

實と共に方法も亦あり得たのである。方法論が叙述されてゐないといふことと、方法が存在しないといふことは、明かに區別されなければならぬ。方法論は論ぜられてゐなくとも、源親行や、一條兼良や、釋契沖の文獻學的研究は存在したのであり、その研究の中に、記述されざる方法論が、方法として存在し得たのである。方法論は方法と共にあり、しかも方法は研究の過程の中に即して具體的に働いてゐるといふことが注意されなければならない。

六

文獻學の領域に於て、方法論が必然的に研究體系の先頭に位置し、研究の細部に命令的、規範的な干渉をなさねばならぬといふことの根據は全くないと云つて差支なからう。なる程、言語の形式や、内容の中には、隱然として文法が展開してゐる。しかし、我々は話すために必ずしも文法を意識することを必要としてはゐない。同様に、文獻學的研究のために、抽象的理論としての方法論を必ずしも不可避なものとしてはゐないのである。人間は、長い間の習慣と訓練によつて、事物を誤なく判断するといふ論理的形式を習得してゐる。特に長い間文獻學的事實の解明に苦しんできた碩學に於ては、その研究の實際に於てとり來つた方法は、おほむね正鵠を得たものであり、少くとも中らずと雖も遠からずといふ程度の正確性は何時如何なる場合にも決して失つてはゐないのである。

屢々いふやうに、方法論は、研究對象の科學的處置の内部にのみ秘かに展開してゐるものである。文法の中に言語素材全體が含まれてゐるやうに、かかる方法論の中には、その材料の全處置が含まれてゐるのである。即ち方法は對象と不可分に結合され、論理的處置は對象體驗によつてのみ附與されるのであつて、方法を對象から分離して抽象的に提出するが如きは、體驗すべきものなしとする體驗の研究にならざるを得ないと云つてよいであらうと思はれる。

最近、日本文獻學が抽象的な方法論の叙述をもたないといふ點から、一部の學者から烈しく非難されたことがあつたが、それは文獻學方法論の性格についての知識の缺如に原因する所の誤解に出發する非難である。我々の經驗によれば、方法論を論議する者が、必ずしも、文獻學的研究の内實について正當的確な批判を下し得たとは考へ得ない。正しい批判は、いつでも結局は専門的な文獻學者自身の該博な知識に委ねるより外はなかつたのである。文獻學的對象の闡明は、千萬の方法論的論議よりも、對象に即した一つの知識によつてなされた。これは單なる議論ではなくて、きびしい現實の事實である。くりかへし云へば、文獻學的對象は、局外者の思ひつきなどで、解決されるやうな甘いものではなく、單なる抽象的な意見や論議で闡明されるやうなものもなく、對象の事實自身に照して、はげしく審問されることによつてのみ明かにされ得るものである。

元來方法は、研究對象を闡明するための體驗の處置である。ここには主體と客體との不可分的

な結合が表現されてゐる。體驗が如何に處置されるかといふ根柢に立つて、その研究對象は始めてあるグループに分類されることが出来る。そのグループ全面に亙る有効にしてそして廣汎な方法の傳達が、この對象にも可能となる時に、方法論が確立するのである。文獻學的方法論は、豊富な文獻學的處置の體驗の中に自ら蓄積され、純一化され、簡素化され、體系化されることによつて生れて來るのであつて、如何なる場合でも決して上から豫定し得べきものではない。極端に云へば局外者のどうすることも出来ないものである。東西の偉大な古典文獻學者は、決して方法論を語らうとはせず、又後進を教へ導くに、常に抽象的論議の末に走り研究の實踐を怠る傾向を嚴に戒めることを以つてしてゐる。單なる方法論的抽象論が、文獻學の進歩に殆ど何等寄與する所がなかつたといふことは、文獻學史の事實の證明する所である。

前にも述べたやうに、かくの如く對象を研究せよといふ計畫的陳述は、決して對象そのものの解明ではないのであり、さやうな計畫の豫定は、研究の實際に直面して、幾度びか變改修正せられざるを得ないものである。むしろ、偉大な碩學のつつましやかな業績の中に、若しくは研究對象そのものと取組んだ血みどろな苦闘のあとにこそ、文獻學的方法是美しく輝いてゐる。くりかへして云へば、方法は體驗に則して存在し、體驗から遊離して存在するものではない。すべての道に先達はあらまほしいと云はれるが、その先達とはその道に曉通してゐる専門家の謂に外ならないのである。文獻學方法論は、片々たる局外者の無責任な言辭の中などからは決して生れるも

のではなく、對象の中に苦闘してはじめて獲得された該博な文獻學的造詣の中からのみ生れ出るものである。方法論は決して才や技術などで小器用にまとめられるものではない。例へば「フランス流の知性」によつて構成されかつ叙述されたと稱せられてゐるルイ・アヴェエの「本文批判提要」などに見るやうな驚嘆すべき業績の中にこそ、眞の方法論は期待されるのである。眞の方法論は、研究の實績と共に、一如の姿に於て存在してゐる。

屢々、自然科学に於て原子量表が新原素の發見を豫想せしめたといふ事實が引用せられ、方法論の優越性、即ち理論が實際を誘導するといふことの證據として主張されることがある。しかし、思ふに、その原子量表といふもの自體が已に單なる局外者の思ひつきなどではなく、そこに示されてゐる合法則性こそ、最も確かな、そして豊かな、物理學的處置の體驗の中から、はじめて見出されたものであり、その具體性こそ、未知の世界の望見への足場となり得るのであつて、むしろ、この比喩は、逆に體驗の優越性を證明する材料に外ならぬではないかと考へられる。

普通の意味での古典文獻學の究極の任務は、古代の闡明そのものにあるのであつて、研究の豫定や計畫の叙述にあるのではない。この故に古來の多くの先學は、對象の研究そのものに忙しく、全心全靈をその一點に集中したのである。理論としての方法論の如きは、決して第一義的なものとは考へられてゐない。さやうなものに對しては、考慮の暇がなく、又考慮する必要、更に云へば價值すらも認めてゐなかつたやうに思はれる。それ等の人々にとつて尊いものは、輕薄な抽象

理論ではなく、嚴肅な事實そのものである。方法論がそれ等の學的業績そのものの内部にかくれて表面に浮び上らなかつたのは、かやうな文獻學者の操守する所、更に云へば文獻學そのものの性格に由來する點が多いのであらう。

右に述べたやうに、文獻學はその性格として抽象的な論議を決して讚美しない。親行父子の源氏物語研究には、該博な文獻學的知識と、巧みな處理の方法が見られ、本居宣長の古事記傳には、事實と思想との驚嘆すべき集成が見られるが、そこにはなほ理論としての方法論は表面に展開されてゐない。方法論は屢々云つたやうに、對象の解明とは全然無關係であるが故に、文獻學に於ては、方法論の貧困よりも、研究の實績そのものの不振といふことが、より一層憂慮されるべきである。

七

古代學的文獻學に於ては、ベック以來その學問の性格的原理として「批判」と「解釋」との二つがあげられてゐる。この「批判」と「解釋」とは、文獻學の方法といふよりも、文獻學を文獻學たらしめる學問的活動そのものに外ならないといふことが出來よう。即ち文獻學は、「批判」と「解釋」といふ二つの學的活動を營むことによつてのみ、はじめて學として成立し得るのである。文獻學といふ學問が別に存在し、その學問の方法として「批判」と「解釋」とがあるといふ

のではなく、「批判」と「解釋」といふ言葉によつて示されてゐる活動自體が、文獻學をして文獻學たらしむる内實を構成してゐるのである。例へば人體に於て、生命といふものがあり、その生命の手段として心臓の運動といふものが生命から離れて別に存在するといふのではなく、心臓の運動そのものが直ちに生命の機構の本質に參與してゐるのである。心臓の活動を離れて生命がないやうに、「批判」と「解釋」とを離れて文獻學も亦存在しない。「批判」と「解釋」とは、文獻學的的活動そのものであるから、もし文獻學に特殊な方法論を叙述しようとするならば、その方法論的考察は、當然この二大部門に則してなされるべきである。

文獻學は、この「批判」と「解釋」とにより、現在我々の前に傳へられ、示されてゐる資料としての文獻を、直接對象とし、その文獻が古典的古代の生活と精神とを象徴してゐるに相違ないといふ確信のもとに、その文獻を正しく批判し、處置し、理解することによつて、古代生活と古代精神とを明かにしようとしたのである。ここにこの學の古代學的、實證主義的文獻學と稱せられる理由が存するのであるが、かやうな意味での文獻學の性格については、外國に於ては勿論、我が國に於ても、この數年來、各方面から不備や矛盾が指摘されてゐるのである。しかし、文獻を通して考察するといふことが、古代を明かにする最も有力なる方法の一であるといふ點に於ては、何等疑念をさしはさむ餘地はない。もとより文獻がその全部といふのではないが、しかし大部であるといふことは公平に見て誤のない見解といふべきである。

さて「批判」は、與へられた資料の眞偽・正否を鑑別し、解釋はその意味を理解せんとするものであつて、この二者が、互ひに前提となりあひつづつ、相互に協力して前進して行くところに、文獻學的活動の發展がある。世には「批判」が先行し、「解釋」がその後につづくといふ風に、順位を立てる説もあるが、それは事實に即應しない考である。我々の経験によれば、「批判」と「解釋」とは、常に原因となり結果となり合つて展開するのみならず、「批判」の活動そのものの中にも、亦たゆみなく「解釋」の活動が作用し「解釋」の活動そのものの中にも、亦「批判」の活動が作用してゐる。兩者は一方を切り離して他方を考へることの出来ない程、兩者は密接不離の存在である。むしろこの二者は相互に相倚り相援けることによつてのみ成立し得る相關概念であるといふ方が正しいかも知れない。文獻學的研究の成果は、この無限に交錯しつづつ持續展開する批判と解釋との綜合的成果の上に示されるものといふべきである。

元來文獻學は、現存してゐる文獻を根據として、未知の事實を明かにしようとする學問である。この點から、文獻學的方法的手續に、自ら二つの大きな部門を認めることが出来る。即ちその一は、現存してゐる文獻そのものを吟味せんとするものであり、その二は、その吟味の成果を根據として、未だ全く知られてゐない新しい眞實を類推しようとするものである。この二つの部門は、批判にも解釋にも互るのであつて、所謂レクンシオ（吟味）は専ら前者に屬し、所謂エメンダテイオ（改訂）は同じく後者に屬するのであるが、同様に低部批判は主として前者に關與し、高部

批判は主として後者に關與するといふことも出来るであらう。

右の二つの部門に於て、前者は眼前に嚴存する幾多の資料につき、それ等を文獻的事實として整理し、眞偽・當否を判別し、その文獻的地位を究めんとするものであつて、この部門では、より一層科學的な客觀性が要請せられてゐる。しかるに、かやうな事實に立脚する考察には、自ら限界の存することも認めざるを得ない。即ちこれ等の客觀的事實によつて到達し得る極限は、所謂アルヘタイプ（原型）にすぎないのであつて、このアルヘタイプは、所謂オリジナル（原本）そのものでは決してなく、オリジナルから數階段降つた變化の途上にある過渡的な存在にすぎないのである。しかも我々の再現せんと欲するものは、オリジナル自體である。ここに於て、當然事實自體から離れた主觀的創造の世界が開けて來ざるを得ないのである。即ち現存的事實による究極的眞實としてのアルヘタイプから、現存せざる根源的眞實としてのオリジナルに到達せんとする所に、多分の主觀性を容認することによつて成立し得るところの文獻學の高部の學的作業が展開されるのである。かやうにして、自ら文獻學の方法に二大部門が開けてくるのである。

文獻學的方法的分野の中には、右にのべたやうな二つの大きな部門が認められるが、この二つの部門は、あらゆる歴史的諸學にも共通して認められ得るものである。例へば國語學に於て、平安時代の特殊な語彙を調査し、その結果見出し得られた音韻現象を根據として、これに關するそ

の時代一般の音韻現象を類推せんとするが如き、又國文學史に於て、わづかに現存してゐる傳記資料から、その知識を根據として、一作家の生涯・思想・世界觀等を主觀的に再認識せんとするが如きである。かくて、文獻學には、現存資料の吟味に關する客體的な工作の點に於ては、きはめて嚴密な科學的處置を必要とし、未知なるものの類推に關する主體的な作業の點に於ては、きはめて豊富な藝術的直觀を必要とするのである。文獻學に於て客觀性と主觀性、又は科學性と藝術性があはせ要請される所以はここにあると思はれる。

文獻學の究極の目的は、前にも述べたやうに、現在我々の眼の前に存在する客觀的な事實に則して、現在我々の經驗することの許されてゐない原本的意義を主觀的に再構成せんとする所にある。そこには、必然的に既知のものと未知のものをつなぐ主體の動きが必要であり、その主體の動きは、もとより主觀的であり、又著しく藝術的であるが、しかし、それは單なる思つきや、客觀性の全く缺如した恣意であつてもならないものである。その類推の過程は、これを吟味する人々をして、成程とうなづかしめる論理的な構成をもつてゐなければならぬ。主觀的創造といふことは、恣意といふことから嚴密に區別されなければならない。さうでなければ、その類推は學術として何等の價值をも與へられ得るものではないであらう。かくて文獻學方法論は、もしそれが成立し得るとすれば、純粹客觀的な立場としての全資料の妥當なる處置に關する部門と、主觀的判斷としての正當なる類推に關する部門との二大部門として成立し得るであらうと思はれる。

しかしながら、實際上に於ては、AからBへの類推といふ形式は、きはめて素朴な論理形式に屬するものである。人間は、さやうな單純な形式については、長い間の思考の訓練からして、經驗上おほむね誤謬を犯すことがないやうに習慣づけられてゐる。従つて、これについての一般的方法論の如きは、必ずしも必要としてゐない。その類推の正否の如きは、むしろ箇々の對象の考察にあつて根據とせられるべき材料の性質、價值等により、その類推が果して妥當であるか、飛躍であるか、又は不當であるかが決定されるのみである。これはたしかに論理的な問題ではあるが、しかし一般的方法論の問題ではなく、むしろ材料の内容と對象との結びつきの問題にすぎないのであつて、きはめて特殊な意味のものと云ふべきである。即ちその時の類推が、論理的に矛盾しないか否か、更に云へば、その類推が果して正當にして價值ある材料によつて、慎重に謙虛になされてゐるか、又は價值なき材料によつて輕率に、不用意にされてゐるかによつて決定されるといふ性質のものなのである。かやうな決定は、材料に對する理解と、研究せんとする對象に對する見解そのものによつてなされたのであり、材料や、對象から孤立したところのものとして豫め準備された一般的方法論の如き規範的、抽象的な理解などの決してよくなし得るものではなく、もとより哲學や論理學などのなし得るものでもない。實に箇々の對象によつて特殊化された具體的、經驗的な豊富な知識を通し、それぞれの「場合」に即應して、臨機應變に見出され得るものなのである。かつての文獻學が、抽象的方法理論を極度に輕蔑したり、少くとも嫌惡

したりした根本的な理由の一は、文獻學の對象に於ける、かやうな特殊性に對して、所謂方法論なるものが、全く見當の外れた馬鹿々々しい程素人くさい長談義に終るやうな無力さを暴露することが多かつたのみならず、時にはない方がましな程有害な結果を導く原因をなすことも多かつたといふ好ましからざる事實があるからでもあらう。

我々が、もし共通的な諸要素のみを抽象することにより、きはめて單純化せられ、形式化せられた方法論的叙述をもつて、それをそのまま當てはめさへすれば、複雑多岐に互る文獻學上の諸事實の一つ一つが、いつ如何なる場合に於ても、一律に、たちどころに、説明しつくされると考へるならば、それは又方法論の過信と評せられても仕方がないであらう。文獻學に限らず、いかなる學問の方法論に於ても、方法論そのものは決してそのやうな魔術的な驚くべき力を持つてゐるものではない。例へば如何なる史學方法論と雖も、法隆寺再建非再建の問題を解決する鍵とはなり得ず、一般的な病理學は、必ずしも箇々の病氣に對して臨床的解決は與へ得ない如くである。型に入れておし出しさへすれば、如何なる場合でも一定の菓子が出来るといふやうな、そのやうな意味合ひでの文獻學方法論を要求する人があるとすれば、それは已に文獻學といふ學問の存在を否定し去らうとするに等しい。文獻學にかぎらず、如何なる學問でも、對象の闡明と方法論とは、別箇のものであることは前に屢々述べてきた所である。かやうな意味に於ける文獻學的方法論への過信は、一般に方法論といふものに對する無理解から導かれるのであるが、特に文獻學的

公理とその應用との關係に對する理解の缺如に由るものであり、その理解の缺如は、結局論者の文獻學的體驗の不足に由來するものと云はねばならない。かやうな文獻學方法論への過信が、文獻學の研究の實踐に於て必ずしもそれ程苦勞したことのない人々に多く見られたことは、右の事情を最も雄辯に物語るものである。

八

以上に考へて來たやうに、文獻學に關する一般的方法論は、結局現存資料の批判的處置といふ部門のみに限定されざるを得ないのであるが、この事は、ドイツ文獻學に於ても、フランス文獻學に於ても、方法論として見るべきものは、いづれもこの部門のみに限られてゐるのを見てもうなづけるのである。ここに文獻學そのものの性格が示されてゐると云へるのであつて、従つて、文獻學が方法論を持たないとか、又は方法論を拒否するとかといふやうな非難は、この性格に對するすなほな理解を缺いてゐる所から導かれた局外批評にすぎないと云つても差支はない。

しかしながら、かやうに述べて來たからと云つて、筆者は必ずしも文獻學に於ける方法論の必要を否定せんとするのではない。思ふに、文獻學にはなほ方法論が樹立されるべきである。ただ方法論らしい方法論は、文獻學に於ては、きはめて制限された範圍に於てのみ必要であるやうに思はれる。必要といふよりも可能であらうと思はれるのである。即ち現存する文獻的諸事實の批

判的處置に關する部門のみは、それが特に専門的、技術的知識と、特にきびしい科學的處理とを必要とする部門であるだけに、そこにはかなり廣汎細密な構想の下に、文獻學方法論が樹立されて然るべきである。しかも、その方法論は、上から觀念的に示されるのではなく、廣い文獻學的處置の實踐の中から、經驗的に習得された該博な知識の體系として、下から上へと築き上げられるべきものであらうと考へられる。他の部門たる未知の事實の類推については、ほとんど一般的方法論の敘述は不可能であり、又その必要も認められないのである。

古代を觀察しようとしてゐる我々は、實際に於て、多種多様な觀察法の錯綜の中に立たされてゐる。我々は、前にも言及したやうに、その多様な觀察の立場の中にあつながらも、しかもなほきはめて單純かつ素朴に事物を處置し易い弱點をもつてゐる。それは我々の經驗や教養——特に文獻學的教養の未だ十分廣からざるに由來するところの偏向や獨斷に災ひされるが故である。かやうな時、文獻學方法論は、研究者の方法的視野を廣げ、彼が未だ經驗することを得なかつた方法上の分野が他にも存することを知らしめ、又彼には未だ意識されるに至らなかつた方法上の不備や缺陷のあることを意識せしめ、方法全體をしてより一層適切妥當ならしめることが必ずあり得るのであり、ここに方法論の存在の意義があると思はれるのである。例へば、外國語を學ぶ際に、ただ漫然と之に立ち向ふ場合よりも、文法を意識しながら、その規範に照して習得する場合の方が、効果的により一層確實であり、便利であるやうに、文獻學の方法論といふものは、常に

研究者の目安となり、指針となるであらうし、又研究者をして無駄な骨折や、廻り遠い岐路に外れしめることなく、研究の行程を正しく且つ確かに進ましめるための指導的役割をも果すであらう。親行や、宣長のやうな碩學ですら、その批判的處置の實際に於ては、未だ必ずしも悉く妥當とは云へないものをもつてをり、従つてその結論にも、亦正鵠を得てゐるとは云へないものがあつたのである。ここに特殊の意味に於ける文獻學方法論の意義が認められるのであり、かやうな特殊的方法論に於てのみ、文獻學の特殊の領域に於ける規範性が認められ得るやうに思はれる。ただ敘述された方法論といふものに對して、くりかへし省察すべきことは、かやうな方法論は、決して方法そのものではなく、まして對象の解明自體とは全然關係のないものであつて、従つて方法論の貧困といふことよりも、方法又は研究自身の沈滞といふことが、文獻學に於ては、常により一層警戒されなければならないといふことである。この點は古來の偉大な碩學が、等しく身をもつて教へ導いて來た所であり、將來の學徒も亦その敬虔な精神を體して、虚心自戒すべき點であらうと思はれる。かやうな意味に於て、嘗ての古典文獻學が、多くの方法論的敘述を持たなかつたといふことに對する非難は、非難となり得ぬものであり、従つてそのやうな非難は、文獻學者にとつて、必ずしも致命的な缺陷をつくものとして氣にされねばならぬ程の批評でも何でもないと思はれるのである。

解釋論

一

「解釋」が一切の文藝科學の根柢をなすといふことは、過言ではない。「解釋」と「批判」とは、ヲハマン以來のドイツ文獻學及びその亞流たるイギリス文獻學をはじめ、それ等に對立するフランス文獻學に於ても長い間の傳統的な課題となつてをり、支那の校讐學は勿論、わが國の古典研究の歴史に於ても亦同様であつた。將來に於ても恐らくさうであらう。又ひとり文獻學のみならず、文藝を對象とするすべての學問に於ても同じことが云へるやうに思はれる。

解釋の理論については、二三の熱心な學者達によつて、已に十數年前から歐米の諸學者の説が次々と紹介せられ、又それ等の諸學者獨自の理論の體系も示されてゐる。しかし、ここで考へて見たいと思ふのは、さういふ解釋理論そのものではなく、又「理論の理論」とか「理論の批判」とかでもなく、實はこの稿の筆者が、古典解釋の實踐の中に屢々遭遇した具體的な問題の「二一

―例へば解釋者の立場、解釋の機構、解釋と批判等の實際上の諸問題についてである。「理論の理論」は、勿論重要ではあるが、それは自ら他に適任の學者があることであるから、さういふ人のすぐれた意見に聽くこととして、今この小稿では一切ふれないことにしたい。

岩鼻や ここにもひとり 月の客

これはいふまでもなく去來の句である。去來抄によると、酒屋はこの句の「月の客」は「月の猿」とかへた方がよいといひ、去來はやはりもとのままがよいと主張して、いづれとも決定せず、物別れとなつたやうである。

その後、芭蕉が上洛した折、去來は右の次第を語つて師の裁斷を仰いだ。すると芭蕉は、猿と何事であるか、抑も去來は何を考へてこの句を作つたのかと質した。去來は明月の夜、山野を吟歩して、岩頭にまた一人の騷客を見つけたる由を答へると、芭蕉はうなづいて、なるほど、それも一つの風流ではある、しかし「ここにも一人月の客」と自分の方から進んで名乗つて出たとすれば、更に風流であらう、この句は自分も珍重して「笈の小文」に書き入れておいた、今は何の躊躇もなく、すぐ自稱の句ときめてしまふがよいと教へた。

去來抄には、この事情をのべた後で、「予が趣向は一等くだり侍りけり。先師の意をもて見れば、少し狂者の感もあるにや。退いて考ふるに、自稱の句となし見れば狂者の様もつかみて、はじめの句にまされる事十倍せり。誠に作者その心を知らざりけり」と感懷をもらしてゐる。

去來抄の右の記事は、色々有益な示唆を私共に與へてゐるが、今はそれ等の中から、特に「解釋」に於ける二つの異なる面としての直觀と檢證——解釋者の側から云へば二つの異なる立場の意義——について考へて見ようと思ふ。尤も解釋理論としては、このやうに檢證と對立するやうな直觀は、獨立した解釋の面として認めないのが普通であるやうに思はれるが、芭蕉の場合のやうに直觀のみから成立つ解釋も實際には存在し得るのであるし、又解釋に關する色々な問題を考察して行く上に便利であると思はれるから、ここでは假に認めておいて、問題にして見ようとするのである。

二

「岩鼻やここにも一人月の客」といふただ一つの句に對して、去來抄は三つの異なる解釋を私共に示した。その一は作者自身の解釋であり、その二は酒堂の解釋であり、その三は芭蕉の解釋である。

先づ去來自らの心に映つた世界を見よう。明月の夜、月を賞しつつ漫步して、大きな岩のほとりに出た。明月の美を獨占してゐるのは、ただ岩と自分と自分の影とだけであらうか。ところがどうであらう、思ひがけもなく、早くも自分より先きに來て、岩頭で月を仰いでゐる人がある。——といふやうな、景と情とがこの句をなしてゐるやうに考へられる。ここには赤人流な自然への沈潜のほかに、人麿流な美への陶醉といふやうな觀照態度をも看取することが出来るやうである。

次に酒堂の解釋を見よう。酒堂は、月光を浴びた岩頭に、一匹の猿を見出した。月、岩、猿、それはまさに一幅の繪であるといふ風に解したもののやうである。酒堂の解釋は、恐らく、猿も今夜の月をめめて浮かれ出たのであらう。猿もまた風流の友であるといふやうな主觀的なものではなかつたであらうと思はれる。かりにさういふ解釋であつたとしても、「ここにも」とか「ひとり」とかの用語は、技巧的にも無理であるし、それよりも猿を人間なみに取扱ふといふことが、已に不自然である。少くとも、原作者に經驗されたところの昂まる感情——しかもこの句はその純粹な感情を除いては、も早や優秀な詩とはなり得ない——を著しく稀薄にし、平板にしてしまつてゐることは見のがし難い。芭蕉が、いきなり「猿とは何事ぞ」と峻烈な語を發したのは、このやうな平凡な卑俗な解釋によつて、原作の詩境が冒瀆されることを憤つたためであると解せられないこともない。

最後に芭蕉の解釋はどうであらう。月にうかれて、岩鼻の近くまで來ると、何と、そこには已に觀月の客が來てゐる——去來のゑがいた世界は、かうした客觀を主とした世界であつたが、芭蕉の解釋に至ると、更に主觀的に深められ、原作者にも知られなかつた新しい詩的世界が創り出されてゐる。即ち芭蕉に於ては、「ここにも一人月の客」と、われとわが名を名乗つて飛び出さ

ずにはすまされない詩的興奮そのものが凝視されてゐるのである。芭蕉の注意してゐるのは美に酔ひしれる心である。酔へばすなはち、他を忘れ、自らを忘れる、さういふ心である。去來の所謂「狂者の様」といふのは、恐らくこのディオニソス的な心情を意味するのではないかと思はれる。さうして、これは、かつて去來の意識の中にも、どこかに潜在したものはあるが、今度芭蕉によつて、はじめて新しい價値に於て注意され、ひき出され、擴大され、強化されたのであるといへるやうに思ふ。去來に於ては主として繪畫的なものの「描寫」であつたが、芭蕉に至つては音樂的なものの「表現」にまで展開させられてゐるといへるやうに思はれる。

三

一つの句に對して、三つの異なる解釋が成立した。ではこの三つの中、どれが一番正しいであらうか。「解釋」といふことについて、明かにされなければならぬ多くの重要な問題は、實にこの判断の上にかかつてゐるやうに思はれる。

この去來の句を解釋しようとする場合、我々は我々の心を内省することによつて、明かに異なる二つの立場をとることを認め得るやうに思ふ。その一つは、この句を國文學の歴史的事實として見る立場である。更に詳しく云へば、近世中期、承應から寶永頃までの五十餘年間、江戸的社會と文化の中に生きた蕉門の一天才去來の句であるといふ避け得ない制約の下に、その去來の觀照

に近く、もし出來得るならば、去來の觀照そのものに自己を到達せしめようとする立場である。

この立場に於ては、この句を作者去來とその環境から離して、解釋の對象とすることは許されない。それ故、現代の社會と文化の中に生きてゐる我々自身の直觀に基く自由な解釋は、去來がもしこの世に生きてゐたならば彼自身によつて、彼のない今日に於ては代辯者——例へば去來を最もよく理解してゐる學者や俳人など——によつて、あらゆる角度から抗議され、制御され、拘束されても仕方がないし、又されねばならない。この立場に於ては、去來を追體驗するために必要なあらゆる檢證的努力が、何よりも重要な手段とならざるを得ないわけである。

次に今一つの立場は、この句を純粹に文藝作品として見る立場である。即ち、この句を作者去來から引き離し、我々自身の素質や教養を基準として、この句によつて幻想される所の抒情詩の世界を、直接的に、自由に創造しようとする立場である。いひかへれば、この句の作者が何人であらうと、又この句の成立年代が何時代であらうと、そんなことは問題にしなくてもよい、むしろ現代人としての各々の解釋者の眼から、心から、この句を直觀して、それぞれ自由に詩的世界を構成すればよいといふ立場である。ここには、作者去來に關係のあるあらゆるものによつて束縛されてゐる一切の羈絆が斷きられてもよろしいし、又さうである方が望ましい。この立場に於ては、詩を感受する敏銳な直觀の力や豊富な構成の力が、何ものにもまして重要視されることになるのである。

さて、去來の句に對する三つの解釋について見よう。先づ第一の立場からすれば、去來自身の告白より以上に正しいものがあり得よう筈はない。何となれば、この句は誰の句でもなく、去來自身の句であるからである。一般的に云ふならば、註釋の中で最も確實性の多いのは、作者自身によつて書かれた註、例へば自筆の日記の傍註とか、自撰家集の詞書とかのやうなものである。次に酒堂の解釋であるが、これは、已に作者去來からも、師芭蕉からも否認されてゐる以上、今更に取り上げられる價值のあるものではない。

しからば芭蕉の解釋はどうであらう。芭蕉の解釋は、たしかに去來の告白とは異なるものであつた。この點から見れば正しい解釋であるといふことは出來ない。しかし、芭蕉は、去來の氣づかなかつた新しい價値を創造してをり、それは何人にも恐らく十分了解され、同感されるに相違ないものである。そればかりでなく、當の去來自身によつてさへも、「予が趣向は一等くだり侍りけり(中略)はじめの句にまされる事十倍せり、誠に作者その心を知らざりけり」と感嘆され、かつ十分の賛意を表されてゐるものである。

去來が芭蕉の新解釋に同感したといふ事實は、この句に於ける去來の觀照が二回の段階を経て發展してゐるといふことを示してゐる。そこでかういふことが出来る。——即ち芭蕉の解釋は、去來の觀照の第一の段階に於ては正しくなく、しかもその第二の段階に於ては正しいといふことである。いふまでもなくこの場合正しいといふのは、前にも述べたやうに、第一の場合に於て、

即ち作者につなるといふ點に於てである。

去來の場合には、去來自らがたしかに芭蕉による新解釋を承認したといふ明證があるから、かういふことが確實に云へるのである。ところがもしその證據がなかつたらどうであらう。一つの原作に對して、作者の考へとは異なる幾多の解釋がなされ、その中に、もし作者が見たら、必ず同意するに相違ないと思はれるほど卓拔な解釋があつたとしても、作者が承認した又はするといふことが確實でないかぎり、正しい解釋ときめてしまふことは出來ない。もしきめてしまふのであれば、も早や學術の領域をのりこえたものと云はれても仕方はないであらう。

以上は第一の立場から見たのであるが、次に第二の立場から見たらどうであらうか、芭蕉はその豊かなそして鋭い直觀力によつて、原作の詩境を更に發展させ、飛躍させた。芭蕉の解釋が、酒堂の凡庸な解釋に比べれば無論のこと、作者自身の觀照に比べても、ずばぬけて卓絶したものであり、しかも正しいものであることは、何人にも異論はないであらう。さういふ點から見ると、去來の句は芭蕉の偉大な創造の前に於て、あたかも自然がさうであつたやうに、單なる一つの素材的役割をなしたにすぎない。もし、これから先き、芭蕉よりもつとすぐれた天才があらはれるならば、それ等の天才は、去來や芭蕉の解釋を更に發展せしめないと限らない。さうすると、解釋は、無限に、次から次へと創造されて行くことになるであらう。

去來抄の中から、今一つの例を拾ふと、「田のへりの豆つたひ行く螢かな」といふ万平の句は、

もと凡兆の句で、芭蕉が少々添削を施したものであつた。猿蓑の撰の時、凡兆は「この句見る所なし、除くべし」と主張し、去來が、「へり豆をつたひ行く螢の光、闇夜の景色風姿あり」と辯護したのに對してもなほ耳をかさなかつた。ところが芭蕉は、「兆もし捨てば我れ拾はむ」と云つて、その句を万平の作として採用したといふことである。この場合について見るに、もし作者凡兆が自己の眞實を偽つて、單に表面だけ儀禮的に謙遜したり固辭したりするのであれば問題にはならない。さうではなく、内心からつまらない句だと考へた爲に遠慮したのであるとするならば、彼の觀照はまだ芭蕉や去來の解釋に及び得ないものであつたと云ふことが出来よう。さうして芭蕉や去來の解釋は、作者には意識されない作者以上の新しい詩境を幻想してゐたものと考へてもよく、またそれであるが故に正しい解釋とされてもよいのである。尤もここで正しいといふのは、前にも述べたやうに原作者との間につながら一切の「執」を斷ちきつて、解釋者による自由創造のみに批判の焦點が定められる場合に於てであることは云ふまでもない。

そこで一般に次のやうな事が云へるのではなからうか。即ち解釋の「正しさ」は、二つの異なる立場からそれぞれ別々に規定されるのである。第一の立場に於ては、作者に一致もしくは接近することが、第二の立場に於ては、作者に一致するよりもその上に出づることが、それぞれ正しいとされなければならない。第一の立場に於ては、作者以上の優れた解釋と雖も正しいとはされない。同時に、第二の立場に於ては、たとひ作者そのものに到達し得たとしても、必ずしも正しい

とはされない。しかしもし原作者が不世出な偉大な天才であり、その作品がまた秀拔であつて、如何なる解釋者も、その作品を發展させることが不可能であるか、又は他の理由によつて、原作に到達する以上に解釋の餘地のないやうな場合があつたとする。さういふ場合には、もし第二の立場即ち直觀によつて自由に創造された解釋が、第一の立場即ちあらゆる考證的研究を経た後の解釋に於ても、なほ寸毫の修正の餘地を残さなかつたとするならば、それは二つの立場の各々から正しいとされ得る解釋であらう。

四

第一の立場に於て注意されることは、科學的（敢て自然科學的といふのではない）な手續を缺くことが絶対に許されないといふことである。即ち解釋は、事實の證明といふ形態をとらねばならないといふことである。具體的に云へば、去來の心境は一つの事實である。解釋者は、あらゆる可能の手段をつくして、自己の立てた主觀的な假設を、その客觀的な事實に結びつけることに努力しなければならぬといふことである。

これに對して、第二の立場に於て注意されることは、一切の客觀的な檢證の必要がない、少くともそれ等は本質的なものではない、のみならずどうかすると檢證の努力は創造的解釋の邪魔をするといふことである。即ち歴史的事實などといふことは眼中に置く必要はなく、何よりも新し

い文學的世界の幻想、詩的感情の昂揚が、第一義——といふよりも必須のものとして考へられるのである。そこで第一の場合に於て本質的なものは學究者の努力であるが、第二の場合に於て本質的なものは藝術家的天分であるといふことが、大體に於て云へるのではなからうかと思はれる。

上にのべたやうに、解釋には本質的に異なる二つの面がある。今叙述の煩雜を防ぐため、かりに第一のものをA、第二のものをBと略稱することとする。解釋の問題としては、實際に於ても、理論に於ても、このAB二つの面の區別と、相互の關係とを明確に意識すること以上に、重要なことは少いであらう。ところが實際には、この二つの區別はほとんど問題にされてはゐない。二者はよく混同され、その混同のために、國文學の方法論の上に、種々無用の論争がまき起されてゐるやうである。AとBとの區別を明かにするためには、先づ何よりも、兩者の混同されやすいのは何故であるか、その理由について考へて見なければならぬ。

右について先づ第一にあげられることは、Aの構成についてである。Aは決してBから獨立して存在することは出来ない。AはBの後に接續する。——といふよりも、AはBの構成を必然的に豫想し、その構成の内部を客觀的事實として逐一證明して行く過程の上に成立する。解釋の心理的過程を見ると、先づ解釋者の直觀によつて、一つの假象的世界が構成される。これがBである。しかしBは解釋者のゑがく幻影にすぎない。この夢が嘗てありしもの、即ち歴史的事實と結びつけられるためには、あらゆる角度からの檢證がなされねばならない。Aはかういふ過程をたどる

ことによつてのみ成立し得る。換言すれば、Aは必ずBを客觀化し制約する過程の中に成立するけれど、BはAの後につづくこともあるが、しかし必ずしもAを主觀化し發展せしめる過程の中にのみ成立するのではない。即ちAを離れたBは存在し得るけれども、Bを離れたAは絶対に存在し得ないのである。

Aは學術的といふ名によつて、又Bは鑑賞的といふ名によつて、それぞれよばれても先づ大體に於て差支はあるまい。いふまでもなく鑑賞それ自身は藝術活動に屬すべきものであつて、従つて學術とは峻別せられるべきである。この二者を綜合して、これに研究といふ名を與へることは、必ずしも不都合ではないかも知れない。しかし、さういふ名稱はどうかすると概念を混濁せしめる原因となるやうに思はれる。學術的と鑑賞的とは區別して考へるのが正しいと思はれるのである。但しここで二つの區別を立てるのは、價值の高低に關してでないことは無論である。二つのものは、それぞれ獨自の價值をもつて對立するからである。しかし、上にものべたやうに、鑑賞的なものから發足しない研究的なものは實際にはあり得ないのであるから、學問の名によつて鑑賞を甚しく排撃するある種の立場には、同感し得ない。

とにかく、AとBとの二つの立場の混同される理由の一として、Aの構成それ自身が必然的にBを缺くことを許さないといふ事實をあげ得ると思はれる。

二つの態度の混同される理由として次にあげられるのは、作者自身が已に解釋者に對して二つの異なる立場を同時に要求するといふ事實のあることである。このことは、前項にのべたAの構成に關係のあることであるが、更に改めて考へて見たいのである。文學は、本來文學として享受されるために創作されたものであつて、學術的研究の材料に資するために提供されたものではない。作品が、Aの立場に於て、即ち學術的な立場によつて處理されることは、本來ならば作者の關與しなくてよいことなのである。作者としては、Bの立場即ち純粹に文藝として取扱はれることを期待し、その作品の解釋についてのすべてのことは、これを解釋者の自由に一任するのが當然なのである。

ところが、さういふ立場にあるべき筈の作者にしても、自分の作品に對して甚しく誤つてゐるとか、或ひは低級であるとかの解釋がなされてゐる場合には、恐らく不満や、焦慮や、或る場合には憤激さへも感じないではをられまい。さういふ時、作者は、作者たる地位を忘れて、いつの間にか自らを解釋者又は批評家の地位に置きかへるやうな態度をとりがちである。さうして、誤れる又は低劣なる解釋者に向つて、自分の作品の眞の意義の講釋をはじめようとする。かうした解釋は、解釋者に對して反省を求め、作者の抗議と見ることが出来るであらう。講釋も、なほ相

手の解釋を是正することが出来ない場合には、作者が相手を低能あつかひにしない限り、表面化した議論とならざるを得ない。いづれにせよ、かういふ場合には、作者としては、いよいよ解釋者の自由と安逸とに放任しておけなくなるに相違ない。即ち、作者自身が、解釋者に對して強硬にAの態度をとるべきことを要求せずにをられなくなるであらう。ここに二つの立場の混同の生ずる理由の一つがあるやうに思はれる。

去來抄の中には、さういふ實例が少くない。岩鼻やの句について見ても、已に去來は、酒堂の解釋に對して可なり強硬に抗辯してゐる。「手をはなつ中に落ちけり朧月」といふ句についても、亦同様なことが云へる。これは周知の如く去來が魯町に別れる時の句であるが、芭蕉はこの句に對して、「此句悪しといふにはあらず。功者にてただいひまぎらかしたるなり」と批評した。去來は「いかさまに、さしてなき事を、句上にてあやつりたる所あり。しかれどもいまだ十分に解せず。予が心中に一物侍れども、句上にはあらずと見ゆ。いはゆる是は意到りて句到らざるなり」と答へたといふ。去來は、芭蕉のこの批評に對して、結局は自己の力量不足の致す所と反省してはゐるものの、しかし、彼にして見れば、句上に表はれ得ない所謂「心中の一物」は、たしかに縹渺として胸中に蕩うてゐる。この無韻のひびき、無形のすがたは、師の聰明と敏銳とをもつてしてさへ、なほ容易に感受されるところとはならなかつた。去來はここに不満と憂愁とを感じてゐる。「しかれども未だ十分に解せず……」とは去來のこの胸中をそのまま吐露したも

のと察せられるのである。

作者は、自己自身が正しく理解されることを欲するが故に、或時はBの立場を、或時はAの立場を、甚だ自分勝手ではあるが、隨時都合よく解釋者がとつてくれることを要求する。作者の現存しない歴史的作品の場合には、外にあつてはその作家の代辯者たる研究者が、内にあつては實證的な學的良好心や藝術思慕の精神が、或時はBの立場への、或時はAの立場への強要の形をとつて、目まぐるしく交錯しつつ解釋者の自由を束縛する。ここに、二者の混同される一つの理由が存するのである。

六

第三にあげられることは、解釋の實際に於て、嚴密な意味でのAは存在し得ないといふことである。このこともAの構成に關係のあることであるが、重要であるから改めて考察するのである。Aの中には多かれ少かれ、Bの要素が残留する。即ちAの中には、實證の手の行きとどかない主觀的な臆測が、Aの假面を被つたままで残存するのである。これは、主觀的な假設を、隅から隅まで完全に實證することが、人間としては不可能であり、又明かにし得ないことを明かにし得たやうに早合點をする習慣が人間にあるのによるのであらう。時代と、文化と、社會とを異にする古典的作品の場合は云ふに及ばず、現代に生き、同じ町内に住み、しかも親友であると云つたや

うな作家の作品に於ても、このことは同様に云はれる。遺傳や、素質や、教養や、環境などを全然同じくするといふやうな人間は實在としては決してあり得ない。人は各々異なる眼を以て、心をもつて作品を創作し、又これを解釋する。従つて嚴密な意味での普遍妥當的な解釋といふものは、抽象的な觀念としては考へられても、經驗的な事實としては存在し得ない。ただ人間の經驗は、それが人間の經驗であるといふ點で、論理的にのみ解釋の妥當性を要求し得るにすぎない。それ故原作に「接近」した解釋は存在しても、「一致」した解釋は實際には全く存在し得ないのである。

解釋は、解釋者が人間であるのみならず、その解釋の客體を作り出したものまでが人間であるといふ點に於て、模寫論的なものの存在は不可能であるやうに運命づけられてゐる。各人各様であるのこそ本當なので、單一な法則によつて支配される自然を説明する所の自然科学の場合とは、自ら異なるものがある。Aの立場からすれば、作者を中心にしてゑがかれた同心圓の圓周上に、種種の解釋が、解釋者の才能と努力との如何によつて、中心に近く又は遠く、それぞれ位置せしめられるにすぎない。その位置を中心に近づかしめるものは、あらゆる條件——古典にあつては特に心理學的、文學史的、社會史的又は言語史的等の諸條件を作者に近づけ、作者を追經驗するための努力、即ち學究的努力にまたねばならない。

右のことをもつと詳しく考へて見よう。學究的な解釋の地盤となるものは前にものべたやうに

直観的な解釋である。解釋はそれが優秀な解釋者によつてなされる場合には、直ちに原作に近似した世界を直観するばかりでなく、原作以上のものを指示したり、創造したりすることがある。それはBの立場に於てである。Bの立場に於ては、直観の力が、營々たる學究的努力の後にはじめて到達せられるべきものを、一瞬にして了悟せしめる。その解釋は、B自身としてはたしかに正しい。しかしAの立場からすれば、前にも度び度びくりかへしたやうに、學究的努力による證明を経ずしては、正しさに相違ないと思はれても、必ず正しいとの斷言は保留し、しばらく假定の域に止めておかなければならない。即ちBの立場からの解釋が、作者に近い所まで到達させられてゐるとしても、これをすぐ正しいと斷定する性急を、Aの立場は、必ず警戒して、今一度慎重に吟味されるやうに要請するであらうと思はれる。

又Bの立場に於ては、作者の意識の表面には上らず、しかも實際には作者の内部に沈潜してゐたとか、或ひは作者の意識には上つてゐながらも、まだ明瞭な形を示してゐなかつたとかの意義や價値を、一層明確にしたり強化したりすることが出来る。又作者が全然思ひもよらなかつたやうな飛躍的な一層新しいそして高い價値を創造することも出来る。さういふ解釋は、芭蕉と去來の場合に於てさうであつたやうに、作者にも、恐らく同意され、感謝されるに相違なからうと思はれるけれど、しかし、Aの立場からすれば、作者がたしかに承認して、同感の意志を示したことが明かにされない限り、Bの立場に立つ如何なる優秀な解釋と雖も、これをもつて直ちに正

しい解釋とすることの出来るものでないことは、前にもくりかへし述べた所である。作者又は作者の代辯者は、解釋者に對して抗辯する權利を保留し得るのである。

Aの立場からすれば、Bの立場によつて得られたすべての解釋に對して、それ等が如何にすぐれた、又妥當的な解釋の如く見えるにせよ、ともかく一應必ず客觀的事實に照合され、證明されるべきことを要求するのは當然である。しかも肝腎なAの立場に立つ嚴密な學術上の手續を経たあらゆる解釋も、その中にまだ解釋者の主觀的判斷が十分拂拭されきれず、擬裝の状態で殘存してゐないとは云へない。解釋者が人間である限り、自己の主張や見解に囚はれて、その角度からのみ物を見るとか、又は殊更事實をまげて解釋しないまでも、少くとも自説に都合のよくない箇所をば、故意又は無意識に除去したり敬遠したりする傾向のあることは、避け難い事實である。即ち主觀的なものと客觀的に實證されたものとを混同する傾向が、如何に精確な學究的論文にも多かれ少かれ存するのである。假りにさういふ不徹底な不透明な態度が完全に克服されてゐるとしても、作者なるものはこの世にただ一人あるのみであり、しかも解釋者の各々はみな作者と全然同一の經驗をもつことの絶対に出来ない人間なのであるから、Aの立場に立つ完全な解釋は實際には存在し得ないのである。ここにAB兩者の混同の生ずる最大の理由があると思はれる。

以上は、去來の句の解釋を中心として、解釋に二つの異なる立場のあること、及びその立場が往々にして混同されがちであるのは何故であるかといふことについて考へたのである。次に古典を文學的事實として見て行かうとする學者の立場から、解釋について一二反省すべき事柄をのべて見よう。

Aの立場からすれば、Bの立場から得られた解釋は、前にもくりかへし述べたやうに、そのままでは正しい解釋とすることは出来ない。けれども、解釋の正しいか否かを批判する立場は、Aばかりではない。Bといふ立場のあることをも忘れてはならない。さうして古典は、Bの立場によつてのみ、時代と共にまた解釋者と共に、永遠に新しく生きて行く。かういふ點から作品は成長するといふことが出来る。即ち作品の歴史は解釋の發展の歴史であると云ふことが出来る。しかもこれは單に空想ではなく、歴史上の嚴然たる事實である。Bの立場によつて得られた解釋が、Aの立場から批判され吟味されることは、やむを得ないし、又さうでなければならぬが、しかし、Bの立場は決してAのそれに從屬すべきものではなく、それ自身獨立した存在の意義を有することはこの事實によつて明瞭であらう。

元來Aの立場は、前にものべたやうに、Bの立場によつて得られた解釋を検證する過程に於てはじめて存在し得る。AがなくてもBはあり得るが、逆にBがなくてはAはあり得ない。學者がBの立場としての直觀力に缺如することは、この意味に於て甚だ危険である。學者は多くの鑑賞者と同じやうに、先づ作品を読む。さうして自由な鑑賞的な解釋を試みる。學者が、單なる鑑賞者と訣別するのは、その鑑賞から發足して、學術の領域に一步ふみ出す刹那である。ここでいふ學術の領域とは、已に得た鑑賞的解釋を地盤として、その上に作用する檢證の手續のことを意味する。

檢證の地盤をなす鑑賞的な解釋の優劣は、天分によつて一様ではあり得ない。優秀な解釋者は、檢證の前に於て、已に檢證の後に來るべきものを把握してしまふかも知れない。この點からして、作者に近づくことは單に考證の仕事ではなく、考證の地盤をなす所の直觀そのものが、已に作者の世界にまで高められてゐることが、先づ何よりも必要であるといへよう。考證を嚴密につづけて行きさへするなら、それだけで學術上の價値の高い解釋が期待されるといふのは甚しい過信である。泳法を部分的に専門的に研究して行く資格のある人は、先づ何よりも水に浮び得るといふ基本的な條件のみたされる人でなくてはならない。にぶい「勘」で、文學の作品に立ち向ふなどといふことは、目かくしをして旅行するやうなものである。「勘」は、解釋の機能を、一瞬にして全面的に上昇させる唯一の不思議な力である。つまり、優秀な學者は科學者であると同時に、作家であるべく二重の立場を要求されてゐるといへるのである。

文獻學の從來の中心的課題は古典の解釋と批判とにあつた。文獻學的な解釋は、云ふまでもなくAの立場に立つものである。この立場に於ける解釋は、單なる箇々の知識への關心や、分析的な考證への興味などに止まるのではない。全體を生かすものとしての部分への熱烈な關心である。たとひ部分的の考證にしても、その考證は必ず全體の構成を前提とし、更に新しい構成に關與する上昇性を内藏するものである。ところが文獻學者には、彼が學的に忠實であらうとすればするだけ、往々直觀の力や、又構成の力に缺如した無感覺な技術家でしかないやうに解されやすい傾向がある。もし、これがAの立場を操守しようとする眞摯な態度そのものに加へられる批判ならば、甚だ不當としなければならぬ。

Bの立場は疑ひもなく尊重されなければならない。併し尊重されるのは、Bの立場そのものの本質に於てである。BがもしBと立場を異にするが故に、Aを非難したり輕視したりするならば、それは聰明な又敬虔な所爲ではない。兩者は全く異なる本質をもつてをり、相互に兩立すべき筈のものであるからである。Aの立場に立つ業績が、質的に見て、千種萬様であるが如く、Bの立場に立つ業績も亦同様である。價値はそれ等の業績そのものの質に關することであつて、AもしくはBといふ立場に關することではない。業績の價値はそれぞれの立場を規準として、その内部に於て判定せられるべきである。

Aの立場に於て、學問的に價値の高い業績は、豊かな鋭い直觀が先づ用意せられ、次いでこれに對する精密な檢證の手續が進められる所に期待される。たとひ模寫論的に作者を把握することは不可能であるとしても、可及的な接近への路は我々の前に開けてゐる。もしこの自信を喪失するなら、我々はも早や人間や文化に關する學問に従事することを放棄するより外に仕方はないであらう。

質の程度の差こそあれ、Bの立場は無責任な局外者に於ても可能である。それであるから局外批評——もしこの言葉を局外者即ち素人によつてなされる批評と解するならば——といふやうなもの、先づ通俗學藝雜誌の隨筆程度のもので、學術としてはほとんど問題になり得るものではない。もし學術的に價値の高いものであるなら、それは已に局外批評などではないのである。しかるにAの立場は、その質の程度の如何を問はず、決して無責任な思ひつきなどではすまされぬ。ここに古典文學研究の技術的専門的領域がある。

以上は、少し抽象的な言辭に流れすぎたやうである。再び具體的な問題にかへして要約しよう。去來の句の解釋に於て、去來の立場と、芭蕉の立場とが對立したやうに、我々自身もまた必ずこの二つの對立した立場をとらねばならない。解釋にはこの二つの面を解釋者に要求する根本的な性質がある。しかし、實際にはこの二つは混同して取扱はれがちである。そこで我々は、先づ文學史的事實を明かにしようとする立場に於ては、我々自身の氣ままな解釋を直ちに去來の心の姿そのものであると斷言すること、即ち我々の解釋を歴史的、事實そのものであると過信すること、

更に云ひかへれば、假想と事實とを混同することを、極力警戒すべきである。もしも去來の告白が我々に示されてゐないやうな場合、芭蕉の解釋と去來の觀照との關係が、どこまで事實的に證明され得るか、芭蕉と去來との境界線がどの程度に明瞭にされ得るかが、我々の關心でなければならぬ。次に去來の句を一の抒情詩として純粹に鑑賞し享受しようとする立場に於ては、去來や芭蕉の解釋と期せずして一致するか、又はそれ以上に出づることが所期されなければならぬ。さうして、このやうな鑑賞力は、第一の立場に於てもきはめて必要であり、この力がなければ、學究的吟味の地盤となる所の直觀的解釋はきはめて低い程度のものに止まることとなり、この上に如何に精密な考證を試みるとしても、そのやうな部分的な考證などではどうすることも出来ない質的な弱點を暴露することにならう。即ち去來に遠く及ばなかつた酒堂の愚をくりかへすことになるかも知れない——といふやうなことを考へて來たのである。

八

最後に、解釋に於ける經驗の意義を、同じく芭蕉の評語に即して考へ、この小論を結ぶことにしたい。

去來の自著と信ぜられてゐる「去來抄」は、師の芭蕉や同門の人々の批評の語を雜然と輯録したもので、理論を理論として取扱つたものではないが、蕉門の文藝理論について、これ以上有益

な示唆を與へる書は稀である。

おととひは あ の 山 越 え つ 花 さ かり

この去來の句は、猿蓑の成立前二三年の吟であるが、芭蕉はこの句について、今すぐ發表したのでは誰も承認すまい、一兩年後にせよと去來に忠告した。それから後、芭蕉は門人等と共に、春の吉野の行脚を實行した。その行樂の後、この句が披露されると、人々は果して感心した。去來は、右の次第をのべて、「今一兩年早かるべしとは、いかでか知り給ひけん、予はかへつて夢にも知らざりし事どもなり」と、驚嘆してゐるが、しかし、芭蕉は決して不可思議な魔術を使つたわけでも何でもない。

芭蕉が特にこの句の發表を吉野行脚の後に延期させたのは、この句の正しい解釋は、解釋する者自らが、この句の内容に近似した經驗をもつのでなければ不可能であると考へたからであらう。解釋は解釋せらるべき客體が既存の概念に包攝されるか、又はそれによつて類推されるか、そのいづれかの場合にのみ成立する、しかも、全然經驗から超越した如何なる概念をも、人間はもつことは出来ない——といふやうなことを、この芭蕉の一言が教へてゐるのではなからうか。

我々も早や萬葉時代にかへることは出来ない。まして紫式部になりきることは絶対に不可能である。しかも我々は萬葉を解釋し、源氏を解釋しなければならぬ。古代の社會や文化を、身をもつて直接的に經驗することの出来ない我々は、その時代の他の文學作品とか、文獻とか、美

術とか、民間傳承とかを仲介として、間接的に、或はその時代の相を、或はその作者の心を、出来るだけ廣く追經驗することに努めなければならぬ。ドイツなどに比べると、日本の古代學はまだその體系さへも何程も整へてはゐない。近頃國文學の方面で「實證」とか「考證」とかの名に於てなされてゐる努力は、この意味では極めて重要である。解釋は、古い言葉を現代語に置きかへることだ、結局通辯の仕事に過ぎないのだといふやうな俗論を、今日でも屢々耳にするのは情ないことである。

芭蕉は正しい解釋のために、廣い確實な經驗の必要であることを教へてゐる。ここに彼の解釋の理論の一面を認めることが出来る。

行く春を 近江の人と をしみける

芭蕉は、この句を去來に示して、尙白は「行く春」の三字は「行く年」に置き換へてもよく、「近江」の二字は難波に置き換へてもよいと非難してゐるが、お前はどう思ふかと尋ねた。すると去來は「尙白が難あたらす。湖水朦朧として春ををしむに便あるべし。行く年近江に給はば、いかでかこの感のましまさん。行く春難波にまさば、もとよりこの情うかぶまじ。風光の人を感動せしむること眞なるかな」と感激して答へた。芭蕉は「汝や、去來、ともに風雅を語るべきものなり」と喜んだといふことが去來抄に見えてゐる。我々は、この評語の中に、解釋に對する芭蕉の理論の他の一面を見出すことは出来ないであらうか。

芭蕉は解釋の必然的な基礎として、經驗の量——ひろがり求めたが、ここに於て彼は更に經驗の質——深さと生命とを求めてゐるのではあるまいか。尙白と雖も、恐らく近江の春の景色、例へば、模糊たる湖、駘蕩たる風、菜の花、麥の穂、霞める山等を見聞しなかつたのではあるまい。いはんや、さざなみの滋賀の舊都をうたつた幾多の古典文學の實例を知らなかつた譯でもあるまい。ただそれ等は、或ひは單に感覺として、或ひは單に知識としてのみ經驗されたにすぎず、去來の所謂人を感動せしむる風光として、即ち詩心に關與するものとして經驗されたのではなかつたであらう。芭蕉の求めてゐる經驗は決してさういふ經驗ではない。芭蕉はさういふ經驗には、或ひは經驗といふ言葉を與へることさへ許さなかつたかも知れない。芭蕉の求めてゐるものは、詩に醇化された心の姿としての經驗である。

芭蕉は、解釋の基礎として、經驗の豊かさ、深さを要求したが、更に、それ等の動き——自律的な展開を導く潜められた生命力をも期待してゐるやうに思はれる。尙白が、もし近江の春について詩的經驗の多くを所有してゐたとするならば、あんなつまらない失敗をしたのはどういふわけであらうか。それは彼の心が、それ等の經驗を新しい詩の世界にまで發展させる構成力に缺けてゐたからだといふ風にも解せられるではなからうか。

A B C D等の箇々の詩的經驗は、解釋せられるべき作品を機縁として、解釋者の記憶の中に雲のやうに再生し、消滅し、自ら微妙に融合調和することによつて、作品のもつ世界、即ち、箇々

の経験に比して、より一層大きな新しい詩境を構成することに與るであらう。かやうな幻想の中に成立した全體は、も早や構成に與つた諸部分、即ちA B C D等の箇々の如何なるものでもあり得ないのである。それは量的に異なるのみならず、質的にも全く別のものである。例へば二十五菩薩來迎の圖は、部分的には決して人間の経験の範圍を出るものではないに拘らず、しかもなほ全體としては全然新しい超現實的な理想界の光明と雄大と莊嚴とを表現してゐるが如きである。

文學の正しい解釋は、その創作に於けると同様に、部分的な箇々の経験を更に大きな全一體にまで高める構成本力の缺如する場合には成立され得ないといふことを芭蕉は教へてゐるのではないであらうか。彼が風雅を語るに足る心としたものは、この文學的世界への思慕と幻想力とに關するものではなかつたであらうか。

以上は芭蕉の評語を通じて、「解釋」についての彼の理論の一端を考へて見たのである。しかし、前にも述べたやうに、芭蕉は決して理論を理論として説いてゐるのではない。去來抄によると、門人たちが「から崎の松は花よりおぼろにて」の句について、とやかにやかましく議論をしてゐるのを聞いて「其角、去來が辯みな理窟なり。我はただ花より松の臚にて面白かりしのみなり」と笑つてゐたといふ。深遠な理論を藏しつつ、しかも、黙々としてひたすら謙虛な實踐の一路に精進した巨人芭蕉の姿は、今日なほ限りもなくなつかくそして崇高な姿として、我々の眼底に映ずるのである。

文學史の問題

文學史に於ける周期理論

云ふまでもなく歴史は文獻の研究によつて更新され確立される。過去のあらゆる文學の事實と精神とは、「作品」といふ文獻によつてのみ知ることが出来るのである。文學史は、絶えずこの「作品」に立ちかへることによつて考察されなければならない。従つて作品を讀むといふことは文學史の前提である。

讀むといふことは作品の解釋と批判とに外ならない。この事によつて、我々は諸々の作家の思想と意圖とを再認識することが出来る。しかも我々は古典的作品を讀む場合に於ては、少くとも三様の態度をとるのが常である。即ち哲學者として讀む、藝術家として讀む、歴史家として讀む三つの態度がこれである。しかして文學史の場合に於ては、常に歴史家として讀む態度がとられるのである。

歴史的な読み方に於ては、自己の印象としてだけでなく、原作者の心像、思想、意圖そのものを再建しようと企てる。文學史家は用語上、文章法上の困難はもとより、古代の文化又は事物の知識全體に互る困難を克服して、常に原作者の言語と思想とに對して、同一の段階に在るべきでない。この立場に於て、始めて正確な意味を修復することが出来、作家の精神の恒常的な傾向を決定することが出来るのである。このやうにして、我々は一連の諸作家の精神の中に於ける陰影、進歩、後退、變形等を追究することが出来、ここに作家の内面史を叙述し得るのである。しかし内面の歴史は、必ず外界、即ち自然、生活及び一切の文化現象、例へば政治・經濟・科學・宗教・道德・習慣その他を條件とする。かくて文學の内面の歴史に於ては、その發生、發展、衰退に關與する所の外部的條件としての環境が必ず明かにされなければならないのである。

文學史に於ては、公平と、細心と、正確とが嚴守せられるべきであり、個人的好惡の感情による批判、先入見、虛榮心等に基く批判等が嚴に警しめられるべきであることは云ふまでもない。そこでは一切の主觀的な獨斷による幻影が作られてはならない。文學史的批判は、批判を下す前に、そして批判を下すために、批判を左右する所の外的存在のすべてを知ることから出發しなければならぬ。文學史は文學の過去の正確なる表象たらしむとするかぎり、常に知識といふ支柱を失つてはならない。箇々の文學的事實に關する正しい知識は、文學史の前提である。

文學史の方法理論の中で、最も重要な部分と考へられてゐるのは、恐らく時期區劃の問題であ

らう。なぜならば、この問題以上に、直接的に文學活動の法則に關聯する問題は少いからである。この問題に關する抽象的な論議は、從來も屢々見られたが、併しさういふ理論が歴史上の實情に一致せしめられることの如何に困難であるかは、已に試験すみの事と云つてもよい。多くの文學史家はさういふ抽象的な時期區分論などにかかづらつてゐる時間を惜しんで、もつと確實な知識を整へることに専心してゐるやうに見受けられる。それは一應道理のあることである。

併し、次のやうな考へ方もまた不當ではない。即ち文學は社會全體の運動の中にあるけれども、同時にそれ自身としての本來の機能をもつてゐる。文學は常に外的影響から逃れることは出来なけれども、同時に自律性によつて生きてゐる。文學史に於ては、社會を考察する場合に、社會があたかも文學の材料の倉庫でもあるかのやうに考察を下してはならない。文學と社會とを力學的な見地から、その並行した、又は交錯した構造と進化といふ見方に於て、生命の表白として考察しなければならぬのである。ここに於て、文學には内面的と外面的との二つの法則が考へられる。文學的活動は多くの人々の中では眠つてゐるが、少數のかぎられた天才に於ては、常に異常な緊張に達してゐる。その活動はかぎりもない陰影を伴ひながら、しかも同時に共通の性格をあらはす機能の活動である。我々はそこに文學の一般的な公式、即ち法則を見出すことが出来るやうに思はれ、同時にそのやうな法則それ自身に即しての時期區劃が可能ではなからうと思慕を止めることは出来ない。さうしてその法則とは如何なるものであり、又その法則に即しての

時期區劃とは如何なるものであるかといふことについての關心を放棄することも出来ないのである。

筆者は、このやうな高度の野心的な問題を論議する適任者でないことは十分承知してゐるが、併し又同時に、國文學の歴史的事實の中に没入して、これ等を如何に處置すべきかの歴史家としての心構を得たいといふ念願をすることも出来ない。そこで、敢てこのやうな理論的な問題の一面にふれて、諸家の示教を仰ぐこととした次第である。

二

文學史に於ては、作品・作家・環境・影響・流派・思潮等はもとより、文學作品を過去・現在・未來に結びつけるすべてのもの、文學を一般文化の中に位置せしめるあらゆるものが明かにされねばならないが、しかし文學史は、過去を修復したり、過去を再建したりすること以上に出るべきではない。そしてこのやうな作家と作品、作家とその後継者、作家の周圍、作家の環境等の諸關係を明かにする文學史の技術を支配するものは、云ふまでもなく因果律の觀念である。文學史は明瞭でない原因結果を明瞭にし、無關係に見える事實を關係ある事實に置きかへて行くが、文學的事實は限りない多様性と、放散性をもつて、無限に、多様に、錯綜した原因結果の網と相應じてゐる。文學には作家や社會の幻影や、憧憬や、興奮が表現されてをり、従つてそこには過

去のもの、未來のもの一切が反映してゐる。これ等の無數の原因結果の最も總括的な、又は一般化された諸々の原因結果の體系を我々は法則とよぶことが出来る。つまり法則とは動かすことの出来ないものとして確認された何百何千といふ關係の一般化に外ならない。このやうな關係の確認は、法則に先行して、作家や、作品や、流派や、時代の性格を慎重に分析することによつて得られるのである。それ等の確認の綜合される所に、始めて法則が確立されるのであつて、従つて文學史的法則は、文學史的知識を前提としないでは成立し得ないと云ふことが出来る。

文學の法則が右のやうな性質のものであるとして、さて文學の現象と發展とは、果して法則に支配されてゐるであらうか。換言すれば、文學の展開は、全く法則のない、機械的な偶然によつて行はれるものであらうか、それとも一定の原則に従つて、整然と秩序正しく行はれるものであらうか、といふ問題が我々の關心となつてくるのである。

文學活動に法則を附與しようとする人々は、國民文學の展開の中に、規則正しい一種の律動を認めてゐる。彼等はこの秩序を、或ひは人間の精神の構成とか生命力とかの中に探究することが出来るとし、或ひは社會状態の中に探究することが出来るとしてゐる。前者がもし文學の内面的な法則であるといはれるならば、後者は同じく外面的な法則であるといはれるべきであらう。周知の如くテューヌは早くこの法則の設定を試み、ブリュヌティエール（一八四九—一九〇六）もダーウィンの進化の法則を文學史に適用しようとして企てた。これ等の試みは結局失敗に終つたが、し

かし、現代でも、なほ異なる術語のもとに、彼等の精神の永續性が見られるのである。その最も代表的なものが、即ち周期説 *théorie des cycles* である。

三

周期理論として最も普通に知られてゐるのはチューリッヒ大學教授エルネスト・ボグエ Ernest Boyer や、シカゴ大學教授リチャード・モウルトン R. Moulton や、パリ大學教授カザミアン Cazamian 等の諸説である。先づ、ボグエは「抒情詩・叙事詩・戯曲、一般的進化によりて説明される文學の進化の法則」*Lyrisme, épopée, drame, Une loi de l'évolution littéraire expliquée par l'évolution générale, 1911.* に於て、人間の精神が生活に直面してとる態度に三種類あるとし、しかもそれ等の態度は、各時代に於ても同一の秩序をもつて現れるとしてゐる。又彼によれば、これ等の三つの態度は必然的に三つの様式——抒情詩・叙事詩・戯曲に對應してゐる。この三つの文學様式は、一時代に於て規則正しく整然と連続的に交替しつつ現はれる。即ち一時代の文學は、先づ抒情詩をもつてはじまり、叙事詩がこれを繼承し、最後に戯曲に至つて終る。かくて第二の時代が新しい抒情詩をもつて出發し、叙事詩を経て戯曲に及んで終熄する。さうして時代は更に新しい時代へと轉回する。彼はこのやうな考へに基き、フランスの文學史を(一)封建時代(二)絶對君主制時代(三)民族デモクラシーの時代の三時代に區分して叙述したのである。

ボグエの時期區分法の本質的理論となつた周期説は、直接にはブリュヌタイエールとベネデット・クローチエから流れて來てゐるが、はるかにテームの影響もあると云はれてゐる。又ボグエ自ら云ふ如く、遠くアリストテレスの「詩學」の中に見え、グイクトル・ユーゴー、グイコ、オーギュスト・コント、ビュシエ等の已に暗示した所のものである。この理論の根柢には、云ふまでもなく文學自體の自律的な法則といふ觀念が内在してをり、文學現象はすべてこの法則に従つて發展して來たし、又將來も發展するものと考へられてゐる。文學作品は、従つて大きな文學的意志によつて豫定されたものであり、天才も亦その設計圖のもとに當然生れて來る筈のものである。

このやうな觀念によつて叙述された文學史は實に魅惑的な美しい體系を具へてゐる。しかしそれだけに眞面目に考へて見なければならぬ多くのものを包んでゐるのである。先づこのやうな理論體系は、どれ程忠實に歴史上の事實に基礎を置いてゐるであらうか。フランスの國民文學の諸事實は、果してこの美しい形式理論をどの程度に正當化してゐるであらうか。そこには些少の曲解もなく、附會もないであらうか。文學史は嘗て在りしものを再建することであるが、無かつたものを創造することではないといふ考へに矛盾は生じないであらうか。ボグエは幾多の例外を「豫定」と「遅延」との二つの概念によつて説明してゐるが、そのやうな例外は、理論を動搖させ、つひには崩壊させるやうな危険に導くことはないであらうか。フランス文學についての教養

を全く持たない筆者には、今日この疑問を十分明かにすることは出来ないが、フランスの學者の中に於ても異論は相當にあるやうに見受けられる。

次に三つの態度に應ずる三つの様式は、單にフランス國民に於てのみ見られるものではなく、あらゆる民族に於て見られるもの、云はば人間精神といふ普遍性に關するものであるとするならば、果して日本文學に於てその理論體系が矛盾なく適用されるであらうか。已に叙事詩と抒情詩との派生の順位については古くから異説があるのである。この異説の存するといふこと自體が、このやうな周期説の弱點をつくものではなからうか。かりに「抒情詩・叙事詩・戯曲」を單位とする理論をもつて、日本文學史の時期區劃を試みようとするならば、我々は、到る所で文學史上の事實の大半を強辯したり曲解したりすることを、餘儀なくされざるを得ないであらう。我々が文學史の事實を精査すればするだけ、この矛盾を深くせざるを得ないであらうと思はれる。

次に文學の様式の作り出されるのは、果してそのやうな生活態度によるのであらうか。又周期といふ觀念は、果してどの程度まで個人なり民族なり人類なりの生理や心理に基礎を置くものであらうか。ここに他の學問の結論に教へられなければならぬ多くの點が含まれてゐるではなからうか。このやうな法則は作家の個性といふものや、環境の性質といふものを無視してをり、あまりに觀念的であり、公式的ではなからうかと思はれないこともない。このやうな様式觀念の成立する背後には、神祕主義の或る部分の根強い影響があるのでなからうかといふことは、已に

多くの人々から指摘されてゐることである。

四

モウルトンの「文學の近代的研究」The Modern Study of Literature, 1919. には、きはめて魅力のある幾多の圖表によつて、文學の證形態の根源、派生、相互の關係等が説かれてゐる。ここにも一つの周期説が見られるが、モウルトンは沙翁や聖書の深い研究から世界文學の概念に到達して、そこから立論してゐる點が注意せられるのである。

モウルトンに於ても、叙事詩や、抒情詩や、戯曲や、哲學的文藝等の隆替が説かれ、ボヴェのやうにはつきりとしてはゐないけれども、一種の周期説が示唆されてゐる。この考方を發展せしめて、叙事詩をもつてはじまり、哲學に終る間を一文化の單位とするといふ見方は正當な見解であるかも知れない。抒情詩は個性の情感を深化せしめる所に見られる様式であり、これが個人主義的な文學としての小説に深まり、更に内部の分裂葛藤を表現する所の戯曲に至り、最後に自己批判としての思索的文藝に到達して、そこで個人主義の文化が行きつまり、その進路を見失つた時に、新しい社會的・集團的行動が起つて、そこに超個人的な文藝様式としての叙事詩が生れるといふ見方は、合理的であり、矛盾が少いやうに考へられる。しかし實はここにもなほ疑問は少くないのである。

個人の内部に於ては、たしかにさういふ様式概念は適用され得るやうに思はれる。少年時代にはお伽話や童謡を好むことはあつても、日記や隨筆を好むことはないであらう。もし彼等が日記や隨筆を書くやうなことがあつても、それはあくまでも童話的意識によつて書かれたものであらう。老境に入つた人が、かりに童謡を口吟むとしても、それはむしろ童謡の形式をかりて哲學を口吟んだものとも解せられる。この連續する様式の公式は、ある程度まで個人の生理や心理に基礎をおいてゐると見ることが出来る。しかしそのことは直ちに民族全體に擴大することの出来るものであらうか。問題はここに存すると思はれる。

かりに平安時代の文學的事實について見よう。抒情詩としての和歌の流行は、直ちに物語と日記・隨筆文學との流行と並行し同居してゐる。そこに時代的な前後を認めることは出来ない。土左日記や蜻蛉日記に後れること數十年、百數十年にしてなほ和歌や物語は盛んに流行してゐるのである。もし我々が單純に圖表的な知識によつて、説明に不便を來すやうな文學的事實を悉く抹殺しない限り、平安時代を大まかに「物語文學の時代」などと云つてしまふことはもとより、この一時代の中に、叙事詩以下哲學に至る諸様式の順位正しき序列を認めることは何としても出来ないのである。もし出来ないとするれば、この時代に於て同時的に雜居してゐる他の重要な様式の存在はどのやうに説明され得べきものであらうか。もし又説明され得るとするならば、そのこと自體が周期說そのものを否認し、かつ自壊せしめてゐるといふ矛盾に立ち到つてゐることになる

のではないであらうか。

よく文學は文化の自叙傳であると云はれる。我々は屢々抽象的な美しい用語や、巧みな比喩の魅力に酔はされることがある。文化といふものは一體どのやうなものであるか。我々は、よく平安時代の文化といふことを口にしますが、果してその「文化」の實體を説明し得るであらうか。文化は文學作品について見れば、a b c d eといふやうな箇々の作品を離れて存在し得るものではない。しかし同時に文化は決してそれ等の箇々の作品の單なる蓄積的な總和を意味するものでもないであらう。むしろそれ等の箇々の作品に共通する本質的な精神の基線こそ、嚴密な意味での文化と稱せられるべきものであらうと考へられる。作品は作家の世界觀の自畫像であつて、それ等の箇々の世界觀の根本を貫通する一般的な時代の世界觀といふものかもし考へられるとするならば、それが文化とよばれるべきものではないであらうか。

もし文化をそのやうな意味に解し得るものとするならば、源氏物語はそれ自身としては決して一條天皇時代の文化の自叙傳ではあり得ない。それは紫式部といふ才女の世界觀の映像ではあり得るが、一般文化そのものの姿ではあり得ない。平安時代の文化は紫式部の世界觀の中にも宿るが、式部の世界觀を擴大したものが、即ち平安時代の文化であるといふわけではない。もとより源氏の中には、時代の文化が生きてゐるには相違ないのだが、それは深い陰影によつて個性化されたものである。無限のニュアンスをもつて、箇々のあらゆる様式の作品が同時代に同居してゐる

るのが、文學史上の實際である。複雑を複雑のままに、現象の一つ一つを一時代から一時代へと研究するでなければ、比較的單純な一般的公式に達することは出来ない。抒情詩的時代であるからといふ豫定された立論から、他の重要な様式を例外と見做すとか、或ひは史的事實を過小に又は過大に取扱ふとか、さういふ無理が、モウルトン流な公式論を適用する場合に、絶対にないと斷言することは出来ないであらう。

文學の現象は、圖式や線——たとひ一本の線にせよ、多くの線にせよ——によつて捉へ得べきものではない。文學の事實と生命とは、實に多種多様の、同時的な、繼續的な、類似せる、異なる、相互に矛盾せる、繼續せざる、集中的な、あらゆる種類を含んでゐるが、一時代の文化といふ一般的な精神は、かういふ箇々の現象を離れて、決して把握出来るものではない。さういふ精神には實體もなければ、媒體もない。それは我々がただ抽象するだけのものである。たとへば、「平安時代の文學」と一口に云つても、さういふ「文學」なるものは、箇々の作品を離れて存在し得るものではない。そして箇々の作品とは如何なるものであるかといふと、それは素質や、境遇や、年齢や、經驗をそれぞれ異にした幾多の作家のそれぞれの世界觀の表現である。そしてそれ等の世界觀はたとひ共通的な時代色を反映してゐるとは云へ、決して型にうち出したやうに一致したものではない。我々はそれ等の多くの個性的なものの中から、唯漠然と時代を感ずるにすぎないのである。従つて文學は文化の自叙傳であるといふ定義は、單に作品は作家の世界觀の映

像であるといふ意味以上には容易に擴大されるべきものではない。もし文化と文學との關係が右のやうに解せられるものとするならば、一時代の文化が周期的に整然と文學の各様式を規定し展開せしめるといふやうな考方は、そのままには理解し難いのである。

平安時代の文化は「もののはれ」といふ一般的な美的價值を確立せしめたといはれる。そのことは十分承認出来ることであるが、同時に「もののはれ」があらゆる様式の文學に浸潤するものであつて、ある特定の様式にのみ限られるものではないといふことも亦認められるのである。例へば我々は源氏物語に於て最も著しくこの精神を見出すことが出来るが、同時に和泉式部集や更級日記や枕草子等に於ても見出し得るのである。して見ると「あはれ」とか「幽玄」とか「さび」とかの理念も、決して文學の様式を規定する本質的條件ではないといへよう。結局様式を規定するものは各作家の個性と、彼等をとりまく政治的、道德的その他の環境との生々とした交錯であつて、單なる一般的な法則の豫言や、設計圖のみによるのではないと云へるのではなからうか。

五

カザミアンは「心理的進化とイギリスに於ける文學、自一六六〇年至一九一四年」L'évolution psychologique et la littérature en Angleterre, 1660—1914, 1920. に於て、文學の進化の原因即ち原

動力を「心理學的なリズム」の中に見ようとしてゐる。理知と感情との間に於て交替する精神の振動の中に、進化の理法を認めようとしてゐるやうである。即ち文學の様式が周期的に循環するといふ所謂「テオリ・デ・シークル」の代りに、彼は新しく知的時期と、感情的時期との交替に關する學説を提案してゐる。彼によれば、この感情と理知との間を往復する振子運動は、本質的には一定の整然とした法則性をもつて、個人的にも民族的にもあらはれて來るといふのである。しかしこの心理的リズムは、文學の歴史の上に於て、實際には必ずしも常に規律正しく正確にあらはれてゐるといふわけではない。ある時は早く、ある時は遅くあらはれるといふのが歴史上の事實である。しからばこのやうな遅速は一體何によるのであらうか。カザミアンはこの事實を説明するために非常に巧妙にも環境の觀念を導入してきたのである。彼によれば心理的リズムは、道徳的、社會的環境の中に於て、このリズムの運動を早やめる共媒物や、リズムの運動を遅らせる抵抗物に遭遇する。この二つの外部的な力の性質や程度に應じて、文學の自律的な運動に限りない多様性があらはれ、これによつて交替運動の長さや短かさが説明されるといふのである。

カザミアンが、文學の自律性の外に外部的な他律性を認めたことは一つの進歩である。併しこの「心理的リズム」といふものは、オクスフォード大學教授ギヌターグ・リュドレー Gustave Rudler によつて指摘されたやうに、一體、心理學的、歴史的に見て何に値するのであらうか。

文學の進化に關する公平無私な、着實な研究によつて證明せられた經驗的事實であつたであらうか。それは十分に獲得されず、十分に理解されざる事實についての任意な、時期尙早な解釋にすぎないではなからうか。この法則がすべての文學に對し、すべての時代に對して、完全にその役割を果すものであるか否かは大いに疑問とせざるを得ない。

カザミアンが、環境を重視したのは正しいであらう。しかし所謂共媒物や抵抗物などは、果して彼の云ふが如き意味のものであるか。又これ等の外部的勢力によつて常に規則的な活動が拒まれてゐるやうでは、も早や法則の名を興へることは不可能なものではなからうか。原則的な場合が少くして、例外的な場合のみが多いやうでは、一體何をもつて法則と見なされ得るであらう。少くとも我々は、このやうな公式的な理論をもつて、平安時代の文學の展開の諸事實を説明することは出来ない。よしんば出來たとしても、それは事實を無視したこじつけ以上のものではあり得まい。歴史的な現實に對して常に眼ざめた感覺をもつてゐる専門研究者達は、そのやうな説明に對して果して承服するかどうかは疑はしいのである。

このやうに云ふ筆者は、決して文學の自律性を否定するものではない。自律性があればこそ環境との關係が生ずるのである。文學は、決して環境のまにまに死物として浮沈しつつ漂流するものではない。常に自らの機能によつて動く。文學的精神が、環境との接觸に於て、常に相異なる二つの性格を呈示する顯著な事實が、最も雄辯にこれを證明してゐる。その性格とは如何なるもの

であるかといふに、その一は調和的であり、その二は對立的である。文學は一方に於て政治的・經濟的・思想的その他の事情によつて、全體的環境と協調することがあると同時に、他方に於て強い不満を表明して反抗することもある。この内的なものと外的なものが、生命の顯現として接觸するその生々とした面の構造を、進化といふ點から見ると、我々ははじめて法則的なものを見出し得るのではないかと思はれる。このやうにして見出された公式こそ、文學の活動を、社會全體の活動の中に導き入れ、かつ文學活動自身を説明することが出来るものであるといふ考方は、最も妥當なやうに思はれるのである。

右のやうな意味に於て、カザミアンの學說そのものには従ふことが出来ないが、彼が文學の自律性と共に他律性をも認めたといふ點には賛意を表したいと思ふ。

(1) Gustave Rudler, *Les techniques de la critique et de l'histoire littéraires en littérature française moderne*, 1923.

六

文學史の時期區劃の方法としては、從來は右にのべた周期説のやうな比較的理論的な方法の外に、政治史的、思想史的、言語史的等の時期區劃法をそのまま轉用するやうな實用的な仕方もあり、又作家の輩出、流派の交替等をもつて區劃を立てる方法も行はれ、その他文學理念の推移によるもの、優秀作品の影響によるもの、作品を生産し又は支持する社會の移行によるもの等、種

種な方法が行はれた。これ等の諸方法には、いづれも一長一短があつて、實際の歴史的事實をそれ一つで完全に説明し得るものは、ほとんどないと云つてもよいのである。

政治史的時期區劃法は、最も多く行はれたものであるが、文學の原理と政治の原理とは必ずしも一致しないといふ點があり、又その實際に於ても、文學の自律性の問題などは、考慮の中に入られてゐないといふ重大な缺陷のあつたことは否定されぬであらう。我が國に於ても先學の中にはこの點に着眼して、暗示に富んだ有益な意見を發表された人々がある。これ等の人々の影響のもとに、文學史の時期區劃の問題は、いやしくも古典文學に關心をもつほどの人々の間には、相當慎重に考察されてゐるやうに見受けられる。これはまことに喜ばしいことである。

筆者は前にものべたやうに、このやうな理論的な問題を論ずるには、あまりにその方面の教養に貧しいのであるが、十數年の間いささか平安時代文學の歴史的事實について考へて來た結論をたよりにして、次のやうなことを提案して見たいと思ふ。

時代の文學作品といふものは、箇々の作品の外にはあり得ない。箇々の作品は、その時代に於て生きた諸々の作家の制作にかかるものである。さうして、それ等の作家は、それぞれ異なる世界觀をもつて、それぞれの作品を書いたのである。その個人的世界像は、決して固定したものではなく、同時代の、或ひは前時代の、他の作家から、批評家から、又は讀者から影響を受けて、絶えず自己を豊富にする。ここにより大きな世界觀の擴大といふ事實が認められる。

このやうに作家は他の作家から影響を受けるのであるが、同時にそれぞれの作家は時代の環境から、錯雑せる諸種の影響を受けるのである。もしここに一時代の世界観といふ漠然とした抽象的なものをしばらく想定するならば、個人はその集團的な雰囲気の影響を蒙らざるを得ないであらう。この方面からもより大きな世界観の擴大といふ事實が認められるのである。

このやうに、作家は一方に於ては自己の前にある個人から、一方に於ては自己をめぐる集團から、種々なる影響を受けると同時に、逆に、他の作家へ、批評家へ、讀者へ、そして漠然とした一般公衆へ、強烈なる感化を與へ、そこに時代の文學的雰囲気、若しくは時代的世界像を構成せしめるのである。個人・流派・時代につながるこの文學的空氣の成長・推移のあとを精密に調査することによつて、我々はその時代の文學の時期區劃を可能にする歴史的根據を見出し得るのではなからうか。

右のやうな根據は、作品と環境とを明かにし、作家の世界観の構成と進展とをあとづけることによつて、はじめて把握することの出来るものである。それは決して上から抽象的に規定されたものではない。ここには天才と環境との二つの前提があり、この二つが如何に生々として、神秘的に、火花を散らして接觸しつづ躍動し展開したかを、力學的に見下すことによつてのみ明かにすることが出来るのである。

作家は他からの影響によつて自己を解放し、自己を豊富にし、自己を革新し、美を生産する所

の新しい興奮と熱情を求めぬ。又讀者は作家からの影響によつて、慰安と深い感動と、自己の生活の方向とを與へられる。このやうな影響は、自己の本來もつてゐるものを豫想する所にのみ可能である。それは影響の基礎が理解であり、理解は結局自己の豫め用意した知識・感情によつて他を類化し包攝することに外ならないからである。従つて影響は進化を豊富にしたり、強めたり、屈曲せしめたりするが、進化を創造することは出来ない。創造するものは文學自身の本來の生命である。ここに文學に於ける傳統と變化があり、そしてその原理としての文學の自律性を認めることが出来ると思はれる。

影響は、自ら發火點に達した心に於て見られる。文學的反響とか、新生とかの術語は、不連続な線の上にある二つの精神の共鳴に外ならない。平安時代の文學史は、この個人的若しくは集團的世界像を凝視することによつて、比較的無理がなく、一應區分することが出来るやうである。そして、不思議にもそれが弘仁期、貞觀期、延喜期、天曆期、長保寛弘期、永承天喜期……といったやうな意味での政治史的時期區劃と一致することは注意に値することである。なぜならば、このやうな時期區劃は、決して便宜的に政治史的な區劃を借り來つたものではなく、箇々の文學的事實に關する知識に即し、これ等を綜合した結果、偶然に一致したものであるからである。文學史上の特殊な事實は、決して一律に唯一の法則で説明されるものではない。多數の法則の動いた結果がそれぞれの事實としてあらはれたのである。文學の法則はそれ等の確認せられたる

幾多の法則の綜合の上に把握せられる。それ故、先づ我々は多數の法則を一つ一つ正確に捉へ、綜合に先行する百千の事實を確認するといふ地味な努力に没入しなければならぬ。最近刊行された五十嵐博士の平安朝文學史は、その内部に時期區劃を全く持たない文學史として特異のものである。しかも博士は下巻の終に於て、

吾等は一時代の持つ文學史的價値を定むるに「承」「成」「傳」の三標準があると考へる。

「承」は如何に前代を承け繼いだかの問題である。「成」は如何なる新しき事業を成し遂げたかの問題である。而して「傳」はいかなる遺産を次ぎの時代に譲り渡したかの問題である。と云はれてゐる。もしここに博士の意味される所のものを自由に解釋することが許されるならば、博士は文學史の任務に關して、前述の個人的・集團的世界像の構成・進展を闡明するにあるといふ私見と全く同じやうな史觀に立つてをられるのではなからうかと思はれる。もしさうだとすれば、博士は全く異なる巧妙な術語によつて、前にのべた私見と同じことを簡潔にしかも明確に表現せられてゐるといへるのである。平安時代文學に關しては、諸作品につき、多年、孜々として微に入り細に互り、何十回となく味讀してをられ、かつ文學史家としての卓抜な見解を持してをられながら、しかもなほ博士独自の時期區分を示されることを、わざと差ひかへられた眞摯な敬虔な態度を與ゆかしく思ふと同時に、今後の學者の努力によつて、各時代を通じ、眞にゆるぎのない時期區劃法が理論的にも實際的にも一日も早く確立されるやうに希望してやまないのである。

なほ終に、この小稿はギユスターヴ・リネドレーの著書に示唆される點の多かつたことを附記しておきたい。

國文學史の構成

一

藤岡作太郎博士の「國文學全史平安朝篇」は、今日まで公刊された日本文學史の中で、最も代表的な名著であることは云ふまでもない。國文學史の構成の問題を考へるために、この書の組織と方法を吟味することは、従つて、誤つた處置ではなからうと思はれる。

藤岡博士の文學史家としての信念や方法論は、同書の體系自身が明示してゐるが、同時に緒言及び總論に於ても之を見ることが出来る。この書の構成を見ると、作品及び作家の解説がその大部分を占めてをり、それ等の作品や作家も、博士自身云はれるやうに、それぞれの時代の文壇の大勢力たりし作家と作品とを主とし、その他は省略に従はれてゐる。

文學史に於て、作品・作家の解説及び評論が基礎となるべきであることは、もとより異論のない所である。なぜならば、文學史は歴史の上に浮び上つた文學的事實としての作品と作家なくし

ては、成立し得ない學問であるからである。これについて博士は、次のやうな重大な意見を緒言に於て吐露せられてゐる。

文明史の一部として本篇を見るもの、或は書籍の解題などの煩雜なるを非難せん。然りと雖も、わが國文藝の研鑽日いまだ淺く、古名著の定本も成らず、その時代も決せざるもの少からず、これを以て文學史を説くに當りてや、まづその材料の價値を考査する必要あり。この書において、たとひ他はこれを煩雜なりとするも、われはむしろ省略に過ぎたりとせん。

古典文學に於ては、近代及び現代の文學に於けるが如き手續をもつて、その歴史を叙述し得べきではない。現代文學に於ては、我々はむしろ材料の過多と氾濫とに苦しむのであるが、古典文學に於ては、逆に材料の貧困に嗟嘆せざるを得ないのである。試みに一二の作品について見よう。古今集の諸傳本はいづれがその真正なるものであるか。伊勢物語の成立事情は如何。大和物語は果して何人の作であるか。紫式部は何時生れて何時死んだか等の如き常識的事項に對してすら、我々は現在どれほど確實な知識、端的に云へば知識のための材料を與へられてゐるであらうか。これ等の知識なくしてどうして謂ふ所の文學史の正しい叙述が可能であらうか。

國文學全史は、作品及び作家といふ文學史の基本的な事項に關して最も多くの頁が費されてゐる。文學的事實としての作品及び作家の知識は文學史の前提である。この點から、藤岡博士が作品・作家の解説に大部分の力を集中されたことは、妥當な態度といふことが出来る。ことに本書

の成つた明治卅八年の頃は、平安時代文學についての基礎的事實は未だ何程も明かにされてゐなかつた時代であるから、博士が早くもこの方面の開拓に留意して力を注がれたのは、最も當を得た態度であつたといへるのである。

二

藤岡博士の文學史の體系に於て注意せられる第二の事實は、博士が作品及び作家に關する確實適正なる知識を希求してをられると同時に、それ等の文學的事實を生み出した時代と環境との真相を把握せんと努力してをられる點である。

博士は同書總論「上古と近世」の章に於て、古典文學と近代文學との關係は、外國文學と自國文學との關係に似てゐる由を力説せられ、古代文學の背景をなした社會・言語・風俗・習慣等についての正しい理解をもたず、ただ近代の知識によつてのみ漫然と類推するのでは、古代文學の眞髓は把握出來ないのみならず、往々獨善的な謬見によつて世を惑はすことがあるといふ事實をのべられ、

江戸幕府時代の批評家が平安朝の文學を見るや（中略）甲論乙駁、様々の見解を下すものありといへども、いづれも己をもつて他を測るものにして、江戸時代の色眼鏡を透して遠く平安朝を觀察す。かの文學の眞義は得べからずして、却つて後世附加の著色に妨げらるるも、

また止むを得ざることなり。

といつて、江戸時代の諸學者の論評の缺點を指摘し、更に、

今日文運隆々として揚り、古代文學の闡明せられたること、數十年前の比にあらず。研究の方法は自由にして周密に、よく從來の弊習を脱し得たりと雖も、なほ翻りて思へば、今日のわが學問文學はなほ江戸時代の餘慶を被るもの多く、われらが考察の基礎はかの時代に置かれざるを得ず。従うてわれ／＼が思ふところ、説くところ前代の舊套を脱せざるもの多し。

といひ、近代の國文學研究が、江戸時代の研究に拘束せられざるを得ざる由を論じ、更に進んで、西洋文學およびその研究法を學べるものは、わが古代文學に通曉せず、古代文學に通曉するものも、またみづから古代の人となりて觀察せず、かくして平安朝の文學も、これが真相を解するものは極めて稀なり。

と云つて、その當時の國文學者及び外國文學研究者の共通の缺點を指摘してをられる。

實に博士の云はれたやうに、平安時代と江戸時代とは四百年の星霜をへだて、中世の深谷を中にして兩端に聳える巨峰であり、その各々に生長する草木は全く性質を異にするのである。我々は昔時の文學を讀んで、一見のもとに書中の世界を眼前に再現するは不可能である。博士が、

八九百年後の今日にありて讀破し批評せんとす。殊に注意を加へざれば、江戸時代の論者の覆轍を踏み易し。虚心平氣、明治の社會を離れ、評者みづから平安朝の一人となりて、以て

その時代を見る、蓋し正鶴を得るに近からん。

といはれたのは、ひとり明治時代に生きた文學史家の態度であるばかりでなく、實にあらゆる時代の歴史家の信條でなければならぬ。かくて博士は、

上古の近世に異なることかくの如くなれば、平安朝の文學を説くにあたりても、まづ誤解を豫防せざるべからず。されば一々の作者、作品について評論する前に、まづ當時の社會の情況、風俗思想の一般を示し置くを得策とすべし。

と云ひ、第二章以下に次のやうな項目を設けて、平安時代そのものを明かにしようとしたのである。

一、平安城

二、平安朝の社會

三、日常の生活

四、佛教の流布

五、情念偏重の時代

博士はこれ等の諸項に於て、平安時代の社會・生活・思想等を大觀されたのであるが、先づ(一)に於ては、平安京は平安時代文學の唯一の舞臺であるとされ、その沿革・制度をはじめ、この帝都を中心とする自然・風物について概説せられた。

次に(二)に於ては、平安時代は太平の御世ではあるが、貴族中心の時代であつて、貧富の懸隔甚しく、權門固定して他族を排するのみならず、同族相争ひ兄弟鬩に閥々に至つたこと、政權の移動に際しての婦女子の勢力が肥大症的に増大したこと、これに伴つて女性中心の文化が變則的に發達したこと等をのべ、「平安朝の歴史の過半は婦人の歴史なり」と斷じ、女子の勢力は男子を征服し、風俗思想より言語文章に至るまで、社會のすべてを女性化したと結んでをられる。次に(三)に於ては、平安時代の日常生活を衣・食・住にわたつて説明し、それ等の生活が不自然不健康であつたことを説き、更に結婚・出産の風習の不健全で不合理であつたことをのべ、「舉動不活潑にして陰鬱、體質自ら神經の過敏を生じ、感情的となり多恨多涙、己を關いて性慾の動くままに浮沈するに至れり」と斷じ、平安時代の人々の生活を「花に戯れて餘念なき狂蝶の一生」と比喩せられた。

次に(四)に於ては平安時代の思想界を席捲した天台眞言の二宗を概觀し、上は皇室攝關の家をはじめとして、下は諸大夫・庶民に至るまで佛教に歸依し、ここに於て寺院の繁昌を來すと共に、南都北嶺の抗爭を招くに至つたこと、佛教的行事が繁雜多岐に互るに至つたこと、日本固有の信仰と調和せしめむがために本地垂迹説が益々流行したこと等をのべ、更に佛教を深遠なる學問と觀ると同時に、實用の技術としてみて功利を求め、綜合美術として眺めて華麗を追ふに至り、ここに幾多の弊害を生じた次第を縷説し、一方三世因果の觀念によつて、宿命思想が一般に行は

れ、健全なる信仰はつひに平安人に與へられるに至らなかつたと結んでをられる。

最後に(五)に於ては平安時代の貴族の行爲を左右せる準繩として「美」を認め、

かれ等の奉戴せしは宗教にあらず、道德にあらずして一種別様の天女なり。假にこれを名けて情趣といふ。意志にあらずして情念、理性にあらずして趣味、これあるが爲に天地有情、草木微笑、ただ情念は狂亂すること多く、趣味は墮落し易し。極端に奔らすしてこれが圓滿なる發達を圖るを貴族教育の根本とす。

とのべ、更にこの時代の文學の解釋に於て最も困難なる問題としての男女不倫の關係に言及し、當時の結婚生活及び家庭生活の實情より説き起し、母といひ妹といふも、平安時代に於ては必ずしも人倫自然の血縁より出たものではなく、煩瑣なる社會の設けた名目にすぎない所以を説き、母といひ妹といふも、世人が我れに告げるのみでわが心に感ずるのではなく、従つて平安時代の小説が情火炎々たるものに對する同情の深きは偶然にあらず、ここに情念偏重の時代相が見られるのであると斷じ、勸善懲惡主義の近世小説と趣を異にする所以を力説せられ、最後に、

敢て當時の紊れたる風俗を讚美するにあらず。それとこれとを混ざるなかれ。熟したる文學は壞れたる世風の結果にあらず、尙文の世、文學の美果を生じたるはその功なり。風俗の惡果を齎らせるはその弊なり。功と弊と互に因たり果たるにあらず。弊に恐れて功を棄つるは識者の取らざるところなり。

と結んでをられる。

藤岡博士は、平安時代の文學作品ならびに作家を論ずる前に、上述の如き體系によつて、「平安」といふ一つの「古代」を明かにせられたのである。その一々の事實に對する見解の當否はしばらく措くも、少くとも、ここに博士の文學史の顯著な性格が見られ、又從來の文學史に比べて、體系の上にも叙述の上にも、格段の進歩と新しさが見られるのである。

三

藤岡博士は文學を圍繞する時代的環境の闡明に意を注がれたが、しからは博士の箇々の歴史觀は果して正鵠を得たものであらうか。それは當面の問題でないから、詳しく論評することを避けるが、中には首肯し難い點がないではない。例へば(一)に於て、博士が平安京裏の貴族が安逸に馴れ、公事供養にあたら日を費し、實務を執るを卑んだと云はれてゐるが、これがもし朝廷の公事は實務にあらずとの解釋に基くものであるならば、理解し難い。

又(二)に於て當時の人情を論じ「排他利己を事とし、義理の何たるかを辨へざるを知るべし。上にありて名流勢家が權を争ふより以下順次にその分に従ひて黨同伐異す」と云ひ、更に「當時の社會はわけて便佞浮華、權利を慕ふこと蟻の甘きに就くが如し」と評せられてゐるが、これはむしろ、文章のために事實を多少誇張されたやうな觀がないではない。もし平安時代の人情を排

他利己と斷じ得るなら、近代は更に末法澆季の世と評さねばならなくなる。

又(三)に於て平安時代の貴族は「體質虛弱にして資性沈鬱、行動に鈍にして感情に敏なり」と説かれたが、このやうな論斷は容易になされべきではなく、一斑をもつて全豹を推すの謗なしとしない。又食物を論じて、配置調色の變化に工夫を凝らして、榮養分の如何を思はず、形式に拘はつて實用を無視したものと云はれてゐるが、これは當時の歴史的事實に即應してゐるであらうか。博士は、又當時の衣服の色彩の多様性をもつて自然に執着した結果とし、偷安懶惰、實用を忘れたものと解してをられるが、むしろ宮廷生活の實用的要求こそ、かやうな服飾を規定したのであると解するのが、真相に近いのではなからうか。

又(四)に於て、「元來活潑の氣力なき月卿雲客はいよいよ運命の前に手を束ね、佛神に好運の發展を祈るをせめてもの事とす。(中略)怯懦無能、未來の運もみづから開拓せずして加持祈禱の結果を待たんとす」と云はれてゐるが、ここにも多少誇張がありはしないであらうか。已に大鏡の如き手近かな作品中にも、このやうに解釋することを容認しない幾多の事實が傳へられてゐるのである。

右のやうに、博士の歴史觀にも同感し難いものがあるが、箇々の作品及び作家の解説並びに評論等には、また多少の不滿がある。ことに諸作品のテキスト、成立、作者の閱歴等に關しては、江戸時代の研究を基礎とせられたものが多く、今日の研究の進歩からすれば全面的にかなり大修

正を施す必要があるのである。

しかしながら、このやうな不備や不滿は、文學史の如き総合的な性質を有する學問に於ては止むを得ないことである。各部分の専門的な研究が深められるにつれて、文學史の叙述はそれぞれ修正されなければならないが、文學史家が、部分的な各作品・各作家を限なく闡明しつくすといふことは、絶対に不可能なことである。併し不可能であるといふことは、決して學者の恥辱ではない。何となれば、文學史は研究資料なくしては成立し難く、研究資料は一朝にして悉く史家の書齋に集められ得べきものではないからである。いはんや、文學史は後述するやうに單に作品・作家の箇々の孤立せる解説に止まるべきものではなく、寧ろ各作品・各作家の出現の理由とその歴史的意義とを、全體的な、かつ動力的な立場に於て闡明するといふ他の重大な任務を負うてゐるのである。従つて博士の解説や評論に多少の不備の點があるとしても、それは止むを得ないこととしなければならぬ。今から四十年前に出版された文學史としては、この程度の缺點は當然のことであり、むしろあまりにも少なすぎるのである。たとひ平安時代といふ一時代にかぎられてゐるとは云へ、日本文學史の最高の地位を占むべき勞作たるに毫も疑ひはないのである。

四

以上數節にわたつて、藤岡博士の文學史の組織を概観して來たのであるが、この體系に對して

私見を加へる前に、一言しておかなければならないことは、文學史家としての世界觀に関する問題である。

文學の歴史は廣汎であり、その事實は雜多である。これ等の廣大な文學的素材を如何に處置するか、そこに史家の世界觀の問題が生ずる。詳しく云へば如何なる事實を價值あるものと見たか如何なる事象を價值なきものと見たか、そこにA・B・C・D等の史家による文學史のそれぞれの特色が生ずるのである。もし著者の個性の全く見られないといふやうな文學史があるとするならば、それは糊と鉄とによつて出来上つたもので、文學史としては價値の少ないものである。文學史は著者の生きた人格の顯現であつて、單なる機械的な編纂物の類ではない。

博士は緒言の最初に於て、

本篇は、わが企畫せる國文學全史の一部をなすもの、成るに従うて、まづこれを公にす。前途遼遠、全部の成るはいまだいづれの日にあるかを知らず。希はくは世の學者諸君が研究の結果を續々發表せられて、世を裨益せんことを。微軀聊かまた驥尾に附して奮勵せん。

と云はれてゐるが、ここに學者としての博士の信念を見ることが出来る。眞理を愛してこれを追究してやまない精神、その熱情なくしては學問は存在し得るものではない。特に歴史の如き事實の學問に於ては、この眞實希求の精神が前提とせらるべきは云ふまでもないのである。次に博士は總論の卷頭に於て、

われら何の幸か、この昭代に遇ひて、千古未曾有の大戦を見、みづから戦勝國の民と誇ることを得るや。二十世紀の歴史の第一章は日本の勃興を以て始まる。その急速なる飛躍は東西古今にその比を見ず。

と生を戦勝の皇國にうけたことを誇としてをられるが、この民族的自覺は、日本の學問に従事する者にとつて缺くべからざるものであり、これなくして營まれる如何なる學問的努力も無意義のものと云つてよいのである。

わが國民が日露の役に於て小説よりも奇しき大業を實現した眞因は、博士の云はれるやうに、武士道を根本とすべきであるに相違ない。「一身を以て大君に捧げ、將卒相和し、同僚相勵まし、忍耐刻苦争うて難に赴き、死に就く歸るが如」きは、實にこの武士道の顯現といふべきである。武士道をもつて日本國民の宗教であり、道德であるとなし、この根本から演繹して、一切の日本の文化を説明するといふ態度も、このやうな意味よりして理由のないことではない。しかし博士も云はれてゐるやうに、「ただこの一武士道を以て、わが國民の特色を網羅し得」とは考へられず、又「これを以てすべて上下三千載の歴史を説明し得べし」とも考へられないのである。ここに於て博士が「武」と並んで「文」をあげられたのは、正鵠を得た態度と云はなければならぬ。博士の文學史家としての世界觀の根柢には、右のやうなものが見られるのであるが、これは日露の戦役に大捷した國民の精神を代表するものであり、この精神のもとに國文學全史は執筆せら

れたのである。博士は、戦勝國の國民たる幸福を感じ、古來の武士道と日本文化の特異性とを強く自覺してをられる。この自覺こそは直接博士の言語としてはあらはれてゐないが、一切のものの上位にある最高の精神としての皇道の觀念に結びつくものと信ぜられる。

博士は「武士道、この一語をもつて日本國民の大飛躍を闡明する鎖鑰とす」といひ、「武士道の今日における功果甚だ大なり。その社會に磅礴するや、日月も爲に光を失ふべく、千鍊萬磨、光芒陸離たる日本刀が觸れて斬らざるものなきが如くなるは明白なる事實なり」と云はれたが、この言の背後には、自明の事實としての萬世一系、君臣一體といふ國體への讃仰の精神が内在してゐるものと信ずるのである。皇道は皇室を中心として、肇國の太古より嚴存した大精神である。世に謂ふ所の武士道は、覇者とその従者との間に育成せられた近古以後の尙武的精神であるが、その根源に溯れば、皇道の大義に歸一すべきものである。皇道の精神は武士道と、美心とを調和、統合せしめる大精神であつて、この大精神を思慕讃仰するといふ心構をもつて執筆せられたと信ぜられる所に、國文學全史平安朝篇の不朽の意義があると思はれるのである。

研究の實際に於て、皇室中心の文化といふことは、なほ十分闡明されてゐない點はあるが、併し、この大きな精神は我々の最も注意すべきものである。平安時代の文化にあつては、常に皇室が最高の指導者に在りましたのであつて、古今和歌集を先頭とする歴代勅撰集の撰進、詩會・歌會・歌合等君臣相和しての文學的行事、外國文化の完全なる消化、後宮を中心とする各種文學の

制作等は、單なる一審美的精神とか、一武士道とかによつて説明され得るものではない。平安時代の文學は文化の最高の樞軸としての皇室への讃仰、絶対歸依、君臣一體の親和、それ等の精神の中に、皇室の御庇護をうけつつ成長したといふ歴史觀に於てはじめて説明されるのである。後世治を論ずるものが、悉く天皇御親政の延喜・天曆の聖代をあげるのも理由のないことではない。この一點に立ち還つて、改めて平安時代の文學を正視することは、今後の學者に課せられた義務であると同時に權利である。そしてこのことは、實に博士自身によつては口にせられず、しかも嚴然として博士の心中に存在したと信ぜられる高貴なる精神を顯彰することに外ならないと思はれるのである。

五

藤岡博士の國文學全史は、前にのべたやうな諸要素によつて構成されてゐるが、これ等をこの稿の筆者による別の術語をもつて表現するならば、

- 一、環境
- 二、作品
- 三、作家
- 四、精神

の四部に分けることが出来ると思はれる。

一般に文學史は、一筆者の私見によれば、少くとも環境史・作品史・作家史・精神史の四部によつて構成さるべきものである。しかして博士は最初に最もよき文學史の模範を示された先覺であつたと考へられるが、先づ環境論について云へば、一時代又は一時期の作品及び作家を圍繞する自然・生活・社會・思想等のすべてが究明せられ、それ等の客體が、主體としての作家の精神と如何に交渉し、如何に感化を與へたかが闡明せられなければならぬ。従つてそれ等は風土學でもなく、風俗史でもなく、社會史でもなく、また思想史でもない。實に文學の環境として、又文學の客體としての獨立せる學である。それ故に文學的精神と無縁な箇々の事象があるとすれば、それ等は環境論の組織内に入ることの許されないものである。例へば政治や經濟等は、文學に交渉があるといふ點に於てのみ文學の環境であるのであつて、文學に交渉のない政治的事情や、經濟的事情それ自身は決して文學の環境ではない。政治や經濟と文學との接觸面、若しくは交流面が、生々とした活動の相に於て把へられる所に、文學的環境としての政治や經濟の意義があるのである。

次に作品論について云へば、諸作品の外部的事情、例へば裝幀・諸本・卷冊數・成立年時・作者等の基本的な問題が闡明せられるべきであることは云ふまでもない。これ等が明かにされない所に作品論の成立は不可能である。換言すれば、作品論は書籍學でも古文書學でも古文字學でも

ないことはもとよりであるが、それ等の確實なる知識なくしては構成され得ないものである。作品論はギュスターヴ・ランソンや同リュドレーのやうなフランス學派の主張してゐるやうに、これ等の基礎的知識の上に立つて、作品の原狀修復 *Restitution* がなされ、作品の様式 *Style* が説明せられ、作品の源泉 *source* 即ち他の作品や作家をはじめあらゆる文學的環境との血液のつながりが明かにされ、あはせて該作品の作品としての生成 *naissance* の過程が闡明されなければならぬ。作品の源泉と生成とは、一作品を一つの歸着點として考察する場合であるが、逆に、一つの出發點として考察する所に影響 *Influence* に關する問題がある。即ちその作品が、他の作品・作家及びすべての環境に對して如何に影響を與へてゐるかといふことが明かにされなければならぬ。ここに作品論が、文學の傳統の闡明といふ立場に於て取扱はれるべきであり、従つて環境論・作家論・精神論と密接不離の關係に於て、全體的に理解せられるべきものであるといふことが云はれるのである。

次に作家論に於ては、該作家の閱歷、特にその文學的生涯が闡明せられなければならぬ。これが作家論の前提であつて、この前提を缺く所に如何なる作家論も成立し得ないのである。例へば宇津保物語は源順の作とも藤原爲時の作とも、鎌倉時代の何人かの作とも云はれるが、いづれも確實ではなく、従つて、我々は源順論や藤原爲時論は持ち得ても、宇津保物語作家論を持つことは出来ないのである。同時に狹衣がかりに謀子内親王家宣旨の作たることが確實であるとして

も、その宣言なる人物の傳記特に作家的生涯が不明なのでは、狹衣作家論は決して成立することは出来ない。このやうに作家論に於ては、その作家の閱歴に關する諸知識が重要ではあるが、併し文學的生活に縁のない煩瑣な外部的生活の斷片の集積は、決して作家論を構成し得るものではない。作家論の究極の目的は、作家の世界觀特にその作家の文學的世界像の闡明に在るのである。その個人的世界像の内實が、如何にして、又如何に生成し展開したか、換言すれば他の時代的又は個人的世界觀と如何なる交渉を保ちつつ成長したかといふことが、動力的な見方に於て把へられる所に作家論が成立するのである。作家の外部的生活は、このやうな内面的なものに關與する限りにおいてのみ、資料的價值を持ち得るのであつて、従つてこのやうな意味をもつ所の傳記資料は、それがどのやうに零細な斷片であるにせよ、文學史的價值多きものとされなければならぬのである。

次に精神論について見ると、何れの時代に於ても、各々の時代に於て顯著に示されてゐる特殊な時代精神といふやうなものの存在することが認められる。例へば、文學上の時代といふものは、上代の「まこと」中古の「ものあはれ」中世の「幽玄」と云つたやうなそれぞれの術語であらはされてゐる精神形態によつて、それぞれ性格づけられてゐるやうに考へられるのである。これ等は個人的な文學的世界觀に對して、時代的な文學的世界像ともよばれ得べきものであつて、時代から時代へと移つて行くにつれて、徐々に形成されたものである。これ等の各時代の世界觀は、

單にそれ等の時代に生きた各個人の世界觀の集合ではなくして、各個人の個性即ち、個人差を除き去した云はば普遍的な性質によつて統一された世界像である。従つて、時代の世界觀は各個人の世界像と同一ではないが、各個人を貫いてそのどこかに共通して生きてゐるものである。例へば「ものあはれ」は平安時代といふ時代の創り出した一つの價值であると共に、各作家の内部にそれぞれに内在してゐる價值でもある。この文學的精神の性格・生成・本質等を、環境・作品・作家の關聯のもとに闡明するのが、今云ふ所の文學精神論の任務である。

國文學史を構成する要素は、この他にも例へば「批判」の如きもあるであらうが、歴史的敘述といふ點からして、少くとも右の四つの様式、即ち環境史・作品史・作家史・精神史を缺如することは出来ないのである。このやうな文學史觀からして、藤岡博士の國文學全史を改めて見直す時に、たとひ理論體系としては示されてはゐないとは云へ、敘述の實際の上に於ては、右の四要素が明かに位置づけられてゐることが認められるのである。

六

國文學史は、少くとも環境・作品・作家・精神の四部分によつて構成せられるべきものであるが、しからば、これ等は單獨に、箇々別々に成立し、これ等を合せて國文學史が構成せられ得べきものであるかといふと、前にものべたやうに、これ等の部分の機械的集合が、直ちに國文學史

を構成し得るものではなく、又これ等の部分それ自身も決して孤立して成立し得るものではない。例へば環境が、文學的環境たり得るといふことは、そこに作家が存在して相互の關係が生ずるからである。作家の「心」の存在しない所に文學の環境はあり得ない。このやうに四つの部分は常に他の各部分との關聯のもとに、全體として考察されなければならない。全體的理解といふことは、文學史に於て缺くべからざることである。もしさうでなければ、環境論は單なる風俗史に、作品論は書誌學に、作家論は傳記に、精神論は哲學にそれぞれ化し去つて、文學史から遊離する結果となるであらう。

右のやうに云ふのは、云ふまでもなく、叙述の單なる形式についてではなく、方法論の前提たる史家の心構についてである。例へばここに近世作家論と題する研究がなされたとして、それが單なる傳記的研究であるか、文藝史的研究であるかは、その名目の決定する所ではなく、研究者の意圖と態度との決定すべきものである。このやうな全體的な處置は、ドイツ風の古代學 *Allgemeinwissenchaft* 又は舊い意味での文學學 *Philologie* の方法に近似したものであると云ふことが出来るであらう。

ドイツに於ける舊い意味での文學學は、周知の如くゲーテがその業績に對して高度の價值評價をもつて酬る、その著書は文學學史の時期を劃するとまで稱せられたヴォルフ *Friedrich August Wolf* や、その高弟ベック *August Böckh* によつて構成された文學學であつて、かつて芳賀博士

の主唱せられた「日本文獻學」も、この意味に於て性格づけられた所のドイツ文學學に基くものであつたやうに理解される。かかる意味でのドイツ文學學を完成したベックは、この學の任務を概念的に規定して、「認識せられたるものの認識」といふ有名な定義を下し「認識せられざるものの認識」といふ哲學に對照せしめた。併しこの「認識せられたるもの」といふのは、動もすれば精神活動と認識活動とを混同せしめる懼れがある。そこでヴントは當然これを除去して、之に代ふるに「所産」といふ言葉を以てしたのであるが、所産とはいふまでもなく精神所産の謂である。このヴントの修正によつてベックの定義を解釋すれば、かつてありしものの認識、即ち人間文化の領域に於て、嘗てありしすべてのものを再認識すること、更に語をかへて云へば、過去の全精神所産を、研究者に於てありしままに再構成することである。従つて、古典主義的文獻學の價值判断に見られたやうに、一つの價值を基準として、精神的所産を選択したり整理したりする恣意は許されない。研究者の期待に合すると否とを論ぜず、ありしままの古代相をばその嘗つてありし相に於て認識せんとするものである。

このやうな文學學に於ては、文學史も、哲學史も、科學史も、政治史も、經濟史も、文學を材料とする歴史的な學問である限り、すべて同一の文學學の組織内に包括せられ得たのである。それは「古代」がたとひ政治的・文學的・哲學的・言語的等々の種々の角度から考察されるとしても、しかも現實の對象としては、ただ全一なる「古代」と「古代性」とがあるのみであるからで

ある。この意味に於て、現代フランスの文獻學者コロム P. Collomp が、デモステネスの純粹な文學的研究と雖も、政治史の認識なくしては、荒唐無稽とも云ふべき程淺薄なものとなるであらうと云つたのは、正しい言葉とすべきであらう。

古代學が正しい結論を得るためには、換言すれば、古代そのものを正しく認識するためには、古代の文化の諸形態がそれぞれ孤立して取扱はれるべきではなく、完全なる統一體として取扱はれることが必要である。このやうな學問的な性格は古代學の性格であると同時に、歴史的文獻學の性格でもある。そしてわが藤岡博士の文學史方法論の根柢には、このやうなヴォルフやベックやエルチエなどの歴史的文獻學に見られる方法體系が潜んでゐると信ぜられるのである。

この點に關聯して一言したいことは、國文學全史の刊行された直後、即ち明治四十年に芳賀博士が東京帝國大學文科大学で講ぜられた「日本文獻學」の文學史研究の章である。芳賀博士はその章の最初に於て、「文學を歴史的に研究するのが文學史で、文獻學の研究中にて最も重要なものである」と云ひ、文學史は文獻學の一領域であるとし、更に本文批判の重要性を説いて、

文學史として爲すべきことの大半は、テキストクリチックの部に於てやらなければならぬ。

(中略) このテキストクリチックの專業をやることは、文學史的研究の最も面倒なことで、このことが成立して、はじめて文學研究の材料が供給せられるのである。

といひ、進んで政治・宗教・教育・風俗・習慣等を明かにして「時代」及び「時代性」を究めな

ければならぬことを力説せられ、

時代は政體・法律・宗教・教育・風俗・習慣等と共に變化し、その變化の跡をこれ等の上に印象して行くけれども、これ等も亦變化の原因となるものであるから、文學そのものは時代精神をあらはせるものとして觀察すべきであると同時に、文學そのものが即ち時代を變化してゆく一のファクトルとして見なければならぬ。

と云はれてゐる。

右の芳賀博士の態度の中には、文獻學的方法から史學的方法への展開が見られるが、これに對して藤岡博士の國文學全史に於ては、文獻學的方法が特に濃厚であるやうに見受けられる。これは恐らく兩博士の方法論の根本の相違ではなくて、理論が實踐にうつされる時の困難に起因するものであらう。いづれにせよ、ここでは、藤岡博士の文學史の體系と方法との中に、ドイツ文獻學の影響が認められるといふことを、特に指摘したのである。

七

國文學全史は、博士の企圖してしかも果されなかつた國文學史全體系の中の一部にすぎない。「平安時代」といふ一時代の文學的敘述に對して、博士の文學史方法論の全面を判斷することは性急の驕をまぬかれないであらう。しかし、かりにこの書だけについて見るならば、前項でのべ

たやうに、どこまでも文獻學的であるといふことが出来るのである。この書では「平安時代」といふ時代が、前代の奈良時代及び後代の鎌倉時代から切離されて、それ自身孤立したものとして取扱はれてをり、平安時代の内部に於ても、各小時期相互間の聯關は必ずしも十分説明せられてゐないのである。即ち我々はこの平安朝篇に於ては、靜止せる時代の繪畫を大觀し得るが、動きつつ展開する時代の生命の搏動を捉へることは出来ない。ここに歴史的文献學の學としての性格の反映が見られるのである。

歴史學と歴史文献學とは密接不離の關係にあつて、兩者の區別は嚴密には困難とされてゐる。一般には歴史は精神的事象を進行過程に於て研究し、文献學は靜止せる状態として研究するものと解せられてゐる。即ち歴史學は縦の動きを捉へんとするものであり、文献學は横の斷面を究めんとするものである。従つて研究方法としては、前者には綜合的方法が主體となり、後者には分析的方法が主體となるべきものとされてゐる。このやうに兩者には一應の區別が立てられてはゐるが、しかしそれは抽象的に考へられた方法論の上でのことであつて、實際にはこのやうな區別は立てられないのである。何となれば、文献學者は、箇々の文獻學的事實を科學的に處置するに際しては、客觀的判定の標準を得んがために、常に歴史家的でなければならず、歴史家は歴史的事象の關聯を構成するに際して、的確なる箇々の事象を解釋し批判するために、常に文獻學的でなければならぬからである。

芳賀博士は前にものべたやうに、文學史の敘述に於ては、一時代から次の時代にうつる際にあらはれる變化が説明されなければならぬことを力説されたのであるが、文學史が歴史である以上まことにその通りでなければならぬ。前に筆者は、環境と作家とのつながりの具體像としての「作品」については、その源泉・生成・影響の三方面が動力的な立場に於て説明されなければならぬことを論じたが、それも全く同一の根據に基くものである。この方法によつてのみ、文學史が單なる作品の解題、作者の列傳と云つたやうな百科辭書的敘述から解放せられて、持續せる生命の傳統の闡明にまで昂められ得るのである。

藤岡博士の國文學全史は、前にものべたやうに、環境・作品・作家・精神の諸要素から構成され、しかもそれ等が平安時代といふ全體的な立場から、相互の關聯の下に説かれてゐる點に於て、明かに古代學的文献學の性格を示してゐるが、それ等の文學的諸事實は、必ずしも流動と變化との立場から、説明されてはゐないのであつて、例へば枕草子について見るならば、その環境としての一條天皇の後宮、作品の解釋及び批評、清少納言の傳記等は詳細に説明されてはゐるもの、しかしなほ、枕草子が如何なる前代又は當代の文學及び社會の影響の下に成立したか、又如何に當代又は後代の文學及び社會に影響を與へたか、清少納言の世界觀がどのやうに變化し生成して行つたか等の問題は、ほとんど如何程も説かれてはゐないのである。ここに文學の歴史として、多少の望蜀の點が存するわけである。

しかし、又思ふに、このやうな不満は實は止むを得ないのである。何となれば、平安時代の文學の基礎的事實といふもの大半は、前人によつてほとんど何程も明かにされてゐないからである。しかも明かにされてゐないといふのは、研究者の怠慢によるのではなくして、實に資料の驚くべき缺如によるのである。我々は、それ故に、先づ何よりも信頼し得べき知識の根據を求めなければならぬ。このためには如何に零細なものであつても、いやしくも我々の判斷の根據となり得るものならば、あらゆる苦心を拂つて蒐集し、批判し、解釋しなければならぬ。材料の過多に惱まされてゐる近世及び近代の文學の研究と、わが平安時代といふ古代の文學の研究とは、全然その方法や手續を異にするのである。平安時代の文學研究が先づ文獻學的に深化されなければならぬといふ明白な、あまりにも明白な理由はここにあるのである。

右のやうな事情であるから、博士の國文學全史が、古代學的文獻學の色彩をあまりに多く帶びてゐるといふのは當然のことであり、又このことは博士自らも緒言に於てあらかじめ明言せられてゐる所である。明治三十八年の頃、即ち文學的事實の解説が、他の何物よりも最も必要であつた時代の文學史としては、この體系と方法とこそ、むしろ最も妥當なものであつたとさへ云へるのである。

八

以上數節にわたり、藤岡博士の國文學全史を中心として、國文學史の構成とその方法との問題についてきはめて概論的に考察してきたのである。之を要するに文學史は、環境史・作品史・作家史・精神史の諸要素から構成されるべきものであり、しかもこれ等は雜然と機械的に羅列されるべきものではなく、全體として、大きな組織の中に體系化され、相互の横の交流と同時に、縦の交流が、力學的な立場から、生命の顯現として捉へられ、説明されなければならないといふことをのべたのである。このやうな文學史に於て、はじめに一方的ならざる、公正な、事實と精神とを傳統として理解することが出來ると思はれる。博士が三十五年前に於て示された該博な知識に對して、その瑕瑾を修正し、偉大な體系とその方法とを、一層深化せしめ、發展せしめることは、我々後進に與へられた最も光輝ある義務であるといへるであらう。

最後に一言附記しておきたいことは、博士が本書を成された時は、實に日本國民が日露の役に大勝して、その戦捷の歡びと興奮との絶頂にゐた時であつた。この時博士は、日本の國土に生を受けた榮光に歡喜しつつ、しかもなほ大國民たるの襟度と冷靜とを堅持し、芳賀博士等と共に外國の學問研究にも注意を怠らず、その短をすて長を採るの態度を操守してをられることである。このやうにして博士は日本人として強い自尊心と、黙々として謙虛な精進との中に、日本の學を

して單に日本の學に終らしめず、これを世界の學にまで擴充し、日本の大精神をして全人類の上に光被せしめんとする熱意と氣魄とに燃えてをられたと信ぜられるのであつて、この點欽慕の情に堪へないものがある。國文學全史平安朝篇を不朽の名著たらしめたものは、實に博士のこの偉大なる識見に外ならぬと思はれるのである。

民族の美心

國文學研究の對象は、その方法が文獻學的であるにせよ、文藝學的であるにせよ、結局「文藝美」の一點に歸着せざるを得ない。即ち文獻學的方法に於ては、文學が言語——嚴密に云へば記載的言語たる文獻による藝術である點から、文獻に於ける美的性格、云ひかへれば美の側面に於て照明せられた文獻性が對象化されねばならないし、文藝學的方法に於ては、文獻性によつて性格化せられた美が對象化されなければならぬ。一般的な意味での文獻性は、文獻學自身のより廣大な體系内に於て對象化せられ、同様に普遍的な意味での美は、所謂一般美學 *l'Esthétique générale* の體系内に於て對象化せられるべきであらう。

もとより文藝美は美の一樣式であるから、文藝の學は當然一般美學の範疇外にあるべきものではない。我々は藝術的及び文藝的に服従しなければならぬ諸條件、及び文學が他の藝術の間に於

て占むべき正常なる地位を、この一般美學から示されるのである。しかし、文學は言語若しくは文獻といふ物理的側面をも有する表現材料を前提とせずしては成立し得ない藝術である。この表現形式たる記載的言語、即ち文獻の上に成立する藝術としての文藝そのものの學は、當然所謂文藝美學⁽¹⁾、*Esthétique littéraire*の組織内にあるべきである。我々は言語及び文獻によつて成立するすべての文學的作品が服従しなければならぬ美學的諸條件を、この文藝美學に於て見出すのである。かやうに、文學の美は美に於ける文獻的特性、又は文獻性に於ける美的側面といふ不可避的な制約から超えることは出来ない。

文學は藝術であるから、その本質は美であるべき筈であるが、一面には思想性であるとも云はれる。もしこの思想性を狹義に解するならば、學術に關する論文とか、政治又は法律に關する文書とか、思想史に關する研究書とかが、最も多く又直接的にさやうな思想的内容を含むのであつて、従つて、これ等の論文や文書や研究書等は、他の如何なる詩や小説よりもすぐれた文學であるやうに見えないこともない。かうして、例へば、民族的な精神を最も直接的に取扱つてゐる文獻が、直ちに偉大な文學作品であるといふ見方も、一應は可能であるやうに見えないでもない。

いかにも、すぐれた國民的文學は、何等かの形に於て民族的な意識を反映してゐる。古事記・萬葉集をはじめとする古典的作品はみなさうである。しかし、直接的に民族的精神を取扱つた民族的古典が、すべて文學的作品であるとは云へない。例へば、六國史のやうな民族的文獻を、安

易に文學の範疇に入れることは恐らく許されないであらう。それ等はたしかに民族の寶典ではあるが、しかし、文學とはなし難い。民族的な誇を擔ひ得る偉大な古典籍は、ひとり文學的作品のみに限らず、哲學上の大著でも、學術上の勞作でも、すべて古典の聖列に列することを得るのである。文學のみが古典であり、民族的文獻であるとしなければならぬ理由はない。文學は記録や議論ではなく感動の表現であり、その本質はやはり「美」に關するものでなければならぬ。内容的にも表現的にも美的性格をもたない古文獻は、たとひ古典ではあり得るとしても、必ずしも古典的文學ではあり得ないであらう。

嘗て文學の本質に思想性を認めた社會科學的文學理論の中には、宣傳的文獻をもつて最もすぐれた文學であるとする見方さへ存在した。この種の文學理論では、豫定された思想的内容を前提として、それに合致し、又は近似した思想的内容を有する文獻が、そのまますぐれた文學作品と見做された。しかし、思想性は必ずしも文學の本質ではない。むしろ、文獻に於ける美的抒情的性格こそ、文學の本質と見做されて然るべきである。ここに我々の當面の問題が横はつてゐるのである。

(一) ミッシェル・ドウラゴミレックの文藝學第一卷第二章「歴史的方法の圏外に於て學として建てられたる文學」參照。

(二) 同上。

文學の對象を、美的なものに置くか、民族的なものに置くかの二つの立場は、これを文學研究に於ける美學的方法と、歴史的方法との對立に還元して考へられ得るやうに思はれる。今ここに、右の二つの立場を、一般的な文藝學方法論の根柢に溯つて考察することは、無益な企ではない。特にこの二つの對立の著しい現代フランス文藝學の方法の批判に即して考察するならば、我々の受ける示唆は少なからうと思はれる。

サント・ブーヴヤ、テーヌヤ、ブリュヌティエール等の主唱に係る所謂「科學的批評」は、最近二十箇年の間、「歴史的方法」の名の下に、文學の科學的研究を提唱するあらゆる分野、特に各地の綜合大學に侵入した。このアカデミックな傳統的方法是、しかし、優れた天才の創造に立ち向ふ時に、全く無力であることが、次第に明かにされて來たが、ブカレスト大學教授ミッシェル・ドゥラゴミレスク Michel Dragomirescu の六卷に及ぶ大著「文藝學」La science de la littératureの第一卷が昭和三年に刊行され、爾餘の卷がつぎつぎと刊行されるに至つて、フランスには稀れな、全く新しい美學的方法が提案され、ここに於て大學的學風として榮えたランソン流な歴史的方法の形式に於ける科學的文藝批評は、所謂「老衰せる文藝學」以上のものではあり得ないとされ、それは知的圈内では有力であるが、文藝學に關するかぎり無力であるとされるやうになつた。

フランス文藝學のこの二つの方法的對立は、興味のある多くの示唆を我々國文學研究者にも與へてゐる。

元來ある一人の作家の作品は、三つの範疇から成つてゐる。その一は文學的見地からして全く重要性のない作品であり、その二は單なる知的興味、又は技巧のみによつて作爲された作品であり、その三は、詩的獨創性の下に深い感動の中から生れ出た永續的生命を有する傑作である。右の一及び二と三との間には、たとひそれが同一の作家の作品の場合であつても、常に必ず越えることの出来ない深淵が横はつてゐる。歴史的方法是、これ等の作品に對して、何等選擇の意識を加へる所がなく、どうかすると、永久的な價值を有する傑作と一時的な價值しか有しない凡作とを同例に取扱はうとする。即ちこの方法に於ては、先づ一人の作家の全作品が、一つの一般的公式に還元され、次に、幾人かの作家を表示する各々の公式が、一思潮・一時代・一流派を特徴づけてゐる唯一の總體に還元される。かうして傑作と凡作と、偉大なる作家と劣小なる作家とに、悉く一様に同等な特質が與へられ、同一の思潮、時代、或ひは流派の中の同一の特質傾向の下に統括されるのである。ここに人間の個性と藝術的個性との混同がある。藝術的個性といふ言葉によつて意味されてゐるものは、文學作品とよばれてゐるものの量的な總體ではなく、天才によつて創造された偉大な作品のみから成る質的な全體である。

右のやうな普遍化に於て、歴史的方法の陥りやすい缺陷は、一作品の傑作たる要素を無視する

といふ點である。傑作はいふまでもなく高い美の保持者でなければならぬ。そして高い美は常に獨創の中に存する。作品はこの創造によつて、不滅性を與へられるのである。しかるに歴史的方法は、作品及び作家に於て、藝術又は藝術家の名に價するものとし、ないものを一律に取扱はうとし、不滅にして高貴な唯一のもの——美を構成する特殊な部分即ち天才の個性的なものについては、少しも知らうとはしない。かやうに、歴史的方法は、ある時代の作家の名簿を作り、作品の忠實な目録を作るが、それ等の名簿や目録が、どのやうに精密で、完全を期したものであるにしても、それは網羅以上のものではない。しかも本質的價値にふれない單なる羅列は、作品作家の處置として決して公平なものとは云へないのである。かうして、歴史的方法は、傑作の究明よりも、凡作の蒐集と穿鑿とに多忙であるかのやうに見え、屢々作品のみならず作家すらも畸形に陥れたのである。

我々は我々の文學の歴史に於て、傑作と稱すべき幾多の作品とその系列とをもつてゐる。例へば古事記・萬葉集・枕草子・源氏物語・新古今集・平家物語・徒然草等を始めとし、近松・西鶴・芭蕉・蕪村等の諸作品を経て、近代の巨匠の諸作に至るものである。これ等の諸作は、それぞれ古典的古代から近代に至る各時代に位置してをり、各思潮をもち、流派を形成して、それ等を率ゐるが、しかし、單なる一思潮・一時代・一流派の傀儡ではなく、孤高靜寂、時流を超えて雲表に巨峯を形成してをり、しかも又、群小作品が已に夕靄に沈んでゐる時に、陽光に映え、嶄

然として高く屹立しつゝ、時と所を超えて、相互に親しく呼應し合つてゐる。これ等の作品のそれぞれに相映する不滅の光、互ひに共鳴し合ふ永遠のひびきは、いふまでもなく獨創的、抒情詩的な美心に外ならない。そして、この不滅なもの、唯一なもの、獨自な性格は、從來の多くの歴史的方法の對象内には入り得なかつたものである。

(一) ドウラゴミレストは *personnalité humaine* は本質的、*personnalité artistique* から區別されるといひ、人間の生命とその人の傑作の生命との間の相違は、物理學的世界と精神物理學的世界との相違であると云つてゐる。(文藝學第一卷第一章)

三

歴史的方法は、ドウラゴミレストの指摘したやうに、美學的價値のない凡庸な作品を、心理學的、社會學の見地から考察することによつて、思潮・時代・民族等に關係づける歴史の體系を樹立し得るであらう。しかし、この方法を傑作に試みるならば、單に無用であるのみならず有害である。なぜなれば、傑作は單なる文獻ではなく、魅力と美とに満ちた神祕な創造的詩心の自畫像であり、歴史的方法が傑作に關係づけんと欲してゐる物理的・精神的世界とは、全く異なる世界を現はしてゐるからである。

文學の科學的研究の源流的地位にあるテーマは、實驗科學的手段によつて、あの有名な藝術作

品對植物の比較を試みたが、彼はこれによつて藝術作品の在る所の方法、即ち本質的構造を明かにすることはせず、藝術作品の在る所の理由、即ち外部的意味を示したにすぎなかつた。彼は天才の作品を研究する代りに、天才の生涯が一般的にもつてゐる事柄について研究し、作品の創造的神秘性をひき出さねばならぬ時に、文學及び藝術の異なる流派を生じた一般的原因を決定せんとしてゐる。かうしてあの著名な人種・環境・時代の三座標による興味深い文藝の一般原因史が叙述されたのであつた。しかし、この結果は、彼の企圖が科學的たらんとして、しかも歴史的でしかあり得なかつたことを實證したものである。

テーヌの方法の批判は、彼の抱懷した傑作の概念の吟味修正からはじめられなければならない。傑作は(一)單なる知識や技巧によつて作られる作品から、(二)實用的興味をあらはすが美學的的理想を目標としてゐない作品から、(三)一時的、相對的價值を持つが普遍的價值をもたない作品から、それぞれ區別されねばならない。單なる理知と實利とは、たとひそれ等が精神的なものであるにしても、それ自身人格の内的自律的生命として獨立し得ないものであり、必ず外部的理由の必要の下に隸屬し、何等の詩的創造性にも關聯を有しないものであつて、かやうな性格をもつてゐる作品は、單に時間・空間・因果關係等によつて説明される普通の文獻と見做されるより外はないものである。

ドゥラゴミレスクによれば、文學的傑作は、固有の生命を有してゐる。傑作は存在の雰囲気及び環境として人間的意識をもつてゐる。創造的天分を賦與せられた人間の意識の中に、意志をのりこえて推進し、外から附せられた力ではなくて、創造的自主的な力によつて進行する。この創造性は天才の世界觀的構造の本質をなすもので、一刻も休息することなく、無限に、自律的に、活動し、變形し、増大し、進展する不可思議な存在——カルル・シュルツェ・ヤアデによれば、プロトイス的存在である。^(二)このギリシヤの一海洋神によつて象徴されてゐる無限の自主的變化性が、人間の意識の本質であつて、傑作はその意識の中に生れ、その意識を環境として成長するのである。

傑作の形象は、このやうな精神性が、具體的な事象にふれて、そこに自ら自畫像をえがき得た時に成立する。形象とは、心と物、主體と客體との美しい抱擁に外ならない。ドゥラゴミレスクは、かやうにして成立した傑作は、作品として文獻化された時に、次の如き條件の下に於て、精神物理學的 psychophysique な存在として認識せられるとしてゐる。即ち創造的天才による傑作の精神的 psychique な要素は、物質的 physique な要素としての書物に合體して、始めて理解される。物質としての書物が存しなければ、意味も亦存しない。同様に、書物といふ物質的要素も、意味といふ精神的要素が滲透して、はじめて存在の意義が附與されるのである。心的なもの、物的なものとは、相對觀念であつて、相互に前提となり合つて成立するが故に、いづれの一方をもきり離して考へることの出来ないものである。^(三)

さて傑作は一度誕生するや、讀者の意識の中に生息する。傑作は、それ自身としては絶対に解し難く、捕捉し難いものであるが、讀者の精神の中に自己を投影して再生する。讀者はこの一つの傑作に對して、それぞれ自らの世界觀・感受性・教養・傾向等によつて接近し、その傑作の像を心の底に描くことを許されてゐる。讀者のゑがき得た心像は、從つて傑作そのものではなく、讀者の胸の中に再生した傑作の假像である。讀者は傑作に立ち向ふ時、傑作それ自身は捉へ得ないが、自己の魂の移入としての心像を持ちかへることが出来る。この心像は、「種」*species*の存在を保證する個體の役割を演じてゐる。これ等の心像的個體は、若干の相違はあるが、動物種或ひは植物種の個體と全く同じく、讀者と共に無限に再生せしめられる。この心像は、讀者の個性によつて、自由に生命づけられるものであるが故に、價値に於て同一ではあり得ない。かやうな體驗の心理的過程は、人間が自然に立ち向つた時に於ても亦同様である。種の個體として讀者の自由な心像の形式の下に生存する傑作の價値を決定し、傑作の世界に於て如何なるものが最も完全であり、最も健全であるかといふこと、又價値の階程に於て如何なる地位をそれ等の傑作が占めるに値するかといふことを決定することは、極めて重大である。ドゥラゴミレスクは、この目的をば、文藝學の一部門を構成する文藝美學の確實な原則の適用によつて、容易に果し得るとし、更に文藝學の任務を規定して、それ等の心像的個體が可及的健全にして完全、強壯、深奥なることを確證する根據を提供し、傑作を選択してその特性を表し、これに等級を附し、自然な分類に

到達せしむる所に、文藝學の最終的な任務があるとしてゐる。

ドゥラゴミレスクの文藝學が、傑作の心理的構造を、讀者の自由な心像の上に見出してゐる點は、恐らく妥當な見解であらう。しかし、謂ふ所の文藝美なる一般性の存在は、果して承認し得られるであらうか、又その一般性に對して、果して時間・空間及び歴史的因果關係の圏外に於て傑作を處置する權能が與へられ得るであらうか。これ等については、なほ十分吟味されねばならない。

(1)(11) カルル・シュルツェ・ヤアデの「文獻學と文藝學との對象規定」參照。

四

ドゥラゴミレスクの文藝學は、テーヌ以後ランソン、リュドレー等に連るフランスの歴史的方法と、レッシング、ヴォルフ、ベック、エルチエ等の系列にある舊式なドイツ文獻學的方法とが、文學研究に於て、徒らに歴史的側面に執着して、甚しく美學を輕視した所の一つの傾向に對して、反動的な意義をもつてをり、その主張には首肯すべき點が少くない。彼が傑作に於ける歴史的生命に一顧の價値をも認めなかつた點、普遍的にして永久に滅びざる美學的生命の存在を認めた點は、所謂「老衰せる文藝學」の弱點を衝いたものであらう。たしかに、歴史的生命は凡庸なる作品が恩恵に浴する人工的生命にすぎないやうに見える場合がある。即ち、本質的ならざる評價が

歴史的生命を構成してゐる場合があり得るのである。作品の評価は、個人に對する批評の如く、本質的ならざるものによつて曇らされる場合が多く、例へば、作家に對する評者の個人的感情による毀譽褒貶、作家の社會的地位による阿諛的稱揚、政治的・營利的その他の手段のための宣傳的賞讃、書物の分量・發行部數・裝幀等による本質を外れた過當評價、時流・風評等による批判なき雷同附和等は、作品の眞價を傳へざるのみならず、往々誤つた社會的評價を固定せしめる原因をなす場合がある。しかも歴史的方法は、それ等の外部的な歴史性を重視するが故に、傑作の本質的價値を見逃すのみならず、誤つた批評を下し、その誤謬を後世に傳へるおそれが甚だ多いのである。

美學的對象となり得る美は、歴史的情勢によつて、毫も價値の變更を生じない傑作の中に見られる。古今の偉大な作品について見るに、それ等の作品はたとひ不連續の線を形成するかの如く見えてゐても、そこには永遠の美心の系列が見られ得るのであつて、そこに自ら範疇が形づくられてゐる。我々は、不滅の生命が傑作と傑作との間を貫いて生きてゐること、即ち、時と處とを越えた二つの傑作の間に、美しい創造的美心が共鳴し合つてゐることを、たしかに認めることが出来る。このものは、やがて我々が文學的、反響ともよび、或ひは古典、新生ともよんでゐるもの本質的な生命と全く同一のものである。

この傑作に見られる不滅な美は、ドゥラゴミレスクの所謂美學的對象たり得る美に近いものに相違ない。これは確かに制限を附した意味に於ける歴史的な諸條件の外に獨立し得るものであらう。傑作が科學的方法によつて研究されねばならぬのは、かやうな永續的生命、即ち美學的生命を構成する獨創性を保有する特質に於てである。

しかし、かやうな美的存在は、果してドゥラゴミレスクの云ふやうに、外部から全く獨立して理解される先驗的、普遍的な存在なのであらうか。我々は創造といふ精神の神秘性が、人間の内部に存在することについても、又普遍的な美の構造が、人間精神の深奥に存在することについても、異論をさしはさむものではない。しかし、かやうな精神性は、ただ存在するといふことだけで、それ自身は色もなく、形もなく、全く經驗することの出来ないものである。我々は、外部の對象の上に、その精神性を移入することによつてのみ、はじめてその精神性のささやきを聴くにすぎないものである。例へば我々が櫻を見て、「朗らかさ」といふ美を感じたとすれば、それは、朗らかさといふ人間の本來もつてゐる精神性が、櫻といふ客體によつて、はじめて自らの色や形を見出したのであり、それを我々が自ら意識したにすぎない。我々はこれを例の「感情の移入」として説明することも出来るであらう。又象徴として解釋することも出来るであらう。櫻を見て、朗らかさといふは同一の感じを経験するのは、千年前の人も今日の人も、外國人も、日本人も、すべて同様であるかも知れない。さういふ見方からすれば、時代や、環境や、民族を超越して、普遍的な美の存在が、人間のもつ櫻の美觀の中に證明され得るとも云へるであらう。

しかし、さやうな普遍的な精神性は、元來何等の色もなく形もないものであり、それを外物に移入することによつて、はじめて自己の姿を顯現し得るにすぎないものである。しかも我々の前にあらはれる客體は、已に環境的に特異性を附與せられることを餘儀なくされたものである以上、美の映像は決して萬人共通のではありません。アメリカ人がカリフォルニアの公園で見る櫻と、日本人が吉野山で見る櫻とは、これ等の兩國人のそれぞれに、決して同一の美的感化を與へはしないであらう。日本人は、その生活的、風土的環境はもとより、日本人としての傳統や、世界觀や、教養や、傾向等によつて、自ら外國人とは異なる櫻の美を経験するに相違ない。即ち、例へば我々は櫻といふ純粹な自然物のもつ美の外に、日本といふ風土的特異性による感じの相違はもとより、日本的な季節の景物としての傳統的な感情や、歌枕としての人文地理的な聯想等をはじめとして、文學や傳説によつて民族的に特殊化された櫻といふものをめぐる様々の感情的素因から超脱することは出来ない。かやうに櫻の美には、日本人にのみ理解されるところの特殊な美があり得るのである。

このことを更に嚴密に云へば、同じく日本人であつても、詩人の感じた櫻の美と、凡人の感じたそれとは決して同一ではあり得ない。風土や、生活や、歴史を等しくし、同一の民族の血液に つながる日本人の経験する美的感情であつても、それ等の中のあるものは健全で豊富であり、あるものは虚弱で淺薄である。しかし、たとひさやうな相違があるとしても、同一民族の間においては、教養と指導とが適切であるならば、民族共通の感情の同一水準に近づくことは不可能ではない。それは少くとも外國人の場合と同様であらう筈はないのである。ところが、外國人に於ては、恐らくそれは全く不可能なことであらう。ここに我々は、美感の民族的特性といふことを考慮せざるを得ないのである。

五

我々の生活は、普遍的人間としての生活ではない。我々の人間生活は、國家といふ現實の中でなされ、我々の人間的経験は、すべて民族といふ特殊性の中で行はれるのである。しばらくの間も、我々はこの民族的な生活から孤立して生きることは出来ない。我々は民族であることによつて、はじめて人間であり得るのである。

ドウラゴミレスクは、國境を越えた文藝的傑作を認め、それが、時間・空間及び因果關係の圈外に於て研究され得るものであるとし、かやうな研究の對象は、普遍妥當的な美心であるとしてゐる。ヨーロッパの諸民族は、比較的近似した風土や歴史や習慣や生活様式をもつてゐるから、それ等の諸民族の精神の上位にある普遍的な或る精神の存在を考へることは、或る程度まで可能であるかも知れない。併し、かやうな上位概念は抽象的なものであつて、實際には経験し得られないものである。経験され得るものは常に「箇」である。かりにかやうな普遍性が、古代ギリシ

ヤ人と、その文化とによつて代表されてゐるヨーロッパ諸民族の上に可能であつたとしても、それが、そのまますべての人間の上に、就中東洋の諸民族、特に日本民族の上に可能であるとする事は出来ない。西洋の文藝美學が、單に西洋に於て妥當であるところの諸原則の適用を、全世界に於て可能であるかのやうに考へるのは、ヨーロッパ民族の獨善であり、又その學問の肥大症状である。そこには少くともヒマラヤの東の國々、即ち東洋の存在が全然忘れられてをり、そこに存在してゐる心靈——叡知と情感とが悉く無視されてゐるのである。

ドゥラゴミレスクによつて代表されてゐる新しいフランス文藝學は、上述のやうな理論的根據によつて、全世界の全傑作を表示し、これ等の各々について同一のタイプ、同一のジャンルの統合を試みようとしてゐる。文藝學は、かうして傑作の分類によつて、恰も動物學が、あらゆる動物の生存し滅亡する時間・空間及び因果關係の條件の外に於て學問の體系を立ててゐると同じく、文藝全般の體系的、一般的な一覽表を、我々に示すものであるとしてをり、人間精神の深奥に普遍的文藝美の存在することを確信することによつて、文藝美は斷じて歴史の婢僕ではないことを強調してゐる。かやうに、精神科學ことに藝術に關する學問と、自然科學とを同列において考察する點は十分批評の餘地をもつものであるが、しかし、フランスの若々しい文藝學が、一般的文藝美の存在を信じて、その神祕性に立ち向つた點に、從來の歴史的方法に對する批判的な意義が認められる。從來の歴史的方法が、文學の本質としての美の獨創性を忘れがちである時に、美學

的方法は、その忘れたものについての注意を強く喚起してゐるのであつて、その點にかなりの無理があるが、なほそこに大きな意義をも存してゐるのである。

さて、歴史的な方法と、美學的な方法とは、以上のべてきたやうに、相對立する傾向をもつてをり、特に文學の本質、從つて對象に關して、各々異なる見解を示してゐる。即ち歴史的な方法は、文學の本質を民族の心に於て見出さうとし、美學的な方法は、人間の美心に於て見出さうとしてゐるやうに思はれ、そこにかんがりの懸隔が見られるが、實は美は文學を成立せしめる不可缺の前提的條件であると同時に、美は我々の民族的生活を過ぎないでは、決して經驗せられず、從つて存在し得ないものであるから、兩者は結局「民族の美心」といふ點に於て、相會するであらうし、又必ず相會しなければならぬものと思はれる。この「民族の美心」が文學の上に如何なる相貌を呈してあらはれるかといふこと、云ひ換へれば、この「民族の美心」の文藝的若しくは文獻的性格がどうであるかといふ問題は、國文學の領域に於けるあらゆる立場の共同の目標となるべきではなからうかと考へられる。

しからば日本民族の美心とは如何なるものであらうか。これは非常に大きな問題であるから、ここで簡単に論じ去ることは慎まれねばならぬ。ただ、包括的に云へることは、それがきはめて歴史的な意味の存在であり、西洋美學の示すやうな觀念的な意味のものではないといふことである。筆者一個の私見としては、日本の美心は、肇國の昔、建國の古から、綿々として今日に傳は

り、更に無窮へとつづく大精神の歴史の中に存在するものである。もし我々が、天孫降臨といふ大業を、天つ神の國の理想をば、この國土にうつし給ふといふ神意に基くものと拜察し奉ることが許されるならば、天壤無窮の神勅に示され、かつ三種の神器によつて象徴せられてゐる日本國の大精神を具現し、かつ顯彰するすべてのものの中に、日本の美が存在するものと考へられるのである。従つて日本民族の美魂は、とりもなほさず神意の中に、又御歴代の大御心の中に、即ち皇道の中に存在するものと考へられるのである。云ひかへれば、日本的な美は、皇道を顯現するあらゆるものの上に輝き出づるものであると信ぜられるのである。

かやうな意味に於ける美は、廣大無邊な性格をもつてをり、すべてを包容してなほあまりあるものであらう。從來論ぜられて來た西洋風な美も、この日本的な美と矛盾することはなく、恐らくその公明正大な組織内に自然に包攝されるであらう。ただ日本民族の美心は西洋流な見方によつて成立した美の觀念と同一のものではなく、更に一層大きな存在として考へられるべきものであることは云ふまでもなからうと思はれる。なほこの點については別に私見を披瀝する機會があらうと思ふ。

國民的教養としての古典の史的研究

國文學は我々の祖先の生活や、思想や、感情等を直接的に反映したものである。我々はそれによつて、我々の祖先の體驗したところの外部的・内部的の生活にふれることが出来る。屢々文學は文化の自叙傳であると云はれるが、國文學史は一面から見れば日本國民の築いてきた國民生活史でもあり、又國民精神史でもあるといふことが出来る。この點から、日本文學史を學ぶ人は、わが古典文學には如何なる作品があるか、誰が作ったかといふやうな作家や作品に關する基礎的知識を求めると共に、單にそれ等の解題的な知識だけではなく、それ等の箇々の知識を通して、その根柢にある國民生活の歴史や國民精神の傳統を明かにする用意がなければならぬのであつて、かうしてはじめて國民的教養としての國文學史の意義が見られるのである。

我々はよく回顧的なもの的一切を否認する議論に逢着することがある。例へば日本國民は今や

一切をあげて世界新秩序のために戦つてゐるのである。我々の現實に於て直面してゐる仕事はあまりにも大きく忙しいのであつて、徒らに過去を顧みたり、夢みたりしてゐる餘裕はない。このやうな時、回顧主義は正しい現實の把握を阻み、現實への正當な處置を誤らしめる。それは無益であるのみならず有害でさへある。——といふやうな議論がその一である。又例へば、文學わけて古典文學は、日本民族が今まさに血みどろになつて邁進しつつある新しい世界史の建設に何等寄與する所はない。生きることに、戦ふことのために、古典への關心の如きはあまりにも有閑事につき、眞摯と切實とを缺くものである。——といふやうな論議も亦その一である。

我々は、現下の急迫した世界的情勢に於て、食糧・生産・保健・兵器等に關する諸問題が如何に緊急重要であるかについて、毫も異議を唱へるものではない。生きた現實を正視して、これに對應してなされる劃切な處置ほど現在に於て緊要とせられるものはない。それは確かにさうである。しかし、そのやうな現實への正しい把握、正しい處置は誰がするのであるか。それは國民の一人一人でなければならぬ。國民の一人一人が、個人を通して、眼前の事象を正しく判斷し、これに適切に對應して行くより外に方法はないのである。國民の總力といひ、滅私奉公といふのも、結局この點にあるのであらう。一人一人の個人の意志や感情を結合統一するところの全體的な魂を持たない烏合の衆は、如何なる現實に直面するとしても、それに對する處置はもとより、事態の把握すらもなし得ぬに相違ない。この個人と個人とを結合する「魂」とは、いふまでもな

く血液によつてつながる民族の強烈な傳統的精神に外ならない。我々は名を思ひ、家を思ひ、國を思ふからこそ、喜んで一命を大君に捧げることが出来るのである。遠い傳統と民族の大使命とを自覺すればこそ、眼前の利那的な現實を超えて、魂の不滅、靈の永生を信じ、滅私奉公の大道に參ずることが出来るのである。

我々は、もとより現實の尊重に對して異議を唱へるものではない。むしろ現實を尊重するが故に、一層傳統の尊重を主張せざるを得ない。しかして、日本精神の傳統は、最も顯著に、かつ純粹に、國民文學の歴史の上に示されてゐるのである。

二

國文學は日本といふ國土に於ける國民的生活の中から生れて來たのであるから、或ひはこの國の氣候や風土といふやうな自然的・地理的環境、或ひは衣食住その他の生活的環境、或ひは政治・經濟・外交等の社會的環境、或ひは宗教・藝術・學問等の思想的環境と、それ等の環境や歴史にとりまかれた作家といふ天才との聯繫する面についても、注意を怠つてはならないであらう。

國文學は環境の支配をまぬかれることは出来ないが、併し、文學自身が新しい精神と、新しい時代と、新しい社會とを思慕し憧憬するものである限り、國文學も亦何等かの意味に於て、豫言的性質を有するのである。社會機構又は政治形態の大きな變動の前には、文學は、いち早くその

動きを示唆し、來るべきものを豫言する。如何なる社會的環境に於て、如何なる文學的精神が先驅的意義をもつたかといふことは、文學史に於て重要な研究題目となるべきものである。

國文學の發生は非常に古く、遠く歴史以前に溯り得るのである。その最古のものは踊と唄と物語とが一體であつた時にはじまり、そこから抒情詩や叙事詩が分れ、更に物語・日記・隨筆・歴史・戯曲といふやうな諸種の様式が分化して展開したのである。それ等の諸様式が如何にして發展したか、又それ等が文化の發展と如何なる關係を有するかといふやうな問題も、文學史を學ぶ人々の重要な關心事であるべきである。

國文學は藝術であるから、その本質は「美」でなければならぬ。「美」の日本的性格として、我々は素朴、ものあはれ、をかしみ、幽玄、妖艶、寂び、しをり等の諸種の類型を國文學の中に指摘し得るのである。これ等の美の理念の諸様式は、各時代に於て互に消長しつつ發展してをり、その發展の中に一定の秩序が存し、ここに自ら日本文學に於ける美の傳統が見出されるのである。日本文學史は、このやうな精神の系列を明かにすることも一つの任務とされてよいであらう。

文學は時代と共に流動し變化してやまないが、同時に文學には變動しないもの、即ち永遠に生きるものがある。時の古介を問はず、所の東西を論ぜず、優秀な文學には、常に共通する不滅の生命がある。偉大な作品に於ては、偉大な精神が、一切の傳統や歴史を超えて、はるかに他の大

きな精神に呼應するかのやうに見える。この見方からすれば、不朽の大作は永遠の文學精神の新生と考へることも可能である。

我々は文學史上のこのやうな現象を「文學的反響」とよび得るであらう。我々は文學に對するこの永遠の精神の存在を信じないではゐられない。この文學に宿る不滅なるものは、單に文藝美學の對象たるのみならず文學史研究に於ても注意せられるべきものであらうと思ふ。この不滅なものは、民族の精神の本質的なものの悟了によらずしては、把握することの出来ない部分をもつてゐる。しかして、かかる體驗は、歴史的方法によらないでは不可能である。文學史は歴史の表面に持續流動する變化を叙述するのであるが、變化は直ちにその根柢にある永遠なるものを示唆する。人間の魂の根柢をゆり動かすやうな深い感動は、文學に於けるこの不滅の生命のはたらきである。文學史は哲學のやうに文學の本質そのものを究明しようとはしないが、しかし、文學史家が文學に於ける永遠性を直觀し得ないかぎり、その歴史に於ける變化の諸相と系列とを、説明することだけでも不可能となるであらうと考へられるのである。

三

國文學史は日本の文學的事實を歴史的に整理し批判し叙述することであるが、その方法には二つの對立がある。その一は各作品の一つ一つに光つてゐる文藝性とでもいふやうなものによつて、

國文學の種々の作品を文學史家自らの批判を通して體系づける態度である。そしてその文藝性といふものは、必ずしも客觀的な規準によるわけではなく、それぞれの文學史家の天分や教養や世界觀によつて規定されるのである。このやうな態度をとる文學史は、一作品を批判する場合に、必ずしも時代の歴史的評價といふものを顧慮せず、直ちに自己の直觀によつて作品の價値に判斷を下すのである。例へばその作品が當時の社會に流行し、一般の人氣を博してゐるからと云つても、もしその文學史家が、彼の識見に基いてこれを凡俗低級な作品と認めるならば、文學史の叙述の上から除外し、又時流を超え、彗星のやうに出現して、來るべき新しい世界を豫言してゐるやうな作品は、たとひそれが當時の社會に於て何等の注意をもひいてゐないにしても、進んで文學史上の地位を與へるのである。更に云へば、日本文學史の各時代に互つて、けはしい斷崖をなして高く雲上にそそり立つ巨峯のやうな大作のみをえらび、それ等を永遠の文學精神の新生と見做して、それ等の各々を結ぶ不連續の線を連續の線に於て見ようとするところに眞の文學史を構成せんとするのである。従つてこのやうな態度によつて叙述せられた文學史は、往々にして著者の主觀的評價に陥りやすい傾向があるが、なほ整然たる組織を有し、その著者の文學に對する識見態度をうかがふことが出来るのである。従つて又、眞にすぐれた文學史家を得たならば、かやうな文學史は最もすぐれた文學史の一であるといはれ得るのである。

文學史を叙述する二つの態度の中、他の一つは歴史的に存在した文學的事實を悉く價値あるものとして拾ひ上げ、それ等の事實が、歴史の上に如何なる存在の意義を持ち、如何なる役割を果したかを見ようとするものである。かやうな態度をとる文學史家は主觀的な自己批判を避けて、出來るだけ白紙の態度をもつて箇々の作品に立ち向ひ、その作品のもつ歴史的意義を明らかにしようとする。現代に生活する我々が、現代人としての生活的環境や、世界觀や、文學的教養や、天分や、批評眼等から見て、何等の價値も認め得ないやうな平凡な作品であつても、もしそれが過去のある時代に於て大いに世に行はれ、各方面に甚大な影響を與へたといふ事實があるならば、その作品に歴史的價値を與へ、各々の時代を通して、それ等の作品そのものもつ意義を説明しようとするのである。従つて、かやうな態度をとる文學史に於ては、國文學の諸作品を整然とした體系のもとに叙述することはきはめて困難であるが、同時にその文學史家の傾向や主張によつて曇らされ、歪められるやうな危険に陥ることが少いのである。

以上の二つの態度の中、前者は批判の規準を主として文學の内部的なものに求めようとし、後者は主として外部的なものに求めようとしてゐる。このやうに態度の相違はあるにしても、二者のそれぞれが純粹に一方的であることは、事實に於ては不可能であらう。即ち主觀的な價値判斷を交へない純粹な歴史的批評は實際には不可能であり、同様に全然歴史的知識の上に立たずして、批評の傳統を全く無視して古典の價値を判定するといふことも實際にはあり得ないのである。二つの態度は方向を異にしてはゐるが、常に相互に前提となり合ひ協力し合つて、自らを推進せし

めてゐるのである。

三〇二

四

國文學史を學ぶ上に於て、最も注意を要することは、國文學と國民生活及び國民性との密接な關係についてである。文學は人生そのものの飾けない表現であると云はれてゐる。文學が人生に於てあり得ざる事實をうつしたり、又人生の特殊な一面のみを誇張したりしたものであるなら、それは已に文學とは云へないであらう。文學が人生のあるがままの全一的な具體的な表現であるとするならば、我々は文學に於て、眞の人間の姿を見る事が出来る。そして我々の人間生活は國民生活として以外にはあり得ないのであるから、我々は國文學に於て、我々の祖先の歩んで來た眞の姿を、最も的確に把へることが出来るのである。

我々の祖先は、溫和な風土と美しい自然的環境とに恵まれ、上に萬世一系の大君を奉戴し、下に萬民一體となつて、神意による聖業を翼賛し奉り、よく外敵を防ぎ、廣く諸外國の文化を包容し、三千年の輝やかしい獨自の歴史と文化とを築いてきたのである。今日の日本は、忠君と愛國と一にして二ならざる萬邦無比の國體の下に、國民一致して國を愛し、家を重んじ、名ををしみ、營營として築かれてきたのである。この悠久な傳統に育まれ鍛へられて來た我が民族精神の中には、出でては大君の御ために一死をも辭せぬ勇猛な魂とともに、入つては子女を慈しみ、同胞を愛し、

靜かに月雪花を詠ずる優雅な心がある。この二つの精神は互に調和して、更に大きく、美しく、玲瓏たる國民性を形成してゐる。古來「文武兩道」といふ言葉があるが、この古い言葉の意味は、尙武の精神と優雅の精神との完全なる統一調和の意に理解せられ得るやうに思はれる。「やまとだましひ」は元來かやうな大精神を意味してゐたのである。所謂「文」と「武」とのいづれにも偏しない所に、わが國民的教養の傳統の特色があつた。そしてこのやうな傳統は、將來に於ても亦持續發展せしめられるべきものであることは云ふまでもない。

幾千年といふ長い歴史の中に、不斷に練磨せられて來た民族的精神は、その輝かしい大きな足跡を、各時代のそれぞれの文化的遺産の上に留めてゐるが、就中、文藝の上に最も直接的に顯著に示してゐる。民族的な抒情精神は、一切の國民的活動の根源的な動力をなす。それは民族の魂の最も深い所に永劫に生育するものであつて、この魂の源泉から、すべての民族の行動は生れて來るのである。そして古典文學研究は、そのやうな民族の魂の發現した歴史、いひかへれば民族精神が歴史の上に印した巨歩を正しく把握するための最も確實な方法である。我々が國文學史に於て求めようとするものは、一切の文學的事實と現象とであることは勿論であるが、單なる文學的事實の系列だけでもなく、又單なる抽象的、普遍的な美の類型だけでもなく、實にそれ等の根柢にある、より現實的な、又歴史的な概念たる「民族の美心」——美に高められた民族的精神——でなければならぬ。この民族の美心即ち民族的抒情精神こそは、日本のあらゆる藝術的古典

を生産しつづけてきた永遠の源泉、不壊の母胎であると共に、又あらゆる民族的行動を自律的に推進せしめてきた根源的な原因であると云へるのである。かくて國文學の教養は、最も生々とした、切實な、當面の問題として、特に戦時下の國民の全般的な關心となるべきであり、又ならねばならないと考へられる。何となれば、現下に於てこの傳統の民族的精神の自覺ほど必要なものは少いからである。

五

古典文學の歴史的研究は何故に必要か、この問題を今一度改めて考へて見たい。國家が全力をあげて未曾有の大戦争の完遂に邁進してゐるさ中に於て、日本男兒たるものが生命をかけて従事するに値する理由がどこにあるであらうか。一方では古典研究の如きは現代と何の關係もない骨董いぢりであるといふ非難もあり、少くとも時局に何等加ふる所のない不急の有閑事であるといふ批評が行はれてゐる。我々はかやうな批評に對して、いつでも古典研究は必要である、特に現下のやうな國家興亡の關頭にあつては、絶対に必要であるといふことを痛感して、今更のやうに、この學問に従事する身の光榮と責任とに身心のひきしまるのをおぼえるのである。

しからは、古典研究は何故に必要であらうか。それは一言にして云へば、民族的行動の根源となる祖國愛の精神や、挺身奉公の赤心がこれによつてふるひ起されるといふ確信が、この研究に

随伴するからである。今、具體的な例をあげながら、この問題について、古典研究に従事してゐる學徒の一人としての愚見をのべて見たいと思ふ。

まだ田舎の中學校の生徒であつた頃、大和・山城の地に修學旅行をした事があつたが、古典文學に關して何程の知識も持ち合はせなかつた筆者は、春日神社の丹塗の廻廊や、柔かな若草山のすがたや、人なつかしい神鹿の躡といつたやうな、自然の事象それ自身のもつ美以外のものに對しては、ほとんど全く何の感興も經驗し得なかつた。無知な少年の眼の前には、香具山も、畝傍山も、二上山も、ただ平凡な丘陵として空しくたつばかりであり、飛鳥川も佐保川もつまらない小川か又はきたない溝とどとしか映らなかつた。少年はただ索寞たる感情を抱いて、空腹と疲労とをかこちつつ、奈良平野の意味のない強歩を敢行したといふにすぎなかつた。

しかるに、二十數年後の今日、同じ萬葉のあとを訪れた時、筆者は全く別の世界に來たやうな感を深くした。霜どけのした細い畑中の田舎路も、「天とぶや 輕の路は 吾妹子が 里にしあれば……」といふ人麿の歌が思ひ出され、荒涼たる冬枯の野も、「大口の 眞神の原ゆ 思ひつつ 還りにし人 家に到りきや」といふ古歌が思ひ出された。千數百年の昔、萬葉の歌人達が歩き、立ち、登つたであらう道・丘・山は、あたかも故郷の山河のやうに、親しみと、なつかしみとをもつて、目の前にあつた。故郷の山や川は、少年時代の夢と思ひ出とを宿し、その地に生きかつ死んだ人々の魂をひめて、我々を迎へ、容れてくれる。同じやうに奈良の野や原は、やさし

いまなごしを以て筆者を迎へてくれたのである。

かやうな経験は、決して筆者ひとりの経験ではない。寧ろ筆者の感激の如きはまだ浅いものであらう。もつと大きな、深い感動をもつて、萬葉のあとを訪れる人が、他にどれ程多いか知れない。今敢てかやうな貧しい體驗を口にするわけは、古典文學研究が、如何に我々の生活に甚大の影響を與へるものであるかを云ひ度いからである。

二十數年前、萬葉の地を訪れた少年の日の感懐と、同じ土地を訪れた今日の感動とが、このやうに甚しく異なるのは、土地に對する理解の差に原因がある。土地の理解と云つても、利害に關する、例へば産物や事業などのやうな點からの理解ではなく、利害を超越した歴史と、歴史にまつはる感情を通しての理解である。

歴史のあとに立つ時に、我々は往時を回顧して古人と語り、彼等と共に悲しみ、かつほほむ。土地は、それ等の歴史の形骸ではなく、歴史に生きる精神の象徴である。さうして、歴史的な一切のものは、その最も純美な相を文學に傳へてゐるのである。文學に於けるほど美しい感情の發現はない。文學ほど純一無雜な淨らかな精神の具象はないであらう。

萬葉の地に立つて、二十數年前とその後とに感動の相違があるのは、ただ萬葉に對する理解の相違によるのである。萬葉の地に對する感動が、何故に我々の現代生活に必要であるかについては、又別に考へて見よう。少くとも、萬葉の理解が、單なる好事家的趣味の満足や、現代生活に

無縁の知識の集積などでないことは、も早や疑の餘地のない所であらう。

六

自然や山河は、それ自身としては精神をもたない。自然の對象に美的な意味が感じられることがあるが、それは人間の感情を移入するからであらう。例へば我々は、梅といふ花に對して、一種の淨らかさを感じる。これは、梅の花のもつ性格であると共に、人間の内部にある構造の性格でもあるであらう。人間の内部的な性質が、梅の花に於て自己の姿を顯現したものであるとも云へるであらう。我々の内部にあるものは、姿もなく形もないものであるが、それが梅に於て自己の姿を顯示したと云ふことが出来る。かやうな意味に於て、自然の事象は一種の象徴性を有してゐるといふことが出来る。

梅の花は淨らかさをもつてゐるが、蓮の花も亦同様である。しかし同じ淨らかさと云つても、梅と蓮とはそれぞれ性質を異にするものである。これ等の淨らかさは、人間の内部的なものの象徴として理解されるものであるが故に、人によつて多少の相違はあるとしても、大體同一の、少くとも近似した、内容をもつて體驗されるであらう。ここに自然の事象のもつそれぞれの感情の性格が類型化されて來るものと考へ得る理由がある。例へば牡丹は富貴を、百合は高貴を、野菊は可憐を象徴し、山は靜寂を、海は神祕を、大河は永遠を象徴する等と云はれてゐるが、それ等

の性格は恐らく萬人に共通して感ぜられるものであらう。

かやうに、自然の事象には、時代と場所とを超えて、如何なる人にも、ほぼ同様に受けとられる感情的性質が存在してゐるが、これは對象自身に與へられた美的性質であつて、その普遍的な美の外部的、又は内部的な構造や性質を明かにしようとする所に、一般美學の立場がある。我々は、かやうな意味での美の存在を否定し得ないのであるから、美學的研究の必要といふことも、従つてまた肯定せざるを得ない。

しかしながら、我々の経験する所の美は、決してかやうな普遍的、類型的な意味のものだけではない。このやうな一般的な美しさといふものは、日本について多くの理解をもたない外國人にも、ほぼ同じやうな内容をもつて享受されるであらう。しかし、我々の周圍には、西洋人には全く理解されない、日本人にのみ理解される、特殊な美のあることも否定し得ない。例へば、すずきや萩などに見られる一種の美しさは、外國人にはほとんど全く理解されないであらう。それは何故であらうか。

秋草には、單に自然物としてのそれ自身の美しさがあるであらう。この美しさは、美學の對象となる美であつて、これは西洋人にも容易に理解されるものである。しかし、秋草の中にある季節的な、しめやかな感情、名狀することの出来ない、ほのぼのとした陰翳、深々とした雰圍氣は、秋草についての長い歴史や、傳説や、日本人としての季節體驗等の中から、自然に醸されてきた

感情の綜合に外ならないのである。かうした美しさは、一般美學の對象の中には入り得ぬものである。従つて、かやうな美しさの性格や本質を明かにするためには、美學はほとんど無力であるといふも過言ではない。西洋の如何なる偉大な美學者と雖も、日本の傳統の中に生長して來たこのやうな美の特性を、彼の書齋にあつて、思索的に説明し去るといふやうなことは、絶対に出來ることではあるまい。このやうな美を明かにするためには、歴史的な方法を用ゐるより外に方法はないであらう。

我々の周圍には、美學によつて示されてゐるやうな單純な、公式的な美の原理に基いて説明し去ることの出来る美しさのみがあるのではない。あらゆる美しさに、歴史の陰影が交錯してゐる。元來、我々の文學の環境をなす自然、生活、社會、思想の各分野に互つて、歴史から孤立するものはあり得ず、我々自らも亦歴史の外にあることは不可能であるからである。美學の原理によつて説明するといふ方法は、西洋的な方法であり、その方法には又正しい點も多いのであらうが、しかし、その方法のみが全部であるかのやうに考へられるやうでは、日本の美についての説明は、恐らく不可能に近いであらう。

七

箱根を越える時に經驗する我々の美的感情について考へて見よう。雄大な山々の起伏、伊豆の

海のひろがり、山頂の明るさ、谿谷の深み、山肌の柔かな感觸といふやうな美しさは、恐らく何人にも共通して経験されるであらう。しかし、我々が箱根を越える時に経験する美しさは、決してそのやうなもののみではない。歴史的な聯想によつて、汲めどもつきせぬ感情の泉にひたるのである。例へば湯坂を越える時に、我々は山徑の靜寂などといふ普通の感情はもとより、曾我兄弟がこの坂路を通つて富士の裾野に向つた往時を思ひ出し、一草一木に無限の親しみを寄せずにはゐられないであらう。又箱根の關址に立つて、杉並木と湖水の明暗の對照に普通の美しさを感じずると共に、數百年の歴史を回顧して、云ふに云はれぬなつかしさを覚えるのである。かの源實朝が、「箱根路をわが越え來れば」と伊豆の海によびかけたその心情を思ひ、更に十六夜日記や東關紀行の著者が、この同じ土をふんだ昔を思ひ、更に又、芭蕉が「箱根越す人もあるらし今朝の雪」とよんだ歴史を思ふときに、はじめて箱根らしいなつかしさと美しさにふれることが出来るのである。

それ等の聯想は、現在目の前に展開してゐる自然の風物自體の美しさといみじく結合して、ここに個性的な箱根の美を形成してゐるのであるが、我々の経験する箱根の美は、實にこのやうな特殊な美に外ならぬのである。どこにでもあるやうな類型的な美では決してない。さうして、箱根に對する限りない愛情は、かやうな特殊化された個性的な美の體驗の中から生れ出る。かうして、歴史の回顧は、土地に對する愛の前提をなすといふことが出来るであらう。

かやうに、對象にまつはる歴史の認識は、その對象自身のもつ美を深め、かつ高めるが、歴史の種類によつて、その間に自ら差異が生ずる。最も多くの効果をもつものは、云ふまでもなく文學の歴史である。例へば東山は、桓武天皇の御遷都以來、幾多の歴史を俯瞰して、洛東に横はつてゐる。平和な山容をもち、一千數百年の間、親愛の眼をもつて都人に見守られてきたこの山は、和やかな幾多の歴史によつて、更に美化されてゐるが、しかし、我々は、「蒲團着て寝たる姿や東山」とか、「清水の上から出たり春の月」とかの文學の聯想によつて、更に又一層美化されることを知つてゐる。

車窓に川中島や姨捨山を眺めながら、信州を旅する時に、我々は古戰場としての川中島よりも、文學の地としての姨捨山に對して、一層深い感興をおぼえる。小長谷山の轉訛であらうといふその歴史よりも、大和物語以下の傳説で有名な歌枕としての姨捨山に心ひかれるのである。勿論川中島に對しても、我々の感興は決して尋常なものではないが、しかし、その感興も、結局甲陽軍鑑に記述されてゐる甲越二軍の決戦の歴史といふ點にあるのではなく、むしろ、「鞭聲肅々夜過河」といふ山陽の詩によつて美化された合戦の聯想によるものであらう。

歴史は單なる事實である場合も多い。單なる事實は、無數の泡の如く生起しては消滅する。このやうな事實は已に歴史と稱することも許されないかも知れない。しかし文學は、いかなる場合でも、單なる事實ではない。至純な人間の感情の中に生れ、そして永久に人間の魂の中に生きる

不滅のものである。不破の關屋の板庇は滅んでも、その文學は永遠に生きつづけるであらう。勿來の關の櫻は枯れても、その文學はまた不朽に死滅することはあるまい。文學の回想、特に古典文學の教養が、國土、更に廣く云へば日本的なものへの愛の覺醒のために如何に必須なものであるかは、多言を要しない所であらう。

八

前の數項に於て、日本的なものへの強い愛情の源泉として、古典文學の歴史に對する理解の必要をのべて來たのであるが、日本文學に於ける美とは何であるかといふ點について、今一度、簡單に私見を述べてみたいと思ふ。

もとよりこの問題は非常に大きな問題である。國文學者をはじめ、日本に於ける美學者の大部分の關心は、恐らくこの問題の闡明にあるのであらう。このやうな大問題の解答は、筆者としても恐らく一生をかけての大事であらう。ここで試みに提案して見たいと思ふのは、日本文學の美は、西洋美學で論ぜられるやうな公式的な美ではなく——もとよりさやうな方面もあるが、しかし、日本文學をして日本文學たらしめる特質は、歴史的な條件によつて個性化された美ではないかといふことである。

この點については、前の數項に於て縷説して來たところであるが、ここに再びとり上げて自分の立場を明かにし、進んでかやうな美の本質は何であるかについて愚見を陳べて見たいと思ふ。叙述を簡單にするために、一二の例をあげながら考へて行きたい。吉野山は、全山悉く歴史のあとならざるはなく、文學の地ならざるはない。この地の櫻花は、又それ自身として、独自の美しさをもつてゐるであらう。しかし我々が吉野山に見出す美は、決して單に櫻の名所としての櫻花の美のみではない。又この山には、豊臣秀吉が諸侯を會して盛大な觀櫻の宴を張つたといふ歴史があるが、それもさしたる感興を誘ふ因とはならない。役の行者の開拓した修驗道の歴史は、吉野を吉野たらしめ、吉野の歴史の一切を生み出す根源をなすものであるにかかはらず、我々は別にさしたる關心もよせないのである。もしあの有名な大塔宮最後の御酒宴といふ太平記の本文がなかつたならば、我々は恐らく藏王堂の名さへ記憶しなかつたであらう。

吉野の峯は、幾多の美しい文學をもつてゐる。峯の白雪ふみ分けて、入りにし人との離別を悲しんだ靜御前の傳説もここに傳へられてゐる。「吉野山やがて出でじと思ふ身を花散りなばと人や待つらむ」とうたひ、「淺くともよしや又汲む人もあらじ我れに事足る山の井の水」とよんで、侘びしい假庵を結んだ西行の遺跡と文學もここにある。芭蕉が西行の庵のあとを訪うて、ある坊に一夜の宿を求め「砧打つてわれに聞かせよや坊が妻」と、懷舊の涙に袖をぬらしたのもここである。これ等の文學の聯想が、如何に吉野の美感を豊富にしてゐるか計り知れない。

しかし、これ等の文學の聯想も、一度我々が吉野皇居の跡に立ち、はるかに葛城・金剛の山々

を望み、往古を回顧する時、忽然として霧消し、ただ後には全心をゆり動かす感動があるのみである。そしてこの體驗は筆者自ら屢々くりかへした所である。「ここにも雲井の櫻さきにけりと仰せられて、空しき歲月の経過を嘆き給うた後醍醐天皇が、延元四年八月、山鳩色の御衣を召させられ、左の御手に法華經一卷、右の御手に後鳥羽天皇以來の御重代の名劍を執らせ給うて、北方の天を望みつつ崩御遊ばされた御心事をしのび奉る時に、我々は心の慟哭を禁じ得ないのである。又如意輪寺に詣で、塔尾陵に類づいて、延元・正平の昔を思ふ時、全心の緊張と興奮とに、胸中のとどろくを如何ともなし得ないのである。

筆者はかつて、大近松の藝術を生み出した大阪の地で、それ等の作品に縁のある遺跡を訪うたことがあるが、吉野に於て體驗したやうな感動には襲はれなかつた。又かつて兼好法師の塚といふものに詣でたこともあつたが、さしたる感銘は受けなかつた。これは何故であらうか。同じく文學に關係がありながら、何故にかやうな相違が生ずるのであらうか。

思ふに、これは文學を生み、又文學を味はふ個性の世界觀に原因があるのではなからうか。更に云へば、その文學が皇道の世界觀によつて成つてゐるか、否かといふ點にあるのではなからうか。大和時代から平安時代に至る文學の世界觀は皇道の大神に繋るものであつた。皇道の中に日本の最高の理想があつた。この理想の發現が美であり眞であつて、そこに國民の道があつた。奈良時代から平安時代にかけての文學は、かやうな精神の所産である。後鳥羽上皇、後醍醐天皇の御

雄圖は、悉くこの傳統的世界觀に發するものである。かかれればこそ、我々は隱岐の黒木御所や、吉野の行宮の址に詣でて、名狀することの出來ない感激にうたれるのである。

中世の文學の特色は個人の完成にあつた。その體驗は廣く、その思索は深遠であつた。しかし、その驚嘆すべき藝道の哲理は、果して皇道讚美の心から生れ出たものであらうか。我々は、あの偉大なる藝道論や、清浄なる隱遁生活を徹底せしめることによつて、果して皇國の道の大精神を發揚し得る最も近い道を見出し得るであらうか。このことは、市民の完成を目標とした近世文學に於ても、人間の完成を指標とした近代の文學に於ても、同様に云ひ得られることであらう。かやうな點に於て、新しい日本文學の世界觀は、今一度古代のそれに復歸せしめられる必要があるといふ主張には、傾聴すべきものがある。

九

かつて、文學の本質は人間性の眞實、更に云へば人間精神の自然の流露にあると考へられたことがある。かやうな見方からすると、文學には、度々云はれたやうに、國境はない。なる程、偉大な作品には、人類の心をうるほし、清めることの出来る大きな思想がある。文學に於けるこの世界的精神の存在は否定すべくもないであらう。しかし、文學に國境がないといふ考方は、そのままには容認し難いものがある。

西洋風な文學論には、屢々かやうな人道主義が、文學の最高の原理として説かれた。如何なる文學論でも、人間に於けるかやうな普遍的な「心」が論議された。さうして、このやうな人間の心に對して、或る種の拘束を與へる道德や法律などを甚しく敵視する傾向が、この種の文學論に共通する特色として存在した。人間の崇高な生き方は、法律や道德のやうな外部的な規範の制壓に對して、敢然として闘ひ、自己自身の純情や信念に殉ずる生活にあるといふ風に説かれた。

勿論、信念に生きぬくことは正しいことであるが、道德や法制が、それほど不純なものであり、輕蔑すべきものであらうとは思はれない。道德や法律は、本來人情と矛盾したり、對立したりする筈のものではない。もとよりこれ等のものが單なる形骸に化し去つて、生命も感情もないものとなり、人間の本然の心情と對立することもあるにはあるであらう。江戸時代の所謂義理と人情との矛盾葛藤の如きは、かやうな不幸な實例である。併し民族の傳統の中に幾千年かを生きつづけて來た國民的道義が、單なる個人の私情と對立するやうな場合、私情が正當で、民族的なものが誤つてゐるといふやうな考方は、如何なる理由をもつてしても是認し得ない。

過去の個人主義的文學論に於ては、公平に見て、屢々かやうな私情、私心に對する、過當の價値が與へられすぎた。それは、常に人道主義とか、人間性とかの美しい名によつて擬裝された。屢々かうした個人的な感情こそ、人間の最も崇高にして神聖な感情であり、これに對立する一切の外部的規範こそ、人道の仇敵であるかのやうに主張され、そして、かかる感情に殉ずる個人こ

そは、偉大な豫言者であり、又殉教者であるといふ風に考へられた。

我々は、このやうな考方のすべてが誤つてゐたといふのではない。しかし、靜かに後ろをふりかへつて見ると、個人の私的生活に對するかうした價値批判は、あまりにも甘すぎはしなかつたか。例へば何等の節度もなく、精神の高貴性もなく、放逸にすぎない單なる個人の遊蕩生活でも、それが一度び「作品」の名に於て告白され、記述されるならば、直ちに高邁なる藝術であり得るといふ事實と主張とを、我々は再三見せつけられて來たのである。かやうな作家的生活又は作家的信條に於ては、如何に多くの放恣が、正しい意味での自由と混同されて來たことであらう。

正しい意味での自由は、小我を超える大我の世界に於てのみ見ることが出来る。かやうな意味での自由は、私心に巢くふ放縱の中では、かへつて不自由でさへあるであらう。我々は、過去の世界觀の中に存在した自由の意味を反省しなければならぬ。眞の自由は、大きな我れとしての國家生活の中にあるべき筈である。特に、現下のやうな、民族の巨大な進軍の中にあつては、その行進自體こそ、個人にとつて自由そのものであり、隊伍を外れることこそ、個人の自由の喪失に外ならぬのである。

個人と國家などといふ更に新しい幾つかの問題を提出してゐる。これ等の問題の完全な解決には、かなりの困難があるであらうが、要するに、個人の生活といふものが國家生活の外にはあり得ないといふ、きはめて素朴な、單純な事實を、我々がそれぞれ身をもつて會得することによつて、或る程度まで解決し得られるではなからうか。

大近松の諸作、特に世話物には、巷の出來事が取上げられ、所謂義理と人情との葛藤の悲劇として詩化されてゐる。元來さういふ巷間の出來事には、動もすれば醜惡なものが伴はれ勝ちであるが、近松はそれを詩として生かし、その劇を見る者の心をして淨化せしめた。例へば曾根崎心中にしても、死装束に着かへた二人の若い男女が、七つの鐘を名残とし、断ちがたい人間の煩惱を断ち、曾根崎天神の森で大死に歸する森嚴な情景は、當時の人々の詩的感興と倫理感とをあはせて満足させたし、現代の我々に對しても深い感動を與へるのみならず、更に外國人にも淺からぬ感銘をもつて了會されるであらう。かやうな意味に於て、この作は日本文學史の秀作たるばかりでなく、或る意味では世界的な作品の一でもあるといふことが出来るであらう。

しかし、それにもかかはらず、この劇の材料となつた徳兵衛、お初の心中の場所、曾根崎の土地などに對して、我々はほとんど全く何等の懷舊の情をも感じ得ないのである。これは一體どういふわけであらうか。彼等が義理に抗しつゝ、人情に抗しつゝ、つひに兩者に殉じたその人間らしい行爲は、必ずしも共感に値しないわけでもないが、なほどこか切實さを缺くものがある。これはどういふわけであらうか。

太平記卷二十六「正行吉野へ參る事」の條、即ち

京勢雲霞のごとく淀・八幡に着きぬと聞えしかば、楠帶刀正行、舍弟正時一族うち連れて、十二月廿七日、吉野の皇居に參じ、四條の中納言隆資をもつて申しけるは……有待の身思ふに任せぬ習にて、病にをかされ早世仕ること候ひなば、唯君の御ためには不忠の身となり、父のためには不孝の子となるべきにて候間、この度師直・師泰にかけ合ひ、身命をつくり合戦仕つて、彼等が頭を正行が手にかけて取り候か、正行が首を彼等に取りられ候か、その二つの中に戦の雌雄を決すべきにて候へば、今生にて今一度び君の龍顏を拜し奉らんために、參内仕つて候と申しもあへず、涙を鎧の袖にかけて、義心その氣色にあらはれければ、傳奏いまだ奏せざる先きに、先づ直衣の袖をぞぬらされける。主上すなはち南殿の御簾を高く捲かせて、玉顏殊に麗しく、諸卒を照臨あつて、正行を近く召して……朕汝をもつて股肱とす。慎んで命を完うすべしと仰せ出されければ、正行頭を地につけて、とかくの勅答に及ばず、ただこれを最後の參内なりと思ひ定めて退出す。正行、正時・和田新發意……關地良圓以下、今度の軍に、一足も引かず、一處にて討死せんと約束したりける兵百四十三人、先皇の御廟に參つて、今度の軍難儀ならば、討死仕るべき暇を申して、如意輪堂の壁板に、各々名字を過去帳に書き連ねて、その奥に

かへらじとかねて思へば梓弓なき數に入る名をぞとどむる

と一首の歌を書き留め、逆修のためと覺しくて、各々鬢髪を切つて佛殿に投げ入れ、その日吉野をうち出でて、敵陣へとぞ向ひける。

を読む時、知らず識らず感涙の流れ落ちるのを禁じ得ない。又如意輪寺に詣でて、その境内なる髻塚や至情塚の前に立つ時、回を重ねるごとに、名状し難い感動をおぼえ、徘徊去るにしのびないのが常である。吉野拾遺によれば、正行は辨内侍の危難を救つた縁により、この内侍を賜つたが、その時、「とても世に長らふべくもあらぬ身の假のちぎりをいかで結ばん」と一首の歌をよんで、勅詔を拜辭したといふ。正行が四條畷に戦死の後、内侍は自ら黒髪をきつて佛門に歸し、永くその後生を弔つたといはれ、至情塚はその黒髪を埋没したあとと傳へられてゐる。かの曾根崎の地も若い男女の哀しい物語を傳へてゐるが、同じ哀話でも、この如意輪寺の傳説の方に、比較を超えた深い感動をおぼえざるを得ないのは何故であらうか。

ここに我々の考へて見なければならぬ當面の問題がある。大きな感動は何時でも「真心」からのみ受けるものであるが、その真心も、單に一人の立場に發したといふのでは、なほ迫力に缺けるものがある。日本人として、最大の高貴尊嚴なる事態に直面することによつて發せられた「誠」こそ、崇高純美な感動の源泉をなすものではなからうかと思はれる。

日本人として最大の高貴尊嚴な事態とは、君臣の大義に關するものであるべきことは云ふまで

もあるまい。男女相聞の如きは、この絶對の事態の前には物の數でもないであらう。男女の情は、人情の自然であり、東西古今を通じて變ることのない人間共通の眞實であつて、かうした意味では人間生活に於ける最も森嚴なる事實でもあり得よう。しかし、我々の生活は、國家的生活を通してのみ可能である以上、君臣の大義、挺身奉公の精神ほど、高貴純美な精神が他にあり得ようとは考へられない。

もとよりこの點の見解は、各人の世界觀によつて相違するであらう。西洋風な個人主義的文學論は、戀愛に至上の價値を與へてゐるが、さやうな文學論の温床をなす世界觀は、個人生活のあることを知つて、國家生活のあることを忘れてゐるやうである。日本人は、個人中心の戀愛至上主義の如きは、絶對に奉じ得ないであらう。我々が、正行や辨内侍の事蹟を、曾根崎の心中事件など同一視し得ない理由は、實にここにあるやうに思はれるのである。

一一

日本の美、又は民族的な美といふやうなものが考へられるとすれば、それは何等かの點に於て、國家的な意味のものでなければならぬ。國家的な意味のものとせば、誰しも皇國の道といふことを眞先に考へない人はないであらう。日本の美は、この道に關聯する時に、はじめて誕生するといつても決して過言ではあるまい。皇道は神の意志といふことも出來ようし、天地正大

の氣といふことも出来るであらうが、とにかく、この道の發現する所に、日本人の理想があり、美があると考へて差支はないと思はれる。

この日本人の道は、廣大無邊な性格をもつてゐる。今日まで、西洋風な美學で説明されてゐた美の形式や内容は、すべてこの中に包容されるであらうが、同時に、さういふ美學で説明しきれないもののあることも忘れられてはならない。日本文學の本質は、單なる人間性といふやうな概念で説明し去ることは出来ないであつて、これが正しい把握は、どこまでも忠實な歴史の認識に俟たねばならないと云へるであらう。

わが日本文學の歴史は、一千數百年の長い展開をとげて、今日に及んでゐる。この長い歴史の上には、幾多の作品が、無数の批評を受け、それに堪へつつ、生育して來たのである。批評の基準として、ある時代には完全な臣民が求められ、ある時代には完全な個人が求められた。同じやうにある時代には完全な市民が、又ある時代には完全な人間が求められた。そして現代では完全な國民が求められてゐる。

かやうに、世界觀には推移があり、この推移と共に、美の解釋も多少づつ變つて來てゐるのであるが、しかし、日本文學史には古今を一貫する精神がある。それは皇國の道、「まこと」の大道である。すべての作品は、この大精神を樞軸として派生してゐる。それは意識されると否とを問はず、偉大な作家の精神生活の中には必ず存在した所謂「やまところ」である。この大きな

道につながる作品は、たとひ、一時的な誤解や、冷酷な批評を受けることがあつても、何時かは正しい理解者によつて、その眞の姿を顯揚することが出來た。わが文學史に残る諸作品は、いづれもかうした長い時と、多くの眼とによる如何なる批判にも試練にも堪へて、今日に生きて來た民族的作品である。我々はこれ等の作品の一つ一つを味讀することによつて、日本人の高貴な心靈の根本をなす皇國の道を體驗することが出來ると思ふ。古典文學の歴史的研究の必要なる所以はここにあると信ずるのである。

數項に互つた叙述を終るにあたり、古典文學の歴史的研究について約言しよう。文學は民族の美心の表現である。その美心は、皇國の大精神につながるものであるが故に、これが研究は、當然皇國の道を自覺し、宣揚する最もよき機會となるであらう。しかして、皇國の道の宣揚が、今日ほど切實に要求された時代は曾てなかつたのである。

筆者は、先日萬葉の地を旅して、天香具山に上り、暮れゆく平和な國土を眺め、「うまし國ぞあきつしま大和の國は」との御詠嘆を、身をもつて體驗することが出來た。それは父母の國に對する純粹にして強烈なる愛情に外ならなかつたと思ふ。筆者をしてかやうな愛情を體驗することを得せしめたものは、實に古典の歴史的研究それ自身であつた。筆者は、香具山に立つて、國土に對する愛着に涙したその時の感動こそ、今日の時局の艱難を克服打開する國民的總力の根源を

なす民族の熱情そのものであると確く信じて疑はないのである。

後記

この書の題號は、著者の氣持としては、「或る古典文獻學者——特に文獻批判の學に従事せる一學徒——の執筆にかかる試論と感想の輯録」といふ意味をあらはす地味な題號にしたかつた。「古典文學論」では、いささか立派すぎるやうな氣がして心苦しい。實はこの書は、十八年ばかりの間、古典の本文批判の仕事に喰ひ下つて、その中に生きる喜び、勇氣、奉公の道などを見出して來た一人の學究が、折にふれて書きすさび、ノートしておいた貧弱な所感や試論の一部をまとめたものにすぎないのである。

第一篇では、古典文獻學の據つて立つ前提としての學者の人格、特に世界觀の意義を主にして考へ、第二篇では古典文獻學の學としての性格について、又第三篇ではこの學と密接不離な關係にある國文學史の基礎概念について考へて見た。このやうな體系が成り立つについては、平素考へてゐる國學觀が影響してゐるやうに思はれる。鈴屋翁を「國學」に於て理解せんとするものは、

翁の國學思想をその世界觀の中に探及し、體得すべきは勿論だが、一方翁には古事記傳といふ三十餘ヶ年にわたる涙ぐましい忍苦、黙々營々たる學問的努力の結集のあることを、忘れてはならない。「研究」としての古事記傳を措いて、どこに翁の國學があらう。國學は、國學的世界觀と、國學的業績との美しい綜合調和の上にある。國學的なものは、花々しい理論や雄辯の中にのみあつたのではなく、むしろ地味な、がっちりとした、獻身的な、業績の中に、云はば無言の垂範として存在したやうにさへ考へられる。さういふ風な平素の考方が、自然とこの書の體系の上にもあらはれたのであらう。

この書は、第一書房の片山事務の多年にわたる懇ろなおすすめと、同編輯部の木下嘉文氏の熱心な御援助とによつて、いよいよ出版されることになつた。まことに有難いことであつた。ここに記してあつく御禮を申し上げたい。

昭和十八年三月

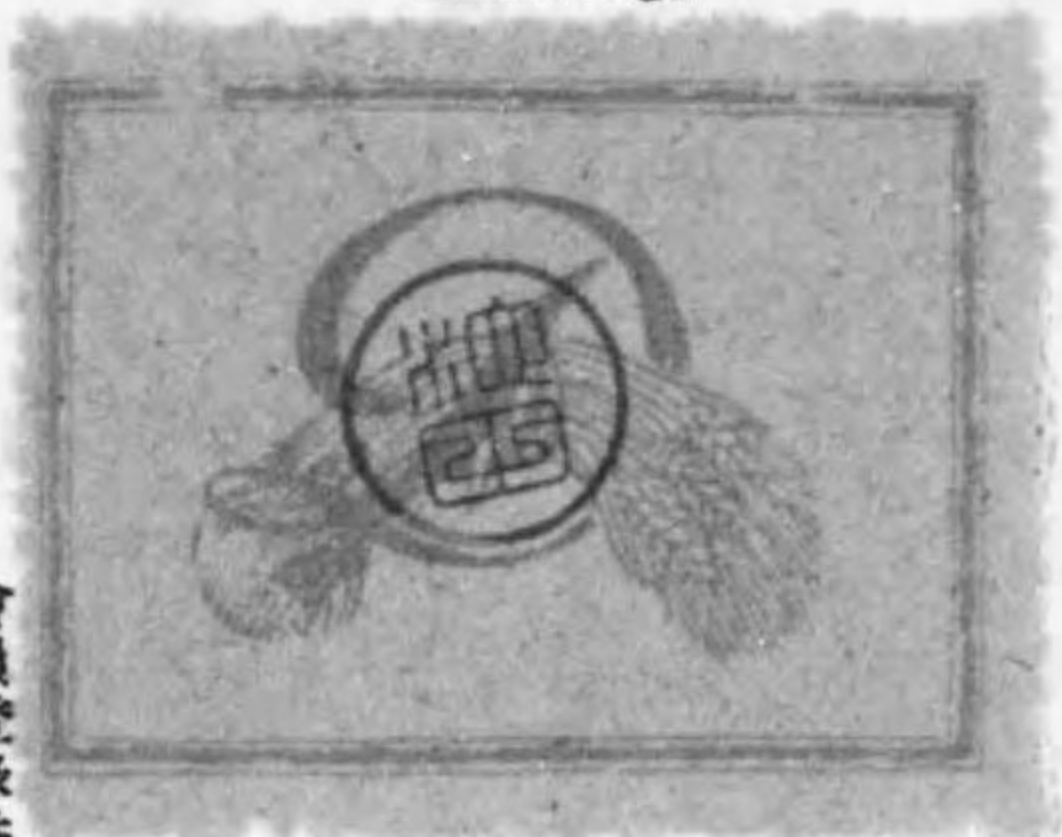
著者識

著者略歴

東京帝國大學國文科卒業。東京帝國大學助教授、大正大學、慶應大學教授、津田英學塾講師。
『官廷女流日記文學』（昭和三年、至文堂）『伊勢物語に就きての研究』（昭和八年、大岡山書店）『物語文學』（昭和十三年、河出書房）『古典の批判的處置に關する研究』（昭和十六年、岩波書店）等ノ著書アリ。

古典文學論

出文協承認
ま290117號



會員登錄番號
一一六五〇八

昭和十八年六月十五日印刷
昭和十八年六月二十日第一刷發行（三千部）

定價 三圓八十錢
特別行爲 十五錢
合計三圓九十五錢

著者 池田龜鑑

刊行所 長谷川巳之吉

刊行所 第一書房

振替東京六四二二三
電話九段三四一五
三四四

配給元 日本出版配給株式會社

※落丁・亂丁の際は直接本社にてお取替へ致します。

印刷者 東京市牛込區山吹町一九八（東東三六〇）内田作之輔

第一書房文學・美術關係書目抄

齊藤茂吉著 短歌小論 近刊

川田順著 定本 吉野朝の悲歌 三・八〇

川田順著 幕末愛國歌 二・〇〇

今井邦子著 萬葉讀本 一・五〇

水原秋櫻子著 現代俳句論 一・五〇

水原秋櫻子著 三代俳句鑑賞 上巻二〇〇 下巻近刊

文學博士 五十嵐力著 日本傳説集 一・五〇

池田龜鑑著 古典文學論 三・八〇

石井庄司著 紀論 攷 近刊

石井庄司著 萬葉集論 攷 近刊

石井庄司著 古典の探究 近刊

文學博士 西村眞次著 萬葉集傳説歌謡の研究 近刊

文學博士 大島正健著 國語の語根とその分類 品切

大島正健著 漢音吳音の研究 品切

山崎斌編 島崎藤村文學讀本 春夏秋冬各一・六〇 秋冬の各一・五〇

田部隆次編 小泉八雲讀本 正篇各一・五〇 續篇各一・五〇

中山省三郎編 國民詩 第一卷二・八〇 第二卷二・〇〇

秋山光夫著 日本美術論 攷 六・八〇

許之衡著 照田力藏譯解 說兼新註 支那陶磁 二・八〇

ダントルコール 小林太市郎譯注 支那陶瓷見聞録 三・五〇

安田靉彦共編 良寛遺墨集 品切

石山福治編著 最新支那語大辭典 一〇・〇〇

井上靜一著 伊太利語辭典 三・五〇

910.4

I 323

終