

芥川龍之介と仏教文学

袴 谷 憲 昭

一 序

本稿は、芥川龍之介のある跋文で触れられている仏教文学 (Buddhist Literature) の典拠がなんであるかを再確認し、更に、これを巡る種々の状況を比較検討してみることを目的としながら、かつ、仏教文学とはなにかという問題に関してもいささかの寄与ができるならばと、願って草されるものにすぎない。

ところで、本稿が投ぜられる『駒沢大学仏教文学研究』の発行元は、駒沢大学仏教文学研究所であるが、これは、私が駒沢短期大学仏教科に在籍していた一九九六年四月に、学校法人駒沢大学の附置研究所として創設されたものである。これに先立って、この創設が議論された時期に、私はそれに必ずしも賛成ではなかった。主たる理由は、研究所の名称である「仏教文学」という意味内容が極めて曖昧であるということであった。というのも、当の主旨が Buddhism and literature にあるのか Buddhist literature にあるのかさえ明確ではなかったことによるのだが、私は単純に後者であると考える質ではあったにせよ、この問題は、背後にその設立母胎が文学部にあるのか仏教学部にあるのかなどということとも絡んでいたかも知れず、必ずしも簡単なことではなかったように記憶する。

しかし、その二者択一は、学問的に考えようとしたところで、容易なことではないように感じられる。ただし、それが真に二者択一の問題なのかといえは必ずしもそうではなく、例えば、「キリスト教文学」の場合を想起すれば分かるように、問題は、文学をどう把握しているかにあるのではないかと考えられる^①。そして、日本では Literature が、客観的な文書対象として理解される時には「文献」、主観を込めて創作的な作品と見做される時には「文学」と訳し分けられているにすぎないのではないだろうか。従って、欧米圏では、「文献」と「文学」に区別があるわけではなく同じ Literature が用いられるが、Buddhist literature については、たまたま私の最近読んでいる、サンスクリット原典はないが新旧の諸漢訳やチベット訳のある『ウグラ所問経(Ugrapariprocā-sūtra)』に関するナティ工教授の研究書 *A Few Good Men* では、極普通に次のように用いられている^②。

しかし、もし私たちが『ウグラ所問経』が登場してきたその背景世界を理解しようとするならば、私たちは、この「当の文献 (Literature) に書かれていないこと (absences) を、類似の文献中に見てきたことで読み込んだり、「大乘」という一般化された先入観で予測してしまったりするような」誘惑に抵抗しなければならない。

実際、ある時期の仏教文学 (Buddhist literature) を分析するのに最も重要な手続の一つは、その文学の著者が背景に想定していたことと想定していなかったことの明確な意味を把握することである。

ここで、私は、Literature を「文献」と訳し、Buddhist literature を「仏教文学」と訳してしまったが、後者の Literature も前者と同じく「文献」とすべきかもしれないものの、本稿において、私は、「仏教文学」という用語をこのでの「文献」をも兼ねるような意味での Buddhist literature として用いることにさせて頂きたい。

さて、「文学」は、近代と共にその自立を求めてキリスト教や仏教などの伝統とは別途に近代特有の個々人の苦悩と向き合おうとし、その結果、かかる近代的な「文学」観が古代や中世へも投影されることが多かったかもしれ

ないが、日本においては、古代であればあるほど、「文学」は「仏教」と切っても切れない深い繋がりを持っていたことは言うまでもない。しかし、従来は、その両者の関係は、ともすれば「文学」偏重に流されていたかもしれないが、最近、その傾向が反省され、新たな観点から「仏教文学」を見直さんとする兆候も顕著になってきたような気がする^③。

一方、日本の近代文学に異才を放っている芥川龍之介が、その作品の材源をキリスト教文学や仏教文学にも求めたことはよく知られているが、彼の前者に関わる分野の研究が比較的綿密に行われているのに対して、後者のそれはかなり雑駁なように見受けられる。それは、芥川自身の興味の傾け方が後者よりも前者にあつたことに起因してもいようが、芥川の後者に対する知識も決して切れ切れの中途半端な仏教文学に基づいていたものでなかつたことは、調査が進めば次第に明らかになってくるのではないかと思われる。本稿がそうした研究の切っ掛けにでもなれば幸いである。

二 『井月句集』の跋』と鹿頭梵志

冒頭で示唆した芥川のある跋文とは、具体的には『井月句集』の跋』と称されているものを指すが、これに対する、最近の最も権威ある岩波版全集中の説明は次のとおりである。^④

一九二二（大正一〇）年二〇月二五日発行の、下島勲編『井月句集』に「跋』として掲げられ、のち『点心』『梅・鶯』に表記の題で収められた。本全集は、『梅・馬・鶯』所収のものを底本とし、初出以下と校合した。

昭和四九年一月二五日（増補改訂版再版、初版は昭和五年一〇月二五日）伊那毎日新聞社発行の、下島勲・高津才次郎編『井月全集』の巻末に収められている「跋』には、文末に「大正十年十月二日 芥川龍之介筆記」

とある。

『井月句集』の跋』は、かかる経緯のある跋文で極めて短いものであるが、その前半で、芥川は、江戸末期より明治初期の信州の俳人井上井月の句に感想を認め、彼の句集を編纂刊行することになった親しい友人の医師下島勲の烟眼を称えた後、その後半で、次のように述べている。⁽⁶⁾

が、私の編者に負ふ所は、これのみに尽きてゐるのではない。昔天竺の鹿頭梵志は、善く髑骸を觀察し、手を以て之を撃つては、死の因縁を明らかにした。たとへば「是男子なり。衆病集つて百節酸痛し、命終を取る。是人死して三惡趣に墮つ」の類である。しかし世尊が試みに、優陀延比丘の髑骸を与へて見たら、彼は唯茫然として、「男に非ず女に非ず。亦生を見ず。亦断を見ず。亦同胞往來するを見ず。」と、殆答へる所を知らなかつた。無余涅槃に入つてゐた比丘は、「無終無始、亦生死無く、亦八方上下適くべき所無し」だつた為、梵志の神識も及ばなかつたのである。これは優陀延に限つた事ではない。井月の髑骸を撃たせて見ても、梵志はやはり喟然として、止むより外はなかつたであらう。このせち辛い近世にも、かう云ふ人物があつたと云ふ事は、我々下根の凡夫の心を勇猛ならしむる力がある。編者は井月の句と共に、井月を伝して謬らなかつた。私が最後に感謝したのは、この一事に存するのである。

この後半部分に対する同上全集の「注解」箇所では、難語以外の二人の重要人物について、前者の「鹿頭梵志」に対しては「インドの婆羅門の僧。」、後者の「優陀延比丘」に対しては「釈迦の弟子。拘睺弥国の王。」という簡単な註記が施されている。⁽⁶⁾ 因みに、今となつては一時代前の全集と言わざるをえないが、参考までに筑摩版のそれを繙いてみると、上記の二人に対しては五十歩百歩の註が付せられているにすぎないが、よく注意すれば、前者の項について、筑摩版では「未詳。」とされているのに相応する文言が、岩波版では全く欠如しているところに、両者

の明瞭な違いが認められる。この相違は一見小さなことのように思われるかもしれないが、作品鑑賞の上からいえば極めて大きな違いと言わなければならない。なぜなら、筑摩版のそれは、芥川が「鹿頭梵志」の登場するなんらかの仏教文学に基づいてこの記述をなしていることに註釈者は気づいており、従って、できるならばその典拠を知ろうとしたがそれが叶わなかったために「未詳」としたことを示しているであろうが、その種の文言を含まない岩波版のそれは、かかる基本的なことさえ知ろうとはしなかったことを物語っているからである。

しかるに、芥川の示唆するこの髑髏叩きの「鹿頭梵志」については、仏教美術に詳しい人であるならば、水野清一博士の指摘される「執雀バラモン」⁸⁾に対比された形での「髑髏バラモン」として、その彫像まで思い浮かぶかもしれないし、仏教文学に通暁した人ならば、「鹿頭」のインド原名としてのサンスクリット名ムリガシラス(Mrigasira)やパーリ名ミガシーサ(Migasisa)もしくはミガシラ(Migasira)として、あるいは同じ「髑髏バラモン」の別人ヴァンギーサ(Vangisa)として、赤沼智善博士の辞典などを介して、もう一方の「執雀バラモン」と共に、知る資料や文献は多いかもしれない¹⁰⁾。これらについては、後に必要に応じて触れることもあるであろうが、芥川の基づいたものは、それら多様なものではなくして、恐らくは単一の『増一阿含経』巻第二〇の第四経であったと考えられる。本経については、水野清一博士が、先の指摘中で、「髑髏バラモン」に絡めて、次のように簡潔にその要旨を紹介しておられる¹¹⁾。

髑髏バラモンのはなしは、また東晋の僧迦提婆訳『増一阿含経』(大正大藏経 第二巻、六五〇—六五二頁)巻二〇にもでてゐる。その名を鹿頭梵志という一人のバラモンは、星宿にあかるく、医薬に長じ、髑髏をたたいて一々の性別と死因、それからその転生のばしよをいいあてたという。ただ涅槃にはいった優陀延比丘の髑髏について、なにことも察知できず、積尊に帰服して、ついに比丘になつたといわれる。

以上が水野清一博士によってまとめられた『増一阿含經』卷第二〇の第四經の要旨であるが、これを読んだだけでも芥川が本經に基づいて如上の記述をなしたであろうことはある程度容易に推測はつくであろうけれども、単一に本經だけに基づいたと結論づけるためにはもう少し論証の手續きを重ねる必要があるであろう。

現在の『増一阿含經』全五二卷は、そのインド原典形態における成立展開の問題や中国訳經史上の問題に絡めて、大乘仏教興起以降の新たな付加要素も考慮しなければならないというようなかなか複雑な問題も含む短經典籍群からなる経藏の一つであるが、その卷第二〇の問題の第四經は、その中でも比較的長めの經典である。¹² 残念ながら、本經については、これに並行するパーリやサンスクリットの文献は知られていないので、断片的にはこの方面の文献を利用しつつも、本經の読解は基本的に漢訳だけによって得られるほかはない。以下には、この漢訳によって、そこから、芥川が先の記述を本經に基づいてなしたであろうことを証するに足る箇所を引用してみることにしよう。¹³

聞如是。一時、仏在羅閱城耆闍崛山中、与大比丘衆五百人俱。爾時、世尊、從静室起、下靈鷲山、及將鹿頭梵志、而漸遊行、到大畏塚間。爾時、世尊取死人髑髏、授与梵志、作是說。「汝今梵志、明於星宿、又兼医薬、能療治衆病、皆解諸趣。亦復能知人死因緣。我今問汝。此是何人髑髏、為是男耶、為是女乎。復由何病、而取命終。」是時、梵志即取髑髏、反覆觀察。又復以手而取擊之、白世尊曰。「此是男子髑髏、非女人也。」世尊告曰。「如是梵志、如汝所言。此是男子、非女人也。」世尊問曰。「由何命終。」梵志、復以手捉擊之、白世尊言。「此衆病集湊、百節酸疼、故致命終。」世尊告曰。「当以何方治之。」鹿頭梵志、白仏言。「当取呵梨勒果、並取蜜和之、然後服之、此病得愈。」世尊告曰。「善哉、如汝所言。設此人得此藥者、亦不命終。此人、今日命終、為生何処。」時梵志聞已、復捉髑髏擊之、白世尊言。「此人、命終、生三惡趣、不生善趣。」(中略)

爾時、東方境界、普香山南、有優陀延比丘、於無余涅槃界、而取般涅槃。爾時、世尊、屈申臂頃、往取彼

鬻體來、授与梵志、問梵志曰。「男耶女耶。」是時、梵志、復以手擊之、白世尊言。「我觀此鬻體、元本、亦復非男、又復非女。所以然者、我觀此鬻體、亦不見生、亦不見斷、亦不見周旋往來。所以然者、觀八方上下、都無音響。我今、世尊、未審此人是誰鬻體。」世尊告曰。「止止、梵志、汝竟不識是誰鬻體。汝、當知之。此鬻體者、無終無始、亦無生死、亦無八方上下、所可適處。此是、東方境界、普香山南、優陀延比丘、於無余涅槃界、取般涅槃、是阿羅漢之鬻體也。」爾時、梵志、聞此語已、歎未曾有、即白仏言。「我今觀此蟻子之虫、所從來處、皆悉知之。鳥獸音響、既能別知、此是雄、此是雌。然我觀此阿羅漢、永無所見、亦不見來處、亦不見去處。如來正法、甚為奇特。所以然者、諸法之本、出於如來神口、然阿羅漢、出於經法之本。」世尊告曰。「如是、梵志、如汝所言、諸法之本、出如來口。正使諸天世人魔若魔天、終不能知羅漢所趣。」爾時、梵志、頭面礼足、白世尊言。「我能尽知九十六種道所趣向者、皆悉知之、如來之法所趣向者、不能分別。唯願、世尊、得在道次。」世尊告曰。「善哉、梵志、快修梵行、亦無有人知汝所趣向處。」爾時、梵志、即得出家學道、在閑静之處、思惟道術、所謂族姓子、剃除鬚髮、著三法衣、生死已尽、梵行已立、所作已弁、更不復受胎、如實知之。是時、梵志、即成阿羅漢。(後略)

以上に實際提示した箇所は、『増一阿含經』卷第二〇の第四經の約三分の一に相当するものであるが、従つて、右では省略してしまつた「中略」と「後略」の部分を回復した右引用のほぼ三倍のものが当該第四經全体の長さである。しかし、右はその約三分の一の引用であるとはいへ、芥川が問題の跋文中で本經に基づいて言わんとした内容はほとんどこの箇所尽きており、それゆへ、右引用中に示したそれぞれの実線と点線部分の1から13までを順次に辿つて訓読しながら連結し実線部分はそのまゝに点線部分は芥川の表現に改め、更にそこへ芥川自身の地の文を加えて全体を構築すれば、『井月句集』の跋』の後半の記述ができあがるであらう。このことは、ある意味では、芥川が

忠実に本経に依りながら見事にそれを剔抉して井月句集に關する自己の感想を表白することに活かしたことを証しているのであるが、しかし、これだけでは芥川が本経のみに依つていたことの証明にはならないかもしれない。彼が本経と酷似する何か別なテキストに依つた可能性は依然払拭し切れないからである。そこで、これに類似の話を有する可能性のある経典を、芥川が参照しえた漢訳の全仏教文学中に一応当たつてみるべく、この話に特徴的な「鹿頭梵志」を中心に檢索してみた結果、本経以外に類似の経典はありえないことが判明した。¹⁴⁾

しかし、この判明結果より、芥川が本経のみに依つて直前に推測したような引用を含む記述を展開したことが確実となれば、本経に登場する二人の重要人物の説明は、本経に特有の人物として註記される必要があるのではないだろうか。ここでは、この点を再確認するために、先に触れた代表的二つの版における註記を、A「鹿頭梵志」と、B「優陀延比丘」との下に、それぞれ列挙してみることにした。¹⁵⁾

A 「鹿頭梵志」

筑摩版…未詳。梵志は婆羅門の僧の稱。

岩波版…インドの婆羅門の僧。

B 「優陀延比丘」

筑摩版…仏弟子。拘睺弥国の王。

岩波版…釈迦の弟子。拘睺弥国の王。

『増一阿含經』巻第一〇の第四經を知つた上で、これらを見れば、ほとんど註記の体をなしていないことが分かるであろうが、典拠が未詳であつた以上、それも止むなしと言わざるをえないにせよ、あまり権威もない仏教辞典を引つ張り出してきてただ引き写しただけのような註記になっているのは頂けない。A項についての説明は、固有名

詞の説明でなければならぬのに、ただ「梵志」という普通名詞の説明がなされているにすぎないし、B項のそれは、固有名詞の説明が意識されているにせよ、場合によっては誤っている可能性もあるのである。

今は、しかし、右にA項とB項下で見た註記の欠点を意識しておくだけで、これ以下では、先に提示した『増一阿含経』巻第二〇の第四経の記述を断えず念頭に昇らせつつ、鹿頭梵志と優陀延比丘のことを順次に取り上げていくてみよう。

まず、鹿頭梵志について、かかる固有名詞の人物を一般的に知ろうと思つたならば、先に示唆しておいたように、赤沼智善博士の『印度仏教固有名詞辞典』を手に取り、索引で「鹿頭(比)」が Migasisa の項目にあることに見当をつけてその項目の頁を検索すればよいのである。そこには、当該人物の簡単な説明とその典拠としてのパーリ仏典や漢訳仏典の所在が示されているであろう。この場合には、主として、パーリ Theragāthā 第一八二―一八三頌の作者としての Migasira (= Migasisa) ⁽⁹⁾ が取り上げられ、その頌の『註釈 (Theragāthā-Aṭṭhakathā)』に基づいて、その人物像が次のように説明されている。

憍薩羅國の人にて、婆羅門種。頭蓋呪を修誦し、町より町へと遍歴して、頭蓋骨を見て、その人の行衛を言ひ当てて生活をなす。舍衛城にて仏に見え、術をくらべんとして、入涅槃の人の行衛を知ること能はず、仏に敗れ、仏の術を学ばんと欲して出家受戒す。後さとりを得、その告白をなす。 Therā G. 181-182 偈これなり。

これによつて、このミガシラ(鹿頭)なる人物像の概略は思い描けるであろうし、更に烟眼の士ならば、この項目の右引用直後に、芥川の基づいた『増一阿含経』巻第二〇の第四経を見出してそれにトレースすることも可能であつたのではないかと思ふし、それ以下の諸資料も調べたのではないかと思ふが、しかし、今ここで、この第四経以外のミガシラを巡る諸資料に目を奪われていると当面の目的から外れてしまう惧れがあるので、ここでは、右引の末

尾で指摘されている *Theragāthā* 第一八一—一八二頌のみを掲げておくことにしよう。⁽¹⁷⁾

Yato aham pabbajito sammāsambuddhasāne,

vimuccamāno uggacchīn, kāmadhātunū upaccagam.

Brahmunno pekkhamānassa tato citraṇ vinnucci me;

akuppā me vimuttitī sabbasamyojanakkhayā.

わたしは、完全にさとりを開いた人（ブツダ）の教えにおいて出家し、解脱しつつ、上に昇った。わたしは欲望の領域（欲界）をのり超えた。

梵天が見つめていたあとで、わたしの心は解脱した。一切の束縛が消滅したのであるから、わたしの解脱は不動である。と〔わたしは知っている〕。

この頌にいう「解脱」や先のそれに対する註釈にいう「涅槃」が果して仏教の「思想」や「哲学」からみても仏教と言いつるかどうかは大きな問題なのであるが、かかる「解脱」や「涅槃」の境地が、上掲の問題の第四経の引用末尾の「即成阿羅漢」の境地と一致しているものであることは確実である。しかるに、話としては、かかる境地を獲得することになった鹿頭（ニガシラ）梵志の髑髏叩きという前歴に多くの人々の興味が寄せられたせいも、髑髏叩きを中核とする話自体は、種々のバージョンとして展開しながら、交易路をガンダーラから東西南北に伝播していったと考えられる。

そのバージョンのいくつかにについては、節を改めて後で考察したいと思うが、ここで「鹿頭梵志」の説明について確認し残されていることは、「梵志」という普通名詞として扱われるべき敬称の意味である。前掲のA項下に表示された二つの版の註記に共通するところからすれば、「梵志」とは「婆羅門の僧」を指していることになるが、そ

れて大過ないとしても、これをそのまま漢訳の当の第四経に当て嵌めてみると、世尊が静室より起ち一緒に塚間へ連れて行った者とはその「婆羅門の僧」ということになろう。しかるに、ここで「梵志」と漢訳される原のサンスクリット語について一般的な知識を示しておく、厳格なことは言えないにせよ、代表的なものは *brāhmaṇa* と *parivrajaka* である。前者はカースト階級最上位の婆羅門そのもの、後者はその出自は分からないまでも遊行生活に入っているものを指す。従つて、もし註記者が前者の *brāhmaṇa* を想起しながら「婆羅門の僧」としたのであれば「僧」が余計であり、後者の *parivrajaka* を想定しながらさうしたのであれば鹿頭の出自がまだ確認されないうちに註記者はこれを婆羅門 (*brāhmaṇa*) 階級出身の遊行者(僧)と説明していたことになる。そして、結果的に後者が正解であることは、前引の赤沼博士の説明で、ミガシラの出自が「婆羅門種」であると言われていたことによつて私たちは知っていたことになるのである。しかも、その典拠となるパーリでは、仏教教団で出家後には「ミガシラ長老 (*Migasiira-thera*)」と呼ばれるやうになつた彼も、それ以前の段階では、世尊によつても *paribbajaka* と呼びかけられている。この *paribbajaka* はサンスクリット語でいえば *parivrajaka* に相当するので想定する言語としてはこれが正しいのである。

次に、優陀延比丘のことを問題にするとすれば、これについては、当該第四経で述べられている以上のことを厳密な意味で知ることは今の私には難しい。私の現在知る限りでは、東方の普香山の南で、「於無余涅槃界、而取般涅槃」した優陀延比丘とは、本経で語られているだけのようである。実際、先に触れたこれと類似の話を示す *Theragāthā* 第二八二—二八三頌に対する『註釈』でも、「ミガシラ梵志に対して、「世尊は般涅槃した比丘の頭蓋骨を捉らせて (*Bhagavā parimibbutassa bhikkhuno sira-kapālan aharapetva*)」とあるだけで、それが特定の比丘の頭蓋骨だとは断っていない。それでも話は通るのである。とういのも、この場合の重要点は、死んだ比丘の頭蓋骨が「取

般涅槃 (parinibbuta) したもののそれであることであつて、かかる比丘は決して特定の一人の比丘だけではなかつたからにはかならない。それを、先のB項下の註釈のように、「拘睺弥国^{くせんみ}の王」と、いかなる文献資料にも基づかず
に特定するのは、今の私からすれば誤りとしか言いようがない。因みに、この「優陀延」についても、先の「鹿頭」
の場合同様、赤沼博士の辞典を手掛かりに、同じ手続を試みてみれば、索引の「優陀延 (王) Udaya」と「優陀延・
優陀延那 (王) Udena」を介して、Udaya と Udena (サンスクリット名なら Udayana) の項目に辿り着くことがで
きるが、その両項目下あるいはそれらの前後の典拠を当たってみても「取般涅槃 (parinibbuta) したものを見出すこ
とはできない。ただ、かかるものとは全く関係のない「拘睺弥 (Kosambhi) の王」のみはいたことが分かるだけである。¹⁹⁾

以上で、いかなる版本に依つたのかまでは分からないけれども、芥川龍之介が全体を参照したであろうことの確
実な『増一阿含経』巻第二〇の第四経を中心に、鹿頭梵志のことを主として問題にしてきたが、ここで、芥川が具
体的には触れていない、本経の先の引用では、「後略」として指示した箇所について一言しておきたい。そもそも『増
一阿含経』とは、短経を、その扱う教えの法数に従つて、一法のものから十一法のものまで、それぞれのグループに
まとめていつた経典の総体を指すが、本経はかかる観点からすれば四法のグループに属す。その四法の教えが「後略」
部分に示される地水火風の四界の説である。これは阿羅漢となつた後の鹿頭梵志と世尊との対話で展開される説で
あるが、その説によれば、四界にはそれぞれ内外があつて八種となるが、内は無常であるけれども外は常であつて、
結局は八種も実なる常の四に帰着するということが示唆されている。しかし、この説は、先の Theragāthā やその『註
釈』が示す「解脱」や「涅槃」に通底することを示唆していようともし、これをそのまま仏教的であると認め難い
ものなのである。

三 鹿頭梵志を巡る仏教文学的背景

前節では、芥川の『井月句集』の跋』を基点に、その材源となった『増一阿含経』卷第二〇の第四経を中心に、可能な限り本経から逸脱しないように努めながら、鹿頭梵志の話を考察してきたつもりであるが、本節では、鹿頭梵志というよりは彼によつて象徴される「髑髏叩き」の方へやや重点を移しつつ、それを巡る仏教文学的背景を探つてみることにしたい。

「髑髏叩き」の話自体は、種々のバージョンとなつて、ガンダーラを拠点に東西南北に広く伝播していったであろうということについては、既に前節で触れたが、この「髑髏叩き」に、美術史家の観点から、その彫像(レリーフ)の意味をパリー註釈文献を介して説明しつつ、注目することになつたのがイタリアのタツデイ教授であり、文献学者の観点から、『大智度論』の仏訳中に鹿頭梵志についてサンスクリット文献で語られている話を翻訳しつつ、注目することになつたのがベルギーのラモット教授である。²¹⁾しかるに、この両分野の疎遠な関係を歎きながら、考古学重視の立場から、特にチベット律文献に詳しいシヨペン教授は、上記両教授の「髑髏叩き(the Skull-Tapper)」に関する業績に触れて次のように述べている。²²⁾引用が少々長くながるが、「髑髏叩き」を巡つていかなる研究経緯があつたのかも分かると思つので、敢えて長めに掲載することを許されたい。

タツデイは一九七九年の論文において、十のレリーフ、あるいはレリーフの断片を提示しています。その二つはタクシラのダルマラージカ・ストウパから、二つは北西の辺境の地域から、三つは伝えられる所によればサリパロールから、二つはハツダから、そしてあとの二つもおそらくハツダから出土したものです。そして、彼らは「仏陀と頭蓋骨たたきの物語」の絵図であると鑑定しています。タツデイは『増支部』と『ダンマ

パダ』と『テラガーター』とに対するパリー注釈中のいくつかの版でこの物語を知りました。彼は『ダンマパダ』の注釈に基づいて次のように要約しています。

王舎城に住む、頭蓋骨を指でたたいて死者の再生を予言すると称する、ヴァンギーサという名のバラモンが、仏陀にその術を示すために、仏陀が当時住んでおられたジェータヴァアナの僧院に連れてこられた。仏陀は四つの頭蓋骨を調達させた。それらはそれぞれ四つの生涯（人間と神と畜生と地獄）に再生している人々の頭蓋骨であった。ヴァンギーサは四つの頭蓋骨のそれぞれの主たちの再生の仕方を言い当てることに成功した。しかし仏陀が、死んだ阿羅漢の頭蓋骨にその術を用いることを求めた時、彼は正解することができなかった。

（中略）ラモットが『大智度論』の「仏訳の」第二巻を一九四九年に出版する以前に、タッディのガンダーラ資料の少なくともいくつかはすでに出版されていました。しかしラモットは、これらの資料がおそらく描いているであろう物語を自ら訳して活用できるようにしながら、ことさらに驚くべきことでもありませんが、このタッディの資料に気づかなかったか、あるいはその重要性が分からなかったようです。ここではそれは、ヴァンギーサというバラモンの物語ではなく、ムリガシラスという名の仙人の息子（と鹿）の物語になっています。その息子も仙人と呼ばれ、頭蓋骨たたきの術を学んだとされています。しかし、ラモットはそのレリーフを見過ごし、タッディはこの物語を見過ごしてしまっただけです。

シヨペン教授は、右のように両教授の業績に触れながら、それらレリーフや文献資料などの間に見られる、最初のレリーフとパリー注釈文献との時代的ギャップやガンダーラとスリランカとの地理的ギャップを、彼の得意とする根本説一切有部の律蔵を介在させることによって説明しようとしているが、今はこの問題に関わろうとは思わない。ここでは、ただ、右に述べられていることの状態を多少具体的に追認するに止めたい。まず、引用の「中

略」以前で扱われている『ダンマパタ』の註釈についていえば、それは *Dhammapata* 第四一九—四二〇頌に対する *Aṭṭhakatha* 中の *Vaṅṅisa* (ヴァンギーサ) の話を指していると考えられる。因みに、その所釈の二頌を示しておけば次のとおりである。⁽²³⁾

Cutiṅ yo vedi sattānaṃ upapattiṃ ca sabbaso

asattāṃ sugataṃ buddhaṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

Yassa gatiṃ na jānanti devā gandhabbamānūsā

Khiṇṇāsa vaṃ arahantaṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

生きとし生ける者の死生をすべて知り、執著なく、よく行きし人、覚った人 —— かれをわれはへバラモンと呼ぶ。

神々も天の伎楽神(ガンダルヴァ)たちも人間もその行方を知り得ない人、煩惱の汚れを滅ぼしつくした真人、 —— かれをわれはへバラモンと呼ぶ。

この二頌は、ヴァンギーサが世尊の下で出家した後に、世尊が比丘たちに対して説いたもの、と註釈の中ではされているが、話の主人公が誰であったにせよ、この種の話に結びつけて示されている頌に共通するのは、「髑髏叩き」によつてもその「落ち着き場所 (gaṇa、行方)」さえ知られないような阿羅漢 (arahant、真人) の「解脱」や「涅槃」の境地が賛美されているという点なのであるが、この点は、従つて、「髑髏叩き」がヴァンギーサからムリガシラス (Migāsiraṃ, Migasira、鹿頭) に代わる話の場合であっても変わらない。かかる話の二つが、前節で見た『増一阿含経』巻第二一〇の第四経の鹿頭梵志の話であったわけであるが、その末尾に示されるのは、確かに頌ではないにせよ、同じような境地を示唆する教えであったことには充分注意しておかなければならない。そして、シヨペン教授が右

引用中の「中略」以後の記述で触れているラモット教授の『大智度論』の仏訳中で紹介されているムリガシラスの話もまた、そのような特徴を具えたものである。

では、なぜラモット教授が『大智度論』仏訳の傍らでこの話を紹介することになったのかといえば、『大智度論』中の六波羅蜜 (sat-paramita) の最後の智慧 (prajna) を主題とする箇所鹿頭梵志が登場してゐるからにほかならない。²³⁾ この場面では、究竟道 (niśāh-mārga) は一つしかないと言張する仏世尊を論破しようと、論争に自身のある論力 (Vadabala) 梵志 (parivrajaka) が、世尊の所へ出向いて、それぞれの主張者にはそれぞれの究竟道があるゆえ道は多ではないかと論争を挑むが、世尊はその多というのは皆誤つた思想 (mithyā-dṛṣṭi, 邪見) であると応じ、更に相手の論力梵志より、彼の旧知である鹿頭梵志こそ得道者中の第一人者であるとの答えを引き出したところで、世尊は、その第一人者は既に自分の弟子となつて現に自分の背後に立っている鹿頭梵志のことではないかと尋ねたので、それに気づいた論力梵志は急に恥しくなつて頭を下げることになる。そして、この時、世尊が論力梵志に対して示したのが、*Suttanipāṭa* 第八二四—八三四頌²⁴⁾と酷似した五頌 (偈) であるとされている。しかも、以上がその問題の場面の全てであるから、ここに登場する鹿頭梵志に「髑髏叩き」の振舞はないが、ラモット教授がこの箇所との関係でその仏訳の註記中で詳しく扱つた根本説一切有部の『衣事 (Cīvara-vastu)』の一節のムリガシラス (Migāsiraś 鹿頭) の話は「髑髏叩き」に言い及んでいるのであり、また、水野弘元博士が、*Suttanipāṭa* 第八二四—八三四頌との関連で指摘された東トルキスタン発見のサンスクリット断片では、パーリ伝とは違つて、それらの頌とムリガシラスが『大智度論』におけると同様に密接につながっていることが知られているのである。²⁵⁾ これらのうち、『衣事』については義浄訳もなく、その問題の一節もあまり周知されていないと思われるので、ここで紹介することにしたいが、その前に、直前に触れた『大智度論』中の鹿頭梵志の話について一言加えておくことにしたい。

それは、この鹿頭梵志の話に「髑髏叩き」の場面は欠けているものの、『大智度論』のその箇所と、これに先立つ六波羅蜜中の禪定 (Dhyana) を主題とする箇所とが、禪定から智慧へという『大智度論』の展開の流れの中で、中国天台の荊溪湛然の『摩訶止観輔行伝弘決』の記述を介して、日本の道元の十二巻本『正法眼蔵』第十「四禪比丘」でも取り上げられており、従つて、この方面では、この鹿頭梵志のことは周知されている、²⁸ ということである。加えたい一言とは、このことだけであるが、本稿ではこの箇所を正面から取り上げるつもりはないにせよ、この方面のことも押しておくことは、*Suttanipata* 第八二四—八三四頌と酷似した『大智度論』のこの箇所の五頌 (偈) を巡る、究竟道は一か多かという問題の解決にも大いに役立つであろう。

さて、上記の根本説一切有部の『衣事』のムリガシラスの一節に戻るが、ラモット教授は、そのサンスクリット原文をダット教授のギルギット写本校訂版だけによって再出しそれを仏訳しているの、同教授がダット教授の参照しているナルタン版チベット訳はもとより他の版のそれにも注意を払っていないところに問題は残っているにせよ、一応その仏訳によればこの一節の全貌は知ることができるのである。それゆえ、学問的に次に望まれることは、その問題の欠点を補った訳註研究でなければならないが、ここではかかる問題には一切触れずに本稿に必要な限りでの要約を左にさせて頂くことにしたい。²⁹ 提示に当つては、ラージャグリハが舞台となる前半を (α) 下に、シューラーヴァスティーが舞台となる後半を (β) 下に記す。

(α) まず世尊がラージャグリハ (Rājagṛha、王舎城) のヴェーヌヴァナ = カランダカニヴァ (Vanuvana-
Kalandakaniyāpa、迦蘭陀竹園) に滞在していた時の話。その頃、近郊に、五神通 (pañcabhijñā) を具えた仙人 (rṣi)
の庵 (āśrama-pada) があり、その仙人が庵の近くの泥まみれの地に立小便をしたところへ、たまたま咽の渴いた牝鹿 (mrigī) がやって来て、その小便を飲んで孕んだ。月盈ちて再びそこへやって来た牝鹿には男の子 (dāraka)

が生まれたが、牝鹿はその臭いを嗅いで自分の子でないを知ると、その子を捨てて去った。一方、やはりそこにやって来た仙人は、よく観察して彼が自分の子であることを知り、庵でその子を成人するまで育てたが、鹿 (miga) に頭 (śiras) の形が似ていたので、彼はムリガシラス (Mṛgasiras) と名づけられた。仙人が死んだ後、ムリガシラスは髑髏叩き (kapalakoṣaṇī) の術 (vidyā) を習得し、それによって人の死後を全て言い当てた (vyākaraṇī)。髑髏を叩いて明瞭な澄んだ音 (khaṁkhaṭa-svara) が出れば、そのものの死後の生まれ先 (upapatti) は善趣 (sugati) であるが、その音が強ければ天 (deva) に、中位であれば人 (manuṣya) に生まれていると言い当て、不明瞭な籠った音 (gadgada-svara) が出れば、そのものの生まれ先は悪趣 (durgati) であるが、その音が強ければ地獄 (naraka) に、中位であれば畜生 (tiryaṇa) に、弱ければ餓鬼 (preta) に生まれていると言いつたのである。その時になつて、世尊は、ムリガシラス教化の時至れりと知り、侍者のアーナンダ (Ānanda、阿難) に、預流 (śrota-āpanna) より来 (sakīd-āgāmin) と不還 (anāgāmin) と阿羅漢 (arhant) とに達して死んだものそれぞれの髑髏を調達するように命じ、更に、その四種の髑髏を持つてムリガシラスの所へ行き、それぞれを言い当てさせるように命じた。アーナンダの前でそれに応じたムリガシラスは、四種中の前三者については見事言い当てたが、最後の阿羅漢の髑髏については、いくら叩けどもそれを言い当てる術がなかった。降参したムリガシラスが、この世に全てを知る人はいらつしやるのかと問うと、アーナンダは、如来 (catāgata = 世尊) がいらつしやるかと答えた。そこで、ムリガシラスは、世尊の下で学びたいと願い、世尊の所へ行つて出家受戒した。その直前には、師弟となる両者の間で交された問答がそれぞれ頃の形で述べられる。

(β) その後世尊はムリガシラスと共にシユラーヴァステイー (Śravastī、舎衛城) に移りムリガラーマートリ (Mṛgāramātrī、鹿子母) にある東園 (Pūrāvāṭama) の宮殿に滞在するが、その時の話。世尊は星座 (nakṣatra)

が変化したのを見て、ムリガシラスに何年間雨が降るかを尋ねたが、ムリガシラスは、星座の変調から判断して十二年間雨は降らないと答えた。しかるに、世尊が星座の変調を正すべく加持した後で尋ねると、ムリガシラスは六年間降らないと訂正したが、更に同様なことを順次に繰り返していくと、七日間降らないと訂正するまでになった。その場面で、世尊が比丘たちに仰しやるには、寝臥具を屋根のある所に隠すようにせよ、直ちにイナゴの大群のような雨が降ってくるが、それで沐浴したのものには皮膚病の生ずることはないだろう、とのことであった。その後で、世尊が直接ムリガシラスに向って、星座が変化し動揺し堅固でないごとく、生命(īvita)も同様であると仰しやると、ムリガシラスの心は澄淨となつて (abhiprasanna) 阿羅漢果を現証し (saksātkṛta)、その解脱 (vimukti) の喜樂 (prīti-sukha) をムリガシラスは頌で述べるに至つたのである。

以上で、『衣事』の当該個所の要約を了えるが、ここで、そのうちの (a) 段末尾に述べられる世尊の一頌と、(β) 段末尾に述べられるムリガシラスの一頌とを、別出して順次に示しておくことにしたい。

ayo-ghana-hatasyaiva ivalato jāta-vedasaḥ anupūrṅvōpāsāntasya yathā na jñāyate gatiḥ/
tathā saṃyag-vimuktānām kāma-pañkāughatāriṇām prajñaptam vai gatiḥ nāsti prāptānām
acalam padam//

燃え盛る火は、鉄のハンマーもて打たれなば、やがて静かに消えゆきて、その落ち着き場所は知られざりし
いじふ

正しく解脱せしものは、愛欲の泥に塗れし濁流を渡りて、不動の寄る辺に至りたれば、げにその落ち着き場
所は思い描く余地もなし。

(9) gatiḥ mirgaṇām pavanam akāśam pakṣiṇām gatiḥ/

gatiṃ virāginān dharmo nirvāṇaṃ gatiṃ arhatāṃ//

鹿どもの落ち着き場所は山野なり。鳥どもの落ち着き場所は虚空なり。

分別ある人たちの落ち着き場所は法なり。阿羅漢たちの落ち着き場所は涅槃なり。

細かいことにこだわれば言いたいことは多いのであるが、以上で、ともかく根本説一切有部の『衣事』のムリガシラス譚の大略は伝えたいと思う。

その上で、この「ムリガシラス譚」と、芥川の基づいた『増「阿含経」卷第二〇の第四経の「鹿頭梵志譚」とを改めて比較してみると、両者の話の流れの大枠は、後者の話の漢訳者とされる僧迦提婆（四世紀後半）から前者の漢訳者でありえたかもしれない義浄（六三五―七二〇）への三百年ほどの時代的隔たりを反映してスタイルこそ醇朴より練熟へ変わっているにせよ、ほぼ共通していると言えよう。例えば、後者の「鹿頭梵志譚」では、前節で提示したものからは「中略」によって伏せられてしまっている箇所ではあるが、そこでは、三悪趣や人天の善趣に生まれることが「髑髏叩き」の判定と共に詳しい話として展開され、その直後にすぐ「髑髏叩き」では行先の知られない阿羅漢の話に入るのに対して、今要約を示した前者の「ムリガシラス譚」では、「髑髏叩き」に伴う三悪趣や二善趣の話は簡略に整理して述べられ、その後の阿羅漢の話は簡略ながらも却って詳しくなり聖の四位である預流、一來、不還、阿羅漢の順序が明確に意識された上で述べられている、がごとくである。また、後者の「鹿頭梵志譚」における、芥川が引用した「無終無始、亦生死無く、亦八方上下適くべき所〔の処〕無し」といわれる「無余涅槃」の考えやそこで「後略」として伏せた箇所に示唆されていた無常が常なる「涅槃」に帰着するような考えが、前者の「ムリガシラス譚」では、世尊に帰せられる（α）の一頌やムリガシラスに帰せられる（β）の一頌のような詩の形となつて述べられていたが、両者は、そのスタイルこそ確かに醇朴より練熟へ変わっているとはいえず、全く同質の

考え方を示しているであろう。

しかるに、右の「鹿頭梵志譚」から「ムリガシラス譚」への推移はまた、それを取り巻く漢訳者の背景から見て、説一切有部から根本説一切有部への仏教文学の推移をも暗示していると言えるのであるが、かかる推移が *Udanavarga* の伝承過程においても認められることが最近の松田和信氏の写本研究によって報告されている。³²⁾ これは、その研究対象となったギルギット写本のサンスクリット断片が *Udanavarga* 第二六章の「涅槃」に関わるものだけに、松田氏の分析は、今の場合、尚更有益である。「ムリガシラス譚」の (α) 段末尾の頌で、解脱したものの「落ち着き場所 (gati)」は思い描くこともできないとあつたのに対し、その (β) 段末尾の頌では、「阿羅漢たちの落ち着き場所は涅槃なり」とあつたが、この後の句を含む二頌は *Udanavarga* 第二六章第一〇頌に相当する。しかるに、そのような「場所」が同章第二四―二五頌に相当するサンスクリット断片では、「比丘たちよ、私はその場所 (āyatana) を知っている。そこには、なにかを場所とするような (pratiṣṭhita) 地 (pṛthivī) もなく水 (ap) もなく…風 (vāyu) もなく…この世もなくあの世もなく太陽も月もなく、まさにそこはなにかを場所とすることもなく (apraṣṭhita) なにかを根基とすることもなく (anālabhana) ものである。そこで比丘たちよ、私は来ることもし説かず、行くことも留まることも死ぬことも生まれることも「説か」ない。これこそが苦 (duḥkha) の終焉 (anta) である。」と述べられている。ヒンドウの宇宙観によれば、地は水を場所とし、水は風を場所とし、風は虚空を場所とする、というように、絶えず最終の究極的「場所」があつて結局はそこに帰着せざるを得ないとの想定の上に話が進められていくが、ここでは、その最後に帰着する「場所」がもはや「なにかを場所とすることもなくなにかを根基とする」ともないもの」と言われているのである。しかも、この散文で言われていることが、上記の二四―二五頌の韻文では次のように表現されている。³³⁾

abhijñāmy ahaṃ sthānam yatra bhūtam na vidyate/
 nākāsam na ca vijñānam na sūryaś candramā na ca/
 nāvāgatir na ca gatir nōpapatīś cyutir na ca/
 aparīśham anālambam dukhāntah sa nirucyate//

そこには有りしものなく虚空もなく識なく太陽なく月もなかりしが、かかる場所を私は知れり。

来ることもなく行くこともなく生まるることもなく死ぬこともなく、なにかを場所とすることもなくなにかを根基とすることもなし、これぞ苦の終焉と説かれたり。

そして、この間で、松田氏が指摘されている最も重要なことは、かかる韻文の方が新しく、先のような散文は却って古形を伝えているということなのである。これを私なりの言い方にするに、民族の口に呢んだ古い土着的な言葉は永く伝承され、時にはそれが韻文となって新しい考え方を巧みに隠すが、一方、同じ古い考え方は依然散文的に俗受けされて根強く継承され、例えば、『維摩経』のように、それが後で新たな衣装をまとって再登場するということにもなる。しかし、これについては、既に述べたこともあるので、ここでは触れない。³⁴

さて、ここで、芥川の『井月句集』の跋³⁵に返ることにすれば、彼が井月の句境に重ねて称讃しようとしたのは、鹿頭梵志の神識も及ばぬ「無終無始、亦生死無く、亦八方上下適³⁶くべき所「の処」無し」といわれる右のような「苦の終焉」たる「涅槃」の境地であったことは間違いない。しかも、芥川がいつまでもかかる日本の「土着思想」に浸り切っていたとは信じられず、彼は『神神の微笑』で日本の神神に秋波を送っているかに見えた時ですらむしろ「西」の方にいたのであり、最晩年に至っては『西方の人』『続西方の人』を遺し、その前者の末尾の「東方の人」では、「涅槃」の上で「無何有の郷に仏陀と挨拶をかはせてゐる」老子の「東」に対してではなく、「狐や鳥になる

外は容易に罅ひびの見つからない人間の「西」に対して、自裁を決意した後でも、熱い思いを託していたことは明白だと言わざるをえないのである。しかるに、他方で、芥川によつて老子と同じ側の「東」に位置づけられていた仏陀もしくは仏教に関する彼の知識もすっかりした典拠に基づいていたことは、一篇の跋文においてできさえ、『増一阿含経』巻第二〇の第四経を踏まえてものされていたことによつて知られたであらうが、次には、この点を、彼の作品によつて簡単に確認しておこう。やはり晩年の『侏儒の言葉』ではあるが、そこには、「仏陀」と題された一節で、左の(i)(ii)(iii)下のような三段からなる短文が示されている。

(i) 悉達多は王城を忍び出た後六年の間苦行した。六年の間苦行した所以は勿論王城の生活の豪奢を極めてゐた崇りであらう。その証拠にはナザレの大工の子は、四十日の断食しかなかったやうである。

(ii) 悉達多は車匿に馬轡を執らせ、潜かに王城を後ろにした。が、彼の思弁癖は屢彼をメランコリアに沈ましめたと云ふことである。すると王城を忍び出た後、ほつと息ついたものは實際将来の釈迦無二仏だつたか、それとも彼の妻の耶輸陀羅だつたか、容易に断定は出来ないかも知れない。

(iii) 悉達多は六年の苦行の後、菩提樹下に正覚に達した。彼の成道の伝説は如何に物質の精神を支配するかを語るものである。彼はまづ水浴してゐる。それから乳糜を食してゐる。最後に難陀婆羅と伝へられる牧羊の少女と話してゐる。

短い文章であるが、やはりきちつとした典拠に基づいて「仏陀」の伝記のポイントを芥川なりに的確に押えていると考えられる。その典拠は、確実なことと言えないにせよ、(ii)中の「耶輸陀羅」、(iii)の「難陀婆羅」という固有名詞の表記から判断して、北伝のアシヴァゴシヤ(Asvaghosa、馬鳴)作、曇無讖訳『仏所行讚』などではなかつたかと推測されるが、特に、(iii)では、新しがり屋の側面もあつた芥川が、乳糜をもらひ言葉も交し

た少女の名を、当時新しく知り得たであろうパーリ南伝の「スジャーター (Sūta)」ではなく、北伝の「難陀婆羅 (Nandabala)」で統一していることには注意が払われてよい。内容的には、(i) で釈尊の六年の苦行とイエスの四十日の断食の違いに芥川の興味が注がれているのは流石と思われるし、(iii) で釈尊がその苦行をさえ捨てたことが精神主義の放棄として理解されているのは極めて正しいのである。ただ、芥川にとって釈尊があくまでも老子の側の「東」に位置していたことは、先に見たごとく確かなことであつて、それゆえ、彼にとつて釈尊は最期まで人間の生活を捨て去ることを理想とする老子のような仙人に映じていたのかもしれない。そして、仏教文学に対して芥川ほどの知識があれば、「いろは」の歌が、「無常偈」もしくは「雪山偈」と称される「諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅為樂」を本歌取したものであるくらいなことは当然知っていたであろうが、その「いろは」短歌について、これは完全に遺稿となつた方の『侏儒の言葉』においてであるが、彼は次のように記している。

我々の生活に欠くべからざる思想は或は「いろは」短歌に尽きてゐるかも知れない。

この「尽きてゐる」先とは当然「寂滅為樂」かあるいは有為の奥山を越えた「浅き夢見じ酔ひもせず」の境地であるが、それはまた人間を止めて「容易やすくに罅わづらの見つかる」狐や鳥になることでもある。しかし、このように「苦の終焉」の「落ち着き場所」を見定めてしまつたら、それは確かに「生活」には便利かもしれないが、人間としては考える「哲学」は諦めなければならぬ。そして、この道が肯定されるならば、「哲学」する人間同士の議論は一切無益なものとなり、「無常」「苦」なる世界の多様な論争はやがて「常」「樂」なる唯一の「究竟道」の言葉なき「涅槃寂靜」の世界に帰することが求められるようにならう。しかし、芥川は「哲学」を捨てて自裁したわけでもないし、仏教もまた、精神主義は否定したにせよ、一なる最終の究極的「場所」である「涅槃」を求めて、「哲学」する「知性 (prajña)」を捨て去ってしまったわけでは全くなかつたのである。³⁵ ただし、芥川の北伝の仏教文学に基づく理解の大筋がある

意味で当然の帰結だたとすれば、仏教のあるべき「哲学」や「思想」の観点に立つて、彼の文言に認められた「東」寄りの誤解を、日本の「生活」や「習慣」に足元を掬われぬよう細やかな注意を払いながら、正していくのは、仏教文学を批判的に研究するものの今後の努めでなければならぬであらう。

四 結

しかし、「無常」の世界にいるからこそ「常」なる「涅槃」に恋い焦れるのは、なにも日本に限ったことではないようだ。つい最近、ふとフランスを中心とする西欧高踏派 (parmassien) の訳詩集として有名な上田敏訳『海潮音』を繙く機会があったが、訳語とはいえ「涅槃」が用いられている箇所が眼に付いた。フランス語原文を確かめると、「Le néant」が原語であるらしいが、今その上田敏訳を左に示してみよう。(イ) ガルコント・ドゥ・リイル (Leconte de Lisle) の「真昼 (Mid)」第八節第四行、(ロ) がシャルル・ボドレール (Charles Baudelaire) の「薄暮の曲 (Harmonie du soir)」第三節第二行もしくは第四節第一行である。⁽³⁶⁾

(イ) 物の七たび涅槃ニルヴァナに浸りて澄みし心もつ。

Le cœur trempé sept fois dans le néant divin.

(ロ) 闇の涅槃ねはんに、痛ましやみしく悩やういひまなれたる優やさし。

Un cœur tendre, qui hait le néant vaste et noir.

周知のごとく、上田敏訳は直訳では全くないから、ついで「Le néant」の訳語として「涅槃」が妥当かどうかを論うつもりは毛頭ない。ただ、上田博士が「Le néant」を「涅槃」と訳しても少しもおかしくはない状況が十九世紀のヨーロッパにはあったということが、ここで私の言いたいことなのである。しかるに、十九世紀のヨーロッパにおけるこ

の方面の問題は、幸いフランスのロジェ＝ポール・ドロワ博士の *Le culte du néant* (『虚無の信仰』) によつて論じられているが、この重要問題をこのような片隅で扱えると私が思っているわけではない。ここでの私は、「西」における「東」の問題が、当の「東」にやつて来ると、「西」の威を借りた「東」の讚美だけに終つてしまいがちなことを危惧しているにすぎない。仏教は確かに精神主義を否定したが、それは西欧の案じた虚無主義ニヒリズムなものでは決してなく、ただアニミズムアニミズムな靈魂ソウルは存在しないことを主張しているだけであるから、言葉によつて主張される命題の成否を仏説に基づいて決着する「知性 (prajna, 智慧)」の働きは却つて認めているのである。

こんなことを思っているときに、最近亡くなったステイブ・ジョブズ氏について、没後二日経つか経たぬかのテレビの映像で、途中から目に飛び込んできたのでどなたか名前は分からなかつたが、禅の師家風の方が、ジョブズ氏の創造的な仕事の成功には彼の参禅が与つて力あつたというようなことを仰しやっていた。私には「西」の威を借りた「東」の讚美のいつもと変わらぬ光景であつたが、いろいろ確かめたいこともあつて、かなり気恥しかつたものの、彼の伝記を発売直後の店頭で求めてみた。⁽³⁷⁾ その伝記によると、以前から有名になつていたスタンフォード大学卒業式でのジョブズ氏の式辞は、冒頭で触れた研究書 *A Few Good Men* も恐らくそれを擦なぞつたであらう同名の映画の脚本家アーロン・ソーキンに書いてもらうのが当初の予定だつたらしいが、それが実現しなかつたため、真正銘のジョブズ氏自身の言葉だつたようである (pp. 46-45)。伝記には、伝記作者の筆で若いころのジョブズ氏に絡めて確かに禅の話は比較的よく出てくるが、自身の言葉である式辞では、ヒンドゥー系の “the Hare Krishna temple” に触れられているにすぎない。私は、禅がジョブズ氏の威を借りてデカイ顔をするような恥しい事態にならぬようこんなことを言っているが、伝記の中でジョブズ氏自身が語つたように記されている重要な言葉には、

"I think different religions are different doors to the same house. Sometimes I think the house exists, and

sometimes I don't. It's the great mystery." (p.15) がある。恐ろしくジョブズ氏は若い頃にどこかの禪師から「わけ登る麓の道は多けれど同じ高根の月を見るかな」のごとき中沢道二張りの道話を聞いたことがあったのかもしれないが、流石はジョブズ氏だと思えるのは「同じ高根の月」であるはずの "the same house" は存在しないのかもしれないと述べていることである。³⁹

しかし、ありもしない唯一究竟の「高根の月」は必ず実在するとのお説教の下に様々な道を推賞するのが「三教一致」説にほかならない。道元は上記の「四禪比丘」でこれを否定して『大智度論』の五頌（偈）にも触れていたはずであるが、否定がきちつと成り立つためには、言葉によつて主張された命題の成否を二つ二つ決着していかなければならないのであり、それが仏教で言う究竟道（正しい結論）は一つであるという意味でなければならぬのである。

しかるに、社会が閉塞してくると、美談のお説教が流行ってくるが、資本主義の真つ只中でジョブズ氏が格差社会をどう思っていたのかは知りたい気もする。そんな折、芥川全集の岩波版を県立図書館で確認していると、同郷の先輩の柳瀬尚紀氏の「芥川の serioiciness」を『月報』の中に見つけて思わず吸い寄せられた。⁴⁰ ここでは、『侏儒の言葉』中の「或資本家の論理」が "serioiciness (真面目戯け)" の一例として取り上げられ、「蟹の缶詰」のことについても触れられていたが、蟹缶といえば『蟹工船』を連想してしまうような質の私としては、根室の初代碓氷勝三郎の蟹缶がその嚆矢であったとは、これを読むまでは全く知らなかった。しかし、そんなことはどうでもよいことかもしれないが、その柳瀬氏は、本稿でも触れた芥川の「いろは」短歌の一文に因み、『月報』の末尾で serioicomic に自分の「いろは」短歌を披瀝されている。それを拝借して私も本稿を了えることにしたい。

芥川居て森夏目揃へ西脇大江笑む この知読み世間を憂ひ擲掄 ふと不要猿真似す

註

- (1) 簡便な処置ではあるが、この問題については、『岩波キリスト教辞典』（岩波書店、二〇〇二年）、三〇八―三〇九頁（川中子義勝執筆）「キリスト教文学」の項を参照されたい。
- (2) Jan Nattier, *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra (Ugraparipricha)*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2003, p.171. 本書のことは、拙稿「新刊補記」『駒澤短期大学仏教論集』第二〇号（二〇〇四年一月）、二五八―二五七頁でも記したように、かつて小谷信千代博士の御教示によつて知つたのであるが、その後に入手し通覧しえて、『ウグラ所問経』に関し、英語圏の該書には珍しく、その諸訳を文献成立史的に厳格に比較していることに好感を覚えながらも、日本語の研究文献にも詳しい彼女がなぜ拙書『仏教教団史論』（大蔵出版、二〇〇二年）所収の旧拙稿に全く触れていないのか不思議に感じつつ、書評を試みてもよいくらいな気持でいたのであるが、いつの間にか関心が他に移つていくうちに失念し、今頃になつて読んでみると、わたしもまた、彼女が本書 p.148 で触れている記述を全く知らないで、拙稿「出家菩薩と在家菩薩」村中祐生先生古稀記念論文集『大乘仏教思想の研究』（山喜房仏書林、二〇〇五年）、三一―八頁をものしていたことに気づかされたのである。こんなことも含めて、本書には、なんらかの形で別途論及したいと思つている。
- (3) 仏教の「哲学」や「思想」の観点からのアプローチではないが、最近の石井公成博士の業績がこの方面の研究として注目される。その論文は極めて多いが、ここでは「曖昧好みの源流——伊勢物語」と仏教——『文学』第五卷第五号（二〇〇四年九月）、一九一―二〇七頁だけを挙げておく。また、これとは異なつた方向の研究として私が注目しているものには、空井伸一「夢応の鯉魚」の遊戯——「鮮」を厭う興義——『日本文学』（二〇一一年六月）、二二―三三頁などがある。
- (4) 芥川龍之介全集、第八卷（岩波書店、一九九六年）、三九〇―三九二頁（海老井英次執筆）。

- (5) 『井月句集』の跋、芥川龍之介全集、同右、一〇八一—一〇九頁。
- (6) 芥川龍之介全集、同右、三三八頁（神田由美子執筆）参照。なお、後註15の本文箇所も参照のこと。
- (7) 『井月句集』の跋、芥川龍之介全集、第五卷（筑摩書房、一九五八年）、三六二頁、脚註9参照。なお、後註15の本文箇所も参照のこと。
- (8) 水野清「執雀バラモンについて」『中国の仏教美術』（平凡社、一九六八年）、一五六—一六二頁参照。
- (9) 赤沼智善『印度仏教固有名詞辞典』（破塵閣書房、一九三二年、法蔵館、一九六七年複刊）、四五頁、七三五—七三六頁、G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol. II, London, 1938, repr. Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1998, p.625, pp.802-803参照。
- (10) 定方晟「鬪髑バラモンと執雀バラモン」『春秋』第四九五号（春秋社、二〇〇八年一月）、一四—一六頁参照。なお、執雀バラモンとインソップ寓話集の「罰あたり（Aner kakopragnon、ずるい男）」の話との関連については、石見明子「雀の比喩と無記説——『俱舍論』『破我品』の所説に関して——」『印度学仏教学研究』第五五卷第二号（二〇〇六年三月）、三九九—三九六頁を参照されたい。
- (11) 水野前掲論文（前註8）、二六〇頁。
- (12) 『増一阿含経』全体に関しては、水野弘元博士の「解説」、林五邦訳『増一阿含経』、国訳一切経、阿含部八（大東出版社、一九二九年初版、一九六九年改訂版）、改訂版、四二五—四二九頁、「解説」(一)、同阿含部九十、同上、二二二—二三八頁、および、水野弘元「漢訳の『中阿含経』と『増一阿含経』」『仏教文献研究』、水野弘元著作集、第一卷（春秋社、一九九六年）、四二五—四七二頁を参照のこと。なお、この第四経は、「四法」のグループに属すが、この件については、本稿、第二節末尾の本文を参照されたい。

- (13) 大正新脩大藏經、第二卷、六五〇頁下、二行—六五二頁中、二行。なお、「中略」箇所は、同、六五二頁上、一行—下、七行、「後略」箇所は、同、六五三頁上、七行以下である。この国訳については、林五邦訳（前註12）、阿含部八、三四五—三五〇頁参照。
- (14) 「大正新脩大藏經データベース検索」（以下、「大正蔵デベ檢」と略、<http://www.dzky.com>でパソコン検索可）は、同大藏經の全用語を検索可能にしたシステムであるが、これによれば、「鹿頭梵志」は、計七典籍中に、十箇所用例が認められるにすぎない。この中で、芥川の参照しえた内容を示すものは、本経一つのみである。
- (15) 前註6、7参照。A B下それぞれの前者にあるのが前註7のもの、後者にあるのが前註6のものである。
- (16) 赤沼前掲書（前註9）に同じ。因みに、この説明が基づいた『註釈』とは、F. L. Woodwarded, *Paramattha-Dīpani Theragāthā-Aṭṭhakāthā*, Vol. II, PTS, London, 1952, repr. 1977, pp.53-55に相当する部分に於けることである。
- (17) H. Oldenberg and R. Pischeleds, *Thera- and Therī-Gāthā*, PTS, London, 1883, p.24. なお、この次に示した和訳は、中村元訳『仏弟子の告白 テーラガーター』（岩波文庫、一九八二年）、五七頁によるものである。
- (18) この問題については、松本史朗「解脱と涅槃——この非仏教的なるもの——」『縁起と空 如来蔵思想批判』（大蔵出版、一九八九年）、一九一—三四頁を参照されたい。「解脱」や「涅槃」を最終の究極的「場所」である「円」のイメージで処理しようとする私とそれを否定する松本博士との間には越え難い溝があるようであるが、松本博士の「解脱」や「涅槃」は非仏教的なものであるとの主張に対しては私は一貫して支持してきたつもりである。
- (19) 以上については、赤沼前掲書（前註9）、六九六—七〇〇頁参照。因みに、検索すべき索引箇所は、七九三頁である。なお、「大正蔵デベ檢」によっても今のところそれらしきものは私に検索できていない。また、「拘睺弥の王」にそれらしき人がいないとしても、もしそうならその人は王位を退いて出家し「般涅槃」したことが明白な人でなければならぬのである。

- (20) M. Taddai, "The Story of the Buddha and the Skull-Tapper. A Note in Gandharan Iconography", *Annali Instituto Orientale di Napoli*, 39, 1979, pp. 395-420 参照。しかし、私はこれを孫引きにて部分的に知るのみで、実際は未入手である。
- (21) É. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, Tome II, Bibliothèque du Muséon, 1949, repr., Université de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1981, pp. 1084-1090 参照。
- (22) グレゴリー・シヨペン、小谷信千代訳『大乘仏教興起時代 インドの僧院生活』(春秋社、二〇〇七年)、七五―七九頁参照。以下の引用は、同、七六―七七頁による。本書は、大谷大学で行われた講義と講演の英文草稿より翻訳されたものであるが、小谷博士よりその当時この英文を見せて頂いた。引用末尾で「と鹿」に丸カッコを付したのはそれによるものである。ここに記して感謝申し上げます。
- (23) H. C. Norman(ed.), *The Commentary on the Dharmapada*, Vol. IV, P.T.S., London, 1906, repr., 1970, pp. 226-228 参照。頌は、p. 228 に示されている。原文の次に示した和訳は、中村元訳『ブツダの真理のことば 感興のことば』(岩波文庫、一九七八年)、六八―六九頁によるものである。
- (24) 大正蔵、二五卷、一九三頁中、八行一下、二行参照。なお、この国訳については、山上曹源訳『大智度論』、国訳大蔵経論部、第二卷(国民文庫刊行会、一九一九年)、六六五―六六六頁、仏訳については、Lamotte, *op. cit.* (前註21) 参照のこと。因みに、Lamotte 仏訳中の *atyantikamārga*, *Vivāḍabala*, *brahmacārin* の還替は、*ちぢぢぢ* 論拠は明記しないが、後註27 で触れられる断片などにより、以下の本文中の説明では、順次、*nisīhamārga*, *Vadabala*, *parivṛājaka* に改められている。
- (25) D. Andersen and H. Smith(eds.), *Sūtra-nīpāta*, P.T.S., London, 1913, repr., 1965, pp. 161-163、中村元訳『ブツダのこゝろば スツタニパータ』(岩波文庫、改訳版、一九八四年)、一八三―一八五頁参照。これらの頌は『Paśura-sūtra』と呼ばれるものである。

- (26) Lanotte, *op.cit.* (前註21) の脚註部分参照。この箇所の要約は、後註29以下の本文中に示されるので参照されたい。
- (27) 水野弘元訳『経集』、南伝大藏経、第二四卷、小部経典二(大藏出版、一九二五年)、三二〇—三二四頁参照。特にそのうち、同、三三三—三三四頁、註1におおつて A.F.R. Hoernle, "The Suttanipāta and a Sanskrit Version from Eastern Turkestan", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1916, pp. 712-718 (ただし私は現在未見) に基づき、また新たな発見を加えて、水野博士は、当該断片が『大智度論』の問題の箇所に類似していることを指摘された。更に、村上真完、及川真介訳註『仏のことは註——パラマッタ・ジョーティカー——』(春秋社、一九八六年新装版、二〇〇九年) は、『*Paśura-sūtra*』の訳註の、特に六七一—六七四頁、註1において、水野博士御指摘の断片につき全体の校訂と和訳を提示しているのを参照されたい。
- (28) 以上の件については、石井修道『四禅比丘』考『駒沢大学仏教学部論集』第三号(二〇〇二年十月)、四一—一〇七頁特に、七—七六頁参照。ただし、この系統では、「鹿頭」が「ロクツ」の呉音読みではなく、「ロクトウ」と、『正法眼蔵要語索引』(下)、三〇二五頁でも、『禅学大辞典』、三二九頁でも、漢音読みされ、定方前掲論文(前註10)もこれに従っているが、私としては呉音読みを採るべしと思う。
- (29) Lanotte, *op.cit.* (前註21、26) の脚註に示される『衣事』の一節のサンスクリット文については、N. Dutted., *Gigit Manuscripts*, Vol. III, Pt. 2, Srinagar, 1942, pp. 79-83 参照。ラモット教授の参照していないチベット訳について補足すれば P. ed., No. 1030, Nge, 81b1-83a1: D. ed., No. 1, Ga, 83b6-85b1 がこれに相当する。違いなどについては多くが詳細は、拙稿「髑髏叩きムリガシラス譚訳註」『伊藤瑞穂博士古稀記念論文集』(同刊行会、二〇一二年刊行予定)に譲りたい。
- (30) この頌は F. Bernhard(ed.), *Udānavaṅga*, Göttingen, 1965, p. 320, XXVI-10 頌に既に同定されている。この頌の Dut 本中の "virāḡṅānāṃ" は Bernhard 本に於て "vihāḡṅānāṃ" と同じ読む。また、中村前掲書(前註23)の二四三頁も参照のよう。

- (31) 僧迦提婆については、鎌田茂雄『中国仏教史』第二卷(東京大学出版会、一九八三年)、三三五―三七七頁、義浄の『行事』の翻訳可能性については、平川彰『律蔵の研究』(山喜房仏書林、一九六〇年)、六三―六四頁参照。
- (32) 松田和信「ウダーナヴァルガのギルギット写本」『仏教大学仏教学部論集』第九五号(二〇一一年三月)、二七―三〇頁参照。
- (33) Bernhard, *op. cit.* (前註30), p.329. また、中村前掲書(前註23)、二四三―二四四頁参照。なお、この註の直前の本文中に示した散文箇所拙訳相当のサンスクリット断片校訂については、松田右掲論文、二三頁を参照されたい。この拙訳がそこに示されている松田訳を参照していることは言うまでもない。
- (34) 「古いものが新しいものを隠す」という私の考えについては、拙書『道元と仏教——十二卷本『正法眼蔵』の道元——』(大蔵出版、一九九二年)、六五―七八頁『維摩経』の登場するような考え方の軌跡については、拙書『日本仏教文化史』(大蔵出版、二〇〇五年)、一四四―一四九頁参照。
- (35) 以上のうち、芥川が基づいたと思われる『仏所行讃』については、大正蔵、四卷、四頁中、二四頁下参照。他の私見については、いち具体的には指示しないが、拙稿「法印〈覚え書〉」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三七号(一九七九年三月)、六〇―八二頁(横)、拙書『仏教入門』(大蔵出版、二〇〇四年)、一七〇―一七九頁、前掲拙書(前註34後者)、i―iv頁、一一二〇頁、二二四―二六頁など参照。
- (36) 上田敏『海潮音』(本郷書院、一九〇五年)の以下の引用については、上田敏訳詩集『海潮音』(新潮文庫、一九五二年、二〇〇六年改版)により、(イ)は、二五頁、(ロ)は、四七頁を参照されたい。示したフランス語原詩は、それぞれ、原文対照英訳の William Rees(tr.), *French Poetry 1820-1950 with prose translations*, Penguin Books, p.175, p.146 による。なお、直接関連することではないが、『海潮音』に注目する切っ掛けとなったのは、つい最近、通院している近くの眼科で、菅野昭正「翻訳」——異文化の受容・変容・再創造『異文化への理解』(東京大学公開講座46、東京大学出版会、一九八八年)、

二六五―三〇四頁を目にしたことである。機縁を与えてくれたことに感謝して、ここに記しておきたい。

(37) Roger-Pol Droit, *Le culte du néant: Les philosophes et le Bouddha*, Éditions du seuil, Paris, 1997. 島田裕巳「田桐止彦記『虚無の信仰』(トランスビュー、二〇〇二年) 参照。

(38) Walter Isaacson *Steve Jobs*, Little, Brown, London, 2011 参照。井口耕二訳(講談社)のあとがきも知っているが、まだ読んでいない。

(39) 中沢道二に行き着く「二音演説法」については、前掲拙書(前註2)、二五七―二六七頁、拙稿「善悪不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書『駒沢短期大学研究紀要』第三〇号(二〇〇二年三月)、一六九―一九二頁前掲拙書(前註35)、一八二―一九二頁など参照。

(40) 芥川前掲全集(前註4)、第一五巻(第二次)に付せられた『月報』15、一―五頁参照。"serioconicness (真面目戯け)"は、ジョイス『ユリシーズ』に出る neologism の "serioconic" に対する柳瀬氏の造語と訳語である。

(二〇一二年十一月二十二日)

追記 本稿の掲載については、坂口博規先生に、御体調を崩されていた折にもかかわらず、大変お世話になった。ここに記して衷心より感謝の意を表したい。なお、本稿脱稿後に、「シリーズ大乘仏教」中の下田正弘博士の御論稿によつて、同博士に本稿註2で触れたナティエ教授の御著書について書評仕立ての御論文「菩薩の仏教——ジャン・ナティエ著『ア・フュー・グッド・メン』に寄せて——」『法華文化研究』第三〇号(二〇〇四年)のあることを知ったので、補足しておく。最後に、自分の「いろは歌」も示しておくべきかと、無理矢理の語呂合せで、「柳瀬氏真似て呆き居てふいろはの歌を詠むらんと数え挙ぐるに指折りつ智慧も忘れけ見目障へぬ」と、搾り出した。慚愧。(二〇一二年一月二十二日)