

自由という強制 (三)
——個人産出秩序の構造——

小林
智

はじめに——本稿の構成

第一章 日本における秩序の構造転換——水林彪「近世の法と国制研究序説」から

第二章 プロテスタンティズムの倫理と囚人の心理 (以上一九五号、一九七号)

第三章 ふたたび武士たちの社会へ

第一節 はじめに

第二節 武士という囚人

第三節 監視と行為

一 義理

二 敵討

三 喧嘩

四 赤穂事件

五 主体化

六 「奉公」ということ

第四節 おわりに（以上本号）

第四章 自由の秩序について——若干の素描

第三章 ふたたび武士たちの社会へ

第一節 はじめに

前章において、われわれは個人を標的としかつその個人に支えられる秩序を確認した。そこには、支配の客体たる主体が——規範実践を通じて——個人化する（ことを余儀なくさせられる）ことよって、主体的・能動的に権力関係を維持する（ことを余儀なくさせられる）という構造があった。この近代的な組織が近世日本にも現れたということであれば、そこにもそうした構造が見られるのではないか。ここに至ってわれわれは、水林が到達すべきであった地平へと歩を進めることが可能となった。ここでは、あの二元的図式による分析において、視野のなかには収められていながら、あの二元的図式によっては見逃され、ついには描かれえなかつた秩序構造が像を結ぶであろう。

第二節 武士という囚人⁽¹⁾

小林によれば、中国の古典儒教においては、家族道徳たる「孝」が中心に据えられ、君臣道徳たる「忠」に優先したという。父子関係が天性のもの（父子天合）であるとするれば、君臣関係は人為的なもの（君臣義合）であり、前者は後者より始源的であるというわけである。そこでは、子たる者は父たる者から去ることはできないが、臣たる者は君たる者から容易に去ることができる、というように論理が構成されていた（退去の義）。しかし日本近世において、儒学者たちは臣の君からの退去を認めるような中国儒教の論理を維持したまま、それを近世国制に適合的なかたちに変容させることで、道徳的にも君臣関係を維持できるようにしたのだということが語られる。どのような変容したのか。山鹿素行の例を挙げて説明がなされる。

かれ「山鹿素行・引用者補足」が退去の義を論ずるにあたって、「父母を養ふの術足るとき」という限定を付したことに注目しなければならぬ。自律的権力の担い手であることを否定された近世の武士が君臣関係を破棄すれば生計の手段を失うことは自明のことからである。とすれば、右の限定はほとんど臣が君のもとから退去することを否定することではないだろうか。⁽²⁾

実のところ、核心部分はここである。武士たちの近世的な在り方からして、このような修正は決定的なのだ。近世において武士たちは、禄を食む身分だったのであって、このような限定は実質的に、武士たちを『家』⁽³⁾に縛り付けることと変わりが無いということなのである。こうして、道徳的にも武士たちは主君と向かい合わざるをえなくなったのだ。彼らは、自分の生計を立てるためには、主君に反抗することはできない。武士たちはすでにこの時点で、「自律的権力の担い手」ではありえなかったということがここでは指摘されているのである。

もし仮に「退去の義」という道徳が変容されずであったとしても、すでに経済的な理由から武士たちはそうした退去自体ができない、いわば、逃げられない状態であったということになる。ここでは道徳が変容されたから武士たちが「自律的権力の担い手」たりえなくなつたのではなくて、すでに現実として武士たちが「自律的権力の担い手」ではなくなつていたところにさらに追い討ちとして、道徳が変容されたということがいわれているということになるだろう。素行は、「禄すなわち君恩によって父母の恩も父母への孝もはじめて可能となること」⁴⁾、「天性の子関係といえども後天的・人為的な君臣関係によって媒介されることなしには存立が不可能な現実を直視し」⁵⁾である。この時点ですでにいわゆる「孝は忠に付也」であつたのだ。この箱庭のなかで個人の『家』⁶⁾組織での関係性が紡がれるのである。

第三節 監視と行為

一 義理

武士という囚人の実践するべき規範が、忠と孝であつたということになる。だが、この忠と孝とは原理的に矛盾する可能性のあるものであつた。水林はその関係について、室鳩巢の「明君家訓」の言を引いて次のようにその趣旨を説明している。

わが国近世儒教の課題の一つは、このように、忠を孝に従属する第二次的な徳目と考える中国儒教を、近世的国制に適合的に修正し改造することにあつた。このことがいかに重要な課題であつたかは、たとえば室鳩巢のとき篤実な朱子学者が、忠と孝の関係について次のことくのべなければならなかつたことに端的に示されている。

「父母、妻子、兄弟、其外親族のうち、国法を背き罪科有之候をよく／＼承知仕候とも、したしきものとして申出候はば、士の法とは存まじく候。且又一門のみに非ず、平生別てはなし申友だちの内にも申出候儀、是又同心に不存候。但さやうに国法を背不忠のものを、しりて隠置、才覚を以て、罪をのがれ候様にいたし候はゞ、様子承りとは罪に可申付候。若又判逆の巧いたし候か、何とぞ国のさはぎにもなり、某(主君―水林註)が大事にも成程の儀は、国にもかまはず、それがしにもおもひかへ、見のがしをかるる儀は不可然候。その段は某が申付候にをよばず、各可有了簡候。それ程の儀にても、子として父を申出候はゞ、同心に不存候。君父は義理のをもき事いずれもおとらぬものにて、忠孝は偏關しがたき事に候。其事の品により時の首尾により、子たるもの了簡有べき儀に候。一筋に申がたく候。たとひ父子兄弟たりといふとも、罪人をば申出候やうに相定候てこそ、某がためにはよろしく候へども、士の風儀は左様の仕形はあしく候。惣じて某が心底、をの／＼のたてらるる義理をもまげ候ても、某一人に忠節いたされ候へとは努々不存候。某に背かれ候ても、をの／＼の義理さへたがへられず候へば、於某珍重存候」(明君家訓)。

論理はきわめて屈折しているが、その趣旨は次のようである。――父母、妻子、兄弟、親族、友人が国法に背いていることを知つても密告するのは士の法ではない。ただし、国法に背いたものをしりて隠し罪を免れさせようとするのは処罰に値する。また叛逆のように国や主君の大事については、当然これをみのがすべきではない。とはいへ、そのような場合であつても、子が父の罪を密告することは父子関係にふさわしくないことである。なぜなら、君父の義理はいずれおとらず重く、忠孝はともに欠くことができぬものであり、罪人があれば必ず密告せよと定めれば君のためにはよいが、士の風儀としては好ましくないから。総じて、たとえ結果として不忠の行為でも、各人がそれぞれの義理をたてるならば、君としては満足である……。「明君家訓」は、その名の示す通り、「明君」が家臣にあてた家訓という形式をとつた近世の武士の教育書であるから、そこにはもちろん教理の詳細な展開は期待できない。けれども、これによつても、篤実な朱子学者は、父の君に対する叛逆とい

う忠と孝が決定的に矛盾し抵触する場合においてさえも、忠を孝に優位させることができなかつたことが知られよう。¹⁷⁾ ここでは、忠と孝が決定的に矛盾する場合に、忠を孝に優位させることができなかつたということよりも、それを結局のところは矛盾したままにしまし、まうということが注目されるべきであろう。これが「近世の武士の教育書」であつたということから、武士たちのおかれた状況を推測することができるのではないか。

武士であるためにはともに重要な規範であるはずの忠と孝に矛盾が生じる場合があつた。その矛盾自体は解消されないままに、「義理」に適合的に振る舞うということがここにおいて新たな概念として設定されることによつて、この問題が処理されている。そしてそれに適合的な行動であれば、「君は満足である」というのである。そのようであれば、実質的にはおそらく「忠」なのである。仮にそうではなくても、ここではあの拳証責任の転換——囚人が規範の具体化を自己決定すること¹⁸⁾がなされていることは確認できる。臣下たる武士たちはこの状況下においては、「義理」という規範が具体的にはどのようなことを指示しているのかがわからないのにもかかわらず、それを実践することを求められるのである。

そして「義理」を実践すべき武士たちは、先に見たとおり容易に主君の下から去ることはできない。武士たちは主君に監視される「義理」を念頭において行動しなければならぬことになるであろう。忠と孝が原理的に矛盾する場合にも、武士個人が主体的に「義理」に適合的に振る舞うことによつて、その矛盾の解決を引き受けなければならぬとされていたということである。「義理」に適合的に振る舞つたかどうかは最終的に主君によつて判断される。ここで問題となる「義理」とは何か。それは当該具体的な状況が訪れてみなければわからない。それまでは誰にもわからないのである。

こうした状況がすでにある。そして、こうした状況を国家のレヴェルで再現したもの、それが他ならぬ「武士道

の奨揚」政策がもたらす主体をつくりだす制度として、水林によって呈示されたものであったと捉えるべきではないだろうか。

二 敵討

本稿第一章において検討されていた「敵討」の制度を振りかえってみよう。ここにおいてはもはや、武士たちの自由な行為が媒介されたか、それが無媒介的であったか、というところに問いが設定されるのではない。そもそも水林自身が告白しているのは、武士たちは近世においてすでに無媒介的な、いわゆる「自律的権力の担い手」という意味での存在ではなかったということだ。媒介されていることは、当然の前提なのである。むしろここで問われるべきなのは、「それではいったい彼らはどのように媒介されていたのか」ということである。ここにおいて法および制度は個人に対して単なる抑圧として働くものではない。それは個人の主体性・自律を媒介として働く性質のものであり、同時にそのことによつて個人の主体性・自律を増幅する装置でもある。それによつて個人という主体をつくるのである。これは国家的他律と個人的自律の結節点・交錯点である。

敵討をするものは、「此儘に致置候ては末世迄残念之心底難忍候に付、何国迄も行衛相尋討果申度段……当分御国暇被仰付被下度奉願候」というように敵討を「願」出なければならぬ。これに対して国家は、「養父只助敵成瀧万助行衛相尋討果度、依之御暇願出候に付、願之通申付候」というように、敵討すべきことを命ずる。敵討を命ぜられた以上、これを首尾よく成就することは敵討を命ぜられたものの義務であり、敵討を願出すべきものがこれを怠ったということだけで刑罰を課せられることさえあった。逆に、首尾よく敵討が果されれば、主君より褒賞が与えられるのである。¹⁷⁸

当該制度において確認すべきはいかなることであつたらうか。それは、敵討をする者が自発的にそれを願ひ出る

という点である。「申付」よりも先に「願出」が存在するということが、これが重要である。そしてこの制度の対象とされるのは、敵討をすべき個人である。国家が個人を把握しようとしたのである。

とはいえ、当該制度がこの「願出」と「申付」という要素を有するに止まるならば、「媒介」ということの意味は比較的弱いものとして止まるだろう。なぜなら、そのシステムにおいては、「願出」が義務づけられている（「願出なければならぬ」としても、武士一人の裡に止まる判断のみで、敵討をしたときに敵討をすることができであろうからである。その「願出」が適切かどうかを「合理的に」審査され、ときに自分が敵討をしなければならぬと強く道徳的に信じているときにも「合理的に」禁止を被る可能性があるということ⁽¹¹⁾を考慮するならば、たしかにその意味で、このシステムは個人に対して無媒介的ではないであろう。しかしこの場合には、こうもいえるのである。すなわち、システムは組み上がっているにせよ、それを利用する個人からすれば、彼は自身の利用したときにそのシステムを起動することができ、ことが済めばふたたびそのシステムとは無関係に存在しうる、ということである。その点では、無媒介的なのである。敵討をするかしないかは、その意味において、個人の自由なのだ。たとえば次のような状況である。電灯は目の前にあるが、そのスイッチをオン・オフにする操作は個人の自由であり、自動車は目の前にあるが、エンジン・キーを握っているのはあくまでも個人なのである。なるほど、「システムに媒介されない、適切な手続に則っていない敵討が否定される」という意味で、このシステムは敵討を許容・容認している、とはいえるだろう。だがこれでは、武士道を持続的に内面化している国家を内側から支える主体をつくりだすということの条件を満たすようには思われない。

武士からの自発的な「願出」を前置している以上、このシステムは、それを利用しようとする個人のみを対象とする。そのことからすると、このシステムにおける許容・容認とは、敵討という行為をこのシステムを利用して行

う気概のある武士を調査する以上の意味をもたないのである。敵討をする気のある武士はシステムを利用するのだろうか、敵討をする気のない武士はシステムを利用しないで済んでしまうからである。その際に「敵討を命ぜられ、義務化される」というところを強調しても——この場合、そこには「武士個人の意に反して」という含意があるように推測されるが——、そのことには意味がない。「願出」が命令や義務付けに先立つことを忘れてはならない。「願出」が前置されているこのシステムにおいては、それを利用する武士はすでに「願出」をしているのであり、敵討をする気になっていたのである。敵討を命令され、義務化されることは意に反しないどころか、むしろそのようなにされることは、建前からすれば、望むところであるはずである。彼は、このシステムを利用する気になっているのであるから。そして重要な点は、そのような命令・義務化がその意に反するように思われる者、すなわち敵討をする気のない武士、あるいはこのシステムを利用しないで敵討をしようとする武士は、そもそもこのシステムを利用しないのだから、そこにおける命令・義務化は彼らには及ばないのだ、ということである。このとき、前者は敵討という行為を喚起されることはない。後者にはたしかに無許可の敵討という行為をその意に反して禁止をされるのか、それともシステムに則った敵討という行為をその意に反してさせられるのか——これについては敵討をする気のない武士にもありうる処置であるが——という選択の問題はある。しかし、それらはここにいわれる敵討許容・認容システムとは別の手続に属する事柄であることに留意する必要がある。ここで取り上げた二つの類型に当てはまる者たちは、このシステムの外部にいたるためにまったくその影響を被らないのである。

このような場合には、このシステム内部においても、またその外部においても、武士道を内面化する主体をつくりだすといえるような事態は起こらないように思われる。つまり、システムの作用如何にかかわらず、システムを利用して敵討をする気がある個人、システムを利用する気はないが敵討をする気がある個人、まったく敵討

をする気がない個人が、並存するだけなのである。このようになる原因は、このシステムの意義が敵討の行為の場面に限定されている点にある。実際、この限定された場面においては、このシステムの作用はある瞬間・時点における抽出調査のようなものである。敵討という行為の場面に限定して、その瞬間において、システムとの関連において識別される行為態様との関係においてのみ、個人の三つの類型が並存するように見えるのである。

しかし、敵討の制度というシステムには、「願出」と「申付」とは別の場面が設定されていた。確認しなければならぬのは、この制度がより決定的な意味で個人に対して媒介的であったということである。この制度の巧妙さは、水林の指摘にもあるとおり、「願出すべきものがこれを怠ったということだけで、刑罰を課せられることさえあった」というところにある¹²⁾。こうした事情が加わることによって、武士一個人の主体性・自発性をめぐる様相が一変するのである。そしてこのときまさに、「願出なければならぬ」という言いまわしが重要な意味を獲得することになる。「意に反して」ということが問題となりうるのも、ここにおいてである。水林が指摘するところの武士道の奨揚政策が単なる武士道の許容・容認に止まらず、まさしく主体をつくりだす奨揚たりえたとするならば、その所以はここにあるといえよう。これは端的にいつて、武士道にもとづく持続的な主体性の強制である。武士たちには武士道を持続的・主体的に実践させてしまうことになるはずだ。あのカルヴァン派の教団の内部において現象した持続的な個人と倫理の一致を想起されたい。「願い出るべきとき」をまず決定すべきなのは、願い出るべき個人の方であるとされているにもかかわらず、しかしここでは同時に、国家の側が当該個人を含めた各人の「願い出るべきとき」を判断し決定しているのであろうということが含意されている。国家による個人の振る舞いに関する判断が、システムを利用する気がある個人の「願出」を開始点としてそこで提出された事柄についての当・不当を裁定するということよりも、一段階早まっているのである。提出された事柄について裁定を下すのではなくて、「願い

出る」ということ自体を判断する。敵討をするための一連の手続を開始するために「願」出なければならぬのはもちろんのこと、敵討を願い出るべきときに「願」出なければならぬのである。このことが、個人の持続的な規範実践を喚起する。

あのパノプティコンの状況が出来るのである。システムが自動化する、つまり、個人たちに持続的な作用を及ぼすのである。武士は、このように命令されている。「敵討をすべきときに敵討を願い出よ」。「あなたの現在置かれている状況は敵討をすべき状況であるので敵討をしなさい」という命令が個別的に発せられるわけではない。それをまずもって、囚人たる武士に自己決定させるのだ。しかし、監視人がある武士の「敵討」をすべきときであるという存在そのものに関わるものである限り、通常これは是非とも回避すべき結末である。自分は武士なのか武士でないのか。あの救われているのか救われていないのか、という問いにも似た二者択一が現れる。あの不安が現れてしまうのだ。監視塔をたえず気にしなくてはならない。いつ「おまえは武士ではない」といわれるかはわからない。適切なときがいつなのか、それをたえず気にしていなければならぬ。この個人の状況および関係性の維持のためには、処罰されることさえもあることさえあればよいのである。

そしてこの制度は、水林が指摘するように、敵討という、武士たる個人のアイデンティティーに関わる重要な道徳、孝の実践が、国家に監視されるのみならず、主君に願い出るという手続、あるいは目的遂行後に主君による肯定的な制裁が用意されることによって、武士道の重要な要素である主君への忠あるいは義理にも接合される仕掛となっている。武士は武士たることを示さねばならぬゆえに自分が武士道に従っているかどうかをたえず自分で監視していなければならない。敵討せざるをえない状況というものは、おそらく個人の一生のなかでは、比較的

起こる可能性の低い、異例の事態とはいえるであろうか。しかし、それはこの状況の遍在的性格を否定するものではない。

三 喧嘩

その点を確認するために、喧嘩とその作法を取り上げよう。水林によれば、喧嘩は武士の自由の表現であり、武士たる者の条件でもあつたはずである。武士として喧嘩すべきときに喧嘩をしないことは「恥」であり「不覚」なのである。この文脈に喧嘩両成敗法の修正という事態が存在したのである。¹⁶⁷ 喧嘩すべきときは、はたしていついかなる状況なのであろうか。それは自己決定しなければならない。喧嘩をすれば武士道を示すことにはなるが、そこには処罰が待っている。これは、ごく控えめに言つて、武士たるべき個人に相当な緊張感を強いる状況であるとはいえないか。¹⁶⁸

それをふまえて、ここで『葉隠』に取り上げられていた「喧嘩の方人」の事例を思い出そう。¹⁶⁹ あの武士は「武士の掟」「武士の法」に従つて喧嘩に加勢し、身を投じることによつて、武士たる自分を示したのである。それは、喧嘩禁止立法があるにもかかわらず喧嘩を加勢する能動性である。

ところで、彼が「武士の掟」あるいは「武士の法」に従つたかどうかを最終的に判定したのは誰か。つまり彼が自身の正当性を訴えたとき、彼に対峙していたのは誰であつたのか。ここでの能動性・主体性の質を問題にすれば、この問いが立ち上がるのである。そして誰であろう、そこにいた者たちこそ、まさに彼の喧嘩への加勢を「喧嘩の方人」いたし、人を刃傷いたし候は、御法度を背き、掟を破りたるにて候」(喧嘩をしている同僚の味方をし相手を傷つけたことは、武家諸法度に違背し法を破つたことになる)²³として処断しようとした「奉行衆」だったのであ

る。²³⁾

その「奉行衆」の前で、彼は次のように主張したのであった。

御法を背き、掟を破り候と仰せ聞けられ候へ共、全く法を相背かず、掟を破り申さず候（法に背き掟を破つたと非難されるが、私は法に背かず掟を破つてもいい）。其のいはれば、人間は申すに及ばず、一切の生類に命惜み申さぬものは御座無く候。私も別して命はおしく御座候（本当のところ、人間はもとより、あらゆる生き物に命を惜しまぬものはない。私も命は惜しい）。去り乍傍輩の喧嘩いたし候と申す沙汰を、空しく聞かずして罷り在り候ては、武士道を取り失ひ候儀と存じ、其の場に駆け付け候（しかしながら「同僚が喧嘩に巻き込まれた」というのに聞き流していたのでは武士道を失うことになると思は捨り申し候（同僚が殺されたのにおめおめと帰ってきたのでは、命は生き延びても武士道はすたつてしまふ）。武士道を相守り候て、大切の一命を捨て申し候は（私が武士道を守つて大切な命は捨てようと決心したのは）、武士の法を守り、武士の掟を背き申さざる為に候（武士の法を守り掟に背かぬためである）。一命の儀ははや其の場にて捨て置き申し候（自分の命はさつさとその場に捨てたのだ）。早々御仕置仰せ付けられ候様願ひ奉る（だから一刻も早く御仕置下さるようお願いいたします）。

そして驚くべきことに、この事例は次のような結末を迎える。「当該武士の…引用者補足」情理兼備した返答には奉行衆も感服し、御構無し（無罪）となつたばかりか、奉行から右武士の主君相模守に宛てて『能士を御持被レ成候。御秘藏被レ成候様に』という異例の書状が届けられた²⁴⁾というのである。喧嘩に加勢をした武士の当該行為が、「武家諸法度に違背し」たはずなのに無罪になつたということなのである。

具体的行為をめぐつて自由な行為およびそれを枠づける掟の妥当性が審査される、この判断とはいかなる事態で

あるのか。このような状況を分析するに際して、デリダ (Jacques Derrida) の所論を引用しておくことは意味のないことではあるまい。

法／権利を宙吊りにするこの瞬間つまりエポケー、すなわち法／権利を基礎づけるこの瞬間つまり革命的な瞬間は、法／権利のなかにあって法／権利のない審級である。けれどもそれは、法／権利の歴史のすべてでもある。この瞬間は常に起こるけれども、現にそこにあるという仕方で起こることは決してない。それは、法／権利を基礎づける作用が、真空状態において、または深淵が口を開けたところで宙吊りになったままの瞬間である。宙吊りにするのは、遂行的な現実的行為そのものである。すなわちそれは、誰に対しても、誰を前にしても正当化するいわれもないであろうような行為である。この純粋な行為遂行の仮想主体は、もはや掟を前にしてはいないであろう。より正確に言えば、その主体は、まだ規定されていない何らかの掟を前にしているであろう。それが掟を前にしていると書いたければ、この掟を前にするとは、まだ現実存在していない何らかの掟を前にすることだと理解すればよい。まだ現実存在していない何らかの掟とはつまり、まだこれからやって来る何らかの掟であり、これからやって来るとは、まだ前にありかつやって来なければならぬということである。そして、「掟の門前」にあるという、カフカが語るような状況は、今述べたようなありふれた、しかし同時に恐るべき人間状況と似ている。すなわち、今述べた状況下におかれた人間はどうしても掟を目にするまでにはいたらないし、とりわけ掟に触れたり掟に追いつくまでにはいたらない。なぜなら掟とは、ほかならぬ人間がそれを、これからやって来るものとして暴力を用いて基礎づけねばならないまさにその限りで、超越的であるからだ。ここでわれわれは、次のような並はずれたパラドクスに「触れる」。それに手を触れることなしにそれに「触れる」のである。すなわち、「人間」が掟を前にして、かつその以前に陣取っていないながら、それに近づくことができないという掟の超越性が、無限に超越的であるように見え、したがって神学的なもののように見えるのは、次のような事実がある限りにおいてのみである。すなわち、超越的なのは掟が人間にこのうえ

なく近いところにあつて、人間のみを抛り所にするという事実である。人間を抛り所にするとは、人間が掟を創出する遂行的な現実的行為を抛り所にするということである。すなわち、掟は超越的であり、暴力的であると同時に暴力的でない。なぜなら掟とは、掟を前にしている者——したがつて掟の以前にある者——を唯一の抛り所にするからである。つまり掟を前にしている者とは、絶対的な行為遂行性において掟を産出し、基礎づけ、權威あらしめる者にほかならないが、この絶対的な行為遂行性が現にそこにあるということとを彼自身が把握しようとしても、それは常に彼の目を逃れ去るのである。掟とは超越的で神学的なものである。つまりそれは、これからやつて来るといふ状態に常にあるものであり、約束されているという状態に常にあるものである。それというのも掟とは内在的で有限であり、したがつてすでに行き過ぎたものであるからだ。そもそも「主体」というものは、前もつてこのアポリアを含んだ構造のなかに取り込まれているのだ。

この掟について理解可能性または解釈可能性を産出するのは、未来をおいてほかにないであろう。²⁵

喧嘩に加勢した武士は「武士の掟」に従つて行為した。しかしその行為の時点で「武士の掟」に従うとは何を意味したのだろうか。「同僚が喧嘩に巻き込まれているときには、喧嘩禁止立法を無視して必ず当該喧嘩に加勢せよ。それは必ず正当な行為である」といふ掟であつたわけではあるまい。もしもそのような掟があるのであれば、彼は自らの正当性を主張する際には、ただ単にその「掟」を引き合ひに出せばよかつただけである。「私は実定法規範の上位にある道徳を実践したのだから、実定法規範に関係なく絶対に正当である」と。しかしそのような主張をしているようには思われないうし、むしろそのような点からすれば、「私も命は惜しい」などと余計なことをいつてい、いささかまわりくどい印象がある。反対に、奉行衆において「喧嘩への加勢は必ず成敗せよ。喧嘩への加勢は必ず不当な行為である」といふ法律が完全に確実なものとしてあるのだとすれば、武士の道徳的主張を判断する必要などないのではないか。法律が道徳と無関係にあるならば、即断という行為以前に、それは決定しているからで

ある。²⁶

もしも掟に従ってなされる行為が当該掟によれば「必ず」正当な、またそれを禁じる法によれば「必ず」不当な行為なのであれば、武士が、また奉行衆が、そのことについて「主張」すること自体、無意味なのである。行為がどのようであったとしても、当事者たちにはそれがすでに、正当な行為／不当な行為でしかないことが知られているのだから。が、現実はそのようではない。かといって、事態の本質は、互いに排斥しあう「法律」と「道徳」のどちらかを堅持しあうことでも、それらのあいだの（どちらが優位かというような）選択にあるのでもない。ここにおける判断とは、そのようなものではない。

これはいかなる事態なのか。幕府の武士道奨揚政策という事情を考慮に入れれば、先に見た「義理」におけるのと同様、ここにおいても、行為する武士に対して要請されていることが二重である、ということが確認されてよいであろう。つまり、彼には「喧嘩すべきときに加勢せよ」かつ「いかなる場合も喧嘩に加勢するな」ということが要請されているのである。正解が見えないようなこの命令に責任をもつて応えることが「武士の掟」に従うということの意味なのではないか。このとき、当該武士は「法に背き掟を破ったと非難されるが、私は法に背かず掟を破つてもいい（You have accused me of breaking the law, but in reality I did no such thing）」と主張するのである。²⁷

「主張」というものを引き起こさせる場合は、まさに「まだ規定されていない何らかの掟」、「まだ現実存在していない何らかの掟」としかいえないような「武士の掟」を「前にして」開かれるのではないだろうか。そしてその「掟」は、まずもってそれをめざす——しかし「それは常に彼の目を逃れ去る」のであるが——武士の行為遂行によって表現され、次いで、奉行衆によって判断されることになる。ここにおいて奉行衆と武士との間で問題にされるべき判断は、「現前してある行為が現前してある掟に適合的か、適合的ではないのか」という単なる、いわば（選択とも

いえないような、選択以前の) 選択なのではない。そこで行われるのは、「当該行為とは何であったのか」(これは武士の行為が問題視されている時点で一定の枠組みが与えられているのであるが) ということをも含め、「それが武士の掟に適合的であったのか」ということを問う判断であるのと同時にまさしく「武士の掟とは何か」ということをも問う判断なのではないか。その時点で、すなわち行為よりも後に来る当該行為についての判断、当該行為に寄り添うような判断の時点においてはじめて、その判断の過程を招き寄せた行為に先立っていたと目される「武士の掟」が理解されるのだとすれば、まさに「この掟について理解可能性または解釈可能性を産出するのは、未来においてほかにはないであろう」。先に見た「義理」をめぐる状況にもそのような、つまり規範の具体化をめぐる一連の構造が備わっているといえよう。これは「敵討」の制度においても同様であるといえる。

以上に見受けられるように、喧嘩に加勢した武士は、少なくとも「反抗」を意図しているのではないだろうし、因果的帰結としても「反抗」にはなっていない。「武士の掟とは何か」をめぐる、いわば解釈のゲームに参加したということがある。「武士の掟」を自分で解釈し、他者の判断へと差し向けてなした行為が、他者によって「武士の掟に従い、喧嘩をすべきときに喧嘩を行った」と判断されたということになる。その一連の出来事の帰結は、ここでは奉行衆の抱えるべき法的用語で、すなわち「御構無し(無罪)」という言葉で、表現されることになるであろう。「この瞬間は常に起こるけれども、現にそこにあるという仕方で起こることは決してない」のである。彼はその武士たるに相応しい振る舞いを認められ、主君との関係のなかに置き直されている。彼の自由な行為は自由で正当な行為であったものとして認められ、彼は気概ある武士として分類されたのである。あたかもなにごともなかったかのように関係性は維持されるのであり、武士はふたたびもとの位置に戻り武士道を実践するのである(ただし、彼は以前よりも気概あると認められた「主体」であるのだが)。こうして一連の配置は巧妙なのである。すべてが個人

に「武士道」を考えさせ、実践させるために設計されているのだ。この配置が設計によるものではなくても問題はない。³¹⁾ そのような構造になってしまったということでは足りる。そしてこうした構造の下に、次第に組織の凝集性と持続性を担うのに適合的な主体がづくりだされていった。こういうことになる。

四 赤穂事件

このような状況のなかに「赤穂事件」の位置もある。当該事件が庶民をも含め世の耳目を集めるということ自体が、以上に見た監視状況というものを象徴している。そしてこれが論争的・公共的課題となったのは、幕府側の対応も含め、武士たちの存在理由にかかわる問題を浮き彫りにしたからに他ならない。公儀の法と武士の倫理の対立という問題軸が実際問題として存在し、そのように同時代の人々に意識されていたのだとしても、である。

この事件のような状況は、武士道の奨揚政策という事情を考慮に入れるならば、単純に幕府と武士との対立の図式ではありえない。幕府自体の政策がそうした事態を招き寄せているという事情があるわけである。敵討を実行した赤穂の家臣たちは、忠義を実践したのであって、その意味ではこの事件は武士道の奨揚という状況がもたらした帰結ともいえよう。先の「喧嘩の方人」の処断も、幕府側が、武士道に反する法律をその道徳に対立させて単純に形式的に適用するという事態ではありえなかった。これが、奨揚Ⅱ許容の問題なのである。武士道を奨揚し、主体が武士道を実践するのを見守りつつ、その主体によって行為された事柄について判断するなかで、許容限度をその都度設定していくようなことが行われているのである。ここにおける秩序の管理はそのような作業であるといえよう。

また視点を変えれば、人々が討ち入りを実行した者たちの行為や態度をそれぞれの仕方では評価するという状況

は、武士たちを含む他の人々が単に「法」に隷従していたのではないということを示しているのではないか。「規範に受動的・盲目的に隷従すること」と「他人が規範に従ったこと、従わなかったことについて批判的であること」は等号の関係にない。「抑圧的な命令を受動的に聞く」人間は、反抗・反乱することはできるとしても、「批判する」ということはできない。だからこそ、主体的に法を解釈し、受け入れているという意味では、隷従者よりも批判者の方がむしろ服従の度合が強い。その点において、この復讐劇の当事者たちと批判者たちは同様の位置にいる。

ある役割を演じるためには、まず一方では儀式の論理のうちに登録されていなければならないし、また同時に他方では、そこで品行良くふるまひ、過失を犯すことやルール違反を避けるために、そうした儀式の論理を分析することが、ある程度までは、できなければならない。儀式の論理の規範を了解しなければならないし、その作動規則を解釈しなければならない。

したがって、「(一つの役割を演じる)俳優とその分析者とを分かつ境界線は、たとえ両者のあいだの距離がどれほどであり、両者の差異がどれだけのものであろうと、確定的ではない。つねに浸透し合うものだ。その境界線は、ある点において、越境されねばならない」とさえ言える。(儀式の論理の)分析が存在するためにはそうであるし、またそんな論理に適合したふるまい、規定どおりに儀式化した行動が存在するためにもそうである。³³⁾

なさねばならぬことは、批判者≠批評家と非―批判者とを対立させることではなく、批判と非―批判とのあいだで、また客観性とその反対とのあいだで選択したり、決定を下したりすることでもない。そんなことをする代わりに、むしろ一方では、さまざまな批判者たちのあいだで差異をはっきりとマークしなければならぬし、そして他方では非―批判者がある場

所に、つまりもう批判者に対立させられることのない場所、おそらくは批判者にとって外部的ではないとさえ言えるような場所に位置づけねばならないだろう。たしかに批判者と非一批判者は同一的ではないが、しかしおそらく彼らは結局のところ、同じものなのである。いずれにせよ彼らは、そこに参加しているのだ。³³³

注目しておくべきなのは、当該事件自体に注がれるまなざしが、規範に関する各々の解釈に照らしてなされた評価であるということであり、また当該事件の処断はやはり最終的な権限をもつ幕府が行っているということであり、そしてこの復讐劇の当事者がそれに服しているということである。またそれは、個々の名譽ばかりを主張する「武士道」ではない。その延長線上に、あの浅野家家臣の三類型³³⁴があるとはいえないだろうか。ここで着目すべきであったのは、類型②のような「御家」のために忠義を尽くすというものが現れたことであった。

五 主体化

近世以降の社会はこのような状況にある。個人を自律へと向かわせる仕掛けが張り巡らされているのである。個人が自分は武士であるということを示し、それが監視人によって見張られている。そうした機構が至るところに存在するのである。このことによつて、たえず自分で自分を武士道の観点から監視しなければならない。武士道の内面化、武士というアイデンティティーの獲得へと向かう運動がそこにおいてなされている。いつ間違っているといわれるかはわからない。そのように他者から指摘される可能性があるということが各々に自覚されていけばよい。このとき、武士道の指標として敵討や喧嘩³³⁵ということが指示されるのであるが、敵討や喧嘩が行われることが主眼となるのではない。武士たる者はそうした不測の事態に立ち至った際にも適切に対処しなければならない存在とされていたということの意味を考えてみる必要がある。それは、持続的に武士道について考えていなければ

ならないことを意味する。つまり、不測の事態に対して常に備えていなければならない。「武士ではない」と指摘される事態がありうるのだということが強く意識させられているだけで、容易に日常的に武士道を実践させられてしまふのである。その意味での振る舞いを獲得していくのである。踏み行うべきルールが矛盾を孕んでいる場合に、その解釈を具体的な行為として表現し、その解釈の妥当性を証明しなければならないのは、あくまでも行為をする個人の側なのだ。

武士道とはなにか。忠、孝、あるいは義理である。「忠は孝に付也」という状況から、主君および国家への忠誠というものを日々考えていなければならない。個人の主体的な振る舞いが必然的に「家」という組織体、あるいは国家につながる。「国家を内側から支える主体」の誕生である。「国家を一人でも担うほどの」能動性をもった個人。それはすでに登場している。本稿において、ヴェーバーの所論を手がかりに確認された官僚制の図式のなかに位置を占めるであろう主体。それこそが『葉隠』的な主体なのであった。

六 「奉公」ということ

『葉隠』においては、「武士道と云は死ぬ事と見付けたり」という件りを含む記述のなかにすでにこの精神の特徴が表れている。

武士道と云は、死ぬ事と見付けたり。二つ／＼の場にて、早く死方に方付ばかり也。別に子細なし。胸すわつて進む也。図に当らず、犬死などいふ事は、上方風の打上たる武道なるべし。二つ／＼の場にて、図に当るやうにする事は不_レ及事也。我人、生る方がすき也。多分すきの方に理が付べし。若_レ図に廻_レれて死たらば、腰ぬけ也。此境危_レき也。図に廻_レれて死たらば、氣違_レにて恥には不_レ成。是が武道の丈夫也。毎朝毎夕、改めては死々、常住死身に成て居る時は、武道に自由を得、一生落度なく

家職を仕課すべき也。(二の二)³³⁹

これが個人の道徳であったのはもちろんのこと、その道徳が「一生落度なく家職を仕課す」こと、すなわち組織における職務遂行に収斂するものであったということである。そしてこれが「奉公」の哲学なのである。近世において生まれた精神とは、すなわちこれではなかったか。

最初に「奉公」という場合にその「公」の指し示すものが問題となる。小池喜明によれば、この「公」は「御国家」「御家」である。⁴²その当時、すでに武士たちの社会は組織の時代を迎えていた。⁴³これがまず「国家」の措定である。ここから翻って、「奉公一篇」(奉公一筋)、「家職一篇」(家職一筋)こそが常朝における「道」⁴⁴の中心的視座であり、ここから家臣へは禁欲的な没我的忠誠の絶対的献身が要請されるとともに、この視座は同時に、藩主といえども『御家』(「公」)の『奉公人』という認識を可能にし、そこから『家職』不熱心の藩主への激烈な『諫言』や弾劾が合理化されてくる⁴⁴ということである。

小池によれば、組織の維持、あるいは「家職」遂行という視点からの批判として興味深い指摘がある。「奉公名利」に對置される「私の名利」の否定である。この「私の名利」(利己的功名心)というのは、武士の名譽、つまり「武士の法」「武士の掟」であるというのだ。つまりそのような組織内部の統率を逸脱するような要素を否定するということである。あのクロムウエルの軍隊と騎士の名譽との対比を思い起こさせる。⁴⁵

それでは、『葉隠』的な視座からすれば、先の「喧嘩の方人」の事例においては何を評価すべきなのであろうか。小池によれば、それは「常住死身」の覚悟が「端的の一言」につながるというところであるという。あるいは、それは「時宜」にかなうこと、つまり時(時代・時期)・処(場所・場合)・位(身分・地位)に適合的に行動するということである。「二つ／＼の場」、つまり生死の懸かる場面における覚悟をもって職務にあたることによって、

そのように振る舞うことが可能になるとの謂なのだ。たとえばこのように、「武士道」という内面化された個人の道徳を組織の職務遂行の倫理「奉公名利」として再構成したものが、『葉隠』における「奉公人」道であった。したがって、水林が掲げた赤穂事件の当事者の三類型のうち、『葉隠』的な個人の類型にあてはまるのは②のそれであって、①のそれではないのである。

こうした組織の維持の観点から、立身出世の欲望も「合理化」される。主君を頂点とする組織原理からすれば、その素行不良等の誤りを正す「諫言」・「御異見」が「大忠節」であることは当然である。この文脈において「情誼の関係」が語られることにもなる。そうしたことが幕府当局に知れるということ、主君の「御心入れ」を直すことに失敗することが転封・改易などにもつながること、あるいは家臣に知れて組織的凝集力に陰が差すことを考えれば、それは「陰」で行われる必要がある。また同時に、そのような「家職」にある者が主君にそうした忠告を聞き入れてもらえるような者であらねばならない。そしてそうした「諫言」をできる地位は「家老」「年寄役」といったところに限定されていた。ここから昇進が大きな命題となる。このようになる、逆に出世を望まず居直るような態度は「私の名利」として斥けられることになる。⁴⁷「死ぬことと見付けたり」といっても、死ぬことはできないのである。⁴⁸

およそいかなる階層社会にあっても、権門有力者への「追従」的接近は不可避的現象である。他方、こうした功利的行動をみずからの信念に徴して潔しとせず孤高を守る（清廉）な人々もいる。そして概してこれらの人々とはときに古武士の風ありなどと評され、その気概を尊ばれもする。だが常朝の「奉公」哲学の論理からすれば、かれらの孤高は「公」の視座に無自覚なひとりよがりの「私」にすぎず、（我一人清し）とするその傍観者的態度は「私の名利」の所為にはかならずとして、よく弾劾されることになる。常朝が「奉公」の「家職」を捨てて隠遁し漂泊した西行や兼好に筆誅を加えたのもこの観点から

であった。「武士業」^{わぶざう}がならぬがゆえの「奉公」の場からの逃亡者としてである。⁴⁸⁾

このような道徳の先に、「昇進制」が用意されている。「昇進制」というものを考えるときに重要であったのは、そこに「昇進制」があるから、主体は無条件にすぐさま「昇進」をめざして働くということが起ころのではない、ということである。⁵⁰⁾考慮に入れなければならないのは、この制度に関わる主体の側の条件である。あたかも、主体が制度に参入するのはそこに制度があるからである、という外観が生じうる場合、そこにはすでに「昇進」の制度を自ら積極的に引き受けてしまうような主体が存在するのである。これは、制度と主体はお互いがお互いを前提とし合うような状況であり、そこに自動機械的光景が生じることになるのである。

こうして「滅私奉公」という能動性が規律的秩序を内側から支える道徳として登場したのだと考えることができよう。この現象がああのと二元的な図式によって捕捉されえなかったのはなぜかといえは、簡単にいえば、このモデルが「官僚制は能動性によって動いていた」ということがいええなものであったからである。いわばそこでの二元的な各要素間の越境状況を描けないモデルであったからである。また「規律」に服することによって、他者との関係において成立する個人というものを描けなかったからである。したがって、その限界を超えて無理にでもそうした状況を描こうとすれば、そこにおいてはどうしても個人が幻影にしか見えないのであり、結局のところその見えざるものを見ようとするとする営みのなかに矛盾が露呈せざるをえないということなのである。

第四節 おわりに

近代「官僚制」および近代「軍隊」は、こうした個人の「能動性」の醸成に基づき、それを媒介として「生きた

機械」たりうるものである。ここにおける能動性が武士道とプロテスタンティズムの倫理とでまったく同じものであったということはできないし、そもそもそのようにいう必然性も必要もないであろう。ただ近世日本の武士の社会においてこのように個人を単位とし、あるいは個人化のプロセスを埋め込んだ秩序があったという状況に鑑みると、池上英子による次の記述はその留保をも含め、そのような角度からのアプローチの可能性を示唆するものであるように思われる。⁵³⁾

「ピューリタン型プロテスタンティズムが優勢な社会とは…引用者補足」ま、た、く、違、う、文、化、の、行、列、表、か、ら、日、本、の、サ、ム、ラ、イ、も、ま、た、自、己、統、制、や、長、期、的、目、標、さ、ら、に、は、リ、ス、ク、を、と、る、こ、と、も、恐、れ、な、い、個、人、主、義、的、態、度、を、助、成、す、る、社、会、を、つ、く、り、上、げ、た。これら統制と変化の主題の内的論理が日本では違っており、それ自体の言葉で述べなければならないことは確かである。サムライに特徴的な心的態度をつくり出したダイナミズムの源はヴェーバー的な特定の宗教や知的立場の内的論理の検証からでは定義できず、むしろ「経路依存的」な歴史現象として理解しなければならないことに、私たちは留意する必要がある。⁵⁴⁾

小林は述べている。

「葉隠」的個人の…引用者補足」精神によっても抗しがたい力をもつて紀律化の波がおしよせたのが、近世という時代であった。近世国家は非国家的な個別的武力の自律性を否定して、これを国家的に組織された強力として編成した。そうした条件の下でも、堅固なる秩序に対して抵抗する武士道精神は生命を保ったが、しかし、これにはもはや、近世国家の紀律化の志向を阻止する力はない。武装自弁の戦闘者は、最奥の本質においては、紀律化された秩序への敵対者でありながら、その本質が直截に現象しえない構造を近世的国制は有しているのである。かかる近世的国制は、戦闘者の精神に対して解体的作用を及ぼさずにはおかないであろう。「葉隠」は、そうした状況への抵抗の書であり、かかる作品の出現は、かえって、近世武士がいかに権力の堅固な秩序への埋没を深めていたかを示している。近世国家も武士道精神にもとづく行為を積極的に容認

することもあったが、しかしそれは「妥協」ではなくして、多分に、衰退してゆく武士道精神を喚起し、これによって近世武士の組織体に活力を与えるための手段であったことを想起されたい(第二章第一節二)。⁵³⁾

水林によれば、国家は非国家的なものを「否定」し、それを国家的なものとして再「編成」する。しかしながら、国家的なものとして「編成」されることなく、その作用の外部にあつて影響を被ることなく、国家に「抵抗」する非国家的なものが、弱まったかたちで残存する。国家はそれに対して「解体的作用」を及ぼす。『葉隠』がその状況に対する「抵抗」の書として出現するが、すでに国家の秩序に「埋没」している。ここには、規律／精神、国家的／非国家的、他律／自律、という一連の対立図式が想定されているのが見て取れる。そしてそれぞれの図式における二つの項は相互に敵対的であり、一方が他方に対して外在的である。すでに後者の項が前者に対して「抵抗」もできないほどに追い詰められてはいるが、二つの項は相互に敵対的である、とされている。

問題となるのはこれに続く記述である。国家は、本質的には非国家的なものに対して敵対的であり、それを「否定」し、「解体作用」を及ぼすものである。そうであるにもかかわらず、国家は非国家的なものを徹底的に「否定」し、「解体」し尽くすことはないのである。これは国家的／非国家的という対立図式の性質からすれば、国家の側の「妥協」ではないのだろうか。水林によれば、それは「妥協」ではない。それが「妥協」ではないのは、そこにおいて国家が武士道精神を「喚起」するからである。この点に注目しなければならぬ。武士道精神の「喚起」という国家の作用が「妥協」ではないのは、それがもはや国家が非国家的なものを「否定」し「解体」し尽くすことを控える、という意味での、そこに消極的に止まる類の「妥協」ではないからなのである。国家の武士道精神に対する作用について、非国家的なものに対する「否定」や「解体」という作用とは別の作用が割り当てられているのである。事態は純粹に国家的／非国家的という図式から別の次元へ推移している⁵⁴⁾と考えることができる。国家は武士

道精神に対して、「解体作用」を及ぼしながら、その作用によって武士道精神を衰退の途に導く一方で、それを断続的に「喚起」してもいるのである。この事態が起こるのは、水林によれば、国家が非国家的な武士道精神を「否定」し、国家的なものとして「編成」した後のことである。

国家による武士道精神に対する「解体作用」と「喚起」が並行する過程は、すでに非国家的な武士道精神の「否定」という事態ではない。だからこそ、国家の当該作用について、「否定」から「解体作用」へと言い換えがなされなければならなかったようにも思われる。この地点から、事態を捉え直す必要があるのだ。国家が武士道精神を、非国家的なものとして「否定」するのではなく、「解体」する過程において、それと同時に並行的に「積極的に容認する」すなわち「喚起」することが起きているとき、当初の対立図式によれば不可解なこの事態は、以下のような指摘を導く要素を内包していたのである。

水林によれば、世に流れる享楽の雰囲気を批判した『葉隠』の出現に、近世武士がこの秩序への埋没を深めていたことが示されているという。これがポイントである。水林自身も指摘していたように、そうした規律化の波の只中で生まれたのが『葉隠』の精神であった。⁵⁵ 水林においては、その精神の性質が合理的な文明化状況に反発する非合理的な野生的精神、他律的な規律化に服する受動性に反抗する自律的な能動性といったものとされる。が、そのような位置付けがなされる際には、この秩序の真に驚異的な構造が見逃されているのである。本章において確認されたように、規律化の過程の只中で、それによって醸成され、同時にその規律化の状況の内側から推し進めたもの、それがその「批判」の精神であり、能動性だったのである。武装自弁の戦闘者の精神が直截には現象しえない構造を近世国制がもっていたのはなぜか。その答えは、水林の指摘にもおとり、そうした精神が国家的なものとして、変容させられてしまったということにある。ただし、それが直截に現象しえなかったということの意味

は、水林の述べるような、武士道精神の「解体」という意味での「合理化」の過程があまりにも圧倒的であったために、その外部にある「非合理的」な武士道精神のそれへの反発の力が内奥の本質はともかく事実上、無力化してしまつたという類のものではない。国家的な武士道の奨揚政策を通じて、その精神が「武士道」（ここでは先の「奉公人」道と同じ意味である）として、すなわち国家を内側から支える道徳として醸成されていたからなのだ。

ここにいう「武士道」はけつして規律化に抵抗したわけではなかったし、衰退していったわけでもなかった。官僚制化＝規律化に適合的な個人の道徳として成立し存立したのである。このようにして個人がたえず産出されるような構造をもつた近世国制においては、個人の能動性が総じて国家へと接合される構造をもつに至つたのだ。そしてこの国家における秩序像の構造転換が、各個人の能動的・主体的な「滅私奉公」によって支えられることになる⁵⁷。天皇制国家的秩序への道程を定める転轍点となつたのである。

注

- (1) ここでの内容は、水林一九七七—一九八二(二)、第一章第三節参照。
- (2) 同、二二五頁。
- (3) この「家」につき、本稿第一章第二節二注(3)参照。
- (4) 水林一九七七—一九八二(二)、二二六頁。
- (5) 同、同頁。
- (6) 池上英子は、江戸時代へと至る武士たちの社会の変容について、彼らにおける名誉の観念を中心に据えつつ、多角的観点から

- 分析を行っている (Ikegami 1997, 池上 11000)。
- (7) 水林一九七七—一九八二(二)、二二〇—二二二頁。注を省略。強調は原文のまま。
- (8) 前章参照。
- (9) 本稿第一章第二節四参照。
- (10) 本稿第一章第二節四注48参照。
- (11) 同、注21参照。
- (12) 簡単にいえば、水林はこの点を「願出」「申付」の次元における義務化として等閑視してしまつたように思われる。そして、ここにおける個人に対する働きかけの次元をもその論理で説明しようとしたのである。
- (13) 前章参照。
- (14) 「徳川時代の復讐、すなわち『敵討ち』が公式に許可されたのは、直系の尊属(例えば両親、兄、おじ)が殺され、殺人者が犯行現場から逃亡して国家の処罰を免れた時だけだった。もしも犯罪者が捕らえられて当局に裁かれているなら、私的報復は許されなかった。これら公式認可復讐の多くは、被害された両親(特に父親)の息子たちによって実行された。殺された犠牲者に子供がなかった場合は、家族の他のメンバーが復讐者となることができた。復讐者の役割を適切に務めることのできる男の相続人がいない場合などでは、犠牲者の妻あるいは娘も公式復讐者となることができた。言い換えれば、復讐は家族の名譽を護る方法として許可されたのであった」(Ikegami 1997, p.247, 池上 11000, 二四二頁)。また江戸時代の敵討につき、大隈 一九七二、一〇七—二〇八頁参照。
- (15) 「喧嘩は一種の『小規模戦争』と考えられていたから、サムライとしての自己の立場を主張する重要な手段となった。路上で挑発を受けて背中を見せることは、戦場でそうするのと同じほど恥ずべきことだった。…(中略)…戦争の現実サムライのなかに、決断の瞬間における自制と勇気を戦士の気概の重要な試金石として評価する文化的態度を生み出していた。同様にし

て、喧嘩でも名誉を護るための即座の反発行動が必要だった。そうした決定的な瞬間におけるサムライの行動は、将来の戦闘における彼の戦いぶりを如実に示すと考えられたのである」(Ikegami 1997, p.200, 池上 二〇〇〇、一九四頁)。

- (16) 「この時期『十七世紀…引用者補足』、喧嘩はまた人の覚悟を示す正確な指標と考えられていた——精神的重圧の下でどう振舞うかが、彼の心身の鍛練ぶりをあらわにするだろう。サムライは突然の危機的狀況に対する準備が、常にできていなければならなかった。そうした時機に立ち向かいそこなうと『不覚』(不用意あるいは怠慢)という恥ずべきレッテルを貼られた。『不覚』は翻訳するのが難しい概念である。厳密に言えば、特別に卑怯な行為ではないが、サムライとして立ち向かうべき難事に対する準備の欠落である。この時期の戦士の理想は、不適切な行動とともに適切な態度の欠落を批判していた。こうして徳川の当局者はしばしば、サムライの行動の両次元——すなわち行為がそれ自体とその背後の精神とを非難した。『不覚』のレッテルを貼られることは、重大な結果を招く可能性があった。したがって、喧嘩の直接の原因は些細なものであっても、喧嘩それ自体は戦士としてのサムライの覚悟のほどをあらわにする機会(そしてこの泰平の時代では実際のところほとんど唯一の機会)なのである」(Ikegami 1997, p.213, 池上 二〇〇〇、二〇九頁)。

- (17) 本稿第一章第二節四参照。

- (18) 「もしも侮辱に対して報復すれば、法と秩序の名の下に処刑されるであろう。黙していれば生き延びるかも知れぬが、サムライ社会のなかでは名誉を失墜するだろう。同時に、徳川体制では一般庶民が政治機関のなかで地位に就くことは許されなかったから、武士という身分は彼らの社会的優位性の象徴でもあった。こうして国家もサムライも、彼らの武人文化の基盤にある原理は決して放棄することはなかった。サムライにとって問題だったのは、彼は国家の政治構造にすっかり組み込まれていて自立の経済的基盤などなかったにもかかわらず、自分の人格的な名誉が関わる場合には組織の法律からも逸脱できる能力があることを示すよう、道徳的根拠で要請されていたことである」(Ikegami 1997, p.212, 池上 二〇〇〇、二〇八頁)。

- (19) 本稿第一章第二節六注(35)参照。

- 20 小池 一九九九、一九一頁。
- 21 なおその前提として以下のような事情が紹介されている。「由井正雪、丸橋忠弥らによる幕府覆滅事件が起きたのは、慶安四年(一六五二)のことである。すでにそれ以前から幕府は武士たちが徒党を組むことに神経をとがらせていた。寛永九年(一六三二)の『諸士法度』に曰く、『徒党を結び、或荷担或妨をなす儀、停止之事』。これが喧嘩口論が起きた際の第三者の介入禁止につながる。／『喧嘩口論堅停止之畢。若有レ之時、令荷担ば、其咎可レ重於本人』。総、喧嘩口論之刻、一切不可懸集一事(寛永十二年『諸士法度』)。喧嘩口論に荷担する者があれば騒ぎは大きくなる。したがって荷担する者の罪科は喧嘩口論の当事者たちより重い。喧嘩口論が生じたときには一切関わり合う(『懸り集まる』ことまかりならぬというのである。これが奉行所側の論拠である)(小池 一九九九、一九一頁)。
- 22 Ikegami 1997, pp.284-285. 池上 二〇〇〇、二八一頁。
- 23 小池 一九九九、一九三頁。
- 24 なお、齋木・岡山・相良 一九七四、五二五頁参照。
- 25 Derrida 1994, p.89-90. デリダ 一九九九、一一一―一二三頁。注を省略。強調は原文のまま。訳語を若干変更した。
- 26 「いかなる経緯であれ、武力に訴えた者に、例外なく両成敗を科すのであれば、刑罰の不公平といった問題は起こらないし、実質上裁判の必要は生じない」(谷口 一九九七b、三二頁)。
- 27 前掲注22参照。
- 28 小林は「必然的に事件の子細を詮議することを前提とする」(本稿第一章第二節四注(5)参照)喧嘩両成敗法の修正を指摘していた。また、谷口 一九九七a b参照。
- 29 たとえば、数土二〇〇〇、第十二章参照。そこにはこうある。「行為者は、確かにルールに準拠して選択する行為を決定できると。その場合、行為者は、『ルールに適切に従う』ことを選択している。そして逆に、ルールは、『行為者に適切に従われる』こ

とによつてはじめてルールとして機能できる。つまり、ルールがルールとして機能するために必要とされる条件として、ルールの内容に関する条件だけではなく、ルールを使用する行為者に関する条件が考慮されていなければならない。もし、ルールが行為者によつて「選択すべき行為を、あるいは選択すべきでない行為を指示する」ものとして適切に準拠されるならば、仮にルールが基本的には矛盾を含んでいたとしても、そのような矛盾は実践的には乗り越えられ、ルールとして機能することが可能になるだろう。なぜなら、指示の具体性を欠いたルールは、行為者の具体的な行為の選択を通じて、『実はそのような行為を指示していたのだ』というようにして、指示の具体性を確保するからである。そして、4章で検討した事例において、矯正センタールの住人たちが「コードを語ること」でコードの意味を決定していたとき、そこで行われていたことはまさにこのようなことだったのである。しかし、ルールをこのようなものとして理解したとき、ルールについて意外な結論を下さざるをえない。そして、この結論は、いつけんすると奇妙なものとして感覚されるけれども間違いなく真実なのである。我々のルールに対する日常的な理解の仕方と相違して、行為者は「ルールに従わさせられていないからではない。なぜなら、ルールそれ自体には行為者を従わせるような何らかの実体的な作用も行為への特定化作用も備わっていないからである。ルールは、何が妥当な行為であるのかに関する最終的な判断をルールに従うところの当の行為者に委ねていたのである。したがって、もしルールに準拠して選択する行為を決定したときに行為者が何ものかの意志に服していることを意識するならば、その何ものかは決してルールそれ自体ではない。現実のルールの『十分に普遍的でも、十分に具体的でもない』という不完全さは、行為者がルールそのものに従うことの不可能性を示唆している。／一般に、ルールは、行為者が選択する行為を制限するものとして理解されている。もしルールが行為者に対して選択すべき行為を、あるいは選択すべきでない行為を一義的に指示できるならば、このような理解はルールの理解として正しいものであったかもしれない。しかし、ルールが行為者に従われることではじめてルールとして機能できるのだとするならば、ルールに対するこのような理解は誤りであろう。ルールは、実際にそれがルールとして用いられるまでは具体的にどの行為が妥当なのかということを明らかにしていないからである。その判断を下すのは、行為選択の場面に

立つた行為者でしかないのである。つまり、ルールが実際にルールとして機能できるのは、『ルールに適切に従う』ことを選択できる『自由である』行為者が存在するからなのである(同、二二六―二二七頁)。

この引用における「矯正センターの住人たち」の事例についてそこに見られるルールの性質について、数土は以下のように述べる。「ウィーターが明らかにしたコードは、①抽象的で行為に対する明確な規定を持っておらず、②にもかかわらず個々具体的な行為の妥当性にまで言及でき、③住人の行為選択を本質的には決定しておらず、④にもかかわらず強固な秩序を築き上げる。このような矛盾した性格は、矯正施設の収容者の間で成立しているコードに限定されるのではなく、実はルール一般について当てはまることなのである」(同、七〇頁)。ここで取り上げられているのは、Wieder 1974b、ウィーター一九八七である(なおこれは、Wieder 1974a, pp.13-120, 154-157, 164-166, 167-175, 183-198, 211-212, 213-214, 222-224 の該当箇所からの抜粋である)。

付言しておく、デリタにおける「アポリア (aporie)」という用語につき、前掲注²⁵⁾の引用箇所にあるものは、この数土のいうようなルールのもつ「矛盾」を指示するように思われ、Derrida 1993, p.42-52、デリタ二〇〇一、三九―五〇頁にあるものは、逡巡というような意味で、本稿における「義理」の状況や「喧嘩」の状況を指示するように思われる。精査が必要ともなうが、現時点において、私は後者のような「アポリア」を、数土の表現に従えば「指示の具体性を欠いたルール」というものの「範例 (example)」として捉えているということになるだろう。

³⁰⁾ つまり、彼の「道徳」が国家に是認されたということである。

³¹⁾ 公儀の法および秩序維持が個人の倫理(武士の名誉)にとつての極値として存在する、あるいは一連の事象がそれらの相克である、というふう捉えられていたとしてもである。実際には、この觀念自体が武士道というものを成り立たせているのであるから。

³²⁾ Derrida 1993, p.13、デリタ二〇〇〇、六頁。強調は原文のまま。□内は和訳原文のまま。

³³⁾ *Id.*, p.15、同、八頁。

- (34) 谷口二〇〇二aは儒学者たちのあいだで赤穂事件に関する解釈の争われた状況をまとめている。またここには、規律の秩序構造を考察するには、興味深い記述がある。「石を念頭に入れて幕府の殿中刃傷の裁定をみると、幕府は『遺恨』が証明されず上野介が手向かいしていない以上、『喧嘩』ではなく『理不尽』な刃傷であるとして、内匠頭だけを処罰した。一方浪士たちは、討ち入りを正当化するための論理として、新たに『当座の喧嘩』という考え方を持ち出した。『遺恨』の詳細が不明である以上、『片落』とする感覚は、『当座の喧嘩』に対して幕府が内匠頭だけを処罰したことを不満とすることによってしか説明されない。それを、幕府が基礎としている忠孝の文脈にのせて『君父の讐』としたのである（もともと別稿で検討するように、実際に彼らを最終的に討ち入りへ駆り立てたのは、『御家』への忠義や主君との個人的関係に基づく情誼に加え、武士社会から『腰抜け』と批判されることを恐れた、『家』をになう武士としての名誉心であったのだが）。そして幕府は討ち入った浪士に対して、兵具を帯びた徒党行為に相当するとしながらも彼らを切腹とし、義周には領地召し上げとお預けという嚴罰を命じている。幕府は、上野介を仇とは認めず討ち入りを敵討とはみなさなかつたが、浪士が君父の讐を晴らすという、主君への忠義にとづく名目をかかげたために、忠孝を徳目とする幕府の道徳律を崩さないための方策として、このような裁定を下したと考えられる。このように、赤穂事件の位置づけについては思想界で賛否両論があらわれたが、その根底には武士、とりわけ家臣にとつて、どのような行動をとることが主君に対する義となるのかという重大な問題が横たわっていた。だからこそ、事件後も断続的に事件の解釈をめぐつて、さまざまな見解が出されたのである」（同、一四—一五頁。注を省略）。なお文中「別稿」とは、谷口二〇〇二b。「『家』をになう武士」における「家」とは、武士各人の「家」である。また「当座の喧嘩」の概念につき、谷口一九九七b参照。
- (35) 本稿第一章第二節七参照。
- (36) 他に、「無礼討ち」について、谷口二〇〇〇、二〇〇一参照。
- (37) 武士道の場合には、本来それ自体が組織志向性をもつために、その道徳を内面化することが組織化に直結すると考えられる。

- (38) 本稿第一章第二節四注(19)参照。
- (39) 齋木・岡山・相良一九七四、二二〇頁。注を省略。
- (40) 「『葉隠』にあつてはまず個としての武士の完成が要求された。そして主君への忠誠の問題は、このように完成された個としての武士の、主体的で能動的な自己滅却として捉えられていたのである」(笠谷一九八八、二三二頁。強調は原文のまま)。また、笠谷一九九七、八三―八九頁参照。
- (41) 小池一九八六―一九九二(中)参照。
- (42) 小池一九九九、二三四―二四二頁参照。なお、この「御国家」というのは藩(本稿においては「家」)に限定された空間であつたとの指摘がある(同、二八一頁、注(2))。
- (43) これについては、佐藤一九九三、一八九―一九〇頁。および笠谷一九八八参照。
- (44) 小池一九九九、一九頁。
- (45) 前章第三節三参照。
- (46) 「表立つて言挙げをしない」といったあたり方が日本における悪弊である、というようなことはここで論じる必要はない。
- (47) 以上、小池一九九九参照。小池は『葉隠』のテキストの考察を通して、常朝の思想が「武士道」を組織的に昇華した「奉公人」道であるとしている。なお同書には、荻生徂徠と山本常朝の対立軸への言及等、興味深い主題が示されているが、ここで立ち入ることはできない。
- (48) 黒沢一九七五参照。
- (49) 小池一九九九年、二七四―二七五頁。
- (50) ヴェーバーは「資本主義の精神」が欠如している状態を指摘している。たとえば、賃金を高く設定しても労働が増大せずむしろ減少する(Welsher 1920, S.44. ヴェーバー一九八九、六四頁)、あるいは婦人労働者は労働の効率性の向上などに関して、能力

や意欲を欠いている (Id.: S.47) 同、六七―六八頁)、といった例である。

- (51) 池上は、統制と変化の共存と結合を、個人と社会との関係に見て、そしてその主題を武士とピューリタンに見る。つまり、統制の契機として、個人の長期的目標達成のための短期的欲望の自己規制、個人の衝動や欲望の社会的・組織的に定義された目的への調和作用 (中世の名誉文化⇨ 武人としての偉業に向けられたエトス⇨ 徳川時代の組織的公的責任への志向) / ピューリタンの最後の審判への断固たる専心⇨ 社会の全レベルにおける合理的計画、資本の長期蓄積) が挙げられ、変化の契機として、「個人意識」が社会に順応させようとする社会的圧力に抵抗することができること (サムライの強烈な自己意識 / 宗教的個人主義) が挙げられている (Kegami 1997, pp.329-331; 池上 二〇〇〇、三三三―三三五頁)。この点において、池上の視点は本稿とは異なる。また、『葉隠』の位置付けに関しても、池上と私とのあいだには相違がある。が、池上の「個人」というものを論じる際の自己―他者相互作用というモチーフ (Id.: pp.370-378) 同、三六二―三七〇頁) は、本稿の関心と通じるものである。

(52) Kegami 1997, p.331; 池上 二〇〇〇、三三五頁。強調は原文のまま。

(53) 水林 一九七七―一九八二(四)、八一―三頁。

- (54) この敵対的な二元的図式において、『妥協』ではない」という言いまわしを用いる際の利点は、暗黙のうちに、一方で二元的図式における二項間の敵対的な性格を保持したまま、他方でそこに敵対的な性格以外の性格を呼び込むことができるということにある。

(55) 敵討の制度の性質を「容認」と捉えることから、「喚起」といった事態が直ちに導かれないことは、前節二において確認した。この「喚起」を「積極的な容認」としか表現しえないところに、ここにおける二元的図式の限界がある。

(56) 本稿第一章第二節六参照。

(57) 本稿第一章第二節八参照。

〈文献〉

- デリダ、ジャック 二〇〇一 『パッション』(湯浅博雄 訳)、未來社。
- デリダ、ジャック 一九九九 『法の力』(堅田研一 訳)、法政大学出版局。
- Derrida, J. 1994 *Force de loi*, Galilée.
- Derrida, J. 1993 *Passions*, Galilée.
- 池上 英子 二〇〇〇 『名誉と順応——サムライ精神の歴史社会学』(森本醇 訳)、NTT出版。
- Ikegami, E. 1997 *THE TAMING of the SAMURAI: Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Harvard University Press.
- 笠谷 和比古 一九九七 『士(サムライ)の思想』、岩波書店。
- 笠谷 和比古 一九八八 『主君「押込」の構造——近世大名と家臣団——』、平凡社。
- 小池 喜明 一九九九 『葉隠——武士と「奉公」、講談社。』
- 小池 喜明 一九八六—一九九二『山本常朝の「生」と「死」(上)(中)(下)(補遺)』『東洋大学紀要・教養課程編』二五、二九、三〇、三二号所収。
- 黒沢 幸昭 一九七五 『葉隠について』『實存主義』第七二号所収。
- 水林 彪 一九七七—一九八二『近世の法と国制研究序説』(一)~(五)『国家学会雑誌』九〇、九一、九二、九四、九五卷所収。
- 大隈 三好 一九七二 『敵討の歴史』、雄山閣。
- 齋木 一馬・岡山 泰四・相良 亨(校注) 一九七四 『日本思想大系26 三河物語 葉隠』、岩波書店。
- 佐藤 俊樹 一九九三 『近代・組織・資本主義』、ミネルヴァ書房。

数土 直紀 二〇〇〇 『自由の社会理論』、多賀出版。

谷口 眞子 二〇〇二 a 「赤穂事件に見る公法と忠義——近世の法と道徳について——」『早稲田大学教育学部 學術研究（地

理学・歴史学・社会科学編）』第五〇号所収。

谷口 眞子 二〇〇二 b 「赤穂浪士における武士道と「家」の名誉」『日本歴史』第六五〇号所収。

谷口 眞子 二〇〇一 「近世における「無礼」の観念」『日本歴史』第六三六号所収。

谷口 眞子 二〇〇〇 「無礼討ちに見る武士身分と社会」岡山藩研究会（編）『藩世界の意識と関係』所収、岩田書院。

谷口 眞子 一九九七 a 「近世前期における喧嘩両成敗法の歴史的位位置」『早稲田大学文学研究科紀要』第四二輯所収。

谷口 眞子 一九九七 b 「近世の実力行使と喧嘩両成敗——近世の法と理——」『日本史研究』四一九号所収。

ヴェーバー、マックス 一九八九 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（大塚久雄 訳）、岩波書店。

Weber, M. 1920 *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, J.C.B. Mohr.

ウィーダー、ローレンス 一九八七 「受刑者コード」山田富秋・好井裕明・山崎敬一（編訳）『エスノメソドロジー』所収、せ

りか書房。

Wieder, D.L. 1974a *Language and Social Reality: The Case of Telling the Convict Code*, Mouton.

Wieder, D.L. 1974b *Telling the code*, in Turner, R. (ed.), *Ethnomethodology*, Penguin.