

漱石『門』における能動的知性の回復

野 網 摩 利 子

はじめに

小説の時空を、個人の限界が反映された枠から解き放つことはできないだろうか。これまでの文学研究は、小説の時空の限界を小さく見積もり過ぎてはいなかっただろうか。小説は、現在の時と場所から放たれる性質を備えた言葉で書かれ、小説内には、言葉を受けとめて進展する可能性に満ちた人間が描かれている。

これまでの日本文学研究では、小説に登場するのが、知能を持つ人間であるということを軽視し過ぎてきたように思う。その人間は、読者の予想を上回る知的受容をなす者として設定されているかもしれない。にもかかわらず、その能力を低く見積もることは、小説が与えた、その登場人物の感受の可能性から生まれだす時空を切り落とすことと同じになる。

本論は、漱石『門』^①を分析することで、小説が、見かけの時空よりも、いつそう広い時空を抱えて成立し、その時空は、つねに登場人物の思考を通じて発展しつづけていることを証明する。^②

一、千光寺大悲閣

『門』には、宗助・御米^{およね}という夫婦の日常生活がいに過去の因果で縛られているかが念入りに語られている。宗助は京都帝国大学生のとき、安井という友人から御米を奪った。そのことを宗助は「過去の痛恨」「創口」^{きずぐち}（十七の二）と認識している。これを主題として生きている主人公が描かれているにもかかわらず、これまで『門』論で、安井について正面から論じる研究はほとんどなされてこなかった。

安井の残した思想、文化、思考法はどのようにこの小説に敷かれ、

この小説の世界を広げているだろうか。その検討を行う。

宗助は京都帝国大学学生時代、安井から京都を教えられる。安井は「越前」(十四の二)・「福井」(十四の四)の出身である。東京から京都に来て日の浅い宗助は、「安井の案内」で京都を知ることができ、「大分の便宜」を得たとある。

安井が何を「勉強」(十四の五)していたのか明言されていないものの、じつは、彼の思想傾向がかなり推測できるように語られている。安井について振り返られたあと、宗助と御米のことが「二人は兎角して会堂の腰掛べんかにも倚らず、寺院の門も潜らずに過ぎた」と語られ、「必竟するに、彼等の信仰は、神を得なかつたため、仏に逢はなかつたため、互を目標として働らいた」とされる。さらに、「文芸にも哲学にも縁のない彼等は」(十七の二)と、明確な比較対象を感じさせる語り方がされている。ならば、安井の方は逆に、宗教に縁があり、文芸や哲学に関心のある「性質」(十七の一)だったのではないだろうか。

文芸や哲学といっても幅広いが、安井の口にしたという内容から、浄瑠璃や禅がそれに該当することが分かる。宗助の記憶が甦る体裁で語られた、宗助と安井のやりとりを中心に見ていく。

ある時は大悲閣へ登つて、即、非、の、額、の、下、に、仰、向、き、な、が、ら、谷、底、の、流、を、下、る、艘、の、音、を、聞、い、た。其、音、が、雁、の、鳴、声、に、よ、く、似、て、ゐ、る、の

を二人とも面白がった。(十四の二)⁽³⁾

安井と宗助が行った「大悲閣」とは、嵯峨嵐山にある千光寺のことで、角倉了以(一五五四―一六一四)が一六〇六年(慶長十一年)、保津川、高瀬川を開削したさいの犠牲者を弔うために、嵯峨中院にあった千光寺を移して創建し、千手観音の大慈大悲にあやかつて名づけられたという⁽⁴⁾。角倉了以は嵯峨嵐山を郷里としていた。

眼下に保津川の急潭を臨む大悲閣了以殿(客殿)には、「儒学教授兼阿河轉運使吉田子元状」という木造碑がある⁽⁵⁾。これは、角倉了以の嗣子、角倉素庵(一五七一―一六三二)の行状記であり、最初の文はつぎのとおりである。

慶長元和之間、丁天下文明之運、勃興儒教荷担斯道者、北肉藤
歛夫先生也⁽⁶⁾

「北肉藤歛夫先生」というのが藤原惺窩(一五六―一六一九)のことである。千光寺大悲閣には、惺窩の漢詩の額も掲げられている⁽⁷⁾。惺窩はもともと禅僧だったが、一五九六年(慶長元年)、儒学への志向を固める⁽⁸⁾。素庵は惺窩に師事し、儒学を究めたため、「儒学教授」と冠された⁽⁹⁾。

惺窩は保津川の石を名づけなおした。了以殿に入るところにある

石碑、「河道主事嵯峨吉田了以翁碑銘」にそのことが刻されている。林道春（林羅山）の撰文により、素庵が建てた碑である。一部、引用しよう。

玄之能書、且問儒風於惺窩藤先生有年矣、一旦招先生遡遊于河上、奇石激湍甚多、請先生多改旧号、其白浪揚如散花者、号浪花隅（旧名大瀬）、其齐汨環石者、号觀瀾盤陀、有石相距可二十尺、猿抱子飛超其間者、号叫猿峽（旧名猿飛）、東有山岩高峻、有棲鶴之奇巢者、号鷹巢、石壁斗絶兒如万卷堆者、号群書岩（旧名出合）、此処有石似門、廣五丈高百余尺者、号石門関、有湍急流、船行如飛、号鳥船灘（旧名鵜川）、（中略）復有石方三丈許、其面如鏡、聳於水崖、号鏡石、⁽¹¹⁾

「玄之」とは、素庵のことである。藤原惺窩に、大悲閣から見下ろせる谷底の石を号してもらった。大悲閣に行く誰もがそのことについて碑に読むことができる。これを読んだ者は誰しも、この大悲閣という禅寺が、近世初頭において、禅と儒教とが切り結ぶ場であったことを知る。

伊勢物語、徒然草、観世流謡本を初めとして、古典文学、芸能書の刊行に角倉素庵が精力を傾注し、それらが嵯峨本として尊重されていることは常識に属することであろう。素庵による『史記』百三

十巻の本邦初の刊行も、宗助・安井が京都帝国大学生であった明治三十五、三十六年当時ならば、素庵の業績であると学生は知っていたことだろう。⁽¹²⁾のみならず、この大悲閣は、朝鮮の学問と日本の学問とが意気投合する舞台であった。⁽¹³⁾要するに、大悲閣には、東アジアの「文芸」、「哲学」の精髓が集結したと言って過言でない。

「安井の案内」（十四の二）で宗助はここに連れてこられたということは、この寺に集結した「文芸」や「哲学」について安井が熟知していたことを示す。安井は宗助に「即非の額の下に仰向きながら、谷底の流を下る櫓の音を聞」（十四の二）く所作を促した。

即非とは、明治以前には臨済正宗の開祖、隠元の弟子、高僧の即非^{ひよいち}（一六一六―一六七一）のことである。彼は隠元から印可を受け、法嗣^{はつす}となった。⁽¹⁴⁾隠元は明末、清の初めの思想運動のなかで中国禅の正統を自認し、臨済正宗を名乗った。しかしながら、明治政府の宗教政策は、臨済正宗という自称を認めず、黄檗宗という名称に換えさせ、臨済宗から独立させた。⁽¹⁵⁾安井がその事件を注視していたことすらうかがえる。即非の額とはつぎのとおりである。

叢竹写清音⁽¹⁷⁾

もと禅宗だった千光寺が、一時、天台宗となっていたが、一八〇八年（文化五年）以降黄檗宗となったため、この額が運ばれてきたのかもしれない。あるいは、実際に即非がこの寺を訪れ、したため

たのかもしれない。宗助の回想中、即非の額への言及直前に、「至る所の大竹藪に緑の籠る深い姿を喜んだ」(十四の二)とある。回想にさいし、宗助が即非の額の文字を思い浮かべていることが分かる。

この「叢竹」は、嵯峨の竹林のみならず、禅林をも指すであろう。「清音」は保津川の石にあたって立てる音と受け取れる。そのため、安井・宗助の二人はこの額の下に仰向いた。

彼らの教養をもってしてそうすることは、近世初期の、禅と袂を別ちながら、孤軍奮闘した儒教と、近世末期から近代初期にかけての、禅の問い直しの機運を感じ取る行為なのである。

もう一度、「河道主事嵯峨吉田了以翁碑銘」を見てみよう。今度は、後半部である。

此年夏営大悲閣于嵐山、山高二十丈許、壁立谷深、右有瀑布、前有亀山、而直視洛中、河水流亀風之際、舟舳之来去居然可見矣⁽¹⁸⁾

「ある時は大悲閣へ登つて、即非の額の下に仰向きながら、谷底の流を下る艫の音を聞いた」という文句は宗助の回想の一節である。これ自体、了以の碑の、右の一文をなぞっている。

それだけではない。その回想のなかで、嵯峨は二度までも振り返

られる。

紅葉も三人で観た。嵯峨から山を抜けて高雄へ歩く途中で、御米は着物の裾を捲くつて、長襦袢丈を足袋の上迄牽いて、細い傘を杖にした。(十四の九)

嵯峨は紅葉の名所であり、大悲閣から見える亀山には古来、桜紅葉が植えられておらず、嵐山、小倉山にのみ植えられていることも当然そのとき話題になることだ。安井が嵯峨を知悉し、繰り返し、大悲閣近辺を御米と宗助に案内している。これは何を意味しているのか。

二、安井の関心事

安井の郷里は「福井」である。夏休み後に宗助と再会したときにも安井が「郷里の事」(十四の六)を話したと語られている。福井には、言うまでもなく、曹洞宗の大本山、永平寺がある⁽¹⁹⁾。

宗助と安井とが京都帝国大学に通っていた当時、すでに著名な臨濟宗の僧が福井から出ていた。釋宗演である⁽²⁰⁾。釋宗演は、宗助が参禅にさいして世話になった僧の宜道が「悟の遅速は全く人の性質」(二十一の二)として例に出した「洪川和尚」の弟子にあたる。その講演記録から宗演の口調をすこし取り出してみよう。「禅宗じやと

て普通世間の人に分らぬ事、考へられぬ事を唱へたのではない。云へば云へる事、考へれば考へられる事、実行すれば実行せらるゝ事を伝へたのである。然るに、徒に尊大に構へて居るのが、禪宗の特色なるかの如くに思ふて居る者があるが、此は大なる誤謬である。(……) 然るに、今日の如く人間の智識に依て、凡べてを考へようとする時代に至つても、尚ほ旧式を墨守して居るのは、愚の至りぢや⁽²⁾。講演記録によれば、釋宗演が「然るに」という言葉を頻繁に発しているのを見てとれる。

安井には「然るに」と云ふ口癖(十四の六)があつたとされる。彼が郷里出身の僧、釋宗演と同じ口癖を持っているということは、彼が釋宗演の講演を少なからず聴き、畏敬していたことが推測される⁽²⁾。安井は、宗教、哲学にはこのような経験を持っている。文芸についてはどうか。

「もう斯んな古臭い所には厭きた」と言い出す宗助に対し、安井は、「或友達の故郷の物語をして宗助に聞かした」という。それは「浄瑠璃に間の土山雨が降るとある有名な宿の事」だつた。安井は、「其友達の小さい時分の経験として、五月雨の降りつゞく折杯は、小供心に、今にも自分の住んでゐる宿が、四方の山から流れて来る雨の中に浸かつて仕舞ひさうで、心配でならなかつたと云ふ話をした」。宗助は「そんな挿鉢の底で一生を過す人の運命ほど情ないものはあるまい」と考えた。安井は「さうして土山から出た人物の中では、

千両函を摩り替へて磔になつたのが一番大きいのだと云ふ一口話を矢張り友達から聞いた通り繰り返した」(十四の三)とある。

安井が宗助に、ある友達の故郷の物語として出した有名な宿とは、鈴鹿のことであり、「浄瑠璃」とは近松門左衛門『丹波与作待夜の小室節』である⁽²⁾。口承で伝えられてきた話を近松が大幅に改編した話である。手を加えたのは、与作の元の妻として滋野井を、滋野井と与作の子として与之助を設定した点である。もともと武士であつた与作が改易となり、一家離散し、子の与之助は馬方となつていた。そして、与之助は、丹波国城主の「お湯殿」の子である「しらべ姫」の乳母となつていた実母、滋野井に会う。与之助は拒まれながらも、姫のお輿入れに同行する。与之介は、身を持ちくずしていた馬方、与作にも、父と知らずに会い、与作という名の恋しさから与作に仕える。その一番の間合せどころは、実の父親と知らないままに与作の手先になり、盗みを犯し、捕らえられるところである。はからずも罪を犯した者の真の悲しみが語られる。真実を知つた与作と彼と同棲する小ままとが自らを咎めて自殺を図るといふ筋立てである。

安井の言う「間の土山雨が降る」は、滋野井の命で与之助に、「姫君のおとぎ」に歌わせた歌である。「坂は照るく。鈴鹿は曇る。土山あひの。あひの土山雨が降る⁽²⁾」。この歌がまさに、父母を恋しく思いながらも、思いが通じず、悲しみを抱えた与之助によつて歌

われる。

しらべ姫に東下りを促す道中双六の文句に、「松原はるゝ。膏葉買ふて月を吸出せ清見寺」というのも出てくる。安井が京都へ下る折りに寄ろうと提案した臨済宗清見寺のことだ。

なぜ、安井は、宗助に、鈴鹿宿の話として、「間の土山雨が降る」という、盗みを犯す与之助の歌を思い出させ、その土山から出た人物として「千両函を摩り替へて磔になつたのが一番大きいのだ」と話したのだろうか。

盗人への問いは、じつは、臨済禅において基本的な問いである。六祖大師（慧能 六三八―七二三）による重要な言葉が存在し、頻繁に参照される。安井が身を置いていた環境であるならば、そのことを知らずにいるということはまず考えられない。彼はそれを知っていたからこそ、このような話を宗助に対して持ち出した。宗助は、そのことを後から知ることができるよう導かれている。その過程をつぎに辿ってみよう。

三、仏教と儒教の裂け目にある寺

安井に関して宗助が呼び起こした記憶は、宗助の現在の思考に忍び込む。宗助はなぜ、突然、参禅を思いつくのか。その唐突さがいざしば指摘されてきた。じつは、安井についての想起が参禅を宗助に連想させたのである。

後でも触れるが、宗助は齒の性が悪いと自覚しており、「齒医者の門を潜」（五の二）る。そこで開いた雑誌「成効」に、「風碧落を吹いて浮雲尽き、月東山に上つて玉一団」とあり、「感心」する。

その句はじつは『禪林句集』に載る。その夜、帰宅して彼は「久し振に論語を読ん」（五の四）でいる。家主の坂井宅で安井が翌々日に来ると聞く直前、主人から、昨夕逢った芸者が「ポツケツト論語」（十六の三）を好み、いつも持っているという話を聞いていた。

これらは、その後、安井の名前が坂井の口から飛び出した途端に、総合されて宗助を襲う設定であろう。青ざめた宗助は、翌日の夜、「浄瑠璃」（十七の三）を聞きに行くことになって、気が晴れない。その「浄瑠璃」自体、安井からの連想で思いついた娯楽なので、落着けないのは当然である。その後、宗助は「鎌倉辺」の「禪寺へ留めて貰」（十八の二）うことにする。

ここで、初刻一六八六年（貞享三年）の黒川道祐撰『雍州府志』の「寺院門（葛野郡）」に千光寺の項目を見てみよう。

千光寺 嵯峨、大井河の北西にあり。寧兀菴ねいごつたんの派なり。しかれども、名存して寺絶ゆ。角倉吉田了意りょうい、天性、水利を得。丹波鳥羽より舩をこの川に通ず。時に、この寺を再興し、しかうして観音大士の像を安置す。伝へいふ、嵯峨帝の持仏なりと。

多く後刷された『雍州府志』であり、東京出身の宗助が幾度も開いたに違いない京都の参考書である。そこに千光寺が、右のように、「寧兀菴の派」と述べられている。兀菴普寧ごつたんふねいとは、鎌倉時代に南宋から来日した臨済宗の僧である。儒学から仏教に転じた経歴を持ち、知己であった蘭溪道隆と円爾の招請を受け入れ、来朝した。北条時頼の要請により、建長寺二世となる。⁽³²⁾

安井について清算できていないことが宗助の心残りであり、そのことに苦しみ、彼は鎌倉に行く。そのときその禅寺は、従来言われているように「円覚寺」⁽³³⁾だろうか。むしろ、「建長寺」ではないのか。宗助が座禅を組んだ「一窓庵」(一八の二)の所在を建長寺とするならば、鎌倉行は宗助にとつて単なる逃避行以上の意味を持っているだろう。

安井が坂井家の客に来ると分かって以降、「心に落付が来なかつた」(十七の四)宗助は、「黒い夜の中を歩るきながら」、「是からは積極的に人世観を作り易へなければならなかつた。さうして其人生観は口で述べるものの、頭で聞くものでは駄目であつた。心の実質が太くなるものでなくては駄目であつた」と考え、「行く／＼口の中で何遍も宗教の二字を繰り返した」(十七の五)とあり、つぎのように続く。

宗教と関聯して宗助は坐禅といふ記憶を呼び起した。昔し京都にゐた時分彼の級友に相国寺へ行つて坐禅をするものがあつた。(……)

彼は今更ながら彼の級友が、彼の侮蔑に値する以上のある動機から、貴重な時間を惜まずに、相国寺へ行つたのではなからうかと考へ出して、自分の軽薄を深く恥ぢた。(十七の五)

「心の実質」を太くしたいであるとか、「侮蔑」を恥じるとかいつたくだりは、藤原惺窩の思想を思わせる。⁽³⁴⁾惺窩は儒者として飛び出すまえ、禅の修行を相国寺でした。そして家康の前に、儒者たることを示す「深衣道服」をまとして現れ、相国寺の学僧西笑さいしやうたけ承兌じやうたい(二五四八―一六〇七)に対して、儒教の論理を述べた。⁽³⁵⁾彼の墓は相国寺にある。⁽³⁶⁾ゆえに「相国寺」は、大悲閣の碑や額に多く遺された惺窩の言葉が宗助の脳裏によみがえってきている最中に、呼び起されなければならなかつた。そして宗助は鎌倉の「山門」(十八の二)に向かう。彼の脳裏でこの三つの寺は連動して現れるのだ。

このように、「門」に出てくる三つの寺、「大悲閣」、「相国寺」、「鎌倉」の「禅寺」は、すべてつながるよう小説に配されている。

四、「門外」という認識

宗助が坐禅をしに鎌倉に出かけようと思ひ立つたのは、記憶想起

によって再活性化した知性が急ぎ立てたのである。小説においては、登場人物自身意識していない領域に、知識の諸断片がどのように関わってくるかを描くことができる⁽³⁷⁾。

つぎに、宗助の参禅状況が、どのような反省を彼にもたらし、その後、どのような禅書を繙くことになっているかを確認する。

翌朝起きてみると、宜道はもう参禅を済まして飯を炊いでいた。

見ると彼は左の手で頻りに薪を差し易へながら、右の手に黒い表紙の本を持つて、用の合間々に夫を読んでゐる様子であった。宗助は宜道に書物の名を尋ねた。それは碧巖集といふ六づかしい名前のものであつた。宗助は腹の中で、昨夕の様に当途もない考に耽つて、脳を疲らすより、一層其道の書物でも借りて読む方が、要領を得る捷徑^{ちかみち}ではなからうかと思ひ付いた。宜道にさう云ふと、宜道は一も二もなく宗助の考を排斥した。

「書物を読むのは極悪う御座います。有体に云ふと、読書程修業の妨になるものは無い様です。私共でも、斯うして碧巖^{せきがん}を讀みますが、自分の程度以上の所になると、丸で見当が付きません。それを好加減に揣摩する癖がつくと、それが坐る時の妨になつて、自分以上の境界を予期して見たり、悟を待ち受けて見たり、充分突込んで行くべき所に頓挫が出来ます。大変毒になりますから、御止しになつた方が可いでせう。もし強いて

何か御読みになりたければ、禅関策進^{ぜんくわんさくしん}といふ様な、人の勇気を鼓舞したり激励したりするものが宜しう御座いませう。それだつて、只刺戟の方便として読む丈で、道其物とは無関係です」

(十八の六)

「宜道」というのが、宗助が坐禅を組む「一窓庵」の庵主の僧である。彼の読んでいる『碧巖集』は宗門第一の禅の教本であり、禅にとつて最大の基本的書物である。漱石文庫には、『再鐫碧巖集』(小川多左衛門、安政六年)、『圓悟碧巖集』(妙心寺正眼庵新刊)の所蔵があり、前者は宜道が手に取るのと同じ「黒い表紙の本」である⁽³⁸⁾。『碧巖集』は、北宋初期の雪竇重顕^{せつたうじゅうけん}(九八〇—一〇五二)の編著である『雪竇頌古』の「本則」と「頌」⁽³⁹⁾に対し、北宋晩期の圓悟克勤^{ごんごくきん}(一〇六三—一一三五)が「評唱」や「著語」^{じやくご}を付けたものである。宗助が手に取つてはならない書、『碧巖集』には、その第二十八則の「頌」に「明鏡当台列像殊⁽⁴⁰⁾」とある。

その書はつづいて達磨から数えて五祖弘忍^{ごじん}(六〇一—六七四)の後継者選びの騒動の検討に入る。六祖が決まる前後の事件に継ぐ事件については、漱石も持っている『六祖大師法宝壇経』に詳しい⁽⁴¹⁾。五祖弘忍は、しかるべき詩偈を出せた者を後継者にすると告げる。大衆の教授であつた神秀^{じんしゅう}がつぎのような詩偈を出した。

「身は是れ菩提樹

心は明鏡の台の如し

時時に勤めて拭拭して

塵埃に染さしむること莫れ

身は悟りの樹で、心は明鏡の台のようだ。いつも勤めて拭き払うようにせよ。塵埃にけがさせてはいけないという。五祖弘忍の判断はこうだった。「五祖即ち神秀の門に入ることを未だ得ず、自性を見ざることを知る」。「自性」を見ていない、すなわち、「見性」していないとみなされた。五祖は神秀を呼び出してさらに言った。「只だ門上に到るのみにして、未だ門内に入らず」。まだ門内に入っていないという判定をしたのである。

他方、文字を知らない米つき小屋で働く、慧能という行者(あんじや)がいて、その男がつぎのような詩偈を出してきた。⁽⁴²⁾

「菩提は本より樹無し

明鏡も亦た台に非ず

本来無一物

何れの処にか塵埃有らん

悟りにもともと樹はない。明鏡もまた台ではない。本来何も持っていないのだ。⁽⁴³⁾どこに塵や埃があるかという。五祖弘忍は、この者こそ法を嗣がせるべき者として、密かに自分の衣鉢を与えた。五祖は騷擾を慮り、慧能を南に脱出させる。他方、神秀は北に行く。禪宗にとって南宗と北宗とに分かれる大きな転機であった。⁽⁴⁵⁾

宗助は自分を「長く門外に佇立むべき運命をもつて生れて来たもの」(二十一の二)らしいと嘆息するのであるが、神秀が、心は明鏡の台のようであるという詩偈を出し、五祖弘忍から「只だ門上に到るのみにして、未だ門内に入らず」と通告されたのに類比的である。

五、「本来の面目」を問う

宗助は『碧巖集』を手にとることが禁じられる。もし読むならばと、『禪関策進』という、多くの禪師たちの「示衆」や修行のさまの記された本を宜道からすすめられる。

『禪関策進』とは、明末、雲棲株宏(うんせいしゅうこう)(一五三三—一六三二)が撰述し、一六三五年(寛永十二年)に刊行された禅籍である。日本では一六五六年(明暦二年)に刊行され、一七六二年(宝暦十二年)にも、東嶺円慈によって再刻される。その東嶺の後序によると、東嶺の師の白隠慧鶴(はくいんえいかく)(一六八五—一七六八)が、『禪関策進』の「引錘自刺」の章にみえる、錐で股を突き刺して眠気を払って坐禅した、慈明という僧の逸話に奮起し、昼夜その本を手放さなかつたという。⁽⁴⁶⁾

宗助は宜道に連れられて、老師による提唱を聴く。宜道が取り出すのは『宗門無尺燈論』である。

宜道は、東嶺編輯の『宗門無尺燈論』の提唱が行われるからこそ、宗助に、白隠の発憤のきっかけとなった、東嶺が再刻のうえ後序を記した『禪関策進』をすすめたのだと分かる。この関連もこれ

まで指摘されなかったことだ。

『宗門無盡燈論』の「宗由第一」のところで、仏から始まって達磨に至り、達磨以降どう引き継がれたかが簡潔に記されている。例の、禪宗が南宗、北宗に分かれたことを記す部分を、漱石の蔵書と同じ『東嶺和尚編輯 宗門無盡燈論 上』で見よう。

五祖弘忍に至て南北頓漸を分つ。第六代衣を伝ふ。慧を以て仏事を能くす。本と文字を知らず、今仏法を会せず。

神秀の北宗側が政治権力と結びつくのに対し、慧能の南宗は後に支持を得て、後の禪宗五家、滄仰、臨濟、雲門、法眼、曹洞はすべて南宗から出る。それほど慧能が六祖と認定された詩偈、「菩提は本より樹に非ず 明鏡も亦た台に非ず 本来無一物 何れの処にか塵埃有らん」は重視されるに至る。「本来無一物」とは、何にも依拠しないという意味である。この句は、彼の放った「本来の面目」とともに禪にとって重要語となる。

慧能によって「本来の面目」という言葉が放たれた状況について詳説する日本の禅籍がある。それは、『碧巖集』にならって、大燈国師の語録を本則とし、評唱や下語を白隠が付けた『槐安国語』である。大燈国師(宗峰妙超 一一八二—一二三七)とは臨済宗の僧で、峻烈無比の禅風であり、大徳寺を開山した。現在の臨済宗はすべて

この大燈国師の系統である。その「大燈国師の遺誡」も、宗助は提唱の前に、「堂上の僧は一斉に合掌して」「誦し始めた」(二十の二)のを聴いている。

『槐安国語』から、大燈国師の言葉である本則を引用しよう。

挙す。六祖云、不思善不思惡、正当恁麼時、明上座本来面目を還(し)来れ

「明上座」というのは、六祖慧能が五祖から衣鉢を得たことに不服で、他の者とともに六祖を追ってきた、道明禪師という者である。白隠は「本則評唱」でその状況を詳しく説明する。それによれば、明上座が「盧行者」つまり慧能を見つけた。慧能は、衣鉢を石上に抛ち、「此の衣は信を表す、力を以(て)争ふ可んや」と言い、草むらのなかに隠れる。明上座がもちあげようとしても、その衣は動かなかった。

それで慧能を呼んで言う。「行者行者、我、法(の)為(に)来(たる)、衣(の)為(に)来るにあらざ」と。

慧能が草むらから出て来て言うには、「善を考えるな、悪を考えるな、まさに今、明上座の本来の面目はどこにあるか」と。明上座はただちに大悟し、また問うていう。「おっしゃった奥義の外に、さらに密意はありますか」と。慧能が言う。「おまえに説いたこと

はけっして秘密でない。おまえ、もし自分で内省すれば、秘密はおまえのなかにあるだろう」。明が言うには、「私は五祖のもとにいるといつても、実に未だ自己の面目について考えられていなかった。今、指示を蒙って、あたかも他の水を飲んで冷暖をおのずから知るようです。今、あなたは即ち私の師です」と。⁽⁵⁵⁾大燈国師がこの因縁を親しく頌したと、白隠は記している。

『門』に戻って、宗助が老師と相見した場面を見てみよう。

「まあ何から入つても同じであるが」と老師は宗助に向つて云つた。「父母未生以前本来の面目は何だか、それを一つ考へて見たら善からう」(十八の四)

これに見解^{けんげ}、つまり自分なりの解答を出さなければならぬのだが、宗助は「現在の自分が許す限りの勇気を提^ひさげて、公案に向はうと決心」するも「妄想」(十八の五)が浮かび、坐りきれない。

宗助は結果として最後まで「父母未生以前本来の面目は何だか」に見解を呈することができない。老師から「もつと、ぎろりとした所を持つて来なければ駄目だ」(十九の二)と言われ、尽きた。⁽⁵⁶⁾

しかし宗助が今後も生き続ける人間として設定されている以上、老師から与えられた「父母未生以前本来の面目は何だか」(十八の四)という公案の元を辿る時間は十分にある。彼は、六祖慧能の、「善

提は本より樹無し 明鏡も亦た台に非ず 本来無一物 何れの処にか塵埃有らん」という例の詩偈と、慧能から衣鉢を盗もうとした明上座に対し、「明上座が本来の面目を還し来たれ」と言つたという慧能の言葉に必ず出会うことになる。

小説の構造の枠内だけを小説の時空とする研究方法があるが、それでは、他ならぬ時空を超えてゆく性質を備えた言語でできている小説の力を削ぐことになる。言語が指し示す行為性を備えている以上、小説は暫定的な枠を超えた時空まで描くことが十分に可能である。

小説に書かれているエピソードに、登場人物が後から近づく。小説家はこのような運動を小説に潜在的に埋め込む。そうすれば、登場人物が生きて動くようになり、また、その登場人物のありようを小説の時空の拡張のために機能させることができる。今後の文学研究はそこまで到達すべきだろう。

参禅に失敗した宗助が、公案を解こうとしつづけ、手がかりを探すならすぐに、六祖慧能が盗人に対して放つた「本来の面目」を問う言葉に突き当たる。そのとき、宗助に甦^{よみがえ}ってくる最近の出来事として、家主の坂井家に泥棒の入つた事件がある。その泥棒は、宗助の家の庭に落ち、細い路に「黒塗の蒔絵の手文庫」を落としていった。

手紙や書付類が、其所いらに遠慮なく散らばつてゐる中に、比較的長い一通がわざわざ二尺許広げられて、其先が紙屑の如く丸めてあつた。(七の四)

宗助はこの文庫を「丸で進物の菓子折の様」に包んで、坂井の門前へ向かう。勝手口に廻つて待つてゐると、ふたりの女の子が首を出し、「宗助の顔を眺めながら、泥棒よと耳語まごごやつた」(七の五)という。

文庫のほかに盗られたという金時計が「差出人の不明な小包」で送り戻されてきた旨を坂井の主人が宗助宅に向いて報告に来る。「泥棒も持ち扱かつたんでせう。それとも余り金にならないんで、已やむを得ず返して呉れる気になつたんですかね。何しろ珍らしい事で」(九の一)と坂井は笑う。

坂井の娘たちは宗助のことを「泥棒よ」とささやいたのであったが、安井にとつてみれば、宗助は自分の女を盗つた泥棒以外の何物でもない(註)。また、坂井が宗助に尋ねる、泥棒が崖を伝つて裏から逃げるつもりだつたらうか、または逃げる拍子に崖から落ちたものだらうかという問いは、宗助自身陥つたと思つてゐる運命を指すと言へる。

宗助が「父母未生以前本来の面目は何だか」(十八の四)に有効な見解を出せず、「本来の面目」を調べにかかり、六祖慧能が衣鉢

を盗みに来た明上座に対し放つた文言、「不思議不思悪、正当恁麼の時、明上座が本来の面目」に突き当たつた。そのうえで、坂井家の泥棒が落としていつた文庫について振り返るときが来る。その文庫には、坂井家に安井を連れてくると報知した坂井の弟の手紙が入つていたかもしれないと考えさせられる。参禅後の宗助が、落ちてきた手紙を思い起こして、それに語らせるのだ。このように宗助には、禅の体験を意味づけなおす可能性が開かれている。

小説の登場人物が、記憶をめぐらし、向かう先があるということ忘れてはならない。小説に書かれてゐる現在だけがすべてではないのだ。漱石小説の場合、とくに意識的に、登場人物の記憶に対して、異なるものごと同士を結びつける役割が課されている。

六、「鏡」と「面目」

つぎに、宗助にとつてより痛切な過去の経験がどのように再考されたかを検討しよう。

宗助・御米夫婦は一緒になつて六年で、初めての懐妊は広島にて流産で、つぎは福岡で早産となり、三度目が東京に来て、死産であつた。最後の児の死因はつぎのとおりである。御米が井戸端で盥をまたごうとして転倒し、胎児の首に「胞えん」を二重に巻いてしまつたために、産道を通るとき、「胞」が幼児の首を絞めたのだ。彼女は産褥明けに「鏡」(十三の八)を見て、易者に占つてもらお

うと思ひ立つ。その易者から、「貴方は人に対して済まない事をした覚がある。其罪が崇つてゐるから、子供は決して育たない」（十三の八）と宣告される。それを宗助に隠してきて、ようやく告白するのだが、小説の現在時である。

それまで御米は、その六畳の鏡の空間で宗助と顔を合わさずに自らを懲罰してきた。宗助が叔母について子どもをたつた一人しか産まないから若いと言えは「自分の顔を鏡に映して見」（五の二）るし、宗助が「御米、御前子供が出来たんぢやないか」（六の二）と言えは、「鏡台の前に坐つて」「泣い」（六の二）ていたとある。

この小説には宗助と鏡との関係も綿密に書き込まれている。宗助は洗面台に据え付けられている「鏡」に歯を照らしてみろ。「広島で銀を埋めた二枚の奥歯と、研いだ様に磨り減らした不揃の前歯とが、俄かに寒く光つた」（五の二）。「広島」とあるのは、宗助が京都で御米を安井から奪つて「瘠世帯」（十三の五）を張つた新婚の地である。そこで御米は一人目の子を流産した。宗助の父は、彼らが広島で暮らして「半年ばかり」（四の三）のころ死去する。暮らしが苦しく、父の遺産を手に入れたくとも上京できなかつた。

宗助が歯を鏡に映して「歯の性」（五の二）の悪さを自覚するのは、このように御米を妻にすることで遺産相続を十分にしそこなつたという被害者的な意識と連動している。生前、叔父は「あんな事をしつて廢嫡に迄されか、つた奴だから、一文だつて取る権利はない」（四

の九）と言つていたという。「あんな事」とは、宗助が御米と一緒になつて世間から「徳義上の罪」を背負われ、退学し、「大きく云へば一般の社会を棄てた」（十四の十）ことを指す。叔父の生前のそのような考えを聞き出してのち、宗助の歯が痛みだす。宗助は手に入るはずだった「財産」（四の九）を、「あんな事」をして失つたという忸怩たる考えに囚われている。

このような宗助の自己認識に対し、「父母未生以前本来の面目は何だか」という公案は彼の現在から決して遠い問いかけではない。⁵³ 出すべき「見解」とは『禪学辞典』によれば、「個人個人の立ち場より見たる事物の解釈判断」⁵⁴の方であり、一般にはびこる考えではないからである。

前述のように、五祖を受け継ぐつもりだった神秀は、「塵埃」に曇る「心」という「明鏡の台」について詩偈を出し、門外の通告を受けた。神秀の考え方は宗助にあてはまる。宗助の鏡は、たとえば、「失敗者としての自分に顧みて」（四の五）旧友に会わず顔がなれと思ふ心によつて汚されていると言つてよい。

宗助は鎌倉から帰宅して、坂井宅での、安井との同席をあやうく逃れたことについて、「辞退をして其席へ顔を出す不面目、又は漸と免かれた様なもの、」（二十二の二）と思つている。この面目はむしろ、盗人の「本来の面目」ではない。しかしながら、「徳義上の罪」を犯したため親元に帰れず、帰つてきた時には父が死んでいて、

「今に至る迄其時の父の面影を思ひ浮べては濟まない様な気がした」(一四の四)と言われるときの、親への面目なさや、「不徳義な男女」と見なす「世間」(十四の十)への面目なさ、あるいは、成功した旧友にあうのを避けたいという面目なさとは、また異なる「不面目」である。

宗助は鎌倉の山を去るとき、「何うしたら此門の門を開ける事が出来るか」(二十一の二)を考え、つぎのように思う。

彼自身は長く門外に佇立^{たたず}むべき運命をもつて生れて来たものらしかった。夫は是非もなかつた。けれども、何うせ通れない門なら、わざ／＼其所迄^{そこ}辿り付くのが矛盾であつた。彼は後を顧みた。さうして到底又元の路へ引き返す勇気を有たなかつた。彼は前を眺めた。前には堅固な扉が何時迄も展望を遮ぎつてゐた。彼は門を通る人ではなかつた。又門を通らないで済む人でもなかつた。要するに、彼は門の下に立ち竦んで、日の暮れるのを待つべき不幸な人であつた(二十一の二)。

宗助は老師の「面前」に坐り、「もつと、ぎろりとした所を持つて来なければ駄目だ」(十九の二)と言われたのだが、人に対して、鏡に対して、面と向かえなければ、門を通れない。

安井への「不面目」から出直すことは、安井との記憶を洗いなお

すことである。そうすることで動き出す彼の可能性が示唆されている。言語の概念枠を取り払う、坐禪という身体的体験のうちに、知の格闘の歴史が刻まれた語が振り返られるように、この小説は、他の語でも済むところを、わざわざそのような用語で作られている。

七、放たれる「鏡」

宗助・御米夫婦の向かう先が、この小説で暗示されていることを指摘しておこう。

御米は「井戸端で滑つて痛く尻餅を搗いた」ことで、「臍帯纏絡」(十三の六)を起こし、三番目の子も「絞殺」(十三の七)してしまつた。彼女は安井に対しても、宗助に対しても、自分が罪人であるという認識を免れず、六畳の鏡台に向かう限り、その再認識は続く。ところがその六畳を小六に占領され、御米が小六に餅をいくつ食べるか尋ねるなどしているうちに、正月になる。

宗助も二尺余りの細い松を買つて、門の柱に釘付にした。それから大きな赤い橙を御供の上に載せて、床の間に据ゑた。床には如何^{いかに}はしい墨画の梅が、蛤の格好をした月を吐いて懸つてゐた。宗助には此変な軸の前に、橙と御供を置く意味が解らなかつた。

「一体是や、何う云ふ了見だね」と自分で飾り付けた物を眺

めながら、御米に聞いた。御米にも毎年斯うする意味は頓と解らなかつた。

「知らないわ。たゞ左様して置けば可いのよ」と云つて台所へ去つた。宗助は、

「斯うして置いて、詰り食ふためか」と首を傾けて御供の位置を直した。

伸餅は夜業に俎を茶の間迄持ち出して、みんなで切つた。包丁が足りないので、宗助は始から仕舞迄手を出さなかつた。力のある丈に小六が一番多く切つた（十五の二）。

新年の用意に、「橙」を載せた「御供」とは鏡餅のことである⁽⁸¹⁾。

鏡餅について『本朝食鑑』に以下のようにある。

凡そ本邦古へより餅を以て神明の供と為し、大円塊を作し、以て鏡形に擬す。故に餅を呼て鏡と称す。此れ八咫の鏡に擬するか。正月朔旦必ず鏡餅を以て諸神に供す。及び一家の長幼幼樂の同く鏡餅を薦めて以て新歳を賀す⁽⁸²⁾。

また、『日本歳時記』にはつぎのようにある。

又 齒固といひて もちるかゞみにむかふ（俗に 餅を鏡の

形に作る故に 鏡餅と称す（……）但人は齒をもつて命とする

故に 齒といふ文字をよハひとよむ也 齒固ハよはひをかたむるこゝろなり さて正月のかゞみにむかふ時は 古今集に入

たる あふみのやかゝみの山をたてたればかねてそミゆる君が千とせハといふ哥を誦するとなん 世諺問答に見えたり この

うたハ 延喜の御門の御時 近江の国より大嘗会の御べたてまつりし時 大伴の黒主がよめる歌なり（御べハ 御贄也 大嘗

会の時 悠紀 主基のくにより ミつき物奉るを贄といふ への字にこりてよむへし）又もしほ草に 鏡餅を讀る歌

千世までも影をならへてあひみんといはふかゝみのもちゐたらめや⁽⁸³⁾

元旦に歳を重ねるために鏡餅を見る儀式をおこなうことは江戸期に広くなされていた。九〇一年（延喜元年）醍醐帝即位の大嘗会るとき大伴黒主が詠んで以来、鏡餅に向かってこの歌を誦するといふ。また当時から大嘗会屏風が当代一流の歌人、画家、書家によって新造されたという。

宗助が佐伯の叔母から九月に受けとつた、唯一の「親爺の記念」⁽⁸⁴⁾（六の三）である抱一の屏風を御米が晩秋、道具屋に売り払つた。

そのため、この家の鏡餅は一度も、大嘗会屏風のまえに供えられる鏡餅のように、抱一の屏風のまえに置かれることはなかつた。売ら

れた屏風は「真丸な縁の焼けた銀の月と、絹地から殆んど區別出来ない様な穂芒の色」(六の三)という画だった。

対して宗助がいま鏡餅を前に置く「如何はしい墨画」は「梅が、蛤の格好をした月を吐いて懸つてゐた」とある。宗助がその「変な軸」のまえに「橙と御供を置く意味が解らなかつた」というのは、鏡餅の置かれるのが屏風の前でないことへの違和感の表明だろう。

御米には屏風のこと頭がないので例年とりおこなう正月用飾り付けの意味を知らないという答えが返ってくる。

宗助はここで、先祖との縁が切れたことを認識しながら、鏡餅を「眺め」ている。宗助は、御米が屏風を売ることによく同意したころ、歯医者に通い、歯を治しはじめた。彼にとって歯を固め、輪を重ねる儀式はその延長上にある。鏡餅は、正月明けに小六によって割られる。宗助が父祖に対する「面目」にばかり拘泥していられない方向に、事態は進む。つまり、「古鏡」にこだわりを見出していた宗助だが、次第に、定位置に据え付けられた鏡の呪縛から抜け出す勢いが成熟している。

宗助に求められているのは、鏡を固定化してしまわずに、本来何物も持っていないのが自分であると認識することである。六祖慧能が「菩提は本より樹無し 明鏡も亦た台に非ず 本来無一物 何れの処にか塵埃有らん」と述べたように。父母からの遺産をはじめとしてみても何も持っていないのが自分であると考えられたなら

ば、御米を獲得することで失った「信用」(四の四)や「地面家作」(四の五)を指折り数えることもなくなる。

宗助は「父母未生以前本来の面目は何だか」という公案を、御米と安井とに脅かされる「自分の現在と遠い」、「希有な問題」と考えていたが、本当にそれは遠く、「希有」であつたのだろうか。「本来の面目」について考えてみると、盗みを働こうとした者に向かって六祖慧能が投げかけた言葉であることをあとから知るならば、この公案は、宗助の問題の核心に極めて「近い」問題を提起していることにたちまち気づく。六祖慧能は善悪の過ちを見ずに人を見ることが精神の不動を修める要であると説いていた。

主人公からいったん懐疑的に見なされた公案も、小説全体の思想で検討するならば、漱石によって慎重に配された公案であることが明らかだ。これまで、漱石自身の参禅体験を基にしているというところで宗助の坐禅について深く問われてこなかった。しかしながら、小説には小説の論理が貫かれ、ひとつひとつの言葉が他の言葉と連携しながら、密度が高まるように仕掛けられている。

八、「鏡台」対「小さな鏡」

この小説で、「鏡」はさらに発展する。御米が男の髭のあるなしに神経質である点も、これまで着目されてこなかったが、念入りに描かれていることの一つである。彼女は家主の坂井が「髭のない人」

(七の一)であると宗助に報告し、初めて坂井の顔を見たときも、「髭のないと思つたのに、髭を生やしてゐる」のが案外であつたため、宗助に「貴方、坂井さんは矢つ張り髭を生やしてゐてよ」(九の二)と注意するほどである。

彼女がなぜそこまで敏感なのかも小説は答えを用意している。御米が三人目の子を臍帯纏絡で亡くし、産褥明けに「易者の門を潜り」、「自分が将来子を生むべき、又子を育てるべき運命を天から与へられるだらうか」と確かめに行つた。そのとき易者は「仔細らしく腮の下の髯を握つて」何かを考え、そして宣告した。御米は、髭のある男を見るたびに易者の宣告を思い出し、疼くのだ。ゆえに彼女は髭を嫌っている。

「山門」を敲いた宗助は、坐禅に失敗する。その十日間「髭は固より剃る暇を有たなかつた」(二十二の二)。参禅後の宗助に御米は「小さな鏡」(二十二の二)を突きつける。映すのは、宗助にとってまた御米にとって、乗り越えるべき対象である。坐禅を組んでも「疑と生きながら妄想に苦しめられ」(十八の五)、その間、「延び掛かつた髯が頬の辺で手を刺す様にざら／＼した」(二十の二)。「小さな鏡」に映るのは剃るべきその髯である。この鏡でもって無用な妄想を切り落とす機会が到来したと示されている。御米にとって宗助に髭を剃るよう「小さな鏡」を見せることは、罪の祟りと固定した易者の「髯」を切り落とすことを意味する。

この「小さな鏡」は、六畳に据えられた「鏡台」や洗面台の「鏡」とは違って、過去を世間的善悪で問うのではない「本来の面目」を映し出す力を發揮している。⁶⁷

六祖慧能の詩句は、心の鏡は台に据え付けられてはいないとした。鏡台ではなく「小さな鏡」にこそ、乗り越えるべき過去が映し出される。「小さな鏡」も過去を映し出すが、持ち運び可能である。現在を拘束する過去ではなく、現在を切り開く過去である。「父母未生以前の本来の面目」に対する「見解」は、このような「小さな鏡」の現在から生まれると見込まれる。

門外の通告を受けた神秀のように心を鏡台として固定するならば、世間的な塵埃ばかりを気にするほかない。明鏡は台にないと六祖慧能のように考えるところまで達するなら、「本来無一物」であることを自覚し、安井から御米を盗んだ宗助はその自分の「本来の面目」を考えられる。彼の日常の行住坐臥は、それを解くための示唆に満ちている。

これまで文学研究で忘れられがちだったのは、登場人物が知識を手に入れてなおも成長する人間として設定されている点である。公案を解けなかつた情景が描かれることは、その後、それを解くべく生きながらえることまで描かれていることと同様であり、それにたいして、研究の手を及ぼすべきだろう。

おわりに

『門』において、登場人物は「不面目」と「面目」について考えつづけ、「門」について考えつづけ、「鏡」によって自分自身を考えつづける。それら経過する各点が同質のわけがない。小説を動かぬ固体として想定する研究に対し、私が提案したいのは、登場人物の可動領域がどこまで広がるかを示す研究である。

登場人物は記憶を手がかりにして、微々たる自己改変が進むように設定されている。とくに小説『門』には、日中の知性の格闘の歴史が刻まれている。また、それを呼び起こさなければならぬだけの動機を登場人物は抱えている。生の連関は小説において、このように形成される。そのとき初めて、哲学書でも歴史書でもない、文学となる。

文学は、生の連関を形成しながら動き続ける。『門』には、亀裂を抱えることでより鍛えられていった真の知性が投入されていた。それらに触れうる言葉と登場人物とが、小説内で隣接していることは決して無視できない。一見停滞して見える小説であっても、連続的な生成状態に至るべく、また、言葉を通して近づく読者をそこに巻き込むべく、作られている。

以上、小説が鳴らす動悸をあますことなく取り出す方法を提示した。漱石『門』には生きつづける時間が投入されている。

※本稿は二〇一一年三月十九日「日文研共同研究会 アジア近現代における知的交流」における発表、「具体物への感情移入——漱石『門』の生成方法として——」に大幅な加筆を施して成った。席上、ご教示賜った多くの先生方に感謝申し上げます。

注

- (1) 『門』は『東京朝日新聞』と『大阪朝日新聞』に、一九一〇年（明治四十三年）三月から同年六月まで連載された。本文の引用は『漱石全集 第六卷』（岩波書店、一九九四年）に拠り、章番号を付した。
- (2) 漱石『門』は、日本近代文学研究において、作品論か、テクスト論かで対立する舞台となった小説である。しかし、小説の孕む文化的知識を背負いきれない読みがあらわに出てしまう漱石の小説であるだけに、どこに限界を設定するかという問い自体が意味を持たない。むしろ、どれだけ小説の豊饒さを救いえているかという点を、すでに過去の遺物と化した対立構図のなかの、各論から拾いたい。前田愛は、宗助夫婦の居住空間の安定がどのように「住まいの空間ぜんたいを支えている深層的な部分」から脅かされているかを示した。空間の秩序と均衡に「断り口」があり、「無意識の領域」が隠れていることを明らかにした功績は大きい（『漱石と山の手空間——『門』を中心に』『講座夏目漱石 第四卷 漱石の時代と社会』有斐閣、一九八二年、一四二頁。三好行雄は御米の罪を「産めない母」として「身体を介して顕在化」させてしまうと論じた点を評価したい

- 〔「門」のなかの子ども〕『日本文藝論集』一九八六年、『三好行雄著作集 第二巻 森鷗外・夏目漱石』筑摩書房、一九九三年、二四一―二四二頁。
- (3) 傍点は引用者による。以下、同じ。
- (4) 千光寺はもと清涼寺の西方中院にあつて禅宗だったが、角倉了以が一六一四年（慶長十九年）、現在地へ移し、大悲閣を建立し、天台宗とした。一八〇八年（文化五年）、ふたたび禅宗となる。
- (5) 一六三三年（寛永十年四月）。堀杏庵撰文。素庵の遺児、玄紀と嚴昭とが尾張藩儒医堀正意（杏庵）に「素庵行状」の撰文を依頼し、南洋材に刻し、没後の翌年、寛永十年四月に千光寺大悲閣に建碑した。素庵伝記の根本史料（特別展 没後三七〇年記念 角倉素庵——光悦・宗達・尾張徳川義直との交友の中で——）大和文華館、二〇〇二年十月、三三頁。
- (6) 『嵯峨誌』臨川書店、一九七四年、三五四頁。現在通行の漢字に改め、引用している。以下同じ。書き下し文にすれば、「慶長元和の間、天下文明の運に丁り、儒教を勃興し斯道を荷担するは、北肉藤歛夫先生なり」。なお、京都帝国大学初代学長、狩野亨吉は藤原惺窩の『寸鉄録』、『惺窩先生文集』を所蔵している。漱石は狩野亨吉と親友で、一九〇七年（明治四十年）三月、京都を訪れ、下鴨村の狩野宅に宿泊した。狩野宅へ逗留できるか確認している書簡がある（一九〇七年三月二十二日『漱石全集 第二十三巻』岩波書店、一九九六年、三四頁）。
- (7) 保津川の石を賛する漢詩である。大徳寺僧大綱の書になる。大悲閣には石川丈山の漢詩の額もある。丈山も惺窩の弟子である。
- (8) 惺窩は七、八歳ごろからすでに仏門に入っていたが、十八歳のときから京都相国寺に住む。「北肉」山人と号したのは晩年で、明末の三教融

合の思想家林兆恩の「良背心法」によつたのだという（金谷治「藤原惺窩の儒学思想」『藤原惺窩 林羅山』（日本思想大系23）岩波書店、一九七五年、四四九―四七〇頁）。

(9) 素庵は藤原惺窩が編纂を試みた中国の詩文による『文章達徳録』の増補と増註を引き継いだ。素庵編著『文章達徳録綱領』は長男玄紀による、素庵没後、製版で一六三九年（寛永十六年）に刊行された。

(10) 藤原惺窩と林羅山とを結びつけたのも、素庵である（林屋辰三郎『角倉素庵』朝日新聞社、一九七八年、八〇―八六頁）。

(11) 前掲『嵯峨誌』三五―三五四頁。明らかな間違いは「角倉同族会報」第二十号（二〇〇二年六月、一九―二二頁）に翻刻された同碑文によつて改めた。傍点は引用者による。書き下し文にすれば、「玄之、書を能くし、且儒風を惺窩藤先生に問ふこと年有り、一旦先生を招き河上に遊遊す。奇石激湍甚だ多し、先生に請うて多くの旧号を改め、その白浪揚りて花散らすが如きは浪花隅と号す（旧名大瀬）、その斉汨として石を環るは観瀾盤陀と号す、石有り相距する二十尺ばかり猿子を抱へ其間を飛び超ゆるは叫猿峽と号す（旧名猿飛）、東山岩高峻に有りて鶴の奇巢に棲む有るは鷹巢と号す、石壁斗絶の兒万巻堆の如くは群書岩と号す（旧名出合）、此処に石有り門に似て廣さ五丈高さ百余尺は石門関と号す、湍有り急流を船行が飛ぶ如くを鳥船灘と号す（旧名鶴川）、（中略）復た石有り方三文許、その面鏡の如く、水崖に聳ゆるは鏡石と号す」。

(12) 小説『門』の現在時に、伊藤博文暗殺があつたとされているため、小説現在時が一九〇九年（明治四十二年）十月以降を進んでいると知ることができる。宗助と御米が一緒になって「今日迄六年程」（十四の一）と

あり、宗助が大学を退学させられたのは一九〇三年（明治三十六年）と分かる。宗助と安井とは三学年をともに過ごし、三学年目に、宗助が安井から御米を奪ったことになっているので、宗助・安井が京都帝国大学法科大学に入学したのは一九〇〇年（明治三十三年）九月と考えられる。

- (13) 素庵の、嵯峨本、『文章達徳録綱領』以外の、学問的功績は以下のとおり。素庵は『本朝文粹』一四巻の書写ならびに校訂、『続日本紀』四十巻の校訂をなし、『菅家文章』の清書本も自筆で作った（現存最古、最良の写本）。慶長期には中国の『史記』百三十巻五十冊を本邦で初めて古活字本で刊行した。また、観世黒雪の依頼で『観世流謡本』の書写をたびたび行い、観世流の隆盛の礎を築く（林進「素庵の軌跡——その書跡と書誌学的業績について——」（前掲『特別展 没後三七〇年記念 角倉素庵——光悦・宗達・尾張徳川義直との交友の中で——』四一九頁、および、同書の、素庵自筆本・書入れ本・校訂本の解説による。七九—一〇三頁）。
- (14) 秀吉の文禄・慶長の役で俘虜となった、朱子学者姜沆かいはく（一五六七—一六一六）は赤松家に投じられ、惺窩と会う。惺窩は京都から素庵を伴って、釈奠せきでんの儀の伝授を受けたという。また、素庵は、惺窩と姜沆を嵯峨に招く（林屋辰三郎、前掲『角倉素庵』七八—八〇頁）。素庵の読書堂は大悲閣にあった（前掲『嵯峨誌』三四九頁）。
- (15) 「印可」とは指導者から修行者がその悟りの円熟を認められたことの証明である。即非は、法語、題讀を求める者であれば、筆を走らせたという。高橋竹迷『隠元、木庵、即非』丙午出版社、一九一六年（大正五年）一三七、二五三頁。

(16) 『岩波 仏教辞典 第二版』末本文美士他編、岩波書店、二〇〇六年、

一〇九頁。

(17) 歴代の『漱石全集』で、その額の所在は不明とされてきたが、大悲閣了以殿に存在した。調査にあたり、現任職大林道忠氏には多くのご尽力を賜った。

(18) 前掲『嵯峨誌』三五三頁。書き下し文にすれば、「此年の夏大悲閣を嵐山に営む、山高二十丈許、壁立ち谷深く、右に瀑布有り、前に龜山有りて、直ちに洛中を視る、河水は亀風の際を流れ、舟楫の来去するや居然として見るべし」。

(19) 道元（一二〇〇—一二五三）は、一二四四年（寛元二年）越前に移り、翌年大仏寺を開き、一二四六年（寛元四年）永平寺と寺号を改めた。

(20) 彼は若狭の出身であるが、一八八七年（明治二十年）に府県制が敷かれ、若狭は越前と統合し、福井となっている。漱石は、釋宗演のもとで一八九四（明治二十七年）十二月下旬から一月七日にかけて坐禪を組んでいる。

(21) 「坐禪の用心」「二字不説」光融館、一九〇九年（明治四十二年）、一〇四頁。現行の漢字に改めて引用した。「白隱禪師一代の説法の如きは龍の水を得、虎の山に告せるが如く縦横無碍自在にして、決して陀羅尼的漢文的の説法のみをせられなかつた」と続く。

(22) 安井の口癖と釋宗演の口ぶりの相似は漱石研究者からまだ指摘されていない。本稿は漱石の目論見を、登場人物の見聞きによって、小説の時空を拡張するところにあると考え、一貫して論じている。本稿の立てる理論に基づき、安井の関心事を示す証左としてあげておく。

(23) 一七〇七年（宝永四年）大坂竹本座初演と推定されている。「丹波与

作待夜の小室節」井口洋校注、『近松浄瑠璃集 上』岩波書店、一九九三年、一三三—一八三頁を参照した。丹波与作の歌はすでに一六七〇年代に流行しており、それが別の伝承の登場人物、関の小ままと結びつき、街道筋の馬方、与作と出女小まんが恋人とみなされていたという。

(24) 前掲書、一四七頁。

(25) 前掲書、一三九頁。

(26) 清見寺と鈴鹿とは、近松が、本来の東海道五十三次に変えて故意に挿入した宿駅である(角田一郎「近松浄瑠璃の道行について」『新日本古典文学大系 月報四七』一九九三年九月、二頁)。わざわざ清見寺に誘う安井であれば、そのことにむろん気づいていよう。

(27) 道元は『正法眼蔵』「第六 即心是仏」で『六祖壇経』が南宗の者らによって改竄されたという部分を全文引用している(『正法眼蔵 上巻』衛藤即応校注、岩波書店、一九三九年、一〇二—一〇三頁)。また、道元は同じく『正法眼蔵』「第二十 古鏡」で、過去の時間を照らし出す鏡という観点から、多くの考察を行っている。

(28) 同時代においてすでに正宗白鳥から参禅への唐突さが言われ(正宗白鳥「夏目漱石論」『中央公論』一九二八年六月、『日本文学研究資料叢書 夏目漱石 Ⅰ』有精堂、一九七〇年)、それは柄谷行人の『「門」解説』にまで及ぶ(柄谷行人「解説」『「門」新潮社、一九七八年、『増補 漱石論集成』平凡社、二〇〇一年、四一—六頁)。その反論として、酒井英行は『「門」の伏線を示し、「夫婦の愛情生活と罪の問題との両方を不可分のものとして初めから描いていた」と、宗助の課題、「自己救済」の展開を確認してみせた(酒井英行『「門」の構造』『日本文学』一九八〇年九月、『漱石

その陰翳』有精堂、一九九〇年、一七七一—一七八頁)。

(29) 藤尾健剛は、『達磨』の風船を宗助が買ってくる例をだし、禅の修行が「潜在意識に注入された暗示に使喚されたもの」と解釈している(『「門」の立つ場所——(日常)——という逆説』『国文学研究』第一一七号、一九九五年十月、『漱石の近代日本』勉誠出版、二〇一一年、一五七頁)。

(30) 漱石蔵書は英朝禅師編輯『増補頭書禅林句集』文光堂翻刻、一八八九年(明治二十二年)だが、私は貝様書院蔵版『増補首書禅林句集』一切経印房、一八九四年を用いた。同書、二十八の表。『禅林句集』に載る句は、「東山」ではなく、「青山」である。なお、『禅林句集』と漱石小説との関係は、加藤二郎『漱石と禅』(翰林書房、一九九〇年)に詳しい。

(31) 立川美彦編『訓読 雍州府志』臨川書店、一九九七年、一六九頁。

(32) 前掲『岩波 仏教辞典 第二版』三三八頁。

(33) 『漱石全集 第六巻』の注解(六六四頁)にも記されているとおり、漱石が明治二十七年末から二十八年初頭にかけて円覚寺の塔頭帰源院で座禅を組んだ経験から、宗助の行った庵室はそこだと考えられてきた。

(34) たとえば、藤原惺斎『寸鉄録』(一六〇六年)一卷にはつぎのようにある。「人ヲ用心キツカイセンヨリハ、タゞワガゴ、ロヲヨクオサムベキ也」(底本・東北大学附属図書館狩野文庫他『寸鉄録』、前掲『藤原惺斎・林羅山』二二頁)。なお、惺斎の論じる「心」については、黒住真『複数性の日本思想』三〇四—三〇五頁(ベリかん社、二〇〇六年)を参照のこと。

(35) 黒住真は、丸山真男による儒教の位置づけに対し、近世初期の実際において儒教は脆弱で、惺斎のこのような言動によってようやくその専門

性が標榜されたに過ぎないと証明する(近世日本社会と儒教)べりかん社、

二〇〇三年、一一〇―一一二頁)。

(36) 林羅山によって建てられた。

(37) 小説の文字数は限定されており、読者にすべてを説明すれば、小説ではなくなる。省筆されたところを補うのが研究であろう。

(38) 漱石はほかに、『仮名碧巖夾山鈔』(堤六左衛門開板、慶安三年)、『天桂禪師提唱碧巖録講義』(光融館、一八九八年(明治三十一年))を所有しており、関心の高さがうかがえる。陳明順は、漱石の漢詩との関係で、漱石が禪門を叩き続けたのだと述べている(『漱石漢詩と禪の思想』勉誠社、一九九七年、一四七―二六頁)。

(39) 「本則」というのは、雪竇が選んだ、古則や公案とよばれる古人の問答百則で、「頌」はそれに対する韻文のコメントである。

(40) 『再鐫碧巖集』小川多左衛門、一八五九年(安政六年)、二十四の裏。書き下せば、「明鏡台に当つて列像殊なり」。漢字は現行のものに改めた。

(41) 漱石の蔵書は『六祖大師法宝壇經』(山田大應編輯、愛知矢野平兵衛、一八八五年(明治十八年))である。私は中川孝『六祖壇經 禪の語録四』

筑摩書房、一九七六年、二六―四六頁、に拠った。二六―四六頁。なお、『六祖壇經』と『六祖大師法宝壇經』とは同じものである。ただし、もっとも古いとされる敦煌本をはじめとして、数段階の変遷が見られるという。

『六祖壇經』は慧能の門人、法海の筆録になるとされている。

(42) 行者とはまだ得度を受けずに在家のまま寺にいる者のこと。

(43) 慧能は当時文字を知らなかったため、神秀の詩偈を読んでもらい、自分の詩偈を書いてもらったとある。

(44) 中川孝の解説によれば、「恵能のみが『本来無一物』という表現をもって、衆生本来の清浄なる仏性を徹見した当体を吐露できたのは、彼に深い見性の体験があったからにはかならない」と述べている(前掲『六祖壇經 禪の語録四』二一九頁)。

(45) 釋大眉『宗門之無尽燈』べりかん社、一九七七年、四〇―四一頁を参照した。この書には釋大眉の提唱が編集されている。

(46) 藤吉慈海『禪の語録一九 禅関策進』筑摩書房、一九七〇年、一―三頁参照。

(47) 『東嶺和尚編輯 宗門無盡燈論 上』愛知・矢野平兵衛、一八八五年(明治十八年)、三頁。書き下し文にして引用した。漢字は現行のものにあつたため。

(48) 『禪学辞典』(神保如天・安藤文英、大正版の再版、正法眼蔵註解全書刊行会、一九五八年)には「空界無物の境、正位独立の常体をいふ。人の上より謂はば一切に依倚せざる湛然寂靜の行履を示す」と述べ、もともと六祖の偈であるとする(一三七九頁)。また、前掲『岩波仏教辞典 第二版』も、「自己・方法の本来の姿をいう。あらゆる一切の存在の真実のあり方は、本来縁起・空の現成であつて、自我の執着すべき固定的実体はないこと」(九九九―九五〇)とした後、この語が『六祖壇經』にあるとする。

(49) 旧仏教側からの論戦に大燈国師が応じた「正中の宗論」が有名である。当時勢力を増す禪宗に、延暦寺、園城寺、東寺などが危機感をつのらせ、大燈国師と学僧玄慧法師との論戦を朝廷に申し出たのを論破したのである。のちに玄慧は大燈国師の弟子になったという。なお、前述のとおり、

大悲閣了以殿にある藤原惺窩の漢詩は大徳寺僧の手になる。

(50) 以上、平野宗浄『大燈国師語録』講談社、一九八三年、一六一―一八頁を参照する。

(51) 『門』に載せられたのは実際は夢窓国師の遺誡であった。漱石は単行本で「大燈国師」を「夢窓国師」に直している。しかし、「大燈国師」を登場させる必要があると考えた漱石のもともとの意図を鑑み、本論を展開している。

(52) 白隠慧鶴『槐安国語 五卷』（原著一七五〇年（寛延三年）愛知・矢野平兵衛、一八八六年（明治十九年）翻刻、二十八の表。句読点、送りがな、ならびに濁点を、『槐安国語 下巻』（訓注・道前宗閑、禅文化研究所、二〇〇三年）を参考に補い、補った送りがなを（ ）で示した。

(53) 前掲『槐安国語 五卷』二十八の裏。

(54) 前掲『槐安国語 五卷』二十八の裏。

(55) 宋代の禅僧無門慧開が編んだ公案集『無門関』にもこの対話が検討されており、『無門関』（岩波書店、一九九四年、一〇一頁）の西村恵信の訳注を参照し、訳した。

(56) 宗助の老師の室からの退室について「喪家の犬の如く」（十九の二）と書かれている。禅で「狗」に仏性があるかないかは『臨濟録』でよく知られるように、基本的な問いである。しかしここではそれに加えて、東京に帰る宗助を戒めて、宜道が例に出した「洪川和尚」（二十一の二）の筆になる『禅海一瀾』の一節をふまえていると考えられる。そこではこう説かれる。「若し見性せずんば、則ち仏祖の書は読むべからず。駭きて怪しむ者多く、因りて概して異端と謂ふ。其の誣たるや亦甚し。是れ村犬の堯

に吠ゆるの論なり」（今北洪川『禅海一瀾』大田悌蔵訳注、岩波書店、一九三五年、三九頁）。『史記淮陰侯伝』にある話を用いて、悟っていない者が仏祖の書を読んで怪しむ場合が多いのは、狗がもとより自分の主人と思っていないから吠えるのと同じだと言っている。

(57) 坂口曜子が「泥棒とはむろんシンボル」であり、「宗助は人妻を盗んだ元泥棒」であると指摘している（『魔術としての文学——夏目漱石論——』沖積社、一九八七年、二一六頁）。

(58) 宗助の認識に従って、この公案と宗助の現在との無関係を見ている論考が多いなか、酒井英行は「作者は主人公に『父母未生以前本来の面目』という公案を与えることで、宗助に過去の意味を根元から問い直させ、安井への贖罪を果たすべきだと考えているのである」と指摘している（前掲『漱石 その陰翳』一七八頁）。

(59) 神保如天、安藤文英共著『禅学辞典』無我山房、一九五八年、三三三頁。

(60) 門松が祖先の霊を迎え、「蛤」が貞節を表し、「橙」が代々続く子孫繁栄を願うことは知られるとおりである。宗助御米夫婦がその準備に際し訝しく思う。不倫による婚姻によって祖先と縁を切り、子孫に恵まれない彼らにとって当然であろう。

(61) 正宗敦夫編纂校訂『本朝食鑑 卷二』一四七頁、一六九七年（元禄八年）（『本朝食鑑 上 日本古典文学全集』日本古典全集刊行会、一九三三年（昭和八年）の『覆刻 日本古典文学全集 本朝食鑑 上』一九七九年（昭和五四年）より引用する）。送りがなは同書による。

(62) 具原益軒副補、具原好古編録『日本歳時記』一六八八年（貞享五年）

〔古版本 日本歳時記〕さつき書房、一九七七年、一三頁による。空欄を用いてあるのは『古版本 日本歳時記』の表記に従う。表記の不統一も本書による。割字部分を（ ）で表記した。

(63) 「斯う穏やかに寐かされた時、宗助は例の歯が左程苦になる程痛んでゐないと云ふ事を発見した」(五の三)とある。

(64) 柳田國男によれば、「節供の食物の条件は、原料の精選と製法の念入りとの他に、これを分配する様式の特異な点にもあつた」という(『年行事覚書』修道社、一九五五年)講談社、一九七七年、六五頁、他に、餅について五六―六二頁参照)。

(65) 宗助が鎌倉で手に取ることを禁じられていたのが『碧巖集』だ。ここでは、各人のもつ過去について「古鏡」という言い方がされている(前掲『再鐫碧巖集』二五頁)。

(66) 北山正迪は、漱石が「現実^{はた}に作用^{はた}きかける激しい視線で禪に関心をもつてゐたことを示してゐるものと思はれる」と述べている(『大乘禪』一九六九年一月、二五頁)。

(67) 前田愛は御米にとつての六畳の鏡が過去の入口であることをいちちやく見抜いた。前田はしかし、この宗助が「小さな鏡」を突き付けられる場面に關してはつぎのように述べている。「御米がほんの一言で宗助をやすやすと日常的な世界に迎え入れてしまうこの場面の意味を正當にうけとめるかぎり、參禪をめぐつてことごとしく論じたてられてきたこれまでの言説は、何かむなししい觀念の遊戯だつたように思われてくる」(『漱石と山の手空間——「門」を中心に——』『講座 夏目漱石 第四卷(漱石の時代と社会)』有斐閣、一九八二年、一四四頁)。しかしながら、本論が論じ

てきたように、「鏡」に關する解釈史は、禪の歴史の重要な蓄積であり、とりわけ「本来の面目」を問うた初めの人間である「六祖慧能」がその「鏡台」を否定したのは大きな事件であつたわけだ。ゆえに、漱石は意圖的に宗助と御米の家の六畳に「鏡台」を据えたのに違ひない。また、「小さな鏡」が「鏡台」からの離脱を意味していることも明白である。このように小説『門』において鏡と參禪とは切り離せない。