

## J・D・サリンジャーと東洋思想の諸相

### ——短篇「テディ」をめぐって——

杉浦銀策

#### (一)

J・D・サリンジャー(一九一九——)に「テディ」(“Teddy,” 1953)という風変わりな短篇がある。これは一九五三年一月の末日に『ニュー Yorker』誌に発表され、同年の四月に刊行された短篇集『ナイン・ストーリーズ』(Nine Stories, 1953)には九番目の短篇、つまり巻末を飾る短篇として登場する。「風変わりな」というのは、まるで現実味のない、ある意味では荒唐無稽とすらいつてよい物語の作品で、その点、たとえば同じ短篇集に収められている「エズメに捧ぐ——愛と汚辱のうち」(“For Esme—with Love and Squalor”)と違って、読者に直接的な生の感動なまを与えるということはまずない。しかし同時に作者サリンジャーの東洋思想への関心という観点からすれば、まことに注目すべき短篇であることも否定できない。本稿では以下にそうした側面を中心に少しばかり考察してみたいと思う。

主人公は名前をセオドア・マカードル(Theodore McArdle)という。愛称、テディ(Teddy)。十歳になる神童ともいふべき少年で、彼自身の言うところによれば、すでに四歳のとき有限世界(the finite dimensions)<sup>1</sup>から抜

け出すという神秘体験を何度かしたという。また六歳の年のある日曜日には、あらゆるものが神であるという戦慄的な啓示を得て、たとえばまだ幼い妹ブーパー(Bopper)は神であり、また彼女の飲んでいるミルクも神であるという認識に到達したのだともいう。さらに十歳にしてヴェーダーンタ哲学の輪廻説(the Vedantic theory of reincarnation, p.188)を信奉しているこの早熟の天才少年は、瞑想を通して、前世では(in [his] last incarnation, p.188)インドの聖者に近い存在であったという確信を持つに至っている。つまり聖者とまでいかなくとも、「相当に霊的進歩を遂げつつある人間」(a person making very nice spiritual advancement, p.188)であったという。これを彼自身の手記を借りてもう少し詳しく説明すれば、彼は前世にあつてはインド人であつて、瞑想による霊的修行をつみ、もしこの修行が完全に成功し聖者になりきつたならば、死んでそのまま宇宙の唯一絶対の究極原因たる梵(Brahma, p.188)に到達し、つまり梵我一如の境地に入り、二度とこの世に戻らなくて済んだかもしれないのだが、そこまでは至っていない。したがっていずれは別の肉体に生まれ変わつてもう一度この世に戻らなくてはならない運命にあつたのだろうが、はなはだ残念なことに、彼は修行の途中、ある婦人に出会つて瞑想を止めてしまったために、「最終的明知を得る前に神の恩寵を失つた(fell from Grace before final Illumination, p.189)<sup>2</sup>のみならず、結果的にはアメリカ人として生まれ変わることにまつたのである。このように輪廻転生を信じるテディは、ヒンズー教徒ということになるであろう。そして彼はこうしてアメリカに生まれ変わってきたいま、今度こそは徹底した瞑想によつて死とともに梵我一如の境地に没入したいと考えているらしいのだが、不幸にもアメリカ人に生まれ変わったために瞑想がなかなか思うようにいかないという。両親は夫婦喧嘩が絶えず、子どもについてもそのあるがままの姿で愛そうとはしない。またかつては神的存在とも映つた妹も今や六歳、時折底意地の悪い面を覗かせて読者を驚かす。

「つまりアメリカでは瞑想して靈的な生活を送るのは大変に難しいということですよ。そんなことをしようとするれば、奇形人間と思われるんだ。ある意味で父はぼくのことを奇形児だと思っっているし、それに母だって——なんていうか、その、ぼくが始終神のことを考えるのはよくないと思っっているんだ。健康に悪いと考えているのさ」

“I mean it's very hard to meditate and live in a spritual life in America. People think you're a freak if you try to. My father thinks I'm a freak, in a way. And my mother — well, she doesn't think it's good for me to think about God all the time. She thinks it's bad for my health. pp.188-9)

とにかくテディはその宗教的天才ぶりが注目され、ボストンのライデッカー調査委員会(the Leidekker examining group, p. 186) に呼び出され、名だたる宗教学者や哲学教授たちの面接による審査を受け、その際の質疑応答がテープに収められたのみならず、こんどは海の彼方のエディンバラ大学やオックスフォード大学でのインタビューを受けて、目下大西洋を航行する大型客船で家族ともども帰国の途中にあるというわけである。物語はこの船上を舞台にした一九五二年十月二十八日の午前の出来事として語られる。

テディは両親が口論をしている船室から出て階段を上り、一階上の主甲板に出る。それからさらに階段を上り、遊歩甲板から運動用甲板へと移る。そこでは妹のブーパーがシャフルボードの円盤を黒と赤に分けて、塔のように積み上げるのに夢中であった。妹は、朝鮮動乱で父が戦死したという遊び友だちのマイロン(Myron)をなじり、両親の言いつけなど無視し、このような意味のことを言う——自分に必要なのは二つの円盤の塔という二人の巨人

だけで、この二人の巨人は飽きるまで双六をやったら船の煙突に登ってみんなに円盤を投げつけて殺すことだってできるんだ、と。そしてテデイが十時半に水泳のレッスンの行われるプールで彼女に会う約束をしながら、その場を立ち去ると、彼女は彼のあとから次のように叫ぶ。

「あんななんか大嫌い！ この海にいる人はみんな大嫌いよ！」

“I hate you! I hate everybody in this ocean!” (p.178)

これは一見不可解な言葉であるが、これについてはのちにまた触れることとして、先を急ごう。

さて、運動用甲板の下にある日光浴甲板に出たテデイは、自分の日記のページをめくり、日記をつけはじめる。そしてこの日記によれば、テデイは毎朝朝食前に瞑想を行っているらしく、前日の日記には次のような書き込みがなされている。

明日の朝食の前に運動用甲板で瞑想をやってみること。しかし失神しないことだ。

Try the sports deck for meditation tomorrow morning before breakfast but do not lose consciousness. (p. 180)

彼は日頃意識を失うほどに瞑想を行なっていることをうかがわせる書き込みである。意識を失うほどの瞑想と解脱、坐禅と悟り、禅定といえ、古来多くの聖者たちのエピソードが伝えられているが、なかでもインドのヒンズー教の宗教改革者シュリ・ラーマクリシュナ (Sri Ramakrishna, 1836-86) の想像を絶する修行の厳しき、激しきが有名である。森本達雄氏によれば、ほとんど読み書きのできなかつたシュリは、もともと神的なもの、美しいものに対する感受性に富み、もっぱら献身と瞑想を通して神と合一することに成功した人であったが、すでに六、七歳のときに最初の神秘体験に遭遇したという。

雨季のある日、少年が炒り米をかじりながら畑の畔道を歩いていると、雷雲がみるみる空いちめんひろがっていった。そのとき、どこからか真っ白な鶴の一群が黒雲を背景に飛翔していった。その色彩のコントラストのあまりの美しさに圧倒され、少年は意識を失ってその場に倒れてしまったのである。それからもガダーダル（シユリの実名）は、しばしば同じような我忘の体験を繰り返した<sup>3</sup>。

もしかしたら少年テデイもこのヒンズー教の聖者の幼年時代における神秘体験を念頭に置きながら、修行に励んでいるのかもしれない。したがってヒンズー教徒ないしはヒンズー教の信奉者たるテデイのいう「瞑想」(meditation) とは、精神の集中統一をはかるヨーガ (yoga) に近いものだったのであろう。

またテデイの日記の最後の書き込みは次のようになっている。

それは今日か、さもなくばぼくが十六歳になる一九五八年二月十四日のいずれかの日に起こるだろう。こうい

うことは口にすることすら愚かである。

*It will either happen today or February 14, 1958 when I am sixteen. It is ridiculous to mention even. (p. 182)*

これは自分の死ぬ日のことへの言及なのであるが、この書き込みの不可解性についてもちほど吟味することとして、彼がこのように日記に書き込んだところへボブ・ニコルソン (Bob Nicholson) という教育学専攻の青年学者が姿を現わし、テデイにさまざまな質問する。そしてこの二人の問答、対話を通して読者はテデイのこれまでの生活や体験、そして彼自身の基本的な考え方について知ることになる。

ここでテデイの基本的な人生観や世界観をもう一度整理し、その意義について考えてみることにする。すでに述べたように、テデイは十歳にして輪廻転生のヴェーダーンタ哲学 (Vedanta philosophy) をかたく信奉する天才的な神秘家であるということになっている。またわずか四歳にしてしばしば有限世界から抜け出すという神秘的な体験をしたということにもすでに触れたが、これについての彼の言葉は次のようなものである。

「でもぼくは四歳のとき、かなりしばしば有限世界から抜け出すことができたんだ」と、テデイはあとから思いついたように言った。

“But I could get out of the finite dimensions fairly often when I was four,” Teddy said, as an after-

これもさきに触れたシュリ・ラーマクリシュナの少年時代の我忘の神秘体験を意識しての発言なのかもしれない。ただテデイの言葉はそれとはいま少しくニュアンスの異なる意味合いも含んでいる。引用における「有限世界」とは、色や形状、質量などの世界、時間と空間の世界のことで、一般の人々にとってこれはまさに現実の世界である。換言すれば、それは感覚的ないしは知的、論理的に把握された世界である。われわれは普通感覚的ないしは知的に把握された事物の世界、つまりは三、四次元の世界を實在するものとして認識しているのであるが、テデイによれば、それは真の實在とはいえないものだ。究極的實在とは色や形状、質量、あるいは時間を超えた彼方に存在するものであり、彼はそうした究極的實在の境地に達する体験をしたということなのである。こうしたテデイの考え方は、われわれがその中で生活している多様な現象世界はすべて仮象であり、いわば魔術師によってつくられた幻影のようなものにすぎないとするヒンズー教の教えに沿ったものである。あるいは真の實在は人間の個我すなわちアートマン (atman) と宇宙の根本原理であるブラーフマン (Brahman) のみであると教えるヴェーダーンタ哲学といってもよい。したがってテデイの「かなりしばしば有限世界から抜け出すことができた」という言葉は、少年ガダーダル (シュリ・ラーマクリシュナの実名) の失神、忘我の体験以上になにかしらもう少し形而上学的なものを示唆している。もしかしたら、この彼の主張は次のようなヴェーダーンタ哲学の一節を踏まえてのものなのかもしれない。

「アートマンとはどのようなものか」

「認識からなり、諸機能のうちに、(また)心臓に存在する内部の光であるこの神人<sup>プルシャ</sup>であります。彼は(ここの世界にも、かなたのブラフマンの世界にも)共通ですから、両世界を往来します……。

まさしくこの神人には、実際には二つの状態があります。(目ざめて)この世に在ることと、(熟睡して)かなたの世界にある状態とであります。夢の状態は(両者の)つなぎ目になる第三のものであります。そのつなぎ目の状態にあるとき、彼はこの世に在ることと、かなたの世界に在る状態という、この二つの状態を見るのです。<sup>4</sup>」

これは『ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャド』第四章に見られるヴィデーハ国王とヤージニャヴァルキアとの問答の一部であるが、もちろんその他の多くの重要な箇所を捨象しての引用である。じつはこの訳文に見られる「神人」はルビにもあるようにプルシャ(purusa)のことである。『梵和大辞典』では、プルシャは「生命力としての個人的原理、靈魂、個人の本体、普遍的靈魂、最高神」という訳語が与えられている。<sup>5</sup>そしてこの哲人ヤージニャヴァルキアの解説の範囲内でテデイの神秘体験を解釈するとすれば、テデイの魂(プルシャ)が「夢の状態」、あるいは夢遊病的状態のうちにはしばしば此岸と彼岸、つまり現実の世界とブラフマンの世界の「両世界を往来」したということになりそうである。ということは即ち、そのような体験をしたテデイはいまだ完全な聖者になりきっていないわけではなく、いわば俗と聖の「つなぎ目」の状態にあるのだということの意味するであろう。少年時代のシユリ・ラーマクリシュナにしても、幾度かの忘我の神秘体験をしたとしても、未だ真の聖者になっていたわけではない。少年ガダーダル・チャテルジーが聖者シユリ・ラーマクリシュナにまで成長するためには、ほとんど肉体的苦痛の限界にまで挑戦するほどの長くて苦しい修業生活をつづけなければならなかった。

ところで徹底して世俗の人であったニコルソンは、テデイの「有限世界からの脱出」という神秘体験のことを聞



いて、「ひとが有限界から抜け出すことなどあるのだろうか？」（“How does one get out of the finite dimensions? p.189）と怪訝そうに聞き返し、反論的な言葉を投げつける。

「つまりだね、ごく基本的なことから始めて、ある一個の材木を例にとってみても、それはあくまでも木材だよね。それには長さがあり、幅があり——」

“I mean, to begin very basically, a block of wood is a block, for example. It has length, width——” (p.189)

テデイとニコルソンの認識形態がいに次元を異にしているかを示すために、作者サリンジャーが故意にこうしたちぐはぐな対話を読者に提示しているのかもしれないが、とにかく「有限世界からの脱出」と「材木の長さや幅」の問題の間には若干の論理的な飛躍があるようだ。あるいは些か次元の違うことを話題にしているような印象を読者は受ける。しかしそうはいっても、ひろく東洋思想一般という観点からすれば、この二人のちぐはぐな対話、問答も必ずしも連続性がないとはいいきれないところもある。だからこそテデイはニコルソンの反論的な問いかけをまともに受けとり、次のように答えるのである。

「いや、長さや幅なんかないんだ。そこがあなたの間違っているところなんです」とテデイは言った。「事物には必ずおしまいがあると、誰もかれもが考えているけど、本当は違うんだ。ぼくがピート教授に指摘しようとしたのもそこなんですよ……。事物がどこかでおしまいになるようにしか見えないのは、大抵の人々がそのような

見方しか知らないからなんです……。しかしだからといって、事物がどこかで終わるといふことにはなりません」

“It hasn't. That's where you're wrong”, Teddy said. “Everybody just thinks things keep stopping off somewhere. They don't. That's what I was trying to tell Professor Peet ... The reason things seem to stop off somewhere is because that's the only way most people know how to look at things ... But that doesn't mean they do.” (pp.189-90)

さらにテディはボブに片腕を上げさせ、それを何と呼ぶかと尋ねる。これに対してニコルソンは、それは「腕」(arm)に決まっていると答える。するとテディは、それは腕とは呼ばれてはいるけれども、腕であるかどうかという点で、と些か理不尽な追及をする。腕であるという証拠があるか (Do you have any proof that it's an arm? p.190) というわけである。これは、ニコルソンならずとも、苛立ちをおぼえざるを得ない問いかけである。ニコルソンは、それはこのうえない質の悪い詭弁 (the worst kind of sophistry) というものだと言って、叫ぶ。

「何てことを言う、これは腕だから腕なんじゃないか。第一、名前がなければ、他の物との区別がつかないじゃないか」

“It's an arm, for heaven's sake, because it's an arm. In the first place, it has to have a name to distinguish it from other objects.” (p.190)

するとテデイは、それは論理的にものごとを考えようとするからそうなるにすぎない、と反駁する。

一体テデイはこうしたボブとのやり取りで何を言いたかったのだろうか。あるいは何を根拠にこのような奇妙な議論を行い、また何を根拠にしてこのような物の見方、認識方法に到達したのであるか。あるいは何を後ろ盾にしてそうした自分の認識方法の正当性を主張しているのだろうか。いやそもそも事物には長さや幅がないとか、あるものを他のものから区別する名前など要らないといった議論にどのような意味があるというのだろうか。

おそらくこのようなテデイの主張の背後には可視的現象をすべて幻影と見做すヒンズー教の世界観が控えているのであろう。とすれば、「有限世界からの脱出」と「事物の長さや幅の問題」の間にはある種の連続性が存在することになる。しかしよくよく考えてみると、後者の「事物の長さや幅」の問題は、ヒンズー教よりもむしろ老荘思想的観点から眺めた方がより具体性を帯びてくるように私には思われる。

ここでいきなり老荘思想云々と言いだすのはいかにも不穏当な印象を与えるかもしれない。しかしサリンジャーはのちの作品で何度か老子や荘子に言及しているように、彼が老荘思想にもかなりの関心を寄せていたことは否定できない。もしかしたら彼が「テデイ」を執筆する前に集めていた東洋思想に関する書物の中には老荘思想の解説書も含まれていたのかもしれない。

「テデイ」が発表されてから三十年も後になされたリーラ・ハドリー (Leila Hadley) という女性の証言によれば、一九五二年頃サリンジャーは彼女に禅に関する書物のリストを書いてくれたという。

今度は、私が読むようにと禅に関する最良の書物十冊のリストを書いてくれた。私は『禅と弓術』を買い求め

たのを記憶している。これは出たばかりの書物であった。

This time he wrote out a list of the best books on Zen for me to read. I remember buying *Zen and the Art of Archery*, which had just come out.<sup>9</sup>

『禅と弓術』とはいうまでもなく、一九二四年から五年間にわたって東北帝国大学で西洋哲学およびギリシヤ語・ラテン語を教えていたオイゲン・ヘリゲル博士 (Eugen Herrigel) の余りにも有名な著書 *Zen in der Kunst des Bogenschessens*, (1948) のことである。英訳が出たのは一九五三年のことで、その英訳名は *Zen in the Art of Archery* となっている。したがってハドリー女史の言う英訳名 *Zen and the Art of Archery* とするのは必ずしも正確ではないし、また一九五二年頃というのも、女史の記憶違いなのかもしれない。さらに「禅に関する」(on Zen) という女史の言葉も、厳密には「東洋思想に関する」とすべきだったのかもしれない。彼女を含む当時の一般的なアメリカ人は、東洋思想というとなんでも〈禅〉に還元してしまう傾向がなきにしもあらずだったからだ。とにかくサリンジャーが女史のいわゆる『禅と弓術』を買い求めたのは、時間的には「テディ」を発表した以後と推定せざるを得ない。なぜならば『禅と弓術』の英訳版に序文を寄せた鈴木大拙の序文には「一九五三年五月」(May 1953) と記されているからだ。ちなみに邦訳名は『弓と禅』<sup>7</sup>。

しかしだからといってサリンジャーが『弓と禅』以外の、女史のいわゆる「禅に関する」書物までも「テディ」発表以後に入手したということにはならない。むしろそれよりかなり以前に買い求めているはずだ。なぜなら彼のヒンズー教を含む東洋思想への関心は一九五〇年代の初めはむろんのこと、四〇年代にさかのぼることができるか

らだ。そしてそれらの書物の中には老莊思想に関するものも入っていたと考えてよいと思うのである。

とにかくデイのいう、事物には長さも幅もないという認識は、この世の事物には限界や境界がないという考え方からきているのだ、と私は思う。また物事を区別する名前が必要でないということも、この世のいつさいのものは究極的には同一なのであって、したがってそれらを色分けし、区別する必要がないということだ。そしてこれは具体的には莊子の万物斉同の思想の影響によるものだと考えたい。

莊子は言う。

古えの人、其の知至る所あり、悪くにか至る。以て未だ始めより物あらずと為す者あり。至れり尽せり。加うべからず。其の次は以て物ありと為す。而も未だ始めより封（界）あらざるなり。其の次は以て封ありと為す。而も未だ始めより是非あらざるなり……。

昔の人は、その英智に最高のゆきついた境地があった。そのゆきついた所とはどこか。もともと物などないと考える「無の」立場である。至高であり完全であって、それ以上のことはない。その次ぎの境地は、物があるとは考えるが、そこに境界を設けない「物我一如の」立場である。その次ぎの境地は、境界があるとは考えるが、そこに善し悪しの判断を設けない「等価値観の」立場である……。

このように莊子の「斉物論」によれば、人間の最高の英知は無の境地ということになるが、この究極的至上の境地に辿りつくことはなかなか難しい。したがってつぎに優れた知恵は、確かに物は存在すると認めるにしても、し

かし物には限界や境界がないと考えることである。原文の封とは、土地の境界を示すための盛り土のことを指し、転じて境界とか限界を意味する。そして事物に限界がないという認識に立つとき、そこに無限の世界がおのずと開けてくるはずである。すべての物に限界がなく、境界がないということは、万物がひとしく存在し、それらが広大無辺の世界となって果てしなく広がっているということであり、そこには現象界における有と無の区別も消え果てるであろう。

われわれが見たり、聞いたり、感じたりする現象世界に在ると思われるものも、究極的には実在しないのだという、右の引用に見られる荘子の考え方は、あらゆる現象世界を幻影、迷妄と見做すヒンズー教とどこかで通底するものを持っている。したがって解釈のしよつては、テデイ的な言葉で表現されるところの「有限界からの脱出」は、幻影の世界からヴェーダーンタ哲学的ブラフマンの世界への没入であると同時に、荘子的な「無」の世界への没入でもあると考えることができるであろう。テデイの脳裡にあっては、ヴェーダーンタ哲学と老荘思想が混在しているのである。

だが俗人ボブ・ニコルソンにとって、すべての現象世界は幻影であるとか、事物はすべて存在しないのだ、という考え方は彼の想像を超えるものであったに違いない。しかし荘子のいう次善の、つまり確かにこの世に事物は存在するが、それらの事物の間にはなんの限界も境界もないのであって、それ故それらを互いに区別するものもないのだという考え方なら、説得のされようによっては、ニコルソンも納得するかもしれない。事物が「どこかで終るといふこと」(stopping off somewhere)はないというテデイの主張は、このようなことを念頭に置いての説得方法であったと解釈することもできる。

若き教育学者ニコルソンは、すべての事物に長さや幅という限界があり、腕については「腕」という名称をつけ

ることによって他の物と区別されると主張するが、これについても老荘思想的観点からすれば、すべての事物が限界を持たず無限であるからには、またさらにいえばすべての事物が区別を必要としないからには、名称の必要もなくなるわけである。そしてこの考え方を極限まで推し進めていけば、老子の名前についての不信感にまで行き着くことになるであろう。たとえば森三樹三郎氏は名著『老子・莊子』の中で、『老子』の難解な「道を道とすべきは、常の道に非ず。名の名とすべきは、常の名に非ず」（これが道だといって言葉であらわせる道は、永久不変の道ではない。これがそのものの名だといって、言葉で名づけられるような名は、ほんとうの名ではない）という言説について解説して、次のように言う。

有限のものを表現するようにできている人間の言葉は、無限の言葉をとらえることはできない。これは『莊子』秋水篇の「言をもって論ずべきものは、物の粗なり」という主張と一致する。

テイもまた「生起するあらゆるものに対する名称や感情」(names and emotions that happen, p.194) を捨てるべきだと言う。「感情」の問題についてはのちに改めて触れる機会があると思うが、この場合の“names”も老荘的ニュアンスを帯びているといわねばならない。

さらにテイは、西欧的な知性や論理的思考にとらわれてはいけなと言って、旧約聖書におけるエデンの園の話を持ち出す。つまりかつて人類の祖といわれるアダムの園でリンゴの木の実を食べて善悪の区別を知ったとされているわけであるが、テイはそのリンゴの中にこそ論理 (logic) が含まれているのだと言う。したがって物事があるがままの姿で見るとるためには、アダムの食べたリンゴを吐き出さなくてはならないと言う。アダム

のリンゴを吐き出せば、事物には必ず限界があるなどと言う見方はしなくなるだろうというわけである。

「アダムがエデンの園で食べたあのリンゴのことを知っていますよね。聖書に出てくるやつですが」と彼は言った。「あのリンゴの中に何が入っていたか、分かります？ 論理ですよ。論理とか知的なもの。リンゴの中に入っていたのはそれだけなんですよ。だから——ここがぼくの言いたいところなんだが——あんたが物事をありのまま見たいと思うなら、それを吐き出してしまわなきゃならないんです」

“You know that apple Adam ate in the Garden of Eden, referred to in the Bible? Logic. Logic and intellectual stuff. That was all that was in it. So —— this is my point —— what you have to do is vomit it up if you want to see things as they really are.” (p.191)

少々余談になるが、一九九七年五月、朝日新聞の夕刊に「いま、鈴木大拙をどう読む——京都で『没後三十年展』や連続講演会」という記事が載ったことがある。そこではかつて鈴木大拙博士の晩年の秘書であった村岡美穂子氏がその講演会で次のように語ったと紹介されている。

米国の大学で、(鈴木大拙)先生が「人間はエデンの園で知恵のリンゴを食べたため、分別という二元論の世界に生きることになった」と話したことがある。聞いていた学生がすかさず「では、どうすればいいのか」と尋ねると、先生もすかさず「もう一度、リンゴを食べることだ」と答えました。



「もう一度リンゴを食べる」とは、いかにも禅の思想家の答えそうなジョークで、そんなことはご自分で考えなさいと、鈴木大拙は言いたかったのだろう。サリンジャーが大拙のこの講演のことを聞き知っていたかどうかは知る由もないが、テデイの方はリンゴを吐き出させると言う。

「ぼくならただもう両親やみんなが子どもたちにかじらせたリンゴを、ひとかけらも残さず吐き出すようにさせますけどね」

“I’d just make them vomit up every bit of the apple their parents and everybody made them take a bite out of.” (p.196)

テデイの「吐き出す」ことも、また大拙の「食べなおす」ことも結局は同じことで、「分別の二元論」を捨て去れということにはかならない。なおついでに付け加えておくと、大拙は『禅による生き方』(Living by Zen)の中でキリスト教の世界観は「知恵の木」(“the tree of knowledge”)とともに始まるのに対して、仏教の世界は「無明の結果」(the outcome of Ignorance)であると述べている。<sup>10</sup>

そもそも旧約聖書に描かれる「アダムのリンゴ」とは、サタンの使いである蛇にそそのかされたイヴが禁断の木の実を食べ、同じ実をアダムにも与え、かくして二人は蛇の言葉通り「神のように善悪を知る者」となり、人間は無知から知へと目を開かれ、無垢の楽園からの転落・失墜を余儀なくさせられたという、いわゆる原罪の始まりを

教えたものである。初期キリスト教の異端であるグノーシス派や拝蛇教徒などにとっては、イヴの誘惑者たる蛇は人類の解放者という栄誉を担うことになるのだが、そうしたユダヤ・キリスト教の異端の問題はここで立ち入る必要がないので措くとして、とにかく旧約におけるアダムの実の神話を基盤とした人類の〈知〉の獲得とともに西欧文明における二元論的哲学が始まったということは、これまでよく言われてきたことだ。

このような西欧的なアダムのリングゴの二元論、分別の二元論、あるいは二項対立の対極に立つのが無の思想、空の思想、あるいは万物斉同の思想であることはいうまでもない。テデイの志向する理想の境地もまたそうした東洋思想的考え方なのである。

テデイは若き教育者たるニコルソンにそうした東洋思想に基づいた教育論をぶつのであるが、その折、彼はこう言う。

「……それよりも前に、ぼくは子どもたちが両親やみんなから教わったことを全部吐き出させてやりたいと思うんだ。つまり象は大きいと親から教え込まれたとしても、それを吐き出さしてしまうのさ。象が大きいというだけ、それをなにか他のもの、たとえば犬とか女のひとと並べてみたとき大きいというだけの話です」

“...I guess, even before that, I'd get them to empty out every thing their parents and everybody ever told them. I mean even if their parents just told them an elephant's big, I'd make them empty *that* out. An elephant's only big when it's next to something else — a dog or a lady, for example.” (p.195)

ここに述べられている大小という概念も、直ちにわれわれに次のような荘子の言葉を思い起こさせる。

天下、秋毫の末より大なるは莫く、而して泰山を小と為す。

この世界で最も大きいものは秋の動物の毛先であって、「世間の人が巨大　だと考えている」泰山は小さいものである。<sup>11</sup>

あるいは次のような荘子の万物斉同論を持ち出すこともできるであろう。

物は彼に非ざるは無く、物は是れに非ざるは無し。自ら彼とすることは則ち見え、自ら知ることは則ちこれを知る。故に曰く、彼は是れより出で、是れも亦た彼に因ると。彼と是れと方に生ずるの説なり。

物は彼でないものはないし、また物は此でないものもない。「此方からすればすべてが彼、彼方からすればすべて此である。」自分で自分を彼とすることは分からないが、自分で自分を此としてわきまえることは分かるものである。だから「彼は此より出てくるし、此もまた彼によってあらわれる」という。彼と此とは「あの恵施の説く方生の説（——ちようど一しよに生まれるという説）である。」<sup>12</sup>

人はよく「あれ」と「これ」を区別して、それぞれ別のものとして捉えるが、どんなものでも「あれ」と呼べる

と同時に「これ」とも呼べるのであって、「あれ」と「これ」は結局同じものなのだ。こちらから見て「あれ」と呼ぶものも、向こうから見れば「これ」になるのであるから、同一のものを彼我の立場から違った呼び方をしているにすぎない。同様にデディの言う大と小も互いに依存しあって生じた概念であって、決して絶対的なものではない。

莊子の万物斉同の哲学を、岩波文庫『莊子』の訳注者金谷治氏の解説を借りて要約すれば、次のようになる。この現実の人間世界にあっては、大小、長短、彼此、善悪、美醜、生死などといったさまざまな対立差別の様相が充満し、人々はこれを真実として容認して、しかもそこに優劣の価値判断さえ導入している。しかしこれは間違いである。彼らは愚かにもこの区別や差別、あるいは対立概念、つまり大拙のいわゆる「分別の二元論」に呪縛され、無用の苦しみを繰り返しているだけなのだ。もし人がそうした偏見や執着を捨て去り、さらには人間という立場をも振り捨ててこの世界を外から振り返るとき、もはや生死の区別さえもが消え去るであろう。またデディはさらに言葉をつづけて言う。

「草は緑だなどということさえも、ぼくは教えないね。色は名称にすぎないんだから」

“I wouldn't even tell them grass is green. Colors are only names.” (p.195)

ここでもわれわれは『般若心経』の有名な「色しき即是空こくう」を持ち出すことを許されるかもしれない。むしろこの仏教的命題における「色」とは、緑や赤といった具体的な色のことを言っているわけではない。色すなわち形あるも

のはすべて、いやこの世に存在するすべての現象は因と縁によって生起しているにすぎず、それ自体の実体はないという教えである。しかし一切が空ならば、空もまた空であらねばならないことになる。とすれば空の空は色ということになる——「空即是色」。あるいはあらゆる形ある存在が空であるという真理に気づき、そのような悟達の境地に立って事物を見たとき、万物のひとつひとつの瞬間的な姿は以前とはまったく違った様相を呈するようになり、物自体の新たな輝きを帯びてくるだろう。色の中に空があり、空の中に色があるのだ。ちょうど永遠の中に瞬間があり、瞬間の中に永遠があるように。テデイないしはサリンジャーが仏教的な世界観についてそこまで考えていたとは思えないが、われわれによって知覚されているこの世の事物の姿が実体ないしは本質ではなく、「空」だと主張しているのは間違いないのであって、彼らの脳裡にも“Matter is void.”という英語が弔っていたはずである。

### (三)

テデイは死の問題を取り上げながら、ニコルソンに向かって次のように語る。

「スヴェンという人を知っていますよね？ 運動室を管理している人だよ」とテデイが訊いた。それからニコルソンが頷くのを待って言う。「ところでスヴェンが今夜飼った犬が死んだ夢を見たでしょう。スヴェンはおそらく眠った気がしないでしょう。なにしろ最愛の犬ですからね。しかし翌朝目が覚めたときには、なにかも大丈夫ということになるさ。夢にすぎなかったことに気がつきますからね」

ニコルソンは頷いた。「本当のところ何を言いたいの？」

「ぼくの言いたいののは、彼の犬が実際に死んだとしても、事情は全く変わらないだろうということですよ。ただス

ヴェンにはそれが分からないだろうけど。つまり彼は自分自身が死ぬまで目を覚ますことはないだろうという」  
とですがね」

“You know Sven? The man that takes care of the gym?” he asked. He waited till he got a nod from Nicholson. “Well, if Sven dreamed tonight that his dog died, he’d have a very, very bad night’s sleep, because he’s very fond of that dog. But when he woke up in the morning, everything would be all right. He’d know it was only a dream.”

Nicholson nodded. “What’s the point, exactly?”

“The point is if his dog really died, it would be exactly the same thing. Only, he wouldn’t know it. I mean he wouldn’t wake up till he died himself.” (p.194)

スヴェンという男にリンデイ (Lindy) という飼い犬がいたことは、すでにテデイの日記で紹介されているのだが、正直言って、これは些か難解な件りである。ただ私はここにも莊子の影を見ないわけにはいかない。

スヴェンという男が、愛犬が死んだ夢を見たとする。彼は悪夢にうなされて一晩を過ごすだろうが、翌朝それが夢にすぎなかったと分かってほっとする。誰もがよく経験することだ。われわれは自分自身が死んだ夢を見ることすらある。しかしテデイは、愛犬が夢の中ではなく、現実に死んだとしても、結局は夢の中で死んだのと「事情は全く変わらない」と言う。このように言うテデイには、人生の現実には所詮一つの夢にすぎないという認識があったと同時に、その夢もまた、人生の現実に劣らぬリアリティを担うものだという考え方が共存していたはずである。

つまり現実と夢の双方を等価のものとして見ようとする荘子的認識があったということである。もしこの世の現実が一つの夢にすぎないと同時に、その夢が同時に現実と同じ重みを持つものだとすれば、現実に愛犬が死んだとしても、夜になって見るであろう夢の中で死なずに生きている愛犬と戯れることができ、その戯れは現実の中のそれと劣らぬくらいに十分楽しいものであるはずだ。問題は、われわれが夢もまた現実と同等のリアリティを持つものだという確固たる認識に到達できるかどうかにかかっている。そしてわれわれがそうした荘子的認識に本当に到達し得たとき、はじめてテイの言う「事情は全く変わらないだろう」という言葉の真意を理解することになるのだ。私はいま「荘子的認識」という言い方をしたが、これはむしろ有名な「胡蝶の夢」のことを思い浮かべてのことである。

昔者、莊周、夢に胡蝶と為る。栩栩然として胡蝶なり。自ら愉みて志に適うか、周なること知らざるなり。俄然として覚むれば、則ち遽遽然として周なり。知らず、周の夢に胡蝶と為るか、胡蝶の夢に周と為るか。周と胡蝶とは、則ち必ず分あらん。此れをこれ物化と謂う。

むかし、莊周は自分が蝶になった夢を見た。楽しく飛びまわる蝶になりきって、のびのびと快適であったからであろう。自分が莊周であることを自覚しなかった。ところが、ふと目がさめてみると、まぎれもなく莊周である。いったい莊周が蝶となった夢を見たのだろうか、それとも蝶が莊周となった夢を見ているのだろうか。莊周と蝶とは、きつと区別があるだろう。こうした移行を物化（すなわち万物の変化）と名づけるのだ。<sup>13</sup>

莊周は夢を見て、その夢の中で蝶となったわけであるが、そのとき蝶となった彼は自分が莊周であるという自覚はまったくなかった。このことを逆の立場から見直してみたらどうなるか。今こうしてここに生きている莊周ももしかしたら、ある蝶が夢を見て、その夢の中で莊周になっているにすぎないのかもしれない。莊周という人はもと蝶であったのかもしれない。というわけで莊周と蝶の間にはたしかに区別があるはずなのに、結局区別がつかない。何故か。それは現実も夢も同じ物の変化 (variation) にすぎないからだ。されば夢も現実も等価のものとして見做し、双方を肯定し、現実には執着するのは止そうではないか。莊子はそう主張しているのだ。

夢の中の愛犬の死も、そして現実の中の愛犬の死も結局は同じことだというテデイの主張は、このようにして最終的には莊子の万物斉同論に行きつくのである。というよりは作者のサリンジャーが莊子における「物化」<sup>ぶつかが</sup>の思想を下敷きにして書いているのだと、私は思う。

だがそうはいってもテデイの議論にはまだ先がある。彼はさらに付け加えて、スヴェンにはこうした議論の意味が理解できないであろう、なぜならスヴェンは自分自身が本当に死ぬまで目を覚ますことはないだろうから、と言う。むろんこれは、スヴェンという男は生涯そのような莊子的認識に到達できないであろうという皮肉がこめられた言葉である。しかしこの場合におけるテデイの「死ぬ」という言葉には、老莊思想的死の観念ではなく、またしてもヒンズー教的死の観念、輪廻転生の思想が秘められているような気がするのだ。もしそうとすれば、問題がかなり込み入ったものになってくる。それはどういうことか。このことについてもう少し考えてみることにしよう。

大方の人間は現実の死に臨んではじめて、自分の人生が一つの虚妄、夢にすぎなかったことを悟るわけであるが、スヴェンもまた死の世界に入ってみてはじめて自分がこれまで夢を見ていたのだということ、また今その夢から目が覚めたのだということに悟るに違いない。そしていったん死んでもう一つの生に蘇ったスヴェンはそこで同じ愛



犬と再び楽しく戯れることができるはずだ。これがテデイの議論の骨格をなしているらしいのだが、もしそうとすれば、ここには愛犬の再生も前提になっているはずだ。なぜなら彼の言う「事情が変わらない」ということはそういうことでなければならぬからだ。そしてこれはヒンズー教的輪廻転生の死を想定しての話であって、老荘思想の死の観念とはあまり関わりがないはずである。

では莊子の死の観念とはどういうものであるかということがここで問題になるが、このことについて莊子は言う。

予れ悪くんぞ生を説ぶことの惑いに非ざるを知らんや。予れ悪くんぞ死を悪むことの、弱喪して帰るを知らざる者に非ざるを知らんや。

生を喜ぶことが惑いではないとはわたしには決められない。死を憎むことが、幼いころに故郷を離れて帰ることを忘れた者と同じでないとは、わたしには決められない。<sup>14</sup>

人はなぜ生を悦び、死を憎むのか。これはあらゆる生あるものの抱える本能であるからには止むを得ぬことであろう。氷のように凍てつく虚無の世界で自分の無が永久につづくのかと思うと、誰しも死の恐怖に怯えざるを得ない。したがってこうして日々死の恐怖におののく者にとって、死が故郷に帰るようなものだとなつて、そのような境地に立つことができたならどんなに幸せだろうと思う。莊子はまた言う。

生や死の徒、死や生の始め、孰か其の紀を知らん。人の生や、気の聚まれるなり、聚まれば則ち生と為り、散

ずれば則ち死と為る。若し死生を徒と為せば、吾れ又何をか患えん……。

生は死の伴侶であり、死は生のはじまりである。「生と死と」どちらがはじめであるか、だれにもわかりはしない。人が生きているのは気が集まっているからで、気が集合すると生となり、分散すると死となるのだ。もし死と生とが「こうした同じ気の集散で、」伴侶の関係だとわかれば、もはや生死についてくよくよすることは何もなからう……。<sup>15</sup>

このように生と死を同じ価値観で見ることのできる透徹した人生観はまさにいかにも荘子らしい聖者のそれである。だが同じように死を恐れない聖者のタマゴともいうべきデイは、このような死の見方をするのではない。つまりこの点に関する限り荘子的ではないということだ。彼は死の恐怖なんか愚かしい (so silly) ことだと言うのだが、それはどちらかというとヒンズー教的な視点からのものである。なぜならデイの死生観は次の言葉に良く表されているからだ。

「死ぬときは、身体から抜け出すだけでいいんだ。本当だとも。誰もかれも何千回何万回とやってきたことだ。記憶がないからといって、そうしたことがなかったことにはならないさ」

“All you do is get the heck out of your body when you die. My gosh, everybody's done it thousands and thousands of times. Just because they don't remember it doesn't mean they haven't done it.” (p.193)

まさに輪廻転生の思想の信奉者の言葉である。輪廻転生の思想の信奉者とは、とりもなおさずヒンズー教の信奉者ということだ。ここには個我の本体たるアートマンは不滅であるという前提があり、そのアートマンが宇宙の根本原理たるブラフマンとの融合に失敗したとき、その人間はそれぞれの業ごうにしたがってさまざまな形態をとりながら果てしなく輪廻を繰り返すのである。つまり人間の肉体は死んでもアートマンとしての我は不滅なのであって、デヴィの「死んでも肉体から飛び出すだけのこと」という言葉は、そのようなことを意味しているのだ。それは老荘思想的でないことはむろんのこと、仏教思想的ですらない。あくまでもヒンズー教的なものである。

輪廻とは衆生が、迷界すなわち六道——地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上——を、終りも知れず經めぐってゆくことである。しかし轉生の語には、時あつて迷界から悟界へ赴くことも含まれるから、そのとき輪廻は熄むであらう。輪廻は必ず轉生であるが、轉生必ずしも輪廻とは云へない。

それはともかく、佛教では、かういふ輪廻の主體はみとめるが、常住不變の中心の主體といふものをみとめない。我の存在を否定してしまふから靈魂の存在を決して認めない。ただみとめるのは、輪廻によって生々滅々して流轉する現象法の核、いはば心識の中のもっとも微細なものだけである。それが輪廻の主體であり、唯識論にいふ阿頼耶識あらいやしきである。<sup>16</sup>

これは三島由起夫の見た仏教的輪廻転生であるが、三島の言うとおり、仏教はヒンズー教の「我」(atman)を否定し、「無我」(anatman)を主張してきた。これに対してデヴィの輪廻観にあつては、彼の「我」はヒンズー教的

なものであって、そのまま不滅なものとして宇宙の霊たるブラフマンと一体とならねばならないのだ。どうやら彼は、幾度となくつづく輪廻の繰り返しのうちに霊的修行をつむことによって必ず解脱に到達できるというオプティミスティックな確信を抱いているかのようなのだ。

この宗教的なオプティミズム、つまりヒンズー教の輪廻転生の思想をオプティミスティックに捉える傾向はアメリカ文学にあってはサリンジャーのみに限られるものではなく、十九世紀の超絶論者の詩人ウォルト・ホイットマンにも顕著に見られるものであった。ホイットマンは『草の葉』(Leaves of Grass, 1855)の初版において次のように歌った。

そして汝、生命よ、私は汝のことを多くの死の賜物だと考える、  
疑いもなく私自身これまで一万回も死んできたのだ。

And as to you life, I reckon you are the leavings of many deaths,

No doubt I have died myself ten thousand times before.<sup>17</sup>

作者サリンジャーにおけるヒンズー教への関心は相当古くからのものであるらしく、それはニューヨークのパーク・アヴェニューにある現代ヒンズー教の拠点ラーマクリシュナ・ヴィヴェーカーナンダ・センターが彼の両親のアパートのすぐ近くであったという事情と関係がある。高橋美穂子氏をつくった年譜によれば、サリンジャーは「五〇年代のはじめ頃からニューヨークの両親宅近くにある Ramakrishna-Vivekananda Center で、ベーダーンタ哲

学を研究、以後、レクチャーやセミナーにも参加」とある。<sup>18</sup> またイアン・ハミルトンの書いた伝記によれば、一九五三年三月、メキシコ旅行から帰ってきたサリンジャーはイギリスの出版社に『シュリ・ラーマクリシュナの福音』(The Gospels of Sri Ramakrishna) を出版するようにと勧める手紙を書いているという。<sup>19</sup> この書物は、聖者ラーマクリシュナが晩年の五年間に弟子たちに語った教えの言葉を記録した分厚い書であるが、最初ベンガル語で記され、その英訳が一九四二年にそのラーマクリシュナ・ヴィヴェーカーナンダ・センターから出版されている。したがってサリンジャーは早くからこの書に親しんでいたに違いないということは容易に推測されるところである。また彼に与えたその影響も相当に大きかったものと思われる。

「瞑想をするためには、自分の内部に閉じこもるか、あるいは隔離された一隅か森の中に退くべきである。そしてつねに実在するものとしめないものを識別しなければならぬ。神のみが実在、永遠なる実体であって、他はすべて非実在、つまりかりそめのものである」<sup>20</sup>

これが『シュリ・ラーマクリシュナの福音』の中で語られている聖者の言葉である。サリンジャーはこの聖者の言葉に従うかのように、「デディ」の完成とともにニューハンプシャー州の田舎町コーニッシュに転居し、隠遁生活に入ることになる。

シュリ・ラーマクリシュナはまたこうも言う。

「あらゆる人が必ず解脱する。しかし人は、グルの指示にしたがわなければならない。もし道を踏み迷うと、

もとに戻るのに苦勞するだろう。解脱を得るのに永い時を要する。ある人は、今生ではそれを得ることができないだろう。たぶん、何回も生まれ変わった後に、ようやく神をさとるだろう」<sup>21</sup>

テデイにグルなるものがいたかどうかは、テキストからは伺い知ることはできない。しかし前述したように、彼もまた「何回も生まれ変わった」後には必ず解脱が可能であると信じていたことはたしかのようだ。総じて彼の言動が輪廻思想にまつわるある種の暗さは微塵もなく、むしろ明るいムードに包まれているからこそ、死を恐れるなど「愚かしい」(so silly)ことだと断言できるのである。

というわけで、要するに私が言いたかったことは、スヴェンの犬の死に関する議論にあつては夢と現実の問題に關するものは莊子的ではあつても、死そのものの観念は依然としてヒンズー教的な輪廻転生の思想を示唆しているということなのである。つまりそれは、莊子の言葉に見られる「気の集合と離散」としての生と死の観念、あるいは「生の伴侶」としての死の観念とはまるで異質のものであるということだ。

したがってここでもまたテデイ自身の脳裡にあつて、「夢の中の死」と「魂が肉体から飛び出す死」という二種類の死の観念がそれぞれ老莊思想とヒンズー教という次元の違う範疇に属しているにもかかわらず、両者が奇妙なくあいに混在しているのである。

考えてみれば、テデイの思考の中に渦巻く東洋思想なるものはじつに多様な要素をはらんでいて、複雑怪奇な様相を呈しているともいうべく、ヴェーダーンタ哲学の思想と老莊思想が格別の違和感もなく同じ東洋思想として同居しているかと思うと、これにさらに仏教思想——これについてはあとで再度触れることになるだろうが——も加わるのであるから、われわれ日本人の読者としては些か奇異、あるいは奇怪に感じられるといわざるを得ない。だ

がこれをより大きなパースペクティブのもとに眺めてみると、これこそが外国からの文化や思想の導入に際して見られるアメリカ流の折衷主義 (eclecticism) というものであって、いってみれば十九世紀超絶主義 (Transcendentalism) の哲人 R・W・エマソン (Emerson) あるいは H・D・ソーロー (Thoreau) 以来のアメリカ文芸思潮の大きな伝統をなしてきたのだということもできるであろう。

話がだいぶ脱線気味になってきた。作品のテキストに戻ろう。

テディはニコルソンに向かって、来たるべき自分の死にはなんら悲劇的なことはなく、また恐怖すべき要素もないと言って、次のように語る。

「……ぼくはあと五分もすれば水泳のレッスンがある。下のプールに行ってみたら、プールには水が入ってなかったということもあるかもしれない。今日が水の取り替えの日だったりして。それでもぼくはプールの底をちよつと覗いてみようとして、その縁あたりまで歩いてゆくかもしれない。そこへぼくの妹がやってきて、ぼくを突き落とすといったこともあるかもしれない。そうなれば頭蓋骨折で即死さ」テディはニコルソンを見た。「そういうこともあり得ないことではないんだ」と彼は言った。「妹はまだ六つだし、そんなに何度も人間に生まれ変わったわけでもない。それにぼくをあまり好いてもいない。だからそんなことが起こってもおかしくないさ。だけれどそのどこがそんなに悲劇的なんだろうか？ つまりどこに怖いことなんてあるんだろう？ ぼくはただ当然そうなるようになっていることをやっているだけのこと、それだけの話じゃないの？」

“...I have a swimming lesson in about five minutes. I could go downstairs to the pool, and there might not be any water in it. This might be the day they change the water or something. What might happen, though, I might walk up to the edge of it, just to have a look at the bottom, for instance, and my sister might come up and sort of push me in. I could fracture my skull and die in stantaneously.” Teddy looked at Nicholson. “That could happen,” he said. “My sister’s only six, and she hasn’t been a human being for very many lives, and she doesn’t like me very much. That could happen, all right. What would be so tragic about it, though? What’s there to be afraid of, I mean? I’d just be doing what I was supposed to do, that’s all, wouldn’t I?” (p. 193)

すでにテディは、日記の中で自らの死について予言的な言葉を書き記し、それは今日、つまり一九五二年の十月二十八日か、十六歳の誕生日である一九五八年二月十四日の出来事となるであろうとした。したがってニコルソンとの問答を終えたあと、プールに落ちて死んだのであろうという推測が可能となる。

それにしても妹のブーパーがテディをプールの中に突き落とすという状況は、なんとも異常である。すでにわれわれが触れておいたように、ブーパーは遊び友達をいじめ、また兄の後ろ姿に向かって「兄さんなんか嫌い、この海にいる人はみんな大嫌い」と叫ぶ。彼女の底意地の悪さは徹底している。

普通サリンジャーの小説世界にあつては、主人公の幼い妹をはじめとして、無垢な少女の存在は主人公たちの心の慰め、救いの天使としての役割を果たすことになっているのだが、ここでは一転していわば幼い魔女的存在となる。しかもこれまたすでに触れておいたことであるが、テディは六歳にして、存在するものがすべて神であるとい



う啓示を受け、幼い妹ブーパーも、そして彼女の飲んでいるミルクも神であると了解したはずではなかったか。いったい読者はこの矛盾の溝をどうやって埋めたらよいのだろうか。

「あらゆるものが神である」([E] everything [is] God. p.189) というテデイの言葉は、いうまでもなく『涅槃経』の有名な「一切衆生悉有仏性」(生きとし生けるものには、ことごとく仏性がある)を下敷きにしたものである。

禅仏教におけるいわゆる「趙州無字の公案」

趙州和尚、因みに僧問う、「狗子に還つて仏性有りや也た無や。」州云く、「無。」<sup>22</sup>

は、犬に仏性があるかないかなどという、有と無といった二項対立の瑣末な議論をするよりも、有無を超えた「無」の境地について徹底的に考えよ、という教えなのであろうが、ここでも「一切衆生悉有仏性」が無言の前提になっていることは確かである。

それにしてもブーパーの飲んでいるミルクまでも「神」であるとは。なんとというふざけた言い種だと訝る向きもあるかもしれない。しかし「草木国土悉皆成仏」という言葉さえあることをわれわれはまず思い起こさねばならない。いやそればかりではない。

周知のように、道元は『正法眼蔵』の「仏性」の中で「一切衆生 悉有仏性」についてハロルド・ブルーム教授のいわゆる「創造的誤読」(creative misreading)を行った。<sup>23</sup>これは親鸞が『教行信証』の中で龍樹の『十住論』その他を故意に誤読したのと軌を一にするものだと思うのだが、それはともかくとして道元は「一切衆生は悉く仏性を有す」を「一切衆生、悉有は仏を有す」と誤読することによって、仏性を持つものの範囲を生命のない存在

にまで拡大することになった。そしてさらに言う。

一五八

無始劫来は痴人おほく識神しきしんを認じて仏性とせり。本来人とせる、笑殺人せうしゃじんなり。さらに仏性を道取するに、陀泥滞水なるべきにあらざれども、牆壁瓦礫しやうへきぐわりやくなり。

始めもしれぬ遠々の過去以来、愚かな人が多く意識精神を認めて仏性としてきました。これを本来人としたのは、とんだ笑いごとです。この上さらに仏性を言おうならば、泥まみれずぶ濡れというのではありませんが、垣根、壁、瓦、石塊24です。

したがってテデイが妹やミルクも含めたいっさいが神（仏）であるという啓示を受けたとしても不思議なことではない。瓦礫に仏性があるとなれば、ミルクが神であってもおかしくないからだ。

ところがそのような啓示があつてから四年後、「神」であつたはずの妹が六歳にして〈仏性〉とはまるで違う言動に出ることになるのはどういうわけか。いや、妹ブーパーにも本心としての仏性があることには変わりはないのだが、そして二歳のときの彼女はたしかにテデイの目に〈神〉的存在のように映つたのだが、世間でよく見受けられるように、その後の生活環境のために汚れが出てしまっただけなのだという見方も成立するかもしれない。

あるいはまたある種の仏教の教への厳しさからすれば、幼児といえども完全な純真無垢の存在として手放して容認されるわけにはいかない、という説明も可能であろう。ある意味では、われわれはあくまでも煩惱熾盛の衆生であるにすぎない。だからわれわれが次のような言葉に耳を傾けてみるとき、サリンジャーがブーパーを底意地の悪

い少女として描いたとしても決して不自然ではないのだ、という解釈も成立するかもしれない。

「禅仏教徒たちにとって」……人間は「幼児のようになる」のではなく、森や岩、花や実、風雨や嵐のごとくにならねばならないのだ。

Für den Zen-Buddhisten... Er muß nicht „werden wie die Kindlein“, sondern wie Wald und Fels, wie Blüte und Frucht, wie Wetter und Sturm.<sup>25</sup>

禅仏教にとっては、子どもにおけるの諸々の最初の利己的衝動がすでに不可避的にしてかつ有害なものである。

Für den Zen-Buddhismus sind schon die ersten selbstischen Regungen des Kindes unvermeidlich und verderblich.<sup>26</sup>

これはすでに紹介済みの『弓と禅』の著者オイゲン・ヘリゲル博士の名著『禅の道』(Der Zen-Weg, 1958)の一節である。この書は卓越した新カント学派の哲学者の論考であるだけに、私などには他のどんな禅の解説書よりも貴重なものに思えるのだが、英訳が一九六〇年の刊行ということで、「テディ」を含む『ナイン・ストーリーズ』との直接的な影響関係はない。ただ『ナイン・ストーリーズ』のエピグラフとして白隠の「隻手の音声」の公案

両掌相打って声あり、隻手に何の音声かある。

— 禅の公案

We know the sound of two hands clapping,

But what is the sound of one hand clapping?

— A ZEN KOAN<sup>27</sup>

を掲げることによって、自らの禅仏教の理解の深さをアメリカの内外に印象づけることになった、というか、少なくともそのように一部の読者から受け取られるようになったサリンジャーのことである、もしかしたらヘリゲル博士的な厳しい禅の読み方とともにブーパー像をつくり上げたのではないかとも疑われる。しかしよく考えてみると、どうもそうではないらしい。なによりもまず作品のテキストがそれを否定しているからだ。

「ぼくの妹はまだほんの六歳で、それに彼女はそう何度も人間に生まれ変わってきたわけではなく、ぼくをあんまり好いていないんだな」

“My sister’s only six, and she hasn’t been a human being for very many lives, and she doesn’t like me very much.” (p.193)

このようにブーパーの性格的歪みは、どうやらヒンズー教的な業(karma)と輪廻の思想に係づけられているようなのだ。彼女はこのたび人間として生まれてきてからわずか六年しか経っていない。それにもかしたら彼女は長い間輪廻転生をくりかえしてきたその過程にあつて、何度かは人間ならぬ動物として生まれ変わったこともあつたのかもしれないという示唆がここにはある。あるいは三島の言及している仏教的な輪廻の主体としての阿頼耶識(しき)との関連においてそう想定されているのかもしれないが、いずれにしろ彼女に人間的修行を積むチャンスが少なかったことだけは確かである。そしてそれ故に彼女は大嫌いな兄をプールに突き落としかねない、意地悪の少女として登場することも可能となつたのである。

むろんブーパーが本当にテディを突き落として死に至らしめたのかどうかは、以下の引用が示すように物語の結末では曖昧なまま残されている。

ニコルソンとの問答を終えたテディは、やがて妹と落ち合うことになっているプールに向かう。一方ニコルソンはタバコを吸い終わってから、後を追うようにデッキに降りて行き、「プール入り口」の重いドアを開ける。そこはプールに降りて行く階段になっていた。

ニコルソンが階段を半分ほど降りたかと思うあたりで、耳をつんざくような、長く尾を引く悲鳴が聞こえてきた——明らかにそれは幼い女の子の声であった。悲鳴は四方がタイル張りになっている壁に反響するかのよう、甲高く響き渡つた。

He was little more than halfway down the staircase when he heard an all-piercing, sustained scream —

clearly coming from a small, female child. It was highly acoustic, as though it were reverberating within four tiled walls. (p.198)

これが物語の結末の文章である。テデイが水の入っていないプールにいきなり飛び込んで自殺したのか、またプールの縁で足を滑らして事故死したのか、あるいはテデイの予感（予言）どおりブーパーに突き落とされて殺されたのか、曖昧なままである。

しかしこの場合、テデイの死が自殺であるか、事故死であるか、それとも他殺であるか、ということは必ずしも重要な問題ではないようだ。少なくとも作者サリンジャーはそのように読者に思わせるような書き方をしているといつてよいようだ。何故ならばテデイは、たとえ自分が死んだとしても、そこにはなんら悲劇的なことはないところルソンに明言しているからだ。彼は今日この日ないしは十六歳の誕生日に死ぬ運命にあると日記で読者に予言し、あたかも十歳ないしは十六歳で死ぬのがむしろ望ましいと考えていたかのようにさえある。つまり十代での己れの死を彼が考えていたということだ。それにしても何故十代でなければならぬのか。

もしかしたら彼は、この日の朝、目を覚まして、ああ、今日はなんと素晴らしい日だ、これなら死出の旅に出る絶好の日和だなとふと思ったかもしれない。それにしてもこれが今日実現しなかった場合、何故次回のチャンスが十六歳の誕生日でなければならぬのか。

(三)

「問題は」とテデイは言った、「大方の人々が物事があるがままに見たがらないということなんだ。彼らはたえ

ず生まれては死に、生まれては死に、という生死しやうていの繰り返しをやめたいとすら思わない。それをやめて神のもとにとどまるどころか、いつも新しい身体を欲しがってばかりいるんだ。本当に心地良いのは神とともにありつづけることなのに」

“The trouble is,” Teddy said, “most people don’t want to see things the way they are. They don’t even want to stop getting born and dying all the time. They just want new bodies all the time, instead of stopping and staying with God, where it’s really nice.” (p.191)

これもテデイがニコルソンに語った言葉である。

「物事があるがまま見る」とは、テデイがこの言葉の直前に、もし人が論理をすべて吐き出してしまったならば、あらゆる物にはいつも終りがあるというようには見えないはずだ (You won’t see everything stopping off all the time. p.191) と、荘子の物の見方を披露しているところからして、万物斉同の理を示唆しているといつてよいだろう。しかしそれにつづく‘getting born and dying all the time’ という言葉は仏教的ないしはヒンズー教的ニュアンスを漂わせる。

端的に言って、‘getting born and dying’ とは仏教的な「生死しやうていの繰り返し」ということになるだろう。そしてわれわれはここですぐ「生死輪廻」、「生死流転」あるいは「三界流転」といった仏教用語を思い浮かべる。無明の闇に包まれたまま生老病死の四苦の世界をさまようということだ。したがって「神とともにありつづける」(staying with God) とは、そうした仏教的な輪廻の輪を断ち切って解脱し、涅槃に入ることの意味するであろう。しかしそれにつ

づく 'want new bodies all the time' はどちらかというヒンズー教の色合いが強い言葉である。そしてもしヒンズー教的色合いに力点を置いて読むことを許されるとすれば、右の引用文は、可視的な現象世界はすべて幻影・迷妄にすぎず、ブラフマンのみが真の究極的実在であるとするヴェーダーンタ哲学の世界観で物事を見よ、そして業による輪廻の輪を断ち切って解脱し、梵我一如の境地に到達せよ、という意味になる。とすれば、テデイの死も最終的には梵我一如の信仰と深い関係を持つものであることは否定できないであろう。

ところでまたしても話が少しばかり横道に逸れるようで恐縮だが、本稿の(二)でなされた長い引用の最後の箇所、テデイは、自分が妹のブーパーによってプールに突き落とされ、頭蓋骨を打ち砕いて死んだとしてもなにも悲劇的なことはなく、また怖がらねばならぬこともないとニコルソンに言い切っていた。それもやはり梵我一如という最終目的が念頭にあるからにはかならない。それに対してニコルソンは、きみの死はきみ自身の視点からすれば悲劇ではないだろうが、きみの両親にとってはやはり確実に悲しい事件 (a sad event, p.193) になるはずだと反論する。するとテデイは次のように答える。

「しかしそれは、父や母がこの世に起こる出来事すべてに名称や感情をくっつけてしまうからにすぎないんだな」

“But that's only because they have names and emotions for everything that happens.” (p.149)

「名称」(names) に関して、すでに老荘思想との関わりで述べておいたつもりであるが、この場を借りて「感情」の問題についても少しく見ておかねばならない。



テデイとニコルソンが大型客船の甲板で初めて出会い、挨拶を交わしてまもなく、ニコルソンが「まったく今日は神々しい日だな」(“Oh, God, what a divine day,” p.183)などと大袈裟なことを言うため、テデイは「あなたは詩人ですか？」(“Are you a poet?” p.185)と訊く。そして詩人は感情のないものについても自分の感情を注入すると言って嘆きながら、やや唐突に芭蕉の俳句を二句口ずさむ。

やがて死ぬ けしきは見えぬ 蟬の声

Nothing in the voice of the cicada intimates how soon it will die.

此の道や 行く人なしに 秋の暮れ

Along this road goes no one, this autumn eve.<sup>28</sup>

テデイは、これらの日本の詩では「感情的なものがやたらと詰め込まれることがない」(not full of a lot of emotional stuff. pp.185-6)と言って高く評価する。これらの句は、隠されて目にみえない領域に作者の感情の高ぶりが凝縮されているはずだが、極度に圧縮された言葉の簡潔さの故に、テデイのような印象を受けるのも理解できる気がする。そしてなによりもこれらの詩句に感じられる一種の悟りの境地がテデイの胸に深く沁みこんでくるのであろう。

テデイに言わせれば、このような芭蕉の詩句に見られる感情の抑圧、大袈裟な感傷の抹殺こそ、人間の死について悲劇だの、悲しい事件だのといって騒ぎ立てる愚かさを遠ざける道であるということになる。彼は、人が聖者になるためには人間的感情を捨て去る必要があると言いたげなのである。そしてこれがやや唐突に飛び出してきた芭蕉の句をめぐるテデイとニコルソンとの問答の直接的な意味ということになるであろう。

だがここで読者が注意すべきは、芭蕉のこれら二つの句は「テデイ」全体のコンテキストに置き直してみると、俗人ニコルソンとの対話の文脈を超えた興味ある意味が浮かび上がってくるということである。

われわれはまず、テデイがこれからまさに死に赴かんとする前のひとときに芭蕉の詩句を口ずさむという事実に留意しなければならぬ。彼は、西欧的知性を代表する有名大学の若き教育学者ニコルソンを相手にして、東洋思想の根本精神をいかにも雄弁に、そして得意になって説きつづける。そしてその彼の姿は、精いっぱい鳴きつづけて己れの存在を主張する蟬のそれに似ていなくもないのだ。蟬がいかに短命であるかは誰しも知るところであるが、テデイもまた余命いくばくもない、いや死はすぐそこまで迫っている。だが彼のその熱弁に耳を傾けるニコルソンの目からすれば、それがますますにも死んでゆく人間の姿とはとても思えない——「やがて死ぬ けしきは見えず テデイの声」

また芭蕉は、心酔する荘子の思想的影響のもとで己れの芸術を求道的手段にまで高めようとした詩人であった。当時そのような気構え、覚悟をもって句作に生涯を賭けた俳人がきわめて少なかったただだけに、彼は孤独な存在であった。自分と同じ道を行く人のなんと少ないことか——こうした心境が侘しく淋しい秋の夕暮れの道にたとえられるのだ。同様に二元論的な合理主義と物質主義に支配される戦後アメリカの俗悪で浮薄な——少なくとも作者サリンジャーの目にはそう見えただけである——社会的、文化的状況の中であって、独り非合理的な、あるいは超合

理的な梵我一如の靈界を求めるテデイもまた、周囲に同じ道を行く同朋のいない孤独な旅人なのである——「此の道や 行く人なしに 秋の空」

このように芭蕉の名高い二つの句は、テデイの最期という文脈の中で芸術的に有意義な役割を果たしているといふことができる。こうした意味でも「テデイ」という短編はなかなか興味深い側面をもっているわけだが、それではテデイの死そのものの意味はといったい何だろうと問われると、これまた少々厄介な問題をはらんでいるといわねばならない。

いったいテデイの変死の意味とは何であろうか。彼は何故死ななければならぬのか。あるいはこう問い直してもよい——作者サリンジャーは何故テデイを死に追いやらねばならなかったのか。

「ヴェーダーンタ哲学の輪廻説」の信奉者たるテデイの人生における最終目標が梵我一如であることは、はっきりしている。彼は前世のインドにおいてまさしくそれを求めて失敗したのだ。しかもはなはだ残念なことに、彼自身の業のためにアメリカ人として生まれ変わってしまった。そして今、この現世においてなんとか梵我一如の境地に到達しようと瞑想による靈的修行をつんでいるのだが、彼自身が告白しているように、アメリカは靈的修行を成功裡に完成させる場としてははなはだ不適切な国である。彼は少々焦り気味のものである。

ごく大雑把にいつて、「テデイ」という作品は、ほとんど聖者に近い天才少年が梵我一如をめざして死に赴いた、あるいは彼が死とともに梵我一如の靈界に入ることができたのだという解釈をほどこすのが穏当と考えられているようである。あたかも死の世界に没入しさえすれば、それが即座に梵我一如につながるかのよう。

たとえばジェイムズ・ルンドキスト教授は言う。

「テデイ」はその諸々の弱点にもかかわらず、(『ナイン・ストーリーズ』という) 短篇集の格好の結論となっている。それはエピグラフとなっている禅の公案についての最終的な解説を提供しているのみならず、巻頭の短篇「バナナフィッシュにうってつけの日」におけるシーモアの死の意味を説明し、かつ強調するのに役立っている——つまり「ノーマルな」人々を盲目にしている論理の不条理性を見抜くことによって覚醒(悟り)を体験したシーモアやテデイのような人たちにとつて、肉体的な死が霊的な生命になり得るということを示しているのだ。……「テデイ」は、他のあらゆる短篇と同様、「隻手の音声」(the sound of one hand clapping)を表象する作品であって……<sup>29</sup>。

このルンドキスト教授の見解は「テデイ」ないしは『ナイン・ストーリーズ』全体に関する最大公約数的な解釈と見做してよいものであって、これに異を唱えるにはかなりの勇気が要る。しかし短編集『ナイン・ストーリーズ』のエピグラフとして白隠禅師の「隻手の音声」が掲げられているからといって、主人公のテデイが「隻手の音声」を本当に聞くことができたかどうかは疑問であると、私は思う。<sup>30</sup> むろんルンドキスト教授が禅の公案である「隻手の音声」をヒンズー教の梵我一如と同じ意味で使っているらしいことは分かる。だが教授の主張するように、「シーモアやテデイのような人たちにとって、肉体的な死が霊的な生命になり得る」(physical death may be spiritual life)と簡単に言えるものだろうか。

くだいようだが、テデイの人生の最終目的が梵我一如にあったことは疑いをはさむ余地がない。しかしだからといってテデイが彼の死とともに、ただちに彼のアートマン(我)がブラフマン(梵)と完全な神秘的合一に成功したと解釈することには、私は賛成できない。

だいいち梵我一如というものが死とともに可能になるとしても、すべての死とともにすべての梵我一如が成就するわけでは決してない。人は死ねばみなホトケになるというわが国の庶民的な仏教信仰ならいざ知らず、不用意な死は人間を犬畜生にも生まれ変わらせる、というのが業による輪廻の思想の厳しさではなかったか。戦場その他での勇敢にして高貴なる死、あるいは生前に解脱しながら自然の時を得ての死ならともかく、自殺や他殺、あるいは事故死といった不自然な死によっても人間は容易に涅槃や梵我一如の境地に入ることができるなどと、そのように教えた仏教やヒンズー教の聖者はいなかったはずである。

私はなにもテデイの変死を、不滅の霊的生命を獲得するための決定的な障碍となつているとのみ主張しているわけではない。その昔中国において、「善導の教えを受けた民衆のうちには、浄土往生を急ぐのあまり、高所から投身し、あるいは焼身するもの」もあつたといふ<sup>31</sup>。それにテデイは自分の死の時期を予見することができ、そしてその運命に従容として身をまかせるといふのが彼の言い分である。だがそれでもやはり彼の死はいかにも不自然であり、私は、そのような変死を遂げた彼の魂がそのままブラフマンへの帰入となり得たとする解釈にはどうしても与するわけにはいかない。

彼が水の入っていないプールを覗きこんでいるうちに、妹のブーパーに突き落とされたのか、それともプールの縁で足を滑らして事故死したのか、あるいは水が入っていないと知りつつ、敢えてプールの中に飛び込んで自殺したのか、そしてそのために妹が悲鳴を上げたのか、それは読者には分からないことになっているといふことはすでに述べた。作品のテキスト上からすると、妹に突き落とされて死んだと読むのがいちばん自然なのであるが、ただ彼はそれが予見できていたからには、それを避けて、さらに五、六年先の新たな死の機会を待つこともできたはずなのである。そしてそれでも彼にとってなんの不都合もなかったはずだ。というよりはむしろさらに五、六年間の

靈的な修行をつんで死に赴いた方が、よりブラフマンの世界に入りやすかったのではあるまいか。にもかかわらず彼は敢えて待たなかった。何故だろうか。私は、テデイが死とともに真の解脱を遂げて梵我一如の境地に達したかどうか、というよりもこの何故待たなかったかという問いの方がより重要であると思うのだ。

それにそもそも梵我一如に到達するためには、なにがなんでも死ななければならぬというのであれば、それもおかしな話だ。

……欲望のない、欲望を離れた、欲望がすでに満たされた、アートマン（だけ）を希求する人の諸機能は、（彼の死に際して）上方へ出て行きません。彼はブラフマンそのものであり、ブラフマンに帰入するのです。<sup>32</sup>

これは「ブリハッド・アーラヌカヤ・ウパニシャド」第四章の一節である。ここで「彼の死に際して」という補足的な訳語に注意しよう。「死に際して」ということは、時来たりて、死に迎え入れられたときには、ということであって、無理に己れの死を早めてということではない。

さらに次の言葉に耳を傾けてみよう。

彼の心の拠りどころとするすべての欲望が追放されるとき、死すべき者は不死となり、この世においてブラフマンに到達する。<sup>33</sup>

これも同じ書の第六章の一節である。ここでわれわれは「この世において」という言葉に格別の注意を払う必要

がある。つまり梵我一如はなにも死を必須条件とするわけではないということだ。

本稿でこれまで何度も繰り返し述べてきたように、テディは前世ではインド人として修行を積み、解脱の手前まで精神的成長を遂げながら、ある婦人との出会いが原因で頓挫し、不幸にもアメリカ人として生まれ変わった人間である。これは他人の視点からすればいざ知らず、彼自身の視点からすれば、一種の格下げである。なぜならば女との出会いという業（カルマ）による輪廻転生の結果だからだ。しかも彼は、物質文明の最先端をゆくアメリカでは真の解脱を目指して修行をつづける環境が整っていないと考える。毎朝瞑想の習慣を欠かすことはないにしても、真の解脱、ブラフマンへの帰入に至るにはなお不十分だったはずである。

したがってそういう彼にとってアメリカという国はあくまでも仮の宿にすぎなかったと考えるのが、自然なことではないか。とすれば、彼は一刻も早くアメリカという国を後にして、いやアメリカ人であることからやめて死に赴き、再度たとえばインド人として生まれ変わり、その転生を契機にして新たな霊的修行をつみ、真の梵我一如をめざさなければならぬ。彼は今十歳にしてそう気づき、そしてそう気づいたからには、一刻も早く次の転生に向けて旅立たねばならない。

テディは日記の中で、自分の死の時が一九五二年十月二十八日の今日か、さもなれば五年余り先の一九五八年二月十四日となる旨を予言しているわけであるが、これは今日その予言が実現しない場合、なおその時期を延ばすとしても、少なくとも十六歳の誕生日が限度である——彼はこう考えていたものと思われる。それでは何故十六歳なのか。

サリンジャーは「テディ」を『ニューヨーカー』誌に発表した一九五三年一月より一年半ほど前に、彼の唯一の長篇『ライ麦畑でつかまえて』(The Catcher in the Rye) を出版した。そしてその主人公であるホールデン・コ

ールフィールド (Holden Caulfield) が人生の最初の転機を向かえることになったのは、十六歳のときであった。またサリンジャーが崇拜するシュリ・ラーマクリシュナが貧しい田舎暮らしをあとにしてカルカッタに向けて上京したのも十六歳のときであったという。このことについてサリンジャーの伝記作者ハミルトンは次のように述べる。

もしかしたらシュリ・ラーマクリシュナの伝記的概略もサリンジャーの心に強く訴えるものがあつたのかもしれない。「十六歳にして彼(シュリ)はカルカッタに赴いたが、この大都市の人々の物質主義的傾向に激しい嫌悪感をおぼえた。彼は世俗的な勉強に注意を向けるのを拒否して、神が宇宙の母として崇められているダクシネスワル寺院の僧侶となつた。熱心な祈りと憧れの気持ちのおかげで、彼は事実上いかなる師の助けも借りずに神の幻を自らのものとした」。ホールデン・コールフィールドもまた、十六歳にして大都市と出合ったあと、同じようなことになつたとしてもおかしくなかつたはずである。<sup>34</sup>

ハミルトン氏が引用しているラーマクリシュナの伝記的概略の一節は英訳の『シュリ・ラーマクリシュナの福音』における解説からのものであるが、この『福音』は日本語訳でも千百ページを超える大著で、われわれ一般の読者にとつて丁寧に読み通すことなど不可能に近い。いや、不可能に近いというのは、単にその分厚さによるだけではなく、正直にいつて私などにとっては退屈さという点でも並外れているからだ。ドストエフスキの『カラマゾフの兄弟』のような小説作品ならば、どんなに長くても一気に読み通せるが、『福音』はそうはいかない。それでもあちこち拾い読みしてまず気がつくことは、この偉大なる近代ヒンズー教徒の教への根幹をなすものは「女と金」

(woman and gold) を避けよという警告であつた。



「さらにひとりになって神を瞑想すると、心は知識、離欲りよく、信仰を得る。しかしその同じ心が、世間に住むと低く落ちて行くのだ。世間にはたった一つの思い、『女と金』しかない。<sup>35</sup>

「もし神のお慈悲によって強い放棄の精神を養うことができれば、自分を『女と金』への執着から解き放つことが出来る<sup>36</sup>」

「女と金」——考えてみれば、テデイが前世において真の解脱に到達できなかったのは、ある女(Lady)と出会いが原因であった。ということとはつまり愛欲、ないしは愛欲に対する執着心が解脱の妨げとなったということではないか。「ベナレスは、聖地のなかの聖地であり、ヒンヅー教徒たちのエルサレムである」<sup>37</sup>云々と三島由起夫が『暁の寺』の中で書いているインドにおいてすらくこの始末である。ましてや第二次世界大戦後の現代アメリカにおいては、女のほかにさらに金の障碍も当然加わる、と言ってもあまり差し障りはないであろう。アメリカがマモン(Mammon)の国であることは、誰しも認めるところである。そしてこの「女と金」という二つの最大の誘惑が男を襲ってくるのはやはり、常識的にいっておよそ十六歳以後のことということになるであろう。とすれば、テデイにとつて仮の宿であるアメリカでの〈滞在〉はせいぜいのところ満十六歳が限界なのだ。できることなら十六歳以前のほうがより望ましい。いたずらに〈滞在〉を長引かせていては、二つの誘惑に負けて、それが最悪の業ごうとなって、来世のテデイがさらに悪い条件のもとに置かれた人間、いやことによつたら犬畜生あるいは虫けらとして生まれ変わる可能性もなしとしない。

やはりテデイは少なくとも満十六歳になるまでには、できればアメリカ人たることを断念して、新たな転生を求めて死に赴かねばならない。そして輪廻の輪の一つにつかまって新たな生を享け、その来世で今度こそはアメリカ人以外の人間として真の梵我一如への備えをしよう——これがテデイにおける一種の変死の意味である、と私は思う。そしてそのような未来への夢があったからこそ、テデイは、死なんて「肉体から抜け出すだけのことさ」といかにも楽観的な調子で言つてのけることができたのであろう。本来ならば、もしかしたら永遠に繰り返さねばならないかもしれない輪廻の輪は、むしろもっと暗いイメージを伴って想像されるべきはずなのに。

先にも触れたように、サリンジャーが「テデイ」を書き終えると同時に現代アメリカを象徴する大都会ニューヨークを離れ、ニューハンプシャー州の田舎で隠遁生活に入るべく旅立ったという事実がある。したがって私の「テデイ」の読み方は、作者サリンジャーが現代アメリカの社会に別れを告げたい、あるいはもしできればアメリカ人であることをすらやめたいという自らの願望、ひそかなる心情を主人公テデイの死への希求に仮託したのだ、ということになる。

## 注

1. J. D. Salinger, *Nine Stories* (1953; Boston: Little, Brown & Co. paperback edition, 1991), p.189. 以下このテキストのページ数を本文に記す。

2. ここに見られる「神の恩寵」(Grace)という言葉はキリスト教的な使い方のような印象を与えるが、ヴェーダーンタ学派でもこうした言い方をする者がいたらしく、マドヴァ(Madhva 1238-1317)は、個我の運命はあらかじめ予定されておき、それはいつか解脱に達するか、永久に輪廻を繰り返すか、地獄に墜るかであり、無知を滅し得るものは神の恩寵のみであると説いたという。前田専学『ヴェーダーンタの哲学』(平楽寺書店、一九八〇年)二二二ページ参照。

これはなにやらキリスト教のカルヴァニズムの神学を連想させるものがある。

3. 森本達雄「シュリー・ラーマクリシュナ」(『大法輪』、平成八年十二月号)一〇六ページ。
4. 『世界の名著——バラモン教典・原始仏典』(中央公論社、昭和四十四年)九〇―九一ページ。
5. 『漢訳対照・梵和大辞典』(講談社、一九八六年)。
6. Ian Hamilton, *In Search of J. D. Salinger* (1988; A Minerva Paperback, 1989), p.127.
7. Eugen Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschiessens* (Otto Wilhelm Barth Verlag, 1948) の英訳は *Zen in the Art of Archery*, trans. R.F.C.Hull (London:Routledge and Kegan Paul, 1953) 。 Daisetz Teitaro Suzuki の “Forward” が巻頭に付されている。なお邦訳は稲富啓次郎・上田武訳『弓と禅』(福村出版、昭和三十一年)。  
J.D.Salinger, “Seymour: An Introduction”を讀むと、次のような一節が目に飛びこえてくる。“... — I believe he was instinctively getting at something very close in spirit to the sort of instructions a master archer in Japan will give when he forbids a willful new student to aim his arrows at the target; that is, when the archery master permits, as it were, Aiming but no aiming.” (*Raise High the Roof Beam, Carpenters and Seymour: An Introduction*, 1963; Little, Brown & Co. paperback ed., p.207) の中の “Aiming but no aiming.” は Herrigel, *Zen in the Art of Archery* (p.80; p.96) に於ける “So, too, the archer hits the target without having aimed...” に於ける “the demand that the archer should hit without taking aim,...) を念頭に置いて書かれたものではないかと疑うのはさういふべきであると思ふ。
8. 岩波文庫『莊子』(第一冊、一九七一年)六二―六四ページ。
9. 森三樹三郎『老子・莊子』(講談社学術文庫、一九九四年)一四六ページ。
10. Suzuki, *Living by Zen* (1950: London: Rider & Co.,1972), pp.70-71.
11. 『莊子』(第一冊)六七―六八ページ。

12. 同書、五五―五六ページ。
13. 同書、八八―八九ページ。
14. 同書、八一―八二ページ。訳文は、訳注者によるものよりも簡潔にした。
15. 同書(第三冊)、一四四ページ。
16. 三島由紀夫『奔馬』(『豊饒の海』第二巻、新潮社、昭和四十四年)二〇二―二〇三ページ。
17. Walt Whitman, *Leaves of Grass: The First (1855) Edition* (1959; The Viking Press: Compass Books Edition, 1961), p.84. なおこれは初版からの引用で、今日われわれが一般に手にする「決定版」*Leaves of Grass* (A Norton Critical Edition, 1973, p.87) では以下のようになっている。

And as to you Life I reckon you are the leavings of many deaths,  
(No doubt I have died myself ten thousand times before.)

私自身は Malcolm Cowley とともに「初版」の方を高く評価する読者の一人である。またホイットマンとヒンズー教とのつながりについては、右書に付されたカウリーの「Introduction」および V.K.Chari, *Whitman in the Light of Vedantic Mysticism* (University of Nebraska Press, 1964) を参照されたい。

18. 高橋美穂子『J・D・サルインジャー論』(桐原書店、一九九五年)二五六ページ。
19. *In Search of J. D. Salinger*, p. 127.
20. 『(全訳)ラーマクリシュナの福音』(日本ヴェーターンタ協会、一九八七年)八ページ。
21. 同書、二八ページ。
22. 芋坂光龍『提唱・無門関』(大蔵出版、一九八九年)一一ページ。

23. 道元は『正法眼蔵第三』（仏性）の中で「悉有の言は衆生なり、群有ぐんゆうないげ也。すなわち悉有は仏性なり。……衆生の内外すなはち仏性の悉有なり」と語った。「岩波文庫『正法眼蔵（一）』七三ページ」。
24. 同書、一二五―一二六ページ。現代語訳は玉城康四郎編『道元集』（筑摩書房、一九六九年）を参考にした。なお同書には次のような注が見られる。二〇二ページ。
- 牆壁瓦礫 「如何なるか古仏心」との間に、「牆壁瓦礫」と答えたのは南陽慧忠国師である。

25. Eugen Herrigel, *Der Zen-Weg* (München: Otto Wilhelm Barth Verlag, 1958), p.15. この著書の英訳は *The Method of Zen*, trans. R. F. C. Hull (London: Routledge and Kegan Paul, 1960)。幾分簡明すぎる訳文である。邦訳はようやく一九九一年に榎木真吉訳『禅の道』（講談社学術文庫）として刊行された。訳文は過剰なまでに禅仏教の用語を用いている。なおサリンジャーがこの書を読んだことがあるかどうかは分らない。

26. *Ibid.*, p.17.
27. サリンジャーが「隻手の音声」の公案の英訳をどのようなテキストから引いているのかについては、残念ながら未詳。
28. サリンジャーが引用している芭蕉の俳句は、R・H・ブライス (Blyth) の英訳によるものである。ブライスの *Zen in English Literature and Oriental Classics* (1949; Tokyo: Hokuseido Press, 1996) と *HAIKU* (北星堂、第一巻、一九四九年。第二巻、一九五〇年。第三巻、一九五二年。第四巻、一九五二年) をのぞいてみると、ブライス自身の訳にも複数の種類が見られる。

Nothing in the voice of the cicada  
intimates

How soon it will die.

やがて死ぬけしきは見えぬ蟬の聲 (*Zen*, p.265)

やがて死ぬけしきは見えぬ蟬の聲

Nothing intimates

How soon they must die, —

Crying cicadas. (*HAIKU*, Vol. I, p.80)

やがて死ぬけしきは見えぬ蟬の聲

*Yagate shinu keshiki wa miezu semi no koe*

Nothing intimates,

In the voice of the cicada,

How soon it will die. (*HAIKU*, Vol.III, p. 820. ただし一九八二年新装版のページ)

この道やゆく人なしに秋のくれ

Along this road

Goes no one;

Autumn eve is falling. (*HAIKU*, Vol. I, p. 323)

此の道や行く人なしに秋の暮

*Kono michi ya yuku hito nashi ni aki no kure*

Along this road

Goes no one,

This autumn eve. (HAIKU, Vol.III, p. 901. ただし一九八二年新装版のページ)

「やがて死ぬ……」についてブライスは、HAIKU第三卷(新装版、八二〇ページ)で次のような意味のことを述べている。蟬の鳴き声には、それが永久につづくものではないという意識、つまりはかなさを示唆するものは微塵もなく、「純粹の現在」、永遠の今(“pure present,” the eternal now)をうたう響きを帯びている。また蟬は自らに忍び寄る死などまったく気に留めず無関心のうちに鳴き、不安も希望もなく、ひたすらやみくもに鳴く、ただ「鳴くから鳴く」(it sings because it sings)といった境地を示している。こうしたブライスの読み方には鈴木大拙の影響があるらしく、*Zen in English and Oriental Culture* (1959) ではわざわざこの句を引用し、脚注で大拙の「『禪と日本文化』182頁を見よ」と記している。

大拙の『禪と日本文化』は、手許にある Daisetz T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (1959) の“Preface”によれば、一九三九年刊ということで、ブライスは日本語版で読んでいたのである。ただし日本語で書かれたこの書は、当然のことながら「テイ」執筆当時のサリンジャーとは縁がなかったはずである。

またブライスはHAIKU第一卷(三二三頁)で「秋深き隣は何する人ぞ」では自己(self)が完全に姿を消しているが、「この道や……」にはまだ自己が残っていると、さらに第三卷(新装版、九〇一ページ)では「芭蕉が旅する道は」の道であり、この道を行く人の数は今日にいたるまでまことに寥々たるものがある。〈道〉(the Way)と道(the way)が不二のものであることを悟るならば、この句に二重の意味を見出すことはないはずだ。……わたしたちがその道(the way)を歩む様態(the way)が〈道〉(the Way)なのである」と述べている。サリンジャーはたしか

にこの評言を読んだはずである。

29. James Lundquist, *J. D. Salinger* (N.Y.: Frederick Ungar Publishing Co., 1979), pp.108-9.
30. 白隠の「隻手の音声」と『ナイン・ストーリーズ』における「テディ」以外の短篇との内的つながりに関しては稿を改めねばならない。
31. 『老子・荘子』四二三ページ。
32. 『世界の名著―バラモン教典・原始仏教』九九ページ。
33. 同書、一五〇ページ。
34. *In Search of J. D. Salinger*, p.128.
35. 『ラーマクリシュナの福音』九ページ。
36. 同書、一〇六ページ。
37. 三島由紀夫『暁の寺』（『豊饒の海』四部作の第三巻（新潮社・昭和四十五年）六一ページ。
38. じつはテディが前世において本当にインド人であったかどうかは、必ずしも判然としない。“a holy man in India” (*Nine Stories*, p.188)という言葉は彼がインド人であったという証しにはならないからだ。しかし彼が現世において「アメリカ人の肉体をもって生まれ変わった」(get incarnated in American body, p.188)のであるから、前世ではアメリカ人以外の人間であったことは間違いない。そして彼はアメリカ人として生まれ変わったことを悔いているのだから、来世にあってはどうしてもアメリカ人以外の人間でありたい、ないしはあらねばならないと思っている、という理屈になる。