台大日本語文研究第 8 期
2005 年 6 月，頁 1-28
本文 2005. 4. 19 收稿，2005. 6. 7 通過刊登

吉田松陰之生死觀

張　惟綜*

摘　要

在促成明治維新的諸多思想家中，吉田松陰是位極重要的人物。他不僅遺留下龐大的著述，更常作爲一急先鋒，勇於實踐尊王攘夷之回天事業，進而喚起後繼者的奮起。

本篇論文特別著重於松陰的實踐性思想核心「死諫」，試圖闡明其辯證法式之生死觀。此即爲，受個人之死感召而繼承其遺志的他人奮起，進而以死諫式的忠誠來激發下個後繼者的崛起。首先，本論文詳細分析松陰對士道的死之解釋及武士道的死之見解來闡明他所構築出獨自的「死諫」之實踐式忠誠觀。根據此倫理觀，當無法遂行對天皇（皇國）的忠誠時，便形成罪業，而個人將不單要承攬其一罪業，更藉所謂去私之死的覺悟來進行個人規諫期以導入理想的狀態。

接著，吾人一面檢視松陰在其晚年時對生死的思想變遷，一面提出他所言及的將生死委於自然之自然觀點，並更進一步地藉由探討其臨死前所寫下《留魂錄》中的「四季論」來闡釋松陰所謂的生即死、死即生之辯證法式的生死觀。

關鍵詞：武士道、士道、死諫

* 日本筑波大學研究所博士課程　人文社會科學研究科哲學・思想專攻　倫理學領域　博士生

臺灣大學學術期刊資料庫

Yoshida-Shouin's outlook on life and death

Chang, Wei-tsung *

Abstract

Among many thinkers who prompted the Meiji Restoration, Yoshida-Shouin is an extremely important person. He not only left a huge number of writings, but also served as a forerunner to carry out the great task of "revering the Emperor and expelling the barbarians," and furthermore aroused his successors to action.

This thesis particularly pays attention to the central idea of Shouin's practical thought, "to remonstrate with the readiness for death," attempting to clarify his dialectical view of life and death, that is, to bring about a successor at the cost of one's death, and with that spirit of remonstrative death to arouse still another successor to action. First, we are going to analyze Shouin's interpretation about both the death of Shido and the death of Bushido, in order to comprehend his unique yet practical idea of loyalty, the remonstrative death. Allegiance to the Emperor (the Empire) was then considered necessary, and therefore failing to accomplish it was a sin. To remonstrate with the readiness for death is not only an individual atonement for the sin, but also a moral concept intending to lead people towards the right conditions through such personal remonstrance that has nothing to do with the interests of oneself.

Secondly, Shouin's change in the thought of life and death during his later years are also going to be discussed. We would pick up his naturalistic theory that one should leave his life and death to the hands of

* Doctoral Program in Philosophy, the Graduate School of Humanities and Social Sciences, University of Tsukuba

臺灣大學學術期刊資料庫

nature. Furthermore, by examining the theory of four seasons in *Ryukonroku* written right before his death, we could understand Shouin's dialectical view of life and death, which shows that life is death, and death is life.

Key words: Bushido, Shido, remonstrative death

臺灣大學學術期刊資料庫

吉田松陰の死生観

張　惟綜*

要　旨

明治維新を促した数多の思想家の中においては、吉田松陰は厖大な著述を遺留しているだけでなく、常に急先鋒として尊王攘夷という回天の事業を敢行し、さらに後継者の決起を惹起する重要な人物である。

本論は、とくに松陰の実践的な思想の核心「諫死」に着目し、個人の死によって感化されて志を継受する他者が奮起し、さらに諫死的な忠誠を尽くすことによって次の後継者の崛起を引き起こすという弁証法的な死生観を闡明しようとするものである。まず、士道の死と武士道の死に対する松陰の見解を分析することによって、彼が構築した独自な「諫死」という実践的忠誠観を浮き彫りにした。これは、当為とされる、天皇（皇国）への尽忠が遂行できないときに成立する罪を個人として引き受けるにとどまらず、私を除去するという死の覚悟で個人の規諫をすることによって、あるべき状態に導こうとする倫理観である。

次に、松陰の晩年の生死に対する思想の推移を検証しながら、生死を自然に委ねる自然論を取り上げ、さらに最期に認めた『留魂録』における「四季論」を論究することによって、松陰の生即死、死即生という弁証法的な死生観を明らかにした。

キーワード：武士道、士道、諫死

* 日本筑波大学大学院博士課程　人文社会科学研究科哲学・思想専攻　倫理学分野

臺灣大學學術期刊資料庫

吉田松陰の死生観

張　惟綜

一、はじめに

十八世紀半ば頃、イギリスに始まった産業革命は、その後西洋諸国に波及し、従来の手工業生産が機械による大量生産に変貌したことによって拍車をかけられた経済成長が、市場の拡大と資源の開発とを必然的に要求することとなった。こうしたことを背景に、西洋の諸国は次々と海外に進出するようになった。当時、鎖国政策を固持していた日本は徳川幕府の時代であり、西洋の産業革命による技術の躍進と比較すれば、かなり後進的であったといわざるをえない。資源と市場とを求めるため、眼をアジア地域に向けた西洋諸国は、まず、日本より市場が広大であり、資源が豊富である中国の方を侵略したが、薪水食料の利便を口実にして日本に接近し、さらに通商と開港とを要望するようになった。

こうした西洋の攻略の触手が中国の次に日本に伸びることに対する危機意識が一段と高揚し、攘夷の気風が漸次日本全土に吹き荒れてきたことと相俟って、幕府はついに文政八年（1825）に無二念異国船打払令を布告した。同年、水戸学の大儒会沢正志斎（1782～1863）が、西洋の列強に対抗するため、当時の各藩割拠的な通論を突破し、日本を一つの共同体として外国と拮抗するという国防論に基づいて『新論』を著した。幕府は西洋列強との対峙意識を自覚しつつあったにもかかわらず、アヘン戦争（1842）で惨敗を喫した中国の狼狽の姿勢を眼前にしたことによって、中国を文化、軍事の強国と見なすという従来の観念が覆され、大きな衝撃を受けて慌てふためき、有効な対策を立てられず、軍事的な脆弱さを露呈した。こうした世界的情勢を背景に、儒教的名分論を巧みに利用し、建国神話に基づき、天皇が祭祀の役を司る礼儀制度を通じて民心統合をはかること

臺灣大學學術期刊資料庫

によって、天皇を階層制度の頂点に置き、上下秩序を重んじ、幕府の支配構造を護持しようとする尊王論[1]と、華夷思想に基づいて日本を神州と見なし、夷狄である外国を撃攘すべく、さらに海外に進出して日本の麾下に納めようとする攘夷論[2]とは、目前の危機打開の方策として大いに唱道され、さらに両者が結合して「尊王攘夷」[3]というスローガンとなり、幕末から明治維新へと至る推移をもたらした重要な思想となった。

水戸学の尊王攘夷論は当時の身分秩序の位階制度を強化することによって、日本全体を結束させようと企てる、徹頭徹尾尊王敬幕論にとどまっており、換言すれば、それは幕府の政治体制を補強する上から下への改革論であり、倒幕の思想は完全に見あたらない。しかし、天皇が有能な幕府に政治の実権を委任するという論点は、翻して無能な幕府を転覆する論拠になる危険性を含有していることは疑いない。水戸学に多大な影響を受けた吉田松陰（1830～1859）は

---

[1] 日本における尊王論は、そもそも中国の中華思想に対抗するために、醸成された思想であり、この思想を遡れば、日本を「中国」と見なし、天皇を尊ぶという論点が江戸前期の儒学者である山崎闇斎と山鹿素行との思想に存しているということは、尾藤正英氏によって詳しく論究されている（「尊王攘夷思想」『岩波講座　日本歴史　13』所収、岩波書店、1980 年）。ただし、こうした尊王論を攘夷論と体系的に結合し、整理したのは会沢正志斎の『新論』であるといわなければならない。注意を要するのは、『新論』の劈頭に「神州は太陽の出づる所、元気の始まる所にして、天日之嗣、世宸極を御し、終古易らず。」とあるように、日本を神州と称して天照大神の血統を受け継ぐ天皇が代々皇位に即することは終始変わらない、さらに「その万々に君臨する所以のものは、未だ嘗て一たびも姓を易へ位を革めざればなり。」とあるところによれば、日本が中国より尊い所以は天皇の万世一系の系譜と易姓革命の欠如とにある、という視点である。これは日本的尊王論の根幹をなすところである。

[2] 『新論』の攘夷論は神州を身体の首に、夷狄を身体の足になぞらえるように、日本を世界の中心に位置づけようとする意図が察せられる。また、鎖国政策に基づく、単に夷狄を排撃すべきといった論述にとどまらず、日本近隣の諸国を統治の枠内に配置しようとする海外雄飛論は注目に値する。

[3] 通論によれば、水戸学は幕末の尊王攘夷論の思想的源流の一つとされる。たとえば、丸山真男氏の『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、1952 年）、尾藤正英氏の「水戸学の特質」（『水戸学』所収、岩波書店、1976 年）、「尊王攘夷思想」（『岩波講座　日本歴史　13』所収、岩波書店、1980 年）、遠山茂樹氏の『明治維新』（岩波書店、1986 年）などがあげられる。如上の著作の尊王攘夷に対する解釈は正鵠を射たものと思われるが、とりわけ、尾藤氏が丸山氏と遠山氏との論点を批判していることは注目を要するのである。確かに、水戸学はあくまでも尊王敬幕論にとどまっているが、水戸学を後の倒幕論乃至明治の絶対主義を醸成した道程と完全に切り離して考えることには疑問を抱かざるをえない。むしろ、尾藤氏の指摘するようにそれぞれの論理が連続的に関連し、進展したと考えた方が妥当であろう。

水戸学的な尊王攘夷論から出発したが、勤皇僧黙霖との書簡の往復による激しい論争を通じて、条件付きの倒幕論を唱えることとなった。また、兵学者としては常に念頭に置くべき敵との対戦方策、自己防衛論に立脚する攘夷本位の「尊王攘夷」から、尊王論を内的倫理価値の基盤とする「尊王攘夷」に転回し、さらに明治国家を構成する「一君万民」の思想を展開し、晩年の「草莽崛起」という下から上への革命論を構築するに至った。

松陰の思想を考究するに際して、松陰は形而上学的な空理空論を探究するより実践を重視したことから、彼の思想を明らかにしようとするなら、こうした実践を何よりも重んじた松陰の根本的な態度についての検討を抜きにしては、精確に松陰像を究明することは困難であろう。したがって、小論はとくに松陰の実践の中に見られる論理に注目し、彼の実践的な思想を浮き彫りにすることを試みたい。

ところで、松陰の忠孝思想を考える場合、松陰は武士であるから、当然、孝より忠を重んじているといえる。一見、忠孝が両立できないようにみえるが、主君に忠誠を尽くして父母の名声の顕揚を遂げる、換言すれば、立身の孝を達成することによって、忠孝を両立することができることになる[4]。しかし、孝より忠を重視している原因を武士という身分にもとめるだけでは、短絡である感が否めない。実際、松陰が常に念頭に置いているのは、日本の存亡ということであり、したがって、日本という視座からみれば、幕府も藩も両親も自己も私というものとなってしまうのである。「蓋し武士の道は此に在り、願はくは私愛の爲めに大義に惑はるることなくんば幸甚なり。」[5]が明白に示しているように、安政元年（1854）に海外渡航が

4　従来の松陰の忠誠思想に関する論究は数多であるが、彼の孝の思想をも考究の視野におさめて研究する論述が殆どないように思われる。実際、空理空論より実践に重きを置く松陰には理念を行動に移す場面においては、忠孝両立ができないことによって苦悩された姿がうかがわれる。したがって、松陰は「権」としての孝を提出することによって忠孝を両全することができると主張している。「権」としての孝を全うすることができれば、忠即孝、孝即忠ということになり、忠孝両立ができない煩悶が解消されると考えられる。松陰の忠孝思想については、他の機会に討究を割愛することにする。

5　山口県教育会編『吉田松陰全集』大和書房、1973年、『全集』第2巻、p.86。

蹉跌したことによって、罪を得て囹圄の身となった松陰が兄梅太郎に宛てた書簡においては、孝を私愛と述べていることからみれば、国のために私愛を犠牲にするという松陰の主張は明瞭である。松陰の忠誠思想の基調をなすのは、私を否定する、すなわち自己否定の思想であるから、忠を全うするために私を除去することが説かれ、その極致は「諫死」にほかならない。さらに、その「死」は単に個人にとどまるものではなく、「死」によって感悟され、己の志を継ぐ者が奮起し、尊王攘夷の大業を完遂するという「生」を促すのである。小論ではこうした松陰の死生観を明らかにしてみたい。

三十年に満たない、極めて短い生涯において、松陰は厖大な著述を遺留しており、また武士としての使命感に燃え、机上の空論に停滞することなく、戦場の一番槍の如く先駆けとして身命を顧みず、三回の用猛[6]にとどまらず、とくに安政五、六年の期間においては、「狂」という積極的進取の精神を取り入れて狂者と自称し、勅許を待たずに日米修好通商条約に調印した幕府を討滅すべきだという論旨の「議大義」を藩主に呈上したこと、老中間部詮勝の暗殺を画策したこと、朝廷の公卿大原重徳三位を迎えて反旗を掲げる義挙を謀議したことなど、当時の常識からみれば狂気に近い行動を取った。当時、将軍継嗣の人選をめぐる闘争から、大老に就任して政治の実権を手に入れた井伊直弼は将軍との血縁に近い徳川慶福を擁立したことを機に、徳川慶喜を擁しようとする水戸藩藩主の徳川斉昭を先頭とする開明派に弾圧を加え、江戸の空気が一気に険悪化した。こうした険しい情勢に置かれていたにもかかわらず、尚更「用猛」を実行しようとする松陰の姿勢に驚愕した藩がやむなく彼を再度野山獄に幽囚したことに加え、信頼する久坂玄瑞などの弟子から自重論

以下、この『全集』からの松陰の著述の引用は、『全集』第 2 巻、p.86 のように略記する。

6 「二十一回猛士」によれば、松陰の三回の用猛は、嘉永四年（1851）に許可書なく、宮部鼎蔵とともに東北に亡命したことと、嘉永六年（1853）に身分を僭越し、藩主に「将及私言」を呈上することによって、誹謗を受けたことと、安政元年（1854）に外国を偵察するため、国禁を犯して金子重輔とともに下田踏海の挙を敢行したことであるとされる（『全集』第 2 巻、p.87）。

を勧説された松陰は、自己の持論と行動とが「忠義をするつもり」と述べており、時勢の機を伺う久坂玄瑞らの態度を「功業をなすつもり」[7]と論難し、さらに彼らと袂を分かって孤立の境地に陥った。その時、松陰の唯一の慰めは李卓吾の『焚書』であったという[8]。

井伊直弼の弾圧が波及し、梅田雲浜との謀議があることと、京都で御所に松陰の落文があることという嫌疑をかけられたため、松陰は江戸に取り調べを受けに移送された。

『留魂録』は松陰が安政六年（1859）十月二十六日に完成した著述であり、すなわち、彼の遺言であるが、内容としては、これまでの牢獄の役人に訊問された経緯をつまびらかに記録し、さらに彼が一生涯において高唱し、実行したところの尊王攘夷の志を明言し、後継の念願を綴ったものである。とりわけ、松陰の生死に対する四季論[9]を読んでみると、冷徹な筆致によって行間には、死に臨んでも恐慌せずに、堂々たる姿勢がうかがわれるのである。『留魂録』はまさしく松陰の思想･行動の結晶だといっても誤りがないと思われる。

二、松陰の死生観

松陰の死生観を論究することに先立って、日本人の死生観を、とくに、武士の死生観を概観する必要がある。確かに、松陰の著述と行動とを分析することで、彼の死生観の構図を浮き彫りにすることができるであろう。しかしそれに加えて、松陰が生きた時代と前後する武士道乃至士道の生死に対する見地を把握しないかぎり、松陰の「死」は単に「奸權の爲めに死す」[10]ということだと解釈されてしまい、松陰の、死が生をもたらし、生が死に常住する、すなわち、死即生、生即死という思想を理解することは困難になるであろう。

日本人の死生観を詳論する著作としては、日本人の生死を、断絶

7 『全集』第 8 巻、p.184。
8 『全集』第 5 巻、p.190。
9 『全集』第 6 巻、p.291～292。
10 『全集』第 6 巻、p.290。

臺灣大學學術期刊資料庫

の関係ととらえるのではなく、日本の古代の神話「黄泉の国訪問譚」によって見いだされる生死連続観と、植物の生長過程になぞらえて生から死へ、死から生へと連続的かつ反復的な循環ととらえた伊藤益氏の『日本人の死』[11]があげられる。氏の解釈によれば、古代の日本人は生死を連続的関係と思考しており、さらにこうした生死連続観の基盤をなすのは植物的生死循環観念であり、死は生の終息を意味することなく、むしろ死は引き続き新たな生を喚起する要素なのである、と指摘されている。実際、松陰の死生観を考察する場合、こうした連続的かつ相即の死生観を見逃しては、松陰への精確な理解が成り立たないと思われる。松陰が『留魂録』に披瀝した四季論はまさに連続的、相即の死生観の表現であり、三十年未満の生涯を短いとせずに、実は充実した四季と把捉し、美しく結実したと綴った松陰の心境を分析してみれば、この「結実」が意味するところは、単に実を結んだという自然に随順する諦念の表出であるだけではない。すなわち、「死」という結実が生へとつながる「種」となること、その「生」とは彼の精神に感化され、「尊王攘夷」の志を継承する知己が次々と奮起することだ、ということをも含意しているのである。

前述したように、松陰の死の思想を解き明かすとすれば、植物の生長過程に基づく生死連続観という古来日本人の伝統思想につながる点に着目しなければならない、と同時に武士の視角から松陰の死の思想を検討する必要があると思われる。なぜなら、第一に六歳から山鹿流兵学の後継者として家学を受け継いだ松陰は、死ぬまで兵学者、武士という身分を放棄せずに固持しており、第二に松陰が自

[11] 媾合による国生みを行っている際に、火神を生むことによって死んだイザナミを追うため、イザナキは黄泉の国に赴き、死んだイザナミの腐食した姿に驚倒したあげく、現世に逃げて冥界と現世との境界に巨岩による封鎖を通じてイザナミの追跡を防ぎ止めようとした。伊藤氏は、この『古事記』に掲げられている神話に、日本人が古来生死を地続きと見なす思想が存していると見ても的外れではない、と述べている（伊藤益『日本人の死』北樹出版、1999年、p.35～41）。また、ニニギノミコトとコノハナノサクヤビメとの聖婚を描く神話において、天皇の寿命に限界があるという切なさを桜の花に比喩していることから、人間存在を植物的存在ととらえる発想を神話形成の古層にまで遡りうるとして、古代の日本人は人間の生死を植物の生長過程に擬してとらえていたと推測できる、としている（前掲書、p.41～48）。

らを急先鋒として種々の実践に移させた原動力は武士の精神にあると考えられるからである。

松陰の思想を論ずる際に、当然「武士」という視座から叙述を展開する論文もある。しかし、それらの論に見られる、葉隠的な武士の思想に力点を置き、情誼的な主従関係を強調することによって、君主乃至天皇に対する松陰の忠誠の精神を狂信的[12]ととらえる論点は果たして妥当であろうか。江戸時代においては、武士道を大別すれば、朱子学の要素を導入し、倫理的、道徳的な武士、換言すれば、儒教的君子になることを主眼とする士道と、戦場の生死に臨む場面から生み出された戦闘員としての武勇を重んじ、さらに主君に献身的な忠誠を唱える武士道とがあげられる。戦国時代の動乱に終焉を告げてから、政権を確実に強化することを急務とした徳川幕府が施したさまざまな政策においては、朱子学を官学とする施策は、元和偃武以降、もはや戦国時代のように武力行使が許容されない武士の関心を巧みに移転したのである。とすれば、江戸時代に士道が武士道より大いに唱道されたことはいうまでもない。士道の主唱者ともいえる山鹿素行の兵学を継受した松陰にある、士道の要素、すなわち儒教的な影響を看過すれば、松陰思想の精確な理解に到達することは無理であろう。

しかし翻って、松陰の思想を葉隠的な武士道と関係づけることなく、士道の角度からのみ解釈しようとする論点[13]にも疑問を持たざ

---

[12] たとえば、奈良本辰也氏が松陰の天皇への忠誠を狂信的ととらえることをあげることができる（『吉田松陰』岩波書店、1988年）。橘川文三氏は「近代日本の忠誠問題」および「忠誠意識の変容」において、松陰の忠誠を儒教の影響を抜きにして葉隠的な武士道の視座から詳論した（橘川文三『橘川文三著作集　第2巻』所収、筑摩書房、1985年）。松陰の一君万民思想は一君が即ち万民、万民が即ち一君という論理だと思われ、言葉をかえていえば、松陰においては、天皇は日本の象徴的存在であり、当時の共同体としての幕府体制と、個人としての武士（松陰）との矛盾が松陰の忠誠思想によって止揚され、さらに創出した存在である。これについては、他の機会に論究を譲りたい。

[13] 河上徹太郎氏は葉隠に儒の精神が欠けているから松陰の思想と葉隠的武士道とはまるで違った世界だと指摘している（河上徹太郎『吉田松陰　一武と儒による人間像一　』文芸春秋、1968年、p.271～286）。管見によれば、葉隠に儒教的思想がないことは明瞭であるが、葉隠に描写されている死は、単なる主君へ献身的な殉死のみならず、死を凝視することによって私を否定する意

るをえない。なぜかというと、松陰が取った種々の行動をみれば、常に先駆けとして身命を賭するような言動はまさしく武士の表現ではないであろうかと考えられるからである。

松陰の死生観を明らかにしようとするならば、日本の死に対する思考、とくに武士的死生観と、士道的死生観とが如何に松陰に摂取され、さらに松陰的死生観へと形成されたかという問題設定のもとに、松陰の独特の「諫死」思想を取り上げなければならない。

（一）諫死

先述したように、松陰の死生観を解明しようとするなら、士道と武士道とを共に考察の視野に入れる必要があると考えられ、何れかの解釈に偏りすぎると松陰に対する理解は偏頗になりやすいのである。松陰は刑死するまで終始兵学者であったため、彼が先師とする山鹿素行の兵学著作『武教全書』を門下生に説明し、さらに自分の感想を吐露した内容を編集した『武教全書講録』を取り上げて松陰の死に対する観点を一瞥しよう。

> 武士の一死は、或は泰山より重く、或は鴻毛より軽きを以て、其の道を善くして、全道に於て一死を致し、平生の小忿を忍びて、忠孝の大節を立つることなり。大節に於て苟も缺くることあれば、假令一死を潔うすと云へども、全道を云ふべからず。武士たる者は元日より大晦日迄、日夜朝暮、動静語黙、常に一死を以て心上に措きて、扨て其の一死を又徒らに成らぬ如く持ち詰める、譬へば悍馬を引留めて立つるが如し。而して真に心一死を存する人に非ざれば、守るの一字は合點行かぬことなり[14]。

武士は身命を犠牲にして道を守り、その死は、平素の腹立たしい

義を包含していると思われる（相良亨『相良亨著作集　第3巻　武士の倫理―近世から近代へ―　』、ぺりかん社、1993年、p.370～383）。こうした私を否定する、すなわち自己否定の精神を松陰は切実に受け継いだと考えられる。

[14] 『全集』第4巻、p.36。

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

ことを耐え忍んで、忠孝という大節を成就することを前提とし、また、死を常に念頭に置くべきだ、と説明されている。注意を要するのは、明らかに松陰が理想とする武士の死は葉隠的な犬死ではなく、むしろ、道を全うするための死であるということだ。また、常に死を心に当てるということと葉隠の常住死身とは如何なる相違点があるかという疑問が浮上してくる。相良亨氏[15]によれば、常に死を心に当てるとは、人生が非常に短いと切実に感じながら、いつ死ぬかは見当がつかないからこそ、道を習得し、実現することが何より肝要である、ということであり、葉隠的な死とは、道理を考えずに死地に突入することをいうのである、とされている。もし、相良亨氏の解釈が正確だとすれば、松陰の死は士道的であるといわざるをえない。確かに氏の士道的死と武士道的死とに対する見解は正鵠を射たものだが、すでに述べたように松陰の死には、死という極端な行為によって私を否定することが含意されるため、一言で松陰の死が士道的であると断言することは妥当ではないであろうと思われる。実際、松陰の自己否定の思想は、彼が考案した国体思想をもとにして天皇（皇国）への帰依を絶対視するため、尽忠という当為の欠如に逢着する場合、必然的に罪意識が生み出される。次には、勤皇僧黙霖との論争を通じて松陰の自己否定の思想を究明することに進む。

周知のように、安政三年（1856）に勤皇僧黙霖との白熱した論争を通して松陰は尊王を本位とする「尊王攘夷論」というエートスの確立に到達した[16]。幼少の時から兵学者の師範になる運命を背負った松陰は、夙に弘文二年（1845）に長沼流兵学を指導する山田亦介

---

[15] 相良亨「〈近世〉武士の思想 ―士道と武士道― 」（『相良亨著作集　第3巻』所収、ぺりかん社、1993年）。

[16] 松陰は「又讀む七則」において、「天朝を憂へ、因つて遂に夷狄を憤る者あり、夷狄を憤り因つて遂に天朝を憂ふる者あり。余幼にして家學を奉じ、兵法を講じ、夷狄は國患にして憤らざるべからざるを知れり。爾後偏く夷狄の横なる所以を考へ、國家の衰へし所以を知り、遂に天朝の深憂、一朝一夕の故に非ざるを知れり。然れども其の孰か本、孰か末なるは、未だ自ら信ずる能はざりき。向に八月の間、一友に啓發せられ、曠然として始めて悟れり。従前天朝を憂へしは、並夷狄に憤をなして見を起せり。本末既に錯れり、真に天朝を憂ふるに非ざりしなり。」と心情を披瀝した（『全集』第2巻、p.442）。

から海外の情勢をつぶさに教えられ、西洋による脅威を警戒するようになり、海防に対する関心が高まった[17]。松陰の関心を兵学と経学とから自国の歴史に向かわせたのは、嘉永四年（1851）十二月から嘉永五年（1852）四月までの東北遊歴の途次、水戸に滞在していた間に水戸の学風と儒者との接触による影響だと考えられる[18]。

ところで、安政三年（1856）に黙霖との論争において、松陰は次のように忠誠観を披瀝している。

> 僕は毛利家の臣なり、故に日夜毛利に奉公することを練磨するなり。毛利家は天子の臣なり、故に日夜天子に奉公するなり。吾れ等國主に忠勤するは即ち天子に忠勤するなり。然れども六百年來我が主の忠勤も天子へ竭さざること多し。實に大罪をば自ら知れり。我が主六百年來の忠勤を今日に償はせ度きこと本意なり。〔中略〕先づ我が大夫を諭し六百年の罪と今日忠勤の償とを知らせ、又我が主人をして是れを知らしめ、又主人同列の人々をして悉く此の義を知らしめ、夫れより幕府をして前罪を悉く知らしめ、天子へ忠勤を遂げさするなり。若し此の事が成らずして半途にて首を刎ねられたれば夫れ迄なり。若し僕幽囚の身にて死なば、吾れ必ず一人の吾が志を繼ぐの士をば後世に残し置くなり。子々孫々に至り候はばいつか時なきことは之れなく候。今朝の書に「一誠兆人を感ぜしむ」と云ふは此の事なり。〔中略〕今幽囚して征夷を罵るは空言なり、且つ吾が一身も征夷の罪を諫めずして生を偸む。されば征夷と同罪なり。我が

---

17 『全集』第 4 巻、p.391。

18 「客冬水府に遊ぶや、首めて會澤・豐田の諸子に踵りて、其の語る所を聽き、輒ち嘆じて曰く、「身皇國に生れて、皇國の皇國たる所以を知らざれば、何を以て天地に立たん」と。歸るや急に六國史を取りて之れを讀む。」（『全集』第 6 巻、p.315）と述べているように、松陰が水戸学に影響されて歴史に関心を持つようになったことは明白であり、また安政三年（1956）黙霖との書簡の往復において、「僕も王室に志を傾けたるは五年前のことなり。それより已前は大義はしらず候、色々感じ申し候。」（『全集』第 7 巻、p.447）と語っていることによって松陰の思想の転換をもたらす要因の一つは水戸学であると推測できる。また、松陰と水戸学との関係について、名越時正氏の「志田松陰と水戸学」（『水戸史学』10・11 号所収、水戸史学会、1979 年）においては、松陰の国体思想の形成が水戸学に負うところは甚大だと指摘されており、松陰が水戸学から受けた影響がつまびらかに論述されている。

主人も同罪なり。己れの罪を閣きて人の罪を論ずることは吾れ死すともなさず。〔中略〕他日主人を諫めて聞かざれば諫死する迄なり[19]。

前述したように、松陰の忠誠観は天皇（皇国）への尽忠を当為とすることを中心に展開した倫理観であり、この忠誠を全うすることができない場合、それが罪として意識されるのである。如上の叙述をみれば、藩主も幕府も天皇（皇国）への忠誠を尽くさないでいた当時の現状からすれば、共同体としての罪が成立し、こうした罪を個人としての松陰は引き受けただけでなく、さらに規諫を通して尽忠の道に導く志向が強く含まれており、この規諫の至極の表現は諫死にほかならない。留意すべきは、松陰の諫死精神は単に個人にとどまっているものではなく、己の志を継承できる者の決起を期待しているという、いわば無限の忠諫が貫かれている、という点である。松陰の諫死思想の基底をなすのは、人間に対する強烈な信頼感であり、言い換えれば、これは「至誠」につながるものであるといわなければならない。「余寧ろ人を信ずるに失するとも、誓つて人を疑ふことに失することなからんことを欲す。」[20]という文句は松陰の人間に対する信頼感を如実に物語っている。

松陰の死は、死を凝視することによって私を否定する、すなわち自己否定の思想であり、さらに諫死という究極の忠諫行為は自己否定を拡大して自己犠牲を遂げることによって、他者の感悟を猛烈に要請するものである。「勝を好み譽を求むるの私を去り、死を常に心に存し〔中略〕」[21]というように、私を否定して常に死を念頭に置くという自己否定の思想が端的に示されているのである。実際、こうした私を否定するという死の思想は松陰個人のみを律するにとどまらず、藩主にまで無私の規諫をも要求するものである。

國君は社稷に死するの義を詳かにせずんば解せぬことなり。

19 『全集』第 7 巻、p.442～443。
20 『全集』第 3 巻、p.98。
21 『全集』第 1 巻、p.166。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 和漢共に世を繼ぎて天下國家をしろしめす人は、天下國家己が有に非ず。乃ち祖宗聖明、天命を受け人心に順ひ、千辛萬苦して創業する所なり。〔中略〕國君の社稷の爲めにする、人臣の國君の爲めにする、理は一なり[22]。

これは、嘉永三年（1850）に松陰が「籠城の大将心定めの事」を進講したときに、藩主に説いた内容である。ここで、注目しなければならないのは、天下国家は私有のものではないから、主君に個人の私を斥けて国のために死すべきだ、という見地である。したがって、単なる個人から主君への献身だけでなく、藩主も国家のために身命を賭すべきだという主張からみれば、松陰が唱えている死は、天下国家という共同体への尽忠をもとめることであると考えられる。「君あれば民あり、君なければ民なし。又民あれば君あり、民なければ君なし。」[23]が明示しているように、君民の関係は表裏一体であるため、君民が構成した共同体に忠誠を尽くすことがいうまでもなく望まれている。

次の一文をみれば、松陰が何故に私を否定するか、その原因がうかがわれる。

> 天下滔々として、傲慢暇逸し、江山風月を以て私有と爲し、復た日神の嗣の何物たるかを知らず。庶人は其の一身を私して、敢へて以て公役に奉ぜず。大夫は其の一家を私して、敢へて以て國難に殉ぜず。而して諸侯は其の一國を私して、敢へて以て王事に勤めず。苟も王事に勤めずんば、則ち内嬖幸を養ひ、外夷狄に與へ、敗亡之れに從はん。乃ち江山と風月と、其の自ら私するを終うし能はざるや亦審かなり[24]。

庶民は私心があれば奉公をしない、武士は私心があれば国のために命を捧げない、諸侯は私心があれば天子に仕えない、というような状態は最終的には滅亡を招来するしかないのである。したがって、

---

[22] 『全集』第 1 巻、p.27。
[23] 『全集』第 3 巻、p.383。
[24] 『全集』第 2 巻、p.434。

臺灣大學學術期刊資料庫

滅亡の危機を克服しようとするならば、私を排除することを最優先にしなければならないと松陰は説いている。私心が完全に取り除かれる奉公は松陰が追求していることであろう。摂政の伊尹は君主のために、国のために一抹の私心を持たずに奉公することができたからこそ、松陰に高く評価され、尊崇されている[25]。

安政五年（1858）に大老井伊直弼が勅許を待たずに日米修好通商条約に調印したことを契機に、松陰は一連の過激な行動を画策し、実行しようとした。同年、政治の実権を掌握する井伊直弼は反抗勢力を一掃しようと、いわゆる安政の大獄を行った。こうした弾圧の余波に覆われることを危惧する長州藩は、松陰の激越な言動を抑えるため、松陰を再び投獄した。さらに、平素頼りにしている弟子らに自重論を説き勧められ、孤立の窮地に追い込まれたあげく、松陰は弟子らと絶交をするだけでなく絶食して死を望もうとした。その時の松陰の心情はひたすら死に赴いていたのである。しかし、断食した松陰に両親と叔父との心配が寄せられ、また、松陰の入獄と同時に罪を受けた弟子らが釈放された情報を入手したことによって、この絶食の事件は二日間経たずに終わったが、これ以後松陰は生死について頻繁に書簡に言及し、ついに安政六年（1859）の四月に生死の自然論に到達し、次のように心情を吐露している。

> 義卿は命が惜しいか、腹がきまらぬか、學問が進んだか、忠孝の心が薄く成つたか､他人の評は何ともあれ､自然ときめた。生を求めもせず、死を辭しもせず、獄に在つて獄で出來る事をする、獄を出ては出來る事をする。時は云はず、勢は云はず、出來る事をして行き當つつれば、又獄になりと首の座になりと行く所に行く[26]。

その時、松陰はもはや一途に死をもとめることなく、個人の生死を自然に委ねてできるだけのことをしようと決意した。こうした自然

---

[25] 『講孟余話』に「伊尹の志は國家を憂ひ生民を憂ふるのみにて、一點の私心あるに非ず。」とある（『全集』第 3 巻、p.235）。
[26] 『全集』第 8 巻、p.312。

臺灣大學學術期刊資料庫

説に至るまでは、松陰は弟子らの功業をもとめる言動に落胆したあげく、個人の死を遂げることによって己の志を証明するとともに彼らを感格しようとした。しかし、正月に決行した断食未遂事件をきっかけに段々死ぬことの難しさを弁えてきた。たとえば、後に野村和作に宛てた書簡に「實に徒死は難し。僕先日餓死することの出來ぬも是れなり。」[27]という反省の心境が披瀝されている。さらに、七月に高杉晋作に大夫が死すべき所に関する問いを聞かれ、次のように

> 僕去冬已来、死の一字大いに發明あり、李氏焚書の功多し。其の説甚だ永く候へども約して云はば､死は好むべきにも非ず、亦た悪むべきにも非ず、道盡き心安んずる、便ち是れ死所。世に身生きて心死する者あり、身亡びて魂存する者あり。心死すれば生くるも益なし、魂存すれば亡ぶるも損なきなり。又一種大才略ある人、辱を忍びて事をなす、妙。又一種私欲なく私心なきもの生を偸むも妨げず。死して不朽の見込あらばいつでも死ぬべし。生きて大業の見込あらばいつでも生くべし。僕が所見にては生死は度外に措きて唯だ言ふべきを言ふのみ[28]。

と返答している。その時、松陰は李卓吾[29]に影響され、死が好むも

---

[27] 『全集』第 8 巻、p.284。
[28] 『全集』第 8 巻、p.367～368。
[29] 松陰と李卓吾との関係を論究する著述としては、溝口雄三氏の『李卓吾』(集英社、1965 年)、河上徹太郎氏の『吉田松陰』(文芸春秋、1968 年)、劉岸偉氏の『明末の文人李卓吾』(中央公論社、1994 年)、広瀬豊氏の『続　吉田松陰の研究』(武蔵野書院、1932 年) などがあげられる。その中では、松陰と李卓吾との関係を詳細に解き明かしたのは溝口雄三氏の『李卓吾』であると考えられる。松陰は李卓吾に自己の心情を仮託しており､『焚書』の「童心説」における「真」と「仮」とに共感をそそられている。「仮」とは悪か善かが分かっているのに実践に移せないことであり、善を善して悪を憎むことができる、先天の清純な正義心が「真」であり、さらにこうした「真」と「仮」とを敷衍すれば、現状の幕府における社会秩序、権威を「仮」とし、この「仮」を否定することによって､「真」とされる未来にあるべき様相を希求することにつながるのである。また､「知己」とは、己の志を理解できる、自分より勝っている「知己」を意味するのみにとどまらず、己の志を継ぐ者をも含意しているのである。最後に、李卓吾の「死の一字」から受けた影響は死の意味ではなく、むしろ死に裏打ちされた「生」の重さである。これは、道尽き心安んずる、それが死所ということと、身は亡ぶとも魂さえ存していれば、不足するところはないという、この二点に集約される。要するにこれは、一途に死を求めることなく、生死を自然に委ねるという一種の諦観だと考えられる。以上は溝口氏の解釈である。管見では、安政三年（1856）の「七生説」

のでもなく憎むものでもない、心が死んだら益がなく魂が残れば死んでも損がないと述べている。要するにこれは生死を自然に委ね、生きているなら、できるだけのことをし、死ぬなら志を遺させばいい、という境地である。これは後の『留魂録』における「四季論」につながるものにほかならない。

（二）四季論

高弟の高杉晋作から大夫の死すべき所について問われた松陰は、安政六年（1859）前半においてはひたすら死に向かっていた態度を転回し、「死」より「生」の意義を吟味し、体得した上で生死を自然に委ねるという境地に達した、という心境を披瀝した。こうした心境に至った安政六年（1859）七月、当時の松陰は、梅田雲浜との謀議と京都の御所にある落文との嫌疑について事情を聴取されるため、江戸に移送され、伝馬町の牢獄に監禁されていた。松陰は処刑されるまでに受けた三回の取り調べのうち、七月九日に行われた最初の取り調べの際に、すでに容疑を晴らした松陰は、大原重徳三位西下策と老中間部詮勝の要撃策を自白し、獄役人を驚愕させた。松陰は東送される直前に、弟子の子遠から「死」という一字を送られたが、松陰がこの「死」を「誠」という文字に置き換えたことから考えれば、人間に対する信頼感が如何に濃厚であるかがうかがわれるであろう。松陰は江戸に訊問を受けに移送されたことを、「誠」が人に通じるかどうかとの試練の場と見なしており、「誠」によって幕府を動かそうという彼の意図は明らかである。その後九月五日、十月五日の取り調べにおいては、役人の態度が一転寛大にみえたため、松陰は生を期して再び尊皇攘夷が実行できると思った。しかし、十月十六日に供述書を作成する際に、老中間部の要撃をめぐって激しい論争が行われ、要撃ではなく、要諫であると強調した松陰の主張に反

（『全集』第 2 巻、p.395～396）においては、松陰はすでに生死の問題にふれており、当時の彼が考えている死生観は後の生死自然観につながるものであった。ただし、李卓吾との出会いによって、これまでの、死だけに執着する思惟は、大業を成し遂げるという「生」に焦点が移ったのである。

臺灣大學學術典藏庫

して、役人の方は刺し違え、切り払いという意味で要撃と書いた。これによって、松陰はほぼ死の覚悟ができた。

十月二十六日に死を予感した松陰は遺書の『留魂録』を書き上げた。五千字程の短文だが、冷徹な語調と整然とした筆致とが文章に横溢しており、死に臨んでいる者がしたためた遺言とは思えないほどである。その中において、われわれの目を引くのは、松陰が語った、四季の循環と穀物の生長とに擬した死生観である。

> 今日死を決するの安心は四時の循環に於いて得る所あり。蓋し彼の禾稼を見るに、春種し、夏苗し、秋苅り、冬藏す。秋冬に至れば人皆其の歳功の成るを悦び、酒を造り醴を爲り、村野歡聲あり。未だ曾て西成に臨んで歳功の終るを悲しむものを聞かず。吾れ行年三十、一事成ることなくして死して禾稼の未だ秀でず實らざるに似たれば惜しむべきに似たり。然れども義卿の身を以て云へば、是れ亦秀實の時なり、何ぞ必ずしも哀しまん。何となれば人壽は定りなし、禾稼の必ず四時を經る如きに非ず。十歳にして死する者は十歳中自ら四時あり。二十は自ら二十の四時あり。三十は自ら三十の四時あり。五十、百は自ら五十、百の四時あり。十歳を以て短しとするは蟪蛄をして靈椿たらしめんと欲するなり。百歳を以て長しとするは靈椿をして蟪蛄たらしめんと欲するなり。齊しく命に達せずとす。義卿三十、四時已に備わる、亦秀で亦實る、其の秕たると其の粟たると吾が知る所に非ず。若し同志の士其の微衷を憐み繼紹の人あらば、乃ち後來の種未だ絶えず、自ら禾稼の有年に恥ぢざるなり。同志其れ是れを考思せよ[30]。

松陰は、三十年の生涯を四季の春夏秋冬になぞらえて短いとせず、実は春・夏・秋・冬との各段階におけるそれぞれの役割を完璧に果たしており、また、こうした四季の循環において個人の「死」は肉体の破滅と共に消えることなく、むしろ、その精神が結実し、さら

[30] 『全集』第 6 巻、p.291～292。

臺灣大學學術期刊資料庫

に志を継ぐ他者の決起を引き起こすという「種」が蒔かれるというように、無限の「生」の循環を念願しているのである。前に述べたように、日本人には古代から人間の生死を植物の生長過程に擬し、生死を連続的、循環的な関係ととらえる思想があり、これと、松陰が個人の生死を四季の循環と穀物の生長とに比喩したこととは軌を一にすると考えられ、松陰が最終的に到達した生死の自然循環観は必至の結論であるといっても言い過ぎではないであろう。ただし、松陰の死生観の基調を成すところが自己否定の思想である、ということに注目しなければならない。

松陰の死生観には自己否定の思想があるからこそ、古代の日本人の生死循環観に較べて、より高次なものとなっているといえるであろう。生と死とが絶え間なく同じ次元に循環している日本古来の死生観に比すると、松陰の死生観は一見すれば確かに日本の伝統の生死循環観と同様だが、自己否定から自己犠牲へと至ることによって個人の「死」が他者の「生」を惹起するという視座からみれば、死から生へ、生から死へという循環は同じ次元にとどまるものではなく、これは不断に次の高い次元に推進していく運動でなければならない。

（三）死から生へ

松陰は兵学者であり、而も武士であるから、当然生死の問題を常に念頭に置いて思考しているのである。とくに、安政五、六年の期間においては、現実の難局に真っ向から対決しながら、一度孤立の窮地に追い込まれたことによって絶食で死を望んでもそれがかなわなかった松陰は、生死の問題をさらに再考させられ、ついに個人の生死を民族の生死に結びつけた死生観を構築した。これは、個人の死によって感悟された他者が志を継ぐという「生」を促し、さらにこうした継承者の「死」を通してまた他者の新たな「生」を生み出させる、という無限の循環運動である。

『留魂録』に掲げられた最後の歌、「七たびも生きかへりつつ夷

臺灣大學學術期刊資料庫

をぞ攘はんこころ吾れ忘れめや。」[31]がよく示しているように、七回生まれ変わっても、夷狄を撃攘する志を忘れはしないのである。実際、松陰のこの「七生説」は夙に安政三年（1856）に詳しく語られていた。

> 天の茫々たる、一理ありて存し、父子祖孫の綿々たる、一氣ありて屬く。人の生るるや、斯の理を資りて以て心と爲し、斯の氣を稟けて以て體と爲す。體は私なり、心は公なり。私を役して公に殉ふ者を大人と爲し、公を役して私に殉ふ者を小人と爲す。故に小人は體滅し氣竭くるときは、則ち腐爛潰敗して復た収むべからず。君子は心、理と通ず、體滅して氣竭くるとも、而も理は獨り古今に亙り天壌を窮め、未だ嘗て暫くも歇まざるなり。
>
> 余聞く、贈正三位楠公の死するや、其の弟正季を顧みて曰く、「死して何をか爲す」。曰く、「願はくは七たび人間に生れて、以て國賊を滅さん」。公欣然として曰く、「先づ吾が心を獲たり」とて耦刺して死せりと。〔中略〕是れに由りて之れを言はば、楠公兄弟は徒に七生のみならず、初めより未だ嘗て死せざるなり。是れより其の後、忠孝節義の人、楠公を觀て興起せざる者なければ、則ち楠公の後、復た楠公を生ずる者、固より計り數ふべからざるなり。何ぞ獨り七たびのみならんや[32]。

人間は理を受けた心を公とし、気を受けた体を私とする。公のために私を犠牲にするのは大人であるのに対して、私のために公を犠牲にするのは小人である。私を貪っている小人は体の壊滅と同時に気も消滅していく。しかし、君子は公のためにたとえ体が死滅したとしても、その滅私奉公という心、すなわち理が天地と共に永続しているのである。松陰はその具体的な事例を楠木正成にもとめて七回生まれ変わっても敵を撃退しようとし、「斯の心已に楠公諸人と、

[31] 『全集』第 6 巻、p.296。
[32] 『全集』第 2 巻、p.395～396。

臺灣大學學術期刊資料庫

斯の理を同じうす。安んぞ氣體に隨って腐爛潰敗するを得んや。必ずや後の人をして亦余を觀て興起せしめ、七生に至りて、而る可と爲さんのみ。」[33]というように、彼の志が楠公の志と同一であり、これはまさしく永遠不滅の理だと述べている。以上の叙述をみれば、明確に松陰は宋学の理気論[34]を借用して自己の思想に結びつけることによって独自の死生観を闡明し、展開したのである。

この時の松陰はすでに個人の死を通じて他者を感格させ、さらに尊王攘夷を実行させる思想を有している、ということがうかがわれ

---

[33] 『全集』第 2 巻、p.397。

[34] 紙上の学問を研鑽するより実践を重視する松陰の立場からみれば、宋学の理気論を彼が唱えている「尊王攘夷」に結びつけることが当然の帰結であると考えられる。「大學を講じても神州の滅亡を知らぬ明徳を明らかにし至善に止まるがあるものか」(『全集』第 8 巻、p.186) が端的に語っているように、学問より実践の方が大いに重んじられている。松陰の思想を考察する場合、学問的思想より実践的思想に力点を置いたことによって松陰像は一層浮き彫りになるように思われる。実際、理気論に関する論述は確かにあるが、彼の厖大な著述においては、量的には少ないといわざるをえない。『講孟余話』においては、松陰は理気について次のように解釈している。「人性即ち天理なり。天理は悪なし。故に性豈に悪あらんや。且つ天地を以て論ずるに、天は善あるのみにて地は善悪混ず。何となれば、天は唯一の太陽ありて萬物を發育生長するのみ。若し太陽なくんば、兩極の下の如く沍寒不毛、人物の生育を遂ぐること能はず。地善く太陽の氣を受けて、萬物を發育生長す。若し地なくんば、太陽ありと雖も、發育生長するべき様なし。然れども諸々の水旱・飢饉・疾疫、皆地氣の然らしむる所にして、天は關らず。是を以て性善を認むべし。人に形氣あるは譬へば地の如し。故に耳目口鼻あれば聲色味臭の欲あり、手足あれば安逸の欲あり。試みに耳目口鼻手足を除きて自ら省みば性善自ら顯はるるなり。已に性善を知らば、是れを施すものは又耳目口鼻手足に依らざるはなし。故に性は純善にして、形氣に至りては善悪混ず。然れども形氣を去りて性善の功用をなすこと能はず。猶ほ天は純善にして、地に至りては善悪混ず。然れども地を去りては天の功用をなすこと能はざるが如し。」(『全集』第 3 巻、p.238)。以上は松陰の理気論に関する代表的な解釈であるが、基本的には人の性を天理に比喩して天のように完全な善と見なし、また、人間の形気を善悪が混じている地に比喩し、もし、欲望を生ずる手足、すなわち形気を除去すれば、性善は自然に現れると述べている。留意すべきは、松陰が形気を取り除くべきだと主張していないで、逆に天の働きを果たすため、地の存在が必要だという論旨から考えれば、むしろ彼は形気から生ずる欲を肯定的に見なしているように思われる、ということである。したがって、松陰が年少のときに遵奉している「寡欲論」(『全集』第 1 巻、p.210) を「薄欲論」(『全集』第 3 巻、p.409～410) に改正し、また「情の至極は理も亦至極せるものなり」(『全集』第 3 巻、p.124)、「情の至る所、理もまた至る」(『全集』第 3 巻、p.386) と論じているところからみれば、明確に朱子学が唱道している「存天理、去人欲」という論点とは異なる、人間の情欲を肯定的に思考する論理が展開される。こうした情を容認する論理に立脚して、「今如何なる田夫野老と雖も、夷狄の輕侮を見て憤懣切歯せざるはなし。是れ性善なり。」(『全集』第 3 巻、p.241)、「今神州を興隆し四夷を撻伐するは仁道なり。之れを礙ぐる者は不仁なり。」(『全集』第 3 巻、p.268) という、一見、論理的な飛躍があるようにみえる言論をみれば、実際、これは松陰の実践的思想の展開につながるものだと考えられる。

る。個人の生死より民族の存続という問題に関心を寄せている松陰は、個人の生死をあくまでも私の範疇に属していると見なし、死の覚悟で奉公することは夷狄を排撃する最善の方途であり、たとえ命を失ったとしても、個人の死は後継者の決起をもたらすため、肉体的には壊滅したが、志は永遠に絶え間なく受け継がれているのである。これはまさしく「生」である。

しかし、注意を要するのは、松陰が安政三年（1856）に生死の相即という思想を吐露したにもかかわらず、後に彼の言動をみれば、「生」より「死」の方を重んじている。生死を自然に委ねるという諦観に達し、さらに「死」より「生」の重さを切実に弁えるに至るには安政六年（1859）を待たなければならない。

（四）身と心との生死

既述したように、松陰は宋学の理気論を借りて理を滅私奉公の心に、気を役公殉私の体になぞらえて大人と小人との異同を説き、さらに気につながる体が滅んでも理につながる心が永遠に存するという論理を展開した。こうした体と心との生死に関して、松陰は身死と心死と把捉し、次のように述べている。

> 生民の頼りて以て生くる所のものは水火なり。苟も一日水火なければ則ち生活を爲す能はず。物の需豈に之れより甚だしきものあらんや。惟だ仁のみ則ち之れに過ぐ、蓋し水火なきは身死するに過ぎず、仁なきに至りては則ち心死す。身死は初めより心を害はず、心死すは身獨り存すと雖も、復た人たる能はず。然れども身死すは人能く之れを見、而して心死は則ち視る能はず。故に水火を求むるに之れ急にして或は死を踏むに至れども、而も死を求めて死を踏む者は或は鮮し。惟だ志士仁人のみ生を求めて以て義を害ふなく、身を殺して仁を成すあり[35]。

人間にとって生活するには水火が欠かせないものであるが、水火より肝要なものがあるとすれば、これは仁にほかならない。なぜなら、

[35] 『全集』第 7 巻、p.266。

臺灣大學學術期刊資料庫

水火が欠如しても、たかだか体が死ぬにすぎないが、仁がないと心が死ぬという状態に至るからである。体が死しても心に損害をもたらすことはないが、心が死んだとしたら生物的には体が機能して生きているにもかかわらず、人間たる所以を失うが故に身死よりも悲惨なことになる、と叙述されている。身死より心死が悲惨だ。しかし、身死は目に見える、心死は目に見えない。だから、私を追求しての死はあるが、仁を追求しての死は少ない。私を満足するために死に至ることがよくあるのに反して、仁、すなわち公を成就するために死に至ることは非常に少ないのである。

したがって、信頼している弟子から、連名の血判状を以て、尊王攘夷を実行することは時期尚早であり、時機を待つべきだという自重論を勧説された松陰は、安政六年（1859）の一月の二十五日に、彼らの心死を痛切に論難した上で、「恃む所の緒友は心已に死す」と述べ、さらにつづいて

> 今緒友心死し身死す、吾れにして何ぞ獨り生へん、如かず先づ死して以て緒友の心を堅ならしめんには。吾れ果たして死せば、其の心死する者或は更生するものあらん[36]。

と自ら絶食して己の死によって弟子たちの心死を挽回しようとする心情を披瀝している。この事件からみれば、松陰の個人の死によって他者の心の生を促そうとする強烈な実践的思想が明白にうかがわれる。同年の二月十二日に「無逸の心死を哭す」の一文において無逸の心死を松陰は痛切に嘆いている。

> 古語に曰く、「慘は心死より慘なるはなし」と。蓋し身死して而も心死せざる者は古聖賢の徒、不朽の人なり。身死せずして而も心死せる者は今の鄙夫の流、行屍の人なり。世人、身の生死を以て大小の大事と爲し、而して心の生死は萬世に關係し、其の大小更に大なるを知らず、また安んぞ吾が無逸を哭するの

[36] 『全集』第 5 巻、p.174～175。

臺灣大學學術期刊資料庫

哀痛を知らんや[37]。

これは吉田栄太郎が尊王攘夷という奉公を蔑ろにして個人の出世を叶えるために俗吏となったことを心死と描いた感慨である。古代の聖賢は滅私奉公を全うすることができたため、たとえその身体が破滅したとしても、その精神、すなわちその心は永遠に存続しているから、不朽の人となる。当今の人々が身の生死を重視して心の生死を無視している、言い換えれば、私を満たすことを重視して公に仕えることを無視しているが、それはまさしく本末転倒だと松陰は非難している。

以上を総括していえば、松陰においては、身と心との生死という論理を利用することによって、個人の生死より日本人という民族の生死の方が遙かに重要なことが力説されており、また、己の死によって他者を感化するという実践的思想もその中に含まれている。

三、おわりに

以上、松陰の死生観を明らかにした。松陰の死生観は彼の忠誠思想の根幹をなしており、これは、天皇（皇国）への尽忠とされる当為が欠落することによって醸成された共同体の罪を個人の罪として背負うとき、罪の解消の方途を個人による規諫にもとめ、また、こうした規諫の至極は死につながる、すなわち私を否定するという諫死である。諫死が自己を否定すると同時に自己を犠牲にすることを意味するため、死は個人の死にとどまるものではなく、人間に対する信頼感に依拠することから展開した自己犠牲によって感悟された、己の志を継ぐ他者が決起するという「生」に転化することができる。したがって、松陰の死生観は自己否定の思想であり、自己否定と共に自己犠牲が行われることによって、他者の「生」を要請する意味においては、生即死、死即生という無限の循環運動でなければなら

臺灣大學學術期刊資料庫

[37] 『全集』第 5 巻、p.198。

ない[38]。

松陰が最終的に到達したところは、生死を自然に委ねるという諦観より、むしろ自己否定即自己犠牲によって展開された生即死、死即生という境地であろう。事実、少なからぬ志士は松陰の精神に感化され、尊王攘夷の志を継承し、実行しようと立ち上がり、その中では、半数が松陰と同じく信念を固持して理想を実現するために躊躇することなく身命を犠牲にしたのである。

身はたとひ武蔵の野邊に朽ちぬとも止置まし大和魂[39]。

という辞世の句が明示しているように、安政六年（1859）の十月二十七日に松陰は刑場の露と消えたが、彼が遺留した精神は永遠に人々の心に生きているのみならず、さらに人々を無私の奉公に駆り立てるという「生」に昇華したのである。

[38] ここの循環運動は否定の弁証であると見うけられる。伊藤益氏は、「否定の弁証」(『倫理学　水野建雄教授退官記念論集』第 20 号所収、筑波大学倫理学研究会、2004 年）において、否定の弁証における弁証法的運動は、「正ー反ー合」「即自ー対自ー即かつ対自」という図式を、螺旋形を描きながら不断に反復しつつ更新するという論理である、と指摘している。「私」を否定すること、その極致に達する「諫死」は、他者の感悟を喚起することによって後継者の決起を惹起するという「生」に転化するのである。さらに、こうした決起した後継者の「死」は次の他者の崛起という「生」を引き起こす。この松陰の死生観はまさしく弁証法的運動の表出にほかならない。

[39] 『全集』第 6 巻、p.287。

臺灣大學術期刊資料庫

臺灣大學學術
期刊資料庫