

宮沢賢治にみる仏教的共生倫理

松岡 幹夫

一 はじめに

先月、私は近代の日蓮仏教に関する本を上梓いたしました。この本の題名は、『日蓮仏教の社会思想的展開』と申します。日蓮から影響を受けた近代日本の思想家たちの中には、独創性豊かな仏教的社會思想を展開した人たちがいました。たとえば、国柱会の田中智学や、「二・二六事件」の首魁と目されて処刑された北一輝は、仏教の立場からウルトラ・ナシヨナリズムを唱えた人物でありました。またそうした流れの延長線上に、昭

和の戦時期、石原莞爾の「世界最終戦争論」が登場します。他方、彼らのような宗教的ナシヨナリズムとは対照的に、現代的な意味での「異質な者どうしの共生」を希求し、その思想的拠り所を日蓮仏教に求めた人たちもいました。「新興仏教青年同盟」の妹尾義郎や「創価教育学会」の牧口常三郎、そして近代の文学者として名高い宮沢賢治などがそうです。

私は、近代の日蓮仏教がこのように対照的なイデオロギーに分岐した理由は何だったのか、という疑問を抱きました。そこで、彼らの思想形成史をもう一度再

検討しようと思ったのが、この本を執筆した主な動機です。考察の結果、大まかに言うと、次の二つの見解が得られました。一つは、近代日本に現れた日蓮仏教のイデオロギーが複合的な思想であって、そのアイデンティティーの問題は決して一つの思想や宗教に帰着させられない、というものです。キリスト教やイスラム教の原理主義をみてもわかりますが、およそ近現代の宗教的イデオロギーを、ただ一つの思想要因に還元して論ずることはできません。近代の日蓮仏教的イデオロギーについても、それがよくあてはまります。もう一つは、多くの場合、それぞれの日蓮仏教者の思想傾向を決定づけた最大の要因が人格形成期の精神性だった、ということです。俗に「三つ子の魂百まで」と言います。私がとりあげた日蓮仏教者について言えば、明治人に特徴的な尊王愛国心、浄土真宗信仰、生来の霊感的性格などが彼らの思想的出発点となっており、そこから日蓮仏教をはじめとする様々な宗教・思想を取り込み、独創的な社会思想を形成していったことがうかがえます。

この見解を踏まえ、今回は、宮沢賢治における日蓮仏教的イデオロギーの問題を考えてみたいと思います。宮沢賢治が形成した日蓮仏教的なイデオロギーとは、一種の仏教的な共生の観念ではないかと考えられます。今日、賢治の文学は様々な角度から高く評価されていますが、賢治ほど「われら」「みんな」「ともに」「いっしょ」といった言葉を多用した文学者は珍しいと言われています。賢治は、生きとし生けるものの幸福の実現を真剣に模索し、その切実な思いを自分の文学作品中に表現してきました。つまり、全生物の幸福を目指す共生の倫理観こそが、彼の文学思想の基底部に存するように思われます。そしてその共生倫理観には、従来、色々と指摘されてきたように、賢治自身の浄土真宗的な精神性と日蓮系の法華経信仰とが色濃く反映されていると言えます。

ただ、賢治の共生倫理観のどの面が真宗的精神性由来し、どの面が法華経信仰や日蓮主義から影響されたものなのか、といった問題については、これまで細かい分析がなされていませんでした。私は、このたび

の『日蓮仏教の社会思想的展開』の第六章で、賢治における共生倫理観の形成史を詳しく考察しました。その成果に基づき、本報告では、賢治にみる仏教的な共生倫理の思想的複合性について論じていきます。またそれを通じて、賢治において共生の観念を倫理的に最も強く方向づけたものは、法華経や日蓮主義、本覚思想ではなく、彼が幼少期に身につけた真宗的精神性であった、という点を明らかにしたいと思います。

二 賢治独特の真宗的精神性

—— 現世救済への志向と倫理意識

最初に、幼い頃の賢治に刷り込まれた真宗的精神性が、やがて共生への願望を芽生えさせていく様子を述べてみます。

大正元（一九一〇）年、県立盛岡中学校で寄宿舎生活を送っていた賢治は、父の政次郎（せいじろう）に一通の手紙を送っています。そこには「歎異抄の第一頁を以て小生の全信仰と致し候」と記され、当時の賢治が熱心な真宗信徒であったことがわかります。二百年來続いた真宗門

徒の家庭に生まれ育った賢治は、伯母の手ほどきで四五歳の頃から「正信偈」や「白骨の御文章」を暗誦していたと言います。

この家庭の真宗信仰は、賢治の原初の宗教的世界観を形作りました。まず賢治は、現実の苦しみの世界を忌み嫌うようになります。賢治の弟である宮沢清六氏は、清沢満之門下の暁烏敏（あけがらすはや）に幼い賢治がなついていたことを回顧しながら、そうした宗教的環境が「前からその傾向のあった賢治に人の世の無常を極めて自然に染み込ませた」とし、そのゆえに「幼い頃から私の見た兄は、特に中学生のころと晩年のころは表面陽気に見えながらも、実は何とも言えないほど哀しいものを内に持っていたと思う」と述べています。つまり、幼少期の賢治は真宗的環境の中で現実の苦しみの世界を悲嘆するようになった、と清六氏が証言しているわけです。ゆえに賢治にとって宗教とは、何よりも真宗的な絶対他力信仰によって、この苦しみの世界から救済されることを願うものでした。先の父宛ての手紙の中には、「念仏者には仏様といふ味方が影の如くに添ひて

これを御護り下さる」とも記されています。

ひたすら仏の絶対他力を信じつつ現実の苦界を生きる——真宗門徒としての宗教的世界観を固めた賢治は、さらに父から肯定的な自己卑下の精神性を受け継いでいきます。父の政次郎は、自己の罪業を徹底的に凝視し、悪人正機的な救済を信じた真宗の篤信徒でした。政次郎が交友のあった暁烏敏に宛てて送った書簡集が、今日公開されています。それを見ると、政次郎は自分のことを「妄念ノ結晶ナル罪惡ノ凡夫」「愚病執着ノ惡凡夫」「仕様のない傲慢な手の付けられぬ泥凡夫」等々と表現し、自己卑下を繰り返しています。けれども政次郎は、この罪惡深い自己を変えようとはしませんでした。むしろ「惡性其まま不相応の御恩の中に無事日暮致し居ります」という彼自身の言葉のごとく、自己肯定的な自己卑下に徹していたと言うべきでしょう。

こうした父の肯定的自己卑下の意識が賢治にも継承されたことは、賢治の初期の作品や書簡を読めばよくわかります。大正七（一九一八）年、二十二才の賢治は

「復活の前」という作品の中で、「私は馬鹿です、だからいつでも自分のしてゐるのが一番正しく真実だと思つてゐます」と述べています。またその頃、彼が友人に宛てた書簡の中では『私は馬鹿で弱くてさっぱり何もとり所がなく呆れはてた者であります。』と云ふ事をあなたにはつきりと申し上げて置きます」と記しています。

しかしその半面、賢治には父の考えに激しく反発するところもありました。絶対他力信に生きる政次郎は、現実の不正や惡に対してただ諦観するような態度をとりました。彼は古着と質の商売を営んでいましたが、社会的不平等の問題などに関しては「所詮人間ノ足場ニ立チテ貧富ノ不平均ヲ救済セン等ハ架空ノ論ニ過ギ不申存候」「畢竟仏ノ大慈悲ノ御心独り此不平等ヲ救済シ得テ過不及皆其処ヲ得テ其現在ヲ樂シム境ニ至ル次第ニ奉存候」といった考えを持っていました。こうした賢治の父の考え方は、社会正義などの主張を「自力」と嫌って排斥した暁烏の精神主義から影響を受けていたのでしょう。したがって政次郎は、自分が質商を営

識をともなっていたわけです。

三 島地大等編

『漢和对照妙法蓮華經』との出会い

さて大正三（一九一四）年、十八才になった賢治は、島地大等編の『漢和对照妙法蓮華經』に出会います。島地大等という人は、盛岡市にある浄土真宗・願教寺の住職であり、盛岡中学時代の賢治は願教寺でよく大等の法話を聞いたと言われています。そして中学を卒業した年の秋に、大等の『漢和对照妙法蓮華經』を手にするのですが、賢治はこれに衝撃的な感動を覚えたとされています。弟の清六氏は、賢治が『法華經』の如来寿量品を初めて読んだ時にその感動をノートに「太陽昇る」と記した、と述べています。

では、なぜ賢治はこれほど『法華經』に感動したのでしょうか。諸説があると思いますが、賢治が寿量品の内容に人生の光明を見出したとすれば、恐らく浄土教と違って現世における救済を説く点に感銘したのではないか、と私は推測します。寿量品には「我常に此

み、弱者から搾取して富裕な生活を送っているにもかかわらず、それを宗教的に反省し、自力的に改善しようとはしませんでした。政次郎にあつては、肯定的自己卑下がかえって現実悪の放任につながったと言えます。これに対し賢治は、とくに中学卒業の頃から激しく反発し、父の家業をひどく嫌いました。青年期特有の純粹さや潔癖さ、あるいは十三才からの寄宿舎生活で実家とは別の精神的環境に身を置いたせいもあったのでしょうか。賢治には父にない現世の救済を願う意識がありました。それゆえ彼は、父から受け継いだ肯定的自己卑下の精神性を自己犠牲的な救済者信仰に結びつけようとした。先に紹介した、大正元年の父宛ての手紙の中に「念仏も唱へ居り候。仏の御前には命をも落すべき準備充分に候」との賢治の覚悟が記されています。そこには、明確な倫理意識の芽生えをみとることもできましよう。

結局、賢治は、家庭の信仰を通じて真宗的な精神性を形成したのですが、それは賢治独特の自己犠牲的な救済者信仰であり、現世救済への志向と強固な倫理意

の娑婆世界に在って説法教化す」とあります。寿量品の釈尊は、今世で初めて正覺を得た仏ではなく、五百塵点劫という久遠の昔からこの娑婆世界の衆生を教化し救つてきた、永遠の仏にして救済者です。賢治は以前から真宗的な救済者信仰を持っていましたが、この世で苦しむ人々の救済を放棄するかのとき父の態度には強く反発し、しかも自己犠牲の倫理意識を芽生えさせていました。そのような賢治にとって、現実世界をそのまま浄土に変えようとする寿量品の本仏・釈尊は、まさしく彼が探し求めていた現世の救済者であり、そこに彼自身の自己犠牲願望を満たす倫理的な世界をも見出したのでしょうか。

けれども他面、大等編の『法華經』との出会いは、賢治の倫理意識を後退させるような思想契機をも含んでいました。それは、この『法華經』に大等による教義解説が付されていたことです。島地大等は、近代の仏教界において、いわゆる天台本覺思想を最初に宣揚した思想家の一人として知られています。日本天台の本覺思想とは、一口に言えば、生滅変化する現実世界

をそのまま本来的なさとりの世界とみなす思想のことを言います。この本覺思想に基づき、大等は『法華經』の仏教哲学的な意義を解説しています。それが、賢治の読んだ『漢和対照妙法蓮華經』の中にある「法華大意」と題する箇所です。

とくに、「法華大意」の中の「色心実相」という項に注目してみましよう。大等はこの中で、仏教の最高理想が『法華經』の方便品に説かれる「諸法実相」の一句に尽きる、と述べています。専門的な説明になります。が、天台教学では、あらゆる差別的な現象（諸法）が三諦円融のあり方を示している（実相）、という意味に「諸法実相」を解釈します。つまり、すべての現象をそのまま三諦円融の真實在とみる立場です。大等は、近代の仏教哲学者がよく用いた「現象即實在」という概念規定によって、この「諸法実相」を解説しようとしています。大等によると、「現象が實在と相即する」という意味は「当体相即」ということで、次のように説明されます。「現象の差別を泯することなく、直に是實在の平等なるが故に差別の現象に實在の平等あり、平

等の実在に現象の差別ありと顕すを特色とす」。

大等の現象即实在論は、絶対一元論の宗教的世界観と言つてよいでしょう。賢治は、『漢和対照妙法蓮華經』を熟読する中で、大等による天台本覚思想的な「法華大意」の解説からも多大な影響を受けています。もちろん、賢治が大等の他の著作を読んで影響を受けた可能性も考えられますが、いずれにしても、彼は大等の現象即实在論に強く惹きつけられています。その証拠に、当時の賢治が友人に宛てた手紙には「万事は十界百界の依て起る根源妙法蓮華經に御任せ下され度候」「あなたなんて全体始めから無いものです けれども又あるのでせう 退学になったり今この手紙を見たりして居ます。これは只妙法蓮華經です」「妙法蓮華經ハ私共本当ノ名前デスカラ」などと記されています。この頃の賢治は、一切の現象をそのまま实在^ニ妙法蓮華經であるとみる絶対一元の世界観に傾倒し、とりもなおさずそれは島地大等の現象即实在論の丸呑みだったといふわけです。

また大等は「法華大意」の中で、現象即实在の「実

在」にかかわる重要教義として「三諦円融」と「一念三千」を挙げ、それぞれ解説しています。このうち「一念三千」についての大等の解説が、やはり当時の賢治に大きな影響を与えたようにみえます。「一念三千」は天台教学の用語であり、大等の「法華大意」の中では「一念三千とは一念中に三千の法界を具し、三千の森羅は此一念中に内存すと云ふの意に外ならず」と説明されています。要するに、自己の刹那の意識（一念）に宇宙の森羅万象（三千）を包摂すると説く教えが一念三千なのですが、大等は「現実の宇宙、人生を収めて尽く之を個我の内在に帰」すという見方を強調しています。この一念三千の見方が直接、賢治の思想世界に浸透していったことは、当時の賢治書簡の中に「戦争とか病氣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」「静に自らの心をみつめませう。この中には下阿鼻より下有頂に至る一切の現象を含み現在の世界とても又之に外ありません」といった表現が散見されることから確認できます。

かくして島地大等の現象即实在論は、賢治の中に根

づいていた、現世を穢土とみて厭離する真宗的な精神性を一時的に転換させました。ところがここには、真宗的な現実厭離とは別の意味で、無視できない問題点がありました。というのも、天台本覚思想の絶対一元論が現実世界に直に適用された場合、「悪そのまま善、煩惱そのまま菩提」といった退落に陥ってしまうからです。大等の影響を受けた頃の賢治には、この本覚思想的退落の傾向が顕著にみとれます。「戦争に行きて人を殺すと云ふ事も殺す者も殺さるる者も皆等しく法性に御座候」「退学も戦死もなんだ みんな自分の中の現象ではないか」「食を求めて差し出す乞食の手も実に不可思議の妙用であります」といった現実の直接肯定観は、まさしく本覚思想的退落の典型というほかないでしょう。じつは、これは清沢満之流の精神主義と別の思想でありながら、結局のところ、それと同じような現実肯定を説いているのです。清沢は如来へ一心に帰命するという境地から、一切の現実にとらわれないという意味で「貧乏になったからと云うて困りもしない」「銃を肩にして戦争に出かけるもよい」などと語り、

現実をありのままに肯定しようとした。もうおわかりかと思いますが、賢治の本覚思想への傾倒は、それ以前の彼が父を通じて反発していた、真宗の精神主義的な現実諦念と同じ穴の貉にすぎなかったのです。

とはいえ、他方で賢治の思想中には、彼の真宗的精神性の特徴である現世救済への志向があり、それが彼をして本覚思想の持つ受動的な現実肯定への陥穽から救い出したようにも思われます。当時の賢治において絶対者とは「妙法蓮華經」でしたが、その妙法は「法」であると同時に、現世の救済者でもありました。「妙法蓮華經に御任せ下され度候」「南無妙法蓮華經と一度叫ぶときには世界と我と共に不可思議の光に包まれる」といった賢治書簡の記述には、妙法を現世の救済者として人格化する節がみられます。『法華經』では、久遠実成の超越的な仏としての釈尊が示されていますが、「妙法蓮華經」が娑婆世界の救済者のごとく説かれることはありません。当時の賢治にみられる現世の救済者としての妙法観は、賢治自身の真宗的精神性がそうさせたのだらうと思います。

とはいえ、他方で賢治の思想中には、彼の真宗的精神性の特徴である現世救済への志向があり、それが彼をして本覚思想の持つ受動的な現実肯定への陥穽から救い出したようにも思われます。当時の賢治において絶対者とは「妙法蓮華經」でしたが、その妙法は「法」であると同時に、現世の救済者でもありました。「妙法蓮華經に御任せ下され度候」「南無妙法蓮華經と一度叫ぶときには世界と我と共に不可思議の光に包まれる」といった賢治書簡の記述には、妙法を現世の救済者として人格化する節がみられます。『法華經』では、久遠実成の超越的な仏としての釈尊が示されていますが、「妙法蓮華經」が娑婆世界の救済者のごとく説かれることはありません。当時の賢治にみられる現世の救済者としての妙法観は、賢治自身の真宗的精神性がそうさせたのだらうと思います。

結局、『法華經』と出会ってからの賢治の宗教的世界観においては、本覚思想的な絶対一元の現実肯定と、彼独特の真宗的精神性としての現世救済への志向とが混在するようになったと言えるでしょう。

四 『法華經』の經文からの直接的感化 —— 共生の倫理観の確立

しかしながら、ここで忘れてはならないのは、賢治が島地大等の法華經解釈に全面的に依存したわけではない、ということです。先程、賢治は寿量品を読んで一大光明を得たと言いましたが、賢治自身が直に『法華經』の經文に触れ、感化された面も少なからずあります。その最たるものは、彼が『法華經』の經文を通じて共生の倫理的立場を深く自覚したことでしょう。

『法華經』を倫理的観点から読んでみると、この經典が「一切衆生とともに」という大乘的な成仏觀を強く打ち出していることに気づかれます。「一切衆生を化して皆、仏道に入らしめたり」とか、「何を以ってか衆生をして無上道に入り速に仏身を成就することを得

せしめん」とか、大乘經典の『法華經』は、すべての衆生を皆成仏せしめることを重要な主題の一つとしています。賢治も、『法華經』の大乘的精神に強く感化され、そこから万物が幸福を享受する理想世界を思い描いたようです。

大正七（一九一八）年の賢治書簡の数々をみると、『法華經』の經文が度々抜書されています。その中に、「願わくはこの功德をもつて普く一切に及ぼしわれ等と衆生と皆、共に仏道を成ぜん」という化城喻品の文があります。賢治はこの文を敷衍して、「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全じく仏道成就せん。一人成仏すれば三千大千世界山川草木虫魚禽獸みなともに成仏だ」と述べています。ここで賢治は、『法華經』の經文を引きながら、自己と宇宙に存在する一切万物とが「もろともに」「みなともに」成仏することを願っています。「皆共成仏」を説いた『法華經』の經文に触れた賢治が、共生的幸福の倫理を自覚するようになる様子がうかがえるところだと思えます。

この頃の賢治の書簡には、「皆人の又自分の幸福となる様」「我等と衆生との幸福となる如く吾をも進ませ給へ」などという記述もみられます。賢治は「皆共成仏」の経文を、万物共生を目指す倫理に読みかえて受容したと言ってもよいでしょう。

ところで、賢治が『法華経』の大乗的成仏観から共生の倫理観を引き出していった背景として、次の二点が指摘できると思います。一つは、賢治自身の共感的性格です。賢治は生来、他者の苦しみに対する鋭い感受性を有していました。弟の清六氏によると、賢治は「自分のことよりもまず先に人のことを心配する」という性質を生れるときから持っていた」と言います。青年になってからも、実家の店に質入れに来る弱者をみては「かわいそうだ」と言ってオイオイ泣いた、という逸話が残されています。

またもう一つの背景としては、賢治が仏教の輪廻転生観を真剣に信じていた、という点が挙げられるでしょう。大正七（一九一八）年に友人に送った手紙の中で、賢治は、自分が肉食を止めたことを伝えた後、「食はれ

るさかな」の心境を推察しながら「私は前にさかなだったことがあって食はれたにちがひありません」と述べています。

つまり、賢治の共感の対象は人間以外の生物にまで及び、その生物への共感仏教の輪廻転生の思想によって強められていました。真宗の聖典である『歎異抄』には、「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり」とあります。これは、輪廻転生観によって一切の生あるものを自己の父母兄弟とみる立場なのですが、少年時代に「歎異抄の第一頁を以て小生の全信仰と致し候」と言い切ったほどの賢治ですから、恐らくこの『歎異抄』の一節も心に刻み込んでいたことでしょう。その根拠として、『日蓮仏教の社会思想的展開』の中ではいくつか挙げたのですが、ここでは割愛させていただきます。ともかく、『法華経』の経文に直に触れた賢治は、生来の共感的性格や仏教の輪廻転生観にも導かれながら『法華経』の大乗的成仏観に着目し、次第に共生の倫理観を確立していったものと考えられます。

五 共生倫理観と真宗的精神性の結合

したがって先に述べたところの、現実の絶対肯定という本覚思想的退落に賢治が陥ることは、結果的にはありませんでした。賢治は共生の倫理観を確固たるものとし、次に国柱会の日蓮主義に傾倒していきます。この日蓮主義を賢治がどう受容したかについては、後で詳しく述べてみます。まずここでは、日蓮主義者となった賢治が精力的に書き上げた多くの童話のいくつかをとりあげ、そこにみられる仏教的な共生倫理の特質を明らかにしたいと思います。

日蓮主義者としての賢治は、「法華文学」を目指して創作活動に取り組んだと言われます。たしかに、賢治の文学には法華経思想の影響が多々みられます。しかし仏教的共生倫理という観点から彼の童話を再検討すると、賢治は『法華経』から得た共生の倫理観を、自分自身の真宗的精神性である自己犠牲的な救済者信仰と結合させて文学的に表現したように思えます。

たとえば、「銀河鉄道の夜」の主人公ジョバンニは

「ほんたうにみんなの幸のためならば僕のからだなんか百べん灼いてもかまはない」と口にしています。そしてそれに同意した友人のカムパネルラは、友人を助けるために自らの命を犠牲にすることになります。また「グスコブドリの伝記」では、主人公のブドリがひでりや寒冷による飢饉を防ごうと努力し、農民に献身するうちに、ついには自分の命と引き換えに気候を温暖化するための爆発作業を敢行します。いずれの童話でも、現世を共生的幸福の世界にするために、自己の生命を犠牲にすることが賛美されていると言えましょう。自己犠牲の共生倫理は、賢治童話の一つの基調になっています。

ここで言う自己犠牲は、すでにみたように賢治独特の真宗的精神性の現れに他なりません。もちろん、自己犠牲の実践は『法華経』や日蓮の教説にも説かれています。『法華経』の提婆達多品に示された釈尊過去世の捨身行を、賢治は感動を込めて手紙に書き記しています。けれども、賢治童話にみられる自己犠牲は、『法華経』や日蓮遺文から出てきたようには思えませ

ん。

なぜならば、賢治が描く自己犠牲には、自己の存在の罪悪性への深刻な嫌悪がみられるからです。「よだかの星」の「よだか」は「ああ、かぶとむしや、たくさん羽虫が、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」と弱肉強食の現実を悲嘆し、「僕はもう虫をたべないで餓えて死なう。いやその前にもう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」と思い立ち、自己抹殺を決行します。また「銀河鉄道の夜」の中に現れる「蝸」も、自己の生存のために多くの生命を殺戮したことに思いをめぐらせ、自分の身体を「まことのみんなの幸」のために捧げたいと切に願います。このように賢治童話では、自己の生存自体が許し難い罪悪であるとの認識から、自己抹殺としての自己犠牲が正当化されています。日蓮においても、殺生は一応罪悪とされます。ですが、様々な欲望を絶ち切らずに罪悪を消滅して仏になることができる、と説くのが『法華経』の立場と言えます。自己の欲望をどこまでも

嫌い、自虐的なまでの禁欲独身の生活を貫いた賢治の場合は、むしろ真宗的な自己罪惡視から自己犠牲を願ったことが明らかでしょう。さらに言えば、賢治童話にみられる自己犠牲が背後に救済者信仰を忍ばせている、という点も見逃せません。「よだかの星」では、「よだか」が「お日さん、お日さん。どうぞ私をあなたの所へ連れていつて下さい。灼けて死んでもかまひません」と懇願する場面が出てきます。ここにみられる他力主義的な救済願望は、まさに賢治の真宗的精神性が顕在化したものと考えざるを得ません。

以上のように、賢治は『法華経』から得た共生の倫理観を、自らの真宗的精神性としての自己犠牲的な救済者信仰と結びつけながら彼の童話の中に描き出していったと考えられるのです。

六 日蓮主義の共生主義的解釈

では、田中智字の日蓮主義を賢治はいかに受け止めたのでしょうか。ご承知のとおり、熱心な国柱会の信者となった賢治は、父や友人たちを次々に折伏し、家

出して東京の国柱会本部に通いつめるほどになります。その後、次第に国柱会の活動からは離れていったようなのですが、それでも晩年に至るまで、同会の曼荼羅本尊に熱心に読経唱題していたことが確認されています。

田中智学は近代の日蓮主義運動の創始者で、近代天皇制を日蓮仏教によって意味づけ、日本国体の仏教的意義を国民に啓蒙しようとした人物です。そのため智学の日蓮主義には政治イデオロギー色が強く、日本による世界統一を唱えたことなどから、一種の超国家主義＝ウルトラ・ナショナリズムとみなされています。しかし賢治は、国柱会の活動に傾倒した時期でさえ、まったく超国家主義的な言説を残していません。彼はすでに確たる共生の倫理観を持っており、かえって智学の国体論的日蓮主義を共生主義的に換骨奪胎して摂取したと言ってよいでしょう。

「農民芸術概論綱要」（以下「綱要」と略記）という賢治の作品があります。ここでは、「正しく強く生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」「……われらに要るものは銀河を包む透明な意志 巨きな力と熱である……」と説かれ、われわれの自己が「銀河を包む透明な意志」になるべきであると主張されています。すなわち「自我の意識は個人から集団社会宇宙と次第に進化する」ともあるように、宇宙的な自己の意識が唱えられています。そしてこの「綱要」の有名なテーゼ、「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」からわかるとおり、宇宙的自己意識に立った賢治は、いわば自己即宇宙の共生倫理を唱えるに至っているのです。

ここで想起されるのは、かつて賢治に影響を与えた島地大等の本覚思想です。島地の影響により、一時期の賢治は宇宙の森羅万象を自己の心に含有する一念三千の境地に心酔しました。けれども、そのスタティックな現実の絶対肯定観は賢治の倫理的志向と相容れず、結果的に大等の一念三千論は賢治の意識の後景へと退いていきます。これに対し、智学の一念三千論は強烈な倫理性を有していました。智学は『日蓮聖人乃教義』の中で「一切衆生と共に本に帰るにあらざれば、自己

の成仏も畢竟は決定しないのである」と述べ、自己が一切衆生とともに成仏しなければ真の成仏ではないと主張しています。いわゆる大乘の菩薩の無住処涅槃の思想ですが、賢治は智学の『日蓮聖人乃教義』を愛読していたと言われます。「綱要」の中の「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」という言葉は、智学の『日蓮聖人乃教義』に述べられた大乘の成仏論を、賢治が共生的幸福論として倫理的に主題化したものと考えられます。

ただしその一方で、賢治は智学の一念三千論にみられるナショナルリスティックな要素を受容していません。智学は『日蓮聖人乃教義』の中で、自己の宗教的立場を「国家が即自己そのものとする所の教旨」であると力説しています。が、そのように自己と国家との一体化を強調する傾向性は、賢治にはみられません。智学が一念三千論に基づき自己即国家の宗教的自覚を強調したのに対し、賢治はそれを自己即宇宙の共生主義として受容しているのです。「まづもろともにかがやく宇宙の微塵となりて無方の空にちらばらう しかもわれ

らは各々感じ各別各異に生きている」との「綱要」の一節は、自己即宇宙の共生主義をうまく表現した賢治の言葉であろうと私は思います。

また智学の折伏主義に対しても、賢治ならではの受容の仕方がみられます。賢治は、基本的には智学と同じく法華經至上主義者であり、諸宗教の多元主義的共存を目指したとは言えません。ただ、童話「銀河鉄道の夜」の第三次稿を読むと、賢治が互いに異なり合う信仰者同士の対立を深く悲しみ、そうした対立を解消できる方法を真剣に思索した形跡がうかがえます。詳しくは述べませんが、この草稿段階では「お互ほかの神さまを信ずる人たちのしたことで涙がこぼれるだらう」「実験の方法さへきまればもう信仰も化学と同じやうになる」などと、「大人」が「ジョバンニ」に教える場面が出てきます。賢治の問題意識は、信仰の核心として本来不可欠な宗教的排他性が他への強制や偏狭な自己確信に陥るのを防ぐにはどうすればよいのか、という点にあったと思われます。このような賢治の思想傾向は、今日の宗教多元主義の議論に即して言えば、

包括主義 (Inclusivism) の立場に近いのではないでしようか。つまり、自らの信仰の絶対性を保持したうえで他の信仰を持つ人々の行為をも肯定的に評価しようとするところが、包括主義的であるようにみえます。もっとも、実験的検証に宗教的議論の最終決着を委ねる姿勢などは、単なる包括主義の類型によって捉え切れない面と言えましょう。

確実なことは、賢治が国柱会流の折伏主義の排他性を除き去ろうと努力していたことだと思います。賢治にあつては、色々な面で智学の日蓮主義が共生主義的に解釈されたわけです。

七 「雨ニモマケズ」——『法華経』・

眞宗思想・日蓮主義・本覚思想 の思想的複合

最後に、晩年の賢治における思想的变化の問題に触れておきたいと思います。大正の末頃に、賢治は農村青年を指導する目的で「羅須地人協会」を設立し、精力的な活動を展開しました。ところが自己犠牲的な献

身のはてに身体をこわし、ついには実家で病床に伏してしまいます。その後、一時的に快復し碎石工場の技師として社会復帰を果たしますが、再び発病し、実家で療養中の昭和八(一九三三)年に三十七才で世を去りました。この晩年の闘病期に、有名な「雨ニモマケズ」がメモ帳に記され、他力主義や肯定的な自己卑下の態度が目立ってきます。これらは、賢治が父から受け継いだ眞宗的精神性と言えます。農村運動に挫折し、死の影を意識し始めた賢治は、それまでの自力主義的に傾いた態度を「慢」として反省し、絶対他力の救済を強く望んだために、父譲りの他力主義的な肯定的自己卑下の思想性が際立つようになったのでしょう。

とは言うものの、賢治は最後まで法華経信仰を捨てていません。また、死を迎える数日前まで重病の身をおして農民の肥料相談に応じるなど、自力主義的な自己犠牲の実践も依然として続けていました。そう考えると、晩年の賢治の言動中に目立ってくる他力救済への志向は、以前の彼が訴えていた自己犠牲や自己即宇宙の思想とも重なり合い、結果として彼の仏教的共生

倫理を多様化させているように思われます。

このことを、「雨ニモマケズ」の内容を通じて検証してみましよう。「雨ニモマケズ」の結びの部分は「ヒドリノトキハ ナミダヲナガシ サムサノナツハ オロオロアルキ ミシナニ デクノボー ト ヨバレ ホメラモセズ クニモサレズ サウイフ モノニ ワタシハ ナリタイ」というものです。賢治は、ひでり（ヒドリ）や冷夏に涙して狼狽する「デクノボー」になりたい、と願いつつこの詩を結んでいます。そこから、晩年の賢治が肯定的自己卑下の人を密かに理想としていたことがうかがい知れます。

また「北ニケンクワヤソシヨウガアレバ ツマラナイカラヤメロトイヒ」というくだりは、清沢や暁鳥の精神主義とよく似た思想性を感じさせます。清沢満之は「宗教的信念の必須条件」と題する講和の中で「妻を持つてもよい、持たぬでもよい、肴を食うてもよい、食わないでもよい、財産を有するもよい、有しないでもよい、家に居るもよい、山林に行くもよい、これはどっちでもよい。ただ宗教的信念に入ろうとする人は、

此等の事々物々に心が引かれ、心を擾乱するようなことなく、只一すぢに如来にたよるようにならねばなりません」などと述べています。ここでの清沢は、絶対他力の信に立った超倫理の態度を勧めています。「ケンカ」や「ソショウ」を「ツマラナイ」と制止する「デクノボー」の行動も、そうした思想性の表現として理解することが十分に可能でしょう。少なくとも、日蓮的な態度でないことだけはたしかです。

しかし他方で、この「雨ニモマケズ」には、日蓮的で法華経的な自己即宇宙の菩薩道も力強く描き出されているのです。風雨や悪天候に屈せず、名利を求めることもなく、ひたすら弱者を励まし守ろうとする「デクノボー」の実践は、「農民芸術概論綱要」で示された自己即宇宙の共生倫理を彷彿させます。また「欲ハナク」玄米菜食を励行し、自己の利益など一切勘定に入れない「デクノボー」の行動は、自己犠牲の実践そのものでしょう。そして「東」に病氣の子供を看病し、「西」に疲れた母の稲の束を背負い、「南」に死に瀕した人を「コハガラナクテモイ」と慰める「デクノボ

「」は、現世における共生的幸福の実現を乞い願っているように思えます。

かくのごとく、「デクノボー」の実践は、『法華経』から導かれた万人共生の倫理観をベースとし、そこに賢治の真宗的精神性である自己犠牲的な救済者信仰や肯定的自己卑下の思想が濃厚に絡まり、幼少期の彼が受けた精神主義の影響をもうかがわせ、さらには島地大等の本覚思想・田中智学の日蓮主義から賢治が学び取った自己即宇宙の共生倫理観も反映されたものでした。最晩年に至って、賢治の思想世界では、『法華経』を中心に真宗思想・本覚思想・日蓮主義が一丸となり、彼独特の仏教的共生倫理を生み出したと言えるのではないのでしょうか。

ここまで、賢治の仏教的共生倫理について、真宗思想・本覚思想・『法華経』・日蓮主義という四つの宗教思想の観点から再検討し、最後にそれらが思想的に複合する様相を確認しました。賢治文学の宗教性は、法華経的であるとか、真宗的であるとか、決して一面的には裁断できません。しかしながら、根底の思想傾

向となったものは、やはり幼少期に形成された真宗的精神性であるように思います。

賢治のすべての言説を貫く宗教思想的な通奏低音は、法華経的な「仏になる」思想ではなく、むしろ真宗的な救済者への信仰でした。そのことが、彼の思想基盤を何よりも雄弁に物語っていると考えるでしょう。

（まつおか みきお／東洋哲学研究所研究員）

（本稿は二〇〇五年四月二十一日の研究会での報告内容に加筆されたものです）