

第三章 生の応現

吾々は既に第一章に於て生の原始構造を論じ、第二章に於て此の原始構造の展開する場面としての歴史的社会的現実を把握した。いまや此の展開の具体的様相を探ぬべき時となったが、それこそは吾々が文化と呼ぶものに外ならない。文化は生の原始構造が歴史的社会的現実の地盤に於て表現されたものである。それは表現なるが故に、既に原始構造そのものでないと共に、また表現なる故に原始構造に根ざせるものである。従来は、文化を以て自然と対立的に捉えた。しかし、かかる見方の欠陥は、今日に於て漸く人々の意識する所となった。自然と対立する文化は必然的に不健康とならざるを得ないからである。ここに於て文化の故郷に自然を求め、文化を自然に於て再生せしめることは、まさに今日のルネッサンスと云うべきであろう。そのためには「表現」の意義を再検討しなければならない。

第一節 文化の概念

文化概念の批判

文化を以て生の表現とみる思想は、周知の如くディルタイに於て著しい。しかしディルタイの謂う生は、主として精神的方面に重点を置かれている。それは「内なるもの」であるが故に、彼の考える表現は、当然に「内なるもの」を客観化したる「外なるもの」となった。「内なるもの」はまた「意味」とも考えられるが故に、表現は意味の客観化である。意味の客観化を文化とみるかぎりに於て、ディルタイの思想も西南学派の思想も、さして逕庭あるものではない。ただ後者に於ては意味は真・善・美の価値より演繹され、随て生に対して超越的規範であるに対し、前者に於ては生に内在的と考えられた。この相違はまた、後者が合理主義に終始せんとするに対し、前者が非合理生を重視するの差異を齎す。しかしながら両者俱に文化を以て意味的のものと解した。のみならず、この考え方は今日に於ても一般に通用している所であろう。吾々はかかる見方の含める一面の真理を疑うものではないが、しかし、そこには文化の本質に対して、未だ真の洞察が欠けていると云わざるを得ない。何故ならば、かかる見方は文化を以て畢竟は一種の構成物と見做す結果となるからである。或は文化が一種の構成物たることには疑問の余地がないとも考えられるであろう。しかしながら、この構成物に対しては、創造の立場を以てするのと、享受の立場を以てするのと、二つの態度があり得る。しかるに、文化を以て意味の表現と見るとき、人のこれに対する態度は、まず享受的とならざるを得ない。何故ならば、この立場に於ては、内なるものが外なるものに現れて文化を構成しているのであるから、人はこの外なるものに於て、内なる意味を読みとろうとする。それが享受乃至理解の態度である。そこに於ては文化は既に与えられている。世に文化人と謂われる人々は、既に与えられた文化を巧みに享受する能力の所有者に外ならない。随て彼等は当初より傍観的であり、傍観的なるものの必然として自主的立場を有しない。彼等は自主的立場を有しないことによって、世界各国のあらゆる文化を一様に摂取享受する。その態度は卑俗な例を以て譬えれば、恰も百貨店の陳列品を瞥見品評するが如くである。そこに於て自己の好みのものを容易に入手し玩弄する。今日の文化人には、多かれ少なかれ、かかる傾向が共通している。しかし、これは文化人がその誇とする文化に対して自身何等の責任を感じざる安易なる逃避的態度である。それは文化に対するに既製品に対する態度を以てするものである。これ全く、文化を以て既に表現されたるものと解し、随てこれに対して直接に理解乃至享受の立場を以て臨む所より生じ来たる病弊に外ならない。

文化に携[たずさわ]るものが真に文化を愛するということは、既製品を玩弄することではなくて、文化に対して責任的立場を以て臨むことでなければならない。自己が責任を取り得るものは真に自己のもの、自己の創造したものでなければならない。それは既製品を品評するが如き安易なる態度ではなく、善かれ悪しかれ、自己のものを自己のものとして、他人の品評に身を以て答える態度でなければならない。云いかえれば、文化

は客観的に観られるものではなく、主観的に行ぜられるものでなければならない。ディルタイ的な文化概念の欠陥は、文化を専ら観想的に理解せんとする所にある。その根源は、文化を意味の表現として把握する所に胚胎するのである。或はこれに対し、理解はまさに創作と表裏するが故に、理解の立場より文化を捉えることは、創作の立場より捉えることと原理的に同一であると考えられるかも知れない。少くとも、このことは、ディルタイに関するかぎり、適切に妥当するであろう。しかし、それは何故に妥当するのであるか。周知の如く、ディルタイの文化概念、随て表現理論の中心は、芸術に置かれている。芸術に於ては、しかるに、創作の原理と享受の原理とは、まず同一と考えることが出来る。芸術に於て中心的なものは形である。形は、形の故に、作られたものであると主に、また形の故に、見られるものでなければならない。否、芸術に於ては、形を作ることと見ることとは同一である。たとえば優れた彫刻家が凡人と異なるのは何処に於てであろうか。容易に考えられるように、彼は石材や木材を彫る技術に於て巧みであるには相違ない。しかし石材や木材を彫る技術そのものは、必ずしも困難なものではあるまい。少くとも石工はこの技術に長じている。しかし石工は未だ芸術家ではない。芸術家の凡人と異なる所は、その石を彫る技術に先立って、その石に於て形を見る眼にあるのである。彼は凡人の見得ざる所に於て、明かなる形を見る。ひとたび形を見たる上は、それを彫刻する技術そのものは、寧ろ易々たることと云ってよい。芸術に於ては、形を作ること自身が、既に実に、形を見ることなのである。芸術の創作は、作ることよりも寧ろ見ることなのである。況[いわん]や芸術の享受は見ることに終始する。創作と享受とは「見ること」に会するが故に、両者は原理的に同一である。見るのは形であるが、形は意味の表現である。芸術的に見るとは、形をして意味せしめることとも解されよう。形が専ら意味的である所に、芸術の仮象性、無関心性がある。描かれた一つの林檎は、その色と形との意味するところに本質がある。それが食欲の対象でないのはもとより、それが林檎であることすら、恐らくは問題でないであろう。それは林檎を意味するよりも、その柔軟な線と滴る色とによって、純粹に意味するものがある。されば芸術に於て創作と享受とが同一原理に立脚するのも、根本に於てはこの仮象性、無関心性に支えられているのである。意味は、その本質に於て観想の対象であるから、創作も見るとあり、享受も見るとある。

吾々はいま芸術に就いて立ち入って論ずべき場合ではない。ただディルタイ的な文化概念に対する批判の必要上、意味の観想性を明かにしたまでである。享受が創作と表裏することは、芸術を中心とするかぎり、理の当然に属する。随てまた、ディルタイの文化概念が観想的であるとの欠点を、このことより救うことも不可能である。彼の文化概念、彼の表現理論の中心が芸術にあるかぎり、いかに享受は創作と表裏しても、なお観想的なるを免れない。

もっともディルタイは意味を生より遊離せしめたのではなく、却て生に内在せしめた。しかして生を生より理解することが彼の念願であった。しかも敢えて云えば、生を生より理解せんとしたこと、即ち生を把握するに理解の観点方法に終始したことが、彼の長所であると共に短所であった。実に理解の方法が彼の精神科学の性格を決定したのである。彼の考える精神科学的領域は、体験・表現・理解の三位一体によって成立する。内なる体験は外に表現され、外なる表現を通して内なる原体験を追うのが理解である。しかし、この三位一体の領域を把握する方法が理解である以上、体験も表現も、まさにこの方法に應ずる性格に於て現象する。それはディルタイの精神科学が解釈学の性格を帯びることによって明白であろう。或は、精神科学が解釈学的であることは理の当然と考えられるかも知れない。しかし、解釈の方法が、やがて解釈の対象を構成し来たって、精神科学的領域そのものに解釈学的性格を付与する所に、吾々の反省すべき問題が生じ来たるのである。ディルタイに於て、解釈学的方法の優位が、その対象を決定することはないであろうか。周知の如く、西南学派が方法によって対象を決定したのに対し、ディルタイは寧ろ対蹠的立場をとった。自然科学と精神科学とは、第一次的に対象そのものに於て異なるというのがディルタイの見方であった。しかし、人は往々にして自己の意識せることと逆のことを為すものである。吾々の見る所を以てすれば、ディルタイは不知不識の間に、彼が精神科学の方法と考えた理解を以て、その対象を決定している。

ディルタイの謂う理解は、西南学派の価値認識と異なるが、方法を以て対象を決定せる点に於ては、両者は寧ろ同一の立場にある。そのことは、外界の実在性に関する彼の注目すべき論文(*)によって証明することが出来る。この論文に於て、彼は明かに、**cogito ergo sum** の現象性 (**Phänomenalität**) の原理の上に立ちながらこれを修正している。現象性の原理を主知主義的に解釈するならば、一切は自己の意識内容と化するが故に、外界は単なる現象 (**laute Erscheinung**) となる。その結果は現象主義 (**Phänomenalismus**) である。かくては外界の実在性は保証されない。これはディルタイの承認し得る所でなかった。しからば、いかにして外界の実在性は保証されるか。おもうに主知主義は、**cogito** の主体を専ら認識主観として定立する。その結果、外界は主観の表象内容に過ぎないものとなるのである。ディルタイはここに、認識主観に代うるにゲーテの謂う全人 (**der ganze Mensch**) の立場を以てした。それは表象し情感し意欲する。対象は表象に対しては単なる現象に過ぎないであろう。しかし情感・意欲に対しては、単なる現象というものはあり得ない。蓋し、現象は、そのとき既に自己の意志に対して抵抗し、阻止するものであるからである。かくして主体の衝動経験に於て、そこに同時にある阻止経験よりして、外界の実在性を保証するという事は、一つの優れた見方であると共に、これによって現象主義を救い得るであろう。しかし、それは現象主義を救うけれども、依然として現象性の原理を出でるものではない。ただ **cogito** の内容を主知主義より情意主義へ具体化したのみ。外界の実在性を証明する場合にすら、なお現象性の原理を出でないということは、吾々にとって興味ある問題を提供している。外界の実在性を証明する場合であるが故に、彼は偶々意志的な抵抗の経験を説く。しかし一般的には、彼の精神科学的領域は、理解の観点よりする現象性の原理によって捉えられている。されば理解の対象は表現であり、表現に宿れる体験の意味なのである。生を生より理解することは、かくして生内在の立場に空転するの危険を孕む。生は生より理解されることによって、主観化されざるを得ない。或は生は生なるの故に当然に主観的であると考えられるかも知れない。しかし、そこには立ち入って考うべき問題がある。理解を通して対象の表現的構造を捉えることは、対象を単なる客観とする認識論的立場でないことは、改めて云うまでもない所である。ディルタイに於ても、理解の対象が表現であり、理解が単なる自然に対するものでないのは、自然が単なる客観に過ぎないからである。理解の対象たる表現はこれを理解する主観と同じく、また主観的でなければならぬ。しかも、単なる客観としての自然が理解の対象たり得ないのは、自然が沈黙せる故である。随て理解の対象が表現であるのは、同時に、それが自ら語るものであることを含意する。それ故にまた、理解の対象が表現であるということは、それが理解する主観の理解によって表現となるのではなく、対象自体が自ら表現するという自発性を具えていることでなければならぬ。表現は内と外との両契機の統一であるというディルタイの把握は、既にその限りに於ても、内と外との一義的区別に立つ認識論的立場を越えて、内なる契機を宿す外なるものとしての表現を捉えていることは勿論であるが、外なるものが内なるものを宿すためには、その可能根拠が既に外なるものになければならぬ。既に第一章に於ても述べた如く、外なるものが内なるものを唆すのでなければならぬ。リットも云うように、外なるものが内なるものに **Ansprechen** するが故に、内なるものが外なるものに **Aussprechen** するのである。かかる自発性を具うる外なるものとは、いかに考うべきか。それが表現であり、理解されるものであるかぎりには、それは理解の主体と同じく主体的のものに相違ない。しかし、その主体性は、理解を俟って甫めて成立するものでなく、却て自発的に成立するものとするれば、理解の主体の如何ともなし得ざるものとして、客体的性格を有するものでなければならぬ。リットの考えるように、それは我に対する汝である。ディルタイに於ては、しかるにこの客体性が如実に把握されていない。彼に於ては、理解の対象としての表現は、まさに理解によって、そこに生を表現されたものとして把握されるに止まり、それが自ら生を表現するものとしては把握されなかった。彼はリッケルトに比して、ふかく生の非合理生に迫ったけれども、それは知的なるノエシス----ノエマの相応を越えたのみで、依然として情意的なるノエシス----ノエマの相応関係を保持していた。そこに芸術中心の立場より文化一般を見ようとする事の限界がある。現象性の原理に立って、これ以上に出づることは不可能であった。文化は常に理解主体の対象であり、理解主体に現象する限りに於て成立した。かくては文化そのものが観念的に空転する。今日の文化人とは、この理解主体の無責任なる思惟に生きるものである。

ディルタイは稀に見る卓越せる文化哲学者である。吾々はディルタイを非難することを以て本意とするものではない。しかも彼の欠陥を敢えて剔抉[てっけつ]せざるを得ないのは、そこに潜む安易なる文化概念が、更に遙かに低次面に頽落して、今日の文化概念を形成しているからである。ディルタイの成果を最も安易に利用せんとする今日の文化人に責任があるのである。おもえば、生を生より理解するというディルタイの標語ほど、現代人にとって魅惑的なものはなかったであろう。ディルタイはこの標語によって文化の具体的把握を志したのであるが、現代人にとっては、その苦闘を外にして、恰も生内在の立場に終始するかの如き易行道として迎えられた。ここに文化の厳肅性は失われて、ただ放縦の多面性を現すものとして好適であった。ここに文化は全く享樂的となった。ルネッサンス以来の人本主義の、漸く頽廢期に入れる現代として、それは寧ろ当然の成行であったかも知れない。この故に、吾々は、生を生より理解するという生内在の立場に対して、その誤謬を指摘せざるを得ないのである。

生を生より理解せんとするのは、もとより一面の真理を含む。しかし、もと生とはいかなるものか。吾々は何故に生の原始構造を説いたのであるか。それは、生を根底的に明かにするためであった。生は既に与えられたものであるが故に、その与えられたる根柢より明かにされなければならぬ。生は生より理解すべきではなく、却てその根柢より理解さるべきである。文化が生のものであるとすれば、文化もまたこの根柢に根ざせるものでなければならぬ。文化は人間の領域に咲いた華であるにしても、人間が既に依他的である。人本主義の文化概念は、砂上に樓閣を築くものであった。この樓閣は、既におのずから崩壊しつつあるが、吾々はこれが原理的精算を試みなければならぬ。真に文化を論ずるためには、文化否定の立場を通らなければならぬのである。

表現文化より応現文化へ

文化否定の門を通るとはいかなることか。文化に於ける人間の所為の限界を洞見することに外ならない。文化に於ける人間の所為とは、しかるに述べ来た如く、まさに表現の性格を有する。自然の所与へ表現的性格を与えること、生の意味を付与することが、文化に外ならない。しかしながら表現の構造は、それ自身に於て、かかる立場の限界を示している。人間が対象へ意味を付与するためには、対象が人間を唆すものであった。対象は人間に対して **Ansprechen** するものであった。対象は人間を俟って表現的構造を持つにも先立って、それ自ら表現するものであった。人間の営む表現は、あくまで所与の対象に依存する。ゲーテも云うように、いかに優れた芸術家と雖も、素材の性質まで変更することは出来ないのである。画家は色と形とによって純粹の意味を表現するといっても、画布や絵具に制約される。それすらも、画家の眼の要求によって作られたとしても、しかも、その描く色と形とが、なお自然の物象に依ろうとするのは何故であるか。さきにも述べた如く、画家の眼が要求する一定の色と形とは、たとえば林檎を意味するのではなく、純粹に意味するものがあるであろう。しかも、それはあくまで林檎として描かれ、林檎として見られることを要求している。そこに写生と象徴との区別はあっても、なお自然のものとして見られようとする。否、凡人に見えざる自然の隱微を示そうとしている。それは何故か。色と形とが、ただに画家の眼の要求として尽くされないものを有しているからである。否、画家の眼の要求が常に既に自然の線に沿って動いている。描かれたる林檎が、林檎を意味せずして、その色と形とによる純粹な意味を有つということは、実は、安易なる既成の概念を以て芸術作品に対してはならぬということである。既成の概念は人間の有てるものである。真に芸術作品に対するには、かかるものを払拭しなければならぬ。そこに芸術は独自の意味領域を形成するが如くである。しかしそれは実は人間の既成概念より去って自然の意味に帰らしめることである。故に色と形とによる純粹の意味とは、林檎を意味しないのではなく、真に林檎の自然を意味するのである。故に芸術的表現とは、自然の外に独自の領域を構成することではなく、却て真の自然に沿うことである。そこに芸術的表現が常に自然の物象による所以がある。所謂自然が既に人間の概念的所産であるときには、芸術はこの皮相を破って自然の奥底に迫ろうとする。その自然の奥底とは何か。そこに、人間によって意味を表現される自然

でなく、自ら表現する自然がある。芸術は、その深所に於いて、かかる自然に触発されている。故に芸術家は、やむにやまれぬ衝動にかられるのである。それは凡人にないパトスである。しかるにパトスは受動的である。人はこの受動性をいかに説明するか。芸術家が好んで独自の意味領域を構成するのであるならば、かかる受動性の成立する理由はないであろう。この受動性は、人間が人間を越ゆるものに対面する所に淵源する。表現は、人間の自由によって対象へ意味を付与するのであるが、その根柢には、対象の自己表現がある。人間の表現作用は自由であっても、対象の自己表現に沿わざるを得ないが故に、自由の根柢に必然がある。

この必然性は、まず表現の素材の有つ必然性として現れる。ゲーテが、優れた芸術家も素材の性質を変更し得ないと云ったのは、それである。しかし、かかる必然性は、人間の自由にならないとの意味であるから、なお消極的必然性である。作家が素材に対するとき、素材は単にかかる必然性を有つのみではない。素材そのものが生命的であり、いわば魂をもてるものである。作家と素材と、その間の問答によって、作品は完成されてゆく。そこに作家の表現と素材とが応答する。この場合の素材の自己表現こそ、作家の自由に対する素材の必然である。作家の表現は素材の自己表現に対する答えであるが故に、それは実は表現ならぬ応現なのである。

表現は応現となって、既に人間的自由意志の圏内にあらざることを示す。人間は、対象に向って自由に人間的意味を表現するとしても、対象の意志に応じて現れるとき、もはや自由ではない。表現の構造を追うて応現に達することが、実は人間的自由の限界に達することなのである。人間の表現は、既に素材を与えられねばならなかった。それは人間の表現が、実は表現ならぬ応現であることを意味する。真に表現するものは、その素材をも生むものとして能産的自然より外にはない。人間自身が既にかかる自然の表現であったのである。文化は人間の所為と考えられても、実は自然の表現に対する人間の応現であったのである。この応現の様相は、宗教・道徳・芸術等に展開するものであって、吾々の後に論ずる所である。ともかくも、ここに明かにして置くべきことは、文化は人間の表現でなくて応現であるということ、随て人本主義的文化概念の到底維持されないということである。もとより、応現としての人為なくしては文化は成立しないであろう。しかし、それは人間を本とすることではない、却て人間の依て立つ所を本とすることである。さればこそ文化は本来厳肅性を帯びるのである。自然に対する人間の応現に於て、その一致の要請が文化の規範に外ならない。人間は文化に於て、常に超越者に触れている。文化は享樂の対象ではなく、人類の指標である。それを目ざす人間は、文化に於て何処までも責任的でなければならない。生は生より理解されるのではなく、却て生の根柢より理解されるのでなければならない。人間の生がその根柢に対したとき、そこに責任が生ずる。人間が文化的であることは、人間が責任的であることを意味する。人為のない所に文化はないが、人為を絶した所より人為も生ずるのである。文化を否定した所から文化を見てのみ、文化はその正しき意義を与えられるであろう。

第二節 宗教

現代文化に於ける宗教の意義

文化否定の極所に現れる文化が宗教に外ならない。文化は人為であるが、宗教は人為を否定する。ただ禽獣に宗教はなく、人間にのみ宗教があるとすれば、宗教は猶お人為に相違ない。しかし、それは人為否定の人為である。この故に、カントの如く、実践理性の要請として宗教を立てることは、恐らくは東に往かんとして西に往くものに過ぎないであろう。しかして、それはカントその人の責任にあらず、実にルネッサンス以来の人本主義の当然の成行であった。ルネッサンスを境として、中世の暗さは近世の明るさへ転換した。史家の評価はここに一致する。しかし中世の人々は、ゴシックの暗き屋内に住んでも、堂宇の尖端に高く神を指した。これに対して近世の明るさは、却て人目を眩惑せしめたのみ。ルネッサンス以来の人間性の伸張、とりわけ人間理性の成果に恍惚たるうちに、人々はいまや脚下の動揺を意識せざるを余儀なくされた。中世は、神を

求めることによって人間の依って立つ根拠を把握していた。しかして人間の依って立つ根拠の把握は即ち世界観の樹立であるが故に、中世には確固たる世界観があった。しかるに既に根拠を与えられた人間を以て、逆に一切の根拠と見做す錯覚に捉われたのが近世人本主義である。そこには当初より世界観の樹立さるべき余地がなかった。或は人本主義もまた一種の世界観と謂われるであろう。しかし、それは世界観否定の世界観である。ただ錯覚のうちに維持された世界観である。人間を一切の根拠と考えていた人本主義が、いまや人間が既に根拠づけられた存在であることを知るとき、その立脚地は動揺する。この不安がまさに現代の危機である。ハイデッガーが「不安」を論ずるのは、この危機の表白であると共に、ふかく現代の人心に投ずる所以があるのである。それと共に弁証法神学者の一群は、人間は絶対の「他者」によってあると説く。デカルトの *cogito ergo sum* 以来の人本主義的近世に対する、それは弔鐘であると共に、新たなる現代の暁鐘である。近世は人本主義文化の時代であった。しかして人類の文化史上、それは貴重なる貢献であった。しかし近世は既に終わった。現代は人本主義文化に代るものでなければならぬ。しかして総じて所謂文化は人本主義的である。これを生産する現代文化は、文化否定の門を通った文化でなければならぬ。ここに文化否定の文化として、宗教の再検討が行われるのは当然である。

然らば宗教に於ける人為の否定はいかに行われているか。その否定の方法の徹底せるか否かによって、宗教の優劣が定まると云ってよい。吾々は、まず、この否定の方法を探ねて見なければならぬ。

啓示の宗教

ユダヤ教乃至キリスト教に於ける人間否定の面は罪である。人は罪あるものとして神の前に跪[ひざまず]く。人より神に連なる途はなく、神は人に対する絶対の超越者であり、他者である。ただ罪ある人も、その信仰によって義とせられる。かかる人に現れるのは神のロゴスである。キリストそのものが神のロゴスであった。絶対他者としての神のロゴスが、なお人に現れるとすれば、その表現の仕方はいかなるものであるか。それが「啓示」に外ならない。その故に、啓示は所謂表現と異なる。表現は、人間がその生の意味を対象へ投射するもの、いわば理解主体の構成するものであったが、啓示は人為を絶している。人間の意味を以て対象を構成するのではなく、人間と絶対に異なるものという意味が人間に現れるのである。その現れ方が啓示に外ならない。それは既に人間を越えたものの声であるから、その理由を問うことはできない。人は、ただ、その声を聞くのみ。故にバルトに於ては、神の光は「上より垂直」に來ると謂われ、その光が人に受けとられるのは、「奇蹟」とされるのである。これに対して、いかに超越者の声としても、それが人に聞かれるとき、そのかぎりに於て、これを聞くべき人間の自発性がなければならぬというのは、ブルンナーの反駁である。吾々はこの論争に立ち入ることを目的としないけれども、それを概観することによって、啓示の性質が明かになるであろう。

バルト並にブルンナーの思想は、略々次ぎの書によって知ることができる。

Karl Barth, *Der Römerbrief*, I Aufl., 1918. *Die Kirchliche Dogmatik*, 1932

Nein ; Antwort an Emil Brunner, 1934.

Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort*, II Aufl., 1928.

Natur und Gnade zum Gespräch mit Karl Barth, 1934. II Aufl., 1935.

なお両者の論争を簡潔的確に論述されたものとして、佐野勝也博士、バルト神学の根本問題(九州帝国大学法文学部十周年記念、哲学史学文学論文集所収)がある。

宗教が人間否定の極に立つものであるとすれば、吾々はただバルトの一途を辿るより外はあるまい。バルトは厳かに二つの命題を立てた。「有限者は無限者を受くる能わず」(*finitum non capax infiniti*)、「罪人は神の言を受くる能わず」(*peccator non capax verbi divini*)である。それにも拘らず、人が神の言を聞くのは、この命題が信仰によって括弧づけられるからである。ただ、その信仰とは、**Glaube**ではなくして、**Treue Gottes**(神の誠実)なのである。即ち信仰そのものが一種の体験としての人間能力なのではなく、そ

れもまた神より来たるものである。吾々の立場より云えば、信仰は、神の誠実として、神からの表現であり、**Glaube** はこれに応ずる人間の誠実として、神に対する人間の応現なのである。かように信仰そのものが神より来ると見る所に、バルトに於ける人間否定の徹底があるのであって、信仰によって上の二つの命題が括弧づけられるというのもそれが無力となるのではなく、事態が一変するのである。即ち信仰によって、罪人が徐々に善人に化して神に近づくのではなく、罪人は全く死して全く蘇るのである。

しかし、かくの如く、神と人との間に絶対の断絶を考うるとすれば、神が人間を創造したことは、いかに考うべきであるか。即ち創世記第一章第二十七節に「神その像の如くに人を創造したまへり。即ち神の像の如くに之を造り、之を男と女に創造したまへり」とあるのはいかに解すべきであるか。ブルンナーによれば、かくの如くにして人が神の像を負うかぎり、罪人にも猶お残れる人格性がなければならぬ。そこに人間は、その実質に於て罪人であるとはいへ、他の被造物に優れたる所以があるのである。ただ、人間は実質に於て罪人なるが故に、神の像を負うことも、専ら形式的に解されなければならぬ。人間は、実質に於て、神の像たるには価しないのである。しかし、ただ形式に於て神の像たること、少なくともそこに、罪人が猶お神の言を受ける可能性があるのではなければならない。

バルトは更にこれを反駁して、ブルンナーに於ける形式的と実質的との区別の曖昧を指摘する。もし純粹に形式的に「神の像」を語っているとすれば、それは無意義なことであろう。何故なら、人間が他の被造物にすぐれるという実質がなくては、人間は神の像たり得ないからである。この意味に於て、ブルンナーも既に純粹に形式的範囲に止まっているのではなく実質的範囲に越えているのである。

吾々はいま、両者の論争の跡を忠実に辿ることを以て目的とするのではない。ただ、両者の論点より一つのことを明かにすれば足りる。バルトは徹底的な人間否定の立場に立たんとし、ブルンナーは、この追求を中道に止めた観がある。しかるに両者ともに、神と人との間の結合点の有無を、専らロゴス的に考えた。問題は、人が神の言を受くるに当って、その受くる可能性が人間に在るか無いかである。その見方は、しかし、吾々を以てすれば五十歩百歩の間にある。神と人との関係は、ただロゴス的に考えることを許されないからである。

まず、バルトが人間否定の立場に徹せんとしたことに就ては、吾々は十分の賛意を表ししなければならない。この否定に徹するのあまりに、人間が神の言を受くる可能性を失わないかとするのが、ブルンナーの提起した問題であった。しかし、吾々がバルトに提起する問題は、寧ろ逆の方向にある。バルトの人間否定の方向には十分に同ずるものであるが、それはバルトの立場に於て徹底し得るか否かである。人が自己と絶対に異なる超越者を立てるということは、人間の観想による。アリストテレスの論じた如く、すべて感官によっては、自己と連続せるものを把握し得るに過ぎず、眼と雖も光線の媒介によって視るのである。ただ、観想は連続的事態をも、それを観ることによって、自己と引き離す。この意味に於て、観想は事態を括弧づけると云うことが出来る。況や、最初より自己と全く異なるものを捉えるということは、観想によるの外はない。バルトが神を超越的とすればするほど、この観想が働いている。「有限者は無限者を受くる能わず」というが、この非連続の事態を立てるのは有限者の観想によるの外はなく、有限者は観想によって無限者をも捉えるのである。しかし、それは有限者が無限者になることではないが故に、上の命題は何処までも妥当しながら、しかも、この有限者と無限者との非連続を観ることによって、この非連続の事態そのものが括弧づけられる。非連続を括弧づけるとき、非連続は連続となるが、しかし、それは非連続なるものが実質的に連続したということではなく、非連続の事態が一つの事態として観られたということである。神と人との絶対に相容れないことが観られたということである。観想は、超越者としての神を観ると共に、神と人との断絶をも観る。その前面の観想によって、バルトのいう二つの命題が生じ、後面の観想によって、バルトのいう「信仰」が生ずるのである。バルトが、信仰によって、二つの命題を括弧づけるという意味、しかも、それによって

二つの命題が無力にならないという意味も、それが観想の作用であることによって、甫[はじ]めて十分に理解することができよう。しかして観想は、自己と絶対に異なるものを観るのであるから、既に自己の意識内容に属するものということができない、故にバルトも信仰は **Glaube** でなく、**Treue Gottes** であると云うのである。人間が自己と絶対に異なるものを観うということ、それこそは神の誠実であろう。

しからば、この神の誠実と人間との関係は、これをいかに解すべきであろうか。人間否定の立場よりすれば、神の誠実は人間にのみあることであってはならぬ。それ故に、バルトも、人間にのみ神の言が聞かれるということに賛同しない。人間以外にいかなるものがあるかは、ただ想像に過ぎないからである。

かかる観想も神の誠実によってつくられた。信仰そのものを神の側から見る所に、バルトの徹底した人間否定の主張がある。しかるに、問題はそこに生ずるであろう。蓋し、かかる観想そのものが既に神の誠実によるもの、神につくられたものとするならば、まさにそのことによって、人間は神の像でなければならぬ。それがブルンナーの問題でもあった。ただ観想は、神と人間との異なることを観る観想であった。それ故に観想に徹することは、それによって神と人との距離を明かにする。ブルンナーのいう如く、人間は形式的に神の像であって、実質的に然るのではないのである。かようにしてバルトとブルンナーの論争は、吾々のいう観想の立場よりして、必ずしも矛盾を来さずして両立するのである。しかるに、何故に両者の主張が相容れないと考えられるのであるか。

神と人との異なることを観る観想は、人が神の像(形式的)たる所以であるが、ブルンナーはそれを人間の可能性として人間の側から見るに対し、バルトはそれすらも神の側から見ようとした。実にそのことが両者の相容れぬ所以である。これは全く両者俱に、自ら意識せずして観想の立場に終始せるに基くのである。もしブルンナーの如くに、人間が神の像たることを認めるとするならば、何故に形式的範囲に止って実質的範囲に出でないのであるか。人が神の像たるのは、人が神の被造物たるによること、ブルンナーの説くが如くである。さすれば、この被造物たる所以を、形式の範囲にのみ見て、実質の範囲に見ないということは意味をなさぬであろう。キリスト教に於ては、人間の罪、罪の源たる肉体が、この実質の範囲に出でることを妨げるに相違ない。しかし神が真に超越者であるならば、罪の問題に入る前に、まず創造の問題から明かにされなければならない。そうして神が人間を創造したとするならば、それは形式的と実質的との区別を越えていなければならない。ブルンナーがこの区別を立てるために不徹底に終るのは寧ろ当然であろう。しかも神が人間を創造したという事態そのものは、ただ一つの連続であるより外はない。或は創造するものと創造されるものとは異なると考えられるであろう。しかし、異なるということは未だ直ちに非連続ということではない。真に非連続であったならば、何よりも創造ということがあり得ないであろう。古来、発出説が考えられたのも故なきことではない。発出説の世界には非連続なるものはないのである。しかるに、事実には、キリスト教が非連続観をとるのは、創造論に徹する前に、その罪悪感に捉われ、罪の意識によって、神と人との断絶を強調したがために外ならない。しかし、それによって、創造の神は道義の神に転ぜられる。それは真に神を超越者とする所以であろうか。吾々は否と答えざるを得ない。このことは、キリスト教の神が人格神であることよりも立証される。人格神はいかに超越的であっても、実は人間と連続的なのである。その像を人間にもつ神、模型としての人間に対して原型たるものが人格神である。ディオニシウス・アレオバギタは、ただ、否定を以て神を現すという。しかし、それは有無の相対を越えたる神を現すのみであって、有無の相対を越ゆるに、なお有の方向に越えて絶対有に達したとき、それが人格神なのである。このことは、後に仏教を論ずる際に明かにしたい。ともあれ、超越者が人格神として立てられるとき、それは超越者ではあるが、なお人間と絶対に非連続なるものではないのである。

吾々は、ここに於て、ブルンナーが創造の問題より「神の像」を論じながら、何故に形式的に止まって実質的に及ばなかったかを疑う。神と人間とを連続的に捉えることは、決して弁証法神学者の危惧する如く、神の超越性を損なう所以ではない。何故ならば、

非連続な神を捉えるのは観想であるが、神は観想の主体たる人間を生むことによって、観想の自己否定が行われる。バルトのいう「神の誠実」も、かくして徹底するのであり、その徹底によって、却て神は人に連続するのである。バルトの掲げた二つの命題は、信仰によって乗り踰[こ]えられ、信仰は神の誠実であった。しかし、それが真に神の誠実であるならば、あの二つの命題は、単に括弧づけられるという形式的意味に於てではなく、却て実質的に乗り踰えられなければならぬ。神は、罪人の罪を救い、有限者を無限者に包摂する。何処までも実質の対立を残す無限者であるならば、それは無限者を猶お人間の側から見たものに過ぎない。かくては無限者は有限者の外に残り、却て有限者に対して相対的の域に止まらざるを得ないであろう。それは非連続観の当然の帰結である。バルトが非連続観を強調すればするほど、実は神を人間の側から観ているのである。信仰は「神の誠実」と云われながら、なお「人間の誠実」に過ぎない。

非連続観を連続観へ転換せしめよということは、これをキリスト教に要求することはできないであろう。キリスト教は啓示の宗教であり、啓示はロゴス的であった。バルトもブルンナーも、ただロゴス的に神と人との結合点の有無を問題としたのであった。真に連続観に立つということは、神の啓示を、ただロゴス的に聞くということではなく、却て生まれたものの血肉に於て、生む神の意志を見るということである。神の光は上より垂直に来るのではなく、生まれた人間の血に於て脈搏っている。ここより見れば、バルトとブルンナーの論争の如き、蝸牛角上[かぎゅうかくじょう]の閑葛藤[かんかつとう]たるは固より、既にして神の把握のいかに弛緩せるかを想わしめるのみ。信仰をいうものは真に神をいうものではない。真に神に対するには信仰そのものが乗り踰えられなければならない。罪の意識より神を仰ぐのではなく、生まれた肉体に神の恵みを想うのが、真に人為を否定するということである。神より生まれた肉体に罪のあるべき謂われはない。既にしてキリストが神の子とされたことには、この予感があった。この予感を実現し得なかったのは、霊肉二元論、罪悪感の妨げによる。かくて宗教は道徳に近づかんとした。啓示は相対的となって、神の声に人間の声が含まれたのである。

ブルンナーの観点は、要するに、中道に止まるものであるが、バルトが人間否定に徹せんとして神の非連続性を強調したとき、却て真に神の超越性を樹立し得なかったということは、吾々にとって考うべき問題を提供している。吾々は印度の思想によってこの間の消息を一層明かにした上で、我々自身の立場を定めなければならぬ。

象徴の宗教

有無の方向を有の方向に越えて絶対有に到達したのがキリスト教であるとすれば、それを無の方向に越えて絶対無に到達したのが印度思想である。絶対有は人格神として立てられるけれども、絶対無は人格神ではない。前者に於ては、超越者に対する人間の面は罪であるが、後者に於ては、それは苦である。苦は罪よりも暗い。少なくとも前者は罪を消そうとする人間の立場を認めることが出来る。信仰によって義とされる所には明るい希望がある。人間は神に責任を負うとき、そのことによって生き甲斐を感じず。キリストが人間の罪を贖[あがな]うため十字架上に上がったことは、悲壯の極みであると共に、また歓喜の至りでもあろう。しかるに超越者に対する人間の面が苦であるとき、もはや、この悲しみもなく、この喜びもない。輪廻転生の無限の業に囚[とらわ]れた人間は、ただ、この業よりの脱却を図らなければならぬ。生より逃れるはもとより、進んで死よりも逃れなければならぬ。文字通りに生死の巷を踰[こ]えて、人は甫[はじ]めて永劫の業より脱することができる。それが解脱である。解脱を憧憬する人の心には明るさがあるとしても、それはおしなべて人間的なるものの否定によってなされる。しかも、この否定のいかに困難なることか。この困難との戦いに於て、印度思想の伝統は厭世思想となった。この厭世思想の所産が、解脱の彼方に空を見ることである。それは主体的に我[アートマン]とされ、客体的に梵[ブラフマン]とされるが、ともに絶対無である。故に、人はただ否定を以て、これを現すより外はない。

キリスト教も既に人為の限界を示している。しかし、真実に人間を否定したのは、む

しる印度の絶対無であった。キリスト教の否定神学に比して、これは更に徹底的である。超越者が絶対有であるかぎり、なお人間との連続を完全に絶つことは出来ぬ。これを完全に断絶すれば、超越者は絶対無であるより外はない。しかして絶対有の表現が啓示であったのに対し、いまや絶対無の表現は、まさに象徴である。啓示も象徴も人間的表現ではなく、人間を越えたるものの表現であるが、ただ啓示の背後には有があり、象徴の背後には無がある。

しかし啓示がロゴス的であり、神と人とを非連続としたことは、却て人の意識による神の構成を含んできた。いま象徴が絶対無の表現であるとき、それはいかにして可能であるか。この解答は、印度思想史の事実にあて、仏教の成立そのものであった。ユダヤ教の律法思想が永く人の堪え得るものでない如く、印度の厭世思想にも何等かの打開が要求される。前者にあてはキリストが、後者にあては釈迦が、この要望に応じて現れた。文字通り輪廻転生を脱して生死の巷を踰えるということは、事実にあて不可能である。真実の解脱は、生死なき世界に逃れて輪廻転生を絶つことではなく、却て生死の踰え得ざることを覚智し、輪廻の絶ち得ざることを悟得することではないか。彼岸に越えて梵に達することは、此岸に越えて我に達することに裏うちされなければならぬ。此岸に越えるということは、ただ人生の実相を観入することである。花紅柳緑[かこうりゅうりよく]の真面目は、事実に対して一指を加えることでもない。十二因縁の縁起関係は、その理法を確智するものにとって、これを掌中に指すことができる。そこに涅槃があり、解脱があるであろう。この真理を証すことは釈迦出現の使命であった。

花紅柳緑は事実を肯定することであるが、しかし、この肯定に執着することではない。事実は絶対肯定面であるが、これを裏づけるものは絶対否定面である。この否定面がなければ現実執着の凡人と擇ぶ所はなく、この肯定面がなければ所謂山澤[さんたく]に亡命するの徒に墮する。肯定面と否定面との絶対的相即にあて、その肯定面に於て否定面を見れば空即是色であり、その否定面に於て肯定面を見れば色即是空である。かくして色は空を現す。花紅柳緑は絶対無の象徴となる。ユダヤの宗教が啓示的であるに対し、印度の宗教は象徴的であるが、それは真実には仏教にあて成立した。大乘仏教はこの象徴の傾向を極所に進めたものである。

さて吾々はキリスト教の啓示にあて、既に神の表現へ人間の表現の混入されたことを述べた。人間の表現を拒んで神と人とを非連続としたことが、却て神を人間の意識によって構成する傾向を致したのである。このことは仏教の象徴に至って、一層明瞭に指摘することができる。キリスト教の神は猶お絶対有として的人格神であった。仏教の実在は、既に人格性をも絶した絶対無であった。それは完全に人間の立場を越えたるものと云うことができる。印度の宗教は、この点にあて最も宗教的なものであろう。一切は絶対無の象徴であるとき、そこに人為の加わる余地はない。しかるに、絶対に人間的ならざるものの、その象徴として一切があるとはいかなることか。啓示の背後には有があり、象徴の背後には無があるが、その無すらも失っては象徴は成立しない。現実の肯定は現実を象徴として捉えることであり、随て象徴の背後に無の否定面を予想する故に、現実の肯定も現実の執着と異なるのである。しかして、この否定面こそは、現実の実相を覚智することによって成立するのである。この覚智を自覚的に遂行することが、まさに仏教の特色であった。この自覚によって花紅柳緑も絶対無の象徴となるのである。しかして、かかる自覚面は、もはや人間的意識内容ではなく、意識としての性質すら絶せる意識である。実にかかる意識にまで達するために、東洋的思索は崢嶸[そうこう]たる難行道を辿った。その卓越せる成果は、たとえば禅にあて結晶した。そこには殆ど西洋哲学の窺知[きち]を許さざるものがある。主体的超越の極所、百尺竿頭一步を進めて十万世界是全身を観ずるの消息を道破するとき、仏教的東洋的思索は、不動の価値を有する。そこにあて、無にして見る立場、見るものなくして見る立場に至る。既に無にして見るのであるが故に、それは対象へ主観を投ずることではない、主観の客観化という所謂表現の構造を越えている。自然に人間の意味を与えるのではなく、自然そのものを見るのである。それが花紅柳緑に外ならない。見るものあつて見るのではなく、見るものなくして見るが故に、対象は絶対肯定面に於てある。しかも対象は、見るものなくして見ら

れているが故に、それは見るものの影である。対象はそこに絶対否定面に裏づけられている。かかる対象こそが象徴の性格を帯びる。形は極小であって、意味は極大である。禅僧の一指頭が宇宙の真理を直指するとき、それが象徴的である。

故に象徴の成立するためには、対象の否定面を裏づける主観がなければならぬ。その主観は所謂主観でないが故に、対象は如実に現前する。そこに絶対肯定があるのである。絶対否定と絶対肯定との表裏する所、主観の客観化でもなく、客観の主観化でもないが故に、その関係は「即」を以て現すより外はない。主観即客観、客観即主観である。そうして、この「即」は、既に相容れざるものの結合であるから、単なる自己同一ではなく、絶対矛盾の自己同一である。しかるに既に第一章第五節に於ても述べた如く、事実にはける絶対矛盾を把握するもの、主観と客観との非連続を把握するものは、観照の外にはないのである。これに対し、象徴は事実を矛盾と見るのみではなく、却て矛盾の同一を立てるものとも云われるであろう。矛盾を見る観照は、同一を立てる面に於て、自己自身をも否定する。しかし、その矛盾と同一とが猶お相即し、益々矛盾して愈々同一となるとすれば、それは時間を消去した絶対構造であって、絶対構造はただ直観によって捉えられる。かかる絶対構造を見る意識は、いかに意識的性質を越えているとはいえ、なお意識を越えた意識であり、その意識すらも否定したものではない。真に事実を捉える意識は、かかる意識をすら否定したものとして、そこに捉えられる事実は、既に絶対構造より去った相対構造である。そうして相対構造は常に過程的であり、時間的であるより外はない。真に事実を捉えるということは相対構造を捉えることであり、相対構造を捉えることは、過程を捉え、時間を捉えることでなければならない。それによってのみ観照の自己否定は完全であると云うべきであろう。

しからば、絶対構造と相対構造との関係はいかなるものであろうか。象徴の立場に立つ以上は、この関係をも更に「即」によって結んで、絶対即相対、相対即絶対とするより外はない。しかし絶対は基礎づけるもの、相対は基礎づけられるものである以上、両者を即によって結ぶときは、基礎づけらるべき相対が却て絶対化される。もとより「即」の結合は、単なる結合にあらずして否定的結合であるが、まさにそのことによって、相対は相対のままに絶対化されるのである。天つ日の下に新しきものなしとは、これを云う。相対は絶対の直面して相対のままに固定される。それは相対を絶対化することに外ならない。或は絶対即相対とは、その相対の動きそのものを絶対として捉えることであるとも解されよう。しかし、動きそのものが絶対であるときは、もはや動きではない。十二因縁論もこのことを証している。縁起の相関関係は動態に相違なく、十二因縁論は生成の論理であろう。しかし、それは因縁の相関関係をまさに相関関係として、その理法を直観したものであって、動態を絶対化することによって、動態の理法を見たものである。しかして動態の理法は既に静態である。されば十二因縁論は宇宙の悟得であり得る、十二因縁そのものが心裡に空しとされるのである。これなくしては、十二因縁論の妙所が存しない。何処までも絶対即相対によって、相対の絶対性を見るのが大乘仏教の妙味であると共に、そこに相対が象徴的となる。その象徴の可能なる所に人間の観照が働いている。されば大乘仏教は、もはや宗教の色彩を失って哲学の色彩を濃化するのである。キリスト教が超越的な神を立てたのに対し、仏教の実在は内在的ということが出来る。仏教はキリスト教に比して、一層徹底的な人間否定の立場に進みながら、そのことによって却て実在を内在的とした。そこに考うべき問題が潜んではいないか。

絶対者は相対者に対して、「即」の関係を有つものではない。これが「即」でないことによって、相対は基礎づけられ、絶対は基礎づける。その関係は、連続の地盤に於て可能である。基礎づけられる人間が基礎づける絶対者と連続すればこそ、人間はいかにするも絶対者を逃れることができない。恰も血につながる親と子との間に於て、子はいかにするも親を逃れ得ざるが如く、ノエマ的連続を無視して、絶対者をたてることは出来ない。非連続の連続によって立てられる絶対者は却て人間の構成する所である。一切を絶対無の象徴とすることは、却て人間的主観を極大とすることである。キリスト教も仏教も、人間の限界を自覚して絶対者を立てんとしながら、それを人間と非連続なる超越者とすることによって、却てその目的を達しなかった。それは種々の方面から論じ得

るが、ここには表現の側面より、啓示並に象徴の構造として説いたのである。真に超越者を立てるということは、人間に連続せる超越者を立てることではなければならない。それはいかなることであるか。

応現の宗教---神道

吾々の本書に於て一貫して主張し来った如く、人間は根源的に基礎づけられたものである。しかして人間が基礎づけられるということは、まさに人間が生まれたということである。随て、人間を基礎づけるものは、これを生みたるものでなければならない。絶対有と云われ、絶対無と呼ばれるものが、実は人間に対する生みの祖より外にはないのである。或は罪、或は苦の意識より絶対者に対するということが、既に人間の自覚の不徹底を示す。罪あるか、苦なるかを知らず、およそ人間の生まれたことこそ、その動かし得ざる有限性である。ハイデッガーは死を以て人間の有限性とするが、ただ生まれたもののみが死するのである。これを措いて死を論じ、死への関心を説く如きは、殆ど無意味と云うの外はない。況[いわん]やディルタイの如く、生まれたことと死することとを度外に置いて、専ら生きるいのちの表現を論ずるが如きは、甚しき樂觀と評するの外はないのである。西洋の思索は、未だ「生まれる」という人生の一大事因縁に触れることをしなかった。生まれることを以て単に生物的と考えた如きは、偶々彼等の思索のいかに抽象的にして、彼等の識見のいかに低劣なるかを語るのみ。キリスト教や仏教はふかく人間の限界を洞察したとはいえ、そのことによって人間と非連続なる超越者をたて、それをたてる所に意外にも人間の観想を働かしめた。観想なくしては、人間は自己と非連続なるものを思念することができない。真に人間を基礎づけるものは、却て人間と連続するものでなければならない。それは連続しているが故に、人間はいかにするもこの絶対者より逃れ得ないのである。連続の紐帯[ちゅうたい]は血である。神は血を通じて人間を基礎づけるものでなければならぬ。血を通じて基礎づけるということは、まさに「生む」ことに外ならない。いかに罪ある肉体といえども、これを生むものでなければ神ではない。否、肉体は神より生まれることによって、罪あるべき謂われはない。却て讚美尊重されるものである。キリスト教も仏教も、俱に慢(ヒュプリス)を厳戒するのは、宗教として当然であろう。しかし私は、肉体の罪を意識し、人間の苦を感ずることほど、甚しき慢はないと考える。それは肉体が神より生まれたことを忘れたるものである。この根本の忘却に覚醒せざるかぎり、或は信仰によって義とせられると云い、或は涅槃、解脱を説くも、却て益々慢の加重を結果するのみ。人は或はキリスト教や仏教の説く所も、吾々の指す真理と一致していると云うであろう。事実にあて、キリスト教信仰者、仏教帰依者の体験に、このことあるは吾々も認めるに吝[やぶさか]ではない。しかし、それが、教義、教理の上に実証されてはいない。寔[まこと]にキリスト教に於ても自殺を禁じている、仏教に於て解脱を憧憬するも、それは人生の否定を勧奨することではない。しかし、何故にかかる消極的保証に止まって、生まれたいのちの尊重が、その教義の内容を構成しないのであるか。或は肉体に捉われるは人間の弱点なるが故に、その罪と迷とを説くは、人間に対する方便とも云われるであろう。既にして方便であるならば、それは道德の領域に於て認め得ることに止まる、それはただ人間のことなのである。既にして人間の与えられ来たる抑々の根源を問う宗教の立場に於ては、方便はその本質をなすことはできない。方便を用いること自身が慢に外ならないのである。

吾々は事態を率直に見るために、古事記に於ける夜見の国の段より次の一節を引用しよう。

「最後[いやはて]に其[そ]の妹[いも]伊邪那美命[いざなみのみこと]、身[み]自[み]ずか[ら]追[お]い来[き]ましき。爾[すなわ]ち千引石[ちびきいわ]を、其[そ]の黄泉[よもつ]比良坂[ひらさか]に引[ひ]き塞[さ]えて、其[そ]の石[いわ]を中[なか]に置[お]きて、各対[あいむ]き立[た]たして、事戸[ことど]を度[わた]す時[とき]に、伊邪那美命[いざなみのみこと]の言[もお]したまわく、愛[うつく]しき我[あ]が那勢命[なせのみこと]、如此[かく]為[し]たまわば、汝[みまし]の国[くに]の人草[ひとくさ]、一日[ひとひ]に千頭[ちかしら]絞[くび]り殺[ころ]さむともうしたまいき。爾[ここ]に伊邪那岐命[いざなぎのみこと]の詔[の]りたまわく、愛[うつ

く]しき我[あ]が那邇妹命[なにものみこと]、汝[みまし]然[し]か為[し]たまわば、吾[あれ]はや一日[ひとひ]に千五百[ちいほ]産屋[うぶや]立[た]てむとのりたまいき。是[ここ]を以[も]て一日[ひとひ]に必[かなら]ず千人[ちひと]死[し]に、一日[ひとひ]に必[かなら]ず千五百人[ちいほびと]なも生るる。」

この一節にこの上もなく簡潔的確に語られている如く、わが国の神話に於ては、神より生まれたいのちは、ただ、その故に讃美された。いのちの死することこそ、日本民族の信念に於ては、罪であり、穢[けが]れであった。しかして、この罪、穢れを消すためには、千人の死に対して千五百人の生を以てするより外はなかったのである。それは現成と原理を異にする超越界、即ち所謂絶対有、絶対無の如きものの想定構成によって、人間の死を克服せんとしたのではない。驚くべき明確さを以て、千人の死を千五百人の生によって克服せんとしたのである。この現実^に於て死を克服するに、これ以外の何の方法があるか。プラトンやアリストテレスも生殖を以て神的とした。蓋し死滅する個体を無窮に維持するには、自分と同類の個体を後に残すより外に途はないからである。日本神話の精神は、この理をおおらかに道破した。実に人間の有限性は生まれる所にあると共に、有限性克服の道は生むことにあるのである。「生まれて生む」という生の原始構造は、吾々の既に詳説した所であった。人間は生まれた力によって生む。その根源にあるものこそ日本的な神々であり、「むすび」の力であったのである。しかして、かかるものこそ真の絶対者でなければならぬ。神は人間を生み、血を以て人間と連続する故にこそ、真に相対を媒介した絶対者と云うことが出来る。人間もまた血を以て神より生まれ来たるが故に、いかにするも生みの神より逃れることはできないのである。いのちを尊重することは、近世人本主義の如く、人間の根柢を忘れて人間の自立に陶醉することではない。否、それは生まれたいのちを自覚することである。神より生まれたいのちを讃美する所に、真に人間の慢を去った謙虚な姿があるのである。宇宙の真理は、そこにおおらかに流通している。

神は人間に対する親であるが故に超越者に相違ないけれども、これは親なるが故に人間と非連続ではない。人間が生まれるということが神そのものの顕現である。吾々は啓示も象徴も、おしなべて宗教的表現は、人間の表現でなく絶対者の表現であると説いた。しかし、この表現を宛[さなが]らにするものは、まさに生む神より外にはない。創造の神は被造物と分れることによって、被造物を以て直ちに神の表現とすることができない。されば被造物の側からは、神の超越性を非連続的に定立しようとする。その定立の作用に於て却て人為の存することは屢々述べた所である。しかるに日本神話の如く、神は創造の主体ではなくして生産の主体であるとき、その生みの営みによって神そのものの表現がある。しかも、その表現の仕方も単にロゴス的なのではなく、現実具象的である。即ち人間も国土も神の表現なのである。神はその表現の背後に神秘なる何ものをも残さない。されば人間も、その表現に於て直ちに神を見る。日本民族は超越界の構成に於てではなく、国体そのものに於て神々しきものを見た。日本民族の宗教は国体に対する忠に外ならない。故に現実の背後に非連続的超越者を想定する必要なく、人為の生ずべき余地がないのである。それこそが人間の限界に対する徹底的洞察でなければならぬ。

しかし吾々は徒らに人為を否定しようとするものではない。キリスト教や仏教に於ては、人為を否定せんとして却て人為否定の人為を成立せしめ、それは実に非連続的超越者の定立となったのであるが、日本神話に於ては、神は連続的であったが故に却て人為が否定され、人為が否定されたが故に人為は完全に肯定されたと云い得る。何故なら、人は神より生まれたが故に根底的にその根柢を与えられたと共に、そのことによって寧ろ神意を実現するものとなった。ここに、啓示や象徴の如く、人は神の表現を客観的に見るものではなく、神の表現に主体的に連続するものとなった。神より生まれた人間が、その生まれた力によって生むということが、この関係を現している。それは人為の極小面であると共に、人為の極大面である。人は生みの営みに於て神ともなるのである。ただ、この力を神より与えられながら。神は自ら生み、人は神によって生む。神は表現し、人は応現する。宗教の表現的構造は、キリスト教に於て啓示的、仏教に於て象徴的、しかして日本に於て応現的と云うことができる。

この応現は、神の表現を見ることによって可能である。しからば、啓示や象徴に於て作用したと等しき観想は、ここにも作用しているのではないか。たしかに観想は作用している。しかし、それはここでは構成的でない。キリスト教や仏教に於ては、人間と非連続なる超越者をたてるが故にこそ、その非連続なるものをたてるものとして、観想は却て構成的であった。非連続なるものを捉えるのが観想である。これに対し、日本神話に於ける如く、超越者が連続的であるときに、これを捉えるのは観想であっても、超越者に参与するのは観想の自己否定によるの外はない。超越者は生むものであり、人間が生まれるものであるとき、その神は観想によって捉えられても、観想の主体そのものが、既に生まれたことによってのみ、生むものに連続するのである。観想の主体も生まれた身体を通して神に基礎づけられる。それ故に人間の観想は独自の領域を構成せず、そこにことごとしき道を立てない。却て神ながらの道に随順するのである。なべては生まれたものの理に随うことが、神ながらの道に外ならない。或はこのことはキリスト教や仏教に於ても同様であると考えられるかも知れない、しかし超越者が人間と非連続なるかぎり、何処までも観想は構成的に作用する。さればキリスト教の神も、ただロゴスを通して啓示されるより外はなく、仏教の真理も象徴的であるより外はないのである。

吾々は日本神話に於ける応現の理を説いた。神の表現と人間の応現との関係を、神の側から見るのが宗教であるとすれば、これを人間の側から見るのが道德である。いま宗教に就て論じたが故に、進んで道德の考察に移るべき場合となった。

第三節 道 徳

宗教は文化否定の極所に現れる文化である。この極所の構造が破れて、人間の行為によって、それぞれの面よりこの極所を望む所に諸々の文化が成立する。宗教の構造を表現の側よりみて、それを神の表現に対する人間の応現と考えたのであるが、宗教はこれを何処までも神の表現とする。あらゆる人間の能行も猶お所行たるに止まるのが宗教の立場である。神に祈る人間の行為も、なお神によって可能にされている。宗教は人為否定の立場であり、人為の否定は文化の否定である。しかるに、いまこの極所の構造に、人為の相対によって迫ろうとするものが道德の立場である。神の表現も人間の応現を俟って可能と考えるのが道德である。随て道德の高低は、人間の行為がいかにかく神に応現するかによって定まる。吾々は道德評価の立場を、厳密にここに置かなければならない。

もとより、宗教は神の表現、道德は人間の応現であっても、もと表現と応現とが相呼応するものであるから、この関係を一方的に考えるべきではない。宗教に於て神の表現に終始し能行も所行となることは、いわば客体の極大化、主体の極小化を意味するが、しかし宗教は人為を全面的に否定することによって、実は人為を全面的に肯定するものである。その故に客体の極大化はまた主体の極大化となる。その極所の構造が、生まれて(客体の極大化)、生む(主体の極大化)にあった。ただ宗教は、生む能行をも生まれた所行の源から見るに対し、道德は生む能行を極大とすることによって、生まれた所行の源に遡及せんとするのである。これを体験的に云えば、宗教は帰依の情であるに対し、道德は努力の意志である。故に道德の立場に於ては、人間の努力によって対象も表現的意味を帯びる。フィヒテの説いた如く、対象は人間によって克服さるべきものとして、道德の契機となるのである。この意味に於て、非我は自我の所産である。宗教に於ては人間は超越者に直面し支持されているが、道德に於ては自己が対象を超越するのである。そのことによって対象に自己の影を宿す。対象はそれによって表現的意味を帯びる。

自律道德の限界

かくして人間の能為を重んずる道德が、近世人本主義に於て理論的基礎を見出したことは当然であり、その成果が近世のモラルである。しかして既に中世の神より去って、人間が道德によってこれに代らんとするとき、超越する人間がその超越の目標を見んと

する所に、ふかく思い悩む過程がなければならぬ。道德の発端はかかるパトスである。ふかく道德意識を捉えようとする人は、このパトスを捉えなければならぬ。それは表現の意志があつて、未だ表現の形相を見ざる姿である。表現の形相は、もとより既に日常の道德として、或は風俗習慣として与えられているであろう。しかし、この与えられたる客観的規範に於て、常に自己の道德的意志を満たし得る人は、所謂道学者に外ならない。道学者は客観的規範に於て、十全なる道德的表現を見る。その道德的要求は客観的規範以上でもなく、以下でもない。以下でないが故に道德的過誤もなく、以上でないが故に道德的苦悩もない。この無難にして幸福なる道学者の生活は、それ自身として価値を有するであろう。しかし道德本来の立場よりみれば、それは極めて低き次元にあるものである。何故ならば、そこに於ては、道德は自己の表現であるよりも、客観的表現に於て自己を見るに過ぎないからである。吾々はここに、誤るものは正しきものよりも深いと云われる一面の真理に想到せざるを得ない。道德意識の深所に於て、根柢的なパトスに揺り動かされているものは、時に客観的規範を越ゆる。それは誤りであるが、誤るもののみが真に正しきを得るのである。もとより誤りは誤りの故に肯定されるのではない、ただ誤らざるを得ない紅血の沸[たぎ]りが真に道德を自主的とするのである。

しかし、パトスは表現の意欲があつて、未だ表現の形相を見ざる過程である。このパトスは纏てその悪戦苦闘によって、明かなる形相を見る。それがアイデアに外ならない。アイデアはプラトンに於てもエロースの対象であった如く、人間的努力の目的でなければならぬ。その努力がまずパトス的に現れるのである。カントはその道德法に於てアイデアを高調したが、それに至る過程を消極的にのみ見た。感情を抑えることによって道德法に服従すべしと考えた。しかし道德法に服従することが、既にしてやむにやまれぬパトスでなければならぬ。故にカントも道德法に対する畏敬の情を説いたのであるが、実はそののみが現実の人間と道德法とを結ぶものである。感情を否定するカントに於ては、畏敬の情は吾々のいうが如きパトスではないが、しかもそれは純粹感情として純粹な受容性でなければならぬ。

いまカントに立ち入ることは吾々の目的ではないが、このパトスに道德の秘密が含まれている。さきにも述べた如く、与えられたるものをその儘に受容するのが道德ではなく、与えられたるものを自己の要求に転じ来たる所に、しかしてこれをいかに転ぜんかの悩みとしてパトスが生じ、それが道德を自主的としたのである。しかるにパトスは受働的なものであり他より動かされるのである。それは自己が超越者に接する体験でなければならぬ。カントに於ては、これは畏敬の情として説かれながら、それが吾々のいうパトスと異なるのは、カントの考える超越者そのものが、吾々の意味するものと異なるからでなければならぬ。ここに於て超越者そのものの本質を尋ねるべきであるが、これを本来的自己(das eigentliche Selbst)即ち道德的人格性そのものに求めることによって、カントは自立道德を確立した。カントの道德は、畢竟、本来的自己と經驗的自己との関係として成立する。もし我々の見方を以てすれば、本来的自己の表現が道德法の命令として発せられ、經驗的自己がこれを聴くことによって本来的自己に応現する所に、カントの道德は成立する。しかれば、この「本来的自己---經驗的自己」の関係は、カントに於て、いかに把握されたのであるか。

まず、本来的自己の超越性は、その普遍性によって現された。本来的自己は即ち人格性であるが、人格性はまた人間性(Menschheit)と呼ばれることによつても明かな如く、普遍性を本質とする。もとより、この人間性は人間の総体としての所謂人類を意味するのではなくそれは人を人たらしめる本性であるが、本性そのものは普遍的である。故に本来的自己と經驗的自己との関係は、まず、普遍性と個別性との関係である。しかれば、個別的なるものは、いかにして普遍的なるものに関するのであるか。それは個別的なるものが、その個別性を捨てることによつてなされねばならぬが、それは具体的には、いかなることであつたか。

さて人格性と呼ばれるものは、その内容に於てみれば、純粹なる道德的意志である。しかして、およそ意志とは、その欲求によつて、その対象を可能にする能力である。そ

れは「表象されたるものの現実性の原因となる能力」とも説明される。しかして純粹とは、カントに於ては、受容性を含まないことであるから、純粹意志とは、自己が自己の現実性の原因となる能力、即ち自己実現の能力に外ならない。かくて純粹意志に於ては、自己が自己に関っている。この関り方が即ち意志の法則であり、法則に従うのが自由である。しかして、それは自己の法則に従うのであるが故に自律である。(自己ならざるものの法則に従うのが他律であり、かかる法則より逃れるのが消極的自由である。)

かようにして、人間が道徳法の命令に従うということが、超越者の表現に対する人間の応現という趣を帯びている。人格性の表現に対する人間の応現の結果が人格であると云ってよい。しかし、その応現の構造が、自由・自律と考えられたのは何故であるか。吾々の屢々云う如く、道徳は人間の応現によって超越者を立てるものであるから、応現の構造そのものを自由・自律とすることは、理の当然である。否、それによってのみ道徳は成立するのである。しかるに、それは何処までも超越者に応現するものであるが、カントに於て、その超越者までが本来的自己とされたのは何故であるか。もとより、それはいかに自己と呼ばれるにせよ経験的自己を超越せるものであった。しかし、その超越は果して全面的であり得たであろうか。カントは本来的自己たる人格性を時に「本体人」の語によっても現すが、それは決して形而上学的実体と解さるべきではなくて、さきにも述べた如く、純粹道徳意志そのものである。かかる意志は自己実現の能力であったことよって明かな如く、それがいかに経験的自己に対して超越的なりとはいへ、猶お自己超越によって至り得るものである。その自己超越の一路は、さきにも述べた如く、経験的自己が、その個別性を捨てて普遍性に関ることであるが、経験的自己に於て捨てるべき個別性は身体に外ならない。経験的自己は身体を捨てることによって、人格性に関り、その関りたるものが人格である。(カントの人格の概念には身体が含まれていると解されるとしても、それは、ただ、超越論的に統一されているのみ。身体は何等積極的役割を演じない。)

ここに於て、身体を捨てて関りゆく本来的自己が、純粹意志として自己目的的たり得たのであり、これに対する純粹感情たる畏敬の情も、吾々のいうパトスと異なつたのである。かくの如く、超越の真相が身体的なるものの捨象であつたが故に、超越者が本来の自己であり、また逆にいえば、本来の自己が超越者たるの資格を得たのである。ここに自律道徳の淵源がある。

しかし、このことは既に半面の問題を含んでいる。超越者が、身体を捨象して至り得るものであるならば、もしくは、身体を捨象せずしては至り得ざるものであるならば、それは未だ経験的自己を全面的に基礎づけたのではない、未だ真に超越者と呼ばれるに値するものではない。純粹意志の自律は、ただ、身体的なるものに目を蔽うことによつてのみ成立する。進退を問題とするかぎり、その可能根拠を自己とすることはできない。身体は既にして生まれたものであつた。吾々はカントに於て、道徳法則に従う人格の尊厳が確立されたこと、そこに自由と自律の最高義の主張のあることを認識しなければならぬ。それがまた近世の人格主義、自由主義、人本主義の論理的確立であつたのである。そうしてこれら一連の思想が思想史上に寄与する一面の意義を閑却してはならない。何故なら若しこれらの思想を全面的に否定するならば、恐らくは極端なる唯物主義に陥らざるを得ないからである。今日、世上に害悪を流しつつある自由主義は本来的自己の自由を経験的自己の自由置きかへたるもの、随て自律を伴わざる放縦であつて、それはカント的自由の正反対であると云わねばならぬ。ただ、カントの思想は、その厳肅を以てしても、なお十全と云うことが出来ない。自由が、本来的自己のそれから経験的自己のそれへ墮落してゆくのも、本来的自己にこれを規制する力がないからである。本来的自己は肉体と離れたものであつたが故に、経験的自己が肉体の面に於て転落するのを防ぐことはできない。肉体は精神によつて規制されるのではなく、却て肉体の源によつて規制される。否、肉体と精神の別なく、全面的な人間が人間の源によつて規制されるのである。その源こそ人間を生むものであり、吾々のいう神でなければならぬ。人間は生まれたことの自覚によつてのみ、真に正しきを得るであろう。かくして道徳は、カントと異なる意味に於て、他律に基礎づけられている。その故にこそ、人間の応現によつ

て、超越者の表現を喚[よ]ぶ道徳が成立するのである。カントの考える道徳の構造は、この「表現---応現」の関係が、竟いに人間の自覚領域に空転したものである

天への応現---儒教

身体を有つ具体的な人間が、自ら生むことによって生まれた根拠に対[こた]える所に、他律に裏づけられたる自律があるのである。神が人を生むのは宗教の立場であり、人が生むことによって、人を生む神も明かにせられるのが道徳の立場である。「誠は天の道なり、これを誠とするは人の道なり」と云われるとき、人の道によって天の道を実にするのは道徳である。かくて道徳は、人為の極所に至って人為を基礎づけるものを望み、文化の極大面に於て文化の背後を見るものである。ここに於て道徳もまた宗教と同じく極所の構造に迫るものであるが、ただ、その方向を逆にしている。故に道徳の方向をひたすらに辿ることによって宗教の立場に至ると考えることは誤りである。さきにも述べた如く、キリスト教の一部に見る如く、肉を抑えて霊に生きることを唯一の信条とするとき、やがて禁欲の誇りに拘泥するであろう。それは道義の極致であっても、宗教的には既に慢なのである。この故に、心の貧しきものは福なるかな、と云われる。心の貧しくあるためには、禁欲の誇りすらも捨てねばならぬ。親鸞はこれを捨てて身を肉食妻帯の淵に沈めた。そこに甬めて痛切なる凡夫の自覚があり、愚禿[ぐとく]親鸞が現出した。かくて一切の能行が所行に転じて他力本願が成就する。それは宗教の立場である。これに対して、道徳は能行の極所を開いて、能行を支えるものを見るのである。道徳の立場に於ては自力に徹底するより外はない。しかして、その徹底は、所謂自律道徳を越えるのである。

根本の原始構造は「生まれて生む」にある。生まれた源より生むを見るのが宗教であり、生むを遡って生まれた源に達するのが道徳である。もし、これを人間の次元に移して云えば、宗教は親の立場であり、道徳は子の立場であろう。そうして子の立場の極所に於て、殆ど親の立場にまで至ったものが、儒教の説く「仁」であろう。もとより、人は一挙にして親の立場に立ち得ず、子の立場より発して親の立場に進むより外はないが故に、「孝弟は其れ仁の本と為るか」（論語、学而）と云われた。子より親への難行道を辿って仁に達したとき、人は既に理想と対立しない。理想は、生まれたものより望んだ生むものの姿であるが、既にみずから生むものの立場に達したとき、理想は却て自己の立脚地となっている。故に論語にも「里仁」の篇があり、孟子にも「仁は人の安宅なり」（離婁上[りろうじょう]）、或は「天下の広居に居る」（盡心上）等の言ある所以である。そこに、生まれた人が生まれた源に遡って、親の立場に立つの趣がある。仁はその場所である。しかし、人はその源より生まれたものであるから、その源に止まることは至難である。故に孔子も「回や、其の心三月仁に違わず」（論語、雍也[ようや]）と讃歎する。それはただ、不断の努力によって可能であるが故に「君子は終食の間も任に違ふこと無し。造次にも必ず是に於てし、顛沛[てんぱい]にも必ず是に於てす」（論語、里仁）の必要があるのである。孔子が、その弟子に対して、容易に仁を以て許さなかつた所以であろう。実に万人に対して親の立場に立つのが仁である。仁を説明するに惻隱の情を以てするのは、それを証して余りあるものと云えよう。カントは畏敬の情を以て純粹感情というが、それは何処までも道徳法を望む姿である。道徳の立場としては、このことは本来的である。しかし世に純粹感情と云われるものがあるとすれば、万人を親の立場より思いやる仁でなければならぬ。西洋倫理学の形式の整備に眩惑されて、東洋倫理の内容の豊かさと高さを見失うものがあつたならば、まさに本末の顛倒であろう。道徳は人為の極所に於て、人為を越えたものに逢着するとすれば、それは仁である。仁は人間が親の立場に立って神となったもの、神に応現した人間至高の姿である。世に星夜の天空にも比せらるべき崇高なるものがあるとすれば、それは道徳法ではない、却て道徳法がそこより発する所の仁心そのものでなければならぬ。

仁を道徳法の次元に映したのが「義」である。道徳は人為の極所に至って人為を越えたものに逢着するが、それは難中の難事である。故に何処までもその極所を理念として望む所に、この極所の構造が人間にとって規範的となる。その規範こそが義である。カ

ントの道徳法の厳肅性も、この義を説く所に成立するのであるが、未だ義の実を具えて居ない。くりかえし云う如く、道徳は人為の極所に於て人為を越えたものに逢着するのであるが、その逢着の場面が仁であり、これを理念的に望むのが義であるから、義は超越者に対する自己の分を守る所に成立する。しかして義は仁の極所を人間の領域に映しているのであるから、超越者も人格の相に於て現れる。即ち君に対して臣の分を守り、父に対して子の分を守るのが義である。故に仁は人の安宅であるに対し、義は人の正路であり(孟子、離婁上)、仁に居り、義に由る(盡心上)のである。このことが実に、仁の極所を人間の領域に映して規範とするとき義の成立することを示している。さてカントは、人格を単に手段としてのみではなく、同時に目的として取扱えといったが、それこそは、人格の対応に於て、臣が君に、子が父に対して自己の分を守ることに外ならない。しかして既に人格の対応であるから、君が臣に対し、父が子に対するに当っても、君は臣に対し、父は子に対し、その分を守らなければならぬ。そこには依然として、対者を目的として尊敬する意義があると共に、しかも、君は臣に対し、父は子に対して、上位を占むるが故に、対者を猶お手段としても取扱い得る可能性があるのである。かくして義による人倫には相互の尊重があるから、これを一般的に「礼」として把握することが出来る。カントがいう目的の王国は礼の世界である。しかしその把握の仕方についてカントは著しく抽象的であり、形式的である。人倫の相對に於て、一々の義を定むる儒教的確なるに如かない。のみならず、人格の相互尊重ということも、道徳法が本来的自己の自発性に発するかぎり、人間の領域に空転するを免れない。なるほど本来的自己は經驗的自己に対して超越的であるが故に、両者間の緊張より厳肅なる規範が成立するが、規範の根柢までが自律的である。「汝為し能う、汝為すべきが故に」とは、これを語っている。これに対し儒教の義は仁に根柢を持っている。義そのものが仁に対する応現なのである。人間は人間を越ゆるものに対しては、これを人間の世界に於て再現したのが義であるから、人は義に由るのである。人の以て由る所以は、単なる自律道徳の説明し得ざる所である。カントは未だ義の実を得ないという所以である。

義は仁に源をもつが、しかし繰り返して述べた如く、道徳は人為の極所に至って人為を越えたものを望むのであるから、仁もまた義に由って長ずるのであって、義を経ずして仁に越ゆることは、徒らなる兼愛、博愛の弊に陥るのである。実に義は道徳の真面目を遺憾なく示すものでなければならぬ。故に大義親を滅するに至って道徳は悲壯の趣を帯びる。しかして、この悲壯美が生ずるのは、義によって親をも滅するが故であって、そこには肉体につながる恩愛の世界に対する限りなき同情が潜む。最初より肉体的なるものを捨象するカントの道徳は、崇高厳肅なりとはいへ、この悲壯美を帯ぶるとは云えない。

この義の裏にある同情恩愛の世界が、原理的に現れるのは父子の間である。故に「身体髮膚これを父母に受く、敢えて毀損せざるは孝の始なり」と説かれて、カントの夢想だにせざる所より、儒教道徳は発足するのである。人は姑[しばら]く一切の独断を排して静思せよ、世にこれほど偉大なる真理にして、争われざる道徳律があるか。これを説き得ざるかぎり、カント道徳学の千言万語も竟いに痴人の妄語に等しい。少なくとも如是の識見を以て、西欧の大哲をも猶お自家薬籠中のものとするのが、東洋の人士に望まれなければならぬ。吾々は徒らに大言壮語し快とするものではないが、ただ自己の伝統に対して適當の敬意を払いたいのである。しかして我国倫理学会の現状に顧みて、このことは銘記されなければならぬ。

さて既に述べたる如く、超越者と人間との緊張が人間の次元に移されたのが人倫の領域であるが、その超越者と人間との緊張が吾々の終始説いている「生むもの」と「生まれるもの」との関係であった。この関係を人間の次元に於てみれば、親と子との間柄に外ならない。故に子が親に対するに当って、生まれた人間が人為の極所に於て生みの根源に対する関係が、如実に人間的に成立するのである。極所の構造に対する人間の応現は、ここに最も具象的ということが出来る。故に生まれた人間が生みの源に対するということは、まず人間の領域に於て、生まれた子が生みの親に対することに於て実現されねばならぬ。その対応の規範が「孝」であるが、その第一歩は、生まれた子が生まれた

身体を毀損せざる所より始まるのである。これを以て孝の始とする所以である。吾々の原始構造論は、ここに寸毫の齟齬もなく、儒教によって裏書きされていると云うことができる。身体を捨象して人格を考える立場に於ては、この真理を把握することはできない。人は生まれたものであるかぎり、生まれながらにして自由ではない。カントも真の自由は道徳法に従うの自由と考えた。しかし道徳法が理性の命令であり、身体的欲望はこれに背反するが故に、身体的欲望を抑えてのみ道徳法に従うということは、自由を猶お消極的に捉えたものに外ならない。カントは自然法則から逃れるということは自由の消極的意義であって、道徳律に従うのが自由の積極的意義と考えた。しかし、それが身体を抑えてのみ従うのであるならば、猶お消極的に過ぎない。身体をも含んだ全人格が道徳律に従うとき、甫めて積極的自由がある。しかして人は生まれた子として生みの親に従い、身体を軽視するのではなく身体を尊重することによって、このことを可能にする。それは所謂自由ではないのである。子として生まれた人は、生まれながらにして親に従うの自由を有するのみ。それを自律というも、それは生まれたという他律に応現したものである。自由主義と謂われるものの限界を吾々はここにも指摘することができる。

人間がその根拠に応現するという極所の構造が、人間の次元に映されて、親に対する子の道の生ずる所、それは直ちに道徳の成立する所である。しかして親と子とのある所、人は既に個人ではない。個人といわれるものは、この原始構造の抽象によってのみ成立するが故に、個人主義の限界もまた明かである。人は親と子との間柄に於てあるが故に、その間柄の道理として孝が成立する。そこに道徳の人倫たる所以があるのである。されば世に道徳の定言命令といわれるものがるとすれば、それはただ孝として説かれなければならぬ。西欧の倫理学は根本に於てこの自明の理を逸したがために、徒に概念の構成を重ね、構成の世界に空転して、竟いに自明の理に立ち帰ることができなかつたのである。

さて身体髪膚を毀損せざる所より成立した孝は、何処に於てその終りに達するのであるか。吾々の屢々述べた如く、生まれたものは臆てみずから生むものとなって、真に生まれた源に対[こた]えることができる。人はみずから親となって、自己の親の心を知るのである。このことを消極的に現して、後なきを以て不孝の最大とする。かくして生まれたものが生むものとなって親の心を知ることが、臆て仁の立場に外ならない。故に「孝弟は仁の本と為るか」というのである。

ともあれ、生まれて生むという生の原始構造を親子の間に映す所に人倫の出発点があるが故に、吾々はここより進んで諸々の人倫関係を演繹することができる。事実、に於て儒教はかかる体系を確立したのであって、儒教倫理の卓越性は今日ふかく再認識されなければならぬ。しかし、その展開の跡をここに辿ることは吾々の目的とする所ではない。ただ人間の次元に於ける「生まれて生む」の関係が、その究極に於て、人間の次元を支えるものに逢着した場面を、あらためて注意しなければならぬ。人間の次元に於ける親に対する子の立場より出発する儒教は、竟いに人間そのものを子として、人間に対する親としての天を仰ぐに至る。そうして道徳は人倫の極所に於て人為を越えたるものを望むのであるから、人倫を極めずして天を云うことはできぬ。人間は生まれたものであるが、実は人間が生むものであることによって、この人間を生みたるものが明かにされるのである。人為を越えたるものがあって、これが人為を規定すると考えるならば、既に道徳は成立しない。故に道徳の消息を審[つまびらか]にするものは、終生仁義を説いて濫[みだ]りに天を謂わないのである。子貢が「夫子の文章は得て聞く可きなり。夫子の性と天とを言うは得て聞く可からざるなり」(論語、公冶長[こうやちょう])と曰[い]ったとき、孔子が道徳の極意を解することのいかにふかきかを知るのである。主観の極大面が客観の極大面を呼んで天をたつる所に、どこまでも道徳的なる支那思想の特性がある。

ただ、その故に天は人間の倫理的対応者となって、その形而上学的根拠たるの性格を希薄にするに至った。ここに天への超越を却て国体に於て見、生まれた人間に対する生みの源を皇室に仰ぐのが日本道徳の特性たる忠でなければならぬ。それは、もはや道徳

の立場のみより論ずべきでないが故に、吾々は寧ろ既に宗教の項に於て明かにしたのである。

第四節 芸術

人間は生まれたものである。これを生むものが神であり、生む神の表現へ生まれた人間の応現するとき、これを神の表現の側から見るのが宗教であり、人間の応現の側から見るのが道德である。前者は人間の根拠を極大として人間を基礎づけるものであり、後者は人間を極大として人間の根拠に対するものである。しかるにいま、人間の根拠の表現と、これに対する人間の応現とが、そのいずれに重点を置かれるのでもなく、まさに十全に一致するとき、そこに芸術の立場が生ずるのである。しかして人間の根拠は、宗教に於ては神、道德に於ては天と呼ばれて適切であるが、人間の立場との十全なる一致に立つ芸術の場合には、寧ろ自然と呼ばれて最も恰好であろう。

さて芸術の見方も、根柢にある世界観に左右されることは、云うまでもない所である。人本主義の世界観に於ては、それは専ら人間の領域内に於て考えられた。人本主義は道德と共に芸術に於て、その隈なき発現を見た。故に近世人本主義の時代はもとより、古代ギリシャの如く人間中心の時代に於て、芸術は最も伸張すると考えられるのである。それは事実と相違ない。しかし、この事実そのものを真に解明する理論は、却て人本主義を越えたものでなければならぬ。ただ、芸術に於ては、人間を越えたるものの表現と、これに対する人間の応現とが十全の一致を示すから、たとえば宗教に於ける如く、人間の作為を絶ちたる所より問題を考えることは不可能である。吾々は寧ろ人間の応現面より尋ねて、これを裏づけるものを明かにしなければならぬ。所謂芸術的表現とは、吾々の立場よりすれば応現に外ならないが、いま普通の用語に随て、この表現の構造を考えなければならぬ。

表現の構造

ここに問題を具象的ならしめるために、一つの引例より出発しよう。志賀直哉氏の一文に次の如き興味ふかきものがある。

「夢殿の救世観音[ぐぜかんのん]を見ていると、その作者というような事は全く浮んで来ない。それは作者というものからそれが完全に遊離した存在となっているからで、これは又格別な事である。文芸の上で若し私にそんな仕事でも出来ることがあったら私は勿論それに自分の名などを冠せようとは思わないだろう。」----改造社発行、日本文学全集、志賀直哉集序文。

志賀氏の芸術を吾々がいかに評価するかは、いまの場合、度外に置いてよい。白樺派以来の氏の人本主義的立場も、いまは顧慮しないでよいであろう。随てまた今日の氏の芸術境が人本主義の範疇によって処理され得るか否かも、さして問題とはならない。ただ、上の言葉は、それ自体として何を意味しているのであろうか。まず、ここに「遊離」という言葉が用いられているのは、いかにも誤解を招き易いが、その真意は、作者というものが完全に作品に表現されつくしていることである。それであるから作者が誰であるかは頭に浮んで来ない。志賀氏はこれを「遊離」という言葉で現したのであろう。とにかく、それは芸術の理想と相違ない。優れた芸術作品に於ては、人は作品そのものに於て、直ちに作者の体験を読みとることが出来る。天理人工、一点斧鑿[ふさく]の跡を留めざるに至っては、敢えて作者の体験を意識するに及ばないのである。しかし、それは体験の表現が完全なのであるから、もとより体験が無になるのではない。却て最も深い体験があるのである。この体験を敢えて意識として主張した人に芥川龍之介氏があった。氏は次のように興味ある例を以て、その主張を語った。

「芸術活動はどんな天才でも、意識的なものなのだ。と云う意味は、倪雲林[げいりん]が石上の松を描く時に、その松の枝を悉[ことごとく]途方もなく一方へ

伸したとする。その時その松の枝を伸した事が、どうして或成果を画面に与えるか、それは雲林も知っていたかどうか分らない。が、伸した為に或成果が生ずる事は、百も承知していたのだ。もし承知していなかったとしたら、雲林は、天才でも何でもない。唯、一種の自働偶人[ぐうじん]なのだ。」---『点心』の「芸術その他」より。

志賀直氏に対して対蹠的なこの主張を、吾々はいかに解すべきであるか。倪雲林が松の枝を一方へ伸したことは、たしかに、雲林の意識的行為であり、そこに制作の苦心があると共に、雲林の天才たる所以もあつたであらう。作者の体験を重視する限りに於て、吾々も芥川氏の主張の正しさを認めざるを得ない。けれども、それは意識的と云われるであらうか。芥川氏の真意は明瞭でないが、松の枝を意識して一方に伸したることも、意識的自己を以て松を見たことではない。松の枝を一方へ伸すことは、作者の眼の意志の客観化、体験の表現であるが、その体験が既に意識的ではない。一方へ伸した松の枝が画面に或る効果を与えたということは、それが松の自然を最もよく捉えていたからでなければならぬ。いかにすれば松の自然は最も深く捉えられるか、その苦心に制作の意識的行為たる所以がある。しかし、それは自己の意識を対象に投影することではない。ただ深く自然を捉えることである。却て自己の意識を払拭することである。途方もなく一方へ延びた松の枝を捉えるということは、松を見るに既成の意識を破ることである。吾々は自然を見るに、常に既成の意識、概念を以てしている。それは自然ではなく、却て人間の意識的構成物である。これを破って却て自然の真姿が見られる。それをなすものが芸術家に外ならない。故に松の枝を一方へ伸すことは意識的行為であっても、それは既に投影されたる既成の意識を払拭する意識である。

しかして、かかる意識的行為をなさしむるものは、何であるか。芸術家は創作の苦心を重ねるうちに忽然として自得するものがある。この自得の瞬間に於て、松の枝を一方へ伸すことは、雲林にとっては必然であつた。この必然の声を発するものが、意識を越えた意識、自己を越えた自己としての超越的自己に外ならない。芸術家は、創作の過程に於て、この声を聞く。それを天来の靈感と呼んでもよいであらう。その靈感によって松の枝を一方へ伸したということは、もはや意識的に伸したと云うことが出来ない。さればと云って、芥川氏の危惧する如く、その故に雲林が天才の資格を失って自働偶人に墮するのではない。否、この迫り来たる必然を体し天来の靈感にうたれるところに、却て天才の本質があるのである。芸術的創作の過程が、いかに深き必然に迫られるかは、芥川氏その人が「戯作三昧」の末尾に於て、殆ど劇的莊嚴を以て描いている所ではないか。秋の夜の静寂を蟋蟀[こおろぎ]の声に集めて、短檠[たんけい]の下に端座する馬琴の脳裡に迫るものは、超越的自己の嚴肅なる命令に外ならない。火の流れに譬えられている創作の意欲は、作家が超越的自己に接するパトスである。その意味に於て、創作は能動的であるよりも寧ろ受動的である。そのとき、創作の主体は、意識的であるよりも、寧ろ超意識的である。創作の過程に於て、美学上の所謂胚胎(Konzeption)、練想(innere Durchführung)等の過程がいかに行われるかは、超越的自己の命令そのものとは次元を異にする問題である。されば、たとえばニイチェがツァラトゥストラをして語らしめる靈感の経験や、フォイエルバッハが「ピエタ」を描いた動機は、殆ど無意識的に超越的自己の声を聞いたのであらうし、逆にポーが「大鴉[おおがらす]」に就ての苦心や、ゾラが所謂実験小説の研究的態度は、意識的にこの声を聞いた例証をなすであらう。俱に、正しくは、超越的自己に接した瞬間に、自己の意識的内容を払拭しているのである。

芸術的活動は、かようにして自己の意識を越ゆるが故に、作者は自己自身も知らぬ世界を拓いて行くのである。ここに文字通りの創作がある。創作が嚴密に一次的の行為であるのはそれが自己も知らぬ道の発見であるからである。同じ主題を二度制作することの堪え難き倦怠は、既に一度経験され意識されたる過程の反復に由来する。創作は知られざる自己の形、意識を越えたる自己の面影を、素材に於て見出してゆく過程である。

この過程が、芸術上の表現作用であるから、表現は決して、普通に考えられるように、対象の単なる主体的把握、または主体の単なる客観化ではないことを意味する。否、表

現することは却て自己の意識を超ゆることであり、自己を越えたもののみが最も忠実に対象を見ることができるのである。自己は常に既成の意識を以て対象を見ている、故に自己を越えたもののみが既成の意識を破って対象の真相を見る。それが自己の隠微と云われるものであろう。松の枝を途方もなく一方へ伸したとき、これを伸すべく迫るのは、雲林の意識を越えたものであった。されば、その絵がいかにも自然の隠微に触れたものであった。画面に或る効果が生じたというのは、その結果に外ならない。かくも対象の真相に迫り得た作品には、作者の主観を現すべき作者の名前を附する必要もないであろう。作品が凡てを語っている。志賀氏ならずとも、夢殿の救世観音に接しては、同じ感想を抱くであろう。

意識を越えた自己を対象に於て見るのが芸術的表現であるから、最も忠実に対象を見るものが、最も深き自己を表現しうる。しかし、すべての表現関係が右の如き構造を有するとすれば、それが特に芸術的であるためには、いかなる要件が必要であるか。その要件は、対象と自己との相応関係が、根本に於て十全に一致するということである。カントは構想力と悟性、自然と自由との調和に於て美的快感が成立すると考えたが、その調和の淵源する所は、右の如き対象と自己との十全なる一致である。即ち知られざる超越的自己の面影が対象に於て如実に見られるのが、芸術的表現の特色をなす。たとえば禅の公案に於けるが如く、知られざるものを見出す過程に於て、七転八倒の苦難を経験するのであっては、芸術的快感は生じない。また単に一個の石塊が、何等の意味を有たずに自然の儘に転がっているとすれば、もとより、それは芸術的表現の意味を有しない。龍安寺の庭に置かれた石は、いかにも自然の儘ではあっても、白砂の空白に点ぜられたその位置には、動かすことのできない意味がある。表現するものと表現されたものとの間には十全の一致があって、対象に於て自己の面影が如実に見られるときのみ、その表現を芸術的ということが出来る。その自己は既に超越的なるが故に、これを理念と呼ぶとすれば、ヘーゲルの謂う如く、芸術は理念の感覚化に相違ない。プラトン(*)も美のアイデアのみには可視性を認めたのである。広義の「形」を外にした芸術はあり得ず、形は芸術的なるとき、常にそれに応ずる意味を十全に担っている。形をして、かかる意味を担わしめるのが芸術であるから、一応、芸術美は自然美より区別されるのである。

(*) Platon, Phaidros.

表現の二途----写生と象徴

対象と自己との十全なる一致は芸術的表現の根本的性質であるが、その上に立脚しながら、より多く対象に傾くか、より多く自己に傾くかによって、芸術的表現にも種々の様式が生ずるのである。吾々はいま、この様式の一々を論ずべき場合ではないが故に、その典型的な場合として、対象に傾く「写生」と、自己に傾く「象徴」とに就て一言するに止めよう。写生に於ては、最も忠実に対象を描かなければならない。勿論、それが芸術であるかぎりには作者の意図が働かなければならないが、同時に、それが写生として成功するためには、作者の意図は故[ことさ]らに作品に現れてはならない。たとえば応挙の鯉に於て、鯉は最も自然的でなければならぬ。そこに応挙の意図が露出していたならば、それは写生として成功したものではないであろう。ただ、古典的なるものが陳腐と見られるに至って、伝統を破らんとする種々の試みがなされる。人は常に応挙の鯉に感激するとは限らないからである。しかし、この試みは、常にふかく対象を見ることに向けられなければならない。芸術史の事実には於ては、しかるに、対象を見る目を外らして、徒に自己の意図を語らんとするものが多い。それは新奇なるの故に一事の名声を博しても、大局より見て常に失敗である。対象は極りなく深く、写生の道は尽くるときがない。新しきものも対象の奥から出て来なければならぬ。正岡子規が短歌の上に於て写生を唱道したのも、単に旧派に対する新派の主張のみではなかった、また畜[ただ]に短歌の上に於けることでもなかった。芸術は常に写生より出発しなければならない。

写生が極小の主観を以て極大の客観を現すのに対し、その逆をゆくものは象徴である。象徴に於ては、そこに描き出されるものは極小の客観である。それが背後に無限なるものを担っている。故に象徴は宗教的なのである。芸術の象徴もこの趣を含んでいる。「病

雁の夜寒に落ちて旅寝かな」----ここに描かれたものは一羽の病雁に過ぎないが、それが漂泊の詩人芭蕉の生涯を、否、およそ人生逆旅の相を現ずるとき、すぐれた象徴美は成立する。この一句を解釈するには、もとより、寒夜に病雁の落つる有様を表象するのみでは足りない。月日は百代の過客という芭蕉その人の生涯、よるべなき人生の旅路が表象されなければならない。もとより、それが芸術的であるためには、主観と客観とが水と油のように離れ離れに表象されるのであってはならない。何処までも病雁そのものが深い体験の世界を現すのでなければならないが、病雁が病雁として尽きない所に象徴の美が成立するのである。

いま東洋と西洋という見地から芸術の特徴を考えるならば、常に指摘されるように、東洋芸術は概して主観を尚[たつと]び、西洋的芸術は概して客観を重んずるということができる。即ち前者は象徴的、後者は写生的と見ることが出来るであろう。もとより、それは傾向であるから、すべてを此の範疇で律するわけにはゆかない。前者にも写生があり、後者にも象徴がある。ただ、前者は写生に終始しようとしても何時かは象徴の趣を含み、後者は象徴を目ざしても何処かに写生の味を残す。

いまは具体的に詳論することはできないが、たとえば正岡子規の写生論から出発したアララギ短歌史の発展を見ても、それは写生が写生に徹することによって象徴的に傾く運動であると見ることが出来る。アララギ派が果して子規の正系であるか否かを疑われるのも、象徴の度合が濃くなって写生に遠ざかることを問題とされるのである。「瓶[かめ]にさす藤の花ぶさみじかければたたみの上にとどかざりけり」という子規の作が純乎たる写生であることには何人も異論はないであろう。けれども子規以後、写生道を唱道しながらも、それは常に象徴に傾いた。伊藤左千夫は特に主観を重んじて主観の空転に終るの弊を免れないが、その成功せるものは、絢爛の文字と緊迫せる声調とを以て、自然と人事の交錯を掌中に指すの趣がある。

籠坂ゆ北見おろせば日にきらう三日月の湖[うみ]みどりせる見ゆ
夕ぐれの三日月のうみ雲しずみ胸しずまりぬ妹に逢いし夜は
しかして終に壮大より去って隠微に至り、「ほろびの光」の如き象徴に達したのである。

今朝の朝の露ひやびやと秋草やすべて幽[かそ]けき寂滅[ほろび]の光

長塚節は左千夫と対蹠的に、力[つと]めて客観に即した。しかし「鍼[はり]の如く」に含意されるひびきの境地は、自然に於てあくまで人生を見たものである。自然の隠微に潜む人生の意味がひびきとして伝えられたものに外ならない。そのひびきは節の歌の儔[たぐ]いなき声調を形成した。

白銀[しろがね]の鍼打[はりう]つごとききりぎりす幾夜[いくよ]はえなば涼しか
るらむ

そこに病める節の息づきをも聞くことができるであろう。

小夜深[ふけ]にさきて散るとう稗草[ひえくさ]のひそやかにして秋さりぬらむ
秋といえは譬[たと]えば繁[しげ]き松の葉の細[ほそ]く遍[あまね]く立ちわたる
めり
馬追虫[うまおい]の髭[ひげ]のそよりに来る秋はまなこを閉[と]じて想[おも]い
見るべし

すべて、これらの歌は写生には相違ない、しかし、そこには読者をして何ものかを思わしめるものがある。節の体験は一茎の草、一匹の虫を藉りて、何ものかを意味しつつある。その何ものかは、自然の観照と重なり合っている人生の観照に外ならないのである。さすればこれらの歌は写生に徹して既に象徴の趣を含み来つたものと云わねばならない。

最も客観的なる節の歌にして既に然りとすれば、島木赤彦や齋藤茂吉への発展が、いかにこの象徴の契機の成長であったかも自明的であろう。惟[おも]うに、子規に於ては自然と自己とは溶融していた。ここに純乎たる写生があったのである。しかし左千夫以下に於ては自然と自己とは対立している。さればと云って、自己が自然に対立するかぎり、人は自然を見ることはできない。自己は捨てられなければならぬ。けれども、単に自己を捨てるのみで自然の奥底に迫り得るものでもない。自己を捨てるには、より高き自己がなければならぬ。自己はただ自己の底へ超越してゆくのである。自己を超越するが故に自己の意識はない。ある所のものは、ただ如実の自然のみであろう。けれども、それが如実の自然であるのは、自然もまた自己に於てあるからである。かかる自己は最早自己の意識を絶するが故に、自己として限定されるものではない。それ故に、人はただ自然を見るのであるが、そこに自然の実相が見られるのは、自然もまた自己なるが故である。自己ならざるものの実相を見ること、それはもとより不可能であろう。自己が自己の底に超越し、自然は却て自己の表現となるのである。しかして、アララギ派がこれを以て「実相観入」と云ったことは、いかにも含蓄が深い。何故ならば自己が自己を越えるということは、自己が自然に行ったことに外ならないからである。古来「物にゆく」という如く、真に物の心になることが、自己が自己を越えることなのである。超越的自己は主観的に空転するものではない、それは却て自然の心になり、自然を生けるものとする。自然は主観の意味を投影されて主観の表現となるのではなく、自然そのものがみずから表現するものとなるのである。自然を自己の表現とすることは、却て自己が表現的自然の応現となったことである。自然を自己とすることは、自己が自然となることである。この故に自己超越の一路を辿ったアララギ派は、あくまで実相観入を唱えた。それは写生に徹したのである。しかし、自己が自然であり、自然が自己であるが故に、写生そのものが象徴であった。赤彦の次の如き一連はそれを実証するものであろう。

仆[たお]れ木[ぎ]にあたる早湍[はやせ]の水も見つ寂しさ過ぎて我は行くなり
山道に日は暮れゆきて梅[つが]の葉に音する雲は過ぎ行きにけり
谷の入りの黒き森には入らねども心に触[ふ]りて起臥[おきふ]す我は
奥山の谷間の梅[つが]の木[こ]がくり水沫[みなわ]飛ばして行く水の音
梅の葉に音する雲は折りおりに小雨になりて過ぎ行かむとす

しかして次の如き歌は、もはや子規の写生の概念を以ては解し得ざるものを含んでいる。

親雀しきりに啼きて自[し]が子ろをはぐくむ聞けば歎くに似たり
生けるものなべて歎けり散らばれるひよこを呼ぼう親鶏[おやどり]のこえ

自己を絶したる自己が深く自然の奥底を見て、そのいのちに触れるとき、否、自然は、およそ生きとし生けるものの母なることを知るとき、人間の発するものは詠歎である。道徳の立場に於ては、人為の極に於て人為を支えるものを、規範として要請する。宗教に於ては帰依の情とも解されよう。ただ、芸術に於ては、それは詠歎である。もののあるわれである。詠歎は感傷と異なる。感傷は自己の歎きであり、詠歎は自己を越えたるものの歎きである。この歎きを明かに示し来ったのは、アララギ発展史に於ける齋藤茂吉の功績でなければならない。

うつしみは悲しきものか一つ樹をひたに寂しく思いけるかも
寂しかる命にむかう土の香の生は無しとぞ我は思わなくに
かえるごは水のものなかに生れいでかなしきかなや浅岸に寄る
さびしさに堪うるといわばたわやすし命みじかし青がえるのこえ
小野の土にかぎろい立てり真日あかく天づたうこそ寂しかりけれ
ゆうされば大根[だいこん]の葉にふる時雨いたく寂しく降りにけるかも

すべて、これらの歌は、いま吾々の説明せんとしたことを、あまりにも雄弁に語っている。もしそれ「さよふけに慈悲心鳥のこえきけばひかりにむかうこえならなくに」の

如き、まさに千古の絶唱というも溢美[いつび]ではないであろう。写生は徹して象徴となったのである。

吾々は、あまりに多くアララギ派の発展に言を費した。しかし、それは一般に東洋の芸術が、写生を目ざしても象徴の趣を含むことを説く一つの事例であったのである。アララギ派の短歌に満足するものも、せざるものも、東洋芸術の至境が、一般に、写生より出でた象徴にあることは、これを認むるに吝[やぶさ]かでないであろう。

これに対して西洋の象徴詩は、象徴を目ざしながら竟いに最後の域に達しない。ここには略筆を要するので、上田敏氏の訳によって、エミール・ヴェルハアレンの一詩を掲げて見よう。

法[のり]の夕[ゆうべ]

夕日の国は野も山も、その「平安[へいあん]」や「寂寥[せきりょう]」の黝[ねずみ]の色の毛布[けぬの]もて掩える如く、物寂[さ]びぬ。
万物凡[なべ]て整[ととの]うり、折り目正しく、ぬめらかに、
物の象[かたち]も筋めよく、ビザンチン絵[え]の式[かた]の如[ごと]。

晴雨[しぐれ]村雨[むらさめ]、中空[なかぞら]を雨の矢数[やかず]につんざきぬ。
見よ、一天[いってん]は紺青[こんじょう]の伽藍の廊[ろう]の色にして、
今こそ時は西山[せいざん]に入日傾く夕まぐれ
日の金色[こんじき]に鳥羽玉[うばたま]の夜[よる]の白銀[しろがね]まじるらむ。

めじの界[さかい]に物も無し、ただ遠長[とおなが]き並木路[なみきみち]、
路に沿いたる榎の樹[き]は、巨人[きょじん]の列[つら]の佇立[たたずまい]、
疎[まば]らに生うる帚木[ははきぎ]や、新墾[にいばり]小田[おだ]の末かけて、
鋤[すき]休[やす]めたる野[の]らまでも領[りょう]ずる顔[かお]の姿かな。

木立[こだち]を見れば沙門[しゃもん]等が野辺[のべ]の送[おくり]の営[いとなみ]に、
夕暮がたの悲を心に痛み歩むごと、
また古[いにしえ]の六部等[ろくぶら]が後世[ごせ]安楽[あんらく]の願[がん]かけて
て
霊場[りょうじょう]詣[もうで]杖重く、番[ばん]の御寺[みてら]を訪いしごと。

赤々[あかあか]として暮れかかる入日の影は牡丹花[ぼたんか]の
眠れる如くうつろいて、河添[かわぞい]馬道[めどう]開けたり。
噫、冬枯れや、法師めくかの行列を見てあれば、
たとしえもなく静かなる夕[ゆうべ]の空に二列[ふたならび]。

瑠璃[るり]の御空[みそら]の金砂子[きんすなご]、星輝ける神前に
進み近づく夕づとめ、ゆくてを照らす星辰は
壇に捧ぐる御明[みあかし]の大燭台[だいそくだい]の心[しん]にして、
火こそみえけれ、其[その]棹[さお]の閻浮提金[えんぶだごん]ぞ隠[かく]れたる。

この訳詞は既に、上田氏による日本化が行われているが、ここに見られる象徴は、芭蕉の病雁のように、極小の客観を以て極大の主観を背後に含むという趣がない。否、客観は未だ極小にまで凝縮されないで、あまりに多くの説明が加えられている。それであるから主観と客観とは相等しき力を有ちながら、互に並行して進んでいる。平行に進む主観の関係に於て、その客観に即して、その主観を表現するのであるから、それは象徴ではなくて譬喩に過ぎないのである。客観の説明を加えなければ止まない所に、未だ写生の残滓が清掃されていない。写生の立場を残しながら、象徴を目ざすから、結果は譬

喩的となるのである。象徴に説明は禁物である。一切の説明を省き、思いきって客観を極小に凝縮するとき、その極小の客観のみが甫めて無際限の体験界を代表することができる。そこに象徴の秘密があると共に、東洋芸術の謂わゆる端巖の気、気韻生動の趣が生じ来たるのである。

自然への応現---天才

東西の芸術を比較論評するが如きことは、目下の目的でもなく、私の任とする所でもない。ただ吾々は、表現の二様式としての写生と象徴とを語ったのである。しかして特に注意すべきことは、写生が客観に傾き、象徴が主観を重んずると云っても、俱に芸術的表現であるかぎりには、主客の十全なる一致という根本原理を外れるものではないということである。しかして主客の十全なる一致とは、既に繰り返かえし述べたる如く、自己が自己を越ゆることによって対象の真相に一致することであつた。対象は自己を以て見られたものであるが、その自己が払拭されることによって、対象はその真相を露呈する。故に自己が自己ならぬと共に、対象も対象でない。たとえば絵画に於て云えば、それは純粹な色と形となる。描かれた林檎は、もはや林檎を意味せずして、その色と形とに於て意味するものがある(本章第一節参照)。カント的に云えば、それは対象の存在でなくて、対象の表象である。吾々の言葉を以てすれば、それは対象の純粹なる表現性である。宗教に於ては、この表現性は人間に対する根拠の性格に於て成立し、道德に於ては、人間に対する命令の形式に於て成立するが、芸術に於ては純粹なる表現性そのものとして成立する。故に最も表現らしき表現は芸術であると言うことができる。カントの云うように目前の宮殿を美と感ずるのは、宮殿そのものの純粹なる表現性に対するときである。故にそこに無關心の満足が得られるのである。

またカントの云う如く、美が概念なくして普遍的に満足を与えるということも、対象の純粹性によって成立する。純粹表現性に対することが、既に超越的自己を俟って可能である。そこに普遍性の根拠がある。しかも超越的自己が、認識の場合の如く概念構成的に作用するのではなく、ただ対象の表現性に対するが故に、概念なき普遍性は成立するのである。カントは趣味判断は単称判断であることを注意しているが、対象の純粹表現性という見地よりすれば、これは自明的であらう。純粹表現性を有つのは、夫々の薔薇の花であつて、薔薇の花一般である筈はないからである。対象の表現性を捉えるのは直観である。が、単なる直観は多様であるが、この多様が結合されるためには構造力に俟たねばならぬ。しかして、更にこれに対して概念的統一を与えるのは悟性であるが、概念の統一に至っては最早や哀傷の表現性を捉えることはできない。ここに於て、カントは、概念に対応する対象を直観の中に表現する能力としての判断力を説いたのである。美はそこに成立する。カントは専ら主観の能力の側面から問題を捉えているが、ここに表現する能力と云われるものは、吾々の立場を以てすれば対象の表現性なのであり、これに応ずる主観が判断力なのである。自然の奥なる表現性が、それを捉える主観と十全に一致するとき、その主観が判断力である。

美は、この十全なる一致としての調和に於て成立するが、自然が自己を越え、越えたるものを捉える自己に至るとき、カントも考える如く、美に対する崇高が成立する。自然は、その形を整えたとき美として感ぜられるが、その形を没したとき、たとえば奇怪なる山嶽の重疊や大洋の狂瀾怒濤に於て、却て崇高として感ぜられる。このとき、人は自己の無力を感ずる。故に崇高に於て、自然が人間を越えていることは、最も明瞭である。ただ、カントに於ては、自然が人間を越えたることそのことに於てよりも、かかる自然の威力にすら屈せざる人格こそが、特に崇高なのである。自然が崇高と呼ばれるのも、それが人間をして、自己の自然よりも崇高なることを知らしめるからである。崇高は、自然のうちにはではなく、吾々の心情のうちにある(*)。これは、いかにもカント的見方であり、崇高に於て、美は既に道德に接している。それは偶々、吾々が美について考えた立場、自然が自己を越え、越えたる自然を捉える自己の立場を、崇高に於て一層明白にしたのである。ただ、カントは常に問題を主観の側から説くが、この超越的自己といわれるものが、何処までも自然の表現性を見るものであること、自然の表現に対す

る応現であることを、吾々は強調するのである。此の表現と応現との十全なる一致が容易に成立せずして、自然の表現が人間にとって、測り難きときが、カントのいう自然の没形式性であって、この没形式を形式にまで見て自然の表現性を捉える所に、崇高に特有なる、対立の調和、不快に媒介されたる快感が成立するのである。

(*) Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 334 - 6.

自然美と芸術美との関係の問題も、吾々の立場よりすれば、既におのずから明かである。芸術そのものが、対象の表現性を捉えることであるから、それが自然に与えられるか、人為的に作られるかによって、前者が自然美であり、後者が芸術美である。これを人為的に作るのが天才の役割であるが、天才はただ深く自然を見るもの、通俗に捉えられる自然の皮相を破って、自然の表現性を捉える能力である。人為が表現的自然に支えられるのが天才である。天才は人為にして人為を越ゆるもの、人為が自然に基づくものである。否、天才は生まれるものであり、天才自身が自然的なのである。天才は表現的自然の代表者ということが出来る。自然は天才を生むことによって、自然の奥底にあるものを露呈せしめるのである。芸術は、天才に於て、ふかく自然に根ざしている。それは人為の極致であることによって、また自然の極致である。天才によって、芸術は自然的となり、自然は芸術的となる。吾々はそこに、自然の表現と人間の応現との十全なる一致を見る。芸術もまた、人間の表現ではなく、却て自然の表現に対する人間の応現であるという吾々の立場は、実に天才によって実証されるということが出来る。

しかして、自然そのものが有機体の生産に於て天才的であるというカントの思想は、特に含意する所がふかい。自然は生むものである。人間は人為の極に立つ天才に至って、却てそれが自然より生まれたことを明かにする。生まれたものが生みの源に対し、生まれたものの立場に於て生むものの能力に応現し、それが恰も生むものの表現そのものの如くに見ゆるのが、天才であり芸術である。

結 論 生 と 死

私は生の原始構造を求めて生産の原現象に到達し、更にその領域としての歴史と国家とを論じ、進んでその表現としての文化の諸相を概観した。文化としては、なお政治・経済の部面まで及ぶべきであったが、それは他日の機会に俟ち、ここには宗教・道徳・芸術について吾々の立場よりの見解を述べたに止まる。しかし、私の意図はこれを以て先ず一応の完結を見たのである。

ただ、筆を擱[お]くに当って、「生まれて生む」という生産の現象が人生の一大事因縁たることを、重ねて強調したい。およそ人間は、生まれ、生き、死するものとすれば、そのいずれの側面を逸しても、生哲学は完全たり得ないであろう。ディルタイの哲学が、その豊かな内容にも拘らず、扇の要を失えるの観があるのは、専ら生きることのみを論じて、生まれ且つ死することを度外に置いたからである。これに対してハイデッガー哲学がふかく人心に投じたのは、その特異なる存在論の論理に於てではなく、その出発点をなす人間の有限性の思想即ち死の把握に外ならない。しかして此の自明の事実の提唱に対して、世界の哲学界が殊更に新奇の感を抱いたとすれば、それは世界の哲学界が、いかに久しく人生の一大事因縁を忘れて、無用の閑葛藤に没頭せるかを自証するものに外ならない。寔[まこと]に死は人生の一大事因縁である、死に対する関心から人生の一切は解釈することもできよう。しかし敢えて云えば、ただ生まれたもののみが死するのである。死することを論ずるには、まず生まれたことを論じなければならない。人は死することによって有限的であるが、夙[と]く業に、生まれたことに於て有限的なのである。人生の一大事因縁はそこに始まった。ハイデッガーがその炯眼[けいがん]を以てして、なお生まれることの厳肅性を説かないのは、不可思議というの外はないが、しかし古事記以来、生まれることの神秘を直観しながら、これを哲学の主題としなかったことは、日本哲学界の不名誉ではなかったか。若し夫れ、行為主義の哲学が実践乃至制作の行為に於て生の原始構造を見ようとしたことは、吾々も賛同を吝[おし]むものではない。しかし、それは猶お原始構造に値しない。行為より生産へ遡及すべきことは、吾々の本

書に於て強調した所である。或は偶々生産の事実に着目した炯眼なる哲学者もあつたが、それは生産を以て自然的層面に於て捉え、その否定によって文化を樹立しようとした。しかし生まれることが人生の一大事因縁であるならば、それは人生の一切を貫くものでなければならぬ。文化と謂われるものもまた此の根源より成立しているのでなければならぬ。あらゆる皮相を破って、この根源を見るのが哲学の使命である。哲学は驚異に始まるとすれば、人はまず「生まれた」ことを驚かねばならぬであろう。それを以て単なる生物学的事実とするのは、哲学者が原初の清新なる驚きを失って、一面的既成概念を以て事実を歪曲するの独断に過ぎない。

生まれたいのちに対しては生みの源がなければならぬ。人間の領域に於ては、子に対する親である。しかし、親といい子というも、おしなべて人間が生まれた子なのである。人間に対する生みの親を求めて、その親こそが真の神である。この神を説いて哲学は真に形而上学たるに価する。それは吾々の哲学であるのみではなく、日本的世界観の伝統であつた。吾々の哲学は、寧ろただ、日本的世界観の理論化に過ぎないのである。

さて日本的世界観は、祖[おや]なる神を安宅としたが故に、もと「死する」に対する「生まれる」の凱歌に始まつた。それは一見して、素樸なる本能の姿であつて、死の問題に対する解決を欠くかに思われるであろう。しかるに日本民族は、国家有事の際、そのいのちを捧げて惜しまざるものである。そこには死に対する解決が、事実として最も厳粛に示されている。いのちを讃美する世界観の伝統に立つものが、何故にいのちを鴻毛の軽きに比して惜しまないのか。吾々はこの間の消息を明かにすることによつて、同時に本書の結論としたい。

吾々の見る所を以てすれば、日本民族が死を恐れないのは、もと、いのちが生まれたものであつたからである。いのちを生まれたものとするのは、いのちを自己のものとするのではない。それ故に、いのちは生まれた源にかえされなければならぬ。死とは、いのちを、その生まれた源へかえすことである。死を見ること帰するが如しとは、まさにこれを云うのである。神は祖であつたが故に、生まれたいのちをここにかえすことは、いのちの意義を十全に發揮することに外ならない。祖なる神にかえされたる人間のいのちも、まさにそのことによつて、新に神として生まれるのである。わが神道の重要な精神がここにある。日本の神は、ユダヤ教の神の如くに人間に律法を課することをしない。またキリスト教の神の如くに人間に臨むに単なる愛を以てするものでもない。それは実に人間をおのが子として血脈を相続せしめ、人間の死をおのが子の死として迎える親なのである。日本の世界観を情的というが、それはかかる形而上学的根拠より生じている。かかる親あるが故に、子は安んじて死ぬることができる。人間のいのちが、かかる親より生まれたことを自覚すればするほど、人間の死は神への復帰なのである。「生まれる」が「死する」に勝つとは、この謂に外ならない。

いのちは既に生まれたものであるから、いのちそのものが私のものではない。さればいのちの死することも、また私のことではない。生死を公のことと考えるのは、いのちの生まれた源を明確に把握するに基く。日本民族が生死を公の場面に於て賞讃するのも決して偶然ではないのである。しかるに従来、哲人の思索をひそめしめた死の問題は、それが最も個人的な問題であるからであつた。自己の死を他人の死によつて代えることはできない。何ものの代替をも許さざるものは自己の死である。故に人は死に直面して、痛切に自己というものを意識せざるを得ない。ハイデッガーも死への関心に於て本来の自己(das eigentliche Selbst)をたてた。日常の生活に於て、対象的なものに没入せる自己が、おのがいのちを奪われる死に面して、その失われたる自己を回復するとの意味に於て、この見方は正しいであろう。しかし敢えて云えば、本来の自己というのは矛盾である。自己は本来的のものではない。もしくは自己の本来は自己ならぬものである。自己は既に生まれたものであつた。自己の本来は自己の生まれた源なのである。自己の本来は生まれた所にあるが故に、人は生まれながらにして公なのである。しかるにハイデッガーはこの面を見ずして、逆に死の面を見た。しかも死を以て私のこととしたが故に、死への関心に於て痛切に意識された自己は、ただ「不安」であるより外はなかつた。ハ

ハイデッガーの哲学は、第一次世界大戦後の独逸の危機を代弁するものであると評されているが、この批評の当否は別としても、それはたしかに危機の哲学であって、危機克服の哲学ではない。それは鋭く個人の自覚を促したが、未だその自覚の場所を示していない。

或はその場所は、ハイデッガーの謂わゆる状況(Situation)であるとも解されるであろう。自己は自己の根拠を置いても、その根拠は既に置かれたものであった。自己が本来の自己になるということ、即ち自己が自己へ来ることは、実は既に自己があったように(wie es schon war)なること、既にあった所のものとしてあり得ることに外ならない。あった所のものとしてあり得ることは、主体が客体を以て自己の置かれている状況として開くことを意味する。自己は自己に来ることによって主体性を確立するが、それは自己が既にそれであったもの、即ち主体の置かれていた客体の根拠となり、客体を以て主体の置かれていた状況として開くことなのである。ハイデッガーは、この間の消息を精細に分析した。それはその通りに相違ない。しかし状況といわれるものの真の意義は何処にあるか。自己は自己に来て、なお自己が既にそれであったものになるより外はないのは、抑々いかなる理由によるのであるか。自己が既にそれであったものを、ただ状況と考えるのは不徹底である。自己が既にそれであったもの、かかるものの真相は、自己に対する生みの源に外ならない。人は常に生みの源に立っている。この生みの源の様々な展開が、人間の置かれている種々なる状況なのである。真に状況を開くということは、人が生まれた源にかえることに外ならない。何ものによっても代替することを許さない死へ関心することによって、自己は真に自己へ来るというが、それが自己の滅びゆく死を契機とするのは何故であるか。人は死に面して、嘗て自己のものと思いこんだいのちが、その実は自己のものでなかったことを知るのである。それは生まれたものであるが故に死するのであり、死は生まれた源にかえることである。生死もと私のことでないが故に、それは人生の一大事因縁である。ハイデッガーは「生まれる」を忘れて「死する」を説いたが故に、死を徒に個人のことにした。

しかし、それはもとよりハイデッガーのみの罪ではない。生死を真に公の立場に於て見る世界観の伝統を有しないからである。生・老・病・死を人生の一大事因縁とする仏教は、普遍の真理によって個人の苦悩を脱せんとし、人間は神なる他者によってであると説くキリスト教も、もと公の立場にあるが如くに見える。しかるに仏教やキリスト教が、個人の悟得、個人の救済を眼目とするのは何故であるか。それはいのちを死の面に於て、個人的より普遍的へと純化するものではあるが、もと私のいのちを純化するに過ぎない。いのちが苦であり、罪であるのは、いのちを見るに私のものとせるものに外ならない。故に死を通して私より公に向うことは、ただ個人の救済である。否、真実には死を通してすら公の立場にあるのではなく、死後の永世を説く心境に於ては、ただ個人的生命が問題とされているに過ぎない。いのちそのものが公のものでなくては、いのちの死もまた公のものたり得ない。いのちは、苦や罪によって捉えられるが如き私のものでなく、もと生まれたものとして公であったが故に、その死もまた公なのである。仏教やキリスト教が人間に対する生みの親としての神をたてざるかぎりには、何処までも「生まれる」を忘れて「死する」を説くの誤謬を免れない。

日本民族の念願した永生は「七生報国」であって、個人としての永生ではなかった。そこに真に死を公の立場に於て捉えた意義がある。公とは何であるか。それは個人を越ゆるものであるが、個人と断絶した普遍者ではない。絶対に普遍的なるものに対するのは絶対に個別的なるものである。その対応には、一般と個物との関係はあっても、いまだ公の立場はない。キリスト教的なる絶対有の世界、仏教的なる絶対無の世界は、俱に普遍的ではあるが公ではない。また人は単なる自然を公と云わず、人間の世界を公とする。天地の公道と呼ばれるときには、自然が既に人間生活の規範として見られるからである。この故に、人の死は、天上に永生して公なのではなく、護国の英霊となって公なのである。人は国家に死して公である。

しかも既に述べた如く、いのちは生まれたものであるが故に、いのちの死もまた公な

のであった。さすれば、いのちの生まれた源が国家であるとき、その国家に死することが真に公なのである。祖国の体験はそこにある。しかして祖国が、真に祖[おや]なる国としての原理的意義を有するのは、ただ日本に於て云われ得ることではなからぬ。その理由は吾々が既に本書に於て詳論した所であるが故に、ここに再説するの要はないであろう。神は祖なるが故に国に連続し、国も祖なるが故に人に連続する。この連続の地盤が公なのであって、人はそこより生まれ、そこに死する。生死もと私のことならずという人生の一大事因縁は、日本の世界観によってのみ闡明[せんめい]される。

かかる世界観を伝統的に保持することが、いかに貴重であるかは、たとえばプラトンの次の如き言葉よりも理解されるであろう。プラトンは「国家篇」に於て、自己の抱懐する理想的国家の構成を論じ、その根幹をなす階級制度を国民に納得せしめんがために、次の如き詩話をソクラテスの口を藉[か]りて語っている。これを語るとき、ソクラテスは頗る躊躇の色を見せているが、対者グラウコンに促されて、漸く口を開いた。

では話そう----とはいえ僕はいかなる大胆さにより、又いかなる言葉を用いて語るべきかを知らないのであるが----僕は先ず支配者達自身と戦士達とを説得し、次いで一般国民をも説得すべく試みようと思う。次のようにだ、即ち吾々が彼等を育成し教育した所のもの、彼等が経験し彼等に生じたと見えた一切の事柄は、いわば一場の夢であった、真実にはその間に大地の内部にあって形成され育成されたのである、彼等自身も、彼等の武器も、その他の装備も、そこで作り上げられたのである、そうして完全に作り上げられたときに、母なる大地は彼等を地上へ引き上げた、それ故にいまや彼等は国土に対して、恰も母や乳母に対する如く、万一外敵が国土を襲うような場合には、援助と守護とを以てすべきであり、また一般の国民に対しては同胞であるもの、等しく大地よりの生まれであるものと見做さなければならぬ。(国家篇、第三卷、414)

プラトンは理想国家を維持するためには、国民に対して祖国の体験を涵養しなければならなかった。それがために、かかる詩話を設けたのである。しかし、プラトンの優れた魂により、しかも自由に設けられたる詩話にもまして、さらに美しく、さらに強き祖国の体験が維持されたのは日本である。吾々の哲学は、ただ、この美しさと、この強さを説かんとする一つの試みであったのである。

生 哲 学 終