立っていることを熟知し、次のように述べている。

この芸とは、衆人愛敬をもて一座建立の寿福とせり。ゆゑに、あまり及ばぬ風体のみなれば、また諸人の褒美欠けたり。このために、能に初心を忘れずして、時に応じ所によりて、愚かなる眼にも「げにも」と思ふやうに能を

せんこと、これ寿福なり。〔『花伝』奥儀讃歎云p.117〕⁽¹⁾

申楽は、興行を通じ一座を維持してゆかねばならないが、それにはまず観客に集まってもらうことが必要である。観客に理解されないものを演じてばかりいると、喜んでもらえず、結果的に観客を失ってしまう。そうなのは、申楽が続けてゆくこと自体が立ちゆかない。だから、時と場合にあわせ、たとえ申楽を深く解しない観客を前にしても、面白いと思わせるように演じよと世阿弥は説く。

しかし、これは観客に迎合するものやむをえないといった妥協ではない。逆に、どのような観客であれ、喜ばせることができないようなら、それは真に申楽を演じていることにはならないのだという世阿弥の力強い主張なのである。自己の善しとする価値観を他者に押しつけるのではなく、あくまでも他者と価値を共有することに重きを置けるのは、世阿弥が自身の申楽の価値を普遍だと確信していることによる。そうした世阿弥の高い矜持を踏まえないと、彼の言葉の真意を見誤ることになってしまう点には留意すべきであろう。

したがって、世阿弥の申楽は、自己と観客の対峙という場において成立するのだと言える。世阿弥は観客を選ぶことはできず、しかも相手がいかなる観客であれ、さすがと思わせるような芸を演じなければならないのである。ゆえに、世阿弥は、何を演じるか、どのように演じるかといった工夫の全てを、自己と観客との関係性において編み出さざるをえない。その意味で、世阿弥の申楽にとって、美と倫理とは不可分の問題であったのである。

さて、以上に見てきた文脈から、「初心を忘れずして」という言葉には、自己の芸に慢心し、観客を置き去りにした独り善がりにならないようにせよという趣旨の戒めが集約されていることになる。しかし、ここで「初心」を若く未熟であったときの心もちと単純にとらえ、世阿弥が主張しているのは自己が観客を前に演じているまさに今「初心」を持ってということであると解しては、文意が通じない。事実、「初心」を持っていたのは過去の自己であり、今の能を演じている自己ではないからである。したがって、「初心を忘れずして」とは、今の自己が追求し続けるべき刻下の心境を指していると、ひとまずはそのように押さえることができるであろう。その具体的な内実を考察するには、世阿弥が申楽において目指した美の理想である「花」とは何かを明らかにする必要がある。次節では、彼がその実現に懸けた苦心の跡を追ってみよう。

2. 「花」には「種」が必要である

世阿弥が、実際の花を例えとして、「花」とは何かを端的に説明している次の言葉を紐解くことから始めたい。

そもそも花と云ふに、^{ばんぼくせんそう}万木千草において、^{おりふし}四季折節に咲くものなれば、その時を得て珍しきゆゑに、^{もてあそ}翫ぶなり。^{さるがく}申樂も人の心に珍しきと知る所、すなはち面白き心なり。花と、面白きと、珍しきと、これ三つは同じ心なり。(『花伝』第七別紙口伝p.149)

四季折節に咲く花は、その季節ならではのものだからこそ、それを見る人々がおや珍しいと思い、次いで心に感興を催す。その意識の流れを一言でまとめると、その人が花を美しいと感じている、ということになる。したがって、人が見る対象について抱く印象である「花」すなわち美と、「面白き」、「珍しき」の三つは、同じ一つの心を分析して表現した言葉だと世阿弥は説く。

では、どのようにすれば、相手に「珍しき」と思わせることができるのか。世阿弥は、「珍しき」という感を生み出すための具体的な手立てについて、次のように述べている。

花と申すも、^{よろず}万の草木において、何れか四季折節の時の花の外に、^{ほか}珍しき花のあるべき。そのごとくに、^{せい}習ひ覚えつる品々を究めぬれば、^{とき}時折節の当世を心得て、時の人の好みの品によりて、その風体を取り出だす。これ、時の花の咲くを見んがごとし。花と申すも、^{ものかす}去年咲きし種なり。能ももと見し風体なれども、^{きわ}物数を究めぬれば、その数を尽す程久しし。久しくて見れば、また珍しきなり。(『花伝』第七別紙口伝p.150)

「珍しき」と思わせるには、その対象が今までに無かった新しいものである必要はない。四季折々の花は、毎年変わらずその季節になれば咲くのであり、その意味では珍しいものではない。しかし、先に触れたように、その季節ならではのものであるという点が、花を見る人に、一年ぶりゆえに「珍しき」という感を与えるのである。それと同様に、申樂も常に新作を披露する必要はなく、自分が十分な数の演目を修得しておいた中から、観客の好みに応じて適宜演じればよい。観客がすでに知っている演目であっても、久しぶりに見たのであれば「珍しき」「面白き」と感じてもらえるのだと世阿弥は説くのである。

したがって、まず努めるべきは、「物数を究め」ること、すなわち自己が演じることのできる演目の数を増やす稽古である。どんなに立派な芸であっても、同じ内容を度重ねて見せれば、やはり観客に飽きられてしまう。そうならないための地道な努力こそが、結果的に観客の心に「花」を生み出す基すなわち「種」になるのだという事実を、世阿弥は以下の言葉で端的に強調している。

この、物数を究むる心、すなはち花の種なるべし。(『花伝』第三問答条々下p.93)

されば、花とて別にはなきものなり。物数を尽して、工夫を得て、珍しき感を心得るが花なり。「花は心、種は態^{わざ}」と書けるもこれなり。（『花伝』第七別紙口伝p.151）

このように、「物数を究め」ることは「花」を実現するための「種」として不可欠なのであるが、その過程で重要なのが「初心忘るべからず」という修養だと世阿弥は説いている。この点について整理しておく。

しかれば、芸能^{くわいあが}の位上れば、過ぎ^{ふうてい}し風体をし捨てし捨て忘るること、ひたすら花の種を失ふなるべし。その時々^{ときとき}にありし花のままにて、種なければ、手折れる枝の花のごとし。種あれば、年々時々^{としとしときとき}の頃になどか逢はざらん。ただ、かへすがへす初心を忘るべからず。（『花伝』第七別紙口伝p.162）

上で述べるように、芸が上達しても、自分が過去に演じた芸を忘れ捨て去ってしまうならば「物数」は保てない。その時の芸に「花」があっても、それを「種」として取っておくことができなければ、まるで生け花のように一時的なものとして終わる。「種」さえ取っておけるならば、また時間を経て再演することが可能である。そのためには「初心を忘るべからず」と述べているのだから、この「初心」とは「過ぎし風体」を忘れない工夫に関わっていることがわかる。『花鏡』の以下の言葉と併せて考察する。

功成^{こうなり}り名達^{なと}ぐる所は、能の上がる果^かなり。上がる所を忘るるは、初心へかへる心をも知らず。初心へかへるは、能の下がる所なるべし。しかれば、今の位^{くらゐ}を忘れじがために、初心^{こころ}を忘れじと工夫するなり。かへすがへす、初心を忘るれば初心へ返^{こわり}る理を、よくよく工夫すべし。（『花鏡』奥段p.311）

名声を博するに至るのは、芸が上達した結果なのであるが、これまで自己がどのように上達してきたのかという過程についての反省がないならば、ともすれば芸が未熟であった「初心」の頃に逆戻りしてしまう危険性をも認識していないことになる。世阿弥は言う。

自己の「今の位」を知るためには、自己を客観的に見るための指標が必要であるが、それを世阿弥は「初心」と位置づけている。「初心」は自己の芸の出発点であり、自己にとってのいわば座標軸の原点である。「初心」の自己と「今の位」とを比較すれば、現在の自己がどれほどのものかということ把握できる。したがって、「初心を忘るべからず」という言葉の真意は、「初心」を手がかりとし、常に現在の自己を反省して見つめ直せということにはほかならない。「功成り名達ぐる所」に至った者は、慢心して自己の芸に対する反省を忘れがちになる虞があ

る。「初心を忘るれば初心へ返る」とは、「今の位」への反省（すなわち「初心」との比較）を忘れるならば、今の芸がおろそかになってしまう、だから常に「初心」を思い起こすことを忘れるなど戒めているのである。

くどいようであるが、現在の自己を反省するには、それを外から眺めることのできる視点に自己が立たなければならない。それが「初心」であり、自己が見つめるべきはもちろん「初心」そのものではなく、あくまでも現在の自己（「今の位」）の方である。そのために必要な「初心」という視点を常に忘れないようにせよと世阿弥は強調しているわけであり、これは自己が油断して未熟な「初心へ返る」ことを避けるための修養である。

『風姿花伝』で世阿弥が説いたこの教えは、『花鏡』においてはさらに重きを増し、次のように述べられている。「初心」という概念の拡充について、簡潔に触れておく。

しかれば当流に、^{まんのういつとく}万能一徳の一句あり。
^{しよしんわするべからず}初心不可忘。

この句、三箇条の口伝あり。
^{ぜひのしよしんわするべからず}是非初心不可忘。
^{じじのしよしんわするべからず}時々初心不可忘。
^{ろうこのしよしんわするべからず}老後初心不可忘。（『花鏡』奥段p.310）
^{おくのだん}

「是非初心」の一条は、先に見たように、自己の芸の出発点である「初心」という視点から、現在の自己の芸の「是非」を問うことを忘れないようにせよという戒めである。

次に、「時々初心」とは、「初心より^{としざか}年盛りの頃、老後に至るまで、その^じ時^{ぶん}分^{ぶん}々々の芸曲、^に似^あ合^あひたる風体を^{たしな}嗜^{たしな}みしは、時々^{じじ}の初心なり」（『花鏡』奥段p.314）と説かれるように、自己が上達してゆく過程で各々の演目を修得したその時点をそれぞれの「初心」と定め、それらを忘れてはならないという戒めである。すでに見たように、「物数」という「種」を持つためには、過去に修得した演目を忘れないことが不可欠である。そして、それらを初めて演じた「時分」を思い起こすことは、それを再び演じる現在の自己の芸を問う視点を得ることにほかならない。『風姿花伝』で明言されていたところの「初心」は、「是非初心」であったが、『花鏡』ではそれが「時々初心」へと広げられたことで、現在の自己を反省するための視点が多角的に（「種」の数だけ）得られている。それはすなわち、現在の自己を見つめる意識が、より強く指向されていることを意味している。

さらに、「老後初心」に至っては、その意識が徹底されることとなる。「命には^は終りあり、能には果^はであるべからず。その時分々々の^{いつていつていつて}一体々々^{わた}を習ひ^{わた}渉りて、また、老後の風体に^は似合ふことを習ふは、老後の初心なり」（『花鏡』奥段p.314）

と説かれるように、すでに壮年時代に修得した「種」があっても、老後は見た目の美しさも運動能力も衰えるために以前と同じ「花」を実現することができない。そこで、世阿弥は「麒麟も老いては驚馬に劣る」という例えを引き、五十を過ぎたら多くの演目は若者に譲り、演じないのが一番であると述べる一方で、同時に父の観阿弥が五十二歳で亡くなる直前の申樂が、控えめに演じたにもかかわらず「花はいや増しに見えしなり」「老木になるまで花は散らで残りしなり」(『花伝』第一年来稽古条々上p.31)という見事さであったとも述べている。世阿弥にとって、父の観阿弥は「能には果てあるべからず」という真実を体現した生き証人であったのである。

したがって、老後には、以前の芸を基とはしながらも現在の自己に適した芸を新しく模索することが求められる。以前の芸の再演では、若いときのものには見劣りするのだから失敗してしまう。最盛期の自己の実績に寄りかかることなく、新たな芸の境地を追求してゆく老後は、その挑戦の全てが「初心」となる。自己の衰えという事実から目を逸らさず、常に現在の自己を見つめ続ける視点が「老後初心」である。いわば原点に立ち返ることになるのだが、これまでの「是非初心」「時々初心」が反照的に現在の自己を浮かび上がらせるのである。

こうして見ると、世阿弥は三つの「初心」を挙げているが、それら三つに共通する核心は、現在の自己を厳しく見つめる反省に「初心」が必要だという点である。したがって、「初心不可忘」とは、その反省を常に行うことを忘れるなという戒めを意味していることになろう。それはすなわち、現在の自己が「花」を咲かせるに足る力を持っているか否かを自ら問い続けよということなのである。

3. 忘我の心にこそ「花」は咲く

さて、前節では、「花」を実現するのに必要な「種」を持つための修養として、世阿弥が強調する「初心」についての考察をおこなった。先に引用した『花伝』第七別紙口伝の「習ひ覚えつる品々を究め」ることを目指す人生の過程では、三つの「初心」が肝心だという結論になるのだが、しかし、「種」があるだけでは「花」は実現できない。こうした周到な準備を積んだ自己が、観客と対峙して相手に「珍しき」「面白き」と思わせるには、さらに「時の人の好みの品」に合致するように「工夫を得」る必要がある。ここでは、世阿弥がどのようにして「珍しき」という感を生み出そうとしているのか、その内実を明らかにしてゆきたい。

たとへば、弓矢の道の手立てにも、名将の案・計^{はか}らひにて、思ひの外なる手立てにて、強敵にも勝つことあり。これ、負くる方のためには、珍しき理に化^{ことわり}かされて破らるるにてはあらずや。これ、一切の事、諸道芸において勝負^{しやどうけい}に勝つ理なり。かやうの手立ても、事落居^{らくきよ}して、「かかる謀^{はかりごと}よ」と知りぬれ

ば、そののちはたやすけれども、未だ知らざりつるゆゑに負くるなり。、『花伝』第七別紙口伝p.168)

いくさにおいて、「思ひの外なる手立て」を講じられたために強敵が負けるということもある。負けた側は「珍しき」作戦に引っかかったわけであるが、それも後から考えてみれば特段のことはない。つまり、相手が「未だ知らざりつる」ことを仕掛けるから、相手は意表を突かれて「珍しき」と感じて即座に対応できなくなるのであり、世阿弥は「思ひの外なる手立て」こそが「一切の事、諸道芸において勝負に勝つ理なり」と断ずる。

このように、自己が行うことを相手は知らないという状況を作り出すことの重要性を、世阿弥は「秘すれば花なり。秘せずは花なるべからず」(『花伝』第七別紙口伝p.167)という言葉で表現している。秘事とされている内容は、実は分かってみればたいしたことではなくとも、それを秘するという形が大事なのである。しかも、世阿弥はさらに、

さるほどに、秘事とて一つをばわが家に残すなり。ここをもて知るべし。たとへ現さずとも、「かかる秘事を知れる人よ」とも、人には知られまじきなり。人に心を知られぬれば、敵人油断せずして用心を持てば、かへつて敵に心を付くる相なり。敵方用心をせぬ時は、こなたの勝つこと、なほたやすかるべし。、『花伝』第七別紙口伝p.168)

と述べているように、たとえ秘事の内容を知られなくとも、自己が秘事を持っているということさえ知られてはならないと言う。それらは全て、相手を「油断」させるための工夫である。相手の意識を「用心」する方へと働かせず、「油断」した状態にできるならば、自己が相手の「思ひの外」に立つことが容易になる。そのために、自己の意図を秘し、こちらが何事かを秘しているという形さえも秘すべきだと説くのであるが、世阿弥のこの教えこそがまさに「秘事」である。

まづ、この花の口伝におきても、「ただ珍しきが花ぞ」と皆人知るならば、「さては珍しきことあるべし」と思ひ設けたらん見物衆の前にては、たとひ珍しきことをすると、見手の心に珍しき感はあるべからず。見る人のため、「花ぞ」とも知らでこそ、為手の花にはなるべけれ。されば、見る人はただ「思ひの外に面白き上手」とばかり見て、「これは花ぞ」とも知らぬが、為手の花なり。さるほどに、人の心に思ひも寄らぬ感を催す手立て、これ花なり。、『花伝』第七別紙口伝p.167-168)

このように、世阿弥が秘事とする「珍しきが花」であるという真実をもし観客

が知るならば、どんなに「珍しき」ものを演じて見せても観客は「珍しき」とは思ってくれなくなるが、これもまた真実である。したがって、演じる自己は、観客にただ「面白き」とだけ思わせるようにして、何が「珍しき」と感じさせるのか、何が「花」を実現しているのか、そういうことをまったく考えさせないように観客を導く必要がある。その結果として「人の心に思ひも寄らぬ感を催す」ことができたのなら、ここに至るまでの「手立て」こそが実は「花」なのだと世阿弥は結論づけるのである。

以上、考察してきたように、世阿弥の説く「花」とは、実体を持つ美ではない。「為手」である自己ができることは、「初心」を忘れずに自らの芸を錬磨して数多くの「種」を準備し、「珍しき」ことを演出しようとするこちらの趣向は観客にまったく知られぬようにし、観客を前にあくまで自然に自己の芸を演じるという「手立て」、それのみである。しかし、それが図に当たるならば、観客の心に見事な「花」を咲かせることができるわけである。ゆえに、世阿弥が目指した美の理想である「花」を実現する主体は、実は世阿弥ではなく観客であると言うべきであろう。「花」は、「為手」自身が持つものではなくて、「為手」の「手立て」の力によって観客の心の中に引き起こされるものであるからこそ、「老後」の「為手」にもその追求が可能なのである。

世阿弥の申楽は、そうした自己と観客とを架橋するための大掛かりな装置あるいは仮想世界であると言える。しかも、それを作り上げているのは全て世阿弥であって、観客は知らずに彼の世界へ取り込まれているのである。観客は、世阿弥の申楽を見るうちに、本来の人倫世界からひととき切り離されて、夢幻の世界に遊ぶ。そして、芸に引き込まれて世阿弥と自己とが一對一でまさしく対峙しているを感じた刹那、世阿弥によって、心に見事な「花」を咲かされるのである。

世阿弥の「花」とは、このように倫理と美が相成す意識現象であるということをごここまで明らかにしてきた。しかし、実はこうした考察自体が世阿弥の目には苦々しく映るものであろうことを思えば、遅まきながら憚りを禁じ得ない。舞台裏を暴くようなまねは、野暮の骨頂だからである。しかし、彼が強調したように、秘事はその存在さえも秘されているのでなければ、意味を失ってしまう。したがって、近代、世阿弥の秘事を表す言葉が世に流布した時点で、世阿弥自身は、こうした野暮についてもあきらめてくれるはずであると信じ、ひとまず以上の考察を終えることとしたい。

4. 時勢に遅れた武士たちを救う『武道初心集』

ここからは、大道寺友山が『武道初心集』⁽²⁾で説いている武士道思想に考察を加えてゆくが、最終的には先に見た世阿弥の思想との比較を試みるつもりである。その方法の有効性も含め、従来の研究では若い武士に向けて説かれたものと単に

踏まえられてきた「初心」という言葉の意味の再検討を行い、友山の主張の真意を明らかにしてゆきたい。

『武道初心集』は、友山が75歳で正徳四年（1714）越前松平家に仕えて以後、享保十五年（1730）に92歳で亡くなるまでの間に著されたものとされている。いくさが絶えてから約百年の泰平の世であり、佐賀鍋島藩で密かに武士道書『葉隠』が成立したのと同じ時期である。

同書は五十六の章から成り、ほぼ全ての章末は「初心の武士心得よつてくだんのことしの為仍如件」という言葉で締めくくられている。ここからひとまず、友山が対象としているのは「初心」を持つ武士であり、その章に記した内容を常に心がけよと呼びかけていることが分かる。では、友山が当時の武士が置かれた社会背景をどのように捉えていたのか、その点から整理しておこう。

友山は、正徳・享保時代に生きる武士たちを「天下静謐の世に生れ合たる武士」「治世の武士」（p.33-34）と位置づける。このような言い方をするとときに念頭に置かれているのは、かつての「戦国に生れ合たる武士」（p.53）である。この両者で対照的なのは、日常におけるいくさの有無である。もともと、自らの荘園を守るために武装して戦うようになったのが武士の起こりであり、したがって武士とは、端的に戦うことをもって生活手段としている人々を指している。したがって、戦国時代が終わるまでは、自らが戦いに勝ち、生き残っているという事実自体が、自己がまさしく武士であることの存在証明であった。

しかし、友山が目前にしているのは、たまたま武士の家に生まれたものの、いくさを経験した者などはすでに周囲に誰もおらず、ただ父祖から爾々と家職を受け継いで生きているだけの人々である。いわば、「武士」を先祖に持っていた人々と言うに過ぎず、彼らの現在は先祖たちの生活とはまったく異なっている。それにもかかわらず、彼らは「武士」として、戦国時代さながらの古い道徳を社会から要請され続けているのである。すなわち、彼らにおいては、理想として押しつけられる道徳と自己の日常における現実とがまったく乖離していたのであり、彼らに武士としてのあるべき生き方が見えなくなったのは当然の帰結であった。⁽³⁾

概括すると、友山が目指したのは、古来の「武士」のように生きようとしても現実からの手応えが得られない状況に置かれている「治世の武士」に対し、古来の武士道の骨子と彼らの日常生活とを架橋する思想を打ち出すことであったと言える。それを通して友山は、自己の生き方に悩む当時の武士たちに存在証明を自得する機会を与えようとしたのであった。次節以降、『武道初心集』が説く世界観を中心に、友山の苦心の後をたどってみたい。

5. 常に死の覚悟を持っていると長生きをするというパラドックス

友山は、『武道初心集』の読者に対し、まず自己とは何者であるかという自覚

を植え付けるところから始める。同書の冒頭に掲げる文言を、以下に引用する。

武士たらんものは正月元日の朝雑煮の餅を祝ふとて箸を取初るより其年の大晦日の夕に至る迄日々夜々死を常に心にあつるを以本意の第一とは仕るにて候。死をさへ常に心にあて候へば忠孝の二つの道にも相叶ひ萬の悪事災難をも遁れ其身無病息災にして寿命長久に剩へ其人がら迄も宜く罷成其徳多き事に候。(p.29)

友山は、いきなり「武士たらんものは」と決めつけることにより、読者を自らの側へ引き込んでいる。ここをかりに「武士は」「武士たるものは」と述べるのでは、そうはいかない。先に触れたように、彼らは武士の家に生まれたとはいえ、自己が武士であるという自信を十分には持てずにいる人々である。そうした彼らに対し、真の武士と呼ばれるにふさわしい資質を備えたいのならば以下を心がけるべし、と彼らの気を引くように導いているのである。これによって、読者は自然に、友山の説く理想的な武士の姿を目指すための出発点に立つこととなる。

また、友山は彼らの強い自覚を促すため、「恥を知」らない者には何を教えても無駄だと厳しく批判し (p.40)、礼儀を守らずに朋輩と軽く遊び歩く者には、姿は武士でも心は人足などの庶民と同じであると切り捨てる (p.86)。このように、友山は読者にたびたび、理想の武士を目指したいのか、それとも落伍してしまってよいのかという意思確認を自ら行わせることにより、彼らが自律的に理想へと向かうように励ましているのである。

先の引用の考察に戻るが、友山は、常に心に死の覚悟を持てという修養を説くものの、その目的は、主人への忠と親への孝を両立させ、災難・病気を避けて寿命を延ばし、人品骨柄を良くする等、読者に充実した人生を全うさせることにある。「死を忘れて油断致す心」(p.30)があると日々の生活が疎略になるが、自己に明日は無いかもしれないとの覚悟が心底にあれば、主君への奉公も親への孝行も今日限りだと思って真剣に取り組むはずであろう。そのように悔いの無い日々を積み重ねるために、「死を常に心にあつる」修養は有効であると言うのである。

一見すれば、上手い工夫であると思える死の覚悟についての戒めであるが、ここに友山の巧みな仕掛けが施されていることには留意すべきである。誤解を防ぐためにことうわておくと、自己の命は今日限りかもしれないから今日一日を頑張ろうという趣旨の、実用的な短期目標を日々設定し続けるような営みは、やはり今日も死ぬことはなかったという日々が積み重なってゆく事実の前に破綻せざるをえない。死ぬかもしれないという空想上の虞よりも、死ななかったという事実の重みの実感の方がはるかに強いと、前者を倦まずに持続することには無理があるからである。

友山が真に説くのは、そうした浅はかな生活上の知恵ではない。友山は、冒頭

でいったん引きつけた武士たちを、『武道初心集』で自己が描き出す世界観の中に引き込み、知らず知らず、理想の武士らしさを体现するようにと導いてゆくのである。その過程について、以下、考察を加えつつ整理して明らかにしてゆこう。

6. 心に秘めた真の覚悟とは何か

すでに見たように、「治世の武士」とっては、自己が日々勤める家職の実態と、古来の武士道の道徳とが乖離していることが問題であった。戦国以前の武士も、もちろん生まれたときから「武士」というわけではないが、戦って生き残ってゆかねばならないという過酷な環境が、自然と彼らに「武士」らしい道徳をたたき込んだのである。しかし、「治世の武士」としての環境はそれとは全く異なるのであり、彼らを古来の「武士」として育ててくれはしない。

そこで、友山は「武士たらん」と志す読者に、「静謐の時代たり共武士をたしなむ」(p.65) ことを教えたのである。古来の武士道と「治世の武士」の人生とをまったく合致させようという無理ではなく、まるで武芸を身につけると同様に、「武士」としての生き方を「たしなむ」というしなやかな工夫を友山は編み出したのであった。古来の「武士」と同じように「死を常に心にあつる」覚悟を持ち、戦場を疾駆する自己の姿を胸に描き、華々しい武篇を発揮して大将に称賛されるような立派な武士になりきった心のままで、「治世の武士」は「昼の上の勤番」(p.53) という家職を遂行するわけである。古来の「武士」にも、もちろんいくさの無い日はあったであろうが、「戦場常在」(p.54) の心構えで生きる彼らはそうした平時も油断なく暮らしたはずである。いわばそれとまったく同じように油断なく日常生活を送ることを、友山は「治世の武士」に勧めたのである。この工夫によって、友山は、当時の武士たちが抱える理想と現実の乖離という問題を克服することを図ったのであったが、もちろん、ただ古来の「武士」の気分になりきれと言うのではままと同然で芸が無い。友山が、「治世の武士」たちの気分を盛り立てて本気にさせ、理想の武士像へと邁進させるために施した仕掛けの世界観について、以下、説明してゆこう。

主君より相当の恩禄を申受既に一騎役をも相務る程の侍の義は此身をも命ことすみをもかりにも我物と心得候ては事済不申候。(p.94)

親祖父の代より其身の代迄何十年共なく拝領致し来りたる俵子を穀代に積およそい かほどり候はゞ凡如何程の金銀にて可有之哉と考見候ての上に主君のご恩の深きをこれあるべきや かんがえみ(中略) とくと勘弁仕り見申す事肝要也。(p.95)

彼らが武士の家に生まれたという端的な事実だけをもとにして、自己が今こうして生きていられるのも主君が禄を下さるおかげであり、さらに父祖代々が拝領

してきた禄の高を計算してみれば、我が家が主君から受けている恩がどれほど深いものであるかが分かるはずだという物語を、友山は読者に語りかける。ここにおいて、読者は、自己が譜代という家の歴史を背負っている以上、自己自身の意思よりもまず譜代の家来として期待される役割に生きねばならないのだという道へと導かれてゆく。つまり、友山は、彼らが生まれながらにして、こうした立場ならびに当為を有しているのだという世界観を提示し、その中へ彼らをしっかりと位置づけるのである。

友山は、物語を続ける。そもそも、主君とは、いったん世に變事が起これば大将として軍勢を率い出陣しなければならない役目を負っている。いくさとなれば、頼りになるのは「数代数年の厚恩に預」(p.97) っている譜代の家来である。譜代の彼らは「日頃の御厚恩をも報謝し奉り度と思ひ詰たる武士」(同)なので、野戦では「一番槍」、城攻めでは「一番乗」、撤退時は「しんがり」という非常に難しい武篇を、他人にはさせるものかという覚悟で実行し (p.98)、我が身と命を捨てて主君のために尽くしてくれるからである。そういう大事な譜代の家来だからこそ、平時の仕事ではさして役には立たないけれども、有事の際の戦場での働きに期待して、主君は高禄を与えておくのである。以上が、譜代の家来の社会的な立場であると言う。

つまり、「治世の武士」にとって、日々勤めている家職とは、いわばいくさが起こるまでの待機中におけるかりそめの仕事であり、あくまでも自己の本領はいくさが起こったときに発揮されるものなのだという思想を友山は説くのである。ゆえに、友山の見解にしたがうなら、「治世の武士」が「死を常に心にあつる」ことを修養だと言っては正しくない。譜代の家来として、いざいくさとなれば誰よりも武篇を発揮するために「死を常に心にあつる」ことを怠らない自己が、いくさが起こるまでの間は立派に家職を勤めつつ待機しているのが修養なのだというべきである。もちろん、泰平の世にいくさが起こるとは考えにくいので、実際には、いくさでの活躍というのは虚構であり、平生の家職が現実であるということになろう。しかし、いくさが起こる可能性がまったく無いわけではない。よって、友山は意図的に、いくさでの活躍を待ち望んでいる「武士」としての自己こそがいわば本当の自己であり、平生の家職を勤めているのは自己が世を忍ぶ仮の姿であるという仮想的な世界観を成り立たせたのである。

この世界観を受け入れることによって、「治世の武士」はまず、自己が心に描く理想の武士像に対し、かりそめに過ぎない日常生活からの手応えが得られなくとも、倦まずに理想を抱き続けることが可能となる。次に、日常をいくさまでの待機期間と位置づけることで、有事に備えて軽挙を戒め、安定した生活態度を実現するようになる。さらには、困難な問題や忍耐を必要とする場面が生じた際も、戦場で人並み優れた武篇を発揮しようという「武士」たる自己ならば、これくらい見事にこなしてみせるという自負が、難事を乗り切るための力となる。つまり、

能ある鷹は爪を隠すの俚諺のように、心に壮大な野望を秘めつつ、あくまで表面的には大人らしい「武士」として振る舞う役柄を、彼は自覚的に生涯演じ続けることになるのである。

これこそが、「治世の武士」たちに理想を与え、しかも現実との乖離という問題を解決するという兵学者大道寺友山、一流の工夫であったと言える。ここまでの考察を踏まえれば、友山が冒頭で説いた「日々夜々死を常に心にあつる」ことの真意は、自己の寿命ははかりがたしという迂遠な用心などではなく、今日にも有事が勃発すればたちまち命を捨てて本領發揮するのだと勇み立つ「治世の武士」の覚悟であったことが、明らかになるであろう。

もう一点、友山が、武士の心はその人の「形にあらはるゝ」(p.39) のであり、「ふりあひの美事さ」(同) を見れば分かるという趣旨を繰り返して説いていることを付け加えておきたい。武士の社会では、言葉よりも事実が重んじられる習があり、たとえばある武士が勇氣を持っているか否かは、その者が戦場における「一番槍」といった具体的な行動を実現できるか否かによって推しはかられる。したがって、「勇者も不勇者も静謐の時代畳の上におゐてまぎれなく相しれ申候」(p.90) と友山が言うように、武士は、人々に見られている自己の「常々の行跡」(p.88) を慎む必要があるのである。自己が武士らしさを体現しているかどうかを判断するのは自己自身ではなく、自己の振る舞いを見ている周囲の人々の心である。この教えによって、「治世の武士」は独り善がりの覚悟に陥ることなく、自己の振る舞いにおける社会的な妥当性を獲得するとともに、自覚に基づいて他者との倫理的関係を構築し、周囲から「行住坐臥の行義作法共に流石武士かなとみゆるごとく身を持たす」(p.41) という実践を目指すこととなる。かくして、当時の社会が求める「治世の武士」の理想型の一つが、ここに全き完成を見たと言えることができよう。

ただ、紛れないように強調しておく、周囲の人々にも伝わる「形にあらはるゝ」心とは、彼が家職勤めを遂行する中で折り目正しく振る舞おうとする心、すなわち有事までの日常を平穩無事に済ませようとする気持ちであり、有事には戦場で活躍しようとする大望の方ではない。もし、本心であれ、後者を大言壮語するようなことがあれば「心ある武士の下墨」(p.54) に遭うだけである。それを思う「治世の武士」は、自己の覚悟を他者に知られないよう秘めておき、有事の際には他者を出し抜いて「人にすぐれんと存る心がけ」(p.64) を初めて披露することを期しつつ、それまでは深く慎んで隠しておくのである。

7. おわりに

以上、『武道初心集』の思想の要諦を概観してきたが、肝心の「初心」に関する考察を残している。これを世阿弥の思想における「初心」と比較しながら行い、

本稿の結びとしたい。

あらためて概観するなら、世阿弥の申楽は、いわば能舞台の上で生み出される幻の世界である。すでに述べたように、観客がその幻に引き込まれ、「為手」である世阿弥の芸を現実と見まごう利那、観客の心に「花」という美が現れるのであった。世阿弥が「手立て」を講じるのは、観客を日常世界から申楽という仮想世界に引き込み、なおかつその幻を現実だと思わせるための腐心である。観客の意表を突き、自己の「道芸において勝負に勝つ」（『花伝』第七別紙口伝p.168）ことを目指している世阿弥にとって、申楽とは武士のいくさと同然であり、観客を前にして「花」が咲かなければ終わりである。したがって、世阿弥の説く三つの「初心」とは、観客との対峙において常に最善の自己であり続けるために不断に反省する心を、異なる側面から言い表したものだと思えることができる。そして、何よりも、自己がそうした「初心」を有しつつ、観客に「花」を咲かせようとしていることの一切を知られてはならないとし、「秘すれば花なり。秘せずは花なるべからず」という「秘事」で、世阿弥は自己の「初心」を包み隠しているのである。

一方、『武道初心集』の思想は、かつて戦いの中で死んでいった武士たちと、泰平の日々で家職を守って生きている武士たちが、共に住まうことのできる仮想世界を演出させる試みであったと言える。友山は、「治世の武士」に「主君の御用に立てこそ捨るべき命」（p.98）こそが自己の本分なのだという自覚を与え、有事の際には「戦場にのぞみて武偏手柄の働きを仕り高名を極る」（p.65）べしという美しい幻を見せつつ、実際は彼らが周囲の人々に「流石武士かなとみゆる」ような質実たる生活を送らせようとした。世阿弥が観客を申楽という世界に引き込んで心に「花」を咲かせたように、友山は読者を武士道という世界に引き込むことで、彼らの心に理想的な「武士」像という「花」を咲かせたのである。

前節で述べたように、「治世の武士」が待ち望む戦場での活躍の機会はおそらく彼らには一生訪れない。友山も、「武士をたしなむものは畳の上におゐて病死をとぐるを一生一度の大事とは申すにて候」（p.67）と述べ、うろたえて「犬猫の病死同前の有様」（同）という見苦しい失敗にならぬよう、あらかじめ周囲への挨拶などを礼儀正しく済ませた上で、潔い臨終を迎えるべきことを説く。いわば、戦いという晴れ舞台を迎えることなく、一生を待機中のままで終えることになるわけだが、友山の思想では、実はそれこそが理想なのである。

前述のように、「治世の武士」にとって最も大事なものは、自己が「是非一度は大功を立んと思ふごとくの意地」（p.89）を備えた誇りある「武士」であるという存在証明を確立することであった。途中で失敗することなく、家職である「畳の上の勤番」（p.53）を平穩無事に勤め上げた末に「畳の上におゐて」尋常に果てた生涯とは、自己が来たるべき有事に備えて続けていた待機が正しく成功したことの揺るがぬ証であると言える。そして、その生涯の出発点は言うまでもなく、

彼が自己を「武士たらんもの」と自覚した瞬間である。ここにおいて明らかなように、友山の言う「初心」とは、有事には武篇をいつでも発動できる理想の「武士」を目指す状態に自己を置いた、その始まりの立志を指している。ゆえに、『武道初心集』の各章末尾で繰り返し強調される「初心の武士」とは、上述の志を生涯変えずに保ち続けている優れた「治世の武士」のことであり、その志を貫くためには、具体的にこういうことに気をつけるべきであるという趣旨を友山は各章で懇切に説きつつ、その度に「初心の武士」と呼びかけて読者の覚悟の有無を厳しく問うているのである。

『武道初心集』が、「治世の武士」たちの心を捉え、さかんに読み継がれてきた理由は、ここにあると思われる。同書から伝わってくるのは、観念的な道徳ではなく、読者にこの自己はどのように生きるべきなのかを問い、考えさせ、そして救おうとする友山の熱意である。それに励まされた読者は、この「初心」を忘れまいと日々あらたに精進する力を得たことであったろう。

以上、考察を重ねてきたように、世阿弥の思想と友山のそれとでは、「初心」という言葉が指している内容に違いはあるものの、「初心を忘れてはならない」と言うとき、それが「現在の自己自身を見つめて反省することを、常に実践せよ」という戒めとなる点は一致していることを明らかにした。

さらに興味深いのは、両者の思想が共に、自己が「初心」を手がかりとして精進していることを他者に知られないよう「秘す」ことを重視している姿勢である。世阿弥は、申楽において観客の心に「花」を咲かせようとすることを秘し、「治世の武士」は、戦場において美事な武篇を成し遂げるために身命を捨てる覚悟を持っていることを秘す。いわば、不言実行の姿勢を貫いているわけであるが、だからこそ、彼らを見る人々は何となくゆかしく感じるままに彼らに心が引かれ、彼らをもっと見ようと近づいた結果、自分から彼らに美を見いだすことになるのだと言える。

本稿の冒頭で、「美しいもの」とは、それを「美しい」と感じる人の意識の中にこそあることに言及したが、上記を踏まえるならば、その「美しさ」を見いだした人の意識の中にこそある、と言うべきであろう。世阿弥と友山、どちらの思想においても、美しいと感じる人々には、その前に自分が意表を突かれているという共通点がある。すなわち、あらかじめ美しいと知っているものに対しては「美しい」という感興を催さないのであり、「美しい」と自分が感じるためにはその対象が美しいことを知らない前提が必要である。したがって、自分にとっていきなり「美しいもの」が出現して意表を突かれたとき、その場合は「美しさ」を自分が見いだしているということになる。

したがって、逆説的ではあるが、他者の心に「美しい」という感興を生みだそうとするのなら、自己の側では当の「美しさ」を「秘」して隠すのが上策である

ということになるのだろうか。いや、その程度の手練手管で作れるものは真の「美しさ」と呼ぶに値しないであろう。真に美しいものは、どんなに「秘」したとしても人々が必ず見いだしてしまうものであるが、それはその美が、人々が心底見たいと欲するものだからである。砂漠で渇きに苦しむ人がオアシスを見いだすように、申楽や武士道に本気で美を求めた人々は、自らの心の中にその美を自得したのだと言えるだろう。世阿弥と友山の思想は、その真実を余沢として教えてくれているのである。

注

- (1) 『風姿花伝』と『花鏡』からの引用は、小西甚一編訳『風姿花伝・花鏡』、たちばな出版、平成24年に所収のものに拠った。送り仮名や振り仮名など、文意を損なわない範囲で表記を一部改めた箇所がある。
以下、『風姿花伝』を『花伝』と略記し、引用箇所の後に頁数を示した。
- (2) 『武道初心集』からの引用は、古川哲史校訂『武道初心集』、岩波文庫、昭和18年に所収のものに拠った。漢字の旧字体などについて、文意を損なわない範囲で表記を一部改めた箇所がある。引用箇所の後に頁数を示した。
- (3) 日本思想史では、近世、泰平の世に合致した新しい武士の道徳として山鹿素行らが「士道」を唱えた一方で、戦国時代以前の武士のありよう、とりわけ主従関係をとくに重要視した思想として『葉隠』『三河物語』など「武士道」の系譜も生き続けたことが通説となっている。友山の『武道初心集』は「士道」に分類すべきであるが、道徳と現実の乖離という問題に対して「武士道」の側から別の解決を目指した『葉隠』の試みについては、拙稿「『死ぬ事と見付たり』—武士道思想における生の構造」(『死生学研究 2006年秋号』、東京大学21世紀COEプログラム「生命の文化・価値をめぐる死生学の構築」、平成18年所収)で論じている。