

森 鷗 外 の 宗 教 観

清 田 文 武

A Study of Ogai's Outlook on Religion

Fumitake SETTA

その人が、宗教というものに対し、どのような意識を持ち、いかなる態度をとったかを調べることよって、その人の物の考え方・人生観・世界観といったものを明らかにする重要な手がかりの一つが得られるであろう。宗教がほとんどの人にとって、人生の窮極的問題として等閑に付すことのできない存在だからである。それで、本稿では、鷗外が宗教をいかに考えていたのかという問題をとりあげてみたい。まず、作品「かのやうに」を中心とするいわゆる秀麿物を対象として宗教一般に対する考えを探り、次に、鷗外と既成の宗教との関係を調べ、最後に生死観に言及することとする。

—

明治四十三年五月から六月にかけて、大逆事件により、多くの「無政府主義者」が検挙され、にわか「危険思想」の問題がかまびすしくなってきた。鷗外もこのことについては考えるところがあり、十一月十四日には、小倉時代以来昵懇の間柄にあった禅僧玉水俊斌に、「無政府党事件人心ノイカニ險惡ニ赴クカト云フ事相知レ慄然トイタシ候宗教家ハ一層努力シテ人心ヲ善キ方ニ導カザルベカラズト存候殊ニ彼匪徒ハ概皆読書家ナル由ナレバ読書家ノ為メノ宗教タル禅ノ如キハ其衝ニ当ルベキモノカト存候」と書き送っている。鷗外は、大逆事件にかかわる幸徳秋水をはじめとする諸人物を「匪徒」と見なしていたけれども、一方で、世間一般や当局が、個人主義・自由主義・無政府主義あるいはまた自然主義の思想を混同して受け取り、ために学問・芸術の自由な発展・活動が制約を受け妨げられることを恐れ、「沈黙の塔」(明43・11)や「食堂」(同12)等の作品を発表して「反動者」の動きを憂慮していた。また、彼自身としても、そうした思想問題については早くから考えをめぐらせており、それまでの思索の跡をも収めた形で、四十二年十月『太陽』に「現代思想」なる一

文を掲げたが、以後もこうした面への強い関心を抱き続けたのであった。

ともかくも、大逆事件をきっかけとして、それまでの古い秩序が一気に崩れ去ろうとし、新しいものがどのような形で出てくるのか危ぶまれるという混沌とした情勢を鷗外は感じ取った。そして、漱石のいう「内発的」な開化の十分なされていない日本の社会の現状を考慮するとき、急激的・破壊的なものの抬頭することを懸念する気持ちもいっそう強まっていったのである。そうしたなかで、古いものと新しいもの、かれを維持しつつ、これを認めて、穏健な流れの中にすべてを運んでいけるような方策について考えたのであるが、四十五年一月『中央公論』に掲載した「かのやうに」は、そういう問題への見解を示したものであった。また、四十四年二月には南北朝正閏論争が起き、鷗外もこれに関心を寄せていたらしい。「かのやうに」執筆の事情は、女婿山田珠樹書簡(大7・12・18)に語り明かされているが、作品の主題の一つが、歴史と神話をめぐる問題にあることを思えば、そうしたことを反映したのもともいえるであろう。宗教に対する鷗外の関心は、如上のことすなわち危険思想の問題と織り合わされた形で示されている。

「かのやうに」では、国史を専攻する若い学者五条秀麿を中心に、彼の父および画家で友人の綾小路の三人が、新旧の世代、科学・芸術に携わる者を代表する恰好で、当代における宗教・歴史の思想的問題に関して各自の見解が示され、意見の交換もなされる。まずドイツでのハルナック Karl Gustav Adoif Harnack (1801~1881) の新教神学を彼地から紹介してきた秀麿の書簡について、父が考えをめぐらせるが、どうか息子が穩健な思想を持って帰ってくるようにというところへ行きつく。手紙の内容は次のようである。ドイツでは、政治は多数を動かしている宗教を重く見なければうまく行なわれないのである

が、ハルナックの神学は政治にその基礎を与えている。しかしそれは、政治の都合のよいように神学上の意見を枉げないでやっている。すなわち、かれを維持し、これを承認するといったことに自ずとなっており、そのため国家が強固なものになっている。またハルナックの著書を繙くと、信仰をしないまでも宗教の必要性を認める穩健な思想を持てるようになる。

秀磨は、「学問をしたものには、宗教家の謂ふ「信仰」は無い。さう云ふ人、即ち教育があつて信仰のない人に、単に神を尊敬しろ、福音を尊敬しろと云つても、それは出来ない。」と考へるけれども、それがただちに宗教を認めず、アナキズムの方向に走るようになるのを恐れる。信仰はしなくても、宗教の必要性を理性的に認め、在来の秩序を破壊せず、穩健な思想を持つようになる—そうした点でハルナックへの関心は向けられたのであつた。父へ手紙をしたためたのは、自分の学的立場を損うことなく、穩健な拠を求めようとする自己を識つて欲しいという心もあつたかも知れないが、また自分の思想を確認するという意味もあつたのだろう。そして、秀磨は当面の課題に対処するに、ファイヒンゲル *Hans Vaihinger* (1852~1933) のアルス・オップの哲学 *Die Philosophie des Als Ob* に足場を探そうとする。画家の綾小路に、そのアルス・オップとは何かと質されて、「かのやうにとでも云つたら好いのだろう。妙な所を押さへて、考を押し広めて行つたものだが、不思議に僕の立場其儘を説明してくれるやうで、愉快で溜まらない」と述べて、神話と歴史・宗教と科学という容易には相容れないような課題への穩健な解決策として、擬設から物事を把握しようとするかのやうに、の論理を提出する。そして、「人間の知識、学問は擬置き、宗教でもなんでも、その根本を調べて見ると、事実として証拠立てられない或る物を建立してゐる。即ちかのやうにが土台に横はつてゐるのだ」と説明を続ける。二人の間にはさらに話が交わされるけれども、ついに秀磨の心中には確乎たる立場は築かれなかつたものやうである。「山の手の日曜日の寂しさが、二人の周囲を依然支配してゐる。」と結ぶ作品のふっきりのわるさがこのことを示唆している。以後いわゆる秀磨物が書き継がれたのもそのために他ならない。

ここでは、宗教もファイヒンゲルの理論をとおして捉えられているが、「不思議に僕の立場其儘を説明してくれるやうで」とあるので、むしろそうした思考はすでに秀磨もめぐらせていたであらう。彼は、先祖の靈については、在るかのやうに考へるのだといつてはいるが、それは、ファイヒンゲルにおける神の觀念の考へ方に近い発想である。すなわち、それは、あたかも存在するかのよ

うに考へるところに生ずる虚構的な表象であり、生活目標にとって有用な虚構に他ならないとする見方である。したがつて、間接的には神の存在を認めない立場と解されるけれども、それを否定し、宗教をも否定するといった態度ではなく、実際に効果があるかぎりは、真実としてこれを認めようとする方向なのである。秀磨が鷗外の分身であることは断わるまでもないが、理性的・主知的で、自然科学者でもあつた鷗外にとつて、プラグマティズムの傾向にあるファイヒンゲルの理論に共鳴しやすいく所があつたのである。しかし、山室静氏が指摘しているやうに、ファイヒンゲルが新カント派の有力な準備者になりえたという事実も、鷗外を考へるとき忘れてはならない点であるにちがいない。いづれにせよ、ここではひとまずファイヒンゲルの理論に自己の足場を求めた形になっている。

鷗外は、「かのやうに」に続いて「吃逆」(明45・5) を著わした。この作品には、秀磨・綾小路の他に、ドイツでオイケン *Rudolf Eucken* (1846~1926) の許にいて帰朝したばかりの幣原が出る。前作でファイヒンゲルを持ち出したやうに、「吃逆」ではオイケンの思想を作品の軸に据える。新しい時代は新しい宗教を必要とするという観点から、理想主義的立場からの精神的生 *Geistesleben* を説き、混沌とした時代の中に、一つの精神的紐帯を求めようとするオイケンの思想を友人幣原が紹介し、秀磨が聞き手にまわるという形をとつて、この作品は書きすすめられる。秀磨はその中で宗教について、

今の矛盾の中から人間を救ひ出す、新しい聯結として、宗教を求めると云ふ以上は、どうしても或る目前の障礙を排し、或る目前の抑制に打ち勝つて、向うに新しい生活を望むものでなくてはならない。過去に拘泥しては駄目だ。仏教の浄土のやうな、クリスト教の樂園のやうなものではなくてはならない。無論それは彼岸には限らない。此岸でも好い。いや、此岸でなくてはならない。さう云ふ物は是非いる。社会主義者でさへ *Utopia* は持つてゐるのだからね。

と考へを述べるが、ここに鷗外の宗教観が色濃く反映されていることはいうまでもない。彼は、宗教が彼岸を志向するものではなく、現実に力点を置いたものでなければならぬとする。現実の生活の中にあつて、理想を各人に与えるものとして宗教は期待されるやうであり、神・絶対者といったものではなく、人間の側に中心が置かれる必要があるという見解がほの見えてくる。さらに、一般の人の帰趣を既成の一宗教に限ることはできないとするが、如上の考へは、いわゆる信仰の人ではなかつた鷗外にとつて、ごく自然に行きつくところ

でもあっただろう。

ところで、高橋義孝氏は、作品「かのやうに」についての解説の中で、「幸徳秋水事件以来、古い権威に対する疑惑が日本の社会の中にもはつきりと頭をもたげてくる。神、皇室などのようなタブーがぐらついてくる。保守陣営の最もすぐれた知能としての鷗外が、これではいかんというので筆を執つて書いたという感じがある。ところでよく読んでみると、鷗外の理智はそういうタブーの正体をちゃんと見ぬいていて、むしろ嘲笑つていたようにも考えられる。」として、⁽²⁾氏のこうした見解には問題もあるであろうが、「タブーの正体」はさておくとして、「見ぬく」ということは、鷗外における宗教の問題を考へるとき、示唆的な観点を与えてくれるように思われる。すなわち、宗教が鷗外自身にあつてはいかなる存在になりうるものであるかを見極めていたということである。理性的であり、合理的的精神を持つ自己にとつて、宗教の果しうる役割の限界を見ぬき、宗教的解脱・絶対界への悟入というような高い次元においては、これに見切りをつけていたのが、宗教に対する鷗外の態度の基調ではなかつたか。このことについての詳説は後に譲らねばならないが、秀磨物における論理の展開も、そうした態度の上になされたという観がある。ファイヒンゲルに拠を見出したところにそれは明確に窺えるのであり、オイケンに依拠したのも、論理上の一応の足場を求めるにすぎなかつたであろう。しかし、そのような鷗外も、宗教を否定的な方向で捉えてははず、ファイヒンゲルでもオイケンでも彼らの思想を援用するとき、それらを、前途に光明を見出して進んでいくようにする態度の中に組み入れようとしていることは注意されてよい。

藤田富雄氏は、宗教の機能を「補償 compensatio」¹⁾と「統合integration」²⁾の二機能から説明しているが、これらは個人・社会のいづれにおいても同時に働いているとし、このうち社会における統合的機能を、「社会の統一を保持するための精神的基礎を与え、積極的に社会のパターンを維持し、社会の意味づけを行なう」と解説している。³⁾鷗外は、秀磨物においては、宗教を主としてこうした観点から捉えており、先に引用した俊苑宛書簡にも窺えるように「人心ヲ善キ方ニ導」くためのものと見なしていたのである。それは自ずと秩序の問題に関連するであろうが、「藤棚」(明45・6)が書かれねばならなかつたゆえんもそこにあつただろう。以上観察してきたような鷗外の宗教の捉え方は、むしろ秀磨物という一連の作品成立の特殊な事情によるにちがいないけれども、鷗外と宗教との関係のありようの一面を示していると思われる。

すでに検討したとおり、鷗外は、秀磨物では、宗教を政治・思想等、主として社会との関連で外在的に捉えていた。鷗外と宗教とのそうした関連の仕方にかわりでも相当考えをめぐらせるところはあつたのである。

鷗外は、明治三十二年の夏から足かけ四年の歳月を九州小倉で送つたが、この期間は彼にとっては、いわば不遇の時代であつた。この間禅僧たちにも接し、宗教への近寄りを示したようであり、彼地から母峰子に宛てて、妹小金井喜美子のことを案じ、

おきみさんの書状を見るごとに、何とかして道を学ぶといふことを始められたしと存候。道とは儒教でも仏教でも西洋の哲学でも好けれど、西洋の哲学などは宜しき師なき故、儒でも仏でもちと深きところを心得たる人をたづねて聴かれ度候。(中略)少しこの方に意を用ゐられ候はば、人は何のために世にあり、何事をなして好きかといふことを考ふるやうにならるるならん。考へだにせば、儒を聞きて儒を疑ひ、仏を聞きて仏を疑ひても好し。疑へばいつか其疑の解くることあり、それが道がわかるといふものに候。道がわかればいはゆる家事が非常に愉快になる、非常に大切なこととなる筈に候。又芸に秀づる人は、譬へば花ばかり咲く草木の如し。松柏などは花は無きに同じ。されど松柏を劣れりとはすべからず候。何でもおのれの目前の地位に処する手段を工夫せねばならぬものに候。

と書き送っている(明34月不詳)。儒教でも仏教でも西洋哲学でもといっているが、このようにしたためた鷗外の内面には、疑いに徹した果に開けてくる境地を待ちのぞむような態度が認められる。そこには禅僧たちとの接触によつてもたらされた宗教・禅に関する知識・理解もあつたにちがいない、疑うという意識の強く働いている点で、なにか禅的な匂いがしないでもない。しかし、彼にあつて、宗教は、倫理・哲学といった理性の学と同列に並ぶものとして捉えられており、そうした思想を越えているものでもなければ、信仰の世界で考えられるものともなっていない。それは、「目前の地位に処する」ための極めて現実的な手段に他ならず、理智的・合理的思考の中で捉えられているのである。同じころ、「おきみさんの安心立命の出来ぬは矢張倫理とか宗教とかの本を讀まぬ為めと存候」と母に宛て、王陽明の『伝習録』とウント Wilhelm Wundt (1832~1920)の心理学、唯識論とハルトマン Eduard von Hartmann (1842~1906)について触れた後、「此の如き事を考ふれば、私の如く信仰といふこともなく安心立命とは行かぬ流儀の人間にても多少世間の事に苦めらるる

ることなく自得するやうなる処も有之やう存候」と述べている。鷗外はこのように、認識的・理性的に、独自の仕方での平静を得ようとし、事実、自得するところがあったのだから。それは既存の宗教のどれかを特に依りどころとするといったふうのものではなかった。

それにしても、鷗外が宗教に関心を寄せていたことは疑いをいれない。

青春時代、ドイツに留学し、異郷の空気に接し、宗教的な点で意識を呼び起こされるところもあったであろうが、鷗外は、一般の人の帰趣を既成の一宗教に限ることはできないと主張しつつも、日本人はやはり仏教にいくのが自然であると考えていたようである。そして、彼自身にあっては最も禪に関心を示した。それは、小倉における生活・環境や幼少時の精神的風土に負うところがあつただろうし、また見性成仏をその宗教理念とする禪の性格も与つていたはずである。鷗外は、禪を「読書家ノ為メノ宗教」というふうな考えてもいたから、彼自身も宗教の門をまず知的な手で敲くしかなかつたと思われるし、その窮極はともあれ自力的方向にあるこの宗教に接近していったのも、ごく自然のなりゆきであつたに相違ない。また、家永三郎氏によつて指摘されたように、鷗外は罪というものとかかわりで宗教的心情が呼びさまされるといった傾向はなかつたのであるから、その方向は浄土門よりも聖道門にあつただろう。

大正十年秋、晩年の鷗外は、正倉院曝涼のために赴いた旅先の奈良から、妻茂子に宛てて次のような手紙を書いている。

中館の所へ往かれる氣になつた時は往くがよからう。人はえらい人から凡俗まで曲りさうになる心をためなほして行くものであらう。それがえらい人のはたから見ればいつも真直に見える。大臣になるやうな世わたり上手はその真直に見える外かほだけに骨を折る。真直に見えるやうに心からしあげるのが真の人物であらう。とにかく人に疵やぼろを出して一生ををばるのは第一に下手な事(此裏が世わたり上手)第二は心からつまらぬ事捨てしまひたい事(此裏が真の人物)ではないか。曲るもののためなほす定木は仏法でも孔子の教でも西洋哲学でもなんでも好い。只香をたいて安坐してゐても好い。中館の連中もそこを教へるのだ。

この書簡の内容を検討するにあたり、まず冒頭の中館なる人物に触れなければならぬ。

この中館とは、陸軍省医務局内にいた中館長三郎のことであり、「自紀材料」明治三十三年三月十七日のところにその名を見出せるが、四十一年から、日記には頻繁に出てくる。そして、鷗外が四十年十一月医務局長に就任した間もな

くの、翌年六月に中館は第四師団(大阪)への転出が決まつた。その際鷗外は西下する彼のために宴を張り、新橋駅頭にも見送つてゐる。四十三年七月十七日付の手紙には「中館軍医長殿」と宛名が記されているが、「大阪市・陸軍ニ対スル感情ヨロシカラザル地」(中館宛書簡、明42・8・3)と感じていたから、恃むところのある服心の部下を一時彼地に配するといった気持ちも多分にあつただろう。二人の間には、以後公私ともに親しい交際が続いてきたようであり、その間の事情は、書簡・日記等に容易に徴することができる。鷗外は小倉において禪僧に接し、仏教思想を学んだわけであるが、大正時代に入つてから、そういう機会と場を与えてくれたのが、この中館長三郎であつた。五年秋、すでに医務局長を辞していた鷗外は、中館の家で、当時名の高かつた南天棒鄧州に会つてゐる。南天棒は、徳山の大成寺、松島の瑞巖寺を経て、兵庫の海清寺住職となり、ここを足場に禪の普及に努めていたが、このとき七十七歳であつた。若い頃の漱石も瑞巖寺にこの禪僧の一棒を喫しようと思つたことがあつたらしく、乃木大将も深く帰依していたという。ところで鷗外の在職中、中館が禪を学んでいることを知つて、問い質すところがあつたけれども、中館は、「拙は今法の時処位に在らず、恐くは貴問を満足せしむるに足らざるべし、且つ禪の参問は一師一弟なるを要す。拙が法兄飯田權隱老居士は禅界二百年來の達道にして、毎月東京の禅會に参問を受けつつあり。貴問を満足せしむるに足らん。」と答えたのであつた。そうした経緯から鷗外は飯田權隱の譬咳に接することとなつたが、それは大正六年一月二十四日のことであつた。日記には、「晴。北風寒甚。夕至中館長三郎家。聽飯田權隱提唱心経。飯田者南天棒鄧州嗣法弟子也。」と記されている。彼はこのときを含め、權隱の許に二度参問したのであつた。このように、代々木の中館のところには当時名の高かつた禪僧たちが出入りしており、妻宛書尺の「中館の連中」とは、この僧たちか、あるいは彼らに近い人物を指したのであらう。

さて、先の書簡を閲するに、鷗外は宗教というものを現実的な立場で捉えていたことがわかる。仏教・儒教・西洋哲学は同一次元で考えられており、少しも心の平安・平静をもたらすものがあれば、それが倫理思想や心理学でも、宗教的な位地でありうるものだったのである。このことは、彼自身においては宗教への期待が、八救いVというものより、八悟りVといった方向にあつたことを示しているであらう。むろん、八悟りVも宗教的次元にあっては八救いVになりうるはずであるが、しかし、鷗外にあっては、宗教的救済という観点からこの問題を考えることは困難なように思われる。そうした点で、すでに引用

した小倉時代の書簡に看取される宗教観との間に、基本的にはほとんど逕庭を見ない。鷗外は禅僧たちとも膝を交えたわけであるが、禅に己を打ちこむこともなかったようである。小倉にあって、道元の「宝慶記」を繙き、「参禅者身心脱落也。」とノートに抜き書きしたが、「宝慶記」ではすく続いて「不用三炷香。礼拜。念仏。修懺。看經。祇管打坐而已。」とあるにもかかわらず、妻には「只香をたいて安坐してゐても好い。」と書き送っている。真に鷗外が禅に打ちこみ、これに深く帰依しようとする態度を有していたならば、祇管打坐の精神を守り、そのむね妻にも勧めるところがあつてよかつたであろう。「曲りさうになる心をためなほす」のが宗教の役割であると考える点で、晩年においてもなお、人心善導の具とする先掲俊燒宛書簡に見られる立場とも変りはない。いずれにせよ、「中館の連中もそこを教へるのだ。」ということばには、仏教・禅の精神を全面的にはなく、受け容れられるものを取り入れようとする意識が現れているのであつて、自己を捨てるといった境地にはなお遠いことを思わせる。そういう意味で、いわゆる宗教的世界は彼にとつては遙かな道であつたといえよう。しかし、「心からつまらぬ事捨てしまひたい事」というところには、自由な精神的世界へ入ることを望む心も強く現れており、「迷を増長せしめ」ないように身構えた小倉時代の固さはなくなつていて、宗教的精神の深まりといったものが窺われるようにも思われるのである。むしろ鷗外にも、宗教的世界への道は憧れとして残つたことは疑いをいれない。ただ、宗教的悟達・解脱自在の境地といった高い次元の悟りには見切りをつけていたのではなかつたか。

それにしても、鷗外が宗教特に禅に関心を寄せていたことは間違いない。小倉にあってはノート「塵冢」に「曹洞の宗旨は本証妙修なり」と抜き書きし、「宝慶記」の主要を書き留め、晩年のノート「観潮録」にもそうした類のメモが見出される。それでは一体、鷗外は、宗教・禅を、日常の実践的な場にあつて、どのように受け容れ、あるいはその理念のどのようなところに心惹かれたのであろうか。そうした問題の一つを考察してみたいが、このことを考えるとき、「観潮録」に

禅

Dhyana 禅那、静慮ナリ定慧平等ニ転ズ定ハ注意ノ集中、慧ハ睿知ナリ平等ニ転ズルハ純經驗状態ノ持統ナリ。

とあるのは注目される。もとより、鷗外がこれをいかなる意図のもとにメモしたのかは明らかにできないけれども、禅の思想を宗教的な高みにおいて受けと

らず、身近かなものとして考えたとすれば、精神の集中とその持統という点で強い関心を示したのではあるまいか。彼にあっては、そういう人生態度を庶幾するところがあつたからである。ところで、この精神の統一集中ということは、禅・仏教に限られるわけではなく、他の宗教でも重んじられるのであるが、仏教以外ではそうした集中・瞑想の状態に入るのが目的であるのに対し、禅・仏教では、手段とされたのである。鷗外もこの精神の集中というところを、実人生における一つの生の態度、あるいは目的への過程としての自己のあり方として、自身に組み入れようとしたのではなかつたか。

以上のように論をすすめてくるとき、「魚玄機」(大4・8)・「寒山拾得」(大5・1)等に散見する道士・道教への興味と関心を閑却することはできない。道教では、「亡我」に終る精神集中と冥想^{メタメタ}を意味する「守一」ということが重視されたけれども、後には専門的な意味を離れ、単に精神集中とか不測の緊張とかを指すことばとして一般にも用いられるようになったらしい。鷗外もそうした意味での精神集中というところに生の態度の一つとして理想的なあり方を見出していたのであり、道士・道教への関心の一つはこの点にあつたであろう。長男於菟に自ら筆を執つて、

昔有道士求神仙靈真下試心確然千鈞巨石一髮懸臥之石下十三年存道忘身一
試過名奏玉皇乃昇天雲氣冉冉不見留語弟子但積堅

韋蘇州五古 源高湛

と書き与えた事実はこのことは明確に窺われるのである。なお、五古とあるのは、七古とするのが正しく、鷗外の思い違いである。右に掲げたのは、孟浩然とともに自然を詠むことをよくした韋蘇州(韋応物)の七言古詩であつて、鷗外の相当気に入つた詩であつたらしい。俗塵を離れ、ひたすら修行し、精神を集中して道を求める道士の生き方に共鳴し、そうした精神集中と持統の態度を子息に希つたのであろう。『韋蘇州集』巻第九に、「石上鑿井欲到水」の句で始まる七古とともに、「学仙一首」の題がつけられて収められているこの詩を書き与えたのは、大正六年夏のことであつたという。おそらく同年十月から発表し始めた「北條霞亭」を著わすときの鷗外の精神に契合するところがあつたはずである。「北条霞亭」はその一Vに次の条がある。

わたくしに興味を覚えしめたのは、主として霞亭の嵯峨生活である。霞亭は学成りて未だ仕へざる三十二歳の時、弟碧山一人を挈して嵯峨に棲み、其状逸伝中の人に似てゐた。わたくしは嘗て少うして大学を出でた比、此の如き夢の胸裡に往來したことがある。しかしわたくしは其事の理想と

して懐くべくして、行実¹⁰に現すべからざるを謂つて、これを致す道を講ずるにだに及ばずして罷んだ。

ここに続く箇所の引用は省略に従うが、霞亭への興味の中心は、いわゆる隠遁的な生活そのものにあつたのではなく、「事業」というところにあつた。草蘇州の詩が示す「学仙」の生活を霞亭の中に見ようとし、そういう生き方への激しい憧憬を覚えたのであろう。その点、石川淳が霞亭のこの嵯峨生活を論じ、「ああいふ生活は傍から見ると隠遁とか何とか批評するでせうが、併し鷗外に取つては、徹底の場として、霞亭の嵯峨生活のやうな生活を羨んでゐながらそれを実現しなかつたと言つてをりますが、さうしようと思つたのは充実した生活を見出さうと思つたのでせう」といつているのは、鋭い見方である。小倉時代、新妻茂子を座敷に導き、「草庵白屋古聖住所」の軸を見せ、理想境と語つた心情も、いくらかこれに通うところがあつたであらう。彼はそこで、自由な、充実した生活を志向したにちがいないのである。

如上の検討は、本題から離れるきらいのあるところも認められようが、しかし、いわゆる信仰とは異なつた次元で「自得する」ところがあつた鷗外を考へる意味では欠かせないと思われる。しばしば触れたように、彼にあつては、高次の宗教的解脱・大悟などというものより、宗教思想を知的に現実の身近なところで撰取するといった点に、その精神は向けられていたからである。

ところで、鷗外は「寒山拾得」の中で、「全体世の中の、道とか宗教とかいふものに対する態度に三通りある。」とし、そのタイプを「道を求める人」、道に対して「無頓著な人」および「その中間人」に分け、中間人を、「道といふものの存在を客観的に認めてゐて、それに対して全く無頓著だと云ふわけでもなく、さればと云つて自ら進んで道を求めるでもなく、自分をば道に疎遠な人だと諦念め」る人と説明している(傍点補者)。ここにおける「道」を「宗教」という語に置き換えて考えれば、彼の宗教に対する態度の基調は、ほぼこれにあたりと見なせるであらう。すなわち、鷗外は宗教の必要性を客観的に認めていて、それで自分を宗教に疎遠な人と諦めていた人なのだ。宗教の本質を思い起こすとき、どうしても理性的・認識的見方を脱し切れない自己を確認しなければならなかつたからである。彼のそうした態度は、宗教が自己にどのような存在になりうるかを了解し、その限界を見極め、断念するといふものである。ただ、鷗外における「諦念める」という宗教への態度は、そこになにか積極的な姿勢さえ窺われるようであつて、その点で、普通の中間人より、もっと高い次元におけるそれであつたように思われる。つまり、いわゆる宗教に対し

ても、見切りの精神が強く働いていたにちがいないのである。それは、「次白水孤峰韻」と題する大正四年八月三十日の次の七絶に明らかであらう。

去来何必問因縁。入地昇天任自然。

至竟效鑿非我事。不憑基督不參禪。

白水孤峰なる人物との間に宗教問題をめぐつて話の交わされたことが日記で推測されるが、この詩は白水に和して作つたもので、宗教に対する自己の態度を詠出した作品である。ここには、既成の宗教をも見切つて、独自の道を歩もうとする鷗外の積極的内面が、特に三・四句に強く示されている。

この詩作の後、鷗外は前述のように襟隠に参問し、また大正九年秋には見性宗般師の提唱を受けている。けれども、すでに観察したとおり、宗教への根本的態度・意識は右の七絶に表わされているであらう。中館長三郎は、襟隠に参問したときの鷗外の様子を、「襟隠老居士出京の折参問せらるること前後唯二回なりしが、両回とも三四時間の長きに亘り徹底的に問取し、終に最早質問すべき何ものも残さず、故に再参せざるべしと満足して辞去せられたり。」と報告しているが、そこにわれわれは見切つてゐる態度を感得できるはずである。この見切るといふことは、彼の生死観とも深くかかわるので、節を改めて考察する必要がある。なお、長谷川敏平氏は、「鷗外が宗教をもたなかつたことは否めない。」とするが、基本的にはたしかにそうであつても、そのことの意味をより深化させて考えることを疎かにしてはならない。

三

何人にとつても、死の問題は非常に大きな位置を占めるものであろう。そしてそれは、宗教的問題の中でも最も重い意味を持つてゐるに相違ない。鷗外も死については相当考へたらしく、「妄想」(明44・3・4)に、その精神的軌跡を探ることが出来る。「妄想」の主人公である翁は死について思いをめぐらせる。「死といふものは、生といふものを考へずには考へられない」といい、若い頃そうした死の問題に逢着したとき、「これまで人に聞いたり本で読んだりした仏教や基督教の思想の断片が次第もなく心に浮かんで、直ぐに消えてしまふ。なんの慰藉をも与へずに消えてしまふ」といふ体験もした。次にハルトマンを繙き、溯つてスチルネル Max Stirner (1806~1856)・シヨペンハウエル Arthur Schopenhauer (1788~1860)を読み、またマイレンデル Philipp Mairender (1841~1876)に下るなど厭世的な思想に触れたわけであるが結局は頭を振る。そして五十歳の翁は、「自分は死の恐怖が無いと同時にマイレンデルの「死の憧憬」も無い。」と、その心境を書き記す。それは「死の謎」を

解こうと焦ることもなく、また解けるものでないと知ったからでもあろう。かくして老を迎えたのである。おそらく鷗外は死に対しても見切りの精神をもつてしたのではなかったか。

死を見切るとはどういうことであらうか。それは、大正十一年五月二十六日、終生の友人賀古鶴所に宛てた書尺に尽くされているように思われる。鷗外の健康の衰退を憂慮して、診断を受けるよう勧めた賀古への返事である。

昔支那ニ神トガアツタ人ヲ見テ其人ガ何年何月何日ニ何事デ死ヌルト云フガワカツタ若シ人ガソレヲ聞クトソレガ心ノ全幅ヲ占領シテソレヨリ外ノ事ハ考ヘラレナイ医者ノ診察モ之ニ似テキル例之バ胃痛トキマルイカナル聖賢デモ其時カラ胃痛ト云フヲ念頭ヨリ遠ザケルコトハ出来マイ(中略)千人ノ老若男女ガ皆平氣デ其日々々々ララシテキルノハ自己ノ内部ト未來トヲ知ラヌカラデアルトコロガ内部ニ何物カガ生ジテアバレ出スノンキナ凡夫モ平氣デハキラレナクナルソコデ人ニ話ス医者ニカカル真ノ Disease Tofigischer Prozess エリ心持ガ大挫折ヲ蒙ルコト、病人ノ極印ガ打タレルト、まず書き、自覚症状を記した後で次のようにその心中を述べる。

今コレヲ医者ニミセル胃モ腎モ健全ダト云ハヌコトハ明白デアアルコレマデ何物カガアツタノガ一変シテハツキリ何々ガ何ノ程度ニアルトナル假ニ医者ハエライトスル間違ハナイトスルソコデ僕ノ精神状態ガヨクナルカワルクナルカ僕ハ無修養デハナイ生死ノ問題モ多少考ヘテキル又全然無経験デモナイ死ヲ決シタコトモアルシカシ内部ノキタナラシイモノト其作用ノスム速度トヲ知ツタラ之ヲ知ラヌト同ジヤウニ平氣デハキラレマイ即チ精神状態ノワルクナルコトハ明デアアル

鷗外は、「自己ノ内部ト未來」が全然わからなかったわけではない。医学を修めた彼はむしろそのことを明確に擧いでたとさえいえる。しかし、それを第三者たる医師からいってもらうことを欲しなかった。「聖賢」でも平氣ではないのだらうと考えたからである。結局、彼はすべてを自分なりに見通していたのであるが、そうしたことを見切ることによって、精神の状態を安定させようとした。死の問題に見切りをつけ、最後の事業に取りかかるのであるが、その心境を同じ書簡で、

女、酒、烟草、宴会皆絶対ニヤメテキル此上ハ役ヲ退クコトヨリ外ナイシカシコレハ僕ノ目下ヤツテキル最大著述(中外元号考)ニ連繫シテキルコレヲヤメテ一年長ク呼吸シテキルトヤメズニ一年早ク此世ヲオイトマ申ストドツチガイイカ考物デアアル又僕ノ命ガ著述気分ヲステテ延ビルカドウカ疑

問デアアルココニドシナ名医ニモ見テモラハナイト云結論ガ生ズルと書き送っている。

ここには、いわゆる宗教的解脱によってもたらされる生死一如の境地といったものとは、なにか趣を異にするものが感じられるが、しかし、それは鷗外なりに到達し「自得する」ところのある心境であったのだらう。「去來何必問因縁。入地昇天任自然。至竟效顰非我事。不憑基督不參禪。」の精神を想起させるのである。生死を生死として受け入れ、一方では独自の道を歩み、有限性をもつ人間として最後の文化的営為に勤しむという人生態度が右の書簡の基調のようである。芥川龍之介は鷗外の中にインヒューマンな姿を見ているが、死を前にした前述のような鷗外に、小島政二郎が鬼氣迫るものを感じているのは、鷗外の精神の中に、両者の感じ方の契合を容れるもののあることを示すのであろう。それは強靱な意志と見切りの精神を内包する諦念的態度にも関連するにちがいない。そしてそれは、これまで検討してきたような宗教観とも密接にかかわっていると思われる。

一体、鷗外は、人間の様々な点における限界をはっきり認識している人であった。生と死にかかわる人間の営為の有限性を覚知している人であったともいえる。しかし、彼にあっては、そうした考えを否定的な方向に押しすすめることはしなかった。常に前途に光明を見出して進んでいこうとしたのである。人間の有限性を認めつつも、またそれなりに、可能性のあることをも信じた。気持ちもあつたはずである。「凡ての人為のもの無常の中で、最も大きい未來を有してゐるもの一つは、矢張科学であらう。」というようなことばを「妄想」に探すことができる。また、「翁の過去の記憶が、稀に長い鎖のやうに、利那の間に何十年かの跡を見渡させることがある。さう云ふ時は翁の炯々たる目が大きく睜られて、遠い遠い海と空とに注がれてゐる。」とも「妄想」に書かれてゐる。科学の進歩や人間性の発展が信頼され、謳歌されるのは、有限性の自覚に負うところが多いといわれる。⁽¹⁴⁾すなわち、人間の限界をきびしく見詰めることにより、様々な面での進歩というものが可能になったのである。死を前にして、汝々と文化的営為に励む鷗外には、そうした点を踏まえたいうで、「文化には奈何なる障碍をも凌いで發展して行く底力がある。」「人類はどうにかして、(中略)屈せず携まず、文化の大道を歩んでいく。」(馬琴日記鈔の後に書く)明44・2)と考えるところがあつたのではなからうか。山室静氏は、鷗外における文化への理解と愛の深化ということを述べているが、⁽¹⁵⁾こうした観点から彼の生死観・宗教観を検討して見る必要があるにちがいない。

結局、鷗外にあっては、既成の宗教に見切りをつけ、死の問題をも見切つて、独自の道を歩むことになったのである。

様々な問題をはらんでいる臨終口授、

死ハ一切ヲ打チ切ル重大事件ナリ奈何ナル官権威力ト雖此ニ反抗スル事ヲ得スト信ス余ハ石見人森林太郎トシテ死セント欲ス宮内省陸軍皆縁故アレドモ生死別ルル瞬間アラユル外形的取扱ヒヲ辞ス森林太郎トシテ死セントス墓ハ森林太郎墓ノ外一字モホル可ラス

の箇所は、六十年を生きた鷗外が、文字どおり、ひとりの人間・石見人として、自然の懐にいだかれ静かな眠りにつきたいという心を示すものではなかったか。

(四四・一〇・三二)

註

- (1) 山室静『評伝森鷗外』(実業之日本社、昭35・2)一三五頁。
- (2) 高橋義孝『森鷗外 現代作家論全集1』(五月書房、昭32・11)一八三頁。
- (3) 藤田富雄『宗教哲学』(大明堂、昭42・2)一五二頁。
- (4) 家永三郎『日本思想史に於ける否定の論理の発達』(新泉社、昭44・10)三二一頁。
- (5) 山田弘倫『軍医森鷗外』(文松堂、昭18・6)二七七頁。
- (6) 小倉時代のこの面の論考に、松原純一「鷗外と東洋思想―その小倉時代をめぐって―」(『国語と国文学』第四〇巻第一号、昭38・1)がある。
- (7) アンリ・マスペロ著、川勝義雄訳『道教―不死の探求』(東海大出版会、昭43・10)一一五頁。
- (8) 森於菟『森鷗外』(養徳社、昭21・7)二八五頁。
- (9) 「森鷗外―その代表作について―」(『新潮』昭17・4)と対する雅川滉氏との対談(引用は野口武彦『石川淳論』ハ筑摩書房、昭44・2)一六五頁によるが、同書に示唆されるところがあった。
- (10) 小堀杏奴『父―晩年の森鷗外―』(宝文館、昭32・7)八八頁。
- (11) (5)参照。
- (12) 長谷川鉦平「鷗外の所謂あきらめ(二)」(『鷗外研究』第二八号ハ岩波書店、昭14・2)。
- (13) 小島政二郎『鷗外荷風万太郎』(文芸春秋新社、昭40・6)一一七・一一九頁。
- (14) 武内義範「生と死」(理想社編『哲学と人生』ハ昭26・5)所収)
- (15) 『評伝森鷗外』九八頁。