

Title	<関係>が紡ぐテキスト：宮澤賢治「土神ときつね」論
Sub Title	
Author	村山, 龍(Murayama, Ryu)
Publisher	慶應義塾大学国文学研究室
Publication year	2013
Jtitle	三田國文 No.58 (2013. 12) ,p.49- 64
JaLC DOI	10.14991/002.20131200-0049
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00296083-20131200-0049

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

〈関係〉が紡ぐテクスト

—宮澤賢治「土神ときつね」論—

村山 龍

一、はじめに

近代文学において他者との関係を語ることは、作品の主題を問わず、物語の骨子を為すものである。日本近代文学の祖と言われる二葉亭四迷『浮雲』を見ても、免職という出来事を契機としてお勢やお政、昇ら他者との関係の再構築を文三が迫られる物語でありその煩悶が主題として解されてきた。またその後の漱石や鷗外などの諸作品を見ても他者がいることで物語が展開していることに疑問の余地は無い。それゆえに他者と対立する自己、すなわち近代的自我の成立が近代文学の主たるテーマとして読み継がれてきたことは言を俟たない事実である。

宮澤賢治もまた、こうした他者と自己との関係に極めて自覚的な作家であったと言えよう。大正十三年四月に出版された『春と修羅』（関根書店）の「序」において語られた「わたくしといふ現象は／仮定された有機交流電燈の／ひとつの青い照明です／（あらゆる透明な幽霊の複合体）／風景やみんなといつしよに／せはしくせはしく明滅しながら／いかにもたしかにともりつづける／因果交流電燈の／ひとつの青い照明です／（ひ

かりはたもち、その電燈は失はれ）」という自己認識はあまりにも有名である。また、法華経を自らの第一の信仰とし、仏教の輪廻転生を念頭に置いた賢治は「総ての生物はみな無量の劫カゲの昔から流転に流転を重ねるものであり、「我々のまはりの生物はみな永い間の親子兄弟（弟）」という認識を持ち、他者と自己の融和を説く作家であった。

このような賢治の主体認識の様相は「自己というものも、自己が認識するへもの」も、すべて実体を持つているように見えるが、しかし、それは現象として存在し、それを現象させている本質があるという存在認識（存在認識）であるとする杉浦静の論（論）からも明らかである。そして「心的現象を考察するための「論料」としての心象スケッチの試み」として「現象を認識する主体は現象をどのように感受するのかという問題」を解決しようとしたと杉浦は続ける。この考察は詩を対象にして行われたものであるが、この賢治の「試み」は詩だけに留まるものではない。童話もまた賢治の文学の中枢を成すものであり、「心象スケッチ」と同時期に既にいくつもの代表的童話を書いていたことから、その「試み」が詩と童話とで区別されたとは考えにくい。

そこで本稿では宮澤賢治が「心象スケッチ」と称して詩作に励んでいたのと同時期の童話テキストである「土神ときつね」を対象にして主体と客体との関係とその影響がどのように描かれていたのかを論じていきたい。「土神ときつね」は土神と狐による樺の木をめぐる三者関係を主軸に据えて書かれたテキストであり、他者との関係が自己に与える影響というものが強く打ち出されたテキストである。このテキストを対象とすることで宮澤賢治の「試み」とテキストが示す（示してしまった）点について考察を加えていきたい。

まずテキストの成立状況と先行研究の方向に言及しておく。宮澤賢治「土神ときつね」は用いられた原稿用紙などから大正十二から十三年頃の執筆とされる。また賢治作品の数多くがそうであるように、生前未発表の作品であり、昭和九年の文圃堂が出版した初めての賢治全集である『宮澤賢治全集 第三巻』に収録されており、これが初出である。「土神ときつね」の現存草稿には新校本全集の校異篇にあるように、赤インクで土神を「退職教授」、狐を「貧なる詩人」、樺の木を「村娘」とする書き込みや、「寓話よりも／蓋るシナリオ風の／物語——」とする書き込みが見られる。特に土神たち登場人物を他の表現で表した前者の書き込みを作品読解上の鍵概念として用いることが、先学では積極的に成されてきた。

しかし、同じく新校本全集校異篇の《推敲過程》、及び《本文》の項にあるように、赤インクによる手入れは「部分的着手」の段階に過ぎず、これに依拠して現行のテキストの内容を規定することには執筆順番の上で大幅な矛盾が生じてしまう。

これらの書き込みは賢治の意図として留意すべきものではあるが、あくまでテキストの外部の情報であることは注意しなければならぬ。そこで本稿では、この書き込みを参照すべきパラテキストの一部として見なしつつも、現在、全集本文として用いられる手入れ第二稿を対象として、先述した問題について思量していくこととする。

二、土神と樺の木の〈関係〉

—失われる自己への苦惱—

まずは土神と樺の木がどのような〈関係〉を構築していたかを押さえる。テキスト冒頭にあるように、土神と狐は樺の木にとって「二人の友達」だった。しかし、同じ「友達」であっても両者に対する評価は異なる。樺の木の土神に対して感じる印象は

土神の方は神といふ名こそついてはゐましたがごく乱暴で髪もぼろぼろの木綿糸の「束」のやう眼も赤くきものだつてまるでわかめに似、いつもはだしで爪も黒く長いのでした。

とあるように、その容貌と振る舞いの粗雑さに焦点が合わせられている。土神は「神といふ名こそついてはゐましたが」神とはいふ名こそついてはゐましたが」という言葉の裏には、土神が神の一種であることが理解の前提にもなっていることも示されている。ならば、土神という神が一体どのような神で、誰に対しての神なのかを明らかにしない限り、このテキストの読みを十

全になしたとは言えない。

この問題を考える端緒として谷川雁の指摘⁽³⁾がある。谷川は、土神が「溶けた銅の汁をからだ中に被つたやうに朝日をいつぱいに溶びて」現れたことと、土神の祠が「水がじめじめしてその表面にはあちこち紅い鉄の渋が湧きあがり見るからどろどろ」している「小さな競馬場ぐらゐある、冷たい湿地」であることに着目し、土神が製鉄と関係している「言葉の通り土の神」であつたことを類推している。そして「素朴な製鉄法は廃れ、祭の習慣もいつしか絶えようとしている」ことに「土神本来のふんまん」を見いだし、「いつのまにかボタンをかけちがえたかのようなずれにたいする怒りは人間に向けられている」とする。近代に入つて土神という神の存在に関わる状況に大きな変化が生じて土神に神としての焦りが起きたという読みは重要であろう。

さて、谷川が明らかにした土神像を踏まえて、改めてテクストで土神が受ける扱いを確認しよう。先ほども言及したが、「神といふ名こそついてはゐましたが」という文言について、これは「神であるにも関わらず」ということに他ならず、裏返すと「神とはかくあるべき」という神の当為が表出する。それは「乱暴」ではなく理的で、髪や着物も「ぼろぼろ」ではなく立派で、裸足で爪も長い不衛生ではないさっぱりとした様子である、というものだ。樺の木にとつての神のあるべき姿とは、土神の様子と正反対なのである。一方で「二、」後半の土神と樺の木の直接の対話を見たとき、狐や祭に話が及ぶと「歯をきしきし噛みながら」・「またきりきり歯噛みしました」と、

怒りを露わにして樺の木のみならず周囲の草までも「恐れて顛え」させるほどの「荒々し」さを土神は見せている。この土神の「荒々し」さは「三二、」でも継続して描かれる。土神の祠の近くを通りかかった木樵に対して土神が無体なことをするこの場面では、土神の行いとそれに喜ぶ土神の声が樺の木をまたも恐怖させるのだ。

これらの場面からは土神の恐ろしさがことさらクローズアップされるが、この背景には土神が怒れる神だという事実がある。この怒りはテクストで「しかしながら人間どもは不届だ。近頃はわしの祭にも供物一つ持つて来ん、おのれ、今度わしの領分に最初に足を入れたものはきつと泥の底に引き擦り込んでやらう。」とあるように、土神が「近頃」祀られることがなくなったことに向かつている。そして人間たちが「不届」であるがゆえに、たまたま土神の領分に足を踏み入れてしまった人間の木樵に対して非情な仕打ちをするのだが、この「祀る―祀られる」の「関係」を整理すると、これまで省察されずにきた土神の考え違いが見えてくる。

土神は人間から祀られていた。しかしテクストに「土神のこととは知つてゐたと見えて時々気づかはしさうに土神の祠の方を見てゐ」たが、「木樵には土神の形は見えなかつた」とあるように、土神を祀るべきであつた人間は、その存在を知つてはいても既に見ることが出来ずにいる。この一方で狐や樺の木のよいうな動植物は未だに土神の存在を認め、土神と対話することが可能である。そうした動植物との「関係」をどう考えるべきか、言い換えれば、土神の祭祀と樺の木ら動植物は関わりがあ

ったのかということがまず問題となるのである。人間との間に結んだ〈関係〉を無関係な狐と樺の木との〈関係〉へとそのままスライドさせようとしたことで、土神の自己認識は二重の破綻をきたしていく。

実際、樺の木はお祭りの話を土神に持ち出したとき、祀られないことを怒る土神を前にして「もうどうしたらいいかわからなくなりました。ちらちらとその葉を風にゆすつてゐるだけであり、彼女らが積極的に土神を祀ろうとする様子は一切見せない。このお祭りに関する会話には土神が人間にのみ祀られる神であることがはっきりと示されているのである。また土神に対して樺の木や狐が示す態度は「恐れて顛えた」り「はつと顔いろを変へたり」するばかりで、神への敬意を払うことはない。彼らが土神に恭順するような言葉を使うのは土神が「乱暴」で恐かったからである。樺の木や狐は土神の姿を認めて彼と会話をすることはあつても彼を祀ることはなく、ただその「荒々し」い振る舞いに恐怖するのみなのだ。

土神が「神の分際」となり得るのは人間に対してだけだといふことは、もう一つ、土神の力の発動を見ていくことによつて、より明白になる。まずは木樵への仕打ちについて確認しよう。

土神はそれを見るところこんでばつと顔を熱らせました。それから右手をそつちへ突き出して左手でその右手の手首をつかみこつちへ引き寄せるやうにしました。すると奇体なことは木樵はみちを歩いてゐると思ひながらだんだん谷地の中に踏み込んで来るやうでした。それからびつ

りしたやうに足が早くなり顔も青ざめて口をあいて息をしました。土神は右手のこぶしをゆっくりぐるつとまはしました。すると木樵はだんだんぐるつと円くまはつて歩いてゐましたがいよいよひどく周章でだしてまるではあはあはあはあしながら何べんも同じ所をまはり出しました。ここで木樵に対して土神は不思議な力を発揮している。それは先ほどの宣言にあつたやうに「わしの領分」で起こつた「奇体なこと」として描かれる。

これに対して、土神が怒りを最も露わにして己の力を存分に発揮しようとした最後の狐への仕打ちからは両方の力の質の違いを指摘することができる。土神は狐に対して「ねぢ」り「投げ」、「踏みつけ」といった直接的な暴力を振るうのであつて、木樵に対して見せたやうな不思議な力が発揮されないのである。このやうに土神が神としての不思議な力を振るう条件として、その対象が人間であることと場所は自らの「領分」の内側に限定されることが明らかとなる。

また、このような土神の行いが神としての土神を規定するとは、島村輝の「なによりもまず〈暴力〉をめぐつての物語」だとする指摘からも明らかである。「⁽⁸⁾人間」との関わりの中で〈神の分際〉であろうとするならば、なによりもまずその関係の中で自らを〈神〉たるものとして顕現させざるを得ない」土神が「直接にみずからが〈神〉であることの〈宣言〉としての〈暴力〉の発動」を欲したのである。しかし、この指摘に書かれているやうに、土神が「〈神〉であることの〈宣言〉」を果たせるのは、「人間」との関わりの中」だけでしかない。すなわ

ち、土神の〈暴力〉は、人間に向かうかきつねに向かうかでの意味を全く異にするものとなり、それこそが土神の「神の分際」をめぐる問題となるのである。そしてそこには神性の適用範囲が不可分な要素として関わりを持つのだ。

木樵に対する〈暴力〉が「神の分際」を守るためならば、それはあくまでその範囲内での《力の顕現》である。一方で土神の狐に対する仕打ちはもともと「神の分際」とは関わりのない範囲外でのただの《暴行》であり、土神のごく私的な感情を満足させるばかりのものとなる。それは土神に認められた行為ではない。土神は人間の神であって、狐や樺の木の前にはないからだ。だが土神は樺の木の前に「いかにも分別くさそうに腕を拱きながら」現れ、狐について「狐なんぞに神が物を教はるとは一体何たることだ」と言うように、樺の木と狐に対して自らが神であることを強く意識した言動をとっている。その結果が土神の《力の顕現》への強い志向として現れる。ここに土神という神の、神性の適用範囲を超えてしまった根本的な勘違いが見られる。〈祀る―祀られる〉の〈関係〉によって神となるのであれば、土神はその〈関係〉を持たない動植物とは神として連関を持たず、彼らに「神の分際」として振る舞うことは根本的に不可能であったと考えられるのである。

このことは土神にとって致命的な事態を引き起こす。そもそもこのテキストの中で土神が抱く苦悩とは次のようなものだった。

土神はたまらなさうに両手（で）髪を掻きむしりながら
ひとりりで考へました。おれのこんなに面白くないといふの

は第一は狐のためだ。狐のためよりは樺の木のためだ。狐と樺の木とのためだ。けれども樺の木の方はおれは怒ってはるらないのだ。樺の木を怒らないためにおれはこんなにつらいのだ。樺の木さへどうでもよければ狐などはなほさうどうでもいいのだ。おれはいやしいけれどもとにかく神の分際だ。それに狐のことなどを気かけなければならぬといふのは情ない。それでも気にかゝるから仕方ない。樺の木のことなどは忘れてしまへ。ところがどうしても忘れられない。今朝は青ざめて顫えたぞ。あの立派だったこと、どうしても忘れられない。おれはむしゃくしゃまぎれにあんなあはれな人間などをいぢめたのだ。けれども仕方ない。誰だつてむしゃくしゃしたときは何をするかわからないのだ。

この苦悩のポイントは「おれはいやしいけれどもとにかく神の分際」だということである。「神の分際」を維持するために樺の木と狐を「忘れてしまへ」と考える土神の認識からは、神のなすべき規範とは何か一つのものに執着することのない超越した認識を持つことだとわかる。しかし、先述したように土神が人間に対しての神であつて狐や樺の木のような動植物に対しては何の力も持たないただの一存在であつたことを当てはめてみると、土神の苦悩は全く見当違いのものになってしまう。なぜならば自分と関わりのない対象である狐と樺の木相手の〈関係〉においては最初から「神の分際」を維持できないからである。

こうしてずれてしまった土神の苦悩は狐と樺の木の逢瀬を目

撃する「(四)」、では、繰り返され、そして高まっていくな。対称の法則」と美などという抽象的な話から、「美学の本」や「顕微鏡」、「ロンドンタイムス、大理石のシイザア」といった具体的な物を狐が保持しているという話に及び、これを樺の木が立派だと褒め称えたとき土神の苦惱はもう一段階の転回を起こすのである。

「わしはね、どうも考へて見るとわからんことが沢山ある、なかなかわからんことが多いもんだね。」

「まあ、どんなことでもございますの。」

「たとへばだね、草といふものは黒い土から出るのだがなぜかう青いもんだらう。黄や白の花さへ咲くんだ。どうもわからんねえ。」

「それは草の種子が青や白をもってゐるためではないでございませうか。」

「さうだ。まあさう云へばさうだがそれでもやっぱりわからんな。たとへば秋のきのこのやうなものも種子もなし全く土の中からばかり出て行くもんだ、それにもやっぱり赤や黄いろやいろいろある、わからんねえ。」

土神の認識はそもそも西洋的な知の体系をもたなかつた。右に示した「二」の樺の木との会話を振り返れば、土神が植物についての科学的な知識をもっていないことは明らかである。そして「狐さんにも聞いて見ましたらいかゞでございませう。」という樺の木の何気ない一言は狐の方がへわかる—わからぬ—のへ関係—において土神よりも優れているという樺の木の理解を示している。それは土神の所屬している認識の世界より

も狐の持つ西洋的知の世界の方が優れているということである。それゆえに、狐という動物よりも上位に位置する「神の分際」を自らに認めている土神は怒り狂う。しかし「(四)」、で土神はそれとは別種の怒りを抱くことになる。

土神はもう居ても立つても居られませんでした。狐の言うてゐるのを聞くと全く狐の方が自分よりはえらいのでした。いやしくも神ではないかと今まで自分で自分に教へてゐたのが今度はできなくなつたのです。あつらいつらい、もう飛び出して行つて狐を一裂きに裂いてやらうか、けれどもそんなことは夢にもおれの考へるべきことぢやない、けれどもそのおれといふものは何だ結局狐にも劣つたもんぢやないか、一体おれはどうすればいいのだ、土神は胸をかきむしるやうにしてもだえました。

ここに示される土神の苦惱はもはや「神の分際」として狐の上位者に位置できないことを表している。それは狐が保持する西洋的知に基づく美の理解を「聞く」と全く狐の方が自分よりはえらい」と感じてしまったことから明らかである。「二」では反発し、拒絶した狐の優位性をここでは認めている。小森陽一が指摘するように「狐が体現しているスノッパな価値基準を軸として比較をするわけですから、土神の自信と自己同一性はますます希薄にならざるをえ」ない。すなわち、西洋的知にまつわる狐とそれに影響された樺の木の価値観を神として達成してしかるべき扱いに取り込んでしまったために、土神の認識が破綻していく様が窺えるのである。土神の「土神は神である」という存在の根幹とも言うべき前提が崩され、それに伴つて「神

の分際」という規範も失われ、自らを神と自認した上で構築していた他の存在との〈関係〉すべての再構築を余儀なくされたのである。ゆえに、「今まで自分で自分に教へてゐたのが今度ではできなくなつて」「一体おれはどうすればいゝのだ」と悩み、聞こえてくる狐の言葉にこれ以上壊乱されないよう「両手で耳を押へ」ながら、「自分が何をするかわからぬ」くなつて、とにかく「三つ森山の麓」という自らの領分の更北にある地に逃げ去つていくしか土神にはできなくなつていたので。

そして次の場面では「今年の夏からのいろいろなつらい思ひが何だかぼうつとみんな立派なもやのやうなものに變つて頭の上に環になつてかかつたやうに思」うばかりか「あの不思議に意地の悪い性質もどこかへ行つてしまつて」、土神はその性質を全く變えてしまつている。この変化は土神が神としての自己を異なる形で再形象化しようとした結果である。樺の木に向かつて「わしいまなら誰のためにでも命をやる。みみずが死ななげあならんならそれにもわしはかはつてやつていゝのだ。」と言うのは、他者の死を自らが引き受けようとする新たな「神の分際」の提示と考えられる。しかし《力の顕現》によつて、〈祀る―祀られる〉の〈関係〉を維持してきた土神にとつて、与える力から引き受ける力への転換はこれまでと同じ性質でありながら全く反対方向への認識の転換であると言つて良い。神として上位に位置した自分がミミズという最下層の存在へと身を投げ出す、この自己犠牲の精神は自らの失われた聖性を回復せんとする土神の新たな〈関係〉の構築手段であつたのだ。ただしこの「神の分際」もまた本来無関係であるはずの動植物と

の間で結ぼうとしたものであり、神性の範囲を超え出た独りよがりなものである。ゆえに樺の木はその「立派」さを讃えることはなく、「心配さうにぶるぶるふるへて」「非常に重苦しいことのやうに思はれて」「何とか返事しやうとしましたがやつぱり何か大へん重苦しくてわづか吐息をつくばかり」で、土神の宣言を受け入れられないのである。つまり土神は樺の木を対象とした新たな「神の分際」を構築しようとしたにも関わらず再形象化にも失敗しているのだ。そして、既に確認したように、最後には狐への《暴行》によつて神としての自己を完全に失つてしまつたのである。

三、狐と樺の木の〈関係〉

―繰り返される「偽」の自己―

続けて樺の木のもう一人の「友達」である狐について考えよう。これまで、冒頭の語り手による「少し不正直だつたかも知れませんが」という評価とその直後に描かれた「夏のはじめの晩」の狐と樺の木の会話の内容から狐の性格を意味づけようとするものが多く行われてきた。魚フィッシュ、口マウス、星スター、雲クラウドを見たことがあると言ふ狐に自分も見たいと樺の木が言ったのに対して、狐は次のように応えている。

「見せてあげませう。僕実は望遠鏡を独乙のツイイスに注文してあるんです。来年の春までには来ますから来たらすぐ見せてあげませう。」狐は思はず斯う云つてしまひました。そしてすぐ考へたのです。あ、僕はたった一人のお友達にまたついでうそ偽を云つてしまつた。あ、僕はほんたうにだ

めなやつだ。けれども決して悪い気で云つたんぢやない。よろこばせやうと思つて云つたんだ。あとですっかり本統のことを云つてしまはう、狐はしばらくしんとしながら斯う考へてゐたのでした。

ここに示される狐の内省は、狐自身がつい「偽」をついてしまうことを認めているために、語り手によつて提示された「少し不正直」という枠組みを鞏固なものとすることに一役買つている。しかし土神がそうであつたように、狐にもねじれがあることをここから読み解くことも出来るのである。

この葛藤は「偽」への後悔であると同時に、樺の木の信頼への答えでもあつた。狐の「偽」を聞いた樺の木は「まあうれしい。あなた本統にいつでも親切だわ。」と狐の「親切」を素直に受け取つて喜んでゐる。そしてそれに対して狐は「僕はあなたの為ならばほかのどんなことでもやりますよ」と応じるのだ。

こうした狐の行動に目を向けると、土神が「祀られる」の「関係」を通して「神の分際」をめぐる自己認識を形成していったのに対して、狐は樺の木との会話を通した「関係」によつて自己認識を形成していったことがわかる。狐にとつて樺の木は「たった一人のお友達」であり、彼女の受け答えが全て、狐の表層で演じられる西洋風の身なりで西洋の知識を振りまく姿へと狐の現実を歪めていくことになつたのだ。狐にとつて本来求めるべき自己像とは「偽」をつくつことのない「すつかり本統のことを云つてしま」える人物であつた。しかし「本統のことを云」うにせよ「あなたの為」に「偽」をつくにせよ、

狐は樺の木との「関係」を会話によつて構築していつてしまつたがために形成される自己には必然的に樺の木の求めという他者が入り込んでくることになり、そこで発せられた言葉によつて装われた自己とこうありたいと望む自己とが乖離し、狐の意思は疎外されてしまつたのである。ここに狐の苦悩がある。しかもその疎外を受けて「あとですつかり」と考えた狐は、結局「本統のこと」を告白することはなく立ち去るのみである。そして後日樺の木に望遠鏡について確認されると「え、いつかの望遠鏡ですか。まだ来ないんです。なかなか来ないです。欧州航路は大分混乱してますからね。来たらすぐ持つて来てお目にかけてますよ。土星の環なんかそれあ美しいんですからね。」と言つてここでも「本統のこと」は告白されずにさらなる「偽」を上塗りして、その後も望遠鏡という「偽」に苛まれるのである。ついには「(五)」において「望遠鏡はいつかはれた晩にお目にかけます。さよなら。」と、「嫉ましさ」に駆られて来るはずのない望遠鏡に確かな期限を明示するとき進退窮まつた状態に置かれる。これは樺の木との「関係」を「偽」をつき続けることで維持してきたのが破綻することを示し、さらにはその「関係」によつて形成されていた自己認識もまた破綻することを意味する。それゆえに土神に追いかけられたとき、「もうおしまひだ、もうおしまひだ、望遠鏡、望遠鏡、望遠鏡」と狐は一心に頭の隅のところで考へながら夢のやうに走つたように、狐にとつて「おしまひ」と「望遠鏡」が結びついたと考えられるのだ。

狐にとつて望遠鏡は樺の木との間で交わした約束であると同

時に、樺の木とのつながりの象徴になっていた。その望遠鏡に象徴される狐の苦悩をさらに深化させたのが魚口星雲をめぐる約束である。この魚口星雲とはどのようなものか。『新宮澤賢治語彙辞典』「環状星雲」の項目には「アレニウスの説を受けたもの」であるが、「魚の口」の呼び名自体はこれらの天文書には出ていず、賢治の創作かもしれない」とあり、「童」シグナルとシグナレス」では「約婚指輪」とされている」という説明がなされている。それは次のような一節である。

『約婚指輪をあげま（す）よ、そらあすこの四つならんだ青い星ね』『え、』

『あが一番下の脚もとに小さな環が見えるでせう、環状星雲ですよ。あの光の環ね、あれを受け取つて下さい、僕のまごころです』

この作品は賢治の数少ない生前発表作品で、大正十二年五月十一日から二十三日まで「岩手毎日新聞」に連載されていたものである。「土神ときつね」は大正十二、三年頃の作とされているため、両作品はほぼ同時期に執筆されたものと考えられる。これらの作品に書かれた環状星雲という要素は、執筆に関する状況を鑑みても、同じ認識のもとに同じ用法で描かれていると考えるのが妥当だろう。シグナルがシグナレスに送つたように、狐はこの魚口星雲を見せることを樺の木への贈り物と意識していたと考えることが出来るのだ。しかもその贈り物は「約婚」というまさに約束を取り付けるためのものである。そしてその約束は望遠鏡が手に入ったら「見せてあげませう」という約束を前提にした約束であり、狐にとつては求めようとして

も決して手に入れることの出来ない幻となつている。そして狐はこのどうしようもない幻を求め続けるのである。

テキストに描かれた狐と樺の木の会話は三回あるが、その三回とも望遠鏡の話題に触れている。そして「(四)」に描かれた二回目の会話には、ここでもまた望遠鏡について重ねて約束を交わすと同時に、魚口星雲の他にも「土星の環」に狐は言及するのである。来るはずのない望遠鏡を用いて樺の木に〈環〉を見せようと交わされる約束は、先ほどの魚口星雲の約束と同じことだ。既にその約束の虚構性を後悔し、「少し情気」でしまつていたはずの狐がまたも同様の「偽」を繰り返すこの会話からは、狐という存在が樺の木との会話で次々と自己認識を更新し続ける様子が見て取れるのである。

四、〈関係〉によつて紡がれるテキスト

土神と狐、それぞれの登場人物としての要素とそれらを総合して描かれた彼らの苦悩について考察を重ねてきたが、土神も狐も樺の木をめぐる状況を基幹に、自らの存在の意味づけを行つていた。土神は理想的自己からずれていく自己表象を絶えず修正しようとするものであつたし、狐は現実的自己からずれていく自己表象を絶えず更新してしまふものであつた。それぞれが確たる唯一の主体への落ち着きを求めたのに反して、その結果は土神と狐の主体としての意味を現実と理想とに分裂させ、その狭間で空転させるような状況を生み出した。このような〈関係性の中から生じる主体〉の問題は先にも触れたように、賢治にとつて切迫した問題としてあつた。

賢治の主体認識については多くの先行研究があるが、「土神ときつね」に対しても大塚常樹が「我々は絶えずさまざまなレベルの意識に捉われる存在だ、ということだ。……」眼の色の変化はまさにそうした意識の交代が、我々に常に起こり得ること、換言すれば我々がポリフォニックな存在であることを告げている」と作品から賢治の認識へと連関を広げて指摘するように、「春と修羅」「序」において「わたくしといふ現象」が「あらゆる透明な幽霊の複合体」だと表現されたような「ポリフォニックな」主体認識が、目の色の変化によって表わされているのだと考える論がある。

そもそも賢治にとつての主体とは確固たる固有のものではなかった。それは独立的な自我などではなく、社会的な繋累の中から到来する選択肢を選び取るだけの意志でしかないのである。そしてその意志としての主体すら繋累的思想の中で仮構される、確たる中心のない並列的な接続によってつくり出された「仮定」にすぎない、というものであった。宮澤賢治を論じる際にかまびすしく取り上げられる自己犠牲の問題もまた他者との境界を融解させる認識の一つの形態として現れているものだ。それゆえに賢治の晩年の作と考えられている「銀河鉄道の夜」に挿入された「蝸の火」のように自己を犠牲にして他者を救うことが自己の救済ともなるのである。賢治にとつて自己は他者と隔たったものではなく、その共感能力によって自己とへ共にあるものとして捉えられていたのであろう。こうした主体認識は書簡の中にも示される。大正八年八月上旬の保阪嘉内宛の封書（書簡153）には「石丸博士も保坂さんもみな私の中

に明滅する。みんなみんな私の中に事件が起る」と述べられており、自己の中の他者という觀念が示されているし、同年八月二十日前後の同じく保阪嘉内宛の封書（書簡154）では

すべてのものは悪にあらず。善にもあらず。われはなし。われはなし。われはなし。われはなし。われはなし。われはなし。すべ
てはわれにして、われと云はるゝものにしてわれにはあらず総ておのおのなり。われはあきらかなる手足を有てることし。いな。たしかにわれは手足をもてり、さまざまの速なる現象去来す。この舞台をわれと名づくるものは名づけよ。名づけられたるが故にはじめの様は異らず。手足を明に有するが故にわれありや。われ退いて、われを見るにわが手、動けるわが手、重ねられし二つの足をみる。これがわれなりとは誰が証し得るや。触るれば感ず。感ずるものが我なり。感ずるものはいづれぞ。いづちにもなし。いかなるものにもあらず。いかなるいかなるものにも断じてあらず。

として、「われ」という自己認識の不確かさを言明して憚らない。こうした一連の表現に托された賢治の認識は、自己も他者も存在全てが共有される全体の中の一部を自分だと感じているだけだということである。そして、その認識は晩年（昭和八年）に至るまで重要なテーマとして継続されていく。

またテキストが示すようなへ関係性の中から生じる主体」という主体生成観の一面は、同時代において京都学派が指摘した主体生成観とも通じ合うものである。一般的に近代において主体は客体としての自然から人間を完全に切り離すことで発生し

た概念である。そしてその主体を前近代的共同体から独立させると同時に新たな共同体としての国民国家の構成素へと再編することこそが近代的主体の立ち上がりであった。こうした主体成立の瞬間を社会共同体の中へと回帰させようとしたのが西田幾多郎であった。西田は昭和七年の「私と汝」という論文において、「個人は個人自身によつて生れるのではな」く「個人といふものが生れるには、個人が生れる地盤「即ちその環境といふものがなければならぬ」と言い、「私と汝とは同じ環境から生れ、同じ一般者の外延として之に於てあるといふ意味を有つと云ふことができる」と述べた。西田の言う「環境」とは「多くの原始民族に於て見られる如」き「共同意識」とされる。つまり私と汝を区分する仕切りは低く同じ共同性を基盤に成立する双生児のような関係だと西田は主張するのである。また西田の弟子の三木清も同様に、「我々は自己の意識の存在をさへ行為の客体となし得る。従つて主体を客体と同じ意味で存在と呼ぶことは出来ない。」と、主体の中の客体に言及し、個人の主体というものの独立性に疑問を投じる。主体が他者との関係性の中から生じるものである限り、完全な主客分離が成されることはないのである。

このように同時代コンテクストにおける主体認識とも共有される、存在の複数性の中から生じる「私」が感じる認識の源泉を探ることが「心象スケッチ」の目的であり方法であったとすれば、それと同様の方法は同時期の童話にも当然連関するものと考えられる。そしてこれまで確認してきたように、「土神とまつね」でも同様の主体生成観によつて裏打ちされて土神と狐

の主体認識は紡がれていたと言えよう。しかし同時期の賢治が「私」と「あなた」が融け合う世界を意識していたにもかかわらず、「土神とまつね」では各登場人物が最終的には断絶してしまい、理想的な融和が描かれることはない。つまりこのテクストは、手法として賢治の主体認識を用いながらも、それによつて語られた内容が賢治の理想とした世界認識を相対化してしまったのである。

ところで、フランスの哲学者ルイ・アルチュセールは、イデオロギーという言葉に対象である個人が所属する、または所属する予定の構造それ自体のことを意味させた上で次のように述べる。「イデオロギーは、個人を主体（イデオロギーの主体、したがってイデオロギー的言説の主体）として構成することをつうじて、さらには構造が担い手機能として定義してくる機能を請け負うだけの主体根拠を個人に付与することをつうじて、個人を主体として呼び止めるのである」と。社会が個人を規定するという観念は自然主義的因果論によつて議論されてきたことだが、アルチュセールはマルクス主義に対する洞察の中からそれを進めて両者の「鏡映関係」を指摘する。イデオロギー||構造が主体を自らの担い手として製作していくだけではなく、主体はそれと同時にイデオロギー||構造の積極的表現者としてイデオロギー||構造を再製作するというのである。すなわち主体とイデオロギー||構造の間には相互依存的関係が結ばれていることになるのだ。この「鏡映関係」によつて明示されるのは、卵が先か鶏が先かという議論ではなく、主体となり得るものが複数存在した瞬間にもはやイデオロギー||構造と構成員

としての主体は起こっている、ということである。個人が「呼び止め」られないという事態は起こりえず、必ず「呼び止め」られ、主体は現れる。これは主体が持つ意味というものに連動していく。

また、意味—主体—構造の三つの概念を連関させるべくジャン・リュック・ナンシーが提示した「共に」という概念にも着目したい。「存在の意味の争点として自らを露わにしつつ、Daseinは既に、他の一切の表面化に先立って、共に存在として露わにされている」とし、「存在は、共に」として、問題になる」と言うのである。そしてこの概念を詳述すると

まず存在者の存在があり、次いで存在者それ自身が互いと—共にあるわけではなく、存在者は—そして存在する全てが—その存在において、互いと—共にあるものとして規定されるのである。複数的で単数¹⁾の特異性 (singulier-pluriel) とは、各々の存在者の単数²⁾の特異性 (singulier-indivisible) が、それが複数のものと—共に—あることから分離

不可能なことであり、というのは、実際一般的に、或る単数³⁾の特異性は或る複数的分離不可能だからである。

となり、存在するものが存在するその瞬間に既に他の存在と「共に」ある、すなわちある一つのイデオロギー—構造の下に世界を分有することになると言うのである。そうした認識の中で自己は他者と重なることなどない唯一絶対的な個人の我意識、いわゆる近代的自我などではなくなるのである。そして「自己は自らを、原理的に自己とは他なるものとして知」る。

すなわち存在の複数性を自己の中に見出すことによって、主観

的自己と客観的自己を「共に」包括し、自己の二重性を認めるものであるのだ。

アルチュセールの指摘は、西田と同様、近代的主体と近代的共同体の間の関係を端的に示しながらも、それをイデオロギー—構造という認識の問題に帰結させ「世界」が多層的なものであることをも示しうるものとなった。そしてナンシーは近代的主体を意味として持つ存在そのものが複数的で分有されたものであること、換言すれば個人の中にも「世界」の層が重ねられていることを示唆している。彼らの議論は賢治が執筆していた時期からは時代を下ったものであり、安易にそれを理論として当てはめていくことには当然注意が必要であるが、それでもなおこれらの議論によって示された主体と共同体の関係は「土神ときつね」に描かれたものと無関係ではなく、しかもテクストはこうした議論が示す自己⁴⁾というものが胚胎する問題を明らかにしていると考えられる。

そもそもテクストは社会 (共同体) と個人の関係を暴きながら、その「関係」の中で新たな展開の希望として「共に」という概念を導入したわけではない。それは主体構成のための要素として書かれていた。既にテクストの検討からも得られたように、土神は人との「関係」から「神の分際」を得、樺の木との「関係」にそれを適応させようと四苦八苦するうちに樺の木が「立派」と思うような新たな自分を模索するようになった。また狐は「本統」の自分にこだわりながらも樺の木との「関係」から「偽」の自分を演じざるを得なくなった。このような両者が主体認識について内省するという状況を示したテクスト

の構造自体がこの社会構造と個人の〈関係〉を明暢に示しているとは言えまいか。テクストはまさに他者との〈関係〉社会構造が個人の存在を規定することを言及している。それによって複雑化された自己が安定を求めて彷徨い、結果失墜していく様が描かれているのである。それゆえに土神と狐はそれぞれ樺の木との二者関係という最小単位の共同体の中で、それが存在し得ないものであるにも関わらず、本来の己の姿というものを求めて懊悩しているのである。

「心象スケッチ」の方法として土神と狐それぞれが樺の木との〈関係〉を結ぶことによって主体を構築していた。そこに〈共に〉あることが内包されていたのであり、樺の木を通して形象化されようとした主体と同時に生起していた構造こそが彼らの苦悩の対象としての「神の分際」と「偽」であった。さればこそ土神は樺の木を前にすると理想的な自分を演じることが出来ずに悩むし、狐はそれとは反対に樺の木を前に実際の自分の姿を表現できず「偽」で好ましく取り繕ってしまうことに苦悩したのである。彼らは樺の木を相手にした最小単位の共同体である「私」と「あなた」の〈関係〉からそれまでの自分とは異なる樺の木の意図の入り込んだ存在としての主体認識を新たに立ち上げるのである。ここに土神と狐の樺の木との間に結んだ〈関係〉に基づく「鏡映関係」が成立しているのである。ゆえにこの二人の悩みはどちらも他者との〈関係〉を構築する上で必然的かつ不可分のものとして生起し、その主体認識を求め続ける限りは決して解決の図れるものではなかったのだ。こうして土神と狐はよく似た、しかし異なる存在として「試み」に

おける〈論料〉になったと言えるのである。

こうした構造は樺の木と〈共に〉あることを契機に生じた〈関係〉によって成立したもののだが、テクストではその中で生起する主体をさらに二重性のあるものだと捉えることを可能とする。それぞれが樺の木を通して〈関係〉の中の主体として新たなものに再構成された土神と狐は、樺の木と構造を分有することで新たな主体認識を手に入れると同時に、それによって決して達成しえないありうべきもう一人の自分を意識せざるを得なくなつたのである。そして土神と狐は辿り着くことのできない自己肯定を求めて永遠の彷徨を始めるのだ。土神が苦悩するたびに「うろうろ」と「歩きまはって」いたこと、それが解消されたと思つたときにも「つらい思ひ」が「頭の上に環になつてかかっ」ていたことから終わらない苦悩の姿を如実に表している。こうして成立した二重性は「土神ときつね」というテクストが、「立派」な自己への統一を求めながらも、存在の複数性によって分裂する自意識と自己像とが致命的に乖離していくことよつて土神・狐の両存在が破綻していく様を描き出しているのである。つまり〈共に〉あることを意識することよつて土神と狐は自らの主体としての現状を成立させると同時に自らの自己同一性を失ってしまった、背馳のテクストと言えるのだ。

このような三者の〈関係〉によつて紡がれたテクストは土神による狐の殺害によつて幕を閉じる。土神はもはやどうあがいても神ではなくなり、狐は文字通り死によつて存在を失する。そして樺の木だけが一本木の野原に残されるといふ結末は、三

者が求めたのが〈共に〉あることでの幸福な〈関係〉（それは土神、狐、樺の木のそれぞれが求める恋愛の形とも言えよう）であったにも関わらず、結果的にその先の虚無を描き出しているのである。彼ら三人が〈共に〉あるうとして成立した〈関係〉を土神・狐の苦悩を通じて描いたことは、賢治が意識した「あらゆる透明な幽霊の複合体」としての存在をあぶり出すことにつながる。そして土神も狐も立派であることを求め、樺の木という第三者の指摘する「立派」さを内面化することによって自己変革を果たそうとが苦しむ姿が描かれたのだ。樺の木の言う「立派」さとは狐によって与えられた天体の知識やハインネの詩集に表されるような西洋的な知のペダンティズムにひたされたものである。そしてそれは土神にとつては異質なものであり、狐にとつては自らの幻影のようなものであった。二人はこの「立派」さに追い立てられて破滅的な結末へと向かっていったのだと考えられる。

「複合体」としての自己を認識することが他者との〈関係〉、ひいてはそれによって構築される共同体を問い直す契機として重要な意味を持つものであることは疑いの余地がない。しかし「土神ときつね」で描かれたように、〈共に〉あるということが逆説的に彼らの孤独を一層深め、そして自分自身の認識と行為のズレを埋めたいものにしてしまうこともまた事実である。それゆえに他者との融和を説いた宮澤賢治が〈関係〉と主体を連関させたテキストとして「土神ときつね」を紡いだということは、己の認識と行為との相克を意識した「はざしり燃えてゆききする」「ひとりの修羅」としての賢治の二重性を改め

て浮かび上がらせるのである。

注

- (1) 倉敷茂（「私自身であらうとする衝動 関東大震災から大戦前後における芸術運動とコミュニティ」（以文社、平成二十三年））は「一九二五年宮沢清六宛」もし風や光のなかに自分を忘れ世界が自分の庭になり、あるいは惚として銀河系全体をひとりのじぶんだと感ずるときはたのしいことではありませんか。『詩ノート』中の「畢竟わたくしとはわたくし自身が／わたくしとして感ずる電子系のある系統を云ふものである」。そして、病床で記された「そしてわたくしはまもなく死ぬのだから／わたくしといふのはいつたい何だ／何べん考へなおし読みあさり／さうともき／かうも教へられても／結局まだはつきりしてゐない」という絶唱まで」を踏まえて「賢治の一貫した関心は、〈私〉の誕生という不思議にあった」と指摘している。
- (2) 宮澤賢治「ビザテリアン大祭」（生前未発表。後にこの草稿の一部は大幅な手入れをされて「一九三二年度極東ビザテリアン大会見聞録」の一部となった）。
- (3) 杉浦静「宮沢賢治 明滅する春と修羅 心象スケッチという通路」（蒼丘書林、平成五年）。杉浦はこのような賢治の認識を「同時代の文学の中でやや特異であったのは、明確に仏教的存在論にもとづいた発想であったこと」と指摘する。
- (4) 「土神ときつね」の執筆年代については使用された原稿用紙やインクなどから大正十二年前後と推察されている。またこの問題について特に詳細に論じたものとして、秋枝美保が詩「産業組合青年会」や構想当初の土神が沼にいる神であったことなどのモチーフの連関に着目し、大正十三年夏から秋頃の成立だとする仮説を示したものがあつた（宮沢賢治 大正十三年夏・秋の執筆活動―童話「土神ときつね」の成立の背景をめぐって―『論叢 宮沢賢治』三号、平成十二年八月）。

(5) 谷川雁「なぜ退職教授なのか」(『国文学 解釈と鑑賞』四十九巻十三号、昭和五十九年十一月)。

(6) 谷川によって示された「土神ときつね」を〈近代―前近代〉のアレゴリーとして読むベクトルを小森陽一(「土神ときつね」『最新宮沢賢治講義』朝日新聞社、平成八年)がさらに推し進めて論に成している。小森の論は近代を批判する寓話の読みとして優れているが、本論では〈近代―前近代〉の枠組みではなく、テクストの中に描かれた土神と狐、樺の木に則して読むため、言及はここまでで止めておく。

(7) 土神が祀られざる神であるということについては、賢治の詩「産業組合青年会」に書かれた「祭祀の有無を是非するならば／卑賤の神のこの名にさへもふさはぬと／応へたものはいったい何だ／「…」／祀られざるも神には神の身土があると／老いて呟くそれは誰だ」という言葉と関連させる伊藤典子の論(『宮澤賢治「土神と狐」論』(『東京女子大学 日本文学』平成七年九月)がある。

(8) 島村輝「土神ときつね」(『国文学 解釈と鑑賞』六十一巻十一号、至文堂、平成八年十一月)。

(9) 島村はこの後、狐に対する〈暴力〉が「嫉妬に駆られての行為と見なす他はなく、それは自らを最も忌み嫌う狐のレベル、〈畜生の分際〉に貶める結果」となったと指摘し、〈暴力〉の発動によって「神の分際」を守ろうとすると同時にそれによって「神の分際」から滑り落ちていく背反した様を示し、それが「本質的に同じ場にたち〈権力〉を争うものである」という事実を自らに証明してしまつた」とする。

(10) 小森陽一「最新 宮沢賢治講義」(朝日新聞社、平成八年)。

(11) 土神が「神の分際」から転落することについて中村三春は「このテクストは土神の側から見れば、神としての理性と、神らしからぬ怒りと暴力の噴出とがせめぎ合いを演じて、緊張と弛緩の繰り返しの三角関係の地平に位置づけられる世界は、土神が期待する神の住む世界ではない。「土神ときつね」は、神話の枠組みを借りた反神

話であり、神について語りながら神話の崩壊を語るテクストなのである。」(『係争中の主体』翰林書房、平成十八年)と述べる。確かに土神は〈力の顕現〉によって「神の分際」を維持することを可能としてきた神であった。しかし土神の「神話」が崩壊するのは、本論の中で述べたように、神性の適用範囲からの逸脱のせいである。最終場面での狐への「神らしからぬ怒りと暴力の噴出」は決定打とも呼べるものであるが、そこに至って初めて「崩壊」したのでなく、そもそも神の所以たる人間との〈関わり〉が既に機能していないことが示されるテクスト冒頭の段階から土神の「神話」は崩壊していたと言つてよい。そのため土神の暴力が「神話」を崩壊させたと言ふよりは、むしろなぜ土神が道を誤つたのかを積極的に読み取るべきであろう。

(12) 原子朗「環状星雲」『新宮澤賢治語彙辞典』(東京書籍、平成十一年)。

(13) 大塚常樹「宮沢賢治の心象の記号論」(朝文社、平成十一年)。

(14) 西田幾多郎「私と汝」(『岩波講座哲学』第八巻、昭和七年)、引用は「西田幾多郎全集」第五巻(岩波書店、昭和七年)による。

(15) 三木清「歴史哲学」(岩波書店、昭和七年)、引用は『三木清全集』第六巻(岩波書店、昭和四十二年)による。

(16) 賢治がこうして「世界」を祈念していたことが有効的に示される作品も存在している。例えば「グスコブドリの伝記」(『児童文学』第二冊、文教書院、昭和七年三月)のブドリの死は融和することと救済の意味が付されたものだと言えよう。ラストシーンでブドリは冷害に苦しむ人々のためにカルボナード島の火山に身を捧げ爆死し、火山から出た炭酸ガスと共に世界中に満ちることで人々を救うことになる。このブドリの自己犠牲は、〈世界〉と一体化することとで「このお話のはじまりのようになるはずの、たくさんのブドリのおとうさんやおかあさん」や「たくさんのブドリやネリ」という「私」であり「あなた」である存在を救うのである。これは「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ること」(『農民藝術概論綱要』)で繋がっていく〈世界〉との融和願

望であり、自己救済であると解される。

(17) ルイ・アルチュセール「言説理論に関する三つのノート」(『フロイトとラカン 精神分析論集』所収、人文書院、平成十三年)。

(18) ジャン・リリュック・ナンシー『複数にして単数の存在』(加藤恵介訳、松籟社、平成十七年)、引用文中の傍点は原文による。また、この後のナンシーの言説はこの著作による。

【附記】

・本稿における宮澤賢治作品の本文引用は全て『【新】校本宮澤賢治全集』(筑摩書房、平成七年、平成二十一年)に拠った。

・本稿は平成二十四年度第五十一回昭和文学会研究集会(二〇一二年・十二月・十五、於慶應義塾大学)における口頭発表(「共に」あるということ——宮澤賢治「土神ときつね」論)をもとに加筆・修正を行ったものである。会場でいただいた貴重なご教示に感謝申し上げます。