



## 伝統を考える(承前) : 死生観をめぐって

メタデータ	言語: jpn 出版者: 室蘭工業大学 公開日: 2014-06-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 石山, 敬雄 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10258/3331">http://hdl.handle.net/10258/3331</a>

# 伝 統 を 考 え る (承前)

— 死生観をめぐって —

石 山 敬 雄

## A Study of Tradition

— On the thinking about death and life —

Yukio Ishiyama

### Abstract

From ancient times, there has been the thought that “Japanese must cut off attachment to life with good grace and die a glorious death”.

This thinking appeared thoroughly in Bushido (Chivalry).

Bushido as a philosophy of loyalty teaches them that they must fight the battle bravely against their enemy at the risk of their life and must fight to their last breath.

When the lord passed away, a vassal had to die with his lord.

It was called Junshi (martyrdom). I think this sacrifice, this vengeance, this killing on the spot, this trial by one's sword...etc. implanted into the Japanese mind the thought of making light of life.

This research throws light upon “the thinking of death and life” and emphasizes that human beings must love one other.

### は じ め に

これまでにわれわれは、歴史と風土を媒体として形成された伝統を、新しい角度から批判検討して、そのすぐれたものは堅持し発展させるとともに、既に伝統としての力を失い、生の桎梏と化したものは、自覚的に廃棄する努力が必要であることをみて来た。理性の批判を受けなければならない伝統の一つに、生死に対する考え方がある。端的に言って生命を軽んずる考えが、日本人の伝統的モートスとなっているのではないか、と言うことである。親が子を死の道連れにする幼児殺しや、罪もない子どもを誘拐して殺害したり、

些細なことで喧嘩を始め、あげくの果てにいつも簡単に殺してしまうなど、また、日々繰返される交通事故、火災時の老人、幼児の焼死、公害、山の遭難、海難事故等悲しい事故は枚挙に遑がない。

これらの事件の背景、動機、原因、経過を詳細に分析し吟味してみると、子どもを所有物とみる前近代的な考えが根底にあったり、経済的事情による無理な運転や運航であったり、防災機器の設備を怠ったり、不慮の災害、天災と名付けられるものが、実は規則違反や油断による人災であることが意外に多い。

たとえこれらに対して、社会的経済的理由があげられ、気象情況地理的自然的条件が並べ立てられたとしても、生命軽視が社会的に是認されるものではない。いわんや自己及び家族の生存を支えるだけで精一杯なのだ、他人のことを考えている余裕は無いのだと、事故の原因は貧困に基づくものであり、貧乏の責をすべて政治や経済に背負わせようとするならば、そのこと自体が既に人命の軽視に外ならないのである。学童の集団登校の列に飛び込んで来たトラックの運転手が、事故現場の検証中、血の流れている路上で煙草を吸い始める、といった世相である。この論稿を進めていくうちにも、大阪で地下鉄工事現場のガス爆発の惨事(45. 4. 8)が起り、大勢の生命のともしびが消えて行った。ただ一回限りの人生が、悲惨な事故で幕を閉じるのである。そこでわれわれは、生命軽視の観念が流れ出る根源へと溯り、その原因を探究しなければならない。

日本には古来、「不惜身命」、「献身」、「滅私」、「没我」、あるいは「死に對する恬淡、諦念」、「潔い死」といった考え方がある。これらは民族のうるわしい伝統的観念として、先祖代々伝えられて来たものである。こうした観念ないしエートスが、歴史の中で成立するためには、さまざまな抵抗や抗争、困難と苦悩があったであろうが、成立を終え、時代の推移とともに生命を軽視する契機となり、時には生命蔑視の傾向性を生み出したのではないかと思う。その過程は決して単純なものではなく、さまざまな要素と条件がからみ合っているであろうが、複雑な諸要素を結び合わす「核」は存在するに違い

ない。その核心をなすものとして、武士道が考えられるのではないかと思う。武士道こそ伝統的の死生観を最も純粋な形態に、仕上げたものであると思う。それが歴史的社会的状況のもとで、極端に走ったところから、人命軽視の思想へと傾斜を始めたのである。そこでは本稿では、「死生観の伝統」を広義の「武士道」<sup>1)</sup>の中に求め、今日的課題である「生命への畏敬の念」を呼びさまし、人間尊重の精神の自覚を深めなければならないと考える。

最近起こった「波島丸」の上床力船長、「かりふおるにあ丸」の住村博士船長のあいつぐ殉職で、船長は助かる場合でも、船と運命をともしなければならぬかが、社会的問題となり、「船長を死なすな」の声が世論となりつつある。これに対して船長団体である「日本船長協会」は、「船長は生きるべきだ。しかし現状では船員法や誤った社会通念など過酷な重圧が、船長を死にひきずりこんでいる」<sup>2)</sup>と見解を表明している。

船員法第十二条は、「船長は船舶に急迫した危険があるときは、人命・船舶及び積荷の救助に必要な手段を尽し、かつ旅客・海員その他船内にある者を去らせた後でなければ、自己の指揮する船舶を去ってはならない」<sup>3)</sup>と規定し、「船長が第十二条の規定に違反したときは、五年以下の懲役に処する」<sup>4)</sup>と罰則規定があるが、これに対しては、「救助義務を決めた前段に異論はないが、最後退船義務は、船長のモラルとして当然持っているものを、あえて規定したもので、船長は船と運命を共にすべし、といった誤った解釈を、船長や一般の人たちに与える恐れがある。また、その罰則を決めた第二百二十三条は、刑法と重複するばかりでなく、船長を侮辱するものである」<sup>5)</sup>と反論している。

これは内心の自由が道徳として命ずることを、法律が重ねて規定するのは、「屋上屋を架す」ものであり、歯止条文とするならば、それは船長の人格を冒瀆するものである。生き残れるチャンスがあるならば、船長も退船するのが原則であり、非難されるべき筋合いのものではない。退船を躊躇させているものは、むしろ殉職を美德とする社会通念であろう。津軽海峡で東海丸と運命を共にした久田船長、「陛下の艇」と共に海底に沈んだ佐久間勉が、国民

の手本、軍人の鑑として敬仰されるのは、職務に生命を賭けた行為によるのであり、それを賞讃する一般意志があったからである。警察官・消防士・自衛官・保安官・警備員が職務の完遂に力を尽くし、力及ばざる時は従容として死につく「殉職」が、美徳としてたたえられ、義挙として伝えられるのは、後で論ずる主君のあとを追う「殉死」の精神と一脈通じ合うものがあるように思われる。

かように美徳としてたたえられ、美談として語り伝えられている殉教的事どもも、「人間尊重の精神」なかんづく「生命を尊ぶ」という視点から理性の光が当てられなければならないと思う。かくしてこそ人類は、たゆむことなく進歩し発展を遂げることが出来るのである。茨に満ちた批判の小径は、人類の普遍的大道への道である。

## 1

人口に膾炙されている葉隠の、「武士道といふは、死ぬ事と見付けたり」<sup>6)</sup>には主君への残りなき献身と、死の覚悟を追求して来た武士の伝統が流れているが、これを詠歎的に捉えると、如何にも「潔い死」を説いているようで、哀愁とともに悲壮な思いに誘われる。これを「死ぬことなど何とも思わない」と解すると、悟道に入った解脱の境とも、一転して生命など問題でないという「人命軽視」とも考えられる。しかしそれに続く文句は、「二つ二つの場にて、早く死ぬかたに片づくばかりなり。別に仔細なし。胸すわって進むなり。」<sup>7)</sup>と生か死かを迫られた時は、早く死ぬ気になりきることである。そうすれば肚がすわってびくともしないのである。死を覚悟することの気迫の凄じさを、ひしひしと感ずる。だから「毎朝毎夕、改めては死に改めては死に、常住死身になりて居る時は、武道に自由を得、一生越度なく、家職を仕果すべきなり。」<sup>8)</sup> というように、常に死んだ気になり、また何時でも死ねる覚悟になっていれば、武士としての生を全うすることが出来るのである。奉公に当って大切なことは、精神のあり方を正すことである。精神の座は、行住座臥死と対決し、それを超克する時に安定する。死の覚悟さえ出来れば、

煩惱は消え、迷いの雲は晴れ、この世的なことから解放されて、自由自在になる。「常住死身になりて居る時は、武道に自由を得」というのがそれである。ところが凡夫はうまくやろう等と、欲を起こすものだから、迷いが生じ失敗することが多いのである。それで「純一無雜」<sup>9)</sup>、純粹で雜り気がなく、ただ一つのことだけに集中するようにしなければならない。特に武士たるものは、「奉公武篇一片になること心がくべき」<sup>10)</sup>であり、「武士道一つにて、他に求むること」<sup>11)</sup>があってはならないのである。求める物が二つになるのは、迷いであり悪いことである。奉公人は「一向に主人を大切に敷くまで」<sup>12)</sup>であって、「死狂ひ」<sup>13)</sup>、「氣違ひと極めて」<sup>14)</sup>ひたむきに奉公すればよいのである。

ここで注目されなければならないことは、「純一無雜」や「死狂ひ」は奉公の心的態度を述べたものであって、死ぬことそれ自体を問題にしているのではないということである。死ぬことではなくて、奉公が問題であって、死ぬ覚悟で奉公の道を、ひたすら歩まなければならないことを強調しているのである。死に対決してと、死の壁をもち出したのは、人間の有限性の中で最も厳しく限られてあるものは、死だからである。つまり死という極限において、真の自己を見出すことが出来るからである。

死の瞬間において、一切のものは挫折し崩壊し去ることを、人は何人も死すべきものとして、現在を生きていることを、知っているようでいて実は忘れている。そのため傲慢となり、無限に生きるかのような幻想にとらわれる。葉隠も「何とよくからくった人形ではなきや。糸をつけてもなきに、歩いたり、飛んだり、はねたり、もの迄も言ふは上手の細工なり。来年の盆には客にぞなるべき。さてもあだな世界かな。忘れてばかり居るぞ」<sup>15)</sup>と警告している。まことに人間という存在者は、うまく操られている人形のようなものである。糸もついていないのに歩いたり、飛んだり、はねたり、その上物まで言うのである。来年の盆には、客として迎えられるようになるかも知れない。何とはかない世の中であらう。しかるに人間はこの事を忘れて、いい気になっている。ここには仏教的無常觀が流れているが、人間の真実の姿を

捉えていると思う。無を基底とした人間存在の極限に直面することによって、有限性は浮かびあがり、生の意味が自覚され、その可能性はふくらみ、内容は充溢して来るのである。それゆえに事に対しては、情熱的に「死狂ひ」することが要求される。「本気にては大業はならず。気違ひになりて死狂ひするまでなり。又武道に於て分別出来れば、はやおくるなり。忠も孝も入らず、武士道に於ては死狂ひなり。この内に忠孝はおのづから籠るべし」<sup>16)</sup>と。

無我夢中になることが、事を成就させるゆえんであって、思慮分別の意識は行動の妨げ、躓の石である。冷静に理知的にふるまうことは、勘定高い理詰め、事を成就させるゆえんではなく、狂の状態においてこそ大業は成るといふのは、一見常識を逸脱しているように思われる。しかしこの「狂」は、いわゆる誇大妄想の虜になった、ドン・キホーテのような行動をさせているのではなく、「死ぬ気になりきる」こと、奉公の一点を凝視する真剣な姿を言っているのである。そのためには「二六時中気をぬかさず、不断主君の御前、公界にて罷り在る時の様にするもの」<sup>17)</sup>でなければならず、片時も気をゆるめることなく、精神の張りをもって日常生活を律しなければならない。武士たるものは、「不断の心立て、物云ひ、身の取廻し、万づ綺麗にと心がけ、嗜む」<sup>18)</sup>べきもので、常日頃自己自身を厳しく知的に訓練し、身体的に鍛錬しているから、大事に臨んで改めて思慮し、判断することを必要としないのである。「死狂ひ」するだけで、事の核心に触れることが出来るのである。「前方に吟味して置かねば、行き当りて分別出来合はざる故、大方恥になり候。咄を聞き覚え、物の本を見るも、兼ての覚悟の為なり。就中、武道は今日の事も知らずと思うて、日々夜々に箇条を立てて吟味すべき事なり」<sup>19)</sup>とあるように、前々から吟味し心の用意をしておかないと、いざという場になって、とっさの判断が出来ず恥をかくことになる。話を聞き書物を読んで学ぶのも、みな前々から心を決めておくためである。とりわけ武道のことは、日夜一つ一つの場合を、一つ一つ取り上げて考えておかなければならない。そして「いざ」となったら「死ぬ迄」であり、「無二無三に死狂ひ

するばかり」<sup>20)</sup>でいいのである。武士たるものは、如何なる事態にもうるたえない性格の強さ、意志の固さ、死の覚悟、総じて心の強さがなければならないのである。

かように武士は、日常生活においては、寸分の隙のない生活、張りつめた精神的緊張の高さが要求される。従って「氣違ひになりて」も、世上一般のそれではなく、不断の修業に支えられた「氣の位」の高さから来る、ごく自然な状態に外ならなく、捨身になることによって、「精神と肉体」、「知と情と意」、「心と技と体」が即時的に結合し、行動を起こすために知性の媒介を必要としない状態である。ただ、心を一点に集中し、まっしから事に当る純一無雑の境が、ここでいう「氣違ひ」の意である。忠孝についても同様で、日常忠孝の実践に打込むことなく、あれこれと理屈をこねまわすことは、武士の為すべきことでないばかりでなく、そのことは、武士がおくれをとるものとなり、武士の疵となる。ひたすら君を思い、親を忍ぶ心になればそれでよいのである。忠孝に「死狂ひ」すれば、自ら忠孝の道は実現されるのである。智慧などは不必要で、「勝負を考へず、無二無三に死狂ひする」<sup>21)</sup>曲者のように、ただひたすら狂うがごとく、死地に突入する時に、事は成就するのであり、たとえ成らなくてもかまわないのである。こうした死に対する純粹さ、無念無想の境地を「死狂ひ」というのである。

さて、奉公三昧、奉公無二の「献身のモラル」の根は、いずこにあるのであろうか。何故にかくまで自己の存在を否定して、主君に仕えるのであろうか。かかる献身的奉公、それが封建道德であるというのでは、循環論に過ぎない。献身のモラルを支えている、思想の源泉を探らなければならない。そこで先ず主君に対する忠誠心のあらわれである奉公が、どのようなものであったかを尋ねよう。

## 2

「毎朝、拝の仕様、先づ主君、親、それより氏神、守仏と仕り候なり。主をさへ大切に仕り候はば、親も悦び、仏神も納受あるべく候。武士は主を思ふ



より外のことはなし。志つのみ候へば、不断御身边に気が付き、片時も離れ申さず候」<sup>22)</sup>に主従関係の原型と、主君に対する武士の忠節の道が、極めて明確にあらわれている。神仏よりも先に主君を拝する、ということばに徹底した現実主義をみると同時に、少なからず異様な感を抱かざるを得ないであろう。神仏や主君の先祖と主君の位置づけに、宗教的配慮が無かったのであるか。それに対しては、「主君をさえ大切にすれば、親も悦び、仏神もその願いを納受するに違いない」と、現実的に割切っている。つまり武士は、主君を大切に思うより外のことは、考える必要はなく、また主君を思う志がつのもつて来れば、忠勤は自ら具体的行為となってあらわれるのである。忠誠の心さえあれば、「心即理」で主君の身のまわりに注意がゆきとどき、時と所になかった奉公の振舞いが出るのである。この主君に仕える姿勢は、「奉公人は、何もかも、根から、ぐわりりと主人に打ち任かす」<sup>23)</sup>ことが大切で、主人に身をまかせて一体となれば、主人との間に隔りが無くなり、以心伝心主君と固く結び合えるのである。

今のこの一瞬一瞬を純一無雑な心で過ごし、真心をこめて真剣に事に当る時に、心の中に自然に生まれて来る一つのものがある。このものが、君に対しては忠となり、親に対しては孝となり、武に対しては勇となってあらわれるのである。大切なことは、瞬間瞬間における心の持ち方、置き方である。その心の置き方は、「無理無体に奉公に好き、無二無三に主人を大切に思へば、それにて済むこと」<sup>24)</sup>で忠の不忠の、義の不義のと賢しら立てする必要はないのである。唯ひたすら真心をもって遮二無二つとめればよく、私利・私慾・私心を捨てて、奉公一途に生きるのが、奉公人の最高の生き方である。かくして奉公の道は、「主従の契より外には、何もいらぬことなり。この事はまだなりとて、釈迦・孔子・天照大神の御出現にて御勧めにても、ぎすともすることなし。地獄にも落ちよ、神罰にもあたれ、此方は主人に志立つるより外はいらぬなり。」<sup>25)</sup>「君の為に一命を捨てたるほどの清浄なる事あらんや」<sup>26)</sup>とその頂点へと登りつめるのである。

しかも君臣の間柄を、「恋の心と一致なる事」<sup>27)</sup>と捉え、しかも「一生言ひ

出す事もなく、思ひ死する心入れは深き事なり。又自然偽に逢ひても、当座は一入悦び、偽の頭はるれば、猶深く思ひ入るなり。」<sup>28)</sup>とあるように、偽られようと偽られまいと、そのようなことには無頓着に恋する者の心であるという。片思いの恋心のようなものであるから、情なくつらくされればされる程、慕う思いはつるものであり、時には相手の為に命を捨ててもよい気になる。この己を否定して相手に没入し、そこにおいて自己回復を見出そうとする心情は、理性の説明し得ない魂の根源的事実である。主君に対する家来の結びつきは、正にこれであり、すぐれた者に対する絶対随順の心情は、本能的で、先験的帰属性と呼ばれていいのではないかと思う。

この意識の根源は、先祖代々主君の厚恩に浴し、自己及び家族の生活の安泰は、殿様のおかげであるという感謝の念のうちにある。この受けた御恩へのお返しが、奉公に外ならなかった。主従のこまやかな張りつめた情的結合を前にしては、封建的身分関係を吟味し、批判する余地は無かったのである。それで封建的社会においては、恩愛・慈悲・武勇・忠誠・恭謙・従順等が武士間の、誠実・勤勉・正直・公正・奉公等が商工業者、町人間の主要道徳となったのである。

「有難き御国なることは、気のつくほど御恩が重くなる」<sup>29)</sup>のであり、「常住御恩の忝なき事を骨髓に徹し、涙を流して大切に存じ奉る」<sup>30)</sup>のである。奉公人は何も考えることはいらなく、ただ、殿様を思う一念で十分である。このように君臣の関係は、「理非の外」<sup>31)</sup>のことであるから、善いの悪いのと理屈をこねたり、批判しても意味のないことである。君臣のこの結合の非合理性は、「浪人仰せ付けられ候も、一つの御奉公」<sup>32)</sup>となり、「山の奥よりも土の下よりも生々世々御家を嘆き奉る心入れ、これ鍋島侍の覚悟の初門、我等が骨髓にて候。……成仏などは嘗て願ひ申さず候。七生迄も鍋島侍に生れ出で、国を治め申すべき覚悟、胆に染み罷り在るまでに候」<sup>33)</sup>に鍋島侍の本領、意地と覚悟の精髓があり、烈火のようなすさまじさを感じず。この主従のこまやかな張りつめた結合、何らの打算もなく、ただ、情ある主君に奉公しようとする精神が、「献身」、「わが生命を差し出す行為」をうみだしたのであ

る。「限りなき御願」と「残りなき献身」は、分ち難く結び合っているのである。

このようにみえてくると、常朝が武勇と忠義と孝行と慈悲を四誓願の眼目とし、葉隠の根本精神としたゆえんが理解される。すなわち、「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、大慈悲を起し人の為になるべき事」<sup>34)</sup>がそれである。四誓願のバックボーン、中核は主君に対する奉公であることはいうまでもない。「武士たるものが煩ひたりとて、この度の戦場に赴かずして一分立つべきや。若し途中にて死にたらば討死なり。これ武士の本意なり」<sup>35)</sup>に見られるように、主君の前に妻子を捨て、親を捨て、わが生命を捨てて顧みない、すべての打算、すべての私をすてた生き方、「主君への残りなき献身」それ自体が、武士にとって絶対的価値をもつのである。主従の契は絶対的なもので、あらゆる価値を越えており、越えつつあらゆる価値の源泉となり、価値判断の規準となっている。

「武士たる者は、忠と孝とを片荷にし、勇気と慈悲とを片荷にして、二六時中、肩の割り入るほど荷うてさへ居れば、侍は立つなり。朝夕の拝礼、行住坐臥、『殿様殿様』と唱ふべし」<sup>36)</sup>に始まり、「成仏などは嘗て願ひ申さず候、七生迄も鍋島侍に生れ出で」<sup>37)</sup>と鍋島武士にとっては、彼岸も浄土も眼中になく、あるものは奉公だけで、殿様帰依の武士的仏道へと浄化されるのである。殿様へ帰依する心情は本能的ともいわれるべきもので、従って「命懸けの奉公」が武士の日常生活を律している。生島作庵の「御大人の御療治を一人にて請け合ひ申し候へば、若し御本復遊ばされず候節は、即座に腹かき破り、御供仕るべしと覚悟を極め、一貼の御薬を調合仕り差し上げ候」<sup>38)</sup>という告白や、大融和尚の「若し蘇生仕らず候はば、云ひかかりたる事に候へば、腹かき破り、死人にいただき付き、相果つべしと覚悟を極め候迄にて候」<sup>39)</sup>の述懐に、死を覚悟する者の絶対的な強さ、責任を自己の死の危険において、引き受けようとする激しい気魄がうかがわれる。

従って「死ぬ事」の極意は、「命を惜しまぬ」「死ぬ事を何とも思わぬ」

ことであるが、それは主君に対する奉公の決意であって、死を覚悟して事に当ること、生への執着を断ち切って、毎朝毎夕死ぬる死、常住死んでいれる生を生きることに外ならない。「死」はもはや生物学的死ではなく、人間存在の一つの極限としての死である。「武士の大括の次第を申さば、先づ身命を主人に篤と奉るが根元なり」<sup>40)</sup>「我が身を主君に奉り、すみやかに死に切って、幽霊となりて二六時中、主君の御事を歎き、事を整えて進上申し、御国家を堅むると云ふ所に眼をつけねば、奉公とは言はれぬなり」<sup>41)</sup>「殿の一人被官は我なり……ただ殿を大切に存じ、何事にてもあれ、死狂ひは我一人と内心に覚悟したるまでにて候」<sup>42)</sup>「侍たる者は名利の真中、地獄の真中に駆け入りても、主君の御用に立つべき」<sup>43)</sup>に見られるように、ただ一筋に主君を思い、主君の為に命を奉るのが、葉隠の精髓であり、鍋島侍の本領で、「身命を主人に篤と奉る」ことが、「武士道といふは、死ぬ事と見付けたり」、の「死ぬ事」の核的意味でなければならない。

その「身命を篤と奉る」仕方が、時所位に制約されて諸相を呈するのであるが、「万事を捨てて奉公三昧に極る」<sup>44)</sup>に注目すると、「死ぬ事」は必ずしも「命を投出す」ことをいうのではなく、「忠節の事、御心入を直し、御国家を堅め申すが大忠節なり。一番乗、一番鍵などは命を捨ててかかるまでなり。その場ばかりの仕事なり。御心入を直し候事は、命を捨てても成らず、一生骨を折る事なり」<sup>45)</sup>とあるように、奉公のために一生骨を折ることが、忠義の極致であり、「奉公の至極の忠節は、主に諫言して国家を治むる事」<sup>46)</sup>である。ここで「死ぬ事」に新しい意味が付加される。つまり「死ぬ事」は、「命を惜しまぬ」「死狂ひ」「純粹になる」「全力をつくす」「身命を主人に篤と奉る」等であったが、さらに主君の諫言のために「一生骨を折ること」が加えられる。かように「死ぬ事」には、多様性と多義性があるが、しかしそれらは、ただ一つのこと、「奉公」の様相に外ならないのである。しかし奉公の核心の一つは、「死ぬ事」、「一命を主君に奉ること」にある。すなわち命を捨てることで、これが殉死の契機であり、それを支える精神的原理である。奉公の核心の第二は、奉公の心を最も純粹に保つことである。純一無

雑な心で奉公に励むことである。

かくして「死ぬ事」は、必ずしも生命を軽視したり、無視したりすることではないが、主君に対する熱愛をもって、行住座臥死の覚悟をもって仕え、有事には「親死に子討るれども顧みず、死に重なって戦う」献身的奉公である限り、「己の生」が主君を前にして否定されていることはおおい難い。己の生命を主君に賭ける奉公のすさまじさは、悲壮にして崇高なものがある。

### 3

この間の事情は、武道初心集においても同じである。「武士たらんものは、正月元日の朝、雑煮の餅を祝ふとて箸を取初るより、其年の大晦日の夕に至る迄、日々夜々死を常に心にあつるを以、本意の第一とは仕るにて候。死をさへ常に心にあて候へば、忠孝の二つの道にも相叶ひ、万の悪事災難をも遁れ、其身無病息災にして寿命長久に、剩へ其人がら迄も宜く罷成其徳多き事に候。其子細を申に惣而人間の命をば夕べの露あしたの霜になぞらへ、随分はかなき物に致し置候中にも、殊更危きは武士の身命にて候を、人々己が心すましにいつ迄も長生を仕る了簡なるに依て、主君へも末長き御奉公親々への孝養も末久き義也と存るから、事起りて主君へも不奉公を仕り、親々への孝行も疎略には罷成にて候。今日有て明日を知ぬ身命とさへ覚悟仕り候におるては、主君へもけふを奉公の致しおさめ、親へつかふるも今日を限りと思ふが故、主君の御前へ罷出て御用を承るも、親々の顔を見上るも是をかぎりとは罷成事もや、と存るごとくの心あひになるを以、主親へも真実の思ひいれと不罷成しては不叶候」<sup>47)</sup>に始まる教えも、「此身をも命をも、かりにも我物と心得候ては事済不申候」<sup>48)</sup>といい、「主君を持たる武士寸暇も無之日参のけはしき奉公」<sup>49)</sup>を説くあたりは、葉隠に劣らない熾烈さがある。「武士たらん者は、行住坐臥二六時中勝負の気を忘れず、心におくを以肝要とは仕る」<sup>50)</sup>と「勝負の構え」「対峙」の中に生きなければならないことを教える。この構えが基本にあって、初めて名を求め恥を知り、おくれをきらい、強みを理想とし、ありのままを標榜し、卓爾とした独立を求めることが可能とな

るのである。片時も死を忘れず、死の覚悟で朝鍛夕練のうちに、生涯を刻まなければならない武士の振舞い方、行動が事細かに述べられていく。

実際に死の覚悟に徹した武士に、人々は容易に手出しが出来ないものであり、道義をふまえて毅然として立つ武士に、近寄ることはむずかしいものである。死の覚悟を基底にして形成される強み、死の決意性に立つ奉公を、「死を心にあつる」というが、その死が消極的なものでないことも、葉隠と全く同一である。そのことは、「死をいかに心にあつればとて、吉田の兼好がつれづれ草に書置たる心戒と申比丘がごとく、二六時中死期を待心にて、いつもただうづくまりてのみ罷在ごとなるは、出家沙門の心に死をあつる修行にはいかんも候へ、武者修行の本意には相叶ひ申さず候」<sup>51)</sup> から明らかである。

しかも「死の自覚」が、人間の根源的存在構造から理解され、把握されていることに注目しなければならない。人間の存在は、天に掛けるものも地に支えるものもない、いわば宙づりにされた不安定なものである。その生命は、「朝には紅顔ありて、夕には白骨となる」、「夕べの露、あしたの霜」のようなものである。この冷厳な事実をしかと捉えて、奉公しなければならないことを、つぎのように述べている。「不定世界の人間は、高きも賤きも、誰一人明日の儀を存たる者としては無之義なれば、主従の間におゐても、いか様なる不慮の義の出来可申も難斗。……先奉公は一日切とさへ覚悟仕れば、物に退屈する事もなく、諸事をなげやりにも不仕、何事も皆其日払と心得るを以て、別而勤に精も出るを以、おのづから不念失念と申義も無之道理也」<sup>52)</sup> と。人間の世界を「不定世界」と把握する人生観・世界観は、仏教の影響<sup>53)</sup> によるものであるが、それは死と対決して生きなければならなかった武士達の苦悩が、ひたすら求めてやまなかったものである。

このように現在の生の中に終末をみる、現在終末論的意識は、生を緊張させ魂を昂揚させずにはおかない。生の背後に死の影をみる武士は、死にさしかけられた己の存在に身ぶるいしながらも、そこから日々の張りつめた生を展開したのである。しかし現在終末論的意識は、一方において生の頽廢的意

識と結びつく。すなわち、「一回限りの生」しかも「あしたに夕をはかり難い命」であるならば、ということから「生の享楽」,「デカダンティズム」が台頭する。しかし武士達がそれへの傾斜をみせなかったのは、虚無思想を超越する武士道精神の強さがあつたからである。如何に世界を不定とみなし、諸行無常と考えていたにせよ、彼らの魂を支えるものがあつた。それは「主君あつての自己」、という意識である。主君の前には妻子もなければ親もなく、自己自身すら存在しない。一切の妄念思慮を断ち切つた、「主君への残りなき献身」、「捨身の奉公」の意識に徹底していたからである。

しかし、そこに問題がないわけではない。そこには独立した個人としての尊厳は存在しない。個人という人格は、それ自体目的的存在ではなくて、主君のために奉仕する手段としてのみ、価値づけられているのである。主君への帰属は、宗教的帰依にも似たものであるが、これが武士の生命であり、生甲斐であつたのである。

かように武道初心集は、武士の存在は主君あつてのものであること、人間存在は有限性のもとにあること、生と死は紙一重のものであることを、武士達に自覚させ、その上で「死を心にあてて」の奉公の道を教えるものである。従つて生に執着することを恥とし、生よりも名を惜しむ心を根底とし、主君に対する献身は、まさに「名」に値する行為に外ならなかつた。「献身」と「名を惜しむ」は同一のことであり、主君に対する奉公の精神的態度が、「名を惜しむ」であり、その具体的あらわれが「献身」である。主君に対する献身的行為とその心情には、理非を越えた絶対的なものがあり、そこから「死を潔し」とすること自体にも、同じく理非を越えた絶対的価値が付与される。主従の間には、理性的には説明され得ない結合の絆が、存在しているのである。武士の生命は、この直接的結合に存在の一元的核心を見出し、この核心をめぐる生き且つ死ななければならなかつた。その限りにおいては、「死を心にあつる」も、日常的に理解されている生命の軽視ないしは無視ではない。しかし、主君への奉公のゆえに、生命の愛着を断ち、死を覚悟するのであるから、「自己自身の生」が捨象されていることは否定し得ない。そ

れは身分・分限・分際ということばで象徴される封建的階級制と、家父長的紐帯にがんじがらめにされて、真の自己を発見し得なかったからである。奉公無二の忠節の精神は、それ自体としては美しいものであるが、主体的自覚のないままなされる奉公、献身ないし自己否定は、人倫の立場からみれば無価値に等しい。こうした主君に対する献身が、殉死という形態をとってあらわれたことは、周知の事実である。しかしこの殉死に対する見方、態度には、葉隠と武道初心集とにおいては、著しい違いがある。主君の後を慕って追腹を切る殉死こそ、生命を軽んずる日本的エートスの根源ではないか、と考えられる。

#### 4

「わが武家時代には、主君が死ぬと重臣や寵臣と一緒に死ぬ、殉死といふ風習があった。この殉死の風は、いつ頃からはじまったものか、はっきりはわからないが、徳川時代になってからのなら、慶長十二年(1607)名古屋城主松平忠吉薨去の際、家臣三人が追腹を切ったのが、最初だと普通にいられている」<sup>54)</sup>が、この殉死が特に問題とされるようになったのは、関ヶ原の合戦の後、戦争が途絶えてからである。それは戦争がしばしば行なわれていた時代には、主君の為に討死にする機会が多く、従って殉死は目立たなかったのである。殉死を是認しない「土道」<sup>55)</sup>に反して、殉死の風が漸次さかんになって行ったのは、殉死を讃美する考え方が、世間の常識として通用していたからである。

殉死した家臣は、献身の道德の具現者であり、殉死者のいない主君は、死をもって奉公するような家臣を持たなかった、不徳の主君ということになる。殉死した家臣は、献身の道德を具現した武士として賞讃される。そういう世間の評判は、武士の心境に微妙な影響を与えたことであろう。また殉死者の無いのを不名誉に考え、殉死者の多いのを誇るということもあったであろう。それは「名を惜しむ」、「名を求め恥を知る」、に由来するものであるが、同時に殉死者をして殉死へ、と駆り立てる社会的強制もあったであろう。



う。殉死はもともと主君のために、自らの命をささげる献身のモラルのあらわれで、自己の自由意思によるものであるが、それと同じ強さで自分は、殉死を余儀なくされているという意識がある。つまり周囲の人々は、私は殉死するに違いないと、思っているであろうという意識、換言すれば、私は殉死するものと社会的に決定されている、という意識がある。それに反して殉死することなく生きていたら、「恩知らず」、「卑怯者」と誹謗され侮辱されるであろう。名を惜しむ武士にとっては、耐え難い恥辱である。こうした外側からの強制的意識と、主君に対する忠誠心のやみ難い内的意識が呼応して、殉死の決断を促がすのであろう。

主君にしてみても、武士の名誉・面目が尊重される社会であるから、彼らに殉死を許さざるを得なかったことであらう。たとえ殉死を思いとどまらせたとしても、周囲の非難の声に抗し切れず、結局割腹し果てるであらう。また殉死しないで、若い後嗣のために尽した方がよい、とさとしても、後嗣の周囲に控えている若者達はそれを許さないであらう。出世の妨げとして拒絶することであらう。つまりところ殉死を許すことが、慈悲にかなりと主君は判断せざるを得ないのである。閉ざされた狭い社会であっただけに、殉死の背景にはこうした役職をめぐる家来同志の、角逐のあったことも十分考えられる。

もちろん殉死の主要な動機は、「限り無き御願」に対する純粋な「残りなき献身」の心であるが、彼を取りまく周囲の事情、社会一般の意識もそれに劣らず、重要な契機となっていたのである。それゆえ、殉死が正当なことと考えられ、主君に命を捧げる献身のモラルとして敬仰されたのである。

常朝は、「大名の御死去に御供仕る者、一人もこれなく候ては、淋しきものにて候」<sup>56)</sup>「奉公人の打留めは、浪人切腹に極りたると、兼て覚悟すべきなり」<sup>57)</sup>「追腹御停止になりてより、殿の御味方する御家中なきなり」<sup>58)</sup>と嘆息しているが、この詠嘆の声の中に、殉死を讃美する彼の精神と、それに対する根本的態度を見ることが出来る。しかるに佐賀藩では既に殉死は、禁止されていた。それで常朝は出家するのであるが、その次第は「六十七十まで

奉公する人あるに、四十二にて出家いたし、思へば短き在世にて候。それに付有難き事哉と思はるるなり。その時死身に決定して出家になりたり」<sup>59)</sup>と述べている。主君が御逝去なされた時、自分は死んだのだと心をきめて、出家したというのであって、彼の出家は殉死の禁令を破らない殉死である。

彼の魂を支えていたものは、「武士の大括の次第を申さば、先づ身命を主人に篤と奉るが根元なり」<sup>60)</sup>「奉公人は心入れ一つにてすむことなり」<sup>61)</sup>「我は殿の一人被官なり」<sup>62)</sup>の信念であり、また、殿のただ一人の真実の家来は、自分であるという自負と確信があったからである。主君と心一つにしていれば、主君が親しくしてくださろうと、つれなくされようと、そんなことには全くかかわりなく、いつも御恩の有難さを身にしみて思い、ただ涙を流して主君を大切と思うだけであるという。主君に対する常朝は正しく、「恋の心入れの様なる事なり。情なくつらきほど、思ひを増すなり。偶にも逢ふ時は、命も捨つる心になる、忍恋などこそよき手本なれ。一生言ひ出す事もなく、思ひ死する心入れは深き事なり」<sup>63)</sup>とあるように、恋いこがれて死ぬ片思いの男のようなものである。かくまで主君を尊敬し、奉公一途に生きた常朝の真価は、主君の逝去の折あらわれた。「御逝去の時ためしあり。御供の所存の者我一人なり。其の後見習ひてなされたり。日頃口を利き、張肘をしたる歴々衆が、御目ふさがるとその儘、後ろむき申され候」<sup>64)</sup>とあるように、主君の供をして出家することを、躊躇することなく決意したのは、常朝ただ一人であったのである。

ここにみられる君臣の関係は、その心情的純粋性は高く評価されても、なおパスト的であり、献身的愛情によるもので、真の意味における人倫的結合とはいえない。主観的満足への傾向性は、否定され得ないのではなかろうか。人倫は君主であれ、武士であれ、庶民であれ、それぞれの社会的地位・役割・職分を自覚し、その職責のゆえに結合するところに成立する。しかし常朝にとっては、かような理屈こそ邪魔なものであり、排斥されるべきものであった。そのことは「忠の不忠の、義の不義の、当介の不当介のと、理非邪正のあたりに心の付くがいやなり。無理無体に奉公に好き、無二無三に主

人を大切に思えば、それにて済むことなり。これはよき御被官なり。奉公に好き過し、主人を敷き過してあやまちあることもあるべく候へども、それが本望なり、万事は過ぎたるは悪しきと申し候へども、奉公ばかりは奉公人ならば好き過し、あやまちあるが本望なり。理の見ゆる人は、多分少しの所に滞り、一生をむだに暮し、残念な事なり、誠に纒かの一生なり。唯々無二無三がよきなり。二つになるのがいやなり。万事を捨てて、奉公三昧に極りたり。忠の義のと言ふ、立ち上りたる理屈が返す返すいやなり」<sup>65)</sup>に明らかである。

しかし常朝の真意は、道理の究明を斥けるところにあったのではない。その当時みられた悪習、すなわち理屈をこねまわし、いかにも奉公していると言わぬばかりの、「見え過ぐる奉公人」<sup>66)</sup>の多いことを敷いて、私利、私欲、私心、私情をたち切った、純一無雑の不言実行の忠誠の道を強調したのである。いわゆる「隠し奉公」、「隠徳」に、武士道の奥ゆかしい奉公の精髓を、見出そうとしていたのである。「すくたれ・腰抜け・慾深の、我が為ばかりを思ふきたなき人が多く候。数年胸わろくして暮し候」<sup>67)</sup>に当時の弊風と、時世を慨歎する常朝の声を聞くことができる。

これに対して友山は、「暈の上に於て人並の奉公斗を相勤て、一生を過す外無之と有は心外の至り也。あはれ何事にてもあれ、諸傍輩の腕先に叶ひ難きごとくの御奉公所もあれかし。身命をなげうち是非一奉公仕り上べき物をと、心底に思ひ定めて罷在ごとくの者も有間敷にあらず。左様の奥意にさへ相極り候はば、殉死には百双倍も増り、主君の御為は申に不及、家中大小の諸奉公人迄のすくひ共なり、忠義勇の三ツを全く兼備へて、末世の武士の手本共可罷成」<sup>68)</sup>と述べ、日常の忠勤こそ殉死にまさるもので、殉死の無意味なことを説いている。ここに殉死に対する葉隠との、根本的立場の相違がある。

それは常朝の意図が、江戸初期以来太平が続いた結果生じた、軽佻浮薄な武士の気風に対して、戦国武士の厳しい武士道を回復しよう、とするところにあったからである。そのために過度とも思われるほどに、死の覚悟が強調

され、殉死は武士の当然の行為とされた。一方、友山は儒教の影響を受け、殉死に対して批判的否定的であった、士道の立場にあったからである。「死を心にあつる」というのは、人間はいつ死ぬかも知れない、という自覚を常に持つことであるが、その自覚をもって「今の奉公」に生きるべきである、というのが初心集の基本的立場であって、「死に突入せよ」と教える葉隠とは異なっている。葉隠の目は、原始武士道の流れに忠実に向けられており、ひたすら古いしきたりの美しさに酔い、一にも二にも「追腹を切ること」をよしとするのである。

武士として生に執着することは、最も卑むべきものへの墮落であって、武士が武士であり、武士として終る道は、死への突入しかなかったのである。これが、葉隠こそ武士道の正統を伝えるものとして、儒教的立場に立つことを異端として斥けたゆえんである。

殉死は、「武士道における egoism for two の典型的表現」<sup>69)</sup>——二人の結合にのみ注意が奪われて、他の価値に留意しない態度——で奉公無二の忠節という方向にのみ重心が置かれて、その他の価値は第二義的なもの、としてしか考えられていない。しかも下から上への一方的な、二人の結合にのみ注意が向けられていて、他の倫理的ないし宗教的価値は無視されている。そのゆきつくところは、人間尊重の精神の捨象であり、人命を軽んずる思想である。この傾向は、「御手討ち」、「切腹申付」、「辻斬り」へと発展していく。

「殺伐で人命を軽んずるは、戦国の余風で、江戸の初には、辻斬として路上で通行人を斬って、刀や腕を試すものや……他人の生命を軽んずると共に、自己の死をも重く見ず、僅のことで自殺するものが多かったが、その中主君の死に際し、切腹するを追腹と呼んで、將軍や大大名の死んだ時に多数に上り、殉死者に殉死するものも出て、弊害が甚だしかった。識者は早くからこれを禁じたけれども、君のために一身を捧げるものだから、処罰もできず容易に止まなかった。そこで寛文三年保科正之の意見により、武家諸法度を出した際、追腹の蔽禁を令し、今後犯すものあらば、その主人及び相続者の責任とした。これにより寛文八年奥平忠昌に家臣が殉死した際、嗣子昌能を滅封し

た上、殉死者の遺族を敵罰したため、その後追腹も跡を絶つに至った」<sup>70)</sup>に明らかなように、「辻斬り」、「御手討ち」は、他人の生命を無視する、没人格的極悪な行為であるが、殉死も亦それに劣らず生命を軽視するものに外ならない。殉死は主君に対する純忠のあらわれ、従って悲壮にして気高いことと讃えられてはならない。さらにそれは、主従の心情的結合が極限にまで高まった悲劇ともみられ、心情の純粋さの裏面に、主観的満足への逃避がかくされているようにもみえる。

しかしその当時においては、かなり強い社会的支持を得ていたが、そのことについて和辻博士は、「献身の道徳としての武士の道が、江戸時代初期における常識となっていたことは、否定し難い事実であると思われる。こういう常識の立場を表現している目ぼしい現象は、殉死や仇討の讚美である。これは大ざっぱに言えば、義経記や曾我物語に共鳴する心の表現であろう。義経記において、義経を取り巻いている郎党たちが、義経のために身命をささげて奉仕する姿は、武士であると庶人であるを問わず、無数の人々に深い感銘を与えた。それは主従の間の深い情誼が、男女の間の恋愛にも劣らず、人々の心に訴えるものを持っていたからであろう。義経記の最後とは、義経の自害に先立って、郎従たちの華々しい討ち死にが、詳らかに描かれている。この討ち死にの光景はかなりむごたらしいものであるが、しかし読者たちはそこに非常な感銘を覚えたい。その証拠は舞の本がこの討ち死にの光景をさらに増広し、一人ずつの討ち死にを一曲の主題として取り扱っていることである。主君のために殉じて命を捨てる郎党の姿が、それほどまでに人々の心を捉えたのである。そういう舞を背景として考えれば、主君が没したあと、直ちに追腹を切ってお伴をしたというような事件が、世人の嘆美の情を呼び起こしたとしても、少しも不思議はないのである。同様に曾我兄弟の仇討ちの物語も、実に驚くべき広汎な、また深い共鳴を呼び起こしている。おのれの一生を仇討ちのためにささげつくすということは、少しもおかしいこととは思われなかった。それは当時において一つの英雄的行為であり、それをなし得ないものの方が、侮蔑に値するとされていた。そういう常識が

民衆の間に存していたのである」<sup>71)</sup>と述べていられる。

かように殉死や仇討ちが武士の道であり、義なる行為として、社会的に是認されていただけでなく、それを積極的に支持する考えが、民衆の間に常識としてあったが、儒教の立場に立つ識者からは、厳しい批判がなされていたことも事実である。赤穂義人纂書に、「我が東方の士、自ら一道あり。その君長の死を見て、立ちどころに心乱れ狂を発す。踵を旋らさずしてその難に赴き、ただ死を以て義となす。その当否を問はず。仁者よりこれを觀れば徒死たるを免れず」とある。義拳美德として讃えられた敵討ちや殉死、その源泉をなす命を惜しまないことを中核とする武士道も、畢竟犬死にの道に過ぎないものとなる。

武士道は日本人の固有の性格ないしパーソナリティーを形成するのに、大きな寄与をして来た。「武士の義理」、「武士の意地」、「献身的な愛情」、「命を惜しむ」、「命を惜しまない」、「峻厳な生活態度」、「純粹性と行動性」や、「武士の情け」に象徴されるヒューマニズムの声もあるが、要するに自己否定による上なるものへの絶対的奉公が、忠誠の極致である限り、独立した個人の無視はまぬがれず、従って生命の軽視は必然的帰結として露呈されざるを得ない。その限りにおいて、生命を軽んずる思想・行動の一因を武士道に求めようとした、われわれの試みは誤っていないように思われる。

## む す び

これまで人命が軽視される歴史的社会的背景をたずねて、その原点を武士道に求めた。それは武士が常に死の危険にさらされており、生命への執着を思い切る覚悟が要求される。そこに武士の死生観が問われるゆえんがあり、それを確立させたのが武士道であったからである。その武士道に生命を軽んずる端緒ないし契機が、あるのではなからうかと考えて、葉隠と武道初心集にあたってみた。その結果は既にみたように、積極的に人間尊重の精神を斥け、非人間的没人格的思考と行動の原理を打立てているのではないが、人命軽視への傾斜の素因が宿されていることは、否定され得ないものとなった。

前者を代弁する「死ぬ事と見付ける」と、後者の核心をなしている「死を心にあつる」とは、多少のニュアンスの相違や、主張の姿勢や態度の強弱はあるにせよ、ともに主君への奉公の道を説いたものである。一言でいえば、奉公人の精神的基調を「覚悟」と捉え、そのうえでの奉公の具体的な仕方を教えているのである。しかしそれは、余りにも厳しくまた悲壮なものであった。

「此身をも命をも、かりにも我物と心得候ては事済不申候」<sup>72)</sup>「奉公人は一向に主人を大切に歎くまでなり」<sup>73)</sup>で、この没我の奉公、自己否定のもとになされる奉公が、「命を惜しまぬ」、「死ぬことを何とも思わぬ」、「いさぎよい死」、「献身」、「殉死」へと、発展して行っただのである。従って、「もののふの道」、「弓矢とる身の習」を貫いている思想、「ご馬前に死す」が伝統的に受け継がれ、江戸時代の泰平の世の中で、主君への「残りなき奉公」の道となり、その極限が殉死となってあらわれたのである。「奉公人の心入れは、何時にても根本に替る事はこれなく候へども、御時代御時代にて越は替り申し候」<sup>74)</sup>というのがそれをさしている。

主従間の存在の理法は、永劫に不変であるが、歴史的社会的諸条件に制約されて、さまざまな様態をとってあらわれるのである。歴史を越える根源的にして永遠なるもの、すなわち、本質が歴史の中に定在して来る時に、種々相を呈するのである。かくしてこそ、本質的なものは永生を保ち続け、武士道の伝統が形成される。そしてこの武士道が、日本人のパーソナリティーを形づくったのである。ぎりぎりの状況に投げ出されるや、武士道の伝統は日本人の心に、武士道精神を点火するのである。満洲事変の時の「日本人ここにあり」や、つい先頃の「よど号事件」における、「乗客の身替り人質」の犠牲的精神となって顕現するのである。いついつの世にも、「花は桜木、人は武士」の大和魂は、日本人の心に宿り日本の風土に根づいているのである。

そのように雄々しく美しい一面をもった武士道であるが、他面、主従の契は奉公人の主人に対する下から上への、一方的な絶対的帰依の心情、すぐれた者への本能的な敬慕の感情によって結ばれている。何らの打算もなく、こま

やかな張りつめた主従の情的結合のうちに、主君に殉じようとするのであった。従って封建社会にかわって近代国家が、封建諸侯にかわって君主が登場して来ても、忠義・奉公に関しては、何らの疑義も抵抗もなかったのである。

主君への奉公は、君主への忠義となり、主君への殉死の真心は、君主から与えられた職分への忠勤となり、己れの職務に死す精神となった。自己の職務に専念する義務の意識から、最善を尽くし、しかもなお足らざるを己れの責任として、死をもって引受けるのが殉職である。如何なる時代にも、義務の意識や義務感、あるいは良心の声は、高く評価され強調されなければならない。それは人間をして、人間たらしめるものであるから。「人事を尽くして天命を待つ」の境地に、自己をおくことは尊いことである。しかし、生命にかかわる場合には、如何にすべきか、死を賭して職場を守るか、最善を尽くしてしかる後に退くか、ここに「義務」と「生命の尊重」の衝突がある。善の原理と善の原理との相剋であるがゆえに、人間は岐路に立って苦しまなければならない。それは亦全と個との葛藤でもある。自己の義務としてとは言っても、それは社会的責務であり、全体性への還帰を促がす社会の声である。それに対して、個は自己の生命を尊重せよ、生に忠実であれと迫る。

個は本来的に全体に包摂されるものであり、全体があって初めて個的存在は可能となる、という立場に立つならば事はむづかしくない。しかし近代的自我意識に目ざめ、個の自覚に達した近代人は、一方的に個別性が否定されることを認めないであろう。また、全体性を先ず否定してあらわれる個別性を、さらに否定することによってあらわれる全体性こそが、真の意味における全体性の意義をもち得るのである。この自覚と認識に立つ時のみ、全体への献身、奉仕としての義務の遂行、それによる殉職は主観的にも、客観的にも是認されるであらう。しかし、最善を尽くして退く——それが主観的自己満足に陥らない限り——のが、最も人間的な道であらう。生きることそれ自体が、尊いことであり善きことであるからである。

さて冒頭に述べた人命軽視の事件の原因を社会的矛盾に帰着させ、目を社会機構や経済性、政治の責任追及にのみ向けるのでは、真の問題解決にはな



らない。外に向く目を人間自身の内に向きかえさせ、生命への畏敬の念を呼びさまさなければならない。

二度と再び繰り返すことの出来ない人間の一生は、出生に始まり死によって終る。その身が王侯であれ、卑賤の田夫野人であれ、いささかも変わりはない。「現存在は実存する限り、既にこの可能性の中へと被投されている」<sup>75)</sup>のであり、「現存在の終りとしての死は、現存在の最自己的な、無交渉の、確実な、しかもかかるものとして無規定な、追い越し得ない可能性である」<sup>76)</sup>。物的存在者なら分割することも、譲渡することも、引き受けて貰うことも可能である。しかし、死のみは己れのものとして引き受けなければならない、代理不可能なものである。「死のみは如何なる現存在も、その都度己れ自身でそれを自分に引受けなければならない。死は死である限り、本質的に常に私のものである」<sup>77)</sup>「如何なる者も、他者の死を取除いてやることは出来ない」<sup>78)</sup>のである。屋島の合戦の時、佐藤継信は義経の身代りになって、教経の矢を受け討死にした。このように他人の身代りに、死ぬことは出来るが、それは他人の死を死んでやったのではなく、他人はやはり自己自身の死を死ななければならないのである。そればかりではなく、死によって一切は挫折する。家族間のしめやかな愛情に包まれた交わりも、親しい人々との語らいも、死の瞬間において断ち切られるであろう。また彼の抱いていた人生の構想も計画も、一瞬にして崩れ去るであろう。為さなければならないこと、やりたいことも残したまま。

しかも死は確実に、必ずやって来る。あの人もとうとう亡くなった。あそこの爺さんも婆さんも、人々は語り合う。死ほど確実にやって来るものはなからう。友人やお客の来訪は、延期されることもあろう。旅立ちの日程の変更も可能である。しかしながら到来する死に対して、「ストップ」をかけたり、後廻わしにしてくれと頼むことは許されない。私は死にたくないのだ、まだ死んではいけないのだ、と天を仰ぎ地に伏して哀願し慟哭しても、所詮かいなき事である。死は無情にも彼を死装束に包んで運び去るであろう。このように確実な死も、何時やって来るか、その時期は定められていな

い。死の至る「時」が定められていないものだから、「ひとはいつかは死ぬものだ、さしあたっては自分に関わりない」<sup>79)</sup>と人ごとのように考えてしまう。無理のないことかも知れない。

葉隠にも「貴となく賤となく、老となく少となく、悟りても死に、迷ひても死す、さても死ぬ事かな。我人、死ぬと云う事知らぬではなし。爰に奥の手あり。死ぬと知ってはゐるが、皆人死に果ててから、我は終りに死ぬ事のように覚えて、今時分にてはなしと思うて居るなり。はかなき事にてはなきや」<sup>80)</sup>と述べ、今にも足もとに来るものであるがゆえに、十分精を出して最期を立派にしななければならないと教えている。この死の時期の無規定性ないしは未規定性は、何時如何なる瞬間においても、起こり得るということに外ならない。だから朝元気で会社へでかけた彼も、帰途地下鉄工事現場のガス爆発に出会い、生存から立去って行くのである。しかも死を追い越してさらに生き続けることは、出来ないのである。このような極限状況に単独者として立つ時、初めて真の自己に目ざめ、本来的な生に還帰することが出来るのである。

人間はみなひとしく有限的存在者として、死と対決しながら生きなければならず、誰もが不安に戦ぎながら、現在を生きているのである。この素朴なしかし冷徹な事実を直視するならば、そこにヒューマニズムの声を聞きとることが、出来るのではなからうか。このように現在の一瞬一瞬に終末をみる観方は、「端的只今の一念より外はこれなく候。一念一念と重ねて一生なり」<sup>81)</sup>「今日有て明日を知ぬ身命とさへ、覚悟仕り候におゐては、主君へもけふを奉公の致しおさめ」<sup>82)</sup>とって真実を吐露して、奉公する態度と根本的に同一である。

ただこれらには、上なる者への奉仕者としての自己、手段としての人間存在しかなく、その限りにおいては、近代的自我は未だ芽ばえず、人格の尊厳性に対する自覚が欠如している点で、著しい相違がある。しかし今それにおいて、人生を考えてみるならば、人間を問うということは、結局有限性を問うことである。人間が死の周辺にあって、自己の終点をたえず目撃しながら

ら、それでいて自己の必ずゆきつく場所については、何にも知らされていない、不気味な死を自覚することこそ、「生命への畏敬」を呼びさます、唯一のきっかけではなからうか。「現存在が、死の経験において突き当たる壁は、人間をその本来的実存へと投げ返す。この壁、この突き返しなくしては、現存在にはその本来的自己は、可視的とはならない」<sup>83)</sup>のである。

(昭和45年5月20日受理)

### 注

- 1) 武士道は、広義には武人の道を総称するものである、と考えられている。

古代の「もののふの道」、典型的な主従道徳を意味する鎌倉時代の「弓矢とる身の習」、江戸時代に入ってから儒教の強い影響の下に形成された「士道」、さらに明治時代に考えられた「武士道」などは、いずれもこの中に含まれる。実際に武士道という語をもって、武士の生活思想を表現するようになったのは、戦国時代に入ってからである。総じて武士道の思想には、結果の如何をとわず、自敬の精神に基づく動機の純粋性を重んずる傾向があり、それがひいては、自分を頼って亡命してきた者に対しては、いかなる理由があろうともこれをかくまうとか、主君の死に際して追腹を切るとかいうように、極端に武士の意地を尚ぶことともなった。そのため武士道は、士道の立場に立つ江戸時代の儒者からは、義理を弁えぬ戦国以来の悪習と見做されねばならなかった。江戸時代において、武士道の伝統をひくものとしては、「葉隠」、「武道初心集」などがある。(新倫理辞典, p. 304.)

- 2) 朝日新聞(昭和45年3月6日)なお「過酷な重圧」として問題になったのは、(1)船員法第十二条の「船長の最後退船義務」、同百二十三条の「罰則」(2)船長は船と運命を共にすべきだ、という誤った社会通念(3)海難審判での責任追及の3点であった。
- 3) 船員法第十二条(岩波六法全書, 昭和四十五年版, p. 1258)
- 4) 船員法第二百二十三条(同上, p. 1262)
- 5) 朝日新聞(昭和45年3月6日)
- 6) 聞書第一, 二。(葉隠は岩波文庫本, 「和辻哲郎・古川哲史校訂」を使用)
- 7) 同上.
- 8) 同上.
- 9) 聞書第一, 百三十九.
- 10) 同上.
- 11) 聞書第一, 百四十.
- 12) 聞書第一, 三.
- 13) 聞書第一, 百十四.
- 14) 聞書第一, 百九十四.

- 15) 聞書第二, 四十四.
- 16) 聞書第一, 百十四.
- 17) 聞書第一, 六十六.
- 18) 聞書第二, 三十九.
- 19) 聞書第一, 五十五.
- 20) 同上.
- 21) 同上.
- 22) 聞書第一, 三十一.
- 23) 聞書第二, 二十五.
- 24) 聞書第一, 百九十六.
- 25) 聞書第二, 六十四.
- 26) 聞書第七, 五十一.
- 27) 聞書第二, 六十一.
- 28) 同上.
- 29) 聞書第二, 六十四.
- 30) 聞書第二, 六十一.
- 31) 同上.
- 32) 夜陰の閑談.
- 33) 同上.
- 34) 同上.
- 35) 聞書第八, 二十一.
- 36) 聞書第六, 十八.
- 37) 夜陰の閑談.
- 38) 聞書第八, 六十九.
- 39) 聞書第十, 七十六.
- 40) 聞書第二, 七.
- 41) 聞書第一, 三十五.
- 42) 聞書第二, 六十三.
- 43) 聞書第二, 百三十九.
- 44) 聞書第一, 百九十六.
- 45) 聞書第十一, 二十八.
- 46) 聞書第二, 百四十.
- 47) 武道初心集, 一. (武道初心集は岩波文庫本, 大道寺友山著古川哲史校訂を使用)
- 48) 同上, 三十.
- 49) 同上, 三十三.
- 50) 同上, 二.

- 51) 同上, 一.
- 52) 同上, 三十三.
- 53) 浄土思想は、「武士の思想」の形成には、消極的な役割をもつにすぎなかった。  
これに対して、生死を断つことを教える禅宗の、戦場において生命への執着を思い切る覚悟を求められた武士に与えた影響は大きかった。(日本の思想9, 武士の思想)
- 54) 古川哲史著「武士道の思想とその周辺」p. 113.
- 55) 士道は「江戸時代に儒学者によって説かれた、武士の道徳である。元来、武士道は戦闘者としての武士の在り方を、示すものであり、死をいさぎよくするという意味で、動機の純粋性を尊び、事の結果如何は二の次とする傾向があった。これに対し、士道の立場においては、武士は士農工商の社会組織の最上位にあって、五倫五常の道を天下に実現する責任をもつものであり、儒教でいう士君子に当たると考えられた。武士道と比較していうならば、(1) 武士の本来の姿を為政者として考えていること。(2) その目ざすところは、治国平天下の道であるとして、国家全体という公共的な場面が考慮されていること。(3) 道の実現が重んぜられ、結果主義的な倫理であること。(4) そしてそれらを儒教によって理解したことなど、その特徴が考えられる。士道を説いた代表的儒者としては、山鹿素行がある」(新倫理辞典, p. 148)
- 56) 聞書第一, 十二.
- 57) 聞書第一, 九十二.
- 58) 聞書第一, 百十三 (なお、佐賀藩では寛文元年七月七日、鍋島光茂が殉死を禁止した。同三年五月二十三日には、幕府も全国的に禁止した。)
- 59) 聞書第一, 三十七.
- 60) 聞書第二, 七.
- 61) 聞書第二, 六十一.
- 62) 同上.
- 63) 同上.
- 64) 聞書第一, 九.
- 65) 聞書第一, 百九十六.
- 66) 同上.
- 67) 聞書第一, 十二.
- 68) 武道初心集, 五十六.
- 69) 古川哲史著「武士道の思想とその周辺」p. 146.
- 70) 日本文化史大系, 第九卷, p. 58.
- 71) 和辻哲郎全集, 第十三卷, p. 212.
- 72) 武道初心集, 三十.
- 73) 聞書第一, 三.
- 74) 聞書第二, 九十一.

- 75) Martin Heidegger: Sein und Zeit, s. 251.
- 76) a. a. O. s. 258.
- 77) a. a. O. s. 240.
- 78) a. a. O. s. 240.
- 79) a. a. O. s. 253.
- 80) 聞書第二, 五十五.
- 81) 同上, 十七.
- 82) 武道初心集, 一.
- 83) E. Vietta: Die Seinsfrage bei M. Heidegger, s. 113.