

芥川龍之介と『蜘蛛の糸』

袴谷 憲昭

一 序

今年二〇二二年は、芥川龍之介が生まれてから二〇年、亡くなってから八五年の年に当たる。しかるに、その芥川が満二〇歳もしくは数えて二二歳となるのが今からちょうど百年前で、その年の一九二二年七月三十日に元号は明治から大正へと改まったのである。当時、芥川は第一高等学校の三年であったが、彼は、それより二年前の一高入学直後の語学の授業の一端を、府立三中の同期で後に義理の叔父ともなる親友の山本喜督司（一八九二—一九六三）に、次のように書き伝えている。^①

水曜日から授業有之、一週独語九時間英語七時間と云ふひどいめにあひ居候。教科書はマカウレイの「クライブ」、カーライルの「ヒーローウオーシップ」及ホーソーンの「十二夜物語」の抜萃に御坐候。存外平凡なものやうに候へどもそれを極めて正確に且極めて文法的に訳させ候まゝ中々容易な事には無之候。殊にクライブを講ずる平井金三氏の如きは every boy を「どの小供でも」と訳すを不可とし必ず「小供と云ふ小供は皆」と訳させ I have little money を「あまり金を持つてない」と訳すを不可とし「金を持つ事少し」と訳させる位

に候へば試験の時が思ひやられ候。

若き芥川が英語をかく教わつていと描いた平井金三きんざう(一八五九—一九二六)こそ一八九三年シカゴで開催された「万国宗教大会 (The World's Parliament of Religions)」において満場の聴衆から拍手喝采を浴びた講演者の一人にほかならない。²⁾ 一方、この大会から大きな刺激を受けたケーラス (Paul Carus、一八五二—一九一九) は、その翌年に『仏陀の福音 (The Gospel of Buddha)』を出版することになるが、彼は、同大会の講演者の一人でもあつた釈宗演 (一八五九—一九一九) を介して後に鈴木大拙 (一八七〇—一九六六) を膝下と呼ぶことになった。しかし、大拙は、彼の一八九七年の渡米二年前に、既の上記書の翻訳を出版済みだったのであり、その挿話が芥川の『蜘蛛の糸』の材源になつたとされるケーラスの *Karma* の翻訳が『因果の小車』として出版されたのは正に彼の渡米一年後のことだったのである。³⁾

因みに、芥川から見れば、ケーラスも平井も宗演も大拙も、鷗外 (一八六二—一九二二) や漱石 (一八六七—一九二六) と同じように、否それ以上に、一代よりも上の親か祖父母の世代に当るが、その代に日本で活躍したポストニアンにはフェノロサ (一八五八—一九〇八) やビゲロウ (一八五〇—一九二六) がいる。「西」のボストン美術館には、彼らが蒐集した「東」の美術品が所蔵されているわけであるが、今年、その日本美術の至宝が、一八八二年に湯島から上野に移転してからちようど二三〇年を迎える国立博物館に戻つて展示された。また、今年、芥川の『蜘蛛の糸』の材源が山口静一博士によつてケーラスに突き止められたのを契機として近年展開されてきた議論に一端の結末をみた年でもある。⁴⁾ そこで、今から百年を前後する昔の時代と、それより一世紀ほど後の近時とを視座に、芥川の『蜘蛛の糸』を再考してみたいというのが本稿の意図するところにほかならない。

二 『蜘蛛の糸』を巡る時代的背景

一九二二年に二高の三年であった芥川は、翌年七月に二高を卒業し、九月に東京帝国大学英文科に入学した。それから三年後の一九二六年七月には同科を卒業するが、これに先立つ二月には、周知のごとく、『鼻』が漱石に激賞されて、芥川は次第に新進作家としての地位を確立していく。その過程で発表された代表作は『芋粥』『手巾』『煙草(と悪魔)』『道祖問答』『偷盜』『或日の大石内蔵助』『女体』『戯作三昧』などであるが、卒業二年後の一九一八年二月には、山本喜蒼司の姪の塚本文子と結婚、卒業以後に勤めていた横須賀の海軍機関学校英語教授の教官職を辞す準備も兼ねてか、大阪毎日新聞社社友となつて作家活動に専念、矢継ぎ早に新作を発表していつて一挙に文壇の寵児となる。時に、芥川数え二七歳満二六歳の年であった。

本稿で問題とする『蜘蛛の糸』が、同じ漱石門下の二〇歳年長の鈴木三重吉(一八八一—一九三六)の依頼によって『赤い鳥』創刊号に発表されたのも、この年七月のことであるが、ここで、一九二八年に上梓された代表作の流れを見ておけば、次のようになる。⁵⁾

前年十二月にものさかして当該年の一月に公けになったのが『西郷隆盛』『首が落ちた話』である。序でに言うておけば、公表までに時間のかかったことが様々な憶測を喚ぶが、前年の四月には出来上っていたらしいもの、ほぼ一年を経て、この年の四月に上梓されたものに『世之助の話』がある。以下は、作品名と発表月だけを列挙することにすれば、『袈裟と盛蓮』四月、*Voltaire の Lettre d'un Turc sur les fakirs et sur son ami Bababec* の翻訳とされる『ババベックと婆羅門行者』『地獄変』五月、『悪魔』六月、『蜘蛛の糸』『開化の殺人』七月、『奉教人の死』九月、『枯野抄』十月、『るしへる』十一月、『邪宗門』十月—十二月となる。因みに、『毛利先生』『犬と笛』『あの頃の自

分の事』は、この年の十二月にものされていたものが翌一九一九年一月に公けとなったものである。

かく列挙してみると、この一年間には芥川龍之介の生涯を通して名作とされるものが多くしかも材源が洋の「東」「西」に亘つて豊富であるから、いかに充実した年であつたかが自ずと伝わつてこよう。しかるに、材源の上からいえば、『蜘蛛の糸』と『奉教人の死』とは、一方が「仏教文学 (Buddhist literature)」、他方が「南蠻文学 (Christian literature)」から採られているという意味では好一對をなしているが、共に発表直後から評判になつたものにせよ、後者は、その第二節に認められた材源由来の記述があまりにも真に迫つていたためか事実と誤解されてとんだ茶番すら引き起したようである。ただし、この件に関しては、言語学者にして「南蠻文学」の泰斗、新村出博士が、その年のうちに、文壇の寵児に翻弄される世間よりは遙かに冷静に「南蠻録」で次のような指摘をなされている。既に知られていることではあるが、その言及全体は詳細に認識しておく必要もあると思うので、やや長くなるものの、ここに当該全文を示しておくことにしたい。⁶⁾

本年九月号の『三田文学』に芥川龍之介氏が「奉教人の死」といふ小説を書いて、その末にこの小説の事実上の典拠として、氏の所蔵本「れげんた・おれあ」といふ稀世の珍書のことを吹聴した。それによると「御出世以来千五百九十六年、慶長元年三月上旬鏤刻也」とある由まことしやかに解題してあるさうである。長崎の教会の一少年口オラン伊留満シメオン義兄弟の間柄と、ある下賤なる小娘の災厄とを経緯して造上げた小説で、さも事実談に基いてをるらしく見せようとして、あゝいふ仮託の書物を考出したものだといふ。予は不幸にしてその載つてゐた雑誌を手になかつたので初め私かに胸を躍らせる喜を持たなかつた代りに後で残念に思ふこともなくて済んだ。初めて十月三日夕刊の大阪毎日の茶話でそれを読み、後に同じ日の東京時事の報道でそれを知り、次いでこれかれの人たちから親くその逸話を聞いた。更に近頃になつて林若吉君から贈られた

雑誌『同人』（第二十九号大正七年十一月）に接して内田魯庵君の懺悔話（キリシタンにていふコンヒサン）を一読すると共に、該小説の梗概と出典の解題とを知った。林君の附記に見へるが如く、慶長改元は十二月であるから、元年三月としたのは、作者の疎漏であらうが、そこをもつと巧みに繕つて、題名などもう少し考案をこらして和様につけて見たら尚面白かつたであらう。原名にしてもレゲンダ・オレア *Legenda Aurea* はまづい。どうしても『れげんだ・あうれや』と読ませる方が更にまことらしく見えてよかつたものと思ふ。ロオランもあそこはロレンソと云ふべきである。尤もこんな詮議も後から出るので、あゝした場合には予も亦騒いだ一人であつたかも知れぬ。諸家の遺したこの逸話こそ後世却て珍書界のレゼンダ・アウレアとなるであらう。

これによつて、当時『れげんだ・おうれあ』の現存が事実と信じられた結果いかなる事件が巻き起されたかまほぼ推測がつくと思うが、芥川もこの新村博士の指摘を基本的には受け容れて後の再録や再版には活かした形跡が見受けられるものの、ここでは、それらの一いちには触れず、同博士によつてありえないとされたその鏤刻年月「慶長元年三月」が後には「慶長二年三月」と改められたことだけを再確認しておくに止めたい。^⑦しかし、この箇所のこと正ゆえに、西暦二五九六年と慶長二年とは同じ年とはならずそこに一年のズレが生じることになってしまったが、これがある人は芥川の訂正上のミスと考えるかもしれないにせよ、私は、新村博士の指摘を知つた上での訂正である以上、その種のミスではなく、虚構であることをさらに明確にするために、芥川が西暦と元号との一年のズレを仮託の撰者の勘違いに帰せしめようとしたのではないかと考えるのである。^⑧

それにしても、材源の虚実や有無に関わる話は必ずしも作品の本質に直結するような問題ではないにせよ、特に芥川の作品のように、題材や文体が多岐多彩である場合、それらの依つてきたる材源そのものも強く興味の対象となるらしい。従つて、虚構の材源を示唆した『奉教人の死』のみならず、その暗示すらない『蜘蛛の糸』にしても

その材源を探ろうとする動きは当時からあったようである。新村博士の場合のように、その直後の記載ではないが、芥川の校正にも関与し後に「校正の神様」と言われるようになったらしい神代種亮（こじつねあきら）（二八八三—一九三五）には、上記二作品に関し、次のような報告のあったことが知られている。⁹⁾これもまた、従来は孫引程度のことしか知られていないようなので、ここでは、若干の省略は含むが、その報告の全貌を窺い知ることのできるような引用にはしたいと思う。

澄江堂（芥川のこと）の「蜘蛛の糸」は、殆ど有らゆる中等学校読本に採られてゐる。中には篤学者が有つて、鍵陀多を仏教辞典で調べたが分らなかつたと云ふ人も有る。一切蔵経の何経に出典があるかと問ふ人も有る。作者は之を聞いて「なに、横須賀の古本屋で一寸立見をして、人名だけを手帖に書き留めて、そーッと本を元の棚に入れて店を出ただけサ。藍色の和本だつた事に覚えてゐるが、本の名は………」と言つてゐた。

（中略）

『奉教人の死』の元本の「扉に絵模様の付いた切支丹版が有ると書いたので通信省を喜ばした蒐書家は誰だつたケ。「御出世以来千五百九十六年慶長二年、三月上旬鏤刻也」と作者は何の版本にも謳つてゐる。（但し、澄江堂自身は、年表は調べて書いたのだと話した事がある。之を呻に訂されたのは「南蠻伝記」の著者（新村博士のこと）である。）

文章全体は、右引の件だけでなく、蒐書家の珍本取得合戦とか当時の帝大文学部学生の研究傾向とか芥川に拮抗する菊池寛とかに言い及んでいるものの、書き振りは、さも蒐書家や作家たちの裏の事情に精通しているとも言いたげなきもしいものに私には感じられるが、この一文が公けになったのは芥川自裁の前年の一九二六年十月であるから、恐らくは芥川もこれを読みえたであろう。ただし、芥川が読んだとしても一笑に付すほかなく感じるよ

うな内容でしかなかったかもしれない。

まず、右引用中の『奉教人の死』の件であるが、神代は例の鏤刻年月につき「何の版本にも謳つてゐる」とて鬼の首でも取つたかのように西暦と元号との年数のズレに円印を付して注意を促しているが、このズレは、右引直前に考察したように、芥川も先刻承知ずみのものであったのである。また、「南蠻録」の著者である新村博士は『蜘蛛の糸』の『三田文学』初出の作品について指摘されていたにもかかわらず、神代はこの最も重要な版を全く見ることなく「何の版本にも」と言っているわけだからへまといふ言いがたないであらう。

次に、右引中の残る『蜘蛛の糸』の件に移れば、神代が芥川の発言を直接話法で伝えた部分は、材源の真相を告げたものとして極めて重要と考えられるが、右のようなへまを露呈している一文中であることに加え、その報告自体がやや揶揄的な口吻を伝えていることも禍してか、同時代的には真面目に受け取られなかったようである。そのため、芥川の死後、『蜘蛛の糸』の材源に関しては、『カラマーゾフの兄弟』の「二本の葱」説を始めとして諸説が入り乱れることになってしまったが、芥川の死後三六年を経た一九六三年の山口静一博士の画期的な論文によつて材源探求の目がケールラスに向くようになり、更に、一九六八年の片野達郎氏と一九七〇年の安田保雄氏との論文を経た後、一九七九年の宮坂覺氏の論文によつて漸く神代の報告した芥川の発言が真実であると認められるようになった。¹⁰ 私には、芥川は「本の名は『因果の小車』である」とまで言い切つて神代に伝えたのではないかとさえ思われるのであるが、しかし、やっと真実と認められるようになった芥川の発言に対し、近時になって再び「横須賀の古本屋で立ち読みした本をもとに『蜘蛛の糸』を書いた」とぼけている芥川龍之介¹¹ というような表現に出会うようになったので、これ以下では、立ち読みで題名や人名をすっかり把握しさえすれば、特に「とぼける」必要もなく、それだけで充分あのような『蜘蛛の糸』を創作しえるほど芥川の「仏教文学」に対する知識は豊富で正確なもので

あつたことを論じてみることにしたい。

芥川は跋文を書くにもある経典を正確に踏まえた上で事に当たっていたことは既に論じたが、この跋文は『蜘蛛の糸』の三年後に成つたものである。ここで、目を『蜘蛛の糸』の成つた一九一八年に転ずれば、芥川は、結婚直後の二月五日の松岡讓宛の手紙で、「阿闍世王」を書きたくなつたと伝え、また『俱舍論』を読んで仏教のコスモロギイを勉強すると言つている谷崎潤一郎（一八八六—一九六五）に会つて大いに刺激を得たと伝えていることが注目される。¹³ 当時、一高経由の伝統では、阿闍世（*Ajatasatru*）王に関する「仏教文学」あるいは「仏教文学」中の基本論典としての『俱舍論（*Abhidharmakoshaśāstra*）』に目を通しておくことは、一般の知識人たることの常識と思われていた節があるからである。現に、一高の先輩で芥川よりは七歳ほど年長の中勘助（一八八五—一九六五）は、父王を殺した阿闍世王の煽動者でもあつた提婆達多（*Devadatta*）のことを題材とした小説『提婆達多』を一九二〇年に発表し、翌年、和辻哲郎（一八八九—一九六〇）は、その種々の材源を凌駕した創作の素晴らしさに賛辞を送つている。¹⁴ 芥川は、終に『阿闍世王』なる小説を創作することはなかつたが、彼の熱意から判断すれば、中勘助が材源としたようなものは芥川も全て参照していたはずであるから、上記の跋文の下敷となつたのと同じ『増一阿含経』に含まれる巻第四七の第九経にも材源の一つとして当然芥川の目も通つていたことと思われる。¹⁵ しかし、以上はほぼ確実なことにせよ、あくまでも推測にしかすぎないが、『邪宗門』の第一八節では、義浄訳『無常経』の二句「未曾有一事 不被無常吞」が正確に引用され、この引用の前後が踏まえられた上でその記述がなされていることが知られているのである。¹⁶ ここで、上記の『俱舍論』に戻るが、コスモロギイに備えるための本論典必読の箇所といえ、その第三「分別世品（世間品）」である。芥川には谷崎のような関心はなかつたかもしれないものの、そこに述べられている地獄の記述には、またも推測の域を出るものではないが、芥川が一九一六年に『孤独地獄』をものした時には、彼の興味は、

源信の『往生要集』などと共に、「分別世品」の取り分け「孤地獄」の箇所注がされていたかもしれない。¹⁷⁾また、地獄といえ、例えば、慈円の『拾玉集』で「火の車今日はわが門やり過ぎてあはれいづちかめぐり行らむ」と詠まれるような地獄からのお迎えの車は、日本か中国で創案されたものかもしれないが、考えてみれば、この「火の車」は、芥川の『地獄変』から『邪宗門』の冒頭へと続く話の良秀の描いた絵のような「天から下りて来」る「火の燃えしきる車」に違いないわけだから、芥川は、慈円の歌に代表されるごとく日本の平安期独自の「火車」観さえも自家薬籠中の物にしていたことになるのである。¹⁸⁾その平安期を代表する仏教学僧といえは源信だが、『地獄変』と『邪宗門』に共通して登場する「横川の僧都」、あるいは『道祖問答』に名が出る「恵心の御房」とは、この源信のことにほかならない。そして、芥川が、源信の『往生要集』のみならず、彼に帰される『真如観』や『枕双紙』をもよく読んでいたことは、『道祖問答』中の道命阿闍梨の語り口からしても明白なのである。¹⁹⁾また、芥川の得意とした『今昔物語集』の読解に関しても、彼が話の日本的展開の独自性を確認するために、漢訳仏典や『大唐西域記』を参照していたらしいことは、当集についてのメモ風の感想²⁰⁾によっても垣間見ることができよう。

さて、芥川が二高で英語を教わった平井金三はケーラスとほぼ同年代の親の世代に属すが、ケーラスが参照したビール(Samuel Beal 一八二五—一八八九)は祖父以上の世代である。芥川はビールの英訳した『仏所行讚経』や『大唐西域記』²¹⁾を覗いたことは確かにあつたであろうが、しかし彼からすれば漢文を直接読む方が理解し易かったに違いない。一方、芥川と同世代の東洋学者ウェーリー(Arthur Waley、一八八九—一九六〇)は、後に『源氏物語』の英訳でも有名になったが、芥川が参照しえた漢詩の英訳には彼も不満を洩らしているのである。²²⁾

三 『蜘蛛の糸』を巡る解釈の問題

以上で考察したように、芥川の「仏教文学」に対する知識は、彼を取り巻く先の世代から当時までに及び、しかも「東」「西」に亘る豊富で正確なものだったので、一八九八年刊行の青い表紙の大拙訳『因果の小車』を、それから二〇年ほどを経て、芥川が横須賀の古本屋で手にして立ち読みし、その中の挿話「蜘蛛の糸」の数頁を読み粗筋を知りさえすれば、後はその挿話のタイトルと登場人物「韃陀多」の名をメモるだけで、芥川は彼独自の創作の世界に遊ぶことができたはずなのである。しかるに、その創作の結果について、この材源をケーラスの *Karma* まで辿ることになった山口静一博士は、考察の結論として、次のように述べるに至っている。²³⁾

『カルマ』の教訓をそのまま借用すれば安易な仏教説話にしかならなかったカンダタの話に、芥川はその材源処理の巧みな腕をもって永久の生命を吹きこみ、素材をみごとに生かして、文学作品としての「童話」を完成したのである。

ところで、芥川の『蜘蛛の糸』の材源を、直接的なものだけに限るとすれば、私は、これを大拙訳中の挿話に止めておいてよいと考えるが、山口博士に従ってそれをケーラスにまで遡りながら、その作品評価に対しては真向から反対し、ケーラスの仏教観こそ安易なものではなくて正しく、芥川は「その背景にある仏教文学としての思想的な土台を探索しようとはしなかった」と主張したのが長尾佳代子博士であり、その主張を更に敷衍したのが小林信彦博士であるが、ここでは、前者の主張をまとめながら自説を展開した後者の一節を示しておくことにしたい。²⁴⁾

この研究を進めた長尾は、まずは芥川の場合と対比してケーラスの仏教知識に言及している。長尾が指摘するように、芥川が仏教について何も知らなかったのに対して、ケーラスは仏教の文献をよく読んでいて、自分

自身の宗教観に引きずられて力点をずらすことが時折あるにしても、仏教の基本知識を身につけていた。これは文献学の進んだヨーロッパであったからこそありえたことであり、後進国の日本ではありえないことであった。言うまでもないことであるが、ケイラスは文献学者の優れた成果を利用した教養人であって、自ら基礎研究を行った文献学者ではなく、仏教の理論や歴史について細かい所まで通じていたわけではなかった。とは言うものの、ケイラス程度に仏教を知る知識人は当時の日本にいなかったのである。そして今もない。

このケイラス程度の仏教とはどのようなものは後で述べたいが、右のような評価は、私には、芥川の「仏教文学」の素養を全く無視しケイラスだけを全面的に支持する一種のベタ誉めとしか思えないが、上記の両博士の評価を詳細に点検した松村恒博士は、その評価に疑義を呈し、特に、小林博士の評価に対しては、今年二〇二二年三月の論文で次のように指摘している。ここで、①②下に、その指摘中の二箇所を掲げておく。

①小林は「原文の *the illusion of self* とその大拙訳「我執の妄念」との」この不同一の点を強調して、芥川がケイラスの意図というか、大拙の和訳の意図を充分理解し得なかったということと、「蜘蛛の糸」という作品の価値を認めないのである。そしてこうした誤解を産む契機を含んだ大拙の翻訳は、訳語の選択を誤ったものであると断ずる。芥川の使命がケイラス流の仏教理解を伝えることであれば、そういう主張も成り立つだろうが、芥川にとつてそんなことはどうでもいいようである。どうでもいい場合には作品評価はどうなるのかについては、小林は明確には述べていない。

②「小林には、ケイラスと芥川の「蜘蛛の糸」との問題に関して多くの論文があるが、」全般的趣旨は同じで、ケイラスは正しく仏教思想を表現し、鈴木大拙の翻訳は誤訳ではないにしても不適切であった。芥川はそのために大いに誤解し、そのことを後の芥川研究者は皆理解しなかった。長尾と自分だけがそのことに気付いた、

ということであるが、小林のその他の論文でも、すべてこの点が基調になっている。

右の引用文①②で指摘されていることについては、私も基本的にそのとおりではないかと思っているし、この指摘が妥当であることは両博士も認めざるをえないだろうと思うので、一九六三年の山口論文に発するケーラス¹¹『蜘蛛の糸』問題にも右の松村論文によって一応の区切りが与えられたように感じる。ではなぜ、私はこの一区切りの先に敢えて本稿を草しようとしているのであろうか。松村博士が、引用①で指摘しているように、芥川自身に大拙訳の挿話「蜘蛛の糸」以上にケーラスの仏教観を知ろうとした形跡のない限りは、芥川にとってケーラス流の仏教理解などどうでもよかつたことは確実であるから、今後は、芥川が大拙訳のわずかな材源から独自の創作を為し遂げたその作品自体の評価を優先的に行つていかなければならない。次いで、引用②で指摘されていることを受ければ、長尾博士や小林博士が評価したように、果してケーラスの仏教の「思想」や「哲学」に対する理解だけが正しく、芥川が彼自身の「仏教文学」に関する豊富で正確な知識に基づいていた仏教の理解は逆に間違っているのではあろうか。しかし、松村博士が示唆しているように、両博士だけが気付いているらしい理解こそが、私には大いに問題であり、ケーラスの仏教観というものは、一九世紀末から二〇世紀始めに流布した「西」における「東」の重視としての「包括的二元論 (inclusive monism)」²⁶でも言うべき通俗的宗教観でしかなかったのである。その宗教観が今尚根強く現今では復活さえしかねない勢いであることに注意しなければならぬ。引用①②から派生する、以上の二点が、私が本稿で新たに指摘しておきたいことなのである。

ところで、芥川は『西方の人』の中の「東方の人」で「我々は皮膚の色のやうにはつきりと東西を分つてゐない」と記しているが、ケーラスが「西」において「東」を重視したのに対して、芥川は「東」において「西」を重視しているとすれば、「東」と「西」もまた「皮膚の色のやうにはつきりと」分かれているわけではない。「西」の「外

来思想」に育ちながら「東」の「土着思想」に連続とする人もいれば、「東」の「土着思想」に浸りながら「西」の「外来思想」に仰慕する人もいるのである。従つて、問題が皮膚の色のように分明ではない複雑多岐に亘る場合には、特に論理的にも倫理的にも容易に白黒を決めがたい「無記(avyakṛta)」の「習慣(sīla、戒)」や「生活(vinaya、律)」の問題に対しては、言葉による論理的命題主張に基づいて真偽を決しうる、より「善(kusala)」である可能性の高い「思想(dṛṣṭi、見)」や「哲学(abhidharma、論)」の視座から問題を鮮明にしていく必要があるかと思う。しかも、それが仏教の正統派たる説一切有部(Sarvāstivāda)の見解でもあり、後世になつてもこの見解を全面否定した仏教思想家はほとんどいないことを思えば尚更である。しかるに、いかなる土地や民族の「習慣」や「生活」にも「土着思想」として深く根を下ろし、「外来思想」の力でも借りなければ「思想」や「哲学」として批判的に洗練させていくことのできない複雑多岐に亘る問題の一つこそ「靈魂」にはかならない。この「靈魂」は、インドの「土着思想」であるヒンドウイズムでは、「我(ātman)」「人(pudgala)」「命者(jīva)」「生者(jantu)」「士夫(guruṣa)」「作用主体(kāraṇa)」などと呼ばれて肯定されるが、これに「思想」や「哲学」上から反対するインドの「外来思想」とても言うべき仏教によつては否定される。これがヒンドウイズムの「我説(ātma-vāda)」に対する仏教の「無我説(anātma-vāda)」にはかならないが、かかる「靈魂」の問題をいかに考えるべきかが先にみた引用①②から派生する双方の問題とも関わつてくることでもあるのである。

しかし、この問題は、仏教では、行為主体を否定するかに見える「無我説」と行為の相続を肯定する「業(karma)論」どの関係という一種のアポリアとなつてしまつので、簡単に論じ切れるような性質のものではないが、ここでは、一般には無視されがちであるにせよ、仏教思想家たちによつて後世に至るまでこの問題を論ずる時には必ず意識されてきたであろう、二つの經典の一節③④と、論典中の一定型句⑤⑥とを、拙訳を伴つて提示することだけは試みておきたい。

⑧ ye kecid bhikṣavaḥ śramaṇā vā brāhmaṇā vā ātmēti samanupāsyañtaḥ samanupāsyañti sarve ta imān eva pañcōpādāna-skandhān (比丘たちよ、おおよそ沙門たちもしくは婆羅門たちのだれであれ、靈魂 (ānman) など思いつく觀察していふものたちであれば、その全つものたちは、これらの五取蘊だけを觀察しているのである。)

⑨ asti karmāsti vipākāḥ kārakas tu nōpalabhyate ya imāniṣ ca skandhān niksipati anyāniṣ ca skandhān pratisandadhātī anyatra dharmā-samketāt/ (業 (karmaṇ) はあり異熟 (vipāka、果報) はあるが、しかし、法の仮設 ((dharmā-samketa) 以外に、これらの「五」蘊を捨離して別な「五」蘊に結生するような作用主体 (kāraḥ) は把握されない。「その法の仮設とは、これ有ればかれ生ず (asmin satīdam bhavati) とごう十二支縁起 (dvādaśāṅgah prāṭhyasamutpādaḥ) じゆんご。)

⑩ yasya pudgalaśya yo nuśāyo yasmim ālambane nuśete sa tena tasmim sam(pra)ryuktāḥ/ (おのゝ人 (pudgala) にある隨眠 (anusāya、染み込んだいる煩惱) がある把握対象 (ālambana) に対して更に染み込んでいく場合に、その「人」はそ「の隨眠」をそ「の把握対象」に対して抱え込んでいるのである。)

仏教思想家たちは、右のようなオースライズされた經典や論典の規定を踏まえながら、靈魂の存在は否定されているにせよ、法の仮設としての五蘊⁽²⁸⁾はあり、その五蘊なる人 (pudgala) が個々の把握対象に対して隨眠を増していたり減じていたりする業 (karmaṇ、頭と語と身による行為) の相続は肯定されているという大枠の中で、種々の議論を後世に至るまで展開していったのであり、その大枠が仏教の正統的議論の中で根底から覆されたことはなかったこと⁽²⁹⁾と思う。ただし、説一切有部やその他の伝統的仏教教団であっても、ヒンドゥー化された通俗的な説話の展開としては、業の相続の所謂「自業自得」といった局面において、心 (citta) の澄淨 (prasāda, abhīprasāda) が得られさえすれば、「小善」をなしただけでも「成仏」すら可能であるという考え方が横行する。⁽³⁰⁾これが「小善成仏」

と言われるもので、これはより卑近な形で大乘経典として蔓延していくが、ケーラスの業論にはこの通俗的側面が強く、この点で大拙は決して誤訳などはしていないのである。ここに、ケーラスの「蜘蛛の糸 (The Spider Web)」から、その側面を曝け出した箇所を大拙訳とともに示しておくことにしたい。⁽³⁵⁾

Now, it is the law of Karma that evil deeds lead to destruction, for absolute evil is so bad that it cannot exist. Absolute evil involves impossibility of existence. But good deeds lead to life. Thus there is a final end to every deed that is done, but there is no end to the development of good deeds. The least act of goodness bears fruit containing new seeds of goodness, and they continue to grow, they nourish the soul in its weary transmigrations until it reaches the final deliverance from all evil in Nirvāna.

蓋し悪因悪果は業報の定理にして悪をなすものは遂に亡びるに至らざるを得ず、されど徹頭徹尾、罪惡の化身となれるものはあらず、何となれば此の如きは本来有り得べからざる事なればなり、而して善行は之れに反して生に赴くの道なり、われらの一言一行も必ずその終りあれども、善行の進歩には極あることなし、一小善と雖も其裡には新しき善の種子あるが故に、生々として長じて已まず、三界に輪廻する間と雖もわが心を養ふこと限なく、遂に一たびは万惡を除きて涅槃の域に至らしむるものなり、

小林博士は、ここで述べられている「絶対悪などというものはない」「どんな極悪人にも微小ながらも善がある」という考え方に注目しているものの、「小善成仏」という通俗説を知らなかつたためか、これを因果応報の鉄則を破る「ケイラスが立てた独自の命題」と評価し、その由縁を「人間の生来の善意を信じようとする一九世紀ヒューマンイズムの反映であろう」とされているが、⁽³⁶⁾とんでもない誤解と言わなければならぬ。「小善成仏」とは、「福田 (punya-kṣetra, dakṣiṇya)」思想を背景に形成された、靈驗灼な「福田」に施せばいかなる小善でもどんどん増大す

るといふ摩訶不思議な説で、ヒューマニズムとはおよそ関係のないものだからである。それゆえ、「蜘蛛の糸」に感動したヒューマニストのトルストイでさえ、この不可思議な説には理解が不能であったためか、右引英文の大半を彼のロシア語訳では省略していることが、松村博士の別な検証によつて知られている。⁽³⁸⁾従つて、ケーラスそのものを参照しなかつた芥川は、かかる俗説に流されることもなく、大拙訳のわずかな材源により、山口博士の指摘されたとおりに、そこに永久の生命を吹きこんで彼独特の創作をなすことができたのである。「The Spider Web」を「蜘蛛の巣」ではなく「蜘蛛の糸」と訳した功績こそ大拙に譲らねばならないが、その糸をお釈迦様自らが「地獄の底へまつすぐにお下しなさ」り、その糸が、犍陀多の「己のものだぞ」という「無慈悲な心」のために切れてしまつた後も、「空の中途に、短く垂れてゐるばかり」といふ垂線記号上のようなイメージを造り上げたのは芥川にほかならない。これが、上述の引用①から派生した問題への私の答えでもあるが、これは自ずと引用②から派生する問題へとも移行する。もしケーラスの強調した「小善成仏」がヒンドウイイズムの俗説に過ぎないとしたならば、ケーラスの仏教観だけが正しいなどとは到底言えなくなるからである。では、芥川の仏教観が正しいのかといえ、そうとは必ずしも言えない。むしろ芥川は、その俗説として展開しかねない仏教を、『西方の人』中の「東方の人」において、老子と「挨拶をかはせてゐる」仏陀の教えと同置し、考えることもない狐や鳥の枕する嶋ねむらのごとき最終の「涅槃」に全てが収まつてしまふ○記号の「円」のイメージで正確に押えていた節がある。その意味で、『蜘蛛の糸』の糸の垂線上のイメージは、俗説の仏教のイメージとは逆であると言えるのである。⁽³⁹⁾

『蜘蛛の糸』と同じ年の九月になつた『奉教人の死』について、石割透氏は、主人公「ろおれんぞ」の「刹那の感動」による沈黙に焦点を当てながら、芥川という「人生観なり世界観なりに、深い根ざしを下してゐる」ポイントに触れておられるが、私には『蜘蛛の糸』の糸もまたそのように映じていることをここに白状しておきたい。

四 結

芥川の「外来思想」と「土着思想」との関係についていえば、彼は、若い頃から「西」の教養をしつかりと身に付けながら「東」にも深く素養の根を張り、同じ年に『蜘蛛の糸』も『奉教人の死』も公表したように「仏教文学」からも「南蠻文学」からも材源を得つつ、最晩年に至つても、『文芸的な、余りに文芸的な』では「野性の呼び声」と「西洋の呼び声」との間にあることを述べ、『西方の人』では「永遠に守らんとするもの」の「地」の母なるマリアから「永遠に超えんとするもの」の「天」の父なる聖霊を仰ぎ見ていたが、彼の前には「西」なる「天」から「東」なる「地」へと『蜘蛛の糸』のような糸が垂れていたかもしれない。『長崎日録』の一九三三年五月十六日の記載によれば、芥川は、その間の象徴のような「まりや観音」をこの日に求めたことになっているが、この「まりや観音」こそ、芥川の死から二年後の一九二九年に出版された『西方の人』の装幀に取り込まれたものにはかならない。

芥川はこのように「東」で「西」を生きただのであるが、彼の親か祖父母の時代に「西」から来て「東」にも夢中になつた一群の明治の西洋人学者の一角をなすが、モース（二八三八—一九三五）、ビゲロウ、フェノロサのポストニアンである。しかるに、その「西」の「東」をまるで「西」そのものであるかのように持ち上げたのが「東」の「東」とも言うべき明治の仏教界にはかならない。この点につき、山口静一博士は、「西洋人による反キリスト教演説を、諸手を挙げて歓迎したのはいわゆる「耶穌教退治」に躍起になっていた日本の仏教界でした。」と的確に指摘されている⁽⁴⁾。その仏教界はやはり一種の「包括的二元論」というべき宗教観に与していて、「わけ登る籠の道は多けれど同じ高根の月を見るかな」という江戸期の道学者中沢道一⁽⁵⁾のよく引く古歌と同じような仏教を進化論とも合致するかのよう⁽⁶⁾に語っていたのである。尤も一方では「仏教文学 (Buddhist literature)」をパーリ語やサンスクリット語やチベッ

ト語を通じて研究する学問も「西」から「東」へと学ばれ確立されて今日に至っているが、真に批判的でないために、長尾博士や小林博士のように、「西」由来の「仏教文学」を研究しながらケールラス流の仏教を正しいとする見解は、いまだに多いというのが実情であると言わなければならない。

さて、関東大震災に先立つこと二七年前の一八九六年六月十五日に明治三陸大津波が起つたが、その様子を日本画に描いた一人に大拙訳『因果の小車』の挿絵を描いた鈴木華邨(村)もいたらしい。その大津波を幼少期の芥川が知っていたか否かは分からないが、晩年経験した関東大震災では、「この大震を天譴と思へ」と言つた渋沢栄一子爵などの発言に遭遇することになる。⁽⁴⁾ 今度の大震災でもそうであるが、この種の発言はいつの時代でも跡を絶たない。小学校か中学校で『蜘蛛の糸』を読んで以来、私自身もまた、その糸を「己のものだぞ」といつた犍陀多みたいなものだと思つているが、地獄にいるしかないことを「天譴」だと思つて絶望したことはない。今は、中空に垂れている糸を頼りに「智だけに働けば角は立たない」ように努めることが仏教だと思つているのみである。

註

(1) 一九一〇年九月十六日付書簡。引用は、石割透編『芥川竜之介書簡集』(岩波文庫、二〇〇九年)、一九一〇頁による。山本の芥川宛書簡の発見については、かなり遅時きではあるが、「芥川竜之介の「手紙」」ブラジルに埋もれた文箱の謎を追つて」を特集した『望星』八月号(東海教育研究所、二〇〇七年八月)を参照されたい。因みに、私が本稿において参照した芥川の全集は、筑摩書房『芥川龍之介全集』全八巻(略号、『筑全』)と、岩波書店『芥川龍之介全集』全三四巻(略号、『岩全』)とであるが、本書簡は、後者に収められているが、前者にはまだ収められていない。なお、本稿で芥川作品に言及する場合に、特にその必要のある時以外は、いちいち所在頁を記さないが、検索に困難はないと思うので、諒とされたい。

(2) 平井金三 *Shirayama Kinzo*『Judith Snodgrass, Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition, The University of North Carolina Press, 2003』吉永進二編『平井金三における明治仏教の国際化に関する宗教史・文化史的研究』(共同研究報告書、科学研究費課題番号二六五二〇〇六〇、二〇〇七年三月)を参照されたい。「金三」は、前者では“Kinzo”、後者では“Kinza”とされているが、私は後者に従った。なお、後者は、公刊の年の四月に石井公成博士を介して入手し得た「メモ」の中に記して感謝申し上げたい。

(3) Harold Henderson, *Catalyst for Contraversy: Paul Cornus of Open Court*, Southern Illinois University Press, 1993, pp.64-88『大拙訳『因果の小車』、鈴木大拙全集(増補新版)、第二六卷(岩波書店、二〇〇一年)、四一―一八頁、五四―一五四二頁、後記』参照。

(4) 山口静一「蜘蛛の糸」とその材源に関する覚書き』『成城文芸』第三号(一九六三年四月)、九―二七頁(本論文は、後に、関口安義編『蜘蛛の糸 児童文学の世界』、芥川龍之介作品論集成、第五卷(翰林書房、一九九九年)、七―二五頁に加筆再録されているが、本稿における本論文の所在頁はこれによる。)、および、松村恒「ポール・ケイラスのパーリ聖典理解——東洋と西洋の狭間で——」『仏教研究』第四〇号(終刊号)、二〇二二年三月)、一三七―二四六頁参照。なお、この間に公刊された、本稿でも取り上げる長尾佳代子博士、および、小林信彦博士の論文の詳細については、松村上掲論文、二五八―二五九頁の文献表を参照のこと。また、それ以外の材源研究の経緯は、宮坂覺『「蜘蛛の糸」出典考ノート——CHRIST LEGENDSへのメモを手懸りとして——』、関口上掲編書、二六―三九頁にはば迎えることができるので参照されたい。

(5) この一九二八年の芥川の創作活動については、石割透「芥川龍之介ノート——大正七年(上半期)の芥川——」『文学年誌』第七号(一九八四年四月)、九―一三〇頁、同「芥川龍之介ノート——大正七年(下半期)の芥川——」『駒沢短期大学研究紀要』第二五号(一九八七年三月)、一三一―六二頁参照。因みに、芥川のこの年の作品は、『岩全』では、第三巻、第四

巻に、『筑全』では、翻訳などを除いて、ほぼ第一巻に収録されている。

- (6) 新村出「南蠻録」(下)『芸文』第二二号(一九一八年十二月)、八八―八九頁、「『れげんだおれあ』に直接依る。これは、後に、新村出全集、第六卷(筑摩書房、一九七三年)、八七―八八頁に、「三『れげんだ・おうれあ』として再録されている。この新村博士の記載中「慶長改元は十二月」とあるのは、正確には、「慶長改元は十月二十七日」とあるべきなのかもしれない。なお、新村博士は、『奉教人の死』の出た年には、本文中所引のごとく論評したのであるが、芥川の死の翌年の一九二八年には、「芥川龍之介君の南蠻趣味も世に知れてゐることくで、「奉教人の死」(大正七年九月、三田文学)に関する珍談は、一時人をさわがせて、死後にも人の語りぐさにもなつたが、その文体は、天草本の伊曾保から脱化してゐることは、誰にもうなづかれよう。尋いで出た「きりしとほろ上人伝」にも同じ口調をつかつてゐることは、近くはその選集で知られてゐるとほりである。大正十三年正月の中央公論に發表した「糸女覚え書」といふ小説は、細川忠興夫人の最後を題材としたものであるが、夫人がその嫁女を諭す際に、「えそぼ物語」の孔雀の話を引き出したといふことが出てゐるのは面白い。やがて全集にも見られる筈だが、「黄雀風」の中に収めてあるのでも読まれる。スタイルはむろん候文体である。」(伊曾保余考)、昭和三年二月二十日夜、新村出選集、第一卷、南蠻篇、乾、甲鳥書林、一九四三年、三二二頁・同上新村出全集、第七卷、四三三頁)と認めておられる。

- (7) 『石全』、第三卷、「注解」(花田俊典執筆)、三六七頁(二四九七の注)、三七〇頁(二六三二の注)、三七二頁(二六三七の注)、および「後記」(石割透執筆)、四二四―四二八頁参照。

- (8) 前注で示した「注解」、三七二頁(二六三七の注)で、このズレは「誤差」と言われているが、渡邊正彦「芥川龍之介「奉教人の死」試論——付、その典拠の補足「The Monk: なま」——」石割後掲編書(後註40)、三七頁では、「二五九六年(実は一五九七年)」とされ、「二五九六年」のまま残っているのはミスだとされているが、私はその解釈を採らない、という意

味である。そして、その私の考えによれば、キリシタンが西暦を間違えるはずはないので、『れげんだ・おうれあ』の撰者あるいは鏤刻者が、元号の方を実は「文禄五年三月」とすべきであったのを、ついウツカリ「慶長二年三月」としてしまっただということになるであろう。

(9) 神代種亮「閑談」(一)『書物礼讃』Ⅲ(一九二六年一月)、三三―三五頁、実際の引用は、その三四―三五頁。引用中のカッコ、カギカッコ内の活字のポイントが「まわり小さな語句は私の補いである。なお、この『書物礼讃』は、書誌書目シリーズ、34、書物関係雑誌叢書の第二巻として、ゆまに書房から一九九三年に複製されているので、私の知った限りでの当該文の最も長い引用とそれに関するコメントは、宮坂前掲論文(前注4)、三七頁に示されているにせよ、直接その全文を参照して頂きたい。因みに、神代は「校正の神様」と言われたらしいが、芥川は、一九二四年刊行の短篇小説集『黄雀風』に関し、『黄雀風』の後に『で、神代種亮君に校正の面倒を見て貰ったことも深謝の意を表したいと思つてゐる。』と記したものの、刊行後には、「黄雀風一読。神代の校正に少々憤慨してゐる。」と、同年八月十九日付の小穴隆一宛書簡で毀している。また、神代は、本文中の引用で示さなかつた箇所では、「なが月ついたら」とすべきを「なが月ついたら」、「饅頭屋本」とすべきを「饅頭屋」と明らかに誤植のままですませている。更に、本文中に示した引用の終りの方では、新村博士を表すべく、「南蠻広記」の著者」としているが、誤りではないにしても、前註6の同博士の指摘を知った人なら、「南蠻録」の著者」とする方が、より適切だということが分かるであろう。以上、私には「校正の神様」などと思えないことを、蛇足を承知で付け加えさせて頂いた。

(10) 宮坂前掲論文(前註4)、二六一―二八頁、三五―三九頁参照。

(11) 長尾佳代子「仏の放光と蜘蛛の糸——ポール・ケイブスの原作に日本の絵師が重ねたイメージ——」『大阪体育大学紀要』第三七巻(二〇〇六年三月)、三二頁。

- (12) 拙稿「芥川龍之介と仏教文学」、『駒澤大学仏教文学研究』(二〇二二年三月)、六九―一〇二頁参照。
- (13) 石割前掲編書(前註1)、二三四―二六六頁参照。
- (14) 中勘助『提婆達多』(岩波文庫、一九八五年)による。この巻末に、和辻哲郎「提婆達多」の作者に「が付されている。なお、提婆達多と阿闍世王との話に関する基本的な資料とその平易な紹介を試みたものとしては、定方辰『阿闍世のすくい 仏教における罪と救済』(人文書院、一九八四年)があるので参照されたい。
- (15) 大正蔵、二巻、八〇二頁中―八〇六頁上参照。この『増二阿含経』巻第四七の第九経では、墮地獄の提婆達多(兜)の救済の方に力点が置かれているためか、定方前掲書(前註14)中では、本経は詳しく取り上げられていないが、長尾前掲論文(前註11)、二〇―二二頁では取り上げられている。ただし、これは、山口前掲論文(前註4)において、山口博士がケイラスの材源的背景に本経がありえたかもしれないと示唆されたことに対して、「ケイラスがわざわざこのような仏典を材源として利用したとは考えられない」と主張するための論拠とされたものなのであるが、私は逆に、ケイラスにありえなかつたことは明白であるにしても、芥川自身が本経を漢訳そのもので読んだ可能性は却つてありえたのではないかと思うのである。因みに、私が前掲拙稿(前註12)で取り上げた『増二阿含経』は、その巻第二〇の第四経で、両経は二〇巻以上隔たっているが、同じ經典中の有名な話として、芥川なら目を通していた可能性は充分にありうると思う。しかし、彼がそれをいかなる版本で読んだのかということになれば、大正蔵の刊行は、芥川晩年の一九二四年から始まって一九三四年完了であるから、これによる可能性はなく、恐らく、それは、一八八〇年から一八八五年にかけて刊行されていたとされる大日本校訂縮刷大蔵経ではなかったかと推測される。ところで、ここで、芥川の材源さえからも遠く離れてはしまいが、蜘蛛の糸そのものの材源について若干の紙幅を取ることを許されたい。もう八年ほど前のことになるが、通院していた歯科の待合室の『セブンシーズ』という写真雑誌で、それらしき絵を見たことがあった。その雑誌が古い二〇二二年一月のもので、

チベットの特集号であること、その絵の載った頁には星泉博士の一文もあつたこと、などは帰宅後に控えたが、いづれ齒科に許可を得てコピーさせてもらおうと思つているうちに、待合室の雑誌そのものがすっかり入れ替つてしまつたので、その機会を失ひ残念で仕方がない。ここに記しておけば、だれかが調べて下さるかもしれないので、その時のメモに依り今思ひ出す限りのことを記しておく。その絵は確かジョカン寺の壁画とされていたと思うが、画面の左下隅から右上方の角の一点に向つて数本の蜘蛛の糸が円錐を形作つて収斂しており、その上を幾人もの人が四つん這いで登つていくような凶柄であつたと記憶する。その絵と星泉博士の一文とは直接の関係はなかつたと思うが、その絵の背景にチベットの「仏教文学」があつたことは間違いないと思うのである。

(16) 『筑全』、第一卷、三三八頁、註十八(9)、『岩全』、第四卷、四〇頁、三〇三頁、「注解」(松本常彦執筆)、四〇一参照。正確な引用であることについては、大正蔵、一七卷、七四五頁中によつて直接確認されたい。

(17) 「孤独地獄」については、玄奘訳『俱舍論』「分別世品」、大正蔵、二九卷、五九頁上参照。また、その訳語は、同、五五頁下、二九行―五六頁上、一行にも出る。玄奘訳は、「孤独地獄」ではなく「孤地獄」であるから、芥川が直接これに基づいたと言ふことはできないが、真諦訳は「別処地獄」であり、いづれにせよ、「孤独地獄」は玄奘訳の流れを汲むものではないかと思われる。因みに、法宝『俱舍論疏』、大正蔵、四一巻、六二頁、一四行には、「孤独地獄」が認められる。

(18) 最近、宮部みゆき『火車』を知る機会があつて、「火車」や「火の車」のことが気に掛かつたが、地獄で燃えている「火車」や「鉄車」ならインドの仏典に登場することがあつても、その車が地獄からこの世に罪人を迎えに来るようなことはインドで描かれていないのではないかと思つて、慈円の『拾玉集』を繙いているうちに、芥川の『地獄変』から『邪宗門』への続きで、地獄へ再び舞い戻つてくるような車の描かれ方が想起され、そこで、正にこの「火車」や「火の車」が想定されているのではないかと思ひ至つた。従つて、この意味での「火車」や「火の車」は、インドの仏典にはなくとも、日本

の平安期の慈円の頃ともなれば、歌に詠んでも通じるほど周知され、芥川はまたそれをよく知っていたことになるのである。因みに、本文中に引用した『拾玉集』の歌については、石川一、山本一編注『拾玉集』(上)、和歌文学大系58(明治書院、二〇〇八年)、六〇頁参照のこと。また、『日葡辞書』を見ると、Quaxa(火車)はあるが、Fincocuruma(火の車)もFonocuruma(火の車)もない。しかし、Fincoco(火の粉)もFonoko(火の粉)もあるので、「火の車」が発音されていれば、FincocurumaもFonocurumaも両方ありえた可能性が高い。長尾前掲論文(前註11)、二四―二七頁で、ケララスに援用された絵について研究された長尾博士は、二二六頁、註9でHono Kurumaを「火の車」の聞き違いか、印刷ミスであろう。」と指摘されているが、上記より類推すれば、「火の車」もありえたかもしれない。

(19) 比叡山専修院、叡山学院を「著作者」とする、恵心僧都全集、全五(四)巻を、私は、思文閣出版の複製版で所持しているが、その複製版の奥付では原版のそれが言及されていないものの、元々の出版はそこに記された一九二七年ではなく、一九一六年のようであるから、若き芥川もこの全集によつて恵心僧都源信のものだとされている著作を読みえたはずである。『真如観』はその第一、四五―一五二〇頁、『枕双紙』は、同、第三、四六九―一五二〇頁に収録されている。この中、後者は、『三十四箇事書』として流布しているものもある。しかし、この両著作とも現今では源信の真撰であることが疑われているが、これについては、花野充道『天台本覚思想と日蓮教学』(山喜房仏書林、二〇一〇年)、特に、五二七―六一七頁を参照されたい。しかるに、私は、かかる文献が表出している「本覚思想」に対して批判的であり、その私見については、拙書『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年)を参照して頂きたいが、花野上掲書は、その拙書に対する批判を含むものの、そこには、その間における私の再批判、拙稿「仏教思想論争考」『駒沢短期大学仏教論集』第一〇号(二〇〇四年十月)、一四九―二二〇頁、同「思想論争雑考」『駒沢短期大学仏教論集』第二二号(最終号)(二〇〇六年十月)、一八九―二二三頁は取り上げられていないようなので合わせて参照を乞いたい。

(20) これは最晩年の一九一七年四月にもされたものであるが、芥川は、『今昔物語に就いて』で、『今昔』の巻五第十三の「三獸行菩薩道鬼焼身語」について、「耳は高く」以下の言葉は同じ語を載せた「大唐西域記」や「法苑珠林」には発見出来ない。(この話は誰でも知つてゐる通り、釈迦仏の生まれぬ過去世の話——Jataka 中の話である。)」と述べている。しかし、述べているのは最晩年だが、『法苑珠林』などにも目を通したのは若い頃からだつたと思う。例えば、処女作ともいえる時期の『青年と死』では、恐らく『今昔』だけではなく『龍樹菩薩伝』や『法苑珠林』なども読んでいた可能性は高いのである。

(21) 前者は、S. Beal, *The Fo-sho-king-tsun-king: A Life of Buddha by Asvaghosha Bodhisattva, The Sacred Books of the East*, Vol. XIX, Oxford, 1883' 後者は、S. Beal, *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World*, 2 Vols., London, 1884' である。この中の前者をケールスは『仏陀の福音』で参照しているが、そのケールス著の大拙訳において、大拙がこの参考書名を『仏本行集経』としている(鈴木大拙全集「増補新版」、第二五巻、岩波書店、二〇〇二年、五〇三頁)のは大拙の誤りであるゆえ、『仏所行讚経』と改められなければならない。しかも、その上で付け加えておけば、これに「経 (King)」を付すのは余計で、恐らくは南條目録を踏襲した衍字に過ぎないから、削除し、『仏所行讚』とすべきである。なお、ビールからはケールスに及ぶ西洋における仏教の側面については、拙稿「寡婦の両錢物語とP=ケールス紹介のそれに対するS=ビールの見解」『駒沢短期大学仏教論集』第九号(二〇〇三年十月)、二一九—二五二頁を参照されたい。ただし、本拙稿には、例えば、同、二二七頁で『蜘蛛の糸』のなつた年を「大正四年」と勘違いするなど、誤りや誤植が多いので申訳ないが、できればいづれ誤りを正したものを出したいと思つている。しかるに、上記の誤りは、当時、抜刷を差上げるや否や、石割透氏から御指摘を頂いたので、恥しくも感謝したものであるが、今憶い出せば懐かしい思いさえするほど昔のような気もする。まだ訂正したものはできていないが、予め当時に重ねてお礼申し上げておきたい。

(22) 『文芸的な、余りに文芸的な』において、芥川は、「僕は英大博物館に一人の東洋学者のゐることを聞き囁つてゐる。し

かし彼の漢詩の英訳は少くとも僕等日本人には原作の醍醐味を伝へてゐない。のみならず、彼の漢詩論も盛唐を貶して漢魏を揚げたのは前(万)人の説を破つてゐるにもせよ、やはり僕等日本人には容易に首肯することは出来ないのである。」(『筑全』、第五卷、一六三頁・『岩全』、第五卷、二〇八頁)と記しているが、この東洋学者とは、私の見た全集は註を施して特定するようなことはしていないものの、明らかに Waley のことであらう。彼が the British Museum に務めたのは一九二三年、辞したのは芥川の死後二年の一九二九年であり、その漢詩の英訳には *A Hundred and Seventy Chinese Poems, 1918* がある。ところで、東洋学者といえは、過日、桑山正進博士から、前掲拙稿(前註12)を介して、日本の東洋学者、石田幹之助博士は一高で芥川と同期だったということを知った。全く失念していたことを想起させて頂いたことに、ここで改めて感謝申し上げたい。私が芥川から Waley のことに思い至ったのも、このような御教示を頂いたお蔭かもしれないからである。

(23) 山口前掲論文(前註4)、二二頁。

(24) 長尾佳代子『芥川龍之介』蜘蛛の糸』原作の主題——ポール・ケーラスが『カルマ』で言おうとしたこと——』『仏教文学』第二七号(仏教文学会、二〇〇三年三月)、一六一—一七二頁、小林信彦『ポール・ケーラスと芥川龍之介——ヨーロッパの仏教説話に対する日本人の反応——』『国際文化論集』第二九号(二〇〇三年十二月)、八五—一三八頁参照。引用は、後者の二〇—二二頁。なお、長尾博士は、最初「ケーラス」としていた表記を、小林上掲論文のなつた以降は、小林博士に倣つて「ケイラス」に改めているが、私は、山口静一博士ほか多くの方が用いている「ケーラス」のままを本稿でも踏襲している。

(25) 松村前掲論文(前註4)により、引用①は、二五三頁、引用②は、二六三頁、註26である。

(26) 「包括的二元論」という呼称が適切か否かはともかく、長尾前掲論文(前註24)、二六六頁でも引用されているように、ケーラス自身が「仏教は二元論的である(Buddhism is monistic)。(The Gospel of Buddha, p. IX)」と述べて、ケーラスは仏教で

あれなんであれ monistic な宗教を高く評価しているのである。また、小林前掲論文（前註24）、八七頁では、「力（Kraft）と物質（Stoff）が結合して実在を形成する」と主張して、精神活動を「刺激に反応して起る脳細胞の運動」に帰したドイツの哲学者ビュールヒナーもケールスに心引かれたほどであると紹介されている。そして、長尾博士にも小林博士にも批判的な松村博士さえも、ケールスの宗教観に関しては、松村前掲論文（前註4）、二三七―三三八頁で、「彼のモニズムへの傾倒というのも、ある二元的な原理に固執して多を認めないというのではなく、他を学び受け入れようという姿勢がある。つまり多元的な価値を認めていたのである。」と評価している。かかるケールスの宗教観は、現今の流行^{はやり}で言えば、ヒツクの唱える「宗教的多元論（religious pluralism）」に近いかもしれないが、ヒツク批判については、後掲（後註42）の Paul Griffiths and Delmas Lewis 論文を参照された。

(27) 「西」と「東」「外来思想」と「土着思想」などの関係については、拙書『仏教入門』（大蔵出版、二〇〇四年）、一一〇頁、同『日本仏教文化史』（大蔵出版、二〇〇五年）、i―iv頁、一一二〇頁で、ここよりやや詳しく論じられているので参照。

(28) 以上の問題の詳細については、拙書『唯識文献研究』（大蔵出版、二〇〇八年）、一九五―二〇二頁、六〇―七七頁参照。

(29) 長尾博士、取り分け、小林博士は、ヒンドゥーイズムの「我説」もしくは芥川の仏教理解に対峙させて、仏教、特に説一切有部の「無我説」を強調しているのであるが、それにもかかわらず、「無我説」を論証するのに、説一切有部を中心とする正統的仏教の思想家たちが論争するのに依拠した経典や論典に論及することなく、たとい小林博士のように『俱舍論』「破我品」に触れることがあっても、基本的には説一切有部所屬の説話集である *Dīyāvadāna* をまるごと経典のように扱ってお茶を濁しているだけなのである。

(30) 「必ず意識されていた」というのは、以下に示す、経典の一節④と、論典中の一定型句⑤とが、*Vasubandhu*（世親）の『俱舍論』で引用され、あるいは提示されていることからでも明かであるが、更に、『俱舍論』で議論されているような論題

がまたより後世の仏教思想家たちによって引き継がれて論争されていったことから見てもやはり明らかである。なお、以下の本文中に示したサンسكريット原文は、順次に「Pradhan(ed.), *Abhidharmakoshaśya of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VIII, Patna, 1967, p.467, ll.5-7; p.129, ll.9-10; p.294, l.4より回収されたものである。因みに、㉔㉕それぞれの経典探索については、本庄良文『俱舍論所依阿含全表』 Part I (私家版、京都、一九八四年)、一一八―一九九頁、Chap. 9[20] 三六―三七頁、Chap. 3[34]を参照されたい。一方、「人無我」を論じた重要な論典には、『俱舍論「破我品」のほかに、Candrakīrti (月称)の『入中論』: La Vallée Poussin(ed.), *Madhyamakāvūṭṭara par Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IX, St.-Petersbourg, 1907-1912, Osnabrück, 1970, pp.233-288, Chap. VI, vv.120-165; 小川一乗『空性思想の研究——入中論の解説——』(文栄堂書店、一九七六年)、一五三―一三〇九頁がある。この中のChap. VI, vv.126の自註に、㉔を含む経典の一部が引用されるが、その自註に対するツォンカパ (Tsong kha pa) の註釈は、*dGongs pa rab gsal*, The Collected Works (gSun 'bum) of rje Tson-kha-pa Blo-bzan-grags-pa, Vol. 24, New Delhi, 1979, f.439, l.4-f.441, l.5; 小川一乗『空性思想の研究 II——ツォンカパ造『意趣善明』第六章のテキストの和訳——』(文栄堂書店、一九八八年)、五二五―五二六頁なので参照のこと。また、㉔と同じ経典の一節は、La Vallée Poussin(ed.), *Bodhicaryāvatāraṅgīkā: Pratyākarāmatī's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Candideva*, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1901-1914, p.474, ll.15-17; 塚田貫康「入菩提行論細疏 第九章試訳」(7)『大崎学報』第二五二号(一九九五年三月)、二六頁(横)にも引用されているので、その前後と共に参照されたい。

(31) これらの㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿、㉠㉡㉢㉣㉤㉥㉦㉧㉨㉩㉪㉫㉬㉭㉮㉯㉰㉱㉲㉳㉴㉵㉶㉷㉸㉹㉺㉻㉼㉽㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿、㉠㉡㉢㉣㉤㉥㉦㉧㉨㉩㉪㉫㉬㉭㉮㉯㉰㉱㉲㉳㉴㉵㉶㉷㉸㉹㉺㉻㉼㉽㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿は、右の註で触れたごとき引用の探索過程において、いずれも説一切有部で特に筆頭に位して重んじられていた『雑阿含経』の、㉠は、第四五経、大正蔵、二巻、一一頁中、㉡は、第三三五経、大正蔵、同、九二頁下であることが知られてゐる。このうち、㉢については、松田和信「縁起にかんする『雑阿含』の三経典」『仏教研究』第一四号(一九八四年十二月)、八九―九九頁中の「経典〈C〉」の比較校訂研究を参照されたい。本経は

Paramarthaśūnyatā-sūtra (『勝義空經』) と呼ばれることもある經典である。なお、㉔の定型句は、恐らく、『大毘婆沙論』以来の説一切有部のアビダルマの伝統の中で形成されたものであろうが、明確には *Vasubandhu* 自身が提示したものかもしれない。因みに、この箇所の変異訳『俱舍論』は、大正蔵、二九卷、一〇四頁上であり、サンسكريットからの現代語訳は、小谷信千代、本庄良文『俱舍論の原典研究 隨眠品』(大蔵出版、二〇〇七年)、一〇六頁であるが、その同時代人である *Saṃghabhadra* (衆賢) の『順正理論』、大正蔵、二九卷、六一二頁上、『顯宗論』、同上、九〇〇頁上にも同文が見出しうる。

(32) 前出の經典㉔では「取蘊」とあり、㉔では「蘊」とあったが、煩惱をもった有漏の状態にいる限り、「取蘊」も「蘊」も実質的に同じである。 *upadana-skandha* (取蘊) の複合語解釈については、 *Pradhāna, op.cit.*, p.5 ll.8-12: 変異訳『俱舍論』、大正蔵、二九卷、一頁上、二四―二八行参照。

(33) チベット訳のみとして伝えられていた『俱舍論』に対する *Shrinaniti* (安慧) の註釈が最近サンسكريット原典としても知られ、その原典の校訂や現代語訳が進められているが、この註釈において、先の定型句は、 *Vasubandhu* や *Saṃghabhadra* のそれが「隨眠品」に見出されるのに対して、それ以外では、論典始めの「界品」中にも引かれているのが認められる。これについては、小林信千代、秋本勝、福田琢、本庄良文、松田和信、箕浦暁雄「新出梵本『俱舍論安慧疏』(異品) 試訳」(2) 『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』第二九号(二〇一二年三月)、一〇頁参照。下から七行目の「論に」以下がその定型句である。また、議論の大枠が継承されていた(勿論解釈の違いはある) ことの二例としては、例えば、前註30中の『入中論』『意趣善明』の当該箇所を参照されたい。

(34) 「心の澄浄」の結果としての「小善成仏」については、拙稿「貧女の二灯物語——「小善成仏」の背景(1)——」『駒沢短期大学研究紀要』第二九号(二〇一一年三月)、四四九―四七〇頁、同「貧女の二灯物語——「小善成仏」の背景(2)——」『駒沢短期大学仏教論集』第七号(二〇一一年一月)、三〇六―三二二頁、同「弥勒菩薩半跏思惟像考」木村清孝博士還暦記

念論集『東アジア仏教―その成立と展開』（春秋社、二〇〇二年二月）、四四九―四六三頁、拙書『仏教教団史論』（大蔵出版、二〇〇二年）、三四三―三七二頁（初出、一九九六年）参照。しかるに、長尾前掲論文（前註24）、二六八頁、小林前掲論文（前註24）、一〇五頁では、説一切有部の仏教説話（前者では「経典」とされているが、決して「経典」ではない）に基づいて、「ブッダが光を放つ話」が異常に重じられて、光は地獄の有情に「浄らかな信仰を生じさせるために」あり、それによって有情は「心を澄まして」業を滅ぼすなどと言われているが、最後の二つの引用カギの箇所を、順次に原文と拙訳で示せば、*prasada-samjanantaram*（澄浄を生じさせるために）と *citam abhiprasadya*（心を澄浄にして）とである。正に「心の澄浄」なのであるが、それがいかに仏教のヒンドゥー化した側面であるかについては、拙稿「髑髏叩きムリガシラス譚訳註『伊藤瑞叡博士古稀記念論集』（二〇〇二年刊行予定）の第三節「論註」に示したヒンドゥー文献『バガヴァッドギーター』もしくは『マハーバータ』の実例によって見られたい。

(35) Paul Carus, "Karma: A Tale with a Moral", *The Open Court*, Vol.8, No.37, 1894, pp.4217-4221 が初出であるが、ここでは大拙が基ついたとされる Paul Carus, *Karma: A Story of Early Buddhism*, 2nd. ed., illustrated and printed by T. Hasegawa, Tokyo, Japan, for the Open Court Publishing Co.; Chicago, 1896, p.14 による。この箇所に限っては、前者と後者との間には、前置詞の変更、コンマの有無などのわずかな違いがあるのみであるから、ここでその二つは取り上げない。大拙訳は、鈴木貞太郎訳『因果の小車』（長谷川商店、一八九八年）、一七頁；鈴木前掲全集（前註3）、一四頁である。大拙は、恐らく、「小善成仏」を知悉していたのであり、これ以外の箇所でも、原文にないのに、「小善」もしくはそれに準ずる語を用いて補っている。なお、引用英文の前半部分については、前掲拙稿（前註21）、一三三頁、前掲拙書（前註27前者）、一一八頁で拙訳によって論じられているので参照されたい。ただし、その拙訳では、*"Absolute evil involves impossibility of existence*（絶対的悪は存在の不可能性を内包している）" をウツカリ見落しており、後者刊行後に気づいて再版での手配は講じているが、まだ

再版されていないので、その点、御配慮頂ければ幸いです。因みに、その拙訳に示されていない後半部分をここに補っておけば、「最小の善業は善の新たな種子を含みつつ実を結び、そしてそれらの種子は、成長し続け、うんざりするほどの輪廻にて魂を養い、遂には涅槃にて最終の全ての悪からの解放に達する。」となる。

(36) 小林前掲論文(前註24)、一〇九頁、二三二―三四頁、註81、82参照。

(37) 前掲拙書(前註34)、三九九―四三三頁(初出、一九九九年)、五九―八八頁参照。

(38) 松村恒「*Analecta Indica*』『大妻比較文化』第三号(二〇一二年三月)、七三頁、分節⑩参照。原文は初出によるものであるが、基本的に違いはない。トルストイのロシア語訳には、業の鉄則を示した後の理由句“for absolute evil…”以下の対応文が全く欠けていることが、松村博士の上記対照によって明白である。

(39) 垂線記号⊥と円形記号○との対峙について、私が初めて触れたのは、拙稿「退職の辞」『駒沢大学仏教学部論集』第四二号(二〇一二年一〇月)、vii―xxxvii頁、特にxx頁においてであるが、両記号が指示する「批判仏教」と「場所仏教」との対峙については、前掲拙書(前註28)、二二―三〇頁参照。芥川『西方の人』の「東方の人」については、前掲拙書(前註27前者)、六一―七頁参照。ところで、大拙がなげゆえに「The Spider Web」を「蜘蛛の糸」と訳したかは私には分からないが、芥川『蜘蛛の糸』のJay Rubinの英訳、Ryūnosuke Akutagawa, *Rashōmon and Seventeen Other Stories*, Penguin Classics, 2006ではやはり“The Spider Thread”である。ただし、このPenguin Classicsの五粽亭広貞の武者絵の表紙はorientalismを表しているようで私は好かない。

(40) 石割透「奉教人の死」——語ることと沈黙と——石割透編『西方の人 キリスト教・切支丹物の世界』、芥川龍之介作品論集成、第三卷(翰林書房、一九九九年)、六八―八二頁参照。なお、その中で、木村毅が、「ろおれんぞ」が娘を懐妊させたと濡れ衣を着せられる話は白隠の逸事による、とした件が紹介されている(七五頁)が、芥川が白隠の逸事を

知っていたとするならば、例えば、『大智度論』において述べられる、釈尊に同じような濡れ衣を着せた女性、梅闍 (Cinca) や孫陀利 (Sundari) の逸話 (順次に、大正蔵、二五卷、七二頁上―中、二四二頁上参照) を芥川が知っていた可能性の方が高いような気は私にはするのである。

(41) 山口静一 『三拜寺に眠るフェノロサとビゲロウの物語』 (宮帯出版、二〇二二年) 参照。引用は、その四三頁。なお、山口博士には、フェノロサを中心としたより詳細なその時代の文化史的研究 『フェノロサ』 上下 (三省堂、一九八二年) もあるので参照されたい。

(42) 前掲拙書 (前註27前者)、一八二―一九二頁、「二音演説法」参照。その古歌の私の知りうる限りでの淵源については、拙稿「日本仏教における「批判」―『現代仏教の可能性』 (新アジア仏教史15、佼成出版社、二〇二一年)、三五六―三五七頁参照。その古歌が明治の仏教界にも流布していたからこそ、ビゲロウもこれを引用していたことについては、山口前掲書 (前註41前者)、一六六―一六七頁参照。なお、この古歌に酷似する *Bhagavadgītā*, IV-11 を John Hick, *God Has Many Names*, London, 1980: 間瀬啓允訳 『神は多くの名前を持つ』 (岩波書店、一九八六年) はその第四章に引くが、この立場を是とする見解をキリスト教側から批判したものとす。 Paul Griffiths and Delmas Lewis, "On Grading Religions, Seeking Truth, and Being Nice to People - A Reply to Professor Hick", *Religious Studies*, Vol. 19, 1983, pp.75-80 があり、その古歌同類の見解を仏教側から批判したものとす。松本史朗 『仏教への道』 (東京書籍、一九九三年、初出は一九八三年)、一六一―一九頁があるので、参照されたい。

(43) *Buddhist literature* を渡辺海旭が「仏教文学」と称していたらしいことが、西村実則 『萩原雲来と渡辺海旭 ドイツ・インド学と近代日本』 (大法輪閣、二〇二二年)、二二六頁所引の海旭の文によって知られる。なお、当時の「仏教文学」研究についても同上書全体を参照のこと。

(44) 芥川『大震に際せる感想』参照。更に、関東大震災については、『岩全』第二〇卷、二四二―二六九頁も合わせて参照のこと。
なお、華村の津波の絵については、『毎日新聞』、二〇二年三月二十二日(火)夕刊、第四面の牧太郎氏の一文によるものである。

(二〇二二年九月十二日)

追記 本誌の編集印刷業務に携わっておられる英進の渡部良彦氏が、本拙稿、註15の記載に目を止められネットで調べた結果、バックナンバーとして購入可と分かり求めて下されたものを御親切にも初校ゲラと一緒に私の手元へ届けて下さった。渡部氏とは、私がまだ短大仏教科に在籍していた折に、同氏が駒沢大学文学部を卒業されたという御縁もあつたか、私共の雑誌を介して昵懇にさせて頂いたが、まさかこのような形で御厚意を忝くするとは思つてもみなかつたのである。ここに記して深謝の意を表したい。そして今実際に『セブンシーズ』当該号を手にして再見すると、特集名は「チベット 天上の禱り」で問題の絵と星博士の文とは、同、六四―六五頁に掲載されているが、この件に関する私の報告は基本的に誤っていないものの、六五頁の問題の絵は、記憶した私の印象とはかなり異なるものであつた。絵は私の印象では横長だったが縦長であり、その絵のキャプションには「フサのジヨカン寺壁面に描かれた、地獄から天国へ蜘蛛の糸を伝つて逃れる死者たち。」とある。また、その糸は三本で、私が上方の一点に収斂するように述べた形状とはむしろ逆であり、平行かやや上方で開いている感じである。登っている人は三人か、あるいは四人であるかのようにも見える。背景には虎が二頭鹿が二匹いて一見悲惨な地獄には見えない。星博士の一文は「チベットの仏教と民間信仰」と銘打たれているが、ほとんどは仏教というよりは民間信仰のことである。この両者の関係は、本拙稿でいえば、チベットにおける仏教の「思想」「哲学」と「習慣」「生活」との関係にならうが、かかる両者を明確に意識したチベットに関する書物としては、山口瑞鳳『チベット』上下(東京大学出版会、一九八七年、一九八八年、下改訂版、二〇〇四年)を参照されたい。

(二〇二三年一月十日)