

# 宮沢賢治とキリスト教の諸相——補論

富山 英俊

## 一、はじめに

ここでは、筆者がこれまで発表した、賢治とキリスト教との接触の諸相についての論考「宮沢賢治とキリスト教の諸相——「天国」と「神の国」のいくつかの像」、および「宮沢賢治とキリスト教の一面（反語の教師イエス）と仏教の一面（本覚思想）——（上）・（下）」<sup>①</sup>について、それらで扱わなかった諸点や連関について補足をしたい。これは、「賢治キリスト教学」のみならず「賢治仏教学」にも触れる補論である。

第一の論考で述べたように、賢治とキリスト教との関係についてはすでに研究の蓄積があるが、キリスト教への信仰や強い親近性をもつ論者の場合に、キリスト教「一般」からの感化を発見することに満足して、それぞれの事例の個別性、歴史性を

見ない傾向が認められる。だが、私見では、詩「二五八（北上川は焚気をながしィ）」中の「あたらしいクリスト」と、詩「二〇四九 基督再臨」での「神のひとり子イエス」とは対照的であり、前者は成瀬仁蔵、後者は内村鑑三に源泉をもつ。つまり、人間の業による「神の国」の準備を期待する宗教観と、絶対者の突然の介入を待つ再臨思想とである。他方、「銀河鉄道の夜」は、二つの十字架のあいだの旅を描き、讚美歌が歌われる情景等を含むが、そこで家庭教師青年の示す「天国」像は、心性の歴史家フィリップ・アリエスが描くような、近代市民の核家族の理想の投影物であった。

それに対して、第二の拙論で見たように、花鳥童話「めくらぶだうと虹」で、「めくらぶだう」を論ずる「虹」は、イエスがソロモンの栄華と野の花との価値判断を逆転させる高名な譬えを

引くが、じつはその後で、その転倒はさらに転倒される（だがそれは、ほとんど読まれていない）。そこには、暁鳥敏との少年時からの接触等を通じての親鸞主義の影響を、一源泉として想定できる。

これらは、賢治作品という多彩に変転する万華鏡のうちの若干の断片であり、その意義は視点次第だろうが、賢治詩学の根本特徴、その多元性や多声性に関わる事例であり、あるいはその源泉に触れると言えらる。そのあるものは、「心象スケッチ」、心の現象がことばとなり、ことばとして変移展開する世界の特殊性を体現している。

——なお、既出論文でと同様にここでも他の論者たちの作品解釈を参照するが、念のために確認するなら筆者は、作品経験とは客体の認知でなく、各人の常識に導かれた読者たちによって意味が生成される過程である、という観点を取る（現在の文学研究ではごく常識的であろうが）。したがって同一作品について、異なった先入見による複数の読みがそれぞれおのずから生じるのは当然の事態であり、とりわけ「宗教」に関する根本的な世界観の違いが関与する場合に、それらの差異は際立つだろう。

## 二、「二五八」（北上川は鬘気をながし）の

「あたらしいクリスト」

この「一九二四、七、一五、」の日付をもつ詩（だが実際は賢治晩年まで改稿が続いた）の、「春と修羅 第二集」未刊草稿での最終形<sup>(2)</sup>には、ある女性が語る

（クリスマスなら毎日だわ

受難日だって毎日だわ

あたらしいクリストは

千人だつてきかないから

万人だつてきかないから）

という一節があつた（一〇一）。この「クリスト」像は、その唯一無二の絶対性を強調するとは響かず、たとえば内村鑑三の再臨思想に由来するとは考えにくい（内村の花巻出身の高弟、斎藤宗次郎と、賢治との交流は周知のことであるが）。改稿のこの段階での作品は、詩人の実人生との関係において、賢治と妹トシと弟清六とを基にすると、詩自体から無理なく想定できる。また、これは若干の手入れを経て一九三三年七月に「花鳥図譜・七月・」<sup>(3)</sup>として雑誌「女性岩手」に発表されたが、それを一環として十二か月を扱う「花鳥図譜」連作の構想メモ<sup>(4)</sup>には、「七月 北上川 魚狗、同胞三人」とあつた。それゆえ、

この「キリスト」像の淵源として、トシが学んだ日本女子大学の創設者、成瀬仁蔵の思想圏を考えることは、無理のない連想と言える。

成瀬ははじめ牧師だったが、後に教会を離れ諸宗教の合致を言う「帰一思想」を説いた。成瀬の文脈で「あたらしいクリスト」を言うことは可能だったと示すために、筆者は先の論文では、キリストを「釈迦やその他」と同じ宗教的偉人として語る成瀬の一節<sup>⑤</sup>を引いた。繰り返せば、この発想は、内村の「キリスト」像、予期不能に人間の歴史に介入し、神による救済史を完遂する絶対者とは対極的だが、まさに内村の再臨運動を批判するなかで、成瀬に近い立場のキリスト者が「あたらしいクリスト」を語る事例があった。黒川知文の『内村鑑三と再臨思想』<sup>⑥</sup>は、当時の各教派からの内村批判を紹介しているが、キリストの神性を認めないユニテリアン派の内ヶ崎作三郎は、一九一九年にこう記した。

此の如き世界終末の思想は、基督以前約二百年間猶太民族の大なる理想であつて此の世の終りと共に、救主は天より降つて彼等を救ひ給ふべしと、猶太人は信じたのである。時代思想の反映に他ならぬ。……聖書の是等の記事は皆千八百年か十年前に物された者であつて、當時の環境は、今日のそれとは大いに変わつて居つた。我等は其が聖書に記されたるの故を以て、之を信すべき理由はない。……基

督の再臨は何のためか。ミレニウムのためである。苟も理想社会の建設に向つて努力するの人は、皆悉く再臨せる基督でないか、基督の権化ではあるまいか。(一五五)

このように、近代の合理主義に順応する宗教思想において、キリストの教えは、人間の作りうる理想社会としての「千年王国」建設にあると了解され、そこにすぐれて参画する者はすべて「キリスト」と呼ばれうる。

だがさて、その詩自体に戻るなら、「あたらしいクリスト」を言う一節の直前は、兄がカワセミを「ミチア」と呼び妹に謎かけをする対話だった。

(何よ ミチアつて)

(あいつの名だよ)

ミの字はせなかのなめらかさ

チの字はくちのどがった工合

アの字はつまり愛称だな)

(マリアのアの字も愛称なの?)

(ははは、来たな)

聖母はしかくのしりて

クリスマスをは待ちたまふだ)

(クリスマスなら毎日だわ

[「……」]

妹は「ミチア」の響きから「マリア」を連想するが、その「アの字も愛称なの？」という台詞は、この詩全体の調子に似合って遊戯的だ。それに応えて兄は、七五調の戯れ歌で、ののしり女である聖母を口にする。妹がともあれキリスト教を話題に載せると、兄はノンセンスでからかうが、かりにこの素材から賢治の実人生を思い描くなら（不確実を免れないが避けがたい誘いである）、妹が首都での教育成果を東京の女ことばで示す（実際のトシがそうしたかは分からない）のを兄はいとしく思いながら、キリスト教への実際の信仰の兆しがあるなら違和感をもつ、といった状況を想像できるだろう。ただし、作品の展開はその主題に拘泥せず、鳥や花を機知に溢れて観察する会話を継続して、最後は松の林のなかでの妹の

（まああたし

ラマーキアナの花粉でいっぱいだわ）

イリスの花はしづかに燃える

という、じつに官能的な台詞で終る（一〇四）。「あたらしいクリスト」の箇所語調をどう聴きとるかは、読者により様々だろうが、この段階の作品においては、ある純一な宗教的理想主義を感じることもできるだろう。

この詩は対話的かつ多声的であり、また戯れ歌の諧謔に導かれていいるから、賢治とキリスト教との関係を直線的にそこに読

み取るのは難しい作品だろう。そのことは、インドのキリスト教徒である賢治研究者、アブラハム・ジョージのつぎの評言によっても示される<sup>7)</sup>。「賢治の本当の意図はなんだろうか、把握しにくい」「……作品中の女性は「賢治との間でキリストの降誕、受難と磔刑についての議論を交わしているに違いない。クリスマスや受難日が毎日のように起こり、新しいキリストも誕生していると言っているが、これもまた比喩表現にすぎない。キリストの教えに従うことによって贖罪を得て毎日生まれ変わっている人も多い」「……しかし賢治はその説をあまりまじめに受け取っていないらしい」「……」要するに「……」キリスト教の奥義とも言えるキリストの降臨と受難・磔刑・贖罪の神秘による人類の救済に対してかなり懐疑的であるように見える」（三三六―三七）。

### 三、「二五八」「北上川は榮気をながしよ」への作品生成

だがさて、この作品は草稿最終形さらに雑誌発表形に至るまでに、賢治の多くの詩でと同様に、複雑な改稿過程を経た。賢治自らが「心象スケッチ」と名づけた詩群は、経験の記録であると予想されるが、じつはその改稿において主題の改変や変移、日付の変更や消失、複数作品への分裂や他作品からの要素の流入などを孕むことは、賢治詩研究のひとつの焦点である。そのなかで「春と修羅 第二集」については、天沢退二郎、杉浦静、

榊昌子<sup>(8)</sup>などによる多くの事例の分析があり、この詩に関しては栗原敦の詳細な論考<sup>(9)</sup>がある(それは賢治晩年までの口語詩の改稿や、そこでの心象スケッチ概念の変容という一般的问题をも視野に入れている)。

『新校本全集』第三巻校異篇<sup>(10)</sup>に見られる、この詩の形成過程において、キリスト教的要素は後から入り込み、始めから存在したのは、川沿いの爽やかな大気や、森のなかの官能的な情景への思慕という主題だった。つまり、題名が「一五八 夏幻想」であった初期形態(日付は「一九二四、七、二二、」)には、「紺青の地平線から／かすかな茶色のけむりがあがる／イーハトーブ川は激気<sup>ツキ</sup>をながし／山はまひるのうれひをながす」や、「まああたし／月見草の花粉でいっばいだわ」／アイリスの火はぼそぼそ燃える」(二三二)といった詩行が見られた(「下書稿(一)」。だが興味深いことに、発想と主題の重なる別の詩「一六五 夏」(日付は「一九二四、七、一三、」)も存在して(「下書稿(二)」、その二つが合体して「一五八 夏幻想」の別形態が成立した(「下書稿(三)」)。

「せなかのなめらか」と「口のどがった」が特徴の「ミチア」はその段階で登場したが、そこで「アの字はつまり愛称だな」に続くのは、

(そんなら豚もミチアねえ)

という行だった(二三三)。詩の語り手は「かなはないな おまへには」と応じるが、その草稿では「やれやれ一年も東京で音楽などやったら／すっかりすれてしまったもんだ」(二三六)という台詞もあり、これは兄と妹との対話とは取れるだろう(が他の解釈もありえる)。ここで、「下書稿(一)」以来の花粉を浴びる女性は、始めから妹(の変形)として思い描かれたのか、途中から妹の像が混ざり変容したのか、どちらとも語れるだろう。これは、かりに万一詩人に訊けたとして「わからない」という答が戻りかねない問いである。栗原は、この詩を妹トシ追慕という文脈だけで語ることに批判的で、作中の虚構的要素や東京の女ことばに焦点を当て、さらに別の論<sup>(11)</sup>では、その東京ことばへの関心や、俗謡的なリズムの利用を、賢治の一九二八年の東京滞在を素材とする詩篇群に関連づけている。

次の「下書稿(四)」は、その一部が切り取られ「下書稿(五)」に貼られて利用された部分しか残らない。その「下書稿(五)」(日付は「一九二四、七、一五、」に変わった)の段階で、「そんなら豚もミチアねえ」は、「マリアのアの字も愛称なの?」となった(「下書稿(四)」の現存しない部分で変わっていた可能性も皆無ではないが)。兄はふざけて「聖母はしかくののしりて」と応えるが、この段階では「クリスマスをば待ちたまふだ」とは続かない。妹に不敬を咎める様子はなく、やり取りは即興の戯れ歌作りに移る(二三八)。

(ははは 来たな

聖母はしかくののしりて

フェルト草履はきたまふ

きみはあかしろんだんだらの……)

……ジラフではない縞馬は

何といったか 縞馬は

なんでもジラフに似てゐたが……

(つぎはどう?) (うんつぎは え、と……)

……きみはあかしろんだんだらの

縞馬にこそ似たりけれどは

もう一ぺんに怒ってしまふ

これは結局云はれない

(つぎはできない)

(いまのものにならないやうだ)

(トロバトーレもおちぶれたわね)

「ゼブラ」を思い出せない兄は行き詰って降参するが、思い出そうとするその三行も七五調で語られる。この一節は音数律を巧みに操り、それ自体がまさに「トロバトーレ」吟遊詩人のことばの業となっている。

だがさて、「下書稿(四)」までは「春と修羅 第二集」の作品に付された日付に近い時期の使用を想定できる「赤罫詩稿用紙」に書かれたが、この「下書稿(五)」はかなり後に使われた「黄

罫詩稿用紙」に記されていた。その正確な時期は確定しにくい  
が、この詩の場合はある事情で、一九二六年以降も改稿が続い  
たことを確言できる。つまり「下書稿(五)」上での別筆記具に  
よる手入れのうちには、二六年の事象が入り込んでゐる。「ク  
リスマスをば待ちたまふだ」も現れるその一節を示せば

(聖母はしかくののしりてクリスマスをば待ちたまふだ)

(クリスマスなんか

もう前世紀の夢だわよ

新しい聖母は

マルチネの「夜」のなかに居るわ)

(その芝居見たかい  
(見たわ)

である(二四一)。マルセル・マルチネの『夜』は二六年に築地  
小劇場で上演されたプロレタリア演劇であり、その内容は栗原  
の本が紹介するが(三一〇—一二二)、革命の浮沈を見つつ絶望  
しない老母を示す<sup>(12)</sup>。ここで妹は、作品の日付とは一致しない  
革命演劇を語る左翼娘に変じている。改稿の常識を超えるよう  
した変移の生じる賢治の精神とはじつに不思議な場所である  
が、またここには、かつて詩「津軽海峡」<sup>(13)</sup>で「たゞ岩手県の  
花巻と／小石川の責善〇寮と／二つだけしか知らないで／ど  
こがちがった処へ行ったおまへが／どんなに私にかなしいか」

(四六〇)と嘆じた妹のいくつもの転生のひとつが生起している、とも感知できる。これもまた、それ自体として魅力的な一節だが、さらなる手直しを同一筆記具で受けた。

(聖母はしかくのしりてクリスマススをば待ちたまふだ)

(クリスマスなら毎日だわ／受難日だつて毎日だわ)

あたらしいクリストが

百でも千でもきかないんだから

「あたらしいクリスト」はここに登場したが、それに続くのは始めは

兄さんだつて

しっかりしないとおくれるわ

の二行だった(二四一)。この勝気な妹の「おくれるわ」という言い方は、ここの「クリスト」像は偉人の譬えであり、成瀬や内ヶ崎の思想圏に属することをよく示す。そして、クリスト教に基づく社会改革者を「クリスト」と呼ぶことと、プロレタリア革命運動内の慈母が「聖母」となることは同種の発想だから、その転移が生じた賢治の精神は、トシの伝えた成瀬的な「クリスト」の内容を概ね理解していた、と推測はできる。またこの改稿過程からして、賢治はそれを、揺るがすべからざる厳粛な

ものとは見なかったようだ。

その「おくれるわ」は、つぎの改稿で消され、ようやく定稿の「あたらしいクリストは／千人だつてきかないから／万人だつてきかないから」の形が現れた。とはいえ草稿や宗教思想史の文脈は作品経験を限定すべきでなく、定稿のその一節に宗教的熱誠を感じていけないはずはない。他方、この改稿過程に現れる事象のうち、マルチネの『夜』は明確に虚構だが、ほかのどれが実人生のトシの言動(の変容)であるかは、想像するしかない。定稿形の宗教的情熱こそがトシの真実であったと想定はできるが、その場合は賢治は悪ふざけの末に最後に事実に戻った——それでも「聖母はしかくのしりて」云々は残した——と推断することになる。

#### 四、宮沢トシの信仰

実人生におけるトシは、際立って聡明で勝気な女性だったが、女学校時代に音楽教師に恋愛感情を抱き不用意にそれを示した件が、当時の人権意識など希薄な地方新聞に実名暴露に近い形で記事にされる、という不運にも遭遇した。一九二二年に二四歳で夭折したトシは、その事件への内心の葛藤と、大学での宗教教育の成果とを示す「自省録」(二〇年二月筆)を残していた。それは宮沢淳郎の『伯父は賢治』で紹介されたが、山根知子の『宮沢賢治 妹トシの拓いた道』にも収録されている<sup>(4)</sup>。そこ

には己を三人称で語る、次のような一節がある。

一念三千の理法や天台の学理は彼女には口にするだに僣越ではあるけれども、彼女の理想が小乗的傾向を去って大乘の煩惱即菩提の世界に憧憬と理想とをおいてゐる事は疑ひなかつた。その理想に照らして、今彼女に苦痛をとほして与へられた賜物の意味を考へる時、彼女は今まで恥辱と悔とに真暗であつたとの過去の経験に、思ひもよらぬ光明を見るのである。彼女は世界の前に神の前に本當の謙遜を教へられたのではないか。それは人間としての修行に一步を進めさせる恩寵ではなかつたか(三七〇)

「苦痛」とは恋愛事件を指すが、この一節での仏教的語彙とキリスト教的語彙との混交は興味深い。それでも、トシがここで天台智顛の教説を挙げ「大乘の煩惱即菩提」を理想とすることは「疑ひなかつた」と記したことは、詩「無声慟哭」<sup>(15)</sup>の語り手が自らを、妹と「信仰を一つにするたつたひとりのみちづれのわたくし」(一四三)と呼んだことと、齟齬がない。

だがさて山根のその著作は、独立した人格としてのトシの宗教経験を採り諸資料を渉獵した労作だが、成瀬の宗教がトシを通じて賢治に深く影響したとの主張は、成瀬への賢治の言及といった明白な論拠によるものではない(両者が宗教的救済・完成に向う「宇宙意志」を語つたのは事実だが)。そして、賢治の

仏教のうち行動的日蓮主義に熱中した一時期の排他性に着目して、それを、成瀬の開かれた宗教性さらにその基盤のキリスト教が教え導いた、という構図を示す(ただし山根は、その後は賢治の接した仏教思想をより広く追跡している<sup>(16)</sup>)。

山根は、トシの信仰は賢治のそれとは違ふと述べるため、詩「無声慟哭」のいま引いた「信仰を一つにするたつたひとりのみちづれのわたくしが」について、「信仰」とあるのはトシの信仰であり、その信仰をよく理解し共に道づれとなつた歩んでいたものは他におらずたつたひとりの「わたくし」賢治であつたはずなのに、と解するべきだろう(八七)と論じる。そして「ではトシの信仰とは」との問いをたて、それは成瀬から得たものであり、と論を進める。だが実人生での信仰の違いの有無は措くとして(違いはありえた)、その周知の詩で、問題の行の直前五行は「ああ巨きな信のちからからことさらにはなれ／また純粹やちい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／ひとりがびしく往かうとするか」(一四三)である。ここで「巨きな信」はもちろん詩中の「わたくし」さらに賢治の法華経信仰だが、詩行の繋がりに従つて次の「信仰を一つにする」の「信仰」は「巨きな信」とは別、と読まれるだろうか。——特定の論証の要請があれば、そう読まれるようだが。

つぎに山根は「自省録」を論じる際、先に引いた「彼女の理想が「……」大乘の煩惱即菩提の世界に憧憬と理想とをおいて

る」の一節にも触れるが、それらの「仏教的表現がキリスト教的表現とも混在しながらなされており、最終的には既成の宗教の形にとらわれないでむしろそうした宗教の根底にある宇宙の生命と深く触れ、自己と宇宙との正しい関係を得ることがめざされている」と述べ、「トシの意識も「……」その概念を示しやすしい既成の宗教の表現を借りたというのが真実だろう」(九四、傍点引用者)とまとめる。だが、この「最終的」とはいかなる意味だろうか。これは読者次第だろうが、「自省録」は「絶対者」「宇宙意志」等について明確に成瀬的な思想を結論として記すとは思えない。また実人生のトシの「最終的」な信仰について、「自省録」執筆後のトシ自身による記録はないから、後世の賢治読者はそれが何か確かには知らず、僅かな証言や賢治の詩から推測できるだけである。山根の「最終的」はむしろ、論者の世界観からして「そうあったはずだ」という構図がおのずから現れる、ということでないか。

詩「オホーツク挽歌」<sup>(17)</sup>には、詩中の「わたくし」が妹を追憶する次の箇所がある。——「砂に刻まれたその船底の痕と／巨きな横の台木のくぼみ／それはひとつの曲った十字架だ／幾本かの小さな木片で／HELLと書きそれをLOVEとなほし／ひとつの十字架をたてることは／よくたれでもがやる技術なので／とし子がそれをならべたとき／わたくしはつめたたくわらった」(一七三)。(なお浜垣誠司のプログラムの項目<sup>(18)</sup>はどう並べ替えるかをアニメーションで示してくれる。)——詩集において

前後の文脈に乏しいこの箇所について(トシの実人生に照らせばあの事件が念頭にあったと想像されるが)、山根は、「賢治が追憶のなかのトシの信仰と自らの考えには亀裂があったことを思い起こしている」と位置づけ、さらに「ここでは「とし子」によって十字架に象徴されたキリスト教信仰が示され、その内容は「とし子」の行為から、十字架によって地獄を愛の世界に変える信仰として「わたくし」には捉えられている。それに対して「わたくし」が「つめたたくわらった」ことを敢えて記した賢治は、自ら示した無理解の冷たい態度を振り返り、トシの死後はそうした態度をとった自分にこたわりを感じているといえよう」(三二一)と論じる。

ここでは、帰一思想の開かれた宗教性の一部なのだろうが、十字架へのトシの文字通りの「信仰」が示唆されるようだ。おそらくは実人生でも起きたその情景の際のトシの心中は想像できるだけだが(十字架を喩えに使うのは特別でない)、賢治の挽歌詩群中に、山根の示唆に符合する展開はない(あるいは「銀河鉄道の夜」の物語を十字架に帰着させキリスト教文学化し、それをトシの「信仰」の反映と見る説は立てられるだろうが)。そして、「つめたたくわらった」を反省したトシの「信仰」を見つめた、というのが賢治の実人生に関する山根の筋書きだが、例えば前セクションで見た「北上川は焚気をながしい」の改稿過程はそれを裏書きはせず、「聖母はしかくののしりて」の諧謔は残った。

## 五、「二〇四九 基督再臨」の「神のひとり子エス」

この「一九二七、四、二六」の日付の十七行の詩草稿<sup>(19)</sup>では、後半十一行に、「また勞れて死ぬる支那の苦力や／働いたために子を生み悩む農婦たち／また、、、の人たちが」、「みなうつつ、とも夢ともわかぬなかに云ふ」、「おまへらは／わたくしの名を知らぬのか／わたくしはエス／おまへらに／ふた、び／あらはれることをば約したる／神のひとり子エスである」ということが現れる（二二六―二七）。それを「云ふ」のは、文法的な曖昧さはあるが、「神のひとり子エス」その人であるとして了解できる。羅須地人協会の時期の詩であり、畑で夕方にその声ないし姿が出現した、と想像はできる。その源泉は、近代日本のキリスト教で「再臨」の強調は特異であったことを考えれば、内村鑑三の一九一八年頃の再臨運動であろう。この詩は、ひどく断片的ではあるが、文字通りのキリスト再臨を扱う、ある迫力をもつ詩として読める。

だが、キリスト教の立場の読者もこれを必ずしもそうは読まないようで、アブラハム・ジョージはこう解釈している。――「賢治はこの詩において「……」貧しい民の惨めな生活ぶりを見て彼らにも報いと救いの日が必ずやつて来ると、キリストの再臨のことを思わせながら言っているのではないか。「……」自分はあるあなたたちを救いに来たイエスであるというような響きもないわけではないが、おそらくできれば「私もキリストのよ

うな者になつてみんなをこの苦しみの海から救い上げたい」という詩人の真心の嘆きが具現されているのではないか」（三四〇―四一）。ジョージは、これを賢治の発話と見なし、再臨を譬えと解している。

他方、中野新治は「銀河鉄道の夜」初期形を扱う論考中<sup>(20)</sup>で、この詩篇に触れる。つまり、その物語の蠅の挿話等は積極的献身や行動の価値を伝える、と論じつつ、だが「賢治もまた、明白にこの世の終末と裁きを夢想したことがあったのである」（一一四）としてこの詩を引く。中野は、「実践活動に踏み出してから「……」農民たちの辛苦と愚劣と自己の無力を知れば知るだけ「……」この世の根底からの浄化と神の支配が夢想されたのであろう」（一一五）とも述べ、この詩に、絶対者の力による今の世界の終末と「神の国」の待望を読み取る。

詩の題名からして、またその声の出現の唐突さからして、賢治は内村の再臨思想の幾許かを理解していた、と推測できる。再臨とは人知の常識で測れない事件であるだろう。近代科学の合理性は問題とせず、世界を創造した唯一神はいつでも現状の法則性を改竄できる、と「不条理ゆえに我信する」ことは、ひとつの選択である。――これは余談だが、再臨するキリストが地上の各種の神の代理人たちをどう判定・処遇するかは「神のみぞ知る」であるなら、かれは歓迎されないかもしれない。思い起こせば「カラマーゾフの兄弟」の大審問官の寓話は、その主題に関するものだった。閑話休題。

内村は、この一九一八年の時期は絶対者の介入を待つ姿勢を強調し、親鸞主義の語彙で言えば「他力」に近づいたが、それ以前も以後も、神の「摂理」の筋書きに自らを位置づけ、日本のキリスト者が神に与えられ「自力」で果たすべき歴史的使命を見出すことを試み続けた。その過程で「再臨するキリストに仕える日本の聖徒」や「第二の宗教改革」といった観念が現れたことは、例えば、キリスト教の「普遍的救済史」観念（多くの場合に西洋／東洋の図式を伴う）の系譜を批判的に辿る彌永信美の『幻想の東洋』<sup>(21)</sup>や、無教会キリスト教の歴史社会学を試みる赤江達也の『紙上の教会』と『日本近代』<sup>(22)</sup>で、扱われている。

だが再臨思想のその局面は、賢治のこの詩にはあまり関係がない。賢治についての問いは、なぜ法華経を奉じる者が、ノート中に書きかけで中断したとはいえ、こんな詩を書いたのか、という疑問だろう。キリスト者である読者、とくに成瀬的な宗教観を評価しない人々のなかには、賢治はここでこそ真に神に触れた、と考える場合もあるだろうが（なお内村は成瀬を「キリスト教信仰を捨てた最も恥ずべき賤しむべき行為の男」<sup>(23)</sup>と見なしていた）。再臨のキリストの声ないし像が浮かんだとして、それをそのまま書き留めるのは「心象スケッチ」という賢治詩学の特異性である。賢治には、「心象スケッチ」を「歴史や宗教の位置」の「変換」に関わる「科学的」な「記載」として示唆する周知の発言<sup>(24)</sup>があるが、「外界の実在とは心の現象に他

ならない」とする仏教的唯心論は、その反転である「心だけの現象も種々の実在の現れまたは実在自体でありうる」という直観を導くだろう。その「現象」である「実在」は、しばしば「宗教的」「神秘的」なものに関わるが、現象とその変移をなんであれ記録する、という企図のうちに詩人を置いた。

他方、この連関で、日蓮主義は「心の現象即実在」説に基づく「仏の国」の終末論的な構想をもつことを想起してよいだろう。日蓮は、天台智顛の「十界互具」や「一念三千」、仏・人・修羅・畜生・餓鬼・地獄等の世界の相互貫入をいう教説を読み替え、末法の世でこそ法華経を広めその題目を唱える宗教実践によって、人の世界に仏の世界を流入させよう、とする救済論を立てた。その信奉は賢治の信仰の根幹であったはずで、加入した国柱会の創設者、田中智学の著作もそれを力説した（智学には日蓮主義による宗教的帝国主義の構想があり、賢治がそれをどう把握・評価したかは賢治研究で重要な問いのひとつだが、智学はそれだけを説いたのではない）。

## 六、「銀河鉄道の夜」の「家族の天国」

「銀河鉄道の夜」のなかのキリスト教については、非常に多くが様々な見地から語られてきた。だが拙論で述べたように、タイタニック号事件に似た水難に遭い、銀河鉄道車中に至った子どもたちと家庭教師青年のキリスト教信仰は、ある明確な内

容を示す。それは作品経験の一部をなすはずだが、論者たちは概してキリスト教「一般」を語るのに熱心で、その個別性を歴史的に位置づけない。ここでは、その特徴をまず再確認し、さらに関連するいくつかの論点を素描したい。青年は、車中で幼い子どもを納得させるために(「初期形三」<sup>(25)</sup>では)、

「お父さんやきくよねえさんはまだいろいろお仕事があるのです。けれどももうすぐあとからいらっしやいます。それよりも、おっかさんはどんなに永く待つてゐらっしやったでせう。わたしの大事なタダシはいまだんな歌をうたつてゐるだらう「……」早く行つておっかさんにお目にかかりませうね。」

と語る(一五八)。これは、近代の中産階級家族の理想の投影としての「天国」像を典型的に示す。親密な家族の皆は、とりわけ「家庭の天使」である「女子供」は必ず天国に行き、だれも地獄に墮ちる心配はないようだ。もちろん、これは大人が子どもに語る場面だから、作中人物はより複雑な真相を敢えて告げていない、と読者がその常識により推測する場合もあるだろう。だが、銀河鉄道がその前で停車し次に通過する十字架の天上は、そこで地獄行きの選別を受ける恐れのある場所のように感じられるだろうか(そう思う読者もいるかもしれない)。

近代の家族は歴史のある時点で出現し、その「家族」がなけ

れば「家族の天国」は思い描かれない。先の拙論では、その変遷の過程を描く心性の歴史家、フィリップ・アリエスの『死の前にした人間』<sup>(26)</sup>を引用したが、たとえばアメリカ宗教史において、ピューリタンは基本的にカルヴァン主義の予定説を奉じて個々人の救済の可否は「神のみぞ知る」と信じ、原罪の帰結を免れる「無垢な子供」などいない、と考えたが、その厳格な神中心の信仰がずっと維持されたわけでない、とは概説が説明する所である。アリエスはまた「子供」の誕生<sup>(27)</sup>の著者でもあるが、「児童文学」の誕生には「児童」をめぐる観念・心性・実践が前提となり、それは近代家族の産物であることは見やすい。筆者はまったく詳しくない領域だが、日本近代の児童文学の成立には、キリスト教的な「家族」や「児童」の移植や土着化が関与したはずである。

賢治は、意識したかはともかく、それらを作品の構成要素として組み入れている。これも種々に論じられる家庭教師青年とジョバンニとの「ほんたうの神さま」論争で、青年はジョバンニに「ほんたうの神さまはもちろんたつた一人です」(二七二)と語る。かれは、自分たちの神こそ唯一の眞の神であると排他的に信じる、ごく通常の信者である(成瀬的な婦一思想とは対照的に)。つまり賢治は、天国観と、唯一無二の神観念についてキリスト教の特定の形態から要素を物語に導入している。だが、それらは物語中で他の諸要素と併存して、これを読者が無視しないなら、全体の意味を単線的に統合はしない。その物語

には、キリスト教徒の名前のジョバンニとカムパネルラは十字架の天上に行かない、等々のずれが仕掛けられている。

だが繰り返せば、それらの諸要素にどう反応するかは読者次第であり、信仰を持つ読者の一部には、この作品をキリスト教文学化する強い傾向が見られる。例えば、作中の列車は十字架の先に進むが、それはアルファでありオメガであるという信条は、物語を北と南の二つの十字架のあいだの出来事として読ませる。また作品読解だけでなく、絵本化、映像化、種々の翻案などにおいてその傾向は、とくに信仰と無関係と思える場合にも広く見られる。それらも、賢治という文化現象の重要な一部であることは否定できないが。

そして同一作品に多様な読解は一般に原理的に生じうるが、賢治作品の一部ではその度合いが強く、それは、構成上のある特異性の結果でないだろうか。つまり、方法的自意識の存否は別として、異質な、距離のある諸要素が貼り合わされ併存し、多源性や多声性が結果する。それら複数の、象徴のような像や寓意のような挿話は、互いを不安定化させ、固定した焦点を結ばせない。

その一例として、水難した一行のひとりの語る蠅の寓話を挙げられる。南十字の天上に着くすこし前、「ほんたうの神さま」論争の直前に、銀河鉄道の空には赤く燃える蠅座が現れ、その描写は強烈だが、キリスト教家庭の娘は蠅の物語をする——「むかしのバルドラの野原に一びきの蝸がゐるて小さな虫やなん

か殺してたべて生きてゐたんですつて」(二六九)。蠅はたちに追われ井戸に落ちる水難に遭い、こう祈る。

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のみんなの幸のために私のからだをおつかひ下さい。つて云ったといふの。そしてらいつか蝸はじぶんのからだがまっ赤なうつくしい火になつて燃えてよるのやみを照らしてゐるのを見たつて。(同)

この蠅は、「よだかの星」のよだかに似て、弱肉強食の食物連鎖の因果の世界から、自己滅却と犠牲によつて自他が脱することを祈るが、この様々に評しうる宗教的発想をここでは論じないとして、これはとくにキリスト教的だろうか(読者の一部はそれを原罪の寓話と読み、さらに蠅をキリストの象徴と取るかもしれないが)。蠅の苦の世界と、家庭教師青年の「天国」との繋がりについて物語はなにも言わないが、読者は暗黙の連関を訝らないだろうか——タダシのお父さんも、食物連鎖や競争社会の勝ち組として、どこかから餌を取ってくるのだろう。蠅は、よだかに似て単独者のようだが、残酷童話「蜘蛛となめくちと狸」の蜘蛛のように妻子を得るならば、蠅の家族の天国を思い描くかもしれない。物語は、それが語らないことを読者が補うように促し続ける。

## 七、虹のことば

花鳥童話「めくらぶだうと虹」<sup>(28)</sup>で、己の儂さを嘆き虹にあらがれる野ぶどうに對して、虹は自らも瞬時の存在であると論すが、また、すべて儂いものを「かぎらないのち」として輝かす「まことのちから」を語る。作品中では固有名は示されない、その宗教的な力に關し、論者たちが仏教的またはキリスト教的な読解を与えてきた経緯は、先の第二の拙論で跡づけた。人間はときに人間を超えると感ずる力を経験し、その力は人間の分別を超え対極を融合させると直観することは、広範な現象だから、この物語に各種の宗教的語彙を参照できることに不思議はない。だが物語はまた、ソロモンの榮華と野の花との常識的な価値判断を転倒させるイエスのことばを引き、それをさらに転倒させていた。その箇所をもう一度引くなら

ごらんなさい。まことの瞳でものを見る人は、人の王のさかえの極みをも、野の百合の一つにくらべやうとはしませんでした。それは、人のさかえをば、人のたくらむやうに、しばらくまことのちから、かぎらないのちからはなして見たのです。もしそのひかりの中でならば、人のおごりからあやしい雲と湧きのほる、塵の中のため、一抹も、神の子のほめ給ふた、聖なる百合に劣るものではありません。(一一三)

これは一見すると「山上の説教」を引き「神の子」や「聖なる百合」を言つてキリスト教からの感化を示すようだが、私見では、ユダヤの律法を揺るがすナザレのイエスの反語的言動と、迷いと悟りとの分別を無化する仏教思想の一傾向、とが交渉する一事例として理解できる。その淵源には、賢治の精神史に即せば第一には、浄土真宗の家でそれに包まれ育つた阿弥陀の光(青年期に意識的には法華経信仰、日蓮主義に移行した)と、少年時から接した親鸞主義の悪人正機説とを認めうる。

だが、キリスト教信仰ないしそれへの親和性をもつ読者は、この物語(とくにイエスの譬えが引かれる部分)をその信仰に即して読む。先の論では、井上洋治の解釈<sup>(29)</sup>を引いたが、井上は価値の転倒の転倒の部分に触れなかった。遠藤祐の読解<sup>(30)</sup>は、童話の全体をキリスト教の神の教えと取り、そうした理解は「おのずから」現れると自ら語り、転倒の転倒の箇所をも扱うので興味深い。

遠藤は例えば、虹を輝かす光源、太陽に思いを致し、「「碧いそら」に在るのは「……」すべてを創り、すべてを生かす至高の存在であることが、野ぶどうに与えられた虹の言説から読み取れるはずだ。あるいは虹の「瞳」が夕日の輝きに、はかないものと見える《野の草》をさえ《かく装ひ給》うとイエスの伝える《神》の臨在を觀たと認めてもいい」(一九二)と述べる。また、虹が「まことのちから」を語る箇所については、「虹の七色はこのとき、一段と輝きを増したに違いない」……野ぶどう

の畏敬の念とともに、わたしの想像の眼におのずから、福音書に示されるイエス像のひとつが浮かぶ」として、福音書がイエスは変容しモーゼやエリヤと語ったとする箇所を示す(一九六—一九七)。遠藤自身が傍点を付し強調しているが、聖典による解釈を習慣とする読者にはとりわけ、別の世界観をもつ読者には浮かばない特定の意味が「おのずから」現れる。

だが遠藤は、イエスの山上の説教が引かれる箇所については、「見直すといささか趣旨が読み取りにくい」(一九八)と認める。遠藤は、「ソロモン王の栄華も、野の百合のひとつにも及ばない」と《神》の視点に即して両者が比べられる」と確認して、「虹は福音書の一節を視野に置きながら、あえてその逆を「まことの瞳でものを見る人」が、世俗の「人のたくらむように」自身を「しばらくまことのちから、かぎらないのちからはなして」、「人のさかえ」を見た場合を語っている」(同)と述べる。だが遠藤は、その「《神》の視点」はここでは「しばらく……見た」最初の段階にすぎないと解さない。それゆえ遠藤の読解は、「ここに示されるのは、もとより虹の逆説的な発想にはかならない。だが、この発言をとおして、虹は何を野ぶどうに伝えたいのだろう。おそらく自分が生きていくうえで最も大切なものを見失わないように、との間接的な戒めかと思うけれども、果たして野ぶどうに理解できたかどうか」(同)と、なにか「逆説的」なのか理解しにくい結果に至る。

もうひとつ、この一節が読まれない例を示せば、小野美知

子によるこの物語の英訳<sup>(31)</sup>は、全体として質の高いものだが、該当部分は、

He who perceived the truth with his clear eyes would never compare a king in the zenith of his splendor with one of the field lilies. It was because He saw the splendor, which people aim for, apart from the power of truth and immortal life. If perceived in that light, even a speck of dust in the mysterious smoke that rises out of people's prosperity is of no less value than the holy lily which the Son of God praised. (二二六)

である。第二の文「それは、人のさかえをば、人のたくらむやうに、しばらくまことのちから、かぎらないのちからはなして見たのです」での、「人のたくらむように」が「はなして見た」に係る繋がりを、英訳は“which people aim for”が目的語“the splendor”に係るように訳し、また「しばらく」を訳していない。つまり小野は、虹にとつてイエスによる価値の転倒は仮のもの(「しばらく……はなして見た」)であり、次の段階があると読まないようだ。そして第三の文で「聖なる百合に劣るものではありません」と言われる「人のおごりからあやしい雲と湧きのぼる、塵の中の一つ」を訳す際に、「おごり」を“prosperity”「あやしむ」を“mysterious”とするのは、貴い

／卑しいの分別を覆す文意に必要な、後者の価値否定の含意を伝えない。

遠藤でも小野でも、花鳥童話がイエスによる価値転倒のさらなる転倒を含むとは考えられないから、そのように読まれないのだろう。賢治が少年時からいくつかの経路で触れた日本仏教のある性向、キリスト教学の語彙で言えば「反律法的」に重なる傾向は、「本覚」〔覚りの内在〕思想の一語で指示されるようだ。それについて先の拙論では、末木文美士の日本仏教史概説<sup>(32)</sup>を引いたが、ここでは吉本隆明の『最後の親鸞』を解説する中沢新一<sup>(33)</sup>を参照しよう。

じつさい日本の仏教は平安時代の末から鎌倉時代にかけて、実質的な解体のプロセスに入り始めている「……」比叡山で、その学僧たちのあいだで天台教学は、「本覚論」と「浄土思想」のふたつの方向に分裂しながら発達してゆく「……」本覚論は仏教思想の「……」全体に通奏低音のように流れている二元論を、強力な一元論に組織し直してしまおうと試みている。伝統的な仏教の考えでは、現世は煩惱の潜在力が生み出す幻想の世界として否定すべきものがあり「……」涅槃ないし浄土とは、まじりあうことも溶け合うこともないとされていた「……」本覚論では、その煩惱も涅槃（浄土）も、同じ仏心から生み出されたものとしてほんらいは一体であり、煩惱と涅槃の区別はない（煩惱

即菩提）と考えはじめた「……」煩惱まみれの凡夫こそが、その煩惱を悟りに変換させる可能性を持つ、もつと極端なことを言えば、大きな「悪」をなしたもののほうが、よすみやかに悟りに近づくことができるという主張までおこなわれるようになった。（二三三）

中沢が概説する展望によれば、親鸞主義の「悪人正機」や「自然法爾」の教説も「本覚」論と無縁でない、と了解されるだろう（「自然法爾」の『広辞苑』での語釈は「人為を加えず、一切の存在はおのずから真理にかなっていること。また、人為を捨てて仏に任せきること。親鸞の晩年の境地」）。虹のことは善人／悪人の価値づけを揺るがすが、作者賢治におけるその源泉のひとつは、父が仏教講習会に招いた暁烏敏を通じ親鸞主義に十歳頃から接触したこと、と想定できる。

広く認められる現象として、宗教の力や光は論理的区別を超えると直観されるが（二を一にしたり三を一にしたりする）、この虹のことはでは、ナザレのイエスの反律法的な譬えと、仏教思想中の本覚的な逆説性とは交錯している、と言える。もつとも、キリスト教は包括的な救済史の主体を自認し、さらにローマ帝国の国教となり伝搬したから、そこでは概して、イエスの律法批判はユダヤの誤り劣るとされる「旧約」に対してのみ該当するとされ、帝国や王国の法秩序と融合して流布する「新約」は決して揺るがすべきでなかった、のだろう。

## 八、八木誠一の宗教哲学

こうして、虹のことはイエスによる価値転倒を転倒させるが、その一節ではイエス自身がその転倒の転倒を行う、と読めないわけではない。つまり、「まことの瞳でものを見る人」は、始めの価値転倒の際は「しばらくまことのちから」からはなして見た」が、ついで「塵の中のたゞ一抹も」聖なる百合に劣るものでなく、「神の国」は今ここにすでにあると教えた、とも読める。その教説は、親鸞主義の自然法爾に近づけられるが、そうした接近は、じつは賢治のこの作品だけに生じることではない。現代のキリスト教神学者である八木誠一には、イエスおよびパウロにおける反律法的な傾向と、禪と親鸞における本覚的なもの（この用語は使わないが）とを比較検討する著書がある。もちろん賢治と直接の影響関係はもたないが、同種の出会いが起こる事例として、その一端を見たい。

『パウロ・親鸞\*イエス・禪』<sup>(34)</sup>で八木は、社会的「自我」とそれを超える「自己」という枠組みを用いつつ、神あるいは仏の力と光が律法の外で、救済史や終末論に縛られず、将来の実現でなく現在の経験として働くことを論じる。たとえば八木は、親鸞とパウロとを比較するなかで、パウロ思想の一部には、神・キリスト・聖霊の力は「自己」のなかでおのずから働く、という発想があることを語り、親鸞に触れてこう述べる。

——「パウロでの」(おのずから)なる実現成就と、親鸞におけ

る自然法爾とを比較したが、これをキリスト教的に解り易くいえば、要するに「御心のままに」ということである。「……」「御心のままに」は、自我のはからいを捨てて神の御心の成就に我が身を打ち任せるということであるから、非行非善や自然法爾に非常に近いのみならず、本質的に同じだとさえいえるであろう」(二五二)。

八木は、その「自然法爾」についてこう述べていた。——「自然法爾」[「……」]は、既にこの世でのことであつた。そして浄土すなわち無量光明土を弥陀の働きの及ぶ領域と解すれば、我々は、それと気付かずいるだけで、はじめから浄土に置かれているのである」(二五〇—二五一)。すなわち、それは現世に届き働く「力」である。八木はまた、パウロにおいて神の発現が光として感受されることを指摘して、「その光は、個々の信徒に内在するキリストとしての光から成ることになろう」と述べるが、親鸞にも同様の「光」を見いだす。——「ところが親鸞に次のような表象があることは興味深い。すなわち親鸞は「無碍光仏のひかりには、無数の阿弥陀ましまして、化仏のおの無数の光明無量無辺なり」と讃するのである」(二五四)。

八木の語彙を借りるなら、賢治作中の虹のことはなかのイエスは、宗教の光の照らす「自己」の境地から「しばらく」はなして見て、まずは「自我」の常識的な二元論を揺るがした、と言える。

## 九、「マリヴロンと少女」への改作

「めくらぶだうと虹」は、使用原稿用紙からして賢治童話のうちでも初期の一九二一年頃の作と推定されるが、後にその原稿に手入れする形で改作され、「マリヴロンと少女」<sup>(35)</sup>となった。虹は高名な歌手マリヴロンに、めくらぶだうはアフリカへ行く牧師の娘ギルダに換えられたが、自らを無価値とするものがより価値があると思う存在にあこがれ、相手から価値の高値はないと論される、という設定は保たれる。だが主題は変化して、通念では芸術作品と見なされない行為も芸術に劣らぬ価値をもち、人生という宗教的営為においてあらゆる行為は作品となる、といった教えとなった。そして、ここまで論じたイエスの譬えが引かれる一節は抹消された。

ただし改作は途中で中断されたようで空白部分も残り、整合性の足りない箇所もある。歌手マリヴロンは「天の才ありうるはしく尊敬されるこの人」(三〇一)ではあれ、野ぶどうが虹に對してならともかく、少女がなぜ「いゝえ、私の命なんか、なんでもないの」でございます。あなたが、もし、もつ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」(三〇二)とまで言うかは、納得しにくい。だが、マリヴロンの「あなたこそそんなにお立派ではありませんか。あなたは、立派なおしごとをあちらへ行つてなさるでせう。それはわたくしなどよりはるかに高いしごとです。私などはそれはまことにたよりな

いのです。ほんの十分か十五分か声のひびきのあるうちのいのちです」(同)は、キリスト教国という設定で声楽家が伝道者の娘に言う台詞としては、妥当に聞こえる。そして少女とマリヴロンの

「けれども、あなたは、高く光のそらにかゝります。すべて草や花や鳥は、みなあなたをほめて歌ひます。わたくしはたれにも知られず巨きな森のなかで朽ちてしまふのです。」  
「それはあなたも同じです。すべて私に来て、私をかがやかすものは、あなたをまきらめかします。私に与へられたすべてのほめことは、そのままあなたに贈られます。」(同)

のやり取りは、「わたくしは「……」朽ちてしまふのです」を除いてめくらぶだうと虹の対話のままだが、この改作の設定では、神の光は宗教的献身とそれにつながる芸術とを照らす、といった発想として了解できる。関口安義<sup>(36)</sup>は、「ここは声楽家マリヴロンと牧師の娘ギルダの対話であったことを想起したい。語るマリヴロンは相手が牧師の娘ゆえ、また自身も神を信じる者ゆえ聖書を意識しての対話となつていたのである」と述べ、作中の「まことの光」はイエス・キリストを指す」(三〇八)と結論する。虹のことばでは「贈られます」に続いた、「ごらんなき」以降の価値の転倒の転倒は抹消されたこともあり、この一節はほぼキリスト教文学として読める、とは言えるだろう。

ただし、その少し前のマリヴロンの教えは、ふつうキリスト教で言われることではない。天沢退二郎がかつて指摘した<sup>(37)</sup>ように、歌手のことばとして追加された「正しく清くはたらくひとはひとつの大きな芸術を時間のうしろにつくるのです。ごらんなさい。向ふ（の）青いそらのなかを一羽の鶴がとんで行きます。鳥はうしろにみなそのあとをもちます。みんなはそれを見ないでせうが、わたくしはそれを見るのです。おんなじやうにわたくしどもはみなそのあとにひとつの世界をつくって来ます。それがあらゆる人々のいちばん高い芸術です」(三〇二)は、明らかに「農民芸術概論綱要」<sup>(38)</sup>の「巨きな人生劇場は時間の軸を移動して不滅の四次の芸術をなす」(一五)と照応する(それゆえ改作は一九二六年頃以降だったと想定できる)。ここには、すべての生活の行為が芸術と等しく作品となる宗教的境界が、構想されている。

それゆえ、マリヴロンの最後の台詞中の「い、え私はどこへも行きません。いつでもあなたが考えるそこに居ります。すべてまことのひかりのなかに、いっしょにす□んでいっしょにす、む人人は、いつでもいっしょにゐるのです」(三〇二)〇(三)は、「いっしょにす、む」の付加の他は虹のことばとほぼ同じだが、文脈によってその含意は、改作前の「無常の存在即ち永遠」から、「行為即ち永続」へとずらされている。

——なお天沢は、その芸術観を鶴見俊輔の用語により「限界芸術論」と呼び、改作を「死との関係」から「限界芸術論」へ

の道すじとして「特徴づけるが、作品末の「ひばり」の「調子はづれの歌」には、「物語の語りの行為」を担う「詩人」の屈折したイメージを感知する。天沢は、その「道すじ」の「原点にやはりとし子の死があつた」とも述べる(一一三)。また浜垣誠司のブログ項目「マリヴロンと虹」<sup>(39)</sup>は、天沢の論も引きつつ、トシ死後に賢治は心内での死者の現存を探った、という視点から、改作前後の違いを細かく指摘している。

改作は全体として、焦点を「存在」から「行為」へと移し、社会でのより積極的な実践を目指した賢治の根本的な志向と合致する、と言えるだろう。もともと、賢治による日蓮主義の受容は、潜在的には例えば満州国建設への協力と親和的だったのでは、と疑う視点からは、「アフリカへ行く牧師の娘」の設定もそれほど無垢には見えないだろう。それはともあれ、実践への志向は晩年まで続いたが、創作の多面性をすべてそれで概括できるわけではない。——賢治が日蓮主義の行動性に惹かれ、田中智学の国柱会に加入し、家族友人の折伏を試みたのは一九二〇―二一年頃であるが、そもそも「めくらぶだうと虹」はその時期または直後の作品である。思想と創作の展開に関して、単線的な筋書きは避けるべきである。

## 注

- 1 「宮沢賢治とキリスト教の諸相——「天国」と「神の国」のいくつかの像」『宮沢賢治研究 Annual』第二三号、宮沢賢治学会イーハトーブセンター、一三年。「宮沢賢治とキリスト教の一面（反語の教師イエス）と仏教の一面（本覚思想）——（上）・（下）」『賢治研究』二二六、二二七号、宮沢賢治研究会、一五年。
- 2 『新校本全集』第三本文篇、筑摩書房、九六年、一〇〇—一〇四。以下各文献について、引用ページは本文および注で（）内に示す。「」内は引用者による省略や補足。
- 3 『新校本全集』第六本文篇、九六年、二九三—九八。
- 4 『新校本全集』第十三卷（下）本文篇、九七年、二九八—九九。
- 5 成瀬仁蔵『成瀬仁蔵著作集』第三卷、日本女子大学、八一年、八五七—五八。
- 6 黒川知文『内村鑑三と再臨思想』、新教出版社、一二年。
- 7 ブラット・アブラハム・ジョージ『賢治作品に投影しているキリスト教的表象』、ジョージ+小松和彦編『宮沢賢治の深層——宗教からの照射——』、法蔵館、一二年。
- 8 天沢退二郎『宮沢賢治の「作品」』、『宮沢賢治』論、筑摩書房、七六年。杉浦静『宮沢賢治 明滅する春と修羅』、蒼丘書林、九三年。榊昌子『宮沢賢治「春と修羅第二集」の風景』、無名舎出版、〇四年。
- 9 栗原敦（心象スケッチ）の行方——「花鳥図譜」構想まで『宮沢賢治 透明な軌道の上から』、新宿書房、九二年。
- 10 『新校本全集』第三卷校異篇、九六年、一三〇—一四五。
- 11 栗原敦「歌・口語・文語——昭和三年の宮沢賢治」『言語文化』一三号、明治学院大学言語文化研究所、九六年。
- 12 『築地小劇場検閲上演本集』第七卷、ゆまに書房、九一年、に手書き台本の複写が所収。ただし判読不能な部分も多い。
- 13 『新校本全集』第二本文篇、九五年、四五七—六一。
- 14 宮沢トシ「自省録」、宮沢淳郎「伯父は賢治」、八重岳書房、八九年。山根知子「宮沢賢治 妹トシの拓いた道」、朝文社、〇三年。「自省録」引用は後者から。
- 15 『新校本全集』第二本文篇、九五年、一四三—一四五。
- 16 例えば、山根知子「宮沢賢治の根底なる宗教性」、佐藤泰正編『宮沢賢治の切り拓いた世界は何か』、笠間書院、一五年。
- 17 『新校本全集』第二本文篇、九五年、一六九—一七五。
- 18 浜垣誠司「二〇〇九年七月二〇日 HELLO LOVE+」『宮沢賢治の詩の世界』(http://www.ihatov.cc/blog/archives/2009/07/hello\_love.htm)
- 19 『新校本全集』第四本文篇、九五年、二二六—二七。
- 20 中野新治『宮沢賢治 童話の読解』、翰林書房、九三年。
- 21 彌永信美「幻想の東洋（下）」、ちくま学芸文庫、〇五年。付論「近代」世界と「東洋／西洋」世界観」中の「近代日本の「東洋／西洋」世界観——内村鑑三の場合」。
- 22 赤江達也『紙上の教会』と日本近代」、岩波書店、一三年。第二章第一節「千年王国論とナシヨナリズム」。
- 23 中島邦『成瀬仁蔵』、吉川弘文館、〇二年、に紹介（五九）。
- 24 『新校本全集』第十五本文篇、九五年。「歴史や宗教の位置」の「変換」は、書簡番号200、森左一宛から（二二二）。「科学的」な「記載」は、同214a、岩波茂雄宛から（二三四）。
- 25 『新校本全集』第十本文篇、九五年、一三二—一三七。
- 26 フィリップ・アリエス「死を前にした人間」、みすず書房

- 九〇年、四二〇—二二。
- 27 フィリップ・アリエス『子供』の誕生』、みすず書房、八〇年。
- 28 『新校本全集』第八卷本文篇、九五年、一一一—一四。
- 29 井上洋治『まことの自分を生きる』、ちくま文庫、九九年。
- 30 遠藤祐『宮澤賢治の物語たち』、洋々社、〇六年。
- 31 小野美智子編訳『宮沢賢治掌編集Ⅱ——林の底他7編』、信山社、〇二年。
- 32 末木文美士『日本仏教史』、新潮文庫、九六年、一五九—六〇。
- 33 中沢新一「解説」、吉本隆明『最後の親鸞』、ちくま学芸文庫、〇二年。
- 34 八木誠一『パウロ・親鸞\*イエス・禅』増補新版、法蔵館、〇〇年。
- 35 『新校本全集』第十卷本文篇、九五年、三〇〇—〇三。
- 36 関口安義『続 賢治童話を読む』、港の人、一五年。
- 37 天沢退二郎（読み書き）の『夢魔を求めて』第四章「調子はずれの歌」『宮澤賢治論』、筑摩書房、七六年。
- 38 『新校本全集』第十三卷（上）本文篇、九七年、九一—一六。
- 39 浜垣誠司「二〇一六年七月一日 マリヴロンと虹」『宮沢賢治の詩の世界』([http://www.ihatov.cc/blog/archives/2016/07/post\\_854.htm](http://www.ihatov.cc/blog/archives/2016/07/post_854.htm))