

琉球大学学術リポジトリ

芥川龍之介「神々の微笑」と「西方の人」－素材・
構想・論点－

メタデータ	言語: 出版者: 琉球大学教育学部 公開日: 2007-07-18 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小澤, 保博, Ozawa, Yasuhiro メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/20.500.12000/985

芥川龍之介「神々の微笑」と「西方の人」

— 素材・構想・論点 —

小 澤 保 博

Ryūnosuke Akutagawa's "Smiles of the Gods" and "The Man in the West."

by Yasuhiro OZAWA*

(Received August 20, 1984)

Today, there is still room for comparative studies of Ryunosuke Akutagawa's so-called "Kirishitan-mono" —Christian stories—because of their unique subject matter. Also, we mustn't overlook Akutagawa's own original thought at work in these stories. Although Akutagawa's "Smile of the Gods" is influenced directly by Heinrich Heine's "Buch der Lieder" and indirectly by the folklore studies of Kunio Yanagida, who was also influenced by Heine, the story nonetheless shows the author's originality. The same thing could be said in the case of "The Man in the West." This story, based on a passage in the New Testament, is influenced by Wilde's *De Profundis—Out of the Depth*—and Friedrich Nietzsche's "Also Sprach Zarathustra," but it still displays Akutagawa's originality.

In short, what constitutes the main core of the structures of these stories is Akutagawa's Japanese lyricism.

* Dept. of Japanese Literature, College of Education, University of the Ryukyus.

- 一、はしがき
- 二、「神々の微笑」
- 三、「西方の人」
- 四、まとめ

一、はしがき

普通芥川の作品のなかで切支丹物と呼ばれているのは以下の作品群である。それぞれは単行本に収録され、その中のいくつかは出典が明らかにされている。^(註)

- (1)「煙草と悪魔」(「新思潮」大五・十一)
第二短編集「煙草と悪魔」(「新潮社」大六・十二)所収。
- アナトール・フランス「司祭の木犀草」(英訳)
- (2)「尾形了齋覚え書」(「新潮」大六・一)
第一短編集「羅生門」(「阿蘭陀書房」大六・五)所収。
- 森鷗外「興津弥五衛門の遺書」
- (3)「さまよへる猶太人」(「雄弁」大六・六)
第二短編「煙草と悪魔」(「新潮社」大六・十二)所収。
- (4)「奉教人の死」(「三田文学」大七・九)
第三短編集「傀儡師」(「新潮社」大八・一)
○東京大司教伯多祿瑪利亞准「聖人伝」所収。「聖マリナ」
- ウイリアム・カクストン訳(英訳)「黄金伝説」所収「聖マリーヌ」
- アナトール・フランス「聖女ユウフロジヌ」(英訳)
- アナトール・フランス「シルヴェストル・ボナールの罪」(英訳)
- ラ・マルティエヌ「ジョスラン」

○新村出「南蛮記」

- (5)「邪宗門」(「東京日日」大七・十月〜十二月)
中編小説「邪宗門」(「春陽堂」大十一・十二)所収。
- (6)「るしへる」(「雄弁」大七・十一)
第三短編集「傀儡師」(「新潮社」大八・一)所収。
- ハビアン「破提字子」
- (7)「きりしとほろ上人伝」(「新小説」大八・三)
第四短編集「影燈籠」(「春陽堂」大九・一)所収。
- カクストン訳(英訳)「黄金伝説」所収。「聖クリストファの生涯」
- 天草本伊曾保物語
- (8)「じゅりあの・吉助」(「新小説」大八・九)
第四短編集「影燈籠」(「春陽堂」大九・一)所収。
- (9)「黒衣聖母」(「文章俱樂部」大九・五)
第五短編集「夜来の花」(「春陽堂」大十・三)所収。
- メリメ「イールのヴェーナス」(英訳)
- (10)「南京の基督」(「中央公論」大九・七)
第五短編集「夜来の花」(「新潮社」大十・三)所収。
- (11)「神々の微笑」(「新小説」大十一・一)
第六短編集「春服」(「春陽堂」大十二・五)所収。
- (12)「報恩記」(「中央公論」大十一・四)
第六短編集「春服」(「春陽堂」大十二・五)所収。
- ハックスレー「対位法」
- (13)「おぎん」(「中央公論」大十一・九)
第六短編集「春服」(「春陽堂」大十二・五)所収。
- (14)「おしの」(「中央公論」大十二・四)

第七短編集「黄雀集」(「新潮社」六十二・七)所収。

○アナートル・フランス「ラエタ・アキリア」

15)「杀女覚え書」(「中央公論」六十三・一)

第七短編集「黄雀集」(「新潮社」六十二・七)

○霜女覚書

○パジェス「日本切支丹宗門史」第二章

○「切支丹鮮血遺書」十二

16)「西方の人」(「改造」昭二・八)

「續西方の人」(「改造」昭二・九)

短編小説・評論集「西方の人」(「岩波書店」昭四・十二)所収。

○新訳聖書

○パピニ「イエス伝」

○ルナン「イエスの生涯」

○ワイルド「獄中記」

晩年の芥川は、これら切支丹物と呼ばれる作品を一冊にまとめる意志を持っていたが、実現せずに終わった。これらの作品群は、今日すでに批評尽くされた感があるが、素材的にはなお追求の余地が残されている。それはブッキッシュと言われた芥川が創作した作品のなかで素材的に特異であるばかりでなく、その発想において今日的意義を持っているからである。これら「切支丹物」と呼ばれる作品は、いずれも「王朝物」や「保吉物」と分類されている他の作品に比べてその存在の意味は重いうに思われる。

「神々の微笑」は外国からの強力な文化が、日本化するという、日本人の同化力の強さという主題を即物的に展開した思想小説である。書齋人であった芥川が何からこうした日本文化についての独自の見解を得た

か不明である。同主題を取り扱った外国の文献から発想されながら、日本文化の優位に思い至ったのは芥川が日本人であったからであるうか。同じことが「西方の人」についても言える。「新訳聖書」を下地にして他の多くの先行作品に負いながら、作品の中心部分の核を成しているのは、日本人としての作者の抒情性である。

二、「神々の微笑」

「神々の微笑」、後に第六短編集「春服」(春陽堂)収録、はそのモチーフが遠藤周作「沈黙」の主題と重なるため最近注目されるようになった切支丹物の一つであるが、そのテーマは今日より普遍的意味合いを持っている。最初に「神々の微笑」について「沈黙」の作者が述べているところを引くと。

この「神々の微笑」の恐しさは、芥川龍之介が老人の口をかりて、いかなる外国の宗教も思想もそこへ移植すればその根が腐り、その実体が消滅し、外形だけはたしかに昔のままだが、実は以而非なるものに変わってしまう日本の精神的風土を指摘していることだ。(中略)私はここを読みながら、ふと自分の「沈黙」という小説の主人公フェレイラとロドリゴとの会話を思いだした。

(「神々の微笑の意味」)

「神々の微笑」は、海外から日本に渡来する強力な文化が、時の侵食を受け日本の風土に同化し、日本の変形を遂げることを主題とする思想的対話小説である。その主要な内容は左の点に列挙されよう。

一、オルガンティノが、夕闇に咲いた枝垂桜に無気味さを感じる。

二、オルガンティノは、日本の山や森にあるいは家々の並んだ町に、なにか不思議な力が潜んでいることを知る。

三、オルガンティノが、日本神話の天の岩戸伝説を経験する。(天照大神の力を知る)

四、孔子、孟子、莊子など中国から来た思想も日本の変形を遂げた。(牽牛織女の彦星と棚機津女への変形)

五、インドから来た仏教も同じ運命をたどった。(本地垂迹の説)

六、ギリシア文学、ホメロス作オデュッセイアが日本化して百合若伝説になったこと。

周知のように本居宣長の肖像自賛は「敷島のやまと心を人間はば朝日にほふ山桜花」であり、「山桜花」こそ古来から日本の精神の象徴として理解されてきたものであり、その美的価値は、敷島の大和国の風土の内部において存在し得る。(「本居宣長」小林秀雄) 宣長の大著は「古事記伝」であるが、「古事記」の日本神話のなかでも天照大神が演じる天の磐戸伝説は特に重要なものである。言うまでもなく天照大神(あまてらすおおみかみ)、大日靈貴(おおひるめむち)は、伊弉諾尊(いざなぎのみこと)の女であり、伊勢の皇大神宮(内宮)に祀られる皇室の祖先である。祭司の長である天皇は、天照大神の直系の子孫でもある。そしてこの神こそが、仏教、儒教から道教に至るまで日本的に変形させる魔力を持つ日本の神そのものである。

「沈黙」のなかで背教の神父フェレイラが後輩のロドリゴに向ってデウスと大目と混同した日本人はその時から我々の神を彼等流に屈折させ変形させ、そして別のものを作りあげはじめたのだ。言葉の混乱がなくなつたあとも、この屈折と変化とはひそかに続けられ、お前がさっき口に出した布教がもっとも華やかな時でさえも日本人たちは基督教の神ではなく、彼等が屈折させたものを信じていたのだ。

と、日本の精神風土について語るずっと以前に芥川龍之介は「神々の微笑」で同主旨のことを取り上げてみせている。

「煙草と悪魔」では、湿度の高い日本の風土のなかで自ら敗退していく悪魔を描いていて「神々の微笑」以前にすでに芥川が日本の風土の特殊性について注目していたことがわかる。芥川が「神々の微笑」のテーマを隠切支丹の伝承から思いついたことは可能性としてあり得る。芥川の長崎行は、大正八年五月八日から十八日までと、大正十一年四月二十五日から五月三十日まで二度にわたって行なわれ、のべ滞在日数は四十五日に及んでいる。その間長崎在住の永見徳太郎、斎藤茂吉、渡辺庫輔、蒲原春夫等と接触し、書画、骨董を漁り、キリシタン趣味を満たした。(「短編集『西方の人』岩波書店、昭五・一」の表紙に使われている中国陶製のマリア観音像は、この二度目の長崎旅行の時に芥川が入手したものである)

現在残されている芥川の手帳には次のようなオラシヨ(祈禱文)が記されているが、特に後者は「沈黙」の本文中にそのまま取り入れられている。

○この身は饑うの餌ともなれ／汝を賭け物に博打ばちたむ／びるせん・まりあも見そなはせ／汝ま夫あるはたへがたし(船乗りのざれ歌)

○まいろや、まいろや。パライゾの寺にまいろや。パライゾの寺とは申すれど。廣い寺とは申すれど。廣い狭いは我胸にあり。(浦上)

(「手帳」)

前の祈禱文は「松の葉」(元禄時代三味線歌謡最初の集成書。秀松軒編。一七〇三年刊。)に収録され、両方共に「全長崎県歌謡集」(円田陽一編、一九三一年版)に採集されているが、隠切支丹の伝承歌としては、それほど古いものではなくて切支丹弾圧以後の伝承だそうである。(註)

ると「沈黙」の作中人物が殉教の時歌った「参ろうや、参ろうや／パラ
イソ（天国）の寺に参ろうや／パライソの寺とは申すれど／遠い寺とは
申すれど」という祈禱文は時代的に合わないことになる。

戦後民俗学的見地から柳田国男や折口信夫の学問によって日本の神は、
再生したが、それ以前大正十一年の時点で芥川が示した日本の神の特殊
な属性についての鋭い見解は、その先見性において勝れている。しかし
一方「神々の微笑」の独自の見解が、学究的と評される芥川の独自の想
像と考えるのは無理があり、ラフカディオ・ハーン（小泉八雲）の「神
国日本」あたりをその発想の根拠と考えたほうが無理がない。「煙草と
悪魔」の末尾には「松永彈正を譏弄した例の果心居士と云ふ男は、この
悪魔だと云ふ説もあるが、これはラフカディオ・ハーン先生が書いてあ
るから、こゝには、御免を蒙る事にしよう」という一節があって、ハー
ンの「怪談」中の一編である「果心居士」を参照したことを芥川自身が
披瀝している。「煙草と悪魔」は、発想において「神々の微笑」の先駆
をなす作品であり、これら一連の芥川作品の構想にハーンの日本研究が
参画していることを推測させ得る。芥川は著述にあっては比較的初期の
頃からハーンに言及している。

(一)、「それは誰でも外國人はいつか一度は幻滅するね。ヘルンでも晩
年はさうだったんだらう」。

(二)「彼 第二」大正十五・一二・九

(三)、「誰か又小泉八雲と共に、天風海濤の蒼々浪々たるの處、去つて還
らざる蓬萊の蜃中樓を歎く事をなさん」。

(四)「骨董羹」大正九・一・二二

(五)、「小泉八雲一人を除けば、兎に角ロティは不二山や椿やべべ・ニッ
ポンを着た女と最も因縁の深い西洋人である」。

(六)「續野人生計事」大正十一・一三

(四) 小泉八雲は人間よりも嫌になりたいと云つたさうである。

(一)「侏儒の言葉」補輯、)

(二) 僕等の風俗や習慣の中に潜んだ感情や思想は今日でも、——小泉
八雲を出した今日でもやはり彼等には不可解である。

(三)「文藝的な、餘りに文藝的な」二三

(四) 先生は其信念のユウトピアとして（先生の師事した小泉八雲氏の
様に）當然愛撫の眼を過去の空に養える不二山と椿の花とさうして
煎茶の煙とに向はしめざるを得ないのである。

(五) 松浦氏の「文學の本質」に就いて、大正五・一

(六) 此の一週間ばかりに病床にて讀みし小泉八雲氏の Interpretations
of Literature 二巻及び Appreciations of Poetry 一巻を近來に
ない好著と存じ、邦人の英文學に親しまんとするものにとりて絶好
の指針たるは元より「怪談」「心」等を受讀するものにとりても、
殆ど八雲氏と膝を交へてその卓勵風發を耳にするの概ある所快心極
りなかる可く候。

(七)「私の愛讀書」大正八・四

(八) その水の汪汪と流れる涯には、ヘルンの夢みた蓬萊のやうに懐し
い日本の島山がある。

(九)「長江游記」二、大正十三・八

(十) 松江は川の多い静かな町である町はづれのハーン先生の家もさび
しい

(十一)「藤岡藏六宛書簡」大正八・十四

(十二) 荒川重之助（？）の事蹟を知る事は出来なからうか。酒のみで天
才だと云ふ事だけは、君から聞いた。あれとヘルン氏とを材料にし
て出雲小説を一つかきたい。

(十三)「恒藤恭宛書簡」大正五・三・十一

(四) 荒川の事はちよいとした小品にかかうと思つてゐた。わざわざしらべて貰ふほど大したものではない。何かあの人の事をかいた本はないかな。

ヘルンが石地蔵を見た話は知つてゐる。かかうと云ふ氣にはその話からなつたのだ。

(「恒藤恭宛書簡」大正五・三・二十四)

(五) ヘルンの居を訪ふ條は非常に面白かつた。それから竹(殊に起首)もよい僕も出雲小品をかきたいと思つてゐる。

(「恒藤恭宛書簡」大正五・九・六)

(六) 就中ヘルン先生の大きな本を二冊讀破する事が出来たのは全く風のおかげですその外厚いものでは野叟曝言と云ふ荒唐無稽な支那の小説を半分ばかりよみました。

(「小島政二郎宛書簡」大正八・二・二十三)

芥川の作品および書簡からハーンに言及した箇所を引用してみたが、(一)から(六)までは作品から(四)から(六)までは書簡からの引用である。芥川のハーンについての興味が早くは、大正四年から晩年の昭和二年まで間断なく続いていることがわかる。芥川がハーンに最初に興味を持ったのは、(四)(五)までの書簡から伺えるように、大正四年八月五日から二十一日まで恒藤恭(この頃は井川恭)の郷里松江、出雲に旅行した時からと思える。この時の旅行記が「松江印象記」(松陽新聞)である。

(七)の「私の愛讀書」によれば、芥川はハーンの主要な作品を読んでゐるが、その内訳は次の通りである。

(A) Interpretations of Literature

(「文学の解釈」評論、アースキン編。講義筆記、一九一五年刊)

(B) Appreciations of Poetry

(「詩の鑑賞」アースキン編。講義筆記、一九一六年刊)

(C) Kwaidan - Stories and Studies of Strange Things (1904)

(「怪談」短編日本民話集)

(D) Kokoro

(「心」評論、エッセイ集)

すでに初期の「煙草と悪魔」にあって芥川は、「水蒸氣の多い春の始はじまりで、たなびいた霞の底からは、遠くの寺の鐘が、ぼうんと、眠むさうに、響いて来る。」日本の風土にあっては悪魔もその存在基盤を失い、心が緩んでしまい「善をしよう」と云う氣にもならないと同時に、悪を行はうと云う氣にもならず「しまふ」という特殊な発想を示しているが、これはそのまま「神々の微笑」の主題に関係してゐるであろう。

「煙草と悪魔」で芥川は悪魔の行方について説明し、

彼は、南蠻寺の建立こんりゅう前後、京都にも、屢々しばしば出没したさうである。松永まつなが彈正を醜弄した例の果心居士くわんしんと云う男は、この悪魔だと云ふ説もあるが、これはラフカディオ・ヘルン先生が書いてゐるから、こゝには、御免を蒙る事にしよう。

と述べていて、「煙草と悪魔」の発想がハーンの著作「怪談」に拠るところを示唆している。ハーンの仏教研究は、シヨペンハウエルやスペンサーを媒介してのものであり、特に後者の進化論哲学はハーンの思索に関与すること大であるという。

「神々の微笑」の主題について、その発想を芥川が何から得たかということで別に考えられるのはウォルター・ペイターペイターの長編「享樂主義者マリウス」であろう。ペイターについては早く恒藤恭宛書簡(大正二・八・十五)で「蛙がどこにでも澤山ある蛇の顔に humanity があると云つたのは Walter Pater だが、僕には蛙の方が更に humanity がある様

な氣がする」と言及し、晩年の「文藝的な、餘りに文藝的な」(三十六)でも「いづれも皆執行猶豫中の死刑囚である」という「文芸復興からの引用もある。

西洋は——最も西洋的なギリシアは現在でも東洋と握手してゐない。
 ハイネは「流謫の神々」の中に十字架に逐はれたギリシアの神々の片かた田舎に住んでゐることを書いた。

(「文藝的な、餘りに文藝的な」三十一)

ペイターアの「享樂主義者マリウス」がハイネの「流謫の神々」から影響されているかどうかについては詳らかではない。

「芥川龍之介文庫目録」(日本近代文学館発行)によるとW・ペイターアの著書は四冊が残されており、その内の一冊が「文藝復興」(「The Renaissance」Studies in art and Poetry 5th ed, London, Macmillan, 1912)である。しかし、これには別に書き込みはないようで「いづれも皆執行猶豫中の死刑囚である」という一文を芥川が「文芸復興」から引き写したと論証する手だては何もない。

ペイターアの「享樂主義者マリウス」は、新しいキリスト教の神の侵入によって僻地に追いやられるギリシャの神々の物語であり、直接には芥川の「神々の微笑」には結びつかないが、堀辰雄はペイターアのこの小説を原案にして「万葉小説」の構想を練っている。

ハーンは松江で「古い日本」を見ることによって神道についての興味を持ち、彼自身は精神の安定を得たが、しかし一方晩年の彼は自分の愛する「古い日本」がスペンサーの社会進化論によって脱皮しつつあった「新しい日本」によって滅び去ることを予測し悲観的であった。芥川はこうした晩年のハーンの状態をよく認識していた。前記(および)の引用はいずれも近代化によって日本古代の宗教観が日本人の意識から離れ

つつあるのを嘆くハーンの気持を芥川が村度したものである。

堀辰雄が構想した万葉小説は「神々の微笑」の延長上に位置するものだが、その構想に参与しているものに「古代研究」(折口信夫)「享樂主義者マリウス」(ペイターア)「流謫の神々」(ハイネ)等が考えられる。

日本に佛教が渡來してきて、その新しい宗教に次第に追ひやられながら、遠い田舎のはうへと流浪の旅をつづけ出す、古代の小さな神々の佗びしうしろ姿を一つの物語にして描いてみたい。それらの流謫の神々にいたく同情し、彼等をなつかしみながらも、新しい信仰に目ざめてゆく若い貴族をひとり見つけてきて、それをその小説の主人公にするのだ。

(「大和路」十月二十六日)

「享樂主義者マリウス」も堀辰雄が構想した万葉小説も、いずれも新しい神の前に敗退する流謫の神々の話であり、ハーンもまた松江や出雲で見た「古い日本」が「新しい日本」によって消え去ることを予測していた。

以上のように考察してみると「神々の微笑」の構造はかなり特異なものであることがわかる。芥川が示したこの思想対話小説は、外来の神が日本固有の神々の前に屈服するという独自の展開を見せているのである。日本に侵入する新しい神、すなわち中国から来た道教や儒教、インドから来た仏教、さらにはヨーロッパから来たキリスト教も土着の古い日本の神、神道の前に敗北することを

泥鳥須アッベスが勝つか、大日靈貴オホヒメノミコが勝つか——

それはまだ現在でも、容易に断定は出来ないかも知れない。

という表現で芥川は象徴的に書いているからである。「神々の微笑」の

根底をなす思想について芥川が何によって示唆を得たか明らかには認定し難いが、ただ結果的には、芥川龍之介もまた我々と同じ情緒的な日本人の一人であったということであろうか。

ハイネの「精霊物語」や「流刑の神々」はキリスト教の支配によって田舎に追いやられたギリシアの神々の話であるが、柳田国男はハイネの「流刑の神々」を読んで民俗学に発想を得たと言っている（「不幸なる芸術」「青年と学問」）。すると芥川もまたペイターの影響なしにハイネからあるいは、ハイネを媒介とする柳田国男から発想を得て「神々の微笑」を創作した可能性もあり得る（ペイターが「享楽主義者マリウス」を創作するにあたってハイネの「流刑の神々」から影響を受けたかどうか詳らかではない）

「芥川龍之介文庫目録」（日本近代文学館）にはハイネの前記二冊は収録されていないが、柳田国男の著述からの影響という考えも否定できない。芥川は晩年自己を河童に擬えて自虐的な自画像を残したが、これなど明らかに柳田国男からの影響である（七月二十四日の芥川の命日を「河童忌」という）。「流刑の神々」から影響された柳田国男の口承文芸研究には、流謫のギリシアの神々を求めるハイネの発想がある。芥川がハイネを読んだのは比較的早くすでに十代の頃である。

(一) 戸山の原に近い借家の二階に「赤光」の一卷を讀まなかつたとすれば、僕は未だに耳木兎のやうに、大いなる詩歌の日の光をかい間見ることさへ出来なかつたであらう。ハイネ、ヴェルレン、ホイットマン、——さう云ふ紅毛の詩人の詩を手あたり次第讀んだのもその頃である。（「僻見」一）

(二) しかし今になって考へて見ると、最も内心に愛してゐたのは詩人兼ジャナリストの猶太人——わがハインリッヒ・ハイネだった。

(三) 「文藝的な、餘りに文藝的な」

(四) 最も西洋的なギリシアは現在では東洋と握手してゐない。ハイネは「流謫の神々」の中に十字架に逐はれたギリシアの神々の西洋の片田舎に住んでゐることを書いた。けれどもそれは片田舎にしろ、兎に角西洋だったからである。

(五) 「文藝的な、餘りに文藝的な」三十一

(六) ハイネはゲエテの詩の前に正直に頭を垂れてゐる。が、圓滿具足したゲエテの僕等を行動に驅りやらないことに満腔の不平を洩らしてゐる。これは單にハイネの気もちと手輕に見て通ることの出来るものではない。ハイネはこの「ドイツ、ロマン主義運動」の一節の中に藝術の母胎へ肉迫してゐる。

(七) 「文藝的な、餘りに文藝的な」四十

(八) ハイネは徒らなる饒舌を「舌の戦ぎ」と形容した。（「寄席」）

(九) Heine, XI, Prose Writing

(十) 「手帳」三

芥川家が、新宿区戸山の借家に移り住んだのは明治四十三年から大正三年十月までで、この時芥川は十九歳であったから(一)のハイネを愛読したのが十代の頃からであることがわかる。(二)(三)はそれぞれ「文藝的な、餘りに文藝的な」からの引用文であるが、(四)の記述はどの程度まで信じられるか、にわかには断定し難い。(四)で部分的に引用した「四十 文芸上の極北」（「文藝的な、餘りに文藝的な」）でもわかるようにハイネについての全般的な理解は広くはないが、その文学の本質について芥川はよく捉えているように思える。(五)は「流謫の神々」を読んだことの指摘であるが、「流謫の神々」は Buch der Lieder*（「歌の本」）の中の一章「北海」のなかの「ギリシアの神々」のことである。芥川が

独文でハイネを読んだ可能性はなく、英文によると思われるが内の芥川の手帳に記された“Haine, XI, Prose Writing”から類推して Buch der Lieder”を読んだ可能性はある。

芥川がハイネの著書から示唆を受けたと考えるより、ハイネの「流刑の神々」から影響されて日本民族学に発想を得た柳田國男からの間接の感化を考えた方が現実的であるかもしれない。芥川が柳田國男について言及したのは数は多くないが、芥川は柳田と直接に面識があったから直話による可能性も考えられる。

(a) 何にしる河童の強敵に類のあるなどと云ふことは「水虎考略」の著者は勿論、「山島民譚集」の著者柳田國男さんさへ知らずにゐたらしい新事実ですから。

(「河童」九)

(b) 河童の考證は柳田國男氏の山島民譚集に盡してゐる。(「雑筆」水怪)
 (c) 早川氏の「三州横山話」は柳田國男氏の「遠野物語」以來、最も興味のある傳説集であらう。

(d) いっぞやは柳田さんの本の目録を難有う存じます。

(「濱野英二宛書簡」大正十四、十二、六)

芥川龍之介がいつ頃柳田國男と面識を得たか定かではないが、その接触の時期は芥川が河童に興味を持った時期と重なるであらう。ハイネの「流刑の神々」の愛読、柳田國男の民俗学に親しんでいたことから、「神々の微笑」の主題は必然的に芥川の内部から生じてきたと考えられる。芥川から柳田宛書簡は二通が残されているが、それぞれの日付けは「大正十五年十二月二日」「昭和二年六月十日」であり、二人の交友が泉鏡花を介して、比較的新しいものであることなどが伺える。また芥川は昭和二年五月三十日の星ヶ岡茶寮での文芸春秋座談会「柳田國男、尾

佐竹猛」に文芸春秋側から出席して対談している。しかし柳田國男との接触は多く、妖怪や怪鬼を好む芥川の趣味が、河童に代表される題材を求めてのものであったらしく「神々の微笑」の主題や構成に直接関係を持ったものとは考えられない。

(「僕は三部作を計畫中だ始めは奈良朝中途は戦國時代の末、おしまひは維新前後だ中心は外国の神と日本の神との克服しあひにある(「松岡讓宛書簡」大正六・五・七)

(「僕は今日ユーディットをよんだいや今もよみつあるさうして恐ろしい感激に打たれつつあるこの壯大な力はどうだ僕は何んとも云ふことは出来ないあの基督教と異教との峻険を極めた對立の中に肅々として動いてゐる恐ろしい運命を見せつけられる時一たまりもなく僕は掃蕩されてしまふ

(「松岡讓宛書簡」大正七・二・五)

すでに早くから芥川は、「神々の微笑」のテーマを持っており、こうした思想的主題にあわせてドイツの写実主義作家ヘッベルの「ユーディット」を読んだ時、この聖書外伝に材を得たヘッベルの最初の戯曲が強く芥川の心を捉えたことがわかる。

そしてこの頃の芥川の文学的野心から生まれたのが「偷盜」「地獄變」「奉教人の死」「邪宗門」等の対立抗争を主題とする劇的作品群である。おそらく「ユーディット」の対立抗争の主旨が何らかの形で芥川の文学的構想にインパクトを与えた結果の成果であると考へたい。しかし本来の主題であるはずであった「外國の神と日本の神との克服しあひ」という本格的な思想小説は「神々の微笑」だけしか残らなかった。この作品は日本的情勢の内部に抗争の主題そのものが消失してしまつて、作品そのものも力強いものではない。抗争の主題は他の作品の内部に消化され、

「ユーデイト」の本来の主題は、「神々の微笑」の日本的抒情性の内部に消え去ったといえよう。外国の神の確固とした抗争の姿勢が、日本の神の抒情の内部に消失してしまうという「神々の微笑」本来の最終的 주제について芥川が何から示唆されたか不明の部分も残る。

先に取り上げた松岡謙宛書簡（大正七・二・五）で芥川は続けて「一時も早く頭の中に持ってる『阿闍世主』を書きたくなつた」と言っているが、「阿闍世主」について芥川が何かを残した形跡はない。阿闍世主は「中インド、マカダ国の王頻婆娑羅の子。釈尊の法敵提婆達多にそのほかされ、父王を殺し母后を幽閉して即位したが、後、釈尊の教化によって懺悔し、仏教の保護者となつた。」（広辞苑）とあるようにキリスト教でいうパウロのような存在であることがわかる。

芥川はフリードリヒ・ヘッベルの戯曲「ユーデイト」を読んで感激して、ヘッベルが聖書外伝から想を得て創作した対立抗争の主題を仏教創成期に移して構想を練つたことが伺えるのである。しかし結果的には原始仏教のころの挿話は、他の作品に部分的に取り入れられたにすぎない。大幻術の摩登伽女には、阿難尊者さへ迷はせられた。龍樹菩薩も在俗の時には、王宮の美人を偷む為、隠形の術を修せられたさうぢや。

（「俊寛」四）

唯一の例外は「邪宗門」である。「邪宗門」は時期的にも「地獄変」の数ヶ月後であり、内容的にも書きだしは「地獄変」の続編の形をとっているが、物語そのものは別の展開をみせている。「地獄変」が堀川の大殿の話であるのに対して「邪宗門」は、堀川の若殿が主役を演じている。異形の沙門摩利信乃法師との対決に横川僧都が敗北し、堀川の若殿は日本の伝統たる優雅の化身として摩利信乃法師と対決するところで作品は中断する。「邪宗門」で芥川が意図したのは、明らかに異国の宗教

（おそらく時代的に景教であろう）に対決する日本の伝統美という図式であるが、主題としてはヘッベルの「ユーデイト」と同じくする面が見られる。

「ユーデイト」の雄大な構想、主題は「邪宗門」の内部に不完全な形で取り入れられたが、「邪宗門」が作品として結実しなかつたのは芥川の作家的手腕の不足である。しかし、その構想の特異さは他の芥川作品に見られないものがある。異国の神と対決する日本の神という主題を芥川は、いくつもの作品から示唆されながら得たわけだが、作品としては「神々の微笑」という軽い思想的対話小説一編を得たにすぎない。

三、「西方の人」

「西方の人」は芥川龍之介の文学活動の最後の到達点を示すばかりでなく、芥川文学の総決算の意味合いを持っている。「西方の人」がキリスト伝の形式をとりながらも、芥川自身の自画像の色彩が強いことについては諸家も指摘し、また芥川自身作品内部で示唆しているとおりである。

日本に生まれた「わたしのキリスト」は必しもガリラヤの湖を眺めてゐない。赤あかと實のつた柿の木の下に長崎の入江も見えてゐるのである。（「西方の人」1）

今は多少の閑のある為にもう一度わたしのキリストを描き加へたいと思つてゐる。（「續西方の人」1）

しかし一方芥川は、自己を仮託するためキリスト伝を残したのではない。彼の意思は徹頭徹尾作品の完璧さを求めていたであろう。ただ結果が彼の意思を裏切つて「西方の人」を破綻の多い作品としてしまった。故に「西方の人」は同時期に書かれた「文藝的な、餘りに文藝的な」との間

にも実作と理論とのき裂を生んでいる。こうした結果が晩年の芥川を矛盾に満ちた存在として今日の我々に残すことになったと言えよう。芥川自身この間の機微について「創作は常に冒険である。所詮は人力を盡した後、天命に委かせるより仕方はない」（「侏儒の言葉」創作）と云っており、誰よりも創作の持つ理論と実作との関係について熟知していたようである。

「西方の人」執筆に際して芥川は、聖書の記述を意識的に離れる意思は最後まで持っていなかったであろう。しかし恣意的な歪曲によりあるいは無意識裡の単純な誤解により独自のキリスト像を作りあげた。結果的には福音書の記述を離れた「西方の人」の内部にさらに考える余地が残されているように思われる。芥川は聖書が持っている原罪論、聖霊論、福音論、和解論、復活論等の論点のうちで聖霊論、復活論だけを特に注目した。（椿本昌夫「西方の人」）^{（註4）}

芥川の思考は、聖書の記述のうちで問題視される聖霊を捉え、復活の意味を考え最終的にキリストにとっての「詩的正義」の問題にまで一挙に論を展開する（35復活）

芥川が取りあげた以上の論点は、聖書の主旨とは必ずしも重ならない部分の方が大きいと思えるが、両者の記述の乖離の内部に芥川の思考の限界と独自性もまた見だし得るであろう。以下慎重に検討するため「35復活」の全文を引用する。

ルナンはクリストの復活を見たのをマグダレナのマリアの想像力の為にした。

想像力の為には、——しかし彼女の想像力に飛躍を興へたものはクリストである。彼女の子供を失った母は度たび彼の復活を——彼の何かに生まれ変わったのを見てゐる。彼は或は大名になったり、或は池の上の鴨になったり、或は又運華^{れんげ}になったりした。けれどもクリストはマリアの外にも死後の彼自身を示してゐる。この事實はクリストを愛した人々などの

位多かつたかを現すものであらう。彼は三日の後に復活した。が、肉體を失った彼の世界中を動かすには更に長い年月を必要とした。その為にも最も力があったのはクリストの天才を全身に感じたジャアナリストのパウロである。クリストを十字架にかけた彼等は何世紀かの流れ去るにつれ、シェクスピアの復活を認めるやうにクリストの復活を認め出した。が、死後のクリストも流轉^{りゅうてん}を閲したことは確かである。

あらゆるものを支配する流行はやはりクリストも支配して行った。クララの愛したクリストはパスカルの尊んだクリストではない。が、クリストの復活した後、犬たちの彼を偶像とすることは、——その又クリストの名のもとに横暴を振ふことは變らなかつた。クリストの後に生れたクリストたちの彼の敵になったのはこの為である。しかし彼等も同じやうにダマスカスへ向ふ途の上に必ず彼等の敵の中に聖霊を見ずにはゐられなかつた。「サウロよ、サウロよ、何の為にわたしを苦しめるのか？ 棘のある鞭を蹴ることは決して手易いものではない。我々は唯茫茫々とした人生の中に行んでゐる。我々に平和を興へるものは眠りの外にある訳はない。あらゆる自然主義者は外科醫のやうに残酷にこの事實を解剖してゐる。しかし聖霊の子供たちはいつもかう云ふ人生の上に何か美しいものを残して行った。何か「永遠に超えようとするもの」を。

「35復活」の部分は、明らかに芥川がパウロによる「コリント人への前の書、第五章」を芥川流に言い替えたものである。全体の要旨は、クリストの復活は信じられても、復活に対しては懷疑のな後に続く一般の信者達に解答を与えた形になっている。（一節～一節）すなわちクリストの復活を信じることは、即信者達の復活を信ずることと同じであり（一二節～三四節）、復活した肉体と靈魂の関係（三五節～四九節）、

靈によって肉体が復活した時、それは復活のキリストの信徒に対する勝利を意味する（五〇節―五八節）、

パウロによれば、復活したキリストを見ることのできたのは、信徒の信仰である。

「若しキリスト甦へり給はざりしならば、汝らの信仰は空しく、汝等なほ罪に居らん」（第一五章一七節）、この場合の信仰を芥川は「想像力」に置き換えたのである。

「ルナンはクリストの復活を見たのをマグダレナのマリアの想像力の為にした」とあるようにこの言い換えの根拠となったのは、ルナンの「イエス傳」である。それはパウロの「コリント人への前の書」よりもルナンの「イエス傳」の方が芥川にとって身近かなものであったからであろう。芥川が「信仰」の代わりに「想像力」を持ってきたのは、結局芥川にとって聖書にしばしば登場する聖靈の意味が理解できなかったことによる。むしろ聖書によれば聖靈は理解するものではなくて、肉体で感じるものである。ルナンは「イエス傳」（第二十六章）で「我々は、使徒たちの歴史を論ずるときにこそこの點を吟味し、復活に関する傳説の起源を尋ねべきであらう」と述べ、さらに続けて「そのをり、マグダラのマリアの強い想像力が、主役を演じた」と言っている。

ルナンの「イエス傳」は、言うまでもなく正統的キリスト者にとって異端の書である。キリストの復活をマグダラのマリアの想像力に帰した時、ルナンは明らかに心理的緊張を示した。最後の「幻想におそはれた女の愛情が、復活した神を世界に與へるその聖い瞬間」という情熱的な一文が、聖書の記述を踏みこえた瞬間のルナンの心理的飛躍の緊張を今日に伝えている。芥川は子供を失った母が、その子供の再生を見ることができるといい、「彼は或は大名になったり、或は池の上の鴨になったり、或は又蓮華になったりした」と続けているが、そこには芥川自

身の心理的屈折はなく、極めてなだらかに前の文脈から続いているのである。キリストの復活をマグダラのマリアの想像力によるものとした時ルナンは、単純に聖書の記述を逸脱したという意識よりも、天地創造説に示された西洋のキリスト教社会に対して否定的な立場に立ったことでの心理的緊張を持ったはずである。迫力のある文体の調子からそれを伺い知ることができよう。

芥川はパウロの復活論を要約する時、「信仰」を「想像力」に置き換えた。根拠はむしろルナンの「イエス傳」の記述であるが、その時芥川は、聖書に信徒として接する態度を失ったと言えるだろう。人間が牛になったり馬になったりする仏教的輪廻転生の国に育った芥川にとって、「鴨」や「蓮華」に人間の再生する姿を見ることは容易なことであったかもしれない。またスペンサーの社会進化論が社会全体を覆った明治に生を得た芥川にとって聖書の聖靈や復活の記述よりも猿が人間になる進化論の方がより学問的眞実に近かったであろう。「西方の人」は細部の記述にいたるまで聖書をその拠り所としながら主要な論点になると、作品としての「西方の人」は芥川自身によって無意識裡に裏切られて聖書の記述を離れている。その理由は何よりも作者自身が日本人であったということであろうか。そしてこのことを芥川自身予め意識していたであろう。冒頭で「わたしは唯わたしの感じた通りに『わたしのキリスト』を記すのである」と言っているからである。

ゲエテはいつも聖靈に *Damon* の名を與へてゐた。のみならずいつもこの聖靈に捉はれないやうに警戒してゐた。が、聖靈の子供たちは――あらゆるキリストたちは聖靈の為にいつか捉はれる危険を持っている。聖靈は悪魔や天使ではない。勿論、神とも異なるものである。（3 聖靈）

芥川は最初から「聖霊の子供たち」「クリストたち」と複数で記述して、正統的な聖書の理解から逸脱しているが、その最大の理由はこの「聖霊」の存在を体験できなかったことにあるのではないだろうか。^(註5)

「クリストの死後に生まれたクリスト的天才たちが、俗物たちがかつぐクリストの敵になったのはこのためである。しかしそのクリストたちも(その一人がサウロがダマスカスへクリスト教迫害に向かう途中で復活したクリストの次の言葉を聞いたと同じように)必ず敵の中に復活したクリスト(聖霊)に会わずにはいられなかった。^(註6)

(芥川龍之介「西方の人」全註解)

「聖霊」とは何か、「聖書」によればイエスの死後、復活の証人としてキリスト教伝道の使命を与えられた弟子たちが、組織固めをしている時、「聖霊」が下る。

烈しき風の吹ききたるとき響、にはかに天より起りて、その坐する所の家に満ち、また火の如きもの舌のやうに現れ、分れて各々のうへに止まる。彼らみな聖霊にて満され、御霊の宣べしむるままに異邦の言にて語りはじむ。

(「使徒行傳」第二章二節～四節)

教会が作られて共同生活が始まり、ペテロによってキリスト復活信仰や奇跡が語られる。あるいはパウロは、貧しき者愚かな者が「聖霊」によって神の知恵を知ることができると言っている。そして「聖霊」は神によって与えられるものである。

それ人のことは己が中にある靈のほか誰か知る人あらん、欺のごとく神のことは神の御靈のほか知る者なし。我らの受けし靈は世の靈にあらず、神より出づる靈なり、是われらに神の賜ひしもの知らんためなり。

(「コリント前書」第二章十一節、十二節)

パウロの宣教のやり方でわかるように、神によって与えられた力である「聖霊」は理性や知恵で認識するものではない。つまり「復活」も「聖霊」も共に理性の存在を超えたところに位置するものであって、その世界を知るためには一種の神秘体験が必要であるということであろう。「聖霊」体験のない芥川は、「復活」の奇蹟を理解することはできなかった。その意味で芥川の意識は、最後まで峻険なまでに理性的であったということであろう。

「西方の人」執筆直前の晩年の芥川は、「齒車」や「凶」といった作品で神秘的、精神病的な体験を書いているが、現実の彼は代表的な神秘の書物である聖書の「復活」や「聖霊」などの神秘的体験に対して共感しむろんのこと理解も全く示していないのである。「聖書」によれば「聖霊」体験をした者とそうでないものとの間には大きな隔たり、溝があり、それは理性や知性によって段階的に進んでいって到達すべき境地でなく、一気にそういった世界に飛び込むものなのであろう。「西方の人」を書いた芥川が徹頭徹尾理性の人であったことが、こうしたことからも理解されるし、同時に他の神秘的雰囲気を感じさせた芥川作品に対しても作品を背後で支えた芥川の強靱な知性を感じさせるのである。自己の肉体的衰弱を発狂の恐怖に結びつけることによって自らの天才ぶりを作品によって傍証しようとした芥川の生き方は明晰なまでに理性的であったといえる。平凡な病気で肉体的に衰弱したことにせずストリンドベリやモーパーッサンのような発狂の恐怖に自分を接近させようとしたのは知性の人芥川らしいが。

神秘現象としての「聖霊」の意味を理解できなかった芥川は、「西方の人」を知性の書としてしか残し得なかった。「西方の人」が聖書の記述と交りを持ってないのはこの箇所においてであり、この事を予感した芥

川はそこで聖書の神秘現象に対する独自の理解を見せる。すなわち「永遠に超えんとするもの」という概念把握である。故に「西方の人」にあつて「聖霊」と「永遠に超えんとするもの」とは、一對として芥川によつて取り扱われている。「3聖霊」「35復活」等)

「聖霊」が何であるか体験できず、「復活」が信じられなかつた芥川は、「聖霊」の同一線上に「永遠に超えんとするもの」という永久的に実現不可能な、浪漫的目標を打ち立てた。芥川の考えたキリストは、この目標に向つて不断に努力し続ける人間であり、聖書のキリストとの間に面然たる距離を作つた。その最大の原因は、芥川に「聖霊」体験がなかつたことである。いうまでもなくキリストは地上に神の國を実現するという確固とした目標を掲げて十字架に死んだのであり、「西方の人」のキリストとの間には大きな溝が生じている。「永遠に守らんとするもの」という反対の概念が具象的であり、色彩が明澄なのに比べて「西方の人」のキリストの目標は、漠然としてつかみ所がないようにみえる。この抽象的な目標が色彩を帯びるのは、二つの概念が対峙して描かれる場面においてである。

キリストも亦恐らくはかう云ふ下界の人生に懐しさを感ぜずにはゐなかつたであらう。しかし彼の道は嫌でも應でも人氣のない天に向つてゐる。

(25天に近い山の上の問答)

キリストは十字架にかかる前に彼の弟子たちの足を洗つてやつた。「ソロモンよりも大いなるもの」を以てみづから任じてゐたキリストのかう云ふ謙遜を示したのは我々を動かさずには措かないのである。

(11或時のキリスト)

マリアの世界が具体的であるのに比べて、より抽象的概念である「永遠に超えんとするもの」への忠誠を示すキリストを描くのに芥川は「詩的正義」のためという大義名分を与えた。笹刈友一は「神は『詩的正義』という概念に帰することになる」と述べ、「詩的宗教、詩的正義の『詩的』が主観的の同義語」であると言っているが、芥川が「聖書」を根拠にして「西方の人」の構想をたてながら、こうした強引な聖書離れの発想をしなければならなかつたのは、一に「聖霊」の意味を体験によつて知り得なかつたからであらう。

キリストはこの神の為に——詩的正義の為に戦ひつづけた。あらゆる彼の逆説はそこに源を發してゐる。

(20エホバ)

「聖霊」体験を持つことなく「奇蹟」の意味が信じられなかつた芥川は、「永遠に超えんとするもの」という実現不可能の努力目標を掲げ、この理想に達せんとする意志だけに期待を寄せた。この不断の理想追求をするキリストを背後から支えたのが「詩的正義」のためという大義名分であつた。笹刈友一は「詩的正義」という「西方の人」の骨組みをなす一つのテーゼを含めて芥川のキリスト教思想を考へるうえでいくつかの示唆を与えている。(「明治大正文学の分析」八九〇頁)、以下私が任意に論点だけを整理したものである。

(一) 芥川の審美主義思想は、オスカー・ワイルドを通じて、ウォルター・ペイターにつながる面がある。(「獄中記」)

(二) ペイターの審美主義は、ユゴー、パスカルを通じてキリスト教二元論につながる。

(三) 芥川の審美主義は、ペイターの流れを汲んでいるが、ペイターの審美主義の発条であつた人間存在の原罪的苦惱は、芥川の意識から姿

を消してしまった。

四「神々の微笑」の神の論理によれば、それは日本の神々の「造り変える力」の結果である。日本の神々とは日本的伝統としての抒情性である。

以上の論点に導かれて「西方の人」の構造について考えていきたい。最初に考えたいのは「聖書」の記述における「復活」と「神」であるが、これらを芥川は「想像力」と「詩的正義」という言葉に置き換えた。その根拠は言うまでもなくオスカー・ワイルドの「獄中記」である。ワイルドは「クリストの人間観はすべて、まさしく想像力から湧き出たものであり、想像力によってのみ実感されうるものだ。汎神論者にとって神にあたるものは、クリストにとっては人であった。」^{はんしん}と言い、さらに続けて、

想像力そのものこそ光の世界なのだ。世界は想像力によりつくられる、しかも世界はこれを理解することができぬ。

と述べている。ワイルドの云う「想像力」はルナンの「イエス傳」から来ている。

ルナンは、聖トマス派の福音書、典雅な第五の福音書ともいべきかの「イエス傳」のどこかで、クリストの成し遂げた大いなることは、みずからをその生前とひとしく、死後においてもいたく愛されるようにしたことだといっている。

ワイルドは多くルナンの影響を受けているが、「詩的正義」という概念についても同じことが言えるであろう。「クリストの正義はすべて詩的正義だ。そして、正義とはまさしく詩的正義であるべきだ。」というワイルドの発言もその拠るところは「イエス傳」である。

クリストのポヘミア的精神は彼自身の性格の前にかう云ふ境遇にも潜んでゐたかも知れない。(9ポヘミア的精神)

彼ほどポヘミア的生活をつづけたものには或は滑稽に見えるであらう。

(15クリストの歎聲)

クリストをポヘミアンとして捉える発想を演繹して浪漫主義者として把握する根拠も、おそらく芥川は「ロマンティック芸術の基調そのもの盤だった」という「獄中記」の記述をその拠り所としていると思われる。しかしこうした思考は「獄中記」の記述を離れるばかりか、「聖書」の記述からも速く離れている。つまり芥川は自分にひきつけすぎた「聖書」理解を示し、「獄中記」を曲解したということであろう。しかしワイルドもまた「聖書」を曲解し、自分の境遇にひきつけすぎた理解しか示し得なかった。

一方「獄中記」「西方の人」は「聖書」の記述と重なる部分も多く持っているのである。

(一)「あらゆる詩的な性情をもったひとと同じく、クリストは無智なひとびとを愛した。無智なひとびとの魂のうちには、いつも偉大なおもいを容れるゆとりのあることを知っていたのだ。」(「獄中記」)

(二)「マタイ伝」第十八章一節〜四節

「マタイ伝」第十九章十三節〜十四節「西方の人」26

(三)「クリストが罪から救ったひとびとは、その生涯のうちに美しい瞬間があったという、ただそのことのゆえに救われるのだ。」

(四)「ヨハネ伝」八章一節〜十二節

「西方の人」20

(一)と(三)の叙述、さらに(二)と(四)の叙述は内容的に一致しており、「獄中

「記」も「西方の人」も「聖書」の典拠どおりである。それぞれは「聖書」の記述を根拠にして自らのキリスト像を捉えたものであるが、基本的構造は多く重なっていて典拠離れはしていないことなのである。芥川はむしろワイルドもまたキリスト像を自らの問題意識にひきつけた側面はあるが、それはキリストに接するすべての人々に言えることであろう。ワイルドは「イエスが罪から救ったひとびとは、その生涯のうちに美しい瞬間があったという、ただそのことのゆえに救われるのだ」という。何故か、それは「罪人は悔い改めねばならぬ」からである。「悔い改める以外には自分の行なったことを自覚することができぬ」からである。このワイルドの「聖書」理解は正統的な「聖書」の理解を超えたものではない。しかし一方「放蕩息子」の教訓を真に理解するためには「ひととは牢獄へいかねばならぬ」とするワイルドの見解は、「聖書」の物語を歪曲しているばかりでなく、本末を転倒させる危険さはらんでいる。同じことは「西方の人」についても言えるわけであり、芥川の描くキリストが徹頭徹尾作者の自画像の域を脱していないことについては、言をまたないのである。結局人は自らの認識の限界を超えることができないうことであろうか。

芥川は比較的早くから精神病者の一人としてニーチェを他のモーパッサンやボードレールと共に意識していた。しかしその影響は浅薄なものに終わったらしく、萩原朔太郎がその語句や雰囲気だけを摂取して思想的な本質については何一つ学ばなかったことと同列においてニーチェの本質に迫らなかつた。しかし最後の作品「西方の人」にあつては、その構想にあるいは視点に何らかのニーチェ的要素を見いだすことはできる。例えば「新訳聖書」を素材にしながら、芥川の思考は徹頭徹尾キリストその人だけに集中して決して周辺の人達には及ばなかつた。これなども

基本的にはニーチェの超人思想に連なる思考であり、「芭蕉雜記」「續芭蕉雜記」などの文芸的英雄という考え方に關係している。

I 「ニーチェは後代のバラバたちを街頭の犬に比へたりした。」（「西方の人」31）

II 「ニーチェは宗教を『衛生學』と呼んだ。」（「西方の人」37）

I は「これをもて彼ら狼を犬となし、人間そのものを人間のと善き家畜となしき」（ツァラトウストラはかく語りき）の表現を帰納して、バラバのような追隨者を街頭をうろつく犬に芥川が例えたものである。

II は「彼（仏陀）の宗教は、むしろ一種の衛生學と呼んだほうが、キリスト教などのような哀れむべきものとの混同を避けるためによいのだが、その教えは、怨恨の克服ということをその功德の基としてゐる」（この人を見よ）というニーチェの説明を簡潔に言い直したものである。

ニーチェの哲学の頂点に展開されたのが「ツァラトウストラはかく語りき」であるが、この著述のなかで集大成されたものに「超人思想」がある。ニーチェは比較的初期の「人間的な、あまりに人間的な」から「曙光」を経て「悦ばしき知識」に至るまで繰り返して超脱俗の自由人を追求し続けた。「ツァラトウストラはかく語りき」の超人こそ彼が求めてきた高貴な人の集大成といえるわけだが、超人の成立には当時の流行思想であつたダーウィンの進化論の影響がある。

争いそして和解をし、肉体と精神の健康を尊重し、幸福の発明に情熱を持つ、これら家畜の群れをニーチェは平俗の人間と考え、末人と呼んだ。これに対して道徳、宗教を脱却し、過去を振り切つて高きを求める人を超人と呼んでいる。後者にとつて此の世は、住み難く彼は日々の戦いに疲れ果て、しばしば敗北する。しかしニーチェは後者に対して多大の期待をかけずにはいらなかつた。

ニーチェの作品「ツァラトゥストラはかく語りき」は、超人ツァラトゥストラをめぐる凡俗の人々の物語であり、ニーチェの視線は徹底的にこの高貴な人、ツァラトゥストラに注がれていて衆愚の人々に対して蔑視的である。おそらくこの「ツァラトゥストラはかく語りき」の構造と形式は、救世主キリストをめぐっての物語「新訳聖書」をその下地にしているであろう。「新訳聖書」の記述は、キリスト周辺の弟子達にも及んでおり、その描写は複合的である。一方「ツァラトゥストラはかく語りき」は一人の超人の前に家畜の群である平俗の人間達が並んでいる。

この作品の構造は明らかに「西方の人」の記述に近いものである。「ツァラトゥストラはかく語りき」も「西方の人」も共に「新訳聖書」から発想されながらその構想において原典を遠く離れたものであり、むしろ「新訳聖書」を離れて発想された両作品に類似の側面を多く見いだし得る。「西方の人」にあっても芥川の視線はいつもキリストその人に注がれており、周辺の人間たちは、凡俗、衆愚の大衆の姿を作品内部にとどめていて、高貴を求めるキリストは家畜の群のなかで没落していくのである。「西方の人」内部のこうした人物構図は、多く「ツァラトゥストラはかく語りき」から発想を得ていると考えられる。

ニーチェの「ツァラトゥストラはかく語りき」のなかで超人思想と並立するもう一方の思想、それが永劫回帰の考えである。「西方の人」のキリストは衆愚のなかで戦い、敗北して没落する。しかし「西方の人」のキリストは敗退しながら絶望しニヒリズムに陥っていない。ニーチェは愚かな人生の繰り返しは、人にニヒリズム以外のものを与えないが、一方でその愚かな人生を自己の意思で力の限り生きる範囲でニヒリズムを退けられると考えた。家畜の群の、衆愚の中に生きる人生に喜びを得ることは自己の生を力の限り生きる範囲で可能である。ニーチェはこうした生き方を「運命愛」という言葉で表現した。「運命愛」は「ニヒリズム」

「克服の道でもある。

このニーチェの「ツァラトゥストラはかく語りき」のなかで骨組みを成している重要な思考は、「西方の人」の作品内部にあって希薄ではあるが多少の形跡を残している。すなわち家畜のような衆愚の人々のなかで没落するキリストは一種の「運命愛」を示しているからである。

しかしキリストはイェルサレムへ驢馬を牽ひつてはひる前に彼の十字架を背負かかってゐた。それは彼にはどうすることも出来ない運命に近いものだったであらう。彼はそこでも天才だったと共にやはり卑ひに「人の子」だった。のみならずこの事實は數世紀を重ねた「メシア」と云ふ言葉のキリストを支配してゐたことを教へてゐる。樹の枝を敷いた道の上に「ホザナよ、ホザナよ」の聲に打たれながら、驢馬を走らせて行ったキリストは彼自身だったと共にあらゆるイスラエルの豫言者たちだった。（「西方の人」27）

「ツァラトゥストラはかく語りき」での「永劫回帰」の思想の重大な側面は、過去を意志するということである。人間にとって最も切実な問題、それは失われた時間の奪取であり、達することのできなかつたことについての復讐の念を消すことである。ニーチェはこの独特の過去克服の方法を「運命愛」と呼び、「永劫回帰」の思想を創造した。キリスト教は現実を否定し、未来に希望を持たせることでこの問題を解決し、仏教は無常感、あきらめで問題を処理した。「永劫回帰」それは現実肯定、運命を克服するニーチェの神秘体験である。キリスト教が現実を否定し、未来（天国）に希望を残し、仏教が現実を諦めさせることを救済の方法としたのに対してニーチェは「過去を意志する」という神秘体験によって現実を肯定しようとした。すなわち「永劫回帰」の思想である。

「ツァラトゥストラはかく語りき」も「西方の人」も「新訳聖書」を素材にしてその形式を踏襲しながら、その構想は「新訳聖書」から遠い。

しかしまた同じ素材から発想されかつ「ツァラトウストラはかく語りき」から影響されながらも「西方の人」はニーチェの基本的な思想について何ら学ぶところがなかったとも言える。死を直前にしながら芥川は、失われた時間を取りもどすために「過去を意志する」というような神秘体験を示さなかった。その意味では「奇跡」という神秘体験を持った「新訳聖書」と「永劫回帰」というニーチェの神秘体験の記述のある「ツァラトウストラはかく語りき」の両者は、神秘思想を有するという点で重なる部分があるかもしれない。これと対照的に「西方の人」は徹頭徹尾理性の書であると言える。「西方の人」にあるのは仏教的諦観であり、あるいは東洋的諦めの境地である。

「古來英雄の士、悉く山阿（よこさんあ）に歸す」の歌はいつも我々に傳はりつづけた。が、「天國は近づけり」の聲もやはり我々を立たせずにはゐない。

（「西方の人」37）

芥川は失われた時間、過去に対してほとんどなす術がなく、自己の宿命に対して積極的に何らかの意志、姿勢を示すことなく人生から降りていくようにしている。芥川の人生観は極めて情緒的である。失われた時間の回復、宿命からの脱却について東洋的な人生逃避の姿勢と現実をあきらめ天国に希望をたくす憧憬の心を示したにすぎない。

芥川はなぜに「過去を意志する」ことでニーチェの示した「運命愛」を理解することができなかったのか。芥川の学問態度、あるいは創作態度がそれをさえぎったと言っているように思う。「今昔物語」に多く題材を得ながら、彼は平安末期の人物と同じ人生を全身で生きようと考へたことなどなかった。作中人物を十二分に生かしながら作者はあくまでも傍観者の位置に止まっていた。晩年になると芥川は、過去の人物に自己を単純に仮託するだけでは物足りなくなつて、芭蕉をあるいはキリストを捉えて歴史上の彼らが持っていた以外のものを彼らを描く作品の内

部に注入しようとした節も見られるが、しかしそれも「過去を意志する」というニーチェの「永劫回帰」の考えにまでは達しなかった。そこには東洋的な人生逃避の姿勢が見られるばかりである。

ヴォルテールは今日では滑稽なほど「神學」の神を殺す為（つるぎ）に彼の劍を揮（ふる）つてゐる。（「西方の人」20）

神学の神を殺すために力を尽したのは、ヴォルテール以上にルナンであったかも知れない。芥川が「西方の人」「続西方の人」全編においてキリストを叙述した方法は、福音書の一文を引いてそれを芥川流に解釈してキリストの生涯を究めようとしたものであるが、この方法は「イエスの傳」の叙述との一致を見せている。芥川は福音書の奇蹟の項を信じなかった。「唯神を信じ、神の子の基督を信じ、基督の行った奇蹟を信じさへすれば」という問に対して、芥川は「悪魔」を信じることは出来ませんがね」（「齒車」五）と答えているのである。福音書の奇蹟に対して芥川は、「僕には越えられない溝に違ひなかった。」と考へるのである。それは「西方の人」の「16奇蹟」「35復活」の二箇所の記述によって裏付けられているのである。死者の甦りとキリストの復活の福音書の二つの奇蹟を芥川は「イエス傳」の記述を踏襲して極めて理性的に処理していると言えるし、四福音書より「イエス傳」は芥川に身近かであったとも考へられる。

神学の神を殺すためにヴォルテールが力を尽したとする芥川の記述が何の裏付けによるかわからない。おそらくルナンの聖書原典に対する実証的研究が、ヴォルテールのながれをくんでいることをもって軽く書き流したのかもしれない。いずれにせよルナンの記述が教会の教義に反しているのは、キリストの奇蹟を取り扱ふ箇所である。

I病者をやさしくいたはり、感動せしめる何かの身振りで、回復の保證を興へる優れた人間の姿は、往々、決定的な薬であった。

〔十六章 奇蹟〕

Ⅱ マグダラのマリヤの強い想像力が、主役を演じた。

〔二十六章 墓のイエス〕

「イエス傳」のⅠとⅡの記述はそのまま「西方の人」に取り入れられて「16奇蹟」「35復活」の記述の内部に収斂されていると考えられる。芥川はルナンの「イエス傳」を全面的に受け入れられているが、「奇蹟」や「復活」の「イエス傳」のなかで核となっているような、いかなれば教会の教義を否定するような箇所はそっくりそのまま作品に組み込んでいると考えられる。最期まで理性の人であった芥川にとってルナンのこうした伝説に対する理性的判断は深く心に響くものがあつたことがわかる。

〔註1〕海老井英次編「芥川文学の大典」〔鑑賞日本現代文学Ⅱ芥川龍之介〕
昭五六・七講談社）

〔註2〕森本修編「芥川龍之介年譜」〔近代文学資料5芥川龍之介〕昭四九
・十一、桜楓社）に次のような記述がある。

△この頃（昭二・五）（「切支丹物」をまとめて一冊とする企画があつて装幀を内田魯庵に依頼したが、実現をみなかった▽。

〔註3〕勝本清一郎「キリシタン短歌の残照」〔「文学」一九六二・四〕『近代文学ノート3』〔「春秋社」一九八〇・六〕所収。

〔註4〕椿木昌夫「西方の人」〔「芥川龍之介作品研究」駒尺喜美編 昭四四
・八木書店〕所収。

「聖靈論」、「復活論」から「永遠に超えんとするもの」とは何かを導きだし、「詩的正義」の問題にすすんでいる。「復活」についての私の以下の思考は、前記の論考に拠るところがある。

〔註5〕笹淵友一「芥川龍之介『西方の人』新論——とくに比較文学的に——

〔「ノートルダム清心女子大学紀要」昭五二・三〕に

△普及版（芥川龍之介全集）は編者の判断によって「聖靈」に統一さ

れているが、旧全集（昭和三年版）には精霊、聖霊が混用されていた。これは芥川の意識が明確でなかったことを示唆するものであろう。▽とある。

事実旧全集（昭和三年版）では五箇所で精霊が使用されている。このことから芥川が聖書の記述による聖霊の意味を正しく理解していなかったことが伺える。

〔註6〕吉田孝次郎、中野恵海「芥川龍之介『西方の人』全註解」〔昭五七・

四 清水弘文堂〕では「彼等も同じように」の彼等を「クリストたち」と理解している、この場合の「彼等」は前文の「犬たち」を指していると考えることも可能。

四、まとめ

芥川龍之介の百四十編を超える作品のなかでも「切支丹物」と呼ばれる一群の作品は、今日なおその存在意義を失っていない。それは題材が特異であるため比較文学的研究の余地を残しているばかりでなく、作品を構想する芥川の思考の内部に素材を超える独自の思考があるからではないかと思う。

「神々の微笑」の主題は、その発想そのものは斬新なものではないが、作品を背後で思考する芥川の考えに独自性が見いだせる。ハイネの「歌物語」は、新しいキリスト教の神の侵入によって次第に辺境に追いやりれ消え去っていくゲルマンの神々の話である。W・ペイターの「草葉主義者マリウス」も同趣旨の作品である。（ペイターがハイネの影響を受けているかどうか詳らかではない）

ハイネの「歌の本」に想を得て柳田国男は日本民俗学に志を持った。芥川が柳田国男から影響されて、間接的にハイネの影響を受けたことは

考えられる。芥川は大正九年の夏頃から自画像に河童の絵を描きはじめたが、これは柳田国男との接触の時期と時を同じくしている。これより一年ほど前の五月初旬芥川は菊池寛と最初の長崎旅行に出かけたが、(彼らはこれを「長崎洋行」とよんだ)この時長崎県立病院精神科部長であった斎藤茂吉に会っている。長崎県立図書館の「芳名録にはこの時の芥川の署名が残っているが、「大正八年五月六日芥川龍之介」の隣に「同八日柳田国男、菊池寛」とあることからこの時期すでに芥川が柳田国男と面識のあったことが伺える。

「神々の微笑」の主題は、芥川が後世に残した意義深い思考の一つで、後になって堀辰雄の内部に成長する。堀辰雄は折口信夫の「古代研究」から多くを学んだが、それ以前に芥川の民族学的側面(妖怪談をメモして「椒図志異」というノートを作ったり、河童に興味を持ったりした)から多大のものを得ていることは推測し得る。故に堀辰雄の古代志向は芥川を通して柳田国男に間接的につながっているといえる。「神々の微笑」の主題は、こうした芥川が持っていた可能性の一つであり、そこに芥川独自の個性を見いだすことができる。

「西方の人」もその意味では「神々の微笑」と同趣旨、同傾向の作品であり、素材を「新訳聖書」に得ながら作品構成に多くの先行作品のインパクトを受けている。ワイルドの「獄中記」から「詩的正義」という大義名分を借りてくると同時に、同じく福音書を下地にして創作された「ツアラトウストラはかく語りき」などからもニーチェの思考を無意識裡に借りてきている。しかし特筆すべきなのはこれらの多くの先行作品に負いながら「西方の人」の骨格を成すのは、作者である芥川の抒情的思考なのである。そこに日本人の一人としての芥川の作家としての意義も存在している。それは取りも直さず「芸術その他」「文芸雑感」「文芸的な、余りに文芸的な」等の芥川の文芸論と実作との関係について

て今後、なお研究の余地を残しているということでもある。このような意味から芥川は、一つの主題を追求し続けた堀辰雄よりも多くの可能性を後代に残したと言えるかもしれない。