

「杜子春」とキリスト教

荒木, 雪葉
西南学院大学大学院博士課程

<https://doi.org/10.15017/16032>

出版情報 : *Comparatio*. 8, pp.24-37, 2004-06-20. Society of Comparative Cultural Studies,
Graduate School of Social and Cultural Studies, Kyushu University

バージョン :

権利関係 :

「杜子春」とキリスト教

荒木雪葉

はじめに

小論は、芥川龍之介「杜子春」と、その原作であると思われる唐代伝奇小説「杜子春伝」との相違点に注目し、なぜ相違点が生まれたのかについて比較考察することにより、「杜子春」の真の主題を探るものである。なお便宜上、唐代伝奇小説「杜子春伝」を「杜子春伝」、芥川龍之介の作品を「杜子春」としておく。

『唐代伝奇』^一によると、唐代伝奇とは、唐代に記録された神仙・詭譎の事に関する小説の、宋代の人々による総称である。唐代伝奇には、次のような類型が見られる^二。

- ① 神怪類：神仙道釈に関する不可思議の物語
- ② 艶情類：いわゆる恋愛小説。才子佳人の風流韻事を叙したものに負う所が大きい
- ③ 劍侠類：武勇伝に属する一類。多くシャーマン（道士）的な発想に負う所が大きい
- ④ 別伝類：史外逸聞を記したものの

この中で、本論文で取り上げる「杜子春伝」は①の神怪類に属する。また『唐代伝奇』においては、『太平広記』『唐書』芸文志を参照して、「杜子春伝」は唐代の李復言が撰したとしている。しかし中国の古典に「杜子春伝」と非常に似通った物語も存在するという説、また原典はインドにあるという説もあることから、原作についてこれ以上追求することはできない。今は、芥川が目にしたと思われる、『太平広記』所収の「杜子春伝」によることにする。

^一 内田泉之助、乾一夫／著、明治書院、昭和四七年

^二 以下、『唐代伝奇』（内田泉之助、乾一夫／著、明治書院、昭和四七年）を参照。

数々の研究で既に指摘されているように、芥川の「杜子春」と異なる部分は、

※（唐代伝奇小説「杜子春伝」／芥川「杜子春」）

- ① 時代（南北朝の周（北周）から隋^三／唐）
 - ② 杜子春の居る場所（不明／唐代の洛陽。初版では長安）
 - ③ 銭が出てくる場所（ペルシア人屋敷／影の映った土）
 - ④ 三度目の銭を貰うところ（受け取って、万事を片付ける／受け取らない）
 - ⑤ 何のために老人についていくか（恩に報いるため／自分が仙人になるため）
 - ⑥ 老人の住居（華山の雲峰台／蛾眉山）
 - ⑦ 責め苦の内容と地獄の責め苦の後（妻を苦しめ、その後閻魔の前行く。女性として転生／妻は出てこず、閻魔の前に行く。両親の姿を見る）
 - ⑧ 声を立てるタイミング（子供の死／金で左右されず、息子を思う母の心）
 - ⑨ 老人の評（子春は仙人には向いていないと責められる／声を立てなかつたら殺そうと思っていたと言われる）
 - ⑩ ラストシーン（再び雲峰台に赴くが、何も無く、失意のうちに帰る／老人に、泰山の南麓にある桃花源を思わせる家を貰う）
- このうち、多く関心の集まるのは、⑨と⑩であろう。「杜子春伝」では仙人の道は得難きものであるということ打ち出しているが、「杜子春」では、子春が仙人になろうとすること自体が間違っていたのである。やはり人間らしい生活を送るのがよい、ということを強調している。そして論議的となるのが、⑧である。「杜子春伝」では転生して産んだ子供の死に、思わず「あつ」という声を立てたのに対し、「杜子春」では、はじめは母の姿を見ても声を立てなかつたが、金銭などで左右

^三 『蜘蛛の糸』『杜子春』論考」では、「周隋之間」を場所として捉えているが、これは時代と読むべきである。

されずに息子を思い遣る母親の心情を感じたとき、はらはらと涙を落
としながら「お母さん」と声を立てたという違いがある。これについ
ては、「杜子春」が児童文学作品として書かれたことが第一要因として
挙げられる。また、数々の先行研究でも指摘されているように、芥川
の生後約八ヶ月にして心を病み、芥川が数え十一歳の時に亡くなった
実母と関係があると見るのがよいであろう。

ではなぜ、芥川は「杜子春」を執筆するにあたり、上記のような改
変を行ったのであろうか。そこには芥川の思惟を読み取ることができ
るのである。

そこで本論文では、まず「杜子春伝」の思想的背景について明らか
にし、芥川の「杜子春」が原作とどのように異なっているかを際立た
せ、その上で芥川の「杜子春」執筆の背景を考察する。

第一章 「杜子春伝」における修行と感情

前述のように、「杜子春伝」は仙人の道を得ることの難しさがテーマ
となっている。そこでこの章では、まず「杜子春伝」の思想的背景に
ついて明らかにし、芥川の「杜子春」についての考察の基礎とする。
なおテクストは、小川環樹／訳注『老子』（中公文庫、昭和四八／五六
年）、金谷治／訳注『莊子』（岩波書店、一九九四年）を用いる。

一 『老子』における感情

前述のように、「杜子春伝」は仙人の道を得ることの難しさがテーマ
となっている。そこで、⑧⑨と最も関わりの深い、仙人になるための
修行と感情との関わりについて、『老子』『莊子』をもとにして考察を
進める。

道家思想の根本をなすものが『老子』である。そこでまず『老子』
における理想的人物とその特徴について考察する。

天地不仁。以萬物爲芻狗。聖人不仁。以百姓爲芻狗。天地之間、
其猶橐籥乎。虚而不屈、動而愈出。多言數窮。不如守中。（『老子』

上篇第五章）

《天と地には仁みはない。（それらにあっては）万物は、わらでつ
くった狗のようなものだ。聖人にも仁みはない。（かれにとつては）
人民どもは、わらでつくった狗のようなものだ。（だが）天と地の
中間は、ちょうど橐籥のようなのだといえるだろう。その内部は虚で
あるが、（力が）尽きはてることはなく、動かせば動かすほど（力
が）多く出てくる。（いっぼう）口数が多ければ、しばしば（こと
ばの威力は）使い果たされる。（心の）なかにじつと保っておくこ
したことはない。》

儒教の聖人を考える時、聖人は不仁であるという言葉に違和感を覚
えるが、『老子』における聖人とは道を体得した人、つまり天地と同等
の存在である。だから天地に慈しみがないと同様に、聖人にも慈しみ
はない。しかし、天地はふいごのように空洞だけれども力が尽きるこ
とはなく、動かせば動かすほど力が出てくる。しかし空洞でなく、言
葉のような形で外に示してしまおうと、そのような強さは次第に使い果
たされてしまおう。つまり、慈しみという余分なものがなく、力を外に
示さないからこそ、聖人は力を保っておけるのである。

では、聖人の心はどのようなものだろうか。
聖人無常心、以百姓心爲心。善者吾善之、不善者吾亦善之。得善。
信者吾信之、不信者吾亦信之。得信。聖人在天下、歛歛爲天下渾
其心。百姓皆注其耳目。聖人皆孩之。（『老子』下篇第四十九章）

《聖人には定まった心はない。人民の心をその心とする。「善であ
るものを私（聖人）は善しとするが、善でないものも私はやはり
善しとする。（こうして）善が得られる。信義のあるものを私は信
ずるが、信義のないものも私はやはり信ずる。（こうして）信が得
られる」。聖人が天下に対するやり方は何もかも一つに集めるので
あって、天下のためには、かれの心を見分けにくくする。人民だ
れもが（かれに）耳と目をそそぐ。聖人はかれらを赤子のように
扱う。》

「虚而不屈、動而愈出」と前述の文章で言及された天と地のように、

聖人は定まった心がない。心が己のものでないからこそ、人民の心をその心とする。つまり人々の思うことをそのまま受け入れることができるのである。「善者吾善之、不善者吾亦善之。得善。信者吾信之、不信者吾亦信之。得信。」というのは、善・不善、信・不信という垣根を取り去った全てを受け入れてこそ、本当の善や信を得ることができるといふ意味であろう。

そのような聖人を、『老子』では生命力が最高であり、和の気が最高である赤ん坊に例えているのが特徴である。

含徳之厚、比於赤子。蜂虻虺蛇不螫、猛兽不據、攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作、精之至也。終日號而不嗷、和之至也。知和曰常。知常曰明。益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老。謂之天道。天道早已。〔『老子』下篇五十五章〕

《「徳」を豊かにもつ人は、(生まれればかりの)赤子に比べられる。蜂やまむしも食いつくことはなく、猛兽もつかみかかることはなく、猛禽もとびつくことはない。骨は弱く筋肉は柔らかだが、しっかりと握りしめる。男女の交合をまだ知らないのに、(体は)完全につくられていて。精(生命力)が最高だからである。一日中泣き叫んでも声はかれない。和(の気)が最高だからである。この和(の気)を知ることが「永久であるもの」(との一致)とよばれ、「永久であるもの」を知ることが「明察」とよばれる。生命に何かをつけ加えようとするとは「不吉」とよばれる。心が息を激しくつかうのを「強」(粗暴)とよぶ。活気にあふれたもの(生物)には、その衰えのときがある。これ(粗暴)が「道」に反することとよばれる。「道」に反することは、すぐに終わってしまう。》

赤ん坊はまだ善悪、美醜などの区別を知らない。それゆえに「徳」が具わっているのだと説かれている。

そして、上記のような特徴を備えた聖人になる心構えを示したのが次の文章である。

知其雄、守其雌、爲天下谿。爲天下谿、常德不離、復歸於嬰兒。

知其白、守其黒、爲天下式。爲天下式、常德不忒、復歸於無極。知其榮、守其辱、爲天下谷。爲天下谷、常德乃足、復歸於樸。樸散即爲器。聖人之用、則爲官長。故大制不割。〔『老子』上篇第二十八章〕

《雄さ(の力)を知りつつ、雌さ(のまま)にとどまるものは、天下の(何ものをも受け入れる)谿のようなものとなる。天下の谿であれば、変わることにない「徳」は(その人)を離れることがない。そして嬰兒(の状態)にもう一度かえれるであろう。白(の輝かしさ)を知りつつ、黒(の知られぬまま)にとどまるものは、天下(のすべてのもの)の模範となる。天下の模範であれば、変わることにない「徳」は何の間違いも起こさないだろう。(その人は)「極み無きもの」にもう一度帰れるであろう。榮譽(のとうとさ)を知りつつ、汚辱にとどまるものは、天下の谷のようなものとなる。天下の谷であれば、変わることにない「徳」は満ち足りて、(その人は)まだ削られる前の樸(の状態)にもう一度帰れるであろう。僕がばらばらにされると、(さまざまの)器となる。聖人がそれらを使って、官吏たちの長とする。まことに「偉大な制り手は(肉を)そこなうことはないのだ」。》

雄の力によって社会の秩序を整えようとするのが儒教であるが、これに対して『老子』はあえて雌の柔軟さによるべきだといふのである。ここで重要なのは、善悪を知る前の赤ん坊そのものに戻るといふわけではないということである。そうではなく、物事の善悪や白黒、榮譽と汚辱の区別を知った上で、なおかつ全てをもう一度総合して捉えることができるようになるというのが『老子』の主張なのである。

感情の問題に還元して考察すると、次のようになる。様々な感情は物事の区別を知っているから生まれるものである。美醜を知っているから美を愛し醜を憎む心が生まれ、善悪を知っているから善を尊び悪を憎む心が生まれるのである。このような感情を否定するのではなく、全てを受け入れた上でもう一度物事を見てみると、本当の美醜や善悪がわかるのである。

二 『莊子』における感情

次は、『莊子』をもとに考察する。理想的な人物像について、『莊子』では『老子』よりもさらに具体的に、分かりやすく説かれている。まず初めは、最高の境地に達した人物の心について述べた文章である。至人之用心若鏡。不將不迎、応而不蔵。故能勝物而不傷。〔『莊子』 応帝王篇）

〔至人（最高の人）の心のはたらきは鏡のようである。去るものは去らせ来るものは来させ、あいてしだいに応待して心にとめることがない。だからこそ事物に対応してわが身を傷つけないでおれるのだ。〕

至人、つまり最高の境地を体得した人の心の働きは、外物からの刺激に対して、来るものは拒まず、去るものは追わないという態度を取る。そして反応しても、去った後まで引きずることはない。だから、いかに外物が悪意をもって入ってきても、それによって傷つけられることはないのである。

では、このような境地に到達するには、どうすればよいのだろうか。『莊子』には、以下のような文章が提示されている。

まず、「心齋」という概念についてである。

仲尼曰、若一汝志。無聽之以耳、而聽之以心。無聽之以心、而聽之以氣。聽止於耳、心止於符。氣也者虚而待物者也。唯道集虚。虚者心齋也。〔『莊子』人間世篇）

〔仲尼は言った。「お前はお前の心の働きを統一するがよい。耳で聞かないで心によって聞くようにし、心で聞かないで気によって聞くようにせよ。耳は音を聞くだけであるし、心は外から来たものに合わせ「て認識す」るだけだが、気というものは空虚でいてどんなものでも受けいれるものだ。そして真実の道はただこの空虚の状態にだけ定着する。この空虚の状態になることこそ心齋な

四 『莊子』では最高の境地に達した人物は聖人、至人、神人、真人などと称されている。

のだ。〕

この文章では、「無聽之以耳、而聽之以心。無聽之以心、而聽之以氣。」とあるように、表面的な知覚のみにとどまるのではなく、それを超えて、気で物事を認識すべきであることを言っている。なぜならば、「聽止於耳、心止於符。」つまり耳で認識する場合には耳での知覚にとどまり、心での認識は記憶することにとどまるからである。気というものは、「氣也者虚而待物者也。」つまり空虚であり、自分から動くのではなく、外物がやってくるのを待つという存在である。このような境地になることが、「心齋」である。

次も、顔回と孔子との会話である。孔子は、親の喪礼の際に悲しい様子を見せなかつた孟孫氏が、魯国で評判になったことに対する顔回の疑問を解くのに、次のような言葉を用いている。

孟孫氏、不知所以生、不知所以死、不知就先、不知就後。若化爲物、以待其所不知之化已乎。且方將化、悪知不化哉、方將不化、悪知己化哉。〔中略〕且也相與吾之耳矣。庸詎知吾所謂吾之乎。且汝夢爲鳥而厲乎天、夢爲魚而没於淵。不識、今之言者其覚者乎、其夢者乎。造適不及笑。猷笑不及排。安排而去化、乃入於寥天一。〔『莊子』大宗師篇）

〔孟孫氏は、なぜ生きているのか、なぜ死んでいくのかなどと、思いわずらうことがなく、生死の後先を考えてそのどちらがよいなどと考えることもない。自然の変化に従ってあるがままのものとして存在し、そのようにして、自分のうえにさらにやってくるばかり知れない自然の変化を待っているだけだ。いったい、変化してしまつたときには、変化しない前のことがどうしてわかろうか。また変化しないでいるときには、変化してから後のことがどうしてわかろうか。〔中略〕〔人間は〕しばらくの間、おたがいに自分を我れとして立てているだけだ。〔しかし、〕自分のいうその我れを立てるといふものが、「確実な存在として」あるのか、ないのか。それに、お前は夢の中で鳥となって空を飛んだり、夢の中で魚となって淵にもぐったりするだろう。〔してみると、〕今

ここで話をしていることも、目覚めているのか、それとも夢を見ているのか、どちらともわからない。「分別を立てて、」欠点をあばきたてるのは笑って「包容して」いるのに及ばず、笑いを楽しんでいられるものごとの推移のままにまかせているのには及ばない。推移のままに安んじて変化のことを忘れ去ってしまったなら、そこで静かな天一（——すなわち自然の絶対）の立場に入るのだ。」

親の喪礼に際して嘆き悲しむのではなく、生死さえも分かつような知を手に入れた者が、孟孫氏だったというのだ。だいたい、生死の別というものさえ曖昧なのである。夢で鳥となつて空高く飛び、魚となつて淵に潜るとき、それが夢であるとは認識していない。それと同様に、今ここで話をしている自分というものも、果たして夢なのか現実なのか、知ることはできないのだ。この部分は、同じ『莊子』にある「胡蝶の夢」を思い起こさせる説法である。

このように夢現の区別もはっきりしなければ、生死の区別もはっきりしないというのなら、相手の言動に対して目くじらをたてて非難するよりは、笑つて「そういうこともあるのだ」と包み込むほうがよく、それよりは全ての物事を自然のままに任せるほうがもつとよい。自然のままに任せて、生と死、夢と現実、そのような変化のことを忘れ去つてしまえば、静かな絶対の境地に入ることができると、仲尼は説いているのだ。

三つ目は、「坐忘」という概念である。これも仲尼と顔回の会話という設定で『莊子』に登場する。

顔回曰、墮肢体、黜聰明、離形、去知、同於大通。此謂坐忘。（『莊子』大宗師篇）

「顔回は答えた、「手足や体の存在をうち忘れ、耳や目の働きを打ち消し、この肉体から離れ心の知を追いやって、あの大きくゆきわたる〔自然の〕働きと一つになる、それが坐忘ということです。」自分に拘らず、自分という枠を脱して自然と一体となること、それが「坐忘」の境地である。

ところで『莊子』では、最高の境地に達した人物とはどのような人物なのかを、次のように説いている。

知天之所爲、知人之爲所者、至矣。知天之所爲者、天而生也。知人之所爲者、以其知之所知、以養其知之所不知。終其天年、而不知道天者、是知之盛也。雖然有患。夫知有所待而後當、其所待者、特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎。且有真人、而後有真知。（『莊子』大宗師篇）

「自然の営みを認識し、人間の営みを認識したものは、〔人知の〕最高である。自然の営みを認識するものは、自然のままにして生きていくし、人間の営みを認識するものは、自分の知能で認識したことによつて、その知能の及ばないところを補い育てていく。〔このようにして〕その天寿を全うして途中で若死にをしないのが、それが人知のすぐれたものである。けれども、ここにはなお欠点がある。いったい認識は、その標準があつてはじめて確かなものになる。ところがその標準がそもそも確定しないのだ。〔わたしは、自然と人間とを分けて述べてきたが、〕わたしのいう自然があるいは人間のことでないのか、わたしのいう人間があるいは自然ではないのか、それはまったく分からない。そこで、真人がいてこそ、はじめて真実の認識があることになるのだ。」

『莊子』大宗師篇の冒頭部分であるが、ここでは認識の危さについて述べている。自然の営みや人間の営みを認識する者は人知の最高であるが、その認識でさえ曖昧なものなのだ。そこで、真人の存在と真実の認識が説かれることになる。

何謂真人、古之真人不逆寡、不雄成、不謏士。若然者、過而弗悔、當而不自得也。若然者、登高不慄、入水不濡、入火不熱。是知不能登假於道也若此。古之真人、其寢不夢、其覺无憂、其食不甘、其息深深。真人之息以踵、衆人之息以喉。屈服者、其隘言若哇。其耆欲深者、其天機淺。（『莊子』大宗師篇）

「それでは、真人というのはどういうものか。むかしの真人は逆境のときでもむりに逆らわず、榮達のときでもかくべつ勇みた

ず、万事「をあるがままにまかせて」思慮をめぐらすことがなかった。こうした境地の人は、たとえ過失があつてもよくよくと後悔せず、うまくいっても自分でうぬぼれることがない。こうした境地の人は、また高い処へ登つてもびくびくせず、水の中に入つても濡れることがなく、火の中に入つても熱くはない。これは、その認識が「世俗を超えて」自然の道理にまではるかに登りつめることができたからこそ、そうなのだ。むかしの真人は、「雑念がないから」その眠つてるときに夢を見ず、目覚めているときに心配ごとがなく、ものを食べてもうまいものにひかれることがなく、その呼吸は深くて安らかであつた。真人の呼吸は深深とかかとからするのだが、凡人の呼吸はのどもとでしている。外界に屈服した者は、むせぶような話し方をして、まるでものを吐き出すかのようにあり、欲望の深い者は、その自然本来の心の発動がにぶつている。」

真人というのは、自然の営みや人間の営みを認識することを超えて、自然の道理を認識した者のことである。高い場所を恐れ、水に入れば濡れ、火に入れば熱いというのは、人間がそのように認識するからである。しかし前述したように、ものごとの区別は曖昧で、どれが真実でどれがそうでないのか、はっきり区別することはできない。真人は自然の道理を認識しているからこそ、曖昧な現象について、人間レベルの感情に動かされることはないのだ。

このように感情に動かされることのない真人は、生死さえも喜び、憎むことがない。

古之真人、不知説生、不知惡死。其出不訴、其入不距、儻然而往、儻然而來而已矣。不志其所始、不求其所終、受而喜之、忘而復之。是之謂不以心揖道、不以人助天。是之謂真人。若然者、其心忘、其容寂、其類頽、凄然似秋、煖然似春、喜怒通四時。與物有宜、而莫知其極。〔莊子〕大宗師篇

《むかしの真人は、生を悦ぶということを知らないし、死を憎むということも知らなかった。生まれてきたからといって嬉しがる

わけでもなく、死んでいくからといって厭（いや）がるわけでもない。悠然として去り、悠然として来るだけである。「どうして生まれてきたのか」その始まりを知らず、「死んでどうなるか」その終わりを知らずともしない。生命を受けてはそれを楽しみ、万事を忘れてそれをもとに返上する。こういう境地を、「心の分別で自然の道理をゆがめることをせず、人のさかしらで自然の働きを助長することをしないもの」というのである。こうした境地にある者を真人というのだ。このような人は、その心は万事を忘れ、その姿は静寂そのもので、その額はゆたかに大きい。ひきしまった清清しさは秋のようであり、温かなやさしさは春のようであつて、感情の動きは四季の移り行きのように「に自然」である。外界の事物の動きにつれて適切に応じ、それがいつまでも果てしなくつづいてゆくのだ。」

生死は、自然の道理である。だから生まれたからといって格別に悦んだり、死ぬからといって死を憎んだりすることはない。ただ、自然の法則を受け入れ、生まれて死んでゆくのである。

では、真人は感情を否定しているのだろうか。確かに、人間レベルの感情に動かされることがないという点では、感情を否定しているようにも思える。しかし、「喜怒通四時」という部分に注目すると、そうでないことが分かる。喜怒哀楽という感情は、四季の移り変わりのように自然だというのが、真人なのである。つまり感情というものは、目の前の曖昧な現象に動かされるものではなく、自然の道理のままに動くものなのであり、決して否定される存在ではないのだ。

三 「杜子春伝」における感情

では、「杜子春伝」での感情の取り扱いはどのようになっていたのだろうか。修行の際に現われた幻影は、杜子春自身の肉体的恐怖と、杜子春と他の人物との関係に関するものである。つまり、道士の「決してしゃべってはならない」という課題は、言い換えれば「幻影である、肉体的苦痛や精神的苦痛に惑わされて、感情を動かしてはならない」

という課題である。また、杜子春は道士のもとへ行く前に、一族郎党のために出来る全てのことをし、仇は討ち、恩を受けた者には恩返しを済ませている。「喜怒哀懼愛惡欲」という七情を考えるとき、このとき男性である杜子春がなし得なかったものは、七情の「愛」のうち「母親の子に対する愛」の受容だけだったのだ。

また一で述べたように、道を体得した仙人になることとは、決して感情を否定することではない。我が子を殺されることであっても、それが幻で、自分の心を真実傷つけるものではないと認識していれば、母性愛は起こらず、声を立てることもなかったのだ。しかし修行に入る前に経験したことのなかった母性愛は、対象が幻の我が子であっても、杜子春の心に起こってしまった。その瞬間に杜子春の修行は失敗したのである。

また、道士は声を立てた杜子春を非難する。それは、決して人情を捨てるが良いと言っているのではなく、曖昧な現象に対して感情を動かされ、心を自然の道理にまかせなかった杜子春への非難なのである。

四 まとめ

この章では、老荘思想を手がかりとして、仙人になる修行と感情との関わりについて考察した。『老子』『莊子』から分かったことは、感情は否定されるべきものではなく、自然の道理に合致した感情を尊ぶのであり、曖昧な現象に対して沸き起こる感情を否定しているということである。つまり「杜子春伝」において杜子春が道士から非難されたのは、幻であると分かっている現象に対して「愛」という感情を抱いてしまったからなのだ。

ところで、芥川龍之介の「杜子春」においては、杜子春が「お母さん」と声を発したことを肯定している。つまり、親に対する愛などの感情を否定せず、人間らしく生きていくことを促しているのである。またその他の点からも、「杜子春」における道家的要素は登場人物などの表面的要素だけということが指摘できる。そして物語の内容につ

いては、キリスト教の要素が強く見られるのである。そこで次章では、芥川とキリスト教との関係に眼を向けながら、「杜子春」の真の主題について考察する。

第二章 「杜子春」の根底に流れる思想

芥川龍之介「杜子春」は、大正九（一九二〇）年『赤い鳥』に掲載された、中国を題材とする代表的な小説である。芥川が大阪毎日新聞社の特派員として実際に中国を訪れるのは翌大正十（一九二一）年のことであるが、中国文化そのものには幼少の頃から慣れ親しんでいた。例えば子供頃の愛読書として「西遊記」「水滸伝」を挙げている^五、芥川の旧蔵書には『淵鑑類函』『元詩選』『香艷叢書』『太平広記』『唐詩百名家集』『佩文韻府』などが見られるのである。ここで、蔵書の中には、『太平広記』があることは注目に値する。なぜならば『太平広記』には、李復言の撰した「杜子春伝」が掲載されているからである。

このように幼少の頃から漢文学に親しんできた芥川が、第一章で述べたような道教において仙人になるための修行と感情との関係について誤解していたとは思えない。物語の大幅な改変は、やはり意図的なものであり、その改変部分に芥川自身の思想を読み取ることができるのである。

「杜子春」についての論説は数多くあるが、多くの先行研究者が述べている^六ように、童話として書かれたからこそ、斜に構えることなく本音で書かれたとも考えられる。この説に異を唱えているのが、宮坂覺氏の「「杜子春」論——揺らぐ仙人の言説・消されたV末尾の修行——」^七である。宮坂氏は「杜子春」において、二つの点について

五 「愛読書の印象」『文芸倶楽部』一九二〇・八

六 中村真一郎『芥川龍之介』要書房、昭和五十四年等

七 佐藤泰正／編『芥川龍之介を読む』梅光学院大学公開講座論集 第

五一集』笠間書院、二〇〇三年、二三頁〜四四頁

疑問を呈している。一つ目は、鉄冠子が「たとひどんなことが起らうとも、決して声を出すのではないぞ。もし一言でも口を利いたら、お前は到底仙人にはなれないものだ」と覚悟をしる。好いか。天地が裂けても、黙つてゐるのだぞ。」と、黙つていれば仙人になれるということをお前の命を絶つてしまはうと思つてゐたのだ。」と前言を翻すようなことを言う点。二つ目は、「何になつても、人間らしい、正直な暮しをするつもりです。」と言う杜子春に対して、鉄冠子が「おお、幸、今思ひ出したが、おれは泰山の南の麓に一軒の家を持つてゐる。その家を畑ごとお前にやるから、早速行つて住まふが好い。今頃は丁度家のまはりに、桃の花が一面に咲いてゐるだらう。」と言ひ、「人聞らしい暮らしを展開しようとする空間として霊山とも云うべき。」(中略) : 泰山の南の麓の \wedge 一軒の家 \vee は馴染まない。 : (中略) : 仙境らしき、桃源郷的空間 : (中略) : で展開する逃避的的人生と人聞らしい正直な暮らし \vee とは乖離する。 \wedge 点である。宮坂氏はこの二つについて芥川の小説「羅生門」を参照して考察している。第一の点については鉄冠子の「始めお前の顔を見た時、どこか物わかりが好ささうだった」という台詞を手がかりとして、「仙人は、「始め」から魂胆があつたのであるか。だとすれば、仙人の言説は \wedge 揺らぎ \vee はしない。」^九という結論を出している。すなわち、鉄冠子は最初から杜子春が「人間らしい正直な暮らし」を決断するようになることを考え、そのためにわざと「天地が裂けても、黙つてゐるのだぞ。」という難題を出したと考へているのである。また第二の点に関しては、桃源郷を髣髴とさせる住居を提供するという鉄冠子の言葉は、杜子春に対する「最終試験を試みたと考えられないだらうか」^{一〇}と述べている。そして、「となると、テキストはここで閉じられてはいないことになる。杜子春の答

八 「杜子春」論 二六頁
九 上掲書、四一頁
一〇 上掲書、四二頁

えが、末尾の余白に隠されている。 : (中略) : 仙人の好意の言説を受け入れるか、緩やかに断るかのどちらかであろう。 : (中略) : 階梯を踏んで成熟してきた杜子春は、潔く断つて洛陽の町に復帰していったと読むのが自然であろう。」^{一一}と結論付けている。それまでの解釈とは異なり、「 \wedge 消された \vee 末尾の数行」を復元することで、新しい読み方ができるのではないかとという提案である。

しかし、徒にテキストを改変しようとする試みも、芥川自身が意図するところではないだろう。やはり原作に書かれたままを完成作品として読むべきである。そこで注目したいのが、芥川が深く影響を受けていたキリスト教による解釈である。

「杜子春」はもちろんキリスト教を題材にしているわけではない。しかしキリスト教に材を取っているものは、最後の作品である正統「西方の人」をはじめとして、「南京の基督」「煙草と悪魔」「奉教人の死」「邪宗門」など多くが挙げられる。このことから、キリスト教に材を取っていない品にはキリスト教の要素が皆無であると考えらるべきではないことが分かる。そこでまず、キリスト教的作品の流れの中で「杜子春」がどの位置にあるかについて、河泰厚氏の『芥川龍之介の基督教思想』^{一二}を参考にして考察する。

一 キリスト教的作品の中の「杜子春」
河泰厚氏は『芥川龍之介の基督教思想』において、「西方の人」や『断片』中の「ある鞭」の文章を参照して、芥川の切支丹物を、
初期 大正五年〜六年頃

(芸術的にキリスト教を——殊にカトリック教を愛していた)
二三時期)
中期 大正七年〜九年

二 上掲書、四二頁〜四三頁
三 河泰厚『芥川龍之介の基督教思想』翰林書房、一九九八年
四 「西方の人」

(「クリスト教の為に殉じたクリスト教徒たちに或興味を感じてゐた。殉教者の心理はわたしにはあらゆる狂信者の心理のやうに病的な興味を与へた」一四時期)

後期 大正十一年〜昭和二年

(「基督教的信仰或は基督教徒を嘲る為に屢短篇やアフォリズムを舐した」一五時期)

という三つの時期に分類している一六。これに従うと、「黒衣聖母」「南京の基督」と同年に発表された「杜子春」は中期の終わりに分類されることになる。「黒衣聖母」はもとより、「南京の基督」にも結局のところ死の影が付きまといっている。どちらも信仰のために命を断つた(あるいは断とうとする)殉教者と見ることが出来るだろう。河氏のいう第三期と捉えられなくもないが、クリスト教・クリスト教徒に対する嘲りというよりは、クリスト教徒の信仰と死に重点が置かれてゐるように思える。やはり第二期への分類が妥当であろう。

また、「黒衣聖母」では、「何卒私が目をつぶりますまででよろしゅうございますから、死の天使の御剣が茂作の体に触れませぬよう、御慈悲を御垂れ下さいまし。」という老婆の祈りは聖母に届き、約束どおり老婆が息を引き取るまでは、孫の茂作は永らえることになる。また「南京の基督」では、梅毒に冒された私窩子宋金花の「御客にこの病を移さない限り、今までのやうな商売を致して参る事は出来ません。して

一四 「西方の人」

一五 「ある鞭」

一六 河泰厚氏は、それまでは分けて考えられていた芥川の「切支丹物」に「キリスト教物」までも視野に入れて考察し、芥川とキリスト教との関連を「第一期 キリスト教への関心」「第二期 芸術的審美的興味」「第三期 殉教者及び愚人への憧憬」「第四期 A信Vへの批判、キリスト教徒日本的な風土」「第五期 キリストへの凝視」と五期に区分し、第二、三、四期が「切支丹物」の時期、第一、五期が「キリスト教物」の時期であると述べている。(参考『芥川龍之介の基督教思想』一七頁〜一八頁)

見ればたとひ餓死をしても、——さうすればこの病も、癒るさうでございませぬ。——御客と一つ寝台に寝ないやうに、心がけねばなるまいと存じます。さもなければ私は、子どもの仕合せの為に、怨みもない他人を不仕合せに致す事になりますから。しかし何と申しても、私は女でございませぬ。いつ何時どんな誘惑に陥らないものでもございませぬ。天国にいらつしやる基督様。どうか私を御守り下さいまし。私はあなた御一人の外に、たよるものがない女でございませぬから。」という祈りがキリストに届く。金花の持っている十字架に掛けられたキリストに瓜二つの男性が現われて一晩をともに過ごし、翌朝金花の病気が治るのである。しかしどちらの作品も最終的結論は皮肉なものになつており、「杜子春」のように希望を抱くことのできる終わり方ではない。この違いについては、「黒衣聖母」は『文章倶楽部』に、「南京の基督」は『中央公論』にと一般向けの雑誌に掲載されたことに対して、「杜子春」は児童文学として発表されたことが要因であろう。では、「杜子春」にはどのような意図が込められているのだろうか。

二 「杜子春」と「放蕩息子」

そもそも「杜子春」にキリスト教的要素を見出そうとするのは、「杜子春」の物語が新約聖書における「放蕩息子」のたとえを彷彿とさせるからである。

「放蕩息子」のたとえとは、ルカによる福音書(十五章十一節〜三十節)において、イエスが布教する際に、悔い改めることとはどのようなことなのかを分かりやすく説いた個所であるが、その放蕩息子の姿と、杜子春の姿が重なるのである。以下、双方のストーリーを概略する。

・「杜子春」

①財産を使い果たし、鉄冠子に貰った金も二度まで使い尽くす。人間世界に嫌気がさし、仙人になろうと決意する。

②修行をするが、辛い責め苦の中で「お母さん」という言葉を発したために現実世界に戻ってくる。

③しかし現実世界に理想郷を見出す。その象徴が、泰山の麓にある桃の花が咲く家。

・「放蕩息子」のたとえ

①兄弟のうち弟が父親に財産を分けてもらい、使い尽くす。

②食べるにも困りはじめ、我に返って家に帰り、父親に悔い改めの言葉を発する。

③父親に許しを得て、祝宴が開かれる。

一読して明らかのように、財産を使い果たす―苦しい状況の中で言葉を発する―それにより理想的状況に置かれる、という流れが共通している。そこで、「放蕩息子」のたとえを手がかりとして、「杜子春」を解読していく。

①財産を使い尽くし、人間に愛想を尽かす

杜子春が使い尽くした財産は、一度目は自分の家のもの、二度目と三度目は仙人から貰った黄金であった。ここで注目したいのが、杜子春が一度目に仙人から話し掛けられた後、「休みなない往来の人通りの上には、もう気の早い蝙蝠が二三匹ひらひら舞つて」いたという記述である。蝙蝠は中国では吉祥文様の一つともされているが、短篇「るしへる」(大正七年八月)にて墮天使ルシファーが「南蛮の画」では「蝙蝠の翼、山羊の蹄、蛇の鱗」を持つと書かれているとおり、悪魔の象徴的存在である。つまり仙人が金をくれると言った言葉は、杜子春にとっては再び墮落させられる誘惑の言葉だったと言いうことが出来る。

二度目に仙人が杜子春に話し掛けたときには蝙蝠の姿は見えないが、「今度も亦人ごみの中へ、掻き消すやうに隠れてしまひました。／杜子春はその翌日から、忽ち天下第一の大金持に返りました。と同時に相変らず、仕放題な贅沢をし始めました。」と、一度目と変わらない情景がくり返される。つまり二度目も、やはり墮落させられる誘惑の言葉だったのだ。一方「放蕩息子」は、父親の財産を分けてもらったことを契機として墮落する。双方とも金は墮落へのきっかけとされているのである。

さて、三度財産を使い果たした杜子春は、もう一度金をあげようという仙人に対してそれを拒否する。財産があるときには親しくしていた友人も、財産がなくなれば手のひらを返したように去っていくのを経験して、「人間といふものに愛想がつき」、「たとひもう一度大金持になつた所が、何にもならないやうな気がしたのである。換言すれば、大切なものは財産ではないと気づいたことになる。しかし、まだ真に大切なものには気づいていない。そこで、杜子春は仙人になるための修行を始めることになる。

②苦しみの中で言葉を発する

無言の行を命じられた杜子春は、様々な幻想に耐えることができる。しかし地獄で両親が苦しめられ、母親が杜子春に「心配をおしでない。私たちはどうなつても、お前さへ仕合せになれるのなら、それより結構なことではないのだからね。大王が何と仰つても、言ひたくないことは黙つて御出で。」と、欲得を超えた許しの声をかけたとき、杜子春は「お母さん」と叫ぶのである。

一方、「放蕩息子」は飢餓に苦しんだ挙句、家に帰ろうと決意する。家に帰ると、父親は遠くから走ってきて首を抱き、接吻する。これに対して「お父さん、わたしは天に対しても、またお父さんに対しても罪を犯しました。もう息子と呼ばれる資格はありません」という言葉を発する。父親が息子を許した理由は、兄に向かって述べた「お前のあの弟は死んでいたのに生き返つた。いなくなつていたのに見つかつたのだ。祝宴を開いて楽しみ喜ぶのは当たり前ではないか。」という言葉に集約されている。つまり、墮落していた弟が悔い改め、もう一度正しい道を歩み始めたことを喜んでいたので。では、放蕩息子はなぜ一度放蕩の限りを尽くさなければならなかつたのか。「わたしは何年もお父さんに仕えています。言いつけに背いたことは一度もありません。それなのに、わたしが友達と宴会するために、子山羊一匹すらくれなかつたではありませんか。」という兄の疑問ももつともである。しかし弟には、兄に欠けている行動があつた。それは悔い改めという行動で

ある。心でよいことをしようと思ひ、それを行うだけでは充分でないのだ。実際に自分の行いを反省し、悔い改めてこそ、真の許しを得ることができるのである。

ここで「杜子春」に戻って考察をする。杜子春は自分の欲にまかせて財産を使い果たしたあと、また自分のために仙人の修行をしようとして決意する。そこで最終的に地獄に下ることとなる。しかし自分自身に与えられた責め苦に対しては、無言を貫くことができる。つまり、貧乏や自分へ与えられる辛さは、杜子春にとっての本当の地獄ではなかったのだ。しかし母親の優しい許しの言葉に接したとき、杜子春は「お母さん」と叫ぶ。このことによつて地獄から生還するのである。

「見すばらしい瘦せ馬」となつてしまつた母親は、自分のことばかり考えていた杜子春の行動を責めるのではなく、全てを肯定し、許すのである。ここに、「神は愛なり」といわれるキリスト教の神を見ることが出来る。そして母によつて許された杜子春が発した「お母さん」という言葉は、悔い改めの言葉と捉えることができるのである。また地獄から帰ってきたという点は、「放蕩息子」が『死んでいたのに生き返つた』という記述を思い起こさせる。

さらに、「放蕩息子」が父親に許されたことに対し、杜子春は母親に許されたという点にも着目する。前述のとおり、芥川は生後八ヶ月にして母親と離れなければならなかつた。この事件が、芥川の心に母親に対する何らかの思いを生ませたことは想像に難くない。

ただし、「放蕩息子」のたとえ」に対する解釈は、筆者のものだけでは不十分である可能性がある。芥川自身がいかなる態度で聖書を読んだのかについて更に深く研究を重ねることが、この問題についての今後の検討課題である。

③ 理想的状況におかれる

現実世界に戻ってきた杜子春は、鉄冠子から「もしお前が黙つてゐたら、おれは即座にお前の命を絶つてしまはうと思つてゐた」と言われる。この言葉は鉄冠子の約束不履行を示すものではない。宮坂氏が

述べるように、もとより鉄冠子は、杜子春が仙人になる道を選ばないことを予測していたのである。しかし、桃源郷の住居の提供については、筆者は宮坂氏と解釈を異にする。「放蕩息子」が、悔い改める前には為し得なかつた「肥えた子牛」による宴会を開かれることができたように、杜子春は人間らしい正直さが真に大切なものであると気づいたときに、理想的住居である泰山の麓にある家を獲得することができたのだ。桃源郷の住居は、人間世界から逃避するための場所ではなく、真に道を体得した者だけが住むことのできる理想的環境なのである。

④ まとめ

以上のことから、「杜子春」には「悔い改めと救済」「母親」という二つのテーマがあることが明らかになつた。しかし「杜子春」一作品についての考察だけであれば、聖書との類似は偶然であつたという指摘を免れ得ない。そこで、やはり芥川の代表的な児童文学作品である「蜘蛛の糸」「白」を参考にして、芥川のキリスト教的思想のなかで「杜子春」がどのような位置付けとなつているのかについて考察を深めた。

三 「蜘蛛の糸」から「白」への流れ

「蜘蛛の糸」「白」はともに芥川龍之介の児童文学作品としてよく知られている。この二作品にも、キリスト教の要素が色濃く見られるのである。

① 救いの得られない「蜘蛛の糸」

「蜘蛛の糸」は、大正七（一九一八）年に児童雑誌「赤い鳥」に掲載された、芥川初の児童文学作品である。「蜘蛛の糸」に関する先行研究は多い。原典についても、宮坂覺氏『「蜘蛛の糸」出典考ノート——CHRIST LEGEND へのメモを手懸りとして——』一七によれば、ドスト

エフスキー著「カラムーゾフの兄弟」中の寓話「一本の葱」、ラーゲル
レーヴ著「CHRIST LEGEND」中の「OUR LOAD AND SAINT
PETER」、ポール・ケラス著「Karma」中の「The Spider Web」など、
様々な推論がある。カンダタという主人公の名前の初出も「Karma」で
あるという一八。また極楽と地獄という設定については、吉原浩人「仏
教的世界観との懸隔と地獄の形象」一九において、「極楽浄土は、『阿弥
陀経』では西方十万億土のなたにあるという。従って、空中から地
獄を見下ろすようなことは有り得ない。」二〇「地獄と極楽は、本来の
仏教的世界観からすれば、対観念になるはずのないものである。地獄
はあくまで六道のうちの一つであり、極楽も数ある仏の浄土の一つに
過ぎない。」二一と、仏教から見た場合の不自然さを明らかにしている。

ここから諸氏の述べているとおり、「蜘蛛の糸」は仏教の要素も濃いな
がら、ほかの思想も充分に見られるということが出来る。そして、『蜘蛛
の糸』は、極楽の絶対者が、地獄の罪人を見下ろし、救済のための
試練を与えるという構図になっている。だがこのような試練は、仏教
の慈悲とは異質なものである。原拠『カルマ』が、結局はキリスト教
的世界観の中で創られたものだからであろう。しかも、芥川が味付け
をしたお釈迦様の行動は、さらに偶発的・恣意的である。つまり、ぶ
らぶら歩いていて、ふと下を見ると犍陀多が目にとまって、思い出し
たに過ぎないのだ。典型的な仏教説話であれば、ここで犍陀多は蜘蛛
を殺さなかったという生前の善根により、直ちに地獄から済われなけ

ればならないはずである。」二二と、救いという側面からも、仏教以外
の要素の混入を示唆しているのである。

犍陀多が救済されなかったという点については、荒木正見「芥川龍
之介と親鸞——『蜘蛛の糸』の親性をめぐって——」二三において、親と
しての仏がなぜ見捨てるのかということに関して「庶民的な仏教の典
型としての親鸞の思想」二四をもとに、仏教的な背景から考察がなされ
ている。荒木氏はまず、「蜘蛛の糸」のお釈迦様は「救う」という行
為をもって特徴付けられている。…(中略)…極楽の表現や「救う」
という特性との全体はやはり阿弥陀如来を示唆している」二五ことや
「親鸞において阿弥陀如来は絶対的な救いを約束しているとされる」
二六こと、また親鸞が「仏陀(悟りを開いた人)を親と読み替え」二七で
いることに着目し、さらに親鸞も幼い頃に芥川が生後すぐにいわゆる
「子捨て」に遭ったことに関連して、「芥川龍之介における親性と自己
存在に関する原初的な不信やニヒリズムが最深奥にあり、その受容性
が親鸞やキリスト教をはじめとする思想的背景や作品や生き方へと構
成してきたことが推論され、そのひとつの発露が「蜘蛛の糸」におけ
る救われない親性だったといえる」二八と述べている。つまり「蜘蛛の糸」
において、絶対的に救済するべき親としての阿弥陀如来にあえて犍陀
多を救済させなかったところに、芥川の幼い頃の体験が影響している
というのである。

このように「親性」という心理学的側面から見ることでもできるし、

二三 上掲書、九一頁

二四 『比較思想論輯——比較思想学会福岡支部紀要——第五号』二〇〇

二年、縦一頁、縦七頁

二五 「芥川龍之介と親鸞——『蜘蛛の糸』の親性をめぐって——」縦二

頁

二六 上掲書、縦二頁

二七 上掲書、縦二頁

二八 上掲書、縦六頁

文学の世界』翰林書房、一九九九年、二六頁、三九頁

一八 参考『『蜘蛛の糸』出典考ノート——CHRIST LEGENDへのメ
モを手懸りとして——』

一九 『國文学 解釈と教材の研究』學燈社、一九九六年四月号、八八
頁、九三頁

二〇 「仏教的世界観との懸隔と地獄の形象」八九頁

二一 上掲書、九一頁

次のようにキリスト教的側面から見るとも可能であろう。すなわち、「蜘蛛の糸」における「お釈迦様」とはキリスト教の神、健陀多は我々人間とも読み解けるのである。健陀多は蜘蛛を殺さなかったことにより、お釈迦様から悔い改める機会を与えられた。しかし「自分ばかりが地獄から抜け出そうとする」ことにより、悔い改めのチャンス逃してしまったのである。

つまり、悔い改めのチャンスとしての蜘蛛の糸は、お釈迦様が「ふと下の容子を御覧になりました」時、健陀多が地獄に苦しんでいるのを見て「健陀多には蜘蛛を助けた事があるのを御思い出しになり」、「幸い」そばで蜘蛛が糸をかけていたので蜘蛛の糸を垂らした。健陀多は「何気なく」頭を挙げて、蜘蛛の糸を発見したという記述に見られるように、偶然に現われる。これは、日常生活において、神の事を思つて悔い改める機会がごくまれにしか訪れないことを意味しているのではないか。また健陀多がほかの罪人達を追い落とそうとしたことについては、さらに明白である。回心の機会を掴みながら自分の罪深さを省みずに、悔いる言葉を口にしなかつたとき、健陀多は回心の機会を逃したのである。

「蜘蛛の糸」は、無慈悲とも思えるお釈迦様を神、健陀多が地獄からついに這い上がれなかつた事を悔い改めの機会を逃したことだと読み替えると、極楽と地獄の形象や仏教的思想との相違点などにおける様々な矛盾点が一掃されるのである。

②救いの意図がはっきりとする「白」

「白」は大正十二（一九二三）年に発表された、芥川最後の児童文学作品である。この作品については、宮坂覺氏「芥川龍之介の罪意識——「白」「齒車」を中心として——」二九で「ルターは、いかなる善行も罪からの救済には役に立たないという。…（中略）…罪の意識は

どこまでも△白△に纏わりついてきた。…（中略）…△煤よりも黒い体△からの解放は、一方的に与えられる。罪を懺悔し、全てを捨て去つた時、救済を与えられている。」三〇とあるように、既にキリスト教との関連について述べてある。しかし、「杜子春」でモチーフにしたであろう「放蕩息子」のたとえと「白」とを比べてみる時、明らかな違いが存在する。それは白がまず自分の臆病さを恥じることから数々の人助けを行い、次には自分を抹殺しようとして人助けを行うこと、また「苦しさの余り、自殺しよう」と決心し「て自宅に戻ってくる」ということである。「放蕩息子」は善行を行わなかつたし、家に帰つたのも自殺のためではなく、生きるためであつた。「放蕩息子」と「白」とで家に帰るといふ行為の目的を比較すると、自殺するために帰るのか、生きるために帰るのかという違いが明らかになる。自殺へと向かう白の心境を、酒井英行氏『三つの宝』・『白』三では、「『白』は確かにハッピー・エンドである。しかし、その前のストーリー、自殺的行為から自殺へとエスカレートしていく心理は不健全である。…（中略）…自殺的行為によつて命を落とさなかつたのは奇跡であり、結末は奇跡の上のハッピー・エンドに過ぎない。」三三と述べている。つまり白が再び白い体になれたのは、自殺的行為を行つても奇跡的に命を落とさず、家にたどり着けたためであるというのだ。しかし、この展開を不健全だという一言でくくつてしまつてよいのだろうか。そうではなく、かえつてこの部分にこそ、芥川の本心を読み取ることができる。

芥川龍之介が昭和二（一九二七）年に薬物自殺を遂げたことは周知のとおりであるが、自殺の一因となつた秀しげ子との出会いは大正八

三〇 「芥川龍之介の罪意識——「白」「齒車」を中心として——」一四四頁〜一四五頁

三二 関口安義／篇『芥川龍之介作品論集成 第五卷 蜘蛛の糸 児童文学の世界』翰林書房、一九九九年、一五三頁〜一五八頁

三九 関口安義／篇『芥川龍之介作品論集成 第五卷 蜘蛛の糸 児童文学の世界』翰林書房、一九九九年、一四二頁〜一五二頁

(一九一九)年、体調の不良は大正十(一九二一)年の中国訪問に端を發している。そして一度目の自殺を試みたのは大正十五(一九二六)年夏ごろである。三三このような流れの中で大正十二年に書かれた「白」を読むと、自殺へと向かう気持ちはどうにか救済してほしいという、芥川の切なる願いを読み取ることができるのである。白は自殺をしようとするが、死ぬ前に一度だけ主人の顔を見たいと願い、家に帰る。そこでお月様に向かって懺悔し、眠ってしまう。次に目覚めた時に、白は自分の首を抱きかかえたお嬢さんの瞳の中に「清らかに、ほっそりと」「白い犬が一匹坐っている」のを見つけたのである。つまり白にとつては母親的存在であるお嬢さんが、救済された白を迎えるのである。

これを前述した荒木氏の「芥川龍之介と親鸞——『蜘蛛の糸』の親性をめぐって——」における「親性」と「自己存在に関する原初的な不信」を参考にして読み解くと、次のような推論ができる。つまり、芥川は「原初的な不信」を持つているがゆえに母親的存在である「お嬢さん」に、白を抱きしめさせたのである。その行為は芥川にとつては永遠に得られないものであった。白は悔い改めることによって清らかな自分の姿を取り戻し、お嬢さんに迎え入れられるのであるが、芥川はいくら自分の罪を懺悔したところで、母親に迎え入れられることはないのだ。「白」は、芥川の適わない夢として描かれた作品なのである。

四 まとめ

「蜘蛛の糸」では、まず荒木氏の説である、お釈迦様を阿弥陀如来、さらに親と読み替えて、絶対的に救済するべき親としての阿弥陀如来にあえて健陀多を救済させなかつたところに、芥川の幼い頃の体験が影響しているという可能性に触れた。さらにキリスト教的観点から読み解き、健陀多が救われなかつたのは悔い改めることがなかつたからであるという結論を得た。

三三参照 海老井英次『芥川龍之介』おうふう、一九九四年 巻末年表

「白」では自殺を決意した白がお月様に懺悔することによって清らかな姿を取り戻し、お嬢さんに受け入れられたということを芥川自身の境遇と重ねて考察し、「白」が芥川自身の適わない夢の発露であるという可能性を述べた。

この二者を「杜子春」と並べて考える時、ひとつのはっきりとした流れが生まれる。すなわち、「回心しない主人公・救わない親としてのお釈迦様(『蜘蛛の糸』)↓「不完全な回心の叫び・全てを許す母親(『杜子春』)↓「はっきりとした懺悔・回心した主人公を受け入れる母親的存在」という流れである。「杜子春」において、悔い改めと救済のテーマはまだ不完全である。しかし「蜘蛛の糸」から「白」への児童文学作品の流れとして考えると、芥川が次第に「悔い改めと許し」と「母親」との関係をはっきりと意識していったことが明らかになるのである。

終章

小論では、芥川龍之介「杜子春」の特徴を際立たせるため、まず芥川が参照した可能性が最も高い李復言「杜子春伝」との比較を行った。

「杜子春伝」における感情の解釈は、『老子』『莊子』から外れたところは無かつたのに対し、「杜子春」では、否定されるべき不確かなものへの愛を肯定しているというところに、芥川が思想が色濃く見られた。

その芥川が思想をキリスト教に求めたとき、新約聖書中の「放蕩息子」のたとえと比較することで「悔い改めと救済」「母親」という二つのテーマが浮かび上がってきた。このテーマは、「杜子春」を「蜘蛛の糸」から「白」へと続く児童文学の流れの中に置くときにより鮮明になった。すなわち芥川が永遠に得ることのできない、母親による救いを求めていたことが明らかになったのである。

このことをより明確に示すためには、芥川の児童文学作品、さらには全ての作品について考察をする必要がある。これらは、今後の検討課題である。