

「武士道」から「奉公人」道へ

『葉隠』研究序説

小 池 喜 明

『葉隠』には「殉死」の語は全く見られない。すべて「追腹」である。寡聞にして私は、この事実を指摘し、その意味を積極的に論じた研究のあることを知らない。「奉公」、「奉公人」の語に關しても事情は同じである。

本稿は、『葉隠』における「奉公」、「奉公人」の語の異様に多い登場回数に注目し、元禄から正徳という泰平期に壮年期を過した『葉隠』の語り手常朝山本神右衛門（一六五九—一七一九）の思想を、乱世の戦国期に形成された「武士道」とは倫理的重心を異にする、治世即応的な「奉公人」道として位置づけることを目的とする。

ここで私が「奉公人」道と云うのは、城盗り、一騎駆けの時代の「武士道」とは異質の、治世即応的な武士道の謂である。即ち山本常朝においては、戦国期から泰平期という時代の推移に應じての武士道の変質が、「奉公人」道の提示というかたちで示されている、ということである。したがって本稿においては、「武士道」として括弧をつけた場合は戦国乱世の武士の倫理を、括弧をつけぬ場合は

武士の倫理の一般的名称として、書き分けられることになる。治世における「奉公人」道と対比される、戦国期の「武士道」とは次のようなものである。

武士道は死狂ひ也。一人の殺人を数十人して仕かぬるもの也。直茂公（佐賀藩祖）も被_レ仰候。本氣にては大業はならず。氣違に成て死狂ひする迄也。又武道に於て分別出来れば、早おくる也。忠も孝も不入、士道におゐては死狂ひ也。此内に忠、孝は自_{づか}こもるべし。（聞書「一ノ一二三」以下、『葉隠』からの引用は、日本思想大系26『三河物語 葉隠』に拠る。傍点はすべて引用者。括弧内はすべて引用者の註記）

鍋島初代藩主勝茂の末弟で豪勇を以て知られた鍋島安芸守茂賢の、「戦場に望ては、分別が出来て、何とも止らぬもの也。分別有ては、突破る事ならず。無分別が虎口前の肝要也」などの語と共通する、「虎口前」（激闘の最前線）における「無分別」の「武勇」の「武士道」である。後段との関連で図式化すれば、戦場における活

動の結果にこそ賭けて「忠も孝も不入、…此内に忠、孝は自こもるべし」とする「無分別」の「武士道」に対し、行為の動機（忠）の純粹性をすべてに優先させ、「分別」宜しく行動すべしとするのが「疊の上」の「奉公人」道である。

しかしすでに、島原の役の後、「虎口前」の「武勇」の時代は終り、時代は變つたのだというのが常朝の確固たる時代認識であつた。もはや「氣違」の時代ではない、と彼は言う。

時代の風といふ者は替られぬ事也。段々と落さがり候は、世の末に成たる故也。一年の内、春ばかりにても、夏ばかりにても同様にはなし。一日も同前也。然ば今の世を百年も以前の能風に成度^{なり}とて不^な成事也。然ば其時代々々にて能様にするが肝要也。昔風をしたひし人に誤り有は、此所合点無^な之故也。又当世風ばかりを存候^{ぞう}て、昔風を嫌候人は、かへりまちなく成る也。（二ノ十八。返りは刀身の先端、まちは根本の部分の称という。よつて「かへりまちなく成る」とは、事態の本末、軽重の区別がつかなくなることをいう）

常朝とて、「眞の志」を欠く、「武士」ならぬ「商士」たちの「商奉公」（ともに、常朝の儒学の師石田一鼎の語）という「当世風」の流行には虫酸の走る思いがする。「昔風」の「武士道」を慕う懐旧の情には格別のものがある。しかし、「時代の風といふ者は替られぬ」、というのである。まことにリアルな認識である。そしてこの明確な時代認識を背景に、「然ば其時代々々にて能様にするが肝

要」という柔軟な思考態度により、「昔風」の「武士道」と「当世風」の「商奉公」の中間地点に、「奉公人」道への志向を表明するのである。

常朝は「当世風」を口を極めて罵倒する。「今時の奉公人を見るに、殊外低眼の付所也。スリの目遣^{めづか}の様になり、大形、身の為の欲徳か、利発だてか、少魂^{せうこん}の落着たる様なれば、身構^{みかま}をするばかり也」、「近代の衆は、…町人などの所には無理に押かけ、振廻^{おまわ}いたさせ…、風儀惡敷^{ふうぎあくし}、侍の本意に非ず」、「今時の若者の始末ごころ有を、よき家持などと褒^ほめるは、浅ましき事にて候。始末の心（儉約心）有^あ之者は義理を欠也。無^な義理一者はすく口垂也」、等々である。就中、「譜代」の常朝の舌鋒は「新規」採用の「御抱者」、治世適合的な「一芸」に秀でた「他国者」の官僚たちに対して鋭いものがある。「何にても一芸有者は芸者也。侍にあらず」と。

しかし他方、その常朝の目から見ても、「昔風をしたひし人」の治世不適合ぶりには顯然たるものがあつた。佐賀藩祖鍋島直茂といへば豊臣秀吉にすら警戒心を抱かせたほどの豪者であり、いかにも戦国武者ぶりの次のような話を遺している。「いさむ所なければ鎧は突れぬ物なり。律義、正直にばかり覚えて心が逼塞して居ては、男業成べからず。間にはそら言（嘘）をもいひちらかし、はりかかりたる氣持が武士の役に立なり」。こうした直茂に鍛えられ、共に戦場を疾駆した武士たちの、泰平の治世への不適合ぶりにもまた瞠目すべきものがあつた。堂々として、見事なのである。

横尾内蔵之允は直茂麾下の無双の勇士で、直茂は彼の豪勇ぶりを孫の紀伊守元茂（月堂。のちに將軍家剣術指南役の座を柳生但馬守

と争つた新陰流の達人)にも常々自慢していた。「内蔵之允が若盛にて、虎口前の鏑を、其方などに見せたまきこと也。誠に見物事にて有^レ之」と。内蔵之允としても直茂に信服し、その死に際しての「追腹」約束の誓詞を直茂に提出していた。のちに内蔵之允が百姓相手にいささか強引な訴訟事件を起して敗訴するや、彼は直茂が自分よりは百姓如き者に味方したと激怒し、百姓に敗けるような者が「追腹」は出来ぬ、と直茂に誓詞の返還を要求した。この要求にたいし直茂は、「一方よければ一方よろし。武道よけれども、世上知らで惜き事也」との感懷を洩らし、誓詞を返還したという。

いかにも猛々しい戦国風の、しかし微苦笑を禁じ得ぬ逸話である。治世を齎^{あづか}らしたのは吾等と自負するかれらからすれば、時代こそがかれらの「武士道」に合わせるべきだとの言分もあるかも知れない。だがこの言分に常朝は同調しない。「然ば今の世を百年も以前の能風^{よしかぜ}に成度としても不^ふ成事也」と。常朝の時代認識からすれば、泰平の治世下、「昔風をしたひし人に誤り有は」不可避の事態であつたのである。かかる経緯から、次のような冷静な教訓が紡ぎ出されてくることになる。

時代の風俗、主君の好嫌をも合点なく、無分別に奉公に乘氣などさし候はば、御用にも不^ふ立、身を亡し候事可有^レ之候。(二ノ八)

「無分別」の「武士道」に対する、「分別」の「奉公人」道である。「武士」から「奉公人」へと、「時代の風」は推移したのである。

徳川家康幕下の旗本として数々の戦場を往来し、武名を駆せていた大久保彦左衛門(一五六〇—一六三九)も、戦場から「奉公」の庭へという武士の勲功の場の変転、「時代の風」の推移に翻弄された戦国武士の一人だった。元和八年(一六二二)六月の日付のある彼の著書『三河物語』には、泰平の治世における「御普代衆」の不遇への不満が、治世即応的な新規召抱えの「他国衆」を厚遇しがちの主君の眼差しの変化にたいする怨嗟の思いをこめて、熱っぽく語られている。

御普代衆をさへ召寄せられておかせられ給ハ、万に御氣遣ハ有まじけれ共、御普代の衆といへば、肩身をすくめて歩く事ハ、是ハ何事ぞ。他国衆ハ、只今世が治りたる故に、御秘藏被^{おぼ}成て、御普代衆をバ外様に召つかわれ給ふ。御代ハ五百八十日出。自然何事もあらバ、他国衆ハ御目を日比かけられ申たるとハ思わずして、悉く驅落をすべし。(中略)他国之衆ハ、公儀ハよし、口ハ上手なり、御奉公ハよく申なり。召使わされよきままに、御心を許させ給ひて、御膝元近く召使わされ候りことハ、鳩毒の口に甘きがごとし。(同右、一九三、四頁)

彦左衛門とて「普代」の「三河之者」の治世不適合よりは重々承知している。「惣別、三河之者ハ、明暮弓矢を稼ぎければ、公儀之道ハ何れも知らざる」。しかし戦場働きが終ればそれで御用済というのはあまりに薄情な仕打ちではないか、引かれ者の小唄とは百も承知の上で「あまり公儀のよき者に、昔も武辺を稼ぎたる者なし」

と愚痴の一つも言いたくなるのは、まことに尤なことである。愚痴はそれとして、次に挙げるのは、その彦左衛門が、「只今世が治りたる」「御奉公」の時代と観念し、治世における子孫たちに与えた遺誡の辞である。頻出する「奉公」の語に注目せられたい。

子供、是ヲ能^{よく}タシナミテ、日ニ一度ヅ、取出シテ見て、御主様え御無沙汰^{なげ}無、能^{よく}御奉公申上候え。…我レ辛勞シテモ身モ弄、子供モ有程ノ御奉公申上て、御取上無共、其に御不足不ニ申上共、何事モ先之世ノ因果ト思ひて、御不足無奉公ヲ申上ヨ。(同右、七十一頁)

「御取上無共」以下の文には、得意の戦場を離れて、不慣れな「畳の上」の「奉公」の場に賭けざるを得ぬ老戦国武士の悲哀と諦観が感得され、「時代の風」の推移の厳しさが活写されている。「何事も先之世ノ因果ト思」への一句が、とりわけ利いている。「御普代衆ハ、よくてもあしくても、御家之犬」という周知の語は、このような文脈のうちにある。

彦左衛門が、みずからの不遇感の合理化もままならぬまま、草々の間に多用した「奉公」の語は、大略百年後の享保年間（一七一六―一三五）に成立したといわれる『武道初心集』において、当時の武士生活のうちに客観的に位置づけられることになる。墓碑銘に享保十五年（一七三〇）に九十二歳で没したと記されている著者の大道寺友山は、享保四（一七一九）年に六十一歳で没した山本常朝より約二十歳の年長である。

『武道初心集』では、先ず「武士道」が「常法」と「変法」に二分され、次いで「常法」が「士法」と「兵法」に、「変法」が「軍法」と「戦法」にと区分され、「奉公」は平時における「士法」の重要な一環として位置づけられている。同書の分類構成はまことに平易と云ってよく、ここに「奉公」は、「兵法」、「軍法」、「戦法」という軍事的側面とは異質の、平時のサラリーマン的生活の様相を明らかにすることになる。友山によれば、「奉公人」とは「主君を持奉公仕る武士」の謂であり、したがって「奉公仕る武士」の心得は「武士たらんもの」のそれとは重心を異にするものとして、明確に書き分けられている。「其身奉公人ならば非番休息の透々には只居を致さず、書をも讀習ひ、物をも書覚へ、其外武士の古實古法に至る迄是を心にかけ、行住座臥の行儀作法共に流石武士かなとみゆるごとく身を持なす義也」（岩波文庫、四十一頁）。「主人を持奉公仕る武士は、大身小身に限らず常に儉約を用ゐて、随分と勝手をすり切不申ごとく分別肝要也」（同、八十三頁）。「分別」の「奉公人」である。

二

山本常朝ほどに、「奉公」、「奉公人」の語に深い思いをこめて、みずからを語った者はいまい。

概算によれば、『葉隠』『聞書』一、二の全三四三項目中、「武士」の語の二十四回に対し、「奉公人」の語は三十九回使用されている。「武士道」六回、「武道」十三回、「武篇」七回に対し、「奉公」は三十二回も使用されている。異様な頻度といつてよい。

『葉隠』『聞書』全十一巻のうち、その巻のすべてが常朝の語りと確定し得るのは「聞書」一、二の両巻のみで、他の諸巻の内容は聞き手にして編者たりし田代陣基が他の諸々の書物からの引用、或いは種々の人物からの聞書によって構成したもので、それらの諸巻中には常朝の語りとみられるものは散発的に見られるにすぎない。「聞書」三から九までの各巻における「奉公人」の語の使用回数は各巻を平均して四回から五回、ところが「聞書」十で十三回、「聞書」十一で三十六回と突然増加する。これら両巻における常朝の語りの割合が増加したためである。すでに『三河物語』『武道初心集』の例で見たように、「奉公」、「奉公人」の語は当時の一般的用法であるから、当然ながら、『葉隠』全巻におけるそれらの語の使用は常朝には限られない。ただ常朝におけるこれらの語の使用回数が際立って他を圧している、ということである。

また「奉公人」の語の内容に関わって言えば、『武道初心集』における「奉公人」とは武士に限定されるものではなく、医師、儒者なども含まれる。故にこそ、「主人を持奉公仕る武士」というようないささかくどい表記が見られるのである。「奉公人」の語の当時の用法としては、こちらの方が一般的だろう。ところが、常朝にはこういったくどい表記は全く見られない。武士以外の「奉公人」の「奉公」は、常朝の眼中には無いかのごとくである。さらに、友山、常朝ともに「分別」を以て「主人を持奉公仕る武士」の元徳としていたが、友山が「儉約」を説くのに対し、常朝が「今時の若者の始末ごろろ（儉約心）」を「当世風」として一蹴していたことは既述の通りである。右二点ともに、常朝が「奉公」の語に仮託した「眞

の志」という高度の倫理性からの当然の帰結であろう。

山本常朝がこれほどまでに「奉公」の語に執心した理由は、彼がみずから執筆した訓戒集『愚見集』（執筆時、五十歳）の中に見られる、「奉公」の語義、語感にあると考えられる。因みに、「武士」十一回に対して十八回と「奉公人」が多用される『愚見集』には、「武士道」の語は一語も見られない。同書において彼は、「奉り置きたる此の身」とみずからを規定し、「奉公」について次のように自説を開陳している。

今日より奉公を抽んずべしと、思ひ部るが忠臣の地盤なり。さて如何様に奉公するが忠節かと云ふに、奉公の二字にて埒あくとと思ふなり。奉公とは、公に奉ると書きたり。則ち今身命を殿様に奉りて見よ、早私と云ふものは、一物もなくなるなり。身命主君の物なれば、主人を心王と崇め奉りて、御下知を受けて萬事をなせ。（栗原荒野編著『校註葉隠』、一〇六〇頁）

右の引用文のうちとりわけ注目すべきは、「公に奉る」と「私」の除去との内的関連である。若き日の常朝の最大の倫理的課題が「私」の除去、「澄む」ことにあったことは広く知られているが、もしこの課題が右に見える「公に奉る」との関連なしに、単独で取扱われるならば、問題は独我論から無私へという仏教的論理のうちに拡散、観念化され、以下に見るとき「私の名利」から「奉公名利」へという彼の精神的苦闘の現実的道程は見失われることになる。「私」の除去、「澄む」ことは、「公に奉る」「奉公」との有機的

関連においてはじめて、「一生を見事に暮す」べく志向する「奉公人」常朝の高次の生の道程のうちに確固たる地歩を占め得ることになるのである。

既述の「普代」の武辺者大久保彦左衛門の新規召抱えの「他国之衆」にたいする錯綜した心情は、近世初頭から中期のほとんどの「譜代」武士に共通したものと考えられ、常朝もまた例外ではなかった。否、それどころか、「譜代」の名門中野一門の末流に連なる輕輩の常朝による「新規」の「御抱者」にたいする憤懣と批判の激烈さは、彦左衛門に勝るとも劣らない。戦国往來の荒武者たちには望み得べくもない「公儀之道」（諸般の礼儀作法、礼式）の故に調法される「他国衆」の新規取立人にたいし彦左衛門は、「あまり公儀のよき者に、昔も武辺を稼ぎたる者なし」との捨て台詞を投げつけた。「新規」者に甘い汁を吸われることへの不満は常朝として同様であるが、すでに治世という確固たる時代認識に立脚する彼には、彦左衛門の台詞は使えない。「武辺の稼ぎ」に代えて彼が「新規」批判の座標軸に据えるのは、「奉公」の「眞の志」である。

治世には治世相応の才が要請される。常朝はこれらの才智を以て採用された「他方^{ほか}の衆」、「近代^{きんたい}の衆」を一言のもとに切って捨てた。「へ芸は身を助る」といふは、他方^{ほか}の士^さのこと也。御当家の士は、芸は身を亡す也。何にても一芸有者は芸者也。侍にあらず。一般に、一芸に秀でた有能な者が必ずしも「奉公」の「眞の志」に欠けるとは限らず、逆に、売るに値する「芸」の持ち合わせが無い者には必ず「眞の志」が備わっているわけのものでもない。しかし常朝は、一芸、才智に秀でたものはその一毫の「私」を待む心により「公

に奉る」「眞の志」に欠くる所あり、として人心の機微をつく。「勘定者はすくたるゝ者也。…又学^{がく}文^{ぶん}者^{もの}は、才智、弁口にて本体の臆病、欲心などを仕隠すもの也」。

この、能力（芸）による自恃の有無を座標軸とする、「新規」批判の論が、さらに「奉公人」全般の「理（利）発」批判へと展開するとき、その様相は親鸞の悪人正機の論を思わせるものと鋭鋭化、深化する。「智恵、利発ほどきたなきものなし」、「今時の利口者といふは、智恵の外を銕^{てつ}り紛^{まが}かす事ばかりをする也。夫^そゆへ鈍成^{どんせい}者には劣也。鈍なる者は直也」。彼の「国学」（佐賀藩の故事来歴）、「角藏流」、「田舎風」の「御国風」への一見して過剰な傾斜もこの線上にある。

二代藩主光茂股肱の側近（御側の者）として上方勤務が長かった彼は、それだけ「譜代」土着の武家社会からは、「御国風」に馴染が薄いと見られていた。主君光茂の「江戸御育立」すらが冷やかな視線にさらされる地域社会にあって、常朝はみずからの「私」の除去を、「公」に奉り切る没我的献身の論理に託した。「譜代」名門に連なるとはいえ、都会風の文雅の才に恵まれ、「新規」の「芸者」と見紛われかねぬこの生來の「理（利）発」者が、「田舎のはて」の身分社会に同化し、有能な「新規」官僚と競合するためには、「譜代」性に、「鈍」に、「田舎風」の「御国風」に徹し、「奉公」の「眞の志」に居直るしかないではないか。彦左衛門が「御家の犬」と嘆じた「普代」の宿命を逆手にとり、負の価値を正へと転ずること、それこそが常朝がみずからに課した倫理的課題であった。

常朝によれば、「新規」の「御抱者」たちの「奉公」の動機は「奉

公人」にあるまじき「私の名利」にあるが、青年期の常朝を苦しめていたものこそこの「私の名利」にはかならなかった。田舎のはての「小身無足の日陰者」として朽果てたくないという出世願望である。この苦悩からの脱却のために仏道に救いを求めた彼は、傑僧湛然から手痛い鉄槌を下され、再び俗界の「奉公」へと押返される。

年若き侍などの仏道を聞は、以の外の僻事也。子細は物が二つに成ゆへ也。一方向にてなければ、益にたたぬもの也。隠居、閑居の老人などは、遊び仕事に仏道を聞もよし。武士たる者は、忠と孝とを片荷にし、勇氣と慈悲とを片荷にして、二六時中肩のわり入程、荷ふてさへ居れば、侍は立也。朝夕の礼、行往座臥、「殿様く」と唱べし、仏名眞言に少しも不違也。又常に氏神につりあふて居るべし。運強きもの也。無慈悲にして勇氣ばかりの士、断絶の例、古今に顕然也。(六ノ二十一)

この湛然の教戒はその後の常朝の思想と行動に決定的な影響を与えたと考えられる。「物が二つに成」、「一方向」はその後の常朝の常套句となり、純粹、「一篇」の標語として「奉公人」道の思想的、心情的中核に据えられ、さらに他方、常朝が随處で展開する仏道好み批判、隠遁者批判はこの湛然の訓戒を論理的源流とするからである。しかし、とりわけ注目に値するのは、最後の一句であろう。常朝をして、初代藩主勝茂、父重澄らの旧世代が体現していた「博奕をうて、虚言を吐け」式の「武士道」にいささかの距離をおかしめるに寄与した、という意においてである。

湛然の一喝により此岸に押戻された常朝は、そこで親類の山本五郎左衛門から示唆された、或る古老の、「名利を思ふは奉公人に非ず。名利を不^レ思も奉公人にあらず」の語を公案として、さらなる「工夫一篇」の精進の結果、遂に「奉公名利」なる地平に悟達することになる。

弥工夫一篇に成、不^レ図、得心申候。奉公の至極の忠節は、主に諫言して、国家治むる事也。下の方にくどつきまはりては益に不^レ立。然ば家老に成が奉公の至極也。私の名利をおもわず、奉公名利をおもふ事ぞと、得と胸に落。さらば一度御家老に成て見すべしと覚悟を極め申候。尤、早出頭は古来能治なく候間、五十才より仕立可^レ申と吞込、二六時中、工夫修行候て、骨を折、紅涙迄にはなく候へ共、黄色などの涙は出申程に候。(二ノ一四一)

「奉公人」修業の荊棘の道程を偲ばせて、胸をうつ述懐である。

「小身者として人より押下げらるゝは無念」という思いはまことに尤ながら、その「名利」の道程は、「士たる者は、名利の眞中か、地獄の眞中に駆入ても、主君の御用に可^レ立」の語が証するように、地獄巡りに比すべき難路である。そこにあって彼は、みずからの出世願望(「私の名利」)を見事に「奉公」の理念と調和させ、「奉公名利」として合理化した。家老こそが「奉公人」の最終目標、然してそれは我一人の立身欲にあらず、「主に諫言して、国家治」めん「奉公の至極の忠節」のためなり、と。因みに、当時の佐賀藩では諫言権は年寄役、家老に限られていた。また「早出頭(出世)」は古

来能持なく、(長続きしない)の語には、「一芸」に拠った「新規」の、或いは「理(利)発」に拠り成上った「仕立(成上り)の奉公人」などの末路が鑑戒として生かされていよう。周到な覚悟である。

この「奉公名利」の觀念により、彼の「奉公人」道の視座は確立され、「奉公」の至上の目的は「主に諫言して、国家治むる事」と確定されることになる。この「奉公人」道の至上目的が「武士道」とは全く異質のものである所以の詳細は後に譲り、今とりわけ重要なのはここに確立された「奉公名利」の視座である。

この峻厳な視座からすれば、仏道、風雅の道に心を寄せる「奉公人」は、単なる物好きとして安易に扱われて然るべきものではなく、「公」を蔑ろにして一身の安楽を図る「私の名利」の徒として積極的に指弾されることになる。「是は皆、我一身を安楽にして、心を淨く持ばかり也。隠居人、出家など世外の者はよし。奉公人には第一の禁物。如^レ斯者はみな腰脱也。武道、奉公は、骨を折て、仕にくきこと故、逃^レて安楽を好むもの也」。周知の「兼好、西行などは、腰脱、すくたれ者也。武士業が不^レ成故に、ぬけ風を拵^{こしら}へたるもの也」との断言も、この「奉公名利」的論理からの必然的帰結である。

右の「心を淨く持ばかり也」の語が反証するように、「名利」欲の渦巻く「奉公」の場合こそ「奉公人」たちの戦場であった。「役儀をあぶなきと思ふはすくたれ者(卑怯者)也。其事に備りたる身(それを家職とする家柄)なれば、其事にて仕損ずるは定たる事也。外の事、私の事にて仕損ずること辱^はにても有べし」。逃れ得ぬ「奉公」ならば、「役儀」にこそ生命を賭するのが「奉公人」というものである。

ここで、本稿の問題意識からして、「奉公名利」的視座の確立から帰結する問題のうちで最も興味深いのは、この視座に立脚するからぎり、一騎駆け・一番鎗の「武士道」すら、原理的に、「公」よりは「私」の名と恥を重視するが故に、「私の名利」の範疇内に組みこまれざるを得ない、ということであろう。

三

確固たる視座を「奉公名利」の觀念に定めた不動の「奉公人」道の立場からすれば、かつての戦場における「武士」の「死」についても確たる定見あつて然るべきであらう。

武篇は、敵を討取たるよりは、主の為に死たるが手柄也。繼信が忠義にて知れたり。(一ノ一七二)

源平合戦(屋島)において主君義経の身代りとなって壮烈な戦死を遂げた佐藤繼信の故事を引いての、「主の為」の死の絶対化である。「戦場に望ては、分別が出来て、何とも止らぬもの也」、「氣違に成て死狂ひする迄也。…忠も孝も不^レ入、士道におゐては死狂ひ也」と歴戦の勇士たちが語り遺す「武士道」とは異質の、如何にも浪漫的な死である。

貢獻よりは献身を、結果よりは動機を優先させる典型的な心情倫理である。この主従間の個人情誼の偏重、心情倫理への過度の傾斜という彼の傾向性が、他方において、行為の結果こそが問われるべき組織の政治において、「新規」官僚の政策実行能力への冷ややかな

視線、さらには治山治水的な経世済民（端的に「仁」）の諸政策への相対的な無関心を生むことになる。「仁」に代わるのは君主個人の「慈悲」として、である。

戦場における勲功を論じて貢献に対する献身の絶対的優位を説いた常朝は、さらに献身の場を論じて、「奉公」の場を戦場に優位させることになる。「奉公人」道の論理の漸次的浸潤である。

忠節の事。一番乗、一番鎗幾たびよりも、主君の御心入を直し、御国家を固め申すが、大忠節也。一番乗、一番鎗杯は、命を捨て懸る迄也。其場ばかりの仕事也。御心入を直し候事は、命を捨ても不成、一生骨を折事也。先諸傍輩も請取、主君も御請取候者に成て、御心安く、御懇意をうけ、年寄、家老役に成たる上にてなければ、諫申事不三相叶、此間の苦勞、難量事に候。我ため、私欲の立身さへ骨折事也。是は主君の御為ばかりに立身する事なれば、中々精氣統き難き事也。然れども此当りに眼を不付しでは、忠臣とはいふべからず。（十一ノ二十八）

一読して明かなように、「奉公名利」の論を経とし、諫言により「御国家を固め申す」という「奉公の至極の忠節」を緯とする常朝畢生の抱負の披瀝である。それにしても、「武士道」の華ともいふべき「一番乗、一番鎗」を「命を捨て懸る迄也。其場ばかりの仕事也」と言つてのける迫力には圧倒される思いがする。治世の「奉公人」として出色の氣慨と云うべきであらう。

この氣慨は、常朝がこの人にこそと没我的忠誠を誓った二十七歳

年長の二代藩主光茂のものでもあった。祖父たる初代勝茂からその歌道執心のほどを「歌は公家の所作なり。武家に用なし」として厳しく咎められていた光茂は、次のように反発している。「扱又御先祖方は乱国に生れ合、日本に名を御揚被成たる御武篇にて候。適々人と生れ、後々迄名を残す事をせでは無念の事也。然ば御治世なれば、武篇を以名を可残こと不叶。乱世ならば御先祖様に劣るまいと思ふ也。今の時に名を可残は歌学を遂、日本第一の宝、武家におゐて幽斎ならで類もなき古今伝授を致し、一生の思ひ出にすべし」。治世なればという時代認識といい、乱世ならばいかで先祖に劣るまじという氣慨といい、さらには「一生の思ひ出」に賭ける生の飛躍への眞摯な希求にいたるまで、この主従はよく似ていた。治世には治世に相応しい氣慨があるのである。

「一番乗、一番鎗」にも劣るまじ、という常朝のこの氣慨は見事な「死」の覚悟により裏打ちされていた。

我身を主君に奉り、過に死切て、幽霊に成て、二六時中主君の御事を嘆き、事を調て進上申し、御国家を固むる、といふ所に眼を付ねば、奉公人ともいはれぬ也。上下の差別有べき様なし。此あたりにきつと居すはりて、仏神の勧めにても、不違様に覚悟せねばならず。（二ノ三五）

「過に死切て」というこの「覚悟」こそ、彼が「氣違に成て死狂ひする」動態的な戦国「武士道」から学び継承し、みずからの「奉公人」道の燦然たる光背たらしめた「奉公」の支柱・背骨にはかな

らない。

常朝の祖父にして尚武の名門中野一門の総帥中野神右衛門清明に、戦場での心構えについて次の金言がある。「兵法杯習ふ事、無益也。目を塞ぎ一足なりとも踏込でうたねば役に不_レ立もの也」と。ここで軽くあしらわれている「兵法」が、のちの常朝において「芸」の一環とおさえられることになる。

「奉公人」道が「武士道」から摂取し、みずからの中核に移植したもののこそ、たとえば右の中野清明の「目を塞ぎ…」の語に象徴される戦国武士流の決死「一篇」の精神、氣組にはかならず、この氣慨に湛然の説く「子細は物が二つに成ゆへ也。一方向にてなければ、益にたたぬもの也」という教戒がロゴスの触媒として作用するとき、ひたすらに主君を嘆き奉る「奉公一篇」の「眞の志」が結晶することになる。そして、「他方の衆」、「近代の衆」ら凡百の「当世風」から「奉公人」常朝を決定的に分ち、際立たせるのもまた、「昔風」の「武士道」を範として移植されたこの氣慨であり、「奉公一篇」の「眞の志」にはかならないのである。

只殿を大切にと存、何事にてもあれ、死狂ひは我一人と内心に覚悟仕たる迄にて候。(二ノ六四)

右忠孝の爲に身命を抛ち、勇仁智の三つを兼備したるを、屈竟の武士と云ひて、是奉公の根本なるべし。(『愚見集』、一〇七七)

かくして「奉公人」道は、「武士道」という銀の裏打ちを獲得し

て「死狂ひ」の「奉公人」道となり、泰平の武家社会のうちに屹立し、「商士」たちの「商奉公」にたいする有力な反命题として時代批判の機能を果すことになる。

常朝は、自分が「死狂ひ」に賭けるのは弱者であるからだ、と言う。彼は、古来の勇士たちは大方「そげ者」(奇行者、粗暴者)であるところから考えて、氣力、勇氣は「そげる」ことと関係があるのではないか、との問いに次のように答えている。「…此方は氣力弱く候故、そげ候事は不_レ成也。氣力は劣り候。人柄は増に候。勇氣は別事也。此方無_二氣力一故、おとなしくして、死狂に劣るべき謂_{ナシ}。氣力の入事にてはなき也」「死狂ひ」こそが弱者最後の橋頭堡だというのである。

たしかに「一番乗、一番鎗」の勇士を強者とするならば、「御国風」全盛の土着社会にあつて文の人常朝は弱者であらう。しかし弱者であるが自覚し、その認識を生涯にわたる精進の糧として、研鑽努力し続けることは凡俗のよく為し得るところではあるまい。そもそも「一番乗、一番鎗」は、命を捨て懸る迄也。其場ばかりの仕事也」と言つてのけるところが、弱者の心意氣というものだろう。その心意氣のほどは、主従間の濃密な情誼をいかにも文の人の名に恥じぬ流麗な美文に託した、次の一文にも伏流している。「是はならぬ生付とは有まじ」とは、先に見た「志に」上下の差別有べき様なし」の語と同工異曲であり、「奉公」は身分、氣力能力などの先天的要素によるのではなく、「心」であり「志」だ、と。

奉公人は心入一つにて澄事也。分別、芸能(能力)にわたれば

事むつかしく、心落着ぬもの也。又、業にて御用立は下段也。分別もなく、無芸、無勇にて、何の御用にも不_レ立、田舎のはにて、一生_レ朽果る者が、我は殿の一人被官（家来の意）也。御懇にあらふも、御情なくあらふも、御存被_レ成まひと、夫には曾て不_レ構、常住御恩の忝き事を骨髓に徹し、涙を流して大切に奉_レ存分也。是は安き事也。是はならぬ生付とは有_レまじ。又如_レ斯思ふまい事ではなし。されどもケ様の志の衆は稀成もの也。只心の内ばかりの事也。長けの高き御被_レ官也。恋の心入のやう成事也。情なくつらき程、おもひを増也。適にも逢時は、命も捨る心に成_レ忍などにて候。能手本なれ。（二ノ六十二）

これはもはや「奉公人」倫理というよりは美学である。容易には餘人の介入し難いほどに濃密なかかる主従情誼の密室的空間の現出は、彼が「奉公」の光背に「死狂ひ」をすえ、「心入」（「志」、動機）の純粹性を強調していたことの論理必然の結果であつたといつてよい。「分別・芸能」による貢献を斥け、「無芸、無勇」なればこそこのひたすら嘆き奉る「長けの高き」献身を目指すかぎり、行き着く先は主従間の、下からの無限の一体化しかり得まいからである。「死狂ひ」の「死の覚悟」を裏打ちとする「眞の志」は、「情なくつらき程、おもひを増也。適にも逢時は、命を捨る心に成_レ忍」の果に予期される「衆道」（男色）の「思ひ死」との類比化を介して、一層情緒的に深化され、「陰の奉公」の論理の心情的母胎となる。

「奉公名利」を基本的視座とも、主たる情動的推進力ともする常朝の「奉公人」道の形成過程には、「奉公名利」の醗酵母胎となつ

た、右の「田舎のはてにて一生朽果る者」という自己定位の裏に潜む逆境の意識、それを逆手にとつての「譜代」の弱者の心意氣のほかに、君主に近侍しての「御側の奉公」（一般武士のは「外様の奉公」という特殊な身分にもとづく主従間の独特な距離感、さらに「衆道」に由来する特異な情緒という心情的な諸契機の介在が無視し得ないが、今はこれらの詳細には立入らぬこととする。それに代つて私は、常朝が、とりわけ右の「御側の奉公」と「衆道」という二契機の浸潤によつて密室化していた主従情誼の隘路から、結果的に脱却し得ていたことを一つの事実によつて示そうと思う。

治世の「奉公人」としての常朝が、「武士道」とは異質の「奉公人」道にいかん忠実であつたかは、彼が無二の主君光茂の逝去に際し「追腹」を切らなかつたという事実のうちに示されている。これは別に、彼が言行不一致の没義道の徒であつたということではなく、これとは全く逆に、みずからの倫理規範たる治世の「奉公人」道にきわめて忠実であつた、ということである。

彼には、主君の逝去に際し、「追腹」切れぬ無念さに悶え苦しんだという形迹もない。「追腹」の代りに妻女共々「剃髪染衣」した彼は、後年にその際のことを次のように述懐している。「（「剃髪染衣」の後、十四年安楽に暮候事、ふしぎの仕合也。夫に又、我等を人と思ひ候て、諸人の取持に合候。我心を能々顧_レ候へば、能も仕澄したる事に候。諸人の取持勿体なく、罰も有べきとのみ存事に候」と。即ち、常朝が「追腹」を切らず「剃髪染衣」にとどまつたことについて、当時の武家社会はこれを非難するどころか、彼自身が恐縮するほどに好意的なのである。すでにして「奉公人」の時代、と

云つてよい。

「武士」とは相異して、「奉公人」は「追腹」を切れないのである。江戸育ちで文治政策の推進者であった二代光茂は、かねてから「追腹」に批判的であった。寛文元年（一六六一）、彼は全国に先駆けて「追腹禁止令」を發布した。かくては佐賀藩士たる者はすべて、光茂の逝去に際して「追腹」を切れないことになる。しかしこれ以前には、光茂の意向を知りながら、どころか彼の中止要請をすら無視して支藩々主などの逝去に「追腹」を切る者はいいた。これに對し、事態を決定的にしたのは、右の光茂の禁止令の二年後に發布された幕府の「殉死禁止令」であった。

寛文三年、幕府は「武家諸法度」を改定し、「殉死禁止令」を布いた。「殉死は古より不義無益の事なりといましめ置といへども、被_レ仰出_レ無_レ之故、近年追腹之者余多有_レ之。向後、左様之存念可_レ有_レ之者には、常々其主人より殉死不_レ仕様に堅可_ニ申含_フ之。若以来於_レ有_レ之者、亡主不覚悟越度たるべし。跡目之息も不_レ令_ニ抑留_一儀、不届可_レ被_ニ思召_一者也」（日本思想大系『近世武家思想』所収）。この禁を犯す者あるにおいては、その果は「亡主」・「跡目之息」にも及ぶ、というのである。「亡主」二代光茂のみならず、「跡目之息」三代綱茂にまで咎が及ぶとなれば、佐賀藩鍋島家は間違ひなく断絶の憂目にさらされよう。

「忠孝の爲に身命を抛ち、勇仁智の三つを兼備したるを、是奉公の根本」と断じ切る生粹の「奉公人」常朝としては、「忠も孝も不_レ入_{（ちゆう）}」として死への突入を敢えてする「武士道」に従つて、「忠」に背いての「追腹」は切れないのである。世人以て彼の「剃髮染衣」

を是とした所以でもある。

翻つて考えれば、幕府の禁令にも拘わらず「追腹」を切らしむる「武士道」的な情動とは主従情誼の恩愛にほかならず、「奉公人」常朝の「剃髮染衣」は「奉公」の理念に忠実に、その恩愛をすら「私」情として切り捨て去る体のものであった、と言つてよい。

とすれば、追慕の情止み難い光茂の逝去に際して、「追腹」を切らぬことによつてみずからの「奉公人」道を身を以て実践した常朝にあつては、論理的にも実質的にも、「公」的性格において君主個人を超えるものとして「御国家」（藩）という組織の存在が自覚されていたことになる。「御国家」の「公」的視座からすれば、君主個人もまた「私」、ということである。「諫言」の成立根拠と存在理由は、ここに関わる。「公に奉る」というときの忠誠対象たる「公」の、個人（君主）から組織（藩）への重心の移動である。

こうして常朝の「奉公人」道は、主従情誼の心情的密室から離陸するを得て、組織（藩）のための「奉公」、組織人のための「奉公人」道へと昇化してゆくことになる。そして、個人から組織へとこの「公」概念における重心の移動、組織人的視野の浸透、拡大に應じて、「かへりまち」（本末、輕重）にかかわる「分別」が「奉公人」の敎知として顕在化してくるのである。

常朝は、「奉公人」における「分別」の重要性を力説する一方で、しばしば「分別」への反感をあらわにしていた。たとへば、次のような文脈においてである。「忠の不忠の、義の不義の、当介_{（あてがひ）}の不当介など、理非邪正の當りに心が付_{（つ）}がいや也。無理無体に奉公に好き、無二無三に主人を大切におもへば、夫にて澄_{（は）}こと也。……二つに成

がいや也。万事を捨て、奉公三昧に極りたり。忠の義のと云、立上りたる理屈が返々いや也。」「無二無三」に「目を塞いで」敵陣に斬込む「武士道」に通ずる「一方向」の「無分別」の純粹心情による、「分別」への嫌忌である。

「理非邪正の当り」にかかわる「分別」こそ「私」の元兇、「澄」ことの障礙というこの反「分別」の心情の背景には、あるいは、「仏道は分別をとって除る也。……武士道に分別出来て武勇可成哉」という鉄牛和尚（宇治万福寺の開基。黄檗宗）の示唆に象徴される仏教的「分別」観の影響も見られるかもしれない。けだし仏教では、「分別」は善・悪、自・他、多・少などにかかわる相対的判断、迷いの根源とされ、「無分別」こそが眞の、悟りの智慧として顕賞されるからである。

常朝の、「私」の除去、「公」への収斂という倫理的志向からすれば、右の反「分別」の心情にはまことに尤なものがあるが、しかし「忠の不忠の、……忠の義のと云」言挙げ、こちたき「分別」が嫌だというこの感性的論理に拠るかぎり、彼自身の「奉公の至極の忠節」を中核とする「奉公名利」の論もまた、「上方風」の「立上りたる理屈」として自己否定の憂目に逢うこととなる。

右に見たような常朝における「分別」のアンビヴァレントな二様の使用方法をめぐる問題については、「私」の除去と「奉公」との有機的關係が想起されて然るべきだろう。「私」の除去は「公に奉る」ためであり、「私」の除去のためには「無分別」に「公に奉る」ことが必要なのである。無目的に「澄」ことは僧侶、隠遁者の所為であり、「奉公人」とっては「公に奉る」べく「澄」ことが要請

されるのである。したがって、既述の「時代の風俗、主君の好嫌をも合点なく、無分別に奉公に乘氣などさし候はば、御用にも不立身を亡し」の語が示すように、「無分別」を、無限定にではなく、「公に奉る」目的と方向での「私」の除去の徹底に限定するのが「奉公人」の「分別」というものである。

論理的には、自己内面の動機から「私」的契機が尽く払拭されて、「澄」んだのちにはじめて、「奉公名利」の思想と行動が無事発進するわけだが、現実はこの論理的、時間的順序通りには進捗しない。「愚人の習ひ、私なく成事成がたし」とあるように、「私」の除去は、世阿弥の「時々初心」の戒めと同様の、一生の難事業だからである。たとえば「諫言」については、彼の縁者中野正包（年寄役）に「諫と云詞、早私也」との至言がある。この限り「奉公人」道にあつては、「公」への献身の方向に「私」を消すべく、生涯にわたつて「無分別」は要請されつづけるのである。そしてこの「無分別」のバトスが「分別」のロゴスの情動的推進力となり、たとえば決死の「諫言」のあの「一步もしざらぬ」迫力をもたらすことになる。「奉公人」道にあつて、かりにもし理性的な「分別」がこの感性的な「無分別」の裏打ちを欠き、それとの緊張関係を見失うならば、「奉公名利」は形骸化し、彼が批判してやまぬ、「理（利）発」、「芸」に拠る「新規」官僚たちの「私の名利」、「商奉公」と同じ地平に墮することになるだろう。

常朝における「武士道」を以て、「奉公人」道の銀の裏打ちと考える所以である。