

『葉隠』をどう評価すべきか

－『葉隠』の歴史的倫理的評価について（その一）－

How Should We Evaluate "HAGAKURE"? :

－ On the Historical and Ethical Assessments of
"HAGAKURE" (1) －

種 村 完 司

TANEMURA Kanji

『葉隠』をどう評価すべきか

— 『葉隠』の歴史的倫理的評価について(その一) —

種村完司

キーワード

奇異なる書、感情的武士道、隠し奉公と殉死、狂と美
の思想、限界状況の中での意志自由、戦士の武士と文
官的武士との矛盾

— はじめに— 大隈重信と葉隠武士道

『葉隠』という書物は、今なお甚だしい毀誉褒貶の渦中におかれている。歴史的にも思想的にも評価の定まっていない「問題の書」だといつていい。

第二次大戦前および大戦中、それが情熱的かつ厳かに「死への覚悟」を説く聖典としてもはやされたのは、好戦的な軍国主義の時代思潮の中で当然といえば当然であった。「名誉ある死」に最高の価値をおいた「戦陣訓」は、葉隠精神の発現の精華であり極致であろう。だが敗戦後、一挙に高まった超国家主義批判や軍国主義批判の社会的雰囲気の中で、急変して、この書が武士道思想とともに、生命軽視と封建的・軍国的イデオロギーの象徴として排撃の対象になったのも、不思議ではなかった。

戦後の日本社会が二、三十年を経てやや落ち着いてくると（もちろん、国内外の情勢はそのつど戦争と平和の危機と無縁ではなかったが）、武士道思想についても、『葉隠』についても、それらはかなり理性的な分析や客観的な研究の対象となり、歴史的な視点や思想的な立場をふまえた肯定的評価と批判・否定の主張が公けにされるように

なった。

本稿で、私は、ここ数十年の間に公表された『葉隠』に関する注目すべき主な論文や本をとりあげ、それらの主張の趣旨や特質を明らかにしようと思う。肯定的評価、批判的評価、分析的評価などの範疇を用いて、ある程度の類型化を試み、それらの評価が妥当であるかどうか、欠けているものは何か、公正な評価のためにはどういう視点が必要か、などについて、私の考えを述べることにしよう。

(一)「奇異なる書」という評価

さて、現代の研究者や思想家の葉隠評価に入る前に、少し迂回することになるが、幕末期に『葉隠』および葉隠武士道がある識者によってどのように受けとられていたか、を見ておこう。それは葉隠評価の一つの視座を提示しており、現代のさまざまな葉隠論の妥当性を論じる上で、貴重な示唆を与えてくれると思うからである。

大隈重信は、幕末から明治・大正期にかけて活躍した佐賀藩出身の政治家であるが、その大隈が後年口述したものを筆記して成った『大隈伯昔日譚』という本がある。

この本の中で、大隈は、当時の佐賀藩における藩校弘道館での教育の実態や、佐賀藩教というべき葉隠武士道に対して、かなり辛辣な批評をしている。以下はまず、弘道館での教授の保守性・画一性についての批判である。

「弘道館での〔種村補記〕その教授法は、先づ四書五経の素読を為さしめ、次に会読を為さしむるものにして、その学派は専ら頑固窮屈なる朱子学を奉ぜしめ、いたく他の学派を擯斥したり。〔中略〕偶々、

1 この本の解題によれば、執筆者は斎藤新一郎と矢部新作、編集者は圓城寺清である。『大隈伯昔日譚』（東京大学出版会、明治二十八年発行、昭和五十六年覆刻）「解題」小西四郎執筆

高材逸足いっそくの士あるとも、此の方途ほうとを踐ふまざればその驥足きそくを伸ばすあたわざるが故に、一藩の人物をことごとく同一の模型に入れ、為めに個こ悦えつ不ふ羈きの氣象を亡失せしめたり。」

すでに長崎で蘭学を学び、学問・思想が時代の変化に対応しなければならぬことに気づいていた大隈には、藩内で営々とつづけられていた、保守的な儒学教育の非実践性や教条主義が、我慢ならなかったにちがいない。これでは、鑄型にはまった人士を育成できたとしても、時代を切り拓く進取の精神の持ち主は出現するはずがない、との嘆きがここには現われている。

これに加えて、葉隠武士道の伝統が藩内に広く深く浸潤している実情に、彼はつよい危機感を抱いていた。

「藩の学制がもたらしていた〔種村補記〕その窮屈に加味するに、佐賀藩特有の国是ともいふべき一種の武士道を以てしたり。いはゆる一種の武士道とは、今より凡そ二百年前に作られたる、実に奇異なるものにして、而してその武士道は一卷の書に綴り成したるものにして、その書名を『葉蔭』（葉がくれ）と称す。その要旨は、武士なるものは、惟一死を以て佐賀藩の為に尽くすべしといふにあり。天地の広き、藩士の多きも、佐賀藩より、貴かつ重なるものあらざるが如くに教へたるものなり。此の奇異なる書は一藩の士の悉く遵奉せざるべからざるものとして、実に神聖侵すべからざる經典なりき。」³

大隈は、『葉隠』の真髓を「死をもつて藩のために尽くすべきである」と「佐賀藩より尊く重いものはない」という命題に凝縮されるとみており、当時の彼の価値観からして総括的に「奇異なる書」だと断定するのである。山本常朝は、厳密に言えば、藩への忠誠を臣下の死だけによって評価したわけではないが、日常的な「死への覚悟」や「死に

狂い」精神を強調し、主君に対する死に狂いの奉公、死を恐れぬ藩への忠誠、を説いたという意味では、大隈による前者の要約をおおよそ妥当とみることができる。また常朝は、池上英子のいう「鍋島ナショナリズム」の思想風土に立脚し、それ以外の諸国・諸藩の政治や文化の動向にはなんら関心を向けず、鍋島家および佐賀藩の存続と安泰のみを希求しつづけた、という点では、大隈の後者の指摘もまったく正しいのである。

朱子学と『葉隠』を後ろ盾にして自己形成した葉隠侍たちがいかに因循姑息の弊害に浸り、佐賀藩政の改革にとって障害であったかを、大隈はつぎのように記している。

「翻つてさらに佐賀藩当時の形勢を察するに、かの窮屈なる朱子学と、奇妙なる經典とに依りて養成せられたる『葉蔭』的武士なほその權威を逞たくまふし、因循姑息いんじゆんこそくの弊風深く上下を浸漬しんしせしかは、ただに余等同志の士が主張する新智識新思想を採用するあたわざるのみならず、却てこれを排斥非難するもの滔々とうとうとして皆然しかりき。」⁴

ペリー来航以降急激に高まった、西欧列強による日本への外交的軍事的圧力に強烈な危機意識を抱くとともに、国際的な感覚をもつていた開明派の大隈は、彼我の力関係を無視して外国人排斥を唱える佐賀藩内部の過激な攘夷派の言動を、つねづね苦々しく思っていた。その攘夷派の言動の源泉には『葉隠』思想にもとづく武士道があり、そしてその書の中核には、上述したように、死に最高の価値を認める献身の奉公、母国（佐賀藩）中心主義・地域至上主義があった。こういう状況下で、彼が『葉隠』を「奇異なる書」「奇妙なる經典」と呼び、葉隠武士道を批判・決別の対象としたのも十分な理由があった、と言ふべきであろう。

強固な死への覚悟と意志的な献身・道徳によって、武士層に独特の主

2 右掲『大隈伯昔日譚』二頁

3 右掲書 三頁

4 右掲書 一一頁

体性を確保させたことは承認されてよいが、その葉隠武士道が近代化の黎明期においてはもはや大きな障害物でしかなかったことを、大隈の回想記は言い表わしている。幕末期から明治期への移行過程で、なお葉隠武士道を純粹なたちで保持し、その理念を実現しようとすることは、大隈の批判を聞くまでもなく、明らかに歴史的な愚行であった。

(二) 伝統的権威と葉隠主義

ところで、「奇異なる書」と呼んだこの大隈の評価を取り上げて、なお『葉隠』を擁護する立場から、日本思想史家の古川哲史はこう書いている。

「大隈侯の右の言は、精神史家の立場から発せられたものではなかった。侯はただ、明治維新の前夜に於ける新知識・新思想へのやみがたき渴望が、伝統的権威の下にむやみに圧伏さるる状況を眼前に見、身にも親しく体験し、ために佐賀藩が新日本建設事業に於て華々しい役割を演じ得まいとするのを慨するの余り、葉隠主義を伝統的権威に一挙に重ねてしまっただけであつた。なるほど葉隠主義は伝統的権威の多くの要素となつていただけかも知れない。しかしそれは『葉隠』そのものの与り知るところではなかつた」⁵と。

『葉隠』の口述者である山本常朝は、十九世紀以降に生きていたわけではないから、『葉隠』が幕末から明治への過渡期に後代の者によつてどのように受容され活用されたかは、たしかに著者本人の与り知らぬところであろう。受容・活用の責任は、もちろん基本的には継承者にある。だが、新時代にむけて特定の書物が肯定的な役割を演ずるのか、むしろ否定的な役割を演ずるのか、を客観的に判定しようとするとき、継承者だけでなく、それ以上に当の書物そのものの基本的な性格・特質がどうであるかが、きわめて大きな比重を占めるはずである。

5 『葉隠(上)』和辻哲郎・古川哲史校訂(岩波文庫) 古川哲史記「はしがき」七頁

一方で、大隈重信が葉隠主義を伝統的権威に重ねてしまったことに、古川は不満を述べ、他方、当時の現実にあつて葉隠主義が伝統的権威の多くの要素となつていたことを、古川は一定程度承認しているが、そうした時代遅れの伝統的権威は『葉隠』の本質と無縁ではなく、この書の趣旨に深く根ざしていた、というべきであろう。『葉隠』の与り知らぬところで、と論外視してしまうのではなく、むしろ『葉隠』のもつ固有の限界や欠陥と結びつけて理解することが必要ではあるまいか。『葉隠』の中に、含蓄のある死生観や卓抜な人生知があるとしても、歴史的な制約を顧慮せずに、近代的な社会の形成期にそれらを無条件に妥当させようとする行為や努力は、基本的には時代錯誤である。

時勢をかえりみず、『葉隠』の原則を金科玉条のごとく奉じて行動するならば、取り返しのかぬ重大な過ちに陥つてしまう典型的な事例を、『大隈伯昔日譚』の中に読み取ることができる。それを紹介してみよう。

大老井伊直弼による開国策と安政の大獄、およびその反動としての桜田門外の変という激動の時代にあつて、幕末の佐賀藩でも開国派と攘夷派との対立ははげしく、藩内は大いに揺れ動いていた。この時期、佐賀の支藩にあたる蓮池藩の書生某が、長崎の外国人居留地で外国人と紛争をひき起こす、という事件があつた。某は幕府の役人によつて拘留され、その後藩当局に引き取られたが、この事件をめぐる、書生某の行為に対する批判が藩内で巻き起こつたのである。大隈によれば、外国人に対して危害を加える意図があつたわけでもないこの書生の些細な不法行為は、せいぜい違警罪による処罰ですむべきところだったが、予想外に人心を刺激して、藩内部の一大問題となつてしまつた。大隈はつづけて言う。

6 右掲『大隈伯昔日譚』五五―五六頁

「なかんずく同志中の攘夷家は、之を天下の大事なるがごとくに言ひふらし、いはゆる武士道に由て某の所行を律し、「彼は何んぞ外人を殺さざるや、双刀を腰に帯しながら斯く無上の恥辱を受く、我が武士道を汚したり、必らず、死に処せざるべからず」と極論して少しも仮さざりし。「中略」：藩庁にてもやむを得ずその論に従ひ、遂に某を死罪に処するに至りき。」

当該の若侍は、恥辱を受けながら刀を抜かず、喧嘩相手の外国人を切つて捨てなかつたがゆえに武士道を汚した、と攘夷派に非難された。そして、その声に押されて藩当局は某を切腹させてしまったのである。前にも触れたが、『葉隠』の一節には、「何某、喧嘩打返しせぬ故恥になりたり。打返しの仕様は踏みかけて切り殺さるる迄なり。これにて恥にならざるなり。「中略」恥をかかぬ仕様は別なり。死ぬまでなり。その場に叶はず打返しなり。これには智慧業も入らざるなり。曲者と云ふは勝負を考へず、無二無三に死狂ひするばかりなり。」(聞書一・五五)という有名な言葉がある。

攘夷派の武士たちは、まさに『葉隠』のこの精神を謹厳実直に受けついでおり、その純粹無雑の決断と行動に至高の価値をおいている。彼らは、侮辱されたら即座に打ち返し(報復)せねばならぬ、という葉隠武士道の体現者であった。書生某は、受けた恥をただちに雪がなかつた。すなわち武士道原則を遵守しなかつたがゆえに、攘夷派は彼が責任をとつて死ぬべきだと考え、それこそ正義であり正義の回復だとみなしたのである。

その若侍の死のあと、不条理な事態はなおつづく。

「彼ら(攘夷派〔種村補記〕)は私に蓮池に赴き、その有司を扇動し、蓮池は帝国のため、武士道のために、かの外国人に対し、その藩の書生

某横死の復讐を為さざるべからずと論じたり。」

そもそも藩内世論を高揚させて書生某を強いて死に至らしめたのは攘夷派であつたのに、その死の原因を外国人に帰して、彼らは武力による復讐を企てた。この辺りの経緯については大隈も呆れて「何たる奇怪の論ぞ」と口述している。佐賀の攘夷派と蓮池の有志たちは、脱藩を決意し、武器・弾薬を準備し、長崎の居留地の襲撃や外国人・幕府役人の殺傷を計画したのである。ところが、その一隊が長崎に出発した後、藩当局の知れるところとなり、同志たちはすべて捕縛・拘留された。藩の役人たちは、藩法に照らして、主唱者や扇動者を死罪または流刑に処すべきだ、として厳刑を求めた。しかし最終的には、賢君といわれた藩主鍋島直正(号は閑叟)は、少壯の者による血気にはやつた行動であり、咎めるには及ばぬ、との態度で、すこぶる寛大な措置を講じて事態を収拾したのであつた。

(三) 葉隠武士道と近代

大隈重信は、「武士道はもと害悪ある教とは言はず。然れども、彼らが頑狭の心より、之を極端に解釈し、遂には斯かる不合理の断定を為して、毫も怪しまざりしのみならず、却つて正当なる道理と信ぜられしなり。」という言葉のもとに、葉隠武士道そのものを一定程度擁護しつつ、葉隠精神の極端化、それにもとづく不合理な断定を嫌い、きびしく批判している。だが、この箇所だけを取り上げて、彼の言葉の主意を、葉隠そのものになんら問題はなく、葉隠の極端な解釈こそが問題である、と理解するのは正しくないであろう。なぜなら、この文の前に、大隈は、攘夷派の武士たちを総括的に評して、「彼らは久

7 右掲書 五六頁

8 『葉隠(上)』四五頁

9 右掲『大隈伯昔日譚』五七頁

10 右掲書 五七頁

しく一種感情的の武士道中に生息したり。」と述べているからである。葉隠の伝統にたつ武士道の本性は、なんととっても「感情的な武士道」であった。常朝が述べる「忠の義のと云ふ、立ち上りたる理屈が返すがえすいやなり」（開書一・一九六）¹²という「理（屈）好き」批判が彼らの根底にあり、なにより理屈を超えた感情面での「無二無三の主君思い」精神が尊重され、連綿と受けつがれてきた。しかも、すでに上述したように、大隈によれば、主君や藩への「死に狂いの奉公」を説く葉隠はやはり「奇異なる書」であり、武士たちを極端へと走らせる独特の魅力と権威をもった厄介な書である。

日本の近代化にむけて、情念的行為ではなく合理的行為が、そして独善的断定ではなく公正な判断がよく求められるとき、葉隠武士道はけつして有効な力を発揮できないこと、むしろ重大な阻害要因となりうることを、大隈は自らの痛切な体験を通して認識するに至ったのだ、と考えられる。なるほど大隈重信の認識も一つの見方であり、彼の評価だけに依拠して葉隠武士道を全面否定することは避けなければならない。しかし、『葉隠』の根本にある封建的主従倫理（しかも武士中心の倫理）を忘却してこの書を近代社会に適用することには、もっと慎重でなければならない。

二 肯定的評価の論者たち

（一）葉隠精神を「隠し奉公」と「殉死」のうちに捉える説（古川哲史）

（二・一）「死ぬ事」の意味

日本思想家で東大の倫理学教授であった古川哲史は、『葉隠』に対する肯定的評価の第一人者であろう。彼の名著『葉隠の世界』は、

11 右掲書 五七頁

12 『葉隠（上）』 八七頁

この書のうちに含まれる多面的な側面を、山本常朝の心情に即して平明に解き明かしている研究のかつ啓蒙的な著作である。尤も、常朝の口述内容に共感し、それを内在的に把握しようという立場が主であって、葉隠に対する歴史的な分析や思想批判の視点をほとんど欠いている。

「死の覚悟」が本質的な課題であり主要な論点となった『葉隠』では、そもそも「死ぬ事」がどう捉えられているかについて、古川特有の整理と把握がなされているが、それは読む者にとつてそれなりに参考になる。

第一に、「武士道といふは、死ぬ事と見付けたり」の説の重点は、古川によれば、この成就を度外視して動機の純粹性に徹するところにあるのであって、単に犬死にせよということを主張しているのではない。それほど激しく純粹な憧憬こそが『葉隠』の心なのであり、この「純粹になること」が「死ぬ事」の一つの意味である、と。

つぎには、「毎朝毎夕死ぬ」「常住死身でいる」などの語句が言表する、死を覚悟して事にあたること、責任を自己の死の危険において引き受け仕事に没頭すること、換言すれば「全力で事にあたる」精神が、第二の意味である、と。

第三に、「武士の大括おおくわの次第を申さば、先づ身命を主人に篤たくと奉たてまつるが根元なり」とあるように、武士の大括りの次第とはすなわち武士道にほかならないのであるから、「死ぬ事」とは「身命を主人に篤と奉る」ことを意味する、と。¹³

こうした要約的な分析から、「死ぬ事」が「動機の純粹性に徹すること」「自己の死の危険において責任を引きうけること」「わが身命を主君に篤と奉ること」の三つを主たるその意味内容として、明らかにされる。一般に倫理学の領域では、行為の倫理的評価にさい

13 古川哲史『葉隠の世界』（思文閣出版）一六一—一六三頁

して行為者本人の動機を重視する「動機説」と、行為の結果とその影響を重視する「結果説」とが対立してきた。『葉隠』は、結果の成功・不成功、成果の善し悪しにはまったく頓着せず、死の覚悟の高さ・純粹さのみに価値をおく。「善なる意志」にもとづく動機説の代表的な哲学者であったイマヌエル・カントをも赤面させるほどの、「動機説」の極致ともいべき論なのである。¹⁴

また武士は、(目的意識的)行為の前でも後でも死の意識と無関係ではない。その動機にあつては、おのが死を覚悟しつつ侍の道をふみ行ない、その結果にあつては、自らの行為に対する責任のとり方として自死を受け入れる。「自己の死の危険において責任を引き受ける」とはそういうことを意味している。武士がおかれた封建的な主従関係という時代的制約―それは個々の侍にとって主観的にはいかんともしたがたい枠組みである―の下、その中で初発の動機の高さないし心情の純粹さが希求され、死と向き合いながら自己に与えられた責任を全うする、という緊張感あふれた武士の生活と行動の特質が古川によって把握されている。その限りで、彼の指摘には説得力がある。

以上の「死ぬ事」解釈の延長上で、古川が積極的に打ち出す『葉隠』思想の本質が、「隠し奉公」を中核とする献身主義であり、「殉死」の精神およびそれへの共感である。

(二・二)「隠し奉公」と「殉死」の称揚

古川によれば、山本常朝こそ「献身」主義の権化であり、それが「隠し奉公」「陰徳」などの語彙によって代表的に打ち出されている。そ
 14 尤も、カントは実践的動機の純粹性(とくに私欲の否定)を重視する動機説の論者であったが、その道徳哲学は本質的に合理論であつて、感情に立脚する哲学ではなかつた。カント研究者にとっては常識だが、彼のいう善意志も、むしろ道徳法則を立法し遵守する理性的意志であつたことに注意が必要である。

の中身は第一に、「奉公人の打留めは浪人か、切腹か」という覚悟に生きることであつた。すなわち、たとえ冤罪であつても、浪人・切腹も奉公の一つとしてこれを甘受し、主人の過ちはひた隠しにする心がけに生きることを意味した。第二には、愛しい人への「忍ぶ恋」がその典型であるように、「一生言い出すこともなく、思い死にする心入れ」の態度で主君に仕えること、それゆえ「君臣の間と恋の心が一致する」という理解こそ常朝の奉公観であり、それがまさしく「隠し奉公」の精神に他ならない。¹⁵すでに私も指摘したように、主君からの温情や報酬と自らの忠誠とを引き替えにしない「隠し奉公」「隠れ奉公」はたしかに、『葉隠』の根本精神であつた。現実の武士たちがほんとうにこの精神で人生を送りえたのかどうか、主君への忠誠を貫きたのかどうか、については疑問の残るところだが、常朝が追求する理想がこの点にあつたことはたしかである。

さらに、古川は、葉隠精神の真髄にあるものとして、くり返し「殉死」肯定とその人間的意味を説きつづけたことに注目しよう。

古川は言う、「私はかつて『葉隠』は追腹を切ろうとして切れなかつた常朝の悲願が凝って成り出でた一巻の血涙の書であつた」というような言い方で『葉隠』という武士道書の本質を表現しようとしたが、その考えは今も変わっていない。殉死のこころを無視していたのでは、『葉隠』がわかる筈がないとわたしは思うのである。¹⁶と。

殉死という行為は、たしかに主君に対する家臣の忠誠心の高さを表現する。授与される所領・俸禄・所職などの実質的な報酬にとどまらず、主従間で示される主君からの信頼・温情・慰藉などの言動が、深い恩顧の念を家臣に生ぜしめ、追腹を決意させる機縁となつた。しかし、殉死が武家社会における義理的慣習の度合いを強めるに従つて、

15 右掲『葉隠の世界』一九三頁、二〇八―二一〇頁参照。

16 右掲書 二七九―二八〇頁

主君への恩義を強く感じていたかどうかのバロメーターとして受けとめられ、おのが名譽の保持、子孫や家系の存続の視点から、殉死を選択する者もいたであろう、と推測される。

尤も、これには異論もある。古川は、「進歩的歴史家は、子孫が恵まれるためにいやいやながら腹を切ったという類の見方をしがちであるが、では殉死した人の家は果たして恵まれているか」と問うて、全国各地の殉死者の墓を訪ね、調査している。しかし、各地の殉死者の総数や墓の大小についての報告は出されているが、子孫が恵まれたかどうかの結論は、まったく不明瞭なままである（森陽外の小説で有名になった阿部一族の墓については、「その殉死者の子孫が恵まれた事実は余り無かったようである」という、根柢の薄い自信なさげな結論が下されている）。¹⁷

殉死を決行した家臣たちの心情が、主君の御恩への純然たる忠誠心にもとづいていたのか、子孫の幸福や家の存続という世俗的な利害に由来していたのか、を古川の調査結果から汲みとることはそもそも不可能であろう。殉死を美化する研究者からは、殉死についての功利的な解釈は排除され、家臣の絶対的忠誠心をもとにした解釈が優先的に採択されることだろう。ここには研究者の価値観が知らず知らずのうちに投影され、事実に特有の意味づけがなされる。その意味で、過去の時代に生きた人間の信念や価値観にたいする解釈にはよほど慎重を期さねばならないことを、われわれは教えられる。

だからといって、『葉隠』思想の中軸に「殉死」精神があることを否定することはできない。常朝が、「追腹御停止になりてより、殿の御味方する御家中なきなり」（聞書一・一一三）¹⁸と嘆き、自分の経験（かたじけ）を振りかえり、主君から土地や金銀をもらわずとも「ただ御一言が忝な

くて腹を切る志は発するものなり」（聞書二・六三）¹⁹と断言している箇所注目すれば、古川の指摘は妥当だと私も考える。この視点に立脚して『葉隠』を解釈し、常朝の信念を把握することは、その本質理解に不可欠であろう。

しかし、葉隠解釈としては許されるとしても、「殉死」精神を現代でどう受けとめ、社会の中にどう活かそうとするのであろうか。古川は、明治期以降、乃木将軍夫妻の殉死、広田弘毅元首相の妻の殉死などをとり上げており、殉死に類する覚悟の自害が現代でも起こっていることを紹介する。とはいえ、決然と死を選ぶ彼らの意志の崇高さ・美しさを浮かびあがらせることには成功しているが、殉死がなお現代においても意義や役割をもちうるのかどうかについて、なんの生産的な議論も展開していない。殉死を肯定するにせよ、否定するにせよ、人間生命の価値ないし尊厳についての省察がどうしても必要となるはずである。これが欠けているために、『葉隠』の現代的意味も問われることなく、まったく曖昧なまま放置されるのである。

（二）「狂と美」の思想を『葉隠』の真骨頂とみなす説（奈良本辰也）

（二・一）「死狂い」の中の「狂」

『葉隠』が語る一節一節が「狂」ともいえるべき極端であることを認めながら、その「狂」こそ（それが生み出す「美」ないし「美学」とともに）時代を切り開く威力をもつことを承認し、それに深い共感を寄せた論者に、歴史学者の奈良本辰也がいる。

奈良本の理解では、常朝のいう「死狂い」は、われわれが日常で使用する「死にももの狂い」よりはるかに強烈かつ極端なものである。なぜなら、「死にももの狂い」の死は比喻にとどまるのだが、「死狂い」は、いつ死んでもよいという絶対の覚悟と受容に立つ強靱な意志的行動だ

17 右掲書 二八九―二九二頁

18 『葉隠（上）』 六四頁

19 『葉隠（上）』 一一四頁

からである。だから、彼は、「武士道とは死ぬことと見つけたり」という言葉を、単なる逆説とか反語とかいうようには解さない。むしろ「戦国的な武士の実存主義」だとみなし、そこに表現される「狂」は、「戦国武士すなわち主体性に生きる男の復権」に他ならないと捉えるのである。²⁰

さらに、「いつ死んでもよい」という覚悟に立っているときには、その死がかえって生に転化する」のであり、「死を常住に思うことによつて、かえって死が遠のくという現実が生まれてくるのだ」、と奈良本は言う。すなわち、「死の覚悟」を徹底することが「死から生への転化」を促し、生そのものの充実を招来させる、という逆説に注目するのである。²¹

尤も、この逆説的事態が正しいとしても、それについて起こりやすい誤解に注意しておく必要がある。結果として「死から生への転化」や「生の充実」が生じたとしても、そのことは行為する者にとつて当初の意図でも目的でもなかった。もし充実した生を望むために死を覚悟するのであれば、それは本来の死の覚悟を放棄することであり、死の覚悟を無意味化することである。あるべきは「死の覚悟」だけであり、「死から生への転化」や「生の充実」は、当事者の期待の外で偶発的に生じてくるものであろう。

私がこれを強調するのは、正統的な武士道との違いを明瞭にするためでもある。大道寺友山の『武道初心集』には、すでに言及したように、「死を常に心にあつる（＝当てる）」という「死の覚悟」こそが武士の本意の第一であると強調されているが、それについてこう言われている。「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、

20 奈良本辰也「美と狂の思想」（日本の名著『葉隠』解説、中央公論社）八一―九、一四、三六頁参照。

21 右掲書 三七頁

万の悪事災難をも遁れ、其身無病息災にして、寿命長久に、剩へ其人柄までもよろしく罷成、其徳おほき事に候。」と。²²

ここには、おのれの一生が短くはかないものであることを日常不断に意識し、その強固な自覚の下で行為することが、道徳的にも、身体的にも、精神的にも個々人を好ましい状態に導くものだ、との主張がある。「死の覚悟」という動機は、良好で健全な結果の招来と一体のものとして理解されている。もちろん、よき結果を得るために死を覚悟せよ、とまで述べているわけではないが、死の覚悟は必ずよき結果を生む、という確信が表明されており、よき結果の強調が死の覚悟の正しさ・崇高さを支える論理となっている。

だが他方、『葉隠』においては、動機と結果は切断されている。結果的に生じるかもしれない「死が遠のくという現実」は、武士にとつてあくまでも本来の意図や期待の範囲外にある。行為した結果の成否や善し悪しを問わない『葉隠』武士道にあつては、「死の覚悟」とそれにもとづく決断が、行為の最初で最後なのである。起こりうる誤解にたいするこうした釈明を補うのであれば、奈良本の説明は首肯できるものと私は考える。

（二）「死を想定した」美

「常住死に身」の覚悟に由来する武士の日常には、独特の緊張感と行動様式が要請されることになる。そこから一種の「美」ないし美意識が生まれる。奈良本は、「日常座臥に死を決して生きること」は「その一瞬に死んでもよいという決意」を意味し、それに連動して日ごろからの心がけが必要となり、「まず自らの死を辱めないこと」という態度になる、と言う。死に直面しても名譽を大事にする、具体的には「見苦しくない死にさま」をするためには、「平素から化粧をするくら

22 大道寺友山『武道初心集』矢野一郎編（実業の日本社）一一頁

いの心がけ」が求められることになる。²³ 戦闘者である武士が化粧に意を用いるとは、傍からは意外なように思われるが、それは、軟弱な心情、虚飾を好む感性からではない。死せる自分を想定するがゆえに、自分の死顔に恥を受けぬようするために、であった。

こうした日常の美意識や美的生活が、範囲を広げて当人の行動の美学となり、さらには甲冑を美しく飾り、所有する刀槍を美術品にまで仕上げていったのであろう、と奈良本はみている。²⁴

尤も、常朝にとつての美は、武士にふさわしい風貌に限られていた。嗜み深さを感じさせる風体の美である。具体的にいえば、足や手の爪頸や顔を清潔に保つこと、必要に応じて紅粉や香を使うこと、髪や衣服を外見上よく整えておくこと、等々であった。「……：武具衣装等目に立ち候様に仕るは手薄く見え、強みこれなく、人の見すかし申すものとなり。」(聞書七・五)²⁵と云うごとく、派手な甲冑や刀槍などの武具豪華な衣装を所持し見せびらかすことには、彼はきわめて批判的であった。身体も衣装も、内面的な「閑かな強み」の表現でなければならぬ。他者にけつして薄っぺらな印象を与えてはならなかった。このように明確な限度があったが、それにしても常朝には常朝なりの鋭い「美」意識、武士がもつべき風貌や様式の美的観念があったことを、われわれは認めざるをえない。

(二) 現代における「狂」の意義とは

以上のように、死の覚悟を根幹とした「狂」と、日常的な死の意識とむすびついた「美」が、『葉隠』の中で中心的な思想をなしていた、という奈良本の解釈は、たしかに概ね受容することができる。だが、

23 右掲 「美と狂の思想」四〇頁参照。

24 右掲書 四二頁

25 『葉隠(中)』一五八頁

問題なのは、今日この「狂」をどう受けとめるか、である。

奈良本自身も「葉隠」を、そのままの言葉で現在に生かそうと思えば、それはたいへんなことになる。三百年も前の言葉が今日の時代にそのまますべて通用するわけではないであろう。²⁶と述べ、時代状況を無視して「葉隠」の中の言葉を恣意的に選択したり適用したりすることを戒めている。そして、この書の端々に拘泥せず、その全体を流れているものを把握せよ、と言ひ、画一化・人間類型化を強いている現代にあつて、それを打ち破るエネルギーの大切さを教えるこの書を「個人の復権の書」として読むべきだ、と結論するのである。²⁷

『葉隠』的武士道は、たしかに、当時支配的になりつつあつた儒教的士道論の理性的な教義と対立する無秩序・不条理志向の性格をもつていた。狂気をはらんだ戦国武士道の秩序打破のエネルギーを賛美し、それをひき継いでいる。江戸期に入つて、文官的武士であつた常朝はなお戦国武士たちの「狂」を憧憬し、それに共感を示しつつけた。固定された封建的身分制的秩序のもとで、戦士の武士がもつていた主体性・自律性の意味を問いつづけたといつてよい。

しかし、今日、爛熟した後期資本主義的体制のもとで、秩序打破のエネルギーが重要であることは否定できないとしても、いったいどういう理念で、どういう方向をめざして「狂」的エネルギーを発揮するか、が最も肝心なことであろう。時代を切り開く「狂気」か、時代を逆戻りさせる「狂気」か、を問うことが不可欠である。時代認識・歴史認識を欠いた「狂」はまことに危険きわまりない。「狂」の發揮によつて当の個人の復権がはかられたにしても、誤つた時代認識にもとづく「狂」的個人のおかげで、どれほど多くの周囲の人間たちが権利侵害や不幸にみまわれることだろう。「狂」という強烈な情念は、そ

26 右掲 「美と狂の思想」四七頁

27 右掲書 四七一―四八頁参照。

れを活かすためにも、時代を洞察しうる社会科学的理性に裏打ちされねばならない。

個人の復権のために「狂」の再興を、という奈良本の呼びかけは、たしかに魅惑的である。共鳴する若者もいるにちがいない。現代社会における生き難さを実感し、秩序の抑圧性に不満を抱いている者にはなおさらである。しかし、ひとたび立ち上がり自らのエネルギーを発揮しようとする段になって、本人は、何を目的とし、何を壊し、何を作り上げるのか(そしてそもそも自分には何が求められているのか)を知らなければ、結局茫然自失するか挫折するしかないであろう。奈良本は、「狂」のすばらしさを強調するが、「狂」の向かう先や行く末については何も語っていない。彼の主張は、客観的には無責任であり、無力である。

(三)『葉隠』のうちに「死の選択による自由の実現」を捉える説(三島由紀夫)

(三・一)死の選択とギリギリの意志自由

上述した「狂」と「美」を『葉隠』の真髓とみなした奈良本説の延長上で、山本常朝の死を覚悟した激しい情念を讃え、人間の自由意思や自由の行為についての文学者の解釈と表現を公けにしたのが、作家の三島由紀夫であった。以下の文は、他の識者には見られない三島らしい『葉隠』評を示している。

「葉隠」は太平の世相に対して、死という劇薬の調合を試みたものであった。……山本常朝の着目は、その劇薬の中に人間の精神を病いからいやすところの、有効な薬効を見出したことである。おそるべき人生知にあふれたこの著者は、人間が生だけによって生きるものではないことを知っていた。人間にとって自由というものが、いかに逆説

的なものであるかも知っていた。」と。²⁸

常朝はたしかに、戦国武士には日常であった「死」と「死の覚悟」を想起かつ覚醒させ、それをもって太平の世に警鐘を鳴らしたのであるが、三島は、死なしい死の覚悟を人間精神の病いを治癒し救済する不可欠の劇薬だとみている。この場合の「病い」とは何であろうか。明らかに身体的・生理的な病気のことでない。死をタブー視し、安穩な日常生活を惰性的に送っている、弛緩した精神状態のことである。それゆえ、「病いからの癒し」とは、たえず自覚的に死と向き合うことよって、惰性と弛緩を脱却することにはかならない。三島は、そこに強固な意志にもとづく自由の生成を見ている。自由の行為は死の選択と結びつけてしか理解されない、というのが彼の根本思想である。三島は言う。

「人間の自由意思の極致に、死への自由意思を置くならば、常朝は自由意思とは何かということを問うたのであった。……常朝の言っている「死」とは、このような、選択可能な行為なのであり、どんなに強いられた状況であっても、死の選択によってその束縛を突破するときは、自由の行為となるのである。」と。²⁹

歴史において個人は、とりわけ武士は、自身が生きる時代を選べない。戦国期には苛烈な戦闘を避けることができず、太平の治世にあっても、身分制的社会秩序の下で主君への奉公に献身しなければならぬ。いずれも個人を束縛する強いられた状況なのだが、その中でもおのが行為の選択が求められ、厳しい制約の範囲内で精いっぱい自主・自律が発揮される。三島はそのことを言っている。それが真の自由といえるのか、という疑問はたしかに提出できるだろう。だが、自分がおかれる場所や時間を自分で創出することができる以上、どん

28 三島由紀夫『葉隠入門』(新潮文庫) 二二―二三頁

29 右掲書 四〇頁

なに不自由な、そして非人間的な状況にあつても、最小限の自由行為が不可能であるとはいえない。限界状況の中でギリギリの主体性であり、意志自由なのである。

(三・二) 葉隠精神と特攻隊員の精神

三島が『葉隠』の中にみとめた、死の自覚的選択にもとづく自由の行為、という主張は、どんな階級・階層でも、どのような歴史時代でも通用する普遍性をもつとはいえないが、武士に求められた（換言すれば、半ば強いられた）自衛確保の論理であることは承認されてよい、と私は考える。だが、三島は、葉隠精神を特攻隊員の精神へと敷衍し、その類縁性の強調へと突きすすむのである。

「神風特攻隊は、もつとも非人間的な攻撃方法といわれ、戦後、それによつて死んだ青年たちは、長らく犬死の汚名をこうむっていた。しかし、国のために確実な死へ向かつて身を投げかけたその青年たちの精神は、……日本の一つながりの伝統の中に置くとときに、「葉隠」の明快な行動と死の理想に、もつとも完全に近づいている。」³⁰「葉隠」にしる、特攻隊にしる、一方が選んだ死であり、一方が強いられた死だと、厳密にいう権利はだれにもないわけなのである。³¹

戦時中、名誉ある死を賛美する葉隠精神の影響の下で、国のため、愛する者のために勇んで（時には苦悩を抑えて）死地に赴いた特攻隊員が少なくなかったことは、事実である。彼らの精神が、『葉隠』が謳歌する無二無三の行動と死の理想に近づいていたことも否定できない。そして、葉隠武士の死も、特攻隊員の死も、よく考えれば、強いられた苛酷な状況下での、最低限の選択的意志による自死であつたらう。

しかし、特攻隊員の死は、なんとといっても近代的戦争の時代にあつて、日本軍部の非人間的な特攻作戦がなければ防止することのできた、最悪の悲劇的結果であつた。葉隠精神と特攻隊員精神とを連結させて、双方の間に横たわる歴史段階の違い、生命的価値観の違いを無視することは、けつして許されるべきでない。無謀な戦争政策を押し進めた支配層や軍部の責任をいっさい問わないで、特攻隊員の死の凛々しさ、美しさにだけ注意をむけるのは、むしろ国家的な暴力によつて死を強いられた彼らに対する冒涇であろう。限界状況の中で制約された個の自由意志を発揮した若き特攻隊員にのみ焦点を当てて、大状況において支配層がおこなつた社会的自由の圧倒的な破壊を無視し免罪してしまふのが、三島由起夫の論理なのである。

(三・三) 『葉隠』の中の矛盾——不条理性と実用性、死の肯定と生の肯定

とはいへ、三島が『葉隠』の強烈な武士道精神だけに注目しそれを称賛したと理解するのは、公平を欠くことになるだろう。実は私には、彼の葉隠解釈が他の著作より面白く刺激的に感じられる。なぜなら、常朝の主張の中に明瞭な矛盾・相克を読みとっているからである。

たとえば、「若き内に立身して御用に立つは、のうぢなきものなり。発明の生れつきにても、器量熟せず、人も請け取らぬなり。五十ばかりより、そろそろ仕上げたるがよきなり。その内は諸人の目に立身遅きと思ふ程なるが、のうぢあるなり。」（聞書一・一二七）³²という箇所をとりあげて、三島はつぎのように言う。

32 『葉隠（上）』六八頁 原文の理解を容易にするために、この箇所を現代訳すれば、以下のようになる。「若いうちから立身出世してお役に立つても、すぐれた仕事にはならないものだ。生まれつき聡明であっても、若いときに器量は熟さず、周囲の人間も信用しないものである。五十歳ぐらいから、じつくり才能を完成させていった方がよい。それまでは人々の目に立身が遅いと思われるほどの人が、すぐれた仕事をしているのである。」

30 右掲書 八五—八六頁

31 右掲書 八七頁

「一刻も早く死ぬことをすすめるように見えながら、實際生活の分野において、「葉隠」は晩熟を重んじている。「中略」「葉隠」のおもしろいところは、世間ではまるで別の能力と考えられている、行動的能力と実務的才能とを、年齢の差によってそれぞれの時代の最高の能力として、同等に評価していることである。ここに「葉隠」という本の、ふしぎな、プラクティカルな性格があるといわねばならない。」と。³³

生きるか死ぬかの危急の場合ではなく、時間的な長さのある実際のな社会生活では、実務的な才能が大切であり、才能の育成・錬磨、そのための晩熟が必要となる、という葉隠の主張のうちに、三島がプラクティカルな処世訓の表われを見たことに注目しておこう。

さらに「人を先に立て、争ふ心なく、礼儀を乱さず、へり下りて、我が為には悪しくても、人の為によき様にすれば、いつも初会の様にて、仲悪しくなることなし。」(聞書一・二六四)³⁴という言葉をとり上げて、三島はこう評価する。

「あれほどエネルギーを賛美し、あれほど行動の行き過ぎを認めた「葉隠」が、ここでは社会の秩序、その和の精神と謙譲の美德をほめたたえている。「中略」常朝は、たまたまこのようなプラクティカルな教訓を与えるときには、じつに平然と矛盾をおかすのである。そこにまた「葉隠」という本のふしぎな魅力がある。」と。³⁵

「死狂い」覚悟から生まれる攻撃的破壊的行為の肯定と真つ向から対立する、周囲の人々への配慮、他者との調和、礼儀と謙虚さなどの勧めが、ここで的主旨である。三島はだれもが否定しようのない矛盾を明快に指摘すると同時に、それをほとんど無批判的に「ふしぎな魅力」だと容認するにとどまっている。

33 右掲『葉隠入門』六三頁

34 『葉隠(上)』七七頁

35 右掲『葉隠入門』六八―六九頁

三島によるもう一つの矛盾の指摘を挙げておこう。「皆人氣短故に、大事をならず、仕損ずる事あり。いつ迄もいつ迄もときへ思へば、しかも早く成るものなり。時節がふり来るものなり。「中略」時節相応に人の器量も下り行く事なれば、一精出し候はば、丁度御用に立つなり。十五年などは夢の間なり。身養生さへして居れば、しまり本意を達し御用に立つ事なり。」(聞書二・一三〇)³⁶

おのが半生を振り返りながら、かなり実用的な人生哲学を披瀝している常朝のこの主張に対して、三島は次のように書いている。

「武士として役に立たぬことには一顧も払わなかった彼は、一方では、はかない世を心にとめながら、一方では、あくまでプラクティカルな実用的な哲学を鼓吹した。そこで彼は「身養生さへして居れば、終には本意を達し御用に立つ事なり。」という、もつとも非「葉隠」的な一句を語るのである。」と。³⁷

身養生とは、自分の身体や健康にたいする日常的な配慮であり、その配慮をつうじて長生きを目ざすことである。身体への配慮や養生への志向は、どうみても「無二無三の死狂い」の葉隠精神とは対極にある。葉隠思想の中核を、自覚的に死を受容する哲学だと捉えるなら、「身養生」などという生命肯定の哲学は、葉隠そのものの自己否定に他な

36 『葉隠(上)』一四〇頁 参考までにこの箇所も、現代訳すれば、こうなる。「世間の皆が気短になったので、大事なことを損じている。いつまでかかってもいいとさえ思えば、意外に早く成しとげられるものだ。よい機会がおとずれるのである。「中略」時代に相応して、人々の器量も低下してきているので、一つ精を出して努力すれば、時に叶ってお役に立つものである。十五年ぐらいは夢の間のことだ。わが身の養生に努めてさえいれば、結局は念願をとげ、お役に立つものである。」なお、奈良本は、「身養生」を「わが身の修養」と訳しているが、適切とはいえない。「修養」は、学問を修め、人格や徳性を磨くことであり、「養生」は、主として身体を大切に健康に配慮すること(それと関連して心の状態を平静に健全に保つこと)を意味している。養生という語を道学者的に理解しない方がよい。

37 右掲『葉隠入門』八三頁

らない。その限りでは、三島も断ずることく、身養生に関する主張は最も非『葉隠』的というべきであろう。

(三・四)『葉隠』の矛盾を生みだす真の根拠

以上のように、『葉隠』の中には、この書を愛してやまない三島由紀夫が指摘せざるをえなかった明白な矛盾の言辭が、いたる所に見出されるのである。それは、換言すれば、常朝自身による葉隠武士道の本質否定の言葉といつていい。しかし、三島は、基本的にはこうした矛盾を指摘するだけである。「實際生活の分野において」とか、「プラクティカルな教訓を与えるときには」と述べて、矛盾や自己否定がおこなわれるさいの条件が簡単に触れられるにすぎない。その真の根拠が問われないために説得的な理由を明らかにすることができず、平然と犯される矛盾にたいして「ふしぎな魅力」という言葉でしか応じられないのである。

この問題についての私の結論を述べよう。

葉隠の中に噴き出ている諸矛盾は、この書の口述者である山本常朝のもつ、文官的武士の性格と戦士の性格との矛盾・葛藤の表われである。より正確に言えば、太平の治世に生を送った常朝が、文官的武士として主君に奉公しつつも、なお戦乱期の戦士の武士の精神と生き方に共鳴し、それを幕藩体制期の封建的秩序内部で堅持しようとした苦悩と難渋の姿であった。

これまで『葉隠』の中で最も重視されてきたのは、常朝自身がくり返し説いた「死狂い」の武士道精神や「死の覚悟」であったが、これに比べて泰平期における主君や藩への奉公、および武士の生き方については、多くの研究者にそれほど注目されてこなかった。三島の言うように、前者が最も「葉隠」的だと評されるなら、たしかに後者は最も非「葉隠」的だと評されることになるだろう。だが、常朝自身は、

自らの意に反して、泰平の世でしか奉公に従事できなかった。戦乱期での奉公は、曲者（＝大胆不敵の者）が発揮する剛勇の行動、必死の覚悟にもとづく果敢な「死狂い」精神のうちにこそ真価が求められた。それに対して泰平期の奉公は、「死狂い」「死の覚悟」を前提としながら、厳しく新しい忠誠の形態、すなわち、秩序に服従し、長くて忍耐を要する、文官としての奉公の形態に、変容していくことを余儀なくされた。三島が「プラクティカル」とか「非葉隠的」だと受けとった、上記の「実務的才能」や「晩熟」、「和の精神」や「謙譲の美德」、「身養生」などの観念・語彙は、まさに泰平の世で生き抜いた官吏的武士に必要な資質・能力や生活態度を、みごとに表わしている。治世における武士は、藩政運営の高度な実務に長け政治的経験を積み上げる（それゆえ早熟ではなく、晩熟にこそ価値を認める）ことが必要であった。また、厳格な身分的秩序の中で、他者との和合や謙虚な言動を心がけねばならなかった。さらに、自己の心身をたえず健康に保ち（＝身養生）、長い役職勤めを通じて主君や藩への忠誠をはたすべきであった。それは、戦国武士のうちに濃厚な「死の覚悟」を放棄したわけではないが、その覚悟を堅持しつつも、上級官吏として粘り強い長期の献身的奉公に従事した、常朝本人の偽らざる本音でもあった。

それゆえ、『葉隠』には、戦国期武士の価値観と治世期武士の価値観との両者が混在している、というのが真実なのである。それは、山本常朝という存在の両面の反映である。より正確には、文官的武士として生を送った常朝の実際の生き方と、戦士の武士への憧憬やその理念型とが、対立しつつ併存していたことの反映である。だから、両者ともにまちがいになく葉隠の本質をなしている。「死狂い」精神に発す

38 『葉隠』の中の多くの主張に見られる世俗的・実用的性格を、三島は一貫して「プラクティカル」（実践的・实际的）と呼んでいるが、より正確には「プラグマティック」（実用主義的）と言うべきであろう。

る攻撃型武士道だけを『葉隠』の本質とみなし、実務的才能、和や謙譲、身養生などを評価した主張を「非葉隠的」だと捉えるのは、基本的に誤りだといえるべきであろう。³⁹

39 とはいえ、上でとり上げ論じた古川哲史と奈良本辰也の解釈には、『葉隠』の矛盾、山本常朝の二重性格の指摘がきわめて不十分であったのに比べて、三島由紀夫の解釈は、矛盾と二重性格に気づき、それを明るみに出している点で、一歩も二歩も前進している。