

補IV-40

兼隱の哲人

山本常朝

川上清吉著

289
Y.316

霞ヶ関書房版



始



109



289
Y316

川上清吉著

葉隱の哲人

山本常朝

霞ヶ關書房版



943
49

自序

先年、佐賀北郊の春日山道場で、國民精神文化講習會が催された時、私も三日間「葉隠」についての貧しい意見を述べさせて貰つた。それを縁として愚見をまとめたのがこの小篇である。

もとより、お恥しい研究でしかないから、書き捨てたまゝ筐底の紙魚に委してゐたのであるが、中にはそれを持ち出して讀んで下さる人もあり、熱心に上梓をすゝめて下さる方もあつたりして、とうとうこんなものでも世の中に出る時を恵まれたのである。

『葉隠』への關心と普及とは、私どもの想像以上のものがあるらしい。世間は多く、士道の文献として珍重したり、修爲の古典として景慕してゐる。それはそれとして一應私はうなづくものであるが、それをしんみり味讀してゐるうちに、この素朴な端的な表現の語録の中には、

自序

武士道書、道徳的教訓としての意味の前に今一のものが秘められてあるのが感じられて来た。それは、或は水戸學や山鹿素行の教學の根柢にあるものなどより、もつとゆたかなもの、もつと『日本的』なものではないかとすら思はれて来たのである。

全く、山本常朝は驚歎すべき人だと思ふ。

もとより彼は學者の名に値する人ではない。藩政家として苦勞した人でもない。又陣中での體驗のあらう筈もないし、波瀾の多い一生であつたとも云へない。たゞ十人並の藩士として、晩年は一箇の隱者として、坦々たる生涯を終つた人でしかない。それが、どうして、あの醇熟した情熱を醸酵させ、雋鋭な睿智を結晶させ、更に廓然たる悟道の境地を打成し得たのであらうか。それが私にとつては一番大きな關心なのであつた。私はそれを一つの角度として、『葉隠』の全貌を素描しようとしたのであるけれどもその結果が、この程度に終つてゐるのは、非力を以つてしては如何ともし難い。

これは小篇ながら、私にとつては第五著であつて、田漢としてはやはり今感慨なきを得ない。

この時にあたり、熊谷滿城・栗原荒野の兩氏に改まつて敬意を捧げることが忘れてはならない。この兩氏は私の佐賀に於ける最も尊敬する知己であると共に、その深く温い配意と教示とを獲なければ、この書は世に出ることはあり得なかつたからである。なほ出版の交渉その他に、多大な盡力を頂いた大坪敬吉氏に對しても厚い謝意を表するものである。

昭和十七年四月二十日

著者識す

自序

目次

序章	一
第一章	葉隱の性格	二
第二章	主家と先師	元
第三章	人としての山本常朝	八
第四章	『國學』とその思惟	一三
第五章	『四誓願』とその體驗	一四
第六章	『我一人して』の自覺	一六
第七章	『唯今の一念』の悟得	一七
第八章	智慧の問題	一八
第九章	慈悲の問題	二五

序

章

佐賀には楠が多い。何百年経たともわからないやうな老樹が、市内のいたるところに見られる。

この樹は、暖い地方では珍らしくもあるまいが、こんなに多くの老樹が繁つてゐる都市は他にあまりないのではないかと思ふ。

葉は雑木に類して圓味のある薄手のものでしかないし、枝のふりもこれといふ特徴はない。それでゐて深く繁り合つた梢には、何か森沈としたものがあつて、その幽闇さの中は、ミネルバの鼻をも宿らせるに足りる。

幹も古くなると、ふくらみ曲つて来て、その執拗な姿態には、英雄的な意志が籠つて来る。そして全體として神威といふやうなものを擁してゐるけれども、又一種の郷土的な素朴さも感じさせる。殊に若葉の柔かな鱗色は限なく美しい。そこには浪漫的な夢さへ漂はせるのである。

よく神木などにされてゐるのを見るが、『肥前風土記』に出て来る巨木傳説もこの楠につい

てのものである。それにこの樹には爽涼な芳香がある。誰も知る樟脳になるのである。

私は、單調で平凡な佐賀の風物の中で、この楠を何よりも愛する。そしてその梢に去來する四季を、いつも見守つてゐる。時には無條件的な畏服を要求してのしかゝつて來る時があるかと思へば、一切を飲みこんだやうな寛容さで、憩はせて呉れることもある。

今も目をあげると、窓に近く宮の境内の老楠の梢が盛り上るやうな力で私に迫つて來るのである。

私は『葉隠』を読むと、この老楠を聯想する。山本常朝の人柄には、何か複雑ないろいろなものを含むこの樹を憶はせるものがある。しかし、現在の佐賀に住む人の氣質が、私に同じやうに懐しめるものであるかと云へば、必ずしもさうではない。

私は、佐賀に家を構へてもう十年を超した。私は土地の人が、よく『葉隠』のことを口にすることを聞いた。しかしそれについて聞きたゞして見ると、殆どの人はあまりはつきりした答へをして呉れない。たゞ昔から佐賀藩には葉隠魂といふものがあつて、それが顯れて明治維新以

4

來、多くの人材を生み出したといふのである。例へば、大隈重信、江藤新平、佐野常民、副島種臣、大木喬任等がそれであり、近くは武藤、眞崎、百武、吉田等陸海軍の將星を雲の如く輩出してゐるといふのである。

それでは藩閥のやうなもので、あまり感心するほどのものでないと、正直なところ當時さう思つてゐた。

又佐賀の人は、自分たちの氣質の中に葉隠は表はれてゐるといふ自信を相當強くもつてゐる。それを『剛毅朴訥』といふ語で特徴付けてゐる。私は幾度かその牝蠣のやうに固着してゐるその自信に打ちあたつては面喰つたものである。

たしかに、佐賀氣質には一つの特殊性はある。それは意地の強さと押し太さである。感情的には、多分の爆発性と闘争性がある。それが排他となることがあり、主我となることがあり更に小姑的な批判となつて、私のやうな『他國者』をしてしばしばたじろがしめるのである。こんなところが『鍋島育ち』として誇るべきものであり、又、『葉隠』が、かうした氣質の表

現であるとすれば、私にはあまりこの書に關心を持ち得ないであらう。

しかし、ある動機から私はこの『葉隠』をしんみりと讀む時を興へられた。そして今更にこの書の持つ大きな、深さに驚くと共に、私の豫想は殆ど破れてしまつたのだ。

たしかに『葉隠』は、佐賀氣質の闘士型的な、膽汁質的なものの上に育つたといふことには相違ないけれど、むしろそれとは全く異つた他の面のあることを、私は知つた。それとともに決して、この書が立身出世的な人材教育の彈力となるやうな、そんなものではないことを知つた。又單なる闘争的な意志とか氣魄とかいふやうなものだけがこの書の性格でもないことも、はつきり私にわかつて來た。

たしかに、爆発性と混同されさうな機鋒の鋭さはある。主我性と見まがひ易い歸一的傾向の尖りもある。けれどもそれらは今の佐賀の人が自負してゐる葉隠的な氣質といふものとはかなり異質的なものではないかと思ふ。そして『葉隠』は一面に於いて佐賀的、鍋島的な氣質から昇華したものであると共に、それは甚しい反佐賀的な性格をもつたものであるとさへ、私は思

ふ。それは佐賀的氣質の中でなければ生れなかつたものであると共に、最も反動的な意味をもつたものなのである。具體的に云つて『葉隠』は山本常朝の「人」の中にある最も佐賀的なものの如實な表現であると共に、又佐賀的なものへの嚴肅なる反省の書であり、深切なる警告の書である。恐らく、常朝の時代には既にかやうな誠めを必要とするやうな事態が藩士の生活上に相當に濃く萌してゐたものであらう。常朝は藩祖から三代目にあたる鍋島光茂に仕へてゐたのであるが、幼少からその側に居たのであるから、その側近者としての位置から見れば『世間は純一な彼の眼には、苦々しいもの、憂ふべきものとして映ずるものが多かつたのではあるまいか。それでなければ、あれほどまでに鋭く語る必要はないであらうし、機越にいましめなくともよかつたであらうと思はれる。晩年の彼は隠遁者である。然も世間を捨て、後十幾年も経て語つたものである。それでなほ「大慈悲」を誓願し、「諸人一和」を高調して止まない彼であることを思ふ時に、その時代の背景といふことを考へて見られなければならないと思ふ。その點から見ても、在賀の人々は、より謙虚に、より深刻に、この『葉隠』を読みなほさな

ければならないのではないかと思ふ。

それと共に、これは萬人が一つの極めて深い生活態度を教へられる書である。ことによれば、この書は剛毅な武士道書であるかも知れない。けれども、私には、その剛毅さの底に今一つ柔翰無礙な悟道を感じる。その烈々たる氣概に打たれるのもいゝけれど、その烈しさの奥に流れてゐる闊達自在なゆとりを、しみじみと味ふことも忘れてならぬことである。

單なる武士道書として見る時には、山鹿素行の『配所殘筆』『武教本論』や、大道寺友山の『武道初心集』や、吉田松蔭の『武教講録』などの前には、その學的内容では到底比較にはならぬであらう。又藩學——常朝は國學といふ——として見ても、水戸學の壯大な業績の前には遙かに太刀打の出来るものでない。

それでゐて、この平淡なことばで斷片的に誌された隨筆風な語録が、それ等の業績の中に置かれても、決して見劣りすることなく、獨自な輝を放つて見えるのは何故であらう。それは、極めて鮮かな個性に於いて研ぎ出された常朝の心境の大きさ、念力の強さに基づくものである

と思ふ。

この書は思想的に見ても、相當な位置を與へられていゝものである。むしろ、これは思想的な意圖で書かれたものでもなく哲學的な興味から語られたものでない。更に、武士道の書、道德の書であるよりも、もつと深遠な悟道の書であり、純一な體驗の書であると思はれる。

しかし、見方によればその體驗内容からある獨自な思想を投影させることも出来るし、哲學を昇華させることも出来ると思ふ。しかも、その哲學は相當に嚴しく最近の哲學的な立場からの批判にも堪え、解釋も可能なほどの強靱さをもつてゐると考へられる。

私は、この小著に於いて今更文献的な研究を試みようとは思はない。それは恐らく何人も栗原荒野氏の周匝な『授註葉隠』以上には出られないであらう。又史學的には佐賀の古老で篤學な多くの史家を擁してゐる肥前史談會の人々の成果に由れば充分であらう。私はそれらの人々からの資料をそのまま借れば足りる。その上で、私は私自身の立場から一つの課題をはたしてゆきたい。それは、思想的に、哲學的にこの『葉隠』を探つて見ようといふのである。もとよ

りそれはおぼけなき業であることは、誰よりも私がよく承知してゐる。しかし私の佐賀に住み得た縁からか、私のこの書からうける思想的魅力はあまりに深い。それで私の淺學をもつてして、なほこの潛上を敢へてするのである。



第一章

「葉隠」の性格

第一章 『葉隠』の性格

佐賀の城下から三里ばかり北、金立山といふ山のふもとに近く黒土原といふところがある。人里から離れた、もの静かな地で、今も春は麥畑から雲雀が揚り、秋は松林の中で鶉が鳴く。今から二百年ほど前、元祿の頃である。この黒土原にわびしい草庵を結んでゐる山本常朝といふ人があつた。もと鍋島藩の家臣であつたが、その寵遇をうけた藩主鍋島光茂の逝去から世を捨てて、このものさびしい處で、佗住居をしてゐるのである。

この常朝といふ人は、時が時であるから、武勳があつたといふわけでもなく、役も百二十石取りといふから、さほど大身といふほどのこともあるまい。外はたゞ勤直なつとめぶりの人といふ程度の人ではなかつたかと思はれる。その主君の逝去の時に落飾したといふのも常朝一人でなく、他に十數人もあつたのであるから、この點もとり立て、傳記的に多奇な生涯とするに足りないであらう。

その隠栖の後十年も経て、その草庵を田代陣基つらもとといふ人が訪れた。この人も同藩の武士で、祐筆役などつとめた人で、その當時三十位の年輩であつた。陣基はかねがね常朝の人となりを

知つてゐて、その教をうける爲めに、この物佗しい庵の戸を叩いたのである。

それからは時々黒土原に來たのであるが、終には、自身もその近くに住み込んで、この師の教を聞くことになつた。そしてその師の言葉を忠實に書き止め始めたのである。かやうにして七年の後に纏め上げたのが、この『葉隠』である。

尤も他に傳聞したこととか、二三の書物から得た資料なども交つてはゐるけれども、やはり常朝のことばが、その中心をなしてゐる。

卷數は十一卷で、千三百五十餘章から成り、内容は、鍋島藩についての出來事や、佐賀武士の心懸が現はれてゐるもので、戰場に於ける覺悟から、些末な日常生活の處理、風尚・身だしなみ、更に婦人の道に到るまで、記されてゐるが、しかし敘述は無秩序である。

今日、この書は世間から、武士道の精髓を示すものとして、古典としての取扱をうけるやうになつたが、しかし、他の武士道の書とは、何處か趣の異つたところがある。山鹿素行の『配所殘筆』とか、吉田松蔭の『武教講録』とかになると、端然とした一つの『哲學』を構へてゐ

て、多數人への教訓としての意圖を最初から持つてゐるのであるが、『葉隠』は、孤獨の底に住む一隱者が、その若い知己と共に、恐らく憎でも憚べ乍ら語つたものを、そのまま忠實に書き止められたものである。だから、筆者の方にもこの書によつて多衆を導かうといふ意志はなかつたであらう。たゞ、自分の止み難い求道の一念と、その師への深い傾倒から、その師説のままを、——その語氣をまで、——聞くにまかせて、次から次へと記したものと思はれる。だから、その巻毎に『聞書』第一とか第二とかしてあるだけで、『卷一』とかいふやうな書方をしてないところを見てもそれが覗はれる。それに『山本本』には——

此の始終十一巻は追て火中すべし。

世上の批判、諸士の邪正、推量、風俗等にて只自分の後學に覺え居られ候を、嗔の儘に書付け候へば、他見の末にては、意恨惡事にもなるべく候間、堅く火中仕るべき由、返す返す御申し候なり。

とあるのを見ても、その出来上つた動機が明かであらう。

だから、これは全く『如是我聞』の書であり、師のことばの忠實なる聞書であつたのだ。その點から、私には、その敬虔さのゆゑに、又その編述の態度からして、懷井の『法眼藏隨聞記』や、唯圓の『歎異鈔』などが連想される。

常朝自身も、ことさらに一家を成さうとするやうな態度を誡めて、——

一世帯構ふるが惡しきなり。(卷一)

と云つてゐる。だから説く師にも一家の見を成さうといふやうな意志はなく、ひたすらに自分が先師より教へられた事や、見聞したことだけを語り出すだけだし、弟子もそれに聽従してゐるだけなのである。

『葉隠』は、かやうに、無私と謙虛の中からおのづからに生れ出た書物である。それにも拘ら

ず、その頁の何處でも披いて見ると、どうであらう。誰もが鐵槌で打ちのめされるやうな迫力を感じざるを得ない。時には剛刀のやうな機鋒によつて威嚇される。

武士道といふは、死ぬことと見附けたり。二つ二つの場合にて、早く死ぬ方に片附くばかりなり。(卷一)

『武士道とは死ぬ事なり』といふ命題は古武士としては、あたり前のことである。『生死を超越する』といふことも、武士道哲學の通念である。ところが常朝は、それを悟入したとも、云はず、自得したのでもなくて、『見附けたり』といふ、獨自な率直さで言ひ放つてある。更に――

勇氣は心さへ附くれば、成ることにて候。刀を打折れば、手にて仕合ひ、手を打落さるれば、

肩節にてほぐり倒し、肩切り離さるれば、口にて首の十や十五は喰ひ切り申すべく候。(卷七)

こんな放膽な、粗野な表現をした武士道書といふものが、他にあるであらうか。これだけ見れば、『葉隠』は何か我武者羅な意氣地を語つたものやうに見えるかも知れない。

欠伸、くさめは、するまじきと思へば一生せぬものなり。(卷二)

死病の時、うめき度く思へども、神右衛門といはれる者が、死際にうめきたるとありては、口惜しきとて、終にうめき聲仕らず候。(卷十一)

この語になると、随分非道い教訓もあるものと云つたやうな、一種の微笑をさへ感ずる人が

あるかも知れない。

全く、こゝには、とり澄したものは何ものもない。學者的な態度などは微塵もない。たゞ一箇の野人の叱聲がある。天馬空を征く自在人の放語がある。

文章として見ても、素朴な扮飾のない表現である。然もその中には、佐賀の朴訥な又一種の桔屈な方言さへ多く交つてゐる。それが、讀むものに取つて決して不快を與へるものでなくて強く健康な郷土的體臭となつて迫つて來る。隨筆的な文學として味ふ上にも、決して無價値なものではない。

むろん『葉隠』は、文學作品として書かれたものではないけれども、それだからとて、文學的に見て不都合はないであらう。例へば次の一章の表現を見よう。――

直茂公、寒夜に御火燵をなされ、陽泰院様へ御意なされ候は、

『さてさて寒きことにて候。火燵に居てさへ堪へ難く候が、下々は何として夜を明し申す

べきや。その内に別けて難氣のものは誰にてこれあるべきや』と仰せられ候。

陽泰院様も、『誠に火燵にても寒さを防ぎ兼ね候が、百姓共は火燵も持ち申すまじく候。』と仰せ候。

『さり乍ら、藁火なりともあたり、火箱などにもあたたまり申すべく候。別けても凌ぎ兼ね申すものは何にてこれあるべきや』と、色々御評判遊ばされ候末にて、直茂公仰せられ候は、

『一一の難儀は、牢屋の者共なるべし。火の取扱相成らず。壁もなく、衣物も薄く、食物もあるまじく候。さてさて不憫の事かな。』と御夫婦繰返し御意なされ候て……(中略)……御臺所に粥を仰付けられ、即刻、牢屋へ遣はされ、罪人共へ拜領せしめられ候。涙を流し、有難がり頂戴仕り候由(卷三)

□改行は、私が勝手にしたものである、以後かゝる形式で引用文を誌ることがあらう。

第一章 『葉隠』の性格

この直茂とは、鍋島家の藩祖であり、陽泰院はその室である。

この文を見て、誰もがその情味に打たれるであらうが、同時にその文章の上の巧みさに曳かれざるを得ない。それは直茂夫妻の會話のうちに、自ら身に滲み入るやうな寒夜が表現されてゐるのを見るであらう。そして慈愛の深い二人のしんみりした態度が、何等の説明もなく、歴々と描かれてゐるのも鮮かな手法であるし、更に主語を處々省略してゐる簡潔な描寫などは、尋常の筆ではない。

地の文が候文ではあるが、これもこの書全體の文體なのであるから、通讀してゆくうちに礙りに決してなるものではなくて、何か度しやかな一種の趣を添へるものとさへなつてゆく。

これは、文藝的な興味から綴られた文ではないにもせよ、筆者陣基には相當な文藝的の才能があつて、それがおのづからに表はれたものであらう。然もそれが恐らく作者の意識せぬところに表はれて、眞に匂の高い作たり得てゐるのである。しかし、これで隨筆として果して文學史の上にある位置を占めるやうになるか否かは疑問であるが、讀む者にとつて、『葉隠』が

やうな一面を持つてゐることは、一つの魅力とならざるを得ない。

一方、内容的に見て、前に引用した文の三切と、この直茂の逸話とを較べて見て、まるで相反した性格が感じられる。これは『葉隠』のもつ兩面であることが、讀んでゆくうちに感じられるであらう。

武勇の爲め、怨靈惡鬼とならんと大惡念を起したならば、首の落ちたるとして死ぬ筈にてはなし。(卷二)

勝義公仰せに「武士たるものは、二十八枚の齒を悉く噛みをらねば、物事埒明かず」と御意なされ候由なり。(卷四)

□勝茂公とは、直茂の子である。第一代の藩主と系圖ではせられてゐる。

第一章 『葉隠』の性格

第一章 『葉隠』の性格

これは、武士としての強き意地が『大悪念』即ち、強き我執とまでならなければならぬことを述べたものである。ところが他の一面には、こんな事も教へられてゐる。

御主人より御懇ろに召使はれ候時、する奉公は奉公にてはなし。御情なく御無理千萬になさるる時、する奉公が奉公にて候。(卷九)

こゝにも、まるで相反する氣質が見られる。前の語は毒蛇のやうに執拗であり、此はまるで半よりも従順である。

又、武士としての修行についても、次のやうな兩極が存在する。

武士たる者は、武勇に大高慢をなし、死狂の覺悟が肝要なり。(卷二)

總じて修行は大高慢にてなければ、役に立たず候。我一人して御家を動かさぬとかからねば、修行は物に成らざるなり。(卷一)

かゝることを教へてゐる同人の口吻が、又次のやうな誠を興へるのである。

人を先に立つべし、決して争ふ心なく、禮儀を亂さず、へり下りて我が爲には悪しくとも人の爲にはよき様にすれば、いつも初參會のやうにて、仲悪しくなることなし。(卷一)

こゝには、同じく武士の心懸として、一方には、藩の運命を一人で負荷するといふ大高慢があり、他には日常の處世に於いて「謙下不諍」を教へ慇懃懇切を説くのである。又、次には、普通の道學者を驚倒させるに足る放膽な教を説く人物もある。

第一章 『葉隠』の性格

第一章 『葉隠』の性格

山本前神右衛門は、家來共に逢うて、『博突を打ち、虚言をいへ。一町の内七度虚言いはねば男は立たぬぞ』とのみ申され候。昔は唯武邊の心掛のみにて候故、ま・と・う・者・は、大業ならぬと存じ、右の通りに申され候。

不行跡の者も知らぬ分にて免し置き、『よき事したり。』と申され候。

相良求馬なども、盗み、密懷仕り候家來共を免し置き、段々仕立申され候。

『左様の者ならでは、用に立つ者出來ず』と申され候由。(卷八)

□ま・と・う・者・とは正直者の方言。

□密懷とは密通のことである。

かやうなことをいふ山本前神右衛門の子の山本常朝は、その父の語を肯ふと共に、自分では次の如き心掛を持してゐるのである。

人事を云ふは大なる失なり。譽むるも似合はぬ事なり。兎角我がたけをよく知り、わが修行を精出し、口を慎しみたるがよし。(卷二)

この常朝は若い頃、『殘念記』といふものを毎日に記して、自分の一日の言動を内省して見た。すると『毎日、二十三十無き日はなし』と歎いてゐる。これなども父の性格と比較して興味の深いことである。(卷一)

かやうに拾ひ出して見ると、『葉隠』全體の上に、全く矛盾してゐる兩極的な性格があることが見られる。これは、讀む者にとつて大きな興味であると共に、又意味の深い課題となつて残されるものである。そしてその兩極性の間は、心理的に見て、全く相反する筈のものであるのに、その兩極であるが故に、その間に一種の統一的な緊張が何處かにひそんでゐて、それが私共を怪しきまでの迫力を以つて壓しつけてくるのである。

人々がいふやうに、個々の語が持つ語氣の強さ、氣魄の鋭さを『葉隠』の性格とするのは正

第一章 『葉隠』の性格

しい。しかし、私にはこの全體に見られるところの兩極性の反撥と緊張との中から生れるものに、この書の全的な性格があるのではないかと思ふ。

この矛盾の根源を尋ねることに私の課題を一應定めて見たい。そしてその課題を解く事によつて山本常朝の全貌を見出してゆきたいと思ふ。

私は、はじめにその謙虚さの故に、宗教的な連想をすら感じて『隨聞記』や『歎異鈔』を思ひ出したものである。又その表現の獨自性の故に、一箇の隨筆文學としての價値を見出さうとすらしめた。しかし、今は一番大きな關心として、この書から一つの哲學を昇華させようと思ふのである。

この奔放な、荒削りな語録の中から哲學的な思惟を抽出しようとしたり、山本常朝や、その師湛然和尚や石田一鼎といふやうな人々を、哲人として把握しようとする事は、全くの無謀であらうか。しかし私には最も徹底した意味に於ける『日本學的』なものをすらこの書に感ぜずにはゐられないのである。

尤も、『日本學』的の思惟の先驅として、山本常朝を見出したのは、私の思ひ付ではない。既に紀平正美博士は、往々その講義の中に引用せられるし、二三の著作の中にも述べてゐられる、(『國體に於ける和』『道元と日本の禪』等)その短かい引用と所論の中から、私は最も深い『葉隠』への知己を感じざるを得ない。そして、その達眼に深い敬意を感じてゐる。しかし私は、單なる思想的な興味からのみ、この書を読まうとは思はない。たゞ私はこの書のもつ巨きさに打たれてしまつて、その感動を、何かの形として表現するために、その感激の中に沈没するものを、こゝに記してゆくだけである。

第二章 主家と先師

- 1 鋼島家の人々
- 2 一鼎と湛然

1 鍋島家の人々

佐賀の平野には、小さな濠が多い。クリークのやうである。それが廣い田圃の至るところにあつて、水面には菱の葉が浮き、めぐりには楊柳の類が多く生えて、單調な風物の中に、せめても散策者を憩はせたり、釣をたのしむ人に處を與へたりしてゐる。

その濠の菱の果は美味である。その賣り聲が佐賀の町の宵に翳々と流れて、秋を呼ぶ。又多くの鮒がその頃から脂が乗つて、その獨特な調理による昆布巻は、今も祭禮にはなくてはならぬものである。その鮒について面白い話が、『葉隠』にのせられてある。佐賀の西の郊外に鍋島・本庄の二つの村がある。そのあたりに特に菱や鮒のとれる濠が多い。鍋島といふ姓は、長岡經秀といふ人が、山城の北野から肥前に下向してこの鍋島村に住みついたによるので、それが永徳の頃である。(南北朝時代のことである。)その子の經直が本庄村に移つて、その領主

をしてゐた。その曾孫として本庄の館で生れた清久といふ人がある。應仁の頃のことである。その清久——利叟公と稱はれてゐる——についての話である。

鍋島平右衛門尉清久公、本庄村に御座なされ候。

所の祭禮前方まへかたには、毎夜御夫婦、棹を御持ち御出で、終夜堀を御たたき、方々なされ候。

祭禮用に、人々堀を干し、鮒を取り候に付、魚逃げ候様にと思召され、右の通り遊ばされ候。

その他、御善根、御慈悲、限なく候。(卷六)

この話をはじめて讀んだ時、涙ぐましい微笑を私は感じたものだ。夜陰にまぎれて、領民に遠慮し乍ら、領主が然も夫婦で棹をふりまわし乍ら、堀の水を叩いてまわつてゐる。鮒を百姓の手から少しでも救つてやらうといふのである。

この清久は、非常に深い阿彌陀佛への信仰に生きた人であつて、その阿彌陀如來を本地とする豊前の彦山權現に參拜の途次、大雪に逢ひ、谷に落ちた時、そこで彌陀三尊の像を拾つたといふやうな話も傳へられてゐる。(卷六)

鍋島家に、この情の深い、厚い信仰に生きた人のあつたことを、まづ記憶して置かう。

その清久の孫の直茂が、藩祖として知られてゐる人である。この鍋島直茂は、始めには龍造寺隆信を輔佐して、その勇武と膽略とによつて戰國時代に鳴つたもので、文録・慶長の後にも朝鮮に入り、その勇名を馳せてゐる。後に佐賀三十五萬石の大主となつた。その直茂にも、祖父清久の血が流れてゐる。

直義公、千栗(チリツ)(佐賀縣三養基郡北藏安村)御通りの時、

「こゝに九十四歳の者、罷在り候。目出度き老人に候間、御覽遊ばされ候様は」と申上候公聞召され、

『それ程見にくき者はなし。幾人の孫子どもをか見倒したらん。何か目出度かるべき』と仰せられ、御覽遊ばされず候由。(卷六)

□見にくきは、見るに忍びぬの意で醜きの意ではない。

眞實の慈悲は、共感から生れる。對者を外から見ることでなく、對者の心の中に生きることである。

人生は苦だ。長く生きてゐるからとて、それを芽出たいとのみ見るは、人を外そとから見えてゐる者である。長く生きるものは、それだけ多くの哀別離苦も嘗めて來てゐるのである。深い世間苦にも泣いて來てゐるのである。

そののわからぬほど直茂の心は甘いものではなかつたのだ。戰國の末期に生れて、主君にして義兄たる龍造寺隆信の敗死に逢ひ乍ら、なほ肥前の國を保つてよく島津・大友の勢力に對抗し、關ヶ原の戰にも參加して、然もその微妙な懸引によつて、國を失はず、遂にこの雄藩たり

得たその辛勞は、單なる闘争にのみ生きた戦國初期の英雄たちとは異ふものを直茂の心情の中に育てたに相違ない。そしてさまざまの無常と流轉とをつぶさに味つた直茂は、さすがに物の見方が嚴肅だ。

彌陀の慈悲は、衆生の涙を自らの涙とするところにある。更に、衆生の自識よりもつと深い處にある永遠の苦——宿業を自らの苦とするところに在る。そこに祖父清久の血は傳へられてこの深き苦勞人である直茂の經驗を生かして、こゝに領民への慈悲を培つてゐる。

私は、この一言だけで、直茂は正に神社に祀られていい人であると思ふ。佐賀の松原神社は隆信と共に、この慈悲深い藩祖を祀つてゐるのであつて、土地の人は、「日峰さん」と呼んでゐる。これはその人の諡であるが、同時に親稱としての響をもつてゐる。

又この日峰公は、一面に英雄としての大度もあつた人である。

ある時、黒田長政の陣へ、一人の山伏が『五ヶ國の太守になられた靈夢を見た』と云つて追蹤をして來たことがあつた。長政は

『やがて太守になり候節、祝儀遣はすべし』

と云つて歸してしまつた。これは頭の鋭い長政の云ひさうな事である。そこで、山伏は、直茂の陣に來て同じ事を申入れた。すると直茂は、

『さてさて良き夢。早速の知らせ、過分の事に候』とて、金子百匹を興へた。

その後、黒田家であつた事が鍋島家の方へ傳はつた時、家臣が諫言めいた事をいふと、恐らく直茂は微笑し乍ら云つたのであらう。かく答へてゐる。

惣じて道の者は、その道にて立つてゆかて叶はぬものなり。山伏などは、あの様なる事どもを云つて、人の施しを受くるものなる故、金子を呉れ遣はし候。(卷三)

驚くべき宏量である。

前の話は、天徳寺了伯が、平家琵琶の『扇の的』をきいて嗚咽したといふよりもつと深い心があるし、後の傳には、豊臣秀吉が植ゑたばかりの松林から採れたと云つて献上した松茸を

「わが威光さもあらむ」とて嘉納したといふ話よりも、もつと博やかなおもむきを感じさせるものがある。

秀吉と云へば、その秀吉が、生花の仕度をして多くの、大名に生けさせたことがある。花道の心得のない直義も大勢の中でそれを勧められた。しかし彼は、花を諸手で握り、根本を突き崩へて、花入に『そくと御立て、差出され』たといふ。

秀吉はそれを見て、『花は悪く候へども、立て振りは見事』と褒めてゐる。(卷三)

その眞率さは、直茂の一面をなすものであつて、かの細かい思ひやり、心使ひの半面には、この線の太さがあつたのだ。だから彼の用兵の術は、軍學とか兵法とかの中から出たものでなくて、その場に臨み、その機に應じて、直覺的に判断されたものであるらしい。

直義公御軍法は、かねがね御家中の者何とも存せず、その場に臨み、御一言にて萬事はらりと埒明き申す處が、御一流にて候。(卷二)

その機略をもつて、朝鮮の役に於いても、加藤清正と駢進して、武名を謳はれたものである。遠謀深慮の用兵家といふより、剛毅な性格から生れる勇斷が、戦場でよく活用されたものであらう。その點から見て、一種の天才肌の戦術家であつたのだと思はれる。

秀吉は嘗つてこんな事を云つてゐる。

『龍造寺隆信と云ひし者は、名將たるべしと思はれ候。その仔細は、鍋島飛騨守(直茂)に國家を打任せ候は、能く人を見知りたるものなり。公飛騨守を見て思ひ知られ候』(卷三)

これで見ても、直茂が直ちに傑物であることは、秀吉の炯眼にはわかつたのである。

又、直茂が七十歳になつてのこと、城の三の丸の外櫓から往來を見ての述懐に「最早、肥前の槍先に、弱味が附きたり」とある。その理由は

往來の人を見るに、大かた上瞼打下ろし地を見て通る者ばかりになりたり。氣質がおとなしくなりたる故なり。勇むところがなければ、槍は突かれぬものなり。律氣正直にばかり

覺えて心が逼塞して居ては、男業成るべからず。間には虚言をも云ひちらし、張り懸りたる氣持が武士の役に立つなり。(卷三)

それを承つた鍋島義賢は、『これより、安藝殿虚言多く候由。』とある。

更に私に興味深く感じられるのは、その室陽泰院を迎へたことである。陽泰院は先夫が討死して實家石井某の家に身を寄せてゐたのであるが、ある時直義が出陣の際石井の屋敷で辨當を使つた。それで家の者は鯛を焼いてさし上げやうとしたが中々間に合はない。それを暖簾のかけで見たこの若き寡婦は、大竈の下の火を掻き出し、その上に鯛籠を打移し、大團扇でばたばたやつて、炭を箆出し、その儘さし出した。直茂はそれを見て、『あの様に働きたる女房を持ち度し』と思つたといふ。それから時々『御通ひなされ候。』とある。時には『泥棒』と呼ばれて堀を越し足の裏を切られて一生の疵を残してゐる。陽泰院は二十九歳であり、直茂は三十二歳であつた。尤も直茂には前室があつて、それは以前に離別してゐた。

陽泰院も亦、たゞ氣質の強いだけの女性では決してなかつた。離別された前妻が、『うはなり打ち』と云つて女ばかりで後妻のところへ襲撃に出かける風習を試みたけれど、『陽泰院様、御取持ち御丁寧に候故、納得にて御歸り候事、度々にて候由』(卷三)とあることを見てもわかるであらう。

その直茂夫妻が、雪の夜に炬燵の中での物語から、牢の者に熱い粥を與へたのである。これも、かの清久夫妻の心がそのままに直茂夫妻の中に生きてゐるのである。

私は、この直茂とその室との性行を見ると、鍋島家の家風といふものの由來が凡てわかると思ふ。

直茂は、武人として極めて鋭利な機略と豪宕な氣宇を持つてゐたと共に、藩主として實に細心な思ひ遣りと温かな情味とを持つてゐたのだ。彼の性格の中には剛直さ朴訥さと同時に、世の中の凡てを知り盡した者のみの持つてゐる宏量と理解とがあつた。全く直茂は巨人であつたといふ氣がする。その配としての陽泰院の機敏さと感觸さと、そしてその慈しみの深さとは

又婦徳の代表者たるに足るであらう。

直茂の後を承けた勝義も、敢爲な藩主である。今の北茂安村の白石で猪狩の時、大猪を仕止めたのを、家來が皆寄つて『さてさて、珍らしき大物を遊ばされ候』と見てゐると、猪がふと起上つて駆出した。それで、家來共がうろたへて逃げ出してしまつた。

その猪は鍋島又兵衛といふ者が抜き打に倒してしまつたけれど、勝茂は、

『ごみがするは』と云つて、顔に袖をかぶせてしまつた。それは、家來共のうろたへる醜しさが見たくなかつたからだとのことである。(巻四) これでもその性格が知られるであらう。その他いろいろその剛毅な人となりを示す逸話が多く見える。

勝茂の子に忠直があつて、これも情深い人であつたと傳へられてゐるが、惜しくも二十三歳で夭折してゐて、その子の光茂が繼いでゐるが、その時に、こんな悲劇もある。それは、忠直が死去した時、御供の江副金兵衛といふ者が、追腹を切つた人の中に入らず、何處が姿をかくしてしまつた。家中はその平素に似ぬ行に罵倒したものであつた。ところが、その金兵衛は、

『御骨を持ち、高野に納め、庵をむすび、御影をきざみ、御前に我が身かしまり居り候。身影をも作り置き、御一周忌に罷り下り、追腹仕り候由』とある。(巻七)

光茂は、又祖父の血をそのまゝに受けて、その豪快な一面に、深い慈悲を湛へてゐる人であつた。それは光茂の叔父にあたる鍋島山城守直弘がその領邑である白石(三養基郡北茂安村)で死んだ時、家來三十六人の者が追腹を切らうとした。それを聞いた光茂は直ちに家來二人を遣はして殉死を堅く禁止してしまつた。若しこの禁を犯せば、家を斷絶させ、主家とも縁を切らせるといふのである。これは全く全國に先んじた法度であつた。この事は、後に幕府の知る處となつて遂に寛文三年には、殉死を國禁としてしまつたといふことである。

その他、公事沙汰の裁判には、死罪にならぬやうに、家老に申し付けたとか(巻四) つとめて罪人の申譯を聞いて、何とか理由を附けて免してやるやうにした(巻五) といふやうな逸話が多く見あたる。その點は、若くして逝つた父の忠直によく似てゐる。

この光茂は又一面に馬術の名手であつて、その秘訣として、――

馬に乗りたると存ぜず、馬の上に座し候心持にて候へば、少しも草臥れ申さず候。(卷五)
と云つてゐる。その剛膽なことは、近隣の火事で、火の粉が盛にふりかゝる家の中に寝たまま云ひつけた。——『我はねむたき程に唯今寝入り候。火懸りて出でよき時分起し給へ。家は焼けても苦しからず。書物藏へ火消を上げ候へ。』とてそのまゝ寝てしまつたといふ。(卷五)

山本常朝が側近く奉公したのは、この光茂であつた。

かゝる慈悲は代々の藩主によつて繼承せられてをるし、その氣魄は譜代の藩士によつて維持せられて、こゝに『殿様』への絶対隨順の忠節となり、猶特な剛毅朴訥な鍋島武士氣質ともなつてゐるのである。

それは、常朝が山中へ閑居して後もひしひしと身感じてゐることであつて、次のやうに述懐してゐる。

山の奥まで閑にして適に訪ひ來る人に、世間の事を尋ね候へば、殿様公儀御首尾よき事、

御慈悲の御仕置の沙汰ばかり承り候て、目出度き御家、日本に並ぶところあるまじく候。

此の後、宜しからざる事どもこれ候へども、自然とよき様に成り行き候は、不思議の御家御先祖様方の御加護これありて、御仕置遊ばさるる儀かと存候由。(卷二)

實に純一にして、無邪氣な『殿様』への讃歎であり、主家への信頼ではある。

かうして見ると、鍋島家の風は、すでに本庄村の小さな領主をしてゐた清久の時代に定つてゐて、それが、藩祖直茂によつて繼承され、更に他の一面も強く現はれて來たのである。かくて、代々の藩主がそれを承け、譜代の家臣がこれを傳へて、明治に及んでゐる。その最後の藩主であつた鍋島直正に、あの仁政と、あの國防的經綸のあつたことは、全く偶然ではないのである。

私は、この藩主の中にも『葉隠』に表はれた性格の兩極が見られると思ふ。すなはち、優しき慈悲心と激しい闘争性。菩薩的なものと修羅的なもの、それが、直茂にも、光茂にも、忠直

にも、更に直正に至つてまで見られる。

私は、傳統・家風といふやうなものが如何に強いものであるかを知らしめられる。『家』は決して、首珠のやうな、個々のものの連結ではなくて、同一者の持續であるといふことが深く感じられるのである。

2 一鼎と湛然

『葉隠の四哲』と云はれてゐる人がある。石田一鼎・僧湛然・山本常朝及び田代陣基である。

『葉隠』は、前に述べたやうに、山本常朝の話したことばを、田代陣基が丹念に筆録したものが中心であつて、直接の作者と云へば、この二人が擧げられねばなるまい。しかし常朝は、一鼎と湛然とから、深く教へられてゐる人である。そしてその教のままに、純一無雜な奉公の

中に生きた人であつて、どこにも思想的に一家を構へようといふやうな意圖のあつた人ではないし、『葉隠』もその考で出来上つたものではない。

だから思想内容だけを抽出するとなると、その師の一鼎と湛然とが、浮び上つて来る。しかし、『葉隠』はもとより、思想の書として、學問の書として書かれたものではない。十數年間松籟と蟲聲のほか訪れるものもない黒土原に隠棲する常朝の孤獨な胸の底に湛へられて、そこで醸成され醇熟した情熱が、自ら流れ出たのであつて、その芳烈な情熱の老酒を私共は汲めばいふものであらう。けれども、一鼎も湛然も共に、常朝を育てたといふことで、その名だけが傳はればいいといふ人物ではない。各々深い獨創味を持ち、眞劍な體驗の中に生きた『人』なのである。

石田一鼎は、寛永の頃から元祿にかけて在世した人である。當時藩中切つての學者として知られ、著書も『要鑑抄』をはじめ四五部ある。

しかし、單なる博識といふだけの人でなく、剛直で、むしろ狷介の風もあつたらしく、私利に走る一老臣を列座の中で面罵したこともあり、その故か藩主光茂の忌諱に觸れて、貶謫されてゐる。晩年は剃髪して、名も宣之から一鼎と改めて、川上川の上流松梅村に隱栖した。

この川上川の上流は、單調な風物しかない佐賀の附近では唯一の景勝で、幽邃な溪流があり近くに小さな温泉も湧く。湛然もやはりこのあたりに晩年を送つてゐる。

けれども一鼎の隱栖は悠游自適といふよりもむしろ峻厳な修行生活とも見えるものであつた。一鼎が何かの公用でその草廬を出た時、下村某といふものが、次のやうに質ねて見た。

『永々の浪人にて、酒などもまゐるまじく。』

一鼎はそれに對しかく答へてゐる。

『山中にて見たこともなし。それよりは飯もなし。麥・そば・ひえなどを釜に入れ置き、望みの時たべ申し候。汁もくた事なし。』
又、かうも云つてゐる。

『寝られぬ時は寝ず。寢らるる時ぬる。食はれぬ時は食はず。食はるる時食ふ。』(卷六)
かやうな生活にも堪えた彼であればこそ、次のやうな常朝へのいましめも、空疎に響かず、鞭の如く胸にこたへる力を持つのであらう。

一鼎申されけるはよき事をするとは、何事ぞといふに、一口にいへば苦痛さこらふる事なり。苦をこらへぬは皆悪しきことなり。』(卷一)

右のことばからすれば、『善は我慢強さなり』といふ命題が出来上るやうに見えるけれども、こんな意地が、單なる性格的な頑張りから出たものとすれば、一鼎は頑固者でしかない。しかし、『要鑑鈔』の中で彼は恐らく假想的人物と思はれる人の問を出してゐる。それは『我意の非を知ること如何』といふのである。それに對し次のやうに答へてゐる。

是れ人に問ふべきことに非ず。自ら省みて此を知るべし。

すまじき事をし、云ふまじき事を云ひ、思ふまじき事を思ひ、善事は勤むれども、成り難く、悪事は止むれども起り易し。

かねて思ひつる事一つも調ふる事なし。其の他心の内の黒さ言語道斷なり。是を省る者、誰かその非を知らざらん。(要鑑鈔・或問の條)

これで見ると、一鼎は忍苦に住して孤高に自足し、世上を白眼視して我一人淨しとする隱遁者ではない。飽くまで鋭利な自己批判の中に沈潜した人である。

こゝには儒教的な三省よりも佛教の懺悔が見られる。身口意の上に念々に浮ぶ不實に對し、しらみ潰しの修養を越えて、それら一切の煩惱の根源に深くひそむ永遠の闇黒にまでその批判のメスは觸れようとしてゐる。これは、彼の佛教的教養より來るものであるか、山中の生活の體驗がかゝるものに進ませたのであるかは知れないが、恐らくそれは『茶根譚』の著書が辿り得た經路を一鼎も亦歩んでゐる事が感じられる。

夜深く人靜かなる時、獨座して心を觀すれば、始めて妄窮つて眞獨り露るるを覺ゆ。毎に此中に於いて大機趣を得。

既に、眞現じて、妄逃れ難きを覺ゆれば、大懺悔を得。(茶根譚・前集九節)

一鼎も、その靜かな山中に、松籟と溪聲とをきゝ乍ら、極度の簡素と清淡に住して『獨座して心を觀じ』たことは察しられる。そこに、感覺的自我を超えた恍惚たる『眞如』の世界の風光に觸れ得たであらう。そして『大機趣』を得て深く心に領く時があつたであらう。

しかし、その超經驗的なその心境から、再び現實の我を見る時に、『妄逃れ難き』自身を見出したことも、前の語から察しられる。三昧の境地が深ければ深いだけ、照し出される現實我は『黒さ言語道斷なり』と自ら痛歎せられたのであらう。

その『大懺悔』は、瞬間々々に念起する妄念妄想に對する一つ一つの悔恨ではなくて、自分の精進に對する絶對的な絶望である。そして其は道德的な意味での反省から來るものでなく

て、より嚴肅な人間性全體に對する照顧に由るのである。

そこに畢竟、人間の意志に基く努力には限界があり、精進は相對的なものでしかない事に對する痛切なる自覺が見られる。

『いかなる行も及び難き身なれば、地獄は一定すみかぞかし。』(歎異鈔・三節)とは親鸞の痛歎であつた。『眞現じて、妄逃れ難き』を知つた時、即ち眞如の光に照し出された自分の姿の醜汚に觸れた時、一鼎はかく自らを悲泣せずには居られなかつたのであらう。

この人間性の奥底に、永遠に排除せられることなく固着する闇黒は『無明』と呼ばれる。それは曠劫より流轉して止まぬ盲目的意志であつて、一切の愚痴の根據であり、凡その煩惱、我執の源泉である。

だから、いかに深い道徳的反省も、宗教的内觀も、こゝにまで至らぬ限り、まだ輕浮である。だからこそ自らの努力・精進によつて妄念我執より開放せられるものと思ひ込んで、安價な『捨我』とか『無私』とかの觀念を持ち出すのである。そして更にそれを平淺な『信念』に

まで固定化させて、無意識的な驕慢の囚となつて、他を批判して止まない。

しかし、一鼎は、かゝる態度をこそ、かの『我意』といふ語で表はしてゐるのである。

我意は偽なり。

故に、我意を以つて忠孝を勤むる時は、忠孝も偽となる。(或問)

これは常識的道徳の立場からは解せられぬ語である。私共が、修養とか信念とか主義とか呼んでゐるものの中に、深くひそむ『我意』に氣付くことは至難のわざだ。多くは、自己の判斷で築き上げた觀念を信念と思ひ込んだり、忠孝を主義・主張としたり、自己の小さな努力を精進と考へたりして、小我的満足に溺没してしまふ。これが世間の修養家型であり、道徳家型であり、又多くの倫理運動の形で唱へられてゐるもの内容である。

だから、この人等は『信念』がなくでは自分の行動の據り處がないやうに思ふ。だから一鼎

は、再び次のやうな反駁を想定せざるを得ない。——『我意の分別なくして、奉公もなるべからず』——

これは、自己の判断によらないで、如何にして奉公の道の方向がわかるかといふのである。常識人の代表的な道德観念である。かゝる人は、道德とは、自己の努力によつて、個我を建設してゆくことだと思つてゐる。修養とは、雪達磨を作るやうに、自己の上に何もものを添加してゆくことだと考へてゐる。

だから、一鼎は、その『反駁』に答へることによつて、鋭く世間的常識の冥妄を衝いてゐる。そして、凡ての小我的判断、小主觀的なはからひを、『判断中止』して、純粹意識の中に還元することを教へてゐる。即ち相對的なるもの一切を、絶對的なるものに委託してしまふことを説いてゐるのである。

これ世間の病なり。

鳥に何の分別がある。よく空を驅る。

魚に何の分別がある。よく水を泳ぐ。

もし、本心現前せば、分別なくして忠孝行はるべし。

『本心現前』とは、『菜根譚』の、『真獨り露ることである。我執を照らす真如の光である。無限の智慧である。だから、それが現前する時、分別を必要としないのである。随つて『鳥飛戾天、魚躍乎淵』の自在境が開け、『自然法爾』として『忠孝行はるべし』なのである。かゝる絶對者の作用が、『本心』として自らの内部に感じられるのである。随つて、その働きは自己のものでない。即ち『我意』ではない。我意は無明に基くものであるが、その我意を照徹する絶對者が現前する時にのみ、眞の道がある。だから、修養とか道德とかは、かゝる宗教的體驗の上に立つた時にのみ、眞實の根據を得るのであつて、然らざるものは、畢竟は小我的な、いとなみであつて、一鼎のいはゆる『偽』でしかないのである。

だから、一鼎は、その無量なるものより来る光に、自らを乗託して、そこに湧出する本心の願に生きようとした。かくて立てたのが、『誓願』であつた。私は彼が、綱領とか規則とか稱しないで、この含蓄の深い語で表現したことに、限なき興味を感じる。

誓願は、一鼎にとつて恐らく自分が願ふものであると共に、それがそのままに、絶対者の願であつたであらう。その故に、『我意』がないと云ひ得るのである。自分のいとなみであるところの相対的な判断や、意識的な努力の中から生れるものは彼にとつては『偽』でしかないのである。

即ち、佛神三寶の誓願海に入つて、無量の功德を得る故に、我意は自らなきなり。(同上)

『葉隠』の骨子と云はれる『四誓願』の源流はこゝに存するのである。

彼は、神佛の『誓願』の海に浴することによつて、その功德としての力に生きようとした人

である。だから、前に述べたやうな『善は我慢強いことである。』といふ命題の根蒂にあるものは、決して小我的な頑張りではなくて、そこに神佛の功德が仰がれるのである。この命題の如きは、決して、その語の表面だけを受け取つてはならぬと思ふ。それは、次のことばを見ても明かである。

一、人間は堪忍。堪忍は願力。

堪忍の情なきものは人に非ず。我が力にて堪忍成り難し。佛神に誓願して堪忍を成すべし。(要鑑鈔・奉公の故實の條)

ここに、一鼎がやはり『葉隠』的性格の人であつたことが知られる。即ち一面に於いて克服的な闘争的な忍苦と共に、他面に服従的な、願力への隨順、憑依を説くところは、やはり、葉隠の兩極性であり、矛盾であると思ふ。

更に、この一鼎に於いて思想的に注目すべきものは、やはり『要鑑抄』の中に在るもので、その三教の統一論である。私は一鼎が、如何に深く神・儒・佛の學に通じてゐたか否かは知る由もない。けれども、その三教の日本の歴史の上に占める位置については、驚歎すべき卓見を有してゐることは、次の簡明な敘述に由つて充分覗ふことが出来る。然もその統一の見識に至つては私の知つてゐる範圍に於いては最も事實に即したものであることを知るのである。

外に仁義を行ひ、内には三寶に歸す。是れ神國の掟なり。神國に生れたる者、何ぞ神の掟に背かんや。

神道は不思議を以つて宗とす。

佛法の三界を出離するは不思議の體を示す。

儒道の天下を平治するは不思議の用を顯す。

體用異なりと雖もその不思議一なり。

卒爾に見ると、あまりに漠然たるものであり、又獨斷的な議論であると思えるかも知れない。けれども、これだけで私にはその見識を覗ふに十分に思はれるのである。五段の文の切り方は、私が勝手に行つた改行であるが、しかし、この段の中には、それぞれ一つの歴史觀があり、又各段はその間に深い思想的統一を有してゐると思ふ。

むろん仁義を行ふことは、儒教の教に従ふことであり、三寶に歸することは佛教を信ずることである。その儒佛の教に由ることが『神國の掟』であるといふのである。それは何を根據とするものであらうか。もとより儒佛の渡來以前の原始神道の中にそれを求めることは出来ぬ。けれども一鼎の把握してゐる神道は、次の段を調べて見れば明かにされることであるが、溯源的にその發生の中に求められてをらない。むしろ現實的であり、又歴史的である。

こゝに一本の鬱蒼たる老樟がある。その老樟の本體、その生命の真相は何であるかを求めるのに、その種子を分析して見たからとて明かにはされない。種子の中にひそんでゐる胚芽を見出して、それが最も純一な樟の生命のすがたであるとは云へない。又葉を去り、枝を下して

その幹だけにしてこれが樟の本體であるとも云へない。樟の生命乃至本體は、今こゝにあるがままの生ける相そのものである。葉の同化作用によつて空中から、根の吸収作用によつて地中から、他の物質を攝取しつつ、自ら若葉を萌し、幹を太らせてゆく、この生ける働きそのものがこの樟の生命なのである。それはいかなる科學的智識も究め得ぬ神祕であると共に、又疑ひやうのない最も現實的な目前の事實なのである。

神道は日本民族の生命の方向である。永遠に發展して止まぬ生命の道である。道德・藝術・學問・政治・經濟といろいろな文化は複雑多岐な發達を遂げてゐるが、それ等の多様なるものの内面的統一がある。その統一者が連続的に無限發展をしてゐるのが日本の國史の本質である。そしてその統一は至高なる「一系」のものを扶翼してゆくといふ事である。その扶翼といふことが永遠なる創造的進化の過程の中心的原理であり、それが「天壤無窮」なのである。

だから、我等の祖先は、一切の外來の文化を拒まなかつた。他民族の血液の混入をさへ喜び迎へたのである。かくて凡てのものを包擁しつつ、不斷の創造的過程を進みつつある。これは

日本民族の意志であり、態度であつて、一鼎の「掟」である。掟とは固定的な觀念として規定とか法則どかがあつたといふ意味では勿論ない。

かゝる國史に於いて、「外に」儒教を政教の規範とし、「内に」佛教を精神生活の憑依として來たことは、必然的な運命的な事實でもあつた。

もし、神道がある種の先入見から狹隘に解するならば、それは神代にのみ求められる原始宗教の一形態となるかも知れない。それは純粹を求めて返つて分析的な抽象を國史に試みたことになり、又復古と稱し乍ら、現實のもつ永遠的意義を見失ふことになるであらう。

最も具體的な見方よりすれば、歴史過程の各々の點が、常に無限の過去を包含し、且つ永遠の未來を胎藏してゐるのである。即ち、「今」が無限を含むのである。又他からすれば、一人一人が、絶對的な「神ながら」の道の顯現となるとも見られよう。であればこそ、文武天皇の宣命には「中今」の語が見える。

かやうに見れば、儒教佛教共に「神ながら」の道の豊かなる内容をなすものであつて、決し

て不純物ではないのである。こゝに一鼎が儒佛に生きることをつて「掟」としたことは、國史を無視した獨斷ではなくて、全く國史に即した見識と云はねばならない。

その儒佛を内容とし乍ら發展して止まないものは、樟の生命の所在が、人智を越えた神祕であるやうに、やはり概念的に把握し、實證的に表現出来るものではない。随つて一鼎は「神道は不思議を以つて宗とす」と云つてゐる。「不思議」とは、思惟すべからざるもの意であるけれども、中には、神道を佛教と對立的に比較して、その優越性を強いて主張しようとする人もある。これは國史を正しく、無私な見方から取扱ふ人でないのみならず、神道を一宗教として取扱つて、他の宗教と同じ水準に於いて比較しようとするのである。だから自分では神道を尊ぶ考から來てゐるのかも知れないけれども、例へその優越性が理論的に成立したにしてもそれは對立的な、相對的な優越でしかない。これは、眞に神道を尊敬する人の立つ立場ではないと思ふ。

何となれば、神道は決して宗教の概念の中に入れ得るものではない。宗教は凡て一人の宗祖

を持ち、一定の教義を持つ。けれども、神道にはそれはない。

むろん、それが原始形態に於いて宗教的要素をもつてゐたことは事實であらう。けれども、いろいろな原始的な夾雜物を拂ひ去られて、神道は國史の本觀として見られ、民族の純粹な本質として見られなければならない。随つて、佛教はキリスト教等の既成宗教や、多くの教派神道——大社教、金光教、黒住教等——などは、その神道の表現として、宗教なる文化の一領域を占めるのであつて、神道とは嚴正に區別せられなければならないし、神道は同一分類の括弧の中に位置して、比較されたりする筈のものでもない。

神社は、その意味から寺院教會と同じ水準から考へられるべきものではない。もし、これに宗教的要素があるとすれば、日本民族として純粹感情を内容としてゐるため、無雜に敬虔に祖先に對するからであらう。

これは、宗教に對するばかりでなく、政治にも、經濟にも一切の文化に内在する原理であつて、外來的なものであらうが、在來的なものであらうか、日本の文化を一系なるものを扶翼す

る方向に於いて在るものは、凡て『神ながら』のものと言ひ得る。この抱擁性、この創造性を失つた時、日本は東洋のエチオピアとなつて、自ら神の選民なりとの無内容な誇りを持って、自足してゐる半文化的民族にすぎなかつたかも知れない。

一鼎は、かゝる抱擁性なき狹量な獨斷論には陥らなかつた。又非歴史的な抽象論も採らなかつた。

尤も、三教の合一論はむろん多く存在する。例へば、一鼎以前には藤原惺窩・中江藤樹の如き鴻儒もこれを試みてゐるし、後には二宮尊徳・石田梅巖のやうな民間の獨創的哲人もそれを企ててゐるけれども、私の見るところでは、それ等の意見は、多く神、僧、佛は同一真理の表現であるが地理的な區別が出来たのだと見たり、體驗内容からして、神への歸依も、佛への憑依も、天への隨順も同一であるといふ風に説いてゐる。即ち形而上學的であるか、心理的であるかある。

しかし、一鼎の場合は、形而上學的でも心理的でもなかつた。それは、歴史的であつた。二

教を歴史的に位置を決定して、神道との關係をあきらかにした。これは一鼎の獨創であるか否かは私の淺學を以つてしては知るべくもないけれど、私が思想史の上で調べ得た範圍では、これと同じ意見を發見することは出来なかつた。その定位は、佛教を神道の體とし儒教を用とするにある。これが又實に適確な文化的眼光であると私には見られる。

我等の遠い祖先の原始的な世界觀は、極めて現實的であつて、未來とか、過去とかいふ事は、問題とはしなかつた。例へば、死後は黄泉の國にゆくことであつた。その國はこの肉體を以つて出入出来る地理的位置をもつてゐる世界である。例へば、伊弉諾尊が、その妃を訪ねてゆかれた場合でも、その死後の世界は、醜汚と悪魔とに満ちた陰慘な國であつた。又、大名貴神の須盡雄尊を訪ねてゆかれた黄泉も、何か凄慘な感じのするところであつて、その二神とも、又そのまゝ現世に歸つて來て居られる。

この物語の合理性を問題とする前に、我々の祖先は、現實的であつて、死後の世界といふやうなことは、漫然とした恐怖を抱いてゐるだけで、たゞ現世を明るく、朗かに楽しみ、努め

るといふ風な民族であつたことは察しられる。

しかし、文化の進化は、生活の複雑化である。それは享樂の深さと方面とを多くする。したがつてそれは又、生への執着を深刻ならしめてゆくに相違ない。生への執着は同時に死への恐怖である。死の恐怖は必然的にそれからの解脱を何かの形に於いて求めるに相違ない。こゝに佛教の三世思想、因果觀、淨土觀念、救濟の思想といふやうなものが、役割を果すことになつたものである。

かくて、日本人の世界觀は、佛教のそれによつて、現世的な平面性から、次元を加へて行き三世的な、即ち時間的な立體性を獲得したわけである。かくて日本の文化が全體として、一種の微妙な陰影をもつて來たの——陰影は立體には必ず供ふものである。——あはれ・幽玄・佗び・寂びの風趣。墨繪・茶室・生花の雅致。かやうな藝術的なものの上に、感覺を絶えた世界、形而下のもの奥に何か縹渺たる境を見ようとする傾向の表はれてゐるのを見出すであらう。

これは、武士道、武道の上にも表はれて、生死を超え、勝敗を忘れた彼方に、眞實に生きんとする世界を見ようとする努力は、秀れた武人、劍客の生涯や手記の中にあらはれてゐる。

むろん、死生の超越といふことは、日本に於いては、早く現はれてゐる。それは、かの「大君のへにごそ死なめ」といひ「醜しづの御楯と出で立つ我は」とすでに、万葉の歌人によつて歌はれてゐる。これが大君への奉公であつたのだ。

しかし、文化の爛熟は、王朝時代に於いて極點に達した。その現世的なる耽樂の生活は深く生へ執着せしめて、觀想の宗教、現世利益を追ふ宗教にまで、天臺・眞言は墮落してしまつた。そして、大和時代的な純一と素朴さと逞しさとは失はれてしまつたのである。

しかし、王朝の貴族生活の頹廢は、平家のあはたゞしい勃興と没落とに連なつて、日本民族は最も痛切な無常觀を味はされた。「平家物語」の冒頭と「大原御幸」に結ばれてゐるその最後の章がそれを示してゐる。こゝに擡頭した武士階級は、その無常觀の中から「空」を體驗することによつて生死を超越する道を通つた。これが武士道の自覺であつた。

だから、この鎌倉時代に、榮西・道元・法然・親鸞・日蓮等の佛教が起つたことも偶然ではないのである。

佛教は、『空』の體驗である。生滅流轉して止まぬ現世の中に、絶對の無を裏付けることによつて、生の眞實相を把握しようとするのである。こゝに、日本民族の世界觀は、無限の深味にまで目覺めて來たのである。

この事は、神ながらの道が、歪曲されたことでもなければ、變質したのでもない。むしろ、その無限發展の過程として、必然的な深化なのである。

その事を、一鼎は、『三世を出離する』即ち相對的な現實を超えて、絶對的な風光の中に生きることを以つて、神道の『體』と云つてゐる。これは、日本の民族生命が、その體として、空觀にまでその本質を深めたことを意味するのである。この事は既に偉大なる先覺としての聖德太子、聖武天皇の御體驗、御思惟の中には、明確に自覺されてゐることである。

この事は、決して神佛混淆ではない。いはゆる神佛混淆は、神社神道のもつ『神學』的な思

想が、佛教哲學の影響をうけて、兩概念が獨斷的な混用をしたことである。こゝには確かに、神道觀念の溷濁がある。しかし、佛教によつて神道そのもの、日本民族生命そのものは多少の過渡的不純は免れなくても、完全に佛教を『體』とすることが出來たのである。

更に進んで、一鼎は儒教を神道の『用』として解釋してゐる。

よく儒教の方が佛教よりも、日本には容れ易いと人は思つてゐるやうであるけれど、佛教の方の普遍主義は、何時でも具體化されて同化し得るものであり、且つ同化しなければ佛教としても實踐性を獲得し得ないのである。この事は、この次に見る湛然和尚の場合を見てもすぐ肯けることである。

しかし、儒教はその中心に、どうしても日本と同化し得ざる實質的な核をもつてゐる。それは禪讓放伐の思想であり、易姓革命の思想である。これは原始儒教に於けるばかりでなく、孟子の中にさへ存在するところのものである。

けれども、その儒教の實踐的な政教の問題になると、それは直ちに日本のものとなり得る可

能性があつた。それは支那では家族制度が社會構成の最も強い單位をなしてをり、随つて、家庭道德の延長に於いて一切の徳が展開してゐるからである。そのために儒教は多くの曲折を経ることなしに、日本の道德生活に浸透することが出来た。その仁義道德、政教一體の教が、日本の政教の上に及ぼした實際的影響については、述べる必要がない程である。

約言すると、儒教は日本の道德を整理してくれた。渾沌の中に形態を與へてくれた。そしてそれを觀念的に體系化して、自信と自覺とをもたらしめて呉れたのである。むしろ素質として、内容として存在してゐるところの固有のものは、それによつて濁りもしなければ、稀薄化されることもなく、むしろそれを愈々顯かにしたのである。

この事は、日本の『神ながら』の道の實現に於ける作川面として見ることが出来ると思ふ。だから一鼎が、儒教を神道の『用』と云つたのは妥當な見解といはねばならない。

元來、體と用とは、すべての存在の兩つの根本的な屬性であつて、宗としての神道の體と用との兩面として、佛教と儒教とを解釋したのは、神道の無礙な展開を、實に適確に把握したも

のであると思ふ。

日本文化は、佛教的空觀と、儒教的道義とが、渾融するところに、その特質がある。それを一鼎は、實に確實に見てゐるやうである。その點で、石田一鼎は、日本の思想史の上に、一つの位地を與へられていゝ人であると思ふ。

この博大な立場が、あの頑張り屋と見られる、又狷介と云はれる一鼎の思想の中に置かれてゐるといふことは、やはり、『葉隱』のもつ、あの兩極性がこゝにも感じられるのである。

たゞ残念なのは、それが結論だけ、簡潔に示されてゐるために、その過程は覗ふ由もないけれども、三教に通じて、佐賀藩隨一の學者と謳はれてゐた一鼎としては、恐らく深い研究を裏付けてゐるといふことは察するに難くはない。

この融々たる思想的な態度は、恐らく山本常朝の上にも傳はらずには居なかつたであらう。そしてやはり『葉隱』の上にも影響せずには居られないと思ふ。それはかの同じ藩學でも水戸の『弘道館記』などに表はれてゐるものは、もちろん日本思想史上不朽のものであるけれど

も、その儒教的立場の故に、佛教の日本思想史上の役割を、全く曲解してゐる。それが何となく立場の固陋を思はせる點がないではない。ところがこの『葉隠』はあれほど端的に「頑張り」と意地とを示し乍ら、一方ではこの融々たる自在の趣をもつて私どもに迫る。一方では棍棒で擲るやうな叱責を感じ乍ら、なほ、肩を叩いて話しかけて呉れるやうなゆとりを感じさせる。これは必ずしも一鼎の影響とのみは云へないかも知れないけれども、とにかく一鼎の中にさへこの寛容さが思想的に在つたといふことは、その一つの原因であることは決して否めないであらうと思ふ。

それは、『要鑑抄』の『奉公の故實』の條の中の、次の數句を見ても、彼の心境を見ることが出来るであらう。

- 一、智慧を捨てぬを愚痴と云ひ、愚痴を捨てぬを智慧といふ。
- 一、知らぬ事に大事はある。知つたことに怪我はある。

- 一、詮もなきことに詮があり、用もなき物が用に立つ。
- 一、迷は悟りに迷ひ、悟は迷に悟る。
- 一、人を使ふ者は人に使はるゝ、人に使はるゝ者も人を使ふ。
- 一、物覚えは物忘れ、物忘れは物覚え。

以上のやうな警句めいたものが二十六ヶ條ある。この平易な語で表現されてゐるものをよく見ると、それは單なる機智からの産物ではない。人の世の裏表を知り、人の心の機微を捉えてゐる苦勞人のことばであると共に、そこには一つの辨證法的な智慧があり、悟道的な達識のあつたことを見出すであらう。

私は一鼎がいかなる豊富な知識をもつた學者であつたかは知らない。しかし、彼が一個の哲人であつたことを知るのである。

歿したのは、元祿六年で、六十五歳であつた。大正四年に正五位を追贈された。

湛然和尚は、鍋島家の菩提寺である高傳寺第十一世の住職である。

高傳寺は、佐賀の西南にあたる本庄村にある禪刹で、その宏郭な伽藍は寂寞として今なほ古刹としての氣品を保ち、龍造寺家以來の藩主の墓地は、森嚴な清淨さを感じさせる。

湛然がこゝに迎へられるまでは、三河のある寺にゐたのであるが、生國は肥前とのみで明かでない。その峻烈な機鋒と卓抜な見識とは、よく佐賀藩の武士を教化したのであるが、山本常朝もその弟子の一人で、若い頃から師事して、二十一歳の時には、その血脈をうけてゐる。

けれども、ある寺僧が直訴の罪で藩主光茂から死を宣せられた時、湛然はその命乞ひをしたけれど容れられなかつた爲に、高傳寺を去り、川上川の上流、松梅村といふところに隠れた。

そこで十三年を、禁足に近い生活をして、その地で入寂した。寛文の頃である。その時、常朝は二十二歳であつた。

だから、常朝は些かの間、湛然の薰陶をうけただけである。けれどもその影響は極めて深く、その全生涯を支配してゐる。「葉隠」の中にも湛然の言行が多く語られてゐるし、その養

子の爲に遺した『愚見集』にも、その師の教を『得心した』ことが書かれてゐる。

その意見は、最もよく次のことばの中に表はれてゐる。

湛然和尚平常の示しに、出家は慈悲を表にして、内に慈悲を貯へざれば、佛道を成就すること成らざるものなり。武士は勇氣を表にして、内心には腹の破るるほど大慈悲を持たざれば、家業立たざるなり。

これに依つて、出家は武士に伴ひて勇氣を求め、武士は出家に便りて慈悲心を求むるものなり。

我數年の遍參に、知識に逢ひて修業の便になりたること一つもなし。それ故、所々にて勇士とさへ聞けば、道の難儀をも厭はず尋ねゆき、武道の話を聞きしが、是にて佛道の助けになること、確と覺えあり。

先づ武士は武具を持つに依つて、夫れを力にしてなりとも、敵陣に駈入らるるなり。出家

は珠數一連にて、槍、長刀の中に駈入ること、柔和、慈悲心ばかりにて何として成るべきや。大勇氣なくして駈入らるべからず。……よみがへる死人を蹴倒し、地獄の衆生を引上ぐる事皆勇氣なり。

然るに近代の出家皆あらぬことを取り持ち、殊勝柔和になりたがり、道を成就する者なし。剩へ武士に佛道を勧め、すくたれ者に仕なすこと、殘念の事どもなり。年若き侍などの佛法を聞くは以つての外の僻言なり。仔細は物が二つになる故なり。一方向きにてなければ、役に立たぬものなり。

隠居閑居の老人などは、遊び仕事に佛法を聞くもよし。

武士たる者は、忠と孝とを片荷にし、勇氣と慈悲とを片荷にして、肩の割入るほど荷うてさへをれば、侍は立つなり。

朝夕の禮拜、行住坐臥、『殿様、殿様』と唱ふべし。佛名眞言に少しも違はざるなり。又常に氏神に釣合うて居るべし、運強きものなり。

又慈悲といふものは、運を育つる母の様なものなり。無慈悲にして勇氣ばかりの士、斷絶の例、古今に顯然たり。(卷六)

私は、この語を見て、まづその迫力にけおされる。そして典型的な佐賀的な氣質を、感ぜざるを得ない。

けれども、こゝには又、常識的な佛教觀とは大分違つたものがあつて、これでも禪道の正しい行き方であらうかと、一應考へさせられるものがある。それと共に、佛道が武士道の手段として見られてゐるやうな感を抱かせるものさへある。だから、佛教に好意をもつてゐる人で、湛然の禪道を何か變則的なものと見ることがないとも限らない。

しかし、私はそんな危惧の必要を少しも必要としないことを感じるやうになつた。

禪道は、端的なる『無』の身證である。絶對空の體現である。

しかし、無といひ空といつても、こゝに在つた物が無くなつたといふやうなものではない。

それは、有と對立するところの相對的な無であつて、絶對無とか眞實空とかとは全く混同してならぬものである。眞の無はかゝる相對的な有無の觀念を越えたものであつて、人間の知識によつては、永遠に把握出来ないものである。何となれば、龍樹がその八不中道の説に於いて教へたやうに、又カントが二律背反の説で精緻に批判してゐるやうに、人間の認識は決して相對以上に出ることは出来ない相對の世界の物尺は、絶對の世界には通用しない。平面幾何學の法則は立體幾何學の領域では役に立たないのと同じことである。

けれど、その絶對の世界は、認識を越えるものであると云つても、全く意識を絶したものであるのではないのであつて、やはり意識の上の體驗に相違ない。たゞ、概念的把握や、言語的表現が出来ない、即ち『言亡慮絶』、『絶言絶慮』なのであつて、それを強いて表現しようとすれば無とか空とかいふ他はない。又それを反省的に捕へようとすれば、その體驗は失はれてしまふ。だから『向はんと擬れば即ち乖く』と云はれてゐる。『般若心經』を見ても、たゞ消極的に否定的表現をもつてこの世界の外側を語つてゐるにすぎない。

是諸法空相、

不生不滅、不垢不淨、不增不減。

是故空中、

無識無受想行識

無眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸法、

無眼界乃至無意識界

無無明亦無無明盡

乃至無老死、亦無老死盡

無苦集滅道

無知亦無得

この親みの深い經典が、いかに廻りくどくその空の世界の風光を表現しようとして多くの表現を費し乍ら、結局は積極的に何ものをも示し得てゐないのを見よう。

けれども、その世界は、無がそのまま有の世界なのである。「色即是空、空即是色」なのである。龍樹は『真空即妙有』と云つてゐるが、ヘーゲルの表現を借りれば『純粹の存在は純粹の無に一致する』といふことになるのである。

だから『空』の世界は、無と共に有を成立させるのである。永遠に知識によつて掴めない超越面と共に、こゝに與へられてゐる直接的な現實面を持つのである。両者は分離してあるのではなくて、超越面がそのままに現實面なのである。だから、日常茶飯がそのままに佛道であり『柳緑花紅』が直ちに全法界の真相を顯示するのである。

かくて空觀は決して單なる現實の否定ではなくて、絶對否定とも云ふべきものであらうが、絶對否定はそのままに絶對肯定である。それで、現實生活が力強く肯定せられ、實踐そのものとなつて來るのである。

しかし、現實とは、今、こゝといふ事であるが、それは決して時間的な一點とか、空間的な一場所を指すのではなくて、その今は常に歴史に於いて生きてゐる今であり、そのこゝは、社會に於けるこゝである。

だから、私は常に、歴史的に生き、社會的に生きてゐる。即ち私共の生活の一瞬一瞬が何處をおさへて見ても、つねに社會的・歴史的構造をもつてゐるのである。社會とか歴史とかに何等關係のなささうに見えるものであつても——例へば、一つの言葉、一つの物の感じ方といふものであつても、その中には、時代の特殊性があり、民族とか郷土とかの制約が必ずある。

かやうな特殊相と制約の中に私は生きてゐるのであつて、その他に、私の實體といふものは何處にもない。換言すれば、私は社會的な歴史的な位地そのものであると云つてもいいと思ふ。これが最も具體的な現實であつて、自覺とは、かやうな位地に醒めるといふことに他ならない。

つまり、個人的な生命といふものが先在して、それが社會や歴史と交渉するといふやうなもの。

のでなくて、個體は自分のその位地に於いて、自分の存在といふものがあり得るといふことを知るのである。

湛然は、かゝる自覺に於いて、最も鮮かなものを持つてゐた。

湛然は、佛教の觀念化を最も厭うた人であつた。空觀がその具體性を失つて抽象的になる時それは超越面に固定して、消極的な否定的な生活態度になつてしまふ。そして安易な三昧境を樂しんだり、現實逃避の中に陶醉感に耽つたりする。だからマルクスは『宗教は阿片だ』と痛罵したのであるが、湛然は、若き侍が佛道を聞くことを誡めて『すくたれ者』を作ると云ひ、それは『隱居閑居の慰み』に委せて置けと云ふ。

鍋島武士は鍋島の武士として武士の道をひたむきに進めばいゝのである。しかし、その武士道も、一般的武士道といふやうな通念があつて、それによつて進んでゆくといふのは、浪人・無籍者のものである。鍋島武士は、その現前の主従の縁によつて生きるといふ、その具體的現實の他にその生はないのである。だからそれは鍋島の武士道、佐賀藩の武士道ではなくて、

『鍋島武士道』又は『佐賀武士道』でなくてはならぬ。一般的なるものが個を制約するのでなくて、逆に具體なるものが普遍を制約するのである。だから『殿様』の名を唱へることが『佛名・眞言』に違はないのである。

これは、殿様を佛の代用に信心するといふ意味ではない。色に徹することによつて空に徹しようとするのである。具體的な現實面に徹することによつて、超越面に徹してゆかうとするのであつて、色即空——現實即本體——こそ最も純粹なる實踐の世界なのであつて、湛然は、この他に佛教を認めない。

だから、湛然は佛教の代りに武士道を換置したのでない。佛とは對象として前方に求められるものでなく、實踐の主體として常に内に在るのである。所指として在るのでなく、能指として内感せられるものなのである。だから『殿様』に奉行すること、乃至武士道が、そのままに佛道となるのである。所指即能指の純粹實踐こそ湛然の教へた境地である。

彼は、誰よりも、青白い『普遍』を厭うた人であつた。現實より遊離した理想の幽靈を嫌つ

た人であつた。その點から私はニイチエを連想する。ニイチエも亦、『一方向き』に『超人』を追ふことによつて、強者道徳を説いた。そして一切の價値を顛倒せしめた。

ニイチエは、湛然が奉行に縁のない佛道、觀念的佛敎を唾棄したやうに、同情が超人への進行に反するものとしてこれを排し、その同情を徳とする神々を死に至らしめた。(『ツァラトウストラ』緒言第二節) ツァラトウストラは路傍に立ち『天上の希望』を痛罵してかく叫んでゐる。――

超人は地の意義なり

切に願ふ。わが兄弟よ。地に忠なれ。

而して天上に希望を説くところのものを信ぜざれ。

彼等は、自ら知れると知らざるとを問はず、荼毒者なり。(生田長江氏譯八頁)

私は、『葉隠』全體にニイチエ的なものを感じる。そこには強烈な強者道徳がある。常朝が大悪人といひ、大高慢といふのはそれではないか。又、『博奕をうて、虚言をいへ』といふのは、價値の轉倒ではないか。無色透明な普遍とか、純粹無垢の原理とかは、何等の力もなく實踐性もない亡靈でしかない。湛然の求めたものもやはり『地の意義』であつて、『天上の希望』ではなかつたのである。

むろん、思惟の内容までが、湛然がニイチエと同じとは云へない。けれども態度として、意志的であり、具體的であつて個體に徹してゆくといふ點で、私の連想は無理でないことを感ずる。禪宗そのものが、その悪辣な修行に於いて、同情と涙とを表面から拂拭した毒によつて化導して『善惡の彼岸』にまで進ましめようとする。ここに深いニイチエへの類似がある。

湛然には勇氣を強く説いてゐるが、これは世間でいふ勇氣ではなく、精進に於ける勇猛心であらう。だから武士たるものは、勇氣の中に『腹の割るゝ程の大慈悲心』を貯へたものでなくてはならぬ。

彼のことばは、その表面を撫でると、殆ど暴言に近いものが感じられるけれども、少し精しく見るとその内に限なく濫かなものが秘められてある。例へば『迷へる死人を蹴倒し』と云へば無情に聞えるが、それは妄執を破つてやることであり『地獄の衆生を引上げる』といふことと同じことを云つてゐるのである。それがかやうに苛辣に見えるのが、佐賀的な性格なのであつて、それが『一方向きにならねば役に立たぬ』ものとしてゐる湛然の機鋒であり、その一方向きが、強き現實面からの道の方向となつてゐるのだと思はれる。

一方向きと云へば、私は『一向宗』といふことばを連想する。

親鸞は、その一向の方向を、ひたすらに西方淨土に辿つたのである。これは湛然との對蹠的に見える。この教では、超越面と現實面、絶對的世界と相對的世界、即ち、淨土と娑婆とが兩極的に分離せしめられてゐる。そして永遠に相結ばぬ光明と闇黒、絶對に相重なることなき菩提と煩惱とが對立する。しかし、その淨土と穢土とが、その兩極性の極限に於いて緊張關係を生ずる。これが衆生の攝取である。『いかなる行も及び難き身』（歎異鈔）との痛歎がそのま

まに『善人往生す、況や悪人をや』（同書）の歡喜となり、『不斷煩惱得涅槃』（正信偈）の體驗が可能となるのである。

これは、親鸞に於ける獨自の廻向の信仰であつて、平面的な思惟の揣摩をゆるさぬ立體的な生命の事實であるけれども、強いて知的に把握しようとするれば、ここに辨證法の論理がその構造として抽出されるものであらう。だから、それはやはり『色卽是空』の倫理的な表はれであり、こゝに親鸞も佛教の基本的な通念の上に於いて充分に了解することが出来るし、普通、常識的に考へられてゐるやうに、自力とか他力とかいふやうな語で、禪宗と淨土宗とが對立すべきものでもないのである。

けれども、湛然は、むしろ彼岸（淨土）の世界と此岸（現世）とを對立させなかつたばかりでなくその現實面を強く高調したのである。これは又禪宗としては、別に珍らしいことではあるまいけれど、その覺存の把握が、最も鮮明に歴史的・社會的であつたといふ點で、湛然の存在は史的に相當に巨きいものである。

むろん、親鸞も、その時代相をその教の上に見せてゐる。その鎌倉時代は日本民族が始めて味つたほど深刻な流轉の世相であつた。藤原氏の衰微から、平家の華かな勃興とその果敢ない滅亡。更に源氏の擡頭とその没落。それから、北條氏の權勢とその誅滅。それは無常の相を目前の事實として見せられた時代であつた。そこに『救濟』の教義は、その歴史の中から生れたものである。

私は、鍋島の藩祖の祖父清久が、阿彌陀如來の深い信者であつたといふことと、鍋島家の菩提寺高傳寺が禪宗であり、且つ多くの武士が亦禪宗であつたといふことを、注目しよう。

むろん、前述のやうに、眞宗と禪宗とが全く相容れないものではないけれども、その教派的性格に於いて全く對象をなしてゐるのであつて、その兩者が共に成立するところに、あの『矛盾』を又感するのである。

禪宗は、少くとも『天上の希望』に生きるものではない。常に現實に於ける最も深き自覺——『地の意義』を生きようとする。それは一瞬一瞬を充實させることであるが故に、一舉手一

投足も佛道ならざるはない。そこに最も鍛へられたる日常生活の作法となり、威儀となる。道

元はだから『威儀即佛法』として、嚴密なる清規をその生活の上に催けた。

湛然はその教義をうけてゐる限り、その豪宕な風格の一面には、やはり、練られたる細心さを持つてゐたことが、次のやうな語によつても察しられる。

湛然和尚、風鈴を懸け置かれ、

『音を愛するにてはなし。風を知りて火の用心すべき爲なり。大寺を持つ氣遣ひは火の用心ばかりなり』と申し候。

風吹きには、自身夜廻りなされ、一生火鉢の火を消されず、枕元に行燈、附木揃へ置き、

『俄かの時うろたへて、火を早く立つる者なきものなり』と御申し候。(卷二)

さすがに、身邊些事の中にも行届いた工夫を怠らなかつたことが明かであつて、粗放な壯語

にのみ生きたのでは決してなかつたのである。

尙、彼の實踐的な倫理觀が、極めて調和的な妥當性を帯びてゐることも、見逃してなるぬことであらう。忠と孝との實質的な原理を一方にかゝげ勇氣と慈悲との形式的な原理を他方にし、兩者を『肩の割るる程』に背負つてをれといつてゐるのは、誰も賛同し得ることであらう。それは、山本常朝に傳へられてその内容はそのまま、『四誓願』に繼承されたのである。

第三章 「人」としての山本常朝

永祿六年の事である。

後藤貴明と平井經治との二將が、佐賀の西南の杵島郡樺島といふところで、陣を構へたことがあつた。その時後藤の家臣に中野助忠といふ人があつて、その戦で討死を遂げた。

この助忠には式部といふまだ幼ない子供があつた。助忠は門出の折、庭前でまた東西もわからぬその式部を抱いて『成長の後、武道の譽とり給へ。』と云ひきかせたといふ。(卷六)

その式部が生長して、大阪の陣などに出て相當なめざましい働きをしたが、後に山本宗春といふ人の養子になつた。そして山本重澄と改名した。その重澄についてもこんな事が傳へられてある。

山本前神右衛門(重澄)は一門の子供、常歳子にても、耳に口を寄せ、

『大曲者になりて、殿の御用に立ち候へ。』と申し候。

『いまだ聞き分けぬ時より、耳に吹込みたるがよし』と申され候由。(卷六)

その重澄の教育は、これでもわかるであらうが、更にその折に觸れての子供や郎黨などへおぼしめは、『山本前神右衛門、兼々教訓の事』としてまとめられてゐる。(卷十二)

山本前神右衛門兼々教訓の事

一、若き者共、歌草紙、盤上の様なる、氣の抜くる事を仕るべからず。中野一門は櫓の木の柄握つて武邊する役なり。

一、萬能一心

一、内は犬の皮、外は虎の皮。(見得を張り、身だしなみをせよの意)

一、恐惶に筆つひえず、禮に腰折れず。(禮儀を尊重する意)

一、焼鳥にへい緒。(油斷なく氣を付けよの意)

一、走る馬にも鞭。

第三章 「人」としての山本常朝

- 一、面問ひに科なし。(直言に罪科なしの意)
- 一、人は一代名は末代。
- 一、金銀はあるものなり。人は無きものなり。
- 一、虚笑する者は臆病なり、女はへらはるものなり。(へらはるは淫亂の意)
- 一、一町の内にて七度び虚言いふが男なり。
- 一、知つて問ふは禮なり。知らで問ふは法なり。
- 一、一方見れば、八方見る。
- 一、一を知つて萬をさとる。
- 一、志は松の葉に包め。(志は亞少でも眞心こめよの意。)
- 一、頼母しきものは曲者なり。
- 一、袴の下に手を入るべからず、無用心なり。
- 一、人の前にて大口を開け、欠伸すべからず、扇を當つるか、衣紋の下にてすべし。

- 一、笠と甲とは前下りにかぶるべし。
- 一、死病の時、うめき度く思へども、神右衛門といはれたる者が、死際にうめきたるとありては口惜しきとて、終にうめき聲仕らず候。
- 一、中野神右衛門は下人どもへ、おろめけ、虚言いへ、ばくち打て、と申し候由。(おろめくは大聲で呼ばはるの意)

これは、家訓といふほどのものではなく、平素の談話のはしばしを集めたものであらうけれど、一種獨自な風格の人物であつたことが知られる。一方には身嗜のある武士、深慮のある武士、氣概のある武士としての風があると共に、又それに囚はれない野人的なところ、自在人としての態度も見える。さうかと思へば、昔氣質の頑固者といつたやうなおもかげも感じられる。まことに端腕をゆるさぬ大柄の人物である。

更にこんな傳説めいたことも重澄について傳へられてゐる。それは、重澄が三夜つづけて同

第三章 「人」としての山本常朝

じ夢を見た。それは黒髪山権現のお告があつたといふ。——『お前の家は貧しいから錢麴を興へる、登山して受け取るやうに。』

重澄は早速黒髪山（佐賀の西、西松浦郡）に登りはしたけれど、神前に頼づいて申上げたことは次の如くである。

某、家内逼迫仕り候を不憫に思召され、寶を御授け下さるべき由、有難く存じ奉り候。

さり乍ら、錢麴は望み御座なく候。左様に不憫に思召され候はゞ、中野一門子孫繁昌仕り候様に、御守り下さるべく候。右にかへ錢麴は即ち返上仕り候。

その故に、子供残らず御知行を頂いて、お取立てをうけた。併し、次の如く語られてある。

但し、錢麴返上故か、中野一門はどれも貧乏に御座候と笑ひ中され候由。（卷九）

これを読んで思はず微笑しないものはないであらう。同時に御家のために、一門が奉公したといふ純一な、然し素朴な心根には涙を催さしめるものがある。

その重澄の二男として山本常朝は生れた。私共が『葉隠』を読んで感ずるあの痛快な叱責、苛辣な教唆は、常朝の中に父の血がやはり流れてゐるからであらう。

又中野一門の武邊については、多くの話が『葉隠』の中に残されてゐて、その敢爲な直率な氣風が見られる。

けれども、山本常朝の生涯は、時代が元祿前後の泰平な時代でもあるから、必ずしも變化の多い、波瀾の中を生きて來たといふ人ではない。その惻愾な性格と、強い意志とに恵まれ、且つよき師の教化の下に育つた彼としては、實は恵まれた生涯であると云つていゝ。

彼の惻愾であつたことは、その容貌に若い時から表はれてゐたらしく、十三歳で髪を立てたところが、一門の者が兼々『利漣なる面にて候間、頓て仕損じ申すべく候。』とて心配してゐた。それは藩主光茂が利巧者を嫌ふことからである。そこで常朝は鏡をもつていつも自分の顔

を映して表情を直ほし、一年後にはじめて出仕したといふことである。だから、常朝は「風體の修行は不斷鏡を見て直したるがよし。」と語つてゐる。(卷一)

前にも述べたやうに、「殘念記」を書いたり、鏡で表情を直ほしたり、凡て彼の生涯は反省と精進そのものであつたと思はれる。

この天性の内に、中野一門の眞劍で純眞な氣風を遺傳し、更に憧憬の心の旺に起る青年時代には、湛然和尚を松梅の里に訪ねて、その嚴しい提撕を蒙り、更に同じ村に、石田一鼎の簡素極まる庵を訪うて、その峻嚴な陶化を受けた。恐らく湛然も一鼎も、この眞劍な若い求道者を自分の後董とも思つて深い慈悲を以つて育て上げたことであらう。

かくて、鍛へられ、磨かれた常朝は、「奉公」そのものの中に、その生活の全部を捧げつくした。そして藩主光茂の側近者として、その寵を一身に受けたのも偶然ではない。

人は亂世に生きて、その波瀾の中を乗り切つてゆく時に、英雄的な自己満足を味ふのは容易であるかも知れない。けれども、治世にあつて、一箇の平凡な被官としての生活の中から昂揚

し切つた生の意味を味得し、又平坦な日常の勤務の内から、純一無雜な實踐を體驗するといふことは、決して、單なる風雲兒的性格や、唯の律義勤直だけの人柄では出来ることでない。又生得的な意志の強さや、處世的な練達以上のものが、醸成されてゐなければならぬ。そこに常朝のもつ巨きさと深さがあるのである。

しかしかうした生活の中に常朝は大きな悲歎に出逢つた。鍋島光茂が逝去したのである。彼も追腹を切るのは容易であつたらうけれど前にも述べたやうに、全國に先んじて殉死を禁止して遂に、幕府もその示唆から國禁の令を出したといふその光茂の逝去では、常朝としてもその跡を遂ふことは許されない。

そこで、彼はその妻と共に剃髮して名もその時から常朝つねともをそのまま常朝とよともと改め、その後の生涯を亡君の菩提を弔ふべく、黒土原に隠れたのである。

後に隣村の春日村に庵を移したが、そこで享保四年に歿してゐる。六十一歳であつた。

その半生の隠栖生活は、常朝の内部にあるものを渾熟させる力があつたに相違ない。若き日

に受けた兩師の教化、光茂により受けた深い寵愛、被官生活の中から得た多くの経験、見聞、更に經て來た教養。かうしたものが、この閑寂な草庵での滲み入るやうな孤獨の壺の中で、靜かに醗酵したに相違ない。そして醇熟し切つた時のその老酒を汲みに來たのが田代陣基であつたのだ。その時は、常朝がこの黒土原に來て十年後であつた。かくて『葉隱』はその稿が手をつけられたのである。

たしかに、常朝は巨人であつた。

丁度、老樟のやうに蟠居した力と、鬱蒼とした深さとを、彼のことは感じさせるものがある。

彼には相當な教養の力もあつたであらう。その奉公の心掛を覺した『愚見集』を見ても、虚飾のない文の中に一種の適確さをもつた表現をしてある。けれども、石田一鼎ほどの學殖が、漢學などについてあつたとは思はれない。

又、然湛和尚から禪を學んで、その骨髓は體得してゐたであらうことは、直ちに肯けること

であるけれども、禪學としてさほど深いものを持つてゐたといふ事は出來ないであらう。

それでゐて、何か巨きなものを『葉隱』から感受させる。常朝の人物は、決して剛毅とか、誠實とかいふやうな簡單なことばで表現せられるやうなそんな單純なものではなかつたやうに思はれる。もつと複雑な、そしてあの『矛盾』を相當高度的に含んでゐるところの大柄で卓犖たるところがあつたやうに思はれる。私は『葉隱』によつて、そのいろいろな面を揣摩して見たい。

彼は、まづ何よりも類の稀な誠實の人であつたことは明らかである。

七生までも、鍋島侍に生れいで、國を治め申すべき覺悟、膽に染み罷在るまでに候。器量も入らず候。一口に申さば、御家も一人して荷ひ申す志出來申す迄に候。(卷一)

これは、『夜陰の閑談』といふ『葉隱』の中の中樞的な文の一節である。この語の中に感じ

られるものには、單なる道義として忠を説く人の語とは異つたものがある。これは、常朝が二十五歳の時、石田一鼎に逢ひ、語つたことばの中に既に表はれてゐる。

御家などの崩るといふ事は、末代までこれなく候。仔細は、生々世々、御家中に生れ出で御家は我一人して抱き止め申す。(卷二)

それを聞いて一鼎は『大膽なる事を申すと笑ひ申され候』とある。そして、一鼎は卓本和尚に逢つた時、『御家に變りたる者出来申し候。昔恥しからぬ。』と語つて喜んでゐる。

恐らく、その前後の事なのであらう。次のやうなことを常朝は云つてゐる。

若心の時分、一鼎申され候は、

『その方は末頼母しき器量にて候。わが死後に御家を偏へに頼み申し候。大儀乍ら御國を

荷うて上げ候へ。』と涙を出し、申し聞かされ候。

その時不圖胸にこたへ、この一言が荷になり、今に於いて忘れ申さず候。(卷二)

これは何といふ嚴肅な一刻であつたことであつたであらう。それ以後一言を常朝は『負荷して重擔と爲』したのである。常朝の一生を貫くものは此であり、『葉隠』の中の凡ての言動はそこより生れてゐる。

一鼎は臣道の自覺を常朝に與へたのであるが、武士道の氣魄は、湛然和尚より教へられたものによつて、『中野一門』としての血統又父重澄よりの遺傳を磨き上げたものと思はれる。これも亦、『葉隠』の全卷に漲つてゐるものであつて、引例を必要としないのであるけれど、その平素の心構は次の語にもよく表はれてゐる。

武士たる者は、武道を心掛くべきこと珍しからずといへども、皆人油斷と見えたり。

第三章 「人」としての山本常朝

その仔細は『武道の大意は何と御心得候や』と問掛けたる時、言下に答ふる人稀なり。かねがね胸に落着きなき故なり。さては、武道不心掛の事知られたり。油断千萬の事なり。

(卷一)

かく突差の間に問ひかけ、又答へるといふことは、禪門的修業である。それは、常に枕頭に火打の用意を怠らなかつた湛然和尚の鋭い教化があるやうに思はれる。それが更に緊張して、死生の間に處する心構となつてゐる。それは武士道としては究極の修行である。

武士の學ぶ教はおしなべてその極みには死の一つなり。

とは、宮本二天の歌であるが、それは武道に於ける最大の課題である。だから、『信玄家法』にも、――

參禪別に秘訣なし、たゞ生死の切なるを思ふ。

とあるのである。常朝は、それをもつと端的に、もつと明快なことばで表現した。それは、前にもあげた次の語である。

武士道といふは死ぬ事と見付けたり。二つ二つの場にて、早く死ぬ方に片付くばかりなり。別に仔細なし。(卷二)

この壓搾された用語の中に秘むものこそ、常朝の氣魄である。ある時、人がこの歌の意味を尋ねた。

心だに誠の道にかなひなば祈らずとも神や守らむ。

第三章 「人」としての山本常朝

そして『誠の道とは如何様の事にて候や。』と云つた。常朝は『そなたは歌ずきと見えたり、歌にて教へ申すべし。』とて

何事も皆偽りの世の中に死ぬるばかりぞ誠なりける。

そして、『常住、死人になりたるを誠の道にかなひたるとは云ふなり。』(卷十)とも教へてゐる。

『常住死人になる』とは空觀に住することである。空とは自己の否定である。自己が否定される時、純粹實踐がある。本來の生命が現前する。それが常朝の『誠』である。そこに常朝の哲學は片鱗を見せてゐる。

常朝は、湛然の所謂『一方向き』を承けてゐる。彼は自己否定の方向に於いて一方向きであつた。それが彼の氣魄である。たゞ性格的に彼が敢爲であつたといふ事も考へられるけれど、

その血統的な生得的な氣質は、こゝに氣魄といふよりも、機鋒とも云ふべきものに、研ぎ澄されて行つたのである。

死とは、彼にとつて無内容な空無に入ることではないことは、この短い言葉によつても十分に知る事が出来る。それは『空』であるが、空は前にも述べたやうに死生を超えた世界である。それを分裂させる時、『二つ二つの場』が出来る。死生が對立するからである。對立は執着を生ずる。執着は我意の根元であり、我の實體である。その自己を否定してゆくのに常朝は『死ぬる』といふ方向あるのみといふことを知つた。觀念的に死生を超え、自他一如の世界に入るのではなく、行爲的に『死ぬる』といふ方向から、生死を超えて行つた。それが『見付けたり』といふ逞しい悟入である。そこには、最も現實的なあの湛然の教化の影響が鮮かに覗はれる。かく、常朝は激越な調子の人であり、氣魄の盛んな人であつたけれど、他面に於いて内省の人であつたことが又、至る所に表はれてゐる。

若き時分、『残念記』と名付けて、その日／＼の誤を書附けて見たるに、二十三十なき日はなし。果もなく候故止めたり。今にも一日の事を寝てから案じて見れば、云ひそこなひ仕そこなひのなき日はなし。さても成らぬものなり。

利溲まかせにする人は、了簡に及ばざることなり。(卷一)

佛道とは、自分を知る事から始まる。自分の眞の相を見出すことが、自覚である。一鼎も、自分を省みて『心のうちの黒きくろき』とは言語同斷なり』と痛歎してゐるけれども、湛然や一鼎の教をうけた常朝が、この深い反省の人であることは尤もと思はれる。

自分の脚下を眞に照顧する者にとつては、人生には完成とか成就とかいふことはあり得ない。自分は一つの修行に於いて完成したと考へた場合には、その人は既に生命の發展が停止してゐる。増長慢とはその生の固定化に供ふところのものである。

しかし、自己の未完成の自覚は、創造し、發展しつつある生には必然的に供ふ。けれども、

眞の未完成の自覚は、完成の世界から来る光に照されてのみ生するのである。でなければ未完成の意識とはならない。自分の修行が永久に相対的努力であると自識されるのは、絶対の光の下に於いてのみ出来ることである。だから、未完成、未成熟、そして相対であるとの自覚は、その中に瞬間々々に於いて完成、成熟として絶対の世界を含んで居るのである。こゝに未完成のままの完成、相対のままの絶対の境地がある。これが眞の修行の意義でなくてはならぬ。

修行に於いては、これ迄成就といふことはなし。成就と思ふ所、その儘道に背くなり。

一生の間、不足不足と思ひて思ひ死にするところ、後より見て成就の人なり。(卷一)

これで見れば、常朝の反省は、單なる道德の表皮を超えて深く生命の底にまで觸れてゐる。かゝる自省は、更に鋭く反省そのものの中にひそむ我執をさへも見逃さない。

第三章 『人』としての山本常朝

少し眼見え候者は、わが長けを知り、非を知りたりと思ふ故、猶々自慢になるものなり。實にわが長け、わが非を知ること成り難きもの由。海音和尚御話なり。(卷二)

自分の長所が見え、自分の短所が見えと考へるのは、まだ自分の小さな主観への信頼がある。それ自體が一つの驕慢である。わが長所を見る者は、増長慢に走るし、わが短所を見ると、その短所が見えるといふことが一つの『自慢』となる。所謂卑下慢である。眞實に自分の相の見えることは、永久に不可能である。たゞそれは絶對の光に觸れた時、常朝の語を借用すれば『常住、死人』になつた時に感じられる永遠の光のみが照し出すものであらう。

私は、時に怒號のやうな、時に叱責のやうなはげしい調子で武士道を説き、勇氣を談ずる常朝が、この深遠な趣のあることを語るといふことは、こゝにもかの『矛盾』を強く感じないで居られない。

けれども、この反省が生れるといふことはむろん、その師の教にも由り、その人格的感化に

も由るであらう。けれども、一面、彼の生活は、殊に光茂に仕へて、その主の逝去と共に隠棲するまでの生活は相當に多くの世間的な辛苦を味つたことであらう。殿の側近者として位地から見た人生は恐らく塵勞に満ちたものであつたであらう。その事は、この内省の深い常朝をして、細心な處世の心懸とでもいふものを渾熟させることになつた。『葉隠』の中には、全く物わかりのいゝ苦勞人のみの云へるやうな味の深いことばが多いのもその爲めであらう。

時代の風といふものは、かへられぬ事なり。段々と落ちさがり候は、世の末になりたる所なり。一年の内、春計りにても夏ばかりにても同様にはなし。一日も同然なり。されば今の世を百年も以前の良き風になしたくても成らざることなり。されば、その時代時代にてよき様にするが肝要なり。昔風を慕ひ候人に誤あるは此處なり。

又當世風ばかりと存じ候て、昔風を嫌ひ候人は、かへりまちななくなるなりと。(卷二)

□かへりまちなしとは思慮なく、締なきこと。

第三章 『人』としての山本常朝

かやうな時代への順應といふやうな態度は單なる律氣な型の人からは滅多に聞かれない。これだけで見ても、常朝は融通のきく、寛やかな巾を、そのひたむきな奉公の生活の中に持つてゐたことがわかるであらう。

しかし、處世の心得が術になつて、たゞ保身にのみ用ひられる時、それは打算となり功利となる。けれども、人から嫌はれぬやうにし、人との摩擦を出来るだけ少くしてゆかうとする心掛を保つのは、ひたすらに奉公のためと常朝は心得てゐた。だから彼は決して圭角の多い、いづれとげとげしい武士道の殻を鎧つてゐるやうな人ではなかつたらしい。

何様の能事持ちたりとも、人の好かぬ者は役に立たず。

御用に立つこと、奉公することは好にて随分へり下り、朋輩の下に居るを悦ぶ心入れの者は、諸人嫌はぬものなり。(卷一)

人に出會ひ候時は、その人の氣質を早く吞込み、それぞれに應じて會釋あるべき事なり。その内、理堅く強勢の人々は随分折れて取合ひ、角立ちぬ様にして、間に相手になる上手の理を以つて云ひ伏せ、その後は少しも遺恨を残さぬやうにあるべし。これは胸の働き、詞の働きなり。(卷二)

これ等で見ると、常朝の人に對しての態度は、謙遜で、柔和で、そして圓滿であつたことが察しられる。

殊に口を謹しまねばならぬことを特に誡めてゐることの多いのは、言辭が世上の紛糾を起す本となることを、妻々見て來てゐる故であらう。

世上に何かとむつかしき事などこれある時は、皆人浮き立つて、覺えず知らずにその事のみ沙汰することあり。無用の事なり。

第三章 『人』としての山本常朝

わろくすれば口引張り（繞舌）になるか、さたたくても口故に入らざる事に敵を持ち意恨出來るなり。

左様な時は、他出を止め、歌など案じて居たるがよく候由。（卷二）

無意識に、世上のニウスを批判したり、人の月旦を試みたりすることが、災のもとである。世間になにかある場合は、外出しないで、『歌など案じ』てゐた方がいゝといふのである。

『歌を案』するといふのは、常朝の皮肉ではない。實際、彼は和歌の道には相當な嗜みがあったのである。

これは、元祿十三年五月中旬に鍋島光茂が逝去してゐるが、その月の朔日に常朝は『古今傳授』の箱を京都から持ち返つて病床の主を安心させてゐるのを見ても、恐らく光茂も和歌をたしなみ、常朝もそのお相手をつとめたことであらう。『古今傳授』は京都で大納言三條實教から借用したものである。

常朝の歌は、『山本常朝歌集』と稱するものがあるけれども、それに由れば、常朝は單なる武邊でなく、優れた歌人でもあつたことが知られる。

主の光茂が逝去した時の彼の作を見よう。

光茂公かくれたまひしかば、かしらおろし、墨染の衣を着け、ことかはりたる御輿の跡より、なくなく御寺に入り法の御いとなみはてぬれば、文月のはじめつかた、直ちに山に分け入るとて

尋ね入る法の道芝露ちりてころも手すゞし峯の秋風

五月十六日御一回忌

朽ちはてぬころもの袖もうき雲のめぐり來にける五月雨の空

第三章 『人』としての山本常朝

第三章 「人」としての山本常朝

この一首に見られる表現の修練は、決して素人の感動のまゝに歌ひ出たものでなくて、むしろ、その巧緻な技巧が、新古今以後を思はせる程である。かのはげしい氣魄の半面にこの繊細なことばの文を驅使し得る常朝はいよいよ多面的な人柄ではある。その巧緻なおもむきは、次の歌などに最もよく表はれてゐる。

今はたゞ逢ひみむ事もかた糸のよるこそたのめ蔓のかよひぢ

いとど猶色さへ香さへ深み草人のことの葉花をまじへて。(人より牡丹の花を贈られた時の歌の返し)

これ等は、近代人の鑑賞の前には、少し言葉の微妙な操りがすぎる感がするけれども、常朝の作として見る時に、別な關心をおぼへさせる。

更にその辭世の歌には、さすが錐でもみ込むやうな沈潜味が感じられる。

尋ね入る深山のおくの奥よりもしづかなるべき苔の下庵

かうして見ると、常朝は深い風雅の人としての一面を持つてゐるのである。俳句の方も古丸といふ俳名をもつてゐたといふ事である。

ところが、その常朝はこんなことを誠めてゐる。

藝は身を助くるといふは、他方の侍の事なり。

御常家の侍は、藝は身を亡ぼすなり。何にても一藝これある者は藝者なり、侍にあらず。

何某は侍なりといはるるやうに心掛くべき事なり。

少しにても藝能あるは侍の害になると得心したる時、諸藝共に用に立つなり。このあたり心得べき事なり。(卷一)

凡ての藝の價値は、『身を亡ぼす』ものとして否定されてゐる。その否定に於いて、その價値は肯定される。『害あり』と自覺される時それは『用に立つ』ものとして取り上げられるのである。これは一つの否定の論理である。辨證法的思惟である。この思惟はもとより論理的に把握されないで、『御當家の侍』としての行動の中に於いてのみ成立するのである。

私はたゞこれだけの中に、『葉隠』の全體を貫く思惟の形式——行動の論理を見る氣がする。それは『葉隠』の全構造を了解する鍵でもあると思ふ。

否定を更に否定することに由つて、歸つて來る肯定の世界、それが一鼎・湛然から常朝を貫いてゐるところの根本的な哲學なのである。

なほ、書き加へて置かねばならぬ人がある。それは田代陣基である。彼こそ『葉隠』の著者である。

もし、陣基がゐなかつたら、あれほどに山本常朝の胸中で醇熟してゐた思想も、世に傳はることなく、常朝の形骸と共に永遠に土に歸してしまつたかも知れない。

しかし、眞實なものは何處に置かれても、必ずその光を見失はれることはない。眞理は常に世を照らすために人の生に表はれるのであつて、いかなる隠者の胸に萌さうとも埋もれはしない。埋もれるものは眞理ではないとも云へるであらう。それは合理的には何等根據のないことかも知れないが、さう考へることが、私には人生への信頼ともなり、讚歎ともなる。これは偶然論・機械論的な考方に馴らされてゐる現代人には、素直には受け入れられないかも知れない。然し、清高の哲人スピノザの『エチカ』が眼鏡の玉磨の職人の家の反故とならなかつたやうに、『徒然草』が吉田山の庵で山嵐に吹き散らされなかつたやうに、常朝の胸に醸し出されたものも、それを汲む人を得たのである。かやうに私は眞理は常に表はれるものであり、表はれぬものは眞理でないといふ事を信ずる。それは私が生きてゆく上の一つの基本^{ボスチユラート}要求だ。

陣基には、傳記として目立つものは何ものもない。

鍋島綱茂、宗茂の二代に祐筆役などをつとめてゐたが、三十二歳の時、山本常朝の人となりを慕つて、黒土原の草庵にはじめて訪ねたのであつた。寶永七年の春である。この突然の訪問

者は、恐らく孤獨な世捨人を深く喜ばせたに相違ない。

浮世から何里あらうか山櫻 古 丸

これが常朝の陣基へ見せた述懐であつた。それに對しての返しが次の句である。

白雲やたゞ今花に尋ね合ひ 期 醉

『詩』の世界は、未見の人をも無條件に結ぶ融々たる領域である。こゝに新しい師弟は、恐らく『道』の上の交渉以上に、より暖かな縁を感じ合つたことであらう。

この初會以後、度々その草庵を訪ねてその教をうけてゐるけれども、後にはその近くの地に自分も庵を結んで、常朝の下へ通つた。そして、その教へられたことを忠實に筆録し、それを

編んだのが『葉隠』であつた。尤も常朝の語より他に見聞したことも多く交つてはゐるけれども、それも常朝に傾倒した陣基の中に融化して書かれたものであるから、これを一貫するものは、常朝の生命そのものである。

そして、この書が編まれて完成するまでに前後七ケ年かゝつてゐる。

後陣基は召出されて再び仕官してゐるが、七十一歳で他界した。それは常朝から二十九年おかれてゐる。

私共は陣基については、その實行等について多くを知る由もない。たゞそれだけの平坦な一生であつたと思はれる。けれども、七箇年もかゝつてこの『隨聞記』ともいふべきものを仕上げたといふ事だけで、その人柄は知ることが出来る。

しかも、この書は讀んで見ても、どこにも陣基自身が顔を出してゐない。唯教へられたままを、そのままに書いてゐるだけで、幾分文章にする上には、文章としてのたしなみを忘れては居ないけれど、方言とか口語とかを存し乍ら、それによつて飽くまで師の語氣を傳へようとし

てゐる點など、全く師への隨順の姿がある。

全く自分を出さないで、七年もかゝつて師の語を傳へるといふやうな努力は、これは世の懶
 濇者や、すぐに自説を建てようとするやうな自意識の強い人には出來さうもないことである。
 こゝに『葉隠』のある一面を強く表はしてゐるとも云へるであらうし、『一世帯持たうと構へ
 てはならぬ』と誡めた師常朝にそのまゝ聽從したものと見られよう。この謙虚さが、そのま
 ゝに『葉隠』の深き地盤をなしてゐるのである。そして常朝は『實』の面に立ち、筆をもつた
 陣基は『虚』の面にゐる。これがやはり『葉隠』の持つ一つの大いなる見えざる力なのである。

湛然も、一鼎もその個性の實に鮮かな人である。常朝はいふ迄もない。それ等と併んで『四
 哲』と云はれるには、陣基はやゝその存在が小さく考へられるやうな氣が最初はしたものであ
 る。けれど、よく考へて見れば、平凡な藩の一吏として一生を比較的老齡で終つた陣基、そし
 てその『葉隠』の中には自己の片鱗さへ残さうとしてゐない陣基、その態度の中にある大きさ
 が底知れず横はつてゐるやうに思ふ。そして、『葉隠』については、やはり四哲として、他の

三者に肩を並べて決して小さな存在でないと思はれる。

その表現は、前にも述べたやうに、文藝作品として取扱つてもいゝやうなものである。郷土
 的な匂ひの豊かな、又情味の溢れるやうな、時に豪宕な風格の漲るやうないろいろな師のこと
 ばをそのままに傳へて、然も巧みさをもつて味深かく、親しみゆたかに讀ませてくれ
 るのは、やはり、陣基のもつ教養が、飽くことなき敬虔なる求道の念によつて純化されてゐる
 が故であらう。

田代陣基は、まことに、私にとつてはなつかしい人である。他の三人の偉きな、強い性格は
 やゝ傍へより難い感を起させないでもないが、一番その傳記の醜ろな、又何等の奇もない陣基
 がその大きさのまゝに私には何か親しめる氣がするのである。

第四章 「國學」とその思惟

第四章 『國學』とその思惟

御家來としては、國學心懸くべき事なり。今時、國學目落しに相成り候。

大意は、御家の根元を落着け、御先祖様の御苦勞、御慈を以つて、御長久の事を基づけ申すために候。……(中略)……

今時の衆、斯様な義は唱へ失ひ、他處の佛を尊び候事、我等は一圖落着き申さず候。

釋迦も孔子も楠木も信玄も、終に龍造寺・鍋島に被官懸けられ候儀これなく候へば、當家の家風に叶ひ中さざる事に候。……(中略)……

御被官ならば、他處の學問無用に候。餘の道も慰みに承るべき事に候。よくよく了簡仕り候へば、國學にて不足の事、一事もこれなく候。

これは、『葉隠』の中の『夜陰の閑談』といふかなり長い冒頭の一章のうちの一節である。

この中には、さまざまな課題が含まれてゐることが感じられるが、先づその『國學』といふこ

とが特殊な意味をもつて用ひられてゐるやうに見える。

國學と云つても、契沖や春滿から眞淵・宣長そして篤胤へと流れてゐる一派の文献學とは、文意の上から見て別な意味のものであることが推量せられる。恐らくこの語は前から一定の用語として存したのでなく、漫然と佐賀藩に關する學問といふ程の意味に用ひられてゐたのであらう。つまり、佐賀藩の家系・歴史・家風・傳習・律令といふやうなものを統べてかく稱してゐたものであらう。

けれども、常朝は、その國學に一つの核を與へたやうに見える。そして、單なる智識の群でなくて、一つの確實な方向をその中に示してゐると思はれるのである。そしてそれはある意味で『學』の名に値するものとしてゐるのである。

むろん、その『學』の意味は Science とか、Missenschaft とかの譯語としての學ではない。それ等は、論理的に統一せられたる智識を意味する。そして、合理性、客觀性、普遍性、妥當性といふことが、その學の根本的な性格として立てられる。

第四章 『國學』とその思惟

しかし、常朝の『國學』についての説明を見ると、それ等の性格は悉く否定せられ、拒絶されてゐる。これでも『學』の名に値するであらうが、たゞ漫然たる學問といふ程度として許す程度のものであらうか。それとも常識的な思ひ付きの用語として見過して、その精神を汲めばいゝといつたやうなものであらうか。

ところが私には、このまゝで『學』の名に値すると思へるのである。決して漫然たる智識の一群でもなく、常識的な思ひ付きでもなくして、それは儼乎として一個の學たるに値すると思ふのである。そればかりでなく、一つの新しい『學』の方向といふものが、こゝには強く暗示されてゐるとさへ思ふのである。

もとより、^{サイエンス}科學といふものに關する私共の先入見に當惑するやうな學ではないかも知れないけれども、それ等に對して別な領野をもつた學——科學といつてもいゝ——それが、この常朝の國學の中に先驅として存在してゐると思ふ。そして、かゝる意味での學が、正しく理解され、又知識の各方面に於いて再建されなければならないと思ふのである。

それならば、學とは何であらうか。それはいかやうにも定義を下すことが出来るであらうけれど、それが何かの意味で『眞理』を把握する認識的努力及びその結果であるといふことは、自明なことであらう。だからこれは學の定義ではないかも知れないが、とにかく、眞實のもの自分の全生命を託するに足るもの、自分の心魂に究極的な満足を與へるもの、それが眞理として感じられるものであつて、學はそれを追求するものであることは事實であらう。

けれども、これは學のみではない。道德も藝術もそして宗教もその『眞理』を求めてゐるといふ事が出来る。けれども、それは如何なる文化の領域に屬するものであらうとも、その知性的な面が『學』の成立つ場であることは動かない。

だから、『學』とは知の方向より眞理を把握することだといふ事が云へるであらう。だから考へること、思惟することが、學になくしてはならぬ。たゞの體驗とか行ぎやうとか云はれるものだけでは、學にはならぬ。それは道德とか、藝術とか宗教とかの世界である。けれども、これ等の文化も實は各々の中に知性の面をもち、思惟の作用を胎してゐるのであるから、學の輪廓は、

數學とか自然科学とかに限られないで、精神科學とか、文化科學とか稱せられるものが分野として成立するのである。

しかし、『國學』なるものが、學としての領野をもつてゐるとすれば、一體、何れの科學に屬するものであらうか。常識的に見てそれが、數學や自然科学の側のものでなくて文化科學乃至精神科學的な性格をもつてゐると見られるかも知れないが、私はさうは思はない。

『葉隠』全體が、歴史的なものを資料として主として道徳的な世界が説かれてゐるのであるから、それが文化科學、精神科學の方に屬せしめる方が妥當に見えるかも知れない。

しかし、かゝる見方がやはり、『國學』的ならぬ學の範疇に於いて、既成的な科學の通念によつての考方なのである。

西洋哲學の認識論に於いて、學を分類して純粹科學としての數學と他方實質科學としての自然科学と文化科學乃至精神科學としたことは、たしかに周到なものであつて、それは飽くまで私共の學問をある角度から整理する場合に大きな形式を與へてくれたものである。

けれど、今國學を問題とする場合に於いては、全然その分類原理の成立するやうな領域とは別なものに立つのである。それならば、それは哲學に屬するか、それについては、私は否とも諾とも答へ得ない。哲學であるかも知れない。けれども、西洋的な意味に於ける學としての哲學ではない。

それならば、如何なる意味に於いて『國學』は學であり得るか。——それに答へる前に私共の既成概念としての學、現代人の通念として學についてその根據を見なければならぬ。

今迄の學の一般概念は、眞理を客觀性として把握しようとするものである。それは普遍安當性といふことを目指してゐる。換言すれば、如何なる時間に於いても、如何なる空間に於いても何時の歴史にも、何處の民族にも通用する合理性の存在といふ事を前程としてゐる。更に約言すれば、『眞理一般』なるものの把握が可能であるとの前程に立つてゐるのである。

私は、この前程が直ちに誤りであるとは云へない。しかし、その前提を立てさせるところのものが、一つの歴史的制約の下にあるのだといふ事を見逃してはならない。その歴史的制約の

下に於いて、西洋の學はその一般性・客觀性・合理性といふことを前景に出さねばならなかつたのである。その歴史的制約とは何であるか。

それは、一つはキリスト教的世界觀と、他は地理的環境とである。

キリスト教的世界觀とは、萬物は神の被造物であるといふことから出發する。この素朴な創造觀は、哲學的に修正せられても、根本に被造物としての絶對的な平等性を人格に認める。萬人は悉く人間の神性であるところの理性を有し、その理性の故に人格は絶對的に尊嚴なものであり、且つ平等である。これはカントの倫理說に至つてその高度な表現を見せてゐる。その論理の精緻さ、思索の嚴肅さは萬人を敬服させるに足りるものであるが、それが所謂、人格の自由を認め、個人生命を無制限的に價値の根源と見るに至る基をなしてゐる。

他方、地理的關係とは、國境の接近は、妻々、相争ふことによつて、國家そのものが消長したり、興亡したりした。それが、歐洲民族をして、國家意識の脆弱性を齎してゐる。つまり、國家が倫理の窮極の據り處でなく、生活の安全のための一手段となつてしまつてゐるのであ

る。むろん、彼等にも愛國心はあり、民族愛の念は旺なものがある。それは、人類の共通な本能的なものであるけれども、國家が絶對に生命を託するに足る、換言すれば信順し歸依するだけの確かさと深さを持たないのである。

だから、彼等の求める『眞理』は、當に内に自己の理性の中に求められなければならない。理性に求めることは、神に求めることである。何となれば、理性は神性として見られてゐるからである。そして神に求めることは、超國家的な、超民族的な普遍なる眞理を求めることである。

かくて、西洋の學は、國家や民族の色彩を拒否し、時代や歴史の制約を排斥して、ひたすらに、無色透明な客觀性と合理性とを追求するのである。

私はそれが正しいか否かを批判するのをやめよう。西洋人が紅毛碧眼であることが彼等の宿命であつて、それが善でも悪でも正でも邪でもないやうに、西洋思想がかゝる思惟の方法をもつてゐるといふ事は、彼等の宿命なのである。

けれども、それが透明な普遍性であると思つてゐることが、實は一つの歴史的な制約であることを注意しなければならない。眞理を把握する方法に於いて、その普遍妥當性なるものを追求するといふ事は、西洋人にとつては自明なことと考へられるかも知れない。これは長く西洋思想の羽翼の下に置かれた現代の日本人の常識も同じことを考へてゐるのであるが、併し、その考へそのものは、決して無色ではなくて、一つの色彩なのである。即ち、西洋の民族の持つところの歴史的な特殊性に他ならないのである。

この事は何を意味するであらうか。それは人間は常に歴史的制約の下にあるものだといふことである。具體的に云へば、私共の見方、考へ方、感じ方、行動のし方といふものは、凡て、私共の民族により、郷土により、時代により制約されてゐるといふことである。

前に湛然について考へた時、最も究極的なものが最も現實的なものであることを見た。そしてその現實的であるといふことは、その構造と動向とに於いて常に歴史的であり社會的であることを湛然が適確に自覺してゐることを見た筈である。

これは、眞理が相對的であつて、常にかゝる歴史的な條件によつて束縛され、制限を受けてゐることに考へられるかも知れない。しかし、歴史的に制約されてゐるといふ事を束縛され制限されてゐるといふことは全く相違する。それは具體的な性格を持つといふことに他ならぬ。

假りに、こゝに歴史を超えたところの國際的な普遍的な、永遠的道德性といふやうなものが固定的に存在したとする。しかし、それは如何にして見出すことが出来るであらうか。私は理念として『天道』とか『天地自然の道』とか、普遍妥當な理性の法則とかいふやうなものの存在を豫想することは出来る。けれども、今こゝに現に生きてゐる自分の行動に於いて、それを如何にして體現し得るであらうか。たゞ私共は、私の屬してゐる家庭、職場、郷土國家等に即して、即ちその位地に於いて、行ずる他には何事も出来ない。

『花一般』といふやうな理念は存在する。しかし私共は花と云へば、櫻か、菊か、薔薇か、各々の具體的な特殊な花を見る他には、その『花一般』といふものを見る由もない。それと同

じやうに、眞理といふものも、眞理自體の理念としてその存在を豫想することは出来るけれども、それは人間の知性を超えたことであつて、私共はたゞ現實そのものに沈潜することに由つて、その構速と動向とに即應して行動し、思惟するほかないのである。天道とか普遍的眞理とかは、その具體的現實そのものに即してある。即ち、現實が本質を制約してゐるのである。

だから、『學』の構速も、その位地に即したものでなくてはならない。學が眞に眞實に學であつて、架空的なものでない限りは、その歴史的・社會的な位置に於けるものであつて、具體的性格を持たざるを得ないのである。カントの哲學の論理的な整美性、ヘーゲルの綜合的な統一性といふものは、やはりドイツ民族のもつてゐる特殊な氣質の表現であり、フュームのねばり強い懷疑も、ミルの功利的な幸福の倫理も、實はアングロサクソン民族のもつ經驗的な性格の表現に他ならない。その思惟が巨きければ巨きいだけ、その特殊なものを強く背負つてゐるのである。これは人間の思惟のもつ運命であつて、無色透明な普遍などを求めてゐるのは、中等學校の數學や理科の教科書の中にのみ存するものである。

かやうな學への反省は、西洋に於いては起りやうがない。何となれば、西洋歴史をもつて世界史と自負してゐる歐洲民族が、その自負から解放せられるには、『東方からの光』はまださほど鮮かでないからである。

しかし、かゝる蒼白な普遍の中に具體の生々した自覺が萌さなければならぬ。『八紘一字』といふことも、かゝる意味で實踐されるものでなくてはならない。

その點から見て、湛然の哲學は實に鮮活なものを持つてゐた。觀念的に眞如を把握することを湛然は強く排撃してゐる。それは『隱居閑居の慰み』にするがいと云つてゐる。それは若き者を『すくたれ者』にしてしまふからである。眞如の體驗が常に現實の上にあることを忘れて、抽象的に普遍的に佛道を見ようとする事は、人から、實踐性を萎縮させ、現實から逃避させる結果となることを知つてゐたからである。

一方に於いて、觀念的な佛を拜み、他方では現實の『殿様』に仕へて武士の道をはげむといふことは、湛然にとつては『物が二つになる』ことゝして、その二元化は厭はしきものであつ

た。だから『一方向きにてなければ役に立たぬものなり。』として、現實への沈潜、具體への専心を教へたものであることは、既でに見て來たことである。(卷六)そして、常朝の『國學』が又、この湛然の態度をそのままに承けるものであることは、直ちにわかることである。

常朝は、學問に於ける具體からの浮動性を拒否してゐる。即ち『他處の學問は無用』であつて、『餘の道も慰みに承る』までであると云つてゐる。そして『國學にて不足のこと一つもこれなく』と云つてゐる。

これは、あまりに排他的であり、更に封建的であると見えるかも知れない。けれども、學は稀薄な普遍を捉へることではなくてそれは飽くまで具體に即すべきものであつた。だから、鍋島藩の侍としての位地に於いて、學問をする限りは、凡てはその鍋島侍としての位地に於いて凡ての智識、凡ての行動が具體化されてある筈である。だから、一切が『國學』とならねばならないのである。儒學があり、佛道があり、兵學があり、武術があり、その他いろいろな侍として學ぶべきものはあらうけれど、それ等は皆、『國學』として在る時に、生ける學である。だから

ら、釋迦・孔子の教へも、楠木・信玄の兵法も、國學の内容たらざる限り、『他處の學問』であつて『慰みに承』ればよいものでしかないのである。

その『國學』のもつ根本的な志向は『御家の根本を落着け』ること以外にはない。それに役立つものが『國學』なのであり、それより他の方向をもつものは、抽象的な浮動したものでしかない。

地獄にも落ちよ、神罰にもあたれ、彼方は主人に志立つる外はいらぬ事なり。

悪くすれば、神道の、佛道のと云ひ、結構な打上つた道理に轉ぜらるるものなり。佛神も

これをわるしとは、思召さるまじきなりと。(卷二)

實に率直で、鮮明な自覺ではある。神道とか佛道とか云つても、それは抽象的普遍の理である限りそれを學ぶことは『悪くすれば』無力で稀薄な、然も驕慢な道理に墮してしまふのであ

る。これでは、『一圓落着か』ないのである。

『主人に志を立つる』といふ與へられたる現實に生き切ることが、それが普遍を生きることである。だから、『佛神もわるしとは思召さるまじき』事なのである。

けれども、これは決して偏狭な獨斷的な見方ではない。實は眞に個別的であることは、最も普遍であり得るのであつて、國學といふ角度から見られて、その視角に沿うて定位せられたものは、凡てが決して『他處の學問』ではないのであつて、事實に於いて、『葉隱』は多くの故人や、他國の人の言葉が、武士の心得として引倒されてゐるのである。釋迦も孔子も、正成も信玄も、その意味で皆この書の中に生きてゐるのである。それが又、釋迦その他の聖賢の教そのものが、生きてゆく、唯一の形態である。具體的現實に於いて在る他に、教そのもの、眞理そのものの在り方といふものはないからである。

今日、佐賀の人であつて、『葉隱』があまりに一藩の事に局限されて述べられて居るために、それが國家的でないといふことを心私かにさみしがつて居る人がないではない。

しかし、これは常朝がその事を忘れてゐたのでないことは、次の語でもわかることである。

禁裡御崇敵の御心入れの事。(卷五)

この語は簡單で、その具體的内容はわからないけれども、鍋島藩に於いて、この事が忽諸にされてゐたのではない。むしろ明治維新の際に、尊王論の一先驅たり得てゐることを見ても明らかであるが、しかし、『葉隱』が、水戸學のやうに正面から、國體の事が書いてないからとて、この書の日本精神史の上の價值が毫も小さくはならない。

『葉隱』の價值は、いろいろの方面から見られようけれども、その思想史的、乃至哲學史的價值を求めらば、その思惟の方法にある。

『葉隱』は、歴史的時代と地理的位置とのために、又その説かれる動機からして、藩のことに局限されてゐるけれども、その思惟の方法は一つの劃期的な學問的自覺の下に成立した書で

ある。その『國學』なるものは、最も徹底した一つの學問的方法であつて、その具體化の契機となつてゐるものが、鍋島藩といふ歴史的現實なのである。けれども、その契機がもし、今日の場合、今日の視野に於いて日本に求められたならば、そのまゝ、『日本學』となり得るのである。

今日、日本についての學は多く起つてゐる、倫理學、教育學、宗教學、政治學、そして哲學と多くの學が、日本の各方面の文化現象を對象として研究してゐる。しかし、對象がいかに日本のものであつても、その思惟の方法は、西洋的である場合は相當に多い。然もそれは多く自覺されてゐない。

けれども、その思惟の方法そのものが日本的であるといふことを、學として成立させるためには、日本の思想界は陣痛の中にあるといつていゝ。それは成立してゐるものはあつても、あまりに普遍を抽象的に把握する西洋的學問の方法に深く馴致されてゐる日本の思想界が、これを了解するのは、相當に日子を要するのではあるまいか。

その點で、『國學』の思惟の方法は、全く新しき日本學の先蹤をなすものである。そして『葉隠』の位置は實に大きな意義をもつてゐると云はねばならない。

日本學は、決して偏狹な日本的な原理を立てて、それから他を獨斷的に批判してかゝるといふやうなものではない。又外國文化を拒否することをするものでない。いかなるものも、それを日本的契機に於いて把握することである。いかなる國の、如何なる文化も、日本といふ『場』に定位せられ、配^{イフスベキ}景を與へられることである。

そして、その軸には『皇運扶翼』が存在するのである。それは『葉隠』の國學が『御家の根本を落着ける』ことを核としてゐると同じことである。

第五章 『四誓願』とその體驗

石田一鼎の『要鑑抄』に、次の如き一節がある。

熟々我が身の程を按ずるに、なまじひに奉公すれども身の常介あてがひを知らず、身の爲を思ふに似たれども、却つて禍となるを知らず。

一日の自由を好みて長き苦を設け、差當りたる死を恐れて萬代の名を汚す。

加之、念々の思惟、日々の所作、恰も狐の化けたるが如く、又狂人に異ならず。

かゝる身心を以つて知行切米を拜領す。これ盜人に非ずや。此の身心を改めずんば、争か
でか主君の恩を報ぜんや。今日より志を勵して信心を致し、三寶神祇の加護を蒙り、忠孝
の學を勤むべし。即ち守佛・氏神に向つて誓願を起す。願に曰く、

- 一、武士道に於いて未練を取るべからず。
- 一、先祖の名宗を斷絶すべからず。
- 一、畢竟主君の御用に立つべし。

前にも見たやうに、一鼎は極めて深い内省の人であつた。極度な淡素と忍苦との中にその身
を持しつゝ、修行すればするだけ、内部に湧く我執、煩惱の醜汚さを見逃さぬ人であつた。そ
して深い『大懺悔』に生きたのであつた。それは彼の誠實の純粹さ、その求道の謙虚さを示す
もので、稀に見る修道の人であることが知られる。

こゝに引用した語を見ても、やはりそれがよく表はれてゐる。

けれども、自分の非力、染汚の姿に絶望したところから、神佛に『誓願』を起してゐる。そ
して、武士道・孝・忠の三つを實する力を與へられるやうに、氏神、守佛の加護を請うてゐる
のである。

この意味での『誓願』は常識的にはよく了解せられる。世間には神佛を拜むのに、この態度
でする人が多い。功利的に病氣の平癒とか、立身出世とか、厄拂ひとかでお願をするといふ拜
み方が、一般の人々の信心である。一鼎の場合は、かゝる個人的な利益を求めらるものでないや

うに見えるけれど、やはり道徳的な意味に於ける『利益』を求めてゐるのである。道徳的に自分の本性に絶望した結果、神佛の力によつて、自分の懈怠から救はれようとするのである。こゝに一鼎は深き自省によつて既でに自己否定の方向に徹してゆき乍ら、その肯定的方向に於いて遂に再び常識の世界に歸つて來てゐる。

これは、その内省に於いて實に深いものであつたにも拘らず、その内省を與へて呉れるものに目を開かなかつた。自らの『黒さ』を知らしめて呉れる光のあることに心を向けなかつた。こゝに神佛を、對象的に前面に置いて、それに祈願をし加持を求めるといふ結果になつてしまつた。こゝに究極的に見て残されたる『我意』がある。我意をあれほど強く拒否した一鼎が最後の『我意』を捨て得なかつた。

山本常朝は、その『誓願』に於いて一步を進めて行つたやうに見える。

常朝は、一鼎の誓願を承けてはゐる。けれどもその上に、湛然の影響を蒙つた。それは誓願の上に一つの條項が加へられてゐることもその一つであらう。

一、武士道に於いておくれ取り申すまじき事。

一、主君の御用に立つべき事。

一、親に孝行仕るべき事。

一、大慈悲を起し人の爲になるべき事。

これは、武士道・忠・孝の上に慈悲を加へてゐるのであるが、これは、湛然が武士道に於ける勇氣と共に慈悲を重んずべき事を『平生の示し』の中に懇々と常朝に教へてゐるのに由るものであらう。

けれども、湛然の影響はもつと深く、誓願の態度の上に表はれてゐることを見逃してはならぬ。

湛然の佛道は、空觀に於ける『空』の觀念化を厭うた。そして極力現實面に徹することに由つて、絶對的なものを體驗することを求めた。こゝに常朝は必然的に『殿様』に仕へるといふ

ことを具體化の契機とした。それが學問の態度として『國學』となることも前に考へて來たことであつた。

しかし、『殿様』に對してかく絶對的な隨順がなされるには、そこにその殿様の『恩』といふことが自覺せられなければならぬ。それは、一鼎に於いても『狂人に異ならず』『盗人』の如き身を以つてしては、『争いざでか主君の恩を報ぜんや』と歎いてゐるのを見ても明かである。けれども、常朝にあつては、もつと緊迫した『恩』の意識となつてゐる。

奉公人の打留め、しまりは、浪人・切腹この二ヶ條に極まりたり。

其の身一代恙なく勤めたりとも、子孫の代に、何れのがれざると覺悟すべし。其の謂れは主人の御恩は日に増し重り、報じ奉ることは不足なれば、何としても荷負ひ切らず、御罰を蒙るより他なし。此の儀を得心して、よくよく當介を思ふべきことなり。(愚見集)

これによつて見ると、常朝にとつては、一切の行爲は、恩に報ずることではなくてはならず、報恩の不足が惡なのである。ところが、いかに勤めて見ても、その報恩行は及ばぬ、何となれば『御恩は日に増し重』つてゆくばかりであるから、どうしても、それに報ずることは不足を來すのであつて『何としても荷負ひ切』れないのである。だから、いつまでも家臣としては『善』は不可能である。だから『奉公人の打留め、しまり』は、浪人か切腹のほかないのである。

この常朝の態度は、私に親鸞の次のことばを連想させる。

たとへ法然上人にすかされまゐらせて、念佛して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候。

その故は、自餘の行をはげみて、佛になるべかりける身が、念佛をまうして地獄におちて候はばこそ、すかされたてまつりてといふ後悔も候はめ、いづれの行も及びがたき身なれ

ば、地獄は一定すみかぞかし。(歎異鈔、第二條)

彌陀の慈光に照し出された自身を顧る時、親鸞は『必墮地獄』の凡夫としての自分を見た。畢竟、『何れの行も及び難き身』なのである。

常朝も、君恩の深さの前には『御罰を蒙るよりほかなき』自分を見たのであつた。

一鼎の自覺は、自分の反省が先行してゐる。抽象的な普遍的な道德律から、自己を律してこゝに自分の力の限界を見出したのであるけれど、常朝に於いては、具體的に主君の恩の前に、自力による報恩の不可能を知らしめられ、御罰を蒙るほかなき自分に醒めたのである。

永遠に眞實なり得ざる自覺を、『機の深信』と云ひ、いかなる悪人も救はずんば止まぬ絶対の親心を『法の深信』と名付ける。これは善導の體驗に表はれた宗教意識の兩側面であつて、淨土宗はこの機法の一體の信仰に立つのである。即ち自己の絶対否定が、絶対肯定に轉ずるところに『救濟』があるのである。換言すると否定と肯定との止揚が、眞實の信の趣である。か

ゝる自己への絶対否定、即ち絶対の絶望を何かの形で供はぬものは、眞の宗教ではない。懺悔なき宗教は、必ず打算的な個人的幸福を目的とする咒術マジック以上のものではない。

しかし、その懺悔——機の深信が先行する時には、宗教は律法化される。即ち抽象的な戒律によつて自己を律してゐるのであつて、それが信仰の方向は、絶対者を對象化して、それに祈念、祈願するといふ形とならざるを得ない。そしてその功德や加護によつて戒律を守つてゆかうとするのである。一鼎の道はそれを出なかつた事を既でに見たのであるが、宗教は、そこから自力化され、常識化される。

しかし、親鸞は、機の深信でなく、法の深信を前景に出した。彌陀の慈悲に目覺めるといふことが、心理的な順序である。その無量の慈光に照される時、『如何なる行も及びがたき』ところの、罪惡深重、煩惱具足の私であることを知らしめられる。白日の光に照されなければ、自己内省の螢火では、眞に自分の『黒さ』がわかる筈はない。

だから、『誓願』は、その『いかなる行も及びがたき身』から出た行では意味をなさない。

彌陀の慈光は、一切の衆生を攝取せずんば止まじとする彌陀自身の『誓願』そのものである。それが、いはゆる『本願』である。その本願が衆生の内心に徹し透る時、それがはじめて懺悔となり、回心となり、歸依となるのである。だから、念佛は、親鸞教徒にとつては、願望を含まない。祈願は小我的な打算として、相対的なはからひとして拒否される。そして、ひたすらなる『歸依』であると共に『御恩報謝』となるのである。

常朝が『いかなる奉公も及びがたき』身を自覺したのは、忠節といふ抽象的な戒律によつて自分を律したのでなくて、深く主君の御恩に醒めたからである。いかに勤めて見たところで、浪人が切腹にしか値しないと反省は、君恩の深きが故である。それに報い得ざるやうなものは、かゝる罰に値する。それが、悪の根拠である。けれども、常朝は一鼎の如く神佛の加護を求めなかつた。そして親鸞が一向専念に佛名を唱したやうに、『殿様』の名を唱へよと教へた湛然の教を身に沁めたのであつた。それを湛然は『佛名・眞言にも劣らざるなり』としてゐるのである。

かくて、そこから、無私むしの奉公ほうこうが生れて出る。これは、自身の意識としては、自分のつとめとして感じられるであらうが、それは鍋島藩の風が常朝を動かしてゐるのであり、『恩』として、彼を内より生かしてゐる力である。

奉公人は、忠孝を盡すためばかりに生れ出でたるといふ事を、眞實に知るべし。忠孝と云へば、二つの様なれども、主に忠節を盡すが則ち親に孝行なり。然れば忠一つに極りたり。……(中略)……

奉公とは、公に奉ると書きたり。則ち今身命を殿様に奉りて見よ。早、私と云ふものは一物もなくなるなり。

身命主君のものなれば、主君を心王と崇め奉りて、御下知をうけて萬事をなせ。十二時中行住坐臥・飲茶談笑・舉手動足・忠節ならずといふ事なし。(愚見集・奉公根本・忠孝)

これは『葉隠』の中の語ではないけれども、よく常朝の覺悟を表はしてゐる。孝も忠に歸一するのであるが、日常一切の行動の全部が忠に歸投しなければならぬ。これは自らの全生活が君恩の中に於いて營まれてゐるとの自覺から來るのである。

しかるに、現實の自分は、その君恩に報ひ得ぬ自分である。この自省は、こゝに四誓願を起さしめられたのである。『誓願』とは、主義とか、綱領とか、宣言とかいふものは異ふ。それ等は皆、遠心的な自我の肯定の上にある。個人的生命の建設の要求に他ならない。

皆人、物を深く案ずれば、遠き事も案じ出だすやうに思へども、私を根にして案じ廻らし皆邪智の働きて悪事となる事のみなり。愚人の習ひ、私なくなる事成り難し。さり乍ら、事に臨んで先づ其事を差置き、胸に四誓願を推立て、私を除きて工夫を致さば、大はづれあるべからず。(卷一)

これで見ても明かであるやうに、それは自分の主張や立場ではない。そこには『私』のなくなる事の難事であることの反省に立ち、凡てを四誓願から判断しようとする。

四誓願は彼が案じ出したものではない。恐らく常朝の心理としては、師一鼎の三誓願に隨順し、更に同じく師の湛然の教に聽從して、かつ佛教の『四弘誓願』からも暗示されて建てられたものであつて、自分が新しきものを作り出すといふ意識はなかつたであらう。且つ、それは凡てが鍋島藩の根本精神であり家風であり、生命であると信じてゐたものであらう。

だから、四誓願は、一つの自分の立場への執着を含むものではなくて、むしろその立場の否定である。かゝる『私』のなくなる方向に於いて、生命の究極の願望、最後のな本音ほんねが叫ばれる。それが『誓願』といふ語で表現されてゐるのである。しかし、その願望、本音は自分の要求として意識されるにも拘らず、それは自分を育て、自分を生かしてゐる全體なるもの光であり力である。

だから、それを自分の判断の標準とし、行動の憑據としてゆく時に、『大はづれ』がないの

である。即ち、この罰の身のまが、せめても正しき道を歩ましめられるのである。

私のこの見方は、あまりにも佛教的なるものへの連想が働きすぎると思はれるかも知れない。

けれども、『葉隠』の根本にはたしかにかゝる一面があるのであつて、それなくては、了解の出来ないと思ふからである。そしてそれが又最も『日本的』なる性格でもあるのである。

これは、小智のはからひ、小我のいとなみを停止して、絶對なるものに乗託し、隨順して行かうとするのであつて、自分の力で自分を否定することが出来ると考へてゐるやうな『無私』とか『捨我』といふ妄想ではない。そこには、絶對恩の自覺がある。親鸞は長き懊惱の末に法然の示唆によつて彌陀の參光に逢ひ、常朝は一鼎・湛然の教化によつて鍋島藩の譜代の慈悲に醒めた。今日本人はその『天壤無窮』なるものへ歸投するのである。

かくて、相對的なる我に『判斷中止』して絶對なるものに凡てを委ねて、そこに惠施せられるものに従はうとすることを、親鸞の語を借りて『自然法爾』と呼ぶことにしよう。そしてそ

の解釋を聽かう。

自然といふは、自はおのづからといふ、行者のはからひに非ず。然といふは、しからしむるといふことばなり。しからしむといふは行者のはからひに非ず。如來のちかひにてあるが故に法爾といふ。(末燈鈔)

これは湛然の祖である道元も、全く同じ立場に立つてゐるやうに見える。

心をもてはかることなかれ。ことばをもていふことなかれ。

只、わが身をも、心をも、放ち忘れて佛の家に投げ入れて、佛の方より行はれて、これに隨ひもて行くとき、力をも入れず、心をも盡さずして、生死を離れ、佛となる。(正法眼藏・生死の卷)

こゝに、淨土教の親鸞と、禪宗の道元とは全く同じ立場に立つてゐることがわかる。勿論、その方法は一方は念佛であり、他は祇管打坐であるけれど、その根柢は同じところに下るされてある。即ち『自然法爾』の大地である。

その自然法爾の觀念は宗教の上のみ表はれてゐるのではない。凡ての文化現象の上に見られるところの日本の性格であつて、親鸞の師であつた慈圓も『自然法爾』といふ語を用ひて日本の歴史過程を解釋してゐる。(愚管抄卷五・別帖)

その佛敎的立場とはやゝ異つてゐるけれども、加茂眞淵も「おのづから、神代の道のひろじりて、おのづから、國につけたる道のさもらふ」とか「天地と共に行はるるおのづからの事こそ生きてはたらく物なれ」と云つてゐるのも、同じ態度が見られる。

『神ながら』の道とは『隨神』の道とも書く。隨はしたがふであり、まにまにである。日本の神話に於ける天地創成のことも、諸の神の出生も、皆生れたものであつて、唯一の主宰神が、意志によつて造り出したものでない。自然として宇宙生れ、その間に神々が出生せられそ

の神の意志——日本民族の創造的發展の動向——に『隨ふ』ことが、國史の本質である。

これは、ひろく東洋的なものの中にも、その傾向はあるのであつて、それは老子の思想なども表はれてゐる。その『玄牝』の觀念の如きそれであらう。だからこそ、あれほどまでに漢意を峻拒して、純粹古道への復活を主張して止まなかつた平田篤胤でも、道家の學説を拒まなかつたのである。

かゝる『自然法爾』に自らを委ね切ることが、純粹行なのである。道元の修行もそこにあつた。祇管打坐は畢竟は三世諸佛の行持を自らの行持とすることであらうが、それが湛然によつて常朝に傳へられた時、『祇管奉公』となり、鍋島藩の家風に隨順することが生活の一切となり切るのである。それが「主君を心王と崇め奉りて、御下知をうけて萬事を爲せ」の心であり十二時中、行住坐臥、飲茶談笑、舉手动足、忠節ならずといふ事なしの態度である。

こゝで、私は『封建的』といふことを、吟味して置きたい。このことばは、少くとも現代人にとつて、それ自體侮視される響をもつてゐる。そして、盲

目的、壓迫的、屈從的、固定的、慣習的、差別的といふやうな、凡て現代人の好もしく思はぬものの全部がこの語の中に罩められてゐる。一言で云へば、無自覺といふことの云ひ替へである。

それは確かにあたつてゐる。少くとも、封建的なるものが、固着化した場合には、これぐらひ怪しからぬ生活状態はあり得ないであらう。一方に傲慢で、無反省な領主があり、他方に因循で、盲目的な領民がある。その中間に不遜で、權勢を享樂する武士階級があるといふやうな時代があり、藩があつたとすれば、それは最も兇はしい生活であらう。けれども、それは實際に於いて存在したのである。

しかし乍ら、この中にも、一つのある光つてゐるものがある。丁度黒く頑固な岩石がその中に深く玉髓を抱いてゐることがあるやうに、この封建時代にあつても、その根柢には輝くものを藏してゐたのである。

それを、私は『縁』といふ觀念だと思ふ。この縁といふことの起源は私にはわからない。佛

教哲學に於ける縁成の思想の中から、『因縁』の觀念が民衆生活の中に沈澱して出來たのかも知れない。しかしこれは用語の上のことであらう。その本質はどうも知識的には把握しがたいものがある。

しかし乍ら、それは私共の感じてゐるものではある。親子の縁、夫婦の縁、——かうしたものは私等の心に強く意識されて、一種の神秘的な感さへ催すことがしばしばである。その神秘的な超知性的な感こそ、眞實に人と人とを結ぶ紐帯である。目に見えず、概念的に捉へるよしのないものであるだけ、それは強力なのである。

私共はその縁を缺いで人間の社會といふものは成立しないと思ふ。テンニースの主張する協同社會と利益社會との差も、本質的なものと派生的なものとの區別によつて説明せられるけれども、本質的なものと、畢竟この『縁』の上に代替をゆるさぬもの、かけ替へのないものをいふではあるまいか。

日本民族は、この縁の意識に於いて深きものを持つてゐると思はれる。西洋人にだつて愛國

心もあるのであるから、『縁』が働いてゐると見なければならぬが、一方ではそれが『創生記』的な世界観によつて、國際的な世界的な同胞感にまで發展して行つて、個人間の關聯に於いてはむしろ稀薄となり、それが個人主義的な傾向を生んだとも見ることが出来ると思ふ。

日本人は、その縁の意識が常に具體的である。それは儒教の倫理思想が體系的に整理を與へてくれて、君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友——義・親・別・序・信の徳として立てられるに至つたのであるけれど、それが特に、横に結ぶよりも、豎の關係として結ばれてゆく傾向が著しい。朋友間の信を除くと、他は悉く上下關係であつて、夫婦は別として兄弟は序としての面が出されてゐるのを見ても、東洋の道德の特質がうかゞはれる。

封建時代に於ける、領主と領民、領主と武士との關係には、多かれ少なかれ、この縁——主従の縁といふものが存在してゐるのである。世話にも『親子は一世、夫婦は二世、主従は三世』の縁として云ひ傳へられた。赤穂の浪人の義擧は、永久に日本人の胸を強く打つ力をもつであらうが、日本人の心から、その縁の意義が薄らいでゆく時が竹田出雲の『忠臣蔵』が、劇場か

ら消える時であらう。

けれども、この縁が、盲目的な、因着的な傳習の底に埋れてゐる時に、封建的といふことは現代人から呪はれるものとなるのであるが、しかし、これが一度自覺の契機となる時には、最も純粹なる行が生れるであらう。山本常朝に於いて、私はその典型を見るのである。そして『葉隠』全體が、この縁といふ觀念なしに單なる倫理の書、武士道の書として見られたならば、その封建的なるものが、どうしても去り難い殘滓となつて、現代人の通讀に堪えぬものになり終るであらう。

そして、この主従の縁を、君臣の縁とし、その契機に於いて、この書を見れば、こゝに最も徹底した君臣の義が見られるであらう。

『葉隠』はその意味に於いて、その中に直接内容として 皇室への忠義が説かれてないからとて、その態度、その思惟は、最も日本的性格をもつたものと云つていゝ。それが今日この書の研究が起つて來たことの動機であると思ふ。

第六章 「我一人して」の自覺

私は、今まで『葉隠』の性格から、一つの面を強いて抽出することを試みた。それを私は『自然法爾』的とよぶことにした。

この自然法爾とは、親鸞の解釋に由り、更に道元の立場や加茂真淵の同じ態度から見る時にそれは『おのづから』といふことに他ならない。しかし、おのづから然らしめられるといふことが、若し絶対の意志、永遠の理法といふものによつて支配されてゐるといふことだけであつて、そこに、個人の意志といふものが許されなかつたならば、個人は大きな力によつて引き廻され、操られてゐるところの傀儡と同じことになり終つてしまふ。動物はその自然性、本能によつて動かされてゐるだけであつて、そこに右するか左するかは選擇の自由といふものが全くないために、そこには『人格』といふものが許されず、自然物以上には出られない。それと同じやうに、人も絶対者の意志によつてのみ動いてゐて、選擇の自由といふ事が許されて居なかつたならば、道德的責任といふものは個人にはなくなつてしまふ。随つて『人格』と稱することは出来ないことになり終る。

事實に於いて、絶対他力に一切を乗託し切つたところの淨土宗の信徒も、現世に於いては『必墮地獄』の自分を悲傷するし、大悟せりと自得する禪道の學人も、やはり宿執から完全に解放されることは出来ない。石田一鼎もあれほどの嚴酷な修道生活の中から、やはり自心の『黒なさ』を痛歎してゐることを、既に『要鑑鈔』に於いて見た筈である。

こゝに人間としては道德的に緊張し精進しなければならなくなる。即ち無倦の大悲に乗託した安心に住する人であつても、又『一切空』を觀じて世外に超然たる場合であつても、身は穢土にあり、相對界に現實として生きてゐる限り、現實の問題には、右すべきか左すべきかの判斷を行ひ、選擇して行動しなければならぬ。そこには常識人の場合とは異つたものであるにせよ常識の世界に處するところがなくてはならぬ。そしてその行動については、その人が責任を持たねばならぬ。いかに絶対者の中に攝取せられてゐると云つても、その責任は消失しない。それが『人格』だからである。

しかし、自分の判斷は見透しがきかず、行動は常に『罪惡深重』であると自覺せしめられる

ところに、いはゆる『宿業』や『宿執』が見えて来る。佛教に見える『業』とは、自己の責任の無限の深さを時間的に見たものと私は思ふ。だから凡てを如來の誓願にまかせてしまつたといふ淨土宗徒であつても、そこに道德的責任から逃れることは出来ない、『業』とは道德的責任の最も深刻なる感得であると思ふ。

だから、いかに『煩惱を斷ぜずして涅槃を得』と云ひ『煩惱即菩提』を悟るところはあつてもその煩惱の側面はやはり、道德的な世界であつて、その中に於いてはやはり自己の選擇的自由に基く行動をしなければならぬ。國家に對し、社會に對し、家庭に對し、それぞれの『つとめ』をしなければならぬ。これが眞諦に對する世諦の世界である。

だから、人が『人格』である限り、たゞ『おのづから』だけでは濟まされない。眞にその『おのづから』が成立するところには、必ず、『みづから』が働かなくてはならぬ。世諦とはその『みづから』として人格が行動する世界である。そしてその『みづから』に於ける自覺は、無量、絶對なる『おのづから』なる光に照される時にはじめて明かとなる。こゝから、新しき道

徳生活の出發がある。

『葉隠』には、『おのづから』の面として、歸依的・隨順的な、すなはち自己否定的なものが強く出てゐるのであるが『みづから』の面は、全く對蹠的な性格を帯びて來てゐる。

その事はすでに觸れて來たことであるが、四誓願の實踐にあつても、その四つの項目に於いて、武士道が他の項目を成立させる弾力となるのである。

四誓願の琢き上げは、『武士道に於いて後れを取るべからず。』これも武勇を天下にあらはすべき事と覺悟すべし。(卷一)

武勇の名を天下に擧げることは、名聞心ともいふべきものである。宗教的な常識に考へた場合の純粹な修行とは異質的である。けれども、常朝はこれを決して厭はない。むしろ『純粹』に執着することをこそ厭ふべきものであつて、執着となれば、純粹も實は現實回避になつてし

少し、魂の入りたる者は、私慾を離るると思ひて踏込みて奉公せず、『徒然草』『撰集抄』
などを樂しみ候。

兼好・西行などは、すくたれ者なり、武士業がならぬ故、抜け風をこしらへたるものな
り。今にも家老・極老の衆は學びても然るべく候。

侍たる者は、名利の眞中、地獄の眞中に駈入りても、主君の御用に立つべきとなり。

(卷一)

武士にとつては名聞利益もむしる燃焼を助ける油の役をつとめ得るのである。油はどろどろ
と汚らしいかも知れないが、それは、忠義の火を燃えさせる料である。

名利どころか、常朝はその父前神右衛門から、『一町の内にて七度虚言をいふが男なり。』と
教へられてゐるし、その父は下人どもへ『おろめけ、虚言いへ、ばくち打て』とも云ひ付けて

ゐる。(卷十一) 又、相良求馬といふ家老は『盗み、密懷仕り候家來どもを免し置き』段々仕
立てたとあるのも見て來たことである。(卷八) かくて『大曲者』が出来る。

かゝる悪事とせられるものも、嵩じて白熱化する時は、『大悪念』となる。それは興味の深
い例話として記されてゐる。一つは龍造寺の縁者の高木鑑房といふ者が、謀られて足を淨はせ
てゐる時、うしろから前田家定といふ者から首を打落された。その時鑑房はその首が鹽の中に
落ちる前に、脇差を抜いて足を淨つてゐる者の首を落したので、二つの首が鹽に落ちた。けれ
ど、鑑房の方は座の上に舞ひ上つたといふ。(卷六)

又、大野道賢といふ者は、大阪冬の陣の時家康から火あぶりにされた。遠火で苦しむやうに
その刑は拵へてあつたけれど、道賢は身動きもしなかつた。けれども『焼け死に候に付て、火
を取直し候へば、眞黒に體ばかり見え候が、その儘檢使に飛びかゝり、檢使の脇差を抜き取り、
唯一突きに突殺し、體は忽ち灰になり候由。』(卷十)

事の眞偽はとにかくとして、こゝには強き執着の相が見られる。かやうな物語を好んだとこ

第六章 『我一人して』の自覺

ろに一つ性格が表はれてゐるが、これも佛教の常識からすれば、戦慄すべき妄執であらう。しかし、常朝はそれに對し、次のやうにのべてゐる。

出し抜きに首打ち落されても、一働きはし、かとなる筈に候。義貞の最後證據なり。心かひなく候て、その儘打ち倒ると見え候。大野道賢が働きなどは近き事なり。

これは何かする事と思ふぞ、唯一念なる。武勇のため、怨靈惡鬼とならんと大惡念を起したらば、首の落ちたるとして死ぬ筈にてはなし。(卷二)

その執着の極、妄執の果、怨靈惡鬼とならんとは、私に、『平家物語』の平清盛の最後を思はせるものがある。それを耽讀した高山樗牛は、かく讚歎してゐる。

更に小松内府が、身命にかへて、乃父の罪業を守りし至孝の情におもひ至りて、恩愛のき

づないうたゝ悔恨の情を動かすことなかりしか。

かりにも佛門に歸依して入道と呼びなせる身の、今や六煩惱のほだしを離れむず大事のきはに、今生の名利を捨てて、未來の淨樂を欣求するの一念を發することなかりしか。

否々、あらず。入道こそ死に至るまでその初念を翻へすことあらざりき。彼はまさにその生けるが如くにして死したりき。兵衛佐頼朝が首を見ざるつるこそ、かへすゝも遺憾なれ。我死にたりとて佛事孝養をもすべからず。堂塔をも立つべからず。急ぎ追手を下し、頼朝が首をはねて、わが墓前に懸くべし。これぞ今世後世の孝養にてあらむずるぞ。

一念の執着に必滅の運命を物ともせず、三世の因果を身にかへても尙怨敵に報ゆるをなす。あはれ、大丈夫の心はかくの如く強くありたけれ。

道に背きて心に疚しからず。善惡一我の選ぶにまかせて、毫末も悔ゆる所なし。天も落ちよ、地も裂けよ。四海の波をひるがへしわが頭にかくるとも、なほこの一我を如何ともするなし。六尺の眇軀こゝに至れば、天地の大にも較ぶべく、運命われに於いて浮塵に等し

所謂、死して而して生くるもの、入道こそはまことに古今の大丈夫にてありけれ。

(平家雜感二節)

悪もこゝに至れば白光を放つ。いとほしきは、悪をも爲し得ず、さりとして善にも怯懦であることである。かゝる靈はむろん天國も唾してこれを受けず、さりとして地獄もその名譽のために入らしめない。そのため、天國と地獄との間の薄明の中を、永遠の颯風に吹かれ乍ら、無数の椋鳥が渡るやうに、名状すべからざる怨嗟の叫を擧げ乍ら、漂はねばならないのである。(ダシテ・神曲地獄篇第三章)これは人間の蒙る侮蔑の極を示すものであらう。

『葉隠』は、かゝる侮蔑を何よりも強く拒絶してゐるやうに見える。例へば妄執の苦熱に身を焦さうとも、清盛のやうに、ウ・ゴリノ伯のやうに、その一念のためには、觀念的な安養の世界などは欣求しないのである。

わが身を主君に奉り、速かに死に切つて幽靈になりて、二六時中主君の御事を歎き、事を

整へて進上申し、御國家を堅むるといふ所に、眼をつけねば奉公人とは云はれぬなり。

上下の差別あるべき様なし。

此のあたりに、ぎしと居すわりて、神佛の勧めにても、少しも迷はぬ様覺悟せねばならず。(卷一)

例へ、『神佛のすゝめ』であつても、その覺悟は動がぬとは、『善惡の彼岸』に住するが故である。

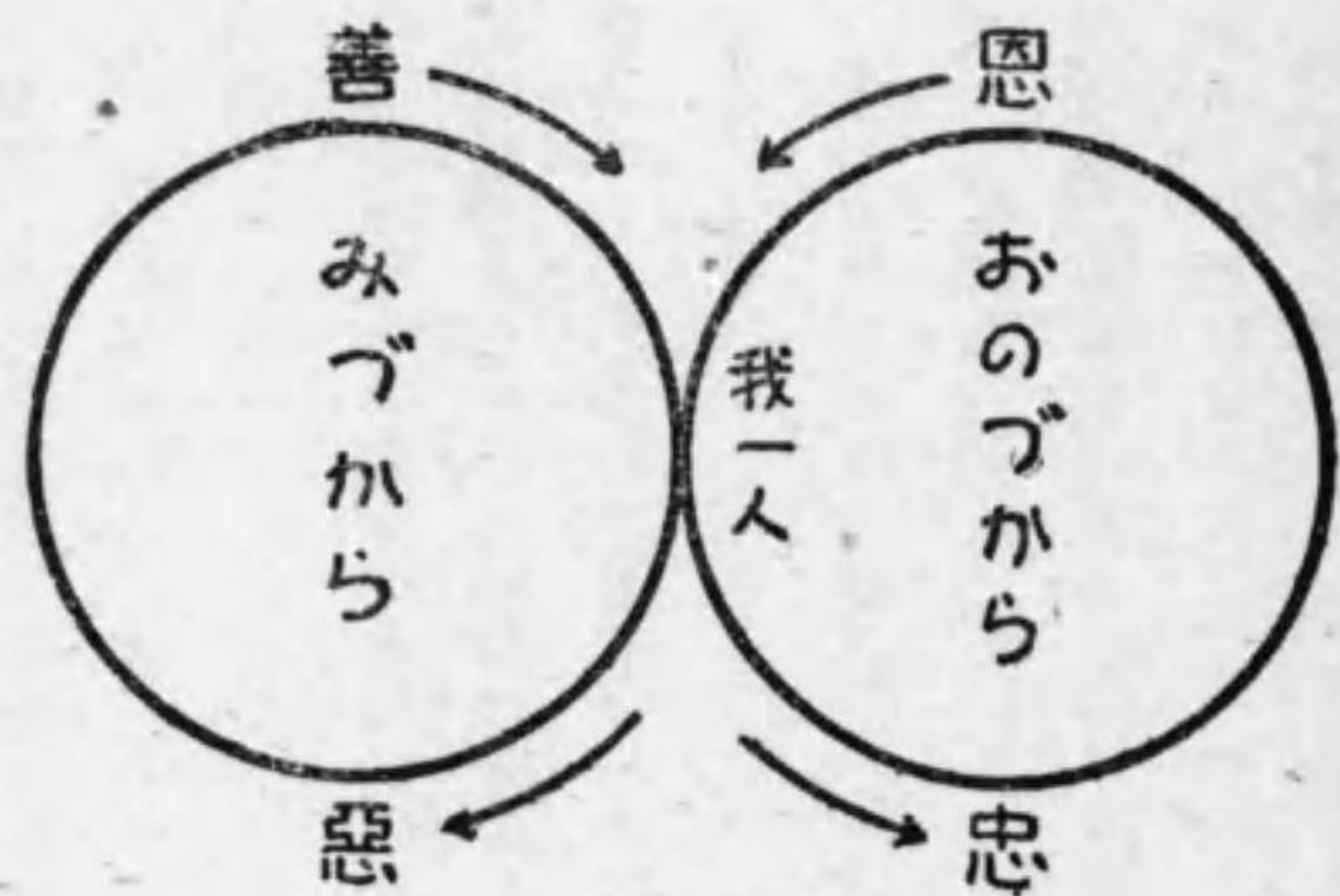
主君の味方として、善惡共に打ち任せ、身を擲つてゐる御家來は他事なきものなり。(卷一)かくしてこそ、御家も『一人にて荷ふ』ところの覺悟も生れるのである。だから、『修行は大高慢にてなければ役に立たず候、』我一人して御家を動かすとかゝらねば、修行は物にならざるなり』といふことになるのである。

『みづから』としての意志は、この『大高慢』すなはち『我一人』といふことに於いて極つてゐるやうに見える。

はじめに、『みづから』としての出發は、武士道に於いて天下に武勇の名を擧げるといふ普通の武人の考へさうな名聞の念からであつたが『名利の真中』へ進み、更に虚言を云へ、竊盜・密懷も厭はずといふことになり、更に嵩じては、一念の執着は熾盛しじやうの相を現じて、怨靈惡鬼となるを厭はぬ大惡念にまで燃え上り、神佛に背いても悔ひぬ覺悟は、遂に大高慢となつて、『我一人して』の境地まで達した。これは、一種の逆をゆく不可思議な形の精進の過程である。

こゝに一つの圓環がある。惡の方向から進んで歸つたところは善である。善惡を超越し生死を離脱した世界がこゝに創造された。これを私は『勇猛精進』の世界と假りに名付けよう。それは『自然法爾』が『おのづから』であつたやうに、これを又『みづから』の世界と見よう。それがいづれも『自』の文字によつて表現せられるのは意味の深いことである。

自然法爾も一つの圓環である。親鸞にあつては私のする念佛が、そのまま彌陀が私を招喚す



ることであつた。『葉隠』にあつては、御家來の行ずる忠がそのままに、殿様からの恩になるのである。その恩が家來の生命に徹することによつて、奉公の誠となるのである。だから、親鸞は、かゝる意味の念佛を『大行』と云つてゐる。この大に注意しよう。(教行信證・諸佛稱名の願)

こゝに恩は還相であり、忠は往相であつて共に一つの圓環をなすのである。そして、自然おのづからと精進みづからの二つの圓環が成立したのであるが、それはいかにして交渉するのであらうか。私は、前者を真諦とし、後者を世諦として、こゝに宗教と道德との關係の微妙なものが暗示せられてゐるやうに思ふ。

私は、二つの圓は一點に於いて相接してゐると思ふ。その一點とは、『自』である。常朝の『我一人して』の一人でなくてはならない。

私は、『我一人』といふ事でなければ、自覺とは云へない。人格としてその核に觸れたものとは云へないと思ふ。この我一人の一點を契機として、宗教と道德とが觸れ合ふ。宗教は道德の延長ではない。通俗的に考へられてゐるやうに、兩者は同一の線の上のものではない。次元を異にしてゐるのである。それが『我一人』の自覺の内容となる時に、眞實に交渉し合ふのである。

そこではじめて、恩と善とが觸れ合つて恩行が生じ、自己否定と自己肯定とが一樣になつてこゝに純粹な實踐となる。もしこの關係がなかつたなら眞諦は抽象的空になつて『すくたれ者』が出来、世諦は、善としての還歸する圓環を成さないで、修羅道に向つて永遠に直線となつて突入するだけにならう。その抽象化と直線化とを共に救ふものは、この具體的一點たる『我一人』である。

親鸞も、その『一人』の自覺を次の如く表現してゐる。

彌陀の五劫思惟の本願をもよくよく案ずれば親鸞ひとり爲なりけり。(歎異鈔)

これは、常朝が『我一人』と云つてゐるよりも『親鸞ひとり』と固有名詞でいつてゐるところに、より力強い具體性を私共は感得するのであるが、凡てはこの『一人』の自覺の上に立たざるものは、その行動も思惟も皆抽象的な稀薄性を帯びざるを得ない。かゝる自覺を親鸞は恐らく人類の中で最も鮮明に體得した一人であらう。

これは、安易にこの頃流行する『捨我』とか『沒我』とか『無私』とか云ふやうな人々の體験の中には永遠に縁のないものである。

それを譬喩的に云へば、こゝに五人の兄弟の一人として生れた人があつたとする。その人はその慈母を心に憶ひ出す時、その母は自分を五分の一だけ慈しみを以つて愛して呉れたと思

ふであらうか。實はその五人の一人一人が皆母の全部的な愛を一身に受けてゐるのである。これは算術的には成立しない事實だ。『一人』であり、『一人』なのである。かやうに、自分ひとり、母の愛を全部うけてゐるといふ感は、五人の間を獨占的な感情から離反させることにはならないで、それこそ五人を内から結ぶ強き力である。強縁なのである。

ところが、この『一人』の自覺は母の存命中はなかなか表はれなくて、憶出の中に浮び上つて來ることが多い。隔てといふことは、そこに一種の緊張關係を生じて、意識の中にある一つの『極』を鮮やかにさせるものであるらしい。これは日本に於いて、最も深き親味を以つて結ばれてゐる君臣關係が最も儼然たる『分』をもつた儀禮によつて表現され、尊嚴といふ感情をもつてゐる理由であらう。

自らの奉公も永久に『切腹・浪人』に値するものであつて、主君の恩の深さの前には如何にしても及ばないとの『愚見集』に於ける述懐は、抽象的な没我の觀念や、安易な一心とか一體とかいふやうな語とは全く縁のないものであつて、主君は『一人』の自分を愛してゐる。歴代

の厚恩は凡て私ひとりを育てる爲であるとの感のみが、さうさせるのである。これが『具體的』といふことの信實である。そして他人への愛を排するものではない。家臣すべての者への主君の慈しみがいよいよ『一人』の感を深くするのである。

主従の契り深き御家に、不思議にも生れ出で、御被官は申すに及ばず、百姓町人、御譜代相傳の御深恩、申し盡されざる事どもに候。

斯様の儀を存じ常り、御恩報じに、何卒まかり立つべくとの覺悟に胸を極め、御懇に召使はるゝ時は、いよいよ私なく奉公仕り、浪人・切腹仰せ付けられ候も、一つの御奉公と存じ、山の奥よりも土の下よりも、生々世々御家を歎き奉る心入れ、是鍋島侍の覺期の初門我等が骨髓にて候。

今の拙者に似合はざる事に候へども、成佛など嘗て願ひ申さず候。七生迄も鍋島侍に生れ出で、國を治め申すべき覺悟膽に染み罷在るまでに候。

私は、こゝまで来て、課題を解き得たやうな気がする。

私ははじめに『葉隠』を一つの大きな矛盾をもつた書であるとして見た。そしてその矛盾とは何であるかを極めることを、課題として出發した筈であつた。

こゝには、『歎異抄』のやうな隨順と敬虔と共に『ツアラトウストラ』的な我執と傲岸とがあつた。親鸞的なものと道元的なものが、同在した。そしてその武士道は、蓮生坊の深き諦念を、淨海入道の執着の上に反映したやうなものがあつた。それを私は凡べて、『おのづから』と『みづから』の中のものとして定位することの出来るものだと思ふ。そして、それは同時に佐賀藩の上に、宿命的に存在する性格に基くものであることはすでに見て来たところであるがその性格的なものが、『葉隠』の成立に於いて自覺にまで高められたのである。そして、それは一個の實踐哲學にまで築かれたとも見られるが、更に宗教的な感情として純化されたとも思はれるのである。

その爲めには、その兩極的なものが統一せられ、止揚せられなければならなかつた。それが『我一人して』の自覺を契機として遂げられた。そして一つの高次な世界が創造せられたのである。

かつて、和辻哲郎博士は、日本人の性格をその風土學的な、人間學的な立場から、季節風的な面と、颱風的な面とのあることを説かれた。即ち忍從的な面と、突發的な激情的な面とである。そして、その両面が止揚せられた季節風的・颱風的性格をもつて日本民族の性格であるとせられた。(『風土』)

私は、自然法爾とは季節風的なことであり、勇猛精進とは颱風的なことであると思ひ合はされる。そして、兩者の止揚されたものこそ、眞に日本的なものであると考へる。それを、私は『諦念的』といふ語で表現しよう。そしてそれを、日本の性格の第三のものであるとするのである。

自然的
精進的

諦念的

第六章 『我一人して』の自覺

第六章 『我一人して』の自覺

諦念とは、あきらめではない。支那人のいはゆる『沒法子』ではない。諦はあきらめと訓ずると共に明らめるでもある。何時でも絶對なるものの前に死して悔なきものではあるけれど、それは支那的無執着ではない。限りなき執着を含み乍ら、それを超えるのである。單なるあきらめではなく、明らめられたる自覺の中に生ずる覺悟なのである。

この諦念が、やはり『葉隱』の上に強く表はれてゐるのであつて、『我一人して』の自覺が強き執着であり乍ら、一面に於いて、生への無執着を見せてゐるのはその爲であらう。同時に一種の爽快な、清淡な風格をもつてゐるのもそこから生れるのであらう。そして、嚴肅な叱責の後にも、すぐにその膝下に憩はせてくれるやうな安らかさをもつてゐるのもやはり、その諦念的なものから來るのであると思ふ。

私は『葉隱』は、日本的な性格が、最も高度的に、特殊な郷土的な形態をもつて表はれたものだと思ふ。そこに、この書の不朽の價値と魅力とがある。

第七章 『唯今の一念』の悟得

『我一人』といふ常朝のことばは、單なる自信ではなく、又驕慢でもとよらない。それは『愚見集』に記された彼の反省によつて明らかである。その『一人』には家臣全體の心の胎るものでなくてはならぬ。それは『親鸞ひとり』のためにのみ、彌陀が五劫に思惟して呉れたとの歡喜が、そのままに十方衆生全體の救濟されてゆく可能を藏してゐると同じことである。眞實に『個』に徹することが、全體に生きることであり、具體を生きることより外に、普遍に生きることへの通路はあり得ない。それは又、個體が本質を規定してゐるとも云へるであらう。常朝の『我一人』は家臣全體の一人一人の可能的な本質を現はすものなのである。

これを、時間的に見れば『今』を生き切つてゆくことが、『永遠』に生きるといふ事になると思ふ。

スピノザは『永遠の相の下に』と云つてゐるけれども、私は、『今』こそ先に惟はねばならぬものと思ふ。この歴史的現實としての今、個體的な生活に於けるこの具體的な『今』に先んじて永遠の相を考へるといふ事は、抽象的な思惟である。

かゝる抽象に對立するものとして、キェルケゴールは『實存』——自覺存在——を立てたのである。

實存とは、單なる生命といふやうなものではない。生命とは、動物にだつて認められるところの現象である。けれども、人格の場合にあつては、生命は生命自身を自覺してゐるところのものである。だから人間にあつては自覺存在又は覺存と云はれるのである。この事は人間に於いての可能である。

自覺するとは、内に選擇の自由をもつてゐて、それに基づいて行動することであつた。右するか、左するか岐路にあつて、自分の意志によつて、それを選擇してゆくのである。

動物は、自然的な本能的な動向によつて動くだけで、必然的であり決定的であるが、人間は自由である。そこに選擇のために思惟が働くのであるけれども、それは抽象的な思惟でなく行動的な情熱を供ふところのものである。

又、實存は、單なる經驗的な現實とも區別せられなくてはならぬ。それは、自ら思惟し、行