

宮澤賢治とその宗教的世界 ——法華經的世界とイーハトーヴ——

熊 田 健 二

I

宮澤賢治の創作活動が「法華經文学ノ創作」¹⁾を目的とするものであったことは周知の事実である。

法華經自体、文学的性格が著しい經典であり、また平安時代以降の文化・文学に大きな影響を与えている。しかしインドで成立した法華經に描かれた仏土の情景・イメージは日本人の自然観とは異質であり、平安期以降法華經に基づき多くの歌（釈教歌・法華經二十八品歌）が作られたにも拘わらず、そこに表現された世界は仏典の描く世界と（少なくとも表現上は）大きく異なるものであった²⁾。

法華經における仏国土の荘嚴な情景の描写の例を次にあげる。いずれも「見寶塔品」の文であるが、a. は多宝仏の宝塔の描写、b. は十方仏土の情景、c. は多宝塔の涌出により変じて清浄の地となった娑婆世界の姿である。引用は賢治の信仰に大きな影響を与えた島地大等の『漢和対照妙法蓮華經』による³⁾。

- a. 爾の時に佛前に七寶の塔あり。(中略)種々の寶物をもつて、之を莊校せり。五千の欄楯ありて、龕室千萬なり。無數の幢幡、以つて嚴飾となし、寶の瓔珞を垂れ、寶鈴萬億にして、其の上に懸けたり。四面に皆、多摩羅跋梅檀の香を出して、世界に充徧せり。その諸の幡蓋は、金、銀、瑠璃、硨磲、瑪瑙、真珠、玫瑰の七寶を以つて合成せり。高く四天王宮に至る。(S. 309.)
- b. 彼の諸の国土は、頗黎をもつて地と爲し、寶樹寶衣、以つて莊嚴と爲して、無數千萬億の菩薩、其の中に充満せり。遍く寶幔を張り、寶網を上に羅けたり。(S. 314.)
- c. 時に娑婆世界、即ち變じて清浄なり、瑠璃を地と爲して、寶樹莊嚴せり、黄金を繩と爲して、以つて八道を界ひ、諸の聚落、村營、城邑、大海、江河、山川、林藪無く、大寶の香を燒き、曼陀羅華徧く其の地に布き、寶の網幔を以つて、其の上に羅け覆ひ、諸の寶鈴を懸けたり。(S. 315.)

すなわち法華經の仏国土——あるいは古代インド人の理想郷観——は、金・銀・瑠璃・真珠等の燦然と輝く七宝をもつて飾られ、頗黎もしくは瑠璃を地とする硬質な美の世界であり、そこには山川林藪等の自然は存在しない。自然は移ろいゆくもの、無常なるものあり、常住不変の仏土を構成するものではありえない。仏土は唯変化することなき硬質の貴金属・宝石によ

1) 『雨ニモマケズ手帳』(小倉豊文『「雨ニモマケズ手帳」新考』東京創元社、S. 246)

2) 上垣外憲一「仏典のレトリックと和歌の自然観」(国際日本文化研究センター紀要『日本研究』第7集、1962. 9)

3) 本稿での『漢和対照妙法蓮華經』(以下、島地『法華經』と略記)の引用は第28版(1928(昭和3)年)による。

て構成されるのである。

これに対し、日本人が法華経の世界を詠じた釈教歌が描きだす情景はこれと全く異なる。試みに島地大等の『漢和対照妙法蓮華経』に収録されている「法華歌集」⁴⁾から「寶塔品歌」の若干の例を示す。

大空にたからの塔のあらはれて法のためにぞ身をば分けける	赤染衛門
月もさぞ照りまさりけん驚の山みたびきよめし跡のひかりは	大江定秀
いでて入る驚の高嶺の夕つく日ひかりならべて空にこそすめ	慶雲法師
苔のにはを玉の砌に敷きかへてひかりをわかつ峯のつきかけ	法眼源承

すなわち法華経に基づきながらその情景を日本人が歌に詠むとき、本来の宝玉の輝く硬質の美の世界は僅かに「玉の砌（敷石）」という表現を僅かに残すのみで、夕日・月影・苔の庭等の古来和歌に詠まれてきた自然の情景に置き換えられてしまうのである。それは浄土教芸術において、七宝に荘厳された楼閣を中心とする阿弥陀佛国を描く中国で成立した伝統的な浄土変相図に対し、日本独自の浄土教美術として、山の端にかかる夕日（あるいは月）という自然の情景からイメージされた山越阿弥陀来迎図がつくられたことと揆を一にする。

II

宮澤賢治は「石コ賢さん」と家族から呼ばれた⁵⁾程、石・鉱物に対して関心をもっていた。したがって、法華経に描かれた仏国土の様相は、賢治にとって何等違和感はなかったと考えられる。事実、賢治の作品『ひかりの素足』⁶⁾の中には法華経と同様な仏土の敘述が見られる。『ひかりの素足』は雪の峠で弟檜夫を抱きかばいながら遭難した少年一郎のいわば臨死体験を描いた作品である。兄弟はその生死のさかい、〈うすあかりの國〉において「小さな瑪瑙のかげらのやうなもので出来てゐて、行くものの足を切る」野原を地獄の獄卒の鬼に追われてさまよう。鬼の鞭から弟をかばおうとした一郎に「どこからか、「によらいじゅりゃうぼん第十六」といふやうな語がかすかな風のやうに」聞こえる。一郎が「によらいじゅりゃうぼん」（如来壽量品）という語を「繰り返してつぶや」くと〈光のすあし〉の人——如来——が現れ、仏国土が現成する。

今までの赤い瑪瑙の棘ででき、暗い火の舌を吐いてゐたかなしい地面が、今は平らな平らな波一つ立たないまつ青な湖水の面に変りその湖水はどこまでつづくのかはては孔雀石の色に何條もの美しい縞になり、その上には蜃気樓のやうにそしてもつとはっきりと沢山の立派な木や建物がじっと浮んでゐたのです。それらの建物はずうっと遠くにあったのですけれども見上げるばかりに高く青や白びかりの屋根を持ったり、虹のやうないろの幡が垂れたり、一つの建物から一つ建物へ空中に真珠のやうに光る欄干のついた橋廊がかかったり高い塔はたくさんの鈴や飾り網を掛けそのさきの棒は、まっすぐに高くそらに立ちま

4) 「法華歌集」の収録は1915（大正4）年増補第5版以降である。

5) 宮澤清六「兄賢治の生涯」（大島宏之編『宮澤賢治の宗教世界』北辰堂（以下『宗教世界』と略記）所収）S. 5.

6) 賢治の文学作品（童話、詩）の引用は、『ちくま文庫版 宮沢賢治全集』（筑摩書房）により、巻数のみを記す。

した。それらの建物はしんとして音なくそびえその影は実にはっきりと水面に落ちたのです。

またたくさんの樹が立ってゐました。それは全く宝石細工としか思はれませんでした。はんの木のやうなかたちでまっ青な樹もありました。楊に似た木で白金のやうな小さな実になってゐるのもありました。みんなその葉がチラチラ光ってゆすれ、互にぶつつかり合つて微妙な音をたてるのでした。(中略)

ところが一郎は俄かに自分たちも又そのまっ青な平らな湖水の上に立ってゐることに気がつきました。けれどもそれは湖水だつたでせうか。いいえ、水ぢやなかつたのです。硬かつたのです。冷たかつたのです。なめらかだつたのです。それは実に青い宝石の板でした。板ぢやない、やっぱり地面でした。あんまりそれがなめらかで光ってゐたので湖水のやうに見えたのです。

一郎は、弟と別れ、「もとの世界」・生の世界に戻る。しかし彼がかいま見た世界・仏国土は、法華經の文そのままに描かれている。

法華經の仏国土の敘述との関連で今一つ注目すべき作品に『十力の金剛石（虹の絵具皿）』（全集5）がある。ある朝、二人の少年が虹を追つて森の奥深く入る。

そして二人はまはりを森にかこまれたきれいな草の丘の頂上に立ってゐました。

ところが二人は全くおどろいてしまひました。あられと思つたのはみんなダイヤモンドやトパスやサファイヤだつたのです。おゝ、その雨がどんなにきらびやかなまぶしいものだつたでせう。

雨の向ふにはお日さまが、うすい緑色のくまを取つて、まっ白に光ってゐましたが、そのこちらで、宝石の雨はあらゆる小さな虹をあげました。金剛石がはげしくぶつつかり合つては青い燐光を起しました。

その宝石の雨は、草に落ちてカチンカチンと鳴りました。それは鳴る筈だつたのです。りんどうの花は刻まれた天河石^{アモジストン}と、打ち劈かれた天河石で組み上がり、その葉はなめらかな珪孔雀石^{フリソコラ}で出来てゐました。黄色な草穂はかがやく猫睛石^{キャッツアイ}、いちめんのうめばさうの花びらはかすかな虹を含む乳色の蛋白石、たうやくの葉は碧玉、そのつぼみは紫水晶^{アメシスト}の美しいさきを持ってゐました。そしてそれらの中で一番立派なのは小さな野ばらの木でした。野ばらの枝は茶色の琥珀や紫がかつた靨^{アゴナイト}石でみがきあげられ、その実はまっかなルビーでした。

もしその丘をつくる黒土をたづねるならば、それは緑青か瑠璃であつたにちがひありません。

しかしこの仏国土そのままの輝きに満ちた〈ひかりの丘〉にあつて、宝玉の輝きによそわれながら花や草は悲しい歌を歌う。「何がそんなにかなしいの」の問に對し、花たちは「十力の金剛石」がまだ来ないからだと答える。やがて十力の金剛石が、花たちの歡喜の歌の中に降ってくる。

木も草も花も青ぞらも一度に高く歌ひました。

「ほろびのほのほ湧きいでて／つちとひととをつゝめども／こはやすらげきくににして／ひかりのひとらみちみてり／ひかりにみてるあめつちは……」(中略)

そしていつか十力の金剛石は丘いっぱいの下つて居りました。そのすべての花も葉も茎も

今はみなめざめるばかり立派に変わってました。青いそらからかすかなかすかな樂のひびき、光の波、かんばしく清いかをり、すきとほった風のほめことば丘いちめんにふりそぎました。

なぜならすずらんの葉は今ほんたうの柔かなうすびかりする緑色の草だったのです。

うめばちそうはすなほな、ほんたうのはなびらをもつてゐたのです。そして十力の金剛石は野ばらの赤い実の中のいみじい細胞の一つ一つにみちわたりました。

その十力の金剛石こそは露でした。

十力⁷⁾の金剛石——自然の露の恵によって、仏国土にまがう宝石の硬質な輝きにみちた光の丘は、——「見寶塔品」の娑婆世界の寶土への変容とは逆に——イーハトーブの自然の山野に変容する。仏の智の光に充たされるとき、移ろいゆく自然「あめつち」がそのままに、まことの生命に充たされる。(この童話は、法華經の「葉草喩品」——仏の知恵が、慈雨があまねく地を潤し、総ての草木をその性に従って成長繁茂させ、美しく花咲かせ豊かな実を結せるのに譬えられる——に想を得た作品と考えられる。) 同じ思想は『めくらぶだうと虹』(全集5)の次ぎの言葉にも示される。

本たうはどんなものでも変らないものはないのです。(中略)けれども、もしも、まことのちからが、これらの中にあらはれるときは、すべてのおとろへるもの、しむむもの、さだめないもの、はかないもの、みなかぎりないのちです。

一切の存在は無常である。しかしすべての果無く衰えゆくものも「みなかぎりないのち」の現れである。非情の存在たる岩や石すらも「いのち」をもつ⁸⁾。

法華經的世界は、賢治の文学的世界においては、その「心象中に……実在したドリームランド」としてのイーハトーヴ⁹⁾として現成する。

III

イーハトーブ、それは「ドリームランドとしての日本岩手県である。(中略)罪やかなしみでさへそこでは聖くきれいにかゞやいてゐる」¹⁰⁾。しかし仏国土とは異なり、それは有限な、移ろいゆく、たとえ「聖くきれいにかゞやいてゐる」とはいえ「罪やかなしみ」が存在する世界=娑婆世界である。自然と人間の相剋、生きるためには他の生あるものを犠牲にしなければならない生のかなしい現実、そしてしばしば「サムサノナツ」にみまわれ、冬は吹雪の吹き荒れる北国の厳しい風土—娑婆世界 Sa-ba (skt.) とは「忍土、忍界と訳す。諸の苦痛を忍ばざるべか

7) 如来が具する十種の智力。知是処非処智、知三世業報智、知諸禅解脱三昧智、知諸根勝劣智、知種種解智、知種々界智、知一切至所道智、知天眼無礙智、知宿命無漏智、知永断習気智。ここでは主に世界的一切の存在の個別性、個性やその諸特性を知り、その完成へと導く知種々界智力等が考えられていると思われる。

8) 「気のいい火山弾」(全集8)「檜ノ木大学士の野宿」(全集6)

9) イーハトーブとは、賢治によってつくられたエスベラント風の岩手県の異称であり、イーハトブ、イエハトブ、イーハトーブォとも表記される。本稿ではイーハトーブを用いる。

10) 『注文の多い料理店』広告文(全集8)

らざる国土の義¹¹⁾である。何故それが「聖くきれいにかがや」くのか？

最初の童話集『注文の多い料理店』に収められた『狼森と笹森、盗森』（全集8）においては、自然と人間とのおおらかな「原始的な交渉」の姿が描かれる。定住・耕作に先立って、人間は自然にその許可を求める。

小岩井農場の北に、黒い松の森が四つあります。（中略）

四人の、けらを着た百姓たちが（中略）この森にかこまれた小さな野原にやつて来きました。（中略）

そこで四人の男たちは、てんでにすきな方へ向いて、声を揃へて叫びました。

「こゝへ畑起こしてもいゝかあ」

「いゝぞお。」森は一斉にこたへました。

みんなは又叫びました。

「こゝに家建ててもいゝかあ」

「ようし。」森は一ぺんにこたへました。

みんなはまた声をそろへてたづねました。

「こゝで火たいてもいいかあ」

「いゝぞお。」森は一ぺんにこたへました。

みんなはまた叫びました。

「すこし木貰つてもいゝかあ」

「ようし。」森は一斉にこたへました。

しかし人間と自然の関係は「順違二面」をもつ。森の霊である狼や山男の無邪気な行動によって一騒動が持ち上がる。しかし「さてそれから森もすつかりみんなの友だちでした。そして毎年、冬のはじめにはきつと粟餅を貰ひました」。

自然と人間との順違の関係はしかし、人間が自然に鍬や斧を入れ、人為の世界を構成して生きるものである以上、厳しい対立を必然とする。同じ『注文の多い料理店』に収められている今一つの作品『かしはばやし夜』（全集8）においては、人間と自然との「原始的な交渉」はすでに失われている。

日の暮れまで「稗」の根元にせっせと土をかけて働いていた清作は、ふとしたことから知り合った画かきに誘われて柏林の「夏の踊りの第三夜」に出かける。しかし柏林では「どの木も画かきには機嫌のいゝ顔をしますが、清作にはいやな顔を見せる」。

大王はまがった腰をのばして、低い声で画かきに云ひました。

「もうお帰りの。待ってましたぢや。そちらは新しい客人ぢやな。が、その人はよしなされ。前科者ぢやぞ。前科九十八犯ぢやぞ」

清作が怒つてどなりました。

「うそをつけ、前科者だと、おら正直だぞ」

大王もごつごつの胸を張つて怒りました。

「なにを。証拠はちやんとあるぢや。また帳面にも載つとるぢや。貴さまの悪い斧のあとのついた九十八の足さきがいまでもこの林の中にちやんと残つてゐるぢや」

11) 島地『法華経』法華経字解 S. 17.

「あつはつは。おかしなはなしだ。九十八の足さきといふのは、九十八の切株だらう。それがどうしたといふんだ。おれはちやんと、山主の藤助に酒を二升買ってあるんだ」

「そんならおれにはなぜ酒を買はんか」

「買ふいわれがない」

「いや、ある、たくさんある。買へ」

「買ふいわれがない」

生活の為には清作は柏の木を伐らねばならない。人間社会の次元では、山主の藤吉に酒を買うことで話がついている。しかしもはや原始のように、柏林とは了解をつけてはいない。その「いわれがない」からである。

(一方、画かきが柏林の友人であり得るのは、都市民である画かきが農民の労働の生産物を糧としながら、直接には自然を自分の手で損なわずにすむからにすぎない。このことは次ぎの一節からも知られよう。「ちよつと待つた」画かきはとめました。「鉛筆が折れたんだ。ちよつと削るうち待つてくれ。」そして画かきはじぶんの右足の靴をぬいでその中に鉛筆を削りはじめました。柏の木は、速くからみな感心して、ひそひそ話し合ひながら見て居りました。そこで大王もたうたう言いました。「いや客人、ありがたう。林をきたなくせまいとの、そのおこゝろざしはじつに辱けない。」ところが画かきは平気で「いゝえ、あとでこのけずり屑で酢をつくりますからな」と返事したものですからさすがの大王も、すこし工合が悪さうに横を向き、柏の木もみな興をさまし、月のあかりもなんだか白つぽくなりました。)

しかし清作は農民として、地に鋤を入れ樹に斧を振るって生活の資を得なければならない以上、その柏の木との関係は確執を免れ得ない。

自然と人間の避けがたい相剋・アポリアは、『なめとこ山の熊』(全集7)でははっきりと描かれる。「熊捕りの名人」の小十郎は、マタギでありながら熊の言葉がわかるほど熊と親密な関係もっている。そして「なめとこ山あたりの熊は小十郎をすきなのだ」。しかし小十郎は熊を殺してその皮と胆を売って生計を立てなければならぬし、一方熊にも気性の激しいのもある。

「熊。おれはてまへを憎くて殺したのでねえんだぞ。おれも商売ならてめへも射たなけえならねえ。ほかの罪のねえ仕事していんだが畑はなし木はお上のものにきまったし里へ出てもだれも相手にしねえ。しかたなしに猟師なんぞするんだ。てめえも熊に生まれたが因果なら、おれもこんな商売が因果だ。やい。この次には熊なんぞに生まれなよ」

小十郎と熊との悲しい「因果」な関係は、小十郎の死によって漸く決着する。

びしゃといふやうに鉄砲の音が小十郎に聞えた。ところが熊は少しも倒れないで嵐のやうに黒くゆらいでやって来たやうだった。犬がその足もとに噛み付いた。と思ふと小十郎はがあんと頭が鳴って、まわりがいちめんまっ青になった。それから遠くで斯う云うことばを聞いた。

「おゝ小十郎、お前を殺すつもりはなかった。」

もうおれは死んだと小十郎は思った。そして、ちらちらちらら青い星のやうな光がそこらいちめんに見えた。

「これが死んだしるしだ。死ぬとき見る火だ。熊ども、ゆるせよ。」と小十郎は思った。それからあとの小十郎の心持ちはもう私にはわからない。

とにかくそれから三日目の晩だった。まるで氷の玉のやうな月がそらにかかっていた。雪は青白く明るく水は燐光をあげた。すばるや参の星が緑や橙にちらちらして呼吸をするやうに見えた。

その栗の木と白い雪の峯々にかこまれた山の上の平らに、黒い大きなものがたくさん環になって集まって、各々雪に黒い影を置き^{ファイファイ}回教徒の祈るときのやうに、じっと雪にひれふしたまゝいつまでもいつまでも動かなかった。そしてその雪と月のあかりで見るといばん高いところに小十郎の死骸が半分すわったやうになって置かれていた。

思いなしか、その死んで凍えてしまった小十郎の顔はまるで生きてるときのやうに冴え冴えして何か笑っているやうにさえ見えたのだ。ほんたうにそれらの大きな黒いものは、参の星が天のまん中に来てももっと西に傾いてもじっと化石したやうにうごかなかった。

死によるアポリアの解決、それは積極的な形では、『よだかの星』(全集5)における「捨身」の行為となる。人間と自然の間だけではなく、生態系(食物連鎖)の必然による生きとし生けるものの生と死をめぐる悲しみは、唯自己犠牲の行為によってのみ止揚される。

(ああ、かぶとむしや、たくさんの羽虫が、毎晩僕に殺される。そしてそのただ一つの僕がこんどは鷹に殺される。それがこんなにつらいのだ。ああ、つらい、つらい。僕はもう虫をたべないで餓えて死なう。いや、その前に鷹が僕を殺すだらう。いや、その前に、僕は遠くの遠くの空の向ふに行つてしまはう。) (中略)

夜だかは、どこまでも、どこまでも、まつすぐに空へのぼつて行きました。(中略) よだかははねがすっかりしびれてしまいました。そしてなみだぐんだ目をあげてもう一ぺんそらを見ました。さうです。これがよだかの最後でした。(中略)

それからしばらくたってよだかははつきりまなこをひらきました。そして自分のからだがいま燐の火のやうな青い美しい光になつて、しづかに燃えているのを見ました。すぐとなりは、カシオペア座でした。天の川の青じろいひかりが、すぐうしろになっていました。そしてよだかの星は燃えつづけました。いつまでもいつまでも燃えつづけました。今でもまだ燃えています。

この捨身・自己犠牲のモチーフは、仏陀の前生物語である「本生譚」jatakaにも多く見られ、その中では鷹に襲われた鴿を救うために、自分の身を代わりに餌として鷹に与えた尸毘王の物語¹²⁾が良く知られている。しかしよだかの「灼けて死んでもかまひません。私のやうなみにくいからだでも灼けるときは小さなひかりを出すでせう。」という捨身=焼身のモチーフ(『銀河鉄道の夜』の「蠍の火」も同様)は、『法華経』の「薬王菩薩本事品」の薬王菩薩の前生、一切衆生喜見菩薩の焼身供養の説話¹³⁾に関連をもつ。

12) 『菩薩本生鬘論』尸毘王救鴿命縁起第二(大正蔵3. S. 331)

13) 「是の一切衆生喜見菩薩、(中略)自ら念言すらく、我神力を以つて、佛を供養すと雖も、身を以つて供養せんには如かじ。即ち(中略)神通力の願を以つて、自ら身を然(燃)して、光明徧く八十億恆河沙の世界を照す。其の中の諸佛、同時に讚めて言はく、善い哉善い哉善男子、是真の精進なり。是を眞の法をもつて如來を供養すと名く。(中略)善男子、是を第一の施と名く。諸の施の中に於いて、最尊最上なり。法を以つて諸の如來を供養するが故に」。(島地『法華経』S. 522f. S. 528.)

同様に『大智度論』(卷十二)も布施に上中下を分け捨身を上布施とする。また日蓮も「身命に過たる惜しき者のなければ、是を布施として佛法を習へば必佛となる」とする。(『佐渡御書』(「昭和定本日蓮聖人遺文」(以下、『定遺』と略記) I. S. 611.) ↗

捨身をモチーフとする今一つの作品『二十六夜』¹⁴⁾は、イーハトーブの野を流れる北上川岸の松林で旧暦の6月の24日の夜から三夜、梟の僧侶が梟たちに行う疾翔大力尊の教えを説く『梟鴉守護章』という経の講釈を軸に展開する。疾翔大力は「もとは一疋の雀」であったが、餓死寸前の母子を救うためにその身を供し、その功德によって「施身大菩薩」となって、「一日生きるには、雀やつぐみや、たにしやみゝずが十や二十も殺されねばならぬ」「梟鴉諸の悪業、離苦解脱の道」を説いたのが『梟鴉守護章』である。講経の2日目、前夜説教を温和しく聴聞していた穂吉という子供の梟が人間に捕まり瀕死の重傷を負う。復讐を叫ぶ梟たちに梟の坊さんは、復讐はさらに復讐をよび「この身終って次の生まで」「遂には共に修羅に入り鬭諍しばらくもひまはない」妄執の業として強く戒め、劇痛を押して聴聞に来た穂吉と梟達を前に僧は第三夜の講経に入る。

悪業を以ての故に、更に又諸の悪業を作る。継起して遂に竟ることなし。昼は則ち日光を懼れ、又人及諸の強鳥つまびらかを恐る。心暫らくも安らかなることなし。一度梟身を尽くして又新に梟身を得、審つまびらかに諸の患難を被りて、又尽くることなし。

梟は生きるためには、よたかと同様に、小鳥や他の小さな生命を奪わなければならず、その報として、悪業を重ね、日の光を懼れ人や鷹を恐れる「闇とみちづれ」の「悪より悪へとめぐる」輪廻、流転の生を送らねばならない。歎きながら説法を聞く梟達の上によがて二十六夜の月がのぼる。そして「お月さまの船の尖った右のへさきから、まるで花火のやうに」噴き出した紫雲に乗って捨身菩薩が来迎し、梟達の「南無疾翔大力」の叫びの中に穂吉は息をひきとる。

「おや、穂吉さん、息つかなくなったよ。」俄に穂吉の兄弟が高く叫びました。

ほんたうに穂吉はもう冷たくなって少し口をあき、かすかにわらったまゝ、息がなくなつてゐました。そして汽車の音がまた聞えて来ました。

「南無と申スは天竺のことばにて候。漢土・日本には歸命と申ス。歸命と申スは我が命を佛に奉と申ス事なり。命を佛にまいらせて佛にはなり候なり」(日蓮『事理供養御書』¹⁵⁾)

IV

賢治がその法華経信仰を明確に表明したのは、1918(大正7)年2月2日の父政次郎宛書簡である。この書簡の中で賢治は「先づは自ら勉勵して法華経の心をも悟り奉り働」く意志を明ら

↘なお、焼身による捨身はパーリの jataka には見られず『法華経』の一つの特色をなすと言われる。(杉本卓洲『菩薩—ジャータカからの探求』第5章、参照)

14) 二十六夜とは、二十六夜待の略で、陰暦の正月と七月の二十六夜の夜半に月の出を待つてこれを拝する宗教習俗。月の光に阿彌陀三尊が姿を現すといわれ、近世とくに江戸を中心に行われた。同じ月待の行事でも「二十三夜」ほど一般的ではない。しかし花巻地方では二十六夜を含め種々の月待ちの行事が行われており、この童話は花巻の宗教習俗に根差した作品と言えよう。(小川金英「[聞書]『銀河鉄道の夜』と花巻の習俗・信仰」(『宮沢賢治』7, 1987年))なお二十六夜の月の出は夜半から早曉で、夜の鳥である梟が世を去るのにふさわしい刻限である。

15) 定遺II, S. 1261

かにするとともに、前年の祖父喜助の死に触れ、「亡祖父様いづれに御出でなされ様やも明かならず実は忽ちに出家をも致すべき所云々」¹⁶⁾と記している。この文は単なる疑問を記したものと読まざるべきではない。それは祖父また父の信仰に対する（また自分自身の従来への信仰に対する）否定の表明である。何故ならば浄土真宗においては、「信心のさだまるとき往生またさだまる」とされる。すなわち、阿弥陀如来の本願に対する真実の信が確立された時点において、臨終を待つことなしに、浄土往生は決定する（平生業成）。かって賢治が自己の「全信仰」であるとした「歎異鈔の第一頁」には「念仏まふさんとおもひたつこゝろのおこるとき、すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり」¹⁸⁾と述べられ、また歎異鈔十五には「和讃」には、「金剛堅固の信心の、さだまるときをまちえてぞ、彌陀の心光攝護して、ながく生死をへだてける」とはさふらうは、信心のさだまるときに、ひとたび攝取してすてたまはざれば、六道に輪廻すべからず¹⁹⁾と明記されている。賢治もこのことは当然熟知していた筈である。それにも拘わらず、真宗の信徒として逝った祖父の浄土往生を当然確信していたであろう父政次郎に対し、祖父の往生を疑問視する見解を敢えて呈示したことは、真宗の信仰に対する否定の表明以外のなものでもない。

勿論賢治は日蓮のように念仏者たる祖父は無間地獄に堕ちた²⁰⁾とは言わなかった。しかし友人に宛てた書簡の中では、「どの宗教でもおしまひは同じ処へ行くなんといふ事は断じてありません。間違つた教による人はぐんぐん獣類にもなり魔の眷属にもなり地獄にも堕ちます。」²¹⁾と述べ、他方「至心ニ妙法蓮華經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」²²⁾、「ねがはくはこの功德をあまねく一切に及ぼして十界百界もろともに同じく仏道成就せん。一人成仏すれば三千大世界山川草木魚禽獣みなともに成仏だ」²³⁾とその法華經信仰による成仏への確信を表明している。

しかしこの確信は「信仰を一つにするたつたひとりのみちづれの」妹トシの死（1922. 11. 27）によって大きく動揺する²⁴⁾。

こんなにみんなにみまもられながら／おまえはまだここくるしまなければならぬのか
／ああ巨きな信のちからからことさらにはなれ／また純粹やちひさな徳性のかずをうしな
ひ／わたくしが青ぐらい修羅をあるいてゐるとき／おまへはじぶんにさだめられたみちを
／ひとりさびしく往かうとするか／（中略）

どうかきれいな頬をして／あたらしく天にうまれてくれ。

（「無声慟哭」）

16) 『校本宮澤賢治全集』13巻 書簡番号 No. 44

17) 「未燈鈔」一。『眞宗聖教全書』（以下、『聖教全』と略記） 第Ⅱ巻. S. 656.

18) 聖教全Ⅱ S. 773.

19) 同 S. 787.

20) 「念佛者無間地獄之業因也。法華經成佛得道之直路也。」（『念佛無間地獄鈔』定遺Ⅰ. S. 34）

21) 校全 13巻 宮本友一宛書簡 1921. 3. 10 No. 191

22) 同 成瀬金太郎宛書簡 1918. 7. 4. 18 No. 55

23) 同 保坂嘉内宛書簡 1918. 7. 5. 19 No. 63

24) その原因の一つには日蓮自身の後生観に問題がある。日蓮は法華經寿量品の「我常在此娑婆世界」の文に基づき、娑婆即寂光土であり「此の土を捨ていづれの地を願ふべきや。故に法華經修行の者の所住の処を浄土と思ふべし。何ぞ煩しく他処を求めんや」（『守護国家論』（原漢文）定遺Ⅰ. S. 128）と主張する。しかし現実問題として法華經を信じながら死によってこの娑婆世界を去った者は何処へ行くのかという問に対しては、天界への転生を説くなど（『妙法尼御前御返事』定遺Ⅰ），論理的整合性のある答えを与えていない。

わたくしがその耳もとで／遠いところから声をとつてきて／そらや愛やりんごや風すべの
 勢力のたのしい根源／万象同歸のそのいみじい生物の名を／ちからいっぱい叫んだとき／
 あいつは二へんうなづくやうに息をした／白く尖つたあごや頬がゆすれて／ちひさいとき
 よくおどけたときにしたやうな／あんな偶然な顔つきにみえた／けれどもたしかにうなづ
 いた。
 (「青森挽歌」1923. 8. 1)

トシは「たしかに」法華經への信仰の中に逝った。しかし、その直後から賢治は強い疑念にとられる。

あいつはこんなさびしい停車場を／たつたひとりで通つていつたらうか／どこへ行くと
 もわからないその方向を／どの種類の世界へはひるともしれないそのみちを／たつたひと
 りでさびしくあるいて行つたらうか／(中略)
 とし子はみんなが死ぬとなづける／そのやりかたを通つて行き／それからさきどこへ行つ
 たかわからない
 (「青森挽歌」)

二疋の大きな白い鳥が／鋭くかなしく啼きかはしながら／しめつた朝の日光を飛んでいる
 ／それはわたくしのいもうとだ／兄が来たのであんなにかなしく啼いてゐる／
 (それは一応はまちがひだけれども／まったくまちがひとは言はれない)／
 あんなにかなしく啼きながら／朝の光をとんでゐる。
 (「白い鳥」1923. 6. 4)

賢治は翌1923年8月に北海道・樺太を旅行、北海の自然の風光の中に身をおくことにより
 生みだされた、苦悩とその浄化の結晶としての「オホーツク挽歌」によって、より成熟した信
 仰に到達する。

《おいおい あの顔いろは少し青かったよ》

だまつてゐる／おれのいもうとの死顔が／まつ青だらうが黒からうが／きさまにどう斯う
 は云はれるか／あいつはどこへ墮ちようと／もう無上道に属している²⁵⁾／力にみちてそ
 こを進むものは／どの空間にも勇んでとびこんで行くのだ／(中略)
 《みんなむかしからのきやうだいなだから／けつしてひとりをいのつてはいけない》／
 ああ わたくしはけつしてさうしませんでした／あいつがなくなつてからあとのよる ひる
 ／わたくしはただ一どたりと／あいつだけがいいとこに行けばいいと／さういのりはしな
 かつたとおもひます。
 (「青森挽歌」)

海がこんなに青いのに／わたくしがまだとし子のことを考へてゐると／なぜおまへはそん

25) 臨終時の相(死相)によって、後生を知ることができるとする考えが仏教の一部(『守護国界陀羅尼經』等)にはある。親鸞はこれを否定する(『末燈鈔』六、聖教全II. S. 664)。しかし日蓮はこれを認める(『妙法尼御前御返事』定遺II. S. 1535)。賢治も日蓮を承けてこれを認め、作品の中にも表現しているとする見解もある。(杉浦静『賢治文学における「死」のイメージと〈臨終正念〉』『近代文学論』第7号)しかし賢治はこの詩においては結局これを否定している。また童話における死にゆく者の笑い(例えば『よだかの星』)は、心の安らかさの表現であって(その意味での〈臨終正念〉)、これを後生にまで関連づける必然性はないと考えられる。とくに『土神ときつね』(全集6)の狐の死顔の「うすら笑」いは、土神の眼に映じた、トリックスターとしての狐のうすら笑いであり、宗教上の臨終正念とは無関係であろう。

なにひとりばかりの妹を／悼んでゐるかと遠いひとびとの表情が言ひ／またわたくしのな
かでいふ／（中略）

爽やかな苹果青の草地と／黒緑とどまつの列／

（ナモサダルマフンダリカサーストラ）²⁶⁾／力

五匹のちひさないそしぎが／海の巻いてくるときは／よちよちとはせて遁げ／

（ナモサダルマフンダリカサーストラ）

浪がたひらにひくときは／砂の鏡のうへを／よちよちとはせてでる。

（「オホーック挽歌」1923. 8. 4）

確かに「彼の挽歌をつらぬくものは、とし子の死という個の体験や苦悩を超えて普遍への、個人の救いを超えて万人の救いへの、はげしい希求である」²⁷⁾。

さらに賢治において特徴的なことは、彼が希求する「救い」が「万人の救い」を超えて、生あるものすべての救いであったことである。このことは旅行から帰って後に書かれた「手紙四」（全集8）に明確に示される。

どんな子供でも、また、はたけではたらいてゐるひとでも、汽車の中で苹果をたべてゐるひとでも、また歌う鳥や歌はない鳥、青や黒やのあらゆる魚、あらゆるけものも、あらゆる虫も、みんな、むかしからのおたがひのきやうだいなのだから。チユンセがもしもポーセをほんたうにかあいさうにおもふなら大きな勇気を出してすべてのいきものほんたうの幸福をさがさなければならぬ。それはナムサダルマフンダリカサーストラといふものである。

すなわち人間のみではなく、生きとし生けるものすべてが、「むかしからの」輪廻転生の過程における「おたがひのきやうだい」であり、「この不可思議な大きな心象宙宇のなかで／もしも正しいねがひに燃えて／じふんとひとと万象といつしよに／至上福祉にいたらう」と志向することが賢治の「宗教情操」²⁸⁾であった。

V

以上から明らかのように、賢治の宗教思想の特色は、輪廻転生・宿業の観念と共に輪廻の過程にある全存在・すべての生あるもの・自然との強い連帯観にある。

このことは彼が自らの死に直面しての「疾いま革まり来て」（「疾中」詩篇，全集2）の詩中にも明らかである。

疾いま革まり来て／わが額に死の気配あり

いざさらばわが業のまゝ／いづくにもふたゝび生れん

26) 南無妙法蓮華経を賢治がサンスクリットで表記したものであるが正確ではない。松山俊太郎「宮沢賢治と蓮」覚書」（『宗教世界』）参照

27) 佐藤泰正「宮澤賢治——そのキリスト教観」（『宗教世界』）S. 174

28) 「小岩井牧場パート九」全集1. S. 100

輪廻とはサンスクリット語の *saṃsāra* の訳である。この語は「生死」とも訳され、人間を含めた生きとし生けるものの現存在あるいはその存在形相が無常なものとして、常に変転して行くその全過程を意味する。この変転は煩惱とそれに基づく業（身口意三業、意志による心身の所作）によって生起する。同時にこの業は一切の存在を包みこむ縁起に基づいて生起するとされる。仏教の基本は煩惱を断ち、生死・輪廻を離れること、解脱することにある。したがって転生・死後六道のいずれに生まれるかは仏教の基本的関心事ではない。勿論民衆仏教にあっては、民族宗教との習合もあり、輪廻転生は主要な関心事であった。しかし賢治は島地大等、暁烏敏等近代仏教の巨匠の教えを受け、高等農林において近代自然科学の高等教育を受けている。賢治は何故輪廻転生にこれほど強い関心を有したのか。

父政次郎が賢治の性格について「賢治は前生に永い間、諸国を巡礼して歩いた宿習があって、小さい時から大人になるまでどうしてもその癖がとれなかつた」と語っていた²⁹⁾ということから知られるように、輪廻転生の思想は、宮澤家の意識を強く規定していたと考えられる。一般に宿業の思想は、現実の生の苦悩とその要因が、自己の努力によっては如何ともし難い宿命と考えられるような必然性をもつと認識されるところに生まれる。前近代的な社会制度や人間関係がなお強く人々を規制し、しばしば凶作をもたらす厳しい自然条件が生産を支配する当時の東北社会、それは宿業の観念を人々の意識の中に深く根付かせる土壌であった。賢治が嫌った質屋兼古着商というその家業は、否応なしに賢治に東北の農村社会の貧しい人々の現実を強く意識させた。さらにその家業は貧しい人々の必要に応えるものであったと同時に結果としてそれによって財をなしたという現実が、賢治に深い負目 *Schuld* の意識を与えずにはおかなかった³⁰⁾。

古代より中世への転換期、末法到来を実感させる社会状況において、社会的にのみならず階級宗教化した古代仏教によって宗教的救済からも疎外されていた民衆に対し、親鸞は「うみかわに、あみをひき、つりをして世をわたるものも、野やまにしゝをかり、とりをとりて、いのちをつぐともがらも、あきなゐをし、田畠をつくりてすぐるひとも、たゞおなじことなり、さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」（『歎異抄』第13条）³¹⁾と述べ、人間はその現存在の根拠を過去世の宿業におくものとして、すべて宿縁に規定される「悪人」に他ならず、このことを自覚し自力を捨て、唯阿弥内陀如来の本願を信ずる時、他力往生を遂げることができると説き、宿業思想に基づきながら本願他力による普遍的救済の教えを説いたのである。さらに親鸞は「親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念佛まふしたることいまださふらはず。そのゆへは、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佛となりてたすけさふらうべきなり」（同第5条）³²⁾とも述べている。賢治の思想が、本来親鸞の思想に根差していたことは明らかである。しかし賢治は幼時から親しんできた親鸞から離れて、法華経信仰へと転じて行く。

VI

賢治の思想形成——法華信仰形成に重要な役割を果たしたのが、島地大等の『漢和対照妙法蓮

29) 宮沢清六、前掲書

30) 母木光宛書簡（1932年6月19日）校全第13巻 No. 421

31) 聖教全Ⅱ. S. 784

32) 拙稿「親鸞における信の問題」（『秋田大学学芸学部研究紀要』第15集）

33) 聖教全Ⅱ. S. 776

華経』であることは周知の事実である。

島地大等（旧姓姫宮、1875～1927）は、当時を代表する仏教学者であった。大等は新潟県の浄土真宗勝念寺に生れ、西本願寺大学林を卒業、曹洞・浄土・日蓮・天台等の各宗の大学、東洋大学の講師を歴任した。1918（大正8）年以降は、東京大学の講師として日本仏教思想史の近代的研究の基礎を確立した。（著書『日本仏教教学史』『天台教学史』『仏教大綱』等）

大等の義父島地黙雷は山口県に生れ、真宗教団近代化の中心人物として活躍、1905（明治38）年以降奥羽開教総監となり、盛岡市北山願教寺に住した。大等も、黙雷の法嗣として願教寺に住持し、1908（明治41）年以降毎月8日より1週間、早朝5時から7時迄晨朝仏教講話会を、また夏季講演会を行う等、仏教の普及・近代化に尽した。

賢治の生家、宮沢家も篤信の浄土真宗の信徒であり、賢治も3歳の頃から家人が朝夕唱える「正信念仏偈」や蓮如の「白骨の御文章」を聞き覚えて佛前で唱えたといわれる。父政次郎はとくに信心が深く、花巻仏教会の中心的メンバーであり、同仏教会は1899（明治32）年から1916年まで毎年講師を招き、仏教夏期講習会を開催している。講師の多くは暁烏敏・多田鼎等真宗改革派の僧侶であった。賢治は1906（明治39）年、小学校4年10歳の時これに参加、暁烏敏の講話を聞いており、1911（明治44）年には島地大等が講師として招かれ、大乘起信論について講話、賢治（盛岡中学3年、15歳）はこの時はじめて大等に接した。翌1912（大正元）年には願教寺の夏季講演会に列し大等の法話を聴聞、更に1913（大正2）年にも10月の同寺の報恩講の法話の聴聞に通っている。1912年11月3日の父宛の手紙には「小生すでに道を得候。歎異鈔の第一頁を以て小生の全信仰と致し候」³⁴⁾と書き送っている。

大等が『漢和対照妙法蓮華経』を刊行したのは1914（大正3）年の8月28日である。政次郎が友人の高橋勘太郎から同書を贈られたのは、同年「中秋十二日」すなわち新暦の10月1日である。従って賢治が同書を読んだのはそれより後、当時賢治は盛岡高等農林の受験勉強中であったことを考えれば、同書を座右に置き読誦するようになったのは高等農林入学以後と推定される。しかし賢治の信仰は直ちに法華経信仰へ転換したのではない。高等農林に入学した1915年の願教寺の夏季仏教講演会に賢治は友人を誘って出席しており、翌1916年には願教寺を中心に結成された仏教青年会に参加、また1年後輩で文学・思想・信仰上深い親交を結んだ保坂嘉内を伴って大等を訪ねる等している。また願教寺に隣接する禅宗報恩寺の尾崎文英の許に参禅もしている。さらに保坂に1918（大正7）年3月『漢和対照妙法蓮華経』を法華信仰を強く勧める手紙を添えて贈ったのに先立ち、1917年春に刊行された『真宗聖典』（無我山房）を贈っている（日月未詳）。したがってその時点では賢治はなお真宗信仰に立っていたと考えられ、その法華信仰への決定的転換はその後の約数カ月の内に行われたと推定される³⁵⁾。

ここで問題となるのは、賢治が『漢和対照妙法蓮華経』の編著者であると同時に当時を代表する仏教学者であり、しかも真宗の僧侶であった島地大等の法話を聞き親しく教えを受け得る関係にありながら、何故それまでの、そして島地大等の信仰する真宗から法華信仰へと転じたのか、その思想的理由である。

これに関しては、賢治の法華経信仰の第一の機縁となった『漢和対照妙法蓮華経』を何故大等が刊行したかが問われなければならない。同書の後書「刻経縁起」によれば、それは「大蔵の中、法門浩蕩たり、而して最も皇国と深厚の因縁あるものを妙法蓮華と爲す（中略）この経の精神は全く日本民性の中核を成」すとの認識に基く。大等によれば、日本仏教は大乘仏教と

34) 校全第13巻 No.421

35) 小倉豊文「二つのブラック・ボックス」（『宗教世界』）S.253

くに「一乘法門を綱領とすること」を基調とする。一乗仏教の典拠とされるものが「十方佛土の中には唯一乗の法のみ有り 二無く亦三無し」(方便品)と説く法華経であり、法華経に基いて統一的な思想体系を構成したものが智顛によって確立された天台宗である。天台宗は最澄によって将来され、以後日本仏教の主流となる。大等の仏教教学史研究の優れた特色は、日本天台独自の本覚法門の思想とその意義を明らかにしたところにある³⁶⁾。鎌倉新仏教の形成は——親鸞の浄土真宗、日蓮宗ともに——この天台本覚思想との関連から把握される。かつ本覚法門の展開という史的視点からは、日蓮の思想がその「純化」、一宗としての「独立」として位置づけられることとなる³⁷⁾。したがって思想史家たる限りの大等の教えは、賢治の信仰の転換を制約するものではなかったと考えられる。

VII

賢治の信仰を日蓮的法華経信仰に転換させる積極的な機縁となったものとして、小倉豊文氏が指摘された姉崎正治の『法華経の行者日蓮』(1916(大正5)年広本、翌17年要本刊行、博文館)の影響が考えられる³⁸⁾。

姉崎正治(1873~1949)は東京大学宗教学講座の初代教授であり、友人高山樗牛の影響により日蓮を研究、その『法華経の行者日蓮』は当時の青年に大きな思想的影響を与えたといわれる。とくに注目されることは、同書において、日蓮の教義の基本を『法華経寿量品』の釈迦本尊の「宇宙生命」「宇宙妙法の生命」の「活現」³⁹⁾と見るところにある、としていることである。この考えは明らかに賢治の法華経観に一致する。小倉氏によれば、賢治がこの書(要本)を1917年頃所持し読んでいたことは、関登久也氏の証言するところである。

それでは賢治は何故親鸞の教えから離れて法華信仰に転じたのか。この点に関し、前引の祖父の死をめぐる父宛の書簡に次ぎのような一節があることが注意される。「報恩には直ちに出家して自らの出離の道をも明らかめ恩を受けた人々をも導き奉る事最大一なりとは孰れの宗とて教えられざるなき事に御座候小生にとりては幸にも念仏の行者たる恩人のみにて敢てこの要もなく日本一同死してみな極楽に生るるかとも見え候へども斯てども尚外国の人々総て之れ一度は父一度は母たる事誤なき人々はいづれに生れ候やましては私の信ずるごとくば今の時念仏して一人が生死を離るべきやと誠に身の置き処も無之次第にて御座候」。これは『歎異抄』第5条——「親鸞は、父母の孝養のためとて、一返にても念仏まうしたること、いまださふらはず、そのゆへは、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助けさふらふべきなり」——に関係する。13世紀の日本に生きた親鸞の視野の中に、欧米等の「外国の人々」がなかったことは確かである。しかし親鸞の普遍的救済の論理からすれば、十方世界は一切衆生・総ての人々がその救済の対象であることは明らかである。(むしろ「五義」(五綱教判)を立て、正法流布の条件として「国」を主張した日蓮の方が限定的と考えられよう⁴⁰⁾。)

36) 島地大等『日本仏教教学史』S. 8

37) 『同』第7編第3章第4項。S. 464f. S. 498ff.

『天台教教学史』第24章。S. 512ff.

38) 小倉豊文前掲書 S. 59ff.

39) 姉崎正治『解説要本法華経の行者日蓮』第十章, S. 99ff.

40) 『教機時国鈔』定遺 I. S. 241

これに関連があるかと考えられるものが、島地大等が1915(大正4)年9月6日から12日までの1週間、東京明治会館において行った歎異鈔講話における同第5条に関する次の講話である。「徳川時代の末頃に西洋から吉利支丹の教を傳へに來られた牧師の方々も、人々に向つて十字架の前に悔改めて天国に召さるべきことを教へたとき、人々の中でも、たとひ自分たちが天国に召されようともこの十字架の教を聞かざるが故に審判されて地獄に罰されて居る親兄弟が永遠にその神の審判から免れ得ざるべきを憂ひたる者は、遂に洗礼を受けなかつたと傳へられてゐますが、まことに吾が民族の宗教の中には古くからこの祖師聖人の、世々生々の父母兄弟がたとひ如何に六道を迷つてゐようとも必ず救ひあげ得る、といふ信仰が深くしみこんでゐるのであります」⁴¹⁾。勿論、賢治はこの大等の東京での講話は聞いていない。しかし賢治が聴聞した盛岡願教寺での講話で、大等が同趣旨の話をしたことは十分に考えられる。それが書簡に見られるような問題意識を賢治に抱かせる機縁となつた事が考えられる。

他方姉崎は『法華經の行者日蓮』(第十章)において、日蓮の『法蓮鈔』を引き「一切衆生は互に父母兄弟であるから、彼等が成佛の爲に働くのは、報恩の行であり、此は又一切衆生の親たる佛へ盡す孝行となる」⁴²⁾と述べる。

夫れ教主釋尊をば、大覺世尊と號し奉る。世尊と申す尊の一字をば高と申す。高の一字は又孝と訓ぜり。一切の孝養の人の中に、第一の孝養の人なれば世尊とは號し奉る。(中略)釋尊塵點劫の間修行して佛に成らんとはげみ給ひしは何事ぞ。孝養の(一)事也。然れども六道四生は一切衆生は、皆父母也。此の父母の孝養果てざりしかば、佛にならせ給はず。今法華經と申すは、一切衆生を佛に成す秘術おはす御經也。所謂の地獄の一人、餓鬼の一人、乃至九界の一人、佛になれば一切衆生皆佛に成るべき理顯はる。……佛は、法華經を悟らせ給ひて、六道四生の父母孝養の功德を身に備へさせ給ふ。此の佛の御功德をば、法華經を信ずる人に譲らせ給ふ。……今此三界、皆是我有、其中衆生、悉是吾子等云々⁴³⁾。

祖父の死によって精神的に動揺し、その報恩のために「直ちに出家」することすら考える程焦慮の中にあつた賢治が、姉崎の書によってその法華經への傾斜を強めたことは十分に考えられる。

次に賢治はその信仰の轉換を父に伝えた前引の書簡につづく同月23日の父宛書簡において、兵役の問題等卒業後の進路をめぐる「私一人は妙法蓮華經の前に御供養願上候。」と求めた上で、「戦争とか病気とか学校も家も山も雪もみな均しき一心の現象に御座候 その戦争に行きて人を殺すと云ふことも殺す者も殺さるる者も皆均しく法性に御座候、起是法性起滅是法性滅(下略)」⁴⁴⁾と記している。

この「起是法性起、滅是法性滅」の語は、智顛の『摩訶止観』(卷五之上)の文である。

無明癡惑も本これ法性なり、癡迷をもつての故に法性變じて無明となり、諸の顛倒善不善を起す。寒さ來たつて水を結んで變じて堅氷となるがごとく、また眠來たつて心を変じて種々の夢あるがごとし。いままさに諸の顛倒は即ちこれ法性なり。一ならず異ならずと体

41) 島地大等『歎異鈔講話』(『真宗大綱』所収) S. 468

42) 姉崎前掲書 S. 162f.

43) 定遺 I. 943f.

44) 校全第12卷 No. 46

すべし。顛倒起滅すといえども旋火輪のごとし。顛倒の起滅を信ぜず、ただこの心ただこれ法性なりと信ず。起はこれ法性の起、滅はこれ法性の滅なり（起是法性起、滅是法性滅）それを体するに実に起滅せざるに妄りに起滅すと謂う。ただ妄想を指すにことごとく法性なり。法性をもって法性に繋げ、法性をもって法性を念ず。常にこれ法性なり、法性ならざる時なし。体達すでに成ずれば、妄想を得ずまた法性を得ず、源に還り本に反り、法界ともに寂なり、これを名づけて止となす⁴⁵⁾。

この文は「正修止観」——止観の正しい実践法を説くものであり、止観の成就を妨げる無明やこれに基づく妄想も本来法性（空）であり、その起滅は法性の起滅に外ならないことを明らかにし、「善く巧みに心を安んずる」ことを教えるものである。

しかし賢治はこの語を『摩訶止観』から直接引用したのではなく、恐らく日蓮の『生死一大事血脈鈔』あるいは『色心二法鈔』から再引したものと考えられる。日蓮の『生死一大事血脈鈔』は、「夫生死一大事血脈者、所謂妙法蓮華經是也。……… 妙は死、法は生也。此生死の二法十界當體也。……… 傳教大師云、生死二法一心妙用、有無二道本覚眞徳文。天地・陰陽・日月・五星・地獄乃至佛果、生死二法に非ずと云ことなし。如是生死も唯妙法蓮華經の生死也。天台止観云 起是法性起 滅是法性滅云云⁴⁶⁾と述べる。また『色心二法鈔』は、「都て一代聖教顯蜜の旨殊なりといへども、生死の二法色心の二法、是大事にてあるなり。此生死、六道・四生・二十五有に廻りて輪転今に不絶。然るに佛は此生死を離るゝを以て佛と云。此生死に遷り迷ふを以て凡夫と云也。此生死を能可得意也」と述べた後、「止観五云」として上引の「起是法性起、滅是法性滅」の語を含む文を引用する。そして「法性の故に生死ありける也」として、更に湛然の『止観輔行傳弘決』を引き、「弘決ノ一=佛なる故に生死ありと釋シ給ル也。止観=云ク、起是法性起、滅是法性滅」と釋シ給も唯此意なるへし⁴⁷⁾と再度この語を引用している。

すなわち日蓮は「起是法性起、滅是法性滅」の文を、『摩訶止観』の本来の文脈から切離して「生死」の起滅を説くものとして理解・引用している。何故日蓮がこのような見解をもつに至ったかはここでは措き、賢治の書簡もこの語を生死との関連で引用しており、日蓮の思想を承けていることは明らかである。姉崎の『法華經の行者日蓮』は、死と直面した厳しい佐渡流謫にあって日蓮が法華經的世界観に立つ「生死の理」——「死の冬の後には生の春が来る。思へば、一個人の生死も妙法の活用であれば、天地の冬と春とも妙法の現はれてある。人間わづか五十年の身命は、どうなろうとも、法華經の壽命は久遠盡きる事はない。然らば、法華經の行者が命も亦無窮ではないか。」——を明らかにしたものとして『生死一大事血脈』と『草木成佛口訣』⁴⁸⁾を挙げる⁴⁹⁾。祖父の死による精神的動揺の内であった賢治は姉崎の書に教えられ、生死の問題の解決を求めて日蓮遺文をひもどいたものと考えられる。小倉氏が指摘された賢治の信仰の轉換に対し姉崎の同書が果たした役割は、明らかに極めて大きいと考えられる⁵⁰⁾。

45) 大正藏 46 卷 S. 56b

引用は関口真大校註『摩訶止観』上（岩波文庫）の書き下し文による。（S. 297f.）

46) 定遺 I. S. 522.

47) 同 III. S. 1951ff. 本書は今日内容上日蓮の著であるか真偽が疑われている。真撰とすれば初期の著作である。本書は靈良閣版『日蓮聖人遺文』では第 1 卷の 28 頁以下に収められており、賢治は当然日蓮の著として読んでいたと考えてよい。

48) 定遺 I. s. 532.

49) 姉崎前掲書 S. 86f.

50) 賢治は 1921（大正 9）年に田中智学の法華經信仰団体「国柱会」に入会しており、その思想を考える場合、田中智学の影響を当然考えなければならない。（この点については、上田哲『宮沢賢治——

VIII

後年の「疾中」詩稿中の（一九二九年二月）と題する詩（全集2）において、賢治は自己と世界の実相と存在法則についての考えを述べている。

われやがて死なん／今日又は明日／あたらしくまたわれとは何かを考へる／
 われとは畢竟法則の外の何でもない／
 からだは骨や血や肉や／それらは結局さまざまの分子で／幾十種かの原子の結合／
 原子は結局真空の一体／外界もまたしかり／
 われわが身と外界とをしかく感じ／これらの物質諸種に働く／その法則をわれと云ふ／
 （中略）
 ともにそこにあるは一の法則のみ／その本原の法の名を妙法蓮華經と名づくといへり／
 （中略）
 諸仏の本原の法これ妙法蓮華經なり
 婦命妙法蓮華經／生もこれ妙法の生／死もこれ妙法の死／今身より仏身に至るまでよく
 持ち奉る

近代的科学的世界観と結合した法華經的世界観、これが賢治の世界観であった。しかしその世界は、法性の起滅によって織りなされる、苦悩と悲哀に満ちた重々無尽の生死の流転相関の世界である。

賢治は、「ビヂテリアン大祭」（全集6）において、肉食を認める「本願寺派の信徒」を戯画的に登場させた後に、主人公にそれに対する反論の形で次のように語らせている。

私は次に宗教の精神より肉食しないことの当然を論じようと思ふ。キリスト教の精神は一言にして云はば神の愛であらう。（中略）畢竟は愛である。あらゆる生物に対する愛である。どうしてそれを殺して食べることが当然のことであらう。

仏教の精神によるならば慈悲である。如来の慈悲である完全なる智慧を具へたる愛である。仏教の出発点は一切の生物がこのやうに苦しくこのやうにかなしい我等とこれら一切の生物と諸共にこの苦の状態を離れたいと斯う云ふのである。その生物とは何であるか。そのことあまりに深刻にして諸氏の胸を傷つけるであらうがこれ真理であるから避け得ない、率直に述べやうと思ふ。総ての生物はみな無量の劫の昔から流転に流転を重ねて来た。流転の段階は大きく分けて九つある。われらはまのあたりその二つを見る。一つのたましひはある時は人感ずる。ある時は畜生、則ち我等が呼ぶ所の動物中に生れる。ある時は

「その理想世界への道程——」（改訂版）明治書院、参照）しかし賢治が智学の影響をうけるのは1919年1月、妹トシの病氣看護のため上京中、上野図書館に通った際、上野公園での国柱会の演説伝道に接した鷲谷の国柱会館で講話を聴講した以降と考えられ、その信仰転換に対しての影響は考慮する必要はないと考えられる。

なお1921年帰盛後の賢治の国柱会との関係について、国柱会が国家主義的傾向を強めて行くのに対し、賢治はこれに批判的であり離れて行ったとする見解（堀尾青史『年譜宮澤賢治伝』中公文庫）と、それは実証性のない推量にすぎないとする反論（上田前掲書）がある。しかし賢治の国土観は東北地方の風土（器（国土・五陰）世間）とその社会的現実（有情世間）とに結びついた三種世間としての国土であり、田中智学の説く「日本国家」としての国土観とは、本来異質のものであり、賢治が国柱会から遠ざかったのは自然の成り行きであったと言えるだろう。

天上にも生れる。その間にはいろいろの他のたましひと近づいたり離れたりする。則ち友人や恋人や兄弟や親子やである。それらが互にはなれ又生を隔ててはもう互に見知らない。無限の間には無限の組合せが可能である。だから我々のまわりの生物はみな永い間の親子兄弟である。異教の諸氏はこの考をあまり真剣で恐ろしいと思ふだらう。恐ろしいまでこの世界は真剣な世界なのだ。」

総ての生物は今日（仏界を除く）九界に各々その生を受けているが、無限の輪廻転生の過程における「みな永い間の親子兄弟」に他ならない。これが生とし生けるものの世界の「真剣」かつ「恐ろしい事実」であり、実相である。

この賢治の思想を仏教理論上基礎づけるものが十界互具・一念三千の思想である⁵¹⁾。この思想は法華経自体の中には本来なく、智顛の独自の解釈によって構成された観念である。智顛によれば世界は華嚴経に説く十界（仏・菩薩・縁覚・声聞・天・人間・修羅・畜生・餓鬼・地獄界）から成り、十界は各々互いに十界を具する（十界互具＝百界）。百界は各々法華経方便品に説く十如是を具える（十如）。この十如を大智度論の三世間（衆生・国土・五陰世間）に配し、三千とする。この三千世界は衆生の一念の中に具っている。これを一念三千という。

さらに智顛＝天台教学の特色は、唯心論的傾向が強く性起を説く華嚴教学と異なり、人間の一念が三千を具する（理具）と同時に、十界の各々が斉しく三千を具する性具・事造の三千を説くところにある。そこに心を有しない（非情）の草木国土も仏性を有し、斉しく成仏するという考えが生まれる⁵²⁾。それは動物は勿論、草木や岩石にまで霊の実在を認める賢治の生来のアニミズムの心情に思想的根拠を与えるものとなる。イーハトーブの自然、その「罪やかなしみ」が聖く輝くのは、それが中に仏界を具するからである。また十界の存在は賢治においては「異空間」とそれとの交通・交流として表現される⁵³⁾。異空間を含めた世界（十界互具の世界）——それが「銀河系宇宙」⁵⁴⁾であり、その「第4次的延長」⁵⁵⁾を形成する時間軸は「久遠実成を説く寿量品の無量劫の時間意識」⁵⁶⁾である。

この世界の実相を観ずる行が「観心」である。日蓮は、天台を承け「観心とは、我が己心を観じて十法界を見る」⁵⁷⁾ことと説く。賢治におけるその実践が「心象スケッチ」であると考えられる。賢治の創作の目的が「法華経文学ノ創作」にある以上、その方法であると同時に作品でもある「心象スケッチ」また「心象」の語が、「観心」と無関係ではあり得ないことは自明であろう⁵⁸⁾。賢治が「心象スケッチ」について語ったものとして、森佐一宛の書簡⁵⁹⁾がある。

51) 『摩訶止観』巻五上（大正蔵 46. 54a）日蓮もその主著『観心本尊鈔』冒頭に『止観』のこの文を引用する（定遺 I. S. 702）。

52) 佐々木憲徳『天台縁起論展開史』第三章、参照

53) 『インダラの網』『ペンネンネンネンネン・ネネムの伝記』等。また『どんぐりと山猫』『注文の多い料理店』の山猫の世界も異空間である。なお、『どんぐりと山猫』で一郎にその後「山ねこ拝といふはがき」が来なかったのは、一郎の慢心のためとする説があるが、そのような解釈は「道徳の残滓」（『注文の多い料理店』広告文）を持ち込むものである。山猫からのはがきが来ないのは、異空間との交流が人間の側の主観的意志によって行われるものではないことを示すものであろう。

54) 『農民芸術概論』校全 12 巻（上）

55) 『春と修羅』序、全集 1 巻

56) 分銅惇作「宮沢賢治における宗教意識」（『宗教世界』）S. 691

57) 『観心本尊鈔』（原漢文）定遺 I. S. 704

58) 「心象」の意味・源流については、様々な見解がある。（『別冊国文学』NO. 6『宮沢賢治必携』参照）また植田敏郎『宮沢賢治とドイツ文学』、大塚常樹『心象の宇宙論』にはそれぞれ従来諸説を挙げ、

前に自費で出した『春と修羅』も、亦それからあと只今まで書き付けてあるものも、これらはみんな到底詩ではありません。私がこれから、何とかして完成したいと思って居ります、或る心理学的な仕事に、正統な勉強の許されない間、境遇の許す限り、機会のある度毎に、いろいろな条件の下で書き取って置く、ほんの粗硬な心象スケッチでしかありません。

この「心理学的な仕事」とは文字どおり「心」Psycheの「理」Logosの学を意味するものであろう。即ちそれは仏教的観心と科学的心理学の統一的把握を意味すると考えられよう。心象スケッチはそのための基礎作業としての「己心を観じて」認識された「法界」の形象のスケッチである。心象とはしたがって主観の所産ではなく、十界互具・一念三千の原理によって己心に具現する法界の表象に他ならない。その故に「これらは……作者に未知な絶えざる警（「驚」の誤植）異に値する世界自身の発展であつて決して畸形に涅（「捏」の誤植）ねあげられた」ものではなく、「虹や月あかりからもらつてきた」⁶⁰⁾ものであり、「たゞたしかに記録されたこれらのけしきは／記録されたとほりのこのけしきで／……（すべてがわたくしの中のみなのであるやうに／みんなのおのおのなかのすべてですから）」「（すべてわたくしと明滅し／みんなが同時に感ずるもの）／ここまでもちつゞけられた／かげとひかりのひとくさりづつ／そのとほりの心象スケッチです」⁶¹⁾といわれるのである。（したがって、しばしば問題とされる「第三詩集」についてのメモに記された「第三詩集 手法の革命を要す（略）——／感想手記呼び／心象スケッチに非ず」という文は、主観的な感想手記や呼びは心象スケッチではないの意味に読まらるべきである⁶²⁾。）

また賢治がその死を前にして清書し「定稿」とした『文語詩稿五十篇』（及び『文語詩一百篇』、全集4）⁶³⁾は、作品によっては十数年、二十数年以前にかかれたものの幾度にもわたる改作・推敲によって成立したと判断されるものを多く含んでおり、心象スケッチの定稿化としての性格をもつものと考えられる。また別に表紙に「文語詩篇」と記されているノートがあり、1909年（中学入学の年）から1930年までの生涯の出来事を、各年毎に2ページづつ当てて、メモしてあり、これは『文語詩篇』構成のためのノートであったと考えられている。文語詩また双四聯という形式は、それが主観的印象の記述ではなく、対象の客観的非抒情的表現であることを示す為にとられた手法と考えられる。賢治は、他の彼の作品を措いて、文語詩を「なつても（何もかも）駄目でもこれがあるもや」と語っている⁶⁴⁾。これは賢治が『文語詩篇』をもってその生涯の〈観心〉の実践の集成として位置づけていたことを示すものであろう。

〈観心〉による十界の認識とともに、「世界が一の意識となり生物となる方向」に向けて九界を究極の一仏界に至らしめ、娑婆世界を寂光土に変えるためには、「銀河を包む透明な意志 巨きな力と熱」による実践が必要である。「世界がぜんたい幸福にならないうちは個人の幸福はあり得ない。（中略）正しく強くいきるとは銀河系を自らの中に意識してこれに応じて行くことである。われらは世界のまことの幸福を索ねよう 求道すでに道である」⁶⁵⁾。賢治はその実践に身

＼た上で自己の所説が展開されている。いずれも傾聴すべき点が多いが、しかしこの語の意味を理解するためには「観心」との関連が考えらるべきであろう。

59) 校全13巻 No. 200

60) 『注文の多い料理店』広告文（全集8）

61) 『春と修羅』序（全集1）

62) 入沢康夫「賢治と心象スケッチ」（『宮澤賢治必携』）S. 13ff.

63) 校全12巻（上）S. 704以下

64) 校本全集第5巻月報

65) 『農民芸術概論』校全12巻（上）S. 8. S. 9

を投ずる⁶⁶⁾。しかし同時に賢治は「業の花びら」と題する詩稿の余白に次の書き込みを残している。

菩提皮のマントや縄を帯び いちにちいっばいの労働に からだを投げて みんなといっしょに行くといっても そのときわれわれには ひとつの暗い死が 来るだけだ あの重くくらしい層積雲のそこで北上山地の一つの稜を砕き まっしろな石灰岩抹の億噸を得て 幾万年の脱鹵から異常にあせたこの洪積の台地に与へつめくさの白いあかりもともし はんや高萱の波をひらめかすと云ってもそれを実行に移したときに こころの暗い経済は恐らく微動もしないだらう 落葉松から夏を冴え冴えとし銀ドロの梢から雲や風景を乱しまっ青な稲沼の夜を強力な電燈とひまはりの花から照射させ鬼げしを燃し(二字分空白) をしても それらが楽しくあるためにあまりに世界は歪んでゐる

賢治は彼が生きる世界、東北の地域社会——それは衆生(人間)国土(社会)五陰(自然)の三世間によって構成される——の厳しい現実を良く認識していた。しかしかれは敢えて農業改良に、また病軀をおして「北上山地の一つの稜を砕きまっしろな石灰岩抹」を採掘する事業(東北砕石工場)に「からだを投げ」、ついにその死を迎える。それは「捨身」といってもよいであろう。賢治の文学創作活動の最も初期のもの考えられている『手紙一』(1919年頃、全集8)はjatakaの形をとった竜の捨身の物語である。とすれば賢治の「法華経文学ノ創作」を貫くものは「捨身」のテーマであったと考えることもできよう。そしてそれは彼の社会的実践のモチーフでもあった。歪んだイーハトーブの世界が輝くのは、それが内に仏界を具するからであるが、その内なる仏界の光は捨身を媒介としてはじめて輝きでる。宝石の不変の輝きの中に包まれた法華経の佛国土に対して、移ろい行く自然、生きとし生けるもの(非情の存在も含めて)の悲哀と苦悩に満ちたイーハトーブは、総てのものものの幸福を願う捨身——菩薩業——によって輝くのである。

※ 引用文中のアンダーラインは筆者による。

※※本稿は、人文社会科学研究科の東北地方特論のためのノートを加筆増補したものである。