台大日本語文研究第 28 期
2014 年 12 月，頁 87-113
2014-03-31 收稿，2014-06-23 通過刊登
DOI: 10.6183/NTUJP.2014.28.87

芥川龍之介〈鼻〉材源論

賴衍宏*

摘要

《今昔物語集》固然是〈鼻〉不容撼動的材源，但含「典據度」的源泉，似乎仍有指摘的餘地。本論導入一個新視角，亦即〈鼻〉本文中所透露的「內典」觀點，照射出敘述結構、以及人名設定上所帶有的諧謔意圖。其次，針對「外典」，由平安前期書籍目錄、芥川藏書目錄等狀況研判，筆者闡明芥川在重點設定配角「中童子」之際，可能與《今昔物語集》一樣都受到了《啓顏錄》話型的支配。

〈鼻〉在結構上明顯借用了漢譯佛典，在人物設定上也同時暗用了中國佛教笑話的話型。由於〈鼻〉吸收了佛教的養分而宣告成立，因此應重新視爲一篇佛教滑稽小說。

關鍵詞：《法華經》、五種法師、六波羅蜜、《啓顏錄》、《太平廣記》

臺灣大學學術期刊資料庫

* 銘傳大學用日語學系助理教授

A Study of the Material Source of "Nose" by Akutagawa Ryunosuke

Lai, Yen-hung*

Abstract

Though "Konjaku Monogatarisyu" is undoubtedly the material source of "Nose", there is still space to discuss the "degree of citation". This study took a new viewpoint, the perspective of the "Buddhist literature" revealed in this work, to reflect the intention of banter in the narrative structure and name settings. Secondly, this study focused on the "non-Buddhist writings". According to the catalog of books in the early Heian Period and the catalog of Akutagawa's books, the author clarified that when Akutagawa designed the supporting role "temple pageboy", it could be influenced by the tale type of "Record of Jokes", like "Konjaku Monogatarisyu" was.

In the aspect of structure, "Nose" apparently borrowed the Chinese translation of the Buddhist classics. In the character designs, there is also stealth usage of the narrative pattern of Chinese Buddhist jokes. Because "Nose" absorbed the nutrient from Buddhism when being created, this work should be re-considered as a Buddhist comical novel.

Keywords：Dharma Flower Sutra, Five kinds of masters of the Law, Six Paramitas, Record of Jokes, Extensive Records of the Taiping Era

臺灣大學學術期刊資料庫

* Assistant Professor, Department of Applied Japanese, MCU

芥川龍之介「鼻」材源論

賴衍宏*

要旨

『今昔物語集』が「鼻」の揺るぎない材源とはいえ、なお「典拠度」の含んだ源泉を指摘する余地はあるようだ。小論は新視角を導入し、即ち「鼻」本文における「内典」の観点を通じて、叙述構造と人名設定上の諧謔を帯びた意図を究明する。次いで「外典」については、平安前期の書籍目録と芥川の蔵書目録といった状況を推究し、脇役の「中童子」を重点的に設定した際、『今昔物語集』と同様『啓顔録』の話型によって支配されていたということを解明する。

「鼻」は構造的に漢訳仏典を明確に引用しているのみならず、人物設定の上で、中国仏教笑話の話型も暗に生かしている。仏教の養分を吸収した上で成立しただけに、新たに仏教滑稽小説として捉えられるべきであろう。

キーワード:『法華経』、五種法師、六波羅蜜、『啓顔録』、『太平広記』

臺灣大學學術期刊資料庫

* 銘伝大学応用日語学系助理教授

芥川龍之介「鼻」材源論

賴衍宏

一、先行研究の検討

『芥川龍之介の「鼻」は、第四次「新思潮」[1]創刊号の発表直後から夏目漱石に絶賛された。のみならず、日本の中学教科書にも収録されるほど、芥川の代表作の一つとしてよく知れ渡っている。初出の形態を見ると、同号の欄外に「出所は今昔（宇治拾遺にもある）である」という作者の補足的説明がある。これに着眼して、文学研究と教材研究のスタンスに立ち､芥川が示した原典と比較した上で、踏襲のありようと小説のオリジナリティを明らかにする論点が提出されている。

確かに、先に引用した「出所は今昔」云々という芥川が付記した小字体情報に基づいて追究すべきである。しかし、小説本文における「内典」「外典」のほうは、大字体で印刷されている。サイズが必ずしも重要性の度合いを示すものとは限らないにせよ、明確な形で引用された典籍をもって、テクストのモチーフを本格的に検討する必要があるのではあるまいか。

「鼻」の先行研究についていえば、主要な問題点がまだ完全に解決されないまま、出版後百年目を迎えようとしている。

〈1〉三好行雄の「前半の内供は､いわば偶像破壊のモチーフに沿って、冷笑の対象とされている」[2]とする説と、平岡敏夫の「芥川には偶像破壊のモチーフなどなかったのではないか」[3]とする説が対立している。「これは論の分かれるところであろう」[4]と振り返られている。

〈2〉「主人公の禅珍(ママ)(智)内供は笑われないという錯覚を抱いたまま決して救済されえない存在であるのか、それとも人々から笑われても

[1] 1916 年 2 月、13-21 頁。小論の引用はすべてこれによる。
[2] 『芥川龍之介論』（1976、東京：筑摩書房、60 頁）
[3] 「「鼻」小論」（「稿本近代文学」1979 年 7 月、12 頁）
[4] 志村有弘（編）『芥川龍之介大事典』（2002、東京：勉誠、645 頁）

臺灣大學學術期刊資料庫

もはや動じないだけの精神的な悟りを得て救済されたのか、という議論も未解決のままである。」[5]

〈3〉「ありていにいえば、僧俗の笑いの最も瞭然たる解釈にはここまで一度も触れていない。」[6]

ここでは、まず『法華経』という、極めて自明ながらも閑却されている原典に立ち返らなければ、偶像破壊説と得悟救済説をめぐって有効な決着が望めないだろう。また、『法華経』の経文に照らし合わせなければ「僧俗の笑い」の理由を正しく把握できまい。更に、『太平広記』所収の諧謔小説と「鼻」を比較して、芥川の活かしたもう一つの外典の可能性も指摘しなければならないだろう。

二、「内典」(『法華経』) 材源試論

芥川が構築した作品内部の体系について、従来の捉え方には、まだ検討の余地があるのではないか。

『芥川龍之介全集第一巻』(筑摩書店) の簡略な語注や少年少女向けの読み物の語注などもあるが、よりまとまった注釈としては、吉田精一「芥川龍之介」(一)―隣接諸学を総合した新しいアプローチ」[7]や林栄一の訳註[8]などが挙げられよう。しかし、たとえ日本と台湾との詳注を調べてみたところで、芥川のデッサンした構造を必ずしも浮かび上がらせられるとはかぎらない。諸注諸説の欠点を解消するために、糸口として思い起こすべきは、「鼻」の内部に登場してきた仏典ではあるまいか。とりわけ『法華経』を最も重視すべきではないだろうか。本文に出ている「法慳貪」という語彙については、「辞書にはない。芥川の新造語であろう。「慳貪」とは、欲ふかいことで、『法華経』にも「衆生垢重、慳貪嫉妒」」[9]という指摘通りに、

[5] 小澤次郎「大学一般教育課程における《教養》としての文学教育：芥川龍之介「羅生門」・「鼻」を題材として」(「北海道医療大学 全国大学国語教育学会発表要旨集」1996 年 10 月、7 頁)

[6] ブレーデン バーナビー「芥川龍之介「鼻」解釈論ノート」(“Comparatio”2001 年、67 頁)

[7] 「国文学解釈と鑑賞」1966 年 11 月、223-231 頁

[8] 『杜子春・くもの糸』(1980、台北：鴻儒堂、86-111 頁) 所収「鼻」

[9] 馬淵一夫「『今昔物語集』と芥川竜之介」(「国文学解釈と鑑賞」1966 年 11 月、

臺灣大學學術期刊資料庫

『法華経』に起源を持つ用法である。また、「目連や、舎利弗」[10]という小説の一節を検討すると『法華経』[11]序品第一の経文「舎利弗、大目犍連」に現れるような人名の並列を逆転している、という芥川の手法を見逃せないだろう。さらに、秀明大学「芥川龍之介展」(2012年11月3、4日）において公開された「鼻」の自筆完成原稿を見ると、「梵釈寺」が「長楽寺」に書き換えられている。川島幸希「芥川龍之介「鼻」の完成原稿について（その三)」[12]によると、「梵釈寺」は「天台宗の寺院」と指摘された通りである。一方、「長楽寺」については「はじめは天台宗」[13]という説明がある。推敲を重ねる際に、芥川の脳裏を去来していたのがやはり『法華経』を根本経典とする天台宗の寺院だったのである。

してみると、『法華経』の文脈が想像以上に浸透していたことが言えそうである。「鼻」の後に芥川が発表した作品である「芋粥」(1916)における『観音経』[14]と、「道祖問答」(「大阪朝日新聞（夕刊)」1917年1月29日）における『法華経』と、「蜘蛛の糸」(1918）における「お釈迦様」[15]などの登場状況から判断すると、「鼻」発表当時芥川の構想の方向性を支配していたのは仏教と『法華経』にほかならなかったと見るべきである。『法華経』をもとにして、「鼻」が形づくられたと捉え直さなければならない根本的な理由がここにある。

「鼻」を解き明かすためには、『法華経』の予備知識が先決であろう。二十八品を通読する場合、特に方便品第二と法師品第十に留意する必要がある。以下、経文の叙述を踏まえつつ「鼻」のテクスト分析を進めることにしよう。

（一）「五種法師」（法師品）のメカニズム

234頁）

[10] 魯迅『魯迅訳文全集』2（2008、福建：福建教育、84頁）「目犍連和舎利弗」という訳文がある。

[11] 張松輝（注訳）『新訳妙法蓮華経』(2007、台北：三民、1頁）引用は以下のとおり：268・567・271・277・65・117・502・329・568・14頁

[12] 「日本古書通信」2012年12月、20頁

[13] 日本国語大辞典第二版編集委員会『日本国語大辞典』9（2001、東京：小学館、109頁）以下『日国』と略す。

[14] 「新小説」1916年9月、13頁

[15] 「赤い鳥」1918年7月、8頁

臺灣大學學術期刊資料庫

『法華経』法師品には、次のような一節がある。

若復有人受持、読誦、解説、書写《妙法華経》，乃至一偈；於此経巻，敬視如仏，種種供養，華、香、瓔珞、末香、塗香、焼香，繒蓋、幢幡、衣服、伎楽，乃至合掌恭敬，薬王当知，是諸人等，已曾供養十万億仏，於諸仏所，成就大願，愍衆生故，生此人間。

一行目の句読点に従えば動詞は四つしかないが、隋代の仏教書である『妙法蓮華経文句』[16]の注釈に示された五つの動詞の分け方を傾聴すべきであろう。

此品五種法師：一、受持；二、読；三、誦；四、解説；五、書写。

「鼻」の内容を検討すると、この「五種法師」のうち、登場しない法師はいないのではあるまいか。そのことを、以下確かめる。

1. 受持法師

『今昔物語集』巻第十二「越後国神融聖人縛雷起塔語第一」の一節「幼稚ノ時ヨリ法花経ヲ受ケ持テ、昼夜ニ読奉ルヲ以テ役トシテ年来ヲ経」の語注には「「受持（じゅじ）」の訓読。信奉して身にたずさえること」[17]とある。

「鼻」には、禅智内供が『法華経』を受け持った法師として描かれているのではあるまいか。なぜなら、「傍にかけた普賢の画像を眺めながら」というふうに普賢が登場しているからである。普賢菩薩勧発品第二十八（『法華経』）には、「世尊，於後五百歳濁悪世中，其有受持是経典者，我当守護，除其衰患，令得安隠，使無伺求得其便者」という言葉が記されているので、『法華経』を受持する人のために、普賢が守護者という役割を果たすわけである。受持という言葉遣いがないにしても、普賢の画像という装置を見れば、内供の傍らに登場した弟子の僧・中童子・侍・下法師などは、禅智が普賢の庇護に恵まれている「受持法師」だという位相を明確に認識することができるはずである。

[16] 朱封鰲（校釈）『妙法蓮華経文句校釈』（2000、北京：宗教文化、676頁）
[17] 馬淵和夫（他校注訳）『今昔物語集 1』（1999、東京：小学館、155 頁）

臺灣大學學術期刊資料庫

禅智は『法華経』を随時閲覧可能な環境に置かれている。「内供は、内典外典の中に、自分と同じやうな鼻のある人物を見出して、せめても幾分の心やりにしやうとさへ思つた事がある」と描かれるとおりに、池の尾の寺内部には蔵経施設があると認められる。「法華経書写の功を積んだ」という内供の手書き写本がその施設に納本される可能性すらあるだろう。そこへ調べ物に行ったというわけだから、確かに身近にあるのである。また、内供専用の「経机」における『観音経』が描かれている。これは実質的に『法華経』の一品（観世音菩薩普門品第二十五）に該当するものである。蔵経施設の全巻と経机の一巻と相俟って、取り出そうと思えばすぐに『法華経』を復習できるわけだから、彼の受持は紛れもない事実として認められるであろう。

2. 読法師

経文に目を通すことを意味する「読」が「鼻」において描かれているくだりがある。「内供は、かう云ふ時には、鏡を筥へしまひながら、今更のやうにため息をついて不承不承に又元の経机へ、観音経をよみに帰るのである」という一節である。特に「よみ」については、「観音経を読みに帰る」[18]という漢字の宛て方と「観音経を出して読む」[19]という言い換えと、「去読観音経」[20]という訳文を吟味すると、「読法師」としての内供を造型するために「観音経をよみ」という叙述があった、といえる。

「経机」という道具も無意味なものではない。「仏前で読経の時、経文を載せておく小さな机」[21]という定義を参看すると、これも「読経」するための常用場所に他ならなかった。

---

[18] 芥川龍之介（原作）日高トミ子（漫画）『蜘蛛の糸・鼻・芋粥』（2010、東京：集英社、58 頁）

[19] 吉田精一「「鼻」（芥川龍之介）㈢―隣接諸学を総合した新しいアプローチ」（「国文学解釈と鑑賞」1967 年 1 月、208 頁）

[20] 呉昭新『台語文読本』（2007、新竹：花神、30 頁）これに対して、「誦起他的《観音経》去了」という文潔若訳（芥川龍之介『羅生門』（2001、台北：遊目族文化、260 頁））の言い換えは齟齬をきたしかねない。

[21] 『日国』4、470 頁

臺灣大學學術期刊資料庫

用字が平仮名[22]に変えられたために肝心な文脈を見過ごしがちだが、正しい漢字へと変換することによって、『法華経』の「読法師」として認識される内供の一側面が見えてくる、といえよう。

3. 誦法師

前者とこれは「読誦」という熟語になっているが、「仏典を音読(読)、または暗誦（誦）すること」[23]として区別されている。諳んじる意味として汲み取れよう。

「誦」という漢字はそのまま「鼻」において用いられている。いずれも内供に関する描写である。

1.そこで内供は誦経をする時にも、食事をする時にも、暇さへあれば手を出して、そつと鼻の先にさはつて見た。

2.内供は、誦しかけた経文をやめて、禿げ頭を傾けながら、時々かう呟く事があつた。

「誦経」という語が出てくる段落の最後では『法華経』写経の功徳という内供の経験に言及されており、「誦しかけた経文」という一文の直後に普賢（先述したとおり『法華経』の一品に登場）の画像を眺める内供の動作が強調されている。文勢の運び方からすれば、誦した経文とは『法華経』だと見るのが無難であろう。内供は『法華経』の「誦法師」としても位置づけられるのである。

4. 解説法師

仏典における難解な箇所を説き明かし、仏教の思想を宣伝する営みが、池の尾の寺内部においてなされている。「鼻」の描き方は、それに関してはやや屈折しているものの、次の二箇所に的確に現れているのではあるまいか。

1.池の尾の寺は、僧俗講説などの屡々行はれる寺である。

---

[22]「読」という漢字ではなく、「よみ」で表記した理由については、芥川龍之介『百艸』(1924、東京：新潮社、100 頁）を見ると、「漢字なるものの特徴はその漢字の意味以外に漢字そのものの形にも美醜を感じさせることださうである」「仮名そのものの形にも美醜の感じを含み易い」とある。換言すれば、文字に対する審美眼の現れといえよう。

[23]古田紹欽（他監修）『仏教大事典』(1988、東京：小学館、726 頁）江島恵教執筆「読誦」

臺灣人學學術期刊資料庫

2.嘗内供の鼻を粥の中へ落した事のある中童子なぞは、講堂の外で内供と行きちがつた時に、始めは、下を向いて可笑しさをこらえてゐたが、とうとうこらへ兼ねたと見えて、一度にふつと吹き出してしまつた。

『今昔物語集』の「本朝仏法部」説話を精査すると、『法華経』が「教典別、信仰の対象別では最も多い」[24]という統計結果がわかる。『今昔物語集』が俎上の小説の材源だという芥川の念の押し方を考えると、『法華経』が講堂で解説されたと見て大過がなかろう。そのうえ、「法華最第一」「是諸経之王」（法師品）という『法華経』の定位を鑑みると、講説現場で最優先的に取り上げられるべき仏典の一つである。更に『法華経』を教学の中心とする天台宗の「長楽寺」が小説の舞台であることを勘案すれば、「鼻」の世界でも『法華経』が「講説」されていたと見るべきであろう。

「講説」については、「講義し解説すること。特に仏教の経典、詩文、神の道などについて講義解説すること」[25]という定義がある。これに従えば、池の尾の寺は「解説法師」が盛んにやってくるところだといえよう。

「講堂」については、「寺の本堂のうしろにあつて講説の行なわれる建物」[26]という語注通りに、講説現場にほかならない。その「外」で内供が中童子にばったり出会うという「鼻」の設定からすれば、仏典の解説を聴聞する範囲内に内供と中童子が居合わせた、と読み取れるはずである。特に、内供は非凡の身分だから、法師の誰もが一目も二目も置く人物なのである。ならば、その聴聞に慣れているどころか、一般の「解説法師」に匹敵するだけの講説の蘊蓄も当然ながら身に備えていると見なければならないだろう。

なお、『法華文句』[27]には、「前四人無解是弟子位，後五人有解是師位」という定義がある。「鼻」において付き添いの弟子がいる内供

[24] 西田禎元『日本文学と『法華経』』（2000、東京：論創社、34 頁）
[25] 『日国』5、348 頁
[26] 注 19
[27] 注 16

臺灣大學學術期刊資料庫

は明らかに師位であると認められる。弟子達の疑問に答える義務のある内供は、他人を教化する「解説法師」としての一側面もあった、といえるわけである。

5. 書写法師

鼻を短くしえた後、「内供はそこで、幾年にもなく、法華経書写の功を積んだ時のやうな、のびのびした気分になつた」という一節がある。「法華経書写の功を積む」については、「供養のためや功徳を得るために、法華経の経文を長い間かかつて書き写すこと」[28]という注釈がある。「功を積んだ」という筆法からすれば、内供の主な目的は功徳を狙うためだといわざるをえない。森郷水『写経入門』[29]を参看すると、「写経の功徳を過信するあまり、ただ一巻を書きおえさえすれば功徳が授かると思いこんで、書写そのものを粗略にする向きもありますが、それは大きな誤信といわねばなりません」と警鐘を鳴らしている。そうした功利主義者に対する批判が、描かれている内供の性格をよく言い当てているだろう。

以上検討してきたように、内供は『法華経』の五種法師（受持法師・読法師・誦法師・解説法師・書写法師）として京都で活躍していた高僧として捉えられるべきであろう。内供の指導下に弟子達も師に肖ってやがて受持、読、誦、書写という自修の目標に励む一方、池の尾の寺に進出する大勢の「解説法師」に負けずに、解説という修行に勤しむ。そのような『法華経』に詳しい僧の集団と、『法華経』の講説を聞きに来る俗人の大衆に囲まれながら暮らしている内供。『法華経』を十分に踏まえずに「鼻」を楽しむ通説の醍醐味は理解できる。しかし、『法華経』を通覧しておいてから「鼻」を読み直せば、一味違う笑いが見えてくるだろう。作中人物が暮していた修行者の生活圏を尊重する立場を採らなければ、笑いの真意は到底理解できないのではあるまいか。

（二）「六波羅蜜」（方便品）より笑点を捉え直す

[28] 吉田精一「「鼻」（芥川龍之介）（二）―隣接諸学を総合した新しいアプローチ」（「国文学解釈と鑑賞」1966 年 12 月、211 頁）
[29] 1991、東京：日本放送出版協会、16 頁

臺灣大學學術期刊資料庫

「鼻」の執筆背景については、芥川龍之介「あの頃の自分の事」によると、「自分は半年ばかり前から悪くこだはつた恋愛問題の影響で、独りになると気が沈んだから、その反対になる可く現状と懸け離れた、なる可く愉快な小説が書きたかつた」[30]という状況説明が残されている。しかも「「鼻」自解」[31]において内供の「神経質」「傍観者の利己主義」をめぐる弁明が施されているので、小説の主題を論じる際「利己主義」を主要な切り口として分析する論著が雨後の筍のごとく現れている。

たとえば、吉田精一[32]は次のように捉えている。

> 表面的なユーモアや諧謔(ママ)にもかゝはらず、この作品の根底には人生に対する懐疑的な精神や、心をひらいて温かい愛情を授受し得ない利己的な人間性に対する諦観が、色濃く流れてゐることを否定出来ない。

また、清水康次[33]は「傍観者の利己主義」を消極的なものと積極的なものに細分化したうえで、「「鼻」という作品は、内供が周囲の不当な侵害にさらされているという状況を提示しているのである」と断言し、吉田説と同じく芥川小説擁護の姿勢を示している。他方、三好行雄[34]は「作意の底が意外にあさいし、＜傍観者のエゴイズム＞をいう作者の説明が、主題の奥行きを消した憾みもある」と読み取っている。本文に書き込まれた「傍観者の利己主義」に害されたとする捉え方は、いうなれば芥川小説批判の立場が取られている。芥川擁護と批判とのいずれにせよ「「傍観者の利己主義」の「解釈」を重く見る作品の読み方」[35]がなされた結果であろう。

そうした「傍観者の利己主義」主題説に対して、深川明子[36]は「こ

---

30 「中央公論」1919 年 1 月、123 頁
31 芥川龍之介『芥川龍之介全集第二十三巻』(1998、東京：岩波、214 頁)
32 『芥川龍之介』(1942、東京：三省堂、94 頁)
33 「「鼻」・「芋粥」論」(「国語国文」1980 年 10 月、49 頁)
34 注 2
35 山崎甲一「芥川龍之介「鼻」の文体について」(「鶴見大学紀要　人文社会篇」1986 年 3 月、34 頁)
36 「教科書の文学教材再検討の提言：芥川龍之介の作品についての検討」(「教科教育研究」1968 年 7 月、30 頁)

臺灣大學學術期刊資料庫

の作品を構成する重要な因子にちがいないが、これを主題とするわけにはいかない」と主張している。平岡敏夫[37]も「たしかに鼻を気にする内供の自尊心と嘲笑する人々の「傍観者の利己主義」はかなり書きこまれている。ただ、そのことをもって直ちにそれらを主題とみてとるのは早急である」と指摘し、「傍観者の利己主義」が主題にあらずという急所を正確に突いている。さらに山崎甲一[38]の正鵠を射た指摘に注目すべきであろう。

> 傍観者の利己主義という「解釈」は、作者が内供自身の心中に即してこれを解説し代弁し、そして批判したものと見るべき性質のものであろうと思う。

かりにこれを敷衍すれば、作者の芥川が作中人物の内供の思い込み（哂われるのが「傍観者の利己主義」のせいだと勝手に早合点すること）を非難しているという捉え方をしたほうが穏やかではあるまいか。もう一度テクストの一節「内供が、理由を知らないながらも、何となく不快に思つたのは、池の尾の僧俗の態度に、この傍観者の利己主義をそれとなく感づいたからに外ならない」を読み返すと、確かに内供は「傍観者の利己主義」を「感づいた」だけにとどまっており、認知的には「理由を知らない」。内供の悟りには限界があった。芥川が掌中に真の理由を握っていても、内供には間違った理由だけを知っており、勘違いの心理が只管に働いている、という原作者と主人公の上下関係が存在していたわけである。

欧米文学の養分を吸収した上で日本の近代小説が確立したのだという図式のなかで、「鼻」を位置づけるために「傍観者の利己主義」を主題扱いしようとする日本文学研究者の焦燥感は理解できなくもない。しかし、真の主題は別のところにあるのではあるまいか。これを解き明かす手掛かりは芥川の書簡にあるだろう。1915 年 3 月 12 日井川恭宛の手紙[39]には、「僕はあらゆる愚にして滑稽な虚名を笑ひたい　しかし笑ふよりも先同情がしたくなる　恐らくすべては泣き

[37] 注 3
[38] 注 35、36 頁
[39] 『芥川龍之介全集第十七巻』（1997、東京：岩波、255 頁）

臺灣大學學術期刊資料庫

笑ひで見るべきものかもしれない」という思いをうちあけている。関口安義[40]はこの手紙について、「失恋事件は龍之介の人生の通過儀礼であったと言ってよいであろう。この体験を小説世界に転位したのが、名作「羅生門」」と指摘している。ただ「鼻」に及んだ余波も見逃せないだろう。「愚にして滑稽な虚名を笑ひたい」という芥川の一節について、鳥居邦朗[41]が「「鼻」における芥川の内供に対する態度そのままではなかろうか」と本質を見極めた論点を示している。天皇によって招かれるが名実相伴わない聖人であった、という図式は、『今昔物語集』本朝世俗部巻二十八（穀断聖人持米被咲語）が提起している。「鼻」も既存の図式を共有したものと看取できる。ゆえに、天皇家に仕える高僧（禅智内供）の虚名を笑点として設定したと見破った鳥居説を支持すべきだろう。

従来、作中人物の虚名を検討する成果として日本の説話集の原典に現れた「禅珍」「禅智」「善珍」に照準を合わせ、芥川が取捨選択をした思考の軌跡が明らかにされてきた。吉田精一[42]は「説話的奇抜さの感じられる「禅珍」をさけて、高僧の名の感じのある「禅智」の方を選んで、この小説の主人公の名とした」という作者の創作過程を論定している。一方、馬淵一夫[43]の考察には「この滑稽なるべき主人公に、「禅珍」ではあまりにつきすぎる。「禅智」の方がよりさりげなくなまさとりの僧のイメィジがうかぶのではないか。こう判断して芥川は「禅智」をわざわざ採用した」という卓見が述べられている。ネーミングの際、三者択一を迫られたなかで、中途半端な境地にしか悟りを開けない高僧を設定すべく、浅はかな「禅珍」「善珍」が芥川によって切り捨てられた、というわけである。

しかし、「禅智」が採用された理由はそればかりではない。ここでなお二つの文脈を押さえる必要がある。平安時代の醍醐天皇に提出

[40] 『芥川龍之介の手紙』（1993、東京：大修館、53 頁）
[41] 「芥川龍之介『鼻』」（「国文学解釈と鑑賞」1970 年 4 月、36 頁）
[42] 注 7、225 頁
[43] 注 9、236 頁

臺灣大學學術期刊資料庫

された三善清行「意見十二箇条」[44]の第一条（応消水旱求豊穣事）は次のようである。

臣窺漢国之史籍。閲本朝之文記。凡厥禅徒。未必皆修学倶備。禅智兼高者也。（略）伏望衆僧濫行有聞者。一切不預請用。

ここでは「禅智」という熟語が用いられている。これは「禅定と智慧」[45]という意味だが、当時は、禅定も智慧も必ずしも水準に達したとはいえない高僧には、宮中に来てもらわないほうがいい、という政治改革の課題があった。「「鼻」も、平安時代に書かれた「今昔物語集」のなかの話をもとにしています」[46]と言われるとおりに、「鼻」の文学空間は王朝時代に所属するものである。天皇のもとに召される高僧の「禅智」が一大問題と目されていただけに、迷っていた芥川にとって、「禅智」を取り入れる好都合な判断材料となったに違いない。

ただ『今昔物語集』『本朝文粋』などに比すると、「禅智」が選び出される最終的な決め手となったのは、やはり『法華経』の文脈ではあるまいか。方便品の経文を確かめてみよう。

若有衆生類，値諸過去仏，若聞法布施，或持戒忍辱、精進禅智等，種種修福慧，如是諸人等，皆已成仏道。

この一節は「もしも生あるもののなかで、多くの過去の仏に出会うことがあって、またはその説法を聞いて、あるいは布施、あるいは持戒、忍辱（忍耐）、精進、禅定、智慧（以上六パーラミター）などをもって、種々に福徳を修めているような、そのような、多くのひとびとなどは、みなすでに仏道を成就している」[47]という口語に訳されている。言い換えれば、「六波羅蜜」の最後の二つとして「禅智」（「禅定」「智慧」）という概念が経文にあるわけである。「禅定智慧」（『法華経』譬喩品第三）と「智慧禅定」（『法華経』薬王菩薩本事品第二十三）という用例も確かめられる。

---

[44] 柿村重松（註）『本朝文粋註釈　上冊』（1922、京都：内外出版、260頁）
[45] 『日国』8、126頁
[46] 篠崎美生子「解説」（芥川龍之介『ポケット日本文学館 6　トロッコ・鼻』（1995、東京：講談社、201頁））
[47] 三枝充悳『法華経現代語訳全』（1978、東京：第三文明社、74頁）

臺灣大學學術期刊資料庫

「禅智」が哂笑されなければならないゆえんは、『法華経』の文脈を踏まえて考えれば、「禅定」「智慧」という虚名を博している高僧の、愚にして結末に至らなければ本当の悟りを開かなかった点にあると、推して知るべしであろう。

1. 禅定

まず「禅定」のほうから内供にまつわる哂いの真相を突き止めてみよう。「深修禅定」(『法華経』序品第一）の用例について、「息慮凝心とて心を一境に住して散乱せしめざるをいふ、禅は梵語、静慮の義」[48]という注がある。長鼻に振り回されて心が散乱してしまう内供をめぐる描写が、次の三箇所に認められるだろう。

1.内供なりに案出した消極的な方法：しかし自分でも満足する程、鼻が短く見えた事は、是までに唯の一度もない。時によると、苦心すればする程、却て長く見えるやうな気さへした。内供は、かう云ふ時には、鏡を筥へしまひながら、今更のやうにため息をついて不承不承に又元の経机へ、観音経をよみに帰るのである。

2.長鼻を短くした後、成功の喜びに陶酔した場面：そこで内供は誦経をする時にも、食事をする時にも、暇さへあれば手を出して、そつと鼻の先にさはつて見た。

3.短鼻でも更にずけずけと哂われる時：内供は、誦しかけた経文をやめて、禿げ頭を傾けながら、時々かう呟く事があつた。

「読法師」「誦法師」の仕事をむやみにやめてしまう「禅智」高僧。「禅（定)」という名を持っているにもかかわらず、「禅定」できていない人物像ではなかろうか。一心不乱に「禅定」できる高僧であるべきはずなのに、鼻の件で三回ほど読誦の修行ないし仕事を投げ遣りにしたように見える。台湾の禅師によると、「「禅」とは「定」の中から無上の智慧を生み出し、この智慧を以って一切の事物の真

[48] 山川智応（訳註）『和訳法華経』（1937、東京：新潮社、32-33 頁）第 2 版序文日付 1912 年 1 月 30 日

臺灣大學學術期刊資料庫

如実像を証する、これが「禅」である」[49]という。これに従えば、「禅智」内供は「定」ができていないため「智慧」を望みそうもない、といえよう。

2. 智慧

ひき続いて「智慧」のほうから哂笑の正体を洗い出してみよう。「鼻」に即して検討すると、「専念に当来の浄土を渇仰すべき僧侶の身」という天職に就いている内供は果たしてどこまで悟り得たのだろうか。前述した「なまさとり」とする馬淵の観点に対して、吉田精一 は「卑俗な名誉心や虚栄心のもち主でありながら、悟りをひらいた高僧らしく見せかけようとするいやらしさがある」としている。そうした明快な指摘をまとめていい直すと、外形の美醜に必要以上の関心を払い、外見的には立派に振舞うことができても実質的にはまだ悟了できていないというのが名実の伴わない「禅智」の基本的な人物像だといえよう。

まだ悟りかけているにすぎない、という「禅智」像を強化するために、芥川は次の三つの段落を挿入している。

1.内供は始、之を自分の顔がはりがしたせいだと解釈した。しかしどうもこの解釈だけでは十分に説明がつかないやうである。(略)が、そこに何かあるらしい。

2.内供には、遺憾ながらこの問に答を与へる明が欠けてゐた。

3.内供が、理由を知らないながらも、何となく不快に思つたのは、池の尾の僧俗の態度に、この傍観者の利己主義をそれとなく感づいたからに外ならない。

内供なりに考え出した解釈が二通りある。外形の皮相的な変化と心理学的な傍観者の利己主義である。しかし、答えを出す「明（知恵)」 を欠いていたために、根本的な理由を割り出せないままでいた。「内供欠缺着回答這一疑問的智慧」 という中国語訳もある。智者が備えるべき能力として先見の明が挙げられるから、現代語訳者

[49] 悟覚妙天禅師「禅的境界（1)」(「禅天下」2002 年 5 月、29 頁）原文は中国語

臺灣大學學術期刊資料庫

達の解釈は妥当である。従って、内供が直面した「智慧」の限界があらためて思い知られよう。

翻って、内供が無智の高僧として描かれている一面も見逃せないだろう。『法華経』勧持品第十三には、「有諸無智人，悪口罵詈等，及加刀杖者，我等皆當忍」という一節がある。「鼻」を確かめると、鼻を短くしえたのち露骨に哂われるという危機に直面した内供は、「日毎に機嫌が悪くなつた。二言目には、誰でも意地悪く叱りつける」という性格に変わってくる。明らかに「悪口罵詈」の典型だといえよう。また、中童子の悪戯に対する懲戒処分として内供が「中童子の手からその木の片をひつたくつて、したゝかその顔を打つた」という場面がある。「加刀杖」、即ち人を打つ刑罰と相通ずる側面も認められるだろう。そうした智を離れた生き様が「無智」だとすれば、禅智内供は必然的に『法華経』に造詣のある僧もしくは俗に哂われなければならないだろう。その意味で、「笑われるものとしての内供への意味づけは、池の尾の人々の恣意的な暴力に基づく」という解釈には躊躇いを感じる。

してみれば、「鼻」の序盤の段階で内供が哂われるのは、一般の「俗」の場合は畸形の長鼻が粥に落ちたことに起因したと思われる。それに対して、池の尾の寺で『法華経』の講説を聞いた「俗」および五種法師の修行集団の目には、「禅智」高僧が外形の美醜に拘りすぎて、全然悟りの「智（慧）」もなく「禅（定）」の一心不乱も感じられないと映る。そのために哂われるべき対象となっていたのであった。

中盤の段階では、短鼻にするための施術自体が滑稽ではある。しかし、長鼻が普通の短鼻に縮められたところで、よりひどく哂われるのは、決して「利己主義」のせいではないだろう。池の尾の寺における『法華経』の修行者の目には、内供が内心で不当な拘りをしているばかりでなく、弟子の施術を受けて、醜鼻の美化を敢行し、外面的にも歴然とした結果を残しているのが映っている。長から短への落差は、内供の悲願が実ったことの顕現に他ならない。その執着心の強烈さがつけつけと哂われるのは当たり前であろう。

臺灣大學學術期刊資料庫

答えが見つけられずに「傍にかけた普賢の画像を眺め」る禅智の行動の可笑しさも見逃せない。普賢菩薩勧発品第二十八の経文を確かめてみよう。

是人若行若立，読誦此経，我爾時乗六牙白象王，与大菩薩衆倶詣其所，而自現身，供養、守護，安慰其心，亦為供養《法華経》故。

「六牙白象王」については、芥川龍之介の小説「俊寛」[50]にも「六牙象王」として登場している。「普賢菩薩の乗る六牙ある白象」という語注が示しているように、普賢といつもいっしょにいる存在なのである。一般的な普賢菩薩画像と共にこの象が描かれているのは『法華経』の趣旨に基づいた結果であろう。日高トミ子の漫画[51]もその原意を損なわずに表現している。それに加えて、「六牙表六度清浄」[52]という説明を参照すると、六牙は六波羅蜜を象徴するものと見て取れる。

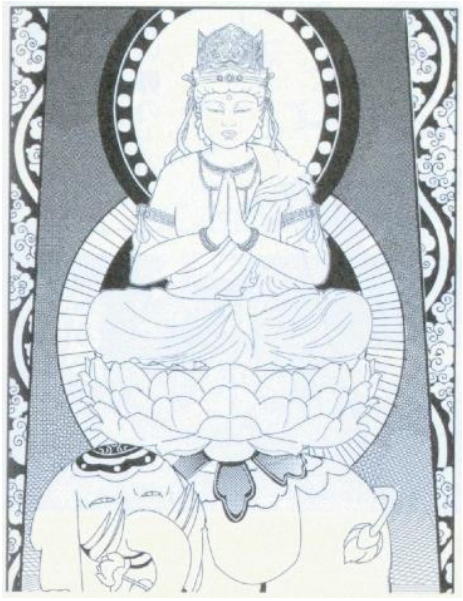


図1 普賢画像の六牙白象王

騎乗用の象が持っている牙のうち、二つが禅波羅蜜と智波羅蜜なのである。主に普賢菩薩像を祭っているが、騎象像も必ず付随するものとして崇拝しているはずだから、象牙の二本によって象徴される修行の目標は、禅智の戒名と見事に矛盾撞着しているのではあるまいか。換言すれば、禅・智の二大波羅蜜を表看板にしつつも、禅智内供は波羅蜜に反した心理を働かせるにとどまらず、波羅蜜の根本理念を裏切って整形手術を受けている。禅智内供の背後にある波羅蜜の意味を吟味すればするほど、「これ、虚名でなくて何だろうか」という疑問が生じてくるはずである。そこまで思い至ると、彼を訪れた関係者は笑い転げざるをえないだろう。これこそ「鼻」という作品が生み出した最大の笑点だといえよう。

[50] 『芥川龍之介全集第二巻』（1958、東京：筑摩、392-393 頁）
[51] 注 18、90 頁
[52] 釈性梵『大乗妙法蓮華経講義』（1991、台北：世樺、1421 頁）

臺灣大學學術期刊資料庫

終盤では、「かうなれば、もう誰も哂ふものはないのにちがひない」という内供の囁きを「錯覚」として読み取る三好行雄[53]の説がある。それに対して、平岡敏夫[54]は「たとえ、そのあと、さらにまた長くなった鼻を哂われるはずだと論理的には考えられるとしても、「あのやうにつけつけとは哂はな」い、かつての日常が帰ってくることだけはたしかである」としている。非錯覚説の延長線上に「人々から笑われてももはや動じないだけの精神的な悟りを得て救済された」という悟道説が開陳されたわけである。支持に値する方向である。最終的には、内供は開悟したのではないか。「鼻」の原文を検討してみよう。

（A）翌朝、内供が何時ものやうに早く眼をさまして見ると、寺内の銀杏や橡が、一晩の中に葉を落したので、庭(一)は黄金(きん)を敷いたやうに明い。塔の屋根には霜が下りてゐるせいであらう。まだうすい朝(二)日に、九輪がまばゆく光つてゐる。（略）（B）はれ(三)ばれした心もちが、どこからともなく帰つて来るのを感じた。禅智内供は、（略）深く息をすひこんだ。／殆、忘れやうとしてゐた或感覚が、再、内供に帰つて来たのは、この時である。

（A）の叙述については、「語り手の、禅智の裡に後に起こる感情の先取りであろうが、伏線としてもしっくりしない」[55]というふうに疑問視されている。それと対立して、吉田精一[56]は「翌朝の光景は、局面の好転を表わし、主人公の気持の変化を予告するとともにその変化した気持のありさまを事前に比喩的に描写している」としている。一歩進めた管美燕[57]は「植物的なイメージに満ちる明るい自然描写をもって、作者は内供が本来の自己を発見することを示唆しようとしている」と見極めている。明るさをめぐる描写が開悟説

[53] 注 2、61 頁
[54] 注 3、13 頁
[55] 宮坂覚（編）『芥川龍之介：人と作品』（1998、東京：翰林書房、87 頁）
[56] 注 19
[57] 「「鼻」論―孤立した人間への同情の虚実」（「高科大応用外語学報」2005 年 6 月、128 頁）

臺灣大學學術期刊資料庫

を支持する決め手となるのは間違いないだろう。また山崎甲一[58]は「迷いの果てにふと訪れた一つの曙光を描いた」という芥川の手法を指摘し、関口安義[59]は「ここに批判・中傷に耐え、新しく生き抜こうとする主人公の明るい姿が自然描写の中からも浮かんでくるかのようだ」という読みを示している。明るい光を背景にする描写を見出したことで開悟説がますます有力になりつつある。しかし、より具体的な論拠が必要なのではあるまいか。そこで、想起すべきは、『法華経』巻第一の文脈であろう。巻第一の前半に当たる序品第一には、「時四部衆，咸皆歓喜，身意快然，得未曾有」という晴れた気持ちに関する叙述と、「眉間光明，照於東方，万八千土，皆如金色」という仏による光が地上を金色に染め上げる描写がある。そして、巻第一の後半に当たる方便品第二には、仏が偈の形式で六波羅蜜（布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧）へと説き及んでいる。換言すれば、『法華経』巻第一（序品第一、方便品第二）に「禅智」という二つの波羅蜜が登場する前奏として、人々を気持よくさせ、東方の光が地面を金色に輝かせるという雰囲気に充ち満ちたなかで、「禅智」などの修行を経て皆が仏道を成し遂げているというわけである。

「鼻」についていえば、（一）（二）（三）の構成要素も『法華経』の雰囲気に共通している。黄金色に輝いた朝に気分がよくなるという設定の仕方は、六波羅蜜の奥義を聞く前兆として、『法華経』にあった。これが、禅智の心境をも象徴しうる、おだやかな明るい風景として、「鼻」に取り入れられたのであろう。これを目撃した瞬間、「禅智」の本義を噛み締めなおした内供はすっかり悟ったと見える。迷っていた段階では「内供」と呼ばれがちなのと違い、本当に悟ったからこそテクストの末尾近くに至ってふたたび「禅智内供」に値する名を取り戻すことができたのであろう。

三、「外典」（『啓顔録』）話型試論

[58] 注 35、59 頁
[59] 『芥川龍之介：実像と虚像』（1988、東京：洋々社、80 頁）

臺灣大學學術期刊資料庫

小説「鼻」の出典には、「中大童子」(『宇治拾遺物語』巻二「鼻長き僧の事」第七)と「中童子」(『今昔物語集』巻二十八「池尾禅珍内供鼻語第二十」)という二種類の人物が現れている。芥川龍之介「「鼻」草稿」[60]にあった「乾鮭を盗んだ大童子」という叙述は初出稿で削除されたため、結果として「中童子」だけが三つの場面(<1>くしゃみをしたせいで内供の長鼻を粥の中へ落としてしまう、<2>講堂外で内供の短鼻を笑う、<3>犬の鼻を虐めたところ内供に打たれる)で活躍することになる。<1>は『今昔物語集』などのプロットを継承したものであるのに対して、<2>と<3>は芥川の意匠によるものである。特に<3>は中童子に「加刀杖」の処罰を仕出かしたため、禅智がいかに無智なのかが了解される。重要な行動が中童子に集中的に設定された理由は、どこにあるのだろうか。「年配の男性」とされる「大童子」[61]よりも、なぜ若い童子が芥川によって起用されたのか。

「中童子」の意味合いについては、「十二、三歳の少年」[62]と「十三か四の少年」[63]とされている。共通項の「十三歳」と見て差し支えないだろう。十三歳の児童が高僧の長鼻を哂うという「鼻」における対峙の構図を認めてよい。三角洋一[64]の定義によれば、「話型」とは「二つ以上(なるべく多く)の話に通じあって内在する(と受けとめられる)骨組み、あるいは仕組みなのである」という。それに従えば、高僧の長鼻を哂う十三歳少年の笑い話が一つの話型といえよう。管見によると、この話型は隋・侯白撰『啓顔録』にすでに現れていた。「趙小児」の話を取り上げてみよう。

隋有三蔵法師。父本商胡。法師生於中国。儀容面目。猶作胡人。

---

[60] 芥川龍之介『芥川龍之介全集第二十一巻』(1995、東京:岩波、167 頁)一方、芥川龍之介(著)沈敏玲(訳)『河童・羅生門・地獄変』(1989、台北:新潮社、51 頁)においては「小童子」と訳されている。「中童子」に直したほうが作者の原意に近いだろう。

[61] 小林保治(他校注・訳)『宇治拾遺物語』(1996、東京:小学館、81 頁)

[62] 京都日本語教育センター(編)『日本文化を読む』(2008、東京:アルク、127 頁)

[63] 杉本苑子『今昔物語集』(1993、東京:講談社、136 頁)

[64] 秋山虔(編)『源氏物語事典』(1989、東京:学燈社、264 頁)所収三角洋一「話型」

臺灣大學學術期刊資料庫

行業極高。又有弁捷。嘗以四月八日設斎講説。時朝官及道俗観者数千余人。大徳名僧。官人弁捷者。前後十余人論議。法師随難即対。義理不窮。最後有小児姓趙。年十三。即出於衆中。法師弁捷既已過人。又復向来皆是高名旧徳。忽見此児欲来論議。衆咸怪笑。小児精神自若。即就座。大声語此僧。昔野狐和尚自有経文。未審狐作阿闍黎。出何典語。僧語云。此郎子声高而身小。何不以声而補身。児即応声報云。法師以弟子声高而身小。何不以声而補身。法師眼深而鼻長。何不截鼻而補眼。衆皆驚異。起立大笑。是時暑月。法師左手把如意。右手揺扇。衆笑声未定。法師又思量答語。以所揺扇。掩面低頭。児又大声語云。団円形如満月。不蔵顧兎。飜掩雄狐。衆大笑。法師即去扇。以如意指麾。別送問。並語未得尽。忽如意頭落。児即起謂法師曰。如意既折。義鋒亦摧。即於座前。長揖而去。此僧既怒且慙。更無以応。無不驚歎称笑。

数千人もの道俗（僧俗）が講説を目当てにやってくるので、三蔵法師を有名な「解説法師」として見てよいだろう。彼には「鼻長」の特徴があるため、「年十三」の小児の笑い草になった、という。『啓顔録』が日本に将来されたのは、九世紀に成立した『日本国見在書目録』[65]から確認できる。読み継がれていくにつれて、やがて十二世紀初め成立の『今昔物語集』において高僧の長鼻を哂う十三歳少年の中童子という話型が維持されつつ、新たな変容を見せているのではないかと思われる。

この話型については、中国の古典説話に興味のある日本の文人なら、渉猟した蓋然性が一般人より高いはずである。日本近代文学館（編）『芥川龍之介文庫目録』[66]を確かめると、小説の類書である『太平広記』が入っている。芥川龍之介が『太平広記』所収の「杜子春」

[65] 塙保己一（編）『続群書類従第三十輯（下）雑部』（1959、東京：続群書類従完成会、49 頁）所収
[66] 1977、東京：日本近代文学館、33 頁

臺灣大學學術期刊資料庫

に基づいて翻案小説を書いたという指摘[67]もあるので、文豪の愛蔵書と言えそうである。重要なのは、『啓顔録』の「趙小児」が『太平広記』[68]巻第二百四十八に収められていたということである。

『今昔物語集』の出典・関連資料一覧[69]を見ると、巻二十七と巻二十九にも『太平広記』の類話が指摘されている。小説「鼻」を創作した際、芥川は『今昔物語集』巻二十八を捲っているうちに、前後の巻が持つ、『太平広記』との間の切っても切れない関連性に牽引されて、勢い「趙小児」の説話を読み至った可能性が十分ありうる。そこで、隋の話型をできるだけ援用した『今昔物語集』の「中童子」と、やや変形した『宇治拾遺物語』の「中大童子」を読み比べてみた。そして、『今昔物語集』が示した話型尊重の創作姿勢に共鳴を覚えたあまり、中童子のほうが都合が良いため採用して、大活躍させたのではあるまいか。

なお、「趙小児」は（明）陳禹謨輯『広滑稽』[70]巻二二などにも再録されている。「池尾禅珍内供鼻語第二十」が収録された『今昔物語集』巻二十八は「あらゆる階層の人々が演ずる滑稽譚」[71]と指摘されている。換言すれば、話型を共有した隋朝と平安朝との仏教説話は、ともに「滑稽」説話という分類を獲得している。そして、「鼻」の一節「滑稽に見える」とある点からすると、従来の「滑稽」の方向を追い求めてやまない芥川の志向を明確に見て取れるだろう。

ちなみに、「鼻」の一節「震旦の話の序に蜀漢の劉玄徳の耳が長かつたと云ふ事を聞いた時に、それが鼻だつたら、どの位、自分は心細くなくなるだらう」についても検討を要するだろう。『太平広記』に長鼻をめぐる話がどのように展開されているのか。次の二例を見ておこう。

---

[67] 劉崇稜『日本文学欣賞近代篇』（1988、台北：聯経、199 頁）原文は「曾翻案［太平広記］中的神怪故事「杜子春」」。
[68] （宋）李昉（他編）『太平広記』（1961、北京：中華書局、1923-1924・770・3961頁）
[69] 馬淵和夫（他校注・訳）『今昔物語集 4』（2002、東京：小学館、596・601 頁）
[70] 1995、台南：荘厳文化、691 頁
[71] 永積安明（他訳注）『今昔物語集 6』（1979、東京：平凡社、299 頁）所収池上洵一「解説」

臺灣大學學術期刊資料庫

A 見窓中一人。鼻長数尺。（巻一百十一所収『広異記』王琦）

B 爾欲鼻長一丈乎。（巻四百八十一所収『酉陽雑俎』新羅）

「数尺」の A と、「一丈」の B とは、いずれも禅智内供の「五六寸」の鼻を大幅に凌いでいる。内供のサイズに相当する実例は、より精確にいえば、史書と類書に登場した呉元済であろう。『新唐書』[72]には「山首燕頷，垂頤，鼻長六寸」とあり、この珍例は『白孔六帖』[73]と『淵鑑類函』[74]といった類書などに「鼻長六寸」として収録されている。

如上の三例を検討すると、同病相憐れむ震旦の先例を見出そうとして内供が「外典」探しに失敗したという設定は、芥川の読書可能範囲のうちに遡っていえば、先例があったはずである。ならば、これも哂われる要因の一つとして数えられるべきであろう。「ついでに」の使い方については、「その主題から連想される別の主題について話を脱線させるという意識」[75]と「本来の目的を果たすときに、追加の形で何か他のことをする場合に用いる」[76]という意味がある。張我軍訳の「鼻」の一節「附帯着聴説蜀漢劉玄徳的耳朶是長的」[77]も踏まえて吟味し直すと、内供は中国の鼻関連説話を一応調査し終えたがプラスアルファで耳の話まで聞き及んだということになるだろう。換言すれば、中途半端にしか問題の核心が把握できずに、なお博覧強記の追究ぶりを演じている内供の笑種が仕組まれていたのであった。

四、終わりに

『今昔物語集』が「鼻」の主要な典拠であることに異論はない。小

---

[72] （宋）欧陽修（他撰）『新唐書』（1975、北京：中華書局、6005 頁）
[73] （唐）白居易（原本）（宋）孔伝（続撰）『唐宋白孔六帖』（1969、台北：新興、452 頁）
[74] 清聖祖（敕撰）『淵鑑類函』（1967、台北：新興、4512 頁）
[75] 森田良平『基礎日本語辞典』（1989、東京：角川、705 頁）
[76] グループ・ジャマシイ（編著）『教師と学習者のための日本語文型辞典』（1998、東京：くろしお、226 頁）
[77] 「北京近代科学図書館館刊」1939 年 7 月、172 頁

臺灣大學學術期刊資料庫

林幸夫[78]の説を参照すると、これは＜平安時代の設定＞＜登場人物＞＜主人公の行為によるプロット＞を決定付ける＜骨格＞に関与する＜典拠＞といえよう。

強調されてきた原典にない要素を補填する＜典拠＞として、漢訳仏典の『法華経』と中国古典小説『啓顔録』も新たに指摘できるだろう。『法華経』の場合は、＜笑いの構造の真相＞を秘めている。これはひとえに「五種法師」の活躍と、「波羅蜜」の虚名に負う「禅智内供」の禅定なしに智慧なしの一挙一動と一喜一憂に現れていよう。最終的に主人公が悟入した説が有力になったのも、『法華経』に現れている六波羅蜜の修行成就を描くパターンが論拠として挙げられるためである。『啓顔録』の場合は、＜十三歳の笑者と長鼻の被笑者との対峙＞という話型を提供している。

主人公の命名を取捨選択した時、芥川がその他の二つをすてて「禅智」に決めたのは、主に『法華経』の二大波羅蜜に合致しているからである。また、副主人公の場合は、「大童子」ないし「小童子」をとらず「中童子」に大役を与えたのは、『今昔物語集』と足並みを揃えて外典（『啓顔録』）に示された＜笑者との対峙構造＞を考慮に入れた結果だと推察できるであろう。

「内典」（漢訳仏典）・「外典」（高僧に関する諧謔小説）を問わず、仏教色が一般に想像される以上に「鼻」に塗り込められていた。それを正しく炙り出すためには、文豪が引用した典籍をめぐって考察をもっと深める必要があるのではなかろうか。仏教に立脚して描かれた芥川の主題意識に対して総合的に判断を下すと、天竺・震旦・日本をカバーした仏教のエッセンスを充分に摂取した「鼻」を、新たに仏教の滑稽小説として捉え直すべきであろう。

【付記】初出誌と中国の簡体字を引用する際、漢字は日本の常用漢字に改めた。本稿は慈済大学「東方文化学術研討会」（二〇一三年五

[78] 「「羅生門」の表現方法：森鴎外「金貨」の影」（「上智大学国文学科紀要」1995 年 3 月、42-43 頁）

臺灣大學學術期刊資料庫

月四日）での口頭発表と、新生医護管理専科学校「応用英語・日本語教育」（二〇一三年八月七日）での口頭発表に加筆修正したものである。

臺灣大學學術期刊資料庫