

# 柳 宗悦の民芸論（X）

— 「一」の世界 —

八 田 善 穂

- (1) 「宗教的「一」
- (2) 「唯一なる世界」
- (3) 「神の問題」
- (4) 「全一なる神」
- (5) 「宗教の究竟性」
- (6) 「現代の宗教哲学に対する種々なる疑問」
- (7) 「宗教的真理の本質」
- (8) 維 摩 経
- (9) 直 観
- (10) 付論（『信心銘』と「工人銘」）

大正11年9月、柳宗悦<sup>1)</sup>は「宗教的「一」<sup>2)</sup>」と題する論文を発表した。プロティノス<sup>3)</sup>に倣い究竟者を「一」としてとらえようとするものである。このテーマは同じ時期に発表された「唯一なる世界<sup>4)</sup>」「神の問題<sup>5)</sup>」「全一な

---

注1) 1889（明治22）－1961（昭和36）。

2) 『文化生活』第二巻第九号（大正11年9月1日発行）所載。筑摩書房版全集（以下「全集」と略記する）第3巻「宗教の理解・神に就て」（以下「第3巻」と略記する）所収。

3) Plotinus (204-269)。

4) 『文化生活』第二巻第十一号（大正11年11月1日発行）所載。全集第3巻所収。

5) 『改造』大正11年5月号（改造社、同月1日発行）所載。『宗教の理解』（大正11年叢文閣刊）収録。全集第3巻所収。

る神<sup>6)</sup>」「宗教の究竟性<sup>7)</sup>」「現代の宗教哲学に対する種々なる疑問<sup>8)</sup>」「宗教的真理の本質<sup>9)</sup>」などにおいても繰り返し取り上げられている。そしてこの視点は柳の民芸論の根底をなす「不二(美)」の理念に通じるところが大きい。

そこで本稿では上記の諸論稿において柳が「一」について説くところをとらえることとする。

なお、「一」については上記の他に「宗教的究竟語<sup>10)</sup>」「即如<sup>11)</sup>」「種々なる宗教的否定<sup>12)</sup>」「即如の種々なる理解道<sup>13)</sup>」などにおいても説かれているが、これらの論文については拙稿「柳宗悦の民芸論(IX)<sup>14)</sup>」においてすでに取り上げたので、今回はふれないこととする<sup>15)</sup>。

### (1)「宗教的「一」

この論文において柳はまず「一」が数ではないことを説く。

「一」が数であれば、それは二となり多に変わり得る単位に過ぎない。そし

- 6) 『文化生活』第二巻第八号(大正11年8月1日発行)所載。『宗教の理解』収録。全集第3巻所収。
- 7) 『太陽』大正10年4月号(博文館, 同月1日発行)所載。『宗教の理解』収録。全集第3巻所収。
- 8) 『東京朝日新聞』大正11年3月27日-4月2日所載。『宗教の理解』収録。全集第3巻所収。
- 9) 『改造』大正11年8月号(同月1日発行)所載。『宗教の理解』収録。全集第3巻所収。
- 10) 『白樺』第8巻第4号(大正6年4月)所載。『宗教とその真理』(大正8年叢文閣刊)収録。全集第2巻「宗教とその真理・宗教的奇蹟」(以下「第2巻」と略記する)所収。
- 11) 『白樺』第9巻第1号(大正7年1月)所載。『宗教とその真理』収録。全集第2巻所収。
- 12) 『白樺』第9巻第9号~第12号(大正7年9月~12月)および『帝国文学』大正7年9月号所載。『宗教とその真理』収録。全集第2巻所収。
- 13) 『白樺』第10巻第4号(大正8年4月)所載。全集第2巻所収。
- 14) 徳山大学総合経済研究所紀要第11号(1989年3月)所収。
- 15) 柳の著作は旧字体(正字体), 旧かなづかいによっているが, 本稿では漢字のみ当用漢字に改めた。

て単位は加減乗除を許す相対的な一に過ぎない。分ち得る一，多に比べ得る一はすでに二である。比較や分析は二を許してのみ可能である<sup>16)</sup>。

「数の世界は二の世界である。数へ得る一は二の境を越える事が出来ぬ。一は二なくして又多なくしてあり得ぬ一である。一は二に依存し二も一に依存する。依存するものは究竟ではあらぬ。数は相対の数である。一それ自身と云ふが如き数はあらぬ。それは数へられる一に過ぎぬ。故にかゝる一は一種の二である。「一」に一の数はあらぬ。「一」は数え得る一ではあらぬ。「一」の境には数へ得る何ものもあらぬ。<sup>17)</sup>」

「二は字が示す如く相対であり有限である。かゝる二に「一」を求める事は出来ぬ。「一」は二ではなく「一」に二はあらぬ。<sup>18)</sup>」

次に柳は「一」が論理によって保証される類のものではないとする。すなわち「一」に矛盾する二はなく、「一」に向かって用いるべき排中律はない。排中律の効果は相対界に局限される。「一」は二ではなく、二に非るものでもない。二に非るものは単に二の否定に過ぎず、二の否定としての一は相対的一に過ぎない<sup>19)</sup>。

「二に非る一と「一」とを同一視してはならぬ。前者は論理の世界にある。だが後者を保証し得る論理はなく、又論理によつて保証される「一」はあらぬ。故に「一」は二でもなく二に非るものでもあらぬ。<sup>20)</sup>」

「反 Anti とか対 Contra, Versus とか云ふ文字は「一」の境にはあらぬ。それ等は凡て相対を示す性質に過ぎぬ。「一」は二に対しての一ではあらぬ。「一」にはそれ自身の一であらねばならぬ。「一」には対辞 Anti-Thesis があつてはならぬ。対辞を許さぬ一が「一」である。「一」は「一」に非るものを反面に持たぬ。「一」に対する何ものもなく、又何ものかに対する「一」

---

16) 全集第3巻, p. 361。

17) 同。

18) 同。

19) 同書, p. 362。

20) 同。

はあらぬ。<sup>21)</sup>」

さらに柳は、心に「一」が残ればなお不純であるとし、「一」をも捨てねばならないとする。

「二も守らず一も守らず更に「一」をすら守らぬ時、「一」の境に活きるのである。「一」に思考が残つてはならぬ。人は「一」を「二を越えた或るもの」と思ふかもしれぬ。然し決して「一」をかゝるものと考えてはならぬ。何ものかである「一」は既に限られた一に過ぎぬ。考への中に「一」が残るなら理解はまだ不純である。<sup>22)</sup>」

「一」を真に知ろうと思うとき、人は「一」をも忘れねばならない。「一」を思う間はまだ「一」が残されている。残るならそれは新たな「一」への拘束である。一切は放棄されねばならない。「一」は何ものでもない<sup>23)</sup>。

「何ものでもあらぬとすら云ふ事は出来ぬ。「一」に執着が残るなら、解されてゐる「一」はない。<sup>24)</sup>」

そこで「一」は無名であるとされる。「一」は一という字ではない。名づけ得る何ものでもないために、一の字によって示し得るものではない。「一」は名字ではない。そこに一といふ字義はない。名づけ得ないために与えた仮名に過ぎない<sup>25)</sup>。

ここで柳はプロティノスの次の言葉を引く。

「一」はものではあらぬ。質を持たず又量をも持たぬ。それは知的原理でもなく、心でもあらぬ。それは動にもなく静にもあらぬ。方処にもなく時間のうちにもあらぬ。それは真に比びなき相である。否、無相とこそ云はれねばならぬ。<sup>26)</sup>」

さらに柳は「一」が仏教における「空」あるいは「無」に相当するもので

21) 同。

22) 同書, p. 363。

23) 同書, pp. 363-364。

24) 同書, p. 364。

25) 同。

26) 同。(Enneades VI. 9. 3)。なお、中央公論社版『世界の名著』続2「プロティノス・ポルピュリオス・プロクロス」(田中美知太郎編, 昭和51年刊), p. 129参照。

あるとする。そしてこれらについても次のように指摘する。

「宗教的無に見出し得る虚無はあらぬ。否定に対する肯定、消極に対する積極と云ふが如きは未だ二である。「無」は有無もなき「無」である。「無」は無と云ふ字義ではあらぬ。<sup>27)</sup>」

「「空」が最後であるからと云つて「空」に執着が起るなら新に二に沈むのである。空を選ぶなら実を愛するのと何の違ひもあらぬ。有に対する無は一種の有である。宗教の世界には選ぶべき空があつてはならぬ。選択は只二の世界にある事に過ぎぬ。<sup>28)</sup>」

なお、ここで柳はキリスト教においても空観は発達したことにふれ、彼の論文「種々なる宗教的否定<sup>29)</sup>」を参照することを求めている。

## （2）「唯一なる世界」

冒頭にプロティノスの次の言葉が挙げられている。

「神又は聖にして福祉ある人々の生涯は、一切の地的拘束からの解脱にある。それは地への執念なき生活、即ち唯一から唯一への飛翔である。<sup>30)</sup>」

続いて柳は次のように説く。

宗教性とは唯一性でなければならない。ゆえに宗教的性質とは種々なる性質の一つではない。唯一は一個ではない。一個は多数中の一個に過ぎない。このようなものに究竟な意は含まれていない。唯一は多に対する一ではなく、多の中にある一でもない。唯一なものに対して、対立するものを考えてはならない。唯一なものはこれと並存するものを許さない<sup>31)</sup>。

「それは前後なき中である。唯一の世界に比較はあらぬ。又対峙もあらぬ。

---

27) 同書, p. 365.

28) 同。

29) 注12) 参照。

30) 全集第3巻, p. 384。(Enneades VI. 9. 11) なお、前掲『世界の名著』続2, p. 146参照。

31) 同書, p. 385.

並びなき故の唯一である。況んや他に比べられる事によつて価値づけられる何ものでもあらぬ。多に比べて始めて認められる一個は相對的一個に過ぎぬ。「唯一なるもの」が何を意味するかを解こうと思ふなら、そこに一二の文字を用ひてはならぬ。<sup>32)</sup>」

周囲に比べ得るものを持たないとは、それが自存することを意味する。対峙を許さないとは自律する故でなければならない<sup>33)</sup>。

「多数に対する一個と云ふが如きは、依存の世界に在るしるしである。それは自律する意味を含まぬ。一個は有限である。併し唯一は全一である。完きものとの意味がある。欠けた箇所を何処にも持たぬ。<sup>34)</sup>」

「唯一と単一 Single とを混同してはならぬ。只一つであるならば、それは多に対する故、もはや唯一ではあらぬ。数多きものに比べられる只一つものは究竟な一ではあらぬ。多と並ぶ一は一種の二である。「唯一」と云ふ事に「一つぎり」と云ふ意は決してあらぬ。況んや二つと云ふ意は少しもあらぬ。<sup>35)</sup>」

唯一な世界に於て一切は結合される。眞の結合は一個に結合されるのではなく、唯一に結合されるものでなければならない。眞の結合は一という数においてではなく、数なき唯一においてでなければならない。一すらない唯一が眞の結合である。一個は眞の結合ではなく、一種の分離である。多を棄てなければ残る一がないからである。それは一であっても二から差別せられた一に過ぎない<sup>36)</sup>。

「一を数へる間まだ眞の結合は理解されておらぬ。唯一なるものに於てのみ眞の統一がある。唯一なる世界は結合の世界である。相即の世界である。愛の世界である。凡てはそこに於て「一」に融ける。<sup>37)</sup>」

32) 同。

33) 同書, p. 386。

34) 同。

35) 同書, pp. 386-387。

36) 同書, p. 388。

37) 同。

### （3）「神の問題」

柳は思考が対立の世界にのみ成立することを指摘する。それゆえ「一」は思考の世界には入らない。判断は真偽の二、肯定否定の二、彼此の二を持たねばならない。それならば判かれる「一」はどこにもない。「一」は偽に対する真ではあり得ない。「一」は真偽の二を超えたものでなければならない。われわれの知は単に相対的であるだけでなく、「一」に向かっては成立し得ない。対象化し得ないものが「一」である<sup>38)</sup>。

ここで次のような疑問が生じるかもしれない。すなわち「一」がもし真に思考の認識を超越したものであるなら、いかにしてそのようなものの存在を認識することができるか。「一」が思い得ないものなら、「一」という考えもあり得ないものではないか。それだけではなく、「一」という前にすでに「一」という何らかの思考が働いているではないか。「一」という思考があって後はじめて「一」という言葉が生じる。最初から無批判的に、「一」を許すのは独断にすぎない。「一」は思考されているがゆえに、思考を超越した「一」ということはできない。また思考していない「一」なら一ということもできない。これほど明瞭な矛盾はない<sup>39)</sup>、という疑問である。

しかし柳によれば、「一」を許すのはもはや思考ではない。

「思惟が認識の一切の根底であるならば、之は云ふ迄もなく独断である。併し思惟の立場からして独断的であるのみではあるまいか。此批評は認識の根拠を思惟に限る所から来た批評ではあるまいか。思惟の生活が、吾々の思想の唯一の生活であると思ふが故ではあるまいか。若しこゝに思惟以外の世界があるなら、思惟からしては矛盾であり独断であるものも、或は調和ある事実となりはしまいか。例へば詩歌の世界と云ふが如きは、科学からすれば真実な世界ではないであらう。併し此批評は科学的世界が唯一な確実な世界

---

38) 同書, pp. 61-62。

39) 同書, p. 65。

だと見做す僭越から起るのであらう。<sup>40)</sup>」

柳の説く「一」は思考の言葉ではなく、思考によっては理解されない内容である。思考されつつある、また思考され得る一は「一」ではなく、一種の二に過ぎない。「一」を思考しているということこそ矛盾である。人が思考によって「一」を考えることは、思考によらずに「一」を考えることよりも困難であるとさえいえる<sup>41)</sup>。

「思惟によつて語らうとしても、語り得ないものが「一」である。「一」を思惟で語る時、「一」でないものを語つてゐるに外ならないからである。「一」は言葉ではない。強ひて用ゐた仮名である。<sup>42)</sup>」

「一」は思考が働きその後に見られるものではない。分別未生の「一」である。思考によつても思い得ず、言葉によつても描き得ない。強いて名づけるとき、思考としても言葉としても、最も至純な「一」の字が止むなく選ばれるにすぎない。しかし思考によらずには何も考え得ないゆえに、このような「一」は虚無であり、無内容ではないかという疑問が起りうる<sup>43)</sup>。これに対して柳は、

「批評が「無内容」と云ふ性質を「一」に与へてゐる時、やはり「一」を思惟の対象として云つてゐる<sup>44)</sup>」とし、「対象となり得る「一」はないが故に、「一」を無内容と謗る時、「一」ならざるものを謗つてゐる愚に終つてゐる。<sup>45)</sup>」と指摘する。

「一」はどのような思惟の対象でもない。「一」は知ることのできないものではなく、知ることを許さないものと考えねばならない<sup>46)</sup>。

---

40) 同。

41) 同書, pp. 65-66。

42) 同書, p. 66。

43) 同。

44) 同。

45) 同。

46) 同書, p. 70。



#### （4）「全一なる神」

ここで使われる「全一」という語について、柳はそれが全体とか総てとかいう意味ではないとする。局限された内容は完全さを現わすことができない。「全一」は判かれる内容とはならない。思考によって理解せられる「全一」はない<sup>47)</sup>。

「或者は部分に非るものを「全一」であると見做すであらう。併しかゝる「全一」は部分の対辞に過ぎぬが故に「全一」ではあらぬ。何となれば対辞は相対的内容を出でぬ。相対な全一は「全一」ではあらぬ。「全一」は部分と云ふ対辞を持たぬ。「全一」は部分ではあらぬ。併し部分に非る或ものでもあらぬ。

……「全一」は分割し又増加し得るものではあらぬ。部分の加は「全一」を産まぬ。<sup>48)</sup>」

部分と差別された「全一」は、真の「全一」ではない。差別は相対する二つのものを許してのみ可能である<sup>49)</sup>。

「「全一」は部分ではあらぬ。併し部分から差別せらるゝものでもあらぬ。差別せられたものは相対に過ぎぬ。「全一」は部分でもなく部分から差別せられるものでもなく、又かゝる凡てを否定した或ものでもあらぬ。<sup>50)</sup>」

「「全一」は何ものとも同一ではあらぬ。同一たるものを他に持たぬ。「全一」は差別せらるゝ何ものでもなく、又同一たり得る何ものでもあらぬ。<sup>51)</sup>」

---

47) 同書, p. 85。

48) 同。

49) 同書, p. 86。

50) 同。

51) 同書, p. 87。

## (5) 「宗教の究竟性」

柳は「一」を「或るもの」と思ってはならないとする。何ものかである「一」はすでに限られた「一」である。真に対辞の世界を超越するとは、二を棄てるとともに一をも棄てる意でなければならない。一に執着するとは、二を嫌うことである。二を厭いつつある一は、まだ相對の一に過ぎない。われわれは一に対する二を棄てると共に、二に対する一をも棄てねばならない<sup>52)</sup>。

対辞を許さぬとは、その前に対立するものを許さぬことである。一は対象化せられないものである。もしわれわれが一を前に置いて知ろうとするなら、われわれは一を對立の關係に引き下げるに過ぎない。このような相對の關係によっては、相對を絶した一は認得され得ない。究竟的「一」は思考の対象とはならない。対象となり得るなら、相對的なものとなる。われわれは「一」を前に眺めることはできない。「一」のどこにも前後はない。対象の世界には認め得る「一」の姿はない<sup>53)</sup>。

「一」を前に置き、対象とするとは、「一」を反省することである。反省とは思考であり、判断である。すなわち偽に対して真を選ぶ作用である。判断の世界は分析であり、二律である。われわれはここに分かち得ない「一」を分かち矛盾を犯さねばならない。判断によって「一」を分かちつき、「一」からは遠く離れる。ゆえに判断によって知られる「一」はない。「一」を對象の世界に移すことは、「一」を二に移すことに過ぎない。反省される「一」は、独断に傷つく「一」に過ぎない<sup>54)</sup>。

「吾々は外に眺め得る「一」を持たぬ。「一」は只内より見られねばならぬ。内より見るとはそのものに活きるとの意である。「一」の認識は「一」

---

52) 同書, p. 150。

53) 同書, p. 151。

54) 同書, pp. 151-152。

に交るとの意である。「一」に即するよりほかに「一」を認得する道はあらぬ。<sup>55)</sup>」

人は論証し得られることによってのみ、唯一確実な世界に導かれると考える。またこのようにしてのみ、普遍的客観的な真理が示されると考える。論理は矛盾律を基本とする。一致し得ない二つの世界を予想してのみ論理は可能である。この二つとは真偽の対立である。判断するとは真偽を分けることである。断案とは、偽に対して真を選ぶに過ぎない。真理の世界は、こうして確立されるが、それは偽に対する相対的意味に過ぎない。偽なくしてありうる真というようなものは、論理の法則によって排除される。論証による確実は自律性を持たない。「一」がそれ自身の「一」であるなら、論理の内に現われる「一」はどこにもない。人は論証される真理は、法則に基づくゆえに客観的であると考えている。また客観的であることは、それが打破し得ない確実さを持つと考えている。しかし客観性はすでに二に墮した見方に過ぎない。それは相対の世界においては確実であろう。しかし相対の域を越えるとき、多くの意味を持たない。客観的であることは、ものの確実さを決定する最後の根拠とはならない。ある内容が絶対に確実であるとは、それが客観的なためではなく、主客を越えるためでなければならない。主客の二のない一の世界を究竟の世界と呼ぶ<sup>56)</sup>。

「真に確実な世界は、説き得る世界ではなくして、説く主もなく説かるゝ客もなき「一」の世界であらう。吾々は二の世界に最後の信頼をおく事は出来ぬ。知り得る世界よりも、知るを許さぬ世界こそ一心を委ねるに足りる。<sup>57)</sup>」

「「一」を分別の二に於て裂く時、人は「一」ではないものを想ひつゝあるに過ぎぬ。判断に審かるゝ「一」は何処にもあらぬ。「一」は真ではない、沉んや偽ではない。「一」は真偽の別を越えるのである。「一」に於て吾々は

---

55) 同書, p. 152.

56) 同書, p. 154.

57) 同書, p. 155.

矛盾する二を持たない。それは否定される何ものでもなく、又肯定される何ものでもない。又比較し得べき何ものでもなく、分析し得る何ものでもない。<sup>58)</sup>」

#### (6) 「現代の宗教哲学に対する種々なる疑問」

この論文においては柳の次のような認識論批判が展開されている。

すなわち、疑い想うことは、思う主体と思われる客体との二を予想する。対象を要求することなしには、思考は成り立ち得ない。ところが究竟は常に一であって、対象化しえない内容である。対象たりうるものは、すでに二の世界にあることを予想する。それゆえ究竟に対して思考を加えることはそれ自身背反である。究竟を思うとしても、思われつつある究竟は、反省せられ対象とせられた究竟であり、真の究竟ではない。思考を通して知り得る究竟はない。われわれが論理的知識に依拠する限り、われわれの認識には限界がある。究竟の前に立つとき、われわれの知識はその有限性を悟らねばならない。究竟を認得しようと思うならば、思考を超えたものが要求せられねばならない。思考はどこまでも反省であり、二次であり、相対である。このような有限の思考によって、無限の究竟を解こうとし、解きうらと思うのは妄想である。究竟は知的理解を越えることを要求する。

認識論においては、思考の働きに最初から二つの独断が加えられている。第一は思考が一切のものをその対象となしうとする点である。デカルトは一切を疑おうとし、また疑い得るものとして考えを進めた。しかし疑おうとしても、疑いの対象となりえないものが一つある。それは究竟そのものである。われわれは一切を疑いうるが、究竟のみは疑うことができない。それは対象化しえないものだからである。対象化しえないものを疑うことはできない。

このとき、究竟を許す前に、究竟への思考がすでに働いていると評される

---

58) 同。

かもしれない。しかし思われた究竟はすでに究竟ではない。究竟は思考によって解されているのではない。われわれが究竟を思うと思っているとき、実は究竟でないものを思いつつあるに過ぎない。思考されている究竟は究竟ではない。究竟というとき、思考によって語っているのではない。思考によって語ろうとしても語りえないものが究竟である。

第二の独断は、疑いを根本的な認識の出発と考える点にある。デカルトは一切を疑い、遂に疑うということのみは疑おうとして疑い得ないことであると主張した。この主張は、認識論の根本的仮定である。しかし疑いを許すことは、その疑いも疑いの対象となることを予想する。すなわち疑いはあくまで対象界にあり、疑うことによってわれわれは対象界を超越することはできない。疑いという働きを無限に残すまでであり、如何にしても相対的關係を断つことはできない<sup>59)</sup>。

次に柳は学問が成立するための根拠（立場）について次のように説く。

ある一つの学が成立するためには、方法論が明らかにされねばならない。方法とは、その学が成立する立場、見地、根拠である。方法が明らかでなく、正しくないとき、立論は秩序を欠き確実を失う。多くの学説の争いはこの立場の争いである。いずれも自己の立場を信じて、思想を主張する。しかしこれまで立場そのものに関して、それが何を意味し、如何なる性質を持つかについては、省みられずに終わっている。

立場はつねに二つのことを要求する。第一に、より優れた立場でなければならない。第二に立場は、厳密に支持されねばならない。すなわち立場は、他の欠点を補い、これに換わりうるほどのものでなければならない。また立場は動揺するものであってはならない。一つの立場をとり、同時にこれに矛盾する他の立場をとるようなことがあってはならない。種々な相反する立場を同時にとる自由は許されない。

そこで次のことがいえる。すなわち一つの立場は、他の立場の存在を必ず予想する。それゆえ立場とは種々なる立場の一つであり、唯一のものではな

---

59) 同書, pp. 114-116.

い。よりよい立場は可能であっても、絶対な立場はない。一切の立場は相対的な立場である。

また立場とは対象あつての立場である。対象化しえないものに向かつては、何らの立場をもとることができない。立場とは何ものかについて思い判くことを予想する。しかも一定の固有な特殊な見地に依る。それゆえ究竟の世界については、立場は直ちにその不自由な限定された性質に苦しまねばならない。

経験的立場であれ、批判的立場であれ、立場を固守するなら、究竟をその無上な相において理解することはできない。究竟を理解しようとするならば、われわれは立場を超越せねばならない。少なくとも立場の有限性について明確な承認を持たねばならない。

ここで次のような反対が起こりうる。まず立場を超えることが可能であっても、それは立場を超えるという一つの立場となるのではないかということ、そして立場を否定することは、やがて学の不成立を意味するのではないかということである<sup>60)</sup>。これに対して柳はいう。

「立場に立つとは、或見方からものを限定するに過ぎぬ。併し限定せられた究竟は究竟ではあらぬ。属性に於て神を言ひ現はす事が不充分であるのと同じである。……真の理解は限定するものゝ見方を去つて、ものを開放する自由な理解に迄進まねばならぬ。之も自由な立場と云ふ一つの立場であると云はれるかも知れぬが、もしそれが一つの立場であるならもともと自由の相に於て観じてゐるのではあらぬ。吾々はかゝる限定から脱する為に、先づ立場に無限な否定を加へねばならぬ。何ものかゝ残るなら不純である。<sup>61)</sup>」

「立場の否定はやがてその学の不成立を意味すると云ふであらう。併し……あらゆる立場が、あらゆる思惟が、あらゆる判断が、有限であると云ふ知識は成立する。此事はそれ自身一つの根本的な学を成立させる。かゝるものゝ力を無批判的に許して一切を審かうとする時こそ、却て学問は互解すべき時

60) 同書, pp. 116-118。

61) 同書, p. 118。

期に遭遇する。……神は判断の対象とはならぬ。故に厳密に云つて神に関する学問は成立せぬ。併し何故それが学問として成立せぬかと云ふ事に関する学問は成立する。人は之を消極的な学問に過ぎぬと評するかも知れぬが、併し神に関するあらゆる知識よりも、かゝる知識が尚不満足であると云ふ知識の方が一層根本的である。即ち吾々の持ち得る最後の深い知識は、その限界に就て知識自身が自身に加へる謙遜な承認でこそあらねばならぬ。吾々は神を知ると云ふ事は出来ぬ。而も神を知らないとだに云ふ事すら出来ぬ。知らないと云つてゐるのは、やはり何事かの性質を神に就て知らうとしてゐる言葉に過ぎぬ。究竟なものに関しては、有ち得る肯定も否定もあらぬ。否、かくとだに云ふ事は出来ぬ。かくして吾々が益々知り得る事は限られた知識の性質に就いてである。<sup>62)</sup>」

#### （7）「宗教的真理の本質」

有限なわれわれが思考の世界に入るときには必然的に二元におちこむ。二元を許さずして成立しうる思考はない。思考がその作用を遂げるのは、相対する二個の世界を予想することによる。このことを許さずして思考はなく、判断はなく、立論はない<sup>63)</sup>。

以上の指摘につづき、柳は思考のもつ五つの宿命を挙げる。

一、認識が成立するためには、認識する主体と認識される客体とが許されねばならない。われわれは考えるものなく考えることはできない。思考自体というようなものはありえない。すべての思考は対象を必要とする。主客の二を予件とせずに成立しうる認識はない。対象は対立を予想する。思考は二元の相対する世界のことがらであり、二を許さずにはありえない。それゆえ真に一として自律するものは、思考の域に入ることはできない。人は無上な神をも思考の対象としうらと思うかもしれない。しかし対象化されるものは

---

62) 同書, pp. 118-119。

63) 同書, p. 135。

相対なものに過ぎない。

二、思考は反省であって、ものの出発ではない。思考は後に加えた反省に過ぎず、一切のものの基礎ではない。それゆえ思考は、二個の相対する世界を仮定する。思考は分別である。ものを二つに分けることにおいて思考は働く。思考とは判きである。判くとは、ものを二つに分けることである。分けることなくしては、思考は自滅する。したがって分けられないものを思考することはできない。思考は分析である。普遍自体というようなものは、思考の考えうところではない。普遍は特殊に対してのみ一つの意味をもたらす。A priori ということは A posteriori に対してのみ意義がある。思考は対律を要求する。自律するものは、分別に入ることはできない。分別されるものは自律ではない。分けられる究竟はなく、思いうる究竟はない。

三、思考の対象となる客体も、差別された客体にすぎない。われわれは左右を分け、黑白を区別する。対象界はすべて差別界であり、ここにおいてのみ思考は成立し、作用する。差別を許さない世界に思考を働かすことはできない。差別の世界は矛盾の世界である。矛盾律や排中律が可能であるのは、矛盾する二、左右の二があるからである。矛盾を越えた世界に加えるべき論理の判きはない。

四、思考するとは判断することであり、是非を分けることである。一つの断案を得るとは、正しいものを選び、誤ったものを棄てる意味がある。誤りを反面に持たない正しさを想定することはできない。答えは常に「然り」と「否」とに区分される。肯定と否定とは常に対立する。判断は真偽の二を予想してのみ可能である。自律する真というようなものは、われわれの判断には入りえない。真理は相対的意義において真理であるというに過ぎない。思考による認識の成立は約束による成立である。真に無仮定にして自由な認識であるならば、分別することもなく判断することもない。論理の法則に依存するのは、対立する二があり、矛盾する多があるからである。一律の世界に論理の法則はない。

五、これらの相対的理解によって導かれるすべての言葉は、二の言葉であ



る。言葉は対辞であり、字義は相対性を越えることができない。言葉はその字義においてもものを断定し、定義する。言葉は約束である。約束のない言葉においては何もをも言い現わすことができない。しかし約束であり断定であるゆえに、それは一つの限定である。すべての言葉は有限であり、自由を持たない。究竟の世界に入るならば、言葉がいかにも不自由なものであるかがわかる。

思考が相対の世界に限定されているなら、究竟なものをその理解の中へ入れることは許されない。思考の世界に入るならばすでに「一」の基礎を失わねばならない。しかし思考のみが認識の唯一の作用であるとは、独断といわざるをえない<sup>64)</sup>。

「客観的な事がものを確実にしめる最後の根拠であらうか。主観客観の対立それ自身に絶対な意味があるであらうか。客観と云ふ事は相対の世界に於てのみ、確実な事の根拠となるのではないだらうか。一步相対の世界を出る時、どこに主客の別があるであらう。客観とか普遍とか云ふが如きは未だ二に墮した見方に過ぎぬ。ある内容が絶対に確実であるとは、客観的な故ではなく、主客の二を越えるが故であらねばならぬ。主客の二もなき世界を究竟の世界と呼ぶのである。客観的な真理と云ふが如きは、真理の凡てゞもなく又最後のものでもあらぬ。それは寧ろ究竟な真理を思惟によつて限定した姿に過ぎぬ。思惟の分別には作為がある。認識論者は如何に A priori と云ふことを愛してゐるのであらう。併しかゝるものが不自由な束縛として意識される場合がいつかは来るであらう。<sup>65)</sup>」

「判断に於て吾々は真偽の世界に入る。判断とは偽に對し真を選ぶ働きである。此時論理の法則は吾々の歩みを過ちに陥らしめない様に吾々を指導する。論理への依存が厚ければ厚いほど吾々の判断は洗練される。かくして得られた真理は誤謬でないが故に、何人からも承認される客観的知識としては是

---

64) 同書, pp. 136-138.

65) 同書, p. 140.

認される。<sup>66)</sup>」

「誤に非る真，誤謬の否定としての真理，偽に対する真，かゝるものは凡て相対義に終る真理ではないか。宗教的真理が単に誤に非る真理であるなら，私はそこに究竟性を見出す事は出来ぬ。それは反面を予想する正面に過ぎぬ。それは偽に対する真ではあらう。だがかゝる真は偽の反律に過ぎないではないか。正邪真偽は対辞に過ぎぬ。判断は肯定と否定との間を往復する。人々が誇りを以て真理と呼びなすものも相対の意を越える事が出来ぬ。故にかくして得られた真理は究竟的真理ではあらぬ。<sup>67)</sup>」

### (8) 維摩経

以上，大正10年から11年にかけての7篇の論文において，柳が「一」について説くところを見てきた。これらの内容は彼の後年の「不二(美)」(美醜未分)の内容に大きく通じるものである。

大正10年には柳の最初の工芸論「陶磁器の美<sup>68)</sup>」が発表されており，この時期は彼の民芸論(民芸運動)の萌芽期でもある。この時期にすでにかなり明確な形で「不二(美)」に通じる所説が展開されていることは，柳の初期の宗教論と後の民芸論との積極的な関連を示すものといえる。

なお，「不二」については『維摩経』に説かれるところが名高い。柳も各所で『維摩経』についてふれている。ここでは「宗教的「無」<sup>69)</sup>」の中から二個所の引用を挙げておきたい。

「維摩詰所説経に「われ仏を<sup>レ</sup>観たてまつるに……一相ならず，異相ならず，自相ならず，他相ならず，無相に非ず，取相に非ず，此岸ならず，彼岸なら

66) 同。

67) 同書，p. 141。

68) 『新潮』第34巻第1号(新潮社，大正10年1月1日発行)所載。全集第12巻「陶磁器の美」所収。

69) 『白樺』第8巻第3号(大正6年3月)所載。『宗教とその真理』収録。全集第2巻所収。

ず、中流ならずして而も衆生を化す。寂滅を觀じて又永滅ならず、此ならず、彼ならず、此を以てせず、彼を以てせず、智を以て知るべからず、識を以て識るべからず、晦も無く、明も無く、名も無く、相も無く、強も無く、弱も無く、淨に非ず、穢に非ず、方に在らず、方を離れず、有為に非ず、無為に非ず、示すことも無く、説くことも無く、施ならず、慳ならず、戒ならず、犯ならず、忍ばず、恚らず、進まず、怠らず、定らず、乱れず、智ならず、愚ならず、誠ならず、欺かず、來らず、去らず、出でず、入らず、一切の言語道斷なり」（見阿閼佉品）。<sup>70）</sup>

「維摩詰所説經の入不二法門品に最も劇的な光景がある。維摩が三十二人の菩薩に向つて如何にして不二の法門に入るべきかを尋ねる。各々のものが説き了つた時最後に文殊菩薩が云ふ、「一切の法に於て、言もなく、説もなく、示もなく、識もなし、諸々の問答を離るゝ是を不二法門に入ると為す」と。答へ了つて彼が維摩自らの答を求める。

「時に維摩詰、默然として言無し」

と記されてある。此一黙にこそ千雷の響がある。どこに黙した維摩の如く不二法門を鋭く説き得た者があるであらう。<sup>71）</sup>

## （9）直 観

これまでに見たように、柳の説く「一」は思考（判断）の対象とはなりえないものである。それゆえ「一」を認得するには、思考以外の方法が必要となる。これが直観であろう。

直観についての柳の所説は端的には没後発表された「直観について<sup>72）</sup>」と題する論文に見ることができる。その要点は次の通りである。

70) 全集第2巻, p. 19. なお, 中央公論社版『世界の名著』2「大乘仏典」(長尾雅人編, 昭和42年刊), pp. 181-182参照。

71) 同書, pp. 21-22. 上記『世界の名著』2, pp. 160-165参照。

72) 『民芸』第121号(日本民芸協会, 昭和38年1月1日発行)所載。全集第10巻「民芸の立場」所収。

- 1 直観とは観る者と観られるものとの区別が消え去る働きである。
- 2 それゆえ直観とは心を空しくすることを意味し、立場を持たないこととなる。すなわち直観はものを「そのままの相」で「そのままに観る」ことである。見られる相手にも自らにも囚われない自在さこそが直観である。これは直観がものへの「直接的理解」であり、「主客一体」の境であることを意味する。
- 3 直観を働かすには、その前に何物をも先行させてはならない。
- 4 分析的知識を組み合わせても直観とはならず、活きた直観を静止する知識で組み立てることはできない。直観から知識を引き出すことはできても、知識から直観は引き出すことはできない。直観はものに判断を加える作用ではなく、判断されたものを受取るのが直観でもない。知識に直観を委ねてはいけない。「知」るよりも前に「観」ねばならない。
- 5 直観には何らの知的判断も加わってはいけない。文字や言葉はすべて「直観以後」のことである。
- 6 直観と主観とは異なる。主観は私を以て見ることであり、直観は私なくして観ることである。また直観は独断とも異なる。独断は何らかの知識にもとづいてものを判別するが、直観は知を働かせずに直ちに観ることである。独断は分別の上に立ち、直観は分別の起る前（判断未生）に働く。
- 7 直観は「即覚」であり、分別知の判きとは次元を異にする。直観は知識に属するものではない。

このような直観こそがまさしく「一」の世界、「不二」の世界へ入るための唯一の道であろう。

#### (10) 付 論（『信心銘』と『工人銘』）

本稿（8）でとりあげた『維摩経』に加え、柳の論文には『信心銘』がしばしば引用される。本稿でふれた論文についていえば、「宗教的「一」にお

いて「二は一に由ってあり。一も亦守る莫れ<sup>73)</sup>」,「至道難なく、唯揀択を嫌ふ、但憎愛<sup>な</sup>莫ければ、洞然として明白なり<sup>74)</sup>」,「宗教の究竟性」において「たゞ憎愛なければ、洞然として明白なり<sup>75)</sup>」,「宗教的真理の本質」においても「唯揀択を嫌ふ<sup>76)</sup>」の句がそれぞれ引かれている。

『信心銘』は中国禅宗第三祖僧璨(?-606)によるとされる宗教詩で、禅の極致を信心不二と説く。四言、146句、584字の短いものである。上の句を含む部分のうち、一つは次の通りである。

二由一有、 二は一によって有り、  
一亦莫守。 一もまた守ることなかれ。  
一心不生、 一心生ぜざれば、  
万法無咎。 万法咎無し。

この四句について鈴木大拙<sup>77)</sup>は次のようにいう。

「有無などいふ二は元来絶対一又は絶対無の故に有るのであるのが、この一も一として守られてはならぬ。さうすると、一はまた二となる。一心さへも生起してはならぬ。それがなければ万法——個多の世界——はそのままで何等の過失もないのである。現実の世界はそれなりに肯定してよいのである。<sup>78)</sup>」

また鎌田茂男氏<sup>79)</sup>は次のようにいう。

「二とは何か。これがよいとか、これがきらいということだ。分別のはたらきだ。この分別は根本にかえて見れば一によってあるのだ。一とは何か。一とは絶対とか、<sup>きよむ</sup>虚無とか、<sup>くう</sup>空とかいわれるものである。僧璨はあえていう。一も守ってはならないと。守るということは執着<sup>しゅうじやく</sup>することだ。これが仏だ、これが絶対だと守るとどうなるか。それは仏に執着し、絶対に執着

---

73) 全集第3巻, p. 363。

74) 同書, p. 365。

75) 同書, p. 150。

76) 同書, p. 141。

77) 1870(明治3) - 1966(昭和41)。

78) 鈴木大拙『禅の思想』(鈴木大拙選集第二巻)春秋社, 昭和27年, p. 42。

79) 1927(昭和2) —。

することになる。そうなるかどうかという結果になるかという、まず第一に虚無主義におちいる。何もないと考える。一切の生きる価値は無意味と考える。これは人生に対する敗北者の考えだ。つぎに一だけ守って生きると悪平等になる。悪平等とは差別を無視することだ。人間、生まれながら能力においても、境遇においても、さまざまな相違のあるのが現実である。差別を無視したならば、人生はすべて虚妄きょもうにひとしい。人間の努力しよくしん・精神を否定することになる。

さらに「一を守る」思想は自ら高しとする独善主義を生む。それは生活形態としては山林いんせいに隠棲し、庶民ことうに対して高踏的になるのだ。どんなに一に徹しても、一を守らず真に現実に生きるのが禅者の風光でなければならぬ。<sup>80)</sup>」

もう一個所は次の通りである。

至道無難、 至道無難、  
唯嫌揀択。 ただ揀択をきらふ。  
但莫憎愛、 ただ憎愛なければ、  
洞然明白。 洞然として明白なり。

鈴木は次のように説く。

「支那では、最高の真理又は無上絶対の实在を大道または至道と云った。僧璨に従へば此至道は何にも六箇敷むっかさいものでない、唯、嫌ふところは彼此と云つて扱ひとりをすることである。即ち分別計較心をはたらかすことである。このはたらきから憎愛の念が出て、心そのものが暈くもってくる。心が有心の心になると、もともと洞然どうねんとして何等のさわりものもなく、明白びやくをきはめたものが、見えなくなる。分別を去れ、憎愛を抱くな、すると本来の明白性が自ら現はれる。<sup>81)</sup>」

また鎌田氏の所説は次の通りである。

「至道というのは大道だ。中国の仏教者にとって大道とはまったく説明を必要とする文句ではない。この至道は難しいものではまったくない。追い求

80) 鎌田茂雄『中国の禅』講談社学術文庫、1980年、p. 54。

81) 鈴木前掲書、p. 37。

めても得られるものではない。だからこそ至道は無難なのだ。道はどこにありますかと問うこと自体大まちがいなのである。道はどこにもない。道の中に生きているのが実はわれわれなのだ。

……揀択とは分別をはたらかせないことである。分別とは何か。あれがよいとか、これがよいとか、あれが好きだとか、これが嫌いだとかいうのが分別ということだ。人間、分別で生きているのが実体だ。あれがよい、これが嫌いというのが、われわれの日常の生活だ。この大道は「ただ憎愛なければ洞然として明白だ」というのだ。……洞然とは障りのないことだ。われわれの生活を見てみるとあるのは障りだらけだ。障りというのは「礙」といってもよい。邪魔なことだ。邪魔なことは一体どうして起こるのか。これは自分の計いがあるからだ。僧璨ははっきりと明確に仏道の大道を指示しているではないか。<sup>82)</sup>」

また、本稿ではとりあげなかったが、『神に就て<sup>83)</sup>』の中でも「二見に住せず、慎んで追尋すること勿れ。纔に是非あれば、紛然として心を失す。<sup>84)</sup>」、「一も亦守る勿れ<sup>85)</sup>」、「一即一切であり、一切即ち一<sup>86)</sup>」の句が引かれている。さらに、『宗教とその真理<sup>87)</sup>』の第5論文「宗教的時間<sup>88)</sup>」の冒頭言として、「宗は促延に非ず、一念万年なり、在も不在も無し、十方目前なり<sup>89)</sup>」の句が使われている。ここで促延とは時間のことである。

昭和48年1月、『民芸<sup>90)</sup>』誌に柳の遺稿として「工人銘 器物七則<sup>91)</sup>」が掲載された。昭和元年12月27日稿、昭和2年正月11日追補と記されたものである。「工人銘」は次の34条から成る（各条にはそれぞれ短い解説が付いてい

82) 鎌田前掲書、p. 53。

83) 大正12年大阪毎日新聞社刊、全集第3巻所収。

84) 全集第3巻、p. 196。

85) 同書、p. 240。

86) 同書、p. 306。

87) 注10) 参照。

88) 『帝国文学』大正7年4月号所載。

89) 全集第2巻、p. 99。

90) 日本民芸協会発行。

91) 全集第8巻「工芸の道」所収。

るが、ここではそれらは省略する)。

- 作をして美しきものたらしむべし
- 用ゐられん為に作るべし
- 作る心は奉仕たるべし
- 倦む事なく作るべし
- 作るとは活きる意なり
- 名を成さんとして作る可からず
- 感謝を以て作るべし
- 無に帰らむと求めよ
- 作には静寂あるべし
- 一つの作は一つの公案と思うべし
- 作は懺悔なり
- 技巧に死すべからず
- 又知識に亡ぶべからず
- 作は健全を旨とせよ
- 手を尊ぶべし
- 価の廉なるを心掛くべし
- 自らも用ゐるたき器を作るべし
- 多種の作を欲するは自然ならず
- 未熟を恐るべからず
- 作には慎みあるべき也
- 素直なる作は愛を享くべし
- 下手のものを作るは常によし
- 無心は美の基礎なり
- 資材を吟味せよ
- 資材の性質に従順たるべし
- 批評を恐るべからず、されど自然には常に批評を求むべし
- 自然を熟視せよ



- 器を作るは自らを作る也
- 心浄まらずんば器浄まらず
- 作をして人類の伴侶たらしむべし
- 古作品を敬すべし、されどそこに死す可からず
- よき師を有つは常によろし
- よき友を有つべし
- 生活を質素にせよ<sup>92)</sup>

これらの寸言が果して『信心銘』を意識して書かれたものであるかどうかは不明であるが、体裁に関する限り両者の間にはある程度の近似性が感じられる。

なお「器物七則」は次の七箇条から成る。

見るは一也	観
購ふは二也	求
有つは三也	集
示すは四也	展
用ゆるは五也	実
楽しむは六也	愛
学ぶは七也	想 <sup>93)</sup>

これらのそれぞれについて説明がなされた後、末尾には次のように記されている。

「美に入つて美に執するは、未だ美を識らざる也。美を味ふ程の者は美をすら忘れざる可からず。美に著し我に執するは修行未だつまざる也。凡ての意識は無意識の境に迄高められざる可からず。

器に交つて自らなく器もなき域に入らば凡て全し。その時心美にも即せず又離れず。ものを用ゐるものに執せず、執せずしてよくものを用ゆ。若し此境に入らば帰趣なり、大安心なり。残る一物なし。

---

92) 同書, pp. 33-38。

93) 同書, p. 39。

器を知らざるに終るは愚也

器を知るに及ぶは賢也

器を忘るるに至るは聖也<sup>94)</sup>」

これらの言葉にはかなり明確に上述の「一」に関する所説に近いものがうかがわれる。

---

94) 同書, p. 41。