

博士学位請求論文

指導教員 三谷憲正 教授

論文題目

漱石文学における〈近代〉

—科学と宗教の境界—

佛教大学大学院文学研究科国文学専攻

佐藤良太

緒言

夏目漱石の諸作品は、概して旧来の倫理観と明治という新時代との相剋の中で描かれている。そうした新旧のモラルが混濁した中で、漱石自身の〈視角〉は一体どのような点にあったのであろうか。研究史において、漱石自らの基準とした宗教的境域について多くの指摘がなされている。老荘思想との関わり、禅的境地への接続、キリスト教へのまなざし等、枚挙に暇がない。しかし、漱石の仰望した形而上的な絶対境は、単一の思想・宗教に回収されない所にこそあるのではないか。それはとりもなおさず、名辞することの極めて困難な、日本の〈近代〉とも軌を一にしていよう。

本論では、夏目漱石の全作品（明治三十八年〜大正五年の小品を含む全三十二作品）を主たる研究対象として、創作に描かれた特徴的な形而上認識を明らかにし、日本の〈近代〉に向けられた漱石的解釈を分析し、漱石作品に内在する、特異な形而上認識に言及するものである。漱石の諸作品は、時事的な要素を巧みに織り込んだ同時代言説との緊張関係の中で創作されている。このことは同時代においてトピックであった時事的側面への批評という側面を有し、漱石の〈近代〉認識を浮き彫りにする有効な培地ともなる。研究方法としては、漱石作品の〈表現〉に仮託された言説の分析を主とする。明治人の心性を、現今時代に流通していた言説研究として考察し、もって、漱石作品の文字列に配された同時代的位相を定位する。その際、漱石の近代科学への認識と宗教的理解の輪郭を作品の文字列に還元しながら、作業仮説の構築を第一段階とする。その後、仮説の論証過程として、同時代に流通していた宗教認識を提示し、作品と時代の差異・段差を考察するものである。

日本における〈近代〉は、外には欧米列強、内には国家体制の整備といった内憂外患の渦中にあった。そうした中で、近代日本人の自己同一性はどのように確立されていたのか。その精神形成の軌跡を、漱石の作品、評論、その他片言隻語に辿ることにより、二十世紀の今日にも有為な新しい漱石論の地平を拓くことを目的とする。このことは、単に〈近代〉言説研究のみならず、〈現代〉にも有効な文学資料としての漱石論の可能性を追求することになる。

目次

緒言

第一章 夏目漱石における〈近代〉

- ・『京に着ける夕』論——〈近代以前〉への憧憬——
- ・『坊っちゃん』——〈近代〉へのマニフェスト——

第二章 漱石作品と同時代

- ・メディアの中の『坊っちゃん』——雑誌教育関連記事を視座として——

第三章 漱石作品と〈神〉

- ・夏目漱石『行人』論——一郎の〈救い〉と〈神〉——
- ・夏目漱石『こころ』——描かれた〈五倫〉と荀子〈性悪説〉——

第四章 漱石文学における〈罪〉と〈天〉

- ・夏目漱石における〈罪〉——漱石的〈罪〉と天道思想——
- ・夏目漱石における〈天〉——止揚される近代的自我——

あとがき

第一章 夏目漱石における〈近代〉

夏目漱石『京に着ける夕』論 ― 近代以前への憧憬 ―

序 問題の所在

夏目漱石が東京帝国大学の講師職を辞し、曲折をへて朝日新聞入社を決意したのは明治四十年三月十六日のことである(注1)。同月二十八日、朝日新聞社主村山龍平や、当時京都帝国大学文科の学長であった狩野亨吉に会うため、関西へ向け車中の人となつた。その旅行を契機にもした小品『京に着ける夕』は、これまで漱石の「随筆」として理解され、作家・漱石の心情を色濃く投影した作品として評価されてきた。例えば「淋しく」「薄寒」い「京」という表現を漱石の実体験そのままの描写ととり、表現と現実を二重写しに解釈していく読み方が一般に流通してきたといえよう。いうまでもなく「小品」という形式において、実体的な作家を素材として読み解いていくのは従来からの手法であるが、日記や書簡、断片といったいわば作家の言説に小品の解釈が偏向してしまっている感はぬぐえない。言い換えれば、「小品」が作家の「随筆」という枠組みに回収されてしまい、その解釈が一面的に過ぎる傾向があるということである。無論『京に着ける夕』をはじめ、漱石の多くの小品が「随筆」として理解されることに異論をさしはさむものではない。ただ、そこに、漱石の伝記的事項に依存した解釈の片寄りがありはしないだろうかということである。そこで本稿ではまず『京に着ける夕』を実体験そのままの「随筆」としてのみとらえる見方を転換し、「創作」された文学作品としての一面を開示したい。表現と現実の段差から、漱石の実際の京都体験「Fact(事実)」にことよせた、意識的な強調、捨象等の「Fiction(虚構)」に言及し、その上で漱石の作品に通底する視点を『京に着ける夕』から抽出するものである。

まず漱石が職業作家として一步を踏み出すまでの創作に対する意識を概観してみた。高浜虚子へ宛てた書簡には次のようにある。

・とにかくやめたきは教師、やりたきは創作。創作さへ出来れば大丈夫で天に對しても人に對しても義理は立つと存候。自己に對しては無論の事に候。

(明治三十八年九月十七日)

漱石の明治三十八年九月時点における「教師」という地位への倦怠と「創作」に対する並々ならぬ希望が表れている。漱石は、「教師」としての義務のかたわら「創作」を意識した生活を送りつつ、明治四十年三月朝日入社をもって、年来の職業作家の地位を得るのである。しかし、こうした漱石の「創作」への強い願望をもって、小品『京に着ける夕』が「創作」であるなどと主張するのではない。ただ、学者として前途を嘱望された漱石が、安定した「教師」職をなげうち、周囲を睥目させる作家への転身を果たした以上、その最初の作物には漱石自身の文学的矜持が表れ、数年来の「創作」願望が表出していたとしても不思議ではないということである。むしろ、職

業作家として初めてものした初の文章を、単なる事実そのままの「随筆」としてのみとらえるのは、その魅力の一斑を覆い隠してしまう結果となってしまうのではないだろうか。漱石は朝日専属の作家となるにあたって、自身の希望を次のように表明している。明治四十年三月十一日の坂元雪鳥宛書簡には、

- ・ 小生の文學的作物は一切を挙げて朝日新聞に掲載する事。
- 一 但し全く非文學的ならぬもの（誰が見ても）或は二三頁の端もの、もしくは新聞に不向なる學說の論文等は無断にて適当な所へ掲載の自由を得度と存候

「作物」を「文學的」と「非文學的」なものに分けているところからみれば、漱石入社後のいわゆる「文學的作物」は全て「朝日新聞に掲載」されるということになる。してみると入社後初の文章で、大阪朝日に掲載された『京に着ける夕』もまた、漱石のいう「文學的作物」の一つとみることができよう。もし、漱石のいうように朝日掲載の作品が全て「文學的作物」だとすれば、この「文學的作物」ということばが表すところの「作物」とは一体どのようなものであろうか。

漱石は、明治四十年四月の『京に着ける夕』から大正五年十二月の『明暗』まで、小品を含む十八作品を朝日新聞に発表し、その間、東京朝日の「朝日文芸欄」には「イズムの功過」等三篇のエッセイを発表、文芸欄廃止後も四篇のエッセイや評論を朝日紙上に発表している。つまり、入社後の漱石の文学作品は全て朝日新聞が初出であり、前掲の朝日側との申し合わせを忠実に履行した形で発表されているのである。朝日文芸欄に発表された純然たるエッセイや、その後の評論を除けば、小品を含む作品はすべて朝日の小説欄に発表されていることから、『京に着ける夕』や他の小品群も、漱石の小説と同列に、創作された作品としてみるのが可能なのではないだろうか。あくまでこれは、漱石の「文學的作物」認識を発表媒体の側からみたにすぎないが、研究史において漱石の小品を「随筆」としてのみ捉える認識に一考を付す余地が見いだせると考えられる。後年、小宮豊隆は漱石の「小品」を次のように評価する（注）。

・ 初期の「小品」では漱石は、勿論自分の身邊の事も澤山書いてゐるが、然し多く、短い小説を書くやうな心持で、其所に現實以外の世界を創造しようとした。是は別に非難すべき事でもなんでもない。殊に藝術家は、自分の想像が動くままに、現實以外の、もしくは現實以上の世界を、創造する権利を持つてゐる。のみならず或種の氣分は、さういふ世界を借りるのでなければ、到底適切には表現出來ないものである。

ここで小宮がいうのは、「現實以外」または「現實以上」の「世界」を芸術家が「創造」し、そこに「或種の氣分」を投影する漱石「小品」における手法に言及したものである。「現實」を足がかりとしつつ、「創造」された世界に「或種の氣分」を投影するという初期の漱石「小品」の特色を指摘したものであり、その意味において『京に

空氣ノ温度
AIR TEMPERATURE.

Day.	午前 A. M.											正午 Noon.
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	
27												
28	7.2	7.5	7.2	7.1	7.0	6.5	6.5	6.7	6.7	6.5	6.5	6.5
29	8.2	8.2	8.4	8.4	8.5	8.6	8.6	8.2	7.4	7.6	8.8	10.5
30	8.8	8.7	8.6	8.6	8.4	8.2	8.5	8.5	8.1	8.6	8.2	8.4
31	8.8	8.7	8.8	8.8	8.6	8.4	8.5	8.0	4.7	7.0	8.1	9.7
平均 Mean.	8.1	8.1	8.1	8.1	8.1	8.1	8.1	8.1	8.1	8.1	8.1	8.1

↑資料1—中央气象台（東京）1907年3月27～31日

Month of March, 1907 (Continued)

AIR TEMPERATURE °C								DAY
2 a.m.	6 a.m.	10 a.m.	2 p.m.	6 p.m.	10 p.m.	Sum	Mean	
6.8	6.2	8.0	8.4	6.3	5.6	41.3	6.88	27
4.4	3.8	7.6	10.8	5.0	9.1	12.97	4.95	28
9.2	9.4	7.2	9.0	6.0	4.6	22.24	3.73	29
9.4	9.0	11.2	12.6	5.8	9.3	22.9.3	4.88	30
9.7	9.8	9.6	13.9	7.9	4.7	23.13	5.22	31
20.79	30.55	43.6	54.7	31.0	211.3	854.0	25.66	Sum
1.58	1.10	8.72	12.96	6.20	2.26	30.80	5.13	Mean

↑資料2—京都測候所（京都）1907年3月27～31日

傍線部「淋しいながら、寒いながら」は、直筆原稿をみると後に書き加えられたものであり、傍線部「南から北へ」の部分にある「南」と「北」の文字については、直筆原稿において黒く塗りつぶされているものの、当初「東」から「西」であったことが確認できる。こうした改変は、小品における（京都）に附した符牒のひとつであり、小品における「作為」として見過ごすことの出来ない箇所である。ここで小品の虚構性を強く示唆する一つの資料を次にあげたい。

着ける夕』にも「現實以外」あるいは「現實以上」の世界が内包されていると考えるのは不自然ではないだろう。

実際『京に着ける夕』で強調される「京」・「京都」は、明治四十年の「京都」とは異なる位相で捉えられているのが明らかであり、漱石の日記との照応においても、その段差は指摘できる。例えば小品執筆日とされる四月六日まで、ほぼ一週間の京都滞在中、漱石は清水や上賀茂神社といった神社仏閣をめぐりながら、京都帝国大学（三月二十九日）や琵琶湖疏水（同三十一日）、新京極（四月一日）、京都帝室博物館（四月三日）等、「京都」のいわゆる近代化を象徴する場にも足を運んでいる。しかし、小品『京に着ける夕』において表象された（京都）は、「唯さへ京は淋しい所」「ことごとく昔の儘」というものであった。また直筆原稿にみえる表記からも、「京都」という空間に「寒」さや「淋し」さを強調する改変が見て取れる。例えば、

・此淋しい京を、春寒の宵に疾く走る汽車から會釋なく振り落とされた余は、淋しいながら、寒いながら通らねばならぬ。南「東」から北「西」へ一町が尽きて、家が尽きて、灯が盡きる北の果迄通らねばならぬ。

漱石が新橋停車場を出た明治四十年三月二十八日午前八時、東京の気温は「5・2℃」
〔資料1・注3〕、漱石があとにした東京の天候について新聞には次のようにある。

・正午頃より又々曇天となりて雨の氣遣はれし上氣候俄に寒く綿入の重着に襟巻し
て出る程なりし
〔『東京朝日』明治四十年三月二十九日〕

二十八日午後二時の記録で東京は「9・9℃」に対し、京都は「10・8℃」〔資料2・注4〕であり、わずかであるが東京の方が寒い。そして、漱石が七條停車場に着いた同日夕刻、京都の気温は午後六時の記録で「5・0℃」〔資料2・注4〕、これを東京出發時の「5・2℃」と比較して、「東京を立つ時は日本にこんな寒い所があるとは思はなかつた。」という表現は果たして妥当であろうか。加えて翌二十九日の東京では記事にみるように「霽」さえ降っている。

● 彼岸過の霽
昨日午後より又々雨
降り出し夕刻より霽となりたり

● 彼岸過の霽 昨日午後より又々雨降り出し夕刻より霽となりたり

〔『東京朝日』明治四十年三月三十日〕

二十九日午後六時の観測で東京は「1・5℃」、一方、京都は「6℃」であり〔資料2〕、東京の方が格段に寒いといえる。ここでみえてくるのは、当時、東京と京都との気温差はわずかで、日本のなかで京都が特別寒いわけではない。むしろ東京の方が寒いとさえいえるのである。ここにもやはり〈京都〉をして肉体的にも精神的にも「寒い」所としなければならなかつた意識的な改変がみてとれるのではないだろうか。

ここまでいくつか例示してきた点を見ると、漱石が『京に着ける夕』の「京」「京都」という場に仮託したものに言及することは不可能ではない。東京帝大・一高の教師を辞め、職業作家としての一步を踏み出した漱石の最初の文章『京に着ける夕』は、単に「七條停車場」から「糺の森」へ向かう道程とその感興を、子規との回想をおりまぜて描いたというより、小宮のいう「現實」の経験を足場としながら、「或種の氣分」を投射した「短い小説」と考えられないだろうか。少なくとも、「現實」の京都体験をもとに仮構された「創作」的側面に言及することは可能であろう。近年の研究史においても、こうした漱石小品の創作的一面に関して、後述する二宮智之氏がこの点に言及している〔注5〕。

本稿では『京に着ける夕』を一つの〈文学作品〉として捉え、第一節において仮構された小品の〈京都〉を問題化する。続く第二節では、明治四十年の「京都」と小品の〈京都〉の差異を指摘し、第三節において冒頭部の「暗い國」へと「去つていく」「汽車」の意味を検討する。最後に第三節までの考察から、この小品が指し示す〈大きな意味〉を明らかにし、改めて『京に着ける夕』が示す豊穡な世界の開示を試みていくものである。

一 創作された〈京都〉

『京に着ける夕』は前述したように、漱石の朝日新聞入社を契機に書かれたもので、掲載は『大阪朝日』のみ、明治四十年四月九日から十一日まで上中下に分け三日間にわたり連載された。これまでの研究を俯瞰する意味で、まず漱石の日記、同年三月二十八日の記述を見てみたい。

・八時東京発○夜七条ニツク車デ下加茂ニ行く。京都ノ first impression 寒イ
／○湯ニ飛ビ込ム／○糺ノ森ノ中ニ宿ス。／春寒ノ社頭ニ鶴ヲ夢ミケリ／○暁ニ
烏ガ鳴ク。への字ニ鳴きくの字ニ鳴く／○夜中ニ時計ガチーンと鳴る

小品『京に着ける夕』は、こうした漱石の日記の表記と逐一対応するものとして評価され、安定的な理解がなされてきたといえる。このような作家・漱石の視点を通して「京都」を見るものに、岡三郎『夏目漱石研究 第三卷―「虞美人草」と「京に着ける夕」の研究』^(注6)がある。総数八百頁にも及ぶ紙幅を『虞美人草』と「京に着ける夕」の分析にのみ充てたこの論考は、小品全体を十七のパラグラフに分け、一つ一つの表現を丹念にたどった精緻な検証であり、その解釈においても教示される点が極めて多い。しかし、精読を重ねていくと、いずれも作家・漱石が経験したと思われる実際の状況を敷衍した物理的な知覚表現のみの解釈に止まっている感が否めない。また菊地昌治『京都文学巡礼―作家の眼からみた古都像』^(注7)では、「京に着ける夕」の記述をもとに、漱石が降り立った「七條停車場」から「下加茂」へ向う際の心理的な距離感や京都特有の底冷えなどを、明治四十年の京都から導き出している。角田旅人『漱石『小品』の世界一面―人と人の間』^(注8)でも、「東京大学の教師から新聞社のお抱え作家へと転身して行く自身の姿が重ね合わされていると読むことは、むしろ自然な成り行き」であるとす。水川隆夫『漱石の京都』^(注9)では、漱石と京都の関係、作品や日記、書簡などを含めて詳細に検証し、漱石の京都体験が作品に及ぼした影響に言及する。このように『京に着ける夕』をめぐる論及は、作家論的視座から把握したものが主流となっているといえよう。概括すれば、研究史における『京に着ける夕』は、漱石の「随筆」として動かしがたい位置が与えられ、そこに内在する創作的な側面は等閑視されてきたということである。この小品は、あくまでも漱石の明治四十年三月末から四月初旬における京都体験そのままのものとして受容され、そこに表象された〈京都〉もまた現実の「京都」と等号で結ばれてきたのである。

しかし、二宮智之「夏目漱石『京に着ける夕』論―『鶴』の表現と正岡子規との関わりを中心に―」^(注10)では、俳句表現を視点に小品を読み直した時、題材の選択や構成に作為的な点を挙げ、「創作」としての側面に言及する。

・「京に着ける夕」は、紀行文、随筆的な小品として捉えられているが、日記や書簡、断片などの資料、あるいは直筆原稿などから見れば、題材を選択し、構成にも創作としての作為が強くはたらいっていると考えられる。その意味で「京に着ける夕」も創作された作品としてみることも必要であろう。

ここでは、漱石と子規の関係が『京に着ける夕』に強く反映していることを、その構成から導き出したが、引用にみるように、そこには「創作としての作為」が窺われるとし、小品を「創作された作品」としてみる視点を開示した。この指摘を受け、ここで前掲菊地氏の『京都文学巡礼―作家の眼からみた古都像』(注11)にある次の言葉を挙げたい。

・古来多くの文人墨客が京都をさまざまにとらえ、描いてきた。だがそこに描かれた京都は、作者自身の、あるいは舞台背景としての京都であって現実の京都とはまた別のものである。

『京に着ける夕』を文学作品として理解した場合、そこに表象された〈京都〉は、現実の「京都」とは異なり、その作者が織り込んだ「舞台背景」としての〈京都〉であることを強調する。この指摘が意味するのは、現実の都市「京都」から、文学作品としての『京に着ける夕』に表現された〈京都〉を相対化する可能性に言及したものにほかならず、作品固有の都市像を解明する回路が開かれていることになるだろう。こうした二宮・菊池両氏の指摘を継承しつつ、さらなる展開を企図すれば以下の通りである。もし、漱石の小品が創作された〈作品〉であるとすれば、そこに現出する〈京都〉は、とりもなおさず菊地の指摘する「舞台背景」としての〈京都〉であり、現実の「京都」とは異なるものである。したがって、そこには『京に着ける夕』独自の〈京都〉像が表象されているということになるといえよう。

次節では、明治四十年の「京都」と、小品の〈京都〉との差異に着目し、『京に着ける夕』に表象された〈京都〉がいかに現実の「京都」とは異なる位相で捉えられているかに言及するものである。

二 近代化された京都／『京に着ける夕』

小品『京に着ける夕』に表された〈京都〉は、「山」「川」「原」に囲繞され、「暗い池の底」の表現に象徴的なように、周囲と隔絶した空間として切り出されている。時間的な位相としては、「ことごとく昔の儘」「桓武天皇の御宇」といった、まさに「太古の京」が前景化され強調されているといつてよい。しかし、こうした『京に着ける夕』に表象された〈京都〉と、明治四十年当時の「京都」とはそもそも重なるものなのであろうか。つまり小品において「淋しい所」と表現された〈京都〉と、日本第三の都市として着実に発展しつつあった実際の「京都」とは果たして等価に結び付けられるものなのであろうかということである。本節では表象としての〈京都〉に對置される、実際上の「京都」に着目することで、『京に着ける夕』に表現された〈京都〉が、いかに当時の「京都」をとりまく言説とは異なる位相で捉えられているかを提示したい。

まず、京都が〈近代化〉を達成する過程で、その前史ともいえるべき明治初期における京都衰退と東京遷都に目を向けたい。元治元(一八六四)年七月十九日、京都市中

は突如として戦場の様相を呈するに至る。前年の八月十八日の政変で京都を追われた尊攘派の長州が、三千の軍を率いて上洛し、公武合体派の薩摩・会津と京都市中で市街戦となったいわゆる「蛤御門の変」である。この戦闘で京都は戦火に包まれ、御所や二条城は無事だったものの、全市街の六割を焼失することとなった(注12)。「京のドンドン焼け」ともよばれる蛤御門の変が、その後の京都に与えた影響は大きく、次の記事にも変の余波が長く尾をひいたことが窺われる。

・元治甲子兵燹(へいせん)の後、市人往々草舎に仮住するに、漸々葺營し、已に旧觀に復すと雖もなほ偶々茅茨(ぼうし)の存するを見る、又板上に敗瓦を駢ぶる者まま之あり、大に都下の光景を損ず、今度総区長より悉く除き去れとの達しあり。
『京都新聞』(明治六年二月)

「元治甲子兵燹」から市中は概して以前の景観を取り戻しつつも、「なほ偶々茅茨」の存在を認めるとある所から、京都には変後十年に至ってなお幕末の兵火の爪痕が残っていたことになる。ともあれ、京都の街に甚大な被害をもたらした「蛤御門の変」からの回復もみないまま、明治元(一八六八)年七月十七日、江戸は東京と改められ、新たに東京府が開設された(注13)。明治三(一八七〇)年、三七万人余あった京都の人口は、天皇や太政官が東京へと移るにともない漸減の一途をたどり、明治五年には約二四万人、明治七年には二二万人へと激減する。このように明治初年の京都は、幕末維新の戦火に加え、東京遷都にもなう天皇、宮家、公卿、官吏、有力町人の相次ぐ転出により疲弊の度を深め、政治・経済ともに著しい後退を余儀なくされたのである。しかし、その後、官民一体となった京都振興策が模索され、明治二十三(一八九〇)年の「琵琶湖疏水」第一期工事の完成を皮切りに、大規模な都市改造計画が行われるに至る。明治二十四(一八九一)年には日本初の営業用水力発電所となる蹴上発電所が稼働し、この電力を用いて全国初の電気鉄道「京都電気鉄道会社」が明治二十八(一八九五)年に設立された。これは同年開催された「平安遷都千百年紀年祭」並びに「第四回内国勸業博覧会」にあわせて開業されたもので、二月一日には七条停車場と伏見油掛間が開業し、博覧会初日である四月一日には七条停車場から南禅寺船溜りを結ぶ約七キロメートルが開業した。雑誌『太陽』には次のようにある。

・京都の電気鉄道 琵琶湖疏水を利用して最も著大の効績を見るべきものは水力電気とす、乃ち電気鉄道は實に此電動力を利用して京都市内及其附近の往來交通に便するものにて是本邦創始の事業なり、(略) 客室の腰掛けには天鷲絨を張り詰め其美麗なる宛汽車上等室の如し

『太陽』第一卷第四号 工業(明治二十八年四月五日)

日本初の「電気鉄道」が絵入りで紹介され、「琵琶湖疏水」による「水力電気」が都市交通にまで及んだ点を強調する。客室の描写に至っては「其美麗なる宛も汽車上等室の如し」と、淡々とした筆致ながらも賞賛している。重要なのは「京都」が当時のメディアによって目に見えて明らかかな新技術とともに紹介されたという点にあり、同

時代の「京都」イメージに及ぼした影響は決して小さくはなかったであろう。実際「第四回内国勸業博覧会」は東京以外で初の開催となり、入場者は四月一日から四月の会期中に一一三万人をこえる活況を呈した。「第四回内国勸業博覧会」が近代「京都」における大きな転換点であったことは多言を要しないが、では、その開催当時「京都」はどのような認識で捉えられていたのであるうか。次の資料をみてみたい。

・勸業博覧會開場式

四月一日の朝暎（ちやうとん）、熙々として東山の上を照し、駘蕩たる春色は戦捷の餘威に加へて、今日の盛典に遭遇したれば、花は笑ひ鳥は歌ひて、京都の天地は多年蕭條（しょうじょう）の夢を破り、今や浮びも出づらんかとたどらるゝは、そも故ある事なりけり

『太陽』第一卷第五号 社会（明治二十八年五月五日）

日清戦争の帰趨が既に決しつあつた明治二十八年四月一日朝の情景を、内国博の開會と併せて称揚している一文である。ここでは当時の「京都」認識を端的に表す「京都の天地は多年蕭條の夢を破り」の一節に注目してみたい。「京都」は、長年の「蕭條」つまり「ものさびしい」さまを脱しつつあり、まさに今「浮び」揚がらんばかりであるとする。「殖産興業」の国是に則つた国家イベントの開會に寄せたやや誇張された表現ではあるが、京都近代化のメルクマールとなつた内国博の歴史的意義を考えれば、明治二十八年の時点で、既に「うらさびれた都」という言説から脱却しつつある一つの証左となりうるであろう。

同時代において「疏水事業」が、特筆大書すべき事例であつたことは枚挙に暇がないが、『太陽』第一卷第七号「農業」には、「電氣鐵道」「電燈」「インクライン」等々、「京都の工業」を進展せしめる原動力としての疏水及び水力発電事業が大きく取り上げられ、「我國稀有の大工業」であるとの認識が示されている。次に見る 鉄道唱歌「汽笛一声」にみえる「京都」もまた、東京遷都によつて衰微した都としては造型されていない。この鉄道唱歌は明治三十三年に大和田建樹の作詞で発表された『地理教育鐵道唱歌』のことである。東海道編は「一番」の新橋から神戸まで「六六番」あり、その「四五番」から「五三番」までは「京都」に関する部分である。その「四六番」には次のようにある。

・東寺の塔を左にて とまれば七條ステーション

京都々とよびたつる 驛夫のこゑも勇ましや

『地理教育鐵道唱歌』第一集 四六

凋落が甚だしかつた明治初年の京都は後景に付され、「驛夫」の声にみる「勇まし」さには、新生京都の矜持がみてとれよう。また旅行者の側からいえば「驛夫のこゑ」を「勇まし」く聞く「京都」イメージが共有されていたともいえる。歌詞はこの後、伝統的な京都の神社仏閣を歌い、観光都市としての側面も提示する。さらに五一番で

は、伝統文化の都としての「京都」が、近代的な都市として再生されていく一端を窺い知ることができるものとなっている。

・琵琶湖を引き通したる 疏水の工事は南禅寺
岩切り抜きて舟をやる 知識の進歩も見られたり

『地理教育鐵道唱歌』第一集 五一

近代的な土木工事と、伝統的な寺院がある風景を一行に織り込み、近代「京都」を象徴しているともいえる歌詞である。水運や鉄道、電力事業などの産業復興に大きな役割を担った「疏水事業」は、当時日本において最大級の土木工事であった。こうした大規模な公共事業は、人口に膾炙した「鉄道唱歌」に歌われる程、同時代に共有される「京都」イメージを形成していたのである。ここで明治四十年当時の「七條停車場」を紹介する一文をみてみたい。

・七條停車場 下京區烏丸通り七條南にあり明治十年の創立にして始めは京都神戸間のみ交通せしが現今に於ては東は青森西は下關間を往復す貨物の集散乗客の出入流石に屈指の停車場なり又京都鐵道の基點は當構内にありて舞鶴軍港に通ずる國家樞要の線路にして現今は園部まで開通す沿道名勝頗る多し關西鐵道の停車場は同驛の南半丁にあり又市内各所及び伏見に通ずる電氣鐵道は此所より發し四通八通の便に供す

『京都名勝案内』（明治四十年）

漱石が降り立った「七條停車場」は、当時関西交通の要であっただけでなく、物資の集散や軍事的な要衝に繋がる基点として、「國家樞要」の「屈指」のターミナルであった。そうした日本有数の停車場にふさわしく、明治四十年における京都市の人口は四〇万人を超え（注14）、東京、大阪に次ぐ産業都市として着実な発展をみせていたのである。

漱石もまた、こうした「京都」の変貌を小品執筆以前において目の当たりにしていた。日記には、三月三十日の「大學（京都帝国大学）」をはじめ、同三十一日の「疏水（水路閣）」、四月一日の「京極（新京極）」、同三日には「博物館（京都帝室博物館）」などに足を運んでいるのがわかる。加えて電車を利用した記述もあり（七条停車場―伏見間）、子規と来た「十五年前」とは様変わりした都市景観を肌で感じていた筈である。また、漱石が逗留した「糺の森」周辺に関しても、高浜虚子が次のような言及をしている（注15）。

京都で會つた漱石氏

虚

子

・下鴨あたりの光景は、私が吉田の下宿に居た時分に比べると非常に變化してゐた。以前の京都では見られなかつた東京風の家が建つてゐた。

虚子が後年回想した文章であるが、漱石の虚子宛書簡の日付を見ると、四月十日付であり、まさに二人は明治四十年の「京都」を共有していた。しかし、虚子は「下鴨あ

たりの光景」は、「非常に變化」し、「東京風の家」が目につくとしている。してみると、小品に表れた下鴨の風景「藁吹と思はれる不揃な家の間を通り抜けて」とは大きく印象を異にしているのがわかる。ともあれ、近代化された現実の「京都」がある一方、『京に着ける夕』においては、次の一文にみるように、同時代に共有されていた文脈とは明らかに異なる位相で捉えられている。

・唯さへ京は淋しい所である。原に眞葛、川に加茂、山に比叡と愛宕と鞍馬、ことごとく昔の儘の原と川と山である。昔の儘の原と川と山の間にある、一條、二條、三條をつくして九條に至つても十條に至つても、皆昔の儘である。

明治四十年の「京都」をもって、「唯さへ京は淋しい所」「ことごとく昔の儘」としている。加えて直筆原稿の記述をみると、「唯さへ」という言葉が後に付け加えられ、「淋しい」「京」が一層強調された改変となっているのがわかる。このように表象された小品の〈京都〉は、一体何を意味するのであろうか。

当代随一とされる土木事業を完成させ、欧米諸国でも例を見ない水力による発電を開始し、全国に先駆けて電車を走らせた「京都」は、明治初年の「廃都」ではもはやありえなかつた。のみならず、東京以外で初の開催となつた「第四回内国勸業博覧会」を成功に導き、京都帝国大学や京都帝室博物館に代表される文教施設も相次いで整備され、目新しい洋風建築も立ち並ぶ近代的な都市空間を編成しつつあつたのである。また電気事業も拡大の一途をたどり、京都の夜は電灯によつて随所に明るさがみながつていた。ここまできて我々は『京に着ける夕』内部に表象された〈京都〉と、外部に存在する実際上の「京都」の大きな差異を見つけ出すことができたと思われる。すなわち『京に着ける夕』において〈京都〉は、「寒」く「淋」しく「ことごとく昔の儘」として造型されていたが、それは〈近代化〉しつつある実際上の都市「京都」とは異なるフィクション的な都市空間であつた。そしてその表現と現実との段差は、必然的に一つの問いを生ずることになると思われる。なぜ『京に着ける夕』の〈京都〉は、「寒」く「淋」しく「ことごとく昔の儘」として造型されねばならなかつたのであるのか、と。換言すれば日本屈指の近代都市として再生した現実の「京都」を、表現の上で捨象しなければならなかつた理由とは何かを問わなければならぬということである。実は、そこにこそ本作の〈大きな意味〉が含まれていると考えられるのである。次節では、小品「京に着ける夕」に内在化した二つの空間の意味を〈暗い國〉と〈遐かなる國〉という言葉に注目しながら明らかにしていきたい。

三 〈暗い國〉と〈遐かなる國〉

『京に着ける夕』はその表題の如く、まず空間としての〈京都〉と、時間としての〈夕〉が、強調される仕組みとなつている。作品における、こうした空間と時間の設定は、書き出しの三行においても反復され強化されているといつてよいだろう。

・汽車は流星の疾きに、二百里の春を貫いて、行くわれを七條のプラツトフォームの上に振り落とす。余が踵の堅き叩きに薄寒く響いたとき、黒きものは、黒き咽喉から火の粉をぱつと吐いて、暗い國へ轟と去つた。

夜空に尾を曳く「流星」、黒鉄色の汽車が吐き出す「火の粉」は、いずれもその鮮やかさを視覚に訴える一方で、夜の「暗さ」を印象付けてもいる。しかし、前述のように、ここでの視覚的な明と暗の位相をもって、そのまま〈京〉の暗さと直結するのは拙速といわなければならない。なぜならばこの冒頭部という「汽車」が去つた〈暗い國〉という空間と、「余」が「振り落と」された〈京〉の空間とを地続きにしまつと、この創作が内包する〈大きな意味〉を隠蔽してしまうからである。「流星の疾」さで「二百里の春を貫」き、轟音とともに「暗い國」に「去つた」のは「汽車」そのものであって、「余」ではない。ここでの「余」は、高速で走り抜ける「黒きもの」から「振り落と」された存在であるから、「黒きもの」が走り去つた〈暗い國〉と、「余」のいる場所を同一の空間と捉えるのは、表現上無理が生ずるのである。もう少し踏み込んでいうならば、「汽車」の向つた〈暗い國〉という空間が布置されることによつて、彼方の空間と此方の空間が峻別されているということに留意すべきであり、二つの空間が同じ〈夕〉の時間に包摂されながらも、別個の位相で存立していることに注意をほらうべきであろう。

ではなぜ『京に着ける夕』の書き出しにおいて夜のイメージが強調され、「汽車」と「余」が各々異なるベクトルを示唆するのであるうか。夜の暗さの中で二つの位相空間が指定されるとすれば、「舞台背景」としての〈京都〉にどのような影響があるのだろうか。

再び、冒頭部の引用をみてみたい。前述のごとく、ここでの主語は「汽車」である。「流星の疾」さで「二百里の春を貫」き、「暗い國」へと「去」る。この「汽車」が言外の意味として包含するものを考えれば、おのずと本小品における〈京都〉の意味が浮き彫りにされてくるだろう。「汽車」は漱石の作品において重要なイメージであるが次に、本小品の冒頭で〈暗い國〉に去つた「汽車」の意味を考える上で重要な『草枕』の一文をみてみたい。

・愈現實世界へ引きずり出された。汽車の見える所を現實世界と云ふ。汽車程二十世紀の文明を代表するものはあるまい。何百と云ふ人間を同じ箱へ詰めて轟と通る。情け容赦はない。詰め込まれた人間は皆同程度の速力で、同一の停車場へとまつてさうして、同様に蒸氣の恩澤に浴さねばならぬ。人は汽車へ乗ると云ふ。人は汽車で行くと云ふ。余は運搬されると云ふ。汽車程個性を輕蔑したものはない。
い。
（『草枕』十三）

「汽車程二十世紀の文明を代表するものは」ないとし、「同程度の速力」「同一の停車場」を通過する「個性を輕蔑」した近代の「運搬」手段としての認識が表れている。してみると、『京に着ける夕』冒頭で、「七條のプラツトフォーム」に「振り落と」した「汽車」のそれに通底する認識が透き見されるのではないだろうか。つまり「汽車」

によって「運搬される」という主客が転倒した認識である。「汽車」に「振り落と」される「余」という表現は、「汽車」という事物が体現する「二十世紀の文明」に対して、「余」のとった反語的表現であるといえる。さらに、ここで二つのものが極めて明瞭に対比されていることを見落としてはならない。すなわち、「流星の疾」きに「二百里」を疾駆する「汽車」と、「振り落と」された「余」が「七條のプラツトフォーム」に響かせた「踵」との対比である。「二百里」という空間的懸隔を驚くべき速さで駆け抜け、今また「轟」音を立てて走り去る「汽車」の響きと、「薄寒」いほどの「余」の「踵」の響きが、明確なコントラストを形成している点である。『京に着ける夕』を創作として考える場合、冒頭部におけるこの聴覚的対照は見逃せない。江戸時代、東海道の移動は、「六日飛脚」ということばにみられるように、人の足でほぼ六日という時間を要した。近代における産業上の革命は、人力では及びもつかない空間移動を獲得するに至る。「人に翼の汽車の恩」(注16)とも歌われた人為の所産としての機械文明の轟音と、人間が地上に現れてこの方、変らない微かな足音が、文明の表徴としての「汽車」と、余の「踵」に象徴されているのである。ここでの対比がもつ重要性は、近代と前代の比較にとどまらない。すなわち、自身である「余」が立つ空間と、「汽車」が走り去った空間とが二つの象徴的な音によって峻別されているからにはかならず、後に続く〈京〉の空間を定位する重要な伏線ともなっているのである。では、その「汽車」が「去つ」た〈暗い國〉とはいかなる空間を表すのであろうか。それを考える上で重要と思われる表現を、再び漱石の『草枕』から引用してみたい。

・(髮結床) 向ふの家では六十許りの爺さんが、軒下に蹲踞まり乍ら、だまつて貝をむいて居る。(略) 丘の如く堆かく、積み上げられた、貝殻は牡蠣か、馬鹿か、馬刀貝か。崩れた、幾分は砂川の底に落ちて、浮世の表から、暗らい國へ葬られる。葬られるあとから、すぐ新しい貝が、柳の下へたまる。(『草枕』・五)

『草枕』の画工「余」が、髮結床に赴いた際、親方との話の合間に点景として織り込まれたのどかな春の一場面である。ここでの「暗らい國」は、「浮世の表」との対応から、視覚では捉えられない世界の隠喩であり、その意味で「京に着ける夕」冒頭のそれと同様の用例であるといってよい。しかし小品において重要なのは、「二十世紀文明」の象徴としての「汽車」が去った〈暗い國〉という空間である。「汽車」が視覚の及ばない世界に「去」ということは、前出『草枕』十三の用例にみるように「現実世界」からの逸脱を含意している。小品冒頭において、〈暗い國〉が設定され、「汽車」をその空間に滑り込ませることは、とりもなおさず、「余」の身を置く場として「現実」の文明社会とは異なる空間が用意されていることにほかならない。その意味において、「汽車」に「振り落と」された「余」という一文は、自身が身を置く空間が、「汽車」の去った〈暗い國〉とは異なる場であることを示唆する表現であるといえよう。この「汽車」に「振り落とされた」という表現は、後段においても二度にわたって繰り返され、「汽車」の「去つ」た〈暗い國〉と、「余」の身を置く空間が異なる位相の下にあることを強く示唆している。

視覚的な「暗」さと並んで、本作で反復される言葉に「淋しい」と「寒」いがある。殊に、「寒」という言葉は、全体で二一例あり、小品における一七の段落すべてに用いられている。

・唯さへ京は淋しい所である。原に眞葛、川に加茂、山に比叡と愛宕と鞍馬、ことごとく昔の儘の原と川と山である。昔の儘の原と川と山の間にある、一條、二條、三條をつくして九條に至つても十條に至つても、皆昔の儘である。數へて百條に至り、生きて千年に至るとも京は依然として淋しからう。此淋しい京を、春寒の宵に、疾く走る汽車から會釋なく振り落された余は、淋しいながら寒いながら通らねばならぬ。南から北へ一町が盡きて、家が盡きて、燈が盡きる北の果迄通らねばならぬ。

〈京〉を描写するにあたって、開口一番「淋しい所」とする。前章で言及した「舞台背景」としての〈京都〉を考えると、なぜ〈京〉は「淋しく」「寒い」のか。もつといえ、なぜ〈京〉は「淋しく」「寒い」ものとして描かれねばならなかったのかを問わねばならない。その意味で、「汽車から會釋なく振り落された余」の一文は重要である。なぜならば、〈暗い國〉へと去つた「汽車」と、〈北の果〉まで通らねばならぬ「余」が、その空間的な位相を異にすることを反復・強化しているからにほかならない。〈暗い國〉とは異なる空間が、とりもなおさずこの〈淋しい京〉なのである。

ここで重要なのは、〈京〉の空間認識として「原」「川」「山」など、自然に特化した空間を切り出している点にある。現在に至るまで変らない自然を描出したなかに、「一條」から「十條」まで人為的に区画された条坊制の都市を包みこませ、周囲の自然と一体化した〈京〉という空間を浮び上がらせる。さらに「數へて百條に至り、生きて千年に至るとも」のくだりでは、〈京〉という都市を過去・現在・未来という不可逆的な時間の流れの中、一貫して変らぬ空間の不易性にまで高めていつているといつても過言ではない。そうしたいわば変化の止揚した空間的安定のなかにある〈京〉をもつて、「淋しい所」と断案するのである。「淋しい」「寒い」という知覚・感覚が含意するのは、「汽車」に振り落とされた「余」が、近代文明の対極にある伝統文化に包摂された感覚であり、「疾く走る汽車」は疾駆する近代そのものを表し、「振り落とされた余」は近代からの疎外を示唆するといえるのではないだろうか。本小品において〈京〉が、自然に囲まれ、向後千年に至るとも「淋しい所」として表現されなければならなかった大きな理由は、今と昔の対比にあり、〈近代〉に對峙する〈伝統〉の場としての意味を付与する空間を布置することにあつたといえよう。してみると、この一節の末尾にある〈北の果〉という文言は極めて示唆に富んでいるといわねばならない。すなわち、近代と伝統の界面としての「七條のプラツトフォーム」に降り立ち、日本の伝統的な都市空間を通りぬけその〈北の果〉に向うその意識は、近代とは異なる空間の極北に達せんとする心性であり、南から北への空間的移動に仮託された〈近代〉を相対化する道程にほかならない。近代と伝統の相克を空間的位相の異なりにするこの解釈は、次の一節においてさらに明らかとなるだろう。

・東京を立つ時は日本にこんな寒い所があるとは思はなかつた。昨日迄は擦れ合ふ身體から火花が出て、むくくと血管を無理に越す熱き血が、汗を吹いて總身に煮込み出はせぬかと感じた。東京は左程に烈しい所である。此の刺激の強い都を去つて、突然と太古の京へ飛び下りた余は、恰も三伏の日に照り附けられた焼石が、緑の底に空を映さぬ暗い池へ、落ち込んだ様なものだ。

日本という空間的枠組みのなかにおける「寒い所」が、「烈しい所」との対比によって強調されているくだりである。「擦れ合ふ身體から火花」が出るほどの「刺激の強い都」としての「東京」に対して「太古の京」が措かれている点は、本小品における〈京〉が、近代という事象の対蹠点におかれているといつてよいだろう。後段における〈京〉・〈京都〉の描写においても、近代とは別個の位相で存立していることが窺われる。

例えば「ぜんざい」に言及する一節において「桓武天皇の御宇」が引き合いに出され、敢えて「桓武天皇」と「ぜんざい」が結びつけられる。その上で「千年の歴史を有する京都」には「千年の歴史を有するぜんざい」がなければならぬとし、さらには「余」と「ぜんざい」と「京都」は「有史以前の因縁」であると断案する。問題は本小品の〈京〉・〈京都〉が、近代のベクトルとは異なる方向性で描写されている点にあり、〈京都〉に向けられるまなざしとして現在性とは異なる過去への遡及を包含したものになっていることを強調したい。「余」と「京都」を結び付ける「ぜんざいの赤提燈」は、時間と空間の閶を超えた「因縁」の符牒として機能しており、「明治四十年」という時空のみに還元できるものではない。千年の長きにわたる都人の営みを象徴的にあらわす「赤い提燈」は、「黒き咽喉」から吐き出される「火の粉」と対照的であり、近代文明が吐き出す「火の粉」と、伝統文化の「赤い提燈」がその視覚において空間を対照的に彩っているといえよう。本小品において「太古」から「明治」に至る〈京都〉という都市が内包するのは、近代とは似て非なるものを内面化した空間とすることができるだろう。「七條のプラツトフォーム」から、〈北の果〉である「糺の森」に向うその意識は、当時市域ではなかつた〈北の果〉にある古代からの原生林「加茂の森」に到達するということであり、近代から古代への遡行を『京に着ける夕』が内在化しているということである。

小品で繰り返し表現される「寒」さについては文明から隔絶された空間において感じる体表感覚にはかならない。〈余〉の〈京〉における隠喩に「三伏の日に照り附けられた焼石」と、「緑の底に空を映さぬ暗い池」という表現があるが、そこへ「落ち込」み、「余」から去る「熱氣」が、〈京〉の「寒」さと連動しているのである。さらに小品において「余」から奪われる「熱氣」は、終局的に「氷」や「雪」といった表現に収斂していくことをここで附言しておきたい。さて本小品において「汽車」が文明の表徴として機能していることは前述したが、その「汽車」の向つた〈暗い國〉に対峙する空間が、ここにもう一つ措定されていることを次に指摘したい。

・眞夜中頃に、枕頭の違棚に据ゑてある、四角の紫檀製の柁に嵌め込まれた十八世紀の置時計が、チーンと銀腕を象牙の箸で打つ様な音を立て、鳴つた。(中略)

しかも其の鳴りかたが、(中略)心の尾いて行くことの出来ぬ、遐かなる國へ抜
け出して行く様に思はれた。此涼しき鈴の音が、わが肉體を貫いて、わが心を透
して無限の幽境に赴くからは、身も魂も氷盤の如く清く、雪甌(せつおう)の如
く冷かでなくてはならぬ。太織の夜具のなかなる余は愈寒かつた。

「十八世紀の置時計」とあるように、前時代から時を刻み続けた古い時計の音に触
発され、その意識が「いま、ここ」という現在性から遊離して、ひとつの空間に誘わ
れているのが看取できる。この一節で重要なのは、時間を一定に一方に刻む時計と
いう装置が引き金となり、時空の概念が無化された特別な識閥に誘われているとい
点にある。物質に拘束された身体性が徐々に希釈され、同時に意識すらも判然としな
い境域にまで止まることなく昇華されていく。そうした境域として(遐かなる國)が
措定されていることを看過するべきではない。なぜならば本小品の冒頭部において
「東京」の都市空間を規定した「擦れ合う身體から火花が出」て「血管を無理に越す
熱き血」といったことばに対応するものがこの一節に明示されているからである。す
なわち、「身も魂も氷盤の如く清く、雪甌の如く冷かでなくてはならぬ」ということ
ばに収斂されていくものであり、それは同時に(京)・(京都)という空間の性質を決
定づけてもいる。自身の肉體が知覚する「火花」や「熱き血」を漸次無化し、「氷盤」
のように清く、「雪甌」のように冷たくならなければならぬとしたこの一節は、(暗
い國)に轟音とともに去った「黒」き「汽車」と、「涼しき鈴」に触発され「雪」の
ように白く冷たい「余」の身魂が到達する(遐かなる國)と両極をなす表現であると
いえよう。それはとりもなおさず小品が、人間の営為としての「火」と、人為を介在
させない「氷」との好対照を内在化し、そうした解釈を要請しているのである。では
この小品が終局的に収斂する場とはいったいかなるものであろうか。

・ 暁は高い櫓の梢に鳴く鳥で再度の夢を破られた。此鳥はかあととは鳴かぬ。きや、
けえ、くうと曲折して鳴く。単純なる鳥ではない。への字鳥、くの字鳥である。

加茂の明神がかく鳴かして、うき我をいとゞ寒がらしめ玉ふの神意かも知れぬ。

(遐かなる國)へと誘われた意識が、「暁」の「鳥」によって再び意識が呼び覚ま
される。ここでの「鳥」については、水川隆夫氏が糺の森に生息する「ハシブトガラ
ス」であるとしているが、ここが下鴨神社の境内である意味については言及していな
い。つまり下鴨神社、正確には賀茂御祖神社であるが、その祭神は賀茂建角身命(かも
たけつののみこと)であり、この祭神こそ神話的に人の世を招来した神武天皇の東
征を先導する「八咫鳥」の化身にほかならないからである。境内に生息する単なる鳥
と混同しては「単純なる鳥ではない」とし「加茂の明神がかく鳴かして」としたこの
一節の意味が不分明となってしまうだろう。

・ かくして太織の蒲団を離れたる余は、顫へつゝ窓を開けば、依稀たる細雨は、濃
かに糺の森を罩めて、糺の森はわが家を遶りて、わが家の寂然たる十二畳は、わ
れを封じて、余は幾重ともなく寒いものに取り囲まれてゐた。

「余」を困遶する「寒いもの」に、何重にも取り囲まれたなかで自身の感慨を俳句によって表現するくだりであるが、岡三郎氏によればここでの「鶴」は、漢詩的表現であり、「高空に高々と舞う鶴」のイメージを漱石の作家的出発と重ね合わせた表現であるとしているが、やはりそののみの解釈では十全ではない。なぜならば、その「鶴」を夢みた「糺の森」わけても「下鴨神社」の境内という空間を解釈に容れていないからである。確かに「鶴」は高空を舞い、孤高のイメージと容易に結びつくのであるが、下鴨神社境内で読まれた句であることを解釈の外においては、この結びの句の全的な理解はえられないといえよう。それについては、次節において漱石の作品との関係から導き出してみたい。

結 「春寒の社頭に鶴を夢みけり」

「春寒の社頭に鶴を夢見けり」——小品の棹尾を飾るこの句は、これまで実体的な漱石の心境と重ね合わせて解釈がなされてきた。勿論、本論での主張はそれらの解釈が妥当性を失しているということではない。ただ小品を「創作」として捉える視座を確保し、冒頭から末尾へと収斂する小品の運動方向を通観した時、そのベクトルは明らかに一つの方向性を示していることである。すなわち〈暗い國〉へ「去つ」た「汽車」と、〈遐かなる國〉へ誘われるという二つの異なる空間的位相の提示であり、さらに〈遐かなる國〉の先にみる「社頭に鶴」という表象である。加えて『京に着ける夕』が描いてきた〈京都〉には、捨象されている空間が存在した。小品において近代的な都市空間として再編成されていく「京都」を敢えて後景に付し、「昔の儘」の〈京都〉を強調する背景には、近代的なるものを意識的にとり除けつつ、表現上の空間を構築しようとする心性がはたらいていたとみるべきであろう。つまり、轟音を響かせて「暗い國」へと「去つ」た「汽車」と、「糺の森」へ向かつて鉄輪を響かせる「余」との対比が、極めて明瞭であるということである。たしかに『京に着ける夕』で描かれている〈京都〉は、「七條のプラツトフォーム」から「加茂の森」までの道程を描写したものにちがいない。そのプラツトフォームで、〈暗い國〉へ「去つ」た「汽車」と、「振り落とされ」た「余」が示すのは、とりもなおさず近代に「振り落とされ」た「余」という構図を内在化させていたのである。そしてその「余」が向かった先は「北の果」であり、古代からの信仰と自然が息づく「加茂の森」であった。『京に着ける夕』という小品に措定された二つの空間は、〈近代〉と〈近代以前〉という意味を内包し、〈近代〉を相対化する視点を内在化しているのである。

ここで我々は、この二つの言葉が小品において他の言葉に置き換えられていたことを想起するであろう。それは〈近代〉Ⅱ〈暗い國〉と、〈近代以前〉Ⅱ〈遐かなる國〉という小品の空間設定である。ここに『京に着ける夕』の時間設定である〈夕〉から〈暁〉に至る経過を重ね合わせてみるならば、〈近代〉の向う〈暗い國〉と、〈近代以前〉に遡行した〈遐かなる國〉との意味が、自ずから明／暗の認識の下にお

かれていますといえるだろう。人的營為の所産としての機械文明に、人為を介在させない自然を対置させたのには、『京に着ける夕』が、〈近代〉というものに対する一つの反応を提示していることになる。鈴木貞美氏は〈近代〉というものへのリアクションとして、近代でも伝統回帰でもない近代から距離を置く「近代的疎外」に言及しているが^(注17)、『京に着ける夕』が開示するのは、「黒きもの」として表象され、轟音を立てて疾駆する「汽車」に比定された近代に対する、長い歴史と文化が醸成した日本の地場からの回答を示唆することにあつたのではないだろうか。冒頭の「汽車」を、末尾の「社頭に鶴」という俳句との対比で捉えた時、それは合理・理性を第一義とする〈近代〉に対して、非合理・情動の座としての〈近代以前〉への憧憬の意味を示していたのである。

注

- (1) 明治四十年三月十五日「東京朝日」主筆の池辺三山は本郷西片町の漱石宅へ出向き漱石と初会談、漱石はこの面会で入社を固め、翌十六日坂元雪鳥宛で入社承諾の手紙を出している。
- (2) 小宮豊隆『漱石の藝術』『小品』(岩波書店・昭和十七年十二月)
- (3) 中央気象台「観測原簿」明治四十年三月(気象庁内データベース)
- (4) 京都測候所「観測原簿」明治四十年三月(京都地方気象台防災業務課所蔵)
- (5) 二宮智之「夏目漱石『京に着ける夕』論―『鶴』の表現と正岡子規との関わりを中心に―」(『日本近代文学』第七二集 二〇〇五年五月)
- (6) 岡三郎『夏目漱石研究 第三卷―「虞美人草」と「京に着ける夕」の研究』(国文社・一九九五年一〇月)
- (7) 菊地昌治『京都文学巡礼―作家の眼からみた古都像』(三一書房・一九九〇年九月)
- (8) 角田旅人「漱石『小品』の世界一面―人と人の間」(『いわき明星大学人文学部研究紀要』第一四号・二〇〇一年三月)
- (9) 水川隆夫『漱石の京都』(平凡社 二〇〇一年五月)
- (10) (5) 参照
- (11) (7) 参照
- (12) 『維新 京都を救った剛腕知事 榎村正直と町衆たち』(小学館・二〇〇四年)
- (13) 『法令全書』(内閣官報局一八八八年) 明治元年七月一七日付詔書(第五百五十七)
- (14) 『京都市勢一斑』第七卷(京都市役所編 一九〇七年)
- (15) 高浜虚子「京都で會つた漱石氏」(『ホト、ギス』大正六年十月号)
- (16) 『地理教育鐵道唱歌』第一集(東海道) 六五(明治三十三年五月)
- (17) 鈴木貞美『関西モダニズム再考』(思文閣出版 二〇〇八年)

はじめに

夏目漱石『坊っちゃん』は、明治三十九（一九〇六）年四月、雑誌『ホトトギス』に掲載され、翌四十（一九〇七）年一月『鶉籠』に所収された小説である。小品を含む漱石の全三十二作品の中でも、最も人口に膾炙した作品と云ってよい。研究史においては、旧い倫理観が、新時代明治に敗れる（敗退）の物語として安定的な解釈を提示してきた。しかし、明治三十九年四月の『ホトトギス』掲載から、翌年の初版『鶉籠』所収に至るまで漱石の作家的文脈を辿れば、〈敗退〉の物語として読むには一考を要する。本稿では、『坊っちゃん』成立の過程にみる漱石の作家的文脈に徴しながら、〈敗退〉の物語として受容されてきた『坊っちゃん』の枠組みを再考し、〈近代〉明治に対する漱石の文学的立場を闡明するものである。

一 〈敗退〉の物語

小説『坊っちゃん』の執筆時期は、明治三十九年三月十四日から二十五日ごろで、当時漱石の使用していた五七六字詰原稿用紙一四九枚（四〇〇字詰原稿用紙に換算して二一五枚）を、ほぼ十日前後というハイペースで書き上げている。漱石の日記には次のようにある（注¹）。

・御手紙拜見中央公論には可成かゝうと思ふが何とも受け合はれない。只今ホト、ギスの分を三十餘枚認めた所。（後略）

書簡の日付を見ると、「三月十七日」の時点で「三十余枚認めた」とあり、執筆開始時期としては、「三月十七日」を含めたそれ以前と推定されよう。夏目鏡子『漱石の思い出』には、この時期漱石の筆は極めて早く、学校から帰宅して書斎に籠り、執筆の過程で殆ど反故を出さなかったことを追懐している。こうした筆の速さが、『坊っちゃん』という作品の軽快なリズムを形成していることも注目してよい。問題の所在として、このようにして書かれた『坊っちゃん』が、新時代に敗れる物語という解釈で果たして妥当かという点である。つまり、反故は殆ど出さず一気呵成に書かれた作品の解釈として、新時代に敗れる物語を描いたのかということである。初版『鶉籠』の「雑誌広告文」で、漱石は次のように自著を広告している（注²）。

・文章は趣味を生命とす。文章にして趣味なきは天日に冷やかなるが如し。卒然として存在の價値を失す。鶉籠の如何に天下に解釋せらるゝかは著者の憂ふる所に
あらず。鶉籠は天下青年の趣味をして一厘だに墮落せしむるの虞なき作品たるを
信じたればなり。

「文章」は「趣味」を「生命」とす。と冒頭にある。この漱石のいう「趣味」とは、英語でいう所の「Taste」であり「品性」と解すべきものである。すなわち「天下青年」の「品性」を「墮落」させない「作品」であると強調するのである。ここでは、この点を作家漱石の〈作品〉に対する立場として押さえておきたい。さて、『坊っちゃん』は、所謂〈勸善懲悪〉のテーマをもった作品として、人口に膾炙しているが、試みに最も手に取る機会の多い新潮文庫の裏表紙解説をみてみたい（注3）。

・主人公の反俗精神に貫かれた奔放な行動は、滑稽と人情の巧みな交錯となつて、漱石の作品中最も広く愛読されている。近代小説に勸善懲悪の主題を復活させた快作である。

「近代小説に勸善懲悪の主題を復活させた快作」とある。坪内逍遙が明治十八年『小説神髓』において宣揚した「近代小説」理論は、馬琴等〈近世戯作〉にみえる紋切型の〈勸善懲悪〉を脱することを眼目の一つとした。〈善玉〉〈悪玉〉といったステレオタイプな二項対立図式を超越し、〈近代文学〉の黎明を企図した枠組みといつてよい。では『坊っちゃん』における〈勸善懲悪〉のモチーフはどうだろうか。確かに、「坊っちゃん」と「山嵐」は、「赤シャツ」「野だ」の、「計略」や「策略」を暴いて、「打ちすえ」「打躰」を加えることになるが、終局的に「辞職」してその場から去ることになる。「赤シャツ」「野だ」が亡びるということではない。ここが、『坊っちゃん』をして、〈勸善懲悪〉でありながら、〈敗退〉する物語といわれる所以である。江藤淳は次のようにいう。少し長くなるが重要な評言なので引用したい（注4）。

・（饒舌・闊達な作品の言葉）その言葉は、ほかの誰の言葉でもない漱石の生得の言葉である。つまりそれは酔乎たる江戸弁である。排他的で、リズムカルで、やや軽佻浮薄の趣きがなくもない江戸ツ子弁。そういう言葉でしか語らない坊っちゃんという一人称の主人公を登場させたとき、漱石はそれと同時に、ためらうことなく堂々と勸善懲悪の伝統を復活させてみせた。これはいうまでもなく、二十年前に坪内逍遙が『小説神髓』で説いた近代小説理論への反逆であり、近代以前の小説がその上に基礎を置いていた価値観への復帰である。

・（旧来の倫理観）しかし、作者漱石は、同時にこのような立場が、無限に敗れつづけなければならぬ立場であることを熟知していた。「これでも元は旗本だ。旗本の元は清和源氏で、多田の満仲の後裔だ」という坊っちゃんは旧幕臣の出であり、彼の盟友山嵐は朝敵の汚名を着せられた「会津っぼ」である。二人は二人とも時流に取り残された敗者の裔にほかならない。これに対して赤シャツは帝国大出の文学士であるばかりでなく、すでにして一校の教頭である。その腰巾着の野だが、いつも強い方に味方する素町人氣質の標本であることはいうまでもない。坊っちゃんも山嵐も、赤シャツと野だを退治こそするが、実はよく考えてみれば単に腹癒せをしたというにすぎない。勝ったはずの二人は辞表を出して「不浄の地」を離れなければならなくなり、おそらく赤シャツと野だは恬として中学校を

牛耳りつづけるだろうからである。このように、一見勝者とみえる坊っちゃんと山嵐が、実は敗者にほかならないという一点において、一見ユーモアにみち溢れているように見える『坊っちゃん』全編の行間には、実は限らない寂しさが滲っている。そしてこの寂しさの存在によって、『坊っちゃん』はその勸善懲悪の天衣無縫さにもかかわらず、やはり近代小説になり得ているのである。

江藤氏は「坪内逍遙」の説いた「近代小説理論への反逆」と「近代以前の小説」の有していた「価値観への復帰」を強調する。そして、『坊っちゃん』という作品が「勸善懲悪」でありながら「近代小説」たりえている大きな理由として、旧時代の倫理観は「無限に敗れ続けなければならぬ」とし、「限らない寂しさ」を指摘する。しかし、本来に「坊っちゃん」達は、未来永劫「敗れ続ける」ことを「作品」として企図していたのだろうか。ここで、漱石の作家的文脈に依拠しながら『坊っちゃん』成立の背景に言及してみたい。

二 『坊っちゃん』成立の背景

漱石は、『坊っちゃん』を書く以前に次のような文章を残している（注5）。

・尊王攘夷の徒海港封鎖の説を豹変して賦千五百年の靈境を開き所謂碧眼兒の渡來を許したるは既に廿五年の昔なり成就したる事業の數發生したる事件の繁きに比ぶれば白駒隙を過ぐる事倏かにして廿五年の歲月は轉（うたた）其短きに堪へず外交の約一たび成つてより日本は無事の日本にあらざ競争の世界に自立して列邦の間に連鑣馳騁（れんびょうちてい）せんには其丈の用意なかるべからず國防も嚴にせざれば城下の盟に末代の恥を貽す事あるべし工業も興さざれば財庫空ふして國其蔽に堪へざらん運輸も便にせざれば有無を交換するに由なく政令遲滯して治民の術擧らざるべし萬事萬物悉く舊を捨て新を採らざれば泰西諸國と併立して押も押れもせぬ地位を得る事難からん去れば天下の人狂奔喧走して彼も此もと輸入したる結果如何にと見てあれば先祖傳來の元氣漸く沮喪して見掛け許りは驚山なる不具者となりぬ競争の世界に自立して列邦の間に連鑣馳騁せんには其丈の用意なかるべからず萬事萬物悉く舊を捨て新を採らざれば泰西諸國と併立して押も押れもせぬ地位を得る事難からん去れば天下の人狂奔喧走して彼も此もと輸入したる結果如何にと見てあれば先祖傳來の元氣漸く沮喪して見掛け許りは驚山なる不具者となりぬ

「競争の世界に自立して列邦の間に連鑣馳騁せんには其丈の用意なかるべからず」
「萬事萬物悉く舊を捨て新を採らざれば泰西諸國と併立して押も押れもせぬ地位を得る事難からん去れば天下の人狂奔喧走して彼も此もと輸入したる結果如何にと見てあれば先祖傳來の元氣漸く沮喪して見掛け許りは驚山なる不具者となりぬ」つまり、「世界」に伍していくためには、さまざま「用意」がなければならぬが、「萬事

萬物」「泰西」流を輸入したがために「先祖傳來の元氣」が失われて、「見掛け許り」になつてしまふことを危惧しているということである。さらに、

・去れども塗り盆に水は浸み込まず腐つた魚は澁瀬するの期なし天下有爲の士奮つて春日を未落に挽回せんとするは甚だ結構なれども骨折り甲斐に現は見えまじ夫よりも望を將來に抱いて方今幾萬の子弟を教育し之に日本人固有の資格を與ふる方手緩るき様にて實際は救治の最捷徑なるべし日本未來の運命は實に此子弟の掌中にあり萬代一系の美國を左右する人物を製造して之を後世に譲らん事之に過ぎたる偉功はあらず況して目下の蔽之を捨て、他の國運を挽回するの策なきに於てをや志あるものども宜しく國家の爲めに身を挺し全力を擧げて教育に従事すべき秋（とき）なり

「望を將來に抱いて方今幾萬の子弟を教育し之に日本人固有の資格を與ふる方手緩るき様にて實際は救治の最捷徑なり」とし、最後に「日本未來の運命は實に此子弟の掌中にあり志あるものども宜しく國家の爲めに身を挺し全力を擧げて教育に従事すべき秋」と結び、「教育」が國家の喫緊の課題であると強調する。また同じ「中學改良策」中において「教師」についても言及する（注6）。

・教員道德上の資格、次に憂ふべきは教員道德上の資格なりとす其缺點に二種あり第一には個人として道德高からざる事第二には中學教員として徳義完からざる事なり（中略）教育の大任を負ふからには能々茲に注意して自ら率ふるに高尚なる徳行を以てし以て衆生の模範たらざるべからず

教師は「教育の大任を負ふからには能々茲に注意して自ら率ふるに高尚なる徳行を以てし以て衆生の模範」とならなければならない。と「教師」の道德的な資格が重要であると説く。また「生徒」についても次の如く附言していることに注意したい（注7）。

・生徒徳育の改良、方今の少年子弟を見て驚くは其徳義心に乏しき事なり余は現に或る地方に遊んで其所の少年氣風卑野なるを見始めて大學の有り難さを知れりそれ迄は大學の學生を以て半分以上箸にも棒にもかゝらぬいたづら者とのみ思ひしが世の中にはまだ甚しき難物あるを見出し大に教育の大切なるを覺れり

・余輩時代の書生は幾分か漢學を専修したるもの故知らずくの間に支那風又は武士風の氣象が少しは残れども現今の中學生徒杯は其教育系統の情況にて所謂漢書講讀時期なるものを有せざるがごとし従つて徳義上の根本は甚だ覺束なからんと推察せらる吾輩時代すら既に道德壞亂の萌芽を發生せる位なるに今後の少年が一層甚だしくなりては日本の運命も其限りなり

・第一高等中學の生徒は風儀が悪けれど見識あり（少なくとも余が居りし頃は）地方の尋常中學杯にては見識もなき癖に一層生意氣なる處もある様なり現に余が旅行せる某地の如きは其適例にて其生徒は只教師を意地め困らせるを考ふるの外他に一個の美德を有せずと云ふも可なり但し是等の弊は良教師を得ると同時に漸々

消滅するものなれど左に聊か匡濟の方法を述べんとす

「生徒徳育の改良、方今の少年子弟を見て驚くは其徳義心に乏しき事なり」とし、当今の「中學生」を評して、「徳義」すなわちモラルの向上に言及しているのが分かる。「生徒は只教師を意地め困らせるを考ふるの外他に一個の美德を有せず」には、小説『坊っちゃん』の内容とも関わる一節である。ともあれ「生徒の改良」として「教育の大切」さを問題視し、ここでも「日本」の国家的な運命は、こうした中学生に委ねられており、「徳義」の向上が重要であると論じている。こうした漱石の作家的文脈を勘案した上で、漱石の「愛媛県松山尋常中学校」赴任時に表された文章『愚見數則』をみてみたい^(注8)。これは、明治二十八年の文章であるが、明治三十九年の『坊っちゃん』本文と比較してその連動性を随所に確認できるだろう。

・(エピグラフ) 理事來つて何か論説を書けと云ふ、余此程腦中拂底、諸氏に示すべき事なし、然し是非に書けとならば仕方なし、何か書くべし、但し御世辭は嫌ひなり、時々は氣に入らぬ事あるべし、又思ひ出す事を其儘書き連ぬる故、箇條書きの如くにて少しも面白かるべし、
(『愚見數則』)

・清は時々台所で人の居ない時に「あなたは眞つ直でよい御氣性だ」と賞める事が時々あつた。然しおれには清の云ふ意味が分からなかつた。好い氣性なら清以外のものも、もう少し善くしてくれるだらうと思つた。清がこんな事を云ふ度におれは御世辭は嫌だと答へるのが常であつた。
(『坊っちゃん』・一)

・教師は必ず生徒よりゑらきものにあらざ、偶誤りを教ふる事なきを保せず、故に生徒は、どこまでも教師の云ふ事に従ふべしとは云はず、服せざる事は抗辯すべし、但し己の非を知らば翻然として恐れ入るべし、此一點の辯疎を容れず、己れの非を謝するの勇氣は之を遂げんとするの勇氣に百倍す
(『愚見數則』)

・(宿直中の温泉) おれは何の氣もなく、前の宿直があるいた事を知つて、そんな習慣だと思つて、つい温泉まで行つて仕舞つたんだが、成程さう云はれてみると、これはおれが悪かつた。攻撃されても仕方がない。そこでおれはまた起つて「私は正に宿直中に温泉に行きました。是は全くわるい。あやまります」と云つて着席したら、一同が又笑ひ出した。おれが何か云ひさへすれば笑ふ。つまりん奴等だ。貴様等程自分のわるい事を公けにわるかつたと斷言出来るか、出来ないから笑ふんだらう。
(『坊っちゃん』・六)

・教師に叱られたとて、己れの直打(ねうち)が下がれりと思ふ事なかれ、又褒められたとて、直打が上がったと、得意になる勿れ、鶴は飛んでも寐ても鶴なり、豚は吠ても呻つても豚なり、人の毀誉にて變化するものは相場なり、直打にあらず、
(『愚見數則』)

・(宿直明けの朝) おれが宿直部屋へ連れて來た奴を詰問し始めると豚は打つても擲いても豚だから、只知らんがなで、どこ迄も通す了見と見えて、決して白状しない。
(『坊っちゃん』・四)

・馬鹿は百人寄つても馬鹿なり、味方が大勢なる故、己れの方が智慧ありと思ふは、了見違ひなり、牛は牛伴れ、馬は馬連れと申す、味方の多きは、時として其馬鹿なるを證明しつゝあることあり、此程片腹痛きことなし (『愚見數則』)

・おれは五十人餘を相手に約一時間許り押問答をして居ると、ひよつくり狸がやつて來た。 (『坊っちゃん』・四)

・理想を高くせよ、敢て野心を大ならしめよとは云はず、理想なきものゝ言語動作を見よ、醜陋の極なり、理想低き者の舉止容儀を觀よ、美なる所なし、理想は見識より出づ、見識は學問より生ず、學問をして人間が上等にならぬ位なら、初から無學で居る方がよし。 (『愚見數則』)

・おれはこんな腐つた了見の奴等と談判するのは胸糞が悪るいから、「そんなに云はれなきや、聞かなくつていゝ。中學校へ這入つて、上品も下品も區別が出来ないのは氣の毒なものだ」と云つて六人を逐つ放してやつた。おれは言葉や様子こそ餘り上品ぢやないが、心はこいつらよりも遙かに上品な積りだ。 (『坊っちゃん』・四)

「御世辞」は嫌い、「己」の「非」を認めることに躊躇しない姿勢、愚鈍な者の比喩としての「豚」、衆を恃むことを忌避する志操、「教育」における「人品」重視の文脈、漱石の松山での「教師体験」が『愚見數則』に現れた言葉のまま、小説『坊っちゃん』に反映されていることに注目すべきである。「教育」における「理想」と「現実」が、評言と作品の違いはあるものの、相似形をなしているのである。更に『坊っちゃん』と同時期の漱石断片には、次のようにある(注9)。

・昔ハ誤ツテ人ノ足ヲ踏ンダト云ツテ謝罪シタ世ナリ。今ハ故意二人ノ頭ヲ打ツテ其上恐レ入ラセル世ナリ。贅澤モコ、ニ至ツテ勿體ナシト云フベシ。是ヨリ其頭ノ打チ方ヲ説明スベシ。種々アレモ悉ク「スリ」と擇ブ所ナシ。夫デ世ガ渡レルナラ。天道様ハ泣クダラウ。

右の「断片」は、往時の徳義が廃れ、現今の道德壞乱を嘆いた一節となつているが、これも『坊っちゃん』の文脈に還元できる。即ち、

・成程狸が狸なら、赤シヤツも赤シヤツだ。生徒があばれるのは、生徒がわるいんぢやない教師が悪るいんだと公言して居る。氣狂が人の頭を撲り付けるのは、なぐられた人がわるいから、氣狂がなぐるんださうだ。難有い仕合せだ。 (『坊っちゃん』・六)

・其夜から萩野の家の下宿人となつた。驚いたのは、おれがいか銀の座敷を引き拂ふと、翌日から入れ違に野だが平氣な顔をして、おれの居た部屋を占領した事だ。さすがのおれも是にはあきれた。世の中はいかさま師許りで、御互に乗せつこを

して居るのかも知れない。いやになった。世間がこんなものなら、おれも負けない氣で、世間並にしくちや、遣り切れない譯になる。巾着切の上前をはねかければ三度の御膳が戴けないと、事が極まればかうして、生きてるのも考へ物だ。

(『坊っちゃん』・六)

とあり、当代の「モラル」が「巾着切り」つまり「スリ」と変わらないという点で、小説『坊っちゃん』と文章的な相似形をなしているのである。このように漱石の片言隻語と小説『坊っちゃん』を、文章レベルで対応させてみると、小説が漱石の志操、性向と軌を一にしている事を看取できよう。『坊っちゃん』という作品においてこうした作家的文脈との連動性は枚挙に暇がない。最後に次の資料を挙げて、本節の結びとしたい(注10)。

・現代ノ青年ニ理想ナシ。過去ニ理想ナク、現在ニ理想ナシ。家庭ニアツテハ父母ヲ理想トスル能ハズ。學校ニ在ツテハ教師ヲ理想トスル能ハズ。社會ニアツテハ紳士ヲ理想トスル能ハズ。事實上彼等ハ理想ナキナリ。父母を輕蔑シ、教師ヲ輕蔑シ先輩ヲ輕蔑シ、紳士ヲ輕蔑ス。此等ヲ輕蔑シ得ルハ立派ナリ。但し輕蔑シ得ル者ニハ自己ニ自己ノ理想ナカルベカラズ。自己ニ何等ノ理想ナクシテ輕蔑スルハ、墮落ナリ。現代ノ青年ハ滔々トシテ日ニ墮落シツ、アルナリ。

現代青年の墮落を示し、「道德的規範(理想)」の重要性に言及する。加えて、次のようにも述べる。

・理想ハ自己ノ内部ヨリ躍如トシテ發動シ來ラザル可ラズ。奴隸ノ頭腦ニ何等ノ雄大ナル理想ノ宿リ得ル理ナシ。西洋ノ理想ニ壓倒セラレテ目ガ眩ム日本人ハアル程度ニ於テ皆奴隸ナリ。奴隸ヲ以テ甘ズルノミナラズ、好ンデ奴隸タラントスル者ニ如何ナル理想ノ腦裏に醗酵シ得ベキゾ。既ニ理想ノ凝ツテ華ヲ結ブ者ナクンバ藝術ハ死屍ナリ

ここで漱石は、「西洋的理想」の絡めとられた者を「奴隸」という言葉で示し、さらに「藝術」の在り方に言及し、自家固有の「理想」によって「藝術」は、体現されなくてはならないとする。つまり、漱石は、「中學改良策」「愚見數則」いくつかの「断片」に見て来たように、『坊っちゃん』を書くに至るまで、一貫して「徳義」の向上、日本の歴史的な「道德的規範」の復活を、幾度となく指摘し、強調しているのである。その上で、次の書簡文をみてみると(注11)、『坊っちゃん』をして、江藤氏の指摘するような(敗退)(敗北)の物語という解釈の妥当性が問われてくることになる。これは、当時京都に住んでいた、漱石の莫逆の友である狩野亨吉に宛てたものである。『坊っちゃん』が『ホトトギス』に発表され、『鶉籠』に収録されるまでの間、明治三十九年の十月という点に注意したい。つまり、『坊っちゃん』執筆から初版『鶉籠』に至るまでの漱石の(芸術観)(文学観)が見て取れる資料となっている。

・僕は世の中を一大修羅場と心得てゐる。さうして其内に立つて花々しく打死をするか敵を降参させるかどつちかにして見たいと思つてゐる。敵と云ふのは僕の主義僕の主張、僕の趣味から見て世の爲めにならんものを云ふのである。

・世の中は僕一人の手でどうもなり様はない。ないからして僕は打死をする覺悟である。打死をしても自分が天分を盡くして死んだといふ慰藉があればそれで結構である。(中略)只尤も烈しい世の中に立つて(自分の爲め、家族の爲めは暫く措く)どの位人が自分の感化をうけて、どの位自分が社會的分子となつて未來の青年の肉や血となつて生存し得るのかためして見たい。

これは『鶉籠』に寄せた「文章は趣味が生命」であると同様の一文で、さらに「青年の趣味を墮落」させないという『鶉籠』の自筆広告文とつながるものである。この時期、漱石が「敵」としたのは「世のためにならんもの」という点に注目したい。また同日の漱石書簡においては、「松山」に行つた理由と「松山」を去つた理由に言及している(注12)。

・御存じの如く僕は卒業してから田舎へ行つて仕舞つた。是には色々理由がある。(中略)當時僕をして東京を去らしめたる理由のうちには下の事がある。――世の中は下等である。人を馬鹿にしてゐる。汚い奴が他と云ふ事を顧慮せずして衆を恃み勢に乗じて失禮千萬の事をしてゐる。こんな所には居りたくない。だから田舎へ行つてもつと美しく生活をしよう――是が大なる目的であつた。然るに田舎へ行つて見れば東京同様の不愉快な事を同程度に於て受ける。其時僕はシミ／＼感じた。僕は何が故に東京へ踏み留まらなかつたか。彼等がかく迄に殘酷なものであると知つたら、こちらにも命がけで死ぬ迄勝負すればよかつた。

・余は比較的にハームレスな男である。進んで人と争ふを好まねばこそ退いて一人(様々な便宜をすて、色々な空想をすて、將來の希望さへ棄て、)退いて只一人安きを得ればよいと云ふ謙遜な態度で東京を捨てたのである。然るにもかゝらず彼等は余にこれ丈の犠牲を敢へてせしめたる上に猶前と同程度の壓迫を余の上に加へんと試みたのである。此は無法である。文明の衣をつけた野蠻人である。かゝるものをして一毫たりとも彼等の得となる様な事をするならば余は社會の一員として、それ丈社會の惡徳を増長せしむる者である。(中略)是ではいかぬ。もし是からこんな場合に臨んだならば決して退くまい。否進んで當の敵を打ち斃してやらう。苟も男と生れたからには其位の事はやればやれるのである。(中略)――余は當時ひそかにかう決心した。夫から熊本に行つた。熊本に行つたのは逃れて熊本に行つたと云はんより、人を遇するの道を心得ぬ松山のを罰した積りである。高等學校が榮轉だから行つたと思ふのは外見である。榮進と云ふ念慮は東京を去る時にキパリと棄て、居た。松山が余の豫期した様な淳朴な地であつたなら余は人情に引かされて今日迄松山に留まつて村夫子を以て甘んじてゐたかも知れぬ。

「松山」に行った理由は、「下等な世の中」を捨て田舎で「美しく生活」しようというつもりで行った、とある。そして「松山」を去った理由として、「人を遇する道」を心得ぬ「松山のもの」を「罰」するつもりで、熊本の第五高等学校の教授就任を受けた、と説明している。「罰する」という言葉の意味は、『坊っちゃん』の結末との関わりでも極めて重要で、江藤氏のいう「漱石はこうした立場が無限に敗れ続けなければならぬ」とした批評と根本的な齟齬をきたす言葉といっても過言ではない。つまり、〈勸善懲惡〉にして〈敗退〉の物語であるとする『坊っちゃん』の枠組みが、根本的に見直されなければならないということである。「坊っちゃん」「山嵐」が職を辞して帰ったのは、漱石における作家的言辞を重ね合わせてみれば「世の中」と再度戦う為に帰ったのであって、〈敗走〉〈敗退〉の物語とは位相を異にするということになるのである。漱石は言う（注13）。

・苟も文學を以て生命とするものならば單に美といふ丈では満足が出来ない。丁度維新の當士勤王家が困苦をなめた様な了見にならなくては駄目だらうと思ふ。間違つたら神經衰弱でも氣違でも入牢でも何でもする了見でなくては文學者になれまいと思ふ。文學者はノンキに超然とウツクシがつて世間と相遠かる様な小天地ばかりに居ればそれぎりだが大きな世界に出れば只愉快を得る爲めだ杯と云ふ居られぬ進んで苦痛を求めぬ爲めではなくてはなるまいと思ふ。

・君の趣味から云ふとオイラン憂ひ式でつまり。自分のウツクシイと思ふ事ばかりかいて、それで文學者だと澄まして居る様になりはせぬかと思ふ。現實世界は無論さうはゆかぬ。文學世界も亦さう許りではゆくまい。かの俳句連虚子でも四方太でも此點に於ては丸で別世界の人間である。あんなの許りが文學者ではつまらない。といふて普通の小説家はあの通りである。僕は一面に於て俳諧的文學に入ると同時に一面に於て死ぬか生きる、命のやりとりをする様な維新の志士の如き烈しい精神で文學をやつて見たい。それでないと何だか難をすてゝ易につき劇を厭ふて閑に走る所謂腰拔文學者の様な氣がしてならん。

漱石にとっての「文學」は「維新の勤王家のような困苦」をものともせず、「維新の志士のような烈しい精神」でやらなければ、「腰抜け文学者」だという。また同時期の「断片」^(注14)において、漱石は次のような評言を残している。

○二個の者が same space ヲ occupy スル譯には行かぬ。甲が乙を追ひ拂ふか、乙が甲をはき除けるかの二法あるのみ。甲でも乙でも強い方が勝つのぢや。理も非も入らぬ。えらい方が勝つのぢや。上品も下品も入らぬ圖々敷方が勝つのぢや。賢も不肖も入らぬ。人を馬鹿にする方が勝つのぢや。禮も無禮も入らぬ。鐵面皮なのが勝つのぢや。人情も冷酷もない動かぬのが勝つのぢや。

文明の道具は皆己れを節する器械ぢや。自らを抑へる道具ぢや。我を縮める工夫ぢや。人を傷けぬ爲め自己の體に油を塗りつける「の」ぢや。凡て消極的ぢや。此文明的な消極な道によつては人に勝てる譯はない。―夫だから善人は必ず負け

る。君子は必ず負ける。徳義心のあるものは必ず負ける、清廉の士は必ず負ける。醜を忌み悪を避ける者は必ず負ける。禮儀作法、人倫五常を重んずるものは必ず負ける。勝つと勝たぬとは善悪、邪正、當否の問題ではない。—powerである—
willである

「勝つと勝たぬとは善悪、邪正、當否の問題ではない。—powerである—willである」に明らかのように、漱石のいう優勝劣敗とは、単なる「power（力）」「willの（意志）」の問題であって、善悪正邪を判断する「品性」の地平ではないのである。してみると、漱石が『坊っちゃん』を〈勸善懲悪〉の物語として描きつつも〈敗退〉〈負ける〉物語として描いたというよりは、歴史と風土に根差した倫理観や美質を作品『坊っちゃん』に仮託して強調することによって、「正直」「眞率」「飾らない」生来日本人が有していた美德を、明治三十九年のより大きな文脈としての明治日本に問うことになったということになる。『鶉籠』の自筆広告文にも明らかのように、同時代の「青年」をして、その「品性」に訴える強力なアンチテーゼを表す作品的な方法論であったのである。

三 『坊っちゃん』 〈近代〉へのメッセージ

さて前章まで、『坊っちゃん』をして、同時期における漱石の作家的文脈を重ね合わせ、〈敗退〉〈敗北〉の物語とは位相を異にする点に言及してきたが、では作品本文においては、どのような構成になっているのか、ここでは「おれ」と「赤シャツ」人物造型をみながら、作品の構図を読み解いてみたい。

- ・ 親譲りの無鐵砲で小供の時から損ばかりして居る。(一)
- ・ 「清」「あなたは眞つ直でよい御氣性だ」(中略) 清がこんな事を云ふ度におれは御世辭は嫌だと答へるのが常だった。(二)
- ・ 是でも元は旗本だ。旗本の元は清和源氏で、多田の満仲の後裔だ。こんな土百姓とは生まれからして違ふんだ。只智慧のない所が惜しい丈だ。(中略) 正直だから、どうしていゝか分らないんだ。世の中に正直が勝たないで、外に勝つものがあるか、考へて見る。(四)
- ・ 轉任したくないものを無理に轉任させて其男の月給の上前を跳ねるなんて不人情な事が出来るものか。(八)
- ・ 曲者だか何だかよくは分らないが、とも角も善い男ぢやない。表と裏とは違つた男だ。人間は竹の様に眞直でなくつちや頼母しくない。眞直なものは喧嘩をしても心持ちがいゝ。(八)
- ・ 金や威力や理屈で人間の心が買へる者なら、高利貸でも巡査でも大學教授でも一番人に好かれなくてはならない。(中略) 人間は好き嫌で働くものだ論法で働くものぢやない。(八)
- ・ 「それぢや私も辭表を出しませう。堀田君一人辭職させて、私が安閑として、留

まつて居られると思つて入らつしやるかも知れないが、私にはそんな不人情な事は出来ません」 (十一)

・来てから一月立つか立たないのに辭職したと云ふと、君の將來の履歴に關係するから、其邊も少しは考へたらいゝでせう」 「履歴なんか構ふもんですか、履歴より義理が大切です」 (十一)

・おれも餘り嬉しかつたから、もう田舎へは行かない、東京で清とうちを持つんだと云つた。其後ある人の周旋で街鐵の技手になつた。月給は二十五圓で、家賃は六圓だ。清は玄關付きの家でなくつても至極満足の様子であつたが氣の毒な事に今年の二月肺炎に罹つて死んで仕舞つた。 (十一)

作中における「おれ」の造型をみると「親讓りの無鐵砲(一)」「御世辭は嫌(一)」「正直(四)」「智慧が足りない(四)」「元は旗本(四)」「多田の満仲の後裔(四)」「不人情な事は出来ません(八)」「履歴より義理が大切(十一)」とあり、特に「金や威力や理屈で人間の心が買へる者なら(八)」には、「おれ」と対峙すべきものが明確に表れている。これは前掲狩野享吉宛書簡「敵と云ふのは僕の主義僕の主張、僕の趣味から見て世の爲めならんものを云ふ」に表れた、この時期における漱石の「敵」とつながるものである。こうした点を踏まえ、次に「赤シャツ」の人物造型をみてみたい。

・挨拶をしたうちに教頭のなにがしと云ふのが居た。是は文學士ださうだ。文學士と云へば大學の卒業生だからえらい人なんだらう。妙に女のような優しい聲を出す人だつた。(中略)しかも夫が赤シャツだから人を馬鹿にしてゐる。あとから聞いたら此男は年が年中赤シャツを着るんださうだ。 (二)

・赤シャツは大に狼狽して、君そんな無法な事をしちや困る。僕は堀田君の事に就いて、別段君に何も明言した覚えはないんだから——君がもし茲で亂暴を働いてくると、僕は非常に迷惑する。 (六)

・夫で古賀さんに御氣の毒ぢやて、御友達の堀田さんが教頭の所へ意見をしに御行きたら、赤シャツさんが、あしは約束のあるものを横取りする積はない。破約になれば貰ふかも知れんが、今の所は遠山家と只交際をして居る許りぢや、 (七)

・停車場の時計を見るともう五分で發車だ。(中略)又一人あはて、場内へ馳け込んで来たものがある。見れば赤シャツだ。何だかべら／＼然たる着物へ縮緬の帯をだらしなく巻き付けて、例の通り金鎖りをぶらつかして居る。あの金鎖りは贋物である。赤シャツは誰も知るまいと思つて、見せびらかして居るが、おれはちやんと知つてる。 (七)

・曲者だか何だかよくは分らないが、とも角も善い男ぢやない。表と裏とは違つた男だ。 (八)

・教頭丈に下宿はとくの昔に引き拂つて立派な玄關を構へて居る。家賃は九圓五拾錢ださうだ。田舎へ来て九圓五拾錢拂へばこんな家へ這入れるなら、おれも一つ奮發して、東京から清を呼び寄せて喜ばしてやらうと思つた位な玄關だ。 (八)

・だから先がどれ程うまく論理的に辯論を逞くしやうとも、堂々たる教頭流におれを遣り込め様とも、そんな事は構はない。(略) 表向きは赤シャツの方が重々尤もだが、表向きがいくら立派だつて、腹の中迄惚れさせる譯には行かない。(九)

・今度の事件は全く赤シャツが、うらなりを遠ざけて、マドンナを手に入れる策略なんだからうとおれが云つたら、無論さうに違いない。あいつは大人しい顔をして、悪事を働いて、人が何か云ふと、ちやんと逃道を拵へて待つてゐるんだから、餘つ程奸物だ。(九)

・(師範と中学の乱闘事件) 「山」君まだ氣が付かないか、きのふわざく、僕等を誘ひ出して喧嘩のなかへ捲き込んだのは策だぜ(中略) 「あゝやつて喧嘩をさせて置いて、すぐあとから新聞屋へ手を廻してあんな記事をかゝせたんだ。實に奸物だ。(十)

・「強がる許りで策がないから、仕様がな」是は赤シャツだ。「あの男もべらんめえに似て居ますね。あのべらんめえと來たら、勇み肌の坊つちやんだから愛嬌がありますよ」(十一)

・教頭の職をもつてゐるものが何で角屋へ行つて泊つた」と山嵐はすぐ詰りかけた。

「教頭は角屋へ泊つて悪いという規則がありますか」と赤シャツは依然として鄭重な言葉を使つてゐる。(中略) 「宵に貴様のなじみの藝者が角屋へ這入つたのを見て云ふ事だ。胡魔化せるものか」「胡魔化す必要はない。僕は吉川君と二人で泊つたのである。藝者が宵に這入らうが、這入るまいが、僕の知つた事ではない」「だまれ」と山嵐は拳骨を食はした。赤シャツはよろくしたが「これは亂暴だ、狼藉である。理非を辨じないで腕力に訴へるのは無法だ」(十一)

「赤シャツ」の人物造型を俯瞰してみると、「策略(九)」「辯論(九)」「論理的(九)」「策(十)」「胡魔化(十一)」「しといった言葉が浮き上がってくる。特に「君、そんな無法をしちや困る(六)」「あしは約束のあるものを横取りする積はない。破約になれば貰ふかも知れん(七)」「理非を辨じないで腕力に訴えるのは無法(十一)」にみえる「無法」「約束」「破約」「理非」には、権力側の「法」の優性を体现した人物造型となつてゐることに注目したい。

さて、このように限定的ではあるが「おれ」と「赤シャツ」の人物造型を作中の言葉に依拠しながら並べてみると、『坊つちやん』における一つの「構図」が見えてくる。すなわち、「おれ」の体现する「義理」「人情」「正直」「眞直ぐ」と、「赤シャツ」の体现する「策略」「辯論」「胡魔化し」「理非」との対立図式である。「道理を破る法はあれども、法を破る道理なし」という言葉がある。人の踏み行ふべき「道理」よりも「国法」の力が強いことをいう言葉であるが、それはとりもなおさず、一個人の「徳義」や「モラル」より、「法権力」の優位を裏書きした言葉ともいええう。『坊つちやん』においては、「道義」に準じる人間と、集団における「規範」としての「法」を重視する人間との相剋である。『坊つちやん』における「おれ」と「赤シャツ」の対立図式は、「理屈が通れば道理が引つ込む」「論理」が通れば「道義」が廢れる時代の到来を、その人物造型に仮託して描いてるのである。「理屈」さえ通れば、「道義」などどうでもよい。法律に触れさえしなければ、なにをしても

構わないという倫理観を指弾しているのである。小説『坊っちゃん』は、旧来から歴史と風土に根差した「倫理観」を盾に、「理屈」「論理」ばかりがまかり通る「世の中」への強力な反措定の構造を有し、言葉のレベルに還元できるのである。その意味において「坊っちゃん」というタイトルは極めて示唆に富んでいるといわなければならない。作中において「坊っちゃん」という呼称は、「清」と「野だ」によって用いられている。言葉の位相としては、「清」の用いる肯定的な「坊っちゃん」と、「野だ」の用いる否定的な「坊っちゃん」との差異はあるものの、どちらも「正直」で置された言葉である。では、なぜこの小説は「坊っちゃん」という呼称を作品名に冠したのであろうか。『坊っちゃん』という作品名の同時代的な意味に言及し本稿の結びとしたい。

四 「坊っちゃん」の意味するもの

前段において〈道理〉と〈法〉の相剋が、『坊っちゃん』という小説に織り込まれていることを指摘してきた。では、そうした〈前近代〉と〈近代〉の倫理の相剋を描いた作品に、何故『坊っちゃん』という名を冠したのであろうか。本節では本文に還元しながらその意図について一言を附すものである。人を陥れて保身し、「弁舌巧み」に身の栄達を図る「赤シャツ」は、作品内において次のように造型されている。

・ 停車場の時計を見るともう五分で發車だ。(中略) 又一人あはてゝ場内へ馳け込んで来たものがある。見れば赤シャツだ。何だかべらぐ然たる着物へ縮緬の帯をだらしなく巻き付けて、例の通り金鎖りをぶらつかして居る。あの金鎖りは贋物である。赤シャツは誰も知るまいと思つて、見せびらかして居るが、おれはちやんと知つてる。(七)

・ 教頭丈に下宿はとくの昔に引き拂つて立派な玄關を構へて居る。家賃は九圓五拾錢ださうだ。田舎へ来て九圓五拾錢拂へばこんな家へ這入れるなら、おれも一つ奮發して、東京から清を呼び寄せて喜ばしてやらうと思つた位な玄關だ。(八)

偽物の「金鎖」に、「九圓五十錢」で構えられる「立派な玄關」である。これに対して、「坊っちゃん」並びに「山嵐」は、次のようにある。

・ 「どうしてつて、あゝ云ふ狡い奴だから、藝者を先へよこして、後から忍んでくるかも知れない」「さうかも知れない。もう九時だらう」「今九時十二分許りだ」と帯の間からニツケル製の時計を出して見ながら云つた。(十一)

・ もう田舎へは行かない、東京で清とうちを持つんだと云つた。其後ある人の周旋で街鐵の技手になつた。月給は二十五圓で、家賃は六圓だ。清は玄關付きの家でなくつても至極満足の様子であつた。(十一)

「赤シャツ」の偽物の「金鎖」とに寓意された明治新興の〈紳士〉の金権主義が、作品に織り込まれている。と同時に「山嵐」の「ニッケル時計」、「おれ」の「玄關無し」の家と明確なコントラストを描いているのである。すなわち、人を「だまして」「嘘をついて」「上辺だけはきれいに取りつくるい」「外見的に立派な玄關」を構えるより、「正直」で「眞率」で「眞直ぐ」で「世間知らず」の「坊っちゃん」でも、「立派な玄關」がなくとも、それで「いいじゃないか」という心性である。『坊っちゃん』という作品名とその呼称は、俗物紳士の跋扈する近代に対する、爽やかな自己肯定の謂いといえるのである。

漱石は、明治三十九年この『坊っちゃん』をものし、百有余年を迎えた今日も、多くの読者を獲得している。小説『坊っちゃん』は、もちろん切り口によっては、旧時代の倫理、アンシャンレジームとしての幕藩体制崩壊のアナロジとしてみることも可能である。だが、漱石は初版『鶉籠』の自序において、文章は「趣味」が「生命」である。『鶉籠』は天下青年の「趣味」をして一厘だに墮落させないことを信じて居ると強い調子で明言している。さらに、共時的な視点から漱石の文章をみると、「教育」の改良、ことに中等教育における、教師・生徒ともどもの改良として、最も重視したのは〈徳義〉〈倫理〉の向上である。現今当代の〈道德壊乱〉を歎じながら、果して旧来の〈倫理観〉が、近代の〈論理〉の前に敗れ去るしかない小説を世に問うたといえるであろうか。そうではない。漱石は〈近代〉的な〈論理〉、合理的な近代精神に対して、敢然と自身のアイデンティティをなす一見古い〈倫理観〉、合理的な思考では片付かない「義理」や「人情」をもって、「維新の志士」のような熱情で、〈近代〉に戦いを挑んだのである。その戦いの関の声としての『坊っちゃん』なのである。

『坊っちゃん』という作品は、周囲にある権威への迎合、雰囲気流され本心とは異なる発言、自己を偽る日常、そうした漱石の周囲にはびこる〈欺瞞〉に対し、どこまで自己に「正直」「眞率」であるか、自身の気持ちに「坊っちゃん」たりえるかを、作中の人物造型に仮託して〈近代〉明治に問うたのである。小説『坊っちゃん』は、他人を騙し、陥れ、偽物の金ぴかで身を飾り、立派な玄關を構えることが、眞に幸福か、他人の頭に足を載せ、権威におもねることが、本当の満足に繋がるか。明治の権威・金権主義に対して極めて強力な〈反語〉を示したのである。権威と権力、世の不条理を、ステレオタイプな人物造型によって、「赤シャツ」「野だ」に凝結しつつ、〈近代〉への反措定を提示したのである。

注

- (1) 漱石 瀧田哲太郎宛書簡（明治三十九年三月十七日）
- (2) 『坊っちゃん』初収『鶉籠』自序（明治三十九年十一月）
- (3) 『坊っちゃん』新潮文庫 キャプション（平成四年五月 新潮社）
- (4) 『坊っちゃん』新潮文庫「解説」江藤淳（平成四年五月 新潮社）
- (5) 「中學改良策」第一編 序論（明治二十五年十二月 文科大學教育學論文）
- (6) 「中學改良策」第三篇 第二 教師の改良（明治二十五年十二月 同論文）

- (7) 「中學改良策」第三篇 第三 生徒の改良（明治二十五年十二月 同論文）
- (8) 「愚見數則」（明治二十八年一月二五日 愛媛縣尋常中學校『保惠會雜誌』）
- (9) 「斷片」（明治三十八・九年頃）
- (10) 「斷片」（明治三十八・九年頃）
- (11) 漱石 狩野亨吉宛書簡（明治三十九年十月二十三日）
- (12) 漱石 狩野亨吉宛書簡〔同日別便〕（明治三十九年十月二十三日）
- (13) 漱石 鈴木三重吉宛書簡（明治三十九年十月二十六日）
- (14) 漱石「斷片」（明治三十八・九年頃）

第二章 漱石作品と同時代

メディアの中の『坊っちゃん』——雑誌教育関連記事を視座として——

『坊っちゃん』は明治三十九（一九〇六）年四月雑誌『ホトトギス』に発表された小説である。主人公〈おれ〉を中心に、〈赤シャツ〉〈野だいこ〉〈山嵐〉などと展開する「騒動」が物語の筋であり、その舞台は赴任先の「中学校」である。本論では、明治の教育世論を醸成した複数の教育雑誌に依拠し、当時の「学校」を取り巻く言説を敷衍しながら、同時代教育メディアの側から小説『坊っちゃん』を照射するものである。特に「学校騒動」という言葉で括られる一連の雑誌記事に着目し記事に働く運動方向をみることによって、『坊っちゃん』が胚胎した時事的側面を、当時あった教育をめぐる文脈から明らかにする。またそうした当代的「騒動」の文脈の中で〈赤シャツ〉と〈おれ〉の人物造型に言及し、〈作為〉と〈天意〉という言葉に象徴的な近代の相剋をみるものである。その上で『坊っちゃん』発表当時における受容の様態を新聞雑誌に拠りながら解釈の指向性を辿るものである。「小童」に至るまで歓迎されたとされる作品が、教育問題の地平で理解され、十数年にわたる「学校騒動」文脈で受容されていく回路を提示する。

はじめに

明治近代、日本は近世封建の世を脱し民族的一体性を自覚させうる「国民国家」の形成を急ぎ、同時に「文明」というイデオロギーを拡大再生産する制度・機構として「教育」を国家の要件として位置づけた^(注1)。周知の通り明治政府は一貫して「国民」意識涵養のため明治五（一八七三）年制定された「学制」以降、「国民皆学」の号令の下、「学校」という施設・機関の拡充に努めてきたのである。『坊っちゃん』が発表された明治三十九（一九〇六）年初等教育の普及率は学齢児童の九三％に達したとされ、中等教育は未整備な部分が多かったとはいえ、教員数五一―三名、生徒数一〇万人を擁し着実な進展をみせていた^(注2)。明治になり制度化された近代教育は初等・中等・高等並びに各種教育機関を誕生させ、文明の世を担保する原動力となった。制度・施設面が整備されると同時に、近代の国民国家形成の先兵となった「教育」に携わる階層を出現させるに至る。いうまでもなく『坊っちゃん』の作品世界はこうした「学校」という場において展開されるものであり、その意味において同時代文脈との紐帯は極めて強いものといわなければならない。川嶋至氏の「学校小説としての『坊っちゃん』」（『講座 夏目漱石』2 昭和五十六年）では、作品の背景にある明治期の学校教育を視点に、失格教師の存在とあわせて漱石の教育観に言及し、『坊っちゃん』は「『中学改良策』の裏返し戯画」であると論じた。大野淳一氏は、当時の教育現場に散在した「渡りもの」の教師を問題化し^(注3)、谷口巖氏は、坊っちゃん自身の学業経歴をその作品内の時間設定から導き出した^(注4)。西村好子氏も、当時の「学校」をとりまく枠組みの重要性を指摘し、「学校というパラダイムの幻想」に対する反措定としての『坊っちゃん』に論及している^(注5)。このように『坊っちゃん』は、当時の教師、学校、制度といった「教育」という観点からさまざま

まに論じられてきていた。本稿では特に明治教育雑誌または新聞その他の雑誌における教育関連記事に現れた「学校騒動」という現象に着目し、『坊っちゃん』の作品世界との連動性に言及するものである。さらに当時全国的な規模で展開され、社会問題化した「学校騒動」が同時代における『坊っちゃん』受容にどのような影響を及ぼしたのかについても一考を付し、「四国辺の中学校」というローカルな場に限定されない時事小説としての側面を照射する。「学校騒動」と『坊っちゃん』に関しては、小埜裕二氏の「『坊っちゃん』小考、明治三十八年の学校騒動」（『稿本近代文学』第9集 昭和六十一年）の指摘を継承しつつ、先行論では触れられていない資料を掲出しながら更なる展開を試みるものである。

近代明治は教育制度・機関・施設の急激な増加拡大に伴って前時代とは比較にならない程の「教育言説」が用意された時代である。こうした教育をめぐる世論は、『教育時論』『教育研究』『教育報知』といった教育専門の雑誌メディアによって形成され反復・強化されることになった。『坊っちゃん』における問題設定として重要なのは、教育雑誌やその他教育に関する新聞雑誌記事が、教育に携わる階層の世論醸成に大きく寄与したという点で、こうした教育雑誌に輻輳する明治の教育言説をみることから、「学校小説」ともされた『坊っちゃん』の新たな位相を読み解くことは可能であろう。

一 学校騒動との関わり

・おれは五十人餘を相手に約小一時間許り押問答をして居ると、ひよつくり狸がやつて来た。あとから聞いたら、小使が學校に騒動がありますつて、わざ知らせに行つたのださうだ。

(四)

右は『坊っちゃん』の所謂〈宿直事件〉の一節である。〈五十人〉の寄宿生を相手に〈押問答〉をする宿直教師を見、早朝に校長を呼びに行く〈小使〉の所作には、事の重大性を感じた必然性が認められ、「騒動」という言葉の示す意識が共有されているといえよう。つまり一般名詞としての「騒動」の意味より深化した同時代文脈での「騒動」が示唆され前景化しているということである。

明治三十八年五月の『教育時論』第七百二十四号目次をみると、「時事寓感」項に「学校騒動」とあり、また同年七月の『教育研究』においても「学校騒動」が特に項目を挙げて取り上げられている。これは一般的な教育史や教育関係資料では不思議にも後景に付されているものであるが、当時こうした「学校騒動」という言葉で括られた「学校現場における騒擾事件」が教育雑誌だけでなく、新聞その他雑誌の中でほぼ毎日のように取り沙汰されていたのである。それは現場の教師や教育関係者のみならず、時の文部大臣までもが懸念を示す程、社会問題化した事象の一つであり、明治三十八年だけでも年間一六〇件を数え、その頻発度はまさに「猖獗を極める」ものであったことが窺える。明治教育雑誌中最大の部数を誇った『教育時論』紙上でも、そのあまりの多さに「學校騒動彙報」という項を設け頻々たるその状況を報じている。

・學校騒動彙報 明治教育界に於て今日まで引き起して起伏する一大不祥を學校騒動となす、之は大粉亂となりて世上の耳目を驚かすもあり、又は一時的彌縫、内々のゴタ／＼にて日本国粹の泣き寝入りとなるもあれど、何れの學校も教育者も、多少之に惱まされざるものなくして、然も何人も未だ根本的匡濟策を立すること能はざる也、而して吾等は前見出しの下に左の大小騒動を報ぜんとす

(『教育時論』第七百十五号明治三十八年二月二十五日)

この後、当時の「學校騒動」と目された在學生が講師の罷免を求めた「哲學館改革事件」、日清戦争の宣戰詔勅發布の記念会開催に対し、校長と師範學校生徒との騒動「埼玉縣師範學校事件」、寄宿舎の賄方への苦情を契機に中學校生徒が同盟休校した「埼玉縣熊谷中學校事件」と続き、校長への不信感から父兄会開催に抵抗した「仙臺第一中學校の不穩」を詳らかに報じている。こうしてみると「學校騒動」という文意で一括りにされた騒動の原因は一様ではなく、その大小にはかなりの懸隔があるようである。しかし、騒動の処分としては、数十人、時には数百人の「退校」となり、また警察権力の介入をもつてしなければ收拾がつかないものも少なくはなかった。『坊っちゃん』においても「師範學校と中學校の衝突」(十)は巡查の登場で鎮圧されるくだけりがあるごとくである。ではこうした「學校騒動」は、『坊っちゃん』の文脈とどのような関係性をもつものであろうか。そもそも「學校騒動」そのものは、社会現象としての程度当時の教育界に影を落としていたのであろうか。「學校騒動」自体が『坊っちゃん』における有効な同時代文脈として整合性をもつものであるのか、まず総合雑誌『太陽』明治二十九年の教育欄から以下見てみたい。

・學校騒動

一昨年以來、我等をして嘆息に耐へさらしむるものは、各地に起こる學校騒動なり、而して、本年に至るも、尚之を全滅すること能はず紛々擾々、苦情の聲を聞くの學校も少なからざるが如し、(中略)その苦情紛紜の原因も、亦種々なるべし、然れども、要するに、校長、教員と生徒との間に靄然温乎たる情誼の存在するあらんには、如何ぞ妄に衝突を起こすべけんや、(中略)生徒の校長、教員を見るや、囚人の押丁、看守を見るに異ならず、校長、教員生徒を見るや、奴婢從僕の如く、此れに彼を愛する情なく、彼にこれを慕ふの心なきに至らん(中略)學校騒動を絶つる道は、即ちかくの如き形式的、規律的管理に代ふるに、情誼的、感化的管理を以てするにありと信す、

(『太陽』第二卷第五号 明治二十九年三月五日 教育)

「一昨年来」とあることから、少なくとも明治二十七(一八九三)年には、こうした学校の紛擾事件が多発していたことが窺われる文脈である。と同時に、騒動の原因として学校の管理に言及している点に注目したい。即ちその教授管理において校長、教員が「押丁」「看守」に擬せられている点と、生徒が「奴婢從僕」という言辞で表されている点である。日本近代の學校制度はヨーロッパのそれを範として整備され、

その施設である校舎は「監獄」の構造を踏襲して造られたという（注6）。その理由は「囚人」監視の目的と同じく、管理する側が管理される側を監視するという権力構造を内在させたものであった。右に挙げた『太陽』の文脈は、こうした当時の学校内部にはたらいた権力の動線をみるうえで示唆に富んだ一節であるといえる。さらにいえば「寄宿舎」も中等教育を受ける過程で地方出身者の便宜を図る施設であると同時に、「学校」の管理下に生徒を囲い込む社会的装置であったことも附言しておきたい。『坊つちやん』においては次のようにある。

・（寄宿舎二階・三四十人の奇声と足踏み）は、あさつきの意趣返しに生徒があばれるのだなと気がついた。（中略）本来なら寐てから後悔してあしたの朝でもあやまりに来るのが本筋だ。それを何だこの騒ぎは。たといあやまらないまでも恐れ入つて、静粛に寐ているべきだ。それを何だこの騒ぎは。寄宿舎を建てて豚でも飼つて置きあしまいし氣狂いじみた眞似も大抵にするがい。 （中略）いくら人間が卑怯だつて、こんなに卑怯に出来るものじやない。まるで豚だ。 （四）

・（翌朝）おれが宿直部屋へ連れて来た奴を詰問し始めると豚は打つても擲いても豚だから、只知らんがなで、どこまでも通す見と見えて、決して白状しない。 （四）

教師である（おれ）が生徒である（寄宿生）を家畜である（豚）に比定し、否定的言辞をもつて表していることは、明らかにさきの「情誼」の希薄な生徒の管理が顕在化した一節であり、「学校騒動」の根底にあるとされた、教員と生徒のディスコミュニケーションが浮き彫りとなっている。

・学校騒動と学生の氣風

学生の氣風が学校騒動に大いなる關係を有する事は、少しく觀察力あるものゝ知る所なるべし（中略）明治十年前後の學生と、今の學生との氣風を比較するに、等しく教員攻撃を好むの風あり、然れども前者の教員を攻撃し、學校を騒がすと、後者の教員を攻め、學校を騒がすとは、その趣き大いに異なるものありて存す、前者は教員を教場に於て教科書の講義考究の上より攻撃し、主として學問研究の上より攻めて、以て満足せんとし、後者の教員攻撃は之に反して、或はその内行を誣き、或はその人品を難じ、主として人物の上よりするが如し、語を替えて云へば、前者は知識上よりし、後者は道德上の事よりするものに似たり、

（『太陽』第三卷第四号 明治三十年二月五日 教育）

右に掲げたものは「学生の教員攻撃の性格」について示したもので、現時の教員攻撃は、教員の「品性」を語るものであることを指摘した記事である。『坊つちやん』において、職員会議の席上で（校長）（赤シヤツ）が（教師の感化）（品性）を持ち出し（おれ）の素行を論ず場面が出ている。

・校長は此時會議の引き續きだと號してこんな事を云つた。生徒の風儀は、教師の感化で正しくしていかなくてはならん、其一着手として、教師は可成飲食店杯に出入しない事にした。尤も送別會杯の節は特別であるが、單獨にあまり上等でない場所に行くのはよしたい―たとへば蕎麦屋だの、團子屋だの― (六)

・すると赤シャツが又口を出した「元來中學の教師などは社會の上流に位するものだからして、單に物質的の快樂ばかり求める可きものでない。其方に耽るとつい品性にわるい影響を及ぼす様になる。(中略) 釣・文學書・新體詩・俳句・何でも高尚な精神的娛樂を求めなくてはいけない」 (六)

この一節にある「可成飲食店杯に出入」「物質的快樂」云々は、生徒に揶揄させられた(おれ)の所謂(天麩羅事件)(團子事件)を踏まえたものであり、前掲『太陽』の「教員攻撃」がその「人品」を語る記事との近縁性が指摘できよう。ともあれ、学校騒動の伏流に「学生の氣風」が取り上げられ、その攻撃は「教師の人品」に収斂させる言説の方向性は明らかである。

また(赤シャツ)の発言「元來中學の教師などは社會の上流に位する」に表れている意識は、当時の中学教師の社会的地位を知る上で重要である。近代の学校制度を整備した森有礼の言葉によれば、中学校は「社會ノ上流ニ至ラズトモ下流ニ立ツモノニ非」ざる人々の教育の場であり、帝国大学と高等中学校は「上流ノ人物多數ヲ養成スルノ場所」であるという(注7)。当時中学教員は高等教育課程を経た上で、「中等教員検定」の合格者を「有資格教員」とし、その他を「無資格教員」と規定していた。明治三十三年に制定された「教員免許令」では「特別ノ規定アル場合ヲ除クノ外本令ニ依リ免許状ヲ有スル者ニ非サレハ教員タルコトヲ得ス」(第二条)と規定している。「特別ノ規定アル場合」とは小学校令による小学校教員、実業学校令による実業学校教員、その他官立学校である大学や高等学校の教員資格を意味する(注8)。(物理學校)卒の坊っちゃんはこの「特別ノ規定アル場合」にあたらぬが、坊っちゃんは果たして「有資格教員」であつたのであろうか。前掲谷口氏の考察をうけて、坊っちゃん物理學校卒業を「明治三十七年六月」とし、「その八日後に校長に呼ばれ」て中学教師の周旋を応諾したとすれば、当然ながら着任は同年中ということになる。月給は(四十圓)であり、初任給としてはかなり好待遇であることがこれまでも指摘されている通りである(注9)。では作品内に表れたこれらの情報から、坊っちゃんが(赤シャツ)のいう「元來社會の上流」としての「有資格教員」か否かを同時代文脈にみるとすればどうであらうか。

・中等教員の供給

兩三年前までは、中等教員の需要甚だしく、昨が昨まで、小學校に教鞭を取りて、二十圓にも足らぬ月棒に、轆轤(かんか)を嘆じつゝありしもの、一旦文部省の檢定試験に於いて、何等か一科の中等教員資格を得れば、今日は四十圓六十圓といふ高給にて師範學校や、中學校や、高等女學校に聘用せらるゝ有様なり

(『教育時論』第七百十五号 明治三十八年二月二十五日 時事寓感)

・中等教員の需要

本年の中等教員受験出願期限は去月三十一日なりしが例年に比し出願者の數減少せりと、右は中等教員に過剩を生じたる結果なるやに傳ふるも今當局者に就き聞く所によれば。事實は之に反し全國に於て未だ、千五百人の不足を告げ居れり、若し現時有資格者にして不殘就職するも尚千人餘の不足なり、是れ何に依て斯る現象を呈せしやと云ふに、地方教育費は一人平均の俸給額四十圓乃至四十五圓を出でざれば、高給教員三四人を聘すれば忽ち俸給に不足を生ずるが故に、止むなく薄給教員即ち無資格者を以補充せざるを得ず、

(『教育時論』第七百二十五号 明治三十八年六月五日 時事彙報)

月給「四十圓」からみるに、坊っちゃん「薄給教員」すなわち「無資格者」ではないことが跡づけられる記事であると同時に、明治三十八年当時、地方においてはなおも中等教員不足が続いている状況がみてとれる。これは当時の中等教員社会に「有資格」「無資格」という階層の存在を示しており、「社會の上流」としての意識もひとくくりにはできない可能性を示唆している。してみると前掲小笠原論において指摘されている「問題教師」の存在と「学校騒動」も即座に直結できるものではなく、教師間の紛擾に意識上の懸隔があった可能性が浮上してくる。

次の記事では学校騒動が中学・師範学校に止まらず、教育系統の全般にわたって頻発していた事を表す文脈が示され、教育を施す側の品行が指弾されている。

・学校騒動

学校騒動の絶えざる、何ぞ斯くの如く甚だしきや、而して之までは中學、若しくは尋常師範學校に止まりしもの、既に進みて高等學校に及べり、此の進行ますく、甚だしからんか、遂に大學に至らすとも云ひかたかるべし、(中略)將來に之を防ぐ、實に校長職員その人選 むにあるべし、徒に法文條規の末に走りて、人を得るの道を狭くし、遂に凡庸の校長職員を置きて、適々学校騒動を續發せしめ、反て以てその罪を生徒の放肆に歸せんとするか如きは、吾等の見て以て愚とせざるを得ざる所なり、 (『太陽』第三卷第七号 明治三十年四月五日 教育)

・教育社會の腐敗

校規振るわずして職員相争ふあり、國喪中に痛飲放歌したる學校職員あり、學校舎監にして窃盜を為すあり、教員にして破戸漢と共に、弄花に耽れるあり、淫樂を事とするものあり、不義を行ふものあり、教育社會に墮落するものゝ多き、驚くべきなりとて、深く之を慨嘆したりしものは、『教育時論』記者なりとす、

(『太陽』第三卷第七号 明治三十年四月五日 教育)

明治三十年の時点において既に「学校騒動」は教育現場で増加の一途を辿っており、次に掲げる『教育時論』明治三十一年の集計では年間七十六件を数える。これはほぼ

五日に一遍の割で起こっているという状況で、しかもこの時点で既に全国的な規模の社会現象であったのである。主なものをいくつか挙げれば次の通りである（注10）。

・教師學生の風紀

吾等は昨年來、教師學生風紀頹廢事實の新聞雜誌に現はれたる物を掲げ、聊か世の教育家を警戒する所あらんとす、之を掲ぐる固より本意にあらず、而も之を掲ぐるの亦止むを得ざるものあるを悲む、先づ其學校騒動なるものを掲げん

●東京神田尚武學校生徒校長教員と粉紘あり百余命聯袂退校す

●青森縣第二尋常中學校生徒二百余名知事に校長放逐の稟請を決議し同盟休業す

●鹿兒島縣第一尋常中學校寄宿生徒百余名舎監不公平の處置を憤り同盟退舎す

●新瀉中學林生一同教員に悪口瓦礫を投し昇校せず

●愛媛縣尋常中學校教師生徒間に紛擾あり教員某辭職し三級生八十余名停學二名退校の處分を受く

又學生の亂行教員の不品行を掲ぐれば。

●越後高田尋常中學校生徒四十四名窃盜云々を以て停學を命せらる

●山口中學校生徒石を防長新聞社に投す學生風紀の壞敗を指摘し爲

●福井尋常中學校教員生徒間に紛擾を生し突然休業す

●富山縣尋常中學校生徒中上級生一致して校長の排斥運動をなす

（『教育時論』第四百九十六号 明治三十二年一月二十五日 時事寓感）

「退校」「停学」「排斥運動」「暴行」「不義」「懶惰」が取り沙汰されていると同時に、概してその処分の規模が「百名退校」「八十余名停學」等大きく、中央・地方に関わらない拡がり呈しているのが看取可能である。『坊つちやん』の作品時間である明治三十九年までもう少し「學校騒動」記事を追つてみたい（注11）。

・學校騒動の病理

學校教師と生徒との間に紛擾の絶えざるハ、由來日本教育の一大特色にして、識者の輦蹙して措かざる所なれども、悲い哉教師に愚物多く、教育政治家に事理を解するの腦力を有する者少なきを以て、處置毎に宜しきを失し、今日に至るも、猶此弊風を根治する能はざるハ慨すべきの至なり

（『讀売新聞』明治三十五年六月十日付 論説）

・學校騒動

某縣師範學校生徒、校規に遵はずして、嚴罰に處せられ、首魁若干名、退學に處せらる。生徒等、哀を縣會議員等に乞ふ。議員等、固より、眼中教育者なるものなし。（中略）之と相前後して、某縣師範學校、及、某縣某々中學校等、あちらにも、こちらにも、内部の紛擾を醸せるあり。

（『教育研究』第十六号 明治三十八年七月一日 評論）

本誌讀者は、本誌が殆んど毎號の「時事彙報」欄が、學校騒動彙報の見出しを設けて、全國に於ける學校騒動を報ずる所を見て、其數の多きに驚ろかるゝなるべく、否本誌讀者ならざるも、苟くも現時の學校教育に注目する人士は、現下に於ける學校事象の大痛病の一として、學校騒動を擧ぐることを躊躇せざるべく、現に前文部大臣久保田讓君も、昨年の全國聯合教育會席上に於て、これを痛嘆せられたるは人々の記憶に新なることなるべし。

(『教育時論』第七百五十四号 明治三十九年三月二十五日 教授管理)

「學校騒動の病理」 「學校事象の大痛病」として教育現場の好ましからざる状態を「病」という言葉に集約しながら、その頻々たるさまを伝えている。

以上、明治二十九年から『坊つちやん』が「ホトトギス」に発表された明治三十九年四月までの「學校騒動」記事を見てきたが、概観するに「教師の生徒観」「生徒の教員攻撃」「教員間の軋轢」等、『坊つちやん』内部で惹起され展開されている(騒動)と極めて強い連動性が帰納できるのが分かる。殊に「寄宿舎」での一件が(騒動)の文脈で扱われている点は、当時の強圧的生徒管理を言表した雑誌記事と相俟って見過ごせない。つまり「看守」「囚人」の文言に表象された「監獄」の管理と「學校」の管理が同時代文脈において相似形をなしているということである。ともあれ『坊つちやん』において展開された教師と生徒の対立は、当時十数年の長きにわたって全国各地で頻発していた「學校騒動」文脈に回収されていく蓋然性が担保されるということである。『坊つちやん』は、長期に及ぶ教育現場が病的状態に陥り、未だ解決がなされず世上を騒がす喧しい「學校騒動」言説の渦中であつて、そうした教育ジャーナリズムの文脈を、その作品上に敏感に投影しているといえるのである。芳川泰久氏は『それから』の冒頭で話題になる「學校騒動」と新聞報道の関連について、「漱石がいかに新聞言説が形成する情報市場との共時性のなかで物語を提供し、それを(想像の共同体)のなかにソフト・ランディングさせようとしているのがわかる」とするのは作品と同時代との連動性について当を得た指摘といわねばならない(注12)。このように「學校騒動」が『坊つちやん』の基底部を形成しているとすれば、『坊つちやん』は、その当代的事象にのせて何を描きまた何を描こうとしたのであろうか。次に登場人物である(赤シャツ)と(おれ)の造型から作品内部に交錯する動線を導き出してみたい。

二 「不徳教師」と騒動の「煽動」

前段において『坊つちやん』の作品空間は、同時代の教育、殊に「學校騒動」言説に収斂される方向性をみてきたが、その作品展開を担保するのはいうまでもなく(おれ)を始とした(赤シャツ)(山嵐)等出色のキャラクターたちである。これらの登場人物たちについては、かつて漱石の松山中学赴任時代の実体験に基づくモデル論に始まり、旧佐幕派士族と近代との相克等の読みが提出されてきたが、ここでは当代

「学校騒動」文脈に還元される人物造形に言及したい。まず前掲『讀売新聞』「学校騒動の病理」には次のようにある。

・学校騒動の起る毎に教師は以爲らく是れ生徒の罪なりと、斯る教師あることは是れ紛擾の由て起るべき病源の一なり、若し世の學校教師にして、騒動の起る毎に、責己に在り生徒の知る所にあらずとし深く自ら反省して慙愧に堪へざるが如き徳性を有せん乎、其下安ぞ鬼の如き生徒あらんや、自家の教鞭の下に訓育しつゝある生徒が、師長に反抗する如き行爲を敢てするハ、教育其當を得ざるに由るものなり新信じ、責を引て自ら戒むる如き摯實なる教育家有らん乎、

（『讀売新聞』明治三十五年六月十日付 論説）

続いて前掲『教育研究』「学校騒動」では、

・学校騒動の起る、必ず教師の不徳以て、其生徒等を教化すること能ハざるに因ると。（中略）学校騒動の起るは、時としては、教師の不徳なるに因ることあり、時としては、生徒がダバをこねるに因ることあり、或は罪を其社會に歸すべきことあり。或は其時のトツ拍子によることあり。これらすべての場合を直接、或は、間接に、教師の不徳に因るとこじつけ得ざるにはあらずと雖も、以て、教師自身を満足せしめて、其罪を甘受せしめ難しとす。

（『教育研究』第十六号 明治三十八年七月一日 評論）

・学校騒動の起るは果して誰の罪ぞ

記者 天然居士

明治聖代の汚辱たる彼の学校騒動は、實際のことを云へば、生徒が悪くて起るのか、又其の教師が悪いからのことかと云ふ問題は、未だ輿論の決定を見ない様だが、予は其の罪は教師に皈すべきものであると思ふ。熟ら時々起る学校騒動を見るに、ドーも今日の學校教師には、大中小學の教師となく一般に至誠と徳操が缺けて居る様に思はれる、（中略）それから又生徒が質問でもすると、其れは専門の先生に聞け、其れは答辨する限でない、今は急しいから待て此の時間の終に教えてやる、ソ―して時間が終ればモ―時間が無い、又の時答えてやる杯と云ふて孤鼠くゝに教員室に皈つて仕舞ふ、

（『教育時論』第七百二十号 明治三十八年四月十五日 内外雜纂）

「学校騒動」の原因として管理教授能力に乏しい教師が「不徳教師」として表された文脈であるが、『坊つちやん』ではどうであろうか。

・歸りがけに生徒の一人が一寸此問題を解釋しておくれんかな、もし、と出來さうもない幾何の問題を持つて逼つたには冷汗を流した。仕方がないから何だか分らない、此の次教へてやると急いで引き揚げたら、生徒がわあと囁した。其中に出來んくゝと云ふ聲が聞える。

（三）

この生徒と教師（おれ）のやり取りには、右掲「一般に至誠と徳操が缺けて居る」教師に連なるものであり、「質問」のくだりともその類縁性は明らかである。また、先に見た『讀売新聞』「學校騒動の病理」にみえる「紛擾の病源」の一つとされた「學校騒動は生徒の罪」であるとする教師の存在は、『坊つちやん』において次の一節に象徴的である。

・（寄宿舎事件の生徒処分について）第一常識から云つても分かつてる。おれが大
人しく宿直をする。生徒が乱暴をする。わるいのは校長でもなけりや、おれでも
ない、生徒だけに極つてる。
(六)

ここに発動している（おれ）の言葉と前掲の文脈を重ね合わせてみると、「騒動は生徒の罪」という自らの力量不足を反省しない「教師」と（おれ）が二重写しになるのがみてとれる。翻つて校長の言葉に目を転じてみると、それは当代学校騒動の原因とされた「不徳教師」を意識した発言となっており、ここに同時代言説を挿んで明確なコントラストを形成しているのが看取できよう。

さて学校騒動の主因としての「不徳教師」が『坊つちやん』の造形に関わることをみてきたが、作品における（騒動）は、〈天麩羅事件〉（寄宿舎事件）とも「教師の煽動」が示唆されている。次にその「不徳教師」が「煽動」する騒動についてみてみたい。

・學校騒動の取締訓令

近來全国各地到る處師範學校或ハ中學校等に於て職員及生徒間に續々衝突を惹起し職員に向て辭職勧告を爲すあり或ハ監督長官に校長或ハ二三職員の轉任請願運動を爲すあり或は同盟休校し虚勢を張り反抗を爲し又ハ新任職員放逐策として從來其校に就職 中の一二職員ハ自分の地位の安全を圖るの目的を以て生徒の父兄と氣脈を通じ生徒を陰に煽動し新任職員に反抗せしむる者もあり教育上實に忌はしきこととなるが文部大臣ハ昨日左の如き訓令を發し地方官を戒飾する所ありたり。近來學校に於て往々紛擾を見るハ教育上憂慮すべき所なり地方長官ハ此際一層學校職員を督勵し苟も職員にして生徒を使喚煽動するが如き行爲ある者に對してハ其の機を失せ絞め相當措置すべく又生徒にして其の本分を忘れ職員に對して反抗を試み或ハ同盟休校を爲すが如きあらバ嚴重處分せしめ以て校紀の振作を務むべし
(『讀売新聞』 明治三十五年七月十日)

・仙臺第一中學校の不穩

川田校長の演述の要旨に曰く『當中學校生徒の、不穩なる行動を屢々するに就ては、特に世上の注意を惹き、兼ねて私校長までが多少の批難を受けて居るが、由來此學校生徒の不穩なる行動を屢々敢てするに就ては、元より深き原因がある、夫れは學校教諭の中或種の人が、好んで生徒を煽動するからなので、此點は私も深く遺憾に思つて居る、

(『教育時論』第七百十五号 明治三十八年二月二十五日 時事彙報)

・學校騷擾の五大原因

法學博士 梅謙次郎 君談

予の關係したる學校、及び經驗より觀察するに、總て學校騷擾なるものに、一定の原因が伏在して居るかの様に考へられる。(中略)第三の原因は、各種原因中殊に最も好ましらざるもの、乃ち教員の煽動其基を爲す事がある。換言すれば教員が黒幕となつて居て、密かに生徒を煽動し、以て校長排斥をさせる事がある。或は教員間に軋轢の生じた場合、策戦計畫に巧みなる教員は、甲の教員を放逐する手段として、乙の教員に不平を言はさしめる。甚だしきに至つては、自分が校長とか教頭とかの地位に坐せんとする野心の下に、生徒を煽動し、己れ其間に乘じて奇利を博せんとし (『太陽』第十五卷第八号 明治四十二年六月一日 論説)

「學校騷動」の「一定の原因」として「教師の煽動」が前景化され、文部大臣をして監督官庁に指示を出すまでに、問題が大きくなっていくのが分かる。

ここまで生徒をそのかして、「騷動」を起こす「不徳教師」の存在を同時代文脈に沿って焦点化してきたが、『坊つちやん』で展開されている(騷動)の黒幕は教頭の(赤シャツ)である。いうまでもなく、『坊つちやん』においては(天麩羅事件)(バツタ事件)(師範学校との乱闘)事件、(新聞報道)事件等、(おれ)に關係する「事件」全てに(赤シャツ)の存在が示唆されている。教員生徒を使喚して騷擾事件を惹起させる教員の典型を体しているのみならず、官憲やメディアをもそのかすその(お手際)は秀逸で、希代の手練として造型されているのが認められる。

さて、ではこの世知に長けた教頭の符牒である(赤シャツ)の由来はどこに存するのであろうか。またそれは何を示しているのであろうか。次に見てみたい。

・挨拶をしたうちに教頭のなにがしと云ふのが居た。(中略)あとから聞いたならばこの男は年が年中赤シャツを着るんださうだ。妙な病氣があつたものだ。當人の説明では赤は躰體の藥になるから、衛生の爲めにわざわざ誂らえるんださうだが、いらざる心配だ。そんなら序に着物も袴も赤にすればいゝ。(二)

ここには(赤シャツ)が「赤」を身に着ける理由として、「赤は躰體の藥になるから」、「衛生の爲め」とある。小池三枝「漱石作品における服飾」『坊つちやん』の赤シャツは何か、「(服飾美学」第七号 昭和五三年三月)では、疱疹の治療法としての「赤」に言及し、当時あつた衛生をめぐる文化状況との関連を指摘する。ここでその人物造型としてここで指摘したいのは、年から年中赤いモノを身に着けることによって痘瘡避けとなす(赤シャツ)その人の志操である。つまり、「人為の所作」によって、自身に不都合な状況を変化させようという志向が、あからさまに顕現した人物であるということである。それは作品空間において(赤シャツ)にまつわる「作略」「欺撃」「胡魔化し」「弁舌は中々達者」など種々の言葉にも明確に帰納できるものである。作品空間で発せられるこれらの言葉はすべて「人為」を介在させることによって周囲をマニピュレートしようとする欲望があからさまに発動したもので、(おれ)に対する種々の「事件」を使喚する点とあわせ、自身を圍繞する環境は凡て操作しうるといふ極めて作為的支配的な人物として造型されているということである。

さて、〈作為〉によってすべてをなんなんとする思想傾向をもった〈赤シャツ〉に對抗するのは、〈天意〉によって寓居を決め、〈天誅〉で生卵を投げつける〈おれ〉である。〈おれ〉は『坊っちゃん』冒頭で自身を〈無鉄砲〉と評し、ことあるごとにこの〈無鉄砲〉を自身の符牒として標榜している。〈無鉄砲〉は「無手法」とも表記され、「むこうみず」「考えなし」などやや否定的言辞として用いられることが多いが、ここで注意したいのは〈無鉄砲〉が、策をめぐらす〈策略〉や〈煽動〉とはおおよそ無縁のものであるという点である。つまり〈作為〉に行動規範が帰結する〈赤シャツ〉と、〈天意〉に委ねる〈おれ〉とは、その志操において〈作為〉と〈天意〉という明確な二項対立図式を提示しているのである。近代科学的、作為的な「近代」の化生としての〈赤シャツ〉と、無鉄砲、無手法、天意を旨とする〈おれ〉のコントラストはけだし明瞭であろう。教育と教育者をめぐる同時代文脈、殊に学校騒動に輻輳した当代教育言説に照射された『坊っちゃん』の登場人物たちは、その造型からみて、学校騒動言説に裏打ちされた不特定多数の教育者たちのあわいに還元される方向性を指示しているのである。換言すれば『坊っちゃん』の登場人物たちは、同時代の教育界に拡散していく志向性をもったものであり、学校騒動言説の裏には幾百の〈赤シャツ〉の存在を示唆し、同時に〈おれ〉のような幾百の苛まれる対象があったということでもある。時代の文脈の中で受容された『坊っちゃん』は、当代性に極めて富む極めてジャーナリスティックな時事小説として豊かに解釈されたであろう。

三 『坊っちゃん』の同時代受容

『坊っちゃん』は、明治三十九年四月「ホト、ギス」の第九巻七号に発表され、好評を博し翌四十年一月、当時文芸書の出版大手だった春陽堂から小説集『鶉籠』に収録されて刊行された。同時代評にみる『坊っちゃん』の評価は、概して作者夏目漱石との関連において理解され受容されているようであるが、ヴォルフガンク・イーザーによれば、「受容」とはテキストと読者の間に生起する「テキスト加工」の記録であるとする^(注13)。しかしテキスト自体にも内在する「規制」があり、それを「受容の予示」とする。つまりテキストそのものが読者に対して潜在的な作用力を及ぼしているとする。だとすれば、テキストに内面化された規制は、その受容において何らかの影響を与えていることになる。かつて山本勝正氏は『坊っちゃん』を評し、「漱石の全作品中最もよく読まれている作品の一つ」とした上で、次のようにいう。

・作品のもつ思想的深さの点では、後期の「行人」や「こゝろ」、「道草」等にはるかに及ばないことは無論であるが、文芸作品の価値は何も思想的深さにのみあるのでない以上、この『坊っちゃん』のもつ大衆性というものは一考の余地が十分にあるだろう。

とした^(注14)。山本氏が指摘するように『坊っちゃん』が「大衆性」を有するテキストであるとすれば、いかにして『坊っちゃん』はその「大衆性」を獲得しえたので

あろうか。これまでも多く言われてきているように「諧謔やユーモア」、あるいは「江戸的趣味」とも評された「勸善懲惡」といった部分にのみ還元されるものであるうか。ここでは『坊っちゃん』という作品が、メディアによつて媒介された教育をめぐる言説、殊に学校騒動の文脈を通して読者と共有しえたであろう解釈の地平に言及するものである。まず同時代における『坊っちゃん』評価をいくつかみてみたい。

・文芸時報

空は霞に眠り、人は花に酔ふ陽春四月、夏目漱石の「坊っちゃん」は「ホト、ギス」にあらはれた。此篇は百五十頁の大作、「坊っちゃん号」の呼聲は忽ち四方に喧傳せられた。(中略)氏は嘗て中學教師をしたこともあり、氏の性格の一面も亦此「坊っちゃん」に似たる處ありといへば或は事實譚の幾分が交つて居るかとも思はるゝ。(『読売新聞』 明治三十九年十二月二十三・六日)

『坊っちゃん』の同時代受容において、極めて多いのが作者「夏目漱石」と関連づけて解釈する読み方である。漱石が赴任した「愛媛県尋常中学校」とのつながりで作品を理解するもので、地名・風俗・登場人物それぞれに実体的なモデルを措定しての解釈である。

次に『坊っちゃん』を「江戸趣味」という文脈で理解したものに『新潮』明治三十九年四月十五日の記事「漱石と小さん」がある。ここでは「落語は江戸の名物也。江戸ッ兒が特色性癖の權化也」とし、「輕文學」もまた「江戸の特産」としながら、輕文學の流れ汲むとした漱石作品に注目している。

・三馬の「浮世風呂」こゝに於てか尚し。現代なほよくこの特色性癖を遺傳し權化するものありや。あり、(中略)眞個輕文學に江戸趣味を傳ふるものは唯かの一漱石か。漱石は江戸ッ兒也、獨り其の肉に於て江戸ッ兒の血を傳ふるのみならず、其頭腦に於て江戸趣味を傳へたり。小さんと漱石と一つは落語に於て一つは輕文學に於て現代に於ける江戸趣味の唯一の面影也。最近の「ホト、ギス」は漱石の「坊っちゃん」を載せたり。

(『新潮』第四卷四号 明治三十九年四月十五日 文士月旦)

この後にホトトギスに載せた『坊っちゃん』の内容と落語の關係に一言を付し、「漱石と小さんとを失へば則ち現代の江戸趣味亡びん」とまで言う。作品に横溢する冗長な筆致をして「江戸趣味」とし、江戸っ子が勇躍する展開を江戸庶民文芸の延長線上に置いているのが看取できる文脈である(注15)。次に『坊っちゃん』に流露している精緻かつ平明な文体そのものを第一の特徴とし称揚しているものに、次のようなものがある。

・由來漱石氏の特長は獨得の感想を拘束するところなく恣に描き去るにあり。

(中略)然るに此篇(『坊っちゃん』)に於ては其弊(奇文の類)殆んど露れず、加うるに漱石氏一流の言文一致益々圓熟の境に入りて、恰も緊張せられたる琴線

の物ありて之に觸るれば鏗鏘（こうしよう）として金石の響あるに似たり。

（中略）四邊の物象を捉えて逃がさざるの精緻は氏が英文學の深き造詣より來り、雑多なる事象の中より其中心となり特色となる所を描出するの技倆は之を俳句より悟入し得たるものか。

（『帝国文学』第十二卷五号 明治三十九年五月十日 雑報）

概して『坊つちやん』の「文体」に着目し、その觀察の妙を「英文學」や「俳句」によつてゐるのではないかとする（注16）。これら明治三十九年の時点での『坊つちやん』解釈はこのような「江戸落語」「輕文學」「江戸趣味」といった文脈での受容と、「觀察」や「描写」「俳諧的趣味」といったその文体的特徴に還元される読み、また「事實譚」として「作者漱石」へ収斂させる傾向が見出されるのが分ろう。

さて、ここで当時の『坊つちやん』受容を端的に示す文脈として、次の資料を挙げたい。

・近刊の『ほとゝぎす』に『坊つちやん』の一篇あり、百五十頁に渉る長篇にして量に於ても質に於ても近時出色の好文字たり。（中略）其文は學者之れを讀み商人之れを讀み書生之れを讀み小童之を讀み而も其文に魅せらるゝに至りては一なり。
（『文章世界』第一卷二号 明治三十九年五月十五日 文叢）

とした上で「吾讀書社會が拍手して之れを迎へしは必然の理なり」とする。してみると「小童」に至るまでこぞつて「歡迎」された作品受容の地平は、先に見たもので十全といえるであろうか。前掲の同時代解釈は、それぞれ『坊つちやん』の魅力の一斑を解き明かしているようだが、果たしてそれらのみで『坊つちやん』の「大衆性」は担保されうるであろうか。先に挙げた『坊つちやん』評がその妥当性を保持しているのは言を俟たないとしても、それらはいくまで副次的な作品解釈を示してはいないだろうか。つまり読者が直截的に作品から受けうる解釈の土壌とでもいうべき、読者との共時的な関係性すなわち時代の言説を閑却してはいまいかということである。前掲イザ一の受容論によれば受容とはテキストによつて選択された「生起性」である。『坊つちやん』に「大衆性」があるとすれば、そのテキストが内示する直接的な文脈理解が、読者の意識の上で共有される地平で保たれなければならない。その意味において次の一節は注目に値する。

・漱石氏の「坊ちやん」を讀む。當世中學教師生活を描き出せるものにして、氏が得意の諷刺的文字隨所に見ゆ。舞臺は作中に明記してあらざるも、聞くが如くならば、伊豫の松山中學にして、主人公は漱石氏が始めて同校の教師となられたる際、職を數學教師に奉じつゝありし、石川某なるべしと云ふ。社會の裡面は何處も醜を極むるものなれど、吾人は此の篇によりて、教育界の裡面の、殊に甚だしきを知れり。（B M）（『文章世界』第一卷二号 明治三十九年五月十五日）

当代中学教師のアクチュアリテイの上で『坊っちゃん』を理解し、現今教育界の内幕であるという視界で作品を解釈しているのが看取できる。さらに、

・「坊っちゃん」

漱石氏の近業「坊っちゃん」はホト、ギス第七號に載せられたり、(中略)田舎中學の光景を觀察させたもの一ト口に言つて了へば夫迄なれど、こいつも能々見れば必ずしも田舎に限つた事ではなく、都會の教育社會から先づ此様なものなるべし、も少し能く見詰めてゐたら、其処に時代の面影も浮ぶべきか、例へば教頭の赤シヤツ君の如き、ねちくとして齒切悪く口前ばかりは上手にて能くお爲ごかしを言へど、其腹の汚さといつたら鼻持のなつたものにあらず(中略)餘りの事にまさか此様な厭な奴が實際有るものかといひたき程なれど、生憎此様なのは其處らに幾らも轉がつて居さうなり、(中略)赤シヤツ君に至つては、確かに日本紳士の一タイプたると疑ふべからず、

(『東京朝日新聞』明治三十九年五月二十八日)

とあり、『坊っちゃん』を当代の教育社會のアナロジーとしているばかりでなく、その類型化された登場人物にまで言い及び、そのような人物が巷間に多く跋扈していることまで摘出した読みをなしているのが分かる。つまり、作品の解釈において自身が生きる時代の地平で受容しており、前掲の「江戸落語」「輕文學」の系譜としてみる解釈とは一線を画する文脈となっている。「書生」「小童」まであまねく歓迎した『坊っちゃん』受容の基底は、こうした直截的な同時代認識の上にこそ築かれたのであるまいか。正宗白鳥は、『坊っちゃん』発表当時を回想している。

・「坊っちゃん」 正宗白鳥

陰鬱な自然主義文學の榮えてゐた時分に、「坊っちゃん」が發表された。淺薄な通俗的小説のやうに、文壇では批評されてゐたが、一般の讀者には非常に歓迎された。それも低級な讀者に歓迎に喜ばれたばかりでなく、教養ある知識階級人にも愛讀された。時世風潮に感化されて、自然主義傾向の小説を文學の本道のやうに思つてゐた作家や批評家も、實際は、「坊っちゃん」なんかを興味ふかく讀耽つてゐたかも知れなかつた。

(『文芸』昭和九年三月)

「一般」から「知識階級」まで幅広い層の讀者を吸収し、「大衆性」を獲得しえた背景には、『坊っちゃん』が示した秀抜な時事性に支えられていたといつてよいのではないだろうか。つまり現今教育界のトピックを包含し諷刺した時事小説としての読まれ方である。『坊っちゃん』を教育問題の地平で受容するその背景には、十数年間にわたつて数多の新聞雑誌紙上で取り沙汰された「学校騒動」の戯画として読まれる可能性を開示するのである。

テキストが、「作者の外界アプローチ」を「テキストに収斂させる過程」から、「讀者の意味形成プロセス、生起性に担保された経験」に至る全過程であるとすると、多数の讀者に支持された『坊っちゃん』は、それだけ多くの讀者の共感を喚起す

る解釈の地平を確保しなければならぬことになる。その意味において作者が選択的に『坊っちゃん』に散りばめた「騒動」の文脈は同時代の読者に、よりアクチュアルなものとして鮮やかに映じたであろう。

注

- (1) 本山幸彦『明治教育世論の研究』・上（福村出版 一九七二年一月）
- (2) 文部省『学制百二十年史』（ぎょうせい 平成四年九月）
- (3) 大野淳一「渡りもの」の教師たち―『坊っちゃん』ノート―（『武蔵大学人文学会雑誌』第十三巻四号 一九八二年三月）
- (4) 谷口巖「坊っちゃんの履歴書（二）―その学歴をたどる―」（『愛知教育大学国語国文学報』第四十六集 一九八八年三月）
- (5) 西村好子「反・学校小説『坊っちゃん』」（『神戸大学国文論叢』第二十九号 二〇〇〇年三月）
- (6) ミシエル・フーコー『監獄の誕生―監視と処罰』（新潮社 一九七七年九月）
- (7) 天野郁夫『学歴の社会史―教育と日本の近代―』（新潮社 一九九二年一月）
- (8) 仲新監修『学校の歴史』第5巻（第一法規出版 一九七九年五月）
- (9) 小野一成「『坊っちゃん』の学歴をめぐって―明治後期における中・下級エリートについての一考察―」（戸板女子短期大学年表 一九八五年一〇月）
- (10) 『教育時論』第四百九十六号 明治三十二年一月二十五日 時事寓感
 - 福井尋常中學校教員生徒間に紛擾を生じ突然休業す
 - 青森縣第二尋常中學校生徒二百余名知事に校長放逐の稟請を決議し同盟休業す
 - 奈良縣尋常中學校五年四年兩級生徒不満を以て同盟休校す
 - 鹿兒島縣第一尋常中學校寄宿生徒百余名舎監不公平の處置を憤り同盟退舎を為
- (11) 斯る不祥事を、殆んど毎號記載するは、吾等の敢て好む所にあらざれども、左にまたく最近傳ふる所の二三を記載せん。
 - (1) 『教育時論』第七百二十八号 明治三十八年七月五日 時事彙報
 - (2) 芳川泰久「〈戦争〉報道」小説としての『坊っちゃん』（翰林書房『漱石研究』第十二号 一九九九年十月）
 - (3) ヴォルフガング・イーザー『行為としての読書』轡田收訳（岩波書店 二〇〇五年七月）
 - (4) 山本勝正「漱石『坊っちゃん』論―その性格描写を中心に―」（関西学院大学『日本文藝研究』第三十一巻第一号 一九七九年三月）
 - (5) 同じく『坊っちゃん』に「江戸趣味」の湧出をみるのは、長谷川天溪による『太陽』第十二巻第七号文芸時評明治三十九年五月一日の記事である。天溪は西洋の写実小説・心理小説の影響のある「神経質文学」に対する「江戸趣味の復活」を挙げ、この代表作として『坊っちゃん』を例示する。
- (16) 『坊っちゃん』に「俳諧的趣味」をみるものに『文章世界』第一巻第三号・明治三十九年五月十五日の正宗白鳥の記事がある。

第三章 漱石作品と〈神〉

夏目漱石『行人』論——一郎の〈救い〉と〈神〉

序

大正元（一九一二年）年十二月から翌二年九月かけて発表された『行人』は、兄弟夫婦間の個別的な信頼問題から、一般的な近代知識人の「孤独」「不安」問題に回収され、後の『こころ』の主題とも通いあう作品である。とりわけ苦悩する「一郎」の人物造型は、兄弟夫婦間の相互不信を媒体として描かれた近代知識人の極北を示すといえる。一郎を苛む煩悶は、すぐれて立ち勝った〈理智〉故の煩悶でありながら、あくまで〈理智〉による〈救い〉を仰望するアンチノミー以外の何ものでもない。『行人』「一郎」の造型に仮託された懊悩は、〈神〉を喪い、魂の彷徨を余儀なくされ、人との親交も寸断された近代知識人の末路ともいえよう。しかし、作家的文脈と作品の距離を測定するならば、一元帰一的な「絶対」観を堅持する漱石と、「理智」による「絶対」の獲得を求めてやまない一郎の形而上認識は、極めて対照的であることに注目しなければならぬ。漱石は晩年の「則天去私」に至るまで一貫して一元論的な絶対境を希求しているが、「一郎」の「絶対」とは重ならない。この作家と作品の「絶対」における差異は、奈辺に回収されべきなのであろうか。「人間の不安は科学の発展から来る」（塵労・三十二）とは一郎の言だが、一郎の不安もまた理智の光に照らされた科学・合理思考の所産にはかならない。その〈不安〉の震源を明らかに弁知しながら、科学や合理思考による「絶対」を求めているのである。作品に横溢する一郎の言葉は、「宗教」を仰望しながら「科学」による明視を欲望するものであり、それは〈神〉と〈理智〉の際どい調停を図るものでもある。一郎が「神は自己だ」（塵労・四十四）という時、渴仰されているのはどんな〈神〉なのか。近代知識人の〈救い〉と、漱石的〈神〉の相貌を『行人』から導き出し、漱石晩年の宗教観に言及するものである。

本稿では、漱石的〈神〉の輪郭を描出し、一郎の「神」との段差を本文に還元しながら、当代自然主義への反措定として『行人』を定位し、「一郎」の「神」観にみる、キリスト教グノーシスの側面と西欧形而上学を相対化する人物造型に言及するものである。

一 漱石と一郎——「絶対」観の相剋

『行人』は、大正元年十二月から翌年十一月まで、十一ヶ月にわたって連載された作品である。しかし「友達」「兄」「帰ってから」の掲載された後、漱石の体調不良による五カ月余りの休載期間（大正二年四月八日～九月十五日）がある。その期間の消息を知るものとして、次のような書簡文を挙げたい。

・軸物の御注文はちと避易致候實以ての悪筆折角頼まれ、ば恥曝しを覚悟の上にて

依頼者の芳志を空うせざる事をつとむる丈の事に候若し御入用とあれば何枚にても書き可申し然し御承知の通り病軀いつ死ぬか分らぬ故全くの処記念と覚召被下度候／だから若し生きて居れば今にうまくなつた時書き直さうといふ山気あり従つて表装は御無用に候（注1）

・ 拝復御手紙で御見舞をいたゞき難有う存じます私の病症は先年と同じく潰瘍です血が沢山下りました。生きてゐますがいつ死ぬか分らないと思つてゐます。（注2）

漱石の「若し生きて居れば」「いつ死ぬか分らない」といった言葉に、生死すら定かならぬ極めて差し迫つた精神状況で「行人」執筆であつたことが窺われる。ここで、漱石的な〈神〉の問題を、研究史を俯瞰しながら瞥見してみたい。まずは吉本隆明と佐藤泰正両氏の対談の一節に注目したい（注3）。

・（佐藤泰正）ここで、次の『明暗』につづくと思うんですが、漱石がずっとひっかかえてきた〈自然〉の問題と、漱石の教養とか生い立ちからくる東洋的、儒教的な意味での〈天〉の問題が出てくる。それから漱石が英文学をやりながらかかわつてきたキリスト教的な〈神〉というか超越者の問題、これが『道草』の中で互いに絡み合つて繰り返して出てくる。これはやはりそれまでの『こゝろ』までの作品とはひとつ違つた大きい問題であろうかと思ひます。だから一見、日常的な問題を書いているようだけれども、漱石におけるキーワードともいふべき〈自然〉とか〈天〉とか、さらには〈神〉という問題が絡んで出てくるというのが、私の問題意識に引きつけていけば注目されるところなんです。

・（吉本隆明）漱石流の〈神〉の考え方は、有限である人間が無限のものを思い描こうとするときに描かれたものが〈神〉というふうな仮に言えば、そういうものなんだみたいなことを言っているところがあります。その考え方は、フォイエールバッハの考え方に似ていると思うんです。〈神〉を自分は信じているわけじゃないんだけれども、ただ人間の有限性という自覚といいますか、そういう痛切な思いみたいなものがあつて、そういうものが無限性を描こうとしたときに、その無限性が結局は〈神〉ということなんだ、ということをおうとしています。

佐藤泰正氏は、漱石の作品には、日常的な問題を描きながら、そこに〈自然〉〈天〉〈神〉といった問題が絡んでくることを指摘する。また吉本氏は、「漱石流の〈神〉」の考え方に触れ、「有限」な「人間」が「無限性」を仰望するときに、仮に〈神〉という形をとつて表されているとする。漱石と〈神〉との関係について、最も順当だと考えられるのが、次に挙げる笹淵友一氏の見解である（注4）。

・ 漱石は近代作家の中で、神に対する関心の強さにおいて注目すべき存在といつてよいのではないかという気がする。（中略）神を雲煙過眼視することができないで、あくまでこれに抵抗し、神経を逆立てたのは、かえつて彼の内部に神への関

心が存在していたためであり、この自己矛盾が彼の神否定の意識を書き立てたからではないかという想像が可能ではないか。

「彼（漱石）の内部に神への関心が存在していた」という笹淵氏の指摘は極めて当を得た評言といわねばならない。つまり、キリスト教の〈神〉が、漱石における〈天〉や〈自然〉の触媒となったのである。換言すれば、漱石の形而上認識は、キリスト教的な世界観と対峙してはじめて進展したといえるのである。晩年の「則天去私」も、キリスト教的な〈神〉認識があればこそ、その「大我」と「小我」、「絶対」と「相對」の関係を調停し止揚しえたのである。英国留学時において、次のような断片が残されている（注5）。

・再ビ Edghill ニ招待されて午後二時 W. Dulwich ニ至ル Miss Nott アリ

Mrs. Edghill カラ耶蘇ノ説教ヲ承ハツタ仕方ガナイカラ自分ノ思フコトヲ述べ
タ Mrs. Edghill ガニフニハ貴君ハ pray スル氣ニナラヌカト云ツタ余ハ pray ス
ベキ者ヲ見出サヌト云ツタ、Mrs. E. ハ此 great comfort ヲ知ラヌハ情ケナイ
ト云ツテ泣タ氣ノ毒デアツタ

漱石自身は「pray（信仰）」を首肯しなかったものの、そうした環境に身を置いたことが刺激となり、〈自己〉のアイデンティティとしての形而上認識を進展させていったと考えられるのである。しかし、漱石作品における「神」や「宗教」「信仰」といった文言は、概して懐疑的な文脈の中にある。『行人』に徴していえば、「塵勞・三十四」「山でも川でも海でも、僕が崇高だと感ずる瞬間の自然、取りも直さず神ぢやないか。其外に何んな神がある」等、「神」の被造物としての「人」を認めないばかりでなく、逆に「人」の被造物としての「神」を強調する。特に「塵勞・四十四」にみる「神は自己だ」「僕は絶対だ」の用例は、「信仰」の目標を「絶対的他者」に向けず、「絶対的自己」に向かう傾向が顕著である。こうした作品に見出されるような漱石の〈神〉認識は、漱石の実体的資料にも散見される。例えば「明治三十八・九年の断片」には次のようにある（注6）。

・神ハ人間ノ理想ナリ。理想トハ二個ノ異ナル意義ヲ含ム。自己ノ有スル凡テノ良好ナル点ヲ自惚ノ顕微鏡ニカケテ見タルキハ光彩陸離タル神トナリ。是一義ナリ。われはわが父母ヲ完キ人ト思ハズ。わが君を完キ人ト思ハズ。わが隣人朋友ヲ甚ダシキ陥欠アル人物ト思フ。（中略）此不平ヲ世ノ中ニテ医セント欲シテ得ズ、已ヲ得ズ、人間以上ノ神を仮定シテ慰藉トス。是神ノ第二義ナリ。此故ニ神ハ尤モ大ナル自惚ヲ有スル人間ガ作りタルカ又ハ尤モ人ヨリ逆待セラレタル人間ガ慰藉ヲ求ムル為メニ作りタル者ナリ。前者ノ極端ニ達スレバ自己即チ神ナリ。釈迦是ナリ。（ニイチエ）ハ多少是ニ類似スレモ後者ノ極端ニ至レバ自己即チ神ノ子ナリ。耶蘇是ナリ。

・自己神ナレバ天上天下唯我独尊ナリ。自己神ノ子ナレバ天上天下依頼スル所アリ。

漱石は「明治三十八・九年」頃の認識として「神ハ人間ノ理想ナリ」とし、「神」が「人間」の意識次第で変化するものであるとしている。ここでいう「神」は、「人間」によって、その存在が担保される存在であり、その存在は「人間」側の意識如何によるのである。傍線部にみえる「人間以上ノ神」を「仮定シテ」や、「人間ガ」「作りタル」にもその意識が明白に示されており、その上で「天上天下唯我独尊（釈迦）」となるのも、「天上天下依頼スル所（耶蘇）」を有するのも、「自己」の意識如何で変わるといふ「神」認識なのである。これは、「自己」の外に在るといふ意味で外在的な「神」を認めないといふ文脈であり、漱石における「自己」と「神」の関係を見る上で看過できない記述である。ともあれ、ここに表れているのは「自己」によって存在の左右される「神」認識であり、「神」は「人間」の創出物であるとの認識を押さえておきたい。こうした漱石における懐疑的（神）認識は、その他の片言隻語にも数多く見られるが冗長となるので注記で補足したい（注7・8）。次の資料も、漱石における「神」と「己」との相克を示している（注9）。

・ 日を積んで月となし。月を重ねて年となし。年を疊んで墓となすとも：／何が故に神を信ぜざる。／己を信ずるが故に神を信ぜず盡大千世界のうち自己より尊きものなし／自を尊しと思はぬものは奴隷なり／自をすて、神に走るものは神の奴隷なり。神の奴隷たるよりは死する事優れり。況んや他の碌々たる人間の奴隷をや

傍線部何故「神」を信じないのか？「己」を信ずるが故であるという問答には、信仰の対象として「己」以外にはあり得ないといふ文意である。さらに「尽大千世界」といふ言葉を用い、抽象・具象を併せた世界全体という射程で、「自己」ほど「尊いものはないとする。ここでも外在的な「神」の存在を是認せず、「自己」以外の存在としての「神」を認める余地はない。では、「自己」を何よりも貴いとした漱石の形而上認識は、単に「自己」が絶対であり、その他のものは「自己」に貶位するという存在認識かというところではない。「主客論」と題された断片に注目したい（注10）。

・ 主客論。主客は一なり。但便宜の爲めに之を分つ。物に於テ色ト形ヲ分ツガ如ク。文ニ於テ想ト形トヲ分ツガ如ク。物ト心ト分ツガ如シ。物ト心トハ本来分ツベキ物ニアラズ。何人モ之ヲ分チ得ルナシ。天地山川日月星辰悉ク是自己なり。但コノ自己ノ存在ヲ明瞭ナラシムル爲メ、又自己ノ存在ヲ容易ナラシメン爲メニ之ヲ主客ノ二ニ分ツニ過ギズ。分カチタル後ハ自己ヲ離レテ萬物存在スルニ至ル。
・ 天地ノ事ハ皆夢幻ノ如シ只一事ノ柄乎トシテ争フベカラザル者アリ、自己ノ存在是ナリ。万物ハ影ノ如シ、影ノ消エル時、影ノ死スルトキ猶儼然トシテ実在スル者ハ自己ナリ。自己程慥カナル者ナシ。故ニ自己程貴キ者ナシ。

漱石の主観・客観認識が窺える一文である。おそらく、これはデカルトの所謂「コギト命題」をも凌駕する、漱石独特の主観・客観認識であろう。つまり主客を分け、その関係性を論じる西洋哲学の大きな流れに対し、そもそも主客は一致していることを

宣揚しているからにほかならない。それは、いわば地球儀上の国境線のようなもので、線を規定する側の意志を除けば、実際の地球に国境線はないのと同様である。冒頭部で「主客は一なり」とその認識を明確にし、その上で「主客」は単に「便宜の為」に「主客」を分かちに過ぎないことを強調する。「物ト心トハ本来分ツベキ物ニアラズ」という一文に明らかなように、「便宜」を図る側の意志を除けば、「物」「心」は一体不可分であるとの認識が示されている。ここで最も重要なのは「天地山川日月星辰悉ク是自己なり」という「自己」認識である。要するに現象界における凡ての事象は「自己」であるとの認識である。傍線部における「万物」と「自己」との関係も同様、認識の「便宜」上分割して理解しているだけで、本来的に不可分であることを強調する。要するに「主客」「物心」は一体不可分であり、「自己」と「万物」も「便宜」を除けば、連続的な存在であるということである。これは漱石における超自然としての〈神〉や〈自然〉を考える上で、見逃してはならない認識態様であり、この一文の重要性は強調してもしすぎることはない。即ち、〈自己〉と〈神〉が等号で結ばれる漱石的な〈神〉観においては、〈自己〉の存在そのものが〈神〉の一つの顕れ、表現であるということであり、森羅万象を含めた存在と同等同列にして一体不可分の存在であるという認識である。もし〈自己〉が〈神〉であれば、〈自己〉に外在的な〈神〉は存在しえないのはいうまでもない。「神∥自己」という漱石の〈神〉観は、『行人』一郎にも投影されている。

・「神は自己だ」と兄さんが云ひます。兄さんがこう強い断案を下す調子を、知らない人が蔭で聞いていると、少し変だと思いかも知れません。兄さんは変だと思われても仕方のないような激した云ひ方をします。ぢや自分が絶対だと主張すると同じ事ぢやないか」と私が非難します。兄さんは動きません。「僕は絶対だ」と云ひます。
(塵勞・四十四)

さらに「絶対の境地」に言及した次の断片(注1)は、「塵勞・四十四」との相似形をなしているのが了解できる。

・○心機一転。外部の刺戟による。また内部の膠着力による。／○一度絶対の境地に達して、又相對に首を出したものは容易に心機一転が出来る。／○屢絶対の境地に達するものは屢心機一転する事を得／○自由に絶対の境地に入るものは自由に心機の一転を得

・さうしてその絶対を経験している人が、俄然として半鐘の音を聞くとすると、その半鐘の音はすなわち自分だということです。言葉を換えて同じ意味を表わすと、絶対即相對になるのだということです、したがって自分以外に物を置き他を作つて、苦しむ必要がなくなるし、また苦しめられる掛念も起らないのだと云ふのです。

(塵勞・四十四)

一度「絶対」の境地を経験すれば、「心機一転」は極めてたやすいことに言及している。『行人』「一郎」もこの断片と同じく、「絶対」と「相對」の消息を理解した一文となっている。しかし、こうした「一郎」を救いうる「絶対」とは、一体いかなるものであるか。次の一文をみてみたい。

・兄さんの絶対といふのは、哲学者の頭から割り出された空しい紙の上の数字ではなかつたのです。自分で其境地に入つて親しく経験する事の出来る判切した心理のものだつたのです。兄さんは純粹に心の落ち付きを得た人は、求めないでも自然に此境地に入れるべきだと云ひます。一度此境界に入れば天地も万有も、凡ての対象といふものが悉くなくなつて、唯自分丈が存在するのだと云ひます。さうして其時の自分は有るとも無いとも片の付かないものだと言ひます。偉大なやうなまた微細なやうなものだと云ひます。何とも名の付け様のないものだと言ひます。即ち絶対だと云ひます。(塵勞・四十四)

「一郎」の主張する「絶対」は、その境地に入れば「天地も万有も凡ての対象」と同化融合した「何とも名の付け様のないもの」としている。この一郎の「絶対」に関して、漱石の英文断片との対応が考えられる(注12)。

・ Let my religion be such that it ^①contains every other within its transcendental greatness.

(私の信ずる宗教に^①その超越的偉大さのうちに、他の一切を包摂せしめよ)

・ Let my God be that nothing which is really something, and which I call nothing because, being absolute. It cannot be called by a name involving relativity; ^②which is neither Christ, nor Holy Ghost, nor any other thing, yet at the same time Christ, Holy Ghost and everything.

(^②私の信ずる神とは、真に何ものかである、あの無というものである。私が無と呼ぶそれは、すなわち絶対であるが故に、相對を内包する名辞によつて呼ばれべきものではない。それは、^③キリスト、精霊、その他の如何なるものでもなく、しかもキリストであつて精霊であり、かつ一切であるようなものである)

「その超越的偉大さのうちに他の一切を包摂せしめよ」「私の信ずる神とは、真に何ものかである、あの無というもの」「それは、キリスト、精霊、その他の如何なるものでもなく、しかもキリストであつて精霊であり、かつ一切であるようなもの」、名辞することの極めて困難な漱石の「絶対」と、一郎の「絶対」はこのように連動していることを確認できる。しかし、『行人』一郎の〈神〉と、漱石の〈神〉とは、決定的な部分で、大きく認識を異にしていることに注目しなければならない。すなわち、「主客一体」「物心不可分」という漱石の一元論と、「身体」と「心」を区別し、「霊」と「肉」を分ける一郎の二元論との差異に他ならない。「行人」の一郎は言う。

・「僕は明かに絶対の境地を認めている。しかし僕の世界観が明かになればなるほど、絶対は僕と離れてしまう。要するに僕は図を披いて地理を調査する人だったのだ。それでいて脚絆を着けて山河を跋涉する実地の人と、同じ経験をしようと焦慮り抜いているのだ。僕は迂濶なのだ。僕は矛盾なのだ。しかし迂濶と知り矛盾と知りながら、依然としてもがいている。僕は馬鹿だ。人間としての君は遙に僕よりも偉大だ」兄さんはまた私の前に手を突きました。そうしてあたかも謝罪でもする時のように頭を下げました。涙がぼたりぼたりと兄さんの眼から落ちました。私は恐縮しました。

(塵勞・四十五)

「僕は明かに絶対の境地を認めている」しかし「僕の世界観が明かになればなるほど、絶対は僕と離れてしまう」「矛盾」と了解しながら、その二律背反を超克しえない一郎が造型されている。漱石の主客一体と、一郎の主客不一致は、「僕」という主体の強さにはかならない。いみじくも、地図という人為的な製作物を仲立ちとした調査と、その土地を実地踏査する人を引き合いに、自身の迂闊さを慨嘆している。これは「認識」と「経験」という西洋哲学の世界把握の方法のアナロジーとなっていることに注意しなければならぬ。理性的「認識」のみで「絶対」へ到達せんとする欲望である。物心を二元とし、フィジカルとメンタルを分離する思考形式を『行人』の「一郎」に付与した背景には、おそらく「一郎」の懊悩を通した近代への批判、ひいては西洋文明の基盤をも貫くものであると考えられる。こうした『行人』一郎に仮託された西洋的な二元論的世界認識は、その淵源をどこに求めるべきなのだろうか。次に「一郎」の造型にみる当代自然主義批判を通して、その淵源に迫ってみたい。

二 自然主義文壇への反措定

明治三十年代に勃興した日本の自然主義は、現実の科学的・客観的観察をめざす西欧のナチュラリズム理論を基とし、主観を排した客観描写を旨とするものであった。見たものを見たそのままに描く描写こそ、自然主義の根幹をなすものであるが、主観客観図式でいえば、客観を重視するものであって、事物の客観的把握こそ最も重要とするものである。ここで、日本における自然主義のイデオログとしての島村抱月が物した次の文章に注目したい(注13)。

・ここまで回顧して来て、いつも思い悩むのはその奥である。何が自分をして諦めさせるのだらう。私に取ってはそれが神の力でも信仰の力でもなくして、実に自分の知識の力である。もしみずから僭して聡明ということを許されるなら、聡明なからである。

抱月は自身の「諦念」の根底に、「神」「信仰」といった「超経験的なもの」を認めず、自己の「知識の力」「聡明さ」といった「科学的認識」を措定する。これは自己

の「科学的認識」の優位性を表明した一文ともいえる。その上で、抱月は次のように言う。

・知識で押しに行けば普通道徳が一の方便になると共に、その根柢に自己の生を愛するといふ積極的な目標が見えて来る。世間にはこの目標を目障りだと言つて見まいとするものもあるが、自分にはどうしても見えると云う方が正直としか思われない。従つて今のところ、もし私の知識で人生の理想標榜というようなものを立てよというなら、まずさしあたりこれを持って来る。人生の理想は自愛である、自己の生である。自分の実行的生活を導いて来たものは、事実このほかになかつた。無論実行の瞬間はそんなことを思ふと限るものでないから、ただ伝襲の善悪観念でやつていることが多い。けれどもそれは盲目の道徳、醒めない道徳たるに過ぎぬ。開眼して見れば、顔を出して来るものは神でも仏でもなくして自己である。だから自己がすなわち神である仏である。

普通一般の「道徳」を措いて人生の目標を立てようとするれば、「自己の生」こそ理想であるとする。その場合、「自己」が「神」となるというのである。ここでのキーワードとして注目したいのは「知識」「方便」「目標」である。抱月は、「知識」をもって「道徳」を便宜的手段とし、その底に「自己の生」を目的として措くとすれば、経験的に弁知されない「神」や「仏」は認識の対象外であり、畢竟「自己」が最上位となるというロジックを示している。ここで、『行人』の次の一節を挙げたい。

・兄さんは書物を読んでも、理窟を考へても、飯を食つても、散歩をしても、二六時中何をして、そこに安住する事ができないのださうです。何をしても、こんな事をしてはいられないという気分^に追いかけるのださうです。「自分のしている事が、自分の目的になつていないほど苦しい事はない」と兄さんは云ひます。「目的でなくつても方便になれば好いぢやないか」と私が云ひます。「それは結構である。ある目的があればこそ、方便が定められるのだから」と兄さんが答へます。兄さんの苦しむのは、兄さんが何をどうしても、それが目的にならないばかりでなく、方便にもならないと思ふからです。 (塵勞・三十一)

「方便(ミインズ)」「目的(エンド)」を失探した一郎の姿が前景化されている。これは、抱月の評言と併せて考える時、自己の存在意義の喪失からくる不安であることが示唆される。つまり経験的不可知の存在を措定しなければ、認識のみにては、自己の存在理由も見出せなくなっていくということである。抱月の場合、未だ「神」や「仏」といった超経験的なものの上に、知識の優位性を措いているが、一郎の場合にはすでにその先にある不安を先取りしているのである。これは当代の自然主義がいずれ行き着く自家撞着を看破した一節といえる。さて、この抱月の評言は、漱石の「神は自己」であるとする言葉と同様のもののように響くが、全く異なるものであることを強調しておきたい。すなわち、漱石の「神は自己」は、謂わば大きな「自己」に包摂された「小さな自己」というものであり、外在的な「神」を措定しない(神)観で

ある。対して、抱月の「自己は神」は、「知識」の力によって認識される範囲での「自己」であり、「神」である。抱月の「神」は、あくまで「自己」の外に存在する「神」である。このことは、自然主義の主観・客観図式とも関るもので、主客は「自己」の「知」によって統一すべきという主張とも軌を一にするものである。さらに抱月は次のように言う。

・何ものをも批評するのが先になつて、信ずることが出来ない、讚仰することが出来ない。信じ得る人の心は平和であらうが、批評する人の心はいつも違々としてゐる。こゝに至つて私は自分の強梁な知識そのものを呪いたくなる。

・自分は何らの徹底した人生観をも持つていない。あらゆる既存の人生観はわが知識の前にその信仰価を失ふ。呪うべきはわが知識であるとも思ふが、しかたがない。何らかの威力が迫つて来て、私のこの知識を征服してくれたら、私は始めて信じ得るの幸福に入らうであらう。

何ものをも「讚仰」できない根底に、「批評」する自身の心を挙げる。信仰する人の心の平安を仰望しつつも、あらゆるものに先立つ自己の知識の「強梁」さゆえに信仰できないのである。つまり、「信仰」の障害となるのは、自己の「知識」であることを明示した評言となつているのである。こうした抱月における「知」の優位性をみる時、『行人』の「一郎」の志操との近似が指摘できる。

・「考えるだけで誰が宗教心に近づける。宗教は考えるものじゃない、信じるものだ」兄はさも忌々しそうにこう云い放つた。そうしておいて、「ああおれはどうしても信じられない。どうしても信じられない。ただ考えて、考えて、考えるだけだ。二郎、どうかおれを信じられるようにしてくれ」と云つた。(兄・二十一)

・(香巖の逸話) こう云つた彼は、それ以後禪のぜの字も考えなくなつたのです。善も投げ悪も投げ、父母の生れない先の姿も投げ、いっさいを放下し尽してしまつたのです。それからある閑寂な所を選んで小さな庵を建てる氣になりました。彼はそこにある草を芟りました。そこにある株を掘り起しました。地ならしをするために、そこにある石を取つて除けました。するとその石の一つが竹藪にあつて憂然(かつぜん)と鳴りました。彼はこの朗かな響を聞いて、はつと悟つたそうです。そうして一撃に所知を亡うと云つて喜んだといひます。「どうかして香巖になりたい」と兄さんが云います。兄さんの意味はあなたにもよく解るでしょう。いっさいの重荷を卸して楽になりたいのです。兄さんはその重荷を預かつて貰う神をもつていないのです。だから掃溜か何かへ棄ててしまいたいと云うのです。兄さんは聡明な点においてよくこの香巖という坊さんに似ています。だからなおのこと香巖が羨ましいのでしよう。(塵勞・五十)

『行人』「一郎」は、漱石の絶対境を了解しつつも、そのすぐれた（理智）ゆえに、抱月の絶対観に染まらざるをえず、科学的・合理的思考を旨とした近代知識人の二律背反的知性を体现した人物造型となつていたのである。つまり、漱石の一元論的絶対観に対し、一郎の「絶対」は、自我の謂いでもある「知」の優位性ゆえに神を信仰できない近代知識人そのものであり、それは、とりもなおさず現実の科学的・客観的觀察をめざす西欧のナチュラリズム理論を内在化させた当代日本の自然主義への明確な反措定であつた。「一郎」の体现する懊悩は、同時代的な自然主義文学の自我偏向を抉り出すものだったのである。のみならず『行人』の「一郎」に仮託された近代知識人の懊悩は、当代自然主義批判だけに止まらない。日本的に了解されたとはいへ、西欧の科学的・合理思考を元にした文学潮流の根底にある、キリスト教的世界観をも剔抉する射程を有している。そこに、漱石の一元論的絶対観と、一郎の二元論的絶対観の意味があると考えられる。最後に一郎の造型にみる二元論的世界観を媒介としながら、その影響を、キリスト教グノーシスにその淵源をたどつてみたい。

三 「一郎」の〈救い〉と〈神〉——キリスト教グノーシスとの関り

『行人』「一郎」におけるキリスト教との関係を見る時、次のような言葉を見逃すことができない。まず、

・「御前メレジスという人を知つてるか」（中略）「その人の書翰の一つのうちに彼はこんな事を云つている。——自分は女の容貌に満足する人を見ると羨ましい。女の肉に満足する人を見ても羨ましい。自分はどうあつても女の霊とか魂とかどうか、いわゆるスピリットを攫まなければ満足ができない。それだからどうしても自分には恋愛事件が起らない」「メレジスつて男は生涯独身で暮したんですかね」「そんな事は知らない。またそんな事はいつでも構わないじゃないか。しかし二郎、おれが霊も魂もいわゆるスピリットも攫まない女と結婚している事だけは大したさだ」

（兄・二十）

一郎が、イギリスの詩人メレジスの書翰の一節を引き合いに、妻「お直」を評した言葉である。「おれが霊も魂もいわゆるスピリットも攫まない女と結婚している事だけはたしかだ」に明らかなように、「霊」「魂」といった霊と肉を分ける二元論的傾向が認められる。自身の周囲を了解するために、「霊」や「魂」を明視する事を欲望しているのである。それは、次のような一文からも明らかである。

・その話によると、兄はこの頃テレパシーか何かを真面目に研究しているらしくつた。彼はお重を書斎の外に立たしておいて、自分で自分の腕を抓つた後「お重、今兄さんはこゝを抓つたが、お前の腕もそこが痛かつたらう」と尋ねたり、または室の中で茶碗の茶を自分一人で飲んでおきながら、「お重お前の咽喉は今何か

飲む時のようにぐびぐび鳴りやしないか」と聞いたりしたさうである。
(塵勞・十一)

この他にも、世界の一次的了解を、実験科学的思考によって明らかならしめようとする傾向が顕著である。つまり、一郎の煩悶は、周囲とのディスコミュニケーションを、科学的方法によって解決しようとしているのである。結果として、「メーテルリンクの論文」を読んで落胆するように、一郎のそうした試みは成功せず、周囲との隔絶は深まるばかりとなる。「お直」や「二郎」との相互理解の頓挫は、一郎の次のような言葉に集約されていく。

・私はついに兄さんに向つて、先刻山途で二人の間に起つた芝居が、りの動作に云ひ及びました。兄さんは始めのうちは苦笑してゐました。しかし仕舞には居住居を直して真面目になりました。さうして実際孤独の感に堪へないのだと云ひ張りました。私はその時始めて兄さんの口から、彼がたゞに社会に立つてのみならず、家庭にあつても一様に孤独であるといふ痛ましい自白を聞かされました。兄さんは親しい私に対して疑念を持つてゐる以上に、その家庭の誰彼を疑つてゐる様でした。兄さんの眼には御父さんも御母さんも偽の器なのです。細君はことにそう見えるらしいのです。

(塵勞・三十七)

・兄さんはたゞ自分の周囲が偽で成立してゐると云ひます。しかもその偽を私の眼の前で組み立て、見せようとはしません。私は何でこの空漠な響をもつ偽といふ字のために、兄さんがそれほど興奮するかを不審がりました。兄さんは私が偽といふ言葉を字引で知つていただけだから、そんな迂濶な不審を起すのだと云つて、実際に遠い私を宥なめました。兄さんから見れば、私は実際に遠い人間なのです。私は強いて兄さんから偽の内容を聞こうともしませんでした。

(塵勞・三十七)

一郎は、父や母、お直がすべて「偽の器」で、自己の「周囲」は「偽で成立」しているとする。しかも、「偽といふ字」に対して普通以上に「興奮」し、「字引」以上の意義を盛っていることが暗示される。こうした一郎の認識は、自分の周囲ひいては世界を「不善なもの」とする思想に基づいている。Hさんが「神」のことを云々する段において、一郎は次のように反駁する。

・私が兄さんにやられた原因も全くそこにあつたのです。事実私は神というものを知らない癖に、神という言葉を口にしました。(中略)私「世の中の事が自分の思うようにばかりならぬ以上、そこに自分以外の意志が働いてゐるといふ事実を認めなくてはなるまい」「認めてゐる」私「さうして其意志は君のよりも遙に偉大ぢやないか」「偉大かも知れない、僕が負けるんだから。けれども大概は僕のよりも不善で不美で不真だ。僕は彼らに負かされる訳がないのに負かされる。だから腹が立つのだ」

(塵勞・四十一)

「自分以外の意志」の「偉大さ」を認める一郎は、その意志の性質を「不善」で「不美」「不真」であることを強調する。つまり、一郎以外の世界が「偽」に満ちた「不善」な世界であることを明言しているのである。その上で、一郎は「自己」という「絶対」を強弁する。

・「神は自己だ」と兄さんが云ひます。兄さんが斯う強い断案を下す調子を、知らない人が蔭で聞いてみると、少し変だと思いかも知れませんが。兄さんは変だと思われても仕方のないやうな激した云ひ方をします。ぢや自分が絶対だと主張すると同じ事ぢやないか」と私が非難します。兄さんは動きません。「僕は絶対だ」と云ひます。

(塵勞・四十四)

以上のような一郎の思想傾向を俯瞰してみると、次のような特徴に彩られていることがわかるだろう。すなわち「霊」と「肉」を分ける二元論、世界を「不善なもの」とする認識、理性による自己絶対観。一郎が表明するこうした思想傾向は何を意味するのであろうか。ここで和歌の浦に赴いた際、二郎と乗った「昇降器」内の会話に注目したい。

・二人は浴衣がけて宿を出ると、すぐ昇降器へ乗った。箱は一間四方くらいのもので、中に五六人這入ると戸を閉めて、すぐ引き上げられた。兄と自分は顔さえ出さず事のできない鉄の棒の間から外を見た。そうして非常に鬱陶しい感じを起した。「牢屋みたいだな」と兄が低い声で私語いた。「そうですね」と自分が答えた。「人間もこの通りだ」兄は時々こんな哲学者めいた事をいう癖があった。自分はまだ「そうですね」と答えただけであった。けれども兄の言葉は単にその輪廓ぐらしいか自分には呑み込めなかつた。牢屋に似た箱の上りつめた頂点は、小さい石山の天辺であつた。

(兄・十六)

「顔さえ出す事の出来ない鉄の棒」に仕切られた「昇降器」をして「牢屋」になぞらえ、のみならず「人間」というものの隠喩であるとしている。これは、「肉体」を「牢獄」とみなし、「精神」の優位を主張するキリスト教グノーシスにみる世界認識である。「僕は神だ」「僕は絶対だ」と言う時の一郎は、〈神〉を〈理性〉によって認識しようとする欲望であり、キリストによる救済を是認しないものである。一郎の言う〈神〉とは、「知性」によって〈神〉をわがものとするグノーシス的〈神〉観である。キリスト教の異端とされる「グノーシス」は、そもそもギリシア語で「認識」を意味する「gnosis」を元にし、人間が肉体や物質世界から浄化され、自己の神性を認識することで救われることを説くものである。キリスト教グノーシスにおいては「霊」と「物質」を区別し、霊を至高の善とし、物質を下等な悪とみなし、肉体は靈魂の牢獄であるとする。また、旧約聖書のヤハウエを偽りの神とし、それによって創られた世界もまた偽りに満ちているとする。世界を霊と物質に分け、霊を至高の善とし、物質世界を偽りの神によって創造された悪的なものとして捉える善悪二元論的宇宙観は、キリスト教グノーシスにおいて始まった。一郎の発する言葉は、二郎やHさ

ん等周囲の理解を待つことなく、このキリスト教グノーシスの世界観を語っているのである。キリスト教グノーシスについて筒井賢治氏は「キリスト教グノーシス主義に共通する特徴として第一に挙げられるのは、目に見えるこの世界を、それを創造した神を含めて蔑視し、排撃する点にある」とする(注14)。もし、漱石が正統キリスト教の異端としての、グノーシスの傾向を一郎に付与したとすれば、その意味は明白である。すなわち、正統的キリスト教に排撃される異端思想をもって、西洋の超経験的世界全体に対峙する位置を一郎に定めたからにはほかならない。ここで、一郎の次の言葉を挙げたい。

・「君は僕のお守になつて、わざく／＼一所に旅行してゐるんぢやないか。僕は君の好意を感謝する。けれども左右いふ動機から出る君の言動は、誠を装う偽りに過ぎないと思ふ。朋友としての僕は君から離れるだけだ」兄さんは斯う断言しました。さうして私をそこへ取残した儘、一人でどん／＼山道を馳け下りて行きました。其時私も兄さんの口を迸しる *Einsamkeit, du meine Heimat*

Einsamkeit 一(孤独なるものよ、汝はわが住居なり) という独逸語を聞きました。(塵勞・三十六)

自己の周囲を「偽」なるもとし、友人の言葉も意に介さず「孤独なるものよ、汝はわが住居なり」という言葉を残して山道を駆け下りる。「孤独なるものよ：」はニーチェ『ツアラトウストラはかく語りき』からの引用であるが、『行人』におけるニーチェの影響はこれに止まらない。

・「僕は死んだ神より生きた人間の方が好きだ」兄さんはかう云ふのです。さうして苦しさに呼吸をはずませてゐました。私は兄さんを連れて、またそろく宿の方へ引き返しました。「車夫でも、立ん坊でも、泥棒でも、僕がありがたいと思ふ利那の顔、すなわち神ぢやないか。山でも川でも海でも、僕が崇高だと感ずる瞬間の自然、取りも直さず神ぢやないか。そのほかにどんな神がある」

(塵勞・三十四)

「死んだ神」とは、ニーチェのいう「神は死んだ」に対応するところのものであるが、一郎の言葉を注意深くみると、自身の好ましいと認識するものこそ「神」であると強調している点に留意したい。つまり、一郎にとって、形而上学的で抽象化された「神」など無きに等しいのである。これはあくまで自身の認識によつて「神」を獲得しようとする一郎における認識の優位性を宣揚した言葉であるといえる。しかし、一郎の「神」は、キリスト教社会における形而上学的価値としての「神」と、その死を敷衍したものではない。

・あなたも現代の青年だから宗教という古めかしい言葉に對してあまり同情は持つてられないでしょう。私も小むずかしい事はなるべく言わずにすましたいのです。けれども兄さんを理解するためには、ぜひともそこへ触れて来なければなりません。(中略) 兄さんは神でも仏でも何でも自分以外に権威のあるものを建立

するのが嫌いなのです。(この建立という言葉も兄さんの使ったままを、私が踏襲するのです)。それではニイチエのやうな自我を主張するのかというときうでもないのです。(塵勞・四十四)

一郎の「神」は、自己の認識を何よりも重視しながら、西洋哲学の歴史をも突き抜けた「神」を仰望しているのである。それは次の言葉によって強く示唆されている。

・「人間の不安は科学の発展から来る。進んで止まる事を知らない科学は、かつて我々に止まる事を許してくれた事がない。徒歩から俵、俵から馬車、馬車から汽車、汽車から自動車、それから航空船、それから飛行機とどこまで行つても休ませてくれない。どこまで伴れて行かれるか分らない。実に恐ろしい。」

(塵勞・三十二)

・「人間全体が幾世紀かの後に到着すべき運命を、僕は僕一人で僕一代のうちに経過しなければならぬから恐ろしい。一代のうちならまだしもだが、十年間でも、一年間でも、縮めて云へば一カ月間乃至一週間でも、依然として同じ運命を経過しなければならぬから恐ろしい。(中略)要するに僕は人間全体の不安を、自分一人に集めて、そのまた不安を、一刻一分の短時間に煮つめた恐ろしさを経験してゐる」

(塵勞・三十二)

この「恐ろしさ」から一郎を救い心の平安を得る道は、Hさんのいう如く「早晚宗教の門を潜つて始めて落ちつける」(塵勞・三十三)ということになる。しかし、一郎の不安は「科学」の発展に比例して増大していくものでありながら、その発展を保証する人間の〈理智〉によって、「神」の獲得を欲望するところに、根本的に致命的な自家撞着がある。こうした〈神〉を仰望しながらも、努めて優れた理智ゆえに救われない一郎を描いた目的は、当代自然主義文学の限界を示すのみならず、キリスト教ト教グノーシスの世界認識や、ニーチェの形而上学批判を散りばめつつ、キリスト教並びに西欧形而上学そのものの枠組みを相対化する人物造型だったのである。かつて三好行雄氏は『行人』をして、「傲慢な自我に憑かれ、みずからを神とする知識人の孤独地獄を再現し、エゴイズムを脱しえない愛の不毛と虚妄性をするどく批判」(注⁵)としていと概括した。そうした一郎の破滅的「知」のありかたは、そのまま「人間全体の運命」すなわち、科学文明を担保する西洋合理思考の極北を示しているのである。

漱石は、『行人』の「一郎」を描くことによって「知」の限界性を示すと同時に、最終段において唐突に呈出された「香巖」の逸話に「理屈」や「知性」を超えた〈救い〉の可能性をも提示している。小説『行人』の棹尾に至って付された、理智によって破綻を抱える「一郎」と、聡明さを「放下」した所で救われる「香巖」の対比は、近代人の延長線上にある、現代人においても極めて示唆に富んだ結末といわねばならない。漱石が死を意識しながら描いたのは、〈理智〉と〈神〉その極限の平衡を図る近代知識人の相貌であった。

注

- (1) 松山忠二郎宛書簡（大正二年五月三十日）
- (2) 勝又和三郎宛書簡（大正二年六月十八日）
- (3) 吉本隆明・佐藤泰正『漱石の主題』「自然・天・神」（『漱石の主題』昭和六十一年十二月 春秋社）
- (4) 笹淵友一「漱石と神」（『キリスト教文学研究』 昭和五十九年五月）
- (5) 断片（明治三十三年 四月十七日）
- (6) 断片（明治三十八・九年）
- (7) 「ノート」『Religion』（執筆時期不明）
- ・ Godヲ worship スルガ故ニ人間ヲモ worship シ得ルト云フニアラズ人間ヲ worship シ得ルガ故ニ Godヲ worship シ得ルナリ.Miltonノ man is the image of God ト云ケルガ如シ God is the image of man.ト云フベキナリ。
- (8) 『文学論』「文学的内容の分類」（明治四十年）
- ・ 抽象的観念 しかるに、ここに抽象的観念のうち相応の f を喚起するものあり。最初より具体ならざる無形、無声の F、すなわち超自然的事物に對する情緒なり。しかれども神、幽霊等は、ややもすれば具体的外形を添うるの恐れあるをもつて、まず最もよき標本を挙げれば、現今耶穌教徒の説く神のごとく、なんとも訳の分らぬ、絶対無限にして手のつけやうなきものに對する情緒。
- ・ 極樂 要するにかくの如く神とは吾人がなさんと欲して、なすあたわざる理想の集合体たるにすぎず。されば神は人間の原形なりといふ聖書の言はかえつて人間は神の原形なりと改むべきなり。これと同じく、かの極樂なるものも吾人が現実の世に飽き足らず、此の实在界において求めうるあたわざる欲望を充たさんがため、これ等渴望の念理想の考を放射して建立したるものなり。すなわち自然界に對する欲望の極致を結晶せしめたるもののみ。
- (9) 断片（明治三十八・九年）
- (10) 断片（明治三十八・九年）
- (11) 断片（大正四・五年頃）
- (12) 断片（明治三十三年十月）
- (13) 島村抱月「序にか代えて人生観上の自然主義を論ず」（『近代文芸之研究』明治四十二年六月 早稲田大学出版部）
- (14) 筒井賢治『グノーシス 古代キリスト教の異端思想』（平成十六年 講談社）
- (15) 三好行雄『近代日本文学史』（昭和五十年 有斐閣双書）

夏目漱石『こころ』―描かれた〈五倫〉の亀裂と荀子〈性悪説〉

はじめに

夏目漱石晩年を代表する作品『こころ』は、大正三年四月二十日から八月十一日まで全百十回にわたって、東京・大阪の両「朝日新聞」に連載された小説である。初版は大正三年九月、岩波書店から漱石自身の装帖で刊行された。『こころ』が刊行された大正三年（一九一四年）、封建体制が崩れ中央集権的な近代日本が「国民国家」として始動した「明治」は既に昔日のものとなり、近代日本は「大正」という新たなフェイズを迎えた。明治維新の前年（慶応三年）に生を享け、その生涯を「明治」の裡に置いた漱石は、西洋文明の「有史以来未だなかつた位の刺戟」^{（注1）}に曝されながら、「明治」の先兵として、時代の奔流の中にあつた。「先生」をして「最も強く明治の影響を受けた」と言わしめるように、『こころ』は漱石と共にあつた「明治」という時代を総括する向きが極めて強い作品であると言える。さらには、日本に「近代」の「覚醒」をもたらした西洋文明が、爾後の日本をどのような方向へ収斂していくのかも、沈潜した憂慮と共に作品の一底流を成している。本稿は、『こころ』にみえる「旧道德の亀裂」を指摘した上で、「先生」の言説にみる特徴的な倫理観に言及するものである。

一 「一時代前」の倫理 ―〈五倫〉道德の亀裂

本章では、まず「先生」と「K」が生きた時代、一般的な社会通念として、底流をなしていた「倫理」を明らかにし、その倫理的風土の中で、「先生」や「K」はそれぞれどのような「倫理観」を持つに至ったかを探り、『こころ』における「倫理」を考察するものである。

・私は暗い人生の影を遠慮なくあなたの頭の上に投げかけて上ます。（中略）私の暗いといふのは、固より倫理的に暗いのです。私は倫理的に生れた男です。又倫理的に育てられた男です。其倫理上の考は、今の若い人と大分違つた所があるかも知れません。然し何う間違つても、私自身のものです。（下・一二）

先生は言う。ここにある「今の若い人と大分違つた」「倫理上の考」をもつに至つた先生は、「倫理的に育てられた男」であつた。

・先生に限らず、奥さんに限らず、二人とも私に比べると、一時代前の因襲のうちに成人したために、さういふ艶っぽい問題になると、正直に自分を開放する丈の勇氣がないのだらうと考へた。

（上・十二）

・奥さんは自分一人で行くとは云ひません。私も一所に來いと命令するのです。御

嬢さんも行かなくてはいけないと云ふのです。今と違つた空氣の中に育てられた私共は、學生の身分として、あまり若い女などと一所に歩き廻る習慣を有つてゐなかつたものです。其頃の私は今よりもまだ習慣の奴隷でしたから多少躊躇しましたが、思ひ切つて出掛けました。

(下・十七)

などに見えるように、ここでは「今」と一線を画する「一時代前」が明らかに意識されてゐる。では、「先生」や「K」の倫理を窺い知る上で極めて重要な「一時代前」の「因襲」や「空氣」といったものの根底にある「倫理」とは一体何であろうか。前掲の「今と違つた空氣の中に育てられた私共は、學生の身分として、あまり若い女などと一所に歩き廻る習慣を有つてゐなかつた」(下十七)には、

・七年男女不_レ同_レ席、不_レ共_レ食

(男女七歳ニシテ席ヲ同ウセズ、食ヲ共ニセズ 『礼記』内則)

に見えるような、男女のあり方に関する儒教道徳が見え隠れし、同時代的に共有されてきた性規範も明らかに看取することができる。ここで、当時の同時代的な男女観を表す資料として厨川白村の言葉を挙げたい(注2)。

・戀愛讚美、女性讚仰はおろか、女を『人』として考へる事さへ知らないで、自ら國粹を説き文化を口にし、五大國民の一など、獨りよがりで自惚れる人種がある。この人種は不思議にも男女關係を常に僻み根性で見事のみ慣らされてゐる。何でもない男と女とが、ちよつと立話しをして居ても、忽ち猜疑のまなこを光らす。況んや兩性の戀愛關係と見れば、それを愚弄したり嘲弄したり、面白半分にかからかつたり、それでもまだ氣が濟まなければ、今度は戀愛を罪惡視し背德亂倫呼ばはりまでしようと云ふ恐ろしい人たちである。

厨川白村は英文学者で京都帝大教授、漱石の教え子で西洋文芸の紹介に功績のあつた人物である。明治二十五年北村透谷「戀愛は人世の秘鑰なり、戀愛ありて後人世あり」(注3)にはじまる所謂〈戀愛至上主義〉の延長線上にある「戀愛肯定」の側からみた同時代的な「恋愛」「男女」をめぐる社会のまなざしがわかる。こうした社会的に共有されていた明治の〈男女観〉は、『こころ』という作品においても、重要な場面で出てくる。

・或時花時分に私は先生と一所に上野へ行つた。さうして其所で美しい一對の男女を見た。彼等は睦まじさうに寄添つて花の下を歩いてゐた。場所が場所なので、花よりも其方を向いて眼を峙だてゝゐる人が澤山あつた。「新婚の夫婦のやうだね」と先生が云つた。「仲が好きさうですね」と私は答へた。先生は苦笑さへしなかつた。二人の男女を視線の外に置くやうな方角へ足を向けた。それから私に斯う聞いた。「君は戀をした事がありますか」私はないと答へた。「戀をしたくはありませんか」私は答へなかつた。「したくない事はないでせう」「えゝ」

「君は今あの男と女を見て、冷評しましたね。あの冷評のうちには君が戀を求めながら相手を得られないといふ不快の聲が交つてゐませう」 (上・十二)

この場面は、「私」が「先生」の恋愛上の悲劇を「手記」に書き残す上で、「思い出した情景」に他ならない。この「花時分の上野公園」で「戀は罪惡ですよ」「そうして神聖なものですよ」という「先生」の言葉が語られる。つまり、生前の先生を想起する印象的な場面が、性をめぐる同時代的なまなざしと共に語られており、「一時代前」の倫理観が、影を落としているということである。

さて、『こころ』という作品全体に旧道徳の影響をみてとることはできるが、具体的に、「一時代前」の倫理とは何か。本文に還元してみたい。

・ (神僕ロギン・安得烈) 先生は是等の墓標が現はす人種々の様式に對して、私程に滑稽もアイロニーも認めてないらしかつた。私が丸い墓石だの細長い御影の碑だのを指して、しきりに彼是云ひたがるのを、始めのうちは黙つて聞いてゐたが、仕舞に「貴方は死といふ事實をまだ眞面目に考へた事がありませんね」と云つた。私は黙つた。先生もそれぎり何とも云はなくなつた。 (上・五)

・ (先生との談話) 「たゞ眞面目なんです。眞面目に人生から教訓を受けたいのです」「私の過去を評してもですか」(中略)「あなたは本當に眞面目なんですか」と先生は念を押した。「私は過去の因果で、人を疑りつけてゐる。だから實はあなたも疑つてゐる。(中略)あなたは腹の底から眞面目ですか」「もし私の命が眞面目なものなら、私の今いつた事も眞面目です」私の聲は顫へた。 (上・三十二)

ここでは「眞面目」という言葉に注目したい。加えて「眞面目」と「命」が共起されている。「私の命が眞面目なものなら」は、見過ごしてしまいがちな一文であるが、「一時代前」の倫理を定位する上で重要な文言である。「命」と「眞面目」という言葉の関連からこの一節の意味を類推してみると、現象としての生命だけではない解釈が可能となる。すなわち「朱子学」でいうところの「命」が反映されているということである。宋代の朱熹が大成した「朱子学」は江戸時代に「官学」として奨励され、保護された。幕藩体制下において士農工商の身分秩序を固定し、大義名分を重んじる道徳は、極めて有効な論理体系であった。「朱子学」には「理氣説」というものがある。「理」から授かった「氣」には、清濁純不純の不揃いがあり、その不揃いな「氣」が凝結したものとして「命」を定義している。ここで今一度前掲の本文を見てみると、「私の命」が「眞面目」即ち、「氣」の凝結した現象として「純」なるものなら、「今いつた事」も「純」であり、「不純ではない」ことを強調していると考えられるのである。そして、朱子学の実践的道徳として有名なのが、「天理」にかなう「人倫」のあり方としての「五倫」である。「五倫」は、『孟子』において次のように規定されている(注4)。

・父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信

(父子ニ親有り、君臣ニ義有り、夫婦ニ別有り、長幼ニ序有り、朋友ニ信有り)

「父子」「君臣」「夫婦」「長幼」「朋友」間において人の踏み行うべき「五つの道」が規定されている。近世期には、強力な幕藩体制下で更なる洗練を加えられ、朱子学の代名詞的な部分ともなった。江戸初期の教訓書で、幕末明治に至るまで広く普及したことで知られる『心学五倫書』には次のようにある。「心学」は、神儒仏の三教を融合して、その教えを平易で、通俗的な喩えで説いた、一種の庶民教育である。石田梅岩の「石門心学」以降、日本中に広まり、近世庶民教育の嚆矢ともなった学問である。その「心学」初期の頃の書物『心学明日も見よ』において「五倫」は次のようにある(注5)。

・(五倫 君臣。父子。夫婦。兄弟。朋友。)五倫皆道心の左右也。然る間しんじつに、心にいらずしてしかたばかりに行ば、其偽りを天より給ひて、いたづらごとく成也。かくもんは此道をおこなわんが為なり。此道をおこなはず、ひつきやうわが明徳を明にせん為なり。わが心の明徳をみかき、五倫の道を情に入て行ば、天のめぐみをかうむり、子孫かならず後世には天の本道にかへる也。背ものは子孫をほろぼし後の世には此心天にも帰らず中途に流浪して、鳥けだ物と一つに成なり。

「五倫」は一般に「仁義禮智信」の「五常」と併せ「五倫五常」のように呼ばれるが、『こころ』という作品における「一時代前の倫理」として重要なのは、「五倫」の方である。なんとすれば『こころ』という作品は、この旧時代の道徳「五倫」の亀裂を描いているからである。次の一文をみてみたい(注6)。

・五倫は君臣父子夫婦、兄弟朋友是也。

・子は親につかへて孝行をつくし、親は子をそだつるに道ををしへ藝をならはせ、臣は君につかえまつるに二心なく、一命をもおします、忠せつをつくし、君は又臣をわが手足のごとく思ふべし。天地は夫婦のはじめなれば、夫は妻をあはれみをしへ、夫の下知にしたがひ、夫婦の間和順して、あわれみめぐみ、おとゝは兄をうやまひ、たがひにあやまちをただし善をせむべし。朋友のまじりは、いかにもたのもしく、偽りなきやうにたしなむべし。

・(五倫の道に)脊くものは子孫をほろぼし、後の世には此心天にも帰らず

「子は親につかえて孝行をつくし」(父子の親)／「臣は君に仕えまつるに二心なく一命も惜しまず」(君臣の義)／「夫婦間和順して」(夫婦の和)／「おとうとは兄をうやまい」(兄弟の序)／「朋友偽りなきやうに」(朋友の信) こうした旧時代の代表的倫理である「五倫」が、『こころ』という作品の中で、悉く問題化されているということに注目すべきである。特に「子孫を滅ぼし」の箇所は次の本文と対応するものとして考えられる。

・（先生宅での食事）ある時私は先生の宅で酒を飲まされた。其時奥さんが出て来て傍で酌をして呉れた。（中略）「是から毎晩少しづつ召上ると宜ござんすよ」「左右は行かない」「召上がつて下さいよ。其方が淋しくなくって好いから」（中略）「子供でもあると好いんですがね」と奥さんは私の方を向いて云つた。（中私は「左右ですな」と答へた。然し私の心には何の同情も起らなかつた。子供を持つた事のない其時の私は、子供をたゞ蒼蠅いものゝ様に考へてゐた。「一人貰つて遣らうか」と先生が云つた。「貰つ子ぢや、ねえあた」と奥さんは又私の方を向いた。「子供は何時まで経つたつて出来つこないよ」と先生が云つた。奥さんは黙つてゐた。「何故です」と私が代りに聞いた時先生は「天罰だからさ」と云つて高く笑つた。

（上・八）

「子供ができないのは天罰」の一節で「天罰」という言葉が選択されている点に注意したい。「神罰」「仏罰」ではない。「先生」が朋友である「K」を裏切り、「五倫」から背いたが故の「天」からの「罰」が示唆されているのである。また、その他の「五倫」の徳目示唆する関係を見れば、次の通りである。主なものを通観してみたい。

・「小供に學問をさせるのも、好し悪しだね。折角修業をさせると、其小供は決して宅へ歸つて來ない。是ぢや手もなく親子を隔離するために學問をさせるやうなものだ」學問をした結果兄は今遠國にゐた。教育を受けた因果で、私は又東京に住む覺悟を固くした。斯ういふ子を育てた父の愚痴はもとより不合理ではなかつた。

〔父子・親〕

（上・七）

・すると夏の暑い盛りに明治天皇が崩御になりました。其時私は明治の精神が天皇に始まつて天皇に終つたやうな氣がしました。最も強く明治の影響を受けた私どもが、其後に生き残つてゐるのは必竟時勢遅れだといふ感じが烈しく私の胸を打ちました。

〔君臣・義〕

（下・五十五）

・私は妻に向つてもし自分が殉死するならば、明治の精神に殉死する積だと答へました。（中略）御大葬の夜私は何時もの通り書齋に坐つて、相圖の號砲を聞きました。私にはそれが明治が永久に去つた報知の如く聞こえました。後で考へると、それが乃木大將の永久に去つた報知にもなつてゐたのです。私は號外を手にして、思はず妻に殉死だくと云ひました。

〔君臣・義〕

（下・五十六）

・「私は世の中で女といふものをたつた一人しか知らない。妻以外の女は殆ど女として私に訴へないのです妻の方でも、私を天下にたゞ一人しかない男と思つて呉れてゐます。さういふ意味から云つて、私達は最も幸福に生れた人間の一對であるべき筈です。

〔夫婦・和〕

（上・十）

・私は死ぬ前にたつた一人で好いから、他を信用して死にたいと思つてゐる。あなたはその一人になれますか。なつて呉れますか。

〔夫婦・和〕（上・三十二）

・私が先生々と呼び掛けるので、先生は苦笑ひをした。私はそれが年長者に対する私の口癖だと云つて辯解した。

〔長幼・序〕（上・三）

・（財産をめぐる談話）先生のいふ事の、先生として、あまりに實際的なのに私は少し驚ろかされた。然し其所は年長者に對する平生の敬意が私を無口にした。

〔兄弟・序〕（上・二十八）

・（兄の提案）「御前此所へ歸つて来て、宅の事を監理する氣はないか」（中略）

「兄さんが歸つ來るのが順ですね」と私が云つた。〔兄弟・序〕（中・十六）

・Kが理想と現實の間に彷徨してふらくしてゐるのを發見した私は、たゞ一打で彼を倒す事が出来るだらうといふ點にばかり眼を着けました。さうしてすぐ彼の虚に付け込んだのです。

〔朋友・信〕（下・四十一）

・私はKと並んで足を運ばせながら、彼の口を出る次の言葉を腹の中で暗に待ち受けました。或は待ち伏せと云つた方がまだ適當かも知れません。其時の私はたとひKを騙し打ちにしても構はない位に思つてゐたのです。

〔朋友・信〕（下・四十二）

・私は此家族との間に成り立つた新しい關係をKを知らせなければならぬ位置に立ちました。然し倫理的に弱點をもつてゐると、自分で自分を認めてゐる私には、それがまた至難の事のやうに感ぜられたのです。

〔朋友・信〕（下・四十七）

要するに『こころ』と言う作品では、この「五倫」の徳目を示唆する關係が、五つのモデルとして全て見受けられるということである。まず「私」と郷里の「父」との間には、「親」の問題がある。「親」は「父子の誼」に関して守るべき道であるが、「中・両親と私」において「私」が死の床にある血のつながつた実の「父」の傍を離れて、他人である「先生」の下に走るその行為には、この父子間の「親」に絡んだ強い問題提起がなされている。また、「天皇に始まつて天皇に終わった」「明治の精神に殉死する積りだ」という「先生」や、明治天皇大喪の夜、夫人と共に殉死した「乃木大将」には君臣間の「義」がみてとれる。さらに、「先生」と妻「静」の間に「夫婦の和」に関する問題が示唆されている。すなわち、『心学五倫書』でいうところの「夫婦和順してあはれみめぐみ」に關し、「私たちは最も幸福に生まれた人間の一对であるべき筈」という強い反語によって、夫婦間が眞の意味で和合していかないことにおわせているのである。『こころ』という作品で、この「夫婦」の（断絶）は、一

篇を貫く「淋しみ」とも関連している。すなわち「死ぬ前にたった一人でもいいから人を信用して死にたい」「あなたは、そのたった一人になれますか。なってくれませんか」という「先生」の悲鳴にも似た問いかけである。「私は死ぬ前にたった一人で好いから、他を信用して死にたい」（上三十二）は、今現在「信用している人」は「誰もない」ということになる。つまり「奥さん」も「信用していかない」のである。親友の「K」を裏切ってまで手に入れた「御嬢さん」をも「信用」できない。「先生」の強烈な「淋しみ」の根が、「静」との深い断絶にあるといってもよい。また「年長者に對する私の口癖」「年長者に對する平生の敬意」「兄さんが歸つ來るのが順」には、「長幼の序」が示されている。そして「先生」と「K」との関わり合いの中には「朋友の信」の問題が横たわっている。「朋友のまじわりはいかにもたのもしく、偽りなきようにたしなむべし」に「信」とは「偽らないこと」「信賴」「まこと」という意味があり、「信賴」とも「誠意」の倫理であるともいえる。

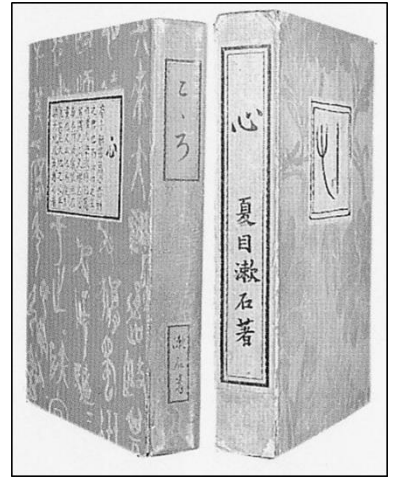
ともあれ、以上のように、『このころ』という作品には、儒教とりわけ朱子学において重視される「五倫」を示唆する関係が幾所にも見受けられ、その上それぞれの関係が倫理的な含みをもって描かれていることなどから「先生」や「K」を育て、影響し、明治開化後も依然として残っていた「一時代前の倫理」とは、前時代の封建道德である「朱子学的儒教倫理」に比定されてくるということである。これはまた人と人との相互関係である「倫（ともがら）」を重視する倫理であり、近代西洋思想の功利的な「己（おのれ）」を重視する倫理観と大きく異なるものである点も注意したい。「先生」や「K」を圍繞した旧道德の亀裂を描いた背景には、近代と前近代の相剋を描くことにあつたのである。

二 「先生」の倫理 ― 荀子〈性悪説〉への接続

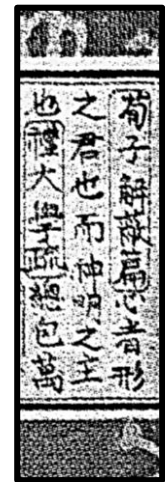
・私の暗いといふのは、固より倫理的に暗いのです。私は倫理的に生れた男です。又倫理的に育てられた男です。其倫理上の考は、今の若い人と大分違つた所があるかも知れません。然し何う間違つても、私自身のものです。（下・二）

この「先生」のいう「倫理」とは、一体何であろうか。先に「一時代前」の「封建道德」との繋がりを示したが、本節では作品解釈の可能性として、「荀子」の〈性悪説〉との繋がりを、作品本文に還元したい。「先生」の言説と荀子〈性悪説〉との接続を問題にする上で、まず『このころ』という作品が、刊行される際、漱石の自装になつたことを挙げねばなるまい。次の一文は漱石の手による『このころ』の「自序」である（注7）。

・装幀の事は今迄専門家にばかり依頼してゐたのだが、今度はふとした動機から自分で遣つて見る氣になつて、箱、表紙、見返し、扉及び奥附の模様及び題字、朱印、検印ともに、悉く自分で考案して自分で描いた。



漱石自装『ココロ』



右の資料に明らかかなように漱石が敢えて「荀子」「解蔽篇」を第一字義とした「心」の字解を最も目に着くかたちで、表紙にもってきた理由は何であろうか。これは『ココロ』という作品と荀子のつながりを示唆したものと見えるのではないか。もしそうであるとすればどのような解釈が可能なのであろうか。以下、本文に還元しつつ、「先生」の言説にみる荀子的影響に言及するものである。まずは次の「先生」の言葉を挙げたい。

・然し悪い人間という一種の人間が世の中にあると君は思つてゐるんですか。そんな鑄型に入れたやうな悪人は世の中にある筈がありませんよ。平生はみんな善人なんです。少なくともみんな普通の人間なんです。それが、いざという間に、急に悪人に變るんだから恐ろしいのです。だから油斷が出来ないんです。

(上・二十八)

ここでの「先生」の言葉は、荀子の代名詞ともいえる「性悪説」を彷彿させる(注8)。

・人之性惡、其善者偽也。今人之性、生而有^レ好^レ利焉順是、故爭奪生而 辭讓亡焉
(人間の生まれたままの本性は、必然的に悪という結果をもたらすものであつて、その善というのは、人為的努力を加えた結果である。今人の性を考えてみると、人は生来利益を好む性質があり、それに順つていくので、他人と奪いあう事となつて、譲るといふ事がなくなつてしまう)

これは人間の本性は「善」であるとする孟子の「性善説」を批判して、人間の本性は「悪」であるとする荀子の代表的な学説である。この「性悪説」に従えば、人間の自然な状態は「悪」であるから、そのままにして放つておけば、「悪」なる状態を、その社会において呈するということになる(注9)。

・故必將有^二師法之化、禮義之道^一、然後出^二於辭讓^一、合^二於文理^一、而靜^二於治^一。
用^レ此觀^レ之、然則人之性惡明矣 其善者偽也。

(故に絶対的に、師法の教化や礼義の教導を受ける事によつて、始めて他人と譲り合い、条理に適い、やがて世の治平が訪れるのである。こう見てくると、人の性が生のままでは悪である事は明白であつて、善であるのは、まさに人為的努力を加えた結果である。)

荀子は人間の持つて生まれた「悪」なる「性」を、「教育・教化」によって矯正しうるとする。これが人為を加えた「偽」という状態である。『こころ』とのつながりで見れば以下のようになるう。

・私は自分の品格を重んじなければならぬという教育から来た自尊心と、現に其自尊心を裏切してゐる物欲しさうな顔付とを同時に彼等の前に示すのです。

(下・十六)

ここにみる「教育から来た自尊心」とは、荀子のいう「善」にたわめられた「偽」の状態を示し、「その自尊心を裏切」っている「物欲しそうな顔つき」とは、自然のままの「悪」なる状態を示しているわかりやすい例といえよう。加えて、

・その時の私はたといKを騙し打ちにしても構はない位に思つてゐたのです。然し私にも教育相當の良心はありますから、
(下・四十二)

「K」を騙し討ちにしても構わないと思う「先生」は、荀子にみる「故争奪生而辭讓亡焉(他人と奪いあう事となつて、讓るといふ事がなくなつてしまふ)」「また、「故殘賊生而忠信亡焉。(他人をそこなう事となつて、眞の心がなくなつてしまふ)」「反対に「私にも教育相當の良心はあります」は、「教育」によつて「善」なる「偽」を纏つた「私」が描きだされている、荀子的には「故必將有_二師法之化、禮義之道_一、然後出_二於辭讓_一、(故に絶対的に、師法の教化や礼義の教導を受ける事によつて、始めて他人と譲り合い、)」と繋がつてくる。このように、漱石が始めて自分で装丁した「表紙」、そこに選択された「荀子」の思想と「先生の倫理」の連関がレリーフされてくるといふことである。ここまで『荀子』「性悪篇」との関わりをみてきたが、次に漱石自装の『こころ』表紙に貼付された「心」の字解にみえる「解蔽篇」との関連をみてみたい(注10)。

・人何以知_レ道。曰、心。心何以知。曰、虚壹而静、心未_二嘗不_レ藏也、然而有_二所謂虚_一、心未_二嘗不_レ満也、然而有_二所謂一_一、心未_二嘗不_レ動也、然而有_二所謂静_一、(人は何によつて道を知なのか。それは心によるのである。では、心はどうして道を知なのか。それは、心が虚一にして静であればよい。心は常に物を内にたくわえているが、それでいて、所謂虚という状態がある。又、心は常に種々の事でごたごたしているが、それでいて、所謂一という状態がある。又、心は常に動揺しているが、それでいて、所謂静という状態がある。)

『荀子』「解蔽篇」は、「心」が一つのことと蔽塞されることによつて全体が把握できなくなつてくることを、「人間最大の病根」とする。この心を窒息させる「蔽い」は、「心」を「虚」にし「一」にし、而して「静」といふ状態にもつていくことによつて、心の「蔽い」を解き「解蔽」させ、「道」を体得し、人間としての大成あるいは完成を説いたものである。つまり、心が偏つた一つのことと「閉じている」状態は

物事の全体を捉えられないため、「静」という状態にして、閉じた心を「解蔽」にしていく方法論を説いているということである。『こころ』という作品における「先生の倫理」との対応でみれば、「先生」は、「道」を体得しうる心の状態「虚一而静」の状態を指しその本性の「悪」なるが故に犯してしまった「罪悪」により蔽われてしまった「心の解蔽」を期したのではないかということである。「解蔽篇」は「心」に二つの状態があることを強調している。すなわち「虚」と「蔵」、「一」と「満」、「静」と「動」である。荀子はこの「解蔽篇」で「心」を「虚一」にして「静」にすれば万物に対して正しい識見「道」が開けるとしているわけである。作品との対応でみれば、「先生」は御嬢さんの事で常に心が動揺していた所で、「K」に御嬢さんへの想いを告白され、その動揺は一つの極点に達する。そして、「K」の口から出た「覚悟」という言葉に対し先生は次のように言う。

・ (Kの「覚悟」) 悲しい事に私は片眼でした。私はたゞKがお嬢さんに對して進んで行くといふ意味にその言葉を解釋しました。(下・四十四)

この一節は、「解蔽篇」の次の一節との関連を指摘できる(注11)。

・ 凡觀_レ物、有疑中心不_レ定、則外物不_レ清。吾慮不_レ清、則未_レ可_レ定_二然否_一也。

(すべて物事を観察するに当たって、疑い惑う気持ちがあつて、内心が静まり治まっていなかったら、外界の事物を明瞭に認めることは出来ない。そのように、己の思慮がはっきりしない状態では物事の是非を決めることは出来ない。)

作品的には、この四十四の「K」の覚悟を見誤つたが為に、「先生」は慌て、「K」を出し抜き御嬢さんを貰い受ける相談を奥さんに持ちかけ、早々に結婚の内諾を得ることになる。すなわち、その「K」の「覚悟」という言葉を聞いて「奥さん、御嬢さんを下さい」「下さい、是非下さい」「急に貰いたいのだ」ということになつたのである。注意しなければならぬのは、その後「K」は、遺書の中で「もつと早く死ぬべきだったのに、なぜ今まで生きていたのだろう」という意味の言葉を残している点である。こうした作品的な経緯をつぶさにみていくと、「K」の死は、先生の裏切りによるものではなく、「覚悟、覚悟ならないこともない」といった時点で、既に「K」の心の中に用意されていたということになる。また、「解蔽篇」における次の一節も重要であろう(注12)。

・ 彼患者之定_レ物、以_レ疑決_レ疑。決必不_レ當。夫苟不_レ當、安能無_レ過乎。

(患者が物事を判定するのは、疑惑した心で疑問を決断するのであるから、その決断は必ず正当ではあり得ない。苟くも判断が正当でなかったならば、どうして過失がないといえようか。)

「先生」は「心」が御嬢さんのことで閉塞しているが故に、重大な場面で「過失」を犯し、「K」は「先生」と「御嬢さん」の婚約を聴く前から、自分で所決することを

覚悟していたにも拘わらず、長く生きていたが為に見なくともよかった親友のエゴに触れなければならなくなったわけである。「K」亡き後、先生は心の「虚一」にして「静」なる状態を志向しながらも、生きながら、そこに到達することはなかった。しかし、「死」の決断をすることによって全ての悩乱、心の動揺は、「死」によって収束されることになる。

・私がこの牢屋の中に凝としてゐる事が何うしても出来なくなつた時、またその牢屋を何うしても突き破る事が出来なくなつた時、必竟私にとつて一番楽な努力で遂行出来るものは自殺より外にないと私は感ずるやうになつたのです。貴方は何故と云つて眼を睜るかも知れませんが、何時も私の心を握り締めに来るその不可思議な恐ろしい力は、私の活動をあらゆる方面で食ひ留めながら、死の道丈を自由にするために開けて置くのです。動かすにみれば兎も角も、少しでも動く以上は、其道を歩いて進まなければ私には進みやうがなくなつたのです。

(下・五十五)

「この牢屋」とは何であろうか。ここでの「牢屋」は、どうやら肉体的な欲望の喩えというより、心的な強迫観念の方が強く出ている一節である。つまり先生の住む「牢屋」とは、「心」の監獄である。そして、先生の心の自由を束縛する「不可思議な恐ろしい力」は、「死の道」だけを空けておくとしている。ですが、「先生」は、何か訳のわからない「恐ろしい力」に負けて「死」を選んだのであろうか。単に不可思議な「恐ろしい力」の軍門に降つたのであろうか。おそらく、そうではない。「解蔽篇」にみえる次の一節に注目したい(注13)。

・故口可_レ劫而使_二墨云_一、形可_レ劫而使_二屈申_一、心不_レ可_二劫而使_レ易_レ意。是_レ之則受、非_レ之則辭。故曰、心容其擇也無_レ禁、必自見、其物也雜博、其情之至也不_レ臆。

(故に口はおどしつけて黙らせたり言わせたりすることが出来るし、体はおどしつけて屈ませたり伸びさせたりすることが出来るが、心だけは外から働きかけてその意志を変えさせることは出来ない。心が自らよしと思えば受け入れ、わるいと思えば受け付けない。だから言うが、「心の内状は、その選択する場合に、外から何物も制止するものがなく、必ず自分自らの意志で認識する。外界の事物は実に万物万様であるが、心の精一状態を極めれば、その認識判断に少しも疑惑を生じない」と。)

一言でいえば荀子の認識論であるが、「心」は、外界からの刺激に反応はするが、必ず心自らの意志で認識し判断するとしている。これに従えば「先生の死」は、即ち漱石自装の表紙に挙げられた「心」の字解の部分と繋がってくるのである(注14)。

・心者形之君也、而神明之主也。出_レ令而無_レ所_レ受_レ令、自禁也、自使也、自奪也、自取也、自行也、自止也。

（心というものは、肉体の君主であり、精妙の主体である。自分自ら命令を出し、外部から命令を受けることがない。自分自ら禁じ、自ら使い、自ら失い、自ら取り、自ら行き、自ら止まるのである。）

つまり、先生の「死」は外的干渉を極限まで排除した先生自身の「心」によって選択され、受容されたものであるということである。「不可思議な恐ろしい力」あるいは「黒い影」あるいは「冷たい墓石の中のKの見えざる手」といった、外的な力の加わった「死」ではないということである。先生は、その「死」によって「心」の「虚一而静」の状態を獲得し、蔽われた心を「解放」したともいえる。「死」という静謐の中にその人間的完成をみたのである。

とまれ、「先生」のいう「倫理」、その倫理観には「荀子」特に、巻十七「性悪篇」及び巻第十五「解蔽篇」からの影響を跡付けられる。これは『「こころ」という作品の思想的な低音部として、作品上の心象を彩る重要な役割を与えられていると]いってよいのである。

注

- (1) 講演「現代日本の開化」(明治四十四年十一月 朝日新聞社刊『朝日講演集』)
- (2) 厨川白村『近代の戀愛觀』／「日本人の戀愛觀」(改造社 大正十一年十月)
- (3) 北村透谷「厭世詩家と女性(上)」(『女學雜誌』第三百三号明治二十五年二月)
- (4) 『孟子』「滕文公上」
- (5) 「心学明日も見よ」(山本眞功『心学五倫書の基礎的研究』文生書院 昭和六十年)
- (6) 「心学五倫書」(山本眞功『心学五倫書の基礎的研究』文生書院 昭和六十年)
- (7) 『心』自序(大正三年九月)
- (8) 『荀子』巻第十七「性悪篇」(『国訳漢文大成』経子史部第八卷 国民文庫 刊行会 大正十二年)
- (9) 『荀子』巻第十七「性悪篇」(『国訳漢文大成』経子史部第八卷 国民文庫 刊行会 大正十二年)
- (10) 『荀子』巻第十五「解蔽篇」(『国訳漢文大成』経子史部第八卷 国民文庫 刊行会 大正十二年)
- (11) 『荀子』巻第十五「解蔽篇」(『国訳漢文大成』経子史部第八卷 国民文庫 刊行会 大正十二年)
- (12) 『荀子』巻第十五「解蔽篇」(『国訳漢文大成』経子史部第八卷 国民文庫 刊行会 大正十二年)
- (13) 『荀子』巻第十五「解蔽篇」(『国訳漢文大成』経子史部第八卷 国民文庫 刊行会 大正十二年)
- (14) 『荀子』巻第十五「解蔽篇」(『国訳漢文大成』経子史部第八卷 国民文庫 刊行会 大正十二年)

第四章 漱石文学における〈罪〉と〈天〉

序

本稿は夏目漱石作品に表れた〈罪〉に着目し、作品用例を中心に断片やノート等の文脈を精査することを基本に、これまでの研究史を踏まえ、漱石における通時的な〈罪〉認識を提示するものである。研究史で指摘されたキリスト教的な「原罪」と、漱石の〈罪〉との関係を検証し、漱石の〈罪〉の媒体となったであろう〈恋愛〉をめぐる同時代的な文脈を作品に照射することにより、その〈罪〉の震源を明らかにする。キリスト教における宗教的な〈原罪 (sin)〉とは位相を異にし、在来の儒仏観に立脚した〈罪 (業)〉認識を漱石的〈罪〉の淵源として明示するものである。はじめに本稿での立場を明確にしておきたい。本稿は漱石における儒仏観の優位性のみを主張し、キリスト教との関わりを排除するものではない。むしろ漱石にとってキリスト教からの影響は想像を超えるほど大きいものであり、その影響を閑却しては、漱石文学自体成立しえなかったとさえ考えるものである。つまりキリスト教のもつ論理や世界認識に触発されなければ、漱石に内面化された儒仏的な何ものかが、反応を示さなかったと考えるにはほかならない。

一 問題の所在

はじめに漱石作品における〈罪〉及び、その関連語としての〈罪人〉並びに〈罪悪〉の表出状況を概観し、先行論の指摘を踏まえ問題点を整理してみたい。『吾輩は猫である』から『明暗』まで小品を含む全三二作品で、〈罪〉の本文用例が九五例、〈罪人〉が二四例、〈罪悪〉が二二例、その他九例を数え概観するに、『猫』(明治三十八年一月)翌年八月)から『薙露行』(明治三十八年十一月)あたりまでで、全文例の三〇%強を占めながら、個々の作品の主題に関わる用例とは言いがたく、慣用的な使用に止まっている。この時期に特徴的な〈罪〉は概して第三者的で軽佻な饒舌さの中での表出であり、それが苦みの少ない読後感の一側面を保障しているといえる。一方、数こそ及ばないものの、『野分』(明治四十年一月)、『坑夫』(明治四十一年一月)四月)、『門』(明治四十三年三月)六月)、『こゝろ』(大正三年四月)八月)等の〈罪〉は、一語が作品の主題に関わる言葉として重きをなし、この期の〈罪〉は極めて当事者と親和的で、〈罪〉一語がとりもつ関係の重要さ増すよう布置されている。また、『永日小品』(明治四十二年一月)三月)、『思い出す事など』(明治四十三年十月)翌年四月)、『硝子戸の中』(大正四年一月)二月)等、小品文の〈罪〉は数例を数えるのみで、同時期の小説と好対照である。

ここで漱石作品における〈罪〉を概括的にとらえたものとして、高木文雄氏による作業をみてみたい(注1)。

・「罪」という言葉が一回以上使われている漱石の作品は小品を含めた全創作二十
八篇中十五編ある。総使用回数は七十五回。中後期の使用が少ない。用法は問題
にする視点によって「法律的段階・刑事上の罪（一）」「对人的段階／過失・落
度・責任（二）」／「反道義（三）」「対超越的段階（四）」と分類することができ
る。

高木氏は、漱石作品の〈罪〉を可及的に掲出し、「全創作二十八篇中十五篇」「総使
用回数は七十五回」としている。しかし、漱石作品に表出した〈罪〉は、全三二作品
中一九作品に九五例確認されており、氏がどのような算定をしたのかは明らかではな
いが、用例を取り落しているのは否めない。ともあれ、氏は漱石の〈罪〉を四分類し、
それぞれに用例を当てはめていくという手法で〈罪〉の概観を提示する。しかし問題
は、「对人的段階／反道義（三）」や、「対超越的段階（四）」にカテゴライズされ
る〈罪〉が、一体いかなる「道義」に反してなのか、何に對して「超越的」なのか
示されていないことにある。つまり、漱石の作品における〈罪〉が、どのような「道
義」や「超越的」存在、あるいは「超越的」境地をその震源としているのかが不分明
なのである。のみならず次の一節にみるように、ある特定の概念に接続しようとする
意図さえ窺える。

・「恋は罪悪ですよ、よござんすか。さうして神聖なものですよ」（中略）自分の
罪というべきところを人間の罪と表現したのは厳しさに欠けると批判したことが
あるが、これは罪の認識（三）の段階を出ていないことを表明したものであった。
人間存在の不可避的罪性を表現したと見うるならば、漱石が（四）の段階の表現
をはじめて獲得したことを認めることになる。

・虚構を一生書き続けてきた漱石は人間存在の根本にある本来的罪性に到達し、そ
の文学表現方法として重層的相対化を發明した。あらゆるものを相対化して、す
べてを相対化する絶対の前に罪ある自他を導いたのである。

高木氏のいう「対超越的段階」という規定と、「人間存在の不可避的罪性」「人間存
在の根本にある本来的罪性」といった文言を並べる時、キリスト教でいう「原罪」認
識に極めて近似した〈罪〉理解を示しているといえる。果して漱石の〈罪〉をして、
ユダヤ・キリスト教的な「原罪」観と接続することに齟齬はないのであろうか。

二 漱石的〈罪〉の〈原罪性〉

漱石作品における〈罪〉を規定する上で、漱石の形而上認識が重要であることは論
をまたない。この点に関しては漱石作品と宗教という観点で、早くから論じられてき
ているものの、その指摘は皮相的かつ限定的である。その中でまず重松泰雄氏の論考
^{（注2）}から、漱石の〈罪〉を相対化する視点を摘出してみたい。

・(『三四郎』・十二(不義者)ダビデの歌)何も知らぬ夫に対する(裏切り)の構図を秘めた「森の女」の絵を残して嫁ごととする美禰子に、今後も「常に我が前にあ」る「罪」は避けがたく見えている。この告白は単に三四郎への「愆」を語るのみではあるまい。三部作の全構想に注目にする時、漱石の関心の中心にあったものが何であったかは、ほとんど自明だといってよいだろう。

・(漱石書簡「一向門らしくなくつて困る」という述懐)門らしくないとは、当然(門らしい)原構想の存在を前提とするからである。では門らしい構想とは何か。罪の子たる主人公をいかにして「宗教に持つて行く」かを措いてほかにはあるまい。(中略)たしかに宗助と御米は、一貫して(門を通らないでは済まぬ)罪の子として設定されている。

重松氏は『三四郎』『それから』『門』の所謂前期三部作という視程で、「漱石の構想」に言及し、「三部作」と「宗教」の交差を「自明」のものとする。その上で『門』は「罪の子たる主人公をいかにして『宗教に持つていく』か」の下に書き進められた点を強調している。ここでまず違和感を感じるのは、宗助夫婦をして一神教的な「神」との間で使われる「罪の子」という言葉でくくり、宗助と御米が「罪の子」として「設定されて」いるとする点にある。漱石の書簡にみえる「宗教」への言及が、氏のいう「罪の子」をも自明のものとするというのであろうか。海老井英次氏の論考(注3)にも、同じような問題がある。

・(「不徳義の男女」として表現された宗助夫婦の(罪))二人の(罪)を本当に(罪)の問題として問い詰めようとすれば、それは「原罪」とでもいうべき、存在論の次元においてのみ可能なもののはずであり、それについては、作者は二人が「結核性の恐ろしいもの」として微かに自覚しているだけであることを書いている。

・(『門』の(罪))は社会関係の中で感得される「相対的」なもの(罪)が相対的である以上、それを完全に償おうとすれば、それは(過去)への果てしない謝及を要求され、結局は(原罪性)といわれるものまで逆上らなければならぬことになるう。

海老井氏は、社会的相対的な(罪)に対して、絶対的な(罪)を「原罪」あるいは「原罪性」という言葉でとらえ、漱石作品の(罪)と「原罪」を半ば自明のものとして把握している感がある。ちなみに漱石の作品において「原罪」という文言はみられない。

漱石作品にみる(罪)をみると、研究史上では、『こゝろ』下五十四にみられる「人間の罪」を一つの極点として、所謂「原罪」や「罪の子」といった、初手から特定宗教の色彩掛った言葉で把握しようとする傾向が顕著である。右に挙げた論考以外にも越智治雄氏(注4)や伊藤整氏(注5)が、漱石の不安をもって「原罪的不安」である

としている。こうした点も考え合わせると、漱石作品の中で機能する〈罪〉をして、「原罪」あるいは「罪の子」といったキリスト教文脈のなかに還元しようとする一つの流れがあったと考えられる。前掲高木氏の場合も同様で、漱石の〈罪〉を「人間存在の不可避的罪性」や「人間存在の根本にある本来的罪性」という言葉で把捉しているが、研究史の上で奇妙に命脈を保ってきたこれらの〈罪〉理解と同軸線上の言葉で言い換えをしているに過ぎない。仮にこれらの評者が、「原罪」や「罪の子」を普通名詞として使用し、極言すれば漱石的〈罪〉のニュアンスとしてこれらの概念に接続しているとすれば、なおさら漱石の宗教性という問題から乖離した評言といわざるをえない。

さて、ここで漱石作品の〈罪〉が、「原罪」や「罪の子」といったキリスト教的文脈に還元される契機として『三四郎』十二にみえる旧約聖書の本文引用が挙げられる(注6)。「われは我が愆を知る。我が罪は常に我が前にあり」という詩篇第五十一篇にみられる言葉で、既に言及されて久しい一節であるが、漱石作品の〈罪〉を考える上で、この用例は例外的といわなければならぬ。つまり九五例に及ぶ漱石作品の〈罪〉の中で、聖書からの引用はこの一例のみであり、〈罪〉に関しては作品と聖書的世界観をつなぐ唯一の本文用例である。研究史では新約聖書マタイ伝第十八章(注7)を敷衍したとされる「迷羊」の用例とあいまって、漱石的〈罪〉を聖書言説ひいては、キリスト教文脈の中に回収してしまう方向性を決定づけた一節ともいえる。要するに研究史において、漱石事典や前掲論考のように、漱石的〈罪〉を「原罪」や「罪の子」という文言でとらえることにより、一神教的な罪障観に短絡してしまった感が否めないのである。繰り返すが、漱石の作品に「原罪」という言葉はみられず、ノート等の実体的資料に「sin」に言及されたものが散見するばかりで(注8)、資料的にも聖書的罪障観に接続する必然性が担保されていないのである。後述するがこうした聖書の罪障観に還元される〈罪〉理解は、一方で漱石における在来の形而上認識を隠蔽する機能も果たすといえる。漱石の〈罪〉の湧出点を確定する前に、漱石における「sin」への言及をみてみたい。

三 〈自己〉という信仰

漱石作品の〈罪〉が「原罪」というものに比定しうるのかを考える基点として、まずユダヤ・キリスト教でいう「原罪」とはいかなるものか辞書的な意味を確認しておきたい。一例として明治四十四年に刊行された『基督教大事典』には次のようにある(注9)。

・罪 sin 教義 人は皆罪人也とは基督教根本教義の一にして、救済の教義は此

根本的事實より出立す。(中略)罪は義の正反對にして、神に不従順なる事、神

より離るゝ事、神に對して自己を固執する事是也。此の如く舊約に於ける罪の根

本的觀念は他人に對する罪にも、自己に對する罪にも非ずして、神に對する罪也。

新旧約聖書における「罪 (SIN)」は、その根本的意義として「神の義 (道徳的律法・人との契約)」に反するものを指す。そこには常に「神」という絶対的他者に対する「罪」という認識が見てとれる。また「原罪」と「救済」は一对のものであることもここで確認しておきたい。では、漱石作品に表れた〈神〉はどうであろうか。

漱石作品における「神」は、概して懐疑的な文脈の中にある。『草枕』では「人の世を作ったものは神でもなければ鬼でもない」(一)とする。また『それから』では「相互が疑ひ合うときの苦しみを解脱する為めに、神は始めて存在の権利を有する」(十)とし、『行人』には「山でも川でも海でも、僕が崇高だと感ずる瞬間の自然、取りも直さず神ぢやないか。其外に何んな神がある」(塵勞・三十四)とある。これらの用例で重要なのは、「人」が「神」の被造物という觀念が認められないばかりでなく、逆に「人」が「神」を創り出しているという点にある。さらに、『行人』(塵勞・四十四)や『道草』(五十七)には次のようにある。

・「神は自己だ」と兄さんが云ひます。(略)「ぢや自分が絶対だと主張すると同じ事ぢやないか」と私が非難します。兄さんは動きません。「僕は絶対だ」と云ひます。
(『行人』塵勞・四十四)

・無信心な彼は何うしても、「神には能く解つてゐる」と云ふ事が出来なかつた。もし左右いひ得たならばどんなに仕合せだらうといふ気さへ起らなかつた。彼の道徳は何時でも自己に始まつた。さうして自己に終るぎりであつた。
(『道草』・五十七)

『行人』の「一郎」の言葉「神は自己だ」「僕は絶対だ」や、『道草』の「無信心な彼」以下「自己に始」まり「自己に終」わる「道徳」等に表れた「信仰」は、絶対的他者へは向かわず、絶対的「自己」に向かつているのが明らかである。してみると、絶対的他者としての「神」に対する「不義」であるユダヤ・キリスト教の「原罪」あるいは、それに連なる罪障觀をして漱石的な〈罪〉と地続きに理解してしまうのは、やはり段差がありすぎるといわねばならない。作品に表出したこのような〈神〉認識は、断片等漱石の実体的資料にもみられる。主なものを挙げれば次の通りである。

・神ハ人間ノ理想ナリ。理想トハ二個ノ異ナル意義ヲ含ム。自己ノ有スル凡テノ良好ナル點ヲ自惚ノ顯微鏡ニカケテ見タルキハ光彩陸離タル神トナリ。(中略)此故ニ神ハ尤モ大ナル自惚ヲ有スル人間ガ作りタルカ又ハ尤モ人ヨリ逆待セラレタル人間ガ慰藉ヲ求ムル爲メニ作りタル者ナリ。
(断片 明治三十八・九年)

「神ハ人間ノ理想」であると断定し、「神」は「人間」の意識次第で変化するものという認識が示されている。ここでいう「神」は、「人間」によって担保され、「自己」に委ねられた「理想」の中でのみ保障される存在である。裏をかえせば「自己」の外に在るという意味で外在的な「神」を認めないという文脈であり、あくまで「神」は

「人間」の創出物であるとの認識をおさえておきたい。絶対的他者を想定せず絶対的「自己」を希求する点については次の一文にもみえる。

・何が故に神を信ぜざる。／己を信ずるが故に神を信ぜず／盡大千世界のうち自己より尊きものなし
(断片 明治三十八・九年)

何故「神」を信じないのか？「己」を信ずるが故であるという問答には、信仰の対象として「己」以外に在る・存在することなどあり得ないことを言明している。さらに「盡大千世界」という言葉を用い、仏教的な宇宙観という世界全体という射程で、「自己」ほど「尊」いものはないとする。ここでも外在的な「神」を是認せず、そこに「自己」以外の存在である「神」を認める余地はない。これらの認識態様は、『行人』や『道草』のみならず作品に表れた「神」とも明確に対応するものであり、漱石の文学を貫く〈神〉認識であるといえる。では、「自己」を何よりも貴いとした漱石の形而上認識は、単に「自己」が絶対で、その他のあらゆるものは「自己」に貶位するという存在認識かというところではない。「主客論」と題された次の一文をみてみたい。

・主客論。主客は一なり。但便宜の爲めに之を分つ。物に於テ色ト形ヲ分ツガ如ク。文ニ於テ想ト形トヲ分ツガ如ク。物ト心ト分ツガ如シ。物ト心トハ本来分ツベキ物ニアラズ。何人モ之ヲ分チ得ルナシ。天地山川日月星辰悉ク是自己なり。
(断片 明治三十八・九年)

「主客は一なり」とした上で、「主客」は単に「便宜の爲め」に分かつに過ぎない点を強調する。また「物ト心トハ本来分ツベキ物ニアラズ」という一節に明らかかなように、「便宜」を図る側の意志を除けば、「物」と「心」は一体不可分であるとする。ここで最も注目したいのは「天地山川日月星辰悉ク是自己なり」という「自己」認識である。この一節では物理世界におけるあらゆる事象を「自己」としたものであるが、前掲「盡大千世界」の「自己」と考え併せると、その「自己」認識は物象界のみに止まるものではないだろう。つまり、具象・抽象を包含したありとあらゆる事象を「自己」としているということである。換言すれば〈自己〉の存在そのものが、〈神〉の一つの表現・顕れであるということの表明であり、森羅万象を含めた全存在と一体不可分ということにほかならない。もし〈自己〉＝〈神〉であれば、〈自己〉に外在的な〈神〉が存在しえないのは自明で、漱石にとって外在的な〈神〉が存在しない以上、「神」と「人」との間の「罪」である「原罪」など認識の回路自体存在しないといえよう。まして高木氏の指摘する「人間存在の根本にある本来の罪性」に「到達」したなどありえないのである。なぜなら漱石にとって「人」は〈自己〉の下に〈神〉と一体であり、「神」との関係においてのみ惹起される「罪」なる存在ではないからである。「原罪」についても資料的に同様のことがいえる。

• In this respect the lay morality of Confucius, of which the peculiar Characteristic is the repeated Assertion of the goodness of humannature in the normal man, is much superior to the religious ethics derived from Christianity or Brahmanism.

(J・M・Guyau 『教育と遺伝』)
「孔子ノ教ノマサル所以 至極結構ナ議論ナリ」 (「ノート」 「東西ノ開化」)

フランスの哲学者で教育家のギュイヨーが、孔子の道德について言及した一文である(注10)。)では「morality of Confucius (孔子の道德)」が「much superior (非常に優れて)」 「to the religious ethics derived from Christianity or Brahmanism (キリスト或はバラモン教に由来する宗教倫理より)」という一文の末尾に、「孔子ノ教ノマサル所以 至極結構ナ議論」と漱石の書きこみがなされている。実はこのくだりは、ギュイヨーが前段においてキリスト教の原罪批判を展開した後の一節で、「孔子の道德」すなわち儒教倫理がキリスト・バラモン両宗教倫理よりも優れているとの主張に、漱石が賛意を表しているというところで、キリスト教的原罪観に懐疑的であるとの傍証となるものである。さらに次のような言及もある(注11)。

• Christian philosophy 又ハ religion ニモ是 (「心ノFreedom」)ニ類似ノ事ナキニアラズ Faithニヨツテ安心ヲ得ルノ類ナリ。去レドモ根本的ニ於テ心ノ意ノ如クナルヲ認識セザルナリ origin sin.吾等ハ罪業多キ醜穢ノ徒ナリ如何ニ奮発スルモ己ノ力ニテハ清キコト能ハズ。(中略)是 ground principleニ於テ心ノFreedomヲ認識ス光風霽月の海天闊的ノ東洋特ニ禪家ノ把持スル考トハ異ナルヲ認メンノ其証拠ニ Luther 自身ハ自ラノ生涯ヲ failureト云ヘリ。今ヨリ四十年生キルナラバ余地獄ニ落ツルモ之ヲ断ハルベシト云ヘリ。何ノ安心立命カアランノ (「ノート」 「東西ノ開化」)

漱石は、キリスト教哲学及びその宗旨にも「faith (信頼)」によつて、「心ノFreedom」即ち心的解放の論理を見出しているが、「origin sin (原罪)」という觀念の固定化により、「自己」の力では心的自由を得られないキリスト教の人間觀を剔抉する。その証左としてマルティン・ルターを引き合いに、心を安んじその身を「天命」に任せ他事に惑わされないことをいう儒教の「安心立命」など及びもつかないとして挙げる。同様に次の一文でも「原罪」という觀念に批判的なまなざしを向ける(注12)。

• (「心ノFreedom」) 翻ツテ古来禅林ノ老宿ノ伝ヲ読メバ如何ニ呑氣ニシテ如何ニ幸福ナルカ予想ノ外ニアルヲ見ルベシノ一日ク腸ヲ日本橋ノ真中ニ曝シ得ル様ニナラザル可ラズ。之ヲ虚誕ト云ヘバ夫迄ナリ真トセバ彼ノoriginal sinニ齷齪スルノ比ニアラズ。(「ノート」 「東西ノ開化」)

「禅家」の伝記にみられる悟達の域と、「original sin＝齷齪」する人のそれを対比し、禅家並びに儒家の心的解放を得るメソッドの漱石における優位性を示している。つまり、これら漱石の片言隻語には、キリスト教的原罪観に、極めて冷やかなまなざしが投げかけられている一方で、儒仏的倫理観の漱石における優位性を明示しており、漱石の宗教観・倫理観を補完する有力な資料であるということである。ここに掲出した以外にも「original sin」に言及した箇所はノート等に散見するが、一貫してキリスト教的原罪観に否定的である。してみると、絶対的他者である〈神〉を認定せず、「原罪」認識にも極めて懐疑的な漱石作品をもって、その〈罪〉の〈原罪性〉あるいは、それに準ずる概念で把握しようとするのは、やはり短絡の謗りを免れないのではないだろうか。

四 同時代文脈としての〈恋愛〉

さて、漱石の作品の〈罪〉をみる時、その同時代性は極めて重要である。というのも、漱石の作品は多く当時の世相を反映したジャーナリスティックな視点で描かれているからにはかならない。『坊っちゃん』や『それから』に投影された社会現象としての学校騒動や、『門』における伊藤博文暗殺報道、『こゝろ』の明治天皇崩御等、読者の共感を喚起する同時代のトピックを随所に織り込み、作品のリアリティを高めているといえる。こうした創作上の傾向をふまえ本節では、漱石における〈罪〉の淵源をたどる媒介項として同時代の〈恋愛〉に注目する。まず近代の〈恋愛〉について柳父章の考察を挙げたい（注13）。

・「恋愛」とは何か。「恋愛」とは、男と女がたがいに愛しあうことである、とか、その他いろいろの定義、説明があるであろうが、私はここで、「恋愛」とは舶来の観念である、ということ語りた。 (中略) この翻訳語「恋愛」によって、私たちはかつて、一世紀ほど前に、「恋愛」というものを知った。つまりそれまでの日本には、「恋愛」というものはなかったのである。

・ (中世の騎士物語) そのLoveの始まりの形にとくに注目したい。このような物語の背景には、マリア崇拜や、十字軍の遠征がある。つまりキリスト教が根本にある。

柳父氏は明治期の「恋愛」を、西洋語「Love」の「翻訳」による「舶来の観念」であるとす。また西洋的な「恋物語 (romance)」にふれ、表現行為に表れた「Love」には根本的にキリスト教が横たわっている点を強調する。漱石においても、次にみるように、「中世紀の chivalry (騎士道精神)」が、マリア崇拜ひいてはキリスト教信仰に根ざしている点に言及する (注14)。

・ animalism love beauty 此二者ハ並行スル者ナリ。今西洋ニテハ之ヲ切りハナシテ居ル其ハ partial success デアル其失敗セルハ彼等ノ裏面ノ ethical state ヲ見レバ分ル是ハ theoretically 且 successful 且シテ Practically 且 failure ナリ。／＼ love ヲ animal instinct ヨリ切り取りタルハ Christianity ナリ。此宗教の god ハ love ノ god, pure love ノ god デアル。(Mary ヲ尊ムコトモ原因中世紀)中世紀の chivalry モ茲ニ預ツテカアリ。(ノート「suggestion」)

しかし漱石の「Love」認識で特筆すべきは、「animalism love beauty 此二者ハ並行スル」という認識で、マリア尊崇・キリスト教信仰と連動した「Love」の観念とは一線を画している点にある。つまり漱石の「Love」理解は、高尚で肉体を放下した「Love」な「Christianity (キリスト教信仰)」による「theoretically 且 successful (名目上の成功)」であつて「Practically 且 failure (実際は失敗)」であり、「animalism (肉体的欲求)」「Love (内面的恋愛感情)」「beauty (外見的美しさ)」は三者一体であるという認識である。言を進めていえば、性欲と感情を分離しない伝統的な恋愛の線上に立って、近代的なキリスト教信仰に根ざした「恋愛」を裁断しているといえる。こうした漱石の視角を踏まえ作品に目を移してみれば、「罪」及びその関連語は、多く恋愛や結婚といった男女の相関の中で表れているのが確認できる。ここで注目したいのは、「罪」という言葉が男女関係のそれにおいて浮上する時、常にその発話者自身が、所属する共同体の規範・慣習を内面化している点である。主な例を挙げれば次の通りである。

・ (同僚坑夫の話)「おれも、元は学校へ行つた。中等以上の教育を受けた事もある。所が二十三の時に、ある女と親しくなつて―詳しい話はしませんが、其が基で容易ならん罪を犯した。罪を犯して気が附いて見ると、もう社会に容れられない身体になつてゐた。」(『坑夫』)

・ 「(前略)僕は是で社会的に罪を犯したも同じ事です。然し僕はさう生れて来た人間なのだから罪を犯す方が、僕には自然なのです。世間に罪を得ても、貴方の前に懺悔する事が出来れば、夫で沢山なのです。」(『それから』・十四)

・ (宗助御米の私通)世間は容赦なく彼等に徳義上の罪を背負した。然し彼等自身は徳義上の良心に責められる前に、一旦茫然として、彼等の頭が確であるかを疑つた。彼等は彼等の眼に、不徳義な男女として耻づべく映る前に、既に不合理な男女として、不可思議に映つたのである。(『門』・十四)

『坑夫』の「罪を犯して気が附いて見ると、もう社会に容れられない身体」の「社会」、『それから』の「僕は是で社会的に罪を犯したも同じ事」(十四)に見える「社会的」、『門』の「世間は容赦なく彼等に徳義上の罪を背負した」(十四)にある「世間」等であるが、個人が意識している「罪」でありながら、「罪」かそうでな

いかを測る尺度、審級には、常に個人を包摂する共同体の道德規範が介在しているのである。漱石のノートにも〈恋愛(Love)〉と〈罪(sin)〉について次のような一文がある(註19)。

・ Darwin 日本人ハ kiss セズ (Mantegazza [Physiognomy and

Expression] 139) 余曰ク kiss, embrace ハセザルニアラズ人ノ前ヲ憚ルナリ。

○同書 166 日 hatred ノ expression ハ人之ヲ蔵ス sin ナレバナリト然ラバ

Love ノ expression ハ sin ト思ハザル故カクサブルナラン神聖ト思フナラン

religious sanction ト思フナラン是東西ノ別ナリ (ノート「Love」)

ダーウインの言「日本人ハ kiss セズ」に対する漱石の反駁として、日本人は「kiss」
「embrace (抱擁)」はしないのではない。「人ノ前」を憚るのであるとする。ヨーロッパ人は「hatred (憎しみ)」の「expression (表現)ハ sin (道德的に罪悪)」であるから忌避するが、「Love」の表現に関しては「sin」ではないからあからさまで、神聖で、「religious sanction (宗教的な容認)」も得られていると思うのであろうとし、「Love」表現における東洋と西洋の相違に意識的なのがみてとれる。作品用例にみる恋愛表現に徴すれば以下のような見解が導き出されるだろう。すなわち「道徳的な容認」が得られていない〈社会〉〈世間〉であるからこそ、〈罪〉の觀念が立ち上るのであって、もし漱石の作品が、当時世上を騒がせていた〈恋愛〉文学に与した作品であるなら、こうした〈罪〉の文言は表出しなかったと考えられるのである。つまり、作中の男女関係とりわけ〈恋愛〉や〈夫婦〉関係などで〈罪〉という言葉が現れること自体、同時代的なハビトウスとでもいべき慣習を浮上させているといえるのである。このことは、漱石作品の〈罪〉が、成文化された法律的なものばかりでなく、不可視の制度としての社会的慣習と不可分の関係にあることを示唆しており、同時に高木氏の指摘する「反道義」の道義や、「対超越的段階」の〈罪〉を明らかにする上で、有力な媒介項となるべきものである。

柳父氏は明治期の恋愛事情を俯瞰して「恋愛」という「ことば」の流行から、その「行為」の流行へと移っていった点を指摘しつつ次のように(註16)。

・ 「恋愛」は堂々と口にされ、行われている。「色」や「恋」ならば、日常ふつうのことではあったが、人目を避けるべきものだったのである。当然保守的な人々から反撥されたが、そればかりでなく、維新以来、新しい時代を導いてきたエリートの主流たちも、この「恋愛」流行を、不愉快なこととして迎えた。

(『翻訳語成立事情』「恋愛」)

人目を忍ぶ「色」や「恋」に対し、「恋愛」ということばに依拠したあけすけな行為の流行は、「エリートの主流たち」も「不愉快なこと」として批判的に迎えたとする。では、漱石の〈罪〉を胚胎し、当時の耳目を集めた〈恋愛〉は、どのようなものであったのであろうか。新聞雑誌上に表れた主な反応をみてみたい。

明治二十四年八月の『女学雑誌』に「非恋愛を非とす」という批評がある（注17）。女学雑誌の主幹巖本善治が、前月『国民之友』に出された徳富蘇峰の論説「非恋愛」に対する反論として出されたもので、ここでは、当時、日曜の教会やミッシヨンスクールにおいて「男女が同席・交際する」ことを、「悪弊」とする状況を嘆き、「今日は大いに男女交際を奨励」しなければならぬと主張する。さらに明治二十五年二月の『女学雑誌』には、北村透谷の「論説「厭世詩家と女性（上）」」が掲載されるに至る（注18）。

・恋愛は人世の秘鑰なり、恋愛ありて後人世あり、恋愛を抜き去りたらむには人生何の色味かあらむ。（中略）恋愛あらざる内は社会は一個の他人なるが如くに頓着あらず、恋愛ある後は物のあはれ風物の光景何となく仮を去つて実に就き隣家より我家に移るが如く覚ゆ。

「恋愛は人世の秘鑰なり、恋愛ありて後人世あり」という冒頭の一節は、文壇のみならず社会一般の人口に膾炙した名文句として今に残っている。「家」が社会の最小単位として一般に認識されていた時代、最も「個人」という単位を感じさせるものの一つが、ここでも称揚された〈恋愛〉という概念であった。人の世は「Love」としての恋愛の後に成立するとした透谷のこの評言を嚆矢として、〈恋愛〉を人間の最高の価値とし、基準とする所謂「恋愛至上主義」が、文壇を中心に吹き込むことになったのである。こうした西洋伝来の思想を媒介にした〈恋愛〉言説の登場は、当然ながら当時の社会に大きな波紋を投げかけた。明治三十年五月の読売新聞には「恋愛神聖論」と題し次のようにある（注19）。

・さてこの恋愛神聖論は何処から出たものであらうと云ふに、近くハ文学界などがその火元で、（中略）何にせよ青年有為の男子をして、恋愛を口にしそれを神聖だなどと言わせるのはよくないことだ。併しながら文学界の恋愛論は一時であったが、まだまだ十年一日のごとくその神聖論を唱えていたのがある。女学雑誌である。これがまたよくないので無暗に神聖論を振り回したのである。

記事はその後〈恋愛神聖論〉の老家であるキリスト教を指弾して、〈恋愛〉などは、利己的なものであり、それをことごとく吹聴するのは怪しからん、とする。これはつまり、新来の〈恋愛〉などは柔弱でエゴイステイックなもので、全く請け合えないという当時の世評の一つである。さらに論調を同じくして、同年九月の読売新聞には次のようにある（注20）。

・近時の小説の上に顕れたる恋愛に至りては、甚だ快からざるものあり。（中略）恋愛小説の非なるは日本新聞の人早くこれを唱え始めたり。われらもまた近時の恋愛小説を以て甚だ厭うべきものとせり。

〈恋愛〉を云々する当代文学のあり方に極めて否定的な態度で書かれた記事で、「われら」も「近時の恋愛小説を以て甚だ厭うべきもの」と舌鋒鋭く論難している。この後、「恋愛小説」は通俗的な明治の「軍談」であるとし、程度の低いものとして言をきわめて排斥する内容となっている。要するに、これらの記事に象徴的に表れたのは、女学雑誌の巖本や、文学界の透谷などによって高尚なイメージを付加された新来の〈恋愛〉言説に対する、旧来の社会的規範からの反発・反駁であり、その反応の強さこそ同時代の性関係に作動していた旧時代の性道徳の強度にほかならない。このような論争が戦わされる背景には、近代によって覚醒されたいわゆる近代的自我の台頭と旧道徳側の抵抗が看取され、「Love」の訳語としての〈恋愛〉という個人対個人の概念を、亡国の音とする強固な社会的慣習を実感せしめるものとなっていることである。少し時代は下るが、近代における〈恋愛〉を考える上での好著である厨川白村の『近代の恋愛観』を次にみてみたい（注21）。「日本人の恋愛観」と題する一節では、

・この人種は不思議にも男女関係を僻み根性で見ることのみに慣らされている。何でもない男と女とが、ちよつと立ち話をしていても忽ち猜疑のまなこを光らす。（中略）それでもまだ気が済まなければ、恋愛を罪悪視し背徳乱倫呼ばはりまでしようと云ふ恐ろしい人たちである。（『近代の恋愛観』「日本人の恋愛観」）

とあり、「この人種」は「男女関係を僻み根性」のみで見、挙句の果てに「恋愛を罪悪視し背徳乱倫呼ばはり」する「恐ろしい人たち」であると、こちらは〈恋愛〉賛美の側から手加減しない言い振りである。白村は言わずと知れた英文学者で洋行帰りということを考えても、当代日本人の〈恋愛〉観には全否定の感がある。その白村が同著で「ラブ」の訳語について興味深い指摘をしている。

・日本語には英語の『ラブ』に相当する言葉が全く無い。『恋』とか『愛』とか云ふ字では感じがひどくちがう。『I love you』や『Je t'aime』に至つては、何としても之を日本語に訳す事が出来ない。（中略）言葉が無いのは、それによつて現はさるべき思想がないからだ。

近代化の過程で日本人は、西洋語の概念を素早く理解し、進んだ自然・人文科学を短時日のうちに吸収するため、ほぼ無限の造語力をもつ「漢字」を利用したことで知られているが〈恋愛〉もまた「Love」の訳語であった。しかし右に挙げた白村の指摘は、同時代において極めて秀抜なものといわなければならぬ。即ち「Love」という概念の受け皿として「恋」とか「愛」では「Love」のニュアンスを言い得ず、その原因は「Love」によって表わされるべき「思想」が無いからだという一節で、漱石的な

〈罪〉を考える上でも非常に示唆に富んでいる。つまり、西洋語殊にキリスト教圏でいう「Love」は、個々人の感情を表すものであると同時に、神が人間に付与する福音（神の救済）の意味があるからであつて、そこには常に絶対的他者としての「神」が意識されているものだからである。これは、前掲漱石のノート「suggestion」にあ

る「此宗教の god は Love の god, pure Love の god デアル」にも明示されているところのものである。白村の指摘にある「Love」という概念の日本語への翻訳不可能性は、「原罪」と「贖罪」のロジックにみる、神に対する離間から生まれた人間の〈罪〉とも密接不可分の概念であることを、いみじくも言い当てているといえる。

「Love」の概念を担保する「思想」的背景である「神」が存在しないがため、単に表面的な語彙の問題ではなく「何としても之を日本語に訳す事が出来ない」ということになるのである。これは、『こゝろ』下五十四において先生が口にした「人間の罪」というものが、キリスト教でいうところの〈罪 (sin)〉と地続きではないことを同時代の文脈から補強するものといえる。同著においては漱石への言及もみられるので重要な部分を抜粋したい。

・大学院に入るとき、私がその研究題目として取つたのは『詩文に現はれたる恋愛の研究』であつたのだ。(中略)その研究の指導教授であつたのは、まだ留学から帰られたばかりで文科大学に講義をして居られた頃の夏目漱石先生である。(中略)いつかも『ロミオとジュリエット』の事か何かで恋愛を論じたとき、先生は反対せられた。(中略)先生もしまいには激して『今の少年、封建の道徳を知らず』と云ふやうな事も云はれた。そんな所がいまも『漱石全集』を繙くと、あちこちに出てゐるのを見て、今は世になき先師を憶うて追憶の涙を得ない。

白村が大学院において〈恋愛〉を考究する中で、漱石と〈恋愛〉について議論したところが印象的に記されている。その議論のなかで「激し」た漱石が「今の少年、封建の道徳を知らず」と言ったとあり、どのような文脈での発言かは詳らかではないが〈恋愛〉をめぐる応酬のなかでこのような発言がなされたとしたら、「封建の道徳」の意味は小さくない。あるいは議論において封建的な「長幼の序」を弁えない白村の若年客氣を戒めたものであるとも考えられるが、少なくとも「恋愛」の議論の中で「封建の道徳」という旧来の倫理観を盾に「激し」た漱石がいたことは事実のようである。続くくだりで、「そんな所」が『漱石全集』の「あちこちに出てゐる」というのは、「封建の道徳」的な〈恋愛〉観が其処ここに認められることを示唆している。

さて、ここまで漱石的〈罪〉を前景化させる男女間に存在した社会的規範や慣習を同時代的〈恋愛〉を媒介項として瞥見してきたが、最後に漱石の『文学論』に表明された〈恋愛〉への言及をみて、〈罪〉との関係を明確にしたい(注22)。

・(恋愛に伴う奔放な感情) 文学もこゝに至りて多少の危険を伴ふに至るなり。真面目に斯くの如き感情を世に吹き込むものあらば、そは世を毒する分子と云はざるべからず、文学亡国論の唱へらるゝは故なきにあらず。凡そ吾々東洋人の心底に蟠まる根本思想を剔抉して之を曝露するとせよ。教育なき者はいざ知らず、前代の訓育の潮流に接せざる現下の少年はいざ知らず、尋常の世の人心には恋に遠慮なく耽ることの快なるを感ずると共に、此快感は一種の罪なりとの觀念附随し来ることは免れ難き現象なるべし。吾人は恋愛を重大視すると同時に之を常に踏みつけんとす、踏みつけ得ざれば己れの受けたる教育に對し面目なしと云ふ感あ

り。意馬心猿の欲するまゝに従へば必ず罪惡の感随伴し来るべし。これ誠に東西
両洋思想の一大相違と云うて可なり。

漱石は〈文学〉と〈恋愛〉に関して〈恋愛〉を鼓吹する文学者を「世を毒する分子」とみなし、一般の人士が「恋に遠慮なく耽る」ことは「快」なる感じと、「罪」なる觀念が緋い交ぜになる点を強調する。その上で漱石は「恋愛を重大視」すると共に、「之を常に踏みつけんとす」とし、その理由として「己れの受けたる教育」に「面目」が立たないからであるとす。自身の欲求に検束なく従えば、「罪惡」感を伴うとして、漱石の表現活動において〈恋愛〉と〈罪〉が、不即不離の關係にあることが窺える。特に、〈罪〉が前代の「訓育」「教育」と、当代の〈恋愛〉の狭間で惹起されるものであるとの認識が示され、『こゝろ』における「先生」が口にする「私は倫理的に生まれた人間」です等、作品用例との対応もみられる。踏み込んでいうなら、漱石にとって〈恋愛〉は〈罪〉と背中合わせということであり、また自身が受けた前代的「教育」に徴し、肯定しえない〈罪惡〉であることを表明しているといえる。漱石の表現活動にとって〈恋〉は〈快〉の感覚を前面に押し出すものであると同時に、その裏面には同じ強度で〈罪〉が張り付いているのである。「文学的内容の基本的成分」のなかでの言及という点を考えれば、少なくとも漱石の文学的作物における〈恋愛〉は、〈罪〉と密接にして不可分の關係にあつたといえよう。「ノート」「Love and moral」にも、個人の恋愛と社会道德の相克に言及している。

・○Spartaノ如ク又一般Greeceノ如stateヲ主ニスル國ニハ個人ノ自由ナシ
Loveハ個人emotion(egoistic)ノ尤モ烈敷者ナリ國ヲ忘レ家ヲ忘レ身ヲモ忘ル。
故ニSpartaニテハLove杯ノ發達スル譯ナシ。カノ強制結婚ヲ見ヨ

軍国主義的な「スパルタ」を引き合いに、「Loveは個人emotion(感情)egoistic(利己主義的)」の最たるものとし、「国」を忘れ、「家」を忘れ、「身」をも忘れんとするが、これはとりもなおさず、儒教の経書『大学』の「修身・齐家・治国平天下」を意識した記述となっておりす。つまり、「Love」という新來の概念に、儒教的な文脈で対峙しているということであり、漱石の「Love」に対する基本的な姿勢が看取されるところである。漱石の作品に表れた〈罪〉は、男女をめぐる社会通念の中で浮上し、男女間における社会的慣習の強固さ、相互にストレスを生じ、恋愛行為が「秘め事」「いやらしいこと」として過度に抑制された結果として、対象に対する極度の美化や矮小化、適切と思われる行動行為の逸脱が惹起され、結果内面的な〈罪〉を形成する。またそれへの違犯意識が相互の連帯を強め、社会的な慣習・規範に対する共犯關係としての〈罪〉を形成するといえよう。

五 漱石的〈罪〉の淵源

ここまで、漱石の〈罪〉を「原罪 (sin)」「神 (God)」「恋愛 (Love)」をキーワードとして論じてきたが、その中で「God」は明治における西洋文物流入の中で「天」という東洋的な観念を媒介として翻訳された経緯がある。漱石の〈罪〉がこの「God」と不可分な関係にある「原罪」の俎上で理解されたのも、畢竟この「天」の多義性に求められる。しかし漱石は、表現行為の上で西洋の「god」という「理想」と、東洋的「理想」を区別して理解している。

・小説でも西洋人は實を尊ぶ代りに理想的な完全な人間を寫さない日本人は空邈たる代りに完全無缺人間を寫す西洋人には おと云ふ大理想がある人間のコンシヴする完全なる者を理想的に表現せるものとせば馬琴の仁義禮智信と同一のものだ (断片 明治三十四年)

馬琴の五常を引き合いに、西洋の「god」と、儒教の「聖人」とは「同一」としながらも、東西の別に意識的であることはいうまでもない。また「人間のコンシヴ」に見えるように「god」はあくまで「人間の思いつき」とあることにも注意したい。一方柳父章は、福沢諭吉の翻訳を挙げ、西洋の「god」が「天」に翻訳されたことを指摘する (注23)。

・Every human being is, by his constitution, a separate, and distinct, and complete system, adapted to all the purposes of self-government, and responsible, separately, to God, for the manner in which his powers are employed.
人の一身は他と相離れて一個の全体を成し、自から其身を御し自ら其心力を用ひ、天に対して其責を任ず可きものなり。

また柳父は植木枝盛「天」への言及を引き合いに次のようにいう (注24)。

・元來吾儕が天賦人權ト云エルコトヲ言ウモノハ、必シモ国家法律ノ有無ニ関ワラズ、直チニ其天ニ徴シテ之ヲ唱ウルコトナリ。タトエバ人ハ之ヲ其天ニ徴スルニ、恰モ生活ヲ遂グベキモノナリ。然ルニ人ノ為メニ其生命ヲ奪ワルレバ則チソノ生活ヲ遂グルト云ウコトナキニ至ル。是レ抑モソノ天ニ背ケルコトニシテ、ソノ天ノ指ス所ニアラザルナリ。而シテソノ天ハ只其生活ヲ遂グルヲ趣意トス。

・「天」は、人が「徴シテ」知るべき対象である。人は「天」に向かって「徴シ」、「天」はその人に対して、「指ス所」を教え、その「趣意」を知らせる、という。それは本質的に、祀り、奉じ、慎しみ、畏れるべき「天」である。人に対して超越的な、かつ人格的な存在である。(中略) 私のみる限り、植木枝盛の「天」は、決して説法上の方便の言葉使いではない。それは彼の思想の根幹にひそむことば

であった。彼に限らず、およそ明治初期の先覚者、改革者たちに共通の、彼らの精神を奥深く支えることばが「天」であった、と私は思うのである。

「天」は、「天に向かつて徴」し、「天」はその人に向かつて「指す所」を教え、その「趣意」を知らせるものとし、「超越的」かつ「人格的」な存在であると指摘する。その上で「明治の先覚者」「改革者」たちに共有された超越的概念を「天」という言葉に求めている。漱石の作品にも「天」は場面によって位相は異なるものの頻出している。主な用例を挙げれば次のようになるう。

・彼は三千代と自分の関係を、天意によつて、――彼はそれを天意としか考へ得られなかつた。――醗酵させる事の社会的危険を承知してゐた。天意には叶ふが、人の掟に背く恋は、其戀の主の死によつて、始めて社会から認められるのが常であつた。
(『それから』・十三)

・(御米の辻占い) 御米は其時真面目な心を有つて、易者の前に坐つて、自分が將來子を生むべき、又子を育てるべき運命を天から与へられるだらうかを確めた。
(易者) 「貴方には子供は出来ません」「貴方は人に対して済まない事をした覚がある其罪が崇つてゐるから、子供は決して育たない」
(『門』・十三)

・(先生宅での会話) 「子供でもあると好いんですがね」と奥さんは私の方を向いて云つた。(中略) 「子供は何時迄経つたつて出来つこないよ」と先生が云つた。奥さんは黙つてゐた。「何故です」と私が代りに聞いた時先生は「天罰だからさ」と云つて高く笑つた。
(『こゝろ』上・八)

漱石作品に表出した「天」は、「与へる」「命じる」「享ける」といった言葉にみるように一貫して能動的主体として機能している。特に『それから』の「天意による」「天意に叶ふ」、『門』の子供を生む運命を「天から与へられる」等は、「自己」以外にその存在を是認する不可視のマトリクスとして機能しているのが分かる。これは、前に掲出した外在的な「神」の場合と比較して、自身の好悪に拘わらずその存在の中に包含されているという意味で著しく異なる点である。日月星辰の運行、森羅万象の生成化育は凡て造化に随つて寸時も休むことなく続いている。そうした宇宙的な意志に包摂されているという感覚、認識が、漱石の作品において「天」という言葉で表わされているところのものではないか。「罪」もまた、「天意」や「天の法則」、それに反した結果としての「天罰」といった言葉にみるような原因―結果の関係の中で把捉されており、「罪」は、「天」の秩序とでもいふべきものに逆らう行為の結果が凝縮した言葉であるといえる。

漱石の「天」は、福沢諭吉の言うように「God(神)」の翻訳語、あるいは「Nature(自然)」そのままの翻訳語としての「天」ではなく、在来の伝統的世界観でいうところの「天」であり、作品においても「神」と「天」との差異は決定的である。つまり、漱石は西洋キリスト教社会でいう「神(God)」に、在来の「天」とい

う超越的な概念を対置させ、その〈天〉というメカニズムの中で〈罪〉を認識しているのである。このことはあるいは、漱石作品が、当時の社会的伝統の中に還元され、同時代の人々に共有されることを目的にした漱石の〈方法〉であったのかもしれない。ともあれ、漱石作品における〈神〉の不在は、その〈罪〉をして、「原罪」という文脈で理解されることを拒み、〈天〉という不可視の機構の中で認識される〈罪〉であることが帰納されるのである。小宮豊隆はその著『漱石の芸術』において漱石の作品は〈恋愛〉を主題としたものが多いとする。が、それは漱石作品の反面でしかない。漱石の描いた〈恋愛〉は、その裏面に常に〈罪〉に意識が作動しているのである。漱石における〈恋愛〉は、その〈罪〉を前景化させる媒体として機能しており、漱石の作品は同時代的な性規範を媒体としながら、その〈罪〉を描くことに主眼があったとみるべきであろう。そしてその〈罪〉は、ユダヤ・キリスト教的・一神教で理解されるような〈原罪〉認識というより、在来の神儒仏の混淆した〈天〉の法則・秩序の下で認識される、因果律的な〈罪業〉認識である。

結 夏目漱石―〈罪〉の収束する場所

『硝子戸の中』は漱石晩年の小品文で、東京・大阪両『朝日新聞』に三十九回にわたって書かれたものであり、漱石がその人生の中で感じた所を、淡々とした筆致で綴った回想風の随筆である。その連載も終りに近い、第三十七、三十八回において幼き日の「母」に関する回想がある(15)。ここでは夏目家に嫁ぐ以前「御殿奉公」をしていたとされる母を、その「紅絹裏の袴襦」や「高蒔繪」の「文箱」を仲立ちとしながら、自身のもつ数少ない実母のイメージを紡ぎ出している。その中で殊に印象深い出来事として、子供時分に見た「ある夢」を想起する。自宅の「二階」へ上って「たった一人で、昼寝をした」際、「何時何処で犯した罪か知らない」「自分の所有でない金銭を多額に消費」し、「到底償」えない「罪」に苦慮して「階下の母」を「大きな声」で呼ぶ。自身の「苦しみ」を話し「何うかして下さい」と母に「頼む」。その上で母は微笑しながら「心配しなくても好い」と、その「罪」を聞いた上で購ってくれることを表明し、自分は「嬉し」と「安心」で再び安らかな眠りに落ちていく。この追憶に表れているのは、とりもなおさず「自分が犯した罪」を母が肩代わりしてくれるというイメージであり、追憶の中の記憶にすぎないとしても漱石的〈罪〉の収束点として極めて重大な意味を内包する。その「母」が前段において示唆あるように江戸的な心象風景を重ねて追懐されることも象徴的であろう。慶応三年に生まれた漱石は、近代化の尖兵として渡英し、帰朝後も〈明治〉と対峙し続けた。その晩年において、この『硝子戸の中』三十八の追憶における〈罪〉の重要さは他作品の〈罪〉に比較して抜きんでているといつてよい。つまり「自身の罪」を「母が肩代わり」をしてくれ、「苦しみ」を除き去り「安心」を得るといふ追懐に仮託した展開そのものが漱石における〈罪〉の償却過程を示唆しているといえる。漱石の表現活動において、どんなに懐かしくても帰れない前近代の懐、戻れない江戸を白昼の夢うつつの中で見た「実母」の心象と重なるのなら、『硝子戸の中』三十八にみる「自身の罪」

と「母から与えられた安心と眠り」のメタファは極めて示唆的である。加えて、「二階」に上った「私」を「階段下」の「母」が安心させるという空間的布置と、「生死事大無常迅速云々」と書かれた襖が「実母」のイメージに密着している点も見逃せない。ここで示されているのは、つまり〈母なるもの〉への回帰であり、自己の〈罪〉を含めた存在そのものを全的に容認してくれる存在への還流である。「生死事大無常迅速」という仏教的な六道の輪廻を超越し、〈罪〉を含めた自己存在の根源への回帰を、その表現活動の晩年において示した漱石は、幼き日の実母の心象と共に、その〈罪〉を俯瞰する位置に立ったといつてよい。

・聖オーガスチンの懺悔、ルソーの懺悔、オピアムイーターの懺悔、―それをいくら辿つて行つても、本当の事実は人間の力で叙述出来る筈がないと誰かゞ云つた事がある。況して私の書いたものは懺悔ではない。私の罪は、―もしそれを罪と云ひ得るならば―頗る明るい処からばかり写されてゐただらう。其所に或人は一種の不快を感じるかも知れない。然し私自身は今其不快の上に跨つて、一般の人類をひろく見渡しながらかみ笑してゐるのである。今迄詰らない事を書いた自分をも、同じ眼で見渡して、恰もそれが他人であつたかの感を抱きつゝ、矢張り微笑してゐるのである。

(『硝子戸の中』・三十九)

漱石文学の〈罪〉を総括すれば、儒教五倫道德における夫婦相和し朋友相信じが失調される所に作動する概念である。高木氏の区分による「对人的段階／反道義(三)」の〈罪〉とは、五倫五常(父子の親・君臣の義・夫婦の別・長幼の序・朋友の信)に反する〈罪〉であり、同様に「対超越的段階(四)」の「超越的」〈罪〉とは、罪と罰、原罪から贖罪へというロジックでの罪障感ではなく、「父母未生以前」(『門』)にみられるような三世(過去・現在・未来)の輪廻の中で認識される因果律的な罪認識であることが、作品やそこに投影した同時代文脈から帰納される。漱石文学の〈罪〉は、近代において、旧来の道徳を脱し、覚醒した個人という所謂近代的自我と連動したかたちで表れる。旧倫理を打破し、個人を獲得したものの、宗教的裏打ちのない個人主義は、徳目品性を破壊し、「神」をもたない、利己主義を際限なく生産する結果となった。漱石文学の〈淋しさ〉は、神を持たず、相互の精神的紐帯を断たれ、自我のみで生きていかなければならない、孤独の〈淋しさ〉であつたと考えられる。漱石における形而上の存在であり、すべてを知悉する〈天〉という言葉で表わされるところのものは、所謂創唱宗教でいうところの〈神〉とは峻別されるべきものであり、それは漱石の晩年の思想(則天去私)とも密接に関わるものである。言を進めていえば、〈自己〉の私性に固執すればするほど〈罪〉となり、〈自己〉の私性を償却すればする程〈天〉と共鳴するという漱石文学における〈罪〉の認識態様が明らかとなる。

注

- (1) 高木文雄 「罪（愆）」（『別冊國文學』三九 学燈社 平成二年）
- (2) 重松泰雄 「罪の子との（共生）」「門」再論」（『叙説』叙説舎 平成四年一月）
- (3) 海老井英次 「（罪）の揺曳・（信頼）のゆらぎ ―夏目漱石「門」に於ける（信）の世界」（『叙説』叙説舎 平成五年一月）
- (4) 越智治雄 「父母未生以前の漱石―夢十夜」（『漱石私論』角川書店 昭和四十六年六月）
- (5) 伊藤整 「解説」（『現代日本小説体系』第十六卷 河出書房 昭和二十四年六月）
- (6) 「旧約聖書詩篇第五十一」『引照旧新約聖書』米国聖書会社 大正四年十二月）
 ダビデ王の姦通「バセテバ事件」を記した箇所「われはわが愆をしる、わが罪はわが前にあり」に続くくだりで「視われ曲邪のなかにうまれ罪にありてわが母われをはらみたりき」とあり、「原罪」の文脈である。
- (7) 「新約聖書馬太伝第十八」（『引照旧新約聖書』米国聖書会社 大正四年十二月）
- (8) ノート「東西ノ開化」（『漱石全集』岩波書店 第二一卷九一頁）
- (9) 『基督教大辞典』（警醒社書店 明治四十四年九月）
- (10) ノート「東西ノ開化」（『漱石全集』岩波書店 第二一卷七七頁）
- (11) ノート「東西ノ開化」（『漱石全集』岩波書店 第二一卷九一頁）
- (12) ノート「東西ノ開化」（『漱石全集』岩波書店 第二一卷九三頁）
- (13) 柳父章 『翻訳語成立事情』「恋愛」（岩波書店 昭和五十七年四月）
- (14) ノート 「suggestion」（『漱石全集』岩波書店 第二一卷一四三頁）
- (15) ノート 「Love」（『漱石全集』岩波書店 第二一卷四七五頁）
- (16) 柳父章 『翻訳語成立事情』「恋愛」（岩波書店 昭和五十七年四月）
- (17) 巖本善治 （撫象子）「非恋愛を非とす」（『女学雑誌』第二百七十六号 明治二十四年八月）
- (18) 北村透谷 （透谷隠者）「厭世詩家と女性（上）」（『女学雑誌』第三百三号 明治二十五年二月）
- (19) 「恋愛神聖論」（読売新聞 明治三十年五月十日）
- (20) 「小説上の恋愛」（読売新聞 明治三十年九月二十七日）
- (21) 厨川白村 『近代の恋愛観』「日本人の恋愛観」（改造社 大正十一年十月）
- (22) 夏目漱石 『文学論』「文学的内容の基本的成分」（大倉書店 明治四十年五月）
- (23) 柳父章 『翻訳語成立事情』「自然」（岩波書店 昭和五十七年四月）
- (24) 柳父章 『翻訳学問批判』（日本翻訳家養成センター 昭和五十八年十二月）

夏目漱石における〈天〉——止揚される近代的自我——

序

漱石における〈天〉の問題は、漱石文学の根幹に関する問題であると考えられるが、意外にも単独で論じられることの少ない問題である。先行研究上において〈天〉の問題は、多く晩年の「則天去私」に包摂された形で論じられている。研究史では「則天去私」の思想・哲学的背景を中心に、儒教・老荘・禅・念仏等との関連から「則天去私」の内実に言及する。しかし、漱石の〈天〉をして、特定の宗教・思想に還元させてしまふのは、今日残された、漱石の片言隻語に徴し疑問なしとしない。重要なのは、その宗教・思想的類縁性を指摘した視点の上に、漱石独自の〈天〉認識を明らかならしめることにあるのではないだろうか。本稿では、「則天去私」から問題を提起し、日記、断片、ノート等作家の言及を掲出しつつ、明治期の翻訳をめぐる文脈に照らし、漱石の〈天〉、その近代的意義に言及するものである。

一 問題の所在——「則天去私」を通路として

漱石と〈天〉を論ずる際、「則天去私」の言葉を措いては考えられない。周知のごとく「則天去私」は、漱石最晩年の心境を表した言葉とされる。しかし、漱石の造語ともされるこの言葉の意味については詳らかではない。今日、大正五年十一月二十日頃の揮毫ともされる「則天去私」の書幅と、この時期に前後して漱石宅を訪れた弟子たちの言及が伝えられるのみである。ともあれ漱石的〈天〉の領野は、最晩年の「則天去私」を通路として、作品やその他作家の言説に開かれているといつてよい。

「則天去私」の書幅については、新潮社の『大正六年文章日記』「十二名家文章座右銘」に掲載される予定で漱石が揮毫したものとされるが、その無署名解説には次のようにある（注1）。

・「則天去私」

天に則り私を去ると訓む。天は自然である、自然に従うて、私、即ち小主観小技巧を去れといふ意で、文章はあくまで自然なれ、天真流路なれ、といふ意である。

漱石自身の解説とは断定されていないながらも、後述する松岡譲（注2）や、久米正雄（注3）等によって伝えられる漱石の言葉と比較しても、大意として段差はない。その意味するところの輪郭は、ほぼ了解しうる。「天」と「自然」が等号で結ばれ、その「自然」に随順して「私」即ち「小主観小技巧」を去るといふ、文章に関する標語として説明されている。「則天去私」の意味するところは、松岡譲の言葉にもみえる。早くに、岡崎義恵氏が「相当筆者松岡の主観による解釈が入り込んでいると推定され

る」と指摘する如く(注4)、一字一句漱石そのままの言とはいえないながらも、先の「無署名解説」とあわせ、その意味するところを補完していよう(注5)。

・漸く自分も此頃一つのさういつた境地に來た。『則天去私』と自分ではよんで居るのだが、他の人がもつと外の言葉で言ひ現はしても居るだらう。つまり普通自分自分といふ所謂小我の私を去つて、もつと大きな謂はば普遍的な大我の命ずるまゝに自分をまかせるといつたやうな事なんだが、さう言葉で言つてしまつたんでは盡くせない気がする。その前に出ると、普通えらさうに見える一つの主張とか理想とか主義とかいふものも結局ちつぽけなもので、さうかといつて普通つまらないと見られてるものでも、それはそれとしての存在が与へられる。つまり観る方からいへば、すべてが一視同仁だ。差別無差別といふやうな事になるんだらうね。今度の『明暗』なんぞはさういふ態度で書いてゐるのだが、自分は近いうちにかういふ態度でもつて、新しい本当の文学論を大学あたりで講じて見たい。

(木曜会) 大正五年十一月九日)

ここで重要なのは、則天去私の境地に関して「他の人がもつと外の言葉で言ひ現はしても居るだらう」という一言で、ここに老莊的な「無為自然」や、禪的な「三昧境」、念仏における「自然法爾」等、在来の宗教・思想に接続される余地が出てくるのである。無論、漱石の漢詩、断片、書簡などをみれば、容易にそうした宗教的な究境ともいふべきものへの憧憬と希求が見出されるのであるが、ここでは続く「さう言葉で言つてしまつたんでは盡くせない気がする」という言葉に注目したい。つまり、道教的な「無」あるいは、禪的な「三昧境」などは、一線を画した一種異なる形而上認識なのではないかということである。さらに「自分はかういふ態度でもつて、新しい本当の文学論を大学あたりで講じて見たい」と並々ならぬ意欲を示しているところからも、在来の宗教一般に回収される境地と同一とは考えにくい。

また、前掲松岡の言葉によれば、「文学に携はつたもの」の「救い」と「悟り」について漱石は次のように言つたとある。少し長くなるが重要な部分であるので、質問部分から引用してみたい。

・―すると絶対者の中に受けとられるといふ浄土教的な他力主義でなく、自ら悟りをひらいてそれで救はれやうといふ禪的な謂はゞ自力主義なんですか。「自力とか他力とかさういふ抹香くさい用語は、非常にはつきりして居るやうで其実誤解が生じ易いが、始めから絶対者を予定しなかつて、境地としてはさういふところ迄行かなければ救にはないのぢやないかな。だから理性的な僕等は超越的な神なんぞを考へる事が出来ない。さうして内在的に見て行けば又必要もないわけだ。但し自覚の絶対値といふのが、見性成仏といつた悟りの極致を神といふのならそりやいつてもいゝだらう。」

松岡の「他力」か「自力」かの間に、簡潔かつ明瞭な応答をしているのが看取できる。ここで重要なのは、まず「自力とか他力」といつた「さういふ抹香くさい用語」は

「誤解が生じ易い」とする点に注意したい。漱石は、その「救い」や「悟り」の境地をして仏教的用語で表わすことに極めて慎重といえる。続く「絶対者」や「超越的な神」に言及するくだりでは、絶対者を「理性」よって「考える事ができない」とし、「又必要もない」と、その存在の必然性を認めていない。さらに、理智による「自覚の絶対値」をして禅的な究境「見性成仏」とからめ、それを「神」と呼称するなら「いつてもいゝ」とする。これは「見性成仏」といった禅的境地との同一性を示すというより、むしろ、「見性成仏」のような境地との区別を示唆している。要するに漱石は「救い」や「悟り」の境地を、「自力」「他力」といった仏教的字句によって表されることに慎重を期し、「絶対者」を「理性」によって遠ざける姿勢を示す。また、「自覚の絶対値」を「見性成仏」と同位相にみつ、それを「神」と名辞するのは構わないとする。つまり、これら漱石の片言隻語に照らして考えると、漱石の「救い」や「悟り」は、既存宗教の言葉に理解を示しながらも、それらとの同一性を留保しているのである。換言すれば既存宗教の言葉に回収されることに、少なくとも配慮を示しているともいえよう。しかし、松岡は「宗教的問答」後段において、漱石のそうした境地を「自然法爾」や「自然随順」という「他力」浄土門の言葉と並べて考えている。松岡と同席した久米正雄は「則天去私」について次のような言葉を残す（注6）。

・「私」のない芸術、個を全うすることによつて、全に達すると云ふ人生観、禪で所謂禪定、三昧の境地。先生の言葉は断片的であつたが、云はうとしてゐるものだけは臚ろげ乍ら解つた。（中略）先生の人生観が所謂禪味を帯びてゐる事は自分も認める。然し今日の言葉で禪の世界観と異なる所以も幾分か解つたやうな気がする。

久米は漱石の「則天去私」をして、「禪で所謂禪定、三昧の境地」と、こちらは「自力」聖道門に引きつけて理解している。その上で「禪の世界観と異なる所以」に言及する。ひとまず禅的に理解しつつも、それとは異なる境域であることを暗示する。

問題は、「則天去私」をめぐって漱石自身の言葉と確定されたものがないために、特定の宗教に与した文言によつて「則天去私」が解釈されることによる、ある種の誘導にある。無論「則天去私」について漱石と特定宗教との関係を否定するものではない。むしろ漱石と宗教の関係の深さを明らかにせしめる論稿が多い中（注7）、研究史がある特定宗教との関わりに偏向した感は払拭できない。大正四・五年頃とされる漱石の断片には次のようなものがある（注8）。

・大我は無我と一ナリ故に自力は他力と通ず

「大我」と「無我」を同一視し、「自力」「他力」がその到達点において共通するとする。これは漱石の仰望する絶対境を、仏教的文言で表現したとひとまず理解される。ここに窺えるのは、その絶対的境域の認識は、「自力」「他力」等、「悟り」に至る過程にこだわらない姿勢である。漱石は、その境域に到達する方法をより高い視座に立って、いわば揚棄しているともいえよう。前掲「宗教的問答」にみえる松岡の

質問とあわせて考えると、漱石の宗教に対する視点がより明瞭である。つまり、漱石にとつての絶対境は、「自力」や「他力」「無我」などある特定の宗教的字句を媒介させつつも、一種独特の境域であることを強く示唆しているのである。さらに同じ時期の断片に「絶対の境地」について述べたものがある（注9）。

・心機一転。外部の刺戟による。また内部の膠着力による。／○一度絶対の境地に達して、又相對に首を出したものは容易に心機一転が出来る。／○屢絶対の境地に達するものは屢心機一転する事を得／○自由に絶対の境地に入るものは自由に心機の一轉を得

理性による「心機一転」という契機について述べたものと思しき一文であるが、その契機を「絶対」と「相對」という位相で捉えていることに注意したい。ここでいう「絶対の境地」に宗教的な臭いは殆どない。「絶対の境地」に「自由に」出入する方法論としての宗教的回路は限定されていない。要するに、漱石にとつてある種の絶対的境域は、特定の宗教を経由させても表現しうるし、またそうした字句によらずとも明示しうるのである。むしろ、宗教的文言を排したところにこそ、漱石の究境の真面目があるのかもしれない。

「則天去私」の解釈をめぐり、悟達の境域としての宗教的解釈がある一方、漱石の芸術的到達点としてみる見方にもふれておきたい。小宮豊隆は次のようにいう（注10）。

・漱石が、それに仕へる事を無上の歎びとした、より高きイデーとは何であるか。――それは言ふまでもなく、漱石の所謂「則天去私」の世界である。天に則つて私を去る世界である。換言すれば、漱石が、人間の心の奥深く巢喰つてゐるエゴイスマスを摘出して、人人に反省の機会を与へ、それによつて自然な、自由な、朗らかな、道理のみが支配する世界へ、人人を連れ込もうとする事である。

作家漱石が到達した境地を「より高きイデー」と表現し、それに仕えることを「無上の歎び」であつたとする。これが「則天去私」をして、倫理的・人格的な解釈になり、長く「則天去私」の理解と受容を支えてきたといえる。しかし、小宮の言葉にあつても、漱石の到達した境域を「より高きイデー」とするに留まり、その「イデー」の内実については特に限定していない。「則天去私」を日本の通史的芸術思潮の中で捉え、漱石における〈天〉の体系的把握を企図した岡崎義恵『漱石と則天去私』（注11）では、

・（松岡譲「宗教的問答」の示唆する方向に従つて考へて行くと）漱石の則天去私が、かなり意志的・智的なもので、情的要素の乏しいものであることに心づく。思うに漱石は情的世界は道徳的なものと考へ、道徳世界が私と我とに満ちて到底救い難いものであることを痛感し、この悪しき本能に満ちた、いはば煩惱熾盛の世界を「それに順つて自在にコントロール」する為に、大乘仏教にちかいやうな宗教的境地を求めたのであらうが、そのコントロールする力としての「天」は血で血を洗ふやうな情的なものであつては効果がないと思ひ、智的・意志的なもの

を掴んだのではなからうか。

岡崎氏は、「則天去私」をして、「意志的・智的なもの」で「大乘仏教に近いやうな宗教的境地」と解釈する。氏の論は後の則天去私論の基盤をつくったともいえる大部なものであるが、則天去私の解釈については儒仏等多く東洋思想との関わりに紙幅を割いている。こうした「則天去私」研究を概括し、石崎等氏は次のように言う（注12）。

・昭和十年代末、相次ぐ研究書の刊行による相乗効果で異様な高揚を示した宗教的、人格的な「則天去私」説は、敗戦によってもしくはらくは消えなかった。戦後輩出した漱石論の多くは、そういう漱石像の追認でもあった。

・（戦後）文学方法的な視点に立つ新鮮な論考がないわけではなかったが、大勢は微小な差異を含みつつ、松岡―小宮―岡崎によって完成させられた「則天去私」の呪縛から容易に逃れられなかった。

また三好行雄氏は、「則天去私」に関し「東洋的な」「超越的な心境」とする（注13）。

・（則天去私）ことばの常識的な理解からいえば、則天去私を精神のある位相として把握するほうがより妥当である。儒学・仏教・老荘のいずれに典拠を求めるにしろ、それは東洋的な心境の表現とみなしうる。

最近に至っても水川隆夫氏が『漱石と仏教―則天去私への道』（注14）において、「則天去私」を、親鸞の言葉「自然法爾」との関連において指摘している。

・「則天去私」が仏教用語を多く用いて語られていることでもわかるように、漱石の到達した思想に対する仏教思想の影響は否定できない。そして、「則天去私」ということばは、最晩年の親鸞のことば「自然法爾」（末灯抄第五通）を想起させる。「自然法爾」も「則天去私」も、人為的な「はからひ」を捨てたところに現れる「自然」の摂理に信頼をおいている。「自然法爾」においては、「自然」は「法爾」と同じ意味であって、阿弥陀仏の本願のはたらきによって、それ自身のもつ法則にのっとりて衆生が救済されることを意味している。「則天去私」においては、「天」＝「自然」は、前述のように、内在的「自然」であるとともに救済者としての一種の超越性をもった「自然」であった。

このように漱石の最晩年の言葉「則天去私」は、先行研究上において多く既成宗教・思想哲学における究境と極めて強い関連性をもたせて解釈されている。石崎氏が概括するように、こうした「宗教的・人格的解釈」は、多年にわたって安定的な「則天去私」像を供給してきたといえよう。だが、既に問題提起した通り、「則天去私」をして既存の宗教的境地と同一あるいは近似したものと捉えるのみで果して十全なのであろうか。先に掲出した漱石の言葉と伝えられる中にも、既存宗教でいうところと

の微妙な異なりが見て取れる。また則天去私が語られたのと同時期、次のような漢詩もみえる（注15）。

・非耶非佛又非儒	耶に非ず佛に非ず又儒に非ず
窮巷賣文聊自娛	窮巷売文聊か娛しむ
採擷何香過藝苑	何の香を採擷して芸苑を過ぐ
徘徊幾碧在詩蕪	幾碧を徘徊して詩蕪に在り
焚書灰裏書知活	焚書灰裏 書 活くるを知り
無法界中法解蘇	無法界中 法 解く蘇る
打殺神人亡影處	神人を打殺して影亡き処
虛空歷歷現賢愚	虛空歴々として賢愚を現わす

首聯「非耶非佛又非儒」「窮巷賣文聊自娛」に明らかのように、自身はどのような宗教者でもないとし、その上で市井の一文筆家であることを強調する。これはいわば大正五年十月時点における漱石自身の存在規定であり、「則天去私」ひいてはその〈天〉認識を浮き彫りにする上で見逃せない一文である。頸聯第六句「無法界中法解蘇」も、首聯の自身の存在規定を下敷きにすると、「無法界」にこそ存在を担保する「法」すなわち法則性が生きてくるのであるから、宗教的真理の世界を意識しつつ、自身の「法」すなわち道理や理法の統御する世界を対象化しているといえる。そして、尾聯「打殺神人亡影處」には、「神人」すなわち世に言う「神仏」といった、限定的な名相を除いたところにこそ、尾聯第八句にある「賢愚」が明瞭となるという。「賢愚」が「現前」するのはあくまで「虚空」なのである。首聯第一句との対応で見れば、この「虚空」は、特定の宗教的境界を指示しない。また「賢愚」は、人間の徳性や理性にまつわる言葉であるから、理智による到達を希求してやまないものである。漱石における「神」や絶対的境界については、英文断片の中にもその跡をたどることができる（註16）。

・ Let my religion be such that it ^①contains every other within its transcendental greatness.

（私の信ずる宗教に^①その超越的偉大さのうちに、他の一切を包摂せしめよ）

・ ^②Let my God be that nothing which is really something, and which I call nothing because, being absolute. It cannot be called by a name involving relativity; ^③which is neither Christ, nor Holy Ghost, nor any other thing, yet at the same time Christ, Holy Ghost and everything.

（^②私の信ずる神とは、真に何ものかである、あの無というものである。私が無と呼ぶそれは、すなわち絶対であるが故に、相対を内包する名辞によって呼ばれるべきものではない。それは、^③キリスト、精霊、その他の如何なるものでもなく、しかもキリストであって精霊であり、かつ一切であるようなものである。）

これは、明治三十三年漱石渡英の際、同船した宣教師との議論の一節である。「私の信ずる宗教」に「他の一切を包摂せしめよ」とし、また私が「無」と呼ぶそれは「キリスト、精霊」と並んで「その他如何なるものでもない」とする。ここにみえる「無」とは、所謂老荘思想でいうところの「無」を指示していない。文脈的に道教的「無」とは異なる位相で用いられている。ここで最も重要なのは最後の「しかもキリストであつて精霊であり、かつ一切であるようなもの」という断定にある。端的にいえば漱石的「神」とは、「キリスト、精霊」等あらゆる宗教的形象を包含してなお余りある境地なのである（注17）。「神」への信仰に関する姿勢は英国滞在中も、変わらなかつたようである（注18）。

・再ビ Edghill ニ招待やれ午後二時 W. Dulwich ニ至ル Miss Nottアリ

Mrs. Edghill カラ耶蘇ノ説教ヲ承ハツタ仕方ガナイカラ自分ノ思フコトヲ述べ
タ Mrs. Edghill ガニフニハ貴君ハ pray スル氣ニナラヌカト云ツタ余ハ pray ス
ベキ者ヲ見出サヌト云ツタ、Mrs. E. ハ此 great comfort ヲ知ラヌハ情ケナイ
ト云ツテ泣タ氣ノ毒デアツタ

「Mrs. Edghill」によるテイタイムの席上、夫人よりキリスト教信仰を進められ、自身の思う所を披歴したくだりであるが、「氣ノ毒デアツタ」と率直な感慨を洩らしつつも「余ハ pray スベキ者ヲ見出サヌ」と、断定的に退けている。

また、帰国後においても「神」や絶対者に対しての眼差しは懐疑的である（注19）。

・神ハ人間ノ理想ナリ。（中略）神ハ尤モ大ナル自惚ヲ有スル人間ガ作りタルカ又
ハ尤モ人ヨリ逆待セラレタル人間ガ慰藉ヲ求ムル為メニ作りタル者ナリ。前者ノ
極端ニ達スレバ自己即チ神ナリ。釈迦是ナリ。（ニイチエ）ハ多少是ニ類似スレ
モ後者ノ極端ニ至レバ自己即チ神ノ子ナリ。耶蘇是ナリ。

「神ハ人間ノ理想」とし、「人間ガ」「作りタル」ものとしている。それは、理性的主体「自己」との関わりで把握され、「釈迦」「耶蘇」とも「自己」という理性の下に服うものとして区別されている。つまり、漱石における絶対境への仰望と、宗教に對する懷疑は、生涯一貫したものである（注20）。以上のような観点から、漱石における〈天〉を、「則天去私」から逆行した形でみる時、既存の宗教的境地に還元されない、独自の〈天〉認識が想像されるのではないだろうか。しかし、いうまでもなく、既存の宗教・思想とのつながりを否定し、それらとの接続を遮断するものではない。むしろ数多のすぐれた指摘の膨大な蓄積の上に本論の基盤がある。漱石の「則天去私」ひいてはその〈天〉の認識は、在来の宗教・思想と重なる部分が極めて多い。しかし、漱石の文章に用いられた〈天〉をたどってゆくと、むしろ宗教・宗派の違いを超えた普遍への回路が開かれているといつてよいのではないか。

次に、こうした漱石における〈天〉、その特色をみる視座として、明治における西欧思想の翻訳という文脈を導入して考えてみたい。

二 「自然」という言葉と同時代

ここで今一度、「則天去私」に関して残された『大正六年文章日記』の「無署名解説」に戻ってみたい。

・「則天去私」

天に則り私を去ると訓む。天は自然である、自然に従うて、私、即ち小主観小技巧を去れといふ意で、文章はあくまで自然なれ、天真流路なれ、といふ意である。「天は自然である」。一見何ら段差のない平易な一文のようであるが、明治という時代文脈に照らしてみると、極めて興味深い事象が浮かび上がってくる。

明治日本は幕末開国以後、極めて短期間の上に西洋文物を取り入れ、いわゆる近代化を果たし、日清・日露等二度の対外戦争を通して、東洋の新興帝国として欧米列強と肩を並べるまでになった。欧米中心の世界観でいうところの「文明国」「一等国」となったのである。欧米列強と比肩するまでになった基盤には、近世期世界一ともいわれる識字率の高さに後押しされた、近代教育の広汎・均質な浸透が挙げられる。そうした時代の中で、福沢諭吉や西周、中江兆民、加藤弘之といった明治の啓蒙思想家たちが、西洋思想の紹介とそれに基づいた政治経済を素描した。在来の神儒仏的な世界観に加え、全く異質な文化的土壌で培われた新しい考え方が、近代的教育制度の普及とあいまって、広く一般に知られるようになったのである。鈴木貞美氏は、明治期の宗教、思想、科学を次のように概括する（注21）。

・明治期にはヨーロッパやアメリカからキリスト教、近代諸科学、またロマン主義、自然主義、象徴主義の諸思想、諸芸術が流れこんだ。キリスト教は根づかなかつたが、万物を神の被造物とする創造説による自由・平等の思想は、伝統的な天道思想で受けとめられ、天賦人權論を生んだ。天道思想のほうは、いのちの平等から社会的平等を支えるものへと役割を変えた。欧米で神から分け与えられたとされる理性を重視する合理主義や近代科学を「天理」として受けとった人びとには、理論仮説を絶対理論のように扱う態度が生まれた。流入した新思想と、それを受けとめた伝統思想の双方に変容が起こったのである。

キリスト教や西洋諸科学の流入、神道、儒教、仏教といった在来思想の変容という時代にあつて、西洋流の新思想を媒介したのが、他でもない翻訳である。近代における翻訳語の内包する問題について多くの興味深い指摘をしている柳父章は、その著『翻訳語成立事情』で、西洋思想・科学の流入期に果たした「翻訳語」の歴史的役割にふれ、翻訳語に内在する「歪み」を強調する。その上で「自然」という翻訳語を挙げ、次のようにいう（注22）。

・「自然」ということばも、やはり近代以後、西欧語の nature の翻訳語として使われるようになった。が、これは翻訳のための新造語ではない。漢籍にもたとえ

ば老子の古い用例があり、日本語としても、仏教語「自然」などは、歴史も長いことばである。しかも、近代以後、「自然」が翻訳語として使われるようになったことばである。同時に、それとは別に、多くの人々に使われ続けていたことばである。

「自然」という言葉が「日本語」としての長い歴史をもつと同時に、近代以降は、西欧語「nature」の翻訳語」としての機能をもつに至った経緯をみる。この点を踏まえ次の一文に注目したい。

・言い方を変えれば、翻訳語「自然」には、nature という原語の意味と、伝来の日本語としての「自然」の意味とが混在し、その結果として、ただ二つの意味が共存している、というだけではなくて、いわば第三の意味ともいえるべき翻訳語特有の効果を生みだしているのである。

翻訳語「自然」に内在した意味の混在を指摘する。原語 nature の意味と、伝統的な意味、そして翻訳語特有の意味の三つである。先掲鈴木氏は「新思想」と「伝統思想」の混濁状況が招いた「双方の変容」に言及するが、一つの語レベルでも意味の変容をきたしているといえよう。さて、こうした翻訳をめぐるコンテキストの中で、漱石の「天は自然である」をみる時、現在我々が何の疑問もなく使用している「自然」という意味を、そのまま充当して解釈してしまっているものだろうか。その前に、漱石における nature の用例をみてみたい。漱石は明治二十六年『英国詩人の天地山川に対する観念』の中で、「自然主義」という言葉を定義するくだりにおいて、「子―チュアー」の意味を次のように解釈する（注23）。

・然し「ナチュラリズム」即ち自然主義。と許りにては一向説明にならざれば、本論に入るに先つて少しく其意義を確かめん。此熟字は申す迄もなく、「子―チュアー」より来る。「子―チュアー」之を翻訳して自然と云ひ、天然と云ひ、時に或は天地山川と訓ず。人工に藉らず有の儘に存在する物か、さなくば其物の情況を指すの語なり。

「子―チュアー」をして、「自然」「天然」「天地山川」と説明し、さらに「人工」を加えない「有の儘」としているのがわかる。実は、ここにみえる「nature」の解釈自体が、二つの点で既に近代的なのである。第一に、「子―チュアー」を「自然」という名詞で理解している点である。日本における「自然」は、伝統的に「自然な」といった形容詞であつて、「自然」が名詞として一般化するのには明治二十年以降とされる（注24）。第二に「人工」と「有の儘」にみえるように、人為と自然が対置されている点である。漱石の nature の用例をもう少し挙げてみたい（注25）。

・東洋ハ外物ヲ given トス而シテ心ヲ modifiable トナス。東洋ノ開化ハ此ノ great assumption ヨリ成立ス

ノート「東西ノ開化」の一節で、洋の東西における「外物」と「心」のあり方を比較し、東洋においては「外物」を「given (定められたもの)」とし、「心」の方を「modifiable(修正可能)」とする。これに続く一節で「外物」とは何かについて次のようにいう。

・外物ト云フハ nature ト己以外ノ人間ヲサス。天地山川、昆虫禽獸ヨリ、social condition, government ノ form 其他ヲ含ム

「外物」とは「nature ト己以外ノ人間」を示し、「天地山川」のみならず「昆虫禽獸」から「social condition (社会的状態)」 「government ノ form (政治体制)」まで、「己」以外のすべてを包含する意味で用いられているのがわかる。もう少し漱石の「nature」を辿ってみよう。ノート「Taste ト Works of Art」中の“Every effect has an adequate cause (あらゆる影響には、相当の原因がある)”の項目には、次のようにある(注29)。

・ (忠、孝、貞節) 是ヲ moral code トナシタリ此 moral code ガ second nature ニナルト其 moral code ノ出来タル origin ヲ忘レテ是ハ先天的人ノ性ニアルトカ万古不易ノ大道ナリトカ云フ即チ人間ガ制定シタル者ヲ神力何カ与ヘタル如クニ思フ 誤レリ。(ノート「Taste ト Works of Art」)

「moral code (道徳的慣習)」は「人間ガ制定」したもので先天的に付与されたものではないことを強調した一文である。天から賦与されたものという意味で「second nature (二次的天性)」という言葉がみてとれる。111頁での「second nature (二次的天性)」は、無論「nature」それ自体ではなく、人為の介在した副次的「nature」である。それは、前掲の「外物」にカテゴリーズされながらも、人間の手の加わった「天性」に他ならない。その上で、漱石は次のように続ける。

・ (「人間ハ己レノ作りタル或ハ己ノ経験セル者ヲ綜合セル proposition) 是ヲ先天的ニ given セラレタル者トナスノミナラズ其原因ヲ適当ノ原因ニ帰セズシテ一ノ仮定ノ下ニ置カントス (mundane spirit) Hegel (categorical imperative) Kant(God)Christianity 是仮定ハ思想家ノ腦中ニテ製造シタル者ナリ然モ此仮定ガ漸々世ノ中ニ広マリテ世人ノ second nature ヲ形ヅクル事アリ支那人ノ(天)、耶蘇教ノ神ノ如シ(ノート「Taste ト Works of Art」)

「人間ガ」「作りタル」道徳や哲学、宗教は「second nature (二次的天性)」として単に「一ノ仮定」に過ぎないとする。そして重要なのは、「支那人ノ(天)」と「耶蘇教ノ神」を並べ、これもまた人為的な「second nature」に過ぎないとしている点にある。つまり、漱石にとって「支那人ノ(天)」「即ち儒教の根本原理としての「天」は、人間が「製造シタル」「一ノ仮定」なのである。このように「己」の外にある nature としての「外物」、その nature に包摂された人為的所産としての

「second nature」。いうまでもなく漱石の仰望する「自然（天）」は、人為の介在しない「自然（天）」である。そして常に「己」を対象化しつつ、さらに「己」を包摂せしめる（天）である。してみると、この場合の「天」とは、nature が「自然」として翻訳された後の、近代的「自然」を通過していなければ成立しない。つまり「自然」と「自己」が截然と区別され、自然と人為が対立しつつも相補的な nature の観念を通過させた後の翻訳語「自然」なのである。漱石の断片には次のようにもある（注27）。

・主客論。主客は一なり。但便宜の爲めに之を分つ。物に於て色ト形ヲ分ツガ如ク。文ニ於テ想ト形トヲ分ツガ如ク。物ト心ト分ツガ如シ。物ト心トハ本来分ツベキ物ニアラズ。何人モ之ヲ分チ得ルナシ。天地山川日月星辰悉ク是自己なり。但コノ自己ノ存在ヲ明瞭ナラシムル爲メ、又自己ノ存在ヲ容易ナラシメン爲メニ之ヲ主客ノ二二分ツニ過ギズ。分カチタル後ハ自己ヲ離レテ万物存在スルニ至ル。

「主客論」と題された明治三十八・九年頃の断片で、「自己」と「万物」といった「主客」は、本来的に一つであることを強調している。「主客」を「分つ」のは、単に「自己」という存在を再認識する「便宜」にすぎないとする。そして、最も注目すべきは「天地山川日月星辰悉ク是自己なり」という一文である。主客分化の「便宜」を取り払えば、そこには大なる「自己」とでもいべき「万物」が顕現するということであり、未だ明確ではないながらも漱石的「自己」意識の発展とその終着点を示されていることである。漱石にとって主体的な「自己」は、客体としての「万物」と本来的に「一」であり、漱石のいう「自然」の意味もここにおいて了解されよう。つまり、「便宜」という人為を排した先に在る本来的なものが「自然」であり、それはとりもなおさず本来的な「自己」への回帰であった。柳父氏は、伝来の「自然」の意味と、nature の訳語としての「自然」の意味を次のように言う（注28）。

・伝来の「自然」は人為と対立し、両立しない。「自然」であるとは、人為的でない、ということである。一方 nature は、人為 art, Kunst と対立するが両立する。と言うよりも、たがいに補い合っている。nature の世界は、art の世界と、対立しつつ補い合う関係である。

漱石の「子―チュアー」は、早く「自然」「天然」「天地山川」という言葉で把握されていたが、ここにきて、人為と対立しながらも、かつ相補的な「自然」認識が明らかになったといえよう。そしてそれは、近代的 nature の翻訳を基盤とした「自然」だったのである。近代的意味における「自然」は、自他を峻別し、主客を対象化しつつ、同時にその融合・帰一を促す意味を新たに内包する。「則天去私」の「天」と同義とされた「自然」は、近代に入って西欧語 nature の翻訳過程で、意味の変容をきたした後の「自然」であり、（天）もまた在来の「天」ではなく、nature の訳語としての意味を内包するのである。つまり「自己」「他者」に分化された存在の確認と「自他」未分化の状態への回帰が、近代日本における「自然」であり、主体的にして

かつ主客未分化という意味を抱えたことばとして機能するのである。さらに「自己」を対象化する漱石の「nature」を仲立ちとしてみると、儒教的「天」は「自然」ではない。

柳父氏は、難解な翻訳語の受容における、翻訳者・読者双方におこるある種の心理作用を「カセット効果」として指摘する。

・ここで、この「自然」ということばに、翻訳語特有の、あの「カセット効果」が働いているのだ、と考えられるのである。実はよく意味が分からない、が重要な意味がそこにはこめられているに違いない。そういうことばから、天降りに、演繹的に、深遠な意味が導き出され、論理を導くのである。

「則天去私」の「天」にも翻訳語「自然」を経由した果ての「カセット効果」が働いているとすれば、「深遠な意味」をそこに込めて、作家の言説に開かれていった可能性は捨てきれない。つまり「則天去私」という出自の不明な「造語」が漱石の口から洩らされた時、翻訳語「天」としての意味を包含するとすれば、研究史上において、変則的ながらも「天」に「深遠な」思想を見、それに沿って「則天去私」が、「東洋的な思想」の下に解釈された可能性があるということである。

三 夏目漱石における〈天〉

さて漱石作品には、明治三十八年『吾輩は猫である』から大正五年『明暗』まで、小品を含む三十二作品で「天」の用例が一〇六例確認できる。またその関連語として「天意」「天命」「天恵」「天佑」「天賚」等の用例も多い（七六例）。「則天去私」の文脈で漱石作品から「天」やその他関連するところの語を精密に検証したのは前掲岡崎義恵であるが、氏は漱石作品の「天」をして次のように概括する（注29）。

・漱石の生涯の作品における「天」の用例は、実に多様であり、根本的には超越的な人生の支配者、運命を司る者という意味が主となっているから、儒教の天に近いようである。「私」の方は大体自己の利害だけを考えて、他を忘れるエゴイズムという風に使われている。

「超越的な人生の支配者」「運命を司る者」という意味で「儒教の天に近い」との見方を示しながら、その用例が一樣でないことを強調する。筆者の作業においても、おおよそ、そうした座標上に集約される。例えば『野分』（明治四十年）では、

・（高柳周作の観察）自分の活動は食ふか食はぬかの活動である。和煦の作用ではない肅殺の運行である。厳たる天命に制せられて、無条件に生を享けたる罪業を償はんが為に働らくのである。（中略）吾が云ひ度て云はれぬ事は、世が聞き度ても聞かれぬ事は、天がわが手を縛るからである。

（『野分』・四）

「厳たる天命に制せられて」「天がわが手を縛する」などは、天によって定められた人間の宿命である「天命」の文脈で理解しうる。また『道草』（大正四年）にも、同様に解釈しうる用例が見られる。

・（健三の思索）「芭蕉に実が結ると翌年から其幹は枯れて仕舞ふ。竹も同じ事である。動物うちには子を生む為に生きてゐるのか、死ぬ為に子を生むのか解らないものが幾何でもある。人間も緩漫ながらそれに準じた法則に矢ツ張支配されてゐる。母は一旦自分の所有するあらゆるものを犠牲にして、其生を守護しなければなるまい。彼女が天からさういふ命令を受けて此世に出たとするならば、其報酬として子供を独占するのは当り前だ。故意といふよりも自然の現象だ。

（『道草』・九十三）

『道草』この用例においては、「人間」が支配される「法則」と「天」から受ける「命令」と「自然の現象」が同じ位相で使われていることに注意したい。このほか、儒教的「天」の文脈で解釈しうるものは枚挙に暇がない。今少し用例を挙げれば、「天より賜はる性格」（『虞美人草』・七）、「天の与えた偶然」（『それから』・八）、「又子を育てるべき運命を天から与へられるだらうか」（『門』・十三）、「不幸にして天が彼に与へて呉れなかつた幾分の直覚」（『明暗』・百十四）などである。しかし、概して儒教に特化して用いられた「天」というより、儒教的に還元しうる「天」という程度に留まつており、その出自、あるいは出典を特に意識しての用法とはいえない。岡崎氏もこの点に関し次のように附言する（注30）。

・なお「大漢和辞典」には「論語」（「泰伯」）の「巍々乎天為レ大。惟堯則レ之」を例とし、「天を手本とする」の意と解している。（中略）老荘にも「天道無レ親。常与ニ善人ニ」（老子）などとあり、仏教にもむろん天の思想はあるが儒教の根本思想としての意味が著しく知られているから、漱石の頭の中へはその面からはいったものと推定される。しかし則天去私の思想には意外に儒教の色彩は濃厚でないと思われる。

あくまで「則天去私」の文脈での評言であるが、漱石的（天）の用法の自由さ、宗教的な出どころに拘泥しない姿勢は窺えよう。実際、漱石の（天）は、宗教的限定を肯んじないものが殆どで、言い方を変えればかなり放縦な用法ともいえる。しかし、漱石の（天）は各作品において常に見えざる審級として機能しており、その意味は軽くない。例えば『それから』（明治四十二年）においては、

・彼は三千代と自分の関係を、天意によつて、――彼はそれを天意としか考へ得られなかつた。――醜酔させる事の社会的危険を承知してゐた。天意には叶ふが、人の掟に背く恋は、其恋の主の死によつて、始めて社会から認められる（後略）

（『それから』・十三）

社会制度としての「moral code（道徳的慣習）」（注31）と、超越的な「天」の意志の狭間で懊悩する「代助」の姿が描かれ、人為と天意のコントラストが極めて明瞭な一節である。また、『門』（明治四十三年）では、

・（参禅後、坂井家訪問の帰り）彼の頭を掠めんとした雨雲は、辛うじて、頭に触れずに過ぎたらしかった。けれども、是に似た不安は是から先何度でも、色々な程度に於て、繰り返さなければ済まない様な虫の知らせが何処かにあつた。それを繰り返させるのは天の事であつた。それを逃げて回るのは宗助の事であつた。

（『門』・一十二）

『門』の末尾、「然し又じきに冬になるよ」に象徴的なように、循環する季節に仮託した天地万物の運行に、「宗助」自身の運命を重ね合せ、「天」が使喚する「不安」という構図である。さらに、『こゝろ』（大正三年）には、次のようにある。

・（御嬢さんとの結婚の許諾）要するに私は正直な路を歩く積で、つい足を滑らした馬鹿ものでした。もしくは狡猾な男でした。さうして其所に気のついてゐるものは、今の所たゞ天と私の心だけだつたのです。（『こゝろ』下・四十七）

「倫理的な男」として造型された「先生」の「不徳義」を認識しているのは「天」と「私の心」のみという。この意味は漱石における「天」と「自己」の関係をみる上で相当深い。つまりKに対する没義道を告発しうる対象として「私の心」のみではなく、わざわざ「天」を介入させているということである。加えて『道草』（大正四年）「健三」の言葉に「己が殺しても天が復活させる」（百）、『明暗』（大正五年）「お延」を刺する「小林」が「天がこんな人間になつて他を厭がらせて遣れと僕に命ずるんだから仕方ない」などである。つまり、漱石作品における〈天〉は、多くの作品で自己を対象化する不可視の裁定主体として機能しながらも、その用法は概して一般的なのである。いみじくも、漱石が作家としての決意表明にみえる次のような「天」と使われ方の点で、同じなのである（注32）。

・とにかくやめたきは教師、やりたきは創作。創作さへ出来れば夫丈で天に對しても人に對しても義理は立つと存候。自己に對しては無論の事に候。

（明治三十八年九月十七日高浜虚子宛 書簡）

こうした「天」の用法は、儒仏道的に還元される「天」というよりは、同時代的に共有された文脈での「天」とする方が、より理解しやすい。そしてここでの「天」も、「天」と「他人」と「自己」という区分の一つであり、先掲出のノート「外物ト云フハ nature ト己以外ノ人間ヲサス」という認識と軌を一にしていることに注目したい。

ともあれ「則天去私」も漱石の造語ともされ、その出自に確定的なものがないごとく、作品用例においてもまた同様なものである。実は、この一般的な用法そのものが、漱石的〈天〉の性格を明らかならしめる特色に他ならない。漱石は、新聞小説の

作家として、時事的な問題を作中に織り込む、いわばジャーナリスティックな作家である。『猫』の日露戦争、『坊っちゃん』における学校騒動、『門』の伊藤博文暗殺、『こゝろ』の明治天皇崩御、乃木希典殉死等々である。こうした創作上の特色を有し、時代のトピックに敏感な読者を想定していた漱石が、読者をしてその作品を読ませる時、一々儒仏道に照らして、意味を内含させたとは考えにくい。つまり、当代の間一般に膾炙した意味において作中に散りばめたとする方が、より近いのである。してみると、ここでも同時代的な「天」認識が焦点化されてくる。柳父章氏の『翻訳学問批判―日本語の構造、翻訳の責任』(注3)には、次のようにある。

・「天」は、明治のある時期までの間、とくに知識人の間で、西欧語 nature の翻訳語のような役割を与えられていた。だが、このことは、今日私たちが nature の翻訳語として「自然」ということばを用いているのとは、かなり違っている、と思う。

氏はこうした明治期の「天」について、ある時期「nature の翻訳語」として、機能していた点に言及し、同じ語のもう一つの翻訳語「自然」と併せて使用されていたことを指摘する。その上で nature と二つの翻訳語「天」「自然」が併存していた状況を踏まえ、その同時代的意味を次のようにいう。

・人々は、「神」の思想や体制と対決するのに、もっぱら「人間」だけを主張したのではなかった。ヨーロッパの近代で、「神」にとつて代わったのは、「人間」であったというよりも、むしろ nature であつた、というべきではないだろうか。

最晩年の漱石が「則天去私」の意味として、nature の訳語「天」「自然」を等号で結び、その擲るべき境地を表すことばとして選んだ背景には、ヨーロッパの近代思想文脈に徴し、「神」を相対化する「人間」側の独立宣言として用いられた nature の性格を熟知していながら、敢て「天≡自然」の意味で用いたというのは、強ち穿ちすぎでもあるまい。むしろ、その作品での用いられ方はそれを担保する用字になっているのである。前節においても指摘したのと同様に、翻訳語「天」は、翻訳語特有の機能として、原語の意味と在来語の意味に加え、混合した「第三の意味」をもつ。翻訳語としての「天」という時代文脈の中で、今一度漱石の〈天〉をみれば在来の「天」の意味に加え、西欧思想を媒介させた「第三の意味」が浮上してくるということになる。つまり、漱石の〈天〉もまた、「自然」のそれと同様に翻訳語という性格を有し、意味的に東西両思想を混淆させた、いわばハイブリッドな〈天〉認識といえるのである。そして最も重要なのは、そうした近代的な〈天〉認識の一般への流通という点である。同時代における外来思想を経由させた「天」や「自然」の近代的意味は、英文学者漱石も熟知し、最も効果的な形で作中に織り込んでいたに違いない。「天」も「自然」と同様、「自己」を峻別しながらも包摂し、さらに西洋文明の中核にある「神」をも相対化する「nature」としての意義を取り込んだことばだったのである。

結

漱石における「天」は、西欧語 nature の訳語「自然」を媒介項として、その近代的意味において問う時、儒学・老荘思想・禅や念仏等の仏教、など東洋的な宗教・思想のみに還元されない、近代さらには近代以後をも射程に入れた、近代を相対化する符牒であった。

漱石の〈天〉が、伝統的な意味を基層としながら、訳語「自然」を経由させ、神と対立する nature の近代的意義を包含した「天」であるとすれば、それは西洋近代を相対化しつつ、伝統をも把持する明治人の近代的メンタリテイの象徴でもある。してみると、漱石の「天」は、過去の思想・哲学に遡及する方向性をもつと同時に、訳という明治のアクチュアリテイをも体現した言葉ともなる。のみならず、そうした〈伝統〉と〈近代〉を一つの言葉に凝結させ、伝統と近代の相剋の先に、〈近代〉への反措定とさらにその超克をも示唆しているといえよう。漱石の〈天〉は、爾後の日本のあるべき姿をも内含した東西両思想の輻湊した〈天〉というべきで、近代化の先兵として渡英し、その文明の行き着く先をも見越した、漱石に似つかわしい意味の広がりを獲得するのである。東洋的な宗教・思想に出自が限定されない「天」の作品用例もまた、こうした前近代的なものに回収されえない、漱石的〈天〉の奥行きを示している。漱石の〈天〉は、過去への懐旧や、現在へのアンチテーゼのみに留まらない。伝統と近代という二項対立を止揚しつつ、後代への箴言的性格を有しているのである。

注

- (1) 『大正六年文章日記』所収「十二名家文章座右銘」無署名解説（大正五年十一月二十一日刊行）
- (2) 松岡譲「漱石山房の一夜―宗教的問答―」（『現代仏教』昭和九年一月号）
- (3) 久米正雄『人間雑話』（金星堂 大正十一年十月）
- (4) 岡崎義恵「則天去私に関する疑問」（『文芸研究』第五十四集 昭和四十一年二月）
- (5) 岡崎「松岡の主観：」に関しては、松岡自身も「宗教的問答」附記において次のように言う。

・ 早卒の間になつたので、書き足りない考だ。なほこゝに序に断はつておきたいのは、漱石の口調をそのまま書いたのではなく、その思想の意味を主として誤なく伝へやうとして居る事だ。一々の言葉をそのまま全部漱石の言葉として受取られては困る。当時私は二十六歳であり、漱石は五十歳であつた。
- (6) 久米正雄『人間雑話』二八八頁（金星堂 大正十一年十月）
- (7) 佐古純一郎「夏目漱石と二松学舎―『則天去私』の序論的考察として―」（『二松学舎大学論集』昭和五十二年十月）では、作家論的視座から、当時の二松学舎におけるカリキュラムと、漱石のレポートにみえる字句をめぐり

陽明学との関わりを問題化する。伊狩章「則天去私と老荘思想」（『新潟大
学国文学誌』第二六号 昭和五十八年二月）では、「則天去私」を、老荘
や念仏そして禅といった思想遍歴の到達点とし、結論として老荘的な「無」
の境地に近いとする。長谷川洋三「則天去私の真相―それは英文学を起源と
しないし、このままでは判るはずがない―」（『早稲田人文自然科学研究』
第二七号 昭和六十年四月）において、研究史における「則天去私」解釈に
疑問を呈し、晩年の漢詩と禅的境地との関わり等を挙げ「去私則天」の可能
性に言及する。勝又浩「身心脱落と則天去私」（『大正大学大学院研究論集』
第十一号 昭和六十二年二月）道元『正法眼蔵』にみえる「仏性」を関しな
がら、「則天去私」と曹洞禅及びその禅語との関わりを指摘。

(8) 断片 大正四・五年頃（『漱石全集』第十三卷七七二頁 岩波書店）

(9) 断片 大正四・五年頃（『漱石全集』第十三卷七七八頁 岩波書店）

(10) 小宮豊隆『漱石の芸術』（昭和十七年十二月 岩波書店）

(11) 岡崎義恵「漱石と則天去私」（昭和十八年十一月 岩波書店）

(12) 石崎等「漱石と則天去私」（『国文学』 昭和六十二年五月 学燈社）

(13) 三好行雄「則天去私」（『別冊国文学』 平成二年七月 学燈社）

(14) 水川隆夫『漱石と仏教―則天去私への道』（平成十四年九月 平凡社）

(15) 無題 大正五年十月六日（『漱石全集』第十二卷四三七頁 岩波書店）

(16) 断片 明治三十三年十月（『漱石全集』第十三卷二五頁 岩波書店）

(17) 『夢十夜』の「第七夜」にはこの断片に関連すると思われる一節がある。

・ある晩甲板の上に出て、一人で星を眺めていたら、一人の異人が来て、
天文学を知ってゐるかと思ねた。自分は詰らないから死のうとさえ思つ
てゐる。天文学など知る必要がない。黙つてゐた。するとその異人が金
牛宮の頂きにある七星の話をして聞かせた。さうして星も海もみんな神
の作つたものだと思つた。最後に自分に神を信仰するかと思ねた。自分
は空を見て黙つてゐた。

* 「死」への願望の前に提示される「天地創造」の神話と「信仰」。その
前に佇立する「自分」は、理智的存在としての留保を示す。

* また『文學論』「文学的内容の分類及び其価値的等級」（『漱石全集』
第九卷一二三頁 岩波書店）

・神とは吾人がなさんと欲して、なすあたわざる理想の集合体たるにすぎ
ず。されば神は人間の原形なりといふ聖書の言はかえつて人間は神の原
形なりと改むべきなり。これと同じく、かの**極楽なるものも吾人が現実
の世に飽き足らず、此の实在界において求めうるあたわざる欲望を充た
さんがため、これ等渴望の念理想の考を放射して建立したるものなり。
すなわち自然界に対する欲望の極致を結晶せしめたるもののみ。**

* 「神」や「極楽」が、人間の「理想の集合体」にすぎず、「自然界」に
対する「欲望の極致」であるとする。

(18) 日記 明治三十四年四月十七日（『漱石全集』第十三卷五七頁 岩波書店）

(19) 断片 明治三十八・九年頃（『漱石全集』第十三卷一五二頁）

(20) 大正五年十一月十五日富沢敬道宛漱石書簡

・変な事をいひますが私は五十になつて始めて道に志ざす事に気のついた愚物です。其道がいつ手に入るだらうと考へると大変な距離があるやうに思はれて吃驚してゐます。あなた方は私には能く解らない禅の専門家ですが矢張り道の修行に於て骨を折つてゐるのだから五十迄愚図々々してゐた私よりどんなに幸福か知れません。

*晩年の漱石が禅への傾斜を示している資料として引用されることの多い一節である。同年十一月十日鬼村元成宛書簡には次のようなものもある。

・富沢さんも略あなたと同様の事を云つて来ました。坊さん方の奇特な心掛は感心なものです。どうぞ今の決定の志を翻へさず御奮励を祈ります。私は私相応に自分の分にある丈の方針と心掛で道を修める積です。

*「坊さん方」と「私」の「心掛」が截然と区別されており、ここでいう「道」を、禅のそれと単純に接続できない。

(21) 鈴木貞美『日本人の生命観』一〇五頁(平成二十年十二月 中公新書)

(22) 柳父章『翻訳語成立事情』一二七頁(昭和五十七年四月 岩波書店)

(23) 「英国詩人の天地山川に対する観念」(『漱石全集』第十二卷一五〇頁 岩波書店)

(24) 柳父章『翻訳語成立事情』一三六頁(昭和五十七年四月 岩波書店)

・(伝統的に「自然」は形容詞) nature の訳語に「自然」をあて、「自然」をはつきり名詞として扱っているおそらく最初の例は、『仏語明要』(一八六四年)である。そこでは、nature, n. 自然、性質 naturel, — elle, adj. となつている。しかし、これはむしろ例外で、nature の翻訳の影響によつて、「自然」が名詞として使われるようになるのは、明治二十年以後のことである。

治二十年以後のことである。

(25) ノート「東西ノ開化」(『漱石全集』〔平成五年版〕第二十一卷八八頁—八九頁 岩波書店)

(26) ノート「Taste to Works of Art」(『漱石全集』〔平成五年版〕第二十一卷三六九頁—三七〇頁 岩波書店)

(27) 断片明治三十八・九年(『漱石全集』第十三卷二二二頁—二二二頁岩波書店)

(28) 柳父章『翻訳語成立事情』一三三頁(昭和五十七年四月 岩波書店)

(29) 岡崎義恵「則天去私に関する疑問」(『文芸研究』第五十四集 昭和四十一年二月)

(30) (29) に同じ

(31) ノート「Taste to Works of Art」(『漱石全集』〔平成五年版〕第二十一卷三七〇頁 岩波書店)

(32) 明治三十八年九月十七日高浜虚子宛 書簡(『漱石全集』第十四卷三二二頁 岩波書店)

(33) 柳父章『翻訳学問批判 日本語の構造、翻訳の責任』一五九頁(昭和五十八年十二月 日本翻訳家養成センター)

夏目漱石における〈近代〉の問題は、これまでも多く文明批評の地平で論ぜられてきた。明治という時代にあつて怒濤のような西洋文物流入の中〈近代〉明治と対峙してきた漱石の反応は、西洋的なものへの批判というだけでは包括できない問題を孕んでいる。本論では、漱石における〈近代〉へのリアクションを、その作品にみる言葉をよすがとして、〈表現者〉としての漱石が、どのように〈近代〉と向き合ったのかを中心に分析を進めてきたものである。

第一章「漱石における〈近代〉」では、漱石の〈近代〉が、伝統的なものと表裏一体のものとして描かれていたことに言及し、漱石的な近代認識を、過去への遡及と、未来への希望という重層的な位相で形成されていることに作品本文と、作家的文脈に還元したものである。第二章「漱石作品と同時代」においては、現今当代の時事的要素である「学校騒動」の文脈との緊張関係の中で、作品化された『坊っちゃん』という小説のジャーナリスティックな側面について論及したもので、漱石の社会へのまなざしと作品の緊密な関係性を同時代文脈に還元したものである。こうした漱石的〈近代〉の問題は、詰まる所、人間の理性の所産としての〈科学〉を相対化し、後期作品の主題ともなる〈宗教〉的境域への仰望を前景化させるに至る。第三章「漱石作品と〈神〉」において、そうした近代認識の果てに逢着せざるをえなかった絶対的他者としての〈神〉や哲学思想といった、人間の理智を超越した境域に言及し、晩年の漱石が希求した宗教・思想の内実へのアプローチを試みた。近代知識人が是とした〈科学〉のみでは把握しきれない日本の〈近代〉を、漱石の描いた作中人物の造型に還元したものである。第四章「漱石文学における〈罪〉と〈天〉」では、漱石作品を通時的に俯瞰しつつ、〈罪〉と〈天〉という言葉に着目し、どのような言葉たちと共起されているかによつて、その文脈上の意味を定位し、漱石文学の逢着した境域について論じたものである。畢竟ずれば、漱石文学における〈罪〉は、キリスト教にみるような原罪認識で捉えるには、資料的にも担保されたとはいえず、在来の宗教観にみるような罪業認識であり、そうした罪意識を喚起させる見えざる審級としての〈天〉認識であつた。

してみると、本論で問題とした漱石の〈近代〉は、西洋的な理性の集積としての〈科学〉をなかだちとして、時代の言説を取り込みつつ、〈宗教〉的な世界を仰望したということになる。最晩年の漱石が「則天去私」を提示したのも偶然ではない。むしろ漱石文学に多く描かれた〈近代〉人の隘路は、漱石的な〈天〉にその出口を見出したといつてよいのである。漱石的〈天〉の問題は、人間の理性・知性の〈科学〉を相対化し、同時に超越的叡智としての〈宗教〉をも包含する、漱石的〈近代〉への反応そのものであつた。漱石によつて提示された〈近代〉は、西洋・東洋といったステレオタイプな二項対立図式では捉えきれない豊饒な可能性を秘め、現代においてもなお有効性を保つ問題であるといえよう。