



# 詩心による変革 : 保田與重郎の後鳥羽院論と『神皇正統記』批判

斎藤, 公太

---

(Citation)

國文論叢, 61:61-77

(Issue Date)

2024-03

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/0100491568>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/0100491568>



# 詩心による変革

——保田與重郎の後鳥羽院論と『神皇正統記』批判——

斎藤 公太

## はじめに

『後鳥羽院』は、日本浪漫派を代表する批評家・保田與重郎の著の一つであり、昭和一四年（一九三九）に刊行された。本書は複数の論考をまとめた単行本だが、その中核をなしているのは、後鳥羽院から近世の松尾芭蕉や国学者へと至る文学的な系譜を仮構する、独特の「血統」論である。<sup>(1)</sup>このような保田の議論については、すでに多くの研究がある。ただ、一つの重要な問題は、なぜ保田は一九三〇年代という時代状況にあって、中世の後鳥羽院に着目したのか、ということであろう。その問いはもとより一つの答えに帰着するものではないが、本稿では従来十分に注目されていなかった点として、一九三〇年代における『神皇正統記』の流行との関係を取り上げたい。

『神皇正統記』は南北朝時代の延元四年・暦応二年（一三三九）、南朝方の公卿だった北畠親房が執筆した歴史書・史論である（興国四年・康永二年（一三四三）に修訂）。本書は神代から後村上天皇に至る日本の歴史を叙述しているが、その中心的な内容は、神

国論にもとづき天皇家が日本を永遠に統治するゆえんを説明することにある。その行論のなかで親房は後鳥羽院により引き起こされた承久の乱を取り上げ、それを徳治主義的な観点から厳しく批判した。こうした親房の議論に保田は『後鳥羽院』のなかでたびたび言及し、それに対する反批判を行っている。したがって『後鳥羽院』に見られる保田の議論の一つの眼目は、『正統記』以来の後鳥羽院批判をくつがえすことにあったと考えられる。

しかし言うまでもなく『正統記』は南北朝時代の書物である。その言説に対する批判を、なぜ一九三〇年代という時代状況のなかで行う必要があったのだろうか。そしてこのような反批判を通じて、保田は何を訴えようとしていたのか。本稿はこれらの問題に着目し、保田の議論を当時の言説状況のなかで改めて位置付けることで、一つの回答を出そうとするものである。

## 一 『神皇正統記』の後鳥羽院批判

『神皇正統記』は、よく知られた次の一節から始まる。

大日本者神国也。天祖はじめて基をひらき、日神ながく統を伝給ふ。我國のみ此事あり。異朝には其たぐひなし。此故に神国と云也。(序論)

この一節が示しているように、『正統記』の中心的内容は、日本を神の子孫たる天皇が統治する「神国」と規定し、王朝交代(易姓革命)が起こらないことを日本の特質と見なす点にあった。それは武家政権に対して、天皇と朝廷の支配こそが正当なものであることを主張する政治的意味を持つ。他方で親房は天皇が「正統」の天皇となるためには三種神器によつて象徴される三つの徳(正直、慈悲、智慧)を保有することが必要であるとし、君徳を欠いた天皇の場合、「正理」と呼ばれる善悪応報の働きによつて、その直系子孫が皇位継承の流れから外されることを示唆する。このような形で親房は儒教的な徳治主義、あるいは易姓革命論を部分的に皇統論のなかに取り込んだのである。それは現時点で皇位を継承している系統が君徳を備えていることを示す意味合いがあつたと考えられる。

こうした『正統記』の言説が構成される上で重要な役割を果たしているのが、後鳥羽院の存在と承久の乱という出来事である。いささか長くなるが、『正統記』の該当箇所を引用しよう。

さて其世の乱を思に、まことに末の世にはまよふ心もありぬべく、又下の上をしのぐ端ともなりぬべし。そのいはれをよくわきまへらるべき事にはべり。頼朝勲功は昔よりたぐひなき程なれど、ひとへに天下を掌にせしかば、君としてやす

からずおぼしめしけるもことわりなり。況や其跡たえて後室の尼公、陪臣の義時が世になりぬれば、彼跡をけづりて御心のまゝにせらるべしと云も一往い、なきにあらず。しかれど白河・鳥羽の御代の比より政道のふるきすがたやう／＼おとろへ、後白河の御時兵革おこりて姦臣世をみだる。天下の民ほとんど塗炭におちにき。頼朝一臂をふるひて其乱をたひらげたり。王室はふるきにかへるまでなかりしかど、九重の塵もおさまり、万民の肩もやすまりぬ。上下堵をやすくし、東より西より其徳に伏せしかば、実朝なくなりてもそむく者ありとは聞えず。是にまさる程の徳政なくしていかにたやすくつがへさるべき。縦又うしなはれぬべくとも、民やすかるまじくは、上天よもくみし給はじ。次に王者の軍と云は、とがあるを討じて、さすなきをばほろぼさず。頼朝高官にのほり、守護の職を給、これみな法皇の勅裁也。わたくしにぬすめりとはさだめがたし。後室その跡をはからひ、義時久く彼が権をとりて、人望にそむかざりしかば、下にはいまだきず有といふべからず。一往のいはればかりにて追討せられんは、上の御とがとや申べき。謀叛おこしたる朝敵の利を得たるには比量せられがたし。か、れば時のいたらず、天のゆるさぬことはうたがひなし。但下の上を剋するはきはめたる非道なり。終にはなか皇化に不順べき。先まことの徳政をおこなはれ、朝威をたて、彼を剋するばかりの道ありて、その上のこと〔と〕ぞおぼえはべる。且は世の治乱のすがたをよくかみしらせ給て、私の御心なくば干戈をうごかさる、歟、弓矢をおさめらる、歟、天の命にまかせ、人の望にしたがはせ給

べかりしことにや。つゝめにしては、継体の道も正路（しやうろ）にかへり、御子孫の世に一統の聖運をひられぬれば、御本意の末達せぬにはあらざれど、一旦もしづませ給しこそくちおし〔く〕はべれ。（廢帝（仲恭天皇）条）

まず親房は頼朝が実質的に日本を支配し、さらに北条政子や陪臣の北条義時がその支配権を引き継いだことに、天皇と朝廷の権限を侵犯した君臣関係上の問題を指摘する。他方で親房は頼朝が民を安んずる統治を行ったとして、その功績に一定の評価を与える。また頼朝の権力と守護の設置は元々後白河法皇によって許可されたものであり、正統性を有すると述べる。

以上の点をふまえた上で親房は、後鳥羽院により引き起こされた承久の乱を、後鳥羽院の過ちと見なして批判する。北条政子や義時は後白河法皇により承認された源頼朝の統治を引き継いでいたため、一定の統治の正統性を有していた。したがって「謀叛（むはん）おこしたる朝敵」、すなわち足利尊氏に対する現在の戦いとは区別されると親房は考える。

ただし、武家政権の存在が天皇と朝廷の権限を侵犯している以上、後鳥羽院の企てには一定の理があったことも親房は認める。したがって後鳥羽院の失敗をふまえた上で、それとは異なる仕方 で武家政権を打倒することが必要になる。そのために親房が提示するのは、天皇・朝廷側が頼朝に匹敵する徳政を行い、統治の正統性を取り戻すという方策だった。

最後の「一旦もしづませ給し……」云々という一説の意味は曖昧だが、承久の乱後に一旦後鳥羽院直系の子孫が皇位継承から外

され、後嵯峨天皇の代から再び後鳥羽院直系に復帰し、後醍醐天皇、後村上天皇に至ったことを示していると考えられる。承久の乱は当否が相半ばする事件だったために、後鳥羽院の直系子孫は完全には断絶せずに一旦皇位継承から外れるという形で「正理」が働き、最終的には後醍醐天皇によつて後鳥羽院の企図が果たされた、と親房は解釈しているようである。

以上のように親房は、後鳥羽院の行為を全面的に否定しているわけではないものの、鎌倉幕府の統治の正統性を十分に理解していなかった点で大きな誤りがあったと考えていた。こうした後鳥羽院への批判は、頼朝や北条泰時の善政に対する高い評価と連動しており、別の箇所でも親房は次のように述べている。

凡保元平治よりこのかたのみだりがはしさに、頼朝と云人もなく、泰時といふものなからましかば、日本国の人民いかなりまし。此いはれをよくしらぬ人は、ゆへもなく、皇威のおとろへ、武備のかちにけるとおもへるはあやまりなり。（後嵯峨院条）

また、親房は後鳥羽院に関してあくまで政治的事績の観点からしか評価をしておらず、『新古今和歌集』の編纂といった文芸上の功績に触れていないことにも注意すべきだろう。以上のような後鳥羽院と承久の乱をめぐる『正統記』の言説は、『六代勝事記』や『承久記』といった先行するテキストと類似しており、それらを参照していた可能性がある。

他方で『正統記』と同時期に、すなわち暦応元年（二三三八）

から延文三年（一三五八）のあいだに北朝側の二条良基によって書かれたと推測される『増鏡』では、後鳥羽院への評価に関して次のような違いが見られる。<sup>6)</sup>

おなじき三年三月十三日、法皇かくれさせ給にし後は、御門「引用者注…後鳥羽天皇」ひとへに世をしらしめして、四方の海波しづかに、吹風も枝をならさず、世治まり民安うしてあまねき御うつくしみの浪、秋津島の外まで流れ、しげき御恵み、筑波山のかげよりも深し。よろづの道く（<sup>7)</sup>）に明らけくおはしませば、国々に才ある人多く、昔に恥ぢぬ御世にぞ有ける。

このように『増鏡』は君徳を備えた名君として後鳥羽院を描き出す。また『増鏡』は、『新古今集』の編纂といった和歌の歴史における功績にも触れ、「院の上みづから、和歌浦に降りたちあさらせ給へば、まことに心ことなるべし」と賞賛する。『増鏡』は後醍醐天皇についての叙述を物語の最後に配置することで、後鳥羽院の継承者であることを暗示する構成となっており、その点では『正統記』との共通性もうかがえる。しかし後鳥羽院そのもののへの評価は『正統記』と対照的である。後に見るように、こうした『正統記』と『増鏡』の視点の差異が、保田與重郎による後鳥羽院論の背景となる。

## 二 昭和戦前期の「日本帰郷」と『神皇正統記』解釈

『正統記』は明徳三年・元中九年（一三九二）の南北朝合一後も

読み継がれ、特に近世に入ると幅広い階層の人々に読まれるようになった。<sup>10)</sup> 近世後期に登場した後期水戸学は「国体」を宣揚した書物として『正統記』を再評価し、その流れを承けて明治期に入ると『正統記』は国民の「古典」として位置づけられていく。『正統記』は明治憲法や皇室典範の制定過程でも参照されたほか、中等学校の国語教育の教材としても用いられた。そこには『正統記』を通じて天皇と国家への忠誠を人々に浸透させる意図があったと考えられる。

しかしこのような『正統記』の役割からすると、後鳥羽院への批判や源頼朝・北条泰時への高い評価は不都合な記述となる。そのため、近代の『正統記』受容史ではこれらの点がしばしば議論的となった。たとえば国学者の今泉定介は明治二十九年（一八九六）に刊行された『正統記』の注釈書のなかで次のように述べる。

そもく、泰時の賢者なることは誰も知る処なれども、承久の乱の処置に至りては、悖逆人たることを免れず、前に挙げたる明恵上人に対して、弁解したる事の如き、一応は理あるに似たれども、とにかく父義時と共に、皇室に刃をむけし事実は、千歳の下もの罪をのがる、所なし。然れどもこ、に著者が泰時をはめたるハ、其の分を守りて、よく世を治めたる事を賞したるなり……足利尊氏が謀反も、己が分を守らざるにあり、「高位高官にのぼることは、乱政なり」といはんが為に、まづこ、に泰時が事を称揚したるなり、泰時が全体につきての論は、しばらく別問題とすべし<sup>11)</sup>

すなわち親房が北条泰時を評価しているのは、あくまで比較対象としての足利尊氏を批判するためであり、泰時への評価を字面通りに受け取ってはいけなく注意を促すのである。

他方、実証史学で知られる重野安繹は明治四一年（一九〇八）に行った講話のなかで『正統記』の頼朝・泰時論に触れ、「是は誠に名論で、あのくらゐ幕府を憎み、幕府を潰す考への仕事をしのござる親房、其親房にして、斯様な言葉があると申すは実に公平正大の議論と考へます」と述べ、その公平性を賞賛する。

『正統記』受容の転機が訪れるのは一九二〇年代以降のことである。第一次大戦後の「西欧の没落」への認識や、ロシア革命を経て日本国内でもマルクス主義が活発になったことなどに呼応し、この時期から新たな日本主義が出現しはじめる。<sup>(13)</sup> その流れのなかで『正統記』が再び注目される。

一九三〇年代に入ると、昭和六年（一九三一）の満州事変、昭和十一年（一九三五）の天皇機関説事件や国体明徴運動を経て、日本主義や日本精神論がいつそう興隆していった。それまで日本主義と距離をとっていた知識人も次第に「日本的なるもの」について語る空気が醸成されていく。戦争の進展や総力戦体制の確立と連動したこのような昭和初期の状況のなかで、『正統記』は空前の流行を見せ、「日本精神の聖書」としての位置付けを獲得した。平泉澄の現代語訳・解説による『日本思想叢書第十編 神皇正統記』（文部省社会教育局、一九三二年）が刊行されたことや、『国体の本義』（文部省教育局、一九三七年）において『正統記』がしばしば引用されていることなどは、このような『正統記』の位置付けが半ば公的に承認されたことを示しているだろう。

以上のような昭和戦前期の「日本回帰」においては、一見すると人々が同一の方向へ向かったように見える。しかし日本主義的な言説のなかに、その実さまざまな立場の違いや対立が含まれていたことはしばしば指摘される。<sup>(15)</sup> たとえば昆野伸幸は、明治期以来の伝統的な国体論と、総力戦体制に対応し、より国民の主体性を強調する新たな国体論との対立が、当時の思想状況のなかに存在していたことを明らかにしている。<sup>(16)</sup> 昆野が後者の代表として挙げる歴史学者の平泉澄は、昭和戦前期の『正統記』リバイバルを主導した人物でもあった。「国体護持の重責に任ぜんとする士の必読書」という『正統記』への評価は、平泉が『正統記』に見出していたものを端的に示している。

他方、平泉が前述の『日本思想叢書第十編 神皇正統記』を刊行しようとした際に、それを「不敬」として弾劾する動きがあったことを平泉自身が書き残している。<sup>(18)</sup> 詳細は明らかではないが、『正統記』を「不敬」と見なす場合には、後鳥羽院批判や頼朝・泰時論がその一つの根拠となっていたことは想像にかたくない。事実、平泉自身も昭和五年（一九三〇）に発表した文章のなかで、『正統記』の内容について次のような言葉を残している。

こゝに重大なる一点について注意を促したい。それは上にも述べたやうに、もともと本書は、後村上天皇の御為に著したもので、その趣意は君徳の涵養に在るが故に、このまゝでは、臣民の読物として必ずしも適切でないといふ事である。<sup>(19)</sup>

平泉は、『正統記』がそもそも後村上天皇に対する教育の目的で



執筆されたと見なす立場から、「臣民」が受け取るべき内容とそうではない部分を切り分けようとする。後者には当然、後鳥羽院批判や頼朝・泰時論が含まれるだろう。このようなロジックで平泉は『正統記』に対する批判に応えようとしたのだった。<sup>(20)</sup>

昭和初期には治安維持法によるマルクス主義への弾圧が行われ、大量の転向者が出現する一方で、軍部や在野右翼の国家改造運動とも連動しつつ、社会変革の構想が日本主義的な言辭を通じて表現されるようになった。そのような流れのなかで『正統記』に注目する人々も出現する。その一人が大川周明である。大川は、『正統記』を国体論の典拠としつつ、同時にその頼朝・泰時論を再評価する。すなわち大川は『正統記』の言説に依拠し、頼朝を「人民」のために変革を行なった革命家の先駆としてとらえる。

頼朝を出だせる日本民族は、偉大なる政治的素質を豊かに具へたる民族である。……耳隠しとオールバックと文化住宅との日本を一蹴して、真個の日本を創設するに堪えたる草莽の士は、今日と雖も尚ほ昔日の如し。唯だ彼等は頼朝の出現を待つのみ。(『日本精神研究』、昭和二年(一九二七))

このように、天皇を中心に社会主義的革命を目指す大川の政治構想にとって、『正統記』は自らの主張を正当化するにふさわしいテキストだった。<sup>(22)</sup> 大川は同様の主張を昭和一四年(一九三九)に刊行された『日本二千六百年史』でも繰り返すが、その頼朝論などの箇所は原理日本社の蓑田胸喜らによつて批判を受けることになる。蓑田は大川の議論について、「一も二もなく正統記の所論に

追従する無研究無批判の思想<sup>(23)</sup>法」と非難しており、その批判は『正統記』そのものにも向けられていたことがわかる。

同様に和辻哲郎は昭和一六年(一九四一)に発表した「人倫的国家の理想とその伝統」のなかで『正統記』を取り上げ、そこに古代日本から続く「人倫的国家の理想」の表われを見出している。和辻のいう「人倫的国家の理想」は「力の支配」に対抗する「道の支配」とも言い表わされ、具体的には「民衆の生存権の平等」の保証といった「社会的正義の尊重」という形をとる。<sup>(24)</sup> 荻部直はこうした和辻の『正統記』解釈には同時代の政權や軍部を批判し、知的エリート「の思慮」にもとづく政治を正当化する意図があったと推測する。<sup>(25)</sup>

和辻は『正統記』の頼朝・泰時論について、「源氏や武士の政治をこの箇所で弁護し賞讃してゐることは、十分重視せられねばならぬ<sup>(26)</sup>」と述べ、その意義を評価する一方、後鳥羽院論については次のように述べる。

藤原氏の『私をさきとして公をわする、』政治を摘発しようとしぬ親房が、天皇の『政の可否』をいふことは甚だ腑に落ちない。天皇の統治は三種の神器による統治であり、従つて正直慈悲智慧の政道である。この政道を実現せしめないのは扶翼の臣の責任であつて天皇の責任ではない。さうして扶翼の臣の代表的なるものは藤原氏にはかならないのである。しかし親房のこの認識不足にも拘らず、正義即仁愛の政治的理想が保持せられてゐる個所に於ては敏感にこれを把握してゐる彼の功績を認めざるを得ない。<sup>(27)</sup>

和辻は後鳥羽院をはじめとする天皇・上皇への親房の批判は、本来実質的な統治者である「扶翼の臣」に向けられるべきだったと留歩を置きつつ、批判の意図そのものは肯定する。このような形で和辻は『正統記』の後鳥羽院批判に含まれる政治的意義を汲み取ろうとしたのである。

以上のように、昭和戦前期の日本主義的言説は、『正統記』の解釈において端的に見られるように、各自の政治構想を表現する一種の媒体としての役割を果たしていたことがわかる。そのような状況にあつて『正統記』の後鳥羽院批判や頼朝・泰時論は、時に批判され時に肯定される微妙な位置付けにあつたのである。

### 三 古典文学と「中世」の再発見

昭和戦前期の「日本回帰」には、以上に見たような政治思想の流れと交錯しつつ、日本の古典文学への再評価という側面があつた。<sup>(28)</sup>それは特に「中世」の文学や芸能の再発見をともなっていた。たとえば昭和六年（一九三二）一月月に刊行された『国語と国文学』第八巻第一〇号は「中世文学号」であり、以降、『国文学研究の世界』でも中世文学への関心が高まっていたとされる。<sup>(29)</sup>岩井茂樹はとりわけ昭和六年以降に「非常時」としての意識が広まるにつれ、同じ乱世としてイメージされた「中世」に対する関心が人々のあいだで高まったと推測する。<sup>(30)</sup>

このような状況下で『新古今和歌集』への再評価も進んでいく。岩井によれば、元来前近代から明治時代まで『新古今集』に対する評価はさほど高くはなく、『古今集』に匹敵する古典とは見なされていなかった。例外的に荷田在満や本居宣長といった近世の国

学者がその価値を評価した程度だったのである。しかし一九二〇年代から三〇年代にかけて、西洋の象徴主義が日本にも影響を与えるにつれ、松尾芭蕉の再評価と連動しながら、『新古今集』を「象徴的」な歌集として再解釈する視点が広まっていく（その結果、芭蕉の俳諧と『新古今集』がともに「幽玄」と形容されるようになった）。このような『新古今集』への再評価は、国文学者のみならず、太田瑞穂、北原白秋、萩原朔太郎といった歌人や詩人によっても広められていったと岩井は述べる。<sup>(31)</sup>

保田與重郎に代表される日本浪漫派が、以上のような古典文学や「中世」の再発見という流れに属することはいうまでもない。前述の通り、保田の『後鳥羽院』の中核をなしているのは、後鳥羽院から芭蕉への「血統」をめぐる考察である。しかしそれ自体が、『新古今集』と芭蕉を同質のものとして結びつける一九二〇～三〇年代の言説を背景にしていたといえよう。

なお、平泉澄による『正統記』への着目の背景には、当時の時代を新しい「中世」としてとらえる視点があつたと指摘される。そのことにかんがみれば、昭和戦前期における『正統記』の流行も、「中世」再発見の一環としての側面を持っていたといえるかもしれない。しかし、古典文学への再評価を通じて文芸上の「日本回帰」は、『正統記』に代表される政治的な日本主義の潮流とは、相即しつつも異質な面を持っていた。保田與重郎の『正統記』批判は、まさにこの点をめぐって展開することになる。

### 四 『後鳥羽院』における『正統記』批判

前述の通り保田の『後鳥羽院』は別々に発表された文章を一つ



に収録した著作である。ここではとりわけ『正統記』への言及が見られる「日本文芸の伝統を愛しむ」と「物語と歌」を中心に取り上げ、適宜他のテクストを参照することにした。<sup>33)</sup>

## (一)「日本文芸の伝統を愛しむ」

「日本文芸の伝統を愛しむ」は昭和十二年（一九三七）初出の論考であり、題名にある通り、後鳥羽院に由来する隠された「日本文芸の伝統」という主題が展開される。このなかで保田は、後鳥羽院による『新古今集』の編纂に触れた上で、次のように北畠親房に言及する。

新古今集の撰集は院の大事業であつた。こゝに燦然と集つた個性のさまざまの人の中には、継続も復興もあつた。院は総合者であると共に正風の止揚者であつた。むしろ自らにして英風をもつた指導者であつた。しかも院は一人のみちを楽しむ代りに、時代の変革の指導者でなければならなかつた。こゝに院の失敗の決定的原因があつたし、又そのために、文学史的時代の決定者としての位置をもつ所以もあつた。承久の変革の失敗した指導者としての院の失敗の原因について、その倫理観的、又は歴史観的解釈には、吉野の人であり、院の精神を追ふ人である北畠親房の見解にさへ私は失望するのである。（八・二四—二五頁）

ここで『後鳥羽院』全体のキーワードである「変革」が現われる。渡辺和靖が指摘するように、保田は文芸上の「変革」と政治

的な「変革」を曖昧に重ね合わせながら用いており、その意味はこの箇所だけでは必ずしも判然としない。いずれにせよ、保田は親房を後鳥羽院の「変革」を継承する者と見なす一方、「承久の変革」の失敗を正しく理解していないと批判する。<sup>34)</sup>

さて近世の鬱結の詩人の歌心に方法を与へたものは、宣長が発見し、建設した体系である。あたりまへのことながら千年以上の間、それはわからぬことであつた。後の大塩中斎が大坂の町をたゞ大砲をひいてねり廻つたことはなつかしい儒家の物語である。そしてこの意味で日本の浪人に方法を教へた宣長が初めて近世のイデオログとしての己を現したのである。神皇正統記の著者はまだその点で微かであつた。幽蔵された変革的雰囲気を具象化し、それに方法を与へ目的を教へた宣長ははからずも日本文芸の一つの伝統を掘りだした。彼だけが日本の伝統に対して、自然発生的な又は利益関係的な何らの原因も思はないところの、客観的に合理的な真理的な忠臣となつた。（八・一八頁）

保田はここで北畠親房と本居宣長を対比する。前述の通り親房が「変革」を十分に理解できなかつたのに対して、宣長はそれを明晰に思想化することができた。それにより近世社会にも受け継がれていた「変革的雰囲気」に方法を与えることができた、と保田はとらえる。ここでも「変革」の意味するところは明確ではないが、北畠親房と国学者（本居宣長）の対比という、後の論考にも引き続き見られる構図がここで提示されるのである。

## (二)「物語と歌」

「物語と歌」は昭和一四年（一九三九）初出である。「日本文芸の伝統を愛しむ」では曖昧な形で暗示されていた『正統記』への批判が、ここではより具体的に展開される。保田はまず『増鏡』を読んで涙したという少年時代の思い出に触れ、次のように述べる。

今も思ふ、さういふ神聖な記憶は、いつか後年あの本を通読しても再び得がたいことであらう。しかもその感動は、地の文から来るのではなく、すべて秀れた院の御製の力である。我國の少年少女や、若い人々に、神皇正統記などをよませるのは、その有益さは私に全然わからぬことである。まことにさういふ教育方針はまちがひのないことだからそれはそれとして、反つて増鏡や平家物語をよませる方が、無形の民衆の詩心の中枢を、各々の好みに応じて己のものとする点ではるかに有意義でなからうか。／今日の役人たちは、又教育者も、ある重大で大切な少年少女時代の神聖さをもたなかつた人々でなからうかと、私はこのごろの世俗を思つて心配するのである。（八・三三頁）

保田はこのように『正統記』を教育に用いようとする当時の「教育方針」について、一定の意義を認めつつも批判し、むしろ『増鏡』の意義を強調する。ここからは保田が当時の『正統記』の流行という風潮に対して批判的な態度をとっていたこと、そして自らの立場は『増鏡』に依拠していたことがわかる。事実、後鳥羽院を明君としてとらえ、その文芸史上の意義を評価する保田の視

点は、『正統記』よりも『増鏡』に近い。また「民衆の詩心」を後鳥羽院の精神に通ずるものととらえる点も注目される。

承久の役の本質については、増鏡をよむ少年が彼らの心に描く影像に於て最も純粹に知るものである。しかもそれは彼らの感傷と原初の汚れない観智が、現象の原因結果よりさきに、根本のいのちと心情をよみとるからである。さうして彼らが恐らくその瞬間に、無際限に、何者に患はされることなく、わが万世一系の皇統が、地上を統治するとのために生きてゐるからであらう。結果成績よりその原因を批判し、ことを実証的に考へることが久しい歴史家の陋習であつた。しかもその伝統の根柢には、儒学風な統治論や君主論がイデオロギーとしてあつたのである。さうして驚くべきことは、北条数代のある程度の善政によつて、この役の罪悪が許されるといふ如き論が存在することである。例へば泰時、時頼の善政は、云ふ如しとせよ、それは將軍家執権としての当然の道である、承久の処置はその時同じ法理論で許されるものでない。（八・三四頁）

保田は承久の乱の本質、その「いのちと心情」は、『増鏡』を読んで感動する少年たちによつてこそ理解されるとする一方、後鳥羽院や承久の乱を批判する過去の歴史家は、儒学的な統治論・君主論という形をとった「イデオロギー」によつて目を曇らされていると考える。ここで「歴史家」と名指されているのが北畠親房であることはいまでもない。北条氏の善政を根柢として承久の

乱を批判する言説を一種の「イデオロギー」と見なすこと、それがこの後も一貫して現われる保田の視点である。ここには、渡辺和靖が指摘するような階級闘争論を欠落させた保田特有のイデオロギー論が見て取れる。<sup>(35)</sup>

次の箇所も名指ししてはないが、『正統記』への批判であることは明らかである。

承久の御事は、その時機としてはふさはしかつたのである。天皇が親権を発動されるのはいつだつて正しいのであるが、頼朝より三代の將軍は法皇の允裁によつて重職に任じたのである、しかるに源氏の嗣断絶し、幕府の実権が北条に移るといふことは、法理上からさへ合法的と云へないであらう。藤原頼経が鎌倉へ迎へられたのは承久元年だが將軍に補せられたのは後堀河天皇嘉禄元年である。国体の精神としての天皇と、実力としての北条を對比することは、我國の論理として成り立たないのである。(八・四八頁)

第一節で見たように、親房が承久の乱を批判した根拠の一つは、源頼朝の権力が後白河法皇によつて任命されたものであること、そして北条氏がそれを引き継いだという認識にあった。しかし保田は、頼朝の血統が断絶した後も北条氏によつて幕府の権力が継承されたことを法理的な観点から問題視する。さらに「国体の精神」であるはずの天皇を、統治者という同一平面上で北条氏と比較する『正統記』の視点も批判するのである。

承久の乱は結果としての敗北にもか、はらず、同時代の混沌とした思想の不安を一応整理した感がある。その時以来日本の真実の古代の精神が、丈夫ぶりの表現を初めてもち、詩文の精神の中の底流となつた。至尊の調に自信をのべ、隱遁者は、詩人の志を悠久のものに描いた。日本の自覺的な宗教運動といふのも其一つの表現であるが、それ以上に重大なことは、日本の一体としての民族感が、この時代以来に流布したことである。また勝利者なる北条が、陪臣としての身分血統を重大な負目とせねばならなかつたことがその善政の形をとつた。朝廷と幕府の間に、反つてある種の自覺を与へたことも事變の一つの結果であらう。さうして我國の政体を批判する丈夫の志に、嚴然とした天皇の神聖を自覺せしめ、政治を批判する精神に眼目を描いたことである。これは重大な国体への自覺の曙光であつた。さういふ自覺が、宮廷に於ては、至尊の詩心の伝統としてこの院や順徳院の御製以後に、長く一貫すること、なつたのである。(八・四八～四九頁)

承久の乱は現実的には敗北という形をとつたが、それは後の時代に遺産を残したと保田はとらえる。一つには日本の「古代の精神」が「丈夫ぶり」や至尊調を通じて隱遁詩人によつて受け継がれた。また北条氏は勝利を収めたものの、自らの正統性の欠如を突きつけられ、善政による権力の正当化へと向かつた。つまり『正統記』の議論とは逆に、承久の乱こそが北条泰時の善政を促したと保田はとらえる。

そして承久の乱は人々に「天皇の神聖」や「国体」への意識を

目覚めさせ、その自覚が「詩心の伝統」として宮廷で受け継がれていったという。保田はこうした国体の自覚化の延長線上に『正統記』の出現も位置付けているようである。

増鏡の巻初の二篇が院（後鳥羽院）の物語をうつして、はからずも院の詩心を、日本の国風から示した他は、つひに院の真精神は、武家の儒教的政治学時代に発見されることがなかった。さういふ院をひそかに心の精神としてもちつづけたものは、地下流浪の我朝の文士に他ならなかったのである。親房の神皇正統記に於て、この院は初めて一つの精神として出現した。北条の治下ではかき得ぬことであつただらう、しかし親房の神皇正統記に誌した院は、その見解に於てなほいくらか浅薄と云はねばならない。それは親房の政治学が、依然として武家時代の儒教的倫理態度の多分の影響を持つことの反映である。しかしながら親房が結果より行つてゐる批判には別のよみ方があつた筈である。しかしそれが名も知らぬ承久軍物語のイデオロギーと変りない点も見られることが、いさゝか残念である。（八・六二一―六二二頁）

保田によれば、『正統記』は後鳥羽院の企てを一つの精神として結晶化させたテキストだった。しかし第一節で述べたように、『正統記』における承久の乱批判には、乱以後に書かれた軍記物語との共通性が見られる。保田はそのこともふまえ、『正統記』は「儒教的政治学」という同時代の武家側のイデオロギーによって汚染されているととらえる。対照的に芭蕉へと至る地下の隠遁詩人に

よつてこそ、後鳥羽院の「詩心」は受け継がれたと解釈するのである。

以上のように、保田が見出した承久の乱の本質とは、「詩心」による「変革」の企てであつたといえる。保田において「詩心」の実現は、「国体」の十全な顕現と等しい。いうなれば、保田にとつて天皇を中心とする「国体」とは、「詩心」が開花する国のあり方に他ならなかった。だからこそ、「善政」というおよそ「詩心」に反する尺度から「国体」について論じる『正統記』は、保田によって批判されなければならなかったのである。

とはいえ、依然として保田のいう「詩心」の内実は判然としないう。そしてまた、なぜ保田はかくも仔細に『正統記』を批判しなければならなかったのだろうか。

### （三）『神皇正統記』批判の意味

保田による『正統記』批判の意図を探るために、『後鳥羽院』所収以外のテキストにも目を向けてみよう。『古典研究』昭和十五年（一九四〇）五月号に掲載された「古典の現代的意義」のなかで、保田は次のように述べる。

我々の国土で育かれた美的生活のイデーを、理由は何であれすぐれた絶対として今は確保する必要がある。それらは維新政府の教養の低かつた官僚群の出現と共に完全に失はれた生活のイデーである。／＼もし日本のあの完全な理想としての美的生活についての歴史と生成を考へることはなければ、日本の過半の古典の世界は理會し難いことであらう。（九・一五二頁）

日本にかつて存在していた「美的生活のイデー」、それが明治政府による近代化によって失われたと保田はとらえる。この「美的生活のイデー」という観点から保田は改めて『正統記』を批判する。

たとへば私は親房の神皇正統記に、自分の文学的態度から肯んじ難い点もあるのである。わが国を一貫する美的精神の歴史観を基として、この意味深い書物にむしろ反対の立場を現在に考へたいと思ふのである。それは親房のあの壮烈な精神、四面に楚歌をさく陣中に誌された文業とその人為の志と情熱を、絶対に尊敬しつゝ、日本の考へ方に於て、やはり自分ながらのものを考へたい。私の今日の古典観は具体的に云へば、この一例から類推されることである。(九・一五二頁)

保田は親房の「壮烈な精神」、「志と情熱」に敬意を表しつつも、「美的精神の歴史観」という観点から『正統記』には同意できないものがあるという。その背景には次のような同時代の状況があった。

しかも神皇正統記のイデーに対立したい私の日本観は、恐らく現代の如く、つねに文業の中にさへ実践と行為の結論を求められてゐる日には、何の結論も与へ得ないところの、なげかはしい文芸となり、批評となる可能性は多分にあるのである。つまり王朝に完成した日本の武家以前の文芸——さうして武家の時代にそのおどろの下を代々の悲願の詩心によつてうけつがれた詩と志は、しかも支配も示威も競争も考へる必要のないものであつた。我千五百年の宮廷文学とその継続とし

ての上方の民衆的文芸のイデーは、今日の人々にはかなり決意とさとりがなければ近づき難いものである。(九・一五二頁—一五三頁)

昭和二年(一九三七)の盧溝橋事件を發端とする日中戦争の進展とともに、国家による文学の統制は強まり、火野葦平『麦と兵隊』(一九三八年)に代表されるような戦争文学も多く書かれていた。<sup>(36)</sup>保田は戦争の遂行には反対しておらず、むしろ賛同する立場にあつたが、文芸にさえ「実践と行為の結論」を求める風潮への違和感を表明する。そのような明確な結論を提示しえない「なげかはしい文芸」や「批評」こそが保田の追求するものだった。そしてそれは、人々の「詩心」を通じて、すなわち「宮廷文学とその継続としての上方の民衆的文芸」を通じて継承されてきた「美的生活のイデー」に他ならない。

したがって保田の述べる「詩心」の内実が判然としなのは当然であり、保田は明確な結論から抜け落ちるものを「詩心」として名指そうとしていたと考えられる。このような視点は著名な「文明開化の論理の終焉について」(昭和十四年(一九三八)初出)と通底する。このなかで保田は、中国大陸での戦争開始とともに現われた「変革の論理」が、明治以来の「文明開化の論理」とは異質なものであるにもかかわらず、現状の日本主義がそれに応えられていないことを批判する。

もはや文明開化論理による日本主義理論の建設は、ある種の書店と職業的思想家の救済策にすぎないのである。共産主義

勢力の誇大視によつて作られる新しい開化理論はナンセンスである。理論の編輯がへではじめられる新日本主義は、恐らく日本の現実に即応せぬものである。日本の現実が地図の上でも明らかに、文明開化の理論をはみ出してゐる。それはヨーロッパ人の世界分割の完了によつて作られたあの国際論理のうち破つてゐるのである……我々の今日に、旧来の「インテリ」の再編輯による新しいやうな日本主義の組織（抽象概念のモンタージユ）など少しも必要でない、さういふ組織を考へる思考法のもつてゐるイデオロギーに付随しその主体をなす官僚主義的な合理と臆病は、今日の日本の反対のものである。（七二〇—二二頁）

保田によれば、当時流布してゐたさまざまな日本主義の理論は、所詮「文明開化の論理」の枠内を出るものではなく、新たな「変革の論理」によつて乗り越えねばならないものだった。このことにかんがみれば、保田が執拗に『正統記』を批判したことも不思議ではない。『正統記』はまさに当時の日本主義を象徴するテキストであり、その「儒教的政治学」のイデオロギーは、保田にとつて日本主義の先駆をなすものだったからである。

『正統記』の再解釈を通じてさまざまな社会変革の構想も、保田からすれば「文明開化の論理」の延長線上にすぎないだろう。それゆえに保田は『正統記』の解釈を新たに付け加えるのではなく、『増鏡』などを手がかりとしつつ、『正統記』の言説を超える地平を後鳥羽院と承久の乱に見出そうとしたと推測される。

ただし、保田は『正統記』の全体を否定したわけではない。『日

本語録』（昭和一七年（一九四二））のなかで保田は「大日本は神国なり」という『正統記』冒頭の言葉を取り上げ、次のように述べている。

今日の哲学的思想の考へ方は、大体が、日本はかく／＼故に神国であらねばならぬ、といふ形の議論をしてゐる。これは古から我国にある一部の模倣文化者流のものの考へ方で、たゞ昔は儒仏からそれを云ひ、今は西洋哲学の原理から云うてゐるにすぎないのである。／＼この「大日本は神国なり」といふ言葉は、論理としては絶対唯一のものである。これは、大日本は神国だと云はねば、我国の歴史や生命が説明されぬから、神国と云ふのだといふ類の、当節の議論とは違ふのである。

（一七一—二〇一頁）

当時の日本主義ではしばしば『正統記』の再解釈を通じて「神国」の意義が論じられていたが、保田はそれらとは異質なものを『正統記』の神国論に見出している。それは、近代的論理による理由づけを超え、絶対として提示される「神国」だった。

もう一つ、保田が『正統記』に関して評価するのがその末尾直前の部分である。『正統記』執筆中に後醍醐天皇の死を知った親房は、「ぬるが中なる夢の世は、いまにはじめぬならひとはしりながら、かず／＼めのまへなる心ちして、老泪もかきあへねば、筆の跡さへとゞこほりぬ」（後醍醐天皇条）と述べる。が、「神皇正統のよこしまなるまじき理」を伝えるべく、再び筆をとる。この箇所に触れ、保田は次のように述べる。



この末尾に近いところにもらされた悲願こそ、この老臣が最後の戦ひをくりかへした、あの激しい意志と精神の原因であらう。私はいさ、か親房の国体観の議論については疑問をもつが、この末尾と初句によつて、わけても末尾をよむとき、感動して己の至らなさを鞭うつのである。(一七・一〇三頁)

保田は依然として『正統記』の国体観に留保を置く一方で、テクストのなかにそれとは異なる契機を見出す。それは親房が示した「詩心」であつただろう。

## おわりに

これまで見てきたように、保田與重郎による『後鳥羽院』執筆の背景には、一九三〇年代の言説状況における『神皇正統記』の流行があつた。『正統記』が当時の日本主義を象徴するテクストであつたがゆえに、保田はそれを批判の対象として取り上げ、後鳥羽院や承久の乱への批判に反駁したのである。そして『正統記』の反措定としての後鳥羽院の存在に、保田は「文明開化の論理」にもとづく日本主義とは異質なものの、すなわち「詩心による変革」を見出そうとしたのだつた。その「詩心」の内実は近代的な論理とは異質なものとして措定されたがゆえに、明確な結論として提示されなかつたと考えられる。

しかし保田はこのような「詩心」のありようをどこまで保持しえたのだろうか。太平洋戦争の勃発を経て、昭和十七年(一九四二)に刊行された増補新版の『後鳥羽院』に、保田は「国学の源流」(初出昭和十六年(一九四一))と「承久拾遺」(初出昭和十七年

(一九四二))を新たに付け加えている。「国学の源流」で保田は本居宣長の『玉鉾百首』に北条氏への激しい批判の歌が見られることに触れ、次のように述べる。

当時に於ても、今に於ても宣長の如くに北条の所謂善政を認めないといふことは、確固として国体信仰に立たねば不可能なことである。北条の所謂善政を云ふことは、漢心の表現であり、武家専権の非常政権を現出した弁解とされたことである、北条を非難したとき、如何に東照神君その人をた、へても、徳川政権の肯定はあり得なかつたのである。(八・二七〇頁)

『正統記』の言説を暗に想定しつつ、保田は宣長の「善政」を否定した点に、後鳥羽院の精神の継承を見る。そして保田によればそれは当然徳川政権の否定に行き着くはずだつた。ここには、宣長が近世の「変革的雰囲気」に方法を与えたという「日本文芸の伝統を愛しむ」での示唆に、明確な答えが与えられている。他方、「承久拾遺」では国学者が果たした役割についてさらに明快な結論が出されている。

岡倉天心が云つたやうに国学者は御一新の行動に思想と方法論を与へたのである。国学者は詩人の伝統に住んでゐたが、思想上の攘夷をめざした人たちである。神の教へに従はぬものは、内の夷狄である。夷狄は必ずしも外にあるばかりでなく、内にもゐるのだ。異国の原理に立つ幕府は内の夷狄である。……しかもさういふ国学の思想は、後鳥羽院以後にはげ

しくなつた、歌のしきしまの道を中心に伝つたものから生れ出たのである。(八・二二七～二二八頁)

「神勅を国の原理と知り、神州の不滅を信ずる信念」(八・二二八頁)にもとづき、「内なる夷狄」を排除する——後鳥羽院から継承したとされる国学者の思想は至つてわかりやすく、当時の日本主義諸思想との差異を見出すことは難しい。このことは「詩心による変革」という保田の構想が至つた隘路を示しているかのようである。

【付記】本稿は科研費・若手研究「近代日本思想史としての『古典』研究——明治国学と日本浪漫派を中心に」(研究課題番号…22K12990)にもとづく研究成果である。

## 注

(1) 保田與重郎の古典解釈や後鳥羽院論についての主な先行研究として、たとえば以下のようなものがある。広末保「喪失と神話の虚構——『後鳥羽院の系譜』を中心に」(『文学』二六巻四号、一九五八年四月)、塚本康彦「保田与重郎の文学と古典」(『国語と国文学』三八巻一—号、一九六一年一月)、松本道介「保田与重郎論」(『国文学 解釈と鑑賞』四八巻二—号、一九八三年八月)、水上勲「保田与重郎の初期古典論をめぐって」(『日本近代文学』三二号、一九八五年五月)、桶谷秀昭「保田與重郎」(講談社学術文庫、一九九六年)、ケヴィン・マイケル・ドーク(小林宣子訳)『日本浪漫派とナショナリズム』(柏書房、一九九九年)、渡辺和靖「保田與重郎研究」(ペリカン社、二〇〇四年)、河田和子『戦時下の

文学と(日本的なもの)——横光利一と保田與重郎」(花書院、二〇〇九年)、前田雅之『保田與重郎——近代・古典・日本』(勉誠出版、二〇一七年)、坂元昌樹『文学史の哲学——日本浪漫派の思想と方法』(翰林書房、二〇一九年)、前田英樹「保田與重郎の文学」(新潮社、二〇二三年)。保田の「血統」論については特に渡辺和靖の著作に詳しい。

(2) 以下、『神皇正統記』からの引用は岩波文庫版(一九七五年)による。引用にあたっては条目だけを示す。また、以下、資料の引用にあたっては基本的に旧字体を新字体に改めた。

(3) 以上のような「正統記」の解釈については主に以下のような先行研究を参照した。石井紫郎「中世の天皇制に関する覚書——愚管抄と神皇正統記を手がかりとして」(『日本国制史研究Ⅰ 権力と土地所有』、東京大学出版会、一九六六年)、下川玲子『北畠親房の儒学』(ペリカン社、二〇〇一年)、我妻建治『神皇正統記論考』(吉川弘文館、一九八一年)、河内祥輔『中世の天皇観』(山川出版社、二〇〇三年)、荻部直『日本思想史への道案内』(NTT出版、二〇一七年)。

(4) 以降の論述は以下の拙稿の第四節を本稿の問題意識から要約・再構成し、新たな視点を加えたものである。『六代勝事記』と『神皇正統記』における承久の乱」(『藝林』七一巻一号、二〇二二年四月)。

(5) 河内前掲『中世の天皇観』、四〇～四三頁。

(6) 河内前掲『増鏡概説』(『増鏡全注釈』所収、笠間書院、二〇一五年)三頁。

(7) 『日本古典文学大系八七 神皇正統記 増鏡』(岩波書店、一九六五年)二五三頁。

(8) 同前二五五～二五六頁。

- (9) 河北前掲「増鏡概説」、四頁。
- (10) 近世・近代の『正統記』受容史の概要については、拙著『神国』の正統論——『神皇正統記』受容の近世・近代（ぺりかん社、二〇一九年）、及び拙稿「近代天皇制と『神皇正統記』受容史」（『歴史科学』第二五八号、二〇二四年八月刊行予定）を参照。特に後者の論考とは内容的に重複している部分もあるが、本稿の主題である後鳥羽院論と頼朝・泰時論に焦点を合わせて再構成し、新たな情報を加えている。また、以下の先行研究も参照。岩佐正「神皇正統記及び新葉集の研究史」（『国語と国文学』十二巻四号、一九三五年）、同「解説」（『神皇正統記』、岩波文庫、一九七五年）、Wachukka, Michael, "A Living Past as the Nation's Personality": "Jimushōki," Early Shōwa Nationalism, and "Das Dritte Reich" "Japan Review 24, 2012.
- (11) 今泉定介講述『神皇正統記講義』（誠之堂、一八九六年）三三〇頁。
- (12) 重野安繹・小牧昌業『薩藩史談集』（歴史図書社、一九六八年）八七～八八頁。
- (13) 昆野伸幸「日本主義と皇国史観」（『日本思想史講座4 近代』、ぺりかん社、二〇一三年）三四七頁以下を参照。
- (14) 小島吉雄「日本精神と神皇正統記」（『古典研究』二巻九号、一九三七年九月）四三頁。
- (15) このような昭和思想史をめぐる先行研究としては、後述の荻部直や昆野伸幸の著作のほか、主に以下のようなものがある。植村和秀『丸山眞男と平泉澄——昭和期日本の政治主義』（柏書房、二〇〇四年）、同『日本』への問いをめぐる闘争——京都学派と原理日本社（柏書房、二〇〇七年）、同『昭和の思想』（講談社選書メチエ、二〇一〇年）、福家崇洋『戦間期日本の社会思想——「超国家」へのフロンティア』（人文書院、二〇一〇年）、石井公成監修、近藤俊太郎・名和達宣編『近代の仏教思想と日本主義』（法蔵館、二〇二〇年）。
- (16) 昆野伸幸「増補改訂 近代日本の国体論——『皇国史観』再考」（ぺりかん社、二〇一九年）を参照。
- (17) 平泉澄「皇紀二千六百年を迎えて神皇正統記を思ふ」（白山比咩神社編『神皇正統記』所収、瑞穂出版、一九四五年、初刊一九三四年）一八頁。
- (18) 平泉澄『悲劇縦走』（皇学館大学出版部、一九八〇年）五四〇頁。
- (19) 平泉澄『「神皇正統記」解説』（『藝林』六〇巻二号、二〇一一年二月）七頁。
- (20) 下川玲子『北畠親房の儒学』（ぺりかん社、二〇〇一年）一八頁、植村前掲『丸山眞男と平泉澄』一四七～一四九頁を参照。
- (21) 大川周明『日本精神研究』（『大川周明全集』第一巻、大川周明全集刊行会、一九六二年）三二五頁。
- (22) 大塚健洋『大川周明——ある復古革新主義者の思想』（講談社学術文庫、二〇〇九年）一四五～一五五頁、昆野前掲『近代日本の国体論』第二章を参照。
- (23) 「大川周明氏の学的良心に想ふ——『日本二千六百年史』に就て」（原理日本社、一九四〇年）二一～二二頁。
- (24) 和辻哲郎「人倫的国家の理想とその伝統」（『岩波講座倫理学』第六冊、岩波書店、一九四一年）三七、八四～九三頁。
- (25) 荻部直「移りゆく「教養」（N T T出版、二〇〇七年）一一六～一二〇頁、同『日本思想史への道案内』（N T T出版、二〇一七年）六九～七一頁。
- (26) 和辻前掲「人倫的国家の理想とその伝統」、九〇～九一頁。
- (27) 同前、九二頁。

- (28) こうした近代日本における「古典」解釈の歴史については以下を参照。ハルオ・シラネ・鈴木登美編『創造された古典―カノン形成・国民国家・日本文学』（新曜社、一九九九年）、品田悦一『万葉集の発明―国民国家と文化装置としての古典（新装版）』（新曜社、二〇一九年）、前田雅之『古典と日本人―「古典的公共圏」の栄光と没落』（光文社新書、二〇二二年）。
- (29) 岩井茂樹「能はいつから「幽玄」になったのか？」（鈴木貞美・岩井茂樹編『わび・さび・幽玄―「日本的なるもの」への道程』所収、水声社、二〇〇六年）三八一頁。
- (30) 同前、三六〇頁。
- (31) 岩井茂樹「「幽玄」と象徴―『新古今和歌集』への評価をめぐって」（鈴木貞美・岩井茂樹編『わび・さび・幽玄―「日本的なるもの」への道程』所収、水声社、二〇〇六年）を参照。
- (32) 荻部直「歴史家の夢―平泉澄をめぐって」（『秩序の夢―政治思想論集』、筑摩書房、二〇一三年）二八一―二八四頁。
- (33) 以下、保田の著作からの引用は『保田與重郎全集』（講談社）による。引用にあたっては巻数と頁数のみを記載する。
- (34) 渡辺前掲『保田與重郎研究』、四九一頁。
- (35) 保田は初期に影響を受けていた中野重治を「深淵の意識―松下武雄のために」（『コギト』一九三四年五月号）のなかで批判し、以後、中野やマルクス主義と決別するが、その後も「思想や文化をイデオロギーとして解釈するマルクス主義から階級という視点抜き去り、それを何か別のものへと換骨奪胎したにすぎない」と渡辺和靖は述べる（前掲『保田與重郎研究』、二四三頁）。
- (36) 安藤宏『日本近代小説史（新装版）』（中公選書、二〇二〇年）一五六―一六一頁。