

# 透谷の心機

西田 耕三

本稿は、江戸期の人々の気がかりであった「天機」（天のはたらき）が、近代になって「心機」（心のはたらき）に  
って代わられる顛末を主題にしているが、それを直接的に提示することは困難である。したがって、外から眺めて徴表  
を探り、その変化の動きを推定するしかない。そのために引用を主とした。「気がかり」は、文芸への関心から、生命  
の価値の根柢までを含む広い領域に及ぶ。

## 一 文覚と袈裟

源渡の妻袈裟御前に横恋慕して、結局、みずから仕組んで夫の身代わりとなった袈裟を殺してしまい、その衝撃でた  
ちどころに髪を切つて僧となつた遠藤武者盛遠の話は、さまざまな場で語られてきた。多くは袈裟の激烈な貞潔の行為  
が中核となつている。江戸時代初期の儒者永田善斎もそう解している。『膾余雜録』（承応二年（一六五三）刊）巻一の  
文章を引いておこう。中国京師の節女と並べて袈裟盛遠の話を書いている（原漢文。振り仮名、（ ）内は引用者）。

列女伝に云く、京師の節女は長安大昌里人の妻なり。其の夫、仇人<sup>あた</sup>有り。（仇人は）其の夫に報いんとするに道無

し。徑たぢちに其の妻の仁孝にして義ぎありと聞て、乃ち其の妻の父を刳をびやかして、其の女を要ほつして中譎ちゆうご(密偵)と為さしめんとす。父其の女を呼て之に告ぐ。女計り念ふに、「之を聴ゆるずんは則ち父を殺さん、不孝なり。之を聴ゆるば則ち夫を殺さん、不義なり。不孝不義ならば生と雖も以て世に行ふべからず、身を以て之に当てん」とす。乃ち且しかばく許諾して曰く、「且日(つぎの日)樓上に在て新沐東首(ひがしまくら)して臥ふすは則ち是(夫)ならん。妾請ごふ、戸牖を開て待たん」。其の家に還て乃ち其の夫に告て他所に臥ふしむ。因て自沐みづかして樓上に居て東首す。戸牖を開て臥す。夜半に仇家果して至る。其の頭を断きつて持し去る。明て之を視みるに、乃ち其の妻の頭なり。仇人哀痛して以て義有りと為て、遂に釈ゆるして其の夫を殺さず。国朝の昔、遠藤の武者所盛遠、他の妻の美なるを窺ひ見て、神氣蕩喪して持する所を知らず。遂に夫を殺し妻を奪うばはんとするの志有り。実を以て其の妻に告ぐ。妻詭いつはりて諾して曰く、「某の夜我が室に入て我が夫を殺すべし。然れば則ち我、君が為箕帚きそうを執らん(妻妾とならん)」と。盛遠大いに喜て暗に投じて單刀にして直入し、其の夫を刺し、首を獲り去り出で之を檢するに乃ち妻の首なり。盛遠妻の貞潔にして身を喪すの禍を撥とらふことを感じ、且つ悔ひ且つ泣き髪を祝きつて僧と為る。名を文覚と改め高雄山に隠る。余せもん謂いに、節女一たび死して父を全ふし、夫を全ふす。盛遠欲する所の妻、一たび死して其の夫を全ふす。丹心斗牛を射(その真心は斗星牛星をも射る)、義氣虹霓を貫く(その義侠心は虹をも貫く)。千載せんざいの下、人をして悲慟こうなう哽咽(むせぶ)せしむ。

この文章の末尾で善齋が「後に源平盛衰記を閲するに此の事を併せ記す」と言うように、『源平盛衰記』卷十九には、文覚発心のことに付して、「大昌里人の妻」の話も載せる。

また、通俗仏書の一つである南溟著『文覚上人行略抄』(宝暦二年(一七五二)刊)卷一では、切った首が袈裟のものだと知った直後の文覚の描写は、次のようになっている。

盛遠ハットフドヒ驚シランテ心シラン鬪ワリサク計バカリ十方トハウニ暮クレテサシウツブキ、噫(ああ)是不道ノナセル禍、不義ノイタス咎、後

悔何ノ益アラン。此コニアウキ 晝ソノホハ空寐シテ思フ様、カ、ル事ヲ仕スマスモ、皆是シツリキ神力ノナストコロ、日頃信仰シ奉ル春日カサガヤハタカモゲシヤウマツヨヒラノヨリギオン八幡賀茂下上松尾平野稻荷祇園此御神エ参詣シカリマウシ 賽アキマルウケヲセンナド、誤上二誤アキマリタリ。神ハ非類ニウケズトヤ。カ、ル無道ノ身ノ上ニハ御罰ヲコソハ受ベケレド、一向ニ身ノ置所オキドコロモナキ程ニ前非ヲ悔テ、自然ト諸法ソノホ(世の現象)ノ無常ヲ観念シ、生アル者ハ必ズ死ス。会者ハ定テワカル。上界ニモ退没アリ。況コレ下界ニ於テヲヤ。夫婦ノ契リ前後ノ怨渾テ世上ノ習ナリ。是時二道心ノ発ラズハ、又イツノ時ニカ起ルベキ。サレドモ武士ノ習ナリ、斯生ハ渡ニウタルベシ。此心ノ起コソウレシケレ。朝二道ヲ聞テタニ死ストモ可ナリトノ如シ。急デ渡ガ恨ウラミヲハラサント、例ヨリモ尋常ニ出立テ渡ガ許ヘゾ往ニケル。

しかし、渡も一度は憤るも、ついに盛遠とともに出家する。一方、袈裟は母衣川に次のような遺書を残していた。

女ナサラスタニモ罪深シト承リ侍ルニ、憂身ノユヘニ多クノ人ヲ失ヌベケレバ、我身一ツヲ失ヒ候ヌ。独リ残り留リ御座シテ歎キ思召ンコトコソ痛ハシク侍レ。何事モ然ベキ事ト申ナガラ、先ダチ進セヌル悲ミイハン方ナクゾ侍ル、相構テ後世ヨク弔テタベ。仏ニナリ侍リナバ、母御前ヲモ渡ドノヲモ必迎ヘ奉ルベシ。ヨロヅ細コマカニ申度侍レドモ、落涙ニ水茎ノ跡見ヘワカズ。露深キ浅茅ガ原ニ迷身ノイト、暗路ニ入ゾカナシキ。

当然のことながら、仏教勸化という「場」に応じた力点の置き方になっている。

北村透谷もこの話に大きな関心を抱いていた。「心機妙変を論ず」(明治二十五年九月。以下、透谷の引用は『透谷全集』による)と題する文章では、文字通り、文覚の「心機の妙変」に力点を置き、その観点から文覚を論じている。心機の妙変は一瞬の出来事である。「善鬼悪鬼美鬼醜鬼、人間の心池に混交し、乱戦するを以て始めて人間なるもの、動物と異なる所を見るべし」と考える透谷は、「神の如き性」と「人の如き性」の戦いに「精神活きて長梯を登るの勇氣」を見る。その戦いの中から、一瞬、心機の妙変が起るのである。袈裟御前を妄愛し、その結果、殺すことになってしまった文覚にも世間の道法のわきまはあったであろうが、しかし、「何物にか迷ひ何物にか溺る、にあらざれば、遂に

一転するの機会」はなかった。だから透谷は、文覚の袈裟御前への妄愛自体に、すべてのものを蔑視し、何ものにも懸念せず、自己の本心すら躊躇せしめないものを見る。すべてのものを蔑視していたその文覚が、みずから袈裟を殺すことになってしまつて初めて、「女性の真美を感得」したと考え、そこに「天地の至真」を見るのである。

彼はこの際に於て、己れの意中物を残害すると同時に、己れの迷夢をも撃破し了れり。彼の惑溺は袈裟ありて然るにあらざりしも、この袈裟の横死は彼が一生の惑溺を医治したり。意中物は己れの極致なり。己れの極致を殺したる時に、いかで己れの過去を存することを得む。(同前)

「彼の惑溺は袈裟ありて然るにあらざりしも、この袈裟の横死は彼が一生の惑溺を医治したり」というのは、まさしく人生の不可逆性を言い得ている。袈裟に妄愛したのではない。内なる妄愛の衝動が袈裟を得て爆発したのである。ここに、人生の中の多くの契機が人の内奥を開発し、露顕し続ける機微が認識されている。文覚はかくて「天地の実を覚知」した。無常、離苦、恋愛、痴情、大悪がその実、真状を顕わし、「始めて己れの存立の実なる天地万有の実なるを覚知」(同前)させたのである。透谷は恋愛に重大な意味を置いた。恋愛は何物にも依拠することができず、心機そのものの世界だからである。遊里を場とする江戸時代の恋愛にはこの契機が欠けている。透谷はくりかえし、そう指摘している。「善鬼悪鬼美鬼醜鬼、人間の心池に混交し、乱戦するを以て始めて人間なるもの、動物と異なる所を見るべし」という考えの根底には、「人は神の如き性と、動物らしき性とを備ふ。動物らしき性の伝はりて入るはこの体よりし、神の如き性の因つて来るはこの心にある」(「心の経験」明治二十六年十月)という認識がある。この認識は『蓬萊曲』第三齣第二場「蓬萊山頂」における柳田素雄のセリフほか、随所に見える。

透谷が「文覚が袈裟を害したるは実に彼の心機を開発したるものなり」(「心機妙変を論ず」と書いて文覚に心機を見出したとき、彼は、そのロマン性を含めて、天機から心機への、つまり徳川時代から近代への過程を、無意識ながら生きたのである。しかし、馬琴の天機が、人間は決してそれを漏らしてはならないものであったように(拙稿「馬琴の

「天機」(「文学」二〇一一年七・八月号)、透谷の心機の妙もまたうかがいしれない。透谷にとつて「人生の秘奥」は、「何者と雖この「秘奥」の淵に臨みて其至奥に沈める宝珠を探り得」るものだと信じられないものである。この「心機妙変を論ず」という文章は、青春の熱情と大げさな思弁であるが、私には、それと意識することなく、前代の「天機」(たとえば、袈裟殺害を目に見えぬ天命と考える)に對して、必死に抵抗し、身をもぎ放そうとしている表現に見えるので、「心機」を含む文章を「心機妙変を論ず」からいくらか抜粋しておこう。

○人間界の心池の中に靈活なる動物の、心機妙転の瞬時の変化も、或は蓮花開發に似たるところあり。

○人間の心機に関して深く觀察する時は、この普通なる驚奇の変化最も多く、各人の歴史に存するを見る。然りこの変化の尤も多くして尤も隠れ、尤も急にして尤も不可見みんべからざるのもの、他の自然界の物に比するべくもあらざるものあるは、人生の靈活を信ずるもの、苟くも首肯せざるはなきところなり。

○最後に彼は此際に於て仏智を得たり。彼は無慚、無愧、無苦、無憂にして、百煩惱の繁擁しんようするところとなりて、自ら知るみづかこと能はざりしなり。然るに發露刀一たび彼の心機を断截するや、彼は自ら依怙いごするところを喪ひたり、仏智はこの一瞬間に彼の中に入り、彼をして照明の心鏡に對せしめ、慚愧苦憂、輾轉煩悶せんせんぼんもんせしめ、然る後に自己を寄するところを知らしめたり。

○凡そ傲逸彼の如きは、乱世にありて一仏徒として終ること能はざるところなり、然るに彼をして遂に劍鎗けんじやうに杖つゑかずして、經典に倚らしめたるもの、抑おさいかなる鬼物の神力ならむ。他ならず、この一瞬時の發露刀なり。心機妙変なり。

ここで注視されているのは「瞬間の変化」である。また、最初の引例にある「心池」「蓮花」という言葉をまとめたような「心池蓮」という文章がある(明治二十六年二月)。文覚の解釈を彷彿とさせるものである。「人の一生は或意味に於ての「紛闘」なり。はじめより善なるものあらず、はじめより悪なるものあらず、悪の悪なるは、悪を悪たらしむ

るものあればなり、善の善なるは、善を善ならしむるものあればなり。彼は悪を作せりといふ瞬間は、或は以て、彼は善を爲すべしといふ前兆とすべきやも知る可からず。彼は善を作せりといふ瞬間は、或は以て、彼の後の悪を予知すべき兆徴なるべきやも知れず。」。

ここで同じ時代の感じ方を示すものとして星野天知の文章も引いておこう。「怪しき木像」という文章を書いて透谷に文覚への興味をかきたてた星野天知の「文覚上人の本領」という文章で、明治二十五年九月の「女学雑誌」三百二十八号に、「心機妙変を論ず」と同じ誌面に発表されたものである。

○此深刻猛侠なる傲骨男子の火性をして、一度恋の失望より多涙の谷に臨ましめば、其急激奔落する勢ひは復止む可きに非ず、煩悶苦叫して熱腸愈々熱し、一種の脳病を惹起して狂激と悲哀の性情を養ふや必せり。

○唯西行は恋して沈み文覚は恋して動けり、蓋し本性に由るのみ、此二恋者が同時代に足跡を鎌倉に印し、共に頼朝の知人たりしは、相反映して好対の彩色を見る如し、若し此両者に光明の側面を見せしめ、ジッファイン、ラ 霊愛の大洗礼を受けしめば、東洋に愕くべき大伝導者と大詩人を見るならん。

ここにも、透谷と共通の、個の発見に興奮する表現がある。個は内部の煩悶として視界に入ってきたのである。

なお、相原精次の『文覚上人一代記』（青蛙房、昭和六十年）には、盛遠と袈裟の出来事を材料とする文芸・演劇作品が多くあげられている。

## 二 心機と天機

では江戸時代の心機はどういうものであったのか。『沢庵禪師法語』（刊年未詳）の「心機」の項から、その使われ方を見ておこう。

此機大事なり。善へゆかんと爰こゝに有あり。心こゝろが外ほかへ出いて善をなさん悪きをなさん、此機にあり。此機に、善悪も治をさらんも乱みだれんも、兵法のかちもまけも、身をたてんも身をはたさん、手をあげ手をひらき、太刀をあげ身をひらき開ひらき、飛とびあがり走はしり、様さま様のはたらきも此機より出いて外にはたらくものなり。」(原漢字片仮名)をひらき開ひらき、飛とびあがり走はしり、様さま様のはたらきも此機より出いて外にはたらくものなり。「手をあげ手をひらき、太刀をあげ身をひらき開ひらき、飛とびあがり走はしり、様さま様のはたらきも此機より出いて外にはたらくものなり」という心機の理解は、ほとんど天機の理解と異ならない。

「天機」は「天のはたらき」という意味であり、「天のはたらき」が人間の体のはたらきに浸透したものを指す。ここで、「天機」の例を一、二示しておこう。まず『淮南鴻烈解』より。

(一) 卷一「原道訓」——聖人之处れば、愁悴怨対を為さずして、其の自ら樂しむ所以を失はず。是何ぞや。則ち内以て天機に通ずること有り。貴賤貧富勞逸を以て其の志徳を失はざる者也。(17ウ—18オ)

(二) 卷十二「道応訓」——(伯楽の言葉)堙の観る所の若ごとき者は天機也。其の精を得て其の粗を忘れ、内に在て其の外を忘れ、其の見る所を見て其の見ざる所を見ず、其の視る所を見て其の視ざる所を遺すつる。

『莊子』も「天機」を言う。『虜齋口義』『莊子因』はその注釈である。

(一) 其の嗜欲深き者は其の天機浅し

(大宗師篇)

・嗜欲とは人欲也。天機とは天理也。

(虜齋口義)

・天機、天然の氣。機、即息也。

(莊子因)

(二) (夔きに虻むしが言う) 予れ吾が天機を動かして其然る所以を知らず。

(秋水篇)

・此段は只、時命の自然に、人力の預る所に非ずと言ふ。

(虜齋口義)

(三) (蛇へびが言う) 吾、衆足を以て行く。しかるに子が足無きに及ばざること何ぞや。

(秋水篇)

(蛇が答える) それ天機の動かす所、何んぞ易ふべけんや。

(秋水篇)

・一足より説て無足に到る。皆天機自然の動を言ふ。謂つべし、世間至奇の文なりと。

(麴斎口義)

この(一)の例を使って、北条霞亭『霞亭涉筆』は、「孟子曰く、心を養ふ者は寡欲より善きは莫し。莊子に云く、其嗜欲深きは天機淺しと。其意暗に相符す」と言う。

中江氏書翰(金沢市立玉川図書館・近世史料館の加越能文庫一六一八〇/四九)

歌のうちに、「天機不能レ已不レ可レ易才涉レ二言語一非二本体」の題で、「貧しきも富も長雨に住春の柳は緑花は紅ひ」と。関連して、「柳緑花は紅都是春若非緑是紅不作世界」という題で「何となく得る心より人によりて泣も笑も我ならぬわざ」。

貝原益軒は『慎思録』巻一で、楽は「人心之天機」と言い、『楽訓』巻上では「天機に触発す」と言う。さらに『大和俗訓』巻四「心術下」でも「楽は人の心に生れつきたる天機にして、本自らこれあり。されども私欲あれば、耳目口体の欲にそこなはれ、喜怒哀懼の情におほはれて、此楽を失ふ。君子は情慾にやぶられずして、常に此楽を失はず。いかなる患難の事にあひても、此天然自有の楽を改めず。又風花雪月の外境にふるれば、心の内にある本然の楽、外物と相和して、弥楽む。是外物を以て、はじめて楽とするにはあらず、外物来りて、本然の楽をたすくるなり。

田能村竹田『山中人饒舌』(日本古典文学大系『近世随想集』)から具体的な作業の例を引いておこう。ここで「天機はいま言う「自然」である。「自然の原動力」である。

(一) 京派の翎毛花卉、専力写生し、用筆最も是れ柔媚、賦色も亦鮮新を極む。花の正開背面、放たんと欲し萎れんと欲する者、鳥の羽を刷ひ、虫を啄み、飛ぶが若く、宿るが若き者、春秋晝昏、風雨陰晴、天機の寓する所、意態性情、一々逼肖して窮尽せざるなし。(上巻)

(二) 化工を筆端に寓する者此れを作れば(絵をかけば―引用者注)、則ち観る者をして時を撫し興を寄せ、以て天機



を楽しましむ。(下巻)

こうして江戸期の「天機」を見てくると、さきに見た沢庵の「心機」が天機を下敷きにしたものであることは明らかである。同時に、透谷の「心機」も天機を継承しているように見えてくる。

では透谷の同時代において心機はどのような扱いだったのか。心機を外から眺めてみるとどう見えるか。一例を引いておこう。真宗の僧清沢満之の講話「心機の発展」は次のような趣旨である(明治三十四年九月「精神界」一卷九号。明治文学全集46による)。

心機一転と云ふことは近頃名高い言葉となつて居る事だが、この心機と云ふものは一転どころではなくて、再転三転、実に変りづめのものであると云ふてよろしい。其の変りづめであるところの心機も、或時代の間は同一の方向に向ふて働くことがある。而して、この時代が終ると、又他の方向に向ふやうになる。かくて、私共の一生には、心機が種々の方向に回転するのである。今私はこの心機の回転を大いに分つて三として味ふて見たいと思ふ。

私共が何事を為すにも、先づ始めの時代の間に起るべき思想は外物を追ふことの方へ向くやうである。其次に来る思想は自分の如く外物を従はしめやうと云ふ方へ向く。其次に至れば自他の区別を泯亡し、虚心平氣の生活をするやうになる。即ち、この第一の時代は客観主義の時代で、第二の時代は主観主義の時代で、第三の時代は主客超絶主義の時代であると云ふてよい。私共の経験によると、心機の転回がこんな順序を追ふてくるらう考へらるゝ、尚ほ又世間の人の為すことを見て、どうもそのやうである。

清沢はこの心機の三転を、利を求める場合、名を求める場合、人との交際法、倫理、宗教の五つのケースにおいて考察して確認しているのだが、倫理のケースを抜粋しておこう。

倫理上の主義から見ると、私共が一番始めに到達するのは、善悪の判断を客観的方面に求むるのである。即ち功利主義になるものは、倫理に志すもの、一番最初に入るの門である。其次になると、この客観的標準の不確を感じる

やうになつて、この標準を主観の方面に求むるやうになる。これが即ち、直覺主義と云ふもの、起る所以である。ところがこの思想が、尚ほ一辺進むと、善惡の標準など、云ふことには、とんと無頓着になるやうになる。所謂、善を思はず、惡を思はぬ境に達するのである。

ここにはすでに、「心機」というものが認知されていて、「發展」的に探られていく筋道が示されている。これは透谷の「心機」を管理するような整理の仕方である。

### 三 心宮内の秘宮

北村透谷は、心とそのはたらきに徹底的にこだわった。

人間の生涯は心の経験なり。心とは靈魂の謂にして、人間の生命の裡の生命なり。人の生涯を成立するは、この心と、之を囲める肉体との交渉の結果なり。（「心の経験」）

さらに透谷は言う、「神の靈との親しき関係は、心の奥の秘宮に於てあり」「心は神の事を経験する為に与へられた人間最上の府なり」（同前）。ヨーロッパにおけるプラトニックの理想的精神の復活、ピューリタニズムによる自由の思想の奮興がもたらした思想界の変遷を心が貫いていると認識した透谷は、さらに聖經に対しては、「凡ての批評眼を抉り去りて後に聖經を解かむとする」「羅馬教の積弊」を廢し、直接に、

心を以て基礎とし、心を以て明鏡とし、心を以て判断者とし、以て聖經に教ゆるところを行はんとするは、最近の思想を奉じ自由の意志に従ひて信仰を形くるものなりけり。（各人心宮内の秘宮」明治二十五年九月）

と認識した。このヨーロッパの事情には、漢儒の注釈学を廢して、直接、みずからの哲学を提唱した宋学に似たところがある。近代が通らなければならなかった道筋と言えるのかもしれない。

このように、透谷は「心宮」(心)をすべての根源とする。「人世は遂に説明し得べからざるものなり」、だから「人生を指導するものも亦た、遂に解釈し尽くす能はざる程の宝蔵にあらざれば、可なりと知る能はず」と考へる。この「宝蔵」こそが心である。「心こそ凡てのものを涵する止水なれ」「ヨハネの所謂道を備ふるとは、即ち心を虚うするにあり」というところにキリスト教がある。それは、「唯だ夫れ老壯の、心を以て太虚となし、この太虚こそ真理の形象なりと認むる如き、又は陽明派の良知良能、禅僧の心は宇宙の至粹にして心と真理と殆一桴視するが如きは、基督教の心を備へたる後に真理を迎ふものと同視すべからざるものである(同前)。つまり、透谷は、心と真理を即一体化するのではなく、心を自立させたいのである。キリスト教を介在させながら、ここに、江戸時代から近代への過程が如実に現れている。

ちなみに、星野天知の「沢庵禪師を觀る」という文章を見よう(『女学雑誌』第三百二十四号甲卷、明治二十五年七月)。

彼れは煩悶鬱結の余り、情を殺して涙を呑み、稍靈の世界に心を遁して、不完全ながらも冷やなる慰めを得たるやに思ひ定め、人世斯くこそと信じて無残にも心を死地に投入し、形骸微塵に碎けよ心動ずるものかわと觀念して、心を人世に荒れぬきつ、僅かに活氣をかへして歌ふらく

夢やぶれ心の月も光りそふ

雲の林にあかつきの鐘

この沢庵理解はさきに見た沢庵自身の心機を理解とは無関係である。星野天知の世界理解の反映であり、透谷も共有している時代の関心と認識の反映である。

透谷は、「心機妙変を論ず」で、「人生の秘奥」は「心宮内の秘宮」にあると云う。「心に宮あり、宮の奥に他の秘宮あり」と云う時の「他の秘宮」である。人は、第一の宮は他に開放するも、「秘宮」は閉ざしたままである。しかし、

この秘宮を開き示さなければ、「人生の秘奥」は明らかにならない。

人須らく心の奥の秘宮を重んずべし、之を照らかにすべし、之を直うすべし、之を白からしむべし、之を公けならしむべし。大罪大悪の消ゆるは此奥にあり、大仁大善の発するは此奥にあり、秘事秘密の天に通ずるは此奥にあり、沈黙無言の大雄弁も此奥にあり、然り、永遠の生命の存するもこの奥にあり、かの説明し得べからずと言はれたる人生の一端の、説明せらるゝもこの奥にこそ。この奥にこそ人生の最大至重のものあるなれ。「各人心宮内の秘宮」

馬琴における、漏らしてはいけない天機のように（と透谷は書いてはいるわけではないが）、心宮内の秘宮を各人は閉ざす。しかし、人が天機を漏らさなくとも、造化の神が天機を実現していくように（と透谷は書いてはいるわけではないが）、心宮内の秘宮の持主である各人は、（みずから造化の神の立場に立つて）その秘宮を明かし、生きなければならぬ。そのように言う透谷の希望は明白である。

道は邇ちかきにありと言ひたるもの、即ち、人間の秘奥の心宮を認めたるものなり。靈魂不朽を説きたるもの、即ち生命の泉源は人間の自造的にあらざるを認めたるものなり。内部の生命あらずして、天下豈、人性人情なる者あらんや。インスピレーションを信ずるものにあらずして、真正の人性人情を知るものあらんや。五十年の人生を以て人性人情を解釈すべき唯一の舞台とする論者の誤謬は、多言を須ひずして明白なるべし。「内部生命論」明治二十六年五月

ここに宣言された心の自立は、心の内部の、つまり「各人心宮内の秘宮」の構造に現れている。

聖經はエルサレムの神殿を以て神の座おとすところとせり、其神殿に聖所せいじよあり、至聖所しせいじよあり、至聖所には司祭の長の外ほか之に入ることを得るもの甚だ稀なりと伝ふ。われ惟おもへらく、人の心も亦た斯くの如くなるにあらざるか。「各人心宮内の秘宮」

そしてこの構造は、沢庵の「機」の構造に類似している。さきほど引いた『沢庵禪師法語』の「心機」の直前の項目の「機」から引いておこう。

先機と云はたとへ物なり。機は枢機（くるゝ左訓）とて家の戸にあるくるゝと云ものなり。家よりくるゝを明て外へ人が出るに、善所へ行も、善所へ行も、此くるゝを明所に有なり。こゝから別て二道に成ちまたなり。我心は善にも移悪にも移物なり。善へやらんも悪へやらんも氣次第なり。此氣が心を善所へやらんと悪所へやらんとまゝなり。此氣がゆるせば悪所へ心が行なり。此氣が守かためて悪所へやらねば善に行なり。此故に氣を機にたとへて氣を機と云なり。心の善所悪所へ行戸口なり。此戸より奥にては心は善にも悪にもつかぬなり。

「此戸より奥にては心は善にも悪にもつかぬなり」は、いわゆる不思議不思議の境域をさすのであろう。沢庵によれば、「くるゝと云物は戸の内に有、外から見へぬ物也。人の氣も内にあれども善悪の心が外へあらはるゝ物なり。此機をよく見付るが入事なり」（同前「機」の項）。「入事」は必要だということ。比較して言えば、沢庵はくるゝ（秘宮）を外から他人が見て察知すべきだと言うのに対し、透谷は本人の方から明らかにすべきだと主張している。

ここで、以上述べたことを簡単に図式化しておこう。透谷の「心機」は沢庵の「機」に通じ、江戸期の「天機」に通じている。「人生に相渉るとは何の謂ぞ」（明治二十六年二月）に「吉野山は、活用論者の睹易からざる活機を吾人に教ふるなり」「吾人は造化主の吾人に与へたる大活機を利用して」という言い方が見える。しかし、「心宮内の秘宮」はあくまでも心の内部の構造である。心機である。これに対し、天機は心を超え。つまり、透谷の「心宮内の秘宮」は、天機を心機の内に取り込んだものだったのである。

透谷の言う聖所（深宮）と至聖所（秘宮）の構造を、中国の葛洪（二八三―三四三）が撰述した『抱朴子』巻十八「地真」の記述と比較しておこう。「抱朴子」は「一」の宿る人体の箇所を三つ示し、その中の中丹田を宮殿の像で描いている。「抱朴子」は日本でもよく読まれた本であるが、透谷が読んだかどうかはわからない。

老君の曰ふ、忽兮恍兮、其中に象有り、恍兮忽兮、其中に物有り（『老子』第二十一章）とは、一の謂なり。故に仙經に曰く、子長生せんと欲せば、一を守ること当に明なるべし。一を思うて飢に至らば、一之に糧を与ふ。一を思うて渴に至らば、一之に漿を与ふ。一には姓字と服色と有り。男は長さ九分、女は長さ六分にして、或は臍はらのした下二寸四分の下丹田の中に在り、或は心下絳宮しんかかきゅう金闕の中丹田に在るなり。或は人の兩眉の間に在りて、却行すること一寸を明堂と爲し、二寸を洞房と爲し、三寸を上丹田と爲す。此は乃ち是道家の重んずる所にして、世世血を飲りて、其姓名を口伝するのみ。（『内篇』卷十八「地真」。石島快隆訳註、岩波文庫）

村上嘉実の解を引こう。「一」には姓名、字、定まった服の色がある。男は九分、女は六分の小さいもので、人体の丹田の中に住んでいる。人体には三つの丹田がある。臍の下二寸四分の所が下丹田、心臓の下に朱塗りの宮殿、黄金の門があり、そこが中丹田、両眉の間の、一寸奥が明堂、二寸奥が洞房で、三寸奥を上丹田という。「一」はこの三つの丹田の何れかにいる。その姓名は絶対の秘密になっており、師弟の間では、代々血をすすって口伝する。（村上嘉実『抱朴子』四二「神秘なる一」。中国古典新書、明德出版社）

ここで心宮にかかわる要素として、あらたに「一」が登場してくる。そして透谷もまた「一」に言及しているのである。

#### 四 「一」と生命

道教において「一」は根源的な物として尊重される。「守一」は長生などに不可欠なのである。『抱朴子』によれば、「一」は、人体の下丹田、中丹田、上丹田のほかに、さらに次のように、「北極大淵」の中にもある。ここでも「一」の在り所は宮殿の像で語られている。

一は北極大淵の中に在り。前に明堂有り、後に絳宮有り、巍巍たる華蓋、金樓の穹窿、左に罝、右に魁、激波空に揚り、玄芝崖に被り、朱草蒙瓏、白玉嵯峨たり、日月光を垂れ、火を歴、水を過ぎ、女を經、黄を涉り、城闕交錯し、帷帳琳琅たり、龍虎列衛し、神人傍に在り。施さず与へず、一其所に安んず。(『地真』)

透谷の心宮内の秘宮(「人生の秘奥」―エルサレムの神殿の至聖所の像)と「抱朴子」の「二」(心下絳宮金闕、北極大淵の中の金樓)を単純に対比させるなら、「二」は「秘宮」の中核にあるもの、ということになる。透谷は別に「二」そのものについても言及している。

海も陸も、山も水も、ひとしく我が心の一部にして、我れも亦た渠の一部分なり。渠も我も何物かの一部分にして、帰するところ即ち一なり。(略)渠を支配する生命の法は、即ち我を支配する生命の法なり。渠と我との間に「自然」の前に立ちて甚しき相違あることなし。法は一なり。法に順ふものも亦た一なり。法と法に順ふものとの関係も亦た一なり。(『万物の声と詩人』明治二十六年十月)

ここでの「一」は「同じもの」というニュアンスを含み、言うところは儒学が基本とする「万物一体」の考えに通じている。

孟子曰く、万物皆我に備はる。身に反して(反省して)誠なれば、楽、焉より大なるは莫し。強恕(つとめて思いやる)して行ふ、仁を求むること焉より近きは莫し、と。(『孟子』「尽心」上)

夫れ人は天地の心にして、天地万物は本吾が一体なる者なり。生民の困苦荼毒(害毒)は、孰か疾痛の吾が身に切なる者に非ざらんや。吾が身の疾痛を知らざるは、「是非の心無き」者なり。是非の心は「慮らずして知り、学ばずして能くす」、所謂良知なり。(『伝習録』中巻「答聶文蔚第一書」)

もう一度「各人心宮内の秘宮」を見ておこう。

心に宮あり、宮の奥に更に他の宮あるにあらざるか。心は世の中にあり、而して心は世を包めり、心は人の中に存

し、而して心は人を包めり。もし外形の生命を把り来つて観ずれば、地球広しと雖、五尺の体軀大なりと雖、何すれぞ沙翁をして「天と地との間を蠕ひまはる我は果していかなるものぞ」と大喝せしめむ。唯だ夫れこの心の世界斯の如く広く、斯の如く大に、森羅万象を包みて余すことなく、而してこの広大なる心が来り臨みて人間の中にある時に、渺々（渺々の意か）たる人間眼を以て説明し得べからざるものを世に存在せしむるなり。

ここには万物一体の考えのみならず、「心」が森羅万象を覆いつくすことが述べられている。

しかしそれだけではない。透谷はここで「法は一なり。法に順ふものも亦た一なり。法と法に順ふものとの関係も亦た一なり」と、「一」を強調している。これら透谷の「一」を読むと、『抱朴子』の「一」が透谷の秘宮とまったく無関係とも思われなくなってくるのだが、透谷の「一」はさらに超越的で内在的なようにも見える。

亀井妙子は、この透谷の文章を考察して、透谷の、「根本の生命は一である」という考えが、三浦梅園の「一」に該当するとして、『日本の名著20 三浦梅園』の『玄語』から「一元氣は玄（根源的存在）である」「条理とは一である。分化して反転し、統合して一になる」等の思想を引いて、「根源に向かつて思考する能力こそが、梅園と透谷に流れる水脈なのである。」と述べている（『内観思考』の一つの水脈―北村透谷と三浦梅園―『北村透谷とは何か』所収、笠間書院、二〇〇四年）。新鮮な論であるが、三浦梅園を言う前に、いまだ一度、古典的な表現と思考を見ておこう。心機のもとに生命があり、生命の根源に「一」を想定している以上、煩瑣ではあるけれど、できるだけ広い場で「一」に託された意味を確かめておく必要がある。もちろんこれは透谷の「一」の位置を確かめるためであって、その具体的な出所を探るためのものではない。

いま述べた『抱朴子』のほかにも、『老子』があり、『莊子』があり、禪語録がある。

## 老子

昔の一を得る者は、天は一を得て以て清し、地は一を得て以て寧し、神は一を得て以て靈なり、谷は一を得て以て



盈つ、万物は一を得て以て生じ、王侯は一を得て以て天下の貞と為る、其の之を致すことは一なり。(山本洞雲『老子諺解』昔之得一章、第三十九章。「漢籍国字解全書」による)

「一」に関する江戸期のわかりやすい説明として、「營魄を載せて一を抱き、能く離ること無からん乎。」(『老子』第十章)に関する海保青陵の説明を引こう。「一」は魂のことである。

營はいれもの也。魄はからだ也。即ち魂をいれておくいれもの也。一体天の理は、天地の開闢より天地の窮尽まで、ズット一筋通りたるものなれば、人の世に居るは、此一筋通りたる上を、大切にふみはづさぬやうに行くこと也。此理にすこしはづれても、己れが身に損のたつこと也。譬へばかるわざの綱わたりをするに、違ひたることなし。唯一筋の綱の上を行く。わき目もふられぬこと也。少しにてもはづれ離るれば、忽ち綱の上より落つる也。扱つなわたりをする人は、綱の上に居り、ソロ／＼と行く。凡そ一間半ばかりさきを見て、ダン／＼にわたる也。抱は、前に置くこと也。前に一筋のつなを見て、此つなを離れぬやうに行く也。故に營魄を一に載せて、此一を前に見て、はなれぬか／＼と己れが身にき、て見る也。(海保青陵『老子国字解』第十章の冒頭の解)

## 莊子

『莊子』にも「一」に言及した所がある。いくらか引いておこう(岩波文庫)。

泰初たいしよに無むあり。有ゆうもなく名なもなし。一の起おこる所、一あるも未いまだ形かたちせず、物得て以て生なまずる、これを徳と謂いう。

『莊子 虞齋げんさい口義』はこの部分を以下のように説明する。

泰初とは造化の始なり。有る所の者は只是れ無のみなり。未だ箇の有の字有らず。有、猶之れ無きときは安やすくんぞ名有ることを得ん。此れ乃ち一の由て起る所なり。此の一の字、便ち是れ無の字なり。故に一有りて未だ形あらずと曰ふ。物得て以て生ずるときは、有有り。凡そ物各其の有を有すれば、皆徳なり。

これは「混沌」の「一」である。次は死生を超越る考え方の「一」である。つまり、「万物」の「一」である。

若し死生を徒と為せば、吾れ又た何をか患えん。故に万物は一なり。是れ其の美とする所の者を神奇と為し、其の悪とする所の者を臭腐と為すも、臭腐は復た化して神奇と為り、神奇は復た化して臭腐と為る。故に曰わく、天下を通じて一気のみと。聖人は故に一を貴ぶなりと。（『知北遊篇』）

さらに「達正篇」では、集中、没入、無心の状態を「一」で表現している。

工倕（名工の名）、旋らせば而ち規矩に蓋う。指は物と化して、心を以て稽めず。故に其の靈台は一にして椀（空）がらず。

工人が手先をふるうと、できた物はぴつたりと寸法が合い、指は材料と一体となり、心の思慮でどうなるものでもない。精神は純一で、自由にはたらく。「靈台」は心のこと。

村上嘉実『抱朴子』四二「神秘なる一」（中国古典新書、明德出版社）を引いて、老荘の「一」のまとめとしよう。

『老子』や『莊子』において、人間の窮極の在り方は、道と一体になるということである。そのことが仙道においては、「一を守る」（守一）という形になって出てくる。その「一」なるものは、宗教的に神秘的な実在であるから、心にこの「一」を思うことよって、種々の神秘が実現される。たとえば飢のときは糧が与えられ、渴のときは漿が与えられる。一を精思することを守一というのである。

## 禪

また、透谷の「帰するところ即ち一なり」（『万物の声と詩人』）は、禪宗の「万法一に帰す」という言葉を思い出させるだろう。「万法一に帰す、一はいづれに帰す」という形で、禪語録の随所に見られるものであるが、ここでは一般的な『碧巖録』第四十五則を引いておこう（享保二年天桂伝尊禪師提唱の『舐犢抄』による。『碧巖録講義』として明治三十一年刊、明治四十三年六版。原漢字片カナ）。

挙す、僧、趙州に問ふ、「万法は一に帰す、一は何れの処にか帰す」（これに対して趙州が答える）「我れ青州に



アリストテレスはまず「一」を（一）付帯性と（二）自体性に分ける。（一）は、たとえば、「コリスコス」（人名）「教養的なもの」が一つと言われる場合（実体「コリスコス」の属性が「教養的なもの」）、「教養的なもの」と「公正なもの」が一つであると言われる場合（この二つが実体「コリスコス」に付帯する属性）、「教養的なコリスコス」「公正なコリスコス」が一つである場合（「教養性」と「公正性」が「コリスコス」に付帯する属性）である。同様に、個体「コリスコス」を包摂する「類」として、「コリスコス」に内在する「人間」は「教養ある人間」と同じであるということとなる。

（二）の自体性は、たとえば（一）連続的なもの（紐による束、<sup>なは</sup>膠による木片、一本の線、人間の手足）などがそれ自体において一つと言われるものである。この場合、自然的なものが人工的なものよりいっそう優れて一つである。また、連続的であるのは、運動が一つきりであること、時間的に不可分割的であることである。（二）また、基体が種において無差別の場合も「一」である。酒、水がそうであり（これはそのものに最も近い質料において区別されない）、油、酒、液体（これはそのものに最も遠い基体が同一である——水であるか空気であるかである）もそうである。一方、種が異なっていると同じ類に属するものも「一」である。たとえば、馬、人間、犬は同じ動物である。等脚（二等辺）三角形と等辺（正）三角形も「一」である（三角形としては同一ではないが、図形としては同一である）。（三）ある物事の本質を言い表わす説明方式が、他の物事の本質を言い表わす場合と区別できない場合、「一」である。「そして一般に、それらの物事の本質を思惟する思惟が分割されないものであつて時間的にも場所的にも説明方式においても切り離されないような物事は、最も主として一である」。連続的なものであつても、全体的なもの、一つの形相（形相の統一性）をもたない場合は一つであるといわない（靴の諸部分が勝手に寄せ集められている場合）。

では、（二）一つであることの本質は、数のある意味での始まりである。それぞれの単位である「一」は不可分割的

なものであるが、(a) いずれの方向においても不可分割的で位置をも有しないものは「モナス」(数の単位としての一)、(b) (a) のうち位置を有しないものは点、(c) ただ一つの点で可分割的なものは線、(d) 二つの方向で可分割的なものは面、(e) すべての方向において可分割的なものは物体(立体)と言われる。また、数において一つ、種ネドスにおいて一つ、類において一つ、類比アロギヤにおいて一つの場合がある。この場合、前のものには常に後のものが伴うが、この関係は不可逆的である。

「多タ・ボラ」は「一ト・ヘン」の諸義と対立的である。

ジョルダーノ・ブルーノの『原因、原理、一者について』の「一者」はブルーノの汎神論的な部分の思考と言ってよい。『原因、原理、一者について』の「第五対話」から、抜粋しておこう(加藤守通訳、『ジョルダーノ・ブルーノ著作集』3、東信堂)。

テオフィロ それゆえに、宇宙は一であり、無限であり、不動です。絶対的な可能性は一であり、現実態は一です。形相ないし魂は一であり、質料ないし物体は一です。ものは一です。存在者は一です。最大にして最善のものは一です。このものは、包含されることができないので、終りや限界を定めることができないのです。それゆえに、無限で無限定です。そして、その結果、不動です。このものは、場所を移動することがありません。なぜならば、それはすべてである以上、移動する場所を自らのそとにもたないのですから。それは生成することはありません。なぜならば、それはすべての存在をもつ以上、それが望んだり期待したりすることができるような別の存在はないからです。それは消滅しません。なぜならば、それはあらゆるものである以上、それがそこへと変化するような別のものはないからです。それは減少したり増大したりしません。なぜならば、それは無限であり、無限は比較可能な部分をもたないので、それに何も付け加えたり、それから取りのぞいたりすることができないのですから。それは別の状態に変化することができません。なぜならば、それは、外部をもたないので、受身になったり作用される

ことがないからです。さらに、それはその存在、一性、そして一致のなかにすべての対立を内包し、別の新しい存在、あるいは別の存在の形態へのいかなる傾向もたないがゆえに、いかなる性質についても変遷することもありません。なぜならば、そのなかではあらゆるものが一致するのですから。それは、形をもつておらず、形をもちうるものでもなく、限定されておらず、限定されうるものでもないもので、質料ではありません。それは、他のものに形や姿を与えることがないので、形相ではありません。それはすべてであり、最大のものであり、一であり、宇宙なのですから。

次は新プラトン学派のプロティノスの考えである。一者の超越性に説き及ぶ。

魂は一者に至るためにさらに自己（思惟と存在）を超える。この自己超越は「脱自」（エクスタシス）、「単一化」（ハプロシス）、「脱我」（エピドシス・アウトウー）などの語で表される。これらはプラトンにはなかった用語である。それによって魂は一者との「合一」（ヘノシス）を達成する。その場合、自己のうちには自己に対しても他者に対してもいかなる差異性も含まない一性が実現されている。ここでは、もはや自己は「まるで自己自身でさえもない」。すでに思惟と存在のあなたに達している彼には、いかなる言葉も認識も存在していない（『エネアデス』VII,11）。したがって、一者について積極的に表す言葉も想念もすべて消去されなければならない。たしかに、われわれは一者についてそれが何であるかを語ることはできないが、しかしそれが何でないかを語ることはできる。一者に付加された概念や言葉を否定し除去（アパイレシス）する仕方、われわれは一者について語りうる。これは、言い表せないものについて言い表す「否定の道」（via negativa）である。一者についての概念や言葉の除去と否定が超越の方法となる。かくて一者は「無」（ト・メーデン）、「いかなるものでもないもの」（メーデン・パントーン、ウーデン・パントーン）、「いかなるものとも異なるもの」（ヘロテーン・パントーン）などと否定的に示される。（今義博「超越と認識―古代から中世へ―」『中世哲学を学ぶ人のために』所収。世界思想社、二〇〇五

年)

シェリングは「自我」について述べる。

自我は端的に、一者性 (Einheit) である。というのは、もし自我が数多性 (Vielfalt) であるとすれば、それはもはや自らの単なる存在によってではなく、自らの諸部分の現実によって存在することになるだろうからである。そうならば、自我は、自己自身によって、つまり自己の単なる存在によってのみ制約されているのではないことになろう (すなわち、自我は全く存在しないことになろう)。むしろ、自我は、数多性のすべての個々の部分によって制約されていることになろう。なぜならば、それらの部分のひとつでも廃棄されるならば、まさにそのことによって、自我そのものが、(自らの完全な形としては) 廃棄されてしまったことになるであろうから。けれども、このことは、自我の自由の概念に矛盾する。よって (第八節)、自我はいかなる数多性をも含むことはできないし、端的に一者性でなければならぬ——端的に自我以外の何物であつてもならない。

無制約性が、自由によって規定されて存在しているところ、そこに自我が存在する。自我は、従つて、端的にひとつ (Eines) である。(シェリング「哲学の原理としての自我について」第九節。高月義照訳、『シェリング初期著作集』日清堂書店、昭和五十二年)

ライプニッツは「いかなる意味で中国人は万物が一であるといったのか」という問いを設け、以下のように書いている。

ロンゴバルデイ神父は中国人の間での公理「万物は一である」を大いに利用します。彼は自著の七章でこの公理について論じています。その後もしばしばそれに言及しています。ド・サント・マリ神父もこの公理について述べています。しかし、ド・サント・マリ神父が報告している章句には物質的存在以上のなにかが存在することを明言している箇所が見出せません。『性理大全』二六卷八頁には、万物を支配し生み出す力は万物の性質に内在したり

依存したりせずに、もっぱら万物に君臨し、万物を支配し生み出す理の中にのみ備わっていると書かれています。パルメニデスとメリッソスも同様の表現で語っています。ただし兩人に対して与えているアリストテレスの解釈とパルメニデスと与えているプラトンの解釈の間には違いがあります。スピノザは万物をただ一つの実体に還元し、万物はそうした実体の様態にすぎないといっております。中国人自身が事態をどう理解しているかを説明することは容易ではありません。しかし彼らのいつていることに合理的な解釈を加えることは不可能ではありません。万物のもつ受動的な側面はすべて同一の第一質料から構成されます。そしてこの第一質料は運動形態の違いにもとづいてのみ差異を生じます。しかし万物は能動的な側面をもちます。そして万物がエンテレキー、精神、魂といった能動的なものを保有するのは、理つまり、単一の創造的精神である神を分有することによってのみ可能であり、万物はこの理によって完全なものに仕立て上げられるのです。そして物質自体はこの単一の第一原因から生み出されたものにはすぎません。このようにして万物は中心にある一点から発出するのです。しかしこのことから、万物が遇有性によってのみ相互に区別されるということを導き出すことはできません。それはエピクロス派をはじめとする唯物論者の考え方であり、彼らは物質と形と運動しか認めないのであり、こうした態度は非物質的実体つまりエンテレキー、精神の否認につながるのです。

(ライプニッツ『中国自然神学論』山下正男訳、『ライプニッツ著作集』一期第十卷、工作舎、一九九一年)

三浦梅園にもどれば、彼の「一」は「一元氣」である。強力な「氣一元論」の主張である。「一は計数を必要としない存在である。だから、それを分析して、もはや分割できないところまできても、なお一はなくなるならない。それを加算して、もはや積算できないところまできても、なお一には達しない。だから、しいて一元氣と名づける。」(『玄語』安永本附言。「日本の名著『三浦梅園』」所収。)

ここで改めて前節で引いた「各人心宮内の秘宮」の言葉、キリスト教の「心」について、「唯だ夫れ老莊の、心を以



て太虚となし、この太虚こそ真理の形象なりと認むる如き、又は陽明派の良知良能、禪僧の心は宇宙の至粹にして心と真理と殆<sup>ほとと</sup>一桴視するが如きは、基督教の心を備へたる後に真理を迎ふものと同一視すべからざるものであるという考えを思い起こしてみよう。透谷は「心機」に魅かれたがゆえに、心機が発動する個と現実との一回かぎりの接点を視野に入れてゐる西欧的な「一」に親近感をもつたのだと推定する。

## 五 心機から心理へ

透谷の心機には情熱があつた。心機は不可知で、一瞬発光するだけという感じ方があつたからである。しかし、芥川龍之介の『袈裟と盛遠』になると、深秘の要素は微塵もない。深秘への畏敬の代わりにあるのは、盛遠と袈裟の独白を通した心理の謎解きである。そこにリアリティがあるとすれば、袈裟と盛遠の行為に近接して見たら、こうでもあらうかという、位置の取り方からくるものにすぎない。近接して心理を解剖すれば卑小なものになるのは理の当然であるが、『袈裟と盛遠』にはその卑小を超えていこうというきざしが見えない。心理を謎として設定し、それを解剖していても、決して彼らの心は動かない。袈裟と盛遠の行為は、常に心理の謎解きに先行する。謎解きは決して彼らの行為を揺るがさない。揺るがしたと見えるとすれば、袈裟と盛遠が私たちの隣人になつた心やすさでそう思うにすぎない。心理の謎解きなどで、袈裟と盛遠は動かない。彼らの行為自体に彼らの現実があるからだ。しかし、それも近代の心機の一つの現れなのだ。したがって、袈裟と盛遠の行為について、誇大な深秘を見るのも卑小な心理を見るのも、人事の理解に心機をもちこんだ結果であると言わなければならない。前代では天機を見たところに心機をおいた以上、そうならざるを得ない。

さらに付け加えれば、吉増剛造の詩「わが心宮の奥には一軒の古びた写真館が…」では、「心宮内の秘宮」もまたす

でに役割を終えて、次のような記憶の中の光景の場にすぎなくなってしまった。「わが心宮の奥には一軒の古びた写真館がある」がくり返され、光景が展開する。冒頭を抜粋しておこう。

わが心宮の奥には一軒の古びた写真館がある。ヌード写真や幼児の連続写真がウィンドーに飾られている。記憶のなかの風景のようにみえるのだが、じつはそれはわたしの属している世界の一風景なのだ。写真館はモルタル造りで終戦後しばらくして建てられたものようだ。二階には物干のかけに鳥かごが二つ三つ置かれている。間口のせまい写真館である。七、八年ほどまえにはまだ奥に暗室があったのだが、いつしかその不思議な闇の実在感も店先から消えた。わたしは小粒の真珠を失ったような気がする。

〔太陽の川〕所収、小沢書店、昭和53年

以下本稿の趣旨をまとめておこう。透谷の江戸時代観は次のようなものであった。

徳川氏の時代にあつて、最も人間の生命に近かりしものは儒教、道德なりしこと、何人も之を疑はざるべし。然れども儒教道德は實際的道德にして、未だ以て全く人間の生命を教へ尽したるものとは言ふべからず。繁雑なる礼法を設け、種々なる儀式を備ふるも、到底 *Formality* に陥るを免かれざりしなり、到底貴族的に流るゝを免かれざりしなり、之を要するに其の教ふる処が、人間の根本の生命の絃に触れざりければなり。其時代に於ける所謂美文学なるものを観察するに至りては、吾人更に其の甚しきを見る、人間の生命の根本を愚奔すること彼等の如くなるは、吾人の常に痛惜する処なり。〔内部生命論〕

透谷の「心機」への傾斜の遠因にこのような認識があつたことは想定していいことだろう。あるいは逆に「心機」への傾斜がこのような認識ともたらしたと言つてもいい。

しかし、沢庵の場合でもわかるように、江戸時代においても「心機」がなかったわけではない。ただ、それは「天機」が浸透したものだった。両者は通交し合うものだった。透谷の「心機」も「天機」を含んでいた。では、江戸時代の

「心機」と透谷の「心機」の違いはどこにあるのか。江戸時代の「心」が個体を超えてはたらくものであったのに対し、透谷の「心」は、個体に封じこめられた。透谷の煩悶と苦闘は、もともと天にあったものを個体の内部に取り込んだところを生じた（キリスト教の受容と重なる）。言いかえれば、透谷の「心機」は江戸時代のように「天機」に依存できなかった。それにも拘わらず、透谷は「天機」を「心機」におしこめようとした。これはきわめて困難な行為であった。山田有策「秘宮は日本近代にありうるか―透谷と口語散文」は透谷の秘宮は詩（「蓬萊曲」）によってしか描出されなかったことを指摘し、日本近代文学と透谷との深い離配、亀裂を指摘している（『幻想の近代―逍遙・美妙・柳浪』所収）。このことは以後の「心機」の流れを見てもわかる。

「天」を顧慮することなく、個体の内部に取り込まれて居すわった「心機」は、人が支配し、操作し、探索できるものになった。世界の「一」として、透谷に横溢していた生命が「心機」から離脱していき、「心機」はただの「心理」に収束した。芥川龍之介の『袈裟と盛遠』を考えてみればよい。その変化はさらに、「心」を個体の内部からも切り離していく。「心機」は、まさしく「意匠」として意味を持つようになった。吉増剛造の詩がそのことを示している。