

て玩物喪志を斥ける口氣をもらしながら「風流」を許してゐるのは、古武士の生活の實際から歸納して來たのと、それだけ人生を見ることが窮屈で無いとの故であらう。山鹿語類卷二四參照。さてこれは、人生の萬事を道學思想で支配しようとし、又た概して低級な實用主義を脱しかねる儒教の、根本思想から來てゐることは勿論であるが、日本人の漢詩を作ることが困難で其れがために多く心を勞するといふ事實、また説者みづから詩を解せざる故もある。

だから、支那文學の造詣が深くして其の興趣を解し得るものは、詩に重きを置くやうになるので、或はそれを學問のためとし、或は人をして溫柔敦厚ならしむるものとし、或はそれを觀風采俗の具とし、又た或は自然の感通によつて人を善に導くものとする（徂徠答問書、春臺六經略說、周南爲學初問、南海詩學逢原等）。此等の徒は詩を情の聲であるとし、勸懲の爲に作つたものにあらずといひ、教としても聲の教で義理の教では無いとする點に於いて、詩を見ることはいくらか正しくなりかけて來てはゐるが、それに獨立の價値を與へないのが、どこまでも儒者の言である。藤樹は菅公を詠じて「照臨赫々在儒宗」（遺稿）といつてゐるが、昔「文道太祖風月本主」（本朝文粹、大江匡衡）としてそれを讚美したのに比して、大に意味の違ふところに、文人では無い儒者の尊まれた此の時代の特色があり、さうして其の間に言をたつる儒者の態度が知られるては

無いか。が、これも一つは支那人の口まねをして詩は情の聲であるといひながら、其の實遊戯文字であつて、眞の情の聲としては彼等自身にも感ぜられないために、こんな機能を並べて自ら慰めてゐたといふ故も無いでは無からう。例へば彼等自身も、神仙を尙慕せずして神仙の文字を弄してゐることぐらゐには氣がついてゐたに違ない。それは唐人の氣分になつて唐詩を摸作する以上、當然なことであつて、上に述べた如く現實の自己を離れた唐人の世界に夢遊するのが、此等の作者の主なる興味だからである。けれども知識の上に於いては、詩は情（個人の實感實情）の聲であるといふことを知つてゐるから、こゝに矛盾が生ずる。詩に種々の功能書きを附けるのは、おのづから此の矛盾をばかす用に立つのである。なほ附言して置く。詩を情の聲であるといふ彼等の言は、情を理智に對していふ限り勿論正當であるが、其の情といふものは、詩は詠歎の聲なりといふやうに、自己の實感實情として考へられてゐるので、病なきに呻吟することの難ぜられるのも此の故である。これは今日から評すれば、詩を素朴な意味に於いての抒情詩に限るのであつて、甚だ狭い考であるが、それは兎も角も、支那人と違つた情調と言語とを有つてゐる日本人が、唐詩の摸作をするに當つては、此の定義が其のまゝに適用せられる場合の甚だ少いことは、上に述べて來たところで知られよう。なほ仁齋が童子問に於いて「風雲月露山川草木、本天地自

有之物、不須詩人摸寫之也」といふのは、抒情詩の外の藝術を根本的に否認するもの（詩に作られずとも情は心のづから存在するものであるから、もつと推しつめていへば抒情詩其のものをも許さないことになるの）であるが、これも所謂性情吟咏説から來たものらしい。しかし彼自身がそんな無用な詩を作つてゐることは勿論である。

儒者の文學觀が斯ういふものであるとすれば、彼等が當時の平民文學を撥斥することは自然である。生きた國語を賤み、目前の事物に詩趣を發見することを知らずして、偏にそれを俗として排する彼等は、勿論俳諧を喜ばぬ（白石ははじめ俳諧を好んだが後にはやめた。蛻巖が俳諧をすてなかつたのは、此の人が佛教を排斥しないと同様例外である。蛻巖集後篇、北海授業編參照）。草子、淨瑠璃、歌舞伎、浮世繪はいふまでもなく風俗を紊すものである。三絃曲はすべて淫聲である。だから彼等は（唐詩の摸作を喜ぶと同じ意味に於いて）支那畫を尊敬する。日本の雅樂は聖人の作つた古樂の遺制だといつて、ひどくそれを有り難がつた蕃山や春臺もある（集義外書卷一、六經略説）。雅樂が唐代の燕樂であることは米川操軒、中村惕齋も説いてゐるし、白石は勿論それをよく調べてゐるが、蕃山等はそれを知らなかつたのであらう。琵琶や箏を用ゐ、又た寧ろ鼓吹が主となつてゐる當時の雅樂と、琴瑟を主とする所謂古樂とを、どうして混同したか不

思議なほどであるが、多分蕃山は禮樂の存するところとして公家を尊重する餘りに、おのづから斯う考へたらしく、春臺はまた何事でも通俗で無いもの、當世的で無いもの、人情に遠いものを尙ぶために、さう見たのであらう。春臺の三絃を淫聲とする理由が細密で繁手だといふ點にあるのから見ると、儀式化した平安朝傳來の樂の表情の無い點が、内から表はれた情の聲で無くして外部から情を節するため、聖人が作つたといはれる古樂らしく感ぜられたのである。三絃を特に卑しんだと違つて、箏は俗樂なれど淫聲で無いといふのも、本來雅樂の樂器であるためにさう思つたのでは無からうか。樂としての旋律などは箏も三絃もほぼ同じものであるのみならず、詞章とても大差は無い。彼等の樂の取捨は、自分の耳と實際の感じとによるのでは無くして、紙上の知識によるのである。また蕃山は三絃樂でも詞章に忠臣孝子の事蹟を叙したものはよいといつてゐるし、實際箏唄などを作つてゐるが、これは樂其のものをよく理解しないものであり、春臺が淫聲を禁じ、所謂雅樂を興こしたさうなことをいつてゐるのは、例の教化主義の無條件的適用で、彼みづから淫聲は面白いから人が好むといつてゐる、其の事實との關係をすら考へないものである。（だから經國の大業として誇稱してゐる文章が、彼等に於いては實は文字上の遊戯であると同じく、治國平天下の要具とせられる所謂雅樂は、また彼等の消閑事に過ぎなかつたのであ

る)。しかし強ちに禮樂説を固執せず樂は人情から出るもので聖人の作ては無いといった雨森芳州も、それに易風移俗の効があるといつてゐるのを見ると、儒者がどこまでも藝術を道德的にのみ見ようとする事が知られる(橋窓茶話)。

なほ道德や政治の考を離れて見ても、倭學者や多數の儒者の古代を尙び支那を重んずることが、古代の文藝、支那の趣味其のものに深い愛着を有し、古人又は支那人の尊い精神的勞作の結果として、それに敬虔の情を捧げるのでは無く、古いが故に又た異國のものであるが故に、それを喜ぶのであることは、彼等が現在のもの自國のものを輕んずるので明である。人としての生命の藝術的表現、それがための人間の尊い勞作は、單に古今内外といふやうなことによつて區別せらるべきものでは無いからである。此の點から見ても、彼等が眞の藝術を解するもので無いことが知られる。彼等の趣味の標準が自己にあらざりて他にある以上、それは藝術の愛ては無くして骨董の玩賞である。だから一旦古代が輕んぜられ支那が重んぜられなくなると、金玉の如くに愛藏せられたものが忽ち泥土の如くに委棄せられる。邦人、特に其の知識社會に屬するものが、古物をむやみに尊びながら、また濫にそれを破壊して顧ないのは、やはりこゝに大なる由來がある。儒者が一方て所謂雅を尙びながら他方では低級な實用主義を唱へてゐる矛盾も、あのづからこれと

相應するものである。保科正之が勢力を有つてゐたころの幕府が京の大佛を鑄つぶして錢としたのを、其れから後の儒者が口を揃へて賞讃してゐるのは、宗旨敵の感情が主となつてはゐるやうが、やはりこゝに一理由がある。

之を要するに、擬古文學も漢文學も、文學としては甚だ價値の少いものであるが、しかしさういふものが世に行はれ、さうしてそれが尙ばれたのは、前にも述べた如く尙古思想、支那崇拜の習慣の發現でもあり、太平の世の閑人にふさはしい遊戯でもある上に、當時の知識社會の情生活が其の藝術的表現を要求しないほどに調子の低いものであつたからでもあつて、それがまた徳川の世の時代精神の一面を示してゐる。だから國民の實生活其のものは斯ういふ文學に現はれてゐないが、斯ういふ文學の存在を許すやうな思想の状態は、生きた平民文學の上にも見ることが出来る。前數章に於いても既にそれが暗示せられた筈であるが、次章以下に説くところによつて更に明にせられるであらう。

第十三章 武士道 上

社會を動かす實力からいへば、徳川の代はもはや平民の天下となつてゐる。けれども政治上の制度と社會組織の形式とからいへば、世に權力あるもの道義的風尙の中心となつてゐるものは依然として武士である。平民の文學に武士を寫すことの多いのも是がためであるから、其の文學に現はれてゐる國民の思想を考察するに當つて、先づ注意すべきものが武士であるのに不思議はあ
るまい。

武士は戰國時代の遺物である。血腥い其の戰國は遠い昔の夢と消えて、今は記憶さへたどくしい老人が、幼い折に父祖から聞き傳へた覺えない又ぎ／＼僻ぎ／＼の物語に残つてゐるばかり、世は太平の現となつてゐる。此の時に於いて武士の存在するのは、大なる時代錯誤であり不自然な現象でもある。けれども事實上、武士は依然として戰國武士の地位と任務とを有つて存在してゐる。兩刀は腰にある。槍一本は飾にも持たせねばならぬ。但し其の刀を抜く時もなければ、槍の鞘を拂ふ機會をも與へられないのが平和の時代であつて、政治の制度も社會の組織も、此の平和が維持せられるやうに形づくられ、幕府の當局者も全力を盡して秩序の固定に努めてゐるでは無

いか。社會は武士をはたらかせないやうにしつゝ、其の武士を大切にして置くのである。

ところが前篇(第五章)に詳説した如く武士の風尙即ち所謂武士道は、我が國民に固有な性情が自然に發育したもので無く、戰國といふ特殊状態の間に發生し、戰爭其のことによつて精鍊せられたものであつて、彼等の燃ゆるが如き功名心と、それを満足させる機會の多いほど世に秩序が無くなつてゐる實力競争の有様と、常に死を以て事に臨む冒險的氣象と、斷えず劍の光と血の色とに刺戟せられて昂奮してゐる心的状態と、並に人を見れば敵と思つて警戒を加へねばならぬほどに權謀術數が行はれ人の心の測り難き世態とが、其の基礎になつてゐるのであるから、秩序だつた平和の世にはおのづから其の風尙が壞れ、其の精神が弛んで來なければならぬ。語を換へていふと、戰爭によつて形づくられた變態道德が、平和のつゞくと共に常狀に復歸しなくてはならぬ。けれども武士が武士として存立してゐるのは此の風尙の故であるから、武士といふ特殊の地位を維持しようと思へば、どこまでも此の精神を緊張させてゆかねばならぬ。即ち平和の世に不適當な使命を有つてゐる特殊階級のためには、此の變態道德を維持する必要があるのである。こゝに武士階級の根本的自家矛盾があつて、それは畢竟平和の世ながら戰國の状態を其のまゝに固定させてゐる社會組織其のものに存する矛盾が、武士の思想に現はれたものである。もとより

人心の一面として、固定した世の中に於いては、因襲的觀念に支配せられることが可なりに強いといふ事實もあるが、他の一面には、現實の生活からそれに適合する新しい思想を形成するといふこともまた事實として存在するのであるから、概していふと、放任して置けば武士の特殊の風尚は漸次荒んで來るのが當然である。

けれども一方からいふと、平和の時代ながらに社會の組織が戰國の状態を其のまゝに繼承してゐるといふことが、或る程度まで武士の風尚を保つてゆくに都合のよい事情とはなつてゐる。いひかへると、武士が武士として存続することによつて、彼等の戰國的風尚が維持せられるのである。武士が武士として特殊の任務を有つてゐる限り、彼等は何れの方面かに向つて其の武士的能力を發揮しようとするからである。第一章に於いて述べた如く、寛文ごろに於いては纔の言葉どがめや、いふにも足らぬ禮儀の末節の争や、又は一旦の怒により、或は勢利の争などから生ずる怨恨によつて、濫に刀を抜き軽く人を殺し身を殺すやうなことが甚だ多く、殺伐な争闘が連に行はれたが、それは（一つは後にいふやうに武士の體面といふ考から來てゐる場合もあるが、それとても）畢竟は、彼等が抜けば抜くことの出來る刀を有つてゐるが爲めに、ともすればそれを抜いて見たくなるからである。

或は戰闘を職務としてゐる武士が、戰闘の無い平和の世には無聊に堪へないから、何かの機會を見つけて其の戰闘力を發揮するのである。（血を見ることを好むのは獨り村正の刀ばかりでは無い。人を昂奮させるのはすべての刀の特性である。）

けれどもそれがために、死を怖れぬ勇氣や、男子一たび鬪を越せば即ち敵地であるといふ覺悟や、「武士の身ほど定め難きはなし」（武家義理物語卷四）といふ意味に於いて物のあはれを感じずる優しい情緒や、さういふ武士的氣象が維持せられる効果がある。さうして斯ういふことが敵打などの原因となつて、當時の人に讚美せられた幾多の物語を産み出すのであるが、それが又た武士の氣風を激勵する所以ともなる（武士の體面といふやうな思想も、却つてそれによつて刺戟せられる意味もあらう）。平和の世にはこんなことでも無くては、武士が武士らしく命をかけて事に當ることも無く、又た艱苦を経験することも、物のあはれを知ること、或は親子夫妻の愛別離苦を思ひ知り、人の情けを身に沁みて感ずることも無かつたからである。西鶴の武家義理物語などを初として武士の物語を集めた浮世草子の材料は、みなこゝから出てゐるので、中には「我が子をうち替手」（武家義理物語卷二）のやうな優しい話もある。

もつとも敵打などがよし當時に於いて美譚とせられてゐたとしても、またそれにつれて實際美

しい人の情けの發揮せられる場合があつたとしても、之がために其の原因となつた事件が是認せられるのでは無いが、たとひ人を殺し友を傷けたとて、利益のため又は其の他の卑しい動機から無い限り、それは必しも罪惡とはせられなかつた。其のときに潔く責任を明にして我が命をすて、又はかたきとなつて進んで打たれるものが、世の同情を受けたことは勿論であるが、其の場を立ちのいて身を隠すやうなことも、それが甚だ多い例であるのを見ると、少くとも有り勝ちのこととして寛假せられたらしく、何等かの關係あるものがそれを保護することさへ武士の情けとして考へられた場合もある。現に武家義理物語(卷三)には「勇を専にして命を軽く、少しの鞘どがめなどいひつゝのり、無用の喧嘩を取り結び、其の場にて打ち果たし、或は相手を切りふせ、首尾よく立ちのくを待の本意のやうに沙汰」したとある。事實に於いても前篇に引用した如く、意恨のために殿中で人を殺したものが武士としては寧ろ同情せられた。同輩と争論の結果、恨を含んで自殺したものゝ子が弱年ながら其の争論の相手を父の讐として討つた時、井伊直澄が健げなものとして其の助命を幕府に乞うたことがある(所謂淨瑠璃坂敵打)。其の復讐は同族と共に火を放つて讐の家に斬り込んだといふ大袈裟なやり方であつたので、幕府は府内をも憚らず世を騒がせたといふ理由を以て流刑に處したけれども、一般の評判はやはり直澄の考と同様であつたらう。

但しそれは復讐といふ道義上の問題よりも、寧ろ其の意氣と行動とを武士らしいとしたのであつて、此の時討たれたものゝ同族が又た討つたものゝ親族を故人の讐として討ちかへしたといふのを見ても、それが正常な復讐と考へられたかどうかは少しく疑はしい。事の理非よりは寧ろ意氣の有無と行動の勇懦とが批評の標準とせられたとすれば、些少の意地のために人を殺しても、それを罪惡とは考へなかつた思想の傾向が推知せられる。それがために種々の葛藤が起り幾多無辜の人の命を失ひ、血で血を洗ふやうなことになるつても、甚しくは怪しまなかつたのである。殺伐な戦國の遺風を傳へてゐる武士の思想としては、それが當り前であつたらう。

しかし本來、濫に刀を弄し軽々しく我が身を捨て人の命を奪ふといふことが、普通の道徳眼から見て、不徳のふるまひであるのみならず、それが世の平和的秩序に背馳するものであるとすれば、當時の武士としても必しも賞讃せられたとは限らない。だから平和が長く續いてゆくに従つて、それに対する反對の思想が段々強くなつてゆく傾がある。よし其の行爲が是認せられるやうな場合であつたにしても、少くとも堪忍の美德を有たないものとして非難せられた。武士の逸話を集めた草子などにも、作者みづから又は篇中の人物が堪忍の徳を説いてゐる場合の甚だ多いのでもそれが證せられる。特に「主人自然の役に立ちぬべきために其の身相應の知行を興へ置かれ

しに、此の思は外に爲し、自分のことに身を捨つるは天理に背く大悪人、いかほどの手柄すればとて是を高名とはいひ難し〔武家義理物語卷三〕といひ、「御主人の御用の外に一命をすて給はんこと、忠義を忘れ私にあらずや」〔國花諸士鑑卷一〕といふ思想もあつて、此の點からは明に武士の本分に背いたものとせられてゐた。

けれども平和の世には戰國時代の如く、主君の爲に身を捨てる場合は殆ど無いのであるから、當時の武士はこんなことによつて、纔に彼等みづからが武士であることを自覺したのである。勿論かゝる刺戟によつて纔に活氣づけられるものだとすれば、武士の風尚其のもの、甚だ尊ぶに足らぬことがおのづから推知せられるが、本來其の淵源をなしてゐる戰國が正當な状態でないものであるから、是は當然の結果である。斯ういふ争闘が實は戰國紛争の状態を小規模に實現したものに過ぎないのである。一旦の怒に隣國との交を破り、或は主君に叛くやうなことも、全體の氣風が荒つぼくて、殺伐で、激し易い戰國武士には有り勝ちのことであり、勢力の争に恨を含んで相闘ふが如きは、戰國時代に普通の現象であつた。たゞ昔はそれが國と國との争として現はれたのが、今は泰平の世であるだけに、個人間の争にのみ見られるのである。だからそれを非難するのは、戰國武士の立ち場からでは無くして、平和の世の考である。

それは前に引いた武家義理物語にも、無益のことに命のやりとりをするのを「昔」のこととし「近代は武士の身も心の修めやう格別に變れり」といつてゐるのもわかる。勿論さういふことが全く無くなつたのでは無いが、少くとも元祿のころになると武士の思想が變化しつゝあることは明である。近松に於いて朝比奈などが滑稽人物としてのみ取り扱はれてゐるのも、思慮あり分別あり堪忍あるものを武士の典型として考へ、燥急な行動を喜ばぬやうになつた時勢を示すものであらう。昔の正成や今の大石良雄が此の點に於いて讚美せられたことを考へるがよい。勿論戰國武士とても思慮分別は大切であつたに違なく、名ある將士には多く其れを認めることが出来るが、全體にあわたしい世の中であり、一般に人心が昂奮してゐるので、普通の武士が激し易く熱し易い傾を有つてゐたことは事實であり、又それによつて事をなすことも出来たのである。のみならず、武士としては或る程度までそれを脱することが出来ないのかも知れぬ。敵に向つて機先を制せんとするだけでも、はやり氣な氣風は養はれる（日本人にも斯ういふ氣象が今もあるとすれば、それは多分此の武士の氣風が残つてゐるのであらう）。しかし世が落ちついて來ると、ゆつくり理非を考へ利害を慮る餘裕ができ、又たさうしなければ事を爲すことが出来なくなるから、自然に思慮分別がついて來、またそれが尙ばれるやうにもなるのである。

又た主従の関係は戦國武士の生活の基礎であつたものゝ、一方ではそれを打ち破るほどに強烈な功名心と我慾とがあつたのであるが、平和の時代の武士が君臣主従の秩序を絶對的のものとして、偏にそれを傷けないやうに考へるのも、また當然のことであらう。公平誕生記の公平は、其の生ひ立ちに於いて昔の辨慶と同じく、何等の羈束の無い自由な山の中で野生的の生活を送り、「王威に背く」といはれても山を出なかつたのに、頼光と聞くや否や馬より飛んで下りたては無いか。堀山姥の公時も同じやうな境界にありながら、母から頼光と教へられて「はつと手をつき一禮し、随分御奉公に精を入れ」ることを誓つてゐる。辨慶が千人斬の最後に至つて義經と主従の約を結んだとは大なる違があるては無いか。徳川時代に於いては主従は殆ど先天的のものと思はれてゐたのである。

だから「夫れ侍は主を殺し親をも斬つて國郡をきりとるが武士の好むところ」(山本土佐の阿漕平次)といひ、「大將を滅ぼし國家を望むは武士の常、忠孝にことよせ位牌知行に膝を屈する臆病もの」(雪女五枚羽子板)といふやうな、戦國武士の半面の思想を無遠慮に喝破したものは、所謂悪人の悪口雜言として憎くさげに書かれてあるては無いか。茂睡が其の作中に、人をして「侍は……名のためならば、人をも殺し堂塔をも焼亡し、人の物をも奪ひ取り、人をもたらし、はり

ぬき、いつはりをいひ、如何やうの悪事をして、それにて名のよくなることをば行ふべし。これが侍の道の肝要」(梨本書)といはせたのも、やはり戦國武士の思想を傳へたものであるが、それが秩序ある世に於いては、許すべからざる暴言として見られたことはいふまでも無い。(但しかういふ戦國的思想が一部の武士の胸臆に、事實上、潜在してゐたことは、後にいふやうに儒者が屢々それを非難してゐるのでも知られる)。要するに戦國武士の氣象は平和の時代には適合しないのであるから、如何に武士の階級が嚴存してゐても、實際にはそれが變つてゆかねばならず、それに反對する思想が武士自身の間にも生まれて來なければならぬのである。

主従關係についてはなほ一言して置かねばならぬ。武士が主人から與へられる俸祿によつて生活してゐることは、戦國の昔も平和の今も變りが無いから、それから生ずる主従の情誼もまた同じことであるべき筈である。けれども前篇にも述べて置いた如く、戦國時代に於ける主従の情誼は、主君からいへば家來の働によつて自己の勢力が維持もしくは擴大せられ、家來からいへば主君の力によつて自分等の功名心が満足せられるといふ、相互的關係から純化せられたものであり、さうして不斷の戦亂は彼等主従をして、常に苦樂を共にし喜憂を同じくしてゐるといふことを切實に味ひ知らしめ、又た君臣主従が一體にならなければ列國競争の間に立つことができず、

國も家も忽に滅びるといふことを事實によつて強く感知せしめ、それによつておのづから相互の愛情を濃厚にも熱烈にもしたるのであるが、第一章にも説いたやうに平和時代にはさういふことがなく、特に主君の家來を思ふ情がおのづから薄れて來てゐるから、一般の武士にとつては主君に對する態度は、愛情の發露であるよりも寧ろ義務の問題となる傾がある。

だから例へば、我が身は我がもので無くして主君に獻じてあるもの、従つて主君からの預りものであるといふやうな教が（例へば大道寺友山の武道初心集、井澤蟠龍の武士訓等の如く）此の時代に於いて屢々説かれてゐるが、これは決して戰國武士の思想では無い（當時の人は戰國武士の主従關係を斯う考へてゐたかも知れぬが、それは彼等の誤解である）。戰國武士は斯ういふ風に我を空しくするのは無くして、却つてどこまでも我を立て我を大きくしようとしてゐた。ただ其の我を立てるには何人かと君臣の關係を結ぶのが必要であり、さうして主君の我と自分の我とがびたりと一致するところに、主君に對する衷心からの愛情が湧いて出て、其のために自分の我を主君の我に没入するのであつた。従つて一朝主君の我と自分の我との間に破綻が生ずると、自分の我を立てるために主君を仆すやうになる。情が深いと我の強いとは一事の兩面だからである。一方に於いて君臣の情誼が極めて濃かであると共に、他面に於いては屢々猛烈にそれが破壊

せられるのは是がためである。ところが今平和の世には、君臣は或る距離を隔て、嚴として相對立してゐる。だから我が身は主君からの預りものだといふやうに説かれるのである。預りものといふ觀念に主客の對立が豫想せられてゐることはいふまでも無からう。

さてどうして我が身が主君のものであるかといふと、それは知行俸祿で買はれてゐるからである。かの井伊直孝が武士は主君の賜はる知行によつて衣食することが出来るのであるから、其の恩に報じなければならぬ、それが即ち忠である、といふのは即ちこのことである。上に述べた武道初心集や武士訓、又は南部立庵の倭忠經などにも同じ意味が説いてある。思惟してみれば戰國武士とても同様であつたけれども、彼等の主君を思ふ心情に於いては、さういふ反省を経ずして直に激しい情動として現はれた。ところが今は斯ういふ風に道理として説かれるやうになつたのである。「主取りすれば討死して命をすて、祿の恩に報ずるが是れ忠の道」（信州川中島合戦）といひ、「祿の代りに報すべき身」（諸國物語卷二）、「知行にかへられたる一命」（風流軍配團卷二）といひ、又は「武士は主人に身を賣り置きたり」（西川如見町人袋）といふのも、これと同じ思想であつて、やはり理智に訴へてゐるのみならず、利益の交換といふやうな意味さへ明にそこに現はれてゐる。力量次第、働き次第に知行俸祿が増加せられる戰國の世に於いては、新しく主人の

恩情を感謝する機会が多いけれども、家格のほど一定してゐる此の時代では、さういふ場合が少いから、慣れるとなしに慣れて、反省し思惟してみなければ、それを自覺し難いやうにもなるから、これもまた自然の勢であらう（この心理は武士に對する教訓の書、例へば山鹿語類卷一三などにも見えてゐる）。かの濫に身を殺すが主君に對して不忠であるといふことの特に力説せられたのも、裏面に於いては主君を思ふ情が不斷に緊張してゐなくなつたことを語るものとも見られよう。斯うなれば、假令知識の上で祿と命との交換せられてゐることを認めてゐても、それが強烈な感じとなつて表はれないから、主従の間柄は戰國の世に比べて幾分か疎遠になつて來る。

勿論衣食の資、生活の基礎を與へられてゐるといふことを知れば、それから自然に主君の恩情を感謝するやうにはなるのであり、又た人によつて其の感じの特に強い地位にあり、もしくはさういふ事情を有つてゐるものもあり、或は何事か人心を刺戟するやうな大事件でも起れば、多數の武士が其のために昂奮することもあるので、「親よりも尊きは君」（公平淨瑠璃清原右大將）といひ「親子のよしみは内證、主従の忠義は世間末代」（津國女夫池）、また「親兄弟も主人には見かへるが身のたしなみ」（海音末廣十二段）といふ戰國以來の思想の保持せられるのも之がためである（山口重政は不孝の子とはなつても不忠の人に與してはならぬといつたといひ、堀田正俊の

書いたといふ勸忠書にも忠孝の道に於いて忠が最も重いとある）。が、それにしても主従の間柄が個人的に離れてゐる私的關係である以上、人と地位とによつてそれに疎密があり、従つて主君の恩を感ずる程度、また事ある場合の其の昂奮状態にも強弱の差があるのは當然である。赤穂一件の場合に良雄と行動を共にしたものが、あの如く少數であつたのを見ても、平和の世では一體に君臣の關係があまり堅實にはゆかないものであることが推知せられる。

もつとも主家の滅亡する場合には、もはや知行俸祿が與へられなくなるから、其の家臣の多數が離散するのは戰國以來の習慣でもあり（「武士文學の時代」第三篇第五章參照）、又た上に述べたやうな武士の思想からいへば當然のことでもある。知行俸祿を與へられてゐる間、それに對して奉公はするのであるが、主家の滅亡は其の根本條件を消滅させるのであるから、君臣の關係は是によつて斷絶する筈だからである。だから斯ういふ場合に主家に殉ずるものは、特殊の緣故のある少數者に限られるのが昔からの實狀であつた。戰國時代ですらさうであつたから、平和の世には猶更のことである。たゞ赤穂の場合は祿に對する報酬として主君の爲に命をするといふのでは無く、特殊の事件によつて不幸な運命に陥つた舊主に同情する餘り、それに代つて怨をはらさうといふ、或は其の讐を報じようといふのであつて、それは純粹に情から起つた問題である。

ところが身を捧げて其の犠牲にするものゝ少かつたのは、多數の遺臣が事實に於いてそれほど熱烈な情を抱いてゐなかつたからであつて、即ち君臣の關係が可なり薄弱であることを示すものであらう。平和の世には主君を仆さうといふ欲望を抱くものが無い代り、君臣間の情愛が薄れて來てゐるのである。が、これも畢竟戰國武士の精神が平和時代の生活と一致しないためである。

以上は武士の風尚が、武士が武士として存続することによつて、兎も角も維持せられながら、其の實漸次變化して來たことを述べたのであるが、讀者は其の間におのづから、平和の社會に適合するやうに武士の道を築き上げやうとする（殆ど意識せずしての、又は漠然たる）思想の傾向が、彼等の間に發生してゐることを看取したであらう。主従の關係について上記の如く新しい解釋が起つたのは其の好例證である。所謂武士道を説いたものゝ中でも最儒教臭味の少い大道寺友山が「總じて武士と申すものは世の亂賊を誅し三民の輩に安堵の思をなさしむべきための役人にて候」（「武道初心集」）といつてゐるなども、武士の職掌を治安の維持にあるとしたので、全然武士の歴史的由來と彼等の祖先たる戰國武士の實狀とを無視した話であるが、前にも述べた如く、平和の社會に於いて戰國武士の生活を保持してゆくためには、かういふ見解の生ずるのは當然のことである。

とである。

しかし如何に當時の社會に適合するやうにしようとしても、彼等の思想の由來はどこまでも戰國武士にあるから、そこに強い因襲の權威がはたらくことを免れない。其の上に一面に於いては、第二章に説いたやうな事情で、社會組織の缺陷と一般文化の發達とが、武士をして自然に武士特有の氣象を失はせてゆくのであるから、此の趨勢を感知した彼等の社會に於いては、何とかしてそれを防止しようとするやうになるが、それにはやはり自然の傾向として古武士を尙慕する守舊思想が伴ふので、これも亦おのづから此の因襲的觀念と一致する。當時の武士に往々今を歎じて古を懐かしむやうな口氣があり、戰國時代もしくは徳川初世の武士の物語が書物となつて多く現はれたのを見ても、それが知られる（「武道」とか武士道とかを説いたものゝ漸次作られて來るもの、やはり此の趨勢に關係はあるが、其れには多く儒教的知識の影響があるので、一般武士の思想とそれとは必しも一致しない。このことはなほ後に述べよう）。さうしてそれは、武士といふ特殊階級のある間は、彼等にとつて已み難き要求であるだけに、さうして又た兎も角も彼等が武士として生活してゐるだけに、暗黙の間に彼等の社會の風尚となつて現はれ、家庭の教育に於いてもそれが鼓吹せられ、さうしてそれが世の規範となるやうになる。歌舞伎や淨瑠璃に見える武士の

思想などもやはりそれである。(今日でも現代の國民生活と没交渉な過去の風習を復興しようとする一種の時代錯誤的思想があるが、此の時代の武士の守舊思想は、兎も角も武士といふものが特殊の生活をしてゐる世の中であるから、それよりは寛恕すべきものである。)

もつとも當時の武士が其の模範として考へてゐた古武士は、決して眞の古武士では無かつた。彼等は古武士の熾烈なる功名心や、情熱や、放縱な行爲や、憚るところなき權謀術數や、又は武士生活の中心となつてゐた主従關係其のものゝ不安定な社會狀態や、一口にいふと戰國武士の根本的精神と其の世の真相とをば看取せずして、たゞそれから派生してゐる一面の現象、即ち主君に對する忠實の行や、抑情の習や、信義の守られたことや、又は死を惜まぬ勇氣や、低級な生活程度や、いひかへれば平和の世にも調和すること、もしくは平和の世にはなし難くして而も希望せらるゝことのみを見てゐたのである。これは一つは、平和時代の武士道を作り出さうとする考が無意識ながらに彼等の思想の根柢にはたらいてゐるのと、今一つは、秩序の定まつてゐる時代に生活する彼等自身の現實の感じが、おのづから過去を色づけてゐるのとのためである。

ところが古武士の生きてゐた世の中を解せずして、それから生まれた行爲の一面のみを見、さうしてそれを規範にしようとするれば、其の規範は精神なき形骸、眞情を伴はない理窟となること

を免れない。のみならず元來不自然な社會組織を維持するがために生じた風尚、平和時代の武士の實生活から生まれたものでない因襲的觀念には、どうしても無理がある。其の無理な觀念を規範として權威づけようとするから益々不自然に陥らねばならぬ。昔ならば衷情から出たことが今人には冷かな義務となり、昔には家常茶飯であつたことが特別に崇敬すべき行、強いて學ばねばならぬこととなる。しかしそれが一つの權威ある規範として信條として、社會的に尙ぶべきものとせらるれば、獨立した識見と操守とを有たない多數人に於いては、少くとも外觀上、又は名聞上それを守らねばならぬ。従つてまた斯ういふ行爲と純眞の情生活との間には、矛盾が起り破綻が生ずる。義理と人情とが反對の觀念として取り扱はれるやうになる一原因は茲にある。(今日の時代錯誤的思想が口にのみ喧しく唱和せられて、毫も實生活と交渉が無く、言ふもの自身がみづから欺いてゐるのは、是から考へても當然の話である。)さて上記の考説はあまりに抽象的であつて、讀者を首肯せしむるに足らぬかも知れぬが、著者は徳川時代の所謂武士的道德の信條が形成せられる徑路を斯う觀察してゐる。其の當否はこれから述べるところによつて、おのづから判断せられよう。

武士を武士として其の特殊の氣風を維持させてゆくには、先づ武士が精神的に平民と違つたものであるといふことを信じさせ、そこに彼等の誇を感じさせることが必要である。第一章に説いた如く、武士といふ階級的位置を固めて其の身分を平民から劃然と區分すると共に、其の階級に特殊の道德的意義を有たせようとするのである。此の考は武士の道を説くものゝ常に口にすることであるから、一々例證などを引くには及ばなからうが、伊丹康勝が「死すれども守るところを失はぬは士より上つ方のこと」といつて、平民は苟も生きるためには何ごとでもするといつてゐるのは、武士に限つて道德的操守があると武士自身が考へてゐたことを示すものである（藩翰譜第五參照）。「耻を磨くは武家のこと」（心中二つ腹帯）、「おのれは町人、如何様の耻辱を取つても疵にならぬ」（女殺油地獄）といひ、「侍は利得をすて、名を求め、町人は名をすて、利得を取り金銀をためる」（壽の門松）、「武士の一門もちもせず……娘がいたづらすればとてさして耻にもならぬこと」（海音八百屋お七）といふのも、武士の道德的觀念が平民と違ふことをいつたものであり、「武士を立てぬ上からは侍冥利の誓文は反古なり」（百合若大臣野守鏡）といつて武士ならば許さぬ子の勘當を許した話も作られてゐる。女とても同様で「侍の妻にはまた此のやうな憂きことあり」（夕霧阿波鳴門）といふ如く、つらいを我慢して夫の一分をたてねばならぬ場合もあり、

「なまなか武士の娘とは薄知りに人も知る、免れぬ義理にからまつて」死を決した女もある（心中又は水の朔日）。「筋目ほどはづかしきは無し」（武家義理物語卷二）といふ筋目も、血統よりは寧ろ武士階級といふ意味に用ゐられたらしく、落ちぶれて馬子とはなつても武士の魂は失はぬと誇らせたのもやはりそれである（丹波與作）。要するに武士は武士道、即ち武士に特殊な階級的道德を建てようとしたのみで、人道を築かうとはしなかつた。彼等が常に口にしてゐた體面とか一分とかいふ語も、武士としての問題であつて、人としてのことでは無い。だから動もすれば「武士がすたる」といひ「武士が立たぬ」といふ。それは即ち階級制度時代に於いて其の階級を維持しようとしたからである。事實、果して武士が平民に對してしかく誇り得るほどの道德を有つてゐたかどうかは別問題として、武士の生活が特殊のものである限り、其の生活と離すことの出来ない點に於いて、彼等の守るところ若しくは尙慕するところが、平民と違つてゐたといふことは、前に擧げた淨瑠璃の文句でも知られる如く、平民もまた承認してゐることであつて、此の點に於いては平民も武士に對して一應の尊敬を拂つてゐたのである。

武士の生活から来る第一の問題は「死」に關するものである。武士は間斷なく死を覺悟してゐなくてはならぬ、それでこそ言行の慎みも出來、又た如何なることが起こつても卑怯の振舞をす

ることが無い、といふことは武士の心得として常に説かれてゐる（例へば武道初心集、駿臺雜誌卷一に見える北國武士某の言など）。死の前に人の心持ちが嚴肅になり精神が緊張するものならば、其の死が何時も眼前に迫つてゐることを覺悟することによつて、己を持ち人に對する態度が眞摯になり、又た何事にも身をなげ出してかゝる以上、そこに一種の勇氣が出るのは承知のできることである。しかし斯ういふ覺悟が果して日常にできるものであらうか。戰國の世に生まれて不斷に戰場に出入してゐる武士は、事實に於いて死の目前にあることを體驗してゐるから、自然に其の覺悟がついて来る。けれども平和の社會に於いては死は非常の變事である。その大變事が二六時中焦眉の間に迫つてゐるとは、特殊の事變でもある場合か、又は特殊の境遇にゐるものか。佛徒が人生の無常を大聲疾呼しても、あまり驚くものゝ無いのが世の實際では無いか。だから斯ういふ教其のものには本來甚しき不自然がある。それを不自然でないやうにするには、事實に於いて日夜朝夕武士の生命を脅すやうな變事を起こさせねばならぬ。少くともむやみに友を傷け人を殺すやうな風習を流行させなくてはならぬ。が、平和を維持し秩序を保たせようとする社會に於いては、それはいふまでも無く禁物である。さすれば事實上、武士にさういふ覺悟をさせることは甚だ困難

といはねばならぬ。其の上、常に死を覺悟する半面の事實としては、人をしてステパチならしめ、無責任ならしめ、放縱ならしむる傾向があることは、前篇に述べた通りであるから、此の教は單に人心の半面をのみ見て、それから演繹したものに過ぎない。が、かういふことの教へられるのが即ち、戰國武士の氣風を平和の世に維持しようとするからのことである。

しかし一方から考へると、戰國武士にとつて家常茶飯であつた死は、平和の世では容易にできぬことである。其の容易にできぬことを敢てするといふ點に、人の死を冒すことが特に尊ばれる理由がある。死を敢てした戰國武士を追慕する當時の武士、よし平生死を覺悟し難いまでも、彼等の任務として死すべき場合のあるべきことを、理智の上で知つてゐる武士には猶更である。だから社會の風尚として死が讚美せられ、それによつて事に當つては死を避けないといふ、或は甘んじて又は好んで死に就くといふ氣象が養成せられる。さうして何時でも死ぬといふ考がこゝから生ずるのであるが、それは平素の覺悟としてゝは無く、寧ろ事の起つた場合に現はれるのである。死を敢てするにはやはり何等かの特殊なる刺戟を要する。これは既に論じて置いた如く、昔からの武士に通有な一面の現象であつて、畢竟は生を欲する人間でありながら死を厭はぬやうにしなければならぬ、といふ矛盾が武士生活の根柢にあるからである。平和の世には特に此の傾向

が甚しい。さうしてそれは社會的風尚に支配せられてのことであるから、よし大抵の場合には心ならずも死に就くといふほどで無いにもせよ、必しも衷情から死を欲するのでは無い。

例へば追腹(殉死)の如きがそれである。戰場に於いて主人に従つて奮闘し共に命を失ふに至ることは、昔からの武士の習であつて、主人が先づ討ち死したやうな場合に、それに激せられて一層猛烈にはたらし、それがために戦死するやうなことも、或はそれから敗戦となつて到底活路を開く見込が無くなり、自殺を遂げるやうなことも、例の多い話である。又た例へば湊川に於ける正成の場合の如く、味方が不利に陥つて主従共に自殺することもあるが、これもつまり其の一變形である。「軍の習は海山を隔て、も大將討死したりと聞きては腹を切るも習ぞかし」(明德記)とある如く、場所を隔て、主人の後を追ふのも、其の場に居合はせたならば主人と共に死すべきものが、偶然居所を異にしてゐたがために、後から自殺をしたのであつて、其の精神は戰場で主人と共に死ぬのと違が無い。ところが斯うなるとおのづから一步を轉じて、「病死の別れを悲しみて正しく腹を切りて同じく死徑に趨くこと前代未聞の振舞かな」(同上)といはれた如く、主人の病死に追腹を切るやうになり、茲に始めて後世の殉死と同じ形が現はれる。けれどもそれが珍しい例として見られた位であるから、足利時代にはまだあまり行はれなかつたらしい。さうして

それも主人に對して特殊の情愛を有つてゐるものゝことであつて、其の動機は衷心から生き残るに堪へないといふ點にあり、名聞や世間體に關係が無かつたことは、當時世間がそれを豫期してゐなかつたのも明である(こゝに引用した後の方の文は、群書類従本の明德記には見えないやうであるが、鹽尻卷五によると異本にはあるらしい。今は天野信景を信用して、こゝに孫引きをする)。應仁記に見える男色のための殉死も同様の心理であつたらう。ところが戦國時代になつて、主人とても命をすてる場合が頻繁に起ると、或は故あつて其の危急の時にはたらくことが出來ず、終に主君をして死に至らしめたとか、或は特殊の恩をうけて命をつないでゐるものが主人の死に逢うたので、其の恩を報ずるために命をすて、はたらく機會が無くなつたとか、其の他種々の事情で殉死するものが生じたらしいが、さういふ例が多くなると、主人の死が如何なる場合であるに關せず殉死することが一つの習慣となり、又た従つて世の風尚となつて來るので、戦國時代から既にさういふ傾向があつたらしいことは、徳川初期の有様からも推測せられる。昔は戰場ではたらしの一つであつたのが、此のころにはさうで無くなつたのである。

けれども戦國の世には、戦争の多い時勢であるだけに、一面には今述べたやうな特殊の情誼によつて死ぬものもあり、又た死を視ることが割合に平氣であつたために、さしたる理由なき殉死

もさほど六つかしくは考へられなかつたらうが、平和の世になつてさういふ事情がなくなつて來ると、殉死するものゝ心情はおのづから變つて來なければならぬ。武家義理物語(卷五)に、殉死すべき夫に對し、其の妻が心にも無き不實な言葉をいひ放つて夫をして愛着の念を斷たせ、其の首尾よく殉死したのを聞いて、自分もすぐに其の後を追うたといふ話がある。此の話が事實であるかどうかは知らぬが、あり得べきこととして著者は考へる(赤穂一件の時、其の子を激勵するために自殺した母があつたことも思ひ合はされる)。其の夫とても死を厭うたのではないが、それにしても妻が斯かる權略を行つたのは、彼等の衷情に於いて死よりもなほ懐かしき何ものかあることを、暗黙の間に認識してゐたからであらう。同じ物語に、其の男が殉死すべき運命を有つてゐるのを知つて、女の父が求婚に應ずることを躊躇したといふ話のあるのも、子に對する愛と殉死を讚美する風尚との間に、一條の間隙があることを示すものではないか。けれども殉死が難んぜられ、ばせられるだけ、それを讚美する社會的風尚は強くなるので、所謂商腹を切つて世評に迎合しなければならなくなる。幸に殉死は政府から禁止せられたが、社會的風尚の力によつて不自然に維持せられる戰國武士の遺習に大なる缺陷があることは、此の一事でも明である。

敵打(復讐)なども同様である。これは自殺とは違ふが、死地に入らねば志を遂げることが出來

ない。返り討といふ實例もある。復讐も古い習慣であつて、武士といふものが現はれてからは往世に行はれ、文學の題材にも常に採られてゐた。父を殺したものを惡む情が家族主義、即ち知行の相續、家名といふ觀念などのために一層強くなり、何事にも命をかけて争ふ武士的氣象がそれを助けて、法律的制裁の不完全な社會状態に於いて、斯ういふ形をとるやうになつたのであらう。さて此の時代の初には、人を殺すことの多かつた自然の結果として敵打が多く行はれたが、其の間にはおのづから敵打をしなければならぬといふ社會的不文法が作られ、すべくしてそれをしてしないものは卑怯として非難せられるやうになつた。故無くして又は惡意を以て父を殺したものに對しては、國法の制裁を頼むことの出來ない世の中に於いて、眞に不倶戴天と感ぜしめしうが、それとても其の事件が生前のことであつたり、物ごころもつかぬ幼年の時代に起つたりしたのでは、衷情からそれほどの怨恨を、見たことも無い「かたき」に對して、有つてゐたとも考へられぬ。父の庇廕によつてのみ生活が保たれてゐた武士としては、今日から考へるとは餘程の差異もあり、其のことのために知行が減らされたり、家に汚名がついたりしたといふやうな場合は猶更であるが、それとても目前に其の事件を見て深く感動したといふのは迥に違はねばならぬ。まして當時には有り勝ちの當座の言葉争ひから思はずも刃傷に及んだといふやうな場合に、

それほどの深い怨恨のある筈も無からう。

けれども我が心に怨のあるなしに關せず、敵打をしなければ武士として待遇せられない以上は仕方が無い。妻を迎へようとする用意の最中「毎日門に貼紙して狂歌俳諧種々の落書を立て家中指さして嘲哂する。如何なるゆゑと聞き合はすれば親の敵があるといふ」ので「此の耻を清めずば」と敵打に出かけたものがある（おまん源五兵衛薩摩歌）。かうなると「意趣無しと雖も……是を敵と脇より取り囃すに、おのづから敵を打ちに出てざれば一分立たず」と、世間から無理に敵もちにせられてしまひ、「固より意趣なきことながら、世間の手前に」心ならずも敵ならぬ敵をねらひに出るやうにもなる（武道傳來記卷七）。敵打も畢竟世間體の問題になつてしまつたのである。此の頃に流行した妻敵打といふものは、復讐とは全く意味が違ふが、討たうとするもの、心理はやはり同様である。鍵権三重帷子のおさむが心の外の不義ものになつて、市之進に「男の一分を立てさせようといふのは、今日のものには領解すべからざることであるが、かりにも妻が不義の「名」を得て「御家中」に「取沙汰」せられた以上、其のまゝにして置けば「妻敵をも得討たず聞かぬ顔する腰拔（堀川浪の鼓）」として男の名がすたる世の中として見れば、必しも不思議では無い。もつともこれは近松のおさむの心事であつて、事實としてはさすがにこれ程のこ

とは無かつたであらうが、兎も角も當時の観客にもつとも思はせ得る思想であつた。たゞ敵討の賞讃せられたのは敵討其のことに外に、志を遂げるまでの間の忍耐と苦心とが大なる理由となつてゐるので、かの赤穂一件のもてはやされたのも、其の主なる原因は寧ろ茲にあることを注意しなければならぬ。近松の碁盤太平記をはじめ此の事件を材料にした淨瑠璃の主眼が、むしろ良雄の権謀機略や反問苦肉の計や、それから生ずる人情の波瀾にあるのを見てもそれが知られる（赤穂一件についてはなほ後に述べよう）。

殉死や敵打の場合ばかりでは無い。姫山姥の一挿話、主君の身代りとして死すべき決心を定めながら故あつて卑怯を装つてゐる冠者丸に對し、其の母が「死にともなくば殺すまい、せめて一言深く弓取らしい詞をきかせ、耻を雪いてくれよ」といひ、餘りの卑怯を怒つて抜き打ちに首を打ち落としながら、さすがに子を思うて「此の子が最期は健氣なりと必ず耻を隠して給べ」と其の夫に泣き口説くといふのも、潔き最期の覺悟が世間に對する體面上必要とせられた思想を示すものである。之を要するに平和時代の武士が死を決するにも、又は死を賭して事に當るにも、其の主なる動機は世間、特に所謂「御家中」の批判を恐れるにあることが多かつた。ところが他人

に對する斯ういふ批判は随分勝手な、冷酷なものであり、怒ることが少くして責むることの多い傾向があり、又た無事に苦んでゐる狭い一家中では強いて噂の種を作り、誇大して事を傳へるのが常であつた。さうして斯ういふ批評に大なる權威があつたため、武士は其の前には極めて怯懦になり、戦々競々としてそれに背かぬやうに注意しなければならなかつた。「耻」といふのも「面目」といふのも又は「一分」といふのも、畢竟此の世評から生ずるものに過ぎないのである。のみならず、武士生活の根本義が死を恐れぬこととせられてゐるため、無責任な批評は動もすれば人に擬するに命を惜む卑怯者の名を以てするので、耻とか一分とかいふ觀念がすぐに死の問題に結合せられ、腹を切つて一分を立てるといひ、耻を雪ぐには死を以てするといひ、或は纔のことも死を以て相争ふに至るのである。それが甚しくなると「不忠なればとて卑怯の沙汰には換へられまい」(末廣十二段)といふ考も起こりかねないのみならず、徒に死を誇るやうな氣風さへも全く無いでは無かつたらしい。事實としては兎も角も、思想としてさういふ傾向があつたことは、淨瑠璃や歌舞伎に於いて死を濫にする人物の多く現はれるのも推測せられる。固より一方には犬死を非難する思想が武士の間にもあつて、それもまた丹波與作が「死ぬるがさほど珍らしいか」とたしなめられたやうに、淨瑠璃などに屢々見えてゐるし、平和の世にはそれが段々強く

もなつて來たのであらうが、俗衆の批判は必しもそれと一致しないのである。

以上は死の覺悟に對する武士の思想と態度とを述べたのであるが、行爲の動機が世の批判にあるといふことは必しもかういふ場合に限らない。國姓爺合戦の甘輝が妻の兄の和藤内に味方をするには「恩愛不便の」妻を殺してかゝらねばならぬ。然らざれば女に絆された腰拔と世の「雜口にかけられ」て「子孫末孫の耻辱」だからである。しかし妻の繼母はそれを止めなくてはならぬ。繼子を惡んで娘を見殺にしたといはれては我が身の「耻」日本の「耻」だからである。殺さうとするのも妻を惡むためは無く、それをとめるのも娘を愛するからでは無い(此の葛藤は、夫に人の誹を受けさせまいとする妻の自殺を以て解決する外は無いが、それが爲に繼母もまた生きてはゐられず、終に二人の死となつた)。夫と親との争に「男の色に絆され」たと人の口にかゝつて「名を汚さんは口惜し」と、心ならずも夫に背いて親に従つた文武五人男の有明も是と同じである。もつとも一方には「武士の女房でござんする、……親とはいはさぬ斬りますぞや」と夫に敵する親にはむかつた傾城無間鐘(海音)の今川もあるが、それとても「親を殺すは夫へ義理」を立てるため、其の義理にはやはり「名」があり「耻」がある。彼と此との違はたゞ親を主とするか、夫を主とするかの判断を異にするのみである。堀河浪の鼓の彦九郎が妻のお種を刺し殺し

たのも、「世間」から受けた「耻辱を雪ぐ」ためではないか。殺すほどに悪んだので無いことは「尼にせんとて命をばなぜに貰うてはくれざりしぞ」と後になつて人々を恨んだのも明かである。夕霧阿波鳴門の平岡左近は、我が子と思つて邸に引き取つたのが、實は伊左衛門の子であつたと知りつゝ、「あらためては侍の身分立たず」と堪忍したのであるが、其の「侍の身分」の立たぬのは町人にだまされたと世に聞こえるからである。だまされたのが武士としてあるまじきことならば、左近は既に一分が廢つてゐる。それをまだ廢らなと思つてゐるのは世間に知られてゐないからであることはいふまでも無い。「侍の一分」が事實でなくして外聞であることはこれでもわかる。だから「國では賤しき業もならず、大阪は誰知らず、如何なる身過なされても名字に疵はつかぬ」(又は氷の朔日)といふ。人だに知らねば娘が遊女をしても「内證のはぢ耻辱」に止まつて家名をば傷つけぬといふのが武士の思想である。「旅の耻はかきすて」といふ諺があるのも無理は無い(これは一つは封建制度の故でもあるが、一つは名聞本位だからである)。昔から武士は名を惜しむといつた。これには積極的に佳名を末代に貽さうといふのと、消極的に後人から非難せられまいといふのと二つがあつて、何れにしても世の批判を目あてにし若しくは顧慮したなものには違が無いが、徳川時代ほどそれが輕薄な意味に用ゐられた世の中はあるまい。「武士

は世間が大事ぞや」(曾我扇八景)といふ語には世の常の虛榮心をさへ含んでゐる。教訓書に於いてすら「諸傍輩の中に於いて善惡の批判あるべき事に候」(武道初心集)といつて、それに氣をつけることを教へ、「身に親しき輩のさげすみを第一に耻ぢ慎み、それより廣く他人の誹り嘲りを耻ぢ入る」(同上)ことを、少くとも修行の心得として説いてゐるでは無いか。比較的實際の武士の風尚を重んじてゐる山鹿素行が「世間の風俗を以て義とし人の毀譽を以て義を定めんとする」と「を非難し」(語類卷一五)、長沼澹齋が「本朝之士風、甚貪乎名、故或有誤認要名以爲義者」(兵要録)といつてゐるのでも、一般武士の思想のこゝにあつたことが知られる。

此の思想はあづから、事を處し身を處するに實を以てせずして、名と外觀と形式とを以てする習慣を作る。勘當すれば子で無いといふのも、それによつて親子の關係の無いことを世間に示すのであるが、其の實親子はどこまでも親子である。平家女護島の宗清が其の娘に刺されながら、離別した女の子だから父を刺したのは無いといふのも同じ話である。其の宗清が源氏烏帽子折に於いて、常盤親子を救はうとして其の話し聲を雀の囀といひまぎらし「見ぬが佛、聞かぬが極樂」と耳を塞いだのも、聞かぬといふ名義があればそれで平家に對する義理が立つといふのであつて、かういふ例は數へきれないほど近松の作にはある。それから見知らぬ父母を慕ひ、まだ見

ぬ兒を懐かしむといふのも、家族制度の時代に於いては親なく見なきものが肩身が狭く世に輕んぜられるからといふ事情もあるが、親兄弟の愛に飢えてゐるといふ特殊の境遇にゐるものは別として、一般的には「親子といふ名に恩もあり義理もある」(浦島年代記)、やはり名目から來る點が多からう。愛は現實的のものだからである。

そればかりではない。「腰刀を盗まれて我は町人おことは武士」。百合若大臣野守鏡の府内の大夫は、武士としては許されぬ子の勘當を許さうとして、武士をすてたことを證するため故らに刀を盗まれた。刀だに無くば武士で無いから武士が言葉をかへしたといふ非難は受けぬ、といふのである。鍵の權三のおさるが、伴の丞に取られた帯のために罪なきものが罪を受けることに決心したのも、やはり同じことである。是非の繋るところは、他人には知られぬ人の心にあるのでは無くして、萬人の目に立つ外物にあるからである。去り狀とか夫婦の契約とかいふことが特に重んぜられるのも、畢竟形式が大切である世の中だからでは無いか。曾我會稽山の兄弟の母が五郎の袈裟をかけ、かうすれば五郎であるといつて十郎を兄と呼び、曾我虎が磨て重忠が五郎といふ子は持たぬといふ母の語を承けて、箱王は勘當せられて出家にならねば歸らぬ筈、こゝにゐる五郎は父母もなき孤子であるから養子にせよといふに至つては、餘りに甚しい名目の弄びやうで

ある。けれども當時の裁判や行政の手心などには、往々上記の話に似たことがあつたといふ。武士の情といふ語も屢々斯かる場合に用ゐられたので、これは一つは、表面上の規範が冷酷に過ぎてゐて、そればかりでは社會が圓滑にゆかないから、裏面に於いてぬけ道を作らねばならぬといふ自然の要求から出たことでもあり、また第二章に述べた如く、全體の社會組織が嚴格な制度で定められてゐながら、其の實、内部から斷えず搖かされてゐるといふ廣い社會上の狀態とも、おのづから相應するものではあるが、それが斯ういふ形に於いて行はれるのは、事實の如何よりは名前と外觀とで武士の紀綱が保たれてゆくことを示すものである。

更に他の方面から觀察する。いひ出しては通さねばならぬといひ、いひかけられては後に引かれぬといひ、強いと見ては猶さら相手にならねばならぬといひ、動もすれば身を賭して人に對し事に當るのが、武士の意地であるが、これは敵に向つた以上引けを取つてはならぬ戦場の修練によつて馴致せられた負けじ魂であつて、其の由來に於いて既に名聞を思ひ末代の耻辱を思ふ念があるでは無いか。生命を助けるとあつては不承知であるが、生命をくれよと頼まれれば承知しないであらぬ(傾城島原蛙合戦)といふのは勿論のこと、頼まれた上は引き受けるといふのも、武

士に二言は無いといふのも、また生存欲や人情や利益や權威や武力やの壓迫に降伏しない負けじ魂であつて、やはり同じ事情から養はれたものに外ならぬ。なほ「秋の暮男は泣かぬものなればこそ」と芭蕉がいひ、「錦祥女は目もくれて、弱きは唐土女の風、和藤内も一官も、泣かぬが日本武士の風」と國姓爺合戦に近松が書いてゐる抑情の習慣は固より、君のため友のために我が身を殺し妻子を殺すのも、情に負けじとする負けじ魂からであつて、そこにやはり武士の意地がある。

此の負けじ魂は人と人が對立してゐる以上、人に我がある以上、強弱多少の差こそあれ、何人にもおのづから具はつてゐるもので、武士の意地とても畢竟それが戦陣の間に特殊の發達をしたものに過ぎず、眼前の相手からひどく敵愾心を刺戟せられて心情の昂奮した場合には、成敗利鈍に關せず猛進勇闘するのも一面の事實であつて、戦國武士の間には特にそれが多かつたが、他面には又た強者に服従して利益を得ようとする思想もあつて、競争の割合に少く、人の心を激昂させる事情の多くない、さうして落ちついて利害を考へる餘裕のある平和の世に於いては、寧ろ此の方に就き易い傾があり、事實またさうであつたのに、其の間なほ幾分か意地の磨かれたのは、やはり名聞が其の一大理由であつたらう。かの抑情の習の如きに至つては、弱きを人に見せまい

といふ努力の加はつてゐることが特に明であつて、口には強う言つても「泪は胸」(用明天皇職人鑑)に潜んでゐ、人前で涙を見せぬ代りに、隠れた場所では思ふまゝに泣かねばならぬ。これも古武士からの習ではあるが、泪を抑へるばかりで無く、強いて笑顔を作るやうな淨瑠璃などに例の多い矯飾は、昔の戦記ものなどには無いことであつて、そこに世間を憚る思想の後になるほど甚しくなつて來た有様が見える(謡曲などに例の多い物狂が淨瑠璃に寫された武家の女には殆ど見當らないのも此の故であらう。吉野都女楠の勾當内侍は宮女であつたゞけに仕方が無い)。

意地を他の言葉で義理ともいふ。義理と意地とは一事の兩面で、主觀的にいへば意地であり、客觀的に見れば義理である。死すべき時に死するのは、死するものゝ心情からいへば意地であるが、死すべしといふ社會的規範に對していへば義理である。此の義理として考へられた事柄は本來戦國武士の熱情から出たことであるが、それが義理として見られるやうになつたのは、冷靜なる分別の上で事を處しなくてはならぬ平和の世だからである。だから「うらみの死はあらねども、なさけの死はあるぞかし」(金平淨瑠璃恭盛忠信)といふ古武士の意氣は一轉して「恩の死はせねど義理の死はする」(大職冠)といふ思想となつてゐる。恩に死ぬのは即ち情に死ぬのであるが、今はそれを否定してゐる。吉野都女楠の高家の死を其の妻は恩に報ずる「情の死」といつてゐる

のに、父は「情にもせよ義理にもせよ」といつて、「情」の一語では満足してゐず、義貞はそれを「義理ばつたる男」といつてゐるではないか。

既に義理であつて情で無い。義理と情との矛盾がそこに生ずるのは當然である（意地が情と戦つてそれに打ち勝つところにあるといふ事實は、之と相應するものである）。頼まれた人の子の命を不慮に失はせて我が子を生かしては置かれぬ、と知つた時には「人間の義理ほど悲しきものは無し」（武家義理物語卷一）といはねばならず、主君の身代りとして子を殺すのは「人界の義理といふ字に責められ」てのことである（樞山姥）。ところが情と衝突する義理を飽くまで立てるのは、多くの場合やはり名聞を憚ることによつてそれを刺戟するを要する。「笑はゞ笑へ、いはゞいへ、子故に耻はかへられず」（用明天皇職人鑑）。義理のために子を殺しても、子を思ふ至情はすぐに耻の問題となるでは無いか。生死の問題ばかりで無く、一體に義理を守ることが即ち耻を知ること一分を立てることである」と考へられたのでもそれは知られよう。約束を守らなければ「人中にて御笑ひ可被下候」といふ誓紙を書いたものがあるといふ話は、義理堅い古武士の例として昔の人に賞められたけれども、其の裏面には人中で笑はれねば約束を破つても差支が無いといふ思想が暗々裡に含まれてゐる。我がなすべきことをなし守るべきことを守るのに「人中」は初

から問題で無いでは無いか。義理を生命とする武士道といふ語さへ、屢々面目や意地の意に用ゐられてゐるでは無いか（百日曾我、島原蛙合戦、用明天皇職人鑑等）。

武道の道義的觀念に於いて名聞と世間體とが重んぜられ、彼等の中の紀綱がそれによつて維持せられる點の多かつたこと、さうしてそれが平和の世に不自然な戰國的氣風の形骸を保存しようといふ要求から出たものであることは、以上反覆論述したところによつて知られよう。彼等の道義は心生活の内的要求から出るのでは無くして、社會的制裁から來てゐる。人格にあるのでは無くして人の目に見える行爲の末にある。約言すれば自己にあるのでは無くして他人にあるのである。我が身は我がものでなくて君父のものだと思へ、といふ此のころの武士の教にも此の思想は見えてゐるので、これは「君父のもの」と思へば「我がもの」と思ふよりも責任を感ずることが深いといふのであらうが、それが即ち自己を信ぜざるもの、我が人格に重きを置かざるものであつて、畢竟名聞主義と同じ根柢から發生した思想である。（我が人格と實力との如何を問はずして、徒に家名を誇り系圖を誇り、階級を誇り「お家」を誇るのも、此の考の裏面であり、所謂直參が陪臣を輕んじ大國の家士が小國のものを蔑にするも、皆な之に關係がある。濫に人言に雷同して噓に權威をつけようとするのもまた同様であつて、何れにしても頼むところは他であつて自

己では無い。かういふ道義が價値の低いものであるとはいふまでもなからう。

人或は武士の氣象をストイシズムに比較する。けれどもストイシズムには其の根柢に世上の現象を無價値とする思想があり、従つて世間の富貴榮華を求めぬと共に其の毀譽褒貶を塵芥視し、斷乎として、自己の所信を貫かうとするのであつた。武士の思想は全然それとは反對である。齷齪として名聞に拘泥する彼等には獨立と自由との精神が無い。みづから信ずるところをみづから行ひ一世を敵として敢て恐れざる底の勇氣、光風霽月天地と心を一にする落落たる氣宇に至つては、固より彼等に望むべからざるところである。だから天才的英雄の如きは到底彼等に領解せられなかつたのみならず、戰國武士の精神すらも彼等には認識せられなかつた。一通の奉公人請狀をもちあつかひかねてゐる傾城三國志の久吉は、よし滑稽的に秀吉を取り扱つたものだとしても、信州川中島合戰の信玄と謙信とが、小さな耻と小さな義理とに拘束せられてゐる小丈夫であるのを見るがよい。折角日本人を代表して支那ではたらいだ國姓爺もまた同様である。さうしてさういふ名聞の末によつて生きる死ぬるといふ大葛藤を惹き起す近松の劇などは、我々には極めて滑稽に感じられるのに、當時の觀客はそれに同感してゐた。

實をいふと、武士たるを誇つてゐるといふことが既に社會的抑壓に屈從してゐるのであつて、

「武士は食はねど高楊枝」の諺も寧ろ彼等のいくぢ無さを表白してゐるものである（これが戰國武士の思想で無く平和の世になつて始めて生じたものであることは、第一章に述べたところで見られよう）。人間として生活するを得る廣濶なる天地は、武士社會の外に限り無く擴がつてゐるのに、彼等は一步もそこに踏み出すことが出来なかつたのである。彼等は「位牌知行に膝を屈する」ことのみを知つて、みづから働いてみづから生きることの如何ばかり尊いかを覺らなかつたのである。是は武士といふものが制度の上、習慣の上で特別に尊ばれてゐて、それが殆ど動かぬものとせられてゐた世の中だからのことであり、又こんな考てゐたからこそ武士の階級が維持せられたのではあるが、さういふ社會組織、さういふ世間の習慣其のものが不自然であり、無理であることを思はなかつたほどに、彼等に人間としての自覺が無かつたのである。だから此の社會組織が一朝崩れると、彼等は武士としてのみならず人として生存することが出来なくなる。さうして武士の地位と其の間の社會的制裁とによつて維持せられた彼等の道徳は、其の地位其の制裁の無くなると共にあつたから破壊せられる。明治の初年に於ける彼等の状態は明にそれを示すものであるが、もし假にさういふ變革が正徳享保の際に起つたとすれば、結果はやはり同じであつたらう。或はそれより一層甚しかつたかも知れぬ。なぜならば、元祿の武士は幕末のものに比

べて、少くも知識の程度がずつと低級であり、従つて此の點から彼等の生活と道義とを支持することが一層少かつたに違ないからである。

第十四章 武士道 下

前章に述べたところは、武士といふ特殊社會の存立に伴つて自然に馴致せられた、武士の道義の根本觀念についての觀察である。次に封建制度と武士の氣風との交渉に關して注意すべき二三の點を述べよう。第一に、武士の思想の中心となつてゐる君臣主従の關係は、諸侯と其の家臣との間に於いてのみ成り立つてゐるのであつて、従つて武士の氣風が兎も角も維持せられてゐるのは、封建制度の賜だといふことである。一般の武士と全國武士の總君主たる將軍との間には君臣の關係がない。彼等に生活の基礎たる知行俸祿を與へるものは、直接の君主たる封建諸侯であつて將軍では無いからである。彼等も將軍の陪臣とせられてはゐるが、それは理論上のことに過ぎない（だから故あつて主家が滅亡する場合には、彼等は全く知行俸祿を沒收せられて、衣食の資を失はねばならぬ）。其の上に、君臣の情誼といふやうな個人的關係は、其の接近する程度の親疎によつて厚薄が生ずるものであるから、武士の生活が狭小な一藩一家中に限られてゐて、概していふと君臣の距離が甚しく遠くないからこそ、其の間に情誼も生ずるのである（勿論戰國時代ほど其の關係が親密で無く、従つて其の情誼が全體に薄くなつてはゐるけれども）。所謂麾下の

士を除く外、全國の武士が將軍に對して何等の親しみもなく何等の情をも懐いてゐなかつたのは、此の點から見ても當然であらう（徳川家と諸藩とが或る意味に於いて敵味方であるといふ事實、特に外様大名の家臣に於いては戰國以來の因襲的觀念も、また其の一原因ではあらう）。

要するに一般武士にとつては、將軍といふものは只恐るべき威嚴を以て、仰ぎ見ることも出来ないやうな高いところから彼等に臨んでゐるのみである。權現様を神として崇拜させたところが、それは彼等の心生活に何等の交渉の無い神であつて、其の崇拜は一種の儀式か、又は世間的風習かに止まる。固より宗教的信仰から起つたものでは無い（だから明治時代になると其の特殊の權威は衰へてしまつて、日光廟はたゞの美術的建築になつた。權現様が神であるから徳川の代が續いたのではなく、徳川の代であるから權現様が特別な神として尊敬せられたのである）。著者は曾て鎌倉時代の武士の思想を論じて、主従關係が廣い天下に擴げられたために、君臣の間は情誼よりも寧ろ權力と利益との問題になつたといつたことがある（「武士文學の時代」第一篇第五章參照）。其の時代には封建制度がまだ出來上がつてゐなかつたから、主従關係が南北朝の混亂と共に殆ど一旦壞れてしまつたが、徳川の世はそれとは違ふから、狭い封建諸侯の内部に於いて主従の情誼が保たれ、さうして將軍と一般武士とは沒交渉になつたのである。よし又た君臣の間を維

ぐものが情誼で無くて義理であるにしても、其の義理が上に述べた如き性質のものである以上、直接に自己の生活と關係のあることに於いてのみ存在するのは當然であり、従つて全國の總君主に對して何等の義理をも感じない筈である（君臣間の武士的情誼の發動が、例へば赤穂一件の如く、往々天下の政治的秩序と衝突するのは、茲にも一原因がある）。また大名に於いては親藩とか特殊の關係のある譜代とかの外は、將軍を政治上の首長とこそ見てゐたであらうが、それにして君臣主従の情誼を有つてゐたらしくは思はれぬ。豊臣氏に對する諸大名の態度によつて十分それが推測せられるのみならず、幕末の状態は明にそれを語つてゐるでは無いか。（將軍と大名との關係は政治上の統治關係である。それを君臣といふ私の間柄として見るところに、此の時代の政治組織の根本の矛盾がある）。

さて武士の生活が一番一家中のみ限られてゐるといふことは、一方に於いて、諸侯が多く對立してゐることによつて其の間の競争心が刺戟せられ、其の結果として君臣の結合も幾らか固くなり、武士の風尚も硬まされた氣味があると共に、他方に於いては、彼等の眼界を狭くし、其の局量を小さくし、無益な私人的抗爭心を他藩他家のものに對して抱かせるやうになる。「他國ものに投げられては國に歸つても成敗（お萬源五兵衛薩摩歌）といふやうなのは寧ろ弊の少い方で

あるが、事の是非を問はず「他國もの」といふ點にのみ目をつけるのが、如何にも根性の小さいことを示してゐるでは無いか。さうして武士の最も憚つてゐる世の批判も主として其の家中でのことであるために、其の制裁が届かないところでは往々放縱な行があり、旅の耻はかきすといふ考にもなる。勿論他家他藩の士に對して公然我が主君を名のる場合には、お家の耻を思つて慎重な態度を取ることが一般の風習であるけれども、それにしても他家に對して引けを取らないために、權略をも詭謀をも無理なことをも行ひかねなかつた。第一章に述べた如く、「太平が續いたため、藩として國としての競争や警戒が漸次衰へて來ると共に、かういふ私人的の抗爭心は却つて加はる傾が無いでも無い。藩國が對立してゐて人の抗敵心を刺戟する以上、何等かの形に於いてそれが現はれねばならぬからである。其の餘弊は今日までも残つてゐて、國民全體としての協同一致を妨げることが少なくない。さうして斯ういふ藩國的抗敵心は決して現代の國民生活に適切なる眞の愛郷心では無い。それは武士が眞の郷土を有つてゐないこと、元來藩國が公共團體で無いことから明である。

當時の武士の生活が農民に親しみを有つてゐないといふことは、既に第二章に一言して置いたが、土地に定住してゐる農民に親しみの無いのは、即ち又た土地其のものに親しみのないことを

示すものである。彼等は城下に集中して特殊の社會を組織し、さうして農民は租税を搾り出す目的物たるに過ぎないのであるから、彼等の集合によつて成り立つてゐる藩といふ一勢力が、農民を其の一要素として、土地の上に組み立てられてゐる結合體で無いことは勿論である。特に譜代大名に於いては往々國替を命ぜられるために、其の下にある武士社會は、土地の上に立つてゐない浮遊體であつた。愛郷心といふものが郷土の地に底深く根ざし、其の土地固有の自然の風物によつて培養せられ、其の土地と離すことの出来ない郷人の共同生活によつて成長するものだと思はれば、彼等封建武士に眞の愛郷心の發達しないことはいふまでも無からう。古い歴史のある邊陲の外様大名の下では、幾分か土地に親しみも有つたであらうが、それとても武士の誇とし又た擁護せんとするところは、主として彼等の君主と所謂「御家風」とであつたことは疑が無い。(愛郷心は必ずしも隣郷を敵としない。元來利害問題ではないからである。愛郷心は必ずしも他郷のものを排斥しない。それは郷土がおのづから、彼等を同化するからである。愛郷心はまた新しい世界に新郷土を求めることを避けはしない。自然に親しみ土地に親しむ習慣は、新しい自然と土地とを容易に我がものとするからである。愛郷心が現代の國民生活もしくは人類としての生活と調和する點はこゝにある。他國ものを敵視し、自然と土地とに同化することの出来ない封建武士

の偏狭な思想と違ふところも茲にある。

其の上に武士生活の世界をなしてゐる一藩一家は、決して公共的精神を有つてゐる公共團體では無い。それはどこ迄も君臣の關係、詳しくいふと主人と一々の家臣との間に維がれてゐる個人的、私的關係が、其の一々の家臣が同一主君から俸祿を得てゐるといふ偶然の、また單純の事情によつて結合したものに過ぎぬ。だから主家が無くなれば、家來どもは忽ち本來の孤立の位置に歸つてしまふ。赤穂一件の時に多數のものが離散し去つたのは、此の點から見ても不思議は無い。元來家臣間には何等の組織が無いのである（其の間柄は今日の官吏生活に於ける同僚關係とあまり差異は無い）。主君はあつても、それを中心として多くの家臣が有機的に組織せられてゐるのでは無い。君臣關係を基礎としてゐる社會では到底さういふことが出来ないのである。實をいふと、當時の武士の間には社交らしい社交すらも無いくらいであつたので、公共生活は有形的にも無形的にも、殆ど彼等の間に成り立つてゐなかつた。戰國の世には主従各々力を協せ、家臣が皆な心を一にして敵に當らねばならなかつたから、却つてそこに公共心の萌芽が現はれたのであるが、平和の世でありながら、戦争に代るべき何等の事業も無いのであるから、其の萌芽は成長せず萎縮してしまつた。だから彼等は他家のものに對して同藩士を庇護するやうなことはするが、

それは一種の朋黨根性であつて、相手のあるときにのみ現はれる。家中全體を一團結として互に其の幸福を増進しようとする考も方法も無かつたのである。此の點から見れば、彼等の生活は一種の（悪い意味での）個人主義的のものであつて、すべての家來が同一主君に對して責務を有つてゐるのと、義理といふ私人的道義の念があるのとによつて、纔に彼等の社會が成り立つてゐたに過ぎない（こゝに個人主義的といつたのは公共生活が無いといふ意味であつて、所謂家族主義に對する語で無いことは勿論である。或は孤立的とでもいつた方がよいかも知れぬ。自分と其の家族との生存が生活の全體であることをいふのである。主君のために身を殺すこともあるが、それは生活の基礎たる俸祿の交換條件であるのと、「名」の上の生存を欲するとのためであるから、公共の幸福のために自己を犠牲にするのとは全く意味がちがふ）。

（武士が人を見れば盜賊と思ひ敵と思はねばならず、其の間に權謀術數が行はれるのも、また此の封建制度と公共生活の無いこととに關係がある。讀者は淨瑠璃や歌舞伎の人物が如何に謀略と詭計とにうき身をやつしてゐるかを知り、さうして當時の看客がよくもこんなことに興味を有つてゐたものとあやしむてあらうが、それは當時の思想の反映でもあり、稀には起る事實でもあつたから仕方が無い。赤穂一件の大石良雄の行動はそれを明證するものであるが、それを題材と

した碁盤太平記が長短の悲劇でも良雄のそれでも無く、義央を討つための権謀（とそれに對する人情の波瀾と）を示すのが一曲の精神であるのを見るがよい。公平誕生記の主人公たる自然児の公平さへも、山から出ると直ぐに敵に對して「すかして討たん」、「計略にて討つべし」と工夫してゐるでは無いか（こゝに辨慶の無邪氣なあばれやうとは大に違ふことが看取せられる。此の時代には天真爛漫な人間は殆ど存在が許されない）。かういふ意味の詐偽は公然許されてゐるので、近松の大職冠に、面向不背の玉を龍神に奪はれたといふのも、海士がそれをとり戻すといふのも、皆な事實で無い攻略的言明であるとし、松風村雨東帶鏝の汐くみが實は汐をくむので無いやうにしてあるのを、謠曲や其の粉本になつた古傳説と比べてみて、そこに時代の思想のあることを悟るがよい。「武士に二言はない」といふ語も一方にはあるが、それは特殊の人に對して特殊の約束をした場合のことであつて、一般には人は油斷の出来ないものと（少くとも思想上）考へられ、従つて何人に對しても權謀を行ふことが是認せられてゐたのである。一體、謀略は目的が手段を神聖にするといふ考と相伴ふものであるが、身をたてるためには盜をしてさへも寧ろ賞められてゐるのは、餘りにそれが甚しいでは無いか（百合若大臣野守鏡、吉野都女楠等）。しかし武士は盜賊であるといふのが戰國時代の思想であつたから、それが封建武士に繼承せられたのは自然である。

ある。

ところが斯ういふ氣風は、今いつた如く生活が孤立的であるといふことによつて大に助成せられてゐる。第二章に説いたやうに狭い範圍で勢力を争ふのも、また其の一原因であるが、それも畢竟は同一事情から來るのである。孤立であれば斷えず人に對して警戒をしなければならず、人を倒しても己に勢力を集めなければならぬからである。さうしてそれは益々彼等をして公共心を養ふことの出来ないやうにしたのである。公共心は社會を組織する各員の自由の意志から湧いて出る相互の信任と助力とを基礎とし、社會全體を大なる我として見るところに生ずるものだからである。

斯うはいふものゝ、武士中心組織も封建制度も我が國民生活の發達にそれゝの貢獻をしてゐると同様、武士の風尚も全然無意味なものでは無い。よしそれが主として名聞と世間體とによつて維持せられたとしても、これは多數人を支配する道徳としては、程度の差こそあれ何れの社會何れの時代にも通有のことであり、さうしてそれによつて兎も角も責任の觀念が養はれ、一種の操守も出來、自己を抑制すること、他人のために自己を犠牲にすることも學ばれ、又た互に他人

の意地を尊重する點に於いて、所謂武士の情けといふうつくしい氣風も保たれ、禮儀や作法も整ひ、平民をして「さすがは武家」といはせるだけの修養が、何の點かに於いて積まれたのである。また其の道義的觀念が本來他人に對しての名聞に過ぎないものであるにしても、それが社會的因襲となれば、さういふことを意識せずに、何故とは知らず守らねばならぬ義務として感ぜられるやうにもなる（斯ういふ無自覺の道念の低いことは別問題として）。其の上に如何なる社會、如何なる人にも自然に存在する人々相互の同情や親和を欲する性質は、斯ういふ時代にも決して無くなりはず、それが暖い雨露となつて世の中を潤し、不自然な社會組織を融和してゆるくのであつて、こゝにもまた社會的抑壓に全然降伏してはしまはず、無意識の間に人生の自然を保持してゆかうとする反撥心が、我々の國民の間にあつたことを示してゐる。さうして斯ういふ美しい一面を見れば、いざといはゞ死を以て事に當る覺悟を有つてゐるだけに、また（よし其の生活が狭い一藩中に限られてゐるとはいへ）平和の世であつて國民共通の文化を享受し、一般に知識が廣くもなり進んでもゐるだけに、昔の平安朝の貴族などに比べると、其の道徳的生活はずつと高いものではあつた。こゝに争はれない世の進歩がある。けれども其の根本の精神を批判すると上記のやうな缺陷があり、従つて多數の武士に於いては、そこから自然に生ずる弊習として、

悪い方の一面をも兼ね具へてゐるといふことを忘れてはならぬ。當時の武士に對する教訓の書などを見ると、此の美しい一面をのみ進めてゆかうとして努力した跡が見えるが、根本に缺陷がある以上、事實は其の注文通りにゆかなかつたのである。

倫理學史は道德史では無い。其の間には直接間接に種々の交渉があるけれども、道德の學として説かれ又は教訓として現はれてゐる思想が、其の儘に當時の實際の道德生活を示してゐるものとは決していはれぬ。世間普通の道德的觀念の短所を補はうとして、故らにそれに缺けてゐるものを力説することもあり、現實の狀態に不満足なために一層高い理想郷を描き出してゐることもあり、或は又た一種の懷古思想、守舊思想から、もしくは實社會を透察する明の無いところから、實生活とは殆ど交渉の無いやうな浮いたことを教へてゐる例さへもある。特に舊來の教には其の免れ難き傾向として、人間生活を生きた一つの全體として観ることをしないのであるから、其の説くところは初から人間生活其のものは可なりの距離がある。異國の特殊な民族性の上に立つてゐる教を本とした儒者の教に於いては猶さらである。徳川時代の武士に關する教訓もまた此の例に外づれないのであるから、其の説くところを直に實際の武士の思想と見ることは出来ない。

れども、當時の知識階級の思想でもあり、又たそれによつて裏面から間接に武士の心生活を覗み方便ともなるのであるから、こゝに其の重要な點を觀察して置かうと思ふ。

當時の文字によつて道徳を説くものに、多かれ少かれ儒教もしくは支那思想の影響を蒙つてゐないものは無い。其の間には主として實際生活、實際の武士の風尚の上から立論し、支那思想を以てそれを潤色するに止まるものもあつて、上にも引いた大道寺友山の武道初心集などがそれであり、井澤蟠龍の如きは朱子學の思想を交へてはゐるものゝ、なほ此の部類に屬するといつてよからうが、長沼澹齋の如き兵學家の言にすら、支那的分子が多く加はつてゐる。山鹿素行も、軍學者又は兵家として春臺（赤穂四十六士論）や鳩巢（駿臺雜話卷五）から目せられてゐた程に、古來の武士の實狀に重きを置いて其の説を立て、必しも異國の教に拘泥すべからざるを説いて、

「本朝以武爲先」（語類卷一）といひ、「漢朝」に對して「本朝の風儀」の特色を誇つてさへゐるが、しかし其の思想の根本はやはり書物から得た儒教的知識である。後にいふやうに武治提要に見える津輕耕道などは、素行の此の方面から論歩を進めてゐるが、これは寧ろ當時の一思潮たる反儒教主義と相伴つてゐるものであるから、それによつて却つて、如何に儒教思想が知識社會の表面に行はれてゐたかを知ることができさる。しかし武士の多數が儒者の言と一致しない思想を有

つてゐたことは、儒者が其の著書に於いて常に世間の「義理」を非難し、所謂道なり理なり義なりを説明することに努めてゐるのでも明であつて、徂徠一派はいふまでも無く、其の前の藤樹でも鳩巢でも山崎派の諸子でも殆ど此の態度の見えないものは無い。次に述べるところによつて其の有様が推測せられるであらう。

第一に考へねばならぬことは、儒者の武といふことに對する根本觀念である。戰國武士がそれによつて隣人と争ひ隣國と戦ひ、我が勢威を強くし我が領土を擴めようとしたとは違つて、儒者のいふ武は「孝悌忠信の障りとなるものを退治」し「萬民を惠まん」ためのもの（藤樹翁問答卷二）、「亂を鎮むる」もの（益軒武訓上）、「凶賊を防ぎ天下を警固するもの」（香山集義和書卷一五）である。要するに「兵者凶器也、戦者危事也」であり、「兵者詭道也」（孫子）であるが、たゞ民の害を除くために、己むを得ずしてそれを用ひなければならぬ場合がある。それが即ち義兵であつて、然らざれば盜賊である（翁問答、武訓、長沼澹齋兵要錄等）。だから徂徠の言の如く「武の本は仁なり」（答問書）である。儒者の多くは（武家の世に順應するやうに）文武兩道を必要としてゐるけれども、禮樂制度によつて、或は脩身齊家の道を擴充して、天下を治平にしようといふ儒教思想からいへば、文を主とするのが本意であることはいふまでも無い。だから仁齋は「文勝

其武、則國祚修、武勝其文、則國脈盛（童子問卷中）といひ、鳩巢は詔武の樂に関する孔子の語を引いて武を抑へてゐる（駁章雜語卷二）。一般にいへば武が常道で無いといふことは固より當然の話であるが、しかし戰國武士の地位と任務とを繼承してゐる特殊階級が、社會の中心になつてゐる世の中では、此の説は彼等武士の根本精神を否認することになる。彼等の父祖は勢利を得るために武を用ゐたものであつて（儒者の此の考から見れば）もとより盜賊だからである。ところが幸に人が戰國の昔を忘れはてたほど世が治平になつてゐるから、多數の儒者は此の事實の前に瞶目し、さうして其の盜賊の子孫たる武士に向つて、此の儒教思想に適合する新なる任務を負はせようとした。

それは即ち武士を異國の書物の上に見える士大夫の士として取り扱ひ、儒教的教化政治主義をそれに適用しようとするのであつて、従つて武士といふよりも士といふ名を多く用ゐた。さて武士が士であるならば、其の修養は第一に仁義道德を明にすることであつて、それが即ち文道である（翁問答卷二、集義和書卷二、武訓上、等）。次に武道の心得も無くてはならぬが、それは所謂武藝のやうな末技のみのことでは無く、智仁勇の修業が其の根本である（同上）。武藝でも劍術などは匹夫悍卒の事だ、と賤しんでゐる三宅尙齋の如きものもある（默識錄卷三）。畢竟武道は士

道であるが、其の士道は即ち儒道に外ならぬのである（翁問答卷三）。我が國で中古以來用の慣らされた文武二道の語は、是に至つて意義が一變したといつてよい。さて斯ういつて來ると、武士は人倫の道を明にするのが職業だといふことになる。だから素行は「天下の民、農工商にして此を教ゆるを士といふ」（語類卷六）といひ、鳩巢は「士以義爲職」（士説）といひ、蟠龍は「士を三民の上に置きて三民をして敬はしむるものは、他なし、義理をよくさとして……己れを修め人を教ふる職なればなり」（武士訓）といつてゐる。此の考は鳩巢が「商賈以利爲職」（士説）といひ、素行が「商賈は利に恣にして奸曲を構ふ」（語類卷五）といつてゐるやうに、所謂三民は本來道念の無いものだといふ思想に伴つてゐるので、道義を人間の日常生活、特に生業とは全く別のものと考へる儒者一流の僻説が基礎になつてゐるが、それは兎も角も、武士は儒者によつて特殊の道徳的責務を負はされたのである。

けれども此の考からいふと、武道、少くとも武藝を知らないでも、其の根本たる文道に達し義を明にすることが出來れば、士としての職を盡すには差支が無いので、士に（少くとも總ての士に）向つて武を奨めるにはおよばない筈である。武人は廣い天下の政治からいへば必要かも知れぬが、士が盡く武人になる必要は無い。それにも拘はらず士を以て文武を兼ね具へねばならぬも

のとするのは、知らず／＼時の有様に晦まされて所説が曖昧になつたのである。だから、武士といふものゝ存在を認めながら、儒教的文治主義を徹底的に主張しようとするれば、士と武士とを區別しなければならぬ。平士は軍伍に編まれる士卒であるから古書に見える士君子では無いとし、家老奉行などは文官であるから武士と思ふのは間違だといつてゐる、徂徠の説(答問書)は即ちそれであつて、職に文武を分ち、士君子は文職にあるものに限るとしたのであらう。が、事實上武士である家老などを武士でないといふのは、たゞ一切の武士を武士ならぬ士とする見かたの範圍を狭めたのみのことである(周南が爲學初階に於いて、大名は民政を司るものであるから昔の武家と違ふといつたのも、多分同じ考であらう)。のみならず、士の職分をかういふ風に見れば、封建的君臣關係、特に所謂忠君の觀念、いひ換へれば主人の馬前に討ち死をするを最大の責務とする家來の心得が、必然的にそれと伴はなければならぬ理由も無いでは無いか。要するに戰國以來の因襲となつてゐる武人政治主義、軍政主義と、それと離るべからざる君臣主従の關係とは、教化政治主義の上に立つてゐる儒者の認めることが出来ないものであるから、それを何とかして文治主義らしく眺めようといふのが、學派の如何に拘はらず、彼等を通じての傾向であつて、それがために斯ういふ考が生まれたのである。

けれどもこれは畢竟彼等の眼底の幻影に過ぎない。上代の支那人の理想として考へ出された教化政治主義が、實社會に適用することの出来ないものであることは別問題としても、武士を士であるといふのは現在の事實と矛盾してゐる。武士自身も彼等を以て道德的に平民と違ふものであるとは信じてゐたが、彼等は決して徳を脩めることが自分等の職業だとも、平民を教化するのが役目だとも思つてゐなかつた。彼等は特殊の道義を有つてゐるから武士なのでは無く、武士であるから平民とは違つた道義があるのであり、其の道義は武士といふ職業と地位とに隨伴するものと考へてゐたことは、前に述べたところからおのづから推測せられよう。のみならず武を以て仁を行ふためのものだといひ、兵は常道にあらずといふ儒者の考すらも、武士の傳統的思想と現實の狀態とに矛盾してゐることは、武士が(よし其の精神が弛緩してゐるにせよ)なほ割據の思想を有し、又た武士が依然として名の如き武士であり、また武を以て日常の職務と考へてゐるのも明である。

従つて武士が實際に尙慕してゐる古武士の思想の如きは、概ね儒者に非難せられてゐるので、中江藤樹は信玄を難じ(翁問答卷三)、佐藤直方は「太平記を見よ、胸わるき計り也」(學談雜錄)といつて、小山田高家の如く恩のために身を殺す古武士の風を、義を知らぬものと譏つてゐるし

(前に述べた近松の作に見える思想とは正反対である)、鳩巢も正成を攻撃してゐる(駿臺雜話卷四)。徂徠に至つては「武道は戦國時代の名將の筋を傳へて軍者などのいふことなり」(太平策)といひ、武士の風儀についても「戦國の悪習」(答問書)を去る事を説いてゐる。著山が「只今にも事あらばと油断せず高名せんと思ひ、疊の上にて病死するは無念なることに思ふ」戦國的武士氣質を「文盲にして道學のわきまへもなき武士」のこととして寛容する口氣を漏らしつゝ、「浮は氣にてさやうに思ふは僻事なり」(集義和書卷二)といひ、鳩巢が戰場で死を輕んずる武士の風を論じて、必しも義のためにするので無いといつてゐる(駿臺雜話卷四)などは、寧ろ穩かな方であらう。益軒の「小を以て大に事ふること、是れ理の當然にして天に率ふ道なり」(武訓)といふ考が、武士の誇としてゐる意地を無視するものであることはいふまでも無く、秀吉の征韓が將士に願ふべき土地が國內に無くなつたからだといふ白石の説(讀史餘論卷一〇)も、戦國武士の事功欲を解しないものである。(佐藤一齋の言志録に、山崎闇齋が武人氣習を一種の異端だといつたといふ話がある。著者はまた其の出所を發見しないが、且らくこゝに附記して置く)。これは儒者が人間の心生活に於いて、其の情意の方面を無視してゐるからでもあり、平和の世に於いて疊の上で戦國武士を論ずるからでもあるが、根本は儒教の文治主義が武士の思想と一致しないか

らである。(三輪執齋が「口惜や疊の上のたれ死目出度すぎたる御代に生ゑれて」の意氣を賞してゐるなどは珍しい例外であらう)。なほ鳩巢の明君家訓に、たとひ叛逆の行があつても子が親を訴へるのを不可としてゐるなども、親よりも君を重いとする武士の思想では無い(儒者の多くは忠臣は孝子の門に出づといふやうな抽象的な忠孝一致論のみをしてゐて、其の間に矛盾がある場合を深く考へてゐない。考へれば孝行本位論にひびが入る恐れがあるからである。近松の淨瑠璃などに屢々忠孝の矛盾から生ずる葛藤を描き、而も何時でも親よりは君といふ武士思想を以てそれを解決してゐるのと對照するがよい)。もつとも幕府でも保科正之などが儒教主義を採用してからは、眞の武士氣質は却つて斥けられる傾があるので、或る場合には孝の方が重んぜられてゐる。徳川實記萬治二年七月三十日の條參照)。

更に一々の事柄についていふと、殉死は禁ぜられてゐるから別として、復讐は一般には是認せられながら、雨森芳州の如きはそれを亂世の遺風として排斥し(たはれ草)、堀田正俊を刺した稻葉正休は世間からは忠臣の如く讚美せられてゐるに拘はらず、尙齋からは臣の分にあらずといはれてゐる。赤穂の一件については意見が區々であつて、直方や徂徠、春臺は大にそれを難じてゐる。が、これは畢竟武士氣質に對する非難なので、さういふ氣質を尙ぶ武士にとつては少しも非

難にならぬ。直方や徂徠の力説してゐる長短の人物如何、又は事件が復讐なりや否やの問題の如きは、亡君の恨を晴らさずには置かぬといふ武士的情熱とは初から没交渉であり、又た良雄の行動が權謀だとか山鹿流だとかといふ攻撃も、事をなすに當つて術數を用ゐるを常とし、又た用ゐねばならなかつた武士には少しも傷を與へないので、世間では此の點に於いて特に良雄等に同情をよせてゐる。(世間では例へば吉野都女楠の如く、太平記以來の思想を繼承して正成を智謀あり情けある大將として崇拜してゐるのに、儒者が此の點を閑却し單純に忠臣として見ようとするのも、之と同一傾向である)。しかし戰國的武士氣質を是認せずして、平和時代の政治的秩序を重んずる儒教からいへば、良雄を非難する方が自然であつて、鳩巢や綱齋などは此の場合、寧ろ儒者的見地を離れてゐる。たゞ春臺が寧ろ城を枕にして討ち死せよといふのは、却つて戰國的態度を取らせようとするのであつて、なるべく世の秩序を破らずして武士の意地を貫かうといふ良雄等の心事を解せざるものであると同時に、儒者の言としては甚だ不合理である。

こんな風であるから、武士の間に反儒教思想が起るのも當然であつて、戸田茂睡は梨本書中の人物にそれを極論させ、津輕耕道は武治提要に於いて「情意の趣き向ふところ之を志といふ」といひ「人情の本、好惡の兩端のみ、……人情の好むところは利なり」といつて、戰國的武士氣質

を有のまゝに解説し、又た山下幸内の上書に明君家訓を「日本の正道の弓箭に對し大に無禮至極なる書」であるといつてゐるのも、皆な是がためである。たゞ素行は上にも述べた如くよほど古武士の思想を解してゐるし(風俗は上から下に及ぼすべきものであるといふ儒教主義から)下としては世俗に従ふことも必要であるとさへ説いてゐて、殉死すらも場合によつては寛容する口氣をもらしてゐる(語類卷一三)。が、其の代り儒教思想と武士氣質の間に彷徨して思想の統一を缺いてゐる。戰國武士の行爲を模範として示しながら、上に引いたやうに武士を士として取り扱はうとする如きは、根本思想に於いて此の破綻を暴露したのである(其の教訓が日常の行動に就いては人の考へ得る限りの多くの事柄、あらゆる場合を殆ど漏らすところ無く列擧し、寧ろ讀者をして其の煩に堪へざらしむるものがありながら、武士としての強烈なる意氣がそこに見えないうも、一つはこゝに原因があらう)。人が臣として君に仕へるのは道のためであるといひながら、譜代のものは別であるといふのも其の一例である(語類卷一四)。君父之辨(語類卷一七)に君父何れに就くべきかといふ異變の場合を論じて、君恩の輕重を料つて事を處すべしといつてゐる類は、武士の志尙でも儒教思想でも無く、兩方を調和しようとしたのであつて、そこに彼の教訓の眞意があるかも知れず、又た確に一見識ではあるが、君臣關係を本意とする當時の武士の精神として

は、餘りに徹底的であることはいふまでも無い。

儒教の君臣論についてはなほ一言すべきことがある。元來支那の忠君の思想は、儒教政治學の根本觀念たる教化政治主義に於いては、重きをなすもので無い。前篇にも述べた如く此の語の出來たのは支那の戰國の頃らしいが、さういふ思想も、諸侯が割據して互に相争つてゐた春秋戰國時代の社會状態から、諸侯の家臣が其の直接の君主たる諸侯に對する情誼として考へられたことである（臣といふ語は民といふ語とは意味が違ふ）。だから天下が統一して秩序が定まり、天子に源を發する教化が階級的に逐次庶民に及ぼされるといふ、儒教の理想國に於いては、かういふ特殊な君臣關係の成り立つ餘地がない筈である。忠君といふ觀念は本來政治的のもの公のもては無く、個人的關係に基づく私のものである（所謂五倫のうちの四つが盡く私人關係であることから、残る一つの君臣のやはり同様であることが推測せられる）。君を堯舜に致すといふやう語も後には出來たが、それがそも／＼教化政治主義とは矛盾してゐる。禮樂制度を以て民を治める、従つて總ての責任が君主にあるとする儒教思想からいふと、全體に民から君に向つては何等の政治的責務が無く、君から民に對してのみそれがあるのである。專制政治の時代、治者たる帝王と被治者たる人民とが劃然と分れて對立し、國民が國家を組織するといふ觀念の無い時代に發

生した儒教の政治學は、治者のために如何に民を治めるかといふ所謂治道を説いたものであるから、これは當然のことであらう。さうして子の親に對すると同様に説かれた臣の君に對する道徳は、理論上それとは全く別のものである。（支那に於いても所謂郡縣制度が行はれるやうになると、官職を有するもの祿仕するものは、時の帝王と特殊の關係があるものとして、君臣の名がそれに適用せられ、それがために君臣といふ語に政治的意義があるやうに見えて來たけれども、實はやはり私人的情誼の問題である。今日の如き國家の觀念の無い支那に於いては、官祿を得ることとは帝王の恩恵と考へられてゐたからである）。だから我が國の儒者でも徂徠のごとく「先王之「道」を高唱するものは、餘り封建的意味での忠君といふことに重きを置かないので、尙齋の如きは君臣の義のよそに過ぎてゐることを、蝦夷の夫婦の別の正しいのに比してゐる（默識錄卷二）。前に述べた如く、士は義を明にして民を教へるものだといふ思想と封建的忠君の觀念とが、しつくり契合しないのも之がためであるが、それにも拘はらず儒者が忠君論をなすのは、封建的君臣關係が眼前に嚴存してゐるために、それが一種の威力を以て彼等を壓服してゐた、といふ事情もある。

ところが儒者の忠君論は、根柢に於いて實際の主従關係とは一致してゐない。一體儒者は屢々

忠君の語を口にしながら、當時の君臣の關係が本來如何にして生じたものであるかといふ歴史的
事實については、殆ど何等の考察をも加へてゐず、従つて一般武士が忠君といふ語によつて現は
してゐる觀念を了解してゐない。素行が君臣上下の差別は「天地自然の儀則」(語類卷一三)だと
いつてゐる如きは、明に封建諸侯と其の家臣との君臣關係を形成した戰國時代の状態に矛盾して
ゐるては無いか。此の語は或は君臣の關係といふ形式が不變の儀則であるといふのであつて、君
たり臣たる人が常住不變に其の關係を有つてゐるといふのでは無いかも知れぬが、其の人によつ
て成り立つ君臣關係の斷えず動いてゐたことが近い世の事實である以上、其の形式は實際上常に
攪亂せられてゐたことを認めねばならぬ。而も敢て此の言をなすのは、恰も事實を無視して武は
戡亂のことだといふと同様、文字上の知識によつて事物を律しようとするからである。が、斯う
いふ思想で當時の社會を觀、忠臣二君に仕へずといふ觀念を以て世の武士を律すれば、徳川の社
會は根本的に否認せられねばならぬ。二君に仕へた臣、主人を倒した家來によつて、徳川の天下
は作られてゐるからである(だから儒者が徳川氏を謳歌しながら忠君論を唱へたのは頗る滑稽で
ある)。しかし彼等の説は現在成立してゐる君臣關係を基礎としてのことだとすれば、それは且
らく別問題として置かうが、少くとも忠臣二君に仕へざることは徳川の世になつてからの事實に

すら背いてゐる。大名のつぶされたために浪人したものは、大抵再び主君を求めて抱へられたて
は無いか。さうしてそれによつて徳川の權力と社會の秩序、特に武士の階級的地位とが維持せら
れたては無いか。また彼等が君に仕へるは道を行ふためだといひ、「諫めて行はれざるとき退く
は古の道」(山鹿語類卷一五)といふやうに説いてゐるのは、決して現在の君臣關係に適合するも
のでは無い。山崎派などでは特に此の論が喧しく論ぜられたが、これは君臣關係を一時的なもの
とし又た政治的のものとするのであつて、教化政治主義からいへば自然の話であらうが、人的關
係である當時の武士の君臣の間柄、特に譜代を重んずる彼等の思想と背反してゐることは「三度
諫めて退くとは唐人のまだるき了簡、善にもせよ惡にもせよ、お家譜代」(忠臣いろは實記)と作
中の人物にいはせた平賀源内を俟つまでも無く、明白な話である。

之を要するに、儒者の觀察も教訓も其の根本の思想に於いて、武士の實生活から遙に隔離して
ゐるといはねばならぬ。もつとも具體的に説かれた一つ／＼の問題に於いては、往々武士を啓發
することがあり、少くとも種々の知識を與へる點に於いて、間接に品性の陶冶を助けた點が無い
ては無からう。君主責任論の如きも當時の封建君主に對しては幾らかの教訓にはなつたらう。又
た前にも述べた如く、武士の思想には幾多の缺陷があるから、儒者の説は自然にそれを補ふこと

にもなつたであらう。例へば武士が他人に對する「恥」の觀念を以て其の行爲の基礎としてゐるに對し、儒者は其の所謂義理（武士の用語例の「義理」では無い）を以て之に代へるべきことを教へ、また特立特行の重んずべきを説いてゐる（山鹿語類卷二八等）。けれども其の道といひ義理といふものが、實生活から發生せずして異國の昔に作られた書物の中から來てゐる限り、それは空疎なものである。戰國武士以來の因襲的思想を排除するのも、平和の世に於ける道義を新に立てようとするに當つては無理ならぬことではあるが、社會組織其のものが戰國以來の因襲である限り、それはやはり實生活と杆格する。さうして實生活と杆格する道義は成り立つべきものではないのである。武士が平和の世に適合するやうに戰國武士の風尚を緩和しつゝ、それを維持しようとしたとは違つて、儒者はそれを排斥して全く新なる士風を興さうとしたのであるが、武士の希望は彼等自身の現在の地位を保存しようといふ意欲から出てゐるだけに、又た彼等の脉管に其の祖先の血が兎も角も流れてゐるだけに、よし不自然に或は無理に社會的制裁や名譽心でそれを支へてゐるにせよ、決して儒者の講説した如きものでは無かつた。武士の不自然な風尚を改めるには、其の風尚の本源である社會組織其のものを、武士の生活其のものを變へてゆかねばならぬので、儒者のやうに異國の思想を外部から附け加へるやうな方法で出来ることでは無い。けれども

社會組織を改めるのは即ち、武士其のものを無くすることであるから、これは武士によつて世が保たれてゐる間は出来ない話である。

けれども既に述べた如く、儒者の説も一方では知らず識らず當時の社會に順應してゐる。武士を士と見ることが、既に戰國武士を平和の狀態に適合せしめようといふ、時代の要求に應ずるものであるが、其の士は義を以て職とすといふのも、亦た生業に従事しない武士が平和の世に於いて遊民として存在してゐるからのことである。戰國の世にはよし儒者があつたにしても、決してこんなことは説かれなかつたらうし、又た藩山などの經世家が考へた如く、武士が土着して農耕をするか其の家族が蠶桑に従事するかしたならば、斯ういふ思想も生まれなかつたらう。また士の仕へるのは道のためだとか用ゐられざれば去るとかいふのも、封建的君臣關係が武士といふ特殊階級に限られ、一般國民から見れば一種の浮遊狀態にあつたからである（更に一步を進めて考へれば、儒者が本來主人持て無く、新に祿仕を求めるにしても去就自在な地位にあつたことが、彼等の此の考を助けたのであらう）。もし假に、統一せられた國家に於ける君主と國民全體との關係を君臣といふならば、決してこんな思想は生じない。仕へるも仕へぬも無く國民は常に國民だからである。（鳩巢が駿臺雜話卷四に於いて正成の出處進退を論じたに對して、淺見綱齋が

朝廷に對して仕へるとか仕へぬとかいふ論は立たぬといつてゐるのは、少しく此の點に觸れてゐる。但し支那に於いては綱齋が靖獻遺言に説いたやうな思想は、決して人民全體には適用が出来ぬもの、又た事實上適用せられなかつたことであつて、たゞ封建諸侯の臣下か、郡縣の時代では祿仕してゐるものかに限つてのことである。民みな伯夷叔齊のやうであつたら、周の天下に人は無くなつてしまつた筈である。これといふのも、民はたゞ治められるものとしてある政治思想の故である。山崎派の學者が盛に論議した出處進退論も、其の支那人の思想を踏襲してゐるのであるから、君臣の關係は決して國民全體に及ぶものとは考へてゐなかつた。だから綱齋の正成論は彼等の思想から見れば實は甚だ不徹底である。が、これも次にいふ神道者と同様、眼前に存在する封建的君臣關係の事實を、直ちに國民全體の政治組織に推し擴めて考へたからのことであらう。また彼の説が正成時代の政治状態を解しないものであることは勿論であつて、此の點に於いては蕃山の集義和書卷一に述べてゐる方が遙に適切である。鳩巢の説の如きは固より儒者の僻説に過ぎぬ。たゞ水戸學派によつて正成が南朝の忠臣から一轉して皇室の忠臣に押し上げられたのは、天下一統の世の自然の成り行きであり、綱齋の不徹底な論も實はそれと同じ傾向に知らず／＼支配せられてのことであらうから、こゝに儒者の説に於ける時代の影響が見られる。なほ儒者が

徳川氏を謳歌し家康を讃美しながら、實踐道德上の教訓としては將軍を説いてゐないのも、事實上一般武士と將軍との間に何等の關係の無い封建時代であつたからである（國家又は幕政全體に對することは、蕃山の説いたやうな經世策又は水戸學の如き史論、然らざれば山崎派の好んで論じた如く抽象的な思想問題として取り扱はれてゐる。このことは後章に述べよう。）實をいふと儒教の知識が兎も角も世に受け入れられたのは、前篇に述べた如く、其の説くところの政治及び道德の形式が大體上當時の社會組織に調和し易いものであつたからである。ところが儒學其ものが進歩して儒者の知識が深くなつて來ると、其の教の精神が實社會と契合しない點の多いことに氣がついて來る。だから或は其の二つを融合しようとし、或は一を以て他を排しようとし、人により學派によつて意見が區々に分かれて來た。が、何れにもせよ實踐道德の指針としての効果が少かつたことは、前に述べた通りである。

儒者に反して神道者は寧ろ武士氣質の味方である。前者が異國の教を以て我が國俗を律せんとするに對して、後者は我が國風を顯揚しようとするため、おのづから現在の習俗、特に武士の風尚を正當視するやうになつたのである。岡田盤齋の神學承傳記に、儒教が孝を第一とするに對し我が國は君臣の道を以て其の本とするといひ、君のために親を捨つる道はあれど親のために君を

捨つる道は無しと論じてゐるのが、封建武士の思想を以て我が國民全體の道とするものであることはいふまでも無い。また我が國は武國であつて武勇を政道の本とすといつて、それを天の瓊矛の徳と見、異教が渡來してから武が衰へて文が盛になつたのを、將軍の政治に至つて古に復つたといつて、武家と其の政治とを謳歌してゐるのが、武士本位の時代の産物であることも勿論である。此の思想は、儒者の文治主義に反對しなければならぬ軍學者の賛成するところであつて、前にも引いた津輕耕道の武治提要などはそれをずつと發展させ、我が國の開基を武徳に歸して國家の精神は武道にあると説き、それと共に號令嚴明なる軍政主義、武斷的專制主義を極度に主張して儒者の仁政論教化論を攻撃し、武家政治のため萬丈の氣を吐いてゐる。日本魂と武士道とを混同する後世の思想は茲に胚胎する。もつとも我が國の立國の本源たる武は文に對する武では無くして文を兼ねる武であるといつてはゐるが、それは恰も儒者が文武と並べ稱しながら武の本は文にあるといふのと（正反對の説ではあるが）同じ説き方であつて、武が文を攝するといふ點に武を本位とする思想が明白にあらはれてゐる。松宮觀山、上杉貞健なども、學論や日本傳治亂要訣に於いて、ほとんども同じやうに國家の起原と精神とを説いてゐるし、井澤蟠龍の神道天瓊矛記も似た考である。今日から見れば頗る異様な觀察であるが、軍學者や武士道者の言として聞けば、無理

の無いことともいはれよう。しかし西川如見が町人袋に於いて、儒教は仁智に厚く神道は義勇に厚しといつてゐるのを見ると、かういふ思想は割合に廣くおこなはれてゐたかも知れぬ。これもまた武士が幅をきかせてゐる世の中の思想だと思へば、さしてあやしむにも足らないことであらう。

純粹の神道者は軍學者ほどではないが、人倫のうちでも君臣の道を主として考へるといふ思想は、彼等に共通の傾向であつて、而もそれを建國の精神と結合させてゐるのを見ると、君臣といふ語を國家全體の政治組織に關して用ゐてゐるらしい。これも畢竟、現在の封建制度の下に於いて武士の社會組織が君臣主従の關係を骨子としてゐるところから、その事實に基づいて其の思想を推しひろめたものに違なく、封建制度でありながら天下の一統してゐる徳川の時代に生まれた思想である。神道者が封建制度、武士主義の政治の謳歌者であつたことは、此の點からも證明せられる。たゞ封建武士の君臣は、一般の平民、即ち國民の大多數をば全然其の關係の外に置いてゐるのみならず、知行俸祿によつて結合せられねばならぬのであるから、それを其の儘國家全體の政治組織に適用することは出来ぬ筈である。本來、祿を給せられない平民は當時の武士的意味に於いて主君がないのである。だからこゝに神道者の頭腦の疎漫なことが示されてゐる。彼等が君

臣の道を高唱しながら、現實に存する武士のそれと、建國の精神から見たそれとの交渉について一言もしてゐないのは、こゝにも一理由がある。(我が國民の尊皇心が知行と忠義とを交換的に考へる武士思想と違ふことは、勿論である)。が、一方からいふと、これは神道者自身が武士で無い平民であるところから自然に生じた考でもあるらしく、こゝに思想上に於いて平民が自分の地位から事を考へるといふ傾向の無意識の間に生じてゐることが看取せられる。さうして是は所謂王朝の政治を追懐する意味の尊王論が(將軍を首領とする政治組織に編み込まれない方面から現はれた點に於いて)平民の運動であること、共に、政治思想發達の歴史に於ける注意すべき事實であり、維新の原動力また現代の尊皇思想の一淵源をなすものである。(臣といふ語が皇室に對して用ゐられる場合には、漢代以後の支那人の用語例に従つて、朝廷から俸祿を賜はつてゐる官僚に限るのが古の習慣であつて、聖德太子の憲法にもさう用ゐてある。但し今日では國法上、全體の國民が齊しく臣民といふ一つの名になつてゐる、官吏の性質も昔とは違ふ)。

次に考ふべきことは佛者の武士道に對する態度であるが、是には特に注目すべきものが無いやうである。根本的にいふと「佛法は第一名利を離るゝ教しめしなり、侍は名利を肝要に用ゐる役人なり(梨本書)」と説いて、侍たるものは苟にも佛法には傾くまじきこと、斷じてゐる戸田茂睡

の語が、よく佛教と武士生活との背反を指摘してゐるので、佛者も武士道を説いたり評論したりすることは少かつたやうである。たゞ禪僧のみは動もすれば武士と特別の親しみがあるやうにいつてゐたらしい。此の時代になると、武士が深く禪僧に歸依したとか禪の修業をしたとかいふ話はいまあまり多くは聞かないやうであるが、劍道と禪機とを結合して説くやうなことはあり、或は平生生死を離脱してゐる點に於いて禪僧と武士とが一致してゐる、といふやうな説をなすものもあつた。しかしそれは禪の修業が劍道に、或は武士の覺悟に、似てゐるといふことに過ぎないので、劍道の達人は必しも禪の修業をしたものゝみでは無く、生死を離脱した心境も他の宗派の信仰による宗教的安心でも得られ、特に武士としては、曾て説いたやうに宗教に關係の無い戦場の體驗によつて得られるのが常である。禪宗渡來以前に立派な武士があり、後世でも禪と何等の交渉の無い典型的武士が多いでは無いか。のみならず生死に拘泥しないといふことは決して所謂悟道の境に入つたことでは無い(此の二つが往々混同せられるのは、禪宗其のものに一切空と觀ずる虛無主義と老莊めいた自然主義とが奇異な結合をしてゐる故もあるのでは無からうか)。さうして武士は、戦場に臨むに當つて生死に拘泥しないだけの覺悟をば要するけれども、それは究竟名利のためであるから、茂睡の言の如く禪の教とは終局に於いて正しく相反してゐる。だから禪僧が武

士道を抱き込もうとしたのは、恰も今日の野狐禪者流が禪は衛生に效ありといふのと一般（意識して或はせずして）時世に迎合する手段たるに過ぎないのである。

第十五章 平民の思想

武士は彼等自身の階級を、道德的意味に於いて一般平民の上にあるべきものと考へてゐた。此の誇りは果して事實として認められ得るであらうか。武士の道義の基礎たる君臣主従の關係と、戦争の間から馴致せられた死を敢てする風尚とは、何れも平民には縁の遠いことである。平民に主君が無いことはいふまでも無い。土地の上の領主はあるが、それはたゞ治者、むしろ租税の徴發者に過ぎず、特に譜代大名に於いては領主が往々更迭するので、それと平民の間には何等の人的關係が成り立たない。又た平民が戦争と交渉の無いことは勿論である。けれども社會の中心となつてゐる武士の風習がおのづから平民の間にも傳はり、使役者と被使役者、傭主と被傭人、職業上の師匠と其の弟子といふやうな關係が、武士社會の主従と同様に考へられて來たため、此の關係から生ずる彼等の間の道義的觀念は殆ど武士と違はないものになつた。さうしてそれにつれて一般の武士的氣風も、それが武士生活で無ければ適用せられないものゝ外は、平民の間に擴がつても行つた。平民の間に武士の血と風習とを傳へてゐるものが尠なくないこと、又た平民が兎角も武士を尊尙することが、此の傾向を助長したてもあらう。

だから商賈の手代でも職人の弟子でも、主人のためとあれば財をすて身をすて、それに盡すのが忠義として賞讃せられるので、淀鯉出世瀧徳に描かれた新七兄弟、世間手代氣質の太郎兵衛三郎兵衛などが其の標本である。たゞ當時の武士の君臣關係は知行俸祿の授受によつて成り立つてゐる消極的、靜止的のものであつて、恩も義理もそこから生ずるのであるのに、平民特に商人の主従はそれによつて積極的に事業を營んでゆく活動的のものであるから、主家の榮枯盛衰は手代どもの働き如何により、手代どもの働きは主人の人物や態度次第であり、従つて其の間の關係が平和時代の武士の君臣よりは迥に親密であり、相互の感情も緊張してゐる。是は恰も戰國時代の武士と同様であつて「随分下人に仕させもよくして着せ、時々心づけもして懇に目をかけて取らせば、おのづから恩を思つて身を惜まず働くものなり。特さら店を任せ置く手代には氣をつけ満足がるやうにせねば、何かにつけて得のゆくやうには働かぬものぞかし」(手代氣質卷二)といふのも、家來を使ふには知行と情けとが本であるといつた古武士の教訓と毫も違はない。さうして損益の定まり無き商業戰爭に従事するものは、失敗しても庇護せられ、成功すれば大に賞せられる主人の情けと思とが、特に身に沁みて感ぜられ、意を安んじて十分の手腕を揮ふやうにもなると共に、主家を思ふ情もそこから養はれ、強い義理の念も従つて生ずることが、また戰國武士と

同じである。「大氣にして主人に損かけぬる程のものは、よき商賣をもして取り過ぎしの引負をも埋むること早し」(永代藏卷二)。さういふ才幹ある手代をして喜んで使はれるやうにする主人は、「よき主君」の戰國時代に稀であつたと同様、割合に少かつたらしく、ともすれば主人に背いて旗を擧げる明智光秀式の手代のあつたことは、必しも彼等ばかりの責では無い。

主従の情誼に武士と共通の點があるばかりでは無い。世間に對して耻を思ひ面目を重んずる觀念も武士に劣らず強烈であつた。特に事業の性質上信用の大切な商人に於いては、此の點からもそれが刺戟せられたのである。近松の世話ものに、町人の「一分が立たぬ」といひ、「人中に出られぬ」といひ、さういふ觀念によつて支配せられる行動の甚だ多く寫されてゐることは、いふまでも無からう。其の中には白晝街頭で人に踏みつけられてはといふやうなの(曾根崎心中)もあるが、最も重んぜられるのは金の問題であつて、商人が金をもがり取られたといはれては耻といひ(壽の門松)、女は思ひ切つても金に手づまつてといはれるが無念といひ(天の網島)、さうして壽の門松の淨閑が内實は金で濟まさうとしながら、また網島の治兵衛が妻の衣を典してゝなければ「一分」を立てることが出来ない身ながら、なほこれらの言をなすのは、それが純然たる外聞のためであることはいふまでも無い。身代の打ち明け話をせねばならぬのが口惜しいといふのも同

様である(刀は氷の朔日)。「町人の氏系圖は金銀ぞかし(手代氣質卷三)」といはれる商人、身代の尾を見せぬやうにしなければ信用を失ふ商人に取つては、これは當然であつて、武士が卑怯の名を取つて家名を傷けまいとすると同じことである。が、金銀が大切であればあるだけ、場合によつては面目のために却つて其の金銀を塵芥視しなければならぬ。傾城に金もらうて揚屋へ行つたといはれては人中へ面が出されうかといふ與平(壽の門松)は、取るべからざる金を取る不面目人に壓せられる體面の毀損を慮るので、夕霧の臨終に臨んで身請の金を取らぬ扇屋(夕霧阿波の鳴門)は、取るべき金を取らぬところに、俠者として人を壓しようとする面目の張揚がある。さうして其の何れも商人の意地であることは勿論である。しかし信用の基礎は約束の尊重にあるので、商人の「一分」は此の點に於いて最も大切である。金錢のことはいふまでも無いが、一旦親の約束した結婚を子が承知せぬために異變しては、世間へ顔が出されぬといふほどに、今人の眼には極めて不條理なことにまで應用せられてゐる(生玉心中)。が、こゝには既に明なる義理の觀念が伴つてゐる。

「心なき田夫さへ義理にせまれば合點す(松風村雨東帶鑑)。これも概して武士と同様で、それは兩刀の手前と誇るけれども、「二本指すを侍、一本指せば町人」とばかり思ふか……大小は此の

胸にある(生玉心中)。町人冥利、百姓冥利、それ／＼の面目をかけて立てねばならぬものは義理である。だから、そこにも武士の義理と同じ利弊があるので、形式と名目とによつて、義理と人情とを表裏にするやうなことも生ずる。新口村の孫右衛門は、忠兵衛に逢つては「世間が立たぬ」と、子に對する情を抑へ(冥途の飛脚)、道順は銀をやることは出来ぬが落したものは拾ひ徳と、與へぬといふ名をつけて子に金を與へる(戀八封柱唇)。死に臨んですら、髪されば出家故女房はなし、女房無ければ小春が立てる義理も無い、と治兵衛はいふ(天の網島)。商人に於いては、業務其のことは戦國武士の生活に比較すべきものであるけれども、全體の社會が平和的に秩序だてられてゐるのであるから、一面に於いてはやはりそれに相應する世間的道義の規範が成り立ち、それがために斯ういふ義理と情との矛盾が生ずるのである。もつとも近松の曲はあまりに平民を武士らしく描いた傾もあらうが、此の思想が平民たる觀客の同情を得たことはいふまでも無い。たゞ情死のやうな特殊の場合別として、町人は義理の前にも面目のためにも、死を以てする必要は無い。前に述べた手代氣質の三郎兵衛は何處もなく行方をくらましてゐるが、それは武士ならば死すべき場合であつて、こゝに平民と武士との相違がある。

しかし平民と武士との差異はたゞこれだけではない。定まつた知行俸祿に衣食するものと、自分に働らいて自分に生きてゆくものとは、其の根本が違ふからである。平民は何よりも先きに生計を考へねばならぬ。さうして自分の力によつてそれを豊富にすることを考へねばならぬ。「塙は春の海が寶じや」西鶴友雪兩吟一日千句。海をも山をも利益眼から見るのが商人である。だから「人の家にありたきは梅櫻松楓、それよりは金銀米錢ぞかし」(永代藏卷一)といふ。彼等の生計は金銀米錢によつて表徴せられるのであるが、それにも無の階段があるので「申しても申しても貧にして浮世にすめるかひなし」(織留卷三)、少しでも生計を裕にしたいために金を得ようと思ふのは當然である。武士には生計を高めようとする欲求はあつても、正當の手段でそれを充たすことが出来ないから、賄賂をとるとか町人から借金をするとか又はそれを返済しないとかいふ方法より外は無いので、彼等の悪辣手段は第二章に述べた通りであるが、平民は正當に利益を得て正當に富を作ることが出来るのである。「今時は正直を以て其の身の骨を碎けば、天望に叶ひ」て渡世が容易く(織留卷三)、富裕になるのも、或は「始末大明神の詫宣にまかせ」(永代藏卷一)、或は「面々の智慧才覺を以て」稼ぎ出すので、「仕合といふは言葉……福の神のえびす殿のまゝにもならぬ」(胸算用卷二)ところに彼等の努力があるのである。

しかし事實は正直な商人のみでは無く、勞せずして利を得んとするものも多く、富籤や投機が盛んに行はれたのも其の故であつて、其の投機商の徒が年中僞と欲とを資本にして世を渡ること(一代女卷三)はいふまでも無く、普通の商人でも往々譎詐欺瞞を敢てして耻ぢなかつたものがある。「商賈につけての僞は言葉をかざ」るのが常で、其の僞の「跡からはげる」ものは塗物店ばかりでは無く(織留卷三)、一般に「唐人は律義に言約束の違は」ざるに對し、日本の商人は信用し難きものと思はれてゐた(永代藏卷四)。概していふと、特殊の人に對する特殊の取引には約束を重んじ義理を守るけれども、「相手の定まらない廣い世間に對する場合には、一時の利を得んがために種々の不正手段を用ゐるのが、寧ろ普通のことであつたらしい。是は武士が特殊の約束については二言なきを尙びながら、一般には人を敵と考へて相互に信任を置かぬと同様であつて、道義の基礎が他人にあつて自分自身には無く、従つてまた公共的道徳の觀念が薄い世の中だからである。個人の尊重せられない、従つて人が自己を尊重しない世に、眞の道徳が發達しないことはいふまでも無からう。(彼等の口癖にする世間といふのも人中といふのも、自分を知つてゐる仲間のものを指すのであつて、廣い社會のことでは無い。彼等の責任の觀念は、自分を責めるものゝある場合にだけ責められないやうにするといふのである。これは直接に自己の生活を動かす

ものは、知つてゐる仲間の評判だからであつて、戦國以來、一國一城の裡にのみ信義が守られ、他國ものに對しては詐謀を用ゐるのが常であつた武士の道義心も、畢竟は同じことである。なほ河村瑞軒の話などでも知られるやうに、所謂御用商人が權略を行つて不正の利を得ることも常であつたが、これは利の多いために競争者が生じ、其の間に優勝の地位を占めようとする故もあり、或は權力を以て濫に商人を威壓し又た動もすれば賄賂を貪る武士を相手の仕事として、自然に馴致せられたといふ事情もある。所謂大名貸と大名とが互に詭計を戦はして利を争つてゐたことは、町人考見録等に其の例が多く見える。(一體に權力のあるものと無いものとの交渉は其の間に不正の分子が混じり易いものである。有るものはそれによつて私利を營み得られ、無いものは有るもの、庇護によつて同じく私をなし得られるからである。御用商人の弊風は主としてこゝから生ずる。公正なる商業取引は平等の基礎の上に於いてのみ成り立つものである)。要するに武士が平民に對して不正直であつた如く、平民もまた武士に對して誠實ではなかつたのであるが、此の武士相手の商人の惡風は、一般の商業道德を低下させる一因にもなつたらしい。(さて此の如くして富を求めても、得るものがあると共に得ざるものもまた多い。けれども當時に於いては貧者の富者に對する強い反抗心などは存在しなかつた。「世は銀の片いきてこそ過ぎ

られたものなれ(業大門屋敷卷四)。富める者も貧しき者もあつてこそ世の中は成り立つといふ。是は寧ろ傍觀者の感想で、それにはまた後にいふ様な一種の人生觀から來てゐる點もあるが、貧富の間に階級的争闘の生ずる現代の經濟組織、富者が其の富を以て貧者を壓迫し、一舉一動にもおのが有する富の威力を張揚して、人をして其の前に懾服させないでは置かぬ、といふ今日の狀態とは違つて、富者は寧ろ貧者に業務を與ふるものであつた世の中に於いては、貧者自身とても深い憎惡の念を富者に對して抱かなかつたらう。而して全體に階級制度が動かせぬものとせられてゐる世の中でもあり、「富貴は天にあり人の智慧には叶はぬ也」(日本莊子卷一)といふ一種の諦め主義も一面にはあつて、それもまた此の傾向を助けたかも知れぬ(此の思想は自力で富を得なければならぬといふのは反對であるが、それがおのづから世相の兩面を示してゐる)。更に一步を進めて考へると、富を欲するのも畢竟は「命の中に樂々と遊興に心をよせ、一代氣儘に暮らすべきため」(日本莊子卷一)であるとするれば、黒羽二重を淺黄木綿にかへ「世は軽く暮らして埒をあげ」るのも、貧に安んずる一種の處世法として考へられてゐたのである(置土産卷一)。のみならず「福者二代無し」財あるものが財を失ふ例も甚だ多いが、さうなつても或はなほ人の恵を受けることを嫌つて昂焉として自ら高くし(置土産卷二)、或は「心は元の飄金山醉狂庵」

と浮世を軽く見つもり(三代男卷四)、乞食になつてもありし世の趣味を失はず和歌や俳句に心を慰めるものもあり(五元集、近世畸人傳等)、必しも感傷的な氣分で、見はてぬ榮華の夢を辿るところをしないのが、當時の氣風であつた。「時の氣になつて」賤しき業に口を糊しても、やはりそこに一種のあきらめがある(俗つれ／＼卷五)。此の心持ちがあれば、絶望のどん底に陥つて自暴自棄となり、歐洲の近代文學に見るやうな獸的生活に墮することは無い。彼等の間から起つて富を得るものもあり、富を得れば「人はならはせ」、もとの身分は知られぬまでに品位もつく(永代藏卷一)。「人は知れぬものぞ」といはれるほど貧富の定めなきが世の中であつて、さう觀ずれば家を失つても産を破つても、人を恨み自らはかななくてよく／＼するには及ばぬからである。生存の競争が今日の如く激しくなく、貧民となつても兎も角も生活ができる上に(農民の間に極めて貧窮な水呑百姓があつても、それは決して昔の歐洲の農奴のやうなものでは無いと同じく)都市の貧民もまたどこまでも自由の民であつて、彼等平民相互の間に於いては社會上の階級的壓迫を蒙らないといふことが、斯ういふ氣風の養成を助けたのもあらう。賤しき馬子風情のものすら意地があり義理があり(丹波與作)、貧民は道徳的にも輕蔑せられなかつたのである。

しかし平民の最も貴しとする金銀は一體何のために貴いのであるか。「世に錢ほど面白きもの

は無し(永代藏卷四)といふのは、必しも「銀つかうて遊ぶ(俗つれ／＼卷四)ためばかりで無く、富を得またはそれを増殖することに於いて大なる興味も生ずるのであるが、ひたすらに貯蓄にとめて餘念の無いものは、寧ろ輕侮嘲笑せられ、さういふものが思ひの外の機會から遊蕩に身を持ち崩して産を失ふ話(永代藏卷一)さへ、作られてゐるのを見ると、畢竟は金錢といふものを以て、我が身の贅澤をして浮世の歡樂を購ふためのものとせられてゐたことがわかる。だから「したいこととして二十年の夢(二代男卷八)、それがために求めた富をそれがために失ふのは、あのづから其の分を得たものともいはれる。勿論彼等の豪奢には多分の虛榮心があるが、それもまた自己の満足のためである。生命あるものは生命を浪費するを尙び、財あるものは財を浪費するを榮とするのが、當時の武士と平民とであつて、富者が虛榮心のために財を失ふのも、武士が名譽心のために命をすてるのも、其の間に大なる違ひは無い。さうしてそれも、當時の國民に公共生活が無かつたのと淺薄なる實利主義が社會に蔓延してゐたためである(このことは後章に述べよう)。

以上は主として商人についての話であるが、農民の思想は文學の上に現はれることが甚だ少いから、茲にそれを詳論することは出来ぬ。が、大體に於いて一般多數の農民は商人より生活の波

瀾も少く世間も狭く、従つて實社會から得る知識も少いのであるから、生活上の體驗によつて練磨せらるべき思想も淺薄で、道義の念もまた幼弱であることを免れなかつたらう。それを素朴だといへばいはれようが、其の素朴は些かの刺戟によつてすぐに失はれるものである。彼等には強烈なる情熱も意欲も無いからである。さうして商人の如く富を得ることも容易で無く、其の業務が單調で靜平であり、又た商人とは違つて實生活の上に武士の抑壓を受けることが強いので、全體の生活が消極的となる傾があり、従つて意地も氣力も無くなる。彼等自身の間にも、貧富の地位は商人の如く動き易いもので無いから、分に安んずる思想がおのづから養はれ、武士に對しても、それに抑壓せられながら全く生活が出来ぬほどの窮乏にも陥らぬから、大に反抗するほどの勇氣も出ず、時には裏面の手段で納税の緩和を計るか、然らざれば職を商工に求めて其の生活を轉ずるのであつた。又た彼等は土地に定住してゐるものゝ、其の郷土以外の土地を見ることが少く、他の地方との交渉も少いために、郷土を愛するといふ精神も發達しない。政治的領域と自然的區劃との錯綜してゐることもまた郷土の社會的結合を妨げる。富者や知識階級のものには都會に往復して其の影響を受けることが少なくないが、其の代り農民としての特色を失ひ、特に其の知識が實生活から生じたもので無く、外部から與へられる書物の上のことであるため、益々

其の傾を強くする。

こゝまで説いて來ると、著者はまた平民に對する儒者の考を一顧する必要を感じず。彼等が我が國の平民と支那の古書に見えてゐる庶人とを同一視し、それを道も義も知らぬものと考へてゐることは、前章に述べた通りであるが、甚しきは「民は我家の職を務むるに暇なく常の産業多きを以て、我が徳を正すべき間なし、唯欲を逞しくして強を以て弱を凌ぎ衆を以て寡を虐ぐ、鳥獸の相戰ふに異ならず」(山鹿語類卷一)とさへいつてゐる(此の評語の後半は實は武士に適切である)。禽獸視しないまでも其の從事する生業と道義とを反對の觀念として相容れざるものゝ如く考へ、生業其のものに道徳的意味を覺めることができないのが彼等の常であつて、鳩巢などもそれを明言してゐる。彼等の多くが平民出身であるに拘はらず斯ういふ言をなすのは滑稽にも聞こえるが、實際さういふ儒者が、生業を潔とせずとか家計を意とせずとかいふことを誇としてゐたことは、彼等の傳記に齊しく記されてゐるところである。生業が嫌であるとか性質がそれに適しないとかいふのならば、論は無い。生業を願ないを高しとするが誤だといふのである。特に彼等は人の道を修めるために學問をするといふのでは無いか。さういふ儒者が此の言をなすのは、

遊食するもので無ければ徳義が無いと考へるためである。此の考は理論としては彼等の道德説の根本に於ける一大破綻にもなるのであるが、それはしばらく別問題として、儒教其のものに斯ういふ思想のあるのは、支那の上代に於いて庶民が無智無識であつた社會現象の反映であるに違ない。ところが上に屢々述べた如く、徳川時代の社會は決してそれと同一でなく、平民とても必しも武士に劣らないものであるにも拘はらず、儒者は典籍の上の知識を以て此の事實を蔽はうとしたのである。

もつとも一方から考へると、平民、特に商人が往々誦詐欺瞞を敢てしてまでも貪り貯へた金銀を、自己の贅澤のためにのみ用ゐてゐるやうな實際の状態が、おのづから人をして道德的に平民を卑しませる事情ともなつたであらうが、それは前に述べた如く武士とても同様であるから、もし儒者が此の點から特に平民のみを卑しむならば、それは大なる誤である。のみならず、それがために生業其のものを道義に反するものゝやうに考へるに至つては、社會存立の根本、むしろ人間の社會的生活其のことを否認するものである。斯ういふ輩の説く道德の教が、平民の生活に適合しないもの、また平民道德を高める助にはならぬものであることはいふまでも無からう。平民を輕んずることが、平民の道德を進める所以で無いことは勿論である。世間息子氣質(卷二)の儒

學を好む商家の子の物語は、かの生計を意としない儒生に對する絶好の皮肉であると共に、また商業と儒者の教または教へ方との背馳を示してゐるものでは無からうか。(後の心學は一面の意味に於いては此の缺陷を補ふために生まれたものとも見られる。)徒らに區々として孝悌忠信の文字を説くよりも、西鶴が正直にして家業を勵めといつてゐる一言の方が迥に力があり實效がある。許六が「士農工商の家業の外さら／＼別に大道なし(蕎麥論)」といふのも、それと同じ考であらう。なほ儒教的道德と平民の間に紀綱を維持してゐた意地や義理の觀念との差異については、前章武士について述べたところと同様である。

第十六章 世襲制度及び家族主義

封建制度と武士を中心とする社会組織とが、君臣主従の關係によつて秩序づけられてゐると共に、其の根柢には世襲制と家族本位の生活とがある。これは一定の知行俸祿に衣食する武士に於いて最も明に示されてゐるが、平民に於いても概して同様の傾向は見える。平民の生活を立てる職業は種々であつて、それを選ぶには外部から加へられる大した拘束は無く、現に商人の如きは農民出身のものが甚だ多いのみならず、都會人の「身過ぎ」は人々の能力や事業の成敗やによつて變轉することが常であるが、平民の大多數を占めてゐる農民は、土地に固着してゐる其の業務の性質上、やはり世襲が原則であつて、都會に出たり商工業に轉じたりするものは、財産の分配を受けることの出来ない次男以下か特殊の事情あるものかに過ぎないのであり、都會に於いても事業が失敗しない限りは父祖の業をつぐのが常であつた。公の教育機關が無く、何れの職業も其れを學ぶには家に於いてするのを原則とするといふことも、亦た此の事實と關係がある。さて世襲制度は生活の基礎たる職業を個人のものとなすものであるから、社会組織の單位が個人で無くて家であることはいふまでも無く、従つて所謂家族主義がそれに伴ふ。

武士の知行俸祿は主君から與へられるのであるが、それは（名義はよし一代毎に主君から給はるにしても）普通の場合に於いて事實上父祖から繼承したものである。武士の生活が君主の恩であると共に父祖のお蔭であるといふのは之がためであつて、忠義に伴つて孝行といふ道德がこゝから起るといふことは、既に前篇に述べて置いた。武士の家といふ觀念は單に血統の相續ばかりでは無く、其の根柢に知行俸祿があることを忘れてはならぬ。（これは上代の族制々度でも同様であつて、家の重んぜられるは主として其れに伴ふ領土のためであつたことはいふまでも無からう。我が國の家の觀念は單純な血統主義または祖先崇拜といふやうな思想からばかり成り立つてゐるのでは無い）。だから血統は絶えても知行俸祿がある間は其の家がつゞくので、養子の場合がそれである。貞亨元年の服忌令と其の後の改訂とを綜合して見るに、嫡孫が祖父から直接に家督相續をした場合には、祖父母に對して父母と同じ忌服を受け、養子は原則としては實父母より軽いけれども、遺跡相續または分地配當を受けた場合は實父母と同様であり、子が無くて死去したものがあつて、其の名跡をつぐため新規に知行を賜はつたものは、それに對して家督相續をした養父と同じ忌服をうける、と定めてゐるのは、家といふものが血統よりは寧ろ知行に伴ふことを示すものであるが、是は當時の一般の思想の反映に違ない。特に家族制度の根本義として父

母と同一に見なさるべき夫の父母に對する忌服が、父母よりはずつと軽くしてあるほど、血縁に重きを置いてある服忌令に於いて、斯ういふ規定のあることを注意しなければならぬ。家の相續に血統が原則になつてゐることは勿論であるが、其の絶えた場合に家のつがれるのは知行があるからである。(浪人をしても家の名は重んぜられてゐるが、此の境界は武士としては一時の變態と考へられてゐた)。これがどこまでも血統を重んずる儒教の家の觀念とは違ふ點である。平民には知行が無いが、其の代り財産があり、又た武士と同様、家の格や店の信用があつて、それに社會的地位が伴つてゐる。

さて家に知行財産があつて、それによつて衣食し、さうしてそれが家を代表する家長の勤務や事業によつて維持せられる以上、家族がすべて、其の保護の下にあるのは當然である。男で無くては勤まらない業務の武家に於いては特にさうであつて、こゝでは女といふものは生計の上に於いて何の能力も無く、又はたらしきをもしないのが普通であり、男でも次男以下は法文の上でさへ「厄介」を以て目せられてゐる。が、一方からいへばそれだけ家族は家長に依頼してゐるので、家長の庇蔭の下で無ければ生きてゆくことが出来ぬ。家長の地位を其の子に譲つた所謂隱居も此の點に於いては他の家族と同様である。此の状態は彼等の心情にも大なる影響を及ぼし、後に述

べるやうにそれから種々の問題が生ずるのである。まだ見ぬ親や兄を戀ふといふやうな考も一つはこれに關係があるらしい。親の無いものは甚だ肩身が狭く「親のある大事の娘、これ怖いこと無い、母にしつかと取つ付さや」(國姓爺合戦)と、人の妻となつてすらも母親に庇護せられる世の中である。

多くの淨瑠璃歌舞伎(例へば雪女五枚羽子板や傾城佛の原など)に見える、女が許嫁の男を夫として慕ひ、従つて所謂「嫁入り」を急ぐといふのもまた一つはこれがためである。一體此の時代の戀愛譚には(遊女は別として)男よりも女の方が多く主動的地位に立つてゐるが、それがすぐに夫婦になるとか嫁入りを望むとかいふ形に於いて現はれ(例へば鍵權三重帷子、一心二河白道等)、従つて往々起る戀争ひが常に夫争ひ嫁入り争ひになつてゐる(松風村雨東帶鑑、傾城酒呑童子等)。これには次の章に述べるやうな事情、特に女も有つてゐる武士的の意地、競争者があればそれに刺戟せられて起る負けじ魂もあるが、やはり家族本位の社會に於いて妻の身分を得なければ女としての資格が無いからである。遊女ですらも、我が依頼する男をば常に夫と稱してゐるのみならず、其の父母に對して舅姑と呼び、媳といはれてゐるでは無いか(賀古教信七墓廻等)。「女の身には主人にも親にも神にも夫なり」(大職冠)といふのも此の意味で解釋すべき語であら

う。多くの劇曲(例へば梟狩劍本地等)に現はれてゐる女の嫉妬心が甚だ猛烈であるのも(それは愛情の鍾まるところ、特に兩性の關係に於いて自然に生ずるものではあるが)夫の力にすがつて繼に生存することの出来る女に取つては、他し女に夫が心をよせるのは自分の生存其のものに對する絶對的の脅迫だからであつて、平安朝の女の生まぬるい嫉妬心とは頗る其の趣を異にしてゐる(「貴族文學の時代」第二篇第四章參照)。男同志の意地だてや物争ひが妻と妻との睨み合ひになるのも(「持統天皇歌軍法、曾我會稽山等」)、男の不始末を妻が隠して世間體をつくらふのも(夕霧阿波の鳴門、天の網島等)、畢竟は同じ精神から來るのである。

それから當時の劇曲に現はれる女には、往々夫の愛する他し女を庇保し、夫のために遊女の身うけをすることなどがある(壽の門松、天の網島等)。かの激しい嫉妬とは反對の態度ながら、これもまた女が夫によつて始めて生きてゆかれる身であるからでは無いか(妻が夫に妾をすゝめることは事實上例の少なくない話である)。もとより夫妻となれば其の間に自然の愛情が生じ、其の愛情の極まるところ自己を犠牲とするに至るといふ事情もあらうが、愛情にはおのづから男を占有しようとする欲望が伴ふものであるのに、其の反對の態度を取るに至つては、よし無意識である迄も、そこに他の理由が無くてはならぬ。現に夕霧阿波の鳴門のお雪はそれを「うきこと」

といつてゐるでは無いか。其のうきことを敢てするのは、男を世に立てるためであるが、男を立てるのは即ち自己を立てる所以であることは争はれぬ。徳川時代の女の貞淑は多くこゝに由來するので、それは要するに家族制度の馴致したところに外ならぬのである。

かういふ状態であるから、家族は個人としての意思が重んぜられない。それは家の基礎となる結婚に於いても顯著なる事實であつて、多くは親の考に委任せられるのみならず、幼時からの許嫁が習慣として廣く行はれ、また場合によつては親の顔を立てるために結婚が強ひられ(生玉心中、心中萬年草等)、さうしてそれには相手の人物よりは地位や財産が目あてとせられる場合が少なくない。此の習慣は往々人妻をして(他し男に對して)初戀を覺えしむることゝもなり、奸通を誘發せしむる機縁ともなる(近松の作に於いて奸通は多く女が主動者となつてゐる)。それから又た嫁して後さへ「厭さも厭かれもせぬ中なれど暇やります親ゆゑに」(諸國盆踊唱歌)といはれ、女の父から無理に夫妻の間を割かれることさへもある(天の網島)。子の妻を離別する權が父母の手にあつて、心中宵庚申に現はれてゐる如く往々それが亂用せられることは、嫁がねばならぬ女にとつては、其の一生の運命に對する大なる威嚇であるのみならず、夫の人物をすら知ることが出來ずして其の家に入らねばならぬとすれば、年若くして嫁ぎゆく處女の胸には一味の不

安と哀愁とが宿らねばならぬ。徳川時代の女には今の人のいふ「處女時代の誇」などは夢にも思ひかけないことであつたが、晴れがましい婚衣の下には斯ういふ可憐の情調が潜んでゐたのである。此の心もちは古來の歌にも曾て詠ぜられたことが無く、前にも述べた如く嫁入りを急ぐ女のみ寫した近松や、次章にいふやうに「縁づきの門出」を滑稽的に描いた西鶴の筆にも上らないものであつて、家族制度の重荷に壓せられながら静にそれに堪へて、我が身をも我が身のなりゆく運命をも、見知らぬ人の手に委ねてゆく、つゝましかかな女の情は殆ど文學の上に現はれてゐない。個人の輕んぜられる家族主義の世では、處女は單に「嫁ぐべき人」としてのみ見られるのであるから、此の心もちは深く人の同情を惹かなかつたからであらう。それは小兒が小兒としての價値を認められず、只「大人たるべきもの」として取り扱はれたと同様である（だから小兒でも大人らしいのが賞讃せられる）。當時の文藝に小兒らしい小兒の寫されたものが殆ど無いのは、天真爛漫のふるまひを喜ばずして矯飾を尙ぶがためであるが、茲にもまた一理由があらう。

けれども當時の家長は、必しも家族に對して專制君主の權力を揮つたのでは無い。親の子に對する愛情が力を極めて文學の上に寫し出されてゐるのを見るがよい。「身を立て一分を立つるといふも子孫のため」(夕霧阿波の鳴門)といふ古武士の思想は、當時にもなほ嚴存してゐる。のみ

ならず子を世にあらせるためには、自分の武士のすたることをも辭せぬ(百合若大臣野守鏡)。子をして武士の道を貫かせるためには、敢て我が身をも殺す(國姓爺合戦、信州川中島合戦等。赤穂一件の時に其の實例がある)。子の手にかゝつて死なうとさへもする(傾城三國志等)。「天下のため子どものため、死ぬるは命の幸」(持統天皇歌軍法)と考へられてゐたのである。もし又た親子の何れかゝ死なねばならぬ場合となつては「人の親として我が身を助け子を殺せといふものあるべきか」(同上)といふのが人情である。「子には子の道」があつて「親を殺せ助からんといふ子も有ま」いが「子を殺させて長らふ親はなほ有まじ」、それが「親の道」だといふ(同上)。子の罪をも我が身に負うて死なうといふのが親ではないか(賀古教信七墓廻)。其の子とても時には涙をふるつて殺さねばならぬが、これは子の愛よりも重い義理のため、主君のためであつて、戰場に我が子を出て立たせると一般である。「子を棄つる藪はあれど、身を捨つる藪は無し」(大磯虎稚物語)、しがない浪人の朝夕に窮して娘を傾城に賣ることもあるが、それも固より「わが子の肉を食らふ人外、畜類と同じ」と我が身を責め、「娘に乞食の憂きめを見せん不便さ、傾城の身は男づれ如何なる果報もあるものと、可愛さ故に子を賣」ると、はかない頼みを娘にかけ、もしくはそれをせめてもの心の辯解とした上のことである(傾城島原蛙合戦)。

もし又た平民に至つては、殆ど事の理非や行爲の効果如何を辨別しないまでに其の子を溺愛する物語が、世話浄瑠璃や浮世草子に累出してゐる。讀者は女殺油地獄の油屋の店頭の一段に於いて、其の極端の例を認めるであらう。「八百屋お七」(海音)の久兵衛が一度は「小家一軒建てうとて厭がる縁を」お七に強制しながら、其の結果が意外の變事となつて愛子の刑死を見るに至つては、武士でも無い身ながら何故に娘のいたづらを認容しなかつたかと悔いてゐる。道義(と彼等が考へてゐるもの)よりも大切なのが子の生命であるのみならず、此の後悔は彼等の所謂親のためといひ「孝行」といふものに對する一種の否定では無いか。生玉心中の五兵衛が子のために謀るといふのは、實は(無意識ながら)親自身が自分のために人に對する義理や世間的體面を立てるのであつたが、其の子の死後には、やはり子の生命のために、さばかり大切と思はれた義理や一分の權威を否定したであらう。心中萬年草にも同じ例がある。さすがに武士はどこまでも外聞のため「恥」のために此の情を抑へてはゐるし、又た其の恥を子に與へないために子をして生命を捨てさせることさへもあるが、さういふ羈束の割合に弱い平民に於いては、かゝる場合に其の動物的愛情の發露を制するものが無いのである。彼等が子を勘當するのは多くは家産を保護するためであるが、それも根本は他日に於ける子の生活を安易にしようとするのであるのみなら

ず、世間に對する一時の體面にとどまることすらある。「親父こらしめのために身を隠し」た遊蕩兒に「太夫は無事か、親仁は懲りたか、母は泣いてゐるゝか」(二代男卷一)といはせた西鶴は、其の裏をかいて滑稽的に鋭い皮肉を世間の親どもに浴びせかけたのでは無いか。「こらしめのために親仁にちと鹽をふませう」と狂言心中を企てた物語さへも作られてゐる(子息氣質卷一)。或は事實としてあつたことかも知れぬ。これは「もとより愚に作つたる親仁」(色三味線京の巻)の故ではあるが、其の愚は必しも「もと悪性人の年よりたるが皆な親仁といふ怖きものにな」つたためばかりで無く、本來「子ゆゑの闇」が親の習ひだからである。

要するに親の子を愛するのは多く盲目的動物的であつて、武士とても名聞に對する顧慮を除けばやはり同様であるが、これが父としての家長の態度である。たゞ目前に異變を見ない間は、後になつて悔ゆるべきことが起るとも知らず、かの久兵衛の如く「孝行」の名によつて子の情を犠牲にしてまでも、親の利益もしくは家の利益を得ようとすることが多いので、そこに個人を重んじない家族制度の缺陷がある。親を養ふために女が操を賣ることの孝行とせられた類も、やはり同じところから來る弊害であり、心ならぬ戀を装つて女を欺いても、盜をしても、親のためならば認容せられるといふに至つては(今様二十四孝卷一、四)、餘りに個人の人格を無視したもので

は無いか。

家族制度の缺陷はなほ其の他にもある。其の第一は、父が家長である間は其の子が大人であっても獨立した社會の一員では無く、従つて自分の意志による自分の生活が出来ないのみならず、家の中に於いても一人前に取り扱はれないことであつて、其のために往々家内の紛亂を惹き起す。世に立つべき能力を具へながら、それが抑へられてゐるからである。俸祿に衣食してゐて事業といふものが無く、全體の生活が受動的である武士は兎も角も、平民に於いては斯ういふことが有り勝ちであつて「四十に近き息子を叱り廻して當世にあはぬ商ひの指圖、邪魔にはなれど店のためには一つもならず」(浮世親仁氣質卷二)といふやうなこともあれば、自由を欲する若いものを不快ならしむるのは必しも無理ではない。のみならず、正當に能力を揮ふことが出来ない状態は、おのづから其の力を不正當に使用せしめる傾があり、特に無責任の地位は益々それに便利を與へるので、かの遊蕩兒の生ずるのも、同じ家族制度の一要件たる財産の相續といふことから生ずる依頼心と、斯ういふ事情とが、其の大なる誘因となつてゐるのであらう。實際「親がかりなれば浮世のかせぎを知らず、數年貯へ置かれし金銀我がものと盗みつか」ふといはれてゐる(本朝二十不孝卷四)。これは子の方の話ではあるが、親とても同様であつて、世にはたらき得

る間は何かしないではゐられないのが人間であるから、しなれた家業から手をひきかねるのも無理では無く、時としては一種の自信力と子に放任するのを覺束なく思ふ不安心とも、またそれを助ける。もし又た隠居したところが、無爲でゐられないことは同じであるから、強ひて家事に容喙するか、然らざれば消閑の事業を何の方面かに求めねばならぬ。浮世親仁氣質の數篇は、それがために生ずる弊害を誇張して滑稽的に描き出したものであつて、家族主義とそれに伴ふ隠居制度との缺陷がよく現はれてゐる。

第二は嫁と舅姑との關係である。人の情は必しも血縁によつて生ずるものではないから、舅姑に對して父母よりも親しみが厚くならぬとは限らぬが、それは相互の間の温情が自然に養はれる場合のことであつて、制度もしくは風習の上から強ひて父母ならぬものを父母と同視させようとするのは、そこに幾分の不自然がある。特に家といふものによつて互に障壁を作つてゐる家族本位の生活に於いては、女の嫁することは我が家から全く他の家に入るものであつて、夫は兎も角も其の家族に對しては相互に「他人」といふ一種の疎ましい感じが生ずるのであるから、家族制度によつて強制せられる嫁と舅姑との結合は、同じ家族制度から養はれた斯ういふ思想によつて事實上妨げられてゐるのである。(此の點から見ると家族制度と結婚とは根本に於て不調和なもの

であつて、夫の家からいへば、結婚其のことが本來異分子を家の内に混入させて、家族の結合を攪亂するものだともいへるし、また其の反對の方からいふと、妻の心裡に絶えず生家の念が蟠つてゐるので、懷硯卷二の「後家になり損ひ」のやうな滑稽譚の起るのも畢竟そのためであるから、家族制度は夫妻の結合を弛めるものだともいへる。離婚の多いのも一つはこゝに原因があり、合はせものは離れものといふ俚諺も生ずる。要するに個人間の問題である結婚を家のこととしなければならぬのが此の混亂の本である。だから強ひて結びつけられた嫁と舅姑との間には温情よりも寧ろ冷な義理の觀念が生ずる。従つて舅姑、特に姑は一種の權威者として嫁の目に映じ、それに對して初から不安の情を抱くので、それが益々兩方の親和を妨げる一原因ともなり、狭い家の中を天地としてゐる女性には、些細のことをも重大視して繊弱な神経を昂奮させるのが常である上に、或は「女の性は嫁や子の中も法界恪氣口」(海音心中二つ腹帯)といはれる嫉妬心、同性の相反撥するといふ自然の状態、或は姑が閑散な地位にゐるため無用の注視を嫁の上に向けるといふ事情もあつて、益々其の睽離を大ならしめる。のみならず、前に述べた父子の關係もまたこゝに適用せられるので、善意から出た姑の助言が嫁をして我が上に加へられる干渉束縛と感ぜしめ、悲劇がそこから生ずることもあるでは無いか(本朝二十不孝卷四)。まして「女心は愚に

して嫁に家を渡すこと何時までも吝」む姑があれば、それから種々の葛藤が起るのは自然の勢である。

次には妾の問題がある。蓄妾は因襲上、當然のこととせられてゐたのであるが、場合によつては「若殿なきことを悲しみ」(一代女卷一)での特殊の要求から起ることも無いでは無いらしいから、此の點に於いて家族制度の根本と交渉を生ずる。本來家といふ觀念の基礎が主として世襲制度から生ずる家の相續にあつて、それは男子によつて行はれるのであるから、重んぜられるのは父子の關係であり、従つて母系は普通の場合に於いて問はれないのが風習になつてゐる。しかし妾が家に於いて公然の地位を有する支那の多妻主義とは違ひ、妾はどこまでも一人であり。妾はどこまでも婢として取り扱はれるのであるから、妾の子は其の實母をも婢として見なければならず、従つて此の名分と母子の愛との間に矛盾が生ずるのみならず、それがために妾が妻の地位を取つて代らうとするやうな紛擾さへも起りかねない。時代は後れてゐるが甲子夜話に子を生んだ妾を斬りすてたといふ人の話があつて、此の書の記者は豪傑のしわざとそれを賞讃してゐる。子を得んがための妾であるから目的を達した上は、女に用が無いのみならず、他日に至り子が母子の情にひかれて名分を紊す處があるからだといふのである。此の物語其のものが、既に家族制度

と常識でも考へられる人道との矛盾を示してゐるのであるが、それは兎も角も、妻から種々の紛擾が生ずることは此の話によつても明である。

更に繼母の問題があつて蓄妾の習慣もまゝ其れに關聯してゐる。繼母と子との相互の情は子の年齢や性や母からいふと實子の有無によつて一様では無いが、自然に存在しない關係の強ひて作られた點に危機が潜んでゐる。それが圓滑である場合ですら「我が母人は繼母にて……實の母人ならば斯くまでの義理を立つるに及ばねども、なさぬ中」なれば特に母の上を思はねばならぬといふやうに、情愛よりも寧ろ義理となつて現はれる(今様二十四孝卷二)。繼子故に義理を立てる母の思想は既に第十三章に述べて置いた。さうして其の義理が守られない時には、幾多の紛亂が其の間から生ずる。特に繼母に實子のある場合には、家督相續、財産相續の問題が、大小種々の形式に於いて所謂お家騒動を誘發せしめる。劇曲に現はれるお家騒動は多くそれであるが(傾城佛の原、傾城淺間嶽等)、事實としてもそれがあつたらう(大名などの家では家臣の権力争などがそれに纏綿してゐることは勿論である)。また平民に於いては、老後の身を子にかゝるといふ、家族制度によつて馴致せられた習慣が、繼母をして深く實子に依頼せしむる事情となることはいふまでも無し。

養子の制もまた家族制度の一缺陷であつて、茲でもまた親子の間は愛情よりも義理によつて繋かれる。恩深き養ひ親よりも亡き實の親が懐かしく、其のために敵を打たうとするものもあれば、養ひ親の高恩が實の親にも換へ難いとあつて、養父の身代りに打たれようとするものもあり(賀古教信七墓廻)、生父と養父とに對する情は人により境遇によつて區々であるが、それは幼い時から養はれて自然に愛着の生じたものゝことであり、それですらも養ひ親は義理が先に立ち、子もまた「傾城でもかごかきでも眞の親がいとしい」といはされてゐる(夕霧阿波の鳴門)。成長してから養子に於いては猶さらであらう。實際、養父子が争つたため知行を沒收せられたこともあり(徳川實記貞享元年七月の條參照)、こゝから起つたお家騒動もある(例へば所謂越後騒動)。

更に社會的眼孔から見れば、家族制度の下に於いては公共心が發達せず公共事業が起こり難い。武士の生活が孤立的だといふことは前章に述べて置いたが、平民、特に商人は其の取引關係が複雑であるのと、顧客を廣い社會に求めるとのため、武士よりは社會的觀念が發達してゐながら、其れもやはり自家の信用のためか、又は漠然たる世間といふ考に止まるので、集團的、公共的活動は極めて微々たるものであつた。農民にもまた隣里郷黨互に相助けるといふ風習があるけれども、これは範圍が極めて狭小で家族のやゝ大なるものであるのみならず、其の行動も消極的のも

のに過ぎなかつた。だから「人は十三歳までは辨へなく、それより二十四五までは親の指圖をうけ、其の後は我れと世をかせき、四十五までに一生の家を固め、遊樂することに極まれり」(永代藏卷四)といふ。彼等の全生活は家の内に限られ家の内に始終してゐて、財産も我が身の遊樂に費すと子孫に遺すとの外に使途が無いのである。公共のために財を用ゐる力を用ゐるといふやうなことは思ひがけないことであつたので、極めて稀にさういふものがあれば畸人として目せられてゐた。こんな風であるから(命令と服従とから成り立つてゐて、根本的に自治思想の無い武士の社會とは違ひ)平民に於いては、都市でも村落でも多少の衆議的自治的風習の萌芽がありながら、成長せずにしたつたのである。

なほ彼等の生命とする財産についても、孫子の代まで手入れのいらぬやうに堅固な家普請をするくらのが親の誇の大なるものであるが、其の結果は子をして親ゆづりの財産に依頼心を起こさせ、或は例の相續問題の紛議を發生させ、或は往々「親苦勞する、其の子樂する、孫乞食する」ことになるのであつて(世間子息氣質卷一)、これもまた個人と其の事業とを重んじない家族制度の弊害である。「總じて親の讓をうけず、其の身才覺してかせぎ出」すのが平民としての誇である(永代藏卷一)、「子孫の事まで案じ置するは愚痴」(織留卷五)として、子は子で自由に働いて

新に産を作らせよといふ思想もあるが、全體の社會が家族本位の生活によつて維持せられる以上、これは無理な話である。なほ家族が家長と共に生活することを尙ぶ此の制度が、一方では世の秩序を保持するに便利であつたと共に、それだけ他方に於いて家族を遊惰ならしめ進取活動の氣を抑へる結果を生じ、一般に人心を萎縮させた。本朝二十不孝(卷二)の「人は知れぬ國の土佛」の一章に、舟のり希望の快男子が不孝とせられてゐるのを見るがよい。大にしては鎖國制、次には封建制、小にしては家族制、何れも此の點に於いて同一の主義、同一の性質を有するのである。家族制の最も嚴密に行はれてゐる武士階級のものが、最もいくぢなしてあつて、比較的個人の活動が認容せられてゐる平民の社會に於いて、割合に元氣が旺盛であつたのは、當然である。

けれども家族制度は缺點ばかりがあるのでは無い。特に武士に於いては、家名を重んじ祖先を辱しめないといふ考があつて、それが彼等の風尙を維持する助ともなつたのであり。筋目の尙ばれる本來の意味もこゝにある。(たゞ平和の時代には積極的に家名を擧げる機會が無いのであるから、此の精神も薄弱にはなつてゐる。のみならず、其の裏面には徒に家系門地を誇る陋習が伴ふ。系圖を偽造して有りもせぬ祖先に虚榮心を托することが武家の常であつたては無いか)。平民とても舊家には此の思想がある(と共に同じ弊もある)。それから老を養ひ長上を尊敬し同胞相

助けるといふ風習も（是はどこまでも家族制に伴はなければならぬものではないが）此の間に養成せられたことが少くは無いであらう。概していふと封建制度と同様、家族主義もまた國民生活の發達に於いて一度は経過すべきものであつた。さうして個人の尊重せられないのも、世の中、特に武士階級の社會が單純で、人々の生活が個人の特殊なる能力に待つところが少く、従つて個性の發達しなかつた當時の状態と、おのづから相應するものである。

たゞ個性はよし發達しなくても、個人は個人としての情意を有するのであるから、強ひてそれを抑壓しなければならぬ社會的風習は、却つて家の結合を薄弱にするものであつて、上に列擧した家族制度の缺陷から生ずる紛争の原因は、主としてこゝにある。紛争が生じないまでも機に表面的の妥協で事なきを得る場合が多く、浮世草子の多くの物語にそれが現はれてゐる。子の不孝を責めて「口先でなりとも小優しうものいへばそれで堪能する」（浦島年代記）といふ父の言葉のあるのを見れば、所謂孝行といふ思想にすらも此の傾があつたらしい。生玉心中の嘉平次が「親の心をやすむるは安いこと」と、其の場のがれの虚言を吐くのも同じことである。のみならず、強ひて定められた家族的道義は往々それに不純の分子が伴ふことを免れない。「お大名へも知られた關の小萬が父親を水牢では殺されず」（丹波興作）といふ一句は、孝行にも外聞が交つてゐる

ことを示すものではあるまいか。嫉妬したと思はれてはならぬといふやうな女の考も、夫妻の間に義理の念があるからであつて、現に夫婦の義理とか妹脊の義理とかいふ語さへも作られてゐる（吉野都女楠等）。小萬に父を思ふ至情が無いでは無く、世間の多くの人の妻に夫を愛する情が無いでは無いが、不自然の社會組織から生ずる耻とか義理とかいふ觀念は、こゝにも纏綿してゐると共に、家族制度其のものにも亦た同じ不自然の陰影がさしてゐるために、こんな文字が現はれてゐるのであらう。

家族本位の制度とそれに伴ふ思想とを考察するにつれて、おのづから思ひ浮べられるのは之に關する儒者の説である。本來家族制度の社會に於いて發生した儒教が、此の點に於いて當時の状態と種々の接觸を有することは勿論である。其の道德の基礎とせられてゐる孝行の教が概して世に容れられてゐたのも、偶然では無い。幕府でも寛文時代からは孝行の文字を特に尊重して武家法度にも不孝者嚴罰の一條を設け、天和の改訂には第一條に忠孝の二字を掲げ出し、諸國に高札を立て、忠孝を奨励してゐるが、それが儒教から來てゐることは、保科正之や綱吉の學問好きであつたことから推察せられる。さうして綱吉の世には往々不孝の故を以て罰せられる士民があり、

百姓では礎になつたものさへある。かういふ風に酷律を以て民に臨むのは儒教的教化政治主義の實行とはいひ難いけれども、其の主旨は儒教的孝行の奨励であらう。さて君臣關係について儒者の言説と實際の武士の思想とが必しも一致してゐない、といふことは前章に述べて置いたが、親子の間についても同じ傾向がある。一見調和するやうに感ぜられた儒學も、研究が進むにつれて其の實は幾らも背馳する點が知られて來たのである。

儒者の孝を説くのは極めて多端であつて、或は庶人の孝から天子の孝に至るまで幾多の階段があるやうにいひ、或は父母を養ひ其の命を奉ずることから其の心を安んずるに及んでゐるが、其の最も廣い意味では人生の一切は即ち親に事ふることであつて、あらゆる徳は畢竟孝に歸するといひ、或は徳を明にするのが即ち孝だとさへ説くのである。かういふと孝は徳もしくは善もしくはは人生の責務の總稱であつて、別に孝といふ名を立てるには及ばないのであるが、孝の本來の意味が父母に對する特殊の道念であることは疑がなく、あらゆる徳を孝とするのは強ひてそれを擴充したもの、寧ろ無理に附會したものであつて、それが即ち家から出立する支那的道德思想の特色である。(孝を以て天下に及ぼすといひ、君は民の父母なりといふやうな政治思想の起るのもこれがためであり、かの教化政治主義も其の思想の一由來は家に於いて行はれるものを天下に適

用した點にあらう。但し理論としては、子を教化する責任が其の子の親にあるとすれば、それは孝を子の義務とする考とは根本的に矛盾する)。だから此の筆法からいへば、社會全體を主として考へる場合には孝に代へるに奉公の思想を以てし、個人を主とするならば個人の尊重を以て一切の徳を總括することも出来るのである。

ところが徳川時代の道念では、家を重んじはするものゝ、親よりも君が重いのであるから、彼等の思想では人生は悉く主人のためであつて、すべての徳は忠に歸するといふ方が適切であり、此の點に於いて儒教の根本と齟齬する。なほ武士の孝は既に説いた如く知行俸祿を主君から與へられ、勞せずして衣食し得るのは父祖の恩恵であるといふ點に根據があるので、平民と趣を異にする階級道徳をそれによつて立てるのであるが、儒者が父母の恩を説くのはそれとは違つて、我を産み我を養ひ我を教へる、一口にいへば我を愛育する點に於いてするのであるから、こゝにも思想上多少の距離があるといはねばならぬ。儒者の説は武士の考と支吾するものでは無く、寧ろそれに一層深い根據を與へるものではあるが、其の代り人類共通の道念となつて武士の最大の誇とする階級的觀念が取り去られるから、武士としては却つて有り難くないかも知れぬ。儒者は或は士大夫の孝といふ思想を以てそれを補はうとしたであらうが、士大夫といふのがそも／＼武士

にとつては空疎の觀念であるから、これは何にもならぬ。たゞ主君も知行も無い平民にとつては此の矛盾は起らないですむ。

ところが儒者が孝行其のことを説くに當つては、到る處に實際の風習や生活状態と杆格を生ずる。第一彼等の教へる孝行、父母に仕へるといふ日常の行爲は、如何にも形式ばつたもので禮儀がやかましく、到底日夜生業に忙はしいものゝ爲し得るところでは無く、また貧民には思ひもかけぬことである。(儒者が生業に従事するものは徳を修める暇なしといつてゐるのを見るがよい徳の第一は孝行だと説かれてゐるでは無いか)。これは一體に儒教が何事につけても所謂士大夫以上のものを相手として考へてゐる傾があるからでもあるが、我が國の儒者が異國の風習、しかも文字にかゝれたものを其のまゝに受け賣りするからでもある。「櫓の火に親子足さず佗びねかな(去來)の如きは、彼等にいはせれば非禮の至であらうが、貧しいうちの温い情味は寧ろこゝにあり、「親にひだるがらせて行儀づようせうより裸になつて働いて一盃酒も飲ませかし」といふ「さるおやぢのくどきごと」(今様二十四孝卷二)も、もつとものことである。孝行といふことが一種特別の事業のやうに考へられて「親仁が小便に出る手を引てさへ孝行の名は取可申」(贈智悔狀、其角)と嘲られるのも、やはりこれがためでは無いか。かの三年の喪の如きに至つては、

蕃山などの經世家は行ふべからざるものとしてゐるけれども(集義和書卷二)、多くは天下の通禮としてそれを守ることがすゝめてゐ、現に儒者にはそれを實行したものがあり、朱子學を修めた某の藩士が父の喪にあつたとき、俗習により三十五日で出仕を命ぜられたゝめ自殺したといふ極端の例もあつて、春臺はそれを孝の至と評したといふ(文會雜記)。が、こんな教が自己の勞力によつて衣食しなければならぬものを初から眼中に置いてゐないことは明であるのみならず、三年も職務を空しくすることは如何なる社會でも許されない筈である。(序にいふ。萬事を抛擲するほどの悲の情が斯う長く續くといふことは、心理上の事實として有り得べからざることである。儒者が紙上の知識に蔽はれて自己の眞情を省ない一例はこゝにもある)。

なほ儒者は兎もすれば妻子の愛を父母に對する孝と對照し、一を慾として一を道とする傾があり、父母のためには妻子を棄てねばならぬと説く。現に孝は妻子に衰ふといふ古語もある。二十四孝の郭巨の物語は支那人にも既に反對の意見はあり、開齋の大和小學にも其の説を引用してゐるし、親のために盜をなし人を欺き又は操を賣るものさへ孝子の列に入れて置く今様二十四孝も「郭巨が子を埋む無分別……是孝行とはがてんまゐらず」と其の序にいつてゐるほどで、あまり評判のよく無いことではあるが、畢竟此の思想の誇張せられたものである。鳩巢の六論衍義大意

に「妻子は失うてもまた得べし、たゞ一度び失うて再び得べからざるは父母なり」とて「眼前妻子の愛にひかれて」父母をおろそかにするを戒めてゐるのも、別に基づくところのある著書であるとはいへ、一般儒者の思想と齟齬してゐないからであらうが、それを極端に實行すれば即ち郭巨の物語になる。これはもとより所謂變に處する道であつて、儒者も一方では後なきことを最大の罪惡とし婦の七去に子無きことを數へてゐるほど子を重んじはするが、それも祖先の祀を絶たないためとせられてゐるので、子は親の後なり敢て敬せざらんやといふのと同じ思想であり、どこまでも祖先を本位とするのである。妻を娶ることがそも／＼祖先の血統を後に傳へるためとせられるのである。

此の祖先本位の結婚觀、子孫觀が、何人も體驗してゐる人生の事實に背いてゐることはいふまでも無く、現在の社會、今の我が身を作り出したものとして祖先を尊重し親を敬愛することは、將來の社會を組織するもの、我から出てながら新しい生命を開展してゆくものとして子孫を重んじ愛育すること、何等の矛盾を有しないものであるのに、それを強いて反對の位置に立たせるのは、故らに親の權威を尊重せんとしたために生じた儒者の僻見であることはいふまでも無い。「老いたる親を養ふより子には心のくだかる、」(傾城酒吞童子)といひ、「死に別かる、中にも

親より妻は悲しく、妻よりは又た、子は格別にふびんの増すものなり」(續留卷四)といふのは、人間の事實であつて、事實は必しも道德で無いにもせよ、それに基づいて親を敬愛することも教へられる筈であるのに、頭からそれを私慾として却け去らうとするのは、到底人に認容せられることの出来ない話であつて、當時の人がそれと全く異つた思想を有つてゐたことは、上に述べたところで知られよう。現に儒者も孝を以て親の愛に報ずる所以と説いてゐるのに、妻子の愛を私慾として孝と反對の觀念と考へるのは、それと根本的に矛盾してゐるでは無いか。子の愛が私慾ならば親の我を愛したのは全く倫理的價値の無いことであつて、道德の第一義とせられた孝道の基礎とすべきものではあるまい。

なほ家族制度の維持に必要な養子についても、儒者の考は異國のものである。家の名及び其の他位とそれに伴ふ知行財産との相續に重きを置くのが、當時の思想であるのに、血統の相續を家の根本義とする支那思想を繼承してゐる儒者は、異姓の養子を排斥するからである。朱子學派、特に山崎一派のものは(稻葉迂齋、三輪執齋等二人の外は)峻烈にそれを主張してゐる。これもまた儒教かぶれをした寛文以後の幕府の政治家によつて採用せられ、寛文の諸士法度、天和寶永の武家法度にも養子は同姓を主とすべきことを訓令してゐるが、異姓の養子を許さなければ、

武士の生活を不安にし其の階級の維持を困難にして、社會組織の根本を動搖させる虞があるから、已むを得ざる場合には異姓でもよいとしたので、實際は除外例が本則の様になつてしまつた（だから經世家の蕃山や執齋等は異姓養子を可としてゐる）。本來世襲的階級制度の無い支那に於いて發生した思想が、それを特に重んずる當時の社會に適切で無いことは當然であつて、これも其の一例である。

孝について儒者の力説したことは妻の貞節であるが、これは固より當時に於いて異論のないことながら、一般には情の上から考へてゐるのを、儒者が嚴格な道義としてのみ見るところに、兩者の差異がある。本朝女鑑には節義の模範として昔の狭手姫、横笛、佛御前などの傳説的人物を擧げ、諸國心中女には正式の夫妻關係で無い多くの戀愛譚を載せて、情を全うした女を貞女と呼んでゐるが、これは戀愛を根本的に私慾として斥け去る儒者の承認しないことである。夫妻關係の根本義が一般の思想と一致してゐないといふことは、既に上に述べた通りである。なほ離婚は實際にも屢々あつたが、それは例の七去説などを規範としたのでは無く、特に子無きを去るなどは、蓄妾や養子が廣く行はれてゐた以上、實際に遵奉せられた思想で無いことが明である。しかし儒者の説も一面に於いては當時の社會状態とおのづから調和する點がある。あらゆるこ

とについて長上の意を絶対のものとし、其れに對する服従を力説することは、職業が世襲であり、社會の文化が停滯して動かない世に於いて、始めて大なる支障なしに聽かれるのであり、朝夕親の膝下に侍して奉仕するといふのも、社會に活動するものが家長のみであつて、家族はすべて家長と同一の家に住んで其の庇蔭の下に衣食し、獨立の職業を有つてゐないといふ、當時の武士の生活状態が必要の條件である（蕃山が初めて藤樹の門に入らんことを請うた時、藤樹のそれに告げたといふ語を見るがよい）。夫は外に勤め妻は内を治めるといふのも、武家の如く男て無くては勤まらない職業であり、又た妻は生活のためにはたらく必要の無い閑暇の多い身分たるを要する。女に自活の方法を與へずして而も其の再嫁を不徳とするのは、知行俸祿があつて遊食し得られる状態て無くては、徹底的に主張せられないことでは無いか（だから浪人の寡婦には春を鬻いで舅姑に仕へた「孝行もの」がある）。要するに凡ての生活が家族本位であつたからこそ、儒者の言も一應は道理らしく聞こえたので、又た其の言が幾分か世を益することもあり、多少は世俗の缺陷を補ふこともできたのである。けれども其の根本の精神に於いて、前に述べた如く時代の生活と矛盾するところがある以上、眞に世を救ふことの出来ないのは當然である。親の子に對する溺愛を戒めて教の大切なことを説いたなどは、たしかに時弊に適中してゐるけれども、其の教と

いふものが實生活に切實で無いとすれば、其の効果は甚だ覺束ない。

儒教に對抗して起り異國の教を排斥して國民道を樹てようとした神道家が、家の問題に於いてもまた同じ態度を取つたことはいふまでも無い。彼等も忠と共に常に孝の語を用ゐてゐるが、それは家族制度の社會に於いて倫常を説くからであつて、例へば増穂殘口が其の孝を説くに當り、「我ながら我もなつかしたらちねのわけて殘せし形と思ひて」我が身を大事にし、子孫の繁榮を期することに重きを置いてゐるのは、祖先を本位とする儒教と反對である點に於いて注意を要する。神道は生を樂しむを主とするので、支那人の如く葬祭を篤うするのは間違つてゐるといふ。妻子を愛するは固より天然であり、男女は平等であるから、夫婦有別といひ七去三不去などといつて女を男の奴隷視する支那思想は、いふまでも無く誤であると説く(以上、神路の手引草)。なほ一步を進めては、情愛を無視する無理づくめの婚姻を排斥し、さういふ形式的の妻に眞の貞節の無いのは當然だと力説してゐる(範道通鑑)。これは後に述べるやうに、所謂聖人の道に反對して一部の神道者間に起つた一種の自然主義的見解から來てゐるのであるが、それだけ人生の事實に適合してゐる。跡部良顯が異姓の養子の許すべきを主張してゐる(日本養子説)などは、現實の社會狀態に立論の基礎を置いたので、こゝにも紙上の空理を弄ぶ儒者とは少しく違つた態度が見える。(なほ神道が著しく倫理的になつて來たと共に、佛者の間にも幾分か世間的道德を顧慮するものが現はれたらしく、元政の如きは釋門孝傳、釋氏二十四孝などを作つてゐる。但し本來出世間の宗教であり、經典の煩瑣な學習に力を注ぐことの多い僧侶は、あまり多く斯ういふことには手を出さなかつたのではあるまいか。著者の研究は此の點に於いて不十分ではあるが、今のところ斯う考へてゐる。)

見える。(なほ神道が著しく倫理的になつて來たと共に、佛者の間にも幾分か世間的道德を顧慮するものが現はれたらしく、元政の如きは釋門孝傳、釋氏二十四孝などを作つてゐる。但し本來出世間の宗教であり、經典の煩瑣な學習に力を注ぐことの多い僧侶は、あまり多く斯ういふことには手を出さなかつたのではあるまいか。著者の研究は此の點に於いて不十分ではあるが、今のところ斯う考へてゐる。)

以上は、徳川の世に於ける家族制度の根本思想と、それに關する當時の學者の所説とを、史家の見地から解剖し批評したものであるが、其の間におのづから、制度の弱點と學説の缺陷とが指摘せられてゐる。しかし誤解をしてはならぬ。家族的結合其のものは、人間の生活に於いて本質的に存在するものである。人は本來、家族の一人として生まれ出て、また家族に新しい生命を與へることによつて、永久に人生を發展させてゆくものである。だから、此の家族の結合を清らかにし温かにし、またそれに生氣あらしめることが、人間の重大なる責務であることはいふまでも無い。たゞ徳川時代の家族制度は、戰國傳來の封建的武士生活と當時の社會組織とを維持するために、形成せられた特殊の風俗であるから、斯ういふ社會で無ければ成り立たない、従つて一

般的に考へると不自然な、分子が多く含まれ、種々の缺點がそれに伴つてゐたのである。だから此の特殊の家族制度が（當時の社會に於いて必然に生ずべきものでもあり、又た廣くいふと、人間生活の歴史的發達に於いて經過すべき一階段として見るべきものでもあるに拘はらず）あまりに窮屈に定められたため、それによつて却つて、自然な家族生活の素直な發達が阻害せられた傾がある、といつてもよい（徳川時代の家族制度が昔から我が國に行はれてゐたもので無いことは、勿論である）。それから儒教の家族的道德が、古代支那人の特殊な思想であるために、我が國民の思想と一致しないといふことは、上に反覆述べて置いた。儒教によつて輸入せられた孝行といふ語は、一般に用ゐられてはゐるが、其の意味は儒者の所説とは同じで無い。神道者に至つては或る點に於いて、それを正反對の觀念に變へてしまつた程である。が、一方からいふと（此の時代のあらゆる社會現象の通相として）表面に不自然な形式はありながら、其の實は割合に自然な家族生活が營まれてゐたのである。家族生活の根本をなす親子夫妻の愛、自己の生命を永久に發展させようとする欲求は、人生に固有なものだからである。文學に寫されたり論議の題目となつたりするのは、或は何等かの葛藤が生じ、或は理論的に押しつめて考へる場合のことで、さういふ時には思想上、表面の制度に強い權威があつて、それと人間の自然の欲求とが衝突するから、

上に述べたやうに其の弱點も明に暴露せられるが、實社會に於いては寧ろさういふ困難な場合に逢着せず、或はそんなことを深く考へさせられずに、兎も角も無事な日を送る方が多かつたであらう。さうして孝行も貞節も、儒者の説く文字上の教からでは無く、かういふ家族生活によつて自然に保たれて來たのである。なほ個人の能力を基礎とした社會組織によつて世が活動してゐる今日に於いて、世襲制度封建制度の世の中に適合するやうに形成せられた家族制度が、其のまゝに行はれてゐないこと、また現代の生活に於いて、古代の支那人が自分等の特殊の風俗を維持するために考へ出した家族的道德の理想が、其のまゝに適用せられてゐないことは、明白な眼前の事實であつて、もしそれを行ひそれを適用しようとしたら、社會の活動が忽ち止まり、社會組織そのものが忽ち崩れてしまふことは、いふまでも無い。が、今日に於いても家族生活の重んぜられ、父母を敬愛することの尙ばれるのは、これまた勿論であつて、其の家族生活には徳川の世とは違つた新形式が具はり、孝行といふ語にも、現代の實生活から發生した新しい意義、新しい生命が附與せられるのである。

第十七章 戀愛と生存欲

徳川時代の家の問題は親子の關係を中心として考へられ、夫妻の間柄は從屬の地位に置かれたのであるが、それは家の繼續といふことが世襲制度たる社會組織の基礎をなしてゐたからである。もつとも子孫によつて自己の生命を永久に存続させ、無限に開展させてゆくことは、生物としての人間の根本義であるから、親子關係が最も重んぜられるのは、此の意味に於いては當然の話であり、當時の思想にも無意識ながらそれが潜在してゐたてはあらうが、しかし明に意識せられてゐたことは、寧ろ世襲的社會制度としての家の觀念であつた。だから夫妻の關係は子孫相續の本源であるに拘はらず、寧ろ輕んぜられてゐたのである。おしつけ結婚の普通であつたのもこゝに一原因があり、蓄妾の公認せられてゐたのも此の故であり、夫妻の關係が精神の無い形式と肉と甚しきは財産とによつて維持せられるに過ぎない、といふやうな危機も亦たこゝに潜んでゐる。夫妻の關係を輕んずるのは即ち兩性の交渉を輕んずるのであつて、そこに相互の精神的要素が認められないからである。

斯ういふ社會では女は女性として尊重せられず、従つて戀愛の成り立つ一大要素を缺いてゐる

といはねばならぬ。特に武士階級に於いては、一つは女に動かされぬといふ強がり、一つは女を單純なる性慾の相手として見る放縱な戰國武士の習慣とからも、兩性の關係を輕視する風は養はれてゐる。其の他なほ權略詭謀に満たされた世に於いて女が屢々それに利用せられ、結婚すらも政略として用ゐられた戰國的習慣が、女に對する猜疑心を馴致させたことも是に關係があらう。要するに武士は其の特殊の職業から生ずる氣質として、女を尊重しないことを寧ろ誇としてゐたのである。其の上に彼等の社會には何等の社交機關が無く、家は思想上の一種の城廓として堅固な障壁によつて他と隔離せられてゐるから、武士には單純な戀愛關係の生ずる機會が少く、もしさういふことがあれば「不義」として罪惡視せられるほどであつた。戀を政略の具とし（國姓爺合戦）、孝行のための方便とし（今様二十四孝卷一）、それほど無くとも、女をつれてかけ落ちしたのが全く色に耽つたばかりでは無く他に理由もあると辯解する（雪女五枚羽子板）。かういふ思想の文學に見え初めたのも、やはり之と關係があらう（これは次の時代の劇曲や小説の脚色には普通の例であるが、此の時代ではまだそれほどまでに甚しくは無い）。しかし兩性の相求むることは人生の根本に存在する事實であるから、平民は勿論武士に於いても、何等かの形に於いて戀愛の情が現はれねばならぬ。だからこゝにも當時の社會的風習と人生其のものとの矛盾が

横はつてゐる。さうしてそれから種々の不自然な現象が生ずる。

女は人の妻としてのみ價値がある。此の状態はあつから世の女たるものをして、早く夫の定まることを希望せしめる。其の上に中流以上の家に於いては、處女には所謂針線の技か多少の遊藝かを學ぶ外にさしたる仕事がなく、多く家の内に閉居して比較的閑散な日月を送り、心のはたらかせどころが無いので、それが彼等をして早熟ならしめ、益々此の欲求を強める。「今時の娘さかしくなりて仲人を悶かしく、身拵へ取り急ぎ、駕籠待ちかね、尻輕に乗り移りて、悦喜鼻の先に露はなり」(一代女卷一)と「縁づきのかどて」を叙したのは、斯ういふ一面を滑稽的に誇張したものであつて、それは必しも「四十年」以來の時勢が娘を「さかしく」したためばかりではあるまい。だから戀についても此の傾向はあるので、劇曲などに現はれてゐる武士の戀愛譚に於いて、縫の權三のお雪の如き世話もの、人物はいふに及ばず、時代物に於いても殆ど皆な女が主動者であるのは、やはり事實の反映であつたらう。「男の子ごに女の勝はたゞ二つ、やゝ産むことゝ戀草の……」(曾我虎が磨)と、女も戀には男にまさることを自任してゐる。足利時代には男が女を戀うてさまざまにうき身をやつす物語が多いので、それには幾分が外國文學の影響もあらうと思ふが、此の時代のものには殆どそれが無く、用明天皇職人鑑ても源氏十二段長生島臺でも、昔の

山路の笛や十二段草子とは違つて、寧ろ女から挑むやうにせられてゐるでは無いか。(足利時代の文學にも一方に於いては既に此の傾向が生じてゐるので、それはやはり武士の世の特色であらう。「武士文學の時代」第二篇第五章參照)。昔の平安朝貴族の女は我が身のたよりなきを感じて終には男にすがらなくてはならぬことを知りながら、なほ容易になびかぬ態度を持って、雨にも風にも通ひ來る男に幾多の心づくしをさせたのであつた。妻どひの風習が男をして、先づ女の愛を求めなければならぬやうにさせたためである。女は初から男の家に入らねばならず、許否の權が全く男の手にある此の時代に於いては、求むるものは女であるから仕方が無い。

ところが此の戀には肉の傾向が甚だ強い。戀とは即ち人の妻たらんとする要求に外ならぬとすれば、それは初から肉の關係を意識してゐるのでは無からうか。劇曲などに於いてはそれが極めて露骨にいひ表はされてゐる(例へば源氏十二段長生島臺の淨瑠璃姫の言葉)。己み難い義理のため戀しい許嫁の人の妻となることが出來ないため、遊女となつて其の男に逢はうとした、といふ物語すら作られた(傾城島原蛙合戦)。これは例の極度の誇張で、事實としてはさすがに見られなかつたことであらうが、當時の人の戀といふ觀念は是によつても覗ひ知られる。平民文學たる草子や劇曲には、商家などの状態を粉本にして構想したものが多からうから、武家の風習は幾分

かそれと違ふ點もあらうし、又た低級の讀者や聽衆に媚びるため、故らに如何がはしい文字をつらねたものが多いから、それを以て直ちに一般の思想と看なす訣にはゆかぬが、それに性的欲求を離れた戀愛の毫も見當らぬことは注意を要する。戀愛の根柢に性的意義のあることはいふまでもないが、或はそれを意識しない無邪氣な、あどけない状態にあるものもあり、或は美しさに對するあこがれや人物に對する同情や、其の他種々の精神的要素が纏綿し、人としての尊尙の念も加はり、終にはそれがために本來の性的意義を超越するに至ることも、また有り得べき事實であるのに、當時に於いては全然さういふことが認められなかつたらしい。これは(後にいふやうに)一體に現實主義の世の中である故もあるが、又た前に述べた如く家族的交渉、即ち夫妻としての關係の外に、兩性の正常な接觸が認められないからでもある。

(既に戀が肉的存在であるとすれば、それに官能の匂ひの強いことは自然の勢である。たそがれ時のおん手をとりて、白かねの毛貫に人さし指のとげぬきてまゐらせたるが戀の始といふ(五人女卷四)などは、其の景と其の趣と其の器具と、少女の指の美しい皮下を流れる脈管の搏動の繊細な感じとが、よく諧和してゐる頗る微妙な描寫であつて、西鶴の手腕の凡ならざるを示すものであるが、これも一つは戀愛其のものを官能的に見てゐたからである。灸をせよとのことに、其の時

「肌をさすりそめて、いつとなくいとしゃとばかり思ひ込み(五人女卷三)といふと、よほど卑しくなつて來るが、其の心理は同じことである。觸覺が官能として最も刺戟的であり、また性的關係に最も密接なものであることはいふまでも無からう。劇曲などにも往々粗雑な筆で露骨にそれを描いてゐる。さうしてそれが直に肉の接觸に向つて突進してゆくところに、當時の戀愛の特色がある。

もとより當時の戀にも初から遊戯性を帯びてゐる一時的のものもあつて、必しも夫妻としての結合を期するばかりでは無く、比較的に社會的制裁の嚴重でない平民の間には、此の點に於いて頗る放縱な傾があつたが、それはそれだけに性的衝動の避け難きこととして考へられてゐた。相思の二人が兄妹であつたと知れて畜生の猫を羨むといふ物語(津國女夫池、水木辰之助の猫の所作)には、なほ夫妻といふ觀念が絡まつてゐるが、「喰ひたいとき喰はせぬは……いたづらするとして無理とはいはず(心中大鑑卷三)といふやうになると、全く本能的欲求の一時的發現となつてゐる。此の考が一步を進めると、何人も又た如何なる場合にも、此の衝動は抑へ難いものとせられる。西鶴の一代男、一代女の類は畢竟それがために書かれたものであり、「随分世は捨て候へども、離れがたきものは色慾にきまり申候(文反古卷五)といひ「死なざ止むまい(投節の

文句」といふのが其の骨髄である。一代男(卷四)に獄中の戀の寫されてあるなどは、此の點に於いて甚だ興味がある。「世の中に化けものと後家立てすます女なし(五人女卷五)」といふのも、主として斯ういふ眼から見たものらしく、同じ意味で屢々寡婦の成りゆきが描かれてゐる(一代男卷二等)。「女ほど淺ましく心の變るものは無し(一代女卷一)」といひ、「一切の女移り氣なるものにして(五人女卷二)」といひ、また芝居入り樂屋歸りの役者を見ようとして千日寺のあたり立ち喋く息子内儀どもの「まゝならねばこそ、いたづらに心はなしぬ(男色大鑑卷八)」といはれてゐるのも、一つはこれがためであらう。男の放逸の許されてゐるに對して、女のみは「親の授けし男一人を一生守」らねばならぬといふ二片手打ちなる掟には従ひ難いから嫁入はせぬ、といふ女の主張(咲分五人媳卷二)も、やはり同様である。神仙郷が溫柔窟とせられ龍宮が歡樂の都として知られたのは、古くからのことであるが、諸國ばなし(卷三、四)の仙人と龍の都とはあまりに肉の匂が強いではないか。

が、斯う考へると、一面には本能の満足を快樂と觀しながら、他面には又た淺ましくも眺めねばならぬ。一代女の如きは其の淺ましい方面を極度に描き出したので「色々の情あつて忘れ難きこと、「嬉しきこと」の憶ひ出も無いでは無いもの、「戀の答より色知る山吹の瀬々に氣を濁

して思ふまゝ身を持ち崩し、我が性慾の飽滿を求めた青春の時に始まつて、「惜しからぬ命さへ捨て難くつらく、「食はて死ぬ悲しさよりは」と、老の身を他人の性慾のはかなき犠牲となる終まで、さまざまに世を経て來た女が、其の最後は「人ばかり年を重ねて何の快樂なかりき。殊さら我が身の上、さりとは昔を思ふに恥かし」といつてゐるでは無いか。しかし歡樂と見るも淺ましと思ふも一事の兩面で、それが世の姿であるとすれば、「ところ／＼にそれ／＼の戀(一代男卷三)のあるのが、局外から見れば可笑しく、幾度か人にあひ人に別れ「それから婆になりてすたりぬ(同卷四)」といふ女の一生涯が、滑稽にも眺められるので、これらの語氣でも知られる如く、西鶴の態度が即ちそれである。これもまた(後にいふやうな全體の人間觀と關係はあるが)、やはり戀を一時的の性慾と見るからでもあつて、其の素朴で無いところ遊戯的態度のあるところに、都會人たり元祿人たる特質がある。

こゝまで説いて來ると勢ひ遊女のことを考へねばならぬ。性慾に於いて甚だ放縱であつた戰國武士が、遊里の發達に與つて力があることはいふまでも無く、平和の時代になつても嚴格な、寧ろ殺風景な武士の家庭、情趣に乏しい婦女の状態は、往々彼等を驅つてこゝに足を向けしめ、お國もの、江戸ずまひなども、また彼等をして遊女に親しませる機縁となつたのであつた(松崎堯

臣の窓のすさみ参照)。女を輕んずる風尙が却つて斯ういふ結果を來たしたのである。もつとも遊里は單にこの點からばかり見るべきものではない。それには幾多の階級があるが、重立つた場所についていへば、社交機關もなく遊樂の場所もない當時の社會では、そこが或は交際術の修練場ともなり、天下晴れての遊樂地としても認められてゐたので(昔々物語、我衣、身持談義等)、そこには歡樂郷としてのあらゆる設備が整へられ、従つて其の中心になつてゐた上流の遊女は、いはゞ交際場裡の女王であり、當時の女性美の理想としても見られたのであるから、其の養成法も傾城禁短氣に説いてあるやうな細心な注意を以てせられたのである。遊里が富人の豪華を競ふ場所となるのも此の故であり、遊女にも一種の權威がついて「金出しながら拜まするは恐らく世界に傾城ばかり」(傾城反魂香)といはれるやうになり、それが益々人の心をひく種ともなる(武士がもし女といふものを重んじ、其の歡心を求める場合があるとすれば、それは此の遊女に對する時のみのことであらう)。だから一面には「人間遊山のうはもり色里にますることなし」(二代男卷一)といつて「浮世の歡樂をこゝに極め」(御前義經記卷二)ると共に、一面には其の間に處するに特殊の修養と技術とを要するものとせられてゐた。色道とか色道修行、色道傳授とかいふ語の作られたのも、之がためであつて、箕山の色道大鑑を見るものは、如何にそれが六つかしく考

へられてゐたかを知ることが出來よう。しかし色さまざまの衣裳で包まれてゐる其の中身には、依然として性的欲求が存在してゐることはいふまでも無く、下級の遊女に對する場合には猶さらのことである。

だからあらゆる方法を以て其の欲求を刺戟し、底なき淵のいや深くそれを引き入れないでは置かね此の歡樂郷の誘惑は、世の幾多の子弟をして身を滅ぼし財を失はせるやうにもなる。「あるほどの伊達しつくし」た果ての紙衣姿が世に珍らしくはないものゝ、「よね狂ひせぬとて身上のつぶれるものはつぶれるぞかし」(禁短氣卷四)、「きのふの富貴けふ丹波越え」(幽山江戸百韻)の句によつて示される「轉變の世の中」も却つてステパチ的氣分を促すたよりとなり、更に一步進んで「死なぬ身か、あらばつかへ」(一代男卷七)と豪遊するものもおほかつた。だから一方では此の歡樂郷の歡樂を領略しつゝ、其の危難に陥らぬ用意を説くものがあつたので、所謂「粹」の一半の意味は即ちそれである。「此の道ばかりは銀使はずに粹にはなれず」(當世乙女織卷七)、「傾城狂ひのしまつ……ほど世にいやなもの無し」(一代男卷五)とはいふものゝ、撒くだけは惜し氣なくまいて「名を色里にばつと殘し、しやんと早く使ひやみ」(色三味線京の卷)、「よく心得て深入りせぬが粹」(同江戸の卷)であるとせられてゐる。もつと強いへば「まことの粹は此

の里へ來ぬもの(乙女織卷二)である。

しかし求むるものが歡樂であるならば、金はもはや問題では無い。「夢のまの浮世、死んではいらぬ、お情あらば命あるうちに」(吉原小唄惣まくり)。また「あすはえんぶの塵ともなれ、わざくれ、浮世はゆめよ、白骨いつかは榮耀をなしたる、これこそ命なれ、其の盃これへさゝんせよ」(浮世物語)。戦國以來の浮世主義的歡樂思想は、今なほ此の里に行はれてゐる。「ゆめの此の身とわざくる」(京四條お國歌舞伎)ものは、其の身をも命をもこゝに捨てかねはせぬ。だからそれに對しては、遊里がよひ其のことを「氣ばらし」(心中大鑑卷一)とし、遊女は「何のことも無う買うて遊ぶべ」きものと教へられたので(一代男卷一)、こゝに平和の時代の落ちついた思慮があり、遊戯的気分がある。が、すでに遊戯であるとすれば、軽い心もちを以てそれに對するを要し、執拗な態度、濃厚な情味を求めるものは、所謂野暮として嘲られるので、粹の眞意味は寧ろ茲にあるといつてもよい。だから一代女(卷一)の「今の世のよねのすきぬる風俗は」とある一節に見えるやうな遊び方が粹であつて、それには恰も徒然草の「花は盛に」の段に見える「よき人」の風情と似通つた、わざとらしい一種の修養と、餘裕があつて物に執着しない態度とがある(兼好が粹法師とせられるのは、此の點から見ても偶然では無い)。「總じて出すきたることに

善きものはなし……大盡もうちなるこそ奥ゆかし」(二代男卷五)といふ「ほど」の尙ばれたのも同じ意味である。もつとも粹といふ語が上方から始まつただけに(異本洞房語園)、此等の態度にも上方的の分別くさい、若しくは故らに上品ぶつたところがあるので、一步を轉ずれば、それが笑ふべき「半粹」となるのみならず、さういふ遊戯的態度の下には、却つて何等の情味をも伴はない性的欲求が横はつてゐる。浮世草子の所謂「色」が主として此の方面であることはいふまでも無い。

けれども戀にはまた別の天地があつて、これは多く劇曲に寫されてゐる。性的欲求は單にそれのみで止まるもので無いのが普通であつて、特殊の遊戯的態度を以て始終するものゝ外は、そこに人間としての接觸が生じ、いはゆる戀となつて強烈な情熱が發し易い。さうなると「男も女も戀といふもの身をかばうてなるものか」(娥歌かるた)といひ「お侍の義にせまるも浮世の戀に身を碎くも、命かけるは同じこと」(曾我會稽山)といひ、それがために世に立つことが出來ずして、身をすて命をすてるものもあつたのである。よし其の戀が本能的衝動から起つたことだとしても、生命に固有な本能のために却つて生命を斷つに至るのが、まじめな人生の悲劇では無からうか。

の里へ來ぬもの(乙女織卷二)である。

しかし求むるものが歡樂であるならば、金はもはや問題では無い。「夢のまの浮世、死んではいらぬ、お情あらば命あるうちに」(吉原小唄惣まくり)。また「あすはえんぶの塵ともなれ、わざくれ、浮世はゆめよ、白骨いつかは榮耀をなしたる、これこそ命なれ、其の盃これへさゝんせよ」(浮世物語)。戦國以來の浮世主義的歡樂思想は、今なほ此の里に行はれてゐる。「ゆめの此の身とわざくる」(京四條お國歌舞伎)ものは、其の身をも命をもこゝに捨てかねはせぬ。だからそれに對しては、遊里がよひ其のことを「氣ばらし」(心中大鑑卷一)とし、遊女は「何のことも無う買うて遊ぶべ」きものと教へられたので(一代男卷一)、こゝに平和の時代の落ちついた思慮があり、遊戯的氣分がある。が、すでに遊戯であるとすれば、軽い心もちを以てそれに對するを要し、執拗な態度、濃厚な情味を求めるものは、所謂野暮として嘲られるので、粹の眞意味は寧ろ茲にあるといつてもよい。だから一代女(卷一)の「今の世のよねのすきぬる風俗は」とある一節に見えるやうな遊び方が粹であつて、それには恰も徒然草の「花は盛に」の段に見える「よき人」の風情と似通つた、わざとらしい一種の修養と、餘裕があつて物に執着しない態度とがある(兼好が粹法師とせられるのは、此の點から見ても偶然では無い)。「總じて出すきたることに

善きものはなし……大盡もうちなるこそ奥ゆかし」(二代男卷五)といふ「ほど」の尙ばれたのも同じ意味である。もつとも粹といふ語が上方から始まつただけに(異本洞房語園)、此等の態度にも上方的の分別くさい、若しくは故らに上品ぶつたところがあるので、一步を轉ずれば、それが笑ふべき「半粹」となるのみならず、さういふ遊戯的態度の下には、却つて何等の情味をも伴はない性的欲求が横はつてゐる。浮世草子の所謂「色」が主として此の方面であることはいふまでも無し。

けれども戀にはまた別の天地があつて、これは多く劇曲に寫されてゐる。性的欲求は單にそれのみで止まるもので無いのが普通であつて、特殊の遊戯的態度を以て始終するものゝ外は、そこに人間としての接觸が生じ、いはゆる戀となつて強烈な情熱が發し易い。さうなると「男も女も戀といふもの身をかばうてなるものか」(娥歌かるた)といひ「お侍の義にせまるも浮世の戀に身を碎くも、命かけるは同じこと」(曾我會稽山)といひ、それがために世に立つことが出來ずして、身をすて命をすてるものもあつたのである。よし其の戀が本能的衝動から起つたことだとしても、生命に固有な本能のために却つて生命を斷つに至るのが、まじめな人生の悲劇では無からうか。

火のやうに熾烈ではあるが甚だ單純なお七の如き戀もあり、おもひの外のことから「此の上は」と決心した意地から出る戀(五人女卷二、三)もあつて、それらには何れも、事に當つては盲目的に突進する、又は負けじ魂の如何なる方面にも向けられる、武士的氣風も手傳ひ、「夢まぼろしの春じやもの」(二代男卷五)といふ例の浮世主義的思想も加はつてゐるので、始から終まで身をかばつてゐる平安朝人の戀の生々温るゝのとは違ふ。「おもしろうて、哀て、伊達て、殊勝て、かはいひ戀」(平家女護島)といふのも、此の激しさがあるからである。主と親とは何ものにも優つて尊いけれども、其の主にも親にもかへがたさが戀では無いか。幾多の人生の葛藤はこゝから生じてゐる。「親より子より我が身より、いとし殿御のいとほしや」(五十年忌歌念佛)。お夏の如き物狂ひも戀ゆゑには起るのである。世の掟に背くが如きはいふまでも無いことであつて、「不義はお家の御法度」とある世にも「親の許さぬ妹背の中、人目を忍ぶものなれど、互に女なし夫なし、聊か不義にはあらず」(信州川中島合戦)といひ、下郎と契をむすんだ某の姫が「男なき女の一生に一人の男を不義とは申されまじ……我れ少しも不義にはあらず」(諸國ばなし卷四)と昂焉としていふのも、固より怪しむに足らぬ。

だから「人をたらずは遊女の商賣」(天の網島)といはれてゐる其の遊女にすらも「本戀」があ

り所謂問夫がある。「いろ／＼分別して見れども、こればかりは合點ゆかず」(二代男卷四)と、一應はいぶかしくもあらうが、人の情を遊び我が情をも弄ぶに慣れて、情生活の甚しく荒廢してゐる此の種の女には、却つてそれがために人情の眞偽虚實が身にしてみても思ひ知られることがあり、みづからも明には意識せぬ誠の情の何人かに鍾められることもあるのであらう。「誠の底を知るものは女郎にまさるものあらじ」(海音の難波橋心中)といはれるのも此のゆゑである。さうなれば「流れの身のつらさ」が一層つよく感ぜられ、「しんぞつらいは勤めの此の身」(松の葉長歌、川竹)と、我が身をはかなみ、「可愛がらんせ流れの身」(同上)と、男にひしとすがらねばならぬ。「勤めものうき一筋ならば、とくも消えなん露の身の、日かけ忍ぶのよる／＼人に、あふをつとめの命かな」(同上加賀ぶし)。遊里に行はれた三絃曲のやるせない悲哀の情調はほくここから現はれるのである。「傾城の小唄は悲し九月盡」(其角)。放縦な歡樂郷の裡に肺腑をしぼつて出だすが如き此の嗚咽の聲があり、陽氣な騒ぎ歌の間から此の繊細な短音階的旋律の聞こえて來るのが遊里であつて、青春多感の子弟を救ひ難き耽溺の淵に投ずる所以は實にこゝにある。のみならず、人を待ち人に待たれ、逢ふ夜は恨み逢はぬ夜はわび、曉の別れにも人目を忍ぶ音づれにも、しづこゝろなき物思ひの絶えぬが、かゝる交らひの常だとすれば、「あだしあだ波のよる

べに迷ひ、しぐれ朝がへりのまばゆきをいとは「ぬところに、所謂良家の子女の戀には經驗することの出来ない特殊の氣分があり、朝ゆふべの通ひ路の、月につけ雪につけ花鳥の色にも音にも、遠き昔の平安朝人の戀をそゝり、それをして無限の詩趣あらしめた四時をり／＼の風光が、悉く眼前に再現せられて、我を古人かと思はしめる情味がある。當時の三絃曲の詞章に、古歌を引用し繕り合せたものゝ多いのは、單に古文學の崇拜から來たばかりでは無く、こゝに其の一大因由があらう。遊女が男を征服するために種々の政略を用ゐることに、また平安朝の女の態度と共通の分子があるては無いか。たゞ遊女の生活から來る此の政略に對しては、其の虚實眞偽の明ならず又た定めなきところに、特に人の興味を惹く契機があつて、反對に彼等を征服しようといふ、幾分の遊戯的分子も混らぬては無い、男の欲望を刺衝するのである。遊女自身に於いても「かけし誓も嘘となる」時があり、「始の嘘も皆な誠」となる場合もあり、畢竟は「うそも誠も本一つ……縁のあるのが誠ぞや」(冥途の飛脚)といはねばならず、多くは「請け出すといふつはものに誠も嘘も流れゆく」(難波橋心中)のである。だから「嘘のかたまり誠の情、この眞中にかきくれば、降る白雪の人心、積る思と冷たいと、わきていはれぬ世の中」(松の葉、白雪)に、通ふもの通はれるものゝ眞趣がある。

けれども當時の戀は單純な情ばかりでは無く、何事をも義理と意地との觀念で蔽うてゐる時代の特色として、戀にもまたそれが伴つてゐる。愛する女に對する約束をすてゝは「一分立たず」(心中大鑑卷五)といふ。一分はもとより義理である。「思ひつめたる男なら、添ひとほさではわけ立たず」(用明天皇職人鑑)。「一度は狩野の元信の内儀といはれう／＼と四年が間の氣の張弓」(傾城反魂香)。これらは勿論意地であつて、「姫ごぜの一分立てぬいて世間廣う添うて見しよ」(桙狩劍本地)の「一分」は、負けじ魂の強烈なる發現である。遊女に至つては勿論のこと、必しも「縁のあるのが誠」なばかりでは無い。「義理づよいは傾城の習ひ」(曾我會稽山)といはれ、「義理の情」といふ語さへ作られてゐるては無いか(御前義經記卷六)。所謂間夫に對する情も、また意地を立てるにほかならぬのである(一代男卷六等)。これは金錢のために束縛せられてゐる彼等特殊の生活に於いて、其の束縛をふりきつて情の自由を得ようとする反抗心が、自然にそれを緊張させたので、其の壓迫の極めて強いだけに、そこから生ずる負けじ魂もまた猛烈になるのであるが、またもとより意地を重んずる一般の氣風によつて誘はれたものであることは、いふまでも無い。かういふ世界に於いて張合とか詰めびらきとかのむつかしいのは、恐らくは我が徳川

時代に限られてゐるのであらう。だから日本莊子や乙女織等の傾城地女優論に於いて遊女に扇を揚げるのも、主として此の點に於いてするので、一般に傾城の意氣は武士の義理にも劣らずとせられたのである(乙女織卷三)。さうしてそれが益々此の里の興味を饒にする所以であつて「總じて女郎ほど義理を表にして情を心底に含み、是ほど面白きものは無し」といはれてゐる(置土産卷三)。近松の世話ものに於いて遊女が概ねしつかりしてゐて、男が其の反對に多く懦弱であるのは、一つは脚色上の理由もあり、特に男の柔弱なのは遊治郎としての本色でもあらうが、遊女の此の點を力強く寫したものと見られる。なほ遊女に「とかく浮世は氣まゝがよいぞいの」(松の葉、小笹)といふ放縱な氣象のあるのも、此の傾向の一面を示すものであらう。

一體に武士の氣風が遊女を感化したことは、種々の方面に於いて認められるが、それは多分男色の媒介を經てのことであらう。念友の意氣を示すために股を突いたり指を切つたりするのは、屢々行はれたことであつて(男色大鑑卷二、武道傳來記卷一等)、それは血を以て誓とする殺伐な武士的風習の一現象である。起請誓紙の類も亦た同様で、武士の風習が男色の契に應用せられたものである。だから色を賣る舞臺子などにも此等のことは傳はつてゐる(業大門屋敷卷二)。遊女の爪をはがし指を切り誓紙を書くのは、こゝに由來があるので、後にはそれが所謂手管の具

に供せられて、滑稽的に觀察せられるやうにもなつたけれども(一代男卷四、二代男卷一、二)、其の始は眞じめなことであつたらう。かの心中(情死)のごときも、其の主なる動機はやはり同じ武士的の意地であつて、これも男色のために行はれた殉死の一轉したものらしい。「男死なせて見てゐられうか」と女がいへば、「女房先き立て長らへあらば、そりや犬猫も同じ事」と男がいふ(二枚繪双紙)。二人の間の關係が惹き起した何かの問題に當つて、一人が死なねばならぬとき、他の一人のそれに殉するのが心中である。これは念友の間に例の甚くないことであつて、それは必しも同時に死するには限らないが、藻屑物語にも作られ、男色大鑑(卷三)にも取られた右京采女のやうに、同時に命をすてることもある。さうして其れが多くは他に競争者のある場合に起こるのも、また男女の情死と共通な事情では無いか。たゞ男色から起る葛藤は直に殺伐な争闘となつたので、同じく死を共にするにしても、戀がたきと戦つて斬り死をするといふやうな風のが多かつたから、情死は此の點に於いて趣を異にしてゐる。但し「死んで見せうか、死にかねはしませぬ」(今宮心中)といひ、「私は見ごと死にまする」(刃は氷の朔日)といふのは、かゝる心中の決意も武士的の意氣によることを示すものであつて、死にざまについても、世間から「さすがじゃ、見事に死んだ」(宵庚申)と讃せられ、「いさぎよき手本」(心中大鑑卷二)と賞められ

るのを尙んだので、茲にも死を立派にするを喜ぶ武士風の名残がある。現に「町人なれど古の武道の燈かゝげたる末世に名こそ照らしける」(海音二つ腹帯)と、武士出身の八百屋の死にさまが特に際立つて人目にも映じてゐる。「とてもものに死ぬるなら、思ふさま人にも知られて、草紙になりたや」(心中大鑑卷三)といふのも、武士の名聞心と大した差異は無い。しかし情死者は殆ど皆な平民階級のものであるのに、其の間に斯ういふ武士風の學ばれたことは、兩性の關係が人を驅つて死の淵に臨ましめるほどに、強大な勢力を有つてゐるからである。

情死者の女は多く遊女、特に其の下級のものであつて、かゝる風習の起源も遊里から開かれたらしく、従つて其の主なる動機は男が金につまつて、或は世に立ち難く、或は契を全うすることが出来ぬといふ點にあるので「義理にあらず情にあらず、皆な不自由より」起つたこととせられ(二代男卷八)、「山吹色に憎まれて、せうことなしの死物狂ひ」(元祿曾我卷三)と嘲られ、心中大鑑からも冷笑的態度で取り扱はれてゐるのは此の故である。それを美しく詩化した近松ですら、多くの曲の結末に於いて往々同じやうな語氣をもらしてゐる。是は固より一面の事實であり、又た笑ふより外に仕方の無い情死もあるが、金につまるのは遊女といふものを相手にする以上、免れ難きことであるから、單に此の一事を以て總ての情死者を嘲るのは當を得たものでは無い。西

鶴の如く遊戯的に世間を視るものにとつては、みづから死するが如き窮地に陥るのは愚の極であるが、事實として身を惜しまぬ戀が世にある以上、仕方が無い。のみならず情死は必しも金の不自由に基づくものばかりでは無く、男が他の女を妻としなければならず、女が思はぬ客に身うけせられるといふ場合も多く、それは抗敵し難き世の義理と遊女の生活に固有の羈絆とであるから、それと戦つて勝つことが出来ぬ以上、死して此の苦境を脱せんとするものに對しては、少くとも其の情を憐まねばならぬ。遊女ならぬ場合にも女が別に婚嫁しなければならぬといふやうな、之に類似した事情から起ることがある(心中大鑑卷三參照)。今日から考へると、これは命をすてるには餘りに薄弱な原因であつて、結婚の強制に服従せずとも人間としての罪過とは認められないのであるが、當時に於いてはそれが守らねばならぬ義理として、絶對の權威を有つてゐたから、死を以てする外に此の壓迫を免れることが出来なかつたのである。

近松が心中を戯曲化したのは主として此の點にあるので、其の主人公は何れも義理の重荷に堪へずして死に就いてゐる。強制結婚についていへば萬年草が其の例であり、生玉心中ではそれがやゝ複雑になつてゐて、心ならぬ結婚を強いられると共に、一面には目前の窮境を脱すべく金銭を與へられたので、前者の威力は後者によつて一層の重きを加へ、終にそれに壓倒せられて死ん

だのである。結婚では無いが、卯月の紅葉や宵庚申の情死も、今の世のこととすれば殆ど理由の無いものであるが、當時に於いては死なねばならぬほどの義理の威圧が、そこにあつたと見なければならぬ。(さうしてそれは人間の全生活が家と離るべからざるものになつてゐる家族制度のためである)。家の問題には關係がなくとも、今宮心中や海音の難波橋心中などに於いて、我が過のために、或は自分を愛して呉れる主人の母に對して義理を全うすることが出来ず、或は自分を信任してゐる女の父に對して義理を破らねばならぬ場合となり、生きてはゐられぬと決意するのも、やはり同様である。これ等の曲の粉本となつた事實は、或は主人持ちの身と思ふやうにならぬための、或は金に窮しての、極めて平凡な情死であつたらうが、それが詩人の手によつて斯う脚色せられたのは、如何なる場合に人は情死を敢てするかといふ問題についての當時の思想が此處にあつたからであり、前に述べた如く事實またさういふ情死もあつたのである。だから一口にいふと、かういふ動機からの情死は義理といふ世間的道德の犠牲として現はれたのである。

先づ死を決するものが義理の前に敗亡したゝめてあると共に、それと死を同じくしようとするものゝ決意も、また情よりは義理のために生ずる。「のがれぬ義理にからまつて死ぬ」のが小かんであり(又は氷の朔日)、「引くに引かれぬ義理にふといひかはし」たといふのが小はるである

(天の網鳥)。「お前を残し浮か／＼と生き残りてあるならば、人が譽めうか笑はうか(難波橋心中)といふ心事から死を共にするのが、義理であることはいふまでも無い。兩性の關係に於いては情と義理との明に區別の出来ない場合も多からうし、また「心中」の語が本來至情ともいふべき意味に用ゐられてゐたことは、多くの草子などにも見えてゐる明な事實であり、心中死も其の起源は情の死であつたに違ないが、それが多く世に行はれるやうになると、恰も主人のため念友のための殉死が義理として觀ぜられると同じく、情死にもまた此の意味が加はつたのである。戀愛其のものに義理や意地の分子があるとすれば、これは當然の成りゆきであらう。だからこれは古事記の允恭天皇の卷に見える昔の情死、或は「ことしあらば小はつせ山の石城にもこもらば共にな思ひわがせ(萬葉卷一六)」と詠まれたやうな思想とは、頗る其の趣が違つてゐる。義理に生き意地に死ぬのが元祿人であつて、情死は此の武士的氣象が世を風化した徳川時代特有の現象といはねばならぬ。男色といふやうな變態性慾の發現にすら、義理と義理の死とが伴つてゐた世の中を引きつゞきでは無いか。

情死が既に義理の死であるならば、それが決して我を誇り、我が戀の勝利を誇り、死の勝利を誇るもので無いことはいふまでも無い。だから彼等は死に臨んで父母を思ひ妻を思ひ、「なさけ

なき身の果て(曾根崎心中)をかこち、主人や親に對する許され難き「罪」を謝し、世間の非難をさへ憚り、せめてもの頼みとする「一蓮托生」の覺束なき望も、此等の愧恥と慚悔と愚痴とを輕めるたよりはならず、むせかへる涙の裡に辛くも其の死を遂げるのである。之を要するに彼等は實世間に於いても心生活に於いても、全く敗亡者に過ぎない。たゞそれには(特に多くの場合に從屬者である女には)幾分の「名」の勝利があるので、そこに武士の「義理の死」と相通する點がある。けれども其の間には、世間の義理に敗亡しつつも、消極的に我が情のはかなき満足をこれによつて得る心もちが潜んでゐるものもあり、世間の評判も其の根柢には、人間の生存欲をすてるまでに強烈なる情の發現としての、戀の讚美が存在する。心中死を演ずる歌舞伎淨瑠璃が年若い男女の涙を誘ひ、兎もすればそれに倣はんとする考を起こさせたのは、單に「死ぬるならほめらるゝやうにしよう(唐崎八景屏風)」といふ點ばかりではあるまい。「身は限あり、戀は盡きせず(五人女卷二)。果てなきものは戀だからである。

だから戀の極致に至れば(恰も第十三章に述べた親の子に對する愛情と一般)世に重しとせられる恥をも義理をも顧る邊は無い。伊左衛門は人目忍ぶ身を門づけとなつて相の山を歌ひながら扇屋の軒に立ち、病める夕霧を見て「太夫また逢ひに來たはいの」といふ(夕霧阿波鳴門)。寥々

たる一語、情の極、痴の極であつて、やがて又た戀の極であることを示すものでは無からうか。人生の此の事實を解するものは、他人の戀に對してもおのづから其れに處する途がある。「不義は御法度」であるが、情を知るものはそれを寛假しないではゐられぬ(娥歌がるた、丹波與作)。事實に於いても「お手討ちの夫婦なりしを」助けられた例は少なくなからう(窓のすさみ參照)。「身の賤しきを思へば官女も語らひ難し、心の鈍きを思へば傾城もなほ交りがたし、もし妹脊をなさんには、此の女子をなん(凡兆柴賣説)と、黒木賣の姿に興じた芭蕉は「あまの子の波の枕に袖しをれて家を賣り身を失ふ」ものをすら「老の身の行末を貪り、米錢の中に魂を苦めて物の情をわさまへざるには、遙にまして罪ゆるしぬべし」といつてゐるでは無いか(閉關説)。「さまざまに品かはりたる戀をして。浮世の果ては皆な小町なり」も、西鶴の「ところ／＼にそれ／＼の戀ありて」といふ滑稽的な觀察とは違つて、一味の哀愁を帯びてゐる點に戀其のものをまじめに考へてゐる趣が見える。蕉風の戀の句が一體に談林の如く肉的で無いのは此の故でもあらう。西鶴ですらも「戀の山いくのゝ道の諸わけ踏み出して見れば、嬉しさ可笑しさ阿房さ哀れさ悲しさ嘘さ、折ふしは誠さも稀に(三代男卷一)といつて、哀れさ悲しさ誠さを(其のまゝに可笑しく眺めつゝも)戀に認めなければならなかつた。「戀しらぬ女の粽不形なり(鬼貫)。人の情け

も優しさもまた物の美しさも、戀によつて始めて知られる。正式の結婚は戀でないと喝破した支考の説（續五論）は、俳諧の世界に於いても戀の重んぜられたことを示すものである。

以上元祿文學に見える戀愛觀を概叙したのであるが、著者は其の終に臨み、例によつて當時の學者の之に關する所見を一瞥して置かうと思ふ。第一に儒者は言の是に及ぶを厭ふのが常であつて、素行は伊勢源氏を淫佚の書として斥け（語類一六、一九、武教小學）、闇齋は「世の人のたはふれ往きて還る道知らずなりぬるは、源氏伊勢物語あればにや」（大和小學序）といつてゐるし、鳩巢も同じやうに考へてゐる（駿臺雜話卷四）。荷田春滿が戀歌を詠まなかつたといふのもやはり儒教の影響であらう。古典や擬古文學に對してすらさうであるから、歌舞伎淨瑠璃草紙小唄の類を誨淫の具として排することは勿論である。全體に外部から加へる教といふものによつて人生を支配することが出来ると思つてゐる儒者が、斯う見るのは無理も無いが、此の思想の根柢には戀愛其のこの否定がある。鳩巢は昔の重衡の囚人となつて千手と歎語し又た死に臨んで妾と相見たといふことを、丈夫の行にあらざらざらといつたが（駿臺雜話）、これは後に津阪東陽が、太閤記の著者が瀬川采女の物語を取つたことを難じてゐると同じ考である（夜航詩話）。かういふ思想は徳川

時代に至つて特に甚しくなつた武士的矯飾と、おのづから相應するものではあるものゝ、儒者の思想がやはりそこにあつたのである。

さてこれは曾て述べたことがあるやうに、儒者が兩性の關係を單に性的のものとし、又た其れを慾とのみ考へ、家族組織によつて兩性を結合し禮によつて其の慾を節するのが人の道であるとし、性的欲求に基づきながらそれを超越する戀愛の其の間から生ずることを認めなかつたからである。（堀川や護國の古學派に於いては、理論上此の性的欲求を人性の自然であるとする點に於いて、他の學派と趣を異にしてゐるが、實踐道德の教としては大差の無いものである）。彼等は人生の己み難き慾として軽くそれを取り扱ひ、さうして外部からそれを抑制することをのみ教へたので、人生の根本に存する嚴肅なる事實としてそれを尊重し、尊重することによつてそれを内部的に精鍊し向上させることを知らなかつた。彼等は高尚げな態度を以てそれを賤んでゐるが、實は其の賤しとするところより外を視る眼が無かつたのである。彼等が兩性の關係をいふに當つて直に淫といひ慾といふのは此の故であり、夫婦の倫常を説くに故らに有別を以てするもの、亦た之がためである。戀を性的欲求に始終するものとする西鶴等の思想は、此の點に於いて儒者と同程度にあるものであるが、一般にはそれから出立して義理と情との世界に入るものと考へられ

てゐたのに、儒者はそれに追従することが出来なかつた。(徂徠は記義奴市兵衛事のうちに農夫などの至樂は全くこゝにあるといつてゐるが、これも憫むよりは寧ろ是認してゐる)。

神道家の説はこゝでもまた儒者とは違ふ。山崎神道を繼承したものですら、情を抒ぶべき和歌は戀歌に於いて最も感があり、好色を惡むは後世のことだといつてゐる(正親町公通卿口訣、玉籤集)。一般に戀を尙ひ戀を寫した伊勢源氏を尊重することはいふまでも無い。増穂殘口が戀愛本位の結婚を主張し、太閤記の瀬川采女の一條を美譚といひ、戀愛は人を恐れず世を憚らざるほどの強烈なところに真情があるとし、情死をも讚美してゐるなどは、儒者の見とは正反對である(艶道通鑑)。此の點に於いては神道家の見解は、當時の所謂和學者よりは寧ろ後の宣長などの考に近い戀愛至上説である。これは或は二神の生殖に始まつてゐる神典を所依とするものゝ説としては、怪しむに足らぬことかも知らぬ。現に天の浮橋の神話を解釋するに當つて、後の篤胤と同じやうな説明を加へてゐるものすらある(正親町公通卿口訣、玉籤集)。それから又た我が國の上代の風俗を重んずる故もあり、儒者の教化主義に反抗して起つた神道として、全體に一種の自然主義めいた傾向を帯びてゐる故もあらう。(神道者のいふ戀もやはり性慾的のものであるから、おのづから斯う考へられるのである。これもまた後の國學者と同様である)。なほ神道者は自然

の情に重きを置くだけに、此の時代の特色である義理とか意地とかいふ觀念には全く觸れてゐないが、それはやはり書物相手の議論だからでもある。

こゝに一言附記したいことは、性的欲求と共に人生の根本に存する自己の生存欲である。「蘆垣に秋を過ぎたる朝顔の末葉も枯れ〜」になりける蔓を搜し、七十餘の婆の、其の實を一つ〜取りて又た來年の眺めを慕ひける。されば人間は露の命ともいふに此の老人はと、顔がながめられ〜るといふものゝ(置土産卷二)、「とが決りて首はねらるゝものも、其の日の朝飯箸持ちて食ふは、人の命ほど惜しきものはな」いからでは無いか(同上)。「一日も浮世ながら住めるが徳」で「長生の樂みがそこにあることはいふまでも無い(男色大鑑卷八、四)。ところが、生きてゐるためには食はねばならぬ。「生あれば食あり、世に住むからは何事も案じたるが損なり」(永代藏卷四)とはいふものゝ、其の食は必しも得易くはない。是に於いてか食ふことが世に立つていつての根本問題となるので、人の世の事業も功名も紛争も葛藤も「つまるところは食はねばひだるい」(織留卷一)から起るのだといはれてゐる。「何もいらぬ浮世とは思へども、一日食はねば餓し」(二十不孝卷一)。一切の欲望を抛擲し去つても、これだけは取り去ることが出来ぬといふ

のである。祖先傳來の知行俸祿に衣食する武士は此の點に顧慮を要しないが、それでも場合によつては浪人しなければならず、浪人すれば忽ち此の問題に逢着する。「武士は食はねど高楊枝」の誇りの裏面には、袖乞をしたり娘を賣つてしがない暮らしを立てたりする、皮肉な事實が存在するではないか。平民に於いてはもとよりである。

是に於いてか「身すぎ」の問題が起る。一擲千金の豪者を極めた所謂大盡も零落しては「世渡り」とて「つれぶしの讀賣にも棒振賣にもならねばならぬ」(二代男卷二、置土産卷二)。が、食はずにはゐられないからの身すぎであるとすれば、それに多少の苦痛の伴ふことはいふまでも無く、「世に身すぎほど悲しきものは無し」(二代男卷一、男色大鑑卷七)と賤しき業務をかこち、「死なれぬ命のつれなくて」淺ましき行をしなければならぬものもある。しかし斯ういふ身すぎには往々闇黒面があるので、織留(卷五)の「只是見せぬ佛の箱」の章末などに其の好標本があり、永代藏、胸算用などにも世渡の苦しい内幕がさまざまに描かれてゐる。特に女子には「悲しき世渡り」(一代女卷一)が甚だ多く、上にも述べた如く一代女の其の一代に閱し盡したところが悉くされてある。「僞も輕薄も悪心もみな貧より起こり申候」(文反古卷五)といひ、「身のかなしきときは盗人もせまじきものにあらず」(同上卷四)といふのが、寧ろ世の中の實相と見なければならぬ。

ぬ。悪心も起こさず盗みもしないものは「つらきは浮世、あはれや我が身、惜まじ命、露に代らん」(一代女卷一)と清水の西門に歌うたふ袖乞の、まことは惜しまるゝ命を人のなさけの露に維がうとするより外に途は無い。歌と歌ふものとの矛盾が皮肉でもあり哀れでもあるが、「貧にては死なれぬものぞかし」(胸算用卷一)。そこに生きてゐるために生きてゐなければならぬ人生の悲劇があるては無い。

生きてゐるのは生きることの最低限度であるが、人は少しでも其の上を頭を出したい。是に於いてか「慾」が生ずる。妻子に死に別れても「涙のうちにはや慾といふもの」が顔を出し(五人女卷五)、夫の死に際に「看病おろかに致さぬは跡しきの望みゆゑ」であるといふ(織留卷四)。「金ほど自由なるものは無し」(二十不孝卷一)といふのも「人の情は一分小判あるうちなり」(五人女卷一)といふのも、一事の兩面で、畢竟は「人間は慾に手足のついたるもの」だからである(二代男卷三)。其の慾もつまりは食ふためであるから、性的欲求が人間として抑へ難いものとせられると同様に、如何なる場合にも慾は離れられないものとせられたのである。が、かうなると性的欲求と同様、これもまた滑稽視せられねばならぬので、「萬ほしがり帳」(三代男卷五)の冷語を浴びせられ、悲しき世わたりも「それ／＼の身すぎと」可笑しがられる(男色大鑑卷八)。しか

しは固より一面觀てあつて、性欲が戀愛として向上するが如く、生存欲もまた人生のあらゆる事業となつて開展し、それに従つて此の欲求其のものも精練せられ、さうしてそこから「慾」の放縱なる發動が制限せられる。第十三章乃至第十五章に述べた武士と平民との思想は、主として、それが如何なる形式となつて此の時代に現はれたかを説いたものである。

第十八章 人生觀及び處世觀

著者は前數章に於いて、此の時代の社會組織と生活狀態とから生じた道義上の特殊の傾向を説き、又たかゝる世の中に於いて、人生固有の欲求が如何なる形をとつて現はれてゐたかを、觀察しようとした。此の章に於いては更に一步を進めて、當時の人が一般的に世の中を如何に考へ、人生を如何に觀てゐたかを、考究しようと思ふ。

此の時代の社會が人爲的の規範によつて嚴格に組織だてられ、さうしてそれが個人の上に重い壓力を加へてゐること、けれどもそれに壓倒せられてしまはない個人、特に比較的自由な境遇にゐる平民は、其の緻密な社會組織の何處かに間隙を求めて、鬱屈した力をそこから迸發させてゐること、従つて其の力の發現が不自然な形をとつてゐること、武士本位の制度と平民の活動と、義理と人情と、形式と實質と、表面と裏面との、矛盾杆格が總てこゝから産まれること、此等は既に上文に於いて反覆説明したところであるが、社會觀人生觀にもまたこゝから生ずる特殊の色調と其の混亂とがある。概括していふと、社會の統制を重んずる傍にはそれを輕んずる思想があり、人生を因果應報の理法に支配せられてゐるやうに考へると共に勝手次第のものとも觀、世の

掟に服従しつゝ、或は放縱な享樂主義の徒となり、或は隱遁生活を求め、人生の實務をまじめに考へると共にそれを滑稽視し、それら種々の思想が互に錯綜混淆してゐるのが當時の状態であつた。

封建制といひ階級制といひ一種特殊の家族制といひ、人爲的社會組織が固定してゐて個人の自由な活動が許されない此の時代に於いては、個人の能力は輕んぜられ、従つて個性が尊重せられない。寧ろ個性といふものが發達しなかつたといふ方が適切である。本來かういふ制度が、個人の能力を自由に又た無限に伸張しようとしたために起こつた戰國の紛亂を、鎮靜するためのものであるから、其の精神は個人をして社會の秩序に順應した生活をさせることは勿論であり、一步進んでは、社會の秩序を維持してゆくことの外には個人の生活をさせることは勿論であり、だから個人が其の能力を養ひ或は其の内生活を深くし豊にするといふやうなことは、初から問題とはせられないのである。上にも述べた如く文學の上に個人が寫されずして世態が描かれ、個人の性情よりも義理とか人情とかいふ普遍的の觀念、個人の運命よりも善人榮え惡人滅ぶといふやうな社會的因果律が、注意の焦點となつてゐるのも此の故であつて、社會の前に個人の價値が無いから、社會全體の秩序が維持せられてゐれば、個人の幸不幸の如きは固より論ずるに足ら

ぬものであり、人に對しても直に社會と交渉を生ずる外面の行爲のみを斷片的に見て、其の行爲の内面に於ける心理的過程を察せず、またそれを一貫せる人格の發現として考へず、善惡正邪といふやうな單純な概念で、容易に批判を下すのである。劇曲に於いて生きた人間の認められないこと、その結構が圓滿に局を結んでゐるものゝみてトラジエディの一つも無いことも、茲に一理由がある。心中ものとても、個人の死には終るが、決して社會と戦ひ運命と戦つて、それがために自己の破滅に終る悲壯劇では無く、初から社會の前に屈伏して死の國に身を逃れるのであるから、思想の上に於いては何處までも社會の權威が確立せられてゐるのである。

もつとも一方からいふと、斯ういふ風にして社會の秩序が外部的に維持せられたのは、個性が發達してゐなかつたことが其の一理由であつたかも知れぬ。當時の道德的規範の根本をなす「義理」といふ觀念も、また畢竟此の社會的秩序を保持することに過ぎないのであるが、それが大した故障も無く一般に遵奉せられたのは、何人も自己の内生活とそれとの間に矛盾や衝突を體驗しないほど、其の生活に個人的特色が無く、だれもく同じやうな思想、同じやうな感情を有つてゐたからでもある。(現代では、一般的には個人に十分の自覺が無く、又た相互の個性を尊重しないに拘はらず、一部の人士の間には可なりに個性が發達して内生活の個人的特色が深くなつて

ゐるために、兎もすれば相互の間に領解を缺き、まじめに生きてゆかうとするものをして、或は孤獨の寂しさを感ぜしめ、或は自己の生活を社會に順應させるに當つて大なる苦痛を味はしめ、又た或は内外二面の生活の間に種々の破綻を生ぜしめるやうなことが少なくないので、それがために社會全體の調子が兎角諧和しない傾がある。もつとも社會の鞏固なる内部的結合は、却つて個性の發達の力によつて成り立つのであるが、それには社會の全體が個性を尊重しなければならぬ。しかし個性は發達しないでも個人はある。さうして個人は自己の生存のために自己の能力を伸ばすために、何かの活動をしなければならぬ。そこに利害の衝突や勢力の競争が起こつて、紛擾は斷えず生ずるのであるが、さういふ紛擾を裁斷する思想上の標準は甚だ簡單である。

それは何かといふに、社會的秩序に順應し社會的權威に服従することは道德的に善であり、反抗することは惡であつて、善惡の両面は容易に又た明快に識別せられるからである。劇曲に於いて善人と惡人との争闘が生ずるのも、畢竟此の意味からであり、其の葛藤が必ず敵役といふ外部的勢力によつて惹き起こされるのも、此の故である。だから善人が高い理想を抱いて人間生活の向上に努力するといふやうなので無く、屑々たる世の風尚や所謂義理に拘泥してゐると共に、惡人は其の反對に私慾を逞しうするといふだけのものであつて、人生其のものを咀ふ惡魔的性質を

具へてゐるもの、惡其のことを喜ぶといふやうな深刻なものでは無い。善人に智略のあるのが尊ばれ、純真な感情の力強く動いてゐる天才的人格の認められないのも、やはり同じ事情から來てゐるので、智略とは畢竟社會的規範に順應してゆく能力をいふのである（單純な性格は朝比奈の如く常に滑稽視せられてゐる）。さうして其の惡を去つて善に就かねばならぬ當時の人々には、平安朝人の如く宿命の觀念を容れる餘地も無ければ、足利時代の如く神佛の力を認める必要もなく、人生に何等の神秘も不可解も無いのである、だから社會に對する個人の方こそ極めて弱小であれ、人間そのものは宇宙に對しても運命に對しても、何等の畏敬の念を有せず、みづから無上の權力を有するものとして考へられる。敬虔なる宗教的信仰の起こらないのも、人生に對する眞率なる反省が無いのも、また其の文藝に概して懐かしみと優しみが出てゐないのも此の故であらう。天地の間に於いて自己の小なることを切實に覺知し神の前に人の力の極めて弱いことをしみ／＼と感ずるものに於いて、始めて眞のやさしみと懐かしみが心の底から湧いて出るからである（平安朝の文學が極めて利己的な現世本位な人生觀を示しながら、なほ其の中に情味の極めて濃かなるものがあるに反し、此の時代の文學にそれが乏しい理由はこゝにもある）。もつとも是には、自己の力を頼み若しくは弱みを見せまいとする、武士の強がりや意地張りや、また其の

感情の粗大なるところから来る點もあり、自己の力を揮つて小を仆し弱を凌ぎ勢利の擴大に餘念も無かつた戦國武士以來の因襲的氣風も、それを助けてゐるのであらうが、何れにしても一切の思想と行動とが現實の社會のみを相手にしてゐることは同じである。

近松などの劇曲の組織が極めて理智的であつて、人物の行動に一々細かな聯絡がつけられ、よし外觀上奔放の趣を極めてゐるやうでも、其の實決して人智の測られぬやうな超越的勢力があるのではなく、天狗や幽霊や妖怪鬼畜の類が現はれても、それ／＼に現はれるべき理由があるのも、やはりこれに關係がある。人も世も整然たる因果の統制の下に動いてゐるので、何物もそれを紊すことが出来ないといふのが、當時の一般の思想であつたからである。作者がよし明にそれを意識してゐないまでも、奔逸な想像、ロマンチックな文學の産まれなかつたのが、事實に於いてさういふ傾向のあることを示すものである。(文學に現はれてゐる妖怪變化は、人間の理性、欲望、嫉妬、執念、又は世間的道義、或は世俗化せられた佛教的教訓等の概念が、かういふ形に於いて現はれたものに過ぎず、さうしてそれに人間と人間の運命とを支配するやうな威力は與へられてゐない。一代男卷六の心中箱、二代男卷二の百物語、三代男卷三の金銀の精、色三味線京の巻の傾城買の魂、或は松風村雨東帶鑑に見える二人の女の魂がぬけ出して火玉となつて争ふとか、

蟬丸の女が蛇身となるとか、又は一心二河白道の清玄の生霊とかいふのが皆なそれであり、堂大門屋敷の道具の會議などもやはり同様であつて、其の寓意であることが明に讀者なり觀客なりに領解せられ、往々滑稽の感をさへ生ずる。従つて其の妖怪に對しては恐怖の念も畏敬の情も起らないので、作者がそれを點出したのは、要するに奇異を喜ぶといふ幼稚な觀客の要求に應じたまでである。宇宙もしくは人生に於ける超自然的、超人間的の力を象徴したものでは無。のみならず、信田妻の狐が恩を報じたり、隅田川の天狗が善人を保護したり、一心二河白道の狸が悪人退治の助をしたりするやうに、世間的道義をさへ守つてゐる。)

さて現實の社會が無上のものであつて、それを維持するのが人間の責務のすべてであるとするれば、一步を其の上に進めて當代を超越しようとする要求の起らないのは當然である。事實に於いては個人が其の力を伸ばさうとして斷えず努力してゐるけれども、さうしてそれがために社會の統制と衝突してゐるけれども、意識して社會組織に反抗しようとはしない。だからすべての人の希求するところは、たゞ當時の社會に順應して、それによつて我が生活を安易ならしむることのみあるので、金錢の力によつて身の樂を得ようとする平民は勿論、名聞と世間體との支配に一切の行爲を任かせる武士の思想の根本が、即ちそれである。世の有様にも其の間に處する人の

態度にも大なる違はあるが、我が世に満足してゐて其の上に何等の憧憬すべきものを認めず、我から未來に新天地を開いてゆかうといふ意氣の無いことに於いては、古の平安朝人と同様であつて、社會其のものが固定してゐて新しい事業が起らず、それゐて兎も角も其の間に生活することが出来る平和の世であり、外からは何の刺戟を受けない鎖國の時代であるために、新しい希望が生ぜず、従つて人をして現實の社會組織と其の規制とに不満を感じしむるだけの内的衝動の無いことが、やはり平安朝の昔と似てゐるからである。

さて未來に新しい希望を有たないならば、それと同じ理由によつて、過去をも追懐することが無く、すべての人が權現様によつて開かれた天下の泰平を謳歌してゐるのも、また當然である。文學に於いて（昔の戰記文學が當時の人を英雄化したとは反對に）古英雄が盡く當代化せられ市井化せられてゐるのは、それが平民藝術であるためではあるが、思想の上に於いてはこゝに幾分の關係も無いではあるまい。學者間に歴史の研究は起つても、それは古代を古代として尙慕し、古英雄を古英雄として崇拜するのでは無く、むしろ現在の社會の思想によつて古代と古人とを批判し評議しようとするのである。勿論武士の間には往々懷古の情が無いでも無かつたが、それは現實の社會組織を不可とするのでは無く、それに十分順應することの出来ない當時の人間に不満

足なのである。また儒者の間には當時の社會的道義の因襲に異議を唱へるものもあつたが、それは自己の生活の要求が社會と相容れぬためでは無くして、たゞ書物に説いてあるところが實際と一致しない故であるから、初から論外に置かねばならぬ。のみならず、儒教は後に述べる如く本來現實主義、無理想主義の上に立つてゐるのであるから、其の精神に於いては當時の思想とおのづから一致してゐる。

現實本位の思想は、おのづから物質主義に傾く。だから當時の人は、社會的拘束の下に於いて出来るだけ其の物質生活を豊富にしようとする外には無かつたので、其の生活を内面的に進めてゆかうとは夢にも思はなかつた。戀愛を性慾の發現とのみ見るのも、事業を利慾のためとのみ考へるのも此の故であり、宗教的敬虔の情に乏しいのも之と關係がある。例の因果應報觀の根柢に物質主義的傾向があることは、世間的福利が善の表象として考へられるのでも明である。さうして此の物質主義は前に述べたやうな社會觀と互に因果の關係をなして、益々人を利己主義に導くものである。個人を尊重せず、個人が基礎となつて社會が成立することを考へないがために、個人をして社會に對して無責任ならしめ、自己の利益のためにのみ行動させるのである。だから個人をして絶對的に社會に服従させようとする當時の思想は、却つて社會の基礎を脆弱にし、其の

結合を散漫にするものといはねばならぬ。

のみならず、餘りに個人の價値が認められないといふことは、種々の點に於いて個人其のものを墮落せしめるものである。其の第一は彼等が社會の抑壓に抵抗することが出來ずして、一種のあきらめを以てそれと曖昧な妥協をすることである。「蝶の朝妻舟に「偽りがちなる我がこの山」を其の朝妻の淺ましく耻ぢらひつゝも、終に臨んで「よしそれとも世の中」の一轉語を下してゐるのは、此の境地を語るものでは無からうか。かの努めて貧に安んぜんとし薄倅に安んぜんとするものにも此の心もちのあることは、既に前に述べて置いた。「義理ほど悲しきものは無し」といひつゝもなほそれに服従し、「世間へ顔が出されぬ」ために身を犠牲にするのも、實はこれと同じことであつて、所謂意地も亦た一つは敢て此のあきらめをつけるところに生ずるのである。強いものには負けるが勝と人の至情をも抛ち去る下僚のあきらめ(今宮心中)、「泣く子と地頭には勝たれぬ」と無理なことをも聽かねばならぬ平民のあきらめが、世渡りの上に於いて大切であつたことはいふまでも無い。斯ういふやうにして此の時代の多數人は、社會と社會の因襲的規範とに對して極めていくぢの無い態度を馴致し、個人としての自己を精神的に立てようとする意欲をさへ概ね銷磨させてしまつたのである。勿論それには上にも述べた如く、社會其のもの

が固定してゐて新しい事業が生ぜず、人をして其の力を發揮せしめ、一世の意氣を緊張させるやうな運動が、何處からも起つて來ないこと、大體に於いて定められた境遇、與へられた地位に住してゐなければならず、またさうしてゐれば兎も角も生活ができてゆく職業上の状態なども、與つて力があるのであるから、よし局限せられてゐる社會に於いて同じやうな事業に従事するにせよ、自己の力によつて自己の運命を開いてゆくことの出来る商人は、武士に比べると比較にならぬほど意氣も旺であるに拘はらず、彼等の思想としては、やはり概して社會の因襲的規則を尊重するより外は無かつたのである。分を守るといふことも、多くの場合に於いて畢竟一種のあきらめであり、世間に對する妥協である。

けれどもあきらめの底には一味の不満足がある。だから時にはそれが面従腹非の悪い習慣ともなるが、時には機を得て何れの方面かに勃發する。談林一派の放埒な態度が實世間に於いて得べからざる自由を文藝界に求めた氣味のあること、政治上の問題に關する放漫な罵詈訕笑が往々世に出ることは、前に述べたことであるが、これらは斯ういふ傾向の文學の形に於いて現はれたものとも見られる。また實生活に於いては此の不平は屢々放縱なる歡樂の希求となる。それは本來人生の欲望に基づくものである上に社會其のものを動かさない個人の問題であつて、社會的規制

によつて抑へられた人間の力を發揚するには、これが最も自然の徑路だからである。さうして商人などに於いては、一方に鎖國制や封建制や階級制や家族制の抑壓を蒙りながら、一方では激しい商業戦争によつて戰國武士と同様の放縱な習慣が養はれてゐるので、益々此の風潮が高められる。それには前にも述べた如く戰國的氣分に促された浮世主義、早きに迫んで行樂すべしといふ悲傷の氣を帯びた歡樂主義もあつて、「短き浮世、死ねば手ぶり、飲めや歌へや、若い花よ、老いて悔しのなれの果て」(心中大鑑卷一)と歌はれると共に「兎もかくも平和の世であるだけに「生を樂しむ」(近代艶隱者卷一)といふやゝ落ちついた享樂的思想ともなつて現はれる。「人生多くは意の如くならないながらも「思へばうき世も捨て難し」(大磯虎稚物語)、そこに快樂の求むべきものがあるては無いが。既に快樂があるとすれば、それがためには高い代價も拂はねばならぬ。「惜めども寝たら起きたら春である」(鬼貫)。來るものゝ樂しきに代へて惜むに足らざるは、管に流れゆく年のみでは無からう。」

幸にして世は昌平の春である。伸ばさば伸ばし得る力を伸ばすことが出來ず、揮はゞ揮ひ得る力を揮ふことが出來ぬ窮屈な社會にも、人の世の歡樂を縱にすることの出來る生活以外の生活、社會以外の社會が、花やかな姿を眼前に呈露してゐる。だから「たゞ一念に春なれや春。氣さん

じに錢かね使へ彌生山。天下ゆたかに永き日の頃」(西翁十百韻)といふ。此の時に當つて誰か其の鬱屈せる氣を紅燈綠酒の間に向つて放散し去らうとしないものがあらうぞ。「春得たり人たり殊に男たり」(虛栗、楊水)。春の誇、人の誇、男の誇は、此の如くして浮世の歡樂を領略し得る所にあるては無いが。遊興の設備が整つてゐる都會に於いては尙更である。「鯛は花は見ぬ里もありけふの月」(西鶴)。「鯛は花は江戸に生まれて今日の月」(其角)。難波に住み江戸に暮すものにして始めて斯る快樂の飽滿を味ひ得る。此の快樂は人の曾て世に求めて求むるを得ず、別に空想の天地を開いて夢の世界にそれを憧憬したものであるが、今は現し世が悉くそれを與へ得るに至つたのである。喜見城も女護島も、須彌の高きに登るを要せず、蒼海の深さを探るを須わらずて、たゞ是れ北里西島にあるては無いが。極樂は固より眼前である(二代男卷一、當世乙女織卷二。棠大門屋敷卷一に「地獄遠きにあらす、極樂眼前なり」といふ語があるが、これは狂言などに散見する足利時代の諺「地獄遠きにあらす、極樂遙なり」を一轉したものであらう。彼此對照して思想の變遷が知られる)。かの浦島太郎が其の子を伴れて故郷に歸り(松風村雨東帶鑑)、或は家のため子孫のために龍宮を見すてたのは(浦島年代記)、家族本位の生活の反映でもあるが、また現し世遠き神仙の郷が歡樂の都として特に憧憬するを値しないとせられた點に於いて、現實

世界がそれに十分の満足を得る時世の思想でもある。龍宮の遊樂が此の世の有様と何等の差異の無いのを見るがよい(諸國話卷四)。さうしてこれは人生のあらゆる行動が現實の社會と始終するものとせられてゐる根本の思想にも、おのづから適合するのである。徳川の民はあらゆる點に於いて夢と詩とを有たなかつたものであり、元祿の世は感激とあこがれとを知らなかつた時である。或は彼等にとつては現が其のまゝ夢であり、事實が直に詩であつたともいはれよう。だから茲にも亦た此の時代と昔の平安朝との類似がある。たゞ平安朝人は日常生活の全體を詩として觀じ夢として見てゐたのに、元祿人は同じ現し世の中ながら日常生活の外に於いて、夢の世界、詩の世界を造つてゐたのである(「貴族文學の時代」第二篇第三章參照)。斯う考へて來ると、當時の文藝の一大中心が此の歡樂の天地にあることも不思議では無い。

けれども夢は覺め易い。覺めた現の身は依然として不自由な、窮屈な、むつかしい世の中に横はつてゐる。が、生きてゐる以上、此の世の中を脱却することが出来ないとするれば、せめては其の窮屈を窮屈と思はずに暮らすことは出来まいか。それは即ち我れから心を軽くして其の心に映ずる世を軽くすることである。戰國時代から既に現はれてゐる此の思想は、此の頃にもなほ存續してゐるのみならず、其の心もちは窮屈な社會的規制の裏面に潜む人生の事實を見ればおのづか

ら生ずるものである。表面上の社會制度と實際狀態との矛盾、理論上の因果應報が事實に於いて行はれてゐないこと、社會的道義の背後に於ける放漫なる性慾の遂行と利慾の競争などがそれであつて、それも亦た一つは餘りに表面の規制が嚴重であり形式的であるところから來てゐる。かの歡樂主義もまた實に其の一現象である。かういふ事實が心あるものをして人の信ずるに値せず世の頼むに足らず、また富や名聲の願ふを要せざることを思はしめ、世に處しながら世を笑つて過ごすことの賢なるを感ぜしめたのである。「公家も裝束なしには膏藥賣の顔の白いもの」であり(二代男卷三)、「賤しからぬ先祖を鼻にかけ」ても「公家の娘やら紙屑拾ひの子やら」人には知られない(一代女卷二)とすれば、公家も先祖も尊ぶには足らず、「鈍太郎どのを賢くする」(二代男卷五)も金の光と思へば、人とてもあてにはならぬ。そののみて無い。「のけば他人」(織留卷四)となれば夫婦の契も頼もしからず、あはれな人の身の上に對しても「人なみなれば義理に袖を絞る」(男色大鑑卷七)、「他人の悲しむ義理一片の念佛、泪は當座の形見の袖、程なう忘るゝを世のならはし」(同上卷四)とすれば、人の生死も幸不幸も又た世間の義理も、重んずるに足らぬては無いか。自分自身とても同じこと「戀ほど可笑しきは無し」(一代女卷一)と、我が戀ながら我が心の思の外なるを省み、「人のゆく末は更に知れぬものぞ」(同上卷三)と、さまざまに變

りゆく身のさまを考へれば、「人は妖けもの(諸國話序)とも「よく思へばやくたいも無きものは人(心中大鑑卷二)ともいはねばならぬ。利慾の争に至つては勿論のこと、借銀の書置(永代藏卷五)や死骸を入れた葛籠を盗んだ盗人の話(二十不孝卷三)などは、いかにもよくその有様を滑稽化してゐる。さまざまの世渡りも裸にして見れば嘘と偽とて堅めたもの、「人間萬事からくりの種(西鶴五百韻)ながら、それでも生きてゆかれるものとすれば、「浮世は廣し」欺くものも欺かれるものも好笑の料である。かういふ觀察をしたものは必しも了意、西鶴及び其の流を汲んだ浮世草子の作者に限つたことでは無く、其角が「我々の腹の中に屎と慾との外のものなし、五倫五體は人の體何に隔てのあるべきやと彼の傀儡に歌ひけん、公卿大夫士庶人土民百姓工商乃至三界萬靈等、此の屎慾を蔽はんとて冠を正し太刀佩き上下を着て馬にめす、法衣法服の其の品まぢ／＼なりと雖も、生前の蝸名蠅利なり(類柑文集)といつたのもやはり同じことであつて、當時に於いて少しく冷眼に世態を觀得るものには、共通の思想であつたらしい。事實上當時の生活が物質主義、肉慾本位である以上、かう見られるのも仕方が無い。

よしまたさういふ裏面を見ないまでも、いろ／＼の浮世のさまが見やうによつては其のまゝに可笑くも眺められる。例へば二代男(卷五)の年の暮の世のさまを尾羽打ちからした遊蕩兒の眼孔

から見た「四勿七分の玉もいたづらに」の一節を見るがよい。一人ここの主觀世界は泣くと笑ふと怒ると歎くとさまざまであるが、よそめに見れば泣くも笑ふも同じ客觀世界の出來事であつて、それがまた秩序も無く聯絡もなく、銘々勝手に又た唐突に、且つ現はれ且つ消えるところに、矛盾に充ちた無限の滑稽があり、其の滑稽な現象を天下の大事我が身の大事と、泣きに泣きわめきにわめくのが、一層の滑稽では無いか(二代男卷五)。特に商人の社會に於ける急速なる貧富の轉變、財産の得喪は、かの歡樂主義の生活と相伴つて、かゝる觀察の材料を豊富に供給してゐる。

世を斯う見ればそれに處することもまたおのづから氣樂になる。「浮世は一分五厘(日本莊子卷二)ともいはれてゐる。「世の中は蝶々とまればかくもあれ(宗因)。我が身はたゞ「氣まゝに遊ぶ胡蝶うぐひす(同上、西翁十百韻)を以て任ずるがよいでは無いか。談林の俳人の態度がすべてこゝにあることは、第五章に述べた通りであつて、彼等は(思想の上に於いて)一切の世を茶化し去り、あらゆる世上の事物を滑稽化して觀じたのである。が、氣まゝに遊ぶには世と同化して世と共に戯れねばならぬ。「好いた人も心に乗らぬ人も舟渡しの岸につくまでの志」と思つて、我をすて我が操守をすて、「浮世に濁りて水の流るゝ如く身を持つ(一代女卷五)のが明哲保身の道である。「物毎にありはありのみ無しとても求めはせじな世はなり次第(古今夷曲集、未得)。

外に向つて求めるのが我を繫縛する所以であるとすれば、みづから我を守るのが我から我が羈絆を作るものであることは、いふまでも無い。人はおのづから「萬事其の時の心になるもの」(一代女卷二)ではあるものゝ、我から其の時々の心になつて境遇と共に推し移つてゆくのが、氣樂に世を渡る用意でもある。だから財を抛ち金を散じて放縱な歡樂に耽溺するのも、戀を失ひ富を喪つて陋巷に窮居し江湖に放浪するのも、又は其の財を求め富を得んがために東西に奔馳するのも、共に可笑しき身の上と觀じ、物に應じて凝滞することの無いのが彼等の尙ふところである。

世に處するばかりでは無い。生死に臨んでもまた同様で、「來山は生まれた咎で死ぬるなりそれで恨も何もかも無し」(來山)といひ、「其の心其の期になりて其の覺悟まづそれまではそれよ世の中」(無卜)といふ。斯う見るものにとつては生も死も共に一場の戯れてある。本來世を遊戲視するのは身を氣樂に保つためではあるけれども、世を軽く見るのはおのづから人生を輕んずることになり、さうして生を輕んずるは即ち死を輕んずるものだからである。辭世の類は禪僧に由來する一種の因襲的思想を無意味に踏襲した傾もあり、或は強いて戲謔の言を弄して衷心の不安をみづから蔽はんとする跡さへも無いでは無かつたらしく「浮世の月見すごしにけり末二年」(西鶴)の如き理智的構想から成つてゐるものなどに至つては、果してそれが眞情を吐露したものか

どうか甚だ疑はしいけれども、少くとも思想の上に於いて斯ういふ態度の高しとせられたことは明である。此の時代のものに平安朝人の如き感傷的情調の無いことはこれでも知られる(徳川時代の文學に生死を輕んずる思想のあるのは、死を恐れない武士的氣象の影響もあるかと思はれるが、其の態度の全く違ふことを考へると、それは大したことはあるまい)。

さて斯ういふ態度の主なる由來が、社會的拘束の餘りに甚しいがためにそれを脱せんとするところにあるながら、社會組織の破壊力として見ることも出来る平民の活動、それによつて光彩を放つてゐる元祿の文化状態が、やはりそれを促してゐるのは、奇怪のやうにも見えるが、それは不自然な社會組織の下に於いて、不自然な活動が行はれてゐるからである。又た此の處世觀は社會の個人に要求する道義の念を撥無し、義理をも人情をも茶化し去つてしまふものであるが、それもまた其の世間的道義其のものに大なる無理があるからである。人生を遊戲視することすらも、人をして自己を尊重せしめないほどに社會が個人を尊重しないこと、餘りに甚しき現實主義の世の中との然らしむるところである。けれども一方からいへば、斯ういふ氣輕な態度で兎も角も生きてゆかれると考へられたのは、思想上に於いて個人の價値が認められないに拘はらず、物質的生活が人をぬきさしのならぬ窮地へ陥れるほどに困難で無く、表面上社會が嚴密な組織に

よつて固められながら、人々が何とかして世を渡り得、或は多少の力を伸ばし得る間隙や餘地が到る處に存在してゐたからでもある。表面上の階級的抑壓がひどく加はりながら、彼等自身の間
に於いては比較的 자유を得てゐる平民に於いては、猶さらである。斯ういふ思想が武士階級の間
よりは寧ろ平民のうちから多く發生してゐることも全く無意味では無い。

けれども此の態度は世を愚にしてゐる點に於いて、自ら高しとするものであり、又た境遇と共
に推し移つて自ら輕んずる點に於いて、放縱に流れる傾があるので、濃かな情味と眞摯な自省と
を缺いてゐる。是に於いてか此の境地を透過して更に一段の高處に至つたものがある。一たび談
林の門をくゞつて終にそれを超脱した、蕉風の俳諧趣味が即ちそれである。芭蕉の「旅ねして見
しや浮世のすゝはらひ」を前に引いた二代男(卷五)の歳暮の觀察と比較し、「夏草や兵どもが夢
のあと」を「其の人も残らず、今また世にある人も残らず」(武家義理物語卷一)の冷然たる一句
と比べて見るがよい。西鶴は世のさまをも人生の無常をも偏に可笑しと眺めてゐるが、芭蕉には
表に輕い氣分がありながら、其のうちにしみくくと世態を味ひ、人間の榮枯に對して坐ろに哀愁
の情を懷いてゐるところがあるでは無いか。夏草の句は「國破れて山河あり城春にして草青みた

りと笠打ち敷きて時の移るまで泪を落し侍りぬ(奥の細道)といふ前書があるが、同じ様な場合
の「笈も太刀も五月に飾れ紙幟」と對照して見れば、やはり「功名一時の叢となる」ところに一
味の滑稽が感ぜられてはゐたらしい。彼の曾て「木がらしの身は竹齋に似たるかな」と吟じ「世
間寺無用房」の名に興じたことが、前篇に述べた戰國時代以來の氣樂坊的態度と談林風西鶴式の
滑稽觀とに由來のあることを思へば、斯ういふ氣分は必ず彼の胸中に存在してゐたに違ない。た
だ其の滑稽觀の一面に眞摯の氣の溢れてゐるのが、西鶴とは違ふ芭蕉の特色であつて、そこに彼
が人生を人生の内部から觀、自己の生活を自己みづから味ふといふ態度があり、從つて其の作に
は談林の徒に殆ど見ることが出来なかつた、濃かな抒情趣味が現はれるのである。しかし此の兩
面は彼に於いては、渾然として一つの氣分に融合してゐる。人生の諸現象を可笑しとは見るもの
の、其の人生は即ち外ならぬ我が身の上であるとすれば、其の觀察は直ちに主觀化せられて、我
れみづから我を滑稽視することになるのであるが、其の我はまた同じ現象に對して哀樂喜憂しな
ければならぬ我だからである。さうして此の兩面の融合したところに彼獨得のユウモラスな氣分
が生ずる。次章にいふやうに、芭蕉も社會的生活を色と慾との世界と視てゐる傾はあるので、
そこに西鶴と同じ觀察があるが、西鶴はどこまでも其の世界に止まつてゐるのに、芭蕉は別に風

雅の天地を開いてゐる。

芭蕉の此の気分は如何なる形に於いて彼の生活に現はれてゐるか。「喪に居るものは悲をあるじとし、酒を飲むものは閑をあるじとす。愁に住するものは愁を主とし、徒然に住するものは徒然を主とす。哀に住するものは哀を主とす」(嵯峨日記)。悲と閑と愁と徒然と哀との情趣を如實に體驗すると共に、悲と閑と愁と徒然と哀との來るが儘に我が心を任せ、處るところを主としてそれに同化するのである。だから「すてはてし身はなきものと思へども雪のふる日は寒くこそあれ、花のふる日は浮かれこそすれ。漢來れば漢が現じ、胡來れば胡が現ずる。一つぬいて後に負ひぬ衣がへ」。飲みあけて花いけにせん二升樽。衣は寒暖の宜に従ひ、器は盈虚によつて各々其の用をなす。我が心もまたそれと同じである。「空しき時は塵の器となれ、得る時は一壺も千金を抱きて岱山も輕しとせん。物一つ瓢は輕き我が世かな」(瓢の銘)。そこに氣輕な飄逸な態度が生じて、かのユウモラスな氣分と相應するのであつて、所謂風狂がそれである。風狂とは畢竟、自己に拘束せられず、自己の境遇に羈縛せられず、諸縁を放下し去つて行くところに安住し來るものを其のまゝにうけ入れる、無礙自在の境地をいふのであつて、「いざ子ども走りありかん玉あられ」。輿に乗じては小兒と共に走りあるかうとさへいふのである。(「子どもらよ晝が

ほさきぬ瓜むかん」といふやうに、彼が子どもを相手にしてゐるのも、自己に拘束せられることが無くして常にユウモラスな態度を有する子どもが、彼のよき心の友であつたからであらう)。さうしてそれは單に世に處する場合はかりては無く、生死に就いても變りはない。「野ざらしを心に風の沁む身かな」と、悲しき死を心にかけて旅立はしても、生きて還ることが出来れば「死にもせぬ旅ねの果てよ秋の暮」とおのづから興じられ、必しも死を厭はぬながら「眼前に古人の心を閱す」るにすら「存命の喜び」を喜んでゐるでは無いか(奥の細道)。「昨日の發句は今日の辭世、今日の發句は明日の辭世、我が生涯いひすてし句々、一句として辭世なざらるは無し」(花屋日記)といつたといふ話でも、彼の生死觀が覗はれるので、故らに辭世として放逸諧謔の言を弄する西鶴の輩と違ふ點はこゝにもある。

世に處するに當つて境遇と共に推し移るといふのは、芭蕉も西鶴等の思想と同様であるが、彼等が境遇其のものを外部から無關心に眺め、従つて如何なる場合にもそれを遊戯化してゐるに反し、芭蕉は自己を境遇に没入して、悲喜哀樂のさまざまを深く味つてゐる。彼等の氣輕であるのは、世の中を滑稽視するところから生ずるのであるのに、芭蕉の飄逸は寧ろ自己を空しくするところにある。彼等は自ら高くして傲然として世を弄ぶのに、芭蕉は寧ろ自己を弱小なるものと觀

じてゐる。彼等が放縱であるのに、芭蕉が謹嚴で而も温情があるのも此の故である。だから芭蕉は社會其のものを遊戯視して其の間に放縱の生を送らうとはせず、實社會をば何處までも實社會として其の規制を尊重しながら（或は寧ろそれがために）、思想の上に於いて別に風雅の天地を其の外に開き、人をも世をも其の間に包容して風雅の眼でそれを見、社會的抑壓と羈縛とを離れて、自由に其の裡に逍遙しようとしたのである。此の天地は實社會からいへば、おのづから貧と寂しさとの世界であるのみならず、自己の弱小なるを覺つてゐる彼は、其の主觀の對象としてもまたおのづから、寂しさと侘びしさとに其の心が向けられるのであつた。だから彼はこゝに逍遙して「友なきを友とし貧しきを富めりとし」（閉關説）、さうして其の「細み」（柴門辭）を樂しむのである（彼の藝術の寂びも細みも皆な此の生活の發現である）。さうして彼が此の境地に到達したのは、長い間の努力と修養との結果であつて、笈の小文の卷頭の一節や幻住庵の記によつて、それが覗ひ知られる。

しかし實をいふと、そこに彼の態度の矛盾がある。無礙自在を得るには富よりも貧を可とし、人に交るよりも獨り居るを便としたことは、自然の傾向として深く怪しむに足らぬが、徹底的に諸縁を放下し得るならば貧に居ると同じ心もちて富に處し、愁に處すると同じ氣分て歡樂に處す

ることも必しも不可能では無く、又た人生の眞味は必しも常に侘びと寂びとに住することによつてのみ求め得られるには限らない筈だからである。或は寧ろ其の身に幾多の波瀾を閱し來つて、心生活の上にも種々の轉變を體驗し盡すところに、人生の眞味を解し得べき契機があるともいはれよう。が、芭蕉の此の態度は、彼自身の性格と境遇と又た一種の因襲的趣味とから來たことであつて、思想に於いては前章に述べた如く、戀などに對しても十分の同情と理解とがあり、遊女に耽溺するものをすらも或る點までは寛恕することが出來たに拘はらず、自己の生活に於いては敢て其の間に身を投ずることをしなかつたのである。彼が決して人生其のものに背いたのでないことは、彼が俳諧を以て世に立つて多くの門人を導いたのでも知られる。「木曾の椽うき世の人のみやげかな」といひ「籠りぬて木の實草の實ひろはじや」といふ類は、一種の隱遁思想から出たらしく見えるが、「先づ頼む椎の木もあり夏木立」と喜んだ幻住庵でも、其の記の中に「ひたぶるに閑寂を好み山野に跡を隠さんとするにはあらず」といつてゐるので、其の本意が知られる。やゝ滑稽的の語氣を帯びてゐる「世を厭ひし人に似たり」の一句は、即ちみづから「世を厭ひし人」で無いことを示してゐるでは無いか。後ろ向きの畫像に賛して「こちら向け我れも寂しき秋の暮」といひ、故人と會しては「寒けれど二人ねる夜ぞ頼もしき」といひ、遊女と同じ家にとま

り合はせては「一つ家に遊女もねたり萩の月」と吟じて其の身の上をあはれがつたのでも、彼の態度は推測せらる。此の人なつかしい心もちに於いては彼の尙慕した西行とおのづから相通するところがあるともいはれよう（『貴族文學の時代』第三篇第五章参照）。

しかし元祿人たる芭蕉は、決して昔の平安朝の頽廢期に出た西行と同一では無い。西行の思想の根柢は世を憂しとする一種の悲觀主義である。勿論其の悲觀主義は、世を遁れ山に入ることによつて自分だけは一應の解決がつくといふ手輕な平安朝貴族の厭世觀が、文化の頽廢に刺戟せられて一步を進め、社會全體を悲觀するやうになり、それがまた同じ事情から特殊の發達をした當時の淨土教的思想と結合したものに過ぎないので、人生其のもの、自己の存在其のものを根本的に否定しながら、而もどこまでも其れを脱することが出来ないといふ、絶大の痛苦から出立したのでは無い。人は現に生きてゐる、また飽くまで生を求め。さうして生に於いて生の樂しみを享受しようとする。けれども事實に於いて生は痛苦であつて、此の痛苦は脱せんとして脱すべからざる生の桎梏であり、寧ろ生其のものゝ本質である。だから人は永久に此の痛苦を味はねばならぬ。人は生に苦しみながら其の生を欲求する。人生を斯う考へる時始めてヘシミズムが生ずる。得らるべき榮華の獨り我のみは得られないがために山に入る、といふ平安朝式厭世觀、快樂を來

世に期して人生を極めて容易く放棄し去る淨土教は、それとは天地の隔りがある。だから西行に於いては、其の淨土教的悲觀主義と平安朝式厭世觀とが十分に融合せられないために、修業者としては人生を捨てようとしつゝ、詩人としては人生を懐かしむといふ矛盾が生じながら、其の胸裡に藏する風月の世界に於いて、容易に兩者の結合點を見出だし得たので、こゝに彼の努力があると共に又た割合に手輕な安慰があつた。

ところが芭蕉は違ふ。彼は士籍を脱したけれども、世を避けたのでも遁れたのでも無い。其の士籍を脱したのが、假に世に傳へられた如く主君の死を悼んでのことゝしたところで、彼は其の後佛門に歸したらしくは見えず、勿論出家したのでは無い。多分浪人して俳諧師の群に入つたといふべきであらう。笈の小文に「身を立てんことを願ふといひ、幻住庵の記に「仕官懸命の地を羨むといつたのも（佛頂に參禪したことを指したらしい「學んで愚を曉ることを思ひ」といひ「佛籬祖室の扉に入らんとせし」といふのに續けて書いてゐる其の文意から考へると）一度び浪人した後のことかと思はれる。さうして斯ういふ俳諧師の群に彼を導いたのは、其の文學に對する趣味であつたことが、同じ文章から推測せられる。是がために彼は貞門のかしきにも親しみ、談林の滑稽にも興じたのであるが、また溯つては宗祇より西行に及び、傍ら唐人の詩にも接

して、そこに彼の新しい藝術の出立點を得、其の藝術が又た新しい生活を導くやうにもなつたら
し。

だから芭蕉は世すて人たる西行の人生觀から入つて其の歌に親しんだのではなく、詩人たる西
行の歌から入つて其の心生活を味ふやうになつたのであるのみならず、西行を尙慕しつゝも其の
悲觀的な、厭世的な、動もすれば感傷的情調をさへ交へてゐる、此の遁世者の心もちとは違つて、
前にも述べた如く一種の洒脱な飄逸な氣分が其の根柢をなしてゐるのである。西行に所謂風狂の
態度が無かつたと同様、彼にも彼の作品にも悲觀主義乃至厭世思想の傾向を認めることは出來な
い。「すてはてゝ」の歌と「花のふる日は」の一轉語をそれに下したのを比較しても、兩者の
差異は視はれよう。(西行を飄逸なやうに考へるのは恐らくは此の頃から後のことであらう。歴
史的人物としての西行は、世間的の欲望から全然脱離してゐると共に、斷えず努力精進する修行
者の態度を生涯失はず、さうして其の胸には、風月の天地と詩の世界とに安慰を得つゝも、人生
の無常に關して常に去りあへぬ哀愁の情を懐いてゐたやうに見える)。芭蕉が其の席暖なるに違
あらずして江湖漂泊の生を送つたのも、一つは連歌師以來の風習でもあり、一つは其の連歌師と
同様、俳諧が「生涯のはかりこと」(幻住庵記)であるからでもあり、また其の心もちからいへば

「ちよからば雪見にころぶところまで」といふやうな幾分の遊戯的趣味をも伴つてゐるので、西行
の如く出家としての修行を主としたのでは無かつた。西行にも旅の情趣を懐かしむ氣分はあつて、
それは芭蕉と同じであるけれども、「鈴鹿山うき世をよそにふりすてゝ」いかになりゆく我が身
かとゆくへ覺束なき感に堪へなかつたのは、「送られつ送りつ果ては木曾の秋」に一種の軽い氣
分があるのと趣がちがふ。さうしてこゝに現世主義なる元祿人としての芭蕉の特殊の面目があ
るのでは無からうか。

芭蕉の態度は西行と違ふと共に、また支那人もしくは支那人を學んだ漢詩人の思想とも同じで
無い。彼が李杜を愛讀したといふのは、其の何の點かに於いて彼の心生活の反映を認めただからで
はあつたに違なく、かの「夏草や」の吟の如きは或は唐人の懐古の詩から脱化して來たのかも知
れぬ。けれども李白が「人生飄忽百年内、且須酣暢萬古情」といひ、杜甫が「萬古一骸骨、隣家
遞相哭、曲直我不知、負暄候樵牧」といつたやうな思想は、芭蕉に於いて認めることができな
い。彼等は一方に時に感じ世を慨することがあるに拘はらず、或は寧ろそれがために、世をも人をも
輕んじて天地の間に放浪し、若しくは人事を去つて自然に親しむを高しとする態度があるので、

これは所謂楚狂の徒などに於いて古に既に存在し、言を立つるものとしては老莊ともなり、漢代には高士とか逸民とかいふ形によつて世に現はれ、一轉しては竹林主義ともなつた思想であつて、特に李白などには頗る魏晉人の面影がある。一面には支那の社會及び政治の狀態が、兎もすれば知識あり心あるものを驅つて、かゝる方向に走らしめるほど亂脈であり、其の間の生活が不安であるために、かういふ思想が事實上世に存在し、また尙ばれたのである。が、それが既に一種の因襲となると、たゞ文字の上に於いて斯ういふ言語を弄するやうにもなるので、特に我が國の詩人に於いてさうである。だから「醉來天地間、拋去是非難」(東涯)といひ、「但知阮籍狂耽酒、不是虞卿老著書」(南郭)といふのが、果して作者の心生活を其のまゝに寫したものでかどうかは甚だ疑はしい。といふよりも(彼等の閱歴から考へれば)それは實生活とは關係の極めて少い思想上の遊戲だと斷定しても大過は無からう。興亡の跡に對しても「策勳與敗績、榮辱隔存亡、銷磨兩無迹、而今水洋洋」(古戰場、東涯)といひ「君不見富貴榮華如朝露、蝸角鬪爭空荒壘」(觀鎌倉圖歌、南海)といふが如く、無關心にそれを傍觀してゐるが、これもまた唐人の口まねである(もつとも是は一つは太平の世だからでもある。徳川の代のやゝ末に臨んで人心が昂奮しかけて來ると、懷古の詩にも慷慨の氣が現はれるやうになる。此のころでも觀瀾の如き特殊の思想を有するもの

は、拜楠公墓や菊川の詩のやうに多少の感慨のあるものを作つてゐるが、それは寧ろ稀な例である。しかし李杜を好んでもそれを摸倣しない芭蕉にはこんな作が無い。「夏草や」の吟が南海などのとは違ふ心もちで作られたことは、前に述べたところでも知られよう。(唐人の此の思想は曾て述べたことがある禪僧の態度と同一であるが、禪宗が支那思想の上に築かれたものであるとすれば、これは當然のことである。さうして其の禪僧の態度と、西行から系統を引いてゐる宗祇などの思想との、一致してゐなかつた點が、即ちまた此の時代の漢詩人と芭蕉との違つてゐる一半の理由をなすものである。西行や宗祇に無くして芭蕉に至つて現はれた飄逸の趣味、ユウモラスな態度も、また總てに對して無關心な禪僧の態度とは違つてゐる。俳諧と禪宗との關係については種々の附會説があるが、多くは精細な觀察から來たものでは無いので、かの宗因が即非に芭蕉が佛頂に參したといふ話の如きも、必しも彼等の思想の由來を語るものではあるまい。文章の「蚊帳を出て、又た障子あり夏の月」、鬼貫の「庭前に白く咲いたる椿かな」などに至つては、ただ禪語の翻譯たるのみで俳句としての價値の無いことは勿論、それによつて作者の思想を觀るべきには無い、なほ昔の五山の禪僧は實際に江湖漂泊の生を送り得た方外の士であるから、放曠自恣の詩を作つても其の生活の表象として見ることが出來たが、此の時代の漢詩の摸作者はそれと

は違つてゐることを注意しなければならぬ。

ところが斯ういふ支那人や禪僧の思想は、却つて西鶴とおのづから相通ずる點がある。老莊主義、特にそれから派生した竹林主義は、世に交つて世と共に浮沈し、社會にありながら社會を塵芥視するのでは無いか。禪僧が生死を無關心に觀るのは、生を重んずるがために世を輕んずる老莊主義とは違つてゐるので、そこが佛教思想の混入した禪宗の、純粹な支那思想と同一でない點であるが、其の態度は社會に對する支那的思想を人生に及ぼしたものであつて、生の苦痛から出立してゐる印度の悲觀主義とは大なる懸隔がある。さうしてこゝにもまた西鶴等の生死觀と其の軌を一にしてゐるところがある。彼等の辭世が禪僧の遺偈に髣髴してゐるのは、辭世といふもの因襲にもよることであらうが、やはりこゝにも理由がある。(もつとも實生活其のものに於いて放縱な思想を有する西鶴と、世にあつて世を愚にしながら其の放逸の氣を寧ろ世事の外に向つて散ぜんとする竹林の徒とが、同じて無いことは勿論である。けれども元祿人の歡樂主義と晋人の風流とすら、其の主觀的態度には大なる差異がないのみならず、西島と竹林と溫柔窟と酣醉郷とも又た隣りどうしてある)。

同じく漢詩に現はれてゐる思想でも、詩人を以てみづから任せず、又た甚しく詞章の巧を求め

ないものゝ作に於いては、おのづから別様の見解があるので、それは多く儒者に認められる。さて名教のうちに樂地ありといふやうな思想は別問題として、「維がれぬ淺き渚の捨小舟こゝろ安くや世を渡らまし」(古學和歌集、仁齋)。強ひて世をむづかしくする傾のある偏固な山崎派や、教化政治主義を一直線に貫かうとする護園の徒は兎も角も、一般には儒者とても心の安さを欲するが常である(藤樹の翁問答に人間第一の願は心の安樂だといつてゐるのは、陽明學者として當然のことではあるものゝ、それは必しも此の學派の思想では無い。心を修むるを主とする宋學には一體に此の傾向があるのみならず、宋學を排した仁齋にもまたこんな詠がある)。さうしてそれは主として「世味本惟淡、甘辛由疾成、正心無氣累、玉食是藜羹」(藤樹遺稿)と、心から世味を淡く見ようとするのであるが、「世間富貴片雲輕、天爵常尊知是榮」(同上)といひ「世間毀譽蚊過耳、尼父從來不怨天」(古學詩集、仁齋)といふ如く、外に求めるところが無くして自ら足れりとするのが、其の第一の方法である。世を遊戲視せず、また身を塵芥視せず、勿論名教をすてることが無く、世にあつて世の務を務としながら無欲にして其の間に處すれば、心おのづから安らかだといふのであつて、蕃山の如きは此の點から「天下はまはり持ち」と觀じて功名を争ふ戰國的武士氣質を排斥してゐる(集義和書卷二)。この考は其の無欲を主とする點に於いて、老莊主

義と相通するところがあるものゝ、どこまでも世を重んずるところは儒者の本色である。だから「天空海潤小茅堂、四序悠悠春色長、笑殺淵明無卓識、北窓何必慕羲皇」(仁齋)といふ。敢て世を避けるを要せず、我が居るところに於いて身を安んずるを得るのである。こゝに芭蕉と類似してゐる一面があるが、たゞ芭蕉が思想上に於いて實社會の外に風雅の天地を開いてゐるに反し、儒者は實社會其のものに安住しようとし、芭蕉に軽い心もちがあるに反し、彼等にそれが無いところが違ふ。

勿論彼等にも幽居を尙び風月を愛し又た古の隱逸の士を景慕する思想はあるので、例へば鳩巢の「楊子談經處、空堂秋氣清、窓明知葉落、庭靜見苔生、終日少塵事、四時唯鳥聲、幽期常稱意、不負古人情」といふやうな境界は、彼等の好んで詠じたところであるが、それは單に一時的の心の休めどころとして靜寂の趣を愛するのみで、日常の世務とは多く相關せざるものであり、又た一つは支那の文學に伴ふ因襲的觀念として實生活とは交渉の少い知識である。東涯が「無能無憂何足榮」(鈴蟲引、紹述文集)といつて人生爲すあるを要するの意をほのめかし「誰垂不朽名、萬禩貽典則」(陌上行、同上)といつて名を傳へることをさへ求めたのも、また是がためであつて、彼等の本意はやはり世にあつて世に處することであつた。これは儒者としては當然のことでもあ

るが、また社會狀態から見れば、落ちついて生きてゐられる平和の世の面影もそこに認められる。(西鶴の如く平和の世ながら生活の戰爭の激しい商業都市に住んでゐて、親しく市民生活の實際と其の裏面とを知悉してゐるものに於いては、世を愚にする思想もおのづから生ずるのであるが、世から遠ざかつて書齋のうちに靜かな日月を送つてゐるものに於いては、太平の世はどこまでも太平の世である)。

生死觀に於いても同様である。「無常本是不無常、識得無常反是常、春草萎々秋草死、何人免得土中藏」(仁齋)。死を無關心に眺めはしないが、それを常理だと觀じて生の間に生の務を務めようといふのであらう。「あさがほの花一時も千とせふる松に變らぬ心ともかな」。「夢の世と誰がいひそめし夢ならぬ其のことわりを身にし知らばや」(駿臺雜話、鳩巢)。死生は命であり、天壽は天である。各々其の天命に安んじて、夢ならぬ現の世に現の身を全うせよといふのらしい。だから「登仙猶可企、肥遯亦非難、何用違眞境、生涯羈一官」(登鞍嶽、鳩巢)といふ如く、儒者が詩文の上に於いて神仙の文字を用ゐても、それが決して長生不死を求めるので無いことはいふまでも無からう。「靈洲在我方寸地」(題蓬萊圖歌、梁田蛻巖)と喝破して「嬴劉二天子が古方士に愚弄せられたことを嘲つたものゝあるのも此の故である。

漢詩人や儒者の隱遁思想は彼等の神仙の尙慕と同様、文字の上から得來つた知識に過ぎないけれども、學者といふべきもので無い方面に於いて、却つて所謂隱士が無いては無かつた。深草の元政は早くから出家の志があつて佛門に歸したのだといふから(行狀)、此の仲間に入れるのは妥當で無いかも知れぬが、扶桑隱逸傳の著のあるのを見ても彼の思想はほゞ察せられる。安藤爲章の年山紀聞に見えてゐる正惠、宗好、新井白石の停雲集に出てゐる法霖、其の他近世畸人傳に見える幾人かの隱士は、よし其のうちに釋氏を冒したものがあつても、概していふと或は無爲を尙び、或は江湖放浪の生を喜んだものらしく、何れも昔の遁世よりは支那人の隱逸に近いものである。下河邊長流、戸田茂睡などは歌人だけに幾分か趣は違ふが、やはり長嘯や丈山の系統を傳へたものといつてよく、浮世草子風の作に近代詭隱者といふやうなものがあるのを見ても、隱者の世に尙げられたことが知られる。其の隱遁の動機は明でないものが多く、たゞ畸人傳の説の如く長流が「桂川こゝろにかけし一枝も折られぬ水に身は沈みつ」(晩花集)、立身の望を失つてのと、推せられるぐらゐに過ぎないが、餘りに窮屈な世の中、社會の權威が絶對的のものであつて、自己の力によつてそれを動かすことの出来ない時代に於いては、或は自由を欲し「うき世を安く暮らす」(近代詭隱者)ことを希ふもの、或は事を爲すの材を抱いて爲すこと能はざるものが、斯

かる生活に入らうとするのは甚だ解し易きことである。長嘯や丈山の隱遁は、世に對する幾分の不平、もしくは失意の境遇などが其の原因であつたらしく、戰亂の氣の全く收まらない時代に於ける世の變動の所産であつたが、此の時代のは寧ろ世の治まり過ぎたために生じたものらしい。もつとも「如是生涯如是寛、弊衣破碗世閑々、飢餐渴飲只吾識、世上是非總不干」といつて乞食の群に投じた禪僧の桃水(畸人傳)、或る時は「兩袖にたゞ何となく時雨かな」とも吟じながら、或る時は又た「おもたさの雪拂へども」と、我が娘にも會はずして遁れ去り、一たび庵を結んだ後にも幾何ならずして指すところも無く浮かれ出たといふ放浪兒の惟然の如きは、禪僧としても俳人としても特殊のものであつて、其の異常な生活は彼等の個性から來てゐるのであらうが、嚴密な世の統制に反抗して却つて奇矯に流れたものとも見られよう(惟然のは、足利時代の物語にある、道心を亂さないために子に會うても故らに名のらなかつたといふのとは違つて、嚴格な修業者の態度では無く、放浪生活のあこがれから來てゐる)。「乞食かな天地を着たる夏衣」(其角)。そこに無一物の境界、無定居の生活の讚美がある。乞食も放浪の生も共に身の自由を得る所以であつて、それが往々人の希求するところとなるのは此の故である。(畸人といふのは主として、名利を眼中に置かず、世間的因襲を顧慮せず、もしくは生死を念としないもの、要するに

世間ばなれ人間ばなれのしたものであつて、それには道徳的操守の上、或は藝術的良心の上から来るものもあるが、こゝにいふやうに自由を欲し拘束を脱しようとするところに動機のあるものもある。さうしてそれが一歩進むと世を愚弄するやうにもなる。さて此の種のものが畸人傳などに少からず見うけられるのは、そこに時代の特殊の傾向があることを示すものであらう。

けれども彼等は世を放れようとしながら、絶つことの出来ぬ一絲の塵縁になほ維がれてゐなければならぬ。それは「世の中のわたらひ草をふみからし山路の蕨いつか摘まゝし」(長流)、世をすてはてゝは生活が出来ないことである。昔の平安朝の貴族の山に入ることが出来たのは、生活に心を勞する要が無かつたからであり、僧侶が世を超脱し得るのは、僧侶として衣食の道があるからである。だから當時に於いて長嘯や丈山の如き財産が無く、さうして乞食ともならず僧ともならずして世を避ける隠者には、後に菅茶山がいつたやうに、世渡りの業がなくてはかなはぬのである(筆のすさび)。「我が庵は山も求めず棚橋の短く見つる世を渡るほど」(茂睡)といつて、歌の弟子を取つたのも此の故である。さすれば隠者も其の實は隠者で無く、世をさけても世を脱することは出来ない。それが世のつねの世渡りと違ふところは、たゞ積極的に利を求めて生活を豊富にしようとするのと、消極的に最低度の衣食をなし得られるだけに止めて置くとの差異に過ぎ

ない。それ程ならばわざ／＼隠者がほをしなくても、世の務を務としてはゐられないであらうか。そののみならず「厭離人生夢中榮、共擇深林結社盟、只爲眞風將墜地、空山亦有不平鳴」(草山集)。人生ならぬ人生にもまた、世のつねの人生と異ならぬ不平があり關心事があるては無いか。其の元政が一方では「遁れては山里ならぬ宿も無したゞ我からの憂き世なりけり」(草山集)といつてゐるが、これは畢竟一事の両面である。さて山里を心の内に得てゐる此の僧の態度は「こゝもまた憂き世なりけりよそながら思ひしまゝの山里もかな」(兼好)と、隠れ家を身の外に求めて己まなかつた昔の遁世者に比べて、遙に徹底的でもあり一段の高きにあるのであるが、「遁れては」の一語によつて寥廓たる胸裡の乾坤を制限しなければならぬのは、何故であらうか。

それは他でも無く、遁れなければ身の安さ心の安さを得難いとするからであつて、それを根本的に考へれば、おのづから隱逸思想の基礎たる獨善主義、即ち一種の利己主義に想到しなければならぬ。或は又た彼等が、世務を棄て無爲にして生を送らんことを欲するのは、人の世に立つて事をなすのは私慾のためであるとのみ考へられ、低級なる實利主義、物質主義、利己主義が一世を支配してゐて、個人としても社會としても、人間生活其のものを内部的に向上させようといふ衝動が無い世の中だからであるとも考へられる。公共生活の無い社會、個人の重んぜられない世