

「心相」考——賢治文語詩の一断面——

水野達朗

詩歌とは風景や心情を素直に詠うもので、内容の正確な伝達が目目だという浪漫派的な文学観に立てば、理屈や思弁は排すべきものとなり、意味が取り難いことは作品の欠陥とされるだろう。晩年の宮沢賢治は、口語詩の推敲と同時に、文語詩を多く制作しているが、「心相」という詩は、理屈と思弁そのものである点、叙景や叙情を主とした賢治の文語詩の内でも異色だが、内容が簡単に掴めない点、それらの抒情詩や叙景詩と同じ性質を共有している（引用は『新校本全集』）。

こころの師とはならんとも、こころを師とはなさざれと、
いましめ古りしさながらに、たよりのなきこそこころなれ。

はじめは潜む蒼穹に、あはれ驚⁽¹⁾王の影⁽²⁾供ぞと、
面さへ映えて仰ぎしを、いまは酸⁽³⁾えしておぞましき、
澱粉堆とあざわらひ、腐⁽⁴⁾せし馬鈴薯とさげすみぬ。

この詩では冒頭からまず、「こころの師とはならんとも、こころを師とはなさざれ」と、昔からの「いましめ」が引用され、心の「たよりのな」という命題に接続される。

右の「いましめ」に関し小倉豊文氏は、「恐らく日蓮上人の遺文の中の『義浄房御書』（別名『心仏界抄』）の中の『相構へ相構へて、心の師とはなるとも、心を師とすべからずと、仏は記し給ひしなり』からの作」と推定している⁽⁴⁾。そもそもは『涅槃経』を典拠とし、『往生要集』や『発心集』にも引かれて有名なこの句だが、賢治が参照したと小倉氏の見る「義浄房御書」に関し、更に前後の文脈を調べておこう（漢字は現行字体に改めた。以下同じ）。そこにはまず、「寿量品の自我偈」云、「心欲⁽¹⁾見⁽²⁾仏⁽³⁾、不自惜⁽⁴⁾身命⁽⁵⁾」云云。日蓮が己心の仏界を此文に依て顕す也。其故は寿量品の事の一念三千の三大秘法を成就せる事此経文なり」との記述があり、これを受ける

形で、「相構相構て心の師とはなるとも心を師とすべからずと
仏は記し給なり。法華經の御爲に身をも捨命をも惜まざれと
強盛に申せしは是也。」となる。身命を惜しまない修練で「見
仏」の境地に至る、「一念三千」の希求が「心の師とは」の句
を引き寄せている。

但し賢治とこの句との出会いには、別の経路も考えられる。

田中智学は『妙宗式目講義録』（『日蓮主義教学大観』として
再刊）で「諸法実相」を説き、「実相は一切万法を根底から融
即して一如に帰するから、善悪仏魔、渾然として跡をとどめ
ず、一切罪惡の根元消滅して、魔も魔の性相を失うて畢うか
ら、悪魔は、この一念三千の実相を恐れ、若しこの大信心を
起すものあるときは、紛然として内外よりこの道念を障へる
ものである」と言う。この「内外」の「魔」の内、智学は特
に「内魔」即ち「自己の精神に起る魔」に注目、「佛涅槃經に
『心ノ師トハ爲ルトモ、心ヲ師トセザレ』と誠められた」こと
に触れて、「吾人は宿習として惑心多く罪障の力強くあるから
動もすれば、自己の心にて自己の道心を破ることもある、仮
し道念を失はない迄も、一分も自己を主として法を第二義と
する心あるときは、魔、茲に便を得て、吾人の智解の中に現
れ、或は宿癖の欲情から這入ッて来るなど、順より逆より種々
八方から道心を惑乱せんとするのである」と続ける。ここで
も「一念三千」との関連で、「実相」を求める「道心」を妨げ、

「魔」を呼び入れる「惑心」への警戒が、例の句に託される。

他方、若き日の賢治は大正七年、保阪宛の書簡四九で、「静
に自らの心をつめませう。この中には下阿鼻より下有頂に
至る一切の諸象を含み現在の世界とても又之に外ありません」
と、「一念三千」に繋がる発想を示しているが、同時に、「私
は功利の形を明瞭にやがて見る。功利は魔です。」とも言う。
ここで功利を「魔」と捉え、「形」あるものと見ていることは、
智学の「魔の性相」という発想を思わせる。「魔」に関しては、
保阪宛の別の書簡でも、「真実の心からやり出した事もいつの
間にか大きな魔に巢を食はれて居る事があ」と自戒したり
（書簡五〇）、「一心に道を修して居る中には奇蹟めいたことが
起ることもあ」るが「油断すると魔に入られ」と忠告した
り（書簡六三）している。「魔」の干渉を恐れつつ、「一念三
千」の境地を求める賢治の構えは、このあと『妙宗式目講義
録』に接した時（大正九年の書簡一七八でこの書に言及）、智
学が「心の師とは」の句を引いて説く内容に留意する素地と
なり得るものであり、若き日の賢治が件の句に注目した契機
はこちらの方かと思われる。

いづれにせよこの句は、心に潜む弱さを超えよと説く文脈
を伴うものなのに、詩「心相」では、或は賢治晩年の心境を
反映してか、超克への意志を確かめるのでなく、心の「たよ
りな」さをそのまま受け止める方向で、引用されている。

詩では続いて、「たよりのなき」ものとしての心が捉えた世界が示される。初めは「鷲王の影供」に見えたものが今は「澱粉堆」に見え、「雪雲」が「馬鈴薯」に見えるというのである。しかし、初めに「鷲王の影供」と見えたものを何と考えるかで、解釈は分かれる。実際これまで、①「はじめは仏の姿に見えた雪山が、いまは酸えた澱粉のうず高くつもった小山にしか見えない。頂きをすべる雪雲は腐ったジャガイモだ。」という解釈と、②「はじめは深い青空に、み仏のみことなお供えかと仰ぎ見ていた雲」が、「腐った馬鈴薯みたいな雪雲に変わりてた」という解釈とが出ている。

ここで推敲過程を見てみる。「雪雲」を「馬鈴薯」と見るという後半の構図は終始変わらない。前半はどうか。下書稿一（第一形態）では、「はじめに森を出でしとき／おもはえて見し雪山を／いまはわづかにかぐやける／澱粉堆とうちわらひ」である。これが下書稿二（同）では、「さあれや駅を出でしとき／あはれ鷲王のすがたぞと／うちもあふぎつ面映えし／雪に晴れたる死火山を／面さへ映へしその崇山を／いまは酸えしておぞましき／澱粉堆とうちわらひ」となる。そして、手入れを経て下書稿三（同）では、「さあれや町を出でしとき／ひそまりわたす青ぞらに／あはれ鷲王のすがたぞと／面さへ

映えて仰ぎしを／いまは酸えしておぞましき／澱粉堆とうちわらひ」と、最終形の構図が定まる。

以上、「はじめ」と「いま」との認識の違いをどういう形で表現するか、試行錯誤が為されていることがわかる。最初、「はじめ」の方は対象を「雪山」とそのまま示し、「いま」だけ「澱粉堆」への見立てを用いた。次に、「はじめ」も「鷲王」への見立てで表現した。結果、初めは「死火山」を「鷲王」と見、今は「その崇山」を「澱粉堆」と見るというように、△△と見る」という形を二度繰り返した構図になる。「死火山」も「崇山」も、先の「雪山」にあたると思われるが、最後にあって、この△△を△の部分をつつとも脱落させることで、初めは「鷲王」と見たものを、今は「澱粉堆」と見るという構図にした。こうして、〈何を〉そう見たのか、間隙として残ることになったのである。

右の推敲過程によると、初め「鷲王の影供」に見え、今「澱粉堆」に見えるものとは「雪山」のことで、この点、空白にはされても変更されてはいないと考えられる。従って解釈としては、①が妥当といえる。しかし問題は、〈何を〉の部分欠所になることで、何が実現されるのかということである。天沢退二郎氏は、文語詩の推敲における表現の凝縮を、単なる省略や削除ではなく、「かくすこと」自体を眼目にしたものと捉える⁽¹¹⁾。この詩でも〈何を〉の部分は、単に消されたものでは

なく、そこが抜けたという痕跡を明確に残している。つまり、隠されたまま空白そのものとして存在し、続く「いたゞき」や「雪雲」の語で、辛うじて雪山であることが暗示される仕組みである。「ことばの働き」が「伝達中心」ではないという、小沢俊郎氏の指摘した賢治文語詩の特質⁽¹²⁾は、こうした細部に端的に現れていることがわかる。

三

これを、『春と修羅』（大正十三年）の「岩手山」の場合と対比してみたい。「そらの散乱^{さんらん}反射^{はんしや}のなかに／古ぼけて黒くえぐるもの／ひかりの微塵^{みじん}系列^{けいれつ}の底に／きたなくしらく^{よど}澱^{よど}むもの」というこの短い詩では、空高く聳える山を下から仰いだ時の像と、同じ山を上から俯瞰した時の地表にこびり付く像とを併置している。この点、「心相」で雪山を、初めは「蒼穹」にまぶしく「仰ぎ」、今は「澱粉堆」と見て馬鹿にするというのと、同型の発想である。また「しらく」澱^{よど}む点、「心相」の山と同じく雪山と思われるし、「澱^{よど}むもの」と「澱^{よど}粉堆」との類似性も指摘できる。勿論、「心相」の雪山を岩手山と断定はできないが、認識の枠組みの共通性において、「心相」と「岩手山」とは「関連作品」ともいえる。実際、「心相」の山が下書稿⁽²⁾で「死火山」とされていることを考えると、この山が岩手山を想定したものである可能性も高い。

だが両者は、同種の発想に出ながら、表現の仕方では大きく異なる。「岩手山」では、空高く聳える像と地表に澱^{よど}む像という「対極的なもの」が「同時に把握⁽¹³⁾」され、いわば瞬間の絶対的な相として空間に定着されている。それは、両極端を一致させた相である点で、先の智学が説く「善悪仏魔、渾然と」した、「一念三千」の「実相」を想起させる。また、対象は「岩手山」と題名に明示されている。即ち、両極を備えた在り方は、比喻に基づく⁽¹⁴⁾心的な像ではあるが、あくまでも現実の山の「そのとほり」(「序」)の相として示される。これに対し「心相」では、「はじめは」空高く仰ぎ、「今は」澱^{よど}粉堆と見下すというように、両極端の捉え方は時間の中で継起するものとなる。同時に、表現の焦点も山の属性ではなく、「仰ぎ」また「あざわら」う認識の態度に置かれる。対象の実体を問わないで、「心相」に現われた像の交遷のみを追うこの表現方法は、そう見えるものが本当は何なのか、推敲の結果、空白にされたこととも対応していると思われる。

これに関連して留意したいのは、「心相」の語である。詩の内容からこれは、見る人の「心相」を指すと思われる(「疾中」の詩「熱またあり」に「散乱^{さんらん}のわが心相よ」とあるのも同様)。この語にも仏教方面の典故を検討する余地があるが、『首楞嚴経』では、「容貌^{らうぼう}仏の如くにして、心相亦同じきを正心住と名く」(原文総ルビ)と、見られる対象の「心相」を指している。

但し、右の「容貌仏の如く」という点は重要で、詩「心相」に現われる「鷲王」は「仏の三十一相」と関わるが(注1参照)、この『首楞嚴經』でも、仏の三十二相を見た阿難が、どうして見たかと問われ、「我が心目を用つてせり」と答えているように⁽¹⁵⁾、結局は見るものの精神と知覚が焦点になる。影響の有無はともかく、「仏の三十一相」との関連も含めて、『首楞嚴經』が詩「心相」と同じトポスを共有しているのは確かだ。

とはいえ、『首楞嚴經』と詩「心相」とでは、思考の方向性が逆であることも看過できない。『首楞嚴經』では、対象の容貌に現われる仏の相はそのまま、対象の本質を表わし、或は見る人の心を示すものとされる。これに対し「心相」では、対象の雪山に仏の相を見ても、それはすぐ正反対の相に転移してしまうので、対象の本質は同定されない。この変わり易さがまた、見る人の心の「たよりな」さの証ともなる。即ち「心相」では、『首楞嚴經』の場合とは異なり、一つ一つの「相」が安定した意味内容を伴わないまま浮遊しており、その転移の様相を捉えることと自身が眼目となっている。

詩「心相」が、冒頭に述べた通り理屈と思弁の表現になるのは、世界や認識に対する一つの考え方が、それ自体一篇の詩の形で示されているためと考えられる。確かにそれは、青山和憲氏の言う「自然に託する人の思いの定めなさ」に関わ

るものだが、同時に「それそのものとしての自然」の発見でもある⁽¹⁶⁾かという点、事態はむしろ逆だろう。右に検討した通り、詩「心相」を支えているのは、現実の世界そのものも、意味を奪われた断片として、定めない認識に現われたものでしかないという諦観である。この点、叙情や叙景に傾く他の文語詩の多く(特に定稿に至る過程)にも通じるのではないだろうか。そこでは現実の風景や情感自体も、いわば「心相」の断片に還元され、意識的な配列と構成を与えられる(賢治文語詩の、「他面描写」⁽¹⁷⁾、「視座の重層性」⁽¹⁸⁾、「世界の多層的表現」⁽¹⁹⁾等と評される一面も、恐らくそうした表現の在り方と結び付いている)ので、詩「心相」の場合と同じく、意味内容の随所に空白が生まれて一見難解となるのではないだろうか。この点で詩「心相」は、賢治が当時抱懐した、詩としての方法の一端を、自己言及的に開示した詩といえるのではないかと思われる。

注

(1) 仏の異名で「ハンサ鳥の王」の意。「仏が前世でハンサ鳥の王として活躍したとする本生話」と関わるが、「仏の三十二相の一つである手足纒網相(手足の指の間に水かきのような膜があること)に関連づけて、ハンサ鳥の水かきの類似からこの異名が生じたとの説もある」。中村元他編『岩波 仏教辞典』(岩

波書店、一九八九年）一〇九頁。

(2) 「神仏や故人の肖像に供物を捧げて祀ること」。同右六七頁。下書稿三では「影供」。

(3) 下書稿では常に「いも」とルビが振られている。

(4) 小倉豊文『雨ニモマケズ手帳「新考」』（東京創元社、一九七八年）三二二頁。

(5) 加藤文雅編集校訂『日蓮聖人御遺文』（祖書普及期成会、一九〇四年）九六五〜九六六頁。

(6) 田中智学『日蓮主義教学大観 二』（真世界社、一九九三年）七二七頁。原文総ルビ。『妙宗式目講義録』は第三版（大正六年）以降、『本化妙宗式目講義録』と改題される。この点、賢治が書簡一七八で「妙宗式目講義録」と記していることをどう捉えるべきかということも、一つの問題としてあるだろう。なお私は第二版（大正二年）、第三版、第四版（大正九年）を見たが、引用部分の内容・頁は、右の『日蓮主義教学大観』と違わない。

(7) この頃の賢治と「一念三千」との関わりについては、栗原敦『心象スケッチ』の思想——宮沢賢治論（二）——『近代文学論』六号、一九七四年九月、三九〜四〇頁。

(8) 赤田秀子・杉浦嘉雄・中谷俊雄『賢治鳥類学』（新羅社、一九八八年）一二三頁。この部分の執筆は、「N」＝中谷俊雄氏。

(9) 原子朗『新宮澤賢治語彙辞典』（東京書籍、一九九九年）第二版・二〇〇〇年）一一六頁。

(10) 「すがた」は右の後「影供」、「影供」となるが、そこで意味の変化が生じているかどうか。字義通り（仏の画像にお供えをす

ること）と解しても、焦点は依然、お供えを受ける仏の方にあるとも考えられる。

(11) 天沢退二郎「賢治詩のゆくえ——「文語詩稿」覚書」「宮澤賢治」鑑（筑摩書房、一九八六年）一七二頁。

(12) 小沢俊郎「「疾中」と「文語詩」」「宮沢賢治論集3 文語詩研究・地理研究」（有精堂、一九八七年）一一七頁。

(13) 恩田逸夫「四行詩「岩手山」の周辺」「宮沢賢治論2 詩研究」（東京書籍、一九八一年）七二頁。

(14) 「岩手山」における比喩の性格については、中村三春「（統合）のレトリックを読む——修辭学的様式論の試み——」『日本文学』四五集、一九九一年一〇月、一〇〇〜一〇二頁、大塚常樹「宮沢賢治 心象の宇宙論」（朝文社、一九九三年）一〇九〜一二六頁などの議論がある。

(15) 『国訳大蔵経 論部 第四卷』（国民文庫刊行会、一九二〇年）一九四〜一九五頁。

(16) 青山和憲「文語詩稿に関する独善的妄言」「宮沢賢治」九号、一九八九年一月、一三四頁。近藤晴彦「宮澤賢治への接近」（河出書房新社、二〇〇一年）四〇七〜四一〇頁も、同じ解釈。

(17) 小沢俊郎前掲、一一〇頁。

(18) 栗原敦「宮沢賢治と詩」『国文学 解釈と鑑賞』五八巻九号、一九九三年九月、二五頁。

(19) 澤田由紀子「宮沢賢治「文語詩稿」における「定稿性」についての考察」『甲南大学紀要』文学編一一一、三二頁。