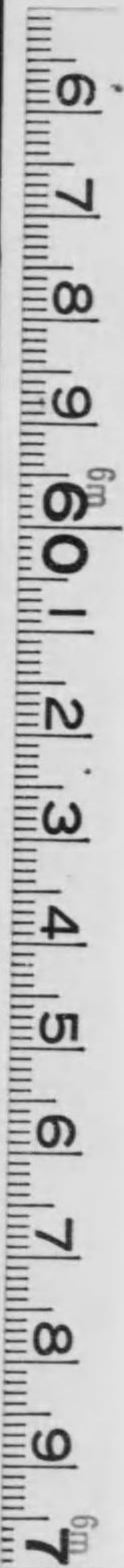


121
Ts 34
2_x(1)



始



9121
Ts34

21(1)

津田左右吉著



我が國民思想の研究

貴族文學の時代

東京 洛陽堂 版

序

大正二年の暮、私は、ある特殊の目的の爲に、我神道の基礎事實としての神代史に對する、過去及び現在の、重立つた解釋や批判を取調べる必要があつて、主として本居、平田以降の關係書類を讀んでゐた。其際、明治大正の著述の中で、私が最も多く心を惹かれたのは、ふと早稲田大學の圖書館から借出して來て讀んだ「神代史の新しき研究」といふ一新著であつた。其觀察の直截なのと、其論斷の



大膽なのが、爽新な印象を私の心に與へたばかりでなく、啓沃せられる所も多かつた。て、其時はじめて津田左右吉といふ著者の名を記憶に留めたのであつた。

私の特殊の目的は、故あつて、中頃沮止せられたので、神道の研究もほんの緒だけで中止し、「神代史の新しい研究」の著者の名も、其後は忘れてゐた。

ことし大正五年の初夏、卒然、ある人の紹介で、津田君が來訪せられた。そこで忽ち舊い印象が心に蘇ると共に、君は其實、私の善く知つてゐべき等の縁故關係の人であることを知つて、自分ながら其健忘性の甚しいのに呆れた。其面晤の末に、君が長い間の苦心に成つたといふ本著の稿を預り、一讀の上、何處か適當な出版書肆

へ推薦しようとして約束した。實をいふと、預つた當座には、名ある専門家の著述であつても、國文學史といふと、近來は世間で、型に入つたものゝやうに思ふ習慣がある、此著者の事だから、何か特色はあるでもあらうが、名は聞えて居らず、良い嫁入口があればよいがと思つた。私自身も、讀まぬうちには、餘り其内容に重きを置きかねてゐた。ところが、五十枚、百枚と讀むにつれて、其觀察や論斷が、彼の「神代史の新しい研究」と同じ脈、同じ調子で、——其當否は姑く別問題として——多くは、普通の専門家の未だ道破してゐないことを道破したものであると認めざるを得なかつた。さうして少くとも私は、類に同感を表し得る觀察や推論に遭遇した。

按ふに、「専門家」といふ名前は、「特に其道に造詣が深い」といふ

ことゝ同意義であるとはいへ、其最も優秀な人達でさへ、どうかすると、餘り深く其主題に親炙し、餘り久しく其局内に住込み過ぎてゐるために、知らず／＼因襲に拘牽せられ、いつとなく若干の成心を紛結し、却つて側觀者の看取し得るものを看取し得ないやうなことがある。ちやうど餘り古文藻の知識に豊かな人は、どんなに文才があつても、創新な口語體の形容文などを作るには適しないやうなものである。

いはゞ、國文學研究家の成金ともいふべき津田君は、ちやうど其反對で、腦の作用が、古い研鑽の硬皮に累せられないから、觀察や論斷が自由自在である。所謂専門家は、譬へば旅行通の師父に案内せられて、都鄙の名勝を巡覽する秀才青年の如く、傍からの啓沃が

餘り煩し過ぎるので、兎角自己獨得の觀察を試みる暇も餘地もないといふ氣味があるのだが、津田君はそれに比べると、専ら地圖と磁石とだけで、心任せに、併し飽迄も實踐的に、名山名水の跋涉を試みる健脚の壯夫のやうである。だから、事によると、とんだ見當りがひへ足を踏入れることが無いとも言へまいが、とにかく其印象は、殆ど大抵獨創的で、氣任せて、爽新である。随つて、普通の専門家から見たら、折々は逆捨的の如くにも、挑戦的のやうにも感ぜられるであらう。けれども、其筆致や口吻には、敢て異を樹て奇を衒はうとした跡は見えない。只もう卒直に、寧ろ坦々として説き去り断じ去るのである。あんまり卒直過ぎ、坦々過ぎるので、或は、一部の、衒耀に馴らされた讀者には、杜撰だとか、臆説だとか、掃拂式スキ、ホウシキの推

論だとか誤解せられかねない虞れがあるとさへ思はれる。

以上は、一通り本著を讀過した時の私の感想である。私は、此著によつて國文學史の研究上に一の新道路が開かれかけたことを祝福する。が、要するに、著者の本領は、よきにつけ、又あしきにつけ、此一巻だけで評價し了ることは出来ぬ。續いて出づべき武家の文學即ち主として足利時代の文學、次に平民の文學即ち徳川時代の文學、それこそ最も興の深い、且つ最も複雑な主題であり、隨つて著者の力量の眞の試金石でもあるのだから、私は、切に斯學の爲に、社會の裕かなる同情が、著者をして更に一層の自信を以て其蘊蓄を披瀝せしめ、書肆をして勇んで後の二巻をも完備し刊行せしむるに至らんことを希望して止まないものである。

大正五年八月

坪内逍遙

序

僕の此の小著は、僕自身に於いては一學究たる僕の講學の結果を纏めたまてのものである。しかし既にこれを公にする以上は、僕の思想を世間に向つて提出することになる。僕の研究は固より不完全であり、僕の思想は甚だ幼稚なものであるにしても、兎も角も僕は此の如き思想の持主として世に面しなければならぬ。そこで、僕の思想が讀者の思想と如何に接觸すべきかを顧慮するがために、僕は茲に僕の研究の態度を一言して置かうと思ふ。

國民の思想が國民の全生活と共に歴史的に發達するものであることはいふまでも無からう。國民もまた個人と同じく、常に其の生活を保持し、充實し、開展してゆかうとする。さうして斷えず新しい刺激を受け、新しい境遇に順應してそれを領略してゆくところに國民の生活過程がある。國民思想とは此の國民生活の心的側面を假に名づけたに過ぎないのであつて、國民の實際生活から生まれ、それと共に推移しつゝ、更にそれを新しい方向に導いてゆくものである。

固よりそれは遠い昔の民族生活に深い根ざしがあり、また此の連続し一貫してゐる生活過程によつて、漸次一つの國民性に形成せられてゆくものではあるが、發達の跡について考へると、其の時代／＼の實生活に應ずる特殊の内容があり、色調がある。と同時にまた實生活に關係なしに、又た前代からの思想と聯絡なしに、みだりに動搖するものでも變化するものでも無い。勿論、我が國民は昔から支那や印度の異國に於いて作り上げられた思想を學び、又たそれを探つてゐた。しかし、それとても國民の生活に適合する方面、又はさういふやうに變化させてからで無くては、生きた思想として實際生活を支配するやうにはならなかつたと思ふ。それは恰も個人が新しい又は變つた思想に接した場合に、何等かの點に於いて其の人の生活に響應するところがあるもので無くては、それを理解することすらむづかしく、況して其の人の思想とはなることが出來ないのと同様であらう。

僕から見れば是は當り前のことである。が、それを今こゝで事々しくいふのは、世間に於いて兎もすれば、思想といふものが實生活と離れて存在するものゝ

やうに見做されてゐはしまいかと疑はれるからである。例へば國民生活の狀態に大なる變遷があつたに拘はらず、尊皇愛國の思想は昔も今も全く同じものと考へられてゐはしなからうか。我が國に發生した武士道といふものゝ淵源を、儒教とか佛教とかいふ異國の思想にのみ求めるやうなことは無からうか。又た或は支那人の作り上げた儒教が、其の支那人とは生活狀態の迥に違つてゐる我が國に其のまゝ行はれてゐたやうに思はれてゐはしまいか。もしくは東洋思想とか東洋趣味とかいふ曖昧の名の下に我が國民の思想や趣味を、印度人や支那人のそれと混同して考へるやうなことがありはしまいか。是は一二の例に過ぎないのであるが、多くの點に於いて斯ういふやうな傾向があるので、無からうか。もしあるとすれば、それは皆な思想と實生活とを離れ／＼にして考へるためでは無からうか。愛國心の萌芽は勿論建國の初にある。けれどもそれが今日のやうになつたのは、朝鮮半島や支那に對して種々の交渉があつた昔からの長い歴史によつて、次第に養はれ漸々に成長して來たからであつて、特に國際競争の激しい世界の舞臺に乗り出したがために新しい形をとつて活動

し始めた現代の國民生活に於いて急速に發達したのではあるまいか。さうしてそれは將來に於いて今よりも一層意味の深い一層充實した觀念に進歩させねばならぬものでは無からうか。尊皇心はいふまでも無く我が國民が皇室を皇室として仰いだ時から嚴として存在してゐる。けれども其の尊皇心を愛國心と一致させ、又たそれを國民の實生活と緊密に結びつけ、國民的活動の中心として又た國民的精神の生ける象徴として、限りなき敬愛の情を皇室に捧げてゐるといふ現代の我々の尊皇思想は、やはり愛國心の發達と同様、現代の國民生活によつて大に養はれたのではあるまいか。もとよりそれを誘導する思想は前から存在してゐた。けれどもそれもやはり歴史的に發達したものであるのみならず、其の思想にも互に一致しない種々のものがあるのでは無からうか。例へば國學者の説と支那風の名分論を基礎とした儒者の考との間には大なる逕庭があり、又た例へば楠木正成の尊皇思想は大日本史の見解とも宣長のそれとも迥に違つてゐるのではあるまいか。尊皇の情、尊皇の心は古今一貫してゐるが、其の思想の内容は時代によつて變遷してゐるのではあるまいか。またかの

武士道といふものは、それに幾分か儒教なり佛教なりの影響がよし無いでは無かつたにせよ、其の根幹は武士自身の實生活から發生したものでは無からうか。或は又た儒者ならぬ人々が普通に孝行といふ語を用ゐても、其の意味は支那ていふ孝行とは違つてゐたのでは無からうか。我々が今日孝行といふ語を、かの儒教的意味よりはもつと内容のあるもつと人生の實際に切實な、さうして現代の國民生活を發展させ進歩させてゆくに適當な意味で用ゐてゐると同様、昔でも實際は當時の人情世態に適つてゐる特殊な意味が自然に此の支那の文字に加へられてゐはしなかつたらうか。或は我々の祖先が佛教を信仰してゐたからとて、彼等の生活と其の情調とは此の教に現はれてゐる昔の印度人の生活と其の情調とに何れだけ共通の點があり、どれだけ共鳴するところがあつたであらうか。もしあつたとすればそれは必しも所謂東洋にのみ特殊なことでは無く、何れの民族にも共通な、人生に普遍的な點では無かつたらうか。是等二三の例から考へても事實を十分詮索してからて無くては容易に俗説に同意することが出来なからうては無いか。

僕の研究の主旨はこゝにある。其の結果は不十分であらうが、其の企圖は我が國民の思想と實際生活との交渉を探求しようとする點にあつたのである。此の書に於いて若し幾分なりとも其の企てが實現せられたならば、さうしてそれが思想問題の研究に露ばかりなりとも貢獻することが出来るならば、僕にとつてはまことに望外の幸である。

大正五年八月

津田 左右吉

例言

一。 著者が此の書に於いて企てたことは、我が國文學の上に現はれてゐる國民思想の種々相と其の變遷及び發達の徑路との研究である。著者の微志は茲に在るのであるが、縦には國文學の古今を貫き横には思想界の各方面に互つて精緻なる觀察を遂げる確なる判断を下すといふことは固より容易の業で無い。だから此の書は粗雑でもあらう。遺漏も多からう。偏見、僻見、淺見、謬見も少なくなからう。自分ながら不完全であることを知つてゐる。しかし斯ういふ企を以て書かれた纏まつたものが世間にはまだ出てゐないやうであるのと、著者が種々の點に於いて從來の通説と見解を異にしてゐるところがあるのと、のため敢て此の未熟の書を公にしようとしたのである。たゞ著者は此の書を基礎として更に研究を向後に期してゐる。此の書は著者の研究の到著點では無くして寧ろ其の出發點である。

二。 著者の目的は思想の研究であるが、其の材料を主として文學に採つた

のは國民の心生活、國民の思想の最も適切な表現を文學に於いて認めることが出来ると思ふのと、今一つは著者の平素の嗜好が茲にあるのとの故である。實をいふと著者は世に行はれてゐる國文學史に對して（それから種々の有益な知識を得、またそれらによつて啓發せられたことが多いに拘らず、なほどこやらに）一種のあきたらぬ情を私に懐いてゐたので、國文學の研究には別に一步を轉ずべき境地がありはしまいかと思つてゐた。従つて著者自身からいふと、此の書はちのづから國文學史の（幼稚ではあるが新しい）試みともなつてゐる。書中、文學其のものに關する考説が割合に多くの部分を占めてゐるのは是が爲めてある。しかし、文學の性質なり形式なり又は時々の傾向なりに其の時代／＼の國民生活が現はれてゐることはいふまでもなからうから、是もまた著者の目的に適はないことでは無いと信ずる。事實、著者は文學界の狀態を叙するにも、文學上の作物に對する卑見を述べるにも、一般の文化及び時代の思潮との關係を觀察することを主としたのであつて、普通の國文學史に於いて多く取り扱はれてゐる事柄、例へば作者の傳記、著作の時代、又は書物の傳來といふやうな問題につ

いては、著者に特殊の見解の無い限り、一切言及しなかつたのである。又た各篇の首に置いた「文化の大勢」の章に於いても、文化史上の事實を其のまゝに記すのでは無くして、著者の眼に映じた印象を概括的に叙述しようとなつて、行文の際なるべく考證風の態度を取らないやうにした。

三。著者の大體の計畫は、我が國文學を推古朝前後から始まるものとして、それから所謂鎌倉時代のはじめ新古今集の撰まれた頃までの凡そ六百年間を貴族文學の時代とし、其の次に所謂江戸時代の初期までの約四百五十年間を武士文學の時代とし、最後に寛文元祿時代に始まつて明治の十年代まで新文學の現はれない頃までの約二百五十年間を平民文學の時代とし、國文學の歴史を此の三大時期に區劃しようといふのである。従つて著者の國民思想に關する見解は、武士文學の時代及び平民文學の時代に述べるところを俟つて始めて完全に表はさるべき筈である。だから、此の巻だけによつて速断せられないことを讀者に希望する。問題が問題であるから、いはずもがなの一言を附記して置く。

四。著者は三年前に「神代史の新しい研究」といふ一篇を公にした。今から

見ると此の小著には訂正すべき箇所が幾つもある。けれども、大體の見解に於いては別段變つてゐないから、神代史に就いての考説は概ねそれに譲つて、此の書には詳述しないことにした。

五。 此の篇に繼續せらるべき武士文學の時代は既に大部分脱稿してゐるから、それを公にして大方の教を請ふ日も遠くはあるまいと信ずる。

六。 著者は坪内先生が此の無名の一學究の作を世に出させようが爲めに拙稿を通讀せられた上、特に序文を賜はつたことを深く感謝し、またこれを出版するに就いて直接間接にも世話になつた先輩知友諸氏、わけでも箭内互君、長谷川誠也君及び兒玉昌君に厚くお禮を申し述べる。

目次

序 說

第一章 上代國民生活の瞥見……………一

民族としての長い歴史——平和な民族生活——周圍の民族との交渉——社會

組織——文化の狀態——公共生活と文化——うぶな樂觀思想……………一—二

國民としての統一——族制組織と祖先崇拜……………一三—一五

韓地經略の意義——實の國と支那の文化——文化の貴族的色彩——知識偏重

の傾向——異國文化と實際生活——自然的發達の阻止——國家の獨立と國民

文化の形成……………一五—二四

第二章 文學の萌芽……………二五

叙事詩と公共生活——神代史の性質——其の製作の事情——民間説話……………二五—二八

神代史中の歌謠——上代史中の歌謠——民謠……………二八—三七

第一篇 貴族文學の發達時代

推古朝の前後から天長承和頃までの約二百五十年間

第一章 文化の大勢

三九

聖德太子の新政と支那文化——大化改新、大寶令及び奈良の京——新政の精

神と其の功過——佛教

三九—四九

異國思想と實生活——藝術に於いて

四九—五八

文化の貴族的、都會的、女性的傾向——政治上の經綸——地方と民衆

五八—六五

平安奠都——唐風の流行

六五—七三

第二章 文學の概觀 上 神代史と記紀の歌と

七四

神代史——風土記

七四—七七

記紀の長歌——其の律格——律格形成の事情——修辭上の特色——支那文學

七七—八八

の影響

八八—九六

記紀の短歌、旋頭歌——其の律格——律格形成の事情——民謡との關係

第三章 文學の概觀 中 萬葉の歌

九七

懷風藻——漢詩と國歌——萬葉の作者

九七—一〇三

長歌——人麿、赤人、憶良、家持——修辭——萬葉長歌の文學史上の位置

一〇三—一〇九

短歌——五七調と七五調——萬葉短歌の特色——萬葉歌人の想像力

一〇九—一一八

第四章 文學の概觀 下 平安朝初期の文學

一一九

文學史上の罅隙——漢詩の流行と其の意義

一一九—一二四

和歌——其の風體

一二四—一二七

第五章 支那思想及び佛教思想

一二八

儒教の根本思想——儒教と國民思想——識緯說

一二八—一三九

老莊の思想——隱逸主義、竹林主義及び神仙說と國民思想——歡樂郷として

一三九—一四九

の神仙郷

一四九—一五六

佛教——佛教と國民思想

一四九—一五六

第六章 戀愛觀……………一五七

戀の性質と其の種々相——戀歌の性質……………一五七—一六四

第七章 自然觀……………一六五

○戀と自然——支那文學の影響……………一六五—一七〇

人と自然——優しい自然——海洋、天界、空界、地上——庭園——遊翫的態度……………一七〇—一八一

第八章 國と家との觀念……………一八二

國家的感情——尊皇心と其の性質——氏族精神……………一八二—一九一

第九章 輕快な趣味……………一九二

言語上の滑稽——冠詞、序詞の性質——疊音、疊語、疊句の趣味——萬葉の修辭と國民趣味……………一九二—二〇四

第二篇 貴族文學の成熟時代

貞觀前後から萬壽頃までの百七八十年間

第一章 文化の大勢……………二〇五

攝關政治の文化的意義——貴族の生活……………二〇五—二一一

支那文化の國民化——假名の製作——藝術に於いて——支那文化に對する態度……………二一一—二二三

延喜時代——道長の時代——利己主義と享樂主義……………二二三—二二七

地方と平民——武士——地方の文化——寺院と文化……………二二七—二三七

第二章 文學の概觀 上 三代集時代の和歌……………二三八

和歌の興隆と戀——新しい和歌の特色——優麗の調と理智的遊戯的傾向……………二三八—二四五

作者の範圍——歌合——古今集——紀貫之——歌の批評と歌論……………二四五—二五六

女流歌人——長歌——歌の題材……………二五六—二六〇

第三章 文學の概観 下 物語……………二六一

長歌と物語——竹取物語と伊勢物語——戀愛と貴族生活——傳奇的分子と滑稽趣味——作者の技倆……………二六一—二七三

大和物語——物語の流行——讀者の態度——現實と詩、自己の客觀化——物語の寫實的性質……………二七三—二八〇

落窪物語、宇津保物語、及び源氏物語——人物——結構——文章——蜻蛉日

記、和泉式部日記及び枕草子——女流文學——作者……………二八〇—二八九

物語と繪畫——漢詩の一傾向……………二九〇—二九五

第四章 戀愛觀……………二九六

兩性の關係——源氏物語の主人公と戀愛道德——女の弱み——容貌……………二九六—三〇七

男の態度——たよらない女——宇津保物語の女主人公と男に靡かぬ女——和

泉式部の戀愛生活と紫式部——女の矯飾——自己本位の情交——戀の遊戯性

——戀の詩趣……………三〇七—三一一

第五章 權勢觀……………三二二

女と官位——榮華と權勢——落窪物語の基調と權勢無上主義——地位と權勢

との競望——遊戯と生活——得意と失意——美しい人情——平民に對する態

度……………三二二—三三六

武士の氣風——武士と貴族との比較……………三三七—三四一

第六章 自然觀……………三四二

自然に對する態度——優美の一面——春秋の爭——山水と庭園——自然の人

工化——萬葉時代との比較……………三四二—三五四

榮華と自然——人生の背景——自然の威力に對して……………三五四—三六〇

第七章 佛教及び儒學思想……………三六一

寺院と世間——國家と個人——教理と思想……………三六一—三六五

厭世觀と現世主義——實現せられた阿彌陀の淨土——出家の意義——淨土教

の行はれた理由——榮華と遊戯との資料としての佛教——寺院と僧徒との位

置……………三六五—三七九

陰陽道と支那思想——儒教道德と實生活……………三七九—三八四

第八章 智的傾向……………三八五

「たえ」と「たましひ」——才智偏重主義……………三八五—三八九

和歌に於いて——其の着想と修辭的技巧——平安朝生活の基調……………三八九—三九九

第九章 悲哀の空氣……………四〇〇

遊戯生活と滑稽趣味——享樂生活と悲哀の感——藝術に於いて——陰氣な生活——意志の弱い人間——運命の絶對的權威——源氏物語の人生觀——文化の一轉機……………四〇〇—四一四

第三篇 貴族文學の沈滯時代

長元頃から承久頃までの約二百年間

第一章 文化の大勢……………四一五

文化の沈滯と過去崇拜——院政の文化的意義——かへりざき……………四一五—四二三

民間の文化——猿樂、田樂、今様——文化に於ける平民と地方人……………四二三—四三二

武士の發達——其の文化——平氏の世——源氏と鎌倉の文化——貴族文化の前途……………四三二—四四一

第二章 文學の概觀 上 物語……………四四二

回顧と歴史——榮華物語、大鏡、今鏡——新資料と今昔物語……………四四二—四四七

古物語の摸擬——狹衣、濱松中納言——とりかへばや、松浦宮物語——戰記……………四四七—四五七

文學の萌芽……………四五七—四六二

文體の變遷——漢文と口語との影響……………四六二—四六四

第三章 文學の概觀 中 金葉詞花時代の和歌……………四六四

曾根好忠——能因法師——新傾向と守舊主義——後拾遺集……………四六四—四七四

俊賴と金葉集——基俊——顯輔と詞花集——萬葉の復活——歌の批評と歌論……………四七四—四八八

第四章 文學の概観 下 千載新古今時代の和歌…………… 四八九

俊成——幽玄體——長け高さ歌…………… 四八九—四九九

定家——新古今調——其の特色…………… 四九九—五一〇

實朝——西行…………… 五一〇—五一六

歌と實生活——連歌…………… 五一六—五一九

第五章 舊題材と新傾向…………… 五二〇

戀と權勢——自然の細かい情趣——西行の思想——懐かしい自然——寂しき自然——大きい自然——人生に面を向けて…………… 五二〇—五三四

第六章 厭世思想…………… 五三五

文化の衰頹と阿彌陀の信仰——厭世思想の一轉化——京の騷亂は世界の滅亡…………… 五三五—五四二

法然及び親鸞——徹底厭世教…………… 五四二—五四六

文藝は墮地獄の業——長明の態度——厭世觀と人生…………… 五四七—五五二

第七章 神祕的及び道德的傾向…………… 五五三

文藝と他力——人生と他力——愚管抄の思想…………… 五五三—五五六

今昔、宇治拾遺等の道德思想——常識的處世訓——因果應報觀と住吉物語——政治道德論と四季物語——文學の道德的批評…………… 五五六—五六九

滑稽趣味…………… 五六九—五七一

第八章 武士の思想…………… 五七二

主従關係——恩賞と情愛——家の觀念——主従關係の發綻と其の理由…………… 五七二—五七八

勇士の心理——武士と情——新しい婦人の型——武士生活の根本的矛盾——運命——武士の宗教思想——社會的風尚…………… 五七八—五八八

愛と犠牲的精神——武士道は對人關係——武士の尊皇心…………… 五八八—五九三

索引…………… 五九五

目次終

文學に現
はれたる

我が國民思想の研究

貴族文學の時代

津田左右吉 著



序
説

第一章 上代國民生活の瞥見

東海の波の上に我々の民族が住んでゐるといふことのやゝ廣く世界に知られたのは割合に新しい時代のことであつて、文獻に見える限では普通に前一世紀といはれる時代、即ち支那の漢代が始である。其の時分に筑紫人が朝鮮半島へ出かけて往つて樂浪の支那人と今の京城あたりで顔を合はせたのである。もつとも支那人と接觸する前に韓人とは交通してゐたに違ないが、當時の韓人はまだ我々の民族を世界に紹介する資格が無かつたのである。しかし我々の民族が此の群島に

生活してゐたことは、そんな新しい時代に始まつたのでは無く、何時からといふことが全るて判らなくなつてゐるほど古い時代からの話であらう。實際我々の知識の及ぶ時代に於いては、我々の祖先は自分達の民族の由來などは一切忘れ果てゝゐたらしい（記紀の神代史は普通に考へられてゐるやうに民族の起源や由來などを説いたものではない）。さて此の民族全體が國民として完全に統一せられたのは、ずつと後のことで、確には判らないが大抵所謂四世紀の初頃、即ち支那の晋代に當る時分であらうから、我々の祖先は纏まつた一國民としての生活を始めない前、随分長い年月の間、民族としての生活を經過して來たのである。さうして其の事蹟が今日から知られる頃になつては、我々の民族の住地の内には有力な異民族もなく、従つてさういふものとの衝突も競争も無かつたらしい。即ち初から其の住地を完全に領有してゐる唯一の民族として我々の知識に入つて來るのである。たゞ東北方に於いては蝦夷と接觸してゐたので、それとの間には斷えず衝突が有つたらうが、これは全體の民族生活を動搖させるほどのことでは無かつた。

我が日本民族の起源や由來などについては茲に論及する餘裕も無く、また著者にはそれだけの知識も無いが、これは比較言語學、比較解剖學、人種學、又は先史考古學上の精細なる研究によつて決定せらるべきものであつて、文獻の上からは何等の材料をも供給することが出來な

いといふことだけは明である。記紀の神代史が此の問題に關係の無いものであることは著者が「神代史の新しい研究」に説いて置いたところて知られよう。此の見解に誤が無いとすれば我が國の史籍は勿論、支那の文獻に於いても日本民族の由來を知るに足るべき資料は何も無い。我々の民族は或る時代に於いて何處からか移住して來たものとしても、それは少くとも文獻の上から知られるやうな新しい時代のことでは無いのである。なほ我が民族の政治的統一が完成せられた時期を四世紀の初頃としたのは、三世紀頃の狀態を記してある魏志倭人傳によつて、其の時分の筑紫地方が大和地方と政治的に關係の少かつたことが知られるからである。

此の民族の生活の基礎は農業であつたが、土地が豊沃で氣候が概して温和で、適度の勞作をすれば適度の收穫があるから、人口のあまり多くなかつた上代では生活が容易であつたに違ない。だから此の國土に安住することができ、生活の場所を外に求める必要が無かつた。さうして島國といふ地理上の狀態から（蝦夷の外には）異民族に接觸する機會も少く、又た海を隔てゝゐる附近の民族は何れも未開民族であり、東亞唯一の文明國たる支那は我が國と可なりの距離があるから、それらの民族が海を渡り半島を越えて我々の民族を壓迫するやうなことも無かつた。だから我々の民族は、能動的にも所動的にも、異民族との接觸衝突から起る激しい民族競争を経験したこと

が無かつた。其の結果として殺伐な戰鬪的氣象などはあまり養はれなかつたに違ない。(何れの民族でも斯ういふ氣象は多く異民族との衝突から發生する。我が國でも蝦夷に接觸してゐた關東人だけに多少慍悍な性質が有つたのは斯ういふ理由もあらう。)

それから内部に於いても、やはり概して平和な生活をして來たらしい。菜食本位の農業民は其の生活の上から既に平和を好む傾向を有つてゐるが、社會上の状態も決してそれを妨げなかつた。國民として統一せられない前には地方の豪族がそれ／＼土地を領有してゐたので、民族全體が斯ういふ小君主の下に分屬してゐたことは魏志倭人傳の記事からも國家の統一せられた以後の状態からも想像せられ、さうして、それら小君主の間に多少の競争なり衝突なりがあつて戦争も行はれたてはあらうが、しかし激しい戰鬪によつて断えず紛争がつけられたとは思はれぬ。それは民族が同一であるから其の間の敵愾心も少かつたと考へられること、また地方的豪族が概して大きくなかつたらしいこと、宗教の上にも地方的の神などが生まれなかつたこと、城郭等が發達しなかつたこと、又統一以後の歴史に於いて地方的勢力といふものがあまり現はれないことなどから推察せられる。地方の豪族の概してさほど大きくなかつたことは後の國造縣主などといふやうなものゝ有様からも察せられ、魏志に見える筑紫方面の國の數が多いことから推せられるが、

これは彼等の勢力が不斷の戦争をするにはあまりに弱かつたことゝ戰鬪から必然に生ずべき兼併が行はれなかつたことゝを示してゐる。もつとも三世紀に於いて筑紫の北半に勢力を振つてゐた卑彌呼のやうな、或は後の熊襲建または出雲建などの物語で知られてゐるやうな優勢なものがあつて附近の諸豪族を服従させてゐたことは所々にあつたらうが、さうしてそんな場合に多少の戦争もあつたらうが、しかし其の下に諸豪族が依然として存在してゐたのを見ると、其の服従は長い間の激しい戦争の結果として生じたよりも寧ろ妥協的に行はれたものと解釋せられる。従つて其の勢力はあまり鞏固なものではなく、地方的團結として近隣の勢力に對し絶えず激しい戦争をするといふ程のものでは無かつたらしい。なほ城郭の發達しなかつたのは有史以後の皇居が何時でも平地にありながら、それに城郭らしいものゝあつた例が無いことから推察せられる。これは或は到る處の山岳丘陵といふ自然の城があるからだとも解せられようが、上代の戦争に於いて山に籠つたといふ話はあまり傳へられてゐない。

さて我々の祖先の民族生活が甚だ古いにも拘らず支那人に接觸するまでは其の文化が全體としてあまり發達してはゐなかつたらしい。文化の發達する原因は茲て論究するにはあまりに大問題であるが、少くとも一面の事實として自然なり人事なり自己よりも強い勢力に對して自己の生活

を擴大し發展しようとするところに其の一條件があることは疑があるまい。ところが我々の祖先は個人としても民族としても、其の生活に於いて甚しき缺乏と苦痛とを感じないほど都合のよい土地に住んでゐたから、其の缺乏を補ひ其の苦痛を除いて生活の内容を豊富にしようといふ努力の念が薄く、従つて自分から自分の文化を開發してゆく力が弱かつた。又た異民族との交渉は文化發達の趨勢を刺戟し促進するものであるが、我々の民族と周圍の民族との關係は此の點に於いても好都合のものでは無かつた。上にも述べたやうに東洋唯一の文化國たる支那とは距離が遠く且つ其の國は海岸線の短い大陸國である上に地域が廣く物資が豊であるから、海上はるかなる東方の我が民族に對し進んで交通を開くやうなことは無かつた。さうして接近してゐる半島や日本の對岸地方の民族は其の文化が極めて幼稚であつた。また東北には未開の蝦夷があるばかり、東南方は無限の大洋である。だから我々の民族は他の民族の文化に接觸する機會が少く、従つてそれに刺戟せられるやうなことが多くなかつた。さうしてまた斯ういふ周圍の状態は、生活のために海を渡つて他邦に出かける必要の無い我々の民族をして、異民族の間に進んで往つて事業を企て新しい地歩を海外に占めさせる便宜をも又た誘因をも與へなかつた。島國民でありながら航海術も發達せず貿易も進歩しなかつたのは此等の事情のためであらう。斯ういふ民族が異國の文

化に接したのは支那の漢代に筑紫舟が半島の西南岸を縫つて樂浪(朝鮮の京畿平安二道の地方)の濱邊に往復した時から始まるのである。しかし、それとても少數の豪族等のために多少の奢侈品を供給するのみであつて、一般民衆の間に海外との交通や商業貿易を發達させる因縁とはならず、また支那の文化を學ぼうといふ希望を多數人の間に起させるほどにもならなかつたのである。だから概していふと衣食住の程度も低く、矮小な掘つ立て小屋のうちに原始的な生活をして満足してゐたのである。

かう考へて來ると國民としての結合がずつと後れてゐるのも不思議でない。外部の關係からいふと、異民族に對する競争に刺戟せられて我々の民族が政治的に統一せられるといふやうな事情はまづ無かつたといつてよからう。政治的にはいふまでもなく經濟的にも異民族に對する實際の交渉が極めて少いから、それがために民族全體を興奮させるやうな問題が起らない。従つて異民族に對する民族的自覺も起らず、強い民族精神が生まれない。宗教としても異民族に對して我々の民族生活を保護する國民的の神が發生しない。従つて祭禮などにも全民族を通じて行はれるものは無い。此等のことから考へて見ても、民族自身に政治的統一の必要を感じさせるだけの外的刺戟の無かつたことが知られよう。又た内部の事情からいつても、地方的君主の競争兼併の結果、

自然に國民が統一せられるといふやうなことも容易には起らなかつたのである。

こんな風であるから社會組織も散漫であつて、後の状態から推測すると家族制度すらあまり發達してはゐなかつたらしい。上代の傳説などによつて知られてゐる種々の事柄、例へば多くの妻があつてそれらが各自の子どもと共にそれ／＼別居してゐたこと、財産は家族の共有でもなく家長の有でもなく子弟各自が分有してゐたらしいこと、夫妻と兄妹との稱呼が判然區別せられてゐなかつたことなどは、家族の結合があまり鞏固で無かつたことを示すものでは無からうか。もつとも兄弟の勢力争ひが斷えず話の種になつてゐたのを見ると、其の争ふ目的物が家といふものに附屬してはゐたらしく、そこに家長の權もあつたらうが、一切の生活單位が家であつたとは概言することが出来まい。宗教に於いても大體は極めて幼稚なアニミズムであつて、一方に祖先神が成長しつゝはあるが、其の發達はまだ幼稚な程度であつたらしい。これらは家といふもの、鞏固な結合を促し、祖先神を十分に發達させるだけの刺戟が社會に無く、またそれだけに社會が組織立てられてゐなかつたからではあるまいか。それから、もう一段大きい場合をいふと、商業が進歩しないために市府も起らず、戦争が少いために城郭も發達しないので、民衆の間に公共生活の習慣が養はれず、従つて公共精神が發達しなかつた。地方の小君主も其の領土の農民から租税

を徴収するだけのもので、それ以上に君主と農民との關係も無かつたのであらう。さて更に大きい公共生活、即ち民族全體として統一せられた生活が無く民族精神が發達しなかつたことは既に前に述べたところである。

公共生活がなく公共精神が發達しなかつたとすれば、それに伴つて成長すべき筈のものが成長しなかつたのも無理は無い。公衆的の遊戯、娛樂もなく公衆を感動させる必要のある場合も無いから、音樂なども發達しなかつた。歌垣とか耀歌とかいふ盆踊的のものがあり、神の祭に歌謡舞蹈することもあつたらうが、それも村々里々の極めて狭い範圍の内で行はれてゐたのみであらう。だから、公衆に觀せるための演藝は起らず、従つて物まねらしいものも發達しなかつた。建築を見ても民衆の共同生活を擁護するための城郭は無く、宗教の方でも全民族の神はもとより、やゝ廣い地方的の神すら無いのであるから、そのために公共的建築が起ることも無く、従つてさういふやうな知識も技術も養はれなかつた（石材を建築に用ゐることが我が國に行はれなかつた一遠因はこゝにもあらう。公共の用に供せられ永久に維持せられるやうな堅固で壯麗な建築を上代人は要しなかつたのである）。また公共的建築が無ければ、文化の幼稚な時代にはそれに附隨して發達するのが普通である彫塑や繪畫なども進歩しない。すべて此等の造形藝術には人に示すとい

ふこと、後に遺さうといふ記念的の意味とを含んでゐるが、此の二つの思想は何れも公共生活から起るものであり、又た斯ういふ藝術は公共精神を表現するのが通例であるから、公共生活、公共精神の無いところに造形藝術は發達しないのである。(一寸附言して置く。著者はこゝで一般的に藝術の起源を論ずるのでもなく、又た藝術發達の條件を單に公共生活のみに歸するのでも無い。今はたゞ公共生活をいふにつけて藝術に言及したのみである。藝術の起源は固より人間の内生活にあるであらう。が、斯う考へても其の内生活の一大要素が公共生活から養はれるものであることに異議はあるまい。)

さて上に述べたやうに、個人としては生活が容易であり、民族としては外部から優勢な異民族に壓迫せられることもなく、内部に於いても激しい闘争が起らず、其の上、山も川も概して小さく優しく、氣候風物も温和であつて、民族生活の上に抑壓を加へるやうな自然の現象も無いとすれば、我々の民族は此の國土に満足してゐた如く、此の人生にも満足してゐたに違ない。此の世に満足してゐるから、此の現し世を超絶した境地があるとは想像しない。後に神代史が作られた時、高天原といふ國土が現はれたが、それは作者が物語構成の便宜上假設した世界であつて、一般の民族に信仰せられてゐたものには無く、それも多少の政治的意味があるだけで思想上、人生

觀上の問題では無い。さうして此の生の國を死の國の「よみ」に比べて快い楽しい世界と觀じてゐた。死の國は地下の暗い汚い世界であるが、生の國の此の現し國は日の光に満ちてゐる明るい清い世界である。だから太陽と太陽の光とを喜んでゐたので神代史に「朝日の直さす國、夕日の日照る國」を理想的國土として記してあるのも古くからの思想であらう(「神代史の新しい研究」第二章第一節、第四章第二節參照)。此等の點を綜合して考へると、我が上代人は大體に於いて、うぶな樂觀主義の民であつたのである。我々の民族の間に輕快な淡泊な性質は養はれたが、執拗な慘酷な氣風などが生じなかつたのも同じ事情から來てゐる。もつとも幼稚な人間の常態として、自分等の周囲の外界に不可思議の精靈が遍満してゐると視做し、ともすればそれが自分達を禍するものと考へ、それに對して恐怖の情を抱いてはゐた。石根木のたち草のかき葉も物いふものと思ひ、動物、特に蛇の類を恐れ、また死人をも怖れた。夜の暗いのを恐れ、夜のもものは星の光さへも氣味わるく眺めてゐた。そこに低級な宗教心があるので、其の宗教心の半面は一種陰暗な氣を帯びてゐる。上代の神は大抵かういふ精靈であつて、供物をそれに捧げて人間に禍しないやうに祈り、或は何かの儀式によつて惡氣を拂ひ清める。これは後世まで民間宗教として存在してゐるのみならず、此等の神々は國家の祭祀をも享けるやうになり、其の儀式も公の制度とせられた

が、神の性質にもそれに對する信仰にも變りはない（延喜式神名帳に見える神々の大多數は斯ういふ性質の神、即ち到る處に存在する精靈である）。佛教が入り特に密教などが傳へられて、それが新禱教として弘く行はれたのも、かういふ宗教心に投合したのであらう。けれどもこれは幼稚な宗教に通有のものであつて我が國民特有のものでは無い。さうして前に述べたやうな環境の間に於いて民族生活の經驗が生まれ、多少知識が進んで來ると、宗教心にも明るい一面が發達して太陽神が光を放つやうになり、又た氣味のわるい死者の精靈では無い人間らしい祖先神が勢を得て來る。陰暗な宗教心は底の方に存在してゐるものゝ、快活な日常生活はそれがためにひどく調子を亂されるやうなことが無く、凡ての國民は概して樂觀的な氣分を有つてゐたのである。

しかし樂觀的な快活な氣分が養はれた代りに、安易な生活をするものゝ常として、得難いものを得ようとする希求の念が弱く、従つて強い意志が無く、奮勉努力の精神、冒險的の氣象などは養はれなかつた。満足はしつゝも人生其のものに對して深い執着が無く、飽くまでも人生の歡樂を領略しようとする情熱が乏しい。我を忘れて踊り狂ふ調子も無い。すべてが輕快で、うはすべりがしてゐて、低調で、微温的である。争闘と苦痛と不安との間から生まれる反省沈思の念はいふまでも無く生じない。これが我が上代人の有つてゐた樂觀思想の半面である。

斯ういふ民族が或る時期に於いて我が皇室の下に統一せられたのである。此の統一が如何なる動機から起り、又た如何なる事情の下に、如何なる經過によつて行はれたかは容易に解釋し難い史學上の問題であるが、地方的小君主は概して甚しき抵抗なしに服従し、其の大部分は舊のまゝに豪族として配下の土地人民を所有することになつたらしい。勿論武力も用ゐられたてはあらうし、後々までも、かの出雲建や熊襲建の傳説によつて知られる如く、多少の反抗者は出たてあらうが、大體からいふと、一旦統一せられた後は、多くの豪族等は喜んで我が皇室に歸服してゐたので、皇室と諸氏族との間には親和な關係が成り立つやうになつた。だから皇室も威力を以て彼等を抑壓せられることが少かつたのである。やゝ後になつて出來たものではあるが、皇室の本源を説くために作られた神代史が、天を以て帝權の象徴とし、地を以て民衆に擬し、天子を以て高いところから民衆を見下ろすものとする支那思想とは反對に、皇室があらゆる氏族の宗家であつて、それと祖先を同じくし血統を同じくせられ、國民といふ一大家族の内部に在つて其の核心となつてゐらせられるとして、皇室の威嚴を力強く示すよりは親愛の情を主として説いてあるのも、やはり斯ういふ實際の状態から生じたことである。（だから我が國では多くの君主政治の國で行

はれたやうに帝王の勢威を示すために大土木を起したり、宏壯な宮城を作つたりするやうなことも無かつた。陵墓などには可なり大きいものがあつて、これは支那の影響をうけてゐるらしいが、それにしても埴輪土偶が彼の國の石人石馬の類とは違つて純粹の葬具であるのを見ると、これも公衆に對して權威を示すといふ考の含まれてゐないことが知られる。

全國民が統一せられて皇室の位置が定まると共に、各地方の豪族や皇室を輔佐してゐる氏族にも一定の地位がきまり、又た従つて其の間に尊卑の階級もでき、國家の秩序がそれによつて維持せられるやうになつた。政府は族制組織によつて固められ、祖先崇拜は國家の禮典となつた。神代史に見える祖先神の現はれたのはこれに關係があるから、此の統一は宗教の上にも多少の影響を及ぼした。即ちアニミズムの宗教の上に祖先神がずつと頭を擡げて來たのである。勿論祖先崇拜は社會の發達整頓するにつれ、家といふ觀念の發達するにつれて自然に生まれ來たのはあり、又たそれが當時實際に發達しつゝあつたからこそ政治上の紀綱ともなつたのであるが、政治上の紀綱となつたことが一層其の發達を促したのである。多くの氏族がそれらの祖先神を有つやうになつたのは單に祖先崇拜といふ宗教的觀念からばかりでは無く、それが現在の社會的地位を定めるものであつたからである。神代史に於いて政治的君主である皇室が一切の氏族の宗家で

ゐらせられると説いてあるのも同じ事情から來てゐる。所謂百八十伴緒は斯うして定められた國家の制度であつて、それによつて貴族の階級が形成せられた。

これは皇室と其の周圍にゐる貴族並に地方的首長などとの關係であるが、一般國民についてはと國家の統一も其の實際生活にはさして大きい變動を與へなかつたらしい。國民自身が國民として統一せられてゐることを自覺してゐなかつたからである。一國民たる自覺は多く對外關係から生ずるが、政府が國家の統一と殆ど同時に着手した韓地の經略も、たゞ政府の外交政策たるのみで國民生活とは直接の關係の無いものであつた。即ち國民生活の内的要求から起つたことは無い。だから、それはたゞ半島の一角に我が政治的勢力が樹立せられたといふのみのもので、そこが植民地となつたのではなく、經濟的關係すらあまり生じなかつたらしい。そこに往復して韓人と接觸するものは國民の多數では無くて、少數の官吏と戰爭の目的で派遣せられた軍人とのみであつた。其の兵士も戰に臨んでこそ敵愾心は起れ、又た其の敵愾心が異民族といふ點に於いて多少強められもすれ、それは主として敵味方の感情である。其の戰が自分達の生存の必要から起つたもので無い限り、それによつて強い國民的精神が湧いて起ることはないのである。

しかし韓地經略の結果として最も大切なのは、それによつて支那の文物が輸入せられたことである。昔、筑紫舟が幾夜あこがれの夢を載せて浦づたひ島づたひに樂浪の濱をさして出かけた時から、から國の島は寶の國と思はれてゐたであらうが、其のから國の一角が我が國の領土となり、續いて百濟も服屬し、後には又た百濟を経て吳とも交通する様になつて、種々の珍貨奇物がそこから入つて來ると、海の外にある金銀財貨の國は益々羨望の的となつたらしく、古傳説に韓地を指す時必ず寶の國といつてゐるのでもそれが知られる。さすれば邦人が其の財寶を手に入れ、更に進んでそれを作る技藝を學ぼうとする、一口にいふと韓地又は本國から支那の文化を傳へようと熱望するやうになつたのは當然のことであつて、我が國の文化の發達すべき氣運が是に於いて始めて開けたのである。が、これについても遺憾なのは一般國民が此の運動に關係の無いことである。それは斯うして入つて來た支那の文物は政府及び少數の貴族等に利用せられるのみであつたからである。國內の政治的關係から自然さうなつたのみならず、交通の狀態と文化の性質とからも亦さうなるべき筈であつた。交通の不便な支那の文化を直接にも間接にも接受することのできるものは特殊の便宜ある地位にゐる政府及び貴族のみである。貴族といつても地方の豪族などはそれが中央政府に於いて何等かの地位を有つてゐない限り、やはり此の便宜が少かつたであら

う。多數の民衆に至つては自分達の原始的な生活以上に發達した文化のあることをすら知らなかつた。よし知つてゐても、たゞそれを仰ぎ見るのみであつて、みづから、それを享受しようとするの強い刺戟を感じなかつた。だから一般民衆の上に幾分かそれが及んでいつたとすれば、それは民衆自身が自分達の力で採り入れたのでは無く、貴族の手によつて傳へられたのであり、又た民衆のために傳へられたよりも貴族の文化を進める方便として傳へられた傾がある。例へば蠶を養ひ絹を織ることが民間に教へられたとしても、それは主に調貢品として貴族等に差し出させるためであつたらしい。其の上、直接に支那人と接觸することの極めて少い我が國民にとつては、支那文化の精神は文字によつて傳へられるのであるが、其の文字は全く國語と性質の異つた支那語の表象であるから、それを學ぶことは甚だ困難であつて、特殊の必要あり便宜ある少數のものでなくてはどうかすることもできない。だから、支那の文化によつて誘導せられた我が國の文化は最初から濃厚な貴族的色彩を帯びてゐたのである。これが支那文化の明るい光が我が國民に投じた暗い陰影である。

暗い陰影は他にもある。あまりに程度のちがつた異國の文化に卒然として接したのであるから、何よりも先にそれを學習し摸倣しなければならなかつた。摸倣に巧である、自己の生活から自己

の文化を創造するよりは自己をすてゝ異國文化の形式に順應しようとする、邦人の一習性は既にこゝに萌してゐる。其の上、模倣と學習とは主として智力の働であるから、一種の知識主義といふやうな傾向が其の間から養はれ、従つてこゝにも、外部から與へられる知識を偏重して自己の純真な情生活を輕んずるやうな態度が生ずる。眞の自己を忘れて異國人から得た知識に順應するため、知らず識らず虚偽の生活をするやうになる傾向がある。さうして、これが、おのづから我執の甚い意欲の弱い固有の民族性にも適合する。

また思想の上についていふと、我が國の地理的位置と社會的事情とから、異國人の實生活其のものには殆ど接觸しないで、たゞ其れから發生し、其の上に打ち建てられた思想のみを單に思想として享け入れるのであるから、社會組織も生活状態もまるで異つてゐる我が國民に於いては、日常の實生活と此の異國思想とは甚だ調和し難いものである。従つて異國思想を學ぶことは實生活から遊離した一つの知識的遊戯になつてしまふ。我が國に入つて來た佛教や儒學には大體に於いて斯ういふ傾向を免れなかつたのである。

それからまた、外から入つて來るものを學ぶ習慣が自然に新しいものを好む性情を我が國民に養はせた。自分のものより善いものが外にあれば直にそれを學ぶ。舊くからのものより新しいもの

のが目につけば忽ちそれに趨くのもこれと同じ心理である。我が國の文化の發達して來たのは一つは之がためであつて、固定しないでよく新しいものを享受したからである。が、其の半面には落ちつきのない、變り易い、しつかりしないといふ缺點が伴ふ。精神上のことはもとよりであるが、物を作るにも永世不朽を期してかゝる堅牢なものよりも手軽な間に合はせものを喜ぶ。壊れたら壞れたて又た新しいものを作れば好いといふ氣になる。何事に對しても長い年月を費して一心不亂に努力するよりも手つ取りばやく片付けてしまはうといふ性質もまたこゝから生ずる。さうしてこれもまた、上に述べたやうな事情から養はれた輕快な、淡泊な、浮はつき易い固有の國民性と調和してゐる。

それのみで無い。異國から優秀な文化が常に入つて來るために、文化の點に於いて國民の誇が無く、従つて國民的自負心が發達しない。もつとも其の代り民族的偏執の氣風も養はれないので、我が國に來る異國人は古來何時でも尊敬せられてゐる。支那人、歐洲人のやうに異民族を輕侮する惡風の無いのは甚だ結構であるが、個人に自尊心の無いと同様、國民に自尊心の無いのは國民としての重大な一素質を缺いてゐるのである。

此等はすべて後世まで關係のあることであるが、何れも昔から異國の文化を學ばねばならぬ地

位にあつた我が國民には、免れ難い自然の傾向である。しかし更に考へると、異國文化の學習は上代の國民文化史に於いて特に重要な一現象を産み出してゐる。それは早くから優秀な異國の文化が入つて來たために、我が民族固有のものは自然の徑路を踏んで進んでゆくことが出來ず、幼稚な程度のまゝに發達が止つて、其れなりに固定してしまつたことである。民衆の間にさういふ發達の萌芽があつても、支那化せられた貴族文化と民衆の生活との間には一大溝渠ができてゐるため、民俗が精練せられて品位ある文化に進むことができなかつたのである。けれども異國のものは到底異國のものであるから、貴族の間に於いてすら知識として了解せられるのみで、最初から實際の情生活には融合せられない。しかし人間は知識のみで生きてゐられないから、それがために知識と情生活との分裂が生じ、従つて健全な文化が其の間から養成せられ難いといふ有様になつた。例へば音樂らしい音樂がまだ發達しないところへ異國の樂が入り樂器が入つた。そこで異國の樂を學ぶ方に力が集められて固有の幼稚な樂はもう發達しなくなつた。但し異國の樂は本來我が國民の情生活とは十分に一致しないものであるから、其の樂は知識として技術として取り扱はれ、従つて我が國民にとつては樂として甚だ物足りないものである。けれども固有の樂はあまりに幼稚で、それを基礎にして異國の樂を凌駕するやうなものを作り上げることがはむづかしい

から、とう／＼ほんとうの國民樂が發達せずになつてしまつた。宗教でもさうで、幼稚なアニミズムのところへ突然支那の思想が入り、また佛教が入つた。外來の思想の方が遙に程度の高いものである。たゞ異國の宗教はどうしても國民生活とはしつくり合はない。それを知識としては受け入れることが出來るが、實際生活には容易に融和しない。例へば支那の哲學思想に刺戟せられて天御中主神が現はれても、それが宗教的信仰となつて民衆の間に崇拜せられるやうにはならぬ。佛教の厭世思想は國民の樂觀主義とはあまりに距離が遠くて容易に手がつかぬ。そこで實際の信仰としては、固有の宗教が幼稚な状態のまゝで後まで遺る。さうして異國の宗教はたゞそれに變つた衣裝をさせるだけに止まるか、又は此の幼稚な状態に適合する方面だけが信仰として行はれ、支那の宗教思想は怪しげな陰陽道になり、佛教は單純な祈禱教となつてしまつた。さうして其の佛教は何時まで經つても同じ祈禱教であつて、國民の宗教思想がそれがために進歩することは勘かつたのである。萬事が此の風であつて、政治でも風俗でも皆さういふ傾向がある。

知識についても同じ様な現象がある。全體に知識の幼稚なところへ急に支那の學問や佛教が入つて來たから、すべてがそれに壓迫せられて、自分自身で知識を開いてゆくことができない。自分自身の眼孔で宇宙萬有を視、其の不可思議な現象に驚歎し、又たそれに疑惑を抱いて事理を考

察しようとする進もなく、支那や印度で作り上げられた獨斷説に接したので、頭からそれを信じてしまふ外は無かつたのである。特に支那の學問は文字が先に立ち、文字の訓詁を第一としなければならぬから、生氣の無い、また自己の心生活にも周圍の事物にも縁遠い書物の上の詮索だけになつてしまひ、直接に自己の生活なり外界の事物なりを攷究するといふ態度がそこからは起り難い。佛教の經論もまた漢文であり、其の研究も大部分は論理上の遊戯といつてもよいやうな、煩瑣な、力の無い、さうして日常の生活に交渉の淺いものであつた。我が國民がそれによつて多くの知識を得たことはいふまでも無いが、其の知識は現實の自己とは懸け離れて存在するものであつた。さうして、さういふ知識を得るに全力を費したのであるから、自分自身なり事物其のものなりを對象として深切に觀察し研究しようといふ欲望は養はれず、眞の智力も學問も發達しなかつたのである。

しかしながら、幸に我が國は大陸的勢力の影響を直接に蒙らない位置にある島國であるから、政治的獨立をば曾て傷けなかつた。こゝに國民の最大の誇がある。さうして前に述べた如く國民の實生活が異國文化のために壓倒せられることが無く、支那文化の全體の空氣、色調、其の根柢の精神が我が國に移植せられるに至らなかつたのは、國民全體の經濟組織、日常生活に於いて支

那の風習が學ばれなかつたためであるが、それも亦た政治的獨立が維持せられたと同じく地理的状態が一つの原因であらう。此等の事情から我々の民族は韓半島の住民などは違つて、自然に國民としての獨立的精神を養ひ、従つて又た長い間に漸次一種の國民文化を形成することができたのである。たゞ其の形成せられる順序は、最初は異國のものを其のまゝに摸倣し學習してゐ、後になつて漸次それを國民化してゆくといふことになるので、初から國民自身に權威を有つてゐるのでは無い。だから何時でも輸入時代摸倣時代が前に來て、その後の長い間に徐々に國民化が行はれるのである。これが古今を通じて我が國民文化の發達する形式である。もつとも摸倣は小兒の本能であるやうに、幼稚な民族にとつては一つの本能といつてもよいからゐて、この能力があるために他の民族の優秀な文化を採用することができ、さうして其の民族の文化を發達させることができるのである。又たあらゆる文化上の現象は互に密接な關係を有つてゐるものであるから、他の民族の文化を學ぶに當つて、短を捨て長を採るといふやうな一寸聞くと道理らしいことが、そんなに都合よくできるものでも無い。學ぶものと學ばれる文化との程度の懸隔が甚しい場合には猶更のことである。たゞ民族生活の根柢がしつかりしてゐて、其の民族が自己の生活を向上させ擴大させるだけの意氣と力とを有つてゐる、又た環境がそれに適當してゐるならば、特色あ

る國民文化が必ず其の間から發展して來る。さうして實際の民族生活に適切で無い異民族の文化は其の民族を根本から動かすことが出来ないものである。

以上は上代民族生活の瞥見である。かういふ生活の間に發生した文學はどんなものであつたらうか。これが次の問題である。

第二章 文學の萌芽

今に遺つてゐる我が國民の文學的作品で最も古いものは記紀に見える歌謠と普通に神代史といはれてゐる散文の物語とである。しかし古いといつても記紀自身が主張する如く古いもので無いことは明である。神代史は記紀に於いて最後の形をとつたのが新しいことであるのみならず、其の最初の編述も決して繼體朝乃至欽明朝前後(六世紀の前半)より前では無からうといふことは著者が曾て「神代史の新しい研究」に於いて論じて置いた。また記紀の上代史、少くとも神功皇后以前の部分は嚴密な意味での歴史としては考へられないものであり、それより後の部分でも物語として興味のあるやうな種々の挿話はやはり事實らしくは見えないから、此等の條下に載せてある歌謠も決してさほど古い作ではない。

まづ神代史について一言して置く。前章に述べたやうに、古代の我々民族には公共生活が無く、又た異民族と接觸しなかつた爲め、民族精神が緊張してゐなかつた。國民の全體を興奮させるやうな戦争も無く、従つて國民的英雄といふやうな人物も現はれないから、國民を感動させるやうな説話の題目が無く、さういふ説話を生み出すほどに高潮した精神が無い。又た公衆の集會する

場合がなく、従つて公衆の前で朗吟高誦する場合も無いから、説話が詩の形式をとつて現はれることも出来なかつた。だから文字の無い上代に、詞章を具へて傳誦せられるやうな叙事詩めいたものは生じなかつたのである。さうして異民族に對する戦争などが（よし國民の活動としては殆ど意味のないものであつたにせよ）多少行はれ、幾分か話題の出来るやうになつた頃には、もはや知識ある社會の間に支那の文字が行はれ又それが尙ばれた時であるから、叙事詩などの生まれる氣運は永久に來なかつたのである。

支那の文字が百濟人によつて大和の朝廷に傳へられたのは應神朝だといはれてゐる。同じ頃に多くの漢人が歸化して來たといふ傳説に若し幾分か事實があるならば、彼等もまた多少の文字を傳へたのであらう。けれども我が國民がやゝそれに習熟しはじめたのは雄略朝乃至繼體朝のころであつて、當時に行はれた吳との交通が少からず其の發達を促し、又た韓地の經略も實際上から文字の必要を感じさせ、且つそれを學ぶ便宜を與へたらしい。かうして一方では畿らか書物も輸入せられ、又た支那人の間に行はれてゐる物語なども傳へられ、他方では漢字で國語を寫す方法も少しづつ試みられたであらう。しかし前章にも述べて置いたやうに、支那の文字、支那の文學を學び得るものは政府または其の周圍にゐる少數の貴族輩のみであるから、漢文の知識を有つ

てゐるものも、漢字を利用するものも、決して國民の多數では無かつた。

こんな風であるから民間に叙事詩は發達しないで、其の代り官府で神代史が作られたのである。神代史は官府もしくは宮廷の製作物であつて國民の物語では無く、初から文字に書かれたものであつて傳誦したものでは無い。従つて又た知識の産物であつて詩として生まれたものでは無く、特殊の目的を有つて作られたものであつて、自然に成り立つた國民生活の表象、國民精神の結晶ではない。これは其の作者が官府で、其の目的が皇室の由來を説くためであつたからである。又た此の物語は支那の文字で書かれたものであるから、其れを讀み得るものもやはり少數の貴族のみであつた。だから神代史は其の作られた事情からいつても形の上からいつても、どこまでも貴族的性質を有つてゐる。

もつとも、どんな民族にもあるやうな民間説話の類は我が上代人の間にもあつたに違なく、現に神代史や記紀の上代史中の物語には、それが其のまゝに或は多少形を變へて採り入れられたものが多い（「神代史の新しい研究」第一章第二節参照）。けれどもこれらは本來詞章を具へて傳誦せられたものでは無く、また其の題材も公共的意味のあるものではない。だから、それは叙事詩でもなく、叙事詩に發達すべき性質のものでも無かつた。たゞ其の説話の上にも多少の民族的特

色は見えてゐるし、また其の説話が國民文學の一淵源とはなつてゐるが、それも民間に於いて文學として見られるほどに發達することも形を成すことも出来なかつたのである。

神代史が歴史で無くて物語であるとすれば、其の中にある歌謡がやはり後世の作であることはいふまでも無からう。古事記に見える八千矛神、沼河姫、須勢理姫の歌などは、語の配列にほぼ整つた律格のあるのを見ても、修辭的技巧が萬葉の長歌と殆ど同じ程度に進んでゐるのを見ても、よほど後代の作でなくてはならぬ。もつとも、それが記に採られるまでに多少の時日は經つてゐたらしく、歌に混淆や誤傳があるのでそれが知られる。これについては著者は曾て下のやうに説いたことがある。『沼河姫の歌といふものは上半と「青山に日が隠らば」以下とは全く意味の續かないものであつて、「このかたりごと、こをば」といふハヤシめいた詞が中間にあるのを見ても、もとは二首であつたことが推測せられる。特に「たぐつぬの白きたゞむき、沫雪のわかやる胸を」云々は女の様子を叙したものに違なく、従つてこれは女に對する男の歌でなくてはならぬ。須勢理姫の歌といふのにも同じ句があつて、やはり其の前半の男に對する女の情をよんだものとは意味も續かず語調もちがふ。これらは或る歌もしくは其の一部分が他の歌と結びついても

のであつて、八千矛神の歌が繼體紀に勾大兄皇子の歌として記されてあるものと似てゐるところのあるのも同じ理由かも知れない。此等の歌と雄略天皇の卷の「まきむくの日代の宮は」といふ采女の歌とは技巧も似てゐるし、結末に「この語り言も、こをば」といふ語がついてゐるのも同じであり、また須勢理姫の歌と「倭の此の高市」といふ同じ卷の皇后の歌とは共に「豊御酒奉らせ」といふ、やはり、ハヤシめいた詞がついてゐるから、同じ時代の作かとも思はれるが、雄略天皇の卷のがそも／＼其の時代のものでは無い（それは歌の内容と其れを詠んだとしてある場合とが一致してゐないのでわかる）。此等の歌は其のハヤシや、雄略天皇の卷のが天語歌としてあることやから考へても、謠ひものとして用ゐられたものらしいが、民謠としては後世まで律格の定まつてゐない且つ純粹な抒情的のものが多いのに、此等は上にもいつた如く一種の律格がよほど整頓してゐる上に、多少敘事的分子のあるものであるから、普通の民謠とは性質がちがふ。……また高姫（下照姫）の歌には「天なるや、おとたなばた」云々といふ語があるが、これは支那傳説の天上の織女に基いたものらしい。神代の物語に「天衣織女」といふ語はあるが、それは日神の營田などと同じく或る特殊の場合を想像したもので、此の歌に見える如き天上の織女といふ一般的觀念とは違ふ。だから、これも相應に支那思想の入つた後のものであらう。其の外

に萬葉調ともいふべき短歌があるが、三十一音の形式の定まつたのも、あまり古いことでは無さうであつて、やはり支那文學の刺戟をうけてからのことであらう。』(「神代史の新しい研究」第三章第三節)。

1 八千矛の、神の命、ぬえ草の、女にしあれば、わが心、浦渚の島ぞ、今こそは、千島にあらめ、後には、平和にあらむを、命は、な死せ給ひそ。いしたふや、天馳せ使。事の語り言も、こをば。青山に、日が隠らば、ぬば玉の、夜は出てなむ、朝日の、咲か榮え來て、たくづぬの、白き腕、沫雪の、若かやる胸を、そだき、叩きまながり、ま玉手、玉手さしまき、股長に、寝はなさむを、あやに、な戀ひきこし、八千矛の神の命。ことの語り言も、こをば。

2 八千矛の、神の命や、吾が大國主、汝こそは、男に坐せば、打ち見る、島のさきへ、かき見る、磯の崎おちず、若草の、妻もたせらめ、吾はもよ、女にしあれば、汝をきて、夫は無し、汝をきて、夫は無し、あや垣の、ふはやが下に、むし食、にこやが下に、袴袂、さやぐが下に、沫雪の、若かやる胸を、たくづぬの、白き腕、そだき、叩きまながり、ま玉手、玉手さしまき、股長に、寝をしなせ。豊御酒、奉らせ。

3 八千矛の、神の命は、八島國、妻覺きかねて、遠々し、越の國に、賢し女を、ありと聞かして、麗し女を、ありと聞こして、さよばひに、あり立たし、よばひに、あり通はせ、太刀が緒も、未だ解かず、襲なも、未だ解かねば、乙女の、鳴すや、板戸を、おそふらひ、我が立たせれば、ひこづらひ、わが立たせれば、青山に、鶴は啼き、さ野つ鳥、雉はとよむ、庭つ鳥、鶴は鳴く、うれたくも、鳴くなる鳥か、此の鳥も、うちやめこせれ。いしたふや、天馳使。ことの語り言も、こをば。

4 八島國、妻覺きかねて、春日の、かすがの國に、麗し女を、ありと聞きて、よろし女を、ありとよみて、まささく、檜の板戸を、押し開き、われ入りまし、あとより、つまとりして、枕とり、つまとりして、妹が手を、我にまかしめ、わが手を

ば、妹にまかしめ、まさ木づら、たしきあざはり、しよくしろ、熱殿ねしとに、庭つ鳥、鶴は鳴くなり、野つ鳥、雉はとよむ、麗しけくも、未だ言はずて、明けにけり、我妹。

5 まき向の、日代の宮は、朝日の、日照る宮、夕日の、日がける宮、竹の根の、根だる宮、木の根の、根ばふ宮、やほによし、いきづきの宮、ま木さく、檜の御門、新嘗屋に、生ひ立てる、百足る、楓が枝は、上つ枝は、天を覆へり、中つ枝は、あづまを覆へり、下枝は、露を覆へり、上つ枝の、枝の末葉は、中つ枝に、落ちふらばへ、中つ枝の、枝の末葉は、下つ枝に、落ちふらばへ、下枝の、枝の末葉は、あり衣の、三重の子が、捧がせる、瑞玉杯に、浮きし脂、落ちなづさひ、水こたろこをろに、こしも、あやにかしこし、高光る、日の御子。ことの語り言も、こをば。

6 倭の、此の高市に、小高る、市のつかさ、新嘗屋に、生ひ立てる、葉廣、ゆつま椿、其が葉の、廣りいまし、其の花の、照りいまず、高光る、日の御子に、豊御酒、奉らせ。ことの語り言も、こをば。

次に記紀の神武天皇以後の部分に載せられてある歌に就いても著者は同じ書に於いて下の如く説いて置いた。『記の神武天皇の宇陀の大饗の場合の御製としてある「宇陀の高城に鳴わなはる」の歌は、其の思想が戦陣と何等の關係が無いのみならず「宇陀の高城に鳴わな張る、わがまつや鳴はさやらず、いすくはしくちらさやる」といふのと、其のあとの「前妻がなをばさば」云々といふのとは全るて意味の聯絡がない。これは書紀に來目歌としてあるのを見ると、後世の久米部の間に行はれてゐた俗謡であつたのが偶々「宇陀」の語があるために、こゝに附會せられたので、而も二つの謠が混合せられたのであらう。又た日本武命の「倭は國のまほろば、たくなつく青垣

山、こもれる倭し美はし」の歌は現に「青垣山こもれる倭」を睹た時の詠でなければならず、「命の全けん人は、たゞみごも平群の山の、くまがしが葉を、うづにさせ、その子」も「はしけやし、わぎへの方よ、雲わたちくも」も決して旅路にゐて家郷を懐うた作ではない。書紀にはこれを一首にまとめて景行天皇の御製としてあるが、一首としては猶さら無意味である。又た歌の形式からいつても、前の「宇陀の高城に」の歌についてゐる「エ、シャコシヤ」とか、日本武命の「尾張に直に向へる、尾津の崎なる一つ松、アセヲ、一つ松、人にありせば、太刀佩けましを、衣させましを、一つ松、アセヲ」の「アセヲ」とかいふハヤシは、此等の歌が民謡であつたことを示すものらしく、その他、神武天皇の巻にある「さぬ川よ雲立ちわたり、畝火山木の葉さやぎぬ、風吹かんとす」などの短歌が萬葉調ともいふべき後世の様式であること、又は連歌の起源といふのでやかましい日本武命と火焼の翁との新治筑波の唱和が平談俗語であつて、決して歌として誦し傳へらるべき性質のもので無いことはいふまでもあるまい。だから、これらの歌は決して神武天皇や景行天皇の時代から傳へられたものではない。』(「神代史の新しい研究」緒論)。

此の文中の律格論については、なほ後章に詳論する考であるが、此の他にも神功紀に見える武内宿禰が忍熊王の瀬田に沈んで死んだ時詠んだといふ「近江の海、瀬田の渡にかづく鳥、目にし

見えねば憤ろしも」、また其の屍が菟道河で發見せられた時に歌つたといふ「近江の海、瀬田の渡にかづく鳥、田中をすぎて菟道に捕へつ」なども決してこんな場合に作らるべきものではない(もし斯ういふ歌があつたとすれば多分遊獵の折などの作であらう)。それから前にも引いた記の雄略天皇の巻の太后の歌「倭の此の高市に、小高る市のつかさ」といふのは、高市といふ名が「坐長谷之百枝槻下、爲豊樂之時」といふ記事に合はない(同じ時の「纏向の日代の宮は」云々といふのもこれと同様場所の記載と歌の内容とが一致しない)。のみならず、其の詞に仁徳天皇の巻の皇后の歌と同じものがある。さうして此の「つぎねふや」の歌は少しかはつて紀にも出てゐるが、どちらにしても皇后が天皇を恨んで宮にも還らせられなかつた折の作らしくはない。此等を考へ合せてみると、概して記紀の歌はそこに記してある時代の作でないことが推斷せられる。神功皇后以前の巻々に見える種々の物語、また春山の霞男、秋山のしたび男の話とか、浦島の物語とかいふものが麗々と史實らしく記されてあるのであるから、歌などが後世の作であるのも不思議では無い。それならば何時頃のものかといふに、大體神代史や上代史の作られつゝあつた時代、即ち推古朝前後の作であらう。さうして神代史が支那の學問の刺戟を受けて作られたことに疑は無く、其の他の上代史も同様であるから、此等の歌謡もやはり大體は異國文學の影響を受けてゐ

る貴族的文學であることが想像せられる。詳しい考證は後章に於いて試るつもりであるが、兎も角も此等のものが非常に古いもので無いこと、又た毫も外國文學の影響を受けない國民固有の文學としては考へられないこと、従つて又たそれが民間の文學で無いことだけを、こゝて一言して置いても差支は無からう。

1 宇陀の高城に、鳴わな張る。我が待つや、鳴はさやらず。いすくはし、くぢらさやる。前妻が、なごはさば、たちそばの實の、なけくを、扱きしひえね。後妻が、なごはさば、いちさかき實の、おほけくを、こきだひえね。えい、しやこしや。こはいこのふぞ。あゝ、しやこしや。

2 つぎねふや、山しろ川を、川のぼり、わがのぼれば、川の邊に、おひだてる、さしぶを、さしぶのき、しが下に、生ひだてる、葉廣ろ、ゆつまつばき、しが花の、てりあまし、しが葉の、ひろりあますは、大君ろかも。

しかしながら記紀の歌謡の中には、實際世に行はれてゐた民謡と見なすべきものが多少混入してゐる。民謡は如何なる幼稚な社會にも存在するものであつて、公共的生活の無かつた我が上代人の間にも、幼稚で素朴な私人的感情を歌つた民謡は太古から有つたに違なく、さうして是のみは上代人の情生活の直接の表現であるだけに、支那文學の知識をかりずに發生することができたのである。形式が整つてゐないで一首があまり長くないもの、即ち前に引用して置いた記の景行

天皇の巻に見える日本武命の作といふものなどがそれであらう。應神天皇の巻の「ほむだの日のみこ、大さゝき、大さゝき、はかせる太刀、もと劍、すゑふゆ、ふゆきのす、からが下木のさやさや」。仁徳天皇の巻の「つぎねふ、山代女の木くはもち、うちし大根、ねじろの白たゝむき、まかづけこそ、知らずともいはめ」。また「八田の一本菅は子もたず、立ちか荒れなむ、あたら菅原、ことをこそ菅原といはめ、あたらすがし女」なども其の例である。たゞ民謡は單純で素朴で、何人の心にも共鳴するものでなくてはならぬから、其の主なる題材は戀、またはそれに關係のあるものであるのが普通である。さうして上代の歌垣とか嬬歌とかいふ風習は特にさういふ民謡を多く産出させる因縁にもなつたらう。もつとも記紀の歌謡の大部分が戀歌であるから、民謡らしいものに於いて別段戀歌が目立つてはゐないやうであるが、茲に擧げたものは、戀歌であるのも無いのも、意味の上から民謡と見なすに少しも差支が無い。さうして我が國の民謡は昔から近世(少くとも江戸時代の初)まで形式の定まらぬものであること、此等の歌の表現法にさしたる技巧の加はつてゐないことなどを考へると、我が國民詩の最初の姿は大體こんなものであつたらう(なほ形式や修辭の點に於いて民謡でないものとの差異は後章に述べよう)。但し記紀に載せてあるのは、さうひどく古い時代のものでは無く、少くとも斯ういふものを文字に寫すやうにな

つた後のものらしい。が、兎も角も古くから民謡があつたとすれば、その謡が今傳はらないにしても、我が國の文學の芽ばえがこれであつたことは疑が無からう。記紀の歌の大部分と其の次に來る萬葉の歌とは、此の民謡が支那文學に刺戟せられて特殊な形式をとり、さうしてそれが貴族文學としてだんく發達し成長してゆく徑路を示すものである。

要するに我が國に於いて文學といはれる程のものは、最初から漢文字に寫されたものであり、特に民謡の類を除く外は、多少なりとも支那文學の影響をうけ、少くともそれに接觸してから形成せられたものであつて、従つてまた貴族的の産物である。さうして、それが一般民衆の間に行はれたもので無いのみならず、社會的狀態が民衆をして異國の文化に接觸せしめる機會を與へず、又た幼稚な文化の程度にある民衆は、それを吸収する力もなく、學習しようとする要求をもしなかつたのであるから、斯ういふ貴族的文學は容易に民衆の間に弘まらなかつた。たゞ民謡と民間説話とだけは、古くから民衆の間に行はれてゐた國民固有のものであつて、それが貴族社會の手で精練せられて記紀に見える歌ともなり、また神代史中の種々な挿話ともなつたのであるから、それによつてやゝ上代文學の萌芽を覗ふことが出来る。また貴族文學としても、それに現はれてゐる思想と感情とに至つては、大體に於いて我々の民族生活に固有なものであつたのである。それ

は貴族の間に於いても、支那の思想が單に實生活から遊離してゐる知識として存在してゐるのみで、まだ彼等の情生活と融合し、彼等の人格の一要素となるまでになつてゐなかつたからである。うぶな私人的感情、即ち主として戀を詠じた歌謡の類に於いては猶さらである。さて、こんな風にして芽をふき出した文學が、支那文化の益々盛に入りこんで來ると共に、又たそれによつて一種の貴族文化が形づくられると共に、どういふ發達をしてゆくか、此の書に於いて研究しようとする最初の一問題である。

第一篇

貴族文學の發達時代

推古朝の前後から天長承和頃までの約二百五十年間

第一章 文化の大勢

いふまでも無く、我が上代の文化は支那の文化を學んだがために發達したのであるが、發達すると共に益々此の文化の本源に對する景仰の念が高くなり、従つて愈々深くそれを學ぼうとする。これは抑えようとしても抑えられない人間の向上心、美しいもの善いものに向つて進まうとする内的要求の自然の發現である。さうして推古朝の前後が其のあこがれの著しく盛になつた時である。實際我が國民生活を彩る異國文化の色調は此の頃から際立つて濃厚になつて來た。それは支那の學問技藝が今までよりも一層多く傳へられ、政治や道德の思想も入り、又た支那化した佛教も傳へられたからであるが、政府の當局者が支那流の禮文政治主義を我が國に適用しようとする、新來の文化をそれに結びつけようとしたために、特に其の調子が高まつたのである。従つて此の

時代からは文化が一種の政治的意義を帯びて来て、それを表象するものが政府であるといふ形になつた。此の新しい政治的施設の中心は聖徳太子の事業であつて、政府の訓令めいた形で發表せられた所謂十七條の憲法も、冠位の制も、みな其の現象である。これは大化改新の前幕とも稱すべきものであるが、君主本位、官府本位の支那式政治を學ぶに當つては、第一に宮廷と政府との體面を飾らうとするのが自然の勢であり、また實際支那人に接してみると、何よりも先にそれが目について摸倣したくもなり、歸化人などが顧問となつて獻策するにも、それを主としたのであらう。だから衣冠を飾り朝儀を整へるといふやうなことが先づ行はれたのである。憲法にしてもやはり文字の上で支那式の禮文主義を示したまでであつて、いはゞ思想の上で政府の體面を整へたに過ぎない。十七條にはいろ／＼に美しい文字が並べ立てゝはあるが、畢竟抽象的理論、一般的教訓であつて、時勢にも國民の生活状態にも特に切實であると認められるものはない。全體に穩當ではあるが、改革者の意氣は少しも其の上に現はれてゐず、充實した、力強い精神が見えない。太子の行動を見ても、「不順君父」を戒めてゐながら、馬子を抑えることが出来なかつたではないか。要するに太子の施設は實際の國務を改新するよりは、朝廷の外觀を支那式にするのが先に立つてゐたのである。従つて是がために、前代から貴族社會に學ばれて來た支那の文化は政府

の力によつて急速に進歩するやうになつたけれども、國民の多數はそれとはさしたる關係が無かつた。政府の間にも亦た國民全體の實力を發達させようといふ考は一向に無かつたらしく、憲法にも民業に關して一二消極的の注意はあるが、積極的に産業を奨めようといふやうな様子は少しも無し。これは一つは民を治めるといふことを主としてゐる支那式政治主義の餘弊でもあり、一つは國際競争のない時代で、國民の實力に依頼して何事をかしなければならぬといふやうな事情が無かつたからであらう。だから此の新しい政治主義の効果は、單に從來からの傾向であつた貴族文化の趨勢を一層強めたのみであつた。

聖徳太子の遺業を紹述擴張し、蘇我氏滅亡の機に乗じて唐の制度を我が國に移植しようとしたのが、中大兄皇子と中臣鎌足との手に成つた大化の改新で、それを法文の上で完備させたのが不比等等によつて大成せられた大寶の律令であり、新制の規模を形の上に現はしたのが奈良の奠都である。此等もまた國民生活の實際を基礎として、其の内的要求から企圖せられたといふよりは、唐制を模範として机の上で作り上げられたといふ方が適切である。多少の變改は勿論施されてあり、それが國情に適ふやうにとの用意からであることも想像せられるが、全體の動機と其の成績とから考へると、形式の整備が主になつてゐるやうに見える。實際其の制度にはちぎに空文とな

つてしまふものさへあつたらしい。大寶令の頒布から十年と経たない和銅四年の詔に「張設律令、年月已久矣、然總行一二、不能悉行」とあるが、總に一二を行ふのみであつたのは、一二しか行へることが無かつたからではあるまいか。伴造どもの私有地が大化の改新によつて、事實上悉く國有となつたかどうかさへ疑問である。法令によつて定められた俸祿のみで、彼等が舊來の生活と地位とを維持してゆかれたかどうか、頗る覺束ない話であつて、後になつて墾田などが漸次權門の私有に歸してゆくのも無理の無い趨勢であつたらう。班田の制なども其の初は場所によつて或る程度まで實施せられたらしいけれども、一種の空想に過ぎない此の極端な共産的制度が長く繼續せらるべきもので無いことはいふまでもあるまい。それならば新しい制度に於いて何が實行せられたかといふと、それは主として政府を存立させるための事務、即ち政府の編制、其の儀式禮典など、其の經費を支辨するために租税を徵收することゝであつた。だから新制が國民の實際生活を益するところは割合に少かつたのである。これがために産業の興るでもなく、生活の程度が高くなるでもなく、また國民としての活動が盛になるでもなかつた。政府が多少産業を獎勵したことはあるが、それは主として調買のためであり、學校を設けたのも國民の智能を開發するためではなくして、中央や地方の官吏を養成するためであつた。要するに凡てが政府を存立させ

る手段にすぎなかつたのである。

新政の大體が國民生活の實際に適切なものでなかつたのみならず、新政府の規模もまた國務不相應のものであつた。今まで官制らしい官制も無かつた族制政治から、一足飛びに入省百官の事らしい制度をつくつても、實際それだけの國務は無かつたらう。法令のみで無い。「四禽叶圖、三山爲鎮」として誇られた奈良の京の規模なども同様である。宮闕と寺院とは輪奐の美を極め、條坊の制は整然としてゐた。けれどもあんな廣い京に實際の住民はどれだけあつたか。奠都の後三十年、恭仁の宮を經營し、或は難波にも都を遷さうとした。よし遷都の習慣が古來あつたにもせよ、奈良の京に住民が充實してゐたならば、遷都などの考は容易に起るべきもので無い。それが朝に舊都を壊ち夕にまた新京を築てたのである。自然に發達した市府とは違つて、何も無い處に突然人工的街區を開いたのであるから、初から内容の乏しいものであつたのは當然である。又た其の土地が本來政治的に特殊の價值があるのでは無く、たゞ飛鳥や藤原に比べて多少廣濶であつて、支那風の理想的都府を經營するに都合がよいといふ理由で選ばれたのであるから、官府の存立に必要なだけより以上に發達しないのも當然である。(奈良を選んだ理由は史上には明記せられてゐないが斯う見るより外に仕方があるまい。實際大和であれだけ廣い場所を求めたら、奈

良より外には無かつたのであらう。實際上からいふと、幾らの距離も無い藤原と奈良との間に、一を去つて他に移らねばならぬ理由のある筈がなく、また交通などの點からいつても、奈良が藤原よりもひどく便利であるとは思はれぬ。また恭仁の都の如きは山水の秀麗こそはあつたであらうが、狹隘の地で規模整然たる都城の造られる筈も無い。そんな土地へすら移さうとした又た移すことの出来た京都であつて見れば、其の貧弱な様子は想像がでさる。〔恭仁遷都の理由も明て無いが、それは兎も角も、事々しい奈良の都府が實際上必要でなかつたことはこれで明證せられてゐる。〕要するに宮殿官廳と寺院堂塔とを除いたならば、京は殆ど空虚だといつてもよいほどであつたらう。此の如く京都が輪廓ばかりで内容の無いものであつたのも、亦た大寶令の官制と同じく、當時の政治家が何よりも先づ支那に倣つて形式の整備を企てたからである。

大化の改革、大寶の制度、奈良朝の政治は其の根本が此の如く浮華なものであつて、國民生活に切實なものでは無かつた。それは恰も政府事業として行はれた國史の編纂が、上代の有様を如實に傳へようとはしないで種々の造作を加へたり、實際の政務の擧がる擧がらぬには頓着なく、白雉だとか朱鳥だとかいつて祥瑞を誇つたのと同じ態度である。後にもいはうと思ふが、政府の公文も随分實際とは懸け離れたものがあつて、徒に文字を弄んでゐるものが少なくない。これも

事實は文字通りにならないが、文字だけは支那式にやらねばならぬから起つたことである。自國で發達したもので無く、他の國に於いて既に出來上つてゐる文物制度を學ぶ場合に、實際よりも形式が先に立つのは自然の勢であるが、其の手法が本來空文虚禮を得意とする支那であつてみれば、特に其の傾向が著しいことはいふまでも無からう。其の本國ですら動もすると空虚に流れ易い制度を、すべての國情がそれと違つてゐる我が國に適用したのであるから、初から國民生活の實際と縁遠くなつてゐるのは當然である。

政府の手で移植せられ、主として政府の體面を修飾するために用ゐられた外國の制度文物は、大體こんな成り行きとなつたのである。明治時代になつて歐洲の文化を學んだのも、異國の文化を採り入れたといふことは是と同様に見えるけれども、其の實は大なる相違がある。それは國際競争の激しいのに刺戟せられて、國民自身の生活、特に經濟組織が歐洲人と共通な形式を取らなくてはならぬ様になり、従つて此の國民生活の基礎の上に建てられる凡ての文化なり制度なりも、歐洲のを採らなくてはならぬやうになつたので、それは全く國民の内的要求から生じたものである。よし初のうちは其の主動者が政府であつたとしても、其の目的なり動機なりは國民の全體を發達させるためであつた。勿論、歐洲文明の外觀を見て一向に驚歎したところから、何とは無し

にそれを學ぼうとしたこともあり、又た政府に於いても、伊藤博文などが或る場合に行つた歐化政策のやうに、丁度聖徳太子式の浮華なやり方をしたこともあつたが、國民自身が過去の長い歴史によつて養はれた力を有つてゐるのと、國際關係が密接であつて、國民自身が其の刺戟を感ずることの強いのと、今一つは手本になつた歐洲の文化其のものが、國民の活動によつて成り立つてゐるのとのために、漸次國民的活動の氣運を作り、その活動のために歐洲の文化を採るやうに進んで來たのである。勿論大正の今日でも此の活動は甚だ幼稚ではあるが、兎も角も國民文化の原動力はどこまでも國民自身にあるのである。昔のは是とは事情が全く違つてゐた。

話が少し傍に外れたが、國民の實狀と政府の態度とがこんな風であるから、政府によつて移植せられた支那の文化も、それが十分に消化せられて健全な國民的文化として發達するやうには容易にならなかつた。しかし兎にも角にも鋭意支那の文物を學習しようとした點に於いて、爲政者に一種の意氣があつたことだけは認めねばならぬ。特に交通の不便であつた當時、時たまの遣唐使すら殆ど何時も船が損したり人を失つたりしたやうな状態の下に於いては尙更である。のみならず、當時の状態に於いては支那の文化を飽くまで學ばねばならず、また事實それを學んだが爲めに(よし國民全體ではないにせよ)知識も開發せられ技能も進歩し、又それに刺戟せられて文

藝も發達し、少くとも中央政府の所在地に於いては、支那と大差の無い文化上の現象を呈したのである。さうしてそれが次の時代に至つて、不健全ながら貴族的ながら(支那の文化に對していふと)一種の國民文化を發達させた原因となり、ずつと後代になつてだん／＼眞の國民的文化を作り出す遠い淵源ともなつたのである。また其の學んだ支那式政治主義が、國民全體の生活にさしたる好影響を與へないのみならず、後世に大なる弊害を遺したことは、動かすべからざる事實ではあるけれども、もし全くそれを學ばなかつたならば、我が國の政治はなか／＼原始的狀態を脱することが出来なかつたであらう。さうして支那式政治主義の與へた弊害も、實をいふと、我が國の地理的位置や東方亞細亞全體の文化の狀態などが國民の活動を刺戟しないといふ事情に深い原因があるのである。のみならず、よし官吏養成のためとはいへ、地方にまで學校を設けて郡司の子弟などに支那の學問を傳へようとしたのは(後にいふやうに國分寺を建てたりなどして佛教を全國に弘めようとしたと同様)、時の政府が異國から學び得た文化を幾分か廣く世に及ぼさうとしたものとして、それを賞讃しなくてはならぬ。それは新に燦然たる異國の文化に接して爲政者の神經が興奮した結果でもあり、中央集權の制度に伴ふ自然の成り行きでもあり、又た前に述べた如く、文化が官府と貴族とを中心として進んで來た社會狀態の當然の順序でもあるが、兎

も角も其の趨勢に應じてそれを促さうといふ意志は爲政者の腦裡にもあつたのである。もつとも其の弘めようといふ範圍は、初から一般の民衆にまでといふ様な廣いものでは無く、またその事柄が國民生活の實際に縁遠い空文虚辭を漢籍によつて傳へるのみであるから、幾分の文字の知識を郡司の子弟などに與へた外には、さしたる効果のないものになつてはしまつたけれども、是もやはり前に述べたやうな國民の状態から來るので、致し方のないことであつた。要するに彼等が支那文化を移植しようとなつたといふことは、我が國の文化の上には是非とも爲なければならぬことをしたのであつて、また當時に於いても、此の文化上の事業が、政府の企てた殆ど唯一の事業らしい事業であつたのである。此の點に於いては聖徳太子以來、政府の局に當つたものゝ功績を十分に認めなくてはならぬ。たゞ東亞の地理的狀態や其の他の事情から、學ぶべき文化が支那のものゝみであり、其の支那の文化が支那人特有の國民性から成り立つてゐる、普遍性の乏しいものであつたことが、我が國に大なる累をなしたのである。もつとも當時我が國に採られたものには、もう一つ、印度傳來の佛教があるが、これも實は既に支那化してゐる佛教であつた。

異國の宗教たる佛教が當時の支那の文化の一現象であつたことはいふまでも無からう。漢譯せ

られた經論によつて得られる教理の修得に支那文學の知識がなくてはならぬことは固より、寺院殿堂の建築、佛像の彫塑繪畫、又は法會の音樂儀式などには、韓人もしくは漢人によつて傳へられた特殊の技術が要る。百濟を經由したものが支那から直接に傳へられるやうになり、新しい宗派と新しい技術とが加はつて來ると共に、佛教と支那文化との關係は益々密接になるのみであつた。さうして政府から國民を教化し中央の權力を地方に及ぼさうとする當時の支那的政治主義の政府は、此の佛教を國教として、官府の權威を以て民間にも地方にもそれを弘めようとしたので、例の國分寺の設立によつて其の形式が整備した。これは宗教であるだけに、國司によつて代表せられる政治的權力に伴つて弘められた支那の文化よりも、寧ろ多くの効果を各地方に及ぼしたらしい。地方から名ある僧侶の出たことなども此の點から見ると無意味のことではない。しかし其の効果も、國民道德を向上させるとか宗教心を高めるとかの點では無く、寺を建てるとか佛像を禮拜するとか、但しはそれに伴つて支那の文字の知識を與へるとかといふ方面のことであつて、宗教としてはやはり外面的の、いはゞ浮華の、一面に過ぎなかつたことは支那文化と同一である。

政府は斯ういふ風に支那の文化や佛教を學び又傳へたけれども、其の傳習し得た異國思想は

やはり何處までも異國思想であつて、國民の實生活から遊離してゐるものであつた。此の點に於いてもまた當時の有様は、現代の日本人が歐洲の思想を傳へつゝあるのとは甚だ趣を異にしてゐる。現代では國民の實生活其のものが歐洲、むしろ世界一般の風潮と接近しつゝある。日本人は現代の科學によつて發達した物質的文化を悉く學んで其の賜を享受してゐる。従つて經濟生活の上にて、日本人は歐洲人と同一の方向を取つて同一の主義の上に動いてゐる。だから斯ういふ文化、かういふ生活から發生してゐる歐洲人の思想は、日本人にとつても亦た決して異國の思想では無いのである。科學の興隆と共に、思想發達の一階段として自然主義の起つたのも免れ難い趨勢であり、個人の活動が基礎となつてゐる今日の經濟組織には、個人主義が必然的に生ずる。新しい時代のものが昔風の家族主義、古い意味のまゝの道德に服従し難いのも、異國人の思想を學ぶところから起つたのでは無く、自分自身の現實の生活が其の主義なり道德なりと矛盾してゐるからであつて、やはり國民の實生活其のものが昔とは變つてゐるためである。ところが昔支那思想を學んだのはさうで無かつた。實生活とは關係なしに、たゞ思想を思想として傳へたのみである。だからそれは大體に於いて實生活から遊離した知識としてのみ採られてゐる。支那の政治的、道德的思想、佛教の厭世觀は、常にそれに接觸してゐる貴族にすら眞に理解せられ體得せら

れてはゐなかつた。たゞ何れの國民にも共通の點があるのであるから、支那思想、佛教思想に於いても、我々の民族の心生活に適合する部分のみは採用せられ信仰せられる。だから後にいふやうに肉慾的神仙思想がもてはやされ、佛教は上にも述べたやうに單なる祈禱教として行はれた。其の祈禱的佛教に於いても、中心觀念は後世安樂よりは現世の利益である。だから語を換へていふと、舊い昔ながらの幼稚な宗教が佛教の衣を着たので、木や石の代りに佛像を拜んだ、けのことしてある。彌陀の淨土も信ぜられ極樂往生も説かれたけれども、それよりも藥師如來や吉祥天の信仰が重かつたらう。(外來の佛教に對する固有の信仰の反抗は、ほんの一時のことで、すぐに消えてしまひ、後には佛教が國教らしくなつたのみならず、所謂神佛同體の思想を以て我が國の神祇を其の教に取り入れてしまつた。佛教が到る處の宗教と結合し融和する傾向を有つてゐるのは、其の汎神的思想が斯ういふ態度を取るに教理上甚だ便利であつたからではあるが、我が國に於いて斯ういふ神佛合體が行はれたのは、佛教が單に祈禱教としてのみ國民の目に映じてゐたことを示すものである。)

民族生活の實際と懸け離れた異國思想に接觸する場合には、かうなるのが當然であるが、異國に於いて既に形をなしてゐる文藝などでは、單に其の定型を智性の上から摸倣するに過ぎなかつ

たのである。懐風藻の詩がそれであつて、自己の心生活とは没交渉な空しき文字を型にあてはめて聯ねたのみである。従つて知識本位、技巧本位になり、千篇一律になり、情生活の表現としては何等の價值がない。(本來國民の情生活は外國語で表現せらるべきものではなく、詩は外國語で作らるべきものではない。) 佛教藝術に於いては猶更である。建築でも彫刻でも繪畫でも、是等の藝術其のものが、從來我が國に於いて存在しなかつたのであるから、初はたゞ異國人の作つた異様のものに驚歎の眼を瞪るのみであつた。さうして我が工人が多少其の技術を學び得るやうになると、新しい様式、新しい技巧が其の上へ入つて來るので、我が工人は其の後を追つかけ、學んでゆかねばならぬ。それどころでない。是等の藝術は本來佛教といふ異國の教に附隨してゐるものであるから、佛の相好はこんなもの、淨土の有様はかういふもの、寺院堂塔の配置は斯う定まつたものとのみ信ぜられ、其の典型は木や石の形がきまつてゐると同様、始から動かせない性質のものであつた。即ち國民の信仰の象徴でも無ければ趣味の表現でも無く、初からさういふ内的意義を少しも有つてゐないものであつた。秋天に立つてゐる薬師寺の三重塔は、其の權衡といひ輪廓といひ、其の簡素にして而も變化を失はざる細部の技巧といひ、今日見ても殆ど申分の無い美しい建築である。けれども、あの層々相重なつて其の頂に聳ゆる九輪の尖端が高く

碧空を摩する卒塔婆は抑々何を語つてゐるか。當時の人の何様の情調がそれによつて現はされてゐるか。或は大きな屋根が天から落ちて來て地を蔽ふばかりに見える、さうして中へ入ると光線の通らない薄暗い陰鬱な金堂の建築に何の象徴があるか。十一面觀音や四天王や十二神將や、或る教義の寓意せられたものとしては、知識の上からそれを理解することは出來ても、日本人の信仰なり想像なりから現はれたものでないから、當時の人の内生活とは何の因縁も無い別世界のものである。特に頭の上に頭が幾つも列んでゐ、手のわきに手が何本も出てゐるやうな奇怪な形體、鈍栗の笠を並べたやうな螺髪、幾條も絡めてつたやうな頸、さうして又た全身の金色、何から何まで異國のものである。異國のものといふよりも人間界を離れた怪物であつて、どこか知らぬ幽冥界から人の世を嚇かしに出て來たものである。多くの兒女はそれを見て白日の夢にうなされたかも知れない。要するに外から持つて來た型によつて作られた工藝術品であり複製品であつて、眞の意味でいふ藝術品では無い。實は其の手本となつたものが、佛教藝術の歴史からいへば、既に因襲化し、便宜化し、退化したもので、藝術品としては價值の高くないものである。従つて其の作者は職工ではあるが藝術家ではない。或は其の製作者に信仰的情熱があつたかも知れないが、それは藝術的精神とは何の關係も無いものである。

しかし斯ういふ技術は、よし藝術としては價值が無くとも、宗教的信仰の表現として意味があるのでは無からうかといふに、それも頗る覺束ない。壁畫でも天井畫でも、淨土の莊嚴を摸したものであつて、信者を中心とした信仰の表現では無い。法會に音樂が奏せられるけれども、それは音聲の官能的享受によつて佛土の怡樂を髣髴させるために、外部から假りて來たものであつて、信者の情調が旋律となつて流れ出たのでは無い。だから、同じものが朝儀にも用ゐられる。即ち正しい意味での寺院樂では無いのである（これらの樂は多く支那の譚樂や俗樂であるが、當時の人にはさういふ感じは少しも無く、たゞ樂の官能美を喜んだのみであらう。これは畢竟樂に表現せられた異國人の情調が日本人の心生活とは没交渉だからである）。殿堂が單に佛像を安置するところて信者のための會堂で無いこと、東大寺の大佛のやうなものが記念像的の意味に用ゐられないで、やはり禮拜の對象として視られたのも、また同一の傾向であつて、かういふものが凡て別世界から低く信者を見下ろしてゐるのみで、信者の信仰を内から現はしたもので無いことを示してゐる。要するに佛像を禮拜するのは、單に信者の信仰からいふと、木や石を崇拜するのと同等の差異の無いもので、それが如何なる形であらうとも無關係である。今から見てもさうである。古代希臘の神像を見れば、そこに希臘人の全生活の面影が浮ぶといふ。廢址殘墟の裡から掘り出

した一片の腕のかけらでも、古の名匠が吹きこんだ熱い生息が今も通つてゐるやうに思はれるといふ。ゴチック藝術には中世紀の北歐の空氣が漂つてゐるといはれる。けれども、法隆寺の建築、三月堂の佛像によつて昔の日本人の情調をしのぶことは出来ない。それに對して我々の目につくものはたゞ冷な技巧である。てなければ考古學の材料である。だから少くとも奈良朝頃までの藝術は、六朝から唐代にかけて行はれた支那藝術の標本であり、其の模造であつて、我々の民族の藝術では無い。我々の民族がさういふ異國藝術の技巧を學び得る能力があり、又た學び得たといふ外には、國民藝術としては毫末の誇にならぬものである。どんなに様式が變化してゐても、それは恰も新しい宗派が國民の新しい信仰の發現で無いと同じく、民族の趣味の變遷した爲めではなかつたのである。

さて、本來藝術的素養の極めて乏しかつた我が國民が、突然こんな異國藝術を學んだのであるから、其の刺戟によつて急に國民藝術の起ることが出来なかつたのは當然である。建築すらも寺院にずつと後れてからで無くては、同じ程度の宮殿は作られなかつたらしく、飛鳥板蓋宮が文字通りの板蓋であつたなら、法隆寺の建築から五六十年後もまだこんな有様であつた。「青によし奈良の山なる黒木もて作れるやどは坐せどあかぬかも」（萬葉卷八）といふ聖武天皇の御製もあ

る。さうして宮殿が立派になつたところが、それは大體に於いて支那建築の摸倣に過ぎなかつた。(もつとも大極殿などの儀式を行ふ處は純然たる支那風のものであつたが、日常の起居に用ゐられるものは、よほど國風を加味してあつたらしく、後の宮殿建築の様式は多分此の頃から存在してゐたのであらう。)彫塑などに於いて國民的感情を現はしたやうなものは勿論作られなかつた。宗教的方面でも固有の信仰は大體に於いてアニミズムの境界を脱してゐないので、よしその神祇の或るものが神代史に於いて人格を興へられてゐても、其の面貌なり姿態なりが明に想像せられてはゐなかつたから、それを形に現はすことはできなかつた。また國民的精神が形づくられず、従つてそれを表象する國民的英雄も無かつた爲め、記念像などを作らうといふ様な考も初から起らなかつた。神ばかりでは無い。僧徒については頗る寫實的な肖像彫刻があつたに拘らず、其他のものに肖像が殆ど造られた様子のないのを見ても、かういふ技術が佛教に限られてゐたことがわかる。埴輪土偶などもどこまでも葬具たるに止まつて、それ以上に一步も進まなかつたのである。(或は我が國に石造建築や石彫が行はれなかつたのを、それが國民の趣味に適はないからである)と考へ、そこには是等の技術の國民化があるといふやうな説も世間にはあるらしいが、上に述べた如く、佛教に關する建築も彫塑も、全體が國民の趣味の發現でない以上、かういふ説は成

り立たなからう。これは元來我が國に適當な石材が無く、また古から石を材料として取り扱ふことが無かつたのと、丁度さういふ工匠も來ず従つて其の技術が傳へられなかつた爲めとてあつて、單に材料と技術との問題であらう。)繪畫にしても東大寺獻物帳に見える屏風の畫などを初として、大抵は支那製もしくは其の摸作らしい。音楽歌舞でも同様である。これだけは流石に固有のものがあつたに違ないけれども、それも外來のものに壓倒せられてしまつた。樂器についていふと、固有の吹きもの彈きものも何かあつたてはあらうが、それは外國樂器の入ると共に忽ち驅逐せられたほど原始的な幼稚なものであつたらしく、固有の歌舞に用ゐるにも外來のものを採らねばならなかつた。和琴が支那系統の琴の一種(多分韓地で用ゐられた伽耶琴)から來たもので、横笛なども支那傳來のものに違ない。それから舞踊もまた、固有の手拍子足拍子で快活に踊つたのとは違ひ、翻々たる舞袖を翻してしなやかに舞ふ一種の姿態が作られたらしい。天平六年、寶龜元年に演ぜられた大宮人の歌垣は即ちそれであつて、此の時分に倭舞と稱せられたのもまた同様のものであつたらう。けれども是等は到底大規模の外國樂には比較せられないものであつて、其の外國樂はどこまでも外國樂、即ち國民の心生活とは無關係な外國樂として行はれ、さうして此の新に作られた歌舞も甚だ貧弱なものであつたから、當時の日本人は殆ど樂らしい樂を有たなか

つたといつてよい（此のことについては著者が東洋學報第四卷第一號に載せた「神樂考」を参照せられたい）。さすれば外國の文藝によつて刺戟せられて起つた國民文藝は、たゞ萬葉の和歌があるのみである。こればかりは異國の語てはいひ現されないものであるから、斯ういふ空氣の間に立つて、たつた一つ、我が國民の藝術として光彩を放つてゐる。

我が國民は斯ういふ風に支那の文化を學んだのであるが、廣い東洋の舞臺から見れば、これは唐の文物が其の周圍の民族を風化したといふ現象の一部分に過ぎない。新羅も渤海も其の他の國もみなさうである。東方亞細亞の民族は一として唐の文化を仰景しないものは無かつた。それほど唐の文化は卓越し、それほど附近民族の文化は低かつたのである。

ところで、異國文化を學習し摸倣し得るものが、特殊の便宜と素養と、又た之に要する費用を辨ずる資力とを有つてゐるものに限られ、従つてそれが宮廷と少數の貴族と其の保護の下に存立してゐた寺院とに限られるのは自然の勢である。官府に屬することはいふまでも無く、佛教に關してもまた同様であつた。寺院はもとより公衆のための會堂ではない。其の裝飾に用ゐられた繪畫も、公衆の賞翫すべきやうには造られず、法會の音樂も公衆のために奏せられたことは無い。

文學に於いても亦さうである。言語を以て公衆の耳に訴へず文字を以て傳寫させる場合に、印刷術も開けず其の文字すら特殊の教育あるものゝ間にのみ行はれたのでは、文學が一般民衆と縁遠くなるのは當然である。さて富と權力とが中央に集められた時代に於いて、貴族的文化の舞臺は都府であるから、當時の文化はまた都會的であつた。地方の豪族や上番の兵士などが京の文化をひが學びに學んだことはあらう。また全國に散在してゐる國府と國分寺とは上に述べた如く地方に向つて中央の文化を傳へる機關にはなつてゐた。けれども、それとても中央文化の貧弱な模型を示して、地方人に幾らか中央の文化を學ばせたといふまでであつて、それを中心として地方的文化が発生したのでは無い。さうして國府と國分寺とから一步外へ出れば、四方の光景は全然それと趣を異にしたものであつた。中央政府から派遣せられた國司は、利益があるから地方に赴任はするものゝ（寶龜六年の格參照）、國府にゐてさへいふせくてたまらぬ（萬葉卷一八、大伴家持、詠庭中花作歌、參照）。詞藻のあるものは僚友と共に詩酒の間に盤旋して纔に旅情を慰めてゐた（萬葉卷五、山上憶良、大伴旅人の諸作、卷一七、一八、大伴家持の作、參照）。中央の都府に成長した彼等の生活に堪へられないほど、地方の空氣は荒涼たるものであつた。中央文化と一般國民の状態とはそれほど大なる懸隔があつたのである。

貴族的、都會的文化は又たおのづから貴族都人士の生活を私人的、室内的にする。本來公共的活動の風習がなかつた彼等は、斯ういふ空氣の裡に於いて益々其の傾向を加へるのみで、事業の上にも娛樂の方面にも、野外的、公共的性質のあるものを發達させなかつた。朝廷の儀式、佛教の法會は頗る大袈裟に行はれたけれども、それとても宮城と寺院との裡で官人と僧侶とによつて演ぜられたに過ぎぬ。吉野の山水を桃源と見、天台と觀じて、遊宴に日を送り詩酒の間に驅逐することはあつても、それもやはり宮廷生活を山美しく水清き處に移したまへてゐる。

さて、都會的、貴族的文明、私人的、室内的生活はおのづから人の趣味を壯大よりは優美に、剛健よりは柔和に、質よりは文に傾かせるが常であるが、支那流の禮文主義と佛教の慈悲思想とが一層此の傾向を助長して、女性的氣風を當時の都人士の間に馴致したのは怪しむに足らぬ。勿論天平時代には大規模な寺院も建てられた。思ひ切つて大きな大佛も作られた。地方の國分寺すら後世にはとても出來さうにないほど宏壯なものであつたらしい。蓬草の間に横はつてゐる斷礎を見ても坐ろに當時の偉觀がしのばれる。けれどもこれらは支那風の政府を設けたり、奈良の京を造つたりしたのと同様、前後の顧慮も無く大袈裟なことをやつた政府の事業である。趣味の發現では無くして權力の行使である。だから私生活に於ける當時の人々の趣味はそれとはちがふ。

其の私生活を見ると「白銀の目貫の太刀をさげはきて奈良の大路をねる」子が「容姿閑雅、甚美風儀」(懷風藻)を尙び、「儀容大淨」(續紀卷三、慶雲元年七月の條)といはれて喜んでゐたては無いか。和銅四年に衛士の庭弱を戒めた詔が出たが、衛士風情の下級の武士すら猶さうであつた。靈龜元年に六位以下の官人の華美を競ふのを禁じてゐるが、神護景雲元年には容儀服飾の美を以て近衛將曹等の武功を賞したのでも當時の風尙が知られる。もつとも武人の家にはさすがに古風が全く失はれてもゐなかつたらしく、有名な天平二十一年(天平勝寶元年)四月の宣命や、萬葉卷一九の「慕振勇士之名歌」などを見ても其の風が忍ばれるが、それも實際はどれほどであつたか。奈良朝の末の蝦夷征伐に士氣の甚だ振はなかつたのは、武人にも一般に文弱の弊があつたことを示すものではあるまいか(寶龜十一年十月己未の詔勅参照)。また政府全體としては、事があれば神佛に祈禱して加護を求め、折があれば漫に大赦を行つて佛者の所謂善根を播くをつとめたので、當時の爲政者がいかに女性的な感情を有つてゐたか々わかる。

さて斯ういふ文弱浮華な貴族によつて組織せられてゐる政府に立派な經綸の行はれる筈はない。此の時代の政府の事業として注目するに値するものは蝦夷經略の一事であるが、これも大體は受動的であつて、蝦夷が侵略して來るから餘儀なくそれを討伐したらしく見える。全體我々の民族

と蝦夷との衝突は國家のまだ成り立たない前からのことであつて、大和の朝廷によつて全民族が統一せられてからも邊境の状態には大した變化も無く、中央政府も多少蝦夷の經略に關與はしたであらうが、大體は古くからの習慣のまゝに地方民自身の行動に委ねられてあつたらしい。ところが行政組織が變改せられて中央集權の制度が立てられると、蝦夷の制御もまた従つて中央政府の直接の事業となつたので、それと共に經略の手も擴げられた。けれども其の後の状態から考へると、政府に一定の計畫があつてそれに従事したのでは無く、常に受け身となつて働いた。ので、奥深く進んで行つたのも、移民を試みたのも、寧ろ軍事的行動か防備の手段かであつた。阿部比羅夫の遠征は少し様子が違ふが、それは殆ど孤立した事業であり、また固より拓地植民の計畫から出たものではない（比羅夫の征討の目的地は津輕であつて、渡島も肅慎もみな同地方らしい。これに就いては詳しい意見があるが、こゝにはそれを述べる餘裕が無い）。蝦夷に對する傳襲的政策がこんな風であるとすれば、奈良朝時代になつてからの政府の態度が益々生々温いものであるのに不思議は無からう。さうして此の蝦夷經略を除いたならば政府の事業は殆ど何も無いといつてよい。韓地に就いては、奈良朝に新羅征伐といふ一問題が起り、而もそれが有耶無耶の間に消滅してしまつたことがあるが、しかし是は必しも政府の無力であつた爲めでは無く、實行

せられずに終つたのが當然である。全體古來の韓地經營が植民事業でもなく國民の必要から起り國民自身のはたらいたことでもないのであるから、我が國の勢力が永久に維持せられないのは不思議でなく、齊明朝の百濟救援も（一旦扶植した勢力を失ふまいとし、また唐に對する間接の國防問題としてそれを取り扱つた政府の處置はさることながら）今日から見れば寧ろ爲すもがななことであつた。事實上百濟が亡びても我が國民には何等の損失がなく、文化の上に於いても既に支那と直接の交通が開かれた上は、最早百濟に用は無かつたのである。まして奈良朝になつてからの新羅征討が無意味であることはいふまでも無い。けれども多年計畫しながら、あんな始末になつたのは、當時の政府に事業をなすべき資質が缺けてゐたことをば示すものであらう。

事業の無い政府は自然に腐敗する。其上、國民生活の實狀に適はない制度は實行せられず、實行せられない法令は却つて政治の弊害を醸成する。耕地國有主義、班田の制度は人生自然の要求に適はないから墾田が生じ、貴族等は政府から支給せられるだけでは生活が出来ないから、私有地を作る。さうして官僚政治の制度でありながら閥族の手に政權があり、人才登用主義でありながら重要な官職は世襲的貴族の社會で占領せられる。閥族と彼等に傾使せられる官吏とが公器を利用して私腹を肥し専恣をはたらくには最も都合のよい状態であつた。さうして其の間に祈禱

的佛教が繁衍し、閥族権家と齟齬して益々此の政弊を増進する。孝謙、淳仁、稱徳の三朝に於ける中央政府の混亂は其の表面に現出したもので、聖徳太子に始まり、天智天皇に紹述せられ、大寶令に成つた新政は是に於いて襁褓百出したのである。さうして其の根本的原因是物質的にも精神的にも國民生活の内容と調和しない異國文化、異國政治の形式を強いてそれにあてはめようとしたところにある。國民自身の内的要求から作り出した制度でなく、異國のものを外部から裝飾として附け加へたところにある。

これは貴族と都人士とのことである。都會文化の感化を蒙らない地方人と一般民衆とは、大體に於いて幼稚な昔ながらの生活から餘り發達してはゐなかつたらう。けれども序説に述べて置いた如く、剛健な、武勇な、冒險的な氣象は平和な農業國民には養はれてゐなかつたらしい。たゞ「額には箭は立つとも背に矢は立たじ」(續紀、神護景雲三年十月の宣命)と誇り、「いで向ひ返りみせず、勇みたる武き軍」(萬葉卷二〇、追痛防人悲別之心作歌、大伴家持)と稱せられた東國人のみは、特に一種慄悍の氣を帯びてゐたらしく、これは昔から異民族たる蝦夷に接觸してそれと不斷の競争をして來た故もあらうし、人口の稀薄な曠野に於いて其の生活を保護しなければならぬ必要から來た點もあらうし、又た幾分か荒涼たる風土の感化もあらうが、兎も角もそれが

東國人の特色であつたことは此の宣命や歌を見ても知られる。しかし、それとても文化の上には何等特別の位置を有つてゐたのでは無い。要するに一般民族は低級な物質的生活に満足してゐて、別段の向上心もなく、従つて民間に何等の活氣も無かつたのである。のみならず、弊政の結果として生活が困難になり、所謂浮浪人などが多く出來る様になつた。浮浪しない農民も、權門寺院に屬する莊園の租税が公田より少ければ、其の方に籍を移す。蝦夷の新占領地に入り込むと課税を避けたり租税を連れたりするに便利であることを知れば、そちらに移住する。僧侶が安逸な生活をしてゐるのを見れば、剃髮緇衣の仲間入をする。斯ういふ農民にも、自己の物質的生活を消極的ながら便利にしようといふ意志だけはあつたけれども、積極的に産業を興して其の生活を豊富にしようといふ知識も考も無く、また政治上の状態がさういふ考を起させなかつたのである。

こんな有様のうちに奈良朝の世は所謂平安朝に移つていつた。しかし都遷りは必しも時勢の變化を示すものではなく、平安朝の初、約四五十年間は凡ての状態が奈良朝の引き續きだといつてよい。遷都其のことが既に、天平以來奈良の都を何處へか遷さうとして、其の場所が定まらないために生じた多年の動搖を、やつと片付けたものである。固より政治上に新經綸があつたため

は無く、たゞあまり奈良と遠くない場所て都府を經營するだけの廣さがあり、又た北に山を負ひ南が開いてゐて、支那流の思想に適つた土地を選んだまて、斯ういふ場所は今の京都附近の外には無かつたのである。一度長岡に移したことがあるのを考へ合せると、淀河の水運を何かに利用する考であつたかとも思はれるが、當時の形勢に於いて西國方面に新しい經營をすべきことは無かつたから、もしこんな考があつたにせよ、それは租税でも集中する便宜ぐらゐのことに過ぎなかつたであらう。さうして、それにしても難波の便を取らなかつたところに、實際上の便利よりは他に重大な理由のあつたことが知られる。又た當時は前代の遺策を繼承して蝦夷の征討に力を費したけれど、もし東國經營の大方針があつたならば、山城はそれに何等の便利をも與へる位置では無く、此の點に於いては奈良と何の選ぶところが無い。征討軍は坂東の兵である。兵糧武器は東海東山北陸諸道から送らせる。都を奈良から今の京に移すことがそれに何の影響があらう。もし蝦夷征討の便を計るために都を移すならば、關東にても持つてゆかなくては何にもならぬ。けれども實際蝦夷征討の舞臺は東國のはてゝあつて、矢叫びの聲が平城々裡の穩な夢を驚かすには餘りに遠かつた。さうして又た當時の蝦夷の反抗は、一局部の事件としては可なりに重大なものではあつたが、當時の大宮人はそれが國家全體を震動させるほどのことゝは思つてゐなかつた。

従つて蝦夷征討は國家經綸の根本を定めるほどのことでは無かつた。さすれば、山城の奠都もこれに關係があつたのではあるまい。さうして此の蝦夷征討の外には、當時の政府は何等の新しい政治的施設をしなかつた。平安奠都が政治上の必要から無かつたことは愈々明である。

斯う考へて來れば、平安京の經營はやはり宮闕を壯麗にして禮文を修飾しようとする外には意味が無かつたので、遷都のことばかりで無く、一體に當時の政府の主なる事業はこれが目的であつたのである。だから山美しく水清き箱庭のやうな風光に満足して、新京樂、平安樂土、萬年春を謳つて得意がつてゐたのである。しかも其の平安京が奈良京と同じく、輪廓のみ整頓して内容が充實せず、西の京はいふまでもなく東の京さへ空虚の土地が多かつたらしく、天長四年の格に「左右京兩職解稱、巡檢京中、閑地不少、或貧家疎漏、徒餘空地、或豪門占賣、曾不作勞、彼此閑廢、多失地利、須並加勸課、令盡地利者、……依請者、……謹依符旨、課條驗戶、勤俾營作、而人稀居少、不事耕營、徒過日月、稍成藪澤」とある。奈良の京が空疎であつたとすれば、新しい活動の舞臺として作られたのでない平安京がこんな有様であつたのは當然である。さうして初からこんな風であつたものが、後になつて充實せられる筈は猶さら無く、承和五年には「如聞、諸家京中、好營水田、自今以後、一切禁斷」といふ命令が下つた程である。慶滋保胤の池亭記や、

宇津保物語（葦原の上の巻頭）などを見ると、後年になるほど益々荒廢していつたらしい。こんな内容の無い新京を建てたほどであるから、其の精神が依然として外觀主義、禮文主義の浮華な思想であつたことは明である。要するに平安遷都は新しい政治的活動の表象では無く、また實際それによつて新局面の開展せられた形跡も無かつた。

さて長い間に馴致せられて來た政弊は、根本的に禮文主義の精神を覆さなければ除き去ることが出来ない。しかし國際關係が疎遠で、國民生活の根柢を動かすやうな刺戟が何處からも來ない時代には、政府の當局者にそんな覺醒の起る筈が無い。だから手がつけられなくなつた政弊を除いて新制度を立てようとはしないで、時勢の推移に任せて、なるがまゝに放任する外は無かつた。長い間さういふ状態に慣らされたものは、別段それを不思議とも思はなかつたのである。當時の爲政者の腦裡には外國に對する我が國民といふ觀念は無く、民衆に對する彼等自身の位置をのみ考へてゐたのであるが、それは民衆は彼等を生活させるために生存してゐるものとするのであつた。だから秕政の結果として、地方人と下層民とが如何に困憊しても溝壑に顛死しても、一向顧なかつた。承和九年に鴨の河原等から鬮體五千五百頭を拾ひ取つて焼いたといふては無いか。京の中ですらも裏面はかうである。彼等に政治的經營の念の無かつたことは是でも知られる。文化

についても同様である。久しく奈良朝の都會文化の裡に生活してゐたものには、其の昔始めて異國の文明に接して貴族等の神經が大に昂奮した時、それを學んで形づくられた中央の文化を、幾分か地方にも傳へようとした大化前後の政治家の意氣は、もはや全く無くなつてしまつた。さうして其の文化といふものが、高價な奢侈的工藝品や、浮華な漢文學や、贅澤な宗教である以上、實際それを國民に普及させることはできなかつたため、此の普及策は失敗に終つたので、今さらそれを復興することも出来なかつたのである。しかし貴族的文化はだん／＼根が固まつて來ると共に、唐からは新しい宗教が入り、新しい文藝が入り、益々此の文化に色彩を加へた。そこで宮廷を中心とする貴族と都人士とは、己等の社會に於いてのみ之を受用しようとした。其の結果として、すべてが宮廷生活、貴族生活、都會生活を粉飾する道具となつた。更に極言すると、政治は此の貴族的文化を維持し増進することの外に何ごともなく、政府は其の文化を具體的に表象する外に意味の無いものになつたのである。氣力の無い地方の民衆は、たゞ勞役に服し租税を輸して、貴族等に生活の資を供する機械とせられ、富も力も奪はれてゐるから、天下は泰平無事である。かういふ風に平安城裡の大宮人は一向に泰平を謳歌しつゝ、其の間に特殊なる貴族的習俗と氣風と趣味とを修練し養成した。其の結果として、彼等の社會の文化は奈良朝時代よりも一層貴

族的に、一層都會的に、従つてまた一層女性的になつた。蒼茫たる大洋の上に美しい龍宮城が見える如く、荒涼たる國民生活を背景として、東山の麓、鴨河の畔に、あたりまばゆき文化の舞臺が現出したのである。だから京人は其の京のみを自分等の生活する世界と考へるやうになつた。彼等にとつては京が世界の全體である。京の外は人の住むべき國ではないのである。

平安朝の宮廷と貴族とは政治上には何等の經綸が無い。たゞ租税だけは四方から入つて来る。官府の財政はよし豊富で無くなるにせよ、私門の収入は日々に増加する。此の租税を何の爲に使うか。宮廷と貴族と官人との威儀を壯にし、禮文を整へ、又た彼等の快樂を追求する料とするより外には使ひ途が無い。ところが、かういふことの本家本元は唐である。遣唐使や留學生、留學僧は追々に異國の文物宗教を學び傳へたけれどもまだ足りない。當時の唐の文化はもはや大體に於いて停滯してゐるけれども、我が國から見ればやはり文化の本地地である。だから我が國にまだ來てゐないものがあれば、更にそれを採り入れようとする。新しいものが入れれば、それが流行し尊重せられる。唐風の摸倣は此の氣運に於いて最も盛になつたのである。宗教には天台眞言が入つて來、それに伴つて佛教藝術の新様式も輸入せられた。唐風をまねた踏歌が行はれ漢様の

宴會が催され（逸史卷一二、延暦二十二年三月の條）、支那風の郊祀も行はれ、大嘗會にも唐様の作り物を裝飾とし、はては弘仁九年に「朝會之禮及常所服者、又卑達貴而跪等、不論男女、改依唐法」（逸史卷二六）とさへ定められた。「新年正月北辰來、滿宇韶光幾處開、麗質佳人伴春色、分行連袂舞皇垓」新年樂、平安樂、七、萬年春（延暦十四年正月踏歌の詞、逸史卷四）を「少女らに男立ちそひ、踏みならず、西の都は萬代の宮」（實龜元年三月歌垣の歌詞、續紀卷三〇）に比べてみると嗜好の變化がよくわかる。藝術の上でもさうである。音樂では從來から行はれてゐた唐樂が一層盛になつて、弘仁頃には有名な仁壽殿内宴は勿論、四季折々の遊宴又は神泉苑行幸などの場合には、大抵奏樂が附きものになつてゐた。特に承和前後には新しく唐から輸入せられた樂も尠なくなつたらしい。左右近衛府あたりで外國樂の盛に練習せられたのも此の時分て、唐樂と高麗樂とが其の頃から左右二部として演奏し初められた。音樂はこんなに流行したけれども、それは單に音聲と舞容との官能美を愛し、演出の技巧をめてたのみであつて、彼等の心生活とは交渉の少い異國の樂であつた。繪畫に於いても同様で、嵯峨天皇の清涼殿壁畫山水歌（經國集卷一四）を讀むと、宮中の裝飾に用ゐられた繪畫は、皆な支那風の山水畫であつたらしい。文學に於いては其の傾向が最も強く、漢様の詩賦が前代にも増して上流社會に流行したのである。

しかし斯ういふ唐風の流行は、畢竟推古朝前後から奈良朝を経て、ずつと引き續いてゐる支那文化崇拜の思想が頂點に達したのであつて、平安朝に入つてから新に起つた特殊の運動ではない。宗教に於いて天台や眞言が此の時に入つたのも、たゞ偶然のことであつて、それが平安朝の初めであるといふことには何の意味もなく、我が國民の宗教思想が變化して新しい宗派を要求したから無いことは勿論である。たゞ我が國民が新しいもの好きである上に、密教は佛教が印度の民間信仰と婆羅門教との混合である印度教と結びついて生じたもの、むしろ佛教の皮をかぶつた印度教であつて、佛教としては甚だしく變化したものにだけに、其の點が祈禱の外に何等の意味のない我が國民の宗教心によく投合したので、入つて來てからは急速に其の勢力が發達したに過ぎないのである。それから此等の新宗派、特に密教に伴ふ佛教藝術も、亦た新様式新技巧を世に示したのではあるが、これもやはり國民の趣味の變化から起つたのではないから、藝術としては奈良朝の佛教藝術と同様、甚だ價値の尠いものである。特に密教の佛像は印度教的要素が勝つてゐるだけに、奈良朝のそれよりも更に幾層か醜怪猙獰の度を加へたものであつて、崇拜の對象としてこそ恐れられもし、不思議がられもしたであらうが、我が國民の趣味とは全く背反してゐる。多分それによつて國民の宗教思想に潜在してゐる最も陰暗な一面が刺戟せられたのであらう。要する

に外國文化との關係に於いては、此の時代は依然として輸入時代、模倣時代であつて、奈良朝以前と何のかはりも無い。平安朝に入つてから和歌があまり行はれないといふやうなことから、世間には此の時代の支那崇拜を特殊の思潮のやうに解するものもあるらしいが、著者はさうは思はない。和歌が此の時代に行はれなかつたといふ普通の説も、其のまゝには承認が出来ないのである。このことは後章に於いて別に述べよう。

第二章 文學の概観 上

神代史と記紀の歌と

前章に述べたやうな社會的、政治的狀態の下に現はれた純粹の文學的作品は、時代の順序からいふと、先づ第一に記紀によつて傳へられた長短種々の歌を擧げねばならぬ。其の次が此の時期の文學の華といふべき萬葉の和歌である。それから純粹の文學としては觀かねるものであるが、記紀の神代史として今に遺つてゐる物語も、此の時期の初に於いて漸次發達して來たのである。また文學としての資格は愈々少くなるが、祝詞の大部分は此の時期の作らしく、特に大殿祭、月次祭、大祓などには大化改新前の作らしい形跡がある。それは大殿祭祝詞に、宮殿が掘つ立て小屋作りで、柱も梁も繩で結びつけた時代の有様が見えてゐて、支那風の建築法が宮殿建築に大なる影響を及ぼさなかつた前、少くとも古い建築法が法式としては嚴存してゐた時代のものらしく、月次祭のには倭の六の縣といふ語があり、大祓には東西史部が特殊の位置を占めてゐる様子が見えるからである。此等の祝詞の修辭的技巧は何れも相應に進歩してゐるが、それは大體に於

いて音を重ね、語を重ね、句を重ねるといふ國民固有の様式であつて、支那文學の影響をうけることが甚だ少いものである。

便宜上先づ神代史に就いて一言するが、これは前にも述べて置いた如く、當初から宮廷もしくは政府に於いて皇室の起源を説くために作られたものであるから、國民の間に自然に發達した叙事詩では無く、従つて國民的精神の結晶とか、國民的英雄の物語とかいふ性質のものでは無い。時代の經つに従つて新しい挿話が増補せられ、又は多少の變改が加へられたにせよ、それは政府者の間に支那思想が今までよりも多く入つて來たために、天地開闢説のやうな物語が加へられ、天御中主神、高皇產靈神、神皇產靈神などの新しい神々が現はれたのか、又は全體の筋立を一層完全にするため、或は興味を多くするために、新しい物語を加へたのか、さなくば勢力ある氏族どもが自分達の家柄を立派にするために、系圖などを都合よく作りかへたのか、さういふ種類のことであつて、最初の主旨はどこまでも維持せられてゐる。かういふ風に特殊の目的があつて知識て作り上げたものであつて、國民の内生活、國民自身の感情が表現せられたもので無いから、一旦記紀といふやうな政府の記録に於いて書きとめられると、それで全く固定してしまつて、ただむやみに尊いものとなつてしまひ、それ以上に何の發展もしなくなつた。従つて神代史は國民

文學としての價値が餘り高くないのである。又た二三の挿話の外は、書紀のやうな漢文でも、國語脈の勝つてゐる古事記と、讀んだ上の感じが餘り違はないほど抽象的概念的に叙述せられてゐて、具體的の描寫が極めて少いので、此の點からも文學としての價値は低いのである。神々について其の容貌や性質などの記述は甚だ乏しく、たまに行動があつても場所も時も曖昧であり、高天原のやうなところでも其の世界の有様は具體的に想像せられてゐない。概念ばかりの神々さへ多い。(たゞ諾冉二神が滄溟を探られるのと天孫降臨との條は頗る雄大崇高な想像である。)これは言語上の遊戯を好んでゐて想像力の貧弱であつた我が國民の性質からも、又た知識として得た支那思想に刺戟せられて作られたといふ點からも來てゐるが、神代史の性質が本來詩で無いからでもある。また祝詞の類はいふまでもなく朝廷の儀式に用ゐられたものである。

少し時代は後れるが風土記なども同様である。風土記といふからには地方／＼の習俗氣風なども寫され、又た其の中には民間説話や民謡なども載せられてゐるだらうと思ふと、大間違であつて、たまに歌などがあつても都會人の作であり、其の故事傳説も大抵は中央政府で作られた國史に基いて假構せられたものか、さもなくば支那の傳説の翻案である。勿論風土記は現に遺存してゐるものが少いから一般的に概論することはできないが、其の現存してゐるものから他のものを

もほゞ推察することができるといふ。さうして現存の風土記は、大抵作者に一定の計畫があつて、其の國內の凡ての物語をそれから發展させ、又はそれに結びつけてゐる。例へば常陸風土記は日本武命、豊後風土記は景行天皇、肥前のは其の兩方、出雲のはいふまでもなく素戔嗚命と大國主命とで、殆どすべての地方すべての物語を維いてゐる。又た播磨風土記は伊和大神が大立物になつてゐて、出雲と多少の聯絡がつけてある。これらは何れも中央政府で作られた神代史、又は書紀に於いて最後の形をとつた政府製作の國史を根據として、それを一層誇張し、又た上代人の最も好んだ地名説話によつて、それを地方化したものである。殆ど到る處の地名に其の起源が附會してあることによつても、それが實際其の土地に行はれてゐたものでは無いことが判る。かういふ傳説はたまには實際あつたであらうが、風土記に見えるほどに一々あつたとは信じられない。要するに風土記とはいふものゝ地方的色彩が極めて稀薄であり、民間的要素が殆ど絶無である、これも畢竟文字を解し得るものが民間に無かつたからのこと、従つて文學が國民的で無かつたからのことである。

神代史や祝詞や風土記が國民的のもので無い程であるから、純粹の文學に至つては猶さらであ

つて、上代に於いて唯一の文學ともいはれる歌の類も、初から貴族特有の文學であつた。記紀に民謡らしいものがあつて、上代の歌謡の最初の形がそれによつて推察せられるといふことは前に述べて置いた。しかし記紀には民謡と見なせないものがある。先づ長歌からいふと、記の神代の卷に大國主命、沼河姫の長歌があり、景行、應神、仁徳、允恭、雄略などの卷にも多くの長歌があるが、是等は修辭上の技巧も殆ど萬葉集中の長歌に近く、特に卷一の卷頭や卷一三などに見える其の初期のものとは、殆ど區別がし難い程である。たゞ五七の二句を一綴ついでとしてそれを排列するといふ形式が十分に整はず、四六とか、三四とか、又は五五とかいふ様なものが大分雜つてゐると、反歌の附いてゐないのとだけが萬葉時代のものとは違ふ（萬葉でも古い作らしいものには反歌の無いのがある）。しかし此等の長歌には、全篇を通じて五七の一綴が規律正しく排列せられてはゐないが、四六にせよ、三四、又は五五などにせよ、それが無規律につらねられたのは無い。例へば雄略天皇の卷の采女の歌の上半「纏向の日代の宮は、朝日の日てる宮、夕日の日かける宮、竹の根のねだる宮、木の根のねばふ宮、やほによしいきづきの宮、まささく日の御門、新嘗屋に生ひだてる、百足る槻が枝は、上枝は天をおへり、中つ枝はあづまをおへり、下枝は鄙をおへり」は五七、四六、四六、五五、四五、五七、四五、六五、四五、四六、五七、四六と排

列せられ、神代史の沼河姫の歌の後半「青山に日が隠らば、ぬば玉の夜はいてなむ、朝日のえみさかえ来て、たくづぬの白きたゞむき、沫雪のわかやる胸を、そだゞき叩きまなかり、眞玉手たま手さしまき、股長に寝はなさむを、あやになこひきこし、八千矛の神のみこと」は五六、五六、四七、五七、五七、四七、四七、五六、三六、五六と聯ねられてゐるが、五七は固より、四六でも、三六でも、四五でも、大抵二句が一綴となつてゐて、其の間に離るべからざる關係がある。（獨立した句は一首の終結などの外には例が少い）。さうして儘な除外例の外は、四六とか、三六とかいふ様に上の句が下の句よりは短い。だから此の二ヶ條に於いて、長歌の句法ともいふべき規律が成り立つてゐることを認めなければならぬ。ところが前（序説第二章）に民謡らしく見えるものとして挙げた例を見ると、斯ういふ句法が無い。それから、此等の長歌は一首の句数を幾らでも多くして、全體を長いものにするのできる傾向がある。これが先づ形式の上に於いて、此等の長歌と前に民謡だらうと推斷して置いたものと違ふ點である。さて斯ういふ長歌は民謡から自然に發達して出來上つたものであらうか。またそれが實際民間で歌はれたものであらうか。これが問題である。

第一、こんな長い單調なものが、實際民間に歌はれたらしくは考へられない。民謡は後世まで

さほど長いものは無いが、これは民謡の性質からも、また手拍子足拍子によつて歌ひ、よし樂器を用ゐたところで、ほんの拍子をとるくらゐのものであるといふ點からも、當然のことである。次には上に述べたやうな句法が、實際歌ふ場合の必要から生じたものとは思はれない。一般的に詩の律格が如何にして生ずるものであるかといふ様な問題に立ち入ることをしないで、我が國の民謡が後世まで概して形式上の規律の無いものであるといふ事實によつて、是だけのことは推測せられるであらう。(民謡が斯う無形式であるのは、國語の性質にも、上代の文化の状態にもよるであらうと思はれるが、此のことについての著者の研究は、なほ至らない點が多いから、茲にそれを詳説することを避ける。) 歌ふためのものとして無いとすれば、感情を表はすための内的要求から出たものとは猶さら考へられぬ。其の上、我が國民には後世まで概して形の美に對する趣味が缺けてゐた様であつて、例へば模様なども幾何學的のものは少くして多くは繪畫に近いものであり、音樂でも(唐樂などの外來樂は別として)拍子が正確で無く、また衣服も、平安朝時代に於いて色の配合などは細かに考へられたけれども、其の輪廓の線などはあまり注意せられなかつたらしい。身體の形の美などは固より顧られなかつた。要するに規律を整へるといふことに趣味がなく、又た落ちついた形式の美についての感受性が乏しかつたらしい(このことはなほ後にい

はう) かういふ國民的嗜好の點から見ても、規律の無い民謡から前に述べたやうな歌の形式が自然に發達したとは思はれない。だからこれは必ず外部の事情から人為的に決められたものであらう。

それは何かといふと支那文學の知識の影響である。今、記紀に遺つてゐるものは、必ずしも斯ういふ企ての最初の作では無からうが、これらの歌の修辭的技巧があれほどに進んでゐること、其の内容に多少の叙事的分子を含んでゐること、並に題材に大國主命などの古事を探つたものさへあることは、此等の長歌が相應に知識の進歩した頃の作であり、又た抒情的の民謡から自然に發達したものは無いことを示すものであらう。だから此の形式上の規律を、支那の歌行詩賦などを知つてゐるものが、それに刺戟せられて試みたものだとして推測するのも無理ではあるまい。さうしてそれは、斯ういふ歌を歌ふものとせず、文字に書いて讀むものとして作つたからのことではあるまいか。耳に聽く音調上の節奏にしても、歌はずして讀む場合には、詞章其のものに何等かの形式が無くては、詩として聞こえないからである。それは恰も明治時代に歐洲の詩から思ひついて、新しい詩形が試みられたと同じであらう。今の新詩が、たゞ文字に印刷して讀者に讀ませるだけであつて、實際歌はれないものであるのも之れと同様である。(記に某振とか、又は志都

歌、宇岐歌などの名の見えるのは實際歌つたものらしいが、既にかういふ形式上の規律によつて作られた歌がある以上、其の中の歌はれさうなものを作曲して歌はせるといふことは不思議では無い。けれども、それは斯ういふ規律が本來歌ふ上に必要だから發達したといふのは違ふ。さうして現に此等の名稱のついてゐるものは、前に擧げた「纏向の日代の宮は」といふ一首の外は、大抵短いものゝみである。たゞ二句(概して短長二句)を一綴として通篇に排列するといふ規律は、支那の詩賦には無いことであるが、國語の性質が違ふから、支那の詩賦の形式を其の儘に適用的ことは出来ないのである。彼の國の詩賦の規律に倣つて我が國の歌を作るといふのではなくして、規律的に語を排列するといふことを學んだのである。或は六朝時代に盛に行はれた四六文の影響などもあるかと思ふが、必しもさう見なくてもよからう。此の時代の長歌の規律は一句の音數を定めるのではなくして、短長二句を合せた一綴を數多くならべるといふ點にあるからである。なほ修辭上の法則を考へてみると、長歌に於ける支那文學の影響は一層明になるであらうと思ふ。

一體、日本人は音を重ね、語を重ね、句を重ねることが好きである。詳しい話は後にしようと思ふが、神代史の神々の名を見ても、記の神代の卷の國語の部分、又た祝詞などを見ても、疊音、

疊語、疊句が甚だ多い(此の篇の第九章及び「神代史の新しい研究」第三章第二節参照)。だから民謡らしいものにも斯ういふ修辭法は行はれてゐる。前に擧げた「ほむだの日のみ子、大さゝき、大さゝき」とか、「あたら菅原、ことをこそ菅原といはめ、あたらすがしめ」とか、「尾張に直に向へる、尾津の崎なる一つ松、人にありせば太刀はけましを、衣させましを」とかいふのも其の例である。けれども、此等の民謡に支那風の對句らしいものは一向に見當らない。祝詞などの修辭法にも對句はまづ無いといつてよい。ところが記紀の長歌になると「さ野つ鳥雉はとよむ、庭つ鳥かけはなく」とか、「高光る日のみ子、やすみし、我が大君」とかいふやうな對句らしいものが僅ながら見えて来る。それから例の大國主命の詠といふ「さかしめをありと聞かして、くはしめをありと聞かして、さよばひにありたし、よばひにありかよはせ、太刀が緒も未だ解かずて、あすひをも未だ解かねば、をとめの鳴すや板戸を、あそふらひ我が立たせれば、いこづらひ我がたしければ」とか、記の應神天皇の卷に宇治の稚郎子の詠として記されてある「い伐らむと心はもへど、い取らむと心はもへど、本へは君を思ひ出、末へは妹を思ひ出、いらけなくそこに思ひ出、かなしけくこゝに思ひ出」とか、又は允恭天皇の卷の「こもりくの初瀬の川の、上つ瀬に齋杖をうち、下つ瀬に眞杖をうち、いくひには鏡をかけ、ま杖には眞玉をかけ、またまなす我がも

ふ妹、鏡なす我がもふ妻」とかいふやうなのが無数にある。記紀の長歌の修辭の特徴は全くこれにあるので、これらの長歌は斯ういふ句の組み合わせから成り立つてゐるといつてもよいからゐてある。

さて此の句法の形式はいかにも對句らしく見え、従つて全篇がこれで成り立つてゐると、左右の整齊した建築の様に、落ちついた莊重の感じがしうに思はれるが、實際讀んだ時にはそれは反對で、軽い滑な調子に聞こえる。實は反對の觀念を同じ形でいひあらはす對句では無くして、同じ觀念を同じ音調、同じ言語によつて反覆重疊するものだからである。しかし語を重ね句を重ねるには、必しも對句の外形によらなくてもよいので、また實際「いざ子ども、野びるつみに蒜つみに、我がゆく道の」。「ちはやびと宇治の渡りに、渡り瀬に立てる梓弓ま弓」。「つぎねふや山代川を、宮のぼり我がのぼれば」。或は「すゝこりが醸みしみきに我れ酔ひにけり、ことなくしゑぐしに我れ酔ひにけり」などのやうな少しも對句らしくない句法もある。祝詞などの疊語疊句も同様である。だから對句の外形は固有の趣味から自然に形成せられたものでは無くして、やはり支那文學から來たものではあるまいか（支那の詩賦に對句の多いことはいふまでも無からう）。なほ對句が我が國に發生しなかつたことは、上にも述べて置いたやうに、我が國民が形式の美、

特に左右整齊の美に對する感受性が乏しかつた點からも推察せられる。さういふ落ちついた感じよりも音を繰り返し、語を繰り返し、句を繰り返して、其の間に輕快な、圓轉滑脱な、浮きくした感じを得るのを喜んだのである。けれども支那崇拜の世であるから、支那文學に多い形式の對句を學ばうとはする。そこで實際は疊語疊句の類でありながら、外形を對句らしくして固有の趣味に支那風の衣をさせたのが、記紀の長歌に多く行はれた句法ではあるまいか。それがもう一歩進むと前に擧げた「さ野の鳥」云々のやうに純粹の對句になるが、此の時代にはそれがまだ少い。けれども萬葉になると「冬ごもり春さき來れば、鳴かざりし鳥も來なきぬ、さかざりし花もさけれど、山を茂み入りても取らず、草深み取りても見ず、秋山の木の葉を見ては、もみづをばとりてぞ忍ぶ、青さをば置きてぞ嘆く、そこしたぬし秋山われは」(卷一、額田王)のやうに、純粹の對句を多くつらねてゐる。此の類のは「山づみのまつる御つぎと、春べは花かざしもち、秋立てば紅葉かざせり、夕河の神も大みけに仕へまつると、上つ瀬に鶉川を立て、下つ瀬にさてさし渡し、山川もよりて仕ふる、神のみよかも」(卷一、柿本人麿)。「舟なめて朝川渡り、舟ぎほひ夕河渡る、此の川の絶ゆることなく、此の山のいや高からし」(同上)。「晝はもうらさびくらし、夜るはもいきづきあかし、嘆けどもせむすべ知らに、戀ふれども逢ふよしをなみ」(卷二、同上)。

「渡る日の影も隠るひ、照る月の光も見えず」(卷三、山部赤人)。「春の日は山しみがほし、秋の夜は河しさをやし、朝雲に田鶴は亂れ、夕霧にかはづさわぐ」(同上)など其の例が甚だ多い。さうして「坂鳥の朝こえまして、かぎろひの夕さり來れば」(卷一、人麿)。「春花の貴からむと、望月のたゝはしけむと」(卷二、同上)の如く、冠詞を添へるにすら對句らしく見える様にする事がある。これは支那文學の知識の加はつて來たがため、支那の詩賦などの修辭法を摸倣することも深くなつたことを示すものであらう(固有の國民的趣味に背いた形式美が萬葉の長歌に採られたのは不思議のやうであるが、これは後にいふ通り、萬葉の長歌其のものが本來、國民の好尚から發生したものでなく、支那の詩賦の摸倣だからである)。現に上に引いた額田王の歌の詞書には「競憐春山萬花之艶、秋山千葉之彩」とあつて明に對句の手法が示されてある。さすれば記紀の長歌に於いて疊語疊句を對句の形にしたのが、支那文學の刺戟をうけてゐるのだと考へるに無理は無からう。

修辭法が支那文學に導かれて漸次支那風を學んでいつた如く、形式上の規律に於いても同様の傾向がある。記紀時代の短長二句を一綴として結びつけるといふ形式だけは出來たが、一句の音数は定まつてゐなかつた。けれども萬葉になると大抵それが五七に一定してしまつた。冠詞も

記では「天飛ぶ」又は「天だむ」(允恭天皇の卷)とあるのが、萬葉には「天飛ぶや」と「や」の一拍を加へて五音にしてゐるやうに、概して五音になつてしまつた。これは單に定める爲に定めたのであつて、謠ひものとしての自然の要求から來たので無いことは、現に人麿時代に於いてすら、稀には「晝はもうらさびくらし、夜はもいきづきあかし」、「歎きも未だすぎぬに、思ひも未だつきねば」といふ様なものがあり、冠詞でも「はるびのかすが」、「三諸の神なび山」などの四音のもあるのを見ても(此等の四音の句が必ず四音でなくてはならぬ特殊の理由の無い限り)知られる。五七の句が是非ともさうしなければならぬのでは無く、實は記紀時代と同様、四六でも四七でもよかつたといふことはこれで明であらう。さすれば是も恐らくは支那の詩賦に字數の定まつてゐるのをまねたのであらう。反歌が賦の亂を學んだものだらうといふことは古人が既に説いてゐるが、長歌の形が漢文學の影響を受けてゐることは、これからも類推せられる。さて記紀の歌から萬葉に移つてゆく斯ういふ發達の徑路は、おのづから記紀の長歌の形式の由つて來るところを暗示するものではあるまいか。

かう考へて來ると、記紀の長歌は決して民謡から自然に發達したのでも、また實際民間で歌はれたのでも無く、支那文學の知識のあるものが机の上で案出したものである。さればこそ實際歌

はれないものが作られ、不必要な形式が定められたのである。だから是は貴族文學の一現象に過ぎない。長歌ばかりで無く短歌もまた同様である。

記紀の歌で詩形の短いものには、五七兩句の一纏に七音の一句を加へたものを二つ重ねた旋頭歌、即ち雄略紀に見える猪名部真根の歌「あたらしき猪名部の工、かけし墨繩、しが亡けば誰か懸けむよ、あたら墨繩」の類と、五七兩句の二纏に七音の一句を加へた短歌とがあつて、其の外になほ、短歌に更に七音の一句を加へたもの、即ち記の清寧天皇の卷に見える志毘臣の「大君の御子の柴垣、やふじまりしまりもとほし、されむ柴垣、やけむ柴垣」のやうなものもあるが、此の中最も多いものは言ふまでもなく短歌である。さて記紀の民謡らしいものには、日本武命の作としてある「少女の床のべに、わが置きし劔の太刀、其の太刀はや」のやうな詩形の短いものがあつて、短い形式の歌は斯ういふものが本になつてはゐるであらうが、是等は形式上の規律も無く、また前にも述べたやうに、民謡には後世まで一定の形式が無いのを見ると、短歌などの形式もまた民間に於いて自然に發達したものは思はれぬ。現に上に擧げた歌は一句が五音か七音かで成り立つてゐるが、五七の音數に關して長歌の場合に述べたことに理由があるとするれば、是も

やはり同様に考へなければならぬ。さうして長歌の句が五七に定まる前に、四六や三六などの句が試みられたやうに、短歌などにも同様の歴史がある。短歌についていふと「大前小前宿禰が、金戸かけかくよりこね、雨たちやめむ」(記、允恭天皇の卷)。「あまだむかるをとめ、したゝにも寄りねてとほれ、かる少女ども」(同上)。「みもろのいつかしがもと、かしがもとゆゝしきかも、かしはら少女」(同、雄略天皇の卷)。「あふをよし鮪つく海士よ、しがあればうらこほしけむ、しびつくしび」(同、清寧天皇の卷)。「たぢひ野にねむと知りせば、たつごもゝ持ちて來ましも、ねむと知りせば」(同、履仲天皇の卷)。などのやうに、四七五七、四五五七七、四七五七、五七五七六、又は五七五八七といふ形式になつてゐるものがある。旋頭歌でも「八田の一本菅は、獨りをりとも、大君しよしと聞こさば、獨りをりとも」(記、仁徳天皇の卷)。「すゝこりが醸みし御酒に、我れ酔ひにけり、ことなぐしゑぐしに、われ酔ひにけり」(同、應神天皇の卷)といふやうに三七七五七七、五六七五四七のものがあつて、また旋頭歌の半分と見做すべき片歌にも「あめつゝちどりましとゞ、などさけるとめ」、「少女にたゞにあはむと、わがさけるとめ」の唱和(記、神武天皇の卷) また「大宮のをとつ鱒手、隅傾けり」、「大匠をおなみこそ、隅傾けれ」の唱和(同、清寧天皇の卷)などがあつて、前のは四七七、後のは五六七で、何れもまた五七七の形式が

整つてゐない(旋頭歌と片歌との關係については、なほ後にいはう)。此等の作は修辭上、疊音、疊語、疊句が多く、民族固有の趣味を十分に保持してゐる點から考へても、短歌なり旋頭歌なりの形式の定まらうとしてまだ確實に定まらない初期の作であることが想像せられる。たゞ記紀時代に於いてまだ概して五七の音數が定まらずにゐるのに、短歌では斯ういふ例が割合に少く、其の多數が明に五七になつてゐるのは、長歌は音數を定めなくとも、兩句一綴の長く繰り返へされるところに一のリズムがあつて、形式がそれによつて整へられるが、短歌のやうに句數の少いものでは、さういふ効果が薄弱であるから、形式を整へようとして音數を定めることに早く氣がついたのであり、また短いだけにさういふ規律を定めても、技巧上さしたる困難を加へなかつたからであらう。さうしてそれが支那文學の知識から來たことは、長歌の場合に述べたやうな有様であつたらう。さすれば短歌もまた貴族文藝の一形式であるといはなければならぬ。

けれども短歌などは實際歌はれた民謡を基礎として、それに一定の形式を與へたものであるらしいから、長歌よりも民謡との關係が密接であり、従つて形式の整頓についても民謡から來た分子があるらしい。其の第一は、五七兩句の一綴又は二綴の終に七音の一句を添へることであつて、これは支那文學から學んだ形跡はないから、民謡に於いて歌ふ上に必要な形式として用ゐられた

ものから發達したのであらう。さうしてそれは一首の終結として、結句と同じ形の句を重ねたことから起つたのではあるまいか。なほ試にいはうなら、其の最初の形式に於いては、結句を繰り返したのであつたかとさへ考へられる。一體我が國の民謡には、後世までも結句を繰り返して歌ふことがあつて、中世時代の神樂、催馬樂の歌、徳川時代の小唄類、今日の俚謡、何れにも此の例が極めて多い。ところが、これは上代からの風習であつて、上に民謡の一例として引いた日本武命の「尾張にたゞに向へる、一つ松、アセヲ、一つ松。人にありせば太刀はけましを、衣きせましを、一つ松、アセヲ」に其の好例がある。此の歌は上下二段に分れてゐるが、書紀には是が「尾張に直に向へる、一つ松、アハレ、一つ松。人にありせば衣きせましを、太刀はけましを」となつてゐることから見ても、また意味の上から見ても、結末の「一つ松、アセヲ」は歌ふ上のハヤシであつて、歌詞としてはそれを取り除けて見なければならぬことが知られよう。さて上段の終の「アセヲ、一つ松」又は「アハレ、一つ松」は、結句の「一つ松」を繰り返して、それに「アハレ」又は「アセヲ」といふハヤシを付け加へたものであつて、此の繰り返しが、歌ふ場合の節奏を整へるための必要から來てゐることは明である。この例は歌詞其のものに斯ういふ繰り返しがあるのではなくして、歌ふ場合に結句を二度歌ふのであるけれども、歌ふ上に斯ういふことが都合が

よいとすれば、それが歌詞其のものゝ形式としても、用ゐられるやうになることは自然であらう。下の段の「太刀はけましを」の後の「衣させましを」が即ちそれで、畢竟同じ語の句を繰りかへす代りに、少し異つた語を用ゐて、同じ意味を同じ語調で繰り返したのである。いひ換へると、結句を繰りかへすといふ形式によつて歌詞其のものを作つたのである（此の二句は記と紀とは順序が前後してゐるが、畢竟同じことを繰りかへすのだから、どちらが前でも同じである）。謠ひものとしては、其の終結に斯ういふ繰り返しをするのが、一章のまとまりをつけるに最も適切な方法であつて、それで落ちつきが出来、また一章の主要な意味が力強く耳に響くのである。さすれば短歌が五七兩句の二綴に更に七音の一句を添へることは、斯ういふ民謡の形式から一轉して來たものではあるまいか。或は短歌の形式が定まつてからも、一章の終結として結句と同じ形、同じ語調の句を重ねたことがあつたかも知れぬ。記紀の短歌に於いて其の實例は見えないが、五句の短歌に七音の一句を更に附け加へる形式の歌に於いては、上に引用した志毘臣の歌が、現に第六句に於いて第五句と同じ語調の句を重ねてゐる。（薬師寺の佛足石の歌といふもの「みあと造る石の響は、天に至り地さへゆすれ、父母がために、諸人のために」とある様に、大部分は是と同じ様式である。萬葉卷五に見える山上憶良の熊凝を哀んで詠んだ六首の歌にも同じ體裁のが

ある。これは結句が二様になつてゐるやうにも見えるが、實際は兩方を重ねて讀むのであらう。まとまつた歌に、結句ばかり而も六首とも、換への句がついてゐるといふ筈は無い。）斯ういふ例から考へても、短歌の第五句が、歌ふ上に節奏を整へるための繰り返しから發達したものだとするのに大した不思議はあるまい。長い形式の歌でも記の應神天皇の御製といふものゝ終結「うたげに向ひをるかも、いそひをるかも」。また允恭天皇の卷の輕皇子の作といふものゝ「我が思ふ妻ありと、いはゞこそに家にもゆかめ、國をも忍ばめ」のやうに終結に同じ意味、同じ語調の句を重ねてゐるのがあつて、これはやはり民謡の影響であらう。長歌の形式が整頓するやうになると、五七の幾綴かの最後に七音の一句を加へることになつたが、これは短歌の形式が既に出來上つてゐる記紀時代に於いて、まだ定まつてゐないやうであるから、五七の音數が定まると同時に短歌の形式が適用せられたのであらう。

次には本末唱和の風習である。これは後までも行はれたことで、儀式化せられた神樂歌にも其の遺風が見えるが、上代の歌壇などの場合には、斯ういふことが多かつたに違ない。現に記の清寧天皇の卷には、上に引いた「大宮の」云々、「大匠」云々といふ唱和の例が見える。さて此の例や同じところに引いて置いた神武天皇の卷の唱和を續けて一首にすると、丁度、仁徳天皇、應神天

皇の卷、又は雄略紀に見える旋頭歌(何れも上に出てゐる)と同じ形式のものが出来るが、其の唱和が互に同じ結句を用ゐてゐること、旋頭歌の第三句と第六句(結句)とが同じ句であつて、是は古今集頃までも襲用せられた律格であること、を對照すると、旋頭歌の形式は本來、甲乙の唱和を續けて一首としたことから發達したものらしく思はれる。もつとも、五七の音數の一定した旋頭歌、又た其の半分に當る片歌の形式は、人爲的に定められたものであらうが、二人で唱和する本末の歌を重ねて、それを一首として観ることは、民謡に於いて既に存在してゐたのであらう。唱和すればこそ興味もあるが、其の半分づゝを獨立のものとしてはあまりに短く、あまりに聲調の變化が乏しく、歌としては取り扱ひ難いから、かういふことも起つたのであらう。たゞ短歌でも上に引いた例に「かる少女ども」、「しびつくしび」、「ねむと知りせば」など、第二句を結句で繰り返してゐるものもあり、長歌でも記の應神天皇の卷の宇治の稚郎子の作といふものに「梓弓眞弓」の句で前半と後半とを同じやうに結んであり、允恭天皇の卷の輕の皇子の作の「おもひづまはれ」の句、又た萬葉卷一の三番目に出てゐる間人連老の歌の「みとらしの梓の弓の、長筥の音すなり」が同じ役目をつとめてゐる例もあつて、それが旋頭歌の兩段に同じ結句を用ゐてゐるのと似てはゐるが、これらは詩形の上の問題では無くて修辭上の技巧であらう。

しかし是は短歌旋頭歌などの形式の定められる徑路に於いて、民謡の影響があつたといふことであつて、斯ういふ形式の定まつた後、其の形式を有つてゐる歌に、どこまでも此の性質が保有せられるといふのでは無い。短歌が既に民謡でなく、文字に寫して賞翫せられる文學となつた上は、初から歌ふ上の節奏を顧慮する必要はないから、結句も第四句の繰り返しとしては作られないやうになる。さうして若しそれを歌ふ場合には、此の五句の短歌の結句を繰り返せばよいのである。短歌に更に七音の一句を添へた形式は、多分かういふ必要から生じたものであらう。また五七兩句を一綴とすることについても、此の形式だけは守られながら、歌詞は必しもそれに伴つてゐないので、短歌は記紀に見えるものですら、既に「梯立の倉橋山はさがしけど、妹と登ればさがしくもあらず」(記、仁徳天皇の卷)のやうに五七五、七七と讀まねばならぬものがある。是は五七兩句を一綴としてそれを重ねるといふ形式の根本が、實際上の要求から來たのでなく、畢竟支那文學の知識に刺戟せられて、勝手に机上に作られたものであるために、實際の詞の排列は初から其の通りになることが難かつたからである。たゞ旋頭歌の方は、それを同じ形式の前後二節に分けることが出来、従つて歌垣などの場合に、二人して其の一節(即ち片歌)づゝを唱和することもあつたらしい位であるから、これは後までも幾分か本來の様式が維持せられたのである。

が、其の代り纏つた一首の歌として見ると、あまりに同じ形式のものが左右整齊的に二つ重つてゐるので、腰が据りすぎて重くるしく、我が國民の好尚に適はないから、此の形式の歌は流行するやうにはならなかつたのである。

之を要するに、長歌も短歌も民間に於いて自然に行はれ始めたものではなく、支那文學の素養のあるものによつて作られた貴族文學の形式であり、従つて初から文字に寫されたものであらう。その最初の試が何時頃であつたかは固より明て無いが、支那文學の知識の深くなつて來た狀態から推測すると、大體推古朝前後ではあるまいか（記紀の歌が古代の作とせられてあるのは前にも述べた如く勿論事實では無い）。ところが、支那の詩賦が摸作せられるやうになると、それに影響せられて歌の形式もまた一層固定して來る。それが即ち萬葉の大部分を占めてゐるもので、一句の音数が五と七とに定められ、不自然な人工的形式が整頓したのである。それから長歌には賦の亂を學んだらしい反歌が現はれた。又た前にもいつたやうに修辭上に於いて對句が多く行はれて來た。形式ばかりでなく内容に於いても、詩の影響をうけることがよほど多くなつたのであるが、これは章を改めて述べよう。

第三章 文學の概観 中

萬葉の歌

萬葉の歌を説く前には一應懷風藻の詩を見るのが順序であらう。我が國で初めて詩賦の作られたのが何時であつたかといふことは明て無いが、今傳はつてゐるものでは懷風藻の卷頭にある弘文天皇の御製が最も古く、また其の序文によつてみると、近江朝の頃からそろ／＼行はれたものらしい。詩の形は五言で六朝時代の作を模範にしたものである。所謂初唐の時代に當る此の頃の我が國には、唐代の新風潮はまだ及んで來なかつた。さて其の詩の大部分は侍宴應詔の作で、其の外でも遊覽宴飲の際のものが多し。山水の遊覽其のことに支那文學の影響があるらしく、此の頃には吉野遊幸などが屢々行はれ、また宮中の饗宴にも曲水の宴などが摸倣せられて、其の度毎に侍臣に詩を徴せられたのであらう。従つて詩の作者は皇族貴族か、さなくとも何等かの地位のある文人どもで、懷風藻の作者にも此等の外には僧徒が二三人見えるのみである。題材も思想も凡てが支那式で、作者の心生活とは極めて交渉の淺いものであり、國民文學としては價値の甚

だ鄙いものである（和歌の主要なる題材が戀であるのに漢詩にはそれが無いのを見るがよい）。

懷風藻の漢詩其のものは國民文學として一向に價値がないけれども、それを國民文學の一淵源として見ると、其の間に大なる意義がある。形式のことは前章に述べた通りである。又た長歌の流行其のことも詩によつて導かれたのである。「天皇詔内大臣藤原朝臣、競憐春山萬花之艶、秋山千葉之彩時、額田王以歌判之歌」（卷一）とか、「幸于吉野宮之時、柿本朝臣人麿作」（同上）とかいふのは、遊幸の時詩を上るに擬したものであり、皇室を讚する歌も挽歌のやうなものも皆な詩の摸倣である。山上憶良、大伴旅人等が詩と歌とを同様に取り扱つて居るなども其の一例である（卷五參照）。短歌を「絶」（卷一七、一八）といひ、長歌を「賦」（卷一七）と稱し、或は歌を「和詩」（同上）といひ、「操」（卷五）といふなども、歌人が歌を詩らしく見せて喜んでゐたことを示すもので、同じ支那崇拜の思想が、歌を以て詩を摸倣しようとしたのであらう。歌人の支那崇拜は大伴池主が「智水仁山、既疆琳琅之光彩、瀋江陸海、自坐詩書之廊廟」（卷一七）などといつてゐるのもわかる。「漢人も舟をうかべて遊ぶとふけふぞわがせこ花かづらせよ」（卷一九、大伴家持）と歌つて曲水の宴を摸したり、「初春令月……聊成短詠」（卷五）といつて梅の歌を詠んだりするのが、支那の詩人をまねたものであることはいふまでも無い。なほよく見れば、修辭の上で

さへ、大津皇子の「山機霜杆織葉錦」が、同じ人の「經もなく緯も定めず少女等が織るもみち葉に霜なふりそね」（卷八）となり、文武天皇の「月舟移霧渚」が、作者未詳の「天の海に雲の波立ち月の船星の林にこぎかくる見ゆ」（卷七）となる類がある。その他「霞流る」とか、「色を奪ふ」とかといふやうな熟語などを挙げたら限があるまい。もつとも作者として、詩にも長じ歌にも秀れた人は餘り澤山には無かつた様で、懷風藻と萬葉集との兩方に名の出てゐるのは、前に挙げた大津皇子の外に、川島皇子、長屋王、山前王、大伴旅人、石上乙麻呂、安部廣延、葛井廣成、藤原宇合、山田三方（沙彌）、吉田宜などが見える位である。また萬葉の作者で詩を作つてゐるものには、大伴家持、同池主などがあるばかり、漢學者の歌で萬葉に出てゐるのは、石上宅嗣の作の外あまり見當らないやうであるが、大體からいふと、詩を作り得るものに歌をよみ得ないものは少かつたらう。又た詩を作り得ずとも解し得たものが歌の作者に多かつたらう。兎も角も一般に異國文藝崇拜の世に於いて、詩が歌に影響したのは當然である。

しかしながら、詩の歌に影響したのは主として其の形式、其の修辭の方面であつて、思想上に於いては、多少の異國趣味が歌の上に加はつたに過ぎない。異國文藝の崇拜者も其の情生活は異國の文字を以て表現することが出来ぬ。知識として與へられた異國思想は、彼等のうぶな情生活

を壓服し束縛する程に深くも強くも無く、又た彼等の全生活に融合するまでもなつてゐない。是に於いて彼等の生活の表現として、歌が盛に作られたのである。いふまでもなく人の心の内部から起る最も強い衝動は戀である。だから記紀の歌に於いても其の題材は殆ど皆な戀であつた。萬葉に至つてはいふまでもない。だから、歌の形式はよし支那文學に刺戟せられて定められたものにもせよ、其の内容は固有の民謡を繼承したものであつて、其の民謡が主として歌垣や嬬歌に歌はれたらしい戀歌の類であつたことは疑があるまい。我が國の歌は戀歌に其の源を發し、戀歌から成長したものといつてよからう。さて戀に誘はれて海山の眺にも、花鳥の色にも音にも、心が動かされると、風景の詠、四季折々の歌も作られるやうになる。羈旅の歌なども其の多くは性質上、戀歌に入るべきものである。要するに歌は戀が中心である。

戀は流俗を驅つて臨時の詩人とする。特に男が女の許に通ふ風習は、斯ういふ詩人を産出するに最も都合のよい状態であり、さうして、短歌は其の詩形の短い點に於いて、其の技巧の單純な點に於いて、彼等の利那的感情を表現するには最も適切なものであつた。短歌の作者が多く現はれたのも此の故である。たゞ彼等の思想は自己の經驗の範圍を出てないから、極めて單純で狹隘で、また何人にも共有のものであり、従つて其の作も千篇一律になる。作者自身には感深い歌で

あつても、他から見れば平凡なもので、歴史的に考へれば常套的、傳襲的に墮する。萬葉の戀を詠んだ短歌の大部分はこれである。勿論萬葉の歌人も歌に巧拙のあることを知つてゐた（卷一六に「有右兵衛、多能歌作之藝也」とあり、卷二〇防人の歌に「有拙劣歌……不取載之」とある）。又た相應な地位にゐても歌を作ることの出來ぬものがあつた（卷一七に「秦忌寸朝元者、左大臣橘卿諺曰、靡堪賦歌、以贖贖之、因此默止也」とあり、卷二〇に「諸命婦等不堪作歌」とある）。だからあのやうな短歌でも、誰でも作り得たとはいはれない。萬葉以前に歌集の母からず編纂せられてゐたのも、歌を一の技術として取り扱つてゐたためであらう。けれども多數の歌が本來詩人たる素質を有つてゐない臨時の詩人の作であることは争はれぬ。

けれども此等群小作者の間に著しく頭角を顯して、萬葉集中に際立つた光彩を放つてゐる人麿、赤人、憶良等の數人は一種の専門詩人として取り扱はねばなるまい。彼等の歌の主題はやゝ廣く、皇室に對する頌辭もあり、世態に對する感慨もあり、又た懷古詠史の作もあり、山水の美を歌つたものもあつて、よしそれが支那の詩賦に誘はれて作られたものであるにせよ、又た（後にいふやうに）その長所が主として詞藻の上にあるにせよ、兎に角一種の詩人である。それから名の傳はらない作者で、此等の人々と拮抗して遜色の無いものもあつたらしく、浦島や竹取や眞間手古

奈や櫻兒漫兒やの故事、傳説を詠じた歌なども作者がわかつてゐない。これだけの作をしたものは支那の詩賦をも知り、相應の詞藻をも有つてゐたに違ないから、かいた作者ではなかつたらう（櫻兒漫兒、又は菟原處女などの歌は事實によつたのではなく、作者の空想から生まれたものらしい。或は書物の上に淵源があるのかも知れない）。此等の古事、古傳説も多くは戀を主題としてゐるが、卷一〇から卷一三までに見える作者の知られない多くの戀歌にも、やはり無名の詩人によつて作られた空想の産物が多からう。既に古の戀物語を題材となし得た當時の詩人には必ず此の種の作がなくてはならぬ。もし此等無数の戀歌が、悉く或る人の或る場合の實感であるとするならば、編者は如何にして數百に上る作者等から、それを聞き得たのであらうか。また編纂の際に何故に作者を記して置かなかつたであらうか。甚だ疑はしいことである。故らに人に示し世に公にすべきものでない戀歌が、書寫の外に其れを傳へる方法の無かつた當時、これ程集められたのも不思議と思へば思はれる。作者のわからぬ歌で古歌集から採つたものは、各々其の出所が記してあるのに、それを書いてないことも注意しなければならぬ。後世の題詠とは趣が違ふけれども、詩人の空想に生れた戀歌が其の中に混つて居ると考へるのに無理は無からう。古來の注釋家等が萬葉の歌を悉く實感から出たもの、即ち直接の經驗を其のまゝに歌にしたものとして、

それを此等の歌の尊ぶべき理由としてゐるのは、詩人の空想の自由なることを知らぬ話である。萬葉時代は少くとも斯ういふ詩人の幾らかを生むまでには進んでゐた。さうして多くの詩人ならぬ作者に戀歌が無數に作られてゐる世に、何人も有つてゐる此の自家心中の閱歷から、詩人が彼の如き歌を産み出したのは當然である。

さて歌に長歌と短歌との二つの形式があることはいふまでもないとして、此の二つを比べると長歌は短歌よりも技巧を弄する餘地が多い。といふよりも、技巧其のもので成り立つてゐるといつてもよい。萬葉詩人の表現しようとする感情は極めて單純で、特に其の中の大多數を占めてゐる戀は、殆ど一言にして言ひ盡し得べきものである。だから其の内容は短歌には適切であるが、長歌にすべきものには無い。單純な端的の情を短い語でいひ現はす處に短歌の妙があつて、長歌は幾分か時間的に進行のある複雑な情緒を歌はねばならぬ。然るに萬葉の長歌の大部分は、起首から終結まで段落もなく章節も無く、文法上の句切れすらもない、縷々として絶えざる絲の如きもので、而も其の間にいひ現はし方の變化もない（文法上の句切れのあるのも稀にはあり、又た卷五に見える憶良の令反感情歌及び貧窮問答の歌などのやうに一首が二段に分れて、一段毎に七

音の一句を添へて結んであるのも少しはあるが、是は例外である。修辭の工夫も一言一句については費されてゐるが、全篇のくみだて、即ち思想の運び方には概して無頓着である。人麿の作などには、一篇の主なる感情とは何の交渉も無い長たらしい序詞をくつつけて、詞藻のために詞藻を弄んでゐるものが多い。これは感情の内容に時間的進行がなく、抑揚もなく弛張もないから、更にいひ換へると長い歌にすべきだけの複雑な充實した感情が無いからである。といつて單純な感情を現はすに、背景を寫して其の感情を濃厚にするとか、又は暗示的な象徴的な描寫をするとかいふ點も無い。大抵は概念的の語で無雜作にそれをいひきつてゐる。だから長歌には無用の言を費して短歌をひきのばしたに過ぎないものが多い。特に戀の長歌には面白いものが甚だ多い。敘事的分子を含んでゐるものには、短歌では言ひ盡せないものがあるが、此の類は單に詞藻と修辭的技巧とを以て人目を眩ますか、さもなくば散文めいたものである。一體長歌の詞藻は、冠詞とか序詞とか、或は疊語疊句とかいふやうな日本固有の修辭の外は、漢文學の知識から養はれたものであり、特に其の形式と共に多く賦から來てゐるらしい。賦其のものが既に感情の稀薄な、詞藻のみで出來上つてゐる律語的散文ともいふべきものであつて、國語の散文がまだ形を成さない時代にそれを學んだのが、甚だ自然のことであると共に、かうして生れた長歌がやはり同

じ傾向を有つてゐるのも亦た當然である。長歌は形の上からいふと、後世の七五調散文と同様に取り扱はるべきものであつて、本來詩として見らるべきものには無い。傳説や多少の物語などが綴られてゐるのも、散文の無い時代だからのことであつて、詩としての内容にふさはしい形式として長歌が選ばれたのでは無い。だから詩として見る時、單純率直の情を力強く抒べる短歌は長歌に比して遙に價値が多い。萬葉の粹は長歌では無くして短歌であり、短歌でも必しも名ある詩人の作のみではなくして、幾多の臨時詩人の作もそれと同列に入れらるべきものである。戀歌が中心であり、又たそれが大多數を占めてゐる萬葉では、是非共さうなくてはならぬ。

かういふ風であるから、實際長歌を作つた有名な萬葉詩人を見るに、彼等の情生活の内容に常人よりも深く、強く、又た廣いものがあるといふよりも、又た彼等の空想が饒であるといふよりも、彼等の人に秀てゐるのは、むしろ技巧の點である。家持が「幼年未遷山梯之門、裁歌之趣、詞失乎叢林」(卷一七)といつてゐるのも技巧についていふのである。歌聖として第一に推されてゐる人麿などは重々しい題目を捉へて堂々たるものを作り上げ、又は豊富な詞藻を以て單純な感情を扮飾するに巧であるが、要するに知識の人、技巧の人である。彼の好んで用ゐる長々しい序詞は、其の歌はうとする感情から自然に流れ出たものではなくして、頭で故らに作り上げたも

のであり、従つて讀者も頭で考へなければ判りにくく、わかつたところで深い感じが無い。また甚しく濫用してゐる冠詞は、感情の統一を妨げ且つ其の深みをなくする。それから構想に於いても「日並皇子尊殞宮之時作歌」の前半の皇室の來歴、「讚岐狹岑鳥視石中死人作歌」の起首の讚岐の讚美などは、一首の中心思想とは餘りに縁遠く且つ不調和であり、有名な「高市皇子尊城上殞宮之時作歌」も、皇子生前の軍功を叙するのはさることながら、それはそれ哀悼は哀悼と、別々になつてゐると、哀悼の場合にも冠詞などを濫用するのとて、しんみりと落ちついた情趣が見えない。「妻死之後、泣血哀慟作歌二首」の第一の方の終結などは、流石に詩人の筆と思はれるが、それにすら「玉だすき畝火の山に鳴く鳥の」などいふ詞のために緊張した氣分が亂される。要するに人麿の歌は詞藻の花やかさが其の特長であつて、感情の深みは無い。餘りに技巧をふりまはし過ぎるのである。彼と並び稱せられる赤人は、割合に技巧が少いだけ、人麿よりは落ちついた歌を作つてゐるが、さりとて詩人として特に推稱するほどの感情の濃かさもないやうである。數の上で最も多くの長歌を作つた家持の作は殆ど散文である。たゞ憶良は詞藻の華かさこそ人麿等に及ばないが、感情の深さと強さとに於いて、大に他の儕輩にぬけ出てゐる。當時の人であるから、特に鋭敏な感じ、繊細な官能を有つてゐたのでは無いが、多情多感の彼は現實の人生に對

して溢るゝばかりの同情を濫いてゐる。彼のみは詩人として耻かしからぬ素質を具へてゐたのである。しかし其の有名な貧窮問答歌の、言々腸を絞る句々身をつんざく間にも、支那人の口まねらしい點が無いでも無い。戀歌ならぬ長歌は詞藻ばかりでなく、其の主題も多く支那文學から轉化して來てゐるので、全體として異國的色彩が見られるのみならず、其の用語なり思想なりに於いて漢文學の痕跡のあるのは仕方がない。

さて、思想を表現するための内的要求から自然に生じた詞藻で無く、外部から扮飾せられた修辭的技巧は、主として知識の働きてゐる。漢文學から採られた思想に至つては素よりさうである。だから長歌の作者が特殊の知識ある階級に限られてゐるのみならず、之を解するもの即ち其の讀者もまた同じ階級のものゝみてあつたらう。さうして知識ある階級が（僧侶の外は）官吏に限られてゐる官僚政治の時代であるから、彼等は皆（其の位地はよし卑いものがあつても）官祿を食むもの、宮廷と貴族との庇護の下に生活してゐるものであつた。特に長歌は歌として歌はれず、文字に寫して讀まれるに過ぎなかつたのであるから、其の讀まれた範圍は極めて狭かつたに違ない。長歌が歌はれなかつたことは、音聲上の變化の乏しい國語、あの單調な五七の反覆、あの句切りも段落も無い綴り方では、聴くものが厭きてしまふといふ形式上の缺陷からも、人の心を動かす

にはあまりに感情の興奮が無く、其の修辭的技巧が甚だしく知識的であるといふ内容の上からも、又た公衆的會合の無い時代で、かういふものを歌ふ場合が無いといふ社會的事情からも察せられる。のみならず、儀式や饗宴の場合に短歌を歌つたことは史上に見えるけれども、長歌は朗吟せられたことも、曲節を附して樂として歌はれたことも、記録の上に曾て見當らぬ。大宮人の遊戯として行はれた歌垣の合唱も短歌である(續紀、寶龜元年三月の條)。神樂の謠ひ物には奈良朝頃から傳襲せられたものがあるかも知れぬが、それは短歌で無ければ、形式の定まらない又た割合に長くない民謠の類のみである。記紀に見える長歌には樂曲に上せたものがあるらしいが、それも實際には興味が無いため、永くは續いて行はれなかつたのであらう。唐樂が傳來した時、支那語の歌聲は學ばれず、又た國語の歌を以てそれに代へることもせず、舞樂として又た器樂としてのみ尊重せられたことからそれが察せられる。たゞ記憶するために暗誦せられたことはあつたであらうし、人にも誦し傳へたことはあらうが(卷一九、悲傷死妻歌、左註)、それは朗吟したのも樂として歌つたのでも無い。「幸于吉野宮之時柿本人麿作」(卷一)といふやうなものは、必ず漢詩と同じく文字に寫して獻上したに違なく、憶良や家持の作の漢詩と交錯して載せられてあるもの(卷五、一七)は、明にそれが詩と同じ様に取り扱はれたことを示すものである。だから長歌

は、どの點から見ても、特殊階級の文學、都會的、貴族的、私人的、室内的藝術である。

長歌が歌としての價値の少いことも其の一原因はこゝにある。又たそれが萬葉時代に於ける一時の流行に止つたのも是が爲であらう。文字に書いた詞は生きた言語の靈氣が無く、歌としての本質を失つてゐる。「言靈の幸ふ國」の國人が、わざ／＼骨を折つて、靈のぬけた言語の形骸を列べるのは物數奇に過ぎぬ。畢竟文人の遊戯であつて、徒に知識的興味を誘ふのみである。けれども物數奇としては技巧がひつかし過ぎる。知識を誇るには漢詩の方がましてある。だから平安朝の初、漢文學が新しい勢で流行し出した時には、長歌の作は衰へてしまつた。律語の散文としても、眞の散文が作られる様になつては減びなければならぬ。かうはいふものゝ萬葉の長歌が上代文學の一大現象で、又た一大光彩であることは争はれぬ。詩としては餘り價値の高いものではないが、それよりも、純粹の國語を以て彼の詩賦に對抗し、これだけの作を出した意氣が愉快である。是が爲に國語其のものが豊富になり、國語の文學的價値が認められ、國語を以て立派に思想を表現することが出来ることになつた。あらゆるものが支那化せられる時に當つて、其の支那文學を逆用して、早く既に堂々たる國語を作つたのが、人麿、赤人、憶良等の功績である。けれども純粹の詩眼から見れば、萬葉の美は上にも述べた如く短歌にある。

短歌もまた多くは文字に寫して、自らも心を遣り人にも示したものである。饗宴などの時には即席に作つて朗吟したこともあり(卷一九、右兵衛某歌等)、古歌を誦して興を添へたこともある(卷一八、卷頭)。又た歌曲に作られて樂に上り舞踊に用ゐられたこともある。けれども其の大部分は文字に書いて贈答唱和もし(卷五等参照)、手録にも留めたものであらう。短歌の過半を占めてゐる戀歌の如きは、其の内容から見ても決して初から吟誦したものではない。連歌めいた作すらあるから(卷八、秋相聞の終)、口づから相唱和した例もあることは明であるが、さういふ場合は極めて稀であらう。それから又た短歌も決して無技巧のものではない。一定の形式にあてはめて作るといふことが既に大なる技巧であつて、咄嗟の間に口をついて出る感歎詞の類と同じく無いことは勿論であるのみならず、表現法に幾多の工夫のあることもいふまでもない。たゞ短歌は僅々五句三十一音の短い歌であつて、興奮した刹那の感情を甚しく損せずに表示することができる。技巧のために技巧を弄する餘地が少く、感情其のまゝだから概念ともならぬ。こゝに萬葉短歌の特色がある。單純な感情は到底單純な感情だから、表現法もまた單純なのが自然である。たゞ技巧は其の單純な感情過程を如實に表現するところにある。冠詞や序詞を附け加へることが

あるが、それも音調上の効果と共に表現を力強くする役に立つ。さうしてそれを取り去れば意味だけは率直にいひ下されてゐる。後世の歌のやうに内容の單純なのに強いて迂曲な表現法をとり、或は理智に墮し、概念に陥ることが無い。短い中に兎も角も句法の變化があつて、單調に厭かない前に簡潔に終つてしまふ。吟じて快く聽いてもしろい。だから作者も文字に書くと共に微吟低唱する。讀者もまた見ると共に聲を出して朗讀する。文字によつて傳はつても、直にそれを生きた言葉に移すことが出来る。言靈は短歌に於いて始めて幸を與へたのである。長歌の行はれずして短歌の行はれたのは偶然でない。其の作者も、技巧を要することが割合に少く、又た何人の胸裡にも多少の閱歷のある戀が其のちもなる主題であるから、長歌よりは範圍が廣い。けれども本來民間に發達したもので無いから、大體に於いてそれが貴族的、都會的であることは長歌と大差が無い。萬葉には防人の歌もあり東歌も見え、其の他の地方人の作もあるが、此等は何れも京都に往復するか、國司などに近づくか、兎も角も都會人と接觸して、彼等の作を見まね聞きまねしたものであらう。(卷一四の東歌の中には東國人らしからぬ用語、東國ならぬ地名もあり、又た他の卷にも見えて人麿集に出づと記したものさへ混つてゐるから、よしそれが東國人から傳はつたものにもせよ、京人の作が尠くないらしい。又た東國の地名があるために東歌の中に入れ

られたのもあらう。) たゞ都會的、貴族的ながらに、作者の情生活が有りのまゝに表現せられてゐるのが尊いのである。

萬葉の歌を論じた序に一言して置かなければならぬことは、此の時代の五七調が平安朝になつてから七五調に變化したといふ通説についてである。成程、萬葉の長歌は五七のつゞきであるが、古今以後の長歌には七五が多く加はつてゐる(萬葉の長歌にも、極めて稀には七五とつゞく場合が無いでは無いが、それは殆どいふにも足らぬ例外である)。又た短歌にも古今以後には所謂三句切れなどが多い。しかし本來一句の音数を五と七とに定めたのが、生きた言語の性質や活用から來たのではないから、五七にもせよ七五にもせよ、それは決して生きた語調の現はれたものとして見るべきものではない。たゞ五七か七五か何の型を好んだかといふ點に、其の時代の人の趣味が多少現れるのみである。ところが前にいつた様に、長歌が單に文字にかゝれるものであつて、短歌が口に唱へられることの割合に多いものであるならば、當時の人の趣味を知るには主として短歌によらねばなるまい。さて卷八の大伴家持と尼との唱和「佐保河の水を塞ぎ上げて殖えし田を」(尼)、「蒔るはつ飯は獨なるべし」(家持)の如く、萬葉時代に於いて既に後の連歌の様な作り

方があるが、これは此の頃に、一首を本三句と末二句とに分けて取り扱ふ習慣のあつたことを示すものである。歌垣の場合に、歌を本末にわけて唱和することは古い習慣らしいが、短歌をさうすれば、自然に本は三句、末は二句とならねばならぬ。神樂歌の前張の中に見える短歌の形式のものがそれであつて、これも奈良朝時代から傳へられたものらしい。續紀に見える寶龜元年の歌垣の歌は短歌であるが、もし天平六年の歌垣も同様であつたならば、その本末を以て唱和したといふのは、やはり短歌を本末に分けたことをいふのであらう。さて短歌が斯う分けられるとすれば、其の第二句と第三句との間に、七五のつゞきが成り立つのは自然である。現に「佐保河の」がさうである。のみならず、此の歌は意味の上から見ても、「殖えし」の觀念は「水をせき上げて」に屬してゐることは勿論であるから、第三句は第二句に續いて七五の關係となつてゐるのである。もつとも、是は一首の中に語の切れめはどこにも無いが、萬葉集中既に所謂三句ぎれといふ格が明にあつて「吾妹子をいさみの山を高みかも、やまとの見えぬ國遠みかも」(卷一、石上大臣)。「み吉野の玉松が枝ははしきかも、君がみことをもちてかよはく」(卷二、額田王)。「昔こそ難波田舎といはれけめ、今は都と備りにけり」(卷三、高市黑人)。「蓋しくも人の中言さけるかも、こゝだ待てども君が來まされぬ」(卷四、大伴家持)などが其の例である。この三句切れは數こ

そ、全巻の中にあまり多くないが、それは長歌に段落が無いと同じく、短歌でも首尾を一氣に以下すのが當時の大體の傾向であつたからである。三句切れて無くとも「香山と耳梨山と會ひし時、立ちて見に來しいなみ國原」(卷一、天智天皇)。「紫の匂へる妹をにくゝあらば、人妻故にわれ戀ひめやも」(卷一、天智天皇)。「梓弓ひかばまに／＼よらめども、後の心を知りがてぬかも」(卷二、石川郎女)のやうに本三句末二句の明に分れてゐるものが尠なくない。それから「大伴のみつの濱なる忘れ貝、家なる妹を忘れて思へや」(卷一、身人部王)。「秋づけば尾花が上に置くつゆの、消ぬべくも吾は思ほゆるかも」(卷八、日置長枝娘女)。「見渡せば春日の野べに立つ霞、見まくのほしき君が姿を」(卷一〇)のやうに上三句を序詞としたものは、三句だけは一氣に誦み下さねばならぬ。「白まゆみ今春山にゆく雲の逝きや分れむ戀ひしきものを」(卷一〇)などは、第三句と第四句とが頭韻になつてゐるから、それを誦み続けねばならぬが、第三句の意味はやはり第二句に附屬してゐる。又「雲の上になくなる雁の、遠けども、君に逢はんとたもとほり來つ」(卷八)の如く上二句を序としたのも、第三句まで續けてよまねば序の意味が通じない。もつともこの歌は序でなくとも意味の上から、本三句中に句切をつけて讀むことの出來ないものであるが、「巨勢山のつら／＼椿つら／＼に、見つゝおもふな巨勢の春野を」(卷一、春日藏首老)のやうに第

三句が第二句の音を疊ねてゐるもの、「丈夫の弓末ふり起こしかり高の野邊さへ清く照る月夜かも」(卷七)。「子らが名にかけのよろしき朝妻の片山ぎしに霞たなびく」(卷一〇)などのやうに上二句の序詞が第三句もしくは其の中の一語にのみかゝるものは、第三句を第二句から離してよむことが出來ない。その他「茜さす紫野ゆき標野ゆき、野守は見ずや君が袖ふる」(卷一、額田王)の如き、第二第三の兩句が疊語になつてゐるものも同様である。以上の例は皆な第二句と第三句とが、七五のつゞきになつてゐるのであるが、さうなると自然の結果として、末二句は七七のつゞきとなる。さて此の格は萬葉集中無數にあるから、どこを開いてみてもすぐに見つかる。勿論第三句が上にはつゞかずして、下に結びついてゐるのも澤山ある(第三句が冠詞になつてゐるものは皆さうである)。が、兎も角も萬葉の短歌は決して五七の順序のみで無いことは明である。萬葉のみならず、記紀の歌にも同様なのがあることは前に述べて置いた。これはもとより意味の上もしくは修辭の上の問題であつて、五七兩句の一綴を二つ重ねて其の後に七音一句の終結を附加するといふ詩形は依然としてゐるが、五七五と七七との本末に分ける習慣があるのは、斯ういふ詩形の定められてから幾程もたない中に當初の主意が失はれたことを示すものである(是で見ても此の詩形が自然の要求から出たもので無いことが知られよう)。詩形は一定せられてゐて

じてあるのも無理はない。材料に個人的特色が無いのは、詩人として特色のある観察も想像も無いからである。其の他、歌の最大多数を占めてゐる戀歌でも（後にいふ様に）戀人の容姿や性質や又は住居の有様などを具體的に寫したものは殆ど無いといつてよい。花鳥を詠しても同様で、花の形状色彩や鳥の聲などを寫すことが無い。もしまた純然たる空想界のことになると、まるでだめてあつて、例へば浦島を詠んだ長歌にも、神仙宮の有様などが少しも現はれてゐない。これは一つは、變つた土地をふみ變つた人々に接して、種々の風光や事物やを見る便宜が無いから、さういふ想像の材料を有たないといふ故もあらうが、根本の原因は神代史の場合に述べて置いた如く、上代の我が國民にさういふ方面の能力が發達してゐなかつたからであらう。我が國民の趣味はそれよりも軽い言語上の遊戲に向つてゐた。このことは後になつて別に詳説しようと思ふ。

第四章 文學の概観 下

平安朝初期の文學

前二章に述べて來たことは、記紀が書きつゞられ、風土記が作られ、懷風藻、萬葉の編纂せられた時代の文學の概観であるが、懷風藻は天平勝寶三年の編であり、又た萬葉の歌に明に時代の判るものは天平寶字三年の家持の作が最終である。従つて其の時分から平安朝の初までの文學の様子は、今から見ると一寸ぼんやりしてゐる。だから歌については、此の間が沈衰時期であつた様に見る説さへある。此の説が必しも當つてゐないといふことは後に述べようと思ふが、漢詩については有名な石上宅嗣もあり淡海三船もある。完本が傳はつてゐないからよく判らないが、經國集に採られた此の時代の作者の作も少しはあつたらう。文章生の對策も斷えず行はれたらうし、續紀に見える詔勅の筆者もあつたに違ないから、懷風藻時代と同じ程度には漢詩も作られてゐたであらう。延暦の初に支那流の郊祀さへ行はれたことを考へると、平安朝初期の漢文學の隆盛は決して突然の現象では無い。要するに支那文化の崇拜、漢文學の尊重は間斷なく引き續いてゐる。

も、それに盛る思想は千變萬化であり、生きた語は種々につながれるから、形式を崩さない限りに於いて、さまざまに語がつゞけられるのは當然である。また國民の趣味の上から云つても、五七の一綴を二つ重ねるといふ整齊した組み立てが、實際上壞されるのは自然の勢であらう。長歌のみがどこまでも五七を繰り返してゐるのは、徳川時代の萬葉學者が同じ形式で長歌を作つたのと同じく、實際誦吟しないものであるために、前人の定めた規則を奉じたのみのことであらう。此の臆説にもし理由があるならば、萬葉時代は五七調であつたといふ通説は甚からず斟酌を要する。實をいふと萬葉の短歌に用ゐられた語調は、五七でも、七五でも、七七でも、都合次第のものであつて、其の多数は「物部の八十うぢ河の網代木にいさよふ波のゆくへしらずも」(卷三、人麿)のやうに中間の三句の各が、上へも下へも續いてゐるので、つまり句切りなしに首尾を一氣に讀み下だすべき性質のものである(これが萬葉の短歌の一特色であつて、古今以後の歌に比べて語勢の強く聞こえる一理由もこゝにある)。だから萬葉の歌が五七調だとか七五調だとかいふのは本來無意味の話である。長歌に於いて五七の順序の守られてゐるのは、本来見るべきものとして文字に寫したのみで、漢詩の摸作と大差のないものであるから、論外としなければならぬ。古今以後の變化については第二篇に述べる考であるから、茲ではたゞ萬葉時代を單純に五七調だとい

ふ説の信じ難いことをいつて置く。

萬葉の歌について最後にいふべきことは、概して想像力が貧弱で、また具體的に事物なり有様なりを寫すことが拙いといふことである。人麿などは詞藻が豊富だといはれてゐるけれども、それはやはり美しい語を並べるからのごとて、具體的に或る光景を想像して、それを目に見る様に叙述したのでは無い(彼の詞藻は多くは支那の詩賦などによつて養はれたらしいが、支那人がそも／＼かういふ缺點を有つてゐる)。高市皇子薨去の時の挽歌は措辭の自在で有名なものであるが、何だか文選を和譯して讀んでゐるやうな氣がして、いろ／＼の語が並べてある割合に全體の氣分なり有様なりが現はれてゐない。戦争の叙述も、眼前に髣髴する戦争の幻影を寫したのでは無く、漢文から脱化して來た形容の詞を書き綴つたのであらう。だからそこに高市皇子の勇姿は少しも際立つて見えない。要するに詩的想像の所産では無いのである。其の他の歌人は猶更である。家持あたりの長歌になると、立山を賦しても布勢の海を詠じても、普通人の目に普通にふれることを極めて平凡に叙述したのみである。が、一體に山川河海のながめは誰の作でも同じやうな材料を同じやうにならざるだけであるから、赤人の芳野の作(卷六)が人麿の歌(卷一)と殆ど同

じてあるのも無理はない。材料に個人的特色が無いのは、詩人として特色のある観察も想像も無いからである。其の他、歌の最大多数を占めてゐる戀歌でも（後にいふ様に）戀人の容姿や性質や又は住居の有様などを具體的に寫したものは殆ど無いといつてよい。花鳥を詠しても同様で、花の形状色彩や鳥の聲などを寫すことが無い。もしまた純然たる空想界のことになると、まるでだめであつて、例へば浦島を詠んだ長歌にも、神仙宮の有様などが少しも現はれてゐない。これは一つは、變つた土地をふみ變つた人々に接して、種々の風光や事物やを見る便宜が無いから、さういふ想像の材料を有たないといふ故もあらうが、根本の原因は神代史の場合に述べて置いた如く、上代の我が國民にさういふ方面の能力が發達してゐなかつたからであらう。我が國民の趣味はそれよりも軽い言語上の遊戲に向つてゐた。このことは後になつて別に詳説しようと思ふ。

第四章 文學の概観 下

平安朝初期の文學

前二章に述べて來たことは、記紀が書きつゞられ、風土記が作られ、懷風藻、萬葉の編纂せられた時代の文學の概観であるが、懷風藻は天平勝寶三年の編であり、又た萬葉の歌で明に時代の判るものは天平寶字三年の家持の作が最終である。従つて其の時分から平安朝の初までの文學の様子は、今から見ると一寸ぼんやりしてゐる。だから歌については、此の間が沈衰時期であつた様に見る説さへある。此の説が必しも當つてゐないといふことは後に述べようと思ふが、漢詩については有名な石上宅嗣もあり淡海三船もある。完本が傳はつてゐないからよく判らないが、經國集に採られた此の時代の作者の作も少しはあつたらう。文章生の對策も斷えず行はれたらうし、續紀に見える詔勅の筆者もあつたに違ないから、懷風藻時代と同じ程度には漢詩も作られてゐたであらう。延暦の初に支那流の郊祀さへ行はれたことを考へると、平安朝初期の漢文學の隆盛は決して突然の現象では無い。要するに支那文化の崇拜、漢文學の尊重は間斷なく引き續いてゐる。

たゞ國民の日常生活を表現するもので無く、外國の文學を外國語で摸作する一種の遊戯に過ぎない漢文學が、時によつて其の流行に多少の弛張があるのは自然の勢であつて、何か強い刺戟をうけた時には非常に流行するが、其の代り飽きも來るし、時の事情で多少沈滞することもあらう。ところが平安朝に入つてから、新都の造營と共に政府にある貴族輩の意氣も昂り、凡てについて今までよりも一層支那めかさうといふ風潮が現はれて來ると、漢文學もそれにつれて更に流行の勢が強まつて來る。特に宮廷を中心としてゐる貴族社會のことであるから、漢詩を嗜まれた嵯峨天皇の時代に、一層漢文學が隆になつたのは當然である。賀陽豊年、小野岑守、良岑安世、菅原清公、滋野貞主、桑原腹赤等の作者が一時に輩出し、方外の人、空海も縦横の才氣を以て其の間に馳驅してゐたのが弘仁前後の状態で、凌雲集、文華秀麗集、經國集に其の作物が纂められてゐる。しかしどれだけ流行したにせよ、それが上流社會と都人士との間の少數人に限られ、其の上、彼等とても實際の情生活からは遊離してゐる知識的遊戯として、それを取り扱つてゐることは前の時代と同様である。これは詩集を見てもすぐわかることである。

さて凌雲集の作者は二十三人、文華秀麗集のは二十六人であるが、其の大部分は同じ人である。經國集は慶雲四年から天長四載までといふ、長年月間の作を集めたのであるから、作者も百七十

八人といふ數に上つて居るが（もつとも此の中で詩の作者は一小部分に過ぎぬ。現存の殘缺本では明にはわからぬが文章のみの作家が割合に多いだらう）、平安朝になつてからの名前を見ると、前の二集とあまり變りはない。天長五年閏三月、南池行幸の時に詩を獻じた者二十三人（逸史卷三六）、其の七年九月、清原夏野の山莊に行幸の際には詞客三十人を選ぶ（逸史卷三八）とある。嘉祥二年五月、神泉苑行幸の時の作者は十四人（續後紀卷一九）であるが、仁壽二年正月の内宴には席に預る者數人に過ぎず（文德實錄卷四）と見える。これらは必ずしも、作者といはれる程の作者ばかりではあるまいが、そんな連中を集めてさへも、詩を作り得るものは此の如く極めて少數であつた。後世に傳はるほどの作者が一層少數であつたのは當然である。此等は漢詩が何處までも貴族的であることを示すと共に、又た異國文藝を摸倣する能力が少數のものに限られることを證するものである。

詩其のものが異國趣味其のまゝであるのは勿論であつて、これも懷風藻時代と相違がない。凌雲集以後の詩は、懷風藻時代の五言とは違つて七言が甚だ多いが、これも、平安朝人の趣味が奈良朝時代から變化したのでは無く、たゞ唐代の新様が傳へられたに過ぎぬ。題目に就いて見ても、樂府をまねれば王昭君である、梅花落である、詠史といへば張子房であり、漢高祖であり、司馬

遷である。實景の叙述であるべきものにも「河陽亭子經數宿、月夜松風惱旅人、雖聽山猿助客叫、誰能不憶帝京春」(凌雲集、嵯峨天皇)といひ、「故關折罷人煙稀、古堞荒涼餘楊柳、春到尙開舊時色、看過行客幾回久」(文華秀麗集、藤原冬嗣)といふやうに支那めかす。「看宮人翫扇」(經國集卷一四、錦彦公)の宮人は長信宮裡の人であり、「漁家」(同上、嵯峨天皇)の漁夫は宇治河や難波の浦に見るべきもので無い。凡て唐人の詞藻を學び、多く成語を用ゐるのであるから、如何なる事物を詠ずるにしても、自然に支那めかしくなるのが當然であるのに、固有名詞さへ支那式に書き改めて喜んで居る連中だから、故らに支那めかさうとして、心にも無い文字を並べることが彼等の得意であつたのである。だから早春田園(凌雲集、淡海福良)の如く、俸祿に衣食しながら五柳先生を氣取り、秋雲篇(經國集卷一四、惟宗春道)のやうに、榮達を夢みながら赤松子に従つて遊んだやうなことをいふ。櫻を詠んでさへ桃の詩かと思はれるものを作つてゐる(凌雲集、小野岑守)。

異國趣味の詩が、作者の内生活の表現で無く、單に技術として作られ知識として見られるのはいふまでも無い。和歌に於いては僅々三十一音の極めて短い詩形を喜んだ邦人が、漢詩に於いては唐詩を學ぶ様になつてからも絶句の作が甚だ甚く、殆ど皆な律詩や古詩や又は賦の形を學んで

ゐるのも、彼等自ら漢詩を以て直截に自己の感情を抒べるものではなく、文字を列べる技巧を弄ぶものと見てゐたことが察せられる。だから白樂天の詩を喜んだといはれるものも、彼等の作には毫も香山の平明な調子が無く、まして中晩唐の感傷的な作品に似通ふものは一つも見られぬ。かの經國集の名を見ても、其の序文を讀んでも、彼等の模範が漢魏六朝にあつたことが察せられる。文章に於いて四六文が盛にもはやされ、駢麗の體で無くては文章で無いと思はれたのも同じ思潮である。初めて我國に支那風の修辭論を紹介したといふべき空海の文鏡秘府論に、訂飯補綴が作文の本意で無いとやうに説いてゐるのも、たゞ支那人の口眞似に過ぎぬ。本來我が國語で無い漢語で文を綴るのであるから、一般の作者には屬文の際に、思想よりも文字が先に立つのは自然である。特に詩に至つては、聲調の點に於いて全然感覺を缺いて居る異邦人の作であるから、たゞ法則により先例によつて作るより外に途はない。自然なる感情の表現は初から望むべからざることである。文鏡秘府論に説いてゐるやうな面倒な法則は、少くとも律語詩については支那人にも必要ではあらうが、我が國民には一層必要である。空海も本場仕込の新知識で、我が國從來の詩文が法則に外れてゐるのを見て、眞の詩文にはこんな法則があるぞと教へるつもりであつたらう。其の法則に目をつけるところが、空海の詩人でも藝術家でもない所以であるが、日本人の

詩を作るには法則から入らなければならないのは事實であつた。漢詩は到底知識的技巧的のものである。

しかし、人には情がある。其の情の最も抑制し難いものは兩性の戀であるが、これは知識を以て支配することが出来ず、知識的な漢詩を以て表現することが出来ない。そのためには和歌が要る。だから、萬葉以來の歌は依然として存続してゐるものと見なければならぬ。しかし、これについては多少の説明を要する。

古今集に名の現はれてゐる平安朝の歌人で最も古いのは小野篁で、名高い「わたの原八十鳥かけて」の歌は承和五年の作であらう。萬葉の歌の作られた最後の年らしい天平寶字三年から此の年までは約八十年距つてゐる。奈良朝の末から平安朝の初にかけて和歌が沈衰したといふ通説は茲から来る。しかし延暦四年まで生きてゐた家持が其の晩年に歌をすてたとは思はれぬ。筑紫に陸奥に東西に歴任し、或は罪に坐して官を免ぜられたことさへある彼には、西海の風波と東國の山野と、さては身の浮沈とから得た幾多の篇什が、萬葉の數卷を占めてゐる越中時代の作より多かつたかも知れぬ。只それが後に傳はらないのは、歿後二十餘日、其の骸未だ葬られざるに名除

かれ諸子配流せらるといふ變事があつて、歌稿が逸散したためには無からうか。又た萬葉の大半が家持の手録であるとして、それから勝手な想像をするならば、第二の萬葉が晩年の彼の手によつて編まれてゐないものでもなかつたかとさへ思はれる。既に歌人家持がある。同時代に多少の作者が無い筈は無い。奈良朝末の歌の知られぬのは、歌人と其の作とが無かつたためには無くして、たゞ後世に傳はらないのではあるまいか。平安遷都の後にも和歌は宮廷の間にすら忘れられしなかつた。宮中賜宴の時の桓武天皇の御製は史上に幾首か遺つてゐる。大同弘仁の時代にも同じ場合の作があつて、中には平城天皇と漢學好きの皇太弟(嵯峨天皇)との唱和もあり(逸史卷一五、大同二年九月乙巳の條)、作者に平群賀是磨(同、大同三年九月戊戌の條)、藤原園人(後紀、弘仁四年四月甲辰の條)の名も見える。儀式ばつた宮廷の饗宴にさへ歌が詠ぜられたのであるから、私の生活に於いて其の作が無かつたとはいはれぬ。特に詩人ならぬ作者の作の多かつた戀歌が、妻どひの風習にも何の變化の起らない平安朝の初に至つて、急に消滅したとするのは、餘りに不合理である。弘仁の世は即ち篁のゐた時代に接續するが、篁の作は古今集に見えてゐる「身のならむ淵瀬も知らず」と戀にあこがれ、「數ならばかゝらましやは」と身を歎いてゐるでは無いか。篁については絶代の戀愛詩人、在原業平があり、これより踵をついて幾多の歌人が起つた

のである。平安朝の初期に和歌が甚しく沈衰したといふ通説は信じ難い。寧ろ前にも後にも盛に作られた和歌の精粹ともいふべき戀歌は、此の時代にも決して衰へなかつたと見るべきであらう。たゞ宮廷を中心として社會の表面に漢詩が重んぜられた時だけに、才人が多くそれに趨いたので、知識ある仲間に専門歌人が出なかつた。従つて又た歌集が編纂せられなかつた。之が爲に當時の和歌は悉く逸散して今に傳はらぬけれども、歌の作が幾十年かの間、殆ど中絶したやうに考へるのは事實の眞を得たものではあるまい。

しかし、此の時に至つて殆ど廢滅したといつてもよいのは長歌である。嘉祥二年の三月、興福寺の僧徒が長歌を奉つたことがあるが、續日本後紀の編者は特に批評を加へて「夫倭歌之體、比興爲先、感動人情、最在茲矣、季世陵遲、斯道已墜、今至僧中、頗存古語、可謂禮失則求之於野、故探而載之」といつてゐる（續日本後紀卷一九）。長歌は本來、知識的の遊戯として技巧を誇るために、少數人士の間に行はれた物數奇に過ぎないのであるから、一はやり流行つた後にあきか來るのは怪しむに足らぬ。さうして、それよりも技巧を弄ぶ餘地が多く、もつと知識的で、しかも其の模範になつた漢語の詩賦が、新しい勢で流行する様になれば、才人が多く其の方に向つて長歌が行はれなくなるのは當然である。長歌の作られたことがそも／＼一時的の流行なのである。

流行の變遷につれて、從來ならば長歌を作つたものが、轉じて漢詩に趨いたのに不思議は無い。どちらにしても實生活とは没交渉な遊戯である。

さて此の時代の歌風とはいふと、大體に於いて故のまゝの萬葉ぶりである。「此の頃のしぐれの雨に菊のはな散りぞしぬべきあたら其の香を」（逸史、桓武天皇）。「折る人の心のまゝに藤袴うべ色深く匂ひたりけり」（同、平城天皇）。「宮人の其の香にめづる藤袴君のおほもの手折りたるけふ」（同、嵯峨天皇）などはもとより、有名な「七つぎの御代にまわへる百ちまり十の翁の舞たてまつる」（續後紀、尾張濱主）。「翁とてわびやはをらむ草も木も榮ゆる時にいて、舞ひてむ」（同上）など何れも萬葉集中のものである。讀人不知の名で古今集に入れられてある中に、此等に似た古風のものがあることは誰でも知つてゐるが、やはり同じ時代のものであらう。しかし其の古今集中の小野篁などの歌の調子が、これとはよほど變つてゐるのを見ると、天長承和頃にはもう既に新しい氣運が動きかゝつてゐることが知られる。此の氣運に乗じて現はれるのが遍昭、業平などの新歌人である。が、それは次の時代に譲つて、此の篇では推古朝の前後、和歌の形式がほぼ成り立つた時に始まり、萬葉の花の盛を中心として、其の風體の大體保たれてゐる天長承和頃に終る約二百五十年間を一つの時期として説かうとするのである。

第五章 支那思想及び佛教思想

上に述べたやうに、此の時代の文學が支那文學に刺戟せられて發達したものだとするれば、その内容に於いても亦た支那思想の大なる影響があつたらうとは自然に推察せられることである。が、事實は果してどうか。研究を要する。

支那思想として第一に擧げねばならぬものは儒教であるが、全體、儒教、特に其の政治の教は其の中に一般人類に適用せられる普遍的の思想を含んではあるものゝ、具體的に説かれてゐるところを見ると、支那特有の社會状態を離れては殆ど成り立たないものである。其の教を今茲で説明する違は無いが、此の章に述べようとする上について必要の點を簡單にいふと、本來其の起源が、諸侯の實力競争が行はれてゐた春秋戰國時代に於いて、其の弊を矯めて天下の秩序を定めようとする處にあるのであるから、第一に天子の權力を絶對的のものとして、其の天子の定められた禮樂制度によつて民を治めるといふのが理想であつて、所謂正名論もそこから出る。即ち實力主義、割據主義の世に對して、天子を本源にした秩序と統一とをつけようとするのである。さうして其の論理的根據は、支那人の間に通有の思想である天人相應の觀念であつて、自然界に於ける天と、

政治界に於ける天子とを結びつけ、天が其の固有の理法によつて萬物を化育すると同様、天子は自然の理法に基づいて作つた禮樂制度を以て、民を教化するといふのである。天子を天に比するのは、古來實際に行はれてゐた專制君主制と適合させるためであるが、其の天を化育の徳あるものとして天子をそれに擬するところに、支那特有の教化政治主義が成り立つので、それが天子といふ政治的最高地位と、聖人といふ人間としての最高地位とを聯結させることになり、従つて政治的に下級の地位にあるものは、人間としてもまた劣等のものとせられ、庶民は徳も智も無く又た何等の力をも有つてゐないので、たゞ聖人たる天子と、其の命を奉じて彼等を治める公卿士大夫との教を受けて、始めて纔に禽獸たらざるを得るといふのである。其の禽獸たらざる範圍に於いて、彼等の生存欲を充たさせるやうにするのが天子の徳であつて、仁政といふのも畢竟それである。さうして、それが首尾よく行はるれば、それで政治の目的は達せられ、天子の徳は全うせられるのである。茲に生存といつたのは、安んじて衣食するを得るといふ極めて低級の意味に外ならぬのであるから、天下の治まるといふのは、庶民が安んじて衣食するを得るといふことに過ぎない。しかしそれができなければ天子の徳が無いことになるので、其の場合には易姓革命が起つて新に徳を得たものが天命をうけて天子になる。こゝで唯一の絶對的君主である天子の觀念と、

帝室の屢々かはる歴史的事實とが理論上巧に融合せられる。(だから革命説は決して民主々義ては無いので、民はどこまでも受動的な位置にある。) 儒教の政治観は大體斯ういふのであつて、天下に秩序が立つて世が治まれば、それでよいのである。治まつた世に於いて何事をすべきかは初から問題では無い。儒教の目的が天下を平にするにあるからである。が、實際からいつても民は自分等めいゝの生存が安らかであればそれでよいので、其の上に何物をも要求しないのが支那人の昔から今まで變らない政治観であるから、儒教の理想は自然にこれに適つてゐる。

儒教の道德説もまた此の政治の教と關聯してゐるので、其の根本は社會の秩序を立てる點にあり、其の理論上の基礎は、人間を自然界と同様合理性のものとする點にある。だから自然の理法に基いて作られたとする禮に重を置いて、其の禮を守るのが道德だとせられる。其の自然の傾向として社會全體からのみ人を見て、個人と個人性とを認めない。従つて又た普遍的な分子の多い理智を重んじて、個人的特質の勝つてゐる情意を輕んずる。人間を受動的方面にのみ向けて能動的にさせない。つまり人間の力を認めないのである。道德を説くにも、それを外から加へる綱紀とするばかりで、内心の要求又は發現として見ない。儒教道德に於いて最も重んぜられる孝行の觀念にもやはり此の傾があつて、論語などでも、孝を説くに禮を以てするとか、或は親子の關係

を君臣に比して、其の間に上下の秩序がある様に教へるとか、兎角冷かな氣が満ちてゐる。孝を以て政に及ぼすといふ思想の起るのも、孝をかういふ風に見るからであらう。孝經などになると、それが如何にも人の子に對して抑壓的に説かれてゐて、一向親子の愛情といふ暖みが見えない。全體、支那で何故に孝といふことが特別に重んぜられ(或は誇大して説かれ)たかといふ理由については、著者はまだ十分の解釋を有つてゐないが、それが支那特有の社會状態なり家族組織なりに由来してゐて、それによつて世の秩序を維持しようとする考から起つたものであることはほぼ推察せられる。さすれば、これは普通の道德とはいひ難い。のみならず、親子の愛情を基礎としない孝行といふ觀念、又た祖先が子孫のために生存するといふ生物に普遍な事實、人が次の時代のために努力するといふ人間社會の實際の状態に反して、寧ろ子孫が祖先のために生存するものである如くに説く道德は、明に不自然の分子を含んでゐるといはねばならぬ(祖先が子孫のために生存するといふ自然の事實は、決して子孫が祖先を愛し又た尊敬するといふことと矛盾するもので無い)。兎も角も、儒教道德は凡てが斯ういふ風であつて、孝悌とか親義別序信とかいふ行為の形式をむづかしく教へてはゐるが、人間は如何に生活すべきものであるかといふ、生活其のものゝ實質については何も説いてゐない。さうして其の形式は何處までも支那特有の社會状態と

離るべからざるものである。(儒教でも仁を説き愛を説き又た人情を顧慮しないては無い。教といふ以上それを缺くことは出来ないのである。けれども儒教の特質、儒教の大體の傾向、或は其の主なる調子がどこにあるかといふと、著者は斯ういふ風にそれを看るのである。)

以上は儒教の大體の觀察であるが、是が我が國に於いて如何に取り扱はれたかといふに、先づ其の政治の教は文字の上では、早くから政府の當局者に採用せられてゐる。聖德太子の憲法に「君則天之、臣則地之」とか、「治民之本、要在乎禮」とか、書いてあるのも其の一例であつて、我が國の皇室と諸氏族との關係に、君臣といふ文字を適用したのは此の憲法が初らしく、忠君といふ語も、臣道といふ名もそれに見えてゐる。憲法の全文を通讀すると、我が國には皇室(君)と、諸氏族(臣)と、民衆(民、百姓)との三階級があつて、臣は君に仕へ民を治めるものとしてある。即ち諸氏族を支那の公卿士大夫と同一に視ようといふのである。教化政治主義も亦た採用せられて、大寶令には「太政大臣一人、右師範一人、儀形四海、經邦論道、變理陰陽」とあり、「凡國守……敦諭五教……部内有好學篤道孝悌忠信……者、擧而進之、有不孝悌悖禮亂常……者、紕而繩之」ともある。また孝子、順孫、義夫、節婦を門閭に旌表せよといふ令が、和銅七年を初として屢々下され、天平寶字元年には孝は百行の本だからとて「宣令天下、家藏孝經一本」といふ命

令が出、また翌年の讓位の宣命には、其の理由が皇太后に對する御孝養のためとせられてゐる。此の宣命は天皇躬ら孝を以て民に模範を垂れさせられたとも見なせる。それから天命説もまた用ゐられ、懷風藻の序文には天智天皇を受命の君と稱してあるし、詔勅などには屢々天皇親ら不徳を云々せられ、天平十九年七月の勅には早魃を以て政教の民に徳なき故としてある。それから宣命にも天地の心を畏み思ふとか(例へば慶雲四年七月のもの)、天地の授ける位とか(天平寶字八年九月のもの)といふことがあつて、これは皆かの天命説に關係がある。

しかし實際上、此等の儒教的思想が何れだけの効果を生じたかといふと、聖德太子の憲法は前にも述べた如く、單に文字の上で支那式政治主義を表示したに過ぎないものであり、大寶令の教化政治主義も空文であるのみならず、時々命令さへ實效は甚だ疑はしいものである。かの孝經についての命令に至つては、文字を解するものゝ極めて少かつた當時、「家藏孝經一本」が行はるべきことと無かつたのみならず、其の末尾に「別有高臥潁川、遁跡箕山者、宜爲朕代之巢許、以禮巡問、放令養性」など、有りさうにも無い巢許由を假設してあるのでも、初から實行するつもりで無かつたことが知られる。讓位の理由を御孝養に歸してあるのも事實ではなからう。門閭の旌表もどれだけ行はれたか、又たどんなものを孝子と見なしたか、頗る覺束ないものである。

凡て此の時代の政府の公文は徒に美しい文字を駢べたのみで、實際の事情、實際の施設とは、かけ離れてゐるものが多いから、孝行の奨励なども其の一例と見做して差支が無く、國民道德の上にさしたる貢獻をなしたとも思はれぬ。養老改元の一事なども孝行奨励の一現象であらうが、それでも萬葉の歌人は「むかしより人のいひ來る老人の若ゆちふ水ぞ名に負ふたぎの瀬」(卷六、大伴東人)と歌つて、養老よりはむしろ不老不死の神仙思想にそれを結びつけたのである。

斯ういふやうに儒教の教化政治主義も空文の上に用ゐられたのみであるが、たゞ政府が支那の文化を吸収して、それをずつと低級の狀態にある國民に傳へなければならぬ時代であるから、儒教思想とは全く異つた意味ながら、上から下を導くといふ點だけに於いて、多少それに似た政策が自然に取られてゐたに過ぎない。又かの天命説に關する文字の如きは、恐らくは其の起草者が文字の意義をすら善くは了解してゐなかつたであらう。徳川時代の學者たちが躍起となつて論じた様に天命説が直に國體を傷けると、考へるには及ばないかも知れないけれど、少くとも抽象的論理の上では、其の結論が易姓革命を是認しなければならぬことになるが、當時の文士はそこに氣がつかなかつたらうと思はれるからである。さうして記紀の神代史に於いて示されてゐる國體思想は、明に此の天命説と矛盾してゐるのみならず、我が皇室を國民の血族上の宗家とする思想

は、儒教の天子の觀念とは全く相容れないものであるが、當時の人々は平氣で儒教風の文字を聯ねてゐた。これらは畢竟儒教が文字の上の教としてのみ取り扱はれてゐたことを示すもので、又それであつたからこそ、支那特有の狀態から生じ、其の狀態を具へてゐる支那にのみ用ゐられる教が、無遠慮に崇敬せられたのである。(徳川時代には或る程度に於いて儒教の政治主義が適用せられたが、これは其の時代の實際の狀態がそれを許したからである。此のことは徳川時代に至つて詳しく述べよう。) なほ政治を離れ、單に道德の教として儒教を見たところが、其の主要なる孝行の教すら、社會の組織、家族の狀態が支那と異つてゐる我が國に於いて、其のまゝに行はれる筈は無いのであつて、これは文學の上に於いて明に知られる。

儒教が我が國の實際の政治及び道德にさしたる關係が無かつたほどであるから、それが文學に影響しなかつたのは猶さらることである。特に個人の情意を輕視し、若しくは抑制しようとする儒教が、情生活の表現を目的とする文學と没交渉であるのは當然であらう。支那では儒教的見地から、文學を政治及び道德の方便とする傾があつて、或はそれを教訓的に取り扱ひ、或は政治の助とすることもあるが、さういふ思想も當時の我が國に學ばれた形跡が無い。従つてまた道義の皮をかぶせて故らに猥褻な文字をならべたり、用もないのに天下國家を標榜するやうな、支那人

特有の悪弊にも陥らなかつた。漢詩では支那語をまねて作るものだけに、幾分の道德思想がそれに含まれてゐるが、これは前章に述べた様に、初から文字上の遊戯として見るべきものであつて、例へば仁山智水の語を好んで用ゐたところで、それはたゞ空しき形容詞を山水の上に加へたに過ぎない。又た其の漢詩ですらも、政治上の思想になると殆どそれを認めることができない。歌に於いては猶さらである。たゞ山上憶良の貧窮問答の歌(萬葉六)の租税追求の急なるを訴へた一節は、政治に言及した唯一の例であるが、そこにもどうやら漢詩から脱化した様子が見えないでもない。「向京洛上、依興預作、侍宴應詔歌」(萬葉一九、家持)に垂拱して天下治まるといふやうな思想が入つてゐるが、これは勿論支那人の口まねに過ぎない。

歌に見える道德思想について特に注意して置きたいことは、親子の間に於いて親の子を思ふ情の極めて濃な歌、また子の親を慕ふ心の切なる歌が萬葉集に見えてゐるが、儒教的意味での孝行らしい概念の含まれてゐるのは一つも無いことである。親の歌では「瓜はめば子ども思ほゆ、粟はめばまして忍ばゆ、何處より來たりしものぞ、まなかひにもとなかゝりて、やすいしなさぬ」といひ、「白かねもこがねも玉も何せむに勝れる實子にしかめやも」(卷五、山上憶良)といふやうなのがある。子に對する至愛をこれほど率直に道破したものは、支那の文學には一寸見つ

からぬ。「旅人の宿りせむ野に霜ふらば我が子はぐゝめ天のたつむら」(卷九)。旅ゆく子を思ふ母のいぢらしい情が美しくいひあらはされてゐる。もし夫れ憶良の「戀男子名古日歌」(卷五)を讀んで、「若ければ道ゆき知らじまひはせむしたべの使負ひて通らせ」と黄泉路ゆく幼兒の上を思ふ父の情に感ずる者は、寥々たる此の三十一音に、世に親子あつてより以來の子に別れた親の涙が悉く集められてゐるかと思はずにはゐられないだらう。人麿などの美詞麗句を惜しげもなく並べたてた幾多の挽歌は、之と比べると殆ど皆な空言虚辭である。子に對する親の愛をのべたと明に知られるものは、萬葉集中にも數は甚だ多く無いが、其の慄いものが盡くみな真情の流露したものであるのは嬉しい。親を慕ふ子の歌は、憶良の熊凝の歌(卷五)とか、防人の歌(卷二〇)とかの類であるが、是にも儒教的意味での孝行といふ冷な義務的觀念のかけは少しもさしてゐない。さういふ異國の教が實際に行はれてゐなかつたからであらう。後世の文學に現はれてゐるところを見ると、子を愛する親の情が極めて眞率で、胸の底から湧いて來る熱い涙に、時とすると狂亂の氣さへ溢れてゐるに拘はらず、親に對する子の態度にはどこかに理智の影が閃いてゐる。ともすれば、文字によつて養はれた異國的の偏僻な、便宜的道義の觀念が伴ふ。萬葉時代にはまだそれが無かつた。そこが萬葉の歌の尊いところである。(徳川時代に於いて或る程度まで此の儒教的

孝行の觀念が社會に容れられたやうに見えるのは、其の時代の社會及び家族の組織と、文化の狀態とが、多少それを容れてもよいやうになつてゐたからである。しかしそれにしても名は孝行といひながら實際はよほど違つてゐるのであつて、親子間の關係は頗る自然な又た甚だ暖いものであつた。儒者が書物の上で説法するやうな孝行は決して其のまゝに行はれてゐたのでは無い。

純粹な儒教では無いがそれに關聯して讖緯の説も入つて來てゐる。祥瑞の説などがそれであるが、これは所謂天感應の觀念であつて、古くからの支那の民間信仰であり、また何の國民にも種々の形式によつて存在するものである。儒教其のものゝ哲學思想もやはりそれを基礎としてゐるので、易が其の最も著しいものであり、政治上の天命説も是に關係がある。たゞ儒教は知識ある人士の間に成長したゞけに、天をも人も又た其の間の關係をも合理的のものとして、理智によつてそれを解釋し、其の上に道義的觀念を附加するのであるが、民間信仰としては神祕的な宗教的傾向を帯びてゐる。讖緯の説は寧ろ此の民間信仰であつて、そこに此の説の廣く世に行はれた理由がある。我が國の陰陽道にも其の思想が入つてゐるらしいが、此の陰陽道が我が國に行はれた支那思想の中で、日常生活に最も關係の深いものとなつたのは、やはり同一事情から來てゐ

るのであらう。しかし、文學の上には一向それが現はれてゐない。たゞ政治的意義の加はつてゐる祥瑞の思想が、政府に於いて盛にもはやされた時であるから、上に述べた家持の侍宴應詔歌（萬葉卷一九）の一材料としてそれが採られてゐるからである。

次に我が國に入つて來た支那思想には、老莊の主義が横に外れて六朝時代に一つの思想を形づくつた竹林主義、即ち人事を抛擲して酒に沈溺するといふやうな放縱な生活を尙ぶ習慣や、世を避けて山林に通れるといふ隱逸主義があり、又た別に神仙思想がある。但し神仙思想から發達して一種の修道教となり老子に附會せられてゐる道教は、宗教組織としては入つて來なかつた。老子は其の自然に還れといふ思想、宇宙の未だ動かざる前の心もちを以て、身をも保ち天下にも臨めといふ考に、一つの教があるらしく見えるけれども、教としては極めて空漠たるもので、實踐的價值が甚だ乏しい。莊子になると、善くいふと明哲保身の道、惡くいふと獨善主義を、獨得の警語で高言放談したのみであつて、教とは言ひ難い。其の裡におのづから一家の哲學的思想があるとはいはれようが、彼等は本來道を説き教を垂れるつもりでは無かつたらう。さうして其の思想は儒教の天下本位主義、社會本位主義とは反對に、個人本位であつて、莊子に至つてそれが極

端に走つてゐる（老子の態度で身を保つことは出来ようが、天下を匡正する見込は覺束ない。従つて實踐上からいふと結局は獨善主義に墮する）。全體、自然と人事との合一を信ずるのが支那人一般の思想であるが、人間を社會的眼孔から見、それを秩序の下に置かうとするものは、自然に於いても其の統制、其の理法を看るし、人事に於いて個人を主とするものは、自然に於いても（統制や理法を人為的のものとして斥け）寧ろ自由な側を看る。儒教は前者であるが老莊は後者であつて、そこに同じ自然主義ながら儒教と反對の傾向を帯びた見解が生ずる。社會に重を置かずして個人を主とするのは、それが人間固有の自我的傾向に由來すると共に、時勢に激せられて大に起つたものらしいが、自然をも人間をも形而上的に、靈的に見、又は現象の裏面に實在を認めるやうなことをしないで、現象を其まゝに觀じ、現象其のものを究極と考へるのが支那人の特性であるから、老莊の徒も、社會と社會の統制とは背を向けるけれども、人生を超絶し、世界を超絶することは出来ず、従つてどこまでも現實の人間に固執しなければならぬので、徹底的に社會を棄てることは出来ない。だから世と共に浮沈して世を離れ、社會的生活をすて、社會の中に生存しなければならぬ。獨善主義がこゝから生ずると共に、其の生存は單に生存せんが爲の生存で、要するに消極的であり、動もすると低級な肉體的意義のものになる。かういふ思想が竹林

主義や隱逸主義に外れるのは當然の成り行きて、個人の肉體的永存を希求する神仙説に結びつけられるのも亦た甚だ自然のことである。世を背いて自然の懷に入らうとする隱逸思想が獨善主義であることは勿論である。たゞそれが自然を人生と背反するものと觀るのは、天人合一觀に矛盾するやうであるが、しかし人間は社會を離れることができず、社會は到底統制と羈束とを脱することが出来ないから、自然を自由なものと見る時は、おのづから一轉して自然を人間と背反するものと考へるやうになるのである。また神仙思想は不老不死といふ人生の欲望から生まれたもので、其の欲望の具象化せられた神仙を、客觀的に存在するものと考へるのであるが、それが一方に於いて仙術を修業する上から、一種の修道教となると共に、他方に於いては、肉體に伴ふ人生固有の性慾を満足させようとする淫蕩なる歡樂主義ともなつた。これもまた必然の發展である。さて此等の思想は邦人によつて如何に解せられたであらうか。神仙思想に就いては萬葉に「心をし無何有の郷に置きたらば藐姑射の山を見まく近けむ」（卷一六）といつて、少しく養氣の術を解したらしいものもある。しかし是も單なる知識に過ぎないので、「意氣雖揚青雲之上、身體猶在塵俗之中、未驗修行得道之聖、蓋是亡命山澤之民」（卷五、山上憶良）といはれた「異俗先生」も恐らくは烏有先生に過ぎないのであらう。「わが盛り太くくだらぬ雲に飛ぶ藥食むともまたをち

めやも(同上)と自ら哀み、「天橋も長くもがも、高山も高くもがも、月よみのもちこせる水、いとり来て君にまつりて、をちえしむもの」(卷一三)といふのも、たゞ語を不老不死の靈藥にかりたのみである。「久方の天路は遠し」。羽化して登仙しようとしたものはあるまい。もしあつたにしても、憶良の令反感情歌(卷五)に見える如く、人情に遠く又た人の本分に背いたこと、考へられたのである。懷風藻や平安初期の詩集に神仙の語は甚だ多いが、是は支那人の口まねに過ぎないから論外である。隱逸主義もまた多く詩材とせられた。しかし「命駕遊山水、長忘冠冕情」(懷風藻、葛野王)といつた其の作者は實に冠冕の人であつた。「文藻我所難、莊老我所好、行年已過半、今更爲何勞」(同、越智廣江)と歌はれた莊老は、とんだ引合に出されたのを苦笑したてであらう。嵯峨天皇の「世有不羈一老翁、生來無意羨王公、入門忘却貧與賤、醉臥芳林花柳風」(經國集卷一一)に現はれた老翁も無論亡是公であらう。竹林も隱逸も畢竟徒に文字を弄んだに過ぎぬ。是等は本來が文字上の遊戲たるに過ぎない漢詩だからのことでもあるが、前に擧げた如く、公文にさへ穎川箕山の文字がある。これは當時こんな語が文筆を弄ぶもの、間に流行つたことを示すに過ぎないので、事實に於いて隱士があつたといふ證據にはならぬ。竹林主義に至つては萬葉の歌にも其の影響が見えてゐるので、「古の七の賢き人ども、欲りするものは酒にしあるらし」

(卷二)と歌ひ、「酒の名を聖と負ひし古の大き聖の言のよろしき」(同上)と叫んで、一杯の濁酒に無價の寶を抛ち、醉餘の興を夜光の玉にも易へじとした大伴旅人がある。しかしこれは酒客が其の興趣を竹林の徒に托したのみであつて、必しも彼等放曠の風を景慕したのでないことは、彼等の實際生活がそれを明證してゐる。

それは其の筈である。本來、老莊の説でも、隱逸主義でも、又は神仙の思想でも、其の根柢には紛々たる塵世に對する不平の氣と、人生に對する不満足とがある。しかし邦人には此の如き不平と不満足とが無い。邦人は現世に満足し人生に満足し、愛ぐしく、うつくしき妻子と共にあるを喜んでゐる。何の爲に山林に隱遁し神仙を景仰しようぞ。支那人の口まねに神仙といひ隱逸といふ文字を駢べても、眞に神仙を希ひ山林に隠れようとする情は少しも見えぬ。試に懷風藻中の詩をとつて六朝詩人の作と比べて見るがよい。當時の人の崇敬した陸機でも潘岳でも、其の美しい文字の底には常に一脈悲痛の情が流れてゐる。懷風藻に至つては、只これ菊酒桐琴、歌聲舞袖に嬉々として戯れてゐるでは無いか。文字を弄ぶに慣れた支那人だから、其の文字は必しも其の衷情を直寫したもので無いかも知れぬ。けれども彼等をしてかゝる作をなさしめたのは、そこに争ふべからざる國民性があるからである。特に國民として支那人の意氣の甚だ銷沈してゐた六

朝時代に、老莊が尊ばれ神仙の流行したのは、時代の反映としても當然のことであつて、華やかな文化の裡面に悲痛の氣の漲つてゐたのは必しも空言のみであるまい。邦人が徒に其の文字を學んで、其の情を解せざるは當然である。

しかしながら、彼等の索める神仙郷は別にあつた。「山幽仁趣遠、川淨智懷深、欲訪神仙迹、追從吉野潯」(懷風藻、大伴王)。其の吉野は「此地即方丈、誰說桃源賓」(同、中臣人足)である。桃源の奥には無位の真人ではない窈窕たる仙女がゐる。「高嶺嵯峨多奇勢、長河渺漫作迴流、鐘地超潭豈凡類、美稻逢仙同洛州」(同、丹墀廣成)。昔、美稻といふ男が吉野川で柘の枝を拾つた。それが化して仙女となつて男と契を結んだといふ。仙媛柘姫は天の羽衣をきて飛び去つても(續日本後紀卷一九、興福寺僧徒の作つた長歌)、「此の暮に柘の小枝の流れ來ば梁はうたずとらずかもあらむ」(萬葉卷三)。人は皆な美稻となつて有りし世の夢を懐しんだのである。彼等は仙郷を以てエヌスベルグと觀、桃源と觀てゐたのである。されば、彼等の目には魚釣る少女も洛浦の仙媛と見えることがある。萬葉卷五の遊於松浦河序を見るがよい。「君をまつ松浦の浦の少女らは常世の國の天少女かも」。其の常世の國、神仙の郷に對する憧憬の情が、此の如き蓬客仙

媛唱和の歌となつて現はれたのである。彼等の景仰するところは「巫山行雨下、洛浦廻雪霏、月泛眉間魄、雲開髻上暉、腰逐楚王細、體隨漢帝飛、誰知交甫珮、留客令忘歸」(懷風藻、荆助仁)で、吉野の山も、松浦の川も、また屢々彼等の詩に繰り返された仁山智水も、畢竟は巫山と洛浦との面影である。肉なる戀歌と同じ戀物語との外に何物の文學的作品をもたぬ上代人が、巫山洛浦の物語に恍惚としてきゝほれたのは無理は無い。浦島物語の常世國が同様の歡樂郷であることはいふまでもなく、其の歡樂をすてた主人公は萬葉の歌人から、「しれたる人」といひ「おぞや此の君」といつて嘲笑せられてゐる。此の如くして溫柔郷としての神仙國は邦人が渴仰の中心になつた。遊仙窟のもてはやされたのは偶然でない。かの積石山上の神仙窟裡に崔十娘と一夜の奇夢を結んだ張文成の物語が、平安朝の初に流行してゐたことはいふまでもないが、註釋家の説によると「夕されば宿あけまけて我れまたむ夢にあひ見て來んといふ人を」(萬葉卷四、大伴家持)。「よのほどろ出てつゝ來らく度まねくなれば我が胸きりやくがごと」(同上)などは、遊仙窟中の語をとつて詠んだものだといふことであつて、多分さうらしく思はれるから、萬葉時代から既にもてはやされてゐたのであらう。

しかし、神仙郷の歡樂は現し國のものとは違ふ。不老不死の仙郷は歡樂もまた盡る期なき不朽

のものである。是は神仙説が邦人の知識に一新材料を與へたものであつて、固有の思想とは趣の違ふ點である。固有の思想では現し國を無上の國として、其の上に超絶した歡樂郷のあることは知らなかつた。現し國の外には暗黒醜穢の死の國があるばかりで、それをトコヨ(常夜)の國といつて怖れてゐた。ところが神仙説が入つてから、此のトコヨの名が常世、即ち不老不死の國といふ新しい意義に用ゐられた。トコヨを神仙郷に結合した最古のものは、垂仁紀に見える田道間守の傳説で、時じくの香の木の實も不老不死の觀念に附會せられたものらしい(但し是には、支那との交通が密接になつて、彼の國から絶えず珍寶奇物の齎らされる文化史上の背景もあつたらうが)。この傳説はたゞ香菓をとつて來たといふ外には何の内容もないが、兎も角も現世を超絶した不老不死の常世の國が、天涯地角の外にあるのを知つたのは、知識としては過ぎないけれども思想上の一變化といはねばならぬ。ところが浦島傳説になると、神仙郷の性質が十分に説明してある。鯉魚つり鯛つりほこつてゐた漁夫が海の少女と契を結んだ其の常世の國は、人間の領略することのできない神仙郷であり、その歡樂は人間として享受することのできない性質のものである。神代史の一挿話になつてゐる火々手見命の物語は浦島傳説によく似てゐるが、たゞ其の海津見神の宮は全く此の常世國の特質を缺いてゐるので、其の間に思想の相違が明に見える。これ

は神仙説から脱化して、其の神仙的特色を失つたのかも知れないが、それにしても、現し國以上の世界を想像しない我が固有の思想に適合させたところが、神仙説を其のまゝに適用した浦島傳説を作つたのと、作者の態度に著しい差異がある。多分それが時代の相違でもあらう。風土記などに見える天女傳説が、神代史に少しも採られてゐないのを見ても、此のことが察せられる。只支那では此の歡樂郷を、天臺なり桃源なり、又は遊仙窟の積石山なり、多く重山疊岳の裡に置いてあるのに、浦島物語でそれが海中になつてゐるのは、一つは蓬萊瀛洲の思想から轉化したため、一つは我が國が海國である故であつたらう。もつとも拓媛の物語は、支那流に吉野の山奥が舞臺になつてゐるが、これは吉野が大宮人の遊樂地であつたからであらう。

此の如く性慾的享樂主義の神仙思想はひどく邦人に歡迎せられた。しかしそれは神仙の故ではなくて歡樂の故である。神仙は超人間であるが歡樂は人間のものである。知識としては超人間界といふ新しい觀念を思想の上に加へたけれども、實際生活の上には、毫末もそれを景仰したのでは無い。邦人は超人間界をたゞ歡樂の世界として、人界にひき下ろしてしまつた。是が日本人の特性である。従つて神仙に關係の無いものでも、戀愛を題材とした支那の傳説は同じやうにもてはやされ、比沼山や伊香の小江の物語などが作られた。もつともこれも人間の交はること

の出来ない天女を捉へたのであるから、それだけは固有の思想とはちがふが、それもやはり天上界を有り難がつたのではなくして、地上に下りて来た女に目をつけたのである。又た牽牛織女の物語が萬葉に於いて幾多の歌を生んだのも同じ因縁である。畢竟、これ等の傳説を假りて自己の情生活を反映させたに過ぎない。

要するに支那思想の重なるものは、儒教でも神仙説でも隱逸主義でも、我が國民性に適合しないもの、實際生活に調和しないものは、單に知識として多少の面影を文學の上に現はしても、それはたゞ文字上の遊戯として取り扱はれたゞけてある。さうして歡樂希求の方面に發達した神仙説のみが盛にもてはやされたのは、それが國民の趣味に適つてゐたからである。文學は生活の表現であるから、かうなるが當然である。文學の形式は支那文學の刺戟をうけて發達し、また事物の考へ方などが、支那思想によつて養はれたことはいふまでも無いが、思想其のものは少くも文學の上には、あまり大きい影響がないといつてよからう。

なほ細かい文學上の材料などになると、萬葉にも、例へば「もみぢする時になるらし月人のかつらの枝の色づく見れば」(卷一〇)といひ、「目には見て手には取られぬ月のうちのかつらの如き妹をいかにせむ」(卷四、湯原王)といふやうに、月中桂樹の傳説をとつたのがあり、又た蘇武

の故事によつて「なが月の其のはつ雁の使にもおもふ心はきこえ來ぬかも」(卷八、櫻井王)と詠み、鸞鏡の故事によつて「山鳥のをろのはつ尾にかゞみ懸けとなふべみこそなによそりけめ」(卷一四)とも歌つたやうに、支那文學から來たものが随分ある。かういふやうに國文學の材料として、支那の傳説などが採り入れられたことは多少あるが、しかし、これらは箇々の物語が好奇心に捕へられて茲に現はれたので、思想の上に著しい關係も無い。かゝる特殊のものよりも、もつと一般的で且つ大切なものは、萬葉にあらはれてゐる自然界の觀賞に、支那文學の影響が少なくないことである。が、これは後に至つて別に説いて見よう。

支那思想と共にそれよりも、激しい勢で我が國民を風靡したものは佛教であつた。支那の學問と文學とはたゞ思想として知識として、世に行はれたに過ぎなかつたけれども、佛教は人の禍福吉凶を支配する宗教であつて、禮拜の對象としては奇異な面貌を有つてゐる佛像があり、特に宏大な殿堂が建てられ紅紫燦爛たる裝飾が施され、異香薫じ妙音響き、此の世ならぬ一種の幻想世界に人を導き入れるのであるから、それが力強く人心を動かしたことは怪しむに足らぬ。たゞ此の盛な佛教は、どれだけ當時の國民思想に影響を與へたであらうか。

佛教の根本思想は現世を苦と見るのである。一切萬有を實在ならざる假現と観するのである。印度特有の風土に培はれて、印度人特有の色調を帯びた此の厭世観は、果して樂觀的な我が國民の性情に合ふものであらうか無からうか。是が第一の問題である。勿論我が邦に入つて來た佛教は、主として所謂大乘に屬するものであつて、教理としては、原始佛教から見ると、種々に變遷もし發達もしてゐるが、生きた宗教としては何處までも此の基調を失はずにゐる。ところが我が國では最初から蕃神として佛像を迎へた。初めて邦人の眼に映じた佛像は、根柢の厭世観にも其の上に立つ修道教にも關係のない、祈禱の對象であつた。不思議な容貌をした珍らしい神様だけに、何か不思議な御利益でもあるらしく思はれたので、石を拜み蛇を祭つたものが、そちらの方へ向つても掌を合せてみたのであつた。それより以上には何の意味もない。個人として利福を佛に祈つたばかりでなく、皇室から崇拜せられた佛像は國家平安の祈願をも受けた。佛教は畢竟低級なる迷信、幼稚な昔ながらの宗教心に新しい衣をさせて、それを一層盛にしたに過ぎないので、國民道德の上には何の貢獻もせず、之が爲に國民の思想は何等の高さをも深さをも加へなかつた。固より一方に於いて煩瑣的な教理の研究は行はれた。けれども、是は單に寺院内の仕事たるに止まつて、國民の實踐道德、國民の内の生活には何等の關係が無い。また僧侶自身にも、恐らくは

知識としての修得に止まつて、生きた信仰とはならなかつたであらう。樂觀的な邦人、實際生活に於いて痛切に現世の苦痛を感じないものが、どうして眞に印度的厭世観を體得せられよう。どうして眞に出家修業の身となられよう。深山幽谷の精舎とは似てもつかぬ都會の寺院は、固より世捨て人の道を行ふ所ては無い。幾多圓頂緇衣の輩は、たとひ悉く破戒無慚の徒では無かつたにせよ、眞の比丘たり比丘尼たるものは曉天の星よりも少かつたであらう。僧徒の非行を戒めた訓令は屢々發せられたけれども、何等の効果がなかつたらしく、國家の機關たる寺院に傲然として勢威を誇り、國民の迷信に乗じて貪慾を逞しうするのが僧侶の常態であつた。道鏡の出たのも其の趨勢がわかる。行基なども一度は「妖惑百姓」の罪で罰せられたものであつた。鑑真が新に戒律を傳へても、たゞ新に一宗が加はつて儀式が整頓したぐらゐに過ぎなかつたらう。僧尼が既にさうである。一般の民衆はいふまでもない。だから佛教の厭世観はたゞ知識として人の腦裡に蓄へられるやうになつたのみで、深く其の胸臆に浸潤したのでは無い。

けれども、身に不平があるとか悲境に陥つたとかいふ特殊の境遇にある者、又は病に臨み死に際すといふやうな場合には、それに心の動かされることもあり、又は佛語を假りて情を抒へることもある。「貧窮問答歌」(萬葉卷五)や「老身重病經年辛苦及思兒等歌」(同上)や、又は「沈荷自

哀文(同上)を作つた多感の詩人山上憶良が「哀世間難住歌(同上)に於いて、生老病死の候に於て来る人生の苦痛を述べたなどは其の好例であらう。或は病に際して「世の中は數なきものか春花の散のまがひに死ねべく思へば」(卷一七、大伴家持)といひ、死を見ては「世の中は空しきものとあらむとぞ此の照る月は盈ち缺けしける」(卷三)といつた類もそれである。但し「人と成ることは難きを、わくらはに成れる我が身は、死にも生きも君がまにまに、念ひつゝありし間に、うつせみの世の人なれば、大君のみことかしくみ、天離る鄙治めにと、朝鳥の朝立たしつゝ、群鳥の群立ちゆけば、留りて我は戀ひんな、見ず久ならば」(卷九)の如きは、徒に佛語を假り來つたものに過ぎぬ。「世の中を何に譬へむ朝開きこぎにし舟の跡なきがごと」(卷三、滿誓沙彌)と歌ひ、又た「世の中も常にしあらねば宿にある櫻の花のうつる頃かも」(卷八、久米女郎)といひ、「隱口の泊瀬の山に照る月は盈ち缺けてを人の常なき」(卷七)といつて月花につけて無常を觀じたことも無いでは無いが、それも恐らくは、たゞ知識として無常といふ語を知つてゐたからのことであらう。こんな風だから、佛教の修業も信仰も、生死得脱の根本義に於いては一向徹底してゐない。「生き死にの二つの海を厭はしみ潮干の山をしぬびつるかも」(卷一六)は、作者が憎らしく思はれるから、當然の言分ではあるが、同時に「世の中の醜き假廬にすみくゝて至

らむ國のたづき知らずも」(同上)といふのは、修業の熟せず信仰の徹底しないことを告白してゐる。「我所思今在無漏、欲往從今貪嗔難」(懷風藻、釋道融)。至り難いは無漏の郷である。だから俗人が「現せみは數なき身なり山河のさやけき見つゝ道をたづねな」(卷二〇、大伴家持)といひながら、「みつほなすかれる身ぞとは知れどもなほし願ひつ千歳の命を」(同上)といふのも無理は無い。「命惜しけどせんすべも無し」(卷五、哀世間難住歌の結末)と歎じた憶良に、修道も信仰も何等の安心を與へなかつたことは固よりである。それよりも「此の世には人言しげし來む世にも逢はむわがせこ今ならずとも」(卷四、高田女王)の方が、よほど確い信仰を來世に繋いでゐる。つけやさばの修業は心から出た戀とは比べものにならぬ。

萬葉には佛教もしくは佛教思想に關係があると思はれる歌は極めて少く、こゝに擧げたのが其の過半である。當時佛教が一般世人の思想を動かしてゐなかつたことはこれでもわかる。挽歌の如き佛教思想の混入し易い性質のものですら、さういふ形跡は甚だ少い。佛經の經典には詩趣の甚だ饒なものがあるけれども、それを詩材にとることも無かつた。神仙郷は屢々歌はれたけれども、淨土は全然閑却せられてゐる。のみならず、佛教の流行した唯一の原因ともいふべき祈禱的方面についても、それが歌の上に現はれてゐないことを見のがしてはならぬ。神に幣を手向ける

とか祓をするとかいふ様なことは甚だ多く、卷九の親母贈子歌や、卷一九の悲傷死妻歌のやうに神に祈る有様さへ叙してゐるものがあるけれども、佛に禱り佛像を拜むことは一つも見えぬ。これは佛教が皇室や政府によつて崇拜せられ、法會なども公の事業として行はれたけれども、まだ風俗となつて日常の私生活に浸潤するほどにはなつてゐなかつた爲であらう。すべて我が國の歌は私人的感情を述べるのみで、公共的思想とは殆ど没交渉であるから、其の題材もまた公共的事業を探ることが無い。家々に於いて親しく行はれない佛像の崇拜が、歌によまれなかつたのも當然である。

更に考へねばならぬことは、あの人を壓するやうな佛教の殿堂や、高く蒼空を凌いで聳え立つ幾重の卒塔婆や、若しくは金碧丹朱の目を奪ふ寺院の莊嚴やが、毫も萬葉歌人の目に映じなかつたことである。伎樂の鼓の音や笛のねも彼等の耳には響かなかつたらしく、種々の奇異な佛像も何等の面影を文學の上に留めてゐない。但し奈良を詠じては春日の山の春霞をいひ、久邇の宮を歌つては泉の河の清さを述べるのみで、宮殿樓閣の美については一言もしなかつた當時の歌人であるから、是も當然のことかも知れぬ。たゞ宮殿樓閣の美が彼等の情生活と交渉の少いものであつた如く、佛像や寺院もまた彼等の内生活と關係の少いものであつたには違ない。佛像を詠み込

んだ唯一の歌である「寺々の女餓鬼申さく大神の男餓鬼給はりて其の子生まさむ」(卷一六、池田朝臣)。「佛つくるまそほ足らずば水たまる池田の朝臣の鼻の上を堀れ」(同上、大神朝臣)の贈答が、如何にも佛像を醜化してゐると、伎樂をよんだ唯一の例である「池神の力士舞かも白鷺の梓くひもちて飛び渡るらむ」(同上、作者不詳)が、やはり伎樂を單なる見せ物として見たのは、佛像も佛教音樂も、彼等をして徒に奇異な思をさせたのみであることを示すものである。

國民文學が佛教を材料としなかつたと同じく、佛教自身もまた國民文學を佛教化することを知らなかつた。僧侶の歌があまり傳はつてゐないのを見ると、歌を作つた僧侶は少かつたのであらう。萬葉に僧の歌が少しあるが、佛教の思想をよんだものは上に挙げた滿誓の作ぐらゐであらう。辨基、博通、通觀、薩妙觀、何れも僧尼の歌としての特色が無い。中には酒を飲んで噪いてゐるものもある(卷一八、僧惠行)。また法會などに歌を唱つても、其の歌は宗教とは無關係のものである。萬葉に佛前唱歌として「時雨の雨まなくなふりを紅にほへる山の散らまく惜しも」(卷八)といふ一首がある。「皇后宮之維摩講、終日供養大唐高麗等種々音樂、爾乃唱此詞、彈琴者市原王、忍坂王、歌子者田口朝臣家守、河邊朝臣東人、置始連長谷寺等十數人也」とあるから、唐樂など、相對して相應に大規模で歌つたものらしいが、それが此の通りのものであつて見れば、

佛教が國民文學に親みの無かつたことは明であらう。平安朝に入つてからも、空海などは漢詩漢文を作つて得意がつてゐたが、歌は作らなかつた。(いろは歌が空海の作で無いことは次篇にいはう。又た後世の勅撰集などには、最澄の歌などいふものが見えるが何れも假托である。)

第六章 戀 愛 觀

佛教思想は文學にさしたる影響を及ぼさず、支那思想は歡樂主義の神仙譚を供給したのみであつた。其の神仙譚のもてはやされたのは、當時の人の情生活がそこに投射せられてゐるからである。戀が神代史の挿話にも記紀萬葉の歌にも、主なる題材となつてゐることはいふまでもない。

神代史の挿話には、素戔嗚命にしても、大國主命にしても、また忍穗耳命、火々出見命にしても必ず戀物語がある。本筋の物語でも、開卷第一の國土生成の段に露骨な性交の描寫を試みてゐるのを見ると、上代に於いて興味ありとせられた物語の題材が、何よりも異性間の關係であつたことが想像せられる。その他、記紀に採り入れられた上代史の挿話、例へば三輪山傳説にしても、春山の霞男、秋山のしたび男の争にしても、或は日本武命の話にしても、または風土記に載せられた少女の松原でも、比沼山の天女でも、伊香具の漁夫でも、趣味ある物語はみな戀物語である。此等の物語には古くから行はれてゐた民間説話もあり、後になつて支那の神仙譚から改作せられたものもあらうが、何れも當時の人の喜んで談じ喜んで聽いた物語の主題が戀であつたことを示すものである。何れの世、何れの國の物語にも戀愛譚が多く、また多少それが結びつけられてゐ

ないものは無いが、我が上代では、多くの上代國民の有つてゐた冒險譚や戰爭譚があまり見えな
いだけに、大抵は純粹な戀物語になつてゐる（素戔嗚命にだけは大蛇退治の物語があるが、それ
にすらも武勇とか冒險とかいふ分子は極めて少い）。

次に記紀の歌が大部分、戀の歌であることは前にも述べて置いた。萬葉の戀歌は其のひきつゞ
きである。支那の詩人にも閨情を題材としたものはある。樂府に採られた歌行には戀愛詩が相應
にある。又た遊仙窟のやうな小説の中にも同じやうなものが見えるが、兩性の關係に功利的意義
を附加して、其の上に強いて道義的色彩を施さねば承知しない支那人は、戀愛を劣等な性慾との
み見做すから、戀愛詩は支那に於いて甚だ卑しまれてゐる。従つて極度に猥褻なものに高尙らし
い道義の衣を着せることが起る。しかし支那崇拜の時代にも、幸にしてこんな思想は全然我が國
に行はれなかつた（支那人の道德思想が、當時の我が國に影響を與へなかつたことはこれでもわ
かる）。だから戀歌は歌の王として尊まれた。人の戀はいふまでもないが「春されば妻を求むと
鶯の木ぬれをつたひなきつゝもとな」（萬葉卷八）。「旅にして妻戀ひすらし霍公鳥神なび山にさ夜
ふけてなく」（同上）。「秋萩の散りゆくを見ていぶかしみ妻戀ひすらしさを鹿なくも」（同上）。「み
なと風寒くふくらしなごの江につま呼び交したづさはになく」（卷一七、大伴家持） 萬葉の詩人

の耳には、鳥の聲も蟲のねも皆つまごひと聞かれたのである。また萬葉の題材となつた傳説は、
浦島といひ栞媛といひ又は牽牛織女といひ、或は松浦佐用姫も眞間の手古奈も、傳説といふ傳説、
一つも戀でないものは無い。萬葉の詩人はすべてが戀の詩人であつた。

戀愛が詩、特に抒情詩の主要なる題目となるのは、何時の世とても同様であるが、男が別居し
てゐる女の許に通ふといふ習慣の行はれてゐた當時の我が國では、此の風俗の反映として戀歌が
特に多かつたのである。だから其の戀愛は今日の人の普通に考へる戀愛とは必しも同じでない。
「目には見て手には取られぬ月の中の桂の如き妹を奈何にせん」（萬葉卷四、湯原王）。「わたの底
しづく白玉風吹きて海はあるとも取らずばやまじ」（卷七）。「ますらをや片戀せんと思へども醜の
益荒雄なほ戀ひにけり」（卷二、舍人皇子）など、今の世にいふ戀も少くは無いけれど、一方には
「石見のや高角山の木の間より我が振る袖を妹みつらむか」（卷二、柿本人麿）と別れ來し妻を戀
ひ、「しきたへの手枕まかず隔て置きて年ぞ經にける逢はぬ思へば」（卷四、安貴王）と遠妻をし
ぬび、又は「玉ゆらに昨日のゆふへ見しものを今日の朝に戀ふべきものか」（卷一一）。「石根ふみ
重なる山はあらねども逢はぬ日まねみ戀ひわたるかも」（同上）と逢はぬ日多きを恨み、逢ひても
また逢はんと戀ひ、「月草の移ろひやすく思へかも我が思ふ人のこともつけぬ」（卷四、坂上

之大娘)と思ふ人の心がはりを疑ふ類の作が数知らずある。敷の上からいへば此の方が遙に多いであらう。戀歌はむしろ夫妻の情を歌つたものと見るが穩當である。戀歌の性質が斯ういふのであるから、其の歌に逢ふとか逢はぬとかいふことを露骨にいつてゐるのは怪しむに足らぬ。しかし「敷島の大和の國に二人有りとし思はゞ何か救かむ」(卷一三)といふに至つては、單に逢ふ逢はぬの問題では無い。「いつまで生かん命ぞおほよそは戀ひつゝあらずば死ぬるまされり」(卷一二)。戀の苦しさにはむしろ死を撰び、「劔太刀もろ刃の鋭きに足ふみて死にしも死なむ君によりてば」(卷一一)。君のためならば命も惜しからじといふ。「戀ひ死なむ後は何せむ生ける日のためこそ妹を見まくほりすれ」(卷四、大伴百代)とはいふものゝ、さばかり貴き命も棄つるを惜まぬが戀である。萬葉の戀はうぶな態度で靈肉一致の境にあるものともいはうか。兎に角浮華な大宮人も戀のみには相應に眞率であつた。

偷香竊玉は支那思想からいへば倫理上の罪人である。しかし、そんな道德思想と没交渉な邦人の風俗は、戀愛の前に何の拘束をも置かなかつた。たゞ戀は秘密を尊ぶ。父母にすら知られぬことを希ふ。「止まずゆかば人目をおほみ、まねくゆかば人知りぬべみ」(卷二、柿本人麿)。妹許かよふにも忍ばねばならぬ。「物思ふと人に見えじとなまじひに常に思へどありぞかねつる」(卷

四、山口女王)。隠すとすれど名のたつのが世のならひである。そこで名を惜しむといふ考が起る。「いふことのかしこき國ぞ紅の色にな出てそおもひ死ぬとも」(卷四、大伴坂上郎女)。わが名は惜まねど、「玉匣おほふをやすみあけていなばわが名はあれど君が名をしも」(卷二、鏡女王)と人の名を惜み、あまりに人言のこちたき時には「人も無き國もあらぬか吾妹兒とたづさひゆきてたぐひてをらむ」(卷四、大伴家持)といふ。「ことしあらば小はつせ山の石城にもこもらばともにな思ひわがせ」(卷一六)。これも人言に堪へぬ時のことであらう。けれども、死をすら厭はぬ戀に名を惜しむはなほ志の淺いのである。「戀ひ死なむそれも同じぞ何せむに人目ひと言こちたみわがせむ」(卷四、大伴家持)。「人言は夏野の草のしげくとも妹と我としたづさはりねば」(卷一〇)。名と戀との衝突、戀の苦さも愛の甘さも斯うして一しほに深く味はれる。人目をつつむのみでは無い。戀は思ふ人にもうちつけにはいひ出てにくからう。「天雲のたなびく山にこもりたる我が下こゝろ木の葉知るらむ」(卷七)。うち出てにくきをうちいて、人目を憚りてあふのは、あからさまには歌にもべられぬ。譬喩歌や、寄物陳思歌が戀に多いのは、一つは此の故もあらう。

戀には老少の定も無い。「ことも無くありこしものを老なみにかゝる戀にも我はあへるかも」

(卷四、大伴百代)。人妻とても思ひかけぬとはいはれぬ。「神樹にも手はふるとふをうつたへに人妻といへばふれぬものかも」(卷四、大伴旅人)。けれども人妻には夫を思ふ情がある。「人妻にいふは誰が言狭衣の此のひもとけといふはたがこと」(卷一二)。當時の風俗として男は一人の女にのみ通うたのでは無い。萬葉の詩人を例に挙げれば、大伴の家持の思ひ妻は坂上家大郎女であるが、笠女郎も、山口女王も、大神女郎も、紀女郎も、又た中臣女郎、河内百枝娘子、粟田娘子等も、みな家持と戀歌の贈答をしてゐる。坂上大郎女に「はじめよりながくいひつゝ頼めずばかゝるおもひにあはましもか」(卷四)と恨ませたのも、それ故であらう。しかし女が多くの男にあふたことは、よし例の無いことではないにせよ、例の多いことでは無かつたらしい。さればこそ、人妻を戀ふる歌が特に見えてゐるのであらう。妻の夫に對する情には「つぎねふ山代路を、人づまの馬よりゆくに、おのづまの歩よりゆけば、見る毎にねのみしなかつ、そこ思ふに心し痛し、たらちねの母がかたみと、わがもたるまをみ鏡に、あきつひれおひなめもちて、馬かへわがせ」(卷一三)といふのもある。母の遺物の鏡を賣つて男の爲に馬を買はうといふ女の情は、支那式の道德から來たのではなくて、自然に養はれたものであることは勿論である。

しかし彼等の戀歌は、たゞ逢うての樂しさ、逢はぬ恨み、又は名の立つを憚るといふやうな單

純の感情を、其のまゝにいつてしまふだけのことで、しかも「物念ふ」とか「戀ふ」とか「なげく」とか「泣く」とか云ふ概念的の詞で片づけて居るのが多い。だから戀の歌は幾百首あつても千篇一律、何人の作でも大抵似たやうなものばかりである。戀そのものが近代の人のやうに複雑な感情から成り立つてゐて、それが人によつて異なるのではなく、特にそれが家を異にして住む夫妻の間の情であるとするれば、其の情が單純であるのも、人によつて特色を具へてゐないのも、自然であらう。又た自然界に對しても花の色、鳥のねを叙することが少いと同じく、戀についても戀人の容姿風貌をのべたものすら甚だ稀であつて、「山吹の匂へる妹がはねず色の衣裳の姿ゆめに見えつゝ」(卷一一)。「みなのわたか黒き髪に、ま木綿もてあざね結ひ垂れ、大和の黄楊の小櫛を、抑へさすしきたへの子は、それぞわがつま」(卷一三)といふ様なのは、其の極めて稀な一例である。しかし是とても個人的特色をば少しも語つてゐない。戀人の住居の様子や、相見し過去の思ひ出などは歌へさうなものであるのに、それも殆ど見當らぬ。「紀の國の室の江のべに、千歳にさはること無く、萬世にしかもあらむと、大舟のおもひ頼みて、出でたちし清き渚に、朝なぎに來よる深みる、夕なぎに來よるなはのり、ふかみるの深めし兒らを、なはのりのひけばたゆとや、里人の行き集ひに、なく子なす鞆とりさぐり、梓ゆみ弓腹ふり起こし、しのぎ羽を二