

津田博士の思想史における「人」の問題

栗田直躬

1

津田博士の広い研究領域のなかで、思想史学はその中心をなしてゐた。一般に博士の研究は、近代的學術として、当時にあつては特に厳しい方法の自覚の上に立ち、実証性と論理的組織とをもつことに努めてゐた。その考察は必ず資料に基づいてすゝめられたので、その由来、原の形、あとからの添加・変様そのほか、綿密な、いはゆる資料批判に力が傾注せられねばならなかつた。それによつて一応整理せられたものについて、その思想内容を分析し或は系統をたどりつゝ捕捉し、それを全体との關係から見た上で、思想批判を加へる、といふのが大体の仕方であつたやうである。思想批判は結局のところ、価値判断につながり、価値の關係は畢竟形而上学的問題になることを博士も認めながら、自身ではそのやうな方法をとらず、その方向での推究はほとんど進められなかつた。たゞし、諸民族の思想を、各個に明かにした上で、それらを通つて人類の思想、或は人間といふもの、を考へようとして、その意図を終始懐きつゞけ

たやうである。

博士は、特に日本思想史の研究方法としては説いてゐない。もし一般に思想史研究の方法とすれば、それは要約して歴史的方法といへるのではないかと思ふ。そこではまづ、思想を常に生きたものとして見るといふことである。研究の対象はすでに過去において完結し固定したものであるけれども、研究者がそれを扱ふ場合にはそのやうには見ずに、それが本来の姿である、流動し変遷し展開して行く過程の上から見る、といふのである。それは思想を形づくる人の生活がもとよりそのやうなものであるからであらう。思想も生活と同じく過去につらなり、過去から規定せられながら、また周囲の要因とも複雑に交渉しつゝ、未知の未来に向つて動きはたらきかけてゐるものであり、そのやうな生きてゐる流れのまゝに捉へゆかねばならない、といふ。

以上を時間的な縦の關係とすれば、第二は横の關係と言へよう。即ち、思想はそれだけで単独に成りたつものではなく、それを生み形づくつてきた現実の生活、例へば社会、經濟、政治などの実際の状態と密接につながり、さらにそれらの背後にある気候風土などの自

然地理的条件との関連から考察しなければならぬといふ。このやうな見かたは、今日では常識であらうが、博士は早くも明治の二十年代にこの見解を示してゐたことは注目しなすべし。なほ博士は、このやうな現実の生活関係の側から思想が規定せられることと並んで、反対に思想が生活を規定して行くこと、即ち思想の内的発展が現実生活を動かして行くことも事実であるとして、それを特に説いてゐる。

博士の研究法の特徴をなすもう一つは、心理的解釈を施す点である。それは個人心理的な面と共に、特に集団的な、社会もしくは民族に通ずる傾向を摘出して、それが思想の形成に与かり、影響してゐることを観察することである。さらに言語の特質が思想の性格に關はることを注意したことも挙げられるが、これは特にシナ思想の研究において、新しい独自の解釈を生んだ。以上は博士の思想史研究の上での目につく主な点を拾つたに過ぎないが、概して博士は、人間において、欲求や情緒に現はれるやうな非合理的な面を重んじ、常になまの生活の中で思想を見ようとして居り、従つて、常に生きた人間を全体として把握しようとしてつとめたやうに見える。

博士が思想史研究の上でほゞこのやうな態度をとつてゐたとして、課題の「価値観と歴史叙述」との關係について見てみると、博士は過去の生活の「叙述」を歴史家の第一の任務としてゐた。即ち「史家は身を過去に置いて……人が未知の世界たる未来に向つて如何にその歩を進めてゆき、……如何なる事態が刻々に作り出されてゆき、それに応じて人がまた何を欲求し如何に行動してゆくかを、その人と共に歩を進めつゝ、その過程を叙述し」「描写することである。」（「歴史学と歴史教育」）これはいはば追体験に似

たしかたでの記述的態度であらうから、歴史の動きの外からの解釈や批評ではない。もしこの「叙述」に何らか史家自身の価値観による見方や判断が加はるならば、それは博士のいふ「叙述」とは必ずしも一致するものではないやうである。もつとも、博士は史家の第二の任務として、「史家が身を現在に置いて、既に過去となり既知の世界となつた歴史の過程をかへりみ、如何にしてさういふ過程がとられてきたかの道すちを明らかに、その時その時の人の欲求や行動とそれによつて作り出されてきた事態とが、……歴史の過程において、如何なるはたらきをなしたかを考へることである。」（同上）といひ、或は、歴史の全過程から「理路を看取すること、また、種々の事態にいかなる意味と価値とがあるかを「考察することである、と述べてゐる。そしてこの「第二の任務」に當るかに見える博士の論述には、評価乃至批判的なことばが、見られないではない。たゞし、「看取する」「考察する」といふ用語からすれば、史家の価値観の適用よりも、やはり史料としての対象の側を主とする態度が認められよう。博士の組織的な思想史を代表する一例として「道家の思想とその展開」について見ると、思想批判は終りの結論の部分に集中してゐる。また「国民思想の研究」では必ずしもさういふ形をとつて居ないが、作家や作品の史的な意味を考へるところでは、屢々論評が加へられてゐる。

2

ところでその場合に、論評の基礎となるもの乃至評価の規準になるものは何であるか、が問題であるけれども、博士はそれについて

積極的に論及してはゐない。もしそれを考へるとすれば、個々の批判の場所において、その所説の中から看取することが一つの方法であらう。こゝでも、そのことと、他に散見する所とを参考してみると、上のやうな価値の規準は、結局、歴史の主体としての人間、に帰するものやうである。「人間の自覚によって得られるもの」とか、或は人間性などといはれてゐるものも、それを示すものであらう。さすれば博士は、人間なり人間性なりをどのやうなものとして考へてゐたかであるが、それは博士の歴史観と表裏の關係にあるやうである。歴史の領域は、過去となつた「人」の生活である、といひ、歴史の扱ふものは、「生活」でなければならぬ、ともいふ。

その生きてゐる人とは、「断えず未来に向つて自己を展開し、創造してゆくもの」であるとし、また、人における未来はどうなるか、ではなくて、どうさせるか、であるといつて、人を、自由の意志をもつたものと規定する。自由とは博士においては、欲求、志向、意図等に現はれてゐる生活の事実であり、根本的要請であるとされ、個体としての意志の自由が強調される。そこに博士の近代的な人間観が窺はれると同時に、博士の性格的なものしはれるやうに思ふ。しかしこのやうに、自明的な事実とされる自由も、それがいかなるものであるかは、改めて問はれるであらう。博士みづから、人の意志が自由であるか否かといふことには、いろ／＼問題があらうが、と疑問を残しながら、そこからメタフィジカルな世界には立入らずに、やはり、人間の生活の事実、経験上の乃至心理的事実として考察をすゝめて行つたやうである。

たゞし、自主性や創造性を認められた自由の主体については、ま

た異つた面からの博士の見解がある。それは、時空的環境や歴史的条件から全く独立な、単なる主体即ち人といふものはないといふことである。主体の本領である欲求や希望は、主体に規定があるためにあるのだと解釈する。即ち、行動を促す目的や欲求は、人がすでに規定せられてゐるからである、といふのである。これはなんでもない簡単なことと聞かれるであらうが、そこには人間の在り方の深い意味が含まれてゐるのではないか。人の被規定性こそが実は積極的な行動の内面的な力をなしてゐるわけである。だから、生活を分析して、規制せられる面と新しく規定する面とを區別するのは概念上のことであつて、流動する生活そのものの中では區別できない、といふ。そして、実際の行動に當つて、規制せられてゐることは、心理的には意識に上らないのが常である、と指摘してゐる。博士によれば、「人の志向も意図も行動も、一口にいふと人の生活は、与へられた現在の生活によつて規制せられてゐるが、その規制の下において、その生活に新しい方向をとらせ、新しく展開させて行く」(同上)ものであり、従つて、「根本的にいふと、生活することが生活を規制し拘束する。そこに生活の根本的矛盾があり、その矛盾から生ずる苦悩があり、さうしてその苦悩を経由しつゝ新しい生活を開いて行くところに、生活の進展がある。」(同上)と説く。人の生活がこのやうな關係のうちにあるとすれば、それは相互に逆な矛盾的關係のうちであり、それが限りなく続いて行くことになる。しかも「生活は生活を規制する、が同時に生活を新しくする。そこに生活の自由がある。」(同上)といふので、自由もこの矛盾的關係のうちになり立つものとせられる。だから、拘束が自由を生み、そ

の自由が次の拘束となつて行くといふ、やはり自由と拘束とが相互に無限の進行をなす形になるのである。

このやうに、人間の在りかたを矛盾的なものとする考へ方からは、おのづと辯証法の問題に関はるであらうが、博士はそのやうな考へをとらなかつた。これについて博士に、別に記したものはないけれども、一つにはおそらく、上にも触れたやうな、メタフィジカルな考へ方に依らうとしなかつたこと、また、一定の方式化したしかたで人や歴史を見ることを避けようとする態度及び、辯証法を思惟の形式として見たことと関係があるかも知れない。

このやうな人間観に基づいて、博士は近代生活の内蔵する問題に批判をすゝめてゐる。近代思想において個人の自我意識が強調せられたことはいふまでもないが、にも拘らず、近代社会における集团的組織の力の増大や、自然科学的なもの見方及び機械文明が個としての人間を軽視し弱体化せしめてゐる、だから、ルネサンスの歴史的效果は、ルネサンス精神を没却せしめてゐる、といふ。多くの個我が社会をつくるのであり、個我の力と働きが社会を働かせて行く、と考へるので、人と環境の関係においても、人の行動がそのまゝその人の環境をつくつてゐる、として近時の環境重視の思想を批判し、個人の意志と責任を重んじる。そこから、近代民主社会の欠陥として、個人の独創的資質や能力が発揮されにくくなること、従つて、問題を提起し、新しい世界を開示し、難問題を解決する、天才や偉人が軽視される傾向のあることを警めてゐる。博士によれば、天才をばぐくみ偉人を成功させるものは、民衆の知性であり、教養であり、人間の精神であるが、民衆に天才の獨創性が理解されぬ時、

悲劇が生ずる。それは民衆自身の不幸であり、民主主義の没落はそこから起こる。人間の世界はもと／＼不平等なものであるが、偉人を生むのは民衆といふ地盤であり、民衆の人間性、人間精神を最も高度にもつものが偉人である。さういふ偉人が、自己を作りつゝ社会をつくり時代を盛り上げ歴史をおし進めて行くのである。それに対して、自己の権勢欲や事業欲といふ利己的目的のために、民衆を利用する野心家、デマゴグは拒けられねばならぬ。この野心家と眞の民衆の指導者とを差別するものは、道義的人道的精神に貫かれてゐるか否かにある。

3

このやうに見てくると、博士の価値観の本には「人」といふものがあり、それをいゝかへれば自由の主体であり、さらにそれ価値的な意味で見ると、獨創性、人道的精神、道義的精神、などといふ語がそれを示してゐる。博士がよく用ゐた人間的なもの、といふのもそれに置きかへられよう。それでそのさらに具体的な理解に近づくために、博士の諸々の文化についての見かたや、思想的考察に現はれてゐるところを簡単にとりあげてみよう。まづ、學術については、博士はそれを、人の本能的な知性或は理性の止まれぬ要求から生まれるものであり、他の生物には見られぬ最も人間的なしごととして評価する。そして知識の發展過程において実生活との相互的關係を認めるけれども、究竟の学的知識のもつ意味は自己目的として、即ち、学問のための学問として、立てられなければならないとした。その点では、終始現実生活の関心を離れなかつたシナの学問

の性格よりも、ギリシヤ的な愛知の精神に同感を寄せてゐたやうに思はれる。また宗教に関しては、信仰が人間の自然な欲求として肯定するばかりでなく、人間生活におけるその価値を積極的に認められた。既成の宗教においては、ユダヤキリスト教の唯一神の信仰が、おのづから他の民族の宗教と衝突し、闘争的にならざるを得ない性格のものとして否定した。インド思想の豊かな詩的空想力や、冥想的な世界には興味を示しながら、仏教の苦観などは、日本人の肉体的な生活感情と相容れぬものと見てゐた。博士自らは宗教信仰を持たなかつたが、もし宗教思想の中で比較的同意し得るものをとれば、それは汎神論的な考へである、ともいつてゐた。道徳思想においては、前にもいつたやうに道義的精神を人間的なものに基本におくほどに重んじて居り、それが人間の自律性、自由の意志に即して考へられ、そこに宗教が、即ち超越的な神の関はることを斥けた。その点では孔子乃至初期の儒家の倫理観が、人の道徳を人の道徳として説いた点に意味を認めなければ、人間存在の深い省察に向はず、処世訓的な世界に止まり、或は政治的權威に從属してゐること、また儒家や法家（法家は道徳そのものを否定してゐるが）はもちろん墨家も総じて一部上層の支配者階級の立場からの思想であり、ひいては一般の民衆が道徳的資格を認められず、また人間生活に対する見方が深まらなかつたとして批判してゐる。一方の道家の思想とともその点は同様であるが、かれらの説いた虚静無為の道徳的、それが政治的意味であれ、処世に關してであれ、結局個人の利己的手段であることを指弾した。道家の処世保身の教を単なる生活の術として、道徳的価値を認めなかつたことも、同じ意味に

おいてである。道家の思想と密接に連繫してゐる隱逸思想や神僊思想についても、ほど同じやうな見かたがなされる。隱逸は、シナの知識人が身を置くことを常とした官僚の世界が、実は憂患の多い不安にみちた場所であるところから、彼らが自己の一身の安全を保つために、そこから逃避して田野に歸臥すること、をいふのであつて、必ずしも世俗を起えた幽邃閑雅な自然の世界を憧憬したところに由来があるのではない。それが自己の保全に第一義があることは、市隱と称せられて、江海山林ならぬ市井の間にある場合もあることから明かである。逃避しながら、それが際だつて人の眼については、却つて危険だからである。「老子」にいふ「挫銳解紛、和光同塵」の思想とはつきり繋がつてゐる、隱遁も手段であることがわかる。いはゆる文人の世界や趣味も、自然の翫賞を中心として、そこに形づくられたシナ特有の文学や諸々の芸術には大いなるものがあるけれども、それは、上のやうな隱逸の思想に深く根ざしてゐることを知らねばならない。世俗を逃れて江湖に彷徨するといつても、自己といふ人を否定して自然に生きる、といふのではなくて、人である自己を守るために、安穩な自然に依らうとするものである。不老長生を希求し、それを可能にしようとする神僊思想は、このやうな思想が極端におしすすめられたものであらうが、安逸寿福の觀念は、隱逸思想のみならず、文人のそれにも流れてゐる。このやうな道家の思想と關連してゐる諸思想の含む利己的態度と現実からの逃避は、博士のいふ人間の精神に背くものとして批難されることはいふまでもない。

さきあげてきた例は、博士によつて否定的に見られた側面であ

つたが、次には、日本民族の生活の歴史或は思想史の上で、人間性が積極的に發揮せられてゐる、とする考をかへりみておかう。博士は、わが国の歴史の特色をなす、いくつかの事象の中の第一に、日本の歴史が日本民族全体のはたらきによつて發展してきたことを挙げてゐる。さらにそれを二つの方面に分けて、一つは、中央の権力を持てる者に対する地方人のはたらきと、二つには、上層の人に対する民衆のはたらきと、の二つの方面から考察してゐる。日本が一つの国家として政治的に統一せられたころから、富力は地方に蓄はへられてゐて、それが中央を支へてゐた。地方の豪族は生産の主体である土地と民衆とを持ち、彼らと中央の貴族とは、政治的にも経済的にもかなり緊密に結びついてゐたことによつて、地方の生活とても中央にひどく劣つてゐなかつた。さういふ富と文化とをもつてゐた地方の力が、全体としての日本民族のはたらきの本になつてゐた、といふのである。或は、大化改新によつて一応中央集権制が實現したかに見えるものの、シナの模倣であつたこの制度は、もともと日本の民族生活には適応しにくいものであつたので、それを次第につきくづして行つたのが地方の力であつた。日本の歴史の上で大きな役割を果たす莊園もその間にできて行つたので、いつかそれは中央を動かす勢力となつて行つたのである。このやうな地方の経済的政治的事情の中から武士といふものが發生し、それが次第に力を得て、つひには全国の武士の首領が政権を握るに至り、鎌倉以降の全く新しい歴史がつくられて行つた。この武家政治の基礎をなしてゐたのは、どこまでも地方の武士とその領土即ち富の力とであつた。戦国時代を経て封建制度の固定した時代になつても、すべてが、

幕府の置かれた江戸に集中してゐたわけではない。封建制度の基本は、全国の各地方に多くの世襲の大名が、領地民衆を保有してゐることで、その域下には、その富と武力との上に、地方的文化が築かれてゐたし、著名な或は実力をもつた学者、文人、画家、工芸家も、みな郷土にあつて優れたしごとを残してゐた。流通や経済の面においても、それ／＼の地方には純粋な商業都市が営まれ、大阪はそれを代表するものであつた。このやうに日本の封建制度は、民族の力を地方的に分散させ、その地方ごとに活力とまとまりとを得させてゐるので、それは全民族的な団結の素地をなしてゐる。博士は特に、明治における国家的統一に、この地方的な団結の精神が全民族におしひろげられた事情のあることを注意してゐる。

次に、上流の階層に対する意味での民衆の積極的なはたらきであるが、これは上にも述べたやうな武士の興起と共ににはじまるわけである。一般の武士は政治的社会的地位からすれば、民衆の側にあるもの、むしろ民衆といつてもいゝので、武士のおもだつた者は地方の豪族であり、彼らはその土地の民衆の主領に他ならぬ。戦ひが続けば、農民から武士の身分に成るものも、てがらによつて低い地位から高い身分に上るものもある。江戸時代のやうな身分の固定した時代でも、百姓町人から武士になる道がないではない。さういふ出身の武士が、諸侯や幕府の相談に与かり、すぐれた業績を残した例も少なくない。社会的混乱の中でも文化の伝統をつたへ、高い教養をもつてゐた僧侶に、庶民から身を起した者が多く、高い地位を得るのもそれによつて可能であつた。武士の支配した時代にあつて、民衆の政治上社会上での地位や役割を、このやうに見てきた博士は、

民衆の力が歴史の推移と共に次第に強くなつてきて、特に江戸時代には、文化は民衆の文化であり、社会を動かす力の本もまた民衆にあった、といひ、日本全体の経済が町人の手に握られ、大名の財政も商人によつてとりしきられたといふ。この豊かな富をもつた町人は教養を高め、文芸、學術の方面にも多くのものが参加し、特に文学においては彼らが主となつてゐた。また町人志をたてた者も多かつた。それは概して資産のある農家の者においてではあつたが、当時の職分と地位からすれば明かに農民であつた。このやうにして商人はいふまでもなく農民としても、彼ら自身世の中に対して力のあることを自覚し、制度の上では低い地位に在りながら、みづからの生活を高めて行かうとするやうになり、そこから彼らの文化が生み出されて行つた。そしてあれほどきびしく武士道徳がその社会の風尚をなしてゐる中で、（実はその影響もあると思はれるが）それと並んで「百姓町人には百姓町人の道徳がある」といふ、武士とは違つて百姓町人は權威に屈せぬものだ、とされてゐた。これは、まさに上の事実を示すものといへよう。

このやうに觀察を加へてゐる博士は、すでに日本思想史の展開を、貴族時代から武士の時代とし、つゞく江戸時代を平民文化の時代と観てゐたのである。このやうな見かたができたのは、頭初にいつたやうな、精神文化を現実生活と密接に関係づけて考察する歴史的方法の一成果であるが、これは画期的なまた独創的な解釈として残るものであらう。殊に日本民族の生活史の中から、平民文化の時代を見出し確め得たことは意味深いものがある。といふのは、古代

から近代に至る諸民族の文化のなかで、どれほどの民族が庶民文化と名づけ得るほどの文化を所有したであらうか。おそらく、近世のヨーロッパの一部にそれを見出す以外は、ほとんどが上層の支配者階級の文化であつて、被支配である庶民がその民族文化を代表するやうな活動を成し遂げた例は見当らぬやうである。そして民族文化の高きは、上流の文化を以つてはかるのでなく、一般民衆の持つ水準によるべきものと考へてゐた。

また博士は、日本の歴史を發展過程として見たことも注目せられる。世界の各地域で、高度の古典文化を残した民族がそのまゝにして亡び、或は永く停滞のまゝでできたものが多いのに対して、日本の場合には著しい相違が見られる。日本民族は過去において、他の民族による征服や、階級闘争によるやうな革命的変革を経ずに、みづからの生活活動の中で、彼らの欲求と努力とを通して、新しい世界をつくり新しい時代を展開させて行つた。その事実をできるだけ単純化して意味づければ、貴族、武士、平民の三時代となるであらう。

明治維新前後の關係も、幕藩体制なり或は封建制度なりは、長い間に次第にその内部から崩れてきたので、それを促したのは民衆のはたらきであつたが、それはいはゆる革命ではなかつた。明治になつてから貴族や武士と身分上差別される庶民といふものがなくなり、日本民族全体の力とはたらきとによつて、一つの國家を形成し、新しい民族活動が行はれる時、それは江戸時代の庶民文化を脱して國民文化の時代になるわけであらう。博士はこの明治の十年代以降を、國民文化の時代と名づけた思想史を残さなかつたけれども、このことばを上の意味で用ゐ、或る程度のもくろみのあつたことは事

実である。

さて、このやうに日本の歴史は発展の過程であり、それが、地域的には中央に対する地方の活力が、政治的社会的には上流に対する庶民のはたらきが、相まって新しい時代と生活を展開させ形成してきたので、つまり日本の歴史は日本民族全体の活動によって発展してきた、と博士はいふのである。そこでは、地方も庶民も民族の歴史に積極的な役割を果たし、また一般に人が人としてその力を伸ばしはたらかせることができたことを示してゐるのである。これは日本民族の生活が、遠い昔から、博士のいはゆる人間的なものなり人間性なりが、抑圧せられ或は傷けられることが少なく、むしろそれが守られ尊ばれて来たことを示すもの、といふ得るであらう。博士はこのことを日本歴史の第二の特質としてこれをあげてゐるので、しばらく博士の説くところによつてその事実をたしかめてみよう。

日本人の家族生活においては、子供が愛せられ大事にせられて、親の自由になる持ちものやうには考へられなかつた。その点で、親子の関係を孝といふ語で呼ぶにしても、儒教道徳の場合と日本の家族生活においてとは、かなり懸隔がある。前者は道徳の中で何にもましてきびしい倫理的社会的規律であり、家長に対する子供の一方的服従と奉養とを要求し、家長の死後はその祭祀を怠らぬことが義務づけられて居て、子が先だつて死ぬことは不孝の大なるものとされる。日本でも死者を祭るけれども、家長とその直系の祖先に限ることはなく、死者は一樣に祭り、死んだ子孫に対しても祭によつて愛慕の情を寄せるのが普通である。それ故、日本人の親子の關係は、規律といふよりも、本能的ともいふべき自然の愛情が主になつ

て居り、それを道徳的義務感にまで高めて、子を世に立たせることを親のつとめとさへしてゐる。これに対して儒教思想では、親が子を愛することに道徳的価値を認めず、むしろ徳の本である孝を妨げるおそれがあるとして斥ける風さへないではない。これは両者の家族関係或は広い意味での家族制度の相違から来るものがあらうけれども、人間の心情の違ひも無視できないであらう。博士は日本の女性の地位についても、男子と同じ地位をもち、婚姻は概して自由であつたとしてゐる。この方面の習俗はシナとは全く違ひ、比較がむつかしいけれども、儒教の婚姻観では、子孫をたもち血統を絶やさぬための方法としてゐるのに対し、日本人が異性間の自然な關係、即ち人間性の一つの現はれと考へてゐたことはいふまでもない。奈良時代からの歌の多くを占めてゐる恋愛歌は、儒教風の家族道徳を無視し、さういふものとは何のかゝわりももつてゐない。

また社会制度の上では、人としての資格を認められない奴隸の如きものがわが国にはなく、「やっこ」（家っ子）と呼ばれた奴婢はあつたが、ヨーロッパなどにあつた奴隸ではない。概ね人はほとん等にあつかはれて、権力者が力を持たない者をひどく圧迫するやうな風はなかつたやうである。たゞし、どの民族にも見られるやうな呪術宗教的な觀念として、例へば見知らぬ人を邪霊のついてゐる者として忌み恐れるやうな俗信もありはしたが、鏡川上の物がたりのやうに、人を生かすために神としてのをろちを殺し、宗教儀礼を破つてゐる例がある。また常陸風土記には、禁忌を犯しても旅人に同情して宿をかした話もある。仏教が入つてきた場合にも、その根本にある解脱思想などよりは、却つて現世の人としての幸福を仏に祈

願することが主であつた。平安末の無常觀にしても、仏教の哲學的世界觀とはかなり離れて、むしろ情緒的にうけとられてゐたし、淨土とても彼岸にはなくして自分の身を置いてゐるこの地に続く世界であつたのである。現実の人の世界を、否定したり超越したりは、できにくいのが日本人の考へであつたらう。博士はまた平安文學を通して、貴族が生活のすべての方面に特殊な教養をもち、それが例へば「あはれ」を知るといふ教養の精神となり、ゆたかな人間性の一つとなつてあらはれ、繊細な感受性と鋭い慧智を具へてゐたと見る。殊に源語が人といふものをあらゆる方面からこまかく見こまかく描写してゐるところに、人間性を尊重する精神が強くあらはれてゐる、とし、同じ精神は、大鏡などに見える人物の描写や批判にも見えるといふ。しかし一方では平安貴族をきびしく批判してもある。貴族が權勢の獲得に最大の力を傾けてゐたのは、それが榮達と富とを得る最高の道であつたからで、それに明け暮れてゐた以外はたゞ恋愛があるだけであつた。だから貴族の生活といへば、ひとへに個人的な現実生活の享樂であり満足であつた。彼らには仕事らしい仕事もなく、またそれを果たす能力もない。何らかでも心と身体を働かすものといへば、遊戯か遊戯化した年中行事の類である。このやうな日常にあつては、目的への努力がないから意志も弱くなり、従つて未來が問題ではなく過去をかへりみる用もなくなり、たゞ現在だけに生きてゐる。現在がすべて満足であるはずはないから、その不満は暗い悲哀の調子を生み、ひいては厭生的氣分に沈んでゆく。これは生活の意味が、たゞ自分一個の目的につきてゐる自己本位主義からの当然の結果であるし、そこでは道德的責任など感

ずべくもなかつた。それ故是非善惡の觀念も明かでなく、たゞ幸と不幸と快樂と苦痛とがあるのみであつた。そのやうな意志も努力もないところには、おのづから無氣力な運命觀だけが力をもつてゐた。にも拘らず、彼らは他に対して自己を高く標置し、虚しい容儀を誇つて、老人や病者を嫌惡し、下司の者を蔑視する風さへあつた。また彼らは自然に対しても、それと共に生き、それに対する敬虔さや感謝のこゝろをもたなかつた。従つて万葉人のやうに自然と一つに融知することがなく、文學の上でそれが扱はれると、理論的に概念化され、知巧的に人爲化されてしまつてゐる。平安貴族をかく批評する博士は、このやうな貴族の生活態度からは、豊かな生き生きた人間性は現はれない、といふのである。

これと對照的な形で見られてゐるのが武士の世界である。博士によれば、武士は平安貴族が意志を無くし自己を失つたのに対し、自己の意志と実力とをもつて目的の實現に立ち向つたものであるといふ。中央の貴族に対して、武士が地方の庶民の側にあることはすでにいつた。また貴族が消費と遊樂の世界に日を送つたのに対して、武士は、生産と戦闘の場に生きてゐる。人間關係においては、貴族は權勢を背後にもつ官位の上下の關係であり、そこでは利益のため阿諛が必要であり、その結合は一時的である。武士の場合は主従といふ私的結合であり、情愛を原とした永久的なものとなる。前者がたゞ現在を享樂する現世主義であるのに対し、武士は常に死を覚悟し、名を死後にかねばならなかつた。かういふ生活から武士には、平安時代にはない道德思想が次第にはぐくまれてきたので、それは、鎌倉以後の説話集に明かである。それは白拍子や遊女にまつ

はる話にも見えて、婦人の間にも道義性がめばえてきたこと示してゐる。たゞ武士本来の地位と職業上、殺伐粗野な風と、むりな矯飾を生じ、彼らの道義と自然な人情との衝突が早くも見えはじめてゐる。

4

このやうに武士について語つてゐる博士は、武士から出て行脚僧の生涯を送つた歌人西行に対して、深い興味をよせてゐる。西行の歌は、彼の苦しくさびしい旅の生活なしには生まれなかつたらうが、その旅に堪えたものは武士としての剛気さであつた、といふ。しかし時代の厭世的悲觀的風潮の中で、出家遁世したことは西行の名にも現はれてゐる。もつとも仏者としては、無常の人生を厭ひながら、あのやうに無常の風月に執着したのは矛盾であるし、それを詩に残したのはいはゆる狂言綺語に墮したものであるけれども、詩人としては当然である。それは一種の矛盾といふ得るであらう。たゞし彼は真に出家の境地に入り、修行僧としての立場をすてなかつたが、彼の資質は仏僧としてよりも高度に詩人であつた。彼の独自の歌は行脚羈旅の境界に生まれたから即興の吟懐が多く、題詠ですらも内面の流露と見られるものが少なくない。彼にも因襲的な作がなではないが、すでに貴族の作為的な技巧は彼のものではなく、断えざる異郷の風物と農夫漁人との接触は、俗語方言さへ用ひさせてゐる。それは当然新しい題材を採らしめるし、過去の歌人の全くとりあげなかつたさびげない一囀目の景が清新な描写となつてゐる。即ち行旅は彼をして貴族と京都といふ狹隘な世界を脱却せしめて、

広大な自然の中に投じたのである。彼は自然の中に生きてそれを愛しながら、なほかつ寂しくわびしい思いを逃れ得なかつた。彼は前代の歌人のやうに、自然を人間のためのものとしたり、榮華の背景や点景としたりはせず、自然を尊重し、自然の深く大きいことを感得するやうになつた。しかし自然の中では、棄てたはずの人の世は堪えかねるほどなつかしい。そのなつかしささびしさの中から彼の詩は生まれて行つたのである。「要するに彼が多感多恨の詩人的資質は、江湖漂泊の生活をして極めて多種多様ならしめ、またその行脚の習はます／＼彼の詩魂を鍛えさせて、終に彼の日常生活がそのまゝ詩であるといふ境界にまで立ち至らしめたのである。」（「國民思想の研究」、貴族文学の時代）といひ、「おほるげの人のまねびなんどすべき歌にあらず、不可説の上手なり、」といふ後鳥羽院の評価を引用してゐる。それは西行の詩人としての「人」に博士みづから同感するものがあつたことを示すものであらう。

博士は、粗野で素朴な武士の活躍する戦国時代から桃山前後の時代の文芸に、自由な人間性が新たに育て上げられて行く地盤とそれが力強く現はれてくる姿とを見た。そのころの俚語や新しく起つた歌舞伎や風俗画に、人間としての欲求や情緒が自由に表現せられ、従つて人間的なものがび／＼と肯定せられてゐる。それがさらに江戸時代の安定した平和な生活の中で練られて形を具へたのが、元禄文芸であり、そこには、人間性の高揚があつた、と見る。もつとも、江戸時代には、平和の世にあへて戦国武士の気風を保たせようとしたところから、むりな道義觀念が養はれてきて、それとこのやうな人間性との相克が生じもした。武士の道義としての義理と人情との衝

突を題材にした近松の戯曲が、それを示してゐることはいふまでもない。その場合にも、人情によって義理のこわさが緩和されてゐて、道義が人間性をいぢけさせはしなかつた。また道義とても、社会的風尚によつて養はれ保たれてきたので、宗教の権威などからは独立に、人間的なものの中に包まれてゐたのである。このやうな元禄時代の思想を一方で代表するものが西鶴の世界であらう。博士は西鶴を近松に対比し、近松は現代人からの同感を得にくい点が多いのに比べて、西鶴のおもしろさは何人にも容易に理解されるとし、それは彼が人間としての普通なる本能に鋭い眼を注ぎ、生命欲と性慾との根本的欲求を觀察の対象としてゐるからである、といふ。それは西鶴の觀察が正当であるといふのではなく、たゞ人生の根本問題に接觸してゐるといふのであると補足してゐる。西鶴は社会の外面的な規制や世間的道德に拘泥せずに、ひとへに人間の本能と根本欲とを描いたのであるが、たゞその態度は常に傍觀者の位置においてであつた。この西鶴と同時代に生き、自然と人と同じくこまかな觀察を加へて、そこに詩趣を見いだしてゐた者に芭蕉がゐた。觀察を主として具象的な叙述を尚ぶ蕉風の特徴もそこから出てゐる。一と度び談林の門をくゞつてまたそれを出た芭蕉は、境遇と共に推し移るといふことでは西鶴の思想と共通し、飄逸に世を滑稽視する点も似てゐるが、西鶴がたゞ傍觀して遊戯化してゐるのに反し、芭蕉は自己を境遇に没入して、悲喜哀楽を味ふところから濃かな情味と真摯の氣とが溢れてゐる。西鶴が自ら高くしてほしいまゝに世を弄ぶのに、芭蕉は自らを弱小なるものと觀じ、実世間の規制をそのまま認めながら、むしろそれ故に別に風雅の天地をその外に開き、

人をも世をもその間に包容して風雅の眼でそれを眺めて、世間的羈束を脱し、自由にその裡に逍遙しようとした。自然の中に生きながら、しかも人なつかしさの情をいだいてゐた点では、西行に通ずるものがあるけれども、芭蕉の場合は世を避けたのでも通れたのでもなく、その底に流れてゐるものは、西行にはなかつた一種の洒脱な飄逸の気分である。そこに、やはり現世主義の元禄の人であつた芭蕉がある。博士によればつまり、芭蕉のこの風狂は、わびの情味と滑稽洒脱との抱合であるが、それは彼といふ人から出たものであり、彼の文学は、みづからの生活と体験とから生まれたもの、その意味で彼の心生活の表現であり、人生觀の象徴であるといふ。

つゞく蕪村について博士は、彼の感受性の鋭敏さには芭蕉などの到底及ぶところではないとし、画家としての資質はすべてを觀察とし絵として写してゐるといふ。そこには人生に対しても自然に対しても常に傍觀的態度があるが、それは決して写実主義ではなく、むしろ自己の実生活とは交渉の無い夢と幻とを眼前に髣髴させてそれをたのしんでゐるので、そこに一種の遊戯的態度が見える。従つて人生に對する見方に軽い調子があり、「わび」の境地に領解と一味の同感とをもちながら、それが芭蕉においてのやうに詩作の基調にならなかつた。彼は詩人として如何なる趣味をも理解し得たし、何ものにも共鳴し同化し得て、それを巧みに句に翻訳した。実はそれは彼が人として強い自己を持つてゐなかつたことを示すものである。博士は彼の文学に全人格的没入がないのは、彼が生活者でないからであり、蕪村は詩人ではあるが芭蕉の如き哲人ではない、と断ずるのである。ところが、蕪村の後、彼とは正反対な地位に立つて俳諧

史上に特殊な光を放つてゐるものとして一茶をあげる。そして「今日から見れば當に當時におけるのみならず、また當に俳人としてのみならず、我が国民文学の歴史に於いて、これほど特異の地位を有つてゐる詩人は殆ど比類が無い。」（「国民思想の研究」平民文学の時代、中）といふ評價に始まって、芭蕉、特に蕪村と比較しつつ、一茶の人と文学とを叙してゐる。その要点を摘記すると、蕪村が京にゐて京の情趣を描写してゐるのに反して、一茶は信濃の農村の生活を細叙し、かれが傍觀的なに對してこれは自己の情懷を直接に表出し、かれが空想的乃至知識から得たのを基にしてゐるのに、これは徹底して現実に立脚して自己の体験を以つて貫く。かれの俳諧が遊戲であるのにこれは内なる本真の叫びであり、かれが作品に自己を現はさないのに對し、これは強烈な自己表現であり、かれが人の生活をも画裡の点景とするのに、これは動物すら自己と同じ情意をもつものとする。かれが教養ある成人であるのに、これは赤裸々な小児であり、かれが古語や漢語を多用するのには、これは口語に重きをおき、かれが詩歌を引摺とするのに、これは俚諺俗語をとる。両者の人と芸術とはこれほど対角線に反對してゐる、といふのである。また芭蕉に對しては、両者共に体験の詩人であるが、芭蕉が現実の社会と人生から離れて別に風雅の世界を開き、そこに風狂の生を送つたのとは反對に、一茶は現実そのものに生きてゐる。蕉風の末流の世間的人情味の抽象的な説明に對して、一茶は嚴かな事実として自己の感情を吐露し、人生の核心と、永遠の宇宙の生命を現はして居り、そこに彼の眞の価値がある、とする。特に、彼が田舎の風物と生活を写すに、田舎語を用ゐた「着眼は讚嘆に価する」と

いひ、詩における高下雅俗の區別は言語にあらざりて思想にある、と説いてゐる。もとより一茶には毫末のごまかしや矯飾がなく、世間の中に生きながら世渡りに濁らされなかつたし、常に純一無雜な感情を失はなかつた。そして、一茶は人類をみな同胞とし、人のみかあらゆる万有をも愛をもつて包み、彼の句のすべては愛の句であり、彼は日本の生んだ唯一の愛の詩人である、との稱を与へてゐる。そして要するに、一茶は俳諧の人であり、職業としての俳諧師ではなくして人としての俳人である、と。このことばの含蓄には人に反芻を求めるものがあるやうである。おそらく文学或は文化の純粹価値は究竟自己目的としての人にある、といふのであらう。

さて、津田博士の方法論につゞいてその史観について見ると、そこですぐ人間の問題につき當り、それに関して人間性、人的なもの、人間の精神等が語義の説明なしに用ゐられてゐるので、その内容を知るために、さらに民族文化乃至民族思想についての見解を追つてくると、それが価値観に關はつてゐることが知られた。それでそれをもひとつ具体的に理解するために、国民文学の研究における目につく問題、特に個人の作家に對する批評をとりあげてみた。それらを通して当面の問題について、或る程度知られたところがあつたかと思ふ。特に最後にあげた、ほかに全く例のないやうな、一茶に呈した高度の称讚のことばや蕪村との比較において、博士の価値観がいかなるものか、それだけでもほとと察し得られると思ふ。そこでもやはり人につき當つてゐるのであるが、実は筆者には、博士の学問の全体が人の研究であつたやうに思はれる。しかもその人を考へるのにまた人的なものをもつてする、といふ循環的な形がこゝでも見えるやうである。そして、ことからはやゝ異なるが、博士の史観や人間についての考へ方に、循環的矛盾的關係のあつたことが思ひだされる。（四九・八・三〇）