

## 夏目漱石とセーレン・キエルケゴール

——「自己」への問いと発見——

水田 信

夏目漱石（一八六七—一九一六年）のキエルケゴール（一八一三—一八五五年）との近似性を、おそらく最初に指摘したのは滝沢克己（一九〇九—一九八四年）であろう。かれはその著書『夏目漱石』<sup>1</sup>を書き終えた段階で、『死に至る病』を知り、キエルケゴールの着眼と論理の弁証法的展開が、漱石の思想ないし作品の発展と転回に著しく似かよっていることに驚いている。本論考は、滝沢のこの示唆を踏まえて、漱石とキエルケゴールの思想上の接点を、自己認識とその発展形態の推移とに探る企てである。その際、留意すべきことは、キエルケゴールの著作の成立事情である。

キエルケゴールは、まず審美的段階に自らを置いて仮名で人生を語り、他方ではこれを退けるものとして宗教的な著述を実名で指し示した。その上で『非学問的な哲学的断片後書』と呼ばれる作品を出版するが、その仮名著者ヨハンネス・クリマクスは、キ

リスト教に並々ならぬ関心を寄せている非キリスト者である。この作品は審美的な著作とも厳密な意味での宗教的な著作とも違った種類に区分されるべきものである。キエルケゴールがここで自分の名前を編集者として記録したのはその表れである。ところがかれの後期には、同様の形体を取った二つの作品、『死に至る病』とその続編たる『キリスト教の修練』がある。それらの仮名著者とされるアンティ・クリマクスは異常にまで高められたキリスト者なのである。以下に、まずキエルケゴールにおける上記の事情を踏まえながら、かれの実存思想を素描し、次に漱石の作品の理解を試み、両者の比較検討をもつて結論に至りたいと思う。

(1)

ヨハンネス・クリマクスによれば、実存には審美的、倫理的そして宗教的の三段階がある。審美的実存は本質的に享樂であり直接的の領域に属する。倫理的実存は、普遍的なものの実現という課題を負った生の矛盾との闘いであり、勝利への希求である。その最高の表現は「諦念 (Resignation)」という消極的な行動に帰結するが、この運動は自力で行われる。そして、この主体性から宗教的な信仰の運動が始まる。これは永遠の至福に関わるが、それは本来的に「苦惱 (Iidelse)」を伴う。宗教的苦惱は、神関係そのものに関連する。宗教的な人は永遠の至福に関わりながら、しかもそれに到達しないことによって、また神関係の決定的な外的な表現を得ることが出来ないことによって苦惱する。それは「答意識 (Skyld-Bevistheden)」によって極まる。それでも人が人間に内在する神を信じる限り、神関係の完全な破壊は起こらない。ここではなお主体性と内面性 (Underlighed) は真理として認められている。この様な内在的宗教性をケルケゴールは「宗教性 A」と名付ける。

ところがヨハンネス・クリマクスによれば、キリスト教的に見て主体性は非真理なのである。全ての人間は神への背きによって罪人とされているからである。この宣言とともにキリスト教は、

永遠の真理を神の受肉体キリストすなわち神・人 (Gud-Mennesket) として歴史の中に示す。しかし、罪人たる万人にとってこの啓示は背理 (det Absurde) である。キリスト教とはこの背理のことであり、それをヨハンネス・クリマクスは「宗教性 B」と呼ぶ。永遠の至福はこの背理を受け入れることにかかっており、人はここで信仰か蹟き (Forarselsen) かの岐路に立たされる。信じる者は己の悟性に反して信じるのであり、そのため必要なのは情念・情熱である。それをもちたらずのが発心の機縁 (Anledning) としての神・人だが、この啓示こそが罪を自覚させるのである。「罪意識 (Synds-Bevistheden)」は答意識の深まったものである。

(2)

アンティ・クリマクスは、人間を精神たる自己として示す。自己とは、自分自身の在り方を意識して自覚的に生きる意志的存在である。しかし、自己は自己原因的に存在することはないから、他者によって措定されたものでなければならず、この他者が神である。それ故、全ての人間は精神として課題と責任を負うた存在であり、真の自己自身に成るべく努めなければならぬ。自己自身に成るとは、自己が自己を措定した力の中に明晰にその存在の基礎を置くことである。この事に失敗する時、人間は絶望状態にある。絶望の形態は、意識の程度に応じて段階的に分類される。最も低い段階は、自分が精神的な自己であることについての絶望

的な無知である。次に、自分の絶望を自覚している段階が来るが、それは、絶望して自己自身であろうと欲しないもので、「弱さの絶望」と呼ばれる。最後に、絶望して自己自身であろうと欲する形態が出現するが、これは「反抗 (Tros) 」と呼ばれる。全ての絶望は過てる神関係としての罪である。けれども、それが厳密にそう呼ばれるのは、人が啓示の神すなわち神・人の前に立った時である、とアンティ・クリマクスは言う。神・人 (キリスト) は、神と人間との本来の不可分の関係が歴史の中に顕現した姿である。神・人は招待者 (Indbyderen) であり、模範 (Forbilledet) であり、神と人間の同一性 (Ligheden) を顕にする矛盾の徴 (Modsigelsens Tegn) なのである。<sup>(5)</sup>

絶望の段階と実存の三段階は同じ事態の裏表関係にある。その場合、宗教性Bに入るためには宗教性Aに到達していなければならぬ。諦念も苦悩も咎意識も、絶望の中でその精神性を表わしている。神・人は歴史における時の充実であり、後代の者にとって聖書の告知を通してこのキリストに出会う瞬間がこれに当たる。出会いにおいて人はキリストとの同時性 (Samtidig) を得るが、そのためには精神的な準備が必要である。主体的になること、すなわち単独者 (den Enkelt) になることが要求されるのである。この点で宗教的・倫理的態度は審美的態度から明確に区別される。単独者は、まず大衆から身を離すことを反し、そのことによって神の前に一人立つ。ヨハンネス・クリマクスは瞬間を待つ

人であり、アンティ・クリマクスは瞬間を得た人なのである。

## 二

### (1)

漱石はかれの生活の基本的態度において、明確に分けられる三つの段階を経験した。すなわち、他人本位、自己本位そして則天去私の境地である。「他人本位」とは根のない浮き草の様な生活態度であり、「自己本位」とは「自己が主であり他は賓である」との自覚であった。<sup>(6)</sup>それは、権力や金力に対して毅然として立ち、他者の個性を認めつつ徒党を組まず、ただ一人その路を行く淋しさに耐え抜く人格の陶冶でありその尊重である。とは言え「自己本位」は自己確立の出発点ではない。

漱石初期の作品に見られる特徴は、美しいものを美しく歌うことを楽しむ作者の姿勢であるが、『吾輩は猫である』や『坊っちゃん』においてもすでに、良心と自由の世界に重心があり、権力と金力に対する果敢な反抗がある。その勝利が覚束ないものを知った時、一切の執着を捨てた『草枕』の「非人情」が主張されるが、これは単に消極的であるのではなく、独立的な自己成立のための必須条件である。ここから現実世界への挑戦が再び、『二百十日』を経て『野分』から『虞美人草』へと深化を遂げつつ継続される。その間に、世間に対する勝利よりも人格的勝利が重要視されてくる。『坑夫』において漱石は、道徳的向上心にもかか

わらず墮落してしまふ人間の悲惨と、それにもかかわらず人の襟を正さしめるに足る現実の姿とを記述する。『三四郎』では道徳的人格の醸し出す人間世界の微妙な陰影を美しく描き上げる。だがそれと同時に、人間存在の重みが、美しい夢を見続けようとする心を揺すり始める。『それから』と『門』は、『三四郎』の孕んだ問題を発展させ解決しようとする漱石の新たな試みである。

『それから』の主人公代助は一見、自己本位に生き自由な生活を楽しんでいるようだが、かれの心には空洞があり虚無が生活を支配している。この様な代助を救ったのは、特定の他者との「根源的な関わり」の発見であった。それは人間本来の「自然」としての神聖な愛の絆である。代助がかつて自ら捨て去って省みなかった人間の本性からの促がしである。この「自然」の意志に従って「私」の意志を捨てたことによって、代助は新たに自己本位の人になった。かれは世間に背く者になったが、もはや他律的な道徳には縛られない。漱石がここで強調するのは、道徳の源は自由意志がそこから生まれかつ働くところの「自然」にある、という事実である。

もつとも『それから』の「自然」は、人間の作為を超えているとはいえず、未だ人間の自己成立の根底たる自然そのものではない。漱石がその様な脆い足場に人生の基盤を認め、道徳として信じたということは、それ自体、「自然の復讐」を招く運命にあった。その時、人間が犯す様々な過ちは、運命の打撃の結果のごとくに

思われる。この運命との闘いが漱石に『門』を書かせ、さらに『彼岸過迄』から『行人』を経て『こゝろ』へと至る一連の実験を敢行させた。その過程でかれは「死ぬか、気が違ふか、宗教に入るか」とまで追い詰めらる。さらに、人間の善や悪は単に運命の結果であるというよりも、人間の罪そのものの働きと認識されてくる。自己の人格の抛り所を見失ったかれは、人格の絶対的危機状態に直面する。『硝子戸の中』には、そうした漱石の死への憧憬が表明されている。しかもかれはなお、最後まで孤独に堪え抜く道を歩む。かくして、諦念、苦悩、咎意識をなめつくした漱石最後の闘いは、罪そのものの存在を決定的に排除出来るか否かというを問うこと、すなわち自己そのものへの根源的問いかけとなった。

(2)

滝沢克己は、漱石の心機一転を、『硝子戸の中』の後、『道草』の前、漱石四十八歳の五月のことと推測する。その根拠の一つは、その頃のものと思われる「大我は無我と一ナリ故に自力は他力に通ず」等幾つかの断片で、漱石はそこに「絶対の境地」という言葉を記している。これを漱石自身後に「則天去私」と言い表した。今一つの根拠は、漱石の自伝的作品『道草』である。それ以前の作品では、どんな絶望状態にも必ず何かの抜け道が用意されていたが、『道草』ではその様な作為は消え、主人公の絶望がありのままに描き出されている。そのためには作者はすでにその絶

望を乗り越えていなければならない。滝沢はここに、後にキェルケゴールの『死に至る病』に確認したのと同じ視点を認めている。漱石はそこで「絶対の境地」をまるで見せようとしていないが、そのこと自体が作家としての視点の定まりを証している。これに続く未完の大作『明暗』は、人の世の明暗がそこに消えそこに生じる則天去私の事実（道）そのものに透徹した、この様な目によつてのみ始めて構成されたのである。『明暗』によつて漱石が読者に気づかせようとした「私」というものは、人の世のエゴイズムの唯一の原因としての我執（原罪）であった、と滝沢は述べている。<sup>(9)</sup>

滝沢が語る漱石の「則天去私」の眼目は、人間存在の原事実とそれへの開眼・承認にある。これを語る漱石自身の人格が「則天去私」の境地に十分にふさわしくなかったとしても、この原事実とかがれがそれを承認したという事実は消えない。確かに一旦真理に触れたということ、人格の変貌をもたらすはずではあるが、人間に固定した境地というものがあるわけではない。キェルケゴールに即して言えば、人間はあらゆる瞬間に生成の途上に在るのであって、存在の各瞬間毎に自己の在り方が問われているのである。キェルケゴールは自分を常に途上の人と考えていたから、アンティ・クリマクスをして真理を語らしめ、自らはそれに習おうとした。同様の意味で漱石の「則天去私」は、かれの目標であったと思われる。ただし、標語や思想や信念としてではなく、

事実、そのものとしてそうなのである。「則天去私」は人間の働きによつて見られる「より高きイデー」ではなく、全てのただの人、に宿る絶対の恵みと審きからの響きなのである。

### 三

#### (1)

キェルケゴールの「審美的段階」と漱石の「他人本位」とは容易に結びつく。これらは総じて「絶望に関する無知なる絶望」と「絶望して自己自身であろうと欲しない」ところの「弱さの絶望」に属すると言える。「倫理的段階」が「自己本位」に属することも明白である。「則天去私」が「宗教的段階」に含まれることも疑問の余地はない。しかし、キェルケゴールは「宗教性A」と「宗教性B」の区別を設けていた。「宗教性A」は自己本位であり、否定的表現を用いれば「絶望して自己自身であろうと欲する」ところの絶望である。そうであれば滝沢にならう限り「則天去私」は「宗教性B」でなければならない。だが、キェルケゴールによれば「宗教性B」は神・人の前に立つ単独者の宗教性としてのキリスト教に外ならない。問題は、神・人という歴史的機縁を必ず通さなければならないのか、という点にある。漱石は主体性の非真理性を知っていた。「則天去私」の「去私」とは、虚偽の主体性を否定することであろう。そうならば「則天」の意味こそが問われるべき事柄の中心である。その場合、「天」とは何かがまず

吟味の対象となる。滝沢は漱石の「天」を「自然」および「神」と同一視するが、その際「自然」の多義性は「大きな自然」へと純化統一される。「天」に則して「私」を去る時、神と人との不可分の原因係が顕になるのである。「則天去私」は「神・人」の事実を表明した言葉と解される。滝沢は、イエス・キリストの御名によらずとも「宗教性B」に至り得る、と言っていることになる。この立場からすれば、この原因係への目覚めのないままに、目を閉じたままの信仰決心を促すことは、キリスト教絶対主義という逸脱形態である。漱石が拒否したのはこの様なキリスト教だったはずである。

滝沢は『それから』や『こゝろ』に不完全ながらも福音の反映を認め<sup>(1)</sup>た。その一方で、キェルケゴールにキリスト教絶対主義的な傾向が残っていたのではないかとこの危惧を表明<sup>(2)</sup>してもいる。キリスト教絶対主義の立場からすると、「宗教性A」と「宗教性B」は不連続であり、ただ決断による飛躍のみがその間の移行を可能にすることに<sup>(3)</sup>なる。だが、決断する主体が虚偽であるのに、どうして真理を獲得できるのであるか。決断すること自体が変貌をもたらずと言うのなら、それは自己本位の承認でしかない。それで良しとするのなら、なぜヨハンネス・クリマクスは決断して見せないのか。キェルケゴールの意図が、この様な決断主義の勧めでなかったことは明らかである。

「宗教性A」と「宗教性B」の間の断絶を自力で越えることは出

来ない、と言うのがキェルケゴールの主張だが、同時にかれは、自分で越えようとしてはならないと言うのである。それならばどうすればよいのか。「待て」と言うのである。「宗教性A」のバトス、内面性の情熱を持って「時が満ちる」まで待たねばならないのである。ヨハンネス・クリマクスは盲信への警告として立っている。福音の内容の直接的な伝授は不可能だからである。福音に直接関係することではないが、漱石も形式から内容を計ることの無理、離れて研究することと体得することの別を語<sup>(4)</sup>っている。ヨハンネス・クリマクスは真剣に待っている<sup>(5)</sup>のであり、待ち望むべきだと言う。それはまた「則天去私」に至るまでの漱石の態度でもあった。ヨハンネス・クリマクスによれば、キリスト教徒が上の空で神に祈り、異教徒が偶像を前にして心からの祈りを捧げた時、真に神の前にあるのは異教徒の方である、とされている<sup>(6)</sup>。キェルケゴールはここで控え目ながら、あらゆる人間の救いの可能性を示している。それは真摯な内面性に係わっているのである。

(2)

しかし、両者には強調点の違いがある。キェルケゴールは審美的態度と宗教的・倫理的態度の区別を強調する傾向にあったが、漱石にあっては「倫理的にして始めて芸術的なり、真に芸術的なものは必ず倫理的なり<sup>(7)</sup>」という言葉が示すように、宗教的・倫理的態度と審美的態度は一つであった。このことは漱石の覚醒が「不自然から自然へ」であったことと関連するであろう。これに

対してキェルケゴールは、「罪」を「第二の自然」と呼び本来の自然との質的な差違を強調した。かれはキリスト教の特徴を、未来志向的な実存に見て、過去志向的なギリシア思想と区別している<sup>(10)</sup>。この観点からすると漱石はどうであつたか。この問いは、「天」および「自然」と「神」の概念との更なる比較検討を示唆するのびきま。

- (1) 滝沢克己『夏目漱石』、『滝沢克己著作集 三』法蔵館、一九七四年。
- (2) 滝沢克己「ムルトとキェルケゴール」、『読解の座標』創言社、一九八七、一九七頁。
- (3) Søren Kierkegaard, Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler, S. V. *Ung.*, VII, Kjøbenhavn, 1902, S.508.
- (4) Søren Kierkegaard, Sygdommen til Døden, S. V. *Ung.*, XI, Kjøbenhavn, 1905, S.128.
- (5) Søren Kierkegaard, Indøvelse I Christendom, S. V. *Ung.*, XII, Kjøbenhavn, 1905.
- (6) 夏目漱石「私の個人主義」、『漱石全集 第一一巻』岩波書店、一九六六年、四四六頁。
- (7) 滝沢克己『夏目漱石』、『滝沢克己著作集 三』法蔵館、一九七四年、三三三頁。
- (8) 夏目漱石『漱石全集 第三卷』岩波書店、一九六六年、七二二頁。
- (9) 滝沢克己『夏目漱石』、『滝沢克己著作集 三』法蔵館、一九七四

年、三八六頁。

- (10) Søren Kierkegaard, Sygdommen til Døden, S. V. *Ung.*, XI, Kjøbenhavn, 1905, S.143.
  - (11) 滝沢克己『漱石の「ムルト」と福音書』、『漱石文学における結婚と人生』、『滝沢克己著作集 四』法蔵館、一九七三年。
  - (12) 滝沢克己「ムルトとキェルケゴール」、『読解の座標』創言社、一九八七年、一九八一—二〇二頁。
  - (13) 夏目漱石「中身と形式」、『漱石全集 第一一巻』岩波書店、一九六六年、三五六頁。
  - (14) Søren Kierkegaard, Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler, S. V. *Ung.*, VII, Kjøbenhavn, 1902, S.168.
  - (15) 夏目漱石「大正五年「日記及断片」」、『漱石全集 第三卷』岩波書店、一九六六年、九三八頁。
  - (16) Søren Kierkegaard, Gjentagelsen, S. V. *Ung.*, III, Kjøbenhavn, 1901, S.189.
- (みちた・たけ) 哲学・倫理学、福岡歯科大学助教授