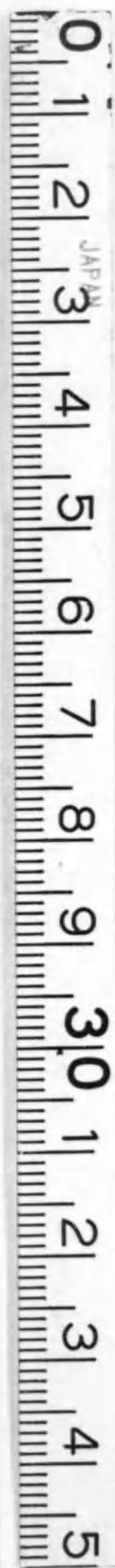


910.4-H39-2ウ



1200500754682

神韻の文學



始



✓ 844

910.4
H39
2



神韻
の
文學

蓮田善明著



979

249

神韻の文學

序

序

わが友、新著を出さうとして、その草稿を送り來り、讀んで感があつたならば、何か一言でもこの端に書きつけよ、といふ。

その心を思つて、大へんうれしかつた。もとより、自分は無學であつて、到り深い學びの上に立つた君が文章を、どうして、あれこれと論ずるだけの力があらう。また、自分は無名の一詩人に過ぎない。わが短文を添へることが、到底、世間の目に、この著述を飾ることになりさうもない。いま君が自分に一文を需めるのは、思ふに、友に篤い君のひととなりの一つのあらはれである。そして、自分が需めのまゝに筆を執るのは、この十年の交りの間に

示された友情への感謝を、ここの餘白を借りて書きとどめて、^{みづか}自らが記念としようためである。

この長い間、譬へば、淺茅がもとの虫の音のやうにも、かぼそく、きゝわけ難いわが歌口にさへ、澄ましたる耳をかし、また、垣根に生ふる蔭草の、名もないわがうたの姿であるのに、たまたまそれが花をつけることもあれば、さとい目に見逃さず、その名を言つてあはれむ、そんな友であつた。

それだけでも、まことに得難い友といはねばならぬ。しかも君は、この、おほあらためと、大光明の御代にあつて、古をあふぎて、國ぶり今に、山下水の絶えざらんことを、切に祈念するひとである。同時代の、かゝるいのりに目守らるる悦びにこそ、詩人としてのわが感謝はあるのだ。

こんな君であるから、この新著の文章も、當然、熱禱と抗議の文字である。皇國の學といふものは、かの現代の放埒な當推量や、他を壓しようとする徒

に大きな聲や、さては、もつともらしい世界的立場とやらでは、どうにもならないものだときいてゐる。また、その志のあるものは、一日も早く、具體的に、この學びの道に入ることが、最も肝要なことときいてゐる。古典と古道とにそひ、今の世の藝文と風俗とをいつて、感動となげかひを以て、君が心熱くこゝに示してくれたこの道の標しるべに、自分も從ひゆかうと思ふ。

最後に、この書の中に、著者の果斷の勇氣と、痛切の情とを看取る讀者のために、わが知る君は、その笑む眸のまことに美しいひとであることを、つけ加へておかう。

昭和十八年元旦、畑一枚向ふの、百舌鳥耳原の御陵に參らうと、わが家の前を、ひきもきらす過ぎゆく足音をきゝつつ

伊東靜雄しるす。

神韻の文學

一、明治神宮菖蒲田拜觀	………	一
一、森 鷗 外	………	九
一、永 井 荷 風	………	三
一、羽 衣 を 觀 る	………	四
一、枯 野 の 琴	………	吾
一、たわやめぶり	………	六
一、あ き ら め	………	七
一、長 歌	………	七
一、古今の保守	………	一〇五

一、傳 へ …… 一三五

一、回天のいきどほり …… 一三六

一、からごころ …… 一三五

一、神ながら …… 一三四

一、青春の詩宗 大津皇子論 …… 一三四

一、志 貴 皇 子 …… 一三六

一、しのぶのみだれ …… 一三六

一、伊 勢 物 語 …… 一三六

一、文學の棟梁 …… 一三三

一、國風の復興としての古今和歌集 …… 一三六

一、一 人 …… 一三六

一、養生の文學 …… 一四四

一、文學の古さ …… 一三六

一、言 向 …… 一三〇

一、古典の新生 …… 一三五

一、風雅道としての季題 …… 一四〇

一、國學者の自傳 …… 一五一

一、雲の意匠 …… 一四七

明治神宮菖蒲田拜観

——自序にかへて——

私は今日明治神宮の舊御苑内の菖蒲の拜観に行つた。二十九日迄一般に開放して拜観を許されるのである。梅雨霽れの暑い日射しの中をかけつけて、やつと時限二十分ばかり前に間に合つたが、まだその頃も拜観に来るものは次々とつらなつてゐた。参道から御苑に一步はいると、忽ち幽深な、木深い、武蔵野の古いおもかげといつたやうな別天地の景觀の中に踏み入るのであつて、梢を渡つてくる風も全く寒いばかりにひんやりとして、青葉を通して落ちる日光もさながら秋の夕陽の静寂さであつた。その深い林の奥にある池の上流にあたる、青葉に挟まれた狭く長い谿間といつた澤に、色とりどりの絢爛たる數百株の菖蒲が長い帯をおいたやうに咲きさかつてゐるのである。その美しさは、歩みをとめて眺

めたらいいか歩きながら見るべきか、私はまどふばかりで、實は落ちつかなくなつて、とう／＼歩き／＼見て通つて來た。平たい八ツ橋風の板橋が架してあるあたりで、園丁と若い掛員らしい人とが青寫眞と對照して何かしらべてゐるので、一寸のぞいてみたら、一株々々の位置と名とがちゃんと記されてゐるのである。四號田一一七株、とあつて、一株毎に名がついてゐる。仙女、七小町、神代昔、白瀧、加茂川、蜀江、鬼ヶ島、萩ノ下露、勇獅子、大盃、煙夕といつたやうなゆかしい名がちらと目に入つた。すぐ岸邊のをと思つて覗くと、虎嘯、鶴何とかといふのが讀めた。虎嘯といふのは、赤味の多い豎斑の縞目のもので、鶴何とかいふのは、兩掌で掬つてもゆつたりと溢れるほどの純白の大花瓣で目の底を鮮かに射抜いた。

とにかく時間はなし、ゆつくり拜觀も出來なかつたが、その短い時間でも、このやうな禁苑にわれ／＼が汗みづくのきたない體で駆けつけても拜觀させていたゞけるといふ忝さと美しさに打たれたことであつた。歸りの巡路は菖蒲田の上の林間を「隔雲亭」の方へ廻つて別の出口へ通ることになつてゐた。隔雲亭といふのは、昭憲皇太后陛下がこの代々木

の御苑を訪ひ給うて御休憩遊ばされたこと屢々であつたと傳へられてゐる。小さな簡素なお茶亭である。そこからの眺めは、菖蒲は見えずなくて、前景は老松、後景は池を隔て、唯鬱々蒼々たる森である。その池は一見氣味わるいばかりにふかくひろい、しかもその深い森かげに一種隠沼といふ感じのするものであつたが、直径二三丈もあらうまるく寄せられた幾團かの水蓮が大きな月影を宿したやうに平たく水面に浮いてゐて、何か靉靆たる想ひを池面に展げてゐた。私はふとこんな森だけきりの景を閑かに愛したまうた皇太后陛下の御情懷を御想像申し上げてみたりした。池の方の森で一聲たしかに雉子の聲がするどく聞えた。鶴だつたかもしれない。鳥といへば、さつき菖蒲田からそこへ來る林道の左手のこともり密生した笹藪の下で、何かの雛鳥が細い聲で囁き交しながら、かすかに笹を揺すつてゐた。平和なことであつた。

この菖蒲は、明治天皇が御計畫遊ばされたものと立札に記されてある。武藏野の姿をそのままに保存したいとは皇太后様の御嗜好みであらせられたこと何かで承つたことがある。そしてこの舊御苑を皇太后様の御身をおいたはり遊ばすために天皇が特に御心盡しあつた

といふことも洩れ承つてゐる。恐らくはそのやうな優しい御計畫のもとにこの菖蒲田が出来たものと拜察される。菖蒲と八ッ橋風の板橋には、伊勢物語の一節の風情もほのかにしのばれてゐる。

自然林を模されたこの幽邃な森の、仄暗い溪谷のむさくるしい水草などを刈りのぞいて植ゑられ、わづかに梢を切れて其處だけに滴るやうに注ぐ日光を浴びたこの華麗な菖蒲田の大膽な布置は、決して不自然でないばかりか、私には、目のさめるやうな藝術であつた。

いきなりかう言ふとは寧ろ私の言つてゐる「藝術」といふ意味が讀者には好い加減に諒解されるにとどまるかもしれないが、先日木方志功氏と會つた時、藝術は濕つては駄目だ、乾いてゐなければならぬ、水中の鯉などどれだけ畫いても眞義の藝術ではない、雲を泳ぐ鯉の繪でなければならぬと棟方氏のいつた「藝術」の心持であり、又そのつい二三日前だつたが、橋岡の能樂堂で金剛巖氏の能衣装についての話にもあつた、芭蕉葉の青々たる上に厚く雪の積つた意匠であり、もとより寫實でなく、しかし圖案でもない、繪空事、虚々實々の、——若し言葉で言はうとすれば表は實、裏は虚なので、うまく言ひぬけ

のしにくいことになるが、私は、そんな説明が窮してゐるその眼前に、いま現前に大膽に意匠されてゐるこの美に目を瞠るのである。これはこの世のものであり、この世のものでない。決して我々が下手に甘えることを許さない、きつぱりしたさかんな美である。

和歌や俳句、また古い物語も、この大膽にして不思議な發想をもつた。ところが藝術を説明して現實だとか理想だとかに阿おまねつたところに、今の人の考へ許してゐる「文學」などがある。私はそれ故、或時は文學といふ言葉をわざと厭つて詩と言ひ、詩は文學などではないといふこともある。新しい萬葉調といふ一派の短歌などの、あの陰にこもつた、石みために凝つたものなど、あれは全く詩でないしろものである。たわやめぶりの王朝風の發想をアララギなどは甘いといふかしらぬが、あの王朝風の發想は詩人でないアララギ人などには恐くてまねが出来まい。子規以來の俳句、それから澤山の小説、小説の神様なんかの小説、それは藤村も固より横光利一も。私は藤村も藝術家ではないといふ信念を取消すことができない。一口に言へば如上の文學者たちなるものは、文學にわれわれが持つた「誘ふもの」に純粹に身をまかせようとするよりも、それを斷ちきつてしまつた。私どもの

いふ文學は誘はれ、まごふ者たち（古典の詩人たち）の上に、すぎてゆく波紋のやうにふつと乗つてきてかぎりなく美しいあとを残してまた自ら拭つて行つた。それでいいし、それだけが美であり、つねに新しいのに、そんな美を見喪つた者が自分の宗旨を立てることのみ大變につとめた結果は、いやな、孤獨な、陰にこもつた文學者の名を大正、昭和の世に澤山記録することになつたのである。その方が、何か實の詰まつた内容のある作品と思はれたのである。中世風の悪い滓だけをとりめたいやしい貧乏根性であつた。

國文學といふ學問をやつてゐる人々でも、大抵は論理の奴となつて論理の成り立つやうな風な研究をするので、論證といふことが學問の中樞といつた恰好をつけて、それを國文學といつてゐる人（まはりくどい言ひ方だが）が多くて、いやな氣がするのだが、今日の國文學の先祖と皆言つてゐる國學の人々、例へば宣長などが、あのやうに緻密な研究をしながらも、遂に、繰返し々々、理では言へないものだ、さかしらな智^チでは言ひ了せないものだとい言つてゐたことを深く知る學者が少い。大抵は今の學者は宣長を非科學的だなどと片附ける。宣長が國學の祖と立てた契沖なども、まだ三十歳にならぬ頃飄として曼陀

羅院を去つた後のこと、室生山に登り、その巖窟の幽絶を愛し、形骸を捨つるに堪ふると爲し、乃ち頭を以て石に擲ち腦且た地に塗る、とその傳にある。正に詩人のことである。單なる自然愛なんどといふ知つた風なものではなく、そこに形骸を捨てて美の碑^{いしほみ}を立てようとしてゐる、正に虚々實々である。國學などといふとたゞ一理論立てる材料にしたがる人々とは縁のないことであり、これは實にまた詩人の「みそぎ」でもあつた。契沖は又その學びの精神に於いて、下河邊長流を多とした。その長流は木下長嘯子といふ偏奇の隱士を、長嘯子は又、かの方丈記の詩人鴨長明を追慕したと學者も言つてゐる。「長」といふ名は長明の長から繼いでゐるとも言はれてゐる、長明は和泉式部や曾根好忠、源俊賴の如き不羈放埒の徒の中に魂をみてゐた。一度は教理や名利や文學らしさなどに不信を表明した放埒人たちである。放埒しなければ、美の發想が出来なくなつてもきてゐた中世であつたのである。これらが世の道理に迎へられないのは當然である。永井荷風などは、自分は詩人である、種族がちがふのだから、彈壓されるのが本當だとまで言つてゐる。ひそかに美を意匠し、くにを愛する人たちの悲しいがきつぱりした自信である。

私は何かふつくたる想ひを、しかしたのしくひとり頭の中に描きつつ歸りのバスに揺られてゐた。私の頭の中は今日はこの世のものならぬほのぼのした燈火を點したやうに、爽々とあかるい。私は御苑の出口で、菖蒲田などの一組の色刷りの繪端書を買つてもつてゐた。その中には昭憲皇太后陛下が御生前あの水蓮の大池に釣糸を垂れさせたまうたといふ小さな出橋のもとに、眞鯉緋鯉の躍り寄つてゐる一枚があつたが、そしてその繪圖がまた私の頭の中に一杯にひろがつていつた。

(昭和十六年六月)

森 鷗 外

うるはしき 仙境のゆめ
夜あくれば やがてぞ醒めし
縦隊は はやつくられぬ
いざ進め あたの都へ

(歌日記の中「韻石」)

諱は源ノ高湛、森鷗外は彼獨特な意味に於て大きな輪廓をもつてゐる。彼の場合輪廓といふことが最もその意味にかなひ、又彼の輪廓に及ぶ大きなものはゐない。福澤諭吉をそ

の意味で比肩せしめることができるが、三十年の相違がある。福澤は輪廓を外から／＼作つて行つてゐる。彼の中にも和魂洋才或は士魂商才的な、不動の日本人の魂がこもつてゐるが、彼は維新開化期のために一應迷信打破といつたやうな方法で魂以外のものを皆剥ぎ替へて外に出て、新しい形を自分に着せかけることに生涯がかけられ、その新しい外から着せかけた形の中に新日本の命が着々と成熟して来て、その晩年に至つては、その着物を自ら一應身づくりひし直すといふところまで来てゐた。その晩年とは朝鮮事件、第一帝國議會召集、日清戦争等を経験してゐたのであり、その頃福澤は、開化論の代りに例へば勝安房の江戸城明渡しの調停が日本古士道を頽廢せしめたものであるといふ「瘦我慢の説」のやうな日本の魂について論じ、又日清戦争に一切無言の共同と私金の一切献金の國民精神を強調したのである。未だ日本が實際には瘦せてゐながら根性には太い力が据つてゐて、この先覺者の中には夙く東亞は一なり、日本はその先導者なり、而して英國と世界文明の優を争うて自信ありとの、世界に向つての押へ難い覺悟さへ、はつきりあらはれてきてゐた。（「外交論」その他）

三十年後世の鷗外の場合は、それだけ、開化といふよりも明治時代の文明そのものの請し子であつた。「吾家は累世津和野侯に仕へし醫なり。慶安間に卒せし森玄篤より天保二年に卒せし森秀菴まで十一世皆典醫なりき。祖父玄仙後に白仙と改む。（中略）家君名は靜男、母君と共に猶すこやかに。明治二年西周氏津和野に來たりて、東京に出でよ、世話せんと云はる。是より先慶應三年より藩の學校養老館に入りて漢學を受け、旁和蘭語を修めしが、明治五年館を出でて家君と俱に東京に遷り、西氏の家に寄居し、進文學舎と云ふ私學校に通ひて、獨逸語を修む。明治六年大學醫學校に入りて明治十四年卒業す。」（徳富蘇峰氏に答ふる書）この略歴の語るところと、福澤がその「自傳」中につぶさにその家系と父母と、刻苦戰鬪的な學究修業ぶりとを語るところとを讀者が對比せられるならば、鷗外が既に充ちたるものを享け宿した世代、少くとも秩序を庶幾する濶達な世代の人として生を享けてゐることを、明瞭に察することができらう。鷗外の場合にはもはや日本が自ら成熟し身づくりひする緒についてゐるといふ感じが明瞭である。

しかし諭吉から鷗外をいふ前に、我々は、諭吉の大聲に唱へた開化主義の影に小さな生

命を衛りきれずに夭折した樋口一葉を是非言はなければならぬ。鷗外に宿つた文學の種は一葉にある。

鷗外は大學を卒業して「衛生學を専修せんとおもひ起し」、その後陸軍に入り獨逸に留學し又その歸國後も彼は「衛生學」に關心を續けてゐる。ややとどくなるがこれも福澤が大阪蘭醫緒方塾に學びつつ全く衛生など無視した一種の原始的戰闘的な起居をして、生を養ふことなどして居れなかつたのに比して、鷗外が衛生に心傾けて「日本兵食論」や「日本住家の人種學的衛生學的研究」を書いた思想的な意味こそは正に鷗外に於ける明治の文明の成熟のしるしであつたといつていい。鷗外はこれらの衛生學論に於て、歐洲の學者とも日本の學者とも論争したが、その彼の意見は、從來の日本食を可とする、といふものであり、且つそれに根據を與へようとしたものに外ならない。そして「隊務日記」によれば、彼はこのやうな欲求をもつて獨逸の學者官員を訪ねたが、彼が來意を告ぐれば「皆快く余を迎へ、何事にもあれ教へもし傳へもせんと約し」たといはれてゐる。而も彼は、「故里」

にて學びたる歐語を操つて、自在に如上の知識の獲得を果してゐるのである。即ち鷗外に於ては福澤がその晩年に於て養はうとした内なるもの、形づくらうとした内からの成熟の輪廓を、福澤の世代に代つて、始めてゐるのである。福澤の場合、自ら外に脱して外から輪廓を與へようとした開化期日本の努力が、鷗外に於ては、既に日本自らに成熟の因子は深く埋藏せられてゐて、その因子が内から目ざめ、己をさまし、己を養ひ衛らうとして、逞しい成長を開始し、やや無遠慮なまで自己を健康に養ひ立てようとした。喜ぶべきことには、この大才によつてその慾求は着々と果されて行つたのである。そこに開化思想の一段落と轉廻があつた。分り易くいへば、開化維新が將來に豫期した自主的な文明の計畫が此の人物に顯現してきたのである。彼が歐洲の文物の移入翻譯紹介者として非常に著しい存在であり、啓蒙家であつたことは、決して福澤流にも、又受動的非自主的なものと單純に解してはならない。それは彼が日本の衛生術として、旺盛にして「完全な健康」の保有のために、一つの缺くる所ないやうに神經をつかつて活動したことの印象にすぎない。彼がなまな外國知識を振り廻す者に對しては我慢がならなかつたのはそのためである。彼が

當時の學者論客を相手に論戦して些かの論據の粗案をも許すまいとして「しがらみ」を自任したのはこのためである。しかしそのために人は彼が西歐理論を以て身を固めその廣大な知識を以て街學的に寄切らうとするといふ印象をうけてゐる。そして人は殆ど鷗外の持たうとした大きな計畫には目眩んで之を解しようとしなない。

彼が日本人の從來の食物に根據を與へようとしたやうに、彼の終始果さうとしたところは、日本の根性を養ふことにあつた。このことはたとへば、後年文部省の假名遣改定案に關してその調査委員に列した際、國文學者の如きすら便宜的な新假名遣に賛成せるに對して、之をばげしくたしなめ、日本には立派な歴史的假名遣があるから之に據るべきだと主張して下らなかつたところにも現れてゐる。これは唯彼の舊士族氣質的な保守主義ではなく、彼の氣質を通じて日本の新しい生命がその根底から息吹かうとする意味の保守の血脈にほかならないのである。要するに單に彼は開化期の福澤的な啓蒙的進歩主義者でもなく又單にそれ以前の保守主義者でもなく、又唯大才を進歩と保守とに便宜的に使ひ分けたといふ如きものではない。日本が世界を己の運命の上に形作らうとして、世界を日本自身の

輪廓としようとしたところを鷗外が己に必至に課したのである。

鷗外の初期の浪漫主義的な創作翻譯物と、キタ・セクスアリスを中間に置いて、後の考證的歴史物に至る大體の経路は、もしこれを普通に考へるならば、西歐の模倣から日本的へと、現代から過去へと、浪漫主義から寫實主義へ行つたとかと評せられるであらう。初期の「舞姫」などは、人情本的なもの（鷗外がその青年期に接した文學といふものは實に僅かに馬琴京傳春水の類であつた）を西歐の舞臺であたためてみたやうなものであるが、人はあのやうな情調的な作品を浪漫的と呼ぶを普通とする。若しそのやうな常識に従ふならば鷗外の文學は浪漫主義を次第に脱却して行つたといふことになり、或は文學といふものさへ脱却して實質的な考證學的な史傳に赴いたといふことにもならう。然るにわれわれが今日鷗外を以て小説家であるよりも詩人と呼び、寫實一方へ赴いた現代文學の歩みに對して却つて鷗外を浪漫的となすのは、全く右のやうな常識と別のことである。即ち鷗外自ら樋口一葉を詩人として推し、鷗外は又荷風により、荷風は佐藤春夫により、正統

詩人の系譜に記されてゐるといふところあたりから私達は鷗外を見直すのであるが、それにしても鷗外を日本の詩人として認めるのは、普通文學評論や概論的學者の論定によつては出來難いところであらう。又弟子といふべき弟子を養はず、又たとひ自ら巨像とはいへ孤獨に終つたこの文人が、はるかに今日に於て詩人の胸に懐しく尊く甦つてくるのは、もはや普通の推論の一步も入ることのできないところに於けることである。そしてそれは却つて板につかない西歐の文學論などによつて滔々の辯論をなす者たちにはもはや目をくれず、押し鎮められてゐた日本人の血からの熱さに渴き、國の生命の沸々たる涌き立ちに覺醒した者によつてのみ見出されたものである。この第一人者的に西歐文學を鑑つた人のその鎧の下の血を、遲疑なく一氣に信じ得る人に、否も應もなくこの巨像が浪漫詩人として仰がれたのである。

その後の世代は遂に唯日本の飛躍のその形だけに乗り、根無し草となつて西歐に媚びついてしまつたが、彼等には、却つて鷗外はその拜外的流儀の先蹤として我田引水され、知性的西歐的構成家とされ、或は豊富な知識のやゝ舊弊な收藏者として、或は文學博士、醫

學博士、軍醫總監、美術院長、文學者にして俗吏、或は又小説家、戯曲家、評論家、詩人、歌人、學者等を一人に兼具した厖大な大才として、却つて純粹不拔な魂の所有者としてでなく大常識者として迎へられたりするといふことができる。そのやうな迂愚の知識人どもがもし浪漫的な文人として鷗外を考へるならば、恐らく初期の二三作を以てのみ見ようとするほかないであらうし、又彼等の寫實の本道とする所は、寧ろ鷗外の考證的文章よりも自然主義の流れをとるであらうし、さらにもし日本の風韻といふものをいへば寧ろ鷗外よりも夏目漱石をとるを便とするであらう。又所謂歴史物に至つてはこれを史傳の類に入れ、かくて遂にこの文人を三分四散して、正體なく飛消せしめてしまふであらう。而も彼等が分散飛消せしめたそのあとに、鷗外の嚴たる正體が行んでゐる――。

たとへば、キタ・セクスアリスの冒頭に、作者は漱石が書き出した小説に非常な興味を感じ技癢を感じたといひつゝ遂に漱石の様な所謂東洋的乃至日本的などいふ謂はば要素とか本質風にとり出された非人情や則天去私のやうなものを書くことを躊躇し、それかとて

又自然主義を「非常、面白がり」つゝ而も自然主義の主張する一種の心理主義的な人生觀などを信用せず、そして而もこの二者の外に出て鷗外自身、自分が「どう萌芽してどう發展したか」考へて書いてみようと筆をとつたのが、キタ・セクスアリスであつたといふ。彼はもつと「非常、高い要求」を藝術に對してもつてゐるとも言つてゐる。その非常に高い藝術的要求とは、前二者に對して唯異を立てるものでなく、それかとして前二者と甚しく懸隔するものでもないが、たしかに嚴密に異なるものである。それは實に自然主義や漱石の東洋主義が概念的にとり立てたところのものと全く異つて、ぢかに血と魂とに於けるところのものである。そのやうな血の感覺、血からなるものを鷗外は描かうとする意慾を「青年」の中で書いて居り(拙著「鷗外の方法」七九頁参照)、又次第に歴史物にそれを試みて行つた。しかし讀者は直ちに歴史物の回顧的材料をのみ血の意欲と結びつけて考へたがつてはならない。それは往々現代の議論の中にもその程度の安易さを以て片附けられつゝある。鷗外が感じとつた血と魂との感覺は、單に抽象的に「血」を取扱つてゐる如きものでなくて、日本人の成熟といふことを約束された生きた血の感覺であつた。その成熟は唯自

己を養ふといふごときに留るものでなく、世界をわが血から描かうとする高大な日本の血の故に、一面には血そのものゝ情熱と決心を書きながら、一面には、その情熱を、その「アルプス」の如き高さを己の中に量つてゐるのである。それは漱石に於けるやうに己に誇つて薄笑ひしてゐるやうなものでなく、却つて彼に於ては、その血に世界大の成熟をきびしく課して挑んでみて、それを計ることを試みたといふ、内への戦ひの痛ましさが彼の内部にあつた。そのために彼は日本の傳統的な抒情性に對して寧ろ冷徹な散文的なものなきびしく與へるが如く見えた。しかしその散文は自然主義や言文一致口語的な程度の「實」以上に徹し迫つたものであり、それは却つて暫く抒情性を「敵」とさへ見据ゑなければならなかつた。(同上)而もこの敵視的視線を受けて眠れる魂と血とが挑み上つてくるのを彼は靜かに待ち構へた。この世界的輪廓を築いて己の血と魂とのひらき出づるのを待つ待ち構へ自身、それは日本人鷗外の血と魂の愛情にほかならないものである。そしてその愛情を自ら信じてゐる故に、鷗外は嚴として下らず孤獨をも保ちつゞけた。彼は右のやうな期待を寧ろ易々とは信じえなかつた。彼は忠實な弟子を養ふよりも寧ろ靜かな眼さしでそ

の肉身の子どもの内を見てゐた。又血と魂とを招く祈りと激勵とを孤獨に續けることを、己自身の責任とした。

それはつぶさに明治の興隆時代を閲歴した詩人のしわざであつた。その餘りに厳しい祈りに冷え、自ら嚴となつたやうな明治の巨人から招かれて、眞に見事に世界へひらく日の日本詩人の時代とは正に現代でなければならぬ。そして今日の詩人にこそ輪廓などはもはや要なく、すなほに、まつすぐに赫奕たる宏謨とならなければならぬ。しかしそれは歴史と血からとを失つた文學者達を越えてのことである。

永井荷風

今ペンを下さうとして永井荷風を書き得る資格といふものを、考へさせられる。この詩人は、特にさういふ資格を反省させられる稀なる一人である。そして吾等の手の及ばないこと固よりである。たゞ私などはそんなことをわざ／＼遠慮するにも當らないもの故、敢て人の慾慚に順ふまでである。しかし今一つ考へられることは、私などがくどくど書くまでもなく、讀者がこの詩人の文章を自ら讀めばいゝといふことだ。この詩人は實に明亮であるからである。またこの詩人をこそ現代の文學讀者は讀まなければならぬのである。

蓋しさういふ作家といふものも稀であらう。「現代日本にもまだ藝術が残つてゐたのかといふありがたい感激をしみじくと味はせる」とは、澤東綺譚を論じた佐藤春夫氏の言葉である。その言葉に殊更の張がないとは言はないが、真正の文人の相信じた言として、私はそのまゝに肯定してゐる。しかるに尙ほ荷風に對する一般の理解は決して明亮でないのも事實である。それも文學者以外の者が荷風を取扱つた場合は先づ恕するとするも、文壇のその道の人々が、而も既に一つの生涯を通して示してゐるその文學を、殆ど正しく理解してゐないといふ不思議さは、同じく佐藤氏の黙止し難がつてゐることであり荷風氏自らも常に書いてゐることであるが、それは、私に一種の怖れをさへ感ぜしめる。私も寧ろその怖れに抵抗しつゝ此の文を綴るのである。

しかもやはり唯讀者が直接作品を読みさへすればいゝといふことを私は最後まで保留する。私は語り謬ることを憂ふるのではない。そのやうなことには私は多少馴れてさへゐる。

私は嘗て或る高校生徒が、萬葉集の中で特に柿本人麿を讀みたいといふに對して、それ

では先づ手引として永井荷風を讀むがいゝと勧めたことがある。その高校生は「萬葉秀歌」あたりから人麿を紹介受けて、人麿に或る魅せられるものを感じたものらしかつた。しかし實際はそれは、「萬葉秀歌」的な説得の埒外に感じ取つた人麿であつた。國の戦意を身近に感じると同時に、はげしい意志をあの人麿のなげきの深さから感じ取りかけてゐるのであつた。その高校生は當時の流行兒佐藤信衛の「文化のため」とかいふ本を大切にしてゐたが、私がそんなもの駄目ではないか、駄目であるよりたゞ老成させる毒である、といふと、顔色變へて怒つたのであるが、私はその表情の底に彼のその本に對する熱誠な信賴と共に更にその底から、もはや現在彼自身何を信用していゝかにいら立つてゐる表情を見た。彼はそれ故却つて私の勧めた荷風など直ぐに讀みかゝる餘裕もない風であつた。これは私が戦地へ出發する前のことであつた。私も荷風を讀み出したのはその少し前のことであつた。

宮廷に扈從して「神ながら」の發想をした人麿と、非國民的享樂主義的江戸趣味陶醉者と俗評に目されてゐる荷風と——それだけで言ふならば結びつきやうはない筈である。し

かし逆に現代に於て國民的乃至歴史的な血からをその文學の眞髓としてゐる深さを以て荷風に匹敵する者を他に幾人求め得るか。さう問ふ方が荷風の理解に捷路であらう。寧ろ荷風の慟哭は祖國が招くべき歴史を殖民地的に卑屈せしめ(靈廟)、一つには國の倫理を非文明的唯物的に墮落せしめた(妾宅)蕩々たる時代に對する如何とも慰めがたい義憤が、(冷笑)詩人の責任として(監獄署の裏)、強ひて「極點に迄其の感情を興奮させて最後の解決に到達」(冷笑)しようとしたものである。荷風がそのために高くあげた挽歌は、遂に俗流者共も之を黙過出來ずして荷風を非國民呼ばはりをして抹殺しようとしたのであるが、興味あることは、「非國民」といふ呼ばはり方をする時のみ、國を忘れた彼等俗流はわづかにともかくも「國民」といふことを考へ得たのである。或は荷風を過去の江戸戯作者流として葬ることによつて、ともかくも己等の唯物的な汚らしい世界觀を宣傳して自己辯護としたのである。實は彼等自身國の歴史を己の運命と爲し得る氣力などなく、猶太人的な亡國的感情に癡醉してゐたのであつた。彼等が口にする進歩主義風のことなどは些しも實際に國の未來、國の理想など責任を以て考へ及び得ないものであつた。尤もらしく歴史や

世界について説く所謂「文化」の信奉家や哲學者達が、その時代から今日に至る迄つとめてゐる、ぬらりくらりした行き方といふものも、巧妙な商人的な信用獲得術にほかならない。荷風は詩人の「熱烈な感情」を以て、これらの寮圍氣から潔癖に己を守り得るとし、唯一人の詩人たりとも此の死守によつて(その極遂に彼は自分をこの國に置き得ないときで考へ、家族を作り子孫を儲けることをも恐れて)、非國民と罵られ、狂氣と自嘲したほどである。「必ず深い自覺を呼び起すであらう。自覺は國民の前途に向つて教へざるに其の赴く道を示すだらう。今日の急務は唯だ熱情の奮激これ一ツ」と信するところがあつたのである。これは決して世の並の「義務的讚美」などでなく詩人の「藝術的熱情」でありこれによつてのみ信用し難いその「時代の船の方向を定める丈夫な舵」と信じたのである。このやうな國の深い憂愁をほかに誰が自ら負ひ得たか。

二

前に述べたやうに、明治の混沌の開化期の巨人である福澤諭吉の場合に、福澤は自ら

野人として、外に脱して世界の身づくろひをしようとした。その國の歴史的因子が、鷗外の場合には、内部から、己を世界へ養ひ立てようとして、旺盛に健康的となつて來てゐた。福澤が衛生など構つてゐないで蘭醫學を研究したのに對して、鷗外は「日本人」の「衛生學」を研究の主題とした。福澤が野人として氣ほひ立つたものを、鷗外は必ずしも野人を以て任ずるよりも、却つて國家的ともいふべき組織的な位置に己を任じた。そのやうに明治の生命は成熟して來てゐたのである。然るにこの成熟は鷗外が尙ほ成熟のために世界を吸収するといふ形を免れ得なかつたのに比して、次代の荷風（荷風が鷗外の論著によつて深い憧憬を海外へ向けたことは「書かでもの記」の中に述べてゐる如くである。）に於てはもはや寧ろ奔放に世界を「趣味」として恣に之に遊ぶまでに至つたのである。彼のアメリカやフランスへの遊歴はその現れであつた。鷗外の初期の所謂浪漫主義的な作品はその後立ち消えて、未だその時期でなく、未だ根を養ふべき時であるの感を残したが、荷風の場合は自然にその明治の浪漫から初まるのである。鷗外の衛生學的な啓蒙は荷風に於ては初めから身について、寧ろそこから出て、ほしいまゝなる成熟者の「趣味」となり

享樂として初まつてゐた。「妾宅」の中で珍々先生は「病的過敏」にまで至つた舌の先で海鼠腸を賞味しつゝ、「國の東西時の古今を論ぜず、文明の極致に沈溺した人間は、是非にモかう云ふ食物を愛好するやうになつて仕舞はなければならぬ。（中略）食物は衛生と背戻するに及んで眞の味を生ずるのだ」と嘯いてゐる。これは福澤諭吉が青年の時、市場から賣残りの魚を買つて食ひ、粗衣粗食を以て己を持したのとは異なるも一つの非衛生であつて、成熟せる者の、「趣味」にまで達した養生である。それは詩人が時代のバロメータとして生理を以ても示してゐるところである。

「大凡の人は詩を賦し繪をかく事をのみ藝術なりとす。われも今まではかく思ひゐたり。わが藝術を愛する心は小説を作り劇を評し聲樂を聴くことを以て足れりとなしき。然れども人間の欲情もと極まる處なし。我は遂に棲むべき家着るべき衣服食ふべき料理までをも藝術の中に數へずば止まざらんとす。進んで我生涯をも一個の製作品として取扱はん事を欲す。然らざればわが心遂にまことの満足を感じる事能はざるに至れり。」（矢はずぐさ）とはこの詩人の自覺であつた。世界を見、世界を知り、世界を成熟した己の意匠とするこ

とに於ても、福澤が混沌たる足掻きを以てしたところを鵬外はドイツ風に秩序的に軌道的に學んで之を果した。(前論参照)荷風に至つては、ドイツ風を嫌つて、渡佛に際して「かくてわれは世に最も幸福なる詩人となりぬ」(斷腸亭雜藁中「矢立のちび筆」)と揚言してゐる。これは唯西歐に阿附するのではなく、高く内から世界の上にあるがいた、而も國の新しい意欲として決心としての、「美しい『形』と美しい『夢』より外に私の身を慰めるものはない」(歡樂)といふ如きものであつた。

三

荷風が「私は敢て妻や戀人ばかりではない。母親をも永久に若い美しい花やかな人を持つてゐたいのです。」「凡ての物を破壊してしまふ『時間』ほど酷いものはない。閣下よ。私は母親といつまでも、楽しく面白く華美一ぱいに暮りたいのです」(監獄署の裏)といふのも、成熟の時代に満ち足りて生を享けた世代の子供らしい奔放な表明であつた。國は遂に日露戦争を突破してそのやうな愉しい國の光榮ある成熟を熱く孕みつゝあつたの

である。

「日露戦争後日本の社會は經濟界ばかりではありません、國民的道德と社會的生活の凡ての方面に於て、第二の御維新——乃ち社會制度の外観ばかりでなく其の内的精神の革命が必要になつて來たのです。吾々は各自に其の生きつゝある『時代』に對して根本解釋をなさねばならぬ時期に到着したのです。世を導き民を治むるものは、論語とバイブルの外に先づニイチエとヴェルハアレンとを了解しなければならぬ時勢になつたのです。然るに……」(父の恩)

——然るに明治維新以來の國の氣魄は、日露戦争に勝つて愈々國が東洋の先導者となつたに拘らず、やがてはアングロサクソンと世界の文明を競ひ勝つといふ福澤の偉大な歴史の預言を停頓せしめて、荷風を以て言はしむれば、「一刻々々、時間の進む毎に、アングロサクソン人種の殖民地」(靈廟)的根性を作つてしまつたのである、歴史を喪ひ、浪漫的な氣魄を失つて國際主義と唯物的名利に國が墮したのである。荷風が歡迎を受けて歸朝した祖國はそのやうなものになつてゐた。そして「次第に激しく、自分の生きつゝある時

代に對して絶望と憤怒とを感ずるに従つて「荷風は斷乎として之と抗すると共に、己の住處無さを、挽歌と自嘲と諷刺とを以て痛哭したのである。「私が非愛國者と云はれたのは餘りに自覺に乏しい模倣の現代を罵つた事から生じた誤解である」「一時は口を極めて其の愚劣、其の醜惡を罵り、東洋の土上には永久藝術の花は咲くまいとまで絶望したが、半年一年と立つ間に、彼は二十時代の過去を思ふともなく回想するにつけ、埋没されてしまつた舊い時代の遺物には捨てがたい懐しさと、民族的特色の崇拜すべきものの存在せる事を感じ出した。これは決して老人の骨董趣味ではない。現代に失望した夢想家の美的憧憬が必然かくの如くならしむべき正當の傾向であると紅雨（「冷笑」中の作家）は自ら解釋した。見よ、寫實主義を主唱する事に於て決してエミルゾラに劣らなかつたエドモン及びジュウル・ド・ゴンクウルは最も精密なる十八世紀の研究者であつた。古典の音楽を破壊したワグナーは新しき藝術の開祖であると同時に北歐の最も古き傳説の探究者であつた。伊太利文學最近の傾向を窺つても、ダンマンチオやバスコリは何れも遠き過去に葬られてしまつた民族的光榮の追慕と記念によつて新しい何物かに到着しようと力めて居るではな

いか。」（冷笑）

四

荷風はそのやうな日に一日芝山内の徳川家の靈廟に足を踏み入れると同時に、この前代が「いかに豊富なる色彩と渾然たる秩序の時代であつたらう。今日歐洲の最強國よりも遙に優る處があつて、又史家の嘆賞する路易十四世の御代の偉大に比するも遜色なき感がある」と江戸時代への憧憬を奔騰させ始めたのである。そして荷風はこの靈廟に、レニエエの「われはヴェルサイユの最後の噴泉そが噴泉の都の面に慟哭するを聴く」と歌つた「懐古の情の悲しさよりも一層の痛切一層の悲惨が潜んで」ゐることを自覺したのである。そして荷風は詩人としての生涯を大いなる挽歌を以て埋めることを決心したのである。

しかし人は尙ほ小慧しく自らの口を拭つて荷風の絶望と懐古と頽廢と自嘲とを責めて、我こそは所謂進歩的積極的な方向を求めようとするかもしれない。併しそれは一片口頭の御尤も千萬な常識的一般論を出でない。あのやうな、そして今日迄尙ほ續いて國を暗くし

てゐるあの明治末期以來の國の人に絶望せずして如何にして進歩を求めようとするか。絶望と断絶とを己に厳しく課する者でなくして、如何にして眞正の國の永遠の歴史を見出し得よう。前に引いたやうに荷風はこのやうな詩人の孤獨な死守から眞に時代の進むべき方向を断乎として示すことができ、教へざるに國民の前途にその赴く道を示すであらうと言つてゐる。私はそのやうな詩人の自信の高さと、そのやうな己に断絶を課した詩人の志とから、眞に國民的文化が生れ出た明瞭な實例を平安朝末期の詩人鴨長明に認めてゐる。(小著「鴨長明」参照を乞ふ)その断絶は實に詩人が歴史と民族とに生きることとを障碍するものへの「最後の解決に到達」せる宣戰である。而も断絶は飽くまで断絶である故に、民族とその歴史とに生きようと熱願する詩人の生命は痛ましい傷恨に晒される。

しかし挽歌とはそもそも何であらう。それは單なる葬送歌ではない。單にそれを以て亡びたるものを送つて悼むのでなく、挽歌の中には「語りつぎ言ひつぎ行かむ」との永生への心がある故にこそ命を熱く思ふ詩人が挽歌するのである。言ひ換へれば、挽歌に於いて恒に永生を反語的に奔騰させてゐるのである。もとより若し國の命が見事に成熟してゐる場

合ならば「朽ちた祖先の遺骸から盡きない養分を仰いでゐる郷土の一木一草に向つても渾身満腔の愛情を注いで」「讚歌すべきであるが、それも詩人の命の奔騰である。

五

「いや私は餘りに責任を重んじてゐる」(監獄署の裏)と、ふと洩らした荷風の言葉を讀者は見のがしてはならない。断絶を宣し、挽歌を世に示して「時代の舵」とすると言つたりすることは皮相な常俗人の到底理解し得ない氣違ひめいた放言であらう。しかし人麿や長明や荷風に於ける「時代」の詩人の責任とか、詩人の魂といふやうなものは嚴として此のやうなものである。他にうまい方法はない。明治に於いて次第に輿論といふ名を以て國際主義や實利主義に叩頭した頽廢した精神が、現代の國を如何に危殆に陥らしめてゐるか。恐らく人は、この實利主義は日本が世界に伍する上に已むを得ざりし過渡的狀態として寛容に之を許すべきであるとするかもしれない。しかしそれによつて國の實利はそれほどに充實したかどうか。却つて科學的技術の純粹を失つて名利のための技巧化して、技術

を暗い迷路へ投じて、今日の如き時代にさへ、金權的私利慾の巧妙な技術が國の歴史の光榮ある進展を阻んでゐる狀況であつて、辯解は許されないのである。多くの文學者又この渦中に投じて、適當に詭向きに義務的な悲憤や稱讚や寫實や理想を描いてゐる。荷風の如き稀なる魂をもつた詩人の認容出来ないところである。荷風は好んで職業的に享樂頹廢を行ひ又描くのではない。何も描きやうなくなつて「あはれや此の世の中に私の餘命を支へて呉れる職業は一つもない」と呼びつゝ、「灰になつても自分の骨は世に残る人達の活きた生命よりも熱い」といふ詩人のなげき、そのものである。それは瞑想してもきゝとれない國のさゝやきをききとつてゐる人の、國土への熱いいたはりである。國へのおつとめなどではききとれない、血からの慟哭である。おつとめの強がりの積極主義進歩主義の自信などは詩人の目には不俱戴天の頹廢である。未來の責任を持たないその進歩主義などが横行する故に詩人は「世は亡びたり」と極點まで憤激してなげくのである。このなげくべき生命の終末的墮落を益々辯護こそすれ誰もなげきも恥ぢもしない世態に對して堪へない慟哭である。蓋し彼が誰にも益して過去をばけしくいとほしんで現在の生命の無生氣を嚴乎

として許さうとしないのは、恐らく誰にも増して過去—からのいのちの豊かさ深さを彼自身に知るからであり、即ち逆に言へば、現在の己のいのちのさかさの故にこそ現在のいのちの來りたる過去の深さを知るのである。それ故もし理窟めいて言へば、此の今の世の頹廢に堪へないで、過去こそ美しく豊かなりと讚へ惜しむのであるが、そしてその美しい過去ははや亡び行けりとうたふのであるが、實にそれは、誰にも増して彼の今のいのちの、そしてまた今より後未來に生くべき今のいのち自身の切なさでもある。一口に言へば、誰にも増して永生を生きようとする詩人のさかな今のいのちが、今の世の頹廢を己に責め負うてする聲高い悲哭が挽歌なのである。今の蕪雜な形なさに對して詩人の魂を以て覺醒し打ち勝たうとする一つの情熱的な方策であつた。「自分は次第に激しく、自分の生きつゝある時代に對して絶望と憤怒とを感じるに従つてますます深く松の木蔭に聲もなく居眠つてゐる過去の殿堂を崇拜せねばならぬ。」「過去を重んぜよ。過去は常に未來を生む神祕の泉である。迷へる現在の道を照す燈火である。吾等をして、まづこの神聖なる過去の靈場より、不體裁なる種々の記念碑、醜惡なる銅像等凡て新しき時代が建設したる劣等にし

て不眞面目なる美術を驅逐し、そして吾等をして永久に吾等の祖先の残した偉大なる藝術にのみ恍惚たらしめよ。自分は斷言する。吾等の過去を除いて何處に頼るべき途があらうか。」(靈廟)

六

われを國より放逐せよ、われは詩人なれば、と荷風は恒に己に言ひきかせてゐる。これは歴史なく民族なき亡命的な世界主義者の言葉とは異なるものである。深い過去を守る此の永生のいのちをもつ詩人の自負である。己一人の責任を以て尙ほ永生を守る決心であり自信である。國への訣別ではない、國への犇々たる熱愛である。「愛國」といふ言葉に盛りきれない、もしさういへば並々の國粹の口頭の語としかならない。さういふ時代である故に、その言葉をさへ使ひ難がつてゐるほどの、純粹な、偏奇なまでの國粹の徒の高く激した愛である。もし彼が本當に愛國の言葉を吐く時は雷の如くであらう。前にも引いたやうな「若し又さうでなかつたら(註、國が汚醜の沼となつてゐるのでなかつたら)無かつ

たやうに、朽ちた祖先の遺骸から盡きない養分を仰いでゐる郷土の一木一草に向つても渾身満腔の愛情を」注ぐであらう。しかし哀しむべし、「今日の急務は唯だ熱情の奮激これ一ツぢやないでせうか。」國を愛するといふ言葉が、何か私利的な爲めにするための手段として使はれて、素直に本當に眞正の愛國心を表現させない頽廢した世に對して詩人の激越な戦ひを、荷風は如上の「詩人」の自負と決心とを以て述べてゐるのである。

嘗て人麿もその時代に激越した挽歌を捧げた。彼は「寐も寝らめやも古^{いにしへ}おもふに」「古にありけむ人も吾が如か」と歌ひ、「今のみのわさにはあらず古の人ぞまさりて」と激して歌つたりしてゐる。そして事毎に彼は「神ながら」「神さび」「神柄か」「神代し念ほゆ」「神の御代かも」「天地の初の時し」と稱へつゞけた。その挽歌の慟哭は「萬代に然しもあらむと」永生を信じつゞ、それ故にこそ現在の危機に臨んで「行方を知らに惑うたのである。今日とても、愛國の言葉は、神代より言ひつぎ語りつぎ來つた「海行かば水漬く屍、山行かば草むす屍、大君の邊にこそ死なめ、のどには死なじ」といふ傳誦それしかないのである。國の頽廢の危機に純粹國粹の徒が歌ひ上げた恍惚はいつの世も此の

神ながらの傳誦に些かも違はない。そのほかにないのである。此の古傳誦を誦して今日の挽歌の發想とし而も國の永生を讃へる光榮ある挽歌即ち讚歌とするのである。荷風が神ながらの古代を追慕するのではなく、唯だ直接に江戸時代の如きを追慕したのを不満足とする必要はない。詩人は唯口舌觀念の上に古代の過去を追慕するのではなく、その血を以て過去を追慕することに熱さがあるのである。人麿もその彼の血に於いて直接に感じた過去として「神ながら」と歌つたのである。それ故直接その時代の文化の危機を孕んだ原因である近江の都は神武の帝以來「生れましし神のことごとと^{つが}樛の木^{つが}のいやつぎつぎに天の下しろしめし」た「大和を置きて如何さまに思ほし召せか淡海の國のさざなみの大津の宮に」天の下知らしめした大宮の跡にさへも悲哭するのである。直接して血から感ずる回想である。もし之を理窟を以て思想的に問へば不審の挽歌である。荷風が江戸時代の爛熟頹唐を追慕し己の文學を無用無頼としつゝ、その底に明治以來隨一の、國の清純にして豊麗なる生命をつぐものとなりえてゐることは、人麿が實は挽歌詩人を以て國の歌神として永生の讚歌の詩人として印象されてゐるのにひとしい。詩人は挽歌を以て最も清純なるものを表現し

てゐる。世の何かの爲めにする自稱國粹者の愛國的言表に寧ろ紛々たる屍臭を漂はしてゐるのと正に對蹠してゐる。追憶は「現在」のもつとも清純な證なのだ、と「花さかりの森」(文藝文化九月號)の中で三島由紀夫といふ年少の作家は書いてゐる。今日はこのやうな言葉も素直にこのやうな年少の人の口から美しく流れるやうになつたのである。しかし私達明治末期から生きて來た者には、荷風がその年少時代に持ち得たやうな豊熟の舊時代の跡さへない。それどころかそのやうな痕跡のまた殘滓のやうなものだけがあつただけである。私達は己をつなぐべき過去を直接に持たない。さう思つて私達のつながうとはかつてゐる明治の維新とか神ながらの御世への追慕は、鼓腹擊壤して太平を讃へてするのでなく極まつた頹廢への堪へきれぬ憤激と清らかな國のいのちの血からの願ひでしかない。そしてやうやく荷風のこのやうな斷絶を己に課し悲憤を發した跡に、眞に國の未來をひらく新風が起らうとしてゐるのである。それは詭へ向きに示すさもない愛國の表明と異なる。我々は人麿の時に「石激る垂水の上の早蕨の萌えいづる春となりにけるかも」と歌ひ出で給うた志貴皇子の溫古の新風を今日に待つのである。われ／＼は詩人が一人己に課した約束を、

今日國の光榮ある約束としなければならぬのである。それは中世以來隱遁斷絶を己一人に覺悟した詩人が、例へば利休の如きが、書院の茶を四疊半から三疊二疊に引き狭めても尙足らず一疊の狭小へ狭めて其處に佗好わびさきの茶を汲み、その極めたる狭小に己を一杯にして従容として自決したその中から、爾來國の衣食住を掩ひ精神を天にまで高めて宇宙的に秩序づける文化を生み出した實例を思ひ合せて、誇張なく考へられるところである。もはやこの詩人が「自分は日本の國土にあまり早く生れ過ぎたか、あまりに晩く生れ過ぎたか」(曇天)と歎じた言葉を更にあげつらふ要はあるまじ。

(昭和十六年九月)

羽衣を觀る

昨晚「羽衣」を觀た。出演者は所謂第一流の人々ではなかつたが、私には愉しいものがあつた。もし不満を言へば、それはたとひ第一流の人々の場合にも同じい不満であり、愉しみからいへば、又第一流の人々によつて演ぜられた場合とも同じに近い愉しみがあつた。といふのは本當は少しの力の差が、こんなところでははかり知られぬ大きな異りになつてしまふのであるが、現代はそれが力の差だけの差しかないやうな藝になつてゐるのである。これは文學の上でも同じことである。これが私のいふ不満である。

能で大事なのは確かに「はやし」にあると思つた。能面もあの照明法では全くしやうのないものである。どういふ囃子かといふと、笛・大鼓・小鼓、後で太鼓が入る。が、これ

は普通いふ音楽ではなく伴奏でもない。どの曲の場合にも此の四つ、或は三つで、一々に
ついで言へば始ど同じやうな音を立てゝゐる。そして、勿論舞臺に情緒を醸すのであるが、
それは西洋音楽などから言へば、音楽ではない、韻律など持つてゐない。臨機應變の調律
といつたものを基調にしてゐるやうである。三つの樂器もめいめいばらばらで、何だか大
變むきなひびきを立て合つてゐる。この狀況は支那の音楽に似てゐる。しかし支那のは混
沌と狂してゐて、その音楽に對して他の如何なる響きも影響されまいし、その音楽のほか
に何も耳に入らぬやうに狂燥してゐるとしか感じられない。随つてその音楽そのものもさ
ういふむきな音の嵐を作るといふ効果だけに役立つて、その音楽を聴かせようとはしてゐ
ない。そしてさうした狂燥そのものゝ衰れつぽさを自づと奏してゐるといつた風である。
實際支那の樂器には、あの銅の圓盤をチャグワラン／＼と叩き合せ擦り合せ、又鼓膜を無
感覺に陥らせる喧しい吹奏樂器などがある一方で、恐らく直徑一寸そこらの、何といふか
とても小さな豆太鼓が、その間にひとり得意氣な忙しさで鳴らされてゐたりして、そのめ
いめいが他を打消し合つてゐたりするのを見出すことがある。そこに行くとき西洋音楽は、

交響樂も、隅々の音まで逃さず調和の中に聴かせようとしてゐる。

ところで能の樂器——その間に掛聲も相交る——は一つ一つ、そして皆が、ひたむきで
ある點は支那音楽に似、しかしそれによつて聴者の耳を聳しよとするのではないところ
は支那音楽と異なる。しかし決して、西洋音楽が、奏せられてゐる樂曲を隅々まで聴入らせ
それを調和の中に聴き取らせようとし、そして矢張その奏樂を聴き逃がさじとさせる（決
して強制的な意味ではなくとも）點とも、能の樂曲は異なる。能の樂曲は、聴かなくともい
い、極端に言へばそんなものである。さういふ意味で獨りな音楽である。しかしそれは孤
獨な音楽といふ意味ではない。それでは何の爲めに役立つてゐるかといふと、實に不思議
なことをやつてゐるらしいのに氣づいた。

大鼓は、あの大きく腕を廣げてひつぱたく鋭冽の音で、現實界を一敲き／＼切り變へて
ゐるのである。烈しい熱心で樂師は畸聲の掛聲を樂器に吹き當てつゝ、聴者の五感にび
し／＼と響く裂帛の音を叩き出す。おどろいて目を見はり聴き入らうとするはなから又單
調な烈しい音を發して打破つてくる。間遠でありながらこの一音々々は、躊躇も餘裕も許

さない。強ひて聴き入らなくとも差支へないが、空耳そらみみの者の腸にも響いて着々と世界を切り變へて行く、そんなことだけに役立つてゐる。如何なる力がそんなことを黙許するのか。——たしかにその暴力的な發聲は嚴肅に黙許されてゐる。聴者は抵抗も感傷も無く、卒然とその音樂に順ふ。私はそれを神の世界へ切りかへられるのだと感じた。そしてその効果は驚くべく見事で、これから、又演技中この音は非常な弛みない緊迫を以て我々を能の世界に誘ひ、そこに遊ばせる。唯實際今見てゐる舞臺では、樂師はそのやうな嚴肅な事をその樂器が果してゐるものとも思はず、唯形だけの仕來りで奏して、音を立てるだけにつとめてゐるらしく、地謡座を見ても、後見を見ても、ぼんやりとしてゐるらしかつた。唯古人が此の奏樂を指し示したその仕來りはそれらの人々以上のはたらきを以て今もその役を不完全ながら勤めつゝあるのである。

この大鼓と對照してゐるのは笛である。これも大變單調なそしてばかに息の長い、普通の息を吹き越えた長い音である。大鼓の囃子の場合のやうに、恐ろしく鋭い響を以て始まる場合もあるが、此の樂の特性は、息長い——唯それだけの所にあるといふ感じである。

それは併し唯、一息を長く吹奏してゐるといふだけの意味ではない。幽玄な遠い所から息吹き來る、端的に言つてしまへば、恐らく神の息吹きを傳へてゐる。この息吹きが右のやうに疾く吹き出だされることもあり、序の舞破の舞などの、神樂調の轉ぶやうな早舞調子のこともあるが、それは伴奏といつたやうなものでなく、主目的は絶えず舞臺に神の息吹き（それは長いものである）を吹き込んで行くらしいのである。とう／＼たり、たり、たり、たりあり、ら／＼りどうといふ感じである。この「翁」の詞章は、金剛巖氏著「能と能面」には「笛の聲歌に似た不可解な詞章で初まる「翁」は、演技といふよりむしろ祭式に近いもので、私たちはこれを神聖なものとしてきた。「翁」の詞章なりすべてが理解に苦しむものであるが、私たちはいさゝかの疑も心にさしはさまず祝言一式の氣持でこれを勤める」と談つてゐられるが、この至言——この「笛の聲歌に似た」反對に言ひ換へるならば此の祝言一式の不可思議神聖な「翁」の、とう／＼たり……の氣持が、能の笛の氣持である。その金剛氏でさへ、「翁」を能とその發生を異にしてゐるといふやうに、様式上や面の上から考へては居られるが、同曲ではなくても、翁の傳へてゐるもの（神性）を

失つては能はウツである。このことは金剛氏も認められると思ふ。こんな翁のやうなものを、笛は能の舞臺に向つて吹き入れつゞけてゐる。

若し伴奏らしいものを云ふなら、別の小鼓であり、太鼓である。これはたしかに足を、血管の鼓動を誘ふ。しかしそれは大鼓によつて、世界を神の世界へ切り變へられ、笛によつて神の息長い息吹きを傳へられて舞ひ出でるその舞ひを鼓動するのである。それ故それは交響樂風に組織したり盛上げたりする必要はない。努力といふやうな人間的な何ものもない唯の調子だけを、少くともそのやうな調べを打たうとしてゐる。その點で西洋風のもも全く異なる。この小鼓の音につれて演者はあの不思議な爪先の方から上げて歩く清らかな形容しやうのない美しい足踏みをして歩き渡る。又絶對靜止といふ形をとつてたゞすみながら、見事にこの足踏みと血管の鼓動とを生き生きと傳へる。

總じて右のやうな神さびた奏樂によつて、能獨特の、あの靜止が絶對動を感じしめる作用をする。

「餘りに御歎き候程に衣を返し申さうするにて候」「あら嬉しやさらば此方へ賜り候へ」

「暫く、承り及びたる天人の舞樂、只今爰にて奏し給はゞ衣を返し申すべし。」「嬉しやさては天上に歸らん事を得たり。此の悦びにとてもさらば人間の御遊の形見の舞、只今こゝにて奏しつゝ、世のうき人に傳ふべし」といふあたりの詞章の意も、否これらを以て全曲を顧みても、更に能のわざを推しても、能の世界が幽玄の神界の遊び——あそびとは又さういふ世界のものであることが、目のあたりに頻りに感ぜられてならなかつた。

しかしそれは神の世界を表現したといふのではない。私は文學といひ藝術といふことの正しい完全な意味が右に述べたやうなものであると推するのである。そしてそんな文學になり了せ藝術になり了せた文學藝術は日本にしかない、と私は思つてゐる。西洋の文學藝術は未ださういふ文學藝術に達する努力がされてゐる程度にすぎないと思ふ。日本の文學はさうした人間的な努力を吹き超えて、息長い神の息吹きを以て遊びくれてゐる。和歌や俳句が息が短いと見たら目が浅い。記紀萬葉あたりの簡潔峻勁な短歌でも決して息の短いものは使はれてゐない。

劍太刀いよゝ研ぐべし古へゆさやけく負ひて來にし其名ぞ

大伴家持

餘談になるけれども今日の歌人達が競ひ詠んでゐる戦争歌の類は、いきり立つた歌詞を羅列して、私にはあの狂噪耳を聳し己の音のみを響かせて他の音を拒絶しようとしてゐる支那樂器を想起させられてならない。そして何と息の切れてしまつた詞の並列であらう。「敵の艦一分間に海底に沈みゆけりと音もどろに」といつた類である。その極は「十二月八日未明帝國陸海軍戦闘状態に就く吾れ岩船寺本尊佛の寫真に見入り居る時」といふのさへ出る。もしや、まとうたの道に立つならば、もつと大事にしてもらはなければならぬ。まさかこのやうな人々が口に言ふやうに「海軍の猛訓練」に等しい大和魂に徹してやつた果て、今まつしぐらにこれらの一首を詠するのではあるまい。こんな間に合せて敵の文學を轟沈できると思ふかどうか。——閑話休題。

私はこの「羽衣」を若い少年達と觀たのである。廣い寶生の席一杯に坐つた少年達と夏たけゆく一夕これを觀て、胸がふくれるやうに潤うてならなかつた。開演の前に皇居を拜し黙禱したが、決して觀能が不自然でなかつた。そしてほんとに恭けなかつた。

羽衣は大變私に面白かつた。八時半頃終つて出ると青いほど満月の光が街路に流れて

ゐた。するとまた不意に私には、役者の人達が橋懸の柱や舞臺の四本の柱に大變心をつけて動いてゐたのが幻のやうに思ひ出されてきた。保田與重郎氏の「日本の橋」にも、能の橋掛はもとより、不思議な日本の橋の意味が敍されてゐるが、その橋掛なるものもとりのこと、ハシラや舞臺の端の心も私には奇しく思はれてきた。橋懸を渡つて舞臺に出て又歸つて行く姿も、保田氏のあの所説を想ひ起させられた。それから、舞臺正面から觀客席に向つて附けられてゐる小さな階段——こんなきだはしのこと保田氏を書いてゐるが——が私の頭に妙に残つてゐて、しきりに現はれたりした。このきだはしことは、橋懸に出る揚幕の奥の鏡の間を考へなければ分らないことにも思はれる。

枯野の琴

古事記の下巻は仁徳天皇の御世を以てはじまつて、中巻末の應神天皇の巻から續いて美しく愉しい歌謡の多い巻として際立つて居り、その間に重大な波瀾なども起つてはゐるが、結局それは見事なうねりを見せて波うつてゐる太平の壯んな綾波のうねりと化つてゐるとしか見えない位である。誅討に伏する人々の死に臨みつゝ歌ふ歌も切實に而ものどやかな光に面を照らされてゐるやうな風があり、酒樂歌や祝壽歌が載せられてゐるのもこの二代の巻である。天皇の御製も臣下の献歌も或は簡古の中に位高きがあるかと思へば、忠誠の歌あり、狂熱的な蕩醉諧謔あり、熱い愛戀の曲があり、また、國の倫理が數々見事に描かれてゐるのである。まことに神後の新羅遠征成功の後、やがて國內豊かに饒はう

て炊煙の天に上るが如く、しかして難波まで出でて都したまうた御世の榮が巻を蔽ふの感がある。日本書紀にも「天下太平云々」と記してある。後の代の傳説として、百濟から來朝した博士王仁が「難波津にさくやこの花冬ごもり今を春べとさくやこの花」と此の難波の都を讚歎した和歌があるが、後の平安京時代には、手習の始めにはこの歌が先づ書き習はれたともいはれてゐる。

その仁徳天皇記の末尾に、無類に美しい詩がある。

この御世に免寸河の西の方に高樹ありけり。その樹の影、朝日に當れば淡道島に逮び、夕日に當れば高安山を越えき。かれ、この樹を切りて船に作れるに、いと捷く行く船にぞありける。時にその船の名を枯野とぞ謂ひける。かれ、この船を以て旦夕に淡道島の寒水を酌みて、大御水獻りき。この船の壞れたるもて、壘を焼き、その焼け遣れる木を取りて、琴に作りたりしに、その音、七里に響えたりき。かれ、歌に、

枯野を 壘に焼き 其が餘り 琴につくり かき弾くや 由良の門の 門中の
海石に 振れ立つ 浸漬の木の 亮々

こは静歌しづうたの返歌かへうたなり。

私は、こゝをよむ度、古事記をこのやうにやまと言葉にし

れた先學

者、殊に本居宣長の勞と識見とに感謝する氣持を新しくさせられたい。この傳説は、日本書紀及び風土記等に幾つかに斷片的に散見するが、古事記の詞章が最も立派で、構成も右のやうに見事に統合された姿で傳へられてゐるのである。實に以て應神・仁徳天皇記の最後を飾るにふさはしい太平永世の讚歌と稱することが出来る。

歌意も殆ど説明を要すまい。唯「ふれたつ云々」は、「觸れ立つ」ではなくて、蕩揺する潮に漬りつゝ海中の岩に生ひ立つてゐる葦荻などの、うち寄る浪にゆられて其葉のさや／＼と動搖うごき鳴るものと解釋されてゐる。枯野の枯とは輕の意。しみづは「寒泉」と書いてあり、他の文献にも寒泉とか冷水、又は寒御水とある。赤染衛門集にも「ひやかなる御水みづ汲みに」漕ぎ行く小舟のことがある。わざわざ海をも越えて寒冷の水を酌んで大御水みみづに献るところ、何か胸のすく美しさがある。琴（一般に樂器を總稱することもある）に焼遺の木を用ゐたのは、もと琴材として、搥風に吹かれた日あたりの孫枝ひごを用ゐるべき等の

例が、舊記に考證されてゐる。

私は、仁徳天皇記を読み來つた蕩酔した心を以てこの最後の物語へ読みかゝるのを常とする。正にこの大御世の餘韻として、非情の樹を以てなすらへ歌ひ出でられた詩の造型である。又それが、つひに歌にかゝり、「枯野を鹽に焼き……」といふ歌に至ると、そのいやはてに由良の水門みなとの底の石に生ひ立つ水草の葉のさやぎに、琴の音の最後のはるかな餘響なごりを消えがてにひそかに聽いてゐる、綿々盡きぬ思ひがある。恐らくはその海の潮もそのひゞきに酔ひ、水底の石も之をきゝ、或は遠い高嶺の石もかのしらべに身をふるはせてゐるであらう。天の極み地の果てを、その音はながれて行つてゐるの思ひをなさしめる。實に此の物語は、大樹より……船へ、船より……鹽燒の薪へ、（鹽を焼いたといふのも實に美しい）それより……琴へ、そして琴より……樂として七里へ、それからそれへと涯てしないさかな永生がその一つの生毎にこよない美しさを造型してゐる。大樹、快速船、燒鹽木、琴、そしてその音、極上に美しからぬはない。時間の無始無終に充ち生き空間の超大に一杯に互つて、例へば樹は正に天地のいきほひもて天地に充ちて生立ち、快速は

時空を神の如く超飛し、その豊かに焼きたる壺は人と國とを満ち足らしめるばかりに養ひたるべく、わづかに残れる一片また琴としてかき弾かるゝや、その音七里に互るといふ。到底今日の如き文化の貧淺なる世のわれらの思ひを逸かに逸して、天驅けるものがある。われ／＼このやうな慨歎ばかりしてゐなければならぬやうな意氣地ない時代に、浪漫的とか想像とかいふそれらが穢らしく思はれる位である。理窟の網のみ手際よく張られて、すべてが會得されざるはなく備はりつゝ、一つとして詩人の熱情を豊かに燃えたくしめるものなく、生命のいきをかき立てゝ生命を振ひ起さしめるもの無き世の眼に、この大樹、この快速船、この寒泉、この鹽燒の薪、この琴の音は映らないのである。明治の末期近く歸朝した永井荷風を日本に絶望せしめた時、而も荷風は未だ直ちに己のいのちを振ひ起すべき過去の世として江戸時代をもち得たが、その絶望の日に生を享けたやうなわれわれは、どこに己の血筋をかへりみるかにさへまどはれるのである。歴史を喪つたわれ／＼が、いのちを振ひ起さうとして今日古典に索めるのは、歴史を失つてかへつて不逞にも己を傲るためにとて萬葉集に擬してゐる輩のやうなことでもなく、「御時勢」でもない。古

典をまどひ尋ねてゐるのは、われ／＼のうしなつたいのちへの郷愁の情である。折節この枯野の詩の如きに打ち當つた時、何たる悲喜が胸中に雲のやうに渦巻くことであらう。今日はこのやうに郷愁するものが妖雲を打ち撥つてゐる。それは單に武力のすることではなく、たけび立つ皇國人の全生命の堪へがたくて決斷するところである。われ／＼にも今日どうやら右の譚詩の中に入り得る緒口を得たやうな氣がする。それは寒泉を獻るあの心持であるが、それは獻身といふ如き、この小身を本として計ることではなく、大御世の光に面を照らされてゐる大いなる目覺めである。大御光に浴して永生する忝さの堪へがたしいきである。大樹も、一度びは切られて而も船と化し、船もやぶれて又燒木となり、その一かけは灰の中より拾はれて琴につくられ、かくてかき鳴らされるゝや七里にひゞき…、はてしなく生き替り生きてゐる。その調律も返し歌といはれてゐる。それは調べを易へて歌はれるものといはれてゐる。

この物語の前に、今一つある物語は、天皇女島に行幸の時、その島に雁が卵を生んでゐた、因つて老臣建内宿禰を召して、歌もて問ひたまふとある。

たまきはる うちの朝臣 汝こそは 世の長人 そらみつ 大和の國に 雁卵生と
聞くや

建内宿禰又歌もて答へまをして、

高光る 日の御子 宜しこそ 問ひたまへ 眞こそに 問ひたまへ 吾こそは 世の

長人 そらみつ 大和の國に 雁卵生と いまだ聞かず

かく申して御琴を拜借して歌ふには、

汝が王や つひに治らむと 雁は卵生らし

これは「祝壽歌の片歌」といはれてゐる。

「たまきはる」といふのも「うち」といふのも、年月うつりもて行き、人の世に生きてあるの意にかゝはる所があると、宣長の古事記傳の説である。世の長人と言はれた建内宿禰は、景行天皇の御世に生れて、仲哀、應神天皇を経て仁徳天皇の御世にいたり、二百数十歳に及んでゐるのである。恐らくこれは歌意より推して、仁徳天皇が未だ皇子にいました時のことであらうと解かれてゐるが、これも仁徳天皇記の最後になつてかゝげられてゐる所以

は御世の永世を祝ぎに祝ぎあまつて傳へようとする傳誦者の心であらう。私はこの榮えたる永世の自信にうたれる。そしてこの御世へ來るための、崇神、垂仁、景行、仲哀、應神と經來つた歴史の歩みの強さと確かさを又顧みられるのである。

崇神天皇は、神武天皇と共に「初國知らし、天皇」と傳へられてゐる。天皇と同殿共床の天照大神を敬して別に祭られたその御世の一新から、景行天皇の御世の若き皇子倭建命の大御功勳と、荒魂和魂の御助援を得た神功皇后の御雄圖を経ての、應神仁徳の大御經營の大御世であつた。かうした果てに難波に出でて都したまうたその時代の意氣が、實にこの雁の卵の祝歌であり、枯野の物語であつた。そのやうな豊かに満ちたる意氣が藝術として造型されたのが枯野の詩章であると言ふことができる。

そもくわれくが「藝術」と言ひなれてゐることに、實は志すところの藝術は言はれてゐなかつたやうであることに私は此頃氣づいた。藝術とは、藝術へ花さかしめる意氣があらねばならない。私は此の頃「藝術」に對して藝術の花さくべき意氣を問ひつけてゐ

る。われ／＼の祖先に於いては、それは國振（古代にいふ「天田振」などの「振」をとつていふ）としてある。このやうに國のいのちの振ひ興つてゐる時、「都」の精神といふものが生々活々のものとなり、「みやこび」又は「みやび」として藝術が意氣以て花さいてゐる。それはたとへば平安朝の如く優柔と見られても、仔細に省みれば、古今和歌集の如きが國振の復興として「やまと魂」を詩品にまで化したその成跡は、實に今日まで日本人の雅情として拭ひ去ることのできないものを打ち樹てたのである。好色の物語としての伊勢物語が、まことは清麗な忠誠の諷諭であつた。しかもそのやうな國の雅情といふものが理解されず、或はかのリアリズムといふやうなものの影響者に輕侮さへされてゐる所以は、彼等に「都」を打ちたてる意氣どころか、唯國際主義的なものに、性根もなく眼奪はれ隨従日も足らざる世界の田舎者の呈した狀況であるほかの何ものでもない。リアリズムといふ念佛につんのめつて手を汚してゐる者に、耀く都の光など思ひも寄らぬことである。

スケトルとか手法とかを學べば學ぶだけ小さかしく、かへつて人を豊かに養ふべき藝術

のいのちに反して、今は藝術の勉強家たちが益々貧しくいやしく見えてきてゐたのは何故か。

いかならむことある時もうつせみの人の心よゆたかならなむ

開くべき道はひらきてかみつ代の國のすがたを忘れざらなむ

敷島のやまと心をうるはしくうたひあぐべきことのはもがな

このやうな明治天皇御晩年（明治四十五年）の御製をよく／＼拜して、今日の文學者は覺悟する所がなければならぬ。

いかならむことある時もうつせみの人の心よゆたかなれ、と拜して、天皇御一人がまさしく天地とともに古いわが國ぶりの正統を知りたまうて、雲の上より示したまうてあつたことに恐懼にたへない。「開くべき道はひらきてかみつ代の國のすがたを忘れざらなむ」このやうにいましめ諭したまうて、「敷島のやまと心をうるはしくうたひあぐべきことのはもがな」とはつきり道を指し示したまうたのである。このやうな文學の道を教へたまう

た御一人を、われ／＼世界の他のどこに想像することができよう。枯野の琴に歌はれたゆたかなさかなならべが、こゝに御一人の御さとしにひびいてゐる思ひがする。

(昭和十六年九月)

たわやめぶり

文學史といふものを考へると、勢ひそれは文學といふものが時代によつて變遷するといふ風なテーマを、定まつた事の如く立てるのを通例とする。その遷り變るといふのを、文學自ら變るといふ論を立て或は社會的影響或は經濟的影響或は或る時代性の影響といふやうな風に色々考へたりする。とにかく時代的に變るものといふことを考へずには少くとも文學史は書けない約束になつてゐる形である。しかし私共はも一つ別なことを感じてきた。それは文學も時代も變らないといふやうにしか感じられも考へられもしなくなつたの

である。そして氣づいてみれば、文學や時代は變るものだ——と世間で言ひ——してゐた一寸前の時代——今でもその思想は残つてゐないことはない——など實は停滯そのもので、ちつとも變つてゐないし、いのちは鬱積してゐたことに私達は氣づき、いま時代も文學も、少しも變つたりしないものだといふ此の時代こそ、清新潑刺とさかんないのちが生動してゐるのを覺えるのである。私達も前時代の中を通つて來たが、時代にも文學にも殆ど何の自信も持たなかつた。その自信なさ、尤もらしい時代思潮論みたいなものを事々しく考へさせてゐたのであり、胸の底で大變味氣なかつたのである。

時代——變るといふことを豫想した——といふよりも、絶ゆることなくつぎ傳はるものとしての歴史にひた——と身をひたし（ひたしといふことを古語では養ひたしとも用ひた）、自分の身が脈々たる歴史である熱さを感じる今は、實感として、歴史はちつとも變つてゐないといふよりはか感じやうも言ひやうもないのである。これは日本人である自分達にのみ感じられ言へることであつてまことにありがたいことである。そして時代や文學が變る——といつた風な進歩主義思想が實に歴史に自信のない卑しい夷心からだころであつたことに氣づく

のである。

日本文化といふ考方も構想もすべて、天壤無窮の寶祚といふ歴史の自信に出づるものである。かういふめでたい千代に八千代にの國柄は他にないので、かういふ自信は、却つて一寸前迄の卑屈な國際主義的知性の考へ方では、何か正鵠を逸した狭小な考方であるかのやうに思ふのを良識などと考へたのである。日本の歴史の自信といふことは、狭小どころか、これこそ比較を絶したとんでもない大きなものであつたのである。明治時代の知識ある人々はそれが政治家であれ宗教家であれ文學者であれ學者であれ、今日から愕くばかり國の氣宇といふものをもつてゐたのであつた。此頃私達は顧みて恥しい思ひを深くするところが多い。英國の敗退など、彼等の持ち合せてゐる歴史では、歴史の自信といふものがなしいといふことに因づくといふのが今日最も妥當である。それがつい前までは、その歴史に自信のない英國民族の、自信なさから案じ出された商業主義的國際主義の網に日本人までが引つかゝつて、追隨し媚びついたりしてゐたのである。今でも何かといふと米軍などと比較して「流石に英軍は」などと事知り顔にいふ言葉を見聞きするが、どこに嚴たる戦ひ

の道に於てそれ程米軍と差別をつけねばならぬ程のものがあるのか。今はもう斷じてそんなものなど認むべきではない。それはまだ日本武夫の憤激を自ら身にしてみてゐない者の言ふ所である。あのやうな英國など地上から掃滅し盡してこそ日本の憤激の大きさ歴史の正しさがあるのである。今日日本の戦つてゐることは日本の歴史がしてゐることであり、戦ひ捷つてゐるのは、今の現いまに生き溢れてゐる日本の歴史が戦ひ捷つてゐるのである。

その歴史とは、一言に言へば神ながらにつゞいてゐるいのちのことである。途中で斷絶したり交替したりした——嚴密に言へば歴史などとは言へない、唯の時代や經歷をもつ國と比すべき事ではない。此の歴史は、いかなる民族も國家も、今も今後も絶對にもつことの出来ないといふ大事なことである。このやうな歴史の御本體として天皇すめらみことは現御神いまみかみにおはしますのである。實に神ながらのことである。神ながら今の現いまに大いなる歴史を開き進めてゐるのである。天照大神の神勅の通りであり、神武天皇の御宏謨の通りであり、その古い時以來臣が歌ひつゞけた「海行かば水漬く屍」の通りであり、今にちつとも變つてゐないし、古代に於て既に無類に雄渾壯大であつたのである。思ふに一寸前まで「進歩」を口

にしたのが愈々益々我々のいのちを停滯卑屈させ、其のために我々日本人が天地世界に負うてゐる使命を果すのを遲疑せしめてゐた實情を顧みて思へば、我々は「進歩」などではなく、もつと安んじて「日本の古風の保守」をこそひたすら思ひはかるべきであつたのである。私達は古風の保守によつて我々のいのちの大いさと美はしさを自覺し、世界に向つて最も清新な祝福も寄與をなし能ふものであると信じ得た筈である。

二

私は此頃中學二年の少年達が書いた「十二月八日」といふ文章を読んだ。十二月八日の彼等の感じた感動や見聞や覺悟を彼等は實に地下から一氣に迸り出た清水のやうに、あふれつゝ書いてゐるが、それは彼等自らを愕然とさせてゐる程である。そして彼等はおどろいて「神國だ」と書いてゐる。「天皇陛下はありがたい」と書いてゐる。私は何もこれを以て證據立てにする意味はない、唯やまとごゝろが昭々白々に神ながらに顯はれてゐる事實の一端を語るだけである。この古風が世界で最も新しいのである。神勅の雄渾さが今の世界

を鳴りひびき通つてゐるのである。

しかるに例へば此頃の所謂大東亞戦争詩歌の、あの競つて石油罐でも敲くやうな言葉は何事であらう。それは悠遠なやまとうたのしらべを知らなくなつてしまつた近代文學の殘骸といふを以て足りる。詩歌人こそ今日唯深い悠遠なやまとだましひの古風の息吹きを今の現に傳へて居ればいゝのである。又それがつとめであらう。私は唯そのやうな古風の息吹きのみを新しく胸に感じ、古風を傳へしらべることを歌としてゐる作者を全く僅かしか數へることが出来ない。

パウナルの線をも既に破れりといふことを聞こゆ夜明けてまなく

皇軍の先頭部隊が竿ふりて大蛇はらひつゝ進軍すとふ

敵性國家といふなまぬるき語をほろぼして二千六百二年の朝日子のぼる

私は自ら輕蔑する歌などを、餘り言に立てゝあげつらつたり、自分の文章の中に引くのを極めて不快とするが、こゝに忍んで二三を引用してみた。これは或る歌誌にわざ／＼大東亞戦争の歌の代表作として二月號の諸歌誌から選抄してある程のもの故、一々作者など

こゝに言ふ要もない程隠れない歌であらう。これらの歌こそは所謂新短歌といふもの成れの果てである。歌人といふものがやまとことばややまとうたを斯う崩していゝものであらうか。何といふ氣字の失せた、而もその代りに荒れた言葉の濫用であらう。恐らくこれらの歌人はこのやうなものを「ますらをぶり」とでも思つてゐるのであらうか。

一體私は萬葉集の歌をますらをぶりといふことにも、素人風な見識の幼稚さをかねてから感じてゐる。萬葉集の中に或は人麿の作かと言はれてゐるものに

葦原の 水穂の國は 神ながら 言舉せぬ國 然れども 言舉ぞ吾がする ……百重

波 千重浪にしき 言舉す吾は 言舉す吾は

といふのがある。同じ卷十三に「あきつ島 日本やまとの國は 神からと 言舉せぬ國 然れども 吾は言舉す 天地の 神も甚だ 吾が念ふ 心知らずや……」とある。嚴密な意味に於て「言舉せぬ」のが神ながらのますらをぶりである。決して雄々しげな言葉がますらをぶりではない。言舉げすること——、「しかれども言舉す」ること、凡て手弱女たわやめぶりである。高橋蟲齋が、西海道節度使として出向する藤原宇合卿の行を壯んにした

千萬の軍なりとも言擧せず取りて來ぬべき男とぞ念ふ（萬葉集卷六）

とある、「言擧せず取りて來る」、これが「あきつ島日本の神ながら」のますらをぶりの眞景である。それを「しかれども言擧す」るのは、手弱女ぶりである。言擧しなくても神ぞ知ると信じ又人之を知るところにますらをぶりの言靈が嚴としてあるのである。それ故すべて言擧——總じて文藝は文弱なるものである。はかなく、あだなるものである。はかなく、あだなるものとして感傷的なものである。而も言擧を文弱にして感傷的なものと自覺してつゝしむところに清麗な風流が生れるとするのが日本の文學の道である。若し歌人が歌を我がもの顔に作り馴れて言葉を傲り使ふならば、いかに装はうとも、しらべを失つてしまふのである。それでなくて、「しかれども言擧す」といふ感傷に沿うての手弱女ぶりには言靈は幸うてその中にも神言をのべるのである。そのやうな手弱女ぶりを「みやび」といつた。「みやび」といふことは「風流」と書いたりして、風流といふ字は「みさを」とも訓まれてゐる。

梅の花夢に語らくみやびたる花と吾れ思ふ酒に浮べこそ

一云、いたづらにあれを
ちらすな酒にうかべこそ

これは萬葉集の太宰帥大伴旅人の歌である。この歌が如何にあだにはかなき感傷のしらべに乗つてゐるか、手弱女の文弱を見るに足る代表歌としていふ。しかしこれは神代以來武を以て奉仕した大伴氏の棟梁としての武人旅人の雅懷である。彼はその神ながらの言靈を保守してゐる。嘗て石川足人なる者が此の文弱のみやびを媚びて迎へるつもりか、旅人に向つて、故里佐保の家に住みたく思ほさぬかとの歌を送るや、旅人返歌して曰く

やすみししわが大王の食國は大和も此處も同じとぞ念ふ

と詠んだ。恐らくは武人の自信としては斯かる歌さへも無用と心中に思つたことであらう。或は既に言擧する以上は、斯かる本心も歌としてはこれ位に、おほやうにみやびたしらべを以て、迫らぬやうに詠すべきだとひとりほゝ笑んだかもしれない。このやうな事實はその子家持の場合もくり返された。

このやうな「みやび」の清麗の手弱女ぶりの底に「しかれども言擧す」といふ感傷の橋を渡つて文弱の中によく神ながらの言靈は幸はうて神韻を傳へてゐるのである。もし己に誇つて言擧した時は此の感傷を以て溜ぐことによつていのちは復たしらべを取り戻して天

翔るし、若し傲つたまゝ遂に顧みることない時は身の運を自滅させるのである。それは日本
本の文藝にある顯著な事實である。前者は倭建命（やまとたけのみこと）に、後者は藤原道長の場合に之を見
ることができる。

古今和歌集は國ぶりの和歌が長い蟄伏の後に大御光を仰いで榮え出でたものなので、そ
の序文にも冒頭から「やまとうたは……」と書き出してゐる。又撰者紀貫之は勅撰御下命
の宵の感動をその家集にとどめてゐるその文の中に醍醐天皇が「やまとうた知れる人を召
して」と記してゐる。さてそのやまとうたは、「生きとし生けるもの」すべてよむものであ
り、「天地の開け始まりける時より出で來た」神ながらのものとし、しかも萬葉集の後鬱結
してゐた和歌の今新たな榮えを「古への事も忘れじ、ふりにし事も興し給うて」撰ばしめ
給うたのであり、こゝに「人鷹なくなりたれど歌のこととゞまれるかな」と古典の新生の
健在を昂然と記してゐる。全く此の新風は神ながらの古風の保守そのものであつたのであ
る。私達はやまとうたを歌はねばならない。そのやまとうたはぞんざいな言葉だけを以て
ますらをぶつた歌をものするやうなことでなく、やまとうたのしらべに心こまやかにひた

す（養す）べきである。

然るにこゝに既に私は萬葉集の「神ながら言學せぬ國しかれども言學す」との、陣痛に
も似た烈しい感傷から、今や「酒に浮べこそ」といつたやうな「みやび」の花のひらいた
ものとして平安時代の文學を見る。そして先に文學も時代も變らないと言つた同じ心を以
て、しかもしらの移り變りを見てゐるのである。しかしこれは絶えざる新風として繼ぎ
行く神ながらの古風である。私はやがて平安時代のそれが中世から徳川時代にかけて「遊
狂」の姿となつて行くことも書きたかつた。そして能樂の所謂神・男・女・狂・鬼・神と
いふ番組が實にそのまゝやまとの國ぶりの文學の歴史であり、一々の文學自ら又その歴史
を映じたものであることを書いてみたかつたが別の機會に譲りたい。但し最後の「鬼」は
金剛巖氏の説の如く般若（智慧）の過剰の悲恨であるならば、所謂現代文學は之に當るで
あらうか。しかし今は實に復返つて「とうとうたたり たらりら たらりあがり たらり
どう」といふ祝言一式の神聖な「翁」の、もはや意味など思はず、笛の音のやうなしらべ
を囃し歌ふべき「神」の時ではないだらうか。

（昭和十七年四月）

あきらめ

文藝世紀の會に出た時、來會者の若い人が起つて「自分は大東亞戰の大詔を拜して一切をあきらめて國に生きる決意をした云々」といふやうなことを眞剣に述べた。するとその後ろにゐた今一人の人が、「あきらめといふ言葉は好もしくない、他の言葉に改めるべきだ」と注意するやうに反駁した。處が前の青年は「いや自分はさう思つたからそれでいゝ」と言ひ張り、後ろの青年は飽くまで忠告して仲々相共に下らない。兩方共きいてゐて言葉のほか非常に純粹にきこえて、會同者もそれに打たれもして賛否や仲裁にも立ちかねてゐた。やつと口を出す機をとらへて司會者の山川弘至氏が、困りきつた風で私をかへりみて何とか納得の行く方法はないかと相談されたので、私は「あきらめると言ふと、今一般

には「諦める」といふ文字に當てゝ承知して居り、考へもするやうになつてゐるので、今のやうな誤解もし、又辯明にも窮して居られるものゝやうである。しかし元來日本語の本意としては「明らかむる」といふのであつて、今話される人は日本の道を明らかめ知つたといふ古意の心持で述べられたのではないか。又「諦める」ではいけないと言はれるのも、右のやうな古意でならきつと賛成されるであらうと思ふが如何でせう」と答へてみた。すると山川氏がいきなり大きな拍手をし、一同もそれにつれて拍手をした。山川氏が二人に意見をしきくと二人も満足してその話は落着した。

私も思はぬ人助けが出来たやうでうれしかつたが、これは思想について、國語について、思ひを馳せさせられる事も多く、仲々大事なことだ、と今も念頭から去らない。

(昭和十七年十二月)

長歌

徳川時代の國學者や勤皇家が如何に和歌を大切にしたかを思ひ返す度私は長歌復興のことを又思ひ返さざるを得ないのである。既に契沖に二百句三百句に及ぶ作があり爾後眞淵宣長が之を鼓吹し其の學統の人のみならず學統からは孤立した學者や歌人から勤皇運動の志士に至るまで長歌の壯なることは萬葉集に次ぐ第二の長歌隆盛の時代を生じてゐるのである。人或はその作品の成績を批評して唯萬葉の足跡を拜するにすぎないものと評して終れりと思ふかもしれないが私を以て言はしむればそれは何といふことなしに長歌を忘れ

てしまつてゐる現代の迂濶さから徳川時代の長歌の問題をも軽く取扱はうとしてゐるにすぎないものである。契沖の長歌の作のことは前述の如くであるが賀茂眞淵は「にひまなび」に

長歌こそ多くつゞけならふべきなれ。こは古事記日本紀にも多かれど種々の體をあげたるは萬葉なり。其のくさぐさを見てまねぶべし。(中略)長歌は様々なる中に強く古く雅びたるをよしとす。

と言ひ、本居宣長も「うひ山ぶみ」の中に

歌をよまでは古への世のくはしき意風雅のおもむきはしりがたし。萬葉の歌の中にても、やすらかに長高く、のびらかなるすがたをならひてよむべし。又長歌をもよむべし。

と言ひ又

古風の長歌必ず詠むべきこと也。

とも言つてゐる。この二大人の平生に於ける實際の鼓吹の力の大きかつたことは推察する

ことができる。とにかく長歌は壯んに詠まれた。その根原は右の二大人の言にも察せられるやうに、神ながらの古意を尋ね得、之をなつかしみ、之を己れの發想に於てくはしくし、神ながらの息吹きを己が口にうかべてみようとするところにあるやうである。

一體國學の源流に於ける和歌の新しい問題も此の神韻のことにかゝつてゐた。中世以來の歌道家は和歌を己が家の私物としようとした傾きが強く祕傳を濫作して之を誇り之によつて權威を張り合はうとしてつとめてきた。このことだけは何といつても和歌の道に於ける最大の誤りであつた。之に對して戸田茂睡などが放つた壯んな皮肉の中に一面和歌の本道がはつきりと顯れ出てゐる。

梨本の野入道がいふ。歌は大和言の葉なれば人のいふことばを歌に詠まずといふ事なし。さるをいづれの頃よりか歌の詞に制といふことを書き出して（中略）詞に多く關を据ゑて人のおもむきがたきやうに道をせまくする事は歌の零廢すべき端なるべし。

あがりたる御代の古道あれにけり

ひろき昔のしのばるるかな

（寛文五年文詞）

歌は大和言の葉なればとちやんと言つてゐる。普通の言のやうだが和歌の本義を洞察し古意を捉へてきてゐるのである。契沖の萬葉代匠記惣釋にも「本朝は神國なり。故に史籍も公事も神を先にし人を後にせずといふ事なし」と言ひ其の心友下河邊長流がやはり「やまと歌はおほよそわが國民の思ひを述ぶる言の葉なれば云々」（林葉累塵集序）といつてゐる所も同じ心である。かうしたところから國學は草分けをされたのである。和歌は一家一己一結社の私物の作品でなく神ながら皇神の道のものであり國の心を發揚するものであつた。かうした傳統のもとに國學者は和歌を尊びその和歌の詠み方を古風のところに身近に學ぼうとしたのである。これは和歌として第一義であつた。その他の點に於いてはいろいろ議論があるとしても此の第一義は動かない。記紀萬葉の長歌が詠み學ばれなければならなかつた所以も明らかであらう。

この長歌を詠むについては前引の眞淵の言葉にあつたやうに長歌の「種々の體」が注意されてゐるが其の眞淵宣長等の後を承けて小國重年の「長歌詞珠衣」以下の劃期的な長歌歌格の研究が起り諸學者競ひ起ち未曾有の業績を残したのである。その精しい解説や長歌

の機能に關する學者の所見及び諸作品に關してはこゝに詳述する餘裕がないが徳川時代に長歌が復興した淵源と概括的な事實だけは右に述べた通りであつた。

二

明治になつて後も長歌の事は忘れられたのではない。海上胤平や末松謙澄に長歌尊重論がある。その所見は徳川時代の學者の長歌の機能についての初歩的な見解と逕庭なく外山正一の初歩的な新體詩の機能論とも通ずる程度のものである。即ち長歌形では事多く詠めるといふやうなものである。徳川時代の長歌論はもつと進んでゐた。私見を以てすれば鹿持雅澄の「永言格」その他の所見は随分高いものに達してゐるのである。その後で注意すべきは伊藤左千夫が子規の「竹の里人選歌」序に述べてゐるやうな事實である。即ち曰く「竹の里人選歌は吾が正岡先生が皇國特有の文學たる歌の、千年荒敗に歸し陳々相倚るの陋態にあるを歎く之餘り、(中略)進んで歌の革新復興を思ひ立ち、其の猛烈なる精力を振り起して「日本」新聞上に種々なる手段を盡されたるの結果」明治三十三年一月よ

り三十五年夏其の病篤くして選を爲す能はざるに至る迄續けられた募集選歌で其の間に選ばれたもの「長短歌實に三千」であるが回を追ひ年を追うて標準次第に高く選拔益々嚴を加へたため應募數は次を逐うて減却し「短歌漸く減じて長歌相次いで加はり、零細なる短歌全く跡を絶ちて連作の短歌を顯出せる等、明かに推移變化の跡を示せるを注意せよ。」と左千夫は記してゐる。尤も左千夫は短歌連作論を主唱してゐる文章によつても明らかに通る右の竹の里人選歌の事の中でも長歌よりは連作短歌の方を強く言ふつもりらしいが事實として「短歌漸く減じて長歌相次いで加は」つたといふ事實は吾人のもつと注目して考へるべきものを含んでゐる筈である。

次に左千夫に於て現代和歌の重要な問題を見ることが出来る。左千夫の連作論は單に連作の興趣についてのみ之を省るに止まらず其の裏に「短歌」に關して可なりに深刻に失望的な見解をさへもつてゐた事が考へられる。「短歌の形式は接續體一本調子なるが故に綜合せる複雑と趣味を發揮し能はざるの弊あり。是短歌の缺點とする所にして、連作は其の缺點を補ふべき自然の要求に依て發生したるものと云ふべきか。予が連作創始者たる正岡

大人の功績の偉大なるを稱して措かざる所以のもの豈夫れ偶然ならんや。(「神樂催馬樂管見」といつてゐる。左千夫は短歌が一首孤獨である所に何としても藝術としてのさびしさを覚えてゐた。これは私どもの文學觀にも合するのであるが「連作の趣味」の中にもそのことをはつきり言つてその單純孤獨の感を「脱する」ための連作論であつたとも言ふことができる。さうした心持から左千夫は「唱和體若しくは連續體なる」神樂催馬樂歌の形式を推賞するにも至つてゐるのである。(註、連作論は三十五年「神樂催馬樂管見」は三十六年發表)この中にも前引のやうに短歌の缺點を擧げ唯神樂催馬樂歌が實に「短歌形式の缺點に對し一大工夫を凝せるの跡あるは、予が嘆賞措く能はざる所」とし「形式の點に於いては萬葉以上更に一步を進めたりといふも決して誇言にあらざるなり。」とまで極言してゐる。そして「今神樂催馬樂の歌を反覆讀誦する時は、殆ど正岡大人晩年の選歌標準と甚だ相似たるかの感なくんばあらず」とも回顧して「吾が正岡大人が晩年選歌の跡を考察するに、單一なる短歌を採ること殆ど皆無の有様にして、短歌は連作にあらざれば不可なりとは斷言せずと雖も、少くも連作體ならざる短歌は趣味の完全を認むること極めて難し

となせるが如し。寧ろ小長歌或は小長歌を二つ三つ連ねたるを悦ばれたるが如かりしは、同人諸子の認めたる所なるべし」と述べてゐる。但し左千夫は萬葉集の短歌は流石に「一首孤獨の物にも面白味に不足を感じざるもの又少からざるは、則ち萬葉の萬葉たる所以ならずんばあらず」と認めてゐて「作者の手腕能く單純の弊を脱して、歌を詠みうるならば」「手腕ある作家は勿論、熱心なる作家は大いに茲に勉むべきや、云ふまでもなき事なり」としてゐるが、尙ほそれにしても「萬葉の歌は十中の七八、詞書ある歌と云ふを至當なりとす」として詞書が短歌の孤獨性を救ふものとなつてゐる事を考へ又右のやうな手腕は「萬葉作家と雖も容易ならざるが如し」といつてゐる。左千夫の短歌には此の苦勞が他の歌人に比してさすがに生おらはれてゐる。

左千夫は併し連作歌及び神樂催馬樂の體の如くに長歌そのものを認めてはゐない。寧ろ長歌も短歌と五十歩百歩程度に考へてゐた。「長歌とても即ち中にて切ることの出來ぬものであるから、長くとも漢詩などに比して、非常に單純なり。況や短歌をや。」といつてゐる。彼は連作を庭木の「植込」趣味とし短歌を「一本立」と譬へてゐるが「老大な樹であ

れば其の何木たるを問はず、幹の太きにも美あり、枝の繁れるにも美あるが故に、之を何れに植ゑても、一本立にて左程趣味の不足を感じず。是は恰も長歌の如くで、長い中に相當の材料を含めることが出来るに依て、一首にて遺憾を感じない」と言つてゐる。先づその程度に長歌を認めてゐたやうである。

以上少し長きに亘つて伊藤左千夫の所見を引いたが子規左千夫あたりに和歌の問題がかなり深い動きを見せてゐるその消息の一端を見出し、やがて現代の和歌について考へ旁々當面の長歌の問題を考へるよすがとしてみたかつたからである。

三

先に述べたやうに子規選歌の場合に於ける短歌と長歌及び連作歌の経緯と左千夫の主として短歌の形式に關して發した連作論の發生とについては改めて精しく考察を要する藝術上の本質的な問題を含んでゐるが私は左千夫の和歌觀の中から取り敢へず長歌に關して二つの事を推考しておきたい。一つは左千夫が神樂催馬樂歌に見出してゐる「唱和體若しくは連續體」それから又短歌についてゐる「詞書」についてである。二は左千夫の解してゐる長歌の機能が短歌に比して「長い中に相當の材料を含めることが出来る」といふ程度の見解で徳川時代の長歌觀に於ても極く初歩的な見解と同じきことである。例へば眞淵の「なが歌こそ思ふばかりいはるれば萬葉などには人を諭しなどせるもあり」（國歌八論餘言拾遺）「古へは思ふ事多き時は長歌をよめり」（にひまなび）又宣長の「世の中にあらゆる諸の事の中には歌によまんとするに後世風にてはよみとりがたき事の多かるに返て古風の長歌にてはよみとらるゝこと多し」（うひ山ぶみ）などは短歌に比して長歌の形長大なれば事多く詠めるといふやうな極く外面的な觀方に止まるのである。しかし實は彼等もさう簡單にのみ見てゐたのではなかつたのである。それは綜括的に和歌そのものについての所見として述べられてゐる所についてみて分るのである。和歌としての第一義は前にも述べたやうに全く神ながらの「調べ」にあることである。それは神ながらなれば決して事や物や思想といふ材料に第一義的なかゝりはないことであつた。眞淵も「にひまなび」の冒頭に「古への歌は調を專とせり。うたふものなればなり」と記してゐることは有

は連續體」それから又短歌についてゐる「詞書」についてである。二は左千夫の解してゐる長歌の機能が短歌に比して「長い中に相當の材料を含めることが出来る」といふ程度の見解で徳川時代の長歌觀に於ても極く初歩的な見解と同じきことである。例へば眞淵の「なが歌こそ思ふばかりいはるれば萬葉などには人を諭しなどせるもあり」（國歌八論餘言拾遺）「古へは思ふ事多き時は長歌をよめり」（にひまなび）又宣長の「世の中にあらゆる諸の事の中には歌によまんとするに後世風にてはよみとりがたき事の多かるに返て古風の長歌にてはよみとらるゝこと多し」（うひ山ぶみ）などは短歌に比して長歌の形長大なれば事多く詠めるといふやうな極く外面的な觀方に止まるのである。しかし實は彼等もさう簡單にのみ見てゐたのではなかつたのである。それは綜括的に和歌そのものについての所見として述べられてゐる所についてみて分るのである。和歌としての第一義は前にも述べたやうに全く神ながらの「調べ」にあることである。それは神ながらなれば決して事や物や思想といふ材料に第一義的なかゝりはないことであつた。眞淵も「にひまなび」の冒頭に「古への歌は調を專とせり。うたふものなればなり」と記してゐることは有

名である。又「歌の調てふものは（中略）凡を云はゞ打唱ふに滞なくて何となく心高く聞ゆるを專とす。新學の程には調などには心もよらず、一ふしある所にのみ目のつくものなり。其のふしある所をばおきて何となくつづけし所に心をよせて見よ、古人はそこに心を用ひしなり。此の事を思ひて古歌を見ば久しからず思ひ得べし」と和歌の根本義をとらへて注意ぶかく述べてゐる。ついで乍ら左千夫も前半生中に眞淵の歌學の影響を受けたところが少くなかつた。後にも「言語の聲化」「言語のひびき」「叫び」を歌の第一義として主唱した結論にも同じ趣旨のことが伺はれる。例へば「新しい歌と歌の生命」の一節に「誤ること勿れ、思想感情や材料や事件はどうでもよいと云ふのではない」と断らねばならなかつた程左千夫は「歌の生命」とするところがさういふ所にはないと繰返し論じてゐる。この見地から言へば彼が長歌を「長い中に相當の材料を含めることが出来る」などといふ所に特性を見てゐたその長歌についての見解が決して本質的なものでなく短歌と比較して何となく第二義的なことについてしか言つてないものである事を自ら證してゐると言へよう。即ち彼の長歌觀は別に歌の第一義觀から改めて説き直して來なければならぬの

である。

私は次に左千夫の長歌觀として前に擧げた第一の問題の中から探り當てゝみたい。即ち左千夫が短歌の孤獨性を嫌つて唱和體若しくは連續體とか連作とか或は詞書の中にさへ其の孤獨を救ふものを見出さうとしてゐたその事である。但し此の一事も稿を改めて述べなければならぬ程精細な論述を要するので今は吾人の見解を先に述べてしまふことになりがちだが讀者は「文藝文化昭和十七年九月」の池田、清水の所論を併せ讀んで和歌が如何なるところに生成してゐるかを察せられたい。こゝには一二の古人の見解をまづ紹介しておく。即ち古今和歌集の序に「此歌天地のひらけはじまりける時よりいできにけり」とあり、それは言ふまでもなく記紀に傳ふるやうに伊邪那岐命伊邪那美命の二柱神が淤能碁呂島にて國生みのちぎりをなし給うた時の「あなにやしえをとこを」「あなにやしえをとこを」の唱和のことである。これを本居宣長は古事記傳に於いて右の古今序とその古註を引いて「信に歌の始にぞありける」とし日本書紀の記載の方の訓み方についても「今ノ本にアナウレシヤウマシヲトコニアヒヌなどあるは、古へを知らぬ者の訓なり。此は唱和

の御言にて歌の始とも爲なるを如此さまに訓ては、調もとのはず、凡の言と等しきをや」とまで言つてゐる。このやうな和歌起源説を非科學的であるなどといふのは今の學者の通癖であるがその批評の當否以前にもう文學特に日本文學の本性を取り落してゐることから知つた方がよい。唱和といふことは日本文學の根柢の心である。といふのは必ずしも二人以上の人が向ひ立つて對唱したといふ意味ではないが神言の傳へられる根源から萬葉古今以下に至る迄否遂に餘りに一首に凝つて煮詰つた新古今あたりからは既に上句下句の連歌の遣り取りが始まり俳諧にも否更に發句の一句の中に於いてさへ唱和性といつたものは七變八化して傳はりひそんでゐるのである。左千夫のいふ庭木の「植込」趣味の連作論なども連歌俳諧の先例と通ずるところもあるし、それが短歌の孤獨性を救はうとするものであることまではつきり自ら認めてゐる上のこととして創見として認めていゝ。詞書のことも池田か清水が書いてゐる筈である。栗山も昨年「文藝文化」誌上で書いたことがあり、著書の「古典的感覚」の中に收められてゐる。吾人の和歌の仕組みについての見解は本項だけでは書き了せないが、われ／＼は左千夫などが當代の文學意識に立脚して踏張つて立てる

「議論」の代りに日本の文學の歴史といふ上から、もつと愉しくおほらかにもつと立派に談ることが出来るのである。それが國文學者のつとめであるとも考へてゐる。吾々から見ると左千夫風な議論の立て方でさへ如何にも呼吸苦しく孤獨に感じられて後では退屈してしまふのが常である。それはさて置き記紀の長歌短歌その他の在り方と萬葉集に於けるあり方とでは餘程違ふやうに見える。しかしそれは萬葉集が記載上に於て歌作品を獨立的に取扱つて歌集といふ形のものにしたゝめにさう見えるだけで實際こゝに採録された歌を夫々その歌はれた元へ返せば現に記載されてゐる以上に否もつとその歌ひ出され方といふものを伴つてゐる筈である。それはあら方平安時代の贈答や歌の詠み合はれる機會といふものと等しいといつてよい。違つても本質的に異りはしない。よしや一人で獨り詠じた獨立的な作品の場合でも或は詞書或は長歌とその反歌といつた形を設けて詠むやうに顯はれ易い風があつた。私どもは本歌取りといふことさへ世上の人とは違つて認めてゐる。説明が概括的に終るがせめてこれだけでも記しておきたいのである。能樂などはこんな和歌の消息をすべてその中にひそませてゐる大藝術であるが譬喩的に言つても詞書は能の橋がかり

や名乗り長歌短歌は舞ひ殊に短歌は舞臺から觀客席へ出てゐる階段またはしに臨んでゐるやうなものである。和歌の大本の神儀は橋掛の奥の鏡の間や囃しにある。短歌が孤獨になり易いのはそれが神から人への直接のきだはしとなつて人の呼吸も上り易いからである。あやまると人間の力量の方から差出ようとするからである。却つてその點では長歌は寫實的に事多く詠むなどといふ人臭いものでなく神韻の行きとほつたものであり短歌の方が人事事物に拘はり易い。長歌は事多く詠めるといふやうな便利さで詠み了せるものではない。別の息によつてのみ詠まれるものである。長歌にはどうしても序詞とか枕詞とかいふ部分が多くならなければならぬ所がある。古今集以後の短歌ではさうした長歌のしごとを短歌でやらうとしてゐる。そんなことは今の歌人は殆ど全く知つてゐない。

左千夫も短歌を何とかしてさういふ孤獨なものに爲まいとして心を盡したのである。「卒然として神意は傳り、總ての思想材料言語句法が融合統一され、同時に生命は一首に附與される」(「新しい歌と歌の生命」といふ利那のことを考へくしてゐたやうである。唯しかしさすがの左千夫もその原因を飽くまで人間的な「生活主義」といふ方からのみ考

へようとしたのである。これはやはり近代主義の「からごころ」の網にかゝつてゐるのである。彼は親鸞の眞宗に心をひそめたこともあるがそれよりは子規の「猛烈なる活動」「絶對的傍觀の見地」に對する「盲從」的な崇拜(「絶對的人格」及び「吾が崇拜する子規子」参照)が壓倒的であつて「親鸞の所謂自然法爾なるものと、頗る相似たるの跡ありと雖も、然かも子規子の態度は釋迦如來の知らざるところ、親鸞の知らざる處なり。嗚呼豈偉ならずや」と言つてゐる通である。その子規的態度をはるかに超えた日本の文學のおほらかな神韻については左千夫はをかしい程聲でさへあることがあつた。例へば「柿本人麿論」である。人麿の近江荒都を過る時の長歌の冒頭「玉だすき 畝火の山の 樞原の 日知の 御世ゆ あれまし、神の盡 樛つがの木 彌つぎくに 天の下 しろしめしける 虛そらみ つ 大和を置きて……」といふあたりを左千夫は「この前大半(註、決して前大半でもなし。三十七句中約三分の一である)の意は、皇祖神武天皇以來歴代の天皇悉くが、天下を知らしめした其の大和の國を置いて、如何なる思召で天津宮へ遷らせ給へるか、との意であるから、此の意味をもつと刺戟強く簡潔に云へばよいのである。然るに其の意味とは寧

る間接な、「玉手次畝火之山」とか「樞原乃日知之御世」とか冗漫に締りなく言語を配列するから、調子に勢も響も無いのである」と批評してゐるのである。又「石走る 淡海の國の 樂浪（まがなみ）の 大津宮に 云々」の如きも「詞書で已に大津の宮といふ事は判つて居る。大津といへば近江といふ事も判り切つて居る。この判り切つて居る事を、事々しく飾詞（しやくし）（註、左千夫は「枕詞は即ち飾詞で直接に意義の働かぬが常で」といひ捨てゝゐる位の理解しかしてゐない）まで添へて述べ立てるのは全く無要の贅語で、冗漫ならざるを得ないのである。猶言へば近江の國の大津の宮といふ詞には其の地名を説明した外には何等の詩趣の容積はないのである。容積のない言語即ち虚詞である。其の虚詞に冠するに一々枕詞を以てする。それでは内容の充實しやうもなく、調子の緊張しやうもない。是れを以て見るも人鷹は慥に歌を拵へた弊に陥つた人である」といつた調子でどこまで行つても人鷹の眞の姿とは出會してゐないのである。

こゝに私は左千夫に對して一つの結論を與へてみたい。彼は短歌の孤獨に堪へ得ないものを誰にも増して感じ取つて唱和體とか連續體とか連作とか詞書とかにまで其の孤獨を救

ふ脈々たる神意を伺はうとする所まで至りつゝ其の歌に生命を附與するといふ段に至るや人爲力を以て之を強引に果たさうとした。この刹那を通るや彼はもはや唱和體や連續體の淵源を忘れ唯形式としての新發見發明をのみ誇るやうになつてゐる。（「連作論」「神樂催馬樂歌管見」參照）枕詞や詞書も或は唯飾詞となり或は事の説明文となつて理解されて全く生色褪せたものとなり果てゝゐるのである。もし彼がそのやうな短歌の救ひ方を素直に歴史に照らしてみたらば古今集の短歌も分つたであらう。（尙拙文「風雅道としての季題」參照）とまれ右のやうな見地に立つて長歌が遂に理解されず其の和歌一般論の進歩にかゝはらず「長い中に相當の材料を含めることが出来る」といふ程度にきめてゐるのも當然のことである。

併し私は左千夫がこの矛盾と混沌とを持つてゐたとしても彼が尙ほその生涯中短歌の孤獨即ち人爲文學としての歌の孤獨を救はうとしつゞけてゐたまじひを大變なつかしく思ひ返すのである。彼のたまじひはその意味では却つて彼の議論と反して近代的文藝觀と激しい内訌を續けてやまなかつたと言へる。彼は「一國の元氣を顯現せる歌ありや」と呼ん

で國粹歌を唱導し「起て日本男兒」其他を詠じ御題を詠じ國祭を壽した。かくの如き國粹歌はその後殆ど全く歌壇に絶えたる所。また戀歌を多く詠んだ。これまた和歌の傳統にして而も今日の歌壇が乏しとする所。又傳統形式に對する子規の暴風的破壊的な態度に對して茶湯を溺愛しまた古代の勾玉に限りない愉悅を寄せた。試みにその一二の見を引く。

予は今、天地榮ゆる此の明治四十年の年頭に立ちて、一大遺憾を感じざるを得ざるを悲しむ。殊に國粹的文學たる作歌の上に於て、一國の元氣を發揮せる快作に接せざるを悲しむ。

歌人や實に多し。歌を以て世に知られたるもの其の數に於て決して盛ならずとせず。近く十年以來に於て世に公表せられたる作歌は實に濱の眞砂の數限を知らず。然も其の眞砂の砂礫以上なる歌が果して幾許かある。能く一國の元氣を發揮せる、力あり重みある優作に至つては、遂に片影だに見る能はざるにあらずや。

舉世蕩々として口調的の歌を詠み、手工的の歌を作り、其の輕きこと木の葉の如く其の小なること小砂利もたゞならず。(中略)此の如き無精神的生産物が如何にして一

國の元氣と交渉を有し得んや。

宛然小兒の争ふ如く、黨を立て派を別ち、各吾は顔に振舞ひつゝある彼等の作物を見よ。固陋柔弱恰も世間知らずの婦女老幼が何等の元氣も活氣もなきものにあられば、浮華輕佻街飾殆ど下等役者の口吻あるものか、然らざれば工匠が木材を組むが如く、乾燥無味なる詞調を、物質的に配列せるに過ぎざる等の愚作を以て、滿されつゝあるを見ずや。然かも以上の如き藝人的渡世的歌人が明治の歌壇、即ち此の榮えに榮ゆる大御代の歌壇を狭塞しつゝあるなり。豈慨嘆せざらんと欲するも得んや。(中略)何故に然るか。是れ既に問題なり。今日の如き情況は後の精神界に如何なる變化を來すべきか。是れ更に大なる問題ならずや。(下略)——「一國の元氣を顯現せる歌ありや」

眞の戀は天恵である。發見である。さうして人間最大の藝術である。

今の世の中で醜陋な事と云へば、必ず男女の問題になるけれど、男女の関係などは如何なる場合と雖も、決して醜陋の極に達するものではない。(「松籟語録」)

縦令有夫の婦が姦淫罪を犯したにせよ、政事家が其の主張を賣物にしたり、官吏が賄賂を取つたり、學者や宗教家やが、人のため人のためと嘘をつきつゝ私を營んでから見れば、醜陋の度は遙かに軽いものである。「獨語録」

このやうな見解と實作とをもつた先人のことを現歌壇人は何と見るか。今一度歌壇の歩みをそこまで折返して反省しなければならぬところである。

四

以上長きに亘つて伊藤左千夫について述べたがそれは一つには明治に至つて長歌が決して没して行く勢ひに傾いたのでなく或る逞ましさを以て短歌を凌いで出ようとさへしてゐた事實と又一つにはそれが如何なるわざはひによつて歌人の目から曖昧にされ匿されてしまつたかを一通り記したかつたのと更に今一つは上述のやうな左千夫の如何なるものがその後の歌壇に残つて行つたかを知るよすがとしたかつたのである。言ひ換へるならばどうして現代の歌が低劣な文學の見本みたいなものになつてしまつたか前代とはどこでどの

やうに繋りどのやうに袂を分つたかを突きとめてみようとしてみたのである。

左千夫の晩年には赤彦、茂吉等と非常に痛烈な激論を闘はしてゐて兩者から全く否定し合ふに至つてゐる。赤彦、茂吉等の議論などは實に神人共に許すべからざる牽強醜陋輕薄劣等を極めたものである。左千夫から見れば例へば茂吉の「郊外半日」の歌を「此の歌は盡く對象が主になつてゐて、作者が其の對象に對してどれだけの感興的情緒が動いたかを見る事が出来ない。かういふ風な對象を吾々に紹介されても、たゞ作者が妙な所に面白味を持つてゐると云ふ事を感じるだけで（中略）換言すると作者はこの詠んだ事件材料に對して其れ程興味を以て詠んだのではないだらうと云ふ感じがする。（中略）一かどの詩人としての作物としては、もう少し自分の精神の全部を傾倒してかゝる所が欲しいのである。（中略）此の歌などで見ると此の作者の詩的感情の潤ひが以前に比して著しく枯渴した様な氣がする」と評し赤彦の作「病院の前の下宿の座敷」の歌に對しては「どの歌にも充實が足りない。稀薄である。少し皮肉に云ふと此の作者が吾子を夫婦して病院に連れて行つた、其の實際的事件といふものを、吾と冷かに客觀して居る様な風が見える。（中略）」

作者の詩作的態度に何等かの錯誤がありはしないか」といつたやうな批評で實に茂吉、赤人等の歌を見抜ききつた適評で弟子を知るは師に若くはないの感がある。が斯うした師の眞當な立場からの冴えた評言に對して弟子達は「吾等の歌は今動搖しつゝある。吾等の歌はいつでも過渡時代でなくてはならぬが今は將に飛躍的過渡時代である。近頃のアララギに徴しても一部作家と一部作家との懸隔のいかに甚しきかは驚くべき事實である」といふやうな身づくろひだけを以て對抗して行き藝術の問題からずれて而も禮儀さへなく遂には茂吉の如きは無類の眞劍さで立ち向つてゐる師に對して「評者の感じ方に一種の障礙がありはしまいか」とか「見當違ひ」とかと身の程知らずに憚りもなく極評するに至つてゐる。これに對して左千夫は「そこまで痛罵されては、もう對論を試みる勇氣も無くなつた。何物をも恐れざる其の斷定に敬意を表して「さうで御座いますか」と引下つて置くことゝしたのである」と沈痛な訣別の言葉述べてゐる。しかるに茂吉は後年その頃の彼等の作を回顧して「今から見れば随分變なものが多い。その亂調子の點は、何か盲目的な心の機轉に引きずられて行つてゐるやうな形勢を示してゐる。(中略)柿の村人でも文明で

も茂吉でも憲吉でも今から見て随分變なものを作つてゐるのであるが、當時にあつては稍のぼせてゐた由を述べてゐる。この述懐位で晩年の師を門弟子相はかつて悲痛な憤死的な孤獨に陥らしめた身の程しらすの非人非禮の罪が贖へるか。私は管見にして日本史上師に對する非道この門人等に匹敵するものあるを嘗て知らない。

さて右によつても明らかやうに左千夫の中にあつた二つのもの即ち前述したやうに一つは國歌の道を知るたましひと今一つは人爲力の強引を根性とするものとの此の二つの中の後者をのみ彼の門弟達は受け繼いだのである。そして明治末期から以後さうした意味の人生主義が滔々世を蔽うたとき詩精神の喪失した意慾だけの所謂アララギ風が世を風靡したのも自然すぎることであつた。左千夫以來藝術の問題として論すべきことは何も残つてゐない。もし今日の和歌に改むべきところありとすれば左千夫が尙ほ豊かにもつてゐた彼の半身に歸らなければならぬ。我々はそこにのみ歌道の本當の問題の種因を見出すことが出来るのである。そしてそれを古風の道から洗つて始めて純乎たる歌道の問題として取り出すことができるのである。吾人がこゝに問題としてゐる長歌の問題も直ちに現歌壇の

歌論とはなりさうもない意味もそこにある。

先年改造社が企てた「新萬葉集」なるものなど私などは何としてもいぶかしくてならぬ企てであつたが其の成果について試みに藤田徳太郎氏の不満として列挙してゐる所を掲げると、第一に全く傳統的でない作者別といふ登載者の名さへ分ればいゝ編纂體裁をとつてゐること、長歌の省かれてゐること、戀愛歌が驚くべく少いこと、國家觀念を歌つた作品が新しい作品に見えないこと、尙ほその他に所謂新短歌を入れてないことも擧げて居られるが私はこれは和歌として末の末の畸形兒としてしか思へないので不満としては同感はないが「アララギ風のしかも瑣末主義に墮した悪い影響が此の集の隨所に見られる」(『日本文學の傳統』)とはよく要を言ひ得た批評である。尙ほ病人の歌の多いことも指摘した人があつた。左千夫が明治四十年に當時の歌壇を「慨嘆」して「今日の如き情況は後の精神界に如何なる變化を來すべきか。是れ更に大なる問題ならずや」「一國の元氣を顯現せる歌ありや」(前掲)と叫んだことがはつきり現れてきてゐるのである。中河與一氏の「歌ごころ」には現代歌壇の頹廢を餘す所なく痛烈に指摘し何が恢復され何が興るべきかを述べられてある。歌壇自らの中にも岡山巖氏等が「今日の歌はとんでもない方向に進んでゐる」ことに氣づき驚いて革新を唱へたりした。しかもその「とんでもない方向」への趨勢は止るところを知らず諸家の革新意見は燒石に水となり終つてゐる感がある。中河氏は近著「愛の意味」の中で「失望した」と洩らしてゐる。私どもがこゝに和歌のことを書き長歌のことを言つたりするのもはや何ら革新のためではない。全く新しく始めるためである。勿論今日大東亞戦争下の戦争歌はその題材とそれに對する心理的な反應は競つて寫されてゐるが、これによつて歌壇は一步たりとも國歌の本性に向つて歸つてゐない。唯々濫詠競作してあくどくなり息切れがしてゐるのだけが目立つ。戰士が決然神力に覺悟した目ざましさとは勿論同日の談でない。どんなに力んで詠んでみてもニュース歌に轉落し嘗ての所謂「雜報歌」に墮してゐる現狀である。苟くも日本の歌などには微塵もなりやうのない終末的なすがたである。戦に勝つものゝ歌ではない。

私達は今日彼等の歌とは全く別に神ながらの國歌を言ふべき時であることを感ずるのである。それは單に今の戦争をどう詠するかといふやうな問題よりはるかに別な問題であ

る。今日日本の氣宇構想が全く神ながらの古精神そのままにして絶大且つ世界に最も新しいものであるやうにわが和歌の道またそこに出でて世界に最高最新の文學として光放つことをいふのである。私達は古歌がそのまま能くその任に堪へるものであることを知る故に敢て今の歌人に辭をつくして勧めるわけでもない。生れるべきものは別に生れるし又生れてゐるのである。

唯二三の評言だけは與へて無駄とも思はれない事がある。それは現歌壇の絶望的狀態を示すことができるであらう。

現代の歌壇がアララギ風を中心とする實狀からいつても或はそれとは別としても兎に角萬葉集を大いに宗としてゐるのは事實であらう。然るに實際は萬葉の特色としてゐる長歌が「新萬葉集」になく茂吉氏の「萬葉秀歌」になくそして日本文學報國會のその部會が實に「短歌部會」と稱してゐる所以は如何。子規は萬葉を推賞して古今集以下を侮蔑したが歌壇が長歌を忘れて短歌を主として行つたのは古今集以後の趨勢と等しい故今の歌壇は口に萬葉を唱へ詞調萬葉を模してもその姿を寫眞に收めて見れば何のことはない古今集以下

と撰ぶところなしと評していふ。一體これはどうしたことか。それを滑稽と思ふ人はないか。齋藤茂吉氏は「柿本人麿評釋篇卷之上」に人麿の長歌を評釋するに當つて自ら「長歌を作り得ない力量程度にあるものである」「私は長歌を作ることが出来ぬ」等といひ長歌を必ずしも除外してゐるつもりでなく更に一層高い目標として心中に思つてゐるかの含みをもたせてゐるかの如き頗る謙退めいた事を書いてゐるが若し眞劍にそれほど重く長歌のことを考へてゐるのなら今日「短歌部會」などの成立に對して茂吉氏など眞向から反對して見識の程を示すべきではなかつたらうか。今日のやうに神國の雄渾な意氣に充溢した時代に「力量」の低い己れをも策勵し、或はたとひ自らは不可能とするも大いに人々にすゝめて長歌を鼓吹するといふことも然るべく考へられる。自分の「力」ばかり問題にしてゐる人の呆け姿だけがこゝに残つてゐる感がする。勿論先師の中にひそんでゐたあのたましひや「短歌」についての悩みなどは理解のできない茂吉である。況んや又嘗て「明治大正和歌史」といふ論述の冒頭に徳川時代の先人が受けついで來た和歌の心を唯頭から侮蔑し而もわざ／＼平野國臣の「大御旗向はぬ先に横濱の道のちりより拂ひ初てん」「こも著て

もあじろに寝ても大丈夫の日本魂何穢るべき」の歌を擧げて「威勢がよくても歌としては餘り多く評價することの出来ないものである」と評し「いはゆる幕末志士の作つた詩歌も亦單にさういふ思想の概念をいひあらはしてゐるだけであつて、歌として成功したものはない」といふ冷評を得々と記した彼に眼前の短歌よりほか見えないことも餘りに當然であらう。因みに右の評言中「さういふ思想」とは勤皇のことをいふのであらうが勤皇といふのが「さういふ思想」などと言つてゐるのとあの國歌を高唱した師左千夫の言とを比較するまでもなく國歌の心から隔離してしまつてゐることを讀者は感知されるであらう。しかし私は今は日本文學報國會の短歌部會と名乗つたその輕薄無耻な一つの徑路をこゝに示したまでである。現今歌壇にも歌道の由來を知り和歌史歌學史の類を書いた人も尠くない筈である。萬葉を思ひ又現今深く省られる國學者や勤皇家やの志に現代歌人の一人でも眞に思ひ及ぶものがあつたらそこに澎湃として興つた「やまとうた」の精神と長歌復興の事實とその氣概と熱心さを思ひ起した筈である。然も恐らく一人の思ひ及ぶものもなく短歌部會と名乗つてしまつてゐるに至つては全くやまとうたの心を排除してゐるのであつて

正に醜態この上もない。而も長歌が現に作られてゐないのではない。そして又まことに神韻の和歌に思ひを返し氣概充溢した歌人大いに出でて長歌を詠することも自然であり又さうなければならぬ。さういふ時に當らば該部會はそれを如何に處理するつもりか。息切れし停滯して五月蠅まなして飽くことを知らない者達だけの共同組合となつてはなるまい。左千夫が「渡世的歌人が明治の歌壇即ち此の榮えに榮ゆる大御代の歌壇を狭塞しつゝあるなり。」と慨嘆したところが今目前にあるのである。速かに志ある歌人によつて潔く改組し、和歌部會とか國歌部會とか然るべく改稱もし心も改めて出直すべきことを私は國民として又國文學者として當然と考へる。日本文學報國會自體の目的としても「皇國の傳統と理想とを顯現する日本文學を確立」することを宣明してゐる。一短歌を以て名乗ることがこの目的に沿ふことかどうか。否皇國の傳統どころか恐らく黨派的歌壇結社の形式的合流しか考へなかつたその迂濶さの顯れでしかあるまい。しかしこの會自身すでに一結社でなく實に今や國家公共の文化を自負宣誓した責任として國家に對して會自ら決斷處置すべきでもある。私は一國文學者として發會式に列して「短歌部會」の名を見た時、頭の血が一

時に下がるやうに覺え後世に耻しいと思ひ祖先の血統を濁したこの現實主義の産物「からごころ」の産物を坐視できないことを痛感したのである。しかも私の心はもう彼等を弾劾してゐるよりも以上に長歌が息ながく歌はれることを思ふたのしさに酔ひがちでもある。

(昭和十七年八月)

古風の保守

復古といふ事は、世界の人がどこでも言ふ一つの思想の型であつて、必ずしも日本のみに限つたことではない。そして又復古といふことが未來に向つて浪漫的な思想と對蹠してゐると解されたり、或は却つて復古が新生と結び合ふといふやうな論理や運動も世界一般に存在するところである。然るに、我々日本人の復古の精神にはそれら世界一般の思想とは別個のものが嚴に存するのである。

本居宣長翁は「玉勝間」の中の一章に次のやうな事を述べて居られる。(「わたくしに

記せる史」)

——世に日本史を書いたものが多いが、昔の人は佛教を尊んだので、日本史に於てさへ佛教的な歴史観を以て書いたりしたものがある。又儒學思想にかぶれた者はわが神代の條を非現實不合理的なものとして考へて、支那の歴史と比較した目を以て之を憚り多くは神武天皇の條から日本史を書いて神代の條を省いてゐるものがある。支那は帝王の統流が代々に變つてゐるので、それに應じて何れの代から歴史を書いても難はないが、併し日本は、皇統は天照大神の天津日嗣にましくて天地とともにとこしへに傳はらせ給ふのであるから、日本史は神ながらの歴史を書くべきで、中途の時代から書いたりしてよいものか——。

こゝに言はれる佛意を以てする日本史とは、所謂正像末といふやうな末細りの歴史観を以て書くことで、「水鏡」といふやうな史書はそれである。幸ひ日本であつたからそれによかつたが、印度自身ではこの史観通りの國の始末になつて居る。儒意で書く日本史とは易姓革命風のもので、易つた姓の王から歴史は始められる。秦始皇帝なども秦から歴史を

始めるつもりで自ら始皇帝と名乗り、古史を知る學者や書籍を穴埋めにしたたり焚いたりしたが、矢張秦を永世にすることはできなかつた。そして支那ではさういふほどの皇帝も己を天命を受けた王として合理的に説明し、その合理は立派だがその合理で又亡びて行つて、遂に支那は今日迄不信の歴史を以てやつてきてゐる。さてさういふ低劣な合理的觀念から神世を省いた歴史とは實に、徳川光圀の大日本史、山陽の日本政記さへ然るのであるから、異國の合理思想といふものは恐ろしいものである。本居宣長翁を始め、國學者達が先づ「からごころ」を清く除き去つて皇國だましひをかたくせよと主唱しつゞけた所以はこゝにある。

さて今日西洋の科學とか哲學とかいふものも、唯見ると合理的で此の網にひつかゝると仲々脱しにくいし、寧ろ科學などは大いに日本人に使はれてゐるのだが、西洋人自身——ドイツのナチスの代表的學者に於てすら、西洋文化の没落を誘ふものとして科學の問題は非常に深刻に惱まれてゐるのである。といふのは科學も單に科學でなく、西洋の歴史性から生れたその歴史の一環なので、西洋人には身にこたへてゐるのである。それでは西洋人

に於ける科學とか哲學とかはどんなものかといふと、ギリシャ神話や基督教神話以來明かなやうに、神との抗争そのものなのである。詳論する餘白はないが、そのために西洋人の考へは「革新」「進歩」といふやうな觀念が強い。そして實際は西洋史を通じて人間力の「勝利」とその「懺悔」との連続である。

佛教も日本では易々と大慈の佛光を仰ぐ宗教となり、儒教も現實に天命を仰ぎ奉つて忠誠の道徳を強からしめ、科學も神業に素直に奉仕する、かくてその本原の國ではその國の歴史を頽廢衰亡せしめた思想を、日本ではすべてあきらかに神の榮光として更生せしめて行くはたらきを、日本はもつてゐる。まことに顧みれば、日本の太古、神勅に「寶祚の隆えまさんこと天壤と窮り無し」と預言し給うてある事實、萬世一系の嚴たる存在に、我々自ら目を見はるものがあらう。こんな預言をもつ國、又その通りの國は世界に超絶して無類なのである。それ故我々がたとひ今日の歴史を書いて全くと神代を書いてゐるにほかならないのである。日本の歴史は變遷の歴史でなく、不變の歴史といふことを原理とする。

二

こゝに日本が特に古意、皇國だましひを大事にすべき意味がある。國學者達は徹頭徹尾そこに目を注いでゐた。

國粹といふことは當然右の如き意味に於て攘夷である。宣長は「馭戎」ともいつた。しかしそのことは些かも日本の見識やはたらきを狭くしたり固陋にしたりするものではない。國粹に至つてこそ前述のやうに世界の頽廢し苦惱してゐる異國の文化を生新清明の生命あらしめるおほいなるわざを果すことになるのである。それを魂に感じ損つて、國際主義的な合理主義的な思惑ばかりに思慮をばらひ、それによつて日本を文明開化させるといふ風な、間に合はせ主義の思想が滔々と日本の表層を蔽ひ、また觀念に拘はつてそこから脱することが困難である。そしてさういふ世の中で日本の古風を保守しようとする勢力は、勢ひにさへ見えるやうになる。しかし常に日本の神ながらの神風はこのやうな姿態をとりつゝも保守されてきた。

文學上の新風も日本では確乎たる古風を擱んでそこに立つた時に成された。單なる新しさは新奇にすぎない、この新奇に對する寧ろ頑固な絶対保守をなすものが少數ながらも存してゐて遂にやがて神風を以て世を靡かせたといふのが日本史上の事實である。萬葉集も古今和歌集もさうであつた。今日の萬葉調短歌といふやうなものは、あれは一種のリアリズムの文學、自然主義の文學の一翼にすぎないもので、怪奇な文學である。私どもはあんなに凝つてしまつたものは文學とは呼ばないことにしてゐる。あれは難行苦行して佛光を見ようとして而も死後にしか佛土を期待し得なかつた印度佛教徒の苦行に倣つたやうなもので、日本人はもつとやすらかに、おほどかに神裔として神の姿をこの目で見る力をめぐまれてゐる。當今は眼を生理的に眼球としか考へず、視力といへば、視力検査表とか色神検査表でしか計らないので、日本人さへ視覺を對象的に限定してそれが普通と思ひ込んでそんなところでせいゝ衛生なども考へてゐるが、笑止であり苦々しい極みである。

今日、日本人は現に神を見つゝ戰つてゐるではないか。私は神風が偶然に吹いてくるとは思はない。又それを此頃の思想風の信仰と片附けるのも不快である。私は神ながらの國柄の現存を思ひ、神裔としての現實の目を言つてゐるのである。「神ながら……今の現に」といふのは萬葉人の口癖であつた。私は和歌をよむのは日本人の正義だと考へてゐるが、その和歌は、天武天皇が古事記を口に誦みうかべ給うたやうに、口に誦むに堪へた調べをもち、且つ口に誦んでゐるうちに、何ら素材などを詠んでゐるのでなく、唯「あはれあな面白 あなたのし あなさやけ おけ」とか「あちめ、おおお」といふやうな古調を歌つてゐるにすぎないといふ感動が起るやうなものを、實に敷島のやまとうたの道とするのである。

今日も先だつてまでの英米的舊態の文化觀念に對して、現實に立ち現在の精神に立つて革新すべしといふ革新意見が、熱誠の人の口から迸る。しかしこの「現在」に立つといふ

考方も、敢てそれを時局便乗主義と評しなくとも、實は、歴史の悠遠不斷の國たる日本と違つて、西洋人（既に神から斷絶を申渡されてゐる）がその歴史を顧みる時の地盤觀念で（別論参照）革新、進歩、變遷といふ歴史の考方は、「神ながら」の日本に於ては、第二次的な考方で、方便にすぎない。眞に今日の歴史を生み、今日の歴史を考へ、今日の歴史を書くのは、我國に於ては全く「神ながら」の一義よりほかない。言ひかへるならば、復古し得る——神に歸りそして神ながらの事を叙べ得る尊い國は日本よりほかなく、又世界にとつて神ながらの消息を「今の現に」傳へ示し得る日本の尊さは、他の國柄と同日に談るべからざる絶對のものがある。

五

嘗て歐米的な侵略主義が争つて東洋に殺到し、遂に日本を除いてすべてを餌食とし、日本人さへ國家の存立以外には隨分植民地的根性に甘んじた。しかし日本は最も見事に守られ、力を蓄へて、今それを一氣に押し返して、彼の蹂躪下に魂を亡つてしまつて屈してゐ

た東洋諸民族を一つ一つ生氣を蘇らしめてゐる大きな事實は、我々は固より世界の人が眞に注目して見定めるべきところである。世界史の上に於いて眞に神の息吹がさはやかに吹き通り始めた感があるのである。今日迄西洋人によつて言はれた文明の進歩とか東漸とかといふ事實が、何ら神聖な神のしわざといふより、寧ろ擗取することと、自他共に人間の中から神のものを喪失せしめることに、役立つてゐたのに對して、今日日本の果しつゝあることの大きな意味は、あまりに大きくあまりに見事であらう。そしてかゝる事業こそわが神ながらの古風に則つてゐるほか何もない。

東郷大將の日本海々戰の戰鬪詳報は、冒頭に「天佑と神助により、我が聯合艦隊は敵の第一第三聯合艦隊と日本海に戦ひて遂に殆ど之を撃滅することを得たり」と述べ、その結尾に「此の對戦に於ける敵の兵力我と大差あるにあらず、敵の將卒も亦其の祖國の爲に極力奮闘したるを認む。しかも我が聯合艦隊が、よく勝を制して前記の如き奇蹟を收め得たるものは、一に天皇陛下御稜威の致す所にして固より人爲の能くすべきにあらず。特に我が軍の損失死傷の僅少なりしは歴代神靈の加護に由るものと信仰するの外なく、曩に敵に

對し勇進敢戦したる麾下將卒も皆此の成果を見るに及んで唯感激の極言ふ所を知らざるもの如し。」と記してある。このやうな誠實と感動に満ちた文章に我々は唯感服して又信仰に胸の熱くなるのを覚えるのである。これが日本の歴史である。そしてこの歴史にのみ文化といはるべきものがあるのである。それは神ながら神の示しに従ひさかえるものだからである。

(昭和十七年五月)

傳

神代より 言傳てけらく そらみつ 倭の國は 皇神の いつくしき國
言靈の 幸はふ國と 語りつき 言ひつがひけり 今の世の 人も悉
目の前に見たり 知りたり……(山上憶良「好去好來歌」)

前號(文藝文化、昭和十六年一月號)に池田勉の書いたことの中に、私の學問はむしろ明徴なるべきものを傳へる學問である、と言ひ、そのやうな學問を興したいと述べ、道理を以てよりも、事實の絶對さを以て傳へるといふ日本の學問の方法を近世國學から繼ぐべきであると記してゐる。

この單純は私達があくどく言痛い近年の國文學から、遂に「からごころ」を放つて、己

の中に見出してきた清泉であつた。私どもはそのやうなおどろきとたのしみを語るほか今のところ多くの何もない。そのやうな心持の片端を語り繼ぐために、こゝに此頃又本居宣長にかへりみられる思ひを記してみたい。宣長については先年書いたことがあるが筆を改めて記したい。近頃復讀み返し始めてまことに目を清がれたやうな気がしたからである。今までは宣長等の記してゐるものを見てはまだ、當世の「學問」のかけがあつて見てゐた。しかるに此頃心彌々濯がれて見ればこれは又實に言ひやうない程みづ／＼しく美しい文章である。

宣長と古事記の結びつき方ほど美しくて見事で大きく完璧な例は、わが國のもの學びの例にも稀で、何といつても冠絶するものであらう。そして宣長が古事記を學ぶことを稱して實に「古事記傳」（古訓古事記には傳に「しるべ」とも假名をふつてある）といつてゐる心持に、わが國のまなびは全く言ひつくされてゐる氣がする。しかもこの「傳」と覺悟した宣長のまなびの中には、いたましい願ひと、まぶしいばかりの誇りとがある。この二つは今日我々の學問の方向を指し示すものであるが、願れば國文學界といはれる世界には

この二つのものは寥々として殆ど絶えて、失せてゐたにもひとしい。言ひ了せていのち衰へさせる類の、無用以上の腐敗菌でしかない「科學的研究」の類が横行した。私たちに一等大事なことは、そんなところで詮議されてゐるやうないのちでなく、この現につたはり生きてゐるいのちをまさやかに自覺すること、とりも直さず神ながらのいのちのいぶきとしての己のいきづきを大事にと氣づいたのである。わが此のいのちのいきふるふゆかりにとどくこと、そのゆかりに己をまさやかにまかせること、これが宣長等のしごとである。萬葉、古事記へとつないだその本心は、唯「語りつぎいひつぎ」「傳はり來つる」傳統をその儘にあらはして、奇しくも今日まで傳はり來つてゐた萬葉集古事記への本心からの回想であつた。しかるにこのやうな語りつぎ言ひつぎ傳へるのでなく、横合からの賢しらを以て裁斷する學問や思想があつて實に又いのちは曇り迷ひ卑屈し、よつて以てかざりを事とするに至つてゐた。宣長等はその卑屈といつはりとを踏みやぶつて、己にうつゝに傳はり又傳はるべきものを見た。「上ツ代の清らかなる正實をなむ、熟らに見得てしあれば、此記（古事記）を以てあるが中の最上たる史典と定め」たのである。そしてかりそめにも

皇大御國の學問に心ざしなむ徒は、ゆめ此意をなおもひ誤りそ、と宣長は古事記傳の卷頭に記してゐる。

ついでに言へば、宣長は、古事記が今の世までも傳はつてきてゐるといふその事實を驚くべきこととして殊更に驚歎してゐる。

この古事記は、書紀いできてし後しも、なほ廢られざりつと見ゆるは、かの二ツの史（註、記紀に先行した二史）のかざり多きが類にはあらずて、古の正實を記せるがゆゑなるべし、されば書紀を撰ばれしは、此記の誤あるが故にはあらず、もとより其趣ことなるものなり、もし誤りありとして、改め撰ばれむには、是しもかの二ツの史の如く、そのかみはやく廢るべきに、此記のみは、今の世までも傳はれるをおもふべし、又或人、後ノ世まで傳はると傳はらざるとは、おのづからのことにこそあらめ、かならず宜きによりて傳はり、宜しからざるによりて、傳はらざるにもあらざるべし、凡て漢にも此間にも、古への書の、いとよろしきも絶え、さもあらぬも廣く傳はれるたぐひ多きにあらずやと疑ふ。答へけらく、大かたはさることなれども、これは

なほ然らじ、先づ彼二ツの史は、書紀續紀にも其事を記さるゝほどにて、公の書なればもしおのづからに絶えらむには、しかすがにしばらくは世間にもこりて、人もしり後代にも、其名ばかりだにも遺るべきに、さらにその名をだにしらず、既に平城の代にすら、知る人もなかりしにや、萬葉集に、古への事を證めたる註などにも、引たるを見ず、然るに此記は、潤色なくたゞありに記して、漢の國史などの體とは、いたく異なる物なれば、もし誤り多からむには、さしも漢籍好ましし世にはやく廢られて、とり見る人も有まじく、まして後代までは傳はるまじき物なるに、千年の後までも傳り來つるを思へば、そのかみ書紀いできて、なほしかすがに公にも用ひられ、世人も讀つとは見えて、かの萬葉などにも、往々に引出けるものをや。（上ノ件の趣、すべて詳には知べきならねども、序の詞と、かの二ツの史撰ばれし跡とを考へ合せて、かくも有けむと思はるゝすぢを、一わたりいへるなり）

このやうな、奇しくも、而も必然に傳はつた古事記こそは、「誰云出デし言ともなく、たゞいと上ツ代より、語り傳へ來つるまゝ」のものであつたところが實に又「此記の優れ

る事」であつた。宣長が「直毘靈」の中にひたすら繰り返してやまなかつた言葉も亦「御代御代に御しるしとして傳はり來つる」とか「ことよさし賜へりしまに〜」とか、「神代の古事のまに〜」「祖神たちに異ならず只一世の如くにして、神代のまゝに」「神代より有りこしまに〜物し賜ひて」「天津日嗣いや遠長に傳へ來坐り」「天照大御神の受たまひたもちたまひ、傳へ賜ふ道」「大御國の説は、神代より傳へ來しまににして」とかいふ言葉である。

「まことに古事記は、漢文のかざりをまじへたることなどなく、たゞ古よりの傳説のまゝにて、記しさまいと〜めでたく、上代の有さまをしるにこれにしく物なく、そのうへ神代の事も、書紀よりは、つぶさに多くしるされたれば、道をしる第一の古典にして、古學のともがらの、尤尊み學ぶべきは此書也。然るゆゑに、己レ壯年より數十年の間、心をつくして、此記の傳四十四卷をあらはして、いにしへ學びのしるべとせり。」といひ、己が古事記傳を「古學の輩のよく見ではかなはぬ書ども」の一つとして自ら擧げたのである。(うひ山ぶみ)

宣長が目をひらいたところは、そのやうに神ながらに傳へられたるところであり、彼はその故に今の世の己どもの「きたなきからぶみごゝろを祓ひきよめて、清々しき御國ごゝろもて」、「上ツ代の清らかなる正實」につなぐことにひたすらとなつたのであつた。

……もし然るにては、此記は本彼、清御原、宮御宇、天皇(註、天武天皇)の可畏くも大御親撰びたまひ定め賜ひ、誦たまひ唱へ賜へる古語にしあれば、世にたぐひもなく、いとも貴き御典にぞありける、然るは御世かはりて後、彼、御志紹坐御擧の註、元明天皇)なからましかば、さばかり貴き古語も、阿禮(註、古事記の傳誦者)が命ともろともに亡はてなましを、歡きかもおむかしきかも、天ツ神國ツ神の靈幸ひ坐て、和銅の大御代に此、御撰録ありて、今の現に此、御典の傳はり來つることよ、物學びせむ人頂に捧持て、天ツ神國ツ神、又二代の天皇(天武元明)又稗田、老翁、太朝臣の恩頼を莫忘そね。

この感動は、今の現の己がいのちを、神ながらのいのちにつき得た唯そのいのちの底からせき上げる感動にほかならないのである。

平田篤胤は宣長と異つて、古事記よりは祝詞を、「有が中の最上たる傳」と考へたが、その古史徴序に門弟山崎篤利が記せる如く、「上つ御世のをしへ語は、我が御世の事、能こそ神習はめ、青人草習はめやと言へり。(註、「神習云々」とは古事記に出づ)今の御世に在りて、神習はむとするには、神の故事傳へ記せる、古の御典をよみ學びて、神習ふ」その「神習はむとする學びのおや、氣吹廼屋の平田大人」と言つてゐるやうに、同じく古傳古實を徴し明むる事をその學問の主と立てたものであつた。

さてそのやうな傳へごととは、まことにまさやかなる「事實」であつた。そのことは、池田が書いてゐるやうに、「天皇の絶對は民族の事實である。」といひ、「萬世一系は民族の事實である。」といふことであつた。宣長はそのことを、例へば「直毘靈」の冒頭に皇大御國は掛まくも可畏き神御祖天照大御神の、御生坐る大御國にして、大御神、大御手に天つ鹽を捧持して、萬千秋の長秋に、吾御子のしろしめさむ國なりと、ことよさし賜へりしまに、天雲のむかぶすかぎり、谷蟻のさわたるきはみ、皇御孫命の大御食國とさだまりて、天下にはあらぶる神もなく、まつろはぬ人もなく(いく萬代

を經とも、誰しの奴か、大皇に背き奉む。あなかしこ、御代御代の間に、たましくも不伏惡穢奴もあれば、神代の古事のまに、大御稜威をかやかして、たちまちにうち滅し給ふ物ぞ)千萬御世の御末の御代まで、天皇命はしも、大御神の御子とましく、天つ神の御心を大御心として、神代も今もへだてなく、神ながら安國を平けく所知看しける大御國になもありければ、古の大御世には道といふ言擧もさらになかりき。其はたゞ物にゆく道こそ有りけれ。物のことわりあるべきすべ、萬の教へてとをしも、何の道くれの道といふことは、異國のさだなり。

といふ如きものであり、篤胤もそのことを「眞の道と申すものは事實の上に備はりあるものにて候」とか「我が説く道は、かしこくも此の世の始めより今の現の神の御事實で、殊には古の天皇命の廣く厚き思し召しで嚴重におもんじて御傳へあそばしたる事どもを申す」とか「天地の初めよりの事實を、すなほに考へ、その事實の上に眞の道は具はつてあることを明らむる學問」等と常に言つてゐるところである。これは、「厚く御國の古を信じ學んで、古書の古言を證據として」御國ことばを「正し」てきた(古道大意)契沖以來

の正統であつた。

この「事實」については、別に詳しく述べたいが、宣長等もこの一事については非常に辯じて、それを唯の自然でもなく人爲でもなく「神の道」としたが、要するに結局は單純な「事實」の上に神をまさやかに見た、清らかに純粹（といふ言葉を篤胤は使つてゐる）なものであつた。それは神のまさやかな道である故に、已に明らかなものであり、研究などにより、又言擧げによつて後に知らるゝものではなかつた。それは普遍であるが、普遍といふよりも、大いなるといふべく、體系などよりは光といふにふさはしいものであつた。究知といふよりは仰がるべく、それによつてめぐまれてあるものであり、關係といふよりも傳はれるものである。即ち大御傳へであつた。それは異國にないことであつた。篤胤は宣長よりも常に一步大膽であるが、次のやうに言つてゐる。

但し此は、神代の故事を聽て後に、神世は然しも有けむと初めて驚く倫の晩き心を以ては難曉からむか。神世の故事を聽ざらむ前に、早く天地世間の有状をよく觀て、世の始は神の御所業にて、しかく有けむなど、且々思ひ得たらむ上にて、神代の御典

を読み、實に案に違さりけりと、悟らむなどの心速き人は疑ひ無るべく所思ゆ。（古

史徵開題記）

伊邪那美命の崩御さすと云事、この祝詞により始めて思ひ得つるに非ず。前に古事記神代紀を讀て、彼ノ神の崩御の事のかつて信がたく、此の世を始め坐る二柱神の、一柱も實に崩御さむには、此世はかくて有まじき理なれば此は傳の誤なりしも灼く、果して鎮火祭詞に右の如く見えたるに、我が思慮の違はざりけりと思ひ定たるになむ有ける。（註、宣長と異つて篤胤には合理主義的な「理」が再び登場してくる、その篤胤については別に言ひたい。しかし彼には尙ほ次の言葉がはつきり存してゐる。）此は人こそ知らね、神はいとよく照覽し坐ます事なり。すべて余が神世の考にはかゝる事いと多し。見む人奇み思ふことなかれ。（同上）

しかるに、このやうなまさやかなる神の照覽に目を清けく開くには、篤胤の後、それが樂天的となり、漸て又忘却と邪心の雲に蔽はれてしまつたやうなものでなく、痛ましい禍津日神の事實を負うての後であつた。宣長は右に引用した直毘靈の冒頭につゞいてそのこと

を言つてゐる。彼等が、神の道の傳へとしてつひに神の道のまなびを開いたのは、恐るべき「やまとだましひ」の雲隠りをさながらに己の事實に負うてのことであつた。

然るをやゝ降りて、書籍といふ物渡參來て、其を學びよむ事始まりて後、其國のてぶりをならひて、やゝ萬のうへにまじへ用ひらるゝ御代になりてぞ、大御國の古の大御てぶりをば取別て、神道とはなづけられたりける。そはかの外國の道々にまがふがゆゑに、神といひ又かの名を借りて、ここにも道とはいふなりけり。(中略)

このやうに神の道の學びが起ることは、學び自身にとつて悲痛であつた。それは漢意に事依せて言ひはしても、遂に自らの事實の上に禍津日神の御所業としてうけたのである。

そもく此ノ天地のあひだに有とある事は、悉皆に神の御心なる中に、禍津日神の御心のあらびはしも、せむすべなく、いと悲しきわざにぞありける。

この禍津日神の事實については後に又述べたい。唯附言しておきたいことは、異國では、このやうな禍津日神の御所業を「天命」といふ理を立て、或は「因果」をいひ、「原罪」といふことを以て一種の轉嫁法をとつてゐる。それによつて歴史の斷絶を合理化してゐる

が、遂にそれらの歴史は事實に歴史といふべからざるしどけない姿になつてゐるに對して眞當に禍津日神の御所業をも「事實」として負うて「悲し」となげける我國に於て、まことに歴史は見事に傳へられ繼がれてゐることを書き添へておく。このことは、一見わが國のいのちが、素樸に見えて、實は反對にまことに天塽無窮につゞくほどにさすがにこまやかであり心熱く、かれらのものこそ如何に手粗いかの實證である。われらの學びの道が、唯事實の傳へにあるといふこと、決して簡でなく、「體系」などの言痛い仕業の粗略さなどに堪へ得ないものの學びであるかを知るのである。事實の傳へ學びとは、眞にいのちをねんごろにいたはる人にとつては易々たることではない。しかし當世の人の如く、合言葉として「古典」とか「傳統」とかを言ひ立てゝ既に古典を親近とし傳統に住するか如くする稍のんきな知識とは、これは異なるのである。それらは心の熱さなくて出来ることである。どこの國の歴史をも「研究」によつて書き得るの類である。

回天のいきどほり

夜陰シンガポールを脱出せんと圖る夷艦船を我が海軍の見まもれるとき、思ひ出で、記す

近江の海、瀬田の渡りに、潜く鳥、目にし見えねば、息滞ろしも (神功皇后記)

國學者の「傳へごと」につながる思ひは又、「いきどほり」を以て初まるものである。國學者の「漢意」排撃の心も、生なかの思想的論争の類ひではなく、日本人のいのちに徹した悲傷の懷悒(垂仁天皇紀)であり、それをはらんとして止むべからざる大和心にかゝはることである。それが蔽はれ逼塞して、偽りの心と言葉と事とが我がもの顔に横行するを我慢できない「いきり」であり、實に我がまことの心のち信じて息き通らうと極まれ

る、血の純めるわき立ちである。

神武天皇の御東征に於ける御兄五瀬命の御戦傷の際の、「賤奴が手を負ひてやいのちすぎなむやと、をたけびし」て崩りませる(古事記)、誠に痛憂比なきものがある。書紀では「劍の手上とりしぼりて雄話して、『うれたきかや、大丈夫にしていやしきやつこの手を負ひて報いずして死みなむや』とのたまふ」たと記して居り、同じく御兄稻飯命も熊野の海の暴風の中に皇舟漂蕩ふ時に、歎いて「嗟乎吾が祖は天神、母は海神、如何ぞ我を陸に厄め、また我を海に厄むやと言ひたまひ訖りて劍を抜き海に入り」給ひ、同じ御兄三毛入野命も亦恨みて同じやうに浪秀を踏みて常世郷に往りましたと傳へてゐる。かくて神武天皇熊野より大和に入り勝賊を討ち給ふや、その「憤懣を懷き」

みつみつし 久米の子等が 垣本に 粟生には 葦一本 そのが本 そ根芽つなぎて
うちてしやまむ

みつみつし 久米の子等が 垣本に 植ゑし藎 口ひびく われは忘れず うちてし
やまむ

と御歌よみしたまうた。「うちてしやまむ」とは五瀬命の雄語びと相俟つていきどほりのひゞき極まつてゐる。

しかも右のやうな痛憤の中に「吾は日ノ神の御子として」といふ五瀬命の御自覺が亮かにせられ、稻飯命、三毛入野命共に「吾が祖は天神云々」との切々たる御自覺が宣べられてゐることを思ふべきであらう。又神武天皇の「うちてしやまむ」の御戰意の烈しさの中にも、常に「わが皇祖のみたま天より降くだり鑿ひかり朕が身を光助け給へり」との御覺知が信じて熱く秘められてゐたのである。

このやうないきどほりを、我々は又萬葉集の伴家持に見出すであらう。集中「いきどほり」といふ言葉ことばを和歌に用ひたるもの唯伴家持一人であつたことを私は舊い小論の中で言つたことがある。

家持が和歌にしらべた「いきどほり」はもとより必ずしも「いきどほり」といふ語を用ひたるか否かに殊更據るものではないが、めづらしくその語を用ひて言擧げしようとした歌は、たまたま彼の作中白眉の一たるを失はない。即ち天平勝寶二年三月八日越中の國に

於いて、

白き大鷹を詠める歌一首並に短歌

あしひきの 山坂越えて 去ゆき更かる 年の緒長く しなさかる 越こにし住めば 大君
の 敷敷きます國は 都みやこをも 此間こゝも同じと 心には 思ふものから 語り放はなけ 見放みはな
くる人眼ひとめ 乏としみると 思おもひ繁ひし 其故そのゆゑに 情こころ和なぐやと 秋あきづけば 萩あき咲きにほふ 石
瀬野せのに 馬うまだき行ゆきて 遠とほ近ちかに 鳥踏とりふみみ立て 白塗しろぬりの 小鈴こすずもゆらに 合せ遣やり ふ
り放はなけ見みつゝ いきどほる 心こゝろの中なを 思おもひ伸のべ 嬉うれしげながら 枕まくら附つく 妻屋つまやのう
ちに 鳥座とりざ結むすひ 据たゑてぞ我が飼かふ 眞白ましろ節ふしの鷹

反歌

矢形尾の眞白の鷹を屋戸に据ゑ搔かき撫なで見つゝ飼かはくし好よしも

私は「磯城島の倭やまとの國に明あけき名なに負おふ大伴の緒いと心こゝろ」おもつて慷慨した此の詩人の限りない美しいいきどほりの歌に、いきどほりの熱さを思ふものである。その「鬱結うんけつ」せる「悲情ひせい」の「撥はひ難がたき」が中から迸はなつて其の憤いきどほりの髓こゝろ心こゝろからその「清きき」志こゝろが高くつらぬき

出で、その私情をすら已に天地の開けし以来のやまとの歴史と神なる天皇にかけ奉つて發想し、その中に夫の族の「遠つ神祖」より歌ひ傳へた「海ゆかば水漬く屍云々」を繰り返し「言ひ繼が」ひ、又「劍刀いよよ研ぐべし古ゆ清けく負ひて來にしその名ぞ」と決心せずにはゐられなかつた心が今まさやかに分るのである。國のいのちとする絶對さに於て、明く淨く直く正しき歴史が、而も屢々何たる忌々しいことに立ち至つたことであらう。崇峻天皇の御事は後の崇徳上皇の御激怒に相並んで復びあるべからざる畏い事であつた。その他こゝに申すもたへがたい事どもは、畏くも列聖の御記御集に拜される。宣長篤胤等のすでに激情して歌ひ又記したところである。宣長はそれを「いかなるや神のすさびぞ」とまで胸焼け立つばかり恨み詠じた。

鎌倉の平の朝臣が逆わざをうべ大君のいからせりける

思ほさぬ隠岐のいでまし聞く時は賤の男われも髮逆立つを

大君の御言おそれぬくなたふれ醜の泰時しこの尊氏

大君をなやめまつりしたぶれらが民はぐくみて世をあさむきし

而も國學者のいきどほりは固より回天のいきどほりであつた故に、宣長篤胤さへ未だ辯護しつゝあつた徳川の泰平政策手段などの決して瞞着し得ざる國の悲憤である故に、既に親藩水戸公自ら民情と史上にさぐり、遂に孤忠誠忠の魂を想起して「嗚呼忠臣楠氏」と顯彰せずにはゐられなかつた。しかも中世の詩人の「なげき」から遂に「いきどほり」へとたかまり來りつゝあつた大和魂は、水戸のその特志をも後にして立つものがあつた。即ちこの時難波の學僧契沖は此の水戸公の知遇を謝しつゝ、もつと決然と、そして又はるかに高く、それを文學に高め、又文學からする道をはつきりと知りぬいてゐた。

於戲、余緇林朽條、法苑腐草。斷三四魔、分無慧劍、飾三身、分無戒璣。況其佗才能有何取乎。但少年日、爲閑寂而愁日難消、時作倭歌。(厚顔抄序)

と述べ、又「誠是諺有言、兎缺者、嘯遣情頗相似矣。不隨師學、不竅義解、豈得下注幽玄渾厚古歌進貴顯有識人前耶。然有下好讀倭書癖、脫風薰之所致耶。」といふ、その詠歌と古學の志との發するところは大切である。本書冒頭的一篇にも記したやうに、彼嘗て未だ歳三十に至らざる日、飄として曼陀羅院を去りし後、室生山に登り、その

幽絶を愛し形骸を捨つるに堪ふると爲し、乃ち首を以て石に叩き、腦地に塗るといふ。何たる行爲。而もこれを通して古學の道は決したと思はれる。それは中世の隱者詩人が清麗な「なげき」を以てつれづれと國のいのちを護りついでところの極まりであると共に、もはやいきどほりを以てしか繼ぐことを得ずなつて來た其の日の清嚴な祈に臨んでゐたといふことができる。契沖はそのいきどほりに正しく處したのである。宣長は先づ契沖の百人一首改觀抄によつて此の道に正しく導かれたのである。偶然ではない。

(昭和十七年一月)

か ら こ こ ろ

日本の鬱結いさげほりを覺えて堪へ得なかつた宣長は、鬱結をはらつて、清らかに大いなる大和心の光をまさやかに仰いで、いのちに満たし、そして、正統の傳へ人たんとする慷慨いさげほりの中に、はらふべきものを、一すぢに思ひ求めた。そのはらふべきものとして彼が擧げたのが「漢意からこころ」であつた。

「道を學ばんと心さすともがらは第一に漢意儒意を清く濯すすぎ去て、やまと魂をかたくする事を要とすべし」(うひやまぶみ)「學問して道を知らんとならば先づ漢意を清く除き去

るべし。漢意の清く除こらぬ程はいかに古書を読みても考へても古の意は知り難く、古の心を知らずは道は知り難きわざになんありける。」(玉かつま)これ宣長の國學の第一要諦であつた。

而してこれはその「古學のおや」とする師賀茂眞淵も斯く教へたところで、玉勝間の「縣居の大人の御さとし言」の中に師の言として「われもとより神の御典をとかんと思ふ心ざし有るを、そはまづからごころを清くはなれて古のまことの意をたづねえずは有るべからず」と傳へて居り、「縣居の大人は古學のおやなる事」の章中に、「からごころを清くはなれて専ら古のこころ詞をたづぬる學問は、わが縣居大人よりぞはじまりける。(中略)又古事記書紀などの古典をうかゞふにも漢心にまどはされず先づ専ら古言を明らかめ古意によるべきことを人皆知れるも此の大人の萬葉のをしへのみたまにぞ有りける。云々」又、古事記傳一、古記典等總論にも「爰に吾が岡部、大人、東國の遠朝廷の御許にして古學をいさなひ賜へるによりて千年にもおほく餘るまで久しく心の底に染着きたる漢籍意のきたなきことを且々もさとれる人出で來て此記の尊きことを世、人も知初めたる

は學の道には神代よりたぐひもなき彼、大人の功になむありける。宣長はた此、御蔭に頼て此、意を悟り初て年月を経るまに、いよ、益々からぶみごころの穢汚きことをさとり上、代の清らかなる正實をなむ熟らに見得て云々」と記してゐる。

もとより此の古學の道は眞淵以前に荷田春滿・僧契沖に遡り、世々の天皇の大御さとしに遡らねばならない。

「古學とはすべて後世の説にかゝはらず、何事も古書によりてその本を考へ上代の事をつまびらかに明らむる學問也。此學問近き世に生まれり。契沖ほうし歌書に限りてはあれど此道すぢを開き初めたり。此人をぞ此の學びの初めの祖とも言ひつべき」といふ「後世の説」とは漢意に染み着いた後世の説のことである。同様のことは「假字の事」の條にも述べられてゐる。そして「次にいさゝかおくれ羽倉、大人荷田東鷹、宿禰と申せしは歌書のみならず凡ての古書に互りて此の心ばへを立て給へりき。」

斯くて契沖春滿に開かれ眞淵に確立して宣長に傳へられた學びの筋は、簡單に之を言ふことができる、即ち、漢意をはらつて清らかな大和心をかたくすることに極まつたのであ

る。

そしてこれは平田篤胤に於てもこの要諦は繼承されたのはもとよりで「かやうに書は御読みなされ候ても一點も漢意の習氣相残り候へば道は見え難く候なり。此の事は右申し候先師（宣長）の書どもに委曲諭し置かれ候へども、これは道を得るも得ざるも此の意一つに關係いたし候ことゆゑ申し候なり。師は人を諭す毎に返す／＼此の事は申し候て或人に贈られ候手簡にも『皇朝の古道御熱心の段何よりも悦しく奉存候、たゞ漢の習氣を除き候こと第一義と存じ候。此の習氣甚だ抜けがたきものに御座候』といはれ候なり」（入學問答）。更に眞淵にも言ひ及んで「賀茂眞淵翁の出でられ候て、これは荷田翁の上を一層高く見解をなし、始めて古の道を明かに知らんとするには漢意佛意を捨てざれば其の意を得難く歌を詠むも古言を解釋するもすべて古道を明らむべき梯なる由を言ひ諭され候、此の事は『萬葉集の大考』また『にひまなび』また『國意考』などを見て知らるべく候」と言ひ、「古道大意」の中にも同様のことを述べてゐる。

かくて契沖が歌書に於いて、春満が古書一般に於いて、更に眞淵が萬葉集に、宣長が古

事記にと、漢意の後世意をはらつて清らかな古意の正實を見ひらいて來たところを、篤胤は潔癖すぎるかと思はれるほどに「純粹」（古史徵開題記等）といふ言葉を以て言ふほど迄に執心追求して古傳説としての祝詞にわが魂を清めて、何れもこの正しき神ながらの「ふること」の道を傳へようとしたのである。今日國學といひ國文學と稱ふ人、かの國學者達が魂に徹して言ひ貫き攘夷の必至さを覺悟してきた此の事實を腹の底に感得してゐるや否や。若し此の魂なくばあらゆる學問らしい口説も唯からごころに足を踏み滑らせるだけである。

私たちは清麗な國文學の代りに全く唯物史觀を以て埋めた大論著を新研究として勧められた。西歐美學を通して色わけした日本文藝學を見た、そして宣長が「近きころは道を説くに儒意をまじふることのわるきをさとりて之を破する人もこれかれ聞ゆれどもさやうの人すらなほ清くこれをまぬかるゝことあたはずして其説くところ畢竟は漢意におつるなり」（うひ山ぶみ）と喝破したやうな國學論を今見てゐる。宣長はつゞいて「かくの如くなる故に、道をしるの要、まづこれを清くのぞき去るにありとはいふ也」と言つてゐる。

「これを清くのぞき去らでは道は得がたかるべし。初學の輩まづ此漢意を清く除き去てやまとたましひを堅固くすべきことは、たとへば、もののふの戰場におもむくに先づ具足をよくし身をかためて立出るが如し。もし此身の固めをよくせずして神の御典をよむときは甲冑をも著す素膚にして戦ひてたちまち敵のために手を負ふがごとく、必ずからごころに落入べし。」

二

第一にこのやうな攘夷の心を狭量の見などと氣遣つたりする（さういふことが現代人は實に巧みである。）ところからごころがある。やまと心に魂を据ゑてゐないものの口頭の辯が世を蔽うてゐるからである。いや此頃はもうさういふことをも言はず、口をそろへて外國思想の排撃といふ。一人の先覺の詩人これを唱ふれば唯異口同音に吠え上げるのである。

宣長らがからごころをはらはんとしたのはあながちに今日の口ぶりを以ていふ所の、唯

外國思想の排撃といつて濟むやうなそんな粗い淺々したものではなかつた。唯漢意といふほどのものなら、はらはすにも濟む、鎖國にしても濟む。さういふ、大御國のいのちを守るかに見えていのちを欺いて朽ちしめる平和手段も徳川將軍なら考へ得たのである。これ又霸道的な幕府のもつからごころである。そのやうな徳川幕府の政道が宣長や篤胤にさへ尙ほ立派に見え、宣長自身「あづま照る御神（東照神君の意）たふとし天皇をいつきまつらす御いさを見れば」「安御代と君の大御代を東照る神の命ぞかためたまへる」「東照る神の命の安國としづめましける御世は萬代」（玉銚百首あまり歌）と頌歌したりしたとて、後に攘夷と共にはらふべき幕府的政道の中からごころ的なたくらみがあつたのである。漢意位のものでは遂に蔽ひつくすことの出来ない大和心を大切にすることを忘れて、その美しさその大いさなどもわづかに推しはかりごととしておほけなくもたくらんでゐたのである。それは絶対に皇國の正しい姿ではなかつた。宣長もその當世に神事がすたれ、古へぶりが忘れられて行くことを慨み、その憂憤を「玉かつま」に幾度も記してゐるのである。現代に於ても所謂文化の名に於いてする一種の國際主義的所謂近代的な日本文化論が

世を蔽うてゐる。若い學生ですら口の廻らぬ哲學的な言葉を並べてでないと日本文化を言はうとしない。日本の文學のことを言はうとすれば、先づ西歐文學を基にして比較論から始めないと分らないといふのが一般である。そのやうな空氣の上に今日の日本のいろ／＼の學問といふものがのしかゝつてゐる。學問榮えて國の意氣が重くよどんできてゐた所以である。

(昭和十七年二月)

神 な が ら

前に書いたやうに、「からごころ」を清くはらふといふことが、前後を通じ一貫して國學者の最も熱心に説き／＼した「第一義」であつた。そして「からごころ」を清くはらふとは即「やまと魂をかたくすること」であつた。このやうに「からごころ」をはらつて「やまと魂」をかたくするといふことは、今の哲學を習つた者なら直ぐそれは相對論で結局かたくな頑な獨善論と思ふであらう。その辯解は暫く預るとして、實は直ぐそのやうな相對的な考方を以て立前として論することが實は「からごころ」である。といふのは、何彼につけ

て相對から／＼考へて行くといふのが、國學者も常にいふ「ことわり」を楯にとつた「か
らごころ」なのである。それではどう考へたらいかといふと、別に特に異様な論理を弄
する必要も何もない、まさやかに事實を見、まさやかに事實を知ればよいのである。私は
これを見識とする。

日本人が事實をまさやかに見るといふ例は、記紀に傳へてゐるやうに、伊邪那岐、伊邪
那美の二柱の神の國生みの時二神が互の身の成り様を告げられるところにも現れてゐる。
天地の初發の語り傳へも、ギリシヤ神話ならオケアノスやカオスなど僅かに日本の神話に
似てゐるがその構成的なのに比して日本神話は極めて「おのづから」であらうとしてゐる。
神や人の現はれ方も極端な例でいへば基督教のやうに「元始に神天地を創造たまへり云
々」又「……神いひたまひけるは我儕に象りて我儕の象のごとくに我儕人を造り之に海の
魚と天空の鳥と家畜と全地と地に匍ふ所の諸の昆蟲を治めしめんと、神その像の如くに人
を創造たまへり。……エホバ神、土の塵を以て人を造り、生氣を其鼻に嘘入たまへり。人
即ち生靈となりぬ」（舊約聖書）といつたやうな裁斷的な意味の絶對者を以て考へるので

なく、天地の初めについて國や人の生成について、人智の推しはかりごととはなるべく避け
ようとしてゐるし、又神も、人の祖先として、現の人の事から考へられる限りの推測にと
ゞめようとしてゐる。それ故、松村武雄博士も言はれるやうに、日本では「生み」といふ
ことが神話の契機となつてゐて、これは諸多の「作る」神話と區別される日本獨自のこと
である。それは「國稚く浮脂の如くにして水母なすたゞよへる時に、葦牙の如萌え騰るも
のに因りて成りませる神の御名は宇麻斯阿斯訶備比古遲神」（古事記）といふやうな件に
もそのけはひは伺はれよう。そのたゞよへる國を「修理固成」（註、修理をツクリと訓む
に就いては、別に仔細に考ふべきことがある）ために伊邪那岐伊邪那美二神が「天浮橋に
立たしてその沼矛を指し下してかきたまへば鹽ををろ／＼にかきなして、引上げたまふ時
にその矛の先よりしたたる鹽積りて島と成る、これおの／＼の島なり。」といふ件も天地の成
り立ちを苟も裁斷的に強引に説き作らうとせず、つゝしんで併しさかんにおのづからのも
のをいふ態度が現はれてゐる。此のおの／＼の島に於て二神が國や神を生まうとされる時「こ
こにその妹伊邪那美命に汝が身は如何に成れると問ひたまへば、吾が身は成り成りて成り

合はざるところ一處ありとまをしまひき。こゝに伊邪那岐命詔りたまひつらく、我が身は成り成りて成り餘れるところ一處あり。かれ、この吾が身の成り餘れる處を云々」といふ男女神の身の成り様を告げられるのであるが、この素樸な認知ほど清明なたゞしい知り方は諸他の神話に類を見ない。従つて、神に作られながら神の智に無智であつて、神の智を知るのは悪魔の化身の蛇によつてのみ知り得て、神の智を知るや永劫に誼はれて神の國から追はれた人間の祖アダムとイブの暗澹たる智と、例へば天石屋戸に天照大神がさしこもりますや再びその御光を招じ奉るために議るのが思兼神といふ日本の智慧の神であることゝを思ひ比べても、その清明さは分明であらう。希臘神話に於ても火を盗んで人間に人工の智（即ち科學の祖）を與へたプロメシウスも神への反逆者として苛酷な罰を受けその果てにバンドラの箱からさまぐの病魔とおぼつかない「希望」ばかりが残るといふのである。「文化」といふ言葉は自然の土地に對する人爲の「耕作」の意として今に「科學」の誇りとなつてゐるが、その耕作といふことは、舊約聖書によれば、誼はれたアダムに課せられたところで、「我が汝に命じて食ふべからずと言ひたる樹の果を食らひしに縁

て土は汝のために誼はる。汝は一生の間勞苦て其より食を得ん」とある。「おほみたから」としての人と土と産物とをめぐまれてある日本のつゝしんだ自然の受けとりかたとの差見るべきである。アダムとイブは智慧の果を食つて後「その裸體なるを知り乃ち無花果樹の葉を綴りて裳をつくれり」「エホバ神の聲を聞きしかばアダムと其妻即ちエホバ神の面を避けて園の樹の間に身を匿せり」とあるに對して、伊邪那岐伊邪那美二神の身體覺知が如何にありのまゝを清々しく知つてゐるものであるか、若し科學を眞に神の智、清々しい正確な智、希望ある智となすためには、今日以後如何なる智の目を世界が必要とするか、もはや附言するまでもあるまゝ。

二

しかし宣長は、「おのづから」といふ日本の智を老子の「自然」といふことゝは嚴に區別した。

そも此の道はいかなる道ぞと尋ぬるに、天地のおのづからなる道にもあらず。（是を

よく辨別わきまへて、かの漢國かんこくの老莊らうしやうなどが見まるといつにな思おもひまがへそ)

神の道は、からくにの老莊が意にひとしきかと、或人の疑ひ問へるに、答へけらく、かの老莊がともは、儒者のさかしらおのづかをうるさみて、自然おのづからなるをたふとめば、おのづから似たることあり、されど云々。(直毘靈) (又玉かつま七の巻、及び「くすばな」下参照)

これは老子を評して至言となすべきであるが、更に言を加へて言へば、日本の「おのづから」とは所謂自然或は nature といふことでなく、正しく言へば「神ながら」といふことである。宣長はそれ故實際は「おのづから」といふ言葉はなるべく避けてゐる。「自有おのづから神道」といふ日本書紀の用例を引いてゐる場合もそれは「惟神者かたなからとほ、謂隨いひま神道」、亦自有おのづから神道也」(孝徳天皇紀)の場合である。

こゝに於て明白である。日本と異國との差、言ひ換れば「やまと魂」と「からこころ」との差は、單に自然的と文化的といふが如きものでなく、その文化が歴史的であるか否かといふことである。

といふのは、およそ己れの歴史が斷絶を経験してゐるものに於ては、新しい歴史の構想といふやうなものさへ、論理を先立てることになるのである。西歐に於ても東洋に於ても日本を除いては、皆然りである。老子の「自然」の如きも宣長が評してゐる通りであつて決して歴史的に「神ながら」といふべきものでなく、儒教的な構想に對する虚無的否定といふべきもので、所謂老子五千言中に一言も歴史といふべきかけはない。「物有り、混成し、天地に先つて生ず、寂たり寥たり。獨立して改らず、周行して殆おそからず、以て天下の母となすべし。吾れその名を知らず、之に字あやして道といひ、強ひてこれが名を爲して大といふ。大なれば曰いち逝すき、逝けば曰いち遠く、遠ければ曰いち反かへる。故に道大、天大、地大、王も亦大、域中四大ありて王その一に居る。人は地に法のつとり、地は天に法のつとり、天は道に法のつとり道は自然に法のつとる」(老子第二十五章)といふ風なものである。歴史として繼がれてゆくものゝ意味などは少しも考へられてゐない。

西歐にも歴史哲學といふものはある。近くはヘーゲル・マルクスの史觀も一代を風靡した。希臘神話にも、世界の始めには無始無終のクロノス(時)があつて、そこからカオス

といふ底無し淵が生れ、その深淵の中から「夜」「霧」「精氣」が生れて、クロノスは霧に力を與へて中心なる精氣のまはり獨樂のやうに廻轉させたので、世界は大きな卵のやうな塊となり、それがまた廻轉の速度で二つに割れて、一つはのぼつて天となり一つは下つて地となり、卵の中心からはエロス(愛)をはじめ神々が生れた、といふのがある。所謂歴史哲學說の中にも神學的な考方もあるが、アウグステイヌスも「未來もなく過去も存在しない。それ故本來、過去、現在ならびに未來の三つの時がある、といふことはできない。一層正しくは寧ろ三つの時、過去につながる現在、現在につながる現在、未來につながる現在がある、と云ふべきであらう」と言つてゐるやうに、結局當に現在を己を人間を基點として、論理を構成してゐるに外ならない。それは己の中に流れてゐる血が斷絶したり濁つたりして、古くからつながつてゐるものを保守しようとしてもそのやうなものにながりがやうもない異國人の、必死に唯今抱いてゐるきりの生命に立つて生命を思つてゐる所である。眞に生命の樹は彼等には望むべくして與へられてゐない。即ち「神其人(アダムとその妻)を逐出し、エデンの園の東にケルビムと自から旋轉る焰の劍を置きて、生命

の樹の途を保守りたまふ。」神は神のみしわざをなすべき生命を人間から取り匿して、實は人間には「自然」的な生命しか與へてゐない。それは「歴史」ではない。單に「時間」や「經歷」といふべきものであらう。支那に於ても「天命」といふことは、彼の國にて古に君を滅し國を奪ひし聖人の、己が罪をのがれむために、かまへ出たる託言なり。「(直隗靈)と言ふこの宣長の批評はもはや誰しも認めるところであらう。

しかるに、わが日本に於ては、おのづからとは、單に自然でなく、「神ながら」である。こゝに私は「からごころ」の論理主義に對して「やまとだましひ」といふものが「おのづから」であるといふ事を、しかし「自然的」といふ意味でなくして「歴史的」といふ意味に、しかも又その歴史的といふ意味を嚴密な意味に於て「神ながら」といふ意味に於て認めるのである。そして此の「神ながら」といふことが論理として考へられる「神」などではなく、全く「神ながら」の事實として日本があること、さういふ事實の歴史をもつてゐることに、それは異國が再び始め直すことの出来ない絶対の尊嚴があるのである。そしてこれは偶然事ではない。

天照大御神高天原に大坐々て大御光はいさゝかも曇りまさず、此世を御照しまし〜
天津御璽はた、はふれまさず傳はり坐て、事依さし賜ひしまに〜、天の下は御孫命
の所知食て、天津日嗣の高御座は、あめつちのむた、ときはにかきはに動く世なきぞ
此道の靈く奇く異國の萬の道にすぐれて、正しき高き貴き微なりける。そも此道はい
かなる道ぞと尋ぬるに、天地のおのづからなる道にもあらず、人の作れる道にもあら
ず、此道はしも、可畏きや高御産巢日神の御靈によりて、神祖伊邪伊岐大神伊邪那美
大神の始めたまひて、天照大御神の受たまひたもちたまひ、傳へ賜ふ道なり、故是以
神の道とは申すぞかし。(同上)

それ故、歴史的な、神ながらなる日本に於ては、實に古も今も變らぬものなのである。
現在といふものを基點とする異國の所謂歴史に於てこそ、事々しく「時代」とか「進歩」
とか「發展」とかいふのであつて、而も實は却つて彼等が或る蒙昧な原始時代に出發して
ゐることを自ら反省してゐる結果にもなつてゐるのである。しかるに

凡て世間にある事の趣は、神代にありし跡を以て考へ知るべきなり。古より今に至

まで、世の中の善悪き、移りもて來しさまなどを驗むるに、みな神代の趣に違へるこ
とない。今ゆくさき萬代までも思ひはかりつべし。(古事記傳三之卷)

現代のつい先頃までも、歴史といへば時代の變遷とか、進歩とか發展とかいふことが如何
にも歴史らしい命題とされてゐた。今でもまださう考へがちである。併しそのやうな觀念
にまみれてゐた時日本は寧ろ命が停滞し、今日、神ながら神國の御稜威些かも變りまさず
と思定むる時、いかに日本のいのちが、濼刺として、駭々として神勅のまゝに進んでゐるこ
とか。これに目さめること、これが「からごころ」を清く濯ぎ去つて「やまと魂をかたくす
る事」(初山ぶみ)である。大化改新の際に於ても「惟神も我が子治らさむと、こと寄せ
き。是を以て天地の初より君としらす國也」(三年正月詔)とある。かくてこそ神の御國
の人として、「すべて何わざも大らかに」あるべく「其道といひて別に教を受けておこなふ
べきわざはありなむや。もし強ひて求むとならば、きたなきからぶみごゝろを被ひきよめ
て、清々しき御國ごゝろもて古典どもをよく學びてよ」(直毘靈)と宣長はいふ。まこと
に古風の保守とは皇國人のみのもつ大いなる信である。

(昭和十八年三月)

青春の詩宗

——大津皇子論——

大津皇子は天武天皇の第三皇子（懷風藻長子とす）御母は持統天皇（天武天皇の皇后）の同母姉にして又天武天皇の妃たりし大田皇女。二皇女共に天智天皇の皇女である。持統天皇は天武天皇の崩後女帝として即位し給ひ御子草壁皇子は天武天皇の皇太子にあらせられた。大津皇子は才學明徹二十一歳にて朝政を聽き給うたが天武天皇崩御し給ふや皇太子を謀反けんとして川島皇子の内告により發覺翌日譯語田の舎に死を賜うた。時に年二十四。天皇崩後一月を経てゐない。此の事件に就ての經緯は史家の論すでに少くない。唯當時内

告せられた川島皇子（天智天皇の第二子）に對して懷風藻の編者は「朋友は其の才情を薄しとす」と評し、且つ大津皇子に就ては新羅の奸僧行心天文ト筮を解し皇子を説いて「太子の骨法は人臣の相に非ず」と逆謀を勸めて遂に註誤に陥らしめたと謂つてゐる。日本書紀は反對に僧行心等が皇子の爲に註誤れたる如く取扱つてゐるが、皇子の死の際、妃の山邊皇女が髪を被り徒跣にて奔赴きて殉じ給うた時、見る者皆歎歎したことを記し、皇子に就いては「容止牆岸、音辭俊朗」、幼より御祖父天智天皇に愛せられ給ひ「長ずるに及びて辨しくして才學有り、尤も文筆を好む。詩賦の興りは大津より生まれり」とその天資と文業とを稱讚してゐる。尙ほ懷風藻の記す所を抄出すれば「皇子者淨御原帝之長子也。狀貌魁梧、器宇峻遠、幼年好學、博覽而能屬文。及壯愛武、多力而能擊劍。性頗放蕩、不拘法度、降節禮士。由是人多附託。云々。」

皇子の同母姉の大伯皇女の六首の歌が萬葉集卷二にのつてゐる。

大津皇子竊に伊勢神宮に下りて上り來ませる時

大伯皇女の御作歌二首

わが背子を大和へ遣るとき夜ふけて曉露に吾が立ち濡れし
二人行けど行き過ぎがたき秋山をいかにか君がひとり越えなむ

これは恐らく當時齋宮たりし姉君に事を洩らして京へ別れ歸り給ふ弟皇子を案じ給へる歌である。他に皇子の薨後に御作の悲歌四首を傳へ共に集中の白眉と評されてゐる。皇子の謀反に加はつた者は罪皆赦され獨り礪杵道作のみ伊豆に流され僧行心は「朕法を加ふるに忍びず」とて飛驒國の寺に移された。

さて萬葉集には次のやうに大津皇子の御歌四首を録して居る。

大津皇子、石川郎女に贈りませる御歌一首

足引の山の雲に妹待つと吾立ち沾れぬ山の雲に

大津皇子、竊に石川郎女に婚ひし時、津守連通

その事を占ひ露はしつ。皇子の御作歌一首

大船の津守の占に告らむとは正しに知りて我が二人宿し

大津皇子の被死れ給へる時、磐余の池の陂にて流

(卷二)

(同上)

涕して御作歌一首

百傳ふ磐余の池に鳴く鴨を今日のみ見て雲隠りなむ

(卷三)

大津皇子の御歌一首

經なく緯、定めずをとめ等が織れる黄葉に霜な降りそね

(卷八)

この他本邦最古の漢詩集(孝謙天皇天平勝寶三年編)懷風藻に大友・川島皇子に次で次の御作を採載してある。

春花言宴一首

開衿臨靈沼、遊目步金苑。澄徹(イ清)苔水深、唵暖霞峰遠。

驚波共絃響、唳鳥與風聞。群公倒載歸、彭澤宴誰論。

遊獵一首

朝擇三能士、暮開萬騎筵。喫鬪俱豁矣、傾盞共陶然。

月弓輝二谷裏、雲旌張嶺前。曠光已陰山、壯士且留連。

述志

天紙風筆畫雲鶴、山機霜杼織葉錦。

臨終一絶

金烏臨西舍、鼓聲催短命。泉路無賓主、此夕離家向。
尙ほ皇子の婚ひ給ひし侍、石川郎女の返歌(後出)及び他の男性との贈答歌三首が萬葉に
録されてゐる。

二

萬葉集を読む時われは大別して二つの大きな時代精神を考へておかなければならぬ。前は大化改新を以て代表し得る時代で平城奠都前、後は所謂奈良の朝の時代である。換言すれば大化改新时期文化と天平文化の二である。此の小論は大化改新时期文學の一齣を取り出したものであるが、大化改新は崇神天皇期の神人分離から強化されて來てゐた氏族的文化が、外來文化の受容を契機としつゝ、蘇我氏が氏族精神の絶頂に到達すると共に滅亡して、氏族的血族的歴史精神が衰退し、嘗てなかつた「論理」精神が前面にあらはれ來つた新時代であつた。

代であつた。

萬葉集の歌を略ぼ年代順に見て來ると古風の類型的な歌が先づ續くのであるが、大津皇子の御歌に至つて始めて大化の精神が匂つてくる。柿本人麿にも特殊の形でそれがあらはれて來るが茲には先づ大津皇子に就て語りたい。皇子の歌について直ちに見られる大化の精神は氏族的類型的でなく、個性的現實的に立つてゐることである。現實といふ立場は、何時にもありうる筈のやうだけれども、精神史的に見ると今までの立場からは全く飛躍してゐる事である。決して時間の延長線上に自然に現はれてゐる「現在」といふ如きものではない。氏族時代には嚴密な意味での對立といふことがない。大化は氏族主義が次第に對立的なものとなりつゝその歴史性を「明神」の絶對稜威に歸すると共に、新たな秩序として、舊氏族主義を消滅して、新たな名分的要素として官位律令等の形式的論理的原理がはたらいてくるのである。これには儒佛等の著しく異なる外國文化の受容が絡まつてゐるが、自己の歴史のみを生きて來たものに對してまことに他者なる驚異であり、且つそこに他者の觀念と同時に個別の思想が著しくなつてくる。姓や氏の代りに個性的才能技術が認

められ個人的な人間を本位とする政治理想が設けられる。大化のかゝる新しい世界はもはや單なる傳統的な觀點によつては直ちに之を構成するに堪へない。しかしわが傳統は之をあくまで新たな世界構想に新生しようとして、苦しい幾十百年も努力する。これは明治の所謂開化以後われわれの現に経験しつゝあるところである。唯斯かる際には對立や形式そのものに新しい魅力があつて刺戟的な他文化をそのままに借用し傳統的なものを忘れるやうなことになるが、その間にも不屈な傳統がそれをつひにいきどほりつらぬき行かうとする勇奮を見のがしてはならない。

とにかく右の消息の中に初めて現實といふ世界構想が生れ出る。それは過去から來た現在としての現實でなく、即ちもはや歴史的觀點からは捉へることの出來ない別なる立場の現在であつて、全く初めて現在といふべき現在に起つのである。「今制を立つ」(孝徳紀)といふ新たな現實である。かゝる精神の轉生は聖徳太子の十七條憲法以來顯著なものであつて大化改新に於て最も烈しく明確に自覺せられ、しかもその意味の現實が続べられ漸次傳統精神のさかんな創造による本義的な世の新生を明らかにして行つたのが奈良のみかど

の天平の文化であつたと言つてよい。

大津皇子はかゝる大化的精神を體驗した詩人として最初の方であつた。私は傳統の古さと見事さをいふ前に、この現實に立つ人の闘いと死とも見て、やがてさかんな傳統が求める犠牲をも知りたいのである。

三

皇子が石川娘女に婚ひ給うたことを津守の連がト占によつて露したといふことは單なる戀愛的問題ではないやうである。古事記に於て輕太子と衣通王女との戀愛がその皇位に絡まる謀反と不思議な關係をもつてゐるのとよく似てゐる(允恭天皇記参照)。これは事件をその裏に相聞を以て語つてゐるものと見てよい。「足引の山の雫に妹待つと吾れ立ち沾れぬ山の雫に」これには「大船の津守の占に告らむとは正しに知りて我が二人宿し」の歌と共に、その運命を占はうと襲ひかゝつてくる或るものに對する鋭い身構へがある。何か運命的なものに對して自己をはつきりと對せしめてゐる。第一首の初句「足引の山の雫

に」から第三句「妹待つと」へは唐突である。直ちに繋つてゐない。経験事實からいへば「妹待つと」が最初で、山の雫にぬれたことはその後の経験でなければならぬ。然るに作者は経験の中から、冷たく己をぬらすものを抽象して以て前提としその次に「妹待つと」吾を歌つてゐるのは冷たきものに對してじつと耐へてゐる熱い己を見つめてゐる姿ではないか。最後の繰返しの「山の雫に」は此の對立が悲壯なまでに意識づけられてゐる。かくて「足引の山の雫に妹待つと吾立ち濡れぬ」と歌ひ下される時、吾を濡らすものに對して（戀人にでなく）強ひて待ち立ち濡れてゐるかの如き氣概を感じさせてくるのである。

それはもはや戀することそのことへ冷徹に襲ひくるものへの燃ゆる如き戦ひである。唯この反抗と決意とがひねくれながら自嘲にはなつてゐないのは純粹に己の青春をいとほしくまもつてゐるからである。第五句の「山の雫に」を形の上では第二句の繰返しと見るのが普通だが、實際は一首の構想に於ては寧ろ最後句を最前句に繰返してゐるのであるとも言へる。此の戀愛の行動は一見これまでの萬葉の自然の行動歌と同じに見えるけれども、そこに大きな差がある。これは行動を表明してゐる歌である。直接には戀人への詰りにな

つてゐるやうだけれども皇子がひそかに山の雫にぬれ通ることを耐へて戀せねばならぬことの決意が表明されてゐる。戀人を單に待つてゐる歌ではない。この歌に對して石川郎女は「吾を待つと君が濡れけむあしひきの山の雫にならましもを」と普通の戀情に化して和へてゐる。石川郎女は萬葉集中最も浮薄な（と難するのではない）そして技巧的な戀を弄してゐる異常な女性であつた。併し若い詩人の叡智は寧ろ舊い精神を此の放蕩（懷風藻）によつて放ち捨て、又新しい未熟の身ぶりを不満として、わざと輕佻によつて過剰に見せようとするを知つてゐる。此の放蕩によつて青春を弄ぶのでなく、却つて青春を純粹に荒無に守り立てるのである。「大船の津守」とは單なる枕詞でなく船の出入を監視するといふ内意があると昔の或る註釋家はいつてゐる。併し斯くかさにかゝつて來るもの舊い世界から看破しようとするものはや若人にとつては祕密ではないのだ。新しい行動の看視者の見破らんとするものはや若人にとつては祕密ではないのだ。新しい行動の樹立である。彼を見透し且つ吾を知つてゐる。「我が二人宿し」とは凱歌である。しかし刑死を待つたましい街へる自讃の凱歌である。反抗がひねくれてゐない。決戦だけを

狙つてゐる故である。此の二人は勿論、であるがこの戀愛に於ける二人は今迄の戀に於ける「並び居る」同格の二人ではない。この二人に於て相手の女性は何ら際立つてゐない。「吾」の一人の行動意志のみはつきりしてゐる。輕太子の「笹葉に打つや霞のたしだしに 率寝てむ後は 人議ゆとも 愛しと さ寝しさ寝てば刈薦の 亂れば亂れ さ寝しさ寝てば」と流されて行く諦念ではない。同じ戀ながら、そのやうな世界の戀愛に立ち向ふ人の個性である。

若人は死に臨んで「百傳ふ磐余の池に鳴く鴨を今日のみ見てや雲隠りなむ」と、「生」と「死」を恐ろしいまでに識別してゐる。更に言へばこれほどに「死」をリアリストイックに見つめたものはこの皇子以前に嘗てない。この死に吾を死なしめてゐる。この「死」に吾を迫めて「生」を鳴くものを見てゐる。此の詩人は今日死ぬことが自分の文化であると知つてゐるかの如くである。青春はこの覺知を「今日のみ見てや雲隠りなむ」と心情によつて歌ふ。「經もなく緯もなく定めずをとめらが織れる」錦をこの青春は想うた。それは放蕩であつて而も唯頹廢するのではなく青春を知つて率直に主張するのである。青春は放蕩し

て頹廢しない。而も青春を花に歌はず「黄葉」に歌つてゐる。何たる凛烈たる青春への愛惜ぞ。「霜な零りそね」とは此の現實を夢によつて救はんとする青春の抒情だ。

私は、かゝる時代の人は若くして死なねばならないのではないかと思ふ。我々の明治の若い詩人たちを想ひたい。それは世代の戦ひである。かういふ若い死によつて新しい世代は斃れるのでなく却つて新しい時代をその墓標の上に立てるのである。年齢も不思議に精神の構想となる。中世の文人の如きは高齡八十歳以上を平均年齢としてゐる。(齋藤博士「精神美としての日本文學」)。此の若い皇子は恐らく本心皇位をうかゞはれたのではない。寧ろ遠い神威への愛惜であらう。而も然う見られ、然う誘はれ、然う罪せられる。それも自ら知つてゐる。その智慧の中から我々はまことに傳統たり得る新しい精神を汲み出さうと思ふ。

懷風藻は「性頗る放蕩法度に拘らず、節を降して士を禮し、是に由て人多く附託して、

(中略)遂に戮辱を以て自ら終る、云々」と記してゐる。

(昭和十三年十月)

志 貴 皇 子

私は先に、新しい文化のために死ななければならぬひとを、大津皇子の詩心に思ひ、そこにはげしくたゞかはれようとした青春の悲傷の詩を見た。それはあまりに酷な犠牲となつてゐたほどであつた。私は明治の時代をかへりみて、北村透谷や正岡子規その他の天折の文學者達を聯想する。その「詩賦の興りは大津より生まれり」といふ事はそのまま新文學となすことは出来ない。正岡子規が爲したことも人多く文學の革新と稱して、そこから文學が新しくなつたと思つてしまひ、子規に指導された文學を正しく文學の道と考へて

ゐたりする迂濶さは私は笑止とするのである。子規に振ひおこつた新しさといふものは、表面こそ新しい議論や見方といふやうなもので固められてゐるけれども、あれは古昔儒教や佛敎などが入つて來た時もさうであつたが、新來のものを以て物を言つてみる役を買つて古來の風に挑んでゐるかに見え、而もその時古風から斷絶したその事を自ら負うて、夭折したり疫病が流行つて死ぬとか、その他様々の形で犠牲を生じてゐるそのことに當るのである。しかしその死んだ人の口まねをしても文學が新生するわけではない。文學が新生するのはその事自身からでなく、あくまで悠久な文學の古道自らが魂振をする事なのであつて、その日本の古道はそれ自身衰萎する時は死に瀕する事をさへ經驗しなければならぬが、日本の歴史の道に於ては、決して斷絶的に絶えることはない。唯死に絶えはしないが、死とひとしい假死的な危しい難しい經驗があるのである。天石屋戸隠れや、神武天皇御東征の折の「をえ」の事、崇神天皇の時の神人分離からの「疫病多に起り人民死せて盡きなむと」した事等皆然るのである。そこには新しく出會する異國風のものゝ憑いたりしてゐるが、それはそれ自身が新しい生命の主體となつて變つて始まるのではない。それは古

い生命の衰萎をふり起し新しくする心を誘ふけれども、それ自身はその役をつとめると共に、古風の死滅の代りにそれ自身が死ななければならぬのがその定めである。その死の後、まことの古風は、犠牲の屍の中から、やはり絶えたかと思えた古風のいきどほり以て衛られつゝその犠牲の屍を拂つて生ひ出でゝくるのである。千位置戸ちいしほを負せ亦鬚と手足の爪とを切り祓へしめられて神逐はれた須佐之男命が、その後暴悪な八股大蛇を退治してその尾より天つ神に獻すべき靈劍を得、また「八雲立つ」の歌を詠じ給うた所に、葦原中國の新しい經營が始まると共に、さういふ天つ神のみことを繼いではやしたまうてゐるのである。それが須佐之男命の鎮魂たまふりともなつてゐるのであつた。かゝる事實は歴史の上に數々歴々と指摘し得る所である。いづれ機を得て更に精しく述べてみたいと思つてゐる。

我々が子規の後から見出すべきは、あの暴風的新文學觀のその新しさではなく、子規がその肉身を以て現じなければならなかつた犠牲としての天死せねばならなかつたことを知らねばならないのであり、更にこの新文學提唱者が遂に死の際まで詠んでやまなかつた

敷島の道の古道こそ悠遠の神ながらの古風から興されねばならないのである。かくしてこそ子規の魂も鎮まるであらう。それ故寧ろ子規や透谷よりも、かよわい命を守りつゝ新時代に堪へず同じく若死した樋口一葉の古へぶりに文學の道はたづねた方がいゝ。私は明治以後の文學のいのちをいふならば、一葉からいひたいと思つてゐる。

志貴皇子が天津皇子を諷し、殊にも天智天皇以來移民種の謀勢を拂つて、薰るが如き寧樂京のみやこぶりを打樹てんと、歴朝の大御心をあらはす詩人たり給うたことは、仔細に尋ねて、文運の淵源を知らなければならぬことである。

二

志貴皇子は天智天皇の第七皇子にして持統天皇（天武天皇皇后）の御弟にあたり、御母は越道、君伊羅都賣。皇子の御六の御子が奈良朝七代の最後光仁天皇であらせられる。志貴皇子は御追尊により御春日宮天皇と稱し、世に田原天皇とも申し上げる。元正天皇の靈龜二年八月薨じ給うた。御齡不詳。萬葉集に六首の御歌がある。

麴鼠は木末求むとあしひきの山の獵夫にあひにけるかも

(卷三)

古歌に「三國山木末に住まふむさびの鳥待つが如吾れ待ち瘦せむ」(卷七譬喩歌、寄獸)とあり、又天平十一年高圓山の御遊獵の時村里に逃げ走るむさびがあつて、「たま／＼勇士に値ひ生きながらにして獲へられ」之を獻上せんとて、「ますらをの高圓山に迫めたれば里に下りけるむさびぞこれ」と、大伴坂上郎女が歌を作り副へてゐる類歌もある。(卷六)必ずしも珍しくない題材であつた。志貴皇子の歌も同類のことを歌はれて居り或は恐らく獵夫の手に射られたといふやうな事があつたのかもしれないが、皇子の歌は、さういふ事件になつたことを詠んではなく、出會したといふことだけを歌にしてある。普通の人の解釋なら、この歌の言葉に略されてゐる言葉を取り立てゝきて説明を結ぶであらう。即ち「麴鼠は木末(に鳥を待ち)求むと(出でたれば)あしひきの山の獵夫にあひ(取られ)にけるかも」の括弧内の言葉によつて。(即ち「麴鼠は木末求むと出でたれば山の獵夫にとられけるかも」の如くに。然るに皇子はさういふ事件的となる事をぶつとりと切りすてゝ、「木末求むと」といふだけで切りとめてゐる。それ以上のことを言はうとし

ないのである。又獵夫の方も「逢ひにけるかも」と止めてゐる。私は屁理窟で色つけようとするのではなく、何か別に譬喩歌とするつもりでもない。しかし一つの自然の歌にも發想の姿はその詩心を神妙にとゞめるのである。

麴鼠が木末に餌となる鳥を求めて出づることその事には何らの装ひもない。己みがたくあくがれいでゝ、餌鳥をとらんと待つことは、悲しいばかりの生のまことでさへあらう。そこを詩人に見つめられてゐるが如くである。しかるにそも／＼「あしひきの山の」獵夫といふ句に讀みいたつて私は心暗くなる。元來「あしひきの山の」は、「獵夫」に冠らすべきよりも、「麴鼠」に冠らすべきを自然とする。即ち「あしひきの山の麴鼠」であつて獵夫は反つて「里の獵夫」であらう。

こゝに麴鼠は「あしひきの山の」といふ己が位置を喪つて歌はれてゐる。己の位置を喪へる小獸はたゞに木末をあくがれ出づる。その獸のあくがれ出る道知る獵夫は、迎へて之をとる。しかし詩人はこゝにも唯「あひにけるかも」と、遭逢の偶然を必然の氣概を以て言ふのみで、之を「とれり」といふ事の結果などを愚かに述べたりしない。唯「あひにけ

るかも」とのみ歌つてゐる。その遭逢の道は鼯鼠のあくがれ出づる道であり、獵夫の知つて分け入り、獲て歸る道であつた。獵夫は哀しき小獸の悲歌を嗤つて、而もその悲歌を提げ來つて今讚歌する。このさだめの悲哀が數學的にまで抽象されて、小獸の生きの日の憧憬のはかなさが嗤はれることによつて、悲哀を因數分解されて歌はれてゐる。詩人の嗤とはそんなものでなければならぬ。この歌、世に大津皇子等の野望と失墜とを諷すると解く者がある。

しかしこゝでは「木末求む」るあくがれは、嗤はれると共に悲しまれてゐる。その悲しみは甘い同情ではなく、大津皇子が殉することによつて、うち建てられた青春の道の悲しみを知ることであつた。それは後に擧げる「石激る」の御歌の心に合せて正しく知られるところである。

寧ろこの悲しみは同情するよりも、きびしく之を罰し、嗤ふことが文化の道である。持統天皇はその嚴たる處斷を、志貴皇子は之を嗤つてかなしまれる詩人にあらせられた。こゝに詩人の心を通つてのみ生きて行く歴史の道がある。「鼯鼠は木末求むとあしひきの山

の獵夫にあひにけるかも」は、正確極まる自覺と決心であり、ひし／＼と「まこと」の風雅でさへあつた。

俳人芭蕉、身破れて、即ち「見る處花にあらずといふことなし、思ふ處月にあらずといふことなし」(笈の小文)との立法もこゝに淵源する。典型あつてその典型喪はれて、典型の道あくがれられる。志貴皇子の發想には、この喪失の悔いとあくがれの新しい輕やかさが調べられてゐる。芭蕉は「片雲の風にさそはれて漂泊の思ひやまず、そよる神の物につきて心を狂はせ、道祖神のまねきにあひ」——と、奥の細道に立ち、「白河の關、いかにか越えつるや」と人に問はれて、「長途のくるしみ身心つかれ、かつは景に魂う風ばはれ、懷舊に腸を斷ちてはか／＼しう思ひめぐらす、風流のはじめや奥の田植歌」と記してゐる。「風流のはじめ」の「奥の田植歌」の輕やかさが、懷舊の斷腸のその腸中からほ／＼と歌ひ出されてゐる。志貴皇子の御歌にもやがてはその輕やかな風流が出るが、急速にはなす。

明日香宮より藤原宮に遷居りま

し、後、志貴皇子の御作歌

采女の袖吹きかへす明日香風京を遠みいたづらに吹く

それは、持統天皇が先帝天武天皇の飛鳥京より藤原京に遷りたまうた後の御歌で、皇子は舊都に立つてこれを詠じたまうたのである。「采女の袖吹き返す明日香風」とは、その舊都を吹く風で、今や京は藤原に遷つて、飛鳥には優にやさしき采女の袖を喪ひて、袖ひるがへさんとたはむれ吹くも、いたづらなりといふ舊都の抒情である。而もこれ唯喪ひたる舊都の風を回想するにあらず、新都定まりて今吹く舊都の風いたづらなるぞとの御心である。又新都にこそ今は采女ら在りてその袖颯々と吹く新風あるべきも、未だ皇子は新都に住まず暫し舊都にとどまつて、新風を抒べず、たゞ舊都の風吹くべし袖なくていたづら

なりと歌ひ給うた。新都の風に染まず、喪はれた舊都いたづらなりといふ情は「みやこ」思ふ心があるからである。自らは舊都に在つて「みやこ」を思ひたまふその心が、みやこをしる古風にして、そこ故にこそ新都に「みやこ」を憧憬れ描く心を立てゝゐるのである。それは「古への人にわれあれや」と詠じ「大宮人の船待ちかねつ」「昔の人に亦も逢はめやも」と詠じて近江の荒都に歎いた、高市黒人や柿本人麿にも、それに似る心があつた。後、久邇京に遷都の時「明日香河河戸を清み後れ居て戀ふれば京いや遠ぞきぬ」(卷十九)と歌つた作者不詳の歌にも通ふものがあらう。しかし志貴皇子の歌は、たゞ吹く風いたづらなりといふにとどまるものでなく、その「都を遠みいたづらに吹く」とは、昔采女の袖吹きかへしたことの想ひ断えずして、今はかなくいたづらながら都ぶりをそこはかとなく思慕し存らへようとの心である。人麿が「大宮人の船待ちかねつ」といひ「昔の人に亦も逢はめやも」との未練が更に憧憬の方へ強まつた、いたづらにはあれどしきりに吹きそよいでゐるのである。人麿の挽歌の中には「神ながら」「絶ゆることなくまた還り見む……依りて奉へ」「天地のいや遠長く偲び行かむ」の心はその深底を強く脈うつてゐる。

それと反して高市黒人はその思慕的な心をいさゝかも外に見せようとしてゐない。「故き京を見れば悲しき」「國つ御神のうらさびて荒れたる京見れば悲しも」といひ、「斯く故に見じといふものをさゝなみの舊き都を見せつゝもとな」と詠じとめてゐる。「古への人にわれあれや」と自ら稱した彼の心には「今」への斷絶をさへ言ふきびしさを以て古風をひたぶるに保守しようとしてゐる。「何所にか船泊てすらむ安禮の埼こぎ回み行きし棚無し小舟」。まさに黒人には後の鴨長明を想はしめられるものがある。しかし所詮はこの極まつた保守の心から、人麿の慟傷の中の悠久の想ひも、志貴皇子の京ぶりへの思慕もみちびかれてくるものではある。しかしともかくも志貴皇子には、斷絶よりも思慕の堪へがてなやさしさがあふれてゐた。

志貴皇子がより、黒人人麿的な懷古挽歌の詩人ならば、父天皇の近江の舊都に挽歌をささげられたであらうが、志貴皇子が詠ぜられたのは唯天武天皇の飛鳥京に、吹きやみがてな「みやこ」の風である。それは「みやこ」をあくがれる心があらはで、敢て天武天皇の京と限りもしないのである。人麿の近江京の慟傷も、そのことは同じ關係にあつた。この

「みやこ」の精神は神武天皇以來御代々々の御想念であり、今持統天皇御自身、女帝ながら天智天皇の皇女にして、天武天皇の皇后にましくて、その御遺志を更に、新しい京のいとなみへと高め給うたものであつた。新しい藤原の京は次の文武天皇まで二代つゞき、(喜田貞吉博士の「藤原京」には別に新造宮の由を説かれてある)。次いでは遂に寧樂七代七十年咲く花と薫ふに至るその發足のさやけさに満ちた一步であつた。日本書紀最終の卷第三十は實にこの天皇のみづくしい文化の解蕾を告げいでゝゐて眞に美しい。大化改新以來の、力強い劍の統一と、展望せられた豊かな靜和とが、この持統天皇御一代に、稀なる健き創造精神の發光する時代となり出でてゐるのである。御在位中三十回餘の吉野行幸を始め、臣下の御引止めをもきゝたまはず伊勢への行幸、その他の御巡幸にも、凜然たる牙えきつた御いきほひが拜せられる。人麿、黒人もこれらの行幸に供奉し奉つてゐた。人麿の吉野從駕の歌は餘りに有名であり、神ながらなる山川への親觸と山川の靈の奉仕とがいちぢるしくしらべ高く歌はれてゐる。書紀を讀み來つて此の持統天皇の卷第三十に至り、遂にその時代の氣魄に讚歎を禁じ得ないものがある。

八年十二月、京を飛鳥より藤原に遷し給うた。萬葉集には藤原宮造營の役民の作れる歌や、作者未詳の藤原宮の御井の歌を初め、時の歌を多くのせてゐる。——「春すぎて夏來るらし白妙の衣ほしたり天の香具山」とは、この新宮より矚目の御製と拜せられる。遷都の翌九年三月吉野に幸し、壬戌還幸し給うた頃の新宮の新鮮な御感懐でもあらうか。この天皇の明るさ博さ濃かさ確かさ。それは神ながらの御志を以てつらぬかれながら「現神」の御目を以て見ひらき給うた牙かな初めての世界の圖であつた。大化改新以來の御心の完全な到達であり、その雄々しい讚歌である。神武天皇、崇神天皇、仁徳天皇と歴史の劃期となり給うた天皇の後に立ちたまふはこの天皇であると私は信じ奉つてゐる。「藤原の大宮づかへ生れつがむ處女がともは羨しきろかも」（卷一、作者未詳）と既に詠ぜられた歌がある。このやうな「みやこ」に對して志貴皇子の御歌には、古風の「まこと」を以てのそゞろな愉悅がしのばれるのである。

志貴皇子の 權の歌

石激る垂水の上のさ藤の萌え出づる春になりけるかも

（卷八）

「春になりけるかも」といふを以て直ちにその日の讚歌とするのではない。反つてこの一首の中に「春になりけるかも」は些か類型的な詠み口である。さういふ類型的なところは卷四の「大原のこの市柴の何時しかと吾が念ふ妹に今夜逢へるかも」、卷八の「神名火の磐瀬の杜のほととぎす毛無の岳にいつか來鳴かむ」の二首亦た憧憬を詠じつゝ萬葉に於て寧ろ原始典型風の發想である。人多くその故にこの二首を凡作と評するものがある。文學を知らざる批評故、如何とも仕方もない。志貴皇子の古典風は、凡作とその人達には見えるよりほか見えやうがないのである。皇子は古典風にしつくりと立つて新風をひらかれてゐるのである。即ち見よ、この歌の聲あげて讚める「春」こそは、駘蕩たる野の「春」を歌ふのではない。萬葉卷一の「藤原宮御宇天皇代」（持統天皇）の歌は、天皇の「春すぎて夏來るらし」の御製に始まり、人鷹、黑人の近江荒都の働傷の歌が之に次ぎ、ついで天皇の紀伊・吉野・伊勢行幸に關聯する歌、（及び輕皇子に従つて安騎野に宿れる歌）それに次いで藤原宮に關する歌が收められてゐるが、その第一が藤原宮造營の役民の

歌、第二が志貴皇子の舊都にあつての「采女の袖吹きかへす」、第三が藤原御井の讃歌、第四が「藤原の大宮仕へ生れつぐや」、そして第五が「巨勢山のつらつら椿つらつらに見つゝ思ふな巨勢の春野を」の順になつてゐる。この巨勢山の歌にいたつて「春」は、持統天皇の「春すぎて」の歌と相かなふあざやかさを以て、駘蕩たる讃歌となつてゐるのである。これに比して志貴皇子の「石激る」の歌は、廣野の春でなく、山谿を遡り、川上に尋ね、垂水を飛躍してその上なる岩にはつゝに（或は早春の雪間をやぶつて）萌え出でるさ蕨の春である。この原始に於て春になる心が歌はれてゐるのである。原始からの憧憬である。そしてその直前には白い凍結があるであらう。その凍死的な冬を前に立てゝ歌はれる春である。しかもその春はいかなる凍結をもやぶつて生きてくる春である。さういふ悠久のいのちからのみづ／＼しい新しさが、この「權の歌」にはあつて、歌自ら感動に脈うつてゐる。

それにしても、數僅かにしか残つてゐないが、この皇子は實にふしぎなうた人である。こゝに「權の歌」とあるのは、たしかに何か事にかけて叙べられたものであらう。その事

が何であつたかは問ふまでもない。唯それが時代と歌心そのものとの出づる所を歌ひ出でて歴史を叙してゐる。「鼯鼠」の歌が或事を寓したといふ説もあながちなことづけではないことを思はせられる。而も一首は一首と新しい都ぶりを立てようとの詩人の憧憬が透くやうに見えてゐる。

四

葦邊ゆく鴨の羽交に霜ふりて寒き夕べは大和し思ほゆ

(卷一)

慶雲三年（持統上皇崩後四年）文武天皇の難波宮行幸に従つての御歌である。この歌に充ち／＼たる激しい悔いにも似た痛切さは、「若の浦に白浪立ちて沖つ風寒き夕べは大和し思ほゆ」（卷七、藤原卿作）との歌や、或は又、草枕旅の寒き夜に獨り寝る、といふやうな歌の如きよりも、「葦邊ゆく鴨の羽交に霜降りて」と鳥にかけて發想したその酷しさの極みに立つて、永遠なまでに嚴肅に美しく「大和し思ほゆ」と呼び起してくる。凡百の懷

郷歌や相聞歌の類でない。持統天皇既に崩じ給うて、天武天皇の第一の皇子草壁皇子（所謂日並皇子）の御子たる文武天皇は先帝の京に止りたまうたが、次の元明天皇によつていよ／＼寧樂の京へ遷都せられる時代の氣概は一しほに深く迫りつゝあつた。その寧樂の新宮ぶりを呼ぶ激しい聲が、この歌の冴えたしらべの中に末々まで充ちてゐる。憧憬や發足や「權び」でなく、もはや待つに堪へがたくて招き下さうとする一聲である。このひゞきには眞に新たなる造化の囁きが向ふから破れて呼びあらはされるであらう。思ふに、天武天皇の御時發企され、天皇おんみづから勅語し給うた古事記が、今稗田阿禮の口にのみ傳へられて二十年餘、未だこれを採録されようともせず、或は忘れるともなく惜しくも忘れられつゝあるのもこの頃である。しかしやがて此の年から五年の後には元明天皇がこれも太安萬侶に筆録させられようとする。そのやうな事も、この皇子の御歌をよんで、私は思ひ起されてならないのである。これは私一人のあまりな空想のはしたなさとされても

510

萬葉集卷一の最後に、長皇子が「志貴皇子と佐紀宮にて俱に宴したまへる歌」が一首、

この歌ひとり「寧樂宮」の歌として載せられてゐる。但し志貴皇子の返歌はないが。

秋さらば今も見るごと妻戀ひに鹿鳴かむ山ぞ高野原の上

とある。寧樂の宮の日の春のたのしい宴歌であらう。心長く未來をちぎり頼みたまふ歌である。

この歌の句は率然と解釋し難い所があつて、山田孝雄博士は「……今も見るごと」は、「秋にあらずして鹿の鳴くを見るといふ以上、これはその實景をいへるにあらずして、その状をかたどれる物を見たるなりといふべきにあらずや。彼是を合せて考ふるに、これは此の御宴の席に鹿の山に在りて妻を戀ひ鳴ける状を象れる洲濱をかざりてありしか、又はその状をかける繪などの障子屏風などをたてゝありしならむ。その作物又は繪などを見そなはして」と説かれてゐる。（萬葉集講義）このどかな新都の宴歌には、先にも述べたやうに志貴皇子の返しはない。しかるに卷一と相似た編纂を以てした卷二の最後に、又「寧樂宮」の歌として載せられた歌の後の方の歌が、笠金村歌集より採られた挽歌で、「靈龜元年歲次乙卯秋九月（註、續日本紀には二年八月）、志貴親王の薨じ給ひし時作れる歌一首