

和辻哲郎と夏目漱石

今 西 順 吉

はじめに

和辻哲郎博士は日本における実存哲学研究の開拓者として出発しながら、間もなくその軌跡を大きく変えて、後に体系的思想を完成するに至る道を歩みはじめた。青年時代におけるこの転換期は未だ充分明らかにされていない。もとより和辻博士は様々な方面に対して広い関心と深い理解力をもっておられたので、和辻研究は多面的になされなければならない。^①しかし博士の主眼的側面に注目して、その思索の根源となった「核」を考察することも重要であろう。

以下の検討を通じて、青年時代の和辻博士がその内部に核をかかえ、その把握と表出に苦悩しながら、漱石との出会いによって決定的な方向性を見出していった過程を明らかにしたい。

一、恍惚

中学時代の日記『初旅の記』を見ると、英詩に心酔していたことが知られる。ロセッティ、テニスン、キーツなどの名が挙げられており、バイロンについて詳しく記されている。^②『自叙伝の試み』によると、当時「バイロンのような詩人になりたい」という願望をもっていた。^③

これらの記述においてはむしろ詩人や詩の世界に対する、いわば外面的な興味が中心であったと見られるが、これに対して明治三十六年五月、藤村操が華嚴の滝に身を投じた事件は、中学三年生の和辻少年にも深刻な衝撃を与えた。藤村は「万有の真相は唯一言にして悉す、曰く『不可解』。我この恨を懷て煩悶終に死を決するに至る。」と「巖頭之感」に記して身を投じたが、博士は

晩年に『自叙伝の試み』において「巖頭之感」全文を引用して次のように言われる。「幼稚であつたわたくしに、人生の意義についての反省を呼び起こしたのはこの藤村操の文章であつた。わたくしはその年の夏休みに、毎晩のように涼み台の上に寝転んで空の星をながめながら、あの文章を思い出していた。不可解、煩悶というふうな言葉が、くり返しくり返し意識の表面に浮かんて来た。春以来萌していたあの不満の気持ち、現実への底の知れない不満の気持ち、こうして人生の意義についての反省と結びついて行ったのであつた。」⁽⁴⁾

博士は同書でさらに語を継いで、「しかし、こういう気持ちは何か具体的な理由による苦しみとか不幸とかというものではないのであるから、まことに取りとめのないものでもあつた」と言われるが、当時の日記には見逃しえない文章が見出される。この年の夏休み、八月十日に二人の友人と散歩に出た折のことである。

人生問題——藤村操君——九人の狂人、の話が出た。黒坂君は「何の事だ」と一喝に排ける。安水君は「妙なものだ」と云ふ。僕は只口を噤むだ。然して莫々たる空を仰ぐ。

「帰らう」と立上つた。太陽は沈むでしまつて、夕の雲は常に変らず美しい。再び野路を辿る。

僕は自分の心を攻めた。「お前は美学の本一冊読むだこともあるまい。而も美の觀念はあるぢやないか。悲しまずとも好い。又、未だ碌々書も読まぬに人生の価値が解るものか。

止せく」と。⁽⁵⁾

少年は夕映えの中に立ち、その美しさに感動しながら、この美的感動の事実を足場として、「万有の真相は不可解なり」とのテーゼを拒否しようとしている。美の意識は疑いようもない直接的事実である。和辻少年はこの美の意識に自己存在の確かな根拠を求めようとしている。このことは言い換えると、詩の外的表現がそこから生まれ出てくる根源への目覚めを意味するであらう。

極限の自己存在、あるいは根源的詩魂の感得は、漱石が明治三十八年に発表した『倫敦塔』に対する読み方に端的に示されている。博士は「漱石に逢うまで」(昭和二十五年)の中で次のように記している。

「翌三十八年の一月に、同じ『帝国文学』で、大した期待も持たずに『倫敦塔』を読みはじめた時には、突然非常なショックを感じた。私は強い力である作の中に引き込まれ、それまでにかつて感じたことのないような烈しい陶醉感に浸った。それで幾日もの間、現実には立ち帰ってくることでできないような気持ちであつた。この経験はひどく私を驚かせた。それまで漱石についてあまり知識を持っていなかった私には、これは実際突然の出来事だったのである。この時から、漱石の存在は、私にとって急に大きいものになって来た。」⁽⁶⁾

同じ趣旨のことが『自叙伝の試み』の中でも述べられている。「わたくしはあの作品を読んだ時に、非常に強い恍惚感を經

験した。それは人生の意義を、説いて聞かせるのではなくして、直接に感得させるようなものであった。⁽⁷⁾

博士が陶酔感、恍惚感の語を用いていることは注目される。ところで三十九年に第一高等学校に入學したが、文學志望から哲學志望に変更したのは、同郷の先輩魚住影雄の影響によるものであった。魚住は説得した。「自分を衝き動かしているのは人生問題である。人生の意義を知ることが自分にとっての學問の目標である。⁽⁸⁾」これがそのまま和辻博士の課題となった。

二、『ニイチェ研究』

明治四十五年に大學を卒業し、翌大正二年に『ニイチェ研究』を刊行した。もともと卒業論文として取り上げる予定でいたというのであるから、學生時代の最も関心を寄せた対象であろう。本書の序論は次の文章ではじまる。

「ニイチェの哲學は、概念の論理的整齊というよりはむしろ直接なる内的經驗の表出である。⁽⁹⁾」

概念の論理的構築体ではなく、そのもととなっている内的經驗に注目するのは、前節で見たように、和辻博士の立場と密着している。本書の「自序」に「自分は真正の日本人の血にニイチェと相通ずるもののあることを信じている。⁽¹⁰⁾」と言うのはその意味であろう。本論の冒頭では次のように言い換えている。

「眞の哲學は單に概念の堆積や整齊ではなく、最も直接な内

的經驗の思想的表現なのである。直接にして純粋な内的經驗とは、存在の本質として生きることを意味する。認識する主体と認識せらるる客体とがあつて、その間に認識の形式に依らざる直接的な本質の感得があるというのではない。直接な内的經驗をもし直覺と呼ぶならば、この直覺は「生命そのもの」として生きる、ことなのである。もとより「宇宙生命」は不斷の創造であるから、直接な内的經驗もまた創造的に活らる。自己表現はこの創造活動である。芸術や哲學は皆ここから生まれる。ところでその材料となつてゐる感覺思惟などもまた同じく根本力の創造活動から生まれたものであるゆゑに、複雑多様に生を彩つてはいるが、それ自らは象徴として生の本質を暗示しているに過ぎない。⁽¹¹⁾

右に取り上げられている主觀と客觀の問題についてベルグソンのカント批判を紹介してから、次のように述べている。

「カントによると 引用者補足）吾人の考ふる世界は、先驗的に存在する時間空間の形式と、悟性の範疇とを通じてのみ可能なこの認識の範圍に限られ、それ以外の世界とは絶対に縁が切れていふと言ふのである。しかるに吾人の直接な内的經驗は、現象の世界以上の物を吾人に示す。それは認識能力によつてつかまるものではなく、かえつて認識能力の根本原理となつてゐる強い統一力である。吾人が知識の拘束を脱して純粹にこの統一力として生きる時、生はすなわち感動で

あり、認識の形式を絶した認識である。そうしてこれはただ象徴的方法によってのみ暗示せられる。⁽¹²⁾

生の本質を感じ動において見出ししている。「人の根本動力本能活動として吾人の内にあり、意識以上の感動として意識を動かしている」ものが生の本質である。従つてそれは「人の触れ得ないようなものではない。」⁽¹³⁾「そうではなくて、「純粹な生の活動」そのものであり、「直覚」として現われているものである。それが「主客の対立を絶したる『感動』そのもの」である。

この問題を意識の面から次のように論じている。ニイチェによるとデカルトの「我れ思う」とショペンハウエルの「我れ欲す」は直接に確実なものとは言えない。「ここに直接な事実とせられる意識がすでに表象せられた感覚感情意志などであつて、なおいまだ十分直接ではないとするのである。」即ち「我れ思う」には「我れ」と「思惟」との対立、その間の区別と関係、さらに「我れ思う」であつて「我れ行なう」ではないという比較と判断などが先行している。そこでもう一步進めてこれらの表象をすべて意識から洗い去つたならば、それはもはや意識とは言えないが、虚無でもない。無感覚無意識の状態においてかえつて最も鋭利とした生の力の直接な活動がある。「認識せられる者」ではなく「認識する者」がある。⁽¹⁴⁾

博士はこれがシェームズの思想に一致することを指摘されるが、ベルグソン、西田哲学とも共通しており、さらに漱石の『草枕』

とも類似する。⁽¹⁶⁾ 博士自身「その(三十九年)九月に私は一高の東寮へはいった。ちょうどその時に『新小説』に『草枕』が載り、私の漱石に対する期待を十分に充たしてくれたのであった。」と書いている。⁽¹⁷⁾

ところが漱石及び他の思想家とニイチェの違うところはこの先の部分である。ニイチェはこの神秘的な直接的な事実を本能、權力意志と呼ぶが、この「純粹な心的活動はニイチェにあつては人の全的活動にほかならない。独立した身体もなければ独立した精神もない。ただ人がある。權力意志としての人がある。」⁽¹⁸⁾「ニイチェは心身を權力意志において渾融した。」⁽¹⁹⁾博士は大学時代の研究ノートに、「最も純粹なる活動」が仏教の涅槃であり、またニイチェの「自己肯定」でもあると記している。⁽²⁰⁾かかる行動的な思想は大乗仏教的ではあつても、漱石の立場とは異なっている。漱石はむしろ超越的な心境への到達を願つてゐた。しかも漱石は大患によつてその思想そのものの崩壊を経験するのであるから、大患以後は、かかる思想的構図に対しても否定的となつてゆく。

ニイチェは当然個人に重点を置く。「眞の個人は個人としての權力意志を生きるものでなくてはならぬ。」⁽²¹⁾博士はこれを次のように述べている。

「ニイチェの根本の見解よりすれば、あらゆる人に向かつて、汝の内に宇宙の生命がある、という事を言い得るわけである。自由になれ、自己であれ、自己の内に深く突き入れ、そうし

て自らの内より生きよ、——かくすべての人に言わなければならぬのである。だからツァラツストラはこれを市場に説いた。しかるにツァラツストラは衆人に嘲笑せられた。で、彼は衆人の度すべからざる凝固を見てついに衆人を捨てた。⁽²²⁾」和辻博士が『ニイチェ研究』を漱石に送るとともに、初めて面会した時、漱石は『行人』の執筆を病氣のために中断していた。ところで『行人』の主題はメレチスの書翰をかりて次のように述べられている。

「自分は女の容貌に満足する人を見ると羨ましい。女の肉に満足する人を見ても羨ましい。自分は何うあつても女の霊といふか魂といふか、所謂スピリットを攫まなければ満足が出来ない。⁽²³⁾」

『行人』の主人公はその孤独感にさいなまれている。そしてこの孤独は自己のうちに絶対視しうるものを見出しえなかった人間の孤独である。

ところが、和辻博士が初めて漱石を訪ねた後に書き継がれた『行人』の「塵勞」の章に、二つのドイツ語の文章が引用されている。一つはドイツの諺で「Keine Brücke führt von Mensch zu Mensch. (人から人へ掛け渡す橋はなし)」他は「Einsamkeit, du meine Heimat Einsamkeit! (孤独なるものよ、汝はわが住居なり)」である。後者は『ツァラツストラはかく語りき』第三部第九「帰郷」の冒頭と中程とにあるもので、直前に引用した和辻博士

の文章はこの「帰郷」によっている。しかし博士はこの文を訳出したなかった。それを漱石は原文と訳文とで提示している。漱石は英訳で明治三十八、九年頃に読んでいた。⁽²⁵⁾ また門下生小宮豊隆氏からドイツ語を学んでおり、小説『門』(四十三年)の題名は小宮・森田草平の両氏が「ツァラツストラ」から選んだ。⁽²⁶⁾ 従つてドイツ語原典にも近づきえた。なお漱石の読んだ英訳本の書き込みは、大患前であるから、ニイチェと同様に大衆を低くみていた。⁽²⁷⁾ しかし『行人』執筆の時点では立場は変わってしまった。ニイチェにとつて孤独は誇り高い孤高であるが、漱石にとつてそれは絶望的である。和辻博士は『行人』を読んで、虚をつかれた思いではなかったであろうか。

『行人』の主人公一郎の悲痛な叫びを紹介しておく。一郎は「神は自己だ」「僕は絶対だ」と言うが、事実上これは崩壊した主張の繰り返しでしかない。白百合を指して「あれは僕の所有だ」と言い、山頂から見下る足下の風景を指して「あれ等も悉く僕の所有だ」と言うが、他方では「僕はもう大抵なものを失つてゐる。わづかに自己の所有として残つてゐる此肉体さへ(此手や足さへ)遠慮なく僕を裏切る位だから。」⁽²⁸⁾ ことから「所有する」ことよりも「所有される」ことへと転換してゆくのである。⁽²⁹⁾

三、『こゝろ』

翌大正三年漱石は『こゝろ』を発表した。主人公の先生は罪の

意識から自殺する。それは一郎の自己解体と言つてよいものである。その委細を知らされる青年「私」は和辻博士をモデルとしている。このことは坂本浩氏が、和辻博士が初めて漱石に送った情熱的な手紙と、「私」の先生に対する傾倒とを比較して主張された。⁽³⁰⁾ わたくしはこれを支持したい。一般には森田氏の説に従つて小宮氏がモデルと考えられているが、当時の漱石・小宮関係はとうていそのような解釈を許さない程であつた。

当時の博士の漱石観は「夏目先生の人及び芸術」に表われている。この文章は漱石の死の直後に『新小説臨時号』として出された追悼号『文豪夏目漱石』（大正六年一月）のために書かれた。本誌には数十人の名だたる執筆者が寄稿しているが、漱石文学全体を論じたのは、漱石の門に入つて三年にしかない二十七歳の和辻博士のみであつた。⁽³²⁾ 博士がいかに熱心に漱石を読んでいたかが知られる。その要点だけを抜き出してみよう。

博士は漱石作品の主題を、利己主義と正義の争い、恋愛と正義の葛藤、利己主義による恋愛の悲劇、生死の問題などとして見てゐる。これらは全ての作品に見られるものであるが、恋愛について次のように述べてゐる。

「恋愛と正義の葛藤、利己主義による恋愛の悲劇なども、先生が熱心に押しつけて行つた問題であつた。ここに先生の人生に対する厭世的な気分が現われている。恋愛は人生の中枢をなすものであるが、しかしそれは正しく生きることと抵触

しはしないか。また恋愛のある所に必ず幸福な心の融合があるという事は可能であらうか。人と人との間に掛ける橋がないという言葉は真実ではなからうか。

『三四郎』『それから』『門』『彼岸過迄』『行人』などが右の題目の開展であることは明らかである。『三四郎』に芽ざして『それから』に極度まで高まつた恋愛の不可抗の力は、ついに正義を押し倒した。作者はこの事を可能ならしめるために享楽主義者を主人公とした。しかし不可抗の力の強さをきわ立たしめるためには、あらゆる同情を不義の恋に落ちて行く男女の上に注ぐ事をも辞しなかつた。『門』はその解決である。男女の相愛はこれほど深まる事ができる。しかし押し倒された正義は執拗に愛する者の胸を噛んでいる。」

さらに『彼岸過迄』は、愛を双方で認めつつ心も体も近づく事のできない宿命的な悲劇を、『行人』は愛の絶望を描き、『道草』は碎かれた心のみが愛を生かせ得るという活路を暗示し、『明暗』に至つて「私」を去り、裸になるところに愛が生きていることを説く⁽³³⁾ という。

和辻博士の漱石理解によれば、極度に高まつた恋愛の情熱は二人を結び合わせる力とはならないで、悲劇に終わるものであり、却つて私を去ることに於いて真実の愛が生まれる。また生死の問題は『こゝろ』において極度まで押しつけられるが、漱石は生をも死をも謳歌せず、生死をいたし方のない事実として受けとめ、

生死に対して無頓着な心境に入っていた。⁽³⁴⁾

右の漱石解釈によれば、自己の内なる情熱に奉仕する者は、他者との連関を失って、孤独の底に懊悩するほかないことになる。従って彼は「享楽主義者」でしかないのである。博士は漱石の場合には「道草」以後の心境の展開を見ているが、当時自己の青春を生きていた博士自身にとって、深刻な問題であった。

この文章の書かれた前年に『ゼエレン・キエルケゴオル』を発表したが、そのキリスト教信仰は受け入れることが出来なくとも、主体性の哲学そのものには深い共感を覚えていた。それだけに美的生活が倫理的な生活によって否定されるべきであるというキエルケゴオルの思想は、漱石の「享楽主義者の限界」と同様に、博士の胸に深く突き刺さった。何故なら博士自身が享楽主義者、美的生活者の側面を強くもっていたからである。本書の序文は大正四年八月に書かれ、十月に刊行されているが、和辻夫人はその十月頃「哲郎はよく何かじつと考え込んでいる事があった。ものを言いかけると、暗い冷たい目⁽³⁵⁾——と思われる目でじつと見かえすだけで、返事もしない事があった。」と記し、その頃の博士の手紙を引用している。

「(前略)私は自分の仕事が始まるつきり思うとおりに行かないので、いらいらしていたのだ。(中略)私は今、心の内に、自分の一生を記念するような、自分を永久にしてくれるような、大きい仕事を醗酵させかかっている。私は一か八かというよ

うな気持ちになっている。私は自分の生命をかけてこの賭博を試みたいと思う。⁽³⁶⁾」

そしてエッセー「転向」(大正五年五月)において「私は自分の内にAesthetのいるのを拒むことはできないけれども、私自身はAesthetではなかった。かくて私は一年後に、Aesthetのごとくふるまったゆえをもって烈しく自己を苛責する人となった。」「生の冒険のごとく見えたのは、遊蕩者の気ままな無責任な移り気に過ぎなかった。」「⁽³⁷⁾」は私の内にあった。」と厳しく自己反省している。そして後に回顧して、

「自己の主観的な体験をむやみに重大視し、それがあたかも人生の中枢問題であるかのごとくにふるまっていた。が、そういう自己中心的な関心の中にも、対象に即する思惟への傾向は幽かに現われている。⁽³⁸⁾」

と記している。そのことは例えば、冬の海辺で労働する一団の人々の、有機体のような協力と分業の中に「集中と統一と全存在的な活動」を見て、恍惚、一種の法悦を味わうところにも見られる。そして「思索によってのみ自分を捕えようとする時には、自分は霧のようにつかみ所がない。しかし私は愛と創造と格闘と痛苦との内に——行為の内に自己を捕え得る⁽⁴⁰⁾」と書いている。これはゲーテの言葉を引用する鷗外に近く、また後の和辻博士が人間存在を実践的連関としてとらえるところにも通じている。そして「人間の生のあらゆる活動が、なお明らかな分化を経験せずして

緊密に結合融和せる一つの文化⁽⁴²⁾」を想定するとき、これまでの内的生の統一への関心がそのまま古代文化、仏教美術に対する関心へと展開してゆく。

ところで『日本古代文化』(大正九年)は献辞に「亡き児の霊前に捧ぐ」と記し、その序に「一人の人間の死が偶然に自分の心に呼び起こした仏教への驚異及び続いて起こった飛鳥・奈良朝仏教美術への驚嘆⁽⁴³⁾」と書いているために、「二人の人間」が「吾が児」であると一部に解せられている。しかし夫人によると死産をされたのは大正七年末か八年初であるが、「一人の人間の死」は四年前、即ち大正五年であるから、二人を同一人と理解すべきではない。博士自身の夫人宛の手紙によつて「一人の人間」が夫人の父であることは明白である。しかし漱石もまた殆んど同じ頃に亡くなった⁽⁴⁶⁾。内的主観性重視から仏教に対する関心への転移はこのように漱石を一つの大きな契機としていたことが知られる。

四、『古寺巡礼』

大正六年後半から仏教関係の論文を次々に発表している。『古寺巡礼』はその最も早い結実である。中学時代以来古都を訪ねているが、大学一年の時、明治四十三年四月から岡倉天心が「泰東巧芸史」を講義し、その際に奈良薬師寺の薬師三尊について、

「あの像をまだ見ない人があるならば私は心からその人をうらやむ。」「あの驚嘆を再びすることができぬなら、私はどんな

なことで犠牲にする。」

と学生を煽動した⁽⁴⁷⁾。感受性の強い博士は天心の煽動に乗ってその年の秋古都を訪れた。「古寺巡礼ノート」⁽⁴⁸⁾はその折の記録とみられているが、感情の横溢は、生涯に唯一度味わうことの出来る感動という天心の教唆を素直に受け入れて、それを記録しようとしているのであろう。その後何度も古都を訪ね、大正七年の巡礼に即して『古寺巡礼』が書かれた⁽⁴⁹⁾。

『古寺巡礼』が与えた影響は言うまでもないが、博士自身は前述来の迷いの中にあつた。『偶像再興』において「予はあらゆる偶像の胸を通ずる一つの大きい道を感じずる」⁽⁵⁰⁾と書いているが、『古寺巡礼』において「実をいうと古美術の研究は自分にはわき道だと思われる。」「根なし草のようにフラフラしている自分⁽⁵¹⁾」と告白している。それは「お前の今やっていることは道のためにどれだけ役に立つのか」という父親の追求に端を発している。しかしわれわれは「道」という言葉の中に、博士が漱石からはじめて与えられた手紙の中にある「私は今道に入らうと心掛けてゐます。」(大正二十年十月五日)という文章を想起せざるをえない。博士もまたこの言葉を重視していた⁽⁵³⁾。

『古寺巡礼』の中から、後の博士の思想にとって重要な部分を取り出すとすれば、南大門の前の印象のとらえ方であらう。「南大門の前に立つともう古寺の気分が全心を浸してしまふ。門を入れて白い砂をふみながら古い中門を望んだ時には、また法隆寺独

特の気分が力強く心を捕える。そろそろ陶酔がはじまって、体が浮動しているような気持ちになる。」次にこの気持ちを分析して、建て物の古びた朱色、無数の櫺子^{らんじ}、外の光、樹木の緑、金堂の屋根、五重塔などが析出されてくる。陶酔感はこれらと自己との純一・合一において存し、そこから外界が析出されてくる。主客の本来的对立は否定されている。

さて、初版本では第二章は次のように書き出されている。

「久しぶりに親兄弟の中で一夜を過ごした。逢ふ時に嬉しいと思ふだけ別れる時にはつらい。今僕は哀愁に胸を閉ざれながら、窓外のしめやかな五月雨を眺めてゐる。愛とは悲しいものだ。涙にぬれた心のみが、本当に他の心を抱擁するのだ。大慈大悲といふ言葉の妙味が今は頻りに胸にこたえて来る。」⁽⁵⁴⁾
このあとに前に引用した父親との会話が来る。帰郷の短いエピソードは古寺巡礼とは何の関係もないが、自他の融和する「道」の予感を読みとりうるであろう。⁽⁵⁵⁾ 思想的にみて『古寺巡礼』の最も重要な部分がこれらの箇所であろうと思う。

五、結語

以上のように、和辻博士は漱石の問題の克服に努めていたと解される。『こゝろ』で「先生は冷たい眼で研究されるのを絶えず恐れてゐた」が、「私」に対しては遺書を与えて全てを告白した。その理由は「たゞ貴方丈に、私の過去を物語りたいのです。あな

たは真面目だから。あなたは真面目に人生そのものから生きた教訓を得たいと云つたから。」先生は「私の鼓動が停つた時、あなたの胸に新しい命が宿る事が出来るなら満足です。」とまで書いている。⁽⁵⁶⁾ 和辻博士は漱石を単なる小説家とは見ていない。「小説家であるよりもむしろ哲人に近かった。」⁽⁵⁷⁾ と言ひ、「先生の芸術に著しいイデエを認める。」と大正五年に書いている。そして「我我は先生の作物から単なる人生の報告を聞くのではない。一人の求道者の人間知と内的経路との告白を聞くのである。」⁽⁵⁸⁾ と言うとき、博士は『こゝろ』の「私」の立場に立っていると云つても過言ではないであろう。後年の、「漱石はその遺した全著作よりも大きい人物であつた。その人物にいくらかでも触れ得たことを私は今でも幸福に感じている。」⁽⁵⁹⁾ という言葉は、「七十一歳までの生涯を通じ、夏目漱石先生を敬慕し続けていた。」⁽⁶⁰⁾ という夫人の証言とともに、漱石の課題をうけついで、自己の思想体系を完成し得た人の率直な感謝の表現として理解しうるであろう。⁽⁶¹⁾

(1) 現在最も詳細なまとまつた和辻研究書として湯浅泰雄『和辻哲郎近代日本哲学の運命』(一九八一年、ミネルヴァ書房)がある。

(2) 『初旅の記』(全集未収) 七九、八二、一六七、一七三、一七七、一八九頁。なお『自叙伝の試み』(全集第十八巻三〇〇、三〇四、三〇九—三一頁参照。

(3) 『自叙伝の試み』(全集第十八巻) 三六九頁。

(4) 同 二九九頁。

(5) 『初旅の記』一四四頁。

(6) 『漱石に逢うまで』(『埋もれた日本』所収、全集第三巻) 四〇九

頁。

- (7) 『自叙伝の試み』三二—三三頁。
- (8) 同 三七〇頁。
- (9) 『ニイチェ研究』(全集第一卷) 一七頁。
- (10) 同 九頁。
- (11) 同 四一頁。
- (12) 同 四三頁。
- (13) 同 四四頁。
- (14) 同 五四頁。
- (15) 湯浅、前掲書、四一—四二頁参照。特に、西田哲学についての言及が大学時代の研究ノートに見られることを指摘しておられる。
- (16) 拙稿「漱石とアートマン論」『比較思想研究』第六号三三—三四頁参照。なおこの拙稿ではインド哲学の立場から検討したが、他の思想との共通性を排除するものではない。
- (17) 「漱石に逢うまで」(全集第三卷) 四二頁。
- (18) 『ニイチェ研究』五六—五七頁。
- (19) 同 五九頁。
- (20) 『黄道』二八二頁。湯浅、前掲書、四二頁参照。
- (21) 『ニイチェ研究』一六六頁。
- (22) 同 一七五頁。
- (23) 『行人』(漱石全集第一二卷) 一〇六頁下。
- (24) 同 三〇三—三〇四頁。
- (25) 平川祐弘「夏目漱石の『ツアラトウストラ』読書」『作家の世界 夏目漱石』所収。一二頁参照。
- (26) 森田草平『続夏目漱石』七〇八—七二〇頁。
- (27) 平川祐弘氏「前掲論文五二頁」は書き込みと漱石の他の関係文章とを挙げている。
- (28) 『行人』三八頁上、三〇二頁上下、三〇八頁上。

- (29) 漱石におけるこのことの意味については別の機会に論じたい。
- (30) 坂本浩『夏目漱石——作品の深層世界——』三三七—三四〇頁。
- (31) 「私などはその当時から小宮君だと思つて読んでゐた。恐らく当人自身もさういふ氣がしてゐたらう。それ程同君は先生から愛されもすれば、信頼もされてゐたものである。」(森田草平、前掲書、八二八頁)。
- (32) この文章は「夏目先生の追憶」と改題して『偶像再興』に収められた。また昭和二十五年に「漱石に逢うまで」と「漱石の人物」の二篇(共に「埋もれた日本」所収)が書かれた。以上の三篇は創芸社版『夏目漱石全集』第十二卷「漱石研究篇」(昭和二十九年)の冒頭を飾るなど、漱石研究者によって絶えず注目されている。
- (33) 『偶像再興』(全集第十七卷) 九四—九六頁。
- (34) 同 九六—九七頁。
- (35) 和辻照「和辻哲郎とともに」七二頁。
- (36) 和辻照、同 七四頁。
- (37) 「転向」(『偶像再興』所収、全集第十七卷) 二二頁。
- (38) 『偶像再興』の序「版を新たにするに当たりて」(昭和十二年、三頁)。
- (39) 『偶像再興』四〇—四二頁。
- (40) 同 三五頁。
- (41) 拙稿「鵲外とアショールカ王研究」(『仏教の歴史的展開に見る諸形態——古田紹欽博士古稀記念論集』所収) 四八六頁参照。
- (42) 「偶像崇拜の心理」(大正六年四月) (『偶像再興』所収) 二七六頁。
- (43) 『日本古代文化』(全集第三卷) 一一頁。但し献辞は欠いている。
- (44) 和辻照、前掲書、一一—一二、一二四頁。
- (45) 同 一八頁。
- (46) 同 九〇頁。夏目鏡子「漱石の思ひ出」(角川文庫) 三四六—三四八頁。

(47) 『岡倉先生の思い出』(『面とペルソナ』所収、全集第十七卷) 三五一—三五四頁。

(48) 第一期『和辻哲郎全集』第二巻の月報にその一部が紹介されている。

(49) 『古寺巡礼』の成立についての分析は紙数の関係から割愛する。なお全集本では「大正六年の五月」の古寺見物をもとにしたとあるが(全集第二巻三頁、単行本では「大正七年」に訂正されている。和辻照、前掲書、九一頁以下参照。

(50) 『偶像再興』一七頁。

(51) 『古寺巡礼』一八、四〇頁。

(52) 同 一八頁。

(53) 『偶像再興』八九頁。

(54) 『古寺巡礼』初版本、一五頁。全集本、一八頁参照。

(55) 書簡集『故国の妻へ』に見られるように、和辻博士は家族愛、夫婦愛に濃やかであった。

(56) 『こゝろ』(漱石全集第十一巻) 一七頁下、一二二頁上、一二三頁上。

(57) 『偶像再興』九三頁。

(58) 同 九四頁。

(59) 『埋もれた日本』(全集第三巻) 四一—八頁。

(60) 和辻照、前掲書、九〇頁。

(61) 和辻博士の後年の思想と漱石との関係について、ここで一つだけ記しておきたい。漱石は青年時代の参禅において、「父母未生以前本来の面目」の公案を授けられ、結局これを一生の課題とした。作品の中にもしばしば記されている。漱石はその解決を自己の内に求めてなおかつ解決に到達しえなかった。和辻博士は正反対に、人間存在とは個人ではなく間柄であるとの立場に立ち、間柄こそが「父母未生以前の本来の面目である」と言われる。(『倫理学』上、全集

第十巻、一九五頁) ここに端的に漱石の課題の継承と発展を認めることが出来るであろう。

(いまに・じゅんきち、インド哲学・仏教学、

北海道大学助教授)