

# 『家職』と『奉公』

『葉隠』『夜陰の閑談』論

小池喜明 *Kouke Yoshizaki*

## はじめに

本稿は左記各論文の続篇をなす。したがって、形式・論旨ともにこれに随うものとする。

一、山本常朝における「生」と「死」(上・中・下・補遺。「東洋大学紀要・教養課程篇」二十五号・二十九号・三十号・三十一号)

二、「武士道」から「奉公人」道へ——『葉隠』研究序説(日本思想史学会「日本思想史学」二十四号、一九九二年九月)

## (一)

「曰」と「云」(ともにイウ・イワクと訓読)は、中国語や日本漢文においてきわめて使用頻度数の高い常用語であるが、両者はどちらがうのか。かつてこのことについて、漢文訓読研究の権威中田祝夫<sup>よしお</sup>氏が朝日新聞(一九八〇年六月十九日夕刊)に一文を寄せられたことがある。

「音は別で、語義語感が全く同一」ということは、言語の上ではないはずである」というきわめて健全な常識に

立脚する中田氏は、右の両語の相違を実証的・論理的に明快に説き明かされている。

いまの私の関心は、右の一文にしめされた氏の見解の当否にではなく、従来、字書の権威『康熙字典』をはじめとして、中・日両国の学者・研究者たちがこの両語の相違についてまったく無自覚であったという氏の指摘にある。

たとえば『日本書紀』『神代卷』中の異伝の表記においては、「一書曰」が六十カ所、「一書云」「一云」「或云」が二十一カ所ある由であるが、「従来の歴史家や国学者は、この重大かつ多量の使用例に無頓着であった」という。「曰」と「云」の相違にはこうした原義上のものにくわえてさらに、「日本的な訛り」の問題がある。いわば書道という和臭である。たとえば『吾妻鏡』初巻では、平清盛の場合の「云」に対し、源頼朝・北条時政には「曰」を使い（頼朝にはとくに「仰<sup>おほせてう</sup>曰」とも使う）、「曰を尊敬表現の文字としてしまっている」。そして、「曰」を皇室・大臣、神事に専用し、「云」と区別することにより「この二字で上位・下位の区別を行っている」「日本的な誤用」の事例は、『権記』・『小右記』・『水左記』・『永昌記』・『長秋記』・『玉葉』・『康富記』などの日記・記録類にみられるという。

ここでも、私の関心は「日本的な訛り<sup>なま</sup>」あるいは「誤用」の是非という点にあるのではない。たとえば『吾妻鏡』が「武衡（頼朝）曰」に対して「平清盛遺伝云」とあれば、ここでの「曰」と「云」の使い分けには、筆者・記録者の明確な価値感がこめられているはずであり、読者はそのメッセージを読み誤ってはなるまい、ということである。文字への関心の有無は、時には思想の歴史的位置づけの根幹にかかわり、大いなる誤読を招来するおそれなしとはしないのである。

事態は『葉隠』における「奉公」・「奉公人」の語についても変わるまい。『葉隠』の語り手山本常朝は、異様なほ

どに「奉公」の語を多用し、「奉公人」については、「武士」と「侍」・「士」の語を合算したのとほぼ同じ割合でこれを使用している。そして、何よりも、たとえば『葉隠』開卷劈頭第一項「武士たる者、武道を心懸べき事、不<sub>レ</sub>珍といへども、皆人油断と見へたり」、および第二項、「武士道と云は、死ぬ事と見付たり」の両文が、「武士」・「武道」・「武士道」の語で統一されているのに対し、つづく第三項「奉公人は一向に主人を大切に歎く迄也。是最上の被官也」にはこれらの語は一切見られず、「奉公人」と「被官」（家来）の語のみによつて語られているという事実のうちに、常朝が「武士」とは截然と位相・重心を異にする「奉公人」の語に仮託した歴史的含意を端的に感じとることができるだろう。われわれは、常朝のかかる語法の意味に無自覚でいることは許されまい。

鎌倉時代における武家の棟梁と御家人との主従関係が「御恩」と「奉公」との双務契約により結ばれていたことはひろく知られている。そして武士の主従関係におけるこの「御恩」と「奉公」の觀念が、戦国末から近世初期においてもきわめて能動的な役割をはたしていたことについては、『驢鞍橋』（鈴木正三）、『三河物語』（大久保彦左衛門）の例に即してすでに述べた。

大久保彦左衛門も鈴木正三もともに徳川家康麾下の旗本であり、そのかぎりからにおける「奉公」の語の多用と強調は家臣の側からの、すなわち主従関係における下からの、「奉公」ぶりの顕示と見られなくもない。しかし「奉公」「奉公人」の語が武士の生き方につよい主体的関心をもつこれらの人々に特有のものでも、また家臣による下からの一方的忠誠ぶりに由来する特殊な用語でもなく、当時の普遍的用語であったことは、たとえば彦左衛門（一五六〇—一六三九）や正三（一五七九—一六五五）よりすこしのちの武將井伊直孝（一五九〇—一六五九）の「遺訓」のうちにもしめされている。

『葉隠』には井伊家にかかわる、「井伊の家には本妻は之れ無く候」という逸話が記録されている。「御先手おきさての

家なれば、不器量の者家を継ては、御用に立たず、……妾腹あまたのうちに、器量を見立みなて、家を継すべき」(十ノ十七)という彦根藩祖井伊直政の遺言にかかわつての、すさまじいまでに合理的な後継者選定の逸話についてである。まさにこの遺言の趣旨通りに多病の兄直継に代つて大坂冬・夏の両陣で拔群の功績をあげ、井伊家の基盤を磐石たらしめて二代藩主となつた直孝(直政二男)は、万治二年(一六五九)六月、後継者の三男直澄に宛てた「遺訓条々」を遺している(小澤富夫氏編著『武家家訓・遺訓集成』ペリかん社、所収)。

十三条よりなる「遺訓条々」の第一条において「……一向御奉公、専一に被<sub>レ</sub>相勤<sub>二</sub>候儀、可<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>本意<sub>一</sub>候。……御代々御厚恩、子々孫々迄可<sub>レ</sub>奉<sub>レ</sub>忘<sub>レ</sub>儀、無<sub>レ</sub>之事」(傍点、小池。以下同様)と、徳川家からの代々の「御厚恩」にたいする専一な「御奉公」を強調する直孝は、これにつづく条々において家臣を「奉公人」と称し、かれらの「奉公之振舞」に言及することたびたびにおよんでいる。

三代將軍家光の信任厚く、その死後に四代家綱の補佐の任にあたつた直孝が幕閣に占めた地位の重要性はひろく知られている。その直孝が徳川家の「御代々御厚恩」にたいする「御奉公」を子孫に期待し、それと同時にみずからの家臣団にたいしては「能<sub>レ</sub>奉公人」たるの「奉公」を要請している。かくては徳川幕藩体制における主従関係もまた、鎌倉期以来の「御恩」と「奉公」の觀念により結節されているとみてよいだろう。宝永六年(一七〇九)七月六日、六代將軍に就任直後の徳川家宣から二百石の加増を受け五百石となつた新井白石が、この件を鎌倉御家人の正規の用語「新恩」をもつて記述している(『折りたく柴の記』)のも、この伝統にしたがつたものである。

そして、文化七年(一八一〇)に大坂に生まれ天保十一年(一八四〇)に江戸に移り住んだ喜田川守貞が、「奉公人」の語を釈して、「奉公は仕官を云ふ。今俗、民間に仕めるをもすべて奉公と云ふ」(『近世風俗志』(守貞謾



稿) (一)、岩波文庫、一五五頁)と述べているのをみれば、近世全般を通じても仕官が「奉公」と称され、武士が「奉公人」と呼ばれていたことは明らかである。「奉公は仕官を云ふ」というこの江戸末期の風俗の記録は、「武士たるもの」(浪人を含む)と「武士たる奉公人」(仕官をしている武士)と書き分けていた江戸初期の記述(大道寺友山『武道初心集』)と符合する。

だが、「奉公」「奉公人」の語をめぐるこうした系譜のうちにあって、『葉隠』の語り手山本常朝ほどにこの両語に深い思いをこめてみずからの存在理由と意義について語った者は稀であった。その常朝が力説した「奉公」とは、戦国期的な戦場におけるそれとはまったく異質の、十七世紀末から十八世紀初頭の元禄・享保という時代状況にふさわしい「畳の上」の「奉公」であり、「治世」(治まれる世)においての「奉公人」の心構えであった。ところが常朝に見られるこうした、時代状況の変遷にともなう「奉公」内容の変容という認識は、すでに早く、さきの井伊直孝の時局観のうちに見ることができ、時代即応の「治世之御奉公」の強調としてである。

## (二)

直孝は、「遺訓条々」に先立ち、三河以来の盟友たる譜代大名榊原忠次の子息政房に宛てた「教訓」を遺している。

そのなかで直孝は、自家の子孫にむけてと同様に「公儀よりの御厚恩」にたいする「上へ之御奉公」・「真忠の御奉公」を高唱する一方、とりわけ「治世之御奉公」の重要性に言及する。「公儀よりの御厚恩を報じ度と被<sub>レ</sub>存候は、下々之者を随分大切に、常々撫育を被<sub>レ</sub>加候様に御心得可<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>之候。治世之御奉公は此一事に止り申儀にて(却て)治世ほど忘却しやすきものに候」(同右、二四三頁)。彼のいう「治世之御奉公」とは、「下々之者を随

分大切に、常々撫育」すなわち家臣への厚い配慮、その保護育成の意である。「教訓」のなかで繰返し説かれる「大名にも成候ものの御奉公」「公儀への御奉公」もすべて同じく家臣団の「撫育」の意で、「治世」においてのものにほかならない。

直孝はいう、榊原や井伊の家は徳川譜代大名中でも別格、すなわち徳川四天王（榊原康政・井伊直政・酒井忠次・本多忠勝）の子孫として公儀「御先手」<sup>さきて</sup>（先鋒）の家柄であるから、「御自分の家（榊原家）や我家（井伊家）の足輕は、上様の一番の外かこひ、士分は二番の垣に候。我等共は三番の垣に候」。譜代各藩所属の足輕・武士こそが將軍家の第一・第二の藩屏（垣根）であり、大名などは前二者のはるか後方に位置する第三の藩屏にすぎぬ、とはいかにも戦国風のリアルな認識であり、説得力に富む。多分に若い当主への説得の論理に由来するとはいえず、大名は重要だから一番最後の垣なのなどといわぬところに、幕閣の重鎮井伊直孝の見識のほどがうかがえる。

すでにして戦場体験は昔語りとなり、世は泰平の治世、かつて主家を盛りあげた主力の「一番の外かこひ」（足輕）や「二番の垣」（士分）を多数抱えこむことの財政的負担が危惧され、かれらの雇用を「無用の費」と嘆ずる時代思潮であつたらしい。治世における、リストラ（構造改革・人員整理）である。直孝はこうした時流を戒めていう。ひとは、あるときは「時の勢に計ひかれ、時めき候事（幕閣の要職への就任などか）計を、上への御奉公」と考え、またあるときは「公儀の御為に命限りに粉骨をさへ尽し候得ば、職分は尽し」たかのごとく考えがちであるが、それらはいずれも認識不足というべきで、「無用の者を貯へ置候は、忠勤を尽す備の為にて候。無用の費を致すには曾て無<sup>い</sup>之候」というのである。「忠勤を尽す備の為」の語が良い。治に居て乱を忘れずというべきか、いかにも関ヶ原での武功のほどが偲ばれる武將の言である。右の直孝の申し分のうち、とりわけ興味を

ひかれるのは、「公儀の御為に粉骨をさへ尽し候得ば、職分は尽し」たと思うのは間違いだ、という部分である。粉骨碎身の奉公は戦国期のものであり「治世」には似合わず、さらにまたそれは大名の「職分」の根幹ではないという認識である。すなわち直孝の「治世之奉公」論は、今は平時の「治世」という時代認識と大名という身分・地位の自覚に由来する「職分」観から成る、きわめて時局的な職分の倫理の所産であつたといつてよいだろう。

いま試みに左記の人々の開幕時（二六〇三年）における年齢を記せば、大久保彦左衛門四十四歳、鈴木正三二十五歳、井伊直孝十四歳、となる。このうち仏教者に転じた鈴木正三の「奉公即修行」というやや特異な奉公観は一応脇におくとして、真正の戦国人種たる彦左衛門の「治世における」御普代之衆ハ、よくてもあしくても、御家之犬」という完全受忍型の、出口なき受動的奉公観は、右の直孝において幕藩体制的組織を縦貫する秩序形成原理として能動化され、積極的な職分の倫理として鋳直されているのを見ることができる。

ここで、いささか結論を先取りすれば、大名の職分如何を問うて、その現実的基盤の上に治世における「（治世ほど忘却しやすき）大名にも成候ものの御奉公」の論を重ねる直孝の思惟様式は、武士の「家職」を論じて「奉公」にいたる常朝の論の先縦としてまことに興味深いものがある。

さて、井伊直孝の「遺訓条々」、「教訓」のうちにもられていた職分観は、やがて彼の死後二十五年の「武家諸法度」改訂の折に幕法のうちにとりこまれ、「治世之御奉公」としての本質を顕在化させられているのを見ることが出来る。時勢の必然的推移によつてである。

徳川幕藩体制における武家統制の憲法ともいうべき「武家諸法度」は、元和元年（一六一五）七月七日、家康により制定され、秀忠が伏見城で発布したものを祖型とする。それは十三条より成る漢文で、「建武式目」にな

らつて注を付し、『信玄家法』のごとく古典の引用により潤飾されていた。その第一条にいわく、「文武弓馬之道ちうばら 専あいたしなむ 可あいたしなむ 相嗜あいたしなむ 事」。

この「武家諸法度」のたびかさなる改訂のうち、最大のものは三代家光と五代綱吉によるものであるが、天和三年（二六八三、ときに山本常朝二十五歳）七月二十五日発布の綱吉による改訂版は、漢文から仮名交り俗文へという記述様式の形式的変化もさることながら、家康以来不変の第一条の内容の根本的改訂において際立っていた。いわく、「文武忠孝を励はげまし可べ 正ただ 礼儀れぎ 事」と（栗田元次『新井白石の文治政治』）。家康から家綱代にかけての「弓馬之道」が消え、代つて「忠孝」と「礼儀」の顕彰である。戦國時代から秩序の時代へ、という時勢の推移を確定的にしめすものといつてよい。

われわれの当面の考察対象たる『葉隠』冒頭の「夜陰の閑談」がその末尾に、「我等が一流の（わたしなりの）誓願」として掲げる、「四誓願」についてはひろく知られていよう。

一、於「武道」おくれ取申間敷事

一、主君の御用に可べ 立事

一、親に孝行可べ 仕事

一、大慈悲をおこし、人の為ために可べ 成候事

此四誓願を毎朝仏神に念じ候へば、二人力に成て、跡にはしざらぬ（後退せぬ）もの也。尺取虫の様すこに少宛先へにじり申物ものに候。仏神も先誓願ますを起し給ふなり。

この「四誓願」の趣旨が「武道」（武士道）の中核を忠と孝におく点にあることは、第二・第三条において明白である。本来その動態性の故に戦場においてならいざ知らず、治世の「暈の上」の奉公の場においては実感しにくくなっている忠を、孝によって裏打ちする治世に相応しい静態的な忠孝一致論である。いま、この『葉隠』奉公哲学の要諦ともいふべき「四誓願」の趣旨を、さきに見た井伊直孝の「治世之御奉公」の論旨、あるいはまた天和三年改訂版「武家諸法度」の提唱する理念と比較するならば、『葉隠』において山本常朝の説く治世相応の「暈の上」の「奉公人」道が、いかに出色の時代認識に裏打ちされた、きわめて時代即応的な現実性に富んだものであるかが知られよう。

## (二)

井伊直孝の「遺訓」にはさらに、『葉隠』の内容との関連で、いま一つの興味深い現実が片鱗を見せている。それは、常朝がいかに鍋島藩にのみ固有の習俗・制度・淳風美俗であるかに誇称する次の二点、すなわち第一に、新参者は召抱えず譜代を大事にし、譜代の臣は浪人のちも自領内に止めておくという家臣への恩愛、第二に、「曲者」的人材をこそ尊ぶという人材育成の知恵、この二点が思いのほかに（あるいは当然といふべきか）當時の有力諸藩に通有の普遍的現実であつたらしいことである。以下において、順次検討してみよう。

「四誓願」中に見られる「慈悲」の語は『葉隠』では「仁」といいかえられており、たとえばこの語は、「牢人」（浪人）を命ぜられるのも主君の「御慈悲」というような文脈で使われる。佐賀藩では伝統的に「牢人」を他国に追放せず、自領内に止めておいた。常朝にいわせれば、これはかれらに反省の機会を与え、再出仕の機会をのこす主君の側からの「御慈悲」だというわけである。

扱又、御代々の殿様、悪人無<sup>レ</sup>之、鈍智無<sup>レ</sup>之、日本の大名に二、三と下<sup>さ</sup>せらるゝは終<sup>つい</sup>に無<sup>レ</sup>之、不思議の御家、御先祖様御信心の御加護たるべく候。又御国の者、他方<sup>よそ</sup>に不<sup>い</sup>被<sup>れ</sup>出、他方の者不<sup>い</sup>被<sup>れ</sup>入候。牢人被<sup>お</sup>二<sup>お</sup>付<sup>せ</sup>一候ても、御国内に被<sup>め</sup>二<sup>め</sup>召置<sup>お</sup>一、切腹被<sup>お</sup>二<sup>お</sup>付<sup>せ</sup>一者の子孫も御国内に被<sup>め</sup>二<sup>め</sup>召置<sup>お</sup>一、主従の契深き御家に不思議に生出<sup>う</sup>まれいで、御被官は申に不<sup>お</sup>及、町人・百姓まで、御譜代相伝の御深恩、不<sup>お</sup>二<sup>お</sup>申被<sup>れ</sup>尽事共<sup>ことども</sup>に候。ケ様の儀を存<sup>ぞん</sup>当<sup>あた</sup>り、何とぞ御恩報に御用に可<sup>ま</sup>罷立<sup>た</sup>と<sup>し</sup>の覚悟に胸を極<sup>き</sup>め、御懇に被<sup>め</sup>二<sup>め</sup>召仕<sup>お</sup>一時は弥私なく奉公仕、牢人・切腹被<sup>め</sup>二<sup>め</sup>召付<sup>お</sup>一も一つの御奉公と存<sup>ぞん</sup>、山の奥よりも、土の下よりも、生々世々御家を奉<sup>ほう</sup>歎心入<sup>こころいれ</sup>、是鍋嶋侍の覚悟の要門、我等が骨髓にて候。

よく知られているようにこの一文は、「夜陰の閑談」後半部を飾る常朝一流の没我的忠誠論である。この文章の前段で常朝は、「御国の者、他方に不<sup>い</sup>被<sup>れ</sup>出、他方の者不<sup>い</sup>被<sup>れ</sup>入候」として佐賀鍋島家の淳風美俗、すなわち譜代の武士にたいしては牢人を命じて国内にとどめておき、また罪科をえて切腹を命じられた者の子孫も国外には出さず、他方、新参者は召抱えぬという鍋島家を、比類無く「主従の契深き家」として顕彰するが、すでにして前記の「井伊直孝遺訓」のうちにこれとまったく同趣旨の文章が見出される。「家来子ども他所へ遣間敷候。未々の者迄、相応に召仕可<sup>い</sup>被<sup>れ</sup>申候。新参者抱被<sup>れ</sup>申事無用に候」(前掲書、二三八頁)。

これを見る限り、譜代(家臣)重視、新参者軽視は近世初頭における有力諸藩の常識であつたといつてよい。すくなくとも佐賀鍋島家のみがとりわけ「主従の契深い御家」だとはいえない。さらに直孝の「無用の者を貯へ置候は、忠勤を尽す備の爲にて候。無用の費を致すには曾て無<sup>い</sup>之候」の語に徴して明らかのように、当時の大名家たちによる譜代家臣の保護育成は、自家の基盤強化という戦略的発想に由来している。それは常朝が解するよ

うな、譜代家臣のためを思つての「御慈悲」などでは、決してない。(もつともこういったからといって、一般に、この戦略的発想を超えて存在するかもしれない君臣情誼のありようを否定するつもりは毛頭無い)

第二に、『葉隠』には「誤一度もなき者はあぶなく候」の語に象徴される「曲者」有用論があり、常朝の父山本神右衛門重澄(一五九〇—一六六九)の「(武士たる者は)博奕ばくちをうて、虚言そらごと(大言壮語)をいへ、一時いつときの内に七度虚言いねば男は立ぬぞ」は「曲者」の代表的属性をあらわす語として知られているが、これもまた「井伊直孝教訓」のうちに先縦を見ることができると。「男がましきに過候ての罪なづ杯は、一入秘藏之事、総て日長に見通候様にいたし、少々之過失は打捨、只々常々念頃ねんころ(懇)に召仕、随分力の及び候だけは、厚く恩をあたへ候様に、御心懸可<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>之候」(同右、二四二頁)。

右の重澄の「男」の語、あるいはまた直孝における「男がましき」の語の強調の背景に、『信玄家法』中の「男道」の伝統に通ずる戦国倫理の残影を見ることが容易だろう。山本重澄と井伊直孝はともに天正十八年生まれで、重澄の仕えた鍋島初代藩主勝茂は天正八年に生まれている。信長・家康の連合軍と浅井長政・朝倉義景連合軍が近江姉川に対峙したのが元亀元年(二五七〇)で、そののち秀吉が朝鮮征討を発令した天正十九(二五九一)までの約二十年間は、のちの武士たちから「元亀天正」と呼称された戦国武士たちの華やきの期間であった。

この時期に生を享けた鍋島勝茂や山本重澄ら当代の武将・武士たちが継承し、身辺に濃厚に漂わせていた「元亀天正」の戦国気風、これらの「男」たちの「男がましき」振舞いこそが近世初頭の武士たちの習俗であった。たとえば新井白石の自伝『折たく柴の記』には当時の有様が次のように記されている。「我父まゐり(正濟一六〇一—一六八二)のわかくおはせしほどは戦国の時をさる事遠からず、世の人遊俠を事として、気節を尚ぶならはし、今

の時には異なる事ども多く聞えたりけり」。

そして白石は、「遊俠」を事とし「氣節」を尊ぶ氣風のうちにあつた当代の人々は、君・臣ともに人材養成に独特のすずやかな巨視的視点をもつてした、として次のような逸話を語りのこしている。あるとき藩主土屋民部少輔利直（上総久留里領主）が酒癖の悪い家臣を成敗するから立会え、と新井正済にいつてきたことがある。沈黙しつづける白石の父は、再度の主君の返答の催促に、こう答えたという。かの者は常日頃、若くして父に死別した自分は「莫大の主恩」によつて成長した、この大恩に報いるには人並の奉公ではすむまい、と申しています。

天性不敵なるものの、しかも年なおわかくして、おこの（馬鹿げた）ふるまひも多く候へば、いかなる奇怪をか仕出して候ひぬらむ。但しわかく候時に、かれらがごとなるものにあらずしては、年だけ候ひし後に、ものの用にはたゝぬもの多く候歟。これらの事を存めぐらし候につきて、御答の遅く候ひしは、恐れおもふ所に候。（『折りたく柴の記』上巻。岩波書店「日本古典文学大系」所収）

この返答ののち、主従はまた黙りこんでしまった。しばらくして藩主利直が「面（其方の顔）に蚊の聚りぬるぞ。逐ふべし」というので正済が顔を動かすと、血を吸つて「胡類子」のようになつた蚊が六・七匹畳におちた。それを懷紙につつんで袖にしまった正済と利直は、また沈黙の見つめ合いにもどる。またしばらくして利直がいう、「罷歸りて休み候へ」。

主従阿吽の間ともいうべき、息をのむほどに佳い場面である。『葉隠』において三代綱茂にたいし中野数馬利明がおこなつた七度の無言の「御異見」にも通ずる君臣情誼の佳話である。「天性不敵なるものの」若氣の至り、



という正済の進言を利直も認める。驛馬かんばを調教してこそ名馬という戦国流の人間知であり、人材養成法といつてよい。「曲者（癖者）」有用論である。

「遊俠」といい「気節」といい、戦国期の餘習を脱し得ぬ当代の武士たちのうちには、当然ながら「元和偃武」以降の泰平の治世というおだやかな時代状況におさまり得ぬ者がすくなくなかった。不幸にして、土屋利直や新井正済といった「気節」に富んだ主君や先輩との邂逅に恵まれなければ、その人生は逸脱する。戦国末から近世初頭にかけて異体異風の服装や行状にみずからを誇示した「かぶき者」から、正保・慶安年間（一六四四—一六五二）ごろに徒党を組んで市中を徘徊した「旗本奴」にいたる不満分子・無法者たちは、「気節」を口実にただの「遊俠」の徒に終始した。そして慶安四年には周知の由井正雪の事件が起きている。体制は未だ安定性を欠いていた。

とすればこの時期にあつては、「遊俠を事として、気節を尚ぶならはし」という遺風に毒された武士たちへの寛大な仕置き、「男がましきに過候ての罪を杯は、一入秘蔵之事」という発想は、当時の見識ある国主たちにとって当然の経世的方策であつたといえよう。のみならずこうした「曲者」有用論が、時代を超えた政治的眼識として国主層に伝承されうる普遍的真理であつたことは、幕末期の薩摩藩主島津斉彬の次の語にもしめされている。

「一癖アルモノニ非ザレバ用ニ立タズ」（『島津斉彬言行録』岩波文庫）。

以上の叙述から、常朝が佐賀藩特有の藩主からの「御慈悲」として顕賞する、譜代の家臣の厚遇、それに関連しての「曲者」（癖者）への恩情といったものが、必ずしも佐賀鍋島家に特有の淳風美俗ではなく、為政者の経世的方策・政策として時代を超えた普遍性を有する政治的常識であつたことが知られよう。

では常朝は何故に、本質的に政治的発想に由来し、各藩にも共通してみられるかかる事態を、鍋島家特有の

「御慈悲」として倫理化するのか。「主従の契深き御家」における藩主からの「御慈悲」や「御譜代相伝の御深恩」（「御恩」）の強張が、家臣の側からの「何とぞ御恩報に御用に可<sup>まかりたつべし</sup>罷立」という没我的「奉公」の喚起のmeyi図してのものというならば、まことに分り易いのだが、しかし「夜陰の閑談」の論旨・論調にはこれとはかなり次元を異にした局面が看取されるのである。

一般に「夜陰の閑談」に言及する者は、概してその重心を末尾部分の没我的「奉公」論におきがちであるが、私見によれば、常朝の力点は論の過半を占める前半の君主批判・君徳要請の部分にこそある。そこでの藩祖直茂・藩祖勝茂当時の「御慈悲」の強調は、とりもなおさず二代・三代からいま現在にいたる「御慈悲」の不在を証し、その弊害の状を浮彫りにするためにほかならない。

彼は、鍋島家が君・臣ともに「家職」に専念し、上・下それぞれに各人の職分を果した「主従の契深き御家」であつたのはすでに過去の時代のことであり、いまやこの誇るべき伝統は失われたとして、君・臣双方に藩祖以来の「国学」を光背とする「家職」の自覚を促し、時代の危機に対処すべくかれら双方に連帯責任を要請するのである。

そのかぎり、前半部の君主批判と末尾部分の没我的「奉公」論とを対応させるならば、後者は、「下」（家臣）からの主體的献身の強調により、それに充分見合うほどの献身的「奉公」の姿勢と連帯責任の自覚を「上」にも要請すべく、主君の喉元に擬された切先鋭い名刀の趣がある。以下において、これらの点につき順次検討していきたい。

#### (四)

『葉隠』全十一卷（「聞書」一〜十二）のうちで、その冒頭を飾る「夜陰の閑談」は特異な位置を占めている。「聞書」一から十一までが、山本常朝による語りか、あるいは編者田代陣基による他者からの聞書および他書からの引用で構成されているのに対し、「夜陰の閑談」はほぼ確実に常朝自筆と考えてよい。それだけに論旨は一貫し、常朝の思想の中核が集約的に記されていると見ることができ。『閑談』という韜晦（とうかい）気味ののどかな標題とは裏腹に、熱烈なパトスを以て思いのたけが記され、藩の将来像を見すえて、藩主をも含めた藩の全構成員に倫理的・政治的覚醒を促すこの一文は、その死去に三年先立つ、常朝の書置といつてもよいほどのものである。歌道と古典の素養で鍛えられた彼の文章がまた佳く、朗々誦するに足る。

「夜陰の閑談」は、主従倫理の根幹を「家職」に即して展開する。

諸亦、面々家職を勤る外無<sup>さ</sup>之事に候。多分、家職は不<sup>ふ</sup>数奇<sup>すき</sup>にて、他職を面白がり、取違<sup>とりちがえ</sup>度々仕損<sup>しそんじ</sup>申事に候。家職勤<sup>つとめ</sup>の能手<sup>うま</sup>本は、日峯様（藩祖鍋島直茂）、泰盛院様（初代藩主鍋島勝茂）にて候。其時代の御被官（家臣たち）は皆家職を勤申候。上より御用に立<sup>た</sup>者御探<sup>たたく</sup>捉、下より御用に立<sup>た</sup>がり、上下の志行渡<sup>ゆきわた</sup>り、御家黒み申（基盤が確固とする）たる事に候。

ここで「家職」とは所定の勤め、職分の意であり、右の一文の趣旨は君臣双方へのそれぞれの職分の倫理完遂の要請にある。藩祖直茂・初代藩祖すら職分の倫理により律せられ、評価されている。さきの井伊直孝（治世之御奉公）の職分観に通ずる考え方である。ここで君主たるものの「家職」（職分）とされる「御用に立者御探捉」

とは、直孝における「下々之者を随分大切に、常々撫育を被<sub>レ</sub>加<sub>一</sub>」「男がましきに過候ての罪<sub>など</sub>杯は、一入御秘蔵之事」と通底する。他方、家臣の「家職」は「下より御用に立たがり」だという。かくては、一見して情念の赴くままに紡ぎ出され、理想にはしったかのように見られがちの常朝一流の没<sub>レ</sub>我的忠誠論も、多分に理性的・現実的な職分観に立脚したものであったことが知られよう。

ところで確固たる職分観にもとづく職分の倫理を判定基準とするかぎり、職分に忠実な義務遂行者は顕彰され、その逆の者が貶<sub>おと</sub>しめられることは論理必然的帰結である。それゆえ、「家職勤の能手<sub>よき</sub>本」、すなわちその職分を全うした模範は藩祖直茂と初代藩主勝茂、としてかれらの功績が絶対化される。このかぎり、「上より御用に立者御探捉、下より御用に立たがり」として、主君は上から、家臣は下からとそれぞれの職分を十全に果すことよって成立した「上下の志行渡、御家黒み申たる」理想的な藩組織として強調されるのは直茂・勝茂代のことであり、この強調を裏返せば、いまの佐賀鍋島藩には君・臣ともに職分の自覚すらなし、という苛烈な現代批判となる。

次に引用する「夜陰の閑談」中の、齒に衣着せぬ主君批判は、こうした文脈のうちにある。

然<sub>しか</sub>ば、乍<sub>は</sub>憚<sub>りながら</sub>、御上にも（主君におかれても）、日峯様・泰盛院様の御苦勞を被<sub>レ</sub>思召知<sub>一</sub>、責<sub>やすり</sub>て御讓<sub>り</sub>の御書物成共御熟覽候て、御落着被<sub>レ</sub>遊度事に候。

御出生候へば、「若殿<sub>たそ</sub>く<sub>一</sub>」とひやうすかし立<sub>たそ</sub>（おだてあげる）候に付て、御苦勞被<sub>レ</sub>成事無<sub>レ</sub>之、国学無<sub>二</sub>御座<sub>一</sub>、我俣<sub>わがまま</sub>の数寄事ばかりにて、御家職方大方に候ゆへ、近来新儀多く、手薄く相成り候事に候。

ケ様の時節に、利口成者共が、何の味も不<sub>レ</sub>知、智恵自慢をして新儀を工<sub>たく</sub>み出し、殿の御氣に入、出頭

(出世)して、悉くしくさらし申候。先<sup>まず</sup>申さば、御三人の不熟、着座作り、他<sup>よ</sup>方者<sup>もの</sup>抱<sup>かか</sup>え、手明<sup>てあき</sup>鍵物頭<sup>かりもの</sup>、組替、屋敷替、御親類並家老作り、御東解除<sup>とまのけ</sup>、御掟帳に仕替、独礼<sup>どくれい</sup>作り、西御屋敷御取立、足輕組まぜちらかし、御道具仕廻物、西御屋敷解<sup>とま</sup>崩<sup>くず</sup>しなど、皆御代初に「何事がな」と、新儀を工み候て、仕そこなひにて候。  
<sup>さりながら</sup>乍<sup>さ</sup>レ去<sup>り</sup>、御先祖様御仕組手堅<sup>がたく</sup>候故、大本<sup>おおもと</sup>は動き不<sup>お</sup>申候。不調法なる事にても、日峯様、泰盛院様の御仕置・御指南を、上にも下にも守候時は、諸人落着、手強<sup>てお</sup>く、物静<sup>おさま</sup>りに治<sup>まり</sup>申事に候。

原文には段分けはないが、便宜上書き分けた。

三段目に列挙されている「御三人の不熟」から「西御屋敷解<sup>とま</sup>崩<sup>くず</sup>し」にいたる諸項目はすべてこれ、二代藩主光茂・三代綱茂・四代吉茂の失政、朝令暮改とされるものである。たとえば、「御三人の不熟」とは小<sup>お</sup>城<sup>ぎ</sup>・蓮池<sup>はすのいけ</sup>・鹿島<sup>か</sup>の鍋島三支藩と本藩との不和であり、「着座作り」とは家老に次ぐ家格の着座身分の新設、「他<sup>よ</sup>方者<sup>もの</sup>抱<sup>かか</sup>え」とは相良求馬や岡部重利などの他国の者の召し抱え(「新規」)、「御掟帳に仕替」とは藩法の改訂であつて、すべて二代藩主光茂によるものである。

また「御東解<sup>とまのけ</sup>除」とは初代勝茂が造営し老後の住居とした向陽軒を三代綱茂が除去したこと、さらにまた「西御屋敷解崩し」とは元禄十年に三代綱茂が造営(西御屋敷御取立)した広大な別荘観願荘(西御屋敷と別称)を、四代吉茂が解体したことをさしている。初代の隠居所を三代が壊し、その三代が建てた広大豪華な別荘を四代が壊しているのである。藩財政逼迫のおり、この朝令暮改ぶりには常朝ならずとも不満を禁じ得まい。

為政の最高責任者たる主君にたいし平素から抱懐しつつけた不平不満を一気に吐露したような、まことに激烈な批判である。否、それはもはや批判の域を超えて、主君弾劾といつてよい。そしてその弾劾は、常朝が無二の

主君と仰いだ二代光茂にも確實に向けられている。しかし本藩と三支藩との間に生じた「御三人の不熟」（徳川でいえば宗家と御三家との不和）についていえば、小城藩の設立（功労）者直茂、蓮池・鹿島に三男・五男を配した勝茂にも、当初の主観的意図とは別に、後顧の憂いを未然に絶たなかった責任があり、光茂のみは責められない。また「着座作り」、「他方者抱」は治世という新たな政治状況に対応すべき組織整備の一環に関わるものとして、当時の諸藩に共通してみられる政策であつて、この評価は一義的には決し難い。

だから問題は常朝の批判の当否ではない。こうした過激な批判をすら可能ならしめた、常朝における視座である。それは、右の二段目で「御家職方大方に候ゆへ、近来新儀多く、手薄く相成り候事に候」の語が示すように、「家職」（職分）を判断基準とする批判的視座である。君主として為すべきことを怠り、為すべきを怠ることをした、職分の自覚不充分、という批判である。そしてその批判は、綱茂による「御東解除」（向陽軒解体）、吉茂による「西御屋敷解崩し」（観頤荘解体）、これらはともに、なんら明確な政治目的をもたぬただの破壊に終わっているのではないか、として結果責任を問う。動機よりは結果にこそ着目する政治的視座からの批判である。

こうして「夜陰の閑談」前半の趣旨は、「家職」の視角から君臣双方にそれぞれの政治責任を要請することで一貫しているが、一つの問題は、そこで「家職勤の能手本」として直茂・勝茂が挙げられ、かれらの政治が絶対化されていることにある。ここから、巷間、次のような誤解が生まれることになる。それは、たとえばここに見られる藩祖直茂と初代藩主勝茂の絶対化に着目して、常朝の真意は直茂・勝茂時代への復帰を目指す、復古思想にあつたものである。いわゆる『葉隠』即戦国武士道聖典説である。すくなくとも近世の武士の思想については、戦国武士道が山鹿素行にいたって儒教的に彫琢され、「士道」として静態化したというのが通説だが、右の『葉隠』の復古的解釈によれば、素行に約半世紀遅れる『葉隠』の歴史的位置づけは不可能となる。そこ

で、「遅れてきた武士道」などとすらいわれることになる。

常朝は直茂・勝茂代の古き良き時代に帰れなどとは、一度もいつていない。「時代の風といふ者は、替られぬ事也。……今の世を百年も以前の能き風に成した(し)」としても成らざる事也。……昔風をしたひし人に誤りあるは、此の所合点<sup>が</sup>これなきゆえ也」(二ノ十八)という時代認識の基本的姿勢は終始一貫している。彼の趣意は、直茂・勝茂代の伝統(「国学」)に則して、「御家職」(職分)の自覚を蘇らせ、その義務を果せ、ということに尽きる。そのかぎり「日峯様・泰盛院様」の仰々しい顕賞やかれらの事績の事々しい言挙げも、光茂・綱茂・吉茂ら後代の藩主たちへの鑑戒のためであり、その趣旨は「御家職」の自覚とその義務遂行への君徳要請以外の何物でもない。この事態は、たとえば「日本の伝統に帰れ」というスローガンの趣意が、石器時代や摂関政治への復帰ではないことと同断である。

## (五)

山本常朝がかねて包懐する主従倫理観、政治的信条を凝縮的に叙述した「夜陰の閑談」は、「御家来としては、国学可<sup>三</sup>心懸<sup>二</sup>事也」の語で書き始められ、これを受けての次の段落が「<sup>き</sup>諸亦、面々家職を勤る外無<sup>レ</sup>之事に候」と説き起こされていることから明らかなように、常朝の主従倫理観の基盤は「国学」を光背とする「家職」遂行の如何を問う職分の倫理にありとするのが、本稿の基本的立場である。

右にいう「国学」とは佐賀鍋島藩の成立事情、歴代藩主の事績、政治制度、風俗習慣などについての学習の総称であり、「家職」遂行の指針とも基盤ともなるべきもので、常朝に関するかぎり「国学」なくして「家職」はあり得ぬ以上、これを合して「家職」すなわち職分の倫理と称してよいだろう。そして「夜陰の閑談」がこの

「家職」の延長線上に藩主の「御家職」を位置づけ、藩主をも職分の倫理の射程内に据えて、その統治者としての行政責任・能力を問うたことは右にたどったとおりである。

こうして常朝は国主たる藩主をも俯瞰し得る超越的視座を獲得した。「国学」は、機能的に『愚管抄』における「道理」、『神皇正統記』における「仁」などの超越的理念に通ずる、神の視点となる。「家職」観念は、現世の社会秩序、主従関係を超越して聳立するこの「国学」理念を光背とすることにより、藩主の権威をも超える超越性を獲得した。このかぎり、藩主もまた「藩」という公器に仕える奉公人となる。

さきに彦根藩二代藩主井伊直孝は、「大名の御奉公」「治世之御奉公」とは「公儀への御奉公」だと明言していた。これが当時の共通認識であり、一般的には大名は「公儀」（幕府）の「奉公人」なのである。また幕末期の長州毛利家の臣吉田松陰には、周知の次の揚言がある。

僕は毛利家の臣なり。故に日夜毛利に奉公することを練磨するなり。毛利家は天子の臣なり、故に日夜天子に奉公するなり。吾れ等国主に忠勤するは天子に忠勤するなり。然れども六百年來我が主の忠勤も天子へ竭さざること多し。実に大罪をば自ら知れり。我が主六百年來の忠勤を今日に償はせ度きこと本意なり。

（安政三年黙霖宛書簡、『吉田松陰全集』大和書房第七卷四四二頁）

ここでは松陰の思想の本質からして当然ながら「公儀」たる將軍家がぬけているが、本来は天子——將軍——大名——家臣という序列となる。かつて私はこの松陰の「奉公」観にみられるエントツ構造性に着目して近世武士の忠誠構造を分析したことがあるが（拙著『攘夷と伝統——その思想的考察』所収「幕末転換期の士道」ペリカ



ん社)、さきの井伊直孝における「公儀」——大名——家臣の場合と同じく、こうしたエントツ構造の階層秩序こそ封建武士の常識であろう。

ところがこうした常識が常朝の場合にはあてはまり難い。「国学」の絶対性をめぐって「夜陰の閑談」中に有名な言葉がある。

今時の衆、ケ様の儀はとなへ失ひ（佐賀における国学の絶対的伝統を次第に忘れ）、余所の仏を尊ぶこと、我等は一元（まったく）落着不<sub>レ</sub>申候。釈迦も、孔子も、楠も、信玄も、終に竜造寺・鍋嶋に被官被<sub>レ</sub>懸候儀無<sub>レ</sub>之候へば（家臣として仕えたことがないから）、当家の風儀に叶ひ不<sub>レ</sub>申事に候。如睦・甲冑共に（平時も戦時<sub>レ</sub>も）、御先祖様を奉<sub>レ</sub>崇、御指南を学て、上下共に相澄申事に候。その道々にては、其家の本尊をこそ尊び申候。御被官などは（当家の家臣には）余所<sub>レ</sub>学文無用<sub>レ</sub>に候。国学得心の上にては、余の道も慰に可<sub>レ</sub>承事に候。能々了簡仕り候へば、国学にて不足の事、一事も無<sub>レ</sub>之候。

一文の趣旨が「国学」の絶対化にあることは一読して明らかである。仏教（釈迦）・儒教（孔子）・楠流兵法（楠正成）・北條流軍学（武田信玄）は「当家の風儀に叶ひ不<sub>レ</sub>申」、御「本尊」様たる「御先祖様」の確立した「国学」のみで充分だという。もはや、信仰である。因みに、この「国学得心の上にては、余の道も慰に可<sub>レ</sub>承」の語と、「家職の隙に、気晴・慰に余の事をするは、不<sub>レ</sub>苦。……家職一篇に心懸候へば、曾て少の隙も無きもの也」（二ノ六十一）の語との構造的相似性に着目するならば、常朝の精神世界における「国学」と「家職」との相即性は明らかであろう。前節で、「国学」なくして「家職」なしと述べた所以である。

ここでの常朝の主眼が主従間の結節の総論的強調にあることは充分承知しているが、竜造寺・鍋島との被官の有無すなわち主従契約如何のみを判断基準として釈迦・孔子までもを斥けるこの思考法によるかぎり、天皇・將軍の存在もまた無視されかねないことになる。事実、ほとんど無視されている。『葉隠』全巻のうち常朝直談部分にかざれば（否、かぎらなくても）、既述の『常朝書置』における「公儀への御忠節」をほとんど唯一の形式的例外として、常朝が佐賀藩主および家臣から天皇・將軍への崇敬・忠誠について積極的に言及することは一度もない。

右にたどったように「奉公」すなわち「公に（私を）奉る」の対象たる「公」は「公儀」ではあり得ぬ以上、それは人民を含めての政治的版図としての肥前国、ないしは鍋島の家（伝統）・藩（組織）ということになる。きわめて声高に「国学」が言挙げされる所以である。かくしてここに、藩主を藩（公）の「奉公人」と見る視点が論理的に可能になる。

こうして「家職」の視点から、君・臣ともに藩への「奉公人」と位置づけるとき、常朝が「夜陰の閑談」で繰返し強調していた「上（藩主）・下（家臣）」の語の真意が明確になる。すなわち彼が、「如睦・甲冑共に、御先祖様を奉<sub>レ</sub>崇、御指南を学て、上下共に、相澄申事に候」とか、「上より御用に立者御探捉、下より御用に立たがり、上下の志行渡、御家黒み申たる事に候」、あるいはまた「日峯様・泰盛院様の御仕置・御指南を上にも下にも守候時は諸人落着<sub>おちつき</sub>、手強く、物静に治申事に候」などの文章のうちで、「上下共に」・「上下の志」・「上にも下にも」と、たびたび「上」・「下」に言及していたことの真意が、である。彼の真意は、危機的状況にあると観ぜられたこの時期の藩運営に関して、君臣上下の連帯責任を要請することにあつたと考えられる。

常朝の意図は、職分（家職）の倫理を倫理的紐帯として、君臣双方の協力による連帯を強化し、藩組織の基

盤を磐石ならしめることにある。「藩」（御国家）の存続なくしては君・臣ともにその存在根拠を失う以上、「夜陰の閑談」の執筆当時すなわち『葉隠』完成前後のころの常朝には、「藩」・「御国」の基礎をゆるがしかなない時代の危機の真相が、さすがに見えてきたようである。商品経済の浸透による武家風俗の変化、その結果としての藩財政の漸次的窮乏化という現実などの、元禄・宝永・正徳・享保年間の時代相が、である。

常朝はこうした時代の危機の認識を、初代藩主鍋島勝茂の口を借りて語らしめる。時代の危機への対応を「国学」伝来の神託であるかのように、天降らせる。いかにも人間知・処世知に富んだ苦勞人らしい手法といえよう。泰盛院様（勝茂公）はこう仰せられた、と彼はいう。「泰平に候へば、次第に花麗の世間に成行、弓箭の道不覚悟にて、奢出来、失墜（浪費）多く、上下困窮し、内外共に恥をかき、家（鍋島家）をもほり崩し可<sub>レ</sub>申候」（「夜陰の閑談」）。

ここでも、「上下困窮し」といわれている。勝茂の治政は慶長十二年（一六〇七）から明暦三年（一六五五）だが、その末期においてすでに、商品経済の波は武家の習俗を浸蝕し、漸次華麗（花麗）化したその生活様式が藩の経済的破綻にもおよびかねぬことが危惧されている。常朝がそれぞれの「家職」への専念による君臣主従の上下の連帯責任を強調するのは、こうした時代認識と時局観を背景にしていることであった。

以上、主として「夜陰の閑談」の分析を通じてそこから析出した「家職」観は、『葉隠』全巻を縦貫して多用される「奉公」観念といかに関わるのか。両者の内的関連を明らかにすることが次節の課題である。

## （六）

「国学」・「家職」の視点からの職分の倫理の合理性は、さきの激烈な主君批判中の「家職」と「数寄事」「すき

（数寄）」との対比・背反から見てもほぼ明らかであろう。ところが常朝はまさにこの「すき（数寄）」を媒介項として軽々と「家職」論の合理性の域を超えて、きわめて感性的な「奉公」論へと踏みこむことになる。

この間の事情は、『葉隠』本論中の次の一文を補助線とすると理解しやすい。

山崎藏人の「見へ過る奉公人はわろき」と被<sub>レ</sub>申候は名言也。忠の不忠の、義の不義の、当介<sub>あてがい</sub>の不当介など（奉公人として相応しいか否か）、理非邪正の当りに心の付がいや也。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<sub>すむ</sub>こと也。是は能御被官（御家来）なり。奉公に数寄過し、主人を歎過<sub>あやまち</sub>して、過<sub>あやまち</sub>有る事も可<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>之候へども、夫が本望也。万事は過たるは悪<sub>あし</sub>きと申候へ共、奉公ばかりは奉公人ならばすぎ過し、あやまりたるが本望也。理の見ゆる人は、多分少<sub>すこし</sub>の所に滞<sub>とどこ</sub>り、一生をむだに暮し、残念のこと也。誠に讒<sub>わづか</sub>の一生也。只々無二無三が能也<sub>よき</sub>。二つに成<sub>なる</sub>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<sub>いうた</sub>上りたる理屈が返<sub>かえすがた</sub>々いや也。（二ノ一九五）

現実的、合理的な「家職」論と対照するとき、この「奉公三昧」の論はまことに興味深い内容を含んでいる。この一文の趣旨が、「讒の一生」、この限られた時間の生を「むだ」にすごすことなく、「万事を捨て」「奉公」に没入し、生の燃焼に賭ける生甲斐の論にあることは明らかである。「主人」「奉公」へのこの過剰な思い入れが思わぬ過誤として結果しようとも「本望也」、否、過誤こそ望むところ（「あやまりたるが本望也」という生の充足への希求が論の基調をなしている）。

「家職」論、職分の倫理を公的倫理とすれば、この「奉公三昧」の論は、「家職」論の本来的属性たる客観性・

普遍妥当性の意識的な放棄・排除の上に構築された、きわめて主観的・個人的な私的倫理である。この極論の温床は、常朝がおかれていた「御側」という特殊な「家職」にあったと、考えられる。

それは、「慰方」と呼ばれ常時君側に侍り主人の雑用の任にあたり、冗談にもせよ時に主人の「尻拭役」と蔑称される職掌である。いかに「家職」のためとはいえ、尚武の名門中野一門に人となり、「譜代」の「御国侍」の矜持に生きる常朝がかかる職掌に衷心から満足できる道理はない。右の論はその「家職」における悲哀と鬱積を、生の充足のエネルギーに転位すべく紡ぎ出された起死回生の論と考えられよう。それにしてもこの文章に奔流のように貫流する「すき（数寄・好き）」と「いや」の語の多用、好悪の激情のさまは瞠目に値しよう。「理非邪正」・「理」・「理屈」はすべて、「いや」の語で切返される。かくては歌人常朝が良・善に代えて「能」の語を常用する審美的背景にも思いが及ぼうか。『大字典』（上田万年）には、「善は吉也・良也。悪の反也」、「能は物事を見事に為ること」とある。「能」の語は、「見事」に生きること、「三昧」・「一篇」の純粋性に魅かれる彼の感性にかない、選びとられたものかもしれない。

この「奉公三昧」の一文では、「理屈」を排し、「理」を超えての「すき」の語で一切が收拾されている。そして、「無理無体に奉公に好き、無二無三に主人を大切におも（ふ）」、あるいは「奉公に数寄過し、主人を歎過し」などにおける「奉公」と「主人」の並記に徴すれば、「奉公」と「主人」の語の内的関連のほどが知られよう。「家職」が職掌上の職責であるのに対し、「奉公」には「主人を大切におも」い、時には「主人を歎過」す個人的情誼性が不可分のものとして混入してくるのである。

『葉隠』のうちには、右に整理したような「家職」観と「奉公」観が混在し、理性的な職分の倫理と、感性的な「奉公三昧」の論すなわち「奉公」の倫理が並存している。この両者が合して「奉公人」道のロゴスとパトス

を荷うことになる。

「家職」を勤め、それを果すことは、「御国家」(藩)の「奉公人」としての、また一家の長(「妻子以下の育に心懸候者」二ノ六十二)としての最小限の日常的義務である。「家職の隙に、気晴・慰に余の事をするは不<sub>レ</sub>苦」とあったように、「家職」は「奉公人」のミニマムの他律的義務である。みずからの意志とかかわりなく課された先天的な職分であり、職責であり、時としてそれは多分に宿命とすら看ぜられる。さきに常朝が「多分、(武士たちは)家職は不数寄(面白からず)にて、他職を面白がり」と述べていたのは、この間の事情を物語るものである。給料生活者として普遍的な、隣の芝生は青く見える式の一般的心情である。

これに対し、常朝の力説する「奉公」とは、生命を投げ出しての没我的献身をみずからに課す後天的義務であり、他者に強いられることなく自己が自己に課するという自律性の故に、際限のないマキシマムの義務となりがちである。またそれは、常時「分別」の枠内での貢献が期待されるにとどまる消極的義務としての「家職」に対し、時として非合理的な「無分別」(「あやまりたるが本望也」)を行動原理とする積極性を特色とする。いまマックス・ウェーバーの類型をかりて、敢えて図式化すれば、右に見た「家職」(職分)の倫理と「奉公」倫理との性格的対比は、行為の結果を重視して結果責任を問う「責任論理」と、動機の純粹性をこそ問題とする「心情論理」とのそれに類比され得ようか。

常朝の趣意は、この「奉公」觀念の導入により「家職」の宿命性を超出、これから離陸し、新たな視点から獲得された「家職」への積極的関わりを通じて見事に生きることにあつた。『葉隠』冒頭に掲げられている周知の一句「武士道と云は、死ぬ事と見付たり」にはじまる一文が、「毎朝毎夕、改めては死々<sub>しに</sub>、常住死身に成て居る時は、武道に自由を得、一生落度なく家職を仕課<sub>しお</sub>すべき也」と結ばれていたのはこの謂にほかならない。武士と

して、人間として、「奉公人」のミニマムの義務は「一生落度なく家職を仕課す」ことにある。これこそが、「御国家」(藩)の「奉公人」としての「上下(君・臣)ともに」荷うべき義務である。孜々として日々の勤めに励め、汝の義務を果せ、というのである。見事な現実主義といつてよい。

だが単なる義務の遂行というが、「一生落度なく」とは至難の業であろう。ただでさえ「不数寄」(面白い)な「家職」である。その「奥の手」が「奉公」の志である、と常朝はいう。決死の「奉公」の志の確立により、従来の消極的な「家職」観を一新し、「家職」に積極的に取組むことである。しかし何かと煩雑で気苦労の多い「奉公人」社会が、志だけで、あるいは「死の覚悟」だけで渡れる道理がない。「家職」を「一生落度なく」全うするには、技術が要る。常朝が「教訓」と副題される「聞書」一・二の過半を費して縷々展開する、酒席での酒の飲み、欠伸の噛みころし方、手紙の書き方、口上の述べ方、帯の結び方から刀の差し様といった処世知の数々は、この退屈な「家職」を「一生落度なく」「仕課すべ」く語り遺された処世の技法にほかならない。それらは、往々誤解されているような、武士道の聖典に不用意に混入した夾雑物あるいは二重構造の所産などでは断じてなく、「家職」の無事完遂に、『葉隠』『奉公人』道に不可欠の本質的契機なのである。

没我的献身を敢えてする「奉公」の志を確立、これを中核とし、右に見た処世技術の叡知をその周囲に配するときはじめて、「一生」の永きにわたりいささかも他人に後ろ指を指されることのない「家職一篇」の生活が全うされることになる。「見事に」、「こころよく」、である。

いま、ここにたどった「家職」と「奉公」の有機的連関を、カントの周知の語になぞらえて整理すれば次のようにいえるだろう。「家職」なき「奉公」は盲目であり、「奉公」なき「家職」は空虚である、と。

(一)