

第一部門 〈哲学・思想に関する論文〉 入選論文

宮沢賢治と〈まこと〉の文学 ― 暁烏敏の受容を視野に収めて

下西善三郎

しもにし ぜんざぶろう
下西善三郎さん

[略歴]

年齢 59歳

住所 新潟県上越市在住

経歴 筑波大学大学院博士後期課程単位取得退学。

北海道教育大学函館分校（現函館校）講師・助教授、上越教育大学助教授を経て、現在、上越教育大学大学院教授。この間、附属中学校長、副学長、を歴任。日本古典文学、特に中世隠者文学、説話文学を専攻。

主論文 『西行 長明 受容と生成』（単著、勉誠出版、2005年12月）

『人と文学 兼好』（単著、勉誠出版、2005年7月）

「漱石と方丈記」（『日本文学』1983）

「芥川『好色』と平中好色説話」（『国語と国文学』1986）ほか。

[応募動機及びコメント]

『暁烏敏全集』（涼風学舎）第20巻・扉写真の、暁烏敏師のお顔が好きである。示寂される一年前（昭和28年、77歳）の撮影で、すでに視力を失われてからのもの、両のまぶたを穏やかに閉じられ、口元はキリッと、鼻筋はまっすぐに、弥陀仏のお顔そのものである。その人の名を冠した賞を頂戴する幸運を思い、ただ感謝の念をふかくするのみである。特別な節電の年の酷暑の夏に、「汗水流して」書きあげたものなので、思い入れも深い。日本の「3・11」に心を痛める、世界の多くの人々の「心の深部」の〈まこと〉は、暁烏敏の〈まこと〉、宮沢賢治の〈まこと〉に通底していると思っている。

〔梗概〕

【目的】 本稿は、賢治の宗教的思想基盤をめぐって、特に、これまでほとんど論じられてこなかった暁鳥敏の受容という観点から賢治の思想形成について再検討し、賢治の文学が我々に何を語りかけてくるのか、についてあきらかにすることを目的とする。

【方法】 具体的には、①まず、賢治が、暁鳥敏『歎異抄講話』を、どう読み、真宗の信仰をどう理解したか、「自利・利他」の観点から述べる。②次に、国柱会・田中智学の文芸観に、賢治がどう立ち向かったかをあきらかにする。③最後に、賢治の文学を「まことの文学」という概念で捉えかえし、賢治の文学が現代に問いかけてくるものをあきらかにする。

【結果】 その結果、次の諸点をあきらかにした。

①、大正五年（賢治二〇歳）頃までは、賢治における真宗また『歎異抄』との親和性は高かった。賢治は、暁鳥敏から父政次郎に送られた『歎異抄講話』を読み、よく理解した。だが、真宗が「往相廻向」（＝自己の救済）の側面を強く押し出しているようにみえたため、「衆生済度」という（利他）（＝他者の救済）に重きを置いていた賢治には、真宗が「あきたらず」思われたのである。

②、賢治は、田中智学（また日蓮）の「不惜身命」にひかれ、国柱会入会と共に智学への「絶対服従」を誓ったが、文学行為の上においては「断じて教化ノ文学タルベカラズ」という信念を貫き、「妙宗教化の述作」を主張する智学への文学的抵抗を果たしていた。

③、賢治が書こうとしたものは、「教化の文学」ではなく、「まことの文学」であった。賢治はそれを、「まこと」というやまとことば（概念）で表現したため、多義性を帯びることになった。すなわち、賢治における「まことの文学」とは、「仏」「真理」「道」「善」「信」「物語の現実」を多義的に含み込んだ文学である。それは、現今社会の経済至上主義と効率主義の加速度的進行に抗して、我々に深い問いかけと反省をうながしている。

はじめに

たとえば、「まことのみんなのさいはひのために」と、賢治童話の登場人物は、いう。「あなたの為なら、私なんか百ペンでも死にます。」というようなことばも発したりする。これは、いったい、何だろう。

我々は、賢治童話の登場人物のことばに、はっとさせられ、また、とまどいを覚える。これは何か。これは、賢治から我々への問いかけではないのだろうか。このとき、我々は、賢治が生きようとした思想への（共感）あるいは（違和）を感じとりつつ、賢治の思想的基盤、思想形成の道筋を理解したいという思いにとらえられている。

本稿では、賢治の宗教的・思想的基盤に何があり、賢治の文学が何を語りかけようとしているのか、その一端なりともあきらかにしたい。とくに、これまでほとんど論じられてこなかった暁鳥敏の受容に焦点をあて、賢治の思想的基盤の一端にふれてみたい。そのため、本稿は、以下のような手順をふむ。

①、大正元年（賢治一六歳）、『歎異抄』によせたという賢治の「全信仰」とは、何だったのか。具体的には、暁鳥敏『歎異抄講話』（*注）を、賢治はどう読み、真宗をどう理解したのだろうか。

②、大正七年（賢治二二歳）以降に顕著な、法華経および日蓮系の思想（国柱会田中智学主義）への傾倒は、何だったのか。大正九年（賢治二四歳）、国柱会入会とともに宣言した田中智学への「絶対服従」のなかで、賢治は、田中智学主義の文芸観にどう向きあってきたか。賢治の文学行為における反・智学の側面にふれてみたい。

③、最後に、以上の①、②の検討をうけて、「宗教的寛容」のなかにあつたとみられる賢治の文学の一面を、「まことの文学」という概念でとらえかえしてみたい。賢治の「まことの文学」は、我々に何を問いかけているだろうか。

(なお、賢治からの引用は、すべて、ちくま文庫版『宮沢賢治全集』(全一〇冊)による)。

一、暁烏敏『歎異抄講話』と賢治

宮沢賢治の幼少年期、彼を取りまく宗教的環境は、すでに浄土真宗であった。三歳の頃、賢治は、伯母のヤギが唱える親鸞の「正信偈」や蓮如の「白骨の御文章」を一緒に唱えたという(『堀尾年譜』二二頁)(注二)。三歳の賢治が、「無量寿如来に帰命し、不可思議光に南無したてまつる」(「正信偈」という文句や、「朝ニハ紅顔アリテ、夕ニハ白骨トナレル身ナリ」(「白骨の御文章」という文句の意味内容を当時において正確に理解しえたとは思えない。だが、繰り返される反芻は、賢治幼少年期の浄土真宗という宗教的環境を、賢治自身がそうとは気づかないまま、彼の心の深部に仕舞いこませることになったにちがいない。それを証するかのように、後年、「無意識の称名」が告白されている。明治四五年(賢治一六歳)、修学旅行中に単独行を許されたときのこと、父政次郎にこう書き送る。

「夕暮、確かなる宛も無き一漁村に至る道、小生は、淋しさに堪へ兼ね申し候 無意識に小生の口に称名の起り申し候」(明治四五・五三〇、父宛書簡四、全集九・一九頁)

そして、この半年後に、『歎異抄』への信仰が告げられるのである。賢治の日常生活や思想動向を心配する父に宛て、賢治は、次のように書き送った。

「御心配御無用に候 小生はすでに道を得候。歎異抄の第一頁を以て小生の全信仰と致し候。もし尽くを小生のものとなし得ずとするも、八分迄は会得申し候 念仏も唱へ居り候。」(大正元・一一・三、父宛書簡六、全集九・二四頁)

『歎異抄』の名はここに初めて出る。この賢治の信仰告白に、嘘はあるまい。「無意識下」の信仰が、ここに言語化(≡意識化)されているのだと考えてよいだろう。

では、なぜ、『歎異抄』であったか。

「宮沢政次郎書簡集」(注三)は、父・政次郎と暁烏敏との親交を示して、『歎異抄』と賢治を結びつける。

政次郎を中心に花巻で開催されていた「仏教講習会」(注四)の、明治三九年の講師は、暁烏敏であった。政次郎は、その年(明治三九)、東京に暁烏敏を訪れ、「夏期仏教講習会」の講師を懇請し、敏は承諾する(政次郎書簡一・栗原注(4)、二四七頁)。「御講話ハ一四日ノ午后ヨリ願上度都合ニ御座候」(明治三九・七・七、政次郎書簡二、二四八頁)という要請に応えて、暁烏敏は現地に赴く。この時、暁烏敏がおこなった講話内容は、『歎異抄』についてであった(政次郎書簡一・栗原「補注」、二四九頁)。

一〇歳の賢治は、この明治三九年の暁烏敏講話の際、「侍童の役を命じられ」て暁烏敏の傍らにいた(『堀尾年譜』二九頁)。敏は、「夜、政次郎長男賢治(十一歳)同甥豊蔵(九歳)直次同従弟嘉助と、小児となりて遊んだ(政次郎書簡二・栗原「補注」、二四九頁)。子供たちは、暁烏敏に親しみと好感をもって接し、敏また童心に帰って遊ぶ、という暁烏敏の徳性を示す一エピソードを成す(注五)。賢治もまた敏に親しみを抱いたことは疑えない。

それから五年後、明治四四年(賢治一五歳)四月、暁烏敏から政次郎に新著『歎異抄講話』が恵送された(政次郎書簡三九、二七九頁)。つまり、賢治が、例の「歎異抄の第一頁を以て小生の全信仰と致し候」(大正元年一月)と書き付ける以前、この著書を暁烏敏への親しみと共に読み、『歎異抄』への理解を深めていたであろうということである。

さらに、大正四年(賢治一九歳)には、八月一日から七日の一週間、賢治は、盛岡の願教寺で開かれた島地大等による「歎異抄法話」を聞く熱

心さであった(『堀尾年譜』六〇頁)。島地大等とは、かの『漢和対照 妙法蓮華經』を著した人物、賢治は、大正三年(一八歳)、この著を読んで「異常な感動を受け」「生涯の信仰をここに定めることになる」とされるものだが(『堀尾年譜』五五頁)(*注六)、島地大等その人は、浄土真宗西本願寺派の学僧、盛岡願教寺の住職であり、西本願寺派の奥羽布教監・島地黙雷の法嗣となった人である。大正五年四月四日の賢治書簡には、「汽車」の中で出会った「島津大等」のことが記され、「昨日、大等さんのところへ行って来ました」(高橋秀松宛書簡一五、三二頁)とあるなど、賢治はこの浄土真宗西本願寺派の学僧・島地大等に「敬愛の念」をもっていたことがうかがえる(*注七)。

こうして、賢治における真宗また『歎異抄』との親和性は、存外に高かったということが出来よう。しかし、この後、賢治は、法華経信仰に急速に傾いていく。賢治において、真宗また『歎異抄』は、何だったのか。

二、「あきたらず思ひます」

賢治の『法華経』への顕著な傾斜は、大正七年(賢治二二歳)にはじまっている(*注八)。

これまでの研究は、賢治の法華経信仰への傾斜を、父・政次郎との確執、「家業(質屋、古着商)」の継承への嫌悪、「長男」であることに由来する桎梏からの解放、などに求めてきた。たとえば、つぎのように。

「賢治の(法華経)との出会いがほとんど運命的なものとして賢治に感じられたのは、なによりもまず、それが賢治の意識の深部の(家)からの解放欲求によりしろを与えるものであったからである」(*注九) ここには、家と父からの離反、それが浄土真宗離れである、というふくみがある。しかし、なぜ法華経であり、賢治の真宗理解がどうであっ

たのが、明確ではない。

信仰教義上の問題としてみると、賢治の大正七年は、(家)の宗教たる浄土真宗のあり方が、(物足りなく)思われている。

「私の家には一つの信仰が満ちてゐます。私はけれどもその信仰をあきたらず思ひます」(大正七・六・二〇前後・保阪宛書簡七四、一一六頁)と賢治が言うのは、なぜか。

『歎異抄』第一節冒頭の「弥陀の誓願不思議にたすけられまゐらせて、往生をばとぐるなりと信じて、念仏まをさんとおもひたつ心の発るとき、すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり。」を、暁烏敏はつぎのように釈した。

「私どもはこの仏力他力にたすけられて往生をとぐるのである。往生とは仏の御国に往くことなり、生まるることなり。……いかようなことがあるうとも仏力住持して大安慰の境に、すなわち仏の境界に導き給うにまちがいはないというのが、この一段の大意である。」

『歎異抄講話』四六頁)

また、右に続く「弥陀の本願には、老少善悪の人を選ばず、ただ信心を要とすと知るべし」の句についても、暁烏敏は、次のように釈したのであった。

「この一句、『涅槃経』の「一切衆生悉く仏性を有す」の文、『華嚴経』の「奇なるかな奇なるかな一切衆生如来の智慧徳相を具す」という文の哲学的汎神論的義相をしごく手近く宗教的にいいあらわしたもので、この一句に積尊一代の説教が撰められておるといふてよい」(『歎異抄講話』五二頁)

これ以下、詳細に展開される暁烏敏の『歎異抄講話』を通じて、賢治は、浄土真宗・他力易行門の信仰をよく知ることになったはずである。にもかかわらず、賢治は、いう。

「私の信ずることくば今の時念仏して一人か生死を離るべきや」(父

宛書簡四四、六三頁)

父に宛てたこのことば(大正七・二・二)には、他力易行門の現実的効力の欠如感が語られ、応じて、自力聖道門への願望が潜められているようにみえる。なぜなのか。

政次郎の暁烏敏宛書簡(明治三九・九・三〇)に、政次郎の信仰内容が示されたものがある。

「日々夜々ノ行動妄念如何ニ无明ノ醉ノ強キモノカ愚病ノ我々ハ手モ付ケラレヌ次第二候 境ハ心ヲ移スモノカ弱キモノニ候 アラヒザラヒ発イテ見テモ名利ノ惡妄念ナラデハナキ我ニ折々御名ノ称ヘラルルモ不思議ニ候」(政次郎書簡八、二五四頁)

問題関心が「この私」つまり「自己の救済」にあることがわかる。

おそらく、賢治には、家の宗教たる真宗が、「往相廻向」(≡衆生が仏のことばを聞き、「仏」の境界に到達する過程。すなわち「自己の救済」)で語られ、「利他」としての「還相廻向」(≡「仏」の境界に達した衆生が、今度は仏として利他教化をおこなう過程。すなわち「他者の救済」)がよく主題化されることがない、という実態にみえていたのではないか(*注一〇)。家でも、父子との法論の場での議論内容の一つでもあったらうと推し量られる。すなわち、「自利・利他」のあり方の問題である。

三、「自利・利他」の問題

賢治には、「自己の救済」より以上に「衆生の済度」ということがつよく感じられている。大正一〇年(賢治二五歳)、賢治は友人に呼びかける。

「「まずは心は兎にもあれ」(大正一〇・一・中旬、保宛宛書簡一八一、二四九頁、傍線原文)

意味するところは、「焼身による衆生済度」である(*注一一)。また、つぎのようにもいう。

「「憐れな衆生を救はうではありませんか」(同右書簡、二五〇頁)

「我等と衆生と無上道を成ぜん、これをどこ迄も進ませう」(大正一〇・一・三〇、保宛宛書簡一八六、二五六頁)

なぜ、「「憐れな衆生を救はう」」なのか。「衆生済度」のために「如来の教誡に精を出すのが求法者」だ、という『法華経』の精神にかなうからである(*注一二)。そしてそれが、賢治の(他者のために)という志向性に響き合うからである(*注一三)。

しかし、「衆生済度」をいうのは、『法華経』ばかりではない。『歎異抄』にも流れている大乘の「自利・利他」の思想を、賢治は、どう受け止めたろうか。

『歎異抄』第四節「慈悲に聖道・浄土のかはりめあり。……浄土の慈悲といふは」を釈して、「暁烏敏は、いう。」

「まず自分が絶対無碍の仏とならねばならぬ。自分が仏の境界になつたならば、「仏は無碍自在の力を有し給うものなれば、思うままに衆生を済度することができる。」」(『歎異抄講話』一四三頁)

また、第五節「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり。いづれもいづれもこの順次生に仏になりてたすけさふらうべきなり。」についての釈文は、次の通りであった。

「今生における私どもの小さな心の働きで、とうてい孝養もできがたいのであります。ゆえに順次生すなわちこの次の生には、如来の御力によりて仏としていただいたうえで、「思うままに孝養も尽くさるるであろう」」(『歎異抄講話』一五三頁)

いわゆる親鸞の「「還相廻向」」である。だが、賢治には、「順次生すなわちこの次の生」においてなされる「衆生済度」では(遅い)と解されているのではないか。弥陀の本願たる「「撰取不捨」」の思想に寄り掛かりきれなかった理由のひとつである。

さらにまた、『歎異抄』「総結」に誤解を招きかねない一句が、ある。

「聖人のつねの仰おほせには、弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」(『歎異抄講話』五三三頁)

これを、もし賢治が「個の救済」としてのみ読み誤ったならば、賢治にとつて『歎異抄』は離れるべき書物となる。しかし、これについても、暁鳥敏は、

「ここに一つの疑問がある。如来の本願は一切衆生を済度するためではないか、それを親鸞一人のためと仰せられたのはどうしたものか。この疑問を解くのがやがて他力の信心の味わいをくわしく味わうことになるのである。……求めて、十方に満ちさせられたる如来救済の靈能本願他力のお謂いわれを聞信するときは、自分がその本願他力にとりまかれておる身であると気づくようになる」(『歎異抄講話』五五〇頁)

と述べているのであって、賢治が読み誤るはずがない。

おそらく賢治には、『歎異抄』の語りかける〈自利・利他〉の思想は、よく理解されていた。にもかかわらず、賢治は、「私はけれどもその信仰をあきたらず思ひます」(前掲・保苑宛書簡七四)というのである。

つまるところ、「衆生済度」のために今生において「如来の教誡に精を出すのが求法者」だという考えに傾斜していた賢治には、真宗の他力本願が、(今生での他者のために)という賢治の資質的原質性に響きかけてくる強さ(強引さ)において「あきたらず」感じられているのではあるまいか。

「他力本願」の主張は、まことにつつしみ深いといわねばならない。「その信仰をあきたらず思ひます」というその源は、そのつつしみ深さにあるのではないか。賢治は、そのつつしみ深さがもつ強さと厳しさに気づけないほどに、若かったということであろうか。

「勿体のない申し分ながらこの様な信仰(『家の真宗』はみんなの中に居る間だけです。早く自らの出離の道を明らめ、人をも導き自ら神力を

も具へ人をも法樂に入らしめる。」(大正七・六・二〇前後、保苑宛書簡七四、一一六頁)という賢治のことばには、出家願望、菩薩的能力の獲得、他者救済の意志、が語られている。すでに、「何とかして純な、真の人々を憐れむ心から総ての事をして行きたい」(大正七・三・二〇前後、保苑宛書簡五〇、七八頁)と言っていた賢治から、(今生での他者のために)という志向性が去ることはないのである。「聖道門の修業と云ふものは云へ」(大正七・四・二〇、保苑宛書簡五六、八六頁)にも、絶対他力によりかかりきれない賢治の姿が示されているよう。

要するに、賢治においては、弥陀の本願たる「摂取不捨の利益」への「信心」(『真宗信仰』は、「あの衣は身にあわぬから着ぬ」(*注一四)ということだったのだ、というほかない。とはいえ、それは、浄土真宗を否定するものではない。まして、賢治が、「念仏無間」などと日蓮(また智学)に乗じて言っているわけではない(*注一五)。

つまるところ、「衆生済度」という思想上の〈実践〉的な方途を今生現実に力強く訴えているのは、『歎異抄』の暁鳥敏ではなく、次節で述べる日蓮宗の改革者として登場していた田中智学である、と賢治には判断されたということである。具体的には智学が強く押し出す「不惜身命」の考え方が賢治を引き寄せる。そこを次に述べる。

四、田中智学、日蓮と「不惜身命」

大正九年(賢治二四歳)七月、「世界唯一の大導師日蓮大聖人ノ御前ニ捧ゲ奉リ」(大正九・七・二二、保苑宛書簡二六六、二三四頁)ということばを経、同年一二月には、「国柱会信行部」への入会を告げ、こう書く。

「最早私の身命は日蓮聖人の御物です。従って今や私は田中智学先生の御命令の中に在るのです。……今や日蓮聖人に従ひ奉る様に田中先生に絶対に服従致します。」(大正九・一一・二二、保苑宛書簡

今まで「日蓮主義者」という語を「烈しく嫌」っていたという賢治が、この時、友人保阪に国柱会入信を勧めるのは、「本当の日蓮主義者」（賢治によればそれは「田中智学先生」ということになる）に出会ったからである（大正九・一二月月上旬、保阪宛書簡一七八、二四五頁）。

田中智学は、『宗門乃維新』で力強く宣言する。

「所謂清新活気ノ信仰トハ何ゾヤ、『不惜身命ノ心地』是也、法華経ト 聖祖トガ吾人ニ命ジタル信ハ則チ是也。」（*注一六）

この「不惜身命」の思想が賢治の資質に訴えかける。逆に、賢治の資質が、これを身近に引き寄せたといってもよい。

しかも、賢治が「五度も読み返した」（*注一七）という田中智学述『本化妙宗式目講義録』の中の、「予嘗て「宗門の維新」において『信とは不惜身命なり』と釈した時、世間は肝を潰した様だが、本化妙宗の信は必ず不惜身命でなければならぬのである」（『日蓮主義教学大観』二八六九頁）（*注一八）という言、「大法のために身命を奉る、この覚悟が真の無疑なり、随順なり、決定なり、進取なり、淨心なりである」（同右、二九七〇頁）という言を確認し、忠実に従い、また、智学を通して日蓮の次のような考え方を学んだことであろう。

『御義口伝二日ハク、……所詮日蓮等の類、南無妙法蓮華経と唱え奉る者、捨是身已也、不惜身命の故也、云々……』（『日蓮主義教学大観』二九八三頁。「捨是身已」は「是の身を捨て已る」の意（*注一九）

賢治は、智学に導かれつつ「不惜身命」（＝「大法のために身命を惜しまず」）の思想を受容する。賢治の資質的志向性がそれを迎え入れた。

日蓮宗の宗門の改革者として登場した田中智学の言説は、およそ激烈である。主張としても強く映る。そんな智学に賢治は「絶対服従」をちかったのである。

五、文学行為に於ける反・智学

しかし、「絶対服従」をいいながらも、文学行為において、かならずしも智学に従順ではなかったと考えられるふしが存する。智学の「述作論」は、次のようなものであった。

「小説、隨筆、論文、韻文、何を書いても、すべて之を靈化して、本化の大道を世に發揮し宣揚する方便とせんと態度でかかねばならぬ。……況して本化の徒は、この宇宙間に於ける、最大幽妙の大文字、大文学たる法華経の美想、一閻浮提第一の聖人、全世界最も悲壯の経歴に富める唯一救主の 日蓮大士の美蹟を謳歌し讚歎し発揚すべき大責任あるものではないか」（『日蓮主義教学大観』六五〇六九頁）

「我等はこの本化瀝血の大梵音を謳ふ能はずして何を謳ふべきであるか、我等の努めからは、童謡にしても伝ふべきでないか、「念仏無間」の如き大慈悲深妙の理義情操を謳ふことの出来ない、屑々たる小文学者どもがこの日本の人心を惑乱し、日に浅薄に導きつゝあるのである。」（同右、七二頁）

要するに智学は、「本化妙宗」の教化のためにすべての「述作」はあるといっている（に過ぎない）。

晩年の賢治が、『雨ニモマケズ手帳』（使用時期は昭和六年十月月上旬から年末か翌年初めまでと推定）全集一〇・三六頁）に「筆ヲトルヤマツ道場觀／奉請ヲ行ヒ」（全集一〇・七五頁）と書き付けたため、そこに注目して国柱会の高知尾智耀はいう。これは、「国柱会所定の妙行正軌によって御修行するその順序」に一致する。そこで、「宮沢賢治にとっては、創作に従事するのは、妙法曼荼羅に対し奉り御修行するのと同じ心地に住して筆をとる」ことであって、「かくして出来上がるものが、彼の法華文学である」

だが、注意しなければならないのは、その『手帳』の同じ頁に、つぎのようにあることである。高知尾智耀はこの部分にはコメントしない。

「断ジテ／教化ノ考タルベカラズ！／タゞ（正直ニ）純真ニ／法
樂スベシ。タノム所オノレガ小才ニ非レ。タゞ諸仏菩薩ノ冥助
ニヨレ」（全集一〇・七五頁）

賢治が書き付けた、「断ジテ／教化ノ考タルベカラズ！」ということばは、重い。なぜなら、かの智字は、「妙宗教化のための文学」をこそ主張していたのだから。

とすれば、これは、智字からの呪縛を解きほどこいてきた賢治の文学行為に於ける、「自負」の表明なのではあるまいか（*注二）。『雨ニモマケズ手帳』の有名な文句「高知尾師ノ奨メニヨリ／法華文学ノ創作」のことばに続けて、

「名ヲアラハサズ／報ヲウケズ／貢高ノ心ヲ離レ」（全集一〇・七三頁）と書き付けられている内容は、賢治自身におけるこれまでの文学行為を支えてきた信念そのものであったろう。

実際、『雨ニモマケズ手帳』以後も、賢治最晩年の主要な仕事は、『文語詩稿』の推敲作業であった。それは、「客観的観照的な叙法を通して情感を定着させて行く」（全集四、「解説」四八〇頁）といった体をなすもので、たとえば「国柱会」と題される未定稿詩（全集四・二六三頁）では、国柱会すらもが冷静に対象化されている。むしろ、『法華経』卷七常不軽菩薩品に材を取った「不軽菩薩」と題するような一編もある（全集四・二九一頁）。だが、これとて「本化妙宗を教化するため」というようなものではない。「タゞ（正直ニ）純真ニ／法樂」を得た喜びの表現というべきであって、「妙宗の教化」という目的なものからは遠い。

賢治の「断ジテ／教化ノ考タルベカラズ！」ということばは、さきに掲げた智字の言説（「本化瀝血の大梵音を謳ふ能はずして何を謳ふべきであるか」等）への文学的抵抗として、ある。それは、「下降の生」を営む賢治にお

ける、実生活上の智学的実践とは異なったものだ。

「賢治にとって、質・古着商の番台に坐っていることは〈実践〉の絶対性からは遠く外れたことだと考えられていた。田中智字の浅薄な〈実践〉の概念を、賢治は自身の痛みとして過剰にひきよせたのである。」（*注三）

実生活上の営みとしてはそうであったかもしれない。しかし、文学上の〈実践〉のこととしては「田中智字の浅薄な〈実践〉の概念」を我が身に引き寄せることはしなかったのである。

六、〈まこと〉の文学〈一〉 〈まこと〉の「道」

賢治の文学は、「教化の文学」ではない。却って、賢治からの問いかけである。我々は、賢治の問いかけを賢治とともに問う。賢治の問いを問うなかに、我々は、賢治の文学に〈まこと〉を発見する（してきた）のではない。たとえば、つぎのような読み取りにおいて。

『手紙 一』（大正七年頃）に「まことの道」という表現が出る。「よい心を起こした竜は、「いまこのからだをたくさんの虫にやるのはまことの道のためだ。いま肉をこの虫らにくれて置けばやがてはまことの道をこの虫らに教へることが出来る。」と考えて我が身を「虫」に与える（全集八・三六九頁）。

ここで、「まことの道」とは、何か。出典たる『大智度論』の原文に照らせば、それは、「仏道」であった（*注三）。「竜」の「身施」（＝菩薩行）がここでの具体的内容である。ただ、ここでは、「仏道」ということばが、古くから存する「まことのみち」という和語に〈翻訳〉されて我々のまにに差しだされたことにも留意しておきたい（後述）。

『手紙 一二』（大正七年頃）をみよう。王の求めに応じてガンジス河を逆さに流させる奇跡を演じたのは、「一人のいやしい職業の女」であった。

「女」はいう、「陛下よ。私を買って下さるお方には、おなじくつかへます。……ひとりをつとびひとりをやしませせん。陛下よ、このまことのごころが今日ガンヂス河をさかさまにながれさせたわけでございます。」(全集八・三七二頁)。

ここでの「まことのごころ」とは、何か。ここに流れている思想は、一切の菩薩・衆生に「敬い」を捧げ続けた「常不軽菩薩」の思想である。そして、常不軽菩薩とは、過去世の「釈尊」であった(*注二四)。

これらによれば、賢治においては、「仏」「菩薩行」として示されるものが、(まこと)であり、(まことのごころ)である。すると、(まことのごころ)が、次のような形でも示されているのを発見する。

『銀河鉄道の夜』のなかの印象的な挿話、「バルドラの蠍」の祈りは、何か。

「どうか神さま。私の心をごらん下さい。こんなにむなしく命をすてずどうかこの次にはまことみんなの幸のために私のからだをおつかひ下さい。」(全集七・二八七頁)

これを受けて、ジョバンニは、カンパネラに語りかける。

「僕はもうあのさそりのやうにほんたうにみんなの幸のためならば、僕の中からだなんか百べん灼いてもかまはない」(全集七・二九二頁)

「自身の身体」をさしだして(他者のため)にと願う「バルドラの蠍」も、同意するジョバンニも、(まことのごころ)の実践(＝菩薩行)を念じている。そしてこれは、賢治童話の初期からみられるもので、『よだかの星』でも、「よだか」は、「お日さん」にこう言う。

「どうぞ私を連れてって下さい。灼けて死んでもかまいません。わたしのやうなみにくいからだでも灼けるときには小さな光を出せずせう」(全集五・八八頁)

「よだか」は、その後、四方の「お星さん」にも頼み込み、「灼けて死

んでもかまいません。」を繰り返す。その繰り返すには、「わたしのやうなみにくいからだでも灼けるときには小さな光を出せず」という内容が、いつもこめられている。

「よだか」の願う「灼けるときの小さな光」とは、(他者のため)の光明である。我々は、そこに、(他者のため)(みんなの幸のため)を願う(まことのごころ)をみる。

すると、「めくらぶだう」の「虹」に対する発言も、(まことのごころ)の発露である。

「あなたがもし、もっと立派におなりになる為なら、私なんか百べんでも死にます。」(『めくらぶだうと虹』全集五・一一二頁)

あるいはまた、(寒さの夏)の到来で凶作が懸念された年、気温上昇のために計画された「カルボナード島」爆破の、「最後の一人はどうしても逃げられない」仕事を、「二七歳のブドリ」がすすんでひきうける(『グスコブドリの伝記』全集八・二六九頁)。あまりにみやすい(自己犠牲)の設定であるが、「バルドラの蠍」の祈り(＝まことみんなの幸のために)と同じである。

さらに、こんな細部にも、我々は、賢治の(まこと)をみるだろう。

『銀河鉄道の夜』の一場面、「冰山にぶつかって船が沈」み、その犠牲者となった「青年」(キリスト者と思しい)から「北の海」での話を聞いて、ジョバンニは、こんなふうにかんがえる。

「その冰山の流れる北のはての海で、小さな船に乗って、風や凍りつく潮水や、烈しい寒さとたたかって、たれかが一生けんめいはたらいてゐる。ぼくはそのひとにほんたうに気の毒でそしてすまないやうな気がする。ぼくはそのひとのさいはひのためにいったいどうしたらいいのだらう」(全集七・二七四頁)

名も知らず会ったこともない、手の届く範囲にもない「たれか」に対して、「気の毒でそしてすまない」と感受するジョバンニ。自身の世間

的・社会的な「責任」をもって処することのできる範囲を超えて、賢治の主人公は、物思いをする（少年だから、とはいまい）。

「他者」の苦しみを苦しみ、かつ、悲しむジヨバンニの感性は、「利他的」であろうとする賢治の内部における「まこと」をよく示しているにちがいない（*注二五）。

七、〈まこと〉の文学／2 和語〈まこと〉の多義性

賢治における〈まこと〉は、どこから来るか。「タゞ（正直ニ）純真ニ／法楽スベシ。タノム所オノレガ小才ニ非レ。タゞ諸仏菩薩ノ冥助ニヨレ」（前引『雨ニモ負ケズ手帳』に代表されるような、賢治の宗教的資質が賢治の〈まこと〉の根源であるにちがいない）。

だから、賢治において、〈まこと〉は、一義的である。すなわち、「仏」「無上菩提心」あるいは具体的行為としての「菩薩行」が、賢治の意味する〈まこと〉である。だが、賢治は、それを、古くからある〈まこと〉というやまとことば（概念）で表現した。そこに、〈まこと〉は、〈多義性〉を帯びることになった。〈まこと〉という概念の包括範囲が拡大するのである。

（1）「学者アラムハラド」は、「街のはずれの楊の林の中」の塾で、生徒みんなに「人がなんとしてもそうしないでゐられないことは一体どういふことだらう」と問いかける。セララバアドが最後に答える。「人はほんたうのいゝことが何だかを考へないでゐられないと思ひます。」と。学者アラムハラドはこう受け止める。「うん。さうだ。人はまことを求める。真理を求める。ほんたうの道を求めるのだ。」と（『学者アラムハラドの見た着物』全集六・二二四頁）。

セララバアドには、「ほんたうのいゝことが何だか」が、実は了解されてはいない。だからこそ「考へないでゐられない」という。だが、学者

アラムハラドは、セララバアドの未了解をうけとめずに、大人の「学者」として、それは「まこと」だ、「真理」だ、「ほんたうの道」だ、と応答する。「善を愛し、道を求め」ること（同上・二二四頁）、これが、塾生に与えたアラムハラドの回答である。

だが、セララバアドはさらに問い返すことになるだろう。「ほんたうのいいこと」＝「まこと」＝「真理」＝「道」＝「善」とは、何だろう、と。我々もまた、〈まこと〉とは「真理」「道」「善」だという了解を得つつ、その中身をさらに問うことになる。

（2）『銀河鉄道の夜』の「初期形第三次稿」（全集七・五五四頁）、そこに登場する「ブルカニロ博士」のことはをみよう。

「みんながめいめいじぶんの神さまがほんたうの神さまだといふだらう、けれどもお互ほかの神さまを信ずる人たちのしたことでも涙がこぼれるだらう」

ここには、賢治における宗教的シンクレティシズム（重層主義）というべき〈寛容〉をみることができる（*注二六）。すなわち、賢治は、宗教的寛容の上に、〈まこと〉とは、神仏を「信ずる」行為そのもの、そこに発する行為の尊さこそが「信」であるとし唆している。

だから、賢治の宗教的寛容は、「わが浄土真宗は信（＝信ずる）の宗教に属し」という暁鳥敏の、「悟りの宗教は頭の宗教である。信の宗教は胸の宗教である」（『歎異抄講話』四二四頁）というような「信の宗教」のあり方を、行為としても内容としても「信」としてよく了解していたはずである。

（3）今ひとつ、賢治の〈まこと〉とは、〈物語の現実〉でもあったことを確認しておこう。

『注文の多い料理店』『広告文』の、その「特色」に、次のようにある。

「これらは決して偽でも仮空でも窃盗でもない／……たしかにこの

通りその時心象の中に現はれたものである。故に、どんなに馬鹿げてゐても、難解でも必ず心の深部に於て万人の共通である。」(全集 八・六〇一頁)

賢治がいつているのは、「偽」に対する「真」ばかりではない。「心象」に現れた〈物語の現実〉が「心の深部に於て万人」に「共通」するものであること、それは〈物語の現実〉が〈まこと〉であることを意味する。なぜなら、それは、「おしまひ、あなたのすきとほつたほんたうのたべもの」(『注文の多い料理店』「序」、全集八・一六頁)となるからである。すなわち、賢治の〈まこと〉とは、「ほんたうのたべもの」としての〈物語の現実〉でもあった。

以上によつて、宮沢賢治における〈まことの文学〉とは、へ「仏」^{まこと}「真理」^{まこと}「道」^{まこと}「善」^{まこと}「信」^{まこと}「物語の現実」^{まこと}を多義的に含み込んだ文学としてあった。それは、賢治にまといつく〈法華文学〉^(注二七)という呼称を含み込んで成立する、賢治の文学の一つのありようだったと言えるのであるまいか。賢治の〈まこと〉には、諸仏典からの教養、大乘仏教の素養がすべて生きてゐる。少なくとも、賢治の文学行為の上においては、もはや、日蓮宗だの真宗だのの区別は、超えられてゐるのではあるまいか。

賢治は、我々を〈まこと〉の文学に導く。我々もまた、賢治の核心を求めて、〈まこと〉の文学に至りつく。我々は、賢治の一面痛ましい生涯と豊饒の文学に思いを寄せつつ、賢治の核心に、〈誠実〉^{まこと}を見出ししてきたと言つてもよいだろう^(注二八)。

むすびにかえて

松永伍一が、暁鳥敏『歎異抄講話』(講談社学術文庫版、一九八一・八)の巻頭に、宮沢賢治を引用している。

「曾てわれらの師父たちは乏しいながら可成楽しく生きてゐた／そこには芸術も宗教もあつた／いまわれらにはただ労働が生存があるばかりである／宗教は疲れ(て)近代科学に置換され然も科学は冷たく暗い」

引用されたものは、『農民芸術の興隆』(全集一〇・二七〜二八頁)である。松永はいう、「大正十五年(一九二六)のかれ(賢治)の状況認識は、五十数年後のいまも新鮮で説得力をもつ。／日進月歩の科学は、合理という魔術性と便利という実効性を通じて、人間から信仰をふり払いつつある。」(『歎異抄講話』松永「賛序」、三頁)と。

現今社会の経済至上主義と効率主義の加速度的進行は、さらにも「人間から信仰をふり払い」、賢治の「状況認識」は、現実の予言となつて、現代の「今」を覆つてゐる。

我々は、たつた今でも全世界の片隅でおこつてゐる不幸な現実(内紛、戦争、自然災害、人工災害、飢餓等)を、知つてゐる。同時に、全世界の片隅で生起してゐる不幸な現実のすべてを、我々自身の現実として実体的に共有できるものではないことをもまた、我々の冷静な頭はよく知つてゐる。

しかし、賢治童話の登場人物たちは、そこにこそ鋭敏な反応を示す。賢治の〈まことの文学〉は、我々日常生活人としての意識下に潜む冷酷性を撃つ。〈利他〉、〈献身〉、〈他者〉の痛みを我が痛みとして引き受けてしまふ感性、それらにおいて示される〈まことのこころ〉、それが、賢治童話の人物たちが負う〈哀しみと優しみ〉として我々に感得される。我々は、その〈哀しみと優しみ〉を賢治からの深い問いかけとして共有するのである。賢治から我々に手渡されたバトンには、きつとこう書かれてゐる。——「人はほんたうのいゝことが何だかを考へないであらねない(セララバアド)」。

注

- (一) 『歎異抄講話』は、明治三十六年一月から明治四三年十二月までの「稿」をまとめたもの。「序」に明治四四年三月二日の日付がある。本稿では講談社学術文庫版、一九八一・八、による。
- (二) 堀尾青史編『宮沢賢治年譜』筑摩書房、一九九一・二。以下、『堀尾年譜』と略称する。
- (三) 政次郎の書簡は、すべて栗原敦の「編注」にかかる「宮沢政次郎書簡集」による。『日本文学研究資料叢書 宮沢賢治Ⅱ』有精堂、一九八三・二、所収。
- (四) 政次郎は、明治三七年(第六回)からは「仏教講習会」となし、政次郎自身が「講師交渉、接待その他経費の大部を負担して」いた(『堀尾年譜』二七頁)。
- (五) 敏の子供好きは、「小兒は宗教の人である」に関連する(『歎異抄講話』四四二頁)。
- (六) これは、『法華経』の出会いとして語られる常だが、確かな証拠があるわけではない。
- (七) 島地大等については、上田哲『宮沢賢治 その理想世界への道程』一九八八・一一改訂版、三五一〜三五二頁による。
- (八) 大正七年二月二日、「元来小生の只今の信も思想も父上の範囲を出で申さず書籍とてもみな父上の読み候もののみを後に拾い読み候ものに御座候」(父宛書簡四四、六二頁)とあるものの、「法華経の心をも悟り奉り……支那印度にもこの経を広め奉るならば……」(同書簡、六三頁)と書くようになる。「私一人は妙法蓮華経の前に御供養願上候」(同・二・二三、父宛書簡四五、六七頁)。その後も、「至心に帰命し奉る万物最大幸福の根源妙法蓮華経……南無妙法蓮華経と叫ぶときには世界と我と共に不可思議の光に包まれるのです」(大正七・三・二〇、保阪嘉内宛書簡五〇、七九頁)。なお日蓮が「私の遠い先生」とも呼ば

- れる(同書簡、七八頁)。「至心ニ妙法蓮華経ニ帰命シ奉ルモノハヤガテ総テノ現象ヲ吾ガ身ノ内ニ盛り、十界百界諸共ニ成仏シ得ル事デセウ」(大正七・四・一八、成瀬金太郎宛書簡五五、八五頁)など。
- (九) 見田宗介『宮沢賢治 存在の祭りの中へ』岩波書店、一九八四・二、二一〇頁。なお、上田哲(注七の書)は、賢治の真宗への反発を「当時の新宗教団幹部の宗教家らしからぬ生活」(具体的には「大谷光瑞」)に求めている(三五三頁)。
- (一〇) 親鸞の「往相廻向」「還相廻向」については、出雲路修『親鸞(こ)とば』の思想』岩波書店、二〇〇四、一一、三四〜四二頁、を参照。『歎異抄講話』四六二頁にも言及がある。
- (一一) 私見では、『撰集百縁経』巻第四、または『菩薩本生鬘論』巻第二の「兎王の焼身供養説話」を出典とする可能性が高い。
- (一二) 坂本幸男・岩本裕によれば、「自利と利他という二つの概念を最も明確に区別して表現している」のが『法華経』譬喩品第三であり、「世間に対する憐れみから、多くの人間の幸福と安楽のために」一切の衆生の完全なさとりのために「如来の教誡に精を出すのが求法者であるという」とある(『法華経 上』岩波文庫、一九七六・一〇改訂版、三六〇頁)。
- (一三) 賢治の母イチは、「幼兒を寝かしつけながら」ひとというものは、ひとのために何かしてあげるために生まれてきたの」といつも語り聞かせたという(『堀尾年譜』一五頁)。
- (一四) この譬喩は、暁鳥敏による。敏は、宗教上の「廃立」について「衣」の「品質」の問題ではなく、「身にあうか、あわないか」という譬喩で説明している。『歎異抄講話』三〇九頁。
- (一五) 『歎異抄講話』では、「他宗を貶し」た日蓮について穏やかに述べられている。三〇九頁。
- (一六) 田中智学『宗門乃維新』師子王文庫事務所、大正三・五、第七版、五頁。

(二七) 関登久也『賢治随聞』角川選書、一九六九・二、九五頁。

(二八) 旧称『本化妙宗式目講義録』は、「明治三十七年冬より分冊発行し、同四十三年春に至りて完結」(『日蓮主義教学大観の発行の緒言』)。分冊本未見。引用は、復刻版『日蓮主義教学大観』真世界社、一九九三・一一、による。

(二九) 工藤哲夫『賢治考証』和泉書院、二〇一〇・三、に言及がある。賢治が「捨身」を誤って理解していた可能性に触れている。一八一頁。

(三〇) 『国柱会HP』「宮沢賢治」の項、「故高知尾智耀講師「宮沢賢治の思ひ出」五頁。

(三一) 丹治昭義『宗教詩人 宮沢賢治』中公新書、一九九六・一〇、二三―五頁、には、「雨ニモマケズ」を論じつつ、「彼はここで新たな誓いを立てた」という。が、賢治の文学行為に於ける反・智学の覚悟を考えてもいいのではないか。

(三二) 見田宗介『宮沢賢治 存在の祭りの中へ』岩波書店、一九八四・二、二―四頁所引、平尾隆弘の言。

(三三) 出典の指摘は、古宇田亮延「手紙 一」について『賢治研究』五号。

(三四) 『法華経』巻七・常不軽菩薩品第二十。いわゆるジャータカ(本生譚)である。

(三五) 賢治の鋭敏な感性については、たとえば大正七年五月一九日賢治書簡六三など。なお、賢治の「献身」「自己犠牲」のこころを「病理的」と片づけてよいものだろうか。矢幡洋『賢治の心理学』彩流社、一九九六・九、三七頁、は、「賢治の「献身」や「自己犠牲」は、「愛されない私」という痛ましい自己規定の上に形成されたものである。」という。

(三六) 上田哲『宮沢賢治 その理想世界への道程』(明治書院、一九八八・一一改訂版)は、賢治における「神秘的な、一種の宗教的シンクレティズム(重層主義)」(三二二頁)を指摘している。キリスト教の受容も論

じられている。

(二七) 「法華文学」に、短く定義を与えることは難しい。上田哲(注二六)の書は、高知尾智耀と賢治が「『法華文学』という」同じことばを使っているながら、両者はそれぞれ違った概念をもって語り」と指摘する。だが、「法華文学」については、「『法華経』の信仰をもった作者が、その信仰のやむにやまれぬ発露として表現された芸術作品」であった(五六―五七頁)と智耀の言によりかかって限定的にとらえているのは如何。強いて言えば、「法華文学」とは、法華経のみに限定されない一つの喩的呼称(語義矛盾だが)であって、むしろ「妙宗の教化」とはまたべつな、読者の心に届く豊かな宗教情操を含んだ(まこと)からの贈り物、というほどの意味として捉えておくのがよいのではあるまいか。

(二八) 昭和八年(賢治三七歳)九月、永眠する一〇日前、「慢」・「私のかういふ惨めな失敗」・「自分の築いてゐた蜃気楼」(昭和八・九・一一、柳原宛書簡四八八、五九七頁)という賢治の痛ましい自己総括にも、賢治の〈誠実〉が現れている。なお、「下根の凡夫」(『歎異抄』第一二節)の自覚の中に、生ずる迷見と戦いながら弥陀の「信」を生きていた三〇代半ばの暁鳥敏にみるべきも、熱い〈誠実〉というものである。若き暁鳥敏(『歎異抄講話』刊行時、三五歳)は、「傲慢な、横着な、名譽心の強い、しようのない男」(『歎異抄講話』「序」六頁)、内なる「迷倒の見」(同上、二八八頁)、「信後」の疑い(同上、三四三頁)、を「よく自覚する人であったが、まさにその「下根の凡夫」たる自覚こそが若き暁鳥敏の信仰の起点(＝基点)であった。

(以上)