

ジャータカの形式と賢治童話

——『よだかの星』にふれて——

下 西 善三郎

1 問題の所在

宮澤賢治『よだかの星』とは、賢治の書いたジャータカ物語（仏前生譚）ではないだろうか。

その痕跡を、物語最末尾の一文「今でもまだ燃えてゐます。」にみる。「今でもまだ燃えてゐます」とは、「よだか」の「今」を告知するばかりではない。じつは、この「今」とは、「今」にいたるまでの過去生を含んだ「今」としてあること、即ち、この物語が（昔の○○は、今の△△なり）という説話の型を踏んだ物語としてあること、つまりは、遙かな過去生を現在時に結びつけて説話を構成するジャータカの形式を襲つて構成されたことを証しているのではないか。

本稿では、まず、賢治とジャータカについて素描する。その後、『よだかの星』がどのようなジャータカ物語を形成しているのかについて具体的に検討する。

2 賢治とジャータカの形式

中村元によれば、ジャータカ物語とは、次のように定義される。

「ジャータカ物語は、元來中央インドのガンジス河流域に古くから民衆のあいだで伝えられていた教訓的寓話であったが、仏教が盛んになると、それを採用して、釈尊の前世と結びつけ、釈尊は過去世に善い国王、あるいは良臣・商人などとして、あるいは猿・鹿・象・鳩・ウズラなどとしてこれらの善い行ないをしたと説くのである。」（中村元『ジャータカ全集上』「まえがき」春秋社、一九八四三）
宮沢賢治がジャータカ（仏前生譚）になじんでいたことは、以下に取りあげるいくつかの事例をもつて証することができよう。

2・1「手紙」

「むかし、あるところに一疋の竜がすんでゐました。」と始まる「手紙」一は、「いまこのからだをたくさんのお虫にやるのはまことの道のためだ」と考える「竜」が、我が身を「虫」どもに与えた結果、

「死んでこの竜は天上に生まれ、後には世界でいちばんえらい人、お釈迦様になつてみんなに一番のしあはせをあたえました。」

という内容を持つ。この「手紙 一」は、古宇田亮延によれば、『大智度論』を典拠とする（古宇田亮延「手紙 一」について『賢治研究』五号）。原典たる『大智度論』は、つぎのようにいう。

「……菩薩の本身、曾つて大力の毒龍と作るが如し。……

是の龍は一日戒を受け出家して静をなし、林樹の間に入つて思惟し、坐すること久うして、疲懈して睡る。……（以下、「獵者」が龍の皮を剥ぎ、また「諸の小虫」が龍の「身を食する」。だが、「龍」はあえてなされるまま、「小虫」に身を施した。）

……爾の時の毒龍は釈迦文仏是なり。時の獵師は提婆達等の六師是なり。」（大智度論・卷の十四、『国訳大藏經』論部第一巻、国民文庫版。以下、『国訳大藏經』からの引用はこの版による。傍線、稿者。以下同じ）

『大智度論』は、「大力の毒龍」が「諸の小虫」に「わが身」を与えたことを語る。そして、「爾の時の毒龍は釈迦文仏是なり」と明かす。釈尊が前生で毒龍として尊い行為をなした、というわけである。『大智度論』は、つまり、この話をジャータカ（仏前生譚）として語っている。

賢治「手紙 一」と『大智度論』とを読み比べれば、「手紙 一」は『大智度論』の「翻案」とでも呼ぶべき代物であろう。猪口弘之は、「手紙 一は」經典中の説話の単純な再話であつて、賢治の〈作品〉としての独自性が希薄である」（『賢治童話と仏典説話―雁の童子〕 渉典メモ― 『国文学』 昭和五七二二）と述べている。ただし、ここでは、「再話」「翻案」という行為の評価にかかわらない。賢治が、原典がもつジャータカの形式と内容を受け継いでいるということに注意をむける。へわが身を与え

て死んだ「竜」が「天上」で「お釈迦様」に転生した」という「手紙 一」の内容は、原典たる『大智度論』の、ジャータカ物語の咀嚼結果である。

2・2 「ベッサンタラ王」

賢治書簡九四に、「ベッサンタラ王」の説話に触れるところがある。

「ベッサンタラ王が施しをした為に民の怒りを買ひ王宮を逐はれ二人の子をつれて妃と山へ入りました。……木は自ら枝を垂れ下して果実を与へました。身毛為に堅つべきこの現象よ。これは王の過去に積んだ徳行によるのでせう」

（賢治書簡九四・大正七年（十二月十日前後） 保阪嘉内あて）

賢治がどこからこの説話を得たか、伊藤雅子によれば、出典は、『国訳大藏經』第十三帙（大正七年六月十五日発行）におさめられた立花俊道訳「国訳所行蔵、布施波羅蜜品第一、エッサンタラ所行品第九」である（伊藤雅子「ベッサンタラ王渉典」『宮沢賢治研究 annual』一四号、二〇〇四・三。これまで『校本宮澤賢治全集』以下が挙げてきた関連文献『南伝大藏經』小部經典第五四七話』に替わる、直接的な出典文献として指摘された）。

この「エッサンタラ所行品第九」の話を書簡に引用したとき、賢治は、「これは王の過去に積んだ徳行によるのでせう」という解釈を示した。「過去の徳行」とは、つまり、「ベッサンタラ王」の説話がジャータカ（仏前生譚）として語られているという理解である。

ただし、「エッサンタラ所行品第九」の記事は、話のまとめ

部に、ジャータカが通常所有する特有の文言を持たない。「大地は無心にして苦楽を識らず、而も我が施與の力よりして、七たび震ひ揺ぎぬ。」とあるのみで、「かのベッサンタラは、すなはち我が身なり」といった文言は、ない。それなのに、賢治は、これをジャータカとして理解している。賢治は、どのようにして「ベッサンタラ王」の説話がジャータカであることを理解したのだろうか。

当該『所行蔵』「解題」に、立花俊道が「釈尊の前生物語三十五を含む。(中略)此等三十五物語は、総て釈尊の前生譚を偈頌の形式を以て自ら説かせ給ひしものとせらるるが故に」〔国訳大蔵經 第十一卷、「所行蔵解題」二頁〕と説く。賢治はこれに学ぶこともあつたらう。だが、なによりも、当該『所行蔵』「布施波羅蜜品」の第一物語の冒頭に（これは、序文の位置を占める）、「今を去ること」百千また四阿僧祇劫以来、此の間に行ひし所は、総て是菩提を熟せしめんが為なり。過去劫の生身に於ける所行は措き、此の劫に於ける所行を物語らん、我

〔が言ふ所〕を聴け。〔アカッチ所行品第一〕と語り出されることの意味を理解したにちがいない。「此の劫に於ける所行」を物語する一人称の「我」とは、ほかでもなく釈尊であるという理解は、賢治にとって当然のことであつたらう。「布施波羅蜜品」では、この「我」が過去の行状を語る。つまり、当該「布施波羅蜜品」において「釈尊の前生物語」が展開するという理解である。かくて、「ベッサンタラ王」の説話もまたジャータカ（仏前生譚）であるという理解において賢治に享受されることになる。

2・3 「まづは心は兔にもあれ」

大正十年の賢治書簡一八一の、次の文言をみよう。

「まづは心は兔にもあれ」〔二重傍線・原文、大正十年（二月中旬）保阪嘉内あて〕

友人、保阪に宛てて呼びかけられた、「まづは心は兔にもあれ」とは、何か。また、それは、どこから賢治にやってきたか。

『大智度論』に、「兔」の所行に関して、つぎのような要点的な記事を見出す。

「又菩薩の如きは、曾て兔身と為り、自ら其の肉を炙つて仙人に施與す。是の如き等は菩薩本生經の中に説く所なり」〔大智度論・卷の三十三、「国訳大蔵經」論部 第二卷、四〇〇頁〕
「兔」が自らの「肉」を他者に与える布施をおこなつた、という話の具体は、他の經典によれば次のようなものである。『撰集百緣經』では、「仏」が過去世での出来事を「諸比丘」に つぎのように語る。

「仏が、舍衛国にいたときのこと、拔提という一長者が出家入道した。仏の命令に従い、山林で修行したが、短期間の内に「阿羅漢果」を得た。諸比丘は、どうして彼のようなものが、と聞くと、仏は過去世での出来事を語る。昔、波羅奈国に一人の仙人がいて山林で多年仙道を修行していた。早魃があつて、仙人が飢渴のとき、時に菩薩兔王がいて、薪を拾ひ火を燃やしたところ、自らその身を投じた。そのとき、天は妙なる花を雨と降らし兔王を覆った。仙人は、兔王の大悲をみて敢えて兔王を食らうことをせず、その骸を収めて塔を建てて供養した。仏、諸比丘に告げたまはく、彼の時の菩薩兔王を知らんと欲せ

ば、則ち我が身、是なり。彼の時の仙人は、今拔提比丘、是なり。」（撰集百緣經・兔燒身供養仙人緣、『大正新修大藏經』）

同じ話は、『菩薩本生鬘論』にも出る。

「菩薩、往昔、兔王と作る。其の宿世の余業の因縁を以て、斯の報いを受くと雖も人語を能くす。……「我（＝兔王）は今貧乏なり、力を施さんとして難きが為、唯願わくは仁者、決定して納受せよ。……自ら己が身を捨るは貪惜する所なし。共に諸の衆生、無上覺を證せよ」と。是の語を語り已りて、身を火中に投ぐ。時に彼の仙人、是の事を觀已りて、急ぎて火聚に匍匐して之を救ふ。……仏、諸の比丘に語る、昔の仙人は弥勒、是なり。彼の兔王はずなはち我が身なり。」（菩薩本生鬘論・卷第二 兔王捨身供養梵志緣起第

六、『大正新修大藏經』

右の二つとも、典型的なジャータカの形式をもっている。「仏」は語った、「彼の兔王はずなはち我が身なり。」という形式である。その内容は、いずれも、過去世において仏が兔王であったとき、「兔王が火中に身を投げ、他者に身を与えた」という尊い行為（捨身＝施身）をおこなったというものである。

賢治は、右のようなジャータカ物語の内容を、どこから得たか。

『国訳大藏經』所収『国訳所行藏』「布施波羅蜜品第一 賢兔所行品第十」を、有力な出典の一つとなしうるのではあるまいか。「賢兔所行品第十」にいう、

「復次に我林間を徘徊する兔たりしことあり、草葉樹枝果実を喰ひ、他人を害ふことを避けたり。」（一二五）……（布薩日に）

我に胡麻なく豆なく、米なく、酪なし、我は草を以て命を繋ぐ、されど草を施すこと能はず。」（二三三）若し応施者のわが側に来るあらば、我已の身を施さん、さらば彼手を空しうしては去らざるべし。」（二三三）……（帝釈天が婆羅門の形をなして兔をためそうとし、兔は薪を集める）……此の大なる薪堆の火の点ぜられ、煙となりし時、我は之に跳び入りて、火焰の真直中に墜ちぬ。」（二四〇）（『国訳大藏經』第十一卷・一二頁）

この「賢兔所行品第十」の記事原文は、「簡約なる韻文」で記されるため、「難解の箇所」も多くなり、「訳文」も「晦渋」になるというが（立花俊道「所行藏 解題」）、「兔が火中に身を投げ、他者に身を与えた」という尊い行為についての大要はつかむことができる。

「まづは心は兔にもあれ」とは、仏典にとりいれられたジャータカの「兔」の物語を簡潔に切り取ったものであった。「兔」の菩薩行、つまり釈尊が前生に「兔」としてなしてきた尊い行為、それを心に抱け、ということである。それは、ジャータカ物語の形式とともにあり、それが賢治にもたらされた。

2・4 「常不輕菩薩」

「文語詩未定稿」に登場する「常不輕菩薩」も、ジャータカに関連する。

あらめの衣身にまとひ／城より城をへめぐりつ／上慢四衆の人ごとに／菩薩は礼をなしたまふ／（われは不輕ぞかれは慢／こは無明なりしかもあれ／いましも展く法性と／菩薩は礼をなし給ふ）われ汝等を尊敬す／敢て輕賤なさざるは／汝等作

仏せん故と／菩薩は礼をなし給ふ／（こ、にわれなくかれもなし／たゞ一乗の法界ぞ／法界をこそ拝すれと／菩薩は礼をなし給ふ）（全集4：二九二頁。以下、賢治からの引用は、ちくま文庫全集による。）

この「常不輕菩薩」は、『妙法蓮華經』に登場する。賢治十八歳、島地大等『漢和対照妙法蓮華經』に「異常な感動を受け」「生涯の信仰」を定めたという（堀尾青史『宮澤賢治年譜』筑摩書房、五五頁、あの『妙法蓮華經』である。しかも、それがジャータカの形式で語られているのである。

「爾の時に佛、得大勢菩薩摩訶薩に告げたまはく、…（四衆の人々は常不輕に罵言を浴びせ、杖木・瓦石をもつて之を打擲するが、なおも「我敢て汝等を輕しめず、汝等皆當に作佛すべし。」を繰り返す。常不輕は、法華經を受持し、功德成就して作仏することを得た）…得大勢、意に於て云何、爾の時の常不輕菩薩は豈に異人ならんや、則ち我身是れなり。…」（法華經・常不輕菩薩品第二十『国訳大藏經』第一卷、二四六頁）

末尾に「爾の時の常不輕菩薩」は「則ち我身是れなり」と明かされるとおり、『法華經』によれば「常不輕菩薩」とは、釈尊の前生の姿であった。文語詩「常不輕菩薩」は、ジャータカ物語としての『法華經』説話を沈めて書かれている。

2.5 「手紙 二」

「手紙 二」は、「賤しい女」の見せた「奇跡」を主題とする。これも、釈尊が前生で示した奇跡ではないか。

（インドのアシヨウカ王が、ガンジス河を逆流させられるもの

はあるか、と問うた時、「一人のいやしい職業の女」が、河を逆流させる奇跡を起こした。「陛下」がわけを問う。「女」が答える）「陛下よ、全くおつしやるとほりでございます。わたくしは畜生同然の身分でございますが、私のやうなものにさへまことの力はこのやうにおほきくはたります。」
「ではそのまことの力とはどんなものかおれのまへで話して見よ」「陛下よ、私を買つて下さるお方には、おなじくつかへます。武士族の尊いお方をも、いやしい穢多をもひとしくやまひます。ひとりりをたつとびひとりりをいやししません。陛下よ、このまことのところが今日ガンヂス河をさかさまにながれさせたわけでございます。」（手紙 二 全集8：三七二頁）

この「いやしい職業の女」は、誰を差別することなく、一切の人に「まことのこころ」を捧げるのだという。その点において、彼女は常不輕菩薩と同等にある。『法華經』常不輕菩薩品によれば、常不輕菩薩は、四衆の人々を誰一人として差別することなく、常に「我敢て汝等を輕しめず、汝等皆當に作佛すべし。」と唱えて敬意を払う人物であった。その常不輕菩薩とは、釈尊の前生だった。とすれば、常不輕菩薩とおなじ心による行為をおこなうこの「女」もまた釈尊の前生であり、釈尊が「いやしい職業の女」となって「まことのこころ」「まことの力」をしめしたのである。

賢治は、この「手紙 二」をジャータカ（仏前生譚）として書いているにちがいない。

2・6 『法華経』のジャータカの形式

ジャータカ物語は、通常、次の形をとる。

(A)、「釈尊」が、自身の前生を語り、「昔の○○は、則ち今の我が身なり」と語る。

先に見た「冤王」の説話も、また『法華経』の「常不軽菩薩」の事例も、この形式であった。

これをジャータカ物語の基本的形式とすれば、『法華経』には、やや変則的につきぎのような形式が見られる。『法華経』が賢治の童話創作に具体的に影響的であったとみられる故に、検討の組上に載せる。

(B)、「釈尊」が、他の誰かの前生を語り、「昔の○○は、則ち今の△△なり」と語る。

(C)、「釈尊」にかわる菩薩が、自身や他者の前生を語り、「昔の○○は、則ち今の△△なり」と語る。

Bは、「釈尊」が語るという点でAの形式と同じであるが、「他者」の前生について語る点で異なっているため、便宜、区別しておく。

Bの事例は、つぎのような場合である。たとえば、『法華経』「妙莊嚴王本事品第二七」。妙莊嚴王に二人の子がいる。二人の子は、「種種の神變」を現じて父王を導く。そのまとめ部に、つぎのようにいう。

「……佛、大衆に告げたまはく、『心に於て云何、妙莊嚴王は豈に異人ならんや、今の華德菩薩是なり。……其の二子は今の薬王菩薩・薬上菩薩是なり。……』」(『国訳大蔵経』第一卷、二九六頁)

ここでは、仏(釈尊)が、華德菩薩の前生、およびその二人の子の前生について、明かしている。釈尊自身の前生ではないが、「昔の○○は、今の△△なり」という形式を踏んで遙かな過去を「仏」が語っている点で、広義のジャータカとみなすことができよう。

つぎに掲げる「薬王菩薩本事品第二十三」の記事も、同様の事例である。

「佛、宿王華菩薩に告げたまはく、『汝が意に於て云何、一切衆生意見菩薩は豈に異人ならんや、今の薬王菩薩是なり。其の身を捨て布施する所、是の如く無量百千萬億那由佗数なり。……』」(『国訳大蔵経』第一卷、二六三頁)

「仏」が、悠久の過去における「一切衆生意見菩薩」の尊い行為を語ったのち、「薬王菩薩」の前生が「一切衆生意見菩薩」であったと明かしたものである。

なお、この「一切衆生意見菩薩」の説話は、『よだかの星」に底流する思想を下支えするものであるとみられ、それについては、後にとりあげる(本稿3・3「身を焼く功德」)。

Cの事例は、つぎのようなものが相当する。
たとえば、「文殊師利」が、「弥勒菩薩摩訶薩及び諸の大士」に「妙光菩薩」の「昔の出来事」を語ったのち、つぎのように述べる。

「弥勒、當に知るべし、爾の時の妙光菩薩は、豈に異人ならんや、我が身(=文殊)は是れなり。求名菩薩は、汝が身は是れなり。……」(『法華経』序品第一、『国訳大蔵経』第一卷、二四頁)

ここでは、文殊菩薩が弥勒菩薩に、悠久の過去における「爾の時の妙光菩薩」が「わが身」であり、「求名菩薩」は「弥勒」であった、という前生を明かしている。釈尊にちかい水準の菩薩クラスの者が悠久の過去（前生）を語るという形式である。この形式もまた、広義のジャータカとみなしえよう。

「釈尊」が語るA・Bの形式はもちろんのこと、「釈尊」以外の者が語る形式Cもまた、賢治に、〈物語る形式〉の一つの型を提供したのではあるまいか。その具体的事例とおぼしきものをつぎに挙例し、検討する。

2.7 『二十六夜』

『二十六夜』では、「梟鴉守護章」という梟の經典（梟の妙法蓮華經にあたるのであろう）を、「梟の、きつと大僧正か僧正でせう、坊さん」が「講義」する、そのなかに、ジャータカ物語が現れる。「疾翔大力」の前生が語られる局面でのこと、それは、つぎのようなものであった。

「……疾翔大力さまはもとは一疋の雀でござらしたのぢや。
（ある年、非常な「飢饉」が来て、雀は、巢を営んでいた家の親子二人のために、十の木の実を集めたが、親はそれをみな子に譲り餓え死にしそうであった、そのとき、雀は、「はやこの上はこの身を以て親の餌食」となった。）その功德より、疾翔大力様はつひに仏にあはれたぢや。……」（全集五・四三七、四三九）

「疾翔大力」は、「もとは一疋の雀」であったが、「施身」という尊い行為によって「仏にあはれた」という。この「疾翔大

力」とは、誰か。

「……疾翔大力と申し上げるは、施身大菩薩のことぢや。もと鳥の中から菩提心を発して、発願した大力の菩薩ぢや。……疾翔大力とは、捨身菩薩を、鳥より申しあげる別号じゃ。」（四三六頁）

つまり、「疾翔大力」は、「雀」であった前生において「施身」という功德を積んだことよって、「捨身菩薩」となったという。では、「梟鴉守護章」という經典の中で、誰がその物語を語っているのであろうか。賢治のテキストでは、「梟鴉守護章」という經典が「梟の高僧」によつて「講義」されるという形式をとるため、「疾翔大力」の前生譚が、「梟鴉守護章」という經典の中で、誰によつて語られているのか不分明なのである。「疾翔大力」の前生は、「仏」によつて語られたのだろうか（Bの形式）、仏に準ずるクラスの菩薩によつて語られたのだろうか（Cの形式）。

「梟鴉守護章」を講義する「梟の坊さん」によつて示された經典「梟鴉守護章」のつぎのような文言は、当該ジャータカ物語が誰によつて語られたのかを推測する手がかりとなる。

「爾の時に疾翔大力、爾迦夷に告げて曰く、諦に聴け、諦に聴け、善く之を思念せよ、我今汝に梟鴉諸の悪禽、離苦解脱の道を述べん、と。……疾翔大力、微笑して、金色の円光を以て頭に被れるに、その光、遍く一座を照し、諸鳥歎喜充滿せり。則ち説いて曰く、……」

「梟鴉守護章」では、「疾翔大力」自身が「爾迦夷」に語り、および「諸鳥」に語っている。「告げて曰く」「述べん」「説い

て曰く」という行為がすべて「疾翔大力」のものであることから見れば、この「梟鴟守護章」は、基本的には「疾翔大力」が語るといふスタイルなのであろう。すなわち、「梟の坊さん」が「講義」する中に現れるジャータカは、「疾翔大力」自身が「仏」と同等クラスの者として自身の過去生を語っているであろうと考えられる。

そのことは、「疾翔大力」が「次第に法力を得て」、「大力の菩薩となられ」、「この大菩薩が、悪業のわれらをあはれみ、救護の道は説かしやれた。」という「梟の坊さん」の「講義」によってもあかされていよう。「疾翔大力」とは「捨身菩薩」であった。「梟鴟守護章」という經典のなかのジャータカ物語は、「疾翔大力」すなわち「捨身菩薩」自身によって自らの前生があきらかにされたのであろう。「梟鴟守護章」には、「疾翔大力、爾迦夷に告げて曰く、當に知るべし、爾の時の雀は、豈に異人ならんや、我が身（＝疾翔大力）是なり。」と書かれていたはずである。

すなわち、これは、『法華經』の、「文殊師利」が「弥勒菩薩摩訶薩及び諸の大士」に語るような形式C（＝釈尊にちかひ水準の菩薩クラスの者が自身や他者の前生を語る形式）に酷似する。あたかも賢治は、『法華經』におけるジャータカの形式Cを模倣し踏襲しているのではあるまいか。

実のところ、『二十六夜』における「梟鴟守護章」という經典は、『法華經』に依拠した言い回しをもっている。これは、「梟鴟守護章」が『法華經』に基づいて（創作）された痕跡である。該当する文言をつきに並べて掲出する。

・（梟鴟守護章）「爾の時に疾翔大力、爾迦夷に告げて曰く、諦に聴け、諦に聴け、善く之を思念せよ、我今汝に梟鴟諸の悪禽、離苦解脱の道を述べん、と。」（二十六夜）

右の文言は賢治による創作だが、つぎのような『法華經』の言い回しを模倣したものとみなしうる。

・（法華經）「爾の時に世尊、舍利弗に告げたまはく、『汝已に慇懃に三たび請しつ。豈に説かざることを得んや。汝今諦に聴き、善く之を思念せよ。吾當に汝が爲に分別し解説すべし。』」（方便品第二『国訳大藏經』第一卷、三七頁）

・（法華經）「爾の時に世尊、諸の菩薩の三たび請して止まざることを知しめして、之に告げて言はく、『汝等諦かに聴け、如來の祕密神通の力を。一切世間の天人及び阿修羅は、……。』」（如來寿命品第十六『国訳大藏經』第一卷、二〇六頁）

かように、『法華經』からの表現的模倣ともいえる直接的な摂取を認めれば、『二十六夜』におけるジャータカ形式Cの採用は、『法華經』に大きな根拠があったことを示していよう。前生の内容を語る主体としての「世尊」の位置に「疾翔大力」を据えても、賢治に特段の違和はなかったはずである。『法華經』がそうしているからである。

むろん、「疾翔大力」に即して語られるジャータカ物語の焦点は、疾翔大力が「雀」であったときになした「捨身＝施身」という尊い行為であり、その行為を因として「捨身菩薩」という果を得たことにある。「捨身＝施身」という賢治にとつての大事なモチーフの現れである。

（なお、『二十六夜』については、「穂吉の物語」にも『法華經』の

影響があるのではないか。その点、本稿末の【補足】を参照願う。

2・8 『ひのきとひなげし』

『ひのきとひなげし』（初期形）では、美しくなりたいとねがう「ひなげし」に「ひのき」がつぎのように語りかける。「ひなげし」の前生をめぐって、である。

「みなさんはあぶないところでした。みなさんはもうすこしで、永久につちぐりのやうな花にされる所でした。みなさんはそれでもいゝと思つてゐます。けれども現にみなさんは、むかしある時は太陽のやうにかゝやいたときもあつたのです。」（全集7・五六一頁）

「ひのき」は、「ひなげし」の「むかしある時」について知っている。即ち「ひなげし」の前生を知つて語りかけていることになる。

しかも、「ひのき」の語りは、「ひなげし」の前生ばかりではなく、「ひなげし」以外の者にもおよぶ。「ひのき」は、「黄薔薇」について

「私はあの花がどうしてあんなに立派になつたかをここでちゃんと見ておました。あの花の魂が、まだばらにならなかつた前は、それはそれは小さなげんのしょうこだったのです。」

と語り、また、「青蓮華」について

「前は海の向ふの青い野原のまん中に沢山の沢山の仲間と一所に咲いた二つのつめくさの花でした。」

と語る。「黄薔薇」の前生が「げんのしょうこ」であり、「青蓮

華」の前生が「つめくさの花」であつたことを明かすのは、ここでは、「ひのき」なのである。

「ひのき」は天上の「釈尊」とは見なせない。しかし、「ひなげし」や「黄薔薇」や「青蓮華」の前生について語っている。なぜ、「ひのき」のようなものが、他者の悠久の過去たる前生を語る事ができるのか。

たぶん、「ひのき」は、「仏」のそばちかくに仕えた菩薩に比定されているのだと考えられる。『法華経』で語られたような、仏（釈尊）にかわる菩薩が語り手となるジャータカの形式Cが、ここでも賢治の頭に浮かんでいるのではないか。大正六年一月の歌稿に、「ひのきの歌」として、

雪降れば 今さはみだれしくろひのき 菩薩のさまに枝垂
れて立つ（歌稿四三四、全集三・二二二頁）

とあるをみる。賢治において、「ひのき」は「雪」がなくとも菩薩になりえたのであろう。

以上、賢治とジャータカ物語の親和的な関係についての素描を終える。以下、『よだかの星』がジャータカといかに関係付くかについての具体的検討である。

3 『よだかの星』

3・1 遠い昔のどきどきと「今」

「よだかには実にみにくい鳥です。」と語られはじめの『よだかの星』が、じつは、〈昔の○○は、今の△△なり〉という物語の型を隠し持った物語としてあること、つまり、『よだかの星』とは、遙かな過去生（Ⅱ前生。物語内容としての過去）を現在時（Ⅰ物語行為の現在）に結びつけて物語を構成するジャータカの形式を襲うものではないかと、本稿冒頭に示しておいた。いま、そのことを物語の末尾部に確認することから、ジャータカ物語としての読み解きへと繋げてみたい。

物語の末尾部に、つぎのようにいう。

「夜だかには、どこまでも、どこまでも、まつすぐに空へのぼつて行きました。」（中略）

それからしばらくたって、よだかにははつきり、まなこをひらきました。そして自分のからだがいま、燐の火のやうな青い美しい光になって、しづかに燃えているのを見ました。（中略）

そしてよだかの星は燃えつゞけました。いつまでもいつまでも燃えつゞけました。

「今でもまだ燃えてゐます。」（全集5、九二頁）

結末一行の直前には「いつまでもいつまでも燃えつゞけました。」という時間の経過が書き込まれている。これは、「星」になった「よだか」が「燃えつゞけ」て「今でもまだ燃えてゐる」、その「燃えつゞけ」てきた時間の長さが書き込まれたので

あり、物語内容の生起した遠い過去がしめされたということである。その遠い過去が「今」眼前にある、というのが末尾一行の示す意味である。

すると、『よだかの星』という物語は、「よだか」が「星」となっている現在から「よだか」に起こった遠い過去の出来事を眺め返し、現在を過去に結びつけて、「よだか」の生まれ変わりを語っていることになる。ここには、〈過去の出来事〉を〈現在の事態〉に結びつけて語る、ひとつの転生譚としての枠組みが成立していることとみることができるといえる。

これは、すなわち、〈昔の○○は、今の△△なり〉という物語の型において語られた、ジャータカ物語を踏襲するものとなすことができる。

したがって、「今でも燃えてゐます。」とは、「よだか」の「今」を提示するゆえに、それがそのようでありえているとは何か、すなわち、転生して「星」となった「よだか」の前生とは何か、という問いに回答してゆくべき契機である。『よだかの星』において、末尾の一文は物語の終わりではなく物語の始まりである。

3・2 「遠くの遠くの空の向ふ」

そこで、「よだか」の前生とは、どのようなものであったか。「よだか」の前生に起こった出来事は、簡潔に摘要して、つぎのようになるだろう。

①「ほかの鳥」からの疎外（ほんたうに、鳥の仲間のつらよごしだよ）

②「鷹」からの暴力的行為（改名）せよ。しなければ、「殺す」

③「よだか」の内省（殺す／殺される、という生存の罪）

④「お日さん」および四方の「星さん」への懇願（すべて拒否される）

「よだか」は、現実世界で被害者となる出来事を経験する（①の局面）。次いで被害者としての自身が加害者としてあるという内省に至る（③の局面）。その時、自分のなすべきことがつぎのように示される。

（あ、かぶとむしや、たくさんの羽虫が、每晚僕に殺される。そしてそのたゞ一つの僕が、こんどは鷹に殺される。それがこんなにつらいのだ。あ、つらい、つらい。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向ふに行つてしまはう。）

自らのなすべき意志が右のように示されたとして、さて、「遠くの遠くの空の向ふ」に行くことには、どのような意味があるのだろうか。これを、単純に現実逃避とみるわけにはゆくまい。「よだか」によって目指されることになる「遠くの遠くの空の向ふ」には、何があるのか。

「弟の川せみ」に別れを告げた後、「よだか」のなしたことは、「お日さん」以下、四方の「星さん」に、「どうか私をあなたのところへ連れてつて下さい。」と繰り返し懇願することであった（④の局面）。あたかも、そこへ行けば、自分が「星」になれるとでもいうように。だが、懇願はすべて拒絶あるいは無視される。拒絶・無視の理由は、おのおの、つぎのようなものであつ

た。

〈お日さん〉「お前はひるの鳥ではないのだからな。」

〈西の星〉「〔無視する〕」

〈南の星〉「たかが鳥ぢやないか。」

〈北の星〉「少し頭を冷やして来なさい。」

〈東の星〉「それ相應の身分でなくちゃいかん。又よほど金もいるのだ。」

「よだか」の懇願を拒否するこれらのことばが、きわめて地上的な感性と論理で紡がれていることに留意すべきであろう。この、まるで俗的な論理・感性による拒絶は、「お日さん」をはじめ東西南北に位置する「星さん」の、実はきわめて地上的・俗的な存在性を示唆する。彼らは、地平面の延長上の方位（＝地上的な東西南北）に思い描かれているのである。これはすなわち、「ほかの鳥」から疎外され、また「鷹」からの暴力的扱いを受けてきた「よだか」にとつて、この地上的な東西南北のどこにも、わが身の占めるべき現在の位置はなく、また、将来の位置もない、ということについての確認であるというべきではないか。あるいは、むしろ、この地上的な論理・感性に支配された世界を「よだか」こそが拒否している、その確認としてえがかれているのではないか。いずれにしろ、地上的なるもの拒否である。

地上的な東西南北を拒否して、「よだか」が向かうべき「遠くの遠くの空の向ふ」は、垂直的上方に思い描かれるほかない。それは、どこか。そして、何か。

参照すべき事例がある。『おきなくさ』では、「北の方」と「空

の方」が明確に区別された方向・方位としてあつかわれている。

……（おきなくさは）からだがばらばらになって一本づつの銀毛はまつしろに光り、羽虫のやうに北の方へ飛んで行きました。そしてひばりは鉄砲玉のやうに空へとびあがって鋭いみじかい歌をほんの一寸歌ったのでした。

私は考へます。なぜひばりはうずのしゅげの銀毛の飛んで行った北の方へ飛ばなかったか、まっすぐに空の方へ飛んだか。

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。……そんなら、天上へ行つた二つの小さなたましひはどうなつたか、私はそれは二つの小さな変光星になつたと思ひます。……（全集六、二二頁）

ここでは、「銀毛」が飛んだ「北の方」と「ひばり」が飛んだ「空の方」が明確に区別されている。そして、「空の方」は、「うずのしゅげのたましひ」が行つた「天の方」また「天上」と言い換えられている。「空の方」とは「天の方」「天上」であつた。つまり、「空の方」は垂直的方位に思い描かれる「天の方」「天上」であろう。すると、「北の方」とは水平的・地上的方位における「北」でなければならぬ。「うずのしゅげ」の「からだ」は地上的方位としての「北の方」にとどまり、「たましひ」は「天の方」「天上」に飛翔したのである。水平的・地上的方位と垂直的・天上的方位が二項的に思考されていることがわかる。

『よだかの星』では、「よだか」の目指した方向は「遠くの遠くの空の向ふ」、「どこまでも、どこまでも、まっすぐに空へ」というものであつた。それは、水平的・地上的方位には存在し

ない場所、すなわち、垂直的・天上的方位に思い描かれる「天上」と考えるのが至当である。なぜなら、地上的・俗的な「お星さん」たちのいる場所に、「よだか」の求めるものはなかつたからである。「天上」に至りつくことが「よだか」にとって意味のあることだったのである。

そこで、「よだか」の至りつくべき「天上」とは、何か。「よだか」が目指した「空の方」天の方」には、何があるのか。

たとえば、『法華経』に、つぎのようにある。

①「……其の仏常に虚空に処して、衆の為に法を説いて、無量の菩薩及び声聞衆を度脱せん。」（妙法蓮華経 授記品第六、『国訳大藏経』第一卷、一〇四頁）

②「是の諸の菩薩、地より出で已つて、各虚空の七寶妙塔の多寶如来、釈迦牟尼仏の所に詣で……。」（妙法蓮華経 從地涌出品第十五、『国訳大藏経』第一卷、一九六頁）

③「虚空に上昇ること高さ七多羅樹にして、仏所に往到し、頭面に足を礼し、十の指爪を合せて、偈を以て仏を讚めたてまつる」（妙法蓮華経 藥王菩薩本事品第二十三、『国訳大藏経』第一卷、二六二頁）

「虚空」が「仏」の居所として示されている。これによれば、「虚空」は「仏」の居所であつた。そして、仏典にいう「虚空」とは、賢治において、「空」「空の方」という語で指示されるべき場所であつたのだと考えられる。

かくて、「よだか」が目指す「遠くの遠くの空の向ふ」とは、「仏」の居所たる「虚空」ではないか。そこは、高さ七多羅樹にして「仏所」と呼ばれる所である。「よだか」は仏の居所と

「光明」があまねく「世界を照す」ことになったのである。

「よだか」が口にする「灼けて死んでもかまひません」とは、この「喜見菩薩」のように、〈我が身を焼いて仏への最高の供養とする〉ということ、そして、その時の「小さなひかり」が〈衆生の心の闇を照らすこと〉を意味しているのだと考えられる。「よだか」は、最高価値としての捨身布施とその効果を口にしていくことになる。

「灼けて死んでもかまひません」の一言の中には、「自ら身を然して」という最高の供養（＝捨身布施）の思想がこめられている。そしてまた、「灼けて死んでもかまひません」の一言の中には、「光明遍く八十億恒河沙の世界を照す」という思想も沈み込んでいる。「よだか」の意志は、〈我が身を焼く供養〉（闇を照らす光）という思想に下支えされている。

3.4 ジャータカ物語として

〈我が身を焼く供養〉（闇を照らす光）という思想の童話的表現は、「銀河鉄道の夜」に登場する「バルドラの蠅」のエピソードにもみることができる。

「むかしバルドラの野原」にいた「一ぴきの蠅」は、「いちち」に追われ、「井戸」に落ちて溺れ死ぬまぎわ、「斯う云ってお祈りをした」という。

「どうか神さま。私の心をこらんなさい。こんなにむなしく命をすてずどうかこの次にはまことのみんなの幸のために私のからだをおつかひ下さい。って云ったといふの。そしたらいつか蠅はじぶんのからだがまつ赤なうつくしい火

になって燃えてよるのやみを照らしてゐるのを見たつて。いまでも燃えてるつてお父さん仰つたわ。ほんたうにあの火それだわ。」（『銀河鉄道の夜』全集七、二八七頁）

夜の空に「いまでも燃えてる」という存在として、「バルドラの蠅」は、「よだか」に類比的である。では、「バルドラの蠅」が「いまでも」夜空で光を放つ存在としてあるとは、何を意味するのか。

「蠅」の「祈り」の中心は、「この次には」「私のからだをおつかひ下さい」にある。それは、「まことのみんなの幸のため」になされるものであった。この「祈り」の内実は「蠅」の「この次」の「生」における捨身（＝施身）という尊い行為を意味する。この「祈り」は、「蠅」自身のいくつもの転生のなかで実践されたのであろう。その故に、「蠅」は「星」（＝「まっ赤なうつくしい火」）になっているのだと考えられる。

「いまでも燃えてる」とは、捨身（＝施身）という尊い行為によって、「（昔）の蠅が、（今）の蠅の星」として「よるのやみを照らしてゐる」ことを述べたもの、すなわち、これは、釈尊が前世で「蠅」であったときになした尊い行為を語り、闇を照らす「仏」としての「今」を語るジャータカ物語だったのである。

「よだか」にも、同様の事情が見られるのではないか。「よだか」の発する「灼けて死んでもかまひません」には、捨身布施の思想と光明遍照の思想が沈み込んでいる、と既にいった。「空の向ふ」に飛翔する「よだか」の行為とは、「私のからだをおつかひ下さい」（バルドラの蠅）ということの、無言の実践だつ

たのではあるまいか。そこには、「僕はもうあのさそりのやうに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ぺん灼いてもかまはない。」と「ジョバンニ」が語る（銀河鉄道の夜全集七、二九二頁）とおなじような、「みんなの幸」に資するため生きる／死する「よだか」のすがたがあるといわねばならぬ。

かくて物語は、「昔のよだか」が「よだかの星」として転生を果たし、それが「今」にあり続けていることをもって結末とする。「バルドラの蠅」の説話が「釈尊」の前生譚として読みうる物語だったように、「よだか」の物語もまた、「昔」のよだかが、〈今〉のよだかとして「よるの闇を照らしてゐる」ことを述べたもので、即ち、「釈尊」の前生譚として受け取りうる物語だったのである。ジャータカ物語として、「よだか」は「釈尊」の前生である。実は、「釈尊」は前生に「よだか」として生きることがあったのである。

だが、物語はそれを前面に強く押し出してはいない。賢治は、〈身を焼く供養〉の仏教的実践とその功德をそれとして正面に押し立てることなく、むしろ仏教色をうすめるようなかたちで「童話」としてのジャータカ物語を編み上げていたのである。

3・5 物語の説示

最後に、末尾の一文「今でもまだ燃えてゐます」の「今でも」について、付言しておきたい。

この「今でも」の「今」は、作中の語り行為の現在であると

同時に、読者の現在（＝読む行為の「今」）につながっている。そして、読者にある説示を呼び起こしうるはたらきをもつ。たとえば、「兎」の焼身供養という尊い行為を語る「月の兎」の物語（この説話も、もともとは私が兎であったときの仏前生譚である）では、話の末尾につきのような説示が付加されることがあった。

「兎が、あるとき、飢えた仙人に食を与えようとして火に飛び込み、我が身を焼いて差しだした。そういうことがあったため、此の兎の火に入りたる形を月の中に移して、普く一切の衆生に令見（みしめん）が為めに、月の中に籠め給ひつ。……万の人、月を見むごとくに此の兎の事、可思出（おもひいづべ）」

掲げた『今昔物語集』説話では、尊い行為をなした「兎」が「月」に移し籠められた理由を「普く一切の衆生に令見（みしめん）が為め」とする。そして、それは、「万の人、月を見むごとくに此の兎の事、可思出（おもひいづべ）し」という説示に人々を導く。なぜなら、「兎の火に入りたる形」は、兎の尊い行為の形見として、永遠に現在するからである。

賢治の「よだか」の物語もおなじではないか。「今でもまだ燃えて」いる「よだかの星」とは、「よだか」の形見としての「今」を永遠に現在せしめているということである。それは、「普く一切の衆生に令見（みしめん）が為め」になされた「仏」の所為である。そこから、「よだかの星」をみる誰もが、「よだかの星を見むごとくに」、「此のよだかの事、可思出（おもひいづべ）し」という説示に導かれうる。そのとき、「よだか」の前生が、この物

語を読み継ぐ読者の（いま・ここ）に現れることになる。賢治の一つの大事な狙いであつたらう。

（丁）

【二十六夜】についての補足

『二十六夜』の、「穂吉の物語」における穂吉の死について、『法華經』との関わりから、一点補足しておきたい。

『二十六夜』では、「梟鴉守護章」という経典を「講義」する「高僧」の説法があり、それを一心に聞く「穂吉」が強調されている。それなのに、「穂吉」の身のみ「不幸」が訪れる。「穂吉」は人間に捕縛され、足を折られてしまうのである。だが、「高僧」の説法は、そんな不幸な「穂吉」のためになされるかのようにもあつた。「穂吉」どものも、たゞ一途に聴聞の志ちやげなで、これからさつそく講ずるといたさう。」という具合に。

しかし、作品の結末部、「穂吉」は、若いまま息を引き取ることになる。穂吉が息を引き取る直前、「疾翔大力」捨身菩薩の「来迎」があり、「捨身菩薩のおからだは、十丈ばかりに見えそのかゝやく左手がこつちへ招くやうに伸びた」という記述がある。それは、穂吉の天上行きを示すだろう。『二十六夜』の結末、「少し口をあき、かすかにわらつたまゝ、」もまた、「穂吉」の天上への生まれ変わりを保証する。「杉浦静氏によればこの笑みは仏教でいう「臨終正念」の表現であり、賢治の童話制作意図の核心である」という（ちくま文庫・宮澤賢治全集・5「解説」、五〇五頁）。

なぜ、穂吉の天上への生まれ変わりが可能だったか。『法華經』を

補助線として、一つの解釈が示せないだろうか。たとえば、『法華經』につきのように、ある。

爾の時に仏、弥勒菩薩摩訶薩に告げたまはく、『阿逸多、其れ衆生有つて、私の寿命の長遠なることは是の如くなるを聞いて、乃至能く一念の信解を生ぜば、所得の功德限量あること無けん。若し善男子善女人有つて、阿耨多羅三藐三菩提の爲の故に、八十萬億那由陀劫に於て五波羅蜜を行ぜん。……是の功德（五波羅蜜行）を以て前の功德（一念の信解）に比ぶるに、百分、千分、百千萬億分にして其の一にも及ばず。（分別功德品第十七、『国訳大藏經』第一卷、二九頁）

右傍線部に見るように、『法華經』は、多年にわたる波羅蜜行に比照させて「一念の信解」の重要さを説いている。

穂吉が天上に生まれ変わりをえたのは、穂吉に「一念の信解」が成立している、とみなされたからではないか。

「さわがしい二疋をよそに、「穂吉」のみが）じつとまっすぐを向いて、枝にとまつたまゝ、はじめからおしまひまで、しんとしてゐました。」

と物語にいうのはその証左ではないか。これは、「穂吉」における「一念の信解」の態度およびその功德の伏線として書かれているにちがいない。「穂吉」の天上への転生を保証するものは、「一念の信解」であり、賢治は、『法華經』からの「一念の信解」の思想を「穂吉」の昇天の物語として描いていたのではないか。