



Title	宮澤賢治の文学：第四次についての考察
Author(s)	佐藤， 伸郎
Citation	年報人間科学. 2015, 36, p. 69-87
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/51242
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

〈論文〉

宮澤賢治の文学

——第四次についての考察——

佐藤 伸郎

要旨

宮澤賢治が提起した第四次を考察する。かつて龍樹は空を考察し、その実践方法として結跏趺坐を提起した。また、石津照璽は、第三領域を考察し、その実践方法として絶体絶命の生命的危機を提起した。宮澤賢治は、第四次を考察し、その実践方法として農業従事を提起した。第四次芸術とは、農業従事を基にして現出するものである。この第四次の洞察なくして、彼の諸作品の正確な理解は不可能と思える。空、第三領域、第四次に共通するものは、縁起である。ものは、相互依存によってある外はない。この論考において、賢治の第四次を理解するために、龍樹の空、石津照璽の第三領域を要約的に了解し、その了解によって、賢治の第四次の的確な理解を試みる。

キーワード

空、第三領域、第四次、縁起、実践方法

はじめに

この論考は、宮澤賢治の仏教的世界観を読み解くことにある。より限定していえば、彼が「農民芸術概論綱要」で理想として掲げる「第四次」芸術がどのような理解のもとに、作品中に展開したのかである。

それでは、なにゆえに第四次なのか。賢治の文学作品は短歌、詩、童話、メモ書きなど多岐にわたる。それらによって表現されたテーマと思われる異世界（死、異生物同士の交流、自然、異次元空間など）も同様である。どれもがひとすじなわけではないテーマである。ただ、賢治の狙いが大乘仏教の經典のひとつである法華經の思想の具現化であり、それがこの第四次に端的に表現されているとすれば、その概念が何を意味するのかの正確な理解は避けて通れない。とすれば、上記した数々のテーマとそれとは密接な関連性があるにちがいない。

これを射程にとらえるためにはそれなりの手順が必要と考える。まず、第四次とはどのような概念なのか、一定の理解をしておくための準備をする。その導入として、大乘仏教で説く＜空＞^{くう}について優れた著作を残した二人の論を紹介する。なぜなら、この第四次は、大乘仏教で説く空と深い関係があると思われるからである。

ひとり、龍樹（ナーガールジュナ）（150?～250?）である。彼は空（観）についての優れた見解を示した。まずはそれを要約して紹介する。龍樹を選択する理由はそれだけではない。賢治は彼の思想に対する理解を示すと思われるものを、たとえば端的に詩などに凝縮させ、登場させている¹⁾。その龍樹は『中論』で、

空について詳細な説明を行った。それは『大智度論』などにおいても同様である。それらから空（観）の概要を抽出する。

もうひとり、石津照璽（1903～1972）である。彼は、空の読み替えと思われる第三領域を西洋哲学（特にキルケゴールとハイデガー）と照合し、その評価をおこなった。さらに実践面に即して西洋諸学（精神医学、文化人類学、社会科学等）を検討し、生命の危機的状況から第三領域を体得しうる可能性を示した²⁾。彼の提示する比較を介した照合・評価は、空の現代的解釈を伴うことから、賢治文学理解の橋渡しになることと思われる。

二人の選択の理由は他にもある。まず、龍樹の『大智度論』と賢治が読んだ法華経（『妙法蓮華経』）を原典から漢訳したのは鳩摩羅什（クマラジーバ）である。のちに説明するが、彼は『大智度論』を漢訳後、時をおかずして『妙法蓮華経』の漢訳にとりかかったとされる。そのため、彼は、前者の用語を後者の原典にはないはずのところに意図的に取り込んだとする研究成果がある。このように龍樹と法華経とは関係が深い。

一方、石津は、学生時代、仏教者の島地大等から法華経を含む大乘仏教の教えを受けた。それより多少、時を遡るが、賢治は十代の頃、その島地の「大乘起信論」の講座に参加しただけではなく、彼の編纂した鳩摩羅什訳の法華経によって人生を一変させた。

以上のような二人が展開した空に関する論によって、賢治文学の核心ともいえる第四次理解の準備とする。その前提を経ることで、賢治文学が描く異世界の理解が容易になるにちがいない。なぜなら、空も第三領域も第四次も、ものがものとして在る以上、単独であるのではないと主張するものであるからである。それらは、ものの在り方の本源である縁起（相互依存性）に着目し、賢治はその本源に迫る比喩的表現として、異世界を描出しようとしたと考えられるからだ。

それではまず、龍樹の論からみていこう。

1. 龍樹の思想

龍樹の著作といわれるものには、『中論』『大智度論』『十住毘婆沙論』『大乘についての二十詩句篇』などがある。ただ、ここでは大乘一般について扱うのではない。賢治文学の「第四次」という概念の意味するものの理解への準備が目的である。したがって、空に関するものに限定する。

1.1 空が意味するもの

龍樹の大乘に関する論の展開は多岐に亘る。だが、ここでは、空の理解が要点である。空は極めて難解で捉え難いものとされる。無と同一視される傾向がなきにしもあらずだが、それらはまったく相違すると考えられる。空と無は同義語ではない。それらは位相を異にする。無の対義語は有である。有のそれは空ではない。わかったようでわかりづらいこの難解な空を比較的分かりやすく解説した中村元の『龍樹』（講談社、2002年）を参照する。彼は、その「まえがき」において生涯の45年もの間、龍樹の思想に取り組んできたと記すように、それは龍樹の空（観）を要約的に把握するのに有効と思える。それを主に参照す

る。それとともに適宜、龍樹の著作から引用し、補強する。

中村よると、龍樹の説く空とは、ものはすべてそれ自身の実体をもたない（無自性）。ものである以上、その構造はすべて相互限定・相互依存（縁起）するというものである。この空という捉え方は初期大乘仏教からあったものとされるが、龍樹はその正統な発展者であった。歴史的には空→無自性→縁起と発展したが、龍樹はこれらの三概念の論理的基礎付けの順序として、逆の形（縁起→無自性→空）を取った。ものというものは、相互限定・相互依存（縁起）によって存在する。したがって、それ自体なるものは存在しない（無自性）。それゆえに、空である。無いのではない。在るとすれば、必ず何ものかと縁り因って存在する以外にはない。したがって、相互依存である以上、縁起は否定を内在化する概念である（同書、240ページ～248ページ）。

ものには実体がない（無自性）とはいったいどういうことか。その前提として、まず、ここでいう＜もの＞はなにをさすのか。それは、自然的事物をささない。自然的存在を可能ならしめる「・・・であるありかた」（法）をさす。それゆえ、ある時期から法は時間的空間の規定を超越するため、時間を超えて存在する実体がある（三世実有法体恒有）とする考えが生じた。ところが、龍樹は実際にあつてはそうではないと反論した。そのような実体なる法は存在しない。これが龍樹の主張である（同書、88ページ～127ページ）。彼の主張は、縁起にある。ものは在る以上、どのようなものであっても、相互依存・相互限定において在るより外はない。そのような相互依存によって存在するゆえに、客観的に把握することは不可能であり、『主體的に理解』し、『縁起を見る』ことの内容を概念をもって表現することは不可能である』（同書、305ページ）と中村は要約する。

ところで、このような考えは、龍樹の『大智度論』に頻出する。彼は、空の態様を文字で把握することの限界を知悉していた。空を説明するための用語の創造、それを含む文字一般への写像は、たとえば、枯れ葉を束ねたものを背負って劫火の中へ入り、一枚も枯れ葉を燃焼させることなく通過するようなもので、この第一の至難の業を思うとき笑わざるを得ないと、彼は記述した（『大智度論』、第十四卷、大正蔵、第二十五卷、113ページ上、以下『大智度論』からの引用はその書名とページ数のみを記載する一引用者）。この箇所は諸法実相を劫火に譬え、それを記述する文字群を枯れ草の束に譬えたものである。諸法実相と空は同義と解することが可能である（中村元、『龍樹』、227ページ）。空の態様は文字化になじまないと彼は内心で思っていた。

空を体得（体験）する実践を空観と呼ぶなら、その体得が文字に移行不可能であれば、後世への伝達は不可能となる。だとすれば、それは滅びざるを得ない。滅びないとしても、その体得は、その都度の単発性に過ぎない。だとすれば、実質はやはり滅びるといってよいのではないか。仮に、体得を文字に移し替えることを＜経験＞と呼んでそれと区別するなら、龍樹はそれを経験に移行させようとした。彼の『中論』や『大智度論』がその証左といえる。

『大智度論』は『摩訶般若波羅蜜經』の解説書である。彼は空の体得を、可能なかぎり臨場感をもって肉薄することができるように、經を論として展開することで経験化しようと試み、その限界を知悉しつつも文字化に励んだ（『大智度論』、125ページ上～中）。

賢治との関連で、空を体得する実践方法について少し触れておく。ここが乱れてしまうと、諸法の実相（空）を見ることはできない。たとえば、風の中で炎の光によってものをみようとしても、炎がゆれてしまつては、ものをまともに見ることはできないようなものだ、龍樹は述べる（『大智度論』、172ページ中）。このようなところの乱れを生じさせない実践方法に触れた箇所がある。それは、「結跏趺坐」である（『大智度論』、111ページ中）。その方法は、「最も安穩で疲極せず」「此れは是、禅座道を取る法座たり」と彼は語る。

1.2 空と時との関係

空と時との関係を述べるまえに、まず、空の意味を再度、確認しておこう。

空とは縁起のことであった。それは、有無とは位相を異にする。「是の二辺（有相と無相―引用者）を離れ、中道を行ず。是、諸仏の実相なり」（『大智度論』、492ページ下、引用において漢字の旧字体を一部改めてある。以下同様）。ここでは、空は有無と同じ相にあるのではないと断定する。有無が実体としてあるとする見方を離れる行が中道である。中道とは有無の中間に位置するものではなく、それらとは位相を異にする。なぜなら、有無というかたよったものの見方によっては実相を把握し得ないものである以上、有無の中間でいくら行じてみても、実相は把握し得ないはずだから。ものはそれ自体としてあるのではない（無自性）。ものがある以上、それは相互限定・相互依存であるよりほかはない。もののそのような実践的把握方法が中道である。

もうすこし、彼の言葉を引用してみよう。「相待は長短や彼此などの如し。実には長短なく、また彼此もなし。相待をもつての故に名有り。長は短に因り有り、短もまた長に因る」（『大智度論』、147ページ下）、「尽く一切の諸法は因縁が和合し、但名字有るのみにして実相は得るべからずと知る」（『大智度論』、180ページ上）、「是九相・・・是不淨皆因縁和合より生ず。自性有ることなく、皆空相に帰す。今、是の因縁和合の生を取るべからず」（『大智度論』、218ページ下）。順に説明しよう。

人はものを認識するために、対概念を利用する。短いに対し、長いと設定する具合に。いま、長いと思つたもののそばにそれより少し長いものを並置すれば、いま、長いと思つたものはより長いものからみれば短いものとなってしまう。

このような長短という因果関係をもとにして、それらが組み合わせり、ものを把握しようとするが、実は、それらの文字があるだけで、そのような方法によって実相（空）は把握することができないと、龍樹は主張する。

九相とは人が死んだあとの身体の変化相を便宜上、九段階（脹相、壊相、血塗相、膿爛相、青相、噉相、散相、骨相、焼相―引用者）にわけて把握しようとするものである。ところが、そのような段階分け、いいかえれば、時間的生起（因果関係）を使って、理解しようとしてはならないと龍樹は説く。時間的生起は、それぞれの段階が実体としてあるとする前提をもとにする。だがそのような実体はそもそもない。それは、すでに長短でのべたごとくである。文字の使用によって、それら諸段階が実体としてあると思うかもしれないが、そうではないと彼は説く。

このような龍樹による縁起は「時間的生起の関係を意味するのではない」と、中村元は『龍樹』(214ページ)において要約的に述べる。縁起という漢語に「起」が含まれるため、時間を想起しがちだが、そうではない。龍樹の『中論』の初めに、ものの存在が八不(不滅・不生・不断・不常・不一義・不異義・不来・不出)であることを提示するが、この八不は空(縁起)の態様を示す。空は不生であるゆえに、生起を否定する。

一方で、縁起が時を取りこむ考え方として、<十二支>がある。これは時間的・継起的な解釈をとる。「これがあるとき、あれがある。これが生ずることから、かれが生ずる」というように展開する。中村元によれば、『中論』では、『縁によって生ぜられた』と、「縁起した」とは区別して考え・・・(省略は引用者による、以下同様) 両語のチベット訳をみるに、両者は明瞭に区別されている(『龍樹』、180ページ)。

したがって、龍樹の縁起(空)は不生であるゆえに、時間的生起を意味するのではない。これまで述べてきたように、ものがあるとすれば、それは相互限定・相互依存によって存在する。そのように存在するほかはない。「空の中には何もかも存在しない。しかも、あらゆるものがその中から出てくるのである」(同書、445ページ)と、中村は空をそのように要約する。

1.3 龍樹と法華経との関係

宮澤賢治の文学を語るとき、法華経と切り離すことができないとすれば、龍樹と法華経との関係はどのようなものだったのか。龍樹は『大智度論』において、大乘經典の中で法華経をもっとも頻繁に引用したが、それだけではない。賢治が読んだ法華経には、原典にはない龍樹の思想が反映しているというのである。それは、方便品(章)に諸法実相(空=縁起)を説明する箇所(十如是=相・性・体・力・作・因・縁・果・報・本末究竟等)があるが、実は、鳩摩羅什が龍樹の思想を取り込んで、それを漢訳したとする研究がある(本田義英著、『佛典の内相と外相』、弘文堂、1934年、431ページ～434ページ)。それによると、法華経の原典は、五種法(何等法、如何法、何似法、何相法、何体法—引用者)だけを説く。ところが『大智度論』第三十二巻(298ページ—引用者)に諸法実相を論ずる箇所があり、「一々の法に、体・法・力・因・縁・果・性・限礙及び第九に諸法各々開通方便ありと説き・・・こゝなる九法が十如是と密接なる関係を有するものなることは、何人も否定することができないと思う」と本田は述べる。なおここで、本田は法華経の文言から法を無性と把握し、それを<第一義諦=一乗>とする(同書、428ページ)。

説明を補足すると、ここでの第一義諦と一乗とは、龍樹の説明によれば、「有為無為の法は平等なり。即ち、是、第一義たり。是有為無為の法、平等たりと観ず。亦、一相に著せず」(『大智度論』、728ページ中)、「第一義の中、縛無く、解無し。世諦ゆえ、縛有り、解有り」(『大智度論』、686ページ下)、「所謂世諦と第一義諦とは、若し菩薩、菩薩位に入れば、声聞辟支仏の心を転じ、直に菩薩位に居る。是、転じると名づける。不転なれば、阿鞞跋致第一義、諸法一相中に入る。所謂、無相なり。尚、一乗定相無し。いかにいわんや、三乗をや。すなわち、転ずる所なき故に、阿鞞跋致と名づける」(『大智度論』、576ページ上、傍点は引用者)となる。これらを解釈すると、第一義諦とは世諦に対する用語である。世諦は、ものの実体を認め、各自を区別するが、第一義諦はものの実体を認めず、したがって区別すること自体、成立しない。法華経では三乗(声聞、縁覚=辟支仏、菩薩—引用者)がそのまま(即=不転)で一乗(仏)と説く。

経過をもって説く（転）のが世諦であり、第一義諦は経過を説かない（不転）。だから即なのである。経過とはいいかえれば、因果関係といえる。第一義諦は、因果として捉えないのである。

これを先の中村の空の要約と合わせれば、空＝縁起＝無（自）性＝諸法実相＝第一義諦＝一乗と解し得る。このことから、法華経もまた空の態様を説いたものといえよう。

以上をまとめよう。龍樹の提示した空とは、縁起のことである。ものには実体がない。したがって、有や無なる実体があるのではない。縁起とは、ものがものとしてあるかぎり、相互限定・相互依存であるよりほかはない。空を実践的に把握する方法として、たとえば結跏趺坐がある。このような方法によって、有無を超えた実相を把握することが可能である。このような行を中道という。ものは不生であるがゆえに、時間的生起では捉えられない。空のなかにはなにものも存在しないが、空からあらゆるものが出てくる。空は法華経で説く一乗と同義と解してよい。三乗が発展して一乗となるのではない。そのような時間的生起（因果関係）では捉えきれない。なぜなら、三乗がそのままで一乗であり、一乗がそのままで三乗でもあり、このような分割は説明の便宜をはかるためにあるのだから。

2. 石津の思想

石津の思想を端的に要約すれば、＜第三領域＞で表現される。これは、縁起を表す空と同義と考えられる。その領域は「そのものとしての心の中に在るのではなく、そこを超えて、何かへとかわって在って」、「構造上どこまでも不きまりで、そこを自在に選択し勝手にすることが出来ぬように在」り、「この第三の領域の在り方をさぐることによって、現実の構造を明らかにし得る」というのが彼の研究態度であった³⁾。

石津はこのような考えを背景に、キルケゴールとハイデガーを評価し、批判した。これを要約し、比喩的にいえば、キルケゴールの思想は、実践的ではあるが奥行きがない。したがって、その軌跡をたどることが不可能である。ハイデガーの思想は、実践的ではないが奥行きがある。ただ、頭で理解するだけに終わる。両者に共通するのは、どちらも実存の理念を離れていない、ということになる。

それでは順を追って説明する。

2.1 キルケゴールの思想

石津の記述に沿って、キルケゴールの思想を要約すると以下のようなになる⁴⁾。

構造的に言えば、キルケゴールは存在を現象と可能性の領域にわけた。可能性の領域は思惟的な領域である。そこに永遠や神という実存の理念を設定する。現象に生きる人は、それと一致しないので、一致させるべく、邁進する⁵⁾。

時間に即して要約すれば、時は直線的に流れる。可能性（思惟）の領域（＝未来）から現象（＝現在）へと流れ、それが背後（＝過去）へと過ぎ去っていく。やり過ぎてしまった永遠や神を再び未来へと設定し、ふたたび現象へと将来させる。そして、その理想との一致を弁証法的に試みる。ところが、「時間の継続が止揚せられてあるかどうかという弁証法的な関係にもとづく」はすが、「直接的なこの今の現前的なるものは弁証法的な止揚が行われていない」⁶⁾。なぜなら、彼はハイデガーに見られるような、存在

的に対し存在論的な概念を想定していなかった（つまり奥行きがない）から。したがって、理想を現実化するということは、どうしても無理がある。それを実行するということは、現実を消去せざるを得ない。つまり死ななければならない。だとすると、足跡をたどれない。これではどうにもならない。これがキルケゴールの限界である。だが、そうだとすると、キルケゴールの質的弁証法には主体的実践が伴っていた。彼の哲学は「成る」哲学であった⁷⁾。

2.2 ハイデガーの思想

石津の記述に沿って、ハイデガーの思想を要約すると以下ようになる。

構造的には、現象（存在的）に対し、可能性の領域（存在論的）を設定する。この存在的に対し存在論的なものを設定することによって、ハイデガーはキルケゴールの限界をすでに乗り越えた。現象は、可能性の領域から誕生する。可能性の領域がいかなるものかは具体的に把握できないまでも、それは一体として在る。人の存在は常に存在論的に在る⁸⁾。

時間的にいえば、それは、存在論的な場所で発生する。ところが、存在者の存在は存在論的な場所に本来はあるとしても、存在における存在者は存在的な把握にならざるを得ない。なぜなら、本来は存在論的な場所に在るのだが、それはあくまでも潜在的な存在であるがゆえに、「その領域において、存在者のすべてをその領域から遮絶し、否定し拒否して、存在者をして、そのものとしては自己の領域即ち存在の領域、無の領域にかかわらしめない」⁹⁾からだ。したがって、それを具体的に把握することができない。時は、存在論的な場所で発生し、タイムラグを伴って、そこから存在的な存在者に向かって将来する。それを受け取った存在的な存在者は、いわば既在的に受け止める（受動的）ほかはない。このことによって、時は、いわば存在論的な場所で統一的に時熟すると考えられる¹⁰⁾。

ハイデガーは、可能性の領域（存在論的領域）の究極に死を設定した。ゆえに、死は、究極的には可能性の領域を無化してしまう。死とともに可能性の領域は消えてしまう。

石津はハイデガーをこのように把握したうえで、以下のように批判する。

存在的に対し、存在論的な概念を設定したことは評価に値する。だが、彼にはそれがわかるだけで実践がない。彼の哲学は、「在る」哲学だ。彼の存在論は、時間によって意味を与えようと性急に過ぎた。さらにいえば、死は可能性の領域（存在論的領域）にはない。生物学的な死はあるとしても、少なくとも可能性の領域に死という実体はない。ハイデガーは「キルケゴールの実存究明において、存在的な永遠なるものが不当に求められていることを難じるが、却ってハイデガーにおいても、実存論的な場面に存在的な死が入り込んで来ていることはキルケゴールと相応する無理があるかも知れない」¹¹⁾として、石津はハイデガーを批判した。なぜなら、実存論的な場面は可能性の領域なのだから。可能性の領域とは拒否のことである。そこから拒否されたものが現象化する。その都度、無限なる可能性から何かが拒否されて現象化する。死は、その無限なる可能性のひとつに過ぎない。それ以上でも以下でもない。それは、特定の実体ではない。なにかがそこから現象化するとしても、それは縁り因って在る（縁起）しかないのだから。

2.3 意識の裂け目に立ち現れる第三領域、さらにはその社会的関連性

石津は、キルケゴールに対しては主体的実践を、ハイデガーに対しては存在論的実存を評価した。石津によれば、ハイデガーに不足するのは主体的実践である。

石津は、存在論的存在の把握を阻むものが（主体的）意識であると考えた。このことを、再三再四、彼は主張した。この突破方法を模索し提示するために、意図的に自らの論文から選択し編纂したと思われるのが、『宗教哲学の場面と根底』（創文社、1969年）である。ここで彼は、その意図のもと、諸学の検討を重ね、意識の裂け目から覗くことが可能な、現象の背景を髣髴とさせようとした。「正に絶体絶命で、その頼りがどうだとか、こうだとかいう批判や分別の入る隙間もない・・・ひとまず、このような追いつめられた場合を大まかにいって宗教的解決を必要とする状況として」¹²⁾設定し、現出する第三領域を実践的に把握することを試みた¹³⁾。それでは、何ゆえに彼がこうまで主体的意識の否定にこだわったのか。

彼によると、『宗教の本義は・・・「欠如」即ち「足りなさ」や「思いのままにならなさ」にもとづくところの諸事情諸事態を切り抜ける』ものと考え、それを「足りるようにし、思いのままにしようとする情調情執の取りちがえを超えること、否定すること」にあるとし、それが「それぞれの宗教の底をなしている宗教の本質的事実性」¹³⁾と考えていたからである。石津は、宗教の本質的事実性をこのように捉えていた。彼は、各宗教の底層にあるものは共通すると考えていた。それは自己の意識によって創造されたものにあるのではない。むしろ、自己の意識が立ちいたらないところにそれは在る。とすれば、この本質的事実性に沿って存在するために、自己意識の発動にいとまを与えない状況を設定しなければならない。それを、上記したような絶体絶命の追いつめられたところに求めたのである。龍樹は、たとえば、結跏趺坐を提示する一方、石津は絶体絶命の追いつめられた状況を提示したといえる。

石津の思想をまとめよう。実存の理念は実体ではない。キルケゴールもハイデガーも、実存の理念（永遠、死）を実体化した。ところが、そのようなものは、キルケゴールの思惟的可能性の領域やハイデガーの存在論的可能性の領域に実体として存在するのではない。それは、いつてしまえば存在的なところでの意匠である。ものとして在る以上、単独であることはできず、縁り因って在る外はない。ハイデガーの存在論的領域は、石津の用語では第三領域に該当すると思われるが、それをわかるだけではものたらない。そこにそのままに在る（居る）ことが肝要である。そこにそのままに＜自覚的に＞在る（居る）ためには、たとえば生命的危機の中で、ものが単独で存在すると思わせる主体的意識に亀裂を生じさせることで現出すると思われる第三領域に身をまかせて在る（居る）ことを主眼とする。このような思考と実践が縁起と深い関係を有することを考えれば、法華経で説く諸法実相と深い関係を有することは論をまたない。

3. 宮澤賢治の「第四次」の意味するもの

これまで、龍樹と石津の考え方を示した。龍樹の空を石津は第三領域と言ひ換えたと思われるが、内容はほぼ同義であることがわかった。それらを総合してひとことで要約すれば、縁起となる。ものには実体はない。ものである以上、それは単独で存在することはなく、いずれもが相互依存・相互限定、縁り因つ

て在る外はない。そのようななりたちは、時間的生起によって把握することはできない。ものが自立して在るように思うのは、主体的意識がそう見させるのである。そのような見方を打ち破って縁起として実存する自覚的方法のひとつとして、龍樹は結跏趺坐を提示し、石津は意識の介在する暇のない絶体絶命の生命危機的状况を提示した。石津は、ものが相互依存・相互限定と乖離し、自性的実体をもって存在すると見せかける主体的意識の執着を打破し、そこに見えてくるものは、それぞれの宗教の底をなす宗教の本質的事実性そのものののだと考えた。

それでは、法華経を中核とする大乘仏教を通し、賢治は何をどのように理解し、それを作品を媒介としていかに表現したのかを見ていこう。

まず、表現態度であるが、彼は仏教で説く折伏と摂受を強く意識していたと思われる¹⁵⁾。それらは仏教の伝え方を二分類したものと見える。法華宗のものからのものがほとんどだが、『勝曼経』や『大智度論』からの引用もある¹⁶⁾。強く出て一方的に説く（折伏）か、相手に合わせて説く（摂受）か。彼は、実の父に対しては折伏方法を取ったようだが、作品中においては、知恵によって方便（たとえ話）を駆使し相手（読者）の立場を考慮しながら表現を工夫したことを思えば、摂受を選択したといえる。

それでは、賢治の考えの中核をつかむヒントを見出すために、彼の年譜¹⁷⁾をみてみよう。説明の便宜上、番号をふる。それによると、十五歳の夏、彼は島地大等と出会う。①「講話は・・・一週間開催され、島地大等はこの時「大乘起信論」を講じた。・・・以後賢治は度々大等の講話を聴く」¹⁸⁾。その三年後の九月、彼は②③「当時出版されて・・・から贈られてきた島地大等編『漢和对照 妙法蓮華経』を読んで異常な感動を受ける。・・・生涯の信仰をここに定めることとなる。以来、生まれ変わったように元気になり、（実家の一引用者）店番もいとわず受験勉強にはげむ」¹⁹⁾。それからおよそ二十年後、彼は三十八歳になって間もなく逝去するのであるが、臨終より少し前、彼の父から「賢治、なにか言っておくことはないか」と問われ、②③「国訳の妙法蓮華経を1,000部つくってください・・・表紙は朱色で・・・私の一生の仕事はこのお経をあなたの御手許に届け、そしてあなたが仏さまの心に触れてあなたが一番よい、正しい道に入られますようにということを書いておいてください」²⁰⁾と語り残した。

他の資料もみておこう。「雨ニモマケズ手帳」に記載されたものから引用しよう。有名な「雨ニモマケズ」が記載された手帳である。ここでも説明の便宜上、番号をふるが、その番号が上記のものと同番号の場合、一定の関係を持つものとする。それではみていこう。①「窮すれば通ず 窮すればさりながら たのむはこゝろのまことなりけり さりながら こゝろのみにぞさちもこそあれ たゞ心を整ふることによりてのみ完全にその逆境を脱すと解せられたき こゝろひとつ頼みなりけり」²¹⁾。さらに一ページ開けて②「難信難解、科学ヲ習ヘル青年ノ・・・法華経入門ニ際シ 高等数学ニヨル解釈」とあり、その数ページあとに、③「高知尾師ノ奨メニヨリ 法華文学ノ創作 名ヲアラハサズ、報ヲウケズ、貢高ノ心ヲ離レ」²²⁾と彼はメモ書きを残した。

便宜上ふった番号に沿って説明をする。①は「大乘起信論」に関するものである。手帳にはこころに対する見方が記載されている。「大乘起信論」は大乘仏教に関するさまざまなことを論じているが、その重要なものにこころの捉え方がある。ここではその詳細は省かざるをえないが、こころを心体、そこから

湧き上がるものを念相にわけ、心体を水に念相を風に譬え、風が水にあたって念相（妄念）を引き起こすとし、本来、心体は静寂なものであることを示す。この静寂な心体を取り戻すことが肝要であるとする²³⁾。賢治が残した手帳のメモ書きと島地大等から聞いた「大乘起信論」との直接的な関連を指摘することはできないが、彼がこころの操作に深い関心を示していたことはうかがえる。

つぎに、②についてみてみよう。法華経が彼の人生にどれほどの影響を与えたかは、誰の目にも一目瞭然である。彼の人生は、法華経で説かれたことを咀嚼し、彼の言葉で語ることにあつたといえる。その言葉に、少なくとも「高等数学ニヨル解釈」に基づくものが含まれていたことは間違いないといえる。このような解釈とは敷衍すればどのようなものなのだろうか。それに該当すると思われる表現が彼の諸作品から引用可能である。それを端的に言い表したのが「第四次」という用語に在るのではないかと考える。この用語の使用例（殊に「銀河鉄道の夜」初期形三）から考えるに、それが包括する内容は、高等数学による解釈を背景にもつのではないか。それを考察する前にひとまず③に触れた後、詳細に検討しよう。

③と番号をふったものは、彼が法華経を含む大乘仏教を彼の言葉で言い換えるときの姿勢として、私欲のないことを誓ったものと思われる。死が間近に迫る時にさえ、そのような願いが彼の語る言葉から溢れ出る。私欲をおさえること、名声をもとめないことが自らの表現を研ぎ澄ますことに直結するものと彼は考えていた。

それでは、「第四次」という用語の意味するものをさぐっていこう。

3.1 高等数学による解釈

まず、「第四次」にふれる前提として、彼がメモに残した法華経に関する「高等数学による解釈」がどのようなものであったのかをみておこう。それをもって「第四次」の意味するものの準備としよう。彼のいう「高等数学」がいかなる概念かを一定することはできないが、それを科学的知見と解すれば、それに関する記述は多い。ただ、あくまでも「第四次」の理解が目的であるので、それに関係が深いと思われるものを引用する。

黒と白との細胞のあらゆる順列をつくり
それをばその細胞がその細胞自身として感じてゐて
それが意識の流れであり
その細胞がまた多くの電子順列からできてゐるので
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²⁴⁾

(1929年2月)

われやがて死なん
今日又は明日

あたらしくまたわれとは何かを考へる
 われとは畢竟法則（自然的規約）の外の何でもない
 からだは骨や血や肉や
 それらは結局さまざまの分子で
 幾十種かの原子の結合
 原子は結局真空の一体
 外界もまたしかり
 われわが身と外界とをしかく感じ
 これらの物質諸種に働く
 その法則をわれと云ふ
 われ死して真空に帰するや
 ふたゝびわれと感ずるや
 ともにそこにあるは一の法則（因縁）のみ
 その本原の法の名を妙法蓮華經と名づくといへり²⁵⁾

以上の引用から次のようなことがわかるのではないか。仏教ではものの構成要素を五大（地、水、火、風、虚空）とみる考え方がある。これに対し、彼は、人体を含む物質の構成を原子や電子にみたて、さらにそれらは真空に還元され、やがてはその真空から原子、電子、分子、細胞などが組み合わさり、ものが構成されると考えた。彼は、そのような極微に通底するものとして、ここではなく＜意識＞を使って表現しようとしていたことがわかる。ただ、この場合の意識は、通常、われわれが使用する意識と同義ではなく、無限の広さと深さをもった、いわば意識を超越した意味を含有する用語として使用しているように考えられる。そのように物質と意識の関係を捉える一方、彼は、真空⇔原子の発現と還元を生じさせる法則を妙法と考えていた。その法則をかれは括弧書きで自然的規約ないし因縁と説明する。このような思考に基づけば、やがて亡くなる妹を「永訣の朝」で「やさしくあをじろく燃えてゐる わたくしのけなげないもうとよ」とうたい、妹が亡くなった後、彼女が行きたがっていた林の中に今も妹がいるとし、その一方で感官としてそれを把握することができないのが寂しいとうたった理由が理解可能となる。その関連から、彼の次のような詩を引用する。

「装景手記」

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
 たとへば維摩詰居士は
 それらの青い鋸を

人に高貴の心あればといふのである
 それは感情移入によって
 生じた情緒と外界との最奇怪な混合であるなどとして
 皮[相]に説明されるがやうな
 そういう種類のものではない²⁶⁾ (傍点は引用者)

たとえば、賢治の妹が姿をかえ、仮に（真空となって一引用者）林にいるとしても、その法則は、大乘仏典のひとつである『維摩経』の主役がもつ「高貴な心あれば」把握できるものであつて、それらは感情移入によって生じる情緒等の産物では決してないと、彼は考えていた。賢治はそのような配列を高貴な心があれば見えるのだと仏典から学びとっていた。

賢治の上記のような把握を理解するために『維摩経』²⁷⁾を概観しておこう。結論を先に要約すれば、それは、空の態様を悟った維摩詰居士が、釈迦の弟子たちに空を説く内容をもつ。この経典の主人公は維摩詰である。この男は出家者ではなく在家者（居士）である。ところが大乘仏教の核心（空）をすでに会得している。ある時、この男が病気になる、釈迦が弟子に彼の見舞いを依頼するのだが、辞退者が続出する。辞退する理由（かつて維摩詰が辞退者に語った内容）をそれぞれが釈迦に語って聞かせるのだが、その語りの内容から空の態様がさまざまな角度で描出される。このように空の態様をすでに会得した維摩詰が見抜く配列は、「感情移入によって生じた情緒と外界との最奇怪な混合」とはかけ離れたものと賢治は把握していた。この見え方の相違について、以下において、さらに考えてみよう。

3.2 不完全な第四次について

賢治は、世界の二重性に着目していた。まず、そこから考えていこう。それに関する記述を、彼の詩から引用する。

「噴火湾（ノクターン）」
 わたくしの感じないちがった空間に
 いままでここにあった現象がうつる
 それはあんまりさびしいことだ
 (そのさびしいものを死といふのだ)²⁸⁾

「宗教風の恋」
 さあなみだをふいてきちんとたて
 もうそんな宗教風の恋をしてはいけない
 そこはちやうど両方の空間が二重になってゐることで
 おれたちのやうな初心のものに

居られる場処では決してない²⁹⁾

彼は、現象と重なる何かがあると考えていた。その背景を死と結びつけていたことがわかる。死とむすびつけられるこのような背景は、現象と二重になっている。そのような配列を見抜くのは、たとえば、先の引用から維摩詰がもつような高貴な心と彼は考えていた。

もうすこし、この二重性に関連させて、考えてみよう。賢治の童話のひとつに「ひかりの素足」³⁰⁾がある。これは兄弟が吹雪の中、雪に埋もれてしまい、弟が凍死する話である。兄の一郎は生死をさまよう夢の中、法華經の第十六章の名称である「によらいじゅりょうぼん第十六」とつぶやく。そのことによって一郎は樂園のようなところで、光る人に「お前も一度あのもとの世界に帰るのだ」と告げられ、生還することになる。身体を覆った雪から助け出された一郎は、雪の中で凍死した弟の表情を見ることになる。その表情は、かすかに笑っており、さつき別れた光の国のままだったと描写されている。仏教色の濃い物語ではあるが、やはり世界の二重性を暗示する。だが、それはかけ離れて在るのではない。なぜなら、弟の笑顔はどちらの世界にあっても同じものだとされているのだから。この「ひかりの素足」と同じような構造で描かれる作品として「銀河鉄道の夜」がある。つぎに、この作品を検討しよう。

「銀河鉄道の夜」において、銀河鉄道そのものが「不完全な幻想」第四次なのだと、作品中で断定される³¹⁾。それを考えてみる。銀河を走る列車に乗り込む人たちは、おそらく現実の世界では死んでしまつて間もないと思われる人たちが複数登場する。ジョバンニの級友のカムパネルラもそのひとりである。ジョバンニとカムパネルラの関係に着目すれば、先の「ひかりの素足」と構造が類似する。ジョバンニがひかりにつつまれる銀河を自由に往来可能なのは、彼が特別な一枚の切符を携帯するからである。この切符は、「ひかりの素足」での「によらいじゅりょうぼん第十六」（法華經の第十六章一引用者）に該当するといえる。この切符によって、彼は夢（幻想または死者たちの世界）から現実の世界へと戻ってくるのだから。

では、他の乗客たちは行きっぱなしなのだろうか。そうではない。なぜなら登場人物のひとりの少年、その少年は豪華客船の沈没によって溺死したのだが、彼が「天上なら行きつきりでないって誰か云ったよ」³²⁾と語るところから推測し得る。このようなセリフは、これまでに述べてきた賢治の考えの反映ではなかろうか。

ところで、この「不完全な幻想第四次」という用語は、列車に乗り合わせた鳥捕りが、ジョバンニのもつ切符を見て「こいつは・・・どこでも勝手にあるける通行券で・・・こんな不完全な幻想第四次の銀河鉄道なんか、どこまででも行ける」³³⁾と語るセリフによって「銀河鉄道の夜」の初期形二から登場する。ところで、「銀河鉄道の夜」は初期形一～三と、初期形が見つからないものがある。つかないからといってそれが完成形と断定することはできない。なぜなら、彼は諸作品に手を入れ続けたのだから。では、なにゆえに、不完全な幻想なのだろうか。

まず、第四次に対し、第三次の空間はあるのか。初期形二で確認しよう。列車に乗ったジョバンニの切符を確認する車掌が次のように語る。「これは三次空間の方からお持ちになったのですか」³⁴⁾、と。それでは、この三次空間とはいったいどこにあるのか。それは、おそらく、現実（現象）の世界を指すと思われる。初期形一～三までは、銀河鉄道は夢ではなく、ブルカニロ博士の実験として描かれる。したがって、

それは幻想である。だが、幻想であろうと夢であろうと、現実（現象）とは相違する。仮に第三次が現実（現象）を指すのだとすれば、ブルカニロ博士の実験によってジョバンニが見る銀河鉄道をあえて不完全な幻想第四次と断る必要があるのだろうか。第四次ではいけないのだろうか。それには、やはり理由があるように思われる。その理由は初期形三で明示される。

初期形三では、幻想が終了する直前に、「黒い大きな帽子をかぶった青白い顔の痩せた大人」³⁵⁾が、たった今まで級友のカムパネルラが座っていた場所に座る。その大人が言うのには、ほんとうと、うその考えを分別することができる実験の方法が確立されれば、信仰も科学と同じになる。そうすれば、あらゆる現象はただ、人がそのようにあると感じているだけなのだと説明する。そして彼が、手の指の一本を上げ下げすることで、汽車もその学者も天の川もジョバンニ自身も消えたり光ったりと点滅を繰り返し、もとの姿にもどる。その後、幻想から覚めたジョバンニは自分が丘の上に立ち、それがブルカニロ博士の実験であったことを知らされる。ところが、幻想を実験で見せたそのブルカニロ博士もまた、現実（現象）の世界の中で「そのかたちは天気輪の柱の向ふに見えなくなって」³⁶⁾しまうのだ。

鳥捕りの語る「不完全な幻想第四次」とは、大人によって示された、あるはずと思われるあらゆるものが有ると無いの点滅を繰り返し、提示されるものの態様そのものと深く関係すると思われる。あるはずのない銀河鉄道をあると思いついてしまう捉え方、これを不完全な幻想と捉える。おそらく、ここで想定される本来の第四次は、ものが有無の実体的存在をもたない。それは、同じ列車に座る大人の実験によって証明されている。なぜなら、実体と思えたあらゆるものが、実は実体ではなかったのだから。それでは、このような着想はいったいどこから生じたのか。それを考察してみよう。

実は、この大人は実験を示した後で、次のように語る。「さあいゝか。だからおまへの実験はこのきれぎれの考のはじめから終りすべてにわたるやうでなければいけない。それがむづかしいことなのだ。けれどももちろんそのときだけのでもいいのだ」³⁷⁾、と。この「はじめから終りすべてにわたる」とは、つまり、法華經の方便品で説く十如是に含まれる「本末究竟等」の賢治なりの解釈ではないか。それは、諸法実相を十の Kategorie に敷衍して説明したもので、すでに上記の 1－3 で述べた。もしそうならば、これまでの了解に即して解釈すれば、縁起と同義のはずである。それは、諸法の実相には実体なるものではなく、ものは相互限定・相互依存として在る外はないとするものであった。このように考えれば、上記の作品中のセリフは理解が容易になる。ものの実体があると考えようなものの捉え方は本来の第四次と相違する。ものには実体なるものはない。それが、ジョバンニが幻想の中でみた「はじめ（本一引用者）から終り（末一引用者）まですべてにわたる（究竟等一引用者）やうでなければならない」に該当する。それではなぜ、「そのときだけのものでもいい」と実験をしてみせた大人が語ったのか。それは、はじめから終りまでのいかなる箇所を切り取っても、実体などなく、ものがある以上は相互限定・相互依存で在るより外はないからである。このように解釈することが可能ならば、二重性と不完全な幻想第四次との関係は読み解ける。それはこうなる。

ひとは、現象と幻想ないし夢を区別する。現象が実体を持ち、幻想ないし夢は実体をもたないと考え。実際、幻想ないし夢の中で、ジョバンニは目にするものを実体と捉えていた。この実体があると捉える捉

え方が「不完全な幻想」なのだ。

つぎに、第三次と第四次を考えてみよう。第三次が現象と思われる世界を示し、第四次が夢ないし幻想と思われる世界を示す。第四次は第三次に相對すれば、ものの実体が存在しないことを把握しやすいはずなのに、その中であつてもなお実体があると思ひ込んでしまう。その意味で「不完全な幻想第四次」なのではないか。上記で引用した初期形（二）三に登場するブルカニロ博士は、現実の世界（第三次）にありながら幻の如く姿を消してしまっていた。とすれば、第三次の現象世界もまた、ものの実体は存在しないことを暗示する。

まとめるとこうなる。ものには二つの見方がある。ひとつの見方は、三次であろうと四次であろうと、ものが実体をもって存在すると見る見方。もうひとつは、ものがある以上、実体などなく、相互依存・相互限定によってある外はないとする見方。これらはおなじものに対して違った角度で見る見方といってよい。賢治は、このようなふたつの見方を仏典から学び取り、前者の見方を不完全な幻想と捉えていた。すでに述べた維摩詰がとるような高貴な心は、後者の見方をとることができる。もちろん、前者の見方も知っている。いわば、前者の見方に後者の見方を重ねることができる。そういうことになるのではないか。

賢治の示す「第四次」をこのように捉えるとき、賢治の諸作品の理解、ことに難解と思われる箇所を理解が容易になるのではなかろうか。

賢治の童話に登場する子供、獵師、山男、知的障害者、農業従事者などが、この第四次らしき世界と接触する。ジョバンニは、そういった子供たちのひとりである。彼らは、自然に近く、自然を征服しない。第四次らしき世界と接触するものたちは、考察すると、自然との関係が深いように思われる。見方を変えれば、文明化から遠い、都市から離れた存在として生きる。つぎに、第四次の接触と自然との関係をみていこう。

3.3 第四次の実践的把握方法

これまで空→第三領域→第四次と考察してきたが、それらは同義（縁起）ととらえることが可能となった。それでは、これに対する実践的把握の方法はどうだったのかを考えてみる。たとえば龍樹に結跏趺坐、石津に生命の絶体絶命の危機的状況の設定があつた。賢治は、第四次に向けての実践的把握方法としてなにか考えていたのだろうか。それをみていこう。

まず、結論をさきにいえば、賢治は、第四次の実現方法として、農業への従事を考えていたのではと思われる。それをまとめたものに「農民芸術概論綱要」がある。適宜それから引用しつつ、考察する。

自我の意識は個人から集団社会宇宙と次第に進化する

この方向は古い聖者の踏みまた教へた道ではないか

新たな時代は世界が一つの意識になり生物となる方向にある³⁸⁾

ここで使用される＜意識＞は特別な意味をもたせたものであることは、すでに3－1で述べた。彼は、

古い聖者の教えた道を、ここではなく、意識という用語によって集約させ、それはミクロ⇔マクロへの縮小と拡大が可能と考えていた。意識の移動が個々の実体的区別を超越させる。そのように捉えていた。

そ（農民芸術引用者）は人生と自然とを不断の芸術写真とし・・・

人々の精神を交通せしめ その感情を社会化し遂に一切を究竟地にまで導かんとする³⁹⁾

この究竟地とは、前後から推測すると、上記の「世界がひとつの意識にな」ること、つまり、個々の実体的区別の超越→第四次を想定していたと思われる。

諸作無意識中に潜入するほど美的の深と創造力は[加]はる

無意識[部]から溢れるものでなければ多く無力か詐欺である⁴⁰⁾

・・・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に創りあげようではないか・・・⁴¹⁾

どの綱目にも「農民」が明記されていることからわかるように、農業に従事することが第四次と深く連動するのだと賢治は解していた。

賢治の主張は、農業に従事することこそが第四次芸術の創作と連動する。農業が自然に対する人工的操作であるとしても、「人生と自然とを不断」の関わりを持つもの（縁起）として捉える以上、両者が単独で存在することなどあり得ない。ましてや、彼は自然を征服することなどまったく想定しておらず、それらは平等的存在であり、相互依存関係こそが第四次芸術の源泉と考えていた。このような視点からすれば、「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」と捉える彼の表現がよく理解されうる。そのような意識は、境界の区別を超え、極微と極大を自由に往来し、銀河をも内包すると、賢治は考える。彼は、第四次と密接に関わる生活、人生を再構築しようとしていたように思われる。農業従事という実践によって、ものに自性性があるとする見方を超え、あらゆるものの相互依存性を体得し、「一つの巨きな第四次の芸術」の創造を意図していた。

おわりに

賢治の第四次は、龍樹の空、石津の第三領域と通底するものと考察することができた。関わり方、実践方法はそれぞれであっても、世界の捉え方は共通するものがあつた。それは、要約すれば、縁起とその体得である。ものには実体などなく、ものが存在する以上、相互限定・相互依存によってある外はないとするものである。この見方をもってすれば、賢治の難解な箇所、とりわけ仏教的背景をもつ箇所の理解がいつそう容易になる。それを包括するものとして第四次があり、その理解が、この考察の目的であつた。それは十分にとはいわないまでも、それなりに達成することができたのではないかと考える。

賢治は、縁起の体得方法として農業従事を設定した。それは自然の征服を意味しない。自然との共感を伴う、人と自然との合一ともいえるものであつた。そこに生きる喜びがあると感じていた。それは知性（無

自性としての性を知る)を意味しない。身体を通して(見性、つまり無自性を体験する)、「世界のまことの幸福を求めよう」⁴²⁾とした。このような世界観をもって人々が生き抜くことを「理解を了へばわれらは斯る論をも棄つる」⁴³⁾考えだった。この願いの表出こそが、彼の諸作品であったに違いないのである。

注

- 1) 『【新】校本 宮澤賢治全集第三巻 詩[Ⅱ]本文編』、筑摩書房、1996年
- 2) 石津照璽『宗教哲学の場面と根底』、創文社、1969年
- 3) *ibid.*P.274～P.278
- 4) 石津照璽『キェルケゴール研究』、創文社、1974年
- 5) *ibid.*P.250～P.253
- 6) *ibid.*P.445f.
- 7) *ibid.*P.316～P.317
- 8) *ibid.*P.270～P.275
- 9) *ibid.*P.287～P.288
- 10) *ibid.*P.454～P.455
- 11) *ibid.*P.300f.
- 12) 石津照璽『宗教哲学の場面と根底』、創文社、1969年
- 13) *ibid.*P.294～P.296
- 14) *ibid.*P.273f.
- 15) 『【新】校本 宮澤賢治全集 第十四巻 雑纂』筑摩書房、1997年
- 16) *ibid.*P.308f.
- 17) 『【新】校本 宮澤賢治全集 第十六巻(下) 補遺・資料 年譜篇』筑摩書房、2001年
- 18) *ibid.*P.70f.
- 19) *ibid.*P.90f.
- 20) *ibid.*P.520f.
- 21) 『【新】校本 宮澤賢治全集 第十三巻(上) 覚書 手帳 本文篇』筑摩書房、1997年
- 22) *ibid.*P.563f.
- 23) 『大乘起信論』(大正蔵、第三十二巻)
- 24) 『【新】校本 宮澤賢治全集 第三巻 詩[Ⅱ] 本文編』筑摩書房、1995年
- 25) 『【新】校本 宮澤賢治全集 第五巻 詩[Ⅳ] 本文編』筑摩書房、1995年
- 26) 『【新】校本 宮澤賢治全集 第六巻 詩[Ⅴ] 本文編』筑摩書房、1996年
- 27) 『維摩詰所説經』(大正蔵、第十四巻)
- 28) 『【新】校本 宮澤賢治全集 第一巻 短歌・短唄 本文編』筑摩書房、1996年
- 29) *ibid.*P.194f.
- 30) 『【新】校本 宮澤賢治全集 第八巻 童話[Ⅰ] 本文編』筑摩書房、1996年
- 31) 『【新】校本 宮澤賢治全集 第十巻 童話[Ⅲ] 本文編』筑摩書房、1995年
- 32) *ibid.*P.26f.
- 33) *ibid.*P.112f.
- 34) *ibid.*P.111f.
- 35) *ibid.*P.174f.

36) *ibid.*P.176f.

37) *ibid.*P.175f.

38) 『【新】校本 宮澤賢治全集 第十三卷（上） 覚書 手帳 本文篇』筑摩書房、1997 年

39) *ibid.*P.11f.

40) *ibid.*P.13f.

41) *ibid.*P.15f.

42) *ibid.*P.9f.

43) *ibid.*P.16f.

The Literature of Kenji Miyazawa —Consideration of the Fourth Dimension—

Noburo SATO

Abstract:

We consider the concept of the “fourth dimension” created by Kenji Miyazawa. Once, Ryūju(Nagarjuna) considered the concept of *kū*(emptiness), and presented the way of sitting which could lead people to experience *kū*. Teruji Ishizu considered the third range, and presented the condition of the fatal crisis of life which could lead to experiencing the third range. Kenji Miyazawa considered the fourth dimension, and presented agricultural labor as a means to attaining it. The fourth dimension art is based upon the agricultural labor which allows for deep connections with nature. Only a proper consideration of the fourth dimension can lead people to a clear understanding of Kenji Miyazawa’s works. *Engi*, interdependent existence, is a key word, and is connected with *kū*, the third range and the fourth dimension. In this thesis, the *kū* of Ryūju, the third range of Teruji Ishizu are properly digested in order to understand the fourth dimension of Kenji Miyazawa. These stages will communicate a proper understanding.

Key Words : *kū*, the third range, the fourth dimension, *engi*, the way of proceeding

