OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	漱石の文芸観と心霊学
Author(s)	荘, 千慧
Citation	阪大近代文学研究. 2013, 11, p. 18-33
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/68321
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

漱石の文芸観と心霊学

荘 千慧

はじめに

夏目漱石の『行人』（大正元年一二月六日～大正二年一一月五日）には、「鋭敏の神經」の持ち主とされる学者の長野一郎が自身の苦悩を弟・二郎に告げる場面がある。

兄は突然自分の手を放した。けれども決して其処を動かうとしなかつた。元の通り立つた儘何も云はずに自分を見下した。／「御前他の心が解るかい」と突然聞いた。／今度は自分の方が何も云はずに兄を見上げなければならなかつた。（中略）／「書物の研究とか心理学の説明とか、そんな廻り遠い研究を指すのぢやない。現在自分の眼前に居て、最も親しかるべき筈の人、其人の心を研究しなければ、居ても立つても居られないといふやうな必要に出逢つた事があるかと聞いてるんだ」。（「兄」二十）

一郎が人の「心」を「研究」する動機は、自身が「霊も魂も所謂スピリツトも攫まない女と結婚してゐる」と思っていることにある。「他の心」、特に妻の心を理解しようとしてもそれが理解できないということに悩みを抱える一郎に対し、弟の二郎は、「いくら親しい親子だつて兄弟だつて、心と心は只通じてゐるやうな気持がする丈で、実際向ふと此方とは身体が離れてゐる通り心も離れてゐるんだから仕様がないぢやありませんか」と答え、他者の内面を摑めないことを当然のように思っている。苦しんでいる一郎とは対照的である。一郎の苦悩には「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ないから恐ろしい」という「科学の発展から来る」不安もある。そしてこのような悩みを抱き、精神的に苦しむ彼は、妹のお重にテレパシーの実験を試みようとした。

『行人』が執筆されたのは、「千里眼事件」が日本社会で話題となり、心霊研究が流行していた時期とちょうど重なる。しかし、一郎という人物が心霊研究に関心を示す設定は単な

る時代的風潮の取り入れではなく、作者漱石の関心が反映されていると考えるべきであろう。漱石の心霊研究に対する関心の高さは、彼がまだ帝国大学に在学していた時期にまで遡れる。明治二〇年代前半の漱石と心霊研究とのかかわりに関して、筆者は別稿(1)で、「「哲学雑誌」の編集作業」は、「漱石の心霊学の教養に重要な役割を果たし、心霊研究で重要な霊(ジェームズの言う「大きな意識」)の存在という問題に接触する最初のきっかけともなったであろう」と考察したことがある。

漱石は心霊学に強い関心を持ち、文学作品における「超自然的文素」(『マクベスの幽霊について』)の重要性を認めている。『文学論』・『文学評論』では、心霊現象を「超自然的材料」と称し、読者の関心を引きつける機能を持っているものとして考えていることが窺える。初期の『吾輩は猫である』(明治三七から明治三八年)では「催眠術」・「心霊感応」・「霊の交換」・「幽霊」・「読心術」(テレパシー)が言及されている。

また、『吾輩は猫である』のみではなく、漱石の小説作品の中には、心霊学の話題が多く登場する。しかし、それらは比喩的表現として使われており、作中に重要な機能を持っていないものが多い。たとえば、『彼岸過迄』(明治四五年)では、「貴方の千里眼の通り、僕が何にも云はない先に、雷獣の方で勝手に取計つて仕舞つたやうですから左様御承知を願ひます」(「停留所」七)というように、比喩的表現として「千里眼」の話題が登場人物の会話に取り込まれている。『明暗』(大正五年)の中でも、「いやお前には一寸千里眼らしい所があるよ」とあり、比喩的用法として使われている。一方、後に詳述するが、「哲学雑誌」の編纂委員を担当した時期から、自身の晩年に至るまで、漱石は心霊学に持続的に関心を示していた。そのため、漱石の作品における心霊学の受容を考察するにあたっては、以上に挙げた「千里眼」・「テレパシー」など、タームの取り込みのほか、その深層にある漱石の問題意識を深く追求する必要もあるのではないか。本論では霊の存在に関心を持ったことが漱石の文芸観にどのような影響を及ぼしたのか検討する。

漱石の小説の中には、社会での自己の存在及び他者との関係に悩みを抱える登場人物がしばしば見られる。『行人』の一郎もその一人であり、彼は作中に人の心が察知できるテレパシーを試みようとした。小宮豊隆が『行人』の材料」の中で、「漱石は、一郎の心持が何所からどう動いて行つたかを具体的に描き出すために、自分の修善寺大患以来の、特に自分の子供の死以来の、スピリチュアリズムに対する自分の心の動きを、此所に箝め込んだものではないかと思はれる。メーテルリンクの論文といふのは、おそらく千九百十三年(大正二年)二月発行の "Die neue Rundschau" に載つた "Ueber das Leben nach dem Tode" である」と指摘する。漱石

はこの雑誌の表紙に刷り込んだ「メーテルリンク、死後の生に就いて」の下にアンダーラインして、「英米ニ於ケル Spiritualism ノ紹介ノ様ナモノナリ」と書いてゐる」と述べている。そして同誌の八月号に載った Aldert Hass の Pariser Bohemezeitschriften と題した随筆が、「塵労」第三八でのマラルメの話の出処であることなど、小宮豊隆はメーテルリンクの『死後の生について』が『行人』の材料の一つであると推論する。確かに、作中で一郎の友人の「Hさん」は、一郎が「英吉利や亜米利加で流行る死後の研究といふ題目に興味を有つて、大分其方面を調べたさうである」（「塵労」一五）と言う。メーテルリンクの論文を読み、「矢張り普通のスピリチュアリズムと同じ様に詰らんものだ」と「嘆息」した一郎は、「死後の生」について研究したメーテルリンクの成果が、心霊主義者の論理と変らないことに失望していた。

先行論においては、漱石における心理学と心霊学の問題意識とは連結して考えられてこなかった。『行人』の一郎の考え方や行動に関しても、従来は心理学・病理学の視点から考察されてきたが、心霊研究者の主張との類似性は検討されていない。本論文では、まず時系列的に漱石の文芸観と霊の概念との関わりについて検討する。はじめに第一節の中で明治二〇年代に漱石が発表した作品をとりあげ、彼の霊への関心について考察する。第二節は、心霊研究関連の著書を多数購入した英国留学中の読書に着目し、当時のノートやその時期に関する漱石の回想から、漱石がこれらの知識に関心を持った理由を探究する。以上の考察を踏まえて第三節では、『行人』での、心霊研究に関心を示した一郎という人物の設定から、漱石の霊への関心が彼の文芸作品にどのように反映されているか、その片鱗を窺う。

一

漱石は明治二〇年代の前半(2)からの「哲学雑誌」の編纂作業を通して、当時まだ流行していなかった心霊研究に高い関心を示していた。漱石が編纂委員を担当した時期に、「哲学雑誌」では心霊学関連の記事が多く紹介されている。心霊学とは、一柳廣孝氏によると(3)、西洋伝来のスピリチュアリズム、サイキカル・リサーチ、スピリティズムの総称である。明治期の日本ではそれらの霊的運動を明確に区分しない傾向があるため、このような名称が生まれた。

一九世紀の西洋では霊魂不滅を主張し、霊媒による霊的通信を語り、交霊術や降神術を行う心霊主義(Spiritualism)が流行していた。そしてその出現が心霊現象に科学的な検証を行う心霊研究や、霊智学・神智学などの霊的運動の論理的基礎に影響を及ぼした。この一連の霊的運動は霊の永続を認めるところから発展するものであり、それぞれの生成される要因に影響しあうところが多いのは多くの先行研究に指摘されている(4)。これらの霊的運動が一九世紀末から二〇世紀の初

期までにイギリスをはじめ世界中に流行していたことについては、ジャネット・オッペンハイムの『英国心霊主義の抬頭』(5)の中で丹念かつ多面的な調査が行われている。そして先行研究にあったように、心霊研究が近代心理学・物理学に影響を与え(6)、神智学はインドの仏教復興に影響を及ぼし(7)、同時代ではこの一連の霊的運動が多分野にわたり影響を与えていた。

「哲学雑誌」では、心霊主義に関する記事はほぼないが、上記の霊的運動の紹介も掲載されるほか、当時ではまだ新しい学問である実験心理学が積極的に紹介されている。(本論文ではこれらを総称して、指す範囲の広い「心霊学」という語を使用する。)たとえば、第四冊第四三号に「音響を聴きて幻像を視る」があり、第四六号に「メスメリズム」ト催眠論」が紹介されている。第五冊第五二・五七号には「意識の性質」が掲載され、第六冊第六三号にもErnest Hart, M.D.の「催眠術」と題する記事がある。(再考する余地はあるが、先行研究では、この「催眠術」を漱石の筆に拠ったものだと指摘されており(8)、最新版の『漱石全集』でも「催眠術」が収録されている。)

時の古今を論ぜず洋の東西を問はじ野蛮人は云ふに及ばす史筆以前の民も亦此境界を免かれざるべし此方面とは何ぞ此一法とは何ぞ霊心の秘力を指示し精神の奇質を表章するの謂のみ手を挙げ目を揺かさす緘黙不言の間に我が印象を取つて彼に通ず此術を講するの謂のみ五官以外に一歩を推開し常人の知らざる所に於て他の心を禦す此策を行ふの謂のみ因つて今此問題を論し且つ其古代の形跡より今世の模様に及ばんとす是余の主眼とする所なり

「催眠術」では、この冒頭の文章からわかるように、不可解な現象と人の心的変化との関係について論じることが主眼である。この文章では、動物磁気説を提唱し、催眠術の開発に多大な影響を与えたメスマー(Franz Anton Mesmer, 1734-1815)の紹介のほか、医学での催眠術の運用や、実験の光景も紹介されている。また、「動物鑷気術、読心術、伝心術抔と称す」と催眠術をこれらの心霊研究と同一視しており、「催眠術」の原作者Ernest Hart, M.D.の念頭に催眠術の持つ多様なイメージが置かれていると窺える。

そして、後の小塚保治の回想から漱石作だと推定される「文壇に於ける平等主義の代表者「ウオルト・ホイツトマン」の詩について」(第七巻第六八号、明治二五年)では、ホイットマンの詩を以下のように分析する。

宇宙の歴史は全く霊魂の歴史なり但霊魂に形なし故に形体を有せる事物を借つて世界に出現す。「ホイツトマン」は霊魂説を説く者なり霊魂に形なし故に形体を有せる事物を借つて之を詩に詠ず。(ホイットマンの詩の引用の段落を省略)霊魂の進行するや宗教も之を避け技芸

も之を避け政府も之を避く。他物の進行は皆真似事なり記号のみ独り霊魂は進んで止まる所を知らず常在にして滅する事なし其之くや何処に之くを知らず只最善に向つて行くのみ。これを「ホイットマン」の霊魂説となす。故に「ホイットマン」は形質上の開化を喜んで精神上の発達に無頓着なるものにあらず肉体のみを知って恋に劣情を写す者にあらず既に死を以て快楽の一に数へ魂は冥漠に帰し屍は化して永く下界の用をなさんと云ひ又"How the floridness of the materials of cities shrivels before a man's or woman's look!"と云へる位なれど猶下に訳出する一篇を読まば其愛益明かならん。

従来から、この論文ではホイットマンの詩作が緻密に分析されており、漱石はホイットマンの詩作を的確に読み取っていると指摘されている(9)。この引用から漱石は詩中の「霊魂不滅」の概念に注目していることが指摘できる。加えて、引用に傍線を付した「霊魂は進んで止まる所を知らず常在にして滅する事なし」という〈霊魂不滅〉説や「霊魂」の進化などはホイットマン独自の見解ではなく、心霊学において重要な概念であることも見逃せない。また、明治二〇年代の後半になって執筆されたエッセイでも、心身を超越した次元に関する漱石の関心が垣間見える。

漱石のエッセイ『人生』は、明治二九年一〇月に、熊本の第五高等学校の校友会雑誌「龍南会雑誌」の第四九号に発表されたものである。この作品に関して、小宮豊隆は「理路を絶したものに支配されるのが人間の常」を論じる点から、「当時の日本人としては、驚くべき深切な認識であった」と評している(10)。なお、唐木順三氏は、「『人生』において自分（筆者注：漱石）の一生を語る言葉を示している」と評価した(11)。猪野謙二氏はこの作品に見られる、「人間存在の暗い部分を（略）はっきりと（略）肯定している」ところに、「エゴイズムや孤独の追求を主題とすることに『彼岸過迄』以降の漱石文学の一つ重要な核が胚胎されていた」(12)と論じている。これらの評は、〈自己〉に関する漱石の認識が、この明治二九年に発表した作品ですでに見られると指摘している。

『人生』は「事物を離れて心なく、心を離れて事物なし」という一文から作品が始まる。そして「心」と「事物」との相互影響が重なると「事物の変遷推移をなづけて人生と云ふ」という。この両者の変化が時系列的に並んだものを漱石が人生だと定義していることがわかるだろう。明治四〇年の『文芸の哲学的基礎』でも、以下の引用からこの一文と似通った考え方が見られる。

> 己れを離れて物はない、又物を離れて己はない筈となりますから、所謂物我なるものは契合一致しなければならん訳になります。（中略）只明かに存在して居るのは意識であります。さうして此意識の連続を称して俗に命

と云ふのであります。

また、『人生』には、「人生は心理的解剖を以て終結するものにあらず、又直覚を以て観破し了すべきにあらず」、「われは人生に於て是等以外に一種不可思議のものあるべきを信ず」というように、外界の物事の刺激と人の内面との影響関係の中で、人生において不可思議なものが存在することを肯定する文章も見られる。「因果の大法を蔑にし、自己の意思を離れ、卒然として起り、驀地に来るものを謂ふ、世俗之を名づけて狂気と呼ぶ」というように、生きているうちには、合理的な説明のできない、「狂気」のようなことが起こると漱石は考えているのである。また、「不可思議」なものをめぐり、『人生』のほかの段落にも共通する考え方が窺える。

三陸の海嘯濃尾の地震之を称して天災といふ、天災とは人意の如何ともすべからざるもの、人間の行為は良心の制裁を受け、意思の主宰に従ふ、一挙一動皆責任あり、固より洪水飢饉と日を同ふして論ずべきにあらねど、良心は不断の主権者にあらず、四肢必ずしも吾が意思の欲する所に従はず、一朝の変俄然として己霊の光輝を失して、奈落に陥落し、闇中に跳躍する事なきにあらず、是時に方つて、わが心身には秩序なく、系統なく、思量なく、分別なく、只一気の盲動するに任ずるのみ、若し海嘯地震を以て人意にあらずとせば、此盲動的動作亦必ず人意にあらじ、人を殺すものは死すとは天下の定法なり、されども自ら死を決して人を殺すものは寡なし、呼息逼る白刃閃く此刹那、既に身あるを知らず、焉んぞ敵あるを知らんや、電光影裡に春風を斫るものは、人意か将た天意か、

この段落には、「人意」では把握できない「天意」が存在していると述べられている。この引用からは「人間の行為は良心の制裁を受け、意思の主宰に従ふ」ものの、不可思議な力がいつか人生に訪れるという考え方があることが窺える。『人生』の最後の段落では、もう一度人生における不可思議なものの存在、及びその力について言及されている。以下はその引用である。

吾人の行為は二点を知り三点を知り、重ねて百点に至るとも、人生の方向を定むるに足らず、人生は一個の理屈に纏め得るものにあらずして、小説は一個の理屈を暗示するに過ぎざる以上は、「サイン」「コサイン」を使用して三角形の高さを測ると一般なり、吾人の心中には底なき三角形あり、二辺並行せる三角形あるを奈何せん、若し人生が数学的に説明し得るならば、若し与へられたる材料より、Xたる人生が発見せらるゝならば、若し詩人文人小説家が記載せる人生の外に人生なくんば、人生は余程便利にして、人間は余程ゑらきものなり、不測の変外界に起り、思ひがけぬ心は心の底より出で来る、容赦なく且乱暴に出で来る海嘯と震災は、啻に三陸と濃尾

に起るのみにあらず、亦自家三寸の丹田中にあり、険呑なる哉、

『人生』では冒頭に、外界の刺激が人の内面に与えうる影響が述べられている。一方、この作品に繰り返されているのは、生きる中での、不可思議な力の存在である。また、「夢は必ずしも夜中臥床の上にのみ見舞に来るものにあらず、青天にも白日にも来り、大道の真中にても来り、衣冠束帯の折だに容赦なく闥を排して闖入し来る」、「人生の真相は半ば此夢中にあつて隠約たるものなり」というように、人の意思を越えるものの力は、時に人を人生の「真相」を悟らせる機能を果たしていると論じている。

一方、明治二八年発表の『愚見数則』(13)には、「生れぬ先を思へ、死んだ後を考へよ」という言葉がある。明治二七年に漱石が参禅した際、「父母未生以前本来の面目」という公案を与えられた体験があり、『愚見数則』での言葉もその体験からの影響と見受けられるが、生死を超越した境地に対する漱石の関心も窺える。『人生』では漱石は生きている中での超越的な存在に注目したことがわかり、肉体的存在が消滅した後の境地に対する関心が『愚見数則』や漱石の参禅体験から垣間見える。このような心身を超えた次元に対する漱石の探究は、文科大学在学中の、霊の存在に科学的な検証を行う心霊研究に関心を持っていた時期からすでに見られる。

仏教と心霊学のテーマは異質であるが、吉永進一氏の調査によると、明治二〇年代前半の日本仏教界では、「中心となったグループは二つあり、いずれも仏教興隆を目指して神智学と接触しながら、正反対の方針をとっていた」(14)という。この仏教界における神智学との接近は、伝統的な宗教と神智学などの霊的運動との間に、人智では不可解な、超越的なものの存在を認めている点において共通しているところがあるから起きたことではないだろうか。漱石が参禅の際に交際のあった釈宗演も、明治二六年のシカゴで行われた万国宗教会議での講演を含め、神智学者と親密な交流があった。自身も神智学と緊密な連結のあった鈴木大拙の回想(15)によれば、その宗演の演説原稿は漱石が添削したという。伝統宗教と新興の霊的運動に同一の水脈が流れていることが窺えよう。漱石が参禅に赴いた頃の日本の仏教界にはこのような動きがあった。

漱石は明治二七・八年に参禅に赴いて「父母未生以前本来の面目」などの公案を与えられ、心身を超越した次元について思案し、明治二九年には『人生』において、人生の中での不可思議なものの存在と力とについて述べる。つまり、明治二〇年代後半も、漱石はこの問題意識に関心を示し続けていたと言えるのである。

二

「自白すれば、八九年前アンドリユ・ラングの書いた「夢

と幽霊」といふ書物を床の中に読んだ」（十七）と、『思ひ出す事など』（明治四三年）で漱石が述べたように、彼はイギリス留学中に、心霊体験を収録したラングの *The Book of Dreams and Ghosts*（1897）を読んでいた。『思ひ出す事など』の同章では、「一年程前にも「霊妙なる心力」と云ふ標題に引かされてフランマリオンという人の書籍を、わざ〳〵外国から取り寄せた事があつた。先頃はまたオリヴァー・ロツヂの「死後の生」を読んだ」ことや、「つい此間出たポドモアの遺著も恐らくは同系統のものだらう」と述べたように、漱石はイギリス留学中のみではなく、明治四三年の入院前後でもフランク・ポドモア（Frank Podmore, 1856-1910）の *Apparitions and Thought-Transference: an Examination of the Evidence for Telepathy* など、複数の心霊研究者の著書を購読したことがわかる。明治二〇年代の前半から、大正元年発表の『行人』まで（16）、漱石が心霊学関連の知識について長年にわたり関心をもっていたことが窺える。第一節に述べたように、明治二〇年代に漱石は、霊について探究しており、イギリス留学中もその探究は続いていた。

漱石の文芸観にはW・ジェームズの強い影響があると数多くの先行論にすでに指摘されてきた。しかし、漱石がジェームズの「意識の流れ」に関心を持つその源流もまた、霊の存在への探究まで遡れる可能性がある。ジェームズは「意識が意識の領域以外に存する」という発見を自身が心理学者になって以来の「心理学に起った最も重代な進歩」（17）としており、近代心理学の起源と心霊研究との類似性はすでに多くの先行研究の中で言及されている。たとえば、ジョン・ベロフ氏が心理学と心霊研究を「この二つの学問は、まったく同じ時期に、しかもまったく同じ理由で誕生し」、「どちらも、宇宙の森羅万象に関するわれわれの理解をめざましく発展させてきた科学の限界、それまではたまたま行なわれた観察や形而上学的な思索によってしか扱えなかった領域にまで拡大しようとした知的運動の成果」（18）と指摘した。初期の心霊研究に貢献した人物の中で、F・W・H・マイヤーズは霊（spirit）の交感を提唱し、「テレパシー」という語を提案した（19）。心霊研究者として活躍したマイヤーズは liminen（「意識の閾」）、subliminal（「識閾下」）などの心理学用語の創始にも貢献した。彼は人の副意識（現代心理学では「潜在意識」という）が存在することの例証を「自動現象」と称し、彼の意識をめぐる検証は催眠術や自動書記（automatic writing）など、心霊研究の実験方法と重なっており（20）、近代心理学と心霊研究との密接性が窺える。

一方、漱石における〈意識〉の概念には、心霊研究者からの影響が見て取れる。以下に、フェヒナーが人と自然との関係を論じる箇所を引用して述べたい。

> 人は生きている間、自然との間に霊的関係だけではなく、物質的関係も持っている。熱、空気、水、土は四方

八方から人間に押し寄せ、その身体を造り、変形させ、そして再び離れていく。これらの要素は、人間の身体の外ではそれぞれ別々に機能しているが、人の内面において出会い、混ざり合うと、一つの結合体を形成する。（中略）しかし、人が死んで肉体が滅びると、その結合は緩む。（中略）海に波が打ち寄せるときだけ、自分に向かって風が吹きつけたり、波が打ち寄せたりするのを感じるのではない。自分自身が空や海に溶けこみ、ささやいているのを感じるようになるのだ。もはや自分の足で緑したたる森や草原を歩くことはできないが、自分の意識が森や草原、そしてそこを歩いている人々の間に満ちていることがわかるのだろう。(21)

心霊研究者の論理によると、魂は永久不滅で、肉体が消えた後でも進化する。この引用では、人が生きている時の自然との関係と、肉体が消滅し魂がより〈高次的〉なステージにあがった時の自然との関係が述べられている。このような物我合一の状態について、漱石は明治四〇年四月に行った講演『文芸の哲学的基礎』でも似通った観点を示している。

其現はされる理想は、ある種の意識が、ある種の連続をなすのを、其儘に写し出したものに過ぎません。だから之に対して享楽の境に達すると云ふ意味は、文芸家のあらはした意識の連続に随伴すると云ふ事になります。（中略）一致と云ふと我の意識と彼の意識があつて、此二つのものが合して一となると云ふ意味でありますが、それは一致せぬ前に言ふべき事で、すでに一致した以上は一もなく二もない訳でありますからして、此境界に入れば既に普通の人間の状態を離れて、物我の上に超越して居ります。所が此物我の境を超越すると云ふ事は、此講演の出立地であつて、またあらゆる思索の根拠本源になります。従つて文芸の作物に対して、我を忘れ彼を忘れ、無意識に（反省的でなくと云ふ意なり）享楽を擅まゝにする間は、時間も空間もなく、只意識の連続があるのみであります。尤もこゝに時間も空間もないと云ふのは作物中にないと云ふのではない、自己が作物に対する時間、又自己が占て居る空間がないと云ふ意味であつて、読んで何時間かゝるか、又読んで居る場所は書斎の裡か郊外か辻中かを忘れると云ふのと同じ事であります。（中略）かくの如く自己の意識と作家の意識が離れたり合つたりする間は、読書でも観画でも、純一無雑と云ふ境遇に達する事は出来ません。之を俗に邪魔が這入るとも、油を売るとも、散漫になるとも云ひます。

漱石は「文芸家の意識」を論じる際に、「物我の境を超越」し、「我を忘れ彼を忘れ」というように、心霊研究者が考える、魂が〈高次的〉なステージにある時の意識の状態と類似する表現を使用した。そして漱石がこのような状態を「純一無雑と云ふ境遇」と称している。また、「純一無雑と

云ふ境遇」という境地は、漱石の『それから』（明治四二年）でも使われている。

代助は、百合の花を眺めながら、部屋を掩う強い香の中に、残りなく自己を放擲した。彼は此の嗅覚の刺激のうちに、三千代の過去を分明に認めた。其の過去には離すべからざる、わが昔の影が烟の如く這い纏っていた。彼はしばらくして、「今日始めて自然の昔に帰るんだ」と胸の中で云った。こう云い得た時、彼は年頃にない安慰を総身に覚えた。何故もっと早く帰る事が出来なかったのかと思った。始から何故自然に抵抗したのかと思った。彼は雨の中に、百合の中に、再現の昔のなかに、純一無雑に平和な生命を見出した。其生命の裏にも表にも、慾得はなかった、利害はなかった、自己を圧迫する道徳はなかった。雲の様な自由と、水の如き自然とがあった。そうして凡てが幸であつた。だから凡てが美しかつた。

（『それから』十四の七）

「純一無雑」という境地は、三千代への告白を決意した代助にとって、理想的な境地である。『それから』や『文芸の哲学的基礎』では、物我の分別がなく自他の分別もない状態が、〈苦悩〉から解放する境地として使用されている。そして『それから』における「純一無雑」な境地にはフェヒナーが考える「高次霊」のいる世界との類似性が見られる。

漱石が「朝日新聞」に入社後、当紙で連載した最初の文章は、東京美術学校文学会の開会式で行われた講演を文章化にした『文芸の哲学的基礎』である。一回目の連載（明治四〇年五月四日）の中で、漱石は速記された講演の内容の「至る処に布衍の必要を生じて、遂には原稿の約二倍位長いものにした」と述べた。そして当作品では「余の文芸に関する所信の大要を述べ」たとした。職業作家として転身した漱石の文芸観を考察する際、『文芸の哲学的基礎』は見逃すことのできない作品の一つであると言えよう。このような重要性を持つ作品の中で、「物我の境を超越」する「純一無雑」の境地への追求も述べられているのである。

漱石が人間の精神面の内奥としての霊に関心を示したことは、以上のように多方面に窺え、「純一無雑」という境地も複数の作品に描かれている。イギリス留学前から漱石は心霊学や参禅に関心の目を向けている。霊への探究に関心を持ち、多方面にわたって考察した漱石がそれらのものに注目した理由は、前掲した『文芸の哲学的基礎』・『思ひ出す事など』のほか、『行人』や漱石の自筆ノートや、彼が明治三〇年代以降から大正期にかけて自身の創作に提示した死生観・文芸観にも見られる、生死を超越した境地への探究である。では、漱石はどのように霊の問題を自身の文芸作品に取り込んだのか。次節では、『行人』を一例として、心霊研究に関心を示した主人公の設定や、長野一郎という主人公が抱えている問題に着目して考察する。

三

人に理解されない悩みを抱える『行人』の主人公長野一郎は、しばしば心霊研究と関連する著書や話題に言及する。小宮豊隆がメーテルリンクの『死後の生について』を『行人』の材料だと推論することについて再考する余地はあるが、その指摘がなされるのは同時期に漱石がメーテルリンクのこの論文を読んだためだけではなく、一郎の苦悩を描く場面に心霊研究の影響が見て取れる箇所が多数あるためであろう。一柳廣孝氏は、「『行人』というテクスト自体もまた、心霊学をめぐる文脈と無縁ではありません」(22)と指摘し、作品の執筆時期と当時の日本社会での心霊学の流行とが関連しているという見解を示している。

一柳氏が指摘した、『行人』での心霊研究の取り込みと時代背景との関連性は否めないが、一郎の心霊研究への関心と彼の苦悩との関連性を考察すると、他の漱石作品にも通底するようないくつかの問題を『行人』という作品が抱えていることが鮮明になる。

現代文明が進む社会に生きる一郎は、「鋭敏」な神経の働きで、神経衰弱となった。一郎を苦しませたもののもう一つは、他者の内面を理解できないことである。

兄さんは始めのうちは苦笑してゐました。然し仕舞には居住居を直して真面目になりました。さうして実際孤独の感に堪へないのだと云ひ張りました。私は其時始めて兄さんの口から、彼がたゞに社会に立つてのみならず、家庭にあつても一様に孤独であるといふ痛ましい自白を聞かされました。兄さんは親しい私に対して疑念を持つてゐる以上に、其家庭の誰彼を疑つてゐる様でした。兄さんの眼には御父さんも御母さんも偽の器なのです。細君は殊にさう見えるらしいのです（「塵労」三十七）

「孤独」を感じる一郎は、Hにも、「君の心と僕の心とはいったい何処迄通じていて、何処から離れてゐるのだらう」という問いかけをした。そしてHの言った、「Keine Brücke führt von Mensch zu Mensch.（人から人へ掛け渡す橋はない）」という言葉に、「さうだらう、今の君はさうより外に答へられまい」と返し、「自分に誠実でないものは、決して他人に誠実であり得ない」と一郎は言う。〈偽り〉を嫌うという点において一郎の考え方は、『それから』の「下等な動機や行為を、熱誠に取り扱う」者を嫌う代助の考え方と類似している。

『行人』の場合、一郎は「家庭の誰彼を疑つてゐる様」に生き、「社会に立つてのみならず、家庭にあつても一様に孤独である」と苦しんでいる。彼は他者の内面を掴めないことで苦しんでおり、家族でさえ「偽の器」のように見受けている。一郎が求めているのは、自他の懸隔を解消できる実用的な方法である(23)。他者の内面を理解できるような方法を知

りたい一郎はテレパシーの施術を試み、メーテルリンクなどの心霊研究者の著書を読んだ。知識人である一郎にとって、霊の存在に科学的な検証を行う心霊研究は、他者の内面を言葉などの偽りもなく、直接的に読み取るための唯一の手段ではなかろうか。

また、精神的に苦痛を感じている一郎は、「天地も万有も、凡ての対象といふものが悉くなくなつて、唯自分丈が存在する」境地や「自分以外に物を置き他を作つて、苦しむ必要がなくなるし、又苦しめられる掛念も起らない」状態に憧れている。「根本義は死んでも生きても同じ事にならなければ、何うしても安心は得られない」、「僕は是非共生死を超越しなければ駄目だ」(24)と一郎は思う。このような境地は、禅宗の〈悟り〉の境地を想起させる。彼はHとの旅行の途中に、「何うかして香厳になりたい」(25)と述べ、「聡明霊利が悟道の邪魔」のため、最初悟れなかった経験をした香厳の話をHに話した。自身を精神的な苦しみから救う方法を考える一郎は、禅宗の〈悟り〉の境地に憧れた。

禅的な「生死を超越」する境地に、永続的な霊の存在する次元という心霊研究者の考え方との間に共通するところがあることは見逃せない。たとえば、第二節に引用した、フェヒナーが論じる〈死後の生〉の状態とも類似する。しかし、一郎が「矢張り普通のスピリチュアリズムと同じ様に詰らんものだ」と、メーテルリンクの論文に失望したことからは、彼が憧れる「死んでも生きても同じ事にならなければ、何うしても安心は得られない」という「絶対」的な境地への諦めをも読み取ることができるのではないか。『思ひ出す事など』で、漱石はフェヒナーの「地球その物に意識の存すべき所以」という説について述べた後、以下の文を綴った。

彼がこの類推より下し来るスピリチズムに都合よき仮定である。／仮定は人々の随意であり、また時にとつて研究上必要の活力でもある。然したゞ仮定だけでは、如何に臆病の結果幽霊を見やうとする、又迷信の極く不可思議を夢みんとする余も、信力を以て彼らの説を奉ずる事が出来ない。(『思ひ出す事など』十七)

この引用のみではなく、大正四年に畔柳芥舟に宛てた書簡の中で(26)、漱石は、「私は死なないといふのではありません、誰でも死ぬといふのです、さうしてスピリチュアリストやマーテルリンクのいふやうに個性とか個人とかゞ死んだあと迄つづくとも何とも考へてゐないのです。唯私は死んで始めて絶対の境地に入ると申したいのですさうして其の絶対は相対の世界に比べると尊い気がするのです」と述べている。晩年の漱石が心霊研究者の論理を否定する態度が窺える。

その一方で、『行人』の一郎に「苦しむ自身を救うために「僕は是非共生死を超越しなければ駄目だ」と言わせたように、漱石は生死を超越した境地に対する関心を持ち続けている。明治三四・五年頃の断片にも、「超脱生死」という書き

出しが残っている。心霊学について、漱石が晩年に至りそれを否定する態度を明確に示したことから、彼の心霊学に対する関心は、不可思議なものに対する趣味本位のようなものではなかったことがわかる。心霊学は彼の心身を超越した次元への探究の一つの手掛かりであるものの、その論理の限界は漱石の晩年に至って見極められたと考えられる。

解決すべき課題に違いがあるにせよ、状況に対する解決策が得られないまま作品の幕が閉じるパターンは、『行人』のほか、『それから』の代助や『門』の宗助のような、苦悩を抱える漱石作品の登場人物に見られる類似点である(27)。一郎のテレパシーの実験は始まる前に妹のお重に拒否され、「きつと気が変になつたんだ」とお重に思われる。その話を聞いた二郎も「可笑しいうちになんだか気味の悪い心持」をして、一郎がテレパシーに関心を持ったことは神経に異常があった証明として家族に解釈される。一郎の家族と彼自身との考え方のすれ違いはテレパシーに対する態度からも窺え、ひいては自他の懸隔解消の不可能性も読み取れるのではないか。

おわりに

従来の漱石研究では、漱石の心霊学に対する関心が、不可思議な存在への興味の証しとして考えられてきた。しかし、漱石が心霊現象に興味を持つ理由は、明治日本にあった心霊学ブームの理由とは異質である。催眠術が社会中に流行となった明治三六年以降に出版された心霊学関連の著作、たとえば、ベストセラーとなった竹内楠三の『心理作用・読心術自在』(明治三六年五月初版)や『学理応用催眠術自在』(明治四三年刊行)の標題から窺えるように、当時の心霊研究では〈科学〉的な合理性が全面に出されている。文明開化以来迷信だと思われていた心霊現象が〈科学〉的に証明できるようになったため、〈前近代〉的な迷信がむしろ新しい〈科学〉の一つとなり、人々はそれに関心を示した。一方、本論文では、漱石における心霊研究への関心は、迷信が〈科学〉になりうるということに対する好奇心ではなく、霊への探究だと考えた。漱石の書簡・エッセイ・小説から、彼が霊に対して高い関心を示したことは明らかである。霊への探究をめぐり、漱石は心霊主義・心霊研究・参禅など様々なルーツを探っていた。漱石が参禅の際に交際のあった釈宗演も、明治二六年のシカゴで行われた万国宗教会議での講演を含め、神智学者と親密な交流があった。漱石がその宗演の演説原稿を添削したことは神智学とも緊密な連結のある鈴木大拙の回想から明らかである。明治・大正期に霊の探究に関心を抱いた知識人らはこのように〈不可思議〉に連結できる。漱石が死後の生を探究するために心霊学・禅宗・心理学など多分野にわたる思想体系へ接近したことは、偶然であろうか一九世紀末から二〇世紀の初期に世界中に流行していた霊的思想運動の活動

家による人的交流が活発していたことと類似している。この類似点から、漱石が多角的に「超脱生死」という境地へ探究することにおける、国境を越えた時代的意義も看取できるのではないか。

注

（1）荘千慧「漱石における心霊主義の受容――「哲学雑誌」を踏まえて――」（『阪大近代文学研究』第一〇号、平成二四年三月）

（2）漱石が「哲学雑誌」の編纂委員になった時期は、「哲学雑誌」の「記事」欄によると、明治二四年七月から明治二六年一一月までと見られる。

（3）一柳廣孝『催眠術の近代』（青弓社、平成一八年）

（4）たとえば、吉永進一「明治期の日本人と神智学」（川村邦光編『憑依の近代とポリティクス』所収。青弓社、平成一九年二月）でも指摘されている。

（5）原作は**Cambridge University Press (February 26, 1988)**により出版された。本論の引用は和田芳久による日本語版（工作舎、平成四年）によった。

（6）イヴォール グラッタン・ギネス（編集）、**Ivor Grattan - Guinness**（原著）、和田芳久（翻訳）『心霊研究――その歴史・原理・実践――』を参照（技術出版、平成七年）

（7）同前掲吉永氏論では言及されている。

（8）アーネスト・ハート（**Ernest Hart, M.D.**）の「催眠術」を訳す際、漱石が難訳の「豊頬細腰の人も亦行く」という一文を訳したと、藤代禎輔は述べており、漱石が「雑録」欄の翻訳に携わっていると考えられる。

（9）大久保純一郎「第二章　文学を志す頃」（『漱石とその思想』、荒竹出版、昭和四九年一二月）

（10）小宮豊隆『夏目漱石』（岩波書店、昭和一三年）

（11）唐木順三『夏目漱石』（創文社、昭和四一年）

（12）猪野謙二『明治の作家』（岩波書店、昭和四一年）

（13）『保恵会雑誌』第四七号（明治二八年一一月二五日）

（14）吉永進一代表、基盤研究（B）科研「新仏教研究」報告書、平成二〇年度から平成二三年度。

（15）『鈴木大拙全集』第四〇巻（岩波書店、平成一五年）。

（16）前掲小宮豊隆『『行人』の材料』によると、漱石は大正二年刊行の雑誌の表紙に刷り込んだ「メーテルリンク、死後の生に就い」の下にアンダーラインして、「英米ニ於ケル**Spiritualism**ノ紹介ノ様ナモノナリ」と書いてゐる」と述べている。

（17）『宗教的経験の諸相』第十講「回心」を参照。本論での引用は枡田啓三郎訳（日本教文社、昭和六三年）に拠った。

（18）ジョン・ベロフ「心霊研究と心理学」（I・グラッタン＝ギネス編、笠原敏雄監訳、和田芳久訳『心霊研究　その歴史・原理・実践』（技術出版、平成七年一二月））

（19）**"Telepathy indefinitely extends the range of an unembodied**

Spirit's potential presence". *Human Personality and Its Survival of Bodily Death,* New York and London: Longmans, 1903.

(20) マイヤーズの著書『*Human Personality and its Survival of Bodily Death*（1903）を参照。

(21) "During his lifetime man has not only spiritual but also material relations with nature. Heat, air, water, and earth press upon him from all sides, and go out from him back again, creating and transforming his body ; but as these elements, which outside of man only operate side by side, meet and mingle in him, they form a combination, that of man s bodily sensation, and at once this bodily sensation cuts off man s inner being from the sensations of the outer world. Only through the windows of the senses is man able to look out from his bodily frame and realize the outer world and, as it were, in small handfuls to draw something from it" "But when man dies, with the destruction of his body that combination is loosened, and, released from its bondage to it, the soul will now return to nature with full freedom. He will no longer be conscious of the waves of light and sound only as they strike eye and ear, but, as the waves roll forth into the sea of ether and the sea of air, he will not merely feel the blowing of the wind and the wash of the waves against his body, but will himself murmur in the air and sea ; no more wander outwardly through verdant woods and meadows, but himself consciously pervade both wood and meadow and those wandering there." ch.8,pp.68-69.

(22) 一柳廣孝「〈科学〉の行方――漱石と心霊学をめぐって――」（「文学」第四巻第三号、岩波書店、平成九年）

(23) 知識人として、社会に生きる中に孤独を感じる人物は、漱石の後期小説にしばしば見られる。大正四年の『道草』では、洋行帰りで大学教師になった健三が、「人としての彼は孤独に陥らなければならら」ず、「一人で世の中に立つてゐた」と、孤独感を抱く。『道草』では健三と妻・お住の心境を併置して書いているが、苦しんでいる健三に対して「遠くから彼を眺めてゐなければならなかつた細君は、別に手の出しやうもないので、澄ましてゐた」という描写のように、健三夫婦は相手を知りながら、相手を「冷淡」に対処する。そこで健三の抱える孤独がより相対化されている。

(24)「塵労」四十四

(25)「塵労」五十

(26) 大正四年一二月一五日付、岩波書店版『漱石全集』第一四巻所収

(27) 一郎は、「Hさん」の言うように、「自分の今日迄に養ひ上げた高い標準を、生活の中心としなければ生きてゐられない」ために「さらりとそれを擲つて、幸福を求める気になれない」

ので、悟りの境地は辿れない。テレパシーを試みたいと考えるが、妹のお重に拒否された。結局、解決法が見付からないまま苦しみ続ける一郎は、「神は自己だ」とまで「強い断案」をした。

【付記】本文の引用は以下の通り：夏目漱石の作品の引用は『漱石全集』（平成五年～平成一一年、岩波書店）に拠った。旧字は適宜に新字に改訂し、傍線はすべて稿者の付したものである。

（そう・せんけい／本学大学院博士後期課程）