

| | |
|------|----------------------------------|
| タイトル | 「羅須」からめぐるふたつの須弥山：宮澤賢治「羅須地人協会」命名考 |
| 著者 | 吉村，悠介 |
| 引用 | 年報新人文学，5：260-305 |
| 発行日 | 2008-12-31 |

「羅須」からめぐるふたつの須弥山

——宮澤賢治「羅須地人協会」命名考——

吉村 悠介

はじめに

宮澤賢治の試みのひとつに、「羅須地人協会」と名付けられた実践活動がある。それは実際におこなわれた活動であると同時に、虚構の〈創作物〉ともみなしうる側面をもつ。

一九二六（大正十五）年四月、岩手県立花巻農学校を辞した宮澤は、下根子桜（現・花巻市桜町）にある宮澤家別宅へと移住した。教師時代の四カ年の歳月は、後年に「いちばんやり甲斐のある時でした」^①と追想する日々である。しかし宮澤は、生徒らの暮らしぶりとは乖離した俸給生活を営みつつ、口先で農民の意義を説く教職を「生温い」と言い捨て、そこから「本統の百姓」として自らも農村に生きるこ

とを期するに至る。かくて移住は決行され、この新天地において、新たな農村文化構築への理念が描きあげられていく。「羅須地人協会」は移住の年につくられた。それは宮澤が農村改良の青写真を実践に移そうとした試みをいう。

「羅須地人協会」に関しては、研究史上、実に漠然たる解釈がなされてきたのではないか。現状においても、未整理、あるいは未定義の状態に近い。その一例が「創立記念日」の問題にうかがえる。近年まで、協会の創設日は「一九二六年八月二十三日」であるとされてきた。これは活動に関係した菊池信一の回想に由来しており、宮澤没後すぐに年譜に採用されている⁽²⁾。しかし、「羅須地人協会」の名称が資料中にみられるようになるのは、同年十一月、農閑期のはじめに開かれた集会の案内状以降のことであり、菊池以外には同様の回想も見られない。そのため、研究者・菊池忠二は比較的早い段階からその創設日に対し疑問を呈していた⁽³⁾。にもかかわらず「創立記念日」という解釈は定着していき、『新校本宮澤賢治全集』年譜篇においてそれが訂正された今なお根強く残っている⁽⁴⁾。直近に出された渡辺芳紀編『宮澤賢治大辞典』（勉誠出版、二〇〇七年）にも八月下旬の創設が記載されている。

情報の多くが証言に基づいて構成されてきた。そして、証言に信を置くあまり、その考証には不足が生じた。それが「羅須地人協会」の定義を現在まで不明瞭なものとしている要因のひとつであろう。「創立記念日」をふくめ、活動期間も活動内容も、すべてが曖昧なまま定説化され、流布している。宮澤におけるその実践の重要性は誰もが認めながら、具体的な情報はあまりに乏しい。語られるのはそこへの「経緯」や「動機」ばかりである。

「羅須地人協会」の定義が確立されていないもうひとつの、そしておそらく最大の要因は、「協会」の虚構性にある。「羅須地人協会」とはなにか。これを考察しようとする活動を進めると、この協会がいかに実体性に欠けるものであるかにいきあたると、名のごとく「協会」として捉えようとすれば、なおこの疑問は深まる。会員規定はない。宮澤のみが決定し、宮澤のみが伝達する。その挫折があまりに早かったため、意図した共同的な活動はほとんど未達におわっている。「羅須地人協会」とは「組織」であるのか。それとも単に宮澤を中心とした「集会」であるのか。もしくは「場」を指す呼称であるのか。「協会」自体がすでに曖昧なのである。

宮澤賢治は「羅須地人協会」をつくった。この試みからは理念と実践における宮澤の矛盾が象徴的に読み取れる。宮澤の想像力が生める虚構性は、その構想の実体化を容易ならざるものとした。実体としての「羅須地人協会」には、命名される創作物、虚構としての「羅須地人協会」が併行している。「羅須地人協会」を検証するにはその両面をみる必要があるのではないか。

創作物という虚構面において、はじめに考察すべきは命名の問題であろう。その名称には、「協会」の虚実、「羅須」の語義、「地人」の由来、「羅須」と「地人」とのつながりなど、さまざまな問題がはらまれている。それらを複合して考察することにより、「羅須地人協会」の本来的な性質を浮き彫りとしているのではないか。本稿がおこなおうとするのは、そのような命名考察における一作業である。「羅須」という語に焦点をさだめ、その語をめぐる諸々な事柄を踏まえることにより、農村での宮澤がなにをおもい、どこを目指していたのかを考えていきたい。

一 「羅須」 という世界へ

「羅須地人協会」研究史において、ひとつの領域だけはいつの時代も賑わっている。「羅須」の「語義推定」である。

協会の名称中にみられる「羅須」という語の出自は明らかとされていない。宮澤賢治の作品はもとより、書簡やメモにもそれらしきものが見当たらないのである。それに類するとおぼしきことばもみられない。かつ宮澤は、誰にも、協会に集った仲間にも、「羅須地人協会」という名の由来を語ることがなかった。のみならず、「花巻町の花巻と呼ぶ様に意義は何もない」⁽⁵⁾とさえうそぶいている。そのため、この名称にどのような意味がこめられていたかは謎としてのこされてしまった。

「羅須」とはなにか、という問いは多くの研究者の関心をあつめてきた。原子朗著『新 宮澤賢治語彙事典』(東京書籍、一九九九年)では、全部で二十四の説が紹介されている。その書中には収まりきらないものも多数ある。奥田弘はそうした諸説を「表意派」と「表音派」に大別できると指摘している⁽⁶⁾。この指摘はすでに四半世紀以前のことであるが、基本的には現在もその傾向に変化はない。多くは「表意」、「表音」どちらか一方からの視点により語られてきた。これまで総体的に多いのは「表音派」であり、外国語の音写とみる意見である。古くはアイヌ語の「Rasu (松)」、新しくはポーランド語の「[as(森)」という説などのように⁽⁷⁾。けれどもこれらの「表音派」的な発想ではやはり、字義についてほとんど考慮されていないという点が大きな問題となってくる。宮澤賢治という人物が、熱意と私財を注ぎ込まんとした構想である。無意味な字をあてては満足しえなかったであろう。また、「表意」「表音」に

かわからず、「羅須」は単独で考察されることが常であり、「地人」と関連付けられることは極めて稀なようである。

表 「羅須」諸説の例

| | | | | |
|----|---|------------------------------|----|----|
| 1 | 英語の <i>Lath</i> 木摺、木舞 (農民の支柱の意) | 佐藤隆房『宮澤賢治』 | 表意 | |
| 2 | ラスキンのラス | 恩田逸夫 (「羅須」という語の由来) | | |
| 3 | エスペラント語の <i>Raso</i> 人種、民族 | 佐藤成 (『教諭宮沢賢治』) | | |
| 4 | <i>caith</i> ↓ ラス | 金子民雄 (「羅須地人協会の命名私考」) | | |
| 5 | ラス土壌のラス | 米地文夫 (「宮沢賢治の造語『羅須』と土壌名『ラス』」) | | 表音 |
| 6 | 梵語の <i>Las</i> 輝く、反響する、遊戯する、躍る | 杉尾玄有 (「宮沢賢治の正法眼蔵『春と修羅』」) | | |
| 7 | 修羅の逆、羅修 ↓ 羅須 (まことの境地の意) | 恩田逸夫 (「羅須の語義推定」) | | 表意 |
| 8 | 曼陀羅の羅、須弥壇の須 | 佐藤成 (『教諭宮沢賢治』) | | |
| 9 | 羅 四維 (世界)、須 再読文字 (須くまつべし) ↓ 世界から地人 (すぐれた人材) を待つ協会 | 吉見正信 (『新 宮澤賢治語彙辞典』) | | 表意 |
| 10 | 修羅のように大地と人の心を耕し須弥山の人となる協会 | 藤根研一 (「地人『宮沢賢治』」) | | |

以上のように、さまざまな語義推定がなされてきた。「羅須」という語はあまりに唐突で不明瞭であり、そのためどのような解釈も成り立ちえる。「羅」「須」のどちらも、梵語經典の音写などでそこかしこに用いられており、ありふれた文字だといえる。その字ひとつからひろげてみても、いかような説も展開しうる。制約がない。だからこそ多少強引とおもわれる説も見受けられる。霧をつかむようなこの

謎解きには、宮澤が語らなかつたのだから詮索する必要もないだろう、という意見すらある。

たとえば、「鳩摩羅什」の「羅」、「須利耶蘇摩」の「須」を組み合わせて「羅須」。「ラリックス」の頭尾をとって「ラス」。どのようなことでもいえる。けれどもやはり、ただ漫然とすすむのではなく、宮澤賢治という人間の存在してきた原点に立ち、推論にあたるべきではなからうか。宮澤が「羅須」にこめたおもいとは何か。

文字の印象のみならず、〈語らなかつた〉という事実からも、「羅須」とは宮澤がこころの拠り所とした信仰、仏教にかかわる語であるようにおもわれる。宮澤は入村以降、自らの信仰を表に出すことを避けている。入村以前のような折伏的な態度はみられず、あからさまな仏教表現も控えられた。のちの「雨ニモマケズ」（一九三二年執筆と推定）のように、手帳と少数の作品にのみ、そのおもいはつづられることとなる。

己が信仰の姿を隠す場面は「農民芸術概論」の手入れからも象徴的にみることができるといえる。「農民芸術概論」は、一九二六年一月に開設された「岩手国民高等学校」⁽⁸⁾にて宮澤が担当した講義、「農民芸術」が土台となっている。その後、半年ほどを費やし「農民芸術概論綱要」（以下「綱要」と略記）として体系化された⁽⁹⁾。「岩手国民高等学校」における講義の概要、「綱要」の初期形ともいえるものは、講義を受講した伊藤清一の板書ノート（以下「伊藤ノート」と表記）の存在によりうかがい知ることができる⁽¹⁰⁾。「伊藤ノート」と「綱要」を比較してみると、内容面や軸となる語彙における変化はほとんどみられない。文学的なリズムやフレーズをもつ語りへと織りなすことが手入れの主目的であったといえる。佐藤通雅は改稿された「綱要」の、「歌謡」としての側面を特筆した⁽¹¹⁾。「綱要」の文学的側面については後に

再び触れる。) そのような中で両者間に認められる最大の相異こそ、仏教用語の有無である。両者の印象はあまりに異なる。はじめの講義段階では、「法界成仏」や「戒壇法」のような直截なる仏教表現が随所に用いられていた。「序論」の講義にいたっては「四弘誓願」と「法華経譬喩品」からの引用をもって結びとされている。さらには、「菩薩道より外に仕方があるまい」と、「農民芸術概論」の本懐は「菩薩道」に基づくものであるとさえ語られていた。しかし「綱要」になると、それらの語彙は文面から消されている。宮澤は改稿に際しことごとく仏語を削ぎおとした。ゆるされたのは「求道すでに道である」くらいであろうか。主張そのものには変化がない。「菩薩道」の本懐は核としてのこりつつも、謡うようなことばにつつまれ、その姿はひそめることとなる。あたかも実におおわれた種のように。あるいは「ひかりはたもち、その電燈は失はれ」⁽¹²⁾ という一文のごとくに。

翌一九二七(昭和二)年春におこなわれた「羅須地人協会」での講義、「地人芸術」に際しても、宮澤はもはや仏語を持ち出すことはなかった。入村の後には宗教談義を交わしたというエピソードもみられない。書簡等において、相手にたずねられた際に語るといふ程度にとどまる。一連の変化は、農村社会という新環境により生じたものとも考えうる。もしくは、ともに信仰を語らう友、斎藤宗次郎が花巻を去ってしまったこととも関わるのかもしれない⁽¹³⁾。いずれにせよ、宮澤が信仰を内に秘めるようになっていったということだけは確かである。「羅須」の語義について「語らなかつた」という事実、沈黙を通したという事実に意を留めるのであれば、己が信仰の表出のありかたにみられる変遷は、「羅須」を問うひとつの指標となるのではないか。たとえば「農」にまつわる語、「エスペラント」からくる語などであれば、敢えて共有を拒む理由はみえづらい。現に「地人」という語に關しては、それが農民の言い換

えである旨をてらうことなく告げている⁽¹⁴⁾。「羅須」についてののみ、何事も語りはしなかったのである。

宮澤の生き方の核であった仏教へのまなざしは、「羅須」を問うに際しても第一に考慮すべきものでありとおもう。次いで「羅須地人協会」成立の背景について考察する。

宮澤が、その名称をふくめ、「羅須地人協会」を構想していたのは一九二六年の夏頃であったとみられる。さらにそれは「綱要」の改稿に苦心していた時期とも重なっている。そもそも「農民芸術概論」とは、宮澤が理想とする、あるべき農民生活を論じたものであった。この論はそのまま「羅須地人協会」の理念へと直結していく。それゆえに、「羅須地人協会」は「農民芸術概論」という理念を現実に実践することを意図した活動であったと目されている。ここで強調したいことは、この理念（「綱要」と実践（羅須地人協会））が、同時期に並行して構想されたものであったということである。両者は分かち難い存在であり、時期までもが重なっている。ここから推量される「綱要」と「羅須地人協会」の相関関係は、命名の問題においても軽んずべきものではないであろう。

したがって、命名における相関関係を念頭に「綱要」を紐解くと、次の一文が目にとまる。

農民芸術とは宇宙感情の地人 個性と通ずる具体的なる表現である

ここでは「宇宙感情」と「地人 個性」が並立している。この「宇宙感情」という語は「伊藤ノート」では「宇宙精神」となっており、宇宙の法則、因果律に意志的なものをみとめていた宮澤の世界観を示すもの

である。「精神」からより擬人的な「感情」へと書き換えられている点が興味深い。一方、「地人 個性」という語の経緯はやや複雑なものとなっている。この作品は他の多くと同様に生前未発表であり、原稿も戦災で消失してしまった。そのため、テキストは戦前に編まれた出版物に拠っている⁽¹⁵⁾。当該箇所は旧全集まで、「宇宙感情の 地 人 個性と通ずる」と、二箇所空白をはさむ表記がなされていた。あたかも「地」「人」「個性」が鼎立したものであるかのような表記である。しかし、一九七一（昭和四六）年に「伊藤ノート」が公表されたことよって、その解釈が妥当ではないということが明らかとなった。そこには、「農民芸術とは宇宙精神の地人の個性を通 ずる具体的表現である」とあり、「地」「人」「個性」が「地人の個性」という一語を意図したものであることが記されている。先駆である「伊藤ノート」との対応を重視すれば、現行全集のように「地人」「個性」と二語に区切ることも不適かとおもわれる。すくなくとも、意味の上では「地人個性」と解すべきものであろう。

宮澤が協会以前に「地人」ということばを作中で用いたのは、この一文のみであった。これ以降も使われることはない。すなわち「地人」の語があらわれるのは、「羅須地人協会」の名称中と「農民芸術概論」においてのみなのである。そのため、ここに掲げた一文と対比させることにより、「羅須地人協会」の名称における「羅須」と「地人」との関係を推察することも可能なのではなからうか。その前提に立てば、「羅須」とは「宇宙」、「宇宙感情」といった意を蔵す語である、という仮定を導きえよう。

「羅須」という語の周囲から、仏教と宇宙というふたつの要素を抽出した。そのうえで本稿では、ひとつの可能性として、「羅須」はチベットの「カイラス山」に由来する、という考えを示したい。以下では「羅須」とカイラスを仲立ちとし、下根子桜時代の宮澤賢治を考察していく。なお、「天然の曼陀羅」⁽¹⁶⁾

と称されたカイラスは、チベット仏教において須弥山と同一視される山である。そのため、曼荼羅の「羅」、須弥山の「須」を組み合わせることにより、「羅須」という字義も同時に充たすことができる。

二 宮澤賢治のチベット高原

カイラス (Mount Kailas 6656m) とはチベットに存する山の名である。チベット語では「カン・リンポチュエ」(宝の山)、「カン・チーセ」(雪の山) などと呼ばれ、ネパール、インドとの国境に近いチベット西部に位置している。都府ラサからは遙かに遠い。秘境にそびえるこの山は、宗教的な意味合いにおいて特異な存在とされてきた。カイラスとその付近一帯は、古くから国家、宗教の別を超えたチベット最高の聖地とされている。仏教、ヒンドゥ教、ジャイナ教、ボン教などで、銘銘に意味付けがなされ崇められる、複合的な一大聖地である。ことに仏教では、カイラスは須弥山とみなされた。現実世界において仏教宇宙観をそのまま体現した山と考えられたのである。このことからカイラスをシャカムニ仏の身体、周囲の峰々を諸仏とみため、一帯が「天然の曼陀羅」と称されることとなった。カイラス崇拜はチベット仏教にのみとどまるものではない。仏教徒がそれをシャカムニとみるように、ヒンドゥ教徒はシヴァのリンガ (男根) とみなし、同時にシヴァの住む山とも考える。ジャイナ教、ボン教でもそれぞれ開祖所縁の地として崇められている。また、インド、ネパールなどの国外においてもカイラスは聖地とされてきた。後述するスヴェン・ヘディン (Sven Hedin 1865 - 1952) はその著書に、若干の誇張を交えつつ、それがいかにひろく信仰されているかを記している。

まことに世に類例なき名だたる山。モンブラン、エヴェレストといえども、これには比すべくもない。カン・リンポチエを知らないヨーロッパ人は何百万何千万も居る。だが、どこでモンブランが、あたまをもたげているかを知らないところの全人類の四分の一なるヒンズー教徒、および仏教徒で、カイラーサを知らぬ者はひとりもない！⁽¹⁷⁾

現在もカイラスを目指すものは後を絶たず、様々なる言語で数多の巡礼記が出版されている⁽¹⁸⁾。現代においてもカイラスの神秘性は失われてはいないのである。その峰はいまだに不可侵な未踏峰であり、「五体投地」や「天葬」の風俗も生きつづけている。けれども宮澤の時代には、カイラスはひととき神秘的かつ巡礼困難な地であった。その巡路には、険峻な高地という自然環境に加え、獣と強盗とが群れをなす。行き斃れることも稀ではなく、巡礼の途中で死ねるのならばむしろ本望であるとすら考えられた。「秘密之国」と呼ばれていたチベットにあつても秘境中の秘境であり、異国人には鎖国ゆえに、チベット人にはその旅の危険さゆえに容易には赴くことができない。カイラスは思慕の念と到達実現の困難さから、「巡礼最後の目的地」とも称された。アジアにおける信仰の中心地のひとつである。

宮澤賢治の作品には、西域、そしてチベットが頻繁に登場する。童話「マグノリアの木」、「インドラの網」、「雁の童子」の三作(すべて生前未発表)を指すであろう「西域異聞三部作」や、「西域因果物語」という自筆のメモが示すように、西域は宮澤の童話世界における主要な舞台のひとつであった。作中には具体的な地名として、「ガンダーラ」(詩「白い鳥」等)、「葱嶺」(パミール、詩「葱嶺先生の散歩」等)、

「タクラマカン砂漠」(詩「小岩井農場」先駆形)、「カシユガル」(詩「火柴と紙幣」)、「クチャール」(「龜茲国」(クチャ、詩「葱嶺先生の散歩」等)、「沙車」(「ヤルカンド」、童話「雁の童子」等)、「干闥」(ホータン、童話「インドラの網」)などがあらわれる。これらの地名はみな仏教に深い所縁をもつ。なかでもクチャは妙法蓮華經の訳者、鳩摩羅什の出生地として非常に強い関心を抱いていたようである。仏教遺構から有翼天子の壁画が発掘された、流沙の古代都市も重要なモチーフとなっている⁽¹⁹⁾。西域作品群は宮澤作品の中にあつてもとりわけ仏教的色彩が濃い。西域とは狭義には東トルキスタンを指す語であるが、宮澤の用例をみるとチベット、ネパールをふくめ、西のパミール高原あたりまでを漠然とイメージしていたとおもわれる。インドを発した仏教が北伝、東漸の過程で経てきた道。それこそ宮澤の想い描いた西域であろう。そこには宮澤の仏教的憧憬がむけられている。

そのような西域の一部と認識され、且つ又、無上な地として描出されたのがチベットである。宮澤は好んで、ヒマラヤを越える峠と、その先にひろがる高原を舞台としている。そこにおいては「阿耨達池」と「ツエラ高原」という二語がとりわけ重要となる。

「阿耨達池」は童話「四又の百合」、「学者アラムハラドの見た着物」(ともに生前未発表)、詩「阿耨達池幻想曲」⁽²⁰⁾の三作に直接登場する。それは『華嚴經』などの仏典にいう想像上の池で、漢訳では「無熱惱池」や「清涼池」ともあらわされる。瞻部洲(須弥山の南に位置する、人の住む世界)の大雪山の北にあるとされており、八大竜王の一、阿耨達竜王が棲む聖なる池であるという。三角形の瞻部洲にはインド、大雪山にはヒマラヤというモデルが存在したように、この池にも現実世界におけるモデルが認められていた。チベットの「マナサロワル湖」(Lake Manasarovar)がそれである。阿耨達池からは瞻部

洲の四大河が流れ出すというが、マナサロワルは近代の地理調査により、サトレジ、ブラフマプトラ、インダス、ガンジスの四大河川水源と推定されていた。ヒマラヤの北にあり、四大河の水源である、という条件から、マナサロワルが阿耨達池と目されたのである。宮澤にゆかりの深い島地大等が補者をつとめた、『佛教辞林』（明治書院、一九二二年）にも、「西欧の地学者は、この伝説を解し、阿耨達池は、今の西藏に存するモナサルワン (Monasalwan) 湖を指すものならんといへり」と記載されている⁽²⁾。いくつかの辞書で同様の記述が確認できるため、マナサロワルが阿耨達池であるという説はこの時代の仏教界にある程度流布していたものとおもわれる。このマナサロワルはカイラスと一対で崇められる聖湖とされている。カイラスの「カン・リンポチエ」に対し、「ツォ・リンポチエ」（宝の湖）との呼び名もある。カイラス同様に国外からも信仰対象とされるが、とりわけ、河川信仰の強いインドではガンジスの源たることが重視され尊崇されてきた。マナサロワルはカイラスの南麓にあり、仏典中の阿耨達池と須弥山の位置関係とも符合している。

「ツェラ高原」という語は、詩「阿耨達池幻想曲」が発展し童話化された「インドラの網」にみられる。この作品では「阿耨達池」という固有名詞はあらわれない。しかし舞台となる湖の畔の描写は、先駆の詩に若干の筆が加えられたのみのものである。宮澤はその湖のある高原に「ツェラ高原」という架空の名を与えた。この地名は「インドラの網」のみにしか登場しないが、同様の地を想定したとおもわれるものに、詩「毘沙門天の宝庫」中の「トランスヒマラヤ高原」という語がある。「トランスヒマラヤ」とはヘディンによる造語で、インドから見てヒマラヤ山脈の向こう側、それと平行に連なる山々を意味している。これには「カイラス山脈」という別称が存在する。宮澤の「ツェラ高原」「トランスヒマラヤ高

原」は、地理的にはチベット南西部をイメージしたものと推定される。ヒマラヤから阿耨達池の渚につながる高原地帯であり、カイラスの裾野へとひろがる一帯である。宮澤はこの地域の地理を的確に把握していた。それはこれらチベット関連作から読み取れる。たとえば、童話「学者アラムハラドの見た着物」には、「阿耨達池やすべて葱嶺から南東の山の上の湖は多くは鏡のやうに青く平らだ」とあるが、マナサロワルはまさしくパミールの南東に位置する山上の湖であり、地理的に正確な描写がなされている。さらにこの一文からは、宮澤もまた同時代の状況に即し、仏典の「阿耨達池」＝チベットの「マナサロワル湖」と認識していたことが明白となる。

宮澤はこうしたチベットの高原地帯に、どのような意味を与え作中舞台としたのだろうか。

童話「インドラの網」では、「恐らくはそのツェラ高原の過冷却湖畔も天の銀河の一部と思われました」という記述にはじまり、「とうとうまぎれ込んだ、人の世界のツェラ高原の空間から天の空間へふっとまぎれこんだのだ」と、「天の空間」にまぎれ込んだり、再び「人の世界」に戻ったりという幻想が物語の軸をなしている。つまり、「ツェラ高原」の湖畔（阿耨達池の渚）は、地上と天界が接し、融け合う場として描かれているのである。主人公はその地で「二人の天の子供ら」と出会う。これと同様の記述を、童話「ペンネンネンネン・ネネムの伝記」（生前未発表）からもみることができるといえる。これは未完の作であるが、現存原稿の最後の場面において、「ばけもの世界裁判長」ネネムは「ばけもの世界」から「人間の世界」へと誤って「出現」してしまう。その出現先として宮澤の選んだ地が「ネパールの国からチベットへ入る峠」であった。ここでもチベットの山岳地帯が異なる世界をつなぐ媒介とされている。先の作品では「人の世界」と「天の空間」が、この作品では「ばけもの世界」と「人間の世界」が、どち

らもチベットの高原を場として結ばれる。チベットが宮澤にとりきわめて意義深い地であったとみなしうるのは、そこが、いかなれば、異界への入り口として描かれているためである。くわえて、詩「阿耨達池幻想曲」における「音なく湛えるほんたうの水」というその渚の情景は、後に童話「銀河鉄道の夜」⁽²²⁾において「プリオシン海岸」の場面にそのまま転用されることとなる。このことも宮澤の阿耨達池のイメージが「天上」と強く結び付くものであったことを示唆する。

「ツェラ高原」は「気圏の上の方」にある。寄る辺となる大地をも「気圏の底」と表した宮澤は、詩「オホーツク挽歌」(「春と修羅」所収)などで、天は上方にある、という認識をはつきりと示した。「世界の屋根」の異名を持つチベット高原は地上においてもつも天に近い場所だといえる。のみならず、そこには仏の世界の須弥山と阿耨達池が現実存在する。宮澤がチベット高原を「人の世界」と「天の世界」の接する地、融合圏と空想しても不思議はない。宮澤はまた、「綱要」において、「農民芸術」の理想が実現されたあかつきには「斯て地面も天となる」と述べる。地面を天にせんと願った宮澤にとり、半ば天の領域に属するこのチベットの高原は、おおいに幻想を抱かせるひとつの理想世界であったとみるこ
とができる。

三 チベット高原への幻想、その源泉

宮澤の時代、すなわち明治・大正期の西域が置かれていた状況を概観しておく。

十九世紀後半から二〇世紀初頭、西域は英・露・清が覇権を争い領土獲得戦を繰り広げている只中で

あつた。ロシアの南下政策と、それをインドから牽制するイギリス。水面下での情報戦争が主であり、表面上は穏やかな外交がなされた。いわゆる「グレート・ゲーム」である。この時期には西域の地理調査や地図製作が盛んにおこなわれていたが、それもこの「グレート・ゲーム」の要請によりはじめられたものであつた。そうした情報戦のさなか、流砂に埋もれた古代の遺物、遺跡の存在が次第に知られるようになる。これにより西域への関心はにわかにより高まり、「グレート・ゲーム」の当事者らにプロの探検家、考古学者入り乱れての発掘競争が展開されていく。実に西域探検はその黄金期を迎えた。

この時期の代表的な探検家には、まず筆頭に前記のスヴェン・ヘディンがいる。一八九〇年代に西域を探検し、はじめにタクラマカン砂漠から町の廃墟を発見したのがこのヘディンであつた。「さまよえる湖」ロプノールの研究も彼の非常に知られた業績である。次いで重要な人物としてオーレル・スタイン (Aurel Stein 1862 - 1943) の名が挙げられる。スタインはヘディンの後を追ひ、一九〇〇(明治三十二年)年から翌年にかけてのホータン遺跡詳細調査で多くの美術品や古文書を発掘した。敦煌でも膨大な量に及ぶ古文書を見つけている。ヘディンの専門が地理学であるのに対し、スタインの専門は考古学であり、仏教美術に関する豊富な知識を持ち合わせていた。発掘開始で後発であつたとはいえ、その方面ではヘディン以上の功績を残している。宮澤を魅了したミールンの有翼天子の壁画もスタインによる発見であつた。ちなみに、スタインはイギリス国籍を持ち、イギリス政府からの支援を受けていた。一方のヘディンはスウェーデン人であるが、ニコライ二世の援助を受けていたのでロシア側であつたということになる。「グレート・ゲーム」の縮図はこのようなどころにも見出せる。

日本からは「大谷探検隊」が三度に亘る西域遠征(1902 - 1914)をおこなっている。これは西本願寺

法主・大谷光瑞（1876 - 1948）による即席の私設探検隊であった。国家の後ろ盾を有さぬ、未経験かつ小規模な集団ながら、クチャや楼蘭の調査で西域探検史に残る成果を挙げている。直接現地調査には赴いていないが、宮澤所縁の島地大等も探検隊に参画したひとりであった。このような西域の状況をみると、宮澤が作品のなかに登場させた地名は仏教にゆかりの深い地であるのみならず、同時代が注目した西域探検の主要舞台でもあったということがわかる。

ところで、チベットの高原を幻想した宮澤は、その地に関する情報を何により得たのであろうか。西域のさらに奥地、チベットも「グレート・ゲーム」の舞台のひとつであった。英露いずれかがラサを治めるならば東洋全域の均勢が崩れてしまう、まさしくアジアの心臓のごとき要所と目されたのである。しかし、四周を高山に囲まれた天嶮の地であるに加え、鎖国政策により入蔵自体が容易ではない。自然、旅行記や探検報告の数も中央アジアに比して乏しい。当時、日本においてもチベットの風俗、地理について触れられた本は多く刊行されていた。地理学教科書などにもそうした記述はみられる⁽²³⁾。けれども、カラスやマナサロワルに至ってはその名が記載されることも稀であり、一般に広く知られていたとは言い難い。宮澤の主な情報源はおそらく、金子民雄が指摘するように、スヴェン・ヘディンと河口慧海（1866 - 1945）だったのであろう⁽²⁴⁾。

西域探検家のヘディンはチベット探検においても第一人者であった。一九世紀末から三度チベットに赴き、そのなかで先に述べたトランスヒマラヤ山脈の発見、命名を主張する。そしてマナサロワル湖にもボートで漕ぎ出し、その水深の調査をおこなった。そのときの模様は、彼の著作『トランスヒマラヤ』、『チベット遠征』などに綴られている。ヘディンの著作からくるこの、「トランスヒマラヤ」という語に

ついでに、既述のように宮澤の作品に直接みることができるといえる。この書が青木秀男によりはじめて全編を訳出されたのは一九六五（昭和四十）年のことである。したがって宮澤の時代、それはドイツ語版、英語版のいずれかで読むしかなかった。作品のほか、メモ書きにもヘディン関連の記述はいくつかみられるが、そこで「スヴェン」である「Sven」を「セヴン」と書き誤っていることも、宮澤がヘディンに関する知識を外国語から直に得たであろうことを暗示している。ドイツ語、英語、どちらの版で読んだのかは定かでないが、宮澤が『トランスヒマラヤ』を自身で読んだということ自体は確かであるらしい。

宮澤の詩「装景手記」（執筆時期不詳）には、「Sven Hedimも空想して／その名与ある著述のなかに」という文言がみられる。ヘディンと『トランスヒマラヤ』を高く評価していたのである。宮澤のヘディンへの関心は、その抒情的な景観描写により生じたのではないだろうか。異教徒を自認するヘディンまでもが感動を禁じえない聖さ。神秘さ。とくにマナサロワルの素晴らしさについて、ヘディンは雄弁に語る。

もしマナサロワールならびにカイラーサが、その雄勁な美をもって、人びとの心奥を打ち、深い感銘をあたえることなく、また地上というも、天上界のものと同見られるのでなければ、どうして、かようにも異なるふたつの宗教、ヒンズー教とラマ教とが、いずれも、これらを神格化して嵩めるだろう!? 岸辺の丘に立って眺める景観はすでに圧倒的だ。（略）

おそらく一時間立つわたしだった。⁽²⁵⁾

数年をけみしたアジア横断のさすらいのうちから、想い出されるあらゆる情景。どう考えても、この夜の舟旅（引用者註・マナサロワル湖上）に増して美しいものはなかった。（略）一滴一滴、したたるような時に伍して、刻々変化する風光は地上のものよりも、むしろ到達しがたい空間の極度に属するよう。それはまた、すべて人間、その悩み、罪、虚栄を包蔵する地上よりも、夢、空想、希望そして憧れの、模糊たる昔話の国、天国にはなはだしく近いようだ。（26）

その書中で、ヘディンが西域中比類なきもつとも美しいものと称えたのが、トランスヒマラヤの高原にひろがる景色であった。それは繰り返し、地上にあって天上のもののごとくに語られている。ヘディンは文章のみではなく多数の自筆スケッチを著書に収録したので、宮澤は視覚的にも情景を容易にイメージしえたはずである。ヘディンのこのような描写が宮澤の「阿耨達池」、ならびに「トランスヒマラヤ高原」への幻想をかきたてたのであろう。宮澤がチベットを異界への入り口とみたのには、ヘディンの著書からの影響も多分にあつたのだとおもわれる。

ヘディンとは異なり、慧海の名は宮澤の記述に直接現れない。しかし、ヘディンに関心を抱いた宮澤が慧海の旅行記を目にしていた可能性は極めて高いと推察される。

同時代、日本人では青木文教、多田等観ら数名がチベット入国を果たすが、その嚆矢となるのが河口慧海であった。彼ら日本人の多くがヘディンのような探検家と根本的に異なっていたのは、その目的が「チベット仏教」にあつたということである。慧海は黄檗宗の僧侶であり、青木、多田は光瑞の命によりチベットに入った本願寺派の僧侶であった。そのような彼らが入蔵を目指した最大の理由は、大乘仏教

原典を日本へ将来するという一点にあった。この事業は、開国による大打撃を受けた仏教再興のため、漢訳仏典そのものの再検討という案が持ち上がったことによる。しかし原典はもはや本国インドですら失われてしまい、わずかにチベット、ネパールにしか現存しない。そして彼の地は日本人未踏の「未開地」である。実際的には、原典将来の見通しなどなかったといえる。けれども、河口慧海がそれを実現させた。チベット人と成り済ました慧海は、関所を避けるために道なき道を選びつつ、単身ヒマラヤを越え、氷の大河を渡り、西のカイラスを大回りしてラサへと辿り着く。一九〇一（明治三四）年のことである。完全なる「潜入」であり、奇跡に等しい業といえよう。現実には、彼の先駆であった能海寛は入蔵の夢半ばで斃れている。帰国後に発表した旅行記が読者に法螺話と疑われたことも、当時ラサ潜入という試みがいかに現実離れしていたかを示す。

「みほとけの護りのちから我れなくはゆき高原に我れ失せけんを」⁽²⁷⁾とは慧海がチベットを離れる際に詠んだ歌である。この慧海が旅の途すがら、事ある毎に唱えたという経こそは法華経であった。また、一九〇三（明治三十六）年の帰国に際してチベット大蔵経を将来したことにより、法華経本来の姿が日本の仏教界でも知られていく。手ずから法華経原典の翻訳にも従事しており、『秘蔵伝訳法華経』（世界文庫刊行会、一九二四年）としてほかの経に先駆けてそれを刊行した。このように慧海と法華経とは縁が深い。そして法華経は、宮澤の信仰にとり核というべきものである。その信仰は島地大等編『漢和対照 妙法蓮華経』（明治書院、一九一四年）により芽生えたとされ、宮澤の生涯を通じて保たれつつあった。臨終の床で宮澤は、法華経一千部を印刷し知己に配布して欲しいという悲願を託す。その意に添い作成された経本の最後の頁には、「私の全生涯はこの経をあなたの御手許に届け、そしてその中にあ

る仏意に触れてあなたが無上道に入られる事を御願ひするの外ありません。」⁽²⁸⁾ という旨が記されたという。原典の法華経に身命を賭した慧海。自身の作品を「法華文学」とも意味つけた宮澤が慧海の著作を目にしたのであれば、要所にあらわされる法華経についての記述はことさらに心に留まつたことであろう。あわせて、宮澤が「ナムサダルマプンダリカサストラ」と題目をカナで表記し、サンスクリット原音の再現を求めていたという事実も注目すべき点である。宮澤と慧海とチベットは、法華経により結びつく。

宮澤の作品には慧海の旅行記からの着想とおぼしき描写がいくつか見受けられる。なかでも、童話「インドラの網」にはそれが顕著にあらわれている。この作中で宮澤は、「ツェラ高原」の彼方に湖をみた主人公に「(水ではないぞ、又曹達や何かの結晶だぞ。いまのうちひどく悦んで欺されたとき力を落しちやいかないぞ。)」と思惟させる。これは『西藏旅行記』第二十六回「渴水の難風砂の難」的一幕と酷似している。

早く水のある処へ着いたらと思つて急いで行つてみると実に失望した、遠く望むと水の流れて居る川らしく見えます其処に着いて見ると豈図らんや水はすっかり涸れて奇麗な白石ばかり残つて居る、丁度それが水のやうに見えて居つたです⁽²⁹⁾

「湖」と「川」、「曹達」と「白石」という違いこそあれ、この発想は慧海の述懐の延長にくるものといえよう。さらにこの「曹達」に関しても、カイラスを登った直後の第四十回、慧海が曹達の白い池を

目にする場面がある。そこでは「天然曹達の池」という字が大字で強調して表記されている。このあたりの記述が先の童話の下敷きになったとおもわれる。また、宮澤がチベットを舞台とした作品で印象的に描いた「希薄な空気」からも、慧海や青木文教の影響がうかがえる。実際にチベットに入った二人はしきりに未体験の空気の薄さを訴え、慧海は高山病のために吐血までもした。同時代、日本では未だ登山の普及期であり、明治末年には日本アルプスの地図さえ作成されてはいなかった。血を吐くほどの空気の薄さとは、創作的イメージを膨らませるに足る衝撃的な情報であったにちがいない。

慧海にはカイラスを巡ることがこの世の本望のひとつであった。ヘディン同様に、「世界唯一の浄土」などのことばでもって、カイラスとマナサロワルの絶対的な神聖さを称えている。カイラス巡礼に赴いたのは、ヘディンと慧海のふたりのみである。青木の『秘密之國 西藏遊記』（内外出版、一九二〇年）も宮澤の読書圏の内にあつたとおもわれるし、スタイン発掘の壁画から募らせた西域への思慕も計り知れない。けれども、「阿耨達池」ことマナサロワルを訪れ、賛美したのは、宮澤の眼に届く範囲ではヘディンと慧海のふたりのみなのである⁽³⁰⁾。宮澤が入手しえたチベットの情報源をたどると、このふたりへといきつく。彼らが見聞し記したチベットと、宮澤の幻想するチベットとは、表現において類するところが多々みられる。宮澤のチベット高原への幻想や憧憬は、これらの旅行記により補強され、増幅されたものであつたといえよう。

四 「西」への幻想と「東」への視線

宮澤がチベットへの幻想を描いた詩の多くは、「春と修羅 第二集」（以下「第二集」と略記）、「春と修羅 第三集」（以下「第三集」と略記）に収められている。ともに生前未発表であり、「第二集」は教師時代の後半（1924 - 1925）の作を、「第三集」は下根子桜時代（1926 - 1928）の作をそれぞれまとめたものである。それらは、時期的にはまさに「羅須地人協会」の前後に書かれた詩である。農村での新生活、信仰の潜沈、チベットへの幻想は、みな同時期の宮澤における出来事であった。

宮澤がチベットを作品に詠むとき、単に彼の地の情景を空想して描いたというものはほとんど存在しない。多くの場合、その眼差しは「東」へと向けられている。その視線の先の情景が西域のイメージと重ねられたのである。一例として、先に触れた「毘沙門天の宝庫」をみていきたい。

（略）

東は畳む幾重の山に

日がうつすりと射してゐて

谷には影も流れてゐる

あの藍いろの窪みの底で

形ばかりの分教場を

菊井がやってゐるわけだ

そのまには

大きな白い雲の峯

ずるぶん幅も広くて

南は人首あたりから

北は田瀬や岩根橋にもまたがつてさう

あれが毘沙門天王の

珠玉やほこや幢幡を納めた

大きな一つの宝庫だと

トランスヒマラヤ高原の

住民たちが考へる

もしあの雲が

^{ひでり}早のときに、

人の祈りでたちまち崩れ

いちめんの烈しい雨にもならば

まったく天の宝庫でもあり

この丘群に祀られる

大きな像の数にもかなひ

天人互に相見るといふ

古いことばがまたもう一度
人にはたらき出すだらう

(略)

「東は暁む幾重の山」とは北上山地を指すものである。北上山地は宮澤の郷里、花巻の東方にある。下根子桜時代の宮澤は、畑でも家でも、つねにその山々を視界に入れて生きていた。詩にも「東の山」が様々に形容され、実に頻繁に詠まれている。それがいかに身近であり、かつ重要なものであったかがうかがえる。この作品では以下のように、北上山地を望みつつ、そこから「トランスヒマラヤ高原」へとおもいがはせられている。

詩題の「毘沙門天の宝庫」とは「巨きな白い雲の峯」のことをいう。作中の人物(宮澤)が何処にいるのかはわからない。北上山地より西にることだけが示されている。しかし、雲のかかる位置は特定できる。「南は人首あたり」、「北は田瀬や岩根橋」とあるので、この雲は花巻の南東、田瀬湖あたりに広がったものとなる。中盤で出し抜けに「毘沙門天王」があらわれるが、これはあきらかに「成島毘沙門天」のことを指している。成島の毘沙門堂は現・花巻市東和町にあり、古来この地方の信仰の拠点であった。像は平安中期の作、堂は坂上田村麻呂の建立であるとも伝えられる。その立像は一丈六尺(4.73m)ほどの大きさで、まさに「巨きな像」である。その像の足に治癒祈願のため味噌を塗るといふ信仰があり、宮澤は文語詩「祭日(二二)において、「毘沙門堂に味噌たてまつる」とこの風習についても詠んでいる。実際の地理を念頭に置いて考えると、「トランスヒマラヤ高原」はおそらく種山高原

により想起されたものであったことが推定できる。成島毘沙門堂——雲——種山高原を地図上におとすと、これらが直線上に並ぶ。してみると、「トランスヒマラヤ高原の住人」が雲に目をやり、なぜそこから「毘沙門天王」を想起するのかということも疑問ではなくなる。種山高原からみてこの雲は、あたかも毘沙門堂の上空にひろがるがごとくみえるのである。作品にあらわれた視線をたどることにより、ここでいう「トランスヒマラヤ高原」が北上山地から、おそらくは種山高原からイメージされたものであることがみえてくる。

宮澤はその心象風景において、北上山地にトランスヒマラヤを重ねて想い描いていた。そして心象の「東」に屹立する、宮澤のカイラスというべきものは、北上最高峰の〈早池峰〉であった。

早池峰 (1973m) は山岳信仰で名高い霊山である。宮澤が「ヤルカンド」となぞらえた⁽³¹⁾ 岩手県遠野市の正北にあり、柳田國男の『遠野物語』(一九一〇年)にも度々登場する。そこには「剣舞」、「鹿踊り」などの民俗芸能が息づいており、一九七六(昭和五十二)年に国の重要無形民俗文化財第一号に指定された「早池峰神楽」はことに知られている。宮澤の作中でもふとした場面に「剣舞」や「鹿踊り」ということばが散見され、庶民の信仰が生めるこれら身近な芸能につよい愛着をもっていたことが垣間見える。早池峰は山伏には修験道の霊場、庶民には祖霊登る山とされ、古くよりこの世ならぬ「他界」として崇められてきた。この山は文字通り北上山地の中心となつている。比喩的な意味のみならず、地質区分においても北部、南部と北上山地を二分する中心なのである。

宮澤賢治というと岩手山のイメージがつよいかもしれない。しかし、長じてからは故郷の山、早池峰を詠むことの方がはるかに多い。「第二集」から「第三集」では、いたるところにこの山の影を見出せ

るのである。宮澤の詠む早池峰には、一般的な霊山・早池峰を超え、いくつかの特別な意味が付与されている。そのことが、宮澤が北上山地をトランスヒマラヤに重ねたことと深く関わるであろう。

宮澤は作品で早池峰を擬人化し「シャーマン山」と呼ぶことがある⁽³²⁾。〈霊の世界〉や〈天の世界〉と交信する山といった意であろうか。早池峰は山岳信仰の霊山であるので、そのように考えられたとしても不思議はない。「祖霊登る山」の延長上の発想であるともみられる。もしくは、それらはみな雨や雲にまつわる作品であるので、天候を占う、もつといえは豊凶を占う山という意があるのかもしれない。翻り、諸宗教の聖山であるカイラスはボン教においても崇拜対象とされている。ボン教とはチベット古来のシャーマニズム的な民族宗教である。金子民雄により指摘されていることであるが、宮澤には早池峰近村の情景にボン教の風習を重ねて詠んだ詩が存在する。たとえば詩「葱嶺先生の散策」(第二集補遺)所収)では、田に並べられた鳥よけの道具が「鉋屑製の幢幡とでもいふべき」ものであり、「拜天の遺風」、「山岳教の餘習」のようであるとしている⁽³³⁾。ところで、この「拜天の遺風」と同様のことはが、「農民芸術の興隆」においては神道を形容するために用いられている。近代の科学に置換され、淘汰されてしまったものの一例として挙げられており、示唆に富む問題である。ともあれ、ここでは、山岳信仰とシャーマニズムが早池峰とカイラスをつなぐ鍵のひとつである、ということのみを述べておく。

北上山地はまた、先のチベット高原と同様に、異界への入り口として詠まれている。これは早池峰にみとめられる「山中浄土」、「山中地獄」といった日本古来の他界観が宮澤の心象世界とむすびつき発展したものと考えられる。早池峰登山の日に書かれた詩、「山の晨明に関する童話風の構想」(「第二集」所収)では、早池峰山道の情景が「天上」として幻想されている。

つめたいゼラチンの霧もあるし

桃いろに燃える電気菓子もある

またはひまつの緑茶をつけたカステーラや

なめらかでやにっこい緑や茶いろの蛇紋岩

むかし風の金米糖でも

waffleの牛酪でも

またこめつがは青いザラメでできてゐて

さきにはみんな

大きな乾葡萄レジンがついてゐる

みやまうるきやうの香料から

蜜やさまざまのエッセンス

そこには碧眼の蜂も顫える

さうしてどうだ

風が吹くと 風が吹くと

傾斜になつたいちめんの釣鐘草ブリュッペルの花に

かゞやかに かがやかに

またうつくしく露がきらめき

わたくしもどこかへ行ってしまひさうになる……

蒼く湛えるイーハトーボのこどもたち

みんなでいっしょにこの天上の

飾られた食卓に着かうではないか

たのしく燃えてこの聖餐をとらうではないか

(略)

そこは、「どこかへ行ってしまひさうになる」空間であつた。この詩が「童話風」であり、「天上」のごとくにあるのは、その舞台を彩る景物がみな「聖餐」として描かれていることによる。「わたくし」は「霧のジェリー」を食べながら「巨きな菓子の方」である早池峰を登っていく。このイメージは、『注文の多い料理店』（一九二四年）「序」中の「わたしたちは、氷砂糖をほしくらいもたないでも、きれいにすぎとおつた風をたべ、桃いろのうつくしい朝の日光をのむことができます」に通ずる。それがさらに天上世界と結びつくのは、「甘露の雨」が降り空腹になることがないとされる須弥山の世界が念頭に置かれていのではないだろうか。（須弥山については後述する。）

くわえて、北上山地は童話「銀河鉄道の夜」の原風景ともなっている。詩「北いっばいの星ぞらに」〔第二集〕所収〕では、「銀河鉄道の夜」にあらわれる森の中の「ジロフォン」が「降るやうな虫のジロフォン」として、「石灰袋」と呼ぶ空の孔が「銀河の窓」としてすでに詠みこまれていた。同様に「ト・パス」と「サファイヤ」の連星、「天気輪の柱」などのモチーフも北上山地でのいくつかの先駆作にみることができる。宮澤にとつての北上山地とは、銀河や天上の幻想を育んだ場であつたといえる。

「銀河と森のまつり」³⁴と形容する原体村の「劍舞」もこの地で目にしたものである。それらが西域への憧憬と結び付き、「銀河鉄道の夜」へと結晶する。

宮澤の描く北上山地とチベット高原から、意味的な近似性、イメージにおける類似性をみてきた。このふたつはさらに、童話「インドラの網」と詩「早池峰山巔」（「第二集」所収）の双方にみられる「こけもの敷物」など、風景描写という面でも表現を一にされている。そもそも、ヒマラヤの谷を舞台とした童話「マグノリアの木」は、早池峰踏査の実体験に基づく短編「（峯や谷は）」（一九一八年執筆、土性調査の合間に発表）を先駆とし創作されたものであった。チベット高原と北上山地が同一の表現で描かれたことも至当なことといえる。そこから両者が、宮澤の心象において、二重写しで重ねられていく。宮澤のチベットへの幻想と憧憬は、早池峰を主とした北上山地と密接につながり、ひとつの世界を造形している。

五 ふたつの「須弥山」

宮澤賢治と早池峰をみるうえで、もつとも重要とおもわれることは、それが宮澤にとり信仰における要の山であったということである。宮澤の作品には「日天子」、「月天子」ということばが数多くあらわれる。日天子、月天子は帝釈天（インドラ）と同じく仏教の十二天のひとりであり、それぞれ日輪（日の光）、月（月の光）を神格化したものである。法華経には、法華行者を守護するものとして登場する。宮澤はこれらを強く信仰していた。「月天子」を名におう詩（「雨ニモマケズ手帳」所収）では、いかに

自分が科学的な知識を得、月が単なる天体のひとつにすぎないと認識しようとも、「わたくしがその天体を月天子と称しうやまふことに／遂に何等の障りもない」とさえ言い切る。そのほか晩年の文語詩「月天賛歌（擬古調）」など、複数の作品で月天子を主題としてあつかった。日天子も同様であり、西域童話の「インドラの網」は太陽崇拜の物語とも読みえる⁽³⁵⁾。太陽と月は東から昇り西へと沈む。つまりはこの日天子、月天子が「出でたまふ」のは、花巻にあつては東の尾根、すなわち早池峰に象徴される北上山地なのである。法華経を信仰した宮澤は日天子に向かい題目をあげる。早池峰はいのりをこめて日々向き合う、朝題目の山であつた。法師西行が西に向かい、しずむ日の先にある浄土を歌いつづけたのと対称に、宮澤は東面し、そこからのぼる太陽と月にいのりの詩を詠みつづけている。

信仰の山であるとともに、農という眼前の問題においても早池峰は要の山であつた。岩手県の農作物の豊凶を左右する最大の要因は、「ヤマセ」であるという。それは夏の出穂前後に霧や雲をともなつて日本海から内陸に吹き入る偏東風を指す。東北の凶作はヤマセとともにおとずれる。一九〇二（明治三十五年）年、一九〇五（明治三十八）年の両大凶作もそれによる被害であつたとされる。「ヤマセ」とは現在では知られたことばであるが、これを最初に公的な報告書に記したのは関豊太郎であつたという⁽³⁶⁾。土壌・肥料学の第一人者であつた関は盛岡高農時に宮澤が師事した人物であり、後年まで助言を仰ぐ存在である。北上山地はそのヤマセの障壁となつている。大凶作がくるかどうかは、ヤマセ雲が北上山地を越えるか否かにかかつているともいえる。宮澤の詩に、東の山を眺めつつ、雲の動向を意識したものが非常に多いのはこのためでもあるのだろう。東の山地はヤマセをさまたげ、凶作から平野を守つている存在であつた。

早池峰と農とのつながりはヤマセのみではない。宮澤は高農時代に稗貫郡下の土性調査に携わっている。このときの結果から、北上川をはさみ西と東とは土壤の質が異なることを知る。花巻をふくむ川西は改良が急務な酸性土壤であるが、川東の土壤は中性に近い。宮澤はこれを早池峰の山質に由来するものとみた。早池峰は蛇紋岩、橄欖岩から成る山であり、塩基性がつよい。宮澤はその山肩を砕き、「酸^すえた野原」に散布し中和化させることを夢にみる。

早くかの北上山地の一角を砕き来りて我が荒涼たる洪積不良土に施与し草地に自らなるクローバーとチモシイとの波をつくり耕地に油々漸々たる禾穀を成せん。(37)

部落部落の小組合が

ハムをつくり羊毛を織り医薬を頒ち

村ごとの、また、その聯合の大きなものが

山地の肩をひととこ砕いて

石灰岩末の幾千車かを

酸^すえた野原にそゝいだり

ゴムから靴を鋳たりもしやう(38)

ここで夢想した世界を実現せんがため、晩年の宮澤は「東北砕石工場」技師として石灰の宣伝販売に奔

走することとなる。

ちなみに、宮澤は北上山地にさまざまな異名を与えている。多くみられるのは「蛇紋山地」や「東楸攪山地」である。これらは右に触れた早池峰の地質からくるものであるが、実際にはこの組成は北上山地においても特殊なものである。たとえば南面する薬師岳は花崗岩から成っている。北上山地をこのよきな名でもってあらわすのは、それを「早池峰山地」と呼ぶに等しい。宮澤の北上山地が早池峰に象徴されるものであるということは、この点からもみても明らかとなる。

下根子桜時代、宮澤が「羅須地人協会」を構想した時代、信仰と農はともに宮澤における軸であった。そのふたつのおもいが集約される山が早池峰であった。

宮澤は北上山地を「大曼荼羅」として想い描く。そこではいのりの山たる早池峰が「須弥山」になぞらえられる。詩「ちゞれてすがすがしい雲の朝」(詩ノート)所収)では、早池峰の周囲に「須弥山全図」がイメージされている。

ちゞれてすがすがしい雲の朝

鳥二羽

谷によどむ氷河の風の雲にとぶ

いま

スノードンの峯のいたゞきが

その二きれの巨きな雲の間からあらはれる

下では権現堂山が

北斎筆支那の絵図を

パノラマにして展げてゐる

(略)

ひがしの雲いよいよ

その白金属の処女性を増せり

……権現堂やまはいま

須弥山全図を彩りしめす……

けむりと防火線

……権現堂やまのうしろの雲

かぎりない意慾の海をあらはす……

浄居の諸天

高らかにうたふ

その白い朝の雲

これは宮澤が花壇設計のために花巻温泉へと向かう途次に書いた詩である。目的地は下根子桜からみて北西の方角にあたるが、ここでも東の北上山地にかかる雲を眺めつつ歩が進められる。雲の間には「スノードンの峯」が聳え、その手前には「権現堂山」がたたずむ。「スノードンの峯」とは、「シャー

マン山」と同じく、宮澤が早池峰につけた愛称である。権現堂山(472m)は北上山地の西端、花巻近郊に位置している。「下では権現堂山が」とあるように、下根子桜あたりからその小さな山を延長した先にはちょうど早池峰が望まれる。ふたつの山はともに、宮澤が「経埋ムベキ山」としたうちのひとつであった⁽³⁹⁾。早池峰を中心点とし、早池峰——権現堂山を半径とした円を描くと、同様に「経埋ムベキ山」である姫神山が北西の、六角牛山、仙人峠が南東の円周辺にくる。早池峰のすぐ西の鶏頭山もふくみ、これらが宮澤の「須弥山全図」であったのかもしれない。ともあれ、ここでの「須弥山全図」の中心となるべきものは早池峰以外には考え難い。権現堂山は平野に面した小山であり、その肩の向こうに北上山地が広がる。山形はなだらかで平たい。形状のうえでも、それ自体が須弥山とイメージされたとはいえない。 「須弥山全図を彩りしめす」添景とみるのが自然におもわれる。先に述べた日天子、月天子に話を戻せば、それらは須弥山の周囲を交互にめぐるとされている。宮澤にすれば早池峰ほど須弥山とみるにふさわしい山はなかったであろう。

次いで、文語詩「最も親しき友らにさへこれを秘して」をみていく。

(略)

女と思ひて今日までは許しても来つれ

今や生くるも死するも

なんぢが曲意非礼を忘れじ

もしもなれに

一分反省の心あらば

ふたゝびわが名を人に言はず

たゞひたすらにかの大曼茶羅のおん前にして

この野の福祉を祈りつゝ

なべてこの野にたつきせん

名なきをみなならんごと

こゝろすなほに生きよかし

この詩はひとりの女性に対するいかりを詠んだものである。「女」は下根子桜時代に宮澤へ熱烈なアプローチをした女性、高瀬露と推定される。ここでは宮澤の女性問題についてではなく、「かの大曼茶羅」と「野の福祉」というふたつのことばに注目していききたい。後半部の大意は、もしも反省の心があるのであれば、「かの大曼茶羅」の御前でこの「野の福祉」をいのりつつ、野に働き暮らす名もなき女性のように、こころすなおに生きなさい、というものである。「野の福祉」をいのりなさい、という呼びかけである。けれども、この女性は農とは無関係の俸給生活者（「サラリー」）であり、「野」との接点など基本的には持ちえない人物であった。そのような彼女に対してもそれを持ち出したことに、農村時代の宮澤にとって「野の福祉」へのいのりがいかに重要で、根幹に関わるものであったかがあらわれている。

宮澤と「大曼茶羅」といえば、まずは「国柱会」本尊の文字曼茶羅が想起される。しかし、それが

「野の福祉」をいのるものとされること、相手の女性がクリスチャンであることなどをかんがみれば、この詩においては文字曼荼羅を指す可能性は低いとおもわれる。「野の福祉」をいのる「かの大曼荼羅」となれば、それは早池峰を中心に浮かび上がる、前述の「須弥山全図」と言い換えうるものではなからうか。早池峰は野に生きる名もなき人びとの信仰が集まる山である。それらの人びとが「よるこびと寒さとに泣くやうにしながら／たゞいっしんに登ってくる」⁴⁰山である。野へのいのりは早池峰へむかう。くわえて、詩「装景手記」の一節には示唆的な記述がみられる。

……そのまっ青な鋸を見よ……

すべてこれらの唯心論の人人は

風景をみな

諸仏と衆生の徳の配列であると見る

「そのまっ青な鋸」は「東の青い橄欖岩の鋸齒」である。これが北上山地であることはもはやいうまでもない。「唯心論の人人」のうちには宮澤（「われわれ」）もふくまれる。そしてその風景は、「諸仏と衆生の徳の配列」のひとつとみられる。この風景観こそ、カイラスが「天然の曼陀羅」と称されることとなった所以のものに等しいのではないか。ここに至り、北上山地が野へのいのりがよせられる「大曼荼羅」とみなされていたであろうことが類推される。同詩の終部には、「この国土の装景家たちは／この野の福祉のために／まさしく身をばかけねばならぬ」とも記されている。

早池峰はいのりの「須弥山」であり、北上山地は「大曼荼羅」を成している。これにより、宮澤が北上山地を「チベット高原」に重ねた真の意が説明しうる。須弥山を具現するカイラス、「天然の曼陀羅」たるその一帯。それらはともに「須弥山」であり、それらはともに「曼荼羅」であった。宮澤は「東」の情景を「西」への幻想と二重写しで詠むことにより、その心象世界を展開したのである。ふたつの山は形状においても相似性がみとめられる。宮澤が早池峰を「スノードン」と呼ぶのは四月のことである。この時期に花巻を訪れた際、「羅須地人協会」跡から北上山地を眺望すると早池峰の山頂だけに残雪がみられた。その姿は「異形の単独峰」と呼ばれるカイラスと確かに似ている⁽⁴⁾。宮澤はそのドーム型の山巔にアイスクリームを空想した。カイラスはもとより、早池峰からも須弥山が連想されるということ、形のうえからも首肯しうる。

おわりに

創作の軸が短歌であったころ、宮澤はすでに「大曼荼羅」と「須弥山」を主題とした歌をあらわしていた。

あはれ見よ青ぞら深く刻まれし大曼荼羅のしろきかゞやき

須弥山の瑠璃のみそらに刻まれし大曼荼羅を仰ぐこの国

はらからよいざもろともにかゞやきの大曼荼羅を須弥に刻まん

この三首は一九一九（大正八）年八月から一九二二（大正十）年四月までの歌稿群中のものである。一九一九年は「手紙一」と「二」⁽⁴²⁾を配布したとみられる年であり、上京中に田中智学⁽⁴³⁾の演説を耳にした年でもある。翌一九二〇年には智学の著書からの抜き書き「撰折御文 僧俗御判」を編み、法華経信仰から日蓮信仰、国柱会信仰へと傾斜していく。同時に得業後の職業問題に憂悶していた。かくて一九二二年、宮澤は東京上野の国柱会館に奉仕する為、家を出る。このときの衝動的な勢いはその後までつづくものではない。それでもこれが、宮澤の信仰の地盤を形づくった時期であることに変わりはない。

この前年の一九一八年は、関豊太郎らと早池峰山麓の土性調査をおこなった年であった。後に西域童話の下敷き、石灰への執念の基となる体験である。この歌稿群の半ばも土性調査に関する歌で占められる。「蛇紋岩」^{サアヘンケイ}の語彙もみえる。

宮澤が、このときすでに、北上山地を「大曼荼羅」とみとめていたかは確かにしえない。「青ぞら」などとあるので、星空を指すものではないらしい⁽⁴⁴⁾。眺望的な描写から、文字曼荼羅のことでもないようである。だからといって、それを後年のように北上山地であるとみなすのは早計とも感じる。可能性は残されているであろう。早池峰詩群の先駆的なものであるかもしれない。

三首目の歌からは、「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」という「綱要」中の一文が連想させられる。このふたつの直接的な関係は指摘されていないが、主張や語彙に加え、感覺的な部分でも非常に似たものがあるとおもう。天上への志向、童話「よだかの星」や「おきなぐさ」の感覺をおもわせる。

最後に、いまいちど「農民芸術概論」へと立ち戻りたい。

農民芸術の総合

……おお朋だちよ いっしょに正しい力を併せ われらのすべての田園とわれらのすべての生活を一つの巨きな第四次元の芸術を創りあげようではないか……

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 各別各異に生きてゐる

ここは銀河の空間の太陽日本 陸中国の野原である

青い松並 萱の花 古いみちのくの断片を保て

『つめくさ灯ともす宵のひろば たがひのラルゴをうたひかはし
雲をもどよもし夜風にわすれて とりいれまぢかに歳よ熟れぬ』

詞は詩であり 動作は舞踊 音は天楽 四方はかがやく風景画

われらに理解ある観衆があり われらにひとりの恋人がある

巨きな人生劇場は時間の軸を移動して不滅の四次の芸術をなす

おお朋だちよ 君は行くべく やがてはすべて行くであらう

これは「綱要」の、「結論」手前に置かれた節である。「概論」の名を持つも、このあたりでは完全に

詩的な呼びかけとなっている。「詞は詩であり」を體現したものであろうか。宮澤の「農民芸術」は宇宙大に拡がるスケールのものであった。ここには宮澤が稀有な人物である所以があり、現実との整合性を欠いた所以もある。「綱要」には「宇宙」ということが散りばめられている。「自我の意識は個人から集団社会宇宙と次第に進化する」という一文もある。もっとも知られたフレーズは「……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……」というものかもしれない。

宮澤が「農民芸術」の先にみていたものは、「宇宙」と「われら」の融合であった。宇宙の内に生きるわれらが、その意識において宇宙を内包する。宮澤の理念には実行性がない、とはよくいわれたことであるが、それは自明過ぎることである。この点で、「農民芸術」の概念に直耕的な意味はすこしもない、という吉本隆明の指摘は重要であった⁽⁴⁵⁾。宮澤は「農民芸術」において農そのものを語ったことなど一度もないのであるから。宮澤が繰り返し語りかけるのは「宇宙」と「われら」のあり方と、芸術をめぐる問題ばかりである。

「羅須」を「宇宙」とみるならば、「地人」という語とも対応させることができる。「地人」は農民、つまり「われら」である。「羅須」が「宇宙」で、「地人」が「われら」。「羅須地人協会」という不可分なひとつのことばに、宇宙とわれらの協会の、という解釈を与えうる。「農民芸術」の主張とも連なる。「新たな時代は世界が一の意識になり生物となる方向にある／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應じて行くことである」。「宇宙」と「われら」が一如となることこそ、「農民芸術概論」、「羅須地人協会」の究竟であった。「世界がぜんたい幸福にならないうちには個人の幸福はありえない」という主張も、この文脈から切り離して考察されるべきではない。宮澤のいう「世界」とは、宇宙

すべての空間に、三世の時間をも包括した「四次元」的な世界である。それは須弥山世界観に基づき、月天子への信仰と同様、科学によっても淘汰されざる、揺るぎなき世界観であった。そのような世界全体の幸福を切望し、それと向き合わんとした果てに構想されたものが「羅須地人協会」である。現実的な次元では農民と一体となることが、より深層の理念の次元では宇宙と一体となることが志向されていた。そこには〈宇宙とわれらの協会〉という一側面がたしかに具えられている。

「羅須」という語を出発点とし、そこから考察をすすめていくことにより、下根子桜時代の宮澤にまつわるさまざまな事柄を再確認しうるであろう。その語をめぐり、このたびはふたつの須弥山へとたどりついた。想像の中の憧憬の山と、現実におけるいのりの山。宮澤の「西」への幻想と「東」への視線が交わる中心には早池峰が座している。そこにはまた、宮澤の信仰と農へのおもいが向けられている。早池峰は下根子桜における宮澤賢治の生活、宮澤賢治の作品にとり欠かせざるものであった。

（よしむら ゆうすけ・日本文化専攻博士課程一年）

- (1) 沢里武治あて封書（一九三〇年四月四日）より。
- (2) 菊池信一「素描」（『宮澤賢治研究』第二号、宮澤賢治友の会、一九三五年六月）。
- (3) 菊池忠二「協会設立の時期に関する疑問」（『四次元』第一四卷第五号、宮澤賢治研究会、一九六二年五月）。
- (4) 二〇〇一年に刊行された全集年譜篇では「実際に何か催されたという記録はない」と付記されることとなり、創設日が「事実」としては扱われなくなっている。
- (5) 同(2)。引用は、続橋達雄編『宮澤賢治研究資料集成』第一卷（日本図書センター、一九九〇年）一三七頁。
- (6) 奥田弘「俗説『羅須』命名由来」（『宮澤賢治』3、洋々社、一九八三年）。
- (7) 「Rasu」は、木村圭一「羅須」その他（『四次元』第八卷第三号、宮澤賢治研究会、一九五六年四月）中の説。「Las」は原子朗『新宮澤賢治語彙辞典』中にあるロジャー・バルバースの説。
- (8) 一九二六年一月から三月まで、花巻農学校内に開設された農村青年教育機関。デンマークの「国民高等学校」（フオルケ・ホイスコレ）をモデルとしたもの。開校目的は「農村中堅人物」の育成にあった。宮澤の受け持った「農民芸術」は全十一回の講義であり、うち後半六回が「農民芸術概論」に費やされている。
- (9) 「農民芸術概論綱要」は「序論」、「結論」をふくめ十節からなり、各節は十行内外で構成されている。「芸術をもちあの灰色の労働を燃せ」という一文があらわすごとく、芸術による農民生活の改善を主張したものの、『新校本宮澤賢治全集』第十三巻へ上（筑摩書房、一九九七年）所収。
- (10) 『新校本宮澤賢治全集』第十六巻へ上（筑摩書房、一九九九年）所収。初出は、菊池忠二「資料『農民芸術概論』の筆記録について」（『宮澤賢治論集』I、金剛出版、一九七一年）。
- (11) 佐藤通雅『宮澤賢治からへ宮澤賢治へ』（學藝書林、一九九三年）。
- (12) 『春と修羅』（一九二四年）「序」より。
- (13) クリスチャンの斎藤宗次郎は、宮澤と信仰・教育などについて語りあう問柄であり、宮澤にとっては唯一の法友とも呼べる存在であった。宮澤が農村へと入った一九二六年、時を同じくして斎藤は師である内村鑑三の下へと上京した。

- (14) 伊藤清一のノートには「農民(地人) 芸術概論」というタイトルが書かれ、冒頭には原論として「農民と云はず地人と称し／芸術と云はず創造と云ひ度いのである」と明記されている。
- (15) 「農民芸術概論綱要」の初出は、『宮澤賢治研究』第三号(宮澤賢治友の会、一九三五年八月)であるとおもわれる。
- (16) 河口慧海『西藏旅行記』上・下(博文館、一九〇四年)による。後述するが、この書は宮澤も読んだ可能性が高い。「天然の曼陀羅」は書中に大字で記されたことばであり、上下巻を通じもつとも紙数の費やされたカイラス巡礼には、「天然の曼陀羅廻り」の副題が冠された。
- (17) スヴェン・ヘディン著、青木秀男訳『トランスヒマラヤ』下(白水社、一九六五年)一五五―一五六頁。尚、邦訳では「カイラーサ」とされているが、英訳書『*Trans-Himalaya: Discoveries and Adventures in Tibet*』vol.1-3 (MacMillan, 1909-1913)での表記は「Kailas」となっている。後述のように宮澤はこの書を外国語により読んでおり、「羅須」を「カイラス」に由来するとみる上で、宮澤もその山を「カイラス」という表記で認識していたとみて問題はない。
- (18) たとえば、早川禎治『カイラス巡礼』(中西出版、二〇〇三年)など。
- (19) 実際の壁画の発掘地はミールンであったが、宮澤は作中で壁画の発掘地を「于闐大寺」、または「沙車大寺」としている。異なる地名を二箇所持ち出していることから、創作上の改変であったとみられる。なお、ミールンの名はこの作品にもあらわれない。
- (20) 後記の詩「毘沙門天の宝庫」とともに執筆時期不詳。両作とも『新校本宮澤賢治全集』では「口語詩稿」に分類され、「羅須地人協会」前後に創作(もしくは着想)されたものと推定されている。
- (21) 藤井宣正著・島地大等補『佛教辞林』(明治書院、一九二二年)一五頁。
- (22) 生前未発表。一九二四(大正十三)年頃から構想されたと推定される。現存原稿は晩年の病床まで手入れがなされたもの。
- (23) たとえば、普通教育学会編『外国地理』(修学堂、一九〇六年)など。
- (24) 金子民雄『宮沢賢治と西域幻想』(白水社、一九八八年)。

- (25) 前掲書『トランスヒマラヤ』下、八六頁。
- (26) 同右、八九頁。
- (27) 前掲書『西藏旅行記』下、三六〇頁。
- (28) 関徳弥「信仰の人宮澤さん」(『岩手日報』、一九三三年一〇月六日)。
- (29) 前掲書『西藏旅行記』上、一一二頁。
- (30) 一九二七年に写真家の長谷川伝次郎がカイラスに赴くが、これは「羅須地人協会」の活動よりも後のことである。
- (31) 詩「ダリヤ品評会席上」(『第三集』)と同時期の「詩ノート」所収。
- (32) 詩「濃い雲が二きれ」(『第三集』所収)など。この詩で「蛇紋岩の青い鋸」と記されていることから、それが早池峰を指すものであるということが特定できる。
- (33) 金子民雄は前掲書において、詩「葱嶺先生の散策」関連作、詩「亜細亜学者の散策」(『第二集』所収)からボン教との関連を論じている。
- (34) 詩「原体剣舞連」(『春と修羅』所収)より。
- (35) 童話「インドラの網」では、主人公の「青木晃」が三人の童子とともに昇る朝日を拝む場面がクライマックスとして描かれている。また、この「晃」という名が「日」と「光」をあわせたものであることにも注目したい。
- (36) ト蔵建治・平野貢『ヤマセ』と宮沢賢治とその周辺(『天気』第五〇巻一号、日本気象学界、二〇〇三年二月)。
- (37) 報告書「(修学旅行復命書)」(一九二四年)より。
- (38) 詩「産業組合青年会」(『第二集』所収)より。
- (39) 宮澤は「雨ニモマケズ手帳」に「経埋ムベキ山」として三十二の山の名を記している。
- (40) 詩「早池峰山巔」より。
- (41) 早池峰の形状に関し、金子民雄も前掲書において同様の感想を述べている。
- (42) 宮澤が印刷所で活版印刷し、無記名で生徒や近隣住民らに配布した仏教説話。
- (43) 田中智学(1861 - 1939)は、純正日蓮主義団体「国柱会」の創始者。
- (44) 一作のみ、夜空を曼荼羅にみたてて詠んだ詩、「温く含んだ南の風が」(『第二集』所収)がある。

(45) 吉本隆明『宮沢賢治』(筑摩書房、一九八九年) 四二頁。

(付記) 本稿中の宮沢賢治作品引用は、すべて『新校本宮沢賢治全集』(筑摩書房、一九九五・二〇〇一年)による。