

# 宮沢賢治の「アレゴリー」？

## —現代思想の一焦点としての宮沢賢治—

池 田 成 一

宮沢賢治（以下賢治）が思想的関心を引きやすい文学者であることは誰しも認める所であろう。ここで「思想的関心をひきやすい」とは、賢治を文学者としてだけではなく一人の独自の思想家と考え、彼の思想を再構成しようとする試み、あるいは、特定の思想的立場から彼の作品にアプローチすることによって自らの思想の例証とする試み、あるいはその両者の混合を誘発しやすい作品群や伝記的事実を彼が残したことをさす。そもそも賢治が有名になるにあたって思想家・哲学者である谷川徹三が大きな役割を果たしたが、その後も梅原猛など、思想家・哲学者が賢治について発言する例は多い。また、文学研究者を自認するであろう人々の賢治論でも、現代思想を積極的に援用する例が多いのである。むしろこの傾向は近年強まっているように思われる。その例としては、ポスト・コロニアリズムまたはクレオール主義（西成彦，小森陽一），ソシユールやラカンなど（千葉一幹），ドゥルーズ＝ガタリ（岡村民夫），ベンヤミンやアドルノ（中村三春）等があげられよう。さながら賢治は現代思想の実験場となっている感がある。このような文学者として他の例を探せば、ドイツのヘルダーリンに近い存在であろう。ヘルダーリンは彼自身が独自の思想家とみなされる面をもちながら、その文学作品にはヘーゲルの、ハイデガー的、マルクスの、ベンヤミン・アドルノ的等、多様な思想的解釈がされているのである。

本稿ではこの中から中村三春の試みを選び、それを出発点として、賢治にベンヤミン（やアドルノ）の「アレゴリー」概念を適用しようとする場合の問題点を検討したい。それは、筆者が現代思想のなかでも、ベンヤミン、アドルノを含むフランクフルト学派に強い関心を持っているということもあるが、その検討を通じて、賢治に思想的角度からアプローチする際の最大の間

題点が浮かび上がってくるように思われるからである。これはまた、現代思想内部の重要な論争点を照射することにもなるであろう。

## I

中村三春『係争中の主体 漱石・太宰・賢治』は、その序文で「本書では、分析哲学・科学哲学などにおける共約不可能性の論議とともに、フランクフルト学派による表象文化の理論を参照して、調和主義とは異なるテキスト受容の方向を考量している」と宣言する。そして、この「フランクフルト学派による表象文化の理論」について「ヴァルター・ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』（一九二八）で論じられたアレゴリー（寓意）の思想は、歴史的・宗教的に決定づけられたシンボル（象徴）にたいして、それ自体としての意味を否定する表現として記号を位置づけるものであった。また、ベンヤミンの批判的後継者であるテオドール・W・アドルノは、『美の理論』（一九七〇）において、モンタージュの概念を現代的テキスト一般に拡張し、それは意味を否定し、統一されつつ混乱したものであると定義した」<sup>1)</sup>と総括している。

そこで賢治についてもその「アレゴリー」が語られると期待されるが、太宰については正面からアレゴリーが使われるものの、実は賢治論では、アレゴリーではなく「パラドックス」が中心となっている。しかし、奥山文幸の論を参照しつつ「賢治のパラドックスは映像論的にはモンタージュである」<sup>2)</sup>とし、さらにベンヤミンは「モンタージュ的なものをアレゴリーと呼」<sup>3)</sup>んだと述べられているから、中村は、賢治にもアレゴリーの概念を適用する意図をもっていたと考えられる。

ところで、中村が語る賢治の「パラドックス」の内容を検討すると、テキスト生成論的な方法を使いつつ、ポール・ド・マンの『読むことのアレゴリー』で説かれる「決定不可能性」にきわめて近いものであることに気付く。

---

1) 中村三春『係争中の主体』翰林書房、2006年、3-4頁。

2) 同上、222頁。

3) 同上、225頁。

中村の「アレゴリー」についての内容的理解は以下の箇所に最も明瞭に示されている。

ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』（一九二八）において、アレゴリー（寓意）はシンボル（象徴）との対照においてとらえられる。象徴は目に見えない観念を可視化する記号であり、その不可視の観念と可視の観念との間の関係は、歴史的・宗教的に固定されて動かすことができない。それに対して寓意は、その都度、ある記号が本来それが表す意味を表さず、本来それが表さない意味を表す記号である。「教会がその信者たちの記憶のなかから古代の神々を手早く追い払うことができたら、アレゴリーの釈義は決してうまれなかつただろう」（ベンヤミン）。つまり、伝統的な表象の様式はシンボルによって代表され、アレゴリーはそのような伝統性を転倒するスタイルである。象徴はシニフィアンとシニフィエが一義的に結合した記号であるのに対して、寓意はシニフィエから切り離されたシニフィアンの連鎖にほかならない。ベンヤミンによれば、「ありとある人物、事物、関係は、任意の別のものを意味することができる」。このような状態をベンヤミンは「寓意的なものの二律背反」と呼んでいる。

またベンヤミンのパスージュ論では、収集・アレゴリー・断片がセットで現れている。アレゴリーとは断片を収集したものであり、また断片もアレゴリーを完成することはなく、収集家は完全に満足することがない。断片は、あるコンテキストから、そのコンテキストが不明となるように収集された引用である。（中略）アレゴリーの破壊性は、例えばフランクフルト学派の末裔であるビュルガーがアヴァンギャルド芸術の理論として取り入れ、またイェール学派のポール・ドゥ・マンが似たような論法でディコンストラクションの理論に組み込んで受け継がれて行く。

以上の理解にもとづいて、中村は、ベンヤミンのアレゴリーをド・マン的な「ディコンストラクション」即ち、「決定不可能性」や「パラドックス」

---

4) 同上、163-4頁。

に収斂させていっていると考えられるのである。

しかし、中村の理解については、いくつか問題点が指摘できる。

まず、シンボルを「目に見えない観念を可視化する記号」ととらえる点であるが、これはむしろ伝統的にはアレゴリーにあたる。ベンヤミンが念頭においていたシンボル概念は、ゲーテのものである。ゲーテは、単なる抽象的普遍概念の絵解きにすぎない、伝統的な意味でのアレゴリーに対して、個物のなかに普遍がいわば「生きて」いるものをシンボルとした。ベンヤミンが引用したゲーテの言葉では次のようになっている。

詩人が普遍のために個物を求めるか、個物のなかに普遍を見るか、これはたいへんちがいである。前者からはアレゴリーが生まれ、その場合には個物が普遍の実例、見本とみなされるにすぎない。しかし、後者こそ元来ポエジーの本領であって、これは、普遍のことを考えたり指示したりせず、に個物を語る。この個物を生き生きと捉える者こそが、それとは気づかずに、気づくとしてもあとになってから、同時に普遍を手に入れているのである<sup>5)</sup>。

このようなゲーテのシンボル概念は、自然全体、ひいては世界全体を有機体、生命とみる自然観、世界観と不可分の関係にある。そして、ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』におけるアレゴリーの登場の背後には、「ゲーテの『親和力!』」(1921年から翌年にかけて成立、1924-5年発表)におけるゲーテ批判があることが見落とされてはならないだろう。その中でベンヤミンは、ゲーテの有機体的、生命的世界観の中に潜む「神話的な暴力」<sup>6)</sup>、それと不可分の「すべて同一なるものの永劫回帰」としての「運命(Schicksal)」<sup>7)</sup>、

---

5) W.Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GSI-1,S.338.(GS=Walter Benjamin Gesammelte Schriften,Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft,1991) [邦訳:『ドイツ悲哀劇の根源』岡部仁訳,講談社文芸文庫,2001年,253頁以下]

6) W.Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, GSI-1,S.130. [「ゲーテの『親和力!』」浅井健二郎訳,『ベンヤミン・コレクション1』ちくま学芸文庫,1995年,51頁]

7) Ebd.,S.137. [同上,64頁]

「宿命(Fatum)」<sup>8)</sup>を摘出し批判していたのである。

したがって、このようなゲーテ的なシンボルに対して、『ドイツ悲劇の根源』によって復権されるアレゴリーは、まず第一に反生命的なもの、つまり死や無機的なものと結びつく。さらにベンヤミンは、アレゴリーの「根源」を探るために、アレゴリーが成立した歴史的場面へと遡行する。アレゴリーの読解が成立したのは、ギリシャ的な古代文化がその生命力を失い、キリスト教にとってかわられるときであった。ここで、古代文化がいわば死滅して、元来相互に有機的統一性をもっていた構成要素がバラバラに分解される、すなわちその「瓦礫(Trummeln)」<sup>9)</sup>、「廃墟(Ruine)」が残ったために、ギリシャ文化の断片に、たとえばキリスト教が自己の立場から「アレゴリー」的解釈を加えることが可能となったのである。確かに、中村の要約のように、「寓意はシニフィエから切り離されたシニフィアンとの連鎖(ラカン?)であるとしても、ここで重要なのは、有機体としての文化の解体によって「廃墟」が残ったことが、「アレゴリー」的解釈を可能にしたことであって、単なる「断片」が問題なのではない<sup>10)</sup>。(もちろん、ギリシャ文化は死滅したとはいっても、完全になくなったわけではない。「廃墟」が残り、「記憶」が残ったのである)。

この問題と関わって重要なのは歴史の問題である。中村は、「象徴」を歴史性に結びつけ、「寓意」から歴史性を排除しようとする。

宮澤賢治のテキストが、童心主義や教訓童話などとは大きく異なる独自のものであることは以前から主張されてきた。しかるに、昨今の賢治読解の流行として、教訓ではなくとも何らかの歴史性や社会性に関わるメッセージをテキストから読みとる傾向が非常に強く認められる。それは、寓意を媒介として賢治のテキストを再神話化し、啓蒙に資するメッセージとして

---

8) Ebd.,S.139. [同上, 67頁]

9) W.Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GSI-1, S.397. [『ドイツ悲哀劇の根源』364頁] なお、S.353ff. [282頁以下]の廃墟論も参照。

10) 「パサージュ論」の「収集」も、それがもっともベンヤミン的であるのは、その対象が「葬り去られたものや零落したもの」(GSV-1,S.275. [『パサージュ論V』今村仁他訳, 岩波書店, 1995年, 129頁]の場合である。

賢治のテキストを集約しようとする。(中略)だが、寓意が持っていたはずの分散力はどこに消えたのか？<sup>11)</sup>

しかし、ベンヤミンのアレゴリーは、その「根源」からして古代文化の死滅という歴史性と切り離せないものであった。それどころか、アレゴリーとは沈澱した歴史そのものともいえる。

シンボルにおいては、没落が美化されることによって、変容した自然の顔貌が救済の光のなかでつかのま現れるのに対し、アレゴリーにおいては、歴史の死相が硬直した原風景として考察者の目のまえに広がる。歴史は、最初からそこにつきまとっている時宜を得ないこと、痛ましいこと、失敗したことのすべてが、一つの顔貌—いや、一つの髑髏—となっってはっきり現われる<sup>12)</sup>。

実際、ベンヤミンは、「ドイツ悲劇」を論じるにあたって、当時の歴史状況を見無視するようなことはしていない。むしろ、シンボルの方が、超歴史的な同一物の繰り返しとしての「宿命」に結びつくという意味では、超歴史的といえるのである<sup>13)</sup>。

ベンヤミンのアレゴリーは、そこから歴史性をまったく消去しきって、一義性に対する多義性や「パラドックス」「決定不可能性」に完全に解消することはできないはずのものなのである。

## II

それでは、中村のように「パラドックス」に回収してしまうのではなく、ベンヤミン本来の「アレゴリー」により近いものを賢治の中に見いだすこと

---

11) 中村三春、前掲書、245-6頁。

12) W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GSI-1, S.343. [『ドイツ悲哀劇の根源』262頁]

13) アドルノにおいても、もちろんこの点は変わらない。

はできないのだろうか。

まず、中村が賢治の「黄色のトマト」の読解において、「蜂雀が剥製であることは重要である」<sup>14)</sup>と述べていることに注目したい。「剥製は、この子どもにとって死んだものではないが、しかし生きているものでもない。十全なコミュニケーションは成立しないが、全くコミュニケーションが現象しないわけでもない」。

このような「剥製」についても、中村は「パラドックス」の一例ととらえているようであるが、しかし、本来のベンヤミン的アレゴリーの意味でとらえることもできる。すなわち死んだものの「廃墟」「痕跡」としてである。もしそうとらえるならば、そこからさらに賢治において「剥製」に連なる重要なものとして「化石」が浮かび上がってくることは自然であろう。後論において我々はその例のいくつかを見ることになるが、賢治のテキストに化石が多く出現することは言うまでもない。化石とは、まさに自然の「廃墟」であるというにもっともふさわしいものであろう。ベンヤミンによれば、「自然が昔から死の掌中にあるのならば、自然はまた昔からアレゴリー的でもあることになる」<sup>15)</sup>のである。『ドイツ悲劇の根源』の中では触れていないが、化石はこの自然のアレゴリー性をもっともよく示しているものといえるのではないか。

さらに「化石」から進んで、われわれは「石」一般をも、アレゴリーとしてとらえることができる。『ドイツ悲劇の根源』も、石について、それが「寓意 (Sinnbild) の財産目録の中に場を占めることは間違いない」<sup>16)</sup>と云うのである。ただし、この点は、化石について考えられるほど明瞭ではない。「有機物」に対する「無機物」一般の優位にまでアレゴリーの意味を拡大し、さらに、ベンヤミンのユダヤ教神秘主義的要素（「悲しみが自然を沈黙させる」<sup>17)</sup>）を想定することがベンヤミン解釈としては普通であろう。しかし賢治によって、「石」一般のもつアレゴリー性を（神学的の媒介を経ることなく）

---

14) 中村三春、前掲書、235頁。

15) W.Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GSI-2, S.343. [『ドイツ悲劇の根源』263頁]

16) Ebd., S.331. [同上, 241頁]

17) Ebd., S.398. [同上, 365頁]

直感的に示しうる可能性があるのではなからうか。賢治の石好きは、「地質学」的感性に裏付けられているだろう。たとえば、「或る農学生の日誌」には、「ほくは土性の調査よりも地質の方が面白い。土性の方ならたゞ土をしらべてその場所を図の上にその色で取って行くだけなのだが地質のほうは考へなければいけないしその考がなかなかうまくあたるのだから」(7巻52頁)<sup>18)</sup>とあるが、これを賢治自身の好みを書いたものとするれば、「土」よりも「石」が好まれるのは、その地質学的性質によると考えられる。石は、過去の地球の火山活動、堆積活動等の結果形成されたものであり、その活動の痕跡(いわば「廃墟」として、凝固し積み重なったものである。そして、その痕跡から、過去の地球の活動を「考へ」ることができるのである。このような地質学的感性の賢治における重要性は、『春と修羅』の「序」において、もっともよく示されている<sup>19)</sup>。

ところで、賢治の「石」を考える際に、ベンヤミンのテキストの中でもっとも興味深いのは、ロシアの作家レスコフを扱った「物語作者」(1936年)である。「物語作者」には、直接には「アレゴリー」という言葉がでてこないが、「死は、物語作者が報告しうるすべてを承認する。彼は、死からその権威を借り受けたのだ。言い換えるなら、そうした物語作者の語る物語が指し示す遡及先は、自然史なのである」<sup>20)</sup>とあり、シンボルとアレゴリーの対置と同一の思想圏に属することは明白である。そしてこの中で、ベンヤミンは、「神話」と「メールヒェン」を対置しているのである。「最も賢明なのは、メールヒェンがかつて人類に教え、いまでも子供たちに教えているように、神話の世界がふるう暴力に対して策略と大胆さで立ち向かうことだ。(中略)メールヒェンが行使するこのような解放的な魔法は、神話的なやり方で自然を操るものではなくて、解放された人類と自然が複雑に関わりあっていることを示唆するものである」<sup>21)</sup>。(この「神話」と「メールヒェン」の対置は、

---

18) 宮沢賢治からの引用については、ちくま文庫版『宮沢賢治全集』の巻数と頁数を本文中に示す。

19) 「心象スケッチ」という用語自体が地質学に由来するのではないか、という見解も存在する。栗原教、香取直一など。

20) W. Benjamin, *Der Erzähler*, GSII-2, S.306. 〔「物語作者」三宅晶子訳, 『ベンヤミン・コレクション2』ちくま学芸文庫, 1996年, 306頁〕

21) Ebd., S.458. 〔同上, 321頁〕



直接にはエルンスト・ブロッホの『この時代の遺産』に触発されたものであるが、発想としては、「ゲーテの『親和力』」で説かれた、ロマンとノヴェレの対立の延長線上にあるとも解される<sup>22)</sup>。そして、彼ほど「メールヒェンの精神に深い親和性を示した物語作者はほとんどない」レスコフの一つの物語をとりあげて、ベンヤミンは次のように言うのである。

もちろん、非生物の自然の深みまであえて踏みこんでいった者はほとんどいないし、近代の物語文学には、レスコフの物語『金緑石』<sup>アレクサンドライト</sup>においてほど、一切の書物の存在以前の無名の物語作者の声がわれわれの耳にも聞こえるように響きわたってくるものは多くない。これはある石、紅柘榴石についての話である。石の層とは、被造物の最も下の層である。しかしそれは、物語作者レスコフにとっては、最も上の層に直接結びついているのだ。彼には、石と化した生命なき自然の予言、彼自身が生きている歴史世界に向けられた予言を、この紅柘榴石という半貴石のなかに見てとる能力が与えられている<sup>23)</sup>。

宝石である金緑石（アレクサンドライト）<sup>24)</sup>が、「最も上の層」に結びついているとはどういう意味であろうか。それについて、ベンヤミンは直接語ってはいないが、「いつもはこれは希望のように緑色で、夕方になってはじめて血の色が溢れ出てくるのです」というレスコフの物語の中の宝石細工師の言葉が直後に引用されているところから、それは「星」ではないかという推測がなりたつ。宝石が星のように輝くというだけでなく、「ゲーテの『親和力』」の末尾で「希望」をあらわすものとして現れたのは星であった<sup>25)</sup>。そして、『ドイツ悲劇の根源』では、ヴァールブルク学派の業績に依拠する

22) W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, GSI-1, S. 167ff. [「ゲーテの『親和力』」119頁以下]

23) W. Benjamin, *Der Erzähler*, GSI-2, S. 462f. [「物語作者」330頁]

24) 正確には、アレクサンドライトは金緑石の一種。金緑石が紅柘榴石であるというのは、日本語訳の訳注によるとベンヤミンの誤解であるという。また、賈治には、同じく金緑石の一種であるねこめいし（猫睛石、キャッツアイ）が出てくるが、アレクサンドライトはでてこないようである。

25) W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, GSI-1, S. 199ff. [「ゲーテの『親和力』」180頁以下]

26) W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GSI-1, S. 326ff. [「ドイツ悲劇の根源」232頁以下]

形で、「占星術」の問題が取り上げられていたのである<sup>26)</sup>。

このベンヤミンの文章に解明を与えるかのように、アドルノの『美の理論・補遺』は、パウル・ツェランの詩をとりあげ、次のように石と星とを隣り合わせている。

ツェランの詩は極限的な恐怖を、沈黙をとおして語ろうと意図する。その詩の真実内容自体が、否定的なものになっているのである。こうした詩は人間たちのなかでもよるべのない人々、そうした人々の下に置かれている言葉を模倣したものであり、さらには全有機物の下に置かれている言葉、つまり石や星の死の言葉を模倣するものである。有機的なものは、最後の残り滓にいたるまで除去されている<sup>27)</sup>。

ところで、細見和之『アドルノ』の「エピローグ」は、まさにこの箇所を引用した後、次のように言う。

墓場なき死者たち、死の痕跡すら奪われた死者たちは、そもそも最初から生命とは無縁な石や星と連帯することによってはじめて、自ら語り出すことができるのかもしれない。だがそれはまた、「石や星」それ自体がもっている、「発語への欲望」と連帯する道でもあるだろう。「石や星」のうちにも内在していることばへの悲願—、それはわれわれにとってたんに奇妙な話ではないはずだ。

たとえばメルヒェンは連綿と、石や樹々が語り出すというユートピア的なイメージを語り継いできたではないか<sup>28)</sup>。

この文を書く時、賢治の童話作品が細見の念頭にあったとしてもおかしくはない。

---

27) T.W.Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, 1996, S. 477. [『美の理論・補遺』大久保健治訳, 河出書房新社, 1988年, 118頁]

28) 細見和之『アドルノ』講談社, 1996年, 297頁。

実際、賢治において「石」と「星」は結びついている。そのもっとも重要な例として「銀河鉄道の夜」をみてみよう。

するとどこかで、ふしぎな声が、銀河ステーション、銀河ステーションと云ふ声が出たと思ふといきなり眼の前が、ぱっと明るくなって、まるで億万の螢鳥賊の火を一ぺんに化石させて、そら中に沈めたといふ<sup>くあひ</sup>工合、またダイヤモンド会社で、ねだんがやすくならないために、わざと穫れないふりをして、かくして置いた金剛石を、<sup>だれ</sup>誰かがいきなりひっくりかへして、ばら撒いたといふ風に、眼の前がさあっと明るくなって、ジョバンニは、思はず何べんも眼を擦ってしまひました。(7巻249頁)

これは、銀河鉄道による星の世界の旅の始まりの箇所であるが、ここで、一般にも星と結び付けられやすい宝石であるダイヤモンドだけでなく、化石が比喩として登場していることに注目したい。さらに旅の途中では、比喩としてではなく、「黒曜石」でできた地図、中で小さな火が燃えている水晶の砂、「大きな大きな青じろい獣の骨」、「ざっと百二十万年ぐらゐ前のくるみ」、まるで「標本」のような鷲の「押し葉」、死んだ「蠍の火」、それと連関して「博物館でアルコールにつけてある」蠍の標本、などが次々と現れた後で、作品はクライマックスを迎える。

「けれどもほんたうのさいはひは一体何だらう。」ジョバンニが云ひました。

「僕わからない。」カムパネルラがぼんやり云ひました。

「僕たちしっかりやろうねえ。」ジョバンニが胸いっぱい新しい力が湧くやうにふうと息をしながら云ひました。

「あ、あすこ石炭袋だよ。そらの<sup>あな</sup>孔だよ。」カムパネルラが少しそっちを避けるやうにしながら天の川のひととこを指さしました。ジョバンニはそっちを見てまるでぎくっとしてしまひました。天の川のひととこに大きなまっくらな孔がどほんとあいてるのです。その底がどれほど深いかその奥に何があるかいくら眼をこすつてのぞいてもなんにも見えずたゞ眼がしんし

んと痛むのです。ジョバンニが云ひました。

「僕もうあんな大きな暗の中だっ<sup>やみ</sup>てこはくない。きっとみんなのほんたうのさいはひをさがしに行く。どこまでもどこまでも僕たち一緒に進んで行かう。」(7巻292頁以下)

賢治はいっさい説明していないが、「石炭袋」とは、本文のこの箇所<sup>この箇所</sup>の直前に置かれた「サウザンクロス」(南十字星)のすぐ近くにある暗黒星雲のことである。そして「石炭袋」の中にあるはずの石炭は「化石燃料」であって、たとえ真っ黒であっても燃えて輝くことができるのである。また、石炭はダイヤモンドと同じ炭素を主要成分としているのである。我々はこの賢治の究極のアレゴリーを見いだすことができるのではないか。

以上、いささか「連想ゲーム」風ではあるが(従って、その順序には論理的必然性はないが)、我々は、ベンヤミン(そしてアドルノ)に導かれて、「(「廃墟」→「剥製」→「化石」→「石」→「宝石」→「星」という順序で、賢治の「アレゴリー」の、ベンヤミンの言葉を借りていえば「布置連関(Konstellation)」「(元来「星座」を表わす)を見いだしてきたのである。このようにしてみると、賢治は、おそらく近代日本最大の「寓意家(アレゴリカー)」であるように感じられてこよう。しかし、このように賢治を解釈する道には、非常に大きな障害が立ちはだかっているのである。

### III

賢治解釈の一つの大きな潮流として、「生命主義」とでも名づけるべきある解釈パターンが存在している。「生命主義」という用語は、最近鈴木貞美によって提唱されている近代日本思想史解釈上の概念としての「大正生命主義」から借用したものであるが、特に賢治に関わって、宇宙は一つの永遠の大生命によって貫かれており、我々の救済はそれを自覚することにかかっていると賢治が説いているという解釈を念頭において使いたい。通常このよう

な解釈は、賢治が傾倒した法華経も「如来寿量品 第十六」における「久遠仏」を中心に同様の思想を説いているという前提に立っていることが多い。この解釈パターンは、かなり広く見られると思われるが、例えば、梅原猛『地獄の思想』の中の賢治論などは、一般にも広く読まれた、このパターンの代表とみなしてよいであろう。

しかし、以上の生命主義的解釈は、賢治に対するベンヤミンの意味でのアレゴリー的解釈とは相容れない。生命主義的解釈では、賢治も書簡の中で言及しているとされる「山川草木悉皆成仏」という言葉が特に重視され、「草木」のみならず「山川」もまた宇宙の永遠の「大生命」の一部であると賢治が考えていたことの証拠として持ち出される。すなわち無機物もまた有機体に回収されるのであり、ゲーテの「シンボル」の根底にある世界観に近くなる（もっとも、「山川草木悉皆成仏」は日本に独自の、世界に誇るべき自然観であると主張されることも多いのではあるが）。

今、賢治を一旦離れて、このような生命主義自体が（欧米のではなく）日本の現代思想において、論争の焦点となっていることに留意する必要がある。それは、袴谷憲昭と松本史朗を中心とした「批判仏教」派のインパクトがあるからである。この派は、袴谷『本覚思想批判』（1989年）『批判仏教』（1990年）および松本『縁起と空 如来蔵思想批判』（1989年）という彼等の代表作<sup>29)</sup>にみられるように、「如来蔵思想」と「本覚思想」（≡「天台本覚論」）を直接の批判の対象としているが、それによって、梅原のような仏教解釈が批判されていると解される。まず、「如来蔵思想」であるが、「如来蔵」とは「仏性」という言葉の前身であり、「一切衆生如来蔵」（『大乘莊嚴経論』）「一切衆生悉有仏性」（『涅槃経』）に代表されるものである。松本によれば、ここでの「如来蔵」や「仏性」は、万物の根底にある一つの「基体」をさしており、従って、「如来蔵思想」とはつまるところ「基体説」であるとされる。松本によれば、このような基体説は「縁起」に立脚する本来の仏教とはまったく異なるのである。袴谷の批判する天台本覚論は、この如来蔵思想をベースとしながら、さらに『大乘起信論』における「本覚」の概念をとりこんで、

29) 出版社はすべて、大蔵出版。

日本の天台宗において大きく発展したものである。「本覚」とは我々が本来既に「覚っている」ということを意味している。従って、問題なのは「覚る」ことではなく、既に覚っていることを覚ること（「始覚」）なのである。また、この天台本覚論は、「山川草木悉皆成仏」（本来は「草木国土悉皆成仏」である）の思想の母胎でもあった。すなわち、「一切衆生悉皆成仏」の中に、草木のみならず「国土」「山川」のような無機物までが含まれるようになり、しかもそれらはこれから成仏するというのではなく、既にそのありのままの姿のまま成仏しているとみなされることになったのである。このような本覚思想は、一見ありとあらゆるものを、無機物まで含めて平等に扱う平等思想であるかのように見えるが、批判仏教派によれば、実は、現実の差別相をありのままに肯定してしまう差別思想であるとされる。また、批判仏教派が時間の問題を特に重視し、「縁起」の思想では本質的であった時間性が、如来蔵思想や本覚思想では消滅してしまうと批判する点も、現代思想の観点からは重要である。

この批判仏教派は、個人攻撃をも含むその批判の激しさから、仏教学界では一時黙殺され、「学会のタブー」ともなったようであるが、この派の主張自体は、少なくとも仏教関係者の間では広く知られており、現在でも大きなインパクトを与えていると考えられる<sup>30)</sup>。

さて、このような批判仏教派からみれば、生命主義は、「如来蔵思想」「本覚思想」の最新バージョンに他ならないだろう（実際、梅原猛は天台本覚論を非常に高く評価する）。ただ、「基体」を「仏性」のようなあまりにも仏教に密着したのではなく、仏教を離れても一般に通用しやすい「生命」ととらえた点が違うだけであろう。またもうひとつ注意すべき点がある。批判仏教派は法華経について、確かに法華経は如来蔵思想の形成に影響を与えたかもしれないが、如来蔵思想とは区別すべきものであるとする。すなわち法華経は、宇宙を貫く永遠の大生命を説いたものではないと主張される。

さて、このような問題状況を確認した上で賢治にもどらう。賢治を生命主

---

30) 批判仏教をめぐる状況については、少し古いですが、比較的中立の立場に立つと思われる末木文美士『鎌倉仏教形成論』（法蔵館、1998年）の、「<批判仏教>の再検討」が参考になる。

義的に解釈したのは、梅原の『地獄の思想』（1967年）が最初というわけではない。かといって、例えば戦前からあったというものでもなさそうである。管見の限りでは、恩田逸夫の論文「宮沢賢治の文学における「まこと」の意義」（1955年）<sup>31)</sup>がもっとも早いようである。この論文の中で恩田は賢治の初期作品「めくらぶだうと虹」を、「従来ほとんど研究の対象とされていない作品であるが、賢治のものの考え方の根底が提示されている」重要作品ととらえ、この作品にでてくる「まことのちから」「かぎりないのち」という言葉の中に、「永遠の生命力」「現象の背後にある根源的な力」「宇宙を貫いて流れる永遠性」を見いだすのである。京都大学哲学科を卒業した後、東京大学の国文科で学んだ恩田には、ヤスパースの実存主義の影響もみられるが、彼の解釈が典型的な生命主義であることは間違いない。また、「特殊であると同時に普遍、個であってしかも全」<sup>32)</sup>と賢治の自然観を要約するところには、ゲーテ的なシンボルとの類似性も見いだされる。原子朗の解説によれば、この論文は、翌年に書かれた「宮沢賢治における「修羅」」とともに、「恩田の賢治観の中核をなす二篇である。氏にとってだけでなく、その後の賢治研究に大きな影響をあたえ、よく引用もされてきた、賢治研究史上の重要文献の双璧といってよいものである」<sup>33)</sup>とのことであるから、恩田の論を生命主義的解釈の原型とみなすことができよう。実際、梅原の『地獄の思想』においても、「めくらぶだうと虹」が引用され、氏の論を支える重要なものとなっている。しかし梅原においてはヤスパースは登場せず、かわりに仏教が強調されているわけだが。

しかし、そのような解釈が、賢治に対する勝手な押しつけである、とするわけにもいかない。恩田も梅原も触れていないのであるが、小倉豊文をうけて熊田健二が論じた<sup>34)</sup>ように、1917年の春以降、1918年3月（友人保坂への手紙）までの間に賢治を最終的に法華経信仰へと転換させたのは、姉崎正治

---

31) 恩田逸夫『宮沢賢治論1』東京書籍株式会社、1981年、3-28頁。

32) 同上、17頁。

33) 同上、379頁。

34) 熊田健二「宮澤賢治とその宗教的世界—法華経の世界とイーハトーヴ—」（『アルテス リベラレス（岩手大学人文社会科学部紀要）』第55号、1994年12月）の14-6頁。

の『法華經の行者 日蓮』（1916年広本，17年要本）であったという可能性があるが，姉崎のこの本の中には，法華經の生命主義的解釈が顕著にみられるのである<sup>35)</sup>。また，そもそも日本の仏教研究史において天台本覚論の重要性を初めて説いたのは，賢治も親しく接し，賢治が法華經に感動する機縁となった『漢和对照妙法蓮華經』の編者でもある盛岡市願教寺の僧侶島地大等（後，東京大学で教える）であり，賢治が彼から直接天台本覚論についての話を聞いていた可能性も存在する<sup>36)</sup>。従って賢治の中に，生命主義があることは，賢治に影響を与えた姉崎や島地の存在からしても疑えないようにも思われる。

けれども，賢治をはたして生命主義的に総括することは正しいのであろうか。恩田によって解釈のもっとも有力な典拠とされた「めくらぶだうと虹」についていえば，この作品は，後年，「マリヴロンと少女」に改作されているのであるが，この改作の中では「かぎりないのち」という言葉は「まことのちから」とともに消去されており，そのかわりに「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ゝむ人人は，いつでもいっしょにゐるのです。」（7巻108頁）という文があらわれる。はたして「いのち」と、「ひかり」とは同じであろうか。さらに注目すべきことに，「めくらぶだうと虹」にはまったくなかった考えが出現している。

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つばき鶺鴒がとんで行きます。鳥はうしろにみなそのあとをもつのです。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。（7巻108頁）

---

35) 批判仏教の立場からは，このような姉崎の解釈は当然批判されよう。なお田中智學には「日蓮聖人の教義」でみる限り，生命主義的要素はあまりあらわれていない。

36) 1911年8月に大沢温泉で開かれた夏期講習会で，14歳の賢治は島地大等の「大乘起信論」に関する講義を聞いている。



「鳥はうしろにみなそのあとをもつ」、すなわち痕跡を残すのである。これははたして生命主義であろうか。「少女は楽譜をもったまゝ化石のやうにすわってしまふ」(7巻106頁)という表現も登場することに注意したい。

恩田はこの改作にも触れているが、根本思想は変わっておらず、むしろ同じテーマに二度とりくんだことは、「彼にとって、特に関心の深いものであったに違いない」<sup>37)</sup>からと見ている。しかし本当にそうであろうか。いずれにせよ、賢治はこの改作にも満足しておらず「要三考!」と赤字で書き入れている。あきらかに賢治はここで何かを迷っているようである。その迷いとは何だったのであろうか。

次に、生命主義的解釈を支えるもう一つの重要な柱である「山川草木悉皆成仏」の思想について、それがあらわれる書簡の箇所を正確に見てみよう。

一人成仏すれば三千大世界山川草木虫魚禽獣みなともに成仏だ。

(1918年5月19日 保坂嘉内宛, 9巻92頁)

わが成仏の日は山川草木みな成仏する。山川草木すでに絶対の姿ならば我が対なく不可思議ならばそれでよささうなものです。さうではありません。実は我は絶対不可思議を超えたものであって更にその如何なるものと云ふ属性を与へ得ない。実に一切は絶対であり無我であり、空であり無常でありませうが然もその中には数知らぬ流転の衆生を包含するのです。

(1918年6月27日 保坂嘉内宛, 9巻120頁以下)

特に後者は興味深い。全体として難解であるが、「山川草木すでに絶対の姿ならば」と言っているとき、あきらかに本覚思想的な解釈が念頭におかれているはずであり、賢治はそのような解釈があることを知ってはいるが、それに満足してはいないのである。山川草木は、既に成仏したものであってはならない。これから成仏するものでなければならぬのである。しかし、それに続く思弁は、ここで既に賢治が何かを模索していることを示しているよ

37) 恩田逸夫, 前掲書, 21頁。

うである。(なお、一人が成仏すれば、万物みな成仏するという考えは普通、天台智顛の「一念三千」「十界互具」の思想にもとづく解釈されている。ここで問題になるのは、天台宗の祖たる天台智顛の思想と、日本の天台宗の中で発達した天台本覚論との異同であろう)。

ちなみに、これも生命主義的解釈の典拠にされることのある「農民芸術概論」であるが、ここでも「新たな時代は世界が一の意識となり生物となる方向にある」(10巻18頁)と賢治は言っているのであって、永遠の大生命がありのままの世界を貫いていると言っているわけではないことが注意されねばならない。

さて、以上のように生命主義的解釈の問題点を指摘してきたのであるが、ここから何が言えるであろうか。賢治の中で、二つの相対立する傾向がせめぎあっていたのだ、として、「パラドックス」的な結論を出すことは可能な一つの解釈ではあるが、それはまたアレゴリーの単純化へと帰結してしまうものであろう。

けれども、賢治が現代思想の中心問題が争われる焦点であり得るということは、本稿によって示すことができただろう。ベンヤミン(ヤアドルノ)の思想を、ポール・ド・マン的な「決定不可能性」「パラドックス」の方向で解釈するかどうかは、東浩紀が『存在論的、郵便的』(1998年、新潮社)の中で、デリダの中にある二つの「脱構築」、すなわち、ゲーデル的な形式的脱構築(ド・マンはこの典型とされる)と、「散種」の思想に代表される郵便的脱構築の相違の問題を取り出したのと、ちょうど平行していると思われる<sup>38)</sup>。また、特に日本の現代思想においては、「本覚思想」的なものに対して、どのような態度をとるのが重要な問題であった。以上を確認することで、現代思想と賢治の接点についてのさしあたりの報告としたい。

最後に、書かれた時期があまり隔たっていないと思われる二つの文章を対照させることで本稿を終わりたいと思う。

---

38) デリダの「散種」ということでは、賢治の「いてふの実」が思い出される。デリダとベンヤミン、アドルノとの関係も、現代思想の一焦点である。

宿命といふものは、石ころのように往来にころがってゐるものではない。  
(中略) 芸術家の脳中に、宿命が侵入するのは必ず頭蓋骨の背後よりだ。  
宿命の先端が生命の理論と交錯するのは、必ず無意識に於いてだ。この無  
意識を唯一の契点として、彼は「絶対」に参与するのである。

(小林秀雄「人生斫断家アルチュル・ランボオ」1926年、後に  
「ランボオⅠ」と改題)

思ひなしかその死んで凍えてしまった小十郎の顔はまるで生きてるとき  
のやうに<sup>き</sup>冴<sup>ぎ</sup>え冴<sup>ぎ</sup>えして何か笑つてゐるやうにさへ見えたのだ。ほんたうに  
それらの大きな黒いものは参の星が天のまん中に来てももっと西へ傾いて  
もじっと化石したやうにうごかなかつた。

(宮沢賢治「なめとこ山の熊」末尾、7巻69頁)

「石ころ」と「化石」をめぐる二人の隔たりから、我々は何を受け取るべき  
なのか。