

## 「死ぬ事と見付たり」

——武士道思想における生の構造

吉原裕一

### 一 序、生と死を考えるために

この小論は、わが国の近世における武士道思想書の代表とも言うべき『葉隠』<sup>(1)</sup>の思想を、死および生がどのような意味付けられているのかという観点から解釈する試みである。しかし、なぜここで武士の思想を、延いてはそのテキストとして『葉隠』を取りあげるのかということの意義が必ずしも自明ではないと思われるので、まずは前置きとしてそのことについて述べようと思う。

一般に、生あるいは死と言え、それは単なる事実をあらわす普通名詞でしかない。しかし、誰その生あるいは死というとき、我々はすぐさまかの人物に思いを馳せ、我々自身と彼との関わりにおいて、その生あるいは死を捉えようとする。すなわち、このとき彼の生あるいは死は、我々にとってもはや単なる事実ではなく

意味となっている。客観的事実として見れば、他者の生死と我々自身の生死は別物であって、それぞれ独立した事象であるが、我々は自らの生あるいは死の意味を、彼の生あるいは死の意味と重ね合わせて考えずにはいられない。それは、固有のものであるにもかかわらず自らの生ならびに死を、我々自身が経験として十分に反省しえないからであろう。誰もがそうであることながら、我々は自身の生の行く末ならびに死の訪れを完全に把握することはできない。「棺を蓋いて事定まる」という言葉があるが、我々は自身の事が定まるのを見届けることができないのである。

それでも、否、それだからこそ我々は切実な欲求として自らの生の意味、死の意味を問う。問いかける眼差しは、我々自身のみならず我々を取り巻く他者の生あるいは死へと関心を広げ、向かってゆくことであろう。その結果、他者と自己、この異なる存在の間に、共通の地平を見いだし、人倫世界における生あるいは死という普遍的な枠組みによつて、人にとつての生とは何か、また死とは何かという答えを導きだそうとするのも、一つの有力な手立てであると論者は考へる。

こうした問題関心を基底として、論者は今、『葉隠』における武士の生そして死について考察してゆくつもりである。現代に生きる我々にとつて身近な存在ではない武士と敢えて思想的に対峙する意義は、武士が我々とは明白に隔絶した他者である点にある。山本常朝の生きた時代、戦乱が途絶えた近世中期においてでさえ、武士の日常は突発的な死にあふれていた。『葉隠』の中を見ても、そうした叢話は枚挙にいとまがない。職務上の過失の責任や、主君の機嫌を損ねたことが原因で切腹を命じられることもある。そればかりか、往来、仕事場、酒の席など日常のあらゆる場面で、ふとした油断からのささいな失態や口論の処置を誤るとそれがすぐさま喧嘩に直結する。いったん喧嘩となれば両成敗が掟であるから、勝負に関係なく結果として確実に自己の死が待っている。一つの例として、聞書九の三〇に載せる森門兵衛父子の話のあらましを次に挙げる。

森門兵衛が息子を斬り捨てたこと。門兵衛の嫡子が、喧嘩<sup>けんか</sup>で負傷して帰ったので、門兵衛が「相手をどうしたか」と尋ねたところ「斬り伏せました」と答えた。重ねて「止めを刺したか」と尋ねると「たしかに止めも刺しました」と答える。そこで門兵衛は「よい振る舞いであつた。これ以上思い残すことはあるまい。この場は逃れることができたとしても、いずれ必ず切腹することは間違いない。後に興奮の冷めた気持ちで腹を切り、人手にかかるよりは、今、親の手にかかつて死ぬがよい」と言い、即座に息子の介錯をした。

門兵衛の親心を、我々の常識が素直にそれと理解することは困難であらうと思われる。武士が生きていたのは、このように我々の常識では考えられないような危険な世界であるが、彼らと我々の世界観の根本的相違を強調すれば、それは死を日常のものと考えるか、さしあたり非日常のものと考えるかということである。こうした武士の生きざま、あるいは死にざまに、我々が自らのそれを重ね合わせることは無理であらう。たとえば武士の生きざまに対して我々が深く共感を覚える点があつたとしても、我々が彼らの生を直接になぞることは不可能なのである。

だが、そもそも我々は自らの固有の生を生きることしかできない。どんなに近い存在であつたとしても、我々は他者の生をそのままなぞることはできないのだから、他者はあくまでも自己とは異なる他者である。しかし、翻ってみれば、自らの生を生きることしかできない、という点では自己も他者も同様である。我々と隔絶した存在である武士とても自らの生ならびに死は一回きりなのであり、それをどう受けとめるべきか悩み苦しんだのは我々と変わるところがない。今にも自らの死がすべり込んでくるような日常を実際に生きているこ

とと、そういう生や死への自覚を持つことは別である。武士とは住む世界を異にする我々が前者についてここで論じることには意味がない。論者が問題としたのは、武士においてまさにその自覚がどのように形成されてきたかという点なのである。

菅野覚明は、武士が本当の強さとは何かを追求する中から武士道が生まれてきたという説明に続けて、次のように言う。

武士道の根源は、本当の實力とは何かという問いにある。自己の實力だけが、自分の存立を支える武士の世界にあつては、この問いはまさに自己の生命を懸けた問いであつた。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つて、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<sup>(2)</sup>る。

「存亡を懸けて、自己を問う」とは、武士道の本質を衝く言葉であろう。この自己を問う営みの真摯さにおいては、我々もまた武士に劣るものではない。我々とは全く異なる世界に生きた武士が、自己を問い続け、自らの死や生にどのような意味を見いだした上で武士道という答えを出したのか、という跡を辿ることは、自身を見つめるだけでは得られない視界を我々にもたらす可能性を持つ。

ところで、このような武士道が生まれてきた背景を考えてみると、それは中世以来の武士たちが積み重ねてきた戦いに明け暮れる日常であつたと言えよう。だが、常朝の生きた近世は、戦場を駆ける騎馬武者の姿など

絶えて久しい太平の時代であった。かつて武士の戦う日常と即応していた武士道はその基盤を失い、喧嘩などで発動される武士の意地といった側面にその残滓を留めた。時代が下るにつれ「段々と落さがり候」は仕方なく、「百年も以前の能風よきかたに成度なしたしとても成らざる事也」(二の一八)と言う常朝は、しかし昔を懐かしんで嘆くのではなく、自らが生きる時代に合った武士道を模索した。ここにおいて、武士道は思想として自覚されるに至ったのである。『葉隠』は、武士道に対する常朝の反省と自覚が結実した特殊な書である。武士とは隔絶した我々もまた、武士道を思想として解釈する立場にあるのだから、常朝とはテキストとしての『葉隠』を共有することが可能となる。以上が、武士道思想を考察するにあたり、本稿で『葉隠』を特に取りあげる理由である。

## 二 不確実な生、確実な死

「武士道と云は、死ぬ事と見付みつけたり」(二の二)<sup>(3)</sup>という文言が広く人口に膾炙している『葉隠』は、またこの一文によって拡大解釈されることの多い書であった。確かにこの一文は『葉隠』の思想を端的にあらわすものであると言えようが、その真意を汲み取るためには、ここで言う「武士道」とは何をさしているのか、「死ぬ事」とは何をさしているのか、という理解が『葉隠』のテキスト内部の概念において踏まえられねばならない。先取りして言えば、『葉隠』の思想的根幹は、己れが何者であるかという説明、そしてそこから導出される、己れがいかに生きるべきかという自覚であると論者は考える。『葉隠』における常朝の死生観の検討を目指すべく、死について述べる次の文言を最初の手がかりとしてみたい。

貴となく、賤となく、老となく、少となく、悟りても死しに、迷ふても死しぬ。扱さくも死しぬる哉かな。我人死われひとしぬと云い事うしら

ぬではなし。爰こゝに奥の手有り。死と知ては居るが、皆人死しにはて、から、我は終おわりに死事の様に覺おぼえて、今時分にてはなしとおもふて居るなり。はかなき事にてはなきや。何もかも益やくにた、ず、夢の中のたはふれ也。ヶ様におもひて油断してならず。足下あしもとに来る事なるほどに、随分精を出して早く仕廻しまうはす筈なり（前以て、早く心を決め、かたをつけておくべきである）。

（二の五六）

常朝が説くのは、人は必ず死ぬのだという具体的な真実である。だが同時に、人は自らの死を現実のものと意識することなく、油断して生きているものだという盲点をも指摘する。すなわち、彼の生においてはなんら死への準備が行われず、いわば死とは無関係な生が営まれているわけである。したがって、このように死を意識しないで生きていることは、現実に死が訪れた時に、それまでの自らの生の意味が失われることに等しい。これでは死の前に全てが無駄となり、自らの生は「夢の中のたはふれ」であつたという悔恨が残るのみである。しかし、こうした認識も、本来的な解決にはならない。死は、悟つていても迷つていても、構わずに訪れる。「扱あつかも死ぬ哉」とは、そのどうしようもない事実の重さを受けとめた言葉である。常朝は、ここにおいて、自らのいかなる生によつても、その死に意味付けができないことを明示している。換言すれば、自己自身の生の中には死の契機を見いだすことができないのである。なぜ自分は死なねばならないのか、その理由がわからないままに、死は確実に訪れる。

このように思い至れば、死の重さの前に、生の意味は色あせてゆく。死の確実さにくらべ、生が不確実なものであることは否めないからである。生の意味の根柢は、生自体の内に見いだされるものではない。そうすると、そもそも生に意味があるのかという懷疑が生ずることになる。常朝は、「世界は皆からくり人形也」（一

の四二）と言ひ、自らが生きているこの世界をはかない「夢」とみなす。以下の引用は、そのことがよくわかる箇所である。

道すがら、「何と能からくつた（あやつつてある）人形ではなきか。糸を付てもなきに、行ひたり、飛んだり、はねたり、物迄も云は上手の細工也。来年の盆には客（死者）にぞ成べし。扱も、あだな（はかない）世界をわすれて居るぞ」と（道を歩きながら話した言葉）。

（二の四五）

夢の世とは能見立也。悪夢など見たる時、早く覚めよかしと思ひ、夢にてあれかしなどおもふ事有。今日もそれに少しも違さる也。

（二の一〇六）

この世界が「夢」であるなら、そこに何か確かな手応えといったものを感じ取ることはできない。自己が生きているこの世界は、皮肉にも自己の存在の根拠を示してくれはしない。しかし、自己が存在するためには、どうしてもその根拠を自ら了解することが必要である。そのために、常朝はさしあたつて不確実な生を切り捨てることを説く。

大雨の戒といふ事有。途中にて俄雨に逢て、濡るゝとて道をいそぎ走り軒下などを通りても、濡るゝ事は替らざる也。初より思ひはまりて濡るゝ時、心に苦みなく、ぬるゝ事は同じ。是万事にする心へなり。

（一の七九）

ここで言う雨とは、端的に自らの死をさすものだとして理解することができる。自分が不慮の死を迎えそうになった時、その死から逃れようとあれこれあがいても、死ぬことにはかわりはない。むしろ最初から死ぬものだと覚悟を決めていて死ぬときは、心に苦しみが無い。心に苦しみが生ずるのは、何とかして濡れずに（死なずに）すまそうとあがくからである。当人の意識はそうであれ、実際のところはどうかと言えば、否応なく濡れる（死ぬ）わけである。すなわち、動かし難い現実から目をそらすとする意識こそが、苦しみの根源となっていることを常朝は指摘する。先に述べたように、死は、悟っていても迷っていても確実に訪れる。ならば、その確実な死を出発点として、不確実な生の世界の諸相に拠らず、自己の存在の根拠を見定めようとするほかない。

### 三「常住死人」

人間一生誠にわづか纔の事也。好たる事をして暮すべきなり。夢の間の世の中に、好かぬ事ばかりして苦を見  
て暮すは、愚成事也。おろかなる事（二の八六）

人は立あがる（決然と事をなさんとする）所がなければ物にならず。人より頭をふまれ、くさくさとして一生を果すは口惜き事也。誠に夢の間成に、はつきりとして死度事ぞかし。（十一の一四一）

前節を踏まえて、ここで整理しておきたいが、常朝は、いま自己が生きていること自体を否定しているので



はない。自己の存在の絶対的根拠を、自らの生における何らかの意味自体に求めようとしても無理だということと述べているのである。自らを取り巻く世界は「夢の間の世の中」である。死の前に「夢」と消えゆく生に絶対的な意味を見いだすことはできない。とは言え、逆にここで自らの死に何らかの意味を見いだしているわけでもない。死は絶対的事実であるというだけである。

常朝もまた、自己を問い続けた武士の一人であつた。不確実な生の中にあつて無駄に迷ひ苦しむのではなく、自己の存在をはっきりと了解した上で生きる（あるいは死ぬ）ことを求めたのである。換言すれば、自らの生あるいは死に対する絶対的な意味付けを常朝は欲した。そこへ至る道のりを辿つて本稿は考察を進めてゆくのであるが、まず常朝が思想的格闘の橋頭堡として、唯一確かなものである死を、自己を問う行為の基底に据えたところをおさえねばならない。次に引用する文言は、常朝が直接語つたものではないが、死を出発点としている姿勢がよくわかる箇所であるから、参照しておく。

或人問、<sup>あるひと</sup>「聖廟（菅原道真の廟）の御歌、心だに誠の道に叶ひなばいのらずとても神や守らん。此誠の道とはいかやう成事<sup>なること</sup>にて候哉<sup>そうろうや</sup>」と也。或人答曰<sup>いひく</sup>、「そなたは歌好と見へたり。歌にて教申すべし。何事も皆偽<sup>いづわり</sup>の世の中に死ぬるばかりぞまことなりけり。常住死人<sup>ちやうじしにん</sup>に成たるを、誠の道に叶ひたると云也」。

（十の五六）

「偽」とは、すでに見てきたように、この生の世界が不確実であることを端的に示す言葉である。確実なものが死だけであるならば、自らに死が訪れるのを待つことなく、ただちに死の世界に身を置くほかはない。不確実な生を切り捨てて、死を先取りした自己の姿が「常住死人」である。その境地を保つためには、具体的に

次のような厳しい修養を行う。

必死の観念、一日仕限つかまつるに成なべし。毎朝、身心を静め、弓・鉄砲・鎗やり・太刀にせずたずたに成なり、大浪に打取られ、大火の中に飛入、雷電に打ひしがれ、大地震にてゆり込れ、数千丈のほき（崖）に飛込、病死・頓死の死期の心を観念し、毎朝懈怠けたい無く死して置おべし。古老の云、「軒のきを出れば死人の中、門を出れば敵を見る」と也。用心の事にあらず。前方まえかたに死て置也。

（十一の一三三）

ここには、自分は今日死ぬのだと心に決め、毎朝自らのあらゆる死にざまをつぶさに思い描いて、あらかじめ十二分に死んでおくことが説かれている。ここで揚言しておきたいのは、引用の最後にあるように、「常住死人」になるとは死を覚悟して生きる心境のことではない、ということである。死を覚悟するとは、実際に死が我が身に訪れることを認識しつつ、その時まではいわば生の原理にしたがつて生きることを意味する。生の原理が不確実なものであるからこそ、常朝はそれを否定し、敢えて死の中に我が身を置くわけである。

「常住死人」とは、引用に説かれるように、強固な意志によつて意識的に生の原理を自己から完全に排除した状態を二六時中保っている姿である。意識的にはすでに自己は死んでいるのであるから、たとえ眼前に不慮の死が迫ってきたとしても、ひるむことがない。遅怠なく死に飛び込んでゆけるのである。もし、死の前にひるむことがあれば、それは死人になりきっていない証拠となる。自分が今抱っている原理が、死の後では通用しないことを思うからこそ、ひるむのである。

死の重みに思ひ至るほどの者が、死を前にひるむのは、何よりも耐え難い苦しみである。自己自身によつて、自己の根柢が失われる様を、目の当たりにせねばならないからである。死ぬか生きるかという咄嗟の場面では、

当然準備をする暇もなく、自らの死の後ではやり直しはきかない。文字通り、悔やんでも悔やみきれぬ思いが残る。だからこそ、常朝はその苦しみを十二分に先取りしておいて、実際の死に臨んでは苦しむことがないように「常住死人」となっておくべきことを説くのである。重ねて強調しておくが、「死人」というのは比喻ではない。自己の意識において、事実「死人」となるのである。

覚おぼえの士、不覚の士と云事、軍学に沙汰有り。覚の士と云は、事に逢て仕覚へたる（みごとに振舞う）ばかりにてなし、前方まへかたに夫々の仕やうを吟味し置て、其時そのときに出合であひ、仕課しおするを云。然しかは万事前方に極置きわめが覚の士也。不覚の士と云は、其時そのときに至ては、たとへ間に合せても、是は時の仕合也しあわせ。前方穿鑿せぬは、不覚の士と申す也。

（一の二二）

ここでは、「覚の士」「不覚の士」の差異が説かれているが、「覚」の対象の最たるものは自らの死であろうから、そのまま「常住死人」になり切る修養についての説明としても当てはまる。「覚の士」が見事に難事を乗り切るのは、その事が起こる前にあらかじめ心の準備が十分になさるためである。それに対し、「時の仕合」とは、偶然うまくいった場合にすぎない。

両者共に、うまく事が運んだ時はかまわないであろうが、問題は失敗した時である。すなわち、死ぬか生きるかという場で、死に直面したならば、どうなるのか。「覚の士」はたちまち死に飛び込んでゆけるであろう。彼はすでに意識上死と一体となっており、今さら現実の死に飛び込んだところで、なんらかわるところがないからである。彼にとって死は必然のものであり、だからこそ「常住死人」であるべく「前方に極置」く必要があった。一方、「不覚の士」にとって、死は偶然的の失敗であり、想定外の結果でしかない。素直に受け入れる

ことが出来ないままに、無惨な死を迎えねばならないであろう。

このように考えてくると、「覚」という態度は、現実によい結果をもたらすための手段ではなく、それ自体が目的とされるべきものであることが明らかとなる。すなわち、「常住死人」になり切ることは、自己の存在が偶然に委ねられることなく常に必然的なありようを保つていられることを意味するからである。したがって、「常住死人」になり切った者に、この「夢の世」の価値観は当然通用しない。逆に、「夢の世」に生きる者の立場からは、「常住死人」はそれこそ異常な存在に見える。彼が拠っている生の原理では理解できない行動を取るのが「常住死人」である。それを端的に示すのが「氣違」という表現であり、以下の引用でその詳細を見てゆくことにする。

武士道は死狂<sup>しにくる</sup>ひ（すすんで死地に突入すること）也。一人の殺害を数十人して仕かぬるもの也。直茂公（佐賀藩祖・鍋島直茂）も仰せられ候。本氣にては大業はならず。氣違<sup>きぐい</sup>に成て死狂<sup>なり</sup>ひする迄也。又武道に於て分別出来れば、早<sup>はや</sup>おくる、也。忠も孝も入らず、士道におゐては死狂<sup>この</sup>ひ也。此内に忠・孝は自こもるべし。

（一の一二三）

これは、実際に武士が戦っている修羅場の真実を顕す文言である。「死狂ひ」とは、「常住死人」になり切っている者が戦う姿である。「死狂ひ」となっている者は、戦うことと完全に一つになっているから、異常なまでの強さを発揮できる。それに対し、自らの命を惜しみ守ろうとする敵は、そのことが枷となって戦うこと集中できない。それが「分別」である。命を惜しむということは、人にとつてある意味で当たり前のことであるが、命を取り合う非常時においては、それが「ここではどうしたら生き残れるか」という迷いを生み、敵に遅

れを取る結果となる。「死狂ひ」の強さは、武芸の技術如何ではなく、何よりもその存在の怖さである。自分の常識では理解不能な存在である「氣違」が迫ってきた時、「本氣」である敵は思わずひるむことであらう。それが敵の弱さとなつてあらわれるため、数十人かかつて一人の「死狂ひ」にかなわないのである。

繰り返しになるが、「常住死人」は、事を成就させるための工夫ではなく、あくまでもそれ自体が目指されるべきありようである。事にあたつて大事なのは、自らが「常住死人」になり切っていることの証左であり、事の成否ではない。事の成否は所詮「夢の世」の中のことである。次の引用は、自分の身の上に重大事が起きたときの戒めと、喧嘩について述べられた部分である。

我身かゝりたる重き事は、一分いちぶん（己れ一人）の分別にて地盤をすへ（根本をしつかりさせ）、無二無三に踏破りて、仕てのかねば、埒明ぬもの也。（中略）とかく氣違と極めて、身を捨るに片付れば、澄也。  
此節能仕様と思へば、早速はやひが出来て、多分仕損ずる也。

（一の一九三）

時の行懸ゆきがかりにて勝負は有べし。恥をかゝぬ仕様は別也。死まで也。其場に叶かなざれば打返し（仕返し）也。是には智恵も入ぬ也。曲者といふは勝負を考えず、無二無三に死狂しにやひするばかり也。是にて夢覚る也。

（一の五五）

うまく事を処理しようと思うから迷いが生じ、かえつて仕損ずる羽目になるという趣旨は、「分別」のせいで敵に遅れを取ることと同様である。仕損じた場合の惨めさは、失敗した結果そのものよりも、その過程で自己が「常住死人」になつていないために醜態を演じたことの露頭にある。他人に関わることなら話は別

であるが、自己一身のことであれば「氣違」となつて身を捨てればよい、と説くのである。

また、喧嘩において重要なのは、「勝負」ではなく「恥をか、ぬ」ことだと常朝は言う。自らが「常住死人」になり切っていないことが露顕すれば「恥」となる。具体的には、敵に対してひるむ等の姿を見せてしまうことがあげられよう。「勝負」は偶然であるが、自らが「死狂ひ」となるのは必然である。その結果、相手が強くて実際に自分が死ぬこととなつても、その死も必然なのである。「是にて夢覚る也」とは、自らが「無二無三に死狂ひ」をして死と完全に一体になつたための、この「夢の世」の全てが不確かなものであつたこと、ならびに死だけが確かな事実としてあることへの想到である。

#### 四 死と生の意味を求めて

ここまで、常朝の死生観ならびにその洞察から導かれた「常住死人」になり切ることではかありえないという達観について見てきたわけであるが、こうした結論に限るならば、常朝だけでなく心ある武士においては目指されるべきこと、武士としての一般論とも言える。生と死が人にとつて所与の事実であるというところから始めて、一個の存在における内観を深めてゆくならば、これはむしろ当然の帰結であらう。だが、自らが「常住死人」になり切つていても、そのこと自体から死の意味が与えられはしない。まして「常住死人」でありながらこの「夢の世」に自己が存在している意味など、自己自身から抽出することは不可能なのである。

もちろん、自己を問い続けた常朝が、このような地点で歩みを止めるはずもない。これまでの所は、論者がテキストにおける死の概念を便宜的に整理した説明であり、『葉隠』の真骨頂は、この上に積み上げられた「自己とは何か」という問いに対する確かな「答え」すなわち自己の究極的な意味にある。この節では、常朝

の内部に限ってきた考察の範圍を広げ、常朝が何者であるかということを明らかにしてゆきたい。これは、言いかえれば常朝が自己の存在をどのように自覚し、この世界において自己をいかなる場所に位置づけたのかということである。聞書一の冒頭部分を以下に引用し、検討してゆく。

武士たる者は、武道（武士道）を心懸（こころかけ）べき事、珍（めづ）しからずといへども、皆人（みなひと）油断（ゆだん）と見へたり。其子細（そのこまづき）は、「武道の大意（根本の意味）は何と御心得（ごこころえ）候哉」と問懸（とひかけ）たる時、言下に答（こた）へる人稀（まれ）也。兼々胸（かねがね）に落着（おちつき）（はつきりと納得すること）なき故也。諸（もろ）は、武道不心懸（ふこころがけ）のこと知られ申候。油断千萬の事也。（二の二）

武士道と云（い）は、死ぬ事（しぬこと）と見付（みつけ）たり。二つ二つ（生か死かの選択を迫られる）の場にて、早く死方に片付（しぬかたにかたづく）ばかり也。別に子細（こまづき）なし。胸（むね）すわつて進む也。図（ず）に当（あた）らず、犬死（いぬしに）などいふ事は、上方風（かみがたふう）の打上（うちあがり）たる（もつともらしく上品ぶつた）武道なるべし。二つ二つの場にて、図（ず）に当（あた）るやうにする事は及（およ）ばざる事也。我人（われひと）生（い）る方がすき也。多分（たぶん）すきの方に理（こと）が付（つく）べし。若（も）図（ず）に迎（むか）れて生（い）たらば、腰（こし）ぬけ也。此境（このさかい）（この考え方）危（あやう）き也。図（ず）に迎（むか）れて死（し）たらば、氣違（きちがひ）にて恥（はづ）れには成（な）らず。是（こ）が武道の丈夫（じやうぶ）（堅固（けんこ）なありよう）也。毎朝（まいあさ）毎夕（まいゆふ）、改（か）めては死（し）々、常住死身（じやうじゆうしにみ）に成（なり）て居（お）る（常に死と一つになり切っている）時は、武道に自由（じゆう）を得（え）、一生（いっしやう）落度（おちど）なく家職（かえき）（なすべく定められた職務）を仕課（しおさ）すべき也。（二の二）

武士道とは何か、という問いは、武士であるというお前は一体何者なのかという直截的な内容の問いである。一般存在としての武士ではなく、ほかならぬお前、について問うている。これにすぐさま応じられないのは、前もって「自己とは何か」を自覚していないからである。それでは、当人の生きざまが武士としての存在に根

差したものでないことが露呈してしまふ。まさに油断千万な態度である。彼の生は「夢の中のたはぶれ」(二の五六)でしかなかったのである。

常朝の答えは、「死ぬ事」であると悟った、というものである。この部分の検討は後ほど行うとして、以下を見てゆくと先述した「死狂ひ」「常住死人」(常住死身)が説明されていることに気付く。図に迎れて生きた腰抜け、とは「分別」を働かせてうまい結果を出そうと試み、失敗した姿である。死と一体になっていれば、結果がどうであらうと、「氣違」と見なされようと、自己のありようが揺らぐことはない。では、「常住死人」となつて何を為すのかと言へば、家職であり、主君への奉公なのである。

『葉隠』においては、武士という人々を一括りに考えてはいない。まず、「他方の士」「御当家の士」(一の八)に分けた後、佐賀藩の内でも「御抱者」「御譜代の者」(二の一〇一)とに分ける。「御抱者」は、他藩から新たに召し抱えられた者で、才能を買われてのことであるから、その方面で役に立ち名をあげるように働く。常朝は、「御譜代の者」であるが、彼らは主君の落度を我が身に引き受け、主君の御為になるようにと願う人々であると言う。しかし、常朝の奉公に対する考えを見ると、一般的な譜代の家来とは明らかに異なっている。それを考えるため、常朝が、養嗣子の権之允に向かつて話した言葉を次ぎに挙げる。今時の若い者は、女風になつて、身上を大事にするあまり、満足に働かなくなつたと嘆くのに続いて、

其方も、我知行にてなく、親の苦勞して取立たるものを、養子に来て崩し候ては成らぬ事を大事に思はるべきか。夫は世上の風也。我等が所存は各別也。奉公する時分、身上(地位身分、俸禄)などのことは、何とも思はざりし也。本より主人の物なれば、大事がり惜むべき様これなき事也。我等生世の内に(自分が生きている内に)、奉公方にて、牢人・切腹して見すれば本望至極也。奉公人の打留(究極)は此二ヶ



条に極<sup>きま</sup>りたるもの也。其内、きたな崩し（見苦しいかたで身上を崩すこと）は無念也。おくれ、不当<sup>ふあたてがい</sup>介（奉公人としてふさわしくないこと）、私欲、人の害に成事<sup>なる</sup>などは、有まじき也。其外にては、崩すを本望と思ふべく、斯くのごとく落着<sup>おちつく</sup>（はつきりと納得する）と、其儘<sup>そのまゝ</sup>ほこ手伸て（思いきつて）働かれ、勢い各別也。

（二の一）

と言う。譜代の家来としては、累代の主従関係が連綿と続いているところが大事なのであり、そもそも譜代の事実やその自覚は祖先より受け継いだものなのだから、それを自らの子孫にも伝えてゆかねばならないところであろう。それが「世上の風」である。だが、常朝は権之允が「奉公」の場において「牢人・切腹して見すれば本望至極」とまで言い切る。初めから身上を「崩すを本望」と思い極めることによって、その働きが「勢い各別」となる。これは、「常住死人」になり切ることで「死狂ひ」が発揮できるという構造における自己の意識を、そのまま譜代という一家の範囲にまで拡大したものである。

「常住死人」となつて、自己は死ぬ。「牢人・切腹」して身上を「崩す」ことで、譜代の家系も絶える。何にも障ることなく「死狂ひ」の働きをなすために、これらが必要であることはわかるが、ではここに何の意味が見いだされるのか。吉田真樹は、先に引用した聞書一の二における「死ぬ事」を「第一義的には『主君の為に死ぬ』ことであつて、独り死ぬ死ではない」と解釈した上で、次のように述べる。

武篇は、敵を討取たるよりは、主の為に死たるが手柄也。継信<sup>(5)</sup>が忠義にて知れたり。（一の一七）

継信は義経の為に死んだ。継信はそれを自ら択び、独り死ぬ死ではなく、主君によって意味づけられた

死を死んだ。「意味ある死」を死ぬこととは、己れがこの世界に生まれた意味が最終的にあったという証しである。己れが生きている意味は、誰もが求め続けるものながら、それと見出すことは容易でない。

鍋島武士たる常朝は主君（光茂）という「原点」を見付け得た。したがって常朝の生全体は、「光茂という原点」から規定されることになる。主君がいて初めて、己れは奉公人で有り得、武士で有り得る。すなわち世界の中に己れの位置を持ち得るのである<sup>(6)</sup>。

常朝が「原点」たる主君鍋島光茂によって自らの死の意味ならびに生の意味を得ることができたのだという吉田の説明は明快である。本稿が辿ってきた道筋に沿って言いかえれば、「夢の世」にあつて、光茂と常朝の二つの存在は「夢」ではないと常朝が捉えていることが示されている。ここに論者は、なぜ主君光茂が常朝にとって「原点」たりえたのかという一点だけを補足したいと思う。主君と家来という間柄は、武士にとつては一般的のものであり、彼が主君であるということだけで、家来たる自己の存在に意味を与えることはできないからである。常朝が光茂を「原点」と見なすためには、光茂という存在に絶対性を感じていなければならぬ。それが「不思議」という道理であつた。

聞書一の一九四に載せる叢話であるが、常朝は十二歳から十四歳まで小姓として仕えるべく待機していたのに、その機会が訪れなかった。光茂公と嗣子綱茂公の行列を拝し、しきりに奉公したいという気持ちが募つてきたので「五月一日にお召し出しがあるように」と神社に願を懸けたところ、「誠に不思議の事にて」四月三十日にお召しがあり、翌一日より勤めることを命じられたという。また、養嗣子の権之允が<sup>だしまいきゆうせく</sup>出米休息に当たつて一年の勤務免除となつたことに対し、常朝は、免除期間の明けないうちに<sup>だしまいきゆうせく</sup>出仕を命じられてこそ本望である、「一念志し候えば、叶わぬと云事なきもの也」と論した。すると、常朝の言つたように、権之允が免除期間中

に御使者の役を命じられたので、一家中で「不思議」なことだと話しあったという。

この「不思議」は、常識的な理屈としては捉えることができない。にもかかわらず、常朝はそれを疑いような確かさとして把握している。不確実な「夢の世」では説明がつかないからこそ、「不思議」は絶対的な道理として立ち現れてくる。常朝は、主君光茂と自己との間柄を「理非の外成ものなり」（二の六二）と見なし、それを「主従の契」という言葉で表現している。

此主従の契しじゆより外には、何もいらぬ事也。此事はまだなりとて、釈迦・孔子・天照大神の御出現にて御勧めにても、ぎすとも（びくとも）する事なし。地獄にも落よ、神罰にも中れ、此方こなたは主人に志立る外は入ぬ也。  
（二の六五）

これほどに常朝が「主従の契」に一途にはまりこむことができるのは、その絶対性が揺るぎないものだと思われるからである。常朝は「若年の時分より、一向に（ひたすら）『殿の一人被官は我也。武勇は我一人也』と骨髓に徹し思ひ込候」（二の六四）と言う。ここにおいて、常朝は自己を譜代の家来というような枠組みの中ではなく、主君にとつての唯一の真の家来であると位置づけ、またその証しを求めている。

すると、二十五歳の時、火事の部署決めで、常朝が江戸にて書物を避難させる係に配属されたところ、光茂は「若い者であるから、自分の供を申しつけるように」と命じたという。この時常朝は「忽たちまち身命を捨る心には成たり」と述べている。また、三十七歳の時には、「自分の趣味（歌道）で召し使っている者に加増するのは他の者にはばかりがあるので、気持ちだけがこれをやろう。年寄役たちにも礼を言う必要はない」という言葉とともに、常朝は光茂より夜着と蒲団のお下がりを買領した。この時、「哀あはれ（殉死が禁じられる前の）昔な

らば、此蒲団を敷、此夜着を被り、追腹<sup>つかまつ</sup>仕るべきもの」と常朝は骨髓に染み通るほど有り難く感じたという。

この光茂の言葉によつて、常朝は自己の存在を確かめることができたのである。どちらの場合も、一般的な主従関係の中では、本来起こることのない「不思議」であると常朝は受けとめた。自分がどれほど奉公に励んでいても、主君からそれに対する見返りがあるとは限らない。むしろ、見返りを期待するのは、奉公そのものに徹していないことになる。ゆえに常朝は、「常住死人」になり切つてひたすら奉公していたわけであるが、その自己の存在に絶対的根拠を与えてくれたのが光茂の言葉であつた。また、その言葉を自己に投げかけてくれたのが光茂であつたことで、常朝にとつて光茂は唯一絶対的な存在の主君となる。かりに、代替わりして綱茂を主君として仰ぐことになつても、光茂が示してくれた「不思議」が再びあるとは限らない。否、そもそも「不思議」は反復不可能な一回的なものである。常朝が二十五歳の時、「忽<sup>たちまち</sup>身命を捨る心に成」たのは、その瞬間に自己の存在を了解するとともに、その「不思議」に出逢えたことが「夢の世」の中で後々失われてゆくかもしれない可能性を排除するためであつた。光茂の言葉は偶然であつたかもしれないが、常朝は「常住死人」となることで、それを偶然から「不思議」へと昇華させ、自らの生の絶対的意味を感得するに至つたのである。

## 五 結論

かくして、常朝は主君光茂のためだけに、「常住死人」となり切つた身で「一人被官」として奉公に生きた、と言える。死人となつて生きる、とは不自然な表現であるが、以下に整理してみよう。

この世界の「原点」たる光茂だけが常朝に存在の根拠を与えてくれたのであり、光茂は「夢の世」の中にあ

って唯一の絶対的存在であつた。すなわち、光茂と自己の二者が「夢の世」から超絶した「主従の契」で結ばれていることを確信するためには、常朝は自己の存在を「夢の世」から切り離し、「常住死人」になり切るほかはない。だが、そうして死を先取りする意味も、「常住死人」となりながらこの世に自己が存在する意味も、光茂によつて常朝にもたらされた。

したがって、光茂の逝去に際し、常朝が殉死に代わる出家隠棲を行つたのは極めて自然なことであつた。光茂と自己の「主従の契」だけが常朝の生きる意味の根拠であつたのだから、光茂がこの世を去つた以上、「夢の世」に自分が生きている意味は無い。

「武士道と云は、死ぬ事と見<sup>み</sup>付<sup>つけ</sup>たり」とは、武士である常朝が、自己の存在の意味を問い続けた結果、主君光茂に出逢えたことで辿り着いた絶対的な生の意味に基づく、自己の存在の力強い主張である。『葉隠』は、死を語り死と不断に向きあいながら、死と一体になつた絶対的な生のありようを説く特殊な思想であると言える。

#### 注

(1) 『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(一六五九—一七一九)が、元禄十三年(一七〇〇年)の主君鍋島光茂公逝去に際し、既に禁制となつてゐた殉死に代わるものとして出家隠棲してゐたところ、その十年後の宝永七年(一七一〇年)春、当時謹慎中であつた藩士田代陣基(一六七八—一七四八)が常朝のもとを訪れ、以後両者の間でなされた口述を聞書十一巻に陣基がまとめたとされる。享保元年(一七一六

年）頃成る。

(2) 菅野覚明『よみがえる武士道』第一章（PHP研究所、二〇〇三年）参照。

(3) 本稿における『葉隠』からの引用は、相良亨・佐藤正英校注になる『三河物語 葉隠』（日本思想大系、岩波書店、一九七四年）に所収のものを参照した。以下、開書一の二章を（一の二）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、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、日本思想大系の注を参考にしつつ、論者が説明のために補足したものである。

(4) この文言に続いて「此の事は、わろく聞て害に成事故、若き衆などへは、終に語らぬ奥の手也。我は寝る事が好也。今の境界相応に、弥禁足して（外出せず）寝て暮すべしと思ふ、と也。」と語られている。ここにある「若き衆」とは、先の例でいえばにわか雨に遭って走り出すような人をさしていると思われる。そうした人に、短い一生なのだから好きな事をして暮らすべきだと言うと、ますます意識として死から遠ざかってゆく結果になるばかりなので「わろく聞て害に成」と述べているのである。しかし、常朝の「今の境界」とは、意味の上では主君に殉死した身と同様の出家隠棲状態であるから、常朝が寝て暮らすことと、「若き衆」が寝て暮らすこととは別だと考えねばならない。また、この言葉が田代陣基に向かって発せられたものであることも考え合わせると、本文で引用した部分の文言は、「常住死身」になっている者の率直な心境をあらわしていると解釈すべきである。この章は、「若き衆」が聞いて自暴自棄になるような意味として解釈すべきではないという点を強調しておく。

(5) 『平家物語』において、佐藤継信は、強弓を誇る敵方の平教経が主君源義経を狙った矢の前に立ちふさがり、義経の身代わりに射られて討死した。

(6) 吉田真樹『「殺される」ということ―葉隠返照―』（『葉隠研究』第三十五号、一九九八年）参照。

（よしはら・ゆういち 国士館大学非常勤講師）

---

# A Study on Understanding “Hagakure” from a View of death and life

Yuichi Yoshihara

---

The purpose of this paper is to interpret Jyocho Yamamoto's view of death and life that was built in pursuit of the meaning of his own life by understanding “Hagakure”. “Hagakure” is a classic of “Bushido”, the ways based on the consciousness of the manners and customs of the *samurai*. Jyocho Yamamoto, the dictator of this book, was a *samurai* who served Mitsushige Nabeshima, a Japanese feudal lord of the Saga district in the Edo period.

Jyocho presumes that a man is mortal, above all. He cautions that many people will live a lie unwarily as if their own death were not drawing on closer. He regards any temporal value system as mere illusions, for he is in vain satisfied of the reason why a man should die by all accounts.

In dread of death or not, a man has no escape from his own death, why, he should accept his fate aggressively, Jyocho realizes. He knows that the fear on the death a man lets build up in his mind is worse than the situation that actually exists, and he, therefore, is resolute to be beforehand with his death. It is not preparing against his death but having been dead consciously that he aims at. To be specific, every morning and night he considers his death on any imaginable situation, and spends every moment as if it were his last.

He, a dead person without conventional wisdom, occasionally appears eccentric and uncanny. This is why he he can show freely his real ability as a *samurai*, for instance, on Mitsushige's death, Jyocho secluded himself from society. At that time it was forbidden to die for his lord by the Tokugawa Shogunate, so his deed means that he died a hopeful death and that he dared to rush in where others hesitated to tread.

Mitsushige was not only the lord but all in all to Jyocho. Jyocho at the age of 25, on the job of sheltering books from the fire, was posted to the attendant on his lord by a call of him. Jyocho felt that the call was the truth he had longed to hear in this world, and he, then, immediately resolved that he would sacrifice himself for his lord. The mercy upon him brought him to his senses and became the only meaning of his life in the illusional world, everlasting after his death.

The full realization of bonds between his lord and himself enabled Jyocho to live his proper life without any regret.