

2011年度 博士論文

題目 超越への契機

指導教授 竹内 整一

研究科 文学研究科

専攻 哲学

氏名 長谷川 徹

超 越 へ の 契 機

目 次

序	1
第一章 〈自己〉という立脚地	3
第二章 〈去私〉への道—内在的超越の思想	14
第三章 〈多元性〉としての生の様相	32
第四章 清沢満之の〈精神主義〉	48
第五章 三木清の〈まごころ〉	60
結び	72

※凡例

本文中の夏目漱石、清沢満之、三木清の引用は原則として、それぞれ『漱石全集』（岩波書店）、『清沢満之全集』（同）、『三木清全集』（同）に拠った。ただし、その他の引用文を含めて、若干の表記や濁点、句読点、くの字点、旧字・仮名遣いなど適宜改めたところがあることを注記しておく。特に清沢の傍点は繁雑になるため割愛した。小説作品、書籍および雑誌の表題は『』で示し、随筆・論文や講演の題名などに該当するものは「」で示した。また、地の文での引用文も「」で括った。なお、[] 中の数字は章末の注番号に対応している。

序

これまでの日本倫理思想史のなかで、〈超越〉の問題はさまざまに論じられてきた。とりわけ近代日本の思想状況においては、〈自己〉〈自我〉〈内面〉〈主観〉といった近代的な枠組みにおける〈主体〉の問題との関連ぬきには語ることはできない思想課題である。

ここでの〈自己〉とはすなわちいわゆる〈近代自己〉ということであるが、その内実は主体意識を持ってあらゆる〈外部〉と対峙する精神のありようにほかならない。それは新たに制度化された意識の枠組みの総体である。

あらためて確認するまでもなく近代においては、われわれが生きている〈現在〉ないし〈現実〉というものの基礎・基盤が、総じて〈無根拠〉に晒されるようになった。われわれ〈近代人〉は、〈近代〉以降、いわゆる〈近代自我〉と呼ばれる自己意識において、〈自己〉を根拠にしながら、ついに〈無根拠〉の〈現実〉から解脱することが困難である。では、そうした意味で〈無根拠〉を免れない〈自己〉とは、そもそもどのように出来し、〈近代〉を生きる〈自己〉として確立されていったのであろうか。

西洋近代化を経た日本において、例えば福沢諭吉の〈独立自尊〉などにも顕著な、さまざまな個の〈独立〉志向はしだいに浸透し、〈近代自己〉として確立されていく。他方そうした〈近代自己〉は、個人主義の流入あるいは西洋近代そのものの受容過程のなかで、やがて自己の〈内部〉への視座、あるいは〈内面〉への沈潜といったものへと深まっていた。こうした動向の背景において、実証科学による認識論的地平の開拓が逆説的に影響したことはいうまでもない。自己の〈外部〉が多様化したことで、自己を輪郭づけ自己たらしめるような、拠って立つべき規範はことごとく無根拠となっていく。当然のごとく、透明で自明的だった〈内部〉はその強い反照を受けてずれ動き、揺動せざるをえなかった。それまで内から自己を規定し、しかも顧みられることがなかった価値体系が曖昧になっていったのである。自己の根拠たるべき〈内面〉の凝視がなされるのもまた自然のなりゆきであった。

本論前半で主として取り扱う夏目漱石の思想は、〈近代〉の問題に対峙しながら、非常に微分的でありつつ統合的に思考されたものである。あらゆる二律背反を常に抱え込もうとするような、巨視的な眼力を持った希代の観測者の測鉛は、どのようにしてその普遍的深度にまで下降しえたのか。第三章まででは、そのような問いを、桶谷秀昭がそうしたように「存在恐怖者漱石と日本の近代の文明の変質過程の交叉する場所」〔1〕において問い、その地点から漱石とその〈則天去私〉という〈理想〉〈構想〉を浮かびあがらせることが目的である。

また、漱石が〈自己本位〉から〈則天去私〉へと世界観を深化させていく思潮的背景に、従来の〈則天去私〉研究を補強するものとして、親鸞思想を近代化させた同時代の宗教哲学者・清沢満之の「精神主義」思想を確認し、両者を前述の視座のもとに比較検討しながら論じた。「精神主義」の、〈内観〉する〈自己〉の立ち位置の検討を、直接的な影響関係としてではなく、いわば同時多発する思潮傾向としてその内的必然性に光を照らし当て、

以て時代の突端たる漱石、あるいは清沢という文学者・思想家のなかからすぐれた〈超越への契機〉を見て取り、時代的かつ個人的必然として帰結した〈則天去私〉なるものを炙り出すべく図った。

なお本論後半では、清沢満之の『精神主義』それじたいと、その近代的親鸞思想の系譜を継いだ三木清の遺稿『親鸞』をテキストとして取り扱ったが、これらは〈信—超越〉の契機の各様相についてを、それぞれ具体的に論じたものである。かつ同時にその関連項目として〈罪惡・罪業意識〉の問題について、清沢、三木の著述に即して検討した。

〈罪惡〉の問題は清沢・三木のみならず、漱石においても近代自我の〈エゴ〉として執拗に追求されていた問題であるが、ここでは三木に即して、親鸞自身の内面的格闘を〈罪惡觀〉の確立・深化のプロセスとして確認し、そこに〈超越の契機〉を見出し、論証していくこととする。

また三木は〈個〉の問題として親鸞思想を論じながら、さらに、そのような個の〈体験〉が単に主観的なものに終わることなく、かえって客観的・超越的なものであってはじめて「深い内面性」の存することを論じ、「自己が真実の心になるといふことは、他者の真実の心が自己に届くから出なければならぬ」と述べている。また〈個の救済〉が確信されてのちはじめて十方衆生の為としての救済の教が理解されるという。これらの点に関しては、漱石の〈自己本位—則天去私〉や清沢の「精神主義」といった〈内観〉主義的な自己の立脚の仕方が、いかにして他者とのかかわりを十全たらしめることができるか、という難問に対する一つの応答ともなるだろう。

1 『夏目漱石論』(河出書房新社、昭和四七)

第一章 〈自己〉という立脚地

一 漱石の〈近代〉と〈反近代〉

同じ〈近代〉にしておよそ十九世紀までのそれと二十世紀以降のそれとを分ける最大の変革は何であったろうか？　いうまでもなくそれは〈絶対的世界の瓦解〉と〈相対的世界の顕在化〉に帰趨した淵源するだろう。それはそのまま現代思想の源流からポストモダン以降の現在へと流れる思潮でもある。そのことを哲学的系譜から啓いていった者がニーチェ〜マルクスらの思想家であり、科学的思考・記述から明らかにしていった者がアインシュタインなどであったろう。いわゆる〈神は死んだ！〉と〈相対性理論〉は極めて同時代的な〈瓦解〉の文脈のなかで表象されていたものだといえる。ともかくもそのような時代状況にあって、学問という〈科学〉もまた変革を迫られていた。それはだいたいにおいて、学問も〈科学〉である以上すべてのそれは実証的であらねばならない、といったようなものであった。だがそれに対してフッサールあるいはデールタイなどは、〈人文科学〉をいわゆる〈自然科学〉〈実証科学〉という狭域へと帰納させてしまうことの危うさを力説する。それはそうした〈瓦解〉の文脈のなかでなされた、〈客観主義〉・〈相対主義〉に対する〈解釈〉方法の反問であった。たとえばフッサールは次のように概括している。

前世紀の終わりごろから現われた、学問に対する一般的な評価の転換ということから議論をはじめよう。その評価の転換というのは、学問の学問性にかかわるものではなく、むしろ学問一般が、人間の生存にとってなにを意味してきたか、またなにを意味することができるか、という点にかかわるものである。十九世紀の後半には、近代人の世界観全体が、もっぱら実証科学によって徹底的に規定され、また実証科学に負う「繁栄」に徹底的に眩惑されていたが、その徹底性たるや、真の人間性にとって決定的な意味をもつ問題から無関心に眼をそらさせるほどのものであった。単なる事実学は、単なる事実人をしか作らない。〔中略〕その問題というのは、この生存全体に意味があるのか、それともないのかという問いである。この問いこそ、それがすべての人間に対してもつ普遍性と必然性からみて、一般的に省察さるべきものであり、〔中略〕単なる物体科学はこの点については何も語ってくれない。それはいっさいの主観的なものを捨象する〔1〕。

ここから、〈瓦解〉の文脈のなかで、「いっさいの主観的なもの」を捨象しない次元において、どのようにして〈生〉の精神様式を作り上げるべきか、という問いが構想されていく。それはばらばらになった〈個〉や〈精神〉といったものを、そこからその限りにおいて構想し直すこと、もう一度そこに〈形〉を与えることである。その上でそれは各々の〈個〉の立場からそれぞれに問われる、〈いかにして〉問うのかという構想方法の問題に焦点化されていく。むろん森鷗外のように、それが〈歴史〉に随順するという仕方のも

のであっても、それは鵑外のあらためて選び取った〈方法〉である。言語表現という領域においても拠って立つべき自明の根拠が見失われているなか、鵑外や夏目漱石ら当時の作家が直面した問題も同様の文脈を背負っていた。漱石の、講演「素人と黒人」（大正三）などで再三語られた、現代の人間は「黒人」（在来者・守成者）でなく「素人」（創業者）でなければならないという観点は、まさに彼の基本理念であった。そうした経緯を真継伸彦は以下のように跡づけている。

生の根拠も目的も見うしなわれる文化の喪失の転形期においては、（そこにおいてこそ根源的な思索が可能になるのだが）人は他人の芸術方法論にもとづいてものを創ることなどできない。自己自身が自己自身の、自己自身しか通用しない方法論を、自力で創りださなければならないのである。〔中略〕その方法論が、作品の完成によってしか正しさを証明できないために、方法の探求それ自体が作品になる〔2〕。

〈生〉のはかり直しという営みが必然的に持つ自己言及性は、創作行為にも波及し、小説家の書く作品も、〈小説とは何か〉また〈それはいかにして書かかれるべきものなのか〉という根源的な問いを内包せざるを得なかったということである。

ところでハイデガーの Rilke 論『乏しき時代に何のための詩人か？』には、ヘルダーリンの詩句であるその題名に、詩を含めた〈文学〉あるいは〈人文科学〉について、〈何のために〉という問いが不可避免的に問われねばならない時代の〈乏しさ〉が踏まえられている。そうした事情は漱石においても同様であったろう。そのような性急さに引きずられつつ、まずは〈方法論〉が問われ、いったん既成の方法枠が懐疑ないし解体されることになる。それがさらに実作という場に還元されることで、具体的な作品ごとの証立てがなされるのである。ゆえに〈反小説〉とも言われる『草枕』は、〈文学とは何か〉という問いを内包していた。そうであるとするなら、作品が作者のある世界観を表明しているとするとき、それは作者が解釈した何ごとかをあらわしているというよりも、むしろ彼がそれを〈如何にして解釈したのか〉ということじたいが提出されているということになるだろう。漱石はまた、文芸創作を絵画に比して例えば次のようにも言う。

これ（論者注一物の大小形状及びその色合など）を描き出すに当って使用する線及び点が、描き出される物の形状や色合とは比較的独立して、夫自身に於て、一種の手際を帯びて来る事であります。此第二の技術は技術であり且つ理想をもあらはしてゐるからして純然たる技巧と見る訳には参りません。〔中略〕一線の引き方でも、（其一線丈では画は成立せぬにも関はず）勢ひがあつて画家の意志に対する理想を示す事もできます〔中略〕かうなると線と点だけが理想を含むやうになります。（「文芸の哲学的基礎」、明治四十）

また、創作における「述作の目的」意識に関して、刀で人を斬り殺す例をアレゴリカルに用いて説明し、ただ「述作其物」だけをのみ「方便」として目することにおいても、「文学の目的」は叶うものであると述べる。

私は客観主観両方面の文学の目的とする所を一言述べました。こゝに目的と云ふのは叙述家自らが、叙述以前にかゝる目的を有して居らなければならんと云ふ意味ではありません。其結果丈がかう云ふ目的に叶つて居る丈でも一向差支へないのであります。〔中略〕私は此目的を眼中に置かないで、おのづから此目的に叶ふ様な述作をする人を art for art 派の芸術家と云ひたいと思ひます。俗に art for art 派と云ふと何だか、ことさらに道德を無視する作家のみを指す様ですが、たとひ道德的情操を鼓吹したつて、始めから、此目的を本位として、述作にとりかゝらずに、出来上つた結果丈がおのづから此目的にかなつて居たら矢張り art for art の作家かと思ひます。〔中略〕刀は人を殺す道具であります。すると人を殺すと云ふ所作が目的になります。だから二つのものは全く違ひます。然し斬ると云ふ働きを考へたらばどうでせう。方便でせうか目的でせうか。刀を使ふと云ふ方から云へば方便でありますが、殺す方から見れば、目的にもなりませう。云ひ換へると斬ると云ふ働きが一步進む毎に、殺すと云ふ目的が一步づゝ達せられるので、斬り了つた時に目的は終局に帰するのだからして、斬るのと殺すのはさう差違はありません。述作と述作の目的とは斬ると殺す位の差ぢやなからうかと思ひます。述作其物を方便としたつて、方便と共に目的も結了せられる訳ではないでせうか。少なくとも、今述べた様な目的を以てならば最初から其心得で述作に取り掛かつて、只述作丈を目懸けて取り掛かつて同じ事だと私は思つてるのであります。（「創作家の態度」、明治四一）

以上ここでは、描く対象ではなく描き出すための「線及び点」が「一種の手際を帯びて」自立し、「技術」でありつつ「理想」をも有しているとされている。しかも描く対象あるいは「述作の目的」を必ずしも念頭に先立てて置かずとも、「線及び点」の「述作」（その「技術」）それじたいが、〈理想とは何か〉という「答案」（「文芸の哲学的基礎」）をおのづからに提示しうるとまで言っているのである〔3〕。

このようにして漱石は、〈近代小説〉の枠組みと向き合いながら、まさにその向き合い方において近代人としての自己の生を模索していった。そこに「東洋の文化価値に惹かれ〈反近代〉の姿勢を持しながら、西洋の文学概念である〈小説〉という表現形式を終生手離さず、「仮構を通してしか表現できない問題をかかえこんだ漱石の実存的な生」があったということである〔4〕。

漱石は学者から作家になったと同時に理論から実作へと模索の場を移したが、一方で厳しく理論構築に拘泥し執着しながら、他方で創作家として虚構を作ることを最後まで手放さなかった。それは漱石にとって虚構という一個の世界を創り上げるとき、自ら仮構したところの〈答案—理想〉が、〈真実〉あるいは〈無限〉〈超越〉といったものに届きうるというその可能性に対して、ぎりぎりのところでの信頼があったからにほかならないだろう。

じっさい、石井和夫が言うように、「創作活動から退いたときの漱石というのは、自分自身はやっぱり〈小さな自然〉の中にとどまっている」〔5〕のであり、書くことを通じて、その行為の内において「小さな自然」たる自己を相対化しえたのである。いわば〈書くことの向こうに突き抜けてゆく〉という仕方で、ひとつの〈超越〉のありようを示しているということになるだろう。

また、世界を自己の内に仮構するということと具体的な現実の相を厳しく認識するということは、小説のなかで不可分に結節されている。例えば数学家は「林檎が三つあると、三と云ふ関係を明かにさへすればよいと云ふので、肝心の林檎は忘れて、たゞ三の数丈に重きを置く」のだが、「文芸家にとつても関係を明かにする必要はあるが、之を明かにするのは従前よりよくこの関係を味はい得る為に、明かにするのだからして、幾ら明かになるからと云ふて、この関係を味はい得ぬ程度迄に明かにしては何にもならぬのであります。だから三と云ふ関係を知るのは結構だが林檎と云ふ果物を忘るゝ事は到底文芸家にはでき」（「文芸の哲学的基礎」）ないのである。「林檎」という名の種、そして個々の「林檎」の固有性など、具体的な関係の磁場を離れて構想された「答案」に価値は無いからである。

そして漱石はまた、アーサー・シモンズの論からカーライルの『衣裳哲学』の引用を紹介して、「真正の象徴は明らかにまた直接に、無限をあらはして居る。無限は象徴によつて有限と合体する。眼に見える様になる。恰も達せらるゝかの如くに見える」（「作家の態度」）ことを自説に組み込んでいる。それはすなわち、有限な自己が象るものが「真正」であるならそれじたい「無限」に触れうる、また「無限」を示すことが可能な「方便」であるということだろう。

先に『草枕』を〈小説〉それ自体を問題化した作品として挙げたが、漱石作品は『明暗』にいたるまでその都度、〈小説とは何か〉という問いと己の〈生〉のあり方を問う存在論的な問いとが、二重写しに構想されていたように思う。言い換えれば漱石は、〈人間とは〉〈他者とは〉〈自己とは〉といった問いを、〈小説とは何か〉と問い立てすることにおいて生きたということである。問いを生きたとはこの場合、書くことでそれら一つひとつの問いを「眼に見える様に」可視化していくことであり、それによる仮構的な〈生〉を生きてゆくことにほかならない。

ところで中村完は、近代との対峙における北村透谷と小林秀雄の両者の間に漱石を置いて、「漱石のいう〈去私〉も小林の言う〈無私〉も、西洋近代に対する一種の価値判断停止にほかならぬが、実はそれは、おのれを分析してついに去私や無私を希求するにいたった苛烈な〈近代〉体験にみがかれた主観の刃なのであって、擬似近代主義の功利と俗情を切り裂くものであった。」と述べている〔6〕。

すなわち〈自己本位〉にしる〈則天去私〉にしる、それは当面西洋近代の相対化という意味を有しながら、自らがなお立脚せざるをえなかった〈近代〉から生じた、個我の透徹によって、むしろその成熟を成し遂げようとしていたものにほかならないだろう。秋月龍珉はそのような漱石について、「近代人とは区別された現代人（後近代者）としての人間観を模索していた。近代化の徹底と超克という、この国の〈歴史的運命〉を先取りして、それをわが身に引き受けて生きた先駆者であったのである。〔中略〕〈近代人〉から〈後近代者〉への先駆的な苦悩の足跡であり近代化の〈挫折〉でなく〈徹底〉であった」と述べている〔7〕。それは〈近代〉を徹底して引き受ける形で「主観の刃」を研きながら、それが同時に〈反近代〉を孕み、さらに「後近代」のほうへと接近してゆくということである。

漱石は創作などのためのメモ書きとして非常に多くの「断片」を残している。それらを

検分してみると、〈対話〉や〈問答〉形式で書かれたものが多いことに気づく。むしろそれらが作品中で人物たちのじっさいの会話に使用されることも多くある。それは漱石の思考が、あるいは彼の〈生〉じたいが、突き合わされるべき〈矛盾〉に充ちていてさまざまなジレンマを抱え込まなければならなかったものだからである。〈近代と反近代〉、〈西洋と東洋〉、〈小説と反小説〉、〈自然派と浪漫派〉、〈英文学と漢文学〉、〈生と死〉、〈有と無〉、〈俗と聖〉、〈明と暗〉、そして〈自己本位と則天去私〉——。岡崎義恵の言を借りれば、「漱石も亦多くの偉大な作家や思想家におけると同じく、その中に様々な対立の契機を蔵する」のである。そして「漱石はこの対立を必ずしも単なる乖離分裂のままでは置かうとせず、これを総合統一しようとしたのであるが、併しこの調和への努力と、対立のまゝで残らうとする姿とが、これ亦二律背反の如き相を呈しないでもなかつた」のであった〔8〕。言うなれば漱石はそうした〈二律背反〉を無限に持とうとする宿命を生きていた。最も〈近代〉を引き受けることにおいて最も〈反近代〉でありえた。〈反近代〉とは、よりよく〈近代〉を生きようとした結果にほかならない。

同時代的な流れとしては、柄谷行人がニーチェについて指摘したことが想い合わされる。「ニーチェは統一的でシステムティックな書き方をしませんから、それが各所の間の矛盾として現れていますね。ニーチェの書き方においては、ある主張が、それを否定する主張によって絶えず乗り越えられていくという形でテキストが構成されている」というものである〔9〕。

近代性が孕む必然として、われわれは一つの地点だけにその根拠を絶対的に据え置くことはできない。そこには無限の否定が待っているばかりだからである。しかし、平野謙が「森田草平によれば、漱石はアンチ・テーゼ提出の名人だったという。『それから』から『こゝろ』までの作品群をながめれば、一作は一作の反指定を形成しながら、ひとつの主題にむかって大きく発展していつている。もしもディアレクティッシュという言葉をつかうなら、それは反指定提出によるディアレクティッシュな文学的發展とよんでもいいだろう」〔10〕とするように、それは漱石作品が飛躍するために不可欠の契機でもあった。そもそも〈対話（ダイアログ）〉とは、〈ディアロゴス〉であって、〈ロゴス—真理〉を〈ディア—分ける〉ことであり、〈デュアル（二元的）〉な〈対話〉のなかにこそ〈真〉は現れうるということであろう。そして、〈近代〉を生きるとはとりも直さずあらゆる他者・外部との〈関係性〉を生きることであろうが、ならば〈ダイアログ〉を通してのみ他者との関係性に安定した繋がりが見られるという構図も肯けよう。

仏教思想には〈縁起〉説を始め、万物諸相の〈関係性〉を明らかにするものが多いが、例えば『維摩経』のいわゆる「衆生病むが故に我病む」とは、〈関係存在〉としての「我」を示唆するものであろう。〈関係存在〉としての「我」の認知は、〈有限〉が〈有限〉のままではなく〈有限〉でありながら〈無限〉に開かれた存在であることを感受せしめる。それは、「衆生病むが故に我病む」ありようをして、〈関係存在〉としての「我」の認知へと至らしめる契機となるものである。

そうした〈縁起〉性をも引き受けつつ展開される漱石の〈則天去私〉は、次章以降で詳しく見るように、いわば一見して背反し矛盾しあうものを無限に持とうとするありようである。「ディアレクティッシュな文学的發展」をしながら、漱石の〈近代人〉としての、また〈近代〉作家としての歩みは、だからこそ必然的に〈則天去私〉の道へと通じてい

たとも理解できよう。

漱石作品は「様々な対立の契機を蔵する」結果、構成的に〈未完〉の様相をしがちであったが、例えば宮沢賢治もまた「畢竟ここには宮沢賢治一九二六年のその考があるのみである」、「永久の未完成これ完成である」、「求道すでに道なり」といった、「未完成」であることを踏まえた作家であった。それは賢治が自身のうちに無限の豊穡さを拡張持とうと志向し、その果てしなさに身を浸して生きようとしたからにはほかならない〔11〕。

しかしそのことは、これも次章以降で見るように、「未完成」ゆえの纏まらなさこそ〈無限〉や〈多元性〉それじたいを把握する契機となるものでもある、ということである。〈則天去私〉は、自己が、いかようにも点綴しえないような〈際限なさ〉〈片付かなさ〉〈纏まらなさ〉を抱えつつ、にもかかわらずそうであるがゆえに、それがなおそのまま無限連鎖的な働き合いとして、ある〈調和〉を見ていることを肯っている。

むろん、それはあくまで〈働き〉であって、何がしかの超越的な実体が想定されるわけではない。それは例えば廣松渉の言う「物象論化的錯視」などではなく、むしろカントの「超越論的」位相にあるものであろう。「超越論的」であるとは、「超越的であること、いいかえれば、メタレベルに立って見下ろすことではなくて、逆にそのことが不可能であり、不当であることを示すこと」〔12〕である。野島秀勝は「大我」の实在を「願望的イデー」でしかないと希釈しながら、「〈大我〉というような結構なものがもはやあり得ないという断念の上に彼（論者注一『行人』の一郎）の近代自我が成立している」〔13〕と述べており、それは『行人』の一郎についての言であるが、そのような徹底的「断念」がなされる条路こそむしろその肯定へと反転する唯一の道なのであって、それ以後の漱石が辿る〈則天去私〉への道とは、そのように導かれるものであったということである。ゆえにこそ、いわゆる「還相は往相のうちにのみ存在する」あるいは「求道すでに道なり」といった言い方もありうるのである。その「超越論的」ということに関して、先に参照したフッサールをもう一度引く。

哲学つまり学問はそのあらゆる形態においてより高い合理性への途上にあるのであり、それは、その不十分な相対性を繰り返し発見しつつ、真の完全な合理性に行きつくかんとする苦難、それを闘いとらんとする意志へと駆りたてられている合理性なのである。だが、この合理性はついには、そうした真の合理性とは無限の彼方に存する理念であり、したがって事実上は必然的にそれへの途上にあるしかないのだということを発見するのだが、しかし、それとともに、ここにあるのは、同時に新たな種類の無限性と相対性の出発形態でもあるような終局形態なのだということをもまた発見するのだ。（同上）

以上のような「発見」はまた、「絶対的な相互主観性」の発見でもあるというのだが、それによる真の「自己理解」とは、「人間存在とは、目的論的存在であり当為的存在なのであって、すべての自我的行為や意図のうちにこの目的論が支配しているということ、人類は、自己理解によってすべてのもののうちに必自然的な目的を認めうるものだということ」を認識することだという。言うなればそれは、われわれ個々の有限のうちにおのずから「必自然的」な「目的」が働いているということであり、かつわれわれがみずから当為

すべくある「無限性と相対性」の連関するありようのことであろう。

漱石は非常に雑多なまとまらない「断片」を数多く残しながら、それを〈作品〉という形で多元的に提出した。しかしそこには、にもかかわらずある〈まとまり〉が現れていた。むしろそれは単に近代的な意味での〈作品〉という意味ではない。むしろ作品に内在する〈面白さ〉としての〈まとまり〉であり、それは、卑近には矛盾しあう〈多元的世界〉が、しかしなお活き活きと連関しあって〈作品〉に息づいていることによるだろう。〈面白さ〉とは世界が〈澁刺としてしていること〉に関わってくるものである。それは「『ものが成る』という〈自然生成性〉」[14]や、あるいは「器械的」(大正五・八月二日、久米正雄・芥川龍之介宛書簡)な自動律によって、作品世界が「澁刺と運動しつゝ進行」(大正五・十一月六日、小宮豊隆宛書簡)するときの重要な属性であり、ストーリーテリングの駆動力それじたいがもたらすものである。月並みだが、それこそが物語の想像力ないし創造力と呼ぶべきものであろう。およそ長編物語という枠組みは、その主題を形づくり組成・展開するための〈器〉であり〈回転機〉であろうが、それによって作品世界が「澁刺と運動しつゝ進行」しない限り、すなわち〈面白味〉のない作物にはいかなる〈超越性〉も〈真〉も現成しえないであろう。〈則天去私〉なるものとは、漱石自身が言うように、決して〈面白み〉をなくするものではないのである。

二 〈自己本位〉への苦闘

夏目漱石の苦闘は始め、いかに世界や社会の中で〈自己〉の位置を確保するかという問題としてあった。価値や規範が激しく揺動し、混迷する世界に身を置くなかで、〈狂気こそ正常〉というような認識は、それによって自己の正当性をかろうじて担保するための論理基盤であった。

現下の如き愚なる間違つたる世の中には正しき人でありさへすれば必ず神経衰弱になる事と存候。是から人に逢ふ度に君は神経衰弱かときいて然りと答へたら普通の徳義心ある人間と定める事に致さうと思つてゐる。〔中略〕もし死ぬならば神経衰弱で死んだら名誉だらうと思ふ。時があつたら神経衰弱論を草して天下の犬どもに犬である事を自覚させてやりたいと思ふ。(明治三九・六月七日、鈴木三重吉宛書簡)

このような気焰は、作家として活動を開始したことの昂揚のなせるわざだけとは言えないだろう。また妻鏡子によれば漱石は半紙に、周囲のものが皆狂人であるから自分もまた狂人のふりをしないわけにはいかないのだ。だから周囲の狂人が全快したのち佯狂をやめるべし、というようなこと書きつけていたという。真継伸彦はその逸話の裏に『維摩経』の「衆生病むゆえにわれ病む」という言辞を読み取っているが、しかしそれは同時に、漱石の眼が明晰な時代批評・文明批評のそれへと向かっていたことを示している。じつさいそれは例えば、明治の世を「パーソナリチーの世の中」(「断片」、明治三八～三九)と見たり、やがては「自由と独立と己れとに充ちた現代」(『こゝろ』、大正三)などといった警句にも連なっていくような、漱石の時代批評・文明批評の根幹をなすものであった。

そういった自己と世間との距離のとり方のなかで、「小生は何をしても自分は自分流にするのが自分に対する義務であり、かつ天と親とに対する義務だと思ひます。」（明治三九・七月二日、高浜虚子宛書簡）、あるいは「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。〔中略〕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覚悟である。打死をしても自分が天分を尽くして死んだといふ慰藉があればそれで結構である。」（明治三九・十月二三日、狩野亨吉宛書簡）といった世に立つ上での所信と覚悟とが、〈作家意識〉として隆起していったのである。

それ以前、留学中の考えとしては、「先づ小生の考にては〈世界を如何に観るべきやと云ふ論より始め、それより人生を如何に解釈すべきやの問題に移り、それより人生の意義目的及びその活力の変化を論じ、次に開化の如何なる者なるやを論じ、開化を構造する諸原素を解剖しその連合して発展する方向よりして文芸の開化に及ぶ影響及びその何物なるかを論ずる〉」ことによって「行く処まで行くつもり」（明治三五・三月一五日、中根重一宛書簡）であった。ロンドンで目の当たりにした〈西洋近代〉及び〈西洋文学〉という体験のなかで、〈文学研究とは何か〉という問題を突きつけられたからである。

だからこそ帰国後に完成する『文学論』成立には、後の講演「私の個人主義」（大正三）や「模倣と独立」（大正二）「鑑賞の統一と独立」（明治四三）などで言われたように、いわゆる〈自己本位〉という立脚地をしかとその手にするための認識論的転換が必要であった。すなわち自己と世界との距離の測り方を、文学研究においても近代日本人たる一個人としても検討し直さなければならなかったものであり、〈自己本位〉は文学研究におけるものと近代に生きる個人におけるものとの二重構造で獲得された立脚地であった。

それは『三四郎』の作品内で主張されたごとく、「吾等新時代の青年は偉大なる心の自由を説かねばならぬ時運に際会した〔中略〕新しき西洋の圧迫は社会の上に於ても文芸の上に於ても、我等新時代の青年に取つては旧き日本の圧迫と同じく、苦痛である。〔中略〕我々は西洋の文芸に囚われんが為に、これを研究するのではない。囚われたる心を解脱せしめんが為に、これを研究してゐるのである。」という、「新時代」精神の宿命という側面もあった。

かくて〈自己本位〉は、〈漱石の個人主義〉としてつかまえられた自己指標であった。同時に「権威ある他者の主張を支える〈趣味〉なり価値観なりを、その背景と結びついた特殊なものに見做すことで、相手を相対化する論理」〔15〕でもあった。またそのように目を向けることで、他者や自己が、にもかかわらず〈それ〉を選びとったことの意味「背景」が問われてくるのだが、このような系譜学的な問いすなわち〈史〉の起源を問う営みは、「作家の態度」（明治四一）で次のように言われている。

与へられた西洋の文学史を唯一の真と認めて、万事之に訴へて決しやうとするのは少し狭くなり過ぎるかも知れません。歴史だから事実には相違ない。然し与へられない歴史は幾通りも頭の中で組み立てる事が出来て、条件さへ具足すれば、何時でも之を実現する事は可能だと迄主張しても差支ない。

つまり想像上の可能的な「歴史」に目を向け、それを成立させうる「条件」を考察する

ことが、自己の立脚すべき位置を確定しそこへ自己を投げ出すということになる。〈自己本位〉はそのようにして確立された。

しかし自己に立脚することで、「正しき人」かどうかを、あるいは正しき「趣味」を定めようとすれば、それがいつしか自己のなかのいかんともしがたい〈エゴイズム〉や〈我執〉といったものを呼び覚ますことになるのは必然であった。〈自己本位〉は容易に〈利己本位〉に成り代わるのである。实际的利害においては、「その時の彼は他の事を考へる余裕を失つて、悉く自己本位になつてゐた」(『門』)という宗助のような〈利己本位〉へのずれ込みはごくありふれた話であろう。

そもそも人間は誰しも「平生は善人」(『こゝろ』)ということであれば、それを監視し制御するのは容易ではない。漱石は講演「文芸と道徳」(明治四四)で次のようにも述べている。「普通一般の人間は平生何も事の無い時に、大抵浪漫派でありながら、いざとなると十人が十人迄皆自然主義に変わる」のだと。「傍観者である間は、他に対する道義上の要求が随分と高いものなので、ちよつとした紛紜でも過失でも局外から評する場合には大変苛い。即ち己が彼の地位に居たらこんな失体は演じまいと云ふ己を高く見積る浪漫的な考がどこかに潜んでゐる」が、「さて自分がその局に当つてやつて見ると、かへつて自分の見縦つた前任者よりも烈しい過失を犯しかねないのだから、その時その場合に臨むと本来の弱点だらけの自己が遠慮なく露出されて、自然主義で何処までも押して行かなければ遣り切れない」という訳である。

ともかくも「パーソナリチーの世の中」なり「自由と独立と己れとに充ちた現代」、あるいは「孤立支離」(「道楽と職業」、明治四四)や、「彼對我」の「互殺」(『思い出す事など』、明治四四)といった状況把握も、そうした〈エゴイズム〉に容易にからめとられてしまうような〈自己本位〉のあやうい両義性から噴出してきた課題にほかならなかった。

日常平生において確立したと思われていた自己が、いつのまにか「險呑」(「人生」、明治二九)な自己に脅かされてしまうことの得体の知れなさや坐りの悪さを漱石は始終感じていた。「自分さへ日に何度となく自分の敵になりつゝある」(『思い出す事など』)し、「人の心の奥」で「私の知らない、又自分達さへ気の付かない」(『硝子戸の中』、大正四)のような「爆裂弾」(同)を密かに抱えて生きざるをえない、という存在認識が根底に胎動していたのである。

そのようなアモルフな現実とは、漱石にとって世界自体がすでにそうであった。「不幸にして現実世の中にある円とか四角とか三角とかいふもので過去現在未来を通じて動かないものは甚だ少ない。殊にそれ自身に活動力を具へて生存するものには変化消長が何処迄も付け纏つてゐる。今日の四角は明日の三角にならないとも限らないし、明日の三角が又何時円く崩れ出さないとも云へない。」(「現代日本の開化」、明治四四)というのである。

そうした不確定さは〈自己本位〉のそもそもの土台である〈自己〉の明証性を危うくするものであった。また〈自己本位〉につきまとうかねてからの懸念を裏面から追撃するものでもあった。すなわち不明確・不確定な〈自己〉に拠れば、いつそれは〈利己本位〉になるかもしれない。漱石の、内なる〈エゴ〉への査察意識はそれを見逃さなかったのである。

小論「鑑賞の統一と独立」あるいは「好悪と優劣」(明治四三)で問題は、そのような「自由と独立と己れとに充ち」てしまう時代の危うさ、淋しさや、濫立する〈自己本位〉

の「散り散りばらばら」（「鑑賞の統一と独立」）なる関係性の側面について、強い危機の念とともに、以下のように再確認された。当初は「自家の味はふべきものに、他人の味覚を標準とするは顛倒である、文芸の翫賞は善かれ悪かれ自分の持つてゐる舌でやるべき仕事である」として、「人は人、我は我の極差別観を立てようとした」のだが、「夫で正鵠を得たものと思ひ過ぎた今日迄も立脚地を立て直す必要も見認めないのに、自身はいつか冥々のうちに自分一個の批判を大いなる権威として他の鑑賞力の上に被らさうと冀つてゐた。しかも夫は正しい事と信じてゐた」というのである。なぜならそう願う裏には「彼も正しかるべき筈であるし、我も間違つて居らぬと公平に主張するよりも、彼は自家の見地を棄てゝ我に従ふのが当然だといふ断定がある。〔中略〕作物の評価には統一がありたきものである。又統一があるべき筈であるという気に充ちてゐる」（以上、「鑑賞の統一と独立」）からであつた。

しかし、あるいはだからこそ、次のように「統一」への意志が改めて言い直されるのである。すなわち「各自の舌は他の奪ひがたき独立した感覚を各自に鳴らす自由を有つてゐるに相違ない。けれども各自は遂に各自勝手に終わるべきものであらうか。己れの文芸が己れだけの文芸で遂に天下のものとなり得ぬであらうか。それでは情けない、心細い。散り散りばらばらである。何とかして各自の舌の底に一味の連絡をつけたい。さうして少しでも統一の感を得て落ち付きたい。〔中略〕一方に於て個人の趣味の独立を説く余は、近來一方に於てどうしても此統一感を駆逐することができなくなつた」（同上）と。むろんこの「統一」はいわゆる〈カノン〉（法規）ではない。「統一と古來から幾度も唱導されたカノンと同様式のものとする、一方に統一を説き一方にイズムを排する、余は明らかに矛盾を冒した訳になる」のであつて、「余の云つた趣味の統一とは、多種多様の作物の個々を翫賞する場合に甲乙が其評価に於て一致する事を指して多く云つたのである。」

（「好悪と優劣」、傍点原文）ということであつた。以上のことは大正三年の講演「無題」でより詳しく述べられることになる。

いずれにせよここで提起されたのは、まず「鑑賞」上の命題ではあるが、〈自己本位〉による「独立」と「統一」の可能性如何についてであつた。それはやがて『彼岸過迄』以降、〈多元的宇宙〉としての小説世界へ飛躍するための根本命題として残されていくものであつた。

- 1 E・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（中央公論社、平成七、細谷恒夫・木田元訳。以下同）
- 2 真継伸彦「転形期のモラリスト・文学者」『日本の名著42 夏目漱石 森鷗外』（中央公論社、昭和五九）
- 3 ここでの「目的を眼中に置かないで、おのづから此目的に叶ふ様な述作をやる人をart for art 派の芸術家と云ひたい」という意識については、三章以降で述べる、「歌を作る 規則を知つてゐるから、和歌が上手」なのではなく、「上手の作つた歌がその内に自然と歌の規則を含んでゐる」（「中身と形式」、明治四四）という言い方に通じていくものである。
- 4 『日本文芸史 第五巻 近代1』（河出書房新社、平成二）

- 5 石井和夫「共同討議『明暗』と則天去私」『国文学』(学燈社、昭和五三・五)
- 6 中村完「近代への疑い」『国文学』(学燈社、昭和五十・七)
- 7 「ポストモダンの先駆者」『漱石全集8 月報8』(岩波書店、平成六)
- 8 岡崎義恵『漱石と則天去私』(宝文館、昭和四三)
- 9 柄谷行人「ニーチェのパラドックス」『言葉と悲劇』(講談社、平成一)
- 10 平野謙「則天去私をめぐって」『夏目漱石 日本文学研究資料叢書』(有精堂、昭和四五)

- 11 宮沢賢治「農民芸術概論綱要」『新修 宮沢賢治全集 第十五巻』(筑摩書房、昭和五五、賢治の引用は以降各章に亘ってすべてこれによる)。また漱石が講演「中身と形式」で「歌を作る規則を知つてゐるから、和歌が上手だと云つたらをかしいでせう、上手の作つた歌がその内に自然と歌の規則を含んでゐる」べきだとして、既成の「規則」ではなく「自個天然の法則」に随おうとしたその〈内向性〉は、賢治においては「正しく強く生きるとは銀河系を自らの中に意識してこれに応じて行くことである」としたところにも現れているだろう。

ところでそうした〈内向性〉をロマン派の系譜に見れば、例えば詩人R・M・リルケは『若き詩人への手紙』に、「創造するものはそれ自身一つの世界でなくてはならず、自らのうちに、また自らが随順したところの自然のうちに、一切を見いださねばならない」(『若き詩人への手紙 若き女性への手紙』新潮社、昭和四二、高安国世訳)と述べている。

そこで「一切を見いだすためにリルケが言う「待つ」とは、「時間で量ること」の成立しないところに身を置くことであった。「およそ芸術家であることは、計量したり数えたりしないということです。その樹液の流れを無理に追い立てることなく、春の嵐の中に悠々と立って、そのあとに夏がくるかどうかなどという危惧をいだくことのない樹木のように成熟すること。結局夏はくるのです。だが夏は、永遠が何の憂えもなく、静かにひろびろと眼前に横たわっているかのように待つ辛抱強い者にのみくるのです」と。リルケにおいてはそれが「自個天然」の発揮であり、「随順」するありようであった。以上の様相は、次章以降で論じる〈則天去私〉の内実に近接する思潮としてあらかじめ確認しておきたい。

- 12 柄谷行人「ポストモダンにおける「主体」の問題」(前掲、『言葉と悲劇』所収)
- 13 野島秀勝「〈誠実〉と〈則天去私〉」『「誠実」の逆説』(冬樹社、昭和四八)
- 14 柄谷行人「バフチンとウィトゲンシュタイン」(前掲、『言葉と悲劇』所収)
- 15 藤尾健剛「『朝日文芸欄』時代」『夏目漱石の全小説を読む 国文学増刊』(学燈社、平成六・七)

第二章 〈去私〉への道—内在的超越の思想

一 漱石と仏教

夏目漱石の晩年の境地として知られる〈則天去私〉は、漱石自身の思想史におけるどのような系譜から現れ出てきたものであろうか。漱石自身、当時の学問的・知的エリートとして生きていたなかで、明治期にさまざまな受容を見た西洋哲学、ないし再認識・再発見された東洋思想に出会う機会は多かったであろう。〈則天去私〉とは、まずは学者として最初に手がけた『文学論』を、その〈則天去私〉の境地から再検討するためのものとしての、つまり文芸理論としての側面を持っていた。しかしながら、『文学論』じたい同時にひとつの〈世界観〉として構想されていたように、それは漱石自身の〈世界観〉および〈人生観〉でもあったはずである。だとすれば、〈天に則り私を去る〉とは、過去のあるいは当時の、どのような〈世界観〉の潮流を背景に形作られていったものであろうか。一見してそれは仏教哲学に親しいものであるかのようにも思われる。しかし当時の仏教哲学においても、例えば自力門の禅宗と他力門の浄土真宗とでは大きく異なってくるだろう。

むしろ漱石の蔵書量では、圧倒的に禅書のものが多い。また宗教的求道への憧れとしても、禅宗とその自力修行に対するものが強かったであろう。有名な円覚寺参禅によって、自己の煩悩を自力で断ち切ろうとしたこともあったからである。しかし漱石の生涯において、禅宗的な自力修行の道が徹底的に追求されていたとは言いがたいものがある。参禅体験は挫折に終わるのだし、その後は作品その他でそれへの憧憬が語られるばかりだからである。

その点において、自分の〈凡愚〉を深く自覚するに至る精神のありようは、むしろどちらかと言えば真宗の——まさにその宗祖たる親鸞のものに近いと言えるのではないだろうか。参禅体験を回顧したとも言える『門』で、宗助の前には通れそうにない門が立ちはあるが、かといって後ろへ引き返すこともできないでいる。「彼は門を通る人ではなかった。また門を通らないで済む人でもなかった。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」だったのである。

また『行人』の一郎も、「死ぬか、気が違ふか、夫でなければ宗教に入る」しかないなかで、「明かに絶対の境地を認めてゐ」ながら、「僕の世界観が明かになればなる程、絶対は僕と離れて仕舞ふ。要するに僕は図を抜いて地理を調査する人だったのだ。それでゐ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思ひ抜いてゐるのだ。僕は迂濶なのだ。僕は矛盾なのだ。然し迂濶と知り矛盾と知りながら、依然として藻掻いてゐる。僕は馬鹿だ。」と己の「馬鹿」を痛感しつつ、それでもただ「行」くしかない「人」として描かれていた。そうした消息について真継伸彦は次のように述べている。

漱石は自分があこがれていた禅の世界から拒否され、あるいは、自分のほうから入門を拒否して、門前に立ちつくしていたのである。〔中略〕憧憬する真我の世界から

拒否されつつ拒否している、それはどういう心境であつたのか〔中略〕漱石の心境は、彼自身が嫌っていた浄土真宗の、生臭坊主たちのそれといちじるしく似ているのである。自分があこがれている世界から拒否されているという絶望の心境は、まさしく親鸞のものだったのだから。禅僧たちが自力の修行によって到達する真我の世界が親鸞においてはとうてい到達できず、せめて死後に到達できるよう、阿弥陀如来に祈っていた世界であつた。〔中略〕到達しえないからこそ信じるのだが、おなじ信仰が漱石を支えていた〔中略〕大智大悲が実現される出家の世界を善とすれば、「互殺の和」によって統一されている「孤立支離」なる彼自身の在家の生は、悪である。漱石は愚禿親鸞同様の悪人である〔1〕。

真継は「漱石自身は悪なる自己を脱却できない。できるのは、悪なる自己の暴露、すなわち懺悔というべつな修行によって、けっしていたりえぬ善の世界へ、無限に接近することである」とも述べているが、求道とその挫折の中に信の契機が見出せるというのは、まさに〈到達しえない〉という位相において帰依しようという、逆説的な他力の成就である。教師時代の「断片」（明治三二年頃）には、「煩惱と真如とは紙の表裏の如し 二而一一而二」とも書いていた。

また、書簡に「私は今道に入らうと心掛けてゐます。」（大正二・十月五日、和辻哲郎宛）と書いているが、それは最晩年では自らの分を踏まえたいわば〈凡愚〉の意識から書かれている。あるいは以下、

私は禅学者ではありませんが法語類（ことに仮名法語類）は少し読みました。然し道に入る事は出来ません。ただの凡夫で恐縮してゐます。（大正四・四月、鬼村元成宛書簡）

私は私相応に自分の分にあるだけの方針と心掛けで道を修めるつもりです。気がついて見るとすべて至らぬ事ばかりです。行住坐臥ともに虚偽で充ち充ちてゐます。恥づかしい事です。この次御目にかゝる時にはもう少し偉い人間になつてゐたいと思ひます。（大正五・十一月十日、鬼村元成宛書簡）

私は五十になつてはじめて道に志すことに気のついた愚者です。〔中略〕私はあなた方の奇特的な心得を深く礼拝してゐます。あなた方は私の宅へくる若い連中よりもはるかに尊い人たちです。〔中略〕実に自分の至らないところが情なくなります。（大五・十一月十五日、富沢敬道宛書簡）

などといったように、子供と親ほどに歳の離れた相手にすら、これほどの率直な内心の自己省察を打ち明けているのである。これと同じ頃の漢詩にも「大愚難到志難成」（大正五・十一月十九日）と書き付けている。

かつて子規と交友した若き日には「愚陀仏」と号していたが、例えば同時代の哲学者、西田幾多郎が「愚禿の二字は能く上人の為人を表すと共に、真宗の教義を標榜し、兼て宗教その者の本質を示すものではなからうか」（「愚禿親鸞」、明治四四）と述べたように、

漱石の自らの限界を深く認識するありように、またそう認識せざるをえないような資質に、優れて真宗的な〈本質〉が見て取れるように思う。『文学論』の序における、「余の神経衰弱と狂気とは命のあらん程永続すべし。永続する以上は幾多の〈猫〉と、幾多の〈漾虚集〉と、幾多の〈鶉籠〉を出版するの希望を有するがために、余は長しへに此神経衰弱と狂気の余を見棄てざるを祈念す」という厳然たる決意に現れた「神経衰弱と狂気」という自認こそ、それが自らには如何ともしがたい〈不如意〉のものとして覚悟されたことを示すものであり、自分は「神経衰弱と狂気」を自力によっては解消しえない凡庸凡人であるという、覚醒の言葉であった。

だが、漱石研究において仏教との関わりを論じたものは数多くあるものの、その多くは禅宗との影響関係であって、真宗とのそれはあまり顧みられることがなかった。たしかに、漱石の生家の宗旨は浄土真宗だが一般に彼は真宗嫌いで、晩年まで禅宗への傾倒を強く持っていたと言われている[2]。しかしそれは、むしろ生家が真宗であったことで、より生々しい現実としての宗門仏教——葬式仏教とも揶揄されるような真宗の姿をより目にすることの多い立場にあった、ということの意味するのであって、それがすなわち宗教思想としての〈真宗〉理解となっているわけではない。

あるいは逆に、世俗宗教としての〈禅宗〉派の否定がなされないということにもならないであろう。実際に漱石は、禅宗であろうと真宗であろうと、現実の教団としてのそれらに対しては否定的な言辭を繰り返している。逆に言えば、一連の倦厭は教団やその世俗性に対するものであり、宗教思想あるいは単に世界観としての仏教については少なからず評価している。そしてそこには禅宗のみならず、浄土真宗も含まれていたのである。

ところで浄土真宗の宗祖親鸞については大正二年の講演「模倣と独立」に、「親鸞上人は、一方ぢや人間全体の代表者かも知らんが、一方では著しき自己の代表者である。」とある。そしてイブセンや乃木希典と並んで「インデペンデントの精神」を持った人としている。このような親鸞像を広く一般知識界に届かせたのは後述するように清沢満之らであったが、漱石の評価にはこの清沢を通した近代的な「親鸞」理解がうかがえ、その優れて近代的な「インデペンデントの精神」に漱石が共感を持って語っていることが明白である。

また以下の部分には、『歎異抄』のいわゆる〈悪人正機〉や〈二種深信〉の緊張性とも響き合う、漱石なりの〈信〉が現れている。

罪を犯した人間が、自分の心の径路をありのまゝに現はすことが出来たならば、さうしてそのまゝを人にインプレツスする事が出来たならば、総ての罪惡といふものはないと思ふ。総て成立しないと思ふ。それをしか思はせるに一番宜いものは、ありのまゝをありのまゝに書いた小説、良く出来た小説です。ありのまゝをありのまゝに書き得る人があれば、その人は如何なる意味から見ても悪いといふ事を行つたにせよ、ありのまゝをありのまゝに隠しもせず漏らしもせず描き得たならば、その人は描いた功徳に依つて正に成仏する事が出来る。法律には触れます懲役にはなりません。けれどもその人の罪は、その人の描いた物で十分に清められるものだと思ふ。私は確かにさう信じてゐる。（「模倣と独立」、傍点論者）

救われがたい罪業の者が、なお「ありのまゝをありのまゝに」自己を表白することで、まさに「成仏」可能だというのである。むしろここにはいわゆる〈念仏〉の行為はない。また直接に〈超越者〉の存在を云々してもいい。しかし漱石は続けて、そのような「インデペンデントの精神」の「その背後には大変深い背景を背負った思想なり感情なりがなければならぬ」（傍点論者）とも述べており、「正に成仏する事が出来る」のだと「確かにさう信じてゐる」という〈確信〉は、後に見る清沢の〈信念〉＝〈信〉にも通じているものである。親鸞の「大変深い背景」とはむしろ〈阿弥陀〉であるが、いわゆる〈絶対無限者〉たる〈阿弥陀〉への〈信〉へと至る契機には、〈悪人〉たる深い自覚がなければならない。「大変深い背景」を背後に負った「感情」として、「罪惡」意識は深く自覚されてくる。漱石の「ありのまゝに書いた小説」も、そうした〈我執〉を見つめる仮借のないまなざしなり、深い「罪惡」意識の緊張をもったところで〈信〉じられているはずである。作品においては、例えば大正二年に連載を終えた『行人』終結部のHさんの手紙は、「ありのまゝの兄さん」を弟の二郎に伝えようとするものであった。『こゝろ』の先生の〈告白〉や『道草』の健三を描き出す「ありのまゝ」も、基本的には自己の「（悪人として自覚される）人間性」を見つめる厳しいまなざしであつたろう〔3〕。

そのまなざしは、かつて森田草平に宛てて「君は自我の縮少を嘆じて居ると同時に君の手紙中には大に自我を立てて居る。君の手紙の如く我が立つて居ながら夫でも自から小さい小さいと嘆息するのは必竟幾分かのウソが籠つて居る」と難じながら、「コンフエツションの文学」じたいは「結構である」（明治三九・二月十五日）としていたものである。同年発表された『草枕』でも「まのあたりに写す」ことで詩が出来るとされていた。ただしこの時点ではそのように言いつつ、「無用の人若しくは此コンフエツションをきいて之を輕蔑する人若しくは之を利用して害を加へやうとする人には自白したくない。だから此場合には己れの信ずる人、若しくは敬する人、或は教を垂れて訓戒してやらうと思ふ人に自白するのである。」（同一月九日、森田宛）というような限定性・限界性を持つものではあつた。

二 同時代思想としての〈精神主義〉—〈内観〉の思想

漱石と同時代を生きた浄土真宗派の仏教者に清沢満之（1863—1903）がいる。ここでは漱石と清沢を通して、明治期の日本を代表する近代知識人として、その思想的格闘の同時代性と共振性を見てゆきたい。彼らは、東西の思潮・文化を広く自己の内に展開し突き合わせるなかで、どちらもその初発において〈自己本位〉を、あるいは自力修養的な面を持ちながら、それらを徹底的に突き詰めた結果、自己の限界性に行き着き、いずれもその思想的〈生〉の終局判断において、内観的で自己沈潜在的な〈超越への契機〉を見出していくのである〔4〕。

清沢満之は漱石より四年早く生まれ、明治という激動の価値変容期にあつて、仏教という旧時代の〈価値観〉へ近代的な根拠を与えようとした稀有な存在であり、仏教界のみならず思想界にも甚大な影響を及ぼし、それまでの『教行信証』重視の真宗教学にあつて禁書であつた『歎異抄』に改めて光を当てた人物である。「それを現代に見られるように一般に開放し、高い評価を得るに至らせるには近代信仰の樹立者・清沢満之を必要としたの

である。清沢満之なくしては近現代の『歎異抄』・親鸞評価はありえないといっても決して過言ではない」[5]といった賛辞は、近年の再評価でますます増えてもいる。またその生涯を宗門に限定されなければ、日本の近代哲学・思想界において西田幾多郎以前に世界的存在になったであろうとも言われている[6]。

同時代ないし後代への影響性はともかくとして、漱石も清沢もともに首席をとりながら、近しい同窓者の多数が後に高い地位を得ていったことに比すれば、当時の地位としては必ずしも高くない。だが、彼らがそれぞれの立場において明治期の日本社会を背負いつつ、自己の使命を生きようとする気概は生半可のものではなかった。

漱石は圧倒的な西洋文化の流入（外発的な開化）を受けた近代日本において、決して〈西洋の模倣〉に終わらない、あるべき日本の姿を求めたことはよく知られている。一方、清沢に与えられた課題は、長い伝統を担ってきた仏教を近代日本において真に生きたものとするために①仏教と西洋思想との関係をいかに位置付け、②近代化された仏教を如何に一般社会に広めていくか、ということであった[7]。

両者は自己一身の問題を時代の課題と重ね合わせながら、地位名声に関しない場所を生きていた。いうまでもなくそれは、前節で見た「インデペンデントの精神」をもって生きようとしたということである。「漱石が親鸞を〈自己の代表者〉というように語ったのも、自己本位の生を生きた人であると見定めたことによるであろう。他人本位から自己本位へ。それが漱石の心の軌跡であった。そして、漱石に一世代先立ち、親鸞の信仰に独立者の道を見出したのが、清沢満之である。かれは、やはり外物他人を追うことから、真に自己なるものへの目醒めをとおして、個として自立した人であった。親鸞の独立精神を現代に回復すること——。それが、新・親鸞主義としての精神主義が標榜した願いであった」[8]ということである。

さらに両者は、当時の知識界の最高峰にいたこともあって、比較的近しい圏内にいた。そのことは近年、藤井淳によって確かめられている。

漱石は大学生時代に清沢の後輩として『哲学雑誌』（清沢は初代書記）の編集委員となり、漱石（当時は金之助）も記事を六三・六八・七〇—七六号に載せている。そしてまさにその頃、『哲学雑誌』六九号には立花鉄三郎（漱石が「鉄さん」と呼ぶ友人）による『宗教哲学骸骨ヲ読ム』という、清沢の『宗教哲学骸骨』に対する書評が載せられ、その序文には清沢満之が禁欲生活を送っていることが述べられている。そこでかなり高い確率で、漱石は編集委員として友人・立花の書評を読み、清沢の禁欲生活を知っていたと思われる[9]。

また「清沢満之の影響を受けた者に、漱石の門弟で『三太郎の日記』を著した阿部次郎がいる。「精神主義」は我々が考える以上に漱石にとっては身近なものであった」というのである[10]。

ところで水川隆夫『漱石と仏教』によれば、正岡子規が晩年『病床六尺』（明治三五）に「悟りといふ事は如何なる場合にも平気で死ぬる事かと思つて居たのは間違ひで、悟り

といふ事は如何なる場合にも平気で生きてゐる事であつた」(六月二日)と書いたのを、清沢が大いに首肯して子規に手紙を出したが、それに対して子規は本郷(清沢の寄寓地であつた)の某氏より来たものとして手紙の一節を引用し、その言に「甚だ余の心を獲たもの」(六月二三日)との感想を付したのだという。この一件には漱石におけるよりも、子規—清沢間の直接の交流交渉関係が認められよう。じっさい清沢は自身の晩年に、子規を真似て「血を吐きて病の床にホトトギス」とも詠んでおり、周辺の交流も多い。ただその件を含めて「精神主義」論文が公表された雑誌『精神界』(清沢主宰の〈浩々洞〉メンバーによるもの)の創刊は、漱石がロンドン留学中の折ではあつた。しかし『病床六尺』は子規亡き後すぐに『子規隨筆』として出版されたので、その後漱石が読んだ可能性はむしろ高いだろう。『病床六尺』に引かれた清沢の言(とされるもの)に、如来とともにあることを「信ずること能はずとならば人力の及ばざるところをさとりてたゞ現状に安んぜよ現状の進行に任ぜよ痛みをして痛ましめよ大化のなすがまゝに任ぜよ天地万物わが前に出沒隱現するに任ぜよ」とあり、これを清沢自身が「瀕死の境」にあつたときの救済法だったとして、子規に勧めている[11]。それではそのような、病床の子規をして共感せしめたという清沢満之の「精神主義」とはいかなるものであつたのだろうか[12]。

明治三十年代の思想界で幾他の思想運動と並んで一つの流行を得、「精神主義」論争も起きた「精神主義」は、清沢が、その主著『宗教哲学骸骨』(明治二五)などにおける宗教哲学の基礎づけを経て、後年それらを〈信〉の問題ないし〈安心〉の問題として発表していったものである。雑誌『精神界』に所収された一連の「精神主義」論文は、その端緒となる「精神主義」(明治三四)の次のような宣辞から始まる。

吾人の世に在るや、必ず一の完全なる立脚地なかるべからず。〔中略〕然らば、吾人は如何にして処世の完全なる立脚地を獲得すべきや、蓋し絶対無限者によるの外ある能はざるべし。此の如き無限者の吾人精神内にあるか、精神外にあるかは、吾人之を一偏に断言するの要を見ず。何んとなれば彼の絶対無限者は、之を求むる人の之に接する所にあり、内とも限るべからず、外とも限るべからざればなり。吾人は只此の如き無限者に接せざれば、処世に於ける完全なる立脚地ある能はざることを云ふのみ。而して此の如き立脚地を得たる精神の発達する条路、之を名けて精神主義と云ふ。

〈自己〉がよく「処世」するためには、いわばその「深い背景」(「模倣と独立」)としての、しかも全き「立脚地」がなければならないが、そのことを可能ならしめる「絶対無限者」は「内とも限るべからず、外とも限るべからず」る場において出会われるものであるという。そして、「精神主義は自家の精神内に充足を求むるものなり、故に外物を追ひ他人に従ひて、為に煩悶憂苦することなし」とし、あるいは別に「我以外の物事を当てにせぬこと」(「我以外の物事を当てにせぬこと」、明治三六)とも言うように、「完全なる立脚地」は「精神外」の「外物」・「他人」に拠ることからは得られないものだとされる[13]。あるいはまた〈神仏〉や〈地獄極楽〉といった存在を、客観的事実上のこととして考究し確定した後にそれを信仰対象とするのではなく——あたかも〈冷暖〉という〈事

実)が客観的に存在していて、しかしてその事実をわれわれが感じているのではなく、われわれが感じていなければ〈冷暖〉という〈事実〉も存在しえないように——〈客観主義〉の弊習を脱却し、まず須く〈内観〉することによって、〈信〉が成立するというのである。

それは、「私共は神仏が存在するが故に神仏を信ずるのではない。私共が神仏を信ずるが故に、私共に対して神仏が存在するのである。」(「宗教は主観的事実なり」、明治三四)という極めて「内」からの〈信〉の成就であり、それゆえにまた「私の信念とはどんなことであるか、如来を信ずることである。私の云ふ所の如来とはどんなものであるか、私の信ずる所の本体である。」(「我信念」、明治三六)という循環的語法としてしか語りえないものである[14]。

しかしこのような〈自己〉は、漱石が「鑑賞の統一と独立」で窮していたように、自他間の相互排斥あるいは「孤立支離」を招くものとも思われるだろう。だが漱石が「私の個人主義」で「自分が他から自由を享有してゐる限り、他にも同程度の自由を与へて、同等に取り扱はなければならん事と信ずるより外に仕方がない」と述べたように、それは「外物他人」を実利的に領略するものではない。清沢は次のようにも付言している。

精神主義は決して利己一偏を目的とするものにあらず、また他人を蔑視するものにあらず、只自家の立脚をだも確めずして、先づ他人の立脚を確めんとするの不当なるを信じ、自家の立脚だに確乎たらしむるを得ば、以て之を人に移し得べきことを信じ、勉めて自家の確立を先要とするが精神主義の取る所の順序なり。(「精神主義」)

重要なのは「自家の立脚をだも確めずして、先づ他人の立脚を確めんとするの不当なるを信じ」ということであり、それは漱石留学中における〈自己本位〉の基本発想と同質のものであるが、要するに「勉めて自家の確立を先要とする」ための「順序」として〈内観主義〉が言われてくるのである。しかもそれは単なる「唯心論」とは異なり、「我と万物、主観と客観との対立を基本として、其上に於ける実際に就きて、主観的精神の内に、満足と自由の存し得べきことを宣揚する」(「精神主義と唯心論」、明治三四)ということである。そうした主客の関係性は以下のようにも総括されている。

全く常識的な〈主観・客観の対立を基本として〉、あくまで関心の対象となるのは〈実際に就きて〉の実践的な問題であり、抽象的な形而上学を論ずるのとは相違する。つまり、主客対立するうちの客観については全く関心の外に置き、もっぱら主観を探求し、主観のうちに絶対無限者を見出し、主観において自足し、客観的外物に左右されないことを求めるのである。客観的外界は確かに実在するが、しかし価値的には意味がなく、ひたすら主観を探求すべしというのである[15]。

漱石もまた「模倣と独立」で述べるように、「模倣」精神と「独立」精神と、すなわち「自他」いずれに重きを置いた精神であろうと「両方が大切」としながらも、日本の現況においては「独立」を先んじることを重視している。

清沢は「外物他人」を〈不如意なるもの〉として、唯一〈如意なる〉われわれの「精神内」と峻別しようとする。長谷正當のまとめに従えば、「外物とは財産や地位や名誉や凌

辱などの〈不如意なるもの〉であり、相対有限な事物の総体である。それを〈如意なるもの〉と錯覚することによって、人はそれに縛られ煩悶憂苦に陥る。それゆえ、われわれは如意なるものと不如意なるものとを明確に区別し、不如意なるものを自己の外に排除しなければならない。「外物」の徹底した認識とは、このような如意なるものと不如意なるものとの明確な区別である」ということである〔16〕。要するに「精神主義」は、「吾人の世に処するの實行主義にして、其第一義は、充分なる満足の精神内に求め得べきことを信ずるにあり。〔中略〕完全なる自由と絶対的服従とを双運して以て此間に於ける一切の苦患を払拭するに在り。」（「精神主義」）という、「如意なるものと不如意なるもの」「完全なる自由と絶対的服従」との「双運」にほかならないのである。

漱石は生半可な仏教者や法話、宗門性を厳しく糾弾したが、清沢もまた教団内部からの実際の改革を唱え、また宗教心（信）の本質を世俗宗教的な属性には還元しなかった。「朝晩の読経や社寺への寄進、宗教的規範の遵守等によって宗教への信が成立するとは認め」ず、ただ内心の「立脚地」を確立することを念頭に置いていた〔17〕。

漱石山房蔵書には仏教書としては禅書が圧倒数を占めているが、安藤州一『清沢先生信仰坐談』（無我山房、所蔵は明治四三・十一月刊だが初版は三七年刊）と大部になる浩々洞編『真宗聖典』（無我山房、大正二）があり、「この両書とも、清沢満之の主催した浩々洞と関わりの深かった無我山房の出版であり、『真宗聖典』は浩々洞の編集になる」という。〔18〕逆に言えば二冊とはいえ真宗の蔵書はすべて清沢に関係しているものだということになる。藤井淳が、「漱石の蔵書に真宗の伝統的な形態の出版による聖典が含まれていないことは注意されてよい。〔中略〕漱石はそれには関心を持たず、浩々洞と関わりのあった真宗の書籍だけを所蔵しているのは、漱石が近代人として、伝統的な真宗ではなく、清沢満之に始まる近代の真宗に関心を抱いていたという状況証拠となろう。」〔19〕と言うように、この時期の漱石の真宗への関心と理解が、清沢による〈宗教哲学〉としてのそれを介したものであった可能性が顕著である〔20〕。

また藤井の調査によれば、『清沢先生信仰坐談』には漱石のものと思しき傍線が引かれているという。その前後の文章には「精神主義に由るものは、如何なる時と雖も、失敗あることなし。凡そ失敗なるものは、自己か失敗と認めて、失望落胆したる時之を失敗と言ふなり。自己か失敗と認めざる以上は、如何なることも失敗に非ざるなり。〔中略〕失敗なるものは外界にあることなし、唯その事柄を失敗と認むべきか、失敗に非ずと認むべきか、この内心の選択如何に由て、失敗と非失敗とを生ずべきなり。」とあるが、如上の態度は「精神主義」の要諦にして、〈如意なるもの〉と〈不如意なるもの〉とを弁知するという、清沢が決定的影響を受けたエピクテタスの哲学をうかがわせる箇所であり、漱石の関心が特に向けられた部分でもあろう。漱石山房には、おそらく留学時代に手に入れたエピクテタスの本があるが、『吾輩は猫である』（明治三八）において何度もその名を出しており、「主人はエピクテタスとか云ふ人の本を披いて見て居つた」とあることに鑑みても、現に読んでいた公算は高いだろう。なお『吾輩は猫である』の「八」では、哲学者八木独仙が次のように述べる個所がある。

西洋人のやり方は積極的々々と云つて近頃大分流行るが、あれは大なる欠点を持

つてゐるよ。第一積極的と云つたつて際限がない話だ。何時まで積極的にやり通したつて、満足と云ふ域とか完全と云ふ境にいけるものぢやない。〔中略〕人が氣に喰はん、喧嘩をする、先方が閉口しない、法廷へ訴へる、法廷で勝つ、夫で落着と思ふのは間違さ。心の落着は死ぬ迄焦つたつて片付く事があるものか。〔中略〕積極的に我意を通す事が出来るものか。西洋の文明は積極的、進取的かも知れないがつまり不満足で一生をくらす人の作つた文明さ。日本の文明は自分以外の状態を変化させて満足を求めるものぢやない。西洋と大に違ふところは、根本的に周囲の境遇は動かすべからざるものと云ふ一大仮定の下に発達してゐるのだ。親子の關係が面白くないと云つて欧州人のやうにこの關係を改良して落ち付きをとらうとするのではない。親子の關係は在來のまゝで到底動かす事が出来んものとして、其關係の下に安心を求むる手段を講ずるにある。〔中略〕幾ら自分が偉くても世の中は到底意の如くなるものではない、〔中略〕たゞ出来るものは自分の心丈だからね。心さへ自由にする修業をしたら、落雲館の生徒が幾ら騒いでも平氣なものではないか（傍点論者）

以上のところは、東洋的な〈修養〉の思想と同時に、エピクテタス的な精神態度をも見て取れる部分である。「際限がな」く現れる「氣に喰はん」事柄に対して、どれほど「積極的」に解消しようと働きかけても、根本的に「片付く事」はない。有限存在であるわれわれには、〈不如意なるもの〉はいかようにしても〈不如意〉なのであつて、有限存在であるゆえにこそ〈不如意〉を〈如意〉にせず、「其關係の下に安心を求むる手段を講ず」べきだということであろう。

いかんともしがたき〈不如意〉の「外物」を認知することで、自己の全き無能の自覺に至りうるのであり、むしろ「在來のまゝで到底動かす事が出来んものとして、其關係の下に安心を求むる」ようになる。かつまた、その困難な自覺を有限存在をして可能にさせているもの——端的に言えば「絶対無限」の働きを信知しうるということである。また清沢によれば、〈不如意〉の「外物他人」を〈不如意〉ならぬもの、〈如意〉しうるものとして見る限り、「蓋し外物を離れたる自己は、是れ一個の妄想にして、全く其の実なきもの」（「本位本分の自覺」）にならざるをえない。有限存在は「常に外物と相關係して離れざる」（同上）存在であつて、各人の〈如意〉のままに〈不如意なるもの〉＝「外物他人」から離脱できるわけではないからである。

だがにもかかわらず、〈不如意なるもの〉に掣肘された存在は、その掣肘に「絶対的服従」をすることで「完全なる自由」を享受しうる存在でもあることは先に述べた通りである。「常に外物と相關係して離れざる自己」とは漱石で言えば、參禪時の公案に答えて「物ヲ離レテ心ナク心ヲ離レテ物ナシ」（『漱石資料—文学論ノート』岩波書店、昭和五一）と言つたときの「心」であり、「断片」（明治三九）に「物ト心トハ本来分ツベキ物ニアラズ。〔中略〕天地山川日月星辰悉ク是自己なり」とあるような「自己」のあり方である。そのようなものとして〈自己＝心〉を捉えること、すなわち「不如意な〈外物〉を不如意な〈外物〉として、それらに徹底して服従しようとする」ことで、「（自己が）それらの〈外物〉とともに万物一体・有機組織をなして全宇宙に連なっているという〈空想〉に確乎たる〈坐り〉を与えようとする」のである〔21〕。またそのことは大正元年から連載された『行人』で次のように説明されたことでもあろう。

一度この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。さうしてその時の自分は有とも無いとも片の付かないものだと云ひます。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云ひます。即ち絶対だと云ひます。さうしてその絶対を経験して居る人が、俄然として半鐘の音を聞くとすると、その半鐘の音は即ち自分だといふのです。言葉を換へて同じ意味を表はすと、絶対即相対になるのだといふのです、従つ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、又苦しめられる掛念も起らないのだと云ふのです。

しかし『行人』の一郎はそのような「境界」に没入しえないでいる人物である。けれどもここでの主客一如のありようとしての〈万物一体〉は、「絶対即相対」という〈超越〉の先立つた「絶対の境地」(同)である。「根本義は死んでも生きても同じ事にならなければ、何うしても安心は得られない。〔中略〕僕は是非共生死を超越しなければ駄目だと思ふ」という一郎は、直ちにそのような「自己と外界との円満に調和した境地」(『思い出す事など』)へ飛躍することを夢見ている。だがそれに対して漱石はHさんの以下のような見解を対置させようとする。

君は絶対々と云つて、この間むづかしい議論をしたが、何もさう面倒な無理をして、絶対なんかに這入る必要はないぢやないか。あゝいふ風に蟹に見惚れてさへみれば、少しも苦しくはあるまいがね。まず絶対を意識して、其から其絶対が相対に変わる刹那を捕へて、其処に二つの統一を見出すなんて、随分骨が折れるだらう。〔中略〕蟹に見惚れて、自分を忘れるのさ。自分と対象とがびたりと合へば、君の云ふ通りになるぢやないか〔中略〕物を所有するといふ言葉は、必竟物に所有されるといふ意味ではありませんか。だから絶対に物から所有される事、即ち絶対に物を所有する事になるのだらうと思ひます。

大正四年の「断片」では、「生よりも死、然し是では生を厭ふといふ意味があるから生死を一貫しなくてはならない、(もしくは超越)すると現象即実在、相対即絶対でなくては不可になる」という言い方もしているのだが、ここでのHさんの言う「絶対に物を所有する事」すなわち「絶対即相対」としての「絶対の境地」は、「まず絶対を意識して」から「絶対即相対」に入るような一郎の論理における「絶対の境地」とは逆に、「蟹に見惚れて、自分を忘れる」という、「相対即絶対」に媒介され、かつそれを含むような、「絶対に物から所有される事」としての「絶対の境地」にほかならない。いわば〈絶対的服従即絶対的自由〉とも言うべき、〈自己無能〉の痛感と容認を経て開けてくる〈絶対的自由〉であり、ここにおいてようやく際限なき〈不如意なるもの〉から〈自己=心〉は自由になりうるのである〔22〕。

その点において〈不如意〉なる「外物」とは、漱石においてはまた、〈際限のないもの〉〈片の付かないもの〉とも言われているものである。漱石の歩んだ軌跡には、随所に〈際限なさ〉〈片付かなさ〉〈纏まらなさ〉に対する実感と認識が現れており、一貫している。

例えば「世の中には纏まりさうで、纏らない、云はば出来損いの小説めいた事が大分ある。」

『坑夫』、明治四一）がまず挙げられるだろう。また「心のうちにある我は際限なし」（『断片』、明治三八～三九）と自己の心のとりとめない不確定さを強く意識し、『三四郎』（明治四一）では、広田先生が「与次郎は社員に知った者があるから、その男に頼んで真相を書いて貰ふの、あの投書の出所を捜して制裁を加へるの、自分の雑誌で充分反駁を致しますのと、善後策の了見で下らない事を色々云ふが、そんな手数をするならば、始から余計な事を起こさない方が、いくら好いか分りやしない」と、先の『吾輩は猫である』の八木同様の態度をもって世の中を見ている。

「私の個人主義」でも「人間がさう一つ主義に片付けられるものではあるまい」と述べ、また有名な「世の中に片付くなんてものは殆どありやしない。一遍起つた事は何時迄も続くのさ。たゞ色々な形に変わるから他にも自分にも解らなくなる丈の事さ」（『道草』、大正四）という健三の総括も挙げられよう。あるいは「継続中のものは恐らく私の病氣ばかりではないだらう〔中略〕凡てこれ等の人の心の奥には、私の知らない、又自分達さへ気の付かない、継続中のものがいくらでも潜んでゐるのではなからうか〔中略〕唯どんなものを抱いてゐるのか、他も知らず自分も知らないの、仕合せなんだらう」（『硝子戸の中』）というような「継続中のもの」も、「病氣」が完治しないように際限なく続いて片付くことがなく、ひとつのものに纏まらずにいるものの謂いであろう。それらはかつて随想「人生」において、二辺並行して完結しない三角形を心の底に感じ、そこからいつ思いもよらぬ「不測」のものが出てくるか分からないといった、「平生は善人」（『こゝろ』）である人間の、自我の頼りなさに対して不安の念を吐露していたところのものでもあった。

漱石の小説はよく見るとどれも〈未完成〉である。『吾輩は猫である』はいくらでも続く、また続けられるところのものを、いわゆる〈落ち〉によって終局させたのであって、終局したわけではない。『三四郎』についても事件が根本的に解決したわけではなく、三四郎は終局においても一人「迷羊、迷羊」と〈繰り返す〉をするのみであった。続く『それから』（明治四二）はまさに、終わらなかった「三四郎」の「それから」であり、最終的に「それから」どうなったのか明らかにされないままである。漱石自身言う通り「それからさき何うなるかは書いてない」（『それから』予告）からである。

前期三部作の完結編ともされる『門』（明治四三）では、『それから』の〈三角関係〉が、それから後もまた〈夫婦と夫の弟〉という〈三角形〉として繰り返されている。その相似形は、そこから〈前三角形〉が常に呼び覚まされてくるだけに、より一層〈後三角形〉を緊張させている。そうして最後でその関係が一応の解決を見て、妻が「本当に有難いわね。漸くの事春になつて」と喜びを表しても、夫は「うん、然し又ぢき冬になるよ」（傍点論者）と返し、先に見た『道草』の健三の総括と同工異曲の会話が交わされているのである。そのようにして前期三部作は「片付く」ことなく、さらに「離れるとも即くとも片の付かない」（『彼岸過迄に就て』、明治四五）もので構わないとした、纏まらぬ短編の連鎖構成を持つ後期三部作や『道草』の〈未完〉性を経て、『明暗』（大正五）は実際に〈未完〉に終わったのである。

そもそも近代化すればするほど複雑化し細分化していく世界にあって、漱石のように世界の〈纏まらなさ〉に対峙した作家が、その作品において〈未完〉たらざるをえないことは必然とも言える事態であろう。しかし、「鑑賞の統一と独立」で願われたように、「各

自」が「各自」ばらばらのまま、にもかかわらず「統一」なり「肯定」なりを見出せる可能性はないのであろうか。

漱石が武者小路実篤に宛てた書簡に以下のようなくだりがある。

私もあなたと同じ性格があるので、こんな事によく気を悩ませたり気を腐らせたりしました。然しこんな事はいつ迄経つても続々出て来て際限がないので、近頃は出来る丈これらに超越する工夫をして居ります。〔中略〕武者小路さん。気に入らない事、癪に障る事、憤慨すべき事は塵芥の如く沢山あります。それを清める事は人間の力で出来ません。それと戦ふよりもそれをゆるす事が人間として立派なものならば、出来る丈そちらの方の修養をお互いにしたいと思ひますがどうでせう。〔中略〕近来漸くそつちの方角に足を向け出しました。(大正四・六月十五日)

ここには、「修養」を通して「ゆるす事」の「肯定」が説かれている。あるいは「決して相手を拵らへてそれを押しちや不可せん。相手はいくらでも後から後から出て来ます。さうして吾々を悩ませます。」(大正五・八月二四日、芥川龍之介・久米正雄宛書簡。なお、すでに明治三四・三月二一日の日記には「黙々として牛の如くせん」とある)という認識が徹底されれば、むしろそのことを受け入れ「ゆるす事」が可能になるのである。先に見た『門』で宗助は、妻の「本当に有難いわね。漸くの事春になつて」という投げかけに対して、「うん」と一旦頷いている。この「うん」にはともかくもの「肯定」がある。

〈際限〉なく循環する世界は、その循環するままに〈調和〉している世界でもあり、ただそのことだけがわずかに「統一」となりうるものであろう。

三 有限無限論としての〈精神主義〉

ところで清沢の初期の主著『宗教哲学骸骨』では、「有機組織」「無限」「絶対」といった哲学用語が初めて用いられ、仏教の近代的理説を可能にしている。漱石が近代の文章日本語を最もよく確立した文学者だとすれば、清沢もまた近代語としての思想言語を駆使しえた画期的哲学者であった。「無限」あるいは「絶対無限者」は、いわゆる〈真如・法性・実相〉などを意味するし、そもそも「有機組織」論や、〈弥陀と衆生〉、〈法と機〉を〈無限と有限〉という項目として問い立てたことの画期に清沢の独創があった。それらは、カント以来の有限無限論からヘーゲルの弁証法を批判的に受容・継承して、またスペンサーの有機体論・進化論やライプニッツのモナドロジーなど、当時の日本として最先端の西洋哲学を援用しつつ、東洋思想と突き合わせていったものである。その意味でも漱石における〈東西〉把持と近似していよう〔23〕。

先に「有機組織」論と言ったが、清沢は「万物一体」あるいは「主伴互具」という観点からそれを説いている。そこでは主客ないし自他の有限全体が因果性をもって連なっていることが、仏教的縁起説と西洋哲学の有機体論とを束ねながら論じられている。まず「無数の有限は、相寄りて、無限の一体を成す。その状態を有機組織と云ふ」(『宗教哲学骸骨』)。それがやがて後年の「我よりしていひ得べきことは、他の人物よりしても亦同様に云ひ得べきは勿論なり〔中略〕天地間如何なるものに就て見るも、或一物よりして之を

いへば、其他の万物は皆此一物に属するものたるなり」(「万物一体」、明治三四)という論理になってゆくのである。ここで清沢の「有限無限」論を、簡潔にして要を得た脇本平也の解説に見れば、以下のごとくである。

この無限が、もし有限と異体であるとする、その無限はもはや相対的な一個の有限におちてしまうから、無限は有限と同体でなければならぬ。とはいえ、個々の有限は無限と同体ではありえない。そこで、無数の有限が相寄って無限を構成するということになる。この状態を有機組織という。〔中略〕無数の有限は相寄り相待って無限を構成し、この相依相待によって有限も無限もそれぞれにその自性を全うする。故に、一つの有限が主公となるときは、他の一切の有限はその伴属となって、有限相互に相具足しつつ無限の有機組織を具足する。これを主伴互具の関係という〔24〕。

さてそこで重要になるのは、「自己が外物他人の為に傷害せられざるが如く、他人も亦た外物他人の為に傷害せられるゝことなきものなり」(「臘扇記」、明治三二)ということであった。なぜなら、西谷啓治の言うように「私は私であるといふことのなかに、誰々が誰々であるといふこと、BならBといふ人がBであるといふこと、あるいはCならCといふ人がCであるといふことが、同時に成り立つてゐて切り離せない」のであり、「自分のなかに主を含み伴を含んでゐるといふことであります。だから主伴互具といふのは、主伴といふことを相互に具へてゐること」〔25〕だからである。

漱石が、「自己が主で、他は賓である」(「私の個人主義」)と言いながら、「自分が他から自由を享有してゐる限り、他にも同程度の自由を与へて、同等に取り扱はなければならぬ」ということを繰り返し確認していたのも、「鑑賞の統一と独立」に見られた「各自は遂に各自勝手に終わるべきものであらうか」という懸念あつてのことであつた。あくまで「私の個人主義」としたのも、他からすれば「他の個人主義」のなお依然としてあり得ることを明確に打ち出したものであらう。

松岡譲との「宗教的問答」で漱石も引き合いに出した、「柳は緑、花は紅」という「あるがまま(に見ること)」についても、先の西谷啓治によれば以下のように説明されている。すなわち「自分が主であり他のものはみな家来であるといふふうな立場が、そのままといふことであるといつてもよい。しかしそれだけではいけないので、それが同時に自分があらゆるものの家来であるといふこと、自分が絶対の殿様だといふことは、同時にあらゆるものの家来である、他のものを助けるためにあるのだといふことです。〔中略〕自分があらゆるものの主人公であるといふことと、自分があらゆるものの家来であるといふこととは別のことではないといふことが、そのままといふこと」なのである。またそれは、先に見た「絶対に所有されること」と「絶対に所有すること」との相即性をも意味しているだろう。

もう一度脇本の解説に従えば、「万物は常に変転動化して秒時も静止することがない。故にその万物に備わる関係もまた、皆ともに千変万化することになる。すなわち、無数の関係の変化動転が宇宙の有機組織を成す。スペンサー氏のいう進化の原則も、この有機関係の存在なしには説明することができない。〔中略〕いわば横に千万無量の関係が、縦に

千変万化することを説く。空間と時間、存在と生成の両軸を尽くして、有機関係が宇宙の全体を組織すると見る」(前出)の清沢の「有限無限」論の帰結したところであった。つまり彼の見る所「有限無限」の関係は決して静態的なものではなく、むしろ非常に動態的なものであった。

そしてそれらのことは、漱石思想の別脈として大きな位置を占める、W・ジェームズ及びH・ベルグソンの実在世界を質的に多様なものとして観る哲学——ドイツ観念論などのように世界や意識をロゴスによる概念的構成の基に置いて認識するのではなく、そのようなロゴス操作には捉え切ることのできない流動性をこそ、実在そのものであるとする「生の哲学」、生成そのものを「多元的宇宙」(ジェームズ)として多元的に捉える世界観と——同じ近代的な問い立てとしても響きあうものである。漱石はジェームズないしベルグソンの「意識の連続」や「純粹持続」に共鳴し、〈心・意識・性格〉や〈実在・真相〉といったものをスタティックな〈分別〉に収斂しえないもの、まさに「際限」がなく「片付かない」ものとして観じつづけた。だから、単一のしかも既成の型や主義で物事を捉えることを是とはしなかったのである。

また創作についても、「whole side ヲ写サウトスル從ツテトリトメガツカナイ」「要領ヲ得ナクナル。然シ true ニナル」(「断片」明治四十・四一頃)としたが、ここにも〈実在〉を「トリトメガツカナイ」流動性として見ていることがうかがえよう。それゆえに『坑夫』やそれ以後の、ある意味で構成的興味を度外視した作品群には、科学的近代によって絶対的な規範や観念そして種々の型が解体され、何もかも「孤立支離」で纏まらないように感じざるを得なくなった近代作家の小説観として、その必然性を見て取ることができるのである。

しかしそれでも同時に、われわれはついに「散り散りばらばら」で、「各自は遂に各自勝手に終わるべきものであらうか〔中略〕一方に於て個人の趣味の独立を説く余は、近来一方に於てどうしても此統一感を駆逐することができなくなつた」(「鑑賞の統一と独立」という懸案は漱石のなかに抱きつづけられていたのであって、またそのような高次元の「統一感」を終生思い見ていたのであった。

そこで先に見た清沢の〈有限即無限〉論をもう一度参照すれば、それは単純なる「有限＝無限」ではなく、無際限としての「有限 $\times\infty$ ＝無限」ということであって、漱石に翻して言えば、作品中の主題ないしモチーフ、性格や理想あるいは真相などに統一はなく、纏まりのつかない「矛盾ばらばら」であっても、その「矛盾ばらばら」であることだけがそのまま多元的であり「無限」となりうるものである。「矛盾ばらばら」がそのままに無数に寄り集まって「無限」という〈一者〉になり、その〈一者〉はまた〈一〉即〈多〉として〈有限世界〉そのものとなる。そのような位相においてのみ〈則天去私〉は成立するのである〔26〕。

橋本峰雄によれば「精神主義」の拠点〈浩々洞〉の〈浩々〉とは、「物それ自身に対する吾人の心の直接経験」という意味であり、「絶対無限を信憑しつねに満足の心に住すること」〔27〕だという。それはまた質的に多元であり無限である実在の〈纏まらなさ〉に直接に出会い(「純粹経験」し)、そのことに安住するということであろう。

- 1 「転形期のモラリスト・文学者」『日本の名著 42 夏目漱石 森鷗外』（中央公論社、昭和五九）。
- 2 荒正人『増補改訂 漱石研究年表』（集英社、昭和五九）、あるいは中島国彦「仏教と漱石」、江藤淳編『朝日小事典 夏目漱石』（朝日新聞社、昭和五二）など
- 3 「ありのまゝ」が必ずしも「拵へ」ることと矛盾せず、むしろ有限な個が「ありのまゝ」に「拵へ」えるところに、〈超越〉ないし〈無限〉の介在が見出せるのである。またそのような「ありのまゝ」の告白が、果たして有限存在に可能なものかという点について、「聖オーガスチンの懺悔、ルソーの懺悔、オピウムイーターの懺悔、——それをいくら辿って行つても、本当の事実は人間の力で叙述出来る筈がないと誰かが云つた事がある。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、——頗ぶる明るい処からばかり写されてゐただらう」（『硝子戸の中』）と確認されている。しかし漱石は、その上で「然し私自身は今其不快（論者注——虚偽の懺悔による不快）の上に跨がつて、一般の人類をひろく見渡しながらかく微笑してゐるのである。今迄つまらない事を書いた自分をも、同じ眼で見渡し、あたかもそれが他人であつたかの感を抱きつゝ、やはり微笑してゐるのである。」（同）とも言っているのである。
- 4 ある意味で清沢は漱石よりも〈理〉の人である。そうした、一面で「物事を芸術的直感で結論がさとれる体質ではなく、キリで揉みこむような理詰めの追究のあげくに何らかの結論を得るにいたる体質」でありつつ、その「哲学的資質と思弁をもって宗教に肉迫しようとした」（以上、司馬遼太郎「清沢満之のこと」『歴史と小説』集英社、昭和五四）求道者でもあつたのである。その結果「それまでの〈外〉への〈超越〉ではなく、いわば〈内〉への〈超越〉、新たな〈内在〉可能性ともいふべきあり方を提出した最初期の思想家」（竹内整一「〈空想〉のコスモロジー——清沢満之の〈内〉への超越——」、相良亨編『超越の思想 日本倫理思想史研究』東京大学出版会、平成五）とされるに至つたのである。
- 5 藤井淳「近代日本の《光》と《影》——夏目漱石と清沢満之——」『文学』（岩波書店、平成十三・三、四月号）
- 6 宗門外で清沢の影響を受けた同時代の人物では、綱島梁川、幸徳秋水、西田幾多郎などが代表的である。
- 7 前掲、藤井論文。
- 8 安富信哉『清沢満之と個の思想』（法蔵館、平成十一）
- 9 前掲、藤井論文。
- 10 同上。また藤井は「東大の寄宿舎に、同時期ではないが、清沢と漱石が住んでいたことから、漱石が清沢の言動を、先輩などを通じて伝聞する可能性は十分にあつた」（「満之と漱石」『清沢満之全集 月報 5』岩波書店、平成十五・三）とも述べているが、数代前のこととは言え、『哲学雑誌』初代編集者にして明治の思想界において頂点にいたとも言えるエリート清沢の、その思想界における当時の影響力は多大なものがあつたということであるから、その〈伝聞可能性〉もさほど信憑性のない話ではないだろう。
- 11 以上、子規の引用は『病床六尺』（岩波書店、昭和五九）に拠る。なお子規と漱石

双方に関わりのある画家、中村不折による清沢の肖像画が大谷大学に残されている。また子規の葬儀にも参列した清沢門下の暁鳥敏は、『精神界』創刊号（明治三四）の表紙を俳人仲間の高浜虚子を通じて不折に依頼している。子規と清沢の關係に触れた文献は、浄土宗と漱石の關係を多岐にわたって考察した水川隆夫『漱石と仏教』（平凡社、平成十四、水川の引用は以降各章に亘って同じ）のほか、小西輝夫『宗教に生きる 精神科医がみた求道者の人格』（同朋舎、昭和六三）、小林高寿『俳人の生死』（新樹社、平成十）、神戸和麿『清沢満之の生と死』（法蔵館、平成十二）、亀井鑛『父と娘の清沢満之』（大法輪閣、平成十三）などがある。なお水川は、明治二三年の子規の漱石宛書簡に「我文科誕生已来夙に一個の親鸞上人あるを知る」とあるのを、「文科大学における満之の活躍が六年後輩にあたる彼らにも知られていた」ものとして見ているが、種々の点から首肯しがたい。少なくとも『病床六尺』では「本郷の某氏」について「知らぬ人」としている。また清沢門下の多田鼎が『精神界』に書いた漱石の『門』批判（明治四三）を、多田から送られて漱石が読んだと紹介しているが、だとすれば清沢の死後であるが、少なくとも「精神主義」運動の拠点である『精神界』に一度は触れたことになる。

- 1 2 漱石は「人間がそう一つ主義に片づけられるものではあるまい」（「私の個人主義」）と言い「主義」の硬直性を嫌ったが、「精神主義」といっても便宜的な命名であって、少なくとも清沢自身の論調においては漱石が危惧したような実質的な弊害のあるものではない。漱石自身「私の個人主義」と名づけたように、根底に〈相対性〉を踏まえたものである。
- 1 3 それは、「私の個人主義」で「自分で自分が道をつけつゝ進み得たといふ自覚があれば、あなた方から見て其道が如何に下らないにせよ、それは貴方がたの批評と観察で、私には寸毫の損害がないのです。私自身はそれで満足する積りであります。」と述べられたように、漱石の立脚の仕方にも共通したものである。
- 1 4 いわば〈相対有限〉側から内観的に接近された〈相対即絶対〉〈現象即実在〉の成就とも言えるだろうか。すなわち「信念とはどんなことであるか、如来を信ずることである」という〈こと—現象〉と、「如来とはどんなものであるか、私の信ずる所の本体である」という〈もの—実在〉との、相即の成就である。そうした〈成就〉は、例えば宮沢賢治において「永久の未完成」が「完成」であり、「求道すでに道である」（「農民芸術概論綱要」）とされる由来でもあるだろう。そこでは「道」を求めること、「完成」を期すこと、〈相対有限〉が〈絶対無限〉を目指すことが、すでにその何ほどの〈成就〉であると信じられている。
- 1 5 末木文美士「内面への沈潜——清沢満之」『明治思想家論 近代日本の思想・再考 I』（トランスビュー、平成十六）
- 1 6 長谷正當「思想連関から見た清沢満之」『清沢満之 その人と思想』（法蔵館、平成十四）
- 1 7 氣多雅子「精神と靈性」『シリーズ近代日本の知 5』（晃洋書房、平成十二）。また司馬遼太郎はその点について、「かれは親鸞を知ろうとして白熱的な探求で近づくのだが、その方法は、数百年、本願寺が宗乗として積みかさねてきた勸学寮の宗学にたよろうとせず、むしろ黙殺し、むしろ西洋哲学にたよった。真宗的信仰習慣をも黙殺

した」(前掲注4、「清沢満之のこと」と述べ、清沢が到達した「親鸞」理解に近代性を認めている。同時に彼は水川隆夫も指摘するように、近世までの「家の宗教」としてではなく、「個人的信仰」としての側面を強調したともいえよう。

18 藤井淳「漱石と満之——その周辺について」『現代と親鸞』第5号(親鸞仏教センター、平成十六・六)

19 同上。

20 前掲、藤井淳「近代日本の《光》と《影》——夏目漱石と清沢満之——」によれば、漱石が『信仰坐談』を読んだ時期について「明治四五／大正元(1912)年を中心とする十一年の間」と推測している。また『こゝろ』のKについて、真宗出身でありながら伝統的に真宗が否定的な禁欲生活を送っていることと清沢自身の禁欲生活の実験的実行「ミニマム・ポシブル」とに関連性が見られることを実証的に指摘し、また清沢主導による真宗の教団改革のその後の展開への漱石の理解、Kの言動と「精神主義」の共通性などに鑑みて、Kは清沢(Kiyozawa)を念頭に置いたものであるとしている。あるいは前出水川隆夫『漱石と仏教』は、『こゝろ』に見られる親鸞受容について、真宗の僧侶で森田草平によって木曜会に加わった安藤現慶との交流によることを跡付け、また『清沢先生信仰坐談』に『こゝろ』との構成面および構想面など種々の点に重要な近似が見られることを指摘している。

21 以上、竹内整一「清沢満之の〈近代〉」『清沢満之全集 月報』(岩波書店、平成一五・二)

22 それは一郎ないし漱石にとって〈妻〉〈女〉という〈不如意〉の「外物他人」との関わり、すなわち〈他者経験〉にも言いうることである。「知力上の好奇心」(『坑夫』の作意と自然派伝奇派の交渉)から女の「スピリット」を研究せずにいられない一郎は、「〈自然〉の観念を意識の中有に仮構し〔中略〕その観念に合わせて自然を見」たように、「〈妻〉の観念に照らして妻を見てきた」(以上、中村完『行人』—自己認識の徹底『漱石空間』有精堂出版、平成五)のであった。それは〈自己〉が〈妻—外物他人〉を認識し所有する営みであった。そこでは真の〈他者〉が経験されていない。対してHさんは、「蟹に見惚れ」ることで、絶対に「物に所有される」ことを説いた。そのような「外物他人」の絶対的所有の仕方において、つまり〈他者〉が、「自分を忘れる」というような意識の主客未分における直接経験によって経験されるとき、そのような〈他者経験〉は〈絶対服従即絶対自由〉のものとなり、すなわち「外物他人」に所有されていながら、それから〈自由〉でありうるのである。

ところで松岡譲「漱石山房の一夜——宗教的問答——」『現代仏教』(現代仏教社、昭八、松岡の引用は以降各章に亘って同じ)は、漱石の談話として、「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、其实誤解が生じ易いが、始めから絶対者を予定しなくたって、境地としてはさういふところ迄行かなければ、救ひにはなら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。さうして内面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か、見性成仏といった悟りの極地を神とか仏とかいふのなら、そりやいつてもいゝだらう。」という言を紹介しているが、いわゆる「超越」性ではなく、その「内在」性を先立てる意味においてもHさんの観点を裏打ちしているものである。

う。

- 23 「清沢は、哲学科の先輩三宅雪嶺とともに、ヘーゲル哲学のわが国におけるもっとも早い批判的摂取者であった。」(橋本峰雄『日本の名著 清沢満之・鈴木大拙』中央公論社、昭和五九)
- 24 脇本平也「清沢満之」『岩波講座 日本文学と仏教 第十巻』(岩波書店、平成七所収)
- 25 西谷啓治「清沢先生の哲学」『西谷啓治著作集 第十八巻』(創文社、平成二、西谷の引用は以下同じ)
- 26 江藤淳などは、〈則天去私〉や晩年の漢詩に見られる〈天〉を老子の〈天〉〈自然〉にも重ね見て、老荘思想の影響を追究している。それは「あるがままの自分の認識——、どこか高いところに到達することによって煩悩を解脱し、別の世界に昇天するというのではなく、あるがままに自分を超える、はみ出したものが見えてくるという心境の告白であったのではないか。」(「漱石—『こころ』以後」『国文学』学燈社、昭和五一・十一。傍点原文) というものであり、特に「どこか高いところに到達することによって煩悩を解脱し、別の世界に昇天するというのではな」いという点において真継伸彦などの真宗的理解と共通し、首肯できるものである。
- 27 『日本の名著 清沢満之・鈴木大拙』(中央公論社、昭和五九)

第三章 〈多元性〉としての生の様相

一 「生の哲学」と「多元的宇宙」

ジェームズないしベルグソンらのように「反理知派」(『思い出す事など』)とも言える漱石は、『こゝろ』において以下の試みを考えていた。すなわち「人の〈心〉は常に変わりつつあるゆえに人は信じ難いという、『坑夫』においては中途半端に終わったテーマを再度、その本来の意味において作品化しよう」とし、「人の心の常ならぬゆえの不可思議さをさまざまに描くこと」ないし「人間を変わらぬものと見る主知主義的な古い世界観からの転出」[1]を企てたのである。じっさい『こゝろ』においてKの自殺も先生の自殺も「さう容易くは解決が着かない」ものであるし、また「あなたは私の過去を絵巻物のやうに、あなたの前に展開して呉れと逼った。私は其時心のうちで、始めて貴方を尊敬した。あなたが無遠慮に私の腹の中から、或生きたものを捕まへやうといふ決心を見せたからです。」(傍点論者)というくだりには、ベルグソンのいわゆる「直観」を想起させるものがある。

『道草』の「四十五」にはベルグソン『物質と記憶』の「イマージュの残存について」の要約が挿入されているが、主題や構成面など、創作全体におけるジェームズ及びベルグソンの直接的・間接的影響は『彼岸過迄』以降に特に顕著である。留学以来惹かれてきたジェームズとは異なり、ベルグソン受容時期に関しては、〈修善寺の大患〉時に読んだジェームズ『多元的宇宙』の中で、ベルグソン哲学をその賞賛とともに祖述・紹介する部分を読んだのが端緒とされており、漱石蔵書にあるベルグソンの著作もすべて留学後に刊行されたものである。

斎藤恵子は『道草』を「生きつつある主人公健三の〈現在〉を、〈過去〉と〈未来〉と切断することのできない持続として描いている。動的全体として健三の実存そのものに入り込み、〈過去〉にも〈未来〉にも深く食い込んでいる健三の〈現在〉をとらえる時間意識の面で、ベルグソンとの関連が最も濃厚に見られる作品である」[2]としている。

あるいは『明暗』においても漱石は、坂口曜子の指摘するように、「肉体の異変」や「清子の突然の離反」という突如の出来事も、われわれが知りえないでいる日々の出来事の「暗」部で密かに進行した因果が蓄積し極まり、突如「明」部へ必然的に噴出したものと見ており[3]、『明暗』もまた「片付く事」のない流動性が息づいている作品と言える。

それは、有限存在である人間には〈偶然〉と見えてしまう出来事の背景に、「継続中」の因果関係が〈必然〉として覆面的に進行しつづけている、という捉え方であるとすれば、個々の〈偶然〉も〈必然〉の因果で結ばれ、世界は相対依立する復層性の相を顕すことになる。

ここにまた、清沢の「有限無限」論やベルグソンらの「持続」思想の親和性をうかがうことができる。それはいわば〈有限即無限〉〈非連続から連続へ〉という(多元的な)「統一」への目醒めである。

二 『夢十夜』の時間意識と罪悪意識

ここで前節の補説として、小説『夢十夜』（明治四一）における時間意識の描かれ方に着目したい。巻頭を飾る「第一夜」は、主人公の「百年はもう来てゐたんだな」という〈気づき〉で終わる。主人公の男は、死んだ女が臨終に百年後また逢いに来ると言ったのを受けて、その「百年」を待っている。なかなかやってこない「百年」を待ち続けたあげく男の眼前に真っ白な百合の蕾が花開く。

そこへ遙かの上から、ぽたりと露が落ちたので、花は自分の重みでふらふらと動いた。自分は首を前へ出して冷たい露の滴る、白い花卉に接吻した。自分が百合から顔を離す拍子に思わず、遠い空を見たら、暁の星がたつた一つ瞬いてゐた。

「百年はもう来てゐたんだな」と此時始めて気が付いた。

しかしここでの男の「百年はもう来てゐたんだな」という経験は、「百年」というような時間が一定にはかりうるかのごとく外在的にあって、それを待つというような対象的经验ではない。むしろ「百年」という時間が経験されたのは「自分」がそれと気がついたとき、つまり現在の自覚によってである。現在の自己意識のなかに「百年」という時間が経験されているのである。

このことに関連して、随想『思い出す事など』で興味深いのは、漱石が、いわゆる〈ゼノンの逆説〉にも言及しながら、喀血し三十分間「死んでいた」という修善寺の大患で経験した、「生死二面」が意識の上ではなんら懸け離れていなかったこと、連続的であったことを思い出し、意識経験の非截然的なありように愕然としていることである。目覚めた漱石に人事不省に陥っていた自覚はなかった。

強ひて寝返りを右に打たうとした余と、枕元の金盥に鮮血を認めた余とは、一分の隙もなく連続してゐるとのみ信じてゐた。其間には一本の髪の毛を挟む余地のない迄に、自覚が働いて来たとのみ心得てゐた。程経て妻から、さうぢやありません、あの時三十分程は死んでゐらしたのですと聞いた折は全く驚いた。〔中略〕さうして余の頭の上に然く卒然と閃めいた生死二面の対照の、如何にも急劇で且つ没交渉なのに深く感じた。(十五)

ここでの「生死二面」が「没交渉」に感じられたこととは、裏返せば意識の上では「一分の隙もなく連続してゐる」ということである。「生」から「死」へ切り替わったことがそれとして感じられるような、いかなる切断・境界もなかったことを示している。じっさいには漱石は、「生死」という「対照」が、「懸け離れた二象面」ではなかったことの納得しがたさを言うことで、むしろそれらが意識経験のありようとして懸け離れていなかったという厳然たる事実を、呆然自失しながら確認したのである。いずれにせよそれは漱石

にとって「生死」という二つの別体に〈分別〉しえない「持続」としての「生」の経験であった。これ以後の漱石作品で〈纏まらない〉短編が連鎖していくことも、〈非連続〉と見えるものが〈連続〉しているようなこの「純粹経験」の影響下にあったともいえよう。最後の漢詩に「虚懷を抱いて古今に歩まんと欲す」（吉川幸次郎訳『漱石詩注』岩波書店、昭和四二。以下漢詩は吉川訳による）とあるが、〈古今〉あるいは〈全人生〉を持続的・継続的に貫くもののモチーフは漱石文学の随所に見られるのであって、たとえば「もう取り返しが付かないといふ黒い光が、私の未来を貫ぬいて、一瞬間に私の前に横はる全生涯を物凄く照らしました。」（『こゝろ』）、「其小僧が自分の過去、現在、未来を悉く照らして、寸分の事実も洩らさない鏡のように光つてゐる。然も夫れが自分の子である。」（『夢十夜』）などといったものである。あるいは逆に「私は寝ながら自分の過去を顧みた。又自分の未来を想像した。すると其の間に立つて一区切りを付けてゐる此卒業証書なるものが、意味のあるやうな、又意味のないやうな変な紙に思われた。」（『こゝろ』）という感懷は、自分の生涯という時間を便宜的に分割して前後を区分するような歴史意識への違和としてある。そしてやがて後年にベルクソンの影響が顕れてくるが、殊に「持続」の思想を受容しうる土壌は、漱石のなかにすでに早くから育まれていたように思う。

『夢十夜』の「第一夜」に戻れば、「生死」が意識のなかで流続する時間だったことは、すでに「第一夜」に比喩的に経験されていたありようでもあった。眼の前で死んでゆく女は「日が出るでせう。それから日が沈むでせう。夫から又出るでせう、さうして又沈むでせう。——赤い日が東から西へ、東から西へと落ちて行く内に、——あなた、待つてゐられますか」と言う。その言葉通り「日が東から出た。大きな赤い日であつた。夫れが又女の云つた通り、やがて西へ落ちた。赤いまんまでのつと落ちて行つた」ので、男は「一つ」と「勘定」しながら「百年」を待つのであった。だが、

一つ二つと勘定して行く内に、赤い日を幾つ見たか分らない。勘定しても、勘定しても、し尽くせない程赤い日が頭の上を通り越して行つた。夫でも百年が未だ来ない。しまいには、苔の生えた丸い石を眺めて、自分は女に欺されたのではなからうかと思ひ出した。

と、経過する時間を一定に区切りながらその一つひとつを計量し「勘定」していったが、そうした時間意識においてはいつまでも「百年」には至らないのである。しかしある時ふと現れた百合から顔を上げ「遠い空を見たら、暁の星がたつた一つ瞬いてゐた」のであり、気がつけば「百年はもう来てゐた」というのである。つまりここでの「百年はもう来てゐたんだな」という時間経験は、ある単位の「勘定」によって積分的に定量されるものではなく、意識経験の連続性のなかで直観的につかまれた「持続そのもの」の経験としてある。その意味ではここでの「百年」は後年の漱石自身が経験した「死」の経験と変わるところがない。

さらにまた、「第三夜」では、百年前の悪業を現在の自分が思い出すという形で、「百年前」がまざまざと経験され怖ろしくなる話が語られている。

六つになる子供を負つてゐる。確に自分の子である。只不思議な事にはいつの間にか眼が潰れて、青坊主になつてゐる。自分が御前の眼はいつ潰れたのかいと聞くと、なに昔からさと答へた。

「自分」は、大人のように対等に話す気味の悪いわが子を捨てに行こうとする。だが「あすこならば」と考えた途端に背中の小僧が「ふゝん」と笑う。小僧は自分が「今に重くなるよ」という。さらに夜道を進むと、小僧が「ちやうどこんな晩だつたな」と独言のように言うので尋ねると、「何がつて、知つてゐるぢやないか」と嘲けるように答える。すると「何だか知つてゐる様な気がし出した」が、「判然とは分らない」。小僧が「自分」にとってどんな存在であるか、意識の底に暗いものを感じ出しながら、やがて杉の木に至る。

「御父さん、其杉の根の処だつたね」

「うん、さうだ」と思はず答へて仕舞つた。

「文化五年辰年だらう」

成程文化五年辰年らしく思はれた。

「御前がおれを殺したのは今からちやうど百年前だね」

自分はこの言葉を聞くや否や、今から百年前文化五年の辰年のこんな闇の晩に、此杉の根で、一人の盲目を殺したと云ふ自覚が、忽然として頭の中に起つた。おれは人殺であつたんだなと始めて気が付いた途端に、背中の子が急に石地藏の様に重くなつた。

百年前に殺した「盲目」は実のわが子であつたのかもしれない。「石地藏」はわが子の供養のものであつたのかもしれない。いずれにせよ「文化五年辰年」という「百年前」の〈過去〉(の罪業)がこのときまざまざと思い出された。少なくとも意識の上でそれは〈実在〉となる。ここでの「おれは人殺であつたんだな」という気づきは、「第一夜」の「百年はもう来てゐたんだな」という気づきに相当する、ともにこのとき「始めて気が付いた」という現在の驚きの声である。来たるべき帰着点は小僧の目を通していわば盲目的に予感されていたとも言える。とすれば、確かに自分の子でありながらいつの間にか目が潰れていたという小僧の視点は、自らに内在する、直視したくないものとして抑圧された深層の意識でもあるだろう。

しかし、「小僧」が自己を制圧し差配する者として〈外在〉するものではなく、内側から存在論的に衝迫する〈内在〉であると気がつくのは終局においてである。つまりじつさに背中の子が石地藏になって急に重くなるのは、〈過去〉からの因果がかねて現在の自分に内在しかつ結果していたことに思い至り、「百年前」の、石よりも重い罪業が現在の〈自覚〉によって引き受けられたまさにその瞬間である。

言ってみれば「百年前」というのは具体数ではなく、重い罪業への負い目の裏返しとしてそれが遠ざけられた距離の遠さを物語るものであろう。それが一足飛びに〈いま・ここ〉

へ来たのである。「第一夜」も「第三夜」も、「百年」という時間は主体的な意識のなかの現象（伸び縮みする時間）であるかのように語られているのである。つまりそこでは、現在の〈自覚〉によって、罪を罪として承認し、罪悪意識という契機を持つことができるということにほかならない。

実は「文化五年辰年」というのは『夢十夜』が連載された一九〇八年（明治四一年）のちょうど「百年前」に当たるが、漱石はそれ以前に「昔し大変な罪惡を冒して其後悉皆忘却して居たのを枕元の壁に掲示の様に張りつけられて大閉口した夢を見た。何でも其罪惡は人殺しか何かした事であつた。」（明治三八・一月十五日、野間真綱宛書簡）と告白している。そもそも「夢」という場においては、日常現実における時空感覚が解体されて、自己の心理意識が時間的に伸び縮みする様相をもって体験される特異な次元であることを補足として指摘しておきたい。

さらにベルグソンを介して言えば、「今と昔と又其昔の間に何等の因果を認める事の出来ない」（『硝子戸の中』）のが人間の通常意識であって、〈過去〉を〈過去〉として〈分別〉しているが、〈時間〉や〈動くもの〉を〈空間〉や〈計量〉によって〈不動〉のものとせず、ある一つの「純粹持続」として見るなら、例えば「ひとつの時代の終焉とその連続性の問題」〔4〕に対して、江戸時代から明治開化期へそして明治の終焉から大正時代へという時間推移の〈非連続〉と〈連続〉に連絡をつけ、〈歴史〉のなかから「或生きたもの」をつかもうとすることにつながってゆくだろう。

それは漱石が「現代日本の開化」（明治四四）で、「發展開化」を持続する動的生成の「波動」と見て、「人間活力の發展の経路たる開化といふものの動くラインも亦波動を描いて弧線を幾個も幾個も繋ぎ合せて進んで行く」とし、「甲の波が乙の波を呼出し、乙の波が又丙の波を誘ひ出して順次に推移しなければならない」という、いわば縁起的な多元連鎖と観じたことにも関わっていよう。すでに見たように清沢のスペンサー的な流転進化する「有機組織」論も、ある意味で〈非連続〉性を〈連続〉性として見るものであった。

初期の講演で漱石が「吾々の生命は意識の連続であります。さうしてどういふものか此連続を切断する事を欲しないのであります。他の言葉で云ふと死ぬ事を希望しないのであります。もう一つ他の言葉で云ふと此連続を続けて行く事が大好きなのであります。〔中略〕兎も角も〈吾人は意識の連続を求める〉と云ふ事丈を事実として受けとらねばならぬのであります。もつと明瞭に云ふと〈意識には連続的傾向がある〉と云ひ切つて之を事実として受けとるのであります。」（「文芸の哲學的基礎」）というように述べたことも、後のそのような世界観——意識の純粹経験のなかで〈実在世界〉は〈多元的〉に因果生成しつつ、かつ「持続」するものとして「統一」のありようを持つ——を準備するものだったといえよう。

三 〈自己本位〉と〈則天去私〉と

阿満利麿は「いったい不変、不動の心はどうして得られるのか〔中略〕清沢満之によれば、相対的でとりとめがなく絶えず変化する、そういう人間の心というものは、不

動心は生じないに決まっている。もしも不動の心が生ずるとしたら、それは普通の凡夫の気持ちを越えた所からくるはずだ、と彼は考える。」〔5〕と述べている。漱石において同様のことを見るなら、かつて明治二九年には「良心は不断の主権者にあらず、四肢必ずしも吾意思の欲する所に従はず、一朝の変俄然として己霊の光輝を失して、奈落に陥落し、闇中に跳躍する事なきにあらず、是時に方つて、わが身心には秩序なく、系統なく、思慮なく、分別なく、只一気の盲動するに任ずるのみ」（「人生」）といった戸惑いが吐露されていたし、「吾人の行為は二点を知り三点を知り、重ねて百点に至るとも、人生の方向を定むるに足らず。〔中略〕吾人の心中には底なき三角形あり、二辺並行せる三角形あるを奈何せん〔中略〕不測の変外界に起り、思ひがけぬ心は心の底より出で来る〔中略〕陰呑なる哉」（同）と用心されていた。

あるいは先にも引いた「人の心の奥には、私の知らない、又自分達さへ気の付かない、継続中のものがいくらでも潜んでゐるのではなからうか。」（『硝子戸の中』）という疑問、また「この肉体はいつ何時どんな変に会はないとも限らない。それどころか、今現にどんな変がこの肉体のうちに起りつゝあるかも知れない。さうして自分は全く知らずにゐる。恐い事だ〔中略〕精神界も同じ事だ。精神界も全く同じ事だ。何時どう変るか分らない。」

（『明暗』）という怯えには、「相対的でとりとめがなく絶えず変化する、そういう人間の心」の深奥に現にあるものを、「自分は全く知らずに」生きていることの痛切さがある。例えば西田幾多郎が我が子の死に際して、「運命は外から働くばかりでなく内からも働く。我々の過失の背後には、不可思議の力が支配してゐるやうである。」（「我が子の死」、明治四十）と痛感したように、「不可思議の力」は「絶えず変化する」アモルフな「人の心の奥」からも働いてくるのである。

漱石はしばしば単一の性格論、個性観を斥ける。「一人の人がこの両面を有つてゐるといふ事が一番適切である。人間には二種の何とかがあるといふ事を能くいふものですが、それは大変間違いだ。さうすると片方は片方丈の性格しか具えてゐないやうになる。」（「模倣と独立」）というのであり、人は自分に対しては「浪漫派」的に甘く評価し、他人に対しては「自然主義」で厳しくリアリスティックに断じる傾向を認めている。

してみると漱石は、自己の行為における己が絶対的な支配力を相対化して見ていることになるだろう。なぜなら、例えば他人の罪に対して平時の自分が「自分ならばあのような真似はしない」と観察していても、いざ自分が当の状況に置かれたとき、わが心や振る舞いがどう動き出すのか自分でも把握しえないからである。『それから』の代助や『こゝろ』の「先生」のように、切実な関係・対他状況のなかでいつ何時、我知らず（我執）や（自然本能）といった「思ひがけぬ」ものが出てくるかも知れないのである。『夢十夜』の「第三夜」『それから』『門』『こゝろ』『道草』『明暗』といった作品は、回想体であるとはいへ関わらず、すべて「不愉快な過去」（『道草』）や「過去の幽霊」（同）に悩まされている物語であるが、密かに事の裏面で「継続」している「過去の因果」（『こゝろ』）が、いつ「爆裂」しないとも限らず、その見えない因子がある時自分を（罪惡）へ導くかもしれないのである。

それは結果的に「わがこゝろのよくてころさずにはあらず」（『歎異抄』）といった親鸞の因縁論としての（罪惡観）にも重なるような、自己を越えた働きの認知へと至らせるものである。いずれも、この如何ともしがたき、自己の内の（不如意）な（心—我執）のと

りとめなさを痛感し、そこから〈絶対無限への信〉を起こし、なおかつ漱石で言えば「写して神に入るときは、事物の紛糾乱雑なるものを綜合して一の哲理を数ふるに足る」（「人生」、傍点論者）べきことが確認・信知されるのである〔6〕。

自己の内の〈不如意〉な〈心一我執〉を痛感し、深く自認するということは、それを断絶しようという営みではない。晩年の漢詩に「百愁躍処主人休」（大正五・十月十日）とあるが、とめどない「愁」が如何ともしがたくとも、むしろその「躍」る「処」（時）に「休」んずるというのであり、「点春成仏」（同）とは、「煩惱を断絶して〈成仏〉の世界に進むのではなく、煩惱の真ただ中にとびこむこよってさとりが現成される」〔7〕ことであった。

「明暗双双」（大正五・八月二一日、芥川龍之介・久米正雄宛書簡）という意識で書かれた『明暗』は、「明」「暗」両面を抱えていくということにほかならず、また午前『明暗』を実作し午後に漢詩を詩作する営みも、まさに「明暗」の「行き来」であった。要するに〈不如意〉の「外物」を〈如意〉にせず、その〈際限なさ〉を引き受けることにおいて「主人休」はありうるということである〔8〕。

それはかつて『草枕』を書いて後に、「世の中に居る内は何処をどう避けてもそんな所（論者注—詩的で「うつくしい」生活のある世界）はない。世の中は自己の想像とは全く正反対の現象でうづまつてゐる。そこで吾人の世に立つ所はキタナイ者でも、不愉快なもので、イヤなものでも一切避けぬ否進んで其内へ飛び込まなければ何にも出来ぬといふ事である。」（明治三九・十月二六日、鈴木三重吉宛書簡、傍点論者）と再確認していたことでもあった。

また『硝子戸の中』で、「死は生よりも尊とい」としながらも、「現在の私は今日の当たりに生きてゐ」て「解脱する事が出来」ずに「依然としてこの生に執着してゐる」のであるから、「どういふ風に生きて行くかといふ狭い区域のなかで計り、私は人類の一人として他の人類の一人に向はなければならぬ」のであり、「既に生の中に活動する自分を認め、またその生の中に呼吸する他人を認める以上は、互の根本義は如何に苦しくても如何に醜くてもこの生の上に置かれたものと解釈するのが当り前である」と繰り返されているし、しかも先の「明暗双双」の漢詩には、「尋仙未向碧山行／住人間足道情」とあるが、意は「仙を尋ぬるも未まだ碧山に向かつて行かず／住みて人間に在りて道情足し」（傍点論者。なお吉川幸次郎によれば「道情」は「超越的心情」であり、「足＝多」という）であって、〈俗界〉の「百愁躍処」になお「道情」ありとしていたのである〔9〕。

さらに漱石は「自己」あるいは「有限」と「超越性」とについて、「particularity と universality の一致する所が極となる」（「断片」、明治四三）と述べているが、問題は一致の仕方の如何である。それは先に見た清沢の「有限無限」論にも問われていたことであった。

漱石は修善寺の大患以降、「死につゝさうして生きつゝあります」（大正三・十二月十日、渡辺和太郎宛書簡）という意識を晩年になるにしたがって強めていく。最晩年の『点頭録』（大正五）では、「近頃の私は時々たゞの無として自分の過去を観ずる」とか、「過去は一の仮象に過ぎない」もので、「一生は終に夢よりも不確実なものになつてしまはなければならない」と述懐するのであるが、「斯ういふ見地から我といふものを解釈したら、いくら正月が来ても、自分は決して年齢を取る筈がないのである。年齢を取るやうに見え

るのは、全く曆と鏡の仕業で、其曆も鏡も実は無に等しいのである。」と言いながらも、「驚くべき事は、これと同時に、現在の我が天地を蔽ひ尽して儼存してゐるといふ確実な事実である。一挙手一投足の末に至る迄此（我）が認識しつゝ絶えず過去へ繰越してゐるといふ動かしがたい真境である。」という確固たる現実存在としての「我」の認識を確認している。それは「人生を仮現と見る無の認識と、我の確固とした支配を認める有の認識」（三好行雄）の両体把持である。すなわち「生活に対する此二つの見方が、同時にしかも矛盾なしに両存して、普通にいふ所の論理を超越してゐる異様な現象」であつて、それについて「自分は今何も説明する積はない。又解剖する手腕も有たない」のであるが、「たゞ年頭に際して、自分は此一体二様の見解を抱いて、わが全生活を、大正五年の潮流に任せる覚悟をした迄である。」（以上『點頭録』）という壮大な決意がなされているのである。いわば「universality」としての「無」に触れながら、「particularity」としての〈一隅〉を認識しつづけている漱石が認められよう。

例えばそれは、「有限」が「無限」にどれだけ接近しえようと、その「universality」は「親鸞一人がためなりけり」（『歎異抄』）とも言われるものであつて、道元にも「大悟を面授し、心印を面授するも、一隅の特地なり」（「面授」）とその「particularity」が踏まえられていたことであつた。あるいは内村鑑三が言うように、「人のなし得ることは、この岩の小さな一隅に身をおくことのみ」（『余は如何にして基督信徒となりし乎』、明治二八）であつて、「われわれは真理に、その一隅においてのみふれうる」[10]ということであろう。さらに言を費やせば、宮沢賢治が、「永久の未完成これ完成である」「畢竟ここには宮沢賢治一九二六年のその考があるのみである」（「農民芸術概論綱要」）としたように、絶えざる「未完」の特地に身を置いてゆくことで、それが「たゞ一面の真理」（明治三九・八月七日、畔柳芥舟宛書簡）であり、また「人生は一個の理屈に纏め得るものにあらずして、小説は一個の理屈を暗示するに過ぎざる」もの、「此錯雑なる人生の一側面を写すもの」ということであつても、「去れども写して神に入るときは、事物の紛糾乱雑なるものを綜合して一の哲理を数ふるに足る」（以上「人生」）とされるのである。

要するに「particularity と universality の一致」如何は、〈自己本位〉と〈則天去私〉との関係たるいわば「一体二様の見解」如何のものであり、それは「一隅」をあるいは「儼存してゐるといふ確実な事実」を手放さないことにおいて「一致」させられていたのであつた。ただに〈自己本位〉が消去されて〈則天去私〉がつかまれたのではないということである。

ところで清沢は前見たように、その近代的な他力信仰において自己の〈想念〉する営みを強調し、そこから「神仏」の存在を成就せしめようとしていた。清沢の「万物一体」「有機体説」が同時代の有機体論と異なるのは、「清沢のそれが文字通り〈主観的事実〉として主張されていたという点において」であり、「その〈万物一体の真理〉とは、〈精神の坐り様によりて、我等は万物一体と云ふ見地に住することができる〉という意味での〈主観的真理〉であつた。ゆえにそれは〈万物一体〉という〈理想〉とも〈希望〉ともあるいは〈空想〉とも言い換えられ主張され、どこまでもおのが主観〈内〉に〈完全なる立脚地〉を立てようとする考え方」であつた[11]。むしろそれは漱石において、〈自己〉を〈主一本位〉とする立脚の仕方から、その徹底によって「大変深い背景を背負」う〈則天去私〉が成就する、といった〈信〉のあり方であつた。言うなればそれは、「超越

（絶対・真実・意味）して内在（相対・虚偽・無意味）へ、ではなく、後者において前者にふれていくこと、見出すこと、またつくること。いわゆる還相は往相のうちにのみ存在する」[12]ということであろう。すなわち「往相」での〈自己本位〉の営みにおいて〈則天去私〉しうるということである。

その宗教的求道性と学究性において清沢の深い影響下にあった西田幾多郎が、「内在即超越」と「超越的即内在的」の「絶対矛盾的自己同一」（「場所的論理と宗教的世界観」、昭和二一）として論理化した、超論理的な〈信〉が意味していたのも以上のようなことであつたろう。また先の宮沢賢治の「求道すでに道なり」「永久の未完成これ完成」（「農民芸術概論綱要」）といった断言も、すべて「煩悩の真ただ中にとびこむ」ことで、全き「往相」に殉ずべしという所信表明にほかならない。

西田幾多郎は、清沢を通じた親鸞理解、親鸞の「自然法爾」理解を次のように述べている。

それは衝動のまゝに勝手に振舞ふと云ふことではない。それは所謂自然主義ではない。それには事に当つて己を尽くすと云ふことが含まれてゐなければならない。そこには無限の努力が包まれてゐなければならない。唯なるがまゝと云ふことではない。併し自己の努力そのものが自己のものではないと知ることである。自ら然らしめるものがあると云ふことである。〔中略〕外から自己を動かすのではなく内から動かすのではなく自己を包むものでなければならない。（『日本文化の問題』、昭和十二）

〈則天去私〉なる「自然」のありようは、有限自己にとって容易になしうるものではない。そこには「己を尽くす」という「無限の努力が包まれてゐなければならない」のである。その上で「自己の努力そのものが自己のものではない」く、「自ら然らしめるもの」に包摂されてあることが言われるのである。それは他に幸田露伴の『努力論』（明治四五）において、「努力して居る、若しくは努力せんとして居る、といふ事を忘れて居て、そして我が為せる事が自からなる努力であつて欲しい」と願われた「おのずから」性とも関わってくるものである。

漱石が「歌を作る規則を知つてゐるから、和歌が上手」なのではなく、「上手の作つた歌がその内に自然と歌の規則を含んでゐる」（「中身と形式」、明治四四）と言い、「自個天然の法則に遵つて、自己に真実なる輪郭を、自らと自らに付与」（「イズムの功過」、明治四三）せんとすることを是とした「自然」観にも、実は同様の「己を尽くす」ありようが含まれていたと言いうるだろう。大正四年の「断片」には、「一度絶対の境地に達して、又相対に首を出したものは容易に心機一転が出来る」ともあるなかで、「心機一転、外部の刺激による。又内部の膠着力による。」と書き付けている。「内部の膠着力」を「己を尽くす」営みと見るなら、ここでは「内」なる「力」が介在されているといえよう。

「天然」そのものは絶対的に他者他力であるが、「自個一天然」というときのわれわれが触れうる「天」は、内にありつつ己を超えているものであり、西田の言うように内からでもなければ外からでもない「包むもの」としてある。先にも見たが、清沢が「此の如き無限者の吾人精神内にあるか、精神外にあるかは、吾人一偏に之を断言するの要を見ず。〔中略〕内とも限るべからず、外とも限るべからざればなり。」（「精神主義」）と述

べていたところである。だから問題としては、〈天命〉の働きを思い知り信頼し、それに触れなければ——〈成仏できる〉という〈信〉＝「深い背景」がなければ己を尽くしすることはできないが、〈天命に安んずる〉ためには〈人事を尽くして天命を待つ〉ほかないという「一体二様」の^{きわ}際を、いわば往還的に深化するということとしてあるのではないだろうか。いずれにしる天与の〈分〉にあつて「己を尽くす」ということがなければならぬのである。

以上繰り返しになるが、ここまでに見てきた事柄を結論すれば、漱石において〈自己本位〉の先に〈則天去私〉という何らかの超越的な解消地点があるのではないということになろう。つまり〈自己本位〉（人事—己を尽くす）ということの内にしか〈則天去私〉はありえないということである。

「己を尽くす」ということをもう少し迫るなら、清沢の「己を尽くす」とは〈想念〉することであり、「精神主義」は少なくとも「修養」とも言われるように、〈実行に関する〉主義であつた。そして漱石の「己を尽くす」とは〈自己本位〉に立脚して、〈私が書くこと〉ないし〈書く私〉を抱えつづけることであつたろう。ゆえに「創作活動から退いたときの漱石というのは、自分自身はやっぱり〈小さな自然〉の中にとどまっている」〔13〕のであるが、逆から言えばその「小さな自然」の中にとどまって書くことにおいて「己が尽く」されていたのである。

力の続く間、努力すればまだ少しは何か出来る様に思ふ。それで私は天寿の許す限り趙州の顰にならつて奮励する心組である。〔中略〕現にわが眼前に開展する月日に対して、あらゆる意味に於ての感謝の意を致して、自己の天分の有り丈を尽さうと思ふのである。（『點頭録』）

「自己の天分の有り丈を尽す」というありようは、「己を尽くす」ことがすなわち「則天」であるような、「上手の作つた歌がその内に自然と歌の規則を含んでゐる」ような「一体二様」の様相となる、あるいはそのような事態を誘発するものであろう。

また当然そのようないわば〈志士〉的精神は、〈自己本位〉を抱えて作家になつた当初の書簡にも、「小生は何をしても自分は自分流にするのが自分に対する義務であり且つ天と親とに対する義務だと思ひます。」（明治三九・七月二日、高浜虚子宛書簡）というように言われていたことであつた。ここでは「自分流にする」のが、「自分」と「且つ」「天」とに対して誠実なありようだとされている。

要するに「自分に対する義務」が同時に「天に対する義務」ということになっているのである。また「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にをする覚悟である。打死をしても自分が天分を尽くして死んだといふ慰藉があればそれで結構である。」（明治三九・十月二三日、狩野亨吉宛書簡）というように、有限自己が尽くしうだけのものとして「天分」があり、自己の〈分限〉がすなわち「天分」であるような言い方も注目されよう。

あるいはそれまでの自分は「己れを信頼した事が一度もなかつた」として、これからは我以外を当てにせず「余は余一人で行く所迄行つて、行き尽いた所で斃れるのである。〔中略〕余の生活は天より授けられたもので、其生活の意義を切実に味はんで勿体ない。〔中

略] 天授の生命をある丈利用して自己の正義と思ふ所に一步でも進まねば天意を空ふする訳である。」(同狩野宛) という気概や、「僕は死ぬ迄進歩する積りで居る〔中略〕(例へば猫を一節かくと) 此次にはもう書く事があるまいと思ふ然しいざとなると段々思想も浮んでくる先ず前回位なものは出来る。凡てやり遂げて見ないと自分の頭のなかにはどれ位のものがあるか自分にも分らない」という、自己にも見えない己の「分」を探ろうとする意識も勘案されていいだろう。それゆえに「作に対したら一生懸命に自分の有らん限りの力をつくしてやればいい」(明治三九・二月十五、森田草平宛書簡) のであって、そこから自己やその〈分限〉をつかもうとすることが、「天分の有り丈を尽」すということになるのではないだろうか。「文章も厭になる迄書いて死ぬ積である。〔中略〕僕も弱い男だが弱いなりに死ぬ迄やる」(同二月十三日、森田宛) こと、すなわち〈書くこと〉の尽力によって、〈天命〉を知ることである。

ことは畢竟、西田幾多郎が「竹は竹、松は松と各自其天賦を充分に發揮するやうに、人間が人間の天性自然を發揮するのが人間の善である」(「善の研究」、明治四四) としたごとく、〈自己〉を主にする「インデペンデントの精神」を持ちつつ、それをまさに内側から支える漱石の「ポジティブな内心のデマンド」(「模倣と独立」) も、清沢の「人心の至奥より出づる至盛の要求」(「御進講覚書」) も、「自個天然」という「天」に連なるべきものとしてあるのであり、〈則天去私〉の内在的把握へ至るものであったということであろう。

また漱石は講演で次のような自説を展開している。やや長いが引用したい。

universal と云ふことは personality と云ふ個人としての人格ぢやなく、personality を eliminate し得る仕事なのです。〔中略〕文芸は法則を全然無視してゐるかと思ふと、然様でもない。ベルグソンの哲学には一種の法則みたいなものがある。フランスでは、ベルグソンを立場として、フランスの文芸が近頃出て来てゐる。吾々の方でも sex の問題とか naturalism とか世間に知れわたつた法則(論者注—それは清沢の「外物他人」としての世間通用の意匠の類であつて「universality」ではない)等から出立するものは、その abstract の輪廓を画いてその中につめこんだのでは、生きて来ない。内から発生した事にならない、拵へものになる。即ち吾々の方面では、abstract からは出立されないのです。然らば文学者の造つたものから一つの法則を reduce することはできないかと云ふと、それはできる。しかしそれは作者が自然天然に書いたものを、他の人が見てそれに philosophical の解釈を与へたときに、その作物の中からつかみ出されるもので、初めから法則をつかまへてそれから肉をつけると云ふものではありません。吾々の方でも時には法則が必要です。何故に必要なかと云へば、之がために作物の depth が出てくるからである。あなた方の法則は universal のものであるが、吾々の方では personal なものの奥に law があるのです。と云ふのは既に出来た作物を読む人々の頭の間をつなぐ共通のあるものがあつた時、そこに abstract の law が存在してゐると云ふ証拠になるのです。personal のものが、universal ではなくても、百人なり二百人なりの読者を得たとき、その読者の頭をつなぐ共通なものが、なくてはならぬ。此が即ち一つの law である。(「無題」、大正三) [14]

この「一つの法則」は、いかなる既成の外圧的法則や超越者から与えられるものでもなく、「personal なものの奥」から現れるというのである。漱石が目指した「統一」はどのように「個」が、その内側から内面的につかむものとしてあった。そしていうまでもなくそのようにしてつかまれた「統一」こそ、〈則天去私〉なるものとして謂われたものであろう。

〈則天去私〉における〈去私〉すなわち〈無我〉の説明については、有名な松岡譲の回想がある。

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尽くせない気がする。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〔15〕。

ここでは〈去私〉〈無我〉は「大我」として言われている。「小我」が述べ立てる「一つの主張とか理想とか主義」も「ちつぽけなもの」ながら、「一視同仁」の「大我」から観じれば、「それはそれとしての存在が与へられる」のだという。漱石が目指した〈則天去私〉による文学論においてそれは重要な意味を持っていた。〈個〉の立場にしながら〈多〉的世界を〈多〉的世界として受け止めようとするのが、〈真の我〉としての〈大我〉である。

仏教は〈諸法無我〉を説くものである。しかるに清沢らが打ち出すやうな〈主観〉〈我〉という〈個〉の有限性は、それとどのようにしてつながっているのかを言うなら、まさにそのような「小我」が「大我」に連なるときにおいて、すなわち〈無我〉たりうるということである。大正四年の漱石の「日記」に、「自分の今の考、無我になるべき覚悟を話す」とあるが、水川隆夫によれば、「漱石のいう〈無我〉とは、〈自己本位〉の立場を捨てて自我の存在を否定するものではなく、我執を離れることであつた。〈個人〉や〈個性〉を滅却することではなく、自己中心性を脱却し、〈自己の個性の発展を仕遂げやうと思ふ〉と〈同時に他人の個性を尊重〉することができるやうな真実の自己を実現することであつた」のである。

清沢も「仏教は無我よりも、却つて有我を以て真正の趣意とし、その無我を説くは、進んで真我に入らしめんとするものゝ如し」（「宗教研究」）としているが、清沢にしる漱石にしる、「大乘仏教後期の思想の中に、自我（ego）の尊重、個性の自由な発展を説く近代西欧の〈個人主義〉思想がとり入れられたものと全体に通ずる傾向を要約することができ」（同水川）るだろう。

「己を尽くす」ことで〈則天去私〉しうるとするのは、「大我は無我と一ナリ故に自力は他力と通ず」（「断片」、大正四）という〈大我即無我〉の論理によるだろう。「真実の

自己＝本来の自分を実現することと我執を離れることは同じことである。いずれも一切の迷いから脱した悟りの境地をめざすものであるから、自力といい他力というも、同じ目標を達成するための二種の行道であり、相通じるものがあるのではないかというように解釈し得る」(同水川) のである [16]。

漱石は修善寺の大患以前にすでに次のように書いている。

僕なんかは蔭では矢張り僕が桂月其他を目する如く批評されてるのである。然し些とも構はん。〔中略〕他人は決して己以上遥かに卓絶したものではない又決して己以下に遥かに劣つたものではない。〔中略〕夫で一向差支へはあるまいと思ふ。(明治三九・二月十三日、森田草平宛書簡)

また「他の主となることも認める」ということも言われており、しかもここでは他の「劣つたものではない」ことを認めていると同時に他の「卓絶したものではない」ことが言われ、自他相互に相対化されている。だが問題は「夫で一向差支へはあるまい」という言葉に〈坐り〉が与えられるかというところにある。

漱石は何事にも〈驚かないこと〉〈動じないこと〉を願っていた。それはいうまでもなく自己の心境に〈坐り〉を与えることである。その小説には〈恐れる男〉が頻出し、対して〈恐れない女〉は了解不能な他者として現れてくる。そのような関係性を生きるにおいて、いかに〈恐れない〉かが彼らの問題となる。

『行人』では「僕の心は宿なしの乞食みたやうに朝から晩までうろうろしてゐる。二六時中不安に追い懸けられてゐる。情ない程落ち付けない」という、動きつづけて落ち着かない心を抱える一郎は、Hさんが見せたような「何も考へてゐない、全く落付払ったその顔」の「たゞ天然のまゝの心を天然のまゝ顔に出してゐる」ありように惹かれている。『三四郎』の広田先生などは、当面そのような〈動じない〉人物として描かれていた。「世の中の事はみんな、あんなものだと思つてゐるから、若い人程正直に驚きはしない」というのである。

やがて晩年に漱石は、突然の娘の変貌にも驚かない、〈あるがまま〉の肯定に安住することを言い出すが、それはかつて『草枕』で〈非人情〉の世界を説いたときよりも、確固たる〈我が信念〉として言われているだろう。日常的な逡巡に対しても、「自分はそんな事は苦にしない、其時やりたければやる、其時やりたくなければやらないまでだ、それを執着して苦しんだりするのがいけない」と言い、「今自分の前に急に自分の娘が一ツ目小僧になつて現はれて来ても驚かないやうな心境になりたい」(安倍能成『夏目先生の追憶』、大正六)と力説したという。「あるものをあるがままに見る。それが信といふものではあるまいか」(松岡譲)というのである。あるものを「あるがまゝ」に受けとめること。それは、その対応に自己が前面に出てしまつて、すなわち自己を見失ってしまうようなことを回避する論理である。

『硝子戸の中』には次のような〈坐り〉に関する挿話がある。漱石が座敷に座って待っているところを、来客に「いやに澄まして居るな」と言われたが、「その時向の言葉が終るか終らないうちに〈うん〉といふ返事が何時か私の口を滑つて出てしまつた。如何して

私の悪口を自分で肯定するやうなこの挨拶が、其程自然に、其程雑作なく、其程拘泥はらずに、するすると私の咽喉を滑り越したものだらうか。私は其時透明な好い心持がした。」というのである。我知らぬうちに、他人の評言と、それに指摘されたありようとしての「私」を〈あるがまま〉に肯っていたという事態として了解できよう。

また自身の臨終では、「愛子といふその四番目の娘が堪らなくなつて泣き出しました。でも私がこんなところで泣くんぢやないとなだめますと、それが聞えたと見えて、目をつぶつたまゝ、〈いいよいいよ、泣いてもいいよ〉と申しました。」と娘の〈あるがまま〉を肯定したという[17]。また清沢も臨終において、「言い残すことはあるか」と聞かれて、ただ一言「何もない」と答えたという。死に対して自己は無能であるが、ここには〈無〉という〈絶対否定〉以外には否定すべき「何もない」のであって、しかもそのことの肯定だけがあるように見える。

そこでの清沢（あるいは漱石）は、「例えば死に代表されるような、われわれに如何ともしがたい不如意なる事象・事物——清沢はそれを〈外物〉と総称する——を何らかのかたちで如意なるものへと思い込ませるといったようなことではな」く、「むしろ不如意なるものをまさに不如意なるものと思い知りながら、その上でそれに惑わされ苦しめられることのない〈精神の坐り様〉を求め」えたのであったといえよう[18]。〈不如意なる外物〉に〈恐れない〉だけの、「深い背景」を持った〈信念〉がこの優れて近代的な二つの〈個〉に働いていたのである。〈絶対的服従即絶対的自由〉の可能性を感じさせる臨終の光景といえよう。

このような清沢及び漱石における「絶対的服従」とは、そのことによって始めて〈他者〉と真に出会おうとするものである。清沢の「精神主義」は、「閉ざされた自閉的な他者不在ではなく、むしろ精神の奥底ではじめて本当の他者に出会う」[19]のものであり、ここには、真の〈他者〉とはすなわち〈他力〉としての「絶対無限者」なのであって、われわれは「絶対無限者」に出会うという仕方ではしか〈他者の他者性〉と峻厳に向き合うということもありえない、という〈信知〉があるのである[20]。

清沢は信仰における〈神仏の存在〉について、その何であるかを論理的・客観的に解き明かそうとはせずに、むしろそれと現に〈いま・ここ〉で〈如何に関わるか〉という問題として提出したとするならば、それは〈信〉が困難な近代からの逆説的な跳ね返りとして生じた問いであり、〈信〉でもなければ〈知〉でもないような〈信知〉という〈場〉へのパラダイム・シフトであった。そしてそのような問いは漱石においては、〈真〉を〈如何に語るか〉という方法模索を通じて〈真の探求〉へと導くものであったということである。

最後の作となった漢詩には、そういった消息がうかがえるように思われる。

「真蹤は寂寞として杳に尋ね難く／虚懷を抱いて古今に歩まんと欲す／碧水碧山 何んぞ我れ有らん／蓋天蓋地 是れ無心〔中略〕／眼耳双つながら忘れて身も亦た失い／空中に独り唄う白雲の吟」（十一月二十日夜）

1 以上、小倉脩三『夏目漱石 ウィリアム・ジェームズ受容の周辺』（有精堂出版、平

成一)

- 2 齊藤恵子「作家論事典（時間）」『夏目漱石事典 別冊国文学 39』（学燈社、平成二所収）
- 3 坂口曜子「作家論事典（存在）」（同前）
- 4 石崎等「漱石とベルクソン」『文芸』（河出書房新社、平成四・八）
- 5 阿満利麿『宗教の力』（角川書店、平成六）
- 6 しかしそうは言っても、自分の心や振る舞いを絶対的に差配できないという、〈自己無能〉の痛感・表白は平時の自己においては困難なものである。漱石は『硝子戸の中』で、「他の死ぬのは当り前のやうに見えますが、自分が死ぬといふ事だけはとても考えられません」という人に対して、「私も恐らくかういふ人の気分で、比較的平気にしてみられるのだろう。」と洩らしている。人は死に対しても〈有限〉〈無能〉であり、いかに振る舞い対処しようともかなわないものである。心の奥にある〈我執〉や〈煩惱〉が断ち切りがたいように、そのことを痛感し深く自認することも一筋縄ではないだろう。また漢詩に「吾失天時併失愚（吾れ天を失う時 併せて愚を失い）」（大正五・十月二一日）ともあるように、「天」を失えば〈大愚〉の自覚もなし難いのである。
- 7 飯田利行『漱石詩集訳』（国書刊行会、昭和五一。傍点原文）
- 8 「主人休」について、〈万事休す〉の意にも解されようが、〈窮まれば転ず〉という解釈もまた成り立つのではないだろうか。
- 9 『明暗』について、「清子をのぞいて、すべて悪人である。エゴイズムの葛藤する在家の世界の中で、悪人としてしか生きられぬ悪人である。……がそれを描く作者自身は、悪人たちの世界を内在的に超越して、醜悪な心理のわだかまる世界の根底にある虚空から、一種禅僧に似て、諦念と許容と慈悲にみちて人びとを見はるかしていた」（真継伸彦、前掲書）と言われるのも、エゴイズムの葛藤する在家の世界から空離していったということではなく、まさに〈内在的に超越〉したものでなければならないことは後述する通りである。
- 10 相良亨『日本人の心』（東京大学出版会、昭和五九）
- 11 以上、前掲、竹内整一「〈空想〉のコスモロジー——清沢満之の〈内〉への超越——」（傍点原文）。ところで西田幾多郎もまた、「宗教は心靈上の事実である。」（『宗教論』）「宗教の事は世のいわゆる学問知識と何ら交渉もない。コペルニカスの地動説が真理であろうが、トレミーの天動説が真理であろうが、そういうことは何方でもよい。」（「愚禿親鸞」）というところから出発している。
- 12 竹内整一「宇宙人生の〈不可思議〉さ——国木田独歩の覚めざる夢」『〈おのずから〉と〈みずから〉日本思想の基層』（春秋社、平成十六。傍点原文）
- 13 石井和夫「共同討議『明暗』と則天去私」『国文学』（学燈社、昭和五三・五）
- 14 大正五年の「断片」に「君は gen.Case ヲ以テ p.case ヲ律セントスル。僕ハ p.カラ g.Case ヲ割リ出サウトスル」とあるが、「gen」を「general」、「p」を「personal」の略と見るなら、「personal なものの奥に law がある」という言い方と同様のものであろう。そしてこの一文は『明暗』のメモ原稿中の片隅に書かれたものである。「漱石文庫」参照。なお唐木順三はこれを「particularly」と「general」に解している。

- 15 なお『硝子戸の中』に出てくる「小さい私」とは、「己れがち・小我・肥大自我」といった「私」ではなく、いわゆる「大我」へ連なる〈去私〉的な自我と見ることもできるのではないだろうか。
- 16 無我を目指していたことは早く明治三八～三九年の「断片」にもうかがえる。「天下に何が薬になると云ふて己を忘るゝより鷹揚なる事なし無我の境より歓喜なしカノ芸術の作品の尚きは一瞬の間なりとも恍惚として己れを遺失して、自他の区別を忘れしむるが故なり」と。
- 17 夏目鏡子述・松岡譲筆録『漱石の思ひ出』（角川書店、平成六）
- 18 以上、竹内整一「清沢満之の〈近代〉」『清沢満之全集 月報』（岩波書店、平成十五・二）
- 19 末本文美士「内への沈潜は他者へ向かいいうるか」『近代日本と仏教 近代日本の思想・再考Ⅱ』（トランスビュー、平成十六）
- 20 西谷啓治によれば「清沢先生の立場は、知といつても、信知するといふことである。信といふことに自覚といふ意味が含まれてゐる」（西谷啓治「清沢先生の〈精神〉」『西谷啓治著作集 第十八巻』創文社、平成二）という。また清沢は『転迷開悟録』でも、〈信念〉が知情どちらに属するものかと言えば、〈智慧〉だとしている。つまり真宗の〈信心の智慧〉という言い方に値するものとしての「信知」である。

第四章 清沢満之の〈精神主義〉

ここまでは、いわば近代〈を・に〉徹底する仕方です。漱石の〈自己本位〉から〈則天去私〉へのその内在的論理の道筋を確認してきた。それは、相対化し無根拠化していく世の中で、〈自己〉というものにまずは立脚しながら、その透徹がなお〈去私〉へと転回・展開していく道理を持っていた。〈則天去私〉は、およそ旧習の〈他力本願〉に落伍したというようなことではなく、きわめて近代的論理の究理徹底によって突破された〈理路〉であった。

では、明治期の知的エリートとして西洋哲学を早くに受容した清沢においては、近代はどのように影響したのだろうか。初期の代表的著作『宗教哲学骸骨』などで試みたことは、「仏教の伝統的な〈縁起論〉を、近代用語の無限と有限の二語のなかにまとめるという驚くべき構想」であった〔1〕。しかし、その後の「精神主義」時代までには、清沢は究理の徒から「内観」「自省」の宗教人としての生き方を強めていく〔2〕。しかしながら、「内観」「省察」の修養を旨とする「精神主義」という問い立てじたい、それはいわゆる〈天台本覚〉とも〈他力成就〉の自明性とも訣別した、いかにも〈近代の超克〉として提出されたところの〈信〉であった。

すでに確認してきたように、明治以後の仏教界に清沢満之がなくして『歎異抄』の再評価はありえなかった〔3〕。「精神主義」は、その清沢が最晩年に「内観」「省察」を自らの求道生活の実践としながら編み上げていった修道である。「修養の方法如何。曰く、須らく自己を省察すべし」（『臘扇記』）と宣揚し、そして「内観を盛にして、自己の立脚地を省察せば、我等の第一に感知する所は、自己の闇愚無能、所謂罪惡生死の凡夫であると云ふこと」（講演筆記「精神主義」その二、第四回）だと述べている〔4〕。それは実際生活における幾多の挫折から省みて、「外物」に拘泥する自己を「闇愚無能」「罪惡生死」の「凡夫」と覚知し、「内観」「省察」を契機として〈信〉が立つことを目指すものであった。清沢の弟子の曾我量深によれば、晩年の談話として「我々が精神主義を唱へて、諸方の高教誠に感謝の至に堪へぬことであるけれども、我々は何等をも主張するのでなく唯だ自己の罪惡と無能とを懺悔して、如来の御前にひれ伏す許りである。要は慚愧の表白に外ならぬ。」と述べたことがあるという〔5〕。そうした境地はまた、親鸞の、殊に『歎異抄』への沈潜を契機とするものでもあったろう。

親鸞について誰しも認められることは、（類ではなく個としての）罪惡・罪業の痛切なる自認自覚のあることであろう。三木清によれば、親鸞の文章には「人間性の深い自覚」（『親鸞』）の裏打ちがあるという〔6〕。とすればその罪惡・罪業とは自己の「人間性」に関わるものとして認識されているものである。それは前章で確認したように、漱石が『こころ』などで照準しつづけたものとも重なってくるものである〔7〕。武者小路実篤に宛てた書簡に「私もあなたと同じ性格があるので、こんな事によく気を悩ませたり気を腐らせたりしました。然しこんな事はいつ迄経つても続々出て来て際限がないので、近頃は出来る丈これらに超越する工夫をして居ります」（大正四・六月十五日）と述懐し、「吾人

の心中には底なき三角形あり、二辺並行せる三角形あるを奈何せん〔中略〕不測の変外界に起り、思ひがけぬ心は心の底より出で来る〔中略〕陰呑なる哉」（「人生」）、あるいはまた「人の心の奥には、私の知らない、又自分達さへ気の付かない、継続中のものがいくらでも潜んでゐるのではなからうか」（『硝子戸の中』）としていたところである。自己の「性格」や「心」の奥底に、いかんともしがたい宿業性を認めていたのである。

「精神主義」を論じた文章には、そうした（「人間性」の内実としての）「心」「性格」の不如意さ、その意味での罪業意識・悪人意識の痛切さ、その懺悔・告白が親鸞の文章に比すれば一見希薄のようにも思える。「精神主義」はそうした意味での罪悪意識を内因としながらも、ままたらない「外物」の、精神内における如意・不如意論を問題の焦点とするものであるからである。それは雑誌『精神界』所収の第一論文「精神主義」の巻頭すでに明らかに言われていたことであつた。

吾人の世に在るや、必ず一の完全なる立脚地なかるべからず。若し之なくして、世に処し、事を為さむとするは、恰も浮雲の上に立ちて技芸を演せむとするものゝ如く、其転覆を免るゝ能はさること言を待たさるなり。然らば、吾人は如何にして処世の完全なる立脚地を獲得すべきや、蓋し絶対無限者によるの外ある能はざるべし。〔中略〕吾人は只此の如き無限者に接せざれば、処世に於ける完全なる立脚地ある能はざること云ふのみ。而して此の如き立脚地を得たる精神の発達する条路、之を名けて精神主義と云ふ。（「精神主義」）

「精神主義」は、自己が現に「世に在る」ことを前提とするところから説かれている。すなわちそれは「処世」として意識されている。「処世」とは、「世に処し、事を為さむ」とすることであり、その営みは「処世に於ける完全なる立脚地」なくしては「転覆」しかねないものである。したがって「精神主義」が得ようとする「処世に於ける完全なる立脚地」とは、「世に処し、事を為さむ」とするにあたって、「外物を追ひ他人に従ひて、為に煩悶憂苦すること」からの解脱を可能にするものである。むろんそれは精神修養的ではあるが単なる実際的な処世術などではない。ここでまず目を向けられている「処世」ないし「事を為す」とは、「外物他人」に捕われがちな、われわれのありようを前提としているものである。さらにその「転覆」とは、いわば人間存在に限界づけられた「処世」上の不可避の事態として了解されている。「精神主義」における「内観」「省察」とは、そうした「外物他人」に追従しようとする自己のありようを照らし出す営みである。

清沢は明治初期の知的エリートとして世に立ちながら、やがて宗門改革運動に挫折、妻子に先立たれ、志し半ばで重い病に臥し若年に没した。清沢自身「世に処し、事を為さむ」とするうえで多くの「煩悶憂苦」があつたことは十分にうかがえる。そうした清沢自身の人生を概観するに、「精神主義」における〈超越への契機〉としての〈信〉の確立をどこに見出しうるであろうか。それはまた、いわゆる「機の自覚」の機縁をどこに見出せるかという問題である。

三木清がそう看破していたように親鸞において「機の自覚」は、「死」（無常）によってよりも、「罪惡深重の凡夫」であるという罪業の意識がそれを促すものであつた〔8〕。

自己の精神内にいかに充足しようとすれども「罪惡深重の凡夫」にあつては、それは容易に転覆しかねないものであつた。三木は「機の自覺」を「まごころ」になることだとし、「我れを去つて、絶對的なものに任せきる」(『親鸞』)あり方だとした。しかしそれは同時に、「まことの心になるといふことは如何に困難であるか。自己を懺悔する言葉のうちに如何に容易に他に対して却つて自己を誇示する心が忍び込み、また如何に容易に罪に対して却つて自己を甘やかす心が潜み入ることであるか」(同)といった〈去私〉の困難さに向き合うことでもあつた。

自己の心は「罪惡深重の凡夫」という「自覺」において、いわゆる〈我執〉の不如意さとして立ち現れてくる。そうした〈我執〉の不如意さにこそ人間存在の切実があるのだとすれば、「精神主義」においても、「他者」「他物」といった「外物他人」の不如意さに懊悩する様は、自己の〈煩惱〉に搦めとられる「闇愚無能」のありようとして、畢竟そのまま自己無能の感と呼び起こす契機でありうるはずである。なおそれは、自己の嚴然たる有限性を覚知する「機の自覺」へと至る筋道にはかならないだろう。

「精神主義」においては、「外物」は「不如意」なるものであるとされ、それに対する内なる「精神」は「如意」とされる。のみならず「精神内に充足を求むる」限りにおいて、『維摩經』に「隨其心淨則仏土淨」とあるごとく〔9〕、「外物」もまた「精神の模様に從ひ自由に之を変転せしめ得べきこと」であるとされている。つまり、ここでは自己のほかならぬ拠りどころとしての「精神(内)」が、そこに「充足」しうるだけの内実を持つものとされているのである。だとすれば、それはまたいかなる根拠をして「充足」可能たらしむるものだろうか。それは根本的な問いに立ち返って言えば、「精神主義」の〈超越への契機〉(煩惱即菩提)はどこにあるだろうか、ということである。

「精神主義」はまた、「我以外の物事を当てにせぬこと」という心得を持つことによつて種々の苦悩を脱却するものであるという。

我以外の物事を当にせねば、世の中に何が起らうとも、決して心配はない、我以外の物事を当にして居る間は決して苦悩を脱却することは出来ない。(「我以外の物事を当てにせぬこと」)

ここでの「我」と対置されている「我以外の物事」とは自己を感動せしめる「外物」である。しかし前章までに見たように、本来「我」とは、いわゆる〈我執〉の自己として見るかぎり、「不如意」なる〈私〉として〈去〉らなければならないものであつた。それは「精神主義」においても同様のはずである。とすればそれはいわゆる〈我執〉とはやはり異なる「我」でなければならないだろう。しかし「我」を「当てにする」と言いながら、同時に次のようにも言う点に注意しなければならない。

全体私共人間が苦しんだり、悲しんだりするのは、つまり自分と云ふ者を大事がつて居るからである。自分をないものにしたらば苦みも悲みもない筈である。(「自ら侮る自ら重すると云ふ事」)

ここでは、「自分」を「ないもの」にすることが苦悩を脱する方途とされている。以上のことを確認したうえで、この「我」を「当てにする」ことと、「自分」を「ないもの」にすることとの連関とその道筋とが見定められねばならないだろう。

ところで清沢は「我」を「当てにする」こととは、「我」を「信ずる」ことであるとも言う。「当にすると云ふ言葉はあれども、其意味は信ずると云ふと同じ事である」と。

信ずると云へば、我方のみのおもはくでありて、其が彼の方即ち客観上とか事実上とかでは、どうあらうと、其は頓着しないのである。〔中略〕無限の如来の客観的実在は兎あれ角あれ、其如来の大悲の実現を我等は決して我等の信念以外に感ずることは出来ぬ。我等にとりては信の一念の外には如来はないのである。（「我以外の物事を当てにせぬこと」）

つまりここでは「我」を「当てにする」とは、その主観において「如来」へ帰依することと同義になっている。当てにされ信じられている「我」の背後に「無限の如来」が感覚されており、その限りににおいて「我」は当てにされるということである。論を逆から辿れば、「其如来の大悲の実現を我等は決して我等の信念以外に感ずることは出来ぬ」のであるから、ほかならぬ「我」の「信の一念」を措いては「外物」はおろか「我」もまた当てにならないことだろう。すなわち先の「自分」を「ないもの」にすることとは、「如来」への「我」の「信の一念」における帰依であることが解されよう。

自己の小欲小我を滅して、如来の大願、如来の大心に帰入せよとは、釈尊一代の説教にして、竜樹天親、其他の高僧知識の教はこれ已外にはないのである。（「自ら悔る自ら重すると云ふ事」）

懸案事項であった「不如意」なるあり方としての「我」とは、そうした自己を「無限の如来」へと帰入せしめねばならない「我」であり、「如来の大悲」を未だ感得しえない「我」とは、「外物」から揺動されざるをえない「小我」にほかならない。「我」の「信の一念」において「小我」を去り、「絶対無限者」たる「如来」に乗託した「我」は、「我」でありながら「すかすかと如来の心の儘に切り開きがついて行く」（同）のだという。つまりそこでは、「我」の精神は「如来の心の儘」であるかのごとく「切り開き」がつく「如意」なるものとされるのである。ここにおいて「精神主義」の「精神」はその自由を得ることになる。「外物」もまた「精神の模様に従ひ自由に之を変転せしめ得べき」ものとなる。「我以外の物事を当てにせぬこと」すなわち「我」を「信ずる」こととは、「自分」を「ないもの」にするかのごとく「如来の心の儘」になることだと、ひとまずは理解できよう。

「精神主義」は「外物他人」に拘泥するあり方から目覚め、何よりもまず「我」の「信の一念」を確立するものであったことは以上の通りである。しかし、そうした「我」の「信の一念」の確立、「自家の確立」（「精神主義」）は必ずしも自己のみを基礎に築かれるものではない。清沢は「他人を信ずるといふこと」の深い意義を問題にするなかで以下のように述べている。

凡そ我々が世に立つに当つて、最も大切なことは、我々の精神の基礎を定むることである。〔中略〕さらば其基礎とは何であるか。それは財産でもない、権勢でもない、地位でもない、学識でもない、一個の至誠の心である。〔中略〕今、他人を信ずるといふことは、この至誠の心を他人の上に認めるといふことである。他人の心の上に、この大磐石よりも堅固なる至誠の精神を見つけるといふことである。（「信するは力なり」）

「精神の基礎を定むること」とあるが、それは「精神主義」の巻頭に掲げられていた「処世に於ける完全なる立脚地」を獲得することに相当するものであろう。しかしてその「精神の基礎」とは「一個の至誠の心」であり、「他人を信ずること」とは「至誠の心を他人の上に認めること」と言われている。そのように「我々が他人を信ずるとき、我々が我精神の基礎が、一層広く且つ固くなつたことを感ずる」（同）のだという。「我」の「信の一念」の確立、すなわち「自家の確立」は、「外物他人」を当てにせず自己の心の内に「如来」を感得することにおいて可能となるものであった。そうした「精神主義」の要件と、ここで言われている「他人を信ずるといふこと」において「精神の基礎」が発見されかつ涵養されてくるという事態はどのように整理されるだろうか。しかも「精神の基礎」はただに「一個の至誠の心」として「他人」にも認められうるというのではない。ことはむしろ「至誠の心を他人の上に認めるといふこと」において「精神の基礎」が定まるということであるかのように言われているのである。

清沢はなぜ「他人を信ずるといふこと」が「至誠の心を他人の上に認めるといふこと」であるのかについて以下のように説明づけている。まず「にせいつはりの信の出て来るのは、我々が常に他人の表面にばかり着目して、其奥底を忘れて居るから」だとして、「其本体」を觀よと言う。

我々が真実の信に到達せやうとするには、この奥底の本体を見つけねばならぬ、この本体といふのは、外のものではない、即ち絶対といひ、無限といひ、光明といはるゝ所のものである。

我々は此絶対的無限の光明を忘れてはならぬ。この光明に着目せねばならぬ。この光明は限りなき至誠である故、之に着目するとき、我々はこの光明を信知して之によりかゝり、之に入りて安住することができる、この光明に入りて之に安住するとき、我々は世界の一切の事物の中に、この光明のあらはるゝを認めることができる。（「信するは力なり」）

他人の「奥底の本体」とはすなわち「絶対的無限の光明」だということである。そしてそれに着目するとき、はじめて「真実の信」に到ることができるのだという。それは取りも直さず「我」の「信の一念」が確立するということ、「精神の基礎」が定まるということである。また「この光明は限りなき至誠である」とあるように、「至誠の心」とは「絶対的無限の光明」であり、他人の心の「奥底」にはそれぞれに「一個の至誠の心」が「絶対的無限の光明」の現われ／顕われとして確認しうるのだということである。

しかしながら、この「絶対的無限の光明」を「信知」ということが、他者を介してのみなされるというのではない。先に見たごとく「如来の大悲の実現を我等は決して我等の信念以外に感ずることは出来ぬ。我等にとりては信の一念の外には如来はない」からである。また「精神主義は決して利己一偏を目的とするものにあらず、亦他人を蔑視するものにあらず、只自家の立脚をだも確めずして、先づ他人の立脚を確めんとするの不当なるを信じ、自家の立脚だに確乎たらしむるを得ば、以て之を人に移し得べきことを信じ、勉めて自家の確立を先要とするが精神主義の取る所の順序」（「精神主義」）であった。

その意味では「精神主義」とは、「外物他人」よりもまず「自家の確立を先要とする」ことにおいて「絶対無限者」に接し「充足を求むる」べく順序立てたものであった。しかし「絶対的無限の光明」ないし「絶対無限者」それじたいは、自己を超えて「世界の一切の事物の中に、この光明のあらはるゝを認めることができる」ものである。「精神主義」巻頭に置かれた「此の如き無限者の吾人精神内にあるか、精神外にあるかは、吾人之を一偏に断言するの要を見ず。何んとなれば彼の絶対無限者は、之を求むる人の之に接する所にあり、内とも限るべからず、外とも限るべからざればなり。」という言明は、裏返せば「内」「外」にともに「絶対的無限の光明」が「本体」としてあることを示唆してもいるだろう。

以上のことをまとめれば、「絶対無限者」に接する「条路」としては「自家の確立を先要とする」が、「絶対的無限の光明」は「世界の一切の事物の中に」わたっていることを「信知」せよということになるだろう。そのことは「万物一体の真理」として次のように言われている。

宇宙間に存在する千万無量の物体が、決して各個別々に独立自存するものにあらずして、互に相依り相待ちて、一組織体を成ずるものなることを表示するものなり。（「万物一体」）

それは自己が「外物他人」と「相依り相待ち」て、「千万無量の物体」として組織される「絶対無限」のなかに包摂されてあるということである。「自己」と「外物」が「万物一体の真理」によって関係しあっていることは、さらに「道德問題」におけるその「基礎」として次のように展開されている。

道德の基礎は自己である、〔中略〕其行動の全体が即ち道德である、然るに此の如く自己が他の人物と相対する上に於て、自他差別の精神を根本とする時は、吾人は到底苦痛を脱離することは出来ない、何となれば、自他の差別を根本とする時は、吾人は到底其間に利害を異にするの念を脱却する能はざるからである、公德が実行せられ難きは、此故である、我が痛痒に関せない、我が利益でない、夫を我が其責に任じなければならぬ、苦しきことである、苦しきことは避けざらんと欲するも、得られない、此では終に公德の基礎は確立せられない、

吾人は自他差別の念を忘却せねばならぬ、吾人は彼我同体の念に安住せねばならぬ、抑吾人は他の人物と自他相対して其差別ありと雖ども、此差別は決して根本的の差別ではない、彼我共に平等なる本体の上に存するものである、此が公德の基礎である（「公

徳問題の基礎」)

ここでは、「自他差別の念」ではなく「彼我同体の念」が「公德の基礎」とされている。それは「吾人は他の人物と自他相対して其差別ありと雖ども、此差別は決して根本的の差別ではない、彼我共に平等なる本体の上に存するもの」だからである。ゆえに「公德の基礎は彼我同体の自覚でなければならぬ」(同)というのである。「万物一体の真理」において、「限りなき至誠」である「絶対的無限の光明」は、「自他差別」を超えて、それぞれの心の「奥底」に「一個の至誠の心」として平等に働いているということである。だから「平等なる本体」すなわち「絶対的無限の光明」を「信知」することとは、そのような「彼我同体」のありようを自覚することにほかならないのである。

清沢はそうした自覚が自己省察によって明察されるものであることを繰り返し説いている。それは自他の関係を「万物一体」のありようとして覚知することであった。「〈自己を省察せよ〉とは、古聖の吾人に遺せる不磨の金訓なり、自己を知るものは能く他を知ることを得るも、自己を知らざるものは決して他を知る能はざるなり」(「本位本分の自覚」)というのである。

而して其自己を知ると云ふは、決して外物を離れたる自己を知ると云ふにあらず、常に外物と相関係して離れざる自己を知るを云ふなり、蓋し外物を離れたる自己は、是れ一個の妄想にして、全く其实なきものなり(「本位本分の自覚」)

「外物を離れたる自己」は、「一個の妄想」であって、「常に外物と相関係して離れざる自己」を知り、各々の「奥底」の「一個の至誠の心」を通じて「万物一体の真理」を覚知すること。また、「絶対的無限の光明」を「信知」する「我」の「信の一念」が、「如来の心の儘」なるものとしてあったごとく、自他彼我のなかにも「限りなき至誠」としての阿弥陀の〈大悲〉が現前していることを信知すること。「精神主義」における〈自覚〉と〈信〉とはそのような諸相を持って〈超越への契機〉を示している。

ところで、そうした「彼我同体」の自覚はむしろ「外物他人」ではなく、ほかならぬ「絶対的無限の光明」を信知する「我」においてなされるということに変わりはない。とすれば、「絶対的無限の光明」を信知するという〈超越への契機〉としては、むしろ「我」の(「处世」上のさまざまな不如意に直面せざるをえないような)人間存在の本源的な「転覆」可能性を動因として、自己が「自己の罪惡と無能とを懺悔して、如来の御前にひれ伏す」こと。そうした「条路」こそが「機の自覚」へ至らしめるものとなるはずである。「慚愧の表白」とはそうした「自己の罪惡と無能」の「懺悔」にほかならないだろう。

先に見た「万物一体」の所では、「罪惡の感覚」を「吾人々性の至奥より発する至深の苦痛」とし、それが「やがて解脱の見地を惹起する」とも述べている。また「公德問題の基礎」でも「自分には確に其実験がある」として「倫理道德」が実行できないことによる苦痛を認めていた。改めて問い直せば、「精神主義」において「解脱の見地を惹起する」ものとしての「罪惡の感覚」とは、どのような「罪惡の感覚」を言うのであろうか。あるいは「闇愚無能」の自覚とは、どのようなことを「闇愚無能」と自覚することなのだろうか。清沢は「宗教の対象」となるような自己の「闇愚無能」のありようは眼前の省察によ

って知られると述べる。

我々が道を行く時に、遠方ばかり見て居つたならば、或は躓き、或は倒れ、或は難儀なところへ陥るやうなことができる。それ故、我々は先づ自分の脚もとに気をつけねばならぬ。（「一念」）

こう述べたうで清沢はだからこそ「堅固なる現在の基礎」が必要であるというのであるが、そうした「堅固なる現在の基礎」の上に立脚しない「脚もと」とは、まさに「闇愚無能」の覚束なさとして捉えられよう。それは「吾人か目前に経験する所」である。

宗教は吾人をして、吾人の根本的成立に有限無限の両面あることを信知せしむるものなり。而して之か対象は、吾人か目前に経験する所にあり。〔中略〕

信仰は吾人の自覚なり。吾人か吾人の根本的成立を自覚するもの、之を是れ宗教の信仰と云ふ。されは宗教の信仰は吾人の行動意欲に於て自由と不自由との両分あることを自覚するにあり。即ち吾人が事に当りて、事には必らず成効と失敗との結果あることを自覚し、失敗に驚かず、成効に傲らざるはこれ宗教の信仰の深味の存するところなり。

而して事に当りて成効と失敗とあるは吾人の常に経験する所にあらずや。吾人の行動意欲に自由と不自由とあることも、亦吾人の不斷に経験する所にあらずや。然れば則ち吾人か安住を得る能はざるは、此の如き経験を省察して、之を吾人の根本的成立に对照せざるにあり。則ち知るべし、宗教の対象は常に吾人の目前にあるも、吾人の信念を確定する能はざるは、此対象を省察して、其根本を明にせざるにあることを。（「宗教は目前にあり」）

「宗教の対象」とはすなわち、目前にある「此の如き経験」である。この「経験」（対象）を「省察」することが、われわれの「根本的成立」を「明に」し、また「自覚」を可能にするのである。そしてここで確認されたように、われわれの目前で日常的に経験される「此の如き経験」すなわち成功と失敗とに一喜一憂する様が、自己を困惑させ懊悩せしめる「闇愚無能」のありようであり、それは畢竟「吾人の根本的成立」なのであって、それこそが「宗教の対象」だということである。

それはまた「宗教の対象」である限り、まずもって救済の対象でもあるべきはずのものである。そうした経緯において、「闇愚無能」の自己が救済の対象としての「機」として自覚されてくるのである。さらに言えば、「則ち知るべし、宗教の対象は常に吾人の目前にあるも、吾人の信念を確定する能はざるは、此対象を省察して、其根本を明にせざるにあることを」ということは、「吾人の根本的成立」には「有限無限の両面ある」のであるから、われわれはそもそも「宗教の対象」を目前にしながらも「此対象を省察して、其根本を明にせざる」ような有限存在なのであり、むしろ「信念を確定する能はざる」がごとき自己について、「吾人々性の至奥より発する至深の苦痛」をもってその「罪惡」を自覚するとき、「吾人の根本的成立」が「信知」せしめられてくるということになる。

ところで、「精神主義」で問題にされる〈煩惱〉とは、ただに「外物」に「煩悶憂苦」

させられるところの〈煩悩〉であるようにも見える。そして清沢はそのような〈煩悩〉を「精神主義」によって「妄念」と信じ「解脱」することを説く。だが〈超越への契機〉（煩悩即菩提）とは、「精神修養」において間断なく挫折しつづけ、まさにそうした〈煩悩〉に「煩悶憂苦」せざるをえない自己の（精神の）ありようそのものを人間存在の有限性として「自覚」することにおいて「懺悔」に至るという契機のことである。

前半で確認したように、「外物」に「煩悶憂苦」せざるをえない「闇愚無能」の自己の、その「深い自覚」が必要だということになろう。むろん先に見た、「外物他人」が「精神の模様に従ひ自由に之を変転せしめ得べき」ものであるとすることは、単に「精神」の無条件の「自由」を意味するのではない。清沢はわれわれの「精神」はそもそも「動きづめに動いて居る、変りづめに変つて居る」ものであるという。そうした変動は自己の「精神」を困惑させ動揺せしめるものである〔10〕。清沢はそのような「変動少しもやまぬ精神」に対して、我々は如何にしたならば、不変不動の立場をあたへることができるであらうか」として、次のように解答する。

我々の精神が、常に変動する所のものに憑りて居れば、我々の精神も変動する。我々の精神にして、全く変動せぬ所のものに憑つて居れば、我々の精神も変動せぬ。然るに此世に於ける相対有限の事物は、悉く変動する。随つて此相対有限の事物によりて、成り立つ所の種々の普通の智識や感情や意志などは、皆凡て変動する。それ故に我々は、我々の現在の一念をして、極めて確固たるものとなさうと思はば、是非とも、相対有限の事物をたよりにしてはならぬ。又その相対有限の事物によりて成り立てる普通の智識や感情や意志などをたよりにしてはならぬ。猶一步をすゝめて絶対無限に接せねばならぬ。即ちこの差別界の本体たる平等の絶対無限を見つけねばならぬ。我々の精神にしてこの本体を見つけ来つたならば、この本体は、唯一であり、不変である故、この本体を見、この本体に接したる我の一念は、また決して変るといふことはない。（「一念」）

われわれの「精神」は、いわば生のままでは有限不如意なる〈我が心〉でありながら、「絶対無限」に接する限り「外物他人」に惑迷されることなき「自由」を得る。ゆえに「精神」のその「模様」如何は「現在の一念」「我の一念」において「絶対無限」と向き合っているかどうかによるというのである。「絶対無限」に接する限り「如何に心は動くとも、我々は此現在一念の堅固なる土台にたつて動き、如何に精神は働くとも、我々は此現在一念の金剛の如き地盤にたつて働く、外界の誘惑は、猛火の如く我を襲ひ来るとも、我は迷さるゝことはない。」というのである。「精神の模様」は、「常に寂靜なる安住処にたちて、而も其上で自由自在の働を為し、苦みなく悩みなく自分の事業を努むることができる」こととなる。

だが、「堅固なる現在の基礎」として、「一念」が「金剛の如く堅固なる一念の信」となるためには、それが止むことなく動じていく「一トおもひ」であるゆえに不変不動の「本体」を見つけなければならないが、それはその「本体」の姿ありようを正しく理解し得心することではなければならない。しかるに、清沢が「精神主義」において繰り返し説く「絶対無限」の根本のありようとは、すなわち「彼我同体」「万物一体」のありようであるが、

にもかかわらず「絶対無限」は（「万物一体」として「彼我」に）「平等の絶対無限」でありながら、それは自他差別の有限界あるいは変動する精神にまったく「融即」するものとしてあるということである。

但し此絶対無限の体は、遠く相対有限の事物を離れて存するものではない、波が水にはなれぬ如く、鏡の上の花の影が、鏡の面をはなれぬ如く、この体は、差別の事物と融即して存するものである、決して之を隔離することはできぬ。それ故、我々の精神が、この体を見とめるのも、この差別に融即して見とめるのである。随つて我々の精神に於いても、変り動く所の精神の中に融即して、この不変不動の一念を得るのである。決して変動する精神を、全く打ち滅ぼして、この一念を得るのではない。それ故に我々の精神は、全く不変不動の冷灰枯木の如くなるのではない、常に変り、常に動き、常にはたらきながら、而も其中に不変不動の「落ちつき」を得るのである。（「一念」）

我々の「精神」が、「絶対無限の体」に、それが畢竟「相対有限の事物」の「差別に融即して」いるものと「見とめる」仕方では接し向き合っていれば、「精神」はなお「変動」しながらも「不変不動」の「落ちつき」が「融即」するというのである。そもそも「精神」はたえず転じ移って「変動少しもやまぬ」ものであるから、いわば生のままの「一念」では「外事外物の襲撃」に迷惑せしめられ、「堅固なる現在の基礎」たりえない。しかして「絶対無限」が「相対有限の事物を離れて存するものではない」とすれば、そうしたわれわれの「精神」の「変動少しもやまぬ」ありようを離れてあるものではないということになる。「我々の精神は、全く不変不動の冷灰枯木の如くなるのではない、常に変り、常に動き、常にはたらきながら、而も其中に不変不動の〈落ちつき〉を得る」ということは、その精神の本体たる「絶対無限」のありようそのものが「不変不動」ながらも、「冷灰枯木の如くなる」ものではなく「相対有限の事物」の「常に変り、常に動き、常にはたらき」くありように「融即」するものとして、「彼我同体」のありようをして働いているということであり、それが「万物一体の真理」とされるものであろう。

変移変転し続ける「現在の一念」に「不変不動の立場」を与えるためには、そのような「絶対無限」の根本的ありようを正しく覚知する「正念」によって「絶対無限」に接していなければならないだろう。「正念」は、自他彼我の有限存在に尊卑貴賤等の格差を認める「隔歴差別の妄念」と対立するものである。

然るに真正の道徳は決して此の如き隔歴差別の妄念より生ずるものにあらず、万物一体の真理に基ける平等無碍の正念より起るべきものなり。而して此の如き正念の本体は是れ阿弥陀仏なり。阿弥陀仏の一心正念より出づる德音に促されて、吾人に一心正念の発動するもの、是れ即ち宗教の真髓なり、道徳の源泉なり。（「万物一体」）

「自己の云為能力のみを以て道徳を造作せんとする」（同）ような、自己を有為有能のものとする見方は「隔歴差別の妄念」より生ずるのであつて、有限存在はすべてがみな「彼我同体」であるというなら、その根源的な能力においては等しく無能であるほかはない。

自他一切がともに「精神修養」に挫折し、「吾人々性の至奥より発する至深の苦痛」を感じ「煩悶憂苦」せざるをえないような、まさに「罪惡深重の凡夫」たる有限存在でないとするれば、「万物一体の真理に基ける平等無碍の正念」は得られないであろう。

清沢の「精神主義」の近代性は（それはもと親鸞におけるものでもあろうが）、およそただ「念仏」すれば往生できるというものから、それは「正念」として正しくわれわれの根本的なありようを省察し自覚する「一念」でなければならない、としたところにも顕れていよう。そして、清沢自身日々の「精神修養」において間断なく挫折しつづけるあり方において、いわば「正念」からの脱落・逸脱として痛感される「変動少しもやまぬ」べき「精神」のありようを省察しながら、まさにそうした自己の有限無能の前景化を契機として、なおも「正念」すなわち「絶対無限」へ向き合うべく不断の「修養」へと「懺悔」は深まっていくのである。そうした回路を持つ「修養」こそ、「精神の発達する条路」としての「精神主義」である。「有限無限」「如意不如意」の関係のありようを省察し、かつ「外物他人」を「不如意」と、あるいは「彼我同体」とは思い知りえないと痛感・閉口しおわったとき、「絶対無限」に絶対服従しうる契機が生じるのであって、自己無能を自覚するという仕方では「絶対無限」は現前しないということである〔11〕。

- 1 今村仁司『清沢満之の思想』（人文書院、平成十五）
- 2 その間の事情としてよく知られているのは宗門改革運動の挫折、本山からの除名処分、肺結核などの「日常不如意」なる出来事の数々である。その頃書かれた「臘扇記」は、「重い肺病のもと、〈臘扇〉（無用者）という自覚のなかで、いかにして自己の主体性（個）を確立するかを求めた自己探求のドキュメント」（安富信哉「内観主義」、藤田正勝・安富信哉編『清沢満之―その人と思』、法蔵館、平成十四）であった。
- 3 じっさいに『歎異抄』が広く文化人一般に普及した経緯には、清沢の師弟・暁鳥敏による『歎異抄講話』（明治四四）が大きく関与していると言われている。大正初期のいわゆる〈歎異抄ブーム〉はこれによるところが大きく、漱石が親鸞を話題にした講演「模倣と独立」を行ったのも大正二年十二月である。なお、松永伍一は、『清沢満之先生』の著者西村見暁の回想述懐として、清沢が『歎異抄』を愛読したのは、暁鳥敏の『歎異抄』に対する情念の深さに影響感化されているところがある、という消息を語ったと伝えている。（「暁鳥敏と『歎異抄』」、暁鳥敏『歎異抄講話』所収、講談社、昭和五六）
- 4 凡例に明示したように、清沢の引用に関しては特に注記のない限り『清沢満之全集』（岩波書店）に拠った。なお、原文に付されている強調の傍点は、あまりに無数に付されているため、繁雑さを避けてすべて省略した。
- 5 暁鳥敏・西村見暁編『清沢満之全集』第四巻
- 6 「かくして彼が非僧非俗破戒の親鸞と称したことは、彼の信仰の深い体験に基づくのであって、単に謙遜の如きものではない。それは人間性の深い自覚を打ち割つて示したものである。」（三木清『親鸞』第五章参照）
- 7 漱石の講演「模倣と独立」に以下のようなことが述べられている。「インデペンデント」ということを説明して、「人間は自然天然に独立の傾向を有つてゐる」のであるが、なお「精神的になつて来ると——さうですね、古臭い例を引くやうであります、坊さ

んといふものは肉食妻帯をしない主義であります。其を真宗の方では、ずっと昔から肉を食った、女房を持つてゐる。これはまあ思想上の大革命でせう。親鸞上人に初めから非常な思想があり、非常な力があり、非常な強い根柢のある思想を持たなければ、あれ程の大改革は出来ない。言葉を換へて言えば親鸞は非常なインデペンデントの人と云はなければならぬ」と。ここでは、親鸞における「罪惡」「凡愚」の自覚と容認が、旧来仏教からのコペルニクスの転回のように評価されている。なお、そうした「インデペンデントの精神」は一方で、まさに近代自己の〈エゴ〉の問題とも関わってこようが、漱石はとにかくそれが「精神的の——ポジティブな内心のデマンド」であるとしている。それは清沢で言えば「人心の至奥より出づる至盛の要求」（『御進講覚書』）とされるような、親鸞における最も宗教的な「深い内面性」（三木清『親鸞』）に通ずるものであろう。

- 8 「親鸞には無常の思想がない」「親鸞においては無常感は罪惡感に変つてゐる」（三木清『親鸞』）など。第五章参照。
- 9 中村元訳「維摩経」『世界文学全集七 仏典Ⅱ』（筑摩書房、昭和四十）、鎌田茂雄『維摩経講話』（講談社、平成二）など。
- 10 そうした変動やまない「精神」への困惑は、常態としての一種の〈近代の病〉として漱石においても確認したところであり、たとえば『明暗』には「この肉体はいつ何時どんな変に会はないとも限らない。それどころか、今現にどんな変がこの肉体のうちに起つゝあるかも知れない。さうして自分は全く知らずにゐる。恐い事だ〔中略〕精神界も同じ事だ。精神界も全く同じ事だ。何時どう変わるか分らない。」という怯えが吐露されている。また、小倉脩三は「人の〈心〉は常に変わりつつあるゆえに人は信じ難いという、『坑夫』においては中途半端に終ったテーマを再度、その本来の意味において作品化しよう」としたのが『こゝろ』であり、「人の心の常ならぬゆえの不可思議さをさまざまに描くこと」ないし「人間を変わらぬものと見る主知主義的な古い世界観からの転出」を企てたとしている。（『夏目漱石 ウィリアム・ジェームズ受容の周辺』、有精堂出版、平成元）
- 11 清沢は「精神主義に対して色々の評判これ有れど、それに対して実は一言も申さず、そは此の主義は全く自己無能の表白なれば也。どの方面に向つても、閉口し、閉口し、閉口しをはつたの白状、即ち精神主義なり。」（『浩々洞語録』）とも述べている。なお、竹内整一『自己超越の思想』（ペリかん社、昭和六三）に、「自己の相対有限の認識としての修養は、確かに自力的ではあるが、しかし、それは結局、そのみにては徹底するものではなく、むしろこうした、〈絶対無限の大悲〉の感得（＝信）が〈我をして自己の相対有限なるを反省せしめたまふ〉というところにおいてこそ徹底させられる、と了解すべきであろう」としており、信と修養とが「交互に刺戟策励し」（『臘扇記』）合う相互的な緊張構造を指摘している。

第五章 三木清の〈まごころ〉

日本思想史において三木清は京都学派を代表する哲学者として名高いが、そもそもドイツへ留学しハイデガーらに直に学んだ近代哲学の徒であった。その主著には『構想力の論理』があり、西洋哲学をふまえたロゴスと思想の肉体性としてのパトスの二つながらにおいて、一貫して人間の「真実」を探究した思想家である。その三木が晩年に遺稿として未完ながら『親鸞』を残していたことは、彼の哲学の根底に何があったかを物語る良き史料の種である。三木は『我が青春』で『歎異抄』を「枕頭の手紙」とし、「最近の禅の流行にも拘らず、私にはやはりこの平民的な浄土真宗がありがたい。おそらく私はその信仰によつて死んでゆくのではないかと思ふ」と述べている〔1〕。

三木が「親鸞がところをつくして求めたのは〈真実〉であつた。彼の著作を繙く者は到る処においてこの注目すべき言葉に出会ふ」（『親鸞』〔2〕）と書くとき、それはまた三木が追究するところの「真実」でもあつたろう。『親鸞』には所々に『教行信証』の祖述であるような文章の姿が見られる。それは『親鸞』が親鸞思想の三木による近代的なパラフレーズであるということの現れであるともいえよう。残された未定稿を整理し雑誌『展望』に掲載した唐木順三によれば、三木の『親鸞』は、「それは単なる解釈でも批判でもなく、寧ろ筆者自身の告白であるかの如き体験的なものを多分に含んでゐた。引用されてゐる親鸞の言葉にはすべて三木さんの熱い息吹がかかつてゐて、親鸞とともに呼吸してゐるかの如く感じさせるものがあつた」という〔3〕。ともあれここではそうしたことを、三木自身が親鸞その人に「罪惡深重の凡夫」の身であることを重ね見つつ、『親鸞』に自らの「懺悔」と祈りとを込めていたという証言として理解し論じていきたい。

三木にとって自己一身に非常に大きくかかわる問題であつた『親鸞』の記述を、彼はどのように立ち上げ、自らの問いを構想したのだろうか。三木は「在家仏教」を貫いた親鸞について「つねに生の現実の上に立ち、体験を重んじた」人物だと見る。親鸞の文章には「人格的な体験」が満ち溢れており、その思想は「仏教を人間的にした」と。ここで三木が言う「人格」や「人間的」とは何を意味し、「生の現実」「体験」の中身は何をさすだろうか。ここでは反対に「人間的」ならざるものが明らかにされているわけではない。しかしながら三木は親鸞の文章において最も感銘を受けることは「人間的な情味の極めて豊かなことである」といい、「知的なものよりも情的なものが深く湛へられてゐる。彼の思想を人間的といひ得るのは、これに依る」という。

とすれば、「生の現実」の上にあつてそうした「情的なもの」こそ、親鸞において「人格的な体験」を際立たせているものである。親鸞の文章においてそうした「肉体性とさへいひ得るもの」が特色をなし、「経典や論釈からの引用の一々に至るまで、悉く自己の体験によつて裏打ちされてゐる」のである。

そうした親鸞思想が持つ「人間的な情味」にかかわる核として、三木は親鸞には「人間性の深い自覚」があつたとする。

彼が非僧非俗破戒の親鸞と称したことは、彼の信仰の深い体験に基づくのであつて、単に謙遜の如きものではない。それは人間性の深い自覚を打ち割つて示したものである。

親鸞における「人間性の深い自覚」とは、「外には悟りすましたやうに見えても、内には煩惱の絶えることがない。それが人間」であるという三木の「人間」観（それはまた親鸞の『愚禿鈔』の祖述であるが）から察すれば、自身を愚禿と号し「煩惱の具はらざることのない凡夫、あらゆる罪を作りつつある悪人」であることをどこまでも凝視しようとする「罪惡の意識」であろう。また、そのような「罪惡の意識」はすなわち「機の自覚」を意味するという。

罪惡の意識は如何なる意味を有するか。機の自覚を意味するのである。機とは何であるか。機とは自覚された人間存在である。かかる自覚的存在を実存と呼ぶならば、機とは人間の実存にほかならない。

「機」とは「自覚された人間存在」——「人間の実存」にほかならないとされ、親鸞の「罪惡感」はだから「人間の実存」のありように付帯付随のものである。親鸞における「人間性の深い自覚」とは、そうした人間的な情味に溢れた体験として、すぐれた「機の自覚」のありようを示すものである。

では親鸞における「罪惡の意識」とはどのようなものであろうか。三木は、親鸞の文章には「無常について述べることが少い」ことに注目する。このことは親鸞思想の「特殊な現実主義の特色」として理解されている。三木は「無常」じたい「もとより諸行無常は現実である。そしてそれは仏教の出発点である」としながら、それはさしあたり「世界の現実」であるとする。「生老病死」としての「無常の体験」は、「世界の現実」の体験である。対して、親鸞がその上に立ち続けた「生の現実」とは、「無常は現実であると知りながら、その認識を徹底させることのできないところに人間の迷ひがあり、苦しみがある」というような「人間の現実」である。それゆえに親鸞は「この無常感にとどまることができなかつた」というのである。三木は、親鸞には「無常感」はあつても、「無常の思想がない」とし、「親鸞においては無常感は罪惡感に変つてゐる」とする。すなわち「無常感」ないし「無常の思想」に取って代わったところの「罪惡感」として、「煩惱の具はらざることのない凡夫、あらゆる罪を作りつつある悪人である」という「自覚」が屹立してくる。「非僧非俗破戒」の愚禿親鸞と称したことがそれを示している。三木が引いたように、親鸞自身の言葉で「罪深き人間」「現実の人間」としての自己は以下のように言われている。

まことに知んぬ、かなしきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚のかずにいることをよろこばず、真証の証にちかづくことをたのしまざることを、はづべし、いたむべし。

罪深い「かなしき」自己のありようを「はづべし、いたむべし」とは、痛切なる「懺悔」

の言葉として響く。ゆえにこそ、こうした「人間性の深い自覚」は、同時に「深い内面性」とも置き換えられている。それは先に「人間的な情味」あるいは「知的なものよりも情的なもの」に溢れているとされたところでもあるだろう。

もとより親鸞の思想の特色が体験的であること、人間的であること、現実的であることに存することは争はれない。そこに我々は彼の宗教における極めて深い「内面性」を見出すのである。

親鸞における「内面性」は、「現実の人間」としての「体験」によって深められたものであるが、その「体験」の中身とは先に挙げた「まことに知んぬ、かなしきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚のかずにいることをよろこばず、真証の証にちかづくことをたのしまざること」というような「人間の現実」を深く思い知るところの、「罪惡の意識」経験であるだろう。ただし、親鸞の宗教は単なる「体験の宗教」ではなく、人間的・主観的・心理的なものであると同時に、あくまでも客観的・超越的・論理的であるような「真理」でなければならぬとされ、だからこそその「内面性」について次のように言われる。

しかし内面性とは何であるか。内面性とは空虚な主観性ではなく、却つて最も客観的な肉体的ともいひ得る充実である。超越的なものが内在的であり、内在的なものが超越的であるところに、真の内面性は存するのである。

それは「空虚な主観性ではなく、却つて最も客観的な肉体的ともいひ得る充実」をもった「深い内面性」として親鸞の宗教に見出されるものだということである。ここにはむろん西田哲学の以下のような帰結が思いあわせられよう。

宗教は何処までも内在的に超越的でなければならない、逆に超越的に内在的でなければならない。内在即超越、超越即内在の絶対矛盾的自己同一の立場において、宗教というものがあるのである〔4〕。

われわれは親鸞の宗教において、そのどこに「内在即超越」と「超越即内在」とを見出しうるのであろうか。三木の『親鸞』に戻れば、「却つて最も客観的な肉体的ともいひ得る充実」をもった「深い内面性」を、どのような契機に見出しうるだろうか。三木によれば、親鸞の文章には到るところに「懺悔」と「讃嘆」がつねに相応じて存在しているという。ここで強調されるのは、「懺悔」と「讃嘆」の相即するありようである。

親鸞の宗教が単に「体験の宗教」であるとすれば、それは「懺悔」だけを取り出し「美的なもの、文芸的なもの」と誤読することである。「自己の告白、懺悔は内面性のしるし」ではあるが、「単なる懺悔、讃嘆の伴はない懺悔は真の懺悔ではない」のであって、それは単に「人間的・主観的・心理的なもの」にとどまり、「客観的・超越的・論理的」な「真実」を持ちえないのである。

懺悔は讃嘆に移り、讃嘆は懺悔に移る、そこに宗教的内面性がある。親鸞はすぐれて宗教的な人間であつた。懺悔と讃嘆とは宗教の両面の表現である。

ここにおいて親鸞の宗教が持つ「極めて深い〈内面性〉」が理解されてくる。「真の内面性」について三木は、「五濁悪世の衆生の／選択本願信ずれば／不可称不可説不可思議の／功德は行者の身にみたり」という和讃によって例証する。「讃歎の伴はない懺悔」とはいわば「空虚な主観性」であつて、「選択本願」に預かる契機として不十分のものである。したがって真に〈超越への契機〉たりえないものである。

三木の言わんとするところは、「懺悔」の意識による自己内在性がすなわち「選択本願信ずる契機」となり、よつて「不可称不可説不可思議の功德」がわが身に充ちていることに驚き、その歓びをかみしめ「讃歎」するとき、はじめて「内在的なもの」のすぐれて「超越的」なありようが成就する、ということであろう。また、そうした「懺悔」が「選択本願信ずる契機」を持ちうることにたい、衆生・行者は「不可称不可説不可思議の功德」の機縁に預かっているものであり、「超越的なもの」がすぐれて「内在的」に因果する事態として了解できよう。

ところで、このとき「後悔」と「懺悔」は別のものとされている。なぜなら「後悔」とは「それぞれの行為」について「我れの立場」から、「我れの力」に対する信頼によつてなされるものだからであるという。しかして「懺悔」とはそのような「我」を去り、己れを空しくすることによつて、「語られる言葉—懺悔」が「まことを得る」こと、あるいは「まことの心になる」ことである。ゆえに「懺悔」は己れの「全存在にかかはる」ものであり、「単なる反省」と区別された「自覚」である。以下は「懺悔」の「懺悔」たりうる根拠として言われている。

我れは我れを去つて、絶対的なものに任せきる。そこに発せられる言葉はもはや我れが発するのではない。自己は語る者ではなくて寧ろ聞く者である。聞き得るためには己れを空しくしなければならぬ。かくして語られる言葉はまことを得る。およそ懺悔はまことの心の流露であるべき筈である。

ではまず、去るべき「我」とはどのようなものだろうか。三木は「まことの心になるといふことは如何に困難であるか。自己を懺悔する言葉のうちに如何に容易に他に対して却つて自己を誇示する心が忍び込み、また如何に容易に罪に対して却つて自己を甘やかす心が潜み入ることであるか。」とそのありようを暴露する。「我」とはそのようにあることで「絶対的なものに任せきる」契機を持たないものであり、「聞く者」でなく「語る者」として自らの「まことの心の流露」を阻碍するありようである。そして三木は、親鸞自身の悲嘆述懐「浄土真宗に帰すれども／真実の心はありがたし／虚仮不実のわが身に／清浄の心もさらになし」を示し、「我」が抱え込まざるをえない命題を懷疑する。すなわち「煩惱の具はらざることのない自己が如何にして自己の真実を語り得るのであるか」と。再度確認すれば、「我れは我れを去つて、絶対的なものに任せきる。そこに発せられる言葉はもはや我れが発するのではない。自己は語る者ではなくて寧ろ聞く者である」という。ここにはひとつの倒錯した事態が見出される。まことの「懺悔」の言葉は、「発せられる

言葉」「語られる言葉」として「我」なり「我れの力」を超え出ているものである。「聞く者」としての自己はそれを「我」を超え出る「まこと」として聞く。その意味で「懺悔」の言葉の源流は自己を何ほどか超え出た外部に措定されざるをえない。にもかかわらず、「まことの心になる」のはほかならぬ自己の心であり、「まことを得る」ところの「語られる言葉」は、「我」を超え出た所から発せられるとしても、それを聞く場としては自己の内部において以外ないのである。

とすれば「そこに発せられる」という「そこ」とは、内とも外とも限定しえないような「内在的」でありつつ「超越的」な場とならざるをえない。かくして「まことの心の流露」の場（「懺悔」が「流露」する場）は、自己の内部（自己から・みずから）でありながら、自己の外部（自己を超えたところから・おのずから）であるという、西田風に言えば「絶対矛盾」の場となる〔5〕。また「懺悔」と「讃歎」が相応じる場所もまた「そこ」にはほかならない。すでに見たように「懺悔」が「讃歎」に移り、「讃歎」が「懺悔」へと移るといった相互に応じあう「告白」であって初めて、「まことの心の流露」であることができるからである。

しかし以上のことは、自己が自己によって自己を超え出ることを意味しているのではむしろない。そうしたことはどこまでも「我の立場」を去ることのないものであろう。三木が強調するのは「聞き得るためには己れを空しくしなければならぬ。かくして語られる言葉はまことを得る」ということである。つまり自己が「我」を去って真に「内在的」であるためには、すなわち自己の内部において、自らの言葉でありつつ「我」ならざるものの声を聞き得るためには、「己れを空しく」することが必須だというのである。

三木哲学はいたるところで「虚無」を初発の問題に据えてきた。人生において「虚無」からの出発を言い、人間の条件の条件に「虚無」を捉え、「虚無」からの創造を構想した。ここではそうした「虚無」との関連性を問う余裕はないが、三木は「語る者」から「聞く者」へと自己を空無化する営みを「まごころに徹すること」として際立たせている。そうした自我の空域においてのみ「語られる言葉はまことを得る」のだと。

しかしながら先に見たように、「自己が自己を語らうとすることそのことがすでに一つの煩悩」たりうるなかで、親鸞の信仰生活とはだから「己れを空しくし」て、「真実心を得るといふこと、まごころに徹するといふこと」への苦闘であった。それはどのように可能でありうるのか。三木は次のようにも書いている。

親鸞がここをつくして求めたのは「真実」であつた。彼の著作を繙く者は到る処においてこの注目すべき言葉に出会ふ。

親鸞の信仰のそうした内実こそが、「人間性の深い自覚」へと懊悩し続ける「人格的な体験」が持ちえた「まこと」とであると見たところに、三木の「親鸞」観の独創があるだろう。またそれは三木自身の「真実」とも重なってくるものであった。

では「真実心を得るといふこと、まごころに徹するといふこと」はいかにして可能なのか、ということがやはり問われねばならない。三木は次のように言う。

煩悩において欠くることのない自己が真実の心になるといふことは、他者の真実の

心が自己に届くからでなければならぬ。そのとき自己の真実は顕はになる。われが自己の現実を語るのではなく、現実そのものが自己を語るのである。ここに知られる真実は冷い、単に客観的な真理ではない。この真実にはまごころが通つてゐる。まごころは理性ではなくむしろ情のことである。

「自己が真実の心になるといふことは、他者の真実の心が自己に届くからでなければならぬ」と言われるのはなぜだろうか。「からでなければならぬ」とは、事柄に絶対条件を付す繫辞である。ここでの「真実」とは、自己に即しては「まごころ」としてあるものである。そうした「真実—まごころ」は、「冷い、単に客観的な真理ではな」く、「理性ではなくむしろ情のことである」という。それは親鸞思想が持つ「人間的な情味」あるいは「知的なものよりも情的なもの」にほかならない。なおかつそれは「空虚な主観性ではなく、却つて最も客観的な肉体的ともいひ得る充実」を持つものであった。とすれば「真実—まごころ」はここで、「冷い、単に客観的な真理ではな」く、「理性ではなくむしろ情のことである」というありようをしながら、まさにそのことにおいて、あくまでも客観的・超越的・論理的な「真理」であるということになる。ならば「自己が真実の心になるといふことは、他者の真実の心が自己に届くからでなければならぬ」とは、そうしたある種の両義性を可能たらしめる条件ないし要件として言われているものであろう。

では「他者の真実の心」とは何を指しているだろうか。ここでの「他者」とは誰のことであろうか。その他者性の中身が確かめられねばならないが、三木は『親鸞』において「他者」という語をこの箇所以外で用いておらず、その概要は明らかではない。しかし、親鸞に関する次のような記述は、親鸞の文章における自他のありようを間接的に物語っている。

『教行信証』はまことに不思議な書である。それはおもに経典や論釈の引用から成つてゐる。しかもこれらの章句が恰も親鸞自身の文章であるかの如く響いてくるのである。いはゆる自釈の文のみでなく、引用の文もまたそのまま彼の体験を語つてゐる。

ここでの「経典や論釈」とは、親鸞において〈他なるもの〉である。自己の内に「経典や論釈」という〈他なるもの〉を引用して、その語る場を与えるということは、すなわち〈他なるもの〉へと自らを随順せしめることである〔6〕。ここでの三木の記述は、親鸞が自らの体験を語る言葉を「経典や論釈」へと融解させてゆくありようの描写にほかならない。「これらの章句が恰も親鸞自身の文章であるかの如く響いてくるのである。いはゆる自釈の文のみでなく、引用の文もまたそのまま彼の体験を語つてゐる」とは、そうした消息を物語るものである。「釈迦」「善導」「源信」といった先達の智慧を収めた「経典や論釈」の語る声が、まさに自らのものとして親鸞自身の中に響いてくるありようを指摘し、その「不思議」に驚いているのである。

このことは親鸞が『教行信証』（それはまさしく親鸞自らを告白するものであるが）を著すに際して、過去の「経典や論釈」の引用という仕方、「他者の真実の心」にふれえたという実証となろう。そのようにして「他者の真実の心」が自己に届いているがゆえに『教行信証』は、その「自己の真実」を「顕は」にしているということである。それはまた「われが自己の現実を語るのではなく、現実そのものが自己を語るのである」というと

きの「現実そのもの」を含むものである。ここでの「現実そのもの」とは自己が生のままに語る「現実」ではない。「他者の真実の心」にふれ、呼応し、それを通介したところの「現実そのもの」である。それは「自己の真実」として「現実そのもの」自身によって「顕は」にされるというのである。そうした「現実そのもの」自身によって語られる「自己の真実」に、自己自身が即し、随おうとするとき、すでにして「自己は語る者ではなくて寧ろ聞く者」となる。このとき「聞く者」としての自己は他者性を帯びた自己である。だから、「自己が真実の心になる」といふことは、他者の真実の心が自己に届くからでなければならぬのであるが、自己の中で自己の心が他者と向き合う対他性を持っているということ、すなわち他者との関係性を持つこと、他者との関係性のただ中に身を置くこと、そうしたあり方が「真実の心になる」ということを発現せしめるのであろう。

そもそも「聞く」というあり方は、主体性と客体性のさなかにある営みと言っていいものであろう。「自己の真実」を自ら作為・行為して「聞く」のでありながら、その「自己の真実」はある客体性の中で自己へと顕現してくるものである。三木は「真実の心—まごころ」の成就を、二通りの言い方で表現している。すなわち「まことを得る」「真実心を得る」「まごころに徹する」というものと、「まことの心になる」「真実の心になる」というものである。これは同じ事態の表裏を示した叙述だが、これまでに即して捉え返せば、「真実の心—まごころ」は、それを「得」よう「徹」しようと執着して直ちに得られるものではない。そのような「煩悩において欠くることのない自己」を離脱し、「他者の真実の心」が届く空隙を用意しうべく努めることを誘因として、自己の心が「真実の心—まごころ」となってくるのである。そのようにして「真実」が「顕はになる」というごとく、それはまさになってくるものとして言われていることを理解しなければならないだろう〔7〕。

だがもう一度ここで親鸞自身の悲嘆述懐の言葉を思い出してみなくてはならない。「浄土真宗に帰すれども／真実の心はありがたし／虚仮不実のわが身にて／清浄の心もさらになし」というそれは、いまだ「まごころに徹する」といふことはいかにして可能なのか、という問いを依然として突きつけてくる。すでに見たように「自己が真実の心になる」ということにおいては、自己の自己自身による自己反省を超えて、「他者の真実の心が自己に届く」ほどに「己れを空しくし」たとき、自己は「まごころ」に徹しうるということであり、そこにいたって「自己の真実」が顕現してくるということであった。だがそうしたいわば無私・滅私のありようは、いわゆる「超越者」の介在なくして成立しえないほどの不可能性として「凡夫」の前に立ちはだかっている。

ここにいたって議論は循環してくるのだが、三木が親鸞の文章のいたるところに見て取った「懺悔」と「讃歎」とが、互いに移り相応じあういわば無限往還運動の中で相互に増幅されてくることが「超越」への契機であった。「まことの心になる」とはすぐれて「超越的」なありようである。とすれば「機の自覚」は、そのような超越性を成就せしめる契機としての「懺悔」と「讃歎」の相互深化の構造を持たねばならないだろう。すなわち、まことの「懺悔」に至ろうとしてなお「真実の心はありがた」く、自己はまさしく「虚仮不実のわが身」であると悲嘆述懐せざるをえない。まことの「懺悔」はむしろそうした「懺悔」の貫徹しえなさを深く嘆くものとして一層極まってくる。そうした「懺悔」の深い窮みにおいて、自己の自己自身による自己反省を超えたまことの「懺悔」が、「超越的なも

の「絶対的なもの」への「讃歎」を呼び覚まし、自己の奥底から「発せられる言葉」として「絶対的なもの」への〈信〉の言葉を聞き取ろうとする。「自己を懺悔する言葉」が「まことの心の流露」としてまさに「まことを得る」とき、その言葉は「絶対的なもの」への「讃歎」となる。自己はこのとき「真実の心」をもって、「自己を懺悔する言葉」すなわち「絶対的なもの」への「讃歎」を「聞く者」である。「虚仮不実のわが身」において「まことの心になる」とは、そのようにして「懺悔」と「讃歎」が無限に相即する極まりへ向っていくことであろう。

そうした「懺悔」と「讃歎」の相即するありようを、三木は「機」と「法」の照応として理解する。それはいわゆる〈悪人正機〉における〈二種深信〉の問題として理解されようが、「機」（すなわち罪惡の懺悔）は「法」（すなわち無限の讃歎）と相応じ相対するものとして、「両者の関係は動的歴史的」なものであるという。それは先に見たような「懺悔」と「讃歎」の相応じて「まごころに徹」してゆく動きを指すものであろう。その歴史性こそ親鸞一個の内面における宗教性として確認されていたものである。親鸞において「生の自覚は法の自覚と密接に結び付いてある」ということは、そうした「機」と「法」の相即不離のありようが深く自覚されているということにほかならない。信仰の「歴史」において「生の自覚」が「法の自覚」と密接に結び付いてくるとき、そのような転回・展開性を通じて、「人間性の深い自覚」が可能になってくるのだろう。論を少し立ち戻れば、「機」とは「自覚された人間存在」であり、「人間性の深い自覚」の極みにおいて「超越的」たろうとするものであった。殊に「機の自覚」について分け入って詳述してきた三木は、「機」について以下のごとく確認する。

機といふ字は普通に天台大師の『法華玄義』に記すところに従つて、微・関・宜の三つの意味を有するとされてゐる。

「微」としての「機」は「未だ発現しないで可能性としてかすかに存するすがた」であり、「関」としての「機」は「関はる、関係するといふことであつて、一と他とが相対して相関はり、相関係すること」、「宜」としての「機」は「関係するものの間に丁度相応した関係があること」であるという。そのようにして「機と法とは相対」し、その「関係は動的歴史的」であるとしている。そしてその連絡・展開のありようが説かれている。つまり、「機は何等かの根性を有する故に根機と称せられる」とも言うように、ここでの「微」は「可能的なもの」として、内から発せんとしている「含蓄的」な「根機」である。しかもそれは「將に動こうとして、將に生ぜんとして」いるものである。衆生たる「機」は「性得の機」として「根性を有する」が、その由来はほかならぬ「法」にあるだろう。つまり「根性」としての「法」とは、「機」に内在し発現するところのいわゆる「仏性」に相応するものである。ただし、三木は欄外の端書きとして、「機と性との区別」を「動的と靜的」に分けている。それは内在する「仏性」がそのままでは靜態としての「性」ととどまるものであるが、発現可能性として今にもきざさんとしている限りにおいて「機」たりえるものであるということだろう。ここでは「機は可発の義で、衆生の心に法をうくべききざしあること」（傍点論者）が何よりもまず承認せられてこよう。そうした未だ顕わならざる可発性としての「機」はしかし、「機」として独立的に発現しうるものではないとい

う。

可能的なものがひとりでに現実的になるのではない。弩が機発するのは射る者があつてこれを発するからである。

と言ひ、また「衆生に善あり悪あり、共に仏の慈悲に関する故に、機は関の意味を有する」とあるごとく、「機」は「仏の慈悲」と関係しあうものとしてあり、「仏の慈悲」に向かい合われたところの「対者たりうるもの」である。「もし衆生がなければ、仏の慈悲も用ゐるに由なく、衆生ありてまさに慈悲の徳も活くことができる」とは、その間の消息を伝えているだろう。

とすればここでの「関」すなわち「一と他とが相対して相関はり、相関係すること」とは、「機」と「法」＝「仏の慈悲」との関係性にほかならない。さらには「他」と相対し相関することの、その関係性において「丁度相応した関係があること」が「宜」だと言われる。ここにおいて先に見たところの「自己が真実の心になるといふことは、他者の真実の心が自己に届くからでなければならぬ」と言われたその「他者」の究竟のありようが、「法」としての「仏の慈悲」にほかならないと瞭解せられてくる。

あるいはそうした〈他なるもの〉の「真実」を「聞く（者）」というあり方において、「まことの心になる」ということが成就してくるのであった。凡夫のそれぞれはいかにして絶対的に〈他なるもの〉の「真実」をそれとして「聞く」ことができるか——そうした問題は伝統的な親鸞教学に鑑みれば、「聞信」という「信」のあり方にかかわるものであろう。『教行信証』において「真実」はただ「聞くよりほかはないもの」とされる〔8〕。『親鸞』には本稿外の「断片」が残されているが、三木はその「聞信」という項目に『教行信証』信巻を引きつつわずかに次のように書き記している。

然経言聞者衆生聞仏願生起本末無有疑心是曰聞也 言信心者則本願力廻向之信心也
信心は聞思の信にして修慧の信にあらず、即ち所聞の法が能聞の信となりたるものなり

ロゴス——語るに対する聞く。

「聞く」ということは、衆生が仏願の「生起本末」を聞いて少しも「疑心」のないこと・状態を言うのであり、「聞く」ということがすなわち「信心」であるという。またそのような「信心」は「本願力廻向」のものであるというのであるが、三木はそうした「廻向」が「本願力廻向」としてまさに衆生に「届く」という「仏願」との関係性を「まことの心になる」こととして取り立てていたのである。「自己が真実の心になるといふことは、他者の真実の心が自己に届くからでなければならぬ」とは、「他者の心の真実」がまさに心中に領納され届けられたものを「まごころ」とであると信受しようとした、ほかならぬ三木自身の〈信〉の辞であったように思う。

『教行信証』の校訂をした金子大栄は、その解説に述べている。

さればわれらは人間の有り方を知る限り、如来の本願を信ぜざるをえぬのであろう。

けれどもそれは知識の及ばないところにある真理であるから容易に信じられない。恐らくわれらは自力を頼む限り、本願を信ずることは不可能であろう。その不可能を可能ならしめる法は大行の念仏である。しかし念仏するものは必ずしも真実の信心あるものではない。可能であることは直ちに必然ではないからである。したがって本願を信ずるには、その「法」とともに、その「機」を要するのである。しかしてその「機」縁となるものこそ真に人間の有り方を知る心である。われらは業縁の悲しみを機として本願の大悲心を思い知らしめられるのである〔9〕。

金子大栄に私淑していたという永尾雄二郎の述懐によれば、金子は「一切衆生悉有仏性」を解説して、誰の心にも「悲しみ」を解する根機があるということだと述べたという。それは以下のように理解できよう。すなわち「一切衆生悉有仏性」とは、誰しものが煩惱を滅して現世成仏しようというようなことではなく、阿弥陀の大いなる「悲しみ」に（いま・ここ）のわが心においてふれうること、無限の「大悲」（の願い）が一切衆生に届きうることだと。

それは人の善悪を問わず、誰しものが無限の「大悲」を庶幾すべき存在であり、「悲しみ」を領納する種を持っているということである。その種がまさに萌すとき、自己は自己が大いなる「悲しみ」に包摂されてあるそのありようを知る。あるいはそれを肯ってさらに展開すれば、「悲しみ」が分かるとは、単に他者の悲しみを理解しようという義ではなく、かえって自己の中にある「悲しみ」にふれうという体験のことである。「一切衆生悉有仏性」とは、大いなる「悲しみ」が自己を含み、かつ超えて、世界そのものが大いなる「悲しみ」に包まれているのだということを「一切衆生」の誰もが知りうるのであるということの謂いだということであろう。

しかして「われらは業縁の悲しみを機として本願の大悲心を思い知らしめられるのである」から、罪惡深重の凡夫としての自己は「機の自覚」において、「大悲心」を「思い知らしめられる」かたちで、わが「悲しみ」を大いなる「悲しみ」に随順せしめていくこととなるだろう。

以上、金子大栄の領解に即して振り返れば、三木においては親鸞の「機の自覚」はどこまでも、「悪性さらにやめがたし／こころは蛇蝎のごとくなり／修善も雑毒なるゆへに／虚仮の行とぞなづけたる」〔10〕という嘆き悲しみとして確かめられていたということである。それはすぐれて親鸞教学の〈超越への契機〉たるものであった。また「まごころ」とは親鸞の言う「真実の心」「真心」に相当するだろうが、親鸞においては「真実の心なし」とか、「真実の心ありがたし」という難信のありようとして悲嘆述懐されるものであった〔11〕。裏返せばそこには「如来」だけが「清浄の真心」を持つことができるという「絶対的なもの」の絶対性が「讃歎」されているのである。そのことを『親鸞』において明かそうとして道半ばに斃れた三木の戒名は「真実院釋清心」であった。

本章冒頭で述べたように三木清は、漱石や清沢のさらなる後世代として、より近代哲学の枠組みをふまえた学徒であった。にもかかわらず、三木が最後まで固執した『親鸞』執筆の背景は、〈近代自己〉の行方としては、それが漱石・清沢の系譜を辿るものであったということを示唆している。

すなわち、漱石は〈自己本位〉という〈鉅脈〉を掘り当てながら、〈自己〉に閉鎖し〈他者〉と脈絡の付かない、「各自」が「散り散りばらばら」であるような様相に強い違和と

無情を覚え、いわば〈自己〉を閉じるあり方から〈自己〉を越えて〈他〉へ開いていくあり方として、〈則天去私〉を構想した。〈近代自己〉という主体意識を持ってあらゆる〈外部〉と対峙する精神は、漱石においては〈則天去私〉という仕方で〈自己〉という閉域を突破したのである。そこでの〈去私〉とは、まさに「己れを空しく」する営みにほかならなかった。同時にまた、近代人としての彼らのより本質的な問題は、その方法如何にあった。

三木においては、そうした問いは「まごころに徹すること」として輪郭づけられていた。そしてそれは、ある種の迂路を辿って可能になるものであった。というのも、再三確認してきたように「自己が真実の心になるといふことは、他者の真実の心が自己に届くからでなければならぬ」からである。

それはまた清沢が、「精神主義」において、自己の「精神内に充足を求」めながら、その堅固なる「精神の基礎」は「至誠の心を他人の上に認めるといふこと」において定まるとしていたことと同様の迂路であった。

- 1 むろんそうした「親鸞」への傾倒は独り三木だけのものではなく、師の西田幾多郎や田辺元『懺悔道としての哲学』（昭和二十）などに顕著なように、時代の適宜をも受けつつ知識人に希求されていたものだろう。
- 2 凡例に明示したように、『親鸞』からの引用は、『三木清全集』（岩波書店、第二刷）に拠った。
- 3 唐木順三「三木清」『唐木順三全集』（筑摩書房、昭和四三）
- 4 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』（上田閑照編、岩波書店、平成元）
- 5 「みずから」と「おのずから」の相即するありようについては、竹内整一『「おのずから」と「みずから」日本思想の基層』（春秋社、平成十六）に詳しく、論者はこの問題に関して多くを拠っている。
- 6 第二章で確認したように、漱石は講演「中身と形式」で「歌を作る規則を知つてゐるから、和歌が上手だと云つたらをかしいでせう、上手の作つた歌がその内に自然と歌の規則を含んでゐる」べきだとして、「自個天然の法則」に随順しようとした。〈則天去私〉するとは〈天〉に随順する仕方で「自個天然」たろうとすることであった。論を先取って言えば、ここでの親鸞—三木がみずからを随順せんとしている〈他なるもの〉の究極とは、漱石で言う〈天一然〉〈自然〉であり、清沢の「絶対無限」であるような、自己を超え出るものであろう。
- 7 それはまた、三木の『哲学入門』における「我々の行為は、我々の為すものでありながら、我々にとつて成るものの意味をもつてゐる」という考え方とも重なりあうものであろう。
- 8 金子大栄校訂『教行信証』（岩波書店、昭和三二）
- 9 同上。
- 10 「愚恋悲歎述懐」（『正像末和讃』）、金子大栄校註『原典校註真宗聖典』（法蔵館、昭和六三）

11『尊号真像銘文』には、「〈至心〉は真実と申すなり、真実と申すは如来の御ちかひの真実なるを至心と申すなり。煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし、清浄の心なし、濁悪邪見のゆゑなり。〈信楽〉といふは、如来の本願真実にましますを、ふたごころなくふかく信じて疑はざれば、信楽と申すなり。」ともある。

結び

本論の初発の問いにあらためて立ち返れば、近代において、宗教・倫理を含む、あらゆる思想表現の問題は、いかにして〈生〉の精神一様式を作り上げるべきか、という問いの問い直しに収斂した。それは〈近代自己〉として、各自ばらばらになった〈個〉や〈精神〉といったものを、そこからその限りにおいて構想し直すことであり、もう一度そこに〈形〉を与えることであった。その上でそれは各々の〈個〉の立場から、それぞれ〈いかにして〉問い、また構想するのか、という〈方法〉の問題に照準された。

そうした文脈において漱石は、〈近代小説〉ないし〈文芸批評〉という枠組みと向き合いながら、まさにその向き合い方において、近代人としての自己の〈生〉を模索していった。その意味で〈則天去私〉という〈理想〉は、漱石にとってのひとつの〈信〉であった。

本論はここまで、そうした〈近代自己〉の〈超越〉をめぐる特殊相を、その〈契機〉あるいは〈萌芽〉から辿り直してきた。夏目漱石・清沢満之・三木清という明治から昭和期を代表する近代日本の知識人から〈超越への契機〉を抽出し、それぞれの思想内容を内在的に検討し論じた。特に漱石、清沢、三木らが、それぞれの〈超越〉を語ろうとするその道筋が、いわゆる〈超越者〉に素朴に導かれるような前近代的な信仰・形態によるものではなく、どこまでも〈自己〉あるいは〈主観〉といった個人主体にむしろ立脚する仕方であつたこと、有限存在によって内在的に観じられる〈内在的超越〉であることを描出すべく企図した。それはつまり、西洋近代化の宿命として〈超越者〉がその自明性を剥奪されるなかで、確固たる足場を見失った〈近代自己〉が新たな根拠として創出していくのは、結局のところ〈自己〉の〈内面〉〈主観〉への徹底とその超越による〈内在的超越〉であつたという、漱石らの思想的苦闘の様相を辿るということであつた。したがって、漱石が「則」するところの「天」も、清沢が立脚しようとする「絶対無限」も、三木の求める「真実」も、すべて〈自己〉や〈自己〉の営みと相即する緊張関係のなかで想念されたものであると見てきた。

たとえば漱石の〈自己本位〉と〈則天去私〉との関係は、〈自己〉〈私〉の処し方において両義性を孕んだ一種のアポリアのようにも見える。しかし〈則天去私〉という〈超越〉が、それが〈近代自己〉を捨象することなく、むしろ与えられた天分のなかで〈自己本位〉という「己を尽くす」営みによるものであることを、主に講演や残された断片メモ類を渉猟し析出することを試みた。

論全体の主旨は近代における〈超越への契機〉の事例研究であるが、それは以上のような視座のもとに〈内在即超越〉という思想的難題に取り組み、近代日本における〈超越〉の可能性を問い直すことであった。さらには、漱石の「去私」ということも、清沢の言う「一個の至誠の心」も、三木の言う「まことの心になる」ということも、ひとつの〈超越〉のありようとして、それら〈超越への契機〉に共通して介在する〈近代自己〉の諸相を跡づけるものであることをあらためて指摘しておきたい。

清沢の下で『歎異抄』を精読した暁鳥敏は、『歎異抄』は真面目に自己を省察し、厳格に自己を判断し、自己の罪惡に泣く人でなければ解せられないのである。『歎異抄』は自心を地獄の底に沈ませるほどの深き洞見がなければ味わわれないのである。ゆえに『歎異抄』は死の問題に驚いた人、事に失敗して失意の境にある人、倫理的罪惡に苦しむ人でなければ味わうことができぬのである。」と述べている〔1〕。これを優れて同時代的な『歎異抄』受容・需要の〈声〉として聞けば、清沢による「精神主義」も三木の『親鸞』も、それぞれ『歎異抄』のまさに近代的なパラフレーズという思想課題を根幹に含意していたことが改めて得心できる。〈近代〉に対して誠実に向き合えば向き合うほど、「真面目に自己を省察し、厳格に自己を判断」すればするほど、〈自己〉は「自己の罪惡に泣く」よりほかないのである。

漱石が「鑑賞の統一と独立」で、「各自の舌は他の奪ひがたき独立した感覚を各自に鳴らす自由を有つてゐるに相違ない。けれども各自は遂に各自勝手に終わるべきものであらうか。〔中略〕それでは情けない、心細い。散り散りばらばらである。何とかして各自の舌の底に一味の連絡をつけたい。さうして少しでも統一の感を得て落ち付きたい。〔中略〕一方に於て個人の趣味の独立を説く余は、近来一方に於てどうしても此統一感を駆逐することができなくなつた」と「統一」を痛切に想い見ていたことは、それぞれの「近代自己」が「散り散りばらばら」であることを承知しながら、なお清沢が、「宇宙間に存在する千万無量の物体が、決して各個別々に独立自存するものにあらずして、互に相依り相待ちて、一組織体を成ずるものなること」であるという「彼我同体」「万物一体」を「空想」したことに通じていよう。

しかしながら、そうした「信」のあり方、「信」の成立には、必ず、その挫折が契機として要請されてくるものであった。であれば、〈近代〉における〈超越の契機〉とは、むしろその不可能性として立ち現れるものであったともいえよう。すでに第一章で引用した野島秀勝の言をもう一度借りて言えば、『行人』の一郎について「〈大我〉というような結構なものがもはやあり得ないという断念の上に彼の近代自我が成立している」〔2〕のであつて、そのような徹底的な「断念」の深化する条路こそ、その肯定へと反転する唯一の道であつたということである。

漱石の〈去私〉への希いや、清沢の〈精神主義〉、三木の〈まごころ〉を通覧してきたが、三者において共通する〈超越〉への道程には、むしろ〈超越〉から逸脱・落伍し、〈超越〉を「断念」せざるをえないような凡愚の〈自己〉として、その〈罪惡意識〉を深く自覚するところにその枢要な契機を見た。そこにある〈罪惡深重の凡夫〉としての〈悲しみ〉こそは、〈超越への契機〉そのものであつたともいえよう。

ところで佐野洋子の人口に膾炙した絵本『100万回生きたねこ』は、「100万回」生き返りつづけた猫が、本当に愛した白猫に死なれたとき、ついに死んで生き返らなかつたという話である。その猫は、プライドの高いトラ猫で、王様をはじめあらゆる人々に飼われ愛されるが一向になつかない。自分のことがいちばん好きで、死ねばまた生き返って新しい飼い主に飼われている。それがあるとき美しい白い猫を見て、自分に見向きもしないその猫の虜となる。トラ猫は「俺は100万回も死んだんだぜ！」などと自慢話をし、宙返りをしたりして見せるが、白猫は振り向かない。それでも、とうとう「そばにいても

いいかい」と言って、ただトラ猫が寄り添ったとき白猫はようやくにしてうなずくのである。そして彼らは結ばれ、たくさんの子供を産む。トラ猫は自分よりも大事な存在をはじめて知り、いつまでも一緒に生きていたいと願った。ところがやがて白猫は死んでしまう。そのときトラ猫ははじめて涙した。来る日も来る日も、朝も夜も泣いて泣き暮らし、とうとうトラ猫も死んでしまう。そして「もうけっして生き返りませんでした」と物語は閉じられるのである〔3〕。

トラ猫はなぜ二度と生き返らなかったのだろうか。白猫のいない世界では生きていくなかったからなのか。あるいは、この世の苦しみを知って嫌気がさしたのか。さまざまに解釈しうるだろうが、少なくともトラ猫はこのときはじめて〈悲しみ〉というものに触れえたのである。何度も生まれ変わるといことじたいは、ある意味では地獄のありようである。また何度も生まれ変わる限り、トラ猫は〈死〉を知ることがない。〈死〉という痛恨の出来ごとに出会ってはいない。何度生き返っても自分の〈生〉を完結させることができなかったトラ猫は、しかし白猫という〈愛しむべき存在〉を通して、ようやくひとつの〈いのち〉を成就することができたのである。そうした〈いのち〉の成就を見るとき、「生き返りませんでした」とは、トラ猫自ら生き返らなかったということであると同時に、おのずからのこととして生き返らなかったということでもある。「もうけっして生き返りませんでした」という最終ページの絵に漂う透明なイメージは、直接にはトラ猫の白猫に死なれた〈悲しみ〉や彼の死それじたいがまとう〈悲しさ〉として差し出されているものである。しかしそれはいかんともしがたい無慈悲・無情の〈悲しみ〉としてのみ描かれているのではなく、むしろこの世のあり方それじたいの〈慈悲〉深さへと届いているかのようである。白猫が死んでしまったことは、この世における無情の事態であるが、同時にそのトラ猫の固有の、かつ一回的な〈悲しみ〉を通して、この世全体が深く悲しまれているのである。ここでの、トラ猫が〈悲しみ〉を知りえたということについては、単に他者の死を悲痛な出来事として理解できる・できないといったことよりも、トラ猫自身のなかにある〈悲しみ〉にいわば内から包まれたということである。そしてそのようにしてトラ猫の〈悲しみ〉のなかに、この世の〈情け深さ〉＝〈慈悲〉がひとつの〈いのち〉の深みとして宿ったということである。激しく涙しつづけ〈我〉を忘れて嘆き悲しんだトラ猫のなかにある〈悲しみ〉の情が、〈まごころ〉として、己れ一個の個別性・有限性を何ほどか超ええた——。そのようにしてトラ猫は、逆説的にこの世の無常を〈不如意〉のままながらも、十全に愛しむことができたのである。ゆえにトラ猫は、トラ猫自身の〈悲しみ〉を衷心から悲しむことにおいて、「もうけっして生き返ることはなかった」のであろう。

西田幾多郎は弟を亡くし、次いで幼い次女を亡くしたとき、「生来未だかつて知らなかった沈痛な経験を得た」(「我が子の死」『国文学史講話』序、以下同)と書いたが、それはまさに「骨にも徹する痛切なる悲哀」となって彼を襲い、彼の〈生〉をその思索的格闘へ向かわしめずにいられないものであった。西田にとって、そうしたまことの〈悲しみ〉は、むやみにまたみだりに表現しうるものではないほど純粹無雑のものであった。

相遇うて亡児の事を話さなかったのは、互にその事を忘れていたのではない、また

耐え難き悲哀を更に思い起して、苦悶を新にするに忍びなかったのでもない。誠というものは言語に表わし得べきものでない、言語に表し得べきものは凡て浅薄である、虚偽である、至誠は相見て相言う能わざる所に存するのである。我らの相対して相言う能わざりし所に、言語はおろか、涙にも現わすことのできない深き同情の流が心の底から底へと通うていたのである（「我が子の死」）

唐木順三の証言によれば、西田は三木清の妻の死に際し、「気の毒で手紙も書けぬ」と「申しやうのない表情をされた」という[4]。西田にとって「我が子の死」という〈悲しみ〉もまた、「相見て相言う能わざる所に存する」ような「至誠」のものとして、「死別」という心の疵は人目をさけてもこれを温め、これを抱かんことを欲する」ことが必要なのであった。西田には「諸共に抱く思は語らじな泣きてかひある世にしあらねば」「我が心深き底あり喜びも憂の波もとゞかじと思ふ」「あさに思ひ夕に思ひ思ひに思ふ我が心かな」「世をはなれ人を忘れて我はただ己が心の奥底にすむ」といった歌が残されているが[5]、悲哀に沈潜し（「深き底」「奥底」に住み）、「人生の悲哀を直視すること」と、思索することとは同じことであったのだろう。だからこそ西田哲学において、「哲学の動機は〈驚き〉ではなくして深い人生の悲哀でなければならない」（「無の自覚的限定」）とされ、思索によって自らの〈悲しみ〉と向き合おうとしていたのであろう。西田哲学においては、〈悲哀の超脱〉とでもいうべきものを通介し、そのようにして自他を超えて相通ずるありようが目指されていたのではないか。西田の言う「内在即超越」（「場所的論理と宗教的世界観」）とは、人間存在が〈悲しみ〉の純粹経験において、己れの「深き底」に徹底的に思い至ろうとする、〈超越〉のあり方として理解できよう。

仏教において、有限存在がものを〈知る〉というとき、それは〈阿弥陀〉の〈智慧〉を〈分有〉することである。すなわち〈根本無分別智〉を〈後得分別智〉として〈分け有つ〉ことである。それは、〈阿弥陀〉の〈智慧〉を〈分有〉するという仕方で、〈阿弥陀〉と出会い、〈阿弥陀〉と関係を有つこと、〈阿弥陀〉と正しく向き合うということである。とすれば〈阿弥陀〉の〈智慧〉とは有限各個に〈分有〉されるべき（知られるべき）〈無限大悲〉のことであるから、〈智慧〉を〈分け有つ〉ということは、〈阿弥陀〉の〈大悲〉に触れることを通して、自己のなかの〈悲しみ〉を知ることにはほかならない。また〈無限〉との関係の深さは、〈もののあはれ〉を知るごとくして、有限無能の自己存在の〈悲しみ〉を知る極みにおいて深められてくるだろう。〈もののあはれを知る〉とは、そうした自己のなかの〈悲しみ〉を通して、〈阿弥陀〉を愛でること、愛しむことである。

〈罪惡深重の凡夫〉としての〈悲しみ〉の問題は、この世におけるいかんともしがたい〈もの〉の〈あはれ〉を知るという問題である。和辻哲郎による本居宣長の「物のあはれ」論（「〈もののあはれ〉について」）によれば、〈もののあはれ〉を知るとは、「心のまこと」「心の奥」を知ることである。〈もののあはれ〉を知る心とは、「真率な深い感情」であり、感傷や虚栄の〈我心〉を去ったところの「心のまこと」である。とすれば〈もののあはれ〉を知るとは、〈まごころ〉としての〈悲しみ〉に触れるということであり、かつ〈悲しみ〉を通して〈まこと〉に触れるということでもあろう。しかししてそうした意味で〈もののあはれ〉を知るためには、だから己れを空しくしなければならないが、それは

そのように自己が〈もの〉(対象)に、〈即する・随順する・所有される〉仕方で、〈あはれ〉(心のまこと)に出会うということである。

先に述べたように、漱石の〈去私〉ということも、清沢の「一個の至誠の心」の自覚も、三木の言うような「まことの心になる」ということも、ひとつの〈超越〉のありようにはかならないが、そうした〈超越への契機〉に共通する〈己れを空しくする〉あり方は、有限存在がそれゆえに〈もののあはれを知る〉という、〈悲しみ〉の深い体験として成就してくるものであることを最後に確認して結びとしたい。

- 1 暁烏敏『歎異抄講話』(講談社、昭和五六)
- 2 野島秀勝「〈誠実〉と〈則天去私〉」『「誠実」の逆説』(冬樹社、昭和四八)
- 3 佐野洋子『100万回生きたねこ』(講談社、昭和五二)
- 4 唐木順三「三木清」『唐木順三全集』(筑摩書房、昭和四三)
- 5 上田薫編『西田幾多郎歌集』(岩波書店、平成二一)