

第一部 詩研究

第一章「青森挽歌」研究・1

《心象スケッチ》の時と場所 再構成された体験

一 賢治の乗った汽車は

『校本宮沢賢治全集』第一四卷（筑摩書房、昭52）の年譜によれば、賢治が青森、北海道經由樺太旅行に出発したのは、大正一二年七月三十一日、花巻駅発午後二時三十分の汽車であった。年譜の作成者は『年譜 宮沢賢治伝』（図書新聞社、昭41）の著者として知られる堀尾青史である。この堀尾の記述に対し、疑問の声をあげたのがますむらひろしで、ますむらは「時刻表に耳を当てて『青森挽歌』の響きを聞く」（『宮沢賢治』13号、洋々社、平7）で、賢治の乗った汽車が年譜通りの花巻発「午後二時三十分」であったとするなら、「青森挽歌」の作品内時間（ますむらは、午前二―三時ごろと推定）と矛盾すると考え、年譜に記載された時刻の再検証を試みた。その結果として、交通博物館において確認した当時の時刻表 大正一二年七月号）に基づき、「花巻発午後九時五九分」を、賢治の乗った可能性の最も高い汽車として提示した。ただし、堀尾年譜の根拠となった向井田重助の証言（川原仁左衛門編『宮沢賢治とその周辺』同書刊行会、昭47）が、昼の出来事として、賢治と好摩か沼宮内あたりの車中で出会ったことを述べており、その点との矛盾が未解決のまま残された。

このますむら説を肯定的に受け止めたのが入沢康夫で、入沢は「賢治の尽きせぬ魅力その一局面についての随想」（『解釈と鑑賞』11月号、至文堂、平8）で、新たに、向井田証言の記憶違いの可能性を指摘した。本稿は、基本的にますむら説の「花巻発午後九時五九分」に沿った論の展開を予定しているので、ここで、ますむら説を補強する意味合いをもつ入沢の主張を少し詳しく紹介しておきたい。

まず、前提となる向井田証言であるが、それは次のようなものであった。

賢治と私

向井田重助

大正十二年の夏、車窓の景色を楽しみながら私は東北本線を北へ進んでいた。当時私は岩手県庁山林課に勤めていて、県北の山林調査に出張の途中だった。好摩か沼宮内に差ししかかったころ一人の青年が、デッキから外をのぞき詩らしいものをうなづいていた。この人こそ宮沢賢治さんかと気づき、名刺を出して「後輩の向井田です。」と挨拶したら、賢治さんも喜び、そつちこつち気ぜわに歩きながら私に対し「あなたは県庁のお役人です。よい身分です。なまけたり、脱線したりしてくびになるようなことはせず真面目におやりなさい。」とさとされた。これは賢治にお会いした一生に只一度の出来ごとであつて、詩人宮沢賢治は詩を語らず私に対し、人生の指針を教え今

尚耳朵に残っている。

この証言に関し、入沢は二つの疑問点を挙げる。疑問の として、「岩手県の山林課職員が『県北の山林調査』に赴くのに、東北本線を青森県の八戸（当時『尻内』。改名されたのは一九六〇年代後半）まで乗車するのはなぜか」。疑問の として、「賢治が大正十一年に詩を書き初めて、作品の発表もまだほとんどない大正十二年夏に、『詩らしいものをうなつてい』る人を見ただけで『この人こそ宮沢賢治さんかと気づ』くのはいささか無理ではないか」というものである。

入沢がこれらの疑問を解くために提出した推定は、疑問 に関して、「ここで考えてみるべきことは、向井田氏が尻内から八戸線を利用して汽車で岩手県三陸海岸地方に入るというコースをとった可能性である。これならいったん県外の八戸（尻内）まで赴くことの説明になる。ただし、八戸線は、大正十二年には湊（青森県）が終点であつて、この線で八戸から岩手県北へ汽車で行けるようになる（種市まで）のは、大正十三年十一月以降、陸中八木までのびるのは、大正十四年十一月以降である。その点を考え併せると、向井田氏の記憶する車中の出合いは大正十三年十一月よりあと、たとえば大正十四年六月、賢治が入営中の弟清六氏に面会するため弘前へ行った（六月二十日、花巻一〇時五十分発）ときの事だつたとする方がより説得力があるのではないだろうか」というもの。疑問 に関しては、「これが『春と修羅』（大正十三年四月刊）や『注文の多い料理店』（大正十三年十二月刊）の出たあと、つまり大正十四年か十五年あたりの出来事だとなれば、それならば、十二年よりも、はるかに話の現実味が高まる」というものであつた。

この入沢の調査により、まずむらの「花巻発午後九時五九分」説の未解決部分はかなり補われたと言えるだろう。「花巻発午後九時五九分」は現時点で最も有力な説と考えられる。（付記１）

二 再構成された体験

入沢（前出）も指摘しているように、賢治の《心象スケッチ》では、実験と作品内の時間とが原則的に一致していることができる。むろん、すでに例外もいくつか指摘されており、原則を過度に貫くことは逆に《心象スケッチ》という詩法の本質を見失う結果にもなるが、分析の手順としては、まずは原則をできる限り適応させてみる必要があるはずだ。

まずむらひろしは、「青森挽歌」の作品舞台に関し、尻内駅（現八戸）から乙供駅あたりまでを候補地として挙げた。確かにこのあたりは二本木原と呼ばれる平地で、賢治が「こんなやみよののはらのなかをゆくときは」と記したことと合致する唯一の場所である。私の結論はまずむら説を肯定したうえで、さらにその候補地を或る駅に絞り込むことが可能だと考えるものだが、それは、「青森挽歌」がそのように再構成されたのではないかという仮説としての提示をとる。つまり、その時その場所で賢治がそのような実験を持ったという事実の追求を意味していない。

「青森挽歌」には詩集印刷用原稿のほかに、「青森挽歌 三」（『春と修羅』補遺）の存在が知られている。「青森挽歌 三」が現今の「青森挽歌」の下書稿として位置付けら

れるかどうかの判断には難しいところがあり、安易な推定は控えなければならぬが、「青森挽歌 三」の存在は、「青森挽歌」がいずれかの段階において、「小岩井農場」のような連作形式を取っていた可能性を示している。少し詳しく読めば分かるはずだが、「青森挽歌 三」は内容的に「青森挽歌」と共通する詩句（十行分がほとんど同じ）を含みながらも、「青森挽歌」から窺つてこのできない幾つかのエピソードを持つ。印象的には、「青森挽歌 三」は「青森挽歌」の下書稿のように解せると私は考えているが、ここで注目しておきたいことは《心象スケッチ》の場所の設定の相違である。「青森挽歌」の場合「夜が明けて海岸にかかるなら」の詩句が示すように、汽車はまずむらが推定する尻内・乙供駅間を走っているかと読めるのに対し、「青森挽歌 三」では「海が藍に光つてゐる」と記されていることにより、汽車は車窓から海の見える場所を走っていたと解釈せざるを得ないことになる。東北本線の経路から考えれば、それは陸奥湾を臨む野辺地駅以降のどこかということになり、このことはまずむらの推定と矛盾する。あえてこの矛盾を避けようとするなら、賢治の見た海は実は海ではなく小川原湖のことであつたと解釈する手がないわけではない。汽車が沼崎駅（現上北町駅）付近を通過する際、わずかの時間であるが、賢治は小川原湖を東側に目にした可能性がある。そうすれば地理的な矛盾は解消されることになるが、詩句の解釈として牽強附会の感拭えないだろう。

現在のところ、《心象スケッチ》と実体験を一致させようとする原則の下では、右の矛盾を無理なく解決する方法を見出し得ないのが実状である。むろん、原則を棄て賢治の見た海を詩的幻想として処理してしまえば、それはそれで済まされることも考えるが、本稿の場合できるだけそれは避けたいわけで、そこで、《心象スケッチ》には実体験が再構成され表出されるという仮説が有用になる。この仮説の導入は、《心象スケッチ》と実体験とを、最も矛盾の少ないかたちで繋ぐことを可能にさせるはずである。

おそらく「青森挽歌」とは、青森に向かう車中での体験（思索・見聞）の全体が、或る特定の時と場所を中心に再構成し直されたものとして、われわれの前に存在しているのではないだろうか。その際、賢治が「青森挽歌」の旅を象徴するにふさわしい時と場所として選びとつたのが、「さびしい停車場」であつたように思う。その再構成は、最初の《心象スケッチ》である手帳段階から次のノート・原稿用紙段階を経る過程においてすでに施されていたかもしれないが、「青森挽歌 三」もまた、再構成された《心象スケッチ》であつた可能性が高い。

三 賢治はどこに

「青森挽歌」から得られる時と場所の情報は、気象に関するものと地理に関するものとに分けられる。青森気象台の記録によると当日（大正十一年八月一日、午前二時）の天候は晴れで、雲量は8であつた。雲量8までが晴れ、9、10が曇りである。また、いつの時点の観測かは不明だが日量記録されており、その日、絹（巻）層雲のかかつていたことが確認できる。「青森挽歌」に「巻積雲のはらわたまで／月のあかりはしみわたり」とあり、絹（巻）層雲と巻積雲との違いはあるものの、上層の雲として近い関係にあり、天候に関して「青森挽歌」の記述は、ほぼ日付の通りと判ずることができるだろう。その後、午前六時の段階で雲量は10となり、夜半から翌二日にかけて雨が降っている。

月齢は一七・七日（午前三時頃）で、南中（最高位）時刻は二時三七分。日の出時刻は四時二九分（野辺地付近）である。詩中の月は「半月」と記されており、半月を弦月の意にとれば一七・七日の月はそれに当たらず、やや疑問が残る（付記2）。日の出時刻に関わることであるが、詩に「もうぢきよるはあけるのに」と記された時刻が、日の出からどれくらい前を意味するのか。夜がほぼ白むのは日の出時刻から三十分前ほどからであり、詩中の時刻をかりに一時前とすれば三時半頃で、列車はちょうど沼崎駅あたりとなる。沼崎駅はますむらの挙げた候補地の範囲内に当たる。野辺地駅発は四時一分であり、予定通り汽車が運行されていれば、賢治は陸奥湾沿いを進んでいる時日の出時刻を迎えたことになる（注1）。

「青森挽歌」に描かれた風景は、その長大な分量に比例したほどには、時間的経過を表していないことに気づく。ますむらは「夏の夜明け方近くのまだ暗い時間、だいたい午前三時ころ」と推定しており、それは「まだ暗い時間」に力点をかけた結果ゆえなのだが、当日の日の出時刻が四時二九分であったことを前提とすれば、作品内時間をもう少し日の出時刻に近いところに設定することが可能なように思う。私見では「青森挽歌」の時と場所は、賢治が目になっている「さびしい停車場」を中心に組み立てられているのであり、したがって、冒頭の詩句「こんなやみよのはらのなかをゆくときは」に引かれ、車窓の風景全体を深々とした闇夜としてイメージするのは、詩の読みの実体にそぐわないと言えるのではないか。

実際、「さびしい停車場」から見える風景は、「はるかに黄いろの地平線／それはペーアの瀾をよどませ／あやしいよるの 陽炎」と記されるように、決して風景全体が闇なのでなく、地平線は「もうぢきよるはあける」ことを告げているのである。恩田逸夫は、『日本近代文学体系第36巻 高村光太郎 宮沢賢治集』（角川書店、昭46）の注釈で、これを「幻想の中の風景」と解釈したが、そう解釈せざるを得ないのは、作品内時間を「やみよ」と固定的に考えているからであり、辺りが全くの「やみよ」でありしかも地平線付近が黄色く彩色される時間帯のあることを考慮に入れていないためである。

野辺地付近で計算してみた場合、当日の航海薄明（水平線と明るい星を同時に見ることが出来る）は三時二〇分からの三九分間、市民薄明（灯火を用いることなく野外活動をすることができる）は三時五九分からの三〇分間である。私がこの詩に想定しているのは航海薄明で、緯度差を考慮に入れたうえで私の経験に照らし合わせてみると、問題の、辺りが全くの「やみよ」でありしかも地平線付近が黄色く彩色される時間帯は、三時四〇分頃からの一〇分間に当たるとはならないかとの推定が可能である（注2）。そのわずかな時間帯が過ぎると、ほどなく空は青みがかり、もはや「やみよ」と呼べない世界となってしまう。

賢治はどこにいいのか。「はるかに黄いろの地平線」の詩句を航海薄明中での実際の風景と見なした場合、汽車は沼崎駅（三時三〇分）、野辺地駅（四時一分）間を運行中で、乙供駅を過ぎ千曳駅に向かうあたりのはずである。おそらく賢治の乗った汽車は、辺りが薄明くなる直前の、地平線が「はるかに黄いろ」に観察されるほんの一〇分程度の時間帯に、或る「さびしい停車場」を通りかかったのである。私はそれを乙供駅と推定しているのだが、その推定を「青森挽歌」の詩句に即したかたちで明示するには、まず、賢治の乗った汽車が、「さびしい停車場」に停車したのかどうかという問題を検証しておく必要

がある。時刻表（大正一一年七月号）によれば、乙供・千曳の二駅は通過駅であった。

龍佳花は『宮沢賢治をもとめて「青森挽歌」論』（洋々社、昭60）において、「夜汽車は駅に停まっている」と読んだ。以前の私がそうであったように実際多くの読み手が龍と同様、停車した列車をイメージしているのではないかと思う。では、停車していると読んだ場合、汽車はいつつまりいつ走り出したのだろう。汽車は「さびしい停車場」に停車したのではなく、通過した可能性が残されているのではないか。詩において、汽車は走っている状態としてのみ記述されている事実を見過ごしてはならない。「りんこのなかをはしつてゐる／けれどもここはいつたいてこの停車場だ」（注3）、「わたくしの汽車は北へ走

つてゐるはずなのに／ここではみなみへかけてゐる／焼杭の柵はあちこち倒れ」とある。汽車が「さびしい停車場」を通過中であることを否定できる表現は、詩中のどこにも見出せないと言えよう。

「青森挽歌」が走っている状態の汽車しか記述していないとしたなら、汽車が「さびしい停車場」を通過中であつたという前提で読み直してみることも無駄ではないはずだ。そこはなぜ「さびしい」停車場であつたのか。たまたま乗降の客の誰もいない停車場であつたからか。むろんその可能性も充分にある。だが、汽車は停車ではなく通過であつたと考えることにより、そこが「さびしい停車場」であつた必然も見出せるのではないだろうか。もとよりプラットホームに乗降の客がいらないからである。

プラットホームに人がいたとすれば、それは通票受け渡しの任務をもった駅長である。単線区間の場合、安全確保のため必ず各駅において機関士と駅長（またはその代行）との間で通票の受け渡しがあつた。通過駅でも通票の受け渡しの行われるのが一般的であつた。そのため、汽車はホーム通過中速度を落とす。賢治には、プラットホームを眺める時間的余裕が与えられていたのである。「せいたかくあほじろい駅長の／真鍮棒もみえなければ／じつは駅長のかけもないのだ」。この「真鍮棒」が通票にあたるものである（注4）。

それにしても、なぜ駅長の姿が見えないのか。実際いなかつたのか、たまたま見えなかつたのか。その違いを詩句から判断することはできないが、通過駅の場合、駅長の姿が見えないことはプラットホームに誰一人いないことを意味し、見えない駅長の姿を記述しようとしたところに、「さびしい停車場」のイメージが鮮明に浮き上がってくるのである。詩の流れから考えるに、この駅は人影のない寂しい駅であることに全ての比重がかけられているように思う。だからこそ、「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」と、妹とし子の死後の行方と自分の旅とを重ね合わせる幻想が成立したのである。

確かに、汽車が駅を通過中であつたと断定的に語れるわけではない。ただ私としては、状況証拠的に判断して、汽車は「さびしい停車場」を通過中であつた可能性の高さを主張したのである。停車したと想定した場合、「ここはいつたいてこの停車場だ」の詩句の解釈もしにくくなるのではないか。駅名は通常駅長によって告げられることになっている。仮にその声が聞こえなかつたとしても、駅名の分からない理由もまた想定しにくい。地理不案内と考えた場合、「夜があけて海岸へかかるなら」の詩句は、賢治が青森区域の東北本線に関して少なからぬ知識を有していたことを推測させるし、眠さのために朦朧として

駅名が分からなかったと考えても、《心象スケッチ》を記述している現場と考えれば有りにくいことになる。

四 さびしい停車場

賢治の乗った汽車が或る駅に停車、または通過し、それが詩に記された「さびしい停車場」であつたとして、それに当たる駅はどこなのか。果たしてそもそもそのような想定自体が可能なのか。本稿はできるかぎり《心象スケッチ》と実体験の時と場所とを重ね合わせたいと考えているので、矛盾の生じない範囲で、「さびしい停車場」の候補を詰めておきたい。

「はるかに黄いろの地平線」の詩句を賢治の実体験と判断し、当日の日の出時刻から逆算して得られる汽車の位置は、沼崎駅（三時三〇分）、野辺地駅（四時一分）間であつた。さらに詰めれば乙供駅か千曳駅ということになる。すでに記したように、「花巻駅発午後九時五九分」の汽車の場合、乙供駅と千曳駅は通過駅であつた。乙供駅は三本木原の北の山すそに位置し、千曳駅は山の中にある。地理的条件からいって山中の千曳駅はふさわしくないように思う。その点、乙供駅は山に挟まれてはいても視界は多少開けており、候補地としての資格は残る。「青森挽歌」を再構成された体験とみた場合、「青森挽歌」に記された全ての情景がこの乙供駅に備わっていると考える必要はない。その前提の上で、私は「さびしい停車場」を乙供駅と推定し得る根拠を提示できると考えている。それは、「さびしい停車場」でのごとくとして描かれる二つの場面が、乙供駅を挟む前後の区域で体験したものととして解釈し得る可能性が高いからである。

「わたくしの汽車は北へ走つてゐるはずなのに／ここではみなみへかけてゐる」の詩句がある。解釈上この詩句はかなりの難題で、管見の限りにおいて納得できる先行研究に出会つたことがない。恩田逸夫（前出）は『「疲労している意識が朦朧としている時の方向感覚」であるとし、「夜間の行軍で疲労して馬上にいと、前進しているのに体はうしろへ引かれているよう感じることもある」と説明している。確かに軍隊の「夜間の行軍」ならばそのような錯覚も起こるかもしれない。しかし、何行かの後、再度「汽車の逆行」として取り上げ、「汽車の逆行」が、妹としへの交信を求めて北へ向かう賢治の「希求」と「相反」することを確認しているのであるから、「汽車の逆行」が一時的な錯覚や勘違いに類する感覚であつたとは考えにくいはずだ。その点、龍佳花（前出）は「実際に折り返し式の鉄道線路で逆向きに停車しているのである」と、現実にあつたこととして「汽車の逆行」を説明しようと試みている。だが、東北本線でそのような事実は確認できず、しかも、汽車は「みなみへかけてゐる」のであり、駅に停車しているのではない。私の立場は、龍同様この「汽車の逆行」を実際にあつたこととして読み解こうとするのだが、そのためには、「汽車の逆行」を「さびしい停車場」での出来事として考えることを一度放棄する必要がある。

実は、乙供駅を出発してすぐのところに、西に約九〇度進路を変え、西南西に向かって走る区域があるのである（次図参照）。その距離約千七百メートル。西の方角に千六百メートル、南の方角へ三百メートルほど進む。南北の方角だけを意識すれば、確かにその間汽車は南へ「逆行」していることになる。おそらく賢治は、月や雲の位置から列車の進行方

向の変化が察知できたはずで（注5）、私はこの区間での体験が「さびしい停車場」での体験として再構成されたのではないかと推定している。

もう一点注目しておきたいことがある。それは、次の二重括弧と二重括弧に括られた詩句についてである。

（おゝおまへ　　ぜはしいみちづれよ
どうかここから急いで去らないでくれ

（尋常一年生　ドイツの尋常一年生）

いきなりそんな悪い叫びを

投げつけるのはいつたいたれだ

けれども尋常一年生だ

夜中を過ぎたいまごろに

こんなにはつちり眼をあくのは

ドイツの尋常一年生だ）

このドイツ語読みルビが付されている詩句は、大塚常樹（『宮沢賢治 心象の記号論』朝文社、平11）によれば、『独文読本』（大村仁太郎他編、独逸学協会出版部、明30）に収められた「Des Wassers Rundreise」（水の周遊旅行）の一節である。それは、『岸边の花』が、海へ下る『川の波』に向かって呼びかける場面で、『岸边の花』を賢治に、『川の波』を死んだ妹とし子に当てはめることができる。

詩の構成上明らかなのは、賢治が「Des Wassers Rundreise」（水の周遊旅行）の一節を想

起したことが、次の行からの、賢治を揶揄する「尋常一年生 ドイツの尋常一年」という「悪い叫び」を導き出したことである。私が最終的に解き明かしたいと考える「ヘツケル博士！／わたくしがそのありがたい証明の／任にあたつてもよろしうございます」の詩句も、この流れの延長上にあると考えているのだが、それは次章「『ヘツケル博士！』の解釈をめざして」に譲るとして、ここで私が取り上げておきたいのは、なぜ賢治はドイツ語教本のフレーズを思い浮かべたのかということである。「青森挽歌」解釈の中心線をなす重要な課題だけに、《心象スケッチ》の現場性という意味において、その発端となる連想の糸口が探れないものなのか。その一つの推定として、汽車が乙供駅の手前で鉄橋を渡った事実を指摘しておきたい。乙供駅の四、五キロメートルほど手前に比較的川幅の広い高瀬川（七戸川）が流れている。この高瀬川はそのすぐ東側に広がる小川原湖に注いでおり、もう少し南の小川原駅・上北町駅間でも砂土路川が小川原湖に注いでいる。鉄橋を渡る時は明らかに汽車の響きが異なるので、夜であっても川を渡っていることに気づくことは容易である。《川》の存在とその《川》が大きな湖（海）に注ぎ込んでいるという事実が、「Des Wassers Rundreise」（水の周遊旅行）の一節への連想を導き出したと考えられまいだろうか。

周知のように「青森挽歌」には、一重括弧や二重括弧のかたちで賢治の第二、第三の意識が呼び出されている。それらは一見唐突な意識領域への侵入のように記されているが、おそらく賢治の無意識的内部では脈絡がつけられていると考えるべきで、この場合も《ドイツ語読本》《ドイツの尋常一年生》《ヘツケル博士》と連想の糸は繋がっているのであり、その最初の糸口として《川》を渡ったという体験を位置させられないかと推定するのである。

*

以上、「青森挽歌」における《心象スケッチ》の時と場所について考察してきたが、結果として、《心象スケッチ》としての「青森挽歌」が、「さびしい停車場」の時と場所を中心に再構成された体験として創出された可能性が明らかになったと思う。その可能性の論証過程で、汽車は駅を通過中であつたという読解や、乙供駅という現実の駅の想定の入が必要とされたのである。もしそれさえ果たされていれば、「さびしい停車場」は「さびしい停車場」のまま、架空の駅として駅名など不明であつて差し支えない。

注

（１）「青森挽歌 三」のスケッチされた時と場所に関し、「海が藍に光つてゐる」の詩句を根拠に、そこを陸奥湾を臨む野辺地駅以降のどこかと想定することには、一つの難題がある。野辺地駅発を時刻表にしたがい四時一分と考えた場合、その時辺りはかなり明るくなっていたはずで、「暁ちかく」という詩内部の時間設定との矛盾が避けられないからである。

（２）観測者の緯度差による薄明時間帯の補正に関しては玉川潔氏（高知市）、野辺地での薄明（航海薄明、市民薄明）時に関しては加倉井厚夫氏（つくば市）のご教示を得た。

（３）「りんこのなかをはしつてゐる」に関し、これを、汽車が林檎の林の中を走っていると読むことが可能だが、八戸から野辺地にかけての一带は気候の関係で林檎栽培が行わ

れておらず、実景を取り込んだものと解釈することはできない。

(4) タブレットと呼ばれる真鍮製円盤型の通票がよく知られるが、それ以前に用いられた形式に、真鍮製の扁平頭部を有す棒型の通票が存在していた。このことはすでに、恩田逸夫氏の『春と修羅』注釈(『日本近代文学体系』³⁶、昭46)で指摘されているが、今後さらに調査を進めなければならない問題が含まれている。というのも、この棒型の通票は、明治三五年以降東海道本線をかきりに順次円盤型に変更されており、大正一二年当時の東北本線もおそらくタブレット(円盤型)であったと推定されるからである。大正五年一月二十九日、古間木(現三沢)駅付近で起きた列車の正面衝突事故の記録によれば、下田・古間木駅間ではタブレットが用いられていた事実が確認される。では賢治はどこで棒型の通票を知ったのか。考えられることは若手軽便鉄道においてということになるが、鹿川博司氏の調査によれば昭和一〇年頃の記録として、若手軽便鉄道の柏木平駅でタブレットの使用されていた事実があり(『国有記念若手軽便鉄道』藤田屋写真館刊、昭11)、賢治が「青森挽歌」において「真鍮棒」と記したことの意味とその背景に関しては、現在のところ不明とせざるを得ない。余談となるが、私は津軽鉄道の金木駅で、駅長が「真鍮棒」型の通票を使用しているのを見たことがある。津軽鉄道では棒型と円盤型が区間によって混在しているということであった。

(5) 実際に乗ってみた体験では、南に向かっているかどうかはむろん分からなかったが空の景色が大きく動き、進行方向がかなり変化したことは感じられた。当時の汽車のスピードは、時刻表を比較して分かる範囲のことであるが現在の各駅列車のスピードの約半分であり、かなり余裕を持って車窓の景色を眺められたのではないだろうか。

付記1 本稿発表(平12・3)後、西村宗信著『宮沢賢治「オホーツク挽歌」旅の謎』(神谷書房、平12・6)で、入沢説に対する反論が出された。その根拠は検証に値するものであり、賢治が花巻を午後二時過ぎの列車に乘車した可能性が、再度浮上したことになる。ただ、西村の推定でも、賢治は尻内で一旦下車し、あらためて夜行列車に乗り込んだとされておらず、本稿の主旨との抵触は生じていない。

付記2 本稿発表段階では、月齢一八・四、南中時刻二時三五分と記していたが、加倉井厚夫氏のご教示により、訂正を加えた。私が用いたコンピュータ・ソフトは「Hyper Planet」(DAT JAPAN)であった。

第二章「青森挽歌」研究・2

「ヘツケル博士!」の解釈をめざして

唯物論と唯心論との狭間で

一 研究の現在

難解といわれる宮沢賢治の詩「青森挽歌」（『春と修羅』第一集）も、先行研究者の手により着実に読み解きが進んで来ている。たとえば、主題が妹とし子の《輪廻転生》の問題にあること、「いみじい生物の名」（102行目）が《妙法蓮華經》の呼び換えと解釈できること、これらはすでにほぼ定説と認められ、私自身もその解釈は動かないと考えている。また、「俱舎」（211行目）についても、調査が『阿毘達磨俱舍論』そのものに及ぶにいたり、現在では詩句との対応関係がかなり説明されてきたといえるだろう。

そのような研究状況の中、依然として解釈の定まらないのが、「ヘッケル博士」（109行目）の名の記された、次の数行である。

（ヘッケル博士！

わたくしがそのありがたい証明の

任にあたつてもよろしくございます）

二重括弧に括られ、唐突に投げ出される「ヘッケル」の名。その名がドイツの動物学者・進化論者のヘッケルであることはすでに明らかにしても、賢治にとってヘッケルとはどのような存在としてあるのか。「ありがたい証明」とはどのような証明なのか。そして、発話者は誰で、受け手は誰か。二重括弧の詩法的意味は。さらに、前後の詩句との接続関係は。これらに関して、諸説があつて未だ定説を見ないというのが現状である。たとえば、秋枝美保（『宮沢賢治 北方への志向』朝文社、平8）は、このような「ヘッケル」に関わる解釈の現状を、次のように記している。

この箇所の二重括弧内の言葉の解釈については、すでに、藤原定、小野隆祥、龍佳花、大塚常樹、萩原昌好、鈴木健司ら多くの言及があり、解釈の揺れが甚だしい。それは妹を失ったことによる賢治の信仰の揺れがどこにあつたかという、『春と修羅』第一集中、最も重要な問題と関わっており、それが、非常に難しい問題であるからだと思う。その解釈は、大きく二つの立場に分かれている。詩人自身が、ヘッケル博士と同じ靈魂死滅説をとっているとみるか、または、その反対の靈魂不滅説をとっていると見るかの二つの立場である。

文中私の名が引かれているのは、拙稿「とし子・転生」（『宮沢賢治』第11号、洋々社、平4）でこの問題に言及したからだ。私はそこで自説を展開したわけではない。主張したのは、小野隆祥の「青森挽歌とヘッケル博士」（『啄木と賢治』第5・6合併号、昭51）のヘッケル解釈は、いまだ検証に値するものであるはずということであつた。つまり、小野論の正当な検証を経なければヘッケル解釈は進展しないと考えていたのである。しかし、私の書きようが悪かつたのか、残念ながらその後小野論の検証を試みた論は現れていない。

二 小野隆祥論の再評価

小野論のヘッケル解釈は、次の言葉に集約的に読み取ることができる。

『青森挽歌』のヘッケル博士！は尊敬の呼びかけであり、懐かしさの籠もったそれである。エネルギーと因縁論との合致を知ったよろこびの叫びでもあった。

「ヘッケル博士！」を「尊敬の呼びかけ」と見る小野の解釈に関し、最終的に私は逆の結論を主張する予定であるが、そこに至る過程において、小野論におけるヘッケル解釈は欠かせぬものであった。小野論の中核をなす「エネルギー」や「因縁論」（部派仏教）との関わりは後に扱うこととし、ここではその前段階として、賢治とヘッケルとの靈魂の差異に関し考察を加え、現在においても小野論の有効である事実を確認しておきたい。

秋枝（前出）が指摘したように、賢治が、ヘッケル博士と同じ靈魂死滅説をとっているとするか、その反対の靈魂不滅説をとっているかとは、研究者を二分するものだが、賢治が靈魂死滅説に立つと考える論は、現在のところ小野論と萩原論の二つしかない。萩原論（「宮沢賢治の作品に見られる時間と空間と天」 埼玉大学教育学部紀要 第25巻、昭52）は「仏教においては、六道輪廻は有り得ても、靈魂の不滅はあり得ない」、「法としての常住を説く法華經の如来は、そのまま靈魂の不滅に連なるものではない」という見解を示し、小野論に肯定的な立場をとるものであった。ただし、萩原論は「青森挽歌」そのものを分析対象としたものでなく、したがってヘッケルの解釈に関しての言及はない。

ここで小野論における靈魂観の解釈を確認しておく。小野は「ヘッケルはもろろん靈魂の不滅を否定した」としたうえで、「賢治の問題は西欧風の靈魂不滅ではない」と述べており、賢治の靈魂観が必ずしもヘッケルの靈魂観と対立するものでないとの認識に立つ。小野の根拠は、木村泰賢が『原始仏教思想論』（秀英舎、大11）で展開した靈魂観にあり、木村の言を「仏教的輪廻は死後の靈魂が空間をかけ廻って種々の身分を取得するのではなく、われわれの生身が業に従って『馬たり牛たり地獄たり天堂たり』と変ずること」と紹介している。後の『宮沢賢治の思索と信仰』（泰流社、昭54）第五章「刹那滅を超えて」においても、姉崎正治（「美の宗教」博文館、明40）や、木村泰賢（前出）の靈魂観を紹介し、当時の仏教学者が「仏教の輪廻観は靈魂不滅説ではない」ことを強調していた事実を取り上げ、賢治の靈魂観もまた靈魂死滅の立場にあったはずとしている。

このような小野の解釈に対し、賢治とヘッケルの靈魂観は対立するとみる立場の論を紹介すると、次のようになる（唯心論と唯物論との対立ととらえる見方を含む）。

山本太郎（『宮沢賢治詩集』注釈、旺文社文庫、昭44）

・ヘッケル博士とは、ドイツの唯物論的な自然哲学者だ。唯物論と第四次元幻想とは対立する。

恩田逸夫（日本近代文学体系第36巻『高村光太郎・宮沢賢治集』注釈、角川書店、昭46）
・ヘッケルが神秘主義や靈魂不滅説などを信じていないので、感覚が失われているのに、

こちらの呼びかけが通じたことの不思議についてこのように述べているのである。

龍佳花『宮沢賢治をもとめて「青森挽歌」論』（洋々社、昭60）

・ヘッケル博士のような唯物論者は退けられねばならない。

・死とは何かを問い直して信仰の疑義が生じる時、問題は法華経か他経かでなく、法華経か唯物論かの形をとると思う。この葛藤が「青森挽歌」にあるのではないか。

大塚常樹『宮沢賢治 心象の宇宙論』（朝文社、平5）（「宮沢賢治の進化論的世界

賢治とヘッケル及び賢治修羅と中世代爬虫に関する考察」お茶の水女子大学人文科学紀要第44巻、平3）

・ヘッケルの、個体の靈魂の不滅に対する断固たる否定の態度は、肉体の死後もトシの感官が残り、靈魂（中有）がどこかをさ迷っているかもしれないと考える賢治、後述するように「宗谷挽歌」でトシとの降靈術まがいに通信を試みる賢治の心情とは全く相容れないものである。

阿毛久芳「賢治の心象素描」（「文芸」第31巻3号、河出書房新社、平4）

・（大塚の解釈に関して 注鈴木）ヘッケルの、個体の靈魂の不滅を否定する態度が、肉体の死後も亡妹トシの感官が残り、靈魂がどこかを彷徨していると考える賢治の心情と全く相容れないという指摘は、説得的である。

小野論が、それ以前の解釈を正当に批判し、かつ、新たなヘッケル解釈を提出したにもかかわらず、それ以後の「青森挽歌」研究が小野論を発展させる方向に進まなかったのは、幾つかの理由が考えられる。その一つとして、大塚が「不安なのは、小野の論文には、賢治がヘッケルの書のどの部分の影響を受けたかについての検討がほとんど無いこと、ヘッケルの書からの具体的な引用や紹介が無いことである」と指摘したように、小野の根拠を明示しないやや独断的な論の書き方が挙げられるだろう。

だが、それ以上に研究者を躊躇させているのは、賢治の作品自体に「霊」や「幽霊」「たましひ」の語がたびたび用いられており、それらが時として、身体から遊離する靈魂のようなものをイメージさせる場合のあることが挙げられるのではないだろうか。たとえば童話「おきなぐさ」の「それはたしかに二つのうずのしゅげのたましひが天の方へ行つたからです」の例などは、靈魂を伴った輪廻・転生のようにしか受け取りようのない表現といえる。

とはいえ、賢治の用いた「たましひ」の語をそのまま靈魂不滅説に連なるものと判断するのは早計というべきである。なぜなら、賢治の靈魂観を「たましひ」の永続的存続であるとした場合、おそらく、「あらゆる透明な幽霊の複合体」（『春と修羅』序詩）や「みんなむかしからのきやうだいなのだから」（「青森挽歌」）という、賢治の根本命題が成立し難くなってしまうからである。それを避けるためには、賢治のいう「たましひ」や「幽霊」の概念を、『俱舎論』にいう無我說に立った、業のみが引き継がれていく靈魂死滅説に基づいたもの、と考えざるを得ないように思う。

賢治自身「思索メモ」として、「心的因果法則の実在／唯有因縁」（「東の雲ははやくも蜜のいろに燃え」「下書稿二裏」と書き残しており、仏教において実在するのは「心的因果法則」、すなわち「因縁」のみであることを、深く理解していたことが窺われるのである。

小野は挙げていないが、妻木直良『靈魂論』（明39、国書刊行会復刻版（昭49）より引用）にも、仏教における靈魂死滅の立場を明らかにする、次のような記述を見出すことができる。

純一微妙なる心の主人ありて死後に滅せずといふは、外道哲学の『我』論なり。この『我』は一般世人が想像する靈魂なるものと能く似たり。若し是の如き意に依りて論すれば仏教は、全く無靈魂説なり。

ここでいう「外道哲学」とは、仏教以外のたとえば婆羅門教のことを指す。婆羅門教にいう『我』の概念が靈魂の不滅を前提に成立しているのに対し、仏教は「無靈魂説」であるというのである。また、次のようにも記されている。

若し靈魂なしとせば、人間の身体は何物に依りて維持せらるゝかといふに、全く五蘊の外に何物も靈物なしとするは原始仏教なり、是の五蘊の中に識即ち意識なるものあれど、その意識とて永久存在の靈物にあらず。死法なり。消散法なり。磨滅法なり。若し強て靈物ありとせば、そは五蘊をして集合し離散せしむる因果律、即ち因縁の力のみ不思議なりといふべし。

仏教における靈魂死滅の立場は、「原始仏教」において特に明らかであるという。賢治が「青森挽歌」にその名を記した「俱舎（論）」は、「原始仏教」經典の一つと位置づけられるもので、同時に天台教学の基本經典であるから、賢治が靈魂死滅の立場をとったと解釈できることは理の自然である。妻木は、「意識」というものは決して「永久存在の靈物」でなく、もし「靈物」があるとするならばそれは、「因果律」または「因縁」と呼ばれるものであるとしており、このことは、賢治の「思索メモ」における「心的因果法則の實在／唯有因縁」の記述と、全く同じ認識である。

小野が紹介した姉崎正治や木村泰賢、またここに紹介した妻木直良のように、確かに、明治末から大正にかけての仏教界では靈魂死滅の立場が強調されていたようである。穿った見方になるが、これは、自然科学、特に進化論との抵触を避けることを狙いの一つにしたものと考えられる。靈魂の不滅を説くキリスト教が必然的に進化論と抵触するのに対し、仏教側は靈魂死滅の立場を明確にすることにより、進化論との共存の道を開こうとしていたのである。木村泰賢の『原始仏教思想論』に記される次の箇所が、その辺りの経緯を推察させる。

況して業説の結果として、一切の間に輪廻的關係を認むる所進化（退化をも含めて）の考えに通う所もあるなど、之を生物学的見地からしても、業説には一種味うべき意味のあることは、到底否定し得べからざる事実である。勿論之を以て直ちに、仏陀に進化論の考察があつたなど、ましく立つるが如きは、大に警戒せねばならぬ所であるけれども、ともかく人間を以て、他の動物と全く異なる特殊の存在と考へたり、生まれながらの氣質の相違を超自然力の御覚召と解したりした説に比すれば、この業力説に近代学的解釈と握手し得べき意義のあるということは、何人も認め得る所であら

うと思ふ。

賢治がヘッケルの進化論（「生物発生原則」や「靈魂の發展段階区分」）を積極的に受容した事実は、大塚常樹（前出）によつてすでに明らかにされている。ただ、賢治がヘッケルの進化論を受け入れる前提として、仏教が靈魂死滅説に基づくことを認容する必要もあつたはずと私は考えており、その意味においても、賢治とヘッケルとの靈魂觀は対立しないという小野論は、前向きに検討すべき内容を含むといい得るように思う。

三 ヘッケルとは

ヘッケルという人物は、明治から大正にかけ實際どのように紹介されていたのだろうか。日本での進化論の普及に功績のあつた丘浅次郎の『進化論講話』（明37、大3増補改訂）では、次のように記されている。引用は、大正三年増補改訂版にもとづく有精堂版再刊本（昭42）による。

ドイツで盛んに進化論を主張し、通俗的にこれを普及せしめたのは、有名なヘッケルである。この人は近頃までエナ大学の動物学教授をつとめていたが、動物学者兼哲学者ともいふべき人で、生物学上たしかに知れている事実を基とし、これに自分の理論上の考えを加えて、一種の完結した宇宙觀をつくり、進化論を説くにあたつても常に自説をつけ加えて吹聴した。それゆえヘッケルの著書を読んでもみると、どこまでが学問上確かに知れていることで、どこからが想像であるか、その境が判然せぬような感じが起るが、かくて一般の読者を誤らしめるおそれがあるといつて、動物学者の中にもこれに不賛成を表する人がたくさんにある。しかもともかく事実の間を想像でつないで、始めから終わりまで纏まつた考えが貫いているから、読んでわかりやすいことはこの上はない。この人の著書は専門の動物学の方にも非常に多くあるが、通俗的の方で有名なものは「自然創造史」と「人類進化論」との二冊で、両方ともたいていの国語には翻訳せられてある。またその後「世界の謎」および「命の不思議」と題するおもしろい書物を二冊著したが、これも早速大評判となり、たちまちイギリス語・フランス語等に訳せられた。

丘の記述からも分かるように、ヘッケルは当時すでにダーウィンの正当な後継者とは認め難い存在であつた。ヘッケルは後年、ウルトラダーウィニストとやや輕蔑的な呼称のもとに括られることになるが、宇宙に存在する物質と精神との全てを進化論で一元的に解き明かすことを目指したその学問は、自然科学というよりは自然哲学と見なされたのである。

賢治はなぜ、そのような進化論者ヘッケルを受け入れたのか。この問いを推し進めることが、おそらく「青森挽歌」における「ヘッケル博士！」の詩句の意味を解く鍵になると考えるのだが、まずここでは、ヘッケルと仏教との關係について詰めておきたい。すでに紹介した妻木直良著『靈魂論』に、ヘッケルの名を見出すことができる。

近代独国の学者（シヨペンハウエル、ヘッケル諸氏）が、仏教を以て死後の精神の消滅を主張するものと云ふは、是等原始仏教の要を得たるものにして、米のケーラス氏も『仏陀の福音』に於て業力説を説き識消滅、五蘊解散を述べたるはその当を得たるものと称すべし。

シヨペンハウアーが仏教を高く評価し、その強い影響のもとに独自の厭世哲学を創り上げたことはよく知られるが、ヘッケルもまた、仏教への関心を少なからずもっていた。ヘッケルは宗教の存在それ自体を否定していたわけではなく、一元論の立場から二元論のキリスト教を激しく攻撃したのであり、その点仏教に対して寛容であった。それは、妻木が記すように、仏教が「死後の精神の消滅」を主張する宗教であつたがためであり、ヘッケルは仏教を一元論と判断したのである。

ヘッケルの宗教観を直接その著書に見てみよう。『生命の不可思議』（独逸語版・一九〇四年）は賢治の蔵書の一つであつた。引用は岩波文庫版（昭三）による。

一元的神学 神学は神及び宗教の科学として数十年以来、吾人の大学の四箇の尊ぶべき『分科』の最上に立つ。此の名誉ある地位は、実践神学の機関たる教会が、今日尚、全文化生活に最大の勢力を及ぼして居る限りはこれに帰属すべきものである。實際今日尚応用科学の多くの領域、就中、法律、政治、倫理、教育は、宗教的觀念及び懺悔的臆断に依つて多少支配せられるものである。此の際、概ね何らかの形態を採れる『最高の本体』として、神の觀念は最上に位置するものである。されどあらゆる宗教に於て、人格的神が總ての存在の根底なりと謂ふべきではない。寧ろ最も多く分布して居る亜細亜の三宗教即ち仏教、波羅門教及び支那の宗教である孔子の教えは、元来全く無神論的なもので、前二者は之と同時に理想的で且、厭世的であるから、シヨペンハウエルは、之にあらゆる宗教中、最高の地位を与へた。之に反し、人格的神即ち理想化せられた人類の性質を有する最高の本体は、地中海沿岸の三箇の宗教の中心を為す。仮令、此の人類の形態を有する神が、モーゼ教、基督教及びマホメット教の多数の宗教に於て、種々の形態を採り、多種多様な形態で人格化されたが、人格的宇宙生物としてのその存在は、純粋な信仰箇条である。此の神の存在を証明すべきものは何処にも發見せられぬ。

右の引用からも分かるように、ヘッケルの批判対象は、人格的神を有するキリスト教やユダヤ教、イスラム教であり、無神論的な仏教はそこに含まれていない。とすれば、ヘッケルの進化論を受容していたことが明らかな賢治を、その靈魂觀の相違を理由に、対立者として解釈することは、根拠を失ふこととなるはずである。

もう一点、ヘッケルを賢治の対立者とする研究者の誤解を正しておきたいことがある。それは、ヘッケルが唯物論者であるがゆえに、賢治と対立するという考え方である。山本太郎や恩田逸夫、龍佳花の論がそれに当たる。確かにヘッケルを唯物論者と見たこと自体に間違いはないとしても、ヘッケルの唯物論は賢治と対立しない類の唯物論であつたと判断できるのである。現在から見ればヘッケルの唯物論はおそらく唯物論とは認め難いもので、ヘッケル自身記しているが、当時にあつてもヘッケルの唯物論はすでに少数派であつ

た。小野論でも言及されていることだが、ヘッケルの唯物論の特徴は、物質の根本的属性として「空間の充足」の他に「知覚」を認めたところにある。

万物有生論 一元論の一形式で、余が宇宙の真理の最も完全な発表であると認め、三十八年以来、上記の著作に於て掲げた所は、今日、概ね万物有生論（Hylozoismus）と云はれるものである。此の概念にては、物質は二個の根本的性質即ち属性を有し、物質としては空間を充足し、力若しくは精神としては知覚を有するとするものである。

物質の属性として「知覚」を認めるヘッケルの「万物有生論」は、唯物論からの逸脱に他ならないだろう。だがおそらく、この非唯物論的「万物有生論」こそが、賢治を唯物論者ヘッケルに近づけた要因であつた。「万物有生論」をもう少し詳しく見てみたい。

余が著名な物理学者及び化学者と詳細な談話を試みた際、余は屢々是等の人々が斯かる原子の『心霊』に就いては何等知らうとは欲せぬことを知つた。余の確信に拠ると、原子の心霊といふ仮定は、最も簡単な物理化学的作用をも解釈するに欠くべからざるものである。勿論、此の際、吾人は、人類或は高等動物の屢々意識と関連した発達高度な心霊の活動と混同してはならない。否、吾人は、後者の発達の長い梯子を下つて、遂に最も簡単な原生生物からモネラにまで至るべきものである。此の全部同質なプラズマ塊（例えばクロマセン）の精神は、結晶の精神と異なる所が僅かであつて、吾人は、モネラの化学的合成に於て仮定せねばならぬやうに、又結晶の形成に於ても可動性の分子が一定の形体で法則に従つて配列されて居ることを説明するには、低級の感覚（意識にはあらず）を必然仮定せねばならない。

ヘッケルが自己の一元論を完成させるために最も腐心したのは、いかに精神の問題を一元的に記述するかであつた。ヘッケルにとつて、精神と物質（肉体）を区別する二元論はもとより認め難いものであつたし、また、科学の名のもとに精神の問題を棚上げする唯物論にも与することができなかったのである。ヘッケルは進化論を精神の一元化にまで応用させ、無機物から有機物を貫く精神の進化論を構築しようとした。最下級の精神を原子に、最上級の精神を人間に見出せるとし、さらに無機物と有機物を繋ぐ中間的存在として「モネラ」なる形態を設定したのである。先の引用で「結晶の形成に於ても可動性の分子が一定の形体で法則に従つて配列されて居ることを説明するには、低級の感覚（意識にはあらず）を必然仮定せねばならない」と記されているのは、この点に関わっている。

ヘッケルの企てた、無機物から有機物を貫く精神の進化論が成り立つためには、その中間的存在である「モネラ」の実在が欠かせぬ前提となつていた。「モネラ」は賢治の「創作メモ²⁹」に町の名前として用いられており、その時賢治の念頭にヘッケルの「モネラ」説があつたことは疑いがない。大塚常樹（前出）が詳しく考察したように、賢治は「アメーバー」を「モネラ」的存在と把握していたようである。

ヘッケルの立てた「モネラ」の定義は「器官を有しない有機体」であり、無核のアメーバーや原生藻、細菌などが該当する。

モネラは、實際有機無機両界の境に立つものであつて、決して稀でなく、且、殊に研究困難な有機体でなくして、到る所に存在し、実に容易に観察し得るものである。

また、「余の見解に拠ると、上記のモネラと他の任意の高等な有機体との間に存する差異は、如何なる關係に於ても有機体のモネラと無機結晶との間に存する区別より大である。」ともヘッケルは記している。「モネラと他の任意の高等な有機体との間に存する差異」を「有機体のモネラと無機結晶との間に存する区別より大である」と見なせるとした点に、「万物有生論」の成立する根拠があった。

結果として、現代の科学や進化論はヘッケルの企てた方向には進展しなかった。しかし、賢治にとつて「万物有生論」は望ましい世界観の一つであつたに違いない。賢治には、石が語つたり（童話「櫓ノ木大学士の野宿」など）、風が語つたり（「サガレンと八月」など）する作品がある。その賢治のアニミズム的資質は、ヘッケルの「万物有生論」をその科学的裏付けとして必要としていたように思う。そして何よりも、天台（日蓮）教学としての法界成仏（山川草木を含む成仏）思想の裏付けになつたのではないか。詳しい言及は後に譲るが、私は、ヘッケルの名が「青森挽歌」に登場した理由も、万物有生論者としてのヘッケルが深く関わると考えている。

一方、この「万物有生論」はライプニッツの「モナド論」と共通するところがある。「モナド」は賢治語彙の一つで、「青森挽歌」でも「おもては軟玉と銀のモナド」と使われている。「モナド」は、或る種形而上学的な世界の構成単位である。通常《单子》と訳され、宇宙に遍く存在するが、大きさをもたず、しかも意識的もしくは無意識的知覚を有す、と規定される。賢治のいう「モナド」は、仏教語としての「微塵」、科学用語としての「エーテル（光素）」に近い存在で、賢治の物質的世界観の基盤を成している。賢治の「モナド」受容は、おそらくヘッケル受容と無縁ではない。

次に引用するように、ヘッケルは自説の「心靈を有する原子」の概念が、ライプニッツの「モナド」の概念に近いことを明らかにしている。

ゴットフリート・ライプニッツは、徹底した楽天論の建設者として認め得べく、氏の哲学は、人工的調和を以て各種哲学系統の反対を調節しようとしたものであるが、其の要点に於ては一つの物力論で、オストワルトの現代勢力学に極めて接近した半一元論である。彼は、力学系統の纏まつた記述をその単元論（一七二四年）に於て示したが、之に拠れば、宇宙は無限に多数の個々の単元（モナド）（吾人の「心靈を有する原子」に稍照応する）より成る。唯此の多元論は、神が『中央単元』として万物を一箇具體的の霸權を以て互いに連結せしめるといふに至つて一元論となつた。

ライプニッツの「モナド」やヘッケルの「モネラ」といった概念が、賢治にとつて親和的でありえたのはなぜか。綿密な論究は私の力量を超えたものといわざるを得ないが、少なくとも、ライプニッツやヘッケルの生命論的宇宙観が、賢治にとつて自身の依拠する天台（日蓮）教学の宇宙観と抵触しないものとして捉えられていた、という点を指摘しておきたい。

四 エネルゲティーク

小野は、「『青森挽歌』のヘッケル博士！はエネルゲティークと部派仏教との握手を求

める呼びかけである」と主張した。この「エネルギー」と「部派仏教」の視点が小野論を他の論から区別する最大の特徴である。詩句に即せば「エネルギー」は「ヘッケル博士」に、「部派仏教」は「俱舍」に対応する。小野は、賢治が妹とし子の輪廻転生の問題をヘッケルと俱舍論とが重なる地点から追究しようとした、と解釈したのである。

私はこの小野の解釈を基本的には有効なものと考えている。そこで、ここではまず小野のいう「エネルギー」の問題を検証する。

ヘッケルの場合、動物学者や進化論者、唯物論者、または一元論者と呼ばれることはあっても、エネルギー（エネルギー論・勢力学）者と呼ばれることは一般的でない。にもかかわらず小野は論中ヘッケルを、次のように「エネルギー」者の一員として位置づけている。

エネルギーの名称と概念との創始者をカッシレルはスコットランドの熱力学者ランキンとしているが、私は賢治の農民芸術概論の講義にも名が出たビュヒネルからヘッケル、オストワルドと続く系列をこの名で呼ぶこととする。それは通常一元論と呼ばれる系列である。賢治は輪廻が生身のそれであるならば、エネルギーの相続変換であるほかないと考えたと想われる。

このような「エネルギー」へのヘッケルの位置付けは、はたして適切といえるのか。このことを検証するためには、まず、「エネルギー」（以下「エネルギー論」と記す）とは何かを確認しておく必要がある。

「エネルギー論」は「原子論」に対立する概念として、一九世紀末から二〇世紀初頭に行われた自然哲学で、その中心となった人物はドイツの化学者オストワルドである。マッハなどもその有力な一員であった。オストワルドは熱力学を基礎とする触媒反応論でノーベル賞を授与された化学者で、一九世紀半ばにマイヤーが見出したエネルギー概念を発展させ、精神活動を含む宇宙における一切の現象がエネルギー概念で一元的に解釈できると主張した。

オストワルドの「エネルギー論」の特質は、ギリシャ以来連綿と続けられてきた唯物論と唯心論との拮抗に、エネルギー概念をもつて決着をつけようとしたところにある。オストワルドの『エネルギー』（独逸語版・一九〇八年）を見てみる。ただし引用は岩波文庫版（昭和13年）による。

唯物論は、如何にして物体界がそれとは全然相違するところの精神を生産し得るに至るのであるかといふ疑問に答へる術を知らず、唯心論は、世界は、それが決して我々の意志に従はず、其自身に独特の・我々にとつては屢々極端に有難からぬ道をとつて進むといふ理由からだけでも、既に我々の精神の創造物ではあり得ない、といふ非難に対して何らの弁護をもし得ないのである。

すべてこれらの困難から且適切な（と私には思はれるのであるが）方法を以て、救ひ上げてくれるものは、とりも直さずエネルギー論である。而かもそれは、エネルギー論が物質なる概念を解消し、無用のものとなしたといふ根本的な事情によるので

ある。

賢治の活動した一九二〇年代は、すでに「原子」の實在することが確認された時代であった。それゆえ賢治もまた「原子論」的基盤に立っているが、純粹な「原子論」者というよりは「エネルギー論」者の側面を色濃く具えているのも事実で、賢治の作品からその影響を見出すことは比較的容易である。たとえば、「銀河鉄道の夜」の「八、鳥を捕る人」の場面における、雁の菓子や砂への変化がそれで、物質の根源的解釈の部分に「エネルギー論」が潜んでいる。

オストワルドは、物質のみならず精神現象もエネルギー概念により一元化が可能だと考えていた。

力学的世界観に対しては、機械的としての物理的現象と、精神的現象との間に、架橋し得ざる裂罅が存在したが、之反、エネルギー論的世界観に対しては、最早簡單なるエネルギー活動即ち機械的と、最早複雑なるエネルギー活動、即ち心理的との間には、連続的な関連が存在するのである、と。

このような「精神現象」の「エネルギー論」的解釈もまた、賢治作品にその影響を見出すことができる。もし、詩「あすこの田はねえ」の「雲からも風からも／透明な力が／そのこどもに／うつれ」の詩句が、修辭的華麗さにとどまらない意味を有とするならば、その背景には、物質エネルギー（雲・風）は精神エネルギー（こどもの心）に転換され得るといった、「エネルギー論」への信賴が存在していなければならない。

「エネルギー論」は確かに賢治に受容されていた、というのが私の判断である。ただし、そのことと「ヘッケル博士！」とはどのように結びつくのか。私の調べた範囲では、ヘッケルには「エネルギー論」的傾向がない。ヘッケルが「エネルギー論」をどのように見ていたかは、『生命の不可思議』よりも『宇宙の謎』（独逸語版・一八九九年、岡上梁・高橋正熊訳、有朋館、明39）において知ることができる。

純粹なる一元論（ヘッケルの立場 注鈴木）は理論的唯物論と同じからず。又理論的唯心論（近來オストワルドの所謂エネルギーゲチック）とも同じからず。理論的唯物論は精神の實存をこばみ、此の世を以て死元子の塊集となし、理論的唯心論は物質といふ考を許さず、この世はエネルギー又は非物質的な自然力が空間に排列して出来たる軍団なりと考ふるものなり。

ヘッケルは「原子論」者であり、その点においてオストワルドと交わることはない。ヘッケルはオストワルドの「エネルギー論」を唯心論の一種と規定しており、自身の唯物論的立場から区別している。ただ、「エネルギー論」が「精神」の實在を認めている点、ヘッケルに「エネルギー論」に対する好意的理解があることは確かである。

小野論によれば、ヘッケルは著しく「エネルギー論」者である。

根源の實體が物質と精神との二つの属性を示すのであり、精神は有情のエネルギーの

集中にすぎない。彼は明言しなかったけれども、宇宙実体も精神もエネルギーである。全世界は現勢的エネルギーと潜在的エネルギーとに分かれ、互いに置換される。すべては置換の運動として認知される。すべての生命は物質の相関としての変化であり、力の交換から発現し、それを心理学的に抽象すると精神という概念になる。

小野の「彼は明言しなかったけれども」以下の記述は、誤解を招きやすいもので、ヘッケルには「宇宙実体も精神もエネルギーである」との考えはない。繰り返しになるが、ヘッケルは「原子論」者であり、精神の存在は原子の属性としか実在する余地がない。精神や物質の上位概念としてのエネルギー概念が存在しなければ、「エネルギー論」からの「ヘッケル博士！」解釈は基本的に成り立たないはずではないか。その点において小野の論理には不透明さが付きまといている。

五 因縁論（部派仏教）

賢治は妹とし子の臨終に際し、「南無妙法蓮華經」と題目を唱えた。法華信徒であればごく当然の行為であるこの唱題を、賢治は「そらや愛やりんごや風、すべての勢力のたのしい根源／万象^{ぶつしやう}同帰^{どうき}のそのいみじい生物の名をノちからいつぱいちからいつぱい叫んだとき」と、韜晦とさえ思える表現で記した。それはなぜか。ここに賢治の法華經解釈の科学性、哲学性を読み取ることが可能だろう。小野隆祥の解釈は次のようなものであった。

賢治からすれば、法華經もエネルギーの一形態・むしろその真の根源であり、これこそがトシ子を（蘇生させるのではなく）来世に送り届ける力であった。しかし賢治はその力をただ信ずるのではなく、いかに送り届けられるかの過程を半年間も想いつづけていた。その過程は証明しなければならぬものであった。

このような「来世に送り届ける力」といった「法華經」の「エネルギー論」的解釈が、「青森挽歌」の読み解きに有効であることは肯けるにしても、それはいわば前提条件にあたるものではないのか、というのが私の解釈の立場である。賢治の思索の中心は「いかに送り届けられるか」ではなく《どこに》送り届けられるかにあつたはずである。少なくとも、「青森挽歌」を含む書き残された挽歌群を読む限り、「いかに送り届けられるか」の問題を見出すことはできない。小野は賢治が部派仏教（説一切有部、特に『俱舍論』）における因縁論に重きを置くが、因縁論もまた「青森挽歌」成立の前提条件であり、詩句の解釈がそれによって左右されることはないと考ええる。

したがって、小野が、「ヘッケル博士！」に続く「わたくしがそのありがたい証明の／任にあたつてもよろしうございます」の詩句を、「俱舍」が呼びかけたものと解し、「証明」とは、題目が「エネルギー」の注入であつたことの「因縁論」からの証明であると主張した点に関しても再考が必要となる。この小野の解釈には、「因縁論」との関連の有無にかかわらず、詩の構造上の分析においてすでに難点がある。小野にとつて結論が成り立つためには、「ヘッケル博士！」の詩句が「尊敬の呼びかけであり、懐かしさの籠もったそれである」という判断が必要である。しかし、次の詩句を普通に読めば、「ヘッケル博士！」を含む二重括弧の内容は、「卑怯な叫び声」のことであると判断せざるを得ないの

ではないか。

（ヘッケル博士！

わたくしがそのありがたい証明の

任にあたつてもよろしくございます）

仮睡（かすい）硅酸（いさん）の雲のなから

凍らすやうなあんな卑怯な叫び声は……

（宗谷海峡を越える晩は

わたくしは夜どほし甲板に立ち

あたまは具へなく陰湿の霧をかぶり

からだはけがれたねがひにみたし

そしてわたくしはほんたうに挑戦しやう）

この点の矛盾を、小野は、「仮睡硅酸の雲のなから」からの七行を、「樺太旅行の後に挿入されたものであることは、『宗谷海峡』の語で知れるから、本来はヘッケル博士と無関係なのである」と解釈することによって乗り越えようとした。だが、大塚論（前出）によっても指摘されているが、この小野の解釈には無理がある。私の場合は大塚の指摘と異なり、一重括弧で括られた「（宗谷海峡を越える晩は」からの五行が、小野のいうように改稿の過程で挿入された可能性が残るとみているが、だからといって、このことが「本来はヘッケル博士と無関係なのである」という主張の根拠とはならない。なぜなら、「仮睡硅酸の雲のなから／凍らすやうなあんな卑怯な叫び声は……」は、汽車の窓から見た景色として描かれていると判断でき、予定的な景色としての「宗谷海峡を越える晩は」以下の詩句と切り離して考えることは可能にしても、「ヘッケル博士！」を含む二重括弧の内容とは連続した関係にあると解釈せざるを得ないからである。この点に関しては、前章「《心象スケッチ》の時と場所」で論究したように、賢治のスケッチした風景は実体験に基づくものと私は推定しており、幻想・幻覚としての判断を採らない。

小野の解釈にしたがった場合の致命的な問題は、「凍らすやうなあんな卑怯な叫び声」の「あんな」という指示語の指示対象が確定できないことにある。「あんな」の指示対象は、その前に置かれる二重括弧の内容と考えるのが最も自然であり、根拠を挙げることも可能である。「青森挽歌」における他の指示語の用例を調べてみると、一重括弧または二重括弧で括られた発話を指示対象とした指示語の使用例は全部で八箇所ある。そしてそのうち、確定のできない「ヘッケル博士！」を除く全ての用例において、指示語は指示対象（括弧）の後ろに見出されるのである。つまり、「あんな卑怯な叫び声」の場合も同様に、指示語は指示対象の後ろに位置すると判断するのが自然で、「ヘッケル博士！」だけを例外とする必然は存在しない。この私の判断の唯一の問題点は、「仮睡硅酸の雲のなから」の行が一字下げになっており、前の行の二重括弧と内容的に切り離されているかに見えることである。しかし、賢治自筆の印刷用原稿段階では一字下げにはなっておらず、それを指示するような書き込みもない。おそらく印刷段階での誤植であり、賢治に一字下げの意図はなかった可能性が高い。「ヘッケル博士！」を含む二重括弧は、賢治にとって「卑怯な叫び声」と記されたと判るべきである。

「ヘツケル博士！」を含む二重括弧に関する小野の解釈は、その発話者を「俱舎」とみる点においても再検討されねばならない。小野は、「『ありがたい証明』の任務に当たろうと名乗り出たのは俱舎論である。俱舎の名は、そう名乗り出てから百行目になってやっと出てくる」と主張している。

ほんたうにあいつはこの感官をつしなつたのち

あらたにどんなからだを得

どんな感官をかんじただらう

なんべんこれをかんがへたことか

むかしからの多数の実験から

俱舎がさつきのやうに云ふのだ

二度とこれをくり返してはいけない

「ヘツケル博士！」を含む二重括弧が「卑怯な叫び声」であると解釈せざるを得ない地点から解釈を推し進めるならば、「卑怯な叫び声」の発話者が、小野の主張する「俱舎」であるはずはない。とするならば、改めて、「俱舎がさつきのやうに云ふのだ」の「さつき」の指示対象は何かが問題となる。この点に関しては、天沢退二郎が「ここでは、その（『俱舎論』のこと 注鈴木）『分別世界論第三』で有情の転生を論じ、死者が次の生を受けるまでの『中有』の諸相を語っているくだりを賢治は指していると思われる」（『新編宮沢賢治詩集』語注、新潮文庫、平3）と解釈しているように、『俱舎論』に記された「中有」の諸相に関わる詩句がそれに当たると考える。

小野の解釈と私の解釈との分岐点は、小野が、賢治の思索上の課題を《いかに》転生したかを見たのに対し、私が《どこに》転生したかを見た点にある。「ほんたうにあいつはこの感官をつしなつたのち／あらたにどんなからだを得／どんな感官をかんじただらう」。この詩句からも分かるように、賢治は、妹とし子の転生先の確証がほしかったのである。おそらく賢治にとって、題目（南無妙法蓮華經）を唱えることだけが、妹としの転生先が「天界」であることを保証する唯一の方法であった。しかし、賢治はなぜそれで安心を得られなかったのか。この点に関し、賢治の法華經信仰の揺れを指摘する論者が多いが、それは浅薄な見方である。賢治は法華經を疑っていたのではない。自分が法華經信仰に値する生き方をしているかどうかに確信がもてなかったのである。これはきわめて倫理的な自己把握であり、「修羅」とはそのような賢治によって負の自己に与えられた名称である。

当然のことだが「青森挽歌」は、「永訣の朝」「松の針」「無声慟哭」での課題を受け
継いでいる。賢治の「修羅」意識を「無声慟哭」に確認する。

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

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

あかるくつめたい精進^{しやうじん}のみちからかなしくつかれてゐて

毒草や蛍光菌のくらしい野原をただよぶとき

おまへはひとりどこへ行かうとするのだ

略

(わたくしは修羅をあるいてゐるのだから)

わたくしのかなしさうな眼をしてゐるのは

わたくしのふたつのこころをみつめてゐるためだ

ああそんなに

かなしく眼をそらしてはいけない

自己の「修羅」であることを不問に付し、妹とし子の天界往生を確信することが賢治にはできなかった。法界成仏という教義にしたがうかぎり、「修羅」である自己の成仏(即身)こそが、妹とし子の天界往生を保証するのであって、したがって、「修羅」を自覚する賢治にできることは、《祈る・願つ》という行為に限定されざるを得ない。「永訣の朝」で「おまへがたべるこのふたわんのゆきに／わたくしはいまこころからいのる／どうかこれが兜卒^{てうそつ}の天の食に変わつて／やがてはおまへとみんなとに／聖い資糧をもらすことを／わたくしのすべてのさいはひをかけてねがふ」(宮沢家本)と記されたのは、そのためである。

さらに指摘しておきたいのは、妹一人だけの天界(兜率天)往生を願うということ自体すでに教義的矛盾であり、妹とし子の地獄への往生の可能性を孕んだものであるということである。賢治に許されているのは、「おまへとみんな」を対象に「いのり」・「ねがふ」ことだけである。このような「みんな」への祈りという枠組みは、「青森挽歌」においても、「あいつがなくなつてからあとによるひる／わたくしはただの一どたりと／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」というかたちで維持されている。

挽歌が「無声慟哭」三部作で終息しえず、「青森挽歌」にまで持ち越されなければならなかった理由は何か。私には、「無声慟哭」の末尾の「ああそんなに／かなしく眼をそらしてはいけない」の句が事情を語っているように思われる。ここで「眼をそらして」いるのが、賢治自身であることを読み違えてはならない。妹とし子が「わたくし(賢治 注鈴木)のどんなちひさな表情も／けつして見遁さないやうに」しているのに対し、賢治は妹のことを正視できない。賢治は「(わたくしは修羅をあるいてゐるのだから)」である。妹が「(おら、おかまいふうしてらべ)」と母に問いかけたのは、自分の姿が「おかまいふう」なのではないかということ、臨終正念の問題から考えているからで、女性としての恥じらいというよりは、餓鬼界や地獄界など下方世界への転生を懸念してのことと解釈した方が詩の流れに沿う。臨終正念との関連は、杉浦静の「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、昭51)や、工藤哲夫の「トシの臨終と日蓮遺文・守護経」(「叙説」第24号、平9)で追究されている。

そのようなとし子に対し、「うんにや ずゐぶん立派だぢやい／けふはほんとに立派だ

ぢやい」と力強く打ち消したのは、母であつた。この母親の返答がとし子の真意を察した上でのものであつたかどうかは定かでない。本来返答すべきは、「信仰を一つにするたつたひとりのみちづれ」としての賢治であつた。しかし賢治は、心の中で「ほんたうにさうだノ 略 ノどうかきれいな頬をして／あたらしく天にうまれてくれ」と思つばかりで、口に出すことができない。次に続く会話「それでもからだくさえがべ？／うんにや いかう」は、賢治の心中の出来事と解釈すべきで、妹と兄との虚構の会話である。この会話だけが二重括弧に処理されていることが、それを示している。もっともこの二重括弧は、印刷用原稿段階では一重であつた。この場合、妹とし子と母との会話ということになるが、兄賢治との会話でないという意味において、本質的な相違ではない。「無声慟哭」は、「ただわたくしはそれをいま言へないのだ」という位置に賢治を残したまま、閉じられたのである。

したがつて「青森挽歌」の賢治は、何よりも「眼をそら」すことのない兄でなければならなかつた。人間よりも下方世界への転生という恐れを抱いたままこの世を去つた妹に対し、「信仰を一つにするたつたひとりのみちづれ」としての賢治が、「あらたにどんなからだを得／どんな感官をかんじただらう」という問いに立ち向かつたのである。その決心は「かんがへださなければならぬことは／どうしてもかんがへださなければならぬ」という激しさであつた。

こつして、『俱舎論』が「青森挽歌」に取り込まれることになる。

六 俱舎論

むかしからの多数の実験から

俱舎がさつきのやうに云ふのだ

二度とこれをくり返してはいけない

『俱舎論』では有情の存在が地獄・餓鬼・畜生・人・天の五つに区分されている。また、死有（死の瞬間）と生有（生の瞬間）との間には「中有」という状態があるとされ、その形状は微細のため、我々の眼では見ることができないという。「中有」の期間は、七日間が最も多く、長くともは四九日とされる。どの世界に転生するかは煩惱と業のみが決定することである。

「青森挽歌」解釈への「中有」説の導入は、恩田逸夫（前出）に始まる。龍佳花（前出）がそれを本格的に敷衍し、大塚常樹（前出）がさらに詳細な分析を行った。それぞれの論において「中有」説がどのように「青森挽歌」に当てはめられ解釈されているか確認してみる。

恩田論

「俱舎がさつきのやうに云ふ」としている、「さつきのやう」とは、トシがこの世の幻視幻聴を感じているように、死者がまだ完全には死の世界に移行してしまわぬ時期、つまり中有説のことと、もう一つはトシがそこへ行つたと想像される「天」の状態と、

さらに一つは、やはりトシがそこに堕ちたかもしれぬ「地獄」の状態の二つになる。

龍論

恩田は、これ（「それからさきどこへ行つたかわからない」の詩句をさす 注鈴木）を何に生まれかわったかわからぬことと受けとっているが、そのように受け取ると、賢治の出した結論がわからなくなる。「俱舎がさつきのやうに云ふのだ」といいきかせ、「もう無上道に属してゐる」と断言する意味がわからなくなる。また生まれかわった者からの通信を、賢治が待っていることになる。「ここの感官をつしなつたのち」とは、死有に続く中有を指し、来る生有を指すのではない。

すなわち賢治にとって死の問題とは中有の問題となる。 略 中有の確証が得られないことが、悪いところへ堕ちたかもしれぬ不安を強め、信仰の動揺を招いている。

大塚論

さて龍佳花は、「ほんたうにあいつはこの感官をつしなつたのち／あらたにどんなからだを得／どんな感官をかんじただらう」の部分で、恩田逸夫のいう「転生」ではなく、「中有」だとし、「賢治にとって死の問題とは中有の問題となる」と読んだ。しかしこれは不十分な見方である。『俱舎論』には、中有を「生とは名けざる」とあり、また「一業の引くが故に、当の本有の形の如し」ともあり、「あらたに」得た「からだ」のニュアンスではない。また「中有」の期間は最大でも四十九日とある。「青森挽歌」は、トシの死後八カ月以上経つた日という設定であり、トシは『俱舎論』に従えば既に《転生》していなければならず、従つて「中有」が賢治の最大の関心事になるうはずがない。「中有」とは仏教において、輪廻転生と、業の因果律とが破綻なく結びつくよう考え出された概念である。即ち今生の所為による業が、異熟因となつて、次生で正しく個人的に異熟果となるために、今生の業を次生に正確に伝えるための、言わば運搬者として考え出されたものである。賢治の関心は、「中有」を経て、トシがいかなる「次生」に《転生》したかであり、その手掛かりをつかむことなのだ。そのために「死有」（死の刹那）から始まつて、「中有」と「生有」（次生）についてそれぞれ思索してゆくのである。

恩田論は龍論により批判・補足され、龍論は大塚論により批判・補足されるかたちで研究が進んできている。そこでは、賢治の中心課題を「中有」と見るか「転生」と見るかが問題となっており、恩田論が「転生」を中心と見たのに対し、龍論は「中有」を中心と見、大塚論において「転生」と「中有」の両方であるとの見方が提出されている。私はこれら先行研究の成果に敬意を示すものだが、結果としてそれで解釈の決定を見たかというところではない。

現時点における到達点としての大塚論を例に挙げると、大塚論は、妹とし子の死後に関し、賢治が天界を幻想している場面では「中有」としてのとし子を読み取り、地獄界を幻想している場面では「中有」を経ないとし子を読み取っている。ではその場合、もう一つの異界である畜生界を幻想する場面をどうように読むのだろうか。大塚論では畜生界に関する言及がないので判断のしようがないが、やはり「中有」を経ない転生としか読み取りようがないのではないか。だが、詩の構造から考えて、この畜生、天、地獄に関わる幻想は賢治にとって並立的に扱われていることは間違いなく、ある場面の読み取りにおいて「中

有」を設定し、ある場合に「中有」を設定しないというのは、やや不自然ではないだろうか。大塚論では、地獄界への転生の場合は「中有」を経ない場合のあることを『俱舍論』の記述より引用しており、論自体の破綻を招くことをしてはいないが、もし畜生界への転生もまた「中有」を経ないものとして解釈せざるを得ないとするならば、その根拠を『俱舍論』に見出すことはできないはずで、やはり大塚論にも検証すべき問題が残されていると考えられるのである。

大塚論にかぎらず、恩田論や龍論においても理解されていないのが、「中有」の存在はすでに転生先（次生）の姿を有している、という点である。「中有」の身体に関する『俱舍論』の記述を見ると、「此は一業の引くが故に、当の本有の形の如し」とある。確認しておかなければならないのが「当の本有の形」の意味で、『国訳大蔵經』（国民文庫刊行会、大9）の注によれば、それは「未来に生を受くべきその形をとるの義」であり、「例せば、未来に犬に生まれるべきものならば、その中有の形状は已に犬の状をなす」とされていることである。つまり、妹とし子は「中有」としての身体を得た段階ですでに、天、人、畜生、餓鬼、地獄のいずれかの世界にふさわしい姿をしているのであり、決して、先行研究者が考えたような、人間の姿で「中有」を過ごすことはないのである。この点を誤解すると、賢治の幻想した妹とし子の死後の世界が、「中有」であるのか、それとも畜生、天、地獄のいずれなのかという、本来成り立つはずのない問いの立て方をせざるを得なくなるのである。とし子がその死後に得たのは、『俱舍論』にしたがうかぎり、「中有」としての身体である。そして、その「中有」としての身体が見たものが、或る場合は畜生界であり、天界であり、また地獄界であつたのだ。

問題は、妹とし子がどのような「中有」としての身体を得たかである。畜生の身体を得たとすればその眼には畜生界が見えるのであり、天の身体を得たとすればその眼には天界が見えるのである。むろん、地獄の身体を得たのであれば地獄界が見えることになる。「中有」とは、『状態』であり『場所』のことではない。

そしてそのままさびしい林のなかの

いつびきの鳥になつただらうか

Iesudiantinaを風にききながら

水のながれる暗いはやしのなかを

かなしくうつたつて飛んで行つたらうか

やがてはそこに小さなプロペラのやうに

音をたてゝ飛んできたあたらしいともだちと

無心のとりのうたをつたひながら

たよりなくさまよつて行つたらうか

この畜生界の場面を、龍論は「中有がほとんどなく生有をむかえた場合」と解釈している。また、賢治が妹とし子の畜生界への転生を否定した理由として、「トシがすでに生有にあるとは思えない」とも述べている。しかし、これは理由になっていない。すでに記したことだが、畜生界への転生の場合「中有がほとんどなく」という設定自体が成り立たず、「トシがすでに生有にあるとは思えない」のは賢治にとって当然すぎることであり、畜生

界への転生という幻想そのものが無意味になるからだ。

ここに描かれた鳥としての妹の身体は、生有（誕生）をむかえる以前の、「中有」としての姿である。とし子はこの後一定の期間（七日から四九日）を経、鳥として誕生するのである。このような解釈がこれまで行われなかったのは、先に指摘した、「中有」においてすでに畜生（鳥）の姿を得る、という『俱舍論』の転生の仕組みを見逃したためであるが、「中有」において「あたらしいともだち」と出会うことの不可思議さを処理し切れなかったためでもある。だが、「中有」において「あたらしいともだち」と出会うことは、充分に有り得ることである。『俱舍論』には「此の中有の身は、同類のみ相見る」と記されており、「鳥」（畜生）としての身体を得た「中有」の存在同士であるならば、鳥としての相手の中有身を見ることは可能だからである。

あらかじめ誤解を防ぐために確認しておく、詩「白い鳥」（大正一二年六月四日の日付を有す）で賢治が「二疋の大きな白い鳥」を「それはわたくしのいもうとだ／死んだわたくしのいもうとだ」と考えているのは、「中有」としてではなく、生有の後の「次生」としての姿である。

畜生界を幻想した賢治は、「わたくしはどうしてもさう思はない」と、妹の獲得した身体が「鳥」（畜生）であることを否定し、「中有」において「天」としての身体を獲得した妹を幻想することになる。

それらひとのせかいのゆめはうすれ

あかつきの薔薇いろをそらにかんじ

あたらしくさはやかな感官をかんじ

日光のなかのけむりのやうな羅^{（つすも）}をかんじ

かがやいてほのかにわらひながら

はなやかな雲やつめたいにほひのあひだを

交錯するひかりの棒を過ぎり

われらが上方とよぶその不可思議な方角へ

それがそのやうであることにおどろきながら

大循環の風よりもさはやかにのぼつて行つた

畜生（鳥）の場合と違って天人の場合、人との身体的区別がないので、その区別は衣服によつて明らかにされる。「日光のなかのけむりのやうな羅^{（つすも）}をかんじ」と、「羅」をまとったとし子が幻想されたのは、それが天人であることの証としての意味を持つからである。

人と区別がつかないのは地獄においても同じである。この事情は「ひかりの素足」の場合が参考になる。工藤哲夫（「中有と追善 宮沢賢治『ひかりの素足』論」）、「京都女子大学宗教・文化研究所研究紀要」平7）によれば、一郎と樗夫の往つた「うすあかりの国」は、それまでの通説である地獄や餓鬼といった世界ではなく、「中有」であり、衣服の変化がその証の一つとして指摘できるといふ。工藤論が参考になるのは、「ひかりの素足」においても「青森挽歌」同様、死有を越えた時点で「中有」としてすでに新たな身体を獲得している事実であり、天や地獄の場合、それを示すのが衣服の変化ということに

なる。「青森挽歌」では地獄でのとし子の衣服は表現されておらず不明であるが、もし賢治がとし子の衣服を描写したとするならば、「鼠いろのきれが一枚」(「ひかりの素足」)のような粗末なものであったことは想像に難くない。

ただし、日蓮の「十王讃歎鈔」を背景にもつ「ひかりの素足」と、『俱舍論』を背景にもつ「青森挽歌」とでは、転生の仕組みもかなり異なっており、一律に対応させられない問題が潜んでいる。「十王讃歎鈔」の「十王」の概念は、中国において道教などの影響のもとに成立したものであり、その分「ひかりの素足」の「中有」の有り様は、死後の裁判所といった《場所》としての要素が強く打ち出されているといえるだろう。

それともおれたちの声を聴かないのち

暗紅色の深くもわるいがん洞と

意識ある蛋白質の碎けるときにあげる声

亜硫酸や笑^せ氣^きのにほひ

これらをそこに見るならば

地獄の身体を得た「中有」としてのとし子が見るものが、地獄的であることは当然である。「亜硫酸や笑氣のにほひ」もまた地獄の証に他ならない。工藤論において、「うすあかりの国」に悪臭の描かれていないことが、逆説的にそこが地獄ではなく「中有」であることの状況証拠となることを指摘しているが、「青森挽歌」における地獄の世界には悪臭が立ち籠めている。「中有」を《場所》としてとらえるならば、「青森挽歌」におけるそれは「中有」ではなく地獄そのものと解釈せざるを得なくなるだろうが、『状態』としてとらえれば、地獄が現前しても矛盾はない。

さて、「青森挽歌」には二つの時間が流れている。一つは、汽車に乗っている大正一二年八月一日の時間、もう一つは妹とし子が亡くなった大正十一年一月二七日の時間である。これまで分析してきた問題は、妹とし子の死有に接続するかたちでの賢治の幻想であるから、大正十一年一月二七日の時間であった。

大正一二年八月一日の時間に關わる重要な問題は、異界との「通信」である。賢治は詩「風林」(大正十一年六月三日の日付)において、妹とし子からの「通信」を得たことになっている。「風林」は妹の死後半年を経た時期の成立であるから、ここでは「中有」「生有」(誕生)を経た後の、本有(次生)としてのとし子が想定されている。

(ああけれどもそのどこかも知れない空間で

光の紐やオーケストラがほんたうにあるのか

..... 此^こ処^こあ^い日^ひあ^な永^{なが}あ^がくて

..... 一^{いち}日^{にち}のうちの何^い時^じだ^がもわ^がら^らないで.....

ただひとときのおまへからの通信が

いつか汽車のなかでわたくしにとどいたただけだ)

賢治は、日の永い世界に転生したとし子からの通信を得たのである。それは賢治にとって望ましい知らせであったはずだが、その知らせに賢治は確信がもてなかったらしい。「青

森挽歌」の次の詩句には、「風林」に記されたとし子からの通信の問題が引き継がれている。

なぜ通信が許されないのか

許されてゐる、そして私のうけとつた通信は

母が夏のかん病のよるにゆめみたとおなじだ

どうしてわたくしはさうなのをさうと思はないのだらう

賢治のいう「通信」とはどのようなかたちのものなのか。確定的なことはいえないにしても、「母が夏のかん病のよるにゆめみたとおなじだ」というところから推測して、通信は《夢》の形式をとつたものである可能性が高い。「いつか汽車のなかでわたくしにとどいたただけだ」とは、車中でのまどろみの中にとし子が現れ、とし子が日の永い世界（おそらく天を意味する）に居ることを知つたのだらう。賢治にとつての《夢》とは、「科学に威嚇されたる信仰」と題されたメモ「異空間の実在 天と餓鬼ノ幻想及夢と実在」から推定し得るように、「異空間」の実在を実感において支えるものであった。

ただ、賢治は、「どうしてわたくしはさうなのをさうと思はないのだらう」と母や自分の見た夢に対し、望ましい世界に転生したとし子からの通信としての確信をもつことが出来なかつた。なぜ賢治はその《夢》を事実として受け入れられなかつたのか。常識的には、《夢》の機能に対する科学的な裏付けのなさを挙げることになるが、もしかりに、われわれの想像以上に賢治が異界からの通信としての《夢》の機能を信じていたと仮定したなら、《夢》に対する確信のなさの理由は他に挙げられねばならないことになる。賢治の詩を解釈する場合、われわれの常識を一度棄ててかからねばならない時がある。そのような前提で考えたとき、たとえば、『俱舎論』における《夢》に関する記述を賢治が読んでいたとしたならば、《夢》を「通信」として信じたくとも信じきれない賢治の苦悩が浮き上がってくることになる。『俱舎論』には、「是の如く夢みる所は、但だ、当に來るべき余の事の先兆を表す。見る所の如くなるには非ず」と記されており、夢の機能はあくまで「先兆」であり、「見る所の如く」にはならないからである。

ともかく、とし子からの「通信」に確信の持てなかつた賢治は、「青森挽歌」を通じ繰り返しとし子の行方を追い求めることになる。「ヘツケル博士！」という「卑怯な叫び」は、そのような思索の最中賢治に聞こえてきたものである。しかし最終的には、賢治はとし子からの「通信」をあきらめ、天台教学の理念から次のような決意を書き記し、とし子の死後の行方の問題そのものを、宙吊りにした形で「青森挽歌」は閉じられることになる。

あいつはどこへ墮ちやうと

もう無上道に属してゐる

力にみちてそこを進むものは

どの空間にでも勇んでとびこんで行くのだ

私は、ここに見られる決意が、何度目かの書き換えの果てに成立したものではなかつたかと推定している。その時期はおそらく、「津軽海峡」や「宗谷挽歌」が詩集『春と修羅』

の候補からはずされた段階と深く関わっているのではないだろうか。最終的に書き残された「青森挽歌」とは、「津輕海峡」や「宗谷挽歌」を内包した形で成立しているのであり、「青森挽歌」の決意は、「津輕海峡」や「宗谷挽歌」での内的戦いを経た後の、「オホーソク挽歌」への接続を前提としたそれであったように思う。

この点を立証するには、天台教学や日蓮教学を視野に入れた分析が必要となる。

七 天台・日蓮教学

『法華験記』や「目連伝説」に記されるように、古来、法華経を誦する功德には絶大なものがあると考えられてきた。たちどころに病は治癒し、死者は蘇り、地獄界や餓鬼界ですら法華経の効能はそこを浄土と化するのである。もし賢治がそのような素朴な信仰者であったとするならば、とし子の臨終の際に唱えた題目（南無妙法蓮華経）は、彼女が天界へ往生したことの確信を賢治に与え、それで兄としての心の痛みは充分癒されたはずであった。また、『日蓮聖人御遺文』によれば、日蓮は死者の赴く場所として「靈山浄土」を信徒に告げており、この場合も賢治は「靈山浄土」を抛り所に、妹の死を内的に処理できたはずである。

賢治になぜそれが許されなかったのか。賢治に信仰の揺らぎがあったためではない。法華経を免罪符として都合よく用いることできぬ倫理的高みに賢治はいたからである。詩「「あかるいひるま」」（「春と修羅 詩稿補遺」）は、賢治自身の転生の問題を扱った詩であるが、そこに、転生先が「鬼」（修羅または餓鬼）であることが避けられないと考える賢治を見出すことができる。「聖者たちから直観され（以下不明）／古い十界の図式まで／科学がいまだ行きつかず／はつきり否定もできないうちに／たうたうおれも死ぬのかな／いま死ねば／いやしい鬼にうまれるだけだ」。

賢治は、法華経の受持という功德により天界に往生する自己を想像し得なかった。これは信仰の問題でなく倫理の問題である。したがって、このような賢治の倫理は、妹とし子の転生に関しても、「あいつはどこへ堕ちやうと」というように、悪所（地獄界や餓鬼界）の想定を導かざるを得ないことになる。その上で賢治は、「もう無上道に属してゐる」と妹とし子の成仏を自分にいい聞かせるのである。ではなぜ、地獄界または餓鬼界に落ちた身でありながら無上道（仏の悟り）を得ることが可能なのか。これを可能にしているのが天台教学と呼ばれるものである。天台開祖の智は十界互具や、その発展としての一念三千の教義を打ち立て、即身成仏への道を開いた。賢治の信仰は日蓮系統のものだが、日蓮の教義は智の影響を強く受けており、それは智の教義を実践の問題として題目（南無妙法蓮華経）の一点に集約させた観がある。たとえば、保阪嘉内宛書簡（¹⁶⁵）から読み取れるように、賢治は「狂人にもなりさうな」怒りの発作に支配された時、「その本当の名称」（妙法蓮華経）を唱え、「人間の世界の修羅の成仏」を感得するのだが、これが日蓮の信徒としての姿である。地獄や修羅といえども、その本質は妙法蓮華経であり、現象はその人の心のあり様の差異として存在すると見る。「青森挽歌」で示された「力にみちてそこを進むものは／どの空間にでも勇んでとびこんで行くのだ」という倫理的高みが、地獄の本質を妙法蓮華経と見る天台・日蓮教学を前提とした地点で初めて成り立つものであることを確認しておきたい。

賢治が「青森挽歌」において、「（宗谷海峡を越える晩は／略／そしてわたくしはほんたうに挑戦しやう）」と、予定的に記した「挑戦」とは何か。それが「宗谷挽歌」末尾の次の二行と強く響き合っていることは明らかである。

さあ、海と陰湿の夜のそらとの鬼神たち
私は試みを受けやう。

賢治は、海や空に棲む鬼神たちに向かって、「試み」（「挑戦」）を受けよう、と宣言しているのである。海や空の鬼神は賢治に何を「試み」ようとしているのか。結論からいえば、賢治を海に落とすこと、空に擲げ出すことである。それはすでに、冒頭五行目に「私が波に落ち或ひは空に擲げられることがないだらうか」と記されており、その段階では「それはないやうな因果連鎖になってゐる」と一応否定された事柄であった。しかし、もし妹とし子が今でも悪所（地獄界または餓鬼界）にとどまっており、そこからの通信が鬼神たち（「タンタジールの扉」）によって遮られているとしたならと考えた結果、賢治は妹のいる悪所に共に落ちるべく、鬼神たちに向かって、海に落とせ、空に擲げると宣言したのである。

このような賢治の決意は、ともすると、天台・日蓮教学の範疇を越えてしまったものと解されがちだが、私は、未だ天台・日蓮教学の範疇での苦悩であると考えている。法華經を受持する賢治やとし子がなぜ、悪所にとどまらねばならないのか。確かに日蓮は、「我等この五字（妙法蓮華經のこと 注鈴木）を受持すれば、自然に彼の因果の功德を譲り与へたまふ」（「観心本尊抄本」と、法華經の受持が「因果の功德」を保証している）のである。しかし、おそらく賢治の倫理は、受持の内実にまで厳しい眼を向けていたように思う。受持とは、法華經を信奉し、それを持續することを意味するが、それは身・口・意の三業のそれぞれにおいて実践されなければならない。倫理の高みにおける法華經的实践ともなれば、誰とても容易に成し得るものではない。

われわれが信じわれわれの行かうとするみちが
もしまちがひであつたなら
究竟の幸福にいたらないなら
いままっすぐにやって来て
私にそれを知らせて呉れ。

賢治が右のようにいうとき、「究竟の幸福」とは法華經の受持によって出現する浄土が念頭にあるはずである。もしそれが、法華經以外の何かによつてもたらされる「究竟の幸福」であるとするならば、

みんなのほんたうの幸福を求めてなら
私たちはこのまゝこのまゝくらな
海に封ぜられても悔いてはいけない。

という崇高な犠牲的精神は、ただ単に妹を巻き込んだ兄の自己満足に過ぎないものとなる。賢治が「私たち」と何の迷いもなく記せるのは、法華経によりもたらされる浄土（「みんなのほんたうの幸福」）が二人の共通した願いであったからであり、その実現のために、「私たちはこのまゝこのまゝくらな／海に封ぜられても悔いてはいけない」と、身業としての法華経的实践（菩薩行）を自分と妹とに課したのである。

このような、感動的ですからある「宗谷挽歌」が、何ゆえ詩集『春と修羅』に収められなかったのか。その理由を考えておきたい。おそらくそれは、そこでの決意が、いまだ観念性を拭い切れない性質のものであったことを、後の段階の賢治が嫌ったためであるように思う。賢治自身自覚的であったように、船上の賢治は「海に封ぜられ」ることは決して「ないような因果連鎖」の中に生きているのである。詩集『春と修羅』出版が具体化した段階の賢治は、本当の菩薩行とは何かという問いに向かい、新たな歩みを始めていたのではないか。

八 「ヘッケル博士！」の解釈

ほぼこれまでの論述で、「ヘッケル博士！」を解釈するための前提事項を語り終えたと考ええる。さらになお、賢治における《無意識部からの声》の問題に関し、田中智学の『本化妙宗式目講義録』や、W・ジェームスの『宗教的経験の諸相』を視野に入れた考察の必要を感じているが、すでに序章「《心象スケッチの目的》 田中智学とウィルアム・ジェームスの視点から」において詳述しているので、結論部分だけを次に引用するに止める。引用中の「第九識菴摩羅識」とは天台教学が立てる「本仏の識」のことである。

賢治にとって、「この副意識は、あらゆる物を蔵してゐる。『天使と蛇』とが並び住んでゐる。」とのジェームスの分析は、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、第九識菴摩羅識の実在の証明を、「経験の全体に叩かれ鞭うたれなければならぬ。」とするジェームスの「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。

「青森挽歌」における二重括弧の意味は、「無意識領域に住む《天使》と《蛇》」の問題として、ほぼ理解し得るのではないだろうか。問題は「ヘッケル博士！」に付された二重括弧を《天使》と見るか《蛇》と見るかであるが、すでに述べたように、私はここでの二重括弧を「あんな卑怯な叫び声」の指示対象と判断しているので、《蛇》すなわち《魔》の声となる。

（ヘッケル博士！

わたくしがそのありがたい証明の

任にあたつてもよろしうございます（）

仮睡硅酸かすいけいさんの雲のなから

凍らすやうなあんな卑怯な叫び声は……

(宗谷海峡を越える晩は

わたくしは夜どほし甲板に立ち

あたまは具へなく陰湿の霧をかぶり

からだはけがれたねがひにみたし

そしてわたくしはほんたうに挑戦しやう)

二重括弧内の「わたくし」を《魔》であるとするならば、「ありがたい証明」とは、賢治にとって最も魅惑にとみ、かつ最終的に最も痛手となる何か、ということになる。それは、妹とし子の《天界往生》以外には考えられないように思ふ。「永訣の朝」で「どうかこれ(雪のこと 注鈴木)が兜卒の天の食に変わって/やがておまへとみんなとに/聖い資糧をもたらすことを/わたくしのすべてのさいはひをかけてねがふ」(宮沢家本)と願った、兜率天への往生である。しかし、《魔》の言葉に従ってその「証明」を受け入れることは、どんなに願いが切実であつたとしても、拒絶しなければならぬことであつた。その拒絶の結果として、「宗谷海峡を越える晩」に「わたくしはほんたうに挑戦しやう」と、賢治は自己の決意を発することになったのである。「挑戦」とは、「けれどももしとし子が夜過ぎて/どこからか私を呼んだなら/私はもちろん落ちて行く」(「宗谷挽歌」)ことであつた。「どこからか」とは地獄界または餓鬼界のような悪所のことである。

それにしても、なぜ《魔》は、とし子の天界往生の証明をヘッケル博士に向かつて呼びかけたのか。それは、ヘッケル博士が賢治の分身としての意味を持つており、ヘッケル博士への呼びかけは賢治自身への呼びかけと同義であつたからではないか。私はすでに、ヘッケルの靈魂観と賢治の靈魂観とが抵触しないこと、また、ヘッケルの生命的物質観が賢治にとつて近いものであつたことを論証してきているので、ここにいたつて、ヘッケルが賢治の誇大化された分身であると主張したとしても、あながち無謀な試みではないと思う。ヘッケルが賢治の誇大化された分身であると推定できる根拠は、「青森挽歌」の前半部分に、それと対をなす矮小化された賢治の分身が見出されるからである。

(おゝおまへ せはしいみちづれよ

どうかここから 急いで去らないでくれ

(尋常一年生 ドイツの尋常一年生)

いきなりそんな悪い叫びを

投げつけるのはいつたいたれだ

けれども尋常一年生だ

夜中を過ぎたいまごろに

こんなにはつちり眼をあくのは

ドイツの尋常一年生だ)

二重括弧の「尋常一年生 ドイツの尋常一年生」は、明らかに《魔》による賢治への呼びかけである。それに対し賢治は、「けれども尋常一年生だ/夜中を過ぎたいまごろに/こんなにはつちり眼をあくのは/ドイツの尋常一年生だ」と、《魔》による「悪い叫び」

を受け入れざるを得ない自己を記している。つまり、「尋常一年生」とは賢治の矮小化された分身に他ならないのである。では、なぜ賢治は《魔》の「悪い叫び」を拒絶できないのか。このことを考えるためには一行前の「（おゝおまへ せはしいみちづれよ／どうかここから急いで去らないでくれ）」の詩句を視野に入れる必要がある。このドイツ語読みルビツきの詩句に関しては前章でも考察したが、この読みで重要なのは、二度と戻ることのない妹とし子に向け「去らないでくれ」と呼びかける兄賢治の姿が、詩人賢治の手により、矮小化された自己として否定されたということである。

「ヘツケル博士！」の詩句との関連でいうなら、ドイツ語読本の一節を想起したこの時点から、ヘツケルの登場はすでに内包されていたはずであった。《魔》が「ドイツの尋常一年生」と、賢治に「悪い叫び」を投げつけたのは、賢治自身がドイツ語を口にしたことを受けてのことであり、《魔》が「ヘツケル博士！」と「卑怯な叫び声」をかけたのも、その延長上のことと考えられるからである。

「ドイツの尋常一年生」と「ヘツケル博士！」とは対応的に配置された、矮小化された自己と誇大化された自己である。そこから読み取れる最も重要な点は、賢治が《魔》の告げるところの、前者の自己を受け入れ、後者の自己を拒絶したことにある。その理由はおそらく、そこで問われていることが賢治自身のことでなく妹とし子のことであり、誇大化された自己に酔うことは、妹の死後の行方の追究の放棄を意味するに他ならなかったからではないだろう。

「青森挽歌」の旅を通じ、賢治は矮小化された自己や誇大化された自己に揺れながら、内なる《魔》と戦いつづけたのである。

最後に、まとめの意味で「ヘツケル博士！」の二重括弧の私なりの読みを記し、今後の批判を仰ぎたいと考える。

《魔》が、賢治の誇大化された分身であるヘツケル博士に向かって、

（ヘツケル博士！

わたくしが、妹とし子さんの天界への往生という、ありがたい証明の任にあたって
もよろしくごいます。）