

Title	『吾輩は猫である』と『衣服哲学』：漱石とカーライルの思想的連関を中心にして
Author(s)	西岡, 礼子
Citation	語文. 1995, 64, p. 51-62
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/68882">https://hdl.handle.net/11094/68882</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

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

Osaka University

# 『吾輩は猫である』と『衣服哲学』

——漱石とカーライルの思想的関連を中心に——

西岡 礼子

はじめに

『吾輩は猫である』(以後、『猫』と略称する)は、その第一・第二章と第三章以降とを比較して、猫の性格やその観察する対象が相違し、第三章以降、苦沙弥と金田家との対立を軸に作品が一つのテーマを持っていくことなどから考えて、作品内容が大きく変化したことは明らかである。<sup>(1)</sup>第三章以降の長編化に当って、なんらかのビジョンないし思想が、漱石に必要とされたことは想像に難くない。

その長編化を構想する際に、漱石の発想の源泉として注目されるのは、ヴィクトリア朝の代表的な文芸・社会批評家、トマス・カーライル (Thomas Carlyle, 一七九五〜一八八一年) の『衣服哲学』(Sartor Resartus, 一八三三〜一八三四年) の存在であろう。

とくに第七章の銭湯の場面で、猫は『衣服哲学』を踏まえて、独自の「衣服哲学」論を開陳するが、これは一つの挿話に終らず、『猫』の最終章まで『衣服哲学』の世界と緊密に相対応して展開していく。このことは、『衣服哲学』が単なる学術的なエピソードではなくて、作品の根幹に関わる重要な構成要素を形成しているように思われる。

そこで本稿では、『猫』の第七章以降に絞って、まず第七章で「衣服」論を述べ、次に第八・九章で近代人の内面の問題を追究し、最後に第十・十一章で文明の未来を予測することを通して文明批評を試みた『猫』の展開と、『衣服哲学』との関わりを中心に分析を加えたい。<sup>(2)</sup>

なお、『猫』の第三章以降と『衣服哲学』との間には、語り手としての猫と編者の役割が類似し、両作品の主眼とする近代社会批判に共通性がみられるが、これらの点については紙数の関係上今回は指摘するに止め、別稿で改めて論じたい。

漱石がカーライルを早くから知っていたであろうことは諸先学の一致するところである。しかしながら、カーライルの思想や文学手法を漱石がどのように捉え、またそれを自身の文学の上に具体的に取り込んでいったのかについて、これまで言及されることはなかったと考えられる。<sup>(3)</sup>

## 一 銭湯の場面における「衣服哲学」論

『猫』第七章で猫は銭湯見物に出掛けるが、そこで裸の人間を目の当りにして、

「世界広しと雖もこんな奇観は又とあるまい。何が奇観だ？」

何が奇観だつて吾輩は之を口にするのを憚かる程の奇観だ。此硝子窓の中にうちや／＼、があ／＼騒いで居る人間は悉く裸体である。台湾の生蕃である。二十世紀のアダムである。抑も衣装の歴史を緝けば——長い事だから是はトイフェルスドレック

君に譲つて、緋く丈はやめてやるが、——人間は全く服装で持つてゐるのだ。」(傍線論者)『漱石全集』一九九三年版 第一卷 二八四頁)

と述べる。猫は裸になった人間の「一大奇観」に驚いて、本質的に衣服で持っているのが人間だと喝破するが、傍線箇所から、これは明らかに『衣服哲学』を話題にしている。以下、猫はトイフェルスドレックの向こうを張つてアイロニクに彼の『衣服哲学』論を披露する。

「近頃は裸体画々々々と云つて頻りに裸体を主張する先生もあるがあれはあやまつて居る。生れてから今日に至る迄一日も裸体になつた事がない吾輩から見ると、どうしても間違つて居る。……みんなが着物をきれば人間は服装の動物になる。一たび服装の動物となつた後に、突然裸体動物に出逢へば人間とは認めない、獣と思ふ。」(二八五〜二八六頁)

まず、生れつき「毛」という着物を脱いだことのない猫から見ても人間が「服装の動物」である以上、着物を付けていない「裸体」は人間ではなく「獣類」であると、衣服と人間との関係を捉える。

「衣服は斯の如く人間にも大事なものである。人間が衣服か、衣服が人間かと云ふ位重要な条件である。人間の歴史は……単に衣服の歴史であると申したい位だ。」(二八七頁)

人間にとって「大事な」、「重要な条件」である衣服の変遷を通して人間の歴史を考察しようとする猫の論の展開は、トイフェルスドレックの「衣服の哲学」を踏まえたものである。

ここで、『衣服哲学』の概略をみておこう。

『衣服哲学』は、衣服が人間社会のすべての問題を網羅しているという視点から、衣服の象徴的役割を諧諷的に論述した書である。

衣服を学問的に取り上げること自体、衣服に託けて社会制度、階級、貧富などの経済問題、そして奢侈を痛烈に諷刺したものであることは言うまでもない。

作品の枠組は、副題として「トイフェルスドレック教授の生活と意見 (The Life and Opinion of Herr Teufelsdröckh)」と付けられているように、教授の論文「衣服、その起源と影響 (Clothes, their Origin and Influence)」を編集者 (The Editor) が翻訳、編集し、あわせて彼の伝記をもまとめていきながら、そこに編集者自身の見解を付け加えるというものである。

巻頭でまず編者は「衣服の哲学」の重要性を説いて、人間とは本質的に衣服を着ていない「裸の動物 (Naked Animal)」であると定義する。衣服が人間社会の象徴であるのに対して、衣服を脱いだ裸体に人間の「自我 (Man's Soul, his Self)」が表出すると彼は把握する。すなわち、

「衣服という組織は人間の靈魂が一番外側の蔽い、上着として着ているものであり、その中に人間の他の全組織が包まれ、保護されていて、その中で人間の全能力が活動し、人間の全自我が生き、動き、また在るのである。」

「どの思索においても大抵の思想家たちは、人間を衣服を着た

動物だと暗黙のうちに考えてきたが、人間は本来裸の動物であり、ある情況の場合だけ、故意にまた計画的に衣服を着用するものである。」(第一編第一章、p. 3、三頁)

この編者が共鳴するトイフェルスドレックの論文は、「衣服の起源、歴史」を論じた上で、衣服の社会的作用や影響力について「思索的、哲学的」に解明していくというものである。それによると、教授は「衣服は我々を衣服に合わせて仕立てあげ墮落させてしまふ」と、衣服によって象徴される「習慣」や「偏見」を批判する(第一編第八章)。また「衣服と自己とは一体不可分のものではない」と考える彼は、「外から付加した蔽い物を脱ぎ棄て」、あるいは「衣服を透明になるまで見通す」ことによって現れた「裸」に表象される「自我」に価値を置いて、その精神の働き——「英知 (Wisdom)」を重視する(第一編第十章)。

しかしながら、トイフェルスドレックは衣服の存在そのものを否定はしない。すなわち、人間は衣服を纏うことで「羞恥心」が生じ、単なる「二足獣 (biped)」から人間になったとして、衣服の道徳的利点を認める(第一編第五章)。さらに、身体を「防衛」する警察や軍隊、靈魂を監督する教会制度を、人間と社会の秩序を護る「エプロン」にたとえて、「衣服の効用 (The utility of Clothes)」を説く(第一編第六章)。教授によれば「社会は服地を基礎にしてできあがっている」(第一編第八章)のであって、この布地をいかに社会の状態に合った衣服に「仕立て」、「時代の変化」とともに合わなくなった衣服を「仕立て直す」のが肝要なのである(第一編第六・九章)。

このように、文明が発展する程衣服の重要性は増すので、衣服は

人間にとって必要不可欠なものである。それに対して「裸体主義」は、「衣服が剥ぎ取られるとともに、政府、議会、財産、警察、文明社会の全機構が、泣き叫ぶ声とともに、溶けてしまふ」(第一編第九章)——人間社会を崩壊と無秩序状態に陥らせる思想である。なぜならば、たとえ社会を平等化しても、それによって真の平等は実現せず、「昔ながらの階級の差別が再び確立される」(第三編第一章)と、彼は考えているからである。したがって、トイフェルスドレックは「裸体主義」と称される平等主義を拒絶する。

さて、『猫』の猫によれば「衣服の歴史」は「平等に安んじ得ない人間が、他人とは違う自己を主張するために衣服を発明したところ」に始まる。その「猿股期、羽織期の後に来るのが袴期である」と辿った衣服の変遷もまた、人間の「勝ちたい」の勇猛心の凝つて様々の新形となつたもので、おれは手前ぢやないぞと振れてあるく代りに被つて居る」と、猫は捉える。

「して見るとこの心理からして一大発見が出来る。夫は外でもない。自然は真空を忌む如く、人間は平等を嫌ふと云ふ事だ。」(二八九頁)

この「平等を嫌つ」て、誰よりも優位に立ちたいという欲求は、人間の本源的な性向であるから、かりに元の「公平時代」に戻ったとしても、人間はまた新しい衣服を発明して「差別を立てよ」とせすにはおれず、どこまでも「化物の競争」が繰り返される。したがって、人間にとって「衣服は到底脱ぐ事は出来ないものになつて居る」と、論を結ぶ。競争心が人間の「本性」である限り、「公平」(平等)はありえないという漱石のこの認識は、カーライルが「裸体主義」を退けたところと一致する。

しかし、漱石とカーライルとの違いは、前者が衣服に象徴された文明の発達の原動力として、人間の利己心、競争心を捉えているのに対して、カーライルは、衣服の起源を「野蠻人の最初の欲求は裝飾である」と捉え、流行を「服飾の術」の張り合いにあつたとする（第一編第五・七章）。カーライルが衣服の流行を単なる人間の奢侈の欲求の表れとみて、「衣服の効用」の方を強調しているのに対して、漱石はその衝動を引き起こす人間の内的作用としてある利己心、競争心を問題にしている。漱石がとくに経済的作用を重視して人間の中の競争心を指摘したところは、カーライルよりも社会経済の把握として広くて深い。

このように、猫はトイフェルスドレックに依拠しながら、自身の「衣服哲学」を論じた後で、今一度、風呂場での「化物の袴く様」を観察した後で、次のように考へる。

「此湯槽に浮いて居るもの、此流しにころ／＼して居るものは文明の人間に必要な服装を脱ぎ棄てる化物の団体であるから、無論常規常道を以て律する訳にはいかん。何をしたつて構はない。……然し一たび流しを出て板の間が上がれば、もう化物でもない。普通の人間の生息する姿婆へ出たのだ、文明に必要な着物をきるのだ。従つて人間らしい行動をとらなければならん筈である。」（二九八頁）

ここで漱石が、「流し」に居る裸体の人間を勝手に放題をする「化物の団体」と捉え、それに対して、「敷居」で隔てられた「板の間」で着る衣服を秩序ある文化社会の象徴として捉えたところは、まさしく「裸体主義」を認めず、「衣服の効用」を主張したカーライルの考へに基づいているとみて差し支えないであろう。また、「流し」

と「板の間」との対照によって、「裸体（アダム）」と「着衣」とを対比させた趣向は、『衣服哲学』の「着衣の世界（The World in Clothes）」（第一編第五章）、「脱衣の世界（The World out of Clothes）」（第一編第八章）、「裸体主義（Adamitism）」（第一編第九章）の章の名称を連想させるものであつて、漱石のカーライルへの拘りを感じさせる。

個性ある衣服で包まれた社会の基本は何であるのか。それはカーライルによると、『衣服哲学』第一編の第十章「純粹理性」（Pure Reason）で、衣服の奥の自我の問題にまで話を進めているように人間の内面・自我にあつた。したがつて、第二編はその具体例として、トイフェルスドレックの精神形成を綴ることを通して、自我の問題を追究していく。『猫』においても、第七章で苦沙弥を裸にしたことを契機にして、それまで立ち入らなかつた苦沙弥の内面に焦点が当てられていく。『猫』は話の展開においても『衣服哲学』に準拠している。

## 二 「文明社会」における人間の内面の問題

第八章では、苦沙弥の「自己の研究」の発端になつた騒動が起きる。

苦沙弥は作品全体を通して、「胃病」に悩まされ、「牡蠣」のように内に閉じ籠り、「頑固光沢消し」で「融通の利かない」、「癩癩持ち」の性格として造形されている。「書齋に立籠つて」、日記に「自己の面目」を書き付ける日々を送る「頑固」、「偏屈」な性格の奥に、文明に対する不平を内包している先生の人間造形は、『衣服哲学』の「監視塔の最上階に立て籠り」、世間と交わらず、「孤高」に

生きたトイフェルスドレック教授(第一編第三章)を連想させるだけでなく、同時に「カーライル博物館」で漱石の描いたカーライル像と二重写しになっている。

カーライル博物館を訪れた「余」(漱石)は、その部屋の一つ一つを見て廻りながら、殺風景な「四角」い建物に立て籠って、「四千万の愚物と天下を罵」り、「四十年間八金敷い小言を吐き続けに吐」きながら、ひたすら著述に専念して、「ヂスレリーの周旋にかかる年給を積りて四角四面に暮した」カーライルの人生を思う。彼の「四角四面」の性格及び人生と、「真四角な家」が重ね合わされ、「余」は「四角はどこ迄も此家の附属物かと思」う。

建物から受ける「四角」の印象と、カーライルの「四角四面」の性格と人生とを重ね合わせて、執拗に「四角」に拘った描写の繰り返しや、「鉛色の空」を「胃病やみの様に垂れかかった」と形容した情景描写に、漱石の抱いたカーライル像を見ることができよう。

塔のような飾り気のない家に立て籠って、世の中に対する不平を紙上に表し、「四角四面」、「痲痺」を通してカーライルの人生は、同時に、苦沙弥の「頑固」で「四角」な性格を暴露させる。

家の屋根裏部屋に設けられた書斎を見た「余」が、周囲から聞こえてくる物音に過敏であったカーライルの逸話を語る件がある。彼は一切の物音を遮断するために、天井裏を書斎にして立て籠るのだが、それでもやはり「下界の声」から逃れることはできなかった。カーライルの「鋭敏なる神経を刺激し」た「声」の正体は何であったのかに思いを致した「余」は、「英国においてカーライルを苦しめたる声は独逸においてショペンハウアを苦しめたる声である」と述べて、ショペンハウエルの「騒音について」(“On Noise”)と

題されたエッセイの一部分を引用する。<sup>(5)</sup>

「カントは活力論を著せり、余は反つて活力を弔ふ文を草せんとす。物を打つ音、物を敲く音、物の転がる音は皆活力の濫用にして余は之が為めに日々苦痛を受くれればなり。音響を聞きて何等の感をも起さざる多数の人我説をきかば笑ふべし。去れど世に理屈をも感ぜず思想をも感ぜず詩歌をも感ぜず美術をも感ぜざるものあらばそは正に此輩なる事を忘るゝ勿れ。彼等の頭脳の組織は鹿獐にして悟り鈍き事其の源因たるは疑ふべからず」

〔全集〕一九九四年版 第二巻 四二頁〕  
ショペンハウエルによれば、人間の出すありとあらゆる音は本能的な生の意志に突き動かされて、物質的な欲望を追い求める人間の「活力」の浪費でしかなく、人間に真の幸福も魂の救済ももたらすものではない。思索を通して倫理的に、また詩や芸術を通して美的に生きることが、苦から免れる解脱への道であるが、世の中の大多数はそれに気づかず、自ら引き起こす音響によってますます鈍感になっていくと彼は批判する。音に思考を妨げられる知識人は、人間の活動によって出される音が、人間自身をますます追い詰めていくと捉えるのである。

カーライルを「呪の如く追いかけて」苦しめた声とは、ショペンハウエルを苦しめた音と同質の、「十九世紀」の社会を象徴する声であった。書斎の経営に腐心したカーライルに興味を示した漱石は、カーライルの悩む音の本質が、覚醒した近代知識人の苦悩のコアであったということを鋭く見抜いたのであった。<sup>(6)</sup>

苦沙弥が落雲館の生徒たちの出す「音」に痲痺を起こす話は、カーライルのこの音に纏わる逸話を踏まえている。「臥竜窟」と見立

てられた家の書齋に「立籠つ」ている先生は、生徒たちが先生を「からかう」ために仕掛けてくる様々な「音」の攻勢と、ベースボールの丸を「臥竜窟」に降らせる「ダムダム弾」攻撃に苛々を募らせ、彼らと摩擦を起こす。外界との接触を極力避けて暮す「消極的」な先生も、外からの一方的な圧迫を受けて、否応なくそれに「応戦」せざるを得ない。しかもこの「音」騒動は、先生と生徒たちとの間で繰り広げられる滑稽な「戦闘」話に終らない。この事件によって引き起こされた「逆上」を端緒にして、苦沙弥の心の問題は、最終的に近代社会と人間の精神に関わるテーマ——文明批評に大きく発展していく。

したがって、近代知識人である苦沙弥にとっても、「音」は精神を苛立たせ、世の中に対する「不平」を喚起するファクターとして、重要な意味を持っている。

生徒たちとの応酬によって「逆上」の「最高度に達した」先生は、自らの「逆上」を自覚して「斯の如く年中癪を起しつゞけはちと変だと気が付」く。その先生に「肝癪」の療法が三つ示される。

「鈴木の前さんは金と衆とに従へど主人に教へたのである。甘木先生は催眠術で神経を沈めろと助言したのである。最後の珍客は消極的の修業で安心を得ると説法したのである。」

(三五八頁)

まず実業家の鈴木が説く処世術は、この世の中は資本家と大衆とかならなる近代社会なのだから、それに迎合していくのが生き易く、またそうしなければ損になるという資本主義の精神である。次に医者から試された催眠術は、当時西欧で行われた最新の心理的精神療法である。さらに第三の方法として、哲学者の八木独仙からは、「積

極主義」的な西洋思想によっては心の自由が得られないから、東洋思想に基づいた「消極的精神修養」を奨められる。

先生の病気の根本原因は、彼が「僕は不愉快で、肝癪が起つて堪らん。どつちを向いても不平許りだ」と吐露しているように、実は世の中に対する「不愉快」「不平」が高じたものであったわけだが、これは「金と衆」に象徴される近代社会の中で圧迫を受け、孤立せざるを得ない知識人の苦悩が、「逆上」という病氣になって顕現したものであった。

そこで第九章では、先生は「自分の心を自由にする」、すなわち「自我」をコントロールする（自律させる）ことに関心を示して、第三の療法の「消極的精神修養術」を試みる。

落雲館の生徒達との喧嘩を思い止まって、「書齋に立て籠つてしきりに何か考へ」始めた先生の様子を、猫が窺ってみると、先生は「甚だ熱心なる容子を以て一張來の鏡を見つめて居」る。猫はこれも立派な「自己の研究」だと皮肉るが、猫によると

「凡て人間の研究と云ふものは自己を研究するのである。……若し人間が自己以外に飛び出す事が出来たら、飛び出す途端に自己はなくなつて仕舞ふ。而も自己の研究は自己以外に誰もしてくれる者はない。」

(三六八頁)

鏡で自分を見ろという先生の行為は、自分の心をコントロールすることに関心を持った先生が、そのためにはまず「自己の研究」という心の探究が不可欠であるという問題に行き当たったことを表したものであろう。

先生のこの「自己の研究」は、実はカーライルが『衣服哲学』の第二編で究明している論題でもある。『衣服哲学』第二編は、トイ

フェルストレックの伝記部分で、彼の生い立ちから自己を確立するまでの精神形成の過程を克明に綴っている。庄巻は、第七章「永遠の否定(The Everlasting No)」から第八章「無関心の中心(Center of Indifference)」を経て、第九章の「永遠の肯定(The Everlasting Yes)」に到達する一つの魂の再生にある。すなわち、近代合理主義の洗礼を受けたトイフェルスドレックは、自分の信仰に深刻な疑問を抱いて一度は精神的支柱を失うが、人生についての深い懐疑と煩悶の末に、従来の宗教や、十八世紀以来の合理主義に基づく個人の快楽主義、功利主義からは生きる意義を見出せないとして、これらを否定する。そして、それに代わるものとして自らの「自己否定(Amihilation of Self)」と「義務(Duty)」に殉ずることが真の生命の復活に繋がることだと悟るに至る。この精神形成の過程でトイフェルスドレックは、「自分自身を研究すること(By study of yourself)」によって、「内面的、外面的な自己の可能性を発見する」ことができると考えて、自己の研究を推し進める。その結果、彼は利己的で懐疑的な自我を否定することによって、利他的な永遠の自己を発見し、「精神的解放(Spiritual Emancipation)」を得ることができたのである。

それに対して「精神修養」を試みようとして「自己の研究」を始めた苦沙弥は、あれこれ考えているうちに「何が何だか分からなくなつて、それを途中で投げ出してしまふ。「自我」を意識した近代人である先生は、もはや東洋主義で自己を否定することもできず、かといつて、トイフェルスドレックのように自我を克服する段階には至らず、逡巡している。そこで自我を意識した人間の心とはどういふものかが次に問題とならう。

### 三 漱石とカーライル、それぞれの

#### 「文明の未来記」

『猫』の第十章では、自己と時代との関わりにおいて、文明社会の中で人間の心の問題を取り扱う。

哲学者八木独仙は「馬鹿竹」の講話で、今の時代は人間の心に「魂胆があり過ぎる」、これが「文明の弊」であると批判する。すなわち、

「明治の代は男子と雖文明の弊を受けて多少女性的になつて居るから、よく入らざる手数と労力を費やして、是が本筋である、紳士のやるべき方針であると誤解して居るものが多い様だが、是等は開化の業に束縛された畸形児である。……人間は魂胆があればある程、其魂胆が崇つて不幸の源をなすので、多くの婦人が平均男子より不幸なのは、全く此魂胆があり過ぎるからである。」(四四一頁)

さらに、先生に教え子の武右衛門が艶書事件の後始末を依頼した場面で、そこに居合わせた人たちが「個々別々」に反応するのを猫は観察して、近代人の性質を次のように評する。

「人間がそんなに情深い、思ひやりのある動物であるとは甚だ受け取りにくい。只世の中に生れて来た賦税として、時々交際の爲めに涙を流して見たり、気の毒な顔を作つて見せたりする許りである。云はゞ誤魔化し性表情で、実を云ふと大分骨が折れる芸術である。此誤魔化しをうまくやるものを芸術的良心の強い人と云つて、是は世間から大変珍重される。」(四六三頁)

「冷淡は人間の本来の性質であつて、其性質をかくさうと力め



ないのは正直な人である。……正直ですら私底な世にそれ以上を予期するのは、……あてにならない無理な注文である。」

(四六四頁)

人間の心は本来「冷淡」であるが、それをうまく「誤魔化す」ことのできる人が、「芸術的良心」の長けた人で「世間から珍重される」のに対して、「冷淡」を隠すことのできない「正直」な人は、逆に文明社会では生きにくい人間になってしまう。

このように、近代社会は人間から正直な心を奪って、狡知に長け心を取り繕う術を発達させるが、この現状を解決することはできるのだろうか。最終章の第十一章では、これからの社会と人間とはどうなっていくのかというシュミレーションを、「文明の未来記」と題して予測批評を行う。

この「太平の逸民」たちによる「文明の趨勢」についての談論は、『衣服哲学』の第三編でトイフェルスドレックが、「未来の世代を予測し」ていることと軌を一にする。

逸民たちによると、「二十世紀の人間」は、「人の目を掠めて自分丈うまい事をしやう」とする「探偵」のようになる傾向がある。その原因を苦沙弥は、「全く個人の自覚心の強過ぎる」ためであると考える。この「自覚心」とは、苦沙弥によって、

「今の人の自覚心と云ふのは自己と他人の間に截然たる利害の鴻溝があると云ふ事を知り過ぎて居ると云ふ事だ。さうして此自覚心なるものは文明が進むに従つて一日／＼と鋭敏になつて行くから、仕舞には一挙手一投足も自然天然とは出来ない様になる。」

「今の人はどうしたら己れの利になるか、損になるかと寐ても

醒めても考へつゞけだから勢探偵泥棒と同じく自覚心が強くならざるを得ない。二六時中キョト／＼、ゴソ／＼して墓に入る迄一刻の安心も得ないのは今の人の心だ。文明の呪咀だ。」

(五三一—五三二頁)

と論じられているように、自己と他人の間には利害関係があるということを「知り過ぎて居る」、つまり、「己れの利」を「考へつゞけ」るために生じてくる、自己の利己心を意識する心の働きである。

この利己心を意識する近代人は、「二六時中己れと云ふ意識を以て充滿し」、片時も自己を忘れることができないために、いつも「焦熱地獄」の思いをしている。しかも、他人との間も自分の利害を意識せざるを得ないから、「探偵」のように互いの腹を探り合い、巧妙な駆け引きに終始するような関係しか取り結ばなくなり、「御互の間は非常に苦し」い。その結果、人間は内的にも外的にも「自然を欠く」ようになって、精神的に追い詰められて「神経衰弱」になり、生きているのが嫌になる。これこそ、「文明の弊」、「文明の呪咀」といふべきものであって、近代社会に生きる人間は、その社会の原動力となった利己心によって苦しめられていると、「文明社会」に対する評価が下される。

以上のような苦沙弥の文明に対する「呪咀」を受けて迷亭は、自覚心が強くなっていけば、人間は「生きて居る事が死よりも甚しき苦痛である」ために、死んだほうが楽だと感じるようになって、将来自殺が増えると予想する。

次に、迷亭は人間の「個性」の観点から、「人間全体の運命」を語る。それによると、人間は「個性の動物」であって、「今の世は個性中心の世」であるが、この傾向がますます強くなっていくため

に、「個性の発展」が「結婚の不可能」、「芸術の滅亡」を招くと予測する。すなわち、

「あらゆる生存者が悉く個性を主張し出して、だれを見ても君は君、僕は僕だよと云はぬ許りの風をする様になる。……それ丈個人が強くなつた。個人が平等に強くなつたから、個人が平等に弱くなつた訳になる。……かうなると人と人との間に空間がなくなつて、生きてるのが窮屈になる。出来る丈自分を張りつめて、はち切れる許りにふくれ返つて苦しがつて生存して居る。苦しいから色々な方法で個人と個人との間に余裕を求めらる。」(五四六頁)

「開化の高潮度に達せる今代に於て二個の個性が普通以上に親密の程度を以て連結され得べき理由のあるべき筈がない。」

(五四九頁)

人がそれぞれの個性を主張し、發揮すれば、必然的に別の個性を持った他人との衝突を引き起こす。そのために他人との関係に窮屈、苦痛を感じるようになる。そこで人ととの摩擦を避けるために、他人との間に「余裕」を求めようとして、個人は孤立し、人間関係は疎遠にならざるを得ない。その端的な例が夫婦の別居である。

芸術も「個性の自由」が尊重される状況では、芸術家と享受者との間で個性の一致が見出せなくなるので、両者の間での相互交流による共有的な芸術観の成立が難しくなる。

苦沙弥の「自覚心」も迷亭の「個性」も、ともに「自我」を意識しており、実際、漱石は両者を厳密に区別していないことが、『猫』の創作メモなどによって明らかである。すなわち、

(一) 「Self-conscious の age は individualism を生ず」

(「断片」明治三八・九年『全集』第十三卷一六四頁)

(2) (文学は「個人的」なものであって、作品にその作家の「人格」、「個人性」が現れるという趣旨のことを述べた文脈で、この個人性を自由に發揮することを「個人主義」と捉えて)「で個人主義のことを自覚といつても、無論悟りといふのとは違ひませう。」(夏目漱石氏文学談「早稲田文学」明治三十九年八月『全集』第十六卷五〇七頁)

(1)で自己を意識する(自覚する)時代は個人主義を生じさせるとあるように、「自覚心」、すなわち自己を意識することによって個人主義が成立すると捉える。また(2)のように、漱石は「個人性」(個性)を發揮することを「個人主義」と捉え、それを「自覚」と認識している。つまり、漱石にとって自覚心に目覚めた自己とは、「個性」を持つ人間を意味する。

したがって、苦沙弥と迷亭の文明観は表裏一体の関係にあって、ともに近代人は自我に苦しめられ、この傾向はますます強まってくると予想する。そのために彼らの描く未来像は悲観的である。

この逸民たちの「文明の未来記」に対して、トイフェルスドレックのはそれは社会の理想の未来像を倫理的に高らかに主唱する。トイフェルスドレックは、社会の現状を次のように批判する。

「諸君は、もはやいかなる社会的觀念も存在せず、共通の家庭といふ觀念さえもなく、ただ共通の過度に混雑した下宿屋だけでしかない場所を、社会と呼ぶのか。そんなところでは、各人は孤立し、隣人を無視して、隣人と相対立し、手に入れられ得るものをすべて握んで、『これは俺のものだ』と叫び、すりや人殺しの奪い合いに、鉄のナイフではなく、ずっと巧妙な方法

だけが使われるので、それを平和といっている。」

(第三編第五章、p. 174、二六七頁)

「自由主義者や功利主義者たちが、究極的にはその主張を押し通して、現存する社会制度の大部分を分裂させ破壊しようとしてゐる。」

(第三編第五章、p. 175、二六八頁)

すなわち、社会には共通の理念や健全な家庭もなく、ただの人間の寄せ集めの場所になってしまった。その中で大衆は孤立し、功利的になり、巧妙な対立と争いを繰り返して、友情や意思の疎通が成立し、がたくなっている。既成の宗教や政治秩序は指導的役割を喪失し、「自由放任 (Laissez faire)」、「功利主義 (Utilitarianism)」、「そして「経済学者 (Economists)」の主張する経済合理主義が幅を利かせ、それが社会をますます崩壊に導いている。

このようにトイフェルスドレックは近代社会の根本にある快樂主義的功利主義や利己的な自我を否定する。この社会を彼は、「死んでいるか、死にかけている社会」(第三編第五章)と呼ぶが、社会は死んだのではなく、変容を続けているのだと考えて、彼の視点は未来へと向う。

「社会は死んではない。死んだ社会と言われているあの死体は、社会が一段と尊い形骸を身に纏うために脱ぎ捨てた煩わしい形骸にすぎない。社会そのものは、絶えず形を変え、ますます美しくなって、時間もまた永遠の中にのみ込まれてしまうまでは、生きるに違いない。」(第三編第五章、p. 177、二七一頁)

「真の宗教的忠実さは永久に人間の心の中に根をおろしている。いや、いつの時代でも、現代でもそれが多少とも正統な英雄崇拜の形となって現れている。英雄崇拜が現在も、これまでも、

これからも永遠に普く人類の中に存在しているというこのことに、君は遠い未来の果てまでもあらゆる政治体制が確固と立ち得る固い石の礎石を認められるかもしれない。」

(第三編第七章、p. 189、二八九頁)

トイフェルスドレックは、人心の根底にある宗教的忠誠心が、永久に人間から失われることはないという確信のもとに、人々がもう一度敬虔な心で、神あるいは英雄にすべてを委ねることが心の自由を得て、真の生命を取り戻すことになると考える。自己の精神を「機械主義 (Mechanism)」から解放し、宗教心を回復することで、人と人との関係も愛情や友情によって結ばれる社会が実現すること。つまり、彼は利己心を克服して、新たな信仰(英雄崇拜)に生きること人間とその社会の活路を見出すのである。

したがって、『衣服哲学』第三編第五章の「不死鳥 (Phoenix)」と題された彼の文明の未来像は、死滅した旧社会の灰の中から、新しい天上の生命を享けて、不死鳥のように立ち上がる社会が保証された希望に満ちたものとなっている。

この漱石とカーライルの描き出したそれぞれの「文明の未来記」を比較してみれば、両者が十九世紀の功利主義的な思想については否定しながら、カーライルが、社会の行くべき理想の方向を示そうと、新たな信仰(英雄崇拜)に目覚めることを提唱したのに対して、漱石の方は、功利主義の元素である個人に拘って、あくまでも自我を意識した近代人の心の問題を考究しようとしている点で、二人の方向は袂を分かっているように思われる。その相違の背後には、近代英国と近代日本との、その根源にある精神世界の異質性を漱石が痛感していたために、カーライルと同じ西欧文明社会の基盤に立て

なかつたとも考えられる。

カーライルにとっては、伝統的なキリスト教社会の連帯が最終的に普遍的な世界であつて、彼の立場からすれば個としての利己心は近代が生んだ特異なエトスであるが故に、それを信仰心で倫理性に訴えて克服していこうとする。

それに対して、漱石が出会つた近代社会は、日本人の彼にとつてそれ自体独自の価値を持った普遍的な社会であつた。なぜならば、その原理である利己心は日本においても市場競争社会になれば必然的に抱え込まざるを得ず、その社会の進展とともに拡大再生産を続け、巨大な化物として止め度もなく展開していくからである。したがつて、利己心、個人主義は、西洋とは異質でこれまで別個の文明システムを持った社会であつた日本においても、近代社会の根本原理として力を持つのである。

カーライルは、伝統的キリスト教社会の中で利己心を止揚していくのに対して、漱石はその救済の途を見出せず、絶望の淵にいる。その意味で漱石の苦悩はカーライル以上に深刻である。

### むすび——自我と文明の呪詛との狭間で

『猫』は、人間の自我と文明への呪詛を秘めた小説であつた。それにもかかわらず、それらの基底にある思想や、これらがどの程度体系的なものであつたかどうかについては、これまでの研究ではほとんど説明されていなかった。

そこで本稿では、漱石がカーライルの思想に焦点を当てていたことに注目した。とくに利己心について、カーライルがキリスト教の信仰によってこれを克服する道を見出したのに対して、漱石は利己

心そのものを取り扱おうとした。その意味で、「文明の未来記」は漱石独自の文明観を表明したものである。彼にとつては、これからの社会の進むべき方向は「裸体主義」に基づく極端な平等主義でもなく、かといって利己心で社会が幸福になるかといえはそうでもない。その解決策、救済の道は模索途上であるが、近代経済社会を前提として、個人はどうあるべきかという自己意識、自己本位の文学がここに提起されたといつてよい。

『猫』、『衣服哲学』はともに近代社会を批判してきたのであるが、その「文明の未来記」で、カーライルは神への信仰に、漱石は自己意識の究明に向つていく。

### 注

(1) 第一・二章の猫は「猫族」と飼主の家とを自由に行き来して、若沙弥一家とそこに出入りする仲間を観察し、人間という「動物」を批評する。ところが第三章では、猫は人間と同じ「見識」を持った観察者に変貌し、若沙弥と金田一派との異質な人間同士の対立を観察し始める。

(2) 『衣服哲学』のチキストは Thomas Carlyle, *Sartor Resartus*, 1838, J. M. Dent, & Sons, LTD. London, 1908 を用いた。本文の引用は、いくつかの翻訳を参照した上で、基本的には谷崎隆昭訳『衣服哲学』(山口市書局 一九八三年)によつたが、一部それに従っていない箇所もある。

(3) そうした中で大岡昇平氏だけは、『猫』の諷刺の着想は『衣服哲学』から得たのではないかと述べているが、詳細な分析と考察はなされてない。(小説家夏目漱石「ちくま学芸文庫 一九九二年」)

(4) 「カーライル博物館」(『学梅』明治三十八年一月)は、漱石が『猫』の第 1 回分を書き上げたすぐ後の明治三十七年十二月に執筆された(荒正人『漱石研究年表』集英社 一九八四年)。

(5) 漱石文庫所蔵の Mrs. Rudolf Dickens, trans., *Essays of Schopenhauer*, London: W. Scott, 1897 の中「On Noise」のチャ

セイが収められている。

(6) 村岡勇編『漱石資料——文学論ノート』にも、騒音に思考を妨げられたカーライルのことが記されている(八九・一六四頁)ように、漱石はカーライルと音の問題に強い関心を示している。

(7) 「思い出すことなど」(明治四四年)で漱石は、青年に「自我の主張」をさせる根本的な原因が「今の経済事情」、つまり近代経済社会にあると捉えている。

〔付記〕『猫』及び「カーライル博物館」の引用は『漱石全集』岩波書店一九九三・四年版に、その他の漱石の著作は旧版によった。

——本学大学院博士後期課程——