

『葉隱』における忠誠の倫理 —— 諫言の理想に即して

栗原 剛

【要旨】

山本常朝は『葉隱』において、「奉公之至極之忠節」は「主ニ諫言して国家を治る事」である、と述べた。奉公人の主君に対する究極の「忠節」は、なぜ「諫言」だったのか。常朝が求めた「諫言」のあるべきあり方に着眼することにより、『葉隱』における忠誠の倫理の内実を迫ることが、本稿の目的である。

常朝の説く理想の諫言は、第三者に主君の欠点を知らせないための「潜（ひそか）」なものであるべきだったと同時に、当の主君にもそれが「諫言」であると顕わに意識させない、「和の道、熟談」によるべきものだった。そこには、主君のありようを是非ともその本来的な姿へと導き正す、という強い目的意識に貫かれながらも、それを凌駕するほどの信念をもって、様々な欠点を抜きがたく抱えた現前の主君にどこまでも「御味方」しようとする姿勢が、認められる。他方、これに対置されるのは、諫言の客観的妥当性を憚らずに振りかざすことで、結果的には主君の悪名とひきかえに我が身の「忠節」ぶりを示すことにしかならない、広い意味における「理詰」の諫言である。そこにひそむ、現前の主君を置き去りにした我意や慢心を、常朝は深く嫌悪した。

つまるところ、諫言において示されるべき奉公人の究極的な忠誠には、徹底した自己否定・自己消却の姿勢が求められた。それは、当の働きかけを結果的にあえなく咎められ、切腹という形で命ぜられる、肉体的な「死」に対する覚悟としても、貫かれたものだと言える。ところが『葉隱』には、一見してそれとは鋭く矛盾する、鍋島という無二の「御家」「国家」を己れ一人で支えるのだという「大高慢」を、奉公の根底に求める教えもあった。

「奉公之至極之忠節」たる諫言において、両者はいかにして接合されたのか。これは『葉隱』に即して、また同時代の諸思想との比較や連関において、今後も追究されるべき課題である。なぜならそれは最終的に、自分にとつてかけがえないこの、他者に対する真の忠誠、あるいは誠実さがどうあるべきかという、人としての倫理を衝く問いに、連なっていくはずの探究だからである。

『葉隠』における忠誠の倫理——諫言の理想に即して

栗原 剛

一、諫言への問い

山本常朝(一六五九～一七一九)は『葉隠』において、「奉公之至極之忠節」(二・140)は、「主ニ諫言して国家を治る事」(同)「家老之座ニ直り御異見申上る事」(二・139)である、と述べた。いわゆる「四誓願」の二番目に挙げられる「主君之御用ニ可立事」(夜陰の閑談についても、その到達点(「琢上」^{みがきあげ})は「家老之座ニ直りて諫言シ国を可治事」(二・119)であると思え、と彼は説いている。

そこには前提として、奉公人が実際に「忠節」を尽くす対象である「主君」の現実におけるありようと、同じ「主君」が「国家」を治めるために、本来なすべき判断・とるべき行動・あるべき姿との乖離が、想定されている。この乖離を主君に対して申し伝えること、また可能な限り、主君のありようを後者の本来的なものへと導き、正そうとすること。それは「御異見」とも称される限り、ともすれば、不忠の行為と受け取られるかもしれない。

しかし常朝は、これこそ「奉公」人たるものなし得る(そして目指すべき)、主君に対する最高の「忠節」なのだと言いた。

主君に対する究極の「忠節」は、なぜ「諫言」なのだろうか。あらかじめ確認しておくべきは、『葉隠』においてそのように説かれる理由が、単に、(現実的に善悪ある「主君」の存在よりも、「国家」の存続や名譽の方が、最終的には重いから)、あるいは(本来、前者も後者のために存在するのだから)、といったものではなかつたはずだ、ということである。むしろ常朝(が説く理想の「奉公」人)にとつては、現に己れが仕えるこの、かけがえない「主君」こそ、まさに「国家」を治めるべき主体として、どこまでも尊い存在でなくてはならなかつた。かけがえない「主君」の尊さが至上であるからこそ、その「主君」に対する「諫言」「御異見」もまた、己れにとつて究極的な実践たり得た、と見るべきであろう。

しかし、だとすればなおさら、そのような現実の「主君」とは一体いかなる存在なのか、「奉公」としての諫言における「公」の射程とはいかなるものか、何より、そもそも常朝の求める理想の「諫言」とは具体的にいかなる実践だったのか、といったことが、問われなくてはなるまい。「諫言」のあるべきあり方に着眼することによって、最終的に、『葉隠』における忠誠の倫理の内実いささかでも迫ることが、本稿の目的である。

冒頭の引用にも見えた通り、主君へ諫言をするためには「家老之座三直」ること、すなわち家老職（もしくは年寄役）に正しく任ぜられることが、必要であった。ちなみに常朝自身の職掌は「御側」（おおむね「御書物役」）である。主君に間近く仕えはしても、より個人的な身辺の世話や雑用を仰せつかる「御側」役は、公的な政道に関与する一般職（外様）からは一線を画されていた。藩祖・鍋島直茂の代以来、ひとかたならぬ武功を挙げ、要職を担う者を輩出してきた譜代の家柄、中野一門に連なる者として、常朝自身「御側」役に甘んじることには忸怩たる思いもあつたであろうことが、すでに指摘されている³⁰。同時に、そのような境遇にあつた常朝だからこそ、

奉公之至極之忠節ハ主ニ諫言して国家を治る事也。下之方ニぐとつき廻りては益ニ不立。然は家老になるか奉公之至極也。私之名利を不思、奉公名利を思事ぞと得と胸ニ落、さらは一度御家老ニ成て見すへしと覚悟を極め申候。尤早出頭は古来なうぢなく候間、五十歳斗より仕立可申と吞込、二六時中工夫修行ニ而骨を折、紅涙迄ニはなく候得共黄色などの涙は出申程ニ候。（二110）

この述懐は、なされ得た。彼自身の境遇からすれば過大な大志のようでも、決して「私之名利」のためではなく、あくまでも至極の奉公「諫言」のみを目的として、いつか必ず、家老になつて見せる。とはいえ、実のない拙速な出世には意味がない。五十歳を越えてからがその時だと「吞込」んで、それ以降、ひたすら目前の一瞬一瞬を、奉公人としての「工夫修行」に投げ打ってきた。それは血涙とまでいかずとも、涙を黄色には染めるほどの道であつた、と常朝は言う。

実際には、常朝四十二歳の時、主君光茂の逝去および直後の剃髪・出家により、現世における彼の奉公人としての命脈は、自身の意をもつて絶たれた。しかし『葉隠』には、彼にとつて最終目標であつた「諫言」「御異見」

のあり方をめぐる教えが、多く盛り込まれている。その内実を捉え直したい。

二、「潜」な諫言

聞書二の一二八項では、いずれもその権限をもつ地位にあつて光茂に仕えた、中野将監(正包)と中野数馬(利明)が「諫言」を行う際、当の事実を決して人に知られないための配慮を貫いたことが述べられる。彼らは生涯、異見を申し述べるために、「御用(あり)」などと仰々しく主君のもとへ参上する、といった行動をとらなかつた。必ず、目立たない他用の「御序」に、「潜ニ申上」げたのだ、とされる。とくに将監は「又一度も理詰ニ而為申上事」がなく、「潜ニ御納得被成候様ニ申上」げた。こうした配慮ゆえに、光茂も彼らの諫言ともなき諫言を「能御請被成」たのだという。

これは一貫して、主君の「御誤り」や「悪名」を外に漏らし、「顕」さないうための工夫である。しかも第三者に対してだけでなく、諫言の対象たる主君その人においてさえ、それが「諫言」であると「顕」には意識されないような仕方が、求められていると言えよう。以下、その次第を順に確認していきたい。

そもそも家臣からの諫言の方に妥当性がない場合は論

外(諫言などすべきでない)、となるが、たとえそれが妥当な指摘だったとしても、「諫言」という事実は、隠されるのが理想である。何より、声高に(周囲にその事実を知られる形で)伝えられたその異見が斥けられた場合、「御誤り」を正すことの出来ない主君のありようは、「悪名」として「顕」になつてしまふからである。

では、同じ形で提出された異見が、主君に聞き入れられた場合はどうか。逆のケースに照らして考えれば、「諫言」は功を奏し、主君は「悪名」を免れた、となりそうである。それどころか、家臣からの指摘を正しく聞き分けたことは、主君としての美点でさえあるだろう。にもかかわらず『葉隠』は、そこに諫言の理想を見ない。なぜなら、実はこの場合にも、指摘を受けて正される以前の、「御誤り」や、家臣から異見されなければ過ちに気づけない主君であつた、という点までを、外に対して覆いきることは出来ないからである。むしろそれらは、「諫言」の事実によつてはじめて「顕」されてしまった、主君(および国家)の弱みや疵、つまりは「悪名」となつてしまふ。したがつて最善の形は、まさしく中野将監らがそうしたように、「御序ニ潜ニ申上」げる方法である。「諫言」があつたと他の誰にも気取られないまま、主君が内々に「御誤り」に気づいてくださる形。また少なくとも外か

らの目には、主君が自発的にそれを正された（あるいは「御誤り」などなかった）と映る形こそ、もつとも望ましい諫言のあり方、ということになる。

三、諫言・異見における「和之道、熟談」

とはいえ、どんなに「諫言」の事実そのものを第三者の耳目から遠ざけたところで、指摘の内容が「主君」および「国家」のために的を射たものである限り、肝心の主君がそれを聞き入れてくれなければ意味がない。将監らの諫言に関して、彼らが「理詰」によってではなく「潜二御納得被成候様二」申し上げたがゆえに、光茂も「能御請被成」た、とはどういうことだろうか。

常朝が否定する「理詰」の諫言は、主君が本来なすべき判断とすべき行動・あるべき姿をすでに認識した（と自負する）家臣が、それらをいまだ自覚できない（と判断された）当の主君に向けて、指摘の正しさ（理）を筋道立て（詰め）て示し、反省を迫るものである。主君の側からすれば、諫言が「理」に「詰」まったものであればあるほど、それを突きつけてくる家臣との間には、距離や圧迫を意識することになるだろう。

これに対し、「潜二御納得被成候様二」申し上げる諫言は、主君自身に「御納得」「御請」いただくことを最

大の目的とし、そのために（「理詰」のそれとは別種の）心を砕こうとするものである。「諫言異見は和之道、熟談二てなけれハ用二不立。屹と仕たる申分杯二而ハ、当り合二成て安き事も直らぬもの也」（一・153）とも言われる。同じ内容の諫言も、「屹と仕たる」「理詰」で突きつけた時、それが主君のプライドとの「当り合」になつてしまつては、直していただけるはずの癖も過ちも、直らない。諫言の実効性を考えれば、その方法は「和之道、熟談」によらねばならない、との教えである。

「和之道、熟談」の要請は、単に、主君との間に角を立てるやり方は逆効果となるから避けよ、というだけの、ありきたりな穏健さを求めるものではない。その具体的な様相について、対主君に限らない「人」一般（といつても、その対象はあくまでも家中、国内の者である）に對する「異見」の心得を援用し、うかがつてみたい。少々長くなるが、二箇所からの引用を挙げる。

人二異見をして疵を直すと云は太切之事、大慈悲、御奉公之第一二候。異見の仕様、大ニ骨を折事なり。人之上之善悪を見出すは安き事なり。夫を異見するも安き事也。大かたハ人之すかぬ云にくき事を云か深切之様ニ思ひ、夫を請ねハ力ニ不及事と云也。

何之益ニも不立。人ニ恥をか、せ悪口すると同事也。我胸はらしに云迄也。異見と云ハ、先其人之請るか請ぬかの氣を能見わけ、入魂ニ成、此方ノ詞を兼々信仰する様ニ仕成シてより、好キ之道杯より引入、云様種々工夫し、時節を考へ、或ハ文通、或ハ暇乞などの折にて、我身ノ上の悪事を申出、不云しても思ひ当る様ニか、先能所を褒立、氣を引立、工夫を碎、渴時水呑様ニ受合せ、疵直スか異見なり。殊外仕にくきもの也。年来少曲なれハ大躰にてハ直らす。我身ニも覺へ有。諸傍輩兼て入魂をして、曲を直シ、一味同心に御用ニ立所なれハ御奉公大慈悲也。然ニ恥をあたへてハ何しに直り可申哉。(一14)

上下萬民之心入を直シ、不忠不義之者一人も無之、悉御用ニ立て面々安堵仕候様ニ可仕成と大誓願を起すへし。伊尹か志之如し。大忠節大慈悲也。人之癖を直すは我癖を直すよりハ仕にくき物也。先一人も糸せ中をもたず、近付ハ素り不見知人よりも忍恋ハる、様ニ仕成スか基也。我身ニ而も覺有。相口之人よりいハる、異見は能請る也。扱異見之仕様は応機説法ニ而、人々のかたき次第ニ、好キ之道杯より取入て、云様品々有へし。非を見立て云たる分ニ而は

請ぬ筈也。我ハ能者ニなり、人は悪敷者ニ云成てハ、何しニ悦可申哉。先我非を顕し、何としても直らぬ故宿願をも懸置たり、懇意之事に候間、潜ニ異見召れ給候様ニなど、いへハ、夫は我等も左様ニ有と申候時、さらは申合せて可直と云て、心ニ能請候へハ頓而直る物也。一念発起すれば過去久遠劫之罪を滅するも此心也。何程之悪人ニ而も直さずニハ置まじきと思ふへし。不了簡之者程不使之事也。色々工夫して直せハ直らぬと云事なし。ならぬと云は成シ様不足故也。(一19)

人に異見を聞き入れてもらうためには、まずそれ以前に相應の時間をかけて、当人と「入魂」になつておかねばならない。「相口之人よりいハる、異見は能請る」ものだからである。日頃の応接を親しく積み重ねていくと、その人が何を好み何を嫌うのか、何をどう異見すればそれを素直に「請」けたり、反発して「請」けなかつたりするのか、といった当人の氣質（「氣」「かたき」）が、よく「見分」けられるようになる。こうした付き合ひの中で、あらかじめ互いの信頼を深め、懇意になる。結果「此方ノ詞を兼々信仰する様ニ仕成」すことが、その人に異見するために必要な前提である。

さらに、いざ肝心の指摘を行う際にも、そのタイミングや手だてについてよく吟味し、工夫しなければならぬ。出しぬけに直言するのが不自然であれば、「文通」や「暇乞い」などの機会を援用し、この際だから、といった風情で切り出すのがよい。またその伝え方についても、当人の「好キ之道杯」から自然に、異見へと「引入」れることが重要である。「先能所を褒立、氣を引立、工夫を碎、渴時水呑様ニ受合せ、疵直スカ異見なり」とあるように、そのままぶつければ苦言であるほかない異見を、極力苦言とは意識させないように、まず相手のありようを肯定・称揚して、気持ちを解きほぐすところから入るのである。最終的には渴いた時に水を差し出されて呑むかのごとく、「自分も心の奥底では、本来あるべきその姿を欲していたのだ」と自発的に反省させるための導きを、どこまでも工夫し尽くせ、と常朝は求めた。

その際には、「我身ノ上の悪事を申出」ることで「不云しても思ひ当る様ニ」する、という手段が有効である。すなわち、相手に対して指摘しようとする欠点を、かえって自分の側にあるものとし、その告白から入るのだという。「私の欠点はどうにも根深いもので、その克服は宿願である。懇意のあなたにだから頼めることだが、もしそれが外に表れてしまっているようなら、他の人々に対

して恥をさらす前に、こつそり指摘していただきたい。」これに対して「それなら実は私にもある欠点だ」といった共感を得られたなら、機を逃さず「ではご一緒に戒め合つてまいりましょう」と返す。自分にはない相手の非を高めみから暴く、という姿勢ではなく、逆に「我非を顕」して同じ立場に相手を引き込み、自発的な反省を促すのである。

人の「疵」「悪事」「癖」「非」を直すのは、それが年来のものであればあるほど、ことのほか難しい。しかしだからこそ、真にそれを直してもらいたいと願うのであれば、こうした骨折りを決して惜しむべきでない。異見したが力及ばず不首尾に終わった、というのは、その方法に対する己れの工夫が足りなかつただけのことである、と常朝は説いた。

四、「御味方」としての姿勢

「諫言異見」のあるべき方法とされた「和之道、熟談」とは、以上のようなものである。それは、指摘を受け入れてもらうという目的実現のため、何よりも現に向き合う相手のありようを見つめ、そこに徹底して寄り添おうとする道であった。異見（諫言）しようとする相手が奉公人にとって究極の他者というべき「主君」であれば、

そうした骨折りもまた、最も細心の、最も周到な工夫として求められることは、言を俟つまい。

先に、諫言があくまでも「潜」に、その事実を第三者に隠す形で行われるべきであったことを確認した。そことのつながりにおいて言うなら、「和之道、熟談」の工夫は、主君が（傍目にそう映るだけでなく）實際自発的に、すなわち「諫言」を苦言や圧迫と意識しないまま、反省に至るのを理想とする点で、主君の「御誤り」や「悪名」を「顕」すまいとする姿勢の徹底を、示している。逆に「潜」な伝達についても、実のところ、単に外聞にのみ配慮したものでない。それは主君自身の内なる矜持に傷をつけないため、そして結果「当り合」なく指摘を聞き入れていただくための選択でもあった、とつなげることが出来るよう。

とくに主君への諫言の場合、この姿勢はまた、次のように説かれた。

忠義之諫言と申ハ、能御請被成筋を以潜ニ申上る物也。若御請不被成時は弥隠し候而、我身ハ弥御味方ニ成て、御名之不立様ニ仕物ニ候。(一-113)

潜ニ申上御請不被成時は、不及力義と存果、弥隠密

二いたし、色々工夫を以又ハ申上／＼仕候へハ、一度ハ御請被成事ニ候。御請不被成御悪事有之時、御味方仕、何とそ世上ニ知れ不申様ニ可仕事也と。(一-128)

いかに工夫を尽くしても、一度の働きかけでは諫言を斥けられる場合がある。その時は下手に食い下がったりせず、潔くいったん引く。ただし決して諦めるのではなく、機をみて何度でも、手を変え品を変えて申し上げ、聞き入れてくださる他日を期すのだという。またその間、聞く耳をもたず過ちを正せない主君に対して、不満や隔意を抱くようなことがあつてはならない。逆にそうであればこそいよいよ「御味方」となり、いつか思いが届く時まで（あるいは、いつまでも届くことがなかったとしても）、当の「御誤り」や「悪名」を「隠」し続ける努力、すなわち、主君の名誉と命脈を守りぬぐための努力に身を捧げよ、と常朝は求めるのである。

このように、常朝の説く理想の諫言は、主君のありようを是非ともその本来的な姿へと導き正す、という強い目的意識に貫かれながらも、それと同等の（あるいは凌駕すると言つてもよいほどの）強い信念をもって、様々な「癖」や「非」を抜きがたく抱えて現にある、この主

君にどこまでも寄り添い、「御味方」しようとする行為であつた。

したがつてそこには、主君に対するある種の寛容さというべき、鷹揚な構えもあつた。

大人ハ我侲ニ育立て曲有二定りたる物也。大抵之曲ニ而は国を失ふ程之事ハなし。多分仕直とてどしめき候時、世上ニ洩聞へ国を失事有。(中略)としめき廻り候ハ不忠之至極ニ候。又御家などは根元不思議之御建立故か、悪敷様ニ而も自然と能様ニ相成候と也。(1113)

何もかも御揃被成候様ニと存候て申上候へハ、御用ひ不被成、却而害ニ成也。御慰之事杯はいか様ニ被遊候而も不苦候。下々安穩ニ御座候様ニ、御家来之者御奉公ニ進ミ申候様ニと被思召候へは、下より御用ニ立度と存候付而、御国家治る義ニ候。是は御苦労ニ成り申事ニ而も無之候、と申上候ハ、御得心可被遊候。(1153)

我がままに育てられた身分の高い方に「曲くま」がないはずはない、と鍋島普周(種世)^四は述べたという。私的な「御

慰」などは、どんなに過ぎても苦にするに及ばない。むしろ「大抵の曲」をそのまま肯定してさしあげること、(領内下々の者の安寧、および家臣のさらなる奉公を願う)という根本だけはお踏み外しなく、との求めに「御得心」いただけるなら、「根元不思議之御建立」たるこの「国」「御家」に、大過はないのである。それを「何もかも御揃被成候様ニ」と些細な点までうるさく申し上げたり、ましてや「御異見僉議」(1113)などと会合をもち、主君に「拳而申上」(同)たりするなど、家臣が「どしめき」回れば回るほど、その本来立たなくてはなかつた「悪名」は「世上ニ洩聞へ」、ひいては「国を失う事態をも、招きかねない。これこそ「不忠之至極」である、と常朝は説いた。

ここからわかるように、先に見た細心かつ無限の骨折りもあくまで、その時点における問題が主君自身と国家の本質および存亡に関わる、と見通され、真になすべきであると認められた諫言内容に対してはじめて、求められた。理想の諫言がこの主君にどこまでも「御味方」するものである限り、諫言の方法や機微においてだけでなく、諫言内容の妥当性を判断する基準からして、それは主君の「疵」「悪事」「癖」「非」に対する最大限の寛容さと、抱き合わせだつたと言えよう。

五、「理詰」の諫言と「大不忠」

常朝が求める理想の諫言をめぐり考察を進めてきたが、それは常に、あつてはならない諫言の形との対比においてあつた。周囲への聞こえを憚る「潜」な伝達に對しては、仰々しく声高で、その事実があらさまな諫言。主君に向き合つての「和之道、熟談」に對しては、「屹と仕たる」「理詰」の諫言。主君の「曲」を最大限許容する構えに對しては、「何もかも御揃被成候様ニ」と、難点を逐一看過するまいと目を光らせるような諫言。これらは全て、現前の主君に「御味方」する姿勢にもとまり、その「御誤り」「悪名」を不用意に「顕」すもの、として否定されたのだつたが、批判の意図はまた、次のような意味でも一括りにされる。

理詰にて申上るハ、皆我忠節たて、主君之悪名を顕シ申ニ付、大不忠也。御請不被成時は弥御悪名ニなり、不申上ニは劣ニて候。我斗忠節者と諸人ニしられ申迄ニ候。(1-128)

「理詰」の諫言は、それが聞き入れられない時はもちろんのこと、聞き入れられたとしても、「主君之悪名を顕」

す「大不忠」とされる。すでに論じた通り、指摘の正しさ（「理」）が筋道立った（「詰」まった）形で明らかに示されるほど、主君は自身の非や悪を、鋭く（「顕」に）意識させられる。のみならず、ここで「理詰」への志向は、その理非（当人において客観的と信じられた、指摘の妥当性）が、外に對しても「顕」わになることを厭わない態度、すなわち諫言の事実を隠さない（むしろ積極的に開示しようとする）態度に、結び付けられている。

そして常朝の見るところ、両者に通底するのは「我忠節^だたて」、つまり（我こそはリスクを恐れずに正しい諫言をなした者、主君への「忠節」を尽くす者である）と、己れの忠誠心を誇示する態度、である。主君が「御請」になるか否かにかかわらず、「忠節」を標榜したその諫言がもたらす結果は、本来何より隠されるべき「主君之悪名を顕」すだけでなく、当人はいわばそれと引き換えに、欠点を正しく指摘した「忠節者」として名譽を得る（「諸人ニしられ」る）、というものとなる。それこそ、黙して何も申し上げないことにさえ劣る「大不忠」ではないか、と常朝は説いた。

そうした諫言が実際、私的な功名心に根差している場合もあつたのであろう。しかしながら、おそらくより厄介なのは、本人の意識においては私利私欲がなく、むしろ

ろそれを捨てるといふ自覚において、当の行為に及んで
いる場合である。

それはまずもつて、主観を排して妥当と認識された
「理」の正しさを貫き示そうとする行為であり、また同
時に、主君のためを思つての行為となる。先に寛容さを
欠くと批判された、「何もかも御揃被成候様二」と諸点
をもれなく申し上げる諫言にしても、それはあくまで、
「理」に照らした本来あるべき姿を、主君に余すところ
なく体現していただきたい、と強く願えばこそ、口煩
さであるだろう。

さらにはこうした諫言が、主君の側に意識されるであ
らう隔てや圧迫、矜持の侵害といったものを承知の上で、
あえて断行されるのだとすれば、そこには当然、浪人や
切腹（死）の覚悟も、必要となってくる。それはまさに、
捨て身の「忠節」ではなかつただらうか。

しかし、常朝はそれを認めなかつた。たとえば聞書一
の一一一項では、「御年寄何某」の事例が挙げられてい
る。彼は、「御道中」の「脇寄」を思い立った主君に対し、
すでに行程には遅滞が生じており、この上寄り道など許
されない、との諫言を「一命を捨」てて申し上げるべく、
まずは周囲に「御暇乞仕候」と断つた上で、行水をし、
白帷子を下に着て、御前に出た。結果、主君はこれを聞

き入れたため、帰還した彼は「本望至極、皆様へ二度御
目二かゝり候義不思議之仕合」などと広言した、という。

この諫言を、常朝はやはり、「是皆主人之非を顕し我忠
を揚威勢を立る仕事也。多分他国者二在之也」と評した。
この事例のように、おそらく本人としては「理」およ
び主君に対して私心なく、ゆえに命をも賭して敢行され
た諫言であつても、常朝はかえつてそこに「顕」れた、
己れを誇示する姿勢に、「大不忠」の名を冠したのである。

六、理非への自負と慢心

つまるところ彼が警戒したのは、諫言内容の正しさを、
ものごとく危うさであつた、と考えられる。正論が正
論であることに拠つて立つなら、その筋道がより明確に
示される事態を憚る理由は、最終的にはどこにもなくな
る、と言つてよい。現前する主君のありようが「理」に
照らしてどうしても「非」と判断されれば、対立を厭わ
ず正論をもつて迫ることこそ、他ならぬ主君のための「忠
節」となる。さらに、たとえ正論が主君に聞き届けられ
ず、自分は死を賜ることになつたとしても、やはりその
死こそ、「理」に対しても主君に対しても、また周囲の
誰に対しても恥じるところのない、「忠節」の証となる
であらう。

しかしながら、いかに当の「理」が正しいものであつても、それを認識しようとする主体は、己れ自身でしかあり得ない。この素朴な事実、および限界は、当人において「理」の妥当性が強固に把握されていれはいるほど、見失われてしまう。すなわち、正しさそのものに対する自負心の強さは、その真裏において、実は眼前の他者に対する慢心を、意味することになるのである。広い意味における「理語」の諫言、およびそこで標榜される「忠節」は、当人の意識がどうであるかにかかわらず（その底意が功名心であれ、死をも厭わぬ覚悟であれ）、現にあるこの主君を置き去りにした、「我、忠節たて」でしかない。その欺瞞を、常朝はどこまでも嫌悪したものと考えられる。

すでに引用した箇所の一部であるが、「人」一般に対する「異見」の心得においても、常朝は相手に対する「深切」心を取り違えた我意や慢心を、批判していた。

人之上之善悪を見出すは安き事なり。夫を異見するも安き事也。大かたハ人之すかぬ云にくき事を云か深切之様二思ひ、夫を請ねハ力ニ不及事と云也。何之益ニも不立。人二恥をか、せ悪口すると同事也。

我胸はらしに云迄也。(一-14)

非を見立て云たる分ニ而は請ぬ答也。我ハ能者ニなり、人は悪敷者ニ云成てハ、何しニ悦可申哉。(二-129)

批判の対象は、「理語」の「異見」の中でも比較的頹落したものであろうが、それだけに端的でわかりやすい。自分を「能者」、相手を「悪敷者」とし、「我胸はらしに」欠点を指摘するような「異見」は、「人二恥をか、せ悪口する」行為と変わらない。さらに、〈これは普通の者なら憚る正論を、あえて相手につける「深切」なのだ〉との自負があればあるほど、本来当然の反応である先方からの拒否や怒りに対して、それ以上の努力は放棄されてしまう。せっかくの「我」が「深切」が無にされたものと、相手に対する隔意を強め、見限るからである。それでは「何之益ニも不立」、と常朝は言う。

もちろん、自らの死をも覚悟しての、主君に対する「理語」の諫言は、これに比べればよほど切なるものである。とはいえ常朝に言わせれば、本質は同じである。この言を聞き届けていただけなければ死を申し受けるまで、という態度は、主君の「疵」「悪事」「癖」「非」をいかにしてもお直しする、という目的意識に欠けている。

また、それらを抜きがたく抱えて現にある、この主君にどこまでも「御味方」せんとする姿勢にも、もともとっている。したがってそれは、諫言の瞬間まで積み重ねられるべきだった細心の骨折、またその後も継続されるべきだったさらなる工夫の、放棄となる。そうである以上、これは決して、真に捨て身の「忠節」には当たらない。むしろ、結局は「我胸はらし」に主君に「恥をか、せ」るだけの、「大不忠」なのである。

七、諫言における自己否定と「死又事」

「武士道と云ハ死又事と見付たり」(一七)とは、誰もが知る『葉隠』の金看板である。しかし山本常朝の説いた(また彼自身が目指してもいた)真の忠誠は、こと奉公に関する限り、単に自己の肉体的な死をもって示せばそれで足りる、というものではなかった。「奉公之至極之忠節」(一七四)とされた「諫言」の理想形において、これは十分にうかがわれたところである。

主君への諫言内容が正しいものであればあるほど、実際の諫言行為において、当の正しき(および主君の非)は、細心の配慮をもって隠されねばならない。というより、その正しさを主君に対して示そうとする自己自身の存在を、どこまでも隠さなければならぬ。否、自己に

関していうなら、隠すのではなくむしろ、徹底的に消し去らねばならないとした方が、目指すところとしては正確であろう。

諫言における真の忠誠とは、正しさを標榜しようとする己れをどこまでも否定しながら、現前の主君のありように寄り添い、これを尊重し続けるものである。ただしその実践は、当然ながら、単なる追従とは全く異なる。それはあくまで、(主君のありようを本来的なものへと導き正す)という最終目的あつてこそ、奮闘努力でなければならぬ。したがって当の目的意識は、あらゆる自己否定および他者(主君)肯定の工夫の底において、むしろ強靱に、貫かれている。

こうした尽力の積み重ねにより、その延長線上においていつか、(決して自己の行為や存在においてではなく)この主君にあつてこそ、主君としての本来あるべき姿がおのずと、しかも自発的に顕現する時を、願ひ求める。その都度の諫言自体は一回的な行為であつても、当の行為はさかのぼれば、諫言権をもつ「家老」としての地位と信頼を、主君のみならず家中全体から獲得するための(その意味でいわば主君と「入魂」になるための)、長きにわたる過去の努力と地続きである。またそれは、諫言が聞き入れられない事態を当然のものとして踏まえた、

終わりなき未来の努力とも、つながっている。それら全ての経験と覚悟、およびそこに貫かれる希求が、今に凝縮した実践（言葉や行為の発出）であつてはじめて、「諫言」は真に捨て身の「忠節」と、呼ばれたはずである。

理想の家老による理想の働きかけが、主君へ「渴時水呑様二」（一・114）聞き届けられること。それが最も望まれた諫言の結果であることは言うまでもない。しかし、いかに常朝の求めにかなう忠誠の実践であつても、それが意に反して主君の怒りを買つたり、あるいは家中の反発を招くなどして、結果的に、切腹すなわち肉体的な死を命ぜられる事態は、あり得たであろう。そもそも常朝にとつて浪人・切腹は、全ての奉公人が、奉公人である限り必然の末路、かつ今日にも明日にも到来し得る末路として、覚悟すべきものであつた^五。前述のごとく、主君への諫言に全的な自己否定・自己消却を求めた彼にとつて、それによる切腹という結果自体は、やはり当然であるどころか、主命として与えられたいかなる切腹にもまさる、「奉公之至極之忠節」と見なされたに違いない。またこの点を踏まえれば、その都度の行為における徹底した自己否定・自己消却の姿勢も、結果としてはいつでもあり得べき、肉体的な死に対する覚悟とともにあつたと捉え直すことは可能であると思われる。

ただしその切腹死も、広義の「理詰」による諫死のごとく、主君の「悪名」を「顕す」と引き換えにする形で、「忠節者」としての我が「名」を上げるようなものであつてはならなかつた。

御抱者ニは心得可有事也。器量を顕ハシ、御用ニ立、名を揚ケ、子孫之為ニ成事をするもの也。子孫ニも多分此風移る物也。御譜代之者は、科は我身ニ引請、主君之御為ニ成候様ニと思ふ所有。何某三家出入之時之諫言之様成事也。（一・102）

新たに召し抱えられた者ならともかく、「御譜代之者」は主君の名誉を守るため、その罪科を我が身に引き受けようとするものだ、と常朝は述べている。主君の政道に對する関与をあえなく咎められ、死を命ぜられる場合を想定して解釈すれば、（実情はどうあれ）切腹という裁定の方に「理」がある形、すなわち、それを下す主君には決して傷をつけず、「非」「科」は全て己れが引きかぶる形であつて一向にかまわない、ということになるだろう^六。

もちろん常朝にとつても、己れ自身の、また「子孫」にも及ぶ自家の「名」は、事実としての存亡を超えて、

重要なものだったはずである。浪人・切腹を奉公人の必然とした彼はまた、養子に対して「但し崩し様には品あるべし。卑怯なることに崩すは無念なり。後來の名も恥かしく、先祖へも面目なきことなれば、きれいなることにて崩し度きものなり」^七とも教えていた。しかし、こと主君への働きかけに対して命ぜられる切腹なら、それが（主君ではなく）自身の汚名として外に顕されることを、決して厭うべきでない。たとえ傍目に「きれい」と見えるものでないとしても、それこそが、「奉公之至極之忠節」たる諫言のあるべき筋を、貫徹した結果となるのである。

八、「大高慢」との矛盾的接合

『葉隠』における理想の諫言に求められた「死」の覚悟と実践、すなわち奉公における忠誠の究極的な形は、自己の肉体だけでなく、いわば知情意全てをも、この主君のため、かつその本来的な姿のために捧げ、滅却し尽くそうとするものであった。それは、初代藩主勝茂が常朝の父の働きを常々そう称したという「陰之奉公」（二一・40）を、彼自身がおかれた時代と境遇に即して理念的に極めたもの、と言えようし、また『葉隠』が求めた奉公に対する比喩として周知の、「忍恋」「思ひ死」（二一・

33, 61）にも、結びつくものであろう。

この姿勢は、単に、現前の「主君」のためとすれば済むものでなく、しかしだからといって、単にそれを超えた「理」（国家を治める主君としてのあるべき姿）を基準とするものでは、決してない。さらには、単に、当の行為によつて肉体的に「死」ねばそれでよい、というものでもなかった。すなわちそれは、以上のどれのみでも足りず、同じこととしてむしろその全てである、とされるべき姿勢であった。

そのような結論自体に、とりたてて新たな知見と呼べるものはないのであろう。ただ本稿では、以上の考察をさらなる課題につなげていくため、常朝が次のようにも教えていたことを確認したい。

御氣勝御発明成御主人ハちと御心被置候様ニ仕懸、此事を彼者承候ハ、何とか可存、と被思召者ニ成候事大忠節也。ケ様之者一人も無之時は御家中御見こなし皆手もみと被思召御高慢出来申候。（二二）

主人ニも何気もなく思われてハ大事之奉公ハされぬ物也。此当リ一心之覚悟ニ而顕ハる、也。（中略）若殿様は主人を見限左右なる者と度々被成御意、本

望と存居候。光茂公御卒去之時分杯ハ、我等申上候事は少も御疑無之候由。(一176)

主人ニも家老年寄ニもちと隔心ニ思ハれねハ大業はならず。何氣もなく腰ニ被付而は働れぬ物也。此心持有之事之由。(一194)

諫言のような「大事之奉公」を成すには、主君からも一目置かれ、「あの者が聞いたらどう思うか」と、気がかりにされる存在でなければならぬ。とくに主君が勝気で利発な場合、そうした側近が一人もいないと、家中全体を「手もみ」と見下す「御高慢」を生じ、政道は害されてしまう。奉公人が真に頼もしい、「御味方」であるためには、常日頃から、自身の威を侵しがたいものとして保持し、主君に「ちと隔心」と思われるくらいの存在であることも必要だ、との教えである。

これもあくまで、「大事之」諫言を、現前の主君に納得して聞き入れていただくことを目的とした、心構えである。とはいえ常朝によれば、そうした結果を手にする理想の奉公人とは、主君と共にこの国家(この御家)を守り固めようとする(すなわち一鍋島武士としての)覚悟、およびそのための見識を己れの身一つに帯び、いざ

という時にはそれを、他ならぬ主君に對して、も機を逃さず示せる者、とされたのであった。

山の奥よりも土之下よりも生々世々 御家を奉歎心入、是鍋嶋士之覚悟之初門、我等か骨髓ニて候。今之拙者ニ不似合事ニ候へ共、成佛杯ハ曾而願不申候。七生迄も鍋嶋侍ニ生出、国を治メ可申覚悟、膽ニ染罷在迄ニ候。氣力も器量も不入候。一口ニ申サハ、御家を一人して荷ひ申志、出来申迄ニ候。同じ人間に誰ニ劣リ可申哉。惣而修業ハ大高慢ニ而なければハ益ニ不立候。我一人して御家を動かさぬとか、らねハ修行は物ニ不成也。(夜陰之閑談)

諫言は時を不移可申上事也。今ハ御機嫌わろし。序ニなど、思ふて居る内ニ不斗御誤も可有事也。(一192)

御異見を申上候得は、一倍御こぢ被遊、却而害ニ成候故、御異見不申上、御無理之事ながら畏罷在、と被申候ハ、皆云わけ也。一命を捨て申上候得ハ、被聞召分物也。なまかわニ被申上候故、御氣ニさかひ、云出さる、半ニて打崩され、引取衆斗也。(一137)

現前の主君に對峙して、その本来あるべき姿が、この「国」「御家」という視野において強く意識される時、すなわち奉公の「公」が、主君の背後にある国家という地平において捉えられる時、当座の「御機嫌」を「云わけ」にするような腰の引けた遠慮や、「なまかわ」な申し上げようは、否定される。それはまさに、この主君を相手どつた、「我一人」の「大高慢」が発動する瞬間、であろう。

これらの教訓は、本稿において長く考察してきた自己否定・自己消却の構えと、鋭く對立する。また同じこととして、この「大高慢」は、常朝が深く嫌悪した「理詰」の諫言における「我忠節たて」、すなわちこの主君を置き去りにする我意や慢心と、きわどく近接する。この矛盾をどう解くか、常朝の中ではそれがただ一つの忠誠としてどのように生きていたのか、という問題が、今後さらに追究されなければならない。

九、今後の課題——忠誠の倫理をめぐる問いの射程

『葉隠』における忠誠の倫理を標的にした時、上記の問題も、決して新しいものではない。しかしまた、それがかつて解かれきつたこともない。それは最終的にこの問いが、自分にとってかけがえないこの他者に対する

真の忠誠、あるいは誠実さがどうあるべきものかという、人としての倫理そのものを衝く問いに触れているからだと考へる。

『葉隠』に即して言うなら、問いは結局、「奉公之至極之忠節」がなぜ主君への「諫言」なのかという、本稿冒頭で示したところに撞着する。どこまでも尊重されるべきこの主君への究極的な忠誠は、なぜその存在に對する「御異見」だったのか。

他者としての主君は、自己にとって何よりもその人自身、であるとともに、鍋島という「根元不思議之御建立」(二一七)たる「国」「御家」、それを束ねてきた歴代の主君、さらに全ての家臣や領民をも興行きとして深く背負つた、唯一の存在である。「至極之忠節」としての諫言が、現前の主君に對する徹底的な寄り添いでありつつ、他方で忌憚なき提言ともされたことは、主君のかけがえない尊さが有する射程の問題、言い換えれば、他者としての主君(およびその尊さ)は、どこに見定められたのか、という問題を惹起するであろう。

また、行為としての諫言は、「智(慧)」と「武勇」の両面をもつと言える。すなわち、持続的な反省の積み重ねによつて蓄えられていく経験知と、他方、持続を断ち切つて機を逃さず、瞬発的にその知を凝縮させた、言

動の選択および発出とが、抱き合わされたものである。「御味方」として徹底的に自己を否定し続けるところに醸成される「智慧」と、本来なら殺し合うべき敵との対峙において噴出する「大高慢」の「武勇」とが、主君を相手取った諫言の場においては、ともに「至極之忠節」として求められた^{三〇}。そのことの意味は何であるうか。「奉公」と「武篇」の関係は、長らく『葉隠』解釈の要諦および難点となってきたが、究極の他者たる主君への諫言は、この問題を集約する局面なのだと思われる。

そして、やはり課題として確認しておくべきは、諫言における自己自身の消息である。本稿でもその内実を確認してきた自己否定・自己消却の姿勢と、「我一人」という「大高慢」は、そこでいかに結合し得たのか。「武士道と云ハ死又事と見付たり」の条(一心)は、「常住死身二成て居る時ハ、武道ニ自由を得^三」(傍点栗原)、ひいては家職を全うする生涯をもたらすと結ばれていた。ここに示された死生を貫く武士の「自由」を解くための大きなカギもまた、「至極之忠節」たる諫言の機微にある、と考えられる。

これらの問いは、思想史研究としては、あくまでも近世前期における武士の倫理思想を示す一例として、探究

されるべきものであろう。しかし同時に常朝の教えは、不思議にも出会われたこの他者のかけがえない尊さとは何か、その存在に相對しての真に誠実な尽くしようとはいかなるものか、そこに身を投じる自身の価値は翻つてどこに見出されるのか、という、今も変わらず切なる倫理的な問いに、論者を引き込むものである。

そうである限り、答えを求める理路は、当然のこととして遠い。その遠さは『葉隠』に即した研究の果てしなさでもあるが、問いが「忠誠」および「誠実」さをめぐるものである限り、研究の射程は今後、広く当時の日本における武士の「忠誠」観、また儒学における「誠」の道徳、さらには武士以外の身分階層において自覚された「正直」「心中」といった觀念など、隣接する倫理思想への広がりとしても、意識されなければならないと考えている。

※本研究は、JSPS科研費P20K00100の助成を受けたものである。

注

一 『葉隠』「聞書第二」第一四〇項。以下同様に略記する。

また本稿における『葉隠』からの引用および項数は、菅野覚明・栗原剛・木澤景・菅原令子『新校訂全訳注葉隠(上・中・下)』(講談社学術文庫)講談社、二〇一七―二〇一八年によるものとする。

二 谷口眞子『葉隠(武士道)の史的研究』吉川弘文館、二〇二二年は、『葉隠』の奉公観が決して単なる「没我的忠誠」ではなかったことを、『葉隠』(および山本常朝)をめぐる客観的史実、またこれに対する解釈の変遷や偏向にも目を向けながら、指摘している。

三 小池喜明『葉隠武士と「奉公」』(講談社学術文庫)、講談社、一九九九年。

四 その曾祖父が鍋島直茂の従兄弟にあたり、当人は、部屋住みの頃の綱茂、および光茂に仕えた。前掲『新校訂全訳注葉隠(上)』「人物補注」(菅原令子作成)参照。

五 拙稿『葉隠』における覚悟と実践』、『山口大学哲学研究』第二十九巻、二〇二二年、一―一六頁、参照。

六 直前の引用(一・102)に言う「何某三家出入之時之諫言」は、佐賀本藩と三支藩の不和を收拾すべく、天和三年(1683)に中野将監(正包)が光茂に対して行った諫言を指す。事情は聞書五の九九項に詳しく、まさに自己の存在を隠しきつた諫言であったが、しかしこれはあくまでも成功例である。その後元禄二年(1689)、財政

の逼迫状況を隠匿し、深刻化させた罪、また他の家臣らの忠言を差し止めた罪により、将監は切腹を仰せつけられた。前掲『新校訂全訳注葉隠(上)(中)』(1-100、102、5-99)の注、および上巻「人物補注」(ともに菅原令子作成)参照。なおその介錯をつとめたのは他ならぬ山本常朝であり、将監の事績と信条は、常朝の思想形成において非常に重かったと考えられる。

七 『愚見集』、栗原荒野『校註葉隠』復刻版、青潮社、一九七五年(旧版・内外書房、一九四〇年)所収、一〇六七頁。

八 直前の引用を含む聞書一の二三七項には、相良求馬(及真)・中野数馬(利明)それぞれによる、光茂の立腹をおいて、敢行された捨て身の諫言が、事例として記されている。とくに数馬(利明)が、当の諫言(切腹を仰せつけられた家臣らの助命を求めるもの)の「道理」を問われて「道理ハ無御座候」と答え、いよいよ怒りを買いながらも、同じ諫言と返答を「七度」まで繰り返した末に、光茂の翻意を取りつけたあたりは、あくまでも「理詰」ならざる「大高慢」の機微を、伝えるものである。

九 倫理思想的な観点から、同じ問題をすでに提示した先行研究として、以下を挙げておく。古くは、相良亨「山本常朝―『葉隠』の思想―」(一九七九年発表。『武士の

倫理 近世から近代へ』(相良亨著作集3)ペリかん社、一九九三年、等所収)。新しいものでは、種村完司『葉隠』の研究―思想の分析、評価と批判―九州大学出版会、二〇一八年。また、相良より早い丸山眞男「忠誠と叛逆」(一九六〇年発表。『丸山眞男集』第八卷(岩波書店、一九九六年)、『忠誠と叛逆』(ちくま学芸文庫、一九九八年)等所収)も、この問題を『葉隠』解釈の鍵として示唆する論考であったと考える。

一〇. ハルニ、いわゆる「国学」によつて獲得されるところの、竜造寺・鍋島両家および佐賀藩の由来や事績に関わる「知」を、含めてよいと考える。

二「道と云は吾非を知事也。(中略)然共武篇ハ別筋也。大高慢ニ而、吾は日本無双之勇士と思わねハ、武勇を顕す事は成難し。武勇を顕す氣之位在之也。」(一・47)

三さらに、「慈悲より出る智勇が本之物也」(一・179)とも常朝は説いた。主君を含むあらゆる他者に対して、そのありように寄り添うことはもちろん、異見すること、も、すべては「慈悲門二括(り)込て」(二・108, 119)すなわち、仏菩薩にあずかる慈悲のもとに相手をいかにしても救おうとする「念願」(二・119)に基づくものとして、実践されねばならないとされたのである。本稿第三節で、人一般に向けた「異見」の心得として引いた二

つ(一・14, 二・129)においても、それは「大慈悲」「大誓願」としての「奉公」に収斂するものだ、と説かれていた。慈悲の意義とその重要性については、前掲『新校訂全訳注葉隠(上)』巻末所収の解説、菅野覚明『葉隠』の思想と山本常朝』においても、強く示唆されている。今後の課題として銘記したい。