

序論

《心象スケッチ》の目的

田中智学とウィリアム・ジェームスの視点から

《如来の表現》という目的と《心象スケッチ》という創作方法とは、賢治のなかでどのように関連づけられていたのか。国柱会田中智学への傾倒から自己の無意識部をとらえていた賢治が《心象スケッチ》を書きとめるに至った過程を、心理学者ウィリアム・ジェームスの著作との関連で考察する。

一 賢治の「迷い」

昭和八年九月二一日、賢治は三七歳の短い生涯を閉じたが、亡くなる前の何日かに、弟、父、母のそれぞれに、自分の書き残した原稿に関して遺言とも受け取れる言葉を残している。堀尾青史の『宮沢賢治年譜』（筑摩書房、平3）によれば、臨終の日の前夜、弟清六に「おれの本稿はみんなおまえにやるからもしどこかの本屋で出したいといってきたら、どんな小さな本屋からでもいいから出版させてくれ。こなければかまわないでくれ」と、その二、三日前父政次郎には、「この原稿はわたくしの迷いの跡ですから、適当に処分してください」と、また、あるとき母イチに、「この童話は、ありがたいほとけさんの教えを、いっしょうけんめに書いたものだんすじゃ。だからいつかは、きっと、みんなでよろこんで読むようになるんすじゃ」と話したという。母イチに話したのがいつ頃のことか判然としないが、そのことはともかくとして、三人に残したそれぞれの言葉のうち、父政次郎に残した言葉は、私にとって真意の掴みにくい一種不可解なものとして心にわだかまっている。

基本的には、賢治の家長としての父に対する遠慮が「迷いの跡」というような控えめな表現をとらせたと考えてよいであろうが、それにしても、賢治は自己の何を「迷い」として考えていたのだろうか。信仰としての「迷い」か、作品としての「迷い」か、それとも子としての「迷い」か。おそらくそのどれでもあるまいと思う。自己の法華経信仰を「迷い」であったと父に告げることはあり得なかっただろうし、作品の質と内容に関しても、賢治が「迷い」として父にへりくだったとは考えにくい。その点、子としての「迷い」の意識は父を前にした賢治にはあったと推測されるが、子としての「迷い」が作品にどのように「跡」として刻印されたのか考えれば、いまひとつ納得がいかない。そこで私は、《心象スケッチ》という賢治の独自の創作法のことを脳裏によぎるのである。賢治にとって作品を書くことは、母への言葉からも分かるように、仏教、なかならず法華経の教えを表現することとして在った。賢治がすべての童話または詩作品をこの目的のもとに書き残したかどうかは分からないが、大正一〇年八月の関徳弥宛書簡で、「いゝものを書いて下さい。文壇といふ脚気みたいなものから超越してしつかり如来を表現して下さい。」と記し、「雨二モマケズ手帳」に「高知尾師ノ奨メニヨリノ法華文学の創作」と記し、そして母へ告げた「この童話は、ありがたいほとけさんの教えを、いっしょうけんめに書いたものだんすじゃ。」の言葉をつないでみれば、賢治が創作を志したその当初より晩年に至るまで一貫して保持し続けた考えであっ

たことは確かなことのようにある。

では、この《如来の表現》という目的と《心象スケッチ》という創作法とは、賢治の内部においてどのように関連づけられていたのか。このことを考えるときに、賢治が父に告げた「この原稿はわたくしの迷いの跡ですから、適当に処分してください」の言葉が、或る意味をもって私には理解されるのである。それは、自分の表現したものが本当に「ほとけさんの教え」であったのか、それとも「迷いの跡」であったのか、そういう意味においての不確かさを、《心象スケッチ》であることの宿命として賢治は自覚していたのではないか、ということである。《心象スケッチ》は方法的に、書き残した作品が「迷いの跡」となる可能性を抱え込んで成立していた。そして《心象スケッチ》の方法論的正しさを保証するのは、唯一「正しい信仰」でしかなく、賢治は常に自分が法華経を信仰するにふさわしい生き方や考え方をしたかという懐疑に生きていたと考えられる。

このように考えるなら、賢治の作品とは、賢治の言葉どおり「ありがたいほとけさんの教えを、いっしょうけんめいに書いたものだんすじゃ。」と理解するよりも、「ありがたいほとけさん」（久遠実成の釈迦仏）がこの世界に存在することの証明として書いたもの、と理解した方が、読者であるわれわれにとってはより納得がいくのではないかと思う。それゆえ、賢治が父に告げた「この原稿はわたくしの迷いの跡ですから、適当に処分してください」の言葉は、父のみならず、母にも、弟にも、そして読者であるわれわれにも告げられてしかるべき言葉であった。そこにこそ、われわれが《心象スケッチ》としての賢治作品を文学として享受し得る基盤もあるのである。

賢治は臨終の間際、まさに遺言として、国訳法華経一千部の配布を言い残している。賢治にとつて、法華経ほど完璧な「ありがたいほとけさん」（久遠実成の釈迦仏）の存在の証明はないわけで、それに比べれば、自己の作品が「迷いの跡」として「適当に処分」されることなどは、悔やむほどのことではなかったのだろう。

一一 田中智学からの摂取

さて、賢治の《心象スケッチ》が、如来の姿や法華経の文言を書き記す類いの文学でなかったことは改めていうまでもないことである。「断ジテノ教化ノ考タルベカラズ！ノタゞ純真ニノ法楽スベシ」（「雨ニモマケズ手帳」）とは賢治の創作をする上での自戒であるが、賢治にとつての《如来の表現》とは、あくまで自己の《身体》を通して感じ取ったものであった。

詩は裸身にて理論の至り得ぬノ堺を探り来るノそのこと決死のわざなりノイデオロギ
一下に詩をなすはノ直観粗雑の理論にノ屈したるなり（文語詩未定稿黒クロス表紙

〔B〕裏表紙裏）

このメモから分かることは賢治の《心象スケッチ》（詩作）とは「直観」を基本とした創作であり、その点、「農民芸術概論綱要」に記された「諸作無意識中に潜入するほど美的の深と創造力はかはる」や「無意識部から溢れるものでなければ多く無力か詐偽である」（「無意識部」の表記は新修版全集による）における「無意識」と、ほぼ同義のものであったと推

定できる。そこで、賢治の《心象スケッチ》とは、「無意識部」より生じる「直観」を《心象》として《スケッチ》したものとひとまず定義することができるであろう。では、なぜ、賢治にとって「無意識部」より生じる「直観」が《如来の表現》であり得たのか。「ここで、考えておかねばならないことは、仏教でいう「識」の問題である。天台教学では眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識の六識に加え、末那識（第七識）、阿頼耶識（第八識）、菴摩羅識（第九識）の九識を立て、特に菴摩羅識を「九識心王」と呼び《仏の識》とし、全ての衆生に仏性の宿ること（十界互具）の根拠としている。国柱会発行の『本化聖典大辞林』（田中智学監修、大9）での「九識心王」の項を調べると、まず日蓮遺文での用例が紹介され、次いでその解説が記されている。

此御本尊全ク余所ニ求ムル事ナカレ、只我等衆生ノ法華経ヲ持チテ南無妙法蓮華経ト唱フル胸中ノ肉団ニオハシマスナリ、是ヲ九識心王真如ノ都トハ申スナリ。

（「日女御前御返事」遺文二十三）

その意は、本門本尊は遠く彼に在るにあらざりて近く行者の一身に在り、之を知らずして自己の色心を離れて別に之を求めば信じて詮なく行じて益なきこと恰も他の宝を数へて自己に一分の益なきが如し、故に今之を近く自己の色心に約して妙判し、彼の本門本尊と行者冥合一如を詮し、彼正体妙用を一身に光現せしめて成仏の妙益を決せらる。

「本門本尊」とは妙法蓮華経の五文字を中央に配した十界曼陀羅のことで、全宇宙が妙法蓮華経により在らしめられていることを表したものである。つまり仏を含む十界のことごとくが、胸中の「第九識」に存在していることを告げているのである。賢治が法華経の行者として童話や詩を成していたことは「筆ヲトルヤマツ（ズ）道場観奉請ヲ行ヒノ所縁仏意ニ契フヲ念ジ」（「雨ニモマケズ手帳」）からも知れることで、「行」としての創作である以上、『本化聖典大辞林』に記されているように、「第九識」に存在する「本門本尊」との「冥合一如」が欠かせないこととなる。したがって、賢治が《心象スケッチ》を「無意識部」からの「直観」としての表現でなければならぬと考えたその背景には、自己の胸中に存在するとされる「第九識」（仏の識）への信頼があったはずといえよう。

この前提のもとに、文章を書く上での心構えを記した田中智学の「筆作述成」を重ね合わせてみると、賢治が「法華文学の創作」と呼んだものの輪郭が浮かび上がってくる。「筆作述成」が賢治に与えたであろう影響に関しては、すでに萩原昌好の「宮沢賢治の世界 その文学的契機と『春と修羅』序詩の意味するもの」（埼玉大学紀要第22巻、昭49）によって指摘されている。

希くは無用の文字に 促するものゝ一日も早く滅して、仏祖の大智徳、法華経の大美想を發揮し得るに足るべき大直覚力ある大手筆現はれんことを熱望する。その筆は深く法性の淵底を窮めて理路あきらかに、直ちに一切衆生の根本心に貫くべき力あるを要する。願くは諸君が文字の修養はさる方面に向はねばならぬ。此れを忘れた無意味の文筆に一滴の心血をも放資するのはこれ一種の謗法である。

諸君！必ずしも上手くなくてもよい。誠意の溢ぎりあふるゝ所、一言一句も人間を活動し感じして、自己的欲望の臭を殺がしめ、一切の法理を活かす効能が一分でも具はつて居つたならば、これ大なる文字ではないか。「妙トハ蘇生ノ義ナリ」とはこれである。仏性を持ちながら、煩惱無明の賊の為に活動することが出来なくなつて居る。その無明の賊を殺して、先天の仏性へ、仏陀果上の無上仏道の靈火を点じて、この凡夫の肉身に仏性の活動をなさしめる、これが即身成仏であるのだ。

(『本化妙宗式目講義録』首巻 準備講演三 大会諸科目に於ける予が意匠「筆作述成」大10、第5版所見)

この『本化妙宗式目講義録』は『日蓮聖人の教義』とともに、「必ずあなたを感泣させるに相違ありません」(大正9年「12月」書簡)と、賢治をして親友保阪嘉内に書き送らせたとほどのもので、田中智学への絶対服従の意志を強く抱いていた賢治にとって、どのような形にせよ、意識的な創作活動をする以上、それが「仏祖の大智徳、法華經の大夢想」の表現をめざしたものでなければならなかつたと考えられよう。そして、智学の熱望する「大直覚力ある大手筆」になるためには、自己の「先天の仏性」を働かしめ「凡夫の肉身に仏性の活動をなさしめる」ことこそが必要欠くべからざる条件であることにもまた、賢治は充分に自覚的であつたと思われるのである。

とはいえ、「先天の仏性」を働かしめ、「凡夫の肉身に仏性の活動をなさしめる」とは、實際どのようなことか。ここから先、賢治は智学を離れ自己の「直覚力」を見つめる孤独な道に踏み出すことになる。

「無意識」の問題をもう少し智学の著述に沿って述べておきたい。

ゆゑに、法界万有は、若しくは有意識にも、若しくは無意識にも、本仏を中心とする傾向と一致すべき筈である。然るに無意識のものは一致しつゝあるに、却て有意識のものは、外界の障りの為に誤られ無明縁起の動揺をつけて、本仏に随ふべき軌道を有意識的にわすれるのである。

法界に固有せられたる相性は、真善美をきはめたる、これ妙の体、妙の相、妙の性である。法界の本体中心が即ち本仏であるとするれば、法界に固有する一切の妙体はこれ本仏の法身、一切の妙法はこれ本仏の報身、一切の妙相はこれ本仏の応身である。即ち、法身妙体、報身妙性、応身妙相、この無作三身の本仏の名をば、妙法蓮華經と申すのである。されば法界万有は、直ちにこれ本仏の体、性、相たることは先天的に定まつてゐるのである。我等はこれを有意識に軌道をはづれ、後天的にその本源をわすれてゐるのである。それをかりに凡夫と名けたので、凡夫とはかりの名、まことは仏であるのである。

(『本化妙宗式目講義録』第四巻 宗要門第三 第二段 宗旨三秘 第三科 無作三身)

ここで重要なことは、智学が「識」の問題を「九識」説からではなく「無意識」「有意識」の観点から説明を試みている点である。智学のいわんとすることは、「無意識」の部分では、

先天的に宇宙の理法である妙法蓮華経と一致しているにもかかわらず、「有意識」の部分では、後天的にそのことを忘れているのだというのである。ここにおいて、賢治が「農民芸術概論綱要」で記した「諸作無意識中に潜入するほど美的の深と創造力はかかる」や「無意識部から溢れるものでなければ多く無力か詐偽である」における「無意識」の語の意味するところを、ほぼ掴み得たということができよう。

三 「異空間の实在」と「九識心王」の証明

賢治が「直観」（智学の言に従えば「直覚力」）をもって「無意識部」から得たものほどのようなものであったのか。それが《心象スケッチ》としてわれわれの手に残された詩であり童話であるのだが、それは、われわれが一般的に「幻覚」と呼ぶところのものであったようだ。

現実を超えるものを知覚し、その实在を信じた、という極く普通の意味で、賢治が神秘主義者であった、あるいは、多分に神秘主義の傾向を持っていたことは、なんの先入観も持たず、極く素直に作品を読めば、明らかだと思う。だが、実にさまざまな立場から論じられている膨大な賢治論の中で、わたしはこの《神秘主義》という言葉に出合ったことがない。少なくとも、ここで言う意味でその言葉を用いている論考、あるいは、神秘という言葉を用いても、賢治を明確に《神秘主義者》と規定している論考は、管見では、一つとして見当たらなかった。

（栗谷川虹「見者の文学 賢治の《幻想》について」「宮沢賢治」創刊号、昭56）

賢治作品に頻出する《幻想》に関し、《神秘主義》の側面から初めて光を当てたのは栗谷川虹であった。賢治の体験した《幻想》こそ《心象スケッチ》の実態であるとの栗谷川の主張は、《心象スケッチ》の不可解さを、賢治の体験した《幻想》の不可解さとして了解する道を開いたものとして注目される。もっとも、栗谷川以前に、萩原昌好や池上雄三が《神秘主義》という語を用いず、しかも栗谷川が意図したことほぼ同様の前提に立ち、賢治作品の幻想性を読み解こうとしていた事実がある。栗谷川の個々の作品に即した解釈は、『気圏オペラ 宮沢賢治』春と修羅』の成立』（双人社書店、昭51）に詳しい。

栗谷川も指摘しているが、賢治が《幻想》（「幻覚」の意）を所有していたことと、賢治が《法華経》を信仰したことは、切り離すことのできない要素として捉えるべきである。なぜなら、賢治は自己の所有する《幻想》を根拠に、仏教的世界観である《十界》の实在の証明に踏み込んで行っているからである。賢治は《幻想》を通じて体験した空間を《異空間》と呼び、科学的に証明されることのない空間の实在することを密かに信じていた。

わがうち秘めし／異事の数／異空間の断片 （「兄妹像手帳」メモ）

異空間の实在 天と餓鬼、分子 原子 電子 真空 異单元 異構成

（「東の雲はやくも蜜のいろに燃え」下書稿）（裏）

あなたは今どこに居られますか。

早くも私の右のこの黄ばんだ陰の空間に
まっすぐに立ってゐられますか。

雨も一層すきとほって強くなりましたし。

略

いま私は廊下へ出やうと思ひます。

どうか十べんだけ「諸」に往来して下さい。

その白びかりの巨きなすあしで

あすこのつめたい板を

私と「諸」にふんで下さい。

(「手簡」「春と修羅」補遺)

「あなた」と呼ばれる「白びかりの巨きなすあし」の人とは、仏や菩薩の如き存在をさすのだろう。賢治は「私の右のこの黄ばんだ陰の空間」に「あなた」は居ると感じているらしい。その場所を賢治は《異空間》と呼んだ。「わたくしは岩手県の農学校の教師をして居りますが六七年前から歴史やその論料、われわれの感ずるそのほかの空間といふやうなことに
ついてどうもおかしな感じがやうがしてたまりませんでした。」。これは、近年発見された、大正一四年一二月二〇日付岩波茂雄宛書簡の冒頭であるが、これらの資料からも、賢治が現実空間とは異なる空間の存在を体験的に感じ取っていたことが窺われ、賢治の体験した《幻想》こそ《心象スケッチ》の実態であるとする栗谷川の主張は、賢治作品における《幻想》の問題を扱う上での一つの有効な視点であることが納得されよう。

賢治の作品や伝記的資料においてどのような《幻想》の存在が指摘できるか、すでに多くの研究者が論じた課題でもあり、私自身本書(拙著『宮沢賢治 幻想空間の構造』をのこと)の後の章において幾つかの例を記してもいるので一々の紹介は避けるが、賢治の《幻想》に関して特に私の注目している点は、賢治が相反する二種の《幻想》体験を有していたらしいことである。一つは「法悦的なもの」で、もう一つは「おぞましきもの」とでもいうべきものである。作品における例を挙げるなら、童話では、「インドラの網」や「チュウリップの幻術」などが「法悦的な」《幻想》を、「ペンネンネンネン・ネネムの伝記」「や」「権ノ木大学の野宿」などが「おぞましき」《幻想》を基本的性格として保有していると考えられ、詩では「真空溶媒」や「東の雲はやくも蜜のいろに燃え」「などが「法悦的な」《幻想》として、「塚と風」や「河原坊(山脚の黎明)」などが「おぞましき」《幻想》として、とりあえず区分されよう。長詩「小岩井農場」における《幻想》のように、「法悦的なもの」と「おぞましきもの」の双方が時間の経過のなかに書き記されている場合もある。

小倉豊文の『「雨ニモマケズ手帳」新考』(東京創元社、昭53)には、自己の《幻想》の不安におののく賢治の姿が伝えられており、興味深い。

この「幻想夢の解」についての賢治の態度に関して、一つの実例を次に記しておきたい。将来の研究者の参考になると思うからである。「春と修羅」第二集(校本全集第三卷)に「河原坊(山脚の黎明) 一九二五、八、一一」という作品が収録されている

のは周知の事実であろう。これは賢治が農学校在職中の夏休みに早池峯山麓の河原坊に野宿した時の「幻想夢」を材料にした詩である。故木村圭一氏は花巻市に開業していた医師で、賢治の真摯な研究者であったが、未だ医学部の学生だった時の夏休みの終わりに、たまたま宮沢家を訪れたところ、賢治から河原坊での「幻想夢」を詳しく話してきかされ、その科学的解釈を実に執拗に求められ、しかも、その態度が恐ろしい程の真剣さであったのに辟易したというのであった。関登久也氏宅で同氏に会った時に聞いた話である。

賢治に関する逸話のうちでは、「法悦的な」《幻想》体験が比較的よく知られている。例えば、月光を浴びた麦畑の中を泳ぐようにして歩き回る賢治（白藤慈秀「宮沢賢治の生活諸相」、『宮沢賢治研究』十字屋版）や、竹藪の中を「ほうー、ほうー」と声を挙げて歩き回る賢治（照井謹二郎「宮沢賢治先生」、同前）の姿は、馴染み深いものである。しかし、小倉の書の伝える「おぞましき」《幻想》体験に類する逸話はそれほど知られていないのはなからうか。

仮に、「相反する二種の《幻想》体験」というものが賢治の《幻想》のうちに想定できるとするならば、「無意識部」より生ずる「法悦的な」《幻想》と「おぞましき」《幻想》の両方を、賢治は、自己の《心象》として《スケッチ》していったことになる。ところが、賢治は、先に引用した田中智学の「無意識のものは本仏を中心とする傾向と一致しつつある」という思想を受け入れていたと考えられ、「無意識部」から生じ、しかも自己を狂気へと追いやる「おぞましき」《幻想》の存在は、賢治の法華経信仰を根本から揺るがす問題であったはずなのである。

現在の私は、賢治の《幻想》を病理学的に分析する能力を持ち合わせてはいず、またその必要性も特には感じていないが、賢治の時代において「無意識」の問題が、すでに医学や心理学の対象となっていた事実を見過ごすつもりはない。賢治が河原坊で体験した「幻想夢」の科学的解釈を当時医学生だった木村圭一に「執拗に求め」ということは、「無意識部」から生じる《幻想》が、ただそのままでは《如来の教え》とはなり得ぬことを感じていたこととの証左であり、科学をもって決着をつけねばならぬ賢治なりの事情のあったことが推定されよう。

この点の分析をすすめるためにはまず、心理学でいう「無意識」が天台教学の九識説においてどのような位置を占めるか確認しておく必要がある。九識のうちの眼識から身識までの五識は身体器官を媒介とした「識」であるため、一応心的機能の範疇外としておきたい。心的機能に属するのは第六識以降で、「意識」「無意識」で区分した場合の「意識」に相当するのが、第六識の意識である。そして「無意識」に相当するのが、第七識の末那識、第八識の阿頼耶識、第九識の菴摩羅識の三識であろう。智学の『本化妙宗式目講義録』（第三巻大綱門第二 第四段 宗主導師 第七科 順逆正境）によれば、「前五識六識は凡夫の心法こゝろ」、「七識末那識は第六識より深くあるが、八識に対しては

取次の地位で意で、染汗（汚）意識といつて煩惱の識である」、「第八識は無没識含蔵識というて、元品の無明を混同した根本識である」とされている。第九識に関してはすでに記したこと内容的に重なるので省略する。つまり、「無意識」にあたる第七識から第九識までの三識のうち、第七識末那識は「煩惱の識」、第八識阿頼耶識は「根本識」と混同

された識（唯識派では根本識と説く）であり、真の《仏の識》は第九識の菴摩羅識のみということになる。

では、当の賢治は「無意識」の範疇に含まれる三識をどのように分別していたのか。実はこのことが賢治に《心象スケッチ》という方法を取らせた直接の動機ではないかと考えているのであるが、おそらく、「無意識」部から生じる《幻想》の出所が第七識末那識、第八識阿頼耶識、第九識菴摩羅識のうちのどれであるのか、賢治自身では判断がつかなかったのではないだろうか。「法悦的な」《幻想》が第九識菴摩羅識から生じ、「おぞましき」《幻想》が第七識末那識から生じるといふような単純な解釈は賢治のより所とはならなかったようである。「法悦的な」《幻想》も「おぞましき」《幻想》も共に自己の《心象》として《スケッチ》する賢治の姿勢は、「法悦的な」《幻想》が魔の誘惑かもしれず、「おぞましき」《幻想》が仏の導きかも知れぬという、恐れと懐疑を抱いたと考えられるのである。

さて、私はこれまで《幻想》の語をかなり幅広い意味合いで使用してきた。それは、賢治自身の用法の問題もあって、《幻覚》や《夢》をも包含した概念であった。賢治における「無意識」を心理学的に扱う場合、《幻覚》《夢》《幻想》のそれぞれを区別して用いなければならぬことはいうまでもない。しかし今後、必ずしも明確な言葉の使い分けのできないことを断っておきたい。基本的には賢治の用法に従っていくつもりである。

賢治が「無意識」からの発現として受け止めていたのは《幻想》と《夢》であった（「幻想及夢と実在」のメモが、「東の雲はやくも蜜のいろに燃え」下書稿（二）裏にある）。「無意識」と《夢》との関わりで考えるならば、当時すでにフロイトの理論の我が国への紹介が行われており、賢治にとってフロイトの精神分析学は「無意識」の問題を究明する科学として、充分関心の範囲内であったと考えられよう。

賢治とフロイトとの関係については、大塚常樹が『春谷暁臥論 《春》の象徴と、フロイト、エリス』や、「無意識が見させる夢 中生代爬虫の悪夢」（ともに『宮沢賢治心象の宇宙論』朝文社、平5）で論じており、それによると、賢治はフロイトの精神分析学に関する知識をかなり有していたことが分かる。私は、フロイトに関して大塚論以上に付け加えるべき何も持たないが、フロイトの精神分析学の賢治にとっての意義を考えてみた場合、フロイトの理論からは、賢治は何も期待するものが得られなかったのではないかと思う。フロイトは「無意識」が《夢》として「意識」に昇ってくることを数々の臨床例から帰納的に証明している。賢治は確かにこのフロイトの「無意識」と《夢》との構造化への洞察に関心を示した。しかし、フロイトが「無意識」に与えた性格は、賢治が期待しているものとは明らかに逆のものであった。フロイトの「無意識」はエスとしての欲動（本能）の働きを有するため、賢治にとってフロイトの証明した「無意識」は、賢治の信じる天台教学という第七識末那識レベルでの「無意識」の証明であり、フロイトの理論では第九識菴摩羅識の証明には至らないと考えていたはずである。

それゆえ、賢治が《心象スケッチ》について語った大正一四年二月の森佐一宛書簡にみえる「心理学」の語は、フロイトの心理学を念頭に置いたものでないことは確実である。この書簡は多くの賢治研究書に繰り返し引用されたものであるが、欠かすことのできない資料なので次に示す。

前に私の自費で出した「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つて居ります、或る心理学的な仕事の仕度、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つて置く、ほんの粗硬な心象のスケッチでしかありません。

さらにもう一つ、先に一部引用したものが、《心象スケッチ》に関して森佐一宛書簡とほぼ同様の見解が読み取れる大正一四年二月二〇日付の岩波茂雄宛書簡を、次に示す。

わたくしは岩手県の農学校の教師をして居りますが六七年前から歴史やその論料、われわれの感ずるそのほかの空間といふやうなことにどうもおかしな感じやうがしてたまりませんでした。わたくしはさう云ふ方の勉強もせずまた風だの稲だのにとかくまぎれ勝ちでしたから、わたくしはあとで勉強するときの仕度にとそれぞれの心もちをそのとほり科学的に記載して置きました。その一部分をわたくしは柄にもなく昨年の春本にしたのです。心象スケッチ春と修羅とか何とか題して関根といふ店から自費で出しました。友人の先生尾山といふ人が詩集と銘をうちました。詩といふことはわたくしもしらないわけではありませんでしたが厳密に事実のとほりに記録したものを何だかいままでのつぎはぎしたものと混ぜられたのは不満でした。(中略) わたくしは渴いたやうに勉強したいのです。貪るよつに読みたいのです。もしもあの田舎くさい売れないわたくしの本とあなたがお出しになる哲学や心理学の立派な著述とを幾冊でもお取り換へ下さいますならわたくしの感謝は申しあげられません。

この二つの書簡から掴み得る《心象スケッチ》とは、或る心理学的な勉強の準備として現在の心もちを科学的に正確に記録したものと、ということであろう。おそらく、或る心理学的な勉強の準備とは、天台教学における九識説(九識菴摩羅識の实在)を、科学としての心理学を用いて証明するための準備であり、そのためには《幻想》や《夢》の正確な記録が研究資料として必要であつた、と推定されるのである。

四 賢治とウィリアム・ジェームスの心理学

賢治が第九識菴摩羅識の实在の証明として期待した心理学とはどのような心理学であつたのか。私はウィリアム・ジェームスの心理学がそれであつたのではないかと考えている。

信仰を持つ科学者としてのウィリアム・ジェームスが、賢治にとっていかに刺激的な存在としてあり得たか、特に、『宗教的経験の諸相』(一九〇一―一九〇二)で追究した宗教的神秘体験と「無意識」領域との関連の考察が、いかに賢治を鼓舞する内容であつたかを考えたとき、賢治の期待した心理学の一つにウィリアム・ジェームスの心理学を想定してみることは、それほど唐突なことでないことが分かるはずだ。端的にいつて、『宗教的経験の諸相』でのジェームスのねらいは、当時医学・心理学により病的範疇に追い込まれつつあつた宗教的神秘体験の失地回復であつた。

略

先生先生山地の上の重たいもやのうしろから

赤く漬れたをかしなものが昇ノボてくるといふ

(それは漬れた赤い信頼！)

天台、ジエームスその他によれば！)

略

(「林学生」 『春と修羅』 第二集)

賢治がウィリアム・ジエームスの名を書き記したのはこの詩だけで、他にジエームスの意識の流れ」説に関わると推定される詩「黒と白との細胞のあらゆる順列をつくり」¹⁾があるが、よく知られている漱石のジエームス受容の場合とは異なり、賢治の場合ジエームスの影響を確実に示す資料は乏しい。しかし、天台とジエームスが併記された事実は、賢治におけるジエームスの意義を語って余りあるといえる。天台 伝教 日蓮 智学と続く流れは、法華経の信者である賢治にとっては生命線の如きものであり、ジエームスはその天台と同格の位置を与えられているのである。

詩「林学生」におけるジエームスの意味するところは、すでに栗原敦の「賢治の『月』」(「賢治研究」第34号、昭59。のち追補して『宮沢賢治 透明な軌道の上から』新宿書房、平4に再録)によって論じられており、『宗教的経験の諸相』についても賢治への影響の可能性が具体的に指摘されている。また、内田朝雄も賢治とジエームスとの関係に注目しており、『続・私の宮沢賢治』(農山漁村文化協会、昭63)で一章を立て論じている。そのほか、香取直一、大塚常樹、倉橋健一にもそれぞれジエームスに言及した論があり、賢治のジエームス受容に対する関心の高さを感じさせる。

これから引用する『宗教的経験の諸相』の本文は、佐藤繁彦・佐久間鼎共訳『宗教的経験の種々』(星文館、大3)、ならびに、比屋根安定訳『全訳 宗教的経験の諸相(人間性の研究)』(警醒社書店、大11)である。私は、ジエームスの著作が賢治の『心象スケッチ』の成立に何らかの影響を与えたと推定しているので、『春と修羅』第一集「屈折率」の成立(大正一一年一月六日)以前の刊行である、佐藤繁彦・佐久間鼎共訳『宗教的経験の種々』を基本に考察を進めたいと考える。ただ、この本は全二十講のうちの前半十講までの訳出であり、第十一講以降に関しては比屋根安定訳の『全訳 宗教的経験の諸相(人間性の研究)』を用いることを付しておきたい。比屋根安定訳は大正一一年一〇月の刊行であり、『心象スケッチ』の成立時期には間に合っていない。むしろ、賢治が原書を取り寄せて読んでいたと考えれば、論証上矛盾の生じることはない。ちなみに漱石はジエームスの『多元的宇宙』を原書で読んでおり、その明晰な文章に感心したことが『思ひ出す事など』²⁾に記されている。

まず、第一講「宗教と神経学」から引用する。

実際上の事柄として極端に宗教生活を追及すると、並外れの風変わりの人間が出来るといふ事は疑がない。私は今普通の宗教信者即自分の国の習慣的儀式を遵法する人を言ふのではない。仏教信者でも基督信者でも回教信者でも是れは問はないのである。普通

の宗教信者の宗教は他人によつて組み立てられたものである。伝説によつて伝えられ模倣によつて固定せる形式に定められ習慣によつて維がれて居るものである。斯る間接的宗教生活を研究するのは少しも益がない。多数の人人に示唆となり、感情模倣を促せし行為の模倣提出者なりし原本的経験を寧ろ研究しなければならぬのである。斯る経験は宗教が緩慢な習慣として存在する人にはないので、寧ろ鋭敏な熱病として存在する人にあり得るのである。然し斯る個人は宗教方面の天才である。そして伝説のページに記念さるゝ程十分な有効な結果を齎した他の多くの天才と同じく、宗教的天才は屢々神経的動揺の徴症を表はして居るのである。宗教的指導者が異常な心的発作に支配された事は恐らく他の方面の天才より多いのもあらう。宗教的指導者は常に非常な情緒的鋭感性の人々であつたのである。調和のない内的生活を送つて居る事も屢々で、しかも其の生涯の一部分は憂愁の生涯でもあつたのである。中庸といふ事が出来ずに悪魔の外襲や固定観念に囚はれたのである。失魂の境に入る事も度々で音を聞いたり幻を見たりするのである。そして普通病的として分類されてるあらゆる種類の特性を現して居るのである。その上屢々その生涯に於ける病的特性が宗教的權威と感化とを与える上に役に立つて居るのである。

ここで重要なことは、「宗教的指導者」が「普通病的として分類される性質を持つ点に、ジエームスの注目していることである。「悪魔の外襲や固定観念に囚はれ」たり、「失魂の境に入る事も度々で音を聞いたり幻を見たりする」ことが、「宗教的權威と感化とを与える上に役に立つて居る」のだとも分析している。賢治が《幻視》や《幻聴》の所有者であることは、すでに繰り返し述べたが、賢治の《幻視》や《幻聴》もまた「原本的経験」としてジエームスの研究対象となることを、われわれはここから知ることができる。

次は、第十講「回心(完)」からの引用である。引用箇所に至る前提として、ジエームスが心理学上の最も重大な進歩として無意識の発見を挙げ、ピネー、ジャナー、プロイエル、フロイト、メイソン、プリンスらの行ったヒステリー患者の「意識下の意識」についての研究を「驚嘆すべき研究」と評していること、また、無意識の発見は「宗教上の文献に載つてゐる多くの現象に光を投げる」ことを記していること、を確認しておきたい。

そして予には彼等(ピネーらの心理学者 筆者注)が必至的の前進をすると思はれる。知られてゐるものゝ比論によつて知られてゐないものを説明するということとで、今後われわれが自動現象に出遭ふ毎に、それが運動的衝動であれ、憑依的観念であれ、思ひがけない気まぐれであれ、妄想であれ、幻覚であれ、われわれは先づ最初に果たしてそれが心の意識以下の域において洗練せられた観念が、通常の識野の中へ突入して来たものかどうか検する必要に迫られる。故にわれわれはその源泉を被験者の次意識的生活に求めなければならぬ。催眠術の場合にはわれわれ自ら示唆によつて源泉を創造する。そこで直接にそれを知つてゐる。ヒステリアの場合には源泉たる失はれた記憶が、巧な種々の方法によつて患者の意識下から描き出されなければならない。その方法は書物に就くがよろしい。他の病理的の場合例へば狂的妄想、或は精神病理的憑依においては、その原因を尙未だ求め行くべきであるが、比論によつて又それが意識下の地域になければなるまい。その地域はわれわれの方法の改善が片鱗を捕へ得ようとするかに想像せら

れる。論理的に想定せられるべき機制がある。しかしその想定は実証の道程においてなされるべき仕事の莫大のプログラムを含んでゐる。人間の宗教的経験といふものがそのプログラムにおいて自分の役割を演じなければならないのである。

ここでジエームスの主張していることは、「運動的衝動」「憑依的觀念」「思ひがけない気まぐれ」「妄想」「幻覚」などの「自動現象」に出会った場合、それが無意識領域から生じたものなのかどうかを検証する必要があること、そして、「宗教的経験」もまた「自動現象」の一つとして、無意識領域を検証するための役割を果たさなければならぬということである。となれば、これまで見てきた賢治の無意識領域に関する理解が、「宗教的経験」を無意識領域から生じるとするジエームスの心理学的洞察にきわめて近いことが了解されるであろう。賢治の《心象スケッチ》は「心理学的な仕事の仕度」(前掲森佐一宛書簡)であったわけであるから、ジエームスのいう「実証の道程においてなされるべき仕事の莫大のプログラム」の一つとして賢治の《心象スケッチ》の役割もあつたと推定されるのである。

しかし諸君が正統派キリスト教徒であつて、心理学者としての予の問ひかけるのに、一現象をその意識下の自我に引合せて論ずることが神の直接現存の考を全く排除しないかどうかを以てするならば、予は明らかにさまに心理学者として必然的にさうなる筈であるといふ所を見ないといはなければならぬ。意識下のものゝ顕現の低級なものは、実にその人物の資力の以内に局限せられてゐる。不注意に取込まれ意識下に記憶せられ又結合せられた彼の通常的感覺材料は、あらゆる彼の常例的自動現象を説明しようとする。が恰もわれわれのよく覚めてゐる第一意識がわれわれの感官を材料物質の接触到に委ねてゐるので、若し直接にわれわれに触れ得る高

等な心霊的代理機關があるとしたならさういふ接触をなす心理的条件がそれらに対して進路を開いてやるやうな意識下の地域を所有するといふことであらうのは、論理的に受取り得るところである。覚醒的生活の喧噪は門戸を閉ざしてしまふが、夢の中を辿るやうな意識下ではそれが少しかまたは全く開かれてゐるであらう。

(第十講「回心」(完))

ここでジエームスが問題にしているのは、全ての「自動現象」が無意識領域から生じていることが実証された場合、神の存在は心理学的に認められるかどうかということである。この問題は賢治にとつても重要であつたはずで、ジエームスは、無意識領域の或る場所に神が直接われわれに触れ得る「高等な心霊的代理機關」を想定すれば、神の存在は心理学的に否定できないことだとしている。この「高等な心霊的代理機關」の考え方が、賢治の第九識菴摩羅識の實在の証明に可能性を開いていることは、殊に重要である。

意識下の自我の觀念は多分わが研究のこの点においては必ずしも、高等なるものゝ透入といふ一切の觀念を排し去るものと見るを要しない。若しわれわれに感銘を与え得る高等な力があるならば、それは唯意識下の門戸を通じてのみわれわれに侵入し得るであ

らう。

(第十講「回心」(完))

ジエームスは、宗教的回心のような体験例の場合、「高等支配の感」が付随する事実を指摘し、「高等な心霊的代理機関」の存在を予言している。その場合、「高等な心霊的代理機関」の存在する場所は「意識下の自我」（無意識）の領域以外には考えられないというのが、科学者としてのジエームスの主張である。

次は、第十六、十七講「神秘主義」からの引用で、比屋根安定訳『全訳 宗教的経験の諸相（人間性の研究）』の本文を用いる。賢治は「農民芸術概論綱要」で「神秘主義は絶えず新たに起るであらう」と神秘主義に触れており、また、詩「林学生」の下書稿にもジエームスとの関連で「神秘」の語が用いられていることから、この、第十六、十七講での「神秘主義」の記述が注目される。

宗教的神秘主義に就いては、以上の点だけをいふ。然し、もつと云はねばならぬ事が残つてゐる。といふ訳は、宗教的神秘主義は神秘主義の半分に過ぎないからである。神秘主義の他の半分は精神錯乱を説く教科書がもたらす伝統のほか、何ら伝統の集まつたものを有してゐない。精神錯乱について述べる教科書の一つを、開いて御覧。さすれば諸君は、「神秘的観念」なるものは、衰へた或は迷つた精神状態の著しい徴候であるとして引用する箇所が数おほいさまを見らるゝであらう。妄想的精神錯乱は、或はこれが慢性的精神病 (paranoia) と時に呼ばれるが、この妄想的精神錯乱のなかには、宗教的神秘主義の逆転した一種である悪魔的神秘主義が、おこり得る。宗教的神秘主義と同じやうに悪魔的神秘主義のなかにも、些細なことを言葉に絶するほどの一大事であるとおもふ感じがあるし、新しい意味をもたらす聖句や言葉があるし、同じやうな声・まばろし・導き・使命があるし、外部の力に支配されるさまも同じであつて、宗教的神秘主義と悪魔的神秘主義とは似通つたところがある。たゞ悪魔的神秘主義の場合では、感動が悲観的にかたむき、慰めのかはりに私どもは憂愁を感じ、意味するところ恐しく、その力は生命をつぶさ敵である。明に、神秘主義の心理的機関の見地からみると、神秘主義の典型とこれら低級な神秘主義とは、おなじ心の段階から発してゐて、即ち大なる副意識のあるひは超縁辺的な境界から発したものである。この副意識の境界について、科学がこの存在を認め初めてゐるものゝ、それに関して真に知られてゐるところは、殆どない。この副意識界は、あらゆる物を蔵してゐる。「天使と蛇」とが、並び住んでゐる。その境界から来るのに、誤りなき信任状とては一つもない。来るものは、選び分けられ吟味され、また経験の全体にて叩かれ鞭うたれなければならぬ。その有様は感覚といふ外界から来たものが吟味されるのと、同じである。私どもが神秘主義者でないかぎり、副意識界の価値は、経験派の方法がこれを吟味しなければならない。

ジエームスの言に従うなら、「神秘主義」には、宗教的神秘主義と悪魔的神秘主義があり、その二つは心理学見地から見た場合区別がつかないということになる。宗教的神秘主義と悪魔的神秘主義は、共に「副意識のあるひは超縁辺的な境界」（無意識領域）を出所にしており、現時点での科学ではその機構の詳しいことは分かつておらず、「副意識の価値は、経験派の方法がこれを吟味しなければならない」と結論づけている。「経験派の方法」とは、ジエームス自身が『宗教的経験の諸相』において採用した方法であり、書中に膨大な「宗教的経験」の記録が引用、紹介されているのはこのためである。

賢治にとって、「この副意識界は、あらゆる物を感してゐる。『天使と蛇』とが、並び住んでゐる。」とのジエームスの分析は、自己の《幻想》体験に照らして全く頷けるものであったと思われる。無意識領域に住む《天使》と《蛇》をどのように分別したらよいのか、賢治にとって最も切実な課題であったはずだ。賢治が《心象》を《スケッチ》した事実は、第九識菴摩羅識の實在の証明を、「経験の全体にて叩かれ鞭うたれなければならない」とするジエームスの「経験派の方法」を用いて果たそうとしていたことを示すものと私は考えている。

* * *

「近代科学の実証と求道者たちの実験とわれらの直観の一致に於て論じたい」とは、「農民芸術概論綱要」の「序論」で主張した賢治の農民芸術に関する基本理念であるが、この「科学」と「宗教」と「直観」の一致という三位一体的な芸術観は、《心象スケッチ》の場合にも当てはまることのように思う。科学を心理学、宗教を日蓮教学、直観を幻想

体験と読み替えることにより、「農民芸術概

論綱要」での主張は、そのまま《心象スケッチ

チ》の基本理念として捉えることができるの

である。そこで本章のまとめとして、賢治の

《心象スケッチ》の成立の場を図によって示

しておくことにする。

賢治がジエームスの『宗教的経験の諸相』

を読んだという実証的確認はない。しかし、

もし読んでいたとするならば、科学者であり

同時に宗教者であることに生涯を賭したジエ

ームスに、自己に似た姿を見出したことは確

かなことだろう。賢治は、ウィリアム・ジエームスの心理学を、

「第九識菴摩羅識」（本仏の識）の實在を検証する方法として期待し、その検証材料として自己の「心象」を「スケッチ」したと考えられるのである。そして、《心象スケッチ》はあくまで検証の材料であるがゆえ、賢治は書き残した作品を「ほとけさんのありがたい教え」とも「迷いの跡」とも呼んだのではないだろうか。私のこの推定は、多様な《心象スケッチ》の真相のすべてをカバーしうるものでないことはいうまでもない。しかし、その基本的性格のある断層は示しえたつもりである。