

宗教闘争のなかの『こゝろ』

野 網 摩利子

一、はじめに

漱石はつねに、運動する言葉を求めてきた¹⁾。『こゝろ』²⁾の「先生」ならびに「K」の学生時代は明治30年代半ばごろである。そのころ、新仏教運動が実を結びつつあった。廃仏毀釈以降、国家との癒着を図ろうとした教団仏教から絶縁し、みずから宗教を選びとる運動が活字のうへでも見てとれるようになったのである。明治33年(1900年)には、境野黄洋(1871-1933)、高島米峰(1875-1949)によって結成された仏教清徒同志会による雑誌、『新仏教』が創刊された。明治34年(1901年)には、清澤満之³⁾(1863-1903)の掲げる精神主義運動の中軸であった多田鼎(1875-1973)、佐々木月樵(1875-1926)、暁烏敏(1877-1954)などによって『精神界』が創刊された。清澤満之の宗教実践においては親鸞の教えに従い、内なる信仰が重視される。とりわけ、禁書同然にされてきた『歎異抄』の再発見の功績は大きい⁴⁾。さらに、明治38年(1905年)、伊藤証信(1876-1963)、安藤枯山(現慶)⁵⁾(1883-1954)によって『無我の愛』が創刊される。この無我愛運動の拠点、巢鴨の無我苑には、清澤満之、佐々木月樵、森田草平が訪れた⁵⁾。

小宮豊隆によれば『こゝろ』の「先生の遺書」は「罪を犯すに至る迄の経過」ばかりが書かれ、「『先生』の内面の経過」が「示されてゐない」という。また、先生は自分の心を砕くことができていないがゆえに、「宗教的の主題を取扱つてゐながら、少しも宗教的の気分を持つてゐない」という⁶⁾。これは妥当な見解だろうか。

『こゝろ』の遺書はそもそも「先生」によって「あなたから来た最後の手紙」(五十五)への「返事」として書かれた。自分の内面の経過を示さないのは、手紙であれば尋常であろう。相手の要望に応えることが先決事項となるからだ。青年の「私」は先生に自分の「疑惑」(十五)を解いてほしいと暗に要求していた。「先生の人間に対する此覚悟は何処からくるのだらうか」(十五)と。また、「先生の話のうちでたゞ一つ底迄聞きたかつたのは、人間がいざといふ間際に、誰でも悪人になるといふ言葉の意味であつた。単なる言葉としては、是丈でも私に解らない事はなかつた。然し私は此句に就いてもつと知りたかつた」(二十九)と。むろんこの青年の手記は、先生からの手紙を読んだ後に書かれているため、手紙の読み手である彼が先生の手紙に刺激を受けた言葉遣いとなっている。

手紙にはこのように相互依存関係がある。すでに当事者間で持たれている情緒に拠りながら何らかの観念や印象が届けられる。このことを考慮に入れなければ、先生の遺書が、明示的には

なくても、示唆する事柄を読みとれない⁷⁾。Kの遺書をも先生は「手紙」(百二)と呼ぶ。しかもKの手紙には肝心なことが略されていると言う。そのときだけに、自分のこの手紙には、Kがわずかな字数の遺書で書きえなかったKを書いた、との意味が前面に出てくる。先生の遺書のつぎのようなくだりを見よう。

Kは真宗寺に生れた男でした。然し彼の傾向は中学時代から決して生家の宗旨に近いものではなかつたのです。教義上の区別をよく知らない私が、斯んな事をいふ資格に乏しいのは承知してゐますが、私はたゞ男女に関係した点についてのみ、さう認めてゐたのです。(九十五)

たしかに、遺書を書いている当人の内面と直接関係のない述懐である。しかしながら、手紙として、青年の「私」に込められた内容だから記されているに違いない。本稿は、先生が伝えようとしたKの精神傾向について読み解き⁸⁾、青年に何が与えられたかを論証する。同時にその証明の過程において、『こゝろ』がどのような歴史的言葉をどのように引き継ごうとしているのかを明らかにしたい。

二、「K」の思想

大学二年から三年へと移る夏休みに、Kと先生とは房州に旅行へ出かける。その折りのことがつぎのように書かれる。

まだ房洲を離れない前、二人は小湊といふ所で、鯛の浦を見物しました。もう年数も余程経つてゐますし、それに私には夫程興味のない事ですから、判然とは覚えてゐませんが、何でも其所は日蓮の生れた村だとか云ふ話でした。日蓮の生れた日に、鯛が二尾磯に打ち上げられてゐたとかいふ言伝へになつてゐるのです。(…)

(…)彼は鯛よりも却つて日蓮の方を頭の中で想像してゐたらしいのです。丁度其所に誕生寺といふ寺がありました。日蓮の生れた村だから誕生寺とでも名を付けたものでせう、立派な伽藍でした。Kは其寺に行つて住持に会つて見るといひ出しました。(…)其時分の私はKと大分考が違つてゐましたから、坊さんとKの談話にそれ程耳を傾ける気も起きませんでした。Kはしきりに日蓮の事を聞いてゐたやうです。(…)Kはそんな事よりも、もつと深い意味の日蓮が知りたかつたのでせう。坊さんが其点でKを満足させたか何うかは疑問ですが、彼は寺の境内を出ると、しきりに私に向つて日蓮の事を云々し出しました。(八十四)

Kの昂奮を誘う「日蓮」の思想と行動について概観しておこう。日蓮は法華経こそが最高の經典であり、それに拠らない者に対して不寛容な、「あれか—これか」の二者択一のきびしい選択を迫る実践を行った。彼の採るのは「折伏」である⁹⁾。日蓮は謗法、すなわち正法を謗る者の罪が最も重いとする¹⁰⁾。なかでも浄土教の念仏を真つ先にとりあげて折伏の鋒先を集中した。文応元年(1260年)に鎌倉で書かれたという『立正安国論』には、法然の『選択本願念仏集』や彼の思想に対して厳しい批判が連ねられている¹¹⁾。法然の『選択集』のせいで、釈尊を忘れて西方浄土の阿弥陀を貴び、東方浄土の尊師をないがしろにしているという¹²⁾。

日蓮は建長6年(1254年)に故郷の安房国小湊に帰る。このときかつて12歳から16歳まで過

ごした清澄寺で「南無妙法蓮華經」と称えたとされ、日蓮宗ではそれをもって立教開祖とする。日蓮は故郷の地で念仏排撃を中核とする宗教活動を開始した。しかし、当時、急速にその地に勢力を拡大していた地頭東条氏の総領、東条景信は、念仏門の信徒であったため、激しい抗争関係になる。日蓮の師、清澄寺の道善房も阿弥陀仏に帰依していた。清澄寺での日蓮の説法が地頭東条景信の反感を招き、善房はやむをえず日蓮を勘当するという事態に至る。東条景信は天台宗であった清澄寺と二間寺とを念仏宗に改宗させようとしてきた。しかし日蓮は清澄寺の大衆を激励して合戦を起こさせ、阻止する。これらによって日蓮はいよいよ景信の憎しみを買い、東条郷立入禁止を命ぜられ、鎌倉へ行くことになる。

三、「小湊」という地

その追放から十年以上が経ったため、日蓮は故郷に帰った。それが文永元年（1264年）のことである。同11月、弟子、信者とともに日蓮が小湊を歩いていた折り、東条景信らの襲撃を受ける。それが日蓮の四度の難に数えられる、いわゆる小松原法難だ。その後、日蓮はまた故郷を追われた¹³⁾。

Kと先生が訪れるのは、この浄土教と日蓮宗とのぶつかりあった地なのである。

たしかその翌の晩の事だと思ひますが、二人は宿へ着いて飯を食つて、もう寐やうといふ少し前になつてから、急に六づかしい問題を論じ合ひ出しました。Kは昨日自分の方から話しかけた日蓮の事に就いて、私を取り合はなかつたのを、快よく思つてゐなかつたのです。精神的に向上心がないものは馬鹿だと云つて、何だか私をさも軽薄もの、やうに遣り込めるのです。ところが私の胸には御嬢さんの事が蟠まつてゐますから、彼の侮蔑に近い言葉をたゞ笑つて受け取る訳に行きません。私は私で弁解を始めたのです。（八十四）

其時私はしきりに人間らしいといふ言葉を使ひました。Kは此人間らしいといふ言葉のうち、私が自分の弱点の凡てを隠してゐると云ふのです。成程後から考へれば、Kのいふ通りでした。然し人間らしくない意味をKに納得させるために其言葉を使ひ出した私には、出立点が既に反抗的でしたから、それを反省するやうな余裕はありません。私は猶の事自説を主張しました。するとKが彼の何処をつらまえて人間らしくないと云ふのかと私に聞くのです。私は彼に告げました。——君は人間らしいのだ。或は人間らし過ぎるかも知れないのだ。けれども口の先丈では人間らしくないやうな事を云ふのだ。又人間らしくないやうに振舞はうとするのだ。

私が斯う云つた時、彼はたゞ自分の修養が足りないから、他にはさう見えるかも知れないと答へた丈で、一向私を反駁しやうとしませんでした（八十五）¹⁴⁾。

この地でKと先生とが交わす会話の意味を解説したい。仏教には聖道門と浄土門との二つがある。聖道門とは、自らの修行によって仏の境地に到達する道である。天台、真言、禪に加え、日蓮宗もこちらに属する。戒律を保つことが前提になる。浄土門とは、阿弥陀如来の本願によって救われることを信じて念仏を唱える凡夫の道である。浄土宗、浄土真宗がこれにあたる。浄土教の祖師道綽^{どうしやく}（562-645）は末法の今、聖者の道である聖道門では悟りがたいとし、浄土門によることを提唱した。親鸞の師、法然はその道綽の思想を受け継ぎ、『選択本願念仏集』で「聖道門

をさしお閣きて、選んで浄土門に入れ」と呼びかけた¹⁵⁾。

煩惱をたちきり修行を重ねる聖道門とは自力によって悟りを得る困難な門である。Kが自分に「精進」「修養」を課し、かねてから目指していたのはこちらの「道」(七十三)だ¹⁶⁾。

ところが、先生から「君は人間らしいのだ。或は人間らし過ぎるかも知れないのだ。けれども口の先丈では人間らしくないやうな事を云ふのだ。又人間らしくないやうに振舞はうとするのだ」と言われ、「自分の修養が足りないから、他にはさう見えるかも知れない」と答え、「沈んで」ゆく。とうとう彼は「悵然」つまり悄然となった。このことは何を意味するか。彼にたちきれない煩惱があり、先生による「君は人間らしい」という指摘が当たっているということに違いない。

先生は奥さんと御嬢さんのいる家にKを呼び寄せた理由をこう述べる。「私は何を措いても、此際彼を人間らしくするのが専一だと考へたのです。(…)私は彼を人間らしくする第一の手段として、まづ異性の傍に彼を坐らせる方法を講じたのです。さうして其所から出る空気に彼を曝した上、錆び付きかゝつた彼の血液を新しくしやうと試みたのです」(七十九)。先生がKを「人間らしく」する目的が成功しつつあったことが上の房州でのKの様子に示されている。

四、宗教的転回

真宗寺の生まれであったKが、日蓮誕生の地で、押し隠していた「人間」らしさを指摘される。

彼の調子もだん／＼沈んで来ました。もし私が彼の知つてゐる通り昔の人を知るならば、そんな攻撃はしないだらうと云つて悵然としてゐました。Kの口にした昔の人とは、無論英雄でもなければ豪傑でもないのです。霊のために肉を虐げたり、道のために体を鞭つたりした所謂難行苦行の人を指すのです。(八十五)

先生はKの言う「昔の人」を「難行苦行の人を指す」と解釈している。たとえば日蓮なら、述べたように不正を憎む不寛容な思想を持ち、念仏無間・禅天魔・真言亡国・律国賊という著名な四箇格言を掲げ、戦闘的な折伏をいたるところで展開した¹⁷⁾。武装を否定しない。とりわけ日蓮による念仏否定は甚だしく、それは旧仏教の立場に同調していたとすら言われる¹⁸⁾。日蓮はいわば攻撃する昔の人である。

他方、親鸞の思想はどうだろうか。清澤満之によって明治期に復活を遂げた『歎異鈔』を、漱石蔵書にある『真宗聖典』より引こう。『歎異鈔』は唯円が親鸞の言行を記した書と考えられている。

(…)自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむころかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力のころをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生をとぐるなり。煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなる、ことあるべからざるをあはれみたまひて、願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり。よて善人だにこそ往生すれ、まして悪人は、とおほせさふらひき¹⁹⁾。

自力で往生できない悪人であると自覚することの肝要さを説く。親鸞は煩惱具足の人間を直視

して声を上げた²⁰⁾。人間の「こゝろ」に関して画期的な思想が変革の時代に生まれたのである。

Kは「人間らしさ」を隠しもつという先生の「攻撃」に沈んでゆく。そのときKが連想して口にする「昔の人」とは、自分には難行苦行を課し、庶民には浄土門を説いた親鸞がふさわしいのではないだろうか。Kに大きな転回が起きたと示されているのだ。峻厳で排他的な日蓮の思想から、「愚禿」と称した親鸞による思想へ²¹⁾。人間すべてが人間であるという人間性肯定の立場によって庶民仏教を樹立した親鸞の思想の再発見。Kはこの房州という場で、生家の浄土真宗への回心をなしたと思われるのである。

Kの内面世界における宗教対立と、歴史的な事実とを、その場所において一致させ、大きな問題を個人的問題として再燃させる。漱石がこのように小説を組み立てたのだということを、指摘がないだけに強調しておきたい。

五、親鸞の思想

親鸞思想を導入してこの小説を考えてみるにあたり、紹介しておきたい事実がある。森田草平によれば、安藤枯山という僧が明治44年（1911年）ごろから漱石の木曜会に出入りするようになった。安藤は漱石に親鸞の著書と研究を読むようすすめたらしい²²⁾。漱石の依頼に応じて、安藤は「ただちに自分が持っているかぎりの上人に関する書物を持参して、先生に御覧に入れた」という。

そこで注目したい書物がある。明治43年（1910年）に佐々木月樵の編纂で発行所無我山房から刊行された『親鸞伝叢書』である。森田草平の紹介で木曜会の常連となった安藤枯山が漱石に貸したであろう親鸞関係書籍のうちの一冊である。

その『親鸞伝叢書』に眼を惹く伝がある。真宗高田派に伝ったという「親鸞聖人正明伝」²³⁾である。年代記的に親鸞の人生が語られている。なかでも親鸞二十六歳の時の逸話に注目したい。親鸞は京都から比叡山に帰る途中、比叡山の麓の赤山禅院で不思議な女性と出会う。彼女は私も比叡山に参詣したいので、連れて行ってほしいと言う。親鸞は女人禁制であるからそれはできないと断る。

女性、範宴の御衣にすぎり、涙の中に申けるは、さてちからなき仰をも聞くものかな、伝教ほどの智者、なむぞ「一切衆生悉有仏性」の経文を見たまはざるや。そもそも、男女は人畜によるべからず、若この山に鳥獸畜類にいたるまで、女と云ふものは棲まざるやらむ。円頓の中に、女人ばかりを除かれなば、実の円頓にあらざるべし。十界十如の止観も、男子に限るとならば、十界皆成は成ずべからず。『法華経』に「女人非器」とは説ながら、龍女が成仏は許されたり。(…)御僧は末代の智人なるべし。よも此理に迷ひたまはじ。(…)木蔭に立かくれて失せ去りぬ²⁴⁾。

その知的な女性が言うには、伝教＝親鸞ほどの智者が「一切衆生悉有仏性」の経文を御覧になったことがないのか。この山に鳥獸畜類にいたるまで女というものは棲んでいないのか。円頓（円満円融で仏果をたちどころに極めること）のなかに女人ばかりを除けば、本当の円頓でないはずだ²⁵⁾。親鸞は一言も反論できなかった。親鸞はその後、比叡山を下山し、聖徳太子の建立した六角堂に入る。

六角堂での出来事は、漱石の所蔵していた『真宗聖典』の「本願寺聖人親鸞伝絵」に記されて

いる。「本願寺聖人親鸞伝絵」は親鸞の曾孫にあたる覚如の作である。「親鸞伝絵」上の第三段から引こう。

建仁三年癸亥四月五日夜寅の時、上人夢想の告まし／＼き。かの記云。六角堂の救世菩薩、顔容端嚴の聖僧の形を示現して、白衲の袈裟を著服せしめ、広大の白蓮華に端坐して、善信に告命してのたまはく、行者宿報設女犯、我成玉女身被犯、一生之間能莊嚴、臨終引導生極楽文。救世菩薩善信にのたまはく。これはこれわが誓願なり。善信この誓願の旨趣を宣説して、一切群生にきかしむべしと云云。爾時善信、夢中にありながら、御堂の正面にして、東方をみれば、峨々たる岳山あり。その高山に、数千万億の有情群集せりとみゆ。そのとき告命のごとく、此文のころを、かの山にあつまれる有情に対して、説きかしまつとおほえて、ゆめさめ畢云云²⁶⁾。

Kと先生とは「新潟」(十二) 出身で子どものころからの「同郷」(七十三) である²⁷⁾。先生はKのことを「真宗の坊さんの子」と説明し、「私の生れた地方は大変本願寺派の勢力の強い所でした」(七十三) と書いている。本願寺の実質的な開創者はこの「親鸞伝絵」の作者、覚如である²⁸⁾。したがって、Kにもまたおそらく先生にも、なじみのある絵と文がこれなのだ。

無我山房から明治44年4月に刊行された『親鸞聖人御伝鈔講話』では浩々堂同人十三人が手分けして「親鸞伝絵」に詳しい解説を付ける。その書には、浅草本願寺の所蔵になる御伝絵が挿入されており、安藤枯山より漱石に渡された可能性のある書物のうちの一冊である。右に挙げた部分は第四章「救世の告命」で字解され、加藤智学の解説が付される²⁹⁾。

親鸞が六角堂にこもって百日の祈念をしていたとき救世観音が現れて告げたという。いわゆる「女犯の夢告」³⁰⁾ が記される。あなたが宿因から女犯をなすことがあるなら、私、観音が玉女の身になって肉体の交わりを受け、一生のあいだよくあなたの身を守り、臨終には引き導いて極楽に生まれさせるといふ。直接的にはこれが思想的動機となり、親鸞は女人への敬意から妻帯を決意する³¹⁾。よく知られるように、親鸞は「弱い人間」であるとの自覚を抱き、自力から他力の世界へ転入してゆく。その契機に、「親鸞聖人正明伝」に伝えられる、比叡山の麓の赤山禅院で会った女性の言葉、ならびに、「本願寺聖人親鸞伝絵」に記された救世菩薩の霊告があった。

六、一切衆生悉有仏性

親鸞に思想の転回を促した、赤山禅院の女性の言葉に、「なんぞ一切衆生悉有仏性の経文を見たまわざるや」があると見てきた。それは「涅槃経」にある経文である。親鸞が長年書き継いだ『教行信証』の「真物土巻」は「涅槃経」の考察に捧げられている。「涅槃」とは「浄」のことだと親鸞は説き、迦葉菩薩と仏との対話を紹介する。注目したいのは『教行信証』のつぎの行文である。

未来の身浄なるがゆへに仏性ととく。世尊仏の所説の義のごとし。是の如きのもの、何が故ぞときて一切衆生悉有仏性とのおほへると。善男子、衆生の仏性は現在に無なりといへども無といふべからず。虚空のごとし。性は無なりといへども、現在に無といふことをえず。一切衆生また無常なりといへども、而もこれ仏性は常住にして変なし³²⁾。

親鸞が説明するのは、「涅槃經」で世尊が「一切衆生悉有仏性」と述べた思想である。仏が「未来の身が清浄だから、仏性」と説くと、迦葉菩薩がきく。「どうしてまた、一切の衆生に仏性があると説かれたのですか」。仏は「善男子よ、仏性が現在にないからといって、無いといつてはならない。それは虚空のようなものだ。本体はなくても、現在に無いということとはできない。一切衆生は無常だけれども、仏性は常住で変わらないのだ」と言った。このように親鸞は「一切衆生悉有仏性」の意味を説明する。

実際に「涅槃經」から親鸞の説く部分を引いてみよう。『大般涅槃經 卷第八』の「如来性品第十二」に迦葉菩薩と仏との対話がある。

一切衆生悉有仏性。即是我義。如是我義從本已來。常為無量煩惱所覆。是故衆生不能得見³³⁾。

善男子衆生仏性亦復如是。一切衆生不能得見。如彼寶藏貧人不知。善男子。我今普示一切衆生悉有仏性為諸煩惱之所覆蔽。如彼貧人有真金藏不能得見³⁴⁾。

衆生の仏性は煩惱に覆われて見えないだけだと言われている。男女を問わずすべての衆生に「仏性」はあるのだとされる。

親鸞の『教行信証』はそこにこだわる。親鸞は、比叡山の麓という、延暦寺天台宗と俗世とがせめぎあう場であつた知的な女性の問いかけに生涯を掛けて答えていこうとし、その修練を最終的に浄土真宗の宗旨として鍛え上げていった。

七、「人間」という思想

先生の書くKの「悟」りには、第一にKの当時抱きはじめての悟り、第二に先生が当時Kに見た悟り、第三に遺書を書く先生がKを思い起こして気づく彼の悟りの三種類がある。第三の悟りを問題にしたい。下宿に呼んできたころのKを先生はつぎのように描写する。

彼〔注・K〕は自分以外に世界のある事を少しづつ、悟つて行くやうでした。彼はある日私に向つて、女はさう軽蔑すべきものでないと云ふやうな事を云ひました。(七十九)

先生が当時考え及ばなかつたKの「悟り」を後から思いあわせたからこそ、わざわざ「悟つて」と表記するのではないだろうか。房州でKに真宗の再発見という回心が起こつたと読みとれるよう記された。その前段に、このKの心境と言葉とが記されるのだ。

「御嬢さん」への敬意を抱くようになったKが小湊で、親鸞の思想を思い出す。その後、Kにとってこの恋愛が、思想的意義をもって立ちのぼる。Kにとってそれは「人間らしさ」を隠しもつ自分の内側を意識化する契機であつた。その経過について先生は遺書を書く段において把握できている。

Kはこのとき親鸞の掴んだ契機を内面化している。彼に、生家真宗寺の「浄土門」の思想が再浮上する。煩惱に覆われて「仏性」があるという、浄土教の考え方である。Kは先生にその恋を告白して後のある日、先生を連れだし、恋愛の淵に陥つた自分について「何う思ふ」(九十四)と質問してくる。先生が「此際何んで私の批評が必要なのか」(九十四)と尋ねると、Kは「自

分の弱い人間であるのが実際恥づかしい」(九十四)と言ったという。

先生によって「人間らしく」(七十九)促されたことは、Kからすると、先生によって真宗を再発見させられ、愚かで「弱い人間」である自分を見つめ直される出来事である。ゆえに「何う思ふ」ときいたのだった。そのことを先生は、Kの死後も毎月思い起こさずにはいられないようにこの小説は導いている。

先生がとりしきってKの遺骨を雑司ヶ谷に埋めた。そこに毎月墓参りに行くたびに、先生は「一切衆生悉有仏生と書いた塔婆」(五)を目にする³⁵⁾。Kの生家の真宗寺から来たKの父や兄の先頭に立ってKを埋葬したのは先生である。親鸞『教行信証』で説かれる、「涅槃経」の「一切衆生悉有仏性」が先生を襲わないわけがない。先生はKの死後しだいに、女性を認め出したKの「悟」と思想転回について理解を深めてゆく。Kの言葉とそこに関連する言葉とが目に耳に反響して已まない。「こゝろ」をめぐる『こゝろ』の言葉の動態だ。

八、反復する言葉

当時の先生には、Kのそのような思想転回の奥深い理由を考えてみるができなかった。だが、遺書を書いている時点では、本稿が明らかにしてきたようなKの思想背景を先生は把握している。つぎのような遺書の構成からそのことが判断できる。先生はKの前に横たわる恋の行手をふせごうとして『「精神的に向上心のないものは馬鹿だ」と言い放つた」(九十五)とあり、その後差し挟まれるのが、じつは、Kの生い立ちと彼の信条を紹介するくだりなのである。Kはすでに真宗の方へ回心しはじめていたと、遺書を書いている段階では察したことを示す構成である。当時はKが「生活の方向の転換」をしたと考え、阻止すべく動いた先生だった。しかし、Kの転換は、じつは、思想の方向の転換であったことによりやく気付いたということだろう。

この述懐のあとに、ふたたび「精神的に向上心のないものは馬鹿だ」という、二度もKに投げつけた「同じ言葉」が記され、「其言葉がKの上に何う影響するかを見詰めてみました」(九十五)と書かれる。親鸞の提起した人間らしさのほうを振り返ったKに対し、先生は「精神的に向上心のないものは馬鹿だ」という日蓮を思わせるかつてのKの言葉で折伏する。遺書の記述順序からいって、先生はそのように自身の行為を理解している³⁶⁾。

先生はいったん成功を収めたと考える。しかしながら自分がKに言った「君の心でそれを止めるだけの覚悟がなければ」(九十六)の「それ」がKの心のうちで何を指したのかという小さな火種に固執するうちに、Kの「覚悟? ——覚悟ならない事もない」(九十六)を間違えて解釈しはじめる。このKの言葉も直接話法となっている。つづいてこうある。

「覚悟」といふ彼の言葉を、頭のなかで何遍も咀嚼してゐるうちに、私の得意はだん／＼色を失なつて、仕舞にはぐら／＼揺き始めるやうになりました。私は此場合も或は彼にとつて例外でないのかも知れないと思ひ出したのです。凡ての疑惑、煩悶、懊惱を一度に解決する最後の手段を、彼は胸のなかに畳み込んでゐるのではなからうかと疑ぐり始めたのです。さうした新らしい光で覚悟の二字を眺め返して見た私は、はつと驚ろきました。其時の私が若し此驚きを以て、もう一返彼の口にした覚悟の内容を公平に見廻したならば、まだ可かつたかも知れません。悲しい事に私は片眼めづからでした。私はたゞKが御嬢さんに対して進んで行くとい

ふ意味に其言葉を解釈しました。果敢に富んだ彼の性格が、恋の方面に発揮されるのが即ち彼の覚悟だらうと一閃に思ひ込んでしまったのです。

私は私にも最後の決断が必要だといふ声を心の耳で聞きました。私はすぐ其声に応じて勇気を振り起しました。私はKより先に、しかもKの知らない間に、事を運ばなくてはならないと覚悟を極めました。(九十八)

「覚悟」という言葉はもともとKから先生へもたらされた。養家の意向に反し、無断で医学以外の道へ進んだKであったが、大学に入って三度目の夏にKは、「養家先へ手紙を出して、此方から自分の詐(いつはり)を白状してしまつたのです。彼は最初から其覚悟であつたのださうです」(七十四)とある。

そのKの「覚悟」は、この小説の発表(『東京・大阪朝日新聞』大正3年(1914年)4月20日より)と同時に発刊され始めた、山田三良を編集発行人とする雑誌『法華』(大正3年(1914年)4月20日発行)発刊の辞に記されている日蓮の「覚悟」に呼応する。

日蓮上人に至りては『日本第一の智者たるべき』覚悟と、『一切衆生の苦を救ふべき』慈悲心とよりして一代藏経を讀破しえ、法華経の最勝なる所以を明にし、更に廣宣流布すべき最初の国土としては、我が日本帝国以外世界にまた国無きことを断定し、自ら身を以て之が弘通の魁となれる者なり³⁷⁾。

Kの「修行」の目標に日蓮が掲げられ、養家に背く「覚悟」も生まれた。そこまで堅固な意志を持ち合わせない先生も気圧される。Kの行く「道」を擁護した分、責任を意識した経緯を先生はこう振り返る。「賛成の声援を与へた私に、多少の責任が出来てくる位の事は、子供ながら私はよく承知してゐた積です。よし其時にそれ丈の覚悟がないにしても、成人した眼で、過去を振り廻る必要が起つた場合には、私に割り当てられただけの責任は、私の方で帯びるのが至当になる位な語気で私は賛成したのです」(七十三)。先生の「それ丈の覚悟」は、Kがもともと養家に白状するつもりだったという「覚悟」(七十四)を聴いて固まってきたとされる。

ところが先生はその後「覚悟」という言葉をまったく逆の意味で用いはじめる。「仏教の教義で養はれ」がなじがらめになったKを、また、養家実家との絶縁以降「一人で置くと益人間が偏窟になるばかり」(七十七)であったKを、奥さんの反対を押し切って家に連れてくるとき先生はこの言葉をつぎのように用いる。「溺れかゝつた人を抱いて、自分の熱を向ふに移してやる覚悟で、Kを引き取るのだ」(七十七)。

この言葉はKに対して責任を取る「覚悟」(七十三)を引き継ぎ、発せられている。だが、「覚悟」の意味は転換している。それは御嬢さんを受する「自分の熱」の分け前をKに与える「覚悟」になった。するとK自身が用いた「道」のための「覚悟」とはつながりがなくなる。しかし先生の中では自然な連想で発展してきた。

Kがふたたび「覚悟」を用いて「覚悟? ——覚悟ならぬ事もない」と言えば、先生の内側で進展してきた言葉であるだけに、その言葉は先生のなかで変貌を遂げる。先生の個人史において獲得された後のほうの、愛の熱を得る覚悟という意味が有力になる。『「覚悟」といふ彼の言葉を、頭のなかで何遍も咀嚼してゐるうち」(九十八)にその言葉はKからますます離れるのだ。

この活写のために、「覚悟」を含むKの言葉は、直接話法で記された³⁸⁾。

Kからすれば、先生に「君の心でそれを止める丈の覚悟がなければ」(九十六)と言われ、一度は真宗の方へ回帰した自分の思想を、ふたたび日蓮宗をはじめとする戒律の厳しい聖道門へと向きなおさせられた。

夏目金之助「英国詩人の天地山川に対する観念」の載った『哲学雑誌』第8巻第74号と第76号には織田得能による「仏教ノ戒律」が掲載されている。それは明治26年(1893年)3月24日に哲学会で講演された内容だという。とりわけ五戒を記した次の行文に着目しておきたい。

第一に五戒トハ

一ニ不殺生戒(凡テ生物ヲ殺スヲ禁ス)

二ニ不偷盜戒(凡テ他ノ興ヘサル者ヲ取ルヲ禁ス)

三ニ不邪姦戒(凡テ他ノ婦女ト姦姦ヲ行フヲ禁ス)

四ニ不妄語戒(凡テ心口異同アルヲ禁ス)

五ニ不飲酒戒(凡テ茅尖ノ滴モ酒精ヲ喫スルヲ禁ス)³⁹⁾

先生によって「平生の主張」に押し戻され、自分の心で御嬢さんへの恋を「止める丈の覚悟」(九十六)を糺されたKにとって、先生と御嬢さんとの婚約を聴けば、この五戒の三にある「不邪姦戒」に自分が抵触していると思うだろう。

しかしながら、Kが先生の真意を見定めるなら、先生の言い放った「君の心でそれを止めるだけの覚悟がなければ。一体君は君の平生の主張を何うする積なのか」が、言うことと思っていることとを乖離させた悪意ある物言いであったと理解する。Kは思わず、五戒の四の「不妄語戒」を対応させて、先生のその口調を振り返っただろう。

この遺書はKがあとから振り返って先生の「利己心の発現」(九十五)をどう見たかに意識的な文章である。ゆえに、裏切りを知った後のKの思考が想像できる書きぶりとなっている。

九、「作善」行為

先生の振る舞いの真相を知った自殺前のKの思考は、御嬢さんのいる家に自分を連れてきたのは先生だと遡ってゆく。Kからすると、「人間らしくする第一の手段として、まづ異性の傍に彼を坐らせ」られ、「錆び付きかゝつた彼の血液を新しくしやう」(七十九)などというのは、余計な干渉にほかならない。しかも「一所に向上の路を辿つて行きたい」(七十六)どころか、その反対になった。真宗の教えを熟知していたであろうKが振りかえればすぐに先生のその行為を言い当てる語が脳裏に浮かぶ。

背後の思想から確認しよう。法然は『選択本願念仏集』のなかで、極楽浄土に往生する修行法を二つに分け、「念仏往生」と「諸行往生」とした⁴⁰⁾。「念仏往生」は阿弥陀仏の名を称え極楽に往生することで、「諸行往生」は「作善」をなして往生することである。作善とは、仏や僧への供養、仏教的善行のほか、貧者、病者の救済など世俗的、社会的善行も入る⁴¹⁾。しかし、法然は「専修念仏」の立場からこの「作善」による「諸行往生」を批判した。

親鸞の「悪人正機」説は法然の考えを推し進め、なまじ自分を善人と思って、自力の作善に励む者よりは、悪人としての自己の本性を自覚して阿弥陀仏の本願他力にすなおに身をゆだねるも

の方が極楽浄土に近いという。

先生は御嬢さんのいる家に連れてくる前のKについて養家からも実家からも経済的援助を絶たれ、自活する「窮屈な境遇」にいて、「神経衰弱に罹つてゐる」(七十八)と判断していた。そこへ手を差し伸べる先生の行為とはつまり、貧者かつ病者への「作善」以外の何ものでもないのみなしうる。

先生は遺書でKの墓は先生が建てたと告白している。先生の妻になった静によってその墓が褒められたことをこう記す。

其時妻はKの墓を撫で、見て立派だと評してみました。其墓は大したものではないのですけども、私が自分で石屋に行つて見立たりした因縁があるので、妻はとくに左右云ひたかつたのでせう。私は其新らしい墓と、新らしい私の妻と、それから地面の下に埋められたKの新らしい白骨とを思ひ比べて、運命の冷罵を感じずにはゐられなかつたのです。私はそれ以後決して妻と一所にKの墓参りをしない事にしました。(百五)

堂塔を建立したり僧侶を供養したりすることのできる富と権力をもつ武家や貴族だけが善人として救われるとしていた貴族仏教に反逆し、念仏を唱えさえすればよいと民衆仏教を樹立したのが法然であり、親鸞である。したがって、墓に金を掛けるのは典型的な「作善」に他ならない。

妻を墓参りに連れていかななくても、先生を追ってきた青年が、「一切衆生悉有仏性と書いた塔婆」(五)を指し、話題にするならば、事態は同じだ。親鸞の思想からの連想で、先生は自分の「作善」が「冷罵」されているように感じる。

先述のように、Kの浄土真宗の再発見は、先生による、Kを「人間らしくする」(七十九)「作善」によって引き出された。にもかかわらず、先生は修行を重ねる方向へとKを追い返した。Kに御嬢さんと先生との結婚を知らせた時のKのありさまを先生は奥さんから聞く。その後のKの様子を思い合わせて、こう考える。「おれは策略で勝つても人間としては負けたのだ」(百二)。先生を人間として見下げたであろうKが、死ぬ前に先生の言葉をたぐり直し、先生の「たゞ口の先で止めたつて仕方があるまい。君の心でそれを止める丈の覚悟がなければ。一体君は君の平生の主張を何うする積なのか」(九十六)を完全に読み換えて死んだであろうと先生は思う。

「覚悟」という言葉は、まず日蓮に共感するKの求道心として発せられ、つぎに先生から人間らしさをKにもたらすために用いられ、さらにKを修道へと押し戻す先生の利己心の発現となり、いったんはKに求道心を呼び起こすも、最終的に先生が人間として負けた証拠となって残った。

そうして流血の事態になり、Kの「人間の血」(百四)が唐紙に迸る。

私が夢のやうな薄暗い灯で見た唐紙の血潮は、彼の頸筋から一度に迸らしたものと知れました。私は日中の光で明らかに其迹を再び眺めました。さうして人間の血の勢といふものの劇しいのに驚ろきました。(百四)

Kも先生も「覚悟」という言葉に切り抜かれて「人間」の位相を行き来する。「Kの血液を新しくしやう」(七十九)とした先生の「作善」によって、「覚悟」という言葉の意味とそれに伴う情緒とが揺れ動いた。「人間」と「覚悟」とは、先生に与えられ、先生の主体を構成しながら、それを疎外する言葉となる。

十、情緒の振動

先生から遺書を受けとった青年は先生の言葉を対面で受けとれなかったことについて痛切な思いに陥っただろう⁴²⁾。先生は死んだのか否かを確かめようと手紙を倒まに後ろから頁を剥ぐ。すると、つぎのような文字がすぐさま目に留まる。

私が死なうと決心してから、もう十日以上になりますが、その大部分は貴方に此長い自叙伝の一節を書き残すために使用されたものと思つて下さい。始めは貴方に会つて話をする気であつたのですが、書いて見ると、却つて其方が自分を判然描き出す事が出来たやうな心持がして嬉しいのです。私は酔興に書くものではありません。私を生んだ私の過去は、人間の経験の一部分として、私より外に誰も語り得るものはないのですから、それを偽りなく書き残して置く私の努力は、人間を知る上に於て、貴方にとつても、外の人にとつても、徒勞ではなからうと思ひます。(百十)

会つて話せなかつたがその分「書き残」すことができた。それは「人間の経験の一部分として」「人間を知る上」で「貴方」や「外の人」の益に供することができたと先生は記す。青年はこの一節を先に目にし、自分が先生に求めつづけた「人間」性の開示がこの遺書で遂げられたことを知る。

青年はかねて「先生は果して心の何処で、一般の人間を憎んでゐるのだらうか」(三十一)という疑問を抱いていた。冒頭で述べたように、彼は「先生の人間に対する此覚悟」(十五)の出処と先生の孤独に甘んじる覚悟について尋ねたい思いを常時抱いていた。

先生の遺書では、青年によって「人間」一般に対する自分の憎悪を吐き出させられた会話についてこう書かれる。

あなたは未だ覚えてゐるでせう。私がいつか貴方に、造り付けの悪人が世の中にあるものではないと云つた事を。多くの善人がいざといふ場合に突然悪人になるのだから油断しては不可ないと云つた事を。あの時あなたは私に昂奮してゐると注意して呉れました。さうして何んな場合に、善人が悪人に変化するのかと尋ねました。私がつた一口金と答へた時、あなたは不満な顔をしました。(…)けれども私にはあれが生きた答でした。現に私は昂奮してゐたではありませんか。私は冷かな頭で新しい事を口にするよりも、熱した舌で平凡な説を述べる方が生きてゐると信じてゐます。血の力で体が動くからです。言葉が空気に波動を伝える許でなく、もつと強い物にもつと強く働き掛ける事が出来るからです。(六十二)

青年は財産の話から追究し、「意外」な「自白」(三十)を先生にさせた。「私の過去を評してもですか」(三十一)と先生は言う。青年の言語行為は先生には「私の腹の中から、或生きたものを捕まへやう」(五十六)としているように映っていた。遺書はそれへの「生きた答」(六十二)の続きだと明確に示されている。

したがつて青年は先生が遺書で触れたこのときのことを自らの手記でも念入りに書かざるをえない。先生はこう言つたと彼は記す。「然し悪い人間といふ一種の人間が世の中にあると君は思つてゐるんですか。そんな鑄型に入れたやうな悪人は世の中にある筈がありませんよ。平生はみんな善人なんです、少なくともみんな普通の人間なんです。それが、いざといふ間に、急に悪

人に変るんだから恐ろしいのです。だから油断が出来ないんです」(二十八)。青年が「底迄聞きたかつた」のは、「人間がいざといふ間に、誰でも悪人になるといふ言葉の意味」(二十九)である。彼はその疑問をどこまでも手放さなかった。

青年は自らの行為を振り返り、「精神的に癩性」(三十二)と自称していた先生に対し、自分は「先生と人間らしい温かい交際が出来た」(七)という。たしかに青年のなした交際は先生に対し、治療のおもむきがあったであろう。だがそれは、先生にとって、「人間らしく」させたKの「人間の血の勢」(百四)をまざまざと思い起こさせるに十分だった。青年のなしたことは、先生のKに対する行為と質的に同じであった⁴³⁾。

先生にとって「覚悟」ならびに「人間」という語は痛烈な背景を持っていた。Kの放った「覚悟？ ——覚悟ならない事もない」(九十六)という言葉の判断を誤り、Kの言う「覚悟」を「人間らしさ」の意味で言われたものと勘違いしたのだった。このような過去を持つ先生に対して青年は「先生の覚悟は生きた覚悟らしかつた」(十五)という勘ぐりを働かせて追究したのである。「覚悟」という言葉で先生を探ることは、「覚悟」という言葉に起因する事件ですでに死んだように生きている者に対し、最終的な引導を渡すことと異ならない。このように青年が照合したと読みとれるようこの小説はつくられている⁴⁴⁾。

青年は親鸞の思想をひもとく可能性すら示唆されていよう⁴⁵⁾。そして「人間がいざといふ間に、誰でも悪人になるといふ言葉」(二十九)を追究する行為こそ先生を追い込んだという事実をなぞる。手記に書いたのは自らの「作善」行為だ⁴⁶⁾。

小説に、登場人物も目にしている文字があるとき、当然、その文字は登場人物の思考や情緒が絡んだうえて読者に届けられる。遺書を受け取ることは、言葉にならない隠された何かを受け取ることである。言葉の背後に広がる個人的な歴史と個人を越えた歴史、それらは読み取ろうとする者の切望によって得られてゆく。掻き立てられた情緒がどのような観念と印象とを獲得するか。これは、『こゝろ』という小説の挑戦であり、有限な字数で、また、社会的制約のなかで、書けそうもないことまで手渡そうとする、ある種の文字の挑戦でもある。

漱石小説に頻繁に見られる、登場人物から登場人物へと手紙が届けられる形式とは、情緒の運動を最大限活かして、書きうることを盛り込む形式にはかならない。宗教的回心の現場が呼び込まれたこの小説は、歴史を貫いて受け渡されてきた情緒の振幅とともにある。

- 1 小森陽一は『『こころ』を生成する心臓^{ハート}』（初出『成城国文学』創刊号1985年3月、『構造としての語り』新曜社、1988年）において、青年が手記を記す行為を通して、先生をこの今に「蘇甦」させる「生」の「運動」を明らかにした。
- 2 『東京朝日新聞』と『大阪朝日新聞』に、1914年（大正3年）4月から同年8月まで連載される。引用は『漱石全集 第九卷』（岩波書店、1994年）に拠った。ルビは適宜省略している。章番号を付す。以下同じ。
- 3 漱石宛子規書簡（明治23年1月18日付）で、「親鸞上人」と書いて清澤満之のことが指されていたという。また、『病牀六尺』で、同じ結核患者であった清澤満之が子規に宛てた書簡の紹介がなされている。
- 4 蓮如は親鸞の教えの中核を「正信偈」と「和讃」であるとし、『歎異抄』を公開しようとしなかった。暁烏敏は『歎異抄講話』冒頭で、清澤先生から『歎異抄』の精読を勧められたとし、「明治佛教は本抄によって復活した、本抄を明治の教界に紹介したのは清澤先生であつた」と述べる（『歎異抄講話』無我山房、明治44年（1911年）、1頁）。
- 5 水川隆夫は浄土真宗の近代化運動と漱石の関わりについてまとめた論考を発表している（『漱石と仏教—即天去私への道』平凡社、2002年）。
- 6 「漱石先生の『心』を読んで」『アルス』第1巻第4号、大正4年（1915年）7月、3、6頁。
- 7 石原千秋は、先生にとって書くことはこの青年の「期待」との葛藤であり、その利用であったと述べている（『『こころ』のオイディプス—反転する語り』初出『成城国文学』創刊号、1985年3月、『反転する漱石』青土社、1997年、200頁）。
- 8 以下の論考がKの精進について踏み込んだ考察をしている。水川隆夫はKの生家が真宗寺であったことに注目している（『漱石『こころ』の謎』彩流社、1989年、131頁）。木村功はKについて「日清戦争後の倫理的宗教的空氣を吸収した青年像の典型」とする（『『こころ』論—先生・Kの形象に関する一考察』『国語と国文学』1991年7月、『夏目漱石『こころ』作品論集 近代文学作品論集成3』クレス出版、2001年168-174頁）。
- 9 『日本思想大系14 日蓮』解説（戸頃重基執筆）、岩波書店、1970年、518頁。
- 10 「立正安国論」『日本古典文学大系 82 親鸞集日蓮集』名畑應順他校注 岩波書店、1964年、313頁。
- 11 たとえば「主人曰く、『後鳥羽院の御宇に法然といふものあり、選択集を造る。則ち一代の聖教を破し、遍く十方の衆生を迷はず』とある。前掲「立正安国論」、300頁。
- 12 前掲「立正安国論」303頁。とくに注目されるのは、近年の災の原因を法然のせいに帰すくだりに先立つ部分において、「涅槃の旨を弁へず」（304頁）と非難している点である。日蓮も、涅槃経を法華経同様頻繁に引いており、対抗意識がうかがえる。
- 13 大野達之助『日蓮』吉川弘文館、1958年、9-93頁、および、川添昭二「日蓮の宗教の成立及び性格—鎌倉仏教研究序説—」『日本名僧論集 日蓮』吉川弘文館、1982年、6-13頁を参照した。
- 14 傍点は引用者による。以下同じ。
- 15 『真宗聖典』無我山房、1910年（明治43年）、1005頁。漱石の蔵書の『真宗聖典』は1913年（大正2年）の版である。引用本文は本書に拠る。引用にあたって新字体を用いた。以下同じ。法然は、中国僧善導による『観無量寿経疏』にある、いかなる人も一心に念仏を唱えれば阿弥陀仏の導きで極楽往生できるという教えを根拠に浄土宗を起こした。しかしそれは、旧来の寺院の僧侶たちが苦勞して積み重ねてきた学問や修行、すなわち聖道門を否定することになったため、旧仏教側から激しい弾圧が行われた。
- 16 水川隆夫はKが実父への反感から「真宗の易行道を否定し、自力によって解脱しようとする難行道を選んだ」とすでに指摘している（『夏目漱石「こころ」を読みなおす』平凡社、2005年、132頁）。
- 17 前掲『日本思想大系一四 日蓮』526頁。
- 18 日蓮の念仏否定の理由は「興福寺の奏状」の千住念仏九箇条の失（とが）とほぼ同様であるとされる。前掲『日本思想大系14 日蓮』530頁。

- 19 前掲『真宗聖典』803頁。傍点は引用者による。以下同じ。
- 20 和辻哲郎によれば「業は人間をさまざまの行為に導くが、人は業に動かされながらも心を業の彼岸に置くことができる。すなわち念仏することができる。さうして彼の心が業の彼岸にある限り、言い換えれば彼が仏を念ずる限り、いかに彼が業によって悪行を造らせられるにしても彼はこの行為の真実の責任者ではない。だからこそ彼は、この悪行のために罰せられずして救われるのである」と言われる（『日本精神史研究』「沙門道元」初出『新小説』大正10年（1921年）、岩波書店、1992年、287-288頁）。笠原一男によれば、親鸞は「業の深い人間として自分」を見つめ、「人間というものの本質を発見した」。「その人間こそ煩惱具足の人間であり、人間から煩惱というヴェールをはぎとることは不可能だということを発見した」という（『親鸞 煩惱具足のほとけ』日本放送出版協会、1973年、41頁）。
- 21 親鸞は僧の身分を剥奪された自分を「愚禿」と称す。『教行信証』のすべての巻に「愚禿釈の親鸞の集」と記されている。前掲『真宗聖典』445-743頁。
- 22 漱石は安藤の熱心さにほだされて、「安藤君、親鸞上人はほくも読んでみるからね。ついでがあったら、本を持って来て貸してくれたまえ」と言ったという。一連の引用は、森田草平が『続夏目漱石』を改題して『漱石先生と私』を出版するにあたって挿入した「親鸞上人と私」（『夏目漱石（三）』講談社、1980年、254-256頁）による。安藤と漱石のやりとりの一部は漱石書簡集に収められているが、仏書とあるのみで、具体的な書名は出ていない。
- 23 親鸞の曾孫覚如の長子、存覚作と伝えられる。室町時代以降、急速に衰退の一途をたどった高田派が本願寺教団に対抗するために、「親鸞聖人正明伝」は江戸時代中期に五天良空作「高田開山親鸞聖人正統伝」とともに開板されたという。佐々木月樵編纂の『親鸞伝叢書』には解題付きで載っている。
- 24 「親鸞聖人正明伝」『親鸞伝叢書』佐々木月樵編纂、無我書房、明治43年（1910年）、27-28頁。引用本文は本書に拠る。
- 25 この女性の言にあるように、『法華経』提婆達多品第十二に、女人往生は不可能だと書かれている。「女身は垢穢にして、これ法器に非ず。云何んぞ能く、無上菩薩を得ん」（『法華経 中』坂本幸男、岩本裕訳注、岩波書店、1964年、222頁）。女の五障が説かれたのちに、サーガラ竜王の娘が、男になって往生した話が示される。親鸞の会った女性が言うのはそのことだ。日本中世で女が成仏されるために変成男子となる必要があるとされた根拠となる話として知られる。
- 26 「本願寺聖人親鸞伝絵 上」、前掲『真宗聖典』312頁。「永仁」の「画工法眼浄賀」の手になる絵とある（同327頁）。
- 27 越後国分は親鸞の流刑地である。Kと先生の生まれた地方は本願寺派の勢力強く、先生の家が「市」から「二里」（五十九）とある点から、「十五万石」（「高田気質を脱する」『漱石全集 第二十五巻』岩波書店、1996年、43頁）の城下町高田から南に約二里の板倉あたりがKと先生の出身地として設定されていると思われる。『教行信証』の後書きに親鸞自身記録するように、後鳥羽上皇をはじめとする朝廷は承元元年（1207年）、法然および親鸞を含む法然の弟子を「死罪」あるいは僧籍をはぎとつての「遠流」に処した（『教行信証』金子大栄校訂、岩波書店、1957年、445頁、寛元7年（1247年）~~少なくとも~~一本の本書が完成）。漱石自身、明治44年（1911年）6月19日、高田中学校で講演を行い（前掲『漱石全集 第二十五巻』42-45頁）、流罪に遭った親鸞が草庵を結んだ五智国分寺を訪れている。そのとき記した日記は以下のとおり。「国分寺 称武亭の建立といふ立札あり、大いなる本堂に五智如来を安ず、親鸞謫居の迹あり」（『漱石全集 第二十巻』岩波書店、1996年、323頁）。
- 28 『岩波 仏教辞典 第二版』岩波書店、2002年、939頁。
- 29 解説の一部を引用すれば、「遂に聖人は二十九歳の春、建仁元年の正月十日より百日間、意を決して六角堂に救世観音菩薩に祈願せられたのであります。かくて聖人は救世菩薩の霊告を感じて、法然上人の吉水の禅房に訪れ、其の御教化を受けさせられて、たちどころに他力撰生の旨趣を受得せられたのである。されば我聖人の御心には何うして此の大恩を忘る、ことが出来やう」（浩々堂同人『親鸞聖人御伝鈔講話』無我山房、明治44年（1911年）、213頁）とある。
- 30 赤松俊秀『親鸞』（吉川弘文館、1961年）48-65頁参照。

- 31 漱石は大正2年(1913年)「模倣と独立」という、第一高等学校における講演で、インデペンデントの人の古い例として親鸞を挙げ、親鸞が肉食妻帯に踏み切ったことについて「其人の自信なり、確乎たる精神なりがある。其人を支配する権威があつて初めてあゝ云ふことが出来るのである」と言っている。
- 32 前掲『真宗聖典』633頁。
- 33 『大正新脩大藏經 第一二卷 宝積部下 涅槃部全』高楠順次郎都監、大藏出版社、1925年、648頁。漱石の蔵書には『大日本校訂縮刷 大藏經目録』弘教書院、明治18年(1885年)がある。書き下し文「一切衆生に悉く仏性有りとは、即ち我の義なり(是)。是くの如き我の義は本より已来、常に無量の煩惱に為りて覆わる。是の故に衆生は見ることを得る能わず」(『新国訳大藏經 六 涅槃部1』塚本啓祥、磯田熙文校註、大藏出版株式会社、2008年、295頁)。なお、先生は「御經の名を度々彼〔注・K〕の口から聞いた覚があります」(七十四)と遺書に記している。
- 34 前掲『大正新脩大藏經 第一二卷 宝積部下 涅槃部全』648頁。書き下し文「善男子よ、衆生の仏性も亦復た是くの如く、一切衆生が見るを得る能わざること、彼の宝蔵を貧人が知らざるが如し。善男子よ、我れは今、普く一切衆生に悉く有る所の仏性は諸もろの煩惱に為りて覆蔽せらるること、彼の貧人が真金の蔵有れども見るを得ること能わざるが如しと示せり」(前掲『新国訳大藏經 六 涅槃部1』296頁)。
- 35 「私」はKの墓参りをしている先生を不意に襲った。そのくだりにこう記されている。「先生と私は通へ出やうとして墓の間を抜けた。依撒伯拉何々の墓だの、神僕ロギンの墓だのといふ傍に、一切衆生悉く仏性と書いた塔婆などが建て、あつた。(…)私が丸い墓石だの細長い御影の碑だのを指して、しきりに彼等は云ひたがるのを、始めのうちは黙つて聞いてゐたが、仕舞に「貴方は死といふ事実をまだ真面目に考へた事がありませんね」と云つた。」(五)この塔婆について水川隆夫は先生に自分にも「仏性」はあるのかという問いをつきつけたのではないだろうか」と述べている(前掲『夏目漱石「こゝろ」を読みなおす』39頁)。なお、浄土真宗は塔婆を立てない規則になっている。これらの塔婆はKの墓のものではない。
- 36 記述順序で先生のKに対する、執筆時の理解度が示されている。
- 37 『法華』第一卷第一号、大正3年(1914年)5月、9頁。漢字は新字体にあらためて引用した。
- 38 佐藤泉がこの「覚悟」という言葉について「どこからくるのか誰のものなのか分からないままに私に取り付く」としているのは、テキストの厳密さに即していない(『始源の反語——『こゝろ』について——』『漱石研究No.6』1996年5月、114頁)。
- 39 『哲学雑誌』第8巻76号、明治26年(1893年)6月、1113頁。『哲学雑誌』第8巻をまとめた号に拠る。夏目金之助「英国詩人の天地山川に対する観念」は同第8巻73, 74, 75, 76号に載り、織田得能「仏教の戒律」は同第8巻74, 76, 77, 78, 79号に載っている。
- 40 前掲『真宗聖典』1003頁。
- 41 前掲『岩波 仏教辞典 第二版』369頁。
- 42 小森陽一による三番目の論考では、先生が青年に自分の経験を語るのが手紙でなく対話であったならどうだったかという考察がなされた。「目の前に対面的な言葉の交わし合いの相手」として「私」という青年が存在したら、彼は「必ずや、先生の語ったこと、『過去』の出来事に対する解釈や意味づけに対して、『私』は自分なりの意見、あるときには批判や反論さえをも表明したに違いない」とされる。そうすれば、「先生の『過去』は、『遺書』の内容とまったく同じものには決してならなかったはず」だという(小森陽一『世紀末の予言者・夏目漱石』講談社、1999年、221-222頁)。
- 43 すでに多くの先行研究が、先生の自殺を促したのは青年ではないかと指摘する。早くは松本寛が「『先生』の自殺は、(…)「私」が「先生」の〈自分の世界〉に近づきその内側を覗きこもうとした時に避け難いものとなったのであって、このように考えてくると、『私』という青年は、単に『先生』の物語の語り手というだけでなく、無意識のうちに『先生』の自殺を促した重要な作用者であった」と論じた(『「こゝろ」論 —〈自分の世界〉と〈他人の世界〉のはざまで—』初出『菌車』1982年8月、『漱石作品論集成 第十巻 こゝろ』桜楓社、1991年、289頁)。小森陽一は、青年に出した、先生からの電報の「会ひたい」という申し出を青年が読みとれず、先生にKとのかかわりを書き綴る時

間を与えてしまい、その時間において「生き死にをめぐる選択がなされてしまった」と指摘する。さらに、先生によるKの死の解釈について青年が反論の機会を「無視」してしまうことで、『先生』に死を選ばせてしまったのかもしれないと論じた（『私』という他者性—『こゝろ』をめぐるオートクリティッカー—『文学』第3巻第4号、1992年10月、24-25頁）。当時青年にその自覚がなかったことについては、関谷由美子が分析している（初出『日本近代文学』1990年10月、『漱石・藤村く主人公の影』愛育社、1998年、『夏目漱石『こゝろ』作品論集 近代文学作品論集成3』クレス出版、2001年、123-126頁）。徳永光展は「青年が先生を死へと導く誘導者の役割を果たした」と述べ、遺書を書く先生がKに対するのと同様、「罪の感情を秘めているとも考えられる」と指摘している（『夏目漱石『心』論』風間書房、2008年、183頁）。

- 44 高田知波は、「私」の手記の特色として、「執筆現在における語り手の評価や解釈の言説をあらわに示さず、また他者の言葉を『前後の行き掛』から切り離さずに場面として直接再現していくという原則」にもとづいて叙述されているとする（『こゝろ』の話法『日本の文学』1990年12月、128頁）。しかしながら、青年の思考は「あらわに」示されていないだけであり、どの場面を選択して叙述しているかという点からおのずと彼が何を重視して語っているかを見抜くことができる。岸田俊子は、読者に積極的な関わりを促すこの小説の性質について明らかにしている（『こゝろ』に広がる意味の余白—語られていない物語と象徴的イメージ—『漱石の『こゝろ』 どう読むか、どう読まれてきたか』新曜社、1992年、180頁）。
- 45 青年は手記に仏教語を用いる。たとえば「私を取り巻く人の運命が大きな輪廻りんまのうちにそろ／＼動いてゐるやうに思はれた」（四十四）の「輪廻」がそれである。
- 46 法然以来の、浄土教の指摘する「作善」につながる親鸞の思考形式をうかがえる一節を漱石蔵書の『真宗聖典』に載る「歎異鈔」から引いておく。親鸞はそこで、人間は誰でも機縁さえあれば悪人となるという考え方を唯円に示している。親鸞は唯円に対し、私に背かないかと訊いたうえで、つぎのように切り出したという。「たとへばひとを千人ころしてんや、しからば往生は一定すべしとおほせさふらひしとき、おほせにはさふらへども、一人もこの身の器量にては、ころしつべしとおほへずさふらふと、まうされてさふらひしかば、さてはいかに親鸞がいふことを、たがふまじきとはいふぞと。これにてしるべし、なにごとも、こゝろにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんはんに、すなはちころすべし。しかれども一人にてもころすべき業縁なきによりて害せざるなり。わがこゝろのよくてころさぬにはあらず。また害せじとおもふとも、百人千人をころすこともあるべしと、おほせのさふらひしは、われらがこゝろのよきをばよしとおもひ、あしきことをばあしとおもひて、本願の不思議にてたすけたまふといふことを、しらざることをおほせのさふらひしなり」（『歎異鈔』前掲『真宗聖典』811頁）。自己を「善人」と思っている人間に対して非常に厳しい、瞠目すべき考え方である。漱石『こゝろ』はこのような「人間」の「こゝろ」の発見を迎え入れ、読み手に差し出した。

主要参考文献（注記分以外）

- 『日本思想大系11 親鸞』校注星野元豊、石田充之、家永三郎、岩波書店、1971年
『精神界』第2巻第1号、明治35年（1902年）1月、第3巻第1号第5号、明治36年（1903年）1月、5月
『新佛教』第1巻第1号、明治33年（1900年）6月、復刻版
『新佛教』論説集』上中下、編集赤松徹真、福島寛隆、永田文昌堂、1978、1979、1980年
『清澤全集第一巻 哲学及宗教』編纂浩々洞、無我山房、三星社（発売）、大正3年（1914年）
『清澤全集第二巻 信仰及修養』編纂浩々洞、無我山房、大正2年（1913年）
『清沢文集』岩波書店、1928年
『昭和定本 日蓮聖人遺文第一巻』編纂立正大学日蓮教学研究所、総本山見延久遠寺、1988年
池田英俊『明治の新仏教運動』吉川弘文館、1976年
戸頃重基『近代社会と日蓮主義』評論社、1972年
吉田久一『清沢満之』吉川弘文館、1961年