

小田実全集（評論 第30巻）

随論・日本人の精神



講談社
小田実全集
Makoto Oda

随論・日本人の精神

随筆があるなら、随論があつていい。長年生き、書いて来て、私はそう考え出した。

随筆が気のむくまま、心の動くまま、筆を執つて、長く考えて来たこと、今思い浮かんだよしなしごとを書くものなら、随論は考えのおもむくままに自由に筆が動いて、ことを論じる。

それが随論だ。

この随論で書きたいことがひとつある。日本人の精神についてだ。題して「随論・日本人の精神」。

二

随論するのは「日本人の精神」だが、「精神」のもとにあるのは「心」——「日本人の心」だ。二つにかかわつて、私は随論する。そのつもりでいる。

しかし、まず、「精神」と「心」はどうちがうか。いや、そのまえに「精神」、「心」とは、それぞれ何か。「心」について、もつともみごとに定義しているのは、字引きのなかでは、「新明解国語辞典」(三省堂)でないかと思う。「こころ」は「それが働いている間は人間が人間らしさを保つと考えられるもの。〔感情・意志・思考などの働きはこれに基づく〕とされる」だ。

この定義はいい。明快、簡単、それでいて、かんどころをつかんでいる。

この国語辞典はなかなか面白いことばの意味づけをやつてのけるので定評のある字引きで、べつに宣伝するつもりはないが、たとえば、「せいじ」を引いてみると、「社会を住みやすくするために、国や地方の大きな方針を決め（て実行させ）ること」とあつて、これもいい。なかなかのものだ。他の辞書には、政治の様態のことなどゴタゴタ書いてあつても、かんじんの「社会を住みやすくするため」という「政治」の目的——それもわれわれ市民の側にとっての目的の記述はない。「大きな方針を決め（て実行させ）る」というのもいい。主権在民——市民は決めたことを「公務員」、いや、「公僕」にやらせる。

もつとも、このすばらしい「新明解国語辞典」も、さつき引用したのは私が手もとにおいて長年使つて来た一九七七年版の「第二版」からだが、私がいつか娘に買ってやつた一九九七年の「第五版」となると、ことばの意味づけに独創の勇気がなくなつたのか、「こころ」は「特に人間に顕著な精神作用を総合的にとらえた称。具体的には、対象に触発され、知覚・感情・理性・意志活動・喜怒哀楽・愛憎・嫉妬（シット）となつて現われ、その働きの有無が、人間と動物一般、また敬愛・畏怖（イフ）の対象となる人と憎悪・けいべつすべき人間を区別するものと考えられる。古くは心臓がこれをつかさどるものとされた」と定義されて、平凡、冗長、しかも何を言っているのかよく判らない。

四

私が「新明解国語辞典」第二版の「こころ」の定義がことにすぐれていると考えるのは、「こころ」を「それが働いている間は人間が人間らしさを保つと考えられるもの」としてとらえていて、ただ「それが、間は」としていなかったからだ。この定義のなかでは、「こころ」は停止してただ存在している何ものかではない。そうしたただの存在体ではなくて、いつも動いている、活動している、そうすることで「ある」、「ある」ことを示している運動体としてある。逆に言えば、動いていない、活動していないものは「こころ」ではない。

そこまでのふり巾をつけて私は「新明解国語辞典」第二版の「こころ」の定義に賛成するのだが、同じ辞書に出ている「せいしん」の定義は次のようなものだ。

①「人間のからだの外形を形作っている肉体に対して」内部をみだし行動を支える基になると考えられるもの。「——異常・——力・憲法の——」「——憲法を支えている根本的なもの」②「何かに對する心構え」「その人・団体の各員に要請される基本的な心構えの意にも用いられる」——一到何事か成らざらん「——心をこめて一生懸命にすれば、どんなことでも出来ないことがあるか」・建学の——・土台——が成つとらん」

「せいしん」も「こころ」同様、働き、働きの基づいていることを、この定義は述べている。この定義は正しいし、かんどころを押さえている。この動き、働きについての「こころ」と「せいしん」のちがいは、「こころ」の動き、働きがおのれひとりにかかわつての動き、働きである意味が強いのに

対して「せいしん」の場合は、もう少しことばの意味のふり中が大きくて、多くの人びとの動き、働き全体を示唆している。「こころ」には何かしら「私」的な意味あいが強くて、「せいしん」が何らかの意味で「公」的な性格を帯びている、そう感じられるものであるのは、「せいしん」が「こころ」にくらべて集団性、全体性、さらに言えば、集団性、全体性を後ろ楯にして規範性が強いからだ。

五

さて、日本人の精神——日本人の「内部をみだし行動を支える基になると考えられるもの」としてある「日本人の精神」である。これをなぜこれから私は随論するのか。

理由は二つある。ひとつは簡単明瞭、私が日本人であるからだ。それも若い日本人ではない。私は、今年二〇〇四年で七十二歳、日本人として生きて来て、たっぷり長いあいだ、「日本人の精神」につきあつて来ている。いいもわるいもない。ここでひとつ、性根を入れて考えてみたいと考え出したとしてもふしぎではないだろう。

この「たっぷり長いあいだ」には、少しのあいだだけだったが「戦前」も入つていれば「戦争」はもちろん入つている。そして、そのあとのたしかに「たっぷり長い」「戦後」——ずいぶん長く生きて来たものだ。

「戦前」「戦争」「戦後」——この「たっぷり長いあいだ」に、私はよく日本人はなぜそう考えるのか、こう動くのかと考えて来た。考えるうちに、これもよく何か共通して根にあるものを感じとつた。思想的な根と言うよりもつと深く人間の心根に根ざした、そして、それが多くの人に共通して「内部を

満たし、行動の基として考えられるもの」、それこそまさに「日本人の精神」という呼び方がもつとも適切だし、ほかに言いようのないものだ。

このほかに言いようのないものを、私はこれから随論しようとしているのだが、「戦争」をふくみ、はさんで、「戦前」から「戦後」につづく「たつぷり長いあいだ」に「日本人の精神」もたしかに変わつて来ている。しかし、同時に断固として、あるいは、ただ頑固に変わらぬものもある。この変化、不動も随論を書くことでたしかめたい。これも、私が、今、「日本人の精神」を書く動機だ。

この「日本人の精神」のなかには私自身の「日本人の精神」も入っている。世の日本人諸氏のなかにはよく日本のこと、日本人のことを、あたかも自分がまったく日本人でないかのようにして論じる人があるものだが、私にはそれはできないし、するつもりもない。私はたつぷり長く私自身の「日本人の精神」にも対し、それとつきあつて来た。すべてはこの自己認識、前提あつてのことだ。

六

ここで当然の前提として述べておきたいことがひとつある。

当然のことながら、私は日本人であるまえに人間である。「新明解国語辞典」「第二版」がうまく意味づけしてくれたような人間の「こころ」と「せいしん」をもつて生きている。それは、私に「日本人の精神」を言うまえに「人間の精神」があることだ。他の日本人においてもしかり。「日本人の精神」は、誰のものであれ、人間を人間としてあらしめている「人間の精神」を土台にして築き上げられて来ている。

「人間の精神」を土台にして築き上げられて来たのは「日本人の精神」だけではない。日本人に「日本人の精神」があるなら、フランス人には「フランス人の精神」、中国人には「中国人の精神」、インド人には「インド人の精神」、エジプト人には「エジプト人の精神」がある。それらはすべてが「人間の精神」を土台にしてそれぞれの人々の社会、国、民族において築き上げられて来た。

おたがいの「精神」はおたがいに共通してある「人間の精神」を基にしていて、おたがいの「精神」のあいだに優劣はない。

「日本人の精神」が「フランス人の精神」より優れているのでもなければ、劣っているのでもない。優劣をかざしての「ナンバー・ワン」を求めるやり方、考え方は私にはない。それぞれの「精神」がそれぞれにとってのかけがえない「オンリー・ワン」だ。そのやり方、考え方も私の随論の基本のひとつだ。

「人間の精神」を共通する土台としてもちながら、もちろん、「日本人の精神」と「フランス人の精神」は多くの点でちがっている。そのちがいを大事にすることも随論の基本にあることだが、もうひとつ重要なこととして書いておきたいのは、せつかち、やみくもにちがいを求めないことだ。これはもちろん同じ国の人間のあいだにも言えることだが、私は外国へ行き、外国人と接するとき、まず、そして、とことん、日本人である私との同一性、類似性を求める。この人、この連中、私とまったく同じようなことを考えているな、似たようなことをやりよるなと判断をつけているうちにちがいが激しく出てくる。私はそのちがいは大事だし、真面目な考察に値するものだと考えている。

七

随論を書く二つめの理由は、一九九五年一月十七日未明に起こり神戸市など兵庫県東南部の諸都市を破壊し、六千余人が死んだ「阪神・淡路大震災」だ。私と私の家族も西宮市の集合住宅の自宅で被災したのだが（少し大げさに言うと、私自身は死にかけた）、大災害はその力でそれが何であれ一切の虚飾を剥ぎ落として、ものごと、事物の本質を剥きだしにするものだ。このなかで、あるものは日本について、日本人について私を怒らせ、悲しませ、希望を失わせた。しかし、あるものは私を喜ばせ、感動させ、希望をもたせた。そして、このあるものは多かれ少なかれ、日本人の「心」にも「精神」にも関係している。

「随論・日本人の精神」を書く理由に「阪神・淡路大震災」があるのは、これでお判りになるにちがいない。

八

今、書いたことが明らかにしているように、私は「日本人の精神」を讃めそやすつもりで書くようにしているのではない。逆にまた、けなすつもりで書くのではない。いつときいいことが、そう思われたことが、次のときには逆になる場合もある。私はここでせつかに価値判断を下すつもりはない。ただ、私は日本人だ。日本人として、私が「日本人の精神」としてとらえるものなから、日本人にとつても、世界の他の国の人間にとつても価値のあるものを見出したい。その気持もあつて、私は

この随論にとりかかることにした。

九

ここで、そもそも「日本人」とは何か、いや、「日本」とは何か、の大議論を始めるつもりはない。おおづかみに次のように言っておきたい。

ユーラシア大陸の東北方、大陸から少し離れて位置した大中小さまざまな島々にここ何千年生きて来て、そのあいだに他の異質の民族的、民族的、文化的要素をふくみ込みながら（アイヌは、民族的、民族的に異質の人間として異質の文化をもち、朝鮮人＝渡来人は人種は同じだが、民族としては異なる文化をもつ）、のちに「日本語」と呼ばれるひとつの言語を形成、それを土台として独自の文化を長年にわたってつくりあげて来て、ひとつの民族と言つていいモンゴロイド人種の人間集団を築き上げた。そして、その人間集団のワク組みのなかで、古来「日本」という名前をもつた国家としての政治のかたちをつくり、政治も経済も文化も、あるいは、国家自体もさまざまに変化、変遷しながらも、その民族と国家のワク組みのなかで動いて来た、その全体をかたちづくりながらそれとともに生きて来た、そのありようから「日本人」と呼ぶのがもつとも適切な人間集団。

これが私の「日本人」認識だ。

そして、この人間集団の一員として私はある。それが「私は日本人だ」ということの意味だが、こ

の私自身をふくめての人間集団の「心」、そして、「精神」——それがこの「随論」で私が書くようにしていることだ。

今、私が述べた「日本人」認識を、「日本人」の定義だとおこがましく言うつもりはないが、この「日本人」認識を前提にして以下に随論を進めて行きたい。

十

私は日本人を両親として、日本社会のなかで生まれ、そこで育ち、教育も大部分を日本で受け、旅行、一時的な滞在、居住の時期以外は日本で暮らし、仕事も一部分を除けば日本でしている、そして、「国籍」においてもまぎれもなく、「日本人」で、日本国発給の旅券も持つが、こうしたことは、私が「日本人」である必要要件ではあっても、たぶん、必須要件ではない。

顔立ち、風貌、からだつきもそうだろう、私はそうしたことどころか「日本人」離れているらしくて、ヨーロッパではポリビア人、メキシコ人、アメリカ合州国では先住アメリカ人（「インディアン」のことだ。今、アメリカ合州国の小学校ではそう教えている）によくまちがわれた。

アメリカ中南部、平べったい山の頂きにひろがる先住アメリカ人、「ホピ」族の「リザーベーション」と呼ばれる「居住地」にしほらくいて「下界」に降りて来てレストランに入ったら、昔、NHK交響楽団で笛を吹いていたという音楽家の白人がなつかしげにやって来て、私に同行していた写真家と話し始めた。彼はあまり英語をしゃべらなかつたから、私が通訳した。話がはずみ、すんだところ

で、音楽家は私に「あなたは どうして日本語がそんなに上手なのですか」と訊ねた。彼は先住アメリカ人でこんなに日本語ができるのがあるとおどろいていたそうだ。

「ホピ」族の「ホピ」ということばの意味は「平和」だ。そのことば通り、問題の解決をすべて非暴力で行なうと決めていて、たとえば、相撲の押し合いめいたやり方で勝ち負けを決める。第二次大戦に際して、「ホピ」族の若者で召集を受けたのが、当時、クエーカー教徒などに宗教的理由で認められていた「良心的兵役拒否」を行なおうとしたが、そんな未開の民族の伝統などアメリカ合州国の当局者が認めるはずはなかった。彼らは牢屋に行った（私は彼らのこととともに「ホピ」族自体のことを、小説「HIROSHIMA」〔講談社・一九八一。現在は講談社文芸文庫〕のなかで書いている）。

私たちが「ホピ」族の人たちのまえに立ち現れると、彼らは写真家は日本人とみなしたらしいが、私は「平和」な彼ら「ホピ」族とちがって兇暴無比な（と彼らに長年敵対して来た「ホピ」族の人たちは言う）「ナバホ」族だと考えた。

同じようなことがオーストラリアでオーストラリアの先住民族「アボリジニー」の村落を訪れたときにも起こった。「アボリジニー」たちは、同行した韓国人の作家夫妻については私にそうと云われて納得したが、私のことは、ひとつの村落ではアメリカからはるばるやってきた先住アメリカ人、もうひとつの村落では、オーストラリアのどこかの「アボリジニー」だと考えたものらしくて、何か地名らしきものを言われて、「その村から来たのか」ときかれた。

ベトナムのハノイの市内の市場で、私はウドンを食べた。ウドン屋のおばさんはしげしげと不審げ

に私を見たあとで、ついに「あんたは何人？」と訊ねかかった。「日本人だ」と答えたが、おぼさんは信用しない。ついに旅券まで見せてやっていちはおぼさんも納得したが、そのあとさらに一問、「じゃあ、まえば何国人やった？」とおぼさんは当然のごとく訊ねた。

そのおぼさんの質問を耳にしたとき、一陣の気持のいい風が吹き抜けて行った気が私にしたのは、そのおぼさんの一問ほど、それが世界の誰のことであれ、「国家」という私たち「民」誰しもの上へのしかかつてある得体の知れないものを、私たち「民」の側から根本的にコケにしたことばはなかったからだ。

「国家」は自分の都合で国境なり何なりの障壁を設けて、元来がどこに行こうがどこに住もうが自由なはずの人間の動きを阻む。それなら人間のほうが自分の都合に応じて、それこそ仕事を求めて、「国境」などという「国家」がつくりだした障壁などは無視して、どこへどう行っても、どここの国の国民にどうなるうが、逆にどこの国の国民をどうやめようが、かまわないのだ。ハノイの市場のおぼさんの一問はそれだけの主張をふくんでいて、私たち「民」の側で知らず知らず雇っている国家中毒症の解毒剤になる力をもっていた。私が自分の日本人の「証」のようにして指し示した日本国旅券など、彼女にとって、いつでもどこかの国の旅券と交換可能な紙きれにすぎなかった。

十一

しかし、私は、自分が日本国旅券を持つと持たないでいようと、また外観がいかに日本人とちがって見えようとも、「日本人」だと考えている。たとえば、今、おぼさんが言うように生活の必要に迫ら

れてどこかの国に働きに出かけて、そのままその国の「国籍」をとってその国の人間となったとしても、私は、たぶん、やはり、「日本人」であるだろう、そう自分をみなしているだろうと思う。

私はべつに「日本人」であることをやめるつもりはこれまで一度もなかったと前置きして言うことだが、私が、今、もしもつと若ければ、「日本人」をやめてどこかの国の人間に、ただの「国籍」だけの変更だけではなく、もつと深いところまで入り込んで名実ともになり得たかも知れない。しかし、私は、今もし私とその気になったとしても（誤解のないようにくり返して言っておきたいが、私にはその気はない）、そうするにはあまりにも年をとりすぎている。それは私がとりかえもできないほどあまりにも長く、また深く「日本人の精神」を体内にもちつづけて来ていることだ。その意味で、私は、今、私がどこでどうしようと「日本人」だ。「日本人」としてある。これから、これまでと同じように「日本人」として生きて、「日本人」として死ぬだろう。

私は「国際人」ということばは嫌いだが、「世界人」（コスモポリテース）ということばは好きだ。愛する。私が古代ギリシアの思想家のなかでアンティステネスが好きなのは、彼が個々の「国家（ポリス）」の存在、利害を超越したところに彼の存在と思想の基本を見定めようとした文字通りの「コスモポリテース」であつたからだ。今は亡き植谷雄高もアンティステネスが好きで、私は彼とときどきその「コスモポリテース」思想の開祖にして実践者の話をした。

しかし、アンティステネスも根はギリシア人だ。彼は彼の「コスモポリテース」の思想を彼の「ギリシア人の精神」を基にして語つた。私にはそう思える。私のこの印象はまちがっていないにちがいない。

ない。

私も自分の思考と生き方の双方においてできるかぎり「コスモポリテース」であろうとしている。「精神」をでき得るかぎり世界に大きく開いて「コスモポリテースの精神」にあらしめようとしている。しかし、その作業、努力は根があつて始めてできることだ。根は私が「日本人」であることと、自分の「日本人の精神」を自分のからだのうちにはこれと思ふかたちでしつかりもちつづけて来ていること以外にはない。

十二

これまでに書いて来たことですでに明らかになつて来ていることだと思ふが、私はこの随論で、「日本人の精神」を代表するに親鸞、道元をもつてし、その日本の思想偉人を「フランス人の精神」をフランスの思想偉人モンテーニュに代表させて対比するようなどこかの大学へ行けばいくらでもやつてゐるようなことをやらかすつもりはない。思想偉人を毛嫌にするつもりはさらさらないが、私がここで随論したいのは、その社会、国、民族全体での人びとの「精神」の動き、働きである。その動き、働きにおいて、思想偉人の卓越した巨大な「精神」は大きな役割を演じるかも知れない。しかし、同時に社会、国、民族のなかいっぱいにひろがり、それを支える無数の人びとの思想偉人の「精神」の卓越とはたぶんほど遠い、小さな、往々にして、卑小な「精神」の動き、働きなくしては、「日本人の精神」も「フランス人の精神」も形成されることはない。

私の「人生の同行者」（つれあいのことを私はそう呼ぶ）は、日本生まれ、育ちの在日「コリアン」——私の言い方で言えば「在日コリアン」だ（ここでこういう言い方をするのは、「韓国人」と書けば、たちまち朝鮮半島の南半分を「韓国」とし、北半分を「北朝鮮」とする近来の「南北分断」の対立関係に巻き込まれて面倒だからだ。この愚かしい対立関係から離れたところで随論を進めたい。コリア何千年の歴史から言えば、この関係はほんの近来のことにすぎない。そんなものに巻き込まれることはない。ついでに言っておけば、カザフスタン、ウズベクスタンなど中央アジア諸国に住む一般にはロシア語で「カレイスキー」と呼ばれている彼らは、長年、自らのことを「高麗人」と呼んで来ている。私の「在日コリアン」という呼び方はそこから示唆を受けた）。

私の「人生の同行者」は日本、神戸で生まれ育つても、自分をまぎれもない「コリアン」だと考えている。ただ「国籍」がそうだからではない。彼女は神戸で「民族教育」を受け、ことばも文化も十分に身につけたが、かんじんなことは彼女がこれまでの人生で「南北」朝鮮、中国、ヨーロッパ、ロシア、中央アジア、アメリカを歩き、暮らしもして、そこに住む「コリアン」はもとより全国各地の人々と出会う体験を経て、自分自身の「コリアンの精神」を自分の内部に確固としてかたちづくって来たこと、そう自分で自信をもって考えていることだ。おおげさに言えば、わが家には、これで「日本人の精神」「コリアン人の精神」、二つがいつしよに暮らして来た。

二つの「精神」の関係は、おたがい、対等、平等、自由、それぞれが「オンリー・ワン」であろう

とするが、「ナンバー・ワン」志向の精神構造は二人ともにもたない。

十四

私たちには娘がひとりいる。今年、大学一年生になるが、この「国籍」日本人の娘が自分なりに「日本人の精神」をしつかり身につけて「日本人」として生きて行くのもよし、母親譲りの「コリア人の精神」を自分の内部に築き上げ、「国籍」もなんとかとつて「コリア人」となつて生きて行くのもわるくないと父親と母親は考えているところだ。あるいは、「国籍」と住むところはどうかであれ、また果たしてできるかどうかは判らないが、「日本人の精神」、「コリア人の精神」二つをもつて生きる。これも彼女の選択肢のひとつとしてあり得ていいことだ。いや、さらにもうひとつのあり得る選択肢として次のような可能性も書いておこう。これも、幼いときの彼女の国旗の「選択」から言つて十分にあり得ることだ。

彼女が五歳ごろだったと記憶するが、ミクロネシアのベラウ共和国への旅から帰つて来た私は娘にお土産にもらつて来たベラウ共和国の国旗を見せてやった。澄み切つた青の地に月を表す大きな黄色い円が真ん中にあるだけの簡素で美しい国旗だが、それをベラウ共和国の国旗だと教えたあと、ついこのことに地図帳を開いて、この日の丸は「日本」の国旗、こちらは韓国、その次は「北朝鮮」国旗だと、ベラウ共和国のと比べて見せてやつて、おまえの国の旗はどれだときくと、娘は「これがわたしの国の旗」と当然のごとくベラウ共和国の国旗を指した。

わるくない、世界に冠たる「非核憲法」をかつて創り出した「ベラウ人の精神」をわがものにして

「ベラウ人」として未来を生きて行くのも。

十五

随論だから、あちこちに蛇行して進む。さて、いよいよ「日本人の精神」そのものの本論、いや、随論に入ろう。

まず随論しておきたいのは、私の子供のころなら、「日本人の精神」と言うとき必ず引き合いに出された「ヤマトダマシイ」のことだ。

私が子供のころ、よく耳にした、「ヤマトダマシイ」にかかわってのことばは次のようなものだ。「おまえ、ほんとうに日本人か、ヤマトダマシイをもっておるか」。いや、たいていの場合、「日本人か」ではなかった。「日本男児か」だった。よく「キンタマを持つておるか」がことばのあとにつづいた。それでは日本女性、「ヤマトナデシコ」は「ヤマトダマシイ」をもたないことになるが、それでよかったのか。それともそこをどうごまかしていたのか。そのころ防空演習の訓示で「ヤマトダマシイ」と「キンタマ」の有無のことをよく問題にしていた警防団長にあらためて訊ねてみたい気がする。

それでは「ヤマトダマシイ」をもつて「日本人」、いや、「キンタマ」を持つ「日本男児」は何をするのか。学校でよく勉強するのか、行儀をよくするのか、会社で一生懸命働くのか、子供の私はいろんな人にいろいろきいてみたが、とどのつまり、「ヤマトダマシイ」が必要なのは何をおいても日本が戦争でたたかうときだ——それが判った。

もちろん、日本が行なう戦争はまちがった戦争ではない。かしこくも万世一系の天皇陛下をカシラ

にいただいて天に代わりて不義を討つ、「正義の戦争」だ。その「正義の戦争」を勇氣をもつて、ふるって戦う。戦争ばかりではない。「ヤマトダマシイ」は正しいことを常に勇氣をふるってやつてのける。そうした「ヤマトダマシイ」はそうしたものとしてある。そうしたものとしてあるからこそ、それをもつ「日本男児」は一旦緩急ことあらばお召しを受けて勇躍戦場に赴かなければならぬ。その「正義の戦争」の戦場で敵の銃弾に当たつて死ぬこともある。それは大いにある。しかし、「ヤマトダマシイ」をもつ「日本男児」たる者、「海ゆかば みづくかばね 山ゆかば 草むすかばね 大君のへにこそしなめ かえりみはせじ」で戦場に行くのだ。天皇陛下のために「名譽の戦死」をとげるのはこれ「日本男児の本懐」——「ヤマトダマシイ」の論理、倫理はこれで完結する。

以上がそのころの私の「ヤマトダマシイ」理解だ。子供は時代時代の社会のタテマエを理屈も抵抗もなしにもろに受け入れるものだ。この理解が当時の日本人の多くの「ヤマトダマシイ」のタテマエ的理解でないかと思う。この理解のなかでは、「ヤマトダマシイ」は五つのことがらに結びついていた。戦争、正義、天皇、勇氣、死——この五つだ。

十六

この五つの結合としてある「ヤマトダマシイ」がいかに戦争遂行に役にたつたかは言うまでもないことだろう。中国侵略が始まって「大東亜戦争」——「アジア・太平洋戦争」に至つて敗戦に終わる戦争だが、私が、今、自分の直接の思想的体験として確信して語れるのは、そのもつとも後半の部分だ。その部分において、五つが結合した「ヤマトダマシイ」はたしかにバツコした。

しかし、そうしたものが、あるいは、そうしたもののだけが、「ヤマトダマシイ」なのか。まだ幼かった私を知るはずもなかったが、たとえば、本居宣長はまったくくちがつた理解をしていたようだ。

「古今集」に「病して弱くなりける時よめる」のまえ書きのついた在原業平の次の歌が出ている。「ついにゆく道とはかねてききしかど昨日今日とはおもはざりしを」——この歌を契沖がこれこそ人間本来の姿、ありよう、それをよくうたつたと讃めた。宣長はそれをまた受けて、業平の歌を人間本来の姿、ありようを歌つたものとして評価した契沖こそ「ヤマトダマシイ」をもった人物として賞揚した。これは歌にかかわつてのことばだ。彼によれば、「歌は物のあはれをしるよりいでくるもの也」（『石上私淑言』）。とすれば、「ヤマトダマシイ」は「物のあはれをしる」ことにほかならない。「物のあはれをしる」とはどういうことか。宣長によれば、いや、宣長プラス小田理論によれば、世界の森羅万象に歌をものしたくなるほど感じ入ることだ。すでに「物」が「こころ」のなか、「新明解国語辞典」【第二版】流に言えば、「それが働いていれば人間が人間らしさを保つと考えられるもの」のなかに深く入り込んでいることだ。ここまで来れば、宣長が主張するように世の森羅万象すべてに「情」を感じ取ることができる、「情」をもって知ることができる。

これが宣長プラス小田理論による「物のあはれをしる」だが、この理論、宣長オリジナルより判りやすくいいのではないか。

十七

本居宣長の「ヤマトダマシイ」認識はなかなかのものだ。そして、先に述べた「戦争、正義、勇気、

天皇、死」の五つの結合の「ヤマトダマシイ」より私に納得できる。しかし、あの時代、たしかに宣長のことはえらい国文学の先生で、先生のさらに先生の賀茂真淵には丁重に師弟の礼を尽くしたというようなことは学校で教わったものの、このかんじんの「ヤマトダマシイ」認識については、誰も何も教えてくれなかった。おかげで、「ヤマトダマシイ」と言えば、たださつき述べた五結合——それだけのものになる。そう子供の私は考えたが、大人もまず同じだったにちがいない。

とぼつちりで、歌論はすばらしいが歌はへたくソの定評ある宣長の、「広辞苑」（岩波書店）が「ヤマト心」を定義して「日本人の持つ、やさしくやわらいだ心情」の例としてあげた「敷島の大和心を人間はば朝日に匂ふ山桜花」うんぬんの宣長の歌を酷評した石川淳によれば、これは要するに「山桜はおれだ」と言っているのにすぎない歌も（『日本の名著』・中央公論社・一九七〇）、サクラの花が散るように日本人はいさぎよく戦場で死ぬのだ、それが美しいのだ——の稀代の名歌になった。そう私は教えられ、そうした歌として理解した。

こうして考えて行けば「戦争、正義、勇氣、天皇、死」の五結合でもっとも大事なことは死——死ぬことになる。天皇陛下のために死ぬという目的、理由は定まっているのだから、問題は、いかに死ぬか、だ。ただ、このことでも、サクラの花が散るようにいさぎよく、美しく死ぬことは決まっている。では、いかにいさぎよく、美しく死ぬか。問題はその一点に収斂する。

かつこうな「名著」があった。前記「日本の名著」叢書のなかに収録されているので私はそう呼ぶのだが、「武士道といふは、死ぬ事と見付けたり」、「名著」の奈良本辰也現代語訳での言い方を使っ

てつづめて言えば、「武士道とは死ぬことと見つけたり」の「葉隠」だった。「葉隠」ははやった。あるいは、それが鼓吹する「武士道」はもてはやされた。その証拠に当時子供だった私までがその名を聞いていた。詳しいことは無論知らなかったが、「武士道とは死ぬことと見つけたり」の「葉隠」哲学の片鱗ぐらいは聞き知っていたように思う。

十八

「葉隠」は奇妙な「名著」だ。本自体が奇妙だと言うより、私にはどこからどう読んでも、徳川幕藩体制の下、それが誰であれ「主君」に対する絶対的忠誠と引き換えに地位の安定と収入を得て、ほぼ完全にサラリーマン化していた武士とは名のみのただの刀持ち、二本差しの役人の処世訓にしかすぎないものをどうしてまた死ぬことがはやった、それをタテマエとして生きていた、生きざるを得なかった当時は言うに及ばず、そのタテマエがなくなつたはずの現代においても「日本の名著」として選定されて読まれる、いや、読まれることを期待されたりするのか——私にはそれがふしぎだ。

九州佐賀、鍋島藩の藩士山本常朝が書いた「葉隠」の立場は矛盾していた。山本は一方では大小二本の刀を腰に差した武士だったが、他方では彼は藩士、その名の藩の役人だった。彼はたしかに武士の魂の刀をもっていたが、それはむやみと抜いてはならない刀だった。「主君」のいるお城のなかで鯉口から少し刀身をみせただけで切腹の刑を賜る破目にさえなつた。これは幕藩体制維持のために当然のことだ。「藩士武士」が刀を自由に使えばそれこそ下克上の事態が起こって体制は崩壊する。武士は自分の意志に基づいて刀を使うことにおいてまさに武士なのだが、使えないとなると、「藩士武士」

とは何か。ただの役人か。

山本は当代の自分と同じ「藩士役人」のなかに武士の理想を見つけることはできなかったもので、中世、戦国時代の武士を彼は理想として「葉隠」を書いた。その当時の武士と山本の当代の「藩士武士」とはどうちがつたか。

「日本中世史」の著者原勝郎は「東国武人」が重んじたものは、自由と名誉、この二つだったと言う。原によれば、その自由は「政治制度の自由」ではなかった。「社会上の自由」「人事の自由」「私生活の自由」、さらには、「精神の自由」だった。

「東国武人」は「拘束」をきらい「其欲する如くに動き、其欲する如くに止まらんことを望んで」動きまわった。ただ、彼らには自由はあつたが、それは飢える自由でもあつた。彼らは自分と家族、一門の安定とその安定を現実的に保証する土地を求めて、安定と土地を与えてくれる、それだけの力をもつ「大武士」のもとにはせ参じて、「大武士」を「主君」としてのいくさに生命を懸けた。安定と土地を求めての文字通りの「一所懸命」である。「主君」となった「大武士」は、新たに「家臣」となった「中武士」「小武士」を集めていくさに勝つて「領主」となり、全体として獲得した、また増加した土地を「家臣」に分け与えて、「家臣」に「恩」をかける。そのかけられた「恩」を自らの働きによって返すことを「家臣」が「義」とするとき、それは「家臣」の「主君」に対する返すべき「恩義」となり、「恩義」を返すことは「家臣」の義務であるとともにまつとうにそれを実行することで「名誉」ともなる。そう他者によってみなされ得る。

「恩義」と「自由」の関係もここには出て来る。「恩義」は大きくかけられれば、それだけ「東国武人」

にとつて大事な「自由」は減り、彼らがぎらう「拘束」が増える。では、どうするか。「主君」「領主」のためにさらに強く、勇敢に戦つて「恩義」を返せばよろしい。そして、これは逆に、今のこの「主君」「領主」が自分に十分に「恩義」をかけてくれなかつたなら、クソ食らえと出て行つて、べつのもつとマシな「大武士」を新しい「主君」「領主」にして自分が目的とする安定と土地を得るだけのことだと言つていいだろう。おたがいのあいだの關係はあくまで対等、平等、そこに「東国武人」が自分の生き方の基本とする、何よりもそうしかつた「自由」があつた。

徳川幕藩体制がすでに強固に築き上げられた「葉隠」の著者の時代（山本常朝は一六五九年に生まれ、一七一九年に数え年六十一歳で死んだ）、そうした「自由」はまったくなかつた。しかし、かつて「東国武人」が生命を懸けて求めた安定と土地を、彼ら、当代の「藩士武士」は何ら戦わずして手に入れていた。「東国武人」の生き方の基本に置いたのが「自由」と「名譽」であつたとすれば、当代の「藩士武士」の基本は、それが誰の何の組織であれ、それがつくり出す「秩序」への絶対的「服従」と、それが何の誰であれ、「主君」に対する無条件の「忠誠」であつたにちがいない。

十九

もうひとつ、大事なちがいがあつた。それは「東国武人」の誰も彼もがもつていた実際の戦場での実戦体験を「藩士武士」は、「葉隠」の著者山本常朝をふくめて誰ひとりもつていなかったことだ。いくさは、この時代にもつとも近接した「島原の乱」でさえがすでに半世紀以上もまえの出来事になつていた。このちがいは決定的なちがひだつた。「東国武人」の立場から見れば、「藩士武士」の「サラ

リーマン武士」はただの「役人」ではあっても「武士」ではなかった。

この本質的に「武士」でない「藩士武士」をどのようにして「武士」にするか、いや、もつとあけすけなことを言つてしまえば、「武士」に見せるか——これが「葉隠」の主題だ。

しかし、時代を昔に返すことは出来ない。山本常朝にとつてできることは、当代の「藩士武士」の「サラリーマン武士」たちに、中世、戦国時代の「武士」のありようを紹介して、これこそが真正の「武士」のやること、なすべきことだと叱咤激励して、「藩士武士」たちにやらせることしかない。

しかし、ここで困つたことが起こる。それは、今もし「藩士武士」たちが山本が「葉隠」で説いたことを実行すれば究極的にはそれこそ下克上となつて藩は潰れ、幕藩体制は崩壊に至る。これはまさに「革命」だ。「藩士武士」たちはこれでなるほど真正の「武士」の「自由」と「名誉」を得ることが出来るかも知れないが、「藩士武士」にとつてかんじんの「安定」と「土地」を失うことになるかも知れない。いや、そのまえに、彼らは不屈きな革命家として捕まり、処刑されてしまつてゐる。

これでは、困る。元も子もなくなる——とあつて、「葉隠」は二つの解決策を出しているように見える。ひとつの方法は、すべてをひとつの美しい儀式なり、様式なり風俗なりにしてしまふことである。実際にできるならそうやつてみせることであり、できなければその想像図、一幅の絵を思い描くことである。絵はもちろん美しいほうがよろしい、できるかぎり美しい想像図を思い描く。逆に心のなかの美しい一幅の絵を基にして儀式、様式、風俗を美しく、華麗なものにする。

端的な例は、「葉隠」が主張する「武士道とは死ぬことと見つけたり」である。山本常朝は言う。「武士道というものは本来、毎朝いかに死ぬべきかというこのみを考えて、あのとときに死ぬば、このと

きに死ねばと、死の晴れ姿だけを想定して生に対する執着心を切り捨てておくことである」。この「死の晴れ姿」のために「武士」は容貌、身なりに気をつけ、立派な服を着、「葉隠」を大評価していた歴史家奈良本辰也の「日本の名著17葉隠」の解説「美と狂の思想」のなかでのことばを引用して言えば、「毎朝起きると、すぐに行水を使い、月代さかやきを剃って髪形をととのえ、その髪に香を匂わせ、手足の爪を切つて軽石ですり、それに艶を持たせるために『こがね草』で磨き、いつも立居振舞に気をつけていた」「常朝自身も、これは、ずいぶん手がかかり、時間を費やすようであるけれども、『武士の仕事は斯か様の事にて候』と言つていた」「常朝は、容貌や身なりを立派にしておくためには『不断に鏡を見るがよい』と言つている。あるいは、武士のたしなみとして、『頬紅の粉は、いつも懐に入れて持つているとよい。万一のことがあつたとき、酔覚めか寝起きなどで顔色が悪いことがある。このようなときには、頬紅をつけた方がよい』とも言つている。武士として見苦しくない死にざまをするためには、平素から化粧をするくらい心がけがなければならないのである」。

これは「武士」のすべてが、死までが、いや、「武士道とは死ぬことと見つけたり」だから、まさに死こそが、儀式になり様式になり風俗になつていたことだ。そして、このすべては、まず、人に見せるためにある。見てもらうためにある。見せるためには、見てもらうためには、すべては見苦しくあつてはならない。十分に美しくなくてはならない。

ここで、問題が二つ出てくる。ひとつは、人に見せて、見てもらつて、その人に美しいと見てとつてもらうには、自分好みに、自由に、儀式、様式、風俗をやつてのけてはならないことだ。自分好みとことん自由な演出は許されない。演出のワク組みは決まつている。少しぐらいの逸脱なら許される

し、かえつて歓迎されるかも知れないが、大きな跳ね上がりは決して許容されないし、潰される。それは当然のことだろう。その跳ね上がりがワク組み全体を崩壊させてしまうこともあり得るのだから。しかし、人に見せる、見てもらおうと言うが、その人とは、いったい、誰なのか。

まず考えられるのは「主君」、そして同じ藩の「藩士武士」だ。「主君」に讃められたいし、同輩の「藩士武士」に後ろ指を指されたくない。この気持の中には、出世の打算があつてふしぎはないし、これが死ぬ儀式の場合なら、あとに残す家族の安全、安定への気遣いもあつて当然のことだ。もちろん、「武士」として自分の「名誉」のこともあるだろう。しかし、この場合でも、かんじんなことは、「立派に死なれた」という声であり、評価だ。この声と評価は、もちろん、あとに残す家族の安定と安全に結びつく。「武士」が本質的に「一匹狼」として生きていた「東国武人」の時代なら、「名誉」もその基となる死も、すべてはその「武士」一代かぎりのものとしてあつたのだが、「サラリーマン武士」の時代、「名誉」もその基となった死も、「サラリーマン武士」の世界のなかにあつては自由ではなかつた。

二十

ここでひとつ、明瞭になつて来ているのは、「東国武人」の場合、彼らの「武士」としての倫理と論理——それを「武士道」と呼ぶなら、それは本質的には「自発」「内発」のものだったことだ。その「自発」「内発」性は「藩士武士」の「武士道」に比べれば、はつきりする。「藩士武士」の「武士道」は、その究極的目的の死に至るまで「主君」と同輩の「藩士武士」の目を意識した（その目はひつくるめて言えば「世間」だ。ただこの「世間」は、現代の「世間」とちがつて、「主君」と「藩士武士」

だけがかたちづくる「世間」だ。「他発」「外発」の「武士道」だった。

ここでひとつ、「葉隠」の「武士道」の「他発」「外発」性を示す事例を挙げておこう。それは当の作者山本常朝にかかわったことだ。彼が「主君」とみなしていた前藩主が死んだとき、山本はあとを追って殉死しようとする。しかし、殉死はすでに藩の命令で禁じられていた。彼はその禁令に従って殉死をやめ、剃髪して夫人とともに寺へ入る。これがいけないと私は言おうとしているのではない。世間並みに言えば、まったく当然のことだ。しかし、彼は「武士道とは死ぬことと見つけたり」を至高の原理とする彼流の「武士道」の主張者であるだけでなく、「武士」はこれが「武士」のすべきことだと信じるときには、たとえそれがいかに狂つていようと、そうみなされようと、すべてを無視してする、その「狂」こそが「武士」が「武士」たるゆえんだと「葉隠」の随所で述べているのだ。どうして、彼は自分の主張に従って、自分の内部の声に耳を傾けて殉死しなかったのか。殉死しないで、外部の禁令に従って生きながらえたのか。

もちろん、山本をはじめ彼ら「藩士武士」たちが藩の禁令に抗し、自分の内部の「武士道」の声に従って、続々と殉死していたなら、それこそこの内面の無言の「武士道」のレジスタンスのおかげで藩は体制崩壊の危機に直面したかも知れない。「葉隠」の作者として知られた山本常朝のことだ、彼が殉死していたなら、これに近い事態が起こってもあながちふしぎでなかっただろう。こう考えれば、彼は自分の内部の声に従わず、外部の禁令に従ったことで藩の体制、組織を救ったことになる。しかし、そのとき、彼の「武士道」はどうなっていたのか。それはすでに消滅していたのではないのか。「武士道」を自らの選択によって失った彼が藩の命令に忠実な「藩士」であることはたしかだとしても、彼は

たして「武士」か。

二十一

「葉隠」が描き出す「武士」の死は、その「死の晴れ姿」にふさわしい死だった。まず何をおいても美しい死である。そうでなければならぬ。その美しい死を人はいかようにも想像図、自分の心のうちの一幅の絵のなかで思い描くことができる。いくさのなかの死でさえ、あたかも儀式のなかでの様式、風俗の美しさをもった死として、たとえば、いくさのいわば「専門家」でありながらかんじんの実戦体験のない、実戦は想像図の一幅の絵のなかでしか思い描くことができない、そこにおいてまったくふつうの人間、タダの人でしかない「藩士武士」が見てとつていたとしてもふしぎはない。しかし、現実の戦場での死は、希れにそうした美しい死があるにしても（戦意高揚の戦争物語はそうした希れな死を取り上げて一幅の華麗な絵を描く）、たいていが血と泥にまみれてそこらに腐臭を発しながら無数に転がる死体の死なのだ。それは絵にならない。戦場から帰り着いた画家にひそかに見せられる凄惨なりアリズムの絵にはなっても、床の間にこれ見よがしに掛けられる掛け軸の絵にはならないし、どこかの官展の大展覧会の正面にすえられる絵にもなるはずはない。もちろん、そうした死は「藩士武士」の想像図のなかに出て来るわけはなかった。いや、なかには、出て来る場合もあったかもしれない。しかし、絵は死体の腐臭を発しない。臭わない死体は、いかに血と泥にまみれていようと、ただの一幅の絵、美しい絵だ。

「葉隠」が矛盾していたのは、そこで山本常朝が説く「武士道」が、それがほんとうに「藩士武士」によって実践された場合には、藩の政治はおろか徳川幕藩体制をも突き破る力をもっていたことだ。それではほんとうに元も子もなくなる。しかし、実践されなければ、彼らはもはや「武士」ではなく、これまでそうであつたように、ただの「藩士」、ただの役人、ただのサラリーマンでありつづける。

まさに矛盾している。ここでもつとも無難、そして、安易な解決策は「ほどほどにやれ」だが、こうした無難、安易な方法はそれこそ「武士」のやるべきことではない。妥当な解決策は二つあつたと私は先に述べた。ひとつは、「武士道」を徹底して儀式、様式、風俗、想像図にすることである。この「武士道」の儀式化、様式化、風俗化、想像図化の基本にあるのは美だ。「葉隠」流「武士道」の究極目的の死もどこまでも美しい死としてある。儀式、様式、風俗、想像図はいかようにあつても、政治、体制はゆるがない。いや、美しければ美しいほど、人はうつつりと政治、体制を眺めてくれる。

これまで述べて来たことをまとめて言えばそういうことになる。
では、二つ目の矛盾の解決策は何か。

それは、これもまとめて言えば、「武士道」——「葉隠」流「武士道」を「狂」とすること、「狂」と自他ともにみなすことである。たとえて言えば、今、街中の雑踏のなかに「東国武人」が、あるいはそれを真似る「藩士武士」が抜き身の太刀引つぎげて突然出現して来ればみんなは恐れおののいて逃げ出すにちがいないが、そのうち誰かが叫び出す。「あいつは気が狂つとるだけじゃ。よく見ろ。

あいつの持つとるのは刀じゃない、ただの棒切れじゃ。それに、あいつはあんな小男じゃ。簡単にやつつけられる。しかし、放つておけ。そのうち鎮まる」。彼のことでみんなは安心、街の騒ぎは収まり、そのうち狂人も姿を消して、すべて世はこともなし。

これが「狂」だ。いや、「葉隠」流の「武士道」を「狂」とするというのは、そういうことだ。誰が「狂」としたか。山本常朝自身がした。そして、彼が「葉隠」を通じて「武士道」を鼓吹した「藩士武士」も、そうしたものとして「武士道」を受け取った。山本常朝は「武士道」の「狂」が今必要だと説いた。「藩士武士」もうなずいた。「けつこうなこと」で「ぐらいは言つたかも知れない。しかし、それは、いつときの「狂」の所業では自分たちの正気の世界は決して打ち倒されはしないと確信しているからにちがいない。もうひとつ言えば、彼らは山本常朝も同じようなことを考えているとこれまた確信していた。

「狂」と「美」は結びつく。「武士」が頬紅の粉を持ち歩くのは、どう考えても、それだけではいかにも「狂」である。しかし、それは美しく死ぬための行為だ。「狂」と「美」は分かちがたく結びついている。この結合は強い。

二十三

「葉隠」を「人間類型化の時代における個人の復権の書として」高く評価して、奈良本辰也は「とくに希望して」「日本の名著」での現代語訳をした（そう解説「美と狂の思想」のなかで彼自身が書いている）。その奈良本訳の「葉隠」が世に出たのは、一九六九年の年末だが、当時は下降線を確実に

たどりながらもまだまだ学生運動が盛んなころで、日本じゅうどこへ行ってもどこかの大学で、「過激派」の学生が大学の時計塔によじ登って占拠したり、校舎を「バリケード封鎖」したりしていた。

この当時の学生運動の中心にあつたのは、少し以前まで力をもっていた「三派全学連」というような名前が示す政治党派の学生運動ではもはやなかった。中心としてあつたのは、政治党派の学生運動の政治イデオロギー重視と党派性を嫌って、もつと自由な学生運動を各地の大学でつくり出した「全共闘」だった（「全共闘」が何の略語だったかは忘れた。「三派全学連」についても、「三派」が何だったかも、「全学連」の正式の名が何だったかも憶えていない。いずれにしても、忘れていいことだ）。しかし、はじめはその自由で清新な動きで人気を博していた運動も、くたびれと弾圧で元気を失い、目的、方向を喪失して、ただやみくもに「占拠」「封鎖」をつづけ、くり返す運動の衰退の段階にさしかかって来ていた。

二十四

奈良本辰也は「葉隠」の基本にあるものを「美」と「狂」だととして、その主旨で「美と狂の思想」と題して「日本の名著」の解説を書いている。私もその主旨と同意見だ。これは私がここでこれまで書いてきたことがすでに明らかにしていることだと思うが、ただ、結論がまったく逆になる。彼によれば、この「美」と「狂」を基本とした「葉隠」は体制反逆の危険千万の書になるが、私の判断ではこれほど体制順応の安全きわまる書物はない。もちろん、これは「主君」にとつてのことで、「葉隠」が読者として想定した「藩士武士」にとつてはこれほど得がたい処世術の参考書はなかったにちがいない。

ない。

奈良本が現代における「美と狂の思想」の実行者、体现者としてとらえ、考えたのは、運動のさきゆきの展望を失いながら、なおも、あるいはまさにそれだからこそ、校舎を「バリケード封鎖」しつづける「全共闘」の学生たちだった。彼は「日本の名著」本体のなかではそこまで言っていないが、本に挟み込まれた「付録」の司馬遼太郎との対談のなかで、「葉隠」にかかわらせて「全共闘」談義を始めたのは司馬のほうだが、「全共闘」の若者についての「彼らの根に美があつて、彼らを動かしているのも美であつて、ぼくらよりもまだあの連中のほうが戦国人みたいな気がしますね（笑）」との司馬のことは受けて、奈良本も「ぼくもそういうことを頭のなかに置きながら書きました」と話していた。

この「付録」での司馬と奈良本の対談は、奈良本の「葉隠」観、「全共闘」観とともに司馬の「葉隠」観、「全共闘」観も出て来ていて面白いものだった。司馬の「葉隠」観は彼のそこでの次のような発言によく示されている。

「戦国時代、人間は猛獣だったろうと思うんです。そういう猛獣性を持っていただろう。その猛獣性を矯めるものが、やはり朱子学であつたし、その他の道学であつたわけで、道徳的に、あるいは道徳習慣で矯めようとした。ところが山本常朝は、『それはいかん。猛獣には猛獣の美があつて、猛獣の美をときすませ』と言うんでしょう。ときすませば、はた迷惑にもならんし、猛獣自身の美しさが出る。」

この発言でさすがにリアリストで狡知に長けた司馬だと思つるのは、そこに「葉隠」の「狂」の本質

がよく明示されているからだ。なるほど「狂」がそのまま「狂」としてあれば、あまた「はた迷惑」を起こして体制崩壊、革命に至るまでの事態になってしまうかも知れない。しかし、今、「狂」をただひたすら華麗な儀式、様式、風俗、あるいはそれこそ美しいこと限りのない一幅の絵に仕立ててしまえば、そして、すべてをさらに美しいものに仕上げれば、「狂」ももう「はた迷惑」をしない。その力をもはやもたない。

司馬は「全共闘」にも同じことを見てとっていたように見える。つまり、「付録」の対話のなかでの彼の言い方で言えば、「今の大学で騒いでいる連中」がやっていることはまちがいがなく「狂」だが、しかし、その「狂」は現代のいわば朱子学的にがちちりと固められた管理社会のなかで、それにどう反抗していいのか、どうそれを変えればいいのか、合理的な理論も手だても見つからないまま、その状態が必然的に生み出した「狂」だ。若者たちが馬鹿なら、体制に何の矛盾ももたないのだから、こんな「狂」は起こるはずはない。あるいは、司馬はたぶんそこまでは考えていなかったと思うのでこれは私のソントクだが、彼らがどこかの「党派」運動の学生なら、それこそその「党派」が信奉するイデオロギーに身をゆだねて行けば、問題はそれで解決できた気になって、「狂」にならずにすんだにちがいない。しかし、「全共闘」の学生たちは体制にすんなり順応できるほどに馬鹿でなかったし、既成のイデオロギーを信奉し得るほど単純ではなかった。とどのつまり「狂」になった。「狂」になって、自分の大学の時計塔によじ登ったり、校舎を「バリケード封鎖」したりして、対話での司馬の言い方で言えば、「はた迷惑」をかけた。今、現にかけている。

この「狂」はいろんな考えさせるものをあたえてくれている。彼らの「狂」を通して、現代の朱子

学的管理社会、それを土台にしてがっちり築き上げられて来た体制の問題、矛盾もさらけ出されて来たし、もうひとつ、これまでの歴史がかたちづくってきた一切の体制的なものを拒否して生きようとする彼らの姿には、一切の飾り物がないかたちでむきだしに「生の日本人」を感じさせるものがあった。こうした「生の日本人」は、体制が崩れて、その抑制力がなくなつたときにいくらでも出て来るものだ。戦国時代がそうした体制崩壊の時代だった。その時代の武士——「戦国武士」を武士の原型として、山本常朝は「葉隠」でその「狂」を論じた、彼ら「戦国武士」は、司馬によれば、一切の飾り物のない、まさにむき出しの「生の日本人」だった。一切の体制的なものを排して生きようとする「全共闘」の学生たちもそうすることで「生の日本人」になつていた。「付録」の対話のなかで、司馬はそう力説した。

それでは、この「生の日本人」——「原日本人」とは何か、どのようなものとしてあるのか。その人生、生き方の基本にあるもの、そう彼ら自身によつて考えられているものは「美」だ。司馬はそう「原日本人」ととらえて、「思想や道徳で日本人をとらえるよりも、やはり美意識でとらえたほうがわかりやすい」と言う。つづけて「今の大学で騒いでいる連中というのは、わりあい古い体制に影響されない人たちで」「わりあい原日本人が全共闘の諸君の中にはおるような気がする。原日本人ですから、格好や美を非常にやかましく言う。その美を理論化し、思想化しようと彼らがすると、まったく幼稚であどけなくてツジツマも合わぬことを言つちやう。だから大人たちが『お前たちの言つてゐることは理屈が通らんじゃないか』と言うと、『それでもわれわれは正しいんだ』と言つてゐるところをよく聞いてみると、どうやら彼らの根に美があつて、彼らを動かしている」ことが判る。以上が司馬のことばだが、「美」

は芸術の問題としてはたやすく論じることとはできない。しかし、政治革命の主題としてどう考えて行けばいいのか。これは彼ら若者にとつてだけでなく、大人にとつても至難のことだ。

奈良本の「美と狂の思想」によれば、「葉隠」が説く「武士として生きる生き方は」「死という厳粛な事実を前にして、その極限の姿で生きてゆくということとは、日常を美的に生き、その一瞬一瞬を積み重ねて、一つの詩とする生き方」だった。奈良本はつづけて書いていた。「私は、このような生き方のなかに崇高な美を感じるものである」。

「全共闘」の学生たちの思想と行動が、奈良本と司馬が対話のなかで意気投合して述べていたように、「葉隠」が理想とした「武士」の生き方とつながるものをもっているなら、たしかに彼らの思想と行動は一篇の詩となつて、そこに崇高な美を感じとれることはできるかも知れないが、そこから「革命」というような大きな社会変革をなしとげるとは、あるいは、そのための理論をかたちづくることは、まったくちがう次元の問題、課題としてある。

二十五

「狂」はいかに激しいものであつても、「美」に収斂してしまえば、おしまいには一幅の美しい絵になつて終わつて、現実は何ひとつ変わらない。猛獣はその美をいくら研ぎ澄ませても世界は変わらないし、まして崩壊することはない。司馬のリアリストの眼はそう「葉隠」の「狂」も「全共闘」の「狂」も見てとつていたように見える。

もちろん、その「狂」で「はた迷惑」なことは起こらない——のではなく少しぐらいは、「全共闘」

の場合で言えば、校舎の「バリケード封鎖」ほどの事態は起ころう。しかしそれも、すこし視点を変えて見てみれば、美しい一幅の絵だ。学生たちは自らが封鎖した校舎のなかで社会変革の未来の夢をいかようにも勇ましく、また美しく語るだろうが、心配は要らない。彼らはその夢を大学の外の無限に広がる世界に向かつて語るすべを持たないし、またそのつもりもない。夢は夢として傷つかず残るとき、その美しさもいつまでも保持して行ける。

リアリスト司馬は、「付録」での奈良本との対話から推論して、たぶん、そんなふう考えていたのではないかと思う。あとで述べる通り私は司馬を少し知っていた。個人的なつき合いはなかったが、おたがいの作品が本になって世に出るたびに贈り合い、対談の本も一冊出していた。その体験から言って、今書いた推論には自信がある。大きくはまちがってはいいない。

しかし、司馬の対話の相手の奈良本はちがった。「全共闘」の学生たちの思想と行動を「葉隠」同様「美」と「狂」を基本にしたものであるとして、そこで司馬と一致しながら、彼は彼らの未来にたぶんもっと大きな可能性を見出していた。彼らに司馬より親近感も抱いていたかも知れない。奈良本は「全共闘の学生諸君がこもっている部屋へ入ったことが」あった。「すると、そこに『忍ぶ恋』と書いてあるんですよ。びつくりしちやつたな。バリケードのなかに。」「忍ぶ恋」は「葉隠」の「藩士武士」のあいだで盛んに行なわれていた男色、いや、衆道で相手の反応は問わず自分だけの無償のかかた思いをつづける至高の恋のことだが、この発見を奈良本は司馬にない親近感を感じさせる口調で述べていた。

つづきは製品版でお読みください。