

第十二章 『行人』と沼波武夫著『始めて確信し得たる全実在』

一、沼波への共感

それにしても、『行人』の「塵勞」はそれまでの展開とかなり違った様相を見せている。そのことは「裂け目」とも言われながら読者をとまどわせてきたが、「塵勞」はなぜ、そのような展開となってしまったのだろうか。

『行人』を一郎や二郎説話として読もうとしてきた多くの論が「塵勞」を排除しようとしたのは、一郎の苦悩の描写が中心となっていてそれまでの話から逸脱するかのように見えたからだが、確かに「塵勞」は、それまでお直一人をめぐる苦悩であるかのような展開が、一変していつのまにか人間存在自体の問題へと拡大されている。そして、「塵勞」がそのような観念的な展開となり、苦悩自体が大きくクローズアップされるようになった背景には、沼波武夫の『始めて確信し得たる全実在』(大正二年、以下『全実在』)という一冊の本の存在があったように思われる。

沼波武夫に関しては、すでに多くの『行人』論が、『行人』執筆際の漱石の状況を説明する手がかりとしてしばしば取り上げてもいる。沼波から送られた著書に対する礼状として漱石が書いた一通の手紙は、『行人』中断時の漱石の心境を伺わせるものとしてたびたび引用される。しかし、そのほとんどは手紙の文面に言及するだけで、著書自体に言及したものは管見の限りない。

しかし実は、この本こそ最終章の「塵勞」の成立に深いかわりを持つものと思われる。すなわち、『行人』を中断していた漱石に強い刺激を与え、一郎の苦悩自体を中心として観念的な展開となる「塵勞」を書かせ、結果的に『行人』を現在の『行人』のような形にしたのは他にもない沼波武夫の本だったと思われるのである。

漱石が沼波宛に書いたのは大正二年九月一日付けの次のような手紙である。

拝啓始めて確信し得た^{ママ} 全実在は頂戴した其日に読みました私は何よりも先にあなたの意気とあなたの心持ちとに感服致しました近頃は小説も評論もいくらでも出ますがあゝいふ方面の事は誰も考へてゐません、所があゝいふ方面のことは窮所迄行くと是非共必要になつて来ます 人の事ではないみんな自分の頭の上のことです 私があゝいふ意味の事で切実な必要を感じつゝいまだ未程の地に迷つてゐます どうかしなくて

はならないがどうもなりません 平生斯うだと思ひ詰めた事もいざとなるとがらりと
転覆します、全く定力が足りないからだと思ひます 先は右迄 匆々

漱石はこれより二十日ほど前の八月十日にも沼波から『大疑の前』という随筆集を送られて礼状を書いているが、それは本を送ってくれた「好意」に対する感謝をのべるだけのわりあい簡単なものである。それに比べて右の手紙は、『全実在』への漱石の深い共感のぞかれるものとなっている。それが具体的にどのようなものだったのかは後述するが、ひとまずここで確認できるのは、漱石自身「是非共必要」なことと考えながら「未程の地に迷つて」いたという「あゝいふ方面の事」に関して沼波に一脈相通ずるものを漱石が感じたいらしいということ、そしてそのようなことを考え得る「意気」と「心持ち」自体に漱石が非常に感心したいらしいということである。

漱石は前年の大正元年十二月にも沼波武夫に「小生もあなたに劣らぬ孤立ものに候」(十二月二十六日)と書いており、「孤立」する人間としての自己像を沼波武夫に投影させていた。手紙の言葉「窮所」「切実」「未程の地に迷つてゐる」などの言葉は、いかにも「塵勞」における一郎の言葉を想起させるものである。そしてそれは単なる偶然ではなかったのである。

二、マホメッドの逸話ほか

『全実在』は現在、国立国会図書館に所蔵されていてその実物を確認することが出来る。それによると大正二年七月二十八日の日付で東亜堂書房刊となっており、講演集の体裁をとっている。また、この講演が「自由講座」(注1)という集会を通して行われたものであることが本文で触れられており、合計六回にわたる連続講演が収められている。奥付けには「この書を国木田独歩君の霊に献ぐ」とあり、独歩との交流も示されている。

沼波がこの講演で語っているものは、主に「宇宙の意味」「真」を知ろうして苦闘してきた自分の精神史である。おそらく、この本が漱石に刺激を与え得たとすれば、そのような精神の格闘の模様自体だったであろう。しかしそれが単なる刺激に留まらなかったことが、この本を読み進めると確認できるのである。

沼波は五月二日に行われた最初の講義で、自分がどのような気持ちで講演に任じているのかを述べることから話を始めている。その時沼波が触れるのは、ほかならない、「塵勞」

でも言及されるマホメットの逸話である。沼波は「真」を伝えようとするモハメットの情熱に触れながら自分も「モハメット之豪語と同じ心を以てここに立つてゐる」と言っている。「塵勞」では、苦悩する一郎にヒントを与えるべくHが、山を呼び寄せることを約束したモハメットが、自ら山の方へ歩いて行ったという話を聞かせていた。

このことに関しては、漱石の明治三十一年の文章『不言之言』に「マホメット喚山」の記述があることが指摘されており(注2) 漱石は『不言之言』の中でこの話を「ベーコンの論文中にありしを記憶す」と記しながら「両者(もう一つの話は一休飲魚の話。引用者)とも真偽の程覚束なし」とつけ加えている。一九九三年版『漱石全集第八巻』に収められた『行人』の注釈は、同時代の文献である木村毅他『世界宗教十六講』などがマホメットの生涯に触れていると紹介しながら「そこにはこの山をめぐるエピソードは出てこない」(藤井淑禎)と記すのみである。

むろん、漱石が、『行人』執筆の二十年も前に知っていたこの逸話を、二十年後に思い出して「塵勞」に生かしたと推定することも不可能ではない。しかし、「モハメット」の名を思い出す直接のきっかけとなったものは、この沼波の著書なのではあるまいか。そして、このほかにも『全実在』には、不安、神経衰弱、神経衰弱の果ての姿としての狂気や自殺、科学観、「実行」の強調など、「塵勞」における一郎の抱えた問題と酷似した問題系が言及されているのである。

たとえば「不安」について。沼波は「真」を求めずにはいられない「不安」というものがこの世にはあるのだとしながら、それは「宇宙の真面目をシッカリと獲得したい」(16頁)という欲求故のもので、「そばに親が病んで居やうが、妻が死にかかつて居やうが、それを顧みる暇はない。この火を払はねば、立つても居ても居られない」(17頁)ほど切迫したものだとする。この「立つても居ても居られない」という表現を一郎も使っていたことは特筆すべきことでもなかろうが、「塵勞」という章が一郎の「不安」を語るのに多くを費やしていることは周知のとおりである。たとえば一郎は「不安」のせいで何も出来ないと訴えながら次のように言っていた。

人間全体が幾世紀かの後に到着すべき運命を、僕は僕一人で僕一代のうちに経過しなければならぬから恐ろしい。一代のうちならまだしもだが、十年間でも、一年間でも、縮めて言へば一ヶ月間乃至一週間でも、依然として同じ運命を経過しなければならぬから恐ろしい。君は嘘かと思ふかも知れないが、僕の生活何処を何んな断片に切つて見

ても、たとひ其断片の長さが一時間だらうと三十分だらうと、それが屹度同じ運命を経過しつゝあるから恐ろしい。要するに僕は人間全体の不安を、自分一人に集めて、そのまた不安を、一刻一分の短時間に煮詰めた恐ろしさを経験してゐる。(塵勞三十二)

このように「塵勞」では、物語の後半の「帰つてから」が終わるまでは表面に現れることのなかった「不安」という言葉が突然登場し、強調されるようになる。不安など、人間なら誰でも経験するもので「我々の運命」なのだと慰めるHに対して、一郎はその「人間全体の不安」を一身に集めたように苦しいのだと訴えていて、お直との不和から始まったはずの一郎の苦悩が、「塵勞」では「人間全体の不安」と一般化されている。そのような一般化を促したのがほかならず、沼波の本だったと推測されるのだ。少なくとも、それまでの物語から逸脱させてしまうほどの展開となる激しい内的衝動において、漱石の手紙の言葉で言うならば、あふれ出る「意気」において、「塵勞」では沼波の色濃い影を見ることが出来るのである。

沼波の影を感じさせるのはこれだけではない。一郎が「不安」に陥った理由は自己の行為が「目的」になっていないということだったが、『全実在』にもつぎのような言葉が見られる。

先づ私は諸君に対して質問を發する。それは「あなたは何をして居るのか」と云問であります。云換へれば、「何を目的として、斯うして居られるのか」と云問いであります。諸君は各この問に答へて下さい。(5頁)

私は真正面に、身の毛のよだつような、正視すべからざる、二目と見られぬ怖しいものを見た。其の怖ろしいものとは何だ。天地に互って電光を以て書き下ろされたる一行の文字、「汝は何をなしつゝあるか」と云戦慄すべき問題であつたのです。(71頁)

沼波はこのように「目的」意識を喚起させ、「汝は何をなしつゝあるか」と、存在、あるいは行為の問題を「戦慄すべき問題」としてとりあげるのだが、一郎もまた「塵勞」において、心が「宿なしの乞食見た様に朝から晩までうろへしている。二六時中不安に追ひかけられてゐる」のは「自分のしてゐる事が自分の目的になつてゐない」からだとしながら、「自分のしてゐることが自分の目的になつてゐない程苦しい事はない」(三十

一)としていた。

さらに、一郎にこのような不安をもたらす「神経衰弱」は、目の前にある対象を「研究」せずにはいられないというような思考の過剰ゆえのものとされているのだが、『全実在』では、まさにそのような思考過剰の傾向を見せる人物としてモハメッドが再び取り上げられており、「猛烈なる思考の結果、ひどい神経衰弱に冒された」とされている。むろん「不安」や「神経衰弱」自体は、沼波固有の言葉でもなければ漱石固有の言葉でもなく、同時代の流行語とでも言うべき言葉である。とはいえ、不安や精神衰弱の原因として「思考過剰」を想定するような発想において二つのテキストは似ているのである。

また、一郎は「僕は是でも口で云ふ事を実行したがつてゐるんだ。実行しなければならぬと朝晩考へ続けに考へてゐるんだ。実行しなければ生きてゐられないと迄思ひ詰めてゐるんだ」(塵勞四十五)と、「実行」のみが自己救済の方法だとしているが、沼波もまた、自分が悟ったことに対して「死んだ命題を書いただけでなく、それを実地に活用しなくては駄目だ」(九十六頁)というように「実行」を強調している。むろん、漱石は『行人』執筆以前にも「実行」の思想に関して触れており(『彼岸過迄』など)、沼波の言葉にオリジナリティを見ることは出来ない。しかし、沼波のこのような発言が前作においても扱っていた「実行」の問題を改めて扱う気を起こさせたとは推定するのは無理な推定ではあるまい。つまり、漱石は『彼岸過迄』において既に「研究」と「実行」の問題を提示してはいたが、『行人』前半では見られなかった、そして多分『行人』では扱わないはずだった(私は、後に述べるように「塵勞」のない形が『行人』の最初の形だった考える)「実行」の問題が、一郎を救済する方法として『行人』の中に改めて書かれるようになった直接の背景には『全実在』の存在があったものと思われるのである。

沼波はまた、「実行」の具体的な方法として「意志」を強くすることを提示する。「意志(心というと、力の意味が足りないから、意志と云)は、即ち創造」と述べながら「活動しつつある意志のムラが濃厚になった所、そこに人間の目に見えるまでの濃さ、即ち実体になって顕はれる」(168頁)とし、星や人間や自然もこの「意志」の実体であり、例えば「石」は「不動」の意志が集まって形をなしたのだとしているのである。さらに「この萬有の意志を総括したもの」が「即ち」「神」や「仏」、或いは「天」なのだとし(169頁)、「我々は神の一部」なのだとする。そして、対象に対して「熱心」になることこそが「意志」を濃く持つことにつながり、それこそが「神」になることだとしている。

一郎は「神は自己」と言っていた。「難有いと思ふ刹那の顔」「崇高だと感ずる瞬間の自

然」(塵勞三十四)こそが「神」だと一郎が強調したのを、沼波の著書をいましばらく注釈書にして読むならば、そのような「意志」でもって「実行」することこそが自らを救い得る「神」の状態になるということだろうが、「塵勞」でもHは一郎に、蟹に見とれていた一郎の状態こそが「実行」(塵勞四十八)だと諭していた。

それは、次のような沼波の言葉にも通じるだろう。

斯くて我々は「我の完成」を為しつつある、と云ことにつまりなる。何でもよいから好きなことをして「我」を完成して行くのだ。それはイゴイズムのやうであるが、其の利己が即ち利他になるのであります。博愛になるのであります。(105頁)

「好きなことをして」いることこそが救いの道であるとはHも述べていたのだが、「熱心」になることこそが「不安」を除いて「幸福」になれる道だと沼波も述べているのである。

自分を「神」とし「絶対」とみなす過程で一郎は「絶対即相対」の図式を提示していたが、沼波は「宇宙の不思議」への解答として「空=実」という図式を出しており、似た発想を見せている。

宇宙は空か、或いは実か。

A か not-A か。(中略)

私は、全宇宙は、A であって、同時に not-A だ、と云事が解ったのだ。

「宇宙」は「空」であり「実」でもあるとし、従って A であると同時に A でないのだとする沼波の論理や漱石自身の「絶対即相対」の概念は、彼ら独自のものというよりは、後述するように同時代的な文脈の中のものである。とはいえ、漱石がここまで似通った図式を出してきた背景には、やはり沼波の著書の刺激があったと考えられる。

しかし、漱石だけが一方的に沼波に感服していたのではない。沼波は本文の中でトルストイやバーナドショウより「日本の夏目漱石の方がずっと上」といったり、『門』における禅僧の解脱の話引用しながら「斯る喜び」を得たいと思わないかと聴衆に同意を求めたりしており、二人はお互い感服していたものと思われる。それだけでなく、「好きな事」(149頁)をするようにと勧めながら、「しかしそう云ふことをなされば、其の事が、法律或

いは社会は君を罰するであろう。其の罰を少しでも恐れる心があるならば、それは貴君が、本当にしたいこと、好きな事ではない」と述べているところなど、既に『それから』で、個人の欲望と共同体のおきての間で苦しまなければならなかった人物を描いた漱石には共感出来るものであったろう。また、「創作は無主義で無くてはいけない。そして無技巧で無くてはいけない。斯う云事を悟つた。其れから文壇の人が、或主義を標榜して作をするのが厭でたまらなかつた。」(52頁)というような言葉も、「主義」とは無縁たろうとした漱石の関心を引き出したに違いない。

漱石はこのように沼波的言葉を多用しているが、沼波の考えを額面とおりに借用しているわけではない。漱石は確かに沼波の著書から少なからぬ刺激を得ていたと思われるのだが、「塵勞」はその一方で沼波の考えとは違った方向を目指してもいるのである。たとえば沼波は、科学に言及して「科学は我々に不安ばかりを注ぎ込む、我々はどうしたら宜いか。是が近代人の煩悶であります」として、一郎と基本的には同じ場所に立ちながらも、「科学」は「理知」の所産なのだから一概に否定すべきでない、一郎とは違った見解を示している。それは「科学は神を滅ぼすものではない」「科学は決して我々の敵ではない」(105頁)としているところにも見られる。一郎は、科学の発展――行き着くところの見えない進歩に対してあくまでも批判的で、反近代主義的な立場に立っていた。

さらに、「神経衰弱」に関して語る沼波に、その原因となる思考の過剰を批判的に見る視点は存在せず、「猛烈なる思考」へのあくなき憧憬のみが見られるのに反して、「塵勞」ではそのような思考 = 「研究」が自分を疎外させ他者との疎通を難しくすることを認識し、一郎を自己批判させている。

また、一郎が苦しみを克服するには「死ぬか、気が違ふか、それでなければ宗教に入るか。僕の前途にはこの三つのものしかない」(「塵勞 三十九」)としていたのに反して、『全実在』は、聴衆に向かって真を求め得るような強い心をもたねばならないと言いながら「自分のような者ではとてもそれは出来ぬ、と云弱い人は、この時、発狂するか自殺するか、どちらかに陥ります」と、思考 知 への志向を、強い者のみに可能なものとして特権化している。

三、『行人』の中断から「塵勞」執筆まで

大正元年十二月からはじまった『行人』の連載は、翌二年四月七日で中断され、約五ヶ

月後の九月十六日から再び続くことになる。漱石は『満韓ところへ』を連載途中中止してしまったことがあるが、小説を中断したことはこの『行人』においてのみである。そして、「小生小説「帰ってから」と申す分済み次第あとの掲載せねばならず候」(二月二十六日付山本松之助宛書簡)「小生の小説は今月一杯位つゞくやも知れず大兄の予告かねてより御作り置き被下度五六行にて結構に候」(三月十六日付中勘助書簡)「行人御高覧にあづかり感謝あとは単行本につけるか新聞に載せるか未定に候大して長くなければ新聞に出すまでもなくと存候」(六月三日付け厨川辰夫宛書簡)というような漱石自身の言葉や、六月までも「塵勞」五十二回の重い結末の予感はない」(注3)とする小宮豊隆の言葉を参考にする限り、現在残されている『行人』は最初の構想とは違うものと見るべきだろう。

漱石が「帰ってから」の続稿を書き始めたのは、「是から行人の続稿をかき夫にて此夏を終るべく候」(八月七日大谷正信宛書簡)という文から推定すると八月の十日前後と考えられ、「夏」が終わるまでには片づけようとしていたということは「新聞はなまけてみます。追つけ行人のつゞきを書いてしまつて夫れから新しいものでも書くことになるでせう。」(八月二十九日野村伝四宛書簡)という文からも確認できる。すなわち八月まではまだ、漱石は「帰ってから」で『行人』を終わらせようとしていたのである。

漱石は七月には「大いに必要な事のために頭を使」っていたということで、「それに何とか区切りをつけぬうちは中々カラ処の騒でなく全く不人情な話ながらカラ杯はどうでもよく(小生には)相成り居候。」(同年七月八日中村翁宛書簡)とあるごとく、「塵勞」の内容を『行人』の中に盛り込むことはまったく考えてなかった。すると、漱石はこのあとにそのような意図を変え「塵勞」を書くことになったと見るべきであろう。漱石が沼波宛てに手紙を書いたのは九月一日だが、「塵勞」の連載は九月十六日からである。

漱石は沼波の著書を読んで、そこで扱われている問題に自己のかかえた問題との接点を見出してそれまでの認識を具体化させて作品に盛り込むことを思い立ち、「塵勞」に生かすことを思いついたのではないだろうか。その結果、「塵勞」が書き起こされ、先にあげたような形の、一郎の苦悩の模様を中心とするHの手紙が生まれることになったのではないだろうか。そういう意味では「塵勞」を存在せしめたのは沼波の著書だったと思われるのである。すなわち、短いはずだった「塵勞」が長くなり、『行人』が現在のような形になって、「偽り」をめぐる苦悩する一人の人間がより徹底的に描かれるようになったことの背後には沼波の著書があったものと思われる。

沼波武夫は、俳号は瓊音といい、明治十年、御目見得御用掛の医師であった祖父と、や

はり医師として愛知県草木村で開業していた父の家に生まれている。東京大学国文科に在学中俳句研究を始め、正岡子規の根岸派や紅葉の秋声会とともに当時俳壇で力のあった筑波会に入って活動した。卒業後、第三中学校の教師、万朝報の記者などを経て大正九年頃からは東京女子大学や法政大学などで芭蕉を中心に俳句を講ずるようになった。この間、独歩集を読んだのをきっかけに国木田独歩と親交を結ぶようになり、独歩が死去した時は訃報記事を担当し、未亡人の委嘱を受けて遺稿集を出してもいる。

明治末年ごろから過労と家族の病気などによる神経衰弱の症状を見せ、宇宙の意味などに疑問を持ち始めたとされる。大正二年、『始めて確信し得たる全実在』を執筆し、本格的に思索と信仰の生活に入り、マーテルリンクの心靈学関係の本を耽読したり、天理教教祖中山みきの伝記を聞いたりするようになる。後、拓殖局囑託として植民地の歌を作成するために朝鮮と満州に出かけてもいる。大正十二年ごろから日本精神史を諸大学に講じながら「国の会」を設立、国史研究をもとにした日本精神の研究に力をそそぎ、十三年には従六位に叙せられた。十五年には「日本精神を正しく把握し、実践励行を以て聖日本の復活邁進を期さん」という趣旨に基づく「瑞穂会」を創設しており、周囲から「狂信的」と見られるほどの皇室主義者でもあった。「日本精神、あるいは日本国家の問題」に関心を持ち、「大正末期の社会を風靡した左翼思想に対して深い憂慮を感じ、日本主義の精神運動を起こすことに熱中」(伊藤静雄『近世日本文学管見』、ただし引用は森鋭三郎篇『大正人物逸話辞典』、東京堂、昭和四十一・二)したと言われる人物で、瑞穂会の追悼文集『噫瓊音沼波武武夫先生』の解説に「俳人にして俳諧の研究家、しかし最後は熱誠な国土、この推移はやはり唐突」(紅野敏郎「沼波瓊音(二) 瑞穂会の『噫瓊音沼波武武夫先生』」、『解釈と鑑賞』1999・8)とあるということだが、紅野が同じ文献で触れているジャーナリスト横山健堂によると「熱して発火しやすく」、「話をしながら自分で、自分の感激に陶醉して、火の柱のやうになる」ような人物で「されば最後の瑞穂会の働きぶりはもつとも振つてゐた」とも言われていた(引用は前掲紅野論文)。昭和二年に没した。(以上、『青山なを著作集別巻』(慶応通信株式会社、昭和五十九年九月) 西垣勤『人と作品 現代文学講座 明治編』(明治書院、一九六二年)、『近代文学研究叢書 第二十二巻』(昭和女子大学近代文化研究所)、『独歩遺文』(有倫堂、明治四十四年十月)参照。)

このような沼波の思想自体についてはここで触れないが、たとえば明治三十四年に発刊された『精神界』という雑誌やこの雑誌の中に見られる、真宗の清沢満之による「精神主義」という言葉の台頭や普及と無関係ではないと思われる。さらに、綱島梁川などを中心

とした宗教的要求の高まっていた時代との関連もあるはずである。さらに、「実行」ということでは田中王堂が主張した街頭における実践も考え合わせる必要があるだろう。

とはいえ、中でも可能性が強いのは西田幾多郎の『善の研究』の説く「純粹経験」論といえるかもしれない。周知のとおり、『善の研究』では形而上学的な実在の把握への欲求としての「実在」という観念が説かれており、いわゆる「純粹経験」に基づいて「真の自己」を見いだそうとしている。西田は、「主客を没した知情意合一の意識状態が真実在である」（『善の研究』第二編四章）とし、「宇宙は唯一実在の唯一の活動」（六章）「意識現象が唯一の実在であるといふ考へより見れば、宇宙万像の根底には唯一の統一力あり、万物は同一の実在の発現したものといはねばならない」（七章）自然と精神は「二種の実在ではなく」「宇宙は唯一つの実在のみ存在する」のであり、この実在は「独立自全なる無限の活動」で、そこそが「神」（十章）と説いている。「神は宇宙の大精神」「人心の無限なる自在の活動はお直に神其者を証明する」「王陽明が知行同一を主張した様に、真実の知識は必ず意志の実行を伴はなければならぬ。」（第三編第一章）ともしており、沼波や一郎の考えと非常に近い考えを語っていたのである。

ちなみに、「表現とは自己が自己の姿を見ることである」として「十七字の俳句、三十一文字の短歌も物自身の有つ真の生命の表現に外ならない」「己を尽くしきつた所に生きたものが生まれるのである、生まれたものは自己ではなくして、彼の自己を有するものである」（「島木赤彦君」、『西田幾多郎全集 十三巻』181頁、岩波書店、1966・2）とした西田の考えの、芸術は「自己表現に始まって自己表現に終わる」とした漱石との類似を指摘することもできよう。

西田幾多郎の「純粹経験」論と漱石のかかわりに関しては、「つねに自己そのものがそこに顕在するところだという考え方」として「西田哲学の絶対無の場所の思想」に「脱自的な世界」を見出し、漱石の「則天去私」に「どこかこれに通じるところがある」としながら、「東洋の原理を再発見」と評価する論がある（大峯顕「西田幾多郎と夏目漱石—その詩的世界の意義」、『思想』95・11）ことも触れておこう。

当時の思想状況自体が「ベルグソンやジェイムスの意識の現象学的な思考法が、ショーペンハウエルの哲学の流行とないまぜになり、自分の意識を「生命」の現象と見、また、理性でおさえることのできない性欲などの衝動を「宇宙の意志」の現れとする思想になっていた」（鈴木貞美「大正生命主義とは何か」、『大正生命主義と現代』、河出書房、1995・3）とすることも参考となるかもしれない。

漱石は沼波の本を読んで「塵勞」を構想した。それは行為と目的の不一致というような分析やそれによって引き裂かれてゆく不安と神経衰弱、認識と実行の問題として表れたが、そのきっかけは沼波の本にあったものと考えられる。一方漱石は、沼波の考えとは違ったところを示すことで、以前からのこだわりを改めて提示しようとしていた。

しかし、沼波の本が「塵勞」の内容に影響しているとして、それが有効な役割を果たしたとはいえない。前章で述べたように、一郎の個人的苦悩は「人間全体の不安」と一般化され拡大されることによって、一郎という一人の「個」を分析することを怠ったからである。「塵勞」は、『全実在』との出会いを通して観念的な言葉が飛び交う場所になってしまい、それが可能な場を作るための旅立ちが同性であり知識人である友人との問題の中心であったはずのお直を疎外することでしかなかった。当然、その旅はお直は言うまでもなく、一郎自身の苦悩の本質を見いだすものにはならなかったのである。

すでに早くから、「塵勞」が加わったために「作品の中心部そのものがあいまいになった」「三角関係的な構図に劇的な緊張を求めながら、結局その構図が尻すぼみになって、代わりに、長野一郎の孤独な観念の劇が表面化する」「一郎の孤独な観念を正当化しようとする作家の自己主張の世界」(注3)「他者不在の自閉的世界」(注4)などとする指摘があったが、その見解は正しいものだったと言わねばなるまい。そして一郎の苦悩を「観念化された苦悩にすぎまい」(注5)とし「裂け目」を見てきた論の正しさを、沼波とのかかわりを見ることは確認させてくれるはずである。

注

- 1) 大正二年の三月から野上白川や村上静人らを中心に、芸術一般を「自由な精神と自由な方法で研究することを目的」として開かれた講座。
- 2) 三好行雄「岩波文庫『行人』改訂版 注」、1990
- 3) 以上、安藤璋二「『行人』の世界——その挫折の意味」、北海道教育大学函館人文学会「人文論究」1973・3
- 4) 小泉浩一郎「相对世界の発見——『行人』を起点として」(『国文学』1978・5)
- 5) 桑田和夫「『行人』論」、『漱石作品論集成 行人』(桜楓社、1992・6)

