

# 志賀直哉の「個」を巡る考察

—生きられた日本の近代 3—

呉 谷 充 利

プロレタリア文学の登場

「今日は一寸面白くない(?)相談で手紙をかく。元より君から正直な返事をもらへることを知ってゐるからかくのだが、実は原稿で金をとるのが不可能だと云ふ気が段々して来たのだ。今どうしても月千二三百はある。内訳すると村へ四百円、房子に二百円、(両方とも百円づゝへらした)あと百円は村の同人と出す雑誌に、あとは僕達の生活費、小遣と、税金ぞだ。

処が一番あてにしてゐる改造がこの頃少しもたのんで来ない。たまにたのんでくる処は稿料の安い処だ。新聞や女の雑誌に売りつけるのが唯一の方法だが、それも思ふやうにないし、あてがない。それでこのさい思ひ切つて他で金もうけをしようと思ふ氣になつて、その方に少し本氣になつてやつて見やうと思つてゐる。

それで僕の考へでは本屋をやりたいと思つてゐる。……………(中略)……………。

之等でいくらか原稿料以外に金をとるやうにして、かく方は自分の氣がむく時、向ふからたのんで来た時に出してやると云ふ風にしたく思つてゐる。

……………(後略)……………」

志賀直哉兄(封書)<sup>1)</sup>

武者小路実篤に原稿の依頼がほとんど来なくなり、彼は「失業」しかかる。手紙は、このとき書かれている。

実篤の「失業時代」は昭和4年から7年まで続く。白樺派を押しやってプロレタリア文学が文壇に登場してきたのである。この近年の文学の経緯は、次の文章によく現されている。<sup>2)</sup>

「デモクラシーの主張は次第に社会主義的改革の方向に向きを変え、在来の合言葉であった〈民衆〉が〈労働者〉に変更され、…「知識階級の間にも、社会思想や社会問題が理論としてさかんに論ぜられるようになり、」…「文芸運動の方面も、これに伴って、大正八、九年ごろから、社会主義的な立脚地に立つ評論が力を持ちはじめ、個人主義に對す

る批判が急速に強くなって、第四階級の文学、労働文学の主張が打ち出されて」きた。

プロレタリア詩人、中野重治の詩がある。この詩は、新しい文学の胎動を響かせている。

おまえは歌うな  
おまえは赤ままの花やとんぼの羽根を歌うな  
風のささやきや女の髪の毛の匂いを歌うな  
すべてのひよわなもの  
すべてのうそうそとしたもの  
すべてのものうげなものを掻き去れ  
すべての風情を擯斥せよ  
もっぱら正直のところを  
腹の足しになるところを  
胸さきを突きあげてくるぎりぎりのところを歌え  
たたかれることによって弾ねかえる歌を  
恥辱の底から勇気を汲みくる歌を  
それらの歌々を  
咽喉をふくらまして厳しい韻律に歌いあげよ  
それらの歌々を  
行く行く人びとの胸郭にたたきこめ

(中野重治 「歌」)

実篤の「失業時代」のゆえんはここにあった。ところが、プロレタリア文学は、このあと昭和の軍国主義の台頭とともに弱体化を余儀なくされ、作家のいわゆる「転向」が続いた。なかでも、中野重治のそれは衝撃であったが、プロレタリア文学のこうした経緯について、述べることは既に本論の意図を超えている。

本論にとって、重要なのは実篤の「失業」に見るようなプロレタリア文学の文壇における席卷が、日本の近代にもたらした一つの結果である。ここに志賀直哉がプロレタリア作家小林多喜二に宛て書いた手紙がある。長文の手紙なので、肝心なところだけを以下に抜粋してみたい。

手紙大變遅れました。

君の小説、「オルグ」「蟹工船」最近の小品、「三・一五」といふ順で拝見しました。「オルグ」は私はそれ程に感心しませんでした。「蟹工船」が中で一番念入つてよく書けてあると思ひ、描寫の生々と新しい點感心しました。

…………… (中略) ……………。

私の氣持から云へば、プロレタリア運動の意識の出て来る所が氣になりました。小説が主人持ちである點好みません。プロレタリア運動にたづさは人として止むを得ぬ事のやうに思われますが、作品として不純になり、不純になるが爲めに効果も弱くなると思ひました。大衆を教へると云ふ事が多少でも目的になつてゐる所は藝術としては弱身になつてゐるやうに思へます。さういふ所は矢張り一種の小兒病のやうに思はれました。

…………… (中略) ……………。

プロレタリア藝術の理論は何も知りませんが、イデオロギーを意識的に持つ事は如何なる意味でも弱くなり、悪いと思ひます。

作家の血となり肉となったものが自然に作品の中で主張する場合は兎も角、何かある考へを作品の中で主張する事は藝術として困難な事で、よくない事だと思ひます。運動の意識から全く獨立したプロレタリア藝術が本統のプロレタリア藝術になるのだと思ひます。

…………… (中略) ……………。

つまり作者はどういふ傾向にしる兎に角純粹に作者である事が第一條件だと思ひます。

…………… (後略) ……………。

(小林多喜二宛 昭和六年八月七日) <sup>3)</sup>

直哉は、この手紙のなかで小説の眞の精神が作者自身の内にあるということを述べて、小林多喜二の『蟹工船』に対して好意的な賛辞を述べている。しかしながら、プロレタリア文学は、直哉の言うやうにプロレタリア運動という「主人持ちの芸術」として成立している。直哉は、作者を超えたイデオロギーの存在は小説が根本に所持すべき藝術の眞の表現を薄っぺらなものにしてしまうと書く。

これは、夏目漱石の言葉に返れば、内発の芸術的感情を凌ぐ思想がいわば外力として作品に働くだけのことになる。そうしたプロレタリア文学作品の弱点を直哉は指摘しているのである。が、直哉が多喜二に宛て書いたこの小説論は、敷衍して考えてみれば、実は日本の近代そのものの成り立ちとも渡り合っている。プロレタリア運動を西洋運動と読み換えてみれば、主人の顔がプロレタリアから西洋へと変わるだけで、主人持ちということでは全く同じだからである。

したがって、昭和六年八月七日付の直哉のこの手紙は、直哉の意図以上に日本近代の重要な証言になろう。彼は、日本近代の一つの座標をここに明瞭にしているからである。「われわれは、純粹に作者として血となり肉となったものをこそ表現しなければならぬ。」しかしこれがいかに困難な営みであったか。直哉自身の作品の営みがこれを語る。

誤解を恐れずにいえば、日本近代は一番真ん中のところで精神の空洞を招くそうした外発の風を常に受けていた。こうしたことを考えてみると、直哉の手紙が日本近代に対し

でもつ意味は小さくない。白樺派の一つの意義はそこにある。

プロレタリア文学の登場とともに日本近代の主題は、洋の東西の問題から一国の社会のそれへと大きく換えられてゆくのであるが、日本近代の本質的な問題の一つは、紛れもなく洋の東西を巡って存在しているのであり、その座標軸は、プロレタリア文学の登場と共にずらされていく。が、それは、われわれに課せられた重要な問いとして残されている。

### 文化の交渉

翻って、いわゆる日本近代の始まりが明治の開国にあることは余りにも明白であるが、洋の東西の交渉はそれをはるかに遡る。十六世紀のいわゆる「大航海時代」の幕開けは、世界史的視点からいえば、画期的な世界航路の拡大とは裏腹に結果としてみれば不幸な時代の始まりともなった。大洋の航路は、「シルク・ロード」に見るような陸路が果たした幸福な文化の交渉をもたらさなかった。

なかでもフランシスコ・ピサロによるインカ帝国の征服は、このことを赤裸々に語っている。ピサロとインカ帝国の皇帝アタワルパとの交渉は、次のようなものであったという。

1532年の11月15日、帝国の北部カハマルカに入城したピサロら一行は、城外に本営を構えていたアタワルパに会見を申し込んだ。翌日、アタワルパは、着飾った貴族らと数千の従者を伴ってカハマルカの広場に現れた。皇帝の輿は色鮮やかな鳥の羽と金銀の飾り板で覆われ、その行列の見事さに、スペイン人たちは驚嘆の声を禁じえなかった。

アタワルパの一行が到着すると、ドミニコ会士のバルベルデが皇帝に近づき、キリスト教への改宗を迫った。これに憤慨した皇帝が修道士の祈祷書を地面に投げつけたのを合図に、スペイン人が攻撃を開始した。ピサロは周囲に兵と火炮を配置していたため、皇帝はなすすべもなく捕らえられ宮殿に幽閉された。

皇帝は釈放を条件に、帝国の各地から集められた莫大な金銀財宝をピサロに提供したが、皇帝の力を恐れたピサロは、反逆のかどでアタワルパに死刑を宣告したのである。

(『クロニック世界全史』 講談社による) <sup>4)</sup>

イスラムの世界に隔てられてきた西洋は、遂に、海路を通して東洋へと駒を進めた。十六世紀の宣教師の渡来は、幕府が結局鎖国をもってこれに応える程、日本にとって衝撃的な一つの文化の伝播を意味した。この洋の東西の文化の違いは埋めがたいものがあった。

明治の開国は、そこに見る東西の隔たりに橋を渡したのであろうか。そうではなかった。明治以来、政府がめざしたものは、国家の利益に資する西洋であり、その文明の精神の核ともいべき信仰の西洋、キリスト教文化はそこには無かった。洋の東西のもっとも深い隔たりは不問にされたのである。

日本と西洋というこの二つの文化の交わりを見るとき、その交わりを隔てるもっとも大きな問題が信仰の西洋に対する日本文化の伝統性に存在することは明瞭であろう。端的にいつてしまえば、西洋の個人主義に対する日本の伝統的精神の問題である。おそらく、日本の近代の不幸は、このもっとも困難な洋の東西の文化の齟齬を乗り越えるべく時をもたず、敗戦をもって、それを明文化したことにあろう。西洋の個人主義は、法の問題というより、キリスト教に育まれた生活文化そのものの問題として存在しているからである。

われわれは、たとえば、途方も無い道程と悠久の時を経た三筋の文化的生命とそこに結晶した『唐三彩』の固有の美をここに見なければならぬ。遅々としながらも、全身全霊をもって交わった真正の文化の交渉がそこにはある。そうした文化の交渉の一つの歩みをこそ、われわれはいま問わなければならぬ。

それは、国家的利益の対象としてしか存在しなかった西洋の片面的理解を超えた等身大の文化の交渉ともいうべきものであり、この等身大の西洋と日本との関係は、官に対する民の、啓蒙に対する自熟の、外的発信に対する内的発信の問題としてより深く捉えねばならぬ。白樺派が問われるのは、まさにこの同人が自ら等身大の身体をもってもう一つの西洋、信仰のそれと向きあい、この外的発信の文化をより内的発信の精神の問題として生き抜いた点にある。したがって、キリスト教のヨーロッパは、明治政府の国家的原理の枠外で、ひそかにしかし確実にその根を下ろしていたといえるかもしれない。

### キリスト教と日本

明治の日本において、実利実学ではなく、精神文化としての西洋に向かった二人の人物がいる。新島襄（1843-1890）と内村鑑三（1861-1930）である。共にアメリカに渡ったクリスチャンであり、新島襄は、帰国してキリスト教主義に基づいて同志社を創立し、内村鑑三は、市井にキリスト教の思想を説き、聴衆に深い感銘を与えた。

直哉は、十八才のときから内村鑑三のもとに七年間通い、キリスト教に触れている。彼は、自分が影響を受けた師として筆頭に内村鑑三の名を挙げ、深い敬意を表している。結局、彼のもとを去っているが、「内村鑑三先生の憶い出」<sup>5)</sup>と題した一文で彼はこう書いている。

不肖の弟子で、先生にとって最大事である教の事は余り身につけず、自分は自分なりに小説作家の道へ進んで来たが、正しきものを憧れ、不正虚偽を憎む気持を先生によって引き出された事は実にありがたい事に感じている。また、二十前後の最も誘惑の多い時代を鵜呑みにしろ、教によって大過なかつた事はキリスト教のお蔭といっても差支えないだろう。

それともう一つその頃の社会主義にかぶれなかつた事も先生のお蔭だった。

受けた影響を彼はこのように簡単な言葉で語っているが、多感な青年時代の内村鑑三との出会いがもたらしたものは、彼の言によれば、「正しきものを憧れ、不正虚偽を憎む気持ちをひき出された事」であり「その頃の社会主義にかぶれなかった事」である。内村鑑三は、彼の精神の問題を自身の内面へと向けさせた。キリスト教精神は、内村鑑三を通して確実に直哉の内面に働いていた。彼が志賀直哉に与えた影響の大きさはそこにあった。

実利実学の西洋ではない優れて精神的な西洋との出会いが明治・大正の日本に存在したのである。しかしながら、結論的にいえば、この信仰の西洋と日本の伝統的精神の隔たりは、直哉の精神をもってしても埋めることはできなかった。ところで、この二つの精神の隔たりをもう少し明瞭にするために、今一度ここでカトリック宣教師の渡来した十六世紀末の日本に返って考えてみたい。

明治の「文明開化」に対して、この十六世紀に見る日本と西洋との出会いは、はるかに深い文化論的意義をもつ。ギリシア・ローマ文明を継承する理性の西洋に対する、信仰の西洋すなわちキリスト教の布教を通じて日本と西洋が出会い、二つの世界に横たわる習俗や精神性の余りにも大きな違いが明るみに出される。十六世紀末に渡来したカトリック宣教師ヴァリニャーノは、『日本巡察記』を残している。彼は、1539年ナポリ王国キエティ市に生まれ、1606年マカオに没している。イエズス会総長に宛て書いた日本における布教についてのこの報告書は、日本人の生活習俗の観察を通して、西洋人とのメンタリティーの相違を初めて明瞭にした貴重な資料である。

土居健郎は、有名な『「甘え」の構造』のなかで「甘えは日本人の精神構造を理解するための鍵概念となるばかりでなく、日本の社会構造を理解するための鍵概念ともなる」<sup>6)</sup>と述べている。

米国での生活体験を通して、彼は人間関係の仕方の相違にショックを受ける。このカルチャー・ショックが日本人の心理の特性に気付く一歩となった。精神医学者としての深い思惟を通して、彼はこのことを明瞭にする一つの概念に辿り着く。それが「甘え」であった。

十六世紀末の話から二十世紀今日の一つのテーマへと随分飛躍したが、日本人のメンタリティーは、この間変わることはなかったのであり、ヴァリニャーノの『日本巡察記』と土居健郎の『「甘え」の構造』は、洋の東西の文化の根本問題において、ほとんど同一のテーマを扱っている。

優に四世紀を超えるこの文化の膠着状態が決定的意味をもって破られる。日本の敗戦とこれに続く新憲法の制定である。西洋思想は法的な力をもってここに明文化される。

### 西洋と日本における精神性の相違

土居健郎は『「甘え」の構造』の続編である『表と裏』のなかで、建前と本音が表裏一体するかたちで働く日本人独特の考え方、感じ方を指摘している。一つの物事を両面において捉えるこのような日本人の傾向を彼は十六世紀末にやって来たヴァリニャーノの『日本巡察記』やフロイスの『日本覚書』、さらには『徒然草』の言葉に見いだす。

彼は、建前・本音の精神分析の方法をさらに普遍的な人間の意味へ深めるのであるが、筆者の意図としていえば、そのような精神分析の方法とは別に、社会的現象として存在する日本人のメンタリティーとこれに対する西洋人のそれとの相違を捉える一つのパースペクティブを彼の研究が明白にしている点にまず着目してみたい。

このパースペクティブをいえば、次のようになる。「外部に表われた言葉では、胸中で考え企てていることを絶対に知ることができない。」<sup>7)</sup>という十六世紀末一西洋人の目から見た日本人の心理を「甘え」や「表と裏」という言葉を通して分析し、対比する一つの観点である。

日本人と西洋人とのメンタリティーの相違がこのパースペクティブにおいて「胸中の思い」～「外部に表われる言葉」という一つの精神表現の仕方の問題として一層明瞭に捉えられる分けである。西洋人のメンタリティーは、この見方からいえば、まさに日本人のそれと対蹠する「胸中の思い」＝「外部に表われる言葉」であることは、ヴァリニャーノの言葉の意味として余りにも明白である。彼は、次のように言う。

日本人は他人と交際するにあたり、その態度は、はなはだ不安定で、胸中で感じていても、心の動揺や怒りを外部に表現せず、容易に歎息や不満、他人の悪口等を口にしない。胸中を深く隠蔽して、表面上は儀礼的で鄭重な態度を示すが、時節が到来して自分の勝利となる日を待ちながら堪え忍ぶのである。我等はそのあらゆる点で一般に反対である。我等は性急で、怒りやすく、自由に話し、心にあることをすぐに外に表わして、日本人の表面上の儀礼や鄭重さを好まない。これらの挙措動作は、それぞれに天性であり習慣であるから、それを放棄したり調和させることは不適當であり、したがって統一の可能性はほとんどない。

(『日本巡察記』<sup>8)</sup>)

周知のように、ルース・ベネディクトは、こうした西洋と日本の精神表現の違いを罪の文化に対する恥の文化として捉えた。彼女は「さまざまな文化の人類学的研究において重要なことは、恥を基調とする文化と、罪を基調とする文化とを区別することである」<sup>9)</sup>と言い、「真の罪の文化が内面的な罪の自覚にもとづいて善行を行なうのに対して、真の恥の文化は外面的強制力にもとづいて善行を行なう。恥は他人の批評に対する反応である。」<sup>10)</sup>と述べている。

彼女にしたがえば、道徳の絶対的標準を説き、良心の啓発を頼みにする社会は、罪の文化 'guilt culture' と定義できる。その文化は、罪の告白である懺悔や贖罪によって罪の軽減を得るのであるが、恥の文化は、こうした罪の告白の習慣をもたず、「告白」はいわばその負い目を増すだけなのである。

こうしたベネディクトの論調は、土居健郎氏の指摘されるように、罪の文化の内面的な行動規範に対する恥の文化の外面的な行動規範という余りにも単純化された構図において、そのなかに西洋的価値に優位を置く彼女の主観的な価値判断が働いている。が、このようなベネディクトの皮相にすぎる恥の文化論をさて措いて考えてみると、罪の文化と恥の文化とを決定的に分かつ一つの行為としていわゆる罪の「告白」があろう。

土居健郎によれば、西洋的自由と日本的自由の違いは、前者が個人の集団に対する優位性の根拠ともなるに対して、後者はそうした集団に対する優位性としてではなく、個人が集団を超越しない自由である。<sup>11)</sup> 彼は、そこにいわゆる日本人の「甘え」を見るのであるが、これとは逆に西洋的自由を形成したのものとしてキリスト教精神があったことを示唆する。

#### 阿部謹也、アーロン・グレーヴィッチの西洋中世論

キリスト教精神と西洋中世社会との関わりについて、深く考察した阿部謹也の研究をここに挙げてみたい。この研究は、キリスト教を世俗社会とのつながりから調べたものであり、西洋人のメンタリティーを明らかにする優れた視点をもっている。

彼は、西洋的な「社会」という概念に対してよりも、日本的な「世間」という言葉がもつ生きた意味を重視し、次のように述べている。「日本の学問には明治以降、奇妙な特徴があり、百年以上経た今日でもほとんど変わっていない。それは日常用語の世界における人間関係やその表現の仕方が、学問や論壇における人間関係やその表現の仕方と根本的に異なっており、しかもそのことに多くの知識人が目をおおっているという事実なのである。」<sup>12)</sup>

そうした例として、彼は西洋的「社会」と日本的「世間」における自我の意識の違いを示して、「…現実には日本では通用しえない西歐的個我を各人がもっているという幻想が、この百年の間に広がったのである。」<sup>13)</sup>と云う。こうした言葉から分かるように彼は、西洋を理念的なモデルにして現実を作為的に解釈するという明治以来の指導的原理の不毛さを指摘し、いわゆる理念的モデルとしての「社会」ではない生活の習慣・習俗の「世間」に目を向ける。

阿部謹也の『西洋中世の愛と人格』のなかから、こうした見方をより具体的なものにすべく一文を引いてみよう。「私たちは、人格や個人のあり方を考えるときに、抽象的、あるいは形而上学的に語る場合が多い。しかし現実の個人や人格のあり方は、人と人との関係の中で現われるのであって、対人関係を抜きにして、個人や人格を語ることはできないので



ある。」<sup>14)</sup>

阿部謹也にしたがえば、文化とは、モノを媒介とした人間と人間との関係と、目に見えない絆によって結ばれた人間と人間との関係の総体であり、いわゆる芸術作品や文化財は、この二つの人間関係の総体の中から生まれた結果にすぎず、そのようなモノを媒介にした関係と目に見えない絆によって結ばれた関係は、歴史の中では特定の地域で特定の人々によって担われてきたものであって、そのかぎりでもどうしても非合理的なものを包含せざるをえない。<sup>15)</sup>

彼は、日本社会の現実について古代的な層が今なお生きていることを示して、同様な古代的層をもっていたに違いない西欧社会で個がどのように確立したのか、つまり西欧社会における人格や個人のあり方を古代的な層や中世社会における人々の現実の生活から考えてみようとする。

云いかえれば、日本の近代の実質的意味を古代的な層から考察する、そのいわば返す刀で、理念的制度としての西洋にではなく、社会史としての西洋、つまり社会制度のモデルにではなく、まさに生きた西洋社会そのものの歴史に目が向けられるわけである。

つまり、ここに、同じ目線の高さで、日本と西洋における二つの文化の違いが主題化されるわけであり、暗黙裡にいわゆる西洋優位論においてその溝を埋めようとしてきた近代の一つの思想がこうした見方において見なおされ、もっと根本的な人間の社会的な生のあり方が改めて問われていることになる。

西欧の古代的な層を探るにあたって、彼はアーロン・グレーヴィッチの研究を引用し、書いている。

「グレーヴィッチは、ヨーロッパ中世における個人と人格の形成の問題を、思想家のように抽象的に扱っているのではない。彼はく社会の中における人格の位置は、その社会の中で機能している法によって著しく規定され、規制されている。同時に人格の現実的な位置は、法規範とその解釈の中に反映されており、社会と法の関係がある程度、社会と人格の関係を表現しているのである」<sup>16)</sup>と述べ、人格の問題を社会的に分析しようとしている。」<sup>17)</sup>

グレーヴィッチは述べる。「われわれの見るところでは、ある社会において支配的な法概念は、結局のところ、その社会における人間的個性の位置づけに依拠している。」<sup>18)</sup>と。古代ゲルマン社会から中世社会へという歴史上決定的な西欧のこの変容と、これを社会的な人格の問題として分析するグレーヴィッチの見方は、西欧社会史における中心的な一つの問いを形成している。

グレーヴィッチは「序文」に書いている。

「本書で注意が向けられているのは、明瞭な形では形成されていない、あからさまには述べられていない、文化の面で十分に意識されていないところの、中世の人々の知的志向、一般的方向、意識の習性、〈心理的道具立て〉、〈精神的装備〉の研究である。—ここで研究対象となるのは、現代の歴史家がいまいな《心性》という用語で言い表している社会の知的生活のレベルである。

…………… (中略) ……………。

本書において私はこの心性の問題にいささか別の視点から、より系統的とも言える方法でアプローチすることにつとめた。ここで第一に、ある社会、ある歴史的時代にあつては、文化の世界が一種の全体性を形成しているという仮説を提示しておく—この全体性とは、いわばその社会の全成員が呼吸している空気であり、全成員がどっぷりとつかっている、眼には見えないがすべてを包みこんでしまう環境である。それゆえに彼らのなすどの行為も、彼らの頭の中に生起するどの思想も行動の動機も、このすべてのものに滲透する環境の中で不可避免的に色づけされるのである。したがって、これらの人々の経済的、宗教的、政治的行動や、これらの人々の作品、家庭生活、風俗を正しく理解するためには、この文化という《靈氣》の基本的性質を知る必要がある。」<sup>19)</sup>

彼は、文化と社会体制の相関関係を言い、「文化はまず第一に、集団や社会の中における人間の切り離すことのできない様相として、社会的側面から検討されており、本書（『中世文化のカテゴリー』）で構想されているモデルは厳密に言えば、文化的なものではなく、社会・文化的なものなのである。

…………… (中略) ……………。

社会的・文化的研究は、歴史的・経済的、歴史的・文化的、歴史的・宗教的研究の不自然な視野の狭さや片寄った見方を克服する試みである。—この片寄った一面性は、歴史家の仕事の内部で研究の作業を分割してしまった結果であり、今ではもはや容認できないところまで来ている。というのは、この一面性が全体性の喪失、つまり、労苦し、自由を求めて闘い、愛し、国家を組織し芸術を創造した人々の実際の生活の喪失を結果としてもたらすからである。」<sup>20)</sup>

中世人の世界像の起源をさぐりながら、彼はまたこう述べている。

「通例、古代後期の世界観と中世の世界観の連続性という点に注意が集められ、十分な理由があつて中世の世界観の形成にあたってキリスト教に特別の役割が割り当てられることになる。これとは比べようもないほど低い程度の考慮しか払われていないのが、現実に対する中世的態度—バルバロス時代の表象の体系—というもう一つの構成要素である。古典古代にはヨーロッパ諸民族の大部分はまだギリシア人、ローマ人の言う蛮族、つまりバ

ルバロスであった。

中世への移行とともに、これらの民族はキリスト教とギリシア・ローマ文化と接したのであるが、古代文明の影響によって彼らの伝統的世界観は消し去られはしなかった。キリスト教の教義に覆われる形で昔ながらの信仰や表象が生きつづけた。したがって、一つではなく、二つの《世界モデル》について語るべきである。つまりバルバロスの（西欧にとってはまず第一にゲルマンの）《世界モデル》と、このモデルの基礎のうえに生れ、そのモデルにとってかわった《世界モデル》である。」<sup>21)</sup>

アーロン・グレーヴィッチのこうした見方は、われわれがいま日本近代の文化の深層ということを考えてみると、示唆するものは大きい。というのは、古代ゲルマン社会から中世社会へという西欧における社会的・文化的変容は、同様に伝統的日本文化とこれに対する西洋文明という二つの文化モデルに対しても、直接的ではないにしてもパラレルな類縁性をもつことは明らかであるからである。つまり、日本文化とキリスト教に関わる同様の問題としてである。

グレーヴィッチは、「人間的個性を求めて」と題した終章において述べている。「個性という概念が最終的に形成されたのがまさに中世の時代であったということは、なによりもまず指摘されなければならない。古代においてギリシア人、ローマ人の *πρόσωπον*, *persona* は、元来は演劇の仮面ないし宗教的儀礼の仮面を意味した。人格はここでは〈仮面〉として解釈される。

…………… (中略) ……………。

しかしながら、古代都市国家における自由な人格の著しい発達にもかかわらず、古代の哲学者の著作に人格の定義を見出すことはできない。演劇の仮面から内的統一性を有する道徳的人格の概念の移行は、キリスト教の中で行なわれた。キリスト教において〈ペルソナ〉 (*persona*) は人間の個性の基礎であり、個性の破壊することのできない形而上学的な核でもある靈魂をも含めるにいたったのである。」<sup>22)</sup>

が、グレーヴィッチによれば、中世の人間の個性の特質と歴史的制約性は単にキリスト教の教理によってのみ形成されたのではない。キリスト教の象徴的表現と同様に、キリスト教の「人格主義」は、多くの点において、中世ヨーロッパにおける人間的個性の発達の程度と一致していた。<sup>23)</sup> 「封建制社会における人間は階層的な個性である。封建制社会の人間は、自分の属する集団の生活の標準、理想、価値観、思考様式、行動様式とそれらに固有の象徴性を受容しつつ、なんらかの程度においてその集団の一員となることを求める。これまでに考察してきた中世的〈世界モデル〉のカテゴリーは、他の多くの表象や概念とならんで、人間的個性の〈鑄造〉—もちろん、つねに社会的に型の決まった—のために役立つ形式を構成した。

われわれが研究した中世文化の諸要素—時間、空間、法、労働、富—はすべて、なにより

もまず、この視点から、すなわち、人間の個性の独特の〈パラメーター〉、その世界理解と行動の指針として、人間の自己認識の手段として、われわれの興味を惹いたのである。」<sup>24)</sup>

バルバロス社会から中世社会への変容において、キリスト教のもった意義は余りにも大きい。彼はこう述べている。「洗礼の儀礼は宗教的意味だけをもっていたのではない。洗礼という行為を通じて人間は、いわば、第二の誕生、再生を体験した—彼は生れながらの存在から脱して、洗礼を受けたキリスト教徒だけが構成し得る社会の一員となった。初期キリスト教の時代から homo carnis 〈肉なる人間〉あるいは homo naturalis 〈自然的人間〉と信仰者の共同体の成員たる homo Christianus 〈キリスト教的人間〉との著しい相違が強調された。」<sup>25)</sup>

が、そうしたキリスト教的精神と個人の表象について、彼は言う。「中世は、神の前に責任を負い、形而上学的な、破壊し得ない中核—魂—を有する人格的個性という明確な理念をもっていたが、個人性という表象になじむことはむずかしかった。普遍性、典型性、普遍概念、非具体化への志向は、個人という明確な概念の形式に撞着することであった。」<sup>26)</sup>と。

グレーヴィッチのこうした研究は、本論の枠組を超えるひろがりをもっているのであるが、「個性という概念が最終的に形成されたのがまさに中世の時代であったということは、なによりもまず指摘されなければならない。」<sup>27)</sup>と彼は述べており、本論のテーマにとって重要な西歐的「個」が誕生する思想の軸をまさに浮き上がらせていよう。

結論の部分で、彼は次のように述べる。「中世社会の発達のある段階において個人は自己表現のための手段を見出すようになる。キリスト像の解釈における変化は、そのかなり重要な兆候である。

…………… (中略) ……………。

すでに十二世紀には何人かの思想家たち (アベラルドゥス、ソールズベリーのヨアンネス、ベルナルド・ド・クレルヴォー) が自省に特別の意義を付与しはじめたにもかかわらず (ただしすでにアウグスティヌスが〈外をさまよわずに、自分の内へ入れ〉と教えているけれども)、人間の自己認識の成長の過程における転換期となったのは、むしろ次の世紀であった。1215年、第四回ラテラノ総会議は信徒各人の毎年の告解を義務づけた。告解の内容は罪の告白のみならず、内面的な悔悛、魂の悲哀にもあった。生活のあらゆる分野において人間の個性の認識の要求の高まりを示す兆候が観察されるようになった。芸術においては人間の描写の個人化が見られるようになり、これは実際に、次につづく二世紀間に発達することになる肖像画の萌芽であった。文学においては、人間の感情のニュアンスの描出のためにはラテン語よりもはるかに大きな可能性を開発する国語で書かれた文書活動の発達が見られる。また書体の個人化が見えはじめる。十三世紀には権威に代わる実験を推進する自然科学が誕生する。

…………… (中略) ……………。

先行の時代の神学者たちが人間における霊だけを強調したのに対して、十三世紀の哲学者たちは、個性をつくりだしているところの霊・肉の不可分の一体性に特別の注意を向けた。」<sup>28)</sup>

ここにおいて、グレーヴィッチの文章はルネサンスの白夜に届く。われわれは、阿部謹也の「世間」から導かれてさらに西洋中世における「個」の問題をグレーヴィッチの研究成果の一つである『中世文化のカテゴリー』に辿った。

阿部謹也は、M.フーコーにしたがいながら、「告解」を西欧における個人の成立の最も重要な契機とし、「告白の中で個人は自分の行為を他人の前で語らねばならないのである。自己を語るという行為こそ、個人と人格の形成の出発点にあるものだからである。たとえ強制されたものであったにせよ、そこには自己批判の伝統を形成する出発点があった。ヨーロッパ近代社会における個人と人格は、まさにこの時点で形成されつつあった、とってよいだろう。」<sup>29)</sup>と語る。彼は、その前提になる罪の意識を日本史には全く見られなかった事態として述べるのである。

ところで、この「個」のより普遍的な意義について、別の角度から今一度考察してみたい。

#### ルイ・デュモンの考察

ルイ・デュモンは、現世放棄者の研究から考察した古代インドにおける個人の問題を西洋社会に敷衍し、個人の誕生と個人主義の発展について一般理論を築いたとされる。彼は、独立した自律的な精神的存在としての「個人」が至上の価値となる個人主義と、これとは対照的な全体としての社会に価値が見い出される全体論（主義）を区別し、全体論的社会からいかに個人主義が発生し得たのかを探る。

彼は「この対極的宇宙である和解不可能な二つのイデオロギーの間での移行」<sup>30)</sup>について考え、その一つをインドにおける現世放棄者に見る。この現世放棄者を彼は「世俗外個人」と呼ぶ。デュモンによれば、「現世放棄者はみずから自足しており、自己のみに専念している。現世放棄者の考えることは近代的個人の考えに類似しているが、両者の間には本質的な違いがある。すなわちわれわれは世俗社会に生活するのに対して、彼はその外に生きる。」<sup>31)</sup>のである。彼は「世俗に対する異化こそが個人の精神的成長の条件である。」<sup>32)</sup>と言い、同様な世俗外個人の出現を西洋において探る。

西洋における世俗外個人の出現を彼はセイバインの『政治思想史』を引用して、一プラトンやアリストテレスの哲学思想からヘレニズム期の新しい諸学派に至る過程には一つの非連続性、つまり個人主義の急激な出現があったことは広く認められている。プラトンやアリストテレスにおいては政治共同体（ポリス）が自己充足的なものとして考えられていたのに対し、今や個人自身が自己充足した存在として考えられている。—<sup>33)</sup>と述べる。

デュモンは、同様に、エルンスト・トレルチの研究に負っているとしながら、次のように言う。一インドのいかなる宗教も十分に成さなかったことで、キリスト教には本来的に備わっていたものがある。それは、キリストにおける、またキリストによる友愛であり、そこから生ずる「神の御前においてのみ存在する」平等である。—<sup>34)</sup>このことを彼は「それは人格的超克による個人の解放であり、大地にありながらも心を天上界に置く共同体における、世俗外個人の結合である。この表現はほぼそのままキリスト教を言い表している。」<sup>35)</sup>と語る。

彼は、二つの同心円で表す序列化された二分法の一つの図式を示す。一「外円は神との関係にある個人主義である。そして内円は世俗における必要性、義務、ならびに服従の受容である。」<sup>36)</sup>

彼は述べている。「歴史において生じるのは、至上の価値に取り囲まれた、反対項としての世俗的要素が至上の価値によって圧迫されるという事態である。世俗生活は次第に脱俗的な要素に浸食され、やがては世界の不均質性が完全に消滅するところまで行き着くのだ。それによって場は統一化され、全体論は姿を消す。そして現世における生活はその至上価値に順応するものとなり、こうして世俗外個人は近代的世俗内個人となる。ここに、キリスト教が当初から内に含んでいた強大な力の歴史的発現を見ることができる。」<sup>37)</sup>

このキリスト教の歴史的発展において決定的な役割りを果たすのはカルヴァンである。デュモンは同様にトレルチによりながら述べている。「この研究の対象の特徴をなしていたヒエラルキー的二分法が、カルヴァンによって終局を迎えたのである。個人主義がそれまでそれなりの場を明け渡さざるをえなかった対立的な世俗的要素は、カルヴァンの神政政治の中で完全に消滅してしまう。場は完全に一元化されるのである。個人は今や世俗内に存在し、個人主義的価値は何の束縛も制限もなく世界を支配することになる。ここに世俗内個人が完成する。」<sup>38)</sup>

要するに「カルヴァンは教会においてもそして、社会、共同体、ジュネーブ共和国もしくは都市国家においても—これら教会と社会はその成員はじつは同じである—、個人主義的価値の適用を制限する全体論的性格を持つ原則は認めなかったのである。

…………… (中略) ……………。

ルターとカルヴァンは何よりもまず救済の制度としてのカトリック教会を攻撃する。神との関係にある個人としての自己充足のために、ルターとカルヴァンは教会によって制定された宗教上の分業に終止符を打つ」<sup>39)</sup>のである。

個人主義の成立に関するデュモンの理論をわれわれはここに要約できる。それは、現世を超える存在（神）と関わる世俗外個人がその内に含む全体論的世俗社会を侵食し、消滅させ、ついには世俗内個人となって社会的に一元化されることである。

日本における個人

デュモンの個人に関するこうした考え方を議論の出発点にして、日本の近代における同様なテーマについて、すでに作田啓一氏が『個人』<sup>40)</sup>のなかで考察を展開されている。以下にこれを引いてみたい。彼は、デュモンにしたがって次のように言う。

「個人は世俗内ではなく世俗外で誕生した。……………（中略）……………。個人は世俗的共同体の秩序の外で生まれる。彼はその秩序の外で神あるいは自然といったなんらかの超越的存在と交わる。この交わりにおいて、彼はみずからの個性の範囲を溢れ出てゆく。詳言すれば、世俗的秩序の中では周囲からみずからを区切る輪郭をもっていた人間が、世俗外で超越的存在と同化し、個性の枠を越えた時点で個人となるのである。世俗的な意味での個性を失うこと、超越的存在との交わりによってその尊厳をみずからの中に取り込み、そのことによってみずからが尊敬に値する存在と化すること、これが個人誕生のストーリーなのだ」<sup>41)</sup>と。

デュモンのこうした考え方を踏まえながら、彼は、次に佐藤正英が律令体制下の日本の隠遁者の在り方をとらえるために考えた概念的枠組みとしての「原境世界」「辺境世界」「世俗世界（現実世界）」<sup>42)</sup>をそれぞれ「超俗界」「(世俗内)反俗界」「世俗界」<sup>43)</sup>と呼び直して一般化し、中世から近代に至る日本の個人の問題を追う。

彼は、脱世間のグループを三つに分け、まず「名利の追求に明け暮れる人の世を捨て、ひとり隠れて救済を求める孤独者」<sup>44)</sup>の代表者としての西行とこれに続く文人の隠遁者を第一グループとし、次に、法然や親鸞を代表とする宗教的求道者を第二のグループとし、最後に第三のグループとして「辺境世界」において「現実世界」と闘う武士階級を挙げる。

作田啓一に従えば、第二のグループにおいては、超俗界の立場に立つ認識者と、世俗界へと還生してそこでの不正と闘いながら道を求める求道者とが、一体となって相互に結びついている。<sup>45)</sup> 第一グループは、第二グループの認識者の側面を共有するにとどまり、求道のほうは芸術的精進という形に転換し、倫理的に世俗と交わる道には入らなかったのであり、この点に西欧との違いがあるという。<sup>46)</sup>

彼は、明治以降の日本の近代化において、反ホーリズム（反全体論）の立場に立つ世俗外個人または「個人」は、どんな形で現われているのか<sup>47)</sup>を問い、文学作品を対象として夏目漱石を筆頭に挙げながら、三つの類型においてこのことを考察する。

ただ、このなかで作田啓一氏は超俗界、反俗界、世俗界などの用語は、すべて現実の領域にはなく象徴の領域にかかわるものとして用いられている<sup>48)</sup>と断っておられるが、氏の述べられるようにそうした見方が現実味を欠く以上、そこには不問にされてしまう重要な一つの問題が残るように思われる。つまり、これらの用語の象徴的解釈においては、日本近代における個の問題の象徴の領域に関わる把握は可能であるにしても、それは個々のレベルでの実践的意義を観念化してしまい、その実像を捉えそこなうのではあるまいか。

それは、日本近代におけるもっとも重要な個の現実を見落とすことになりはしないか。本論は、そうした見方に対していえば、一作家の実人生に見る「個」の実践的意義の考察になろう。

実践的意義に見るこの考察を今括弧に入れて、もう一度、氏の述べられる三つのグループに戻ってみたい。彼は、佐藤正英が日本の隠遁者の在り方を捉えるために作った枠組みとしての原境世界、辺境世界、世俗世界を象徴化し、それぞれを超俗界、反俗界、世俗界と呼び直して日本における個人の三つの類型を浮き上がらせている。第一のグループとして、西行を代表とする文人の隠遁者、第二のグループとして、法然や親鸞を代表とする宗教者、第三のグループとして、世俗内の武士階級である。

彼は、この三つのグループにおいて同様に日本の近代文学作家を分類する。第一のグループに属する作家として、志賀直哉、堀辰雄、梶井基次郎、北条民雄、第二のグループに属する作家として、石川啄木、夏目漱石、有島武郎、宮沢賢治、第三のグループに属する作家として、田山花袋、正宗白鳥、徳田秋声、葛西善蔵などである。ただ、この分類の仕方は、繰り返し述べるが、「文学作品を議論の対象として三つのグループを区分けするので、超俗界、反俗界、世俗界などの用語は、すべて現実の領域にではなく、象徴の領域にかかわるものとして」<sup>49)</sup>扱われている。

筆者のテーマは、そのような近代文学作家の全体に及んではないのであるが、作品解釈に重点が置かれるこの分類の仕方についていえば、たとえ漱石が鎌倉新仏教の信徒と「超俗界と世俗界とのあいだを往復する」<sup>50)</sup>ような思想のうえでのパラレルな関係があるにしても、果たして、漱石が法然や親鸞に、志賀直哉が西行に類型化されて分類されるほど、漱石と直哉の世俗外個人の立場は隔たっているだろうかという疑問が残る。

また、第一のグループに区分けされる志賀直哉について、彼は「志賀直哉は対人関係の苦しみを描いたが、その関係は家族や友人仲間といった狭い範囲のものであった。彼の作品には西欧近代の作家が描いたような社会は登場しない。いずれにしても、超俗界から世俗界への回帰はない。」<sup>51)</sup>と言い、夏目漱石については、「漱石を世俗外個人から世俗内個人へと移行する第二グループの中に入れうるのは、彼が小説や講演で同時代の日本の文明論的な位置づけをしばしば行なったためばかりではない。それは主として彼が世俗外個人の立場を維持しながら〈現実世界〉において他者と共存する道を探究したからである。」<sup>52)</sup>と述べている。

このように、超俗界と世俗界を往復する本来の個人主義の代表格に漱石を挙げて、「第一グループと第二グループとは超俗界の中に生きる根柢をもつという意味で個人のグループである。しかし、第一グループは世俗界とのかかわりを放棄するので、典型的な個人であるとは言えない。一方、第三グループの人々は反俗界に身を置き世俗界とのかかわるが、超俗界が視野に入らないという意味で、括弧つきの〈個人〉にとどまる。」<sup>53)</sup>と彼は結論づける。



が、志賀直哉に関する筆者の考え方からすれば、直哉が西行に範を見る第一のグループに属し、超俗界から世俗界への回帰はないとするその見方が果たして妥当であるか。というのは、直哉の実人生における世俗界とのかかわりを見るとき、超俗界に身を置こうとするその姿勢は明白であるにしても、彼は、実人生において実際には父と和解しており、そのことは世俗界への一つの回帰と見れなくはないからである。

また、漱石と直哉との関係をいえば、漱石は朝日新聞に連載した「こころ」のあとの執筆を直哉に勧めている。直哉は、結局これを断ることになるが、このような漱石との関係を考えてみると、この二人が類型を異にするほどメンタリティーの違いをもっていたとすれば、そこに見られる漱石と直哉の交わりは説明し難いものになりはしないか。むしろ、漱石は、みずからの作品の一つの展開をひそかに直哉の文学のなかに見据えようとしていたようにも見える。そうだとすれば、漱石と直哉は、文学的メンタリティーとして互いに通ずるものがあるだろう。

以上、土居健郎の『「甘え」の構造』、アーロン・グレーヴィッチの『中世文化のカテゴリー』、阿部謹也の『西洋中世の愛と人格』、ルイ・デュモンの『個人主義論考』そして作田啓一の『個人』を主に引用して、「個」を巡るそれらの考え方をここに要約して述べた。「個」の問題を巡るこうした視点は、一つには、志賀直哉の位置する歴史的・文化的・社会的状況を浮き上がらせてくるように思われる。

筆者は、そのような歴史的・文化的・社会史的状況において捉えられる志賀直哉の精神の意味を問いながら、日本近代を生きたこの作家の意義について考えてみたいのである。

#### 志賀直哉とキリスト教

日本近代における「個」の問題を作品の象徴的解釈に限ることは不十分であろう。実人生における作家の軌跡を追ってみることは、それに劣らず重要であろうからである。このような見方から、志賀直哉の実人生とその作品を考えてみると、彼と深く関わった四つの事柄をここに指摘することができる。

内村鑑三との出会い、白樺派の中心的存在として文学作品を書いたこと、父の家を出たこと、そして東洋美術に回帰したことである。

西洋的個人の成立において、キリスト教はその根幹を形成している。直哉は、内村鑑三のもとに18才のときから7年間通って彼の講話を聴いている。この出会いは、彼にとってどのような意義をもったのであろうか。彼はこのことについて多くを語ってはいないのであるが、「内村鑑三先生の憶い出」と題した一文をもう一度引いてみたい。このなかで彼は次のようなことを書いている。

聖書の話ではキリストがピラトの前に引出された時、ピラトはキリストを助けられれば助けたいと思っていた。そして「お前はユダヤの王か」と訊ねるとキリストは一言「然り」と答えた。王という意味には勿論政治的な意味はない。「然り、しかしその王の意味は」と説明すれば恐らくピラトはキリストを助けたろう。それをキリストは「然り」以外一言もいわなかった。それでキリストははりつけに上ったが、これはこういう場合最も大事な事だ。こういう場合の返事には「然り」または「否」きりないのだ。こう話された事がある。この時の話は非常に印象的に私の記憶に残っているが、その後、私は岩元禎さんから、内村先生のいわゆる不敬事件の現場の話を書き、先生の話をお憶い出した。<sup>54)</sup>

このことは、内村鑑三から受けた影響として直哉自身が述べている「正しきものを憧れ、不正虚偽を憎む気持をひき出されたこと」やまた「その頃の社会主義にかぶれなかった事」以上の意味をもってはいないだろうか。この場面において、そうすれば出来なくもないいわゆる玉虫色の返答を断ち切って、キリストは自身の意志をはっきりと述べている。この意志の明確さを支えているのは、一言でいえば、彼の心である。端的に言えば、「胸中の思い」＝「外部に表されることば」という、西洋的メンタリティーの根幹を形成するキリスト教精神の一つの意味をこの一文は明瞭にしている。直哉は、内村鑑三を通してそうしたキリスト教精神の意味を学び取ろうとしたといえるからである。西洋的個人を形成するキリスト教精神の意味を直哉は自身の世界で受け留めようとしていたことがわかる。

ところが、キリスト教信徒としての直哉は頓挫する。「それから何年経ったか、私にも一種の謀反気が起こっていた。キリスト教という罪で、自分ではどうしても解脱しきれないものがある。今思えば至極自然な、憎む事の出来ない罪であるが、その時は馬鹿正直にそれで煩悶した。」<sup>55)</sup>彼は、自分が担当した三分間の感話で、この罪について次のようなことを言っている。<sup>56)</sup>

「キリスト教という罪に対する意識は、丁度電車のなかの埃のようなもので、一方だけ陽が差込むとその陽光の中には、無数の埃が舞って、人々はそれを気にしてハンケチで口を被う人などもある。ところが反対側の人は、同じ車中の事で同じ埃を吸っているわけだが、陰になっているので埃が見えない分平気な顔をしている。キリスト教という罪に対する意識もそのようなものである。解脱出来ればいい。そんな埃のある車中から出ればいい。しかし自分のようにどうしても解脱しきれず、しかも絶えずそれを意識し、苦しんでいるのは、陽光中の埃に悩まされているようなもので、陰になっている人のように、同じ埃を吸いながらも、平気である方がまだましである。」

小説「大津順吉」

「そのころ私は生ぬるいキリスト信徒だったのである。

境遇としていろいろな誘惑に遠かった私はポーロの〈汝ら淫を避けよ〉という言葉をほとんどモットオとしていた。私にとってこのモットオを敷衍すると、妻にする決心のつかない女を決して恋するな、ということにもなった。

…………… (中略) ……………。

— 〈淫を避けよ〉という言葉をもットオにしていたくらいで、私にとって教えでの最も不調和なものは姦淫罪の律であった。』<sup>57)</sup>と彼は書いている。キリスト教の原罪に馴染めず、これに煩悶する彼の姿が描かれるのであるが、そうしたことに関わらず、彼は、内村鑑三の下を去るにあたって、「私の先生に対する尊敬の念に変わりはなかった」（「内村鑑三先生の憶い出」）と述べて、彼に対する深い敬意を表している。

「白樺」が創刊されるのは、明治43年（1910）であり、27才の直哉はこのとき「網走まで」を発表する。彼が内村鑑三の下を辞したのは、25才の時であり、この年、彼は「或る朝」を書き、「初めて小説が書けたというような気がした」（「創作余談」）のである。内村鑑三の下を去るにあたって、彼は「私には私なりに小さいながら一人歩きの道が開きかけていた時で」<sup>58)</sup>と述べている。この「一人歩きの道」というのは、彼にとって文学の道に進むことに他ならなかった。

ところで、彼の作品のなかで、実生活における内面の葛藤する心情を深く吐露したものとして

「大津順吉」（1912）大正 元

「児を盗む話」（1914）大正 3

「和解」（1917）大正 6

「偶感」（1923）大正 12

などをここに挙げてみるができる。

直哉の自我の矜持とそれゆえに周囲と対立する葛藤がそのままに描かれるこれらの作品は、なによりも彼の実人生の重要な証言になっている。「大津順吉」は自家の女中Cとの情交的関係を巡って激しく父と対立する自身の青年期の性の問題に触れた作品である。

明治45年（1912）に中央公論に発表して始めて稿料を得たという<sup>59)</sup>この作品は、直哉が内村鑑三の下に通った25才当時（1907）のことを書いており、「妻にする決心のつかない女を決して恋するな」と自らに戒めたキリスト教倫理に基づく性の問題とこれに抑圧される青年の肉体は、結果として彼女に対する情愛を絶対視することになる。彼は自身の気持ちを次のように書いている。

「自分は彼を単に好きだというだけではない。なぜなら、彼のことを考える時に必ず一種の苦しみを感ずる……。自分は三時間その顔を見ないとある淋しさを感じず。彼も自分の傍で用をすることを好むようである。自分にはどうして愛を言い表わすだけの勇気がないのだろうか？それは悪い意味で自分は利口だからである。自分は彼を愛しつつ、彼が美しい女でないことを知っているからである。しかしまた彼が自分と自分の仕事を解するような女でないという気もするからである。一言に言えば結婚はしたくないという気が充分にあるからである。結婚する気のない恋を言い表わすのはただ彼に大きい苦痛を与えるだけである。

……………（後略）……………。」

（「大津順吉」<sup>60</sup>）

が、キリスト教に裏打ちされた直哉の性の倫理は、自我の矜持と相まって激しく家族と渡りあっていく。「今は私というものに唯一の望みを置いている七十歳を越した祖母」<sup>61</sup>に対してさえ、直哉は、「……もしお祖母さんに少しでも僕を監督しようというような気があれば、それは大変な間違いですからネ」<sup>62</sup>と宣戦布告とも取れる言葉を発する。この祖母とのやりとりが綴られる。<sup>63</sup>

一翌朝、祖母の部屋へ行くと祖母は父が「そんなことは決して許さん」といっていることを話して、「今どうして千代に暇をやるかと考えているところだ」と言った。その言い方がいかにも憎々しかった。

私は急にかっとしてしまった。

「もしそんなことをすれば、僕は祖母さんを捨てるばかりです」私はそれからはげしく祖母を罵った。

女中Cとの結婚問題を巡るこの諫言のなかで、「十年間まま母という言葉から聯想できるただ一つの不快な感情をもかつて私に経験させなかった」<sup>64</sup>義母に対して彼は「興奮から息をはずませながら」<sup>65</sup>こう言う。

「家庭の問題でもありましようが、それ以上に私自身の問題ですからネ」<sup>66</sup>

「家庭の問題」に反抗する、つまり「世俗の世界」に果敢に挑む「私自身」がここに宣言されている。この一文における「私自身」こそ、直哉自身の人生の出発を告げている。

祖母の慈愛をさえ踏み越えて反抗する彼の内面の葛藤が「(友人) 重見からの長い手紙」を通して書かれる。<sup>67</sup>

どうしても一番不幸なのは祖母さんだ。

責任の重いのと複雑な苦しみをしているのは彼にちがいない、約束した今その女の人をすてれば、大罪人になり一生の不幸である、そうかといって祖母さんを捨てることはどのくらいつらいかもしれない、彼は祖母さんの自分を頼り、自分を愛していることをよく知っている。彼は常に、祖母さんのことを心配していた。しかしこの苦悶は意味のある苦悶である、祖母さんのはそうではない。

彼は、この手紙に強く感動し、「私のその時にこのくらい適切な手紙はなかった。私は涙ぐんだ。」<sup>68)</sup>と小説に書いている。彼の反抗は、周囲の人間に敵対するだけの単なる自我の矜持のゆえでは無論なかった。その自我の矜持は、その内に自ら犠牲にさえしなければならぬ祖母の愛があった。女中Cの問題は彼にとって祖母の愛を踏絵にする程の意味をもっていた。

そのような彼の決意は、一つにはキリスト教的倫理に拠っている。キリスト教的倫理への殉教において、彼女との情交関係における愛を絶対化し、彼は結婚というかたちでその代価を払おうとする。

しかしながら、悲壯感をさえ漂わせる彼のこうした決意もあっけなく幕が下りる。里に帰された女中Cは、もはや戻っては来ない。彼は次のように書く。<sup>69)</sup>

私はすぐその屋根の下に今までいた千代はもう決してふたたび帰って来ることはない、というようなこと、明日から松か君かが自分の用をするんだというようなことなどを思っただけで感傷的な気分になっていった。またもしかしたら千代は今晚のうちに佐原の方の郷里へ送りかえされたかもしれない、こんなことを思いながら時々稲光りのする東の遠い空を見て私は今さらに千代と自分との空間的な距離を感じた。

深夜の一時近く、ぼんぼりをつけて、彼は「台所口を叩いて、女中にそこを開けさせて」<sup>70)</sup>父の寝室に行くのであるが、その父はとりあおうとはしない。彼の怒りは頂点に達する。<sup>71)</sup>

私は部屋の中をしばらく歩き廻っていた。何か物でも叩きつけてやりたいような気がしてならなかった。私は机の上からエジプト煙草の百本入りの空き箱を取るとクリケットの球でも投げるように手を伸ばしたまま力まかせに畳へ叩きつけてみた。角の当たったところが三角に畳の藪を切つて、函はいびつになってはずんだ。

…………… (中略) ……………

私はこの時ほどの急烈な怒りというものをほとんど経験したことがなかった。

…………… (中略) ……………

私は軽いブリッキの函のいかにも手答えのない物足らなさに、戸棚を開けて九ポンドの鉄垂鈴を

出して、それをできるだけ力でまた叩きつけた。

鉄垂鈴は六畳の座敷を斜めに一間あまりはずんで、部屋の隅の机に跳び乗り、さらに障子に当たってガタガタと音をして机の裏へ落ちた。

私は戸棚の段に肘をつけて興奮から起こる体の芯の震えをおさえるようにしてじっとうつ伏しになった。

「とにかく、僕はこんな人たちとはともに暮らせない。」<sup>72)</sup>彼の怒りは解けなかった。

### 直哉の離籍

父との確執は、女中Cを巡ったこの事件が最初ではなかった。これより以前、父と子が衝突したもう一つの事件があった。足尾銅山から出る鉱毒が社会問題になった「渡瀬川鉱毒事件」<sup>73)</sup>である。この銅山の開山に祖父直道が関わっていた。すでに退役していたとはいえ、この事件は直哉にとって社会問題であると同時に家庭の問題として現われる。

この鉱毒事件の演説会に加わった内村鑑三の言葉を引きながら、直哉は事件について書いている。

……内村さんなどは、今、吾々が外國からどんな小さな土地でも占領されたらどうするか。諸君は決して黙ってはゐられないだらう。今、それと同じことが起こつてゐるのだ、古河といふ個人にあれだけの土地を取られ、人命を犠牲にされ、諸君はどうしてそれを黙つて見てゐるのか、といふやうな事を云つてゐた。

……………(中略)……………。

自分もこの演説会を聴いて随分亢奮した。そして兎に角被害地を見に行くといふことにした。ところが父は、見に行つてはいかぬといふのだ。理由は古河の家とは古い関係があつて、自家の者がさういふ運動に参加してゐる事が古河に知れたら、自分が迷惑すると云ふのだ。父とは色々な事で喧嘩をしたけれど、いちばんはつきり、ひどい喧嘩をしたのは此時だ。父は「古河は兎に角えらい人物だ」と云ふし、僕は「あれは悪人だ」と云つた。二人は茶の間で激論をやつたわけだが、その時祖父はそこに柱に寄りかかつて坐つてゐて、ただ聴いているだけで、徹頭徹尾一言も云はなかつた。自分が古河に勧めて、はじめた銅山が今、さういふ問題になつて子供と孫とが云ひ争つてゐる。祖父には色々感慨があつたに違ひない。ところが、目をつぶつて、聴いてゐるだけで、終りまで一言も云はない。勿論、とめもしない。これは一寸感じがあつた。<sup>74)</sup>

直哉が描くこの場面は、その後の彼の人生を考えてみれば、象徴的でさえあろう。父直温との決定的な対立、自身に深い影響を与えた内村鑑三、黙した祖父直道、これらの人物が彼を取り巻いて見事に描写されている。また、彼が影響を受けた人物として筆頭に挙げ

る内村鑑三の存在はこの事件においても小さなものではなかったことがわかる。父に抗して譲らなかった気持ちのなかに内村鑑三がいた。

ところで、直哉が、女中Cとの事件をテーマにした「大津順吉」を書いたのは、大正元年（1912）のことであり、この年の十月末、父と決定的に対立して彼は家を出ている。彼が尾道に仮寓するのはこのときであり、その体験にフィクションを交えて「児を盗む話」を書く。

「渡瀬川鉍毒事件」から「女中Cを巡る問題」へと父との関係はさらに悪化した。これに追撃をかけるようなことが起こる。

或朝父が、「貴様は一体そんな事をしていて将来どうするつもりだ」と蔑むように云った。「貴様のようなヤクザな奴がこの家に生れたのは何の罰かと思う」こんな事を云った。尚父は私の顔を見るさえ不愉快だとか、私が自家にいる為に小さい同胞の教育にも差し支えると云った。<sup>75)</sup>

直哉は、矜持の砦とする文学の道をさえ父から否定される。これが引き金となって彼は家を出る。「私は更に誰からも一人になって暮そうと思い、九月末の或日、五百哩ばかりある瀬戸内海に沿うた或小さい市へ来た。」<sup>76)</sup>のである。

大正元年のこの尾道の自炊生活は直哉の人生を決定づけるものになった。この後、武者小路実篤の従妹康子と婚姻を結んで、直温の家を離籍した直哉は、さらに妻と共に赤城山大洞の山小屋生活を送るのである。

#### 伊藤整の見方

われわれは、自身の出来事を書いた「大津順吉」に依拠しながら、赤城山大洞の山小屋生活に至る直哉の実人生をここに追った。世俗外へと向かうこのような彼の行動は、深く内村鑑三の思想と関わっている。内村鑑三によって啓発されるキリスト教精神は、直哉の自我の形成に強く働いた。

彼は「内村鑑三先生の憶い出」のなかで「正しきものを憧れ、不正虚偽を憎む気持を先生によってひき出された事は実にありがたい事に感じている。」と書き、同様に「大津順吉」のなかで「く汝ら淫を避けよ」というパウロの言葉をモットオとした。」と書いている。足尾銅山の鉍毒事件を巡る父と子の対立は、内村鑑三のキリスト教的倫理とこれに対する世俗的通念という構図をももっている。鉍毒事件と自家の女中Cを巡る父と子の対立はそうした背景をもって譲らぬものとなった。

自家を後にした尾道で、彼は癒しがたい寂寥感と向きあった。「誰からも一人になって暮そう」（「児を盗む話」）と思ってやって来た尾道はこのとき直哉にとってまさに「辺境」である。そのような彼の行動は、デュモンの個人主義に対する考察に返ってみると、一作

家の単なる出来事を超える一つの意味あいをもってくる。

脱世俗のこの行動は、文学者として立とうとする自身の矜持とキリスト教的倫理という文人的かつ宗教的な動機をもっている。彼の尾道の煩悶は一つにはこの倫理をもって説明される。文学と内村鑑三のキリスト教的精神は彼の将来を決するほどの意義をもって存在した。

ところで、キリスト教的倫理を一つの背景にするこうした辺境への旅立ちは、いわゆる伝統的な仕方ではなく、直哉が「自然あるいは超俗界の中に身を置く認識者」西行を代表とする文人の隠遁者の一人と見る見方にはやはり疑問が残る。

「志賀直哉や堀辰雄は現実に出家したわけではないが、彼らが小説を書く立場は超俗界にあるという意味で、第一グループ（西行を代表とする文人の隠遁者）に分類され、また「志賀直哉は対人関係の苦しみを描いたが、その関係は家族や友人仲間といった狭い範囲のものであった。

……………（中略）……………。

いずれにしても、超俗界から世俗界への回帰はない。」とする作田啓一氏のこのような見方は、伊藤整が「近代日本人の発想の諸形式」において述べる「死または無による認識」に拠っていると思われる。伊藤整はこのなかで次のように述べている。

「現世を放棄したものにとっては、実在自体が美しく意識される。対人関係から解放されたとき、急に空の美しさ、山の美しさ、木の葉の美しさなどが意識される。人の姿の美しさもまた日常の生活を共にしている人間に対しては感じられず、自分と利害関係を持たない異性に突然逢った時に強く意識される。そういう肯定的な生命感が最も強く感ぜられるのは、その人間が死ぬことを意識したときである。自分の生命が無に帰し、この世の自然と人間の総てが自分から失われるという意識を持っている人間にとっては、虫も木の葉も、嫌悪と憎悪とで今まで接していた人間も、悉く美しい本来の姿を現わす。なぜなら、その人間にとっては、その時、現世における利害の争いと虚栄の執着が失われ、自然と人とは、その単純な存在として意識されるからである。」<sup>77)</sup>

彼は「無の認識」が早いうちに現われたものとして直哉の「城の崎にて」を挙げ、「暗夜行路」の認識形式を同様に次のように説明する。

「この作品の主人公は、母の過失によって生れた。成年して後に彼はそのことをある時兄に知らされる。すると彼はく広い世界を想い浮べた。地球、それから星、宇宙、さらに想い広めて行って、更にその一元子程もない自身へ思い直す。すると今まで頭一杯に拡がっていた暗い惨めな彼だけの世界が急に芥子粒程になる」という形で心のバランスを回復する。この種の思考は、パスカルなどの使った極大と極小の理論、即ち巨視的な見方と微視的な見方の対比によって、実在感を変えようとする方法で、論理的なものである。しかし彼はそれを、有即ち神の実在感へ高めたパスカルのように使わず、人間の汚れを消し去



る無の存在を求める方向に使っている。」<sup>78)</sup>

伊藤整は、直哉における死または無へと向かう認識と同時にそこから反射的に反される生の調和の発見を述べている。

「この主人公はその後に、自分の妻が、姦通などという意志もなく、外の男と間違いを起したことを知る。この時の苦悩はもっと強烈である。妻と別れて旅に出、長い苦悩の果てに、彼はある時夜間に登山する。そして夜明けの広大な自然の風物の中に自分の生命を恢復したように感ずる。その登山の帰路から彼は重い病にかかり、死にヒンする。妻が看病に駆けつける。その重い病の治ってゆく過程に、主人公は妻の過失をゆるし、妻を受け入れて自分も生きるという調和を発見する。」<sup>79)</sup>つまり、「調和思想と存在の極としての無の認識とが、対立するものでなく、結びつき得る」<sup>80)</sup>のである。

こうしたことをいま慎重に考えてみるならば、志賀直哉が超俗界から世俗界へ回帰しなかったとは言い切れないのではあるまいか。死または無による認識が確かに超俗界にあるとしても、そこにおいて直哉に見直され、再認識される生の意義すなわち生の調和はやはり世俗界のものであるといえるからである。

ところで、伊藤整は、やや唐突に思われるのであるが、「このような志賀直哉的調和の内容を支えている論理は、直感または好悪に裏づけされたものである。」<sup>81)</sup>として、「この調和的人間像は限られた特殊な場合にのみ成立するもので、一般の近代市民の像とは違うのである。それ故、志賀直哉的人間像から近代社会を構成することは困難である。」<sup>82)</sup>と述べる。

つまり、彼は、「暗夜行路」における時任謙作が、自分の好悪が潔癖な中正なものであることを確信しても、「その中正さは生活の日々が危きにさらされ、他人を羨み、他人と自分との立場を不公平だと考えるような人間、即ち大多数の無産者にはできないことである」<sup>83)</sup>と言う。

志賀直哉は、「暗夜行路」のなかで次のように書く。

「下らない奴を遠ざけるのは差支えないが、時任のように無闇と拘泥して憎むのはよくないよ」末松は突然こんな風に水谷の事をいい出した。「実際そうだ。それはよく分っているんだが、遠ざける過程としても自然憎む形になるんだ。悪い癖だと自分でも思っている。何でも最初から好悪の感情で来るから困るんだ。好悪が直様此方では善悪の判断になる。それが事実大概当たるのだ。」

…………… (中略) ……………。

「気分の上では全く暴君だ。第一非常にイゴイステイクだ。一冷めたい打算がないからいいよなものの、傍の者は矢っ張り迷惑するぜ」<sup>84)</sup>

然し謙作は自身の過去が常に何かとの争闘であったことを考え、それが結局外界のものとの争闘ではなく、自身の内にあるそういうものとの争闘であった事を想わないではいられなかった。

「つまり人より著しいんだ」と末松が云った。

謙作はこれまで、暴君的な自分のそういう気分によく引き廻されたが、それを敵とは考えない方だった。然し過去の数々の事を考えると、多くが結局一人角力になる所を想うと、つまりは自分の内にあるそういうものを相手に戦って来たと考えないわけには行かなくなった。<sup>85)</sup>

が、伊藤整の言うように「志賀直哉的調和の内容を支えている論理はそうした直感や好悪に裏づけされ」、「過去の数々の事」が一人角力になるとしても、しかしながら、直哉のそうした好悪すなわち直感には、文学的ストーリーを構成するモメントをも超えるような一つの意義がありはしないか。一彼の好悪、直感が文学を構成する重要なモメントであることは確かであるにしても、なお彼の実人生において、それはフィクションの世界を超え出る近代の生の一つを創り出しているのではあるまいか。

こうした観点から考えてみると、伊藤整の見方は、直哉の直感を作家の創作的感情の側に引き寄せすぎではないか。翻って、直哉の直感には、そうした作家の個人的感情をも超え出るような普遍的な一つの精神が存在しているとはいえないだろうか。約言すれば、筆者は、そうした直感を、文学作品の創作的動機である以上に実人生における彼の存在そのものの問題として同時に捉えてみたいのである。

#### 平常の美

このような見方に立ってみると、直哉の直感の意義を実人生において明白にする一つのものとして、上高畑の『サロン』が改めてここに浮かびあがってくる。柳宗悦と分かちあう直哉の直感、滝井孝作が観察した「いきなり物を見て知識的ではなく純粹に心持をうけとる鑑賞法」において、『座右宝』が編纂される。これに源をもった一つ的生活美が上高畑の『サロン』に具現した。

この『サロン』において注目されることは、それが、生に対する彼の美意識を反映した一つの社交の場として、存在することである。この『サロン』の生活の一コマを書いた滝井孝作の文章がある。<sup>86)</sup>

奈良の志賀さんに會ひに、小林秀雄君とぼくと、二人が行つた。上高畑の七堀の所の、例の中の口の戸明けて入ると、「仕事申面會謝絶」の貼紙の字に向いて、ぼくは一寸ためらつた。上つて行くと、裏庭の方から志賀さんは「おう」とぼくらを見て、そして、南向の椅子の部屋（いわゆる「サロン」の間）で三人は向合つた。

[以下 文壇談義を交えた談笑が続く]

……………(中略)……………

晝食の支度されて同じ室で、椅子を移して客一同圓卓圍んだ。食器は民藝品。

柳宗悦と分かちあう直哉の直感は、普遍的な一つの世界を築いている。これを明白にするものこそ、「平常の美」ではなかったか。つまり、「平常の美」に逢着するそうした直哉の好悪、直感は、より普遍的な近代の一つの生の構築へと実は突き進むものではなかったか。

直哉において、生活の理想は入木道的合理性と調子（音楽的）の一致にあった。上高畑の『サロン』において、『座右宝』の西本願寺・滴水園『待合』に見るような遁世の遊戯的世界は、日常の生活そのものを現わしている食堂と直につながって一つの世界を築いている。二つの生の意味は、まさに「平常の美」によってここに一つになっていると考えられた。民芸品としての食器はそうした「平常の美」を象徴的に語っているようにも見える。

遁世の世界における彼の直感、究極的な「平」の美と出会い、その美を媒介にしてまた日常的生へと還る。このようなことからいえば、伊藤整が述べる「現世を放棄したものにとっては、実在自体が美しく意識される」その世界は、「平常の美」の発見においてまさに日常的生の世界へと還っていよう。直哉の好悪、直感の普遍性はそこにおいてまさしく存在してはいないか。

ここで、文学的アプローチとは違った視点から、直哉の「平」の美の意義について触れておきたい。いわゆる伝統的な社交が、空間論的にいえば、場所的な日常性（ケ）に対する非日常性（ハレ）として機能してきたことは、周知のとおりであるが、場所的な見方をもって捉えられるそうした社交のあり様に対していえば、直哉の『サロン』は、たとえそれが文学仲間のものであったとしても、「平」の美において日常性の延長としてあろう。そこに見る人間関係の仕方そのものが、実は直感から平常の美に到った直哉の精神の意味を現わしている。日本近代に出現するこの精神の一つの意義を筆者は明るみに出したかったのである。直哉から宗悦に連なる一つのメンタリティーは、新たな文化論的視点をもって考察されるべき近代の一つの様相を示しているのではあるまいか。すなわち、日本近代に生まれた《エーテル》としての新たな精神である。

このような観点に立ってみるとき、超俗界から世俗界への回帰はないとする捉え方も、またその調和的人間像は、限られた特殊な場合にのみ存在するもので、志賀直哉的人間像から近代社会を構成することは困難であるとするその見方も、同様に、実人生において示唆される直哉のこの人間像を矮小化していることにはならないか。

つまり、作田啓一氏の見方は、直哉の「死または無による認識」による超俗的世界を強調しすぎて世俗世界への回帰を見落としているように思われるし、また、伊藤整も直哉の好悪、直感を創作の個人的な感情に引き寄せすぎて、それがもっている一つの普遍的な意義を捉えそなっているように筆者には思われる。

### 小説「和解」

ところで、近代における新たな人間関係、新たな社交の仕方とは、何よりも「個」に根ざすものでなければならない。直哉の実人生における葛藤が文学的な題材として家族や友人関係に限定されたとしても、そこにみられる肉親や友人は「個」に関わる象徴的な意味あいをもっている。とすれば、直哉の「個」の問題は文学的ドラマの一出来事を超えて一つの普遍性を現わしてきはしないか。このような観点から考えてみると、「和解」は、紛れもなく現世の放棄や死の直面に見るような実在の美しさに対する、もう一つの生の意味を語っている。還世である。

この小説は、大正六年、直哉の我孫子時代に書かれている。彼は、父との不和を材料としたその構想において次のことを書く。

最後に来るクライマックスで祖母の臨終の場に起こる最も不愉快な悲劇を書こうと思った。どんな防止もかまわずはいって行く亢奮しきったその青年と父との間に起こる争闘、たぶん腕力沙汰以上の乱暴な争闘、自分はコンポジションの上でその場を想像しながら、父がその青年を殺すか、その青年が父を殺すか、どっちかを書こうと思った。ところが不意に自分にはその争闘の絶頂へ来て、急に二人が抱き合ってはげしく泣き出す場面が浮かんで来た。この不意に飛び出して来た場面は自分でも全く想いがけなかった。自分は涙ぐんだ。<sup>87)</sup>

小説のコンポジションにおけるこの最後の場面の描写は、もっとも深い直哉の心の問題を現わしている。父との実際の和解は次のようなものであった。<sup>88)</sup>

父は口を堅く結んで眼に涙を溜めていた。  
「実は俺もだんだん年は取ってくるし、貴様とこれまでのような関係を続けていくことは実に苦しかったのだ。それは腹から貴様を憎いと思ったこともある。しかし先年貴様が家を出ると言い出して、再三言ってもきかない。俺も実に当惑した。仕方なく承知はしたものの、俺の方から貴様を出そうという考えは少しもなかったのだ。それから今日までのことも……」

こんなことを言っているうちに父は泣き出した。自分も泣き出した。二人はもう何も言わなかった。

和解が果たされたあと、我孫子にやって来た父を直哉は駅で送る。<sup>89)</sup>

笛がなると、皆は「さよなら」と言った。自分は帽子に手をかけて此方を見ている父の眼を見ながらお辞儀をした。父は、

「ああ」と言って少し首を下げたが、それだけでは自分は何だか足りなかった。自分はしかめ面とも泣き面ともつかぬ妙な表情をしながらなお父の眼を見た。すると突然父の眼にはある表情が

現われた。それが自分の求めているものだった。意識せず  
に求めていたものだった。自分は心と心の触れ合う快感と  
亢奮とでますますしかめ面とも泣き面ともつかぬ顔をし  
た。汽車は動き出した。

父とのこうした和解を可能にしたものはいったい何  
であったのだろうか。直哉が父と対立した渡瀬川鉦毒  
事件や女中Cを巡った問題には、内村鑑三に導かれた  
キリスト教的倫理とこれに対する父直温の世俗社会の  
倣いという構図が働いていた。結局、直哉はキリスト  
信徒にはならず、内村鑑三の下を辞しているが、世俗  
社会からのそうした遁走には、西洋的な倫理に裏打ちされた自我の問題があったことは確  
かである。

彼は「和解」のなかで言う。

「……今の僕がお母さんのおっしゃるようにお父さんの前へ出てただお詫びするのは、ともかく  
広い堀を一つ飛び越さなければなりませんものね。……………」<sup>90)</sup>

この「広い堀」こそ、西洋的倫理に裏打ちされた直哉の自我に他ならぬ。しかし、彼の  
世俗外への遁走は行きづまった。その葛藤をギリギリのところまで追いつめて、危機的と  
さえいえる自身の状況を彼は「尾道の生活」において味わう。彼は回帰する。東洋の古美  
術との出会いがそこにあったのである。一つには、こうした東洋への回帰が父直温との対  
立を和らげる精神の溶液のように働いたと考えられる。

が、父との和解という劇的なこの展開を直哉に可能にしたものはいったい何であっただ  
ろう。直哉のものを観る眼そのものこそ、それではなかったか。彼が「城の崎にて」を発  
表するのは大正六年のことであるが、彼が実際湯治のためにそこを訪ねたのは大正三年の  
ことである。この小説で、彼は蜂の死の静かさ、また魚申しが刺さって苦しみもがく鼠の  
最期の姿、そしていもりの不意の死を描く。この生き物への眼差し、それは直哉の眼その  
ものであり、彼の直感はその間に形成されている。直哉の自画像がある。彼は、太い眉毛の  
下に真っすぐに見た自身の黒い眼を描く。強く深いその眼差しこそ、直哉の直感を語るも  
のに他ならぬであろう。(写真-1)

この直感の世界において、東洋の古美術を渉猟した彼は『座右宝』の選にあたって「選  
ぶ標準はその物によって如何に自分の心が震い動かされたかという事にある。」(序)と述  
べている。彼のこの東洋への回帰はいわゆる復古的な意味でのものではなかった。このこ



【写真-1】  
志賀直哉：自画像  
大正元年

とは強調されなければならない。彼の眼は作者の体温や心臓の鼓動にまで届いている。「作者がそれを作する時の気持が如実に映って来る場合、私は格別の喜びと興奮を感じた。」(『座右宝』「序」)のである。

こうした作者の心臓の鼓動にまで届くような直哉の直感は、柳宗悦が「立場なき立場」あるいは「絶対的立場」において語る直観と分かちあうものをもっていよう。この眼差しにおいて、直哉は、世俗的柵に絡み取られて動くことの出来ない、しかし生きた父の心を観ている。和解はそこに成立している。直哉の眼差しは、現世の柵を透徹して直にものに触れている。

彼は内村鑑三と袂を分かたず。この眼差しにおいて、自身に見えるものがあった。人間の性である。この性を巡って彼は内村鑑三に抗している。彼は、「大津順吉」のなかでキリスト教の性の戒律に接して「はげしく自身の肉体を呪うようになった」<sup>91)</sup>と書いているが、これを解脱し切れず、内村鑑三が姦淫は殺人と同程度に大きい罪悪であると言うその言葉から「恐ろしく不愉快な響きを受けた」<sup>92)</sup>のであった。

彼は続けてこう書いている。

それは私の「心」と「体」とが絶えず恋する者を探しながら、「境遇」と「思想」とにさまたげられている、その不調和が苦しくて苦しくてならない時だったからでもあった。<sup>93)</sup>

父直温の言葉もキリスト教の倫理も、既に彼にとって実在する性への糊塗でしかなかった。

### 志賀直哉の「個」

直哉にとって、尾道は原境を望む辺境を意味した。父直温の家をあとにしたこの旅路は、彼の自我の矜持を証すものに他ならなかった。この遁世の行動こそ彼の「個」を明白にしているのであるが、しかしながら彼はそこからさらに「原境世界」へと歩みはしなかった。彼は回帰した。そして父と和解した。

家からの除籍と父との和解というこの出来事は、彼にとって此彼の往還を意味する。この往還において果たされる回帰こそ、日本近代における一つの「個」の固有の意味を明白にする。この回帰を可能にしたものこそ、直哉のものを観る眼であった。そうした眼差しのなかに新たな近代の地平が切り拓かれていた。直哉は宗悦とこれを分かちあったのである。

一切の夾雑物、柵を透徹する一つの直感、まさに生命の鼓動へと届く一つの眼差しがここにある。その直観こそが、直哉の絶望を救済し、宗悦の民芸を切り拓いた。

ところで、いま一度土居健郎氏の指摘される「甘え」の問題に戻ってみたい。土居健郎氏によれば、「甘え」は日本人の精神構造や日本の社会構造を理解するための鍵概念なのであり、「日本人を二千年の間無反省的に培ってきた感動の基調こそ甘えの心性に他ならない」<sup>94</sup>のである。彼は、日本の社会構造の特質はタテ関係の重視にあるとする中根千枝の指摘に対しても、それが深く甘えの心理に依拠していると述べる。

日本人のメンタリティーとしての「甘え」に対して、直哉から宗悦へと連なる精神の意味、すなわち直哉の言う「直感」、宗悦の語る「立場なき立場」は、深層のところでそれをさえ突き崩すような力をもっていないだろうか。二つの精神は、何よりも心やものに直に触れている。

ところで、そのような直感の出自は自我の形成と深く関わっている。直哉が父直温と対立した鉾毒事件や女中Cを巡る問題はこうした構図をとりわけ明白にしている。直哉の自我の形成は深く内村鑑三に啓発されている。信徒にはならなかったが、彼がいかに深くこれと接したか、次の言葉はこれを示唆する。

「絶対に偽りのない自伝は書けないものだろうか。一つの事柄で、何が真実かを知る事は実際困難かも知れない。一つの心理—自己に起っている心理状態—それを正確に捕える事は容易ならぬ事だ。捕えても、捕えても、その手からもれているものが残るだろう。また自ら捕えたくないものもあるだろう。そして懺悔というからには全然発表しない予想を以て書くわけに行かぬとすると、無益な犠牲を払ってまで書く気のしない事柄も沢山あるだろう。例えば自分が尊敬している人の細君を姦した夢を見たとする。もしそれを細々書いて見た所で何になるか。

〈夢は正直である。しかし時に不逞なものである〉こういっても足りるわけだ。しかしそれでは懺悔にならぬ。〈自分は比較的正直者である。しかし自らも驚くほど不逞なものを持っている〉こういえば多少懺悔の形をなすが、この場合は形が主であって、事の真をいっているとはいえない。ところが恥しらずな性質があって、気楽に、〈こんな夢を見た〉と恬然としていうものがあるとする。その場合にはその人間の性格が簡単に出るだけであって、そうでない人間が、もし同じ事を無理にするとすれば、恐らく性格的にウソになりそうに思われる。

こうなると絶対に真実な懺悔などいうものはあり得ないかも知れぬ。」<sup>95</sup>

彼がここに言う懺悔は、西洋の告解に肉薄している。キリスト教精神の核といえるものに辿り着きながらも、彼は「捕えても、捕えても、その手からもれているものが残るだろう」と述べて、人間の心理を正確に捕えることのむつかしさを語っているのであるが、こうした見方における懺悔は、彼のなかで微妙に変化して、信仰の問題からむしろ懺悔の直観ともいべきものになっている。

彼はいわば信仰の敷居を跨ぐその一步手前で逡巡し、内村鑑三の下を辞している。自身

の真実に向かおうとするこの懺悔の直観は彼を救済しはしなかった。尾道の煩悶は、捕えても、捕えても、その手からもれる、信仰に到達することのない懺悔そのものではなかったか。そうだとすれば、キリスト教的懺悔道は、直哉のなかで執拗に繰り返されて果てることのない、直観の懺悔道というべきものに成りかわっている。

果てることのないこの営みは、彼のなかで「考へやうではさういふことも云へたかも知れない」<sup>96)</sup>危機となって現われる。尾ノ道の時代が直哉にとって一つの危機だったとするその危機を直哉は東洋の古美術との出会いによって救った。彼は、このとき東洋の様々な古美術を渉猟したのである。それらは、彼の思想の根幹をかたちづくる新たな意味をもって現われたといわなければならない。東洋の美は『座右室』として収録されたのである。

東洋の美は世俗外へ立とうとしながらも内村鑑三の導くキリスト教信仰に至ることのない直哉の自我の傷みを宥める。彼は、画中の人物に同化し、さらには作者の心持にまで同化してゆく。

ところで、湯治のために彼が城の崎に赴くのは、大正二年十月のことである。それは、彼がちょうど東洋画に親しみはじめた時期である。東洋の古美術の再発見は、直哉の文学とパラレルになって、その作品をさらに芳潤なものにしてゆく。これを為したものこそ、対象そのものへと同化する直哉の眼に他ならぬ。

「城の崎にて」はそうした直哉のものを観る眼を鮮やかに描き出している。そこに見る彼の眼差しこそが、「和解」を通して「暗夜行路」に至るまさに志賀文学の生命ともいべき作品群を創りあげている。

飛躍することなく対象そのものに同化してゆく彼の眼差し、同化直感とも呼び得るようなその見方こそ、キリスト教精神における自我の問題を独特の仕方東洋の故郷に往還させるものではなかったか。内村鑑三に導かれた信仰としてのキリスト教的懺悔道は、直哉においてまさに生命的直観の懺悔道として東洋の大地に降り立ってしよう。そうした東洋の再発見は、日本近代の新たな地平を切り拓いている。

生命の生死そのものに同化してゆく一つの眼差しは、また同時に透徹してものを直に観る見方を築きあげているといわなければならない。「直感」、「立場なき立場」はまさにそこにある。

志賀直哉と柳宗悦は、敢えていうならば無垢の人間の姿をそこに観ようとしたのかもしれない。ここに見る生の純化された意味、それは一言でいえば「平常の美」に他ならない。とすれば、世俗外に立とうとした直哉の精神は、世俗内世界をいわば純化するような形で再びそこに還っている。

直哉の「個」がここに完成してしよう。

彼は、いま悠々たるナイルの流れを見ている。その眼差しのなかで、ついには自身がナ



イルの水の一粒になっている。その一粒は、悠久の大河の一滴となってまた無辺の世界へと流れる。死をまえにした最晩年、書き残した「ナイルの水の一滴」の全文である。

人間が出来て、何千万年になるか知らないが、その間に数えきれない人間が生れ、生き、死んで行った。私もその一人として生れ、今生きているのだが、例えていえば悠々流れるナイルの水の一滴のようなもので、その一滴は後にも前にもこの私だけで、何万年溯っても私はいず、何万年経っても再び生れては来ないのだ。しかもなおその私は依然として大河の水の一滴に過ぎない。それで差支えないのだ。

(昭和44年) 97)

直哉の逢着した究竟の世界がここにある。

注)

- 1) 志賀直哉宛手紙 昭和4年7月25日付 武者小路實篤全集 第十八卷所収 1991 小学館
- 2) 吉田精一：現代日本文学史 p.120 筑摩書房 平、7
- 3) 志賀直哉全集 第十六卷 所収「小林多喜二宛」手紙 pp.219-222, 昭30 岩波書店
- 4) クロニック世界全史 (編集委員 樺山紘一・木村靖二・窪添慶文・湯川武) p.424, 1994 講談社
- 5) 志賀直哉随筆集 (高橋英夫編)「内村鑑三先生の憶い出」 pp.287-288, 1995, 岩波文庫
- 6) 土居健郎：「甘え」の構造 p.23, 昭47 弘文堂
- 7) ヴァリニャーノ：日本巡察記 松田毅一他訳 東洋文庫 229, p.18, 1996 平凡社
- 8) 同書 p.92
- 9) ルース・ベネディクト：菊と刀 日本文化の型 長谷川松治訳 p.257, 教養文庫 1994 社会思想社
- 10) 同書 p.258
- 11) 土居健郎：「甘え」の構造 前掲書 p.95
- 12) 阿部謹也：西洋中世の愛と人格 「世間」論序説 p.5, 1992 朝日新聞社
- 13) 同書 p.6
- 14) 同書 p.56
- 15) 同書 pp.39-40
- 16) 同書 p.42 著者による注：Gurjewitsch, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. S.188
- 17) 阿部謹也：西洋中世の愛と人格 p.42, 前掲書
- 18) アーロン・グレーヴィチ：中世文化のカテゴリー 川端香男里 栗原成郎訳 p.230, 1992 岩波書店
- 19) 同書 序文 pp.xi-xiv
- 20) 同書 序文 pp.xvii-xviii
- 21) 同書 p.30

- 22) 同書 pp.430-431
- 23) 同書 p.433
- 24) 同書 pp.433-434
- 25) 同書 p.435
- 26) 同書 p.445
- 27) 同書 p.430
- 28) 同書 pp.456-457
- 29) 阿部謹也：西洋中世の愛と人格 前掲書 p.110
- 30) ルイ・デュモン：個人主義論考 渡辺公三・浅野房一訳 p.42, 1993 言叢社
- 31) 同書 p.42
- 32) 同書 p.43
- 33) 同書 pp.44-45
- 34) 同書 p.50
- 35) 同所
- 36) 同書 p.51
- 37) 同所
- 38) 同書 pp.85-86
- 39) 同書 pp.93-95
- 40) 作田啓一：個人 1996 三省堂
- 41) 同書 pp.36-37
- 42) 佐藤正英：隠遁の思想－西行をめぐる－ 1977 第一章 俗世からの離脱 東京大学出版会
- 43) 作田啓一：個人 pp.54-57, 前掲書
- 44) 同書 p.57
- 45) 同書 p.70
- 46) 同所
- 47) 同書 pp.79-80
- 48) 同書 p.80
- 49) 同所
- 50) 同書 p.84
- 51) 同書 p.83
- 52) 同書 p.89
- 53) 同書 pp.91-92
- 54) 志賀直哉随筆集 高橋英夫編 p.294, 1995 岩波文庫
- 55) 同書 p.292

- 56) 同書 pp.292-293
- 57) 志賀直哉：「大津順吉」『和解』所収 pp.96-97, 平. 2 角川文庫
- 58) 志賀直哉隨筆集 「内村鑑三先生の憶い出」 p.297, 前掲書
- 59) 新潮日本文学アルバム 志賀直哉 「略年譜」 1995 新潮社
- 60) 志賀直哉：「大津順吉」 pp.133-134, 前掲書
- 61) 同書 p.127
- 62) 同書 p.130
- 63) 同書 pp.144-145
- 64) 同書 p.146
- 65) 同所
- 66) 同所
- 67) 同書 p.153
- 68) 同書 p.154
- 69) 同書 p.159
- 70) 同書 p.161
- 71) 同書 pp.162-163
- 72) 同書 p.164
- 73) 渡瀬川鉍毒事件：足尾銅山の発展によって渡瀬川の鉍毒被害が拡大し、1890年の洪水のあと、鉍毒反対運動がいっせいに起こる。後に被害農民と警官との衝突にまで発展し、1901年、田中正造の天皇直訴に及んだ。(日本歴史館 1993 小学館による。)
- 74) 志賀直哉全集 第八巻 所収「稲村雑談」渡瀬川鉍毒事件 pp.51-52, 昭49 岩波書店
- 75) 志賀直哉：「児を盗む話」『清兵衛と瓢箪・網走まで』所収 p.244, 新潮文庫 平. 9
- 76) 同所
- 77) 伊藤整：近代日本人の発想の諸形式 『昭和文学全集 第11巻』所収 p.977, 小学館 昭63
- 78) 同書 p.980
- 79) 同所
- 80) 同書 p.981
- 81) 同所
- 82) 同所
- 83) 同所
- 84) 志賀直哉：暗夜行路 pp.428-429, 平. 7 新潮社
- 85) 同書 p.429
- 86) 滝井孝作：志賀直哉対談日誌 pp.2-6, 近代作家研究叢書112 日本図書センター 1992
- 87) 志賀直哉：和解 p.47, 前掲書

- 88) 同書 p.81
- 89) 同書 p.88
- 90) 同書 p.78
- 91) 志賀直哉：「大津順吉」同書所収 p.98
- 92) 同書 p.99
- 93) 同所
- 94) 土居健郎：「甘え」の構造 前掲書 pp.91-92
- 95) 志賀直哉随筆集 「手帖から」 pp.96-97, 前掲書
- 96) 志賀直哉全集 第八巻 「稻村雑談」尾ノ道 pp.72-73, 前掲書 所収
- 97) 志賀直哉随筆集 「ナイルの水の一滴」 p.360, 前掲書

「写真-1」

志賀直哉自画像 1912（大正 元）13.0×9.2 インキ・紙  
三彩 No.307 特集 白樺派と近代美術 1975.1 三彩社による。