

# 芥川龍之介の童話『蜘蛛の糸』

— ヨーロッパ人の仏教説話を翻案する試み —

小林 信彦

## はしがき

1894年にポール・ケイラス (Paul Carus)<sup>1)</sup>が説話 The Spider-web<sup>2)</sup>を書いて、仏教説話集 *Karma* の一部として雑誌に発表した。<sup>3)</sup>この説話集はトルストイ (Lev Nikolaevich Tolstoj) の目に留まって、直ちにロシア語に翻訳された。<sup>4)</sup>そして他のいろんな言葉にも翻訳されて、<sup>5)</sup>世界中で読まれることになった。

雑誌に掲載された翌年の1895年に、この *Karma* は単行本として出版され、<sup>6)</sup>これを使って鈴木貞太郎<sup>7)</sup>が1898年に日本語に翻訳したが、<sup>8)</sup>これを手にした芥川龍之介は、The Spider-web を翻案しようとして書き直し、1918年に「蜘蛛の糸」という表題で雑誌『赤い鳥』の創刊号に発表した。<sup>9)</sup>雑誌に掲載されると、この作品は直ちに教科書に採用され、<sup>10)</sup>やがてほとんど全ての日本人が子供の時に読まされることになった。

芥川の『蜘蛛の糸』を研究した人は多いが、素材 The Spider-web と対比して論じた例は今まであまりなかった。ケイラスに関心が向けられることは少なく、『蜘蛛の糸』の理解を深めるために、The Spider-web の内容を検討する試みはなされなかったのである。初めて素材に焦点を当てて『蜘蛛の糸』を取り上げたのは、大阪体育大学で日本文学を担当する長尾佳代子である。<sup>11)</sup>そして長尾はこの方面の研究で大きな可能性を切り開いた。

長尾はケイラスの経歴を調査して、その著作を詳しく研究した。<sup>12)</sup>その結果、

ケイラスが「科学に裏付けされた宗教」を確立しようとしていたことを知った。理性を賛美して不合理を非難することによって、ケイラスが構築しようとしていたのは、「科学的にも責任が負えると同時に宗教的にも納得の行く新しい体系」であった。<sup>13)</sup> 科学に基づいて宗教を確立するために、ケイラスはヘゲラー (Edward Carl Hegeler)<sup>14)</sup> が創刊した雑誌 *The Open Court*<sup>15)</sup> の編集を担当したが、<sup>16)</sup> それと並行して関連する問題について自ら研究を行い、その成果を次々と発表した。<sup>17)</sup>

さらに、ケイラスの著作を細かく研究した長尾は、仏教文献学から多くを学んでいることを突き止めた。19世紀のヨーロッパで成し遂げられた仏教文献の研究は、ケイラスの数多い著作の中によく吸収されていたのである。<sup>18)</sup> そしてこれと対照的に、*The Spider-web* を翻案して『蜘蛛の糸』を作った芥川の方は、仏教の基礎知識がなかったので、ケイラスの主旨を理解するすべもなかった。

ケイラスが育ったのは、仏教研究の発祥の地ヨーロッパであった。19世紀の前半に成立した仏教文献学は、非常に優れた専門家が次々に現れて、19世紀の終わりには確固たる体系を形成していた。<sup>19)</sup> ヨーロッパの研究者が積み重ねてきた研究成果を熱心に読んで、ケイラスは仏教文献について正確な知識を身につけていた。<sup>20)</sup>

これに対して芥川が育ったのは、この分野の研究がはなはだ未成熟な日本であった。芥川はヨーロッパで仏教文献学が大きな成果を上げていることさえ知らなかった。当然ながら、文献学者の研究成果を身につけたケイラスの記述は、理解するすべもなかった。仏教について無関心であり無知であって、正確な仏教伝承を踏まえた作品には近づきようがなかったのである。

翻案しようとして書き直した際に、ケイラスの主旨が分からなかったために、芥川は素材の *The Spider-web* から重要な箇所を消し去り、核心を成す表現を読み損ね、それが原因で物語のあちこちに破綻が生じた。しかしながら、本人はそのことに気づかず、自ら生み出した破綻を補強するすべもなかった。<sup>21)</sup> キリスト教徒に仏教を知らせようとするケイラスの場合と違って、芥

川には仏教の伝承を正しく伝える意図はなかったものの、物語作家である以上は一貫性のある話を作るべきであった。

#### A 『蜘蛛の糸』の素材となった The Spider-web

芥川が『蜘蛛の糸』の材料として使った The Spider-web は、ケイラスの小さな説話集 *Karma* の中で四つ目に採られている話である。そこに登場する二人の人物（修行者のパンタカと大盗賊のマハードゥータ）は、直前の第3話 *Among the Robbers* にも登場する。パンタカはマハードゥータの率いる盗賊の群れに襲われて、さんざん打ちのめされるが、辛うじて命だけは取り留める。次の日にマハードゥータが手下どもに刃向かわれて瀕死の重傷を負う。昨日は酷い目に合わせられたのに、修行者パンタカが駆けつけて親切に介抱してやる。ここから第4話の The Spider-web が始まる。<sup>22)</sup>

さて、インド世界の通念によれば、ある実体が人間や動物に内在していて、感じたり考えたりする。これを「アートマン」(ātman) と言う。これがインドで正統派の考えである。ところが異端派である仏教では、アートマンのような不変の実体が存在することを認めない。仏教の体系は「アートマンは存在しない」という原則を前提として成り立っている。ブッダの教えによって「究極の解放」(vimokṣa/解脱)に向かおうとするなら、「アートマンは実在しない」ということを先ず学ばなければならない。修行者のパンタカは、こうして絶望したマハードゥータを導こうとする。

苦行者のパンタカが傷口を洗ってやっていると、大盗賊のマハードゥータが後悔して言った。「私は悪いことばかりしてきて、善いことは何一つしなかった。その報いとして地獄へ行くことになり、正しい道を歩むことができない。」

これを聞いて苦行者は言った。「確かに前回は悪いことをした。その報いは受けなければならない。しかし絶望することはない。アートマンが実在しないことを知れば、希望が開けよう。その例として、前と同じように大盗賊であったカンダタの話をしてやろう。」<sup>23)</sup>

大盗賊のカンダタは、死んだ後に地獄に行って、10億年以上にもわたって恐ろしい苦しみを味わい続けていた。ある日のこと、ブッダが地上に現れて、究極の理解に達した。その瞬間にブッダから光が出て、地獄の底にも達した。それを見てカンダタはブッダの慈悲を請うた。

すべての者の前世を知るブッダは、この男がかつて一度だけ善いことをしたのを知った。森を歩いていた時に、地上を這うクモを踏み潰さなかったのである。<sup>24)</sup>

哀れみを抱いて、ブッダはカンダタが苦しんでいるのを見た。そしてクモをクモの巣に乗せて下へ降ろした。クモの巣が地獄に達すると、カンダタはその細い糸を掴み、必死の思いでその上に乗った。そして、上へ上へと登って行った。

突然カンダタはクモの糸が震えるのに気づいた。地獄にいる仲間が大勢いっしょに登ろうとしていたのである。カンダタは恐怖にかられて叫んだ。「このクモの巣は俺のだ。お前たちは放れる。」

すると直ちにクモの巣は破れ、カンダタは再び地獄へ落ちて行った。「アートマンは実在する」という間違っただけの考えがまだ残っていたので、カンダタは救われる機会を失ったのである。

苦行者のパンタカが話を語り終えた時に、瀕死の重傷を負った大盗賊のマハードゥータは、「私にクモの糸を掴ませて下さい」と言った。  
〔こうして、自分の未来に希望を抱くことができた。〕<sup>25)</sup>

## B 仏教を異文化として扱えない日本人

『蜘蛛の糸』を扱う研究者たちはケイラスにあまり関心を寄せず、仏教への好奇心も乏しかったので、仏教理解という点でケイラスと芥川を較べようとはしなかった。この問題を取り上げた長尾の報告によると、ケイラスは基本的に正確な仏教の知識を身につけていたが、外の日本人と同じように、芥川は仏教について何も知らず、仏教の伝承に基づいて作られた素材を理解する

ことができなかった。

日本を近代化しようとして、明治時代の日本人は「文明開化」の一環として仏教文献の研究をヨーロッパから取り入れようとした。<sup>26)</sup>キリスト教を奉じる世界の列強に抗して日本が国民国家を作り上げるには、「国語」の確立とともに「宗教」の確立が緊急の課題であった。<sup>27)</sup>この問題について、長尾は次のように言う。

ヨーロッパのキリスト教国をモデルにして近代国家の建設を目指していた日本では、既に近代化を終えた外国の宗教を輸入するか、自国の習俗を洗練して宗教としての体裁を整えるかの選択を迫られた。それまで意味がよく分からないまま使っていた漢訳仏典を、サンスクリットやパーリ語の原典を探して解釈したり、欧米の言語で書かれた翻訳によって理解することは、その後者を目的とした基礎作業であった。<sup>28)</sup>

しかしながら、インド世界と言語系統を同じくするヨーロッパ人と比べて、しかも古典語に素養があるヨーロッパ人に比べて、日本人は絶望的に不利な条件で文献を読まなければならなかった。<sup>29)</sup>それに、19世紀末までにヨーロッパでかなりの量に達していた仏教文献研究の成果は、日本人には手の届きにくいヨーロッパの言語で蓄積されていた。

日本人にとって、ヨーロッパ人のように文献を読むことは極めて困難であったし、ヨーロッパ人が挙げた成果を理解することさえ容易ではなかった。そのようなわけで、日本で仏教文献の研究は遅々として進まなかった。その後かなりの進歩はあったものの、百年後の今になっても、仏教文献の研究で日本は遥かにヨーロッパに及ばない。

仏教文献を研究する専門家が育ちにくかった以上、正確な仏教理解が日本の知識人に及ぶことはなかった。さらに困ったことに、中国語訳の仏教文献から多くの語を借用して、日本人は独自の文化伝統を形成してきた。そして、日本が「仏教文化圏」に属するという幻想が知識人の間に広く行き渡っている。これでは、改めて仏教を勉強する気にはならない。仏教を何も知らなくても、一応は知っているという奇妙な自覚がみんなにあったのである。その

ため、日本人の間に仏教の正しい知識がなかなか根付きにくかった。仏教を異文化として扱えなかったのである。

The Spider-web を日本語に訳した鈴木も、仏教学者を自称していたものの、この点では同じである。1908年に最初の著書 *Outlines of Mahayama Buddhism* が出版されて、<sup>30)</sup> その致命的な欠陥がド・ラ・ヴァレ・プサン (Louis de la Vallée Poussin<sup>31)</sup>) によって指摘された。<sup>32)</sup> この本の序文で、鈴木はヨーロッパで成立した仏教文献学を否定するようなことを言っている。<sup>33)</sup> そして、「キリスト教の偏見がある」と言って、ヨーロッパ人の仏教文献学者を批判したが、<sup>34)</sup> 的外れな言い掛かりに過ぎない。<sup>35)</sup> ド・ラ・ヴァレ・プサンの的確な指摘も、鈴木に対しては何の効果もなく、その態度は後年になっても変わることがなかった。<sup>36)</sup>

鈴木は仏教を理解しようとしなかった。仏教の文献をありのままに読もうとせず、自分の思い込みに合わせて、好きなように仏教を理解したのである。<sup>37)</sup> こうして、インドには痕跡もなく中国語だけで伝えられている文献(『大乘起信論』)の記述を「大乘仏教」の根幹を成すと信じて、<sup>38)</sup> 思いのままに仏教像を描いていた。<sup>39)</sup>

オープン・コート出版社で10年も編集を手伝い、<sup>40)</sup> 仏教文献にも詳しいマックス・ミュラー (Friedrich Max Müller) やオルデンベルク (Hermann Oldenberg<sup>41)</sup>) の原稿を扱っていたにもかかわらず、鈴木はこの人たちと連絡し合うことがなく、ケイラスに紹介してもらってヨーロッパの仏教研究学界に親しもうとしなかった。

「ヨーロッパの学者には仏教が分からない」と頑なに言い張る鈴木は、インドで興りインドで発展した仏教を素直に理解しようとせず、己を虚<sup>むな</sup>しくしてテキストを厳密に読むことに価値を認めなかった。<sup>42)</sup> 鈴木が信じていたのは、テキストを無視して自分で考え出したことであつた。その結果として、鈴木が説こうとしていた「大乘仏教」は、日本文化の一局面に力点を置いたものであつた。<sup>43)</sup>

困つたことに、「仏教国」に生まれ育つたと思ひ込んでいる日本人の間で、

これほど仏教文献を厳密に読む気がない鈴木は、「仏教に最も詳しい大学者」と信じられていて、<sup>44)</sup> 本人も仏教を論じてという姿勢を最後まで捨てなかった。このような鈴木の様子は、「仏教」に対する日本人の姿勢を極端な形で象徴するものであろう。

ヨーロッパは仏教研究が進んでいたし、これに比べて日本は遅れていた。そして、さらに重大なのは姿勢の違いである。ヨーロッパ人の知識人には仏教という異文化に対する新鮮な好奇心があったが、日本人の知識人には「仏教を継承している」という思い込みがあまりにも強くあって、それだけに素朴な探求心に欠けていた。

仏教が異文化であるという点では同じでも、ケイラスの仏教説話と対照させれば、『蜘蛛の糸』という作品そのものの中に、さらにはそれを扱う研究者の論文の中に、日本文化圏の置かれている特殊な状況を見取ることができよう。日本人は日本が仏教国であると思っている。したがって、仏教を知っているとと思っているので、仏教文献を一行も読んだこともない人々がこぞって仏教について語る。

しかしながら、日本人が「仏教」と呼んでいるものは、日本の文化の中で発展した日本独自の事象であって、インドの文化の中で展開した仏教とはあまりにも異なる事象である。<sup>45)</sup> 日本人が書いた『蜘蛛の糸』を扱う際にも、このことに留意することが必要であろう。

### C ブッダが地上に現れて放つ光

ケイラスにあって芥川に欠ける項目として長尾がまず挙げるのは、「師であるブッダ (buddha) への信頼」である。<sup>46)</sup> ブッダの役割は真理を伝えることであり、苦しむ人を無条件で救うことではない。救済を求める人々にとっては、ブッダを信頼してブッダの説く真理を信じるのが満たすべき必須の条件である。

The Spider-web でケイラスが語る物語によると、カンダタは10億年以上にわたって地獄で苦しんでいたが、この世にブッダが現れて、〔その口から〕光

を放った。そしてケイラスの物語で、ブッダの光は地獄の底にまで届いて、そこで苦しんでいる者たちに希望を与えることになった。<sup>47)</sup> この一節を長尾が取り上げて日本語に訳している。

彼は幾劫<sup>いくごう</sup>もの間、地獄に墮しており、その悲惨な境遇から抜け出すことができませんでした。しかし、その時、ブッダが地上に出現して至福の悟りの境地に到達しました。その記念すべき瞬間には、すべてのデーモンたちを鼓舞して命と希望を与える光線が地獄に差し込みました。<sup>48)</sup>

長尾の訳文に見える「劫<sup>ごう</sup>」(kalpa) という語は $432 \times 10^7$ 年を指し、<sup>49)</sup>「デーモン」(demon) という語は「地獄で苦しむ異容の者」を指す。10億年以上にもわたって (several kalpas), カンダタ (kandata) は「異容の者」(demon) たちと共に地獄 (naraka/奈落) で苦しみ続けていたのである。ここでケイラスは天文学的な数値を挙げて、時間設定も仏教の伝承に従っている。この世でカンダタが行った「悪い行い」には、これだけの時間にわたる地獄の苦しみが相当したのである。

「ブッダが地上に現れて光を放つ」というモチーフに着目した長尾は、これが仏教の伝承を踏まえていると言う。長尾によると、最大の仏教学派サルヴァースティヴァーダ (sarvāstivāda/説一切有部) に伝えられる説話で繰り返し現れる文を忠実に踏まえているという。<sup>50)</sup> 長尾の言う通りであり、サルヴァースティヴァーダの伝える説話集『アヴァダーナシャタカ』(avadānaśataka) と『ディヴァーヴァダーナ』(divyāvadāna) には、このモチーフがしばしば見える。<sup>51)</sup>

仏教の伝承によると、「悪い行い」には「辛い報い」が自動的に伴う。「行い」に相当する「報い」を味わい尽くすまで手の打ちようがなく、途中で抜け出すことなどできない。このような絶望的な状態にあって、奇跡と言える機会が訪れることがある。この世にブッダが現れる時である。<sup>52)</sup> 仏教説話集『アヴァダーナシャタカ』や『ディヴァーヴァダーナ』が語り継いでいるのは、このような奇跡の機会について伝えるモチーフである。



ブッダが地上に出現すると、その口から真理の光が放たれて地獄にも届く。すると、地獄で苦しんでいる者たちの痛みが和らぐ。ブッダの説いた真理は地獄へも届く。途方もない「悪い行い」をした「報い」として、10億年以上にもわたって地獄で苦しみ続けている者たちにも、ブッダの真理に接する機会が与えられるのである。

仏教に伝わる説話集『アヴァダーナシャタカ』は、ケイラスの小説話集が出た1894年の3年前の1891年に、フェール（Léon Feer）の翻訳が完成して、ギメ博物館（Musée Guimet）の紀要に発表された（Avadānaçataka, cent légendes bouddhiques）<sup>53)</sup> ブッダの光が地獄に届くというモチーフがしばしば出て来る仏教説話集は、ケイラスが The Spider-web を構想した1894年には、正確な翻訳がすでにヨーロッパにあって、その気になれば誰にも読むことができたのである。

ブッダが放った光が地獄に届くという The Spider-web の場面は、確かな仏教文献を踏まえている。『アヴァダーナシャタカ』に伝えられるエピソードでは、〔地上に現れた〕ブッダが微笑むと、口から色とりどりの光が放たれる。<sup>54)</sup>そして、その真理の光はいろんな地獄へも届く。<sup>55)</sup>暑い地獄へ届いたブッダの光は涼しくなり、寒い地獄へ届いた光は暖かくなる。こうして、いろんな地獄にいる者たちの苦しみが和らげられた気がする。<sup>56)</sup>ブッダの光を浴びて、地獄で苦しんでいる者たちは楽になるのであるから、ブッダのお陰で「悪い行い」の「報い」は、軽減されるということになる。<sup>57)</sup>

このように、The Spider-web を構想した際に、ケイラスは仏教の伝承に基づいていたのである。このことに気づいたのは、世界中で長尾が最初であった。<sup>58)</sup> The Spider-web の研究にとって、これは非常に貴重な発見であり、長尾の画期的な貢献であった。

#### Da 真理を伝えるケイラスのブッダ

仏教の伝承によると、ブッダは「奇跡の力」( ṛddhi/神變)によって動物を作りだして、「ひたむきな信仰」( prasāda/信)を起こさせるために、この

「作り出されたもの」(nirmita/化身)を自分の代わりに遣わす。『アヴァダーナシャタカ』で語られる「ブッダが光を放つ話」にもこの伝承が伝えられていて、地獄で苦しんでいる者たちに、ブッダは「〔奇跡の力によって〕作り出されたもの」を使いとして放つのである。<sup>59)</sup>

ケイラスのブッダはクモを地獄へ降ろすが、この箇所の記述も『アヴァダーナシャタカ』に伝えられる仏教の伝承を受けたものであり、このクモは自然の生物ではなく、「ブッダに潜む奇跡の力によって作られた〔生物〕」である。ブッダは「奇跡の力」によってクモを作りだし、自分の代わりにこれを地獄へ遣わしたのである。こうして、ブッダに対する「ひたむきな信仰」を起こさせ、すべてをブッダに任せさせる。

ケイラスの物語に登場するブッダは、カンダタにも真理の光を放って「正しい教え」を伝えている。そしてさらに、クモを作り出して使者として派遣して「ひたむきな信仰」を起こさせている。このように、ブッダは教えを伝え放しではなく、きちんとアフター・ケアを行って、完全にブッダに信頼する状況を用意している。無条件で「正しい教え」に従うように手を打っているのである。これでブッダはやるべきことはすべてやり終え、この希有の機会をどう生かすかはカンダタの問題である。

ブッダは真理を伝えるのが職務であり、<sup>60)</sup>「行いと報いの対応法則」に干渉することがない。「悪い行い」(aśubha-karman/悪業)をした者が「辛い報い」(duḥkha-phala/苦果)を受けるのは、ブッダといえども妨げようがないのである。もっとも、ブッダがこの世に現れた時は例外であり、その時だけは地獄で苦しんでいる者たちも真理に接する機会が与えられ、遙か遠い未来に今の苦しみから抜け出す望みが出てくる。

ケイラスの仏教説話は、「辛い報い」に苦しむ者にめったにない機会が与えられる物語であり、言わば超法規的措置が試みられる話である。「行いと報いの対応法則」を棚上げにして行われる救出がうまく行くには、苦しんでいる当人がブッダの教えを受け入れなければならない。そして、ブッダの教えは「アートマン (ātman) は実在しない」という命題を前提とする。

インド文化圏の正統派が立てた構想では、「アートマン」と呼ばれる精神中枢が人間に内在すると信じられている。このアートマンが機能して精神活動が行われ、判断したり感じたりするというのである。そして、このアートマンは不変の実体であると考えられている。<sup>61)</sup>しかしながら、インドで仏教は異端の体系であり、アートマンの実在を認めない。

仏教で構想された体系では、人間存在は五つの要素がたまたま仮に結合した構成物に過ぎず、<sup>62)</sup>アートマンのように独立して作動するものが存在する余地はない。「アートマン」と呼ばれる不変の実体が人間に内在するわけではないのである。したがって、「アートマンは存在する」というのは間違った考えであり、このような間違った考えを捨てることこそ、仏教体系の根底にある鉄則である。

ケイラスはこの「アートマン」に英語の“self”を当て、<sup>63)</sup>仏教の伝承を忠実に受け継いで、「アートマンは実在する」という考えが間違いであると繰り返し述べている。<sup>64)</sup>The Spider-web を構想したケイラスは、このことを物語の重要な場面でそのつど力説しているのである。作者がどれほど重視していたかが偲ばれる。

## Db 真理を伝えない芥川のおしゃかさま

ところが芥川の方は、「アートマンは実在しない」という仏教の真理へ言及することさえないし、ブッダが地上に現れて真理の光を放つ場面も、「ひたむきな信仰」を起こさせるためにクモを作り出して使いとして送る場面も設定していない。ケイラスの仏教説話に欠かせない導入部を芥川は削除しているのである。ケイラスのブッダと違って、芥川のおしゃかさま（御釋迦様）は真理を伝えることがない。このおしゃかさまは仏教で構想されたブッダの面影はなく、日本で構想されたブツ（佛）の姿が反映されている。

「アートマンは実在しない」という教えこそ、苦しみからの「究極的解放」（vimokṣa/解脱）という究極目標に至る過程の出発点であるが、このことが芥川の『蜘蛛の糸』では完全に無視されている。当然ながら、ケイラスが苦心

して強調する「間違っただけを捨てること」については、わずかな示唆さえ見られない。仏教でブツの機能は真理の伝達に尽きるが、芥川のオシャカサマはそれを欠いていて、ブツとは似ても似つかぬ存在であり、日本人が描いたブツの言い伝えが受け継がれている。

ケイラスが創作した仏教説話では、ブツが真理の光を放つ場面の外でも、「間違っただけを捨てること」への言及が見られ、冒頭に登場する瀕死の大盗賊は、末尾にも再び登場して決意を語る。“let me take hold of the spider·web”と言ったのに続いて、“and I will pull myself up out of the depth of hell”と言うのである。<sup>65)</sup>この箇所を読んだ読者は“The spider·web”という語の象徴的な用法を確認することができる。

ところが芥川の童話では、瀕死の大盗賊がどこにも登場せず、決意を表明する場面はない。“the spider·web”という語の象徴的な用法を確認する機会が読者に与えられていないのである。「アートマンは実在しない」という仏教の基本的教えは、日本人がそれまで聞いたこともなかった。これは日本とは無縁の異文化なのであるから、芥川が理解できなかったのも当然である。

教えを説かないオシャカサマ、自分の判断でデゴクから悪党を救い出そうとするオシャカサマは、日本のブツとしてなら通用するかも知れないが、仏教のブツではありえない。仏教で構想されたブツは、「正しい教え」を人々に伝えることが職務であり、「行いと報いの対応法則」に干渉することがない。ブツの個人的判断で地獄の苦しみを途中で中断することは、仏教では考えられていないのである。

仏教文献に基づいて語られたケイラスの話をもとに翻案しようとして、芥川が仏教の体系に矛盾するオシャカサマを登場させた。芥川は仏教の基本事項を知らなかった。そして自分が仏教に無知であるという自覚がなかった。自分が登場させたオシャカサマが仏教の原則に相容れないなどは夢にも思っていなかったのである。

芥川をはじめ日本の知識人は、仏教という異文化の体系が先進文化圏で研究されていたことを知らなかった。近代文明の中心地から日本はあまりにも

遠い所にあり、ヨーロッパの研究者が解明していた仏教について、知ろうともしなかったのである。ケイラスの記述した異文化に触れる機会があっても、日本人は誰も驚くことはなかった。

### E ブッダが真理を伝えることに興味がない日本人

ケイラスが伝えようとしたブッダの教えの根底にあるのは「アートマンは幻想に過ぎない」という命題であり、*The Spider-web* では“the illusion of self”と表現されている。<sup>66)</sup>そして、別の著書 *The Gospel of Buddha* では“the existence of self is an illusion”と表現されて、次のような説明が加えられている。

The existence of self is an illusion, and there is no wrong in this world, no vice, no sin, except what flows from the assertion of self.

The attainment of truth is possible only when self is recognized as an illusion. Righteousness can be practised only when we have freed our mind from passions of egotism. Perfect peace can dwell only where all vanity has disappeared.<sup>67)</sup>

仏教で構想されている体系は、「アートマンは実在しない」という原則を前提として組み立てられている。この原則を無条件で受け入れて、「正しい教え」を完全に信じること。これこそが救済の道を進むのに欠かせない条件である。仏教の伝承を正しく継承するケイラスの *The Spider-web* で、カンダタが地獄に逆戻りしたのは、長尾がいみじくも言うように、「無慈悲であったからではなく、ブッダの教えに対する強固な信頼が足りなかったからである。<sup>68)</sup>すなわち、前提とされる必須の条件が満たされなかったので、超法規的な措置が自動的に無効になったのである。

仏教の「行いと報いの対応法則」によると、前世での「悪い行い」の結果として、カンダタは「辛い報い」を受けて地獄で苦しんでいるが、ふさわしい期間が終わるまで、この苦しみは続くのであり、中断されることがない。ところがケイラスのカンダタは、「真理の光」が放たれるという希有の機会に

恵まれて、「辛い報い」が中断されることになった。

しかしながら、欠かせない条件が満たされなかったので、この異例の手続きが無効となった。“It is mine”（[この蜘蛛の巣は]俺のだ）<sup>69)</sup>と叫ぶことによって、“アートマンは実在しない”というブッダの説く真理をまだ身につけていないことが露呈したのである。こうして救済活動は無に帰し、カンダタは以前の通りに「行い」(karman/業)の「報い」(phala/果)を受け続けることになった。事態は元へ戻ったのであって、新たに「辛い報い」が加えられたのではない。

ケイラスが仏教説話を書いたのは、ヨーロッパと異なる文化圏の人々の考え方を伝えるためであった。仏教文献で伝えられていることを踏まえて、地獄で苦しむカンダタにもブッダの教えに接する場面が用意された。ブッダの教えを身につけて救われる可能性が開けることになったのである。しかしながら、カンダタはブッダの教えを身につけていなかったため、せっかくの機会は失われることになった。

こうして、仏教文献を踏まえたケイラスの記述は芥川の童話に伝わらず、『蜘蛛の糸』は素材と全く違う話になった。ところが、吉田精一はこのことに気づかず、<sup>70)</sup>ケイラスの『The Spider-web』と芥川の『蜘蛛の糸』は「筋が全く同じである」などと言う。<sup>71)</sup>そして、吉田の乱暴な意見にみんながそろって同意し、ケイラスと芥川の主旨がまるで違う可能性に目を向けた者はいなかった。<sup>72)</sup>

芥川は仏教の伝承に関心がなく無知であったので、ブッダが真理の光を放つ場面を消去し、使いのクモが送られる場面も消去した。そのため、カンダタはブッダから正しい教えを伝えられる機会を失い、正しい教えを身につけて救われる可能性も開けなかった。ブッダの教えを身につける機会さえなかったのであるから、教えを身につけていなかったために、せっかくの機会が失われることもなかった。芥川はケイラスの主旨を何一つ理解できなかったのである。そして、芥川研究者もこのことに気づいていない。

ケイラスの物語では、真理の光が地獄にも届いて、ブッダの代理としてク

モが派遣される。これはすべて仏教の伝承をしっかりと踏まえている。しかしながら、ケイラスが伝えようとした仏教の世界観は、芥川に通じることはなかった。芥川がケイラスの文章から肝心の箇所を削除したのは、主旨が汲み取れなかったからである。

ところが、吉田はこのことに気づかず、「細い蜘蛛の糸が何万人の人をも支えうるという奇跡的な前提」は芥川が意図的に取っ払ったということになり、その結果として『蜘蛛の糸』は「文学的リアリテを増した」などと言う。<sup>73)</sup>しかしながら、ケイラスの敷いた伏線を芥川はそれと知らずに消してしまったに過ぎず、それに代わる別の工夫を何もしていないのであるから、結果として脈絡のない話が出来上がった。そんなものに読者がどうして「文学的リアリテ」を認めるであろうか。

芥川が肝心の箇所を素材から削除した結果、整合性のある象徴体系が新たに生まれたわけではなかった。芥川は自分が理解できない素材を使って童話を作ったのであり、全てを承知の上で換骨奪胎して楽々と新しい作品を作り出したわけではなかったのである。<sup>74)</sup>吉田もフェールの翻訳を読んで、早まった結論を出す前に「ブッダが真理の光を放つ」という仏教に伝わるモチーフを知るべきであった。

「真理の光が放たれて救いの可能性が開ける」という特殊なモチーフを扱う特殊な仏教説話を書き直して、仏教抜き作品を作るなど、最初から無理なことであった。仏教について無教養であったからこそ、芥川はそのような無謀なことを企てたのである。研究不足で慎重さに欠ける吉田は、このことを見抜くことができなかった。

ブッダが真理を伝えるということは、仏教世界の人々にとって片時も忘れることがないことであり、仏教に伝わる文学伝承の中で最も重要な課題である。日本で仏教が信じられていない以上、ブッダが光を放つエピソードに日本人が興味を示さなかったのは当然である。しかしながら、このエピソードを削除するにしても、仏教について語る作品を翻案する以上は、仏教伝承の意味を心得ているべきであった。せめてケイラスの作品を英語のテキスト

で読んでいれば、この点で少しは状況が理解できたかも知れない。

そうしなかった芥川は、ケイラスが伝えようとした体系の構成が分からないまま、それを構成する要素の機能が分からないまま、新しい話を組み立てようとした。これは極めて難しいというよりも不可能な作業であった。ケイラスの物語展開を知らずに、芥川は向こう見ずな作業に取り掛かったのである。『蜘蛛の糸』の物語展開に破綻が生じるのは避けられなかった。

### Fa クモの糸が切れた理由の違い

The Spider-web でカンダタを救出する作業が失敗に終わったのは、超法規的措置に欠かせない条件が満たされていなかったからである。クモの糸が切れてカンダタが再び地獄へ落ちたのは、ブッダの教えを無条件で受け入れなかったからであり、ブッダに全幅の信頼を置かなかったからである。「アーツマンは実在しない」という原則が身に付いていなかったので、カンダタは必須の条件を満たすことができなかった。そこで、この異例の手続きは無効になった。

ところが、芥川の翻案ではブッダの教えに関する部分がケイラスの話から消し去られた。芥川のおシャカサマは、ブッダの教えを伝えることがないのである。そうすると、カンダタの縋っていたクモの糸が切れた理由（ブッダに全幅の信頼を置くこと）も消えてしまったので、カンダタが再びチゴク（地獄）に落ちた理由は、他に求めなければならなかった。そこで、クモの糸が切れた理由として芥川が思い付いたのは、カンダタのムジヒ（無慈悲）であった。これは翻案者の独創であった。

さて、カンダタは前世の悪行の報いでチゴクにいたが、芥川のおシャカサマはこれを救おうとした。このように、芥川が書き直した話で、この極悪人のカンダタは、もっぱらおシャカサマの慈愛の対象として登場する。ところが、話の末尾で状況は一変する。ムジヒが原因でカンダタにバツ（罰）が下されるのである。<sup>75)</sup>

自分ばかり地獄からぬけ出そうとする、韃陀多の無慈悲な心が、さ



うしてその心相當な罰をうけて、元の地獄へ落ちてしまったのが、御釋迦様の御目から見ると、淺間しく思召されたのでございませう。<sup>76)</sup>

仏教の伝承によれば、「真理の光」が地獄へ届く場面に続いて、「ブツダの教えを受けて、地獄で苦しむ者にも救われる可能性が開ける」という。もっとも、「ブツダの教えを受けて、地獄で苦しむ者にも救われる可能性が開ける」と言っても、実際に救済される機会が訪れるのは、天文学的な量の時間が経過して、果てしなく生まれ変わった後でのことであり、地獄での苦しみが今ただちに打ち切られるわけではない。

もっとも、ケイラスが読んだ仏教文献『アヴァダーナシャタカ』によると、ブツダの放った真理の光を浴びると、地獄で苦しんでいる連中は、いつか地獄の苦しみが終わった後で、神の世界または人間の世界に何度も生まれ変わることができる。そして、「四つの真理」(catur-ārya-satyāni/四聖諦)を身に付けることができる。<sup>77)</sup>これが身に付くと、「正しいものの見方」が確立して、遙か遠い未来に「究極の解放」(vimokṣa/解脱)に向かう見通しがつくのである。<sup>78)</sup>

ブツダは「行いと報いの対応法則」に干渉しないのであるから、真理の光を多量に浴びたところで、地獄での苦しみが急に打ち切られて、地獄以外の所に生まれ変わるわけではない。しかしながら、『アヴァダーナシャタカ』に伝えられる伝承では、ブツダの教えに接する効果の大きさを強調するために、光を浴びて地獄の苦しみが和らげられたように感じたと言う。<sup>79)</sup>

ケイラスの *The Spider-web* では、仏教で伝えられる伝承が拡大解釈されて、仏教文献に前例のないことではあるが、<sup>80)</sup>「地獄から救いだそうとする場面」が設けられている。ここでケイラスが着想を得たのは、「意地悪婆さんを地獄から救い出そうとする話」からであり、<sup>81)</sup>これは広くヨーロッパに伝わる民話である。<sup>82)</sup>このヨーロッパの民話では、地上から葉の付いた玉葱または蕪を下ろして地獄から婆さんを引き上げようとする。

ケイラスはこの話を仏教説話に取り込もうとして、引き上げ道具をクモに代えている。野菜を節足動物に変換しているのである。ケイラスが語り始め

た話では、ブッダが地獄へ下るのは、単なる引き上げ用具ではなく、「ひたむきな信仰」を起こさせるために、使いとして送り出したものである。そのためには、ブッダに代わって相手を説得する役目がある。仏教の伝承によると、ブッダの使いを務める「〔奇跡の力によって〕作り出されたもの」(nirmita/化身)は、心を備えた人間または動物でなければならない。仏教の体系で、植物は「心を備えたもの」(sattva/有情)ではなく、心を備えていないものは声を出して思いを伝えることができない。<sup>83)</sup>

ケイラスはヨーロッパの民話を仏教説話の中に採り入れたのである。<sup>84)</sup>こうして、ブッダが放った光を浴びさせてもらい、クモを降ろしてもらったカンダタは、クモの巣に取り付いて地獄から出ようとする。<sup>85)</sup>The Spider-web を構想する際に、前に聞いたヨーロッパの民話がケイラスの念頭に蘇って、<sup>86)</sup>カンダタが救出される場面を考え出したらしい。玉葱をクモに代えてブッダは地獄に降ろして、カンダタにつかまらせるが、ブッダの教えを完全に身につけていないことが分かったので、途中でクモの巣が破れてしまい、地獄からの救出は取り消される。

仏教文献に前例のないにもかかわらず、このような救出を敢えて設定するとすれば、当然ながら「ブッダの教えを受けて」という前提条件が満たされていないなければならない。真理の光を浴び、クモを送ってもらった以上、カンダタはブッダの教えを完全に身につけていると期待されるのである。もし完全に身につけていないことが分かったら、救出は機械的に取り消されることになる。

こうして、途中で仏教の原則から逸脱するものの、これは一時のことであって、The Spider-web はやがて仏教の本筋に帰る。カンダタは「正しい教え」を身につけていないことが露見して、すべては元の木阿弥となり、以前通りに地獄で苦しみを受け続ける。この失敗物語は悪い手本として役立てることができ、この話を聞いた瀕死の大盗賊のマハードゥータは、「私にクモの巣をつかませてください」と言って、ブッダの「正しい教え」を守り抜こうと決心する。<sup>87)</sup>

## Fb 芥川が鈴木訳に見た「我執の妄念」という表現

ところが、芥川は「真理の光」が放たれる場面を消去し、使いのクモが送られる場面を消去したのであるから、「ブッダの教えを受けて」という前提条件は満たされず、ケイラスが構想した「地獄からの救出」は成り立ちえない。そうすると、「再び地獄へ落ちること」も起こりえない。したがって、ケイラスの考えたように、物語を展開することはできない。

童話『蜘蛛の糸』の中に、「韃陀多の無慈悲な心が、そうしてその心相当な罰をうけて、元の子ゴクへ落ちてしまった……」<sup>88)</sup>と描写される場面が見られる。ここで芥川がムジヒという語を使ったのは、鈴木訳で「我執」という語を見たからである。

「去れ去れ。〕此の糸はわがものなり」と覺えず絶叫したりしかば、糸は立刻に断絶して其身はまた舊の奈落の底にぞ落ちたりける。〕我執の妄念は尚ほ韃陀多の胸中に蟠まり居りたりしなり、……」<sup>89)</sup>

この「我執」は中国の仏教文献で用いられている語句であり、インドのテキストに見える“ātma-grāha”(アートマン〔の存在〕を堅く信じること)という表現を訳するために使われている。<sup>90)</sup>それが「間違った考え」であるということを示すために「妄念」を加え、中国の仏教文献では「我執妄念」と言う。ケイラスの表現“the illusion of self”(アートマン〔は存在する〕という間違った考え)を訳するために鈴木が使ったのは、中国の仏教文献で用いられる翻訳用の慣用表現「我執妄念」であった。

‘Let go the cobweb. It is mine!’ At once the cobweb broke, and Kandata fell back into hell. The illusion of self was still upon Kandata. ……」<sup>91)</sup>

仏教文献を読む訓練を受けた中国人に語りかけるのなら、「我執妄念」という語を用いても何の支障もないのである。ところが、鈴木の場合は日本人であり、鈴木が翻訳で使っているのは日本語であった。それに、「我執の妄念」という語が日本で使われる場合、中国語で仏教を論じる際に使う術語として

の用法のほかに、日本語独自の用法があった。「我執」という語は日本語に借用されているのである。

日本語に借用された「我執」という語は、「自分だけの小さな考えにとらわれて離れられないこと/我を張り通すこと」であり、<sup>92)</sup>「自分の都合にこだわること」である。「我執を捨てよ」という仏教文献の言葉を日本人が読めば、「他人の立場に立って考えよ」あるいは「他人に思いやりを持って」という意味になる。「我執」は日本語で「ムジヒ」(無慈悲)に関連する語として用いられるのである。

ケイラスの“the illusion of self”は、鈴木訳で「我執の妄念」(自分の都合にこだわる間違った考え)が当てられた。そして、鈴木「我執」は芥川の『蜘蛛の糸』で「ムジヒ」に置き換えられた。正しい日本語の用法に従って、芥川はこれを「ムジヒ」と理解したのであった。童話の創作を依頼された芥川は、ケイラスのキーワード“the illusion of self”を意図的に退けたのではなかった。少なくともこの語に関する限り、『蜘蛛の糸』の作者は素材に忠実であろうとしているのである。

中国人が仏教文献を中国語に訳する際に使った語は、日本に伝わると、必ずしも仏教の文脈に沿って読まれなかった。古くから中国語訳仏教文献は数多く日本に輸入されていて、そこに使われている語は日本語に借用されて、用法が独自の発展を遂げていた。日本の知識人に読ませようとして、鈴木が“the illusion of self”に「我執の妄念」を当てたのは間違いであった。

カンダタのことを記述するのに、「我執妄念」という中国語の表現を「無慈悲」という日本語表現に代えたのは、芥川の個人的な好みによるものではなく、日本語世界に普遍的な事象である。『蜘蛛の糸』を研究した片野達郎も、鈴木訳で「〔韃陀多の〕我執の妄念」という表現を見て、これを芥川の「韃陀多の無慈悲」と同一視して、「原作の主張を忠実に伝えたものと見ることができよう」と言っている。

「自分ばかり地獄からぬけ出そうとする、韃陀多の無慈悲な心が、さうしてその心相当な罰を受け」たとする批判は、韃陀多が「我執の妄

念」によって応報をうけ、「一縷の糸は忽ち断滅し」たとする原作の主張を忠実に伝えたものと見ることができよう。<sup>93)</sup>

『蜘蛛の糸』を論じた論文で、片野は「我執」という語を借用語として用い、「無慈悲」という意味に使っている。ケイラスが正確に仏教から継承した「我執の妄念」の意味（「アートマンにこだわる迷い心」）は、作者の芥川の場合と同じように、読者の片野にも全く伝わっていないのであり、日本語に定着した借用語「ガシフ・ノ・マウネン」として受け取られているのである。芥川や片野の「無学」を責めることができないとすれば、鈴木は訳語の選択を間違ったことになるだろう。

### Fc ケイラスの主旨を採り損ねた芥川

もし芥川が鈴木訳に不審を感じ、ケイラスの文章をじかに読んでいたら、“the illusion of self” を正しく理解しなかったにしても、この英語表現を「無慈悲」に置き換えることはなかったであろう。しかしながら、そういうことは起こらなかった。芥川は「我執の妄念」に不審を感じることはなかったのである。鈴木も芥川もそれぞれの立場で日本文化の置かれた混乱状況を象徴しているかのようである。

ヒンドゥー教の文化圏やキリスト教の文化圏で、それぞれの宗教について無知な子供はまともに育ったとは思われまいであろう。まして、宗教について何も知らない知識人がいるはずもない。ところが日本では、芥川のような知識人が仏教について初歩的な知識すらない。外の人々も似たようなものであるから、このことは芥川の出来の悪さを物語るわけではなく、日本が仏教国でないことを如実に傍証するものであろう。しかしながら、はなはだ困ったことに、仏教について何も知らないのに、日本人はみんな仏教を知っていると思い込んでいる。このために、日本文化圏は途方もない混乱状況に陥っている。

鈴木によれば、中国語訳の仏教文献が自由に読めるので、日本人には仏教が理解できるという。<sup>94)</sup> 他方で鈴木は、中国語の仏教術語とそれが日本語に借

用された場合を峻別していなかった。The Spider-web を日本語に訳した鈴木  
木の文章は、中国語訳の仏教文献で用いられる語に満ちている。日本語に借  
用されて違った用法になるという事実を無視しているのである。また芥川自  
身も中国語の仏教術語が理解できると思っていて、それを借用語の用法で読  
んで、何の不自由も覚えなかったのである。

(クモの糸が切れた理由)

ケイラス: the illusion of self [ was still upon Kandata ]

鈴木: 我執の妄念(は)毘陀多の胸中に蟠<sup>わたか</sup>まり居りたりしなり)

芥川: 毘陀多の無慈悲な心

こうして日本人の芥川はケイラスの主旨を取り違えた。仏教の伝承に通じ  
たケイラスが語る The spider-web で、カンダタが攀じ登っているクモの巣  
が破れたのは、ブツダの説く「正しい教え」がまだ身につけていなかったか  
らであった。しかしながら、仏教を知らない芥川にはこのことが分からな  
かった。仏教の伝承を知らない『蜘蛛の糸』の作者にとって、クモの糸が切れ  
たのはムジヒ・ナ・ココロがカンダタにあったからであった。この点について、  
長尾は次のように言っている。

カンダタが再び地獄の苦しみに落ちたのは、無慈悲だったからでは  
なく、ブツダの教えに対する強固な信頼が足りなかったせいなのであ  
る。[ケイラスの]「蜘蛛の巣」では、ブツダが法(ダルマ)を説き、  
カンダタがその正道の教えを疑念を持たずに信仰するということが地  
獄の苦しみを緩和する重要な要素であることが全体の文脈から明らか  
であるから、芥川のように糸をつかむところだけを取り出して独自の  
脚色を行うと論理的に破綻してしまう。<sup>95)</sup>

ケイラスの The Spider-web と芥川の『蜘蛛の糸』を綿密に検討して、長  
尾はこのような結論に達した。The Spider-web のテキストをよく読んでケイ  
ラスの主旨を正しく理解し、それが芥川に全く伝わっていないことに気づい  
たのである。見事な成果であり、『蜘蛛の糸』の研究に新しい可能性を開くも  
のである。

### Ga 話の途中で一変するオシャカサマの能力と権限

長尾の優れた研究のお陰で、芥川は素材として選んだ The Spider-web の主旨を取り違えていることが明らかになった。その結果として『蜘蛛の糸』のあちこちに辻褃の合わない点が生じ、物語としての統一性を保つことができなくなった。長尾の言うように、「独自の脚色を行うと論理的に破綻してしまう」のである。

ケイラスの物語で戒められているのは、「間違っただけが身についていること」が主旨である。ところが芥川の物語で戒められているのは、「無慈悲が身についていること」である。芥川にとって、「間違っただけが身についていること」がどうしてもよい以上、ブッダが「正しい教え」を伝えることは不要であり、真理の光が放たれる場面は消去された。

したがって、芥川が『蜘蛛の糸』に登場させたオシャカサマは、「正しい教え」を伝えることによってカンダタを救出しようとするのではない。気まぐれでカンダタを救出するのである。ゴクラクをぶらぶらしていたオシャカサマは、ふと池の底のチゴクを見て、カンダタがそこにいるのがたまたま目に留まった。オシャカサマがチゴクを覗いたのも気まぐれであるし、そこにカンダタを見かけたのも気まぐれである。<sup>96)</sup>

このカンダタをオシャカサマはチゴクから救出しようとする。そして、それを実行しようと取り掛かり、クモの糸をチゴクの底へ降ろす。<sup>97)</sup>ここで描かれているオシャカサマは、気まぐれに選んだ男の前世の報いを気まぐれで中断しようとするのである。オシャカサマはチゴクにいる「罪人」の一人を自分の意志で救出しようとしている。そして、そうする能力と権限がオシャカサマにあることを前提にして、話が始まり進んでいる。

ところが救出される途中で、カンダタは再びチゴクへ落ちる羽目になった。それまではカンダタの救出にあれほど熱中していたのに、何をすることもできないのか、あるいは何をしようともしないのか、自分の立てた計画が無に帰す事態が起こっても、オシャカサマの反応ははなはだ消極的である。「悲し

さうな御顔」をして遺憾の気持ちを表すものの、ただただ傍観しているだけであり、何か思案することもないし、まして何かの行動をとろうと心に決めることもない。<sup>98)</sup>

自分の目論みに反して起こったことに戸惑っているのかも知れない。<sup>99)</sup> しながら、もともと大勢の中から気まぐれにカンダタを選んだのはオシャカサマ自身である。そして気まぐれに救出作業を企画したのも、それを気まぐれに実行しようとしたのも、このオシャカサマ本人である。人を見る目がなかったにせよ、自分の意志で始めた大事業の破綻について、このオシャカサマはあまりにも無関心である。

このように、チゴクで苦しむ者を気の向くままに救出する能力と習性が備わっていながら、芥川のおシャカサマはいざという時にやる気がない。あれだけ救出に熱心であったのに、クモの糸が切れた場面へ来ると何の手出しもせず、カンダタが「その心相当の罰」が加えられるのを傍観している。このオシャカサマのやることは辻褄が合っていない。オシャカサマの立場や役割は、芥川の物語の中で一貫性に欠けているのである。

こういうことになったのも、仏教の伝承を受けたケイラスの物語を翻案しようとして、仏教の伝承とあまりにも離れたオシャカサマを登場させたからである。芥川のおシャカサマは「正しい教え」を伝える気はまるでないし、「行いと報いの対応法則」に干渉して、「悪い行い」の「報い」として避けられない苦しみを打ち切ってやろうとする。

このようなオシャカサマが登場する物語は、仏教の伝承を踏まえた話を翻案したものである。素材の話に登場するブツダは「正しい教え」を伝えることに専念し、そのために光を地獄へも放ち、クモを地獄へ降ろす。ブツダの関心は「正しい教え」を伝えることに尽き、それを受け入れるかどうかは本人次第であり、ブツダの関知するところではない。せっかくの機会を失ったカンダタにブツダは無関心である。

The Spider-web の主旨を理解できなかった芥川は、素材に重大な手を加えることになったが、カンダタが地獄に再び落ちたという場面だけは、あまり



にも劇的な事件であり、あまりに明白な事実であるだけに、誤解する余地がなかった。芥川の翻案では再落下に至る事情は違ったものになったものの、この場面だけは手を加えようがなかったのである。

カンダタの再落下に対するブッダのかかわりについても、芥川は手を加えることができなかった。「正しい教え」を伝えるブッダは消え、チゴクで苦しむ者の救出に熱中するオシャカサマが現れたが、ここで「カンダタは再びチゴクに落ちることなく、無事にゴクラクへ引き上げられた」とするわけにはいかなかった。

救出に取り掛かったオシャカサマは、限りない能力と権限を備えていたが、それをこの場面で発揮させることができなかった。「怒ったオシャカサマが自らの意志でカンダタを再落下させた」ということにでもなれば、救出にあれほど熱心であった冒頭のオシャカサマとの乖離は極大に達することになる。それに日本人は「優しいオシャカサマ」を期待するので、そんなことになれば読者の混乱が極まるだけであろう。こうして、芥川のオシャカサマも、ケイラスのブッダと同じように、せつかくの機会を失ったカンダタに無関心でいるしかないのである。

ケイラスの主旨を見抜けなかった芥川は、仏教文献を踏まえた素材を無邪気に書き換えた。そして長尾の言う通り、「独自の脚色」を行った結果、展開した物語が「論理的に破綻してしま」い、あちこちで不備が生じるのを避けられなくなった。その第一に取り上げるべきは、オシャカサマの能力と権限が途中で一変していることである。『蜘蛛の糸』に登場するオシャカサマは、物語の中で一貫性が保たれていない。

### Gb' バランスがとれない芥川のヨイコトとムクイ

仏教の伝承によると、「悪い行い」をすれば「辛い報い」が自動的にもたらされ、これからは誰も逃れようがない。並外れた「悪い行い」の結果として地獄の苦しみがもたらされると、やらかしたことに相当するだけ、永遠とも思える長い時間をかけて、極度の激痛に耐えて地獄に留まらなければならな

い。それまでは手の打ちようがなく、途中で打ち切って抜け出すことができないのである。

このような絶望的な状態にあって、劇的な機会が訪れることがある。この世にブッダが現れる時である。地上に現れたブッダは真理の光を放ち、それが地獄へも達する。地獄で苦しんでいる者たちは真理の光を地獄で浴び、ブッダの教えに接する機会を与えられるのである。<sup>100)</sup> こうして、絶望的な状況にある者たちの将来に希望が現れる。

これは古い仏教説話に伝えられる話であるが、ケイラスはこの伝承を最大限に利用して、カンダタが地獄から救出される場面を用意した。<sup>101)</sup> 「正しい教え」を伝えられて地獄の苦しみから救われる可能性を考えたのである。しかしながら、「正しい教え」を完全に受け入れていないことが判明したので、この希有の救済手続きは自動的に無効になり、カンダタが再び地獄の苦しみを続けるようになった。このように、ケイラスに設定された物語の展開は、それなりに何の綻びもない。

しかしながら、このことは芥川の理解を越えていた。ブッダの光が地獄へ届く場面は『蜘蛛の糸』で無視され、カンダタが「正しい教え」を伝えられる可能性は考えられなかった。芥川の物語では希有の救済手続きが採られず、したがってそれが自動的に無効になった次第もなかった。カンダタがチゴクから救出される作業については、全く別の根拠が考えられたのである。

ここで芥川が目にしたのは、「生前に一度だけクモの殺害をしなかったこと」である。カンダタを地獄から救い出す根拠は、いつもなら無意識にやっている小動物の殺戮を一生に一度だけ止めたというだけのことであり、実際に何か善いことをしたわけではないが、芥川のオシャカサマは「それだけの善い事をした」<sup>102)</sup> とお墨付きを与えるのである。

そして、このヨイコト（善事）が原因となって、チゴクの苦しみが打ち切られるというムクイ（報）が結果として続く。<sup>103)</sup> チゴクの苦しみが打ち切られるどころか、オシャカサマのいるゴクラク（極楽）に移されるかも知れないのである。<sup>104)</sup> たった一度クモを殺さなかったというだけで、繰り返された殺人

と放火の大罪が打ち切られることになり、ゴクラク行きという最高のムクイがもたらされる可能性さえ出て来たのである。これでは、カンダタが行ったヨイコトと受けるムクイの間には均衡がとれない。

それに、そのような理由でカンダタの救出を決意して実行しようとしたのは、ほかならぬオシャカサマ自身である。仏教のブツダと違って、超越者として好き勝手に振る舞っているわけであるが、それにしても芥川のオシャカサマの考えることと実行することは、何ともバランスを欠いていて、全く常軌を逸している。

カンダタがチゴクへ落ちた次第について、芥川が設定したワルイコト（悪事）は、「殺人や放火を死ぬまで続けたこと」であり、そのムクイは「チゴクで苦しむこと」である。このワルイコトとムクイの対応は、ケイラスからそのまま移しただけに、さすがに仏教の伝承を受けていて、よくバランスが取れている。ところが、カンダタがチゴクから逃れる次第について、芥川が独自に開発したヨイコトは「一生に一回だけ蜘蛛殺しを控えたこと」であり、そのムクイは「チゴクでの苦しみがなくなること」、あるいは「ゴクラクへ行くこと」である。

最初にカンダタがチゴクへ落ちた場合については、ケイラスからまともな因果関係を継承したのに、チゴクから引き上げる場合について芥川が思いついた因果関係は、はなはだ常軌を逸してまともではない。チゴクからゴクラクへ行くことは、この世からジゴク行きより大きな飛躍であるから、その原因として想定すべきは、「一生の間ずっと殺人と放火を繰り返すこと」よりも絶対値で大きいヨイコトのはずであり、悪の極致を絶対値で上回る善の極致でないとバランスがとれそうもないが、それが何と「一生で一回だけクモ殺しを控えたこと」なのである。<sup>105)</sup> こうして出来上がった芥川の話は、ヨイコトとムクイの釣り合いを欠く「因縁話」であった。

### **Gb<sup>2</sup> クモを殺さなかったエピソードの特異な来歴**

翻案に際してブツダが光を放つ場面を消去してしまったので、カンダタを

地獄から救出する理由は、「正しい教え」が身に付いていなかったこと以外に求めなければならなかった。それがクモを殺さなかったという生前のエピソードである。ところが、The Spider-web のテキストが形成される過程で、これは極めて特異な来歴のエピソードであり、1896年の東京本再版で初めて現れたものである。<sup>106)</sup> 鈴木が訳したのはこの版であり、当該部分を引用すると次の通りである。

「犍陀多よ、汝は嘗て仁の行をなしたることなきか、之れあらば今また汝に酬い來り汝をして再び起たしむるに至らむ。されど罪業の應報によりて厳しく苦しめられ、これによりて始めて一切の我執を脱し、貪瞋痴の三毒を洗ふにあらざれば、永劫解脱の期あるべからず。」

犍陀多は黙然たりき。彼は残酷なる人なりしが故に、生來嘗て一小善事をも爲さずと思惟したればなり。されど如來は知り給はざる所なし。この大賊の一生の行爲を見給ふに、彼嘗て森の中を行けるとき、地上に一つの蜘蛛の蠹々たるを見たりしも、彼は「小虫何害をもなさず之を踏み殺すも無慘なり」と思惟したることありき。<sup>107)</sup>

1894年に初めて雑誌 *The Open Court* に掲載された時にも、1895年に東京本 *Karma* の初版が出たときにも、このエピソードは *The Spider-web* に見られない。この作品に不可欠な要素ではなかったのである。クモを殺さなかったエピソードが現れるのは東京本の再版であり、<sup>108)</sup> その鈴木訳を素材にして、芥川は『蜘蛛の糸』を書き上げた。

このエピソードは元々はケイラスの話になく、これがなくても物語は成立していたのであり、物語の展開に不可欠な要素ではなかった。ケイラスが地獄から救出されることになったのは、ブツダから発せられた真理の光を浴びたからであり、ほかに何の条件もなかった。一回だけクモ殺しを控えたことが付け加えられたところで、カンダタの立場が有利になるわけではないのである。

さて、カンダタをチゴクから救い出す場面を構想するに当たって、ケイラスはヨーロッパに流布している「意地悪婆さんを地獄から救い出そうとする

話」を使ったが、この民話の数多いヴァージョンの中に、「一生で一度だけ善いことをしたこと」が地獄から救い出す条件とするものがある。<sup>109)</sup> The Spider.web の物語展開に不可欠でないのに、初版発表の二年後の1896年になって、クモを殺さなかった話をわざわざ挿入したのは、たまたまケイラスが聞いた「意地悪婆さんの話」で「一生で一度だけ善いことをしたこと」が地獄から救い出す条件となっているからである。<sup>110)</sup> 1893年に開かれたシカゴの世界宗教会議で、ケイラスはその話をヴォルコンスキー（Sergej Vokonskij）が語るのを聞いたに違いない。<sup>111)</sup>

この条件が付け加えられたところで、The Spider.web の物語展開が大して変わりがあるわけでもないのに、わざわざケイラスが改訂版でこれを挿入したのは、3年前に聞いた話に強い思いを抱いていたからであろう。この民話はロシアの人々の間に伝わる「意地悪婆さんを地獄から救い出そうとする話」であり、「一生で一度だけ善いことをしたこと」が地獄から救出する条件とされている。<sup>112)</sup> 1896年に *Karma* の東京本再版を出す際に、このことをケイラスは急に思い出したのである。

このように一度だけクモ殺しを控えたエピソードは、ケイラスの話で物語の展開に不可欠な要素ではなかった。しかも、鈴木訳のこの部分には重大な錯誤に基づく箇所がある。<sup>113)</sup> それにもかかわらず芥川にとって、このエピソードは物語の展開に不可欠な要素となった。<sup>114)</sup> ギョクで苦しむカンダタを救い出す根拠としては、これ以外に考えられなかったからである。

『蜘蛛の糸』を執筆した芥川は、いろいろ熟慮した結果、一度だけクモ殺しを控えたエピソードを考え出して、「どんな悪人にも慈悲の心があること」<sup>115)</sup> の傍証としたわけではない。芥川は深く考えずに、出来合いのエピソードをケイラスから継承したのである。ケイラスが東京本の再版で新たにこれを入れたのは、はなはだ単純な動機によるものであり、物語の構造の上でも必然性の弱いものであった。

ここでも The Spider.web の物語展開を理解しなかったために、芥川は『蜘蛛の糸』の物語を形成する際に極めて不自然な作業をすることになった。

ケイラスの物語展開にとって付加要素に過ぎないエピソードを大袈裟に扱い、カンダタをチゴクから救出する根拠としたのである。こうして、チゴク脱出という最高のムクイを引き起こしたヨイコトとして、何と「一生に一度だけクモを殺さなかったこと」を設定して、芥川は翻案作品の構成に致命的な不備をもたらすことになった。

### Gc チゴクへ再び落ちる原因となるムジヒ

自分だけ助かるうとした芥川のカンダタは、オシャカサマの判断では、そのムジヒな心に相応しいバツを受け、元のジゴクへ落ちてしまった。オシャカサマの期待通りにことが進めば、ジヒを備えた人なら自分だけが助かるうとはせず、「何百何千」の「罪人たち」<sup>116)</sup>も助けようとしたはずである。これがオシャカサマが予定していた成り行きである。しかしながら、このようにことは進まなかった。

カンダタと違って、ほかの「罪人たち」はクモ殺しを一度だけ控えることもしなかった。その程度のヨイコト<sup>117)</sup>さえしていないのであるから、オシャカサマに選ばれて、ジゴクから助け出されることはなかった。ジゴクを抜け出そうとして、カンダタはクモの糸を伝わって昇ろうとしているが、その後続くのは極悪のカンダタよりさらに極悪の奴らである。

ところが、オシャカサマはこんな奴らもカンダタは助けるべきだと思っている。カンダタが再びチゴクへ落ちた際に、オシャカサマの心をよぎったのは、「カンダタは自分だけがジゴクから抜け出そうとしていたので、そのムジヒさがふさわしいバツを受けて、元のチゴクへ落ちてしまった」ということであつた。<sup>118)</sup>

オシャカサマは「どんな悪党にも慈悲をかけるべきだ」という立場をとっているのである。そうすると、悪党の一人であるカンダタにもジヒをかけなければならなくなる。しかも、このカンダタは一生に一回だけクモにジヒをかけたことがあり、オシャカサマ自身がカンダタのヨイコトを高く評価して、大勢の「罪人たち」の中から特に選んで、ジゴクから救い出すことに決めた

のである。ところが、芥川の描くオシャカサマは、このようなカンダタにジヒをかけることなく、「ジゴクへ再落下したことは、オシャカサマから見ると情けないことと思ったのであろう」と説明されている。<sup>119)</sup>

オシャカサマがカンダタをチゴクから救出しようとした口実は、前世でクモの殺害を控えたことである。<sup>120)</sup>ところが、同じカンダタが再びチゴクへ落ちなければならぬ口実は、「罪人たち」にジヒをかけなかったことである。ツミのないもの（クモが一匹）<sup>21)</sup>にジヒをかけたことは、ゴクラク行きに相応するヨイコトと評価され、無限のツミを背負った究極の悪党（数限りもない罪人たち）<sup>22)</sup>にジヒをかけなかったことはチゴクの苦しみに相応するツミと評価されるのである。

仏教のブツダと違って、芥川のオシャカサマは自分の意志と気まぐれでクモの運命やチゴクにいる「罪人」の運命を変える。このオシャカサマの判断に何かの原則があるとすれば、「ジヒをかける行為は絶対無比の価値があり、相手かまわず適用しなければならない」というジヒ至上主義が考えられるが、これはカンダタにも当てはめなければならなくなり、チゴク再落下の場面はありえなくなる。しかしカンダタは実際にチゴクへ落ちたのであるから、オシャカサマの判断には何の原則もなかったことになる。<sup>123)</sup>

救出する条件としてカンダタに要求されていたのは、ジヒ・ノ・ココロ（慈悲の心）であり、他人への思い遣りであった。しかも、クモの殺害を一生に一回だけ控える程度の超低水準のジヒ・ノ・ココロではなく、自分自身の救出の可能性を犠牲にしてまで実現しようとする究極水準のジヒ・ノ・ココロであった。前世で放火と殺人で人生を送った者に対して、しかもチゴクで究極の苦痛を受けても悔悟することがない者に対して、このような究極のジヒ・ノ・ココロが唐突に要求されたのである。

カンダタがチゴクへ落ちる場面は、『蜘蛛の糸』で最大の見せ場である。それを支える理由付けを考えるのに、作者の芥川は物語全体に配慮することなしに済ませているのである。このように作品の核を成す所でも、整合性を気かけない芥川の基本姿勢は変わらない。これでは作品全体が破綻するの

は避けようがない。

芥川の組み立てた物語の筋書きは、この点でも慎重に考え抜かれたものではない。自分で考えたにせよ、どこかから借りたにせよ、芥川は部分部分で別個にアイデアを導入することはあっても、それを無秩序に並べるだけであった。一つ一つを吟味した上で、全体を統合して筋の通った話にまとめることができなかつたのである。

The Spider.web に描かれたチゴク再落下の場面には、このような不整合は見られない。「正しい教え」を身につけていないことが分かったので、せっかくの機会が取り消しになったのであり、すべてはブツダにかかわりのないところで起こった。ところが、芥川が語った再落下の場面では、このような不整合が見られる。

The Spider.web を翻案しようとしていた芥川は、カンダタがチゴクへ再び落ちる場面を描こうとして、ケイラスが考えていた落下の原因を理解できなかった。そこで、ケイラスが思ってもみなかった原因を導入することになったのであるが、その際に芥川はあまり注意深くなかつた。自分が導入した要素が他の諸要素に与える影響について、細かく考えていなかつたのである。自分が新しい要素を持ち込んでいるという自覚がなかつたのであるから、そのような余裕などあるはずもなかつた。

#### Gd 残酷なオシャカサマ

カンダタが再び地獄へ落ちた時、オシャカサマが傍観者のように振る舞っている。もしここでもオシャカサマが以前と同じようにすべてを取り仕切っているとすれば、自分の意志でカンダタの救済中止を決意したことになる。そうすると、日本の子供たちが書いた読書感想文によく見られるように、オシャカサマこそムジヒということになり、『蜘蛛の糸』はオシャカサマ残酷物語ということになる。

それにしてもおしゃかさまも、そこまで試してみなければ判断がつかないものでしょうか。カンダタのためにも、なんだか味気なく、か



えって、おしゃかさまのお慈悲の限度が悲しく、むしろ私には物足りない感じがします。(京都・中三女)<sup>124)</sup>

もっと太いものをおろせばよいのに<sup>125)</sup>

〔ここで釈迦が考えているのは〕「できるなら、この男を地獄から救い出してやろう」〔という程度のことであり、〕 始めから釈迦の救いの意志は弱い。ほんとうの釈迦なら、「どうしても、なんとかして救い出してやろう」であるはず。<sup>126)</sup>

……この作品に対してのべる生徒の感想は、実に多様である。……お釈迦様を非難するもの。……<sup>127)</sup>

それで思い出したんだけど、Bさんのおかあさんは、女学校のころ「くもの糸」を読んで、それまでおしゃか様についてほのぼのとしたあこがれがあったのが、これを読んでから、おしゃか様はざんこくだと思えるようになった。それで世の中がいやになったという記憶があるんだそうですが、みなさんはいかがですか。<sup>128)</sup>

子供に読書感想文を書かせれば、この点を取り上げて不満をもらす者がいつも何人かいる。下沢勝井は「本来の読者である子どもたち」の受けとめ方を知らうと思い、興味深い調査を行って、その結果を報告している。下沢自身が期待していなかった反応の中に、「オシャカサマの残酷さ」に触れたと思われるものがある。<sup>129)</sup>「ヂゴクから救い出してやろうと決めて、クモを降ろしてやったのは、オシャカサマ自身ではないか。ヂゴクを抜け出す途中で、ちょっと叫んだくらいで、再びヂゴクへ突き落とすなどとは、このオシャカサマは酷いではないか。」<sup>130)</sup>

不満をもらす度に日本の子供たちは不満を抑圧され、『蜘蛛の糸』が完全無欠な作品であると思うように強要されている。「本来の読者である子どもたち」の反応を調査した下沢にとって、「オシャカサマの残酷さ」に触れた子供たちの意見は、「作品を作品の約束の中で読みきっていない素朴な感想」あるいは「的はずれの感想」に過ぎない。『蜘蛛の糸』の定説があると信じる下沢は、「悪いことをすると悪い目に会う」という読みから「救われない人間一般の工

ゴ」という読みに進むと思っていて、最後には「そうした人間の救済を考えようとする」読み「相対的に発展していく」と思っている。<sup>131)</sup> 下沢は定説に従って『蜘蛛の糸』の読み方を子供たちに指導しようとしている。国語教育の専門家の間では、無理強いに『蜘蛛の糸』を生徒に読ませるカリキュラムが成立しているのであろうか。<sup>132)</sup>

しかしながら、この点について日本の子供を納得させるのは困難なようである。正にこの点で芥川の童話は日本の文化伝統に相容れないからである。日本独自の文化伝統にあるのは、無条件で人助けをするオシャカサマであり、日本には無慈悲なホトケサマ（佛様）などいないのである。ゴクラクをそぞろ歩きをするオシャカサマは受け入れることができても、<sup>133)</sup> 日本人は無慈悲なオシャカサマには納得できない。

さらに、日本の子供を納得させるのが困難なのは、芥川自身が話の冒頭で優しいオシャカサマをすでに登場させているからである。「正しい教え」を伝えようとするケイラスのブツダを消し去って、芥川が登場させたオシャカサマは、何よりも人助けが大好きであり、気の向いた時に気の向いた者を好き勝手に救出する。「正しい教え」を伝えることに熱心でなく、人間の救済に熱心な点で、このオシャカサマは日本の文化伝統に忠実である。芥川のオシャカサマがユニークな点は、頼まれもしないのに自分の気の向くままに救済することであるが、祈願に応じて救出する伝統的なブツに基づいて、ケイラスのブツダの代わりに構想されたものであろう。

このオシャカサマがクモの糸の切断に関与したことを示唆する言葉は、『蜘蛛の糸』のテキストに見られない。オシャカサマはゴクラクの池の側から下を覗いて、カンダタがチゴクへ落ちる様子を見つめていた。この場面でオシャカサマは観察者であり、カンダタの巡ることの成り行きに何の関与もしていない。クモの糸を自分で切るどころか、誰かに切らせるように影響力を行使してもいない。

御釋迦様は極樂の蓮池のふちに立つて、この一部始終をずっと見ていらつしやいましたが、やがて韃陀多が血の池の底へ石のやうに沈ん

でしまひますと、悲しさうな御顔をなさりながら、又ぶらぶら御歩きになり始めました。<sup>134)</sup>

このように、『蜘蛛の糸』のテキストで見る限り、カンダタが縋っていたクモの糸は、オシャカサマの意志と関わりのないところで切れたようである。では、なぜクモの糸は切れたのか。「無慈悲な心」が「罰」を受けたからであると言う。カンダタにムジヒの心があったので、自動装置が作動してクモの糸が切れたことになる。

しかしながら、たとえオシャカサマがクモの糸を切ったことを示唆する言葉はないとはいえ、前の場面ではあれほど熱心にすべてを取り仕切っていたのであるから、ここでもオシャカサマの判断と読者が思い込んで不思議でない。これは子供だけでなく、同じように考える専門家もいる。志田昇は「上から糸を引いている者」の意志で糸が切られたと思っている。<sup>135)</sup>

仏教を知らずに仏教説話を書き換えて童話を作ろうとしたのであるから、仏教の伝承と矛盾するオシャカサマが出てくるのは避けられなかった。仏教の伝承について基本的事項を知らなかったのはしかたがないにしても、芥川は自分の話が筋が通らないことにも気づけなかった。読者に「誤解」が生じる危険を予想することさえなかったのである。

ブッダがこういうことに関与するはずはないから、地獄再落下の場面がケイラスの作品から移された以上、オシャカサマが口出しをしないのは当然である。しかしながら、それぞれの場面の由来がどうであれ、日本人から見れば優しくしたオシャカサマが急に残酷に振る舞うのは納得できない。こういうことになったのも、ケイラスの主旨を見抜けなかった芥川が「独自の脚色」を行った結果、展開した物語が「論理的に破綻してしま」い、<sup>136)</sup>筋の通った物語を構築することができなかったのである。

## Ge 何も知らされていない芥川のカンダタ

ケイラスの The Spider-web で、ブッダが地上に現れるや、自ら真理の光を放つが、それは地獄にまで届いている。さらに自ら「奇跡の力」を使って

クモを作り出し、それを自分の使いとして地獄へ送り出して、地獄で苦しんでいる者たちに「ひたむきな信仰」が生まれるように仕組んでいる。ブッダは「正しい教え」を伝えようとしたのである。ところが、カンダタの方は教えられた教えを身に付けることができなかった。ブッダの教えを自分のものにしていなかったので、せっかくの救出の手続きは無効になり、すべては元に戻ってカンダタは再び地獄の苦しみを受け続けることになった。

このように、地獄で苦しむ者たちにも、「正しい教え」に接する機会が与えられているのである。それだけではなく、念には念を入れて、「正しい教え」を伝えるブッダに心服する状況が用意されているのである。このような状況の中で、「正しい教え」をしっかり身に付けていなかったために、救出の手続きは取り消されたわけであるから、カンダタの身の上で起こったのは、本人の態度のせいであった。ブッダの教えに接する機会を与えられたにもかかわらず、カンダタはそれを自分のものにしていなかったのである。

The illusion of self was still upon Kandata, He did not know the miraculous power of a sincere longing to rise upwards and enter the noble path of righteousness.<sup>137)</sup>

ケイラスのカンダタが「正しい教え」を身に付けるように、万全の用意がなされていた。この幸運なカンダタに欠けていたのはただ一つ、「正しい教え」である。アートマンの幻想がまだ残っていたので、正しい道に入ろうとする強い願いに宿る奇跡的な力を知らなかったのである。すべてを忘れて、この願いを貫けばよかったのである。

ところがカンダタはそうはせず、いたずらに外のことを考えた。大勢が昇って来るのでクモの糸が切れはしまいかと心配したのである。アートマンの幻想がなくなるように、ブッダは万全の用意をしている。地獄にまで届くように真理の光を放ったし、「奇跡の力」を使ってクモを作り、それを地獄に降ろしている。それにもかかわらず、カンダタは願いを貫かなかった。その身の上で起こったのは、自分自身の態度から生じたことである。

これと違って、芥川の童話に登場するカンダタは、ほかの「罪人たち」に

思いやりがなかったために、「誰から受けたのか分からないが」罰をうけて、元の地獄へ落ちてしまった...。」<sup>138)</sup> 芥川のカンダタは、「正しい教え」が身に付いているかどうかを問われていないのである。したがって、「正しい教え」に接する機会は与えられておらず、ブッダが放った真理の光を浴びていないし、ブッダが使いとして送ったクモを送ってもらってもいない。

教えを伝えてもらうどころか、芥川のカンダタはオシャカサマから一言も言葉をかけてもらっていない。クモの糸を垂らしたのが誰なのかさえ知らせてもらっていない。何げなく地獄の空を眺めていると、クモの糸が自分の上に垂れていたのに気づいたのに過ぎず、<sup>139)</sup> これを地獄へ降ろした人については、最後まで知らない。それどころではなく、芥川のカンダタはオシャカサマの存在すら知らないのである。

芥川の語る物語で、地獄でカンダタの上に降ろされたクモは、自然の生物である。<sup>140)</sup> ケイラスのクモと違って、ブッダの「奇跡の力」によって作り出された存在ではなく、ブッダの使いとして送り出されたのではない。芥川のカンダタにとって、「遠い遠い天井から.....一すぢ細く光りながら.....垂れて参る」<sup>141)</sup> と言われる「銀色の蜘蛛の糸」は、無条件で頼り切るいわれは何もないのである。

それどころ、糸がどこから来たのかさえ知らされていないのである。糸の正体について何も知らされていないまま、一人を支えられる強度があるかどうかも確かでないのに、下を見ると何千人もが後から付いて来るのである。このクモの糸のか細さと後に続く者の多さを考えると、ただただ恐怖に打ち拉がれるほかない。<sup>142)</sup>

置かれている立場を全く知らされていない芥川のカンダタにとって、後に続く「罪人たち」に「思いやり」をかけることは、自身を犠牲にする覚悟が必要であろう。クモの糸が切れてしまう危険があり、そうなれば自分も「罪人たち」も救われないのである。そして、芥川のおシャカサマは、「思いやり」の大切さをカンダタに教えていないし、「無慈悲の心は相当の罰を受ける〔こと〕」を前以て警告してもいないのである。

芥川のカンダタが罰せられることになったのは、ジヒをかけなかったからである。ジヒをかけるはずであったのは恐怖に脅える悪党であり、ジヒを受けるはずであった相手は他の悪党である。そして、このジヒは自己犠牲を伴うと予想される。このように、ジヒをかけるのが極めて不自然な状況が設定されているにもかかわらず、ジヒをかけることを期待されていたカンダタは、何にも知らされていなかった。

そして、何にも知らされていないまま、期待通りにジヒをかけなかったとあって、カンダタは唐突に責任を取らされたのである。ケイラスのカンダタの場合と違って、芥川のカンダタの身の上に起こったことは、何が何だか分からないうちに降りかかったことであった。芥川は「その心相當な罰を受けて、元の地獄へ落ちた……」<sup>143)</sup>と言うが、何も知らされていないカンダタ自身は、ツミを受けたという自覚がまるでないのである。

ケイラスの主旨を理解することができずに、芥川はムジヒという独自の課題を導入して、「ムジヒがあったのでバツを受けた」という話を作り上げたが、カンダタ当人は何も知らされていなかった。すべてはカンダタが与り知らないところで起こるのである。これでは、読者に「反省を強いる」<sup>144)</sup>ことはできないし、子供たちを納得させることもできない。

## H エゴイズムを扱うのに不適切な芥川の状況設定

『蜘蛛の糸』の作者がケイラスの主旨を理解できなかったのは、日本の仏教研究がヨーロッパに立ち遅れていることだけが原因ではない。問題は日本文化が置かれている状況を日本人自身が理解していないことにある。仏教が異文化であることが日本人に意識されていないのである。

熱心な読者でもある研究者たちも、ケイラスの仏教説話を丁寧に読まず、仏教を知らない自分の都合に合わせて何となく納得して、そろって独り合点してしまった。ケイラスの主旨を汲み取ろうと努力せず、「仏教国」に生まれ育ったという思い込みを唯一の拠り所として、仏教について好き勝手な論議を重ねたのである。その結果、ケイラスの説話と芥川の童話との距離を測定

することができなかった。

ケイラスの仏教説話で「クモの巣の破壊」が起こったのは、カンダタがブツダの教えを身に付けていなかったからである。ところが、芥川の童話で「クモの糸の切断」が起こったのは、カンダタがムジヒであったからである。芥川のカンダタが再びチゴクへ落ちたのは、自分のことしか考えずに他人への思いやりを欠いていたからである。<sup>145)</sup> これを受けて、芥川研究者の間で一致した意見は、「『蜘蛛の糸』がエゴイズムの問題を見事に取り上げた」というものである。人間に潜む身勝手さを戒める名作であるというのである。

芥川に描かれるカンダタがこの世にいた頃の姿は、無修正でケイラスから継承したものであり、The Spider.web に描かれている通り極悪非道のままであるのに、『蜘蛛の糸』ではカンダタが再びチゴクへ落ちた理由について、全く新しいアイデア（ムジヒ）が持ち込まれた。そして、クモの糸も芥川の童話では全く別のものとなった。「真理の光が放たれる場面」を削除した結果、カンダタの前に降ろされたクモの糸は、芥川も言っているように、一人以上の重さに耐える可能性すら疑わしい。このクモはブツダの「超能力」によって作られたものではないので、奇跡の力は期待されておらず、その糸が数百万人を支える保証はないのである。<sup>146)</sup>

仏教の約束事を伝えるつもりがなければ、そして外に何か特別なことを主張しようとしているのでもなければ、現代日本に生きる読者の判断に委ねることになる。しかしながら、「怒鳴ったとたんにクモの糸が切れたこと」について、それがムジヒのせいであると読者に納得させることは容易であるまい。「自分一人さえ断れそうな」クモの糸の切断を避けようとして後に続く連中を怒鳴りつけるのは、現代人から見れば緊急避難の範囲内のことであり、死ぬまで放火殺人を繰り返した極悪非道と同列に並ぶことではない。同じバツを科せられてチゴクの苦しみを強要されるとは、現代社会の通念でとうてい納得できることではなからう。<sup>147)</sup>

このように全く異なる理由が導入されて、芥川の『蜘蛛の糸』は話の流れが The Spider.web と全く違ったものとなった。一方では、小さな悪事を一

回だけ控えたという理由で、放火殺人を繰り返した非道の報い（チゴクで苦しむこと）が途中で打ち切れ、それどころかゴクラク行きの恩恵に浴することになった。ところが他方では、緊急避難とも言える行為のせいでチゴク行きという同じバツが復活するのである。これでは釣り合いが取れず、ストーリー展開に著しく均衡が損なわれることになった。

仏教の文献の中で言及されるアートマンは、日本人にとっては理解しがたい異文化を構成する要素であるが、正しい人間にはあってはならない「幻想」（illusion）である。しかしながら、現代日本の文学作品で言及されるエゴイズムは、現実に人間の心に深く潜むものであり、どんな人間の心にも確実に存在するもの、しかも抜き難く存在するものである。どんなに優れた人間もこれから逃れることはできないのである。

そのようなエゴイズムを扱う作品に登場すべきは、出来の良い人物である。設定すべき場面は、普段は出来の良い人物が予想外の身勝手な行為に出る場面である。<sup>148)</sup> こういう場面に登場する出来の良い人物が行う身勝手な振る舞いこそ、「どんな人間にも抜き難く存在するもの」の例証として挙げるができる。どんな人間も身勝手さから逃れられないのであるなら、少くも出来の良い人物であっても、あるいはもっと良い状況であっても、身勝手な行為をせずに済むものではない。

ところが、芥川の童話に登場するのは最も出来の悪い人物である。そこに描かれているのは、緊急避難を企てたという理由で極悪非道の人物がバツを科せられる場面である。悪の限りを尽くした超大悪党のやむをえない行為であるとすれば、予想外のことで何でもなく、人間に抜き取り難い身勝手を戒める話にはならない。

自分がチゴクから脱け出す可能性をふいにする危険まで冒して、数知れない他人の救出に気を配らなければならず、これは最も立派な人格者と目される人にも難しかろう。芥川の『蜘蛛の糸』では、そのように困難なことが殺人と放火で一生を過ごした極悪人に期待されているのである。志田昇は子供の頃に『蜘蛛の糸』を読んで、この点を不当に思ったという。<sup>149)</sup>



前世で深い林の中を歩いていた時に、一回だけ一匹のクモに思いやりを掛ける余裕がまだあった。<sup>150)</sup>ところが、クモの糸を伝わって上に登ろうとする今のカンダタは、そのような余裕があるどころではなく、後に続く「数限り無い罪人たち」を見て、ただただ果てしない恐怖に脅えているのである。<sup>151)</sup>芥川の設定したチゴク脱出の場面では、極悪人なりの思いやりを掛ける余裕など最もない状況にあった。

ケイラスのカンダタと違って、芥川のカンダタは脅え切っている。この「脅えるカンダタ」は The Spider-web にいなかった人物であり、<sup>152)</sup>芥川の「創作」とまで言うのはおおげさ過ぎるにしても、ケイラスの主旨を取り損ねて独自に物語を展開した結果であり、素材を不用意に扱ったために生じた重大な不備である。

芥川の物語『蜘蛛の糸』で、ほかの「罪人たち」に思いやりを示さなかった人物は、ただの極悪人ではなく窮地に立った極悪人である。ムジヒを戒める物語に描かれているのは、最もジヒから縁遠い人物が最もジヒから縁遠い状況に置かれている様子である。人間に抜き難いエゴイズムをテーマとする物語を書こうとして、芥川は最も不適当な人物を登場させ、最も不適当な状況を設定したことになろう。

## I 「非公式なテーマ」が隠されている可能性

『蜘蛛の糸』で取り上げられているテーマがエゴイズムの問題であるということは、かねてから芥川研究者の間で定説になっている。志田昇もこの点については異論があるわけではなく、『蜘蛛の糸』は身勝手を戒める話であるとする解釈は間違っていないと考えていて、この作品はそのように作られていると言う。

この物語は、公式的には子供に「自分だけ助かろうと思うと罰があたりますよ」という教訓を与えるために書かれたように読める。国語の教科書に採用され、学校で教えられるときは、まず間違いなくそういうふうな解釈されるだろう。確かに、この解釈は間違っていないし、

作品自体がそういう解釈を生むように書かれている。<sup>153)</sup>

しかしながら、この解釈を認めながらも、志田は心の中で別のことを考えていた。志田には子供の頃の思い出があった。オシャカサマがクモの糸を切ってカンダタを血の海に沈めたのが不満であり、「これでは、お釈迦さまの方がよほど無慈悲ではないか」<sup>154)</sup>と感じ、そのような子供の頃の思いを忘れず、「いつか正当化したいと思っていた」<sup>155)</sup>と言う。

志田によると、これは一人だけの思いではなく、公式的な解釈を受け入れながらも、〔このように解釈された〕『蜘蛛の糸』に不満を抱く者は多いという。そして「現代人がこの作品を読む場合、少なくとも潜在的には、何か別の解釈をとっているのではないだろうか」と言う。<sup>156)</sup>

志田はさらに論議を発展させて、文学作品の「多義性」について考える。文学作品には、作者自身にも自覚されているとは限らない作品の「多面性」があり、<sup>157)</sup>志田によれば、「作者が意識的に表現している公式的なテーマの他に、潜在意識がおのずから作品にあらわれた非公式なテーマが隠されている場合もあるのである」と言うのである。<sup>158)</sup>

この志田の考えでは、『蜘蛛の糸』には隠されたテーマがあり、最下層のチゴクと最上層のゴクラクがクモの糸で結ばれている構図は、学歴を利用して貧乏人が最下層から最上層へ登ろうとする過程を象徴する。<sup>159)</sup>クモの糸が途中で切られたのは、志田の構想した隠された物語展開で、帝大卒業生が感謝の気持ちを忘れて、その傲慢を「上から糸を引いている者」が許せなくなったからである。<sup>160)</sup>こうして、『蜘蛛の糸』の「隠された意味」を突きとめようとして、志田は作品の背後に秘められた象徴体系を提示しようとする。

象徴するもの	象徴されるもの(大正時代の日本社会)
--------	--------------------

ジゴクの亡者	中流最下層階級の人々
--------	------------

オシャカサマ	〔天皇を頂点とする〕最上流階級の人々
--------	--------------------

クモの糸	東京帝国大学
------	--------

カンダタ	〔芥川など〕出世を望む中流最下層階級出身者
------	-----------------------

志田によると、チゴクとゴクラクを結ぶクモの糸が象徴するのは、日本社

会で「中流下層社会」と「上流社会」を結ぶものであり、何と芥川も卒業した東京帝国大学であるという。「東京帝国大学」という蜘蛛の糸は、「中流最下層階級」というチゴクの苦しみから救出して「天皇を頂点とする最上級階級」というゴクラクへ移動させるというのである。

芥川の出身校である東京帝国大学は、当時、中流下層階級が出世して貧困を脱出するための蜘蛛の糸のような機能をはたしていた。犍陀多とは、芥川を含む中流下層階級の象徴なのである。<sup>161)</sup>

しかしながら、チゴクにも比すべき「下層階級」の出身者が帝国大学に行くとか、ゴクラクに比すべき「天皇を頂点とする上流階級」へ入る資格を帝国大学が保証しているとか、この作業を通じて志田が描く日本社会の情況は、あまりにも現実から乖離している。大正時代の日本で、「棟割長屋に雑居する下流階級」の子供や百姓の子供は、小学校以上の学校へ行くことはできなかったのである。日本人の大多数を占めた貧乏人の子供たちは、帝国大学どころか中学校とさえ縁がなかった。

それに、帝国大学へ行けるような「豊かな」家の子供にしても、「天皇を頂点とする上流階級」に出世するなど、とてもではなかった。法学部を出たところで、うまく行ってもせいぜい事務次官であり、文学部に至っては海軍機関学校の英語教師にでもなれば非常に幸運であった。大正時代の日本には、志田が構想するような象徴体系を可能にする状況がなかったのである。そうすると、現実に成り立つ必然性のない象徴体系が「[作者の]潜在意識がおのずから作品にあらわれた非公式なテーマ」として「隠されている」<sup>162)</sup> ことになる。

『蜘蛛の糸』の「公式的なテーマ」が「エゴイズムの批判」であると志田も認め、これがケイラスに溯ると考える。<sup>163)</sup> そうすると、芥川の『蜘蛛の糸』とケイラスの The Spider web は、物語展開が基本的に同じということになるが、ここで志田は問題を提起して、「違いがいくつかあり、そこに芥川の独自性があると考えられる」<sup>164)</sup> と言う。両者の違いとして志田は三つの点を指摘し、<sup>165)</sup> その一つが「宗教的教訓」の扱いである。ケイラスの作品にあった「宗

教的教訓」が芥川作品では「削られてる」ことである。そこで志田によれば、芥川の童話は「宗教的・道徳的解釈以外の他の解釈も可能になるのである」ということになる。<sup>166)</sup>

そのような「他の解釈」として、志田は「蜘蛛の糸」を「帝国大学」の象徴と見るのであるが、これは大正時代の日本社会の实情に当てはまらないし、芥川のテキストから見ても具合の悪い点がある。志田が設定した「非公式」な場面では、「上から糸を引いている者」が傲慢な最下級出身者を罰するのであるが、<sup>167)</sup> 芥川作品はそのような構想が可能ないように作られていない。芥川のおしゃかさまは、クモの糸を切っていないし、カンダタを罰していないのである。それに芥川の童話『蜘蛛の糸』では、ムジヒのせいでカンダタが「その心相当の罰」が加えられるのをおしゃかさまは傍観している。助けもしないし、罰してもいないのである。<sup>168)</sup>

ケイラスのテキストを入念に検討する限り、ケイラスのカンダタが再びチゴクへ落ちたのは、エゴイズムのせいではなく、ブッダの教えを受け入れていなかったからである。志田も「エゴイズム批判」が「原作」に溯ると考えているが、<sup>169)</sup> この判断は間違っている。ちなみに、ケイラスが描こうとした2000年以上前のインド世界は、ヒューマニズムやエゴイズムなどという発想とは無縁の世界であった。

「エゴイズム批判」という同じテーマを原作と翻案に認めながらも、志田は翻案に別のテーマの可能性を考える。そこで、翻案の際に芥川が「削除した」部分に着目する。志田によると、翻案の際に芥川が「削除した」部分（「宗教的教訓」）は本質的なものではなく、むしろ「文学作品にとっては異物」と言ってよいものである。<sup>170)</sup>

しかしながら、ケイラスの主旨は「正しい教えを守ることの大切さ」であり、これが芥川の『蜘蛛の糸』では「エゴイズム批判」に代えられている。芥川が翻案で「削除した」のは本質的なものであり、翻案は原作とは主旨の異なる作品になった。このように、The Spider-web と『蜘蛛の糸』は、テーマがまるで違うのである。

芥川はケイラスの主旨を取り損ねて、エゴイズムの問題を持ち出した。そのために『蜘蛛の糸』のあちこちで齟齬が生じた。このように一貫性に欠ける作品の中に、明確なテーマを見付け出すことは無理なのである。エゴイズムの外に可能性を探ろうとする志田の勇敢な試みは、このことを如実に物語るものであり、<sup>171)</sup> 成功はしなかったとはいえ、<sup>172)</sup> 『蜘蛛の糸』の本質について貴重な示唆を与えるものであろう。

### J a 万物にタマが宿ると信じる日本人

葦原あしはらの中津國なかつくにでは、草や木と石や岩に感情があり、それを声に出して伝えていた。<sup>173)</sup> 日本の自然界に存在するものは、物事に反応して感じる気持ちがあって、それを言葉で表現することができたのである。日本文化圏で人々が昔から受け継いできたのは、「もともと植物と鉱物は基本的に人間と変わる所がない」という伝承であった。

6世紀に日本に伝えられて、人々は新たな礼拝対象に接するようになったが、日本人の思いはいささかも揺らぐことがなかった。8世紀の日本で巨大な仏像が都に作られたが、その際に政府が出したミコトノリ（詔）の文章の中で、繁栄を願うべき「すべてのもの」を表す語は、中国語仏教文献の常套表現「衆生」（人間と動物）ではなく、日本独自の表現「動植」（動物と植物）であった。<sup>174)</sup> 新しい礼拝対象として仏像が取り入れられても、神代に溯る古い文化伝統は、それまで通りに尊重されたのである。草木や岩石が口を利くというのは、神代のことを伝える話に留まらず、日本に深く根差した文化を反映するものでもある。<sup>175)</sup>

日本最初の説話集『日本靈異記』（8世紀末・9世紀初）で語られている話の多くで、生命のない物体が苦痛を感じて、それを音声で訴える。<sup>176)</sup> 日本文化圏では、生命のない物体にも痛みを感じて反応する主体が内在するのであり、日本人はこれを「タマ」（靈）と呼ぶ。<sup>177)</sup> 『日本靈異記』は「日本最初の仏教説話集」と言われるが、仏教の教えを伝える話の一つも見られず、正確には「日本最初のタマ説話集」と呼ぶべきである。

平安時代になって日本人が中国語訳の仏教文献を研究するようになり、「仏教」について著述をするようになって、タマの文化を尊重する基本姿勢は変わらなかった。最澄(767-822)は「ブツシャウ(佛性)は草や木にも内在する」という命題を立てて、<sup>178)</sup>ブツ(佛)になる可能性を植物にも認め、はなはだ反仏教的で非中国的な発言をしている。<sup>179)</sup>そして、天台宗の最澄と敵対する立場に立った真言宗の空海(774-835)も、この点については基本的に同じ態度をとった。<sup>180)</sup>

以後は「サウモク・コクド・シッカイ・ジヤウブツ(草木國土悉皆成佛)という言葉が作られて、「自然界に存在するものは、残らずブツになる」というアイデアは、ブツダウ(佛道)の中核を成すと信じられた。このことが仏教文献の記述に矛盾することに気づいた日本人は、この1200年間に一人しかいなかった。<sup>181)</sup>

自分では仏教について語っているつもりでも、日本人は肝心の所で強い思い込みから逃れることができず、そのような際に実際に語っているのは異文化の仏教ではなく、先祖から受け継いだ日本文化、森羅万象にタマが宿ると信じる日本文化であった。<sup>182)</sup>

この日本文化とあまりにも異質であるのは、人間と動物を植物と鉱物から厳しく峻別する仏教の世界観である。仏教の体系では、体を動かすことは声を出すことを前提とし、声を出すことは心で考えることを前提とする。そして体を動かすことは心で判断することを抜きにして考えられていない。<sup>183)</sup>自ら動く動物には必ず心が宿ることになり、自ら動かない植物には決して心が宿らないことになる。仏教で構想された体系は、動物と植物を峻別する原則に支えられている。<sup>184)</sup>

仏教で信じられている「心の移転」(轉生)<sup>185)</sup>は、心を備えている人間と動物にのみ起こることであり、心を備えていない植物と鉱物には起こりえない。永遠に続く「心の移転」を断ち切ることに成功した者を仏教では「ブツダ」(buddha)と言う。果てしないほど遠い未来にブツダになる可能性があるのは、心を備えたものだけである。仏教では植物は心を備えていないと考えられて

いるので、ブツダになる可能性は認められていない。ところが、人間/動物と植物/鉱物を区別しない日本人にとって、このような仏教の「心の移転」は受け入れられることではなかった。<sup>186)</sup>

仏教で構想されている「心の移転」は、それまでの「行い」の「報い」として起きる。「行いと報いの対応法則」によって、移転先の身体は自動的に決まり、心が行き先を選ぶことはありえない。そして、「心の移転」が起きると記憶が失われる。新しい生涯を始めた心は、前の生涯のことを何一つ覚えていないのである。<sup>187)</sup> それに、仏教では「心の移転」は自然現象であり、すべての動物に起こることである。

日本世界でも人間が生まれ変わることはある。しかしながら、インド世界で起こる「心の移転」と違って、日本人の生まれ変わりは本人が自分の目的を果たすために起き、生まれ先は本人が選んだものである。<sup>188)</sup> インドの生まれ変わりは、誰も逃れられない自然現象であるが、日本の生まれ変わりは自然現象ではなく異常現象であり、異常に高い志の者が異常に深い恨みを抱いた者にしか起こらない。

インド世界の生まれ変わりは、法則によって自動的に起こる自然現象であり、当事者には選択の余地がない。ところが、日本人は自分の都合によって生まれ変わる。途中で中断したことを完遂するために、あるいは不当な扱いに仕返しするために、日本人は自分の意志で生まれ変わる。日本の生まれ変わりは、今生の延長に過ぎないのである。当然ながら、前世のことはすべて覚えている。仏教では生まれ変わる前のことを何も覚えていないが、日本人の生まれ変わりは、この点でも仏教の生まれ変わりととはまるで違う事象である。

このように、仏教の「心の移転」が受け入れられなかったのであるから、日本では「心の移転」を断ち切ってブツダになる必要がなく、誰もブツダになろうとしなかった。日本には仏教が伝わらなかったのである。しかしながら、日本人は「6世紀に仏教が伝来した」と学校で教えられて、<sup>189)</sup>「ブツの姿を写した彫像に礼拝して願い事をする」とや「数音節の呪文を呟いて願い事をする」とが仏教であると思込んでいる。

## Jb 仏教のブツと異なる日本のブツ

仏教世界でブツになることは、途方もなく困難なことである。2500年近く前にブツになった人が現れて以来、ブツになった者は一人もいない。ナーガールジュナ (nāgārjuna/龍樹) やヴァスバンドウ (vasubandhu/世親) のように仏教を極めた超大学者も、ブツの域に一步でも近づいたという噂さえないのである。

ナーガールジュナやヴァスバンドウの身体に宿っていた心も、並の人間の身体に宿っていた心と同じように、今も動物や人間などの身体に次々と移動して、数知れないほど生まれ変わって苦しみ続けているのである。いずれにしても、2500年前にブツになった人が出て以来、どんなに頭脳が明晰であっても、またどんなに激しい努力をしても、ブツになることに成功した例は一つもない。そして今から数億年後や数十億年後の近い未来に、ブツが出現する見込みもない。<sup>190)</sup>

ところが日本文化圏では、何の努力をしなくとも、すべての人間がブツ(佛)になる。そして、どんな動物でも今の姿のままブツになる。<sup>191)</sup> それどころか、植物も鉱物もすべてブツになる。日本では森羅万象がブツになるのである。このように、ブツを構想した仏教文化とブツを構想した日本文化は、根本的に体系を異にする。<sup>192)</sup>

仏教で構想された世界観によると、「行いと報いの対応法則」(因果應報)が発動して、人々の生活で今後の成り行きは、それまでの行った行為によって自動的に決まる。「悪い行い」の「報い」として起こった不幸せや苦しみは、ひたすら当人が耐え忍ぶより外なく、ブツに頼んで取り除いてもらうわけに行かないのである。「行いと報いの対応法則」に干渉することは、ブツの職務ではない。

人々が「行いと報いの対応法則」から解放されて、不幸せや苦しみから完全に自由になるには、無限とも言える遙か遠い未来にブツになるより外ない。仏教で伝えられるブツは、真理を説くことによって、遙か遠い未来に



人々がブツダになれるように取り計らうのである。ブツダの職務は真理を説くことに尽きる。

仏教のブツダと習性を全く異にするのが日本のブツである。ブツにキエ（歸依）する日本人は、ワザハヒ（災）を除きシアハセ（幸）をもたらすことをキガン（祈願）する。これに応えようとする日本のブツは、「行いと報いの対応法則」などまるで気にしていないことになる。「行いと報いの対応法則」が眼中にないのであるから、この法則から解放されてブツダになることを人々に説くこともない。<sup>193)</sup>

仏教とは全く世界観を異にする日本文化には、不幸を斥け幸運を増すのに独自の方法があった。日本で災難を避けたり望みを叶えたりするには、御機嫌をとってカミ（神）<sup>194)</sup>を喜ばせればよかった。機嫌が良くなると、日本のカミは直ちに人間の言うことを聞いた。その際にカミは人間に反省を求めるともなければ、<sup>195)</sup>宇宙を支配する法則を説くこともなかった。中国語に訳された仏教文献を読んだ日本人のしたことと言えば、カミの機能をブツに託したことであった。

### Ⅱc 仏教の表現を借りて日本人が描く日本文化

古代の日本には中国語訳の仏教文献が数多く輸入されていた。この種の文献を拾い読みすることによって、日本人はそれまで知らなかった語や表現を覚えた。しかしながら、インド人が作り上げた仏教の体系を理解することはなかった。日本文化とあまりにも違っていたからである。体系が理解できなかったのであるから、中国語訳仏教文献に見られる語や表現の意味も厳密には分からなかった。こうして、正確な意味を仏教の体系の中で把握しないまま、インド起源の語や表現は、中国語訳で日本に流通して、日本独自の文化事象を指すのに転用された。<sup>196)</sup>

ブツダが前世で行ったことを伝えるインド文献『ジャータカ』(jātaka)<sup>197)</sup>には、「ブツダが兎であった時の話」が見えるが、<sup>198)</sup>その中国語訳が日本にも伝わって『今昔物語集』(12世紀前半)に採られている。<sup>199)</sup>話の大筋は継承さ

れていながらも、肝心な所で仏教の要素が抜け落ち、インドの『ジャータカ』に由来する話は、完全に日本の作品に変貌している。

インドの『ジャータカ』には、兎は遙か未来にブツダになることを目指して努力する話がある。ところが、日本の『今昔物語集』に登場する日本の兎は、もっぱらマコト・ノ・ココロ（誠ノ心）を実現するために頑張っている。<sup>200)</sup>日本の物語で強調されているマコト・ノ・ココロとは、「私心の混じらない純粋な心」のことである。<sup>201)</sup>いずれにしても、『今昔物語集』に出てくる日本の兎は、ブツダになるつもりがまるでない。<sup>202)</sup>

『今昔物語集』に採られている説話の多くは、マコト・ノ・ココロをテーマとするものであり、<sup>203)</sup>少なくとも仏教の原則を主旨とする話はこの説話集に一つもない。これは「仏教説話集」というよりも、その実体は「マコト・ノ・ココロ説話集」という呼び名にふさわしい。人間が身につけるべき価値として、日本人はマコト・ノ・ココロを挙げるのであるが、これは日本文化に独自の状況を反映しているらしい。<sup>204)</sup>『今昔物語集』に見られるマコト・ノ・ココロは、その実体にかかなりの問題があるようであるが、<sup>205)</sup>「マコト」という言葉で表されるのは、日本文化の中核となるほど重要な理念であるらしい。<sup>206)</sup>

『今昔物語集』5 24 に語られる話で、テンジク（天竺）は桜が咲き紅葉が映える国である。そして『今昔物語集』5 .13 に語られる話で、テンジクの人々は山で採った栗や柿、そして海で採った鮑や鰹を好んで食った。<sup>207)</sup>テンジクには日本と同じ四季の美があり、テンジクの人々は日本人と同じものを好んで食っていた。日本人にとって、テンジクはもう一つの日本に過ぎなかったのである。<sup>208)</sup>

このような文化を継承する日本人は、インド文化に根付く仏教とは無縁であった。仏教が異文化であるという点ではヨーロッパ人も日本人も変わりがなく、異文化である仏教を知るには、相当に根を詰めて研究するしかない。ところが、日本人は「仏教伝来」を学校で教わり、仏教について何となく分かっている気分でいて、分からないという自覚に欠けていたので、根を詰めて仏教のテキストを研究する意欲が強くなかった。ケイラスは文献学者の成

果を数多く丹念に読んで仏教を研究したが、芥川が育った日本にはその方面で研究の蓄積が極めて乏しかった。

仏教色が消し去られているという点で、芥川の『蜘蛛の糸』は古代に始まる日本説話文学の伝統を継承しているのかもしれない。もっとも、マコト・ノココロを奨励する平安時代の日本人は、一貫した物語を展開することに成功した。ところが、ムジヒ・ナココロを戒めようとする芥川は、不備のない物語を展開することに成功していない。同じように仏教伝承から離れても、平安時代の日本人と違って、高名な大正の作家は、一貫性のある話を語る事ができなかったのである。

### K 日本人がケイラスの仏教説話に覚える強い違和感

仏教という異文化の研究で、日本人がヨーロッパ人に遅れをとったのはしかなかった。ただ、はなはだ困ったことに、日本人自身は日本が「仏教国」であると思いついでいる。「日本世界はインド世界とかつて文化を共有し、日本人は世界宗教の一つを正しく継承している」という途方もない幻想を抱いているのである。そして、このことが災いして、仏教という異文化の理解どころか、日本文化の位置付けさえできないのが現状である。

『蜘蛛の糸』を研究する人々にとっても、日本は「アジア文化圏」に属する国であり、ヨーロッパ文化圏の人間が「アジア文化圏」の文化について何か言っても、当事者であるはずの自分たちが理解できないことがあれば、問題があるのは相手であって自分たちではない。

ケイラスの物語がまだ「発見」されていなかった1942年に、楠山正雄は『蜘蛛の糸』について印象を語り、「この童話にも、どこか西洋人の作者が書いた東洋の物語といった感じがする」と述べ<sup>209)</sup>後の研究者に「鋭い洞察」と言われて高く評価されている。<sup>210)</sup> 仏教の伝承を踏まえた The Spider-web に違和感を覚えるどころか、ケイラスの主旨が無残に拭き消された『蜘蛛の糸』にさえ、日本人に異様な感じを与える所があるらしい。

『蜘蛛の糸』に言及して、吉田は「仏典めかしてあるのは作者の虚構である」

と言う。<sup>211)</sup>それを言うなら、古代の日本で知られていた日本の「仏教説話」はすべて「仏典めかしてある」話であり、仏教の伝承を受け継いでいないという意味で、すべて「作者の虚構」である。インドに起源がある説話も、日本人の手にかかって書き直されると、仏教色がすっかり拭い取られて、日本色を帯びようになるのである。

ただし、芥川の童話は仏教色が拭い取られている点では古代の日本説話と似ているが、全体として日本化が図られているわけではない。芥川は日本の文化について十分な素養がなかったからである。仏教を知らないというだけでなく、「仏教」と呼ばれる日本の文化伝承についてもぼんやりとしか知らず、仏教文献の伝承を踏まえたケイラスの記述を見ても、異常なものに接したと驚くことはなかった。芥川にあっては、ケイラスで読んだ仏教の要素と記憶の中のぼんやりとした日本文化の要素が峻別されていないのである。

肝心の所が抜き取られているにもかかわらず、材料として使ったケイラスの仏教説話が日本の文化と無関係なだけに、芥川の『蜘蛛の糸』は日本人に親しめない所があったとしてもしかたがない。ただ残念なことに、日本人はそれをきっかけに未知の異文化（仏教）を知ろうとせず、ヨーロッパ人の書いた仏教説話の中に理解できない点があっても、自分の無知を棚上げにして、まずは作者の知識不足を疑う。日本人から見れば、仏教について西洋人の言うことはおかしいのである。

芥川の童話にさえ異物の匂いを嗅ぎ取るのであるから、仏教の伝承を忠実に伝えるケイラスの仏教説話は、日本人から見れば異物そのものということになる。それに作者がヨーロッパ文化圏の出身であるとすれば、もう疑う余地はない。日本人から見れば、少し勉強したところで、「外人」（非日本人）が仏教をまともに理解できるはずはないのである。このような態度の背後にあるのは、「仏教は日本人にしか理解できない」という考えである。<sup>212)</sup>

確かに The Spider.web は「西洋人の書いた東洋の物語」に違いない。作者はヨーロッパ人であるし、扱っているのはヨーロッパ人が「東洋」と呼んでいた地域の所産である。<sup>213)</sup>しかしながら、ここで言う「東洋」(Orient)と

はインド世界のことである。そして、このインド世界こそ仏教が成立した世界である。仏教の体系を作り出したのは日本人ではなく、インド人すなわち「外人」(非日本人)であった。

インド世界の言語はヨーロッパの言語と系統を同じくする。ヨーロッパ人から見れば、インド世界の言語は「自分たちの言語の本質を知り起源を探る手掛かりとなるもの」であり、<sup>214)</sup>インド世界の文化は、ヨーロッパ人にとって押さえようがない強い好奇心の対象である。だからこそ、その頃までに既に長年にわたって、高度な古典文献研究を続けてきたのである。

ところが日本人にとって、仏教世界は今まで知る機会がなかった異文化の世界であり、今も知ろうとしない世界である。当然ながら、The Spider·web に日本人が覚える違和感は相当なものであり、吉田は「キリスト教の匂いも強い」<sup>215)</sup>と言い、宮坂覺に至っては外観にしか仏教らしさを認めず、実質はキリスト教文化の所産と見て、「仏教的外観を成しているが、キリスト教系の色彩が強い」と言い、「ヨーロッパ圏に伝わる伝説の仏教的翻案という可能性が極めて高い」<sup>216)</sup>と言うほどである。

日本で「仏教」と呼ばれているものは、1000年以上にわたって日本人が育ててきた独自の文化である。それを「仏教」と呼んで親しんでいた日本人にとって、仏教に通じたケイラスの物語はとうてい受け入れ難い。「西洋人が書いた東洋の物語」(楠山)と考えるにせよ、「キリスト教の匂いも強い」(吉田)と感じるにせよ、あるいは「キリスト教系の色彩」(宮坂)を認めるにせよ、仏教の伝承を踏まえた The Spider·web に日本人は強い違和感を覚えるのであり、とうてい「仏教」のものとは思えないのである。

芥川研究者たちが『蜘蛛の糸』の素材として接したケイラスの説話は、仏教文献に伝えられる伝承を踏まえたものであった。The Spider·web を見て日本人が違和感を覚えたのは、この作品が日本の文化伝承と異質であるからであって、仏教の伝承と異質であるからではない。しかしながら、日本の文化伝承と仏教の伝承が異質である可能性に思いを馳せることなく、研究者たちはケイラスの説話を非仏教的と断じた。日本文化に伝えられる原則が「仏教

世界」の全体に及ぶと強く思い込んでいたのである。

しかしながら、このことは研究者をとり囲む文化状況に過ぎない。この状況の中から研究者が一步出て、自分を含むすべてを客観的に観察するためには、日本が仏教国であるという通説から離れて、日本の文化伝承を見直さなければならない。そのためには2世紀近くにわたってヨーロッパで蓄積された仏教文献学の成果に触れて仏教について少しでも知り、日本で「仏教」と呼ばれているものの実体に目を開かなければならない。

The Spider.web に「キリスト教系の色彩が強い」と感じて、そのことについて論文の中で言ってもしょうがないが、それを取っ掛かりにして研究を進展させることはできる。まずは The Spider.web をテキストを入念に検討し、さらには *Karma* 全体のテキストを検討することができる。それでも問題が残れば、ケイラスの他の著書や他の人が書いた関連文献にも研究の範囲を広げることができる。

もう少し丁寧にケイラスを読んでいれば、少なくとも仏教の伝承を学びきっかけを得ることもできたであろうに。さらには少なくとも日本で「仏教」と呼ばれているものの実態を見極める方向に進むこともできたであろうに。しかしながら、そういうことにならなかった。実に残念なことであるが、誰もそうする気にならなかったからである。

仏教文献を踏まえた The Spider.web に日本人を感じる強い違和感は、日本が仏教国でないことをはからずも見事に証明することになった。しかしながら、日本人は仏教について残念ながらあまりにも無知であり、そのくせ仏教を知っているという思い込みがあまりにも強く、せっかくの機会を生かすことはできなかった。

## あとがき

ケイラスの仏教説話 The Spider.web では、「アートマンは存在するという間違った教え」を戒めるために、一貫した物語が展開する。これに対して芥川の童話『蜘蛛の糸』では、ケイラスの主旨は消し去られ、代わりにムジヒ

が戒められる。ところが、素材の主旨を取り替えたという自覚がない芥川は、別の主旨が持ち込まれたために生じた不条理に気づくことがなかった。話の筋を通すことはなおざりにされ、物語の展開に注意深く気を配ることもなかったのである。

仏教文献学が未成熟な日本で育った以上、仏教という異文化を理解できなかったのはしかたがない。残念ながら、芥川はそのことを自覚していなかった。ケイラスの作品を目にして、今まで見たこともないものであることに気づけなかった。そして素材を気楽に読んだ結果、翻案された作品は一貫性が保たれないものとなった。

童話『蜘蛛の糸』が提示する問題は、一人の日本人作家が翻案を試みた小作品の出来栄に留まらないようであり、日本が成し遂げようとした近代化の出来栄にかかわることかも知れない。近代文明の中心地から遠い所にいた日本人は、仏教文献が先進文化圏で研究されている事実を知らなかった。したがって、仏教について知らないままであり、仏教と日本文化の乖離について何の考えも浮かばず、極めて重要な局面で日本文化について理解を深めることができなかった。

そして、100年近く経った現在も状況は何一つ変わっていない。日本はまだ開かれた国ではなく、仏教文献の研究でヨーロッパで蓄積された高い水準の成果について、今もなお多くの人々は無関心である。仏教を知らないので、日本で特異な発展を遂げた宗教文化の独自性が理解できない。「仏教文化」の中で育ったと強く思いながらも、日本人は仏教について知る気がまるでないのである。「仏教文化圏」の存在を信じ続けつつ、そこに日本文化を位置付けることができないまま、日本人は客観的な視点に立って自らの文化を見ようとしぬ。日本人はまだ近代化を成し遂げていないのである。

## 注

- 1) プロイセン王国に生まれたケイラス(1852-1919)は、ストラスブールで数学と科学を学んだ後、チュービンゲンで古典文献学を研究して1876年に学位を取得した。その後は軍務に就いたりドレスデン陸軍士官学校でラテン語やドイツ語を教えたり

していたが、その間に4冊の著書を執筆した。その二つは哲学の問題を論じたもので、一つは「ある仏教信者の歌」を扱ったものである。

*Metaphysik in Wissenschaft, Ethik und Religion*, Dresden, 1881.

*Lieder eines Buddhisten*, Dresden, 1882.

*Ursache, Grund und Zweck*, Dresden, 1883.

*Aus dem Exile, Allerhand Mitteilungen*, Dresden, 1884.

やがてケイラスは1884年にピスマルクのドイツ帝国を去り、将来の当てがないままアメリカへ渡った。そして1887年には、イリノイ州のラ・サルで発行されていた雑誌 *The Open Court* の編集者に就任した。この雑誌には創刊者の明確な方針があって、「科学に基づいて宗教と倫理を確立すること」を課題としていた。

2) この *The Sider web* は独立した作品ではなく、ケイラスが書いた超小型の説話集 *Karma* の一部を成す話である。八つの話がそれぞれ互いにつながっていて、舞台が古代のインドに設定されている。一つ一つの話がエピソードとして完結していて、その五番目に語られるのがクモの巣が出てくる話である。全体が八章に分けられて、それぞれに題目が付けられたのは、この物語集が東京で単行本として発行された1895年である。

3) “Karma, A Tale with a Moral,” *The Open Court* 368 (vol. 8, no. 37), 1894, pp. 4220-4221.

この説話集の表題 “karma” は、「行い〔とそれに対応する報い〕」という意味であり、実例に即して「行いと報いの対応法則」(因果の法)が発動する状況を説明して、仏教の基本原則を伝えようとしている。

週刊雑誌 *The Open Court* に掲載された時に、この物語集は章に分けられていない。“Karma”(pp. 4217-4221)のうち、カンダタの話が語られているのは、4220頁の左欄から4221頁の左欄までである。この説話集がそれほど評判になるとは思っていなかったのか、雑誌に掲載した時に作者のケイラスは自分の名前を明記していない。表題 “Karma” の下に副題 “A Tale with a Moral” があるだけで、いきなり本文が始まる (*The Open Court* 368, p. 4217)。そして本文の末尾に、“Paul Carus” の頭文字 “P. C.” が入れられているに過ぎない (ibid., p. 4221)。

4) この作品が予想していなかったほど評判になり、作者自身も思ってもいなかったことが起こった。雑誌 *The Open Court* に掲載された “Karma” を読んで、トルストイ (1828-1910) は大いに感心し、原作者の名前が分からないまま、直ちにこれをロシア語に訳した。

Tolstoj, “Karma,” *Severnyjvestnik*, 1894.12, pp. 350-358.

これをトルストイの作と勘違いした者がフランス語に訳した。同じようにドイツ



語訳がトルストイの名前で出た。さらに、この二つの訳のいずれからか英語の訳が作られて、こともあろうにシカゴの雑誌に掲載された。ケイラスに手紙で知らされて、トルストイはこの次第を初めて知り、大いに驚いて丁寧な返事を寄越した (Carus, *Karma*, Chicago, 1903, pp. iv-vi, Publishers' Advertisement)。

- 5) 有名な翻訳者としては、トルストイのほかにドイツの哲学者ビューヒナー (Ludwig Büchner) がいる (Büchner, "Buddhisten-Moral," *Ethische Kultur*, *Wochenschrift für sozial-ethische Reformen*, Dritter Jahrgang, 22-23, Berlin, 1895, pp. 173-174, pp. 179-180)。ビューヒナーも作者が誰か分からないまま訳している。

ケイラスの仏教説話集 *Karma* は、ドイツ語訳が3種フランス語訳が2種出ている、スペイン語訳とオランダ語訳がある。主要言語に訳されただけでなく、アイスランド語とチェコ語とブルガリア語の訳が出ているし、タミル語とシンハラ語とタイ語の訳が出ている。こうして、確認されているだけでも13もの言語で翻訳が出た。その中で特に注目に値するのは、シンハラ語やタイ語などに訳されたことである。ケイラスの *Karma* は仏教文化圏に受け入れられたのである。

- 6) ケイラスの仏教説話集 "Karma" は、1895年に長谷川武次郎の手で東京本が単行本として製作された。多色刷りの挿絵付きで、縮緬紙 (皺の入った和紙) に印刷されていた。挿絵を描いたのは鈴木華邨であった。芥川が翻案に際して使った鈴木訳は、この東京本の再版を使っている。したがって、この論文で *The Spider-web* から引用する際は、もっぱら東京本の再版を使う。

Carus, "The Spider-web," *Karma, A Story of Early Buddhism*, 2nd ed., illustrated and printed by T. Hasegawa, Tokyo, for The Open Court Publishing Co., Chicago, 1896, pp. 13-16.

その後は1903年にはシカゴ版が出た。テキストは東京版の再版/三版と同じであり、東京版の掲載された鈴木華邨の多色刷の挿絵は、ピーターマン (Eduar Biedermann) によって白黒の絵に描き直された。1973年には他の本と合冊して新しい版が出て (Carus, *Karma/Nirvana*, Chicago, 1973), 現在でもよく読まれている。

- 7) 「大拙」という名で知られる鈴木貞太郎は、東京大学の文学部で選科学生であった頃に、ケイラスの著書 *The Gospel of Buddha* を日本語に翻訳し、ケイラスの指導を受けようとしてアメリカへ行った。そして1897年から1907年までケイラスのもとで働いた。そのかわり、1900年には中国語文献『大乘起信論』を翻訳し (*Açva-ghosha's Discourse on the Awakening of Faith*), 1908年には最初の著書 *Outlines of Mahayana Buddhism* を出した。

- 8) この訳の発行者は *Karma* の東京本を発行した長谷川武次郎であり、定価は50銭であった。*Karma* に使った鈴木華邨の9葉の挿絵のうち、2葉を使っている (第四

「蜘蛛の糸」と第五「善根の應報」の挿絵)。

鈴木貞太郎(大拙),『蜘蛛の糸』,『因果の小車』,東京,1898, pp. 15-19 (『鈴木大拙全集』26, 東京, 2001, pp. 13-16)。

この翻訳の表題「因果の小車」は、昔から日本にあった表現であり、「原因〔としての行い〕と結果〔としての報い〕が車の輪のようにぐるぐる回る様子」を表し、ケイラスが表題“karma”(行い〔とそれに対応する報い])で提示しようとした意図を忠実に伝えようとしている。

cf. 謡曲『砧』,『謡曲大観』2, 1930, p. 838: 因果の小車の火宅の門を出でざれば、廻り廻れども生死の海は離るまじやあぢきな浮世や。

鈴木日本語訳『因果の小車』では、第4話の表題“The Spider-web”が「蜘蛛の糸」と訳されている。そして話の主人公の名前“Kandata”に「憍陀多」が当てられている。芥川の童話の表題は「蜘蛛の糸」であり、主人公の名前は「憍陀多」であって、いずれも鈴木訳にあるのと同じである。したがって、翻案に際して芥川が使ったのは鈴木訳であって、ケイラスのテキストではない。

正確に言うと、翻訳に際して鈴木が使ったのは、単行本で出た *Karma* の第二版である(Tokyo, 1896)。この第二版でケイラスは The Spider-web に若干の追加をしているが、それがそのまま鈴木訳に反映されていて、それが芥川の翻案に受け継がれて、物語展開の上で重要な要素となっている(本論文, Gb<sup>2</sup>「クモを殺さなかったエピソードの特異な来歴」)。

9) 芥川龍之介,『蜘蛛の糸』,『芥川龍之介全集』2, 東京, 1978, pp. 227-231.

10) 楠山正夫は『赤い鳥』で「蜘蛛の糸」を見て感心し、さっそく教科書に採用するように芳賀矢一に勧めた。その頃の芳賀は『國語讀本』の編纂を準備していたが、楠山の意見を入れて採用を決めた。その次の年になると、中学校と女学校の教科書がこぞって「蜘蛛の糸」を芳賀の『國語讀本』から転載した(楠山正夫,「あとがき」,『蜘蛛の糸・りんごのお化け』, 1942, p. 228)。

第二次世界大戦が終わって義務教育が9年に延長されてからも、芥川の童話「蜘蛛の糸」は検定教科書の多くに採用され、子供たちが学校で読まれた。「天下の名作」として、この作品は広く日本人の間に知られるようになったのである。

11) 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』27, 京都, 2003, pp. 161-172.

12) 長尾,「創作仏教説話 Karma 誕生の背景」(口頭発表), 説話・伝承学会(2005年4月4日立命館大学)

長尾,「仏の放光と蜘蛛の糸 ポール・ケーラスの原作の日本の絵師が重ねたイメージ」,『大阪体育大学紀要』37, 大阪熊取, 2006, pp. 17-32.

## 芥川龍之介の童話『蜘蛛の糸』

長尾, 「南イリノイ大学カーボンデイル校特別文庫中の日本関連資料」, 『大阪体育大学紀要』38, 大阪熊取, 2007, pp. 61-70.

長尾, 「『蜘蛛の糸』原資料 Karma 出版の事情 オープン・コート社寄贈南イリノイ大学モリス図書館資料から」, 『仏教文学』32, 京都, 2008. pp. 1-14.

長尾, 「日本近代化におけるポール・ケイラスの関わり」, 『大阪体育大学紀要』39, 大阪熊取, 2008, pp. 265-275.

Kayoko Nagao, "Paul Carus as Involved in the Modernization of Japan," *Japanese Religions* 33.1, Christian Center for the Study of Japanese Religions, Kyoto, 2009.

13) Donald Harvey Meyer, "Paul Carus and the Religion of Science," *American Quarterly* 14.4, 1962, pp. 597-607.

William H. Hay, "Paul Carus: A Case-study of Philosophy on the Frontier," *Journal of the History of Ideas* 17.4, 1956, pp. 498-510.

南北戦争(1861-1865)に続く時代にアメリカの人々を悩ませていた問題は、科学と宗教の懸隔が次第に広がって行くことであった。ケイラスが編集者に就任した *The Open Court* は、時代の要請を受けて「科学に基づいて宗教を確立すること」を目標として創刊された雑誌である。初期の号の第一面を見ると、雑誌名の下に書かれているのは、“Devoted to the work of establishing ethics and religions upon a scientific basis” という言葉である (*The Open Court* 1.1, La Salle, Illinois, 1887, p. 1)。

14) ヘゲラー(1835-1910)は1856年にザクセン王国からアメリカに渡り、イリノイ州で亜鉛精製の事業を始めた。慎重に観察を続けて実験を繰り返し、数々の発明と技術改良を重ねて、ヘゲラーは亜鉛の精製技術に革命をもたらした(Harold Henderson, *Catalyst for Controversy, Paul Carus of Open Court*, Carbondale, 1993, pp. 22-23)。このような大成功を成し遂げたのは、完成を求めてあらゆる努力を傾け、科学と技術の可能性を極めようとしたからである。しかしながら、このやり方で努力しても心の安らぎは得られず、子供の頃の信仰が疑わしくなるばかりであった。

科学技術と信仰の折り合いをつけることこそ、ヘゲラーにとって究極の課題であり、この目標の達成に貢献するために出版活動を起こそうとしたのである。こうして、ヘゲラーは雑誌 *The Open Court* の創刊を企画し、オープン・コート出版社の創設を決意した。このような時にケイラスの著作がたまたまヘゲラーの目にとまった。それは *Monism and Meliorism* (New York, 1885) であり、ケイラスが初めて英語で書いたものである。やがてヘゲラーはケイラスに *The Open Court* を編集させ、オープン・コート出版社の運営をすっかり任せた。

思想雑誌の創刊を企画して成功したヘゲラーは、思想について語るのを好んだが、本職の哲学研究者ではなかったので、思想を扱う文章を書くことはめったになかった。例外的に二回だけ論文を書いて、自分が創刊した雑誌に掲載している（Hegel, “The Basis of Ethics,” *The Open Court* 1.1, 1887; “What the Monistic Religion is to Me,” *The Open Court* 2.25, 1888）。

- 15) 科学と宗教の調停に向かう有効な手順として、ケイラスはすべてを包括し統合することを考えた。科学と宗教がそれぞれの分野で対話し対決する場はもちろん、科学と宗教が対話し対決する場を提供しようとしたのである。さらにはヨーロッパとアメリカが対話する場やキリスト教と仏教が対話する場を用意しようとした。

アメリカだけでなくヨーロッパからも多数の人に参加してもらい、それぞれの分野で最高の人々を選んで問題を提起してもらった。ある記事で重要な問題が取り上げられると、ケイラスはよく外の人々の見解を求めた。そして自分自身もそのような対話や対決に参加した。また自分が書いた記事については、読者が意見を寄せる度に詳しい返事を書き、いつもそれを次の号に掲載した。ケイラスが編集する雑誌は文字通り *open court*（開かれた法廷）であった。

- 16) *The Open Court* を編集することになったケイラスが執筆を依頼したのは、数学者のポアンカレ（Jules Henri Poincaré）、動物学者のヘッケル（Ernst Heinrich Haeckel）、植物学者のド・フリース（Hugo de Vries）、教育学者のデュエイ（John Dewey）、社会学者のウォード（Lester Frank Ward）、心理学者のビネ（Alfred Binet）など、広い分野にわたってアメリカとヨーロッパの第一線で活躍する大学者であった。数多くの卓越した寄稿者の中でケイラスが特に親しかったのは、超音速流の研究で物理学の歴史に大きな貢献をしたマッハ（Ernst Mach）とブラグマティズムの創始者として知られる哲学者パース（Charles Sanders Peirce）であった。

意見の対立することが少なくなかったけれども、ケイラスはマッハの著書を5冊も英訳で発行し、その「一般向け講義」はすべて *The Open Court* に掲載された。こうして、ケイラスはマッハの考えが英語圏に浸透することに貢献した。ケイラスにとってマッハは最も親しい人であり、生涯にわたって親密であり続けた。

そして、変人扱いされて敬遠されていたパースと忍耐強く付き合ったケイラスは、外のどの編集者よりも数多くその文章を公刊した。哲学上の問題で激しく争うことが多かったにもかかわらず、手紙を交わして意見を聞くのを止めなかった。ケイラスは自分の文章をパースに頼んで添削してもらったり、大幅に追加してもらったりさえしている。パースの原稿の多くはケイラスのオープン・コート出版社が引き取り、今は南イリノイ大学の図書館に委託されている。

さらに、ケイラスが格別の関心に向けた寄稿者の一群に、卓越したサンスクリッ

ト研究者が三人もいた。ガルベ (Richard von Garbe) とオルデンベルク (Hermann Oldenberg) とマックス・ミュラー (Friedrich Max Müller) である。インド世界の文化に対するケイラスの並々ならぬ強い興味が示唆される。

- 17) 1880年から1920年まで、ケイラスは74冊の著書を執筆し、1500点の記事を発表した。何しろ余りにも数が多く、扱った範囲が余りにも広いので、「科学に基づく宗教」を提唱した著書の一つを選び (*The Religion of Science*, Chicago, 1893), 多岐にわたる執筆活動を示唆するために、数学の著書を挙げる (*The Foundations of Mathematics*, Chicago, 1908)。この本はアメリカ数学会の紀要で書評されている (Reviewed by F. W. Owens, *Bulletin of the American Mathematical Society* 16.10, 1920, pp. 541-542)。画期的な数学者であると同時に画期的なサンスクリット学者であったグラスマン (Hermann Grassmann) から高校時代に微積分を習って以来、ケイラスは数学の研究を続けていた。

このように多岐にわたって活動を続けたケイラスは、深い学識を備えた19世紀の教養人であった。書いたものが多すぎるという理由で、山口静一はケイラスについて「通俗的ではあるが」と言うが (山口, 『『蜘蛛の糸』とその材源に関する覚書き』, 『成城文芸』32, 1963, p. 26, b), これはとんでもない的外れである。

- 18) 例えば、仏教を扱う別の著書 (*The Gospel of Buddha*, Chicago, 1894) を執筆するに際して、ケイラスは当時ヨーロッパで翻訳されていた仏教文献をよく読み、参照した文献名とそのページ数を示す一覧表を各節ごとに挙げているし (ibid., pp. 260-268), 巻末に挙げられる文献は40点を越える (ibid., pp. 268-270)。
- 19) 19世紀前半のヨーロッパでサンスクリット研究が成立し、その一環として仏教文献の研究が行われた。ヨーロッパ人がサンスクリットの研究で大きな成果を上げたことについては、次のような事情があったと長尾が簡潔で正確な説明をしている。

長尾, 「日本近代化におけるポール・ケイラスの関わり」, 『大阪体育大学紀要』39, 2008, p. 267: ヨーロッパでサンスクリットが盛んだったのは、第一に、インド・ヨーロッパ語の一つとして言語学上重要な言語だったからだ。ヨーロッパ人にとって、サンスクリットは自分たちの言語の本質を知り起源を探る手掛かりであったのである。第二に、サンスクリットの発見によってヨーロッパ人は今まで全く知らなかった文学・宗教・哲学などが存在することを知り、その実態を極めようとしたからである。

仏教文献を含むインド古代文献の研究史については、ウィンディッシュ (Ernst Windisch) が詳しく記述している (Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, Strassburg, Erster Teil, 1917, pp. 1-108; Zweiter Teil, 1920, pp. 209-452)。

- 仏教文献研究史の最初期にビュルヌフ (Eugene Burnouf 1801-1852) が行った偉業については、簡潔な説明が次の論文の注に見られる (小林, 「ポール・ケイラスと芥川龍之介 ヨーロッパの仏教説話に対する日本人の反応」, 『[桃山学院大学] 国際文化論集』29, 2003, p. 121, 注6, 7, 8)。
- 20) 「科学に基づいて宗教を確立する」ために行った研究執筆活動 (注17) の重要な一環として、ケイラスは仏教文献の調査を始めた。違った宗教の視点を探して、仏教文献学者の研究や原典翻訳を熱心に読んだのである。やがては自分でも仏教について論文や著書を書くようになり、これが広く受け入れられて、世界中の人々に読まれた。そして今も読まれている。例えば、ケイラスの代表的著書 *The Gospel of Buddha* は、1997年の時点で発行部数の累計が300万に達している (長尾佳代子, 「芥川龍之介 『蜘蛛の糸』原作の主題」, 『仏教文学』27, 2003, p. 162)。
- 21) 小林信彦, 「ポール・ケイラスと芥川龍之介 ヨーロッパの仏教説話に対する日本人の反応」, 『[桃山学院大学] 国際文化論集』29, 和泉, 2003, pp. 85-138.
- 小林, 「日本人の異文化理解 芥川龍之介 『蜘蛛の糸』を巡って」, 『[桃山学院大学] ワーキング・ペーパー』28, 和泉, 2004, pp. 1-20.
- 小林, 「『蜘蛛の糸』に見られる構成の破綻 無造作に並べられた矛盾要素」, 『桃山学院大学総合研究所紀要』30, 桃山学院大学総合研究所, 和泉, 2005, pp. 125-141.
- 小林, 「芥川龍之介が不用意に扱った素材 長尾佳代子が行ったケイラス研究の成果」, 『[桃山学院大学] 国際文化論集』37, 和泉, 2008, pp. 293-375.
- 22) このように、ケイラスの説話集 *Karma* では、それぞれの話は末尾が次の話と繋がっている。これはインド物語文学の構成パターンに従ったものであり、形式面でもインドの伝承を継承しようとするケイラスの意気込みが感じられる。
- 23) 修行者のパンタカと盗賊のマハードウータが問答を続ける場面 (A) の途中で、違った場面 (B) が入り込む。盗賊を説得するために修行者が語る出来事である。修行者が話を語り終えると、元の場面 (A) に戻って盗賊が修行者に語りかける。これは伝統的な仏教説話のパターンに従ったものであり、「枠物語」(frame story) と呼ばれ、「枠となる話」(A<sup>1</sup>) と「枠となる話」(A<sup>2</sup>) との間に、「はめ込まれた話」(B) が組み込まれる構成をとる (A<sup>1</sup>・B・A<sup>2</sup>)。The Spider-web の構成を検討した長尾は、構成面で仏教説話の伝承を受け継いでいることを明らかにした (長尾, op. cit., p. 165)。
- 24) この部分、すわわち「カンダタが一度だけ善いことをした」という箇所は、1894年に“Karma”が *The Open Court* に掲載されたテキストにも、1895年に東京本の初版のテキストにも見られず、1896年の東京本再版に初めて現れる。芥川が読んだ

『因果の小車』を準備した際に、鈴木が使ったのは東京本再版のテキストであった（本論文、Gb<sup>2</sup>「クモを殺さなかったエピソードの特異な来歴」）。

25) Carus, op. cit., pp. 13-16, “The Spider Web.”

26) 長尾, 「日本近代化におけるポール・ケイラスの関わり」, p. 267: この榊亮三郎は1907年に日本最初の本格的なサンスクリット教科書『解説梵語學』を出版した。その前書きの中で榊は出版を勧めた仁和寺派管長土宜法龍（1854-1923）について次のように述べ、このサンスクリット教科書が必要であった背景を説明している。

榊, 『解説梵語學』, 京都, 1907, p. 19: 師夙に歐米に遊び印度を経て歸る。

其の觀光採風の途次、諸國の碩學を歴訪して大に得る所あり。至る所、梵學の研究日に隆盛なるを見て、深くわが國に於ける斯學の奮はざるを慨し、夙に梵學振興の志あり。

27) *ibid.*, pp. 266-267, 2 「明治期日本におけるサンスクリット学習 国語と宗教の確立」。

28) *ibid.*, p. 267.

仏教文献の研究を進めたヨーロッパの文献学者は、インド文献全般に広い知識があり、その多くはヒンドウイズム文献の研究を同時に行っていた。これに対して、インド文献を読む力が足りなかった日本の研究者たちは、仏教文献に興味が集中するあまり、他の分野の文献に関心を向ける余裕がなかった。インド文化全体の中で仏教を位置付ける視点が欠けていたのである。そのため、仏教そのものを正確に理解するのに支障があった。

このように片寄った態度をとる日本人研究者にとって、仏教とヒンドウイズムが同じインド文化に根差すものであるという認識がなかなか得られず、「仏教が日本のブッキョウと共に同質の一群を形成し、外道（ヒンドウイズム）を相互排除的に対立する」という誤った考えが専門家の間で通説となった。そして日本の知識人はこぞってこれを受け入れ、「キリスト教がユダヤ教から断絶して世界宗教になったように、仏教はヒンドウイズムから断絶して世界宗教になった」という「常識」が確立した。

正統派のヒンドウイズムと非正統派の仏教は、いずれも「心の移転」（轉生）を前提とするインド文化圏で成立したものである。そこでは「心は死ぬことがなく、いつまでも身体から身体へと移転し続ける」と信じられている。ヒンドウイズムと仏教の違いは、「心の移転」を断ち切る方法の違いにある。ところが、日本で「仏教」と呼ばれているものは、「心の移転」が信じられていない日本文化圏で成立したものである（本論文、Ja「万物にタマが宿ると信じる日本人」；Jb「仏教のブツと異なる日本のブツ」；Jc「仏教の表現を借りて日本人が描く日本文化」）。

29) 仏教文献の研究でヨーロッパ人が大きな成果を上げた背景について、長尾はもう一つ大きな理由を挙げる。ヨーロッパ人が長年にわたって神学の研究を積み重ねてきたことであり、理知的に聖典を扱う態度が宗教改革をきっかけに広まったことである。

長尾、「日本近代化におけるポール・ケイラスの関わり」, p. 267: ヨーロッパのキリスト教国には永い神学の歴史があり、その上で宗教改革を経て、聖職者や神学者以外の人々も聖書を信仰の拠り所とする習慣ができていた。このような宗教に対する理知的な把握を重んじる習慣が、キリスト教国の学者たちを植民地の土着信仰の聖典の編纂、翻訳へと向かわせたのである。他方、宗教を理知的に把握する習慣のない日本では19世紀になっても聖典の中身を読んで理解できる人は実はほとんどいなかった。当時の日本では漢訳仏典を専ら音読するだけで内容を理知的に把握することは行われていなかったのである。

30) Daisetz Teitaro Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, Chicago, 1908.

31) ラ・ヴァレ・ブサン (1869-1937) はリエージュ大学で学んだ後、ルーヴァン大学でサンスクリット/パーリとアヴェスタ語を学んだ。そして、レイデン大学でアヴェスタ語とゾロアスター教の研究を続けると同時に、中国語とチベット語を学んだ。1893年にはゲント大学で「ギリシャ語とラテン語の比較文法」の教授となり、1929年に退職するまでその任にあった。

サンスクリットとチベット語と中国語に残る重要な仏教文献の校訂と翻訳を行って、仏教文献の研究に極めて大きな貢献をし、仏教学のフランス・ベルギー学派を打ち立てた。その研究の範囲は驚くほど広範囲であり、特定の課題や学派や時代に限定することなく、仏教を一つの有機体として扱うことができた。残された数多くの著書の中でも、とりわけ『アビダルマ・コーシャ』の翻訳 (*L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 6 vols., Paris, 1923-1931), さらには玄奘『成唯識論』の翻訳 (*Vijñaptimātratāsiddhi, La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Paris, 1928-1929) は、現在でも専門の研究者の間でよく参照されている。

その研究は仏教文献にとどまらず、インドの古代史に加え、イランのゾロアスター教や比較言語学にも及んでいる。中国研究と仏教研究を扱う専門雑誌 *Mélanges Chinois et Bouddhiques* を創刊し、*Muséon* の編集者でもあった。優れた人材を輩出したヨーロッパの仏教学の中でも、ド・ラ・ヴァレ・ブサンは群を抜く存在であった。

32) la Vallée Poussin, [A review of] Daisetz Teitaro Suzuki's) *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1908, pp. 885-894.



鈴木の本が出ると、ラ・ヴァレ・ブサンは直ちにこの書評を発表した。しかも、この人には珍しく英語で書いている。鈴木とその読者たちに読ませようと思ったからである。世界一の研究者にせっかく行き届いた書評をしてもらいながら、本人はこれを素直に受け入れず、すっかり開き直ってしまったらしい。こうして、鈴木は残念ながら仏教学者になるせっかくの機会を逸した。

- 33) この著書の序文で、鈴木は「資料の大部分は、foreigners にとって取得が極めて困難な中国語で書かれているので、大乘仏教理論の歴史は西洋の学者たちにほとんど知られていない」と言っている (Suzuki, op. cit., Preface, p. vi)

鈴木という言葉に強く示唆されているのは、「漢文の読めない西洋人学者には仏教が分からない」ということであり、「漢文の読める日本人学者には仏教が分かる」ということである (注94)。この“foreigners”という語は、日本を中心に置いて使われていて、「非日本人」という意味である。では鈴木が言うように、「非日本人の学者たちに、大乘仏教理論の歴史は分からない」のであろうか。

仏教文献のテキストを校訂し翻訳するかたわら、ラ・ヴァレ・ブサンは研究成果をまとめて、*Bouddhisme, Opinions sur l' Histoire de la Dogmatique* など、「仏教理論の歴史」について論じた著作を何冊か出しているが、そのすべては100年後の現在でも、日本人の誰一人として書けないような高度な内容である。

- 34) 鈴木は三人の研究者を取り上げて、仏教についての見解を激しく批判している (Suzuki, op. cit., p. 18.22)。鈴木の攻撃の対象になったのは、モニエル・ウィリアムズ (Monier Monier-Williams) とビール (Samuel Beal) とワッドル (L. A. Waddell) である。この人々の著書を「キリスト教側の批判者たちが行った不公正」 (injustice done by Christian critics) の例として挙げたのである。

- 35) とところが、ラ・ヴァレ・ブサンも言うように、鈴木の主張することは見当違いである (la Vallée Poussin, op. cit., pp. 885.894)。例えば、モニエル・ウィリアムズの *Buddhism* から次の言葉を取り上げて、“absurd” であると言い、“even unworthy of refutation” (Suzuki, op. cit., pp. 18.19) と決めつける。

Monier-Williams, *Buddhism*, London, 1889, p. 156: Of course men instinctively recoiled from utter self-annihilation, and so the Buddha's followers ended in changing the true idea of Nirvana and converting it from a condition of non-existence into a state of lazy beatitude in celestial regions,

これを引用するに際して、鈴木は馬鹿にしたように感嘆符を振り撒いている。「キリスト教徒の仏教理解」を激しく攻撃しているつもり鈴木によれば、仏教の究極目標であるニルヴァーナ (nirvāṇa/[心の]完全な消滅) は、モニエル・ウィリアムズ

の手にかかると、「天国での至福」になってしまう。このようなことは仏教文献のどこにも記述がなく、キリスト教の世界観にとらわれた見方に過ぎない。

このように憤慨する鈴木に意見して、ラ・ヴァレ・ブサンは、“the reader will feel sure that the *Sukhāvativyūha*, the *Kāraṇḍavyūha*, the Lotus of the Good Law, and many other sūtras are *terra incognita* to our Outliner of Mahāyāna” と言う (la Vallée Poussin, op. cit., p. 887. note 1)。

事実はラ・ヴァレ・ブサンの言う通りであり、『スカーヴァティー・ヴィューハ』(sukhāvativyūha/無量壽經)など、大乘仏教の文献には「極樂」(sukhāvati)が憧れの対象として描かれている。これもまた大乘仏教の一局面である。

そのことを知らずに、鈴木はモニエル・ウィリアムズの言葉を攻撃している。これでは「無知の傲慢」と言うしかなく、自分の思い込みと違うというだけの理由で、そして自分の知らない資料に基づいているというだけの理由で、不当に「キリスト教側の誤った仏教批判」の例として挙げているのである。

- 36) 1932年になっても、ヨーロッパの仏教研究者について、鈴木は24年前と同じことをを述べ、「サンスクリットが読めたところで、仏教者でない故に仏教文献は理解できない」と決めつけている。モニエル・ウィリアムズが仏教文献が分からなかったのは(注33)、「仏教者」でなかったからということになる!

今まで梵文の佛典の歐州文に譯せられたものは、何れも歐州人自身であった。その人達は梵学者ではあるが、佛教者でないので、佛教の精神が汲みとれぬ。それでその人等の譯典をよんでもどうも満足が行きかねる(鈴木大拙,「梵文英訳の『楞伽經』刊行につきて所感を述ぶ」、『現代佛敎』94,東京,1932,p. 33, a)。

鈴木によれば、「仏教者でない」ヨーロッパの文献学者は、「仏教の精神が汲み取れぬ」という。千数百年にわたって中国語訳仏教文献を読んできた日本人こそ「仏教者」であり、「仏教の精神」を汲み取ることができるのである。日本で開発された「仏教」に親しんでないと、サンスクリットで残された仏教文献も、理解できないというのである。

- 37) この点にふれて、ラ・ヴァレ・ブサンは “his Mahāyānism is, beyond what is useful or admissible, tinged with Vedāntism and with German philosophy” と言う (la Vallée Poussin, op. cit., p. 886) 。鈴木が考えている「大乘仏教」の体系は、ヴェーダーンタの体系と峻別されておらず、鈴木の記事を見るとドイツ哲学を思わせるところさえ認められる。若い頃に親しんだヘーゲルがしつこく意識の底に留まっていたのかも知れない。鈴木にとって、仏教は仏教文献に記載されていることと関わりがなく、自分の頭の中で次第に作られた「真理」である。

付け足しのように書評の末尾で触れていることであるが、“T. Suzuki's book seems to be inspired by the views of the 'school of the mantras' (Shin-gon-shu) というラ・ヴァレ・ブサンの指摘は (ibid., p. 893), 鈴木の「思い込み」が形成される過程を考える際に遥かに重要なことであろう。

ラ・ヴァレ・ブサンは “everyone is a Buddha in disguise, and can easily realize Buddhahood by theurgical processes” という cardinal axiom を挙げるが (ibid., p. 894), これは真言宗でよく言われていることである。そして、日本中で広く受け入れられていることでもある。鈴木が言う「大乘仏教」の中核にあるのは、このように日本人に親しまれてきたアイデアであろう。

38) 大乘仏教の概略を描くには、それに相応しい文献を慎重に選ばなければならない。そのような作業を考えるだけの見識は鈴木になく、選ぶべき文献の所在を知らなかった。 *Outlines of Mahayana Buddhism* (注30) を執筆した際に、鈴木はたまたま自分の好みの文献を選んだ。しかも、自分の好きなように読んだ。自分が抱いていた興味に即して文献を好き勝手に解釈したのである。

*Outlines* を出した8年前に、鈴木は中国文献『大乘起信論』の訳を出している: *Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith*, Chicago, 1900 (注7)。この『大乘起信論』がアシュヴァゴーシャ (aśvaghōṣa) の著作であると鈴木は決めつけているが、内容から見てそんなに古い時代(2世紀)のものではありえないし、インドでは存在すら知られていないのである。

39) この『大乘起信論』は中国から伝えられて、日本で非常に重んじられた。数多くの注釈が書かれ、「大乘仏教」の基本書としてよく研究されたのである。この過程で日本独自の着想が形成され、「現象界に存在する事象の一つ一つがブツの現れである」と言われるようになった。こうして日本文化の根幹を成す考え方が成立し、そのお陰で「何の努力をしなくても、全てのはブツになる」という日本独自の反仏教的着想が正当化された(注192; 本論文, Jb「仏教のブツと異なる日本のブツ」)。

日本で昔から重んじられた『大乘起信論』も、鈴木にとっては「大乘」を説くインド文献であり、しかも最も古い「大乘仏教」の綱要書であった。このような誤った前提に基づいて、鈴木は *Outlines* でも中国文献『大乘起信論』を基に論議を展開している。このように、自分の好みで文献を選び、自分の好きなように文献を読んで、自分の思い込みに基づいて展開した論議を鈴木は「大乘仏教」と称しているのである。

40) 学生時代にケイラスの著書 *The Gospel of Buddha* を日本語に訳した鈴木は、将来の当てもない生活をしていたが、ある時ふとアメリカ行きを思い立った。ケイラスの所へ行って直接に指導してもらおうとして、釋宗演(1859-1919)に紹介状を書

いてもらったのである。1893年にシカゴで開かれた世界宗教会議で釋宗演はケイラスに会い、以後も親しくしていた。ケイラスに鈴木を推薦した釋宗演の手紙は現存し、南イリノイ大学のモリス図書館に寄託された資料の中に見られる。

[Soyen to P. Carus, 17 Dec. 1895:] Now I have something to ask your kind consent relating to the person of Suzuki Teitaro whom you know as the translator of your 'The Gospel of Buddha.' He tells me that he has been so greatly inspired by your sound faith which is perceptible in your various works, that he earnestly desires to go abroad and to study under your personal guidance.

こうして、住み込みでケイラスのもとで働くことになり、1897年から1907年まで、オープン・コート出版社の助手を勤めるかたわら、ケイラス家の下働きとして働いた。オープン・コート出版社の仕事として、鈴木は主として校正を手伝っていた。インド文献に詳しいマックス・ミュラーやオルデンブルクの書いたものも、雑誌 *The Open Court* に掲載された際に、そして単行本として発行される際に、校正作業のために鈴木は丁寧に読んでいたのである。しかしながら、その内容に興味を示した気配はない。

- 41) マックス・ミュラー (1823-1900) は、『リグ・ヴェーダ』( *ṛg-veda* ) の写本を可能な限り集めて、1849年にサーヤナ注付きの大部な校訂本を完成させた。以後もヴェーダ研究を熱心に続けるかたわら、比較神話を打ち立てようと試み、仏教文献の研究にも貴重な貢献をした。オルデンブルク (1854-1920) はヴェーダ文献と仏教文献を中心に画期的な研究を行った。仏教文献の分野で最も重要な貢献は、仏教教団法の基本文献『ヴィナヤ・ピタカ』( *vinaya-piṭka* ) の校訂と翻訳である。マックス・ミュラーとオルデンブルクは、よく読まれた著書をオープン・コート社から出している (注16)。

Max Müller. *Three Introductory Lectures on the Science of Thought.*

Max Müller. *Three Lectures on the Languages.*

Oldenberg, *Ancient India, Its Language and Religions.*

- 42) 仏教がインドに興った文化であることを鈴木は忘れていた。仏教の体系はパーリやサンスクリットなどのインドに言語で記述されていて、中国語の存在を全く前提としていない。中国語で多量の仏教文献が残されているのは確かであるが、これは原典ではなく翻訳に過ぎない。しかも中国の言語はインドの言語と全く構造が異なり、中国の文化はインドの文化と全く系統を異にするのである。「大乘仏教理論の歴史」を研究するにしても、仏教文献の中国語訳は補助手段に過ぎない。仏教の体系を生み出し育てたのは、中国人でも日本人でもなく、鈴木用語によれば foreign-

ers のインド人であった。

鈴木がもっぱら強調するのは、「foreigners にとって中国語は取得が極めて困難である故に、西洋の学者に大乘仏教の理論が分からない」(Suzuki, op. cit., p. vi) ということであって、「日本人にとってサンスクリットは取得が極めて困難である故に、日本の学者は大乘仏教の理論が分かりにくい」ということではない。それに、foreigners にとって中国語は取得が極めて困難であるとしても、ヨーロッパの仏教文献学者たちは、鈴木と比べられないほどよく大乘仏教の理論を理解している。

43) 長尾, 「日本近代化におけるポール・ケイラスの関わり」, p. 274: 鈴木が「大乘仏教」と呼んでいたものは実際のところ、日本文化の反映に他ならなかった。ケイラスは「普遍的な真実を体現する世界宗教たる高貴な信仰を実現する」ことを意図した。この目的のために彼は「仏教によってキリスト教を洗練し、キリスト教によって仏教を洗練」しようと試みた。彼は決して仏教に転向したわけではない。一方、釋宗演と鈴木は「大乘」の宣揚者であった。「列強の一国として大日本帝国は偉大な宗教を擁するべきである!」という信念に基づいていた点で彼らは日本近代化の立役者たちの忠実な後継者であった。ケイラスは図らずもこの時期、彼らに与する結果になったのである。

44) ラ・ヴァレ・ブサンの鈴木評は、日本で誰にも読まれなかった。そういうこともあって、日本国内で「仏教学者」としての鈴木の立場はびくともしなかった。それどころか、仏教を論じているという鈴木の言い分を真に受けた日本人の間で、「現代仏教学の頂点をなす著作」(『日本的靈性』, 岩波文庫, 表紙カバー, 東京, 1999) などと言われ、情けないことに今でも鈴木は仏教学の最高権威として絶賛されているらしい。

45) 本論文, J a 「万物にタマが宿ると信じる日本人」; J b 「仏教のブツと異なる日本のブツ」; J c 「仏教の表現を使って日本人が描く日本文化」。

46) 長尾, 「芥川龍之介『蜘蛛の糸』原作の主題 ポール・ケイラスが『カルマ』で言おうとしたこと」, p. 59: 「ひたすらブツダを信頼して正しい行いの道に入っていくことの大切さ」がこの話の主旨である。

47) Carus, "The Spider web," *Karma, A Story of Early Buddhism*, 2nd ed., illustrated by T. Hasegawa, Tokyo, for The Open Court Publishing Co., Chicago, 1895, pp. 13-14: He had been in hell several kalpas and was unable to rise out of his wretched condition, when Buddha appeared upon earth and attained to the blessed state of enlightenment. At that memorable moment a ray of light fell down into hell quickening all the demons with life and hope.

48) 長尾, op. cit., pp. 167-168.

49) 地獄で滞在すべき期間の長さ、そこで味わうべき苦痛の激しさとは、「悪い行い」の質と量によって自動的に決まる。それまでにカンダタは地獄にいた期間に言及して、「several kalpas」と言われる。「kalpa」という語は「一つの宇宙が発生して消滅するまでの時間」を指し、 $432 \times 10^7$ 年であると言われる。 $432 \times 100$ 万年すなわち4.32億年である。several kalpas すなわち10億年以上にわたって、カンダタは地獄にいたことになる。

50) loc. cit.

51) *Avadānaśataka*, ed. J. S. Speyer, St.-Petersbourg, 1906 & 1909, 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 17, 20, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30.

*Divyāvadāna*, ed. E. B. Cowell & R. A. Neil, Cambridge, 1886, 4, 5, 11, 16, 19, 26, 37.

52) 長尾, op. cit., pp. 167-168 (師であるブッダへの信頼)：そんな彼らにとって奇跡とも言えるチャンスが巡って来るのが、地上にブッダが出現した時である。この時、ブッダの身体的光が人間世界はもちろん天上から地獄までをも照らす。この知恵の光に浴した衆生はこの世に輪廻を超越したブッダがいる事実を知り、「輪廻の世界を抜け出して悟りを開きたい」とか「もう二度と地獄や餓鬼や畜生(動物)といった悪い境遇に再生したくない」「人間に生まれ変わってブッダの弟子になりたい」などの気持ちを抱くのである。

53) “*Avadānaśataka, cent légendes bouddhiques,*” traduites du sanskrit par Léon Feer, *Annales du Musée Guimet* 18, Paris, 1891.

フェールがこの文献を研究した時には、まだテキストが校訂されていなかった。パリのフランス東洋協会(Société Asiatique)の図書館にあった写本を使って、フェールは研究と翻訳を続けたのである。ホジソン(Brian Houghton Hodgson)がネパールで集めた膨大な数の仏教文献写本のうち、88点がフランス東洋学会に寄贈されていた。

ルーアンに生まれのフェール(1830-1902)は、フーコー(Foucaux)の後任として1864年に *École des langues orientales* の教授に就任して、チベット語を担当した。サンスクリット/パーリとチベット語で伝わる仏教文献を研究して、14点の翻訳と著書を14冊も出し、数多くの論文を学術雑誌に寄稿した。

54) *ibid.*, p. 10; C'est une loi que, à l'instant où les bienheureux Buddhas font voir le sourire, des rayons bleus, jaunes, rouges, orangés, jaillissent de la bouche de Bhagavat.

cf. 小林, 「芥川龍之介が不用意に扱った素材」, pp. 302-303.

55) 長尾, op. cit., pp. 167-168.

The Spider-web が継承する仏教文献について、ヘンダーソン (Harold Henderson) やフレンワイダー (H. F. Fullenwider) は何も気づいていない (Henderson, *Catalyst for Controversy, Paul Carus of Open Court*, Carbondale, 1993, pp. 89-90; Fullenwider, "The Onion and the Spider-web", *Fabula* 28, 1987, pp. 320-326)。

56) *Avadānaçataka*, traduites par Feer, p. 10: Les uns vont en bas, les autres en haut. Les rayons qui vont en bas pénètrent dans les Narakas Sanjīva, Kāla-sūtra, Sanghāta, Raurava, Mahāraurava, Ṭaṇana, Pratāpana, Avīci, Arbuda, Nirarbuda, Saṭṭa, Hahava, Huhuva, Utpala, Padma, Mahāpadma.

57) loc. cit.: Alors dans les Narakas qui sont chauds. ils arrivent froids; dans les Narakas qui sont froids, ils arrivent chauds. De cette manière, les êtres qui y sont (renfermés) éprouvent un changement dans leurs souffrances,

地獄の激しい苦しみが急に和らげられたので、地獄の者たちはびっくりして、自分たちがもはや地獄にいるのではないかも知れないと思い、別の場所に生まれ変わったのではないかと話した。

loc. cit.: et il leur vient une pensée qu'ils se communiquent en ces termes: Messieurs, serions-nous déçus d'ici, ou serions-nous nés ailleurs?

58) 「悪い行い」をすれば「辛い報い」が自動的にもたらされ、これから逃れることはできない。やらかしたことに相当する苦しみを相当する期間にわたって耐えなければならぬ。このような絶望的な状態にあって、またとない機会が訪れることがある。この世にブッダが現れる時である。ブッダの光を浴びて、地獄の苦しみが和らげられると言う。

一時のことであるにしても、「辛い報い」として科せられた苦しみがブッダのお陰で軽減されるということは、インド世界で広く認められている大原則が、仏教でわずかながらも例外が認められていることになる。そして「辛い報い」が軽減されるどころか、消滅することさえあるという (Louis de la Vallée Poussin, *La morale bouddhique*, Paris, 1927, pp. 205-207)。

罪を犯しても、次のような例外的な場合には、その効果が薄れるか消えるかする。

1) 罪を犯した者が「二度とそういうことをしない」と決心する場合 (le bon propos)。2) 過ちを認めて打ち明ける場合 (la confession)。3) 犯した罪を消滅するために、宗教生活に入る場合 (la vie de religieux)。4) 罪を犯しても、慈悲について深く思いを致す場合 (bonnes actions et méditation de bienveillance)。

地獄にいる者たちの苦痛が和らげられたのは、ブッダが放った真理の光を浴びて、心構えが一変したからであろう。しかしながら、仏教の伝承で受け入れられるのは、

せいぜいそこまでである。カンダタの「辛い報い」はすでに始まっているのであり、その中断を認める例外はありえない。

- 59) *Avadānaçataka*, traduites par Feer, p. 10: Mais pour produire en eux la foi, Bhagavat fait un signe.

pour produire en eux la foi: teṣāṃ prasādasamjānanārthaṃ

Bhagavat fait un signe: bhagavān nirmittaṃ visarjayati

今まで見たこともないものを見た地獄の者たちは、自分たちが別の場所に生まれ変わったのではないことを知った。そして、これは「超自然力によって作られたもの」(un signe/nirmitta)であることを知り、その力によって地獄の苦しみを和らげたことを知った。

loc. cit.: Ils voient ce signe et reprennent: Non, Messieurs, nous ne sommes pas déçus d'ici, nous ne sommes pas nés ailleurs. Soulement il y a un être tel, qu'on n'en avait pas encore vu; c'est par sa puissance que cette souffrance qui caractérisait notre (condition) est interrompue.

- 60) 仏教で構想されているブッダの機能は、「正しい教え」を伝えることに尽き、後はそれぞれの人の問題である。「正しい教え」に従って努力するかないかは本人次第であって、ブッダの関知することではない。それに、人々が「正しい教え」に従って努力するのは、ただただブッダを目指すためであって、日常のトラブルを避けるためではない。

Carus, op. cit., p. 18: You yourself must make an effort. The Buddhas are only preachers.

Carus, *The Gospel of Buddha*, Chicago, 1894, p. 111: You yourself must make an effort. The Tathāgatas are only preachers. The thoughtful who enter the way are freed from the bondage of Māra.

- 61) *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, traduite et annotée par E. Senart, Paris, 1934, p. 28 (2. 1. 20), p. 30 (2. 3. 6).

- 62) 仏教では「塊」(skandha/蘊)と呼ばれる要素が五つ構想されていて、人間存在を構成するとされる。この五つの要素がたまたま結び付いたのが人間である。このように仮の結び付きに過ぎない以上、そこにはアートマンのような実体が関与することはありえない。

五つの要素の一つ目は「形あるもの」(rūpa/色)と呼ばれ、人間の身体にかかわる。それ以外の四つの要素は人間の精神活動にかかわり、それぞれ「感覚」(vedanā/受)、「表象」(saṃjñā/想)、「意志」(saṃskāra/行)および「認識」(vijñāna/識)と呼ばれる。



63) 仏教関係の著書でケイラスは英語の “self” を使ってサンスクリットの “ātman” を訳している。このことは著書 *The Gospel of Buddha* (Chicago, 1884) から明らかである。この著書の序文で、読者の誤解を避けるために特に “ātman”/“self” を取り上げて、仏教創始者の考えていたことを想定して、詳細に説明している。

*Carus, The Gospel of Buddha*, preface, pp. vi.vii: Lest the fundamental idea of Buddha's doctrines be misunderstood, the reader is warned to take the term “self” in the sense in which Buddha uses it. The “self” of man can be and has been understood in a sense to which Buddha would never have made any objection. Buddha denies the existence of “self” as it was commonly understood in his time; he does not deny man's mentality, his spiritual constitution, the importance of his personality, in a word, his soul. But he does deny the mysterious ego-entity, the ātman, in the sense of a kind of soul-mo-nad which by some schools was supposed to reside behind or within man's bodily and psychical activity as a distinct being, a kind of thing-in-itself, and a metaphysical agent asumed to be the soul.

64) ( 1 ) 瀕死の大盗賊のマハードゥータを修行者のパンタカが励ます場面, ( 2 ) 地獄で苦しむカンダタをブッダが元気づける場面, ( 3 ) カンダタが再び地獄に落ちた理由を説明する場面, この重要な三つの場面で「アートマンが実在する」という「間違った考え」を捨てることが強調される。

( 1 ) Carus, “The Spider-web,” *Karma*, 2nd ed., p. 13: The man who is converted and has rooted out the illusion of self, with all its lusts and sinful desires, will be a source of blessing to himself and others.

( 2 ) *ibid.*, p. 14: But you cannot be rescued unless the intense sufferings which you endure as consequences of your evil deeds have dispelled all conceit of selfhood and have purified your soul of vanity, lust, and envy.

( 3 ) *ibid.*, p. 16: The illusion of self was still upon Kandata. He did not know the miraculous power of a sincere longing to rise upwards and enter the noble path of righteousness.

65) Carus, *op. cit.*, p. 16.

66) *ibid.*, pp. 13, 16.

67) Carus, *The Gospel of Buddha*, Chicago, 1894, p. 34.

68) 長尾, *op. cit.*, p. 170.

69) Carus, “The Spider-web,” p. 16.

70) 吉田は *The Spider-web* から一部を訳している(吉田,「解説」,『蜘蛛の糸・杜子

春』, 1968, p. 124) カンダタが再び地獄に落ちた理由を説明する箇所である (Carus, op. cit., p. 16, 3-12) ケイラスのテキストを正確に読んでいない。例えば、仏教を踏まえたケイラスの表現 “the illusion of self” を「個我のイリュージョン」などと意味不明な日本語に置き換えているのである。

芥川のテキストに合わせて、吉田は勝手な読み方をしているのであり、これでは『蜘蛛の糸』の素材を調査したとは言えない。『蜘蛛の糸』とは無関係に、The Spider.web 全体の中で、できれば Karma 全体の中で、当該部分のテキストを丹念に読むべきであった。吉田のような読み方をしたのでは、The Spider.web の主旨が理解できるはずはないし、芥川の話との決定的な違いに気づくはずもない。

71) The Spider.web について芥川の童話と「筋が全く同じである」と言うと同時に、ドストエフスキーに採られたロシア民話についても、吉田は同じことを言っている。この話もケイラスの話と「テーマを共有している」と言うのである。『蜘蛛の糸』に合わせて吉田はケイラスの仏教説話を読み、さらにはケイラスの話に合わせてロシア民話も読んでいる。吉田にとって、ケイラスは第二の芥川に過ぎず、ロシア民話の語り手もそうである。

吉田、「解説」、『蜘蛛の糸・杜子春』、『新潮文庫』草25=3, 1968, p. 122: この作品〔The Spider.web〕の筋は、全く芥川のそれと同じである。

ibid., p. 124: この〔ロシア〕民話は、どんな罪人にも慈悲の心があること、それによって人間が神仏に救われ得ること。しかしまた自分ひとりだけよい目にあおうとするエゴイズムが、結局は他の人々を救われないものにするとともに自分をも破滅させる、そういうテーマを『カルマ』とともに共有している。

ケイラスの The Spider.web を『蜘蛛の糸』の素材と認めていながら、吉田はドストエフスキーが採ったロシア民話も『蜘蛛の糸』の素材と考えている。『蜘蛛の糸』には二つの素材があるということになるが、その事情について突きとめることに吉田は興味がないようである。このロシア民話については、広くヨーロッパに伝えられる「聖ペテロの母」の伝承に吉田は言及することがない。たまたま日本語の訳があるというだけの理由で、ドストエフスキーで語られるロシア民話を吉田は『蜘蛛の糸』の素材としているのである。

そして、翻案の素材とはいえ、芥川の『蜘蛛の糸』よりも前に、日本から遠い所で作られたというだけでも、ケイラスの The Spider.web は違った作品であるはずである。まして芥川は重大な書き直しをしている。肝心のことをすべて棚上げしたまま、吉田は「筋は全く芥川のそれと同じである」と決めつけるのである。芥川と共通の箇所しか見ていない吉田は、素材を論じているのに、眼中にあるのは芥川の童話だけである。

## 芥川龍之介の童話『蜘蛛の糸』

72) ロシア民話のことはさておき、ケイラスの話と芥川の話の関係については、全員が吉田の言うことに納得してしまつたらしく、仏教に通じたヨーロッパ人の書いた仏教説話と仏教に無知な日本人が書いた童話は、「大筋に変わりがない」ということになった。なぜだか知らないが、吉田の粗雑な論議にみんながすっかり汚染されている。

門前真一、「『蜘蛛の糸』における救いの問題再考 地獄とその罪人のマイナス性について」、『天理大学学報』70, 1971, p. 42, a: 芥川のくもの糸の内容、主題と構成は、このカンダタ物語そっくりそのままである。

海老井英次、「蜘蛛の糸」, 佐藤泰正(編), 『芥川文学作品事典』, 東京, 1981, p. 96: ( ) 類似性の著しい原典を視野に入れつつも(『蜘蛛の糸』の)評価は変わっていない。

志田昇, 「芥川龍之介の『非公式』な読み方 『蜘蛛の糸』の新解釈」, 『葦芽』22, 1996, p. 64, a-b: よく知られているように、芥川の「蜘蛛の糸」には、『因果の小車』という原作があり、ストーリーはおおむね一致している。

73) 吉田は「[芥川はケイラスのテキストから]奇跡的な前提をとつ払ってしまった」などと言って、「芥川が The Spider.web を完全に理解した上で自在に書き直した」という前提で論議を進めている。芥川が完全無欠な物語作家であるという強い思い込みで妨げられて、素材の主旨を読み損なったために生じた不備を見落としているのである。

吉田, 「芥川龍之介・人と作品」, 『芥川龍之介』Ⅱ, 『吉田精一著作集』2, 東京, 1981, p. 73: しかし細い蜘蛛の糸が、じつは何万人の人をも支えうるものだという奇跡的な前提をとつ払ってしまったことは、見ようによっては、この作品の宗教的な意味をうすめるとともに、文学的リアリテを増したものだといえるのである。

ibid., p. 74: 芸術品としての「蜘蛛の糸」は、原作にない適切な情景描写を加えて、みごとな出来になっている。きめの細かい、みがきのかかった美しさは、創作童話として、最高の位置を要求しうる一つである。

仏教の伝承を踏まえたケイラスの記述を芥川は確かに削除している。しかしながら、その結果として芥川の翻案がなぜ「文学的リアリテを増した」のか。また、芥川は確かに情景描写を加えている。しかしながら、その結果として『蜘蛛の糸』はなぜ「創作童話として、最高の位置を要求しうる」のか。このような点について吉田は論議を展開することがない。吉田は考えていることを論証して他人を説得しようとするつもりがない。思いついたことを何も考えずに書き連ね、堂々と天下に発

表しているのである。

- 74) 『蜘蛛の糸』は芥川が書いた最初の童話である。慣れない仕事であったし、何しろ素材が素材であったので、芥川もかなり苦労したらしく、出来上がりにはひどく自信がなかったようである。

芥川, 「小島政二郎宛て書簡」(大正7年5月16日付け), 『芥川龍之介全集』  
10, p. 454: 御伽噺には弱りました あれで精ぎり一杯なんです 但自信は更にあ  
りません

(大正7年10月14日付け), *ibid.*, p. 266: 御伽噺は甚しい加減なもので恐縮し  
切っています 長い方が短いよりは余程わけはない『蜘蛛の糸』の方がもっと  
苦しみました

やがて芥川は自信のない言葉を口にしなくなる。原稿を受け取った鈴木三重吉が  
無責任な絶賛を口にしたので、人づてに聞いて本人もその言葉を真に受けたのであ  
ろうか。

- 75) オコナヒ(行)の結果として生じたムクイ(報)として、叫んだとたんにクモの  
糸は切れたとすれば、オコナヒの直後にムクイが現れたことになる。日本古代の説  
話では、ムクイの現れるのが極めて早い(数分ないし数日のうち)。この点で芥川の  
ムクイは日本の伝承を受けたものと言える。インドの仏教説話では、生きている間  
に「報い」が現れることさえほとんどなく、「行い」の直後に「報い」が現れるよう  
な例は皆無である。

- 76) 芥川, *op. cit.*, p. 231.

- 77) *Avadānaçataka*, traduites par Feer, p. 10: Ceux-là donc, après avoir incliné  
leur esprit à croire à l'occasion de ce signe, et après avoir épuisé jusqu'au bout  
les souffrances qui mettent fin à leur Karma, reprennent attache parmi les dieux  
ou les hommes (pour y renaître) et devenir des vases de vérité.

{ pour } devenir des vases de vérité

= yatra { caturṇām } satyānām bhājanabhūtā bhavanti

「超自然力によって作られたもの」を見た者たちの心に、「ひたむきな信仰」  
が生まれた。そして、地獄での苦しみが終わった後で、神々の世界または人間  
の世界に生まれ変わり、「四つの真理」を身に付けることになる。

- 78) 初期の仏教では究極の目標に達する過程が4段階に分けられているが、「四つの真  
理」を会得すると、第3段階に達して「流れに入った者」(*srota-āpanna*/預流)と  
呼ばれる。この段階に達すると究極真理を完全に会得して、もはや学ぶことがない  
と言われ(*aśaikṣa*/無學), もう生まれ変わること(轉生)がない(小林, 「芥川龍之  
介が不用意に扱った素材」, pp. 302-294)。

79) 酷暑の地獄では恐ろしい暑さが緩和され、酷寒の地獄では恐ろしい寒さが緩和されて、地獄にいる者たちは驚愕して、自分たちがもはや地獄にいるのではないかも知れないと思い、地獄以外の場所に生まれ変わったのではないかと話した。その時に地獄にいる者たちは「奇跡の力によって作られた者」を見た。「ひたむきな信仰」を引き起こすためにブッダが送ったのである( *Avadānaçataka*, traduites par Feer, p. 10; 注59 )。

実際に地獄以外の所に生まれ変わったのではなかったが、「奇跡の力によって作られた者」を送ってもらって、「ひたむきな信仰」が引き起こされ、ブッダをひたすらに信じる心が生じ、ブッダの教えを必ず守ろうとする覚悟ができた。こうして、地獄からの即時救出は叶わなかったけれども、遙か遠い未来に「究極の解放」を得る見通しがついたのである。

80) 地獄で苦しむことは、それまでの生涯で犯した悪い「行い」の「報い」であり、決められた期間だけ耐え忍ぶしかない。「報い」を途中で切り上げることはできないのである。ブッダが「行いと報いの対応法則」に干渉することがない以上、まだ地獄で苦しむべき者をブッダが直ちに救出することなどありえない。

「地獄から救い出そうとする話」など仏教の伝承にはない。長尾が言うように、「目蓮救母伝説」は中国で作られた話であり、仏教の伝承を受け継いだものではない。同じ理由で、『増一阿含經』47巻に見える話も、ケイラスの素材ではありえず、山口静一の示唆する可能性(山口、『蜘蛛の糸』とその材源に関する覚書き、『成城文芸』32, 1963, p. 27, a)は退けられる。これも長尾の言う通りである(長尾,『仏の放光と蜘蛛の糸』、『大阪体育大学紀要』37, 2006, pp. 20-21)。

81) せっかち極まりないケイラスは、「救済の可能性が開ける場面」を「実際に救済される場面」に転換した。しかしながら、「悪い行い」の結果としての「辛い報い」は途中で打ち切られることはないから、地獄で苦しんでいる者が刑期が終わる前に救出されるなど、仏教の話では原理的にありえない。

このように、ケイラスはここで仏教の伝承から逸脱している。カンダタがクモに助けられて地獄を脱出する場面は、仏教文献ではありえないことである。カンダタを地獄から救い出そうとする場面を構想するに当たって、ケイラスが着想を得たのはヨーロッパの民話「意地悪婆さんを地獄から救い出す話」からである。

意地悪で有名な婆さんが死んだ後で地獄に落ちたので、助け出すために葉付き玉葱を降ろす。婆さんは玉葱につかまって昇ろうとするが、後に続く地獄の亡者たちを追い払う。この期に及んでも意地悪が直っていなかったのである。すると玉葱が壊れて、婆さんは再び地獄へ落ちて行った。

82) ヨーロッパ各地で伝わる民話であり、無数のヴァージョンが知られている。グリ

△ (Jacob/Wilhelm Grimm) が採集した『聖ペテロの母』(Sankt Peters Mutter, J. Bolte und G. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* 3, Leipzig, 1918, p. 538) のように、多くのヴァージョンで、この意地悪婆さんは聖ペテロの母親ということになっている。よく知られている説話集に採られている例としては、コルヴォー男爵 (Baron Corvo) がイタリアで集めた民話の中に見られる (IV About Beata Beatrice and the Mamma of San Pietro, "Stories Toto Told Me," *Yellow Book* 9, 1896, London, pp. 93-102)。

この「意地悪婆さんを地獄から救い出そうとする話」は、著名な作家の作品の中に現れる例が二つある。ドストエフスキー (Fedor Dostoevskij) が『カラマゾフの兄弟』(*Brat'ja Karamazovy*, Moskva, 1879/1880, 3.7.3) の中で、そしてラーゲルレーヴ (Selma Lagerlöf) が『キリストの伝説』(*Kristuslegender*, Uppsala, 1906, p. 185, Vår Herre och Sankte Per) の中でこの話を採っている。

83) 『首楞嚴三昧經』, 『大正新脩大藏經』15, p. 635: 身業隨口 口業隨意 (身の業, 口に随ひ, 口の業, 意に随ふ。)

仏教では「行い」が三つの局面でとらえられる。「体を使う行い」と「声を使う行い」と「心を使う行い」の三つである。体を動かす行動は声を出す意志表明を前提とし、声を出す意志表明は心でなされる思考を前提とする。そして体を動かすことは心で判断することを抜きにして考えられていない。

84) J. Bolte und G. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* 3, Leipzig, 1918, pp. 538-542.

H. F. Fullenwider, "The Onion and the Spiderweb: Paul Carus' Karma and Other Literary Variants of Grimms' *Sankt Peters Mutter* (Bolte/Polívka, num. 221), *Fabula* 28, 1987, pp. 320-326.

小林, 「ポール・ケイラスと芥川龍之介 ヨーロッパの仏教説話に対する日本人の反応」, 『桃山学院大学]国際文化論集』29, 和泉, 2003, pp. 85-138.

小林, 「日本人の異文化理解 芥川龍之介『蜘蛛の糸』を巡って」, 『桃山学院大学]ワーキング・ペーパー』28, 和泉, 2004, pp. 1-20.

小林, 「ポール・ケイラスの『クモの巣』 意識下に沈んでいた素材」, 『桃山学院大学総合研究所紀要』31.1, 2005, pp. 65-85.

小林, 「Sankt Peters Mutter (Bolte/Polívka 221) 非キリスト教文献に取り上げられた可能性」, 『桃山学院大学]ワーキング・ペーパー・シリーズ』30, 2005, pp. 1-25.

小林, 「『クモの巣』が『聖ペテロの母』のヴァリエーションである可能性 フレンワイダー批判」, 『桃山学院大学]人間科学』30, 2006, pp. 99-128.

芥川龍之介の童話『蜘蛛の糸』

- 小林, 「芥川龍之介が不用意に扱った素材」, 『(桃山学院大学)国際文化論集』 37, 2008, pp. 293-375.
- 85) 「『仏の放光』に『蜘蛛の糸』が続く物語は, ケイラスが独自に考え出したものである」(長尾, 「仏の放光と蜘蛛の糸」, p. 21)と長尾は言う。インド文献に伝えられる「ブツダの放った光が地獄へ届く話」(A)にヨーロッパ民話を基に作られた「クモの糸につたわって地獄から救出を図る話」(B)を結び付けて, 一つの物語(The Spider-web)を構想したのはケイラスである。この意味で, 「The Spider-webの挿話はケイラスのオリジナルであって, 仏教經典に基づくものではない」(ibid., p. 20)という長尾の言葉は正しい。
- 86) 小林, 「ポール・ケイラスの『クモの巣』意識下に沈んでいた素材」, 『桃山学院大学総合研究所紀要』 31.1, 2005, p. 74, 11. 12.15.
- 87) Carus, op. cit., p. 16: "Let me take hold of a spiderweb," said the dying robber chief, when the samana had finished his story, "and I will pull myself up out of the depth of hell."
- 88) 芥川, op. cit., p. 231.
- 89) ケーラス(著), 鈴木(訳), 『因果の小車』, p. 19 (『鈴木大拙全集』 26, p. 15)。
- 90) 玄奘(譯), 『阿毘達磨俱舍論』 29, 『大正新脩大藏經』 29, p. 152, b. 26.27: 由我執力諸煩惱生 (我執の力に由りて諸煩惱生じ, )
- 91) Carus, op. cit., p. 16.
- 92) 新村出(編), 『広辞苑』, 第四版, 東京, 1955, p. 478, c: がしゅう〔我執〕
- ②
- cf. 久松潜一/佐藤謙三(編), 『古語辞典』, 東京, 1976, p. 272, a: がしふ〔我執〕《仏》我にとらわれて欲を捨てきれないこと。
- 日本の辞書で《仏》とあるのは, 「中国語訳仏教文献から借りた語」のことであり, 「仏教術語として用いられている語」のことではない。
- 93) 片野達郎, 「芥川龍之介『蜘蛛の糸』出典考 新資料『因果の小車』の紹介」, 『東北大学教養部紀要』 7, 1968, p. 71.
- 94) cf. Daisetz Teitaro Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, Chicago, 1908, p. vi: The doctrinal history of Mahāyāna Buddhism is very little known to occidental scholars. This is mainly due to the inaccessibility of material which is largely written in the Chinese tongue, most difficult of languages for foreigners to master. (注33, 注42)
- 95) 長尾, op. cit., p. 170.
- 96) 芥川, op. cit., p. 227: やがて御釋迦様はその池のふちに御佇みになつて,

水の面を覆つてゐる蓮の葉の間から、ふと下の容子を御覧になりました。

するとその地獄の底に、韃陀多と云ふ男が一人、外の罪人と一しよに蠢いてゐる姿が、御眼に止りました。

97) *ibid.*, p. 228: [出来るなら、この男を地獄から救い出してやらうと御考へになりました。] 御釋迦様はその蜘蛛の糸をそつと御手に御取りになつて、玉のやうな白蓮の間から、遙か下にある地獄の底へ、まつすぐにそれを御下しなさいました。

98) *ibid.*, p. 231: 御釋迦様は極樂の蓮池のふちに立つて、この一部始終をじつと見ていらつしやいましたが、やがて韃陀多が血の池の底へ石のやうに沈んでしまひますと、悲しさうな御顔をなさりながら、又ぶらぶら御歩きになり始めました。

99) 自分の目論みに反して起こつたとすれば、オシャカサマは人を見る目がなかつたことになり、有資格者しか助けられなかつたことになる。しかしながら、このような想定は仏教の体系にも矛盾するし、日本の宗教伝承とも矛盾する。仏教のブッダは「行いと報いの対応法則」に干渉することがない。「悪い行い」をした結果として「辛い報い」を受けて苦しんでいる者をブッダが救済することはない。

これと違った原理で行動する日本のブツは、決まった手続きを踏んで祈願されれば、相手が誰であろうと苦しんでいる者をかたっぱしから救済する。日本のブツは被救済者の資格を問わないのである。芥川のおシャカサマは頼まれもしないのに、窮地に陥った人間を気まぐれに救おうとしていて、誇張的に日本のホトケサマの伝承を継承していると言えよう。

冒頭で地獄を覗き込んだ芥川のおシャカサマは、自分の意のままに人助けをする能力と権限がある。そして伝統的な日本のホトケサマ以上に熱心に、相手がまわず人助けをするのである。その同じおシャカサマが今頃になって、人を見る目がないという理由で人助けから降りてしまうのでは、この点でも芥川の筋書きは余りにも一貫性を欠くことになる。

100) 長尾, *op. cit.*, pp. 167-168 (師であるブッダへの信頼) そんな彼らにとって奇跡とも言えるチャンスが巡って来るのが、地上にブッダが出現した時である。この時、ブッダの身体の光が人間世界はもちろん天上から地獄までをも照らす。この知恵の光に浴した衆生はこの世に輪廻を超越したブッダがいる事実を知り、「輪廻の世界を抜け出して悟りを開きたい」とか「もう二度と地獄や餓鬼や畜生(動物)といった悪い境遇に再生したくない」「人間に生まれ変わってブッダの弟子になりたい」などの気持ちを抱くのである。

101) 仏教の伝承によれば、ブッダが現れて教えを説くと、地獄で苦しむ者にも救われる可能性が開ける(注79)。しかしながら、地獄から今すぐ救出するというものでは



ない。実際に救済されるのは、仏教の伝承では途方もない時間が経過してからのことである。救われる可能性が開けるといふ伝承を最大限に拡大し、仏教伝承を逸脱してケイラスは今すぐ救出する場面を構想したのである。

102) 芥川, op. cit., p. 228: さうしてそれだけの善いことをした報には、出来るなら、この男を地獄から救い出してやらうと御考えになりました。

103) loc. cit.: 御釋迦様は <sup>五(四)</sup> , この韃陀多には蜘蛛を助けた事があるのを御思ひ出しになりました。さうしてそれだけの善い事をした報には、出来るなら、この男を地獄から救ひ出してやらうと御考へになりました。

104) ibid., p. 229: どこまでものぼつて行けば、きつと地獄からぬけ出せるのに相違ございません。いや、うまく行くと、極樂へはいる事さへも出来ませう。

105) ヨイコトとムクイがこれほど常軌を逸した不均衡に至った理由の一つは、「仏教」の因果関係について芥川には曖昧な考えしかなかったからである。芥川の童話『蜘蛛の糸』の中で、カンダタのヨイコトの結果としてのムクイの実態は、「この男を地獄から救ひ出してやらう」というオシャカサマ自身の決意である。ぼんやりと独自の文化伝承を受けて、人助けに熱心な日本のブツが得意の技を振う場合であり、仏教の「行いと報いの対応法則」が自動的に発動したのではなく、このムクイは仏教の「報い」(phala/果)ではない。

行った行為とその報いの関係について、芥川の翻案した『蜘蛛の糸』では二つの体系が混在している。ケイラスから受け継いだ仏教の伝承と自分で思いついた日本文化の伝承とである。この二つの体系が異質であることについて、作者の芥川は何も知らない。混乱したまま、ヨイコトとムクイの関係について芥川はとめどがなくなったのである。

106) Carus, op. cit., p. 14: He said: 'Kandata, did you ever perform an act of kindness? It will now return to you and help you to rise again. But you cannot be rescued unless the intense sufferings which you endure as consequences of your evil deeds have dispelled all conceit of selfhood and have purified your soul of vanity, lust, envy.'

Kandata remained silent, for he had been a cruel man, but the Tathagata in his omniscience saw all the deeds done by the poor wretch, and he perceived that once in his life when walking through the woods he had seen a spider crawling on the ground, and he thought to himself, 'I will not step upon the spider, for he is a harmless creature and hurts nobody.'

107) ケーラス(著), 鈴木(訳), 『蜘蛛の糸』, 『因果の小車』, p. 18 (『鈴木大拙全集』 26, pp. 14.15)

- 108) 南イリノイ大学のモリス図書館を調査した長尾は、ケイラスが指示を書き込んだ原稿を見つけて報告している(長尾,『『蜘蛛の糸』原資料 Karma 出版の事情 オープン・コート社寄贈南イリノイ大学のモリス図書館資料から』,『仏教文学』32, 2008, pp. 1-4: ① Karma のタイプ原稿とその単行本版への増補の指示)。
- 109) ヨーロッパ各地に流布している民話「意地悪婆さんを地獄から救い出そうとする話」(注81)では、死ぬまで意地が悪かったので、死んだ後で婆さんは地獄に落ちた。この民話には多くのヴァージョンが流布していて、それぞれ話の細部が少しずつ異なる。いくつかのヴァージョンでは、意地悪婆さんを地獄から救い出す条件として、「一生で一度だけ善いことをしたこと」を挙げている。
- 意地悪ずくめの一生を送った婆さんは、いつまでも地獄にいて当然である。そのような婆さんに地獄からの救出という最大級の恩恵を施すのであるから、せめて形ばかりの帳尻合わせのために、「たった一度の善いこと」という条件を出したのである(小林,「芥川龍之介が不用意に扱った素材」, p. 319)。
- 110) 小林,「芥川龍之介が不用意に扱った素材」, pp. 318-322, A4b(カンダタの「たった一度の善いこと」もヴォルコンスキー版に溯る)。
- 111) 1893年にシカゴで開かれた世界宗教会議で、ロシアの文人ヴォルコンスキーは、開会式の挨拶の中で「意地悪婆さんを地獄から救い出そうとする話」をロシアの民話として紹介している(小林,「芥川龍之介が不用意に扱った素材」, pp. 314-316)。ヴォルコンスキーは個人の資格で世界宗教会議に参加したのであり、ロシア帝国の代表またはロシア正教会の代表として派遣されたわけではない。この宗教会議にはケイラスも準備段階から熱心に協力している。
- 112) このヴォルコンスキーが紹介したロシアの民話では、地悪婆さんを救い出す条件として、「一生に一度だけ善いことをしたこと」が挙げられている(“Speech of Prince Serge Wolkonsky,” *The World’s Parliament of Religions*, ed. J. H. Barrows, Chicago, 1893, pp. 89-90)。
- 113) この部分の鈴木訳文では、ケイラスが言ってもいないことを勝手に補足している。この訳には「〔毘陀多は〕生來嘗て一小善事をも爲さずと思惟したればなり」という言葉が見えるが、これに当たる部分はケイラスのテキストになく、「前世の記憶は失われる」という原則を知らなかった鈴木が恣意的に挿入したものである。
- ブッダを目指す努力をほぼ無限に続けて、その最終段階に近づくと、いくつかの「超自然力」(abhijñā/神通)が身につく。その一つが「前世の生活を思い出す知力」(pūrvanivāsānusrīti-jñāna/宿命通)である。並の人間は前世のことを何一つ覚えていない(注187)。

The Spider-web では先ずブッダがカンダタに “Kandata, did you ever perform

an act of kindness?”と質問する。カンダタが前世のことを覚えているはずはないから、ブッダはすぐに思い直して「超自然力」によってカンダタがやらかした行為を知る (Tathagata in his omniscience saw all the deeds done by the poor wretch.) 114)「悪い行い」をして地獄にいるカンダタにブッダが前世のことを聞くはずはないので、確かに長尾の言うように「この場合ブッダの質問はナンセンス」(長尾, op. cit., p. 164)と言える。しかしながら気を取り直したブッダは、自ら「超自然力」を発動させて、「天眼をもって彼の前世の善業を見る」(loc. cit.)のであるから、長尾も言うように、「全体としてのつじつまはあっている」(loc. cit.)のである。さすがである。「現代仏教学の頂点をなす著作」(注44)を執筆した鈴木と違って、長尾は正しく仏教を理解している。

いずれにしても、「悪業のカンダタには善事を行った記憶がなかった」という鈴木  
の解釈は、仏教の体系から見て「全体としてのつじつま」が合っていない。しかし  
ながら、鈴木よりもさらに仏教を知らない芥川にとって、鈴木の誤訳はむしろ分か  
りやすかったであろうから、クモ殺しを控えたことをカンダタ救出の根拠とするア  
イデアに自信を深めたであろう。

115) 吉田,「本文および作品鑑賞」,(吉田編)『芥川龍之介』、『近代文学鑑賞講座』11,  
東京,1958, p. 69: どんな悪人にも慈悲の心があること, それによって人間が神仏  
に救われ得ること。しかし又自分ひとりだけよい目にあおうとするエゴイズムが,  
結局は他の人々を救われないものになるとともに自分をも破滅させる。

116) 芥川, op. cit., p. 230: 罪人たちは何百となく何千となく, まつ暗な血の池の底  
から, うようよと這ひ上つて, せつせとのぼつて参ります。

117) 一度だけカンダタがクモを殺さなかったことに言及して, 芥川は「ヨイコト」と  
いう語を使っている(芥川, op. cit., 228: それでもたつた一つ, 善い事を致した  
覚えがございませう)。

118) 芥川, op. cit., p. 231: 自分ばかり地獄からぬけ出さうとする, 犍陀多の無慈悲な  
心が, さうしてその心相當な罰をうけて, 元の地獄へ落ちてしまった

119) loc. cit.: 元の地獄へ落ちてしまったのが, 御釋迦様の御目から見ると, 浅間しく  
思召されたのでございませう。

120) ibid., p. 228: 御釋迦様は地獄の容子を御覧になりながら, この犍陀多には蜘蛛  
を助けた事があるのを御思ひ出しになりました。さうしてそれだけの善い事をした  
報には, 出来るなら, この男を地獄から救ひ出してやろうと御考へになりました。

121) loc. cit.: 小さな蜘蛛が一匹, 路ばたを這つて行くのが見えました。 その  
蜘蛛を殺さずに助けてやつたからでございませう。

122) ibid., p. 230: 数限りもない罪人たちが, 自分ののぼつた後をつけて, の

ぼつて来るではございませんか。                   そこで隼陀多は大きな聲を出して  
喚きました。

123) この混乱を吉田は肯定的に受け取り、『蜘蛛の糸』を完全無欠とする論拠として  
いる。吉田によると、ロシア民話「婆さんを地獄から救い出そうとする話」とケイ  
ラスの The Spider.web とには共通するテーマがある。それはA「どんな罪人にも  
慈悲の心があること」と「それによって人間が神仏に救われ得ること」である。さ  
らに吉田によると、これに加えてB「自分ひとりだけよい目にあおうとするエゴイ  
ズムが、結局は他の人々を救われないものにするるとともに自分を破滅させる」と  
いうテーマが認められる(注71; 吉田,「解説」,『蜘蛛の糸・杜子春』, p. 122)。し  
かしながら、ロシア民話でも The Spider.web でも、そんなことは語られていない。  
それに、ケイラスの話の一部でロシア民話から着想を得たものの、一方が全体とし  
て他方のヴァリエントであるわけではない(小林,「クモの巣」が『聖ペテロの母』  
のヴァリエントである可能性」,『桃山学院大学人間科学』30)。

ロシア民話と The Spider.web を引き合いに出しているものの、吉田はどちらも  
読んでいない。吉田がここで語っているのは芥川の『蜘蛛の糸』についてである。  
Aで言及されているのは「殺人と放火を繰り返したカンダタが一度だけクモを殺さな  
かったので、オシャカサマにチゴクから救出されなかったこと」であり、Bで言及  
されているのは「自分だけチゴクから抜け出そうとして再びチゴクへ落ちたこと」  
である。

124) 滑川道夫,「くもの糸」,『国語教材研究講座』5,東京,1959, p. 101:〔二 指導  
の研究,1 学習者の反応〕                   (6)

125) 村松祐男,「私の文学教育の実践」,『日本文学』94,東京,1960, p. 96:〔E 読  
後の感想まとめ,二 釈迦〕                   b 意地悪

126) *ibid.*, p. 100:〔G 話し合いの整理と指導〕                   (7)

127) 太田正美,「クモの糸」の再評価」,『日本文学』96,1961, p. 63.

128) 小原フサ,「クモの糸」の文学的真実」,『国語教育』75,東京,1965, p. 14.

129) 下沢勝井,「蜘蛛の糸」,駒沢喜美(編纂),『芥川龍之介作品研究』,東京,1969,  
pp. 48.52(若い読者の読み)

子供たちの感想のなかで、次のものが「オシャカサマの残酷さ」に言及して  
いると思われる。

ぼくはカンダタに同情する。

あと味がよくなかった。

シャカは地獄の人全部をすくおうとなぜしないのか。

おしゃか様はいじ悪だ。

## 芥川龍之介の童話『蜘蛛の糸』

ここのおしゃか様は表面だけのあたたかさしかない。

おしゃか様はきまぐれだ。

また「オシャカサマの残酷さ」に言及するものではないが、次のような「感想」には、芥川のお話展開に見られる不備に触れている。

くもを助けただけで、地獄からすくい出すのはおかしい。

こんなとき「さあみんなもなかよくいっしょに登ろう」などという言葉がでるでしょうか。

自分ならだまって足の下から切っておく。

130) 志田昇は「子供の方が国文学の大学教授よりもすぐれた解釈をすることもたまにはあるのではないか」と言う(志田,「芥川龍之介の『非公式』な読み方」,『葦芽』22, 1996, p. 62, b)。まさか「国文学の大学教授」よりも賢い子供などいるはずもない。もっとも,「文学研究者や学校の先生」(loc. cit., a)と違って,子供たちは吉田精一の論文など読んでいないから,『蜘蛛の糸』に先入感を抱いていない。あまり熱心でない先生や押し付けがましくない先生に教われれば,13歳の日本語読解力があれば,このような疑問がわくのは不思議でなからう。

131) 下沢, op. cit., pp. 47.48: おおざっぱにいて年齢に応じてのこの作品の読み, “悪いことをすると悪い目に会う” という読みから(小), “救われない人間一般のエゴ” をみつめ(中), “そうした人間の救済を考えようとする読み”(高)に相対的に発展していくことも(研究会の仲間たちと)確認しあった。

132) 『蜘蛛の糸』の読み方を学校教育で強制しようとする信念は, 今日でも国語教育の専門家間で相変わらず盛んである。一部の定説信奉者が政府の教育行政に介入することになり, 2007年の全国学力テストの国語の問題(中学校三年生向けB)に, この作品が採用されている(『平成19年度全国学力・学習状況調査平成19年4月文部科学省』)。

この試験問題では, 『蜘蛛の糸』が完全無欠な作品であるという思い込みを基に, その「内容や表現について」答えさせている。この問題を使って測定した「国語の読解力」は, 正しく現実を反映するものではない。今の日本にとって, 問題は子供の国語力低下にあるというよりも, 国語教育に携わる専門家の見識の低さにあると言えよう。

133) ちなみに, ケイラスの話でシャーキヤ・ブツダ(sākya. buddha/釋迦佛)がいるのは地上世界であり, スカーヴァティー(sukhāvati/極樂)への言及は一切ない。仏教文献『スカーヴァティーヴィユーハ』(sukhāvativyūha/阿彌陀經)によると, スカーヴァティーにいるのはアミターバ(āmitābha/阿彌陀)に決まっている(長尾, op. cit., p. 164, 「ケラスと芥川の仏教理解」)。

日本でアミダ（阿彌陀）への信仰を鼓舞する人々は、『阿彌陀經』を熱心に読んでいたので、伝統的な日本文献に「ゴクラクのおシャカサマ」が登場することはない。そのようなものを考案したのは芥川だけである。しかしながら、『蜘蛛の糸』が世に出て以来、ゴクラクにいるおシャカサマを気にする日本人読者はいなかった。芥川だけではなく芥川の読者たちも、仏教について何も知らなかっただけでなく、日本で「ブツダウ」（佛道）と呼ばれていた文化伝承についても、十分な素養があったわけではない。

日本人にとって、おシャカサマは代表的なホトケサマ（佛様）であり、ゴクラクは人々が憧れるパラダイスである。おシャカサマがゴクラクに居住していたところで、これに違和感を感じる人はいなかったらしい。仏教が体系として伝わっていなかった日本で、ブツダの役割分担についての約束事など、人々は気にもしなかったであろう。

なお、「原作と芥川の改作」に言及する際に、志田昇は「原作では極楽の描写がないが」と言っており、「釈迦」と「極楽」の結び付きについては少しも気にしていない（志田、「芥川龍之介の『非公式』な読み方」、『葦芽』22, p. 64, b）。

134) 芥川, op. cit., p. 231.

135) 志田, 「芥川龍之介の『非公式』な読み方」, p. 62, a: お釈迦さまが蜘蛛の糸を切って 檀陀多を地獄の血の池に石のように沈めたのが

136) 長尾, op. cit., p. 170.

cf. 本論文, Fa 「クモの糸が切れた理由の違い」。

137) Carus, op. cit., p. 16.

138) 芥川, op. cit., p. 231: さうしてその心相當な罰をうけて、元の地獄へ落ちてしまつたのが、御釋迦様の御目から見ると、

本論文 Gd で論じたように、「このおシャカサマがクモの糸の切断に関与したことを示唆する言葉は、『蜘蛛の糸』のテキストに見られない。クモの糸を自分で切るところか、誰かに切らせるように影響力を行使してもいけない」のである。と言っても、おシャカサマの外に超越者は登場しないのであるから、「カンダタにムジヒの心があつたので、自動装置が作動してクモの糸が切れたことになる」とでも考えるほかないが、テキストにはそのような説明がない。そして、「自動装置が作動してバツが受ける」などというアイデアは日本の文化伝承の中にない。

『蜘蛛の糸』のテキストを見る限り、誰からバツを受けたのか分からないのである。こういうことになったのも、仏教を知らない日本人が仏教説話を翻案した結果である。ここを読んだ子供たちが「誤解」をして、「残酷なおシャカサマ」

芥川龍之介の童話『蜘蛛の糸』

に失望したのももっともである。この点でも、不用意に素材を扱った芥川は、一貫性のない翻案作品を作ることになった。

139) *ibid.*, p. 229.

140) *ibid.*, p. 228: 側を見ますと、翡翠のやうな色をした蓮の葉の上に、極樂の蜘蛛が一匹、美しい銀色の糸をかけて居ります。御釋迦様はその蜘蛛の糸をそつと御手に御取りになつて、玉のやうな白蓮の間から、遥か下にある地獄の底へ、まつすぐにそれを御下しなさいました。

141) *ibid.*, p. 229.

142) *ibid.*, p. 230: 自分一人でさえ断れそうなの、この細い蜘蛛の糸が、どうしてあれだけの人数の重みに堪へる事が出来ませう。もし萬一途中で断れたと致しましたら、折角ここへまでのぼつて来たこの肝腎な自分までも、元の地獄へ逆落しに落ちてしまはなければなりません。そんな事があつたら、大変でございます。が、さう云ふ中にも、罪人たちは何百となく何千となく、まつ暗な血の池の底から、うようよと這ひ上がつて、細く光つてゐる蜘蛛の糸を、一列になりながら、せつせとのぼつて参ります。今の中にどうかしなければ、糸はまん中から二つに断れて、落ちてしまふのに違ひありません。

143) *ibid.*, p. 231.

144) 吉田、『解釈と批評』、東京、1962、pp. 150: この作品の焦点は、われわれ普通の人間がカンダタのような立場に立った場合、自分ならどうするかという反省を強いるところにある。

145) 芥川、*op. cit.*, p. 231: 自分ばかり地獄からぬけ出さうとする、憐れ多の無慈悲な心が、

146) *ibid.*, p. 230: 罪人たちは何百となく、せつせとのぼつて参ります。糸はまん中から二つに断れて、落ちてしまふのに違ひありません(注142)

147) 志田、「芥川龍之介の『非公式』な読み方 『蜘蛛の糸』の新解釈」、<sup>あしかげ</sup>『葦芽』22、葦芽同人会、東京、1996、p. 62、a.

子供の時のことを語って、志田昇は『蜘蛛の糸』を読んだ際のことを思い出して、カンダタの身に起こったことに不満を覚えたという。カンダタがジゴクの池に石のように沈められたのが納得しにくく、「たとえ善人でも切れそうな糸にたくさんの人がぶらさがったら降りると言いたくなるではないか」と感じたのである。

148) 『蜘蛛の糸』の3ヶ月後に出した『枯野抄』の中で、芥川は芭蕉が死ぬ際に集まった弟子たちについて記している。師匠の死をめぐって、この弟子たちは身勝手な思いに耽っているが、悪人と言えるほどではなく、見たところ非の打ち所がない人々

である。

芥川、『枯野抄』、『芥川龍之介全集』2，東京，1978，p. 290: 自分たち門弟は皆師匠の最後を悼まずに，師匠を失った自分たち自身を悼んでいる。

149) 志田，op. cit.，p. 62，b: たとえ善人でも 降りると言いたくなるのではないか。まして，極悪人の韃陀多が蜘蛛の糸を「おれのものだ」と叫んだのは無理もないのではないか（注147）。

150) 芥川，op. cit.，p. 228: 或時この男が深い林の中を通りますと，小さな蜘蛛が一匹，路ばたを這つて行くのが見えました。そこで韃陀多は早速足を舉げて，踏み殺そうと致しましたが，「いや，いや，これも小さいながら，命のあるものに違いない。その命を無暗にとると云ふ事は，いくら何でも可哀さうだ。」と，かう急に思ひ返して，とうとうその蜘蛛を殺さずに助けてやつたからでございます。

151) *ibid.*，p. 230: 韃陀多はこれを見ると，驚いたのと恐ろしいのとで，暫くは唯，莫迦のように大きな口を開いた儘，眼ばかり動かして居りました。

152) ケイラスの物語では，ブッダの放った真理の光が地獄に届き，カンダタは「正しい教え」に接する機会に恵まれる。そしてブッダは「奇跡の力」を使ってクモを作り自分の使いとして送り出す。こうしてカンダタには救出される可能性が開けた（Carus, op. cit., pp. 13-24）ところが，まだ「正しい教え」が真に身に付いていないことが途中でばれたので，希有の救出手続きは無効になった（cf. 小林，「芥川龍之介が不用意に扱った素材」，pp. 309-311: A 3c，「間違った教え」を捨てなかったので，希有の救出手続きが無効になる）。

153) 志田，op. cit.，p. 63，a.

loc. cit.: [引用部分に続く]このような公式的な解釈から子供たちは戦前には滅私奉公と立身出世の倫理を学び，戦後は企業社会の処世術を学んで来たのであろう。

154) *ibid.*，p. 62，a.

155) loc. cit.，b.

156) *ibid.*，p. 63，a.

157) 文学作品の解釈が「必ずしも一義的なものではないこと」について，志田はここで芥川の『侏儒の言葉』を引き，「種々の立場から鑑賞され得る多面性を備えているのであろう」を含む文章を挙げている。

158) 志田，op. cit.，p. 65，a.

159) *ibid.*，p. 65，b: 芥川の出身校である東京帝国大学は，当時，中流下層階級が出世して貧困を脱出するための蜘蛛の糸のような機能をはたしていた。韃陀多とは，芥川を含む中流下層階級の象徴なのである。

160) *ibid.*，p. 65，b ~ p. 66，a: 現在の地位を何か自力で勝ち取ったかのように主



張ることが最も傲慢な罪であり、上から糸を引いている者はこれを許せないのである。

161) *ibid.*, p. 65, b.

162) *ibid.*, p. 65, a.

163) 志田は「〔原作で〕エゴイズム批判というテーマは動かしようがないが、芥川作品ではこの教訓の部分がけずってある」と言う(志田, *op. cit.*, p. 64)。そうすると、ケイラスの説話から「エゴイズム批判」を扱う「抽象的な教訓」が削除されたにもかかわらず、テーマは芥川に継承されたということになる。むしろ「抽象的な教訓」などない方がよいと志田は考えているらしい。「毘陀多の無慈悲な心が、そうしてその心相當な罰をうけて、元的地獄へ落ちてしまったのが、御釋迦様の御目から見ると、浅ましく思召されたのでございませう」とあれば、志田にとって作者の主旨は効果的に伝わるのである。

しかしながら、ケイラスの *The Spider-web* の主旨は「エゴイズム批判」ではなく、「正しい教を身につけること」である。志田は正確に *The Spider-web* のテキストを読まずに、『蜘蛛の糸』に合わせて鈴木訳を読んでいるのである。ケイラスの主旨を読み違えたのであるから、原典との比較に基づいて構想した「非公式な」物語展開も、残念ながら自ずから限界のあるものとなった。

164) 志田, *op. cit.*, p. 64, b: 芥川の「蜘蛛の糸」には「因果の小車」という原作があり、ストーリーはおおむね一致している。ただし、違いがいくつかあり、そこに芥川の独自性があると考えられる。

原作と『蜘蛛の糸』の違いとして志田が挙げるのは次の三つである。1) 原作に極楽の描写はないが、『蜘蛛の糸』にはある。2) 原作に毘陀多と釈迦の間に対話があるが、『蜘蛛の糸』にはない。3) 原作では最後に宗教的教訓があるが、『蜘蛛の糸』にはない。

165) はたして芥川は素材の要素を意識的に省略したのであろうか。これを確かめるために必要な手続きがある。芥川が使った素材と実際に芥川が仕上げた作品、この二つの距離を正確に測定しなければならないのである。この見地から、志田の三つの指摘(志田, *op. cit.*, p. 64, b)は、それぞれ次のように補うべきであろう。

1) 仏教を知るケイラスは、〔シャーキヤ・〕ブッダ (*sākya.buddha*/釋迦佛) をスカーヴァティー (*sukhāvātā*/極樂) に住ませたりしない。ところが仏教を知らない芥川は、オシャカサマをゴクラクに住ませている。「一つの世界にブッダは一人」という約束事が仏教にあり、シャーキヤ・ブッダには地上世界が割り当てられ、アミターバ (*amitābha*/阿彌陀) にはスカーヴァティーが割り当てられている(注133)。

2) ケイラスのブッダはカンダタに話しかけるが、芥川のおシャカサマは、カンダタに語りかけることがない。仏教を知るケイラスの話で、ブッダは「正しい教え」を伝えるが、仏教を知らない芥川の話で、おシャカサマは「正しい教え」を伝えない。

3) ケイラスの話では「アートマンは実在しない」という教えがあちこちで説かれているが、芥川の話では話題にさえなっていない。この教えを前提として仏教の体系は成り立っている。そのことをケイラスは知っているが、芥川は知らない。

このような教えが仏教にあることさえ芥川は知らない。存在を知らないものを「異物」(志田, loc., cit.) と感じるわけがない。したがって、文学的效果を上げるために、芥川は「宗教的教訓」を故意に省略したのではない。

166) 志田, op. cit., pp. 64-65: 原作では最後に宗教的教訓が述べられており、エゴイズム批判というテーマが動かしようがないが、芥川作品ではこの教訓の部分がけずってある。これは(?) 抽象的な教訓は文学作品にとっては「異物」のようになるので、削除したとも考えられるが、同時にこれによって、宗教的・道徳的解釈以外の解釈も可能になるのである。

167) 志田, op. cit., p. 62, a (注135).

ibid., p. 65, b ~ p. 66, a: 「蜘蛛の糸」では、韃陀多は「この蜘蛛の糸は己のものだぞ」と叫んだ瞬間、糸は切られる。現在の地位を何か自力で勝ち取ったかのように主張することが最も傲慢な罪であり、上から糸を引いている者はこれを許せないのである。

168) 芥川, op. cit., p. 231: 御釋迦様は極樂の蓮池のふちに立つて、この一部始終をぞつと見ていらつしやいましたが、やがて韃陀多が血の池の底へ石のやうに沈んでしまひますと、悲しさうな御顔をなさりながら、又ぶらぶら御歩きになり始めました。

169) 志田, op. cit., p. 64, b: 原作では最後に宗教的教訓が述べられており、エゴイズム批判というテーマは動かしようがない

170) ibid., op. cit., p. 64: 芥川作品ではこの教訓の部分がけずってある。これは抽象的な教訓は文学作品にとっては「異物」のようになるので、削除したとも考えられるが、

171) 志田は子供の時のことを思い出して、『蜘蛛の糸』に感じた不満を忘れなかった(注147)のはさすがである。そして専門家になってからも、いつか正当化したいと思っていた。これほど鋭く『蜘蛛の糸』の不備に気づきながら、志田はさらに論議を進めることはなかった。「公式的な」解釈を微塵も疑っていないのである。そして、

芥川龍之介の童話『蜘蛛の糸』

「エゴイズム批判という主旨を見事に描いた作品である」というのが志田の作品評のようである。

172) 『蜘蛛の糸』に不満を感じながらも、この方向で志田が論議を進めることはなかった。それ以上に不満を展開するのを妨げたのは、芥川について抱いていた先入観である。テキストを検討した後で、作品について結論が出て来るはずなのに、研究に先だって志田には強い思い込みがあった。『蜘蛛の糸』について論じる前に、芥川が無謬であると決めつけているのである。

正宗白鳥の『蜘蛛の糸』評（正宗，「芥川龍之介氏の文学を論ず」，『中央公論』10，1927）に言及してのことであるが、志田の発言の中に「芥川ともあろうものが」という言葉がある。『蜘蛛の糸』を論じるに先立って、志田は「芥川ともあろうものが、たとえ童話であったとしてもそんなつまらない作品をつくるものなのだろうか」とわざわざ言うのである（志田，op. cit., p. 63, a）ある作家が無謬であるかどうかは、一つ一つの作品を検討した上で結論を出すべきことであり、研究に先立って決めつけることではない。

173) 『日本書紀』2，『國大』1，〔前篇〕p. 81: 高皇産靈尊 勅八十諸神曰 葦原中國者 磐根木株草葉猶能語言（高皇産靈尊，八十諸神に勅して曰く。「葦原の中つ國は、磐根、木株、草葉、猶能く語言ふ。」と。）

ibid., 1, p. 47: 夫葦原中國 本自荒芒 至及磐石草木 威能強暴 然吾已摧伏 莫不和順（夫れ葦原の中つ國は、本より荒芒たり。磐石、草木に至及、威く能く強暴かる。然れども、吾れ己に摧き伏せて、和順はずといふこと莫し。）

cf. 本居宣長，倉野憲治（校訂），『古事記傳』3，東京，1940，〔一〕，p. 173。

小林，「よく喋る日本の草木と岩石 植物と鉱物に心があると信じる日本人」，『比較文献学』1，2008，pp. 33-36。

174) 『續日本紀』15，『國大』2，p. 175: 誠頼三寶之威靈乾坤相泰 脩萬代之福業動植咸榮（誠に三寶の威靈に頼りて乾坤相ひ泰かにし、萬代の福業を脩めて動植咸く榮えむとす。）

175) 小林，「よく喋る日本の草木と岩石」，pp. 36-38。

176) 小林，『激怒したタマの報復 日本文化圏の因果応報』，桃山学院大学総合研究所，和泉，2002。

177) ibid., pp. 8-9。

寺の境内で苦痛を訴える声があった。塔を建てるために木材が集積されていたが、建築が延期されたので、放置されて朽ちるままになっていた。それが苦痛を訴えて呻いてるのかと思った。塔がまだ完成していなくても、材料に予定さ

れていた材木に、塔のタマがすでに宿っていたらしく、このタマは敬意を込めて「ミ・タマ」と呼ばれている。

『日本霊異記』、小泉道（校注）、東京、1984、p. 276: 時に、寺の内に音ありて、<sup>によ</sup>呻ひていはく、「痛きかな、痛きかな」といふ。いまだ〔塔を〕造らずして、〔木、〕<sup>ひさ</sup>淹しく<sup>たみ</sup>伏して朽ちたり。疑はくは、「これ塔の<sup>たま</sup>み<sup>たま</sup>霊ならむか」とうたがへり。

178) 小林, 「よく喋る日本の草木と岩石」, pp. 38-40 .

小林, 「日本オーソドクシー点描 日本人が“佛教”と呼ぶもの」, 『桃山学院大学 社会学論集』39 2, 2005, pp. 77-83 .

小林, 「最澄が描いた日本文化 森羅万象に認められるブツの資格」, 『桃山学院大学 人間科学』29, 2005 . pp. 37-55 .

179) 心を備えた人間や動物を植物や鉱物と峻別する仏教の体系とは無関係な文化圏の中で、最澄は日本独自の体系を打ち立てたが、日本のタマについて論じた上田正昭は、「どのようにして生霊が浄なる <sup>たま</sup>を維持しうるか」という問いに答える中で、最澄の教説に言及して次のように述べている。

上田, 『日本人 魂 の起源』, 東京, 2008, p. 201: 静よりも動。そこには日本人のいのちの思想があります。山川草木にいのちを認識する生命の観念は、この <sup>たま</sup>観の拡大でした。天台宗のもとを築いた最澄が説いた 悉皆有仏性の教説が受け入れられた土壌もまた、このような <sup>たま</sup>のいのちに育まれたものでした。

これに少し補足すると、最澄が説いた「悉皆有仏性」の教説は、日本のタマ文化に受け入れられたというよりも、タマ文化そのものを継承したものである。「植物や鉱物にブツになる可能性がある」という記述は、言うまでもなくインドの仏教文献には見られられないし、中国天台宗の文献のどこにも見当たらない（小林信彦, 「中国文献に見られる“眞如”と“佛性”/“法性”」, 『桃山学院大学 人間科学』, 27, 2004, pp. 41-73）。

180) 小林, 「よく喋る日本の草木と岩石」, p. 40 .

小林, 「日本オーソドクシー点描」, pp. 83-87 .

181) 日本人の誰もが口にする「サウモク・ジャウブツ」（草木成佛）を批判したのは、證眞（12世紀後半・13世紀初頭）だけであった。證眞はまず「仏教文献のどこを見ても、そういうことが記されていない」と言う。サウモク・ジャウブツには文献根拠がないと言うのである。次にサウモク・ジャウブツが論理的にありえないと主張する。仏教の立場に立てば、「心ある植物」などという概念が成り立ちえないと言うのである。

天台宗を始めた最澄と真言宗を始めた空海は、それぞれの「宗派」に必要な文献しか読まなかったが、宗派の経営に責任を負う立場になかった證眞は、心行くままに研究に専念して、膨大な量の仏教文献を読んだ。しかも、最澄や空海と違って虚心に読んだ。

小林,「證眞の日本オーソドクシー批判 虚心に文献を読んだ研究者の見事な成果」,『[桃山学院大学]国際文化論集』33, 2005, pp. 57-67.

證眞は当時の日本にあった中国語訳仏教文献をすべて読んだと言われる。しかも何回も読んだと言われる。1000年以上にわたって日本人は仏教文献を読んできたが、そのすべてを丹念に読んだのは證眞だけであった。仏教体系を全体として見通すことができたのは證眞だけであつたらしい。しかしながら、證眞の一生は日本で評価されることがなく、文献から離れて勝手なことを言う指導者たちが尊敬された。日本には仏教文献学が成立するような土壌はなかったのである。

182) 小林,「最澄の解説する『サーガラの娘の話』 日本文献に見られる仏教理解の一例」,『[桃山学院大学]人間科学』17, 1999, pp. 1-24,

小林,「インド文化と日本文化 相容れない自然観」,『[桃山学院大学]国際文化論集』20, 1999, pp. 2-19,

小林,「最澄の文章をどう読むか」,『[桃山学院大学]人間科学』18, 1999, pp. 153-181.

小林,「謡曲に見られる草や木のジャウブツ 借用語に託された日本人の心情」,『[桃山学院大学]人間科学』26, 和泉, 2003, pp. 19-43.

小林,「最澄が描いた日本文化 森羅万象に認められるブツの資格」,『[桃山学院大学]人間科学』29, 2005, pp. 37-55.

小林,「日本オーソドクシー点描 日本人が“仏教”と呼ぶもの」,『[桃山学院大学]社会学論集』39. 2, pp. 75-101.

小林,「よく喋る日本の草木と岩石 植物と鉱物に心があると信じる日本」,『比較文献学研究』1, 大阪熊取, 2008, pp. 33-45.

小林,「顯智の言葉に反映されるタマの文化 日本人の習性が分かりやすく現れている例」,『[桃山学院大学]国際文化論集』38, 和泉, 1008, pp. 1-37.

183) cf. 注83 (『首楞嚴三昧經』, 『大正新脩大藏經』15, p. 635)。

体を動かす行動は声出す意志表明を前提とし、声を出す意志表明は心でなされる思考を前提とする。そして体を動かすことは心で判断することを抜きにしては考えられていない。

184) インド文化圏では死が身体のみ起こる。人間または動物が死ぬと、心は今まで宿っていた身体を直ちに離れ、人間または動物の胚の中に移動する。仏教で関心は

もっぱら人間または動物にあり、植物と鉱物から成る自然界は背景に過ぎない。身体の死と同時に心がよそへ移動することは、インドの人々にとって議論の余地のない自然現象であり、これに関与するのは「心あるもの」(sattva/有情)だけである。

自然を構成する植物や無機物は、「心あるもの」(人間と動物)の活動する場を提供するに過ぎない。仏教の体系では、「心あるもの世界」(sattva-loka/有情世界)と「[心あるものを]容れる世界」(bhājana-loka/器世界)が相互排他的な関係にある。

185) 死んだ身体 (deha) を離れた心 (vijñāna) は、受精直後に父の精液一滴と母の血液一滴の混合体に侵入して、新しい胚 (kalala) の発生に関与するのである。これが母親の胎内で胎児 (garbha) に成長し、やがて新生児として誕生して新しい生涯が始まる。この「心の移転」(轉生)の過程が無限に繰り返されるのである。

人間あるいは動物が親から継承するのは身体のみであり、心はかつて赤の他人の身体に宿っていたものである。赤の他人どころか、人間以外の動物の身体に宿っていたものかもしれないし、天国や地獄にいるものの身体に宿っていたものかも知れない。遺伝子の伝達と「行い」の伝達は、全くシステムを異にする。仏教が伝えられている世界で、「親の因果が子が報ふ」という言葉はない。親の「行い」が継承されないの、子供はその「報い」を受けることがないのである。

機能を停止した身体は、心が別の身体に移ってしまうので、生き残った人々とは何の関係もない物体である。死んだ人間の身体は火で焼き尽くされて、灰だけが残る。灰は川に捨てられて、それですべては終わりである。仏教では遺骨を葬ることはなく、墓を作ることもしなければ、命日に儀礼を行うこともない。

186) 小林, 「顯智の言葉に反映されるタマの文化 日本人の習性が分かりやすく現れている例」, 『[桃山学院大学]国際文化論集』38, 和泉, 2008, pp. 1-38.

神代の頃から日本人が固く思い込んでいたのは、人間や動物と植物や鉱物の間に引くべき一線はないということである。これでは仏像を受け入れることはあっても、人間と動物を植物や鉱物から峻別する仏教の体系を受け入れることはない。ところが、日本人は仏教を受け入れたと頑なに思い込んでいる。

187) 仏教で構想された「心の移転」は、「心を備えたもの」(sattva/有情)のすべてに起きる正常現象である。したがって、現実世界と乖離した事象ではない。ところで、正気の間人は生まれる前のことを覚えていない(注113)。この点を説明するために、出産時の記憶消失が構想され、「心の移転の途中で記憶が失われる」と言われる。狭い膣 (yoni) を通過する際に、あまりの苦痛に耐え難く、それまで保持していた記憶をすべて失うのである。

こうして、新しい身体に移転した心は、前の生涯のことを何一つ覚えていないの

であるが、以前の身体に宿っていた頃の「行い」(karman/業)の効果は失われず、生まれ変わった後も持続される。これが「行いと報いの対応法則」であり、何かの「行い」をすると、たとえその記憶は失われても、何かの「報い」(phala/果)が現れるのを避けることはできない。

自分の覚えていない「悪い行い」のせいで、いつも知れぬ時に「辛い報い」を受けねばならないのであるから、人間の生活は苦しみに満ちている。この苦しみの連続から解放されるために、「行いと報いの対応法則」から逃れるために、インド人はいろんな方法を試みたが、仏教で考えられたのは、心を消滅させることによって「心の移転」を断絶すること、すなわちブツダになることであった。

188)『日本靈異記』中巻30には、借金を取り立てるために生まれ変わる話が語られている。金を借りた者が返済しないうちに死んでしまったので、貸した方は踏み倒されたのを怒り、何とか取り返そうとして一計を案じた。生まれ変わって債務者の子供として生まれて、養育に金をかけさせるのである。過食症で身障者の子供として生まれ、食いまくって金を使わせ、さんざん面倒な世話をやかせて苦労させ、踏み倒された分をできるだけ早く取り返そうとしたのである。

小林、「死を越えて追いかける借金取り 日本の説話に使われた中国のモチーフ」、『[桃山学院大学]人間科学』23, 2002, pp. 35-75。

生まれ変わる前のことはよく覚えているし、本人の都合で本人の望むものに生まれ変わるのであるから、これは仏教の「心の移転」ではなく、日本によくある「怒ったタマの報復」である。踏み倒された債権者は激怒して、そのタマが債務者に仕返ししようとするのである。

189) 日本史の研究者によると、『日本書紀』に記されているので、「仏教の傳來」は確かな史実であるという。日本の学校で「仏教の傳來」について教えられているのは、日本史の研究者の言い分を受け入れた上でのことである。しかしながら、『日本書紀』の記事を見る限り、欽明の時代(552年)に百済から日本に届いたのは、金属製の彫像と布製のハタ・キヌカサ(幢蓋)と紙製の書物である。

『日本書紀』19, 『國史体系』(新訂増補)1, 東京, 1942, [後編] pp. 76-77: 百濟聖明王遣西部姫氏達率怒唎斯致契等 獻釋迦金銅像一軀幢蓋若干經論若干卷(百濟の聖明王、西部姫氏達率<sup>キシタツソチト</sup>怒唎斯致契等を遣して、釋迦の金銅像一軀、幢蓋若干、經論若干卷を獻ず。)

日本に届けられたのは物体であって、仏教という異文化の体系ではない。歴史の研究者は資料の読み方を誤ったのである。実際のところ、空海や最澄をはじめ、日本の宗教指導者たちが書いた文章には、「サウモク・ジャウブツ」など仏教文献の記載に決定的に矛盾する語句が必ず見られ、仏教を体系として受け入れていないことは

明らかである。

小林,『激怒したタマの報復 日本文化圏の因果応報』,『(総合研究所)研究叢書』17, 桃山学院大学総合研究所, 2002, pp. 1・147.

小林,『日本オースドクシー点描 日本人が“仏教”と呼ぶもの』,『(桃山学院大学)社会学論集』39 2, 2006, pp. 75・101.

190) ブッダになろうと決心してから, 実際にブッダになるまで, 超天文学的な途方もない時間が経過しなければならない。そして, ブッダになるまでに要する時間は仏教の伝承でよく知られている。それは  $3 \times 10^{51}$  カルパである (*Abhidharnakośabhāṣya*, ed. p. Pradhan, Patna, 1975, pp. 181・182)。カルパは時間単位であり, 宇宙の発生から消滅に至るまでの時間である。  $3 \times 10^{51}$  カルパは, ゼロが51付く回数の三倍だけ宇宙が発生と消滅を繰り返す時間である。

1 カルパは  $432 \times 10^7$  年, すなわちすなわち4.32億年である(注49)。人間がブッダになろうと決心してから ( $3 \times 10^{51}$ )  $\times$  ( $432 \times 10^7$ ) だけの年数が経過しないと実際にブッダになれない。このように, 少なくともそれだけの時間をかけて努力を続けなければならないのであるから, ブッダになるということは, この世で最も難難なことである。

マーイトレーヤ (maitreya/彌勒) の身体に内在していた心は, シャーキャ部族国家の元皇太子の身体に内在していた心と同じ頃にブッダになる準備を始めている。したがって, 「次にブッダになるのはマーイトレーヤである」と言われている。このように例外的に早く始めた場合は, 例外的に早く数十億年後の近未来に目標を達することが期待される。

191) 仏教で構想された体系では, 動物が今の姿でブッダになることはありえない。心が動物の身体に内在したままブッダになることはありえないのである。大乘仏教で「動物がブッダになる可能性がある」ということは, 「今は動物の身体に内在する心も, 果てしないほどの時間をかけて, 人間の身体に移ることができれば, ブッダになる可能性が開けてくる」という意味であり, 犬や猫の身体に心が宿った状態でブッダになることができるわけではない。

動物の身体に宿っている限り, ブッダになる準備をするのが極めて困難である。動物の身体に宿る心は, ほぼ無限に「心の移転」を繰り返して, 先ずいつの日にか人間の身体に移らなければならない。人間の身体に心が移ったにしても, ほぼ無限に生まれ変わって努力を重ねなければならない。人間にせよ動物にせよ, 何の努力をしなくてもブッダになるなどということは, 仏教文化圏では誰も想像さえていないことである。

192) 日本の宗教伝承によれば, 人間と動物以外のものもブツになりえる。植物や鉱物



もなりえるというのは、何の努力をしなくても全てのものがブツになりえるということである。これは日本独自の事象であり、万物にタマが宿る文化圏ならではのことである。

日本文化圏では万物にタマが宿る。このタマは機嫌を損ねると、厄介なことを人間にもたらす。ところが、タマの宿り先が何であろうと、適当な手続きをとって相応しい呪術を行えば、頑固なタマも直ちに鎮められて、どんなに厄介なことも解決される。ちなみに、日本人が中国から手に入れた仏教文献は、日本では音声呪術の材料として活用された。テキストが読み上げられてタマを鎮める行事を豊かにしたのである（小林、「日本オーソドクシー点描」, p. 99）。

この2600年もの長い仏教の歴史で、創始者を除けばブツになった者は一人もいなかった。ところが日本では、誰かが死ぬ度に新しいブツが発生している。これだけを見ても、ブツとブツとは似たところがあるとは誰も思わないであろう。日本人が仏教文献から借用して日本語に確立した「ジャウブツ」(成佛)という表現は、「ブツになること」ではなく「ブツになること」意味し、もともと日本語にあった「タマノシズメ」(魂の鎮め/鎮魂)という表現に準じて用いられている。

193) 芥川のおシャカサマは、「正しい教え」を伝えようとせず、「行いと報いの対応法則」をまるで気にせず、仏教のブツから余りにも遠い存在である。このおシャカサマが熱中するのはもっぱら救済である。この点で芥川のおシャカサマは曖昧ながらも日本の文化伝統に忠実であり、古代からのブツの伝承をぼんやり受け継いだものである。キガン（祈願）もされていないのに、ワザハヒを除こうとする点が少し違うと言えば違うが、これも伝承をやや誇張的に継承したと言える。

ケイラスの作品が仏教を反映していることを芥川は知らなかった。そして、自分がぼんやり受け継いだ日本文化の正体について、日本人の芥川は知るすべもなかった。このように、状況が何も分からないまま、芥川は翻案作業を行ったのであり、仏教文献を踏まえた資料を使って、明確な知識のない非仏教的なブツを登場させたのである。これでは、出来上がった作品に一貫性が保たれないのは当然であった。

194) 本居宣長は「尋常ならずすぐれたる徳のありて可畏き物を加微と云なり」と言う（本居、『古事記傳』3, 倉野憲治（校訂）, 東京, 1940, [一] p. 172-173）本居によれば、天のカミや地のカミや社に祀るられる御霊は言うまでもなく、人間はもとより鳥獣木樹など（ibid., p. 172）, 「世に優れて畏き」ものがカミとして崇拜されるのである。タマが内在する鳥や獣、草や木も、桁違いに「かしこき」存在がカミである。万物に宿るタマの中で、「かしこきもの」/「尋常ならずすぐれたる徳のありて可畏き物」が人間にカミとして扱われ、礼拝され祈願されるらしい。

さらに本居によると、「悪きもの奇しきもの」も、「世にすぐれてかしこき」もの

でありさえすればカミであり、「<sup>たうと</sup>貴きこと<sup>よ</sup>善きこと<sup>いほ</sup>功しきこと」などが優れているとは限らない (ibid., p. 173)

195) 中国では「佛」に「罪の帳消し」してもらうには、欠かせない重要な条件があった。自己を顧みて深刻な反省を行うことである。これと違って、日本のヅミにツミをなかつたことにしてもらうには、反省することなど全く不要であった。中国の「佛」に起源があるにしても、日本のヅミは日本に帰化してカミになり、日本文化の一部になっていたのである。

日本人にとってツミとはハラフ(拂)のものであり、手間のかかるややこしい準備作業は一切する必要がなく、ツミは一吹きすれば直ちにどこかへ消え去ってしまう。ツミを犯した日本人にとって、自己を顧みて深く反省したり、精神を集中して自己の本性を深く観察することなど、思いもよらないことであった。

小林,「日本で開発されたヤクシ・ケクワ(薬師悔過) 過ちを悔いずにワザハヒ(災)を終息させる呪術」(1),『桃山学院大学人間科学』32, 2006, pp. 29-30, B-3<sup>a</sup>「日本ではツミを贖う際に反省を求められない」, cf. pp. 30-33, B-3<sup>b</sup>「日本のヤクシは人間の反省を待つことがない」。

196) 小林,『激怒したタマの報復 日本文化圏の因果応報』,『桃山学院大学総合研究所研究叢書』17, 和泉, 2002.

197) インドで“jātaka”という語の意味は、「[ブッダが送った以前の]生涯」である。ブッダの前世物語の一つ一つが“jātaka”と言い、そのような前世物語を集成した物語集も“jātaka”と言う。この語には中国語で「本生」(佛の)玩の生涯)が当てられた。現存する最大の物語集ジャータカは、セイロンやビルマやタイにパリーで伝わる『ジャータカ』である。

198) *Jātaka* 2, ed. V. Fausbøll, London, 1883, pp. 51-56, 316 Sasa-jātaka.

199) 『今昔物語集』1〔天竺編〕,『日本古典文学大系』22, 東京, 1962, ed. 山田孝雄 et al., 東京, 1959, pp. 365-367.

200) インドの物語で目指す目標はブッダになることであり、日常生活を越えて遙か彼方に設定されていて( $3 \times 10^{51}$ ) $\times$ ( $432 \times 10^7$ )年という天文学的な時間の彼方に実現される。『ジャータカ』316で動物たちを指導する兔はブッダを目指している。

これと全く違って、日本の物語で目指す目標はマコト・ノ・ココロの完成であり、生きている間に、日常生活の中で実現するべきものである。『今昔物語集』5.13の冒頭では、三匹の動物がマコト・ノ・ココロの実践者として紹介されている。

『今昔物語集』1, p. 356 [5.13]: 今八昔, 天竺二兔・狐・猿, 三ノ黙有テ共ニ誠ノ心ヲ<sup>フ( s i c )</sup>致コシテ菩薩ノ道ヲ行ヒケリ。

仏教で構想されたボーディサットヴァ (bodhisattva/菩薩) とは、「ブッダになる

うと決心して、ブツダを目指して頑張っている者」のことである。これと全く違うのが日本文化で構想されたボサツである。「マコト・ノ・ココロを起こした者がボサツ・ノ・ミチを实践する」と言われるように、日本で「ボサツ」という語が表すのは「マコト・ノ・ココロを備えた者」のことであり、仏教のボーディサットヴァとは全く違った文化を代表する者である。『ジャータカ』の兔はボーディサットヴァであり、『今昔物語集』の兔はボサツである。日本人は仏教を受け入れることがなかったのである。

「マコト・ノ・ココロ」という表現がどれだけ古くまで溯るのか知らないが、それを思わせる人物はすでに8世紀に登場する。日本で代表的なボサツと言われる行基は、仏教の原理を説いたという話は聞かないが、一生を公共事業のために専念し、「己を捨てて世のため人のために尽くした人物」であった。

201) 小林, 「インド起源の話に描かれる日本の風景と文化」, 『(桃山学院大学)国際文化論集』28, 和泉, 2003, pp. 47-48, C3 「マコトノココロを責ぶテンジク人」。

『今昔物語集』に採られた兔の物語に登場する三匹の野生動物(兔と狐と猿)が日頃の生活の中で努力していることは、「自ラノ事ヲバ捨テテ他ノ事ヲ前トス」という言葉で表される。この物語集で理想とされている人間は、すべての人々を肉親のように扱い、自分のことをほったらかして、常に他人のことを優先するのである。

『今昔物語集』1, p. 365: 年, 我ヨリ老ヒタルヲバ<sup>オヤ</sup>祖ノ如クニ敬ヒ, 年, 我ヨリ少シ<sup>スミ</sup>進タルヲバ兄ノ如クニシ, 年, 我ヨリ少シ劣リタルヲバ弟ノ如ク<sup>アヒレ</sup>哀ビ, 自ラノ事ヲバ捨テテ, 他ノ事ヲ前トス。

202) 小林, op. cit., pp. 44-47, C<sup>2</sup> 「ブツダになるつもりがない兔」。

仏教の伝承では、いつか遠い未来にブツダになろうと決心している者なら、日頃の暮らしの中で「心掛け」(sila/戒)を守り、定期的に行われる行事ウポーサタ(uposatha/布薩)に参加する。しかしながら、『今昔物語集』の「天竺編」5.13に出てくる日本の野生動物は、『ジャータカ』316に出てくると違って、「心掛け」を守ろうとしていないし、ウポーサタに参加することもない。ブツダになる準備をする気配がまるでないのである。

この野生動物グループを指導する兔は、最後に自分の身体を火の中に投じて、尋ねて来た老人に食べ物として与える。仏教の『ジャータカ』では、この行為がブツダを目指す者の途方もない「善い行い」とされている。兔の身体に宿る心は、いろんな身体に次々と移って、その度に途方もない「善い行い」を繰り返して、最後にはシャーキャ部族国家の王子の身体に移る。こうしてブツダになることに成功するのである。

ところが、誰もブツダになるつもりがない日本では、他人に食わせるために自分

の身体を提供した兔の行為は、「私心が混じらない純粋な心」の究極の発現であり、マコト・ノ・ココロの模範例であった。このように、『今昔物語集』に移された『ジャータカ』316の話は、主旨が全く別のものに変換され、完全に日本の話となった。

203) 『今昔物語集』は「天竺」(1.5巻)と「震旦」(6.11)と「本朝」(11.31)の三部から成る。ここに採られているもののうち、次の29の話に「マコト・ノ・ココロ」(誠ノ心)という表現が使われている。そこで語られている話では、ひたむきで一途な人間のマコト・ノ・ココロに反応して、超越者が奇跡を起こす。次の表で数字は巻番号と説話番号を表す。

『今昔物語集』2.9; 4.19, 28, 38; 5.11; 6.4, 19, 26, 28, 44, 47; 7.18, 27, 48; 10.17, 19; 12.26, 27, 28; 13.1, 2; 14.29; 15.48; 16.21, 27, 37; 17.47, 19.14; 20.15.

ここに挙げた話は「マコト・ノ・ココロ」という表現を含むものに限られている。これ以外にもマコト・ノ・ココロに言及する話が数多くあるものと思われる。この表現を含むにせよ、含まないにせよ、『今昔物語集』に採られた話を全て検討して、この説話集の話を伝えた人々が考えていたマコト・ノ・ココロについて一つの結論を出したい。それができれば、平安時代に日本人が考えていたことの詳細を明らかにできよう。

204) 日本人が最高の理念とした「私心が混じらない純粋な心」は、遙か昔に溯るカミの伝承にかかわりがあるらしい。カミには「純粋な心」を好む習性があり、人間が窮地から出しようと思いつめると、それを見て大いに感動したカミは、超自然力を発動して「願うところをよく與へたまふ」。一本気で打算がない人間、外のことに目もくれず一つのことを思いつめる人間、日本のカミが鼻息にするのはそういう人間らしい。

205) 『今昔物語集』の16巻27話に語られているのは、借金に苦しむ僧の話である。困り果てた僧は、自分の苦境をクワンオン(観音)に訴え、ひたむきにキガン(祈願)した。すると、それを側で見ていた人が同情して、金を与えた。せっぱ詰まった僧のひたむきな心がクワンオンを動かし(正確にはクワンオンの彫像に宿るタマを動かし)、ありえない奇跡を起こしたのである。

人間のマコト・ノ・ココロに反応して、クワンオンが奇跡を起こすのである。なお、ここで「クワンオン」と呼ばれる超越者は、名称の起源が仏教にあるのかも知れないが(avalokita.svara/観音)、仏教での機能はすっかり失われ、日本に帰化してカミの機能を身につけている。

日本文化圏で、カミ・ガミが何よりも好んだのは「ひたむきな心」である。たとえ個人的なトラブルを解決しようとする場合であっても、一途な思いはカミ・ガミに高く評価された。この局面が強調されると、「私心が混じらない純粋な心」という日本

人の目標は、「私心が混じらない」面よりも「純粋な」面に比重がかかることになり、さらには『今昔物語集』16.7の話にあるように、「純粋」でありさえすればそれでよいということになる。

こうなると、ひたむきに自分の都合のために、日本人はマコト・ノ・ココロを発現することにもなりかねない。日本文化圏以外の人々から見れば、日本人のマコト・ノ・ココロは、反倫理的な行為にさえ及ぶ可能性があることになろう。

206) 『今昔物語集』の用例を総括的に検討し、さらには中世の宗教文献に散在する用例を調査して、マコト・ノ・ココロについて古代/中世の日本人が考えていたことを明らかにすることができよう。何しろ、日本人は仏教文献を読んで、「ブツダを目指す」という主旨には目もくれず、「マコト・ノ・ココロの実践」という主旨を表に出したのである。この方面の研究を試みることによって、日本文化の本質に迫る可能性が開けるかも知れない。

そうなる気になるのは、古代/中世に受け入れられていた考えが後の日本でどのように受け継がれたかという問題であるが、この問題は今のところ手の付けようもない。幸いにして、江戸時代の日本で確立した「誠」の倫理について、それにつながる現代人の生き方と考え方について、中村雄二郎が貴重な考察を行っている(中村、「誠という道徳的価値について 日本人の宗教心を探る2」、『日本文化における悪と罪』、東京、1998、pp. 117-141)。

207) 小林, op. cit., pp. 41-42, B 「春の花に秋の紅葉」。

ibid., pp. 43-44, C<sup>1</sup> 「栗や柿に鮑や鰹を好むタイシャクテン」。

208) 日本人にとって、昔のテンジクには日本人とそっくりの人々がいた。もしそうであるなら、テンジクに住む人々は、世のムジャウ(無常)を貴んだことになり、ムガ(無我)の境地を求めて励んでいたことになる。死の直後にはみんなブツになり、49日目までに何回か死後儀礼を行ったことになる。遺体は地中に埋められ、命日には遺族が訪れたことになる。本当にそうなのか、あるいはそうでないのか。日本人はこれを確かめようとさえしない。自分たちの文化の重大な局面について、好奇心がまるで欠けているかのようである。

仏教が盛んであった頃のインドには、ムジャウを貴ぶ人やムガを求める人などいなかった。人が死ねば遺体を焼き尽くし、灰はすべて川に捨てた。墓がないので誰も墓参りをしなかったし、命日の儀式も行われなかった。日本人と同じ生き方をする人など、実際にはインドにいなかったのである(小林、「サハリのせいで救われない日本の女 異文化文献を読み違えて得たアイデア」、『桃山学院大学総合研究所紀要』31 3, pp. 199-215)。

平安時代の人々と同じように、日本そっくりのテンジクを幻想の中で描いて、現

代の日本人は「アジアは一つ」と言い、「東洋思想」について語る。そして、昔のインドと日本は同じ宗教を共有していると思込んでいる。日本人にとって、日本は「世界宗教」が流布している文化圏なのである。中学校の教科書にそう書いているのであるから、昔の文献にどう記載されていようと、これは間違いのないことである。

- 209) 楠山正雄,「あとがき」,『蜘蛛の糸・りんごのお化け』,東京,1942,p. 228.
- 210) 山口静一,「『蜘蛛の糸』とその材源に関する覚書」,『成城文芸』32,東京,1962,p. 9.
- 211) 吉田,「芥川文学の出典」,吉田(編),『芥川龍之介』,1958,p. 333.
- 212) この思込込みは日本人の気持ちを正直に反映している。「仏教はインドに興ったのかも知れないが、そこではとっくの昔に滅んでいいる。昔は中国でも盛んであったが、今はかつての面影はない。タイやビルマにも仏教があると聞かすが、遅れた国にふさわしく程度の低いものに違いない。仏教を最高の水準に育てあげ、非常に長年にわたって守ってきたのは、文化の進んだ我が大日本帝国だけだ。」
- これは鈴木持論(「仏教は日本人にしか理解できない」)と軌を一にする(注33,注36,注37,注43)。鈴木持論の思込込みと違ふというだけの理由で、モニエル・ウィリアムズやワッデルの仏教理解は、「キリスト教側の批判者たちが行った不正」と言われ(注34,注35),一方的に切り捨てられるのである。
- 213) 文化圏としての Orient は実在しない。アラビアとインドと日本に文化の共通性はなく、この三地域は一つの文化圏を構成しているわけではない。ヨーロッパ人から見れば、ヨーロッパでないという共通点があるが、それ以外の人々から見て、この三地域は何の共通点もない。実体のないものに名前を付けると、論議が無用に混乱するのが避けられず、「東洋文化」などという言葉を使うべきではない。
- ヨーロッパ人が Occident に Orient を対照させるのは、日本人が「内地」に「外地」を対照させたようなものである。日本人は「満州」と「ブラジル」と「蘭印」を「外地」と呼んだが、この三地域に共通性が認められるわけではない。
- 214) cf. 注19(長尾,「日本近代化におけるポール・ケイラスの関わり」,p. 267:ヨーロッパ人にとって、サンスクリットは自分たちの言語の本質を知り起源を探る手掛かりであったのである)。
- 215) 吉田,「芥川龍之介・人と作品」,『芥川龍之介』II,1981,p. 74: 原話は仏教思想としての「カルマ」(因果応報,業の意)を題する一連のオムニバス小説であるが、仏教に限らず、キリスト教の匂いも強い。晩年のトルストイのさっそく翻訳したゆえんであろう。

「原話」のどの部分が「キリスト教の匂いも強い」のか。この作品をトルストイが翻訳した「ゆえん」とは何か。肝心のことを検討もせず、あるいは検討す

る必要すら感じずに、吉田はたまたま頭に浮かんだことをそのまま文章にしているに過ぎない。

216) 宮坂覺, 『『蜘蛛の糸』 出典考ノート CHRIST LEGENDS へのメモを手掛かりとして』, 『香椎潟』25, 福岡女子大, 福岡, 1979, p. 78, a.

ケイラスの物語ではブッダが登場し, the illusion of self が取り上げられている。このような物語が「キリスト教系の色彩が強い」と言うのである。この驚くべき結論を正当化するためには, よほど勇猛果敢に論議しなければならない。しかしながら, これほど証明が困難な結論を導いているにもかかわらず, 宮坂は何の論拠も挙げずに, 自明の事実について語るかのように軽く書き流している。

### 補遺 A: 思いがけない視点の提示

このように展開した論議を簡潔な文章にまとめて, ある全国学会の機関誌に投稿したところ, 編集委員長から通知があって, 「十分に説得性をもって論述されていない」という理由で書き直しを求められた。11項目にわたる査読報告書は詳細を極め, 査読者が勤勉に努力したことは疑いようがないが, その助言に従って書き直すと, 文章全体が支離滅裂になるのは避けられず, 直ちに原稿を取り返した。

この査読報告書そのものは実に興味深いものであり, 芥川の『蜘蛛の糸』について, あるいは「仏教」について, 筆者が予想さえしなかった視点が提示されていて, ただただ驚くばかりである。多くの角度から対象を検討することは, 研究を遂行する際に心すべきことであるが, 思いがけない視点はそうめったに得られるものではない。それだけに, この査読報告書は筆者にとって貴重な文書である。

さらに注目すべきことに, この文書には「仏教」という語を巡る日本人の思いがはっきりと反映されている。仏教について知る機会がないまま, 日本の知識人が「仏教」という語から連想することは, はなはだぼんやりしているのが常であり, これほど確信をもって明晰な表現で語られる例は珍しい。その意味でも極めて高い資料価値がある。

この査読報告書の主な論点を以下に御紹介したい。筆者が取り上げた問題

を理解する手掛かりとして、役立てて頂ければ幸甚である。この査読報告書に筆者は強い興味を抱くものの、遺憾ながら査読者が取り上げるすべての点に同意することができない。お互いに相手を説得することが不可能である以上、問題を建設的に発展させるためには、両者の間に横たわる距離を正確に測定することが欠かせない作業であろう。

まず査読者は筆者の文章を取り上げて、裏付けを欠いたまま片寄った論議をすると激しく非難する。「神学論争」とか「一方的な主張」とかという言葉を使って、筆者の論議を勇ましく一刀両断するのである。まるで義憤に駆られたかのように、筆者の思い違いを正そうと査読者は懸命である。

筆者はさまざまな仏教術語や概念を説明しているが、その際に芥川や日本の研究者がいかに〔仏教に〕無知であるかが強調され、これが説明を一種の神学論争としてしまう。論争といっても筆者の一方的な主張である。

ところが、筆者は間雲にケイラスに鼻打ちして芥川を攻撃しているのではなく、文献で調べた結果を報告しているに過ぎない。芥川が仏教を知らないと報告しているのであり、それが宜しくないと主張しているわけではない。論拠を挙げて、「芥川が素材の主旨を理解しなかったために、『蜘蛛の糸』の物語展開に不備が生じた」と言っているのである。

アートマンの実在を否定することは仏教の重要な原則であり、The Spider·webの中でケイラスは繰り返して力説している。ところが、芥川や日本の研究者は、この原則の存在すら知らない。ケイラスは仏教を知っているが、芥川や日本の研究者は知らないのである。筆者はそのことを丁寧に説明しているつもりであるが、この肝心の点は査読者の目にとまらなかったらしい。<sup>1)</sup> 査読者は筆者の論文を読んでいないのである。

筆者の報告が間違いであることを立証するつもりであるなら、テキストに即して慎重に論議を進めればよい。The Spider·web が仏教文献の記述と乖離があることを証明し、『蜘蛛の糸』が仏教文献の記述とびたりと合致すると証



明すればよいのである。そうすれば、ケイラスが仏教に無知であることも、芥川が仏教に通じていることも、立ち所に明らかになるであろう。いずれも数頁のテキストであり、数分の作業で済むことである。

しかしながら、そのような手続きを踏むことを知らない査読者は、取り上げられた問題を理解しないまま、そして筆者の展開した論議を跡付けることができないまま、結論が何となく気に入らないというだけの理由で、あるいは馴染めないというだけの理由で、筆者の報告を「一方的に」否認しようとしているらしい。

もちろん筆者が重大な誤りを犯している可能性は大いにある。筆者のように文献を読む力が十分でない者は、資料を正しく扱えないことがよくある。そして、読み間違った文献を根拠に、しばしば正しくない方向に論議を進めることがある。査読者が言うように筆者の論文が「十分に説得性をもって論述されていない」のなら、資料を読む過程で犯した誤りを指摘し、論議の展開に見られる不整合を批判すべきであろう。査読者の義務はこれに尽きると言ってよい。怪しからんことに、この査読者は義務を果たしていない。

さらに、テキストに関係のないところで、査読者は筆者がとった論議の進め方を咎める。「文化相対主義」の立場を採っていない点を指摘して、そういう態度は怪しからんと非難するのである。査読者の言おうとしていることは分かりにくい、ケイラスと芥川を同じ次元に置くことを勧めて、それぞれの仏教理解を対比することを助言しているのであろうか。

文化相対主義の文化研究に拠るならば、芥川とケイラスのそれぞれの作品、とくにそれらに見られる仏教理解の特質を、相互の理解の上に説明すること、その特質が何によってつくられたかを説明することが求められるのではないか。

ところが、筆者は文献を検討して芥川が仏教に無知であると知り、そのことを報告しているのである。無知であれば「理解の特質」などあるわけがなく、「それぞれの作品に見られる仏教理解の特質を説明する」すべもない。仏教理解に関して、筆者はケイラスと芥川を同じ次元に置いていない。質の違

いを問題にしているわけではないのである。「文化相対主義」とやらに立って、仏教に無知な芥川の「仏教理解」について論じるつもりなどない。

芥川については、筆者は徹底的に批判的であり、芥川研究者の引用もこの点からかなり選択的で問題がある。吉田精一についても、「この（童話）のテーマを仏教思想を中心とするものとも教訓的な精神を中心としたものとは思いません」（『国語解釈』昭和12年10月）という発言も無視できないのではないか。

非力なりとはいえ、筆者は論文を書いているのであるから、取り上げた問題について明確な立場に立とうとしている。他人の論文をすべて分け隔てなく評価するようなことはしない。筆者は長尾佳代子の論文をしばしば援用しているが、吉田精一の論文に言及することがあっても、それを援用することは一度もない。長尾の論文の方を吉田の論文より高く評価しているからである。「芥川研究者の引用」が「選択的」であるのは当然である。<sup>2)</sup>

芥川が The Spider·web を材料にしてこの作品を作ったとしているが、岸睦子によると、そのように断定するにはなおいくつかの立証の段階が必要なのである。芥川の作品がケイラスのそれによったという点に拘泥すると、前者の后者からの乖離だけが気になり、他の重要な点が見過ごされることにならないであろうか。

査読者によると、「いくつかの立証の段階が必要」なので、The Spider·web と『蜘蛛の糸』の関係を「断定」することに拘泥してはならない。このように査読者は筆者に助言するのであるが、どのような「立証の段階」であるのかについては、何の興味もないようである。立証の手続きは何であれ、そのような断定をすることだけは控えるようにと、査読者は必死の思いで忠告しているらしい。

何のためにそのような忠告をわざわざするのかというと、この査読者は丁寧に理由を挙げて、「[The Spider·web が『蜘蛛の糸』の素材であるという点に]拘泥すると、ケイラスからの乖離だけが気になって、外の重要な点が見過ごされる」と言う! 何をか言わんや。この忠告については、さすがに言うべき

言葉がない。

『蜘蛛の糸』の物語の矛盾がいろいろ指摘されているが、「童話とは、子供に納得の行く物語である。その中に展開されるリアリズムは、科学的リアリズムではなくて、空想的リアリズムである」という見方（鹽田良平）からすると、筆者の立つ科学的リアリズムの立場からの批判は的外れとはならないか。

査読者は鹽田良平の文章を援用して、筆者の言うことが的外れであると批判しようとする。筆者が「科学的リアリズムの立場」に立っているとして、これが気に入らないのである。しかしながら、筆者はそのような立場に立って、『蜘蛛の糸』を批判しているのではなく、物語展開に見られる不備を指摘しているに過ぎない。それに、「〔童話の〕物語展開に不備があるのは、子供に納得の行く空想的リアリズムであり、大いに結構なことである」などと鹽田良平ほどの人が考えていたとは思えない。<sup>3)</sup>

日本にも江戸時代に富永仲基らによる仏典の文献学的研究があった（と教科書にある）から、〔日本の仏教学は〕あながち遅れたわけではなく、異なった道をとったということではないか。日本には日本仏教があり、仏教を異文化と決めつけるわけにはいかないであろう。

最澄以来の歴史を鑑みれば、そのような教科書があることは想像できなくもないが、これまでに読んだ日本文献の記述に基づく限り、筆者はそのような見地に立ちようがない。ここでも査読者は「『蜘蛛の糸』と The Spider-web とを並べるならば、もっと相対主義の立場を貫くべきであろう」と強く助言して、「日本にも仏典の文献学的研究があった」ことを示唆し、「仏教を異文化と決めつけるわけにはいかない」と断言する。<sup>4)</sup> 関連する文献を一行も読んだことがないらしいのに、日本の「仏教文献学」について、あるいは日本で「仏教」と呼ばれる文化事象について、このように重大な判断をするのである。

筆者は『蜘蛛の糸』と The Spider-web とを並べることはあっても、「相対主義の立場を貫く」つもりなどない。ヨーロッパの文献学者は数多くの仏教文献を正確に読むことができたが、そのような仏教文献の存在すら富永仲

基（1715-1746）は知らなかった。<sup>5）</sup>何しろ19世紀の末になるまで、仏教文献を原テキストで読むことができた日本人は一人もいなかったのであるから、江戸時代の日本に仏教文献学などあったはずがない。富永とヨーロッパの文献学者を同じ次元に置くことが「文化相対主義」であるとすれば、そのような「主義」を考え出した人が間違っているのであれば、そんなものをここで持ち出した査読者が間違っている。

「日本人は仏教を体系的に受け入れていない」という筆者の所論に反撃を加えたいのなら、査読者は古い日本文献を分析して、少なくとも仏教体系の核心部分と矛盾する点がないことを確認しなければならない。査読者や編集委員たちには非常に理解し難いことであろうが、「俺が習ったことと違う」などと言って、人の論議を反撃することはできないのである。それに、「教科書」に従うだけなら、苦勞して研究をする必要などない。<sup>6）</sup>

いろんな問題を取り上げて、筆者はケイラスと芥川の違いをかなり詳細に論じている。そのすべてに目を通すだけの忍耐力と集中力が査読者に欠けているとしても、せめてその一つくらいは目にとまらなかったのであろうか。一つだけ挙げるとすれば、アートマンに関わる問題であろう。

筆者が報告しているように、「アートマンは実在しない」という仏教の原則についてケイラスは力を入れて語っているが、そのような原則の存在にすら芥川は気づいていない。そして、それぞれの場合について、筆者は丁寧に典拠を挙げている。この一点だけでも査読者は理解しようとするべきであった。しかしながら、最終的には否認するにせよ、せめて途中までは何とか努力する振りをするにしても、饒舌な査読者にとっては、この程度の平易な論議を追うどころか、追う振りをするにさえ能力の限界を越えているらしい。<sup>7）</sup>

### 補遺B：『蜘蛛の糸』への思いを伝える手紙

筆者は前に長尾佳代子の研究を論評した文章を公にした（小林、「芥川龍之介が不用意に扱った素材」）。それをお送りしたところ、親しい児童文学者の先生からお手紙が寄せられ、芥川の『蜘蛛の糸』に対する深い思いを伝えら

れた。似たような思いを抱く方が外にもおられるかも知れないので、ここで取り上げることにしたい。この先生が寄せられた手紙の核心部分は次の通りである。

「アートマンは存在すると言う間違っただけの考えを捨てよ」という箇所に論のユニークさをみるとしても、私はいまだに我執を戒めたのだと思っ  
ていますので、芥川を否定する結論にはなかなか同感できません。

「アートマンは存在すると言う間違っただけの考えを捨てよ」という「論のユニークさ」を認めるにしても、やはり「我執を戒めたのだ」と思うので、「芥川を否定する結論」には賛成できないと言う。筆者の展開した論議について、少し誤解があるように思われる。

「我執」というのは鈴木訳で用いられている表現であって、これに対応する表現として芥川の『蜘蛛の糸』で用いられているのは「無慈悲」という表現である。そうすると、鈴木訳の「我執」は芥川の「無慈悲」と同じ意味で用いられていることになり、鈴木訳と芥川の翻案の主旨は同じで、「我執を戒めた」ものと言うことになる。この立場に立てば、鈴木は「無慈悲」という意味で「我執」という語を使っているのであるから、鈴木訳で「アートマンは存在すると言う間違っただけの考えを捨てよ」などと言われているはずはない。そうすると、「アートマンは存在すると言う間違っただけの考えを捨てよ」というのは間違っただけの「解釈」ということになり、そのようなものに「ユニークさをみる」ことはできない。

しかしながら、ここで考慮に入れなければならないのは、鈴木が使っている「我執」という語は、“the illusion of self” というケイラスの表現を訳したものであるということである。ここで筆者が指摘しようとしているのは、The Spider-web と『蜘蛛の糸』は主旨が違うということである。同一の文献を取り上げて、新解釈を提案しているのでもなければ、従来の解釈を退けているのでもない。「アートマンは存在すると言う間違っただけの考えを捨てよ」というのは、ケイラスの The Spider-web で言われていることであり、「無慈悲を戒めている」のは『蜘蛛の糸』である。

ケイラスが使う“the illusion of self”という表現は、「アートマンは存在すると言う間違った考え」という意味であり、この点に筆者の「論のユニークさ」があるわけではなく、The Spider-web の中でケイラス自身が提示する物語の主旨である。アートマンの否定は仏教の重要な原則であり、これを基調にしてケイラスの物語は展開している。ここに仏教に対する作者の造詣の深さが裏付けられる。

芥川の童話『蜘蛛の糸』で、クモの糸が急に切れたのは、カンダタの「無慈悲」が原因であるとされている。ここで芥川が「無慈悲」という語を使うのは、鈴木大拙がケイラスを訳した際に使った「我執」という語を受けたものである。「我執」はもともと中国語の仏教文献に用いられるが、日本語に借用されて「無慈悲」の類義語として使われるようになった。芥川は鈴木大拙の訳を読んで、そこで見た「我執」という語を日本語として理解して、それを「無慈悲」という語に代えたのである。

日本語化した「我執」は確かに「無慈悲」の類義語であるが、中国語の仏教文献に使われる場合は特殊な用法がある。鈴木はこれに従って「我執の妄念」という表現を使い、ケイラスの表現“the illusion of self”を日本語に移そうとした。しかしながら、鈴木大拙の読者は日本人であり、ケイラスの主旨は伝わらなかった。

このように、The Spider-web を訳した際に鈴木大拙が選んだ訳語は、はなはだ不適當であった。そのせいもあって、芥川はケイラスの主旨を理解できなかった。芥川が素材の主旨を取り損なったために、『蜘蛛の糸』の物語展開は、あちこちで辻褃の合わない点が生じた。この点を筆者は指摘しているのであって、「芥川は無慈悲を戒めていない」などと言っているのではない。

『蜘蛛の糸』で「無慈悲」を地獄落下の原因であるかどうかは、読者が「思う」か「思わない」かの問題ではない。芥川が「無慈悲」を地獄落下の原因に仕立てているのである。そのために、作品に重大な不備が生じるようになった。「いまだに無慈悲を戒めたのだと思う」という理由で、「芥川を否定する結論にはなかなか同意できません」のなら、「無慈悲」を持ち込んだために芥

川がもたらした不備には目を向けたくないということになる。『蜘蛛の糸』への愛着の深さが偲ばれる。

## 注

1) 論議の進め方が間違っているにせよ、間違っていないにせよ、とにかく筆者はか  
なり詳しく論拠を挙げて論じている。したがって、もし査読者がこれを読んでいた  
とすれば、筆者の論議を「神学論争」と言って退けることはできなかったはずであ  
る。もっとも、「筆者はさまざまな仏教用語や概念を説明しているが」と言ってい  
るところを見ると、何か論拠を述べているらしいとぼんやり感じたらしい。意見を述  
べる前に、査読者は「〔筆者が〕説明している」ことを理解しようと必死の思いで頑  
張るべきであった。論者が挙げている論拠が分からなければ、論文の内容は何も理  
解できないのである。したがって、「助言」をしたり「指導」したりすることもでき  
ない。

筆者の論拠を理解しようとしなかった査読者には、「一方的な主張である」など  
と言う資格はない。資格のないことをするのは恥ずかしいことである。どんなに頑  
張っても理解の糸口さえ得られなかったとしたら、筆者に連絡して質問すればよか  
った。それがいやなら、審査不可能という理由で原稿の受け取りを断るべきであ  
った。

2) ここで査読者は吉田精一に言及している。筆者にしてみれば、引用された言葉に  
示されている吉田の判断が優れているとは思えない。吉田の使う「仏教思想」とい  
う語の意味が明確でないからである。これを無視しないようにと査読者が助言す  
るのもなぜだか分からないし、査読者も説明していない。『『蜘蛛の糸』を論じる際  
には、吉田を援用することが不可欠である」と査読者は信じていて、それを理屈抜き  
で筆者に要求しているのであろうか。

3) 念のため査読者が参照したと思われる論文を捜し出してみると、鹽田良平は確  
かに「〔童話の〕空想的リアリズム」に言及してはいる（鹽田、「龍之介の『蜘蛛の糸』  
について」、『国語解釈』2.10, 1937, p. 70, a）。鹽田の言う「空想的リアリズム」  
とは、「児童の豊富な構想力に訴へてそこに特殊な世界を描出し、以て彼等に眞實感  
を與へて楽しくさせるリアリズム」であり、これに対立するのは「科学的リアリズ  
ム」である（loc. cit.）。

筆者は「芥川の童話に一貫性が欠ける点があること」を問題にしているのであ  
って、鹽田の言う「科学的リアリズム」の立場から芥川の作品を批判しているのでは  
ない。「ゴクラクからヂゴクに届くような長いクモの糸など、生物学的に存在しえな  
い。したがって、そのようなクモが出て来る童話は駄作である」などと言っている

わけではない。

それに、査読者が引き合いに出す鹽田の論文には、『蜘蛛の糸』を巡る筆者の論議に相容れない言及は何もない。まして「童話の物語展開には不備があってもよい」などという主旨のことは全く言っていない。この査読者は鹽田の文章を理解することができなかったのであって、現代日本語を読む力にやや問題がある。

- 4) 仏教の体系でブツになることは最も困難なことである。ブツになろうと決心してから途方もない時間をかけて、準備作業を続けなければならないのである。どれくらいの時間をかけて頑張らなければならないのかと言うと  $(3 \times 10^{51}) \times (432 \times 10^7)$  年であるという。こういうわけで、ブツになることは、途方もなく困難であり、紀元前5世紀に仏教の創設者がブツになることに成功して以来、仏教世界でブツになった者は一人もいない。ところが日本世界では、何の努力をしなくても、人間は死ねば全員がブツ(佛)になる。人間だけでなく、犬や猫もブツになる。それどころか、植物や鉱物もブツになる。

「行いと報いの対応法則」を前提にして、仏教の体系は成り立っている。ブツといえども、この普遍法則に干渉することはない。「悪い行い」とした結果として「辛い報い」を受けている者をブツは、助け出すことができないのである。仏教のブツの職務は、遥かに遠い未来に人々に究極の「解放」をもたらしてブツにすることである。ところが日本世界では、困ったことが起きるとブツに祈願する。ブツは頼まれれば何でも引き受け、直ちに助け出そうとする。日本のブツの職務は祈願に応じて人助けをすることであっても、遥かに遠い未来にブツにすることではない。

仏教では「心の消滅」が究極の目標とされるが、日本人はそのようなことに何の関心もない。そして日本では「万物に宿るタマ」が信じられているが、インド人はそのようなことを想像さえしていない。インドの仏教と日本のブツダウ(佛道)は、違った前提の基に組み立てられた別々の体系ある。この二つは属する次元を異にし、「違う環境で一方が他方に变化した」と言えるような関係にはない。

もし査読者が「仏教を異文化と決めつけるわけにはいかない」と主張したいのなら、とりあえずは、仏教のブツと日本のブツが同じであるとは証明しないまでも、せめて何かのつながりがあることを論証しなければならない。ところが、この査読者は論証する振りさえせず、言い分の「根拠」とするのは「自分が習ったこと」である。

投稿論文を受け取った査読者は、新たに提示された資料を点検し、新たに展開された論議の当否を綿密に調査しなければならない。学界に通用している定説に合致しない点がどうしても気になるなら、「困惑する」だけで終わらず、言葉を尽くして



定説の正しさを証明しなければならない。「俺の習ったことと違う」という論拠で、投稿論文を退けることはできないのである。

- 5) 自分の薄ぼんやりした思いや「習ったこと」を根拠に、事実を知らない者や知ろうとしない者が研究について語るのは、およそ意味のないことであり、馬鹿げたことですらある。ヨーロッパ仏教文献学を凌駕する日本独自の仏教文献学が存在する可能性を探るのは無駄なことである。この問題について自分の思い込みの中に深く沈み込み、いたずらに想像をたくましくする暇があるなら、手っ取り早く仏教研究の成果を実物に当って確認すればよい。そうすれば、この査読者の無駄な幻想は立ち所に解消されよう。富永仲基の名前など恥ずかしくて出せなくなるからである。

試しに手頃の本を読んでみるとよい。ラ・ヴァレ・プサン (Louis de la Vallée Poussin) の著作のうち、一般向きに書かれた *Le Bouddhisme* (Paris, 1925) を借り出して、その全巻を読み通す気力がなければ、せめて最初の数頁だけでも目を通してみるとよい。これなら数分で片が付く。何も知らずに数十分もかけて想像に耽るのは、あまり賢いやり方とは言えない。研究は芸術ではなく職人芸であり、事実を知らずに思いに耽るのはみっともないことである。

- 6) 工藤俊郎、「大学での勉学とは」、『大阪体育大学・教養基礎テキスト』、大阪体育大学教養教育センター、大阪熊取、2008、p. 5: 学問とは、既成の知識や理論をそのまま学ぶだけでなく、それら知識や理論を疑い、新たな視点を提起し、知識や理論を更新することである。

この文章は大阪体育大学の新生のために書かれた。大学で学ぶべき学問について手引きをしようとするものである。しかしながら、「既成の知識や理論を疑い、新たな視点を提起すること」を学ばなければならないのは、体育大学に入学したばかりの学生だけではない。それは誰かと言うと、日本の学界を指導する者たちである。

日本の大学の現状を考えれば、物分りの悪い指導者が学界を跋扈していたところで、それほど驚くべきことではないのかも知れない。それにしても、これほどの物分りの悪さは、やはり尋常とは言えない。この尋常ならざる人々は困ったことに人にものを教えるのが大好きで、人から情報をとる習慣がない。投稿論文に理解できないところがあっても、投稿者に問い合わせる気にはならないのである。まさかとは思うが、この査読者と編集委員たちは、自分たちが一般会員より偉いとも考えているのであろうか。

- 7) この査読者と編集委員たちにとって、自分たちの理解が及ばない事実は事実として存在しないのであり、すべては投稿者の誤認に帰せられる。ものを知らないという以前に、もともと筋道を立ててものを考える習慣がないようである。

「日本人の芥川よりもキリスト教徒の西洋人の方が仏教をよく知っているなど、

そんな事実は存在しない。それに、芥川は広く古今東西の古典に通じた教養人であり、仏教について無知であるわけがない。筆者のように事実に反することを言い張るのでは、いくら説明したところで神学論争というほかなく、本人は奇説を唱えて学界に挑んでいるつもりかも知れないが、これでは論争ではなく一方的な主張に過ぎない。」

たまたま馴染んでいる「常識」にひたすらこだわって、この査読者と編集委員たちは、それ以外の可能性を検討する余地が全くない。自分で考えて判断する能力に欠けるらしいのである。

「芥川龍之介は著名な作家であり、『蜘蛛の糸』が完全無欠の作品であることは、誰でも知っている常識である。この作品に不備があるなどと言うのは非常識である。芥川の不備として筆者が指摘しているのは、鹽田良平先生も言われるように、実は童話に特有の空想的リアリズムであって、不備でも何でも無い。科学的リアリズムの立場からこれを批判するのは、とんでもない的外れである。この程度の初歩的な知識もないまま論文を書く者がいるのであるから、学界を指導する我々の苦勞は絶えない。」

〔執筆者からのお願い〕この論文で展開した論議について御質問または御反論がありましたら歓迎します。また、挙げられている論文または資料をお読みにになりたい方には複写を差し上げますのでお申し込み下さい。私の連絡先は次の通りです。

615-0925 京都市右京区梅津大縄場町6-6-3-1108 小林信彦

Fax: 075-881-2433; メールアドレス: [nkobayas@khaki.plala.or.jp](mailto:nkobayas@khaki.plala.or.jp)

# *Kumo·no·ito*, a Reputed Tale of Ryūnosuke Akutagawa

— An Attempt to Adapt a European Buddhist Narrative —

Nobuhiko KOBAYASHI

Paul Carus (1852-1919) wrote a short Buddhist narrative called “The Spider·web” in 1894 and Teitarō Suzuki (鈴木貞太郎 1870-1966) translated it into Japanese in 1898. Ryūnosuke Akutagawa (芥川龍之介 1892-1927) adapted it for children in 1918. Entitled “*Kumo·no·ito*” (蜘蛛の糸 a spider’s thread), this adaptation was evaluated highly among Japanese critics and adopted in many schoolbooks.

In spite of its high reputation among critics, however, Akutagawa’s *Kumo·no·ito* is not a success as an adapted story. Ignorant of the Buddhist tradition, Akutagawa missed Carus’s points and failed to construct a coherent story.

Modern philological study of Buddhist texts was established in Europe in the nineteenth century and excellent research results were produced there. Having taken advantage of them, Carus knew much about ancient Buddhist literature. His tale is faithful to the Buddhist tradition and coherent as a whole.

Carus had diligently studied Buddhism, read almost all translations of Buddhist scriptures then available in Europe, and written many books on Buddhism. So he was following the Buddhist tradition when he wrote “The Spider·web,” which runs as follows :

A sinner called Kandata has been suffering tortures in Hell. Having appeared on earth, Buddha sheds rays. Spreading everywhere, they reach even Hell. And he sends a spider as his proxy to Kandata, who takes hold of the web and begins to climb up. Soon he feels the thread trembling, for many sinners are climbing after him. Kandata becomes frightened and shouts, “Let go the cobweb. It is

mine.” At that moment, the spiderweb breaks, and all fall back into Hell.

(Here the rays are a symbol of Buddha’s teaching.)

The meaning of this story is that it is essential to follow Buddha’s teaching, according to which there exists no such thing as *ātman* (self). The Hindus believe that an entity called “*ātman*” subsists in every human or animal body. In contrast, the Buddhists deny the existence of *ātman*. Kandata falls back into Hell, because he proves that the illusion of *ātman* is still upon him, saying that the cob·web is his alone.

In translating “the illusion of *ātman* (self),” the ancient Chinese used the expression “wōzhí·wàngniàn” 我執·妄念, which means “the mistaken idea approving the existence of *ātman*,” “wō” 我 (I) being equivalent to the Sanskrit “*ātman*.”

The ancient Japanese borrowed the word “wō·zhí/我·執” from Chinese, and the new word “ga·sifu/我·執” was established in Japanese to mean “to persist in ones own standpoint.” It is this “ga·sifu” that Suzuki used to translate Carus’s expression “the illusion of self (*ātman*).” And Akutagawa took Suzuki’s “ga·sifu” in the sense of “not thinking about others” / “merciless,” according to the Japanese usage.

Thus Carus’s story, which warns us not to swerve from the right teaching, was transformed into a new story which warns us not to be merciless to others. The main point of the original having been mistaken, Akutagawa’s adaption is incoherent as a whole. The *Kumo·no·ito* is a failure.