

●論文(査読を経たもの)

「漱石神話」の生成とその影響

——小宮豊隆『夏目漱石』を中心に

大山英樹

目次

はじめに

- 一 小宮豊隆、「漱石神社の神主」というレッテル
- 二 昭和二年刊行円本「夏目漱石集」の編集方針、漱石の「心境小説」化
- 三 漱石門下と人格主義、彼らと「文壇」との距離
- 四 小宮から江藤へ、そしてそれ以降も継承された漱石イメージ

キーワード

夏目漱石 (Natsumé Sôseki, 1867-1916)
「則天去私」(Suivre le ciel, abandonner l'Ego)
小宮豊隆 (Komiya Toyotaka, 1884-1966)
心境小説 (Roman de l'état d'âme)
人格主義 (大正教養主義) (Personnalisme)
岩波書店／岩波文化 (Maison d'Éditions Iwanami / Culture Iwanamienne)
江藤淳 (Etô Jun, 1932-1999)

La formation et la répercussion du mythe de Sôseki:
autour de Natsumé Sôseki de Komiya Toyotaka
par HIDEKI OYAMA

はじめに

「則天去私」は夏目漱石（一八六七—一九一六）の思想を表す語として広く知られている。だがその作品の中でこの語が使用されることは一度もない。この語が晩年漱石の思想態度を表す語として世間に広がったのは、漱石がそれを口にしたとする弟子たちの証言に拠るのみである。⁽¹⁾ その一人である松岡譲（一八九一—一九六九）は、「漱石山房の一夜——宗教的問答」と題した文章で、漱石が生前次のように語ったと記述している。

「漸く自分も此頃一つのさういつた境地に出た。『則天去私』と自分ではよんで居るのだが、他の人がもつと外の言葉で言ひ現はしても居るだらう。つまり普通自分自分といふ所謂小我の私を去つて、もつと大きな謂はば普遍的な大我の命じるまゝに自分をまかせるといつたやうな事なんだが、さう言葉で言つてしまつたんでは尽くせない気がする。その前に出ると、普通えらさうに見える一つの主張とか理想とか主義とかいふものも結局ちつぽけなもので、さうかといつて普通つまらないと見られてるものでも、それはそれとしての存在が与えられる。つまり見る方からいへば、すべてが一視同仁だ。差別無差別といふやうな事になるんだらうね。今度の『明暗』なんぞはさういふ態度で書いてゐるのだが、自分は近いうちにかういふ態度でもつて、新しい本当の文学論を大学あたりで講じて見たい。」⁽²⁾

この「則天去私」という語は漱石の造語と見られており、その解釈についてはこれまで様々な議論されてきた。

三好行雄はその議論を総括して、儒学・仏教・老荘などの東洋思想に基づく人生観を示すものとする見方と、作品における作者と作中人物との関係を示す小説の方法論であるとする見方の二つに大別できるとしている。⁽³⁾しかし前者のように「則天去私」を一種の悟達した境地と考えた場合、人間関係の軋轢から生じる苦悩と我執の問題を扱う漱石の後期の作品群（『心』『明暗』など）の内容が、はたしてその漱石の悟達した心境を反映するものなのかという疑問が多くの研究者から指摘されてきた。また後者のようなそれを小説の方法論ととる場合、松岡が『現代仏教』に「宗教的問答」と題し「則天去私」を紹介するということが示すような、それを直接聞き、文章として発表した弟子たちの理解と随分と隔たりがある感が否めない。そういった理由から「則天去私」が漱石の作品の主旨を示すものとの考えは、批判され今日では考察の対象となることは少ない。⁽⁴⁾

しかしそれにも拘らず、未だにそれが漱石を表す語として残っているのはどういうことか。先に挙げた漱石を悟達した聖人のように扱い、その作品を優れた人生観を提示する「教養の書」として読むことは、少なくとも今日文学研究の世界においては見られない。だがそういった聖人としてのイメージが漱石に付与されてきたことは、今日の文豪夏目漱石の評価に少なからず影響を与えてきたといえるのではないか。漱石が苦悩の果てに「則天去私」という境地に至ったとする説は「則天去私」神話と呼ばれ、漱石の生涯を神話化し、漱石を偶像化するものと批判された。しかしこうした批判を受けた後も漱石は高い評価を受け続けている。それは漱石神話が形を変え、今日なお生き続けていることを意味するのではないか。

こうした観点から、現在あまり振り返られることも無くなった「則天去私」神話の生成について改めて検証していきたい。この「則天去私」神話の生成者としてまず名が挙げるのは、漱石に関する浩瀚な伝記を著した、彼の弟子小宮豊隆（一八八四—一九六六）である。彼が漱石伝を書き上げた意図とそれに対する周囲の反応、そしてそれ

が後世の漱石評価に与えた影響について分析し考察していきたい。

一 小宮豊隆、「漱石神社の神主」というレッテル

小宮豊隆の漱石との出会いは、一九〇五年（明治三六）九月である。東京帝国大学入学に際し在京時の保証人となつてもらうため、小宮は従兄犬塚武夫の紹介で漱石宅を訪ねる。以来漱石に師事し、彼の主宰する木曜会に通い、同じく漱石の下に集つた同年代の者たちとも交流を結ぶ。小宮は漱石の『三四郎』の主人公小川三四郎のモデルとも言われ、門弟の中でも一際漱石を敬慕し、服装や髪型、そして口調まで漱石に似せたという。そして漱石に対する誹謗を一切許さず、「漱石神社の神主」と揶揄された⁽⁵⁾。この「漱石神社の神主」という仇名は、漱石を絶対的に崇拜する小宮を皮肉る言辭としてその批判者たちに広く使われたが、この命名者は同じく漱石の門弟である内田百閒（一八八九—一九七一）によると考えられる⁽⁷⁾。これは諧謔家として知られる百閒の身内に対する評であるから、多少差し引いて考えるべきである。だがこうした仇名とそれによつて形成されるイメージが、小宮の人なりや著作に対するイメージを凝縮させ、短絡化されて受け取られることになったと推察できる。

こうした小宮に対する短絡化された否定的なイメージは、漱石の生前に向けられたものと重なるものがある。漱石は大学出身の「余裕派」というレッテルを貼られ、田山花袋（一八七二—一九三〇）ら自然主義作家から批判された。その自然主義作家の一人、正宗白鳥（一八七九—一九六二）は漱石の作品について批判し、また小宮の抱く漱石観についても批判するが、そこには漱石が聖人として取り扱われることへの非難が込められていた。詳しくは後述するが、小宮の漱石観は白鳥の批判を受けて輪郭が形作られてきた面があり、小宮と白鳥との懸隔は漱石を聖

人とするか否かの違いであったと考えられる。そして、漱石の一番弟子を自認し、浩瀚な伝記と詳細な作品解説を刊行したことで、漱石を聖人とする立場の代表とされた小宮は、漱石を聖人としなない立場の者たちから一斉に批判の対象となったのである。そのことによつて小宮は、自身で言及したこと以上のことを引き受け批判されたといえる。だがそれについて論じる前に、まず小宮が漱石の伝記を書き上げ、「漱石神社の神主」と認知されるまでの経過を整理しよう。

一九一六年（大正五）十二月に漱石が亡くなり、翌年一月に漱石の友人とその門下たちが集まり、「漱石全集」の企画が持ち上がる。この第一次『漱石全集』は、版權の問題から発行元は漱石全集刊行会となったが、実質的に編集発行業務に携わったのは岩波書店であった。⁽⁸⁾ 配本はこの年から開始され、翌年完結する（一九一七—一九一八）。松岡譲の記録によると売上げは好調だった。⁽⁹⁾ そして大正期に第二次（一九一八—一九一九）、第三次（一九二四—一九二五）と続けて全集が刊行された。この全集の編集作業で、小宮は同じく門弟の森田草平（一八八一—一九四九）とともに主導的役割を果たす。昭和に入ってから、第四次全集『普及版漱石全集』（一九二八—一九二九）、そして漱石二十周年を記念する第五次全集『決定版漱石全集』（一九三五—一九三六）と、全集の刊行は続くが、第四次全集以降は小宮一人が編集の実質的な権限を担うようになる。⁽¹⁰⁾ 全集の刊行が進むにつれ、漱石に関する手稿や書簡の収録数は続々と追録されていくが、これは小宮の尽力によるところが大きい。

このように漱石全集は改版を経るたびに小宮の役割が大きくなっていく。第五次全集『決定版漱石全集』では小宮の発案により、各巻末の作品解説や全集の総索引が加えられるなどの画期的な試みがなされる。⁽¹¹⁾ この作品解説は小宮一人の筆による⁽¹²⁾（一九四二年（昭和一七）『漱石の芸術』と題し、一冊に纏められる）。また、『決定版漱石全集』の刊行完結の翌一九三八年（昭和一三）小宮は、『決定版漱石全集』と同じ規格と装幀が施された全七十三

章、およそ九〇〇頁におよぶ浩瀚な漱石の伝記『夏目漱石』を岩波書店より刊行する。この伝記は漱石の出自、そして生涯から死までが詳細に綴られたものであり、漱石の伝記的研究における基礎となるものである。小宮はこの伝記の刊行によって漱石研究の大家と認知されることとなる。そしてこの伝記『夏目漱石』及び作品論『漱石の芸術』で語られるのが、一般に「則天去私」神話といわれる漱石の悟達に至る物語である。

その概略を大まかに述べる。幼くして養子となり、その後また生家に出戻る体験や、壮年となって後のロンドン留学で神経衰弱を発症するなど、深刻な人間不信を抱えた漱石は、創作に耽ることでもわが身を見つめ、人間や社会について思索していた。そうして漱石は初期から中期に至る作品を書き上げた。転機となるのは一九一〇年(明治四三)、胃潰瘍の悪化により療養先で倒れ、一時人事不省に陥る「修善寺大患」である。その時生死の淵をさまよった漱石は、生があることに感謝し己の存在を見つめ直すことで、より高い精神的境地に達する。そしてその精神的境地を示すべく、『行人』『心』などの作品を創作し、自伝的小説『道草』によって自己の生涯を客観的に眺めることが可能となる。そしてその境地「則天去私」の世界を体现する『明暗』の執筆に入るが、それは漱石の死により未完となり、その世界が描き出されることはなかった。

漱石の作品と生涯を「則天去私」に結び付けた小宮の漱石伝は、一定の支持を受けたと見え、九州帝国大学教授の滝沢克己の漱石論である『夏目漱石』(三笠書房、一九四三年)や、東北帝国大学教授岡崎義恵の漱石論『漱石と則天去私』(岩波書店、一九四三年)などにはその影響が強く現れている。⁽¹³⁾これらはいずれも漱石の思想的発展の形成過程を漱石の作品から解説することを試みる。そして晩年漱石が至った境地とはどのようなものかを検討しており、それは小宮の考察と基本的な問題系を共有する同種の試みといえよう。こうした漱石の精神性に関する考察が、小宮の漱石伝の発表によって活性化されたのが一九四〇年代の漱石研究の場であったといえる。

だが戦後一九五〇年代に入ると小宮の漱石伝は厳しい批判に晒される。中村光夫（一九一一—一九八八）は、小宮の描いた漱石像を「作家漱石の非常に精巧な剥製」と言う¹⁴。また当時二十代前半の学生だった江藤淳（一九三二—一九九九）は、小宮の描いた「東洋的な諦念の世界に去った孤高の作家」という漱石像を、「作品のほくらにあたる感動を歪曲する」ものとし、いかに小宮の漱石伝で語られることと漱石の作品で展開されるものとが離れているかを論じる¹⁵。

江藤の漱石論は新しい漱石像を提示したものと高く評価された¹⁶。ではそのように小宮の描いた漱石観に対する支持が薄れ、江藤の漱石観に賛同する者が現れるという変化の要因は何か。漱石の没後、小宮が漱石伝を上梓するまで二十年の間があり、また江藤が小宮批判を展開するまでにさらに二十年の月日が流れている。こうした年月の変化に伴う、時代の思想的流行の変化に着目しなければ、なぜ小宮が「則天去私」神話のようなものを生み出し、そしてそれが支持されたのか、またそれが後に批判され沈滞していったのかを理解することはできないだろう。つまり、「則天去私」神話が生まれる土壌は漱石没後の大正半ばから昭和前半期の文学的思潮・流行の中にあり、神話を批判する契機は戦後日本の言説の中にあるといえる。「則天去私」の盛衰の過程を追うことで、こうした大正から昭和の漱石評価の時代を変遷が見えてくるだろう。

また小宮の漱石伝には、漱石を神格化しその実像を描いていないという批判が、江藤以前にも漱石を知る他の弟子や親族から出されている。だが批判者は多くの場合批判する対象を単純化し、その主張を安直なものに変換して捉え直した上で批判する。小宮の大著に対する批判にもこうしたところが見受けられる¹⁷。江藤が「則天去私」神話を批判して以降、小宮の漱石観は既に時代遅れのもののように扱われている感がある¹⁸。しかし今日なお高い声望を保ち続ける漱石の評価は、彼を聖人として描いた小宮の漱石観を、形は変われど引き継いでいるとはいえないだろ

うか。小宮に対し厳しい批判を展開した江藤も、漱石が偉大であることは認め、小宮とは違う理由で漱石の偉大さを説明しようとする。⁽¹⁹⁾ 小宮が漱石伝を書き上げる目的が、師の偉大さを読者に認識させることであつたとするなら、小宮の目的はたとえ自説が反論されようとも十分に目的は果たされたといえる。その点では漱石の偉大さを説く小宮の論理は、相応の説得力があつたといえるだろう。ではその小宮が構築し展開した漱石の偉大さの論理とはどのようなものであつたか。漱石伝の著述するその前段階となる構想の過程を追うことで、その計画の構図を明らかにしていきたい。

二 昭和二年刊行円本「夏目漱石集」の編集方針、漱石の「心境小説」化

江藤は、小宮の漱石伝を批判する際、大患以後の漱石の心境についての正宗白鳥の考察を引用している。

小宮豊隆君は、漱石の修善寺における大吐血を以って、彼れの生涯の転機としているが、それはそうかも知れない。しかし、大吐血後の漱石が前期の彼れよりも、人生の見方が一層温かになり、一層寛大になったとは思われない。かえって反対ではないだろうか。『心』『行人』『道草』『明暗』がそれを証明している。他人の心の暗さ醜さを傍観的に描いたというような空々しいものではなくって、これらに現れているいろいろな疑惑は、作者自身の心に深く根を張っていたのじゃないかと思われる。⁽²⁰⁾

白鳥の分析は、後期漱石作品の主旨を端的に表すものといえるが、同時に自然主義作家である自らの立場を明ら

かにするものでもある。白鳥は、漱石を「蔚然たる大作家」と認めながらも、その理知的で「生々しさ」の欠けた作風を一貫して批判的に捉える。

だがこのような漱石の対極にいた白鳥の言葉が、小宮が自身の漱石伝を著述する契機となったことはあまり知られていないかもしれない。江口渙（一八八七—一九七五）の回想に拠ると、漱石死の一月後、先述した第一次漱石全集発刊が決められた一九一七年（大正六）一月九日の漱石門下の会合時に次のようなことがあったという。小宮はそのとき漱石を看取った真鍋嘉一郎博士に対し、漱石臨終の言葉が新聞報道の通りなのか、詰問するような調子で厳しく問いただした。漱石が今際に、「苦しいから注射を為て呉れ。死ぬと困るから」と話したと、漱石の死の翌日、東京朝日新聞等で報じられた。⁽²¹⁾ 小宮の詰問の背景には正宗白鳥が寄せた漱石追悼の記事がある。その記事には、「日頃漱石は「則天去私」のような悟りめいたことを言っていたが、いざ死に際になると未練がましくなった」という主旨のことが「相当しんならつな言葉」で書かれていた。⁽²²⁾ このことが「漱石山房の人々を刺激」し、特に小宮の怒りを招いたという。これ以外に小宮は、漱石未亡人の回想録『漱石の思い出』で描かれた漱石の姿に対しても憤慨し、人々を教導する人格者としての漱石の姿を提示しなければならないという使命感を強くしたという。⁽²³⁾

小宮が漱石伝を書き始める動機にはこういったものがあつたとすれば、漱石の人間味を多少捨象して、聖人化された漱石像が描き出されることは必然的であつたといえる。そしてそのことは小宮も自覚していたふしがある。⁽²⁴⁾ そのため白鳥と小宮の漱石に対するスタンスは前提から異なっており、その懸隔はおそらく埋めようがない。そしてこの小宮に対する批判的意識を世代の異なる江藤も抱いたことも考慮すれば、自身の漱石論に対し批判が出るであろうことは、小宮も予測することはできたと考えられる。

だがこうした批判があつたにも拘らず、小宮の漱石の聖人化を推し進めることができた要因は、小宮の抱く聖人

化された漱石観を共有する者も少なからず存在したと考えるのが自然だろう。つまり作家を聖人視する志向性は小宮一人の信念ではなく、そうした空気は大正から昭和にかけての時期の文壇に用意されていたからではないか。それがあったからこそ、小宮は漱石を聖人化する物語の構築を進めることができたのではないかと考えられる。この仮説を検証する資料となりうるのが、一九二七年(昭和二)発行の『現代日本文学全集第十九篇夏目漱石集』⁽²⁵⁾である。

※『現代日本文学全集第十九篇夏目漱石集』
(改造社、一九二七年) 収録内容

漱石先生小伝 (小宮豊隆)
『吾輩は猫である』抄録
『倫敦塔』
『カーライル博物館』
『薙露行』
『坊っちゃん』
『草枕』
『文鳥』
『永日小品』抄録
『修善寺日記』(一九一〇年八月六日から
一九一一年一月二日までの漱石の日記)
『思ひ出す事など』抄録
『ケーベル先生』
『硝子戸の中』抄録
『道草』
『夏目漱石集』の後に(小宮豊隆)
著作年表(小宮豊隆作成)

改造社より刊行された「現代日本文学全集」は、一冊一円であったことから通称「円本」と言われ、比較的な安価なこともあり記録的な販売数を記録し、明治以降の文学作品の民衆への普及に果たした役割は大きいとされる。⁽²⁶⁾そしてこれの第十九巻にあたるのが『夏目漱石集』である。これは選集であり、小宮はこれに漱石の略伝、解説、著作年表を寄せており、またその解説を読む限り、収録作の選定も小宮によると考えられる。⁽²⁷⁾収録作は別表(※)の通りだが、今日の漱石作品に熟知した読者からすると、その選定は些か不思議なものと思われるのではないか。

収録作を見ると、『吾輩は猫である』『坊っちゃん』『草枕』という初期作品と、『永日小品』『思ひ出す事など』『硝子戸の中』といった漱石の過去や日常を綴った随想的作品が多く採られていることに気付く。今日一般に漱石の代表作といわれる前期三部作

（『三四郎』『それから』『門』）、後期三部作（『彼岸過迄』『行人』『こゝろ』）などの朝日新聞社入社後に書かれた中期以降の長篇小説は、自伝的作品である『道草』を除きすべて抜けている。⁽²⁸⁾ 先述の白鳥の漱石論では、白鳥は『心』『行人』『道草』『明暗』という後期の長篇小説に着目し、漱石を「心の暗さ醜さ」を描いた作家としていたが、それと小宮との漱石観の相違は、この選集の選定にも表れているといえる。

そしてこの選集で特に着目すべきは『修善寺日記』である。これは漱石の一九一〇年（明治四三）八月六日から一九一一年（明治四四）一月二二日までの、漱石が伊豆修善寺で吐血し、生死の境をさまよう前後の時期の日記（漱石が人事不省となった八月二四日から九月七日までは鏡子夫人による）である。この日記は私的なもので漱石が発表を企図して書いたものではなく、漱石生前に世に出たものではない（残された日記全編は一九一七年の第一次『漱石全集』で公にされる）。それを抜き出して「修善寺日記」と題し、一個の作品としたのは小宮の判断と考えられる。そしてこれは当然、「修善寺大患」を漱石の一大転機として漱石伝を構築する小宮の発想から生まれたと考えられる。小宮は次のように解説する。

然しかういふ人生観が後年の則天去私になる為には、外の言葉で言へば、醜い現実を憎む心と美しい夢を愛する心がより大きな一つの調和の中に止揚される為には、先生の内生活は一度激しい力で急回転をしなければならなかった。さうして、その急回転を与えたものは、先生の胃潰瘍であつた。明治四十三年八月修善寺菊屋本店に於ける大吐血であつた。是を機として先生の人と芸術とは、より良く、より東洋的に、急激に変化する。⁽²⁹⁾（傍点は原文のまま）

白鳥が批判するのはこの部分である。大患を契機に漱石は悟達したのか、それとも人間に対する疑念を深めたのか。大患以後の作品『彼岸過迄』以降を讀み限り、作中人物の苦悩や他者への不信は益々深まっていくように思われる。それを白鳥は老いと死の予覚から生じる漱石の苦悩の深化と把握し、小宮は悟達に至る苦行の過程と理解した。両者の漱石は対照的である。

だが白鳥は漱石の作品について先のように考える一方で、漱石の日記や隨想を讀み、次のようにも述べる。『修善寺日記』や『思ひ出すことなど』を抜き讀みして、小説以上の興味を感じた⁽³⁰⁾、また療養中に作った漱石の漢詩について、「この詩人の氣持がびったり自分に合うのを感じた⁽³¹⁾」。小宮と白鳥は、悟達した作家と生の苦悩に塗れた作家というように、漱石をまったく対極的に捉えているが、両者とも漱石の人生觀やよりパーソナルな部分を覗かせる作品に魅かれるという点で、関心を共有している。そして東洋的悟達という觀念に憧憬を抱くという点では、実際にそれが達成可能と考えるかはさておき、漱石・白鳥・小宮の三者は感性を共有しているといえる。晩年の漱石は小宮によると、午前は創作に励み、午後は書画や詩文を作り自適した生活を送った⁽³²⁾というが、こうした漱石のライフスタイルこそ、小宮が漱石が悟達したという証拠として提示するものであり、作品と同等以上の価値をもつて賞賛すべきものと考えていたのではないか。そう考えると小宮が、漱石の自分自身に言及した私小説的性格を持つ作品ばかりをもって選集とした意圖が理解できる。だがそれは小宮個人の趣向というよりは、むしろ、以下に述べるような、円本發行時、大正から昭和に元号が変わる時期の文壇に滞留していた風潮といったものといえるのではないか。

この円本『夏目漱石集』が發行された一九二七年(昭和二)は、漱石門下、その中でも最も若い世代であった作家芥川龍之介(一八九二—一九二七)が藥物自殺した年である。芥川が「ぼんやりした不安」と書き遺したその死

の要因はいくつか考えられ、それらの複合的なものと考えられるが、創作活動の行き詰りを感じ、彼が思い悩んでいたことも周知の事実である。そうした状況にあった一九二七年の芥川が綴った随想「文芸的な、あまりにも文芸的な」（『改造』一九二七年四月から八月）は、谷崎潤一郎との「小説の筋の芸術性」を巡る論争が展開されたことで有名だが、これに関連して芥川は「僕等のうちでも最も純粋な作家」として志賀直哉（一八八三—一九七一）を称賛している。

志賀直哉氏の作品は何よりも先にこの人生を立派に生きてゐる作家の作品である。立派に？——この人生を立派に生きたことは第一には神のやうに生きたことであらう。志賀直哉氏も亦地上にゐる神のやうには生きてゐないかも知れない。が、少くとも清潔に、（これは第二の美德である）生きてゐることは確かである。⁽³³⁾

このような志賀の「生活態度」に対する賞賛、そしてその反映としてその作品を高く評価する傾向は大正期から始まる。大野亮司は大正期の志賀評価の高まりについて次のように述べている。⁽³⁴⁾ 志賀評価が急激に高まるのは「大正五年」（一九一六年）であり、そのとき流行した阿部次郎（一八八三—一九五九）の『三太郎の日記』（一九一四年初版）⁽³⁵⁾で展開される「人格主義」的価値観と、志賀の創作活動に相同性が見出されたことが要因と考えられる。この時期志賀は作品を発表しない「沈黙」の期間にあったが、それが人格主義的価値観で称揚される「修養」の期間と周囲に理解され、文壇における評価が一気に高まった。

この人格主義的価値観はプロレタリア運動の高まりなどで一時衰退するが、志賀の評価自体は昭和になっても継続される。平野謙は、「関東大震災（一九二三）前後から、既成文壇全体がひろい意味で東洋的諦念の世界にた

どりつかんとする一種の人格修養論に染色された」と述べている。⁽³⁶⁾ こうした土壌の中から、作家が自身の内的世界を作品化し、自らの人格修養と読者への啓発をはかる「心境小説」という小説概念が生み出される。「心境小説」は作者の卑近な日常的些事を扱うという点で「私小説」と共通点があるが、両者には作家の精神性に大きな差異があるとされる。

私小説と心境小説とはやはり決定的な相違点を持っている。私小説を滅びの文学とすれば、心境小説は救いの文学である。私小説をどうしようもない混沌たる危機自体の表白とすれば、心境小説は切りぬけ得た危機克服の結語にはかならない。前者が外界と自我との異和感到根ざしているとすれば、後者はその調和感到にたどりつこうとしている。人間実存のどうしようもない愚かしさや罪ふかさに発する生の危機感と、そのような危機感を超克するところに生じる澄明な運命感と。前者はその救拔を芸術の側に求めようとし、後者は実生活の側に求めようとする。⁽³⁷⁾

このような心境小説と私小説の差異を巡る論争はこの時期の文壇の主要な争点の一つであった。⁽³⁸⁾ この心境小説を巡る論争は、論者それぞれの「私小説」「本格小説」「心境小説」といった用語が指す意味内容が微妙に異なり、そのため議論が噛み合っていない面がある。だが全体的な方向性として、作家の周辺の些事を描くに過ぎない私小説を発展させ、本格小説なり心境小説といった上位概念へと推し上げようといった機運がある。どちらの立場に与するにせよ、作家は自らについて作品で語ることが必要であるという発想が、自明の前提条件とされたのがこの時期の文壇である。

平野は私小説と純粹小説の起源について、私小説は「無理想無解決の自然派に淵源」するもの、心境小説は「理想主義的な白樺派に由来」するものと述べる。そして心境小説の代表的存在として想定されるのが、志賀直哉である。⁽³⁹⁾これについて、「所謂心境小説なるものは志賀氏の作品などから期せずして出発してゐるとも言へるやうな気がする」という佐藤春夫（一八九二—一九六四）の同時代評がある。⁽⁴⁰⁾こうしたことからこの頃の文壇での志賀の特殊的な位置というものを窺い知ることができよう。

円本漱石集が刊行された昭和初期のこうした文壇の傾向を顧慮すると、円本漱石集収録作選定における小宮の戦略は妥当なものであったと理解できる。作家漱石が一人称視点で己の日常的些事を語る小編が多く採られたこと、そして長篇として唯一自伝的作品『道草』の収録——これは自伝的長篇『暗夜行路』を除き、多くは小編であり、『城の崎にて』『和解』などの自身の経験を扱った佳作を発表した志賀の作家活動を想起させるものがある。漱石の作品の多くがそうである新聞連載小説は、一般大衆が読む「通俗小説」であり、文学の玄人が扱う「純文学」から劣るものと見なされる。こうした傾向は古くから存在したが、『中央公論』や『改造』といった有力誌が現れ、序列が整備されてきた大正後期以降強まっていた。⁽⁴¹⁾漱石の研究史を概観すると、漱石死後から戦前まで継続的に漱石に関する言説や研究は発表されており、⁽⁴²⁾漱石への関心が決して消失したわけではないのだが、その一方で、当時『文藝春秋』を主宰し文壇の権威であった菊池寛は、一九三四年（昭和九年）『国語と国文学』誌での対談において、漱石の作品は今の青年には読まれていないと思うという発言をしている。⁽⁴³⁾同様に『新潮』主幹、権威の一人であった中村武羅夫も、一九四二年（昭和一七年）に「このごろ若い文学者の間に於いて、漱石の文学について云々してゐるのを見るのは、ほとんど稀である」、「たまたま漱石について何か言つてゐる人があるかと思へば、相も変らず生前謂はゆる弟子と称して漱石の周辺を取巻いた人々たちに限られてゐるやうである」と述べている。⁽⁴⁴⁾このよ

うに文壇における漱石への関心は昭和前半期には弱まっていた。そうした状況下で、小宮が志賀のような高い人格を持つ文学者として漱石を提示することには、意味があったといえる。

ところで志賀が称揚されるきっかけとなった、『三太郎の日記』の著者である阿部次郎は、漱石門下の一人であり小宮と年齢はひとつ上である。一高から東京帝大へという学歴も共通する。そして阿部と小宮は東北帝大の教授として同僚であり、小宮も阿部と同じ人格主義者の一人と見なされていた。漱石門下には他に阿部能成(一八八三—一九五九)、和辻哲郎(一八八九—一九七二)という東京帝大を出て帝大教授へという進路を辿り、同じく人格主義者とされた者があり、人格主義は漱石門下の一派を指す別称といふべきものであった。彼らは同じ漱石門下でも作家である久米や芥川と違い、文壇と直接関わる機会はありません。先に挙げた中村の言説からは、漱石門下に対し否定的なイメージを持っていたことが見て取れるが、それはなぜなのか。この頃人格主義が一種の理想として称揚されたのとは別に、文壇においてどのように認知されていたのか。小宮の漱石門下であるという属性がどのような意味を持っていたのか。それを理解することで、小宮の漱石伝の持つ性格が一層明らかになるだろう。

三 漱石門下と人格主義、彼らと「文壇」との距離

漱石門下となった小宮のその後の経歴を概観する。⁽⁴⁵⁾一九〇八年(明治四二)東京帝国大学卒業後、漱石の口添えで慶応義塾大学の講師をする傍ら、漱石の下で「朝日文芸欄」のを森田とともに担当する。この「朝日文芸欄」は一九一一年(明治四四)に廃止される。このとき小宮は漱石との軋轢があったと漱石伝の中で告解している。⁽⁴⁶⁾それ以外の文芸活動は、当時新進役者として注目された初代播磨屋『中村吉右衛門論』(『新小説』、一九一一年八月)

を発表し、それ以後『読売新聞』に劇評を連載するなどの演劇評論活動を行い、次いで芭蕉の俳論研究の著作がある。小説作品は『烙印』（春陽堂、一九一三年）の一作のみで、あとはスウェーデンの劇作家ストリンドベリの戯曲の翻訳をいくつか手掛けている。こうした活動は現代小説作品とその批評を中心とする文壇において、さほど注目されるようなものではない。また小宮は漱石について「纏まったものを書きたい希望を持っていた」ため漱石に関する文章の発表を控えており、『決定版漱石全集』の作品解説以前の漱石に関する文章はそれほど多くない。⁽⁴⁷⁾

これらの活動以外に、小宮は「漱石全集」の編集作業を二十年の長きにわたって継続したことは既に述べたが、生活の資を得る主たる手段は大学での教員活動である。一九二二年（大正一一）小宮は、東北帝国大学法文学部創設時に、既に所属が内定していた阿部次郎によって独文科の教授へと招聘される（就任はヨーロッパ留学より帰国後の一九二四年）。以後停年となる一九四六年まで東北帝国大学教授を務める。

漱石も東京帝国大学講師であったことから文壇から異端視されたのは周知のことであり、学歴という点では途中で断念した者の多い文学者にとって、帝国大学の教員はルサンチマンの対象たり得る。漱石門下というと物理学者寺田寅彦（一八七八—一九三五）を始めとして、小宮と阿部、そして安倍能成や和辻が先述の通り帝国大学の教授となっており、他の漱石門下では森田や野上豊一郎（一八八三—一九五〇）などは法政大学の教授である。漱石門下、特に漱石が帝大講師時代にその門下となった者は、ほとんどが高等教育の教育者となっている。

彼らのような大学教育者が、文筆で生計を立てる作家や批評家たちから、文壇に所属する同業者という目で見られていたとは言い難い。そのことを示すものとして、ジャーナリスト大宅壮一（一九〇〇—一九七〇）による「看板に偽りあり 遊蕩人格四兄弟阿部次郎、阿部能成、小宮豊隆、和辻哲郎の仮面をはぐ」（一九三三年六月）という当てつけのような記事がある。⁽⁴⁸⁾『三太郎の日記』によって大正期に持てはやされた阿部次郎を中心とする人格主

義について、大宅は次のように表現している。

いま、「人格主義」部隊の陣形を機上より偵察するに、まず東北帝大に阿部次郎と小宮豊隆、京大に和辻哲郎、遠く京城に阿部能成が控え、全官学の文化哲学陣営は、さながら彼らの一党で独占されているかたちである。／赤門派、すなわち官学派人格主義の源は、遠く夏目漱石の門下に発し、この四兄弟のほかに、高浜虚子、寺田寅彦、野上豊一郎、森田草平、鈴木三重吉の面々が控えているが、なかには脱落者もあつて、官製(完成) 人格主義の参謀本部は、この四兄弟によって形成せられ、彼らは地方三大学に分かれて勢力を植えつけ、いずれも虎視たんたんとして、総長のいすをねらっている。参謀間の連絡は、巧みに中央の書店、主として出版アカデミズムの元締め岩波でとられているが、そのリーダーはもちろん長兄の阿部次郎である。⁽⁵⁰⁾

大宅はさらに「彼らはいずれも、難解な「学問」に対して、手淫的に自己陶醉しやすい学生特有の心理を巧みにとらえて」学生たちの支持を受けている、と続ける。⁽⁵¹⁾これは文壇から人格主義が冷ややかに見られたことを表すと同時に、学生を中心とするインテリ青年たちの間に依然として多くの支持を集めていたことを示すものといえる。

筒井清忠はエリート学生による教養主義文化圏の成立を次のように提起している。大正期に阿部の『三太郎の日記』のほか、倉田百三『出家とその弟子』(一九一七年)、『愛と認識との出発』(一九二二年)、西田幾多郎『善の研究』(一九一七年)、和辻哲郎『古寺巡礼』(一九一九年)といった岩波書店より刊行された著作と、⁽⁵²⁾ 同社による『哲学叢書』刊行開始(一九一五年)と雑誌『思潮』創刊(一九一七年)が契機となり、大正期に庶民層も含めた広い意味での修養主義から、旧制高校生と帝国大学生を中心とする「学歴エリート」たちの教養主義が分離した。

その後「教養」はマルクス主義とモダニズムの台頭によって後退するが、学歴エリートの間ではそれが把持され、昭和一〇年代の河合栄治郎編纂の「学生叢書」⁽⁵⁴⁾による「教養のマニユアル化」によって復権し、戦後まである種閉鎖的な教養主義社会が学歴エリートたちの中で保存された。⁽⁵⁵⁾

筒井がこの指摘を論証するために参照した種々の読者調査には、先に挙げた「教養書」に交じり、高い割合で漱石の作品が登場する。⁽⁵⁶⁾ 菊池や中村の、漱石作品への青年の関心低下という言を覆す結果である。またこれらの旧制高等学校生を対象とした読書調査で、漱石の名が日本の文学者で突出して見られることも、菊池や中村の所属する文壇との懸隔を浮き彫りにしている。このことを考慮すると、昭和前半期の漱石読者は高等学校や帝国大学所属の学歴エリートたちが中心であり、彼らは当時の文学作品を愛好する一般的な読者とはやや性質の異なる読者であった可能性を指摘できる。そしてそのことと、文壇から漱石とその門下が異質的扱いを受けたこととの関連性を見出すこともできよう。

そこで大宅が「出版アカデミズムの元締め岩波」と表現した岩波書店の存在が注目される。岩波書店の創始者岩波茂雄（一八八一—一九四六）もまた漱石門下の一人であり、漱石の『こゝろ』の出版が、彼が出版業に乗り出す契機となったことはよく知られている。⁽⁵⁷⁾ 先述の通り、岩波書店は第一次から「決定版」までの『漱石全集』の実質的な出版元であり、また前述のように『三太郎の日記』や『出家とその弟子』といった人格主義の代表的著作を出版している。だが昭和前半までの岩波書店発行の著作を概観すると、現代文学作品の出版は前記のものを除くと実はまれであり、哲学や自然科学、また古典文学の刊行が中心である。⁽⁵⁸⁾ このことは一九二七年（昭和二年）より刊行された「岩波文庫」の出版傾向からも窺い知れる。⁽⁵⁹⁾ 科学・哲学・思想などの教養書の出版に特化した岩波書店からの出版はそれ自体が意味を持つことであり、ある種のレッテルを貼られる要因になりえたといえる。

「岩波文化」とは戦後の左翼系知識人を指す言葉として知られるが、この言葉を亀井勝一郎（一九〇七—一九六六）は一九五〇年（昭和二五）に、阿部や小宮に対して、いわゆる「大正教養人」を総称する言葉として使用している。⁶⁰ 亀井は彼らを「漱石の倫理に学びつゝ、新しい日本文化の創造を志した自由思想家の群」として一応は評価をしながらも、漱石の『それから』の主人公長井代助を引き合いにして、「高等遊民」的気質を持ち、学識や教養は豊かだが社会性の希薄な人物と見なす。「そのエピソードオネンの或る者は高踏派となり、或る者は気障な趣味人となった。また学識にのみ執すれば、恐ろしく難解なもの、愛好者となり、本質的には官僚臭紛々たる大学教授にもなる」。⁶¹

亀井の言説が戦後に発表されたことには注意すべきである。戦前を思想を総括し、それを再考する時期にあった戦後の思想界にあつて、戦前に隆盛した人格主義は批判の対象となった。亀井の言説はそういった風潮の中で語られたものである。そのような人格主義批判の代表的なものが唐木順三（一九〇四—一九八〇）『現代史の試み』（一九四九年）であり、彼が「教養派の一見本」として批判したのが、阿部の『三太郎の日記』である。

唐木は、『三太郎の日記』に現れる自己の「内面生活」のみを問題とし、社会的問題意識を欠く人格主義的思考様式に対して、批判を展開する。このとき唐木は亀井同様、漱石と人格主義者（大正教養派）とを比較し、その相違を示すという方法を用いている。「教養派と一世代異なる」漱石は、「人と人との精神的信頼が内面的に崩れたこと、ということを自己の創作の主要なモチーフ」とし、それを「二十世紀の墮落でもあり、悲劇」と感じ、そうした二十世紀初頭の日本の「人が人を信用しえない社会との戦いの連続」をした者と、唐木は規定する。それに対し「漱石門下の三太郎」は、「人と人との間に信用がなくなったという」近代日本の「社会の根底の欠陥を別にして」、「自己の内面に集注しようとする」者として批判し、「教養派の発生基盤」を「社会的基盤をもたない小市民の自己

優越と自己逃避のうちにある」と指摘し、大正教養派の世代の思想の社会性の欠如を糾弾する。⁽⁶³⁾ こうした人格主義を標榜する教養派の社会的意識の希薄さに対する批判は、マルクス主義的価値観に依拠する大宅の評論でも表れており、⁽⁶⁴⁾ 決して戦後突然現れたというわけではない。しかし戦前の人格主義は大宅が皮肉たっぷりに揶揄したように、厳然たる権威を持ちえた。しかしそれを戦後、亀井や唐木が正面からその銜字性を指摘することが示すのは、アカデミズムの世界における人格主義の権威の失墜である。そしてここで忘れてならないのは、亀井や唐木が人格主義者を批判しながらも、彼らの師であった漱石はそれとは別種の存在と見なしていることである。これは人格主義と不可分に結び付いていた漱石を、それと切り離す動きと捉えることができる。

唐木の人格主義に対する批判は阿部に対するものであるが、その同僚小宮の漱石伝からも『三太郎の日記』同様の人格主義的価値観を指摘することは容易である。小宮は、漱石の生涯と制作活動を、漱石が悟達に至るまでの「修養」の過程と見なす。小宮が特に力点を置くのは、修善寺大患以後の漱石作品に表れる漱石の内面である。大患後の最初の小説『彼岸過迄』以降、作品は「漱石の内面の厳肅な告白」となり、⁽⁶⁵⁾ 『行人』では作中人物一郎を苦悩から救済するため、作者が「自分自身の問題として、死の問題を考へ通し、自分の性質を考へ通し、どうすれば自分は自分の孤独から突き抜ける事が出来るかといふ事を、精到に深切に検討」する。⁽⁶⁶⁾ そして『こころ』で「愛」の問題を扱うことで、「現実的に、自分の愛を浄め、深め、高めて、自分以外のものを大きな慈悲で包む事の出来る唯一の道」を追究する。⁽⁶⁷⁾ その後、「赤裸々な自叙伝」である『道草』を著し、「自分の行為を、驚くべく冷厳に批評して、現在自分が到達してゐる、心境の高みを示」す。⁽⁶⁸⁾ 小宮の描く漱石は、「自己の内面に集注」し家族や弟子からも孤立する。そして漱石が一人「則天去私」の高みを目指し創作に励む様を、小宮は万感の思いを込め著述している。

こうした小宮の漱石像は人格主義的価値観の圈内、または「岩波文化」の圈内では是認されても、その圏域を離れて支持されるものではなかった。人格主義的価値観の圏外から漱石を見た場合、小宮が修養の過程として描いた晩年の漱石の姿は、白鳥の感じたような人間不信に侵され孤独に苦しみ姿と認識された。江藤の漱石論は、そのような人格主義によらない漱石の読解であり、それは亀井や唐木の試み同様、人格主義から漱石を切り離す作業である。江藤の漱石論は何を文学とするかという文学の定義についての考察から始まるが、それは江藤の漱石論が、人格主義という哲学ないし道德的コードで語られた漱石を文学的コードで語ろうとする、哲学思想的領域と文学的領域との間の漱石を巡る闘争を仕掛けるものであったと考えられよう。端的にいえば、小宮の描いた漱石は哲学思想的漱石像であり、江藤が描いた漱石は文学的漱石像である。ではこの二つの像にはどのような相違があるのか、そしてそれらの間に共通性を見出すことはできないだろうか。

四 小宮から江藤へ、そしてそれ以降も継承された漱石イメージ

ここまで概観してきたように小宮の漱石伝とそこで展開される「則天去私」神話は、大正以降に発展してきた人格主義的価値観の産物である。しかしその人格主義的価値観は、昭和以降学歴エリートたちによるアカデミズムの世界では保持されていたが、唐木の批判などからも見られるように、戦後その価値観に対する疑問は大きくなっていった。そうした中で一九五五年（昭和三〇）、江藤の「夏目漱石」は『三田文学』に発表された。この論考で江藤が小宮を批判することはそうした時代の風潮に適合するものであり、それが支持される基盤は用意されていたといえる。人格主義的価値観によって語られ、その典型となっていた漱石をそれとは別の見方で語り直すことは、誰か

に期待された役割であった。その役割を引き受けたのが結果的に江藤だったといえる。

江藤が自身の漱石論で行ったことは、小宮の漱石伝で語られた漱石神話の〈読み替え〉である。それは人格主義的価値観によって形成された漱石の偶像を破壊する試みである。しかしそれは決して漱石の作家としての価値を貶めるものではない。むしろ江藤は漱石を、日本の近代社会の様相を誰よりも先駆的に鋭敏に感知し描出した文明批評家として、また日本で誰よりも西洋で生まれた「小説」の概念を正しく理解し、日本においてそれを書くことの問題と苦闘した作家として、近代日本において傑出した類稀な人物として積極的に評価する。そのため江藤の漱石論は人格主義に拠る小宮とは違う言葉、違う説明で漱石の〈偉大さ〉を説く。

江藤も小宮同様、「修善寺大患」の前後で漱石の作品は大きく変化するという。しかし小宮が修善寺大患を漱石の「天寶」⁽⁷³⁾、「精神上の重大事件」とするのに対し、江藤はそれを「一つの偶発時」とする。⁽⁷⁴⁾それは漱石にとって一大転換をもたらすものではなく、「我執」の問題と対峙し続けた彼がその問題から解放される一時的な休息期間である。そのときの心境を綴った『思い出す事など』に語られる人生観は「いたって平凡、常識的なもの」であり、「生活に疲れた初老の男」の生に対する喜びが「自然に流露されている」に過ぎない。⁽⁷⁵⁾そしてそのとき漢詩を作るのに没頭し、またさらに後年水彩画に凝り良寛の書に傾倒した漱石の姿は、小宮の語るような東洋的悟達に至ったわけではなく、『道草』『こゝろ』『明暗』と「我執」の問題を突き詰め、愛の不可能性を痛感するに至った漱石の「自己抹殺の欲求」が高まった末の、「逃避的」態度の顕れであると江藤は考える。「則天去私」とは、いわば、人生に傷つき果てた生活者の、自ら憧れる世界への逃避の欲求をこめた、吐息のような言葉でもあった。⁽⁷⁶⁾江藤は漱石の人間性を称揚するわけではない。江藤の見方では、晩年の漱石は作品を創作するたびに疲弊消耗し、寿命をすり減らしていくだけである。そうしてわが身を削りながら作品の中に人間の「我執」の姿を刻みつけ、「思想の原

形式の表白という近代的機能」を持つ「近代小説」を書き上げた者として漱石を提示し、そのことを称揚する。⁽⁷⁷⁾

このように漱石を規定する江藤は、『行人』を「ある意味で漱石の長篇小説の世界に於ける一つの頂点」と見なす。⁽⁷⁸⁾ 江藤は『行人』を「構成のゆるみは随所に発見出来る」という。だがそれも「漱石内部の複雑の分裂」を示すものであり、この作品には「以前の作品に於ては、小説的技巧の下にかくされていた日常生活への恐怖や、それに起因する他者の問題、及び人間精神を錯乱させ、孤独を招くと彼には思われた近代文明への憎悪が、明らかにここに圧縮され、手で触れ、肌を感じ得る白熱的な観念となって彼の前に立ちはだかっているのを見る」ことができる⁽⁷⁹⁾という。

『行人』の一郎は、漱石の啓蒙主義的態度を持つ批評家としての側面と、自己の絶対化を希求しながら同時に他者の愛を求めるという内的矛盾に突き当たり、人間の「我執」の問題に苦悩する漱石の差し迫った内面の二つが現れた人物と江藤は考える。一郎は文明開化の日本において先進的に個人主義を確立した「真の知識人」である。しかしその真の知識人の先進的な個人主義は「後進的且つ人工的」な明治文化においては、「蒙昧なる俗物のために狂人もしくは変人扱い」される。無智な大衆を啓蒙しようとした知識人がそのことの不可能性に直面し苦悩する。こうした日本の近代社会の知識人層と大衆との「断層」が『行人』の一郎の姿を通して描かれると、江藤はまず指摘する。⁽⁸⁰⁾ だが一郎はそうした優れた知識人層であるという自負と他者への優越感を持ちながら、妻お直から愛されることを求めてやまない。その結果、彼の他者に対する優越的意識は揺らぐ。他者からの愛を求める以上、自己を絶対的な存在と認めるのは難しくなる。

自分は正しいのに、お前達は正しくない。目を覚め。正しくなれ。そして自分と同じように振舞え。そうす

れば自分は自分の意志に忠実なお前達の支配者になろう。あるいは、自分一人正しいのに、全世界は自分の敵だ。むしろ自分は無に同化してこの俗習を去ろう。かくの如くにして、啓蒙主義的態度は、自己絶対化及び自己抹殺への欲求と見事に連続する。更にこの欲求は、積極的には対社会的な絶対支配への意欲に、消極的には反社会的な逃避の姿勢へと連続するのである。「……」漱石にとってこれらの意志が実現不可能なものである以上、この両極点の間を震動するあらゆる人間の欲望は厭わしいものにすぎない。彼はそれを「我執」と呼ぶのである。⁽⁸¹⁾

漱石が一郎を通して描いたのは、他者と連帯することで成立する「社会」から隔絶して個人として生きることの「孤独の不安」である。そして江藤は妻の心の「深淵」を理解できないとする一郎の台詞を引いて、「元來他者とはそういうものではないのか」と問いかける。⁽⁸²⁾ 理解できない「他者」との関係に苦しみ孤独を感じ、「自己絶対化及び自己抹殺への欲求」に駆られる。江藤によれば「漱石に見られるこのような内部の分裂」は「現代の日本人に共通な一つの精神構造」であり、漱石はその現代社会の「人間的な孤独の認識」を先駆的に、そしてそこに至る人間心理の複雑な交錯を精密に描き出したことが、漱石の評価される点であると主張する。

これに対し小宮は『行人』についてどのように語っているか。小宮は、周囲からの無理解に苛立つ一郎から漱石は「高い立場に身を置」き、彼の心理を解説し、また彼がどうすれば救済されるかという示唆を与えようとしていると言う。しかし結局それは漱石にとって「自分自身の問題」であり、漱石は「どうすれば自分は自分の孤独から突き抜けることができるかといふことを、精到に深切に検討して見る必要」に迫られたとする。⁽⁸³⁾ ただしそれについて、漱石がこの作品の中で明確な解答を得ることができたとは、小宮は思えなかったようである。

漱石の中では、依然として私が蔓り、我が擡げ、『行人』の中の一郎のやうに、どうしても自分の方が正しくて、他人は間違つてゐるといふ、是非の念を抛棄する事が出来なかつた。漱石は此所で、その問題を、ぎりぎり押し詰める。さうして自分の中の「要求」と「慾」とを思ふさま跋扈させつつ、自分の中の非凡と自分の中の平凡とを嘸み合はさせ、最後に到つてそれらのものを爆破させてしまはうとするのである。⁽⁸⁴⁾ (傍点は原文のまま)

これまで再三述べてきた通り、小宮は漱石の創作活動を「則天去私」に至る修養の過程と捉えている。しかしその試みは常に阻害され続け、「自分の閱歴を殆んどそのまま盛り込んで、是ほど身最肩なしに、客觀的に、また感傷なしに、自己を眺め、把握し、描写する」ことを達成したとする最後から二番目の作品『道草』においても、「その境地にはまだ到り得てゐない」と小宮は考える。⁽⁸⁵⁾ そして未完の作品『明暗』の描かれなかつた結末にこそ、「漱石の到達した境地」が開陳されるはずだったと言うが、しかしそれは「勝手な憶測を試みてゐるより仕方がないこと」としている。⁽⁸⁶⁾ このような自己研鑽を積む姿勢・態度を重視し、結果についてはそれほど顧慮しないという発想はいかにも人格主義的である。⁽⁸⁷⁾ 一応小宮は漱石が悟達に至つた証拠として、創作の傍らで漱石の作つた漢詩や書画、そして知人に送つた書簡を常時提示しているが、結局その作品において漱石が「則天去私」を実現したことを示すことはできなかった。小宮の意図に反し、そして江藤の小宮に対するイメージにも裏切るかたちで、小宮の漱石伝は、晩年の漱石が「淋しさ」と向き合いながら自身の抱く理想と現実の相克に苦しみ、その解決となる境地を模索しながらそれに至らず終わる、そうした作品を反復のであつたことを示してしまつてゐる。

これは江藤の描く漱石像からそう隔たったものではない。『行人』の一郎は「絶対の境地」を見出しながら、ここに入ることでできない矛盾に苦しんでいる。その話を傍らで聞くHさんは、自分の理解が足りないのかあるいは一郎の精神が変調をきたしているのかと訝しむ。⁽⁸⁸⁾小宮にとつてそれは言うまでもなく「則天去私」に至るまでの苦闘の過程であるが、江藤もまたこの一郎の描写について、「修善寺に於ける漱石の天簫フリスを想わせる」と述べる。⁽⁸⁹⁾江藤はこうした欲求を「自己絶対化の欲求」と規定し、それを突き詰めると「自然を我執と同質化しようとする、奇妙に求道的な行為」になるとする。⁽⁹⁰⁾自己を絶対化するとは、自分に対する他者の介在の一切を否定することである。それは西洋的価値観に基づくなら「神」との同化を意味し、汎神論的世界である東洋的価値観に基づく「自然」との同化を意味すると江藤はし、そしてこの「特異な精神の形態」は「ほとんどあらゆる日本の近代作家の作品の中に求め得る」とし、その代表として志賀直哉の『暗夜行路』を挙げる。

「暗夜行路」に出て来る女達は、時任健作の影に過ぎない。謙作は「人間」であるよりさきに、先ず「自然」である。あるいは、より強力な神の影響の下におかれた一人の神である。この小説を支えているのは、「人間」を離れて「自然」につこうとする作者の執拗な意志である。あらゆる卑小な淫行や相姦的な行為によって、ちりばめられているこの傑作の主人公は、「人間的能力を賦与された一頭の野獣」であるかの感がある。ここに、近代的分裂を見事に超えた、健康な原始的人間の全き影像を見ようとした評家は、そうすることによって、知らずにあらゆる人間社会を否定しようとしていたのだ。⁽⁹¹⁾（傍点は原文のまま）

このように他者の問題を放棄し、人間の孤独の不安など顧慮しない「暗夜行路」の世界は、漱石の作品の世界と

「対極」であると江藤は述べる。しかしそれは漱石の作品の中に『暗夜行路』で語られる精神世界が全く存在しないということではない。『暗夜行路』に描かれる「自然」と同化する「自己抹殺（自己絶対化）の倫理」と、そしてそれに反する他者の愛を求める「平面的な他者に対する倫理」の二つの「複雑極まる交錯によって構成」され、そうした一つの絶対的な倫理で統一されない点にこそ、近代以降の人間の内面の真実を描く漱石作品の魅力があると江藤は考える。さらに言うとも江藤の小宮に対する批判も、小宮が漱石を根本的に読み違えているからではなく、漱石の「自己抹殺（自己絶対化）の倫理」（これが「則天去私」思想を指すと江藤は見なす）のみに着目し、後者に目を向けることがないためである。⁹²

江藤は、漱石は多面性を持ちその作品は輻輳的であると考える。そこで江藤はこの漱石論の中で「低音部」という概念を提唱し、漱石作品全体に底流するムードのようなものの把握を目指しているが、この「低音部」概念は様々な要素の入り交じる複合的なものである。

管絃楽の低音部がセロとコントラバスによって奏でられるように、漱石の低音部にも二種類の楽器の音色が聴かれるのであって、その最低音は、東洋趣味的な表徴を持つ世界によって奏でられている。この世界は、いわば「則天去私」以前の「則天去私」的風土なので、あの英文の断片（一九〇〇年十月洋行途上の船中で漱石が書き付けたもの）にあった「無」の象徴であり、漱石の文人趣味の故郷である。セロのパートを受持つのは、英詩にはじまり、「薙露行」、「幻影の盾」、「倫敦塔」といった系列を形成する中世風のロマンティックな作品となって結晶し、更に「夢十夜」にいたる世界である。しかも、この「夢」の世界は、あの最低音の世界を識っていた人間が、その追憶の故に傷つき、崩壊する、といった反復するライトモチーフをひそかに有して

いて、更にある種の沈痛な「刑罰の意識」で黒く縁どられている。その不吉な美しさは、隠微な被迫跡者の不安によってかすかに揺り動かされているのである。⁽⁹³⁾

ここには東洋的概念である「則天去私」も、漱石が学びそして滞在して感じた英文学の世界も、そして不幸な幼少期から始まる漱石の生活史から形成される心的外傷もすべて包含されている。この「低音部」という概念の中にそれらが統合され、散発的に作品に表出することで漱石の作品には多様な面が現れる。それはあるときは啓蒙的であつたり道徳的なものとして現れ、あるときは神経症的な人間不信となつて作品の中に現れ、小宮の期待するような教訓を与える性質のものではなくなる。そして江藤はむしろ後者に、近代日本の知識人の本質を捉える漱石の慧眼を見る。

だがそれは漱石に対する別の見方を示したというだけのこととも言え、また結果として漱石を日本近代文学における稀有な大作家として称揚するのであれば、同種の試みと言えなくもない。そして漱石の悟達を強調する小宮も、例えば円本漱石集の解説で「醜い現実を憎む心と美しい夢を愛する心がより大きな一つの調和の中に止揚される」と主張したように、漱石の美質を決して単一的に捉えていたわけではない。江藤や中村光夫が小宮の漱石伝を批判したのはそういった多様な魅力を有する漱石を、「則天去私」という単一性に収斂させようとした点であり、逆に漱石を批判した白鳥の方がより漱石の魅力を引き出していると江藤が感じるのは、小宮と江藤の感性の違いを示すものである。そしてその感性の違いとは、人格主義的価値観に対する親近性の違いといえよう。だからこそ江藤は自身の漱石論において、漱石と志賀直哉の相違を明示する必要があるであつたのである。

江藤がこの論考で自身に提起した課題は、人格主義的価値観によらずに漱石の魅力を論じるにはどうすればいい

かであったといえる。その課題は、人格主義的価値観に対する批判が強まり、小宮の漱石論の主旨が時代遅れになりかかった時期である戦後に、漱石の魅力を提示するのに必要なことであった。漱石に対する文壇の関心の低さ(それは漱石の威信の低下につながる)は、先の菊池や中村の言述に見た通りだが、その関心呼び起こすには漱石をどう語るべきなのか。無論当時一介の学生に過ぎない江藤が、自身の論考によって文壇の漱石の見方を一変させることができると考えていたかはともかく、小宮の漱石伝が漱石の魅力を充分に伝達しておらず、漱石の魅力を当時の文学愛好者たちに伝達するためには違う語り方で論じねばならないという、ある種の使命感のようなものを持つていたとは考えられよう。

江藤が提示した漱石像は、近代日本において知識人が社会との軋轢によって生じる内面の葛藤を先駆的に描き出した文明批評家の姿であり、それは戦後日本の思想界において検証されるべき近代日本の問題と同一のものであった。そのため江藤は時代にあった新たな漱石像を提示することで、漱石の魅力を掘り起こしたといえる。このことは人格主義と心境小説が称揚される昭和前半期に、小宮がそれに基づく漱石像を構築したこととある意味で重なる。両者とも時代に合った漱石像を提示し、漱石の魅力を現代の人々に伝えた。文豪漱石は時代に沿ってモデルチェンジされることで、漱石の文名が維持されたのである。

江藤の漱石論が発表される戦後一九四〇年代後半から五〇年代は、戦前の日本文壇の総括がなされ、自然主義から私小説へと進む日本の近代文学の歴史が批判的に検討され、そうした既成文壇への批判が数多く提出される時期である。⁽⁹⁴⁾ こうした流れと、反自然主義作家に位置付けられる漱石の価値が見出されていくことはおそらく連動している。漱石異論なく文豪として地位を確立するのはそれを経た後と考えられるが、これについてはまた別の機会に

論じたい。戦前における漱石は、今回検証してきたように「岩波文化」という文壇とはやや異質な圏域の代表的存在として認知され、菊池寛や中村武羅夫のような当時文壇の中心にいた者たちからは、それは既に過去の思想のよう⁽⁹⁶⁾に扱われていた。そしてそうした人格主義的漱石像を提示した小宮は、誤った漱石観を提示した人物のように今日考えられている感があるが、それは大正末期から昭和初期の思想的流行を見れば、その時点では戦⁽⁹⁶⁾略的に正しく、また当時アカデミズムの世界で想起された漱石像であり、その価値観を共有する学歴エリートたちの支持によって、漱石の文名が維持されたことは事実といえる。

漱石がアカデミズムの世界における理想的な聖人とされたこと、そのことについて江藤は漱石作品の文学的読解の必要性を主張し、批判する。しかし江藤は、漱石は聖人であるから偉大ではない、聖人になりきれない人間心理の葛藤を丹念に描いたから偉大なのだったように、漱石の偉大さを強調することは小宮にも劣らないところがある。⁽⁹⁶⁾小宮の著作を読んで小宮の考えに対し反論を述べながら、漱石の偉大さについてはそれを当然のこととして受け入れる。こうした傾向は、江藤のみならず白鳥や中村にも見られる。これは漱石の偉大さを説く小宮の刷⁽⁹⁷⁾り込みの効果といえるかもしれない。小宮の漱石伝では、悟達に至ろうとする晩年の漱石の心境を理解できず、師と疎遠になっていく若き日の小宮の姿が描き出されている。⁽⁹⁷⁾この小宮自身が描いた小宮像、師の考えを理解できない愚かな弟子の姿は、小宮に批判的な彼の読者たちにも引き継がれている。

家族や弟子の無理解の中で一人超然と作品と向き合い、人生乃至は芸術と向き合う孤高の作家、こうした小宮の描出した漱石のイメージは神話⁽⁹⁸⁾を否定した江藤にも引き継がれている。漱石が聖人ではないにしても、人生的乃至は文学的な何か重大な深奥に達した人物であり、この孤高の作家が作品の中に残した真のメッセージを解読したいという衝動に研究者たちが駆られる。研究者たちは漱石にそういったある種の神秘性を未だに抱き続けているとす

るならば、「漱石神話」の影響は未だ生き続けているのではないか。そのとき小宮は自身の漱石伝と同様、漱石の真意を誤読する道化の役割を引き受ける。小宮の誤った読解をスプリングボードとし、より漱石作品の内奥に踏み込み新たな漱石の価値を提示する。小宮の漱石伝は結果的にそうした研究の構造を生み出し、漱石研究の活性化を促した。

漱石は生前、小宮について「小説でも論文でも矢張身分不相応」という評を残している。⁽⁹⁸⁾ 漱石は小宮の文章が実質以上に大仰となる傾向があることをよく知っていたようである。漱石はその死後、小宮の書いた漱石伝によって「則天去私」神話に基く生涯が描き出されることで、漱石自身が実質以上に大仰な存在として認知されるようになったといえる。それ自体皮肉なことであるが、それを生み出した小宮の漱石像が批判的に検証されることで、漱石の偉大さは新たな視点から語り直され提示されていく構造が用意されたのである。

引用は参照した文献の表記に拠るが、旧字は新字に改め、仮名遣いは原文のままとした。初出・初収等は必要に応じて記載した。

注

(1) 「則天去私」について語られた早い例としては、漱石死去の報を伝えた一九一六年十二月一〇日付『都新聞』や同年同月一日付『東京朝日新聞』。森田草平が、最近漱石は思想に変化があり「去私則天」を説いていたと答える記事が掲載される。他には、久米正雄(一八九一—一九六九)の「永久の青年—夏目漱石氏—」(『文章倶楽部』一九一七年一月)、赤木桁平(一八九一—一九四九)の「夏目漱石」(新潮社、一九一七年)などが、漱石が「則天去私」について語ったことを記したものと知られる。

漱石が「則天去私」について語った十一月九日(あるいは一六日)の木曜会の様子について最も詳細に記述しているのは、松岡譲による「漱石山房の一夜—宗教的問答」(『現代仏教』一九三三年一月初出、「漱石先生」岩波書店、一九三四年所収、二〇六—二一八頁)である。この文章は会話体で綴られるが、漱石死後十数年を経て書かれたものであり、漱石の口述を正確に伝えるか否かは

判断の仕様がなない。なおこの十一月九日の木曜会に、小宮は出席していない（「知られざる漱石」岩波書店、一九五一年、三四—三五頁）。小宮は後年自身と漱石の關係が悪化していたことを伝記の中で述べているが（小宮豊隆『夏目漱石』岩波書店、一九三八年、七一—七三頁）、小宮が漱石から「則天去私」について直接聞くことなく、口承によってその概観を伝え知るだけである点も、「神話」の信憑性が疑われる理由のひとつといえる。

(2) 松岡譲、前掲「漱石山房の一夜——宗教的問答」、二二四—二二五頁。

(3) 三好行雄「則天去私」、三好行雄編『夏目漱石事典』（別冊国文学）一九九〇年七月改裝版、學燈社、一九九二年、一七六—七七頁。

(4) 三好行雄、同前。「則天去私」については、特に『明暗』との關係が指摘された。「則天去私」を一種の悟達・超越の境地とみなしたうえで、『明暗』をその具体化とみる理解も一時有力であった。清子の聖女性が強調され、彼女による津田の戒飭（かいちよく）ないし救済として『明暗』のモチーフが論じられたのである。小宮豊隆を代表とする説であるが、これに対しては猪野謙二以下いわゆる則天去私神話に対する否定論が相次ぎ、現在では『明暗』と則天去私との短絡説はほぼ退けられたとみていい（二七六頁）。

(5) 大宅壮一（初出時は郷登之助の筆名）「看板に偽りあり 遊蕩「人格」四兄弟 阿部次郎・安倍能成・小宮豊隆・和辻哲郎の仮面を剥ぐ」（『人物評論』一九三三年六月）、「大宅壮一全集」第三卷（蒼洋社、一九八〇年）所収、二九三—二九四頁。「彼（小宮）はピンからキリまで、筆跡はもとより、歩きぶりから口のきき方まで、漱石のサルまねをやって、ごきげんをとった。（……）漱石にはあまり好感をもたれていなかったし、また彼自身もかなり漱石のかげぐちをたたいて歩いたが、漱石が死んでから、「漱石神社の神主」の異名をとったほど、熱心な漱石ファンになった。実は自分の出世に漱石を利用したのである」。

(6) 同前、参照。また、漱石門下の一員である江口渙は回想で次のように記している。江口渙『わが文学半生記』（青木書店、一九五三年）、六九—七〇頁。「漱石の死んだ後で、『小宮の』漱石に対する態度にはどうしても納得できないものがあつた。それは、森田草平が「小宮は漱石神社の神主だよ」といった言葉がよく説明しているように、漱石を神格化しなければおかしい態度、漱石に対して少しでも批判的なものをいすれば、たちまち「不敬」よばわりをしかねまじきその狂信的な態度に、私はつよい不満をおぼえた」。

(7) 内田百閒の一九一九年（大正八）十二月二八・二九日付日記に「漱石神社の神主」の記述があり、おそらくこれ以降この仇名を森田草平も使用したと考えられる。なお、この日記の登場人物は仮名で書かれている。『続百鬼園日記帖』（三笠書房、一九三六年初出）、『新集内田百閒全集』第七卷（福武書店、一九八七年、二六五—二六六頁）。「森田草平が」漱石先生に関する著書の広告を全集に折り込む様に岩波に頼んだら快諾したから刷らした後で文屋さん（小宮）がいけないと云ひ出してたうたう何千枚かの広告が反古になつた話。文屋さんが「売る為にそんなに迄先生を利用しようとするのは情ない」と云つたと云ふんだがそんな事を八釜しく云はないでもよさうに思つて聞いた。漱石神社の神主のやうで可笑しい」他にも百閒には次の漱石門下を戯画化して描いた文章がある。「失敬申候へ共」（『小説新潮』一九六七年十月初出）、『新集内田百閒全集』第二十一卷（福武書店、一九八八年）所収、二七九—二八九頁。ここで百閒は、彼の先輩である鈴木三重吉・森田草平・小宮豊隆・安倍能成らを戯画的に描いている。

(8) 矢口進也『漱石全集物語』（青英社、一九八五年）、一〇頁。漱石作品の出版権は、漱石の単行本を出版した春陽堂・大月書店・

岩波書店の三社に作品ごとに分かれていたが、全集の出版料は三社で各社の売上に応じて折半することが取り決められた。

(9) 松岡譲『漱石の印税帖』(朝日新聞社、一九五〇年)、一九頁。「全集そのものの評判もよく、予定目標の殆んど二倍に近い五千八百部の線でもとり、解約者がいないといつて、程だつたのだから、大した上首尾であつたのだ」。

(10) 矢口進也、前掲書、六―八六頁。同書に拠ると、当初、校訂作業は森田を中心としていたが、後に小宮の主導に切り替わる(二〇―二一頁)。また、森田と小宮の校訂方針の違いが提示され興味深い。全集書簡集は第一次のときに一卷の予定が二巻に増冊され、第二次全集刊行以降もその都度新たに新たに発見されたものが追補されている。小宮が漱石書簡の収集に尽力したことは、江口渙の回想(前掲書、六五―六八頁)からも見てとれる。尤もこうした小宮の態度に対し、江口は反感を持ったと記している。

(11) 小宮豊隆『決定版『漱石全集』』(漱石寅彦三重吉) 岩波書店、一九四二年、五六―五七頁。「決定版『漱石全集』が従来の『漱石全集』と違ふ所は、第一に内容が遙かに豊富になつてゐること、第二に各巻に解説がつく事である。第三に全体に通じる、総索引が添へられる事である。〔……〕総索引の中には、無論小説、小品、随筆の類も這入る。是は、グイマル版『ゲーテ全集』総索引作製の方針を、大体踏襲して、私が立案したものである」。

(12) 森田草平『夏目漱石』(筑摩書房、一九六七年、初出は甲鳥書林より一九四二年)の巻末に付された松岡譲の解説に、「決定版漱石全集」の作品解説が、阿部能成の強い意向で小宮一人の手に託されたことが記されている(二四―二七頁)。

(13) 滝沢克美『夏目漱石』(三笠書房、一九四三年。岡崎義恵『漱石と則天去私』(岩波書店、一九四三年)。滝沢は「自己本位」というキーワードで、岡崎は「則天去私」というキーワードで漱石の生涯と作品を論じている。両者とも江藤の漱石論の中において、漱石を聖人化して取り扱っていることを批判され、小宮とともにしばしば引き合いに出される。

(14) 中村光夫『作家の青春』(創文社、一九五二年、一〇九―一〇頁。「小宮の漱石伝は」すなはち筆者がここで漱石の個性の一貫性を強調するあまり、あたかも彼が晩年に「心」や「明暗」を書くことが少年時代から予定されてゐるやうな調子でものを云つてゐるために折角ここに、丹念な筆致で辿られた漱石の生涯がなにか拵へものじみた印象をあたへてしまふ。小宮氏がここに見せてくれるのは作家漱石の非常に精巧な剥製であつて、そこは肝腎な生命の息吹が欠けてゐるやうに思ふのは僕だけであらうか」。

(15) 江藤淳『夏目漱石』(三田文学、一九五五年十一月・十二月、一九五六年七月・八月(全四回)) 初出、『夏目漱石』(東京ライフ社、一九五六年) 初取。本稿では『決定版夏目漱石』(新潮社、一九七四年) 収録のものを参照(以下の引用も本書より)。この箇所(一〇―一一頁)で、江藤は「神話作用」によって形成される聖人化された漱石像と、作品が表出する漱石像の乖離を述べている。また「初版あとがき」において、「自分の目に見える漱石の姿」と「世に行われているおびただしい評伝、研究書に描かれた「文豪」の影像」が似ても似つかないとい嘆いている(二六九頁)。江藤はこうした氾濫する漱石の「影像」を「最も熱心な「則天去私」の祖述者の一人である小宮豊隆氏の「夏目漱石」(二二頁)に収斂させている。

(16) 日沼倫太郎『漱石』神話の転換(『国文学解釈と教材の研究』學燈社、一九六五年八月、一四―一八頁)は、江藤の漱石論を手ばなしで賞賛している。また東京ライフ社刊行の江藤の『夏目漱石』に寄せた平野謙の序文における激賞ぶりを目を見張るものがある。だが、日沼は自論で「則天去私」と漱石の業績を全面的に結び付けるのが小宮豊隆や唐木順三の立場、そして「則天去私」を漱石の思想の一部(あるいは小説技法的な視点)として捉える立場が江藤や平野であると区分し、自らも「則天去私」に対する一考

察を試みているが、日沼の「則天去私」観と江藤らの「則天去私」観が一致するものかは、江藤の「低音部」概念の輻輳性を考慮すると疑わしいものと言わざるえない。本稿でも触れたが江藤の「則天去私」観は、読者によって見解が異なるような「意味の幅」を持つものであり、そのことによって漱石作品の多義性を江藤は示しているといえよう。そしてこうした漱石作品の自由な読みの可能性を開く見方を開示したことが、江藤の真の功績といえるかもしれない。「しかしこれらの評伝『優れた実証主義的評伝である吉田精一』『芥川龍之介』『小宮豊隆』『夏目漱石』など」を読む時のほくらの胸中には、次のような疑問がおこらないであらうか。すなわち、まだこれ以外にも伝記は書かれ得るのではないかと？ という不逞な疑惑が、最後の数頁を伏せたその瞬間に、忍び入って来はしないか。〔……〕細かく織り上げられた事実とは、全く断絶された次元に作品は存在する。その中にこそ、作家の最も *essential* な部分があるので、ここ以外に一人の人間に対してはくらの感じ得る魅力の存する所はないのだ」（江藤淳、『決定版夏目漱石』、八七一―八八頁）。

(17) 小宮に対する批判として有名なものに、漱石の二男、夏目伸六（一九〇八―一九七五）のものがある。伸六は母親子口述の『漱石の思い出』（改造社、一九二八年初出）と較べ、小宮の漱石伝の漱石を「小宮豊隆と云ふ濾過器を通して、浄化され、神格化された」「夏目漱石」は、謂はば、上下姿のよそ行漱石」と評している（父・夏目漱石、文藝春秋新社、一九五六年、一四三頁）。そして漱石が妻子に対し手を挙げたことが記述から省かれていてと非難するのだが、これは正確ではない。歯にものが挟まったような言い方だが、小宮は次のように記述している。「苦苦しく不愉快な日が続いて、その為め漱石が苛苛させてゐた時に、漱石は肝癪を起し詰めに起して、したい三昧のことをし、妻子は殉教者の如くにその狂暴を忍受してゐなければならなかつたもののやうに言はれてゐるが、罪はどつちにあるかの問題は別にして、その日その日を苦苦しく不愉快に送ることその事を、決していいことだとも誇るべきことだとも考へてゐなかつた（……）」（小宮豊隆『夏目漱石』、六五四頁）。

また伸六の言述は、彼の幼時に漱石が亡くなっていること、「漱石の思い出」が鏡子の曖昧な記憶を筆録者の松岡がかなり手を入れ構成したものであり、信憑性に疑問があること（林原耕三『漱石山房の人々』講談社、一九七一年、三一七―三一八頁、(22)も参照）、そして一九四〇年代には夏目家と岩波書店は、漱石の著作権を巡って険悪な関係にあったことなどを考慮して判断すべきである。だが意外なことに、小宮と夏目家の交流は終生続いたことを伸六自身が述べている（父・漱石とその周辺、芳賀書店、一九六七年、一八四―一八八、二〇四―二〇五頁）。

江口渙も漱石の臨終の言葉「いま、死んじや困る」という言葉を、小宮が漱石伝の中で故意に削除していると批判しているが（前掲書、三八頁）、これも誤りである。「そのうち漱石が非常に苦しみ出し、自分の胸をあけて、早くこゝへ水をぶつけてくれ、死ぬと困るからと言ったかと思ふと、人事不省に陥り全く意識を失ってしまった」（小宮豊隆『夏目漱石』、八八頁）。江口の場合、その後小宮と決裂したことを明記しており、その人間関係が反映されているのかもしれない。だがいずれにせよ、小宮の漱石伝に対し批判的眼差しを向ける者が、その発表時から（より厳密には発表以前から）あったことに注意すべきである。

なお、小宮の三女である脇昭子は、『夏目漱石と小宮豊隆』書簡・日記にみる漱石と豊隆の師弟関係に就いて（近代文芸社、二〇〇〇年）で、「漱石と豊隆の師弟関係は極めて人間味にあふれた暖かさ、深い知性に裏付けられた高みへと弟子を導こうとする漱石の包容力が感じられる」と述べている（八六頁）。

(18) 内田道雄「研究史通観 夏目漱石」、成瀬正勝他編著『増補国語国文学研究史大成14 鵬外 漱石』(三省堂、一九七八年)所収、二七―一六頁。内田は漱石の研究史について、戦前の赤木桁平・和辻豊隆・小宮豊隆などの漱石門下の著述によって展開された「則天去私」を中心とする漱石論を「本流」、戦後の江藤や『近代文学』によった伊藤整・荒正人らの漱石の暗部に着目する研究を「分流」と表現し、「戦後輩出した異説新説一般にみても、戦前の本流からは全く一転し、従来の定説的な權威を無視する傾きが際立っている」としている(九〇頁)。

(19) 江藤淳、前掲書、一六頁。「長篇作家としての漱石は、メレディスなどの影響をうけ、のちにジェイン・オースチンを師とあおいだ、未完成の作家にすぎない。漱石の偉大さがあるとすれば、それは漱石が特別な大思想家だったからでも、「則天去私」の悟達したからでもなく、漱石の書いていたのが文学であり、その文学の中には、稀に見る鋭さで捉えられた日本の現実があるからである」。

(20) 正宗白鳥「夏目漱石論」(『中央公論』一九二八年六月初出)、『正宗白鳥全集』第二十卷(福武書店、一九八三年)所収、一四五頁。

(21) 『東京朝日新聞』一九二六年十二月一〇日付朝刊。

(22) 江口渙、前掲書、五九―六二頁。江口の記述には白鳥の言説について、実際のものより誇張が感じられる。「中でも、「読売」にかいた正宗白鳥のがとうまっ正面からの批判であった。つまり、生きているあいだは「則天去私」というようなことをいって、いかにも「さとり」を開いたように見えた漱石も、いよいよ、死に直面すると、死にたくない人間の本性に動かされて、ついあんなことをいってしまった。人間にとって「さとり」などというものは生きているあいだの気休めで、いざとなると大して役に立つものではない、という意味のことを、相当しんなつた言葉でいった。白鳥の言説は『読売新聞』紙上ではなく、『新小説』(臨時増刊号文豪夏目漱石、一九一七年一月)のものと考えられる。「死んぢや困るから注射をして呉れ。」と、医師に嘆願されたところに出てゐましたが、この一言が氏のどの作物よりも私の胸に鋭くこたへました。文学芸術なんて畢竟遊戯文字に過ぎないかも知れませんが、「死んぢや困るから……」には私達人間のどん底の心の声が感ぜられます」。

また阿部次郎はこの漱石臨終の言葉について、それが決して漱石の人格を貶めるようなものではないことを示そうと考察した文章を発表している(「夏目先生のこと」(『新小説』一九一七年三月)。漱石門下、特に人格主義者にとつてこの問題の重要性は決して低くなかつたようである)。

(23) 林原耕三、前掲書、三一―八頁。「ところがこれ『漱石の思ひ出』に対して憤然として起つたのが小宮豊隆氏である。先生の為めの弔合戦と号して、極力自己の主観を抑へ、推測を排しながら、あの龐大な漱石伝を書き上げた。そして当然、鏡子夫人の不興を買ふことを予期して、仙台から上京しても夏目家の閨を跨ぐことに躊躇した。然るに夫人は酒々として従前と変りなく彼を好遇した。その筈である、面倒臭がりの夫人が――先生の書いた物さへ読まない人が、そんな七面倒な、厄介な代物を読む筈がなかつたからである。なお林原は、「文献学の信憑性に就いては懐疑的」であり、江藤が後に手掛ける漱石伝『漱石とその時代』(一九七〇年)から断続的に発表)やその他の漱石の伝記的研究についても疑問を呈している。小宮以降の研究者たちも、それぞれが自己の主観に基く漱石の「影像」を生産し続けたのである。

- (24) 漱石伝発表後の小宮は「先生のこと わが師わが愛」(『婦人公論』、一九四一年四月)で、次のように述べている。「私の書いたものを仲介として、自分の頭の中に夏目漱石の影像をまとめ上げてゐる人たちの中には、往往先生を神経のぴりぴりした、ゆとりのない、沈鬱で、峻く、いつも苦虫でも噛み潰したやうな顔をしてゐて、——例えば陽気で、洒脱で、のびのびして、平和で、静かで、落ついて、暖かな情味とともに、高く仙骨を帯びてゐるといふやうな所の少しもない人間のやうに想像してゐる人も、いくらかるなくはないやうである。小宮の批判者である白鳥や江藤が、こうした漱石観を抱くかと思えることは皮肉である。白鳥も江藤もそれと気付かず、小宮の著作の影響を受けて自己の中に漱石像を形成しているのではないか。
- (25) 夏目漱石『現代日本文学全集第十九篇 夏目漱石集』(改造社、一九二七年)。
- (26) 岡野他家夫『日本出版文化史』(春歩堂、一九五九年)、三四七—三四九頁。「円本の嚆矢といわれる改造社の『現代日本文学全集』全六十三巻だが、これは菊版で各巻平均五百頁、六号ルビ付三段組一冊一円のもので、従来の半値以下、いくら物の安いその頃にしても、たしかに安いものだった。……」円本の意義や功罪については今までも論じられたが、少なくとも当時の日本に五十万からの文芸ものの愛読者のあることを実証したこと、そして読者の領域を著しく拡大して、出版界のみならず、もつと広い意味での日本の文化、ジャーナリズムを一大飛躍させた功労の半は、改造社とその『現代日本文学全集』が負うべきだろう。
- (27) 前掲の『現代日本文学全集第十九篇 夏目漱石集』、四〇八頁。「何故にかういふ編集の仕方をしたかに就いて、此所に簡単に私の考へを書いて置くのは、私の義務であると思ふ。一般の読者にとって此事は、漱石先生を理解する上に、或は何等かの参考になるかも知れない」(小宮豊隆『夏目漱石集』の後に)。
- (28) 同前、四一—頁。このことについて「限られた頁数の集では已むを得ない」としているが、同時に次のように述べている。「私は、『日記』と『思ひ出す事など』の抄と『ケーベル先生』と丈あれば、充分に中期を代表し得る筈だとも考へてゐるのである」。
- (29) 同前、四一〇頁。
- (30) 正宗白鳥、前掲、一三八頁。「病後に作られたかういふ古詩を私は微吟した。そして、この詩人の気持に合ふのを感じた。小説については、私の気持は何となく、彼れをそぐはないところがあるやうに思はれるのだが。……」。
- (31) 小宮豊隆『夏目漱石』(岩波書店、一九三八年)、八五—一八六三頁。
- (32) 山崎光夫『藪の中の家 芥川自死の謎を解く』(文藝春秋、一九九七年)、一七一—二六一頁参照。芥川の死の理由は、不眠やストレス等からの精神耗弱のほか、義兄の自殺とその借金引き継ぎ、平松ます子との不倫関係、梅毒説、友人宇野浩二の発狂と母の発狂からの怯えなど様々な要因が想定されている。山崎は、うつ病の回復期は自殺を実行にうつす可能性が高いということに、その自殺の主たる要因を求めている。
- (33) 芥川龍之介『文芸的な、余りに文芸的な』(『改造』一九二七年四月・五月・七月・八月初出)、『芥川龍之介全集』第十五卷(岩波書店、一九九七年)所収、一五五頁。
- (34) 大野亮司『神話の生成——志賀直哉・大正五年前後』(『日本近代文学』第52集、一九九五年五月)、九一—一〇五頁。大野は『兎を盗む話』(一九一四年四月)から『城の崎にて』(一九一七年五月)までの作品を発表しない時期に志賀評価が急速に高まったことについて、「人格主義的コード」によって志賀の『沈黙』が人格修養のための期間と受け取られた、と分析している。志賀の評価は

作品そのものよりも、作家の生活態度や精神性に対する評価であったことを解き明かしている。

(35) 阿部次郎『三太郎の日記』は、まず太東堂書店より一九一四年に刊行。翌一九一五年岩波書店より刊行。のち加筆され、『三太郎の日記』(一九一五年)、『合本三太郎の日記』(一九一八年)が岩波書店より刊行される。本稿では『阿部次郎全集』第一巻(角川書店、一九六〇年)収録のものを参照。

(36) 平野謙『私小説の二律背反』(『文学読本・理論篇』塙書房、一九五一年初出、後『芸術と実生活』(講談社、一九五三年)の一章として組み込まれる。本稿では『平野謙全集』第三巻(新潮社、一九七四年)収録のものを参照。一四八頁。

(37) 平野謙、前掲、一五〇頁。

(38) 「心境小説」を巡る論争として以下のものが挙げられる。中村武羅夫「本格小説と心境小説」と、『新小説』一九二四年一月、久米正雄「私小説と心境小説」(『文芸講座』一九二五年一月・二月)、宇野浩二「私小説」私見(『新潮』一九二五年十月)、「特集」心境小説と本格小説(『新潮』一九二六年六月の特集記事、徳田秋声、田山花袋、藤森茂吉、正宗白鳥、千葉亀雄、近松秋江生田長江が寄稿)、佐藤春夫「心境小説」と「本格小説」(『中央公論』一九二七年三月)。中村の「本格小説」及び「心境小説」の概念は三人称小説か一人称小説かという区分であり、久米の想定する「心境小説」概念とは少しズレがある。その後の各論者もそれぞれが独自の見解を述べており、心境小説こそ本格小説であるといった考えも提出され、議論の方向性が拡散している。

(39) 平野謙、前掲、一五〇―一五七頁。

(40) 佐藤春夫「秋風一夕話」(『随筆』一九二三年十月・十一月初出)、『日本現代文学全集』59 佐藤春夫集(講談社、一九六四年)、三八四―三八五頁。この文章は一九二三年(大正一三)における「文壇の大勢」を論じたもの。佐藤は志賀について次のように述べている。「ともかくも志賀氏は我が国の小説界に一つの典型を作り、しかもそれは欧羅巴からの輸入ではなく、全く世界的独創である点は間違ひない。またその単純で正確なものの見方を現し方及び現実の一角をそのままに切り取るといふ構図なき構図法など、今日の文壇全体は少なくとも手法の上では暗の裡に余程志賀氏から教へられたところがあると思ふ」(三八五頁)。

(41) このような価値観は、一九三五年に久米正雄が提唱した「純文学余技説」(『文藝春秋』一九三五年四月)に典型的に表れている。久米は優れた「純文学」は、生活の資を得るために書かれたものでない「余技」である必要性があると説く。そのため、「純文学が、「純」などと大きな顔をして、中央公論や改造の締切に追はれてあたり、新潮や文藝の註文に応じた枚数を制限されたりしてゐるのは可笑しい」とし、さらに「況んや、新聞の小説欄を奪還せよなどの叫びは、それが広津(和郎)みたいな惻巧と言はれる男が言ふだけ、益々可笑しくなつて来る」と続ける。これに対し広津は「純文学余技説」に答ふ(『純文学のために』一九三五年五月)で応じている。広津は久米の説を全面的に承服したわけではないが、純文学的な新聞小説を書くことで「今の通俗小説界に新たな分野が開拓される余地がないと思ふ」としており、かなり久米の説に譲歩している。

(42) 戦前の漱石の先行研究については、平岡敏夫編『夏目漱石研究資料集成』全十巻(日本図書センター、一九九一年)にまとめられている。また同書「別冊Ⅰ」に平岡の研究史解説がある(一―四七頁)。

(43) 「菊池寛氏に訊く」、『国語と国文学』一九三四年八月、二二―二二頁。菊池は漱石について次のように語る。「夏目さんの作品はフィクションだと思ひますよ。だから幾ら傑作でも、どうも頭で描へたと云ふ嫌ひがあつて、本当の人生が出て居るか、非常に

疑問だと思ひましたね。志賀については「志賀さんは頭で作つてはゐるけれども、レンズが澄んで居る」と語っているのと好対照である。また、「今の青年は漱石のものを読んでいない」と考える菊池に対し、近代文学研究者の吉田精一が読んでゐるだろうと答えることは、当時の文学作品の青年読者が決して単一的な像ではなかったことが測れて興味深い。

(44) 中村武羅夫「明治大正の文学者たち(十二)」「新潮」一九四二年十一月、平岡敏夫編『夏目漱石研究資料集成』第十卷(日本図書センター、一九九一年)所収、二六四―二七二頁。中村の場合先の菊池とは違い、文壇における漱石への関心は薄れているが、自分自身は漱石を、「明治大正文学の最高峰であるばかりでなく、十九世紀以後の世界文学の最も高きものと比肩しても、決して遜色のないもの」と絶賛している。中村は「昭和十三年から翌十四年にかけて、漱石の全作品を繰返して読破した結果」、そのような考えに至つたと述べているが、これは「決定版漱石全集」(昭和一〇―一二年)、小宮の漱石伝(昭和一三年)の刊行のタイミングと一致する。白鳥の漱石への関心を呼び起こしたのも円本漱石集の刊行であり、全集や選集の刊行が漱石評価の転換のきっかけになっていることに留意したい。

(45) 小宮の経歴については、「昭和文学全集25 阿部次郎・小宮豊隆・木下杢太郎集」(角川書店、一九五三年)の小宮豊隆「年譜」(二八九―二九二頁)参照。また小宮の著作物については、大森一彦編『大森一彦書誌選集寺田寅彦・田丸卓郎・小宮豊隆』(金沢文庫閣、二〇一二年)参照。

(46) 小宮豊隆、前掲書、七二―七二六、八五六―八五八頁。

(47) 漱石死後から漱石伝発表までに書かれたものは、『漱石櫟記』(小山書店、一九三五年)としてまとめられている。また伝記『夏目漱石』刊行以前に、『岩波講座日本文学第十九回夏目漱石』(岩波書店、一九三三年)を書いているが、これは「同僚の死」により途上で筆を置くとしており、漱石について部分的な追求で終わっている。

(48) 正宗白鳥は「大学派の文章家」(『文章世界』一九〇六年五月)において漱石ほか、上田敏(柳村)・大町桂月・小山内薫(撫子)などについて論じている。ここにある次の記述が、当時の「大学派」に対する文壇の見方を代弁するものと言えよう。「吾人は長い間生活難を紙上の文字以外に感ぜず、学窓を出て後も平々凡々たる教師生活をして足れりとする学士諸氏より、創作を求めようとはせぬが、芸術上の評論西洋文学の輸入に於ては、大に尽くして貰ひたいと思ふ」。

(49) 大宅壮一、前掲「看板に偽りあり 遊蕩「人格」四兄弟 阿部次郎・安倍能成・小宮豊隆・和辻哲郎の仮面を剥ぐ」。

(50) 同前、二九〇―二九二頁。

(51) 同前、二九二頁。

(52) これらは岩波書店から刊行された年であり、和辻「古寺巡礼」以外は初出が異なる。阿部『三太郎の日記』東雲堂書店、一九一四年初出。倉田『出家とその弟子』、同人誌『生命の川』一九二六年初出。同『愛と認識の出版』、一高校内誌『校友会雑誌』一九一四年二月初出。西田『善の研究』弘道館、一九一一年初出。

(53) 阿部次郎「文化の中心問題としての教養」、『秋窓記』(岩波書店、一九三七年)所収。『阿部次郎全集』十卷(角川書店、一九六〇年)に収録されたものを参照。三三四―三三九頁。この原稿は高等学校の講演録を元に書かれたもので、末尾に「八、四、九」と記載があり昭和八年(一九三三年)四月九日に書かれたと考えられる。ここで阿部は、大正末に岩波が「教養叢書」を刊行しよう

したところ、若い店員に「教養」といふ言葉は既に黷臭くなつて今日の人心を牽引する力がない」と言われたエピソードを紹介し、昭和前半期における「教養」の不評判を嘆いているが、それでもなお「教養」の重要性を高等学校生に講演するのである。また、後述の唐木の著作『現代史の試み』（筑摩書房、一九四九年）（59）には、戦後も『三太郎の日記』は古書として非常に高値で取引され、高い人気があったと書かれている（四一—四二頁）。こうしたことから「教養」が世間的な訴求力は失いつつも、アカデミズムの世界では依然として訴求力を維持したことが推察できる。

(54) 河合栄治郎編『学生叢書』は一九三六年から一九四一年までに日本評論社より、全十二冊が刊行されている。『学生と教養』（一九三六年）、『学生と生活』（一九三七年）、『学生と先哲』（一九三七年）、『学生と社会』（一九三八年）、『学生と読書』（一九三八年）、『学生と学園』（一九三八年）、『学生と科学』（一九三八年）、『学生と歴史』（一九四〇年）、『学生と日本』（一九四〇年）、『学生と芸術』（一九四〇年）、『学生と西洋』（一九四一年）、『学生と哲学』（一九四一年）。

(55) 筒井清忠『学歴エリート文化としての教養主義の展開』『日本型「教養」の運命 歴史社会学的考察』（岩波書店、一九九五年）所収、四九—七九頁。

(56) 筒井が参照した旧制高等学校生の読書調査のデータは、『旧制高等学校全書 第七巻生活・教養編（2）』（旧制高等学校資料保存会刊行部、一九八四年）に収められている（読書と趣味・娯楽）五七四—六四七頁。これには次のような結果が挙げられている。一九四一年の水戸高等学校における「愛好著者名」で、漱石は二位ドストエフスキの四五票に対し、一七六票の一位。一九四四年第五高等学校における「好キナ著者」で二位森鷗外の一七票に対し、一六二票の一位。一九四八年松山高等学校における「愛好する文学者（日本）」では唯一五十票以上の得票数（その他はいずれも二十票未満）など。五校と松山高校は漱石のかつての勤務地であることが影響していると思われるが、この他の学校の調査でも、愛読書として哲学書、外国文学が多く挙げられる中、漱石の作品の名が目につく。大室貞一郎『高校生生活論』（研進社、一九四七年）には次のように記述されている。「読書調査等の時にいつも挙げられる主たるものを拾ふと、ニーチェの『ツアラトウストラ』、ドストエフスキの『カラマゾフ兄弟』と『罪と罰』、ゲーテの『ファウスト』と『若きヴェルテルの悩み』、パスカルの『パンセ』、デカルトの『方法序説』、モンテーニュの『エッセ』、アウグスティヌスの『懺悔』等。日本物では、阿部次郎の『三太郎日記』、倉田百三の『愛と認識との出発』と『出家とその弟子』、西田幾多郎の『善の研究』、出隆の『哲学以前』、漱石の小説、寺田寅彦・中谷宇吉郎の随筆等」（六二二頁）。

(57) 『岩波書店八十年』（岩波書店、一九九六年）、三頁。「夏目漱石《こゝろ》刊——著者の自費出版の形で発行されたが、岩波書店の出版活動としては、これが処女出版とみなされる」。

(58) 同前、二二—四九頁「発行著作年表」参照。

(59) 岡野他家夫、前掲書、三六八—三六九頁。「改造、新潮、春陽堂、博文館の各文庫と較べて、『岩波文庫』の特色の一は他の文庫に見ない自然科学方面にかなり力を入れていること、哲学書が全部の一五を示していることであろう。〔……〕『文庫本』といえは『岩波文庫』と同義語のような感じを、一般読者にあたえるのは、やはり岩波書店の社会的信用によるのだらうか。〔……〕岩波書店、改造社、弘文堂のものは、教養層を対象とし、新潮社と春陽堂と博文館のものは大衆層をねらった出版ということができよう」。

(60) 亀井勝一郎『現代人の研究——民族の変貌』（六興出版社、一九五〇年）、「十二 教養人」一一八—一二七頁。「明治に始まった

欧化熱は、大正期に至つて一の絶頂に達した感がある。混乱は益々ひどくなつたが、このさなかに岩波文化が発生したことは、爾後の教養人の性格を考へる上に見のがしえぬ点であらう。和辻哲郎、阿部次郎、阿部能成、小宮豊隆と云つた漱石門下の俊才が登場する。他方に坂口昂、波多野精一、西田幾多郎、田邊元等の哲学者文化史家の一群があらはれる。諸家の性格は夫々に異り、業績も後年にまつべきだが、その著作や企画が、岩波文化の成立に多大の力となり、そのエビゴオネンをも含めて、現代知識人の形成に果た役割は大きい」(一八頁)。

(61) 同前、一二三—一二五頁。

(62) 唐木順三『現代史の試み』(筑摩書房、一九四九年) 初出、後、増補修正を経て、『新版現代史の試み』(筑摩書房、一九六三年)。本稿では『京都哲学選書第十二巻 唐木順三「現代への試み」』(燈影社、二〇〇一年) 収録のものを参照。

(63) 同前、五〇頁。

(64) 大宅壮一、前掲「看板に偽りあり」参照。大宅は人格主義を空虚な観念論と批判し、学閥的権力を保持するための「反動」思想であると糾弾している。

(65) 小宮豊隆、前掲書 七三九頁。

(66) 同前、七六九頁。

(67) 同前、八〇四頁。

(68) 同前、八三八頁。

(69) 小宮の『夏目漱石』に対する同時代評は、谷川徹三「小宮豊隆氏の「夏目漱石」」(『東京日日新聞』一九三八年七月一日付朝刊、森田草平「小宮豊隆著「夏目漱石」を読む」(『都新聞』一九三八年七月二六日付朝刊)、太田正雄(木下奎太郎)「夏目漱石」(小宮豊隆君に)』(『文学』、一九三八年八月)、阿部能成「夏目漱石」を読む」(『思想』一九三八年九月)がある。いずれも漱石の人格の高さと小宮の丹念な叙述を称賛する内容である。この筆者たちはいずれも一高出身者である。

(70) 江藤淳、前掲書、九一—一〇頁。江藤は、T・S・エリオットの文学論を引き合いに、「文学」に地域的な差異とあるとすることを批判し、「日本的な文学とか、日本のあるいは東洋的思维を表した文学とか、私小説が日本独特な文学とかいう区別を立てること」は「妄念」であると指摘し、「世の中には文学と非文学があるにすぎない」とする。これが日本独自の文学として「私小説」を称揚することに対する批判であるの言うまでもない。

(71) 同前、七六—七八頁。

(72) 同前、一三六—一四〇頁。

(73) 小宮豊隆、前掲書、六八〇—六八一頁。

(74) 江藤淳、前掲書、九一—一〇二頁。江藤は「明治四十二年の晩夏に、「それから」の筆を擱いた時、漱石の前半生は終る」と述べる。江藤は『それから』以前の漱石作品を「文明批評型」、「門」以降を自己救済の道を探求する作品と区分する。「門」は漱石大患の二カ月前に書き上げられているが、江藤はそれについて「門」は、作者より先に作品が来たるべき事件を予知し得ている稀有な例の一つ」と考える。

- (75) 同前、九七頁。
- (76) 同前、七九頁。
- (77) 同前、一三五頁。
- (78) 同前、一〇四頁。
- (79) 同前、一〇四—一〇五頁。
- (80) 同前、一〇三頁。
- (81) 同前、一〇九—一一〇頁。
- (82) 同前、一一頁。
- (83) 小宮豊隆、前掲書、七六八—七六九頁。
- (84) 同前、七七七頁。
- (85) 同前、八四三頁。
- (86) 同前、八七三頁。
- (87) 阿部次郎、前掲書『三太郎の日記』、五五九—五六〇頁。「合本三太郎の日記の後に」で、阿部は自身の思索について次のように述べている。「三太郎の日記は内生の記録であって哲学の書ではない。もしこの書にいくぶんの取柄があるとすれば、それは物の感じ方、考え方、並びにその感じ方の発展の経路にあるのであって、その結論にあるのではない。単に結論のみについて言えば、そこには不備や欠陥が多いことは言うまでもなく、また相互の間に矛盾するところさえ少なくないであろう。〔……〕私の哲学は今もお成立の過程の最中であって、いまだ定まれる形をとるに至らない」。
- (88) 夏目漱石『行人』、『漱石全集』第八卷(岩波書店、一九九四年)所収、四二六—四二七頁。「神は自己だ」と兄さんが云ひます。兄さんが斯う強い断案を下す調子を、知らない人が蔭で聞いてみると、少し変だと思ふかも知れません。兄さんは変だと思はれても仕方のないやうな激した云ひ方をします。〔……〕「僕は絶対だ」と云います。／斯ういふ問答を重ねれば重ねる程、兄さんの調子は益々変になつて来ます。調子ばかりではありません、云ふ事も次第に尋常を外れて来ます。相手が若し私のやうなものでなかつたならば、兄さんは最後迄行かないうちに、純粹な氣違として早く葬られ去つたに違ありません。然し私はさう容易く彼を見棄てる程に、兄さんを軽んじてはゐませんでした」(『塵勞』四十四)。
- (89) 江藤淳、前掲書、一〇七頁。
- (90) 同前、一〇八頁。
- (91) 同前、一〇八頁。
- (92) 同前、一一頁。
- (93) 同前、三〇頁。
- (94) 伊藤整『小説の方法』(河出書房、一九四八年)、中村光夫『風俗小説論』(河出書房、一九五〇年)、平野謙『芸術と実人生』(講談社、一九五八年)が、戦前の私小説を中心とする日本文壇について批判的に考察し、論争を引き起こしたものとして知られている。

(95) 井上百合子「師と弟子——漱石と豊隆」、『講座夏目漱石』第一巻（有斐閣、一九八一年）所収、一九八二—一九八三頁。現在の研究者の小宮に対する所感は、おおむね次のようなものと大差ないといえよう。「豊隆は観察や直観にはすぐれたものを持ち、自分の感受性が捉えた作品の印象を描くことでは成功したし、漱石の人間としての純粹さを受けとめ、それを感じる心の純粹さを持っていたが、漱石の思考力や論理性は十分に理解することが出来ず、まして漱石の内面の痛み、時代への痛憤といったものには、全く無縁であった」（二〇九頁）。

(96) 江藤淳、前掲書、一二二頁。「未完の大作の結末を予想するのは、読者に許された幸福な特権である。しかしほくらが漱石を偉大という時、それは決して右のような理由によつてではない。彼は問題を解決しなかったから偉大なのであり、一生を通じて彼の精神を苦しめていた問題に結局忠実だったから偉大なのである。彼が「明暗」に「救済」の結末を書いたとしたなら、それは最後のどたん場で自らの問題を放棄したことになる。これまで述べて来たことから明らかなように、あらゆる作品の示すかぎりに於て、小宮氏の期待する救済を書き得る人ではなかった。ほくらの心に感動をひきおこすのは、こうした彼の悲惨な姿である。彼はおそらく救済の瀬戸際に立っている。しかし救済はあらわれぬ。彼の発見した「現代人」というものが、すでにそのような宿命を負わされた人間であった。そして生半可な救済の可能性を夢想するには、漱石はあまりに聡明な頭脳を持ちすぎたのである」。

(97) 小宮豊隆、前掲書、八五五—八五六頁。「漱石が、嘗て漱石の周囲に集つて来た、多くの文学上の弟子達に愛想をつかして以来、漱石はその方面で、観念的には孤独極まりない生活が続けていた。〔……〕漱石が「抱き締め」ない計りにした弟子どもは、森田草平でも鈴木三重吉でも小宮豊隆でも、すべて漱石から背いて去つたからである。のみならず豊隆の如きは、漱石に手紙を書いて、自分分は思想的・芸術的には先生と意見を異にするが、然し自分はいつまでも先生の弟子である、どうか他人行儀に扱はなくてくれといふやうな、生意気で、虫のいいことさへ、漱石に言つてやつてゐるのである」。

(98) 「読売新聞」一九一四年一月二三日付朝刊。「夏目漱石氏を訪問し談偶小宮豊隆氏に及ぶ漱石氏曰く「あれは月に二百円あつても足りッこはない、身分不相応な生活をするのだから……生活ばかりではない何んでもさうだ、小説でも論文でも矢張身分不相応」なのだ」。

La formation et la répercussion du mythe de Sôséki: autour de *Natsumé Sôséki* de Komiya Toyotaka

par HIDEKI OYAMA

La formule «Sokuten-Kyoshi» (Suivre le ciel, abandonner l'Ego), célèbre pour exprimer l'état spirituel qu'a atteint Sôséki dans ses derniers temps, n'est jamais apparue dans aucun de ses ouvrages. Elle a simplement été rapportée par des témoignages de certains de ses proches disciples. C'est pour cela qu'on ne pense presque plus maintenant que cette formule représente l'œuvre et la personne de l'écrivain, mais il est vrai qu'elle a constitué un mythe qui servait à l'élever sur un socle sacré et divin, le mythe de Sôséki, et que la place qu'il occupe encore aujourd'hui semble devoir beaucoup à ce mythe. Je tiens donc à examiner la biographie de Sôséki rédigée par un de ses disciples Komiya, *Natsumé Sôséki* qui prétend retracer l'itinéraire que l'écrivain a pris pour atteindre l'état de «Sokuten-Kyoshi».

Komiya a fini cette biographie une vingtaine d'années après le décès de son maître. Par conséquent il est bien logique que l'idéologie qui s'y est exprimée n'est rien d'autre que celle de cette époque plutôt que du vivant de l'écrivain lui-même. Il s'agit là d'un courant appelé «personnalisme» qui consiste à considérer l'œuvre comme le processus du perfectionnement moral de l'écrivain. Ce courant partage une même manière de penser avec la méthode de la création romanesque dite «romans de l'état d'âme» qui dominait la fin de l'ère Taishô.

La Maison d'Éditions Iwanami, éditeur des ouvrages de Sôséki et de ses disciples, n'était pas forcément considérée comme une maison d'éditions littéraires puisqu'elle publiait surtout des livres philosophiques et scientifiques. En plus, de l'ère Taishô au début de l'ère Shôwa, les ouvrages sôsékiens étaient accueillis, non pas tellement comme des œuvres littéraires, mais comme des ouvrages concernant la pensée morale ou philosophique, et lus par un public constitué essentiellement de lycéens et d'étudiants, bref de l'élite riche du capital culturel. On conçoit bien que ce public spécifique correspond bien aux valeurs personnalistes qui imprègnent la biographie de Sôséki rédigée par Komiya.

Après la guerre, celle-ci a été écrasée par une critique véhémement de la part du champion des jeunes critiques littéraires, Etô Jun, ce qui constitua un événement qu'on peut considérer comme une manifestation du déclin des valeurs personnalistes. Etô, en critiquant le portrait de Sôséki fait par Komiya, n'a pas nié la grandeur de l'écrivain. Désormais Sôséki, épuré des valeurs personnalistes, jouit de la gloire littéraire. Pourtant la figure actuellement dominante de Sôséki comme écrivain solitaire et transcendant qui siège au haut des idées n'en est pas moins l'œuvre de Komiya qui continue à se perpétuer.