

漱石とキリスト教

—『文学論』第二編「幻惑」と「超自然F」との関連について—

佐藤 裕子

序

漱石と「キリスト教」の関わりについては、一九〇〇年十月四日、英国留学に赴くその船上で、熊本の宣教師グレース・キャサリン・ニール・ノット嬢の母親、ノット夫人に再会し、彼女から一冊の聖書を贈られたという伝記的事実があり、日記にはその前後の「キリスト教」への赤裸々な関心を吐露し、加えてノット家との関わりについての詳細な記述があることは周知のところである。そこで披瀝される「キリスト教」への容赦ない批判や、率直な信条が語られるその一方で、漱石は「キリスト教」を英文学研究の対象として客観的に捉え、『文学論』の中で文学の要素「超自然F」の項目の一つとして挙げていることには十分注意が必要であろう。

英国留学中に企図された『文学論』において、漱石はまず(F+

f)という「文学」を規程する公式を定めた上で、第一編第一章・第二章において「文学」の要素となる「F」についての分類を行っている。そこでの作業は、視覚・聴覚・味覚・触覚・臭覚等の人間の五感によって捉えることのできる経験に始まり、人間の内部心理作用に移り、さらに抽象的観念へと、具体的・直接的・主観的なものから、抽象的・間接的・客観的なものへと「F」の範囲を広げつつ、広範多岐に亘る英文学作品中からそれぞれの事例を引用している。そして第一編第三章においてようやく、「F」を(一)感覚F、(二)人事F、(三)超自然F、(四)知識Fの四種類に分類し、それぞれの特徴と相互の関係を説明し、どの要素「F」が最も多くの情緒を喚起しうるかを検討している。そして「文学の内容は具体的であればある程情緒を喚起しやすい」という仮説のもとに、材料としては「抽象」より「具体」、また表現としては「間接」「純客観」

より「直接」「内顧的主観」の方がより強い情緒を導き出すことを明らかとしている。

ところが唯一例外として「超自然F」、とりわけ「キリスト教」と「キリスト教の神」や「信仰」に関わる材料が引き起こす「情緒f」は非常に強大なものであることを、第一編第三章と、続く第二編の中心的課題である文学的效果としての「幻惑」の箇所において詳細に解説しているのだ。『文学論 第二編』においては、〈現実と虚構の関係〉、〈疑似体験としての読書行為〉が果す役割と、また所謂「本当らしむ」(verisimilitude) というものが、「作者の側」と「読者の側」の双方からの働きかけによって引き起こされるものであることが明らかにされており、そこから生ずる効果こそが「幻惑」なのであるが、作者がどのような表出の方法を用いて、「超自然F」という最もありえそうもないことを「本当らしく」描出するのか。また、『文学論』の中で「超自然F」として分類される「キリスト教の神」、あるいは「宗教」という抽象的なものが、人間にとって何故それほど強い情緒を引き起こすのか。

まずは漱石が「キリスト教」「キリスト教の神」というものを、どのように理解していたのかを『文学論』の記述の中から確認する。次にそれらが「文学」の要素として表現された時に、どのような「効果(幻惑)」をもたらすのか、「作者の側の仕掛け」と「読者の

側の心理作用」に分けて分析し、さらに「キリスト教の神」、あるいは「宗教」というものが、後の漱石作品においてどのように表現されたのか、併せて考察したい。

一 漱石は「キリスト教」をどのように理解していたか

漱石は第一編第三章「文学的内容の分類及び其価値的等級」において、「文学」の素材となる要素「F」が、「抽象的」かつ「客観的」であればある程、「情緒f」が喚起される度合いが少なくなると指摘するのであるが、だとすると四つに分類された「感覚F」「人事F」「超自然F」「知的F」のうち、「超自然F」と「知的F」に関しては、人間の精神が生み出した概念や知識なのであるから、それらの要素から喚起される「情緒f」は少なくなるはずであるのに、「超自然F」のみがその規則にあてはまらないこと、また「超自然F」に分類される「幽霊」、「変化・妖怪」、「不可思議分子・神秘的分子」、「人間の観応」、「宗教的・信仰的材料」の中で、とりわけ「宗教的・信仰的材料」即ち「キリスト教の神」や「信仰」に関する材料が引き起こす「情緒f」は非常に強大なものであることを指摘している。

今翻て宗教的Fなるものを検するに、現代の西洋人が所謂神と称するものは一種の最高概念にして、これを名けて無限と云

ひ、或は絶対と云ふ。されば此Fに伴ふfは決して強大なるべき理なきにもか、はらず、宗教的Fは最も強大を極むるものの一なること一見甚だ奇異の感なきにあらず。只其理由を宗教的Fの性質及び發達のうちに求めて初めて首肯し得べし。今の所謂神と称するところのものは一面に於て知的渴望より出立して凡百の現象の原因をこゝに集合せしめたるもの、の如し（吾人は知識的に其合理なるや、否やを問ふものにあらず）。されど更に他の一面に於ては神は人間に固有のなる情緒のうちより湧き出でしものなることも亦疑の余地なきに似たり。

（中略）神とは英雄を無限に拡大したるものにして、英雄は神の縮図に過ぎず。又百姓の神は穀物を司りて農民の理想に叶ひ、軍神は弓矢八幡にして、武士の理想を顕揚するものとす。かくの如く神の性格は当代英雄のそれに相応し、英雄の性格は更に当時社会の好める主義にかたどるものなりとす。要するに如此神とは吾人がなさんと欲して、なす能はざる理想の集合体たるに過ぎず。（中略）兎も角も以上の理により吾人が神に対する情緒は直接に吾人の第一目的たる人生其物に密接の關係を有するが故に、知力分子増加して神の属性が遠く發展して遂に漠然と意義なきに至れる今日にありても、其強烈の幾分を保存し得たるなり。

漱石は、キリスト教文化圏の人々、特に西洋人にとつて「神」とは「最高概念」であり、また「無限」「絶対」を表わし、人間の「畏怖」と「崇拜」の対象であるとし、また「神」とは「知的渴望より出立して凡百の現象の原因をここに集合せしめたるもの」であると同時に、「人間に固有なる情緒のうちより湧き出でしもの」であると指摘している。ここで、人間がいかなる経緯のもとに「神」という概念を作り出したかを考えみると、「人間の行為の終局目的」が「人生そのもの」に存在する以上、人間に何らかの貢献を与えるものを好み、人間に害を与えるものを憎むのは当然のことである。この「憎しみ」が「恐怖」となり、この「恐怖」が人間の力の及ばないものに対する「畏敬」「崇拜」となつて「宗教的感情」が形成され、この「猛烈なる情緒」が人類の原初的段階から順に「自然物」「人間（英雄）」「偶像」「無形の小神」、そして最終的に「全知全能の神」に付与される（創り出す）というのである。

さらに漱石は「神」の属性について、結局は人間の属性を投影したものに過ぎず、「無限」という概念も、人間があらゆる面において「有限」であることから導き出された究極の欲望であるというのだ。次に続く「神とは英雄を無限に拡大したるものにして、英雄は神の縮図に過ぎず」という言葉や、「英雄の性格は更に当時社会の好める主義にかたどるもの」という言葉や、また「要するに此神と

は吾人がなさんと欲して、なす能はざる理想の集合体たるに過ぎず」等の言葉は、漱石が「神」という概念が、人間がそれぞれの時代の文化的・社会的コンテクストに応じて生み出した(究極の理想の姿)であることを、知的・合理的に理解していることを示している。

また「神」のみならず、「極楽」という概念も同様であり、「神の観念は知識と共に推移」するもので、「知的分子増加して神の属性が遠く発展して遂に漠然と意義なきに至れる今日」においても、「文学」において「神」「宗教的分子」が今なお「強烈の幾分を保存し得」ていることを指摘する。

漱石は自らを「神を知らざる」者と位置づけて語っているが、「神」が西洋においてどの時代にあつても人々の抛り所であると同時に、「無限」「絶対」を示す究極の記号(名前はあがるが実体を確認できないもの)であること、キリストは「取も直さず有限の世より無限の界に進む架け橋」であるという漱石のキリスト教理解について、『かのやうに』の中で展開される森鷗外のドイツ新神学に強く影響を受けた合目的合理性を備えたキリスト教理解と比べると、非常に正確で、(人間の現実)に即したものであるといえる。それはつまり多神教を戴くインド・ヨーロッパ語族をルーツにもつギリシャ・ローマ文明が、セム語族の砂漠から生まれた一神教(ユダヤ教)と融合することによって、二千年の歴史をかけて育んできたキ

リスト教の歴史を、それぞれの時代が抱えた問題点と共に正しく把握しているということである。あるいはまた漱石が、西洋においてキリスト教が単に一宗教であることを超えて、宗教法と世俗法・財産法とが殆どの場合一致するという歴史的・社会的コンテクスト(文脈)を、正しく捉えているということである。更に言うならば、同時に漱石はキリスト教の凋落も見ていた。漱石とニーチェは同時代人である。漱石は二十世紀初頭のロンドンにおいて、まさにニーチェのいう「神は死んだ」状態、つまり「神」がすでに十全に機能しなくなっている終末的・ポストキリスト教的な現代的状況、漱石の言葉を借りれば「知的分子増加して神の属性が遠く発展して遂に漠然と意義なきに至れる今日」の状況を、肌で感じ取っていたからである。

一方鷗外は一連の「秀磨のもの」の中で「キリスト教」にしばしば言及している。例えば『かのやうに』においては、父である五条子爵にあてた手紙の中で秀磨に、「神学」は「学問をしたもの」にこそ「有用」なのであり、「教育のあるものは」「新教神学のやうな」「専門家が綺麗に洗ひ上げた、滓のこびり付いてゐない教義」を学ぶことで、「信仰はしないまでも、宗教の必要性丈は認める」「『穩健な思想家』を作り出すと語らせている。さらにこの手紙を読んだ子爵に、「自分は神話と歴史とはつきり別にして考へてゐながら、

それをわざと搦き交せて子供に教へて、怪しまずにゐるのではあるまいか」と自問させてもいるのだ。これはつまり旧約聖書の「創世記」の記述と、ダーウインの「進化論」とを、その矛盾をさして疑いもせずに、受け入れていた明治の状況を指す言葉でもある。ところが鴉外は、五条秀磨と父に（キリスト教をどのように理解するか）という問題の核心近くまで踏み込ませておきながら、結局秀磨の手紙に対する子爵の返信は、「宗教問題なんぞに立ち入らずに、只委細承知した、どうぞなるべく穩健な思想を養つて、国家の用に立つ人物になつて帰つてくれ」というものであった。

この「宗教問題」に対する漱石と鴉外の反応を比べてみると、双方とも「宗教」の歴史的背景や教義等の知識を十分に理解しつつ、鴉外が深みに入ることとはせずにあえて避けて通るという方法を取つたのに対し、漱石は「宗教」が古代から現代に至るまで人間の人生において、苦しみを救済する手段として存在し続けたことを、（それ以上でもそれ以下でもないもの）として真面目に受容していたことを示している。

本来ならば「超自然F」という、現実（知的・合理的思考）においては、在り得ないはずの事柄が一旦「文学作品」として描かれた時に、何故人間に強大な「情緒f」を呼び覚ますことが可能となるのか。漱石の思考は、文学的效果としての「幻惑」という課題に移

行してゆく。

二 「超自然F」をどのように描くか／どのように読むか

『文学論』第二編における中心的な課題「幻惑」を説明するのに、漱石はまず人間の「情緒f」が、「直接経験」によって引き起こされるものか、「間接経験」によって引き起こされるものか、「記憶想像のFに伴うて生ずるf」（現実経験から生まれるf）なのか、「記述叙景の詩文に対して起すf」（表現されたものから生まれるf）なのかを区別するところから始めている。つまり、現実世界においては耐え難い苦痛や、困難や、恐怖や、にわかには信じがたい出来事も、文学作品の中で（すなわち間接経験として）描かれた場合、「吾人は此れを豪も怪しまざるのみならず、時としてはこれを歓迎する」ものに変化するというのである。ここでは、（疑似体験としての読書行為）、〈現実と虚構との関係〉が果す役割が語られているのみならず、いわゆる「本当らしさ」(verisimilitude) というものが「作者の側」と「読者の側」の双方からの働きかけによって、引き起こされるものであることが明らかにされている。その双方からの働きかけによって生まれる効果が「幻惑」なのであるが、「作者の側の仕掛け」を、漱石は「表出の方法」即ち「作家の文学的内容に対する態度」と規程するのであるが、この「作家の文学的

内容に対する態度」とは、第一編で四つに分類した「感覚F」、「人事F」、「超自然F」、「知的F」に分類される「文学的内容F」を、(どのような立場・どのような見地・視点から語るか)という(語り)の問題に収斂されるということである。つまり、本論において特に問題とする「超自然F」のように、語り方次第で(ありそうもないことを、あるかのように語る語り方)を、「文学」の表現方法の一つとして自覚的に捉えていたということである。漱石における(ナラティブに関する問題)は、従来『文学論』第四編「間隔論」の箇所で議論されてきたのであるが、実はそれよりも早い段階の第二編において出て来ているということである。

文学作品における「作者」の担う役割について漱石は、「篇中の人物」に対して彼等を優れた希有の人物と描く事も、どうしようもない人物と描くことも可能な「生殺与奪の大権」を握っていると語る。その例として、漱石はまず「邪蘇(イエス・キリスト)」という人物について、次のように語っている。

吾人今かりに耶蘇を描くとせんに、人己の右頬を撃てば左頬を出し左頬を撃てば右頬を出す底の修養を具へ虚懐謙讓にして毫も抵抗する事なき無上有徳の人物と作り上ぐるも容易なり。

又は気魄なく、熱情なく、卑屈優柔にして死に至る迄愚痴を並べて婦女子の如く神の救を求めたる軟骨漢とも書き上ぐる事を

得べし。耶蘇は耶蘇なり。耶蘇は一にして二あるにあらず。去れども此耶蘇を見るの立場の異なるより、此耶蘇を解釈するの見識の一に限らざるより吾人は絶対的反対なる道德的批判を彼に与ふるを得べし。余は事実を曲げ虚妄を列ねて叙述を左右し得るが故にしっかりと云ふにあらず。事実其物を列挙するのみにて然あるべしと云ふなり。

イエス・キリストの成した業を否定するのではないが、彼の成した業をそのまま伝えた時に、もう一つの無力なイエス・キリストの姿も、また浮んでくるというのである。当然のことながら、全く逆の場合も成立する。

またコリオレーナスは次のようである。

吾人今 Corianus の如く氣宇広闊にして他人に身を屈することを知らざる英雄の伝記を綴るとせよ。吾人は又其事実を曲ぐることなく事実其物を直写して、然も容易に彼をして名誉ある英雄の地位を失はしむることを得べし。吾人は云ひ得べし、彼は剛慢なり、尊大なり、不遜なり、強情なり、没理性の喧嘩好きなり、一旦怒を発すれば其怒を抑へて其身を全うすることを知らざる愚人なり、人に頭を下ぐることを解せざる頑固一筋の武骨者なり、変通も知らねば遣り繰りも心得ず、腹を立つれば妻と母とを棄てて敵国に味方する如き軽佻の輩なりと。

また、さらに続けて漱石は「アーサー王とギニヴィア」について、テニソンの『ギニヴィア』(Guinevere)を引用しながら、次のように語る。

TennysonのArthurが其妻Guinevereに対する所作を見よ。彼は始めより夫として毫も間然とするところなき所謂紳士の手本なりき。犯せる罪を恥じてGuinevereのAlmesburyの尼寺に逃れ入りしとき彼はこれを追跡して、浮世を隔つる僧扉を叩いて、罪ある妻を見たり。此時王の語調は毫も乱るゝことなきのみならず無量の親切と叮嚀とを含めるが如し。彼は其不貞の妻の一髪だもを傷ぐるに忍びざるが故に終生護衛の兵を与へんと約し、且曰く、

I cannot touch thy lips, they are not mine,

But Lancelot's ray, they never were the King's.

I cannot take thy hand: that too is flesh,

And in the flesh thou hast sinn'd, and my own flesh,

Here looking down on thine polluted, cries

'I loathe thee!' (Guineverell,551-6)

君子は其罪を憎みて其人を憎まずと云へばArthurは世界に於る最高級の君子なるべし。詩人は初めGuinevereとLancelotとの恋を理想化し、今また此処に此寺院に於て操を破れる王妃

を憤み深き可憐の罪人となせり。それにて差支ありと云ふにあらず。只反対の方面より窺ふ時は、此皇后は不埒なる婦女なり、容赦すべからざる罪人なり、Arthurの優しき言葉に値せざる人物なり。Arthurとても同じ事なり。如斯基場合に立ち至りてかゝる不貞の女性を、かく迄庇護するは馬鹿気たる感なき能はず、一派の人の見識を以てすれば所謂野呂間、頂上なり。されば仮に此詩人の態度を一変して其反対の点より同事件を写してArthurが寸毫仮借もなく其妻の不義を罰する様を描くとするも彼は依然として一種の立派なる人格を具へたるArthurと認められ得べき理なり。勿論かくすれば君子の資格を失ひ上品なる能はざるべきも、其代わり彼は未練なき男、女に鼻毛を読まれぬ人となりて出現すべし。元来紳士と云ひ、君子と云ふはすべてこれ表面的通語にして其裏面には多少野呂間、馬鹿等の意味を含むに相違あるべからず。同時に利口なる人と云ひ、俊快なる漢と云ふは矢張り表面的通語にて其裏面にはざるき人、馬の眼を抜く人と云ふ義を自ずから蓄へたるものなり。故にArthurがGuinevereに対する態度を課題として吾人は国王を馬鹿気たるものとなすも、気の利きたるものとするも要は作家の腕にあるのみ。

例えば、「美しい」と書けば、「美しくない」という意味が生まれ

るし、「好きだ」と書けば、「好きではない」という意味が生まれることは必然である。ここで漱石はあらゆる人事・物事が必然的に両義的であり得ることを踏まえた上で、「作者」は意識的あるいは無意識的にそれらを一旦相対化した後に、どちらかの視点に寄り添い物語を書き始めることを説明している。

ここで提示された漱石の論理は、現代のポスト構造主義者たちが指摘する「脱構築 (de-construction)」そのものであることは、重要である。少なくとも漱石は、時代に先駆けて独自の文学理論を展開していたというだけではなく、創作を開始する以前に、ことばというものが、透明にある概念を伝えられる訳ではなく、そこにいくつもの意味が派生してしまう余地があること、へ一つの表現は、必ずその対極に存在する意味を同時に暴いてゆくことに気付いていたということである。

一方、「読者の側には如何なる心理現象」が働いて、「如何なる幻惑」がもたらされるのであろうか。漱石は「文学作品を玩味する」際の「読者の態度」に注目し、そこから「情緒の再発」（情緒の復帰）、「除去法」という二つの現象を説明している。ここでは「除去法」の中の「超自然Fに関する知的分子の除去」に絞って考察を進めたい。

"In the beginning God created the heaven and the earth.

And the earth was waste and void; and darkness was upon the face of the deep; and the spirit of God moved upon the face of the waters. And God said, Let there be light: and there was light. And God saw the light, that it was good: and God divided the light from the darkness. And God called the light Day: and the darkness he called Night. And there was evening and there was morning, one day.

(Revised Version, Genesis. 1. 1-5)

（初めに神は天と地を創造された。地は混沌であつて、闇が深淵の面にあり、神の霊が水の面を動いていた。神は言われた。「光あれ」。こうして、光があつた。神は光を見て、良しとされた。神は光と闇を分け、光を昼と呼び、闇を夜と呼ばれた。夕べがあり、朝があつた。第一の日である。『旧約聖書』「創世記」

第一章第一節

漱石はこの箇所について、次のように述べている。

この一節を読む者は信徒と信徒たらざるとに論なく自ら壮大の感に打たれてひとり襟を正すを禁じ得ざるべし。余の如きも不信者の一人なり。哲学的に案出せる神さへ存在するとは肯はず。況んや此不合理の神に於てをや。たゞ吾前にあるは神力の偉大なる叙述のみ。而して吾感ずるは偉大なる情緒のみ。知を

離れ識を絶して只此叙述を莊嚴とのみ思ふ。其時宇宙混沌として水天未だ分れず。暗模糊裏天自ら動き地自ら動いて万有悉く神意の命ずる如くに出現し来る。其威力を想見し、其四囲を髣髴とすると崇高の念自然と吾血を満身に漲らしむ。然れども一たび情界を去つて知界に入るとき創世の弁は頭に徹し尾に徹して偽なり。荒誕なり、無稽なり。只此偽を忘れ、此荒誕と無稽とを遺失して只崇高の一念を把住するとき雲山漫々たり海水蕩々たり。

ここで漱石は、信仰の対象としての「神」も、また西洋哲学が常に追い求めてきた「超越的絶対者」としての「神」の存在も信じることはできないし、「不合理」だとしつつも、読者が「知的分子」を除去してこの件を読んだ場合、「自ら壮大の氣に打たれてひとり杵を正すを禁じ得ざるべし」と語るのである。

創作の眼目は、読者に、描かれてあることが虚構であることを忘れさせ、描かれた世界に没入させることにある。しかも、描かれた出来事が現実には起こり得ないことであればある程、創作として優れた表現となる訳で、漱石が「作者の側の仕掛け」、「読者の側の心理作用」の双方を説明する際に、最もありえない「超自然F」を例に取り説明するのは必然の結果であるといえるだろう。では、小説家夏目漱石は、「超自然F」とりわけ「キリスト教の神」や「信仰」

というものをどのように描いていったのか。

結 漱石は「神」と人間との関わりをどのように描いたか

この「神」という存在をめぐる作家漱石の知性と情緒のせめぎあいは、『門』から『行人』、そして『道草』へと確実に変化しつつ、人間の苦悩を救済する可能性を持つものとしての「神」の存在についての考察は深められてゆく。この「神」について、『文学論』以後、漱石作品においてはどのように表現されていったのか、いくつかの作品を取り上げて考えてみたい。

例えば『門』においては、次のように表現されている。

「御米、御前信仰の心が起つた事があるかい」と或時宗助が御米に聞いた。御米は、たゞ、「あるわ」と答へた丈で、すぐ「貴方は」と聞き返した。宗助は薄笑ひをしたぎり、何とも答えなかつた。其代り推して、御米の信仰に就いて、詳しい質問も掛けなかつた。御米には、それが仕合せかも知れなかつた。彼女はその方面に、是といふ程判然した凝り整つた何物も有つてゐなかつたからである。二人は兎角して会堂の腰掛にも倚らず、寺院の門も潜らずに過ぎた。さうして只自然の恵から来る月日と云ふ緩和剤の力丈で、漸く落ち付いた。時々遠くから不意に現れる訴も、苦しみとか恐れとかいふ残酷の名を付けるに

は、あまり微かに、あまり薄く、あまりに肉体と欲得を離れ過ぎる様になった。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、互を目標として働いた。(傍線論者・『門』十七)

ここで〈語り手〉は、宗助と御米の苦悩が「月日という緩和剤の力」で、表面上は落ち付いているが、根本的な解決にはなっていないこと、そしてもし「神」を得たならば(或は仏と逢っていたならば)違っていたことを、我々読者に告げている。そして〈語り手〉は理性的に宗教の果たす役割や、人間に与える効果を語りつつ、同時に宗教、あるいは信仰を持たないがために宗助と御米が抱く深い空疎感・空虚感をも描き出しているのだ。「宗教」や「信仰」という最も抽象的なものが、最も強い情緒を喚起するのは、まさに人間のこの深い空疎感・空虚感を映し出すものであるからだといえよう。

また『行人』では、「死ぬか、気が違ふか、夫でなければ宗教に入るか。僕の前途には此三つのものしかない」(『行人』三十六)という一郎の言葉に、人間の苦悩を救済する存在としての「宗教」が登場している。

「死」と「狂気」と「宗教」という三つの異なる次元のものがここで併記されているが、「死」と「狂気」の状態は、確かに今眼前

にある苦悩から逃れる道となるかもしれないが、しかし「死」も「狂気」も、人間が何かを判断したり思考したりすることができない状態のものではない。ただ「宗教」だけが、人間の何らかの思考や判断と無縁ではなく、人間の苦悩の解決の方策として選び取られる可能性を持つということになる。

また『道草』では、次から次へと健三の前に押し寄せてくる様々な塵勞に対して、健三は「神でない以上公平は保てない」「神でない以上辛抱だつてし切れない」(『道草』九十六)と考えている。これは健三が「神」という存在を、どのような場面においても厳正に公平さを保ち、どのような苦難をも辛抱するような、そのような存在として「神」の存在を考えていることを同時に明らかにしている。ここでいう「神」とは、精進することで仏になれるという仏教的な〈超越的絶対者〉としてのものではなく、〈人間はどれほど努力しても決して神にはなれない〉という〈神と人間との間の深い断絶〉を前提とするキリスト教的な〈超越的絶対者〉としての「神」を指している。第一節で指摘したように、少なくとも漱石は「神」というものが〈人間の理想〉を担うものとして存在していることを認識している。何故なら人間はまさに〈理想とはほど遠い存在〉、即ち〈等身大〉でしかありえないからこそ、「世の中に片付くなんてものは殆どありやしない」(『道草』百二)と、健三に語らせているから

である。

本論においては、漱石が「キリスト教」あるいは「キリスト教の神」についてどのように理解していたかを押さえた上で、『文学論』第二編における「文学的效果としての幻惑」を生み出す「作者の側の技法」即ち（ナラティブに関する問題）と、「読者の心理作用」としての「知的分子の除去」を説明する際に、漱石が「超自然F」、とりわけ「キリスト教」「キリスト教の神」を解説の例として集中的に引用していることを確認し、後の漱石作品との関連も絡めて考察した。

現実には在り得ないものを「本当らしく」描き出すことこそ、作家の役割であり、フィクションとしての「文学」の果す重要な役割であることを、漱石は見抜いている。小説家夏目漱石の誕生は、必然のものであった。

※漱石作品からの引用は全て『漱石全集』（岩波書店刊、全二十八

巻・別巻一、一九九五年発行）に拠る。

※本稿は、二〇〇六年五月二十日、清泉女子大学において行われた日本比較文学会東京支部五月例会において、「夏目漱石『文学論』再考」という題目で口頭発表した内容に加筆したものである。