

武士道と師道

羽田隆雄著

253-855

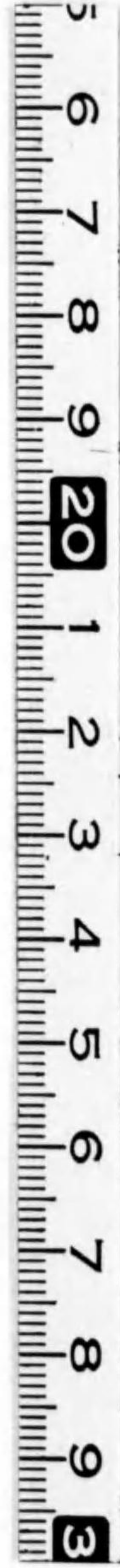


253

5

×  
複写

9



始





333





羽田隆雄著

武士道と師道

東京 培風館 發行





序

武士道は武家時代に始めて起つたやうに考へられるけれども、その精神、その實質内容は、既に端を神代に發し、古くから我が國民の血管に脈打つてゐたのである。我が國は昔から細矛千足國くはしほちもたるのくにと稱へて武勇を尙んだのであつて、かの大伴の家訓の

つるぎ大刀いよよ研ぐべし古へゆさやけく負ひて來にしその名を

ますらはは名をし立つべし後の世に聞きつぐ人も語りつぐがね

等の歌が示してゐる如く、士道は實に我が國風であり、我が國民道徳であつたのである。そして萬葉の歌人が

大君のみこと畏みいそにふり海原渡る父母おきて



と詠じ

今日よりはかへりみなくて大君のしこのみ楯と出立つ我は  
と謳つて、勇氣凜々戦さの門出に立上つたつは者達の精神氣力が、この  
國風の間培植養はれ、又

敷島や大和の國に明らけき名に負ふ伴のを心つとめよ

と警め

をのこやも空しかるべき萬代に語りつぐべき名は立てずして

と勵ました健げな名譽心、逞ましき奮闘力も、この國民道德の中に磨き  
鍛へられたのである。もののふの道といふ言葉が初めて歌に詠まれ  
たものといはれる源致雅の

命をば輕きになしてもものふの道より重き道あらめやは

の歌は、大義のためには一死を鴻毛の輕きに比するのが、武士道の眞骨  
頂なることを告げてゐる。源頼朝は近江の佐々木に與へた手紙の中  
にも「武士といふものは帝王を護りまいらするうつはもの也」と書送つ  
た如く、家の子郎等を教へて武士道の本義を示し、その子實朝の詠んだ

山はさけ海はあせなん世なりとも君に一心我あらめやも

の歌は、よくこれを表現してゐる。併し士道は必ずしも男子に限られ  
た道德でなく、女子にあつても亦これに準じたのである。即ちそれは、  
戦場に臨んで勝負を決する時、先づ祖先を引合ひに出して名乗りを上  
げた勇士の心であつたと同時に、それは又かの我が子が元服した際に

久方の月の桂も折るばかり家の風をも吹かせてしがな

と祈つた菅原道眞の母の心であり、敵勢に取圍まれて人質にされよう



とした時

先立つは今日を限りの命にもまさりて惜しき別れとを知れ

と詠じて、潔く刃に伏した細川忠興の妻の心でもある。この心、この精神は實に家々に於て、その他の社會集團に於て、絶えず培ひ養はれ教へ鍛へられたものである。

我が國教化の淵源は極めて遠く且最も深い。古事記の序文に太安麻呂が「故<sub>レ</sub>大素杵冥なれども、本教に因りて、土を孕み嶋を生みたまひし時を識り、元始綿邈たれども、先聖に頼りて、神を生み、人を立てたまひし世を察にす」と述べた通り、日本教育の道は實に悠久の昔に現れて居り、教化の二字は日本書紀崇神天皇の條に明かに見えてゐる。畏くも歴代天皇の大御心は一に皆、肇國の御精神に基づき、報本反始の誠と天壤

無窮、八紘一字の親心とを以て、教化啓導の御徳を洽からしめられるところにある、皇室は國史を通じて、いつも教化啓導の中心に立たせ給うてゐる。儒教が入來つて、我が國固有の道徳は、これによつて倫理的説明を與へられ、又佛教が傳はつて、我が國の思想は一段の豊かさを加へたのは、皆人の知れるところである。この儒佛二教の文化を取捨して、日本古來の精神を宣揚せられたのは、聖徳太子の御偉業であつて、推古天皇の御宇に太子の立て給うた十七條憲法は、法制だけでなく教學をも包括した一大訓令であり、國民全體に下された教化なのであり、又文武天皇の大寶年間に發せられた大寶律令は、名は律令であるが、それ自體は教化法であるとしてゐる學者もある程、その全面全層に互つて教育的色彩がいとも濃厚に漂つてゐる。



朝廷の斯かる御啓導御獎勵の下に、奈良朝から平安朝にかけては、先づ大學國學の官學が發達し、次に私學が起り、更に家學が榮え、かくして我が國の教學に於ける師道の特色が彌益顯明となつて、後世所謂師家なるものの基礎が實に茲に置かれたのである。他方には、佛教が社會教化の一大源流となつて大きな感化を及ぼしたのであるが、これも亦我が國古來の社會教化の方式に沿つて榮えたのである。應仁の大亂以後は、天下麻の如くに紊れたけれども、それでも、社會の長上者有識者が一般の民人に對して、教化的指導的影響を與へるといふ風尙が到る處に存して、文化の維持と教學の傳播とが決して絶えなかつたのである。例へば、莊屋とか名主とかいふ人達は、單に行政の役人としてのみならず、教導化育の擔當者として、先達として躬ら手本を示し、親心を以

て後來者を導き教へ、後來者も亦子心を以てこれを見習ひ、これに懷き、その跡を嗣いで行くといふの精神と態度とが、相當に力強く働いてゐたのである。これも亦、大きな意味に於ける師道が廣く現れたものとも、見れば見られるではないか。若し夫れ江戸時代に至つては、當代第一流の碩學鴻儒の大多數が、同時に教師であつたのであつて、それ等の教育大家は、最も力強く師道を發揚し宣明し實踐し躬行した人達であつたのである。

然も、この師道は概ね、かの士道に依つて更に強化され淨化されたと共に、かの士道は、この師道に依つて益普及され洗鍊されたのである。それは、古くは既にかの名將賢臣達の家訓類に窺はれ、近くは山鹿素行や貝原益軒等の述作にも現れてゐる。堀川學校二百五十年の傳統に



光つたものもそれであり、崎門三傑の講堂塾舎を照らしたものもそれである。それは、或は薩南健兒の社に現れ、或は佐賀の葉隠論語を生み、又松下村塾に實現されて士規七則の激勵ともなれば、弘道館記に盛られて水戸教學の提撕ともなつたのである。いな江戸時代三百に近き藩學を支配したところの文武兼備の陶冶理想は、この息吹きに頼つてこそ榮えたとも言ふべく、更に幾百千の多きを算へた學塾及び郷學に於ける人格感化の教育精神も亦、この空氣を呼吸して躍動したとも見られる。これこそ我が日本教育の一大特質であつて、私達が今日に於て、特に瞠目して活視しなければならぬのは、實にこの點である。

本書の著者羽田隆雄君は京都帝大に法學と哲學とを修め、更に東京文理大に教育學を専攻した法學士文學士であつて、誠に我が教育學界

に稀有な殊勝の士である。その父君故穰氏は、滋賀縣長濱の模範小學校長として、その名を全國に知られた教育家であり、眞に一身を以て師道と士道とを合致せしめた典型的の人格者であつた。隆雄君は、その一男として父の志を嗣がうと深く決心し、教育の研鑽に勤しんだのであるが、特に士道と師道との關聯問題を中心として、廣く教育の理論並びに實際を攻究して頗る造詣があり、やがて職を文部省に奉じて、教育行政の事務に執掌して居られたのである。今次の聖戰起るや、皇軍の豫備將校たる君は、召集の命を拜して勇躍、今日よりはかへりみなくてと謳つたかの萬葉歌人の氣持に満ちて征途に上られ、前線に奮戦力闘して、師道と士道との關聯をば如實に體驗せられたのであるが、名譽の負傷を受けて後送せられ、過日除隊となつて今は文部省に出仕して居



られる。その多年の蘊蓄に加へるに、この尊き體驗を以てして、その研究を纏めて公にせられたのが、即ち本書であるから、本書が世の讀書人に與へる觸發と裨益との甚大なるべきは、私の信じて疑はざるところである。依つて茲に所感の一端を敘述して小序となし、敢て本書を特に我が教育界に推薦するものである。

昭和十五年四月上浣

## 乙 竹 岩 造 識 す

## 自 序

吾々は現實の社會の中に生れ育ち働き且つ死する。而して此の現實の社會に在つて歴史を作り行くのである。吾々は前代の人々の歴史的文化を受け継ぎ之に依つて生き又之を後代の人々に受け継がせねばならぬ。人間は個人としては有限的なる生命を有つてゐるに過ぎないが、社會的歴史人としては永遠の生命を有つてゐなければならぬ。教育の根源的なるものは、かかる現實的な歴史の社會に於て人と人とが生命的に交渉してゐる姿である。夫故に教育の反省には、一方に師と弟子との自覺的結合が考へられねばならないと共に、他方に歴史的文化が中心とならなければならぬのである。吾等は、現實の歴史の社會に於て師と弟子とが相互に働き合ふ文化的意義を考へねばならないが、其の根柢に生死の問題が潜んでゐることをも忘れることが出来ない。



我が國の武士道は現代の我が國民の中に根強く生きてゐる精神的傳統の最も重要な道念の一である。而して生死の問題に就いて最も切實なる體驗を遺してゐる。吾々が我が國の國民教育を考察するとき、かくの如き精神的傳統は、之を理論的にも實踐的にも除外することは出來ない。此處に吾々は、其の内容を現代の哲學的理會の立場から、多少とも之を整理して、其の形式的限定を爲した。之に依つて武士道の自覺が、師と弟子との自覺的結合に如何なる意義を與へるべきか、逆に吾々は之に依つて現今の教育道に如何なるものを學ぶべきかを考へた。而してかゝる考究の端緒を與へたものは、山鹿素行の士道論と葉隠武士の精神とである。併し、以上述べたるが如く、固武士道の現代的反省に依り、教育の基本的構造の一面を考察することに寄與せんとしたものであるから、著者の思はざる誤解等に就いては、此の道の先覺者の高教を乞はねばならない。

今や我が國は學國一致興亞新秩序の建設に努力しつゝある。支那事變は

我が國未曾有の世界史的事業であると言はねばならぬ。著者は此の聖戰に参加するの榮譽を得、中支の野に轉戦し、戦闘間敵彈の爲負傷したが不思議の生命をながらへた。即ち、歸還後、稍元氣を恢復したので長く笈底にあつた原稿を纏めると共に、生死の際に立つた歴戰の教育哲學的反省と併せて、一書と爲したのである。幸に濫情溢るゝ恩師乙竹先生の序文を賜はり、此の光輝ある皇紀二六〇〇年に、此の書の世に生れるに至つたことを、自ら不思議と感じつゝ深い感謝の念に堪えないのである。

皇紀二六〇〇年三月

### 著者識す



目次

第一編 武士道精神と教育道

第一章 序 論	一
一 士道論と教育	一
二 教師論と士道	六
第二章 師 弟 道	九
一 師道の意味	九
二 師道の確立	三
第三章 武士道學派	一〇
一 武士の道徳	一〇
二 士 道 論	三



第四章 武士道精神……………二七

一 武士の實踐道徳……………二七

二 武士道の精華……………三〇

三 軍人精神……………三三

第五章 葉隠武士道……………三七

一 四 誓 願……………三七

二 葉隠の神髓……………四〇

第二編 士道と師道……………五二

第六章 士 と 死……………五二

一 死 節……………五二

二 死 易 生 難……………五五

三 辨 義 利……………五九

第七章 士道即死道……………六二

一 武訓と武治……………六二

二 士道即死道……………六七

三 死への人間的態度……………七〇

第八章 死道即生道……………七四

一 絶對死と絶對生……………七四

二 死道即生道……………七七

三 生死の圓通……………七九

第九章 生道即師道……………八三

一 永遠の今……………八四

二 生道即師道……………八六

三 生命と教育……………九〇

四 師道要論……………九三



第十章 士道即師道……………九七

一 士道即師道……………九七

二 君臣道と師弟道……………一〇〇

三 公の道と教の道……………一〇四

第十一章 士と師……………一〇七

一 生死門と無字門……………一〇七

二 生死一如……………一三三

三 師弟一如……………一三四

第三編 師道の嚴……………一三三

第十二章 師道の嚴存……………一三三

一 師道の根源……………一三三

二 師道の尊嚴……………一三六

三 師道の存養……………一三九

第十三章 士道と禪道……………一三五

一行住坐臥……………一三五

二 士道と禪道……………一三六

三 武士道の起源と發達……………一四四

四 武士と禪宗……………一四九

第十四章 士と禪と師……………一五二

一 武將と禪……………一五二

二 葉隠の禪風……………一五三

三 禪と士と師……………一五九

第十五章 師道の自覺……………一六四

一 武士的道念の反省……………一六四

二 士道と治道……………一六六



三 殺人劍と活人劍……………一七二

四 師道の自覺……………一七六

第十六章 結 論……………一七六

續篇 環境・生命・教育……………一八五

第一 事實としての戦争……………一八五

第二 生活即戦争準備即教育……………一八九

第三 戦場體驗と人間的態度……………一九三

一 犠牲的精神と信仰的精神……………一九三

二 其の日其の日の生命の體驗……………一九六

第四 戦場心理……………一九九

一 戦場心理の一般……………一九九

二 矛盾的存在……………二〇一

三 國民性の顯現……………二〇七

第五 生死の際……………二〇七

一 生死の越えがたい一線……………二〇七

二 突撃精神……………二一〇

第六 戦傷の體驗……………二一四

一 血 と 土……………二一四

二 負傷の體驗……………二一八

三 負傷の自覺……………二二一

第七 表現の世界と教育……………二二四

一 話合の世界……………二二四

二 死の基底に立つ生の世界……………二二七

第八 身體的實力と體育……………二二九

一 環境と身體……………二二九

目 次……………七



二 健康條件としての時間……………三三

三 身體的實力……………三五

四 鍛鍊的體育……………三六

第九 建設的展望……………三九

# 武士道と師道

## 第一編 武士道精神と教育道

### 第一章 序論

吾々は此處に武士道精神の本質を考察し、之と教育精神との根本的なる關係を明かにせんとするに當り、序論として先づ士道論と教師論との概要を述べ、吾々が以下に展開せんとするところの、武士道と師道の自覺とに就いての、主要なる論點を示さなければならぬ。

#### 一、士道論と教育

「葉隠」開書の冒頭に、次ぎの如き一節がある。

「武士道と云ふことは、即ち死ぬことと見付けたり。凡そ二ツ一ツの場合に、早く死ぬかた





に片付くばかりなり。別に仔細なし。胸すわりて進むなり。若し圖にあたらぬとき、犬死など云ふは、上方風の打上りたる武道なるべし。二ツ一ツの場合に、圖にあたることのわかることは、到底出来ざることなり。我れ人共に、等しく生きる方が萬々望むかたなれば、其の好むかたに理がつくべし。若し圖にはづれて生きたらば、腰ぬけなりとて、世の物笑ひの種となるなり。此のさかひ、まことに危し。圖にはづれて死にたらば、犬死氣違とよばれるども、腰抜けにくらぶれば、耻辱にはならず。是れが武道に於てまづ丈夫なり。毎朝、毎夕、改めては死ぬ死ぬと、常住死身に成つてゐるときは、武道に自由を得、一生落度なく、家職を仕果すべきなり<sup>1</sup>。

此の一文を繰返し通讀するとき、「即ち死ぬことゝ見付けたり」と言ひ、又「早く死ぬかたに片付くばかりなり」と言ふ語の中に、既に武士道の本質が眞に底力強く現はされてゐると言はなければならぬであらう。其の外に「別に仔細」はない。唯「胸すわりて進む」許りである。然も、「我れ人共に、等しく生きる方が萬々望むかた」なのであるから、「其の好むかた」の理に敗けて死を恐れ、「物笑ひの種」となつてはならぬ。「此のさかひ、まことに危し」と言はれてゐ

るのも、生死の間に於ける眞に毫釐の違ひを戒めたものと見られ得るであらう。かくの如き精神に生きる時、「毎朝、毎夕、改めては死ぬ死ぬ」と、「常住死身」に成つてゐると言つても、必ずしも、常に圖にはづれることなく、又犬死氣違を望んでゐるのではない。却つてかゝる「常住死身」に成り切つたところの精神は、やがて武士道に眞實の自由なる境地を得る所以であり、「一生落度なく、家職を仕果す」べきことを強く要求してゐるものでなければならぬ。

「武士道と云ふことは、即ち死ぬことゝ見付けたり」と言ふ一語は、最も深刻に、最も簡潔に、士道の眞實性を表現したるものでなければならぬ。單に武士階級の特種な道德の本質としてのみならず、更に廣く凡そ武に於て身を處して行かねばならない人間の道として、之以上に明確なる又眞剣なる生活の根本原理は見出され得ないであらう。又武に於てあると言ふことは、稍ともすると平常時よりも非常時を中心にして考へ易いのであるけれども、夫は武の活用される一面を見たもので誤である。「凡そ二ツ一ツの場合に、早く死ぬかたに片付くばかりなり」と言ふ精神は、寧ろ「常住死身」と成ることに於て直ちに生きる意義を充實して行かねば、武士道の本質を眞に充實して行くことが出来ないものであることを、十分に指摘してゐると言はなけ



ればならないであらう。人々は稍もすると嚴密なる意味の武士及び其の道德と國民一般として守るべき道德の特質とを混同し、或は單純に此の兩者を區別して議論し、更に平常時以外に特に取り立て、考へられた非常時を念頭に置き易い。併し、實は却つて夫等の何れにも通じた根本精神として、常に死を省察し死に直面し死を意念して生きる姿に於て、あらゆる眞に生きるものゝ意義が充實され得るのではなからうか。かくて吾々は、一層深い形式的限定の上に士道の本質を明かにすることが出来ると共に、此の形式的限定の背面に於て直ちに教育の核心に觸れ來るものを掴み得るのではなからうか。

教師と生徒との間に於ける眞に生きた交渉としての發問と應答とは、眞に生きた話合の根柢に立たねばならぬ。若し然らざれば兩者の間答は駄問と駄答とに轉落する。かゝる充實した話合こそ教師と生徒とが共に學び共に育つところの共同勞作の最も重要なる場所である。かゝる話合に於て教師と生徒とは單に教師の私から見て他であるのではなく、常に私に對する汝と言ふ意味を有つて來なければならぬ。かく生きた話合に於て教師と生徒とは何處迄も分離的であり且つ對立的であり乍ら直ちに結合し且つ交流するのである。かく直接的に結合する交流こ

そ、教師と生徒との言々相呼び面々相接する面授面受の生きた教育の如實相でなければならぬ。教師の私に向ふ生徒の汝が嚴密なる對立を成しつゝも、内的生命の應答する絶對的な教育事實が此處に維持されるのである。即ち、教師と生徒とは、相互に、單純に其の表現の類推に依つて知るのではなく、又表現に没入することに依つて知るのではない。更にリップスの言ふが如く感情移入に依つて知るのではなく、又教師の作用と生徒の作用とが合一することに依つて知るのでもなく、更に教師と生徒との同感することに依つて知るのでもなく、却つて教師と生徒とが眞に相争ふことに依つて知るのである。吾々が各自の底に絶對の他を認め、互に各自の私の中から汝に移り行くと言ふことが眞に自覺的な人格的行爲として考へられるのであり、かゝる人格的行爲に於て教師と生徒とが私と汝として相觸れるのである。教師が生徒に眞に突き當つて還り又生徒が教師に眞に突き當つて還る瞬間の自己限定が之でなければならぬ。即ち、教師の人格的行爲と生徒の人格的行爲とが、私と汝として話し合ふところに生きた教育的交渉が見出されるのである。眞の教育の形成作用は此處から生れる。即ち、教育の眞實性に於ては、教師と生徒との生きた話合或は行爲と行爲との響き合ふところの深き直接的結合に、



其の核心が存することは既に明かである。然らば、かくの如く生きる意義の最も充實したる教師と生徒との交渉に於て見られるところの師弟の道と言ふものが、武士道の本質と凡そ如何なる意味に於て接觸すると言はれ得るであらうか。

## 二、教師論と士道

人格の修養、陶冶的精神の存養、教育的技術の練磨、學藝の蘊蓄、常理及び常識の通曉、身體の鍛鍊と言ふが如き事項は、現今教育者としての修養上、特に重要なものであると考へられる。教育者が教師たるべき本質的な意義と任務とを充實し且つ之を遂行し得ることは、固よりかくの如き教師の修養上缺くべからざる事項を忘却して存し得べきものではない。かの師範教育に於て尊重されるべき順良・信愛・威重の三綱領の如きは、單に教師として優良たらんとする者に取つて修養上の要領であるのみならず、更に教育者の一切の生活の上に於て特に意を用ひなければならぬ要點であることは言ふ迄もない。かくて教育學上に於て教師論を爲す者は、概ね教師の修養を中心とし、更に教師の資格、教師の勤務、教師の任務、教師の態度、教

師の性質等に就いて考察せねばならぬのである。此處に、教育者が眞の教師たるべき本質的な生きる意義は、之を如何なる點に求めたならば其の根源を明かに爲し得るかと言ふことを、今一度深刻に反省し、形式的に根本的な限定を試みる必要が存しないであらうか。

生命即ち生きると言ふことは一體如何なる意味を有つてゐるのであらうか。眞に生きると言ふことは單なる生活とは一層深い意味を有つてゐるが、之は固より種々なる方面から考察することが出来る。併し、教育が廣狹凡そ如何なる意義に於て用ひられるとしても、夫が眞に教へると言ふことであるときには、其の根柢に於て常に眞に生きると言ふことが見出され且つ夫に依つて維持されてゐなければならぬ。而してかゝる教育の根源としての生命は自己自身で動く力を有するものであり、夫は個別的なる人格的行動に於て最もよく實現されるものでなければならぬ。夫故に、凡そ眞に生きることが眞に深く體驗されてゐるところに於ては、自から教へることの或深いものが光を放つてゐるのである。而して生命が若し不可分的なるものであるとき、即ち生命が或單位にのみ限られて他の單位の生きる爲に分割すべからざるものであるときには、生命の分割は生命の喪失である。一瞬々々生きると言つても一瞬々々死するのであ



る。死は生から忘れられることであり、其處に動く姿は消失し自己が廢棄されて行くのである。故に教育は生きると共に分ち與へることであらねばならぬ。生きると共に分ち與へるとき教育の實感が現はれ教育の實力が働くのである。かくして生きることが生きることが求めて行き、働く力が常に新たになるところに自己創造が行はれる。かくて又生きる力が一層大きくなり又分ち與へるものが更に多くなることは、人格的行動に於てのみ始めて實現され得るのである。

以上述べた如き眞に生きるものは虚に於て又無に於て生きるものであつて、無限なる創造の力であり又純粹なる進化の力であると言はねばならない。かくの如く凡そ虚に於て又無に於て生きることが眞に生きるものであり、かくの如く實にして虚なる虚、或は有にして無なる無と言ふものに於て働くものが眞に教へるものであると言ふ根本的な立場に基礎を置くと、教育者の眞に優良なる教師となり得べき本質的意義は如何なるものに迄擴充されねばならないであらうか。此處に教師の眞に虚に於て又無に於て生きる意義を明かにするが爲に、先づ師道其のものに就いて反省を加へる必要が存する。元來、儒道に在つては、師道の嚴と言ふことが特に尊重され且つ維持されて、其の極師弟の關係は恰も父子の關係にも比較され更に君臣の關係の如

きものでなければならぬと迄考へられてゐたのである。其處で、此の師道の根本的な意義を突き止めることに依つて、既に考へ來つた如き眞に深い意味に於ける教師と生徒の人格的行動に於て共に育ち共に生きる意義を、更に一層明確に、有を内に含む無に即して明瞭に限定するところがなければならぬ。其の爲に、我が國武士道が念々死を思ひ、眞に活動的な生に於て自己を充實するところの眞義を、新しく探求し、之を根本的に見直して、其の現代的な意義を見出すことに依り、之を手懸りとしつゝ、武士道と師道との本義を關聯せしめて理會せねばならない。かくの如くにして教師論は士道の本質との關係に於て師道論となり、更に進んで、凡そ生きる道としての教育の本道に就いて、突き込んだ考究を遂行する所以となるであらう。

## 第二章 師 弟 道

### 一、師道の意味

師道の本質とは一體如何なるものであらうか。吾々は之を問ふ前に先づ之を如何なる意味に



解するかを明かにせねばならぬ。師道とは教師たる者の道であるとも考へられ又教師たるべき者の取るべき道であるとも考へられる。併し、かくの如きは極めて單純なる考へ方で師道の語を僅かに外面的に解し得たるものに過ぎない。所が、既に師道と言ふ限り、單に教師の側面のみを中心として考へるべきものではない。師と言ふべきものが考へられるときには、他面に於て必ずや弟子を豫想してゐなければならぬ。何等かの意味に於て弟子なくしては師はない。夫は恰も弟子が師なくして弟子たり得ないのと同然である。夫故に、師道と言つても其の中には既に單なる教師として取るべき道のみではなく、師と弟子との間の道と言ふべき師弟の道の意義が含まれてゐることは言ふ迄もない。然るに師道が既に單なる教師道ではなく、師道即ち師弟道であるとする、道其のものに於て師と弟子との交渉が存立すべき意義が見出されて來る。固、單に對立した師と弟子とが結び付くと言ふよりも、道其のものに於て教師と生徒とが直接的に接觸するのであると言ふことが内面的に指示され得るのである。かくの如く考へると、例へば教育者が未熟なるものを被教育者として種々の點に於て指導し其の發展を助長するのであると言ふが如き、教育の本質に就いての考へ方も、實は此の如き師道に於て根源的なる形態

が存立するのであると言はなければならないであらう。教師は固より更に生徒も亦、眞に其の兩者を内に含むと言ふべき道其のものに於て、被教育者のより未熟なる自然的状態と教育者のより理性的なる教養的状态との間の對立乃至緊張關係と言ふものが考へられ得るのではなからうか。「師たるの道は、努めて人材を長育するにあり」(伊藤仁齋)と言はれるものも、其の根源的なる姿に於ては、却つて、教師の眞に生きる道としての無に於て、始めて深い意味のあるものとならなければならないであらう。

道には固より種々なる意味がある。單なる方法と言ふ意味もあるが、其の外に尙本來的なる原理をも道と言ふことがある。方法即ち *method* は固 *meta-hodos* 即ち道に從つてと言ふ意味の語である。道の概念は殊に東洋哲理乃至東洋倫理に於ては老子・孔子を始めとして種々なる意味を有つてゐる。我が國では精神的原理即根本的方法であるものゝ總括的な概念として道なる概念が屢々用ひられてゐる。此處には精神の最深の内實の綜合統一し、活動其のものとして存立する原理と結び付くところの根本方法として、更に行爲と思惟とが一體として内面的なる統一的組織體を形成するところの精神的活動原理其のものとして、而して此の兩者を同時に



融合したる實體として考へたるものを道と言はなければならない。即ち、最も深い根本的な自覺の意味に合一すべき根本方法即根本原理として道なる語を用ひなければならない。自覺とは、固くかくの如き道に於て精神の眞實なる活動的内實が最も充實したる形態を取るに至つたとき、其の最勝義の發現を爲し得るものでなければならぬ。眞實の自覺と眞の道とはかくの如く離るべからざるものである。夫故に、教育の生きた現實が道に於てあらねばならないと言ふ所以は、かくる自覺と道とを一體的に考へた、師と弟子との直接的なる結合を其の根本構造と認めねばならないことに存してゐるのである。

以上述べた意味に依り、道とは元來人と人との間の直接的なる結合を成就せしめる場所であると言はれ得るであらう。人格と人格との間の問題としてのみ道の意味が成り立つのである。夫故に、此處に師道と言ふのは如何にも教師に着眼した一面的なる表現に基づいてゐるが如くであるが、其の本質的な意義に於ては、如何しても人と人との間の教育的なる交渉關係を内に含めるものと見なければならぬであらう。既に師道をおく如く解するときには、夫は最早や教育道と稱して誤りではない。尙、古來東洋思想に於て師道と呼び來つたものは、第一には

先覺者が後覺者又は後進者を導くと言ふ意味に於て、第二には後進者が先覺者の人格を敬慕し之に影響されると言ふ意味に於て、常に先覺者としての人格の修養が特に重要視されてゐる。其の長い傳統の結果、自から師弟道の中師道が特に中心的なるものと考へられるに至つたものであらう。併し、其の點に就いては、從來とても全く注意されなかつたと言ふのではない。例へば江村北海は、既に、

「教は學に對し、授は受に對す。されば教學授受は師弟の道なり。」  
と道破して居り、又山鹿素行も、

「學は授受效習の名なり。既に人物あるときは、則ち未だ嘗て授受效習の義なくんばあらず。」  
と言つてゐるのであつて、吾々が此處に單に師道を論じてゐても、夫は既に師弟道の意味であることを特に注意せねばならないのである。

## 二、師道の確立

師道の確立に就いて常に考へられねばならないものと認められてゐるのは、言ふ迄もなく夫



が第一に教師の責任であると言ふことである。固より、師弟の道が教師を中核として其の確立を維持するものである以上、師自らのこととして教師の側に重要な責任の置かるべきことは當然であるとも言はれ得るであらう。併し、既に述べた如く師道を、單に教師の側から一面的に見ないで、眞に虚に於て又無に於て生きると言ふ絶対無の場所的意味に於て師弟道と言はれるべきものであると見るときには、凡そ師道の確立維持されるが爲には、教へを請ふ者即ち生徒の側に於て、言ふ迄もなく、師たる教師をよく敬恭し又隨從すると言ふことがなければならぬ。何處迄も師は師として仁厚であり、温良・恭・謙・讓であり、又博學多通でなければならぬであらう。併し、他方教へを請ふ者が弟子として飽く迄明師に就き又正師を求めねばならぬと言ふことは、之に依つてやがて弟子が師に敬恭なる態度を以つて隨從する所以とならなければならぬのである。かくして眞實に師道の確立維持されるが爲には、常に凡そ教へを垂れる者の充實した姿と之に教へを請ふ者の自覺した姿とが、合致することが必要となつて來るのであつて、從來の師道の嚴と言ふことに對しては、弟子道の敬恭と言ふことが一層強い意味で詳かにされねばならぬであらう。山鹿素行は「立師」に就いて、次ぎの如くに述べてゐる。

「立師以嚴者。古之道也。徳必不及古。知必不通事。亦立之崇敬之。學者重師事之。是皆所以修身也。内有父兄。外有君師。正我所過。鞭我所後。則人必無大失。是嚴師道之謂也。且師道不重。則所學不堅。是信不及也。」

此の中に、吾々は師弟道の確立維持に就いて十分其の意義を捕捉することが出来るであらう。

今日國家は教育を重視し教育の制度も組織も益々進歩し、近來愈々教育の普及及び發達の實が擧げられつゝあることは洵に顯著なるものがあると言はなければならぬ。所が、現今相當に發達普及したと言はれ得る教育の實際界の事情に就いて顧み、殊に果して如何なる意味に於て師道の嚴が維持されてゐるか、其の眞相に就いて思ひ至るとき、甚だしく寂寞の感に打たれざるを得ないであらう。かくて吾々は、教育界の現状に於ては、師道の確立されるべき根本條件として、既に述べたる師弟の相互的なる自覺的交渉の外に、尙二つの重要な事項を擧げねばならない。其の一は、教育制度一般の然らしめてゐるところのものに關する教育的改新の必要であり、其の二は、社會自體の改進に係はる教育的關係其のものゝ尊重視でなければならぬであらう。徳川時代の大半教育界の上下を通じて行はれた私塾に於ける師弟道には、今日教育の



普及化した事情の下に於ける教師と生徒との關係よりも、却つて奥床しい正師と弟子との緊張した關係の模範的なるものが多く遺されてゐるのであつて、師の修養と弟子の敬恭とが直ちに師道の嚴を保たしめる所以となつてゐた。然るに今日の教育制度の下に於ては、正師必ずしも弟子の求めてゐる前に立たず、弟子も必ずしも教師の前に在つて順良を示さない場合が多くなつてゐる。此のことは次ぎの社會自體の改進にも關係を有するのであつて、西洋思想の急激なる移入以來、我が國民の思想は十分に之を内に含んで、從來の我が國民生活の歴史的社會的なる意義と調和を保ちつゝ、眞に融合せしめられるに至つてゐないことを注意せねばならないであらう。かくて吾々は現今の教育界の實狀に深く反省を加へることに依つて、眞に我が國民精神即ち國心に立脚し、東洋的なる、有を内に含んだ無と言ふべき根源に立つてゐるものとしての師弟道の確立維持に其の全力を捧げねばならないのである。然らば、今日の事情の下に於ても果して眞にかゝる意義に於て生かされたる師弟道があり得るであらうか。若しかくの如き眞に生きる道としての師道が確立維持されるべきものであるとすれば、夫は凡そ如何なるものでなければならぬであらうか。

阿部次郎氏が「教育時評」として此の點に關し嘗つて述べられたところは、極めて簡單なるものであるが、相當に深刻なる觀察の纏められたものであり又其の要領を盡したものであると言ひ得る。然も、唯一時的な批評的意義を有してゐるものではなく、此處に師道の確立維持を考へるに就いても、洵に注意に價するものと言はなければならぬ。其の始めの方に、「今の教育に教師と學生との心を繋ぐ結紐があるか。教師の側に本當に學生の一生のことを思ふ愛があるか。學生の側に本當に學校から學びとらうとする敬愛があるか。愛によつて與へ、敬愛を以て受取り、與ふるものと受取るものとの間を繋ぐ心の通ひがあればこそ教育は成立する。此の結紐を缺く教育とは一體何であるか。——私の深憂するのは我國の教育界に於ける此點の缺乏である。」

と主張されてゐる。次いで、「我國の教育界に於て教育として最も尊敬すべきものは小學校教育である。」とされてゐるが、然もかくの如く「本質的意味で教育者として最も報られてゐるといふ幸福を受けてゐる」小學校教育者の社會に於ても、只管「道を楽しむ者の佛」を見ることの出來ない部分のあることを指摘され、更に中等學校に及び、尙高等教育・専門教育及び大學教育



の缺陷に就いて、眞の教育的意義の何處に見出さるべきかに關し痛烈に述べられてゐる。かくて其の終りの方に至つて、

「以上私の述べたところは悲觀的に過ぎるかも知れない。併し、教師と生徒との内的接觸が益々失はれつゝあることは何人も認めざるを得ないであらう。此の教育が日本を何處に導いて行かうとするか——私の深憂するのは此點にある。」

と言はれてゐる。然も、吾々の見るところを以つてしても、かくの如く師道の弛緩してゐる憂ふべき状態は、必ずしも悲觀的觀察に過ぎたものであるとも思はれない。時として夫以上の惨めなる非教育的な事實が存するのであつて、或は一層悲觀的なる事實を擧げられ得るであらう。尤も、現下の興亞新教育の根本的に確立されるべき國勢の下に在つては、之等の點に就いては事情は餘程異なつたものとなり、師道の確立維持に關しても喜ぶべき傾向が存することも事實である。然も、其の根本基調に於ては尙さしたる變化が存してゐるものとは考へられないであらう。かくて吾々は、かくの如き正に深憂されるべき事情を前にして、教育の實際に於ける師道の確立維持に就いての、眞に永久的な根本問題に當面せざるを得なくなるのである。

かくの如くにして、吾々は、進んで武士道精神と師道との深い關係に於て、教育道の眞に立脚せねばならない場所が如何なるものであるかを明かにせねばならない。恰も此の點に關して福島博士の「教育原理概説」に於ては鍛錬の原理が數へられてゐる。其の中に我が國の武士道に關し其の中心問題を自己の問題であると斷ぜられてゐるが、「自己の精神を純一にし、自己を空しうして、以て自己生命の全活動を來さんとするものである。大なる靜の中に大なる動を含ましめようとするのである。」<sup>10</sup>と述べられてゐる。而してプラトンの言ふ哲學者の國家統治と身體鍛錬の原理に對して、

「我が國の武士道の精神の究竟たる空觀は更に切實なるものがある。それは相對的なる假想敵等を設けて武を練ることを本意とするものではない。敵を念頭に置くといふことはもとよりある。併し其の究極は敵を空了し争を空了して、純然たる自己の問題として武を練るのである。それ故に一方においてよく敵にあたるといふ結果も出て來るのである。その精神は十分に身體を支配してこれが主宰となり、自由無碍の境に達することを以てその理想とする。」<sup>11</sup>と説かれてゐる。今此の空了すると言ふ意味が果して如何なるものであるべきかに就いては、



非常に深い意味が含まれてゐるので、一概に決定しかねるのであるけれども、既に夫が單なる虚無ではなく、眞に充實してゐる生命の中心的事實を掴み取らうとしてゐるものである限り、誠に正しい深い見方であると言はなければならぬであらう。芳賀博士が「國民性十論」の中に於て、「刀は護身のものであつて殺傷の道具では無い。」とか、「無用の處に刀を弄ばぬが武士道の本義である。」とか、「更に眞の武士は容易に刀を抜かぬ。やむを得ぬ場合に於て、始めて刀を抜いて渡り合ふのである。」<sup>2</sup>とか言はれてゐるのは、此の事實を一層具體的に表はしたものであると言へるであらう。かくて吾々はかゝる武士道の精神及び其の意義を更に明かに了知することに依つて、眞の師道が武士道と如何なる關係に於てあるべきかを決定しなければならぬ。而して其の奥底から、更に深く自由無碍なる世界に於て、眞に生きるものであると共に眞に教へるものであるべき教育の生きた姿を反省して見なければならぬのである。

### 第三章 武士道學派

#### 一、武士の道徳

武士道の本質は武士としての道徳的規範を明認し且つ之を體現するところに存してゐる。武士道精神は此の武士道の本質の體得されるところから自から具體的に發揮されねばならないものである。而して我が國の武士道の隆昌を見るに至つた以前の、武士の起源・興隆及び發達の跡の全局を顧みると、武士道精神の本質を基礎付けてゐるものとして、常に一貫してゐる事情は、武士全體の生活が主従の關係に依つて搖ぎなきものとされてゐることである。然も此の主従の關係は、一面には經濟的關係であり他面には忠勤的關係が重要なものとなつてゐる。而して此の經濟的關係は主として主君の臣下に對する恩澤的關係であり、又忠勤的關係は主として臣下の主君に對する報恩的關係であつて、此の兩者の關係が密接なる交渉結合の關係に置かれてゐると言ふことが出来る。即ち、武士の生活形式は武將が部下を愛し其の經濟的生活の安全を保證すると言ふことが存すると共に、部下の從者たる側に於ては主君に於て一旦事あるときは身命を捧げて忠勤を勵むと言ふ關係が其の基本をなしてゐるのである。武士其のものゝ起源に就いては種々の研究が發表されてゐる。此の點に就いては尙後述することとするが、<sup>13</sup>武士は凡そ莊園制度の漸次發達する時代から始つて、鎌倉時代に入つて隆盛となり、更に種々の變



遷を経つゝ中央集権的な封建制度が確立した徳川時代になつて全く完成の域に達することゝなつたのである。即ち、徳川時代に至つては、武士の道德生活は所謂君臣の關係に其の基礎を置き又所謂大丈夫たるものゝ生活であつたのであつて、之が同時に社會の中心的階級の生活形式でなければならなかつたのである。此の情勢は徳川時代の末期に至つて、夫迄の長い平和の時期の繼續すると共に、夫の極まるるところ、即ち武士階級の經濟生活の實質が漸次窮迫し始める迄引き續いたと見ることが出来るであらう。かくて武士道精神が此の武士階級の道德及び道德的規範として理論的に組織的體系として明かにされるに至つたのは、武士の道德及び道德的生活が社會の中心的階級の道德及び生活形式であると考へられるに至つた時期であることは言ふ迄もない。即ち、其の傳統的なる豊富な儒教の思想と兵學の知識とを併せることに依つて、夫々の武士的鍛錬の體驗を、武士道精神の表現として理論的に組織化し基礎付けたのは、言ふ迄もなく武士道學派の哲學と呼ばれてゐるものである。次に、吾々は山鹿素行を中心とする武士道學派の士道論の流れを多少とも考察せねばならない。

## 二、士道論

山鹿素行の士道論は、第一立本、第二明心術、第三練德全才、第四自省、第五詳威儀、第六慎日用の六項に分たれる。此の中更に第一立本論は細分すると三章となる。即ち、一、知<sub>レ</sub>己職分、二、志<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>道、三、在<sub>レ</sub>勤<sub>レ</sub>行其所<sub>レ</sub>志、の三が之である。第二明心術論は更に細分すると十章となる。即ち、一、論<sub>レ</sub>養<sub>レ</sub>氣、二、度量、三、志氣、四、溫藉、五、風度、六、辨<sub>レ</sub>義利、七、安<sub>レ</sub>命、八、清廉、九、正直、十、剛操の十が之である。第三練德全才論は更に細分すると四章となる。即ち、一、勵<sub>レ</sub>忠孝、二、據<sub>レ</sub>仁義、三、詳<sub>レ</sub>事物、四、博<sub>レ</sub>學<sub>レ</sub>文の四が之である。第四自省論は別に細分されないが自戒を論ずる。第五詳威儀論は更に細分して凡そ九章となる。即ち、一、毋<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>敬、二、慎<sub>レ</sub>視聽、三、慎<sub>レ</sub>言語、四、慎<sub>レ</sub>容貌之動、五、節<sub>レ</sub>飲食之用、六、明<sub>レ</sub>衣服之制、七、嚴<sub>レ</sub>居宅之制、八、詳<sub>レ</sub>器物之用、九、惣論<sub>レ</sub>體用之威儀<sub>一</sub>と言ふ九が之である。かくて最後に第六慎日用論は更に細分すると、次ぎの如き四章となる。即ち、一、惣論<sub>レ</sub>日用之事、二、正<sub>レ</sub>一日之用、三、辨<sub>レ</sub>財寶受與之節、四、慎<sub>レ</sub>游會之節、以上の四が之



ある<sup>14</sup>。此處には之等の一々に就いて詳論しないが、かくの如く武士道の精神を學問的に組織付けた功績は誠に偉大なるものがあるのであつて、其の前後に於てかくの如く組織的叙述を完成したるものはない。かくて山鹿素行を以つて所謂武士道學派の祖であると稱せられるのは當然のこと、言はねばならない。又「素行の功績として最も稱揚すべきは、其の武士道の鼓吹にあ<sup>15</sup>り」とか、「藤樹の如きは、特に武士道に貢献したる所あるを見ず、之に反して素行は、武士道の權化なり」とか、井上博士が言はれる所以であらう。併し乍ら、之を全般的に見れば、其の思想的根源として彼の唱へたところの古學の所説、例へば「聖教要録」等に示されてゐる所説等には、未だ眞に精選されたものではないと思はれる節も遺されてゐる。且つ素行の識見が卓拔であつたにも拘らず、古學の精神を以つて更に宋儒の眞の精神を是正し、其の長を採り短を棄て、眞理に歸着すべき思ひの足らなかつたことは實に惜むべきものとせねばならない<sup>16</sup>。但し、尙後にも明かになるが如く、武士道に於て日々の生活の上に於ける才と徳との修練と工夫とを力説し且つ夫を實行せる點等は、此處に武士道精神と師道とを考へ併せるに當つて特に吾々の注意せねばならないところであらう。

山鹿素行に在つては、行住坐臥士道を省みざることなく「日々の用ふる處、悉く道の存する處也<sup>17</sup>」であり、又「大丈夫世に在り、出でては君に仕へ朝廷に交り、入りては父兄に仕へ家を齊ふ<sup>18</sup>」に當り、常に死を致して命を軽くし、之を顧みざるところに忠孝を勵むと言ふが如き根本的態度に立つてゐる。かくて彼に兵學の教へを受けた大道寺友山をして、次ぎの如き力ある語を吐かしめるに至つてゐる。即ち、

「死さへ常に心にあて候へば、忠孝二つの道にも相叶ひ、萬の惡事災難をも遁れ、其の身無病息災にして壽命長久に、剩へ其の人柄までもよろしく相成、其の徳おほき事に候。云々」とあり、更に、

「武士たらむものは、正月元日の朝、雑煮の餅を祝ふとて箸を取初るより、其年の大晦日の夕べに至るまで、日々夜々死を常に心にあつるを以て、本意の第一と仕り候、死さへ云々<sup>19</sup>」とさへ見えてゐる。之に依つて吾々は、武士たらん者の心得の第一とすべきことを最も直々に明かにすることが出来るであらう。

更に吉田松陰は、殊に山鹿素行を尊信すること厚く、素行を先師と呼び「幼より山鹿先師の



書を読み、今日に至る」と言つてゐる。素行の著「武教小學」を講ずるに當つて、其の主意を明かにし、

「吾も人も貴き皇國に生れ、特に吾々は武門武士たる上は、其の職分なる武道を勤め、皇國の大恩に報すべきは論に及ばぬことなり。」

と言ひ、國體に關して徹底的なる意念を維持し、又、

「國恩の事に至つては、先師滿世の俗儒外國を貴み、我邦を賤むる中に生れ、獨り卓然として、異説を排し、上古神聖の道を窮め、中朝事實を撰ばれたる深意を考へて知るべし。」

と述べてゐる。而して「先師平生の覺悟の筋」に就いて、念々生死を明かにされた實例として、北條安房守の宅へ召出され赤穂謫居の命を承けられたときのことを擧げてゐるのである。彼は士道の梗概を明かにせんとし、次ぎの如く述べてゐる。即ち、

「先づ士道と云ふは無體無法、粗暴狂悖キョウハクの偏武にても濟まず、記誦詞章浮華文柔の偏文にても濟まず、眞武眞文を學び、身を修め心を正ふして、國を治め天下を平にすること、是れ士道也。」

と。此處に至ると武士道論には國家の教育論に合一すべきものゝ存することが明かになるであらう。更に彼の松下村塾に於ける教育の根本方針であるところの士規七則は、諸生に教ふるに第一義を以つてしてゐるが、此處に武士道精神と教育とを考察するに當つて、特に吾々の深い注意をせねばならないのは、其の最後の力強い一則でなければならぬ。曰く、

「死して而して後止むの四字、言簡にして義廣し、堅忍果決、確乎抜くべからざるもの、是を捨て術無きなり。」

と。而して彼は其の言に於けるが如く、年齢未だ二十九にして、國事に奔走して斬罪に處せられる迄、眞に至誠の武人として、武士道精神の根本義に生きたのである。

## 第四章 武士道精神

### 一、武士の實踐道德

武士道學派の理論を多少とも顧みた吾々は、次ぎに武士の實踐道德に就いて考察せねばなら



ない。新渡戸博士は其の著「武士道」に於て、其の特質として正義・勇氣・仁愛・禮儀・至誠・名譽・忠節・克己等の徳目を擧げて、之を一々實例を以つて説明されてゐるけれども、固、外國人を讀者として紹介的に書かれたもので未だ十分に其の精髓に觸れ得たものゝ如くにも思はれない。井上博士は「國民道德概論」に於て、武士道の内容を論じ、其の特質が忠君愛國にあるとせられてゐる點は前者の所説と同然であるが、更に其の内容を國民道德と一體たるべきものに於て認め、次ぎの如く述べられてゐる。即ち、

「内に在つては皇室を護衛するといふこと、外に對しては國家の防衛を以つて自ら任ずるといふこと、これが武士道の精髓骨子であります。」

とせられ、武士時代の武士道が却つて眞の武士道の變形であると言ふことを力説されてゐる。而して又、

「封建制度の下に於て、大に訓練された所の武士道が、王政復古と共に、また初期の武士道と同じやうに、皇室を中心とし發揮せられるやうになりました。<sup>21</sup>」

と言はれてゐるのである。併し、此の點は武士道を武士の起源に關係せしめて考察するとき、

其の特質が、上下の時代を通じて、果して一般的にかくの如く言ひ得られるか如何かと言ふ疑問が提出される餘地が存してゐる。即ち、高橋俊乘氏等が研究を公にされてゐるが如く、「國民道德が武士の中で其の精華を發揮したといふことは果して容易に論證しうるであらうか。」<sup>22</sup>と言ふ根本的な疑問と共に、武士の忠君が武士階級の實踐道德であつて、必ずしも大義名分を明かにしてゐなかつたことを認めねばならないであらう。故に吾々は此の點に關しては、武士道精神の中、凡そ如何なる原理が今日も尙一般に國民道德の本義に合一し、従つて師道の確立維持に重要な意義を有するかを深く考へ直して行かねばならないのである。

宇野博士は武士道を簡單に説明し、次ぎの如き七項を其の特質として擧げられてゐる。即ち、武士たるものは第一に忠節を尙ばねばならぬ。第二に不覺を取つてはならぬ。第三に信義を重んずる。第四に廉潔である。第五に名を惜む。第六に武を鍊ることを重んずる。第七に物の哀れを知ることが必要である。かくて、

「四海同胞の今日からいへば、敵と思ひ互に油断せぬが如き缺點もあれども、武士は犠牲的精神が旺盛であつて、生死の觀念を超越するが如き、容易に眞似がたき長所がある。」<sup>23</sup>



と言はれてゐる。思ふに武士道精神は既に述べたるが如く山鹿素行に至つて、哲學的に組織的に整理されることに依り其の基礎付けが大成されたものと言ふべきであつて、其の思想及び精神が後世の人心に影響を遺したところも亦甚大であつたことは言ふ迄もない。既に述べた如く教育上に於ける吉田松陰の活動の如きは言ふ迄もなく其の一例であつた。然も此の先師の確立したる武士道精神の薫陶を受けると共に、之を如實に其の全生活に顯現し、大いに世道人心を引き締め永久に萬民をして敬仰措く能はざらしめてゐる我が國武士道精神の歴史的事實が二つある。其の一は赤穂義士の快擧であり、其の二は乃木將軍の殉死でなければならぬ。吾々は此處に武士道の精華と言ふべき二大典型を見ることが出来るのである。

## 二、武士道の精華

山鹿素行が淺野家に高祿を以つて賓師として優遇されてゐたのは、三十一歳から九箇年であつたが、後罪を幕府に得て又赤穂に十箇年滞在したのであつて、通計して十九年である。其の間赤穂の藩士等が、熱心なる彼の教導に感化され其の薫陶を受けたのである。而して史實の明

かにするところでは、赤穂浪士の美擧に加はつた人々には、直接素行の教へを受けた者は極めて尠なかつたけれども、上に立つ者の士愛の精神と下に在る者の團結の多數人の力とがよく統制されることに依り、遂に此の快事を成就したのであつた<sup>24</sup>。彼等四十七士が復讐を敢行したとき、世論が一致せず毀譽褒貶の赴くところを知らなかつた際、既に早く室鳩巢は之を義人と認め、「赤穂義人録」を草して之を稱揚したのであつて、後に赤穂義士と呼ばれるに至つたのは之に由來すると言ふ<sup>25</sup>。更に吉田松陰も、

「赤穂の遺臣、亡君の仇を復したる始末の處置を見ても、大石良雄が先師に學び得る所知るべし。」<sup>26</sup>

と述べてゐる。確かに精神上の偉大なる影響が其の環境の中に於て既に存してゐると言はれ得るであらう。明治元年十一月五日、義士に賜はつた詔勅には、

「汝良雄等固ク主從ノ義ヲ執リ仇ヲ復シテ法ニ死ス百世ノ下人ヲシテ感奮興起セシム朕深ク嘉賞ス今東京ニ幸ス因テ使トシテ權辨事藤原猷ヲ遣シ汝等ノ墓ヲ弔ヒ且金幣ヲ賜フ」

と仰せられてゐる。赤穂義士の美擧に發現されたる武士道の精華が教育道は固より國民道德の



全般の上に大なる影響を遺してゐることは言ふ迄もない。

乃木將軍が生前山鹿素行を敬仰されたことは實に深いものであつた。而して素行を先師と呼んでゐた吉田松陰を尊敬されることも亦實に深かつた。従つて特に此の兩先覺者の感化を自ら悟得されつゝあつたことも亦切實なるものであつたと言はなければならぬ。井上博士は此の點に就いて、

「乃木大將は吉田松陰、山鹿素行の學問をされましたが、是れが乃木大將の精神修養の淵源とも言うべきであります。それでなか／＼堅い所がありました。學問上に於てなか／＼堅い。山鹿素行や吉田松陰の事なら、なかなか熱心に研究され、其所にちやんと極つた據處があつたのであります。」<sup>27</sup>

と述べられてゐる。然も、明治天皇の崩御に當り將軍の殉死の報が一度び傳はるや、人々が或は前以つて死を決し居りたるが爲に其の忠義完全ならずとか、自殺をせず生存して尙御奉公する方が忠君の義高しとか、種々説を爲す者があり、一部教育學者の間にさへ疑問が出た位であつた。此の間種々の意見及び論文の現はれたる中で、人をして其の筆力に現はれたる熱意に

最も感奮興起せしめるものゝあつたのは、「乃木將軍の自殺を聞きて」<sup>28</sup>と題する黒岩周六の論文であつた。其の中に曰く、

「公が死を決したる心は今日以後と雖も猶長く人心に影響して、其功殆ど盡きざるべし。此の理由を以て吾人は公が初より死を決し死を準備し、故意に生還の道を杜絶して進みたるを偉大とするなり。其の必然の結果として吾人は今の教育家の説く所不平なり。」

と述べ、寧ろ教育の専門家ならざる彼が最も深い意味に於て國民教育上偉大なる意義の存することを指摘してゐる。又其の自殺を楠公の死を決したるに比して、次ぎの如くに言つてゐる。即ち、

「彼は實に至誠純忠の人なり。其の自殺が軍人として國家を守るべき現在の職務を捨て、教育家として貴族の子弟を監督す可き重き附託を捨るに當ること知らざらんや。知りて猶且つ自殺を肯てしたる即ち乃木希典の乃木希典たる所以他人の企及せざる所以なり。彼の死を決したるは楠公の死を決したるに同じ。彼は我が國人の忠君の心が徒らに形跡のみを飾るに流れて、實は精神的に泯滅せんとするを慨したりき。」



と。而して其の終に於て「實に乃木將軍は神にて在はしき。」と結び、

今日まではすぐれし人と思ひしに

人と生れし神にぞありける

と言ふ一首を附加してゐる。平泉博士が、繰返し「之を前にして大石良雄、之を中頃にして吉田松陰、之を後にして乃木大將<sup>29</sup>」を擧げて、山鹿素行の精神を承け繼いだ偉人であると認められるのも、誠に當を得たものであると言はなければならない。而して其の教育精神の影響がかく迄も深いものに於て、眞實に生きた師道が、確立維持され又遂行充實されてゐると言はなければならないのである。

### 三、軍人精神

現今我が國の陸海軍々人が、居常之が修養に努力しつゝあるもの及び今次の支那事變の外幾度かの戦争に於て其の眞價を發揮しつゝあるところの精神も、若し吾々の見方にして最も深く其の本質を捕捉し得たるものであるとするならば、我が國武士道の精神と密接なる關聯を有す



るものであり、寧ろ之を擴充しつゝあるものであると言はれ得るであらう。其の軍人精神の内容は、明治十五年に軍人に下し賜へる「軍人への勅諭」の御趣旨であつて、其の徳目は、第一忠節、第二禮儀、第三武勇、第四信義、第五質素の五章である。軍隊教育令の綱領の一の中には、

「夫レ生ヲ棄テ義ヲ取り恥ヲ知り名ヲ惜ミ責任ヲ重シ艱苦ニ堪ヘ奮テ國難ニ赴キ悦ンテ任務ニ斃ルハ我カ國民ノ古來繼承尊重セル大和魂ニシテ特ニ軍人ニ必須ノ資性ナリ」

と言ひ、武士道精神の本質が軍人精神の中核であるべきことを明示してゐる。更に其の綱領の三の始めには、

「凡ソ部下ヲシテ一令ノ下欣然トシテ死地ニ就カシムルモノハ即チ訓練ノ精華ナリ」

と指示し、軍隊教育が常に戦闘を其の主眼とし、死に直面して最も強く其の實力を發揮し得るが如き訓練の重要なることを明かにしてゐるのである。吾々は此處に軍隊教育を受け來つた體驗を深く反省することに依り、又自己自身が支那事變に應召出征し生死の際に立つて九死に一生を得たる負傷の幸に稍回復したる後、其の戰場體驗を反省することに依り、再び之を精讀するとき、古來我が國民の中に育くまれたる大和心に潜めるところの武士道精神に深く相通する



ものゝあることを、ひし／＼と感得せざるを得ないものが存する。廣瀬豊氏は、「海軍の教育」なる論文の結論に於て、軍隊教育の特長を十項列挙されてゐる。<sup>31</sup>其の第三に、

「戦時死生を共にすべき指揮官が教官であり部下が生徒であるから、熱もあり情もあつて教育が眞剣だ。」

と言はれてゐる。此の點は著者が事實部下を有ち出征中に於て痛切に感受したところである。更に其の第四に於ては、

「仕事が既に生命のやりとりの問題だけに教育にも緊張味があり従つて猛烈でいい加減なものはない。即實踐主義教育の利は一般教育の比ではない。」

と斷言されてゐる。固より他面から言へば、軍隊教育は特殊な教育の姿であつて之を一般的な教育と同様に律して考へるには困難なる事情が伴ふのみならず、更に一面形式に流れ易く且つ強要と義務的屈服の關係に陥らないとも限らない危険がある。夫にしても何處迄も此の形式に徹底すると言ふことが、却つて、上官と下官との嚴密なる階級の統一の下に於ける、一種の師弟の情誼を一層充實せしめる機縁ともなり得るのである。殊に、訓練に就いては、一般教育

上に於ては、教授をも訓練的に徹底せしめんとする軍隊教育の原則に比較して、形式的方面が甚だしくおろそかにされてゐるのではなからうか。吾々は此處に却つて、生きた武士道的精神に通ふところの本質に深く省察を行ふところがあらねばならないであらう。

## 第五章 葉隠武士道

### 一、四 誓願

吾々は既に此の研究の冒頭に於て「鍋島論語」と稱せられてゐる「葉隠」の一書が、極めて端的に且つ明瞭に武士道の極致とも言ふべき精神を掲げてゐることを見出し得たのであるが、恐らく此の書には、幾多狂激に走るかとも思はれる説論が存するにも拘らず、其の潑刺たる武士道精神の意念に引き付けられて、一旦之を手にしたときには其の終りに至る迄は、殆んど巻を蔽ふことが出来ないと言はれる底のものである。<sup>32</sup>其の内容は固より斷片的であり整然としたる組織が存してゐるのではないが、概ね全編を十一卷に分ち、教訓・士談其の外合計一千二



百餘節を収めたもので、夫々に胸奥に留むべく又薰陶感化の力の偉大なるものゝあるのを痛感せしめられる。殊に、其の武士道の本質を突き止めて、然も其の表現に迫力の強烈なるものがあつた點は誠に驚くべき文献である。一行々々又其の行間にさへも、武士の精神が露出して吾々の心底に切實に相應じ、其の間に動ける人品の高潔偉大なるに、直ちに面授せしめられるが如き感を去らしめないものがある。寺澤博士が葉隠精神と教育との關係を詳細に研究されて、かくの如く強い武士道の意念の現はれてゐるものはないとされてゐるのも宜なる哉と思はしめる。

山本常朝と田代陳基との初而參會せし「夜陰之閑談」の終りに、

「我れ等が一流の誓願に

- 一、武士道に於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、大慈悲をおこし人の爲になるべき事

此の四誓願を、毎朝佛神に念じ候へば、二人力に成つて、後へは戻らぬものなり。尺蠖シヤクトリムシの

様に、少しづつ、先へ先へとニジリ申すものに候。佛神も即ち先づ誓願起し給ふなり。<sup>34</sup>

と述べてゐる。此處に掲げられた四誓願の内容に就いてはともかく、かく誓願を立て、じり／＼と「先へ先へとニジリ申すものに候」と言へる點に、眞に深い力のあることを感ぜずには居られないであらう。然も、佛神に於て毎朝念ぜよとせるところに、葉隠武士道の信仰的なる深さも隙ひ知ることが出来るのである。而して儒學禪旨に曉通したと言はれる石田一鼎に、山本常朝が學んだことを想起して之を併せ考へて見ると、其の師弟の間に眞に充實した精神的發展があつたことが明かに察知され得るのである。即ち、石田一鼎の遺著、「武士道用鑑抄」には、其の序説の終りに、次ぎの如く記されてゐる。

「願に曰く

- 一、武士道に於て未練を不可取
- 一、先祖の名字を斷絶すべからず
- 一、畢竟主君の御用に可立

右三ヶ條の所願を成就せんが爲めに身命を惜まじ、誓つて他事の爲めに身命を捨てじ、南無



三寶神祇哀憐み納受したまへ。敬白<sup>35</sup>」

と。此處に師弟に一貫した武士道の確固たる精神が存することが見られ得るのである。然るに之に依つて或は「葉隠」の四誓願も、要するに儒學の仁義忠孝の換言に外ならぬものであると言はれ得るかも知れないが、既に佐賀武士の士風を體得し、殊に其の眞髓を独自の家風として力説して止まないところに、單に「言様」に萬丈の氣焰が存する以上に、深く、國民精神を養ふ即ち國心を養ふ根強い力があることを認めねばならない。

### 二、葉隠の神髓

かくて「武士道と云ふことは、即ち死ぬことゝ見付けたり。凡そ二ツ一ツの場合に、早く死ぬかたに片付くばかりなり。別に仔細なし。胸すわりて進むなり。」と言ふのが其の根本精神であつて、之こそかの大隈重信が、

「林家の儒學其他の學風の徒に宋人の餘瀝を啜るに汲々たるものを目して上方者流と嘲り、北條流の軍法や柳生氏の劍術をば一併して公家者流と罵り——釋迦も孔子も楠も信玄も當家

の風に協はぬと斷言して四誓願を起した<sup>36</sup>。」

と評せる精神の根柢でなければならぬ。即ち、四誓願の第一に掲げられてゐるところの「武士道に於ておくれ取り申すまじき事」と言ふのが、「凡そ二ツ一ツの場合に、早く死ぬかたに片付くばかりなり。」と言へる所以であつて、之は又別の節に於て、

「四誓願の極上は（異本は録<sup>レ</sup>上<sup>レ</sup>とあり）武士道に於て後れを取るべからず、是を以て武勇を天下に顯はすべき事と覺悟すべし<sup>37</sup>。」

とも言はれてゐることに依つても既に十分明かである。

更に此の葉隠武士道の本質を最も明快に現はしてゐるものは、次ぎの如き一節であらねばならぬ。

「武士道は、死狂ひなり。一人の殺害を、數十人して仕かぬるものと、直茂公も仰せられ候。本氣にては、大業はならず。氣違ひになつて、死狂ひするまでなり。又武士道に於て、分別出來るときは、早後るゝなり。忠も孝も入らず、武士道に於ては、死狂ひなり。此の中に忠孝は自らこもるものなり<sup>38</sup>。」



と。之等の點に就いては、固より、非難すべきものと見ることも出来るであらう。例へば「けなげにして死を恐れざる所は、仁義の勇に似たれども、道理義不義のわきまへなく、たゞ血氣に任せてかたむきなれば、虎狼の舉動いとあさましく、位あるものは亂をおこし、貧しき者は盗をなす<sup>39</sup>」と言ふが如く、中江藤樹の如き重厚なる立場からすれば、如何にも狂激なる武道一偏の如くに見える。併し乍ら、かゝる立場を、葉隠精神の所謂本氣と言ひ死狂ひと言ふところの内容に、直ちに其の儘當て欲めるべきものではない。此のことは尙後述する機會があるが、葉隠全體に貫流してゐる精神を深く内省するとき、如何しても其の中に秘められてゐる武士道の眞摯なる部面を見逃すことが出来ないのである。更に武士道の本領に就いては、

「武士たるものは、武勇に大高慢をなし死狂ひの覺悟が肝要なり<sup>40</sup>。」  
とも述べてゐる。大高慢と言ふのはかゝる場合單に暴虎馮河の勇氣ではなく、眞に「胸をすへて進む」態度でなければならぬであらう。又其の特色のよく現はれてゐるのは、次ぎの如き一節である。即ち、

「何某喧嘩打返しをせぬ故、恥に成りたり、打返し仕様は踏込むで切殺さるゝ迄なり、是

にて恥に不成也、仕課すべきと思ふ故間に合はず、相手は大勢杯と云ふて時を移し終に止め  
に成る相談に極る也、相手は何十人もあれ片端より撫切りと思ひ定めて、立向ふ迄にて成就  
也、多分仕濟す物なり<sup>41</sup>。」

と言ふが如きも、全く同様の精神から出てゐることは言ふ迄もない。葉隠の武士道も之を煎じ詰めれば、實にかくの如く絶對の死に直面して生きると言ふ一節に表現されてゐるところの、眞精神に歸着すると言はれ得るのではなからうか。

武士道が既にかくの如く死に直面し、死が足元に來りつゝあることを眞に自覺せねばならぬ  
いものであるとすると、武士たる者の弱氣は最も之を戒めねばならないのであることは言ふ迄  
もないであらう。

「武士は假にも弱氣のことを言ふまじ、すまじと、平素心がくべきなり。かりそめの事にも、  
心の憶氣見ゆるなり<sup>42</sup>。」

と言はれてゐる所以である。かくして武士たる者は、かゝる死の用意がなければならぬのみ  
ならず、更に平常如何なる場合にも、動靜二つ乍ら、後日の悔を遺さざるが如く常に心掛けね



ばならないであらう。故に第一卷、開書の一の教訓の最初に、

「武士たるものは武道を心掛くべきこと、珍らしからずといへども、皆、人、油断と見えたり。其の仔細は、武道の大意は何と御心得候か、と問ひかけられたるとき、言下に答へ得る人稀なり。その平素、胸におちつきなき故なり。さては、武道不心がけのこと、知られ申し候。油断千萬のことなり。」<sup>43</sup>

と述べられてゐる。武勇のことに係はる限り、誠に日本一であると大高慢でなければならぬが、平素の心立物言ひ身の廻り等に仔細に留意し、「修行に於ては、此の點まで進めば、成就せりと思ふ」<sup>44</sup>べきものではなく、絶えず不足々々と心得て、奉公武邊一片にならなければならぬ。此處に一瞬々々の生活を充實し、行住坐臥に一念も忽かにすべからざる積極的態度の意義が明示されてゐることを見得るであらう。葉隠武士の精神は之を他と徒らに對比して野武士的であるとのみ批評し去るべきものではない。要するに、「武士道と言ふことは、即ち死ぬこと、見付けたり」と言はれる語に、其の精髓が集約し得られるのであつて、此のことを明かにするが爲に、繰返し敢えて多きに過ぎる程の引用を爲したのであつた。吾々は飽く迄「本來生死にあづ

からざるを地盤とし、忠孝を以て意とす。」<sup>45</sup>と石田一鼎が言へる武士道の意地と稱せられるもの本義に徹して行かねばならないであらう。

尙、葉隠武士道の心境を最もよく現はしてゐる今一つの例として、従つて先に述べた山鹿素行の武士道論等と最も著しい對照を爲すものゝ一例として、次ぎの一節の如き、武士道の吟味を爲せることを擧げることが出来るであらう。即ち、赤穂義士の仇討のことに就いて、

「淺野殿浪人夜討も、泉岳寺にて腹切らぬが落度なり、又主を討せて敵を討つ事延々也、若し其中に吉良殿病死の時は残念千萬なり、上方衆は智慧かしこき故、褒めらるゝ仕様は上手なれども、長崎喧嘩の様に無分別することはならぬなり。」

と言つてゐる。此處に「無二無三に死狂ひする計りなり、是にて夢が覺る也。」<sup>46</sup>と言ふ心持より見れば、あながちに鍋島藩士ならずとも、分別あるべきではなかつたであらう。さてこそ大いに當時の客觀的事情を考慮すべき場合であつたのである。けれども、此の批評も亦、必ずしも輕々に非難すべきではない。且つ又山鹿素行が報仇の原理と其の方法との精細親切なるに比し、修養の爲の修養としての理想を説くものと爲し、葉隠の武論を唯々之に反するものとのみ認め



るべきものではない。吾々は、此の兩者の外面上著しく相反するが如き武士道論の中に、眞に深い武士道精神の本義に相通じ、寧ろ兩者の融合し得るが如きものに徹して行かなければならぬであらう。<sup>47</sup>嘗つて乃木將軍が「葉隠」一書を得たとき「日夕敬讀實行可心掛乍今更良師父を得たるの思ひに存候<sup>48</sup>」と述懐されることを省みつゝ右の一節に至るとき、誠に萬世に武士道の權化として尊崇されるべき偉人の心情が景仰されて感涙にむせばざるを得ないのである。福本日南が嘗つて「葉隠評論」を試み、武士道に於ては後れを取り中間敷事の一項に至つて、

「是れ武士道の眞諦第一義、儒教に發せず、佛教に源せず、我が日本國民の天性即ち國民性より湧出せし教義なり。」<sup>49</sup>

と述べ、「之れを用ゐて一國の士氣を提擡」せし所以を明かに論じてゐる。而して其の四誓願に就いて一々之を明かにしたる後、更に其の全篇に互つて訓示の本旨を要約するとき、特別の箇條を「葉隠」は擧げてゐないが、尙綱領と見るべきものに三があるとし、次ぎの如く説いてゐる。即ち、第一、信義を守る可き事、第二、品格を重んず可き事、第三、萬事に注意す可き事、が之である。かくて其の一々に就いて又評論を加へてゐるのであるが、吾々の見地と近く、

誠に當を得たものであると言はねばならないであらう。唯、吾々は、其の四誓願を、武士道には後れを取るまじき事、と言ふ原則に統一することが出来ると爲したるが如く、之等の列擧されたる三項も亦遂に此の第一の原則に總合せられ得るのではないかと考へざるを得ないのである。併し、強いて總てのものを此の第一原則に總合統一せんとするのでなくとも、結局は行住坐臥に於て死に直面するの意念を失はざることが、眞に生きることの中心となるのではなからうか。<sup>50</sup>而して葉隠精神が直ちに葉隠武士の教育精神であるが如く、吾々は、かゝる精神を通じて、又此處に、教育精神殊に師道の本義に、深い示唆を與へてゐるものが存することを認めなければならぬであらう。

註記

- 1 中村郁一編、鍋島論語葉隠全集。2 西田博士、無の自覺的限定、五〇五—六頁參照。Heidegger: Selbstbehauptung der deutschen Universität. 1934 の中にも、此の爭 Kampf に就いて言及してゐる。
- 3 乙竹岩造博士、改訂新教育學、二六五頁以下參照。
- 4 師範教育令第一條參照。
- 5 拙稿生きる意義、同志同行所載論文、再興第一卷、第一號參照。
- 6 乙竹岩造博士、江村北海の教育思想、



教育學研究創刊號、尙同博士、日本庶民教育史、上卷三五〇頁參照。7 中朝事實附錄、有朋堂文庫本、四四五頁參照。8 山鹿語類、卷三十四參照。9 改造、昭和八年一月號參照。10 四七頁參照。11 四七—四八頁參照。12 二三—二三三頁參照。13 後述、第十三章、武士道の起源と發達參照。14 山鹿素行文集全、有朋堂文庫本、日本倫理彙集、四、古學派の部上。15 井上哲次郎博士、日本古學派の哲學、一二四—一二五頁參照。16 同上書、一一—一二三頁參照。17 士道、慎日用第一、有朋堂文庫本、一八三頁參照。18 同上、練徳全才第一、同文庫本、七三頁參照。19 武士道初心集上卷總論、日本教育文庫、訓誡篇、中、參照。20 日本國粹全書、第十輯、武教講錄、四頁參照。21 七三—七五頁參照。22 武士道の起源及び特質、大正十三年、哲學研究、八八一頁參照。尙橋本實氏、武士道と日本精神、歷史公論、昭和九年一月號參照。23 岩波哲學辭典。24 沼田頼輔氏、山鹿素行と赤穂義士、歷史教育、昭和九年一月號參照。尙、加藤仁平氏、山鹿素行に於ける士道論的思想の發達、大正十三年、哲學研究、一〇二三頁參照。25 高橋俊乘氏、日本教育史、二一九頁參照。26 日本國粹全書、第十輯、武教講錄、二頁參照。27 日本古學派の哲學、附錄第三、山鹿素行先生と乃木大將、八一九頁參照。尙、乃木將軍が山鹿素行並に吉田松陰を尊敬された事實に就いては、乃木院長記念錄、一一三六頁以下參照。28 大正元年九月、當時萬朝報紙上所載。29 武士道の神髓、二〇二

頁、尙、山鹿素行先生と武士道、歷史教育、昭和九年一月號參照。30 拙稿、環境・生命・教育——戰場に於ける生死の問題を中心としての教育論に及ぶ——昭和十四年五月—六月號の教育學研究の、歴戰隨想、(本書續編)參照。31 岩波、教育科學、第五冊參照。32 葉隱集は一の談話錄であるが、山本常朝が藩主鍋島光茂の、元祿十三年五月十六日に薨せしとき、「哀慕痛悼に堪えず、終に翌日髪を薙り十九日高傳寺住職了意和尚に依つて受戒、七月九日世を北山に避け、草庵を結び、日夜高僧知識と交りて、復俗事に拘らず、此の時年四十二であつた。即ち、田代陳基は、年三十三のとき、寛永七年三月五日、始めて其の草庵を訪ね、其の閑談の稿を起し、爾後七年間、享保元年九月十日に稿を脱してゐる。33 寺澤嚴男博士が用ひられた語、葉隱武士道精神に現はれたる意念、教育學研究、昭和十年、尙、乙竹岩造博士、葉隱の教訓に現はれたる武士道精神、教育學研究、昭和十三年、十一月號參照。34 中村郁一編、葉隱全集、一六頁參照。35 同上書、附錄、同書、四七〇頁參照。36 同上書、大隈侯の物せる序文、參照。37 同上書、二四頁參照。38 同上書、五〇頁參照。39 翁問答、卷之二、中江藤樹文集全、有朋堂文庫本、五〇頁參照。40 葉隱全書、八二頁參照。41 同上書、三五頁參照。42 同上書、五六頁參照。43 同上書、一七頁參照。44 同上書、五五頁參照。45 同上書、附錄、同書、四七〇頁參照。46 同上書、三五頁參照。47 加藤仁平氏、山鹿素行に於ける士道論的思想の發



達、大正十三年哲學研究、一〇一三頁、山鹿素行の武士道、一九頁參照。48 葉隠全書、口繪參照。  
 49 中央公論、明治四十年十月號、葉隠全書、附錄、五二四頁參照。50 昭和七年二月二十二日、上海  
 事變に於て、廟行鎮の攻撃に際し、壯烈なる戦死を爲したる肉弾三勇士は、何れも此の葉隠思想を傳  
 統的に享受せる肥前の産であつて、所謂「戰場で首を討たれ候時は、我が首は敵の咽喉へ噛みつき候  
 へ」と言へる精神を如實に顯現したものと云はねばならぬ。誠に爆薬を身につけ、之に點火したる後、  
 鐵條網に突進したことは、眞に九死に一生を得るの心なく、正に「武士道といふことは、即ち死ぬこ  
 と」見付けたり。凡そ二ツ一ツの場合に、早く死ぬかたに片付くばかりなり。」と言はねばならない。  
 其の精神氣魄は眞に軍人精神の龜鑑であり、吾々の均しく敬仰すべきものである。

## 第二編 士道と師道

### 第六章 士と死

吾々は既に武士道精神と教育道としての師道を明かにせんとして可成り多くの引用を敢えて爲した。本章以下に於ては武士道と師弟道とに關する吾々の所見を漸次明かにして行かねばならない。併し乍ら、今一度士道の本質的意義に就いて根強く反省をすることが必要である。吾は既に武士道理論の發展を概觀し、特に葉隠武士道に就いて比較的詳細に考察したのであるが、夫は結局、武士道に於て後れを取るべからざることが中心であつた。而して又二つ一つの場合に分別を加へて自己の利に就く方に偏することなく、早く死ぬかたに片付くと言ふ原則に纏めることが出来ると考へた。此の根本原則に肚をすゑることに依つて、一轉して行住坐臥の武士的生活に眞に充實したる生命の存する所以を明かにし得たのである。今翻つて、此の根本原則を中核として、再び武士道學派の士道論を少しく省察して見よう。



## 一、死 節

山鹿素行は、「臣道」に關し、「死節」に於て、次ぎの如く述べてゐる。即ち、

「身を委ぬるは臣の道なれば、急に臨み節に中ては身を棄て、死を輕んずること、是則ち臣の義也。常に死を守ることを勤むる時は、家を忘れ、私を顧みざるを以て本とす。」

と言ひ、臣道と死節との重要な關係を明かにしてゐるのであるが、更に、

「死は至つて人の重き所なれば、是れ又究理することを詳にして、而して死を全くすべし。これ死は全道を守ると言へる也。」

と言ひ、武士が其の身に死を究明し、死に於て全生命道を擱むべきことを教へてゐる。誠に、「忠勤の士は家に死せず」と言ふ覺悟を有つてゐなければならぬ。又死は全道を守ることこそ武士道精神の中核であると言はなければならぬであらう。かくして極めて正直・清廉にして、苟も聲色に動ぜざるが如き氣品を以つて、死節を明かにしてゐるのであるが、死して後已む勳行の勇武を願ふ心と、天下を以つて泰山の安きに置くの慨が十分に吐露されてゐるのである。

結局「士は己を知るものゝ爲に死す」と言ふ古人の語の意味するところのものに落着かざるを得ないであらう。此の故に、例へば家を忘れると言ふ風なことも、

「士の君に仕ふる、家を出て外に行き、内に居て事をいとなむとも、覺悟すべき所を豫め究理し、公用にあらざらん外の事は、諸事をそぎつてつゞまやかに致し、衣食居を軽くし財祿をつまず、今日唯今君命に侵て千里の遠きに鞭ち、一斯の究まりに至るとも遺命すべきことのあらず、死して後を點檢せられて、恥かしき事のあざらん如くなれば、節に臨んで一きは志の通りも潔よく言はれ行はるゝもの也。」

と言はるべき底のものであつた。死後の用意とも言ふべきことを十分に整へ、全生命を公事に盡すことが彼の死を全道に於て守ると言ふ意義であつたと言へる。而して更に彼の偉大なることは、かくの如き所信を單に公言したのみならず、之を實行してゐることではなければならぬであらう。

「配所殘筆」に記されたとおりに依ると寛文六年十月三日未上刻北條安房守より手紙があり「可相尋御用之儀に付早々私宅迄可被參候」とあつた。彼は早速返書を出し、夕料理の「食事心



快認候て行水仕り」悠然として「遺書相調へ残り置き」更に若し「死罪被仰付候はゞ公儀へ一通差上げて相果つべく、是又相認め、懐中せしめ」たる上、「此外五六ヶ所へ小翰相調へ、態と老母方へ申し遣はさず」に、親に無益なる心配をかけざる様取計ひ、房州公へ参つたのである。途上津輕殿門前にて、翌四日「可召寄、兼約」のあつたのを断つて行つた。房州公の門前は、若し素行が参らなければ「押寄せ御蹈みつぶし可有之様子」にて誠に物々しく見えたが、刀を下人に渡し、笑ひ乍ら、之は如何うしたものと云つて奥へ通つた。かくて北條安房守より、「入らざる書物作り候故淺野内匠所へ御預け成され候。是より直に彼地へ参るべく候間何にても宿へ用向にても候はゞ申し遣はすべし。」

と、「別けて念頃に」申し渡された。而して福島傳兵衛が硯を持つて出て、「申し遺度き事は傳兵衛申し次ぐべく候。」由申した。此の際素行は北條安房守に向つて、

「忝く存じ奉り候。然しながら常に家を出候より跡に心に残り候事は無之様に勤め罷在候間書き置き可申候事も御なく候。」

と應へてゐる。素行の内心の痛快誠に思ふべきものがあるではない。かかくて後に改めて式臺

から公の形式の下に宣告されたる時、素行より、

「御公儀様へ對し不届なる義は右の書物の内何の所にて御座候哉。」

と尋ねたのであるが、之に對し房州は、

「甚五左衛門事譯も可有之候得共如斯被仰付候上は申すに及ばざる譯に候。」

と答へたので、「御意の上はとかくを可申様無之」由を申して罷り立つたのであつた。此處に「不入書物」と言ひ又「右の書物」の内云々と言つてゐるのは、言ふ迄もなく素行の著、「聖教要録」を指してゐるのである。

## 二、死 易 生 難

楠正成が、「大人は死を恥とせず。士は生るを恥とす。一心ありなんことは是士の大なる恥なり」と言つたと言ふ。「山鹿語類」に於ては、此の語を評して、

「一心あらざるは義を知らずしては勤がたし、士道に忠あらずんば身を利することを専らとして其本心がうべし。故に道に忠のありなんことを要とする也。」



と言つてゐる。一心あらざることは結局死に直面するの眞義に立つことではなければならぬ。人は生に執着する程即ち我が身を利する程強い大きな誘惑はないからである。此の故に又、八幡殿の教へに武家に五道のあることを述べて、

「一には究途をしれ。二つには卑賤をわきまへよ。三つには道理を先立よ。四つには國土を知り。五つには掟を違へずと。以上五つを武家の守るべき道とす。」

と語り、言を次いで「是も道に至る一端なるべき也。」と斷言してゐるのである。かくの如くにして、武士として生きるを恥とする精神は、一面に於て必ずや眞に生きるべき道を求めて息まざるものがあらねばならないことを認め得るのである。而して遂に其の極「死易生難」の言を吐かしめるに至つてゐる境地を深く省みなければならぬであらう。

「死は人間の一大事にして、是を以て鷲毛の如く輕んずるばかりの志ありながら、今日、日用の忠勤に糾明することおろそかにして、そのつとめ正しからずば、輕重本來を取ちがへて、難きことを易く思ひ、やすき事を勤めずして、今日の上に怠りある也。」

と死に就くことに關し、輕重本來を誤らざるべきことを戒めてゐるのである。而して更に、

「臣の職、只死を一途に努むるを以て忠勤と思ふべからざる也。」

と迄極言してゐるのである。吾々は此の一言に、生きることを恥とする武士道の死節を力説してゐる點と、表面的には矛盾するが如くにして、然も眞に生きる武士道の立場より言へば、決して矛盾衝突せざるものである意義を認めねばならないであらう。武士道に於ては死に直面すべきであるが、唯死をさへ輕く之を思へばよいと言ふのではない。死を鴻毛よりも輕く思ふことが既に難事ではあるが、かゝる一面のみでは死にはやることがある。かくては死を全道に於て守ると言ふことは難いと言はなければならぬであらう。葉隱の「朝夕只死々々」と念ずるのは、死を鴻毛より尙輕く思ふべく然も眞に生きるべき武士道を明かにしたものである。之に對し素行の「只死を一途に」努むることのみが忠勤でないことは、死を全道に於て守ることの難きことから死を重んじ然も眞に生きるべき武士道を明かにしたものと云ふことが出来るであらう。

以上の如く「死易生難」と言ふことは、武士の殉死の一事に至つて、最も重要な問題を提出せしめられる。素行は又「辯=殉死」の一節に至つて、

「その家に留て其事を司て後の爲めに宜しからん輩も皆殉死を遂げて一時の快意をなす。甚



だ歎息す可き也。<sup>10</sup>」

と迄言ひ切つてゐる。如何に武士と雖も死は誠に一大事ではなければならぬであらう。誰か口に死は鷲毛よりも軽しと言ふと雖も、切腹が遊戯の如く行はれ得ようか。然も尙素行は之を敢えて「一時の快意」をやるものとなし固く之を戒めてゐる。之は眞に死を以つて武士の義とすべきことが、眞に有を内に含む無に於てあるべきところの眞義を明かにしてゐるものと言はなければならぬ。「朝夕只死々々」と死を念すべきことから武士道を明示した山本常朝も亦、藩主鍋島光茂の薨せしとき遂に殉死を思ひ止まり、草庵に隠れて俗事に拘らなかつたが、葉隠全書の教訓を世に遺すことになつたではないか。素行の「死易生難」の説は、誠に武士が死に直面し乍ら眞に生きるべき道を徹底的に示したものであると言ふことが出来る。又「士談」の四にも、次ぎの如き語が見えてゐる。即ち、

「能勤て安命は大丈夫の心也、されば匹夫は死を常に心にあて、物をつとめ、勤めて命を安するにあり、死を常に心にあつると言へば、何事も不入唯當分々々と仕りて是をとどめざるは、是又臆心也、死を心にあてば、能事物の間をつとめ守るべし、事物の間をつとめ守らば、

唯今死にのぞみても決して、あきたらぬ處不可有、物を勤むれば必ず望の出來り、世の我を不知を、或はとがめ或はうらむ、命を安ずれば、時に逢時は時の用をなし、世に捨てらるれば捨られて不求、故に時と消息して不全と言ふことなし、是ぞ大丈夫のこゝろなるべし。<sup>11</sup>」  
とあるが、其の言誠に至れるものと言ふべきであらう。死を全道に於て守ると言ふことが、死に直面してゐ乍ら積極に過ぎてもよからず、生に消極に過ぎても可でなく、「事物の間」の眞に死して生きる道を努むべきであり、之がやがて「時と消息して」全からざることなき眞に生きる道であると言はなければならぬであらう。

### 三、辨義利

素行の士道論に就いて、既に「死節」と「死易生難」の二方面より、眞に死に直面すべき道理を明かにしたのであるが、尙、生死の辨を、彼が「士道」に於て特に「辨義利」として説いてゐるところに依り附言せねばならない。彼は、「聖人君子の教、生を嫌て死につき、害にはしりて利をさけ、勞して逸せされと云には非ず」と言ひ、徒らに害と勞との嫌ふべきことに赴



くを可とするにあらざることを明かにし、よく「其間惑を辨するにあるのみ也。」と爲して、利害得失、勤勞安逸等其の區別を誤るべきでないことを教へてゐるのであるが、武士道の生死に就いても惑はざることが重要であることを明かにしてゐる。即ち、

「生死の場此の一刹那にありと云ふとき、君のため父のため、その外重きもののために害あらんに於ては、速に死して不可<sup>12</sup>顧。我重きものために害なきにおいては、能く保ち養うて、命を全くするに在ぬべし。」

と述べてゐるのであるが、彼の死を全道に於て守ると言ふ精神が誠に明かに示されてゐると言ひ得る。武士道に於て死に處する生の本義をよく辨ずることに依り、一身の利に惑はざることこそ其の精髓であると言はなければならぬであらう。然も、如何にもよく、葉隠武士道の冒頭の一節の眞精神としてゐるところに通ずるものがあるのではなからうか。唯葉隠武士道の精神に、強いて其の意念の激越なるものを求めたならば、「生死の場此の一刹那」にあると言ふ程の場合に、凡そ自己より重き方輕き方の區別の判斷は自から明かであり、「二ツ一ツの場合」は判斷さへ許さざる程急迫せる場合であるが故に、「早く死ぬかたに片付く」のであると言へる點が、一

層、此の生死の際に於ける一線越へるべからざる間の事情を、明かに説いて其の迫力の大きなものがあることを覚えしめるのである。但し、素行に在つては、「内に徳をふくみ光をつゝみて、外に圭角あらはれざる」の溫籍<sup>13</sup>を思ひ、又「水精の瓶に秋水をたくはへ、白玉の盃に氷をのせたらん」<sup>14</sup>が如き風度を尊び、然も尙よく、

「士たるの道、常に剛毅を以て質とし、其守る所を不<sup>レ</sup>變を以て行とす。人誰か生死利害好惡あらざらんや。内に剛操を以て究理するが故に、死の至て可<sup>レ</sup>惡、猶安じて就<sup>レ</sup>死、害の至て可<sup>レ</sup>避、猶安んじて害をうく。」<sup>15</sup>

と言ふべき剛操を唱へると言ふ、武士道の圓通するものを求めてゐることが、兩者の趣を異にせざるを得ない點であらう。

## 第七章 士道即死道

吾々は既に、武士道とは「死ぬことゝ見付けたり。」と言ふことの根本精神と、武士道が必ずしも「只死を一途に勤むるを以て忠勤と思ふべからざる也。」と言はれることの根本精神とが、



根源的に矛盾せざる所以を明かにし得た。然も依然として士道の本質的なる意向は、常に積極的に死する道に於てあるべきものであると言はなければならないであらう。かくの如き意味に於て、死を一途に思ふこと即ち武士道は死ぬこと、見付けたりと云ふことは、眞に生きる道に於て明かにせらるべきものであり、兩者は本來相即不離の關係に立つべきものであると言はなければならないであらう。然も尙、士道は即ち死道に於て生きると言ふとき、始めて其の全的意義を體現することが出来るのでなければならぬ。

### 一、武訓と武治

貝原益軒は、其の「武訓」に於て「もろこしの武道、日本の武道またなんぞ一あらんや。」と言つて居り、明かに兩者の間に存すべき差異的方面を輕視してゐるが如くであるが、士道は即ち死道に於て生きるものであらねばならないと言ふ、吾々の根本的なる立場に還つて之を見るときには、其の根源的なる意味に於て深く相通するものゝ存することを認めねばならないであらう。而して益軒の死に就いての所説を見るに、

「死ぬべき道理に當りて死ぬるは、死に處する道を得たる也、もし死ぬべからずして死ぬるは、愚なり、是犬死なり。」

と言ひ、又同じ事に關して、

「すべて道にあたる事かたし、道にかなはずして死するは、犬死なり、……死ぬべくして死なざる是命をおしむ、勇なきなり、」

と述べてゐる。更に此の犬死に關しては、之を眞の勇氣に比較して、

「勇にあやまる人は、死すべからずして死す、是仁にそむきて生をかるんず、孝にあらず、勇なき人は、死すべくして死なず、是義にそむきて生ををしみ、恥をしらず、忠にあらず、と言ひ、死と生とを、仁と義、忠と孝、の原則に當て箴めて、武の本質的意味を明かにせんとしてゐる。而して之を又學問の道に合一するものであると考へてゐるのである。即ち、

「學問なければ忠孝の道をしらず、死ぬべくして死なず、いやしむべし、死ぬべからずして死ぬ、かなしむべし、勇怯ことなれども、義理にそむける事は一なり、武士は學問して義理をすれば、死生する理にかなふ。」



と説いてゐるが、此の點は、中江藤樹が「武道の根は文なり」とし又「文道の根は武なり」と述べて、文武兩道を相互的なるものとして明かにしてゐる態度と相通するものがある。併し、之等の場合に、何が「死ぬべき」ものであるか、又何が「死ぬべからざる」ものであるか。忠孝仁義に依り義理を明かにすると言つても其の内容は如何なるものであらうか。死ぬか死ぬべからざるかを如何にして、又何が決定するのであるか。死に直面する二つ一つの場合に如何にして「死ぬべき道理」に當つて身を處することが出来るのであるか。之等の點を尙よく考へねばならないであらう。且つ夫死であるなしは、死せる者自身の問題と言ふよりも、生き遺つてゐる第三者の評價するところのものではなからうか。吾々は、「仁にそむき生をかるんず」ることを戒めねばならないが、矢張り、何等かの理を付けて生を惜しみ過ぎ、遂には其の名を汚すに至るのが人間の弱點ではなからうか。武士の修養は死に直面して行かねばならないと言ふ出發點が此處に存してゐる。

北條竹鳳子の「士道心得書」には、先づ士之道を論じ、夫々、法・體・用・術・品・仁・禮・心・本・言・行・作法・心掛・藝・和に就いて論及してゐる。其の中に「士の道は則武也。」と言ひ又「士の心は、

勇を存するを以て大要とす。」と言つてゐる。而して士道が即ち死道であると言ふ吾々の根本的立場から見て、注目すべきものと考へられるのは、「士之心掛」に就いて、次ぎの如き説明を加へてゐることである。即ち、

「常に勝負の氣を備ふべし、怠る時は不慮の變に臨て、大におくれを取る事有り。士としては、死を常に心に疊むべし、生ずるものに於ては、死するは大事成る事、何事か是にしかん。然共、士として死を常に明らめをらざれば、義にせまり、不<sub>レ</sub>死<sub>レ</sub>ば不可<sub>レ</sub>叶<sub>レ</sub>場に於ては、命を惜て臆病を働き、兼ての人品一時にすたり、悪名を後世に残す事有り。去ば、節に臨て身を捨て、命を鴻毛より輕んずる事、兼て自得する事肝要也。」

と言つてゐるが、士の心掛けとして「死を常に心に疊む」で置き、「死を常に明らめ」て居なければ、死を「兼て自得」して置くことは出来ぬ。之も亦、素行の所謂死を全道に於て守ることと相通するものでなければならぬ。而して士道が常に死道に於て眞に生きるべきものであることが自得出来るのでなければならぬ。かくしてこそ行住坐臥に武士道の心掛けに充實したる態度を維持することが出来るのである。



又津輕政方の「武治提要」には、武士道を説いて、治本と治道の二に大別し、治本に於ては武徳・武智・武義・武事・武備・武勇を論じ、治道に於ては立志・修身・齊家・知人・舉人・正職役・明事物・立規制・民政・省察・講武・賞罰・風化・大治・傳誦を論じてゐる。其の説くところに山鹿素行の影響の跡が見えてゐる。其の最後の一節に、死に就いて、次ぎの如く論じてゐることは注意に價するものがある。即ち、

「死の人に於けること甚易して、又甚難し。或は省察たらずして、業を半にし、或は死に臨んで、遺教を俄になさんとするがごとき、大丈夫の勤にあらず。或は正殿に薨せずして、婦人女子の手に死し、或は重く浮屠を信じて、後事の禮の甚厚からんことを期するもの、皆、これ武勇の薄き處にして、武智の不明より生ず。爰に至て、百歳の武事始て休す。以てゆるがせにすべからず。」<sup>19</sup>

と。「死の人に於けること甚易して、又甚難し。」と言へること、山鹿素行の「死易生難」にも相通するものが存してゐる。而して常に死道に於て眞に生きんとしたる武士道の本義を此處に於ても明かに捕捉することが出来るであらう。武と文と其の根本は固より一にして二はないと

言ひ得るけれども、其の根本義に徹する道に於て、武人は常に死に直面し、死道に於て眞に生きることを通じて之に至らねばならないであらう。士たる者のよく死節を全うし、所謂死ぬべくしてよく死し得る所以のものは、正にかゝる根本義に徹し得た用意に基づくものであると言はなければならぬ。嘗つて乃木大將が、花田某に書して與へられしものに、かくの如き意義が最もよく現はされてゐる。曰く、

「不知退而其廉是不能進而死其節也、故士之養氣在其平時、國之養士之氣亦在其無事、無事之退可以望有事之進、有事而能果於進者、及事乎則亦勇於退其爲氣一也」

と。死して眞に生き、又平常に於て非常を用意することが、即ち眞の士道でなければならぬであらう。

## 二、士道即死道

悠然として士道に生き武士道に後れを取らざることの覺悟は、誠に死を動時も念々之を忘ることなく又靜時も念々之を思ふのでなければ、成就し得べきことではないであらう。士にし



て苟しくも死地を避けるが如きことがあれば、一大事の浮沈であり、其の歸するところが決定するのであり、所謂弱氣の出でる最大の誘因でなければならぬであらう。此處に於て吾々は、既に繰返し述べ來つたが如く、武士道は死する道であると、敢えて斷言しなければならぬのである。吾々は常に、古人の言に於ても亦其の行爲に於ても、徹底せる士道に於て直ちに死道の眞義に徹底することが出来るではないか。眞に至れる武士は、士に於て直ちに死を見る。山鹿素行が義利を辨ずることを強調したのも、結局は、我が身の生が最大の利なるが故でなければならぬ。即ち、死に於て士を見るのである。而して本來生死にあづからざるの意地に於て、生死を超脱し、士道の本領を見出して行くのでなければならぬのである。武士が行住坐臥に於て苟しくも生命を忽かにしない一事も、かくの如き死道に直面せるところから出でる必然的な結果でなければならぬ。凡そ人格が個人的に深く自己を知れば知る程自から内面的に充實するのみならず、之がやがて自から外に發展して、親子道・夫婦道にも達し、從つて又家道・臣道にも充實するのは、生の充實發展に於ける當然の結果でなければならぬ。而して之を一貫して最も深い形式的限定を與へてゐるものは、武士道に於ては、正に死の原理でなければならぬ。

らぬ。士道即死道に於て、士と死との音と意とが直ちに通じなければならぬと言ふところにさへ、今吾々は一種の力を感じない譯には行かないであらう。

士道が死道に於てあるのは、單に生きるが爲に死するのではない。極言すれば死することに依つて生きるのであると言ふことも考へられ得るであらう。併し、かくの如くに言つても尙十分に現はし切れないところの奥底に於て、死道は始めて、眞に絶對の無に徹するものとなり、一面に於て誠に明朗なる笑をさへ帯びるに至るのである。單に死地に入つて行けば生きることが出来ると言ふのでもない。士に在つては生に於て直ちに死地に入つてゐるのでなければならぬ。絶對に死すると言ふことのみ士道の直面してゐるものであらねばならぬ。士の偉大なる修養の境地は此の絶對の死から生れる。蘇生を豫期して死地に入るのは、絶對に死する道ではない。萬人が萬人、生に即し生に於てあるとき、士は唯死に即し死に於てある。自然に寄せて來る生理的な死の運命は、一瞬だに生を願はざることなき萬人に於ても、固より一瞬々々等しく差し迫りつゝあることは言ふ迄もない。かゝる死の運命を越えて直ちに絶對の死に即するとき、士道は眞に其のあるべき場所を得るのであらねばならぬ。士道が直ちに死道に即すると



き、士は正に萬人が生に於て生きる裏に在つて、其の眞に充實したる姿に於てあらねばならぬであらう。直ちに死の面に於てある眞の士に於て、吾々が直ちに生き乍らの神を見ることが出来ると思ふのは、此の理に由るのでなければならぬ。人は神になることは出来ぬ。若し人が神になれば、其の神は未だ神ではない神である。然も、尙夫が神であると考へられるならば、神其のものが既に人間的なるものでなければならぬであらう。人は神になり切ることが出来ないが、人を裏返したところに神があるとも言はれ得るであらう。若し人に眞に生きる眞の力があり得るとすれば、人が其の裏に神を見ることが出来るからでなければならぬが、併し、人は即ち神其のものではない。絶対に死するところに士道があり、此處に神の姿が僅かに其の影をほのめかし出すのでなければならぬ。士と死との二にして一なることは、即ち士道即死道なることは、凡そ右の如き意味に於て認められねばならないのである。

### 三、死への人間的態度

生と死とは種々なる立場から種々なる意味に於て對立せしめられる。而して死の理論的考察

に就いて密接なる關聯に置かれるものは無の概念である。有と無とは生と死と同様に、又種々なる立場から種々なる意味に於て對立せしめられる。有と無とを單なる對立ではなく、かく對立する有と無とを越えて、此の兩者を含む立場として、之を絶対無と言ふ立場以上の立場から明かにせんとすると、絶対無に就いて又神の概念が密接なる關聯を有つて来る。言ふ迄もなく此處に絶対無及び神自體に就いて直接明かにされると、死の意義は更に深い根源から考へ得るであらう。併し乍ら、此處には之等の問題に深入りすることは之を割愛しなければならぬ。唯士道即死道の意義を明かにする意味に於て、哲學的人間學の立場から、死に對する人間的態度に就いて、此處に多少とも附言して置かねばならぬであらう。

死への人間的態度に二つある。其の一は生を始元とし、其の二は死を始元としてゐるものである。前者の自然的態度は死の恐怖であり、其の第二段に於て個的死と種的生とに依る生成的見解が成り立つのである。其の第三段に至つて生と死との緊張が考へられ、死の破壊及び死の恐怖が生への意志となり、生の深刻化に依る不死が信ぜられる。ゲーテの不死の確信と夫に依る平安の生活態度の思想は彼の活動 *Tätigkeit* の思想から生じた。ジンメル<sup>20</sup>の生の哲學に基づ



個性 Individualität<sup>21</sup>も、即ち死と對立せしめられた個體を明かにして死の權利を生と死との緊張に於て捉へ、個性の強調に依つて自然現象としての生命の過程を動かすべからざる個性化の高さに迄揚げる思想も、ヤスパースの死を極限的なる状態に於て眺め、之に對する反作用として、個別的に積極的な又消極的な生の意味として考へる思想も、ハイデッガーが死の存在に就いて分析し、死への關係に於て具體的自己を眺め、之を前驅 Vorlaufen の概念と死への自由に於て明かにせんとしてゐること、死は最も自己的な無規定的無概觀的な可能性であり、不安即ち状態性即ち現存在の根本存在性として配慮に關し有意義性に關し良心に關し且つ決意に關して明かにされると言ふ思想、即ち死への存在 Sein zum Tode<sup>23</sup>も、かゝる立場を押し進めたものである。但し、此の立場は一面尖銳 Spitze に立ち虚無に陥る危険を含んでゐる。例へば狂死の如きものが之である。又靈魂不魂説に轉落する。併し、尖銳には固、平面 Ebene が考へられなければならない。けれども單なる尖銳に於ては、例へば過失死とか生ける屍の如き例に示されるが如き眞の生の深刻化はないのである。かくの如き立場は宗教と結び付くと結局有神論となるのであるが、併し又ニコライ・ハルトマンの立場の如き、即ち彼の立場に就いて

マックス・シェーラーが名付けた如き、所謂眞摯なる無神論も成り立ち得るのである。<sup>24</sup>

後者、即ち死を始元とする態度の自然的態度は死の嫌惡であり、其の第二段に於て生の有限性を死の無限性に還元せんとする形而上學の見解が成り立つのである。其の第三段に至つて死と生との融合が考へられ、生の解消及び生の平安が死への意志となり、死の平凡化に依る靜寂に達するのである。覺者としての佛が之に當ると言ひ得るであらう。但し、之は一面に遊戯 Spiel に立ち、單なる解放に陥る危険性が存してゐる。自殺が理論的根據を得る所以である。又輪廻轉生に轉落するものである。併し、遊戯には、固、眞摯 Ernst が考へられねばならぬ。例へば殉死とか切腹とかの例が之を明かにしてゐる。單なる遊戯に於ては、眞の死の平凡化即ち自在なる境地は成り立たないであらう。之は宗教に結び付くと結局汎神論となるのである。辨證法的神學の如きは、此の立場より出發し乍らも、神性 Gottheit のみが死を克服し得るのである<sup>25</sup>と考へるのである。淨土眞宗學は同じく此の立場にあるのであるが、有神論的となり、然も汎神論を全然脱却し切つたものであるとは言はれ難いであらう。我が國の武士道精神は、かゝる哲學的人間學の立場から見て、死を常に自己の直下の問題として、絶對の死を通じて生を省察



し來つた傳統として、深い死道の理念を内に含んでゐる。之は此の死を始元とする立場から捕捉せられねばならないものであることは既に多く言ふを俟たないであらう。

### 第八章 死道即生道

既に吾々は、士道が死道であるべき根本原理を明かにし、死への人間的態度に就いても考察した。士たる者が平常其の死處を得ることに絶えず苦慮し續けた意味が、之に依つて多少とも明かにされ得る。併し、此處に死と言ふのは如何なる道であるべきか。死への人間的態度に於て死道に生きる武士は如何なる態度を維持しなければならぬか。更に死道と生きる道とは如何なる關係にあるであらうか。之等の點に就いて、吾々は尙深く考へなければならぬ。

#### 一、絶對死と絶對生

士道が死道に於てあると言ふときに死と言ふのは、單に身體的に死すると言ふのではない。身體的に死すると言ふのにも種々なる意味があつて、身體的に享受してゐる生命の死亡すると

言ふことは、出生と言ふ事實に對してゐる。士道に於て死が直面し、死道に於て士が即せしめられると言ふ場合に死と言ふのは、單に身體的なる出生と對立せしめたる死亡を指してゐるのではない。固より身體的なる生なくして死がない限り、身體的生命を無視するものではない。夫は死の重要な要素でなければならぬ。此の點より見れば身體的なる死に對して精神的なる死が考へられ得るであらう。併し乍ら、單に精神的なる生と死と言ふが如く考へられたるものを、此處に生と死と言つてゐるものと直ちに混同すべきものではない。若しかゝる精神的なるものゝみが死道を明かにするのであると言ふならば、寧ろ反對に身體的なるものに於て却つて死道がなければならぬ。身體的なる生命に對する執着程、人間の我執の中で代表的な強度を有つたものはない。夫故にかゝる士道に於て死道に即せしめられる死道とは、單に靜止するものに歸すると言ふのではない。却つて動くものに於て直ちに死に於てあるものでなければならぬのである。夫は恰も無限大の圓が其の儘に直ちに一點に集約されるが如きものであらねばならない。言はゞ絶對に死することに於て士道があるのである。單に或圓が一點を中心として統一されると考へられるが如きことに止まるべきではない。到る處が圓の中心をなすと言ふが



如くに、到る處に於て絶對の死を踏みしめ、圓としての身體的個體が動ける儘に飛躍的に存立しつゝあつて、且つ統一されてゐるが如きものでなければならぬ。而してかくの如く絶對的に死するところに於て始めて眞に生きる意義が現はれねばならぬ。身體的に死すると言ふことは、かゝる絶對的なる死の面の固定化せる姿でなければならぬ。絶對的なる死を對象的に見たるとき所謂身體的なる死が考へられるのである。眞に生きると言ふのは、自覺的方向に於て、絶對的に死する瞬間に於て絶對的に生きるものでなければならぬ。

絶對に死すると言ふのは眞に死することであつて、死することに依つて生きることを得んとするものではない。九死に一生を得ることを期待するのも眞に死するものではない。絶對に死する面は、其の儘に絶對に生きる面でなければならぬ。然も、其の間に何等の距離がない。相即不離であつて、生即死、死即生の瞬間であらねばならぬ。生の面に於て直ちに死の面があり、絶對の瞬間に在つて然も眞に生を内に含む死でなければならぬ。其處には一切の有を内に含んだ無の世界があるのである。絶對の無に於て、絶對の死が見られ、其處に直ちに絶對の生の面が存してゐるのでなければならぬ。

## 二、死道即生道

かくの如き絶對の死即絶對の生なる絶對の無の瞬間に於て、眞に死するものが直ちに眞に生きるものであると言はれ得るのでなければならぬ。而してかゝる充實せる瞬間が瞬間を限定して行くところに、死の面と生の面とが直ちに一であり、之を對象的に見るところから、有の方向に於て生があり無の方向に於て死があるのでなければならぬ。士道が死道に於て有無相接する面に於てあると言ふのは、かゝる充實せる瞬間に於てあるのである。其の瞬間の由つて立つところに直ちに神に通ずる途が開けられる。所謂「神と生れし人にぞありける」と言ふことの自覺的意義は、此の一瞬の轉回から生れるのでなければならぬ。西田博士は「無の自覺的限定」に於て、

「到る所が中心となる圓周なき圓はノエマ面としては絶對的に中心否定の圓として自己自身を限定するのである。何處迄も中心のない絶對の死の面といふ如きものが絶對無の自覺のノエマ面と考へることが出来、到る所が中心である絶對の生の面といふが如きものがそのノエ



シス面といふことが出来るであらう。<sup>27</sup>

と言はれてゐる。同博士の言はれるところの所謂、

「場所が場所自身を限定するといふ意味に於て絶対の死の面と生の面とが相觸れると考へられる所に身體といふものが考へられ、そこで辨證法的に自己自身を限定する身體的自己といふものが成立するのである。」<sup>28</sup>

と言ふ意義が考へられねばならないのである。

かくの如くにして漸次、士道が死道に於てある所以が明かにせられ得るが如くである。即ち、武士道に於て生きるのは、絶対に死することに於て眞に生きるのである。絶対の無に於て又如實なる虚に於て生きるものでなければならぬ。如實に生きることに於て士道が生きて来る。絶対の無に於て、神に通じ、神に於て眞の愛に包まれて、生きることには於て死するのでなければならぬ。誠に、「絶対の死が絶対の愛に於て絶対の生である」と考へられる所に神の國といふ如きものが考へられるのである。」と言はなければならぬであらう。かくて「武士道は二ツ一ツの場合」に「死することゝ見付けたり。」と言はれ得ることが、「只死を一途」に努むることが忠

勤ではないことゝ一如してゐるのでなければならぬ所以が明かに知られ得るのである。即ち、士道が死道であると共に生道に於て死すると言ふ意味さへ見出されねばならぬであらう。武士たる者の日常生活の生きる意義が、一々絶対に死して絶対に生きて行く意義を有つてゐなければならぬと言ふのは之に由るのでなければならぬ。

### 三、生死の圓通

生に於て絶対に死するところは即ち死に於て絶対に生きるところでなければならぬ。眞に死する者は、無に於て又虚に於て死する者であると言ふことが出来よう。吾々は死して生きる道に於て、眞の自己を見、眞に充實したる今を見、此の今の非連続の連続的發展に於て、又絶対に死することに依つて生きるもの、絶対に生きることには於て死するものに、相通することが出来る。相通すると言ふのは、二者が對立してゐて之が何等か第三者を通じて結ぶのではない。之を對立と言へば、絶対に對立してゐるものが其の對立の儘に直ちに結び付くところに、對立するものゝ圓通があるのである。然も尙、眞に對立することなきものに於て直ちに圓通しなけ



ればならない。圓通を圓通と知らざるところに眞の圓通があることを知らねばならない。即ち、自然の儘に於て本來の生きる姿があり、同時に絶對に死することに依つて生きる力がなければならぬ。かくて無が無に圓通するところ又虚が虚に圓通するところから、死易生難と共に生易死難と言ふ世界が、單なる順逆二面の結合ならずして、直ちに圓通しなければならない。絶對に死すると言ふのは絶對に中心がなくなることである。然も之に依つて絶對に何處にも集約される圓の中心を無數に見ることが出来るのである。見ることを得ずして見ることを得るものが此處に現はれねばならない。宗教的に言へば之が神の榮光とならなければならない。絶對愛の世界としての人と人との圓通は此處に存しなければならぬ。かくて絶對に死すると言ふのは、眞に物に突き當つて感に還へるものに於てあり、夫が唯死すると言ふことに即するのではなく、瞬間に還へることに於て、分離的なものが直ちに一に連らなるのでなければならぬ。其處は單に對立的に考へられたる生と死とから出發することではない。第一と第二とが對立してゐて、第三のものが其の綜合として變化し止揚されると言ふが如き形式的なるものではない。かゝる抽象的辨證法的なるもの以上に、唯直ちに死即生、生即死であり、一切身即心、心即身

であり、身心脱落し脱落身心する底にならねばならないのである。<sup>29</sup>

十字架に苦しめられたキリストは絶對に死した。然も其の再生は蘇生を意味するものではない。其の再生が奇蹟と考へられねばならない所以である。さながらに死してそのまゝに再生したのであつて、此處に世界に遍在すると言ふ意味も亦生れ出でることとなるのである。マタイ傳に依ると、ヨセフが屍體を取つて淨き亞麻布に包み、岩にほつた己が新しき墓に納め、墓の入口に大なる石を轉ばして置いて去つたのである。<sup>30</sup>又「ピラト言ふ『なんぢらに番兵あり、往きて力限り固めよ』。乃ち彼らゆきて石に封印し、番兵を置いて墓を固め」たのであつた。祭司長らとパリサイ人らのかゝる固めにもかゝはらず、「大なる地震あり、これ主の使、天より降り來りて、かの石を轉はし退け」たのであつて、「マグダラのマリヤと他のマリヤと墓を見んとて」來たのに、第一に此の甦生を見、弟子達に之を傳へたのであつた。又かのラザロの「墓にあること既に四日なりき」<sup>33</sup>と言はれ、「死にしもの布にて足と手とを卷かれ」又「顔も手拭に包まれ」<sup>34</sup>たる者が、「ラザロよ出で來れ」<sup>35</sup>とキリストが聲高く呼んだとき、出でて來なければならぬ。ドストエフスキの「罪と罰」に於ては、ラスコルニエーフは、ソーニヤにラザロの復活の場



面を讀んで聞かされる。作者は其の場合、「彼女は殊更力をこめて此言葉を發音した——四日、<sup>36</sup>と。」と説明してゐる。續いて「イエス彼女に曰ひけるは爾若し信ぜば神の榮を見るべしと我なんぢに言ひしに非ずや。かくて石を死せし者を置きたる洞よりとりのけたり。イエス天を仰ぎて曰ひけるは——父よ既に我に聽けり、我これを爾に謝す。我爾が恒に我に聽くことを知る。然るに我がかく言ふは傍に立てる人をして爾の我を遺ししことを信ぜしめんとて也。かく言ひて大聲に呼び言ひけるは、ラザロよ、出でよ。死せし者……」と彼女は聲を張り上げて、歡ばしげにかう讀んだ。まるで自分が眼のあたり見たのでもあるやうに、感激に顫へてぞくぞくしながら——と。かくの如くに作者は筆を走らせてゐるではないか。

絶対に死することに依つて絶対に生きると言ふのは、かくの如く死せし者が出でて來るのでなければならぬ。生を豫想して死するのではない。絶対に死することに依つて生きるのである。西田博士は「無の自覺的限定」に於て、

「眞の辨證法と言ふのは、始より蘇生を期して死するのではなく、眞に死することによつて生きるといふことでなければならぬ。絶対に死に入ることによつて蘇るといふことでなければならぬ。」

ばならぬ。<sup>37</sup>

と言はれる。又「瞬間的限定の底には死と共に直ちに生の意味がなければならぬ。」<sup>38</sup>と言はれ、更に「大なる生命の流は死即生の絶対面の中に廻轉しつゝあるのである。」<sup>39</sup>とも言はれてゐるのである。かくの如くにして吾々は、吾々の身體其のものに即しつゝ眞に實在なる生命に觸れることが出来るのでなければならぬのである。此處に絶対の無に於て、吾々は一面に絶対の死を見ると共に、他面に於て絶対の生を見なければならぬ。死の眞底から蘇ることに依つて眞の生命を得ると言ふのは、此の無に徹する意味を有たねばならぬのである。

## 第九章 生道即師道

既に吾々は、死道が即生道であることを明かにした。かくて士道が既に死道に於てあり、士道の本質が絶対に死することに於てあることは、士道が死道に圓通してゐることであり、同時に夫が生道に圓通し、生道に於てあることでなければならぬのである。此處に改めて絶対に死することが絶対に生きることである意味に於て、士道は正に生道に於てあると言はれ、更に



士道の本質的意義が此處にあると言はなければならぬであらう。然るに、かく一方に於て絶對の死の面を望むと共に、他方に於て絶對の生の面を見ると考へられるところに士道があるのであるが、夫は一體如何なる形式を以つて現はれるであらうか。

### 一、永遠の今

かくの如き士道の本質的意義は、之を一瞬々々の今の充實に於て見られ得るのではなからうか。絶對の生の面が絶對の死の面に圓通し又絶對の死の面が即絶對の生の面であるのは、眞の現前の瞬間が瞬間に非連続的に連続する形式に於てのみ見られるのでなければならぬ。此處に永久に充たされることなくして然も一瞬々々充たされねばならない今があるのであり、此の一點に集約して至るところに夫を見出すとき、永遠に新たなる眞の實在なる生の意義があるのであらねばならない。之を働くものなき働き又永遠に死して而して生きる時と言ふことが出來よう。かゝる意味に於ける時は眞の現在であり、此の現在は未來に押し進み過去を其の中に含んだ歴史時でなければならぬと共に、自己と他己とを絶對の自己に於て直ちに結び付ける

が如き社會時でなければならぬ。過去は絶對に還へることが出來ず、未來は絶對に觸れることが出來ないと考へられるが如き時間は、單に直線的で抽象的な物理的時間である。更に自己を直ちに結合することの出來ないが如き時間は、單に死せる時間であつて死して生きる時間ではない。自己と他己とは永遠に死して生きる時に於て直ちに一になるのでなければならぬ。所謂「磨き澄した明鏡の如く永遠に新である」と言はれるところの永遠の意味が此處に見られるのでなければならぬであらう。西田博士は、「無の自覺的限定」に於て、其の「永遠に新なる時」と言ふものに對し、種々の時間の意味を明かにされてゐる。即ち、カントの意識一般の對象界と言ふ如きものは、「永遠不變なる時の世界である。永遠の中に現在を没した時の世界である。」と述べられてゐる。之に對して、「フツセルの純粹自己の直觀と考へられるものは、之と異り、今が今を限定すると言つても、それは過去も未來もない今である。」と言はれる。而してハイデッガーの、「了解の世界といふのは現在を有せない單に可能なる時の世界たるに過ぎない。」と批評されてゐる。かくの如くにして、「ベルグソンの純粹持續といふのは單に流れる時であり、自己自身の中に自己を限定する現在を有たない時である。」とされてゐる。<sup>41</sup>今、吾々が死道が即



生道であり、士道が之に於てあると言ふが如きもの、成立する今は、西田博士の言はれる如き意味に於て永遠に新たなる今でなければならぬであらう。リットが體驗時間と體驗空間とを考へるときの時間は、かゝるものに近いものがあると言はれ得るのではなからうか。<sup>42</sup>

### 二、生道即師道

凡そかくの如き永遠に新たなる今に於て士道即死道、死道即生道が存するのであると見るこ  
とが出来れば、更にかゝる永遠に新たなる今に於ては直ちに生道が即師道であると言はれ  
ねばならないであらう。然るに、眞に生きるものが即ち眞に教へるものでなければならぬこ  
とに就いては、吾々は既に第一編の始めに於て多少とも述べたのであるが、此處には尙、絶對  
に死することに依つて絶對に生きると言ふべきものが、永遠に新たなる時に於て成り立つと言  
ふ場合に、かゝる時は直ちに歴史的にして且つ社會的なる時でなければならぬことに言及し  
て置かねばならない。而してかゝる歴史的にして且つ社會的なる時に於て、絶對の愛の世界が  
存立することゝなるのでなければならぬであらう。眞に充實したる生命の意義が此處に見出

されるのでなければならぬのである。キリストの愛、其の隣人に對する愛の意義は、單なる  
近隣人以上に敵をも愛する意味がなければならぬものであつた。嚴密なる意味に於て愛する  
と言ふことは、常に人を中心とするものであり、人格と人格との間の問題であることは之に由  
つても明かになるであらう。而して、よく、此の人格と人格との愛に依る結合を基本としてこ  
そ、其の上に始めて人が物をも人を越えて愛することの意味が深められるのでなければならぬ  
であらう。師道が即生道であると言ふことは、かくの如き反省に基づいて、眞に永遠に新た  
なる時に於て、人と人とが愛するところに直接的に結合するところから成立しなければならぬ  
であらう。教師と生徒との眞に結び付くのは、かゝる永遠に死して生きる時に於て、即ち充  
實することなくして直ちに充實する愛に於てあるのでなければならぬ。

かくの如き生道即師道に關する考察を、尙少しく先に述べた死道即生道に關する考察と關聯  
して考へて見よう。教師と生徒とが永遠に新たなる時に於て、直ちに死道に於てあると共に生  
道に於てあるとき、此の兩者が眞に結合すると言ふのは、師が自己を空しうして生徒に於てあ  
ることではなければならぬ。師は自己を否定することに依つて眞の自己を見出すところに、生



徒への眞の愛が成立するのでなければならぬ。之は教師が生徒との關係に於て眞に生きる道でなければならぬであらう。之と同様に生徒も亦自己を空しうすることに依つて師に接することが出来るのである。生徒が自己を否定することに依つて自己を摺む道に立つとき、生徒が教師に於て眞に生きる意義が成り立つのでなければならぬ。教師と生徒とが絶対に死して生きるところに眞に教へる意義が始めて其の出發點を得るのである。眞に教へることは生道であり又同時に死道でなければならぬ。西田博士は、

「我々は日常時々刻々に瞬間に接して居ると考へて居る、併しその實我々はいつとも唯、過去に接してゐるのである、瞬間に接してゐるのではない。單に因果に押し流されてゐるのである。唯我々が眞に一身を賭する時のみ、眞に決斷する時のみ、我々は眞の瞬間に觸れるのである。瞬間的限定に於てそれに觸れると考へ得られる眞の永遠は、單に生ぜず滅せざる所謂永遠不變といふ如きものではなくして、絶対の無の自己限定として到る所に死し、到る所に生れるものでなければならぬ。」

と言はれる。士道が死道即生道であるのも、かくの如く、單に過去に接するものではなく、眞

に瞬間に接するものに於てあるのでなければならぬ。師道も亦かくて、眞に決斷を要する瞬間に觸れるものに於てのみ、又凡そかゝる瞬間に基礎付けられるものとしてのみ、直ちに生道であり又死道でなければならぬ。かくしてかゝる生道に於ては、一面には單なる個性ではなく何時でも社會的なるものでなければならぬであらう。社會の奥底には何時でもかゝる意味に於て生命的なるものが動いてゐなければならぬ。而してかゝる生道に於て、人と人とは直ちに結合するのであり、かゝる社會の根柢に於ける生道が即ち絶対の愛であらねばならぬ。愛はかゝる意味に於て人と人との直接的結合の世界であり、師道は正に社會的愛でなければならぬ。此處に於ては教師と生徒とが單に合一するのではない。夫よりも更に深く何等の橋渡しもなく、そのまゝに結び付くのでなければならぬ。主客合一とか、過現未が未分であるとか言つても、未だ直ちに死道が即生道であると言ふことを明かにしたのではない。死道が即生道であり、同時に夫が師道であると言はれ得るが爲には、既にかゝる直接的結合をも越えた意義がなければならぬ。何處迄も瞬間的なるものに於てあると言ふのは、一切の對象的限定を内に含めるものでなければならぬのである。



## 三、生命と教育

生道即師道であると言ふことを一層明かならしめる爲に、吾々は此處に今一度眞に生きるものが眞に教へるものであると言ふ意味を、生命の本質的な意味に即して述べて置かねばならない。眞に生きるものは虚に於て又無に於て生きるものであることは既に述べたが、之は無限なる創造の姿であり又純粹なる進化の力でなければならぬ。生命は實に歴史的なる人の個性の奥底に動くものであり、單に繰返し得ないと言ふが如き直線的時間ではなく、かゝる時間的なものを内に含んでゐるものである。生きるものは物の動ける姿に即して力の働く感であつて、かゝる働きは物に突き當つて感に還へると言ふことに於て現はれるものである。此處に物に突き當ると言ふことは、眞に生きるものが動ける姿に即することであり、物に於て力が作用することである。感に還へると言ふことは、眞に生きるものが其の働く場所を得ることであり、之を物質より見れば無機物に生命が見出されることである。元に還へる働きに於て物質の中に動きが見出され、其處に所謂意識が現はれるのである。物に突き當つて感に還へることなく、

即ち物に突き當つても最早元に還へることがなくなるとき、生命あるものに取つては死を意味するのである。之が凝固したるものとしての無機物である。之に反して働きとして還へる感のみが注意作用に依つて取り出されるとき、單に抽象的な意識となるのである。夫故に、其の何れの一方を基本としても、生きることの意義は、其の一極からは眞に見られ得るものではないのである。夫は假りに物の動く姿に於て又力の働く感に於て、生命を一面的に見たものに過ぎない。眞に生きるものに在つては、かくの如く見得るところの動く物の姿も總て夫より出で又時間も空間も皆夫より來るのである。かくの如き働き其のものが生命の根本的作用でなければならぬ。

此處に物に突き當つた状態を法則であると爲し得るならば、感に還つて來る状態を生命であると思ふべきであらう。併し、かく物に突き當つた状態と物から感に還へる状態とを別々のものとして見ることは、生きることを本來分ち得べからざるものとし、従つて生きるものを分ち與へたならば生命は死すると言ふ意味の生命を考へたものである。生命が若しかく考へられたならば、夫は未だ眞に生きるものより見られたものではない。生きることを單にか



く感ずるもの又かく働くものとして見ようとする限り、眞に生きるものゝ姿は其處から遠く離れて終つて最早や掴み得べくもない。無にして生きるものと言つても、若し未だかく働くものが純化したるものとしてのみ考へられると言ふのであれば、夫は嚴密に言へば未だ生きることに其のものに即した眼に依つて見られたものではないのである。眞に生きるものゝ働きは、如實に物に突き當り如實に感に還へることであつて、單に感に働くことであつてはならないのである。誠に靜中に尙動くものと言ふのは之を指してゐると言はなければならぬ。或は之を眞に働くものなき働きであるとも言ふことが出来るであらう。

眞に教へることは、かくて虚に於て又無に於て生きることに依つて存立するものでなければならぬ。けれども虚に於て又無に於て生きることに依り成就される教育は、既に單なる教へると言ふ眼に依つて見られ得るが如きものではない。生きることが即ち教へることであると言ふのは、嚴密に言へば未だ眞に生きるものに即したところの眼に依つて見られたものではないのである。眞に生きるものに依つて教へることが成就せられると言ふのは、既に教へるものなくして教へると言ふ底のものでなければならぬ。言はゞ働くものなくして働くことに即して

成り立ち得るものであり、かく生きることに依つて教へることがあると言ひ得るのでなければならぬ。かくて凡そ教へるものなくして教へるところの教育の道が眞に成就されるが爲には夫が眞に生きる道に即してゐなければならぬのであり、單に對立的に見られた教育者と被教育者との關係からは、かくの如き眞に生きる教育は捕捉することが出来ないのである。生道即師道であることの教育道としての嚴密なる意味は、以上の如き内容を含んでゐるものと言はなければならぬ。

#### 四、師道要論

吾々は最早や生道即師道に就いての、吾々の立場からするところの、形式的限定を試みることを果した。此處には、武士道書に就いて少しく考察を加へて置かねばならない。山鹿素行は、士道に就いて大いに其の體系を詳かにしたけれども、師道に關しては、其の所論は未だ至らざるものがあると言はれ得るであらう。彼は先づ、學問に就いて、

「學問と云ふは聖人の教を學んで問事也。學と云ふは知覺せざる事を知る人に學び、學ん



で未だ通ぜざる事を詳かに問事<sup>44</sup>是學問也。」

と言つてゐる。尤も之だけでは未だ十分に徹底してゐない。併し、「聖教要録」の上には、「聖學」に就いて述べ、又、「中朝事實」の中にも、次ぎの如くに述べてゐる。即ち、

「學は效也。其の不知不能を效ふなり。近き者は見て之を知り、遠き者は聞きて之を知る。人の生、幼孩より壯老に至るまで、未だ嘗て教學に由らずんば<sup>45</sup>あらず。」

と言つてゐるので、其の大要は之を省察することを得るのである。次ぎに、素行が師道に就いて述べてゐるところを見るに、「聖教要録」に、

「人は生れながらにして之を知る者にあらず。師に随つて業に稟く。學は必ず聖人に師するにあり。世に聖教の師なし。唯文學を記記し、問文を助くるのみ。然り、道は天地の間に在りて自然の儀則に有るならずや。其言行は已に賢なるは以て師とす可し。何ぞ常師あらんや。天地是れ師ならずや。事物是も師ならずや。」

と言つてゐる。即ち、「其言行賢<sup>46</sup>於己者、可<sup>47</sup>以師<sup>48</sup>」と言ふのが、師に對する定義の重要な部分であると見られ得るが、之等の簡單なる叙述に於ても、彼の獨自なる士道論を併せ考へる

ときに、其の意義を深化して考察することが出来るであらう。

かくて吾々は、此處に葉隠思想に於ける眞に驚くべき一節に於て、生道即死道であり、又生道即師道である所以を、明かに見出し得るものを擧げなければならぬであらう。吾々は、其處に現はれてゐるところの今の充實する姿が、士道の修行を爲す階段として顯現せられて居り、夫が又さながら師道の修行の階段として顯現せられ得るものであることが、明かに認められ得るのである。即ち、

「或劍師老後の物語に、一生の間の修行に、次第があるものなり。下の位は、修行すれども、ものにならず、我れも下手と思ひ、人も下手と思ふなり。此の分にては、用に立たざるなり。中の位は、未だ用には立たず共、我が不足も目に見え、人の不足も見ゆるなり。上の位は、我が物に仕成して自慢出來、人より褒めらるゝをよるこび、人の至らざるをなげくなり。是は用に立つなり。上々の位は、知らぬふりして居るものなり。人も上手と見るなり。大概はこれまでなり。此の上に、尙ほ一段立ち越え、道の勝れたる位あるなり。其の道に染め入れば、終に果もなき事を見付くる故にこれまでと思ふことならず。我れに不足あることを、實



に知りて、一生成就の念これなく、自慢の念もなく、卑下の心もこれなくして、果すものなり。柳生殿が、人に勝つ道はしらず、我れに勝つ道を知りたり、とて申され候よし、昨日よりは上手になり、今日よりは上手に成して、一生日々仕上ぐる事なり。是も果はなきと云ふ事なりと。<sup>46</sup>

此處に、劍の修行に於て、下の位、中の位、上の位、上々の位の外に尙、「道の勝れたる位」を窮極的な段階であるとして區別してゐるのであるが、之は同時に師道の種々相の階段を示してゐるものであると言はなければならない。而して、「道の勝れたる位」と言ふのは誠に深い考へ方であらねばならないであらう。元來、修行に於ては眞に際限はない。一生の間常に不足を認め、非を知るところから、眞に死して生きる道を知り得るのであり、此處に眞に役に立ち得る師が認められるのでなければならぬ。士道は即死道即生道であり、生道は即師道でなければならぬ。かくて吾々は、遂に、此の死道即生道の意義を明かにすることに依つて、更に士道即師道でなければならぬ所以を知ることが出来るであらう。

## 第十章 士道即師道

### 一、士道即師道

「葉隠」に言ふ。

「身は無相の中より生を享くとあり、何もなき處に居るが、色即是空なり、其の何もなき處にて萬事を備ふるが空即是色なり。二つにならぬ様にとなり。<sup>47</sup>」

と。無に於て又虚に於て生きる道が即師道であると言ふのは、かく色即是空、空即是色の二つにならぬところに於てあるのである。師と弟子とが此の二つにならぬものに在るとき、師弟の道が確立し師道が維持されるのでなければならぬ。師と弟子とが眞の人として、即ち人格と人格として相互に獨立してゐ乍ら然も無媒介的に結合するとき、一方に於て眞の士の意義に通じ、他方に於て眞の師の意義を有することゝなるのでなければならぬ。死道即生道の瞬間に於ては、かくて所謂師と弟子との一如なるものが直ちに成立するのである。人が常に「只今」



の一瞬々々に充實した生活をしなければならぬのは之に依るのである。而してかゝる境地に於ては最早や何等の反省を加へる餘地を存してゐない。「葉隠」の中には、此の點に就いても亦、次ぎの如くに述べてゐる。即ち、

「只今が、其の時、其の時が只今なり、二つに合點して居る故、其の間に合はず、只今御前へ被<sub>レ</sub>召出<sub>レ</sub>是々の儀を其處にて言つて見よと被<sub>レ</sub>仰付<sub>レ</sub>候時、多分迷惑なるべし、二つに合點して居る證據なり。」<sup>48</sup>

と説かれてゐる。士の眞に至れる道は、常にかゝる意義に於て一瞬々々死すると共に生きるものでなければならぬが、師の又至れる道は常にかゝる士道に通ずるものに於て生きるものでなければならぬであらう。此處に吾々は敢て士道は師道であると言ふことが出来るのである。

かくて士道が死道に於て絶對に生道であつた如く、生道に於て師道があることも亦絶對に死道にあることであらねばならぬ。此處に死道と生道、生道と死道とが裏返し得ることに依つて、士道が即師道でなければならぬことが明かにされ得るであらう。士道は即ち師道に通じ、師道は即ち士道に通じなければならぬのである。かくて士道は其の極に於て至道となり、師道

は其の極に於て斯道となる。而して何れも皆其の根源に於て教育の眞實在に關係せざるものはないのである。かゝる意味に於て、眞に教へるものは、單なる師に於て止まるべきものではなく又單なる士に於て明かにされ得るものでもない。然も、常に教育の眞に生きた事實に直面しなければならぬものは學士であり覺士でなければならぬのである。即ち、師たる者は、學に於ける士であり又自覺せる士であるべきものであり、師に自覺し士に悟得して、何れも弟子を内に含んだ眞の生道に安住するものでなければならぬのである。此處に教師の根本的な生きる意義が存してゐる。弟子の最根本的な自覺も亦、かくの如き自覺から導き出され得るであらう。世に學士と言ひ又博士と言ふものも、此處に言ふ覺士の意義がなければ、未だ眞に教育者たるの意義を有つものではない。今日教師と言ひ教士と言ひ、又醫師と言ひ牧師と言ふものは、かゝる意味に於て何れも覺士に通じなければならぬと言ふ夫々の要求が含まれてゐる。士と死とが音に於て通じてゐた如く、師と士とが又音に於て通じてゐることさへ、此處には興味あることと思はれるのである。教師と言ひ又學士と言ひ、今日稍もすれば、普通に安價なる意味に用ひられるのは悲しむべきことであり、其實かゝるものが既に眞に覺士の意味



に立ち還へるべきことを要求してゐるものと見るべきものである。「葉隠」の中に、

「覺の士と言ふは、事に逢うて仕覺えたるばかりにてはなし。前方に、夫々の仕様を吟味して置き、其の時に合ひ仕果すを云ふ。然れば、萬事前方に極め置くが、覺の士といふなり<sup>49</sup>。」と誠めてゐる。夫故に、不覺士がたとひ事に臨んで上手に仕遂げることがあつても、之が覺士であると言はれ得るものではない。覺士と言ふのは士の生に於ける人間的態度の問題であり、常に充實したる用意の下にある士でなければならぬのである。徳川家康は、「常に心に掛けずして俄に成る事はなし」と言つたと言ふ。山岡鐵舟は此の語を引いて、小さな飛火でも、こちらに用意なきときに來るから驚くのであるが、灸は大きな火でも、こちらに用意があるから熱くない譯であると言ふ例を述べてゐる<sup>50</sup>。蓋し、覺士の意義は、かくの如き前以つての用意を怠らぬものを指してゐるのでなければならぬ。凡そ人の師として立たん者は、必ずや此の覺の意義に徹して生きるのでなければならぬであらう。

## 二、君臣道と師弟道

一方には士道と言ふものが絶對の死に直面することに於て眞に士たるの自覺に立ち還へり得るのであるが、かゝる士道其のこそは、他方に於ては士が君臣の關係に於て眞に自覺するものであらねばならない。故に、古來、如何なる先覺者の士道論にも、他面君臣道を離れては全つたからざるものが存してゐる。而して凡そ臣道論の下には又士道論が含まれざるを得なかつたのである。此處に絶對的に臣が死することに於て絶對的に君が臣に生きる信賴の念も出て來るのであり、夫が同時に臣が君に於て眞に生きる所以とならねばならなかつたのである。此の君臣道を又義と言ひ忠と稱する。かの三河武士の家訓の一例として、家臣を愛撫する慈心と武士の相互的砥礪を見るに、大久保玄蕃頭が石川主殿頭へ申されし異見三箇條を擧げて見よう。

「先一ヶ條ハ、家來ヲ不便ニ被レ存事、イカヤウニモ親切ナルベシ、タトヘバ家來ノタメニハ股ノ肉ヲモサキ、又ハ命ヲモトラセラル、ホドニ御心得アリテ、若下ヨリ上ヲ蔑ニシ、法ヲ犯シタル事アラバ、暫モユルサズ、手打ニモイタサルベシ、

第二ヶ條ニハ、君ノ事ヲ大切ニ被レ存事肝要ナリ……人トシテハ、一度恩ヲ受テハ、君ハ我ニオロソカニナリタリトモ、何トゾツトメテ、君ノ御心ヲヤハラゲタキトノミ、無ニ志ス



コソ武士ト申カヒモ御座候ゾ、

第三ヶ條ハ、思慮モ分別モ不入候、何事モ只誠ナルガヨク候間、只々心ヲ實ニ可レ被レ致候云々……」

と。之は誠の原則を基底とし、君は臣に向つて、臣は君に向つて相互的に眞に死して生きるべきことを明かにしたものであらう。士が臣として君に死して生きることは何れの士道論に於ても明かにされるが、かくの如く君が「家來ノタメニハ股ノ肉ヲモサキ、又ハ命ヲモトラセラル、ホドニ御心得アリテ」と迄述べ、士が君として臣に死して生きることを明かにしたものは餘り見出し得ないであらう。此處に三河武士の主従の慈愛が存してゐるのであらねばならぬ。而してかくの如き君道は、臣道との深い關係に於て更に廣く社會的生命の中核であると考へられる。此處に於て夫は單なる私の道ではなく、常に社會全體に於ける公の道に關することゝならなければならぬ。然も此の君と臣との公道の思想を媒介とすることに於て、直ちに又、社會全體に於ける最も根本的なる倫理的なる原理としての人道に相通することゝならなければならぬ。かくの如くにして君臣の公道が人道に相通することゝなると、更に宇宙の根本原

理としての天道の理念にも直ちに押し及ぼされるに至らねばならぬであらう。かくの如くにして或は天道を知ることが即ち士道の本領であるとも考へられ、或は得一の理論と言ふが如きものが考へられる所以であり、夫等の本質的關係が多少とも此處に明かにされ得るのである。

以上士道の側面から述べたところから轉じて、他面師道の側面から絶對の生に於てあるべきものとして其の本質的意義を考へて見ると、更に師弟道に於ける興味ある關係を明かに知る手懸りを得るであらう。既に述べ來つた如く、眞に師たる者の自覺に立ち還へることは、直ちに弟子たる者への眞實の理會を必要とし、師弟の關係の自覺を離れて師も弟子もあるべからざるものである。即ち、師道論は總べて師弟道を離れて考へられるべくもない。而してかく師弟道の本質が、眞實に生きるものに於てあると見られるとき、眞に教の道が成り立つのであり、又弟子の道が明かに示されるのであつて、所謂教師の道が確立するのでなければならぬであらう。此處に師弟の純愛の情が必然的に生れ出でねばならないことゝなるのである。然も此の純愛の生れねばならないところには、其の根柢に、此の教師と生徒との社會的關係に於ける交渉に依る生命の據つて立つべき、親子の道に自覺する必要が存してゐる。教師の自覺すべき師道



の根柢に、實は親と子との眞に生きるべき道としての親道を見出すとき、凡そ此の親道に到達することの出来る限りに於て、師道の奥底に又無媒介的に結合せらるべき子道があらねばならないのである。かくの如くにして凡そ教師と生徒との生きた關係に於て、教の道が確立すると云ふことは、人道でなければならぬが、之は直ちに又夫の據つて立つべき根本的な關係に於て、親子道即ち孝道に據つてゐなければならぬ所以を明かにし得るであらう。孝道は固、子が親に對して仕へる方面に重點を置いて説かれるけれども、其の實は親と子との親子道でなければならぬ。之は恰も、師道が、普通に師が弟子に對する道の方面に重點が置かれて説かれるけれども、其の實は却つて師と弟子との師弟道でなければならぬかつたのと同然である。

### 三、公の道と教の道

かくの如くにして、一方に於ては天道に於て一切のものゝ本質を見出さんとする儒教的なる根本的な見解が存立すると共に、他方に於ては孝道に於て一切のもの即ち六合の照明されるものを見出さんとする哲學的な根本的な見解も、確立せられ得ることゝならなければならぬ。

ないであらう。然も此の両面は、天道の如く一應人間から極めて離れたところに存立するが如き最高原理も、又孝道の如く極めて具體的な人間生活の中に確立する根本原理と、相合するものがあることを明かに認め得るのである。既に天道に對するものが人道であり、人が自からの姿に於て天に合致するとき明德があり良知があると考へられるのである。之に對して、孝道は即ち人道其のものであり、此の原理に眞に徹するとき、凡そ孝道の事實の前には親と子との存在しなければならぬことは勿論であるけれども、先づ親があつて子があるのではなく又先づ子が仕へて親があるのではなく、却つて孝道が確立して始めて親と子とがあり得るのでなければならぬのである。中江藤樹に於ては、天道は又天理であり、更に上帝でもある。而して之が即ち明德であり又良知でもあつた。然るに、此の明德は即ち孝道であらねばならぬかつたのである。即ち、「翁問答」には、

「元來孝は太虚をもつて全體として、萬邦を経ても終りなくまた始なし、孝のなき時なく孝のなき者なし。」<sup>52</sup>

と言はれてある。かくの如き天道と孝道とを貫いて繋ぐところに、一方に君臣道としての公の



道があり、他方に師弟道としての教の道が存してゐるのであると解することが出来るであらう。吾々は、かくの如き根本的なる公の道と教の道との本質的意義の關聯を、多少とも明かにすることに依つて、一面に於ては國家が教育を缺くことを得ず、又他面に於ては教育が國家を離るべからざるものであることを、根本的に明かにすることが出来るのではなからうか。山鹿素行は、「謫居童問」に於て、次ぎの如く問答を試みてゐる。即ち、「至治ノ民其シルシ如何」と言ふ間に對して、

「上ハソノ職ヲツトメテ君ヲ貴ビ、父ヲ崇メ、子弟ヲミチビキ、賢ヲ賢トシテ性心工夫ノ名義ニ不及、大臣ハ常ニ政ヲ存シテ民情ニ通ジ、徳ヲタツシ知ヲ明シ、人君ハ政ニウムコトナク、古今ニ通ジ事宜ヲハカル、コレ大平ノ無<sub>レ</sub>象シテソノ化行ハル、ト可<sub>レ</sub>言也。」<sup>53</sup>

と答を爲してゐる。公の道と教の道とが本來一體たるべき所以を知らしむるに足るであらう。凡そかくの如く師弟道を生かすことの出来る根源となるものは、何處迄も君臣道に於て絶對に死して生きて行く士道でなければならぬ。かの臣道を、絶對に死することに依つて永遠に生きるところの、士道に於て生きるものは、公の道として絶對に死して生き又國に即して眞の教

の道に到達することが出来るのである。而して教育者は、師弟道を絶對に生きることに依り、即ち師道に立つことに依り生きつゝ死するとき、夫に於て其の根柢に在つて親道に到達し又直ちに國士となることが出来るのでなければならぬ。士は實に死に圓滿し、師は眞に生に圓滿し、士は死に違はず、師は生に違はざる底に徹しなければならぬ。士は即死、死は即生、生は即師、かくて生は即死であり、士は即師であると言はなければならぬのである。

## 第十一章 士 と 師

### 一、生死門と無字門

以上述べ來つた如く、かゝる士と師との相即するところに、絶對無の轉換點がなければならぬのである。此の絶對無を通じてこそ、其處に士道即死道の意味が明かにせられると共に、生の無字門が悟得出来るのでなければならぬであらう。歩々悠久の今に接着するところが即ち絶對無であり、無が無を追ひ、無が無に連らなるのでなければならぬ。生死門の先端は正



に此の無に於て見られる<sup>54</sup>。自己が絶対に物に突き當つて感に還へると言ふ瞬間は、又更に自己が絶対に物に突き當つて感に還へると言ふ瞬間を呼ぶのでなければならぬ。之が眞實の社會的・歴史的なる時に於てある自己である。單なる現在でもなく又未來でもなく更にハイデッガの言ふが如き可能的なる時ではなく、一面に於て一瞬々々過去に面すると共に他面に於て一瞬々々未來に面するところの充實した現在としての時でなければならぬのである。正に過去を突破して社會的・歴史的となり又未來に突破して社會的・歴史的となるところの具體的なる自己に於てある時でなければならぬ。

清澤滿之は、之等の點に就いて、吾々の注意すべきことを述べてゐる。即ち、

「無念無想なれと云ふは、執着的、偏固的、私我的の念想を絶せよと云ふことなり、決して枯木死灰となれと云ふことにあらず。忘念邪想を離れて、眞正な念想に従へと云ふものなり。」

と言ひ、又金剛經に出てゐるところの應無所住而生其心に就いて、

「是れ公共心を以て活動するものの心地なり。住する所なきは、無念想、無執著の謂なり。己を忘れて無我なるものゝ心は、何所と定めて住する所なきなり。而も何事をも思はず、何

事をも爲さずと云ふにあらず。活潑々地に社會に行動す、其思念の盛なるや勿論なり。故に而生其心と云ふなり。<sup>55</sup>」

と述べてゐる。之は無所住の意義を社會的・歴史的見地に於て解釋するものとして、即ち「公共心を以て活動するものの心地」であると爲してゐる點等は特に注意すべきものであらう。かくて此處に、絶対無とは抑々如何なるものであるかと言ふ根本的な問題に直面しなければならぬのであるが、此處には此の無字門を直接に明かにすることは出来ぬ。他の機會の研究に之を譲らねばならぬであらう。蓋し之は絶対に死して永遠に生きるものに於てのみ、之を直接的に掴み得るものであつて、本來絶対的に對象的には之を明かにし得るものではない。單に有と無と對立する無なれば、夫は未だ眞に死して生きるものではない。而して又單に生きると言ふべきものは、寧ろ有と言ふべきものに過ぎないのである。故に眞の無は常に絶対無其ものを指してゐるのでなければならぬ。又一切が自己に於てある世界であると言はれ得るならば、之は同時に萬有に於て自己が見られ得る底のものでなければならぬ。絶対無はかゝる空間的要素を内に含んだ時間であると言はなければならぬものである。



「論語」に現はれてゐるところを見ると、季路が孔子に鬼神に事へる道を問ふてゐる。孔子は答へて、「未<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>事<sub>レ</sub>人、焉能<sub>レ</sub>事<sub>レ</sub>鬼。」と言つてゐる。其のとき季路は又「敢問<sub>レ</sub>死」ふたのである。孔子は、即ち答へて言ふ。

「未<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>生、焉知<sub>レ</sub>死。」<sup>56</sup>

と。之に依つて孔子が一面所謂怪力亂心を語らなかつた所以が明かに知られ得ると共に、他面生死の問題が常に深い反省を必要とすることを明かにしてゐるものであることを察知することが出来るであらう。然も吾々は、生の徹底的なる意義の解明に依つて、死の徹底的なる意義に透徹することの可能なる所以をも、之を通して尙よく知り得るのではなからうか。王陽明は、蕭惠が死生之道に就いて問ふたときに、「知<sub>レ</sub>晝夜即知<sub>レ</sub>死生」と答へてゐる。然るに蕭惠が更に其の晝夜の道に就いて問ふたので、陽明は、「知<sub>レ</sub>晝即知<sub>レ</sub>夜」と答へた。其處で蕭惠が重ねて、「晝亦有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>乎。」と問ふたのに對して、陽明は、次ぎの如くに答へてゐる。即ち、

「汝能<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>晝潛々而興、蠢々而食、行不<sub>レ</sub>著、習不<sub>レ</sub>察、終日昏昏、只是夢晝、惟息有<sub>レ</sub>養、瞬有<sub>レ</sub>存、此心惺々明々天理無<sub>レ</sub>一息間斷、方是能<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>晝、這便是天德、便是通<sub>レ</sub>乎晝夜之道、而知、

更有<sub>レ</sub>甚<sub>レ</sub>麼<sub>レ</sub>死生。」<sup>57</sup>

と言つてゐる。此處には夜と晝とに比較して死と生とを明かにしてゐるのであるが、生を充實せしめることに依つて死の道を見出すべきことの本義が明かに見えてゐると言はなければならぬであらう。然も尙、之等は未だ眞に無其のものをよく明かにし得てゐるものではない。唯吾々は之を、西田博士が、次ぎの如く言はれる點から一層明かにして行かねばならないであらう。即ち、

「單に有の限定の根源に於て無の限定が之を裏附けるといふことによつて考へられるのではなく、即ち對象的限定線に沿ふて考へられるのではなく、かゝる限定を越え之を内に包むといふ意味がなければならぬ。無が有を包み、無が無自身を限定することによつて、有が見られるといふ意味がなければならぬ。」<sup>58</sup>

と言はれるものが、此の絶對無に生きて永遠に新たなる意義を明示せんとする者に、僅かに其の理論的考究の出發點を與へてゐると言はれ得るであらう。



## 二、生死一如

死と生とは、無に於て眞に一切無差別でなければならぬ。元來死なく本來生なきものに於て、直ちに無であり同時に生死に於てあるものでなければならぬ。之は確かに一つの矛盾であらう。清澤滿之は、嘗つて生死に就いて、死—生が迷であり、悟—迷が一如であり、萬法—一如が如是法であり、法如是—如是法であることを表示してゐる。而して此の法如是が還滅門であり、如是法が流轉門である。<sup>59</sup> 即ち、生死を眞に均しくする者のみ、一切を有とし乍ら之を内に無として含み得るのであらう。かくて生と死との矛盾に就いて直ちに一であるべきものに徹してこそ、眞の師の心を得ることが出来るのであらう。教師が弟子に對して有たなければならぬ絶對の愛も、眞にかゝる矛盾の底から生れ出でなければならぬのである。師道に於ける師と弟子との社會的・歴史的現實態としての結合は、單なるエオスの愛を越えて、之を内に含めて更に眞に死することに依つて生きること、即ち絶對に生きる道としてのアガベの犠牲愛に依つて生きるものであり、之に基づいて成り立ち得るのでなければならぬ。<sup>60</sup> 師としての私と弟子とし

ての汝との結合、弟子としての絶對の自我と師としての絶對の他我との結合は、直ちにかくの如き犠牲的愛に於て具體的一者となるところに確立するものでなければならぬ。西田博士は此の愛に就いて、

「我が親なるが故に、我が子なるが故に、愛するのではない。又我が國人なるが故に愛するのではない。否、何等の價値の爲に愛するのではない。唯、人なるが故に愛するのである。<sup>61</sup>」  
と言はれてゐることに注意しなければならぬ。人が人を唯人なるが故に愛すると言ふのは、人格と人格との無媒介的結合の關係を明かにするものでなければならぬ。師と弟子との結合關係は、唯かゝる無媒介的なる死即生の結合に於てのみ儼存すると言ひ得るであらう。

師と弟子とが眞にかくの如き關係に於て生きるものは、絶對的なるものであつて單に超越的なものではない。如何なる意味でも超越的なものではなく、直ちに實存的なるものでなければならぬ。單に現在のみに於てあるのではない。現在的であつて同時に過去のなるものであり、更に未來的なるものでなければならぬ。單に個人的なるものではなく又個別的なるものではなく、社會的・歴史的なるものである。教育が何時でも社會的・歴史的なる實存として考へら



れねばならないのは之に基づくのである。士道は、眞にかゝる社會的・歴史的なる時に於て、絶対に死することに於て直ちに生きるものであらねばならぬ。師道は、かゝる士道の裏返へされたものとして、社會的・歴史的なる時に於て、絶対に生きることに於て直ちに死するものであらねばならぬ。絶対に無の場所は、此處に嚴存することゝなる。師弟の道は、此の無の無に圓通し、無が無を限定する場所に於て、絶対に生きるものであらねばならぬ。

### 三、師弟一如

私と汝との結合が、私の行爲と汝の行爲とに依り直ちに行爲と行爲との應答に依つて、直接的に結合されると言はれ得るが如く、師と弟子との私と汝としての關係に於ける行爲と行爲との直接的なる應答に依つて、師と弟子との師弟道に於ける結合が絶対に成就せられるのである。或は之に關して、師と弟子との結合が、單なる私と汝との結合とは明かに區別せられねばならない特色を有つてゐるとも言はれ得るであらう。併し、師と弟子との私と汝としての無媒介的結合を明かにすること、及び之を明かにすることに依つてのみ所謂師と弟子との教育的結合

が成り立つのであると言ふことは、師と弟子との教育的關係と私と汝との社會的關係とが直ちに同一であると言ふのではない。然も亦、兩者の區別を明かにして其の特色を定めることを全く必要としないと言ふのではない。吾々は唯かく師と弟子との無媒介的なる私と汝としての結合を明かにしてこそ、所謂師と弟子との關係も其の根柢を明かにし得て、眞に生きたものとして明認せられるものであることを證しなければならぬのである。夫故に、吾々の主張は、科學としての独自の教育的研究の領域を限定する努力に、直接には何等逆ふものではない。吾々は、其の科學的研究の努力の根柢に、常に潜んでゐなければならぬところの、純粹なる師弟道に對して、本質的なる諦視を續けなければならないのである。師と弟子との教育的關係を限定するが爲には、凡そ如何なる場合にも必ず言及しなければならないところの、個人と社會との關係其のものを明かにして行かねばならないのである。たとひ教育科學に基づく研究が、夫自身として如何に其の領域を考察し進歩しようとも、教育的事實自體は、何處迄も師と弟子との關係として何等かの意味で師の行爲と弟子の行爲とが交渉することが基本でなければならぬであらう。師と弟子とが話し合ふと言ふことは、私と汝との話合の世界が其の基本的なる關



係として、先づ其の根柢に考へられねばならない。私と汝とが單なる自と他との關係として話し合ふと言ふ事實は、極めてありふれた、ハイデッガーに従ふと、*alltäglich* な即ち日常的なるものであり、結局好奇心と曖昧性との混雜するものである。<sup>62</sup> 師と弟子との眞に生きた行爲と行爲とに依る響き合ひは、此の日常的なる事實としての話を排斥するのではなく、かゝる話を深化することに依つて、寧ろ同じ話合の事實の中に眞に人格と人格との響き合ふものに生きて行くものでなければならぬのである。師が弟子の人格を呼び、弟子が師の人格を呼ぶ。師と弟子とが相互に絶對に他であり乍ら、直ちに相互に呼び合ふ關係に於て、私と汝として直接的に結合するのである。此處に師弟一如の姿が存立してゐる。而して夫が學校と言ふ組織の中に於て遂行せられるとき、所謂意圖的な具案的な繼續的な典型的な教育の事實ともなるのでなければならぬのである。かゝる日常性の事實に於ける好奇心と曖昧性との陥ることなく、かゝる日常性の事實をそのままにして尙直ちに教育的に生きた場所が成り立ち、此處に私と汝との無媒介なる直接的結合としての教育の生きた現實が成就されるのでなければならぬ。若し、師と弟子とが、此の眞に生きた教育的場所の自覺に達しないときには、私と汝としての人

格が無の場所に生きる事實は成り立たないのみか、所謂具案的企圖的な教育も亦眞に其の日常性を深化することなく、其の眞實性に徹してゐないであらう。教育の實際界に於て、或は單に知的な教育的様相が重んぜられ、或は單に作業的な教育的様相が過重に喧傳され、或は單に教育尊重の叫び聲のみが高くして、眞實の教育の効果があらぬのは、かくの如き根源的なものに於て缺くるものがあることに由るのでなければならぬ。教育の眞に生かされるべき道は、唯師と弟子とが絶對に生きる道に於て直ちに死するところの無の場所に於て一如するときにあらねばならないのである。

此の關係は更に、昨日昨夜の師と今日今夜の師とに於て考へられる。又昨日昨夜の弟子と今日今夜の弟子とに於ても考へられねばならない。かくて今日の師と弟子との關係に於ても更に昨日の師と弟子との關係と、明日の師と弟子との關係とを豫想せずには置くことが出来ぬ。今日の師と弟子との關係は、單に孤立してゐるものではない。賀茂眞淵と本居宣長との「松坂の一夜」<sup>63</sup>と雖も、單に其の夜一夜の師と弟子との關係ではない。師と弟子とは、かくて無限なる絶對の生に於てあるものとして、眞に生きたものとせられるのでなければならぬのである。



所謂生涯修行に於て、師と弟子とが結び付くとき、師と弟子とは眞に生きて來るのである。生涯修行と言ふのは、單なる自覺的な方向に於ける無限の系列的變化のみを意味してゐるのではない。かくの如き見方は尙無の生命的立場に即したものでなくて、未だ對象的に見たものに過ぎない。眞に生きるものに於て生きるものが見られるところの師弟道の立場に達したものである。夫は言はゞ有なる無の立場から見た無限の意味に過ぎないものである。絶對死の生に於ける無ではなく又絶對生に即したる無ではない。かく無を絶對の生と絶對の死の面より見ると言ふことは、絶對の生と絶對の死との間に、無が見られてゐるかの如くであるが、かくの如き間としての無は絶對無ではなく、かくの如き無と無其のものとを區別せよと言はれても、吾は夫を問題とすることが出來ない。有と無との區別として自分から明かであるからである。師と弟子とが昨日も亦今日も更に明日も亦今日と同じく、學校なり教室なりの直接的な日常性の場面に在つて接觸することが、同時に絶對に生きて死するのは、無の極限點をも内に含む絶對無の場所にあるのでなければならぬ。師と弟子とはかゝる場所に於て消えて行くと共に存してゐるのであり、此處に師弟一如の姿に於て師弟道が本質的に士道に合一し、然も直ちに師

道であるべきものに面々相接して行くことが出来るのである。

## 註記

- 1 山鹿素行全集、五〇六頁參照。
- 2 同上書、五〇七頁參照。尙、武教小學には、「身を養ひ生を全うして、死を全道に守るの量有るべし。」と言ふ語がある。山鹿素行文集全、有朋堂文庫本、三四頁參照。更に、「士たるの道、身を主君に委し死を全道に守る、是古人の格言なり。」とも見えてゐる。同上書、三五頁參照。
- 3 同上書、五〇八頁參照。
- 4 同上書、五三頁參照。
- 5 同上書、死節、五〇六頁參照。
- 6 同上書、二四三頁參照。
- 7 同上書、四七七頁參照。
- 8 同上書、四七八頁參照。
- 9 同上書、四七八頁參照。
- 10 同上書、四八三頁參照。
- 11 山鹿語類、卷二十五、日本倫理彙編。
- 12 山鹿素行文集全、有朋堂文庫本、六〇一頁參照。
- 13 同上書、五七頁參照。
- 14 同上書、五九頁參照。
- 15 同上書、七一―二頁參照。
- 16 武訓上、日本教育文庫に據る。
- 17 中江藤樹文集全、翁問答、四五頁、文武問答、四〇四頁參照。
- 18 北條竹風子は傳記明かならず、此處には、日本國粹全書、第十輯に據る。同上書、一二頁參照。
- 19 日本國粹全書、第十輯、七六頁參照。
- 20 Eckermann; Gespräche mit Goethe, besonders, s. Sonntag den 2 Mai 1824, Mittwoch den 4 Februar 1823. 21



Simmel; Lebensanschauungen. 1922. S. 133. 23 Jaspers; Psychologie der Weltanschauung 3te Aufl. 1925. besonders, S. 259 ff. 24 Heidegger; Sein und Zeit. I. 3te Aufl. 1931. S. 233—237. besonders, S. 258. Sternberger; Der verstandene Tod. 1934. 24 N. Hartmann; Ethik. 1926. M. Scheler; Philosophische Weltanschauung. 1929. S. 43—4. 25 熊野義孝氏「終末論と歴史哲學、參照。26 眞宗聖典參照。27 二五一頁參照。28 二五四頁參照。29 拙稿、生きる意義、同志同行、昭和七年。30 第二十七章、五九—六〇節。31 同章、六五—六六節。32 第二十八章、三節。33 ヨハネ傳、第十一章、一七節。34 同章、四四節。35 同章、四三節。36 中村白葉氏譯、新潮社版、六四四頁參照。37 四五—二頁參照。38 四八四頁參照。39 四六四頁參照。40 二〇—六一頁參照。41 二一〇頁參照。42 F. Litt; Individuum und Gemeinschaft. S. 93. 43 無の自覺的限定、三七—一頁參照。44 山鹿語類、山鹿素行全集、八四頁參照。45 友朋堂文庫本、二七二頁參照。日本倫理彙編。46 葉隠全集、三一—三二頁參照。47 同上書、八九頁參照。48 同上書、八三頁參照。49 同上書、二五頁參照。50 安部正人編、鐵舟言行錄に據る。51 武功雜記にあると言ふ。重野安釋、日下寛、日本武士道、二九四頁に據る。52 有朋堂文庫本、七頁參照。尙、藤樹先生全集、三卷、解題、三五頁以下參照。53 續々群書類從、第十、教育部、四六二頁參照。54 無字門とか生死

門と教育との意義とかに就いては、拙稿、生きる意義、同志同行所載、參照。55 岩波文庫本、清澤文集、一四八頁參照。56 論語、先進第十一、參照。57 漢籍國字解全書中の傳習錄に據る。58 無の自覺的限定、三三七頁參照。59 岩波文庫本、清澤文集參照。60 拙稿、エロスとアガペ、昭和十年十月、東京文理科大學新聞、所載參照。Nygren; Eros und Agape. I. 1930. 61 無の自覺的限定、四〇九頁參照。62 拙稿、話合の意義、同志同行、昭和九年所載、後に羽田穰遺稿集に収録附加す、參照。尙、Heidegger; Sein und Zeit. I. 1931. S. 160—S. 167—u. s. w. 23 「松坂の一夜」は小學國語讀本卷十一にも出てゐる。眞淵との會見は、寶曆十三年五月二十五日である。「玉勝間」に、「此の大人をしたふ心、日にそへてせちなりに、一年此の大人田安の殿の仰せ言うけ給はり給ひて、この伊勢の國より、大和山城等、ここかしこと尋ねことの有りしをり、此松坂の里にも、二日三日とどまり給へりしも、さることのつゆ知らで、後に聞きて、いみじく口惜しかりしを、かへるさまにも、又一夜やどり給へるを、うかがひ待ちて、いといたうれしく、急ぎやどりにまうでて、はじめて見え奉りたりき。さてつひに名簿を奉りて、教へをうけ給はる事には成りたりきかし。」と見えてゐる。



## 第三編 師道の嚴

## 第十二章 師道の嚴存

吾々は、第二編に於て士道と師道とに就いて、吾々の立場から夫等の形式的限定を試みるところがあつた。本編に於ては、かゝる立場から士道と禪道との關係を中心として、師道の嚴と其の自覺とに就いて、考察するところがあらねばならない。

## 一、師道の根源

絶対に死することに於て生きる士道が直ちに絶対に生きることゝ於て死する師道であると言ふ意義に於て、師弟道に生きると言ふことは師が自己を絶対に棄てることに於て弟子を愛することに基づく結合でなければならぬ。眞に生きると言ふことは、絶対に自己を棄てると言ふこととでなければならぬ。絶対に無に於ける師道の確立は、過去が單に現在を、又未來が過去から

現在に來るところの或ものに依つて、教へられることに依り存立するのではない。却つて未來に依つて現在が教へられるのであり、未來に依つて過去が限定せられる意義がなければならぬ。無に向つての師弟道ではなく、無から出でた師弟道は、未來が過去を限定する意味を含んでゐなければならぬ。かくて此の無から出る無が無に於て生きるとき、眞に社會的・歴史的なる私と汝としての結合を成立せしめ、之が同時に其の根柢の上に立つところの師と弟子との直接面々相結ぶものを存立せしめてゐるのである。西田博士が「無の自覺的限定」に於て、

「或個人が絶対の無から生れ絶対の無に入ると言ふことは、又他人が絶対の無から生れ絶対の無に入るとを意味してゐなければならぬ。そこに社會的限定の意味がなければならぬ。」  
と言はれてゐることは、師弟の根源的結合から見ても之を深く味はなければならぬであらう。死が直ちに生の意味を有つとき士道が充實する如く、生が直ちに死の意義を負ふとき、師道が確立するのであり、師と弟子との絶対的なる愛に依る結合が成り立つのである。士道が即ち師弟道になるところに、社會的なる限定の意味がなければならず、其處に師弟愛の純一性が完全するのであり、師道の嚴存する歴史的意義が存續すると言ひ得るのであらう。



西田博士は又、次の如く述べられてゐる。即ち、絶対無と人格と人格との結合に關し、  
「一つの人格と人格とは絶対の無を隔てて相對するものである。絶対の死即生なるものが私  
と汝とを相結合するのである。」

と。更に吾々が既に師弟道の根柢に親子道を認めるべきことを述べたが、恰も此の親子道の親  
と子との人格の點に關して、次ぎの如く言はれてゐる。即ち、

「人格は各自獨立でなければならぬ、親も子の人格を生むことは出来ない。子も親も人格と  
しては同等でなければならぬ。共に永遠なるものに接してゐるのである。かういふ意味に  
於ては人格は生れるものではない。時間的なる自愛を愛のノエマ的限定と見るならば、空間  
的なる他愛は其のノエシ的限定と言ふことが出来るであらう。」

と。確かに親も子も人格としては獨立でなければならぬ。人格としては同等の意義を有してゐ  
なければならぬ。然も、親と子とは單なる對立ではない。絶対の對立ではあるが、併し親は  
確かに子を生んだのであり、子は親の子でなければならぬ。にも拘らず、親と子との親子道に  
於て眞に生きる意義に立ち還るとき、却つて親が子を親として生んだと言ふ意義がなくならな

ければならない。之は子として親に不孝をせよと言ふことに結び付くべきものではない。親が  
子を生む事實をそのままにして然も親が子を生む意義のなくなることは、子が絶対に無に於て  
獨立であることである。而して師弟道の根本となるべき親と子との人格的なる同等は、單に親  
が子を生む意義がなくなることを越えて、却つて子が親を生む意義がなければならぬ。單に親  
である。親あつて子なのではない。子あつての親であることの意義に徹するとき、眞に教へる  
意義に立ち還つて來るのでなければならぬのである。所謂、父母未生以前本來の面目の徹底  
せる意義は、凡そかくの如きものでなければならぬであらう。眞に教へるものに於ては、唯  
よく子が親を生むのであり、親に絶対に生きることには子が絶対に生きるのでなければなら  
ない。此の絶対無の子道に於て師道が成り立つ。此の場合、未來は却つて過去を限定すると言  
ふ意味がなければならぬのである。弟子に依つて師が生れる意味が存しなければならぬ  
い。吾々の言ふ師道の嚴存は凡そかくの如き深い根柢に基づいてゐるものでなければならぬ  
ものである。



二、師道の尊嚴

貝原益軒の「大和俗訓」の中で、學問の道に就いて師を尊ぶべきことを述べ、次ぎの如くに言つてゐる。即ち、

「學問の道は、師をたつとぶにあり、師尊くして道尊ぶべし、道尊くして民道をうやまふ、故に君として位尊しといへども、師をば臣としていやしめず、いにしへ大學にしては、天子にをしゆるにも北面せず、師をたつとべばなり。」

と。之は固より師道の尊嚴を説いたものではあるが、濫りに師のみを重しとしたのではない。其處には常に弟子の自覺と師の尊嚴とが並び行はれねばならないであらう。然も、師道を君臣道に於てさへ尊しとしたことは、特に吾々の注意せねばならないところである。

又室鳩巢は師道の尊嚴に就いて、師の道に於けることを君の國に於けるが如きものとして、次ぎの如くに説いてゐる。

「即ち師範は道の主なり、師の道に主たる事君の國家に主たるがごとし、君國家に主たらん

事を求めず、萬民其徳を貴て是を爲<sub>レ</sub>主、師の師たらんことを求めるは、君の君たらん事を求めるがごとし、君々たらん事を求むる時は、民是を不<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>君、師の師たらん事を求むる時は、人是を師とせず、人不<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>師ことを患て、師たらん事を不<sub>レ</sub>求にあらず。」

と言つてゐる。之は師の尊嚴が自から備はるべきものであり、弟子が其の師の徳を徳として尊嚴ならしむべく、強いて人に師としての尊敬を求めざることに、存立せねばならないことを明かにしたものである。而して、「君たる時は禮樂をもつて人を治め」るのに對して、「師たる時は心法を以て人におしゆ」べきものと爲し、君には却つて禮樂を師には寧ろ心法を主とすべきことを論じ、

「心法は内を直するの道なり、内を直する時は外を方にすること易し、外を方にする時は内を直することを漸む、師道は外を方にする事不能、故に内を直する事難し。」

と爲してゐる。結局、君道と師道とを比較し乍ら之を論じてゐるのであるが、眞の師となることは難く、良き教師の必要と其の養成とに就いて考察してゐるのである。彼は又別に、「師は父のごとく弟子は子の如し」と言ひ、師弟道を親子道、殊に父子道に比較すべきものと爲してゐる。



る。而して師と弟子とは常に師弟道の本質に於て生きるべきであつて、彼は、「師弟思ひを盡すの道いかゞ」なる問に對して、次ぎの如く答へてゐる。即ち、

「師は仁愛より起る。人の不仁を思ひ、人の不義を悲み、孺子井に入るを見るがごとく成るは師のおもひなり、弟子は義より起る。我不仁を恥、われ不義を惡、道を望こと夏畦に雨をのぞむが如く成るは、弟子のおもひなり。」

と言つてゐる。之に依つて師道を見るに、師弟道の成立すべき根本動機に就いて、師の方よりは弟子に對する仁愛即ち補助生成の愛に依るべきであり、弟子の方よりは師に對する仁義に基づくべきことを明かにしたもので、愛と義とを主として仁に依つて結合すべきことを考へてゐるとも見られ得よう。吾々が既に師弟道を明かにせんとして、親子道を考へ愛の意義に觸れざるを得なかつた所以である。次いで彼は、「師弟みな我おもひを解て少も間斷なきは、思ひを盡すにあらずや」と言ひ、「是則誨て不倦、學で不厭の地位」であるとなし、結局「師も道を傳へ、弟子も道を請るの本なり」と斷言してゐるのである。正に師道の尊嚴は、かくの如く仁愛と仁義とに基づき「師弟思ひを盡すの道」が確立してこそ維持されるべきものであらう。

中江藤樹が嘗つて、熊澤伯繼に、共に中庸の講を終るに逮んで、歸着せんとしたので、中庸の要旨を詩に賦し、其の後に附した文の中に、次ぎの如く師弟の相互に思ひを盡して究明したことを述べてゐる。即ち、

「吾於熊澤子。似以性命相友愛。是以愚雖無不孤之德。往年辛巳之秋、謬與有隣之訪。而推其所以相識之由。有同聲相應同氣相求之機焉。人乎天也。故講習討論。心々相融而甚喜。得輔仁之益。莫逆之奇趣。云々」

と。此處に同聲相應じ同氣相求むるの機があると言ひ、講習討論すると言ひ、心々相融合して甚だ喜ばしきことを述べてゐるが、之等は正に師道の尊嚴が「師弟思を盡すの道」に於て確立したもので、誠に敬慕措く能はざるの境地であると言はねばならない。中江藤樹は何處迄も行の人であつた。かゝる師弟道は、彼の有名なる鈍才大野了佐をして醫を學ばしめられた場合とでも同じく、遂に之に「精根を盡せり」と迄言つてゐるのである。此處に、吾々は師弟道に生きる師弟愛と師道の尊嚴の姿を見ることが出来る。

以上は種々の學派の學者の師道論に就いて、其の尊嚴の意義を明かにし、且つ之を理論と實



踐との兩方面より明かにしたのであるが、此處に武士道學派の山鹿素行に就いて之を考へて見よう。素行は先づ學問に標準のあることを述べ、之が師道に依るべきこと及び其の師道を志の原理から明かにすべきものと爲してゐる。即ち、

「學必有標準。其所標準。是師道之所依也。」

「師者志也。因己之志師道立。其志唯存盡爲人之道。」

と爲し、結局、人の爲に盡すべき道としてゐるが、更に、「聖教要録」の中の師道に就いては、  
「師を立つるに嚴を以てし、師を重んじて之に事ふるは、身を修むる所以なり。師道重からざれば、則ち學ぶ所固からず。」

と説き、更に師に種別あり、又階段の存することを認めてゐるが、「聖教の如きは、其の深重なる事君父に同じ。」<sup>10</sup>と爲してゐる。師道の尊嚴なるべきことは、此處に於ても矢張り君父の重きに比せられねばならぬ。尙、其の「謫居童問」に於ては、「師ヲ考ヘルノ道」に就いて、次ぎの如くにも述べてゐる。即ち、

「師ニワザノ師アリ、是ヲ事物師ト云、道ノ師アリ、是ヲ智德ノ師ト云、事物ノ師ハ古ノ小

學ナリ、智德ノ師ハ古ノ大學ナリ、」

と言つてゐるところは、師に對する弟子の方から師を區別したものと見られ注意せねばならないであらう。唯、其の輕重何れにしても、師を選んだ限り之を尊ぶべきことは言ふ迄もないことである。又素行は、「武教小學」の中に於ても、例へば子孫教誡に就いて、

「師弟の相接する尤も敬慕すべし。兵書武冊は汚席に置くべからず。鹽嗽して之を抜く。師を貴ぶこと父兄の如くす。」<sup>12</sup>

と言つてゐる。師道の尊嚴を説いてゐることは同様である。最後に、「士道論」の附録の中にある、「先生子弟自警戒」の一節に、次ぎの如く見えてゐる。即ち、

「師を貴んで實を以て之に事へ、傳へて習ひ、習うて説く。人學ばざれば道を知らざるなり。」<sup>13</sup>と説いてゐる。之等は總て師道の尊嚴に就いて明かにしたものであるが、既に述べた如く其の學派が理論と實踐とを通して、如何に發展したかを考へるとき、師道の尊嚴が其の最も深く且つ廣い意味に於て、確立維持され又遂行充實されたかは明かなことであらう。



## 三、師道の存養

山崎闇齋は、其の性質に圭角が多い人物であつたが、然も其の教育的感化力は非常に強い人物であつた。彼は常に弟子の小過と雖も厳しく之を叱り飛ばしたと言ふ。其の弟子の中で最も有力であつた佐藤直方でさへも、

「師事闇齋、毎入戸、心惴々焉、如下獄然。及退出戸則洋洋焉、似脫虎口。」

と言はれてゐる程である。彼は門人五千人を越えたと言はれるが、かくの如く溫和なるところを缺いてゐたので、一度切りの弟子も非常に多かつたと言はれてゐる。併し、弟子をして師の前に在つて恰も虎口に在るが如き感を抱かしめ乍らも、尙よく師として之を尊ばざるを得なかつたところに、其の學説の偏狭固陋なる點は別としても、吾々が師道の存養に就いては言及せねばならないところであらう。殊に繰返し述べて來た如く、師弟の尊嚴が恰も君臣の關係の如く嚴正なるべきことが要求されるところから考へて、今日の學校教育に於ける師道の存養の意義と比較し、之を併せ考察して置かねばならない例であらう。而して一面には、私塾に於ける

教育的意義が此處にも其の師道の上に深い暗示を與へてゐるのではなからうか。

右の實例は師道の尊嚴と存養とを、其の師の側から見る資料となるものであるが、之を弟子に於て實に徹底的に存養し、師道の尊嚴を保持せしめたものとして、細井平洲と上杉鷹山との師弟の關係を明かにして置かねばならないであらう。上杉鷹山に聘せられて、細井平洲が米澤に出て行つたのは、明和八年と安永年中と寛政元年とである。其の最後の寛政元年八月下旬、七十の老齡であつたが、江戸を出て、九月初旬に米澤に到着してゐる。平洲の説くところは、極めて卑近であるが、一面には一種の力強い精神教育を爲したものであると言ひ得る。其の性格も亦毫も儒者先生たるの口吻なく、努めて深切叮嚀なところがあつた。其の風格に實に溫容があり然もよく生氣に充ちた人物であつたが、かゝる趣きは其の遺著に依つても十分に察せられる。正に山崎闇齋の場合と反對であると言ふことが出来るであらう。其の書簡の中に、次ぎの如きものがある。

「——翌六日に嶺を下り、府城より三里大澤と申驛に至り候所、老侯親數郊迎之沙汰相聞候付、急ぎ候て八ツ過に羽黒堂と申地に至り申候、其所は南郊一里五六丁も府城を距り申候所



に候、最早侯の儀衛遙に相見候付、五六丁轎を下り歩み申候所、普門院と申寺の門前に兩傍に雲從俯伏、侯は路の中心に立て被<sub>レ</sub>相待<sub>一</sub>候、進で拜し申候所、愚情は地に手して拜度存候得共、侯の態度左候はば地に手して答拜可<sub>レ</sub>有<sub>一</sub>之様子故に、無<sub>二</sub>是非<sub>一</sub>足跡に手して拜し申候、先何之言もなく老淚滿顔に御座候、侯も一向無言にて涙滿面、先生御安泰と計にて、御案内可<sub>レ</sub>申とて寺門に被<sub>レ</sub>入候、外門より中門迄足指仰ぎ申候、三丁計の坂に御座候、聯歩にして進み申候、中々一步も前行は無<sub>レ</sub>之候、杖を被<sub>レ</sub>進候得共辭して不<sub>レ</sub>杖候間、若やつまづきも可<sub>レ</sub>致哉との心遣と相見え、手を引ぬ計に比肩して被<sub>レ</sub>進候、堂に上り候節御案内と被<sub>レ</sub>申候て、階を上り堂板に座し、俯伏して被<sub>レ</sub>待候、夫より座に上り候時、是は例御存知之通辭讓久敷候て漸對座に相成、ソロ／＼言も言で候て御互に及<sub>二</sub>言語<sub>一</sub>申候、杯進み候て例之通進じ申候て獻酬も相濟候、國老菰戸六郎衛は今侯の命を以て同敷是迄郊迎、勿論整儀候て禮容深切に候、扱駿河守殿其外諸公子よりも名代の使者皆禮服にて是迄罷出候、大老侯は其の節丹泉に入湯に付、附の家老一人使者に被<sub>レ</sub>差出<sub>一</sub>候、今月近傍の村民無<sub>二</sub>老少<sub>一</sub>田畔に伏して儀を觀申候者、嗚呼の聲計にて皆々落淚飲泣の聲嗽々と聞え候得ば、侯の徳民心に感戴之所は是にて相知れ

申候、於<sub>レ</sub>是愚老なる者豈可<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>泣乎々々<sup>15</sup>」  
と言ふのが見えてゐる。右の中に現はれたる師弟の道の存養は誠に涙なしには讀まれない程、其の溫容と尊嚴とが並び行はれてゐることは、眞に驚くべき教育の生きた現實でなければならぬ。平洲自らの言葉にも、

「師長の嚴なるを尊ぶは、教訓の法を嚴正にして子弟に怠慢の生ぜざらしむるやうに取扱ふことなり。面を四角にし臂を張り鞭朴を取りて誤を責めんとするの謂にあらず<sup>16</sup>。」  
と言ふのがあるが、彼は實に此の文字通り師道を最も尊嚴ならしめ且つよく之を存養して、然も平々凡々の行狀言語の中に、よく之を遂行し得た人物であると言はなければならぬであらう。

### 第十三章 士道と禪道

#### 一、行住坐臥

師道の尊嚴と其の存養に就いて、吾々は之を明かにし得たのであるが、以下に於て更に士道



と禪道との關係を考察しつゝ師道の自覺に就いて省察するところがなければならぬ。吾々は此處に、士道と禪道と師道との關聯を明かにするが爲に、先づ行住坐臥の修行と言ふものが右の三者に共通したものであることを指摘することが出来るであらう。先づ山鹿素行が、「武教小學」に於て、

「凡そ士たるの道は、行住及び坐臥暫く放心すれば則ち必ず變に臨んで常を失す。一生の格勤も、一事に於て闕減すべし。變の至りや知るべからず、則豈怠るべけんや。」<sup>17</sup>

と言ふのは、士としては、常に如何なることを爲すに當つても暫らくも武を忘れてゐるべきではないことを注意したものであることは言ふ迄もない。誠に、此の行住坐臥に於て眞に武を自己に省察して置くと言ふことがなかつたならば、士道に生きて一生過誤なく過ぐすと言ふことは出来ないであらう。凡そ眞に士道に生き抜く道は、單に敵に對するとき又は變に應じたときにのみ充實せらるべきものではない。常住、吾々の生命が一步々死に面してゐなければならぬが如く、武士たる者の生活全體が、士道に於てあるべきことの自覺に基づいてゐなければならぬのである。

而して以上述べたるが如き行住坐臥に於ける士道の自覺の精神は、禪の修行に於て坐禪と言はれてゐるものが、其の極意に於ては唯單に坐ることのみに限定せられてゐないで、即ち行住坐臥の坐のみに係はつてゐないと言ふ精神と全く同一でなければならぬ。禪道は、單に行住坐臥の坐のみに見らるべきではなく、行住坐臥に禪を見、且つ之に生きねばならないものである。

坐禪せば四條五條の橋の上

往きゝの人を深山木に見て

と言ふが如く大道の上に坐禪することから、更に深く、

坐禪せば四條五條の橋の上

往きゝの人をそのまゝに見て

と言ふ境地に於て坐禪せねばならぬ。往來の人を深山木と思ふのは擬制であり、往來の人を往來の人と見るのが自然である。而して坐禪は、かゝる精神に於て正に行禪であり、住禪であり、臥禪でもなければならぬのである。かくの如くにして眞に全生活の上に眞の安住が出来なけ



れば、凡そ大道を活歩してゐることが、其の儘に、坐禪に生き抜くものであると言ふ風な深い意味は出て來ないであらう。夫故に、師道の尊嚴と存養とに關して、若し此の士道なり禪道なりの行住坐臥の精神を受けるとすれば、學校に於ける教師は單に教壇の上に立つのではない。恰も坐禪と言ふが如く教壇に坐ると言ふ精神がなければならぬであらう。單に佛に對して然るのではなく、又佛を求めて然るのではない。却つて唯ありのまゝで又そのまゝで坐る精神がなければならぬのである。只管打坐すると言ふ禪の精神が此處に存する限り、師道の尊嚴と存養とは只管教壇であることに依つて實にせられるのでなければならぬであらう。次ぎに吾々は士道と禪道とに就いて更に進んで考察を加へなければならぬ。

## 二、士道と禪道

紀平博士は其の著、「日本精神」の中に於て、武士道的訓練を明かにせんと欲し、道元、親鸞、日蓮の三人等に依つて日本化せられたる宗教の矜を述べられ、次ぎの如くに言はれてゐる。即ち、

「此等宗教の取る所の道は、古き藝術的の鑑賞にあらず、面倒なる理論の弄びや、困難なる戒律の嚴守にあらず、何人にもなし得る所の、最も端的なる覺りである、あきらめである。即ち清明心をば宗教的に規定したのである。而して此の規定の下に訓練せられたる實際的のものが武士道である。」<sup>18</sup>

とされてゐる。而して又他の箇所にも「——ともかく端的なる宗教に依つて、武士はその精神的の糧を得たのであつて」、<sup>19</sup> 武士が其の自己修養の必要を切實に感じ之を驚異的に努力し、一種の悟道に立ち入る迄修練をしたのであるとせられてゐる。かくの如くにして、最初は、直接必要であると考へられたところの殺人劍が、終には一變して活人劍となり得る結果となつたのである。此の轉換に關して、紀平博士は更に、

「これを宗教的に言へば、信仰が信仰となり、遂に信樂となつて、大乘となつたやうに、こ。とが遊戯三昧となることである。」<sup>20</sup>

と説かれてゐる。此處に於ては、既に弓落にしても劍術にしても、又柔術にしても馬術にしても、單に自己の身を守り敵を倒す爲の術である範圍を越えて、總べてが常に道として修行せら



れる意義を有つて來るのである。即ち、武士道を鍊磨することに於て、私と汝とが相互に相呼び相響き合ひ、而してよく其の修養の本義を盡すことが根源とならなければならなくなつたのである。かくして武士道が愈々嚴肅なるものとなると、武術の鍊磨及び其の達成と言ふことは、最も簡潔にして端正なる自己内省の意義を有してゐなければならなくなるのである。武藝に只管練成であることは、何處迄も武に徹することに依つて修練の向上を期することにならなければならなかつたのである。武を練ると言ふことに自己を練ると言ふことを沈潜せしめねばならなくなつたとき、武術の意義は武道の意義に深化せられざるを得なかつた。故に、

「青年の血氣からしては、運に乗じては一國の守ともなり、榮華の生活をなさんとの望みから出る鍊武であつたであらうが、既に而立乃至不惑の年齢にも到れば、それより生ずる反省の結果は、道への意識を高める事となる。而して此の際端的にそれを助けたものは禪の教理であつたから、我國に於ては禪と武士道とは離れることの出來ない關係を結ぶこととなつた。而して此の點に西洋の騎士道との相違が成立つ<sup>21</sup>。」

と紀平博士が斷言される所以が明かにされ得る。併し、士道と禪道との端的なる結合であること、又禪宗の端的なる教理に士道が結び付けられたことを述べられてゐるが、此の端的とは簡潔と言ふ意味か、直接的と言ふ意味か、凡そ如何なる内容の伴ふものであるかが一層明かにせられねばならないであらう。武士道と禪道との結合には、其の根柢に深いものがあるのではなからうか。

此の武士道と騎士道に關しては、清原博士も亦、「武士道史十講」の中で、西洋の武士道と日本の武士道とを比較研究せられてゐる。即ち、西洋の武士道に於ても、忠義・敬虔・任侠・信義等の徳を尊重するのであるが、夫等の何れの徳にしても、種々異なつた性質があるのであり、又「あまり多くの立ち優つた點又取つて我武士道を補ふべき點は殆ど無い。」<sup>22</sup>と稱してゐられる。又例へば、

「我が國の中世の武士道が禪の信仰に依つて大に精鍊せられて居ることは否定することは出來ないのであるが、然し我が國の武士道に於ける宗教的の意義は西洋の武士道に於ける宗教的意義程重要では無い。故に我が武士道に於ても禮儀を重んずべき事は大に強調せられて居るが西洋武士道に於ける敬虔とは餘程其の意味が違つて居るのである。」<sup>23</sup>



とも言はれてゐる。之は固より兩者の武士道に相違のあることを明かに示されてゐるが、其の差異の特質に就いては更に立ち入つて説かれてゐない。且つ又我が國の士道が禪道と結び付いて宗教的ではあるが、然も西洋騎士道の宗教的であるのと異なるのは、禪道其のものゝ宗教的性格に基づいてゐる。吾々は此處に凡そ如何なる根本的理由で如何様に、武士道と禪宗とが結び付いたかの點を、更に考へて見なければならぬのである。

之等の點に就いて、嘗つて芳賀博士は、其の「國民性十論」に於て、更に具體的に言ひ現はして、

「日本の武士道は西洋の騎士道の如く婦人を崇拜せぬ代りに、自然の花を愛し、物のあはれを解したのである。<sup>24</sup>」

と説明してゐる。而して武士の修養として禪宗の教へに其の行くべき場面を求めたことに就いては、

「形は枯木の如くにしてしかも常識を失はぬのである。この物に動ぜぬ平素にあきらめをつけておくこと、教相文句の入らぬ自ら其膽心を練るといふ様な事は武人の修練としては最も

適當なるものである。<sup>25</sup>」

と言はれてゐる。結局、複雑なる理論の考究も不要であり、直截で且つ平素の生活の上に其の修練の原則と方法を求め得ることに、其の理由を見出されてゐると考へられよう。即ち「鎌倉以後の禪は簡易直截の點で」<sup>26</sup>最も武人の修練と結び付き易かつたとせられてゐる。此の見方は、確かに士道と禪宗との結合に關して、其の理由を一步深く見られてゐるものと言ふことが出来るであらう。尤も、此の武士道と禪宗との結合に就いては、井上博士が、「國民道德概論」に於て、<sup>27</sup>「武士道は單純なる實行的精神」を尊重するのに對して、「禪宗の極めて單純なる教が武士道の趣意によく合ふ」のであることを述べられてゐる。而して其の上に、凡そ武士が死生の間に於て決心を着ける必要があるが、夫が爲には禪宗が最も適切である旨を説明してゐられる。

即ち、此の死生の間に決意を要する武士が、禪宗に結び付いたとされる點は、簡易直截と言ふことを一層具體的に明かに示されたものとして、注意すべきものであることは言ふ迄もない。併し、端的と言ひ、簡易直截と言ひ、又單純と言ふ言葉は、禪道の修練に必ずしも合致しないものが存してゐる。吾々は此の點に尙深い形式的限定を與へねばならないのであるが、其の前



に先づ簡単に、日本武士道の起源と發達との跡を顧みつゝ、其の中に於て武士道と禪道との結び付き意義を考へて見なければならぬ。

### 三、武士道の起源と發達

我が國武士道の起源は、上代にあるとも考へられるであらうが、道と言ふ概念其のものが、上代に在つては未だ十分に存立してゐたとも思はれないのであり、漢字竝に漢土思想を移入し之が普及して、更に之を武士的生活にも合一せしめるやうになつた頃から、漸次自覺的となつて來たと考へられる。故に、所謂武士の精神として、中世以後大いに發達すべき前歴史的活動は、固より、上代に於ても明かに認めねばならないであらうが、所謂武士の發達興起を尋ねるときには、平安朝時代に之を見出すことが最も適當であるかに見える。恰も此の點に就いて、高橋俊乘氏は、「武士の起源及び特質」なる論文に於て詳細に研究をされてゐる。<sup>28</sup> 井上博士は、武士道の歴史、特質及び將來に關して、國民道德論上之を極めて廣い意味に解せられ、武士道は上代より存在したのみならず、源平以後益々發達し、今日に及んでゐると考へられてゐる。<sup>29</sup> 之に

對して亙理章三郎氏は、「國民道德序論」に於て、

「武士は武士社會の風俗から起つたものであるけれども、更に其の淵源を尋ねると、我が國上世の風俗である。<sup>30</sup>」

とせられて、純粹に武士社會の風俗として源平以後に武士が起つたとする説との中間説を取られてゐる。併し乍ら、矢張り、武士の起源は上代迄其の淵源を求むべきではないやうで、其の直接の起源は平安朝時代の華かな生活の一面に存してゐたと言ひ得るであらう。

當時、既に中央の政權は地方人民の荒廢せる情勢を取り締る實力なく、次第に莊園が増加して來るに従つて、地方制度は全く破壊せられたと言ふことが出来る。かくて國家に依る保障のないところには、必然的に自衛權を行使せざるを得なくなつて、地方の貴族は家の子郎黨を養ふことに依つて、其の安全を期しなければならなくなつたのである。かくて本來の良民も貴族・豪族に附従することに依つて其の身の安全を圖り、此處に所謂武士の發端が見られたのである。即ち、地方の名族であるとか又は地方官として中央政府から派遣された貴族が、既に一部分武人化しつゝあつた農民を自己の配下に集中保護する事に依つて、自らは之等武人的農民の首領



となり、武備を整へ、自衛権を全うすると共に、多くの土地を支配するに至つたのである。殊に、國司は一代制で暴政を行ふことが多かつたが、郡司の方は世襲で之が却つて人民の味方となつたので、郡司を首領とする人民の部下が出来、此の關係が固定化し武力が維持されることとなつたのである。<sup>31</sup>かくの如くにして、幾多の大・中・小の首領が起るに従ひ、其の首領間にも衝突があり、又妥協もあつて、大なる勢力を有するものが小なる勢力を有するものを包括し、其の武士を従屬せしめ、従つて一層廣い土地を支配するに至つたのである。かゝる事情の下に發達して來た武士其のものは、既に述べた如く(第三章、一、参照)、其の勃興の最初より、經濟的なる關係と階級的なる分化とが必然的に潜在してゐたことは、其の首領と部下との間に認められねばならないであらう。要するに、武士階級の發達興起は、藤原氏の衰亡に伴ふてゐるものであつて、武士の首領と其の下に集まれる武士は、累代主従の關係を續け、首領は部下の武士を經濟的に保障するの責任を有つと共に、武士は首領を中核とした團體を守備するの責に任じたものであつた。かくて此の主従の關係は、次第に君臣の關係に發達し、經濟的關係と忠勤的關係とは、其の相互的なる扶助の上から、主と従との基本的關係であると考へられるに至つて、

漸次、外面的な弱い結合から内面的な強固なる結合關係に進んで行つたのである。かくて最初は、「利益のための私黨」であつたものが、漸次進展して、或血族が累代同一の首領の下に集團をなして從屬すると、武士道の精神は次第に明瞭に自覺せられるに至つたのである。尙、高橋氏は、源平二氏の如き有力なる統率者のなかつたこと、主従の關係が確立してゐなかつたこと、及び僧兵の職が世襲であつたことを擧げて、僧兵が武士道を生むに至らなかつたことを明かにせられ、之に依つて武士が平安朝中期時代に發生した一つの理由と爲し得るのであるとせられてゐる。<sup>32</sup>此の點は誠に卓見であると言はなければならぬであらう。

次いで鎌倉時代になると、此の首領と武士との經濟的關係は益々深くなり、かゝる主従の關係が最早や社會の基本的なる制度として認められ、之が代々襲續せられることゝなつたのであるが、かゝる關係はやがて命を主君の馬前に散らすことが武士の忠義であると認められるに至り、同時に其の恩賞が子孫に報ひられることを期待すると言ふ風に迄到達したのである。而して源賴朝が幕府を開いてから、大いに武士道を歎美し、激勵し、又武藝を奨め、卑怯及び未練を戒め、廉潔及び質素を尊び、大いに其の士氣の充實鼓舞を爲すことに努力したので、此の武



士の風は益々發達を見るに至つたのである。<sup>33</sup>尤も此の時代に重んぜられた忠義の如きものを、直ちに古代に於ける忠とか、又今日に於ける忠節と同一視すべきものでないことは注意すべきことであらう。或は寧ろ、高橋氏の指摘せられてゐる如く、即ち、

「主君あるを知つて皇室を忘れ、所領あるを知つて日本全體に眼がつかない彼等の實踐道徳は、主として狭い範圍に限られたもので、其の武士道も狭いものである。主君より言へばその權勢を維持し、家臣より言へば永く所領を安堵したいのが彼等の唯一の希望である。」<sup>34</sup>と言ふべきものであつたのである。併し乍ら、頼朝は、朝廷への忠義を全然無視したのでもなく、此のことは北條氏も之を繼いでゐたのである。然も、武士の勢力は、北條泰時及び時頼の時代に至つて完成して行つたのであるが、此の時代は、恰も日本化せられたる佛教の新たに確立せんとした時代であり、鎌倉武士の精髓と禪道との精神とは密接に結合せられて、大成をなし行つたのであつた。殊に女子に在つても、當時、勇烈を尊び、よく武士の精神を悟道することに努め、生死の間に在つて活動を爲し、禪風に親しむことに依つて、端的に安心を得んとするの風さへ存したのである。かくの如き情勢の下に在つては、凡そ武將と呼ばれる程の人物は、

唯に農民に對するのみならず、其の部下の武士に對しても、常に威嚴を以つて臨み得るが如く修練工夫に努め、更に自己の首領又は武將たるの地位を保持確立せんが爲に、益々其の内省的なる修養鍛錬に意を用ひなければならなくなつたのであると考へられるのである。<sup>35</sup>

#### 四、武士と禪宗

要するに武士の起源を詳細に考察し、其の武士道的精神の自覺せられ又發達して來た跡を辿つて見ると、武士の主従間の固き結合的關係は、一面に主從的な關係として威令が十分に其の部下に徹底することを必要とすると共に、他面には其の間に經濟的な關係が存してゐて、其の限りに於て利己的分子も含まれて居たのであり、又其の限りに於て恩愛の情が豊かに加はつて來なければならなかつたのである。かくの如くにして、武士が戰場にあるときは言ふ迄もなく死に直面するのであるが、其の外に武士の生活の行住坐臥に於てよく死の心掛けを爲し、益益忠勤を勵げまねばならなくなるのである。之に對して上に立つ武將は、其の團體の統制と其の勢力の維持と擴大との爲には、恩威が並び行はれる必要が存し、其の結果自から、平明であ



ると共に徹底したる行の實踐的宗教としての禪宗と結び付いて修養に努めたものであつた。即ち、彼等武將は、平々淡淡たる中に公平無私、又よく生死の間に超然たり得るの人間の態度を確保しなければならなかつたのである。武士道と禪道とがかくの如く結び付かねばならなかつたのは、士道其のものが絶対に死して永遠に生きなければならぬと言ふ本質的意義を具有するに至るに従つて、必然的に、人間的な根本的な反省に到達しなければならぬところの、人間の本性に基づくものと言はなければならないであらう。然も、禪宗其のものが、絶対無に於てさながらに生きるところの宗教であると共に、行其のものを重んじることが、他の如何なる宗教よりも最もよく武士の魂に投じたのでなければならぬ。かくの如く見來ると、我が國の武士道が禪宗に負ふところが多いことは否定出來ないものであると言ふが如く、單に消極的な關係ではなく、夫以上に人間の宗教的な本性に基づいて兩者は結合したものであると言はなければならないであらう。而して禪宗が武士道に近づいたと言ふよりも、武士道が禪宗に依つて深刻化し、其の一層高い自覺的段階に到達したと言へる。然も、何故に禪宗に結合したかに至つては、其の兩者が何れも同じ時代に日本人の生活に日本化して生きてゐたからであ

ると言ふより外はないであらう。武士と禪宗との結合は、禪宗の教義が簡明直截であることに基づくが、一層根源的に人間的な要求に於て、兩者とも死の問題に直面してゐるからである。

## 第十四章 士と禪と師

### 一、武將と禪

既に吾々は士道と禪道との關係を、武士の起源と發達とを顧みながら、理論的に明かにするところがあつた。實に禪道に依つて、名將・武將が身心脱落底の修行道を獲得したことは、其の例に乏しくない。既に楠木正成に就いては、片島武矩が其の「武備和訓」にも、

「先づ五國、千古より武家においては、其節操といひ、兵法と云、楠正成のごとき武士は、無<sub>レ</sub>之よしなれば、武家かならず心に用捨して、太平記の旨を熟察し、楠公の心を汲み、忠勇の篤義をさとるべし。」<sup>36</sup>

と見えてゐるが如く、一代の名將、忠勇智謀兼備の武將であつたが、楠公と明極和尚との間に、



「生死交謝時如何」

「兩頭俱に截斷すれば一劍天に倚つて寒し」

との一事が傳へられてゐる。尙、北條泰時は明惠上人に、北條時宗は祖元無學禪師に就いて大いに學ぶところがあり、菊地武時は大智禪師に、足利尊氏は夢窓國師に、足利義滿は一休和尙に、上杉謙信は宗謙禪師に、武田信玄は快川紹喜禪師に就いて修行をしてゐる。<sup>37</sup>殊に武田信玄の「信玄家法」に依ると、

「於戰場聊不可爲未練事。吳子曰。必生則死。必死則生。」

とも言はれてゐるが、其の外に尙禪的修行に關して、次ぎの如き一項を加へてゐる。即ち、

「參禪可嗜事。語曰。參禪別無祕訣。唯思生死切。」<sup>38</sup>

と。此處に唯生死の切なることを思ふと言ふ一句を取つてゐる點等は、誠に其の思量するところの深刻なるものがあつたことを察し得るであらう。而して武將が之等禪宗の師を通じて自己を修練し、禪道に於て士道を達成せんとしたことは、夫々師と弟子との關係即ち師弟道でなければならぬ。かくの如き士道の禪道に於て自覺せる精華は、實に士道即禪道即師道が、さな

がら一如せられてゐたと言ふべきものであることは自から明かであらう。

此處に吾々は士道と禪道とを關係深きものと考へたが、徳川時代に完成され武士道的理論に現はれたる禪風に就いて、多少とも附言して置かねばならぬ。中江藤樹は、其の「翁問答」に於て、固より山鹿素行も亦其の「士道論」竝に「配所殘筆」等に於て、老・莊・釋・迦・達磨を斥けてゐる。けれども、中江藤樹にしても、實踐を非常に尊重し孝道の權化であると言はれ得るが、山鹿素行に於ても實踐に即して常住不斷の修養を重んじ士道の權化であると見られ得る。殊に山鹿素行に於て其の具體的精神を見ると、確かに禪的なる修行と相通するものが存してゐる。夫のみならず、更にかくの如き境地に到達してゐるのは、寧ろ、「老莊禪修養の結果とさへ見る」べきもので、決して、素行が「我等不器用故に候哉。」と言へることを、單純に其の儘の意味に解釋すべきものではない。併し、以下には寧ろ「葉隱」の一書に現はれたる禪風に就いて考察して見よう。

## 一、葉隱の禪風



山本常朝は、了意和尚に依つて受戒、世を避け、草庵を結び、日夜高僧智識と交つて、俗事に拘はらない後半生を過した。其の説くところは、既に述べた如く神・儒・佛の何れにも屬せぬ武士道の本義であるとせられるが、其の行文の中には、神・儒・佛何れにも通ずる部分が存してゐる。殊に禪風豊かなものが處々に見えてゐるのである。

「武士は萬事に心を付け、少しにても、後れになることを嫌ふべきなり。就中、物言ひに不吟味なれば、我れは臆病なり、逃げ申すべし、おそろし、痛しなど言ふことあり。夢にも、寢言にも、あくびにも出すまじき詞なり。心あらん人の聞きなば、心の奥も推しはからるゝものなり。兼て吟味して置くべき事なり。」<sup>42</sup>

と説かれて、武士として恥かしき言語を吐かざる用意を誠めて居り、又、

「武士は當座の一言が大事なり。只此の一言にて、武勇顯はるゝなり。即ち、治世に勇を顯はす詞なり。亂世にも一言にて剛境見ゆ、と見えたり。されば此の一言が心地尤なり。口に言はれぬものなり。」<sup>43</sup>

と言ふのは、一言の上の注意を誠めてゐるものであるが、既に其の間に、所謂「今日討死、今

日討死と必死の覺悟を極め」<sup>44</sup>る心持の用意の程がよく現はれてゐる。然も、かくの如き一瞬々々の生死の間に一道の安住の境地を求めるものは、實に禪に於ける悟道と相通するものが存すると言はなければならぬであらう。即ち、生涯修行の態度に就いては、次ぎの如き力のある言葉を見出すことが出来る。即ち、

「修行に於ては、此の點まで進めば、成就せりと思ふべからず。決して成就と言ふことは、なきものなり。成就と思ふ所其の儘道に背くものなり、一生の間、不足不足と思ひて死するところ、これを跡より見て、即ち成就の人と云ふなり。純一無難に相成一片になることは、なか／＼に、一生になりかぬべし、混りものありては、道にあらず、されば奉公武邊一片になることを心がくべきなり。」<sup>45</sup>

と言つてゐる。かくの如きは自己に直面せる生活の眞實の充實を、「一生の間、不足不足と思ひて死するところ」の精神的緊張に求めてゐるもので、禪道の坐禪にしても、修行を目的とする目的禪ではなく、只管打坐の修證一等の禪であるべきものであることを思ふと、其の眞義の相通するものが存してゐると言はなければならぬ。尤も、



「物が二つになるがあしきなり。武士道一つにて他に求むることあるべからず。道の字は同じき事なり。然るに儒道、佛道を聞いて武士道など、云ふは、道に叶はぬところなり。如斯心得て諸道を聞いて彌道に叶ふべし。」<sup>46</sup>

と言はれてゐる點等は、最もよく此の意義を明かにしてゐると言はれ得るであらう。固より、之を外面的に解釋すると儒道、佛道を斥けて武士道に偏狭なるものとも解せられるでもあらうが、其の眞義とするところは、寧ろ道の一であることに存してゐる。此の道の一なるものに於て武士道を深化して行かねばならないのであり、夫は諸道を聞いても何の障害になるものではない。而して此のことは、凡そ道に立つ限り、何れの道に在つても同じであると言はなければならぬであらう。葉隱の神・儒・佛を融合せる道とはかくの如き意味に於てでなければならぬのである。

以上の如く、一念々々を生に於て死に直面し乍ら充實して行くと言ふことは、眞に絶對無に即して一瞬々々を生きたものとして死を踏みつゝ進み行く底のものでなければならぬであらう。此處に葉隱の精神に現はれたる禪風の最も深いものが存してゐると言ひ得るであらう。故

に又、次ぎの如く「只今の一念」と言ふが如き瞬間的限定の深い意味を藏する言葉が見えてゐる。即ち、

「端的、只今の一念より外は、之なく、一念々々と重ねて一生なり。此の所覺えつけば、外に急しき事もなく、求むることもなく、唯、此の一念を守つて暮すまでなり。皆人此の所を失ひ、別に有る様にばかり存じて、探促いたし、こゝを見付けし人なきものなり。さてこの一念を守りつめて、抜けぬ様になることは、功を積まねばなるまじく、されども、一度たり付けば、常住に無くても、最早別の物にてはなし、此の一念に極まりしことを、よく／＼合點せば、事すくなくなるなり。此の一念に忠節備はるものなり。」<sup>47</sup>

と言はれてゐる。此の「一念」を説いて至れり盡せりであり、之こそ誠に尊ぶべきものでなければならぬであらう。而して此の一念をよく守つて生涯修行となすべきところは、道元禪師が「正法眼藏行持」其の他に於て、幾度か只今の一念を明かにすべきことを言ひ、「日々の行持まさにこれ報謝の正道なるべし、」<sup>48</sup>と垂示してゐるところと何等遠く離れてゐるものではない。又葉隱の中には、かゝる一念々々の用意に就いて、士道と禪道との相通するものゝ存すること



に關して、次ぎの如き堪然和尚の例を擧げてゐる。即ち、

「堪然和尚、風鈴を懸け置かれ候。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。大寺を持つ氣遣は火の用心專一なりと御申候。風の吹く折は自身夜廻り成され、一生火鉢の火を消されず、枕元に行燈付木取揃置き、俄の時は狼狽<sup>ウロコ</sup>へて火を早く立るものなきものなりと御申候。」

と。吾々は、此の日常生活の些事に用意のあることを考へねばならない。然も葉隱の教訓者は、此のことに就いて一言の批評の言葉をも下してゐないのであるが、其處には既に、かくの如き態度に現はれたる精神を、絶對的に是認してゐるものであることが、明かにせられ得ると考へるべきものであらう。即ち、誠に、かゝる一念の充實の中に、佛道あるべく、禪道あるべく、又士道あるべく、更に師道があらねばならないものである。

### 三、禪と士と師

吾々は既に、「葉隱」の思想を例として、多少とも、士道に於ける禪風を見たのであるから、

次ぎに、禪道の方から武士道に就いて如何に見てゐるかに關して、少しく考察して置かねばならぬ。先づ、「無難假名法語」の中に、次ぎの如き一節が見えてゐる。即ち、

「ある人いひしは、武士の家に佛道は其道たかひ、人もやはらかに成りて、家風うしなはんといへる人に、何とてさなんの玉ふそ、佛道必ず別にあらず、人の心を言ふ也。すなほなる心にては天下國家よく治るへし。たとへは主君の命にかはり死すとも、大道たしかならば、直に生死をのかれ、心やすかるへし。亂世にてきみかた隔てめるとき、じひ心深く正しき大將には、隨者多かるへし。軍法にも天のたすけ失ふ事あるまし、すなほにたゞしきは、直に天なり。」

と。此處にも、日常生活に即して佛道を見、それが直ちに士道の本義に徹し得る所以であると言ふ、具體的なる人間の生活態度のあるべきことを明かにしてゐるではないか。又同じ法語の中に、「いきなから死人になる事、よのつねにしてなりかたし。」と言つてゐるが、其の言ふところは極めて簡潔であるけれども、吾々が既に第二編の士道即師道論に於て繰返し述べて來たところの、眞に死して生きる道を明かにして居る。而して之は同時に眞に士道と禪道とに通ずる



大原則を明かにしたものであると言はなければならない。而して此の士道と禪道とが相通するところに於て又師道が通じなければならぬのであつて、同じ法語の中にも、「師の恩第一深し。」と言はれてゐる所以であらう。まして禪道の師家の恩は修行道の上に於て一層深大であると言はなければならないであらう。「鹽山和泥合水集」にも、「四恩の中には、師の恩を以て第一とす。」<sup>52</sup>と言はれてゐるが、師道の重きこと禪道に於て特に然るものであることを知るに十分である。而して之は言ふ迄もなく教育道に於ても亦同じでなければならないものである。

次に吾々は、鈴木正三老人の説くところに依つて、士と禪と師との相通するものに就いて考へて見よう。其の「盲安杖」の冒頭に、「生死を知りて樂ある事」と言ふのを擧げて説いてゐる。其の中に、

「とりわけ武士の生涯は、生死をしらすば有るべからず、生死をしる時は、おのづから道有り。しからざる時は、仁義禮智もなし。武士の二字といふこと、生死の二つを知るをもつていふとの説有り。さるほどに晝夜此理を守りて、生死を見とゞけて徳にいたるべし。」

と言つてゐるが、武士は正に死に直面し死に對する底的なる生の態度を把持してゐなければならぬものである。而して之が同時に仁義禮智の道に合すべきことを明かにしてゐると言はれ得よう。鈴木正三は、若き時より武勇の譽が高く、徳川家康に従つて諸方に戦ひ、關ヶ原及び大阪の役には、著しき武功を立てた人物であつた。彼は早くより禪に心を寄せ、軍國の暇には參禪して修養に努めてゐたが、徳川の世となり既に天下は平和に歸したので、元和六年、四十二歳の時、急に髪を削つて、俗名を其の儘に呼び、七十七歳で泊然として化する迄、常に禪道に親しんだ人物であつた。従つて彼は、武士道に寄せて禪風を明かにし、又若き武士に士道を垂示したものの等の、今日に遺されてゐるものも亦多い。其の「復古集」の上卷には、「十條の法語」を擧げてゐるが、其の第一には、「可守生死事」と言ふのを掲げてゐる。彼が「恩賞の輕重、所領の大小を論ずる輩」を厳しく誡めて、「偏に武邊商人也。」とおとし、之を佛道に於ても同様に考へられるべきものとし、

「幼少より修法を修學しながら、智者の名を貪り、寺を持せん事を思ひ、解脱の大法を以て、渡世の業となすは、皆是佛法商人也。」

と爲したる後、之を嚴正に批判して、結局かくの如き精神的態度は、「實に我を思ふに似て、却



つて我を滅す者は、吾が心のみ也。」と言ふべきものであると斷言してゐることは、よく其の性格を示してゐるものと言ふことが出来る。而して彼の「十條の法語」こそは、かゝる心の敵を滅さんが爲の條項であつて、其の第一に生死を守るべきことを掲げてゐることは特に注意せねばならない。之は此の老人の生涯に顧みて誠に至言であると認めねばならないが、眞の士道と禪道とは此處に一如し、かくの如き師こそ眞の師道に立つものと言ふべきものである。

かくの如く「武士道禪の鼓吹」<sup>53</sup>に於ける、此の「可守生死一事」の一事は、眞に士道と禪道との修行を兼ね備へたと言ふべき、此の老人を動かせる、生活の一大原動力であるとするべきであらう。彼は又「反古集」卷下の最初の「與或士」の中にも、「今又別して武士の行入を書付け越し候間、日夜是を守らるべき也。」と言ひて、三箇條を擧げてゐる。其の第一に、

「生死を強く守て、奥齒を咬合せ、眼をすゑて、忽ち死すべき心を以て、一陣に可進。」

と述べてゐる。誠に幾多の戦場の體驗者であるものゝ至言であると認めねばならない。固より、此の書は、門人等が拾ひ集めて篇したるものではあるが、其の卷上、及び卷下の卷頭に、生死の一項を掲げるに至つてゐることは、必ずしも偶然ではないのであらう。更に此の老人の

「萬民徳用」の中、特に「四民武士日用」の中に擧げられてゐるところの、「物に勝つて浮ぶ心の類、勇猛の心を體とす。」の下に、十七箇條示されてゐる。其の第一には、又「生死を守る心」と言ふのを數へてゐるのである。然も此處に眞に深く注意すべきことは、續いて又「物に負て沈む心の類。」の下に、同じく十七箇條を示してゐる。其の中最後の第十七には、「生死を忘るゝ心。」と言ふのを數へてゐることである。此の「生死を守る心」と「生死を忘るゝ心」と、即ち守るものと忘るゝものと表裏一貫してゐなければならぬ。彼の生涯の前半に於ては、誠に生死は一大事であり、生死の間に修練を爲したが、其の後半の生涯は、此の生死の一大事を、更に禪の例證に於て、深く一等として覺悟してゐると言はなければならぬであらう。彼が師として偉とすべきは、又此處に基礎を有つてゐるものであると言はねばならない。

澤庵禪師は、柳生但馬守に對して、劍法になぞらへて禪の妙理を明かにし、權勢を恐れることなく、唯ありのまゝに理非曲直を示してゐる。其の精髓を傳へると共に絶大なる垂示を爲したものは、其の「不動智神妙録」に依つて知ることが出来る。而して其の一々が士道の本質に徹しないものはない。然も其の内容は同時に禪道に於ける向上一路の大道を明示したものであ



る。而して夫が即ち其の教を興へんとする者に對する最も尊嚴なるべき師道の確立維持されてゐることであつた。澤庵禪師に於ては、言はゞ、既に生死を越えるべくして越えるべき生死がなかつたとも言ひ得るであらう。其處には劍法の極意を示す中に、劍法よりも更に是法の姿の方が却つて大きな力を有してゐるのではないか。是法即劍道の大法である。誠に、生死を守るべきことの切なるところに禪道があり、死を守つて生に切なるところに士道があり、生を守つて死に切なるところに師道があらねばならない。士道即禪道であり、而して士道即師道でなければならぬ。道に立つて始めて士は師であると言ひ得るのである。

### 第十五章 師道の自覺

吾々は既に、師道の尊嚴と存養とに就いて、士道と禪道とを通じて師道に還へるべき道を明かにし得た。最後に士道が禪道を媒介としつゝも、眞の師に自覺することを考へねばならないであらう。而して之は、我が國武士道の精神が、今日の時代に於ても尙よく其の本義を徹底的に生かし得る所以のものでなければならぬ。

#### 一、武士的道念の反省

「鐵舟言行録」の中に、武士の道念を一種の道徳として、次ぎの如くに論じてゐる。即ち、

「身を修め心を養ふの道に至つては、整然として傳ふるに足るべきものあり。神君之を名付けて武士道といふ。眞に至當の言なり。……神武開闢以來、連綿として繼承し來れるものなり。」

と言つてゐる。此處に神君と言ふのは徳川家康のことであるが、此の點が彼が尙幕末に生活した所以を示してゐる。而して彼は武士道を上代より繼承し來つたものと考へてゐるのであり、其の内容に關しては、一種微妙の道念として、

「我が邦人に、一種微妙の道念あり……神、儒、佛、三道融合の道念にして、中古以降専ら武門に於て、其著しきを見る……一種の道徳也。」<sup>56</sup>

と言つてゐる。之を、吾々が以上各章に於て述べ來たつたところを通覽して考察するに、次ぎの如く見なければならぬであらう。即ち、武士道は、藤原氏中期以前の武士前史から、源平



二氏に依つて活潑となつた時代の武士階級の勃興の時代に始まり、頼朝竝に北條氏の時代に於ける武士階級の興隆時代に至り、元寇、建武中興の變轉期に於て漸次武士道の勃興を見、南北朝時代、足利時代を経て、徳川時代に至る迄の間に、武士道は幾多の變遷複雑化の途を辿りつ、其の旺盛時代に入るに至つてゐたのである。かくの如くにして武家が政權を握つてゐた時代に於て太平の世が續くと、遂に武士道は武士道理論として大成せられ組織化せられるに至つたと見るべきである。然るに明治維新以後、嘗つての武門の天下は、王政の復古と王道維新とに依つて、世情は全く變遷して終つたのであるから、人々の眼から、従前の武士道徳其の儘では、必ずしも國民道德の全般を蔽ふことが出来ないものであることが、漸次自覺せらるゝに至つたのである。山岡鐵舟の説くところの武士道は、正にかくの如き明治維新の大轉換期に位置するものとして、吾々の此處に特に注意をせねばならないところのものであらう。

かくの如くにして武士道は固より、之が理論的に組織化されたる武士道理論も亦、今日の道德的意義の下に於て反省せられねばならなくなつたのは當然のこと、言はなければならぬであらう。吾々は之を武士の道念の、即ち武士道理論の現代に於ける再反省期と呼ぶべきであらう。

而して現今に於ける軍人精神は、必ずしも直ちに、我が國中古以來、武將と部下との間の武門の中に生きた狹義の武士道精神と混同すべきものではないことを知るに足るであらう。而して之と同時に、古來の武士道精神が尊重したところのものゝ全部が、必ずしも今日の國民道德に適用され得るものではないことも、自から明かに知られ得るであらう。殊に、現今我が國の思想竝に我が國民の生活は、西洋の哲學思想其他の文化を種々移入し、世界的舞臺に於て日々變化の多い複雑なる生活環境に置かれてゐる。然も尙、かゝる西洋思想の影響の甚大なるものゝ存する外に在つて、武士道の核心より育まれ來つてゐるところの精神的傳統、即ち武に於ける本源的なる行其のものゝ本義に就いては、之を飽く迄も尊重しなければならぬのである。凡そかくの如き國民的信念が、我が國民に其の精神的遺産として存續してゐることは如何なる理由に基づくのであらうか。恰も此の一點を極めることが、現代に於て吾々に課せられてゐるところの、武士道を反省することの意義であり、徳川時代の武士道理論が儒教に其の哲學的根據を得てゐるが如く、吾々が、之等の傳統的理論を無視することなく、現代的な新たな哲學的體系の根據の下に、改めて武士道の理論を考へねばならない所以である。



## 二、士道と治道

然らば果して如何なる點に、武士道竝に武士道的理論の現代的反省を爲すことが出来るであらうか。之は言ふ迄もなく、既に吾々が繰返し考へ來たつたところに依つて、自から結論し得るところであるが、矢張り、士道が死道に於てあると言ふ一事に、其の理論の再構成の出發點を求むべきものであらう。而して士道の體達の最終目的は、實に此の社會的・歴史的なる現前の生の世界に於て、公の道としての社會と歴史とに貢獻し得ることに存しなければならぬであらう。之等の點に就いて、再び山岡鐵舟の言ふところを顧みると、次ぎの如き切實なる文字を發見することが出来る。即ち、

「苟も士の君に事ふるや、常に死を視る事歸するが如く、確呼として其の志を動かすべからず。」

と言はるべきものが其の核心である。而して此の中の「君に事ふる」と言ふことを、特殊な主君に事ふる意味と爲すことなく、之を我が大君に事へまつる意義にのみ解することが、武士的

念の現代的反省でなければならぬ。而して此の「死を視る事歸するが如き精神は、其の極致に於ては、「強めて生を求めず、甚だ死を忌まず」、更に凡そ「人の生死は晝夜の道なりと心得べし。」と鐵舟が言ふところのものが夫であらう。由つて以つて君民一體、忠孝一致に自覺すべきものである。然も、此の「甚だ死を忌まず」と言ふのは、

「何でも角でも、死を軽く見る事、武士道なるが様に、早合點する人々往々流行すれど、吾は左様に思はぬなり。去りながら一體に死を恐れるは、卑怯千萬の事にて、云ふに足らぬ事なれど、又死を急ぐと言ふに至つては、合點のゆかぬ次第なり。」

と言つてゐるが如き、深い反省の伴つてゐるものでなければならぬのである。誠に、彼の青年から壯年の時代にかけて、明治維新前後に在つて、我が國政の大改新の行はれる一大事業の時に際して、彼此共に大なる役割を演じ、死生の間に活き抜いた偉傑の言として、其の含蓄的な意義を省みるところがなければならぬであらう。而してかくの如き自覺せる人格の中に、溢れ出でたる精神的實力こそ、正に武士的道念の現代的反省の一大標準を與へてゐるのではなからうか。



山岡鐵舟は又言ふ。

「余が日夜苦心する所の劍法と、天下を治め人心を收攬し、萬民を安堵せしめんと欲するの心情とは、皆同一呼吸に出るものなるが如し。」<sup>60</sup>

と。之は正に士道の修練と治道の要領とが「同一呼吸」なるものとして、相通するものであることを明かにしたものであるが、宜なる哉、其の極致に至つては、眞に言ふべからざるの本源に深く突入すべきことを教へてゐるのである。即ち、

「余は此の呼吸に於て、神妙の理に悟入せんと欲するにあり。」

「余の劍法を學ぶは、偏に心膽鍊磨の術を積み、心を明めて以て已れ亦天地と同根一體の理、果して釋然たるの境に到達せんとするにあるのみ。」

「余の劍法や、只管其技を之重んずるにあらざるなり、其心理の極致に悟入せん事を欲するにあるのみ。換言すれば天道の發現を極め、併せて其用法を辨せんことを願ふにあり、猶ほ切言すれば、見性悟道なるのみ。以下不可言。」

と。此處に明かに士道の修練が直ちに禪道の工夫に同一呼吸なるべく、更に兩者の合一すべき

ことが認められるであらう。敢えて、吾々が之に蛇足を加へる必要はない。然るに、彼のかくの如き士道即禪道に於ける「同一呼吸」的なるものを獲得することは、更に師道乃至は治道への「同一呼吸」を得ることではなければならなかつた。即ち、

「此の呼吸を得て以て——之を得て以て教育宗教に施し……」<sup>61</sup>

と言つてゐるものが夫である。誠に、彼が「善なりと知りたる上は、直ちに實行に顯はし來るを以て武士道とは申すなり」と言ふことの、必然的歸結でなければならぬであらう。かくの如き「同一呼吸」底に立つとき、正に士道は禪道であり、又同時に師道でなければならぬのである。而して此の一事に至つては、武士道念の現代的反省として、理論的にも實踐的にも、確固不拔の精神的原理でなければならぬ。吾々が師道の自覺的意味を極めんと欲するのは、換言すれば、「天道の發現を極め、併せて其の用法を辨せんことを願ふ」點にあるのである。而して尙切言すれば、向上の一路を辿り、千聖不傳の行持に修證一等となるの師道を得んのみ。以下不可言であらう。「西郷南洲先生遺訓」の第三十に、

「命もいらす名もいらす、官位も金もいらぬ人は、仕末に困るもの也。此の仕末に困る人な