

思想であるのと、學者が文字の間から得來つた知識には、熱が無く生氣が無く統一的精神が無いのとのため、よし其の所説は引證博洽、理義明晰の觀があるにしても、兎角武士の實生活とは離れがちであり、又た多くは行爲の外形に拘泥し、或は徒に種々の徳目を説くにとどまつて、生きた武士の心理を解することも、其の精神の眞髓を捕へることも出来ない。これについての卑見は別に後篇に至つて述べようと思ふが、しかし、儒教が斯うして武士の思想と結合せられるやうになつたのは、突然のことでもなく、また偶然のことでも無い。事實、儒教は戰國時代から既に世に勢からざる影響を及ぼしてゐたのである。

第六章 儒教佛教神道及び基督教の思想

學問といふことが主として漢字で書かれた書物を解釋することであり、文章の重要な部分が漢字によつて組み立てられる以上、學問をして文筆にたづさはるものが、多かれ少かれ支那の思想に接觸することは當然である。此の意味に於いて文字を解する戰國武士は、間接に儒教の影響を受けてゐたといはねばならぬ。従つて彼等の有つてゐる儒教の知識は必しも特殊な師承があるに限らない。が、彼等の間に學問を傳へたものに僧徒、わけても禪僧があり、さうして其の禪僧の學が儒教、特に宋學と一種の關係を有つてゐたとすれば、武士の學問には一層儒教思想の要素があつたと見ても差支が無からう。今川了俊の制詞を始として諸家の法度には、往々忠孝とか仁義とかといふ儒教道德の語が用ゐてあり、軍記ものに於いてもまた同様であることはいふまでも無い。尼子晴久の夢想の句といふものにすら「孔子も今の此の文字は跡へ還りてあるものかな」(夢想披百韻)といふのがある。これらは必しも宋學から來たとはいはれないが、慶長見聞集(第四)には明に「仁は愛の理」といふ朱註の語を取つてゐる。戰國時代には相應に宋學の傾向のある漢學が弘まつてゐたのでは無からうか。

それと共に儒教の思想は、戦國時代に於いて歓迎せらるべき理由がある。彼等武人には昔の公家貴族の如く遊翫のために、もしくは實生活に縁遠い支那の故事を知つて其の知識を誇るために、漢字を學び漢籍を讀む必要も餘裕も無い。けれども諸大名は、如何にして其の國を強くし、其の家來をはたらかせるかを考へねばならぬ。國を強くするには、おのづから民を治めることに想ひ到らねばならぬ。家來をはたらかせるには、家來を取り扱ふことを慮らねばならぬ。一般の武士とても、其の主君に對し其の父祖に對する特殊の情誼道念がある。此の思想は前章に述べた如く、彼等の間に自然に發生したもので、決して文字の間から得來つたもので無いことは明であるが、既にかういふ思想を有つてゐるものが、漢籍を讀み儒書に接する場合には、彼等の眼はおのづから此の思想と接觸するところのある其の教の内容に向けられる。彼等は古人の如く、漢字を用ゐる故事を知ることのみ多く意を用ゐずして、其の書が何を教へてゐるかを考へる（前に引いた日子晴久の夢想披百韻に於いて、彼はみづから其の第三に「國民は恵あまねき春まちて」とつけてゐる。孔子の教を如何に解してゐたかはこれもわかる）。少しく高所に立つて眼を天下の大局に開き、此の亂世を奈何せんといふ問題に逢着するものに至つては、猶さらである（今川記の巻頭に治亂の大勢を論じてゐるなどは其の一例である）。室町時代に於いて甚しく個人的利己的に

傾いて來た武士の思想は、地方的小國家が固まり其の争の激しくなると共に、再び國を考へ世を思ふに至つたので、こゝに儒教と接觸する契機が生じたのである。此の卷の第一篇に説いたやうに、所謂鎌倉時代から南北朝時代にかけて世といふ觀念が現はれてゐたが、それは或は一種の批評的態度からであり、或は廣い天下を相手の、従つてまた多少抽象的問題であつた。此の時代のは、それよりも範圍の狭い一國一城の間のことであるだけに、寧ろ當事者の實行問題であり、従つてまた具體的である。

ところが天下の漸く一統せられるやうになると、世を治めるといふ觀念は益々大切になつて來るので、それにつれて儒教の思想も一層深く注意せられる。信長が「儒道の學に心を碎き國家を正さんと深く勵す者、或は忠孝烈之者」を特別に計らへといふ法令（武家事記所載、元龜四年七月の令）を出したのに、どれだけの実際上の意味があつたのか、明て無いが、家康に至つては兎も角も儒教の所説に耳を傾けたことは事實であり、前にも述べた如く、武家の興亡を革命説によつて解釋してゐる。かの本佐録の如きも佛教をば斥けて儒教に重きを置く傾向が見える。

實際徳川時代の社會には、儒教の政治や道德の思想とおのづから調和すべき點があつたのである。徳川の政治の根本主義は、實力競争の戰國的狀態を一變して、社會を統一せられた秩序の下

に置かうとするのである。これは儒教の起つた當初の目的と全然趣を一にしてゐる。さうして此の秩序が固定すれば、徳川の幕府の目的は達せられるので、政府は國民の發達、其の生活の發展を希望するのでは無い。世の秩序を維持し、社會の統制を全うするためには、むしろ國民の活動を抑へる。個人の價値を認めないことは勿論である。ところがこれもまた儒教と同様である。幕府は民に教へて、彼等の生活することの出来るのは、將軍や領主のおなさけてあるといふ。これもまた、民の生存は天のめぐみ即ちまた天の代表者である天子の仁惠である、と説く儒教主義に合ふ。その他、封建の制も、將軍を首として漸次下級の武士に及び、其の下に民を置くといふ政治的秩序も、儒教の起つた春秋戰國時代と類似してゐ、従つて儒教が暗黙の間に、世に存在する唯一の政治的、社會的組織であると認めてゐるところに適合する。なほ家光の末年には頻に煩瑣な訓令を農民に下してゐる（特に慶安二年のは、彼等の日常生活について極めて面倒な世話をやいてゐる）が、もしこんなことが實際上の必要から出たとすれば、幕政は自然に儒教の教化政治主義にさへかなつてゐるのかも知れぬ。（儒教の思想については「貴族文學の時代」第一篇第五章を参照せられたい。）

それから、社會が固定したがため一般の武士の地位が世襲的で、家がすべての本位であり、子

孫の生活は父祖の餘澤であり、家族は常に家長の庇護の下に生活し、個人として單獨の活動をすることが出来ないといふ社會狀態、又た文化の進歩が遅緩であるため、子孫が父祖よりも其の知識を進め、其の力を伸ばし、其の生活を豊富にすることが容易に出来ない、といふ此の時代に於いて、父祖に絶對的權威をもたせる儒教の孝行説が（單に學説としては）さしたる批評にあはずして世に行はれたのも理由がある。主従關係が武士生活の根幹をなしてゐる社會に、昔の支那人の忠君論が適用せられたのも不思議では無い。支那で忠君といふ語の用ゐられたのは戰國時代が初らしく、諸侯の臣下と其の君との關係についていふのである。戰國策（卷三）に「忠其君」を「愛其親」に對して用ゐてゐるのも此の意味である。戰國競争の世に斯ういふ語の出来るのは自然であらう。韓非子（忠孝の章）はそれを人民と天子との間のこととしたが、さういふ關係が戰國の世に於いて、事實上存在してゐなかつたのは勿論である。だから此の點に於いては、昔の支那人の用ゐた忠君の語を、我が國の武士の主君に對する情誼に適用しても大した差支は無。

けれども徳川幕府の下に政治的秩序の成り立つたのは、儒教のいふやうな禮樂制度のためでもなく、また所謂名教の力でも無くして、幕府の武力と、其の巧妙な政策と、又た戰國の長い年月に馴致せられて來た武士の主従關係と其の間に養はれた情誼とを、政治組織、社會組織の基礎と

して、封建制度を建てたためである（後に白石や徂徠などが禮樂制度論を喧しくいひ出したのは、儒教政治學の信條を標準にして、幕政の缺陷が却つてこゝにあると考へたのである）。さうして武士社會を維持する武士道の根本的精神は、それが徳川の固定主義、秩序主義と相容れない點を有つてゐると同様、儒教の秩序主義ともまた矛盾してゐる。それから上にも述べたやうに、武士の思想に於いては、父祖の崇敬と主君への情誼とは離れることの出来ないものであるが、支那人の忠孝思想に於いてはさういふことが無い。武士の所謂忠孝は主君と父祖との結合から生じた俸祿を基礎としてのことであつて、従つて其の孝行の觀念は、自分の力で自分にはたらいて衣食しなければならぬとせられた農工商、即ち一般の平民には適用の出来ないものであり、武家に年貢を納める外に用の無い百姓や、武家と主従關係の無い町人には、初から所謂忠君の思想のあるべき筈が無い（たゞ第二章に述べたやうに、百姓町人自身の間において主従關係が成り立つやうになると、其の間の情誼は君臣と同性質のものになる）。ところが儒教の孝行は、それとは違つて、すべての人間に共通の道德として説かれてゐる（但し諸侯の臣下が其の君に對する特殊の關係について説かれた支那人の忠君思想は、それが平民に適用せられない點に於いては、武士の考と同様である）。又たもし主君と父祖との何れかを撰ばなければならぬ場合には、武士は寧ろ

主君に就くのが必要のこととしてあつたけれども、儒教に於いては、さういふ要求はしなからう。また武士の思想では、一旦主従の約を結んだ以上は主家の亡びざる限り其の關係は絶對的のものとしてせられ、みづから浪人したり他家に仕へたりすることが、事實上無いことでも、それはむしろ例外とせられてゐたが、昔の支那人に於いては君臣の義は斷ち得らるゝものとせられ、また斷つのが正當であるとせられた場合もある。これも畢竟儒教の君臣關係が義の字によつて示されてゐる如く、武士の君臣が愛と情誼によつて維がれてゐるのと違ふからである。

けれども奈良朝や平安朝の昔に、儒教道德がいくらの影響をも實社會に與へず、社會もまた此の異國の道德思想にさしたる注意をしなかつたとは違ひ、此の時代に於いて兎も角もそれが教として世に重きをなすに至つたのは、文化が昔のやうに貴族的で無くなり、従つて支那の書物が漸次廣く世に讀まれるやうになつて來たことや、當時の儒教が訓詁を主とする昔の儒學とは違つて、宋學によつて道を開かれたことや、それらの種々の事情の外に、上に述べたやうに當時の社會が儒教を迎へ得る状態であつたといふことが、最も重要な原因であつたらう。思想上の細かい分析などは、當時の人の頭腦の堪へ得るところでは無く、また全體に文字と書物とを過度に尊崇する邦人の習癖もあるのて、其の實、自分自身の心生活、自己の純真な感情とは幾多の相容れざる點

があるに拘はらず、書物の上、文字の上で儒者の説を丸呑みにして、それを信ずるやうなものも出来たのである。

が、世にはまた「あらいやの孔子風や」(可笑記)、「あらむづかしの論語風や」(浮世物語)と儒者の説法を嫌ふものもあつた。彼等にまじめな考察があつたので無いことは勿論であるが、また儒者には徒に文字と書物とを標榜する弊があつて、それが斯ういふ嫌厭の情を無學者に惹き起させる一原因ともなつたには違ないが、文字によつて始めて得られる知識上の特殊の修養を有たないものに取つて、論語風、孔子風が異様に感ぜられたのには、儒者の所説が時人の情生活に適合しない點があつたためでは無からうか。一般世人が書物の上の知識に眩惑せられてゐなかつたに、却つて眞價值(の一面)を道破し得た點があるのではあるまいか。儒者が武士の情生活、武士の心理を解し得ないといふことは、前にも既に述べて置いた。儒者の説法は初から彼等自身の眞率な内省、人生に對する切實な考察の結果では無く、たゞ書物から得た知識に過ぎない。さういふ儒者の説法が歓迎せられないことは、必しも聴くものゝ罪のみでは無い。幕府に於いても家康などが儒教に注意したことは事實であるが、是によつて家康が儒者を重用したとか、幕府の政治が儒教主義であつたとか考へるのは大なる誤であつて、特に幕府が宋儒の學を尊信したやうに論

ずる後の儒者の説が、事實に背いてゐることはいふまでも無い。家康は道春よりも天海や崇傳を重んじたので、彼にもし幾分の政治的意味を帯びた顧問、もしくは文事祕書官のやうなものがあつたとすれば、それは寧ろ此の兩僧であり、道春の如きはたゞ多少の文字を解してゐるがために、字書の代りに用ゐられたに過ぎない。又た道春が宋學を奉じてゐたことは事實であるが、家康の彼を用ゐたのは彼が宋學を奉じてゐた故では無くして、たゞ漢籍をよみ得たからである。家康は諸宗の僧侶に法論をさせてそれを聴き、五山僧にも物をたづね、吉田梵舜にも神道を聞いた。彼は何人を問はず、それによつて知識を得べきものを利用するに憚らなかつたので、儒者とか佛者とかに拘泥しなかつた。まして宋學といふやうな學派的觀念などのあつた筈が無いことは勿論である。武家法度の如きも崇傳の起草したものらしく(駿府記)、其の條章も諸大名を拘束して世の秩序を定めるために必要な實際問題の外は、建武式目や戦國大名の法條やから系統を引いたものが多く、儒教的臭味は少しも見えてゐない。徳川の政治はすべて武家の因襲思想と常識と實際の経験とから割り出されたものである。現に松平信綱は四書五經よりは御代々々の御法度を學べといつたといふ(信綱記)。酒井忠勝も儒者の言にあきたらないやうなことをいつてゐたと記憶する。これには儒者の言議に對する反抗の氣味もあるらしいが、政治家としては當然の言ひ分である。

(徳川の政治に儒教的思想の加はつたのは、書物の間から知識を得た保科正之や光圀がそれに參與するやうになつてからのことで、武家法度にも寛文のからそろ／＼儒教的分子が入つて来る。丁度武士道に儒教的解釋を加へるやうになつたと同じころからのことで、又た同じ事情でもある。なほ此のことは後篇に述べよう。寛永十二年の諸士法度に「忠孝を勵まし」云々の語のあるのは因襲に過ぎない)。

なほ儒教的思想と武人の精神との契合しない二三の點を擧げてみよう。何事をも儒教的眼光から見てゐる甫庵の太閤記が、其の太閤を評隲する態度なども其の一例である。甫庵は太閤の大器であることを許し、英傑であることを認めてはゐるが、其の小田原征伐の目的を政道の衰へたる世を改める爲といひ(卷一二)、外征の動機を彼自身の口を假りて「舊功の者どもに爵祿を厚くし、異國の佳風を見もし聞きもし、吾が朝の政務を改め見んと思ふ」故としてゐる(卷一三)などは、絶えず我が力を揮つて我が事をしようとし、常に隣人に向つて我が力を伸ばさうとする戦國時代の精神をも、それを象徴してゐる秀吉の事功欲をも、解しないものゝ言である(もつとも外征については世評の一として「屈せぬ氣かな、士たる上は靜なる境界を樂しみ暮らすべきことにあらず」といふ一面觀をも載せてゐて、それは秀吉の人物として妥當に近い評ではあるが、事業の目

的を上に引いた語のやうに解したのは、まるで見當違である)。特に「異國の佳風」云々は儒者の支那崇拜から來てゐるもので、秀吉としては思ひもよらぬことである。同じく儒教的偏見を有つてゐる豊内記の作者が引いてゐる宗夢といふものが、朝鮮は箕子の國て仁義が行はれてゐるのに、秀吉のそれを討つたのは無道の極である、此の惡逆のために豊臣氏が滅びた、といつてゐるなどは、今日から見ても滑替であるのみならず、當時の武士の思想で無かつたことも勿論である。

秀吉の外征が國民的要求から出たもので無く、従つて國民の間に概して不評判であり、従軍の將士も早く故郷に歸ることを望んでゐたことは事實であるが、彼等はそれを道徳的眼光から見て、不義だとか無道だとか考へたのでは無い。彼等戦國武士は我が同胞の間に於いてすら、激烈な戦闘を繰りかへし、互に領地を取らうとして争つてゐたては無いか。朝鮮征伐はたゞ島津征伐や北條征伐と同じことを、やゝ大規模に外國に向つて行つたのみである。不思議でも無ければ不義でも無い。彼等のそれを好まなかつたのは、そんな理由では無くして、外國征伐に興味を感じなかつたからである。利害の關係の無い、それに對して敵愾心の起らない、元來どんな土地だか人間だか知つてもゐない、海外を征服することに氣がのらなかつたからである(けれども、いざ戦争となると興味が生ずる。敵愾心も起る。だから従軍の將士も敵に向つては勇戦奮闘した)。更に

いひかへると、彼等の念頭に外國といふものが無かつたからである。儒者輩の思想は實際の武人の考とは相距ること甚だ遠い。

序にいふ。惺窩が明使や朝鮮使と應酬して得意がつてゐたのは兎も角もとして、甫庵の太閤記や豊内記などが、支那や朝鮮を如何にも仁義道德の完全に行はれてゐる國のやうにいつてゐるのは、實際を知らないからでもあるが、要するに文字崇拜、書物崇拜の病弊である。それから幕府の外交文書に支那や朝鮮に對して、名分論者の非難を免れない程な態度を取つたのは、歴史的にいふと、五山僧の關與してゐた足利幕府の先蹤もあるが、文筆を掌るものゝ頭に漠然と存在する支那崇拜の思想の現はれたものでもあらう。なほ秀吉の外征に對する徳川時代になつてからの非難は、平和の世に自然に生ずる思想でもあり、徳川氏を揚げるために豊臣氏を抑へようとする傾向から來た點もあるが、すべて外征其のことを好まない支那人の因襲的觀念を繼承した儒者の僻見も多からう。三浦淨心などもやはりそれを免れない(北條五代記)。外國に對しては無いが、可笑記が漫に他の國郡を取るのを難じてゐるのも、平和時代の思想であると同時に儒教思想である。

儒者の道德的意義を帯びた一種の人生觀も、また太閤記等に於いて極端に主張せられた。宇宙

間に理法があるとして、それを道德的に見る支那思想に於いては、人間の行爲も社會の出來事も悉く此の理法の發現であり、従つて究竟、善の權威がそこに示されねばならぬ。だから積善の家には餘慶があり、積惡の家には餘殃がある。家の絶えるのを罪惡の徵證とするのも(其の一つの由來は家系の存續を絶對的に重大視する支那人の習癖にあるが、理論上に於いては)此の故である。従つて太閤記も豊内記も、秀頼の憐むべき最期を以て秀吉の犯した罪惡の責に歸してゐる。(其の他、太閤記の評論を見ると、到るところに此の思想が見え、何人に對しても同じ筆法を用ゐてゐる。) 今日から見て此の思想が世相の眞諦を解したもので無いことは勿論であるが、それは兎も角も、彼等のいふ秀吉の罪惡とは一體何のことかといふに、或は「守文の學勤めざりし故」(太閤記凡例)に、或は「聖人の道を知り給はず」(豊内記)して、一人の榮華のために萬民を苦しませたといふのである。秀吉が宏壯なる城郭を經營したのは事實である。又た彼の日常生活はいふまでも無く豪華であつた。が、萬民がそれがために苦しんだといふのは、當時の經濟状態と政治組織とから考へて事實とは信じられぬ。少くとも戰國諸大名の下にあつた時、又は徳川の將軍政治時代に比べて、豊臣時代の農民が特に苦境にあり、さうして其の原因が秀吉の日常生活の豪奢にあつたと見做すべき理由はなさうである。商工の民に至つては勿論秀吉の下に繁榮を來た

した。儒者輩の批評は、畢竟昔の支那人が空想に畫いた土階三尺茅茨さらざる矮屋を標準として、秀吉を視るに桀紂の幻影を以てしたに過ぎなからう。さうして其の幻影を空裡に認めめたのは、豊臣氏が滅亡して子孫が絶えたといふ事實があるためである。

彼等は此の如くして秀吉の大なる功業をも、徳川氏のために道を開いた歴史的地位をも、其の陰暗なる幻影の背後に投じ去つた。秀吉の時代と、其の時代の精神と、彼自身の人物、特に其の天才的の素質とを認め得なかつたことは勿論である。治平がつゞくに従つて、秀吉を解するものが武人の間にも漸次少なくなつていつたらうとは、前にも述べたことであるが、それにしても彼等は大阪の滅亡に際して、一掬の涙を濺ぐことを惜まなかつたに違ない。北野の大茶湯に衆と共に樂みをつくした率直簡易な態度、或は参内の途上に征討の門出にきらびやかな服装をした馬上の英姿を、面影にうかべて、時勢の變化におもひ當るものは、必しも直接に其の恩顧を蒙つたものばかりでは無かつたらう。さういふ彼等が、秀頼の最後を倫理上に正當視して、其の責任を聖人の道を知らなかつたといふ秀吉に歸する此の冷酷な觀察に、同意しなかつたことはいふまでも無い。儒者の偏固な道德説が人情に遠いことは、此の一例でもわかる。

理法が世に行はれてゐるといふ或る意味での樂觀思想は、前に述べたことのあるやうに、愚

管抄などによつて既に世に現はれてゐたが、それには時勢の變化を正當視し、朝家をしてそれに對する適切な態度を取らせようといふ意味があつた。又た神皇正統記にも見えてゐるが、それには事業をしようとするものが未來に頼みをかける希望が維がれてゐた。戦國武士の間に信じられてゐた天道も同じものであるが、それは力づくの世に於いて、強者の權の上になほそれを押へるものがあることを示して、時勢を緩和しようといふのであつた。何れに於いても現實の狀態に不満足を感じて、別に一新境地を開いてゆかうといふ意志が伴つてゐたのである。さうして、それらの思想に於ける理法または天道の道德的權威は、冥々の間にさういふ傾向、又は力が存在するといふほどの、漠然たる觀念であつた。ところが、太閤記などは（其の主題が過去の人物であるからには違ないが）批評的態度で前人の行爲を批判し、失敗者に向つて一々容赦なき鐵槌を加へると共に、其の思想上の傾向はおのづから現在の成功者に對して（後の運命は且らく問はず）その行動を是認するやうになる。當時の儒者が大抵徳川政治の謳歌者であつたのは、彼等が意識して或はせずして、時の權勢に憎服してゐたといふことの外に、又た儒教の政治主義が徳川氏の政治と調和すべき點を有つてゐるといふことの外に、かういふ思想上の影響もあらう。（歌集を見ると惺窩は時勢に平ならざるところがあつたらしいが、それは斯

ういふ根本問題についてのことは無さうである。）なほ儒教的仁政論は、清水物語などの通俗的のものにも見えてゐるのを思ふと、或は當時に於いて農民が苛重の租税賦役を課せられてゐるのに對し、實際問題として考へたのかも知れないが、一方で現にさういふ課税を行つてゐる徳川氏の政を、仁政として謳歌してゐるから、それも畢竟空論に過ぎない。

政治上または廣い社會上の問題を離れて考へても同様である。人生を主として理性の側より見、さうしてそれに道德的色彩をつけねば承知しない儒教思想は、直接に理性の解釋を容さないもの、又は道德的意義の表はれてゐないものをすべて否認し、又は價値の無いものと見る。或は萬事を實用的、功利的眼孔からのみ見る傾向さへある。慶長見聞集(卷五)に春庵といふものが卒都婆小町の能を見て「草木ものいふことなし、人死して二度かへらず」、能は「そらごと」を作つたものだといひ、「百年の老婆と衰へはて、關寺の邊を乞食し、一世の耻をさらしたる」小町の「まね」を見て泣くものは愚者だといつてゐるのは、此の儒教的主義をよく現はしたもので、春庵は多分作者の儒者かぶれをした半面の假に名づけられたものであらう。道春も古來の物語草子を目して「淫於虛誕」(徒然草野槌序)といつた。石川丈山が七夕を詠じて「何用痴人乞巧棚、新秋新月弄新晴、徒含淫思勞星會、傾瀉銀河洗不消」(覆醬集)といつたのは、二星歡會の物語を妄誕と

した上に、儒者一流の道德的觀念をそれに加へたのである。此の淺薄な合理主義と偏狹な道德的觀念とは、ちのづから文藝を抑制することになるので、甫庵の太閤記(卷一六)は秀吉が新作の謡曲によつて仕舞を演じたことを誹議する口氣をもらしてゐ、豊内記も歌道詩聯句は隱者のすることだとして、それを翫ばなかつたといふ秀忠を讃めてゐる。惺窩や道春がち國歌舞伎を非難したことは今さらいふまでも無い(徒然草野槌)。従つて彼等も文學をも道德的意味を以て解釋しようとするので、道春がすべての物語を「無教誨訓誡之法」として斥け、獨り徒然草を撰んで其の註釋を作つたのはこれがためである。此の傾向は既に慶長見聞集に於いて著しく現はれてゐるが、可笑記、「誰が身の上」なども同様であつて、特に可笑記は詩連句歌連歌を「有用」のものとして、功利的にさへそれを見てゐる。前にも述べた如く武士の一部にも文藝を好まない風はあつて、それはちのづから此の儒教思想と適合してゐるが、武士のは文事を女々しいもの、人心を柔弱にさせるものとしたからで、文事は武人にはふさはしくないといふ素朴な單純な考であるのに、儒者のはそれとは違つて、一種特殊な支那的思想が其の根據になつてゐる。それだけ耳立つて聞え、わざとらしくも、不自然にも見えるのである。

儒者の戀愛觀もまた同様である。惺窩が大磯の虎石を詠じて「有石相傳虎御前、大磯遺迹舊因

縁、若逢李廣墜身去、沒羽箭頭聲響邊（惺窩文集卷三）といつたのは、それに對する世俗の迷信に靈感したからではあるが、其の根柢に於いて、虎の物語の情趣を解し得なかつた、もしくは解しようとしなかつたからには違ない（惺窩も戀歌を作つてゐるが、それは家柄から來た因襲に過ぎなからう）。儒者も「男女の道は人倫のことわり」（徒然草野槌）としてそれを認めてはゐるものゝ、それを「ことわり」とするところに既に其の情を情として見ない態度が見えるのみならず、それを「過不及なきをよしとす」といつて、抑制すべきものと思ふのは、やはり兩性の關係を性慾の發現としてのみ考へるからである。可笑記に「戀せしとき仇かたきとなりしもの、覺めての後は皆な面白く觀念のたよりと異なる」といつてゐるのも、戀を迷妄とのみ觀じたからであらう。「きたなきは戀の道」（尤の草子）といひ、「親のあはするつま女の幸ありて氣に入るはうれし」（同上）といひ、戀を性慾としてのみ見、或は兩性の關係を家族的關係からのみ考へてゐた當時の一面の思想は、此の儒教の見解とおのづから相通ずるところがあつた。けれども遊女などが盛にもてはやされ、善妾が正當視せられ、遊蕩に流れるものゝ尠なくなつたのは、實はさういふ思想がもとになつてゐたのであるから、此の見解によつてそれを救済することの出來なかつたのもまた當然である。

之を要するに、儒教は當時の社會狀態と武士の思想とに適合する點があり、従つて其の點に於いて世に行はるべき理由を有つてゐたのであるが、しかし、それとても根本の精神は必しも一致してゐない。だから、戰國武士の氣風が漸次ゆるんで來る平和の世に於いて、知識の上から儒教がそれを補はうとしても、實際上、どれだけの効果があつたか。武士の思想の基礎になつてゐる所謂忠孝に於いてすら、それを兎も角も維持していつたのは、主従關係と世祿制とが根本になつてゐる社會組織と、それから生まれた社會的風尚との力であつて、儒教の如きは纔に文字上の知識によつてそれを助けたに過ぎなからう。儒者の政治學の中心である仁政論に於いても、また同様であるが、たゞこれは、百姓は（武士の生活を維持するために）入用のものであるから大切にしなければならぬといふ思想が、考のある國主の心得たるのみであつて、所謂忠孝の觀念の如く社會的風尚として存在しないものであるだけに、知識としてそれを注入する必要もあり、又たすることも出来る。従つて此の點に於いては、儒教が多少の感化を所謂學問をした諸大名の民政に及ぼしたこともあらう。儒教の實踐道德の上に、又た政治の上に寄與したのは、此のくらゐのことであつた。それから思想の上には、佛教の感化を受けてひたすらに世を無常とのみ觀、國家の興亡にも人の盛衰にも、一樣の感傷的氣分を以て之に對した昔とは違つて、偏狹な信條か

らではあるが、其の盛衰興亡の由来を考へて當事者の道德的責任を明にしようとするやうになつたことが、此のころから生じた一大變化であつて、それは戦國の世を經過して來たゝめに自然に生じたことではあるものゝ、儒教もまた幾分か其の傾向を進める力とはなつたかも知れぬ。(此の外に名分論の政治上に及ぼした影響があつて、それが甚だ重要な意義を有つてゐる。が、これは後篇に述べやう。)

しかし佛教の信仰は、戦國時代に入つてからも甚しく衰へたのでは無い。諸大名の法度とか制詞とかいふものには、大抵神佛社寺の崇敬を訓示した箇條がある。戦勝を人力以上の力に向つて祈るところに、武士の宗教心があるといふことは、前にも述べて置いた。けれども一方からいふと、武力萬能の社會、國土の争の激甚な世の中、我が力を揮つて我が事をなす意氣の旺盛な時代に於いて、佛力にすがつて榮華を求め福利を得ようとする祈禱教が、幾分か輕んぜられる傾向のあるのも、亦た自然の勢であらう。叡山の焼き討ちも根來征伐も遠慮なく行はれ、佛敵としてそれを非難することが出來なくなつた時勢である。さうして現世の福利を祈る諸種の信仰とは全く趣を異にしてゐる一向専念の特殊の教は、戦亂の時代に於いて特に人心を動かす一面の理由が無

いては無く、遽如によつてそれが弘められたのも、幾分かこゝに因縁があらうが、しかし其の信者によし武士があつたとしても、彼等の思想がそれによつて大なる影響をうけたとは考へられぬ。かの一向一揆の如きも、概していふと戦亂のはげしきに乗じ同じく武力を用ゐて、世俗的勢力を張らうとしたに過ぎないので、淨土往生を希求するものゝ行爲としては、むしろ現世の威力に降服したものと見られる。それだけ現世のことが大切になつてゐる世の中である。(此等の一揆は宗教的目的のために形づくられた勢力では無く、宗教はたゞ其の勢力の形づくられる手段となつたのみである。普通の大名の勢力が主従關係によつて成立してゐると同じやうに、一揆は宗教的信仰で結合せられたものに過ぎない。)だから前にも述べた如く信仰よりは主が大切になり、宗門よりは意地が重く見られる場合がある。平和になつてからの藝術の中心が寺院で無くて城郭であるのも、同一の傾向である。もし又た此の時代になつて新に人の注意を惹いた經國治民の術に至つては、佛教が何ばかりの知識も與へないことはいふまでも無い。佛教は此の點からもやゝ輕んぜらるべきものである。

勿論武家とても宗教的信仰を有つてはゐた。かの辭世の歌(第三章参照)に宗教的意義のあるものが多いことを見ても、死に臨んでは極樂往生を信じ、又は萬法の空なるを思つて、それによつ

て一種の安心を得たかも知れぬ。けれども彼等は此等の信仰がもとになつて死を決したのは無く、死を決した後、斯うして其の安心を助けたのである。さうして死を決するのは宗教的信仰とは關係のない、戦闘によつて養はれた、武士的精神の發現である。特に極樂往生を頼みにしてゐる辭世の歌が、女子に多くて男子に少いのは、女性的傾向のある此の思想が（一向宗の門徒といふやうな特殊のものは別として一般にいふと）武士的氣象と調和しないからでもあつて、武士には寧ろ禪語めいたものゝ方が、ふさはしく感じられたであらう。しかしこれとても禪宗の修業とか悟道とかいふものから來たのでは無く、死を見ること歸するが如き武士の氣象が、おのづから斯ういふ言語を借りるに適したからのことに過ぎない（秀次の侍女どもが刑せられた時には女でもこんな風の辭世を作つてゐる。彼等が特殊の修業をしたものでない以上、それは宗教的信仰の現はれたものといふよりは、寧ろ武士の氣風に感化せられたものと見るべきであらう）。武士は來世の安樂よりは現世に於ける死後の名を希ひ、一切を空とは觀ぜずして、身は碎けて土に歸するとも名は残つて千載に傳はると考へてゐたのである。

又た武士にも神佛に祈つて味方の勝利と身の安全とを祈ることが無いでは無かつた。けれども此の頃の（少くとも知識あるものゝ）信仰はよほど前とは變つて來て、神についても「我に神體無

し、慈悲を神體とす、我に神力無し、正直を神力とす、我に神通無し、智恵を神通とす」といふ住吉明神の託宣が信ぜられ（東照宮遺訓）、或は「神明に横道なし」（義貞記）といはれ、「心だに誠の道にかなひなば祈らずとも神や守らん」と考へられ、神が不可思議力を有つてゐるとしてそれに依頼するよりは、神の動作を人間の道徳的努力に應ずるものとして、我が心、我が力に重きを置くやうになつた。（「心だに」の詠が菅公の作でないことは勿論である。多分足利時代のものであらう。）人格的の神で無い天道といふ語が用ゐられるやうになつたのも、同じ趨勢である。これにも幾分か儒教、特に禪僧の傳へた宋學の影響があるかも知れないが、戰國といふ社會状態が生み出した時代の思想としても十分に説明ができる。何事をも我が力によつてなし遂げようといふ時代に於いて、人を支配するものが人の道徳的努力を反映するものと見られるのは、決して不思議で無い。神がさうならば、同じやうに祈禱の對象として考へられる佛もまたさうであらう。此の世の禍福のみを見て佛力によつて榮華を占め得ようとした前代とは違つて、天上から落ちて來る幸福よりも我が力で開いてゆく運命、むしろ我が力を伸ばしてゆくといふことに愉快を感じて來た武士には、佛力の加護を求めることが割合に少なくなつたのである。また思想上の由來をいふと、知識階級に於いては前代から既に、極端な佛教的色調が少しづつ、褪めかけてゐたといふ

ことを考へねばならぬ(第二篇第三章及び第六章参照)。さうして此の傾向は徳川時代になつて益々強くなつてゆく。

思想上の傾向が斯うなつては來たものゝ、因襲の勢力は依然として存在する。特に(軍記ものなどには漸次武人の著作が殖えては來たが)通俗文學の作者にはなほ僧侶が尠なくなかつたらしいから、さういふものゝ作には外形に於いて前代のものと區別が出来ない如く、内容となつてゐる佛教的思想も殆どそれと同じである。又た實際に於いても、因果物語や二人比丘尼の著者たる鈴木正三の如く、武士の出家した例もある。「本心の明なる人」を尊び「根本の師匠は我が心」として、宋儒風の説をのべてゐた可笑記の著者如偏子も、後には佛門に歸したらしいといふ説がある(坪内水谷二氏列傳體小説史参照)。しかし石川丈山は出家の念を絶つて別の形式で隱遁をした。世に志を得ないものが世を通れることはあつても、それが剃髮染衣の姿とならないところに時代の新趨向が見える。もはや昔のやうな感傷主義と極樂往生の希求とが、知識階級の多數を支配してゐないやうになつたのである。

儒者が僧衣を脱いで世に現はれて來たことも、また斯ういふ風潮に乗じたのである。宋學は本來佛教の哲學思想を探り入れながら、佛教其のものには敵對して聲を揚げたものである。従つて

禪僧によつて傳へられ育てられた我が國の宋學も、何時かは其の保姆たる禪僧に反抗して立つべき運命を有つてゐた。ところが社會の狀態が、今其の獨立を歓迎する時節になつたのである。さうなると佛者は却つて儒者に近づいてゆく。佛教の權威を説かうとした祇園物語や糺物語などの通俗的な假名草子ですらも、或は世間的道德や政治論に於いて、或は理氣の説に於いて、儒者の説を其のまゝ認容し採用してゐるでは無いか。しかし、専門の儒家で無いものは、思想の主調が儒説であつても必しも佛説をすてない。慶長見聞集でも可笑記でもさうであり、大佛物語の如きは後世の心學と同じやうに、儒佛も畢竟は同じ高ねの月を見る籠の道の殊別に過ぎないとして、通俗的な折衷説を立てゝゐる。これは當時に於いて儒佛の争が世に喧しかつたことを示すものであるが、それだけ佛教が絶對的權威を失つたのである。さうして佛徒すらも、現世的道德や治國の術を説かねばならぬやうになつたほど、政治や道德に重きが置かれて來たのである。後にいふやうに彼等が切支丹を攻撃するに當つて、主として世間的道德の上に其の説を立てたのも同じ思想の傾向である。ところが此の風潮は神道に於いてもまた見られる。

所謂神道はもと佛徒の手によつて成り立つたもの、もしくはそれに對抗して起つたものである

から、其の性質は本來宗教的である。けれども一方からいふと、神道の基くところは我が皇室の由來を説いた神代史であり、其の祀るところは皇祖神を主とした神代史上の神々であるから、其の根柢には政治的意義がある。従つて神道家の所説は、時勢に應じて其の何れかの側面が比較的高調せられる傾がある。第一篇に述べたやうに、慈暹が政治的側面に力を入れたのは、彼の時代が南北朝の皇位紛争時代であつたからである。ところが足利の世になつてからは、一般に政治思想が退歩し、佛者は連に現當二世の福利に對する佛力の加護を説いてゐた時勢であつたから、神道家の考もまたちのづから宗教的本質にのみ集中せられた。かの唯一神道の形をなしたのは、多分其のころであつたらうと思はれ、卜部兼俱などが其の最も有力な建設者であつたらしい。此の唯一神道の教理ともいふべきものは、佛説からも支那の陰陽五行説からも、種々の思想を雜然と採り込み、老子さへもつれ出してゐるが、宗教思想としての中心觀念は、神を天地の靈とし心を人の靈として、其の間の神祕的感應を説くところにあるらしく、此の點に於いて支那思想の特色が著しく現はれてゐる（神道由來記、神道大意。佛家の辯證法を多分に借り入れてゐる唯一神道名法要集などは、寧ろ後のものではあるまいか。其の作者を平安朝時代だといふ兼延としたのも、兼直の名に托した由來記よりも一層古いところにもつてゆかうとしたものらしい）。こゝに唯一

神道の儒教と結合すべき契機があるが、儒佛二教に對しては、日域の月氏（天竺）震旦に對する關係が、日の月と星とに對すると同様であるといふ前提から、神道を二教の本源とするのであつて、それを斥けるよりは寧ろ包容する方に傾いてゐる。さうして此の神道は、我が國は神國であるといふのと、國家治亂の由來を神に歸するとの二點に於いて漠然政治的觀念に接觸してゐるに過ぎなかつた。

ところが儒者たる林道春が此の唯一神道を繼承するに至つて、「善をすれば我が心の神に隨ふ」と唱へて道德的色彩をそれにつけ加へると共に、「民は神の主なり、民とは人間のことなり、人ありてこそ神をさがむれ……民を治むるは神を敬ふ本なり」といひ、「神道即ち王道なり」といつて、政治的意味を表面に現はして來た（神道傳授。神道は王道であるといふ考は豊内記にも見えてゐるが、徳川義直が神祇實眞の編纂にもまた政治的意義がある。特殊な神道には關係がないが、惺窩もまた神代を考へる時に國家の治亂を聯想してゐたことは「宗隆が書ける神代卷」の序でもわかる）。それが即ち世の漸く治まらんとして、識者が經國治民の務を思ふに至つた時勢の影響である。全く別派に屬する天海の山王一實神道も、大己貴神（山王）と國家との關係を高調して説いてゐるところに政治的意義があり（一實神道記）、彼の神道から出た東照宮には、勿論徳川

氏の権力に關する實際上の問題がある。

もつとも道春等の神道論に政治的・道徳的意義が含まれてゐるのは、彼等が儒者であつた故もある。豊内記には明に神道は堯舜の道と同一だといつてゐる。又た此の豊内記にも神道傳授にも神道は易道であるといつてゐるが。これは神祇實眞の序に述べてあるやうに、易の神道の語を其のまゝに附會したのである。だから、これは一面から見れば、儒者が佛徒の故智を學んで神道を抱き込んだのである。彼等は斯うして神道と結合しつゝ、佛教を排斥したが、佛徒はそれに反して、神道は勿論のこと、儒教をも寧ろ包容しようとする態度をとつた。さうして儒教は、神道を味方にする場合に於いても、國家的觀念は甚だ薄弱であつたが、佛徒は却つて日本々位であつて、我が國を世界の中心とし本源として説いてゐた。後の平田篤胤などの思想の淵源は實にこゝにある（なほ此等の關係については後篇に述べよう）。佛徒の此の態度は第一篇でも述べた如く、所謂鎌倉時代から既に現はれてゐるので、是は包容的な佛敎の性質からも、また長い年月の間に國民化したといふ點からも來てゐる。さうして儒者のあの傾向は、支那崇拜の五山僧から傳へられた因襲、宋儒の排他的學風、又た世に行はれてから日が浅いといふことなどの故であらう。しかし神道が儒者に吸収せられてしまつたのではないことはいふまでも無く、唯一神道は別に存在し

てゐる。但し其の神道は宗教的思想をば有つてゐるが、實際上宗教としての組織を具へてゐず、神道家の所説も主として佛家の辯證法に基いた宇宙開闢論や心靈論の類であつて、實踐道徳の上にも政治の上にも、さしたる關係の無いものであつた。（儒者の神道論も同様であるが、それは實際方面になると、儒教を其のまゝに適用するので、此の缺陷が補はれる。）

しかし特殊な神道は兎も角も、神の崇敬は國民一般の風習である。儒者が神道に考を及ぼしたのも此の故であつて、たゞ彼等が知識を以て事物を説かうとするものであるだけに、其の神についての知識的解釋を有つてゐる神道に注意したのである。だから若し此の風習に背反するものがあれば、それが非常な問題を惹き起すのは當然である。所謂切支丹の場合がそれであつた。

切支丹の世に弘まつたのは、恰も異國の佛敎が初めて入つて來た遠い昔と同様、此の南蠻から來た新しい「佛法」が人々の好奇心を惹いたことから始まる。さうして異形な伴天連どもの説法や、珍らしい歐洲文化の片光が彼等によつて示されたことや、又は多少の慈善的行爲やが、其の流行の勢を助け、流行となれば、深い理由もなく新しいものを趁うて走る俗衆がそれに追従したので、漸次盛になつていつたのである。或は其の少し前に一向專念の信仰が蓮如によつて一部の

社會に注入せられたと同様、戦國の騷亂によつていくらか動搖してゐた人心が、あのづから此の新宗教に向つたといふ事情も無いでは無かつたかも知れぬ。が、それにしても流行につれての信者で、別段堅い信仰を有たなかつたものも尠なくは無かつたらう。信者といはれてゐた大名などの中にも、後にはそれを棄て、しまつたらしいもの(例へば黒田など)がある。

さて其の「珍しい佛法」が「神教であるといふことに、人の耳に入り易く人の心に徹し易い力強さがあるので(これも一向宗の信仰の簡明なと同様)、それが弘通を速にした一原因になつたであらうが、しかし是は必しも信者等が、舊來の佛法と比べて、此の一神教其のものを眞理と認めなければかりではない。多數の上からいふと、今までも佛教信者であつたものが新しく一向宗に轉じたと同様、新しい南蠻の「佛法」の如何なる點かに心が惹かれて、それに歸向したに過ぎなかつたであらう。勿論、當時の佛者は随分鋭く一神教の教理に對する論難を試みたので、彼等が長い間修得してゐた佛教の辯證法と宗論などの經驗とは、其の論鋒に立ち向つた伴天連をして、頗るたぢろがしめたものがあつたらしく、従つてまた伴天連の徒もそれに對する應戰を怠らなかつたに違ない。これは切支丹物語、南蠻寺興廢記などの切支丹の事蹟を書いた一二の遺書や、破提宇子のやうなものによつても、また日本人には學者があるから知識のある宣教師を要す

るといふザビエの報告(西教史所引)によつても察せられる。けれども佛者の反對は、此の時代に於いても絶えず行はれてゐる彼等の間の宗派争と同じことであるのみならず、一般の信者に至つては、阿彌陀とデウスとの差異が薬師と阿彌陀とのちがひと、あまり隔つたものとは考へられてゐなかつたらう。なほ、此の一神教的思想は、切支丹の宗門を離れては、毫も我が思想界に影響を及ぼさなかつたらしいが、もし當時のものが切支丹に就いて其の教理に深く心をとめてゐたならば、さうしてその點に堅い信仰が維がれてゐたならば、宗門としては撲滅せられても、思想としては世に遺り、それが何かの形に於いて現はれさうなものであつたのに、一向さういふ様子が見えない、此の點から考へても彼等が如何に切支丹を見てゐたか、わからう。局外者からも釋迦と耶蘇とはほど同じほどに考へられてゐたらしい(惺窩文集、重建和歌浦菅神廟碑銘序参照)。

こんな風であるから、切支丹の宗徒が或る地方に於いて神社佛閣を破壊するといふやうな、激しい態度を取らなかつたならば、世の反感を招くことも尠かつたらうし、少くとも秀吉をして禁教の令を發せしむるには至らなかつたらう。けれどもかの耶蘇會の偏執で頑強な戰鬥的精神を有つてゐる伴天連どもは、初の間は一向それを顧慮しなかつたらしい。だからこゝに國民の風習と切支丹との衝突が起り、佛者をして國風擁護のために反對論を高唱させるやうになつたのである。

しかし切支丹の徒が實踐道德の上に於いて、もしくは實際の政治的關係に於いて、特異な思想を抱き特異な行動をしたことは、有つたらしきも見えぬ。切支丹を奉じてゐる大名とても、其の信仰と彼等の政治的位置とは概して没交渉であつたらしく、其の権力を利用して宗門を弘めようとするやうなことも（大友宗麟などが神社佛閣を破壊したぐらゐのことより外は）あまり無かつたらしき、宗教其のものが動機となつて政治的紛亂の起つたこともあるやうには見えぬ。普通の武士にしても、其の信仰によつて武士的氣象の上に大なる動搖が生じたらしい形跡は無い。細川忠興の夫人が信者たるの故を以て自殺しなかつたとか、小西行長もさうであつたとかいふ話がよし事實であるとしても、すべての信者がさうでは無かつたらしく、現に天草の亂の時、其の主將であつた四郎時貞の妹は、彼みづからも其の夫も信者であるに拘はらず、武士の戦場で不覺を取ることは妻子に心の残る故だといふので、其の夫を勵ますために自殺したといふ（島原記）。それから武士の根本的思想たる名譽心の如きは、彼等教徒とても少しも變りは無く、島原一揆の矢文にも「戸捨山、名欲留後代」とあつたといふ（甲子夜話）。一般に考へても、元龜天正から文祿慶長にかけての、諸所の戦争に参加した教徒は尠なくなつたらうに、彼等が其の間に於いて、特に目立つた行動をした様子は見えないのである。此の點に就いては考察の材料も少く著者の研究も不

十分であるが、概していふと日蓮の徒たり親鸞の徒たることが、武士の精神に何等の差異を來たさないと同様であつたらしい。徳川幕府の迫害の甚しくなつた時、所謂殉教の徒の多かつたのも、死を恐れない、又た「武士たるものが威光に恐れて宗門をすてたといはれては耻辱だ」といつたといふ家康の家來の一向門徒の如き、武士的精神、もしくは壓迫を蒙れば自然に生ずる反抗心、意地張りも、その信仰に加はつてゐたのでは無からうかとさへ思はれる。

なほ佛徒は速りに切支丹を非難して、デウスのためには君父の命をもさかぬといふ教であるといつてゐたが、しかしそれは單純な理論としては一向理由の無い話であつて、一面に於いては如何なる宗教も君父を尊重することを教へないものは無いと共に、一面に於いては君父の意思を道徳上絶對のものとしなないことは（宗教に關係の無い道徳論に於いても）普通のことであり、又た當然のことでもある。だから佛徒がそれを攻撃するのは、佛徒みづから宗教の權威をも道徳の力をも弱めることになる。佛徒とても佛の力を君父の上に置いてゐるでは無いか。けれども事實として、切支丹の信者の道徳的生活が君父の命令と背反するやうなことが、あつたであらうか。切支丹は當時の一般の佛教よりも、種々の點に於いて道徳的の調子が高かつたらしくは思はれるが、それがどれ程の影響を信者の實際生活に及ぼしたかといふと、さしたること無かつたのではあ

るまいか。さすれば信仰其のことについての問題の外には、君父との衝突もあまり起らなかつたのではあるまいか。佛徒の攻撃は恐らくは理論上の問題に過ぎなかつたらう。

之を要するに切支丹も其の信者も基督やマリヤを禮拜させ、種々の宗教的儀式を行はせたのみで、所謂神敵佛敵となつたことの外には、國民の思想の上に大なる影響を及ぼさなかつた。新教運動に反抗して起つた耶蘇會はもとより、其の他の教派にも存在してゐた筈の歐洲の中世的精神も、一般に現世を重んじて來て、將に寛文元祿の（或る意味に於いては我が國のルネッサンスともいふべき）時代を開かうとしてゐる徳川初期の思想と、何等の交渉をも生じなかつたらしい。

第七章 隱遁思想及び浮世主義

戰國の世は武士の事功欲の極度まで緊張せられた時である。さうして力次第で其の欲望をみたすことの出來た時である。そこに現世本位、人間本位で、樂觀的で、さうして又た自由な、動もすれば放縱に流れる傾のある武人氣質の一面がある。が、其の力は武力であつて、武力の競争は人の命のやりとりであると共に、家でも國でも其の勢力を轉瞬の間に變化させるものであるから、こゝに或は前代からの悲觀思想が繼承せられ、或は又た一轉して隱遁主義、高踏主義に墮する契機があると共に、又たそれがあつたから一方に於いては、武士の制慾主義や名譽心を高める原因ともなり、事功欲を刺戟し放縱な享樂主義を生む機縁ともなる。「電光石火の如くなる夢の世に、何と渡世を送ればとて名には代へべきか、人は一代、名は末代」(三河物語)と教へて、無常の世に執着することなく、死後の名を惜めといつたのは、目前の利慾をすて、武士の務を盡せといふのであり、信長が何時も「人間五十年げてんのうちをくらぶれば夢幻の如くなり」と「敦盛」の一節を誦ひ、「死なうは一定、忍び草には何をしよぞ、一定かたりをこすよの」と小唄の一ふしを口くせにしたといふのは、何をしたとて夢の世なれば、生きてゐるうちに思ふまゝのことをせ

よと、われから我が事功欲を煽つたのであらう。さて此の武士の本務、武士の事功欲と、それから生ずる種々の思想とについては、既に前に述べた。こゝには戦亂の世の生んだ隱遁主義、高踏主義の一面と、享樂主義の他の一面とを觀察する。

隱遁主義は古くからの因襲としても存在してゐる。其の思想の根柢は佛敎的無常觀であつて、其の形は出家の姿に於いてする。ところが此の隱遁者は、平安朝末の文化の狀態から生じた習慣として、現世を避けると共に古代文學の世界に其の心を遊ばせ、捨てはてた世に身を置くよすがを、それによつて得たのであつた。能因や西行が其の道を開いたのであるが、彼等にはおのづから獨得の境地がある。普通にいふ隱遁者の最も著しい代表者は長明や兼好であつて、所謂連歌師の徒はみな其の系統に屬する。しかしそれが習慣となると、歌連歌を弄ぶものはそれが爲に遁世者の姿となるやうにもなるので、彼等の間に際立つた位置を占めてゐる宗祇なども、やはり其の例といつて可からう。室町時代に「遁世もの」と汎稱せられたものは論外としても、地下の歌人連歌師が一種の職業となると共に、遁世の姿もやはり衣食の計をなす一方法と見なされるやうになつた。だから彼等の生活は最早出家の實を具へないやうになつたので、連歌師として世に重んぜられた柴屋軒宗長の如きも（本來僧侶から身を起したにも拘はらず）妻子を有ち（宗長宇津山

記）、少人を愛したこともあるらしい（紹巴富士見道記）。連歌師として各地を巡歴する場合に、酒宴に日を暮らし夜を明かすなどは常のことであつた（宗長東路のつと、宗牧東國紀行等參照）。たゞ彼等は其の本來の身分が低いにも拘はらず、社會的階級の外に立つて平民にも貴族にも齊しく交はり、牡丹花宵柏の如きは宮廷にも參るほどであつたといふが、これはやはり彼等が遁世者の形を有つてゐるがために、一種方外の人として世間に視られたからである。

しかし戦亂の世は、却つて一方に眞の隱者らしいものを生ずる傾向がある。人と争ひ人と闘はねば生きてゆかれぬ戦亂の世に於いて、何處までも我を立て何時までも人と争はうとしないもの、若しくは争つて敗れ闘つて傷つたものは、或は其の紛争の煩はしさに堪へず、或は不平と失望とを抱いて、世を避けようとする。それが文事の知識と趣味とを有つてゐるものであつたならば、おのづから斯ういふ隱遁の境界に入り易い。そこに一種の心安さが得られるからである。だから「九重の都のうちに、春秋を送り迎へて、とにかくに、心をのべし身なりしを、昔にこえし亂れ蘆の、世の波かぜに漂ひて、名をのみ聞きし津の國の、いなな渡りの山里に、菫のかどをさしこめて」（宵柏、春夢草）、世を遁れた身の、歌に心を慰めたものも少くはなかつたらう。たゞ後までも其の名の聞えてゐるものは多くないが、かの山崎宗鑑の如きは其の最も著しき一人といへ

よう。が、かうなると其の遁世は、もとの佛教的厭世觀からは段々距離が遠くなつて、むしろ支那人の所謂隱逸思想に近づいて來る。彼等は無常の人生を厭つて山に入るのでは無く、たゞ社會の羈束と紛争とを嫌つて江湖に放浪するのである。そこに世を離れて世に戯れる一種の思想が生じ、従つてまたそれが一轉すると、世に交りながら世を軽く見て、我をも人をも茶化して暮らさうとする態度にもなる。宗鑑の俳諧は文字の上に於いて、既に其の傾向の現はれたものではあるまいか。(こゝにも佛教的思想が知識階級の間に、漸次衰へて來る趨勢が見える。宗鑑の遁世は將軍義尙の薨去に逢うて無常を感じたからだといはれてゐるが、よしそれが一つの機縁とはなつたにもせよ、遁世後の彼の態度から見ると、彼の思想はさして深いところにあつたのではないらしい。彼の心生活は嚴肅では無くして放漫である。沈痛な心もちは無くして軽い氣分に充ちてゐる。勿論かたの如き出家では無い。だから昔の西行などは全く趣がちがふ。) けれども彼等の趣味は兎も角も古典的で、其の生活にはなほ修行者、行脚僧の遺風があつた。宗祇並に其の門下の連歌師はいふまでもなく、宗鑑のやうに俳諧の新體を鼓吹したものである。其の根柢には古典趣味の要素があり、また西國行脚をも試みた。後の俳諧師は此の系統を傳へてゐる。

隱逸思想とは少しく趣を異にするが、こゝに一言して置きたいことは茶の湯の趣味である。

茶の湯は戰國武士の間にも盛に行はれるやうになつたが、これは茶其のものゝ味や、茶器なり茶室なりのおもしろみの外に、彼等の日常生活から離れた特殊の境界に、しばしの間なりとも其の身を置くといふところに興趣があるので、此の點に於いては歌連歌を慰にするのと同様、やはり一時的の隱逸生活を樂しむのである。特に其の閑寂な心もちと味覺や嗅覺の上に於ける繊細な趣味とは、物騒しい戰場に馳驅して官能の粗大になつてゐる武士にとつては、全く別世界に入つた感じがあつたらう。其の起源が民間にあるために、質素な平民的な趣が尙ばはするものゝ、既に一つの技藝となり、それについて特殊の法式が定められた上は、其の質素も平民的なものゝ、うぶのまゝ自然のまゝのものでは無くして、人工的に作り出されたものであり、其の人工を自然らしくするところに茶の趣味がある。「わび」といふ語にも「さび」といふ思想にも此の人工的要素がある。「式の茶の湯」、「上手」、「功者」に對して「數寄」を尊ぶのも、形式と技巧とを有しながら、それを自然らしくするのをよしとするのである(長閑堂記参照)。丁度「夕顔のさける軒ばの下すゞみ男はてゝれ女はふたのもの」(木下長嘯集所載)を天下の至樂と思ふのも、本來さういふ境界にあるものゝ感じて無いと同様、一鼻敷、二鼻敷の茶室を「わび」として見るのも、貧者の態度では無い。都人士が山林に入るからこそ隱逸である

が、本來の山人は山林にゐてやはりうきよの煩しさをかこつのである。茶の湯の趣味も畢竟此の人工的の「わび」にある。

ところが徳川の初になつて屢々起つた政治上の變動から、時勢に追従することの出来ない落伍者や、主人を失つた浪人や、又はいろ／＼の意味での不平家やが多く生じ、「今はわれまろげにとげる腰刀世につかはれぬ身とぞなりける」(北條五代記)、それらのものが心からの、或は心ならずもの、隠者の生を送るに至つて、此の系統の外に種々の隱遁思想が現はれた。其のうちでも木下長嘯の如きは、日野の外山の秋をたづねて、「朽ちもせぬ世々のかたみとなりけり昔へだてぬ庭の岩かさ」(家集)と、鴨長明を慕つてゐたらしい點から見ても、歌人であつた點から見ても、昔からの思想に最も近いものではあるが、佛教的厭世觀の分子が無いのと、支那的隱逸主義を少からず含んでゐるのが、それと違ふ點である。彼の東山々家記は方丈記を摸ねたらしい點がありながら、往生要集の代りに杜少陵の詩卷を取り、昔ゆかしき折り箏つき琵琶の代りに「無絃の琴に似たらん」と淵明の故事を想ひ浮かべて一張の琴を置いてゐたので、其の趣味が知られる。惺窩と交の深かつたのも是がためであつて、相共に老莊を談じたといふ。惺窩自身も「君が住む山の田ふせに伏せ庵を我も結ばな契たがふな」といひ、「濁る酒にござぬ人とよしゑやし醉

ひなきしつゝ笑はなんやそ」(歌集、長嘯子につかはしける詞)といつて、長嘯の境界を羨んでゐたが、それはいふまでも無く許由巢父を面かけに見てのことである。ところが石川丈山になると、此の傾向が一層明になつてゐて、「胸統乾坤以葆真、風花爲友道爲隣、讀書看盡數千載、自是神仙不死人」(覆醬集)の一絶にも、彼の思想が見えてゐる。此の思想は知識としては五山の文學から傳へられたものらしいが、それが徳川の初の社會状態に於いて、特殊の境遇に置かれた長嘯や丈山によつて受け入れられ、茲に始めて彼等の思想の一大要素となつたのである。「飄然黃綺儔、避害逐巢由、百戰爭蝸圖、千城構層樓、雷霆小蟬噪、日月兩盤流、隨分須行樂、聖仙亦一漚」(覆醬集)。懷風藻の詩人が單に文字の上で許由や巢父を弄んだのとは違つて、今は彼等自身の實生活に於いて、此の隱逸の氣分を味はうとする要求が生じたのである(此の時代に老莊が知識階級に歡迎せられたのも此の故である)。

しかし昔の遁世家が古典文學を其の隠れ家としたと同じく、今の此の隱士は支那文學と支那趣味とに身をよせた。現實の社會から身を脱するには、其の心を遊ばせる別の世界が無くてはならぬからである。長嘯は歌人で漢詩をも作つたが、丈山は時々歌を作る漢詩人であつた。丈山の詩仙堂が(東山々家記に見える長嘯の歌仙堂から思ひついたものか)支那文學で國文學上の習慣を摸

傲し、其の林泉の勝景佳境に一々支那風の名稱をつけたのが、彼の支那趣味を示すものであることはいふまでも無い（これも五山僧からの因襲であつて、惺窩にもそれがあつた）。斯うなると、彼等は其の支那趣味を以て何物にも接するやうになる。歌人や連歌師が古典の目がねをかけて花紅葉を見ると同様、彼等は支那文學によつて養はれた特殊の氣分を以て風雲月露に對する。だから彼等は山林に入つても、純眞の自然に即して其の情趣を味ふことが出来ぬ。かの事々しい支那風の命名が、既に思想の上に於いて眼前の風景を知識化し異國趣味化するものである。けれども彼等の興味は寧ろ其の點にある。禪院の裡から現はれて來た一種の造庭術は、具體的に人工的の林泉を作るのではあるが、漢詩人は思想の上にそれを行つてゐる。それは恰も如何なる風景を寫しても、支那の山水の方式にあてはめなくては作られなかつた我が國の支那畫家と、一般である。彼等が居室を構へ庭園をつくつてそこに居を定め、昔の遁世家のやうに行脚の杖を野山の末に曳かなかつたのは、此の故でもあらう。（春上竹梢雖奏鳴、形聲毛羽異倉庚、見來爾是鶴鷄類、幸被人呼黃鳥名」といつて、うぐひすが支那の黃鳥で無いのを嘲つてゐる丈山は、今鳴いてゐるうぐひすのねを愛しないで、見たことも無い黃鳥を文字によつて喜ぶものである。彼等の嗜好は是によつても知られる。歌人や連歌師の古典的花鳥趣味は、因襲的であつても狭少であつても、兎

も角も我が國の風物にかなつてゐるが、支那的山水觀は目前の光景とは全く別ものである）。

しかし、こゝに別様の態度がある。「隠れ家は心のうちにあるものを知らずや山の奥に入るらん」。慶長見聞集（卷五）は、此の古歌を歌ひあるいた樂阿彌といふ乞食坊主の話を載せて、「己身彌陀唯心極樂なり、あらありがたの樂阿彌が遁世」といつてゐる。所謂樂阿彌は淨心の影法師らしく見えるが、それは兎も角も、身を市井の煩はしき間に置いて、獨りわが心の安らかさに隠れるといふ思想が、此の北條の遺臣の胸の中にあつたことは疑があるまい。（樂阿彌の名は尺八の名人として狂言「樂阿彌」に出てゐる。後撰夷曲集に由已法橋の作として「君とわれつれ吹きにする尺八は是ぞ浮世の中の樂阿彌」といふ一首があるのを見ると、此の名は當時に於いても軽い滑稽的の調子に響いてゐたらしい。東海道名所記に再生するところからもさう考へられる。淨心もそれを興がつて、此の乞食坊主の名としたのではあるまいか）。が、樂阿彌は「士農工商の家にもたづさはら」ぬ、特殊の境界にゐるから、事々しい隠者がほして山の奥に入らぬだけで、實は一種の隠者である。或は世のつねのなりはひを願ないところに、世を輕んずる心持ちさへある。

ところが「誰が身の上」（卷二）のなにがしが「隱遁を願ふとも、とてもうき世も背き難ければ」

「心の樂」を希ふといつてゐるのは、士農工商の務を務としながら、其の間に於いて心の安らかさを得ようといふのである。「萬事心持ゆゑ面白くもうたてくもあるものなり」と觀じて、心を樂しくして萬事に對しようといふのである。世事を謝して山林に隠れても、隠れるものが生きてゐる我である以上、隠れたところにもやはり世界があり、人生がある。背を向けた世をさへも、心の上に絶つことが出来ないのは勿論である。それを絶たうとするには、何よりも先づ我みづから我が上に超脱させねばならぬ。けれどもさうなれば、故らに山林に入るを要せずして、煩はしと見た世事其のものが却つて面しろく眺められはしまいか。世を煩はしと見るのは、世に拘泥するからで、世に拘泥するほどならば、山林にも拘泥する。支那趣味にも拘泥する。詩にも歌にも拘泥する。自然の水の流れに枕流洞と名をつけ、岩の姿を群書巖といふ(惺窩歌集)に至つては、拘泥の最も甚しきものである。其の拘泥を脱離し一切の繫縛を放下し去つて、自由な目で世を見れば、世は却つて笑つて彼を迎へる。のみならず、山林に生を營むことの出来るものは、世に於いて生を營む必要の無いものである。隱逸の民は畢竟徒手して遊食することの出来るものであり、世を避けるのは固より一種の贅澤に過ぎぬ。そんな贅澤の出来ないものは、世の中の務を務としながら、其の世の中を心安く見る工夫をしなければならぬ。其の工夫が出来れば故らに世を避け

る必要は無さ。

しかし淨心でも元隣でも、其の思想の根柢には、或は轉變の激しき世に逢つて思の外の月日を送る境遇から起る自然の傾向として、世を憂しと觀ずる念があり、或は佛教や支那的隱逸思想の影響をうけて形づくられた知識として、世は遁れるべきものであるといふ考がある。従つて彼等には、世の務を神聖なものとして、其の務を全うするところに心の樂みを得ることは出来ない。だから淨心は乞食の樂阿彌を空想に畫いてそれを讚嘆した。樂阿彌を知らぬ元隣は、四季のもてあそびによつて心を樂ませるといつた。けれども其の四季のもてあそびが、人事を離れた花紅葉や月雪花の上にあるならば、それは畢竟臨時に隱者的氣分となるのである。徒然草の「をりふしの移り變り」を現代化した「誰が身の上」(第二)の一節を讀むものは、元隣の思想がなほ此の邊にあつたことを容易に看取するであらう。けれども彼は此の四季の變遷を叙するに當つて、多く市井の雜事を交へ、且つ全體に互つて一種の滑稽的な軽い心もちを以てした。市井に處するものは市井を離れることが出来ないと共に、それに對して心を煩はさないやうにするには、世をも人をも軽く見なければならぬからである。萬事を局外から見、或は我みづからをも一段の高所から見下ろして、それを滑稽視するところに、一種の超然的態度があり、心の安らかさがそれによ

つて得られる。

が、これはむづかしい。其のむづかしいのを容易にすることは出来ないが、やゝそれに近いのは世を避けずして世を離れた境界に身を置くことである。世をすてた姿を其のまゝに世を渡るたつきとして、却つて世に交はるのである。東海道名所記の樂阿彌がそれではないか。此の樂阿彌は「世になし者のはて」が「青道心を起し」た「すりがらし坊」で、浮世物語の浮世坊と一族であるが、其の系圖を調べれば、近いところには竹齋物語の竹齋もあり、慶長見聞集の乞食坊主も、世に羈束せられない點に於いて、幾分の血縁が無いとはいはれず、遠い祖先を尋ねると、宗鑑一流の俳諧師を経て、ずつと昔の遁世者まで溯らねばならぬ。出家の姿はいふまでも無く、其の東海道の旅路にもなほ行脚僧の先蹤をふんでゐる。たゞ其の旅が修行のためで無いことは勿論、都離れた山川の寂しきながめに、詫びしき旅ごゝちを味ひ、鳥の聲蟲のねに憂き世の外の風趣を求めたのとは違つて、堺町をのぞき吉原をも見廻り、賑かな街道筋の宿々で、調子も合はぬ座頭の琵琶を聞き、麥餅のやうな顔に白粉をつけた山だしの女に「つれないお旅人」と呼ばれ、さては富士の山をも飯かと眺め、八橋の里に紙衣の破れを笑つて、驛から驛へと浮かれてゆくのである。自然界よりは人事に興味を有つてゐるところが、昔の世すて人とは違ふ。さうして其の旅路の明

けくれ、茶屋宿屋の出入りには「ものうき事、嬉しき事、腹の立つ事、面しろき事、あはれなる事、恐ろしき事、あぶなき事、をかしき事」が、あとからく起つて来るので、たまには「慮外もの、第一」と馬子どもを叱りつけ、薄化粧した比丘尼の柴垣ぶしをきいては、風俗の頹廢を「あはれなることかな」とすゝり上げて泣くことがあつても、ゆきすぎてしまへば何時のまにか忘られて、また飄輕な氣樂坊となるのみならず、泣いたり怒つたりする自分自身が可笑しくも眺められ、駄洒落く／＼と五十三驛を京に上つた果てには、其の身さへ「行がたも知らず」なつたのである。ところが「我が家はからかさの下あめの下。人間萬事旅の行末」(宗因)。人生は畢竟旅であるとするれば、樂阿彌の處世觀もやはり此の旅心地と同じことで、うきもありつらきもあり、時には戒心をも要するが、氣輕にしてゆけば兎も角も其の日／＼を笑ひながら暮らすことが出来る。一期は何時のまにか過ぎてしまふといふのであらう。「立ちやすしことなら百年も」(宗因)。其の立ち易き世を憂きものと窮屈に考へるよりは、浮き世と軽く思ひとつた方が氣樂である。「人の世はたゞあやつりの出來坊主」(宗因)。絲が切れたら壞れようまで。わざ／＼むづかしい顔をして山に入るには及ばない。

此の態度はもとより東海道名所記の樂阿彌に始まつたのでは無い。前にも述べた如く宗鑑など

に於いて既に其の傾向が見えてゐる。自然界よりも人事を撰び、其の人事を滑稽的に取り扱ふといふ俳諧の文學に於ける態度は、やがて彼の人生に對する感想であつたらう。彼等は要するに、我をも世をも茶化して暮らさうといふのである。固より此の思想の裡面には、夢の如き人生、幻の如き世間が、あはれな姿で印象せられてゐる。たゞそれをはかなきものとして感傷的に眺めず、可笑しきものとして遊戯的に視るところに、彼等の特色がある。前篇に述べた常磐動物語などは多分斯ういふ思想の前驅であつたらしく、生死の無常、榮枯盛衰の轉變も、其の一つ／＼の事實に對して心からの涙を澀ぐには、餘りに見なれ聞きなれて、悲哀の感じが薄らぐほどな激しい戦亂が、其の矛盾に満ちた人生、亂雑な世態を一步高いところから見下して、それを滑稽視するに至らしめたのではあるまいか。たゞ前代には局外からの批評的態度に止まつてゐたが、此の時代にはそれを一種の處世觀として、考へるやうになつたのである。もとよりそれには、本來氣輕な傾向を有つてゐる國民性の故もあらうが、此の時代に至つて一體に斯ういふ氣風の高まつて來たのには、特殊な時勢の影響が無いとはいはれない。

時勢の影響は他の方面からも來る。戦亂が收まつて世が徳川幕府の下に秩序立てられ、寸分のゆるぎを許されぬほどに社會が固定して來ると、人は我が力を揮つて我が事をなすことが出來ぬ。

地位あれば愚者も幅をきかせ、利祿なければ能あるものも其の能をあらはすたつきが無し。かゝる世にわれはと思ふものは、或は不平から憤悶に陥り、或は世を謝して隱遁し、又た或は世と浮沈して世を愚にする。氣がるに世を渡らうといふ態度が、こゝから生ずるのも不思議ではあるまい。

更に一つの觀察がある。生存の競争が激しくなれば、一方に於いては其の手段として、矯飾をもし仮面をかぶることが行はれると共に、他方に於いては人がみな其の欲望をあらさまに暴露する。それが極點に達して生死の別れる刹那となれば、あらゆる假面も矯飾もみな打ちすてられる。戦國の世の一面には斯ういふ事實がある。のみならず其の競争の手段が武力であるために、人間の動物的能力が極度に發揮せられ、従つて又た動物的欲望が無遠慮にさらけ出される。だから、戀は「何よりもきたなき」ものと見られる(尤の草子)。人の世は「食ふの道より外は無きかや(守武千句)」と思はれる。かう考へる時、それを淺ましいと觀ずるものもあらうが、其のきたないものにうき身をやつし、口腹の慾のために死力を盡して争ふのを、滑稽と見れば見られる。きたないものを美しく思ひ、食ふための仕事を立派さうに考へるのを見れば、猶さら滑稽である。或は其の美しい衣ものを剥ぎ去つて、赤はだかの正體を暴露させるところに、別種の滑稽がある。

宗鑑以後の俳諧師が、戀を思ひきつて肉的に取り扱つたのは、あのづから其の滑稽的態度に適ふ。戀と食ふとばかりでは無い。世の事わざのすべを慾のためだと観する時、世をも人をも愚にする態度が生ずるのは自然である。さうして、さういふ眼を以て見れば、平和の社會もやはり同様に映ずる。「たゞ世の中は錢ぞかし」(東海道名所記)と見れば、「阿彌陀の光も地獄も極樂も」有り難くも無ければ恐ろしくも無い。我にも世の中にも何の權威が無くなるのは當然である。

隱遁者の觀察を試みてゐた著者の眼は、何時のまにか移つて、世の中ををかくく渡る氣樂坊に向つてしまつた。が、これは別に不思議では無い。隱遁者も氣樂坊も其の根本の思想は、缺陷世界の缺陷を覺つて、我が身一つを其の間に心安くしようといふのであつて、只それに對する態度が人によつて違ふのみだからである。人の動物たることに氣のついた彼等は、或はそこに一種の哀愁と嫌惡とを感じ、或はそれを滑稽視して偏に好笑の材料とする。淺ましき世のさまを見るものは、或はそれを背いて別の世界に身を隱し、或は心を世に放つて世と共に浮沈する。彼等には何れも此の如き人生其のものを向上させ、此の如き世を改めてゆかうといふ考が無く、たゞそれを傍觀するに過ぎないのであるが、しかし兎も角も世に對して斯ういふ考を有つてゐるものは、

特殊の知識階級に屬するものである。ところが多數人に於いては、たゞ世の風潮につれて其の日其の日を送るに過ぎない。さうして其の世の風潮の最も著しいのは、やはり戦亂に刺戟せられて盛になつた一種の歡樂主義である。

何人も歡樂を求めないものは無い。特に明日の命の知られない武士が、それについて放縱になり易く、肉的官能的に墮し易い傾向を有つてゐることは、前にも述べて置いた。自分自身が武士でなくとも、命の定めなき世の變り易さが痛切に感ぜられる戦亂の世に於いては、「何せうぞくすんで、一期は夢よたゞ狂へ」(閑吟集)。せめて命のあるまに人みなが楽しみを盡さうとするのは無理の無いことである。だから「とても消ゆべき露の身を、夢のまなりと、夢のまなりとも」(隆達節小唄)といふ。世を夢幻と觀しても、昔の平安朝人のやうに偏にそれをはかなむのでは無く、そこから一種のステパチ的氣分を喚び起こして、短い命を面しろく遊ばうといふのが、戦國人士の態度である。「夢の浮世の露の命の、わざくれ、身はなり次第よの、身はなり次第よの」(同上)。今やうの一ふし、底には沈んだ響きが聞えるが、調子はどこまでも浮いてゐる。さうして平和の世になつても、一度び養はれた風尙は容易に變らないのみならず、遊樂の機關が發達するにつれて却つて甚しくなる。「一生の歡樂しやらや伽羅の香」(釋教百韻、宗因)。女歌舞伎の

繁昌も、傾國遊戯の圖の多く作られたのも、小唄三味線の流行も、みな此の思想の現はれたものであつて、「浮世」といふ語がこれによつて特殊の意義を帯びるやうになつた。物語の人物に夢の浮世の介(恨之介)。西鶴の一代男の主人公世之介の名はこゝから出てゐるらしい)、浮世坊(浮世物語)があり、物語其のものゝ名にも浮世物語が現はれ、又た「浮世人」(薄雪物語挿畫)といふ名も作られたが、此等はみな此の「夢の浮世をぬめろやれ」(恨之介)の歡樂主義を離れては解釋することの出来ないものである。これから後、浮世ぐるひ、浮世あそび、浮世ぶし、浮世小路など、浮世の二字を冠した語が數多く出來たので、寛文元祿時代の文學から、著者の拾ひ出したばかりでも五十に餘つてゐる。其のうちには幾分か意味の轉化したものもあるが、原意義はやはり茲にあるらしい(このことはなほ後篇に至つて述べる機會があらう)。かの浮世繪の語も、もとはやはり遊樂の圖を指したものであつて、單に風俗畫といふのとは、意味が違ふのではあるまいか。浮世物語の卷頭に浮世の語義を解釋して「一寸さきは開なり……歌を歌ひ酒飲み、浮きに浮いてなぐさみ、手まへをすり切るも苦にならず、沈み入らぬ心だての、水に流るゝ瓢箪の如くなる、これを浮世と名づくるなり」といつてゐる、後半は「浮」の字についての附會であるが、前半は正しい。「月に遊べ五尺にあまる身なりとも一寸さきは開の浮世ぞ」(古今夷曲集、行風)。

月花ばかりでは無い。「浮世は夢よ、消えてはいらぬ、解かいのう、解けて、解かいのう」(隆達節)。或は「誰も浮世は假の宿、さのみ人目をつゝむまじ」(三絃曲、本手浮世組)。「夢の浮世」が戀をも放縱ならしめることは固よりである。

こゝまで考へて來ると、むかし佛者をして世の無常をはかなませ、厭穢欣淨の思想を養はせた人生の事實が、それとは全く反對の方向に人心を導いて來たことに氣が付く。浮世主義は即ち歡樂を現世に求めるものである。「極樂の花見はささへ先づござれ。我等は祇園清水の春」(宗因十百韻)。たゞ此の浮世主義の根柢には種悲痛の情がある。時には「又あぶなきは露の命ぞ」(守武千句)と意識しなければならぬ。是に於いてかまた「おもしろくたゞ心細かれ」(同上)といふ態度も生ずる。其の上歡樂の後には哀情が伴ふ。だから此の歡樂主義の奏する樂聲は決して明朗な、喜悅に充ちた長音階的旋律では無くして、遊女の奏てる三絃曲の、むしろ短音階的である。あだ物語に、無常の世なれば生きてあらんうちに歡樂をつくせ、樂しみ盡きて菩提に入るたよるとなる、といつてゐるのは、佛者が牽強の辯に過ぎないが、歡樂の希求と無常の思想とが互に纏綿してゐる此の時代の思想は、こゝにも現はれてゐる。これは此の歡樂主義が本來戰國の社會から生まれた特殊の性質を有つてゐるからであつて、それが悲傷の調子を帯びてゐるのは、丁度戰

引

- 岩屋の草紙 208, 232, 233.
 家康(徳川) 453-4, 546-9, 591.
 因果應報説 104, 127, 371-2.
 隠逸思想
 鎌倉時代の 92, 153-5, 618.
 足利時代の 372-3.
 戦国時代の 619-24.
 支那的隠逸思想 622-4, 626.

う

- 浮世物語 526, 628, 634.
 宇治大納言物語 41.
 轉渡草紙 208, 235.
 薄雲物語 460-3.
 薄雪物語 460-3.
 梅津長者物語 227, 232, 234.
 雨夜談抄 305.
 恨の介 460-3.

え

- 永徳(狩野) 400, 435.
 英雄崇拜
 戦記文學の 57-9.
 足利文學の 312-23.
 と徳川時代 451.
 江戸の文化 439.
 宴曲 81-3.
 厭世思想
 と鎌倉武士 87, 90-1, 93.
 と公家 87.
 と南朝君臣 90, 92.
 兼好の 153-5.

索

あ

- 青葉の笛 234.
 秋月物語 208, 233.
 秋の夜長物語 229.
 あきみち 224, 232, 235.
 足利氏
 と文化 169-70, 186.
 の政治的地位 191-2.
 あしびき 229.
 安土城 401.
 吾妻めぐり 463.
 油繪 427.
 海士の蒔藻 41.
 天稚彦物語 219, 222-3.
 操 473-8.
 鴉鷺合戦物語 236.

い

- 伊勢源氏十二番女合 26, 107.
 伊勢物語の註釋
 知願抄 110.
 愚見抄 303.
 骨間抄 303.
 山口抄 303.
 イソツブ(の翻譯) 527.
 嚴島の本地 221.
 一寸法師 231.
 一遍 13, 96.
 和泉式部 216.
 犬筑波集 511-4.
 岩清水物語 39-40, 42, 107, 112.

武士文學の時代終

亂の産物である武士道が殺伐の氣に充ちてゐるのと同様である。

源氏物語の註釋

- 水源抄 26, 43.
- 紫明抄 26, 43.
- 弘安源氏論義 26.
- 原中最秘抄 26.
- 河海抄 303.
- 花鳥餘情 304.
- 紙江入楚 481.

源平盛衰記

- の性質 53-4, 67-8.
- の作者 60, 67-8.
- の政治観 61.
- の作られた時代 64-5.
- の傳説 68-72.
- の文章 74-80.

幻夢物語

- 元隣(山岡) 521, 532, 625-7.

こ

- 小教盛 217, 235.
- 小唄 俚謡を見よ.
- 耕雲(藤原長親) 190, 281, 282, 283, 284.
- 皇道 104.
- 幸若舞曲 241-7.
 - の曲名 217-8, 224.
 - の傳説の取り扱ひ方 242-4.
 - の文章 245-6.
- 古今集童蒙抄 302.
- 古今傳授 278, 282.
- 國民性に關する思想
 - 神皇正統記の 97.
 - 佛者の 98.
- 苔の衣 39, 41.

切支丹

- と佛敎 613-5.
- と實踐道徳 614-5.
- と國民的風習 613-5.

桐火桶

- 近代秀歌 31.

祇園物語

- 義經記 217, 312.

と幸若舞曲

- と謡曲 218.

堯孝

- 玉葉集 34.

く

曲舞

- 朽木櫻 224, 232, 235.

熊野の本地

- 愚管抄 89.

愚見抄

- 愚秘抄 31-2.

軍記(戰國時代の)

け

慶長見聞集

- 兼好 151-6.

建築

寺院の

- 義滿の北山々莊 179-80.

城郭の

- 日光の 425.

建武中興

- 源氏狭衣歌合 27.

源氏人々の心くらべ

鎌倉幕府

- の根本主義 2, 15-6.
- と武士 16-7.
- と京との關係 17-8.

神

- と道徳思想 108.
- の顯現 132-3.
- 戰國時代に於ける觀念 605.

唐雜草子

- 唐物語 42.

歌林良材集

- 閑吟集 485-95.

漢和

き

北山々莊

- 貴船の本地 234.

教済

- 宮廷と文化 186-7.

俠客

狂言

- の曲名 228.
- 能の中の 259.
- の性質 268-70.
- の語義 269.
- の作者 275-6.
- と風俗 196.
- 戰國徳川時代の 469-70.

京極家

- 享樂主義 631-6.

清水物語

清盛(平)

- 平家物語の 57.
- 切支丹 403-5, 420-1, 440.

延年舞

お

大阪陣

- 大阪の文化 439.

應仁の亂

- 小田原 394-6, 396.

お伽婢子

- 音なし草子 232.

鬼

- と寶 325.

音楽

樂器に關して

- 能の 266-7.

足利時代の

- 叙事的 82-5, 496.

抒情的

- 御曹子島渡り 217, 220-1, 235.

か

繪畫

繪卷もの

- 宋元畫 164-5, 310-1, 441-2.

大和繪

- 239-40, 310, 441-2.

浮世繪

- 海外貿易 396-7, 403.

と文藝

- 可笑記 521, 525.

風につれなき物語

- 兼良(一條) 281, 302, 377.

歌舞伎

- 鎌倉の文化 10-1.

儒教
と徳川時代の社會 585-7.
と徳川幕府の政策 586, 591-2.
と武士道 581-2.
と軍記 444.
の忠君論 587-8.
の藝術觀 598-9.
の戀愛觀 599-600.
殉死 564.
丈山(石川) 424, 598, 606, 623-4.
淨心(三浦) 625, 627.
淨瑠璃 473-8.
淨瑠璃十二段草子 217.

す

住吉物語 39.

せ

世阿彌 178, 257-8, 260, 264-5.
惺窩(藤原) 424, 597, 599.
正統論 101-2.
説經 478-9.
戦記文學
の由來 49-50.
の性質 50-1.
と英雄崇拜 57-9.
の政治的・道德的意義 50-1, 56-7.
の風景觀 76-7.
の戀愛觀 68-9, 115-6, 126.
の衰微 211-3.
と足利時代の小説詞曲 217-8.
戦國時代
の割據主義 380-2.
の武士本位主義 382-5.

書紀纂疏 355.
白拍子 5, 83-4.
神器 108.
と正統論 101.
に關する傳説 140.
心敬 278, 287, 289-97.
神皇正統記 55, 97, 101.
神國といふ觀念 97.
神仙思想 142-3, 344.
新撰菟玖波集 292.
神代の傳説
と戦記文學 99, 102.
と足利時代の小説詞曲 216-7.
新勅撰集 4, 10.
神道
慈遍の 104.
唯一神道 608.
道春の 609.
天海の 609.
と儒教 609-11.
新葉集 46-8.
親鸞 13, 94.
寺院と文化 7-9, 12, 392, 393,
439-40.
辭世 456-7.
慈遍 104.
十訓抄 106, 110.
十番の物争 523.
儒教
と鎌倉時代の思想 109, 114,
124-5, 126.
と足利時代の思想 329.
と戦國武士 583-5.
と徳川時代の思想 585-602.

三味線 397, 427, 476.
と俚諺 486, 495-6.
猿樂 5-9, 12, 270.
猿源子草子 224, 227, 233.
三五記 31.
三人法師 235.
山樂(狩野) 436.

し

重盛(平)
平家物語の 57.
師説自見集 302.
七五調散文
戦記文學の 74-6.
足利時代の小説の 239.
七人比丘尼 460-3.
忍音物語 39, 41, 112-3.
島原の役 430.
周阿 39.
拾遺百番歌合 27.
祝言
舞曲の 370.
能の 261, 268, 370.
狂言の 271.
出家の道德的意義 128-9, 235,
336, 565.
酒誦童子 231, 235.
承久軍物語 49, 61.
承久の役 16.
商業 388-9, 426-7.
精進魚類物語 236.
正三(鈴木) 461, 532, 606.
正徹 278, 280, 281, 282, 285-6.
肯柏 288, 479-80.

古今著聞集 106.
滑稽
戦記文學の 144-5.
徒然草の 145.
擬物語の 236.
古猿樂の 270.
狂言の 271-4, 276, 374.
常磐軀の 375-6.
俳諧の 514-5, 518-20.
徳川文學の 530.
東海道名所記の 628-9.

古典趣味

謡曲の 251.
兼好の 150-3.
足利武士の 352-3.
隠遁者の 618.

古典文學

の註釋 26-7, 43-4, 110, 300-2,
の批評 27, 44-5, 107, 111.
と足利時代の小説詞曲 215-6.
の佛敎的解釋 110, 233-5, 302-4.
の儒敎的解釋 304.
の擬作 521-4.
小幡狐 231.
小町草子 216.
今宵の少將 208, 233.
今來風體抄 30.

な

堺 396.
嵯峨物語 235.
鎖國政策 421-3.
實隆(三條西) 278.
佐伯 224, 235.

常盤堀物語 375-6.
徳川氏
の政治的地位 407-10.
の政策 417, 433-4.
と皇室 417-20.
の實用主義 425-6.
と文藝 454-5.
徳元(齋藤) 517, 532.
とりかへばや物語 39-40.
鳥部山物語 229, 235.
頓河 4, 277.
通世もの 35, 92, 618.
と文學 4, 35, 38, 300-1.
の處世觀 373.
道灌(太田持資) 204, 363.
道春(林) 424, 599-600.

な

長歌(三絃曲の) 496.
鳴門中納言物語 39.
男色 236, 334, 458, 564.

に

二十四孝 219, 232.
二條家 27-35, 277.
仁勢物語 521.
日蓮 13, 93-6.
日光廟 425.
二人比丘尼 460-3.
如曇子 521, 532, 606.

の

能
の發達 9, 24, 175-6, 183,

竹齋物語 522, 525.
竹林抄 292.
茶
と禪僧 198-9.
と武士 200.
茶の湯 200-2, 203, 403, 620-2.
中書王物語 217.
長嘯(木下) 455, 622-3.

つ

筑紫拳 498.
菟玖波集 38.
筑波問答 36-7.
付喪神 234.
常椽(東) 278, 281.
釣舟 216.
徒然草 148-55.

て

定家卿消息 31.
貞室(安原) 519.
貞徳(松永) 517-9, 532.
天狗 88, 135-6, 141, 314.
田樂 9, 5-9, 12, 175, 177.
の能 257.
傳説
戦記文學の 68-72.
と足利時代の小説詞曲 218-9,
230.

と

東海道名所記 522, 525-6, 625,
628-9.
東撰和歌六帖 10.

曾我物語 58, 66, 217, 312.
と幸若舞曲 217.
と謡曲 218.
尊皇心
鎌倉武士の 102.
信長秀吉家康の 418-9.

た

對外思想
鎌倉時代の 97-9.
足利時代の 314, 325-8.
戦國時代の 551, 593.
徳川時代の 421, 551, 594.
太閤記(甫庵) 451, 464, 592-7.
太平記
の性質 54-5, 67-8.
の作者 56, 62, 66, 67-8.
の政治觀 56, 61.
の傳説 68-72.
の文章 73-80.
尊氏と和歌 171.
誰が身の上 521, 625-7.
竹崎季長繪詞 62.
糺物語 607.
種久(徳永) 463.
田村の草子 192, 231, 235.
爲家(二條) 28-9.
爲兼(京極) 27, 29, 34.
爲尹(冷泉) 277-8.
爲世(二條) 27-8.
大佛物語 607.

ち

智蓮 287.

戦國時代
の特色 380-7.
禪宗
と支那思想 156-9.
の我が國に入つた事情 159-60.
と國民思想 160-1.
と公家 14, 162.
と武士 161-2, 604.

禪僧

と支那趣味 162-3, 356-7
の支那崇拜 327.
と武士 353-5.
の文學に對する態度 306, 308-9.
の人事に對する態度 354, 359-61.
と國文學 307-10, 529.
と和歌 165-6, 529.
と漢文學 190-1, 442.
と繪畫 164, 310-1, 356, 362.
と茶 198-9.
の政治觀 354.

そ

宗因(西山) 520, 532.
早歌 5, 265.
宗鑑(山崎) 293, 511-4, 532, 619.
宗久 189-90.
宗祇 287, 289-97, 310-1, 352.
宋儒の學 308, 355.
と禪僧 424.
と戦國武士 583.
宗珣 287.
宗長 508-10, 618-9.
僧侶と文藝 59-60, 67-8, 82-3,
235, 424, 448, 606.

佛國禪師 165.
文永弘安の役
と武士 16.
と文學 62.
文正草子 224, 227, 235.

平家物語
の性質 52-3, 67-8.
の作者 56, 60, 67-8.
の政治觀 56, 61.
の道德觀 57.
の作られた時代 64-5.
の傳説 68-72.
の文章 74-80.

平治物語
繪卷 49.
の性質 50-1, 67-8.
の作者 60, 67-8.
の作られた時代 63, 65.
の傳説 68-72.
の文章 72-4.

辨慶
義經記の 317-8, 321.
辨慶物語の 319-22.
詞曲の 317, 321.
辨慶物語 217, 235, 319.

ほ

封建制度 391, 408-12, 432-3.
保元物語
の性質 50-1, 67-8.
の政治觀 56.
の作者 56, 60, 67-8.
の道德觀 57.

武士
と厭世思想 87, 90-1, 93.
と通世 116, 128.
と古典趣味 202-5, 393-5.
と和歌 10-1, 189, 204, 210,
278, 279, 287, 346.
と連歌 24, 204, 287, 298-300,
346.
と文藝 393-5, 449, 455-8.
と茶の湯 203, 395.
と戀愛 115-7, 332-4, 449.
の對外思想 325-6, 551-2.
と信仰 131, 338-41, 602-5.
と禪宗 161-2, 353-5.
の女性觀 331-7, 328-9, 566.
の妻 553.

武士道
の語義 554-6.
の範圍 566, 577-9.
と平和時代 579-82.
と儒教 581-2.

武士本位主義 382-5, 412-3, 431-2.

佛教
と鎌倉時代の思想 114, 126, 145.
と足利時代の思想 342-6, 365.
と戦國時代の思想 602-5.
と徳川時代の思想 606.
と和歌 110, 345.
と古物語 110, 345.
と足利時代の物語 233-5, 302-4.
と謡曲 252, 265-6, 342.
と武士生活 342-3.
の戀愛觀 126, 343-4.
の藝術 4.

風景觀
足利時代の小説の 237-8.
連歌の 296, 350, 352.
禪僧の 359.

風葉集 27.
復讐 312, 331.
福富草子 231, 232.
福の神 13, 271, 367.
富士の人穴草子 234.

武士
の生活 174, 195-7, 383-4,
398, 402, 423, 426, 428-9.
と剛勇 320, 322.
と情 114-20, 127, 552-3, 568.
と恩賞 16-7, 19-22, 385.
と名 121, 123, 556.
と主従關係 124-5, 122-3, 316,
318, 321, 328, 381, 385-6,
536-52, 558-60, 570-2.
と父子の情 115, 121, 328,
329-31.
の死に對する觀念 119, 562-5.
の意氣地 552-3, 567-8.
の義理 552-3, 556-7.
と社會的風尙 556-8.
の運命觀 123, 131, 576.
と天道 573-6.
の道德的缺陷 323-4.
と利慾 120-2, 320.
の謀略 561, 567.
職業としての 388.
と忠孝 588-9, 588-9.
平和時代の 428-32.
と自殺 116, 562-5.

能
の趣味性質 177-8, 247-50, 266-7.
に對する非難 187.
と田樂の能 257.
と狂言との比較 267-8.
徳川時代の 441-2, 467-73.
農民
戦國時代の 382-3, 386-7.
徳川時代の 415-6.
信長(織田) 390.

は

俳諧
の歌 506-9.
の連歌 508-16.
の教訓的意味 531.
鉢かつぎ 233.
八十一番職人歌合 228.
初瀬物語 229, 235.
蛤草子 232.

ひ

東山時代 197-8.
秀吉(豊臣) 390, 405, 440.
と文學 446-7, 450-4.
太閤記の 592-6.
兵部卿物語 39-41.
毘沙門の本地 219, 221, 234.
琵琶法師 12.

ふ

風雅集 34.
風景觀
戦記文學の 72-3, 76-7.

り

- 李下集 48.
- 立圃(野々口) 520, 532.
- 藤達節 485-95.
- 俚諺 276, 457-8.
- 戦国時代の
 - 歌舞伎の 498.
 - の詩形 490-2, 496-7.
 - 都々一調 491, 496-7.
- 了意(浅井) 526, 532.
- 了俊(今川) 11, 278, 280, 282, 284.
- 兩統の争 17.
- と正統論 100-1.

れ

- 冷泉家 30, 277.
- 戀愛観
 - 戦記文學の 68-9, 115-6, 126.
 - 足利時代の小説詞曲の 235-6, 332-4.
 - 謡曲の 343.
 - 武士の 332-4, 449.
- 連歌
 - 初期の 35-8.
 - 教濟時代の 38-9.
 - 梵灯時代の 288.
 - 宗廟宗祇時代の 288-98, 350-1.
 - 戦国時代の 388, 479-80.
 - 徳川時代の 441-2.
 - の性質 36-7, 84, 294.
 - の式目 36-7.
 - 賦しもの 36-7.
 - 季のこと 294.

謡曲

- の結構 254-60.
- の文章 261-2.
- の傳説の取り扱ひ方 250, 252, 262-3.
- の作者 264-6.
- と幸若舞曲 252, 264.
- の古典趣味 251, 348-9.
- と神事 251.
- と祝言 251.
- と武士的題材 252-3.
- の物狂 253-4.
- の佛教的色彩 252.
- と佛教の宗派 265-6.
- 戀愛観 126, 343-4.
- 風景観 349-50.
- 横笛草紙 217.
- 義經(源)
 - 平家物語の 57.
 - 義經記の 312-8.
 - 小説詞曲の 314-5, 317-8.
- 善成(四辻) 303.
- 義政 197.
- 義満 179-81.
- 良基(二條) 277.
- 四人比丘尼 460-3.

ら

樂觀思想

- 日蓮の 95-6.
- 南朝君臣の 91, 105.
- 足利時代の 369.
- 戦国武士の 573.

- 宗良親王 92.
- 無名草子 26, 44-5, 107, 111-2.
- 室町殿 172.
- と文學の題材 214-5.

め

- 名所といふ思想 148.

も

- 尤の草子 521, 525.
- 元信(特野) 197, 435.
- 物臭太郎 224, 235, 320.
- 桃山藝術 400-2, 436.
- 守武(荒木田) 514-5.

や

- 山口 394-6.
- 山路の露 27.

ゆ

- 結城戰場物語 212.
- 幽齋(細川) 455, 480.
- 遊女 117, 175, 227.
- 遊里 429.
- 融通念佛緣起 223, 239.
- 百合若大臣 225-6.

よ

謡曲

- 観阿彌時代の 258-9.
- 世阿彌時代の 257-60.
- 戦国, 徳川時代の 467-73.
- の曲名 216-8, 224, 248-9, 252-4.
- の趣味 177.

保元物語

- の作られた時代 63, 65.
- の傳説 68-72.
- の文章 73-4.
- 豊内記 593-5.
- 法然 94.
- 寶満長者物語 219.
- 保曆間記 55, 89.
- 盆踊 399.
- 梵天國 219, 221-2.
- 梵灯 287.

ま

- 正成(楠木)
 - 太平記の 57.
- 雅世(飛鳥井) 277.
- 増鏡 46, 55, 61, 89.
- 又兵衛(荒木勝重) 435.
- 松浦物語 39, 229.
- 松帆浦物語 229.
- 寛物 134, 137-9.

み

- 三河武士 546-9.
- 三河物語 444, 546.
- 水鏡 55, 62.
- 道ゆき 75, 82, 148.
- 光信(土佐) 435.
- 明空 81.
- 民間説話と足利時代の小説詞曲 231.

む

- 武者修業 388.
- 夢窓國師 165.

わ

和歌
 と政治思想 89-90.
 と道徳 110.
 と佛教 110, 345.
 と公家 4, 207, 279, 481.
 と武士 10-1, 189, 204, 210, 278, 279, 287, 346,
 と通世者 300-1.
 の教と禪 281, 283.
 戦国時代の 479-80.
 和漢 183.
 倭寇 16, 63, 194-5, 405.
 文學に現はれたる 226, 227, 325-6.

連歌

と和歌 290.
 と歌人 37, 288.
 と通世者 4, 38, 300-1.
 と武士 24, 204, 284, 298-300, 346.
 の材料としての武士 292, 299
 と禪 290.
 連歌師
 と歌人 36-7.
 と武士 204, 388.
 の社會的地位 205.
 と文法の研究 296-7.

ろ

浪人 413.
 と文學 532-3.

發行所 電話番 振替口座 東京二〇九二四番 東京市陽明区 平河町五丁目廿六番地	(究研の想思民國が我) (代時の學文士武) 付 奥 製 複 許 不	大 大 正 正 六 六 年 年 一 一 月 月 十 十 八 五 日 日 發 印 行 刷
	著 者 津 田 左 右 吉 河 本 龜 之 助 島 連 太 郎 三 秀 舍	發 行 者 津 田 左 右 吉 河 本 龜 之 助 島 連 太 郎 三 秀 舍

定價金貳圓五拾錢
 改正定價金四圓五拾錢
 (四五〇)

910.2
Ts34

終

