

## 倫理思想としての武士道

—『葉隠』解釈における方法的前提について—

吉原 裕一

### 1

近世の武士道思想を伝える書としてあまりにも名高い『葉隠』は、日本倫理思想史という学問においては不可欠のテキストであり、大黒柱ではないにしても大切な屋台骨として斯学の体系を支えていると論者は考える。論者が目指すのは『葉隠』を一個の倫理思想として解釈することであるが、まずは、この方法に拠ること自体に対する説明が必要であろうと思う<sup>(1)</sup>。本稿では『葉隠』を理解するための前捌きとして、踏まえるべき要点を勘考し、順次整理してゆくこととする。

第一に、これは当たり前のことながら、我々は『葉隠』という名前から想起されるイメージの一切を措き、テキストと直接対峙する必要がある。『葉隠』は「それが非常に流行し、かつ世間から必読の書のように強制されていた戦争時代」を経て、戦後は「戦時中にもてはやされたあらゆる本と同様に、大ざっぱに荒縄でひっくられて、ごみための中へ捨てられた、いとうべき醜悪な、忘れ去らるべき汚らわしい本の一つ」（三島由紀夫『葉隠入門』pp.8-10・新潮文庫）とみなされるに至った経緯を持つ。そうした背景のためか、今まで『葉隠』はその片言隻句をもって牽強付会気味に「理解」されることがしばしばであった。すなわち、文中にあふれる情的な語句も手伝ってであろうか、何らかのイメージが解釈に先行してしまう傾向が見受けられる。

人間一生は誠にわづか纒の事なり

好いた事をして暮すべきなり

（中略）「葉隠」といえば「武士道といふことは、即ち死ぬ事と見附けたり」という有名な一句しか知らぬ人は、こんな正反対の文句があることにおどろくにちがいない。しかし「葉隠」はファナティックな書物ではなくて、人間の生きるエネルギーの賛美と、周到な人生智に

## 倫理思想としての武士道（吉原）

あふれた本なのである。（三島由紀夫『毎日新聞』10月23日・1966。  
『三島由紀夫評論全集・1』新潮社・1989、『文藝別冊 武士道入門』  
河出書房新社・2004、に所収）

『葉隠』はこの上なくファナティックな武士道書として知られている。  
その余りにも有名な文句が、「武士道とは死ぬことと見つけたり」！  
（笠谷和比古『武士道と日本型能力主義』p.36・新潮選書・2005）<sup>(2)(3)</sup>

『葉隠』が「ファナティック」であるかどうかは主観的印象の問題であるから、ここでは取りあげないが、こうした議論は『葉隠』そのものに根差すのではなく、明らかに『葉隠』がこれまでどのように扱われてきたかという歴史的背景を想定してなされている。『葉隠』というテキストが成立するまでの紆余曲折であれば話は別だが、その後の毀誉褒貶は『葉隠』の本質には無関係のはずである。『葉隠』を倫理思想として理解しようとする立場にあっては、戦中戦後といった後世の事情を勘案することは無意味であろう。したがって、本稿は上述のようなイメージに拘泥することをせず、テキストと対峙することのみを問題としたい。

第二に、我々と武士とが、全く異質の存在であることを自覚するという前提が崩れてはならないと思われる。

『葉隠』の思想に限らず、一般に武士道というものを倫理思想として理解しようとする試みは、大きな困難をともなう。まず、周知の如く、一口に武士といっても、たとえば軍記物語に描かれているような中世の武士と、元和偃武以降の太平を享受した近世の武士とでは、その有りようが大きく異なるからである。したがって、武士とはなにかという定義に始まり、社会的存在であった彼らの歴史的変遷をふまつつ、なお彼らの内面において通底すると我々が考えるものを倫理思想史として把握するという作業が必要となる。

しかし、そうした手続きを準備しても、解消されない困難の最たるものがある。それは、我々と武士との間によこたわる大きな断絶である。

現代人にとって、武士は遠い存在である。それは単に、武士という身分が消滅してから久しいというだけの意味ではない。そもそも、平和な生業を営む人々にとっては、いつの時代にも武士は遠い他者であ

## 倫理思想としての武士道（吉原）

った。刀を抜いて切りかかってくる構えで生きている武士は、そうでない人々にとって、永遠に理解不能な他者であるに違いない。（中略）  
「七歳にて人を切り、赤井悪右衛門と名をよばれ」（『甲陽軍鑑』巻二）のようなことが、賞賛されこそすれ、決して批判されることのない世界の思想を根底から理解することは難しい。にもかかわらず、今日のいわゆる近代的知性の宿命は、まさにそういう「他者」であるものを、自分たちの背丈に合わせて理解しようとする。さもなければ、そのようなものは、たとえば前近代の信仰に対する扱いに見られるように、それこそ異常なものとして切り捨てられることになる。（菅野覚明『よみがえる武士道』p.330・PHP研究所・2003）

菅野が明快に指摘するように、我々にとって、そもそも戦闘を業とする武士という存在はあまりにも異質である。だが、このことは、我々があまり認めたくない事実なのではなかろうか。時代劇や時代小説など娯楽の題材として武士が取りあげられることの多い現代、我々が「つくられた武士像」に対してある種の郷愁を含んだ親しみを感じていることも、実際の武士という存在への関心を曖昧にしているといえるかもしれない。（ここでは論証する余裕がないので指摘するにとどめるが、我々が日本文化のふるさととして想起する時代は、多く近世であろうと思う。無論、これは歴史的事実としては誤っているが、そうした考証を排してまでも、文化的な懐かしさを確保するための「江戸時代」があると言える。これは、喩えれば都市生活者が自分にはいつか帰るべき故郷があるのだという思いで日々の生活における安心を得ているようなもので、「江戸時代」は現代日本のふるさと願望の反映である。そうした「江戸時代」の住人であるはずの武士が、我々とは全く異質な存在であることを認めるのは、取りも直さずあと信じていたふるさとを喪失することであり、臍の緒を断ち切られるに等しい精神的苦痛をともなう。「江戸時代」との連続性を信じたい現代人が、自らの姿に似せて武士を思い描いているからこそ、菅野の指摘する真実にはっと胸を突かれるのである。）

社会的存在としての武士の実像を明らかにする試みが、歴史的研究などにおける諸方面で着実に成果を収めつつあるのに対し、武士という存在の内面を問題としてその思想を内在的に理解しようとする研究は需待に応えるに十分とは言えまい<sup>(4)</sup>。殊に、近年、社会のさまざまな場面で新たな

## 倫理思想としての武士道（吉原）

倫理規範の構築や、伝統をふまえた再構築が求められている中で、その根幹となる基礎研究の蓄積の充実は急務であると論者は危惧している。

より具体的に言えば、論者の見るところ、現代に生きる我々の道徳の源泉をかつての武士道の中に見いだそうとする時流が盛んであるが、こうした動き自体は、新渡戸稲造の『武士道』を嚆矢として夙に明治時代より繰り返されてきたものであり、もはや近代以降における日本の伝統への回帰の一典型をなしている観がある。そのことの可否を論うつもりはないが、ただ、先にも触れた通りこうした度々の試みが確たる成功を収めてきたわけではない点は、一考すべきであろう。それぞれの時代の要請はあるにせよ、それに先立つべきものは武士道という思想そのものに対する本質的理解である。それには、我々と武士とではそもそも存在する地盤が違うのであり、我々にとって武士とは他者なのであるという厳然たる事実を自覚することが出発点となる。

だが、最前述べたように、その立場を意識的に保ち続けることは難しい。皮肉にも、とりわけ武士を好意的に理解しようとする者ほど、その立場を無視するかあるいは逸脱してゆく嫌いがあるように思われる。（これは、いわば、己れが胸襟を開いて語りあいたいと願う相手を目の前にして、しかも礼節を守って襟を正し続けることの厳しさに通ずる。）『葉隠』に心酔していたと言ってもよいであろう三島も、その例外ではない。

「葉隠」はしかし、武士というところに前提を持っている。武士とは死の職業である。どんな平和な時代になっても、死が武士の行動原理であり、武士が死をおそれ死をよけたときには、もはや武士ではなくなるのである。（中略）

したがって、この書物を読んでいくときには、まず武士であるかいかという前提の違いが当然問題になる。そして、その前提の違いを一度とび越して読んでいけば、そこにはあらゆる人生知や、現代でも応用できるさまざまな人間関係に関する智慧が働いている。ひととおりこの本の刺激的な、強い、情熱的な、同時に非常に鋭く、緻密で、逆説的な、さわやかな記述を身にあげて通りぬけるときに、また最後におつかるのは、その前提の違いである。「葉隠」のおもしろいところは、前提の違うものから出発して内容に共感し、また最後に前提の違いへきて、はねとばされるというところにあるといつてよい。（中略）

## 倫理思想としての武士道（吉原）

しかし、死だけは、「葉隠」の時代も現代も少しも変わりなく存在し、われわれを規制しているのである。その観点に立ってみれば、「葉隠」の言っている死は、何も特別なものではない。毎日死を心に当てることは、毎日生を心に当てることと、いわば同じことだということを「葉隠」は主張している。われわれはきょう死ぬとと思って仕事をすると、その仕事が急にいきいきとした光を放ち出すのを認めざるをえない。（三島由紀夫『葉隠入門』pp.25-28。傍点は論者）

『葉隠』が「武士というところに前提を持って」おり、己れとは「前提の違い」があることを三島は冷徹に認識している。にもかかわらず、その前提を棚上げし、『葉隠』によって喚起される感情に訴えることで、済し崩しに『葉隠』と己れとの地平を融合させようと試みるのである。三島が『葉隠』の「内容に共感」するところがはなはだ大きかったことはよくわかる。しかし、（パトスがロゴスを凌駕することで実現する何か、は一般論としては興味深い問題であるが）たとえ確信犯であったとしてもこのような方法で『葉隠』に迫ろうとするのは順当な理解であるとはいえない。

以上のような三島の『葉隠』の読み方については、既に木村純二が、三島は「『前提の違い』を払拭し得るかのような記述をしているが、これは論理の倒錯である」と看破した上で、次のように述べている。

三島にこのような論理の倒錯を許したのは、常朝の語る死の極度の観念性ゆえであろう。『葉隠』という書物は、三島の言うところの「平和な時代」に成立したものであるがゆえに、死を職業とする武士の思想としては観念性の強いものたらざるを得なかった。一般に武士といえば武士道、武士道といえば『葉隠』という先入見が染み付いているような観があるが、『葉隠』を相対化し得るような武士理解の視座を探るべきではないだろうか。（木村純二「武士における人間性の自覚」『倫理学紀要第10輯』・東京大学大学院人文社会系研究科・2000）

木村が指摘している通り、三島は「前提の違い」を認めつつ、結局はその立場を自ら崩している。ともすれば、三島は『葉隠』の絶対化を志向していたのかもしれない。が、気持ちはどうあれ、この方法の延長上にあるのは絶対化ではなく形骸化である。「前提の違い」を崩し、『葉隠』に我

## 倫理思想としての武士道（吉原）

々との共通点を部分的に見いだすならば、それは換骨奪胎に過ぎず、『葉隠』を理解することにはならない。

ただでさえ、我々と遠く隔たった存在であるところの武士、その『葉隠』の思想をありのままの姿で理解しようと目指すならば、我々はいったん自らの存在する地盤を離れ、『葉隠』の内部世界に入り込み、『葉隠』を語る山本常朝という男と我々自身が向き合い、内側からの視点で一々の言葉を誠実にたどり続けるしかないであろう<sup>(5)</sup>。『葉隠』の言葉は、確かに重い。たった一言で、我々は虚を衝かれる。それは先の菅野の言葉を借りれば常朝が「いわゆる近代的知性」の範疇外にいるからである。三島もおそらくそれを強く感じたと思われる。ここをもって、常朝の言葉を、我々の生活に何か新たな豊富を付け加えてくれる処世訓だとみなすことはできる。しかし、そのように我々の側に引きつけて理解しようとする限り、我々は永遠に常朝に出会うことはできないであろう。

論者は、常朝が『葉隠』の世界内において、己れをどのように位置づけ、何を己れの生の根底に据えていたかを知りたいのである。菅野が言うように、武士は「存亡を懸けて、自己を問う」存在である<sup>(6)</sup>。『葉隠』から汲み取れる「厳しい自己探求の精神」は、常朝がそうした武士の一人であったことを示している。論者が『葉隠』の内部に視座を得て常朝という存在の根拠を問うことは、そのまま論者自身の存在の根拠を問う営みとなる。それは、『葉隠』というテキストの持つ特殊性によって可能となるのだが、この点について次に述べることとする。

第三に、『葉隠』が一般的武士道思想の代表であるかのような先入観をもって、同書を解釈すべきではない。先の木村の言葉の通り「一般に武士といえば武士道、武士道といえば『葉隠』」という通念は確かにあると思われる。だが、先取りして整理すれば、そもそも『葉隠』は佐賀藩という限定された世界の内部に根拠を持つ思想である。なおかつ後述するように、『葉隠』は佐賀藩の外部に根拠を持つ思想（例えば仏教など）に根本的な水準では意味を認めないという立場をとるのである。

したがって、佐賀人が日本人であるとは言えても、日本人が佐賀人であるとは言えないのと同様に、『葉隠』は武士道思想であるが、日本の武士道思想という観点から『葉隠』を俯瞰することはできない。佐賀藩という前提を離れた『葉隠』は、もはや『葉隠』ではなくなってしまう。我々が『葉隠』を理解しようとする意義は、『葉隠』のある部分に共感すること

## 倫理思想としての武士道（吉原）

にはない。山本常朝は己れを佐賀藩鍋嶋家に奉公する「鍋嶋侍」（夜陰の閑談）とみなし、己れの存在の根拠と、己れがいかにかに生きるべきかという答えを『葉隠』の中に打ち立てている。我々は、常朝が「鍋嶋侍」であることを理解するとき、同時に我々自身が何者であるかを自問することとなる。この絶対的な問いは、常朝が我々にとって融和を許さない絶対的他者であることで、初めて成り立つ。もし、我々が常朝との間に安易な共通点を見いだそうとすれば、その瞬間に常朝は我々にとっての他者ではなくなり、我々自身を問うていた営みは消えてしまう。『葉隠』は確かに思想的魅力を湛えているが、それと我々が一体化することは「前提の違い」によって不可能なのである。『葉隠』は、我々にとって遠い世界であるからこそ、我々自身の世界を理解するための視点たりうる。

論者が『葉隠』を倫理思想として内在的に理解しようと試みるのは、上のような意味においてである。本稿は、この方法に拠り、『葉隠』が山本常朝の思想であると措定した上で<sup>(7)</sup>、『葉隠』における常朝の存在構造を考察の中心に据えつつ、『葉隠』の解釈を試みる。

## 2

普段、人と対話するにあたっては、相手の目を見ることが礼儀とされているし、またそれが自然な所作でもあろう。同様に、『葉隠』を読む我々は、『葉隠』を語る常朝が何者であるかを、はっきりと見定めねばなるまい。手がかりとして、先に三島由紀夫が引用した章の全文を見ることにする。

人間一生誠にわづか纒すいの事也。好たることをして暮くらすべき也。夢の間の世の中に、好かぬ事ばかりして苦をみて暮すは、愚成事也。此の事は、わろく聞て害なるに成事故、若き衆などへは、終ついに語らぬ奥の手也。我は寝る事が好也。今の境界相応いよいよに、弥禁足（外出せぬこと）して寝て暮すべしと思ふ、と也。（二—86）（傍点は論者）

三島の言うように「正反対」であるかはさておき、この内容から「武士道いづと云は、死ぬ事みつけと見付たり」（一—2）という言葉が発する緊張感が感

## 倫理思想としての武士道（吉原）

じられないのは確かである。それは、常朝の「今の境界」を考えれば、納得がゆく。

『葉隠』の語り手山本常朝が主君の死とともに出家した人物であったことをまず念頭におくことにしよう。彼は殉死が禁制であった故にやむなく出家の道をえらんだ、人物である。『葉隠』という本は、武士によって語られた武士道の書ではなく、嘗て武士であったが現に出家としてある人物によって語られた武士道である。（『相良亨 著作集3』p.113。傍点は論者）

相良が明快に整理しているように、常朝は出家である。二―86を、単純に武士道としての文脈で読むべきではない。『葉隠』には常朝がかつて武士であった己れの存在について語る部分、そして今の出家である己れの存在について語る部分がある。その二つは、常朝という一人の口を介している以上、はっきり分けることはできないところもあるが、少なくともそれらを無反省に混同することは避けねばならない。

テキスト解釈にあたっては、そのテキストの成立事情をふまえることは当然であるから、相良の指摘した内容はいわば常識的なことにすぎない。だが、そのことを意識するかどうか、『葉隠』を倫理思想として理解するかどうかの立場を決めることとなる。それは、常朝の出家隠棲という行為の重さを、我々自身がどう受けとめているのかを問われるからである。相良による指摘の持つ意味は大きい。

光茂公御卒去に付て、剃髮染衣の人、牛嶋源蔵（一仲）・同女房、山本神右衛門（常朝）・同女房。落髮の人、江副彦次郎、野田元右衛門、村岡五兵衛、原清右衛門、高木忠五郎、竹下八兵衛、戸田次郎兵衛、三谷助右衛門、山崎惣右衛門。半髮（頭髪を半ば剃り後方を残しておくこと）、御駕籠副四人。此外隠居人等之有り。（五―45）  
何の益にも立ぬ者が、件の時、一人当千と成事は、兼てより一命を捨、主人と一味同心して居る故也。（光茂公の）御逝去の時ためし（実例）有。御供の所存の者は我一人也。其後見習てされたり。日来口をきゝ、はりひぢをしたる歴々の衆（大言を吐き、肘を張っていた身分家柄の高い人々）が、（光茂公の）御目ふさがると、そのまゝ後ろむき申さ



## 倫理思想としての武士道（吉原）

れ候。(一—9)

差出たる奉公仕<sup>つかまつり</sup>たる事もなく、何の徳もなく候へども、其時（光茂公の逝去）は兼て見はめ（思いさだめていたこと）の通り、我等一人にて御外聞は取候しと存候。大名の御死去に、御供仕候者一人も之<sup>これ</sup>無く候ては、さびしきものにて候。(一—12)

常朝は、主君光茂の死に対して真っ先に「御供」をしたのは「我一人」であった、その結果主君の名誉をたもつことができたのだと言う。当時、殉死<sup>(8)</sup>が禁制になったとはいえ、殉死の意義までもが否定されたわけではない。殉死という行為が人々に対して心情的に訴えかける何かは、確かに存在していた。常朝は、それを主君に「御供」することだと認識していたのである。すなわち、常朝にとって、その時宜をはずさぬ出家は主君への殉死と同じ意味を有するものであった<sup>(9)</sup>。

したがって、結論から言えば、出家する以前光茂に仕えていた常朝と、出家後の常朝<sup>じょうちょう</sup>では、彼の意識の上で異なる存在であることを解釈の前提に据えねばならない。それでは、前者と後者はどのように異なっているのであろうか。「今は何事も入らず、死人<sup>どうぜん</sup>同前」（夜陰の閑談）と常朝が自らを語るように、その違いを生むものは、時間的変化ではなく、常朝における観念上の死である。「寢蘆<sup>ねごさ</sup>の上にて息を引切候は、先苦痛堪<sup>まずたえ</sup>がたく、武士の本意にあらず」（二—29）などと言う者がいるような風潮の中で、常朝は六十一歳にて暈の上で亡くなった。しかし、その自然死を想定するような内容の言葉が『葉隠』において全く取りあげられていないのは、「其時は死身に決定<sup>しにみけつじょう</sup>して、出家に成たり」（一—37）と自身が語るように、常朝は四十二歳で出家した時点で死んでいるからである。このように、『葉隠』における死の概念は、自明のものではない。常朝が『葉隠』において問題にしている死とは、極めて主体的意識的な死であり、常朝にとっての死の本義は、殉死であり出家であった。六十一歳での死は、事実ではあっても常朝の思想の中では重きをなさないのである。その意味で、『葉隠』とはいわば死者が語る言葉にほかならない。

以上のことをふまえて、話を戻して『葉隠』を語る常朝が何者であるか見定めてゆく。出家する以前の常朝の有りようはまだ明らかにしていないが、ひとまず佐賀藩の「武士」であると仮定しておく。『葉隠』を語る常朝は、出家者ではあるが仏教者ではない。既に死んだ「武士」である。

## 倫理思想としての武士道（吉原）

しかし、『葉隠』は、出家の時は見事であったという過去の一事実にしがみついている隠居者の語る処世訓では断じてない。かかる状態の自己が、いまここに存在している意味を、常朝は確かに見ていた。

六十、七十迄奉公する人有あるに、四十二にて出家いたし、思へば、短あき在世にて候。夫それに付、有あり難がたき事哉かなと思はるゝ也。其時は死し身にに決けつ定じようして、出家に成たり。今思へば、近時迄勤めたらば、扱さて々さていかい（非常な）苦く勞ら仕しるべく候。（出家以来）十四年安楽に暮くらし候事、ふしぎの仕し合あ也。（一—37）

常朝のこの言葉は、韜晦を含んである。もし、これを文字通りにとるならば、常朝の出家は楽隠居のようなもので、先にふれた殉死の意義が見失われてしまう。常朝が、父・山本神右衛門重澄より「正直者は大わざならぬ」（八—14）から、「博奕ばくちをうて、虚言そらごとをいへ、一時の内に七度虚言いはねば男は立ぬぞ」（同）「頼敷たのもし者は曲くせ者也」（十一—42）といった薰陶を受けていることに留意する必要がある。逆に言えば、常朝のそうした「武士」の部分的な何かは、出家後もなお変わらずに彼の存在の内にあったのである。

かつて「武士」であった常朝は、出家となったことで「武士」という存在から脱却してしまったのではない。常朝がやめたのは「武士」であることではなく、「奉公」であった。「奉公人いっこうは一向に（ひたすら）主人を大切になげ歎く（心の底から切に思う）迄也」（一—3）との言葉からも明らかのように、端的に言えば「奉公」の唯一の対象たる主君光茂公が現世を去ったことで、常朝も現世における「奉公」を断念したのである。出家隠棲している常朝の有りようは、客観的に見ればいわゆる武士のそれではない。常朝自身も、明らかに「今の境界」を出家以前とは意識的に区別している。にもかかわらず、出家の前にも後にも、常朝の存在の根底には、一つのものが通徹していた。それを掬い上げるには、もはや「武士」であること、という抽象的な把握では不十分である。『葉隠』に即して言えば、それは己れが「鍋嶋侍」であるという自覚であった。常朝は、己れを一般的存在としての「武士」とはみなしていない。常朝にとって、鍋嶋家とは単に奉公している（いた）主君の家ではなく、己れの存在を規定する絶対的な何かを意味していた。

## 倫理思想としての武士道（吉原）

したがって、常朝という存在の核心には「鍋嶋侍」としての自覚が常にあったと言える。出家以前の常朝とは、主君に「奉公」している「鍋嶋侍」であり、出家以後の常朝とは、主君を喪って「奉公」していない「鍋嶋侍」である。次節ではこの「鍋嶋侍」の意味について考察してゆく。

### 3

「鍋嶋侍」とは、文字通りに言えば鍋嶋藩に仕える武士のことであるが、それだけの理解には収まらない内容を持っている。しばらく「夜陰の閑談」の叙述に基づき、その意味をおさえてゆきたい。

御家来としては、国学心懸べき事也。今時、国学目落（なおざり）に相成候。大意は、御家の根元を落着、御先祖様方の御苦勞・御慈悲を以、御長久の事を本付申為に候。

常朝の劈頭の言は、鍋嶋家に仕える家来は「国学」を学ばねばならぬということであった。「国学」とは、思想大系本の註によれば「佐賀藩の成立事情、歴代藩主の事蹟、政治制度、風俗習慣などを学ぶこと」を指す。「国学」を学ぶ根本意義は、その成立以来、現在まで藩が存続しているのが代々の国主の「御苦勞・御慈悲」のおかげであると知ることにある。

これを翻して言えば、現在の佐賀藩にあるもの全てが「国学」の内に根拠を持つということになる。例を挙げると、元々佐賀を領していた竜造寺家の当主隆信が戦死した後、被官であった鍋嶋直茂が藩政を継ぎ、その子勝茂以後鍋嶋家が藩主となったことが、近世の佐賀鍋嶋藩の起源である。以来、二代光茂、三代綱茂、四代吉茂と治世が続いている。大きくはこうした「御家」の歴史から、小さくは当地の風俗まで「国学」は包括する。次のような話もある。

大坂に数年勤めていた者が国許の藩庁へ来た際に、上方風の言葉遣いをしたために周囲の不興を買ったという。このことについて常朝は、

おのづと其風に移り、御国方（佐賀）のことも田舎風と見おとし、他方すこしに少も理の聞へたる事の有時は、夫を羨申儀、何の味も存ぜず（物

## 倫理思想としての武士道（吉原）

事をよくわきまえず)、うつけたる事也。御国は、田舎風にて、初心（世馴れしていないこと）なるが重宝に候。余所風まね候ては似物にて候。（一—49）

と述べている。「上方」と「御国」を比較し、「御国」が「田舎風」で劣っているとみなすのは、「上方」の視点に立っていることになる。うかうかとそこに立つお前はそもそも何者であるのかと常朝は批判しているのである。「上方」「御国」には、それぞれの道理がある。「御国」の者でありながら「御国」の道理から外れることは、本来性の喪失を意味する。すなわち「似物」である。このことをさらに尖鋭的に表現すると、以下の文言となる。

釈迦も、孔子も、楠（正成）も、（武田）信玄も、終に竜造寺・鍋嶋に被官懸けられ候儀之無く候えば、当家の風儀に叶ひ申さざる事に候。

（中略）その道々にては、其家の本尊をこそ尊び申候。御被官などは余所学文無用に候。国学得心の上にては、余の道も慰に承るべき事に候。能々了簡仕候えば、国学にて不足の事、一事も之無く候。（傍点は論者）

常朝は仏教や儒学や兵学を認めないのではない。だが、それらは「余所学文」であり、拠って立つ道理を佐賀藩の外側に持っている。それらの道理の一般性は、もちろん佐賀藩においても通用するであろう。しかし、「国学」の特殊性の優越に替わることはできない。「国学」における道理が自覚化されたものが「当家の風儀」であるが、それはまさしく佐賀藩すなわち「御国」の内部に根拠を持つからである。「国学」を外側から客観的に見るならば、それは佐賀藩という限定された地域の個別性としか映らない。が、常朝はそれを個別性ではなく、特殊性であるとみなした<sup>(10)</sup>。つまり、どこにおいても成り立つ道理ではなく、いま現に己れが存在する「御国」においてしか成り立たない原理であるがゆえに、「国学」は常朝にとって普通の道理たりえたのである。「（佐賀藩士は）御譜代相伝の士に候えば、元來脇心（心が他へ移ること）出来申さず候。誰教となしに、爰に生出で、爰に死と落付て、我宿と存候」（二—138）という安心は、「国学」の道理の中に己れが確かに包摂されていることの認識にほかならない。

## 倫理思想としての武士道（吉原）

敷衍して言えば一般性を有する「余所学文」にとって「佐賀藩」や「鍋嶋侍」という限定は無意味である。逆に常朝にとっては、その現実こそが己れの原点である。例えば儒学が正しい人倫世界をこれから成り立たせようとする道理であるとすれば、『葉隠』は「佐賀藩」においてすでに実現している（あるいは、かつて実現していた）人倫世界の維持を目指しているのだと言える。すなわち、『葉隠』における人倫とは、親密な人間関係を築くための規範ではなく、まさに現前する人間関係が親密であるという特殊な事実にはかならず、その事実をその事実としてありのままに認識することが人倫の自覚であるという意味なのである。ゆえに、「国学」を保守することが、そのまま人倫の実現を守ることとなる。だからこそ、『葉隠』では「御国」に内在する原理を問題にしているのであり、常朝の目には、前提を全く異にする儒学など「余所学文」の立場が本末転倒と映ったであろうが、それも無理からぬことであった。

「御家」すなわち鍋嶋家とは、以上のような「国学」の体现である。鍋嶋家無くしては「国学」は成立しなかったし、存続もできない。したがって、他の藩・大名と構造的に同じであっても、鍋嶋家は佐賀藩にとって単なる大名ではない。（構造的に比較できるのは、佐賀藩の外に視点を持つからである。そうした視点そのものが、『葉隠』では無意味である。）これが、『葉隠』において「日本の大名に二、三と下らせらるゝは終に之無」き「無双の御家」と鍋嶋家が絶対視される所以である。鍋嶋家は、佐賀藩における普遍性の象徴であり、家来たる武士にとっては当代の主君に「奉公」することで、その普遍性に触れうる可能性があった。（佐賀藩士の全てが、というわけではない。「鍋嶋侍」ならば、その可能性がある。）絶対的価値へ至るための道がもしあるとすれば、その道自体の絶対性も問われることになる。そうした絶対的な「奉公」を差し向ける唯一の対象として常朝がこの世で出逢った主君、それが光茂公であった。

又御国の者、他方に出されず、他方の者入れられず候。牢人仰付られ候ても、御国内に召置れ、切腹仰付らるる者の子孫も御国内に召置れ、主従の契深き御家に不思議に生出、御被官は申に及ばず、町人・百姓まで、御譜代相伝の御深恩、申尽されざる事共に候。

佐賀藩は、たとえ牢人となっても他藩へ出ることを禁じている。これで

## 倫理思想としての武士道（吉原）

は生活が成り立たないと恨む牢人も確かにいた。しかし、常朝は、牢人は「御異見」として主君が懲らしめているのであってそのうち召し出されることもあろう、他国に出さないのは主君が当の家来を大切に思っているからであり、これほどまでに「主従の契」の深い家中はまたとないのだという（二-138）。差し当たっての禍福よりも「御譜代相伝の御深恩」がありがたいと言う常朝には、「主従の契」が現世限りのものでないことが見えている。しかし、それは光茂公との絆が永遠に保障されるという意味ではない。

かようの儀を存当、「何とぞ御恩報に御用に罷り立つべし」との覚悟に、胸を極め、御懇に召仕わるる時は弥私なく奉公仕、牢人・切腹仰付らるるも一つの御奉公と存、山の奥よりも、土の下よりも、生々世々御家を歎き（心底から思い）奉る心入、是鍋嶋侍の覚悟の要門、我等が骨髓にて候。今の拙者に似合わざること候え共、成仏などは曾て願申さず候。七生迄も鍋嶋侍に生立、国を治め申すべき覚悟、心腑に染罷在に候。氣力も器量も入らず、一口に申さば、御家を一人にて荷申志出来申迄に候。（傍点は論者）

ここで常朝が言う「七生迄も鍋嶋侍に生立」という言葉はレトリックではない。既に出家となり、武士としては死んでいる常朝は、来世に再び「鍋嶋侍」として生まれ、当代の主君に出逢い「国を治め申す」ことを期している。それは「主従の契」深き「御家」だからこそ可能なことである。「御家」さえ確かに存在していれば、との思いは、「御家を一人にて荷申志」へと結実してゆく。

元茂様（直茂の孫、佐賀の支藩の小城藩主）へ直茂公御咄に「上下によらず、時節到来すれば、家が崩るゝもの也。その時、崩すまじきとすれば、きたな崩しする也。時節到来とおもわば、潔よく崩したるが能也。其時は抱へ留る事も有」と仰せられ候よし。（三-27）  
今にてもあれ、御家一大事出来候時には、進出、一人も先にはやるまじきものと、存出候へば、いつにても落涙申候。今は何事も入らず、死人同前と思ひて万事捨果候へども、此一事は若年の時分より骨髓に通る思ひ込候故か、何と忘るべしとおもひても心に任せず、天晴

## 倫理思想としての武士道（吉原）

我等一人ならではなきとのみ存候。<sup>でんじ</sup>（二一七八）（傍点は論者）

鍋嶋藩祖の直茂公ですら、鍋嶋家がいつかは崩れることを予期している。しかし、常朝は己れ一人で「御家」を支えてみせるのだから、「御家」は崩れないと断言する。その覚悟は、出家の境遇にある「今にても」変わらないのである。（幸い、常朝が六十一歳でこの世を去るまで「御家」の危機は無かったが、もしそのような事態が出来していたら、常朝のさらなる勇姿が『葉隠』に刻まれたことであろう。）こうした「生々世々御家を歎き奉る心入」こそ常朝の「骨髓」であり「鍋嶋侍の覚悟の要門」とであるといえる。

こうしてみると、常朝の「奉公」は、すぐれた主君に出逢えたことで偶然の結果として成り立っていたのではなく、「御家」を支えようとする当為として自覚的内発的に行われていたのである。「御家」は具体的に一人の主君として顕れてくる。それは、常朝が来世にまた「鍋嶋侍」として生まれてきたときも変わらないことが確信されている。常朝は、単に佐賀藩という今生に現存する組織を存続させるために「奉公」していたのではない<sup>(11)</sup>。

かくして、常朝は「鍋嶋侍」としての生を見事に生きた。縷言を重ねることになるが、常朝は佐賀に生まれたことで「鍋嶋侍」であったわけではない。己れが佐賀に生まれたことの意味を問い、巡り逢えた主君光茂公という存在の重さを受けとめ、この「主従の契」が絶対的な意味を持ち、己れを含めた世界の全てが「御家」によって根拠を与えられていることを自覚したときに、「鍋嶋侍」となったのである。『葉隠』の内容には、我々の教訓とすべきことが多々あることは確かであるが、我々が『葉隠』から受けることのできる恩恵の最たるものは、常朝の「鍋嶋侍」としての自覚を理解することでもたらされる我々自身への理解の可能性であろうと思う。『葉隠』内部のさまざまな言葉、例えば死の覚悟、忍恋、諫言といった概念は、このような世界構造の中で発せられたものとして検討されるべきであるが、今は紙幅が尽きてしまった。これらに関する考察は後日の課題としたい。

## 倫理思想としての武士道（吉原）

### 註

(1) 武士道を、政治思想史的・社会思想史的ではなく、倫理思想史としてとりあげた先行研究に、相良亨『武士道』（塙書房・1968、『相良亨 著作集3』ペリかん社・1993に収録）がある。本稿は、相良の方法を支持しつつ、考察の対象を『葉隠』に限定してその内在的理解を目指す立場をとっている。

(2) 笠谷が引用しているのは日本思想大系本であるが、当該箇所は聞書一の二章で「武士道と云は、死ぬ事と見付けたり。」となっており、引用は正確さを欠いている。細かな点であるが、予断が持ち込まれることの多い『葉隠』というテキストを解釈するためには忽せにできないことである。論者の自戒の意味をもこめて、指摘しておく。

(3) 本稿における『葉隠』からの引用は、日本思想大系『三河物語 葉隠』（岩波書店）に所収のものを参照した。以下、聞書一の二章を（一—二）のように略記する。「夜陰の閑談」は、前書きに当たる部分である。一部、横書きにおける読みやすさを考慮して書き下す等、表記を改めたところもある。また、『葉隠』引用文中の（ ）は、日本思想大系の註を参考にしつつ、論者が説明のために補足したものである。

(4) 『葉隠』を「外側からの照射」ではなく「内在的理解」（p.321）という方法によって自覚的に解釈する立場をとる研究に、小池喜明『葉隠 武士と「奉公」』（講談社学術文庫・1999）がある。「『葉隠』の思想的中核」が「奉公人」倫理にあったとみる（p.19）同書の見解は当を得ており、論者も同じ立場をとる。しかし、テキスト内部の概念であった「奉公人」が「組織人」へと置き換えられ、「奉公」が『妾婦の道（荻生徂徠の語、同書 p.260。論者註）』にも見紛う常朝の没我的献身願望の組織人的倫理への昇華と結実」（p.266）と結論づけられている点は「内在的理解」という方法に沿っていないため、「奉公」の理解に関して論者は別の立場をとる。

(5) 『葉隠』をテキスト内部からの視点で、多角的に解釈してゆく試みは、熱意ある郷土史研究家の研究に負うところが大きい。その成果は、『葉隠』が生まれた佐賀にて刊行されている『葉隠研究』（葉隠研究会）に結実している。論者が『葉隠』に対する自身の姿勢を模索してゆく中で、多くの貴重な教示を上の研究より得たことを記し、感謝の意を表する。

(6) 菅野覚明『武士道の逆襲』p.38（講談社現代新書・2004）は、武士道の核心を以下のように端的に示している。ややもすれば観念的に論じられがちな武士



## 倫理思想としての武士道（吉原）

道思想を理解するにおいては、武士道を実理として把握する菅野の方法が至当であると論者は考える。

武士道の根源は、本当の実力とは何かという問いにある。自己の実力だけが、自分の存立を支える武士の世界にあっては、この問いはまさに自己の生命を懸けた問いであった。武士道の厳しい自己探求の精神は、そこから生まれてくる。甘さが直ちに死を招く世界では、己れに対するいささかの手かげんも許されないからである。

存亡を懸けて、自己を問う。刀を持たない現代人にとって、武士道がなお訴えかけてくる何かを持つとすれば、それはおそらくこの一点に存するものと思われる。

(7)『葉隠』の成立については、佐賀藩鍋島家に仕えていた山本常朝(1659～1719)が、主君光茂公逝去(1700)に際して、すでに禁じられていた殉死に代わるものとして出家隠棲していたところ、その十年後 1710 年春、当時謹慎中であった藩士田代陣基(1678～1748)が常朝のもとを訪れ、以後七年間にわたって両者の間でなされた聞書を陣基がまとめたことされる。したがって「山本常朝は、佐賀藩士で、その著書『葉隠』は一時期、武士道書のバイブルのように思われていた。」(山本博文『男の嫉妬—武士道の論理と心理』p.77・ちくま新書・2005。傍点は論者)という記述は、適当ではない。「二名の佐賀藩鍋島家の藩士による共同作業」(小池喜明『葉隠 武士と「奉公」』p.37)とみるべきである。そうすると、口述者たる常朝と、編集者たる陣基の二人の思わくの違いといった議論が出てくるかもしれないが、それに関しては今紙幅を割く余裕が無いし、論者の問題関心の外なのでふれないこととする。

論者は、『葉隠』を一つの完結した思想的世界としてとらえることを目論んでいる。そのため、ここでは『葉隠』を語る人格としての「山本常朝」を指定するのであり、かつて生存していた山本常朝その人を直接に問題としてはいない。同様に、本稿においてはたとえば鍋嶋藩（「嶋」は日本思想大系本の表記に従う）といったとき、それは 17～18 世紀の歴史的事実としての鍋嶋藩のことでなく、『葉隠』の中の記述によって再構成された内部世界における鍋嶋藩を意味している。

(8) 小池喜明『葉隠 武士と「奉公」』pp.349-354 では、『葉隠』では殉死の語が一つもなく、すべて追腹と記述されていること、主君から許可を得て行う殉死は名誉であるが無許可のまま行う追腹は「犬死」となるから、「当時の武士たちにとって、殉死と追腹の差異は決して容易に等閑に<sup>なごり</sup>し得る<sup>てい</sup>体<sup>てい</sup>のものではなかった

## 倫理想としての武士道（吉原）

のである」と説明されている。『葉隠』中に殉死の語がないという指摘（この指摘内容に関しては、古川哲史『葉隠の世界』pp.4-22・思文閣出版・1993という先行研究がある。）、ならびに鍋島藩菩提寺の「高伝寺の石碑および御位牌によるかぎりでは、佐賀藩にあっては二代光茂の代において「殉死」から「追腹」に改められていることになる」という指摘は、『葉隠』の周辺を理解するにあたって重要な点ではあるが、殉死と追腹の違いに関する同書の論拠は森鷗外の『阿部一族』の内容であり、勿論歴史的背景としては同書のような見解も成り立ち得るかもしれないが、少なくとも『葉隠』中では、一般に言う殉死と、追腹との差異が明確に問題となる必然性が認められない。すなわち、常朝の内部において、その差異が意識されていた証左（追腹の語は追腹御停止おちうじなどの使われ方も含めるとテキスト中に三十章の用例があるが、たとえば無許可であったために無駄死となったというような文脈はない）がなく、むしろ多くの「殉死」者を出した鍋島藩祖直茂公の場合でもテキスト中に追腹の語が使われている事実（三-53には、横尾内蔵之允が主君直茂公に生前「追腹の御約束、誓詞を差上置申候」という話がある。傍点は論者）を論拠とし、また、古川哲史『葉隠の世界』においても「殉死」と「追腹」の観念上の質差が問題とされているわけではない点を考慮し、ひとまず殉死と追腹の両者を区別しない立場を本稿はとることとする。『葉隠』を倫理想としてではなく、外在的史実にも基づきながら文化的に位置づけようとする包括的理解を試みるにあたっては、先の小池の指摘は当然ふまえねばならないものであろう。以上のことから、本稿では一般的な殉死の語を用いているが、それは典拠として『葉隠』中で追腹と記述されている行為を指している点、明示しておく。

(9) 以下引用のように、常朝の出家に、積極的意義を認めない立場もある。

光茂の父勝茂が没したときは、二十六名もの者が殉死した。寛文三年（一六六三）、幕府が殉死禁止令を出したため殉死の風習は廃れたが、常朝は、剃髪隠居して佐賀郊外に隠棲したことによって、殉死同様の功績をあげたつもりになっているのである。

確かに、常朝の行動はいさぎよかったかもしれない。しかし、もともと光茂の側仕えだった常朝と、他の家臣を同列に論じることではできない。他人の功績を認めず、自分だけがきれいで、武士道に油断のない者だとするのは、いかにも偏狭な議論である。

誰しも、自分に都合のよいことを自負心の根拠にしがちである。常朝の場合、自分だけが剃髪隠居したことが心の支えとなり、他の藩士への批判を正

## 倫理想としての武士道（吉原）

当化するものとなった。（山本博文『男の嫉妬—武士道の論理と心理』p.81）  
史実として、「剃髪隠居」したのは先に挙げたように常朝と牛嶋源蔵の二件であった。「御供」をした数の上で勝茂公の場合と比較するならば、確かに少ない。だが、殉死が禁制となったことで、誰それを見事な殉死を遂げたという目に見える形での名誉が失われた中にあり、なお殉死の内実を実現しようとした常朝の意志は、重く受け取らねばならないと論者は考える。「御供」が少なかったという現実、その実行がより困難であったことを示しているといえよう。殉死は大変だが、出家は一命を捨てるわけではないと見るのは、コロンブスの卵の例を引くまでもないが『葉隠』に即した内在的理解ではない。常朝が実現しようと志しそして自ら実現させたと感じている価値を理解することなしに、常朝の存在の根拠を理解することはできないというのが、『葉隠』を倫理想として解釈する論者の立場である。

(10) このことは、拙稿「武士道における人倫の自覚」（『日本倫理学会第五十一回大会報告集』1999に所収）において指摘した。

(11) 笠谷和比古『武士道と日本型能力主義』p.18において、

ともすれば、日本人は集団主義的であるとして、個々人が組織の中に埋没しているかのようなイメージを抱いているが、徳川時代の武士道においては、個々人は自立の精神を保ちつつ、同時に組織の繁栄をも追求するという、組織と個人との両立的尊重をもって理想としていたのである。

と説明されているように、歴史学的見地による武士道思想の理解の枠組は、社会存在としての武士の有りようを解明してゆく上で、有効な方法であると考えられる。しかし、ここで問題となるのは、藩としての組織がまずあることが無意識的に前提とされている点である。『葉隠』のように、組織における個人ではなく、主君と己れとの絆が思想の根底にある場合において、以上のような枠組を援用すると、

誰もがいつ死んでも不思議ではない時代から、暈の上で死ぬのが当たり前になった時代への変化は、武士の<sup>メンタリティー</sup>心性にも大きな影響を与えていた。（中略）

そういう時代では、常朝のように、主君に諫言する家老の地位に昇り、武士としての人生を全うしたいという考えも一般的になってくる。家老になるのが武士人生の目標になると、その前段階でつまらないことで命を落とすのは馬鹿馬鹿しい。そのため、武士としての一生を全うするための処世訓も身につけざるをえなかった。（山本博文『男の嫉妬—武士道の論理と心理』p.97）  
と、まるで組織と個人とのすりあわせを円滑に行うための処世知であるかのよう

## 倫理思想としての武士道（吉原）

な解釈がなされることとなる。武士道思想を一般性において見るのは、儒学を下敷きにした「士道論」の理解においては有効な方法であろうが、既にふれたように特殊性に基づく『葉隠』の理解においては正鵠を射た方法ではないと思われる。もし、常朝の「奉公」の目的が「組織の繁栄」や「家老になる」ことにあったとするならば、主君光茂公の死後も、他の多くの藩士と同じように「奉公」を続けていたはずであろう。殉死・出家の意義の説明がつかなくなってしまう。