

近代の影

漱石の宗教を巡る懐疑とアイデンティティ

近代の影

プラハに生まれ育った、あの有名なフランツ・カフカに『律法の門前』という短いテキストがあります。一人の男が大きな錠の門の前に出てきて、番人に入れてくれるよう依頼します。「だめだ」と番人はそれを拒否します。男は待ち続けています。待ちつづけ、ついに一生の果てに男は最後の力を凝らして番人に聞いてみます。

「どうしてこの長年のあいだ、わたしのほか誰一人として、入れてくれと頼まなかったのか？」守衛は、男がもう息を引き取るばかりであるのを見、遠くまで行く耳にも届くと、大声でどなりつける。「ここではほかの誰も入ることはできなかったのだ。この入口は、お前さんだけのためにあつたのだからな。さあ、もう行つて門をしめるぞ。」⁽¹⁾

一九一四年に書かれた『審判』に載っている寓話です。

夏目漱石の小説にも又、次のくだりがあります。

自分は門を開けて貰いに来た。けれども門番は扉の向側において、敲いてもついに顔さえ出してくれなかった。ただ、「敲いても駄目だ。独りで開けて入れ」と云う声が聞えただけであつた。彼はどうしたらこの門の門を開ける事ができるかを考えた。そうしてその手段と方法を明らかに頭の中で拵えた。けれどもそれを实地に開ける力は、少しも養成する事ができなかった。(…)彼自身は長く門外に佇立むべき運命をもつて生れて来たものらしかった。それは是非もなかった。けれども、どうせ通れない門なら、わざわざそこまで辿りつくのが矛盾であつた。彼は後を顧みた。そうしてどうていまた元の路へ引き返す勇氣を有たなかつた。彼は前を眺めた。前には堅固な扉がいつまでも展望を遮ぎっていた。彼は門を通る人ではなかつた。また門を通らないで済む人でもなかつた。要するに、彼は門の下に立ち竦んで、日の暮れるのを待つべき不幸な人だ

フランツ・ヒンターエーダー||エムデ

あつた。⁽²⁾

これはいうまでもなく一九一〇年(明治四十三年)に朝日新聞に連載された、長編小説『門』の一ヶ所です。主人公の宗介が心の葛藤に道を開こうと、禅修業に挑戦してみます。

この二つのテキストは、四年の歳月と文化の東西の違いがあるにもかかわらず、二〇世紀の近代の人間像を殆ど合致したイメージで提示しています。近代の人間の孤独、そして宗教あるいは、錠といった、人が通るべき門を實際に通過出来ないという無力感がヨーロッパと東洋の日本に極めて近い感覚でとらえられているようです。近代化に伴う人間個人の見当識喪失状況が良く伝わってくる文章だと思えます。

ここではこれ以上、二つの文章の比較を深めるつもりはありません。しかし、その背景には、産業革命と共に、新しい社会階級が登場したこと、従来の社会の秩序の崩壊、自然科学の画期的な発見等が人間の伝統的な世界観を大きく揺るがせたことなどがあつたに違いありません。今まで当り前であつた社会や宗教の秩序が根柢から揺らぎだし、人々は、伝統的価値や権威に疑問を感じない訳にはいかなかったでしょう。ヨーロッパでフランス革命(一七八九)以降におこつた新たな社会編成は、日本においても明治維新に伴う旧来の身分制度の廃止によって急速に広まっています。つまり生まれ育つた身分によって社会のなかの位置付けはなくなり、個人一人ひとりの活躍によって、自分の社会の中の居場所を主張しなければなりません。社会、家族、そして宗教から切り離された個人の孤独や疎外感、そして頼るべきは自分の力だけしかない、そういった近代人の実存感がこの二つのテキストの共通点の様に見えます。

様々な次元でまさに変化の時代であつた明治時代は、当然なことに宗教の面においても活発な変貌を示しました。開国後、一八七三年にキリスト教の解禁令が出て、種々の宗派が日本で活躍し始めました。これを受けて、日本の多くの人々が西洋の

文化とともに、その宗教にも惹かれたのでした。北村透谷や内村鑑三などはキリスト教との係わりを示す代表的な人物です。芥川竜之介も一時期、キリスト教に関心を寄せたと伝えられています。⁽³⁾

もちろんこの流れの中で仏教も再発見、再検討しようとする人が多かったのです。

先に引いた『門』が連載された明治四三年（一九一〇）に木下尚江の『法然と親鸞』が出版されましたし、浄土真宗自体もいわばブームになっていました。また、日蓮宗にも動きがあつて、一九〇〇年（明治三三）に日蓮宗富士派という新しい宗派が設立され、一三年（大正二）には日蓮正宗を名のりました。

西田幾多郎は山口高等学校（一八九七—一九〇九）で教鞭を取ったときに禅に強い関心を寄せて、後に禅学が彼の哲学に大きな方向を与えることになりました。一九一一年には、かの『善の研究』が出版されました。また、漱石の周りにも禅に夢中になっている友人が高等学校時代からいました（『硝子戸の中、九』）。その仲間の一人は、『哲学雑誌』のサークルで漱石と一緒に活躍した友人の米山保三郎でした。彼は一八九七年に若死にしています。漱石は『吾輩は猫である』第三章に米山氏の墓誌を残しています。（漱石全集第一巻、八八—八九二頁）。そういう環境の中で、漱石は、自然に禅に触れることとなりました。

日本では、西洋の思想や信仰と東洋の精神をどうやって融合させられるか、又は、この時代当然に現れてきた矛盾や対立をどう和らげるか、あるいは乗り越えるかと言う様々な問題に人々は攻めさいなまれたと思われれます。解決の糸口を見出すことは簡単ではありません。明治時代の教養階級の絶望、苦悶や自殺などは、その悲劇的な戦いを語っています。漱石も又神経衰弱に悩まされていました。よく漱石個人の性格のせいに取られています。当時の精神的な流れの中で見てみますと彼の特有の性質だけでは片づけられないことで、ヨーロッパでも「神経衰弱」ドイツ語で「Nervosität」は、当時の流行り言葉となつているほどでした。つまり、流行となるほど一般化していたということからしても、確かに精神的な負担や圧迫感、その時代の特色だと言つても過言ではないわけです。⁽⁴⁾ 宗教の空洞化は、そういう時代の苦悩の一つの原因でもあつたとも考えられます。それでは、漱石にとって、もっと正確に言えば、彼の文学においてははたして宗教観はどういう役割をはたしたのでしょうか。これから漱石の懐疑とアイデンティティーにかかわる宗教的態度に

ついでお話しします。

漱石の懐疑

漱石の宗教観には三つの根源が考えられます。その一つ目は儒教で、彼は子供時代から大好きな漢籍を通じて儒学の倫理観や価値観を吸収したと思われれます。例えば儒学の教えを訴える『正成論』（漱石全集第二六卷三頁）という一歳のときに書かれた作文が残っています。また一四歳で漱石は漢文の勉強のため二松学舎に入学します。周りには英語が主流なのに漱石はあえて東洋の学問に集中していきます。この漢籍への関心はなにも若い時代の漱石に限りません。彼にとって漢籍は一生の思想・詩学的・道徳的な基盤になっています。

漱石の受けた漢籍の影響は勿論儒教に限りません。仏教もまた、その二つ目の根源です。上にも述べましたように明治時代には宗教一般への関心が高まっていました。宗教関連の文章は若者に熱心に読まれました⁽⁵⁾。例えばその代表的なものの一つは『方丈記』です。漱石は英語の先生Dixonの依頼を受け、二三歳の若さでこの『方丈記』の英訳を書いたことは、承知の通りです⁽⁶⁾。当然なことに、彼は、仏教の他の文献も熟読したこともよく知られています⁽⁷⁾。

その三つ目は西洋文学と共に出会ったキリスト教の世界です。『ノート』や『文学論』にキリスト教と文学の関りを詳しく分析したり、東洋の倫理観と比較したりしています⁽⁸⁾。

漱石は当時の教養階級に比較的よくある形で東洋と西洋の両文化の宗教に出会いました。では、彼は宗教をどのように受け止めたのでしょうか。時代の変化は可能性に溢れる時期であると同時に思想的な空洞化ももたらしてしまいました。漱石はそれを痛烈に感じました。しかし、何かの救いを求めて、特別な宗派に従うことは漱石には出来ませんでした。常に何か腑に落ちないことを感じたようでした。勿論かたくな拒絶でもありません。なぜそう簡単に一つの宗教に入信できなかったのでしょうか、なぜ結局は信仰を拒んだのでしょうか。

一つのカギは漱石の学生時代にあると思われれます。彼は明治二二年から二六年の間、積極的に漢文や研究論文を書いています⁽⁹⁾。明治二五年（一八九二年）六月に

『哲学雑誌』に東洋哲学科目の論文として『老子の哲学』⁽¹⁰⁾が発表されます。これは『方丈記』の英訳（明治二四・一二月）の凡そ半年の後です。同じ二五年の一〇月に「文壇における平等主義者の代表者『ウォルト・ホイットマン』」Walt Whitmanの詩について⁽¹¹⁾も『哲学雑誌』に掲載されました。明治二六年頃に漱石は初めて参禅したと見られています⁽¹²⁾。

これらの論文を読めば、そこに宗教的要素が盛り込まれていることがわかります。『老子の哲学』を調べてみますと、覚めた目で、道教の問題点をピックアップして、啓蒙主義的な立場から批判しています。例えば老子を訴えている「嬰兒論」（第二編の（三）老子は嬰兒たらんとす）、又は愚民論などがそれです。その際、行為・学問・言語の拒否などの点を取り上げて、老子の思想を現代的な立場から用心深く論じています。

老子が功利の末に趨く民を駆つて結繩の昔に帰らしめんとせし意あるを見るに足らん、なれど其方法杯は到底行うべからざるのみならず其大注意も科学の発達せる今日より見れば論ずる足る者寡なし今試みに之を評せんに：よし勝手次第の変化をなして結繩の風に復したればとて老子の理想たる無為の境界に住せんこと中々覚束なしそをいかにとなれば人間は到底相對世界を離るる能わず決して相對の理念を没却する能わざればなり⁽¹³⁾。

漱石は個人の自由、人間の平等などに魅力を感じ、一種の「東洋的な消極性」に違和感を感じたようです。彼は自分の獲得した教養というものに誇りを持っていたが、またその一方で、彼ほどの教養を持ち得ない他の国民に対しても、これまで蓄積してきた自分たちの経験に基づいて、自由や平等について消極的ではなく積極的に判断してほしい、というスタンスにたっています。この態度は『ウォルト・ホイットマン』についての論文とも呼応しています。『老子の哲学』は明治日本の近代化の状況を意識して、その問題点を中心に老子の思想を批判していると言えます⁽¹⁴⁾。

この時期は漱石にとって非常に重要で、精神的に難しい転換期のようなものでした。次々と論文やら漢文やらを精力的に書いています。その一方で友人への手紙や漢文には論文とはまた別な漱石の姿が浮かんできます。現代的な教養人としての自信が伝わってくる論文とは対照的に、手紙には自分に対しての強い不満、批判や怒りが赤裸々に現れているのです。単純に言えば、漱石が頭で訴えている理想の近代的個

人は、宗教や伝統からの解放を要求しながらも、彼自身の心にはこのような個人への自由と責任そして期待にはつきりとした回答はまだ見つけれないようなのです。問題は自分の人格、自分の可能性そして実力です。ここで宗教や哲学に何もヒントを掴めず、閉塞感に覆われて、いらいらを漱石は感じています。明治二三年（二八九〇年）友人の正岡子規への手紙から次のくだりがあります。

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded by a sleep

というぐらいな事は疾から存じて居ります。生前も眠りなり、死後も眠りなり、生中の動作は夢なりと心得ては居れど、左様に感じられない処が情なし。知らず生まれ死ぬる人何方より来りて何かたへか去る又しらず。仮の宿誰が為に心を悩まし、何によりてか目を悦ばしむると。長明の悟りの言は記憶すれど、悟りの実は迹方なし。これも心という正体の知れぬ奴が五尺の身に蟄居する故と思えばにくらしく。皮肉の間に潜むや、骨髓の中に隠るるや、と色々詮索すれども、いまに手がかり知れず。只、煩惱の焔熾にして、甘露の法雨待てども来らず。怒海の波険にして何日彼岸に達すべしとも思われず己みなん／＼目は盲になれよ、耳は聾になれよ、肉体は灰になれかし。われは無味無臭へんちきりんな物に化して⁽¹⁵⁾。

やはり自分に悟りがないことに絶望感に覆われています。漱石はこの時分に深刻な危機感に陥っています。唯一の慰めは漢文を記すことのようにです。そこには又論文と違って、盛んに道学的・仏教的な雰囲気漂っています。次の漢詩はその一つの例です。

脱却塵懷百事閑 塵懷を脱却して 百事閑なり
儘遊碧水白雲間 遊ぶに儘す 碧水白雲の間
仙郷自古無文字 仙郷 古えより 文字無く
不見青編只見山 青編を見ずして 只だ山を見る⁽¹⁶⁾

漱石は『老子の哲学』において老子が訴えている非学問・無知を批判していますが、この漢詩では、道教的な心境を見せています。書物を捨てて、山だけを見る

という理想の世界への憧れは当時の漱石の学問への不満や不安を如実に物語っています。

すでに触れたように、漱石の禅への関心は学生時代から始まっています。ところで禅寺の門をたたいて、返事がないと言うモチーフは漱石の若いときの漢詩にすでに出てきます。

鴻台冒曉訪禪扉 鴻台 曉を冒して 禪扉を訪う
 孤磬沈沈斷続微 孤磬 沈沈 斷続して微かなり
 一叩一推人不答 一叩 一推 人答えず
 驚鴉撩亂掠門飛 驚鴉 撩亂 門を掠めて飛ぶ⁽¹⁷⁾

ここにある腹の底からの叫びに答えてくれない門のイメージはすでにその後の漱石の世界を先取りしています。しかし、それは虚無に結びつくのではなく、宗教的な願望でもあるようです。

この矛盾はどう読むべきでしょうか。

私は次のように解釈してみました。漱石は合理的な分析によって各宗教の時代遅れを指摘していますが、その一方、自分に対して、又は世間に対しての不満や不安が動かしがたく存在していました。このような感情は宗教や信仰を通じても依然として、心の中に整理が出来ません。その際、漢詩創作がその葛藤の克服に大きな役割を果たしていたように思います。漱石は子供時代から漢文を得意として、成績が良かったし、一四歳の時は漢学の専門学校、二松学舎に入学します。『落第』という短編に彼は次のような回想を記しています。「元来僕は漢学が好きで随分興味を有って漢籍は沢山読んだものである」⁽¹⁸⁾。

漢籍の世界は漱石にとって単に詳しいだけでなく、彼にとって好意に満ちた世界だったと推測ができます。そうすると漱石にとって、漢詩を作るプロセスのなかで、精神的、思想的な悩みを発散出来たのではないのでしょうか。又、仏教や道教の比喩やイメージを無垢な世界「白雲の世界」への憧れをこめて、「塵の世界」つまり現実の世界から一種の瞬間的な解放を得たのではないかと、私は理解したいと思えます。つまり、宗教的な要求は漱石にありましたが、宗教という既存の組織には信頼も期待も出来ませんので、漢詩創作に昇華しようとしたのではないのでしょうか。自己表現・探索、あるいは理想の世界の追及は完全にフィクションの領域に移行して

行きます。宗教と違つて、漢詩作りは戯れのように見えますが、若き漱石にとって学生時代や不安定な青年時代を乗り越えるための大切な作業だったので、後に彼の文学の源泉にもなりました。この危機的な状況と漢詩との組み合わせは基本的に漱石の一生を通じて続いていきます。

さて、キリスト教との出会いは、英文学を通じてすでに学生時代にあつたでしょうが、その理解を深めようとしたのはおそらくロンドン滞在中の時期でした。その時のメモはいま『ノート』（漱石全集第二巻）として知られていますが、キリスト教を本格的に分析した証拠と考えられます。西洋の文学はキリスト教と切り離すことが出来ないことを彼は見逃しはしませんでした。そして漱石はキリスト教の神概念にたいして懐疑的な態度をとっています。最初からなにも宗教的な魅力を感じていないようです。ここに漱石の西洋文学に対しての隔たりの理由の一つがあるかも知れません。キリスト教の重要性をはつきりと把握しているのに、結局、自分には受け入れがたい異物として、あくまで勉強の対象・客体に過ぎないものでした。漱石は感情的に西洋の宗教を拒否していました。また、学問的にもキリスト教に様々な矛盾を指摘しています。特に「神」という概念に対して批判的です。

1060c 二 弁護セントスル第一ノ哲学者ハ尤モ愚ナル者ナリ Goodハ absolutely goodナリト言ウ又 omnipotentナリト言ウ皆カクアレカシノ attributeナリ。之ヲ objective realityトスルガ故ニ此 omnipotentニテ absolutely goodナル神ガ何故ニ ②ニヲ人間ニ下スヤ一向説明シ難キコトトナル。⁽¹⁹⁾

確かに、西洋の哲学者や宗教者は「善」、「悪」の存在を説明するにはかなり苦労してきました。漱石は、キリスト教の神に対して深い疑問をもっています。西洋文化になぜ神のようなイメージが登場するかということをも「ノート」や「文学論」の中で、精神的、伝統的に説明しています。⁽²⁰⁾

彼は日本に帰つてから二年あまりして「吾輩は猫である」を書き出します。宗教は表に現れた主題ではありませんが、もちろん重要なテーマです。次の場面を見てみましょう。苦沙弥先生の家で夜中に泥棒が忍び込んできます。主人公の猫はそれを黙って見張っています。泥棒の顔を描写しようとして、次のような連想に逸脱します。

古代の神は全智全能と崇められている。ことに耶蘇教の神は二十世紀の今日ま

でもこの全智全能の面を被っている。しかし俗人の考うる全智全能は、時によると無智無能とも解釈が出来る。こう云うのは明かにパラドックスである。(21)

耶蘇の神は自分を手本にして全ての人間を作ると約束したにも関わらず、人間の顔は意外に異なっていることに猫は気が付きます。なるほど一人ひとりに個性のある顔を作ってあげるのも確かに立派なもんだと、猫は認めています。しかし全智全能の神には本来相応しくないこと、言い換えれば、無智無能の証拠だと言っているのです。

さて、苦沙弥先生が深刻な精神的危機に陥っている時期に、学生時代の友人の八木独仙が登場します。彼は儒学の価値観と禅の悟りを訴えて、西洋に対して東洋の知恵を推奨しています。苦沙弥先生はすっかり感心して、禅に魅力を感じています。

しかし、後に家の常連客の美学者の迷亭は独仙の偽善的な性格や、彼の悟りの薄さをこぼしています。さらに禅の教え子が狂気に落ちた話もします。すなわち、老梅という人物が禅の修業に夢中になって、ある日、鉄道の路線に座り込んで、意志だけで列車を止めようとしたというのです。こうして早いことに、苦沙弥先生の禅に対する夢は、破られてしまいます。

ところで、苦沙弥先生に危機の克服を進めている人物は八木独仙だけではなく、他にも登場します。

鈴木藤さんは金と衆とに従えと主人に教えたのである。甘木先生は催眠術で神経を沈めると助言したのである。最後の珍客は消極的の修養で安心を得ると説法したのである。主人がいずれを択ぶかは主人の随意である。只此儘では通されぬに極まって居る。(22)

ここに漱石は宗教の性格を一種のイデオロギーとして風刺的に描いています。結局、全ての宗教は近代の個人に具体的な心の支えとなるものを与えられません。近代化に直面し苦悩する人々に対して、従来の態度で臨む既成宗教では説得力が湧いてきません。

一九〇八年に行われた講演の『創作家の態度』⁽²³⁾には、親子孝行の「孝」に関して、時代の変化を無視して、従来の価値をそのままを保存する傾向を、明治の勅語まで例としてあげて、疑問符をうっています。やはり、価値の核心が変わらなくても、時代に相応しく生まれ変らなないと、返って被害をもたらす恐れがあると彼は主張しています。⁽²⁴⁾

『猫』の最後の章にはやはり東西の対比的な問題解決・問題意識が論争されます。ここに近代へ移り変わろうとしている日本社会の課題が取り上げられています。個人の状況、夫婦関係、生命理解などが話に上がります。結局、風刺や批判にも係わらず、東洋の価値観に軍配が上がります。しかし、宗教こそ近代というものがもたらす重要な課題に答えられないといけないことはこの『猫』という作品の中に十分に訴えられています。この問題提起や警告や危機感漱石の後の長編小説に次第に悲観的色彩を帯びることはよくご存じのとおりです。

漱石のアイデンティティ

漱石は自分の宗教伝統に強い懐疑を持ち続けていますが、またその一方で自分のアイデンティティとしてもそれを受け止めています。彼の心に訴えかけてくる部分は仏教にも、道教にも儒学にもあります。それらを近代の日本にもまた伝えるべき価値であると彼は感じています。しかしながら、漱石はこれを盲信し宣伝しようとするのではなく、問題提起として作品に盛り込みます。彼の宗教に対する懐疑と批判そして逆にアイデンティティは二つのレベルで発見できると思います。

一、その第一のレベルは、宗教そのものに魅力と拒否を同時に感じていることです。この矛盾は漱石の文学創作の動機になります。形式に凝り固まって、イデオロギーと化した宗教への強い疑問を彼は最後までもっています。大正五年（一九一六）八月一六日の漢詩にも次の様に書いています。

非耶非仏又非儒	耶に非ず 仏に非ず 又た儒に非ず
窮巷売文聊自娛	窮巷に文を売りて 聊か自ら娛しむ
打殺神人亡影処	神人を打殺して 影亡き処
虚空歴歴現賢愚	虚空歴歴として 賢愚を現す ⁽²⁵⁾

この漢詩に関する注釈によれば、宗教を否定し、神を殺して初めて「愚」と「賢」、

あるいは悟りと迷い、そして善悪の違いが現れるという様な発想が読み込まれているようです。ある意味では、漱石は完全に新しい宗教性を求めているわけです。

『行人』（一九二二／二三）の主人公の次郎は、近代化に悩む人間としては自分には三つの道しかないと言っています。それは死、狂気そして宗教のいずれかです。⁽²⁶⁾かなり悲観的な展望ですが、漱石は『文学論』の「序」に自分の狂気を宣言しています。その狂気のお陰で文学作品を次々と書くことができたと言っています。⁽²⁷⁾「狂気」の領域と「文学」の領域が必ず一致しているかどうかは断言できないことですが、漱石の文学の湧源は美学的にも、また倫理的にも、様々な面において東洋宗教の伝統にあることに違いありません。

二、第二のレベルとしては東洋と西洋の対立があげられます。倫理観や道徳に関しては、漱石はキリスト教の倫理観に対して東洋の道徳観を主張しています。ロン・ドン滞在に西洋の道徳に関して疑問を感じたのは身体に対しての二重基準（ダブルスタンダード）に気が付いた時です。例えば日常生活では女性は足のくるぶしも出せないぐらい厳しい服装規定に対して、公に開いてある美術館に裸体画がかけられていることに彼は非常に関心をもっていました。このような知見は、『猫』の逸話として取り上げられています。あるイギリスの図案学校の開会式に婦人も呼ばないといけないから、やむ得ず、婦人達を困らせないように裸体像や裸体画に布が架けられるのです。⁽²⁸⁾勿論、漱石は作家として、技術的な関心があります。例えば『草枕』の第七章にも西洋と東洋的な裸体描写をめぐる有名な場面があります。⁽²⁹⁾

現代に通じる「ethos」の教えが少なくとも儒学や仏教にあることだけは漱石も自信を持っています。ただ、どのように近代化に答えるか、と言うことが問題の焦点です。修業に鍛えられた精神だけでは、近代に走り出した列車は止められません。漱石は講演の『創作家の態度』（一九〇八）で科学の進歩と文化のプロセスをはっきり区別して、技術的発達の基準をそのまま文化に当てはめられないことを指摘します。

現に電信、電話、汽車、汽船を始めとして、およそ我国に行われるいわゆる文明の利器というものはことごとく物真似から出来上ったものであります。至極

よろしい。人に餅を搗かして、自分が寝ながらにしてこれを平げるの観があつて、すこぶる痛快であります。がこの現象をすぐ応用して、文学などにも持つて行ける、また持つて行かなければならないと結論しては、少し寸法が違つてるように思います。と云うものは理学工学その他の科学もしくはその応用は研究の年代を重ねるに従つて、一定の方向に向つて発達するもので、どの国民がやり出しても、同程度の頭で同程度の勉強をする以上は一日早くやれば早くやつた方が勝つような学問で、しかも一日後れたものは、必ず、一日早く進んだものの後を（一筋道である）通過しなければならぬ性質のものであります。歩く道が一筋で、さきが進んでいる以上は、こつちの到着点も明らかに分つているんだから、できるだけ早く甲を脱いで降参する方が得策であります。真似をすると言つて人間が悪いが骨を折らないで、旨い汁を吸うほど結構な事はない。この点において私は模倣に至極賛成である。しかし人間の内部の歴史になると、またその内部の歴史が外面にあらわれた現象になると、そう簡単には行きませんようです。風俗でも習慣でも、情操でも、西洋の歴史にあらわれたものだけが風俗と習慣と情操であつて、外に風俗も習慣も情操もないとは申されなぬ。⁽³⁰⁾

また、漱石は次のようにも語っています。

一本道の科学では新すなわち正と云う事が、ある程度において言われるかも知れませんが、発展の道が入り組んでいろいろ分れる以上はまた分れ得る以上は西洋人の新が必ずしも日本人に正しいとは申しようがない。しかしてその文学が一本道に発達しないものであると云う事は、理窟はさておいて、現に当代各国の文学——もつとも進歩している文学——を比較して見たら一番よく分るだらうと思ひます。近頃のように交通機関の備つた時代ですら、露西亞文学は依然として露西亞風で、仏蘭西文学はやはり仏蘭西流で、独乙、英吉利もまたそれぞれに独乙英吉利の特長があるだらうと思ひます。したがつて文学は汽車や電車と違つて、現今の西洋の真似をしたつて、さほど痛快な事はないと思ひます。それよりも自分の心的状態に相当して、自然と無理をしないで胸中に起つて来る現象を表現する方がかえつて、自分のものらしくつて生命があるかも知れません。⁽³¹⁾

ここで漱石が「文学」と言うときは「文化」と読んでいいところです。漱石はあの意味で文化の特殊性を訴えています。それはいわゆる国粹主義とはほど遠い、現代にまで通じるアクチュアルな視点に基づく文化論だと思います。

どんなに宗教に対して懐疑を抱いても、結局宗教というものは漱石の文化的なアイデンティティーにもつながっています。日本の各宗教は漱石にとって、まず美的・詩的なインスピレーションの源です。そして文学を書く事は漱石にとって既成の宗教でも、イデオロギーでもない、一種の中立的な領域です。困難な仕事ではありましたが、彼はこの文学というメディアを自らのために開拓していきました。

そこにおいて漱石は宗教的規範から自由に想像や憧れを羽ばたかせる事が出来ました。又近代日本の人間性を見つめて、道徳や倫理の必要性を訴えることも出来ました。こうした文学は漱石にとって従来の形式を越えた、宗教でない宗教性を可能にしたメディアでした。こうやって彼は文化的、そして道徳的な議論を文学に変換します。このように完全に中立的な領域を築く事が出来たのです。それは伝統も近代も、保守も革命でも許します。それは混沌とした近代化の時代における実験空間です。自分の文学において漱石は常に文化全体のことを論じ、それぞれの文化の独立性を訴え、東洋の自立性を探っています。ここに漱石文学のいわゆる「道徳主義的なおい」が漂っていると言えるかもしれません。しかしそれはあくまでもイデオロギーに縛られていない、社会秩序や伝統的価値観などを自由に論じられる美と遊びの世界なのです。もちろんこの場合、遊びとは言え、文学それ自体は誠実であるべきことは言うまでもありません。それこそが漱石の信念であったのですから。

しかし、漱石自身にとって納得までいく創作方法や文学的な表現を生み出せるまでは、危機的な自己懐疑に覆われています。青年時代の漢詩創作や研究論文の間、漱石は自分の文学を見つけるまでにロンドン体験を含めて、十年以上もかかりました。宗教を巡る懐疑とアイデンティティーという矛盾をはらんだ態度が結局彼の文学の重要な推進力になり、豊かな作品世界をもたらしました。

後注

- (1) カフカ全集一、川村二郎／円子修平訳、新潮社一九八〇、一〇六頁。
- (2) 夏目漱石『門』、(新)漱石全集東京岩波書店、一九九三〇九六、第六卷五九八頁。
- (3) 左藤泰正・佐古純一郎、漱石・芥川・大宰、東京、朝文社一九九二、二一九〜二六頁参照。
- (4) 漱石がロンドン滞在中に読んだMax NordauのDegenerationを参照、Max Nordau: Degeneration, London: William Heinemann 1913。
- (5) 中島国彦・長島裕子、夏目漱石の手紙、東京、大修館書店一九九四、二五頁以下。／三三頁以下。
- (6) 漱石全集第二六卷三五一〜三七三／一二四〜一四六頁。
- (7) 例えば沢庵和尚全集、臨濟録、碧巖録など、漱石の和漢書目録参照、漱石全集第二七卷一一八〜一二〇頁。
- (8) 『ノート』漱石全集第二二卷九八〜九九頁、また五二三〜五八五頁、『文学論』漱石全集第一四卷一一七〜一三四頁。
- (9) 『七草集』評(明治二二)全集一八卷七二〜七四頁、『木屑録』(明治二二)全集一八卷七七〜八五頁。
- (10) 全集二六卷一三〜三六頁。
- (11) 全集一三卷三〜二〇頁。
- (12) 「色気をされよ」漱石全集第一六卷六八二頁。
- (13) 漱石全集第二六卷二六〜二七頁。
- (14) 今西純吉、漱石文学の思想第一部東京、筑摩書房一九八八、二六九〜二七四頁。
- (15) 明治二三年八月九日正岡子規あて、漱石全集第二二卷二三頁。
- (16) 明治二二、漱石全集第一八卷二二五頁。
- (17) 明治二〇、漱石全集第一八卷九七頁。
- (18) 漱石第二五卷一六二頁。
- (19) 漱石全集第二二卷五五九頁。
- (20) 漱石全集第二二卷『ノート』、五四八〜五八五頁、漱石全集第九卷一一一〜一三二頁。

- (21) 漱石全集第一卷一八九〜一九三頁、一八九頁。
(22) 漱石全集第一卷三五八頁。
(23) 漱石全集第一六卷一六一〜二五〇頁。
(24) 漱石全集第一六卷二二六〜二三七頁。
(25) 漱石全集第一八卷四三四〜四三六頁。
(26) 漱石全集第八卷四一二頁、二死ぬか、気が違うか、それでなければ宗教に入るか。
『僕の前途にはこの三つのものしかない』兄さんははたしてこう云い出しました。』
(27) 漱石全集第一四卷一五頁。
(28) 漱石全集第一卷二八四〜二八五頁。
(29) 漱石全集第三卷八八〜九二、特に九〇頁。同じように美と道徳、そして東洋と西洋それぞれを視野にいれていて論じている箇所『ノート』漱石全集第一九卷一〇七〜一〇八頁参考。『文学論』漱石全集第一四卷一九〇頁参照。
(30) 漱石全集第一六卷二六一〜二五〇頁、一六六頁。
(31) 漱石全集第一六卷一六七頁。