

【研究ノート】

## 本郷の某氏からの手紙——正岡子規と清沢満之

小笠原<sup>\*</sup> 史 樹

### 【本郷の某氏からの手紙】

正岡子規『病牀六尺』第四二回に、次のような記述が見られる。

今朝起きると一封の手紙を受取つた。それは本郷の某氏より来たので余は知らぬ人である。その手紙は大略左の通りである。

拝啓昨日貴君の「病牀六尺」を読み感ずる所あり左の数言を呈し候

\* 福岡大学文学部准教授

第一、かかる場合には天帝または如来とともにあることを信じて安んずべし

第二、もし右信ずること能はずとならば人力の及ばざるところをさとりてただ現状に安んぜよ現状の進行に任ぜよ痛みをして痛ましめよ大化のなすがままに任ぜよ天地万物わが前に出沒隠現するに任ぜよ

第三、もし右二者共に能はずとならば号泣せよ煩悶せよ困頓せよ而して死に至らむのみ

小生はかつて瀕死の境にあり肉体の煩悶困頓を免れざりしも右第二の工夫によりて精神の安静を得たりこれ小生の宗教的救済なりき知らず貴君の苦痛を救済し得るや否を敢て問ふ病間あらば乞ふ一考あれ（以下略）<sup>1</sup>

この手紙は「本郷の某氏」から来たものとされているが、手紙の差出人として記されていた名前は「清沢満之」だっただろう、と推定される場合がある。<sup>2</sup>

右の引用文は、一九〇二年六月二一日の日記の一部である。六月二一日の「今朝」に子規が手紙を受けとったとして、この手紙の「昨日貴君の「病牀六尺」を読み感ずる所あり」の「昨日」は当然、六月二〇日以前を指す。この手紙がいつ書かれていつ投函されたのか、という問題に入りこむのは避けるが、六月一九日と六月二〇日に新聞『日本』に掲載された『病牀六尺』の文章には確かに、この手紙に対応するような記述が見出される。<sup>3</sup>

六月一九日掲載の、第三八回の記事は次の通りである。

爰に病人あり。体痛みかつ弱りて身動き殆ど出来ず。頭腦乱れやすく、目くるめきて書籍新聞など読むに由なし。まして筆を執つてもものを書く事は到底出来得べくもあらず。而して傍に看護の人なく談話の客なからんか。如何にして日を暮すべきか、如何にして日を暮すべきか。<sup>4</sup>

続く、六月二〇日掲載の第三九回の記事では、より悲痛な調子が増す。

病床に寝て、身動きの出来る間は、敢て病氣を辛しとも思はず、平気で寝転んで居つたが、この頃のやうに、身動きが出来なくなつては、精神の煩悶を起して、殆ど毎日氣違のやうな苦しみをする。この苦しみを受けまいと思ふて、色々に工夫して、あるいは動かぬ体を無理に動かして見る。いよいよ煩悶する。頭がムシヤクシヤとなる。もはやたまらるので、こらへにこらへた袋の緒は切れて、遂に破裂する。もうかうなると駄目である。絶叫。号泣。ますます絶叫する、ますます号泣する。その苦ぞその痛何とも形容することは出来ない。むしろ真の狂人となつてしまへば楽であらうと思ふけれどそれも出来ぬ。もし死ぬることが出来ればそれは何よりも望むところである、しかし死ぬることも出来ねば殺してくれるものもない。一日の苦しみは夜に入つてやうやう減じ僅かに眠気さした時にはその日の苦痛が終ると共にはや翌朝寝起の苦痛が思ひやられる。寝起ほど苦しい時はないのである。誰かこの苦を助けてくれるものはあるまいか、誰かこの苦を助けてくれるものはあるまいか。<sup>5</sup>

「本郷の某氏」からの手紙は、このどちらに対する応答としても読める。「第一に、かかる場合には」の「かかる場合」は、第三八回と第三九回、どちらの記述を指しても不自然ではなく、より漠然と、病床にある子規の状態一般を指すものとしても読めるだろう。あえてどちらか一つを選ぶとすれば、第三九回の記事の方に、手紙の内容とのより直接的なつながりが見出される。「知らず貴君の苦痛を救済し得るや否を」という記述は、この手紙が何よりも、子規の感じている苦痛を念頭に書かれていることを示唆しており、また「号泣」や「煩悶」という言葉遣いも、当該の手紙と『病牀六尺』第三九回とで共通している。「誰かこの苦を助けてくれるものはあるまいか」という子規の悲痛な訴えに対して、「本郷の某氏」が「これ小生の宗教的救済なりき」と自分の体験を書き送った、というのが、まずは素朴な読み方であるように思われる。<sup>6</sup>

### 【正岡子規の応答】

この手紙からの引用に続けて、子規は次のように書いている。

この親切なるかつ明瞭平易なる手紙は甚だ余の心を獲たものであつて、余の考も殆どこの手紙の中に尽きて居る。ただ余にあつては精神の煩悶といふのも、生死出離の大問題ではない、病気が身体を衰弱せしめたためであるか、脊髄系を侵されて居るためであるか、とにかく生理的に精神の煩悶を来すのであつて、苦しい時には、何

とも彼とも致しやうのないわけである。しかし生理的に煩悶するとしても、その煩悶を免れる手段は固より「現状の進行に任せる」よりほかはないのである。号泣し煩悶して死に至るよりほかに仕方のないのである。たとへ他人の苦が八分で自分の苦が十分であるとしても、他人も自分も一樣にあきらめるといふよりほかにあきらめ方はない。この十分の苦が更に進んで十二分の苦痛を受くるやうになつたとしてもやはりあきらめるよりほかはないのである。けれどもそれが肉体の苦である上は、程度の軽い時はたとへあきらめる事が出来ないでも、なぐさめる手段がない事もない。程度の進んだ苦に至つては、音になぐさめる事の出来ないのみならず、あきらめて居てもなほあきらめがつかぬやうな気がする。けだしそれはやはりあきらめのつかぬのであらう。

子規は「余の考も殆どこの手紙の中に尽きて居る」とした上で、手紙とは異なる自分の考えとして、①自分にとつての「精神の煩悶」は「生死分離の大問題」ではなく、②身体の衰弱などによって「生理的に精神の煩悶を来す」にすぎないこと、したがって、③現状の進行に任せる他はないこと、等々と述べている。

この三点①②③について検討する前に、「本郷の某氏」の手紙で列挙されている三つの在り方を簡略化して示し、略号(A~C)を付しておく。

A 第一 天帝・如来と共にあることを信じて安んじる

本郷の某氏からの手紙——正岡子規と清沢満之(小笠原)

B 第二 現状に安んじ、現状の進行に任せる

C 第三 号泣して煩悶し、死に至る

この手紙の目的が「貴君の苦痛を救済」することにある、と仮定しておくとして、手紙の差出人の考える救済はAとBにあり、Cはむしろ救済の失敗を示している、と読める。他方、子規はこの手紙を「甚だ余の心を獲たもの」と評し、一見その内容に賛同するようでありながらも、「号泣し煩悶して死に至るよりほかに仕方のない」とも書いて、Cを否応のないものとして受容しているかのようなこともある。

手紙の差出人と子規の考えは、どのように異なっているのか。

①に注目するならば、両者は何よりもまず、「苦痛」や「煩悶」の捉え方において異なっていることがわかる。子規は、自分にとっての「精神の煩悶」は「生死出離の大問題」ではない、と述べている。「生死出離」は仏教的な文脈で用いられる言葉であるが、このように述べることで彼は、手紙の差出人にとっての救済が「宗教的救済」であり、故に苦痛・煩悶もまた宗教的に捉えられているのに抗して、自分にとっての苦痛・煩悶は宗教的なものではない、と主張しているのだろう。

『病牀六尺』第四〇回、六月二二日掲載の記事の冒頭にも、宗教に関連した記述が見られる。

「如何にして日を暮らすべき」「誰かこの苦を救ふてくれる者はあるまいか」此に至つて宗教問題に到着したと宗教家はいふであらう。しかし宗教を信ぜぬ余には宗教も何の役にも立たない。基督教を信ぜぬ者には神の救ひの手は届かない。仏教を信ぜぬ者は南無阿弥陀仏を繰返して日を暮らすことも出来ない。

第三八回と第三九回で吐露した問いを繰返した上で、子規は、これらの問いを「宗教問題」とする解釈を想定し、しかし自分に宗教は何の役にも立たない、と断言する。直接述べられているのは、宗教が役に立たないこと、言い換えれば、宗教がこれらの問いに対する解答・解決とならないことであるが、同時に、宗教が解答・解決とならない以上、彼の直面している問いは、少なくとも彼にとつて「宗教問題」ではない、という点も間接的に述べられている。

②もまた、手紙の差出人と子規が「苦痛」や「煩悶」の捉え方で異なっていることを示している。当該の手紙には「小生はかつて瀕死の境にあり肉体の煩悶困頓を免れざりしも右第二の工夫によりて精神の安静を得たり」と書かれており、肉体の煩悶と精神の安静とが、両立可能なものとして区別されている。この手紙の差出人にとって、自分の助言によつて救済し得るかもしれない「貴君の苦痛」とは、あくまでも精神の苦痛・煩悶であり、肉体の苦痛・煩悶ではない。「宗教的救済」を語る彼は一種の「宗教家」であつて医師ではなく、彼が救済しようとする苦痛も精神的なものに限定される。

他方、子規は、自分の苦痛が生理的なものであること、身体の状態に由来するものであることを強調する。精神的

に苦痛を覚えるのも「生理的に精神の煩悶を来す」のであり、「生理的に煩悶」するにすぎない。文中には「肉体の苦」という表現も出てくる。「苦しい時には、何とも彼とも致しやうのない」と書く子規は、肉体の煩悶と精神の安静とが両立し得ることに懐疑的であるように見える。

### 【正岡子規——BとCの連続性】

①と②から確認されるのは、子規の「苦痛」や「煩悶」について、手紙の差出人はその苦痛を宗教的、かつ精神的に捉えているのに対し、子規本人は自分の苦痛を宗教的には捉えておらず、また、精神的な苦痛も含めて、生理的・身体的な苦痛として捉えている、ということである。<sup>10</sup>

「苦痛」や「煩悶」の捉え方の違いが、それらに対処する方法の違いにも反映されており、この違いは③に示されている。「本郷の某氏」は、AにせよBにせよ、「安んずべし」「安んぜよ」と述べて、「精神の安静」に救済を見出すとする。しかし子規は、「現状の進行に任せる」という点ではBに一致しているものの、この在り方は自ら選びとつたものではなく、選択の余地なく強いられたものでしかない。身体的な苦痛から区別される精神的な苦痛ならば、あるいは「第二の工夫」などによって除去され得るのかもしれないが、身体的な苦痛、及び身体的な苦痛から生じる精神的な苦痛は単なる事実であつて逃れがたく、故に「その煩悶を免れる手段は固より「現状の進行に任せる」よりほかはないのである。号泣し煩悶して死に至るよりほかに仕方のないのである」。



すなわち正岡子規にとって、「本郷の某氏」が区別するBとCは、明確には区別され得ない。手紙の差出人が、AとBが不可能な場合の在り方としてCを挙げているのに対し、子規は、「現状の進行に任せる」というBと「号泣して煩悶し、死に至る」というCとを連続的に捉えている。彼にとって「痛みをして痛ましめよ」との勧めは、「号泣せよ煩悶せよ」などの勧めと矛盾しない。手紙の差出人は、「現状の進行に任せる」という方法によって子規を苦痛（精神的な苦痛）から救済しようとしているが、子規にとってこの方法は、そのまま苦痛（身体的な苦痛と精神的な苦痛）に留まることを意味しており、しかも、留まる以外の選択肢は与えられていない。

ただし、「現状の進行に任せる」とはいえ、子規が医療行為のみを例外として、他の手段によって苦痛を全く軽減しようとしなかった、というわけではない。先に冒頭部分を引用した『病牀六尺』第四〇回の記事の後半に、次のような記述がある。

いつ見ても同じ病苦談、聞く人には馬鹿々々しくうるさいであらうが、苦しい時には苦しいといふよりほかに仕方もなき凡夫の病苦談「如何にして日を暮らすべきか」「誰かこの苦を救ふてくれる者はあるまいか」情ある人我病床に来つて余に珍しき話など聞かさんとならば、謹んで余はたために多少の苦を救はるることを謝するであらう。<sup>11</sup>

この箇所で子規が求めているのは、「宗教的救済」でないのはもちろん、全面的な「精神の安静」でもなく、来訪者の「珍しき話など」によって、おそらくごく一時的に「多少の苦」から救われることではしかない。

『病牀六尺』第四二回の後半に、次のような記述も見られる。

笑へ。笑へ。健康なる人は笑へ。病氣を知らぬ人は笑へ。幸福なる人は笑へ。(中略) 年が年中昼も夜も寐床に横たはつて、三尺の盆栽さへ常に目より上に見上げて楽しんで居るやうな自分ですら、麻痺剤のお蔭で多少の苦痛を減じて居る時は、煩悶して居つた時の自分を笑ふてやりたくなる。実に病人は愚なものである。これは余自身が愚なばかりでなく一般人間の通有性である。笑ふ時の余も、笑はるる時の余も同一の人間であるといふ事を知つたならば、余が煩悶を笑ふ所の人も、一朝地をかふれば皆余に笑はるるの人たるを免れないだらう。咄々大笑。<sup>12</sup>

苦痛や煩悶は、やはり身体的なものか、あるいは身体の状態に由来するものとして、故に「麻痺剤」によって軽減される類のものとして捉えられている。「煩悶して居つた時の自分」は「笑ふてやりたくなる」対象であるが、笑う自分もまた、笑われる自分と同一の人間であり、さらにそのような笑いの対象として、「健康なる人」「病氣を知らぬ人」「幸福なる人」と自分とが同一視されていく。子規は、「本郷の某氏」の言う「宗教的救済」にこのような「大笑」

を対置している、とも読める。

以上、主に三つの点(①)～(③)から検討したように、手紙の差出人と子規の考えは大きく異なっている。にもかかわらず、なぜ子規は「余の考も殆どこの手紙の中に尽きて居る」と書き得たのか。

その理由は、様々な違いを含みながらも、未だ両者が「現状の進行に任せる」という点で一致していることに求められるだろう。「本郷の某氏」はこの「第二の工夫」によって「精神の安静」を得たのであり、子規もまたこの「第二の工夫」以外の手段を持たなかった。ただし、すでに指摘したように、子規にとって「現状の進行に任せる」ことは「号泣して煩悶し、死に至る」と連続しており、手紙の差出人と異なると、**B**と**C**は区別されていない。「現状の進行」に任せることで「精神の安静」が得られるわけではなく、むしろ精神的な苦痛も含めて「痛みをして痛ましめ」るのが、子規の態度である。

### 【本郷の某氏——AとBの区別】

ところで、子規において「現状の進行に任せる」という**B**が**C**と連続的に捉えられているのと対照的に、「本郷の某氏」が三つの在り方(A)～(C)を明確に区別している点は、より詳細な検討に値する。

子規と異なり、手紙の差出人は**B**と**C**を区別している、という点については既述の通りである。次に、**A**と**B**の区別に注目することしよう。

「本郷の某氏」にとつてAとBは、共に「精神の安静」をもたらす点では一致している。Aにおいては「天帝または如来とともにあることを信じて」安んじ、Bにおいては「人力の及ばざるところをさとりてただ現状に」安んじる。この共通点を見る限り、両者を区別する必要はなく、むしろ区別することは難しいかのようである。実際、「天帝または如来とともにあること」を信じることと、「人力の及ばざるところ」を悟ることは十分に両立可能であり、常に対立するわけではない。

しかし、当該の手紙において「第二の工夫」は、Aが不可能である場合の、次の異なる方法として記されており、この点でAとBには重大な違いがある。「もし右信すること能はずとならば」と明言されているように、「現状の進行に任せよ」という勧めは、天帝や如来への信仰が不可能であることを前提している。天帝や如来への信仰が可能であるならば、その信仰に基づいてさらに「人力の及ばざるところ」を悟ることができるのかもしれない、AとBは両立し得ることになる。他方、この手紙で述べられているのは、AとBが両立可能であるか否かにかかわらず、ともかくAに代わるものとしてBがあり得る、ということである。Aから直ちにBも導かれるのかもしれない、あるいはBを通じてやがてAに至り得るのかもしれないが、そのような相互の関係への関心はこの手紙には見られず、あくまでも両者は二つの異なる選択肢として提示されている。

問われるべきは、ならば「宗教的救済」の「宗教的」は何を意味しているのか、ということである。

手紙の差出人がAによつて「精神の安静」を得たならば、そのことを「宗教的救済」と呼ぶとしても、このような

疑問は生じない。「天帝」がキリスト教の神を指すのか、あるいは仏教や道教の文脈が考慮されているのか、「如来」という言葉遣いは特に浄土宗や浄土真宗の信仰を指すのか、漠然と仏教一般が想定されているのか、等々、より詳細な内容を問うことは可能であり、かつ手紙の文章だけから詳細を確定することは困難であるにせよ、天帝や如来と共にあることを信じる、という点で、Aは確かに「宗教的」である。

しかしBは、このAが不可能である場合の選択肢であり、その限りにおいて、Aのような宗教性の否定を孕んでいる。すなわちBは、Aのような意味では宗教的ではない。にもかかわらず「本郷の某氏」は、「第二の工夫」であるBを「宗教的救済」と呼んでおり、このとき、Aとは異なるBの宗教性とは何か、という点が問題となる。天帝や如来への信仰が不可能であるにもかかわらず可能な、宗教的救済とは何か。

「人力の及ばざるところをさとりて」という部分に、人間を超越した何らかの力の存在を信じる、という類の「信仰」を見ることはできる。当該の力を天帝や如来と見なし、かつその力が自分と共にあることを信じる、という地点(A)までには至り得ないとしても、そのような超越的な力の存在を信じ、すべてを当該の力に任せることで精神的な苦痛から解放され得たとすれば、この救済を「宗教的」と呼ぶことは必ずしも不自然ではない。「大化のなすがままに」や「天地万物わが前に出没隠現するに」という表現から個別の宗教に辿りつこうと試みることもできるかもしれないが、やはりこの手紙の文章だけでは手がかりが少なすぎるため、特定は難しいだろう。

あるいは、Bという救済方法の側ではなく、救済の対象となる苦痛の側に宗教性を認める、という読み方も考えら

れる。『病牀六尺』第四〇回冒頭で子規は、自分の問いを「宗教問題」と捉えるような、宗教家の解釈を想定していた。「本郷の某氏」もまた、子規の苦痛や煩悶を「宗教問題」と見なしていたとすれば、その問題からの救済は、AにせよBにせよ、等しく「宗教的」と呼ばれ得る。Aの「天帝」や「如来」など、個別の宗教的な用語は見られないとしても、宗教的な問題の解決方法である限りにおいて、Bを宗教的と見なすことは可能である。

いずれにせよ、Bに見られる宗教性は、天帝や如来への信仰とは異なる。この手紙において「現状の進行に任せ」という在り方が勧められるのは、Aのような仕方では天帝や如来を信じることができないからである。宗教的救済によって精神の安静を得た「本郷の某氏」は同時に、Aのような信仰が不可能である場合の「第二の工夫」を採用した人物でもある。もちろん、故にこの人物は天帝や如来への信仰を持っていない、とまで結論してしまうのは早計であるが、この手紙で語られる「宗教」が決してAのみに尽きるものではない、という点は、十分に確認しておかなければならない。

### 【論文「咯血したる肺病人に与ふるの書」】

さて、「本郷の某氏」が清沢満之であると考えられる根拠は何か。

根拠として、この手紙が、清沢満之の名前で雑誌『精神界』（第三巻第四号、一九〇三年四月一〇日発行）に掲載された「咯血したる肺病人に与ふるの書」という論文の内容に類似していること、この論文の題名が子規の『歌よみ

に与ふる書』に触発されたものであること、等が挙げられる場合がある。<sup>13</sup>

論文の題名が子規の著書を踏まえていることはその通りとして、「本郷の某氏」の手紙とこの論文の内容とが類似しているのかどうか、という点については慎重な検討が必要である。

当該の論文の冒頭には、「先日は亦復略血」したらしき相手への私信のような文章が掲げられている。

病人にても余り徒然にては却て種々のことに心念を勞する様になり易く、特に略血状態の時は神経も一層過敏に有之候へば、其際は心念の方向を誤らぬ様注意致候事が、最も必要と存候。其心念の方向と申すは、兼て御承知の如く、大体に於ては自分が病人であると云ふことを打忘れて、健全の人の如くに色々の事に心配することのなき様にすることに候へども、只此の如き大体の考のみにては余り漠然と致居候ゆへ、自然に忘れ勝に相成候様存候。小生は此大体の一方針を三個条の要件として之を注意致候事が、精神的保養の好方便と相感じ居候。<sup>14</sup>

誤るべからざる「心念の方向」とは、「大体に於ては自分が病人であると云ふことを打忘れて、健全の人の如くに色々の事に心配することのなき様にすること」、すなわち自分は「健全の人」ではなく病人であると自覚し、「健全の人」が心配する類の様々な事柄について心配しないようにすることであり、当該の論文で述べられる「三個条」が、この漠然とした方針に、より具体的な条件を与える。

「三個条」は次の通りである。

第一条 人生の義務責任に就て安心すべき事

第二条 医薬飲食看護等の事に安心すべき事

第三条 最後の救済に就て安心すべき事<sup>15</sup>

「健全の人」と病人の違いが最も強調されているのは、第一条に関してである。当該の論文によれば、我々は社会に貢献する責任や、人間関係上の義務を負っており、「所謂忠孝仁義等の念慮より奮発勉勵する」のが「通常の道徳」となっている。このような道徳を理想として努力することは、「身体も健康にして精神も強盛なる人々」としては可能かもしれないが、病人には不可能である。「健強なる人々ですら充分には実行の出来ない忠孝仁義等の義務責任が、肺病人杯の出来得る筈がない」。健康な人々にとっても「世上の忠孝仁義は寧ろ煩悶の種となること」が多く、病気の療養のためには尚更「世間の義理人情」に悩まされることのないように注意しなければならない。「世事人情」について「義務責任の念」を放棄することが、「肺病人杯」に必要な「大妙薬」である。「道徳不道徳の思想を超越したる天地に其心を安ぜよ」<sup>16</sup>。

第二条は、病人の置かれている状況に関わる。複数の医者、看護婦、看病人、父母、兄弟姉妹、親類縁者など、多



くの人が病人に寄り添うことで、「却て色々の混雑や困難を生ずることがある」。「保護親切の為に却て病人の迷惑することは少くはない」。人々の親切を無にするのは心苦しく、医者や看護婦などの指示にすべて従わなければならない、という「念慮を勞する」ことになりがちであるが、しかし「肺病人は寧ろ自分の氣儘を尽して差支ないものである」。「医者だの薬だの、滋養だの、看護だのに対して、自分の氣に合はぬものを強て受用すると云ふ様な遠慮心を拋棄するが肺病療養の一要義である」。「自分の口や腹との相談で好きなものを用るがよい」「運動でも、睡眠でも読書でも、談話でも、何でも自分の氣分に称ふ様にするがよい」<sup>17</sup>。

第一条や第二条の説明に、特に宗教的な発想は見られない。第一条に関する「道德不道德の思想を超越したる天地」という、幾らか宗教的に響く表現も、とりあえずは単に、社会的な責任や義務の想いを放棄することの言い換えでしかない。社会的な義務や責任にも、医師の指示などにも悩まされることなく「安心すべき」である、というのが、これらの二条で説かれている内容である。

第三条に関する説明の後半に至つてようやく、明らかに宗教的な発想が登場する。

「世事人情に関する念慮を棄て、氣随氣儘を尽せば、人が愛相をつかして、顧みて呉れまい」と恐れて案じるなどの心労もあるが、そのような心労をしないように「最後の安心を得ることが必要である」。「如何に人間相互の間に親切があつても愛情がありても、我等は其に依て永久の安心を得ることは出来ない」。「我等は最後の安心の事扱は中々思はずして、動もすれば直に他人が顧みて呉れるか呉れぬかと云ふ様なことを心配し、或は我食物はあるかなきか杯

と云ふことを心配することである」<sup>18</sup>。

「最後の安心」、「永久の安心」とは何か。この点に関する論述はやや錯綜しており、他の解釈の余地も残るが、「人生の根本問題たる一大事件」「其の一大事件たる最後の安心」「人生觀の決定即ち宗教の要義」などの表現から、人生の根本問題に関する煩悶を適切に解決して人生觀を定めることが「最後の安心」と呼ばれている、と読める<sup>19</sup>。

この解決のために必要とされるのが、宗教である。宗教とは「大体が人生とは何ぞやと云ふ問題に就て、特に各個人に我生は是れ何物ぞやと云ふ問題に就て其決定を為さしむるものであるから、今日我等が活動して居る其活動の根本を解決するのでありて、其解決が自然に必然に我死とは何ぞや我死後の境界如何と云ふ事に及ぶのである」。人生とは何か、私の生とはどのようなものか、という問題を解決するのが宗教であり、その解決からさらに、私の死とは何か、私の死後とはどのようなものか、という問いが（あるいは、問いのみならずその解答も）派生する。病人がこの問題について考えることは、病気が回復して「人生の活動」に復帰する場合にも有益であり、「病気が漸進して最早人生を辞別せんとする」場合には「実に最後の幸樂を与ふることである」<sup>20</sup>。

続けて、次のように述べられる。

さて其最後の安心を確定する方法は如何にと云へば此は通常南無阿弥陀仏と云ふ六文字の意義を聞知することによりて出来ると云ふのであるが、今語を換へて云へば、我等は到底我等自らの力で生死の大事を左右することは

出来ぬが故に、他の救済主の力に依るより外はない、其他の救済主とは誰なるや、則ち阿弥陀仏である。(中略) 我を救済するに就ての完全なる能力者が即ち阿弥陀仏である、我が我自ら救済することが出来ないこと云ふことが明になれば阿弥陀仏の救済を信ずることにならなければ到底最後の安心の確定は出来ぬ。<sup>21</sup>

以上、清沢満之名義の「咯血したる肺病人に与ふるの書」という論文の主な内容について概観したが、「本郷の某氏」からの手紙との類似性は決して自明ではなく、むしろ異なる点が目立つ。

例えば、当該の手紙の冒頭に記された「天帝」や「如来」という用語はこの論文には見られず、代わりに用いられているのは「阿弥陀仏」という言葉である。この点を瑣末なものと見なして無視することもできるだろうが、「天帝または如来」という幾らか広い視野に立つ「本郷の某氏」との違いは確かに存在する。ただし、論文が『精神界』に掲載されたものであることを考慮するならば、宗教的な文脈が比較的限定されているのは当然とも考えられる。

より大きな相違は、手紙と論文で、扱っている問題が異なっているように感じられる、という点にある。「痛みを  
して痛ましめよ」「号泣せよ」と勧める当該の手紙は、子規が『病牀六尺』の記事で訴えたような、切迫した眼前の  
激しい身体的・精神的苦痛に照準し、その苦痛からの救済を試みようとしている。他方、『精神界』掲載の論文が扱っ  
ているのは、「人生の義務責任」や「医薬飲食看護等の事」など、切迫の度合いや緊急性が若干低いように見える諸  
問題である。もちろん、それらの問題もまた極めて切迫した苦痛をもたらし得るだろうし、速断は避けなければなら

ないが、「本郷の某氏」の語る「宗教的救済」の対象と、当該論文の説く「精神的療養」の対象との違いには、留意しておく必要がある。

さらに重要なのは、手紙で提示されていた「現状の進行に任せる」というBの在り方について、少なくとも直接的な仕方では、当該論文においてほとんど語られていないように見える、という点である。論文の勤める「世事情」に関する念慮を棄て、「氣随気儘を尽す」という態度は、「現状の進行に任せる」ことと必ずしも矛盾はしないにせよ、言葉の与える印象として、前者の積極性・能動性と後者の消極性・受動性とは大きく異なっている。

Bの「人力の及ばざるところをさとりて」という部分に対応する箇所として、先に引用した「我等は到底我等自らの力で生死の大事を左右することは出来ぬが故に」という文章を挙げることはできる。ただし、この文章は「他の救済の力に依るより外はない、其他の救済主とは誰なるや、則ち阿弥陀仏である」と続く。「本郷の某氏」の手紙では、人力が及ばないと悟って「現状の進行に任せる」ことは、天帝や如来への信仰(A)が不可能である場合の選択肢として挙げられていた。しかし『精神界』掲載の論文では、自分の力の限界に関する自覚が、阿弥陀仏への信仰に結びつく。「我が我自ら救済することが出来ないと云ふことが明になれば阿弥陀仏の救済を信ずることにならなければ到底最後の安心の確定は出来ぬ」とも述べられている通り、BとAは連続的に捉えられており、両者を区別する手紙との違いは、やはり無視できない。<sup>22</sup>

当然ながら、右の相違点だけを根拠に、「本郷の某氏」は「咯血したる肺病人に与ふるの書」の著者ではない、と

結論することはできない。今確認しておくべきは、この論文と「本郷の某氏」からの手紙との類似性は決して自明ではない、ということのみである。

### 【清沢満之——AとBの連続性】

「本郷の某氏」からの手紙と論文「咯血したる肺病人に与ふるの書」との関係が直ちに、「本郷の某氏」と清沢満之の関係を意味するとも限らない。この論文は確かに清沢満之の名義で発表されたものであるが、本当に彼自身が書いた文章なのか、疑問が提起されることもあるからである。<sup>23</sup>

清沢満之の思想について検討すべく、以下、自筆原稿が残っており、本人によって書かれたことが確実視されている論考として「我は此の如く如来を信ず（我信念）」を取り上げる。<sup>24</sup>

冒頭で「私の信念とは、申す迄もなく、私が如来を信ずる心の有様を申すのである」と述べられた上で、如来を信じることの「救済的効能」について論じられる。

私が信ずるとはドンナことか、なぜソンナことをするのであるか、それにはドンナ効能があるか、と云う様な色々の点があります。先ず其効能を第一に申せば、此信ずると云うことには、私の煩悶苦悩が払い去らるる効能がある。或は之を救済的効能と申しませうか、兎に角、私が種々の刺戟やら事情やらの為に煩悶苦悩する場合

に、此信念が心に現われ来る時は、私は忽ちにして安楽と平穩とを得る様になる。其模様はドーかと云えば、私の信念が現われ来る時は、其信念が一パイになりて、他の妄想妄念の立ち場を失わしむることである。如何なる刺戟や事情が侵して来ても、信念が現在して居る時には、其刺戟や事情がチットモ煩悶苦悩を惹起することを得ないのである。私の如き感じ易きもの、特に病氣にて感情が過敏になりて居るものは、此信念と云うものがなかりたならば、非常なる煩悶苦悩を免れぬことに思われる。健康な人にも、苦悩の多き人には、是非此信念が必要であると思う。私が宗教的にありがたいと申すことがあるが、其は信念の為に此の如く現実に煩悶苦悩が払い去らるるのよろこびを申すのである。<sup>25</sup>

この引用文によれば、如来を信じることには、「私の煩悶苦悩」を払い去るといふ「救済的効能」がある。引用の末尾では、信念によって苦悩などが払い去られる喜びについて「宗教的」といふ言葉も用いられており、この「救済」を「宗教的救済」と呼ぶこともできるだろう。ただし、「本郷の某氏」に「宗教的救済」を与えたのがAではなくBであるのに対し、清沢の言う「救済」は如来を信じること（A）によって与えられるものである。また、「本郷の某氏」の手紙ではAが不可能な場合でも、Bによって精神の安静が得られるかのように書かれているが、右の文中で「此信念と云うものがなかりたならば、非常なる煩悶苦悩を免れぬことに思われる」と述べられているように、この論考においてAは、苦悩などから逃れるために必須の条件であり、Aなしに救済される可能性は考慮されていない。<sup>26</sup>

Bの「現状の進行に任せる」という在り方に関して、対応する箇所を見出すのは容易ではない。辛うじて「私は此如来の威神力に乗托して大安楽と大平穩とを得ることである。私は私の死生の大事を此如来に寄托して、少しも不安や不平を感じることがない」という文章が最後の段落にあり、「乗托・寄托」という言葉遣いが見られるが、これらの言葉の意味合はBの「任せる」と異なっているように思われる。<sup>27</sup>

最後の段落で、右の文章に先立って、次のように述べられている。

無限大悲の如来は、如何にして私に此平安を得せしめたまうか。外ではない、一切の責任を引受けてくださることにによりて私を救済したまうことである。如何なる罪惡も、如来の前には毫も障りにはならぬことである。私は善惡邪正の何たるを弁ずるの必要はない。何事でも、私は只、自分の氣の向う所、心の欲する所に順うて之を行うて差支はない。其行いが過失であろうと、罪惡であろうと、少しも懸念することは入らない。如来は、私の一切の行為に就て責任を負うて下さることである。私は只、此如来を信ずるのみにて、常に平安に住することが出る。<sup>28</sup>

Bにおいて「現状の進行に任せる」とは、続けて「痛みをして痛ましめよ」と並記されているように、「肉体の煩悶困頓」をそのまま引き受けることである。しかし、右の引用箇所で示されているのは逆に、自分の行為に関する責

任を、自分で引き受けるのではなく如来に任せる、という態度に他ならない。「平安」を得る前の煩悶とは、いわば倫理的なものであり、「如来は、私の一切の行為に就て責任を負うて下さることである」と断言できるに至つて解消される。仮に、このような仕方では如来に「乗托・寄托」することの内にもまた、Bの「現状の進行に任せる」に似た内容が見られるとしても、この「乗托・寄托」は如来への信仰を前提している点で、Bと異なる。Bが、Aが可能な場合の選択肢であるのに対して、如来への「乗托・寄托」は、責任を負つてくれる如来への信仰なしには成り立たない。

「乗托」という用語に関しては、清沢満之の日記である『臘扇記』に次のような記述もあり（一八九八年一〇月二四日）、この場合の「乗托」はBに比較的近い。

自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾に此境遇に落在せるもの、即ち是なり。

只夫れ絶対無限に乗托す。故に死生の事、亦憂うるに足らず。死生、尚且つ憂うるに足らず。如何に況んや、此より而下なる事件に於てをや。追放可なり。獄牢甘んずべし。誹謗擯斥、許多の凌辱、豈に意に介すべきものあらんや。否、之を憂うると雖ども、之を意に介すと雖ども、吾人は之を如何ともする能わざるなり。我人は寧ろ、只管、絶対無限の吾人に賦与せるものを楽まんかな。<sup>29</sup>



Bに比べて、言及されているのが社会的な「事件」である点は未だ違いとして残るが、自分に起こる出来事をそのまま受容する、という態度は、痛みを受容しようとするBの在り方に重なる。ただしこの場合でも、何に對して「乗托」するのか、という「乗托」の對象が「絶対無限」として明示されている。清沢にとっての「絶対無限」が如来であるとするれば、Bという選択肢は、やはりAなしには提示され得ない。<sup>30</sup>

右記で繰り返し確認される通り、Aが不可能な場合の選択肢としてBを提示する、という語り方は、幾つかのテキストに見られる清沢の思想に巧く合致しない。清沢の思想を踏まえて、「精神の安静」を得るためには「天帝または如来」への信仰が必要であり、したがってCを避ける選択肢としてはA以外にあり得ない、と考えるならば、もはや当初の三択を維持することは難しい。提示されるべきは、信じて救済されるのか(A)、信じ得ずに苦しみ続けるのか(C)、という二択であり、このときBは削除されるか、AかCのどちらかと統合されることになる。

正岡子規ならば、BとCを統合するだろう。既述のように、子規にとって「現状の進行に任せる」ことは、「号泣して煩悶し、死に至る」ことと連続している。

そのような子規とは異なり、おそらく清沢満之ならば、AとBを統合するだろう、と想像される。清沢の思想に即するならば、Bで「ただ現状に安んぜよ」と述べられる「精神の安静」は、Aの「如来とともにあることを信じて安んずべし」に見られる「信念」を前提する。「本郷の某氏」がAとBを区別しているのに対し、清沢にとってAとBは連続的であり、AなしにBのみを掲げることとはできない、と考えられる。<sup>31</sup>

先の『臘扇記』からの引用箇所「吾人は之を如何ともする能わざるなり」とあるように、如来への信仰は多くの場合、Bの「人力の及ばざるところをさとりて」に共通する発想と共に語られる。「我は此の如く如来を信ず（我信念）」においても、「私の信念には、私が一切のことに就て、私の自力の無功なることを信ずる、と云う点があります」、「我にはナンニモ分らない、となりた処で、一切の事を挙げて悉く之を如来に信賴する」と述べられており、自分の能力に関する限界を自覚することから如来への信仰に至る、という過程が示されている。さらに同じ論考には、様々な義務を果そうとしても果たすことができない、という「不可能」の苦しみから宗教によつて脱した、とも書かれており、この点にもAとBの連続性を見ることができる。「若し此の如き「不可能」のことの為にドコ迄も苦まねばならぬれば、私はトツクに自殺でも遂げたであります。然るに、私は宗教によりて此苦みを脱し、今に自殺の必要を感じませぬ。即ち、私は無限大悲の如来を信ずることによりて、今日の安樂と平穩とを得て居ることであります」<sup>32</sup>。

清沢の思想におけるAの重要性に留まらず、AとBの関係についても、両者を連続的に捉えるだろう清沢と、AとBを区別する「本郷の某氏」との間には、やはり相応の違いが認められる。

## 【Bの二面性】

「本郷の某氏」からの手紙をめぐる本稿の考察から得られたのは、元々はAやCと異なるものとして提示されてい

たBに関して、BとCを連続的に捉える視点（正岡子規）と、AとBを連続的に捉える視点（清沢満之）である。以下、試みに当該の手紙の一部を略することによって、この二つの視点を改めて示し、結論に代える。

まず、Cの「もし右二者共に能はずとならば」を略し、Bに接続する。

人力の及ばざるところをさとりてただ現状に安んぜよ現状の進行に任ぜよ痛みをして痛ましめよ大化のなすがま  
まに任ぜよ天地万物わが前に出没隠現するに任ぜよ

号泣せよ煩悶せよ困頓せよ而して死に至らむのみ<sup>33</sup>

次に、Bの「もし右信ずること能はずとならば」を略し、Aに接続する。

かかる場合には天帝または如来とともにあることを信じて安んずべし

人力の及ばざるところをさとりてただ現状に安んぜよ現状の進行に任ぜよ痛みをして痛ましめよ大化のなすがま  
まに任ぜよ天地万物わが前に出没隠現するに任ぜよ

BとCを統合した前者も、AとBを統合した後者も、特に違和感なく読まれ得るだろうし、あるいは、さらにA・

B・Cすべてを統合しても、その文章を整合的に解釈することは必ずしも不可能ではない。翻って、統合し得る三つの在り方を、にもかかわらず異なる選択肢として提示している点に「本郷の某氏」の思想の特徴がある、とも考えられる。<sup>34</sup>

右の二種類の文章は、Bの持つ二面性、すなわち一方ではCと連続的に、もう一方ではAと連続的に捉えられ得る、という二つの側面を示すものでもある。「現状の進行に任せる」という在り方について、そのような重層的な仕方理解する見通しを得たことを以って、本稿の一応の成果とする。

結局「本郷の某氏」とは誰か、という問題に最終的な解答を与えることは、本稿の範囲を遙かに超えているが、この問題について思想的に検討する際には、あたかもAなしの救済が可能であるかのような語り方を、清沢や彼の門人たちが採用し得るのか、と問うことが必要であるように思われる。右で参照したテキストの範囲は極めて限定的であり、本稿がなし得るのは、単にこの問いを提起することのみである。<sup>35</sup>

<sup>1</sup> 正岡子規『病牀六尺』、七二―七三頁。文末の「以下略」は引用元の記載である。

<sup>2</sup> 山本伸裕『清沢滿之と日本近現代思想』、一六三頁参照。ただし後述するように、この手紙が本当に清沢本人の書いたものなのかどうか、という点について、山本伸裕は疑問を述べている（註三五参照）。

3 『病牀六尺』の掲載日などの情報は、岩波文庫記載の日付に基づく。

4 正岡子規『病牀六尺』、六八頁。傍点原文。

5 正岡子規『病牀六尺』、六九頁。傍点原文。

6 六月二〇日が「昨日」であるような手紙を、六月二日の朝、子規が起床して受けとるまでの間に書き送った、という理解が、この時期の郵便事情や手紙の作法などを踏まえた上で妥当か否か、という問題は問わないでおく。

山本伸裕は、この手紙の「読み感ずる所あり」の部分について、この言葉が指すのは『病牀六尺』第二一回、六月二日の記事である、と推測している（山本伸裕『清沢満之と日本近現代思想』、一六三―一六五頁参照）。当該の記事の前半は次の通りであり、山本伸裕もこの箇所を引用している。

余は今まで禅宗のいはゆる悟りといふ事を誤解して居た。悟りといふ事は如何なる場合にも平気で死ぬる事かと思つて居たのは間違ひで、悟りといふ事は如何なる場合にも平気で生きて居る事であつた。（正岡子規『病牀六尺』、四三頁）

山本伸裕は、清沢満之の門人が、清沢が「この言葉に心を動かされたと推察できる」ような回想を書き残している、という点を傍証として挙げている。確かに、そのような門人の証言から、清沢が『病牀六尺』第二一回の記事に「感ずる所」があつた、とは言えるだろう。しかし、「本郷の某氏」の手紙に関しては、『病牀六尺』第二二回の記事と手紙の内容との隔たりが大きいため、

本郷の某氏からの手紙——正岡子規と清沢満之（小笠原）

四九一

「昨日貴君の『病牀六尺』を読み感ずる所あり左の數言を呈し候」の「読み感ずる所あり」は第二一回以外を指している、と当人は考えておく。

7 正岡子規『病牀六尺』、七三一―七四頁。

8 山本伸裕は、『病牀六尺』の「生死出離の大問題ではない」という部分に関連して、「この言葉を読んで、私が直感的に感じるのは、『精神の煩悶』の根源を「死」において捉え、『生死出離の大問題』を宗教の重要な課題と見るのは、明らかに清沢の思想とは異なるということである」と述べている。「生死出離」というのは、江戸時代をつうじて真宗教学の柱とされてきた本願寺八世・蓮如の言葉である。蓮如は『御文』に、「いまにおいては、生死出離の一道ならば、ねがうべきかたとはひとつもなく、またふたつもなし（夢幻のような今生にあつては、私たちは一も二もなく「生死出離の一道」をただひたすら願うべきだ）」（『真宗聖典』八一―七頁）と書きつけている。要するに、死後に浄土に生まれて救われんことを、「生死の一大事」と捉え、ひたすらに「極楽往生」を願うべしというのが、ここで言われる「生死出離」の意味なのである」（山本伸裕『清沢満之と日本近現代思想』、一六六―一六七頁）。ただし、子規が「生死出離」と書いた際に、蓮如に由来する類の内容を特に念頭に置いていたのか否か、という点には議論の余地がある。『病牀六尺』の当該の文章において、「生死出離」という用語は単に漠然と「宗教」を指すにすぎず、この用語のより詳細な含意までもが考慮されていたわけではない、と想定することも不可能ではなく、かつ「本郷の某氏」の手紙の中でも、詳しい仏教的な議論が展開されているわけではない。

9 正岡子規『病牀六尺』、六九―七〇頁。

10 『病牀六尺』第六五回（一九〇二年七月一六日掲載）では「死生の問題は大問題ではあるが、それは極単純な事であるので、一旦あきらめてしまへば直に解決されてしまふ。それよりも直接に病人の苦楽に關係する問題は家庭の問題である、介抱の問題である」とも述べられている（正岡子規『病牀六尺』、一〇六一―一〇七頁参照）。本稿は「本郷の某氏」との対比で、特に生理的・身体的な苦痛に注目しているものの、子規の語る「病人の苦楽」については本来、より多面的・多層的な分析が必要である。

11 正岡子規『病牀六尺』、七一頁。傍点原文。

12 正岡子規『病牀六尺』、七四頁。

13 井上克人は次のように述べている。「ともかくも「一封の手紙」が満之の筆と見て間違いないと思われるのは、これが『咯血したる肺病人に与ふる書』とかなり類似した内容をもっているからである。また、この書の題名自体、子規の『歌よみに与ふる書』に触発されたものであることは論を俟たない」（井上克人「凜風の精神・明治のストイシズム」、二九―三〇頁）。この部分に関して、小西輝夫『宗教に生きる』が参照要求されており、当該箇所と同様のことが主張されている（小西輝夫『宗教に生きる』、一〇二―一〇三頁参照）。また、やはり「本郷の某氏」を清沢満之であると推定する喜田重行も、清沢のこの論文に言及している（喜田重行『子規交流』、二二―二三頁参照）。

なお、『精神界』の発行日などに関する情報は、『清沢満之全集第六卷』に基づく（三九―一頁参照）。

14 清沢満之「咯血したる肺病人に与ふるの書」、一四〇頁。

15 清沢満之「咯血したる肺病人に与ふるの書」、一四〇―一四七頁参照。

本郷の某氏からの手紙——正岡子規と清沢満之（小笠原）

一四九三

16 清沢満之「咯血したる肺病人に与ふるの書」、一四〇―一四二頁参照。

17 清沢満之「咯血したる肺病人に与ふるの書」、一四二―一四三頁参照。

18 清沢満之「咯血したる肺病人に与ふるの書」、一四三―一四五頁参照。

19 清沢満之「咯血したる肺病人に与ふるの書」、一四四―一四六頁参照。

20 清沢満之「咯血したる肺病人に与ふるの書」、一四六頁参照。

21 清沢満之「咯血したる肺病人に与ふるの書」、一四六頁。

22 「咯血したる肺病人に与ふるの書」には、「若し人力によりて最後の安心が出来るものなれば」という表現も見られるが、前後の文脈から、この仮定は反語的に述べられているにすぎない、と読める（一四四―一四五頁参照）。

23 山本伸裕は当該の論文について、次のように述べている。「諸般の事情を鑑みるに、清沢本人が執筆したものは考えにくく、『精神界』に発表された晩年の文章の中にいくつか紛れ込んでいる、第三者による創作文の一つである可能性が高いと判断される」（山本伸裕「清沢満之と日本近現代思想」、一六五頁）。「精神界」所収の論文に関する詳細な研究として、山本伸裕『精神主義』は誰の思想か、第二章「『雑誌』『精神界』所収論文」を検証する」参照。

24 本稿ではテキストとして、安富信哉編『清沢満之集』（山本伸裕校注、岩波文庫、二〇一二年）所収のものを使用する。同書でこの論考の底本とされているのは、清沢満之の自筆原稿である。この論考は『精神界』第三卷第六号（一九〇三年六月一〇日発行）に掲載されたが、自筆原稿と『精神界』掲載の文章との間には違いがある、と指摘されている（山本伸裕「解題」、二六三―



二六四頁参照。山本伸裕『精神主義』は誰の思想か』、七三一―八〇頁参照。なお、原稿が暁鳥敏宛に郵送されたのは一九〇三年五月三〇日の夜で、清沢は一週間後の六月六日に亡くなっており、この原稿が絶筆である、とされる（山本伸裕『精神主義』は誰の思想か』、七三―七四頁参照）。

25 清沢満之「我は此の如く如来を信ず（我信念）」、一五頁。

26 「私が如来を信ずる心の有様」である清沢の「信念」を直ちにAと同一視することには、厳密には幾つかの問題がある。第一に、Aの信仰は「天帝または如来」に関するものであるのに対し、清沢の信念は如来のみに向けられている。第二に、Aの「如来とともにあることを信じて」という表現は、「ともにある」という点で清沢の文章と微妙に異なっており、この違いに関する検討も必要である。しかし本稿では、これらの問題については指摘するに留め、清沢の信念とAを半ば同一視した上で、以下の議論を進める。

27 清沢満之「我は此の如く如来を信ず（我信念）」、二二頁参照。

28 清沢満之「我は此の如く如来を信ず（我信念）」、二〇―二二頁。

29 清沢満之「臘扇記」、三六―三七頁。

30 上田閑照は当該の引用箇所に関して、「絶対無限の妙用」とは満之にとって如来が現前することにほかならなかった」と述べている（上田閑照「清沢満之——絶対他力における「境遇と境涯」」、二六九頁参照）。

31 あるいは、Aの「安んずべし」の中にすでにBの内容も含まれており、あえてBを掲げる必要はない、と考えることもできる。

本郷の某氏からの手紙——正岡子規と清沢満之（小笠原）

四九五

32 清沢満之「我は此の如く如来を信ず（我信念）」、一六一―一七頁、一九一―二〇頁参照。

33 一応この文章を、正岡子規との関連で挙げておくが、すでに検討したように、精神的な苦痛も含めて受容しようとするはずの子規は、「安んじる」という部分に同意しない可能性もある。

34 大峯顯は、当該の手紙が清沢によって書かれたものであると推測した上で、この三つの在り方について次のように述べている。「この手紙は病苦に対処するための三つの態度を述べているようだが、実は同じことを三通りの表現で言っただけではないだろうか。じつさい子規は、第二と第三とを同じこととして受けとっている。（中略）「如来とともにあることを信じて安心する」ということは、病苦の現実があるがままの進行にまかせ、痛いときは痛いと言ひ、苦しいときには苦しいと言ふことと別なことではないのではなからうか。「如来と共にある」ことを信じられず、「現状の進行に任ずる」こともできなくなったら、あとは「号泣せよ煩悶せよ困頓せよ而して死に至らむのみ」という唯一つの現実が残るだけである。しかし清沢は、人間存在のこの容赦なき最後の現実といえども、如来の摂取の圏域の外ではないのだ、ということを書べようとしたように思われる。清沢がいう如来とは、それがないと人間は生きることができぬこともできないところのものの名であった」（大峯顯「本郷の某氏よりの手紙」、三頁）。

仮に A・B・Cすべてを統合する場合、おそらく解釈上の問題として残るのは、「安んずべし」「安んぜよ」と「煩悶せよ」との整合性である。「本郷の某氏」が「貴君の苦痛」からの救済を意図している以上、AとBの統合に関してはともかく、手紙の差出人にとって「精神の安静」と「煩悶」との対立は最後まで解消されないだろう。他方、そのような意図を考慮しないでおくとが許されるならば、「煩悶」と両立し得るような水準に「精神の安静」を位置づける、という解釈などが考えられる。

「本郷の某氏」に関する問題について、解答は保留した上で、幾らか付言しておく。

この手紙は「清沢満之」の名義で書かれた、と前提された上で、清沢以外の誰かがこの手紙を書いた、と主張される場合がある。長谷川徹は「この差出人「本郷の某氏」は満之本人であるのか、その他の門人なのか」という問題に言及し、本郷の「浩々洞」関係者の名前を挙げ、さらに「本郷には満之の影響を受けた近角常観の求道学舎など」もあったことを指摘している（長谷川徹「明治文学界の思想的交響圏」、一五二—一五四頁参照）。清沢の関係者だけに限っても様々な可能性があり、決定的な論拠を欠く限り、差出人を誰か一人に特定するのは難しい。

山本伸裕は、『病牀六尺』の記事にある「生死出離」という言葉に注目し、次のように述べている。「死の直前まで、清沢が挑み続けたのは、「生死出離」などの仏教語、就中、蓮如教学の隆盛により宗教的生命を失いかけていた旧い真宗の用語を一切用いることなく、斬新な哲学の言葉で宗教の思想的構造を語り直すことであった。それにもかかわらず、江戸時代の蓮如教学において真宗の中心課題と見なされていた「生死出離」ということを、ここでわざわざ清沢が持ち出してくるというのは、いかにも不自然である」（山本伸裕『清沢満之と日本近現代思想』、一六七頁）。「では、「生死出離」を宗教の要とする内容の手紙を正岡子規に書き送ったのが、清沢満之でなかったとすれば、この手紙を清沢の名前で子規に書いて寄こしたのは誰だったのか。おそらく、門人の暁烏敏であったと、私は考えている」（同書、一七三頁）。「本郷の某氏」が暁烏敏か否かをめぐる議論はともかく、『病牀六尺』の記事のみを見る限り、「生死出離」という言葉を用いているのは子規であり、「本郷の某氏」の手紙にこの言葉は含まれていない。したがって、この言葉だけを根拠に、当該の手紙は清沢本人の書いたものではない、と断定することはできず、仮に

本郷の某氏からの手紙——正岡子規と清沢満之（小笠原）

四九七

差出人の名前が「清沢満之」ならば、やはり清沢自身が書いた、という可能性も未だ除外されないように思われる。

そもそも、差出人の名前が「清沢満之」だっただろう、と推定する根拠は何か。子規はその名前について「余は知らぬ人である」と述べている。この子規の言葉に關しては、記されていた名前が「清沢満之」であることを前提に、子規は清沢の名前を知っていたはずであるが、「多分面識を得ていないことと、私信を公表する配慮からの表現であつたと思われる」（井上克人「凜風の精神・明治のストイシズム」、二九頁。小西輝夫『宗教に生きる』、一〇二頁参照）との指摘や、「子規の言葉には、明らかな嘘が含まれている」のであり、「師の名声を利用して、自らの古い真宗の信仰の味わいを世間に売り込もうとする、一部の門人らの思惑を察知してのことだったのではないだろうか」との指摘がある（山本伸裕『清沢満之と日本近現代思想』、一七四―一七六頁参照）。様々な推測は可能であるにせよ、子規の言葉を文字通りに受けとり、もし子規が清沢の名前を知っていたことが確実であるならば、子規が「知らぬ人である」と書いている以上、この手紙に差出人として記されていた名前は「清沢満之」ではなかった、と想定することもできるだろう。

『病牀六尺』の記事において「以下略」とされた部分に何が書かれていたのかは不明であり、子規の記した「大略」が、手紙の一言一句を正確に書き写したものか否かも定かではない。「本郷の某氏」に關して現時点で与えられている情報は、その正体を特定するにはあまりにも少ない、と感じられる。

## 参考文献

- 井上克人「凜風の精神・明治のストイシズム」、関西大学文学会編『関西大学文学論集』第五六卷第二号所収、二〇〇六年、一—三三頁
- 上田閑照「清沢満之——絶対他力における「境遇と境涯」、上田閑照『宗教（哲学コレクションⅠ）』所収、岩波現代文庫、二〇〇七年、二六二—二九〇頁
- 大峯顯「本郷の某氏よりの手紙」、清沢満之全集 月報3」掲載、岩波書店、二〇〇三年、一—三頁
- 喜田重行『子規交流』、創風社出版、二〇〇九年
- 清沢満之「咯血したる肺病人に与ふるの書」、大谷大学編『清沢満之全集 第六卷』所収、岩波書店、二〇〇三年、一四〇—一四七頁
- 清沢満之「我は此の如く如来を信ず（我信念）」、安富信哉編・山本伸裕校注『清沢満之集』所収、岩波文庫、二〇一二年、一四—二二頁
- 清沢満之「臘扇記」（抄）、安富信哉編・山本伸裕校注『清沢満之集』所収、岩波文庫、二〇一二年、三一—七二頁
- 小西輝夫『宗教に生きる——精神科医がみた求道者の人格』、同朋舎、一九八八年
- 長谷川徹『明治文学界の思想的交響圏——満之・漱石・子規の近代』、山本伸裕・碧海寿広編『清沢満之と近代日本』所収、法蔵館、二〇一六年、一三九—一七〇頁
- 本郷の某氏からの手紙——正岡子規と清沢満之（小笠原） 一四九九

正岡子規『病牀六尺』、岩波文庫、一九八四年（改版）

山本伸裕『精神主義』は誰の思想か』、法藏館、二〇一一年

山本伸裕「解題」、安富信哉編・山本伸裕校注『清沢満之集』所収、岩波文庫、二〇一二年、二六一―二九六頁

山本伸裕『清沢満之と日本近現代思想——自力の呪縛から他力思想へ』、明石書店、二〇一四年