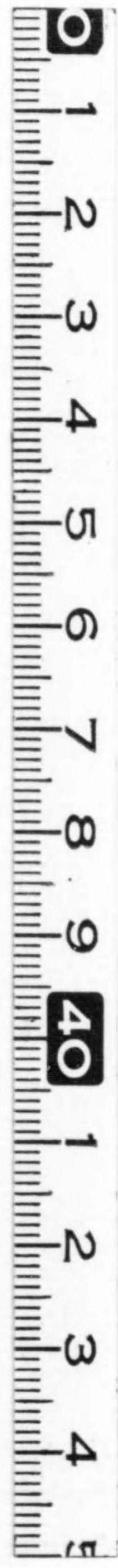


XB
M99
43052



国立国会図書館



始



121
Ts34
2(2)

津田左右吉著

文學に現
はれたる

我が國民思想の研究

武士文學の時代



東京 洛陽堂 版

2253 7

頁	行	誤	正
四八	三	李下集	正
六二	七	せらる	李花集
七〇	三	託	せられる
七九	頁付	9	79
一一五	一〇	武士	武士
一四〇	六	天子	太子
一四三	一一	あらう、	あらうに、
一五三	一二	あらうか。	あらうが、
一五七	一〇	あらう。	あらう。
同	一一	ある。	ある。
一六三	一	鍊著	捺擇
二〇四	七	紀	記
二二六	六	魚物語	魚類物語
三〇四	六	毛詩	毛詩論
三二九	六	滑稽て	滑稽が
三三七	六	嬌飾	嬌飾
三四七	四	といふ	とかいふ
三六四	一	諸種	諸種の趣
四一四	七	末後	末期
四三五	八	勝重	勝以
四五二	八	あはたどし	あわたどし
四五六	九	つちくれ〔北條九代記〕	つちくれ〔北條五代記〕
五二〇	五	つぶそ	つぶの
五五二	八	なつてぬ。	なつてぬ、
五五七	一〇	嬌飾	嬌飾
五六二	一一	すやう	するやう
五七二	五	但し	さて
五八〇	一一	眼光	眼孔
五九二	六	眼光	眼孔
六二四	九	山水の	山水畫の
六四六	一八	勝重	勝以



XB M99 43052



U 3523

例言

一。此の巻は數月前に公にした「貴族文學の時代の續篇」として鎌倉幕府の權力の確立した承久の頃から所謂江戸時代の社會の整頓した寛永の頃まで、約四百五十年間の文學と、それに現はれてゐる國民思想とについて、著者の管見を述べたものである。

二。研究の目的、方針、並に論述の態度等は、すべて「貴族文學の時代の例言」にいつて置いたところと同様である。

三。次に出すべき「平民文學の時代」については、筆を執り得るだけの準備が、一と通り出来てはゐるが、いよゝく書き終つてそれを公にするまでには、多少の時日を要することと思ふ。著者は職務の餘暇として許さるべき限りの時間を利用してそれに従事し、豫期の如くに全體をまとめ上げるつもりである。

四。序に一言して置く。印刷の校正は十分嚴密にしたと思つてゐても、出來上つて見ると、意外の誤植などに氣のつくのが常である。「貴族文學の時代」も

其の例に漏れず、特に「織緯」であるべきものが皆な「織緯」となつてゐて、索引にまで「せ」の部に入つてゐるやうな失態さへ發見せられた。今度は一層深く注意したけれども、成績はどうであらうか。もしなほ誤脱があるやうであつたら、偏に讀者の寛恕を希ふ外は無い。

大正五年十二月

津田左右吉

目次

第一篇 武士文學の前期

承久頃から興國正平頃までの約百五十年間

第一章 文化の大勢

武士と社會組織——衰頹した貴族文化——民間の文化——寺院及び僧徒——藝術に於いて……………	一—九
鎌倉の文化——地方の状態——民衆の勢力……………	九—一四
幕府政治の根本主義——武士生活の中心思想——京鎌倉の關係——建武中興と其の失敗——武士の態度——南北朝の對立——北朝と京の文化……………	一四—二五
第二章 文學の概観 上 擬古文學……………	二六
和歌——二條家と京極家——偽作の歌書と其の所説——歌壇の大觀……………	二六—三五
連歌と其の興味——菟玖波集の時代……………	三五—三九
擬古物語の性質——擬作と改作——古物語の註解と批評——無名草子……………	三九—四五

擬古文學と實生活——新葉集……………四五—四八

第三章 文學の概観 下 戰記文學……………四九

戰記文學の由來——保元、平治物語——平家物語——源平盛衰記——太平記——通相と特色……………四九—五六

戰記文學の政治的、道德的意義——文學と民衆——英雄崇拜と國民文學……………五六—五九

作者——物語の潤色——平家物語と源平盛衰記——興味を中心——挿話の性質

と其の價值——戀愛譚の典型——傳説と其の發展……………五九—七二

文章——漢文脈と七五調——道ゆき——誇張と虚構——因襲的、非寫實的、傍

觀的態度……………七二—八〇

宴曲及び其の他の詞曲……………八〇—八五

第四章 政治思想の發達と樂觀主義……………八六

厭世思想と個人主義の一轉機——厭世思想の衰頽——文學に現はれてゐる政治

思想——現世の事業……………八六—九三

日蓮——現世的國民教——弘安の役と國民的自尊心……………九三—九九

公武の兩立と神國の觀念——兩統の争と正統論——神皇正統記の帝王論——皇道——政治道德論と樂觀思想……………九九—一〇五

第五章 道德思想……………一〇六

教訓書——古文學の道德的批評——傳説の道德的色彩——儒教的知識と實際道

徳——戀愛と道德……………一〇六—一二三

武士の情操——武士と戀愛——武士のなさけ——武士道德の破綻——戰鬥の與

へる訓練……………一二三—一二四

戰記文學と儒教——戰記文學と佛教——出家と其の意義……………一二四—一二九

第六章 超人間の力と殺伐の氣……………一三〇

神の意志——武士の運命觀——神の顯現——夢と幻——天狗と鬼——魔物と其

の能力……………一三〇—一三九

武裝の神——血腥い空氣——仙人……………一三九—一四三

滑稽譚——哀愁の氣……………一四四—一四六

第七章 古典趣味 附新來の支那趣味……………一四七

古典的花鳥風月観と名所見物——古典趣味と實生活——兼好の態度と徒然草……一四七—一五六

禪宗と支那思想——禪宗と國民思想——武士と禪宗——禪僧の支那崇拜——禪僧と文藝……一五六—一六七

第二篇 武士文學の中期

北朝の應安時代から文明頃までの約百三十四年間

第一章 文化の大勢……一六九

武士と京の文化——幕府の公家化——成り上りもの、低級趣味——猿樂の能と其の趣味——北山々莊……一六九—一八〇

よせあつめ主義——禪宗と文化——新舊趣味の衝突——武士の文化と平民的傾向——地方の文化……一八〇—一九一

將軍と大名——不安定な社會——東山時代の風尙——茶の湯の由來と其の趣味——武士生活と古典趣味……一九一—二〇六

第二章 文學の概観 上 總説、物語……二〇七

文學に於ける公家——文學に於ける武士と僧徒……二〇七—二一一

戰記文學の消滅——文學の新形態と其の特質——題材——古典文學、戰記文學及び傳説——支那印度及び歐洲の分子——御曹子鳥渡り、梵天國及び天稚彦物語について……二一一—二二三

實社會——地方武士——百合若物語について——平民階級——寺院と兒物語——民間説話……二二三—二三二

物語の教訓的意義——宗教的意義——英雄譚——戀愛譚——描寫法と文章——繪巻物との關係……二三二—二四〇

第三章 文學の概観 中 舞曲謠曲及び狂言……二四一

幸若舞曲の由來と本質——武士的題材——文章——組織……二四一—二四七

能の本質と舞——謠曲の着想——神祇と祝言——佛教——武士——脚色ある物語——結構——其の發達——文章——傳説の結合——作者……二四七—二六六

狂言の特質——其の由來——祝言——滑稽と其の性質——平民文學の先驅……二六六—二七六

第四章 文學の概観 下 擬古文學 附所謂五山文學……………二七七

和歌と公家及び武士——黨争の衰微——了俊、耕雲及び正徹……………二七七—二八七

連歌の變遷——心づけ——宗砌、心敬及び宗祇——誤される連歌發達の方向——

—新材料——文學に寄與したる連歌の功績……………二八七—二九七

歌連歌と武士生活——遁世者……………二九七—三〇二

古典の註釋及び批評……………三〇二—三〇五

禪僧の漢文學——國文學との關係——支那畫の摸作……………三〇五—三一

第五章 武士的思想……………三二二

古英雄觀——少年英雄牛若——都落ちの義經——自然の兒、破壊者としての辨

慶——主徒の情誼——武勇——道德的缺陷——對外的思想……………三二二—三二八

親子は一世、夫婦は二世——家族としての女——戀愛譚と武士——女に心を許

さぬ武士——不自然な武士的思想——徳川時代との比較……………三二八—三三七

第六章 因襲的思想……………三三八

宗教的信仰——英雄と神佛の冥助——戦争と修羅道——戀と罪障——實生活と

の矛盾……………三三八—三四六

古典趣味——詩歌管絃——上代の仰景——風景觀と寂びたる趣味——實生活と

の關係……………三四六—三五三

禪僧の趣味と武人の生活——支那人の風景觀と國民的趣味——傍觀的態度——

異國情調……………三五三—三六四

第七章 榮華の希求……………三六五

神佛と榮華——古典趣味と榮華——富の渴仰——葛藤の圓滿的解決——因果應

報觀と樂觀主義……………三六五—三七二

悲觀的獨善主義——滑稽的觀察——常磐爐の物語——夢の世の中……………三七二—三七七

第三篇 武士文學の後期

明應頃から寛永頃までの約百五十年間

第一章 文化の大勢 上 戰國時代……………三七九

戰國時代の文化史上の位置——割據主義——武士本位主義——不斷の動搖——

反對の現象——秀吉の統一と武士的封建制度……………三七九—三九一
 戦争と文化の破壊——武士と文藝——商業の發達と市府——豪奢の氣と遊樂の
 風——桃山藝術……………三九一—四〇三
 外國貿易と切支丹——倭寇と秀吉の征明……………四〇三—四〇六
第二章 文化の大勢 下 徳川時代の初期……………四〇七
 徳川幕府——封建制度——武士本位主義——固定政策——農民に對する態度……………四〇七—四一七
 ………………四一七—四二二
 皇室に對する態度——禁教——鎖國と其の意義……………四二二—四二三
 徳川初期の文化と戦國時代——戰國的精神の萎縮——商業の發達——文化上の
 新要素——遊樂の風……………四二三—四三〇
 武士本位主義の自家矛盾——封建制度の自家矛盾……………四三〇—四三四
 諸要素の結合——民間と文化——地方と文化——寺院の勢力の失墜——前代文
 化の殘影……………四三四—四四二
 ………………四四二—四四三

第三章 文學の概観 上 武士と文學、文學の舊典型……………四四三

武士生活と物語——軍記類の性質——作者としての僧徒及び武士——物語の主
 人公としての秀吉——徳川時代の英雄觀——秀吉と文藝——徳川氏と文藝——
 武士と歌連歌及び俚謠……………四四三—四五八
 戦國時代の物語——徳川初期の物語——文章——實録及び隨筆——實社會と文
 學……………四五八—四六七
 戦國時代の謠曲及び狂言——徳川初期の謠曲及び狂言……………四六七—四七三
 淨瑠璃と操——其の起源及び發達——説經……………四七三—四七九
 古典文學と公家——漢文學……………四七九—四八三
第四章 文學の概観 下 文學の新氣運……………四八四
 小唄——閑吟集と隆達節——題材と修辭と形式——其の抒情的性質——俚謠の
 一轉化……………四八四—四九八
 お國歌舞伎——其の性質と由來——歌舞伎の一轉化……………四九八—五〇五
 歌連歌の俳諧體——宗長——宗鑑と犬筑波集——守武千句——貞徳と其の門下
 ——俳諧の一轉化……………五〇五—五二一

古物語の擬作と寫實——了意——新文學の萌芽……………五二一—五二七
變遷の大觀——諸要素の包容——遊樂と滑稽——道德的意義と人事趣味——作
者……………五二七—五三三

第五章 武士の思想

戰國的精神と武士思想の基調——主従關係と知行——忠孝の眞意義——主従の
情愛と主人の人格——主従關係の斷絶——家康と三河武士——主と親——國民
としての觀念……………五三四—五五二
戰國の與へる訓練——武士道といふ語——變態道德——社會的風尙の力……………五五二—五五八
源平時代との比較——主従關係に於いて——矯飾と詐謀——死の輕視と人格の
蔑視——國外に對する不信不義——百姓同前の大名——主従關係の危機……………五五八—五七二
武士と盜賊——天道——時節——運——天道の政治的意義——政權の推移と武
士道——平和の世と武士道の破産……………五七二—五八二

第六章 儒教佛教神道及び基督教の思想

儒教と戰國時代——儒教と徳川時代——儒教の忠孝と武士の忠孝——儒教と徳

川氏の政治——儒者の秀吉論と其の政治道德觀、人生觀——儒者の藝術觀、戀
愛觀——儒教の功過……………五八三—六〇二
武士と佛教——自力と神佛——佛教と現世的道德……………六〇二—六〇七
神道の宗教的、政治的意義——神道と儒者……………六〇七—六一一
切支丹と國民思想——實踐道德との關係……………六一一—六一六
第七章 隱遁思想及び浮世主義……………六一七
隱遁者の今昔——隱遁者の處世觀——支那的隱逸主義——市井の隱者——東海
道名所記の樂阿彌——醜惡の世界と滑稽的態度……………六一七—六三二
浮世主義——享樂的生活と悲傷の氣……………六三二—六三六

索引

六三七

目次終

は文學に現
れたる

我が國民思想の研究

武士文學の時代

津田左右吉 著

第一篇

武士文學の前期

承久頃から興國正平頃までの約百五十年間

第一章 文化の大勢

承久の役に京方が失敗してから天下は全く鎌倉のものとなつた。全國の武士の上に幕府の權威が確立したと共に、朝廷は一切萬事を幕府のなすがまゝに任せて、皇位の繼承までも一々其の意

に従はねばならぬやうになつた。世は純然たる武家の時代となつたのである。しかし此の時代を武家の世といふのは、單に政權が幕府に歸したからといふばかりでは無く、社會組織の骨組みが武士によつて形成せられ、武士が凡ての社會的活動の中心となつてゐたからである。もつともこれは事實上、前代から漸次馴致せられて來たことではあるが、幕府の組織が整頓して全國に其の網細工が廣げられた頼朝の時代から愈々動かぬやうになつたのである。そこで武士といふ一種の中等社會が存立するやうになつたが、後にいふやうに、鎌倉幕府の政治は是等の武士の領土を安全に保護するのが主なる目的であつて、一般國民や其の産業などは問題の外であつた。

しかしながら、此の新しく現出した武士の社會は文化の修養がなほ淺かつたから、此の方面に於いては京の貴族が昔ながらの地位を失はずにゐる。國衙から來る租税も莊園の收入も昔ほどで無いことは勿論ながら、それによつて兎も角も朝廷と貴族の生活とを或る程度まで維持することが出来る。さうして朝廷と共に文化の中心である大寺院も多くはそれ／＼の莊園を有つてゐる。さうして世は鎌倉の政治の下に平和であり、宮廷も貴族も例の年中行事を行ふ外には何の仕事も無いのであるから、京はやはり貴族等が遊戯的生活の舞臺である。但しそれとても、もう久しい間沈滞してゐる昔の文化の名残を情力で支へてゐるのみであるのに、財力がだん／＼減殺せられ

ゆゆくのと、政治上に於いて鎌倉に頭を抑へられてゐるために意氣が一層銷沈してゐるのと、活氣は益々無くなり、規模は愈々小さくなり、何事も日々に衰微してゆくばかりである。京の貴族がなほ社會的活動の中心であつた前代に於いてすら、既に頽廢に傾いてゐたのであるから、其の活動力を失つた此の時代となつては猶さらのことである。朝廷の儀式などは兎も角も行はれてゐる。寺院の法會も花やかに見える。しかし朝廷の尊嚴の象徴である大内裏は荒廢のまゝ打ち棄てられてある。名ある寺院堂塔も風に倒れたり火に焼かれたりすると、それを復興することは容易でない。法勝寺の阿彌陀堂、蓮華王院などは、皇室の祈願で出來たものだけに、どうかかうか、重建せられた（法勝寺の阿彌陀堂は四條隆親が備中を給はつて造進したと百練抄にある）。藤原氏の權力と平安朝文化との絶頂に立つて有らん限りの榮華を一身にあつめた道長の最も力を籠めた記念物である、かの法成寺の如きは、徒然草の著者をして「大門金堂など近くまでありしかど、正和のころ南門は焼けぬ、金堂は其の後倒れ伏したるまゝにて取りたつるわざも無し、無量壽院ばかりぞ其の形として残りたる」と記させたては無いか。其の間には公經の西園寺、後醍醐院の嵯峨の御堂など、新に造營せられたものも無いでは無いが、それも昔に比べてはいふにも足らぬのであつたらう。

さて朝儀が小規模になり、宮殿寺院の建築などが少くなれば、それらの需要に應ずるための美術工藝なども、従つて振はなくなるのは自然の勢であるが、特に佛教藝術に就いては、此の時代に新しく興つた浄土宗、真宗及び禪宗が、何れもそれとは縁遠いものであるといふ理由も加はつて、此の時からだん／＼衰へてゆく。たゞ手輕な私人的翫賞の用に供せられる繪卷物の類は依然として行はれてゐるから、寺院の縁起や高僧の傳記などが多く畫かれ、従つて其の方面に相應の名手も出た。それから閑暇の多い大宮人などの消閑の具として、又た事業の無いものが其の才能を示すせめてもの方便として、財力を要することの無い和歌及び連歌は相變らず盛に行はれたので、勅撰集も新勅撰を初として其の後連りに世に現はれた。さうして是等はよし技巧の上に多少の變化があつたにしても、概していふと平安朝の文藝を其のまゝに繼承したものであつた。

しかし一般文化の上に貴族の權威が衰へてゆく時勢であるから、昔から引續いてゐる文學に於いても、其の活動の中心は漸次貴族社會の外に移つてゆく。歌には定家の子孫が家を分ち派を立て、相争ひつゝも、なほ宗匠の權を握つてゐたが、所謂鎌倉時代の末には、頓阿などが出て歌界の大立物となつた。連歌は其れよりもずつと前の寛元寶治の頃に、道生、寂忍、無生など、毘沙門堂や法勝寺などの花の下に集まつた所謂地下の好士が、隱然霸權を握つてゐたのを初とし、後

には善阿が出、其の門から救濟などが現はれて連歌界を支配した(筑波問答)。又た物語に於いては一方に貴族の手になつた擬古物語が相應にあるけれども(無名草子)、廣く世に行はれたのはそれでは無く、此の時代になつて新に出た戦記ものであつて、其の作者は(後にいふやうに)多分僧徒であつたらう。かういふ現象の見えるのは、歌連歌を遊び物語を読むものが民間に多くなり、従つて文學の中心が漸次貴族社會を離れてゆきつゝあることを示すものである。さて貴族の專有物であつた文學が平民の間にひろがつてゆくと共に、平民の間から起つた演藝などは益々世間に行はれ、幾分か貴族社會にも接近するやうになつたので、猿樂などは此の時代の初から宮中にも召され(禁秘抄、百練抄)、安嘉門院は昔の郁芳門院にもまして白拍子、田樂の類を好まれたといふ(増鏡、北野の雪)。郢曲が貴族の間にもはやされたことはいふまでもなからう。

かういふ趨勢であるから、種々の民間演藝は此の間に漸次發達したので、歌舞に於いては、例の今様や白拍子の外に、早歌、曲舞などもあり(遊學往來)、盲法師の琵琶もあり、さうして、それぞれに職業的藝人が現はれた。猿樂にも大和近江等の諸座が組織せられ、田樂もまたそれを専門にするもの、所謂本座新座の田樂法師が生じ、南都北嶺を初として石清水などの貴族的な神社佛閣の祭禮法會等に於いても、それらが定例として演奏せられるやうになつた。勿論其の技藝は

粗野なものであつて、猿樂は滑稽な物まね、田樂は刀玉、高足などの輕業めいたものと野臬を帯びた歌舞とに過ぎなかつたであらうが、しかし晴れがましい場所で演奏せられるやうになると、其の技藝も幾分かづゝ上品になつて、まぢめなものに進んでゆく傾向はあつたらう。

さて斯うなると貴族と平民との世界は、双方から多少近づいて來たやうに見え、又た連歌の會が狹籍になつたり賭物を目あての卑しいことが行はれたり、又た怪しげな點者などが出來たりするやうに、平民化した貴族文學が下品になると共に、猿樂や田樂などは幾分か上品になるといふ傾向も生じたものゝ、概していふと貴族文學と民間演藝とはなほ其の間に明なる區劃がある。文權漸く民間に移らうとしても、貴族は何處までも昔ながらの文藝を其の本領としてをり、民間演藝は貴族に愛翫せられても、其の活動の主要なる舞臺はどこまでも民間である。貴族は其の力が衰へたとはいへ、社會上の地位は昔のまゝであり、さうして其の地位を維持してゆかれるのは、彼等が昔の貴族文化を繼承してゐるからである。従つて此の文化を失ふことは即て其の地位を失ふことであるから、貴族等はどこまでも昔の文化の品位を失はぬやうにしてそれを保持しなければならぬ。のみならず、世は如何に變化しても、社會は彼等貴族に何の新しい事業をも與へず、何の新しい活動をもさせないのであるから、彼等には其の承け繼いでゐる昔の文化の範圍外に、

一步でも踏み出さうとする衝動が無いのである。又た民間のものは、一般の知識の進歩と、太平の世に生まれて幾分か生活を向上させる餘裕ができたとのため、今までは手の届かないものとしてあつた歌連歌を高いところから引き下ろし、また種々の演藝を翫賞するやうにもなつたものゝ、社會上の地位は毫も變化しないので、彼等がみづから新しい活動をして新しい地位を占めることが出來ないから、其の娛樂の料とせられた民間演藝は、やはりどこまでも民間演藝として、低い地位に置かれるより外に仕方が無く、従つて其の内容にもさしたる進歩が無かつたのである。だから此の時代は、貴族文化は衰へ民間文化はまだ發達しないといふ、甚だ生氣の乏しい状態であつたと見なければならぬ。(本文に民間といふ平民といふ語を使つたが、これは貴族に對していふのに都合がよい詞であるからこのこと、其の實は主として中等階級を組織してゐる地方の武士を指すのである。下文にも同一意味で用ゐるつもりである。)

しかし民間の文化とはいふものゝ、それを導きそれを開發し、又た其の中心となつてゐたものは僧徒と寺院とである。武家も神佛を尊崇することは昔の公家に劣らないのであるから、宮廷と貴族との直接の庇護の下にあるものは兎も角も、南都北嶺の如き大寺院の財政は、此の時代に於いても、宮廷貴族の財力の減殺せられたほどの大なる影響を蒙らなかつたらう。さうして其の寺

院を維持し、多数の僧徒を養ひ、種々の年中行事を營んでゆくのであるから（新しい寺院の建立などが無くなつたため一般からいふと佛教藝術などは著しく衰微したもの）、斯ういふ大寺院だけについていふと、なほ昔とかはらぬ状態を維持してゆくことだけは出来、さうして一方に宮廷の勢力が減退してゆくのであるから、文化の中心としては此の方が重きをなすやうになつたらしい。文藝に於いては特にさうであつて、唐高麗の樂すらも朝廷よりは寺院の方に盛に行はれてゐたらしく、民間演藝に至つては殆ど寺院によつて發達したといつてもよい位である。今様や白拍子の起源が寺院にあるばかりでなく、猿樂も田樂も主として寺院に於いて演奏せられ、それから、延年舞とか又は聖道舞、俱舍舞とかいふやうな歌舞、又は多武峯様とか群猿樂とかいふ猿樂の一種などが、僧徒の娛樂として寺院内に行はれ、これらは何れも後の猿樂の能の形成に少なからぬ關係がある。又た寺院其のものは直接の關係が無いが、宴曲などの大多数は僧徒の作であり、其の曲節も白拍子の歌など、同様な佛家の聲明から出てゐるらしい（宴曲集、應仁略記）。さうして民間に於ける歌連歌の中心人物が法師であり、戦記ものゝ作者が僧侶であるとすれば、僧徒が此の時代の文藝の中心であつたことがいよく明である。武人に文藝の修養が浅い時代に於いて、舊くから貴族文化の一要素であつたと共に、宗教といふものゝ性質上、一般社會に接觸す

ることの多い寺院僧侶が、斯ういふ地位を占めるやうになつたのは自然の徑路であらう。

能の發達した徑路については著者は曾て東洋學報第一卷第三號に載せた「雜劇と能」とに於て卑見を述べて置いた。今から考へると此の論文には遺漏もあるが、能が物真似を主とする古い猿樂から發達したものであつて、寺院の儀式として行はれた假裝行列や、僧徒の娛樂として演ぜられた種々の歌舞や、又は田樂の歌舞等を取り入れて、漸次に形成せられて來たといふ大體の筋道と、それが元劇にも禪僧にも關係がないといふことは、ほゞ之によつて説明せられたことゝ信ずる。なほ猿樂と延年舞や田樂とは所謂鎌倉時代に於いて相互に影響を及ぼしてゐたらしく、延年舞に風流と稱する物まねの分子の加はつたことは主として猿樂から來たものであり（嘉元記、法隆寺良訓補忘集、參照）、田樂で物まねを演じたのも、猿樂が能に進歩しなかつた前に於いて既にそれをまねてゐたのであらう。あの論文には延年舞や田樂の猿樂に及ぼした影響を説くことに重きを置いたために、其の反對の一面を閑却した嫌があるから、こゝ一言補つて置く。

以上は京の有様である。鎌倉はどうかといふと、源氏三代の間に移植せられた京風の文化は、

北條時代となつても其の儘に保持せられ、特に攝家の子弟や皇族を將軍として迎へてからは、其の御所は「一個の小宮廷となつて、増鏡の著者をして「關の東を都の外としておとしむべくもあらざりけり」(つげの小櫛)といはせた程である。殿閣調度と其の間に於ける日常生活とが京風であることはいふまでもなく、方違をするとか加持祈禱をするとかいふ迷信的風習までも凡て宮廷同様に於ては、娛樂としては和歌連歌の會が常に開かれ、或は柿本影供を行ひ、或は源親行に光源氏の談義をさせるといふ有様であつて、御所の番衆に歌道蹴鞠管絃琵琶等の藝に堪能なものを選ぶまでに至つた(吾妻鏡)。此の風習は一般の武士にも感化を及ぼさずには置かないので、特に歌連歌などは漸次彼等の間にも行はれ、勅撰集にも其の詠が採られるやうになり、新勅撰は武士の歌が多く入つてゐるから宇治川集と呼ばれたといふ話(井蛙抄)さへもある。東撰和歌六帖といふやうなものが撰ばれたり、冷泉家の爲相が鎌倉に下り(家集)、藤谷の新式として連歌の式目を定めた(筑波問答)といふのも、斯ういふ氣運を示すものであらう。勝長壽院や箱根伊豆には、南都北嶺をまねた舞樂管絃が行はれる。幕府の行事としても、鶴岡や二所權現や三島などの祭禮には神樂を奏し舞樂を演じ、寺院では法華八講などの法會も行はれ、種々の祈禱修法があり、陰陽師は泰山府君祭などを行ふなど、すべてが京風を摸してゐる(吾妻鏡)。

世は泰平であるのに斯ういふ京風が鎌倉に行はれては、武士の風俗に悪影響を及ぼす虞があるので、泰時や時頼は之に對して武藝の獎勵に意を用ゐねばならぬやうになつた。しかし武士が京風を學ぶのは、自分等より進んでゐる文化を採らうといふ、人生自然の向上心が現はれたものであるから、法令の力などでそれを抑へることは出来ない。けれども當時の武士が大體に於いて土着の制であるのと、多數の武士は急に京風の文化を領略するほどの素養が無いのとのため、此の京風も鎌倉に於いて行はれるのみであつて、武人全體の上には大なる影響を與へなかつたらしい。さうして彼等の娛樂は概して白拍子や猿樂田樂の民間演藝であつたらしく、上流の武士に於いても、古風の管絃舞樂よりは今様の延年などが喜ばれたのであらう。北條高時が田樂を好んだことは有名な話である。たゞ和歌などはそれが一種神聖なものゝやうに思はれてゐたのと、どんなところにも作りも詠みもすることが出来るとのため、割合に廣く武士の間にも行はれていつたらしく、今川了俊のやうな歌人が武士の間から現はれるのも偶然ではない。足利尊氏が歌を好んだのも其の由來は遠い。

さて京や鎌倉を離れた純粹の地方はどうかといふに、昔の平安朝時代とは違ひ、守護地頭として全國に配置せられた武士がそれ／＼の地方に定住することになつて、それに實力があつたのと、

幕府の政治が一通り行き届いてゐて、地方が昔の如く疲弊してゐなかつたのため、一般に地方の文化も多少は進んで來たらしい。さうして平和の世として交通は安全になり、武家の常として寺院は崇敬せられたから、當時の文化生活の一大要素であつた僧徒等が、京鎌倉と地方との間を往復することも多くなつたに違なく、又た武士も京や鎌倉に勤務するので、それらは何れも地方の文化の發達に多少の補となつたであらう。しかし其の學ばれたのは昔ながらの貴族文化では無く、寺院と僧侶とを中心として京に於いて發達した民間的のものであることが想像せられる。足利時代には田舎遠國諸社の祭禮に猿樂を興行したといふが(世阿彌、花傳書)、これは鎌倉時代からの風習であつたらうと思はれるから、一般に田樂とか又は琵琶法師とかいふ民間演藝は、ずっと廣く各地方に行はれたものであらう。其の他のこともこれによつて類推せられる。

さてこゝまで述べて來たところを概括して考へるに、前の時代から漸次頭を出して來た民間的要素は此の時代となつて益々發達して、文化の上に多少の形を成して現はれるやうになり、従つて舊來の貴族文化の外に立つて、一つの勢力を占めるやうになつたのである。昔は文化の社會が貴族と都會とに限られてゐたのが、此の時代には地方に根據を有つてゐる武人が、凡ての社會的勢力の源となつてゐるだけに、さういふ社會相應の文化が、低級ながらに兎も角も形成せられる

様になつたのである。だから全體から見ると、文化の範圍が廣くなつたのではあるが、それは舊い貴族文化が國民全體に及んだといふよりは、寧ろ地方人なり民衆なりが新に幼稚な文化を享有するやうになつたといふ方が適切であるかも知れぬ。もつとも其の文化の材料は貴族文化から得たものではあるが、直接に貴族から學んだといふよりは、寺院と僧侶とによつて傳へられ導かれたのである。従つて此の時代は、政治上に於いて京と鎌倉、公家と武家とが對立して居たやうに文化の上に於いてもまた、貴族のと民衆のとはほゞそれ／＼の領分が有つたのである。

此の民衆の勢力が文化の上に現はれたといふことは、寺院が勸進によつて造られたことなどからも察せられるので、京の祇陀林寺や鞍馬寺、鎌倉の大佛などは其の例である(百練抄、吾妻鏡)。勸進は東大寺大佛殿の再建に於いて既に其の例が開かれてゐるが、それは朝廷の力のみで造營が出来なかつたからであり、これは貴族等の保護によらずして建立をしたのであつて、何れも民衆の力がこんな事實にも現はれたことを示してゐる。宗教其のものを見ても、親鸞でも一遍でも又は日蓮でも、主として民衆の間、地方民の間に法を説き、民衆の力によつて事をなしたので、この點に於いても新時代の平民的宗教は、宮廷と貴族との保護の下に發達した昔の佛教とは、全く趣を異にしてゐる。民間信仰の對象として大黒天や夷三郎が此の時代から／＼現はれかけた

らしいが、これもまた信仰の上に民衆の勢力の現はれたことを示すものである。福を祈るといふことが既に民衆的傾向を有つてゐる。(たゞ禪宗は却つて貴族の保護を受けたので、京の東福寺は九條道家によつて、南禪寺は龜山上皇によつて建てられ、鎌倉の諸寺院も武家とはいひながら、北條氏の方で出来たのであるが、これは一つは、禪宗其のものゝ性質が宗教として民衆の間に行はれない筈のもだからである。曹洞の一派を傳へた道元は、全く俗界との關係を絶つて靜に越前の山の奥に引込んでゐたが、これも一般民衆の信仰とは關係が少い。) かういふ風に、あらゆる方面に於いて民衆が世を動かす原動力となつたのが此の時代の傾向であるが、これは政治上に於いて地方に根據を有つてゐる武人が、新しい政府を組織し、新しい秩序を立てたと同じ趨勢である。

鎌倉の幕府は京の貴族政府に代つて政權を握つた。それは久しい間事實上世を動かしてゐた武士が、表面に出て組織だつた政府を形づくつたので、其の武人の勢力を代表して現はれた源氏は平氏のやうに貴族政府の舊様を摸して公家風の衣冠を着けることをしないで、甲冑姿其のまゝで舞臺に立つたのである。さうして源氏が京に出ずして鎌倉に踏み留まつたのは、祖先傳來の根據

地に居つて武人の實力を頼みにしようとする用意から來たことではあるが、それが自然に(政治上に於いて)京に對抗する地方の勢威を表象することになつたのである。ところが武家の力は個人の方では無くして多數人の力である。恩賞の羈と情の糸とて主家に維がれてゐる多くの家人郎黨の力である。だから幕府が其の力を維持するには、どこまでも此の羈を鞏くしなければならず、それには恩賞を厚く且つ正しくしなければならぬ。幕府の政治の根本主義は茲にあるので、それがうまくゆけば全國の武士は悉く幕府の思ふまゝになつて、其の力は即ち幕府の力となるのである。

さて源氏に天下を取らせたのは譜代の家人であつたけれども、組織が大きくなつて時代が隔つて來ると、主従の愛情は薄らいて殘るところは自己の利益である。源氏が天下を取つてから幕府に服従した武士は固よりであつて、それはたゞ強者に頭を下げて自己の生存を計つたに過ぎない。だから多くの武士は自分達の領地が安全で、又た新しく働く場合にはそれに相應した新しい恩賞が得らるれば、それでよいのであつて、必しも權力を有するものゝ家筋如何を問はないやうになる。北條氏が幕府の實權を握ることの出来たのは是がため、和田とか三浦とかの騒ぎがあつても、それが多數の武士を動かすに至らなかつたのも亦た此の故である。だから泰時や時頼は全力

を盡して此の武士の懐柔をしたので、貞永式目などを見ても、幕府政治の最も大切なものは領地の問題であつたことがわかる。自分等の生活を質素にしたのも、裁判を公平にして冤枉の無いやうに努めたのも、畢竟は自家の権力を鞏固にするために武士を心服させる手段であつた。武家政治の民主的傾向が茲にあるので、それは武家の権力の根柢が多数の武士にあるからである。

しかし、如何なる政治もあらゆるものを満足させることは出来ず、不平家は何時の世にもある。さうして、さういふものは世に事あれかしと私に祈つてゐる。のみならず、戦争があつてこそ働きも出来、利益も得られる武士は、其の身分から来る固有の性情として、亂を好むものである。承久の役の起つたのも、多少は斯ういふところに關係があつたらうと思はれる。だから文永弘安の役などは、泰平に倦んでゐる武士には恩賞を求めるに絶好の機會であつた（竹崎季長の話の残つてゐるのはこれがためである）。又た此の時代から所謂倭寇として朝鮮半島の沿岸を荒しに出かけた海賊は、警察のやゝ行き届いた武家政治の世に於いて、平安朝時代のやうな仕事を内地ですることが出来なくなつて、其の鋒先きを海外に向けたのが主因であらうと思はれるが、亂を思ふ武人が横みちに外れてそれに加はつたといふ事情があつたかも知れぬ（倭寇の史上に見えるのは高麗の高宗十年、即ち我が後堀河天皇の貞應二年が初であつて、其の甚しくなつたのはずつと

後の忠定王二年、即ち我が後村上天皇の正平五年からである）。こんな風であるから、一朝北條氏の政治が宜きを失つて、武士どもが幕府のなすところ己れに利あらずと考へると、彼等は忽ちそれに背く。幕府によつて所領を安全にすることが出来なければ、新に信賴すべきものを上に戴くか、さもなければ自分の力で所領を支へ、それを大きくしなければならぬ。恩賞で維持してあつた権力の絲が断れれば、武士は其の本色を現はして實力を以てそれを取らねばならぬのである。多数の武士によつて維持せられた幕府は茲に於いてか仆れねばならぬ。高時の時に至つて北條氏が仆れ、引き續いて南北朝の騒ぎになるのは是がためである。

しかし北條氏の仆れた誘因としては別に京鎌倉の關係がある。承久の役後、政權は全く京都から離れたので、久しい前から四季をりくくの儀式を行ふ外に仕事の無かつた朝廷は、益々遊戯の舞臺になつてしまつた。後深草天皇の時、節會などの公事を女房にまねさせて御覽せられたといふ話があるが（増鏡、烟の末々）、かうなると公事は朝廷に於いてすら、單純な遊戯となつてしまつたのである。たゞ公卿は官位があるので、そんな遊戯世界に於いてもやはり人よりは上に立ちたい。さうして其の官位の源はどこまでも皇室である。だから大覺寺統、持明院統の御位争ひがあれば、それくゝに加擔するものが出来て、小さな黨派の争が起る。兩統交立といふ慣例が開け

てからは、其の更迭の際に（昔攝關が代つた場合にあつたやうに）多数の公卿は舊を去り新に就いて少しでも榮達を計らねばならぬ（同、老の波、柘の小櫛）。同じ系統のうちでも早く御位を譲らせられるやうに希望するものさへある（同、秋のみ山）。が、皇室の権力は單に名分の上のみのことで、物質上の利益を動かす権力は鎌倉にあるから、彼等はまた争つて鎌倉に追従する。兩統交立といふことの起つたのも實はこゝに深い關係があらう。しかし利益のために鎌倉に追従はするものゝ、長い間の因襲的思想と、なほ文化の優越を誇ることができるとのため、一面には東夷として鄙として鎌倉を卑み（増鏡、柘の小櫛等）、朝廷が「無下の民」（同、新島もり）に制肘せられることを喜ばない情もある。承久の失敗以來鬱屈してゐた朝權回復の思潮はなほ底の方に流れてゐる。是に於いてか多少の不平があり又た意地があるものは、機を見て現狀を打破しようとする。鎌倉が武士に信ぜられなくなつたのは恰も京に此の機會を與へたものであつた。大覺寺統の活動がそこで始まる。

しかし京には何の實力もない。武人政府を仆すには武人の力を假りねばならぬ。是に於いてか利益があるなら誰の味方にもなる僧兵を頼む。鎌倉に縁の遠い近畿の武士を頼む。「世に恨あるもの」（増鏡、久米のさら山）は時到来りと飛び出す。變に乗じて領地でもふやさうと思ふもの

は旗色を見て靡いて来る。「幸に此の亂出来して萬乘の君の御方に參す」る山賊（太平記卷八）、「錦の御旗を差し上げる山賊強盜溢れ者」（同卷九）もある。味方になる武士どものなほ少かつた爲に一度は失敗した京の計畫は、鎌倉のぐらつき出したのを見てだん／＼旗色をかへる武士が多くなり、幕府の本據の關東勢を率ゐてゐる足利新田が急に味方になるに至つて、遂に成功するこゝとが出来た。建武中興が即ちそれである。武人政府を仆したものは武人である。後醍醐天皇の播遷に際して「物見車所せき程」（増鏡、くめのさら山）にならべてお祭のやうに見物してゐた京人の力では無い。光嚴院の即位を見て忽ちそなたに赴き、後醍醐天皇の還幸に會ふと忽ちそなたに集まるやうな公卿輩の力では無い（同、むら時雨、くめのさら山、月草の花）。

武士の力で作られた建武の新政府は武士を其の権力の中心としなければならぬ。名義のみの朝廷の官職は昔のまゝながら、實際の政務を處理する所としては、鎌倉幕府の制度を其のまゝに適用したやうな政府の新設せられたのは當然である。しかし武士の鎌倉を仆したのは、京の政府を建てるためでは無くして、自分等の領土を安全に保護するために頼みにならぬ北條氏に叛いたのみである。もしくは新しい恩賞に預らうとして京の味方に參したのみである。彼等を懐柔するには彼等の欲望を充たさねばならぬが、彼等の欲望は飽くところが無い。此の困難がある上に、京

は京で鎌倉を仆したのは京の威勢であると考へ、武士の實力を認めない（神皇正統記、後醍醐天皇の條参照）。京人は時勢に暗くして、何故に幕府が倒されたかといふことを知らなかつたのである。さうして政權の京に回復せられたのに調子づいて、武士を懐柔するよりは朝廷の尊嚴を示さうとする。それには金が要り、金をとれば諸國の武士の懐にかゝはる。其の上に京の公家は武士の事情に闇い。恩賞は不公平で繪旨は掌をかへすやうに屢々變る。武士からいふと、京の新政府は鎌倉よりも一層自分等に不利益な、あてにならない政府である。だから武士は鎌倉に叛いたと同じく、忽ち此の半出來の政府に叛いてしまつた。一つ仆した勢で其の次のものを仆すは容易のことである。此の間の消息を十分に知つてゐる關東武士の足利尊氏が、源氏といふ耳に響のよい名前を名乗つて旗を擧げるに至つたのは、さうして全國の武士が相率ゐて其の下に集まり、新しい幕府の起されたのは勢の自然である。下剋上といつても何といつても仕方が無い。實力のあるところに實權がある。さて此の幕府は鎌倉以來の關係から持明院統を上戴く。權力ある武家の保護を得なくては生活に窮する公家どもが、争つて武家方に參加するのはいふまでもない。是に於いてか北朝が成り立つた。

しかし大覺寺統を戴いてゐる朝廷は新しく起つた此の武家政府には服従しない。そこにはどこ

までも朝權を樹てようといふ希望がある。神器のあるところが正統であるといふ主張がある。争となれば勢の非なるを見てそれを挽回しようといふ意地が生ずる。其の間には公家ながらも武人らしい勁勇の氣象が鍛錬せられる。逆境に處るものゝ互に助け相憐むといふ美しい人情が光を放つ。昔は花の盛を白雲とのみながめられた吉野の山奥を根據として、南朝の朝廷が微弱ながらも武家の勢力に對抗しようとした其の意氣は、壯といはねばならぬ。さて武家に對抗するには矢張り武力を要する。ところが地方の武士には、自分の領地と勢力とを維持するために、武家方に従ふことの不利益なものもあり、武家方のものと競争する上から、それに反對の態度をとらねばならぬものもある。さうして又た、たまには切つても切れぬ情誼の宮方と結ばれてゐるものもある。吉野はさういふ武士の勢力を集めることができた。南北朝の紛争は茲に於いてか生じたのである。

もとより武士の大部分は武家方についてゐるが、それは本來利益のためである。だから「重賞の下には勇士ありといふ本文」がある（梅松論）。軍がある毎に軍忠目安、軍忠捧狀が幕府に殺到する。「證人なくして死したならば何ともなき徒事犬死」（源平盛衰記卷三七）。そんな愚な武士はない。是に於いてか、武家方についた武士も不利益なことがあれば何時でも離れる。離れると俱

宜上官方になる。吉野は幾度もこんな武士に弄ばれたが、吉野は弄ばれたにしても武家方ではそれだけ権力が固定しない。長い間動かなかった世を動かすは容易で無いが、一旦動き出すと其れを固めることは却つてむづかしい。「天下の人、五度十度敵になり御方になり、心を變ぜぬは稀なり、故に天下の争止む時なくして合戦雌雄未だ決せず」(太平記卷二九)。其の心變りも「僅に慾心を含みぬれば味方になるも早く、聊も恨あれば敵になるも易し」(同卷三九)である。敵となり味方となる恨も恩も無いものでも、騒ぎがなくては利益が得られぬ。「我とは事を起し得ず、あはれ謀反を起す人のあれかし與力せん」(太平記卷三一)と思ふものも多く、さういふものが機あれば動いて火事場泥棒をはたらく。其の上あふれ者共が澤山居る。山賊、海賊、野ぶし、山ぶし、混雑の間に利益を得ようとするものは、勝てば就き負ければ離れ、去住自在にして拘束することが出来ぬ。さういふもの共も動亂の氣を助けて、宮方と武家方といふ旗色の下に長い間の争亂がつゞく。

要するに鎌倉幕府と全国の武士との間に維がれてゐた恩賞の絲が北條の覆滅によつて斷れた爲に、武士は其の中樞を失つて一旦ばらばらになつてしまつたのを、建武中興の政府が收拾して新しい恩賞の絲を此等の武士に維ぐことが出来なかつたから、そのあとを承けついで足利の幕府が

それを維ぎなほしたのであるが、維がうとしても維がれない武士があると共に、一旦斷れた絲は又しても斷れ易いので、それがために生じた混亂と動搖とが南北朝の争となつたのである。だから南北朝時代の紛亂は、鎌倉幕府の覆滅によつて幕の上げられた劇の自然の開展したものであつて、建武中興の後新に始まつた新しい芝居では無い。更に適切にいふと恩賞の獲得を根本の主義としてゐる武士が基礎となつてゐる社會の當然の成り行きである。此の動亂は容易に片がつかないものであるが、大勢上多數の武士が力の弱い宮方に傾く理由は無いから、興國正平の頃には事實上、武家方の勝利になつてしまつた。これが公家の権力の最後の失墜である。

此の政治上の變動は文化の上にも影響を及ぼす。武家の力によつて皇位の保たれる北朝の朝廷は、武家に對して何等の権力も無いと共に、國衙も公卿の莊園も漸次武人に押領せられるやうになる。太平記(卷三三)、飢人身を投ぐる事、公家武家榮枯地を易ふる事(に公家の困窮を叙したのは多少の誇張もあらうが、事實もそれに近かつたらしい。兎も角も公家によつて衣食してゐたものゝ多數は生活の資を失つたであらうし、地位あるものですらも生活がむづかしくなつたであらう。洞院公賢が牛を有つてゐなかつたなどは、北朝有數の有職で尊氏などの顧問ともなつてゐ

たものであるだけに、まだ／＼よい方である。かうなると物質の上から舊い京の貴族文化を維持することが出来なくなる。其の上、多年の戦亂で寺院などにも兵燹に罹るものがあり、京の様子も變つてゆくと、長い間情力で保たれて來た貴族の文化は益々勢を失ふ。もつとも一方には急に勢力を得て京に出た成り上りもの、田舎武士があるが（其の中には上に述べたやうに幾分か貴族文化の空氣を呼吸したのもあつたらうけれども）其の多くは財力の豊なるに乗じて俗悪な奢侈を極め、博奕や遊女にそれを費すといふ風であつたから、彼等が直に貴族の文化を繼承することは出来なかつた。しかし彼等も京に出ては建武の昔に於いて既に「著つけぬ冠、上の衣、持ちも習はぬ笏持つて、内裏交り珍らしや」（建武年間記）といはれ、「下剋上する成出者」も幾分か京風を學ぶやうになり、特に吉野に對する政策上の必要から尊氏が幕府を京都に置いてからは、將軍などの虚榮心と一種の武士貴族が出来たといふ社會状態とが誘因となつて、益々此の趨勢を強める。これと共に一方では時勢を左右する實權が武士にあるため「いひも習はぬ坂東聲を使ひ、著もなれぬ折烏帽子に額を顯はして」武家風をまねる公家も出来る（太平記卷二一）。「京鎌倉をこきまぜて一座揃はぬえせ連歌」（建武年間記）の行はれるのはこれがためで、京と田舎とが混淆するやうになる。土臭い猿樂や田樂が發達して所謂能の新演藝を形づくるやうになつてゆくのも

また此の趨勢を示すものである。要するに今までは京の貴族と地方の武士とは別々の文化を有つてゐて、其の間に深い交渉が無かつたのに、實力の武人にある政權の中心が京に移り、地方の武士が新政府に重要な地位を占めるやうになると共に、此の二つが混合する傾向を生じたのである。が、さういふ勢の特に著しくなるのは幕府の權力のほど固定する義滿の時代から、それから文化史の次の時代に入るのである。

第二章 文學の概観 上

擬古文學

此の時代の文化に頽廢した貴族文化と平民文化との二潮流があるとすれば、文學もまた同様だと見なければならぬ。さうして全體の文化の形勢によつて見ても、前代からの歴史的推移を考へて見ても、其の貴族文學はたゞ平安朝文學の摸倣であり、又たその頽れたものであつて、何等の新鮮みも生氣も無いものであることが先づ想像せられる。が、實際吟味して見るとそれは愈々明になるので、一口にいふと平安朝文學の名残が纔に遺つてゐるといふまでである。歌は盛に作られた。けれども題材も風體も悉く陳腐であつて、前代に行はれたやうな意味に於いて、技巧の上に新奇を求めることすら無くなつた。擬古的小説も多少世に出た。しかし其の多くは摸擬でなければ改作である。讀者の側からいつても「源氏狹衣たてぬきにおぼえ」ること(十訓抄第一)が此の時代の修養であつた。古物語の註釋(水原抄、紫明抄、原中最秘抄、弘安源氏論議)、批評(無名草子)、其の中の人物を論評すること(伊勢源氏十二番女合、源氏人々の心くらべ)、又は歌

をぬき出して見ること(拾遺百番歌合、源氏狹衣歌合、風葉集等)、或は古物語の増補(山路の露)などが行はれたのもまたこれに伴ふ現象で、新しく作るよりは古いものを玩弄する方が好まれたのである。弘安源氏論議の終に古今集の序を摸して、源氏の註釋の由來を述べてゐるのを見ても、當時の思想の傾向が知られよう。

しかし兎も角も一應此の頽廢した貴族文學の状態を観察して置かねばならぬ。其の第一は歌であるが、これについて最も著しいことは、今さらいふまでも無く、歌の宗匠の家が定家の子孫たる一系統に定まつて、而も爲家の三子から分かれた二條京極冷泉三家の間に、歌に就いての意見が違ふやうになり、特に二條家の爲世と京極家の爲兼との間に甚しい確執が生じたことである。又た例の十六夜日記に見える二條冷泉二家の所領の争も歌道の上に影響してゐる(延慶兩卿訴陳狀の一節)。のみならず、二條家と京極家とはそれ／＼大覺寺統と持明院統とに特殊の關係が出来て、勅撰集の撰者として兩統の更迭と共に其の間に勢力の消長が生ずるやうにさへなつた。歌道といふ語が行はれ、其の道に師匠が出来、其の間に競争の風が生じたことは、既に前の時代からの傾向であるが、それが殆ど一つの家に定まり、又た血統と歌の教とが結合せられるやうになつたのは、歌といふものが文學としての價値を失つた明證であつて、かうなると歌其のものは、

もはや文學として取り扱ふ必要が無くなつてゐるくらゐのものである。

さて織巧の致を極め絢爛の趣をつくした新古今の後には、却つて平明な風體が尙ばれるやうになり、定家自身の撰んだ新勅撰に於いても其の傾向が見えることは、既に諸學者が説いてゐる。これは一つは思想や題材が一定してゐて、たゞ技巧より外に新しさを求めることの出来ない歌に於いて、其の技巧の發達の頂點に達した新古今よりは、もう一步も前へ進めなくなつたため、轉じて平明の境に足を向けようとした故もあり、事物の推移に通例である反動の勢もあり、又一つは一般に意氣が銷沈して何事につけても調子が低くなつてゐる故もあらう。ところが定家の後を承け繼いだ爲家は天成の才人では無く、勉勵して纔に歌人といはれるまでになつた男であるから、其の作が奔放自在な、色彩の絢爛たるもので無いのは自然の傾向であるが、それが恰も此の氣運に適合したので、歌界は益々さういふ風潮になつたのである。新古今調の高潮に達した時代の定家に對しては、當時既にそれを學ぶべからずといふ説(後鳥羽院口傳)もあつたが、後になると爲家の妻の阿佛尼も、新古今を「あまりにたはぶれ過ぎし」たものといつてゐる(夜の鶴)。爲家が、父(定家)の歌は殊勝であるが歌を知らぬものには撰擇がむづかしく、自分の歌は何人が見ても差支が無いといふやうなことをいつてゐる、爲家が、俊成は幽玄で及びがたく、定家は義理深

くて學びがたい、たゞ爲家の體を學ぶべしといつてゐる(水蛙眼目)なども、よく此の傾向を説明するものである。ところで平明を尙べは新奇を避け造語を嫌はねばならぬ。爲家は是に於いて一つの橋を渡るやうに用心してよめ(水蛙眼目)といひ、新様の詞、主ある詞を制し、詩の心、本歌あることを詠むのも抑へた(詠歌一體)。多くの「べからず」を並べ立てたのも此の故である。十體などいふ名目を作つて、初心のものに此の體を學ぶべからずとか、彼の體を好むべからずとかいふ制限を立てたのも、多分此の派のものゝしわざであらう。さうして斯ういふ傾向を有つた歌の教が、人を導くに思想よりは言語を先とし、内容を問はずして外形ばかりをやかましくいふのは自然の勢である。

しかし人の嗜好は外部から一律に定めることは出来ぬ。大勢は斯ういふ傾向であつても、中には其の埒を外れるものも生ずる。京極爲兼の如きはそれであつて、「妹に戀ひいのねられぬに足引の嵐を寒み鹿もなくなり」の萬葉の詞、「昔見し妹が垣根は荒れにけりつばなまじりの藎のみして」。「一しきり山路にしつる夕立の過ぎてむ濁る谷川の水」の俗語、「悟りつる人の愛せし花ぞとは皆紅の花園の桃」(以上家集)の漢語を用ゐたものなどが少なくなく、「思ひをめき四の時には花の春春の中には曙の空」(金玉歌合)といふやうな變つた措辭法のものもある。「夜白く袖に涼

しく影見えて月は夏とぞ又思はるゝ(爲兼卿家歌合)などは随分思ひきつた口つきである。爲兼の作風が斯ういふ規矩に拘泥しないものであると共に、其の歌についての意見も所謂「寛平以前の風體」(延慶兩卿訴陳狀)を目あてとするといふのであるから、技巧として歌を取り扱はず、喧しい歌論などの生れなかつた前の、素朴な風體をよいとしてゐたらしい。こんな態度で歌を見るのは二條家の教とは正反對であるから、其の派からは「不避病、不憚禁忌、不嫌詞、不飭姿、唯以世俗之詞、僅詠眼前之風情」と攻撃せられる。其の上に家系の上から來る反目と、勅撰集の撰者となるといふやうな權勢の上の競争とがそれに加はつたので、二條家と京極家との間には、上にも述べたやうな愚にもつかぬ確執が生じたのである。冷泉家は直接には此の争に關係してゐないが、京極家に親しい家柄であると共に、歌の教もやはりそれに近く、頗る自由の風のあつたことは、其の門から出た今川了俊が、爲相の教として、歌は一體に止まれとはいはず、人によつて得るところの異なるのが當然だといつたといふ話(和歌所へ不審條々)を記したのでも知られ、又了俊の大體の意見からも察せられる。其の子の爲秀も俊成以前の歌が本意だといつて、制詞などにかまはず思ふまゝに詠んだといふことが二條良基の今來風體抄に見える。(一寸附言して置く。二條家と京極家とはひどく歌風が違ふ様にいはれてゐるが、技巧を斥ける傾のあることは兩

者共通であつて、何れも技巧の極に達した新古今の後の反動の勢に乗じて起つたものである。ただ其の差異は、一方は思想と用語とを制限するのを、一方はそれを自由にするといふ點にある。)しかし二條京極兩家の争を見ると、自分の方は三代集などの證本や文書を傳へてゐるとか、又は口傳を受けてゐるとかいふやうなことをいひ立て、互に相手は歌道の辨へが無いと罵るのみであつた(延慶兩卿訴陳狀)。定家に假托して作られた偽書も大抵此の間の産物らしく、三五記、愚見抄、愚祕抄、桐火桶の類は勿論、近代秀歌や定家卿消息などもやはり此の仲間らしい(前篇に於いて近代秀歌を定家の作としたのは考のまだ足らなかつたのであるから茲で訂正して置く)。これらは必しも宗匠家で作つたもので無いかも知らず、又た今日に一卷として傳はつてゐるものも、幾人かの手を経て増補せられ添加せられたらしい形跡もあるが、兎も角も流派の争と、それに乗じて歌を勿體らしくしようといふのと、二つの動機から作られたことは「當家最祕の口傳」とか「當道の祕旨」とかいふやうなことを言つてゐるのでも明であつて、つまり歌道の本家争の結果である。従つて此等の書物は歌を作る指南にするとか、又は歌の法則を述べるとか、主なる目的では無い。これが昔の髓腦ものところが點である。此の中で近代秀歌は「寛平以往」の歌を主張する點に於いて、京極派の主張と相通ずる點がある。又た愚見抄に西行と實朝とを賞揚し、

特に實朝を人丸赤人にも恥ぢず萬葉に入れても遜色が無いといつてゐる（但し不器の前には恐るべきものとしてゐる）ことや、冷泉家の門人でひどく二條家を攻撃してゐる今川了俊が、それを推舉し且つそれを引用してゐること（辨要抄）から見ると、或は冷泉派に關係があるものかも知れぬ。愚秘抄も上巻の方は愚見抄を取つたところが多く、例の「寛平以往」の語を用ゐたり、俊賴をほめたりしてゐるところもあるが、大體の調子は三五記と共に二條派系統のもの、口つきである。愚秘抄の下巻や桐火桶に「古今三ヶの大事」を彼れ是れいつてゐるなどは、或はずつと後世の添加かも知れない。

もつとも此等の抄物には、歌を作るについての細かな心得もあるが、それも題の詞を詠みこむのはよくないとか、名詞どめはいけないとか、或は百首などを詠む場合に、晴れの歌（特別に人の注意をひくために工夫を凝らした歌）と地歌（晴れの歌でないもの）とが要るとかいふやうなことであつて、此のころの歌の大問題であつたらしい心と詞との關係について、或は詞は古きを慕ひ心は新しきを求む（近代秀歌）といひ、或は詞は新しく心は古かるべし（愚秘抄）といひ、又た或は心を古風に其の詞を先達にならふ（愚問賢註）といふなども、畢竟言語を弄したまでのことである。歌の教としては愚にもつかぬ此等の抄物が、尊げにもてはやされたのでも、當時の人の歌

といふものに對する態度がわかる。それは根本をいへば、詩人で無いものが詩らしいものを作らうとするところから來るのであるが、此の頃では一般文化の沈滞と共に貴族等の知識が退歩したのと、又た時代の遠ざかるに従つて古文學を領解することが出来なくなつたのと、もう一つは古來文學に縁の遠かつた平民社會のものが歌に手を出したから、さういふものを相手にする必要があるののために、歌の教といふものがこんな風になつたのである。

但し此等の書物に於いても、歌其のものゝ本意を説く場合には必しも妄誕のみでは無いので、近代秀歌が「寛平以往の風體」を主張してゐるのに理由のあることは勿論、三五記の鷺本に「歌はたゞ打ちながめて聞くにしみく〜と聞くゆる」をよいとし、「ものゝ理をも風情をも、いひ盡さんともせて、なびらかなるが、いかにもおもしろく、よき歌にて聞くゆるなるべし」といひ、愚秘抄に松體、竹體、澄海體といふものを説いて「何時聞くも聞きさめもせず、麗はしく正しきが、さるからに興あるが、此の體とすべし」といひ、また感情を誇張して有りさうにないことを詠むのを非難してゐるなどは、二條家の平明主義、無難主義の色彩を帯びてはゐるが、一面の眞理としては聽くに足るものである。さうして斯ういふやうな歌の感じを説くこと、又た十體とか十八體とか甚しきは四十八體とかいふ怪しげな名目を立てながら、何の説にも有心體を至極とし

てゐることは、大體に於いて俊成の思想を傳へてゐるものである。

歌壇の形勢がこんな風であるから、當時の歌に見るべきもの、無いのは當然である。如何なる作者のもの、それを長い歴史から取り離して獨立のものとして見れば、相應に興味もあり價值もあるが、古くからの和歌の歴史の背景の前に置けば、殆ど皆な光彩を失つてしまふ。新しみがどこにも無いからである。爲兼の如き反對黨から異端邪說視せられたものですら、今から見ると措辭用語の上に幾分か二條派のと違ふ傾向があるといふのみのことで、自然に對する觀察も、人生に對する態度も、又は歌といふものゝ取り扱ひ方も、其の題材も、別に特異の點があるとは思はれず、其の措辭用語とても、遠くは曾丹俊頼や、近くは新古今ほどの新しさをすら有つてはゐない。革新者だとか進歩派だとか名づくべきもので無いことは勿論である。つまらない傳授や相傳をいひたてゝ二條派と争つてゐるのでもそれがわかる。要するに因襲的思想以外に一步も出ないのである。勅撰集でも爲兼の撰んだ玉葉集、其の歌風を學ばせられた花園院御自撰の風雅集が、題名に於いて特色を有つてをり、特に風雅の序に「三代集以後、得其意者、僅不過數輩、其或有昇堂不入室、況頃年以來哉、歎息有餘、爲救此類風、迥温元久故事、適合風雅者、鳩集而成編」とあるのは、勅撰集としては例の無い思ひきつた書きさまであるが、それも畢竟は流派争ひの思想か

ら來てゐるに過ぎない。だから代々の勅撰集が撰者によつて多少風體を異にしてゐるとしたところ、それが文學としての價值を輕重するもので無いことは勿論、時代思想の表現としても、取り立てゝいふほどのことでは無い。さうして歌といふものが單純な文字の上の技藝となつてゐるのであるから、頓阿とか兼好とか慶運とかいふやうな所謂遁世ものや歌僧が歌壇の大立物となつても、又は武士どもが歌をよんでも、其の歌に彼等特殊の情生活が現はれるにも至らないのである。文學の修養の淺い武士などは、型にあてはめて文字をならべるだけであるから、もとより其の等でもあるし、文學と因縁の深い遁世もの歌僧の輩も、其の境遇と人格とからいふと、半ば辯問的の藝人が多かつたらしく、従つて彼等を純眞な詩人として見ることが出來ないのは勿論のことである。

歌のことを述べた序に一言して置かねばならぬのは連歌である。「いろは連歌」とか「くさり連歌」とかいふものが前代の末から既に行はれてゐたことは前篇に述べて置いたが、二條良基の筑波問答によると、後鳥羽院の頃から百韻などが行はれ、定家、家隆などの歌人もそれを好んだらしく、現に其の頃の百韻の句が菟玖波集に見えてゐる。其の百韻などは全體として今日に傳はつ

てゐるものがまるで無いから、どんな工合につゞけたものであるか明にはわからぬが、筑波問答や菟玖波集に見えるものから推測すると、上の句と下の句とを交互に二重にはたらかせて、普通の歌を長くつなぎ合わせるだけであつたらしく、たゞ發句に多少の重きが置かれたのと、同じ題材や同じやうな措辭法の續くのを避けて、多少目さきを變へてゆくことに注意したことゝが想像せられるのみである(八雲抄参照)。上下二句をつらねて一首の短歌をつくつた昔の連歌は、軽い言語上の滑稽を主眼としたものであつて、此の頃になつても、所謂栗の本の衆の連歌は其の系統を引いてゐたらしいが、それは當時に於いては寧ろ輕んぜられたので、歌に幽玄體が尙ばれ、心ありとか長け高しとかいふことのもてはやされた時代だけに、連歌もまた其の實質に於いて歌と接近して來たらしい。

しかし連歌の興味は、他人の作つた句に自分の句を重ねて其の間に意味の聯絡をつけるところにあるので、主として技巧上の問題である。特に物名を詠み込む所謂賦し物に至つては、それが一層深いやうに感ぜられたであらう。これは文字ぐさりや地名を綴り込む道ゆきといふ一體が、散文に於いて行はれたのと同じ趣味の發現である。ところが百韻などに於いて、單調を避けるための規則として所謂式目を定めるやうになると(さまで嚴密には遵奉せられなかつたらしいけれ

ども)其の點に於いても技巧上の興味は加はつて來る(此の式目は爲相や爲世などの手に成つたものがあるといふから、やはり歌に於いて種々の制限を設け規則をこしらへたのと、おのづから相通ふ點がある)。もつとも此の時分には古い連歌の習癖がまだ残つてゐて、主として前句とのつけ工合に興味を感じてゐたらしく、菟玖波集にも百韻などの全體が載せて無いのは此の故であらうと思はれるが、其の撰者たる良基が筑波問答に於いて、連歌の進行を佛教の無常思想や樂の序破急に喩へて説いてゐ、又た所謂應安の新式を定めたことなどから考へると、連歌を全體として見る風習は次第に加はつて來たらしい。が、全體として見ると、連歌には一貫した情調も思想も無く、一句毎にそれが移り變つてゆくのであるから、其の興味は依然として純粹な技巧の上にある。(此の點に於いても道ゆきなどゝ似てゐる)。だから情生活の表現としては何等の價値の無い技巧本位の歌を作つてゐた當時の歌人どもが、かういふ連歌を好んだのは怪しむに足らぬ。

しかし歌人としては連歌を軽く見てゐたので(落書露顯に見える爲相の物語参照)、歌の會の餘興に行ふなど幾分か遊戯的にそれを取り扱つてゐた(水蛙眼目に見える爲家の逸事参照)。さうして歌人が連歌師の歌を連歌歌と稱して卑しむと共に、連歌師は歌人の連歌を歌連歌として嘲つたといふ(落書露顯)。連歌師と歌人とはおのづから別のものであつて、救濟などは爲相の弟子であ

つたとはいへ、歌人からは多少輕んぜられてゐたらしい。ところが歌がわけもなく高尙らしく思はれてゐたので、一寸そこには手の届かないやうに考へてゐた社會では、それよりも輕く見られてゐる連歌が、丁度手ごろなものやうに思はれたのと、流行の初から物をかける風習などがあつて、そんな點に興味をそゝられる氣味もあつたのとて、これが民間にも廣く行はれるやうになり、多少文字の知識のある道世者などが其の指導者になつたことは、前章に述べた通りである。貴族の間にも行はれたらしいが、本來會合を要するものであるから、其の性質は貴族としてよりも寧ろ民間の遊戯に適當してゐる。女の作者の（後嵯峨院時代に有名な辨内侍、少將内侍などは特別として）無いのも此の故であらう。菟玖波集の作者に法師や地下のものゝ多いのも同じ理由である。

連歌其のものについては多くいふ必要が無からう。菟玖波集の撰ばれた頃即ち救済のゐた時代は斯の道の一轉期であつて、後からは上古といはれてゐるが、此の時分ですら舊い因襲がまだ除れないで、後世のやうに一句が獨立せず、又た幾句も同じ季、同じ風情の句を續けるやうなことがあつて、一卷の變化も少い（紫野千句参照）。其のつけ方は救済が「月寒し訪らひ來ます人もかな」に「野寺の鐘の遠き秋の夜」とつけたやうに、前句全體の風情を本にするのもあるが、「鶯

のかひこの中の郭公」に「卯の花垣に残る青梅」とつけた周阿のやうに、句中の言語の縁に手よるのみで、全體としての情趣を問はないものもある。風情につけるとなると、一句としても何かの情趣を具體的に現はすやうになるが、言語の縁によつてつけると、一句の姿もさのづから駄洒落や理窟になる。周阿のは原始時代の習慣がなほ遺つてゐるので、救済のは歌の修養から得たところがあるのであらうが、この救済の風が連歌の進むべき方向を後代に暗示したものである。さて其の求める風情は歌と同様であるが、たゞ歌とは違つて平民的傾向を帯びて居るだけに、材料、用語又は句法の上に多少の新しい點が無いでは無い。紫野千句に見える「暮れて木樵りの歌うたふ聲」。「炭の車をかくる黒牛」。「色は金の菊の一本」。「月をまつ野守が庵の窓くらし」などは歌に無い材料、もしくは観察、「曇らぬ鏡はれ秋の水」。「今茲にあり古の夢」などは新しい句法の例であらう。

貴族文學の第二として考へねばならぬのは擬古物語である。今残つてゐるものでは鳴門中納言物語、岩清水物語、風につれなき物語、苔の衣、兵部卿物語、忍音物語、住吉物語などがそれであつて、「とりかへばや」、松浦宮物語なども此の時代に改作せられたものらしい（此等の作の時

代については既に先輩の説があるから一々考證するには及ぶまいし、一讀すれば内容の上からも大體此の時代のものであることが推察せられる。此等の物語は其の題材が源語など、同様な宮廷生活、貴族生活であること、さうしてそれが當時の實際の狀態を直接に材料としたのでは無く、古物語に現はれてゐる昔の時代の有様を手本にしたものであること、文章が擬古文であること、其の結構と着想とに源氏から絲を引いてゐるものゝあることなどから考へると、著作の動機が古物語の摸倣にあることが明に知られる。もつとも岩清水物語には（改作せられた松浦宮物語の主人公が戦陣に働くやうになつたと同様）伊豫守といふ東國武士が男主人公のやうな地位に立つてゐるので、これは古物語には見えないことであるが、巻頭の常陸守の素性を述べたところ、また伊豫守が東國の亂を聞いて國に下るところなどを見ると、其の寫された武士は當時の實際の武士では無くして、平安朝時代の武士であるから、作者はやはり書物の上に於いて武士の知識を得たのであらう。伊豫守其の人が平安朝の貴公子と武士とを混合したものゝやうになつてゐるのである。なほ此の物語の女主人公が乳母のゆかりから田舎にいつてゐたこと、後にそれが老人に嫁したること、又た上京して木幡に住んでゐることが、源氏の玉蔓と浮舟とを聯想させ、また「物のまぎれ」さへも行はれた點に於いて、源氏を摸したものであることは明である。兵部卿物語の主人

公が北山の歸りに西の京で美人を見つけたのは、若紫の一節を思ひ出させる上に、どこやら夕顔などの面影も見える。風につれなき物語の關白の隠れ家を宇治とし、忍びね物語に横川に隠れた父を其の子のたづねてゆく條は、趣は全く違ふけれども、場所はかの世にかずまへられぬ古宮や手習に先蹤がある。昔の衣に至つては「ものゝまぎれ」によつて東宮の生まれた話さへある（著者は昔の衣の全篇を讀む機會を得ず、僅に其の一部分である續群書類從の宇治大納言物語を見たのみであるから、此の點は平出鏗二郎の近古小説解題による）。

以上は現在傳はつてゐる物語についてのことであるが、今亡くなつてゐるものについても、大體の傾向はこれから類推することができやう。無名草子によると、海士の刈藻といふものゝ詞遣ひが世繼を學び、宇治の河波といふものが其の海士の刈藻をあまりにまねすぎたとあるから、摸倣に摸倣を重ねてゐることがこれで知られ、海士の刈藻の評に「權大納言の即身成佛こそ返す返すも口をしけれ、法師になりたるあはれ皆さめ……」といふ一節があるのを見ると、此の頃の作には新奇を求めるために、天人の天降りや夢の告を作り出すところ無く、即身成佛をさへさせたりしい。實生活を寫さうとせず又た自分自身から出たものでなくして古人の作を摸倣したものが、局部的に新趣向を求めて荒唐無稽に趨くのは當然の成り行きであるが、それも既に前代に於

いて現はれてゐたことである。文學界の全體に於いて前代からの傾向が益々甚しくなつて來たことはこれでも想像せられる。

要するに此等の物語は、作者もそれによつて現實の社會を寫す考ては無く、讀者はたゞ古物語の世界をおぼろげに認めるところに興味を感じたので、恰も自分等の情生活とは縁遠い型にはまつた歌を作り、又たそれを讀むのと同じことであつたらう。さうして寫さうとすることが現實の社會でもなく、自分自身の情生活でも無いとすれば、其の作品に充實した感情の内容が無いのは當然であるから、此等の物語は叙述の筆も殆ど筋を運ぶだけに止まつてゐる。其の上、物語の題材と着想とが古物語の摸擬であるとすれば、其の文章もまた擬古文で無くてはならぬが、擬古文によつて委曲な描寫をし、生彩ある効果を得ることはむづかしい。従つて當時の物語には短篇が多い。作者に長篇を綴るだけの氣力の無い故もあらうが、長篇にすべき資材も無く、文章もそれに適合しないのである。岩清水物語などは長い方でもあり、又た割合に整つてもゐる方であるが、今日の讀者には興趣が薄くて讀みづらい。「とりかへばや」などの様に古物語の改作の行はれたのも、作者自身に充實した感情がなく創作力が乏しいから、既に世にある物語にたよつて其の一部を作りかへるので、歌に本歌とりの行はれたと同様の心理から來たのである。唐物語のやう

に支那の話を書きつゞるのも、住吉物語のやうに古い題名を襲用するのも、歌に詩を翻案したり歌の教について古人に假托したりすると同じことであらう。改作といふことが原作の作者と其の作品とを尊重しないからのことであるのは勿論ながら、自分に獨創力の無いものが他人の獨創力を尊敬しないのは怪しむに足らぬ。要するに擬作改作は文學の沈滯期、古人崇拜の世の一現象であつて、昔から支那人などが盛に古書の偽作をしたのも、やはり尙古思想の餘弊である。當時の擬古物語は大體こんな風のものであるから、其の作者はやはり貴族であつて、讀者の範圍もやはり同じ社會に限られてゐたのであらう。しかし斯ういふ社會でも思想は昔のまゝではないから、其の作にも不用意の間に時代の思想が多少現はれてゐて、作者が摸倣しやうとした古い時代の思想と奇怪な混合の跡を示してゐる。このことはなほ後に説かう。

古物語を摸擬したものゝ作られると共に、古物語の女王である源氏の註釋も、水原抄、紫明抄を始として、だん／＼に現はれて來た。それは言語の變遷と共に源氏の文章に解し難いところが出來、朝儀の衰頹、風俗の推移に従つて、源氏に見える故實などが當時の人に親みが無くなつたので、それらに對する註解の書が必要になつて來たからである。此の頃行はれた源氏の談義といふのも多分同様のものであつたらう。だから此等の註釋には物語としての源氏の情趣を闡明する

といふやうなことは少しも無いので、文字や故實の説明の外には、主人公たる源氏は源高明に準じたのだとか、夕顔を置いたなにかしの院は源融の河原院に擬したのだとかいふやうに、其の中の人物なり場所なりについて所謂準據を考へることがある位のものである。

しかしこれは寧ろ學究の仕事であつて、古物語其のものを愛讀するのは單に知識としてその文字や故實を理解するためには無かつた。上にも述べたやうに伊勢や源氏の中の人物行爲に對する好惡、もしくは同情なり反感なりを述べたものも作られ、無名草子といふやうな物語（を主として歌集、女流作家等）の批評さへも著はされてゐる。此の無名草子は物語中の人物評を主とし、あはれなること、いみじきこと、いとほしきこと、あさましきことなどに分けて、卷々の特に心を惹くやうな場面に對する感想をも述べ、又た種々の挿話の結構及び文章の巧拙をも批評してゐる。人物評のことは後にいはうと思ふが、要するに情あるを褒め情なきを貶したのである。又た結構については狭衣の笛のねをめて、天人が天降つたといふ様な奇蹟、みつの濱松で我が國と支那とが混同せられたり、后が切利天に生まれたりする事實らしくないことを難じてゐる。「今の世の物語」を論じて「いとまことしからず、おびたゞしきふし／＼ぞ侍る」といひ、「いと恐ろしき事どもさし交りて何事もさひる心地す」といつてゐるのも、上に述べた即身成佛の様に強い

て奇巧を求めて荒唐幻怪の構想をしてゐる弊を述べたのであらう。それから源氏より後の物語が源氏から着想を得たものゝ多いことを暗示し、近代の作にも摸倣の行はれてゐることを指摘してゐるなど、此の著者はさすがに一隻眼を具へてゐる。さうして後に述べるやうに其の思想には古物語に見えない新しい傾向があるけれども、物語を翫味する態度と物語といふものゝ性質とに於いては、古物語の黄金時代、其の時代の精粹である源氏を標準として居る。寫實を尙び荒唐奇怪な構想を斥け、作中の人物と光景とに同情と反感とをよせるのがそれである（源氏の主人公の人物を非難してはゐるが、それは勿論源氏といふ物語を非難してゐるのでは無い）。此の點に於いて無名草子は古典思想の正統を傳へたものであるといつてよからう。

要するに當時の貴族文學は彼等の實生活の描寫でも表現でも無く、單純な擬古文學である。彼等貴族は實社會に於いて何の活動をもせず、京の別天地に於いてありし昔の榮華を夢みてゐたと同じく、文學の上でも亦た新しい時代の新しい世態とは没交渉な前代の遺物を摸擬して喜んでゐたのである（だから此の擬古文學に斯ういふ貴族の思想があのづから現はれてゐるとはいはれよう。しかし貴族の實生活其のものは此の思想の如き昔のまゝの有様では無い）。ところが建武中

奥から始まつて、刻々に開展せられてゆく新しい世の中、動亂が動亂を誘つて公武の争となり、新田足利の確執となり、南北兩朝の對立となり、どう歸着するか目あても見えない大動亂は、此の安逸な公卿をさへ驅つて其の渦亂のたゞ中に投げ込んだ。さうなると彼等の文學も亦た見ぬ世の昔の夢のみ慕うてゐる訣にはゆかなくなる。彼等の手になつた増鏡は大鏡や水鏡とは違つて、現實の政治に對する感懐が多く加はつてゐるでは無いか。南朝君臣の詠を集めた新葉集に至つては勿論である。

新葉集はたゞの歌集では無い。其の作者は吉野の花をも血腥い風に散らせ、月の光をも戎衣の袖にうけねばならなかつた。「こゝにても雲井の櫻咲きにけり只かりそめの宿と思ふに」(後醍醐天皇)。「我が宿と頼まずながら吉野山花に馴れぬる春も幾とせ」(主上)。「都をも同じ光と思はずば旅ねの月を堪へて見ましや」(後村上天皇)。雲のならぬ雲の上、都ならぬ宮居には花にも月にもなみ／＼ならぬ感慨がある。まして波路のはてよ野原の末よ。「忘れめや寄るべもなみの荒磯を御舟の上にとめし心は」(後醍醐天皇)。「忘れずよ一夜ふせやの月の影なほその原の旅ごゝちして」(宗良親王)。其のうき旅の或る時は「身をいかにするかの海の沖つ浪よるべなしとて立ち放れなば」(同上)と行くへ覺束なく思ひながらも、又た或る時は「我を世に下し果てずば稻舟のま

た上る瀬もなどか無からん」(同上)と我と我が身に頼みをかけるのであるが、それもたゞ「あはれはや浪收まりて和歌の浦に磨ける玉を拾ふ世もがな」(後村上天皇)と祈るがための努力である。「小山田の苗代水のひき／＼に人の心の濁る世ぞうき」(中院入道一品)とかこちつゝも、「何とか濁りゆく世ぞ石清水ひとの國とは神も思はじ」(主上)。神のあらん限りは前途に望が絶えはせぬ。「思ひさや手も觸れざりし梓弓起き伏し我が身なれんものとは」(宗良親王)と思の外に弓矢とる身となり「君のため世のため何か借しからん捨てゝかひある命なりせば」(同上)と勇猛心を振ひ起すのも、たゞ此の望のあるがためである。

かうなると歌は最早古人の口まねでもなくたゞの技術でも無い。泣くも笑ふも實生活其のもの叫びであり聲である。「治まらぬ世の人言のしげ／＼れば櫻かざして暮らす日もなし」(後醍醐天皇)。花見るとて花に暮らす日は無くとも、「古は露わけわびし蟲のねを尋ねぬ草の枕にぞさく」(藤原師賢)。聴かうともせずして聴かるゝ蟲のねに眞のあはれはある。故らに詩人的情調を求めないのでなくして、日常生活其のものが詩境である。處が花の吉野で、人が弓矢を手握りもつ衣冠の人であるといふのが、既に抒情詩的趣味を誘ふには十分である。況や露に臥し霜に起き、波にも漂ひ山にも隠れ、事志と常に違ひながら、なほ行く末に望をかけて粉骨齏身するに當つては、

月の影にも鳥の鳴くねにも、世のつねならぬ情趣を我が主觀の對象として見出さずには置かれぬのみならず、さういふ逆境に處して、或は免るべからざる運命を豫見しつゝ、なほ飽くまでも勇往邁進する悲壯劇的過程其のものが力強い一篇の詩では無いか。新葉集や李下集がありふれた勅撰集や家集とは迥に異つた趣を發揮してゐるのは之がためである。もとより其の中には遊戯的態度から出た平凡な花鳥風月の歌も多い。又た上に述べたやうな特種の情趣を具へてゐるものでも、歌としての技巧は必しも立派なものゝみであるとはいはれぬ。たゞ其の特色は割合に率直な姿で率直な情をいひ現はしたところにある。これには二條派の平明な歌風の影響もあらうが、其の眞の原因は現實の生活其のまゝが詩となつて現はれ、遊戯的態度で技巧を弄する餘地が無いからであつて、こゝに新葉集の生命がある。さうしてそれが京の勢力の最後の活動に伴ふものであると共に、また貴族文學の最後の光彩である。

第三章 文學の概観 下

戦記文學

前章に述べたやうな頽廢した貴族文學の外に立つて、特異の光彩をわが國の文學史上に放つてゐるものは、武士と其の行動とを題材とした所謂戦記ものであつて、これが此の時代の新しい文學である。戦争などの記録が古くから有つたらうとは前篇に述べて置いたことであるが、今までは遠い世界のことゝ音にのみ聞いてゐた兵馬の騒ぎを眼前に視るやうになつた保元平治に初まつて、血は血を呼び火は火を誘ひ、兵亂の果てしなく起つて來る源平時代に逢著し、驚きの目を睜つて忙がしくそれを送迎した京人は、其の有様を繪畫に寫し、それに對する感じを文字に現はすことを怠らなかつたであらう。今日には傳つてゐないけれども、戦争の繪卷物や、素朴な筆で其の繪ときをした物語が作られてゐたに違なく、住吉慶恩の作と稱せられてゐる平治物語繪卷、又は詞書のみが遺つてゐる承久軍物語などが幾分か其の面影を示すものであらう。高僧の傳記や寺院の縁起類が繪卷物として多く作られたことからそれが類推せられる。しかし、此等は繪畫と

してはよし價值があつても、まだ文學として見られるほどのものでは無かつたらうが、其の題材となつてゐる武士の行動が花々しいものであるのと、盛衰榮枯の條にして變轉する世相を最高の色調、最急の旋律で示した此の時代に於いて自然ににじみ出す感傷的の氣分が佛教の無常思想によつて一段高められるといふ事情があるのと、又たそれが政局の大變動に伴ふものであつたのために、或は其の戦争のさまを面白く寫し、或は其の人物に同情を寄せ反感を示し、又た或は政治的、道德的に多少の批判を加へようとする種々の動機が加はつて、次第にそれが今、戦記物と稱へられるやうな特殊の文學として發達したのであらう。さて其の最初のもものは保元物語、平治物語と平家物語とである。

保元平治の二つの物語は大體に於いて事實を記した歴史であつて、此の點から見ると（其の目的が特殊の事件の始末を叙するのであり、其の題材が主として武人の行動であるから）將門記や陸奥話記から系統を引いてゐるものらしい。しかし和漢の故事を引いたり、作者の想像で其の場其の場の光景を具體的に構造したり、又た面白さうな傳説的物語を作り出したりして、讀者の感興を惹かうと勉めてゐること、「あはれなり」とか、「痛ましき」とか、「はかなけれ」とかいふ様な評語を交へた場合が甚だ多く、特に（例へば保元卷一の法皇崩御の條、平治卷二の信賴一味のも

のが官職を停められる條などのやうに）人生の無常を叙するに當つては、意を用ゐて感傷的な詞を連ねてゐることを見ると、これらの物語は單に事實を傳へようとして作られた歴史では無く、「物語」の名によつて昔から行はれてゐる體裁で、興味ある讀みものとして書かれたものであることが知られる。従つて歴史よりは寧ろ文學として見るべきものである。のみならず其の起首の書き様を見ても、保元の帝王論（卷三崇徳院遷幸の條）、刑罰論（卷二爲義誅罰の條）、平治の（信西の口を假りた）選叙論（卷一信賴任官の條）、其の他隨所に散見する政治上の批評を讀んでも、又た保元の忠孝論（卷二爲義誅罰の條）、平治の叛逆論（卷三頼朝遠流の條）などを主として、道德的批評の所々に加へられてゐるのを見ても、此の作の動機の一つに政治的、道德的意義のあることが知られる。保元から世が亂れたといふことは目に見える事實であつたのみならず、愚管抄にも、ずつと後の保曆間記などにも現はれてゐる思想であり、保元物語自身（卷三鳥羽院の政を論ずる條）にもそれを明記してゐるほどであるから、其の事蹟を考へるにつけて、先づ世の治亂といふ觀念が浮ぶのは當然である。（此の時代には一體に政治論が高調せられた氣味がある。これはなほ後にいはう。）

しかし保元平治には事實を事實として書かうとする企が勝つてゐるらしく、一篇の結構も大體

は兵亂の始末を事件の順序に従つて叙してゆくといふ風であり、従つて文學としてはまだ幼稚であるが、平家になるとそれが一段發達してゐる。第一、此の物語には全篇を貫通してゐる一大精神がある。祇園精舎の鐘の聲、沙羅雙樹の花の色に始まつて、小原御幸、建禮門院の崩御で終つてゐる此の物語は、平家の始末を主題として盛者必衰生者必滅の世相を示すといふ全篇の基調が、其の結構の上にも力強く響いてゐるのみならず、始終を通じて其の一々の物語の上にも此の佛教的情調が濃かに現はれてゐて、何事につけても無常の世だといふ思想がつき纏つてゐる。それから又此の物語は多くのきれ〜の説話を集めたといつてもよい程のものでありながら、作者の構想が全體の上に多少見えてゐる。其の最も著しいことは、主要な人物を二人づゝ作つて其の性情を反對の方に誇張して描き、それを互に對照させる手段であつて、清盛を非道な横がみ破りとして、あらゆる悪事を彼一人に著せてしまひ、其の反對に重盛を温厚篤實で智あり情ある君子として、一切のよい事を彼に集中させ、又は頼朝と義仲と、義經と梶原と、或は俊寛と康頼とを對比させるなどが其の例である。歴史的人物としては清盛も情深い人であつたといひ(十訓抄第七)、重盛とても物語の示す如き人物では無かつたであらうし、又た義仲を口を極めて罵つたなども甚しい誇張があるに違ない。それを斯う極端に描いたのが物語の構想である(これに現はれてゐる

道德思想についてはなほ後にいはう)。それから平家の事跡其のものが殆ど一篇の詩であるからでもあるが、此の物語が繪巻物を繰りひろげてゆくやうに、美しい場面がそれからそれへと移つてゆき、而も其の間に波瀾あり起伏あり又た色彩の變化もあつて、殆ど純粹の空想的物語とも見られ、さうして其の筆の高調せられてゐる場所は、事實として重要な點では無くして、美しい光景と感傷的な事件とであり、又た事實とは考へられない傳說的物語も多く含まれてゐるから、歴史的事實が紙背に潜んでゐるものゝ、表に現はれたところは纏まつた一篇の叙事詩、むしろ感傷的な悲哀な氣分を歌つた一曲の抒情詩である。盲法師の奏する琵琶の哀調もよくそれに相應してゐたであらう。但し一篇の基調が世相の無常といふ感傷的な氣分であるだけに、保元平治に現はれてゐるやうな政治上、道德上の觀念は割合に少い。

ところが源平盛衰記になると、また様子が變つて来る。これは平家物語を本としてそれを増補潤色したものであるが、其の仕方が平家に含まれてゐる物語を詳しく、又たそれに似た話を附け加へてゆくのであるから、結構はむしろ散漫になつて感情は却つて稀薄になつてゐる。あまり多くの傳說的物語を並べ立て、うるさいほどに和漢の故事を引き、さうして其これらの説話には甚だしい誇張の筆を弄し、又た全篇を貫通してゐる根本的思想とは縁の無い源氏の事跡を挿入してゐる

るために、全體を一篇の詩として見るよりは、其れに含まれてゐる一々の物語に興味を中心がてきて、平家のやうに纏まつた感じを與へないのである。さうして其の一々の物語も、物語其ものは概して感傷的な情調を誘ふべき性質を有つてゐるに拘はらず、叙述の態度が著しく知識的であるために、讀過したところでは、それによつて知識を得たといふ感じはあるが、胸に強く響いたといふ心もちはしない。それだけ全體としての文學的價値は貧しい。しかし其れに含まれてゐる物語や傳説は甚だ豊富であつて、一方にそれが此の時代の思想を現はしてゐると共に、他方では後世の文學に多くの題材を提供してゐるから、盛衰記は畢竟國民傳説の一大寶庫といふべきものであつて、此の點に於いて文學史上に重大なる位置を占めてゐる。

盛衰記は本來平家物語を潤色したものであるが、一々の物語を叙する場合に於いて道德的の批評を下すことは平家よりも迥に多く、又た題號が源平盛衰記となつて（其の實は依然として平家一門の盛衰を説いたのであるが、少くとも題號の上では）源平二氏の一盛一衰を叙したものゝやうにせられた點に於いて、多少天下全體の治亂といふ考に觸れて來てゐる。それは（後にいふやうに）作られた時代が南北朝頃であつたからであらう。ところが太平記になると、其の名稱からも又た起首の書きざまからも知られるやうに、政治的意義が餘程明になつてゐるので、所々に

挿まれてゐる評語にもその傾向が見える。作者の態度が平家のやうな感傷主義では無くして、寧ろ治亂興廢の由來を説くといふ點にあるらしい。もとより物語の系統に屬する讀みものであるから、作者の空想で興味ある場面を多く作り設けもし、感傷的な文字を隨所に點綴もしてゐるが、作者の腦裡に天下の治亂といふ觀念が常に蟠つてゐることは何處を讀んでもすぐに看取することが出来る。これは北條の滅亡を序幕として天下の大動亂となつた南北朝時代に於いては、當然起らねばならぬ思想であつて、保曆間記などが作られた時勢の産物である。神皇正統記はいふに及ばず、増鏡などでも政治的色彩が相應に濃く出てゐることは、今鏡などに比べるとよくわかる。水鏡も愚管抄ほどでは無いが一家の見地から上代の歴史を批判してゐる。太平記の作られた主要なる動機に政治的意味のあることは怪しむに足らぬ。

斯う考へて來ると上に述べた諸種の物語は、普通に戦記ものと總稱せられてはゐるものゝ、さうしてそれらの間に共通の傾向のあることは明であるものゝ、作者の精神と作の動機とにそれぞれ特異な點のあることが知られよう。但し其の特色のあるに拘はらず、單に事實を叙するのみで無く、それを面白く讀ませる用意があり、また場合によつては作者の主張なり感慨なりを述べ、説話の叙述には作者の空想が多分に働いてゐる點は何れも同様である。これが大鏡などのやうな

歴史とは違つて、優に文學として取り扱はれる價值のある理由である。

さて此等の物語に政治的意味があり、忌憚なき褒貶と批評とを何ものに向つても加へてゐるのは、時勢の刺戟によることは勿論であるが、作者が貴族社會、語を換へていふと治者階級に屬してゐないことも其の一大原因であらう。四季物語の著者が當時の政治に對して滑稽の不平を吐露してゐることは前篇にも述べて置いたが、保元物語は鳥羽院の政を論じ(卷一)、太平記の作者は建武の新政を危ぶみ(卷一、三位局の條)、時には「叡慮の向ふところも富貴榮耀のためにして理民治世の政にあらず」など、いつてゐる(卷一七山門攻の事の條)。事にふれて朝政を難し權家の行爲を非議するのは常のことと、それが大抵は(支那式の政治道德によつて)國の煩、民の歎を立論の根據としてゐる(例へば平家卷五新都の事の條)。斯ういふ思想は、文權が治者にのみある時代には文字の上には現はれないものであつて、平安朝文學がよし治者の位置から被治者を見ることはあつても、被治者もしくは局外者の目で治者を看ることの夢にも無いのとは正反對の態度である。

又た此等の物語が人物や其の行動に就いて道德上の眼光から批判を加へることを忘れないのも、

作者が權力と權力によつて動かされる人間とを離れて、廣い民衆の見地から自由な判断をするところが出來たのが其の一原因であらう。權力が少數者の手にあつて、それによつて凡ての社會が動かされてゆく世には、權力の外に立つ道德の權威は零である。平安朝の極盛期が即ちそれであつた。權力が衰へてもなほ其の權力によつて生存しなければならぬ社會では、我を空しくして世に順ふのが處世の道である。鎌倉時代の十訓抄が教へた貴族社會の道德がそれである。しかし、さういふ社會の外に立つてゐる民衆は、別に一隻の道德眼を具へてゐて、褒貶の評を何人に向つても勝手に加へることが出来る。保元物語は朝命によつて父を誅した義朝を難じてゐるが、權力に従ふ外に道義の無かつた平安朝思想からは斯ういふ論は起るまい。其の論が起るのは道德が權力の外に存立してゐる時勢だからであらう。平家物語は清盛を勝手氣儘なよこがみ破りとして、それに對して極端な反感を示してゐるが、榮華物語は道長を理想的人物として渴仰してゐたては無いか。道長を讚美するのは權力者の人情で、清盛に反感を抱くのは民衆の心理である。

戦記ものによつて國民的英雄が形づくられ、暗黙の間に英雄崇拜の思想が生じたのも之と關係がある。英雄は畢竟民衆的精神の反映である。重盛の嘆美せられたのも義經の同情せられたのも、或は智謀に長け情の深い武士の典型として楠木正成の崇敬せられたのも、彼等に民衆の心を維く

何物かあつたからである。平家物語も太平記も此の民衆の思想によつて實在の重盛、義經、正成から英雄的重盛、義經、正成を作り出した。曾我物語が二人の兄弟を英雄化したのも、一般の武士が彼等の復讐を道徳的に嘆稱したからである。彼等は實社會に於いて概ね弱者であり失敗者であるから、権力萬能の思想から見れば殆ど顧るに足らないものである。さういふ弱者の尊ばれるのは、重盛や義經の悲哀の運命に對する同情もあり、曾我兄弟や正成の悲壯なる行爲に對する讚美の情もあらうが、何れにもせよ民衆が彼等に於いて、或は上品な、或は美しい、若しくは偉大なる人間を看出だしたからである。特に時間といふ幾重の霞を隔てた過去の世界から美しい光を後の世に放つ英雄の姿を認めるので無く、同じ時代の人物にそれを發見するには、片鱗を雲際に見て黃龍の天に昇るを想ふやうに、地上の民衆が遠いところからそれを眺めるを要する。英雄が民衆の胸に生まれるのは斯ういふ理由もある。

それのみで無い。平安朝の貴族は光源氏を空想の上に作り出し、或は業平を傳説化してそれを理想的人物としたのであるが、其の心理は「自分もまたあのやうになりたい」といふのである。更科日記の著者は現に浮舟になつて見たいといつた。但し其の羨望するところは人物よりはむしろ境遇である（平安朝の人物は境遇によつて作られる人物であり、其の境遇は同じ貴族社會のも

のには手にとり易く思はれるものである。しかし此の時代の重盛も義經も正成も、さては曾我兄弟も、其の尊ばれたのは境遇で無くして人物である。凡人の及び難い崇高な行爲である。及び難いとするところに渴仰讚嘆の情があつて、一道の靈光が其の間から現はれ、英雄崇拜がそこから起る。さうして實在の人物について時代の要求する特殊の性情と行爲とを見出だし、それを高調して其の人物を英雄化するのが、詩人の空想であり文學者の筆である。だから此の點に於いて此等の戦記ものは大切な國民詩であり國民文學である。

戦記ものが民衆の思想を表象したものだとか考へて來れば、ちのづから其の作者が何人であるかといふ問題に觸れなければならぬ。が、これは從來文筆に親んでゐた貴族は、武人の有様を寫すことも、武人の心理をあれまてに領解することも出来なかつたらうし、武人自身は文事に疎遠であつて、作者たる能力が無かつたらうといふ大體の觀察と、他の方面に於いて僧徒が文藝の中心となつてゐるといふ時勢と、又た戦記ものゝ祖である將門記などの作者が僧徒であつたらうといふ臆測とを綜合して、それを僧徒と考へるより外に仕方があるまい。全體の上に佛敎的思想が浸み渡つてゐることはいふまでも無く、その中に含まれてゐる種々の傳説的物語も、概ね佛者の腦

裡に於いて醸成せられたものらしく見える。もつとも文筆にたづさはるほどのものが多少の佛教的知識を有つてゐないものは無い時代のことであるから、單にこの事實によつてのみ作者を僧徒と断定することは出来ない。それと反對に保元平治には（佛教思想を含んでゐることは勿論ながら）支那風の政治觀、道德觀が力強く説いてあるけれども、僧徒が外典の知識を有つてゐることは珍しくないから、これも作者が僧徒でなかつたといふ論據にはなるまい。だから作者が如何なる地位のものであるかといふことは、上に述べたやうな大體論から考へる外はない。昔から普通に行はれてゐる説では、行長だとか時長だとか又は光行だとか、多く公家が作者とせられてゐるが、それには確な根據は無いらしい。のみならず前にもいつたやうに、物語の全體を支配してゐる政治觀、道德觀が、公家の階級に屬してゐるものゝ思想らしくは見えない。また宮廷のことを書くにもさういふ場所を遠くに眺めてゐるものゝ筆らしい點が多い。例へば平家や盛衰記の戀物語には、大抵禁中第一の美人が其の女主人公になつてゐるし、平治（卷三）には常磐のやうなものでも「九重に名を得たる美人を千人召されて百人撰び、百人が中より十人撰び、十人が中の一として」撰ばれたものとしてあり、また美人については女御更衣にもと心がけて傳き育てるといふことが戦記ものゝ口癖となつてゐるが、これらは宮廷を一種の理想的美人の郷土として遠いとこ

ろから仰ぎ見てゐる社會の思想であらう。盛衰記に管絃の有様を叙してゐるところが實際を知らぬものゝ筆つきであることも、作者の公家でない一證であらう。

● それから此等の物語は源平の争、公武の關係に於いて、大抵は第三者の立脚地から公平な批評を加へてゐる。平家や盛衰記は平家一門のふるまひを悪行として攻撃しながら、其の優美なてぶりをば稱讚し、東夷の野卑をば下げすんでゐる。承久軍物語は京方を非難はしてゐても、其の失敗には同情してゐる。太平記も概して南朝に心をよせ、又た武士をば東夷として卑んでゐるところ（卷二）さへあるが、足利でも將軍は將軍として立てゝをり、又た南朝でも其の非難すべきことを非難するに躊躇はしない（卷一、卷一七、卷三五等）。これらは、南朝に心をよせてゐる公家の手になつたらうと思はれる増鏡が、承久の役を「無下の民と争ひて君の亡び給へるためし」といひ（新島もり）、北條の力で即位せられた後堀河院の父君を「よこざまの幸おはしける宮」と貶し（ふぢ衣）、又た鎌倉武士を「えびす」といひ（つげの小櫛）、時頼を「いみじう賢きもの」と評する（内野の雪）など、事につけては鎌倉をさげすむ口氣の見えるのは大に趣が違ふ。斯ういふ點から見ても、戦記ものゝ作者が政治上の争に於いて大抵局外者であつたことが推察せられるが、それを僧徒だとするとよく此の事情にあてはまる。落首などを作るのも局外者の態度である。

ところで、太平記の作者(の一人?)が小島法師といふものだと、いふ近頃の發見が、事實だとすれば、太平記(の少くとも一部分)に於いては此の臆測が證明せられるのである。戦記ものでは無いが水鏡も僧徒の作らしく、「内裏の公家の法として」(稱徳天皇の條)といふやうな公家自身にはいひさうもない詞が用ゐてあり、それに記されてゐる種々の傳説も盛衰記などと密接な關係があつて、全體の主旨が今鏡や増鏡などは全く異つてゐる。作られた時代も南北朝の初であるらしいことは、下剋上といふ語が所々にあり、「世上りては事定まらず却りて此の頃に相似たる事も侍りき」とあるので察せらる(傳説のことはなほ後にいはう)。斯う考へて來ると此等の戦記ものに其の題材となつてゐる武士の思想と、作者の知識から出てゐる佛敎的、又は儒敎的の二要素が混淆してゐて、而も其れが調和せられてゐないといふ理由も明にわかる。

又た戦記ものが武士自身の筆で無いといふことは、蒙古襲來などの大事件から何等の文學をも産出しなかつたのでも推測せられる(竹崎季長繪詞などは文學として取り扱ふべきものではあるまい)。これは思想の上からいふと、對外的國民精神がまだ緊張するに至らなかつたことを示すものであるが、此の前古未曾有ともいふべき大事變は、少くとも九州地方の武士には少からざる刺戟を與へ、忘れ難き印象を遺したであらうに、それが文學となつて現はれないのは、武士自身

にそれだけの文事がないと共に、僧徒らがそれに関する知識も興味も有つてゐなかつたからであらう。此の時代の末から朝鮮半島を荒し廻つた所謂倭寇も、それに従事したものに多少の文學的素養があつたならば、冒險譚やうの物語や、珍奇の世界に對する感想やが文字に現はれねばならぬのに、さういふものが一つも無いのは、彼等の文化上の地位が極めて低かつた證據である。

しかし此等の戦記ものは、初から今日に傳はつてゐるやうな形に出來上がつてゐたものでは無く、時代を遡うて幾度も刪潤せられたものらしい。保元物語と平治物語とは大體統一が失はれずにあるが、それでも保元の結末に見える爲朝の鬼が島へ渡る一條などは、初からあつたものかどうか疑はしく、保元には無くて平治のみにある落首なども後人の加へたものでは無いかと思はれぬでも無い。さうして今の保元と平治とは、よしそれが一人の手に成つたものだとしても、其の前に同じ題材を取り扱つた繪卷物などがあつたらうといふことは前に述べた通りである。今の保元平治は戦記ものゝ文體が既に圓熟してゐることから考へても、又た源平時代のことか餘ほど傳説化せられてゐることから見ても、さう早く出來たものとは思はれぬ。「鎌倉殿の御時」(平治卷二 義朝敗北の條)が既に程隔つた昔となつた時代のものであることは、此の語のあるのでも知られやう。

平家物語も其の平家の悲哀の運命が時の人に與へた強い印象の、まだ消え失せない時代にてき、作られて後間もなく（これは目に見る繪巻ものでは無くして耳に聞く）盲法師の琵琶にも上るやうになつたであらうが、今の形のが（ずつと後に盛衰記から取り入れた部分などは別としても）最初の作のまゝで無いことは、文章の統一が失はれ、意味の聯絡さへ怪しくなつてゐる箇所のあるのでもわかる（例へば卷一の忠盛のことを書いたところに女房の歌の話があるが、これは巻頭全體の着想と文勢とに調和しない贅物である。又た卷五の新都のこの條に方丈記から取つた文が二箇所もあつて、それがために文意がつかぬやうになつてゐる。これらは盛衰記や長門本にその添加せられない前の原形が遺つてゐる）。種々の傳説や挿話も後から加へたものが多からう（例へば卷三の重盛薨去の條の燈籠の話や育王山に金を寄附したことなどがそれであつて、それもその話の出でゐない長門本が原形を示してゐるらしい）。斯ういふ潤色は長い間に幾人かの手によつて行はれたらしく、種々の異本のあるのが其の證據であつて、長門本や源平盛衰記と改題せられたものなどは其の最も後の改作であらうが、流布本の平家には更に此の盛衰記から採つて補つたらしい部分さへある（例へば卷一の祇王の物語は、卷初の全體の文勢からいふと全く邪魔物であるが、長門本にも盛衰記にも、此の物語を抜き取つたと同じ體裁に文章が續いてゐるから、

平家の原形はこれであつて、後に盛衰記の別の場所から此の物語を取つて來てこゝに挿んだものらしい。だから流布本の平家が全く今の形となつたのが、ずつと後のことであるのみならず、多くの異本に共通な形をとつたのも、さまで早いことでは無からう。だから甚だ漠然たる話ではあるが、保元平治も平家もそれが大體今の形を具へたのは、所謂鎌倉時代の中頃以後であらうと思はれる。

源平盛衰記は、第一其の文章に無用の故事傳説を列べ立て、平家を補綴した跡の明に見えてゐるところが多く、それがために記事が徒に煩雜になり文章が支離滅裂になつてゐる場所さへある（開卷第一の平家興隆の由來を述べた章などは其の好例である）。又た平家に見えるものから更に發展した傳説、新に作り加へたと見なければならぬ物語などが多い（後に其の例を挙げよう）。だからそれが平家を潤色したものであることは明であるが、斯ういふ風に全體の上にも、一々の物語にも傳説化の程度がずつと進んでゐること、（第五章で述べるやうに）戦争が絶え間なく續いて敵味方の向背が忽ち變り、親子兄弟すら頼みにならぬといふやうな、南北朝の混亂時代で無ければ生じないと思はれる思想が處々に散見してゐること、源平盛衰記といふ題號が、北條が仆れ足利が起つて、源氏の平氏に代つたといふ考の生まれた時代にてきたらしく見えること、を

綜合して考へると、盛衰記の出來上つたのは南北朝時代かと推測せられる（史學雜誌第二六編第七號に載せた著者の論文「平家物語と源平盛衰記との關係」参照）。

又た太平記は初から一人て書いたものでなく、漸次他人の手によつて書きつがれたものかも知れず、結末の結末らしくなつてゐないのも、書きつぐものが無くて中絶したからのことかとも思はれるが、それにしても異本のあるのを見ると、やはり後から筆を加へたものらしい。特にこれは現在世間に活動してゐるもの、又はそれと關係の深いもの、事業行爲を叙してゐるだけに、人の名譽心や利害關係からも種々に削潤を加へられたであらうし、實際難太平記にもそんなことが見えてゐる。なほ曾我物語のやうなものにも異本があつて、今傳はつてゐるものは大抵足利時代に手の入つたものらしいが、原作は鎌倉時代に出來たものであらう。保曆間記にも此の名が見えてゐる。作者は箱根か伊豆あたりの僧徒では無からうか。文章なども平家などに比べると随分蕪雜である（東國人の知識としては地理などに少し怪しい點がないでも無いが、原作がどうなつてゐたかわからぬ）。

さて戦記ものが斯う屢々削潤せられてゆくのは、一つは其の内容が全體として有機的に構造せ

られてゐるもので無く、雜多の挿話がいくらでもぬきさしの出來るやうに蒐められてゐるからであるが、作者の僧徒であるといふことも其の一原因ではあるまいか。僧徒の間に行はれてゐる佛典の學習法は、全體としての精神を看取するよりは、一々の文字、一々の事柄に就いて註釋を施し、屋上屋を架して説明に説明を加へてゆくといふ風であるが、物語に物語を重ね、事にふれては傳説や故事を數多く並べてゆく態度はよくそれと似てゐる。支那の故事を管々しく説いてゐるなどは全く註釋家の仕事であつて、さういふものを多く並べてある源平盛衰記や太平記などを讀むと、恰も僧徒から經文の講釋を聽くやうな感じがある。其の上、戦記もの特に盛衰記などの興味は、全體としての著想なり結構なりよりは、寧ろ勇ましい、或は美しい、或は哀れつぽい一々の場面、一々の物語にあるのであるから、斯ういふ場面、かういふ物語を數多く作つてゆくといふことに、作者の興味もあり誇りもあるのである。全體として結構の大きい複雑な物語を書くよりも、單純な挿話の製作に力を費したので、かういふ挿話は即ち獨立した短篇の物語である。さうして此の短篇の物語に作者の手腕が見えるので、盛衰記なり太平記なりの全體の筋は此等の挿話を維ぎ合はせる絲の役目を有つてゐるのみである。それならば何故に平安朝人が源氏物語を作つたやうに、武人の社會、武人の日常生活を題材とした寫實小説が現はれなかつたかといふと、

文筆の徒が局外者であつて武人の日常生活を知らないこと、上に述べたやうな思想の傾向を有つてゐる僧徒は、文字の上の知識をば有つてゐるが、實際について人の心理を微細に觀察する眼孔のないことなどが其の原因ではあるまいか。讀者たる武人なども其の趣味が幼稚で思想が單純であるから、異常なことでなくては感興をひかず、荒唐なる傳奇物語、花やかな戦争談ぐらゐがそれには丁度適當であつたらう。

その上に斯ういふ短い物語を作り出す作者の想像力はあまり豊富とはいひ難い。勿論、事實をもとにしてそれを潤色する場合に於いては、簡単な骨組みに肉をつけて具體的な光景を現前させる手腕が可なりにあつたので、會話なども巧に作られてあるのが多く、平安朝の小説と比べて決して遜色の無いところが少なくない。けれども觀察の幾分か粗大であるのと、漢文の成語を多く使ふために叙述の具象化を妨げることは、凡ての戦記ものを通じての缺點であつて、特に後になるほど甚しくなり、盛衰記と太平記とにそれが最も多い。又た盛衰記の如きは凡てが煩雜に過ぎ、太平記になると誇張の甚しいために、實際の話らしく見えない場合も尠なくない。

それから事實でない物語には型のきまつてゐるものが多い。例へば戀物語を見ると大抵は、女が禁裡の女房で、男からの文が千束に餘つても容易になびかなかつたのが、終には情にほだされ

てそれに従ふ、交情極めて濃かであつたが、常なき世のならひ、男は戦場に出る、鴛鴦の番ひ羽はなれくゝに月日を過ごす、男は戦死する、女は出家するか身を投げるかする、といふやうな筋であつて、通盛の北の方(平家卷九)、藤房の思ひもの(太平記卷四)、一の宮の御息所(同卷一八)、などはみな此の型であり、時頼横笛(平家卷一〇)、惟盛の北の方(盛衰記卷三一)、成親の妻(同卷五)も其の變形である。これは武士の夫妻にあり勝の別離の哀愁を示さうとするのが主旨であつて、それを高調させるための手段として愛情の極めて濃であつたことを述べ、又た其の對照に夫妻となるまでの心づくしを力強く寫したのであらうが、兎も角も戀物語の大部分は皆な此の形式を有つてゐるので、小督物語さへも其の範圍を出てゐない。

又た戦記ものゝ挿話になつてゐる物語には多く粉本がある。其の第一は、既に世に存在する傳説の改作であつて、平家の忠盛に女御を下されたといふ話は鎌足の物語から來てゐるらしく、盛衰記の頼政と菖蒲前との話(卷一六)は、参考本が暗示してゐる如く、砂石集(卷五)の梶原から脱化したものである。郭公の禁獄(卷二)が同じ場所にも見えてゐる雨の禁獄の摸倣で、清盛の化鳥を捕へた話は頼政の鶴の再演であらう。太平記の本間の遠矢(卷一六)が平家の那須與一から出、一の宮御息所の嵯峨のわびずま(卷一八)が小督から來てゐることは誰でも氣がつく。果して同

じ作者の手になつたものかどうか明白で無いが、平治(卷一)の軍議の場の源太は保元の爲朝其のまゝである。平家(卷九)の佐々木梶原の宇治川は生月磨壘と同一手段であるが、盛衰記(卷三四)には、もう一つ同じことを重ねて二人の使が關東に注進する一段を作り添へてゐる。

作りかへといふほどでもないが、太平記(卷六)の天王寺未來記の話は、古事談(第五)の聖德太子の御詫文から着想を得たものかも知れぬ。又支那の故事を改作したものも多く、平家の重盛が軍兵を召集すること(卷二)は、いふまでも無く周の幽王の話から出てをり、康頼の率都婆流し(卷二)は蘇武の雁の形を變へたものであつて、作者自身が其の種を明かしてゐる。平家(卷六)の慈心坊が閻魔王のところへいつて説法したといふのは、今昔(卷六)の法祖などに淵源があるかも知れぬ。盛衰記の袈裟(卷一九)が、今昔(卷一〇)に見える長安の女を粉本にしたものだといふことは、上田敏氏が始めて唱へた説かと記憶するが、これは確論であらう。太平記に支那の故事を例證として説いてゐるところには、大抵其の故事から暗示を得て作つた物語がある。それから詭宣とか夢物語とかいふものは、後に起つた歴史的事實を前に溯らせて作つたもので、保元の法皇熊野詣の折の詭宣(卷一)、崇徳院が或人の夢に現はられたこと(卷三)、平治の盛安の夢(卷三)、平家(卷五)の神々の評議の席で嚴島明神が追ひ立てられ、八幡大菩薩が清盛の預つてゐる節刀を

取りかへして頼朝に與へ、春日大明神が其の後は我が孫にも給はれと仰せられたといふ話を初として、太平記の天王寺未來記などまで皆さうである。曾我物語(卷三)の盛長と政子との伊豆山での夢物語もまた同様であらう。

なほ前から行はれてゐる傳説を取つて、それを發展させてゆくことは常の話であつて、同一題材を取り扱つてゐる源平盛衰記と平家物語とに於いて、此の關係が最も著しく現はれてゐる。例へば盛衰記の、文覺上人が入定といふらして其の有様を諸人に見せるといふ話(卷一九)は、平家の、伊豆山に七日參籠するといふ物語(卷五)をもとにして、それを誇張したものであり、盛衰記の、壇の浦の戦に白鳩が飛んで來て義經の旗の上にとまるといふ話(卷四三)は、平家の、白旗が一流舞ひ下がつたといふ話(卷一一)の發展したものである。崇徳院を夢に見たといふ保元物語の話も盛衰記が採つて、教盛の夢(卷一一)とし、太平記が更にそれを大袈裟にして、山伏雲景の幻視(卷二七)とし、又崇徳院を後醍醐天皇に作りかへ大森彦七の幻に見せたなどは、かういふ發展の徑路を示す最もよい例證である。保元(卷三)の鬼が島の記事が、平家(卷二)、盛衰記(卷七)の鬼界が島となつてゐるのも、亦た此の例であらう。傳説の寶庫ともいふべき盛衰記などは、其れに採つてある物語が悉く作者の構想に成つたものでは無く、由來の分明で無いものにも斯う

いふ風に、前からあつた傳説を潤色したものが尠くはなからう。例へば和氣清麻呂を松名といふ名にして脚を截られることにした話(卷一八)が水鏡(稱徳天皇の條)にも出てゐ、また簸の川上の大蛇が安徳天皇と生まれて寶劍を龍宮に取りもどすといふ物語(卷四四)が平家の劔卷にも見えるが、これらも此の三つの書物の作られる前に出来てゐた傳説かも知れない。一體此の頃は傳説的物語の多く作られもし、又た蒐められも記されもした時代であるが、これは兵亂の影響を受けて人が神怪奇異な説話を歡ぶやうになつた故もあらうが、一つは印度傳來の荒唐な空想的な物語を聞きなれてゐる僧徒輩が文權を握つてゐて、それらの手によつて作られたからであらう。實際盛衰記などに見える傳説は大抵多少の佛敎的色彩を帯びてゐる。

こゝまで説いて來ると、勢ひ戰記ものゝ文章を批評しなければならぬことになるが、何よりも先づ國文の上に新しい一體を開き、特に戰爭の光景をあれだけに活現させたことは、此等の物語の大なる功績といはねばならず、武士氣質を寫しても相應の効果を示してゐる。心理の描寫は勿論粗大であるが、これは戰陣に臨んでゐる武士の情生活其のものが單純である故もある。自然界を寫しても「頃は平治元年十二月二十七日辰の刻ばかりの事なるに、昨日の雪消え残り、庭上は

玉を敷くが如くなるに、朝日の光映徹して、物の具の金もの耀き渡つて、殊に優にぞ見きたりける(平治卷一源氏勢揃の條)といふ様に、雪にかゞやく朝日の光で戰場に光彩を添へ、又は「朝霧のはれゆくまゝに越ゆべき末の山路を遙に見渡しければ、錦の旗一流峰の嵐に翻して兵五六千人が程、要害を前に當て、待ちかけたり(太平記卷九越後守仲時已下自害の事の條)とか、又は同じ卷の「主上上皇御沈落の事」の一節に、事件の經過と夜中から明け方までの時の進行とを巧に配合して叙述したやうなところもある。

しかし一方には惡傾向と見做さなければならぬものもあつて、其の第一は漢文の成語を多く用ゐる漢文風の叙述をするために、實景實情らしくない空疎の文字となつたところの多いことである。斯ういふ弊の最も少い保元物語に於いてすら、戰を叙して「敵魚鱗に驅け破らんとすれば御方鶴翼に連つて射しらまかす、御方陽に開いて圍まんとすれば敵陰に閉ぢて圍まれず(卷二白河殿の戰の條)といつたり、自然界を寫しても「秋も漸く闌けゆくまゝに、松を拂ふ嵐の音、叢に呼ばはる蟲の聲も心細く、夜の雁の遙に海を過ぐるも故郷に言傳せまほしく、曉の千鳥の洲崎に啼くも御心を碎く種となる(卷三新院御經沈めの條)といふ様などころがある。此の後の方は漢語こそ無いけれども、種々の材料を對句の形に組み立てる漢文や漢詩の叙述法を用ゐたのであつて、

平家物語の漢文は、
漢文の成語を多く用ゐる
漢文風の叙述をするために、
實景實情らしくない空疎の
文字となつたところの多い
ことである。

それがために松風も蟲のねも雁も千鳥も、著しく抽象化せられて感情が稀薄になつてゐる。平家（巻八）の太宰府落の條の結末なども其の例であらう。此の傾向は盛衰記と太平記とに於いて最も甚しいので、到るところにそれが見える。

其の第二は國文脈の七五調であつて、これも保元平治にはまだ鬱いが後のものになるほど多くなる。七五調の用ゐられるのは、主として風景に感傷的の情緒を絡ませたところであつて、文字ぐさりのやうに地名をつないでゆく道ゆきの一體がそこから生じな。もつとも保元物語には單純な感傷的の述懐にもそれが用ゐられ（巻三爲義の北の方の入水の條）、平治物語の道ゆきには七五調が整頓してゐないもの（巻二成憲の東下り）もあるが、平家物語以後のものになると大抵上に述べたやうな工合になつてゐる。感傷的の表現が、ちのづから、斯ういふ文體を取るやうになつた氣味もあらうし、歴史的にいふと今様などの影響もあらうが、主なる原因は一方に漢文口調の對句法などが喜ばれると同じ修辭的技巧の要求が、國文の方に於いて七五調を歓迎したのであらうと思ふ。何れも實景を叙し實情をのべるよりは、美しい文字を並べるといふことに重きを置いてゐるのである。但し對句法の喜ばれたのは均齊的な形式美のためであるが、七五調は淀みなく流れてゆく滑な調子に興味があるので、特にそれが縁語やいひかけを用ゐるやうになると、知

らぬまに思ひもよらぬ方角に觀念の轉轍してゆく點に極めて輕快な感じがある。道ゆきが即ちそれであるが、觀念が絶えず變化してゆくから、思想にも情調にも何等の統一が無い。従つて力強い高調せられた感情を現はし、又は特殊の風景などを具體的に寫すことは出來ないのである。

道ゆきで最も有名なのは平家（巻一〇）の重衡海道下りであつて、これは宴曲の海道（宴曲集巻四）から脱化して來たものらしく、詞にもそれから採つたところがあるが、何等のまとまつた情調の無い宴曲とは違つて、俘虜となつて鎌倉に伴はれてゆくといふ重衡の氣分を現はさねばならぬ。けれども「相坂山を打ち越えて、勢多の唐橋、駒もどろと踏みならし、雲雀上れる野路の里、志賀の浦浪春かけて、霞に曇る鏡山、比良の高峯を北にして伊吹の岳も近づきぬ」などの邊は春風に誘はれて指す方も無くあこがれ出た旅路としても一向差支が無い。長閑な春の日に獨り憂を抱いてゆくといふ感じが現はれてもなれば、前後に繰り返へして「あはれなり」といつてゐる其の愁情を深うするための對照の用をもなしてゐない。それを更に發展させた太平記（巻二）の俊基朝臣東下りは此の點に注意したと見えて「憂をばとめぬ相坂の、關の清水に袖ぬれて、末は山路を打出の濱、沖を遙に見渡せば、鹽ならぬ海にこがれ行く、身を浮舟の浮き沈み」など哀れつばい詞を始終つゞけてゐる（これにも宴曲から取つた文字がある）。けれども讀んだとの

感じは少しも哀れて無い。讀者は流暢な輕快な口調に乗せられて、悲しげな詞を味ふ邊が無いのみならず、其の悲しげな文字も具體的に如實に心情を現はしたもので無いからである。「あはれなり」といふやうな概念で片づけてゐるのもそれがわかる。この點は前に述べた漢文調の場合でも同様で、成語によつて概括的でありふれた感傷的情緒、型にはまつた花鳥風月の眺めを叙する外は無いのである（戦記ものでは無いが海道記などの風景の叙述はやはり之に似てゐる）。だから戦争の具體的叙述などには此等の文體は用ゐられない。

こんな風に具體的に實景を寫し感情を現はさうとは工夫せず、成語や概念的の文字で間に合はせて置くくらゐであるから、美しい詞を並べるためには、實際と背馳することをも避けないうやうになる。平家（卷九）の鴨越の段に「頃は二月始のことなれば、峯の雪むら消えて花かと思ゆるところもあり、谷の鶯音づれて霞に迷ふ處もあり、登れば白雪皓々として聳え、下れば青山峨々として高し」などゝあるのも、實景を誇張していつたのでは無く、初から其の時其の場所の光景にも、それに對する感じにも頓着なく、たゞ山と春の初といふ二つの概念を基として、其の概念に適合しさうな詞をあてはめたのみである。同じ卷の一谷落城の後に平家のものゝ落ちてゆく有様を叙して「須磨より明石の磯づたひ、泊定めぬ楫枕、片しく袖もしほれつゝ、臚に霞む春の月、

心を挫かぬ人ぞなき」なども戦に負けた落人を想像したもので無い。盛衰記の師長が琵琶を弾いた宮路山が深山幽谷になつてゐたり（卷一二）、文覺上人の苦行が「春は霞に迷へども峯に上りて楫をとり……秋は紅葉に身をよせて野分の風に袖を翻し」（卷一八）などゝ大宮人の遊覧らしくなつてゐるなども、同じ傾向である。盛衰記（卷三五）の、鴨川で鹽谷が長瀬を打ち取るところに「上になり下になり浮きぬ沈みぬ俵の轉ぶやうに四五段計り流したり、敵も味方も目をすまして之を見、深き處に流れ入りて水の底にて組み合せたり、やゝ暫く見えざりけるに水紅に流れければ誰うちぬらんと思ふところに……」とあるなども、鴨川を宇治川ぐらゐの河と見たのである。太平記（卷四）に、後醍醐天皇が出雲を發して隱岐に赴かせられる舟路を叙して「暮るれば蘆岸の煙に船を繋ぎ、明くれば松江の風に帆を揚げ、浪路に日數を重ねれば」といふなどは全然地理を無視してゐる。要するに修辭のための修辭に過ぎない。だから青山は何處でも峨々として碧海は何時でも漫々としてゐる。四季の眺めも定まつてゐて、其の標本は盛衰記（卷一一）の經俊が入つた龍宮城の記事に見える。女は誰でも李夫人楊貴妃であり禁中第一の美人である。「露を含める花の曙、風に隨へる柳の夕の氣色」（太平記卷一八）といふやうな抽象的な形容はするが、具體的に容姿を叙したものは一つもない。

實際に適合しない文字を並べる程であるから、讀者の興味をだに惹けば、事實としてあり得べからざる話をも作る。平家的那須與一の扇の的などは、美しいことは此の上も無く美しいけれど、事實らしく無いことは誰にでもわかる。太平記になると、千劔破城の中から麓にゐる寄手の陣中で人の死ぬのを見せたり(卷七)、比叡山の山の上から洛中の軍勢を見下して敵味方の數を比較させたり(卷八)、「抜きたる太刀を左の手に取り渡し、自ら首をかき切りて深泥の中に藏して、其の上に横はりて」伏させたりしてゐる(卷二〇)。「弓手の矢には右の橋桁に飛び移り、馬手の矢には左の橋桁に飛び移り、真中を指して射る矢をば」切つて落したり(卷十四)、二間あまりの橋の切れ目をゆらりと飛び渡つたり(同上)、「面三尺ばかりありて長さ五六丈もあるらんと覺えたりける大率都婆」を「小脇に挟んでゑいやつと抜」いたり(卷二五)、する近松式の武者振りに至つては、操人形で無くては出來ぬ仕業である。太平記(卷一〇)の義貞が旗揚げをして笠懸野へ打つて出たところに、利根川の方より馬物具爽に越後勢が二千騎ばかり馬煙を立て、馳せて來る。各々對面色代して人馬の息をつがせてゐると、後陣の越後勢及び甲斐信濃の源氏共が家々の旗をさし連れて五千騎ばかり到着するといふなども、多くの事件を短い時間に集中させる劇的の結構で、見る目に映ずる舞臺効果は花やかであるが、勿論事實とは考へられぬ。いひ現はし方の誇

張もあり、また戦争其のものが人の好奇心を誘ひ易く、従つて戦争譚が誇張に流れるのが自然の傾向であるといふ事情もあるが、作者(特に盛衰記や太平記の作者)の用意が、平安朝の文學者とは違つて、寫實を目的としたのでないことはこれでも知られる。

しかし戦記もの、叙述が寫實的で無いことについては別に事情もある。平安朝人は自分等の日常生活を直に詩として觀てゐた。だから彼等は如實に自分等の感情を現はし、ありのままに周圍の世界を寫した。此の時代の作者はさうで無い。詩の世界は遠いところにあつて、それを眺めるには漢文學から得た知識もしくは因襲的趣味のめがねが要る。此のめがねの力を假りなくては詩の世界を看ることが出來ない。成語を多く用ゐたり、場合かまはず花鳥風月を持ち出すのは是が爲であつて、此の態度は平安朝時代の漢文の作者と同様である。さうして作者が方外の人であつて、人物に對しても事件に對しても傍觀者の位置に立つてゐることが、ちのづから此の態度と一致する。戀物語でも、戀其のものを描き、戀人の心理を戀人自身になつて寫すことをしないで、外面から他人のこととして觀察する。従つて日常の戀愛生活を具體的に描くことは出來ず、夫妻の別離とかいふやうな特殊の目立つた場合を概括的な筆で誇張して寫す。戦争を示すにも其の間に馳驅する武士の眼から見ないで餘所から遠く眺めてゐる。だから戰場を花紅葉に譬へたり「旌

旗の風に翻りて靡く氣色は秋の野の尾花が末よりも繁く、劔戟の日に映じて輝ける有様は曉の霜の枯草に布けるが如くなり」(太平記卷七)といふやうなことをいつたりする。太平記(卷一一)の名越時有の妻などが海に身を投げる時の有さまを「紅の衣袴袴の暫く浪に漂ひしは吉野龍田の河水に落花紅葉の散り亂れたる如く見え」と書いた傍觀的態度などは寧ろ殘酷である。悲哀の運命に遭遇した人物に對しても、其の人となつて其の人の心情を寫すことをせず、外部からそれを觀てゐる。同情する時には「あはれなり」といふやうな概念的の語で片づけてしまふのも此の故であり、反對の場合には落首などを作つて嘲笑的態度をとるのもまた同じ理由から來る。勿論これには初から世の無常といふやうな佛教思想をもつてかゝる故もあり、彼等の知識がすべての點に於いて事物其のものに面接せず、書物によつて與へられたものを記憶するに過ぎないからである、僧徒であるがため人生其のものを深く味はひ得ない故でもある。

しかし戦記ものは戦争の叙述と武士の氣質の描寫とが興味を中心になつてゐて、此の點に於いては(盛衰記や太平記は保元平治などに比べると幾分か價值は下るが)立派に一の散文叙事詩たる資格を具へてゐる。が、僧侶の手になつた他の文學を見ると、何等の内容の無い空疎の文字が

多い。謠ひものとして作られた宴曲の如きは其の最も甚しいものである。其の詞章は宴曲集などに見えてゐて、其の大部分は撰者明空(鎌倉時代末の人)の作であり、さうして、其の曲譜が佛家の聲明から來てゐることを考へると、明空以前にも佛家の手になつたものがあつたらしい。水猿曲として傳はつてゐるのも同じ種類のものであるが、これも「水のすぐれて覺ゆるは西天竺の白鷺池」と冒頭にいひ出してゐること、其の詞章の形式が今様や梁塵秘抄中の佛教に縁故のあるものと密接の關係のあることを見ると、これも僧侶の作ではあるまいか(吉田東伍氏は宴曲概考に於いて猿曲は宴曲の借字であらうと説いてゐる)。之に類似してゐる白拍子が佛家から出たことを思ひ合せてもさう考へられる。

さて此の宴曲の詞章は毫末も抒情的分子の無いものであるが、さりとて事を敘するでもなく、風景を述べるのでも無く、たゞ言語や事物の縁にたよつてさまざまの概念を結構も組織もなく並べたてたもので、要するにきれいな詞の行列であり、一曲として何等のまとまつた思想も氣分もない、支離滅裂のものである。さうして其の措辭の態度はすべて説明的註釋的である。故事を多く擧げ、古歌の詞などをつぎ合はせてゐるが、故事なり古歌なりの情趣は少しも現はれてゐない。花といふ曲を見ると、冒頭に先づ「春は義弓木の徳ありて顯はせり、櫻桃李、這の花の中に

も勝れたる紅櫻絲櫻初花櫻、咲けるより梢にかゝる白雲」と説き出し、それから「花の所の名高きは」といつて和漢の名所を並べ、次に「淳和の御門の花の宴、天長八年の春也、花見の御幸とまきこえしは保安第五のきさらぎ」など、説明的に花の宴の故事を列擧し、終には花に縁ある名詞を多くならべてゐる。宴曲の大體の様子はこれでもわからう。戀をいつても戀歌の題を列擧したやうなものである。甚しい例をいふと、朝といふ曲に「朝」の字のついてゐる詞を無意味に列べ、山といふ曲に山名を無數に擧げてゐる。海道といふやうな道ゆきらしいものもあつて、これは地名を順次に擧げたのであるが、もとより何等の感情をも含んでゐない。縁語やいひかけなどの力で一々の場所に何かの光景を見せようとし、また其の間を維いてゆかうとしてゐるのみならず、夕から夜、夜から朝と旅ねらしい有様にしてはあつたが、暮になつてから鏡山を見にいつたり、時雨と吹雪とが同時に現はれたりしてゐるから、少しも實景らしくは感じられない。要するに詞も思想もきれ／＼で其の間に何の聯絡も無く、平家や太平記の海道下りに見えるやうな輕快な感じすらも無いのである。

宴曲がこんな風であることは、作者が平常煩瑣な乾燥無味な文字上の詮索に没頭してゐる僧侶だからでもあり、また歴史的にいふと、同じく佛家から出た謠ひもので「神の家のこさうたちは

八幡の若宮、熊野の若王子、子守御前、比叡には山王十禪寺、加茂には片岡貴船の大明神」(梁塵秘抄四句神歌の一)といふやうな感情も何も無いものが前の時代から行はれてゐた因襲でもあらうが、今から思ふと、こんな空疎なものがどうして世に行はれたものか甚だ不思議である。勿論これは白拍子や曲舞と同じやうに、特別の藝人の演ずるものであつたらしく、聴くものはたゞ其の曲節に多少の興趣を感じたのみで、詞章の意味などはどうでもよかつたのであらうし、歌ふ場合にも一曲の首尾を通じて歌ふには限らず、寧ろ面白さうな一節を演ずることが多かつたであらう(應仁略記や閑吟集に見える「花見の御幸と聞こえしは保安第五の二月」といふのは上に引いた如く春の曲の中頃にある句である)。さうして本來何等の感情の無いものであるから、其の曲節は表情的で無く、又た殆ど音樂的旋律を有つてゐなかつたらう。佛家の聲明から來たものとするればこれが當然である。

歌曲のみならず白拍子や曲舞などの舞も同様で、其の舞態は詞章の意味とは關係の極めて薄いものであつたらしい。白拍子の詞曲には今様や三十一音の和歌なども用ゐられたらしいが、白拍子固有の曲は別にあつた。さうして徒然草に佛神の本縁を歌ふとしてあり、現に法隆寺縁起白拍子といふ長曲さへあるのを見、又た上に引いた水猿曲が水白拍子とも呼ばれてゐることを考へる。

と、それは叙事的のものか、又は水猿曲のやうな説明的のものであつたらう。曲舞の詞章もまた叙事的のものであつたことは謠曲の隱岐物狂に後鳥羽院の御事を曲舞に作るといひ、歌占、粉川寺、花月に地獄の有様、朝倉の木丸殿のこと、寺の縁起を曲舞につくるといふ話のあるのでも推測せられる。けれども白拍子の舞も曲舞も物まねらしい動作では無かつたらしく、またかの水猿曲などが白拍子ならば、それは動作に現はし得られるやうな意味も感情もないものであるから、舞のてぶりが表情的のもので無いことはおのづから推測せられる。樂曲として見ても其の伴奏樂器が鼓のやうな打ちもの許りであつたことによつても、其の内容の如何に貧弱であつたかゝわかり、又た抒情的要素が全く缺けてゐたことが知られる。斯ういふ歌舞の好まれた時代だと思ふと、宴曲のやうなものゝ行はれたのも無理はあるまい。文學的遊戯として流行した連歌もまた、全體としての意味もまたまつた情調も無い、さうして又た抒情的で無い點に於いて、是と共通の性質を有つてゐる。戦記もの特に盛衰記のやうなものが全體としてよりは局部々々の光景に興味を惹くことの多いのも、斯ういふ思想上の傾向と關係が無いとはいはれぬ。畢竟、作者が空疎な文字上の知識にのみ心を奪はれてゐる僧徒であるのと、全體に獨創力が無くなつて古人により書物によらなければ何事も出來ない世であるのとのために、歌曲の類までこんな無意味なよせあつめも

のとなつたのであらう。さうしてそれに對するものは纔に肉聲と舞態との美しさをめてゝゐたのであらう。これらの歌舞を集めて大成した次の時代の謠曲の性質と能の趣味ともまた同様である。

第四章 政治的思想の發達と樂觀思想

此の時代の文學に政治上の思想が加はつてゐるといふことは前に述べて置いた。平安朝の文學を貫通してゐる思想は利己的個人主義であつて、自己の榮達と沈淪と自己の快樂と苦痛とがすべての行爲の原動力、従つてまたすべての文藝の主題であつた。しかし其の個人主義の態度は、自分から自分の運命を開いてゆくのでは無くして受け身である。だから世間的の榮華と快樂とを希望しつゝも、不如意の場合にはひたすらに世をはかなんで山に入る。ところが貴族の權力と其の文化とが衰へてからは、貴族社會全體の調子が沈んで來て、必しも個人的の失望から起つたといはれない一種の悲觀的思潮がどこからともなく流れ出し、世が末になつたといふ考を人に起こさせた。思想上に於いて個人主義の一轉すべき道がこゝに開けたのであるが、それが矢はり受動的に世の衰をはかなむといふ態度であると共に、實社會の一人としては、せめて身を安らかに保たうとする消極的個人主義を脱することが出来なかつた。けれども兎に角此の頃から「世」といふ觀念が人の頭に起つて來たのである。

ところが斯ういふ貴族社會の外から、自分の力で自分を大きくして行かうとする活動主義の武

士が現はれ、多数のさういふ武士を力にしてゐる武家が、貴族社會を壓服して新に天下を取つた。個人についていふと武士もまた自己本位であるが、彼等を率ゐる武將は如何にして多数の彼等を統制し、如何にして貴族社會の餘勢を抑へつけ、又た如何にして民衆に臨むべきかを考へねばならぬ。「世」といふ考は是に於いて政治家の實際問題となつたのである。さうして時勢の勝利者たる彼等、昔の文化の尊さを切實に感じ得ない彼等にとつては、「世の末」とか「世の衰」とかといふ語は何の意味をも有つてゐない。其の武士の中心勢力である快活な東國人に於いては猶さらである。新時代の代表者たる武士が斯うであるのみならず、舊來の貴族もまた時勢の大變革に逢著して、初のうちは一層痛切に「世の末」を感じたものゝ、斯ういふ感傷的の氣分は長つゞきのしないものであつて、時のたつ間にだん／＼薄らいてゆくのが常である上に、人間は決して亡びもせず、世の中は寧ろ新しい色彩をつけて新しく動いてゆくのをみると、「世の末」といふ觀念の事實に合はれないに氣がついて來る。だから彼等もまた何時までも泣き言ばかりをいつてゐる訣にはゆかぬ。其の上、時勢に促されて心あるものは（其の數は極めて少數であつたらうが）思想の上に於いて世の變遷が如何にして起るか考へ、或は實際の上に於いて機會があらば一度び失つた其の勢力を挽回しようと企てる。武家といふ強い相手が現はれたため、今までは自分等の社

會ばかりが世界であると思ひ、其の間に於いて自分一身の利益を計る外には考の無かつた貴族が、自分等全體の位置を自覺し、自分等全體の勢力を維持せねばならぬことに氣がついて來たのである。個人の快樂をのみ求めないで、社會（少くとも彼等の階級全體）を思はねばならなくなつたのである。そこで彼等の思想はちのづから政治の得失といふやうな問題にも觸れて來るが、さうなると彼等も昔のやうに感傷的な厭世思想に沈溺しないで、現實の世に目をつけなくてはならぬ。此の時代に於いて政治の觀念が多少發達し、それと同時に厭世思想が衰へて現世を重んずるやうになつたのは、斯ういふ事情から來たのではあるまいか。

文學上此の思想がどういふ風に顯はれてゐるかといふに、平家物語には世の無常といふ感傷的情緒が全篇の主調になつてゐるが、それを潤色した源平盛衰記には世の治亂といふ考が餘ほど加はつてをり、保元平治物語、太平記若くは（主題は武士ではないが、作者が戦記ものと同じ階級のものであらうと思はれる）水鏡などでは、寧ろかういふ政治思想に重きが置かれてゐることは前章に述べた通りである。戦記ものに見える挿話の上でも、前代の今昔物語（卷二〇）には、佛法の妨をするものになつてゐた天狗が、太平記（卷二七）では政を亂すものとせられてゐる。また最明寺時頼が難波の浦で冤枉のために領土を失つた尼にあつて本領安堵の計らひをしたといふ様な

政治的意味のあるものが作られてゐる（この傳説は謠曲の佐野源左衛門の粉本らしい）。また祝言につけても「四海浪閑にして九州風治まり、雨壤を犯さず」（宴曲祝言）といふやうに、單に君が代の長久を壽くといふのでは無く、天下泰平の意を述べたものが多い。

それから貴族文學の範圍に屬すべきものについていふと、愚管抄を始として保曆間記などでも世の治亂興廢の由來を研究するのが主意であるらしく、南北朝の亂となつては神皇正統記といふものさへ現はれた。増鏡にも今鏡などに比べると政治的要素がよほど加はつてゐる。歌についても新古今の序に「世を治め民を和ぐる道」と書き、風雅新葉、または風葉などの序にも歌と政教との關係を力説し、又た例の十八體の中に理世體、撫民體といふやうな名をつけたものがあり（愚秘抄、三五記鷺本）、或は「詞花集は其の聲わろきが故に崇徳院外遷の御歎ありき」といひ（愚秘抄）、「和歌者神國之風也、其風亂則天下亂、其風治則天下治」といひ（延慶兩卿訴陳狀）、歌と政治とを結合して考へる風の起つたのは、いふまでもなく文字の上になつて學んだ支那思想に過ぎないが、其れが此の時代に至つて際立つて現はれて來たことは、やはり此の思潮に關係がある、（古今の序と風雅の序とを比べて見ると、同じ難波津淺香山の古歌を引用しながら、風雅はそれらに儒教風の教化政治的意義を附會して説いてゐる）。宴曲の「和歌」にも「心内に動きて理世の

道も備はり、詞外に顯はれて撫民の信を先とす」とある。これは固より空理であつて、事實に於いては歌其のものと政治との關係が極めて疎遠であり、政治上の思想の歌に現はれることも少かつたのであるが、世が亂れて歌人が其の渦中に投ずるやうになると様子が大に變つて来る。「身に代へて思ふとだにも知らせばや民の心の治めがたさを」(新葉雜、後醍醐天皇)。「鳥のねに驚かされて曉の寐覺靜に世を思ふかな」(同、後村上院)。「集めては國の光となりやせん我が窓てらす夜半の螢は」(同、主上)。「山深く結ぶ庵も荒れぬべし身の憂きよりは世を歎くまに」(同、源親房)。「民安く國治まれと祈るかな人のひとり我が君のため」(同神祇、法親王源勝)。「南朝君臣の特殊の境遇から起つた熱情の現はれたものであるが、文學が世の治亂と密接の關係を有つて来たことはこれでも知られる。

さてかうなれば最早厭世どころの話では無い。「道しらぬ葉山繁山さはるとも猶あらしの末はとほさん」(新葉雜、宗良親王)。「行末のあらしにのみ慰めて今の憂き世に厭はてぞ經る」(同右京大夫)。「世を治めるといふ大事業のために、此の世のために、粉骨齏身しなければならぬ。太平記(卷一六)が湊川の役で正季に「七生まで只同じ人間に生れて朝敵を滅さばやとこそ存じ候へ」といはせ、正成に「罪業深き惡念なれども我もかやうに思ふなり、さすれば同じく生を替

へて此の本懐を達せん」といはせたのも、罪業消滅後世安樂のために念佛を修業した源平時代の武士とは違つて、生きても死んでも、死んだ後でも、飽くまで此の世に於いて此の世の事業をなし遂げようといふ、強烈な情熱が出て来たことを示すものである。皇室についても愚管抄の著者が、百代までは守らせ給ふといふ神の誓があつて残りはもう十六代だと、心ぼそさうなことをいつてゐるとは違つて、神皇正統記は百代の百は數字の百で無い、寶祚は天地日月と共に無窮であると説いてゐる。「行末を思ふも久し天つ社國つ社のあらん限は」(新葉神祇、後村上天皇)。前途は決して悲觀すべきもので無い。時勢に刺戟せられた南朝君臣の意氣がそこに現はれてゐるので、單に世をはかなむといふやうな氣分は薄らいて、事業をしようといふ意志が動いて来たのである。後鳥羽院の「道ある世ぞと」なども同じ思想の前驅であらう。要するに京の貴族は、武士といふ相手が現はれたために、自分等の生存を維持するには自分等に何等かの事業をしなければならぬといふ思想が萌し初め、一方ではそれが鎌倉末から南北朝にかけての紛争時代を惹き起す一動機となつたと共に、他方では其の紛争が益々此の思想を發達させて、武士と共に強烈な戰鬥的精神を生み出したのである。武士自身は本來斯ういふ精神の權化であるが、それでも昔は知識階級に普通な思潮に捕はれて、かの頼光の逸話でも知られるやうに、自分自身の生活と矛盾する

ことを知りつゝも、なほ消極的な淨土教的信仰に幾らか心を向けてゐた。けれども戦亂の時代となつて此の世の事業が困難になり、困難になればなるほどそれに執着しなければならぬやうになると、もはや死後に於いても後世安樂をばかり祈つてゐることは出来なくなる。此の世に生きてゐる間はなほさらである。自己よりも強い勢力の他にあることを知つて、それを折伏しそれを打ち破つて、我を立て我を大きくしようとするところに、旺盛な事業欲の源泉があるのである。

私生活の上でも厭世思想は鎌倉時代になつてから大に衰へたので、岩清水物語や忍びね物語の主人公の遁世が厭世観から來たので無いのもそれを示してゐる。實社會に於いても、斯ういふ思潮の代表者のやうに思はれてゐるらしい兼好などは、實は出家を「見え」にしてゐたに過ぎない。「遁世もの」といふ幫間めいたものが現はれたのも、眞の遁世者が少い證據にならうと思ふ。まして世にしなければならぬ事業を有つてゐるものは、遁世どころでは無い。「日にそへて遁れんとのみ思ふ身にいと憂き世のこと繁きかな」(新葉雜、懷良親王)。世を遁れるよりは世の事が大切である。「世々を經し我が家の名の惜しければ惜しからぬ身を捨てぞかねぬる」(同、宗房)。惜しむべきは此の世の名では無いか。我が言行はれず、或は事志と違ひて、思の外になりゆく世のさまを見るに忍びず、心ならずも世をすてた藤房や宗良親王の如きは、ひたすらに世を憂しと

して家を出たのとは大に違ふ。彼等は世を思ふことのあまりに深く、世になすべきことの餘りに多きが爲めに、それに堪へずして慨世憂國の情を墨染の袖に包んだのである。もし又た多數の武士にとつてはあらん限りの力を揮つて我が生活を擴大しようといふ戦亂の時代である。遁世などすべき場合では無い。これは事實によつて示されてゐる此の時代の傾向であるが、宗教思想としても佛教が大に現世的に傾き又た國家的意味を帯びて來た。さうしてそれは厭世教の鼓吹者たる法然の教に反抗して起つた日蓮に於いて最もよく顯はれてゐる。

歴史的にいふと日蓮の主張は念佛攻撃から出立してゐる。宗派の争、經典優劣の議論は、佛教には附きものといつてもよい印度傳來の舊習であつて、日蓮も畢竟其の系統を承けついでまであるが、否寧ろ日蓮の唯一の所依である法華經其のものが、斯ういふ争のために作られたものらしいが、日蓮は初のうちは念佛の攻撃のみ全力を注いだので、其の他の宗派にはさして重きを置かず、守護國家論時代には「法華眞言正法」といつて、眞言を味方にしてゐたのみならず、立正安國論に於いてすら法然のみを敵としてゐる。其の題目を唱へるといふのも(念佛の他力教であるのとは反對に、理論上どこまでも自力教ではあるものゝ)其の實、稱名念佛に對抗するため

に、それを作りかへたに過ぎないものであることは疑があるまい。それが後には例の「念佛無間」に「禪天魔律國賊」を加へ「眞言亡國」にまで及んだのである。ところが其の立論の根據は何かといふと、本來宗派争の思想を含んでゐる經典の文句であつて、あの激越な調子で主張し辯説し論議した幾千萬言も、畢竟法華經が正法だといふに過ぎない。さうして其の教には、少しも日蓮自身の人生に對する切實な考察と感懐とから來た點が無く、又た實踐道德上の問題とは殆ど没交渉であり、従つて宗教としては甚だ價値の乏しいものである（此の點に於いては法然も親鸞も同様であるが、彼等が全然舊宗教の祈禱的性質を擲ち去つたところに、宗教としての一大進歩があるに拘はらず、日蓮は却つて此の舊思想を保持してゐる傾がある）。が、日蓮の特色は攝取も折伏も、すべてそれを天下國家に結びつけたことであつて、彼の説法の立脚地は國土泰平天下安穩の觀念である。著書にも守護安國論とか立正安國論とかいふ名をつけてゐるし、絶えず日本國、日本國と絶叫してゐる。法然を攻撃するのも彼が邪法を唱へて正法を謗つたために國難が起つたといふのである。（一寸附言する。立正安國論では諸難は既に起つてゐるが他國侵逼難はまだ起らない、しかし其の中に起るに違ないといつてゐるのみで、日蓮の重きを置いてゐるのは既に起つた諸難であるのみならず、其の他國侵逼難の起るといふのもたゞ經典の文字の上から演繹して

來たに過ぎないのである。後になつて蒙古の變があつたのは、日蓮自身の信仰からいふと必然のことかも知れないが、立正安國論を書いた時から蒙古來を豫想してゐたやうに、日蓮自身が後にいつてゐるのは少々をかしい。勿論國家の安泰は正法の力であるから第一に尊ぶべきは正法であるが、日蓮に取つては其の正法を立てるのは國家安穩のためなのである。

さて國家のために佛法を立てるほどならば、此の國土を穢土と觀じて彌陀の淨土を遠き世界に仰望する法然の教が、彼の思想と矛盾するのは當然であつて、茲に日蓮の立てる教理上の根據がある。「本地久成圓佛、在此世界、捨此土、可願何土乎、故法華經修行者、所住之處、可思淨土、何煩求他所乎」(守護國家論)といひ、「三界皆佛國也、佛國其衰哉、十方悉寶土也、寶土何壞哉、國無衰微、土無破壞、身是安全、心是禪定」(立正安國論)といひ、「再前述門にして十方を淨土と號して此の土を穢土と説かれしを打返して、此の土は本土となり十方淨土は垂迹の穢土となり、佛久遠の佛なれば迹化他方の大菩薩も教主釋尊の御弟子なり」(開目鈔)と説いてゐるので其の思想が知られよう。日蓮からいふと此の人間國土が佛土であり、娑婆世界が即ち淨土である。これは廣く人間世界について言つたことであるが、日蓮は其の中でも特に日本國に重きを置いて、我が國は月氏漢土にも勝れた國であるといひ、天照大神、八幡大菩薩の加護を説いてゐる。日本大

小の神祇を佛教に結びつけるのは、例の本地垂迹説から來たものではあるが、日蓮はそれを此の世の教主釋迦と聯結させると共に、或る意味に於いて平田篤胤の先驅といつてもよいやうな態度で、日本主義を説いた。これが日蓮の現世的國民教である。一體の調子が（狂熱的ではあるが）快活であつて、法然などの淨土教に見えるやうな陰鬱悲哀の傾向が少しもなく、其の名を日蓮と稱し太陽を崇拜するなど、朝日の燦くやうな元氣に充ちてゐるのも、關東人たる日蓮の特色であると共に、また關東武士が天下を支配してゐる鎌倉時代の思想である。同じ淨土教でも一遍上人の時宗が熊野の神勅によつて教を開いたといはれ、又た踊念佛などが世間に行はれたのは、やはり佛教の國民化せられる傾向と、偏に世をはかなんでゐる厭世教に慚らぬ時代思想とを示すものであらう。既に親鸞すら彼自身の行爲と其の世に對する態度とは、厭世主義を論理的極地にまで押し進めた其の教理を裏切つて、却つて人生を肯定したては無い。さうして其の結果、おのづから一種の日本的佛教が作り出されたては無い。彼は畢竟、勢の窮まつて將に變ぜんとする思想の轉換期に立つて、其の身の明に舊境地にあるに關せず、早く既に其の兩脚を新空氣の裡に投じたため、脚痕未だ地に着かずして奇怪な跳躍の狀を呈したのである。

日蓮は日本の神國であることを力説しながら、邪法が時を得てゐるために他國の侵撃をうけた

ことを當然の罰として考へ、神威の佛力に及ばぬことを説いてゐるが、これは日蓮特殊の見解であつて、弘安の役については、増鏡（老の波）に「吾が國に神のおはしますことあらたに侍りけるにこそ」といつてあるのが、當時の一般の感慨であつたらしい。石清水の空に一むらの黒雲が棚引いて、其の中から白羽の矢が西を指して飛んでいつたといふ話も傳へられた（同上）。今までは半ば佛者によつて鼓吹せられて、宗教的信仰らしい性質を帯びてゐる神國といふ漠然たる觀念が、對外戦争の奇蹟によつて一種の國家的觀念としてやゝ明に認識せられたのである。しかし幸か不幸か、其の後元は全く手をひいたので、蒙古の問題も暴風が吹き止んだやうに止んでしまひ、従つてそれに刺戟せられて對外的國民精神が發達するといふやうな効果をも遺さなかつたから、神國といふ觀念は後までも依然として内容の空漠たるものであつた。元寇が何等の文學をも生まなかつたのはやはりこれがためであつて、對外戦争が國民の思想に新しいものを與へなかつたのである。

勿論神皇正統記などには我が國を大日本と稱へ支那を夷國といふなど、幾分か對外的自尊心も現はれてゐないでは無く、また聖徳太子の憲法制定を論ずる場合に「此の國は昔より人すなほにして法令なども定まらず」など、いつて、國民性を誇つてゐるやうな口氣もある。この國民性の

觀察は、後世眞淵宣長などの國學者が、我が國に教の起らなかつたのは教を要しない程に風俗が正しかつたからだといつてゐるのと同じ思想であるが、面白いことは、此等の國學者に先つて徠一派の儒者が、聖人出て、道を教へざる前は人も禽獸に等しかつたから、我が國でも儒教の入らない前は兄弟相婚などの道に外れた風俗があつたといつてゐると同様、正統記の此の説の出る前には、或は敏達天皇と推古天皇とは兄妹相婚であるが、それは佛法が入らないので禮義がまだ定まらなかつた時代の風俗だといひ(愚管抄卷三)、或は宣化天皇の時までは佛法がまだ傳はらなかつたから、心に善惡の業をも辨へず親に孝養することをも知らなかつたといひ(盛衰記卷八)、又た或は世の混亂は上代にもあつたが、佛法が入つて來てから世が靜まつたといひ(水鏡)やうな佛者の説のあることである。此の「佛法」を「聖人の教」に換へると、其のまゝに徠徠などの説になるが、知つてか知らずでか四百年も後に同じやうなことを繰り返したのである。

しかし正統記の著者は國學者とは違つて、佛者の説に反對して此の見解を立てたのでもなく、また佛教を排斥したのでも無いが、兎も角も親房をして斯ういふ考を起させざるやうになつたのは、そこに時代の思想のあることを看取しなければならぬ。「天照大神此の國の主となり……給ふ。或時は垂跡の佛となりて番々出世の化儀を調へ、或時は本地の神に還りて塵を利土の利生を

なし給ふ(太平記卷一六)といふやうに神を本地、佛を垂跡にしたり、又た我が國の神話が(佛教化せられながら)種々の傳説となつて水鏡や劍の巻や盛衰記や太平記などに現はれたのも、之と同様「我が國」といふ觀念が幾分か人の頭に起つて來た證據であらう。さうしてそれには何かの因縁が無くてはならぬが、それは別に實際上の對外關係に於いて國民的の誇ができたといふのではなく、たゞ我が國が特殊の國柄であること、即ち神の御子孫たる萬世一系の皇室は天竺震旦にも例が無いといふ思想が、武家政治に對する皇室の地位と兩統の争といふ目前の問題とに刺戟せられて、特に著しくなつたためであらう。

京鎌倉の關係問題は幕府政治が建設せられてからのこと、特に京方が其の勢力を回復しようとして失敗した承久の役は、此の點に於いて識者の間に論議の題目となつた。愚管抄の著者は其の一家の見地から、武家の勢を得たことを當然の道理と考へて、暗に京方の輕擧を非難する口氣を漏らしてゐるし、六代勝事記といふものも「心ある人」をして「寶祚の長短は必ず政の善惡によれり」といはせてゐる。これらは事件の實を寧ろ京方に負はせたのであつて、正統記ですら頼朝の功績を述べて「これに優るほどの徳政(が朝廷に)無くして、如何てか容易く(幕府を)覆へよ

るべき」といひ、武家征伐の擧をば「上の御とがとや申すべき」といつてゐる。しかし上にも述べて置いたやうに、増鏡が「むげの民と争ひて君の亡び給へるためし」と慨歎したのも、正統記が「下の上を剋するは極めたる非道なり、遂にはなどか皇化に従はざるべき」と、北條の不臣を責めて皇威の回復を豫期してゐるのも、建武中興以後の時勢の影響であつて、鎌倉全盛の時代にできた愚管抄などは見解を異にしてゐる點である（増鏡新島守の巻に出てゐる義時の語といふものは保元や壽永の變を閲して來た武士の言としてはふさはしくない。恐らくは京人の觀察であつて事實ではあるまい）。さうして此の増鏡や正統記の思想の根柢は、我が國は神國であつて神のみするの皇室に權力が無くてはならぬといふのである。昔の藤原時代には實權が攝關の手にあつても、それは寧ろ皇室の内部のことであるから、こんな思想は生れなかつた。其の思想の起つたのは、皇室の外に別に幕府が建てられたからのことであるから、政治上に於いて「神國」といふ觀念が實際的意味を有つて來たのは鎌倉時代に始まるのである。

しかし、此の思想に一層の刺戟を與へたのは兩統の争であつて、而もそれが單に宮廷の内部の出來事て無く、（他の事情と關聯して）南北朝兩立といふ形に於いて全國の兵亂となつたことである。争の起つた動機が何であつたにせよ、既に天下といふ廣い舞臺に立つて勝敗を争ふには、

何かの標識が無くてはならぬが、それにはそれだけの思想上の根據が要る。それは即ち「唯我が國のみ、天地開けし初より今の世の今日に至るまで、日嗣を受け給ふことよこしまならず、一姓の中に於きても、ちのづから傍より傳へ給ひしすら、なほ正に還る道ありてぞ保ちまし〜ける」（神皇正統記）といふのであつて、其の正統は神器によつて象徴せられるのである。愚管抄が壽永の變に神器の海に沈んだことを論じて、生きた武人が君の御守りとなる道理の現はれたものだといつたのは違つて、正統記が「熱田の神のあらたなる御事なり」と何處までも神器に重きを置いてゐるのは、一つは武家政治を倒さうとする南朝の態度から來たことではあるが、一つは北朝に對して正統を主張する重大の理由がこゝにあるからでもあらう。「四の海浪も治まるしるしとして三の寶を身にぞ傳ふる」（新葉賀、後村上天皇）と詠ぜられたのも、「ちはやぶる神代より國を傳ふるしるしとなれる三種の寶をも受け傳へまし〜」と新葉集の序に書いてあるのも、皆な同一の動機から來てゐる。太平記（卷二七）にも、三種の神器を傳ふること無くて位を踐みおはすこと誠に王位とも申し難しと、北朝を評してゐる。さうしてこれに對しては、北朝に於いて一言の抗議をも辯解をもなし得なかつたので、武家もまたそれを承認してゐたらしい。此の時代の正統論は徳川時代に起つた支那流の名分論から來たのとは違つて、皇位を北朝に傳へられたこと

が無いといふ歴史的事實と、皇位の繼承には神器の傳受を要するといふ神國に特殊な習慣とを根據としてゐる。(戰記ものに三種神器の由來についての物語が多く作られてゐるのも、世間が神器に注意するやうになつたためであらうから、やはりこれに關係がある。劍の卷、盛衰記卷四四、太平記卷二五、參照。)

我が國が神國で皇室が神の御すゑであるならば、皇化は大八島の全體に及ばねばならぬ。だから「草も木もわが大君の國ならば何處か鬼の住家なるべき」(太平記卷一六)といふ。鬼の住家が無いからであるから、國民にして皇命を奉じないものは勿論生存しない筈である。だから「朝敵となりて叡慮を惱まし仁義を亂るもの、皆な身を刑戮の下に苦しめ、尸を獄門の前にさらさずといふこと無し」(同上)といふ。「累代弓箭の藝を失はじと、十善の君につき奉る」と平治物語(卷一)が頼政にいはせてゐるのも同じ思想であつて、此の點に於いては義時も高時もすべて南北朝時代の文士から非難せられてゐる。しかし實際は必しも理想通りにはゆかないから、皇命に違背するものも現に存在する。これは何故かといふと、帝王には帝王の道があつて、「君は尊くまはせど、一人を樂ましめ萬人を苦むることは、天も許さず、神も幸せぬいはれれば、政の可否に従ひて御運の通塞あるべし」(神皇正統記)といふ道理が一方にあるからである。だから承

久の役の京方の失敗には失敗すべき理由があつた。のみならず、同じく神の御系統とは申せ、不徳の君の後は絶え、過ある君は曆數も久しくないとさへいつてゐる(同上)。さて、正統記は此の君主道徳論と神國主義とを「神は人を安くするを本誓とす」といふ觀念で調和させてゐるが、神國に於いて如何にして秕政の行はれることがあるかといふことが説明せられてゐないから、此の論理には不徹底なところがある。

しかしそれは兎も角も、一般の武士は皇室の尊いことを漠然信じてはゐるものゝ、其の間の距離が餘りに遠いので感情上の親しみが無いのと、武士生活の根本的條件たる領土に就いて皇室は直接の關係が無いのとのため、實際に於いては、神國といふやうな觀念がさしたる勢力を有つてゐない。だから皇室と其のために働いた武士とは、大體に於いて保元平治時代と同様、一國の主權者と國民との關係といふよりも、特殊の事情によつて頼み頼まれるといふ關係であつた。太平記が楠木正成を理想的の武士としたのも、智謀勇氣に富み又た情の深かつたことゝ、一旦頼まれまゐらせた以上、決して其の節を變じなかつたことゝのためである(卷一六等)。だからそれは

徳川時代の儒者が、支那流の名分論から來た尊皇思想によつて、賞讃したのとは理由が違ふ。要するに、思想上に存在する神國といふ觀念と實際の世相とは相應に懸隔があるが、これは上にも

述べたやうに、神國といふ觀念がそも／＼現實の時勢に刺戟せられて、一種の理想として生れ出たものだからである。けれども、さういふ思想が此の時代に於いて一つの大きな標識となつたのは、實際の政治問題が思想を支配するやうになつた時勢を示すものである。かの慈遍が神道を政治的に解釋して「治世偏頗なく道を知りて徳を施し給ふを皇祖とは申すなり」といひ、「天地一人の皇徳を君の道と名づく、抑々我が國にては之を神道と申せり」といひ、又た「誠の神道を知らざる故に天下の兵亂國士の災難も出て來をや」といつて「皇道」を主張してゐるものも、やはり之がためである（豊葦原神風和記、舊事本紀玄義）。

それならば世の治亂はどうして起るかといふと、當時の人は第一に世の亂れる原因を爲政者の「ちごり」に歸したので、保曆間記がそれを力強く説いてゐる。これは畢竟平家の興亡によつて最もよく示されてゐると考へられた「驕るものは久しからず」の思想から來てゐるので、爲政者自身の運命を説いたものではあるが、爲政者の滅亡は取も直さず世の亂と思はれたのである。次には因果應報説で、「我が國は神明の誓著しくて上下の分定まり、しかも善惡の報あきらかに因果の理空しからず」（正統記）といふのがそれである。ところが、斯ういふ考は治亂興廢の跡を觀

て爲政者の心術を論ずるものであつて、其の思想の根柢には此の世、此の國に於いて正理が行はれてゐるといふ假定がある。現に「邪なるものは久しからずして亡び、亂れたる世も正に還るは古今の理なり」（正統記）ともいつてゐる。もつとも一方に「世の安からざるは時の災難なり」（同上）といつてゐるやうに、災難とか天運とかの觀念で逃げ道をこしらへて置くこともあり、何事も天照大神、八幡大菩薩、又は春日大明神の御はからひであるといふやうに、超人間の力を持ち出すこともあるが、其の神も正理を行ふものであり、天運も究竟は正に歸するといふのであるから、根柢の思想は崩れない。さて此の國に正理が行はれるならば、世は少しも悲觀すべきもの無い。上にも述べたやうに正統記が皇威隆替の原因を君主の徳不徳と政の善惡とに歸してゐるのも、冥助が薄くなつて王法が衰へたといふ愚管抄などの思想とは違つて、君に徳があつて政が正しければ皇威も隆になり世も治まるといふのであるから悲觀主義の傾向は少しも見えない。世に正理が行はれるといふのは支那思想から系統をひいてゐるらしいが、當時の人がそれを認めてゐたのは、未來に希望を維いて撥亂反正のために努力しようといふ意氣が生じてゐたことを示すものであらう。

第五章 道德思想

政治道德についての思想を考へた筆はちのづから一般の道德にも及ばねばならぬ。

種々の著作の上に道德的傾向の見えて來たことは前の時代からの話であるが、此の時代になると、貴族文學に屬すべきものに於いてもそれが著しく加はつて來た。十訓抄といふやうな純粹の教訓書も現はれた。これには「忠臣といふもの君のために名を惜みて命を惜まぬなり」(第六)といふなど、幾分か武士的思想の分子も加はつてはゐるが、全體の思想が貴族文學の系統に入るべきものであることはいふまでも無い。「凡そ武士といふは、亂れたる世を平ぐる時是を先とするが故に、文に並びて優劣なし」(第一〇)ともいつてゐるが、此の語調が既に文本位であることを明示してゐる。(序にいふ。十訓抄は序文によると建長四年に出來てゐる。これと著聞集とは編纂の時が僅か二年しか隔たつてゐないのに、同一記事はもとより同一の文章さへあるのは少し變であるやうだが、さういふ文章は著聞集が十訓抄から取つたものであることは本文に於いて明に見られる。十訓抄では前後の記事と關聯して一貫した主旨によつて編み込まれてゐるのが、著聞集ではそれが切り離されながら、前後に聯絡のある文字が故のまゝに遺存してゐるやうなところ

がある。例へば十訓抄第一〇徳大寺公繼の話の末に「これらは歌を人して遣はして心の中を表はせるなり」とあるのは前六七條の總括として書かれたものであるのに、著聞集卷五には前後の話の順序を變へながら其のまゝに取つてゐる)。

また純粹の文學である物語なども道德眼を以て観るといふ新しい態度が生じた。風葉和歌集の序に物語を論じて「世の中にある人、爲すこと繁きものなれば、見るにも飽かず聞くにも餘ることを、定かに其の人とはなけれど、後の世にいひ傳へて、善きを慕ひ惡きを戒むるたよりになりぬるばかり記し置けるなりければ、一向にそらごとといひ果てんも事の心たがひぬべくや」といつてゐるなどは、其の最も著しい例である。無名草子に見える古物語の批評にも、源氏や夕霧を非難し薫をひどく稱揚してあつて、そこに一種の道德的意味がある。しかしこれは寧ろ人物に對する同情と反感とであつて、道德的批判といふのは不適當かも知れぬが、伊勢源氏十二番女合に於いて、二條后宮、薄雲女院、伊勢齋宮などを、徳操の全からぬ點に於いて持または負とし、有常の娘の姉君をは、卑しき夫に従つてよく女の務を守つたといふ理由で勝としてゐるなどは、明に道德的眼光で物語中の人物を論じたのである。物語自身に於いても岩清水物語の、伊豫守のことがあつてから八幡の託宣によつて姫の入内が止まつたといふ話には、やはり平安朝時代に見

えない道德味がある。たゞ和歌だけはまだ道德的に取り扱はれず、教訓詩めいたものも現はれなかつた。これは三十一音の短い歌が、さういふ思想を容れるにはあまりに單純であるためであらうが、歌の趣味に定型があつたのが主なる原因であらう。

古傳説などにもだん／＼道德的色彩がついて來て、竹取の説話も海道記では、姫が前生の恩を報ずるために翁の竹に化生したことになつてゐ、元正天皇の養老行幸の故事が、十訓抄(第六)では、貧しい男の孝行の感應で酒が自然に湧き出したといふ物語になつてゐる。それから大和物語の蘆刈の傳説が源平盛衰記(卷三六)では、女は情あるものであつたといふ話になつてゐる。今昔物語(卷二〇第一第二等)では羽があつて飛行する通力があり、精々のところ佛法の邪魔をする位であつた天狗が、太平記(卷一八、卷二七等)では人の善を妨げるものに發達してゐるなども、同じ思想の影響であらう。斯ういふ風であるから、神も道德的に視られて「天照大神も唯正直をのみぞ御心とし給へる」(神皇正統記)といはれ、三種の神器についても「鏡は一物を善へず私の心なくして萬象を照すに、是非善惡の姿現はれずといふこと無し、其の姿に隨ひて感應するを徳とす、正直の本源なり、玉は柔和善順を徳とす、慈悲の本源なり、劍は剛利決斷を徳とす、智慧の本源なり」(同

上)と考へられた(此の時分には裝飾にする曲玉などの形も用ゐる方も忘れられてゐて、玉といふ文字の上からそれが支那風の玉と思はれてゐたらしい)。

こんな風に道德的觀念の多少高調せられて來たのは、前篇に於いて述べたやうな事情がある上に、平家の盛衰なり源氏の興亡なり又は承久の亂なり、引き續いて起つた急激な世態の變化が人心を刺戟して、それに反省の念を起させた故であらう。驕を戒めたり因果應報を説いたりするところが流行したのも、それが推察せられる。もつとも儒學や佛敎の影響も無いでは無いが、此等の教は昔からあるものであつて、此の時代になつて急に現はれた訣では無いから、よし其の影響があつたにしても、影響をうける丈けの因縁が特に此の時代の人心に具はつてゐたからに違ない。さうして其の影響も、多くは文字の上の知識を適用するだけのことであつたらしい。十訓抄などにも忠とか孝とかいふ儒敎風の文字が使つてあるが、實際此の書に説いてあることはさういふ學説では無くして、日常の經驗から得て來た處世訓である。「夫婦の中をば忠臣の道にたとへたり」といつて、賢女とか貞女とかいふ名を用ゐながら、事實として擧げたものは寧ろ戀物語とも名づくべき領巾派山の傳説ばかりであるのも、文字の上の知識と男女の間についての實際の感じとが別物である一證であらう。忍音物語の主人公の父が、親の子を思ふほどに子は親を思はぬと歎じ

ながら、徳川時代の文學に見えるやうに不孝を以て子を責めてゐないのも、其の例證である。

序にいふ。和歌は道德的に取り扱はれない代り佛教的に考へられて、菩提を勸める要道だとか佛道修行の一つだとかいはれ、或は歌論に經論の解釋法が適用せられ、甚しきに至つては有名な「ほのく」との歌が有爲無常の霧立ちおほひて生老病死の四魔が君の舟を犯すのだなど、解釋せられてゐる（三五記驚本）。歌の四病八病は人間の四苦八苦に擬したので三十一文字は如來の相好を示すものだともいはれた（悦目抄）。經信に假托して作られた伊勢物語知顯抄にも同様な思想を一層開展して説いてある。けれどもこれもまた知識の上から考へられた理窟であつて、さういふ理窟を考へ出すところに時代の思想はあるものゝ、實際歌を詠む時にこんな信念や態度になつたのでは無い。なほ此の知顯抄は物語其のものをも佛教的思想で解釋してゐるが、固より佛家の所爲に過ぎない（問答體の註釋が佛典の註疏の形式を學んだものであることは明であつて、此の書が佛徒の手になつたことを示してゐる）。

さて此等のものに見える道德思想はどんなものかといふに、前篇にも述べて置いたやうに、十訓抄などもたゞ處世訓たるに過ぎないのであるから、人格の修養よりは世に用ゐられる方法を説いてゐ、従つて自分自身よりは外見が重んぜられてゐる。時世に従ふをよしとし（第二）、剛直な

るよりは人に取り入る才氣のあるのを賞て（第一）、人に耻ぢられることを尙ぶ（同上）のも、それがためである。見えを重んずることは「こゝろにくき」を尙ぶ徒然草にも同様の思想があるが、「源氏人々の心競べ」に「古代の衣ばこを取り出だし見せ奉りけん人心さへ口をし」と常陸の姫君を誚つてあるのも同じ類である。最も重んぜられたものは情であるが、それも「情は人のためならず」（太平記卷六、卷二六）といふ後の諺と同様、畢竟は利己主義に歸着するものである。鳴門中納言物語が自分の妻を主上に奉つたといふ話をのせて、それを情ある振舞とするに至つては、當時の人の情といふ觀念に甚しく不健全な分子が含まれてゐることを示すものである。（此の物語は著聞集にも採られてゐるが恐らくは小説であらう。）斯ういふ傾向は平安朝思想の一層頽廢したものであるが、これは當時の貴族文化、従つて其の文學が概して前代からの引き續きであるからである。

しかし同じ情をいふにも、無名草子に源氏を評して其の主人公が昔の頭中將と勢を争つたこと、紫の上に思ひやりもなく須磨で入道の婿となつたこと、女三の宮をまうけて若やいでゐたこと、柏本をにらみ殺したことなどを無情のふるまひとして非難し、又た晩年によしなき落葉の宮を得たとして夕霧を誚つたなどは、「宮の宣旨といふもの」の「現し心もなきほど」に切なる戀を「あ

り難く、あはれ」と讚嘆してゐると共に、多くの女を有つてゐてそれを一様に目をかけてゆくことを情があるとしてゐた平安朝時代には見えなかつた新しい思想である。物語自身に於いても石清水物語の伊豫守が、我しらずに姫に對して思の外なる振舞をしながら、後に至つてそれを悔い、悔いながらも姫を思ふ情は愈々切になり、切になると共に我が過のため中止せられた姫の入内が實現せられるを見てそれを喜び、喜びながら此の世の望を絶つて出家するといふのも、そこに道德的傾向が現はれてゐると共に、或る意味に於いて、平安朝の物語には見えない情の深さ強さがある（伊豫守が姫に對する過を前生の宿縁と考へたのは舊くからの因襲的觀念であるが、其の出家は世を詫び人を怨みての事でも無く、漠然たる厭世思想からでも無く、全く姫に對する情のためである）。忍びぬ物語の主人公の父が子の立身のために權家の女を娶らせようとしても、主人公自身は素性の知れない女に渾身の情をよせて父の命を喜ばぬ。さすがに昔の人だけあつて、此の衝突は現代的の破裂には終らなかつたが、其の主題は現代的の戯曲をそこから發展させるに足るものであつて、斯ういふ葛藤もまた平安朝には見えなかつた。主人公は心ならずも父の命に従つて他の女を娶り、女主人公もまた心ならずも宮仕へをしたので、此の點はいくぢの無い平安朝氣質を繼承したものであるが、兎も角も主人公が父の命をも身の榮達をも願ないほどの情を女

によせてゐたことに注意しなければならぬ（其の男主人公の出家も、また身の不平からでも厭世觀からでも無く、我が身をなきものにして、女のためにも其の間に設けた我が子のためにも、よきやうに計り、又た父の命に背かないことを示さうためである）。戀を一時のきまぐれとして、又は遊戯として見ないといふ思想の生じて來たことがこれで知られる。これは一つは貴族等の經濟生活が昔のやうに豊富で無くなつたため、兩性の交に關する風習に變化を生じた故もあらうが、又た多くの戦記もの、挿話として傳へられてゐる戀愛譚の思想とも多少の關係があるらしい。さうしてそれは又たちのづから時代の新傾向を示すものであらう。

道德的觀念は此の時代の新しい文學たる戦記ものに於いて、一層著しく現はれてゐるのみならず、其の思想にも特色がある。これは其の題材が武士であるのと、其の作者が儒學や佛典の文字上の知識を有つてゐる僧徒であるのとのためであらう。戦記ものが昔から行はれた漢文と同じ様に、風景を叙しても成語や故事をもとにして強いて一種の型に嵌め込ませうとする癖があることは前にも述べて置いたが、人事についてもそれと同じく、兎もすれば支那風の忠とか孝とかいふ文字を並べたがるので、従つてさういふ文字の多く現はれる戦記ものは、道德的の調子が高いやう

に見えるのである。平家物語(卷二)が清盛を諫める重盛に、君に忠を致さんとすれば父の恩を忘れんとす、不孝の罪を遁れんとすれば不忠の逆臣となりぬべしといはせた、名高い話なども其の一例である。又た因果應報説は到るところに見えてをり、戀を以て妄執の罪とするやうな特殊な佛教的道德観(太平記卷一一)もあるが、これも作者が僧侶であるからである。しかし、戦記ものに現はれてゐる道德思想は、さういふ知識から來たものよりも武士の實際生活から養成せられたものに於いて眞の精神が見られるので、儒學や佛敎の信條はたゞそれに多少の色彩をつけたに過ぎないのみならず、根柢の精神には寧ろそれと一致してゐない點がある。

武士を支配してゐる道德思想は、彼等自身の生活から自然に生まれたものであつて、外から與へられたもので無く、さうしてそれが教として若しくは信條として組織だてられず、知識としての理論的基礎をも有つてゐないのみならず、彼等の中の社會的習慣としてもまだ十分に固定するほどになつてゐないから、嚴格なる義務として遵奉せられるよりは自然の情誼として實際の行動に現はれるのである。さうして武士の生活其のものが死を期して戦争に従事するのであるから、其の道念、其の特殊の情操も此の間から生まれ、又た生死の關頭に立つ場合に於いて最も著しく發揮せられる。武士の社會組織の中心である主従關係に就いては、八島の戦に佐藤嗣信が義經に

代つて討死し、又たそれに對する義經の情ある振舞に感激して多くの侍どもが「此の君の御爲に命を失はんことは全く露塵ほども惜しからず」といつたといふ傳説(平家物語卷一一)が、最もよく此の間の消息を語るものである。父子の間に就いても、戀を並べて戰場に馳驅しながら絶えず其の子をいたはつてゐる熊谷直實(平家卷九、盛衰記卷三七)に於いて、子を思ふ父の情が忍ばれ、赤坂の城攻めの時、父の討死したところで同じく討死をしようとして敵にもやさしく取り扱はれたといふ本間資忠の話(太平記卷六)には、父を思ふ子の情が十分に現はれてゐる。曾我物語や阿新丸の話(太平記卷二)のやうな復讐譚がもてはやされたのも、矢張り同じ思想から來たのであらう。

又た兩性の關係について見ても、瀧口横笛の話(平家卷一〇、盛衰記卷三九)を上述べた忍びぬ物語に比べると、武士的思想の特色がよくわかる。どちらも子の榮達を願ふ父の意思と、女を思ふ男の情との衝突から來たのであるが、忍びぬ物語では主人公が心ならずも一旦父の意に従ひ女もまた宮仕へをしたに反し、瀧口は一念發起、剃髮染衣の身となつて父とも女とも絶ち、横笛もまた直に同じく出家して世を捨てた。彼等は男をすて女をすて、父の命に従ふには、餘りに強烈な情を有つてゐたのである。たゞそれが出家によつて容易く解決を得たのが此の時代の特色で

ある。大磯の虎(曾我物語)、俊基の妻(太平記卷二)、なども夫に別れて出家したが、これにも渾身を男に捧げた女の情が見られる。重衡の旅愁を慰めたゞけの千手を惜氣もなく出家させた(平家物語卷一〇)のも、さういふ女の情の尙ばれたからである。のみならず、更に一步を進めるとそれが入水になる。平通盛の戦死した後に入水したといふ其の妾の話(平家卷九)、或は一夜の契に百年の命をすてた藤原藤房のちもひもの(太平記卷四)、又は淡河時治の妻(太平記卷一一)の物語がそれであつて、何れも死を以て情に殉する眞率な女を主題とした物語である。横笛も平家では出家にとゞめてあるが、盛衰記では入水させてしまつた。鎌田の妻が夫のために身を殺したことも平治物語(卷二)に見え、又たかの袈裟傳説も身を殺して夫に對する情を全うしたやうに作られたのである。

一體情のために身を殺すといふ考は武士的風習の影響であつて、男に於いては太平記(卷二九)に薬師寺公義が師直を諫めて用ゐられず出家して高野山に上つたのを「うき世を思ひすてたるはやさしく優なるやうなれども、越後中太が義仲を諫めかねて自害をしたりしには無下に劣りてぞ覺えたる」と評してある。女はさまざま無いにもせよ、情のために身を殺すことの稱讃せられたのは上に挙げたやうな物語の作られたのでも知られる。すべて戦記もの、挿話となつてゐる兩性

間の物語は、一面に於いて相愛の情が最も深く且つ切なるものとせられてゐると共に、他面に於いては殆ど異變のあつた湯合の話に限られ、従つて悲痛の色を帯びてゐないものはないが、これは物語に現はれてゐる戀愛が甚しく理想化せられたものだからでもあるけれど、また事實として常に生死の巷に立つてゐる武士にもつづから眞率の風が養はれたのと、變に臨んで始めて人の眞情が見えるとの故であらう。(序にいふ。戦記もの、戀物語には、昔の貴族文學には無い題材として、白拍子とか遊君とかいふ特殊の階級の女が現はれる。常磐、祇王、祇女、千手、静、虎、皆それである。これは彼等が武士に愛せられ、従つて事實として彼等に對する戀愛譚が存在してゐた爲めであらうが、平安朝に於いては概して遊女などが單なる玩弄物であつて、才藝を賞せられることはあつても人間として取り扱はれなかつたに反し、戦記ものに於いてはそれが何れも武士はづかしき立派な人間になつてゐることを注意しなければならぬ。)

武士を支配する思想の根本は情である。平家物語の重盛があまりにいくぢの無い、引きこみ思案の、武士らしい氣象のないやうな人間にせられてゐるのも(清盛と對照させたいめでもあり、又た佛家の思想から來た點もあるが)情を重んずるところから其の點を誇張し過ぎた故もあるのだ、此の時代の人々の尙ぶところがどこにあつたかはこれでも知られる。此の情は主従、父子、

羊妻の間ばかりで無く、敵に對してもまた現はれ、或は故あつて敵味方と分れる場合にもやはりそれが見える。敵に對しての優しい情は義經や正成の傳説に多く見えるが、吾妻鑑（寶治元年六月）に、隣人が妻の縁故によつて敵方に加はらうとするを知りながら、其の本意を遂げさせて置いて、さて其の敵と共にそれを討ち取らうと考へたといふ泰秀のことを「尤叶武道、有情」と評してあるのは、武士の情が敵味方と生死とを超越したところにあることを示すものであらう。敵となり味方となるは世の習である。討つと討たれるとは天運である。敵は敵の間に情があるから、其の情を立てさせるが即ち情である。命を助けるがために其の情を破らせてはならぬ。だから太平記（卷一〇）は、姪に當る義貞の妻から此方へ來よと勧められたといふ鎌倉の安東入道に「武士の女房たるものは健げなる心一つ持ちてこそ其の家をも繼ぎ子孫の名をも顯はすことなれ」といつて大に其の不心得を責めさせた。のみならず情は情、敵味方は敵味方である。打ち物とつて立ち向つては、討つか討たれるかの外は無い。だから同じ太平記は、上にも述べた赤坂城の軍兵をして、敵の資忠に情を加へながら遂にそれを討ちとらせた。こゝに戦闘の道德、武士の情がある。

けれども進んで死地に就かうとすることはどうしても生存を欲する人間の本能と背反するから、

こゝに（前篇にも述べて置いたやうに）武士の根本の矛盾があるので、此の矛盾から種々の心理的葛藤が生ずる。特に死するもの自身よりは、それに對する主従、親子、夫妻の情に於いてそれが現はれる。太平記（卷一八）は瓜生判官の母に其の子の討死を見て「悲める氣色もなく」而もそれと同時に「涙を流して」主將に一獻を勧めさせてゐる。もつとも戦記ものは例の傍觀的態度でそれを見るから、さういふ場合の心理を内部的に描寫することはせず、盛衰記（卷二〇）に、子の興一の討死した時の岡崎四郎兵衛のことを「たとひ五人十人の子をば失ひ侍るとも、君だに御世に立ち給はゞそれこそ本意に候へと、心強くはいひけれども、流石恩愛の道なれば鎧の袖をぞぬらしける」といひ、又それを、父を見捨て、君のあとを追うた三浦と對照して「一人は若きを先立て、袖をぬらし、一人は老いたるを見すて、袂を絞る、恩愛慈悲の情とりくくなり」といふやうに、感傷的な筆法を用ゐるに過ぎないが、事實として武士の心裡には斯ういふ葛藤が起らねばならぬ。曾我物語の中心思想は勿論復讐であるが、兄弟と其の母との間又は祐成に對する虎の情が著しく物語の調子を高めてゐるのであつて、こゝにも死を決して復讐をしようとする武士的情熱と、人間としての親子夫妻に對する愛着の情との、互に纏綿してゐる有様が見える。しかし、武士としての行動を支配するものも、決して冷な義理では無いから、武士的道德の形式が固定した

徳川時代の様に、かういふ心理的葛藤も、義理と人情との衝突といふ形になつて現はれるのでは無く、従つて甚しき矯飾に陥ることも無い。曾我物語の母が五郎を勘當したのも後世の淨瑠璃に見える様な世間體のためで無く、従つて世間體を憚つて表面だけ情無く取扱ふ様なことをせず、十郎の取なして快く勘當を許してやつた。これは親子の間のことであるが、すべてに於いてかういふ態度が見える。武士の道徳は自然に養成せられたまゝのうぶの状態にあつたのである。

しかし情は相互的のもの、個人的のものである。だからそれだけでは廣い社會を支配する道徳を具體的に打ち立てることはむづかしい。狭い君臣主従の間、又は平和の時代に於いて利害の衝突が趣い間は兎も角も、一旦世の平衡が破れて天下が動搖するやうになると、今までは情誼に包まれてゐた生存欲、むしろ自我を擴大しようとする欲望が、卒然として頭を擡げて来る。南北朝時代が即ちそれであつた。武士は此の場合に於いて或は新しく權勢を得たものによつて領土の安全を計らねばならず、或は動亂に乗じ又は動亂を起こして、自分の力で自分を立てねばならぬ。

「時世に従ふ習」といふ語が正當視せられる。一步進むと「昔は昔、今は今、恩こそ主よ」(盛衰記卷二〇)といふ思想が湧く。主人の人柄によつて去就する(盛衰記卷三六)は當然のこととして、旗色を見て向背する士卒が多くなる(太平記卷一四、三八)。かういふ勢が激しくなると「天

をも度りつべし、地をも度りつべし、たゞ度るべからざるは人の心」(盛衰記卷七、二二、四三)といひ、「朽ちたる繩を以て六馬をも維ぎて留むるとも、只憑み難きは此の比の武士の心」(太平記卷三六)といふやうになり、主従親子の間も頼まれなくなつて「當世は親も子も無き作法なり」(盛衰記卷二二)といひ「此の比の人の心、子は親に敵し弟は兄を失はんずる習」(太平記卷三二)といはれる様になる。「古より今に至るまで人の望むところは名と利との二つ」(太平記卷七)であつて、名はものれに利(恩賞)は子孫に歸するを望むが武士の情であるのに、「同じく死ぬる命を人目に餘る程の軍一度して死にたらば、名譽は千載に留まりて恩賞は子孫の家に榮えん」(同卷三)といふものばかりでは無い。「目の前の欲に身の後の耻を忘れ」(同卷一七)るが常である僧兵は初から論外であるが、武士とても「戦功は萬人の上に立ち抽賞は諸卒の望を塞がんと、獨り笑みして待ち居給ひたりしかども、其の功其の賞に中らざりし」を恨んで、或は「天下の大變を憑みにかけて待」(太平記卷一九)ち、或は忽に叛いて敵になるのが多いのである。

かうなると武士社會の組織せられてゐる根本の主義は全く壞れることになるが、これは一つは前篇にも述べて置いたやうに、武士生活其のものゝ根柢に存在する矛盾が表面に現はれたもので、言を換へていふと武士生存の第一條件たる恩賞の獲得といふことが強い力ではたらくからである。

だから「くらやみに證人も無く死にたらんは正體なし」(盛衰記卷三七)といふやうに、恩賞を得べきよすがが無いから證人の無い場所で戦死するは愚だといふ考さへ起るのである。また社會上の事情からいふと武士の情誼といふものが本來狭い範圍の主従の間に於いて成り立つてゐた、又たさういふ關係によつてのみ成り立つことを得たものであつて、其の範圍を超越した廣い天下にはすぐに適用ができないものであるからである。だから狭い範圍の主従關係を其の儘に保存しながらそれを組織立てた封建の社會に於いて、始めて斯ういふ精神の武士道が廣い天下に成り立ち得るのである。鎌倉の時代には關東武士の單純な主従關係をすぐに廣い天下に適用したので、主従の間は情誼よりも寧ろ權力關係で結びつけられるといふ有様になつたから、巧な恩賞政策で此の關係を維持してゐた間はよかつたが、一朝それがほぐれると、主従關係其の者の根柢がぐらつて來たのである。其の上南北朝時代になると、權力の所在が一定しないのであるから、主人に對する情誼を守つてゐても、主人の地位其のものが不定であるために、其の交換條件である自分の領土の安全は少しも保證せられないといふ状態になつたため、此の點から主従關係が崩れて來るのも當然であらう。だから多數の武士は權力のありさうに見える方に、即ち旗色のよさうな方につくか、さなくば獨力で切取り強盜をするより外に道は無いのである。主人に對する働さと主

人から得る恩賞とが交換的のものであり、又たそれが互にからみ合つて成り立つてゐる主従間の情誼が武士の社會組織の根本條件である以上、これは必然の趨勢である。だから此の亂脈な時代が極端まで進んで戰國の世となり、そこに小さい主従關係が再び成り立ち、又た其の範圍内に於いて主人の權力が確立し、従つて、其の主人に對するはたらきと主人から得る恩賞とが堅固に結合せられるやうになると、主従間の情誼も自然に固まつて來るのである。

しかし、斯ういふ間に於いても、一方では戰爭其のものがやはり武士の精神を訓練してゆくので、「死を輕んじて名を重んずる」(太平記卷一〇)は決してすたれず「運命天にあり名を惜まざらんや」といはれ、ば「耻ある兵」は死を嗜して戦ひもし「一言の情に感じて命を輕くしける」ものも出来る(同卷二六)。「弓矢取る身の習、人に頼まれて叶はじといふことやあるべき」といふ義侠心も生ずる(同卷三八)。これはもとより武士の因襲的思想ではあるけれども、本來戰爭の間から發生して來た「弓矢の道」は同じやうな戰爭によつて同じやうに養成せられるので、主従の情誼などは別問題としても、戦に臨んでゐる際に自然に生ずる内的衝動と戰鬥其のこゝとから來る一種の興味とが、斯ういふ精神を發達させるのである。さうして、それが人の讚美の目的になるのみならず、亂脈な世だけに主従の情を重んじ、節を全うするものがあれば、世間か

らは一層嘆稱せられるので、そこに漠然たる道徳上の社會的風尙が成り立つ。戦記ものに斯ういふ思想が顯はれてゐることはいふまでも無からう。

武士の實際生活が斯ういふ有様であるとすれば、戦記ものなどに支那的道徳の思想が存在し、又た儒教の術語などが用ゐられてゐるにせよ、それはたゞ作者の知識が文字の上に現はれたものに過ぎないことが知られよう。例の忠孝の文字なども其の例であつて、戦記ものは一方に於いてこんな文字を用ゐながら、具體的の叙述に於いては、全くそれらの知識を餘所にした當時の武士氣質を紙上に活躍させてゐる。人物評などでも徳川時代の學者とは違つて、何人に對しても忠奸正邪善惡といふ抽象的の概念で獨斷的に片づけてしまふことはしてゐない。平家物語などは清盛の罪業とか平家の悪行とかいふことを屢々いつてゐるが、必しも清盛を悪人とはしてゐない。もつとも基房に「清盛公悪人たりしかど希代の善根をしあきたればにや、世をばあだしう二十餘年まで保ちたんなり、悪行ばかりにて世を治むることは無きものを」(卷八、法住寺合戦の事)といはせたこともあるが、茲に悪行といふのは政治上に專横であつたこと、傍若無人の振舞をして院と攝家と寺院とを蔑にしたことをいふので、悪人といふのも畢竟それである。資盛が耻をうけた

返報に基房の行列を襲うたことを、平家(卷一)に「平家悪行の始めなれ」といひ、義仲が多くの朝臣の官職を停めたことを、同じ書(卷八)に「平家の悪行になほ超過せり」と評してゐるのでも、悪行の意味は明である。其の悪行をした義仲を、平家物語でも源平盛衰記でも、木曾の田舎者として滑稽にこそ取り扱つてゐるが、今日の意味での悪人とは決してしてゐない。特に盛衰記では頼朝との關係に於いて、それを思慮あるものとしてゐる(卷二八)。清盛も悪人といはれる一方では權者と考へられ、「たゞ人」で無いともせられてゐる。さうして重盛でも義経でも、それを賞讃するには主として情のある點に於いてするのを見ても、人物を見る標準のどこにあつたかわかるであらう。清盛の悪行といふのも實は此の情が無いものゝやうに寫されたためである(歴史的人物としての清盛が必しも情の無い人て無かつたことは上文にも述べて置いた。彼が攝家をはじめ多くの公家の勢力を奪ひ、又は寺院僧侶を壓迫したのは、其のよしあしは別問題として、彼の政治的位置から來た權力の行使である。それを悪行と見、無情の處置と見たのは政治的手段と個人間の情誼とを混同したものであつて、畢竟は權力を奪はれたものが奪つたものに對する怨言であるが、兎も角もさういふ見地から清盛を惡んだのが公家や僧徒であつた。物語も同じ態度から清盛を極端な暴虐の男のやうに作り上げたので、小督傳説などもそれから生まれたのであら

佛教から來た道德思想に就いてもまた同様である。例へば太平記(卷二)に、越中守名越時有の一族三人夫妻の亡靈が海上に現はれるといふ謠曲的光景を寫し出して、それを「夫婦執著の妄念」のしわざだといつてゐる。盛衰記には屢々「繫念無量劫」といふ語を以て戀の罪深きことを示してゐる。しかし、其の盛衰記も太平記も艶な詞を並べて幾多の戀物語を叙してゐるではないか。妄念といはれ罪業といはれるに拘はらず、人生の戀は事實に於いて存在してゐる。のみならず、榮枯盛衰の定めなき世相に對して起る感傷的な氣分に伴つて、戦記ものゝ全體を貫通してゐる無常觀も、奢るものは滅ぶといふ一種の因果應報論も、また實生活の上に何等の權威を有するものでは無く、従つて武人の實際道德を支配するには足らないものである。人生の無常は事實である。しかし此の事實を事實として見ることは人間の生活に何等の指針を示すものでなく、人生の葛藤に何等の解決を與へるものでも無い。もし有りとすれば出家といふ苟且の手段で實社會を回避することであるが、それは固より實社會其のものを支配することは出来ぬ。特に戦記ものゝ大體の傾向としては、世相の變轉推移を外面から見て偏にそれを無常と觀するのみで、其の世相の内面に立ち入つて何故に變轉推移するかを考察しないのであるから、道德論としてはそれに何

の價值もなし。

もつとも「奢るもの久しからず」の一語は斯ういふ變轉の理由を示してゐるやうにも見えるが、これもまた其の根柢には一種の淺薄なる幸福主義、快樂主義乃至利己主義がある。現世の快樂幸福または榮華を唯一の目的とすればこそ現世の苦痛と失敗との原因になる奢を戒めるのでは無いか。さうして其の幸福が榮華の形に於いて現はれる物質的のものである以上、どこまでも利己的のものであることはいふまでもなからう。ところが斯ういふ利己主義、幸福主義の道德思想は利益の追求を目的として騒ぎまはる多數の武士に何等の教訓をも與へるもので無いのみならず、武人生活の間から發生し、よし當時の實際に於いては立派に發現せられることが少いにせよ、彼等の思想の上には高い理想として尊ばれてゐる武士の犠牲的精神は、こんな紙上の道德説よりも適に優つたものである。其の上榮華を目的としながら其の目的のために榮華を斥けるといふのは、論理上甚だ不徹底な考であつて、其の實踐上の價值は、我のみに利益を占めないで人にも情をかけよといふほどの節制主義に過ぎないのであるが、武士等は却つて「情は人のためならず」といふ、もつと徹底した思想を有つてゐる。さうしてまた(前章に述べたやうに)此の「奢るもの久しからず」から出た道德説は、因果應報が此の世に行はれてゐるといふ一種の樂觀主義の上に立つ

てゐるのであるが、それは恰も世上の現象は道理の發現であるといふ愚管抄の合理主義と同様、現在の事實を正當視するのであるから、此の考からは時勢を新しい方向に導いてゆく理想も、それに向つて進まうといふ努力の念も出て來ない。さうして、さういふ努力は寧ろ南朝君臣の行動の如く實際の時勢に刺戟せられて生ずるのである。要するに儒學や佛教から出た道德觀は文字上の知識たるに止まつて、實生活に影響することが極めて少かつた。

けれども佛敎的無常觀が因襲的思想として人の心の一隅に存在してゐたことは事實であつて、出家の習慣もまた世に存在してゐた。無常の理を高い調子で説いて感傷的な氣分を誘はうとする平家物語が愛讀せられたのも此の故であつて。盛衰記は勿論太平記とても處々に此の思想が現はれてゐる。ところが此の思想の裏面には、出家といふことによつて人生の葛藤が解決せられるといふ考が潜んでゐるので、そこに此の習慣の道德的意義がある。瀧口時頼が出家して父と女とに對する情の衝突を抛下したのは即ち是である。平家物語の篇末の小原御幸の一段も、女院の一身に象徴せられてゐる平家の興亡の長い歴史、即ち平家と世のあらゆる勢力との葛藤が、出家によつて主觀的に解決せられてゐることを示すものである。世にありし間は敵の如く味方の如く、其の關係がさまざまに紛糾してゐた法皇と女院とは、此の寂光の淨土に於いて齊しく彌陀の大悲に

攝取せられた。是と好一對の、寧ろ是にもまして興趣の深い物語は、太平記(卷三九)の光嚴院が諸國を行脚して吉野の皇居を訪はせられる一段であつて、これは、ありし平家の世が小原の奥の女院の御心に過去の夢としてのみ遺つてゐるのとは違つて、南北朝の争が今なほ眼前の現であるのに、曾ては其の北朝の主上であらせられた光嚴院が、今は「散聖の道人とならせ給ひて」麻衣草鞋の御姿で南朝の天子と憂き世の外の物語を遊ばされるといふところに、出家といふことの意義が一層深く現はれてゐる。けれども、これはたゞ出家したものゝ主觀的情懷であつて、客觀世界は其のために何等の影響をも蒙らないのである。

第六章 超人間の力と殺伐の氣

人生が人生を超絶してゐる何等かの力によつて支配せられるといふ思想は、如何なる民族にも共通のものであり、如何なる時代にも無いことは無い。平安朝の貴族等は或はそれを人の力の及ばない宿命と觀じ、或は加持祈禱によつて動かされる神佛の力と思つてゐた。後になると前篇に述べた愚管抄などの説のやうに、一々の出來事が一々神のはからひであるやうにも考へ、或は又た人生のあらゆる現象を不可思議な道理の發現として説くやうにもなつた。此の思想は武士の時代にも引き續いて行はれてゐたので、それによつて種々の物語が作られてゐる。例へば上にも述べた八幡大菩薩と春日明神とが源平二氏の運命を定めるといふ話(平家卷五、盛衰記卷五等)などがそれであつて、これは萬事は神のはからひだといふ愚管抄の思想を具體的の夢物語としたのである。また愚管抄の哲學的見解は、孝謙天皇は世を亂すやうな女帝の出ることを恐れて、それを戒めるために御位にあらせられたのであるといふ水鏡の説、清盛は造物招苦の旨を世に示すために生まれた觀音の化身だといひ、世は人の持つものでなく道理のもつものであると明記した盛衰記などによつて世に知られてゐる。

しかし、同じく不可思議力を信ずるにしても、それを宿命と考へると神佛の意志と考へるとの間には多少の差異がある。さうして、意志が極めて弱く、何事につけても外部から迫つて來る力に屈服して、なるが儘になつてゐるより外は無かつた平安朝人が宿命説を奉じたのと、自分の力で自分の仕事をしなければならぬ武士が、神にも佛にも意志のはたらきを認めるのとは、何れも自己の心生活を自己以上の不可思議力に投射したのではあるまいか。勿論武士にも運命といふ考はある。しかし是には「運に任せて」事をしようとする能動的態度があり、矢つき刀折れて戰の破れた時に「運のつきた」のを感じるのも、有らん限の力を盡した後のことで、そこに一種の満足の情さへある。何事も「さるべきさだめ」と觀ずる受動的態度では無い。佛者の手に成つた愚管抄や水鏡などが、すべてを神のはからひに歸したのは、平安朝思想から轉化して來たのではあらうが、武士の思想はちのづからそれに適合するのである。また武士も平安朝人と同様、神佛に祈願する(戰爭を生命とする武士が神佛に依頼する心理は前篇に既に説いて置いた)。しかしそれも戰勝を祈る場合のやうに、冥力の我が力に加はり我が事業を助けんことを望むのであつて、昔の貴族が修法によつて皇子の誕生を求めたやうに、全然人力の關與することができないところに於いて、神佛の力のみを假りようとするのとは幾分か趣の違ふ點がある。たゞこれに就いても、

戦記ものなどに於いては、其の作者が僧徒であつたため此の二つの思想が兩立してゐる。時政の江の島(太平記卷五)や義貞の稻村崎(同卷一〇)の物語などはまだしも武士的であるが、惟喬親王位争ひの話(盛衰記卷三二)とか、頼豪阿闍梨が皇子誕生の祈禱をした物語(平家卷三、盛衰記卷一〇)とか、又は正成が毘沙門の申し子である(太平記卷三)とかいふのは、武士の信仰よりも寧ろ平安朝時代から引き續いてゐる佛者の思想である。

しかし此の時代になつての特色は、斯ういふ神佛の加護などが單に託宣などによつて示されるばかりでは無く、目に見える形となつて現はれることであつて、壇の浦の戦に入幡宮の象徴である白旗が、義經の羽の上に舞ひ下つたとか(平家卷一一)、白鳩が飛んで來たとか(盛衰記卷四三)といふ話がある。天武天皇が敵兵の襲撃に逢はせられた時、鹿が現はれて鈴鹿川を渡し奉り、或は木の幹が開けて隠しまらせたといふ物語(盛衰記卷一四)もあり、何處から來たとも知れぬ兵の加勢によつて、勝いくさとなつたといふこと(太平記卷一六)もある。後醍醐天皇が京を遁れて吉野の方へ行幸せられた時、春日の山から金峯山まで光り物が飛び渡つて晝の如くに道を照したといふ話(太平記卷一八)も同様である。神の加護とか人の運命を支配するものとかばかりで無く、不思議なはたらきは何でもそれを目に見せなくては承知しない。唐皮の鎧が紫の雲の

中から落ちて來たといひ、小鳥丸を太神宮の御使の靈鳥が啣へて來たといひ、拔丸をよせかけた大木が、一夜のうちに枯れたといふのも其の一例である(盛衰記卷四〇)。内侍所は懿徳天皇の時に天から降つたものといふ話も見える(劍の巻)。神みづからさへ形を現はすことが尠なくない。和氣の松名が脛を切られた時、宇佐の八幡大菩薩の力によつてそれが忽に癒えたといふ話(盛衰記卷一八)にも、松名の上にたなびいて來た奇しき雲の中に、衣冠の俗をした神が現はれたことになつてゐる。水鏡では宇佐の宮でも月の如くかゞやいた神が顯はれてゐる。それから江の島の辨天も「赤き袴に柳裏の衣きたる女房」となつて時政に姿を見せた(太平記卷五)。神の形を顯はすことは、住吉明神が翁に化つて舟人の前に出た時分(著聞集第五)からの話かと思はれるが、此の思想はやはり、佛家から出たのであらう。次の時代になると、能に於いてそれが著しく發達する。

しかし人事を左右するものは必しも神佛ばかりでなく、種々な魔物がある。さうしてさういふ魔物の不思議なはたらきを具體的に見せるに最も都合のよいのは夢である。讃岐院が爲義忠正等を従へて清盛の第に御幸あらせられたといふ夢を或人が見ると、間も無く清盛が物狂ほしくなつたといふ(保元卷三、盛衰記卷一一)。上北面某が吉野御廟前の轉寐の夢に現はれ、俊基資朝を召

されて早く逆臣を平げよと仰せられた後醍醐院の物語(太平記卷三四)も同様で、多分前の崇徳院のから轉化したのであらう。一體に此の時分には夢物語が多いので、直義の夢には太神宮から寶劔を進らせられたについて、神祇官らしい所で大禮が行はれ諸神の臨御せられた有様が見えたとか(太平記卷二五)、藏王權現、聖徳太子等が武藏五郎、河津左衛門の夢に現はれたとか(同卷二九)いふ話もあるが、夢物語の多数はやはり魔物の出現である。

ところが此の夢が一步進むと現に見える幻となるので、羽黒山の山伏雲景の目には崇徳院、後鳥羽院、後醍醐院などが列座して天下を亂す評定をせられた有様が見え(同卷二七)、同じく後醍醐院を初として護良親王、楠木正成、新田義貞、源義經等は金森彦七の幻に現はれた(同卷二三)。もつとも變化のものが現はれたり、二三千人ほどの聲で虚空にどつと笑つたりすることは、平家物語(卷五)以來の話であるが、天王寺の妖靈星を見よやと囃し立て、高時の醉眼に映じた田樂法師(同卷五)、法勝寺の炎上の時、堂塔に火を吹きかけて手を打つて笑つたといふ天狗(同卷二二)などのやうに、後になるほどそれが明に形を具へて来る。さうして、これらの夢なり幻なりに見える妖怪は、大抵は世上の事變または人間の運命を暗示するものとして作られてゐる。もつとも土佐にゆかれる一宮の御息所を、船に襲つて奪ひ取らうとした筑紫の松浦五郎が、其のお供で自

殺した秦武文の怨靈を波の上に見たといふやうな話(同卷一八)は、たゞそれだけのことであるけれども。

さて此の魔物のうちで最も多く飛びあるのは天狗であるが、今昔物語(卷二〇)に見える昔の天狗は羽があつて飛行するのみで、其の通力を失へば臭い屎鴉になり、其の能力も佛法の妨げをするのみで、而も法力には敵はないものであつた。著聞集(卷一七)の天狗もほゞ同様なもの、山伏などの形になつて法師を誑す位である。發心集(卷二)には人が死後天狗になることがあるが、是も大した能力のあるものではない。ところが戦記ものになると天狗がずつと發達して、人に悪行をはたらかせ、世の亂を起こさせる悪魔となつてゐる。また教盛の夢に現はれた崇徳院が「足手の御爪長々と生ひ、御髪は空様に生ひて銀の針を立てたるが如し。御眼は鴉の目に似させ給へり、是も柿の衣をぞめしたりける」(盛衰記卷一二)といはれ、仁和寺の六本杉に集まつた怨靈が「いにしへ見奉りし形にてはありながら、眼の光尋常に變りて左右の脇より長さ翹生ひ出でたり」(太平記卷二五)と寫され、又た雲景の目に現はれた崇徳院が金の鴉となつてゐる(同卷二七)のは、人の化つた天狗でさへ世の亂に乗じて益々暴威を振ふやうになつたからである。(此の話の原形である保元物語の或人の夢に見えた崇徳院は天狗で無かつた。それが斯うなつたのは傳説其のもの

のが發展したと共に、天狗もまた進化して來たことを示すものであらう。なほ天狗と魔との關係は住吉明神の語として盛衰記(卷八)に見えてゐる。

次に鬼がゐる。鬼も今昔物語時代のは、たゞ人を喰ふものとして恐れられたのみであつて、其の形も目に見えぬ精靈やうのものか、或は普通の人間(の形で現はれる)かゞ多いので、面は朱の色、眼は一つ、長は九尺ばかり、手の指が三つ(今昔卷二七)といふやうなものは、寧ろ稀有であつた。ところが戦記ものになると、保元(卷三)の爲朝が渡つた鬼が島の鬼の子孫は、毛生ひて色黒きこと牛の如きものであり、平家(卷二)の俊寛が流された鬼界島の住人も、鬼界島といふ名があるために、此の鬼の形をまねてゐる。もつとも「作文の博士好色の遊客長文成元真」の化つたもので、雲の中から下りて來たといふ青い鬼(盛衰記卷一六)は、支那人の所謂鬼であつて、人を喰ふものではないが、其の姿は佛教の地獄から脱け出して來たらしい青鬼であり、或る公家の娘の生きながらなつたといふ宇治の橋姫(劍の卷)は、顔も身も赤色である。一條戻橋に現はれたの(劍の卷、太平記卷三二)は、今昔(卷二七)に出てゐる獵師の母の變化であるが、切られた腕を見ると、銀の針を立てたやうな白い毛が一ぱい生えてゐる眞黒なものであつた。斯ういふ風に鬼の姿も恐ろしくなつて來たが、しかし戦記ものゝ特色は、人間に交つて人事を左右する靈物とし

ての鬼の現はれたことであつて、太平記(卷一六)に見える金鬼、風鬼、水鬼、隱形鬼は藤原千方に使はれ神變不思議のはたらきて敵をなやましたといはれ、盛衰記(卷一四)の大友皇子につかはれた見る目、聞く耳、かぐ鼻の三人も同じやうな鬼らしい。此等の鬼は人を食ふ昔の鬼とは違ひ、一種の神通力を具へて人間社會を左右する魔物である。

更に一段下ると、平家(卷四)の頼政に退治せられた鶴といふやうな異形のものがあるが、これも「東三條の森の方より黒雲二叢立ち來りて御殿の上に蔽へば必ずおびえさせ給ひけり」とある其の黒雲の中から夜な／＼主上を憎ましまわせたのである。動物界にも頼光のやうな武者を三十餘日も憎ました蜘蛛がゐる(劍の卷)。神武紀の土蜘蛛も眞の蜘蛛になつて往來の人を殘害してゐる(太平記卷一六)。又た守屋が啄木鳥になつたり、頼豪が鼠になつたりするところ(盛衰記卷一〇)を見ると、たゞの動物でも人の怨靈だけのはたらきをしたらしい。要するに動物にも一種人間以上の力を有つてゐるものが現はれたのである。特に蛇に至つては佛教に伴つて入つた印度思想と結合して、非常な靈物とせられた。素戔嗚尊の率ゐられた一千の惡神は、小蛇となつて失せたとはいひ(太平記卷二五)、其の素戔嗚尊の八頭蛇も、日本武傳説の伊吹山の太蛇も、龍神と結合せられて龍宮の主人となり、終には安徳天皇と生まれて素戔嗚尊に取られた寶劍を奪ひ還へ

したといふ話が出来た(劍の巻、盛衰記卷四四)。緒方三郎が蛇の子孫だといふ物語(盛衰記卷三三)などは古い三輪山傳説の變形で、たゞ蛇が獅子のやうな頭に角が生えてゐるといふ恐ろしい姿であつたり、蛇の姿のまゝで女と物語をしたりする點が違ふのみであるが、素戔嗚尊の蛇などは明に人の世を動かす力となつてゐるので、こゝに此の時代の思想の特色がある。

さて、斯ういふやうに人力以上の力を具へてゐる種々の魔物があるが、彼等とても神威佛力に敵することが出来ないのみならず、人間に對しても其の弱點に乗じてでなくては働けない。人の天狗になるのは僞慢の故である。さうして其の天狗も法力の衰へた僧徒の前か、さもなければ徳の無い高時や世の亂れてゐる南北朝時代に現はれる。鬼や怪物は世を騒がし人を惱ます力があつても、大君の威光の前には降伏しなければならず、頼政や秀郷のやうな勇士には忽ち退治せられる。開闢の昔此の國の上に勢を振つてゐたといふ第六天の魔王も、天照大神に國を捧げた(沙石集卷一、劍の巻、水鏡、太平記卷一六)。要するに善は終極に於いて惡に勝つといふ樂觀思想が大體に於いて存在してゐるので、人生に種々の障礙があつてもそれを根本的に悲觀しないのが此の時代の思想であつた。勿論どこまでも人生を呪ふ魔王、根本から、もしくは終局まで善に抗敵するといふやうな惡は考へられなかつたのである。従つて又た此等の惡魔邪鬼は宇宙の根本、人

生の奧秘に存在する大威力では無くして、縁に觸れて人の世を騒がせる片々たる魔物であり、人間の内部の生命となり根本欲となつて現はれるのではなくして、外部から障礙をするか、一時人心を欺瞞するかに過ぎないのである。たゞ神威佛力を頼むことが強く、又た種々の魔物が世にあることを信じ、それらが目に見える形となつて現はれ、人と人の世とを動かすと思つたのは、一つは此の時代の文權を握つてゐた僧侶の知識に存在してゐる印度的の荒唐奇怪な物語から脱化して來たのであるが、時勢の上からいふと戦争に誘はれて世に出たらしい形跡もある。戦争の勝敗が時の運とも觀ぜられ、人力の及び難い力によつて定まるものとも考へられると共に、戦争の光景其のものが、鬼とか天狗とかいふ怪異のものゝ働きを思ひ浮べさせるには最もふさはしいものだからである。鬼神の如くに振舞ひ、夜叉の如くにあれまはるとは、戰場にはせちがふ勇士に對する常套の形容語では無いか。人馬のどよめき、矢叫びの響、劍光亂れ、血烟立ち、さては青草朱に染んで死屍地に横はる凄慘の有様、そこに鬼や天狗が飛びまはるのに不思議はあるまい。

鬼神の話ばかりで無く、戦記ものに見える傳説はすべてが武士的氣風を現はしたもので、何事も殺伐の氣を帯びてゐる。題材からいふと、第一に劍とか鎧とかいふ武器の由來についての物語

があつて（盛衰記卷四〇、太平記卷三二等）、劍の巻といふ特別のものさへ出來てゐるが、それ等の物語に見える武器は何れも神變不測の徳を具へてゐる。三種神器のうちでも特に寶劍についての物語の多いのは、壇の浦で海に沈んだといふ歴史的事實が縁になつてはゐるが、やはり時勢の反映もある（平安朝時代には、内裏炎土の時におのづから飛んで南殿の櫻の枝にかゝつたといふ様な神鏡の靈驗を説いた物語があつたことを思ひ出す）。それから衣冠の人も武裝をしなければならぬので、聖徳天子も馬に乗り、蘇我馬子も甲冑を着て人の夢に現はれ（太平記卷一九）、春日、住吉、諏訪の神たちも甲冑姿で神功皇后の御船に乘られた（水鏡、諏訪大明神繪詞）。其の神功皇后は三韓征伐の時に唐から兵法の祕書を召し寄せられた（太平記卷三九）。歴史の物語で最も有名なのは、天武天皇と大友皇子との御位争ひの話であるが、それがやはり戦争である（盛衰記卷一四、太平記卷一六）。神代史を題材としたものでも、素戔嗚尊が一千の悪神を率ゐる一千の劍を掘り立て、城郭を造られ、天照大神は八百萬の神達を遣はして其の城を蹴破らせたといふやうなのがある（太平記卷二五）。

それから空想國土の物語でも、龍宮が美しい少女のゐる歡樂郷では無くて、戦亂の氣がそこに磅礫としてゐる。例へば神功皇后の時には三韓征伐のために干珠滿珠を上る（太平記卷三九）。日

本の勇士倭藤太秀郷を聘して蜈蚣の來攻を撃退させる（同卷一五、これは古事談第五に見える粟津冠者の話から來てゐる）。若松老松が寶劍を求めに行つた時は、「長二丈もやあらんと覺ゆる大蛇が、劍を口に啣へ七八歳の小兒を懷き、眼は日月の如く口は朱をさせるが如く、舌は紅の袴をうちふるに似た」怖ろしいところであつた（盛衰記卷四四）。秦の始皇帝さへも蓬萊を求めたために龍神と戦つてゐる（太平記卷二六）。又た魔物になると、前に述べたやうに天狗が世を騒がせ戦亂を惹き起すのみならず、九郎義經には鞍馬山の僧正谷で兵法を授け（同卷二九）、彼等自身が軍兵になつて「五百騎三百騎、鹿谷北白川阿彌陀が峰紫野邊に集まりて、勢揃をすること度々に及ぶ」ことさへある（同卷三〇）。鬼に對しても、平安朝時代のやうに、只それに食はれそれを怖れてゐるので無くて、綱は一條尻橋で鬼の腕を切つてゐる（劍の巻、太平記卷三二）。怪物についても秀郷は蜈蚣を殺し、頼光は蜘蛛を斬る。すべての物語に血腥い空氣が充満してゐるでは無いか。人事に關した話でも、天武天皇が身をやつして關の長者の召使にならされたといふこと（盛衰記卷一四）などは、やはり戦亂時代の事例から來たのである（是は徳川時代の文學に例の多い所謂「やつし」の形式の最も早いものであらうか。次の時代に作られた幸若舞曲烏帽子折の挿話になつてゐる用明天皇の物語、又は百合若大臣の話も想起せられる。平家では少女の姿で

吉野へ入らせられたとなつてゐるが、これは日本武尊の傳説から脱化したものらしい。戀物語にも兵亂が背景になつてゐないものは無い位で、甚しきに至つては袈裟傳説のやうな慘酷なものもある。宇治の橋姫が鬼にせられてゐるのも、同じ思想の傾向ともいへばいれよう。

斯ういふやうに、戦記ものに見える傳説の題材には殺伐なものが多く、又た如何なる傳説にも此の傾向を帯びてゐないものは無いといつてよい。だから武士とか戦争とかに關係の無いものは、傳説となつて現はれない。例へば前の時代には仙人の物語があつたが、此の時代には殆どそれが無くなつてゐる。純粹の支那の仙人は我が國を訪れたことが無いが、歡樂郷としての蓬萊の仙女は奈良朝以來我が國人にひどく歓迎せられた。しかし我が國には別に一種の仙人があつて、それはたゞ飛行自在の通力を有つてゐるだけのものであつた。其の素性を洗つて見れば、佛教と神仙思想との混血兒であつて、早く日本靈異記にも天を飛ぶ風流女や、役の優婆塞として現はれてゐる。今昔物語になると其れが一層著しくなつて、卷一三に多く見える仙人は、飛行自在にして諸天禽獸も來り仕へるとしてあるが、その徳は皆な佛教の修業によつて得たものである。例の久米の仙人も龍門寺にゐたものであつて(今昔卷一一)、女を見て通力を失つたといふ話も印度に淵源がある(今昔卷五。西域記卷九にも似た話がある)。佛法を修行しないでも仙藥を食へば天を飛

ぶことが出来る(今昔卷二〇)、といふやうな意味の語があるのを見ても、仙人の通力を得るのは佛法によるのが正式だと考へられてゐたことがわからう。従つてこれらの仙人には、長生不死といふ支那の神仙の根本思想は重きをなして居らぬ。これは支那で佛經を翻譯した時、かの森林中の修行者などに仙といふ名を擬てたのと、佛の有つてゐる五神通などの思想とが結合して出來たことと、既に支那の佛書に於いて成り立つてゐたものであらう。今昔などは、たゞそれを承け繼いで我が國のことに改作したのを取つたまでであつて、これは宇治拾遺(卷八)でも十訓抄(第七)でも同様である。だから僧徒の手になり、又た印度や支那の故事を翻案した物語の多い戦記ものにも、斯ういふ仙人が現はれさうなものであるのに、飛行自在のものは天狗であつて仙人では無い。平和な仙人の代りに、惡魔の仲間为天狗が處かまはず飛び歩くのを見ても、世間の物騒がしさが想像せられる。のみならず怖い鬼さへも空中を飛んで來る。上に引いた長文成元眞などは昔ならば、よし仙人となつてゐなくとも、せめては村上天皇の琵琶の音を聞いて飛んで來た承廉武と同じくらゐな姿を見せたであらう、それが青鬼の形を現はしたのでも時代の思想が見られよう。

戦記ものを讀むと、斯ういふ奇異の物語や殺伐な傳説が、目まぐるしいばかりに現はれて來るので、甚だ落ちつきの無い氣分になるが、其の間たまには破顔一笑しなればならないやうな滑稽と、しんみりとした哀愁の空氣とに接することがある。戦記ものゝ滑稽は多く落首などに現はれるので、これは安價な言語上の遊戯に過ぎず、又た局外者の傍觀的態度とはいへ、其の輕佻の風が人に不快の感を抱かせるやうな場合さへ無いでもない。が、平家物語、特に盛衰記が京に入つてからの義仲を叙したあたりなどを讀むと、此の木曾育ちの田舎ものと京の文化との對照を如何にも滑稽に眺めることが出来る。作者は義仲の野卑と無學とを誇張して寫したつもりであらうが、今日の讀者はこれによつて義仲を輕侮するよりは、寧ろ可愛らしく感ずる。京の文化の權威と京人の修養とを知らない自然の兒が、其の京に於いて、京人の間に交つて、木曾まるだしの振舞をするところに無限の愛嬌がある（いふまでも無く是は必しも歴史的人物としての義仲ではあるまい）。太平記（卷二三）には、院の御幸に狼藉をして誅伐せられた土岐頼遠の例に懲りたといふ武士どもが、疲れ牛に破れ車をかけた公家に出合つて「院といふくせものよ」と路傍に平伏すれば、車中の人は土岐の一族かと恐れ狼狽へて車から飛び下りる、といふ滑稽譚があるが、これは作者も初から其のつもりで作つたのであらう。武士の無學と公家の怯懦との鉢合せて、互に相

手の何物なるかを知らず、早合點をして一期の大事と狼狽へるところに滑稽がある。これには諷刺の意味もあるが、軍もせぬ六波羅勢が假首に敵らしい名前をつけて功名を争ふといふ段に、赤松入道圓心の札をつけた首が五つあつたなどいふ話（太平記卷一一）もやはり同様で、皮肉な滑稽である。（序にいふ。滑稽の文字は此の時代にも多くは無い。徒然草の小野道風の書いた和漢朗詠集、證空上人の馬子の罵倒、梅尾の上人の阿字本不生など、上品の滑稽ではあるが、要するに知識上のことに過ぎない。）

しかし人の運命にも世の状態にも、變轉の烈しい戦亂の時代には自然に滑稽の材料が多く現はれるのみならず、定めなき人生、常なき世相其のものが、見やうによつては其のまゝに滑稽であり喜劇であり、笑につまられた涙の裡に人間の眞趣も味はれる筈であるのに、戦記ものに見える滑稽が大抵落首などの軽い駄洒落か、さもなくば此處に擧げた一二の例のやうに、行爲の外面に見えるものに過ぎないのは、此の時代の作者としては仕方ないことであらう。彼等は寧ろ佛教的無常觀を以て此の世態に對するので、そこに感傷的な悲哀の情が生ずる。平家物語などは其の一篇の着想がこゝにあるのみならず、祇玉祇女といひ、熊谷の出家といひ、或は重衡千手といひ、或は最後の女院隱棲の光景といひ、興味ある挿話は皆な此の哀愁の氣を以て蔽はれてゐる。太平

記でも前にも述べた光嚴院の吉野を訪はせられた一段の如きは同様であつて、「難波の浦を過ぎさせ給ふに、御津の濱松霞みわたりて曙の氣色ものはれなれば、遙に御覽せられて『誰待ちてみつの濱松霞むらん我が日の本の春ならぬ世に』と打ち涙ぐませ給ふ」の謡曲的光景にも、此の情調は濃かに現はれてゐる。戦記もの、抒情詩的興味は全くこゝにあるといつてよい。しかし、かういふ物語の作られたのは戦記もの、作者が僧侶であるのと、それが一種の因襲的思想になつてゐるのとのためであつて、實生活に根ざしてゐる時代精神の主調がこゝにあつたとはいはれぬ。武士時代の思想は前にも述べた如くむしろ樂觀的であるから、戦記ものはこゝに於いてもまた二要素の混淆を示してゐる。しかし當時の文學を汎く看ると、そこになほ一つの別の要素がある。それは即ち古典趣味である。

第七章 古典趣味 附新來の支那趣味

平安朝の文化が衰頹しても、それに代るべき新しいものが起らないため、何事につけても古代を標準にし、古代を崇拜するといふことは、前の時代の思潮として説いて置いたことであるが、斯うして養はれた一種の古典趣味は、古い文化のます／＼頹れ新しいものゝ依然として發達しない此の時代に於いては、一層の權威を有するやうになつた。文藝についていふと、和歌が因襲的な花鳥風月と戀との外に一歩も踏み出すことをせず、地下の間に漸次行はれてゆく連歌に於いても、題材と其の取り扱ひ方とは何處までも典型的であること、貴族文學たる擬古小説の内容も矢張り同様であること、造形藝術に於いては所謂大和繪が（よし技巧の上に多少の變化はあるにしても）全く前代からの舊様を摸してゐることなどが皆それを示してゐる。貴族的音樂のやうに新作のまゝで現はれないものは、たゞ古代の遺物が神聖視せられるのみであるが、古今萬葉伊勢源氏もほゞ同じ様に取り扱はれてゐる。新しく勢力を得て來た民間演藝の類でも、それが發達するに従つて古典趣味は愈々多く加はつてゆくので、これは次の時代に至つて大に現はれる猿樂に於いて最も著しく目に立つ。謡曲を文學として見れば、それを貫いてゐる趣味は全く古典的の花鳥

風月觀である。宴曲なども其の例には外れない。

旅行などに於いても同じ態度がある。「名所」といふ語が此の時代に出來たらしく、所謂名所見物といふことも行はれ初めたが、これも畢竟一種の古典趣味であつて、其の心理は遺蹟に對して古人の面影をしのび、過ぎし昔を懐ふといふのでは無く、我みづから古人となつて昔ながらの情調を味はうといふのである。即ち古人の趣味眼に映じた光景を古人の態度で視ようといふのである。「道ゆき」の一體が文章の上に開かれ、特に京鎌倉の往復が頻繁になるに従つて、所謂「海道下り」が興味を以て傳誦せられるやうになつたのも、幾分かこれに關係があらう。戦記ものや宴曲の道ゆきは言語上の遊戯が主になつてはゐるが、それにしても古歌などを引用してゐるところに、さういふ趣味が見える。此の時代は街道の往復が便利にも容易にもなつたらしく、特に旅行者が昔の京の貴族とは違つて地方の武人に多かつたとすれば、彼等の旅の心もちは、ひたすらにそれを憂さものと思つた平安朝人とは、大なる差異がある筈である。名所見物といふ思想の生ずるのが既に其の證據であるが、それでありながら其の名所見物はやはり古人の蹤跡をふむのみであつた。全體の趣味が斯うであるから「何事も古き世のみぞ慕はしき。今やうは無下に卑しくこそなりゆくめれ」(徒然草)といはれるのも自然のことであらう。戦記ものを見ても、平家物語

が義仲を田舎ものとして嘲笑したり、太平記までが關東武士を夷と稱へたりするのも、やはり此の尙古趣味から來てゐるので、此の趣味の修養の無いものを野卑として下げすむのである。

しかし戦記ものに現はれてゐる社會は、昔の貴族文化の範圍外に置かれたものであり、其の作者もまた(貴族文化と密接の關係はありながら)貴族自身では無い。だから戦記ものに見える古典趣味は、外部から昔の貴族文化を仰ぎ見て何となくそれをゆかしがるといふのみで、自分自身のものとしてそれを愛惜するのでは無い。従つてそれと調和しない思想をも他の一面に於いて有つてゐる。例へば前章に述べたやうな奇異幻怪な魔物はたらく荒唐な物語などもそれであつて、狭衣や濱松の事實らしくない構想をすら非難してゐる無名草子の作者などは、是を讀んで鑿鑿したに違ない。それから漢文學の知識から出た自然觀、男女の情を妄執として罪惡視する佛者の戀愛觀も、また古典趣味には合はないものである。第三章に述べた様に、戦記ものや海道記などの風月の叙述と古典的な十六夜日記や徒然草のそれと比較して見れば、此の關係はよくわかる。徒然草のをりふしの移り變りを叙した一節に「言ひ續くれば皆な源氏物語枕草紙などに事ふりにたれど」といつてゐるのは、其の自然に對する趣味が明に古典から來てゐることを示すものであるが、それが單に文字の上の摸倣では無くして自分みづからの觀察であることは、同じ文中に「す

さまじきものにして見る人もなき月の寒けく澄める二十日あまりの空こそ心細きものなれ」といひ、田舎の秋を叙して「都の空よりは雲の往來もはやき心地して月の晴れ曇ること定め難し」といひ、もしくは「花は盛に」の段に月の眺めを「曉近くなりて待ち出でたるがいと深う青みたるやうにて」といひ、「椎柴白樫などのぬれたるやうなる葉の上にきらめきたる」といふなどの、繊細な寫實をしてゐるのでもよくわかる。十六夜日記のやす川、小野の宿あたりの叙述も、何となく簡素の筆ながら、寫實であるだけに興味は深い、其の趣味はどこ迄も古典的のものである。

けれども古人の趣味は古人の生活に於いて養はれたものであるから、後人の實生活とは必しも調和しない。だから、古人の生活其のものを領略せずして、古人の趣味のみを學ぼうとするのは、表面に現はれた典型を摸するのみで、生命も精神も内容も無い外形の踏襲に過ぎないのである。和歌の千篇一律となつたのも此の故であらう。たゞ趣味の修養の無いもの、實生活から精練せられた趣味を作り出すことのできないものにとつては、これもまた多少の價値が無いでも無いので、少くとも生存のため實利のための日常生活以外に存在する別天地に彼等を誘つて、彼等の生活を緩和することが出来る。「和歌こそなほをかきさものなれ、あやしの賤山がつのしわざも、いひ出づればおもしろく、おそろしき猪も臥猪の床といへばやさしくなりぬ」(徒然草)。其の面白い

のも優しいのも、古人によつて養はれ色づけられた斯ういふ趣味なり言語なりが、實生活から離れた感じを人に與へるからである。勿論廣い自由な眼で見れば、此の別天地は奥ゆきの淺い、又た窮屈な狭苦しいところではあるが、自分自身に特殊な趣味を有つてゐないものは、さういふ感じを起すことも無いのである。又たもし知識の上に於いて古人の生活を了解し得るものでも、それは自分の現實の生活とは多少の距離があるのであるから、強いて古人の趣味に追従しようとする、そこに心生活の統一が失はれる。もしくは實生活の外に一種の遊戯生活をしなければならぬ。徒然草に現はれてゐる兼好に其の好例がある。

兼好の出家の動機は何であらうとも、兎も角も彼は法師であり遁世者である(兼好が後宇多天皇の崩御を悲んで出家したといふ徹書記物語や吉野拾遺の説は眞偽覺束ないやうな氣がする。兼好はそれ程に宮廷と深い關係があつたらしくは思はれぬ)。ところが其の法師が、口には常に無常を説きながら「人は容貌ありさまの勝れたらんこそあらまほしかるべけれ」とか、「女にやすかれず思はれんこそあらまほしかるべきわざなれ」とか、平安朝の貴公子を理想にしてゐるらしいことをいつてゐる。だから「あやしの竹のあみ戸のうちより」立ち出て、月かげに笛を吹きながら稻葉の露にそぼちつ、田中の細道を分けゆく男、「梢も庭も珍らしく青みわたりたる卯月

ばかりの曙」に別れゆく人を見送る女、「有明の月さやか」なる御堂の廊に物語する男女の光景を思ひ浮かべて喜んでゐる（此等の光景は兼好の空想から生まれた幻影らしい）。斯ういふ風情をおもしろがるのを、世すて人らしくないと尤めるので無いことは勿論である。たゞ世の將に亂れんとする鎌倉末の遁世者が、古物語にても見えるやうな平安朝の貴公子と其の好色修行とを懐かしく思ふところに、實生活と趣味の世界との隔離があることを指摘したのである。

さて現實の生活から自然に生じた趣味で無い趣味は特殊の修養を要し、従つてまた矯飾に陥り易い。明くるまで共に月見ありきをした或る人が、さるところを訪づれた。「よきほどにて出て給ひぬれど、なほ事さまの優に覺えて物の蔭よりしばし見居るに、妻戸を今少し推し開けて月見るけしきなり」。此の故らめいた振舞は兎も角もとして、「やがてかけ籠らましかば口惜しかりぬべし、後まで見る人ありとはいかてか知らん、斯様のことはたゞ朝夕の心遣ひによるべし」といふ。月見る氣分其のものを賞でないで「朝夕の心づかひ」を稱するところに、矯飾ともいはいふべき修養を尙ぶ考が見える。「花は盛に月は隈なきをのみ見るものかは」の一節も、「花の散り月の傾く」風情其のものよりも、「よき人は偏にすけるさまにも見えず、興するさまも等閑なり」といふ修養を説いたのである。「しばし旅だらたるこそ目さむる心地すれ」といひながらも、「さ

やうの所にてこそ萬に心遣ひせらるれ、持てる調度までよきはよく、能ある人も常よりはをかしとこそ見ゆれ」と、旅路の情趣よりは旅する人の心用ゐに氣をつけてゐる。旅の心細さ詫しさに限なき詩趣を見出して深くそれを味はうた西行とは、雲泥の差があるのを見るがよい。兼好のわざとらしい矯飾は「契り置く花と双びの岡の上にあはれ幾世の春を過ぐさん」と、故らに設けた無常所に櫻を植ゑさせたのを、「願はくば花の下にて」と詠んだ西行の自然らしさと比較してもわかる。配所の月罪なくして見んこと、さも覺えぬべし」といつたのも同じ心理であるが、これも、趣味の世界が實生活の世界から遊離してゐるためである。

實をいふと彼の厭世的思想其のものもやはり一種の趣味であつて、「妻といふものこそ男の有つまじきものなれ」といふにつけても、よそ聞き「心にくき」を理由とし、「長くとも四十に足らぬ程にて死なんこそ、あやすかるべけれ」といふのも、「其のほど過ぎぬれば容を愧づる心も無く、人に出て交らはんことを思ふ」點からである。「そむきては如何なるかたにながめまし秋の夕も憂き世にぞ憂き」(家集)。世を背くのは一大事のためであらうか。其の一大事も憂き世の秋の夕暮に對する趣味性の満足と權衡がとれる程のことである。さうして世を背くのと此の趣味とが兩立しないやうにいふのは(よし此の歌は遊戯文字に過ぎないものだととしても)、世を背

くといふことが既に一種の趣味であるからではあるまいか。「法師ばかり羨しからぬものはあらず」といつた清少納言に賛成して「實にさることぞかし」と書いてゐるのは、ことごとしい位なことを有つてゐる僧についての話であつて、一般の世捨人についてのことは無いが、法顯三藏が天竺で故郷の扇を見て悲んだといふ話を「優に情ありし三藏かな」と評した弘融僧都の言を「法師の様にもあらず心にくく覺えしか」と褒めたのは、世の常の法師にあきたらぬ情があつたからであらう。それにも拘はらず彼は法師になつたけれども、さりとして「なか／＼あらまほしきかたもありなん」といふ其の「ひたぶるの世捨人」となつて行ひすましたのでもなく、時には所謂歌僧の一人として尊氏について高野などへ行つてゐる。一體兼好は世すて人になるには餘りに人間味に富んでゐたのである。此の點は西行と同じであるが、其の違ふところは、西行は眞に出家の境地に入つて、そこで人間をなつかしみ、兼好は（法師の形になつた後も）常に心を世間に置いてそこから出家をなつかしがつてゐるところにある。「すめばまたうき世なりけりよそながら思ひしまゝの山里もがな」といふのも、やはりそれがためであつて、到るところを修業の天地とし、何事に對しても美しさを發見する西行にはこんな心もちはなかつた。人間味に富んでゐるのは甚だ結構であるが、兼好は西行のやうに世間味をすてずしてそれに執着してゐた。上に述べたやう

な厭世觀の起るのも之がためである。要するに兼好は初から眞に世を背くべき人では無く、其の出家はたゞ「世すて人」といふ境界が趣味の上から興味をひいたからであらう。兼好の時代も、昔の西行の時代のやうに、心あるものをして眞底から厭世の念を起させるやうな有様で無いといふことは既に前に説いて置いた。彼の老莊を好んだのもたゞ知識の上のことに過ぎなからう。

徒然草の一卷は其の精緻なる觀察、情趣ある描寫及び多少の詩的空想と、并に當時の人としては秀れたる學識とによつて、作者兼好が優に文學者としての資格を有つてゐることを示してゐる。さうしてそれ故にこそ彼の趣味と實生活との破綻を暴露してゐるのである。しかし多數のものは此の破綻を覺らずして、意味も無く因襲的趣味に追従してゐた。ところが此の時代に於いては別に新しい趣味が支那から入つて來て、それがやはり實生活とは何等の接觸なしに、一部少數の人士に崇拜せられる様になつた。それは即ち禪僧の齋して來たものである。昔輸入せられた唐の文物は平安朝の貴族文明に攝取せられ同化せられたので、よし佛教とか漢文學とかいふ様な何處までも異國的の形を保存してゐるものがあるにしても、それはもはや異國のものとして考へられなくなつた程に國民の思想と親しくなつてゐる。前の時代から國文の中に漢語や漢文の要素が段々加はつて來て、此の時代の戦記ものに於いてはそれが最も多くなつてゐるが、さうしてさういふ

異國人の思想、異國の事物などから造られた成語成句を其のまゝに用ゐるために、實際の狀態にも情趣にも相應しない記述となる弊の多いことは前にもいつた通りであるが、當時の作者も讀者も別段それを怪まないほど、唐代から入つて來てゐる漢語漢文やそれに現はれてゐる思想は、當時の人に親しいものとなつてゐたのである。勿論宋代となつても商品は絶えず輸入せられるし、たまには僧侶も渡來し、書物も舶來したのであるが、それによつて新しい思想なり趣味なりが傳へられるまでにはならなかつた。ところが禪宗が入つて來てから急に新しい現象が見えるやうになつた。それは禪宗といふ宗教、禪僧といふ人間と共に、支那趣味が伴つて來たゝめてはあるが、其の根柢には禪宗そのものが、昔傳はつて來た諸宗とは違つて、最も多く支那化した佛教、むしろ佛教の名をかりて支那人の作つた宗教であるといふ一大事實があるからである。

禪宗、特に所謂南宗禪がどうして起つたかといふことは、深い研究を要する支那思想史上の大問題であつて、今の著者はそれについて十分なる解答を試ることが出來ない。しかし拈華微笑の説話も、二十八祖の相承も、達磨や二祖六祖などについての種々の物語も、支那人の思想から生まれたものであること、「不立文字」といふ觀念にも、又た實際に於いて甚しく文字を弄ぶ禪徒

の風習にも、或は參禪捧喝にも、印度分子が殆ど存在しないことだけは言つてもよからう（達磨傳説については松本文三郎氏の「達磨」に精細な考證がある）。勿論禪宗が佛教の學説を傳へてそれから發達したものであること、又た所謂三學の一としての禪那が變形して禪宗の修業の法となつたことはいふまでも無く、それ故にこそ佛教の一派となつてはゐるけれども、既に一つの宗門となつてゐる禪宗は、殆ど支那人の思想と風習とによつて組み立てられてゐるといつてもよやうに思はれる。所謂禪が單に坐禪をいふのでは無くして、人間の全生活の上に現はれるものがあり、其の坐禪もまた單なる瞑想の方式でも無く、宇宙精神との神祕的交感でも無いことはいふまでもなからう（禪宗にもし神祕的な分子があるとすれば、それは禪其のものでは無くして、以心傳心といふやうな傳承の方式の上にある。禪宗が宗教らしい形をとつてゐるのはこれがためであらう）。もつとも是は禪宗の教理を正面から觀たのであつて、事實は坐禪が神祕的に取り扱はれてゐるらしく、そこに禪宗の宗教化がある。さうして、それが經典の煩瑣的解釋と一種の辨證的思索と祭祀祈禱との外に立つて（もしくはそれに反抗して）、教外別傳といひ、直指人心といひ、又は佛を呵し祖を呵すといふ態度を取つたのは、窮屈な儒教とは反對の方向に出た六朝時代の老莊主義と同じ根柢から發生したもののやうに思はれる。

老莊の思想は第一篇に述べて置いた。自然の現象の規律ある一面を抽象して天地の理法といふ觀念を作り、それを以て人事を律しようとした儒者とは違つて、老莊は自然のまゝに自然を見て、そこに相対的な拘束ある人間と反對してゐる絶對的な自由な一面を認め、さうして人爲をすて、自然に還れといふ説を立てたのである。處世の道としては、それが社會的拘束を離脱しようとする一種の高踏主義、隱遁主義、乃至獨善主義、放曠主義に赴く傾向を有つてゐると共に、我みづから我が心に加へる人爲の拘束を脱却して、天眞の自然を得ようとする修養の道もそこから生まれる。一切の繫縛を放下して本來の面目をあらはし絶對自由の境地に入らうとする禪宗は、それと一脈の相通するところがあるでは無からうか。煩惱も迷執も此の繫縛の意義に解せられ、菩提も佛性も自由の境地として考へられるのが禪宗の特色では無いか。佛教の種々の學説は本來の支那思想を潤色しつゝ、それに都合のよい理論的根據を供給し、またそれによつて修業の方法を立てさせたけれども、根本の思想はやはり支那的である。禪宗に印度的な悲觀主義、厭世主義の色彩が殆ど無いといつてもよいのも此の故ではあるまいか。此の見解にもし理由があるとすれば、禪宗の萌芽が南北朝時代にあるのは當然であつて、禪徒が北魏の時代に支那に来てゐたといふ邊磨を其の教祖としてゐるのも偶然ではなからう。禪徒の風習、特に其の文字を重んずることが支

那人の特色であることはいふまでも無く、或る點に於いて放逸らしく見える禪僧の態度にも、かの清談の徒の面影があるのでは無からうか。

此の禪宗は唐代から漸次盛になつたのであるが、當時種々の宗派が我が國に傳へられたに拘はらず、こればかりは其の例外であつた。最澄は北宗禪を傳へたといふが、それは南宗禪とは頗る趣を異にしてゐるものであつたからであらう。けれどもそれですら世には現はれずじまつた。檀林皇后が禪僧に歸依せられたといふ話なども事實らしく無い。禪宗は經典と其の解釋法とを學び、佛像と祈禱の法式とを傳へればよかつた天台や眞言とは違ふから、それが行はれるのは容易で無い。特に佛教を現當二世の幸福を祈るためのものと考へ、寺院の裝飾や法會に於いて得られる華やかな官能的悅樂を其の幸福の象徴と思つてゐた平安朝人に、若しくは文字によつて學び得る知識を此の上も無く重んじてゐた平安朝人に、祈禱をすべき對象も無く、又た一切の官能を超絶し知識を超絶しようとする禪宗が解せられる筈は無い。宋代になつて我が國から支那に渡つた僧侶は、禪宗に接觸する機會が必ず多かつたであらうと思はれ、特に我が國に往復する商船の發着地である地方は、禪宗の根據地ともいつてよいほどの場所であるのに、彼等は一向それに注意した様子が無い。延久年間に入宋した成尋は天台山で寒山拾得の話聞き、永嘉集や證道歌を贈

られたらしいが、彼自身は智者大師を云々してゐるのみで少しも禪宗に考を及ぼしてゐない（参天台五臺山記第一）。だから能忍榮西に至つて始めてそれに心の惹かれたのは、平安朝末になつて、其の文化の衰頹と共に宗教思想にも種々の動搖が起り、新しい何物かを得ようとする要求が不知不識の間に生じてゐたからであらう（元享釋書に見える覺阿が禪宗を傳へたといふ話は眞偽覺束なく思はれるが、それも承安年間の入宋としてある）。

ところが一度道が開かれると、それから續いて新しいものゝ流れ込むのは容易である。實際の修業がどれほど行はれたかは別問題として、禪宗といふ宗派は短い年月の間に我が國にも打ち立てられる様になつた。只それが禪宗其のものに於いて我が國民の要求する何物かを見出された故であるかどうかは疑問であつて、寧ろ人心が一般に動搖してゐた際であるのと、丁度其の氣運に乗じて入つて來た新しい宗派であるといふことゝが、禪宗の行はれた一大原因では無かつたらうか。禪宗は經典の研究や解釋を重んじない點に於いては、此の時代に起つた淨土宗と同一轍であるが、易行道の淨土宗が時勢の要求に應じたものとするれば、一種の難行道たる禪宗はそれとは反對の性質を有つてゐる。淨土教の極樂往生に反對する思想からも、稱名念佛の代りに法華經の題目を唱へる日蓮宗の生まれたことを考へねばならぬ。又たすべての力が民間に移つてゆく文化の

大勢の上から見ても、淨土宗や日蓮宗が平民的のものとして此の時代に相應した宗旨であるのに、禪宗は其の修業の方法も文字上の知識を要することも、寧ろ貴族的傾向を帯びてゐるては無い。だから外來の禪宗は、我が國民の間に發生した淨土教や日蓮宗が國民思想の變遷に應じて現はれたとは違つて、新しいが故に人を刺戟したとする外は無からう。もつとも禪宗に接觸することが多くなると、其の説き方も修業の方法も舊來の教宗とは全く趣が異つてゐるので、その異國的なところに一種の興味も生じ、自然にそれに引きつけられるやうにもなつて來たであらうが、それとても禪宗が彼等の内心の要求するものを與へたが故では無く、たゞ今までに知らなかつたことを示したためである。

しかし世間には禪宗の流行を武士の氣風に投合した故であると考へる説もあるらしい。けれども禪の修業其のものは多數の武士の堪へ得るところでも無く、其の修業と離すことの出來ない文字の知識は武士には頗る縁遠いものであつた。又た武士が生死を得脱してゐるとすれば、それは實戰に於いて生死の關頭を幾度も切りぬけて來たからであり、若しくはそれから養はれた社會的風尙のためであつて、蒲團上の工夫の如きは其の上に何物をも加へることが無かつたに違ない。だから若し武士の氣風と禪宗とが何かの點に於いて接觸してゐたとすれば、それは禪僧の風習や

活潑々地として機鋒の鋭い態度などの點であつて、時頼などが禪宗に傾倒したのは斯ういふ事情からのことも知れぬ。實際多數の武士は舊宗教の祈禱や修法に對する信仰をすてず、又は念佛宗に歸依してゐて、それで何等の不安をも感じなかつたのである。彼等は舊宗教の修業と没交渉であると同時に、禪道其のものとも無關係であつたらう。また禪宗は武士の中心たる鎌倉に行はれたのみならず、京にも東福寺や南禪寺が建てられて、公家にも皇室にも保護せられた。さうして曹洞の一派は武士とは何の關係も無く、越前の山の奥を中心として別に存立してゐた。禪宗の行はれたのは武士のみの力で無いことは此等の事實によつて明であらう。足利氏が禪宗を保護したのは鎌倉以來の因襲に外ならぬ。

さて此の禪宗は其の教も其の修業の方法も、支那人の思想、支那人の風習が基礎となつて出来てゐる程であるから、禪僧どもがそれを我が國に傳へるに就いても、一切の外形を支那のまゝに移植しようとしたのみならず、其の思想を現はすにも支那語、支那文字を用ゐようとした。見解を寄托するにも支那語の偈を作つた。彼等の間に於いても實際は國語で説示もし應對もしたのであらうが、それを文字に寫す場合には語録の類でも必ず漢文にした。是に於いてか彼等の修業は先づ文字の知識から入らなければならぬことになつた。さうして支那語の文や偈を作るのである

から、そこに必ず摸倣が伴ふ。不立文字の教が文字に拘泥し、佛を罵り祖を罵る程に鍊著を嫌ひ自由を尙ふ禪宗が、支那人の口まねばかりをすることになつた。奇怪な現象のやうであるが、これは單に我が國民の摸倣癖から來たばかりで無く、禪宗其のもの、根本の性質に於いて、支那人特有の言語文字によつてのみ現はされる思想のあるのが其の一半の原因であらう。事實上、支那語とそれによつて現はされる支那特有の思想とが無かつたなら、禪宗は殆ど成立しないだらうと思はれる。

禪宗は教其のもの、修業其のことが支那の文字を要する程であるから、禪僧が何事につけても支那風を摸倣したのは怪しむに足らぬ。さうしてそれが今まで我が國に無かつたものであるから、新奇を喜ぶといふ點に於いても一層歡迎せられる。勿論寺院の建築法や叢林の規矩などを摸倣するのは、或る程度まで修業の上に必要なことであつたらうが、娯樂や遊戯などに於いても支那風を摸し、文字を用ゐる場合に、我が國の事物は勿論、固有名詞や官職までも支那風に書きかへるに至つては、最早必要を越えた一種の趣味である。しかし、それがために新しい文藝が輸入せられたのは、我が國の文化の發達にとつて甚からざる利益ではあつた。文學についていふと、昔唐から學ばれ、平安朝このかた漸次國文學に接觸し融合して來て、一種日本人の漢文學となつたも

の、外に、此の時に至つて再び支那人の漢文學が禪僧によつて齎されたのである。また藝術に於いては、所謂宋元畫の一體が入つて來て、繪畫に一つの新要素を加へた。

此の新しく入つた支那の文藝に現はれてゐる趣味は、今まであるものとは多くの點に於いて違つてゐる。それは舊來のものは、其の起原が支那にあつても長い歴史によつて國民化せられてゐるからでもあり、又た所謂宋元畫が唐代のものとは違ふ様に、支那自身に於いて趣味の變遷したものがあつてもあり、又た新來のものは支那の事物のうちでも禪僧の生活と關係があり、又た調和するものゝみであるからでもある。舊來の大和繪が自然を人事の背景としてのみ取り扱つてゐたに反して、禪僧の傳へた宋元の畫風は自然を人生から離れたものとして、もしくは人生を自然の點景として見る。其の自然は春の花の艶麗な秋の野の優しい、もしくは折にふれて感傷的な情調を誘ふものでは無くして、山杏に水遠く、冲淡夷希たるを尙ぶ。京都風では無くして大陸式である。文學に於いても彼等に愛讀せられたのは、黄山谷や蘇東坡の詩であつて、平安朝以來經典のやうに取り扱はれた白香山などでは無い。禪宗の寺院建築が、我が國で發達した金碧燦爛たる織巧なもので無いことはいふまでも無からう。

しかし、禪宗其のものが其の教の性質上、宗教といふよりは修業の道であり、僧徒も純粹の修

業者であるために、廣く世に行はれないと同じく（禪宗が廣く世に接觸するやうになるのは禪宗其のものよりは、寧ろ禪僧どもが在來の諸宗と同様に祈禱や法會を行つたからである）斯ういふ新しい趣味も狭い禪院の内だけに行はれたのであつて、一般の文藝に影響するところも極めて少く、又た此の時代に於いては國民の思潮の一つの流れともならなかつた。周文や如拙が禪餘の技として宋元畫を摸作しても、一般に行はれた事實上國民藝術としての價値あり資格あるものはいふまでも無く在來の寫實的な大和繪である。民間演藝として新しく發達しつゝある猿樂や田樂にも其の影響は少しも無く、それらは南都北嶺の保護を受け、因襲的の古典趣味の上に生ひ立つて行く。又た禪僧輩は、支那を崇拜してゐるのと修業の上の必要とから、漢文漢詩を作ることには骨折つたけれども、和歌などには手をつけないのが普通の有様であつたから、國文學の上には關係が殆ど無かつた。佛國禪師、夢窓國師は歌連歌を嗜んで其の作は勅撰集や菟玖波集に取られてゐるし、夢窓には歌の詠草も遺つてゐるが、「夜もすがら心のゆくへ尋ねれば昨日の空に飛ぶ鳥のあと」（風雅釋教、佛國）。「出づるとも入るとも月を思はねば心にかゝる山のはもなし」（同上、夢窓）。或は「さまざまに解けども解かぬ言の葉を聞かずして聞く人ぞ少き」（詠草、夢窓）。「さかぬ花出でぬ月ぞと見る時は心にかゝる春秋もなし」（同上）などの禪語を和譯したやうなも

のか、又は「夢のうちは夢と思ふも夢なれば夢を迷といふも夢なり」(同上)のやうな後世の所謂道歌めいたものか、何れにしても歌としての價値のない作の外は、「これやまた春のかたみとなりなまし心に散らぬ花の面影」のやうに、繊巧な修辭的技巧を生命とする因襲のものゝみてある。要するに禪僧の作らしいものは、概念を三十一音に並べたのみで、歌らしいものには、禪僧の作といふ特色が無い。即ち新しい趣味が具象的に歌となつて現はれないのである。光嚴院の御製の「小夜ふくる窓の燈つくく」と影も静けし我も静けし」などは、深夜一穗の燈火が眼前に燃えてゐるだけ、前に擧げた夢窓などの作よりは歌らしく見えるけれども、「心とてよもに映るよ何ぞこれたゞ此の向ふ燈の影」。燈に我も向はず燈も我に向はずおのがまに〜」(御集)などになると、やはり和譯した禪語といふまでのものである。さうして、これ程のことでも禪宗の我が文學に及ぼした影響の稀有な例であらう。畢竟禪僧の傳へた新しい趣味は、我が國民の實際生活にも眼前の風光にも調和しない純然たる異國のものであるから、それが國文學や國民藝術の上に現はれないのは當然のことである。

しかし、實際生活から遊離してゐる古典趣味と同様、斯ういふ異國趣味もまた世に存在し得べきものである。それは何れも現實の自分が有つてゐないものを一種の理想として尊崇し、或はそ

れを仰望するといふ人生の根本的欲望から生ずる自然の傾向であつて、古典趣味は、それを我が國の過古に認め、異國趣味は異國に索め得たのである。さうして古典趣味が單に因襲的觀念の上から持續せられるといふ事情があると同じく、此の異國趣味も、それが歳月を積んで歴史的に權威づけられてゆくと、單にそれだけの事實でも世に存在する理由となる。さうしてそれは現實の文化が進まないで過去のもの異國のものが益々尊まれてゆく次の時代に於いて大に現はれる。但しこれは異國趣味を喜ぶものゝ心理をいつたまでのことで、異國趣味は到底異國趣味たるに過ぎないのに、古典趣味はどこまでも國民趣味であるのみならず、世を支配する勢力からいへば、前にも述べた如く、支那趣味は社會の一隅たる禪院の裡に存するのみであつて、あらゆる文藝上の現象が古典趣味を基礎として成り立つてゐることは勿論である。

第二篇

武士文學の中期

北朝の應安時代から文明頃までの約百三十四年間

第一章 文化の大勢

南北朝の争は容易に片がつかず、吉野の朝廷が微力ながらに存在してゐる間に、事實上の武家政治は京を中心として立てられ、義満が將軍となつた頃には足利氏の権力は最早動かすべからざるものとなつた。さうしてそれと共に社會上、文化上の新しい現象が、兵亂の絶えまなき間に於いて漸次發生して來た。歴史的にいへば足利氏は北條氏に代つて武人の首領となり、又た其れによつて北條氏の政權を繼承したのであるが、南朝に對する政策上の必要から幕府を京都に置いたので、其の結果として、文化の本據であつた京都と武力及びそれを基礎としてゐる政權の中心であつた鎌倉とが相對立してゐた北條時代とは違ひ、此の二つが京の一箇所に於いて結びつけられた。京は新に全國の武士の勢力が集中せられる所となり、彼等と京の文化とが緊密に接觸した。

其の上、北朝は全く武人の力によつて成り立ち、武人が朝廷と貴族の生活とを支配するやうになつたために、武人の事實上の首領たる足利氏が尊貴の位置に上つて、其の威力が朝廷を壓するやうになつたことはいふまでもなく、其の家臣たる武士等もまた（朝廷の官位は兎も角事實上）社會的に榮位を占めるやうになつたから、彼等は京の文化を一舉して我がものにしようとする。さうして彼等の重立つたものは、戦亂の結果として、又た足利氏が恩賞を惜まず多數の大名を味方につけようとしたために、北條時代とは比較にもならぬほど大きい領土を有つてをり、従つて其の富の力も強くなつてゐたから、此の文化を領略するには十分の資力を有つてゐた。斯ういふ風にして武士が京に勢力を得、又た一種の武家貴族が生じたといふことが、此の時代の一新現象である。これは勿論尊氏の時から漸次に馴致せられて來たことではあるが、足利氏の權力の確立した義満の治世に至つて全く形を具へるやうになつたといつてよい。

しかし武士が直接間接に京の文化に接觸してゐたことは久しい前からであつて、寺院の間に發生して民間に弘められた文藝は固よりのこと、平安朝文化の面影を傳へてゐる貴族文藝に於いても、和歌や連歌は或る程度まで彼等の間にも行はれてゐたことは、前篇にも述べた通りである。さて斯ういふ素養のあるものが京に住むやうになり。又た其の社會的の位置が高くなれば、割合

に早く貴族文化を學び得るのは當然であつて、足利氏が丁度其の好例である。尊氏が歌を好んだことは、其の作が勅撰集に多く見えるばかりで無く、文和二年鎌倉から兵を率ゐて上つた時、垂井の行宮で途中の詠草に二條良基の點を求めたのでも知られる（小島の口すさみ）。是は前々から斯ういふ趣味を有つてゐたからであるが、將軍の地位を占めてからは其の他の點に於いても益々公家風を學ぶやうになり、笙を吹いたり樂の傳授を受けたりするやうにさへなつた（體源抄）。實生活上に於いても、服裝其の他の故實について屢々洞院公賢の教を受けて貴族の體面を装はうとし、其の死後は葬儀をもすべて公家風にし、追善には法華八講を營むほどであつた。成り上りものゝ虚榮心といへばいはれるものゝ、美しいもの華やかなことを喜ぶ自然の人情である。

もつとも將軍といふ地位からいふと、これは凡てが公家風であつた鎌倉のそれを繼承したものであるが、鎌倉の將軍は公家乃至皇族であつたから、尊氏の武士であるのとは違ふ。其の尊氏がどこまでも武人の生活を立て通ほさうとはしないで、地位を得ると共に公家らしい體面を急ごしらへにこしらへようとしたのは、思想上、公家を尊敬してゐたためであるが、それは即ち公家が武士の有つてゐない文化を有つてゐたからであつて、文化上なほ多少の權威が公家にあつたことを示すものである。尊氏の建立した天龍寺の供養をすべて公家風にして、其の儀式に殆ど禪宗の

特色の無かつたのも、また同じ傾向の現はれたものである(天龍寺供養記)。ところが義滿の時に
なるとそれが一層甚しくなつて、室町の邸は寢殿作りにして全く公家を摸する。歌や鞠の會など
はいふまでもなく、管絃の御遊さへも營中に行ふ。樂の傳授を受ける。大臣の官に上り淳和榮學
兩院別當源氏長者の名義を久我家から譲り受け、或は節會の内辨を勤めて得々としてゐる。全く
公家になりすましてゐたのである。永徳の室町殿行幸、應永の北山殿行幸、並に永享の室町殿行
幸等が、其の儀式といひ、詩を賦し歌を詠じ、龍頭鶴首の舟を浮べ、管絃の御遊舞樂の演奏をし
た遊宴の有様といひ、殆ど全く公家のまゝであつて、而も將軍が其の中心となつてゐたのを見て
も武人の態度が知られる。

ところが一方に於いては公家貴族等は、其の所領すらも漸次武人に侵掠せられて物質的に段々
貧弱になつてゆき、又た政治的には全く幕府の奴隸となつてゐて、社會上にも何等の活動をする
ことが出来なかつたから、彼等は其の祖先から傳へたゞけの文化上の地位を保つてゆく力すらも
無くなつた。彼等の祖先が建てた邸宅や寺院すらも彼等の手によつて維持することが出来ないの
であるから、昔から彼等の保護によつて成り立つてゐた藝術も工藝も、もはや彼等に依頼するこ
とが出来なくなつた。さうして彼等の文化的位地を繼承するものは即ち新に起つた武家貴族、其

の首長たる將軍であつて、寺院も邸宅も皆な武家によつて建てられ、従つて文學も藝術も直接間
接にその庇護の下に屬するやうになつた。要するに武家は從來の公家に代つて文化の中心となつ
たのである。足利氏は恰も二百年前の平家が武人から起つて京の文化を一手に收めたやうな有様
に見えた。

しかし足利氏の時代は最早平家の時代では無い。實權と宮廷に於ける位置とが分離してから既
に長い年月を経てゐるので、將軍自身は一種の虛榮心から高位高官に上り、公家風の裝束をつけ
て得意がつてゐたが、それは固より實權には何等の關係も無いことであつた。宮廷に於ける地位
が權力和富との象徴であつた平家時代とは違ひ、關白以下多くの公卿が型の如く揃つてゐても、
政治上に無力であるのは勿論のこと、所領などさへ有力の武士には及ばない此の時代に於いては、
足利氏は其の一族家臣を朝臣に列せしめる必要は無かつた。それと同じく文化が公家貴族の専有
物であつた平家の昔とは違つて、鎌倉時代に於いて漸次養成せられた民間文化が、兎も角も或る
形を具へて來てゐるし、又た禪宗と共に新に入つて來た支那文化の要素もあるもので、新しく世に
現はれた武家貴族は、必しも事毎に公家ばかりを摸倣しようとはしなかつたのである。

だから武家貴族は自然に此等の諸要素を雜多に取り込むことになつたのであるが、しかし彼等

が本来身分の低い武士であり、全體から見ても文化上の素養の足りないものであつたため、又た肉體の活動を主とする武士といふものゝ性質の上から、肉體の上の慾望の強烈である傾があつたため、急に権力と富とを得た彼等の生活が粗野であつて、徒に物質的の豪奢を競ひ、官能的の快樂を追求するやうになつたのは自然の勢である。だから彼等は種々の文化を吸収しようとはしたものの、全體が亂調子で、且つ其の趣味が低級たるを免れなかつた。彼等の粗野な生活は建武式目に「近日號婆佐羅、專好過差、綾羅錦繡、精好銀劍、風流服飾、無不驚目」といひ、「耽好女之色、及博奕之業、此外又或號茶寄合、或稱連歌會、及莫大賭、其費難勝計乎」といつてあるのも、また(戰記ものゝ常たる誇張の記事ではあるが)太平記の佐々木道譽の茶の會、花の會(卷三三、卷三九)、畠山道誓の入洛の時の有様(卷三四)などによつても知られる。畢竟何時の世にもある成り上り者の豪奢と俗惡な風尚とが、初めて京に勢力を得た武人を支配したのである。義滿が嚴島詣でに異様な、さらびやかな服装をしたといふのも同様である(鹿苑院殿嚴島詣記)。たゞそこに精練せられた趣味が見えないと同時に、豪放な男性的氣風があることに注意しなくてはならぬが、それが即ち武士の特質であらう。

田樂、猿樂、傾城、白拍子などの遊樂の道具が益々盛になり、特に遊女などが京の到るところ

に充滿してゐたのも、斯ういふ風潮に乗じてのことであらう。此の時代の小説詞曲には小野小町も和泉式部も皆な遊女として取り扱はれ(小町草紙、和泉式部)、靜も祇王も同じく遊女とせられ(義經記、幸若舞曲の腰越、謠曲の籠祇王)、萬葉から材を取つた謠曲の三山にも、縵子櫻子が遊女になつてゐるが、これも遊女といふものが世にもはやされてゐた故である(一休の狂雲集にも淫坊の詩が少からず見受けられる)。實際彼等の中には立派な武士の妻になつたものさへある(明德記)。又た今川大草紙や宗吾大双紙に傾城白拍子に對する心得が書いてあるのを見ると、將軍の營中にも近づいてゐたらしい。遊女は何時の世にもあるが、京に於いて斯う盛になつたのは、地方の武士が京で幅を利かして、放縱な快樂に耽るやうになつた爲めであらう。かういふ生活をしてゐる武士の文化が如何なる性質のものであつたかは、容易に推察が出来る。

此の武士の文化の性質を最もよく現はしてゐるものは能である。猿樂や田樂は前の時代から平民演藝として武士どもに愛玩せられたのであるから、武士が京に勢力を得るやうになつてからは、益々盛に行はれて來たに違なく、盛に行はれるやうになれば、技藝其のものもまた従つて發達し改善せられる。猿樂は固有の物まねと對話との外に、白拍子や曲舞や田樂の歌舞や又は僧徒の娯として行はれた延年舞、俱舍舞、聖道舞などの種々の歌舞と、歌曲を以て對唱する方式とを採

り込み、又た重々しげな歴史的傳説などを主題とする様になつた。さうして形式からいふと、地の文と曲と白とを組み合わせ、内容からいふと、佛教的情調と貴族文學から系統を引いてゐる花鳥風月趣味とを糺りませ、其の文章も古歌などをつぎあはせた謡曲が出来、さうして能といふ一種の歌劇めいたものが作り上げられた。それが世にもはやされると、田樂もまたそれを學んで歌舞や刀玉高足などの固有の技藝の外に物まねを主とする能を演ずるやうになつた。斯ういふ風に猿樂も田樂も漸次改善せられては來たが、しかし、其の興味は今日の我々が幾百年の鏗のついでた古代の藝術としての能、而も何事をも嚴格な型の中に箝め込まねば承知しなかつた長い徳川の世を經過して來た能を見るのとは違つて、目眩むばかりはてやかな服装、身輕な、變化に富んだしぐさ、艶かな肉聲、もしくは調子の高い、幾分か殺氣を含んで聴くもの、耳を鋭く刺戟する笛や鼓の音によつて、官能的な快感を縦にするところにあつたのである。(雅樂は別問題として此の時代の民間樂の樂器は打ちもの即ち鼓が主である。笛には横笛があり別に尺八があるが、今日に行はれてゐる能の伴奏から考へると、横笛とても其の吹奏は殆ど旋律をなしてゐなかつたやうに思はれる。尺八は獨奏樂器としてのみ使はれたらしいが、其の旋律などは明で無い。又た絃樂器には平家の伴奏に用ゐる琵琶があるけれども、これも打ちものと同じ程の効果しかない。管絃

の樂器に重きを置かない音樂が如何に幼稚な粗笨なものであつたかはいふまでもないが、既に發達してゐる雅樂の管絃樂器があるに拘はらず、打ちものを主としてゐたのは、單に音樂が幼稚であつたといふばかりで無く、それに満足し若しくはそれを喜んだところに、細かな情趣を味ふことができずして徒に強烈なる刺戟を喜んだ武人の嗜好が知られる。

今日文學として謡曲を読むものは、其のうちに悲哀な佛教的情調の濃かに現はれてゐるもの、あることを感じない訣にはゆかぬ。しかし斯ういふ種類のもつても、其のむかし能に演ぜられた場合には、詩としての内容は多くの觀客に等閑視せられて、寧ろ其の舞臺面の色彩の華やかさと、刺戟的な聲音とが訣もなく彼等を熱狂させたのであつた。能が必ず舞(又は物狂や戰鬪の有様などの目に見て美しい仕ぐさ)を中心として組み立てられてゐるのも此の故であり、演奏の際に堆く纏頭の積まれたのも此の故である(能役者に於いては技藝としての高い理想を有つてゐたものも有つたらうけれども、觀客は必しもそれを了解し得たのではない。茲には能に對する一般世人の態度をいふのである)。太平記(卷二七)の四條河原の田樂を記した一節を読むものは、田樂や猿樂が何故に世に行はれたかを容易に知ることが出來よう。それは恰も徳川時代に、はてやかな、官能的な歌舞伎を觀ると同じ態度、同じ心持で取り扱はれたので、中には徳川時代に於いて婦人

が特殊の意味でのひいき役者を歌舞伎に有つてゐたと同様な態度で、能役者を見てゐたものもあつたらしい。猿樂田樂の役者が傾城白拍子と同じほどに取り扱はれてゐたのもそれは知られる。演奏其のものも決して今日の能のやうな緩かな落ちついたものではなく、すべての進行がずつと急速であつたことは、短時間に番數が多く演ぜられてゐるのでも推察せられる（例へば寛正五年の糺河原勸進猿樂記には、將軍が未刻に来て戌刻に還るまでに、七番の能と六番の狂言とがあつたやうに記されてゐる。舞臺の構造なども後世とは違つてゐるから、一體に演出法が今觀るやうなものでは無かつたらう）。

一寸附言して置く。世阿彌の花傳書や覺習條々を見ると、能の演奏について見物衆、特に貴人の氣分を察して、それに適應するやうにといふ注意がある。これは井上播磨の説といふやうなものにも見えてゐて、後の淨瑠璃語りなども氣を付けてゐたことらしく、歌舞伎役者の逸事などにも似よつた話があつたと記憶する。聽衆や觀客の氣分と演奏者の氣込とが合致するところに妙境が生ずるといふのである。もつと廣くいふと、樂にも時の調子があるといふ様なこととも關係して來るし、造形藝術の上にも同じやうな趣が見えるので、著者はそこに（今の西洋人の考などは少しく違つた）日本人の藝術觀の二特色があるのでは無いかと考へる。が、そ

れは兎も角も、能に於いて斯ういふことが説かれたのは、一つは能が成り上り藝術であるといふことから來てゐるらしい。能役者の社會的地位が、おのづから斯ういふ考を起させたらうと思はれるからである。

要するに新しく出來上つた能は、昔のやうな猥雑な猿樂では無く、おも正しい歌劇めいたものではあるものゝ、平民演藝から發達して土の匂ひのまだ失せない粗野な點が多かつたが、それが丁度昔の猿樂を喜んだ田舎武士から急に都人士らしくなつた成り上りものゝ嗜好に投じたのである。或はさういふ成り上りものゝ娛樂として適當な状態に、猿樂が進歩したのである。更に語を換へていふと、貴族文學の因襲的思想に平民演藝の外形を被せた猿樂の能は、高尙がりたいけれども素養が無くして野習を脱しない武士の趣味の表象として、恰好のものであつたのである。そゝが武士の権力と位置との初めて固定したといふべき義滿の頃に大成したのも偶然で無い。つとめて公家風を装うた義滿自身にも、鹿爪らしい雅樂の傳授を受けるよりは、世阿彌の演奏を見てゐた方が適に面白かつたに違ない。

義滿が北山々莊の經營にもまた同じ傾向が見える。大體からいふと、從來の寢殿造りと禪院風の建築とを混和したものゝやうに見えるが、典雅でもなく瀟洒でもなく又た森嚴でもなく、翰林