

無対辞の思想

—『美の法門』（柳宗悦著）を読む—

序・今、なぜ無対辞の思想か

デカルトにはじまる近代哲学は、対象化ということ
を前提に、共通の理解を示してきた。そもそも思考す
るということは、対象化することであった。近
代的理性というものも対象化なしには成り立たぬもの
である。未分離、渾沌、一体化、無分別は遅れている
ものであり、分離、分別、主体性が進んでいるものと
の認識を絶対的なものとしてきた。

見るものと見られるもの、主体と客体、審判者と被
審判者、この科学的知の世界は、美醜、優劣の世界に
接近、転用され、政治の世界では支配と服従、強国弱
国の関係が生まれる。

このような対象化によって、神と人間を、また人間
と他の生物を切り離し、ある対象領域の解明には成功

してきた。しかしその反面、このことによってわれわ
れはいかなるものを喪失し、忘却してきたかを考慮し
なければならぬ。

われわれはこの対象化を分別と称し、これのみに
よって、すべての認識が可となるということを感じて
いる。したがって、この世で共通して了解されている
人間の知というものは、この範囲内に限定されている。
われわれの内部に、あるいは周辺に存在するものは、
すべてこの分別の知による認識となっている。

しかしこの分別の知による認識など、無分別の知に
較べる時、実際は針の穴にも相当しないほどのもので
あろう。しかもそこで理解できたものを針小棒大にい
うのである。

これは真の絶対的認識からは、はるかに遠いもので、
永久に不自然で不完全なものである。分別知によって

関口千佳

認識された自然や世界が実体であると錯覚する時、われわれは取り返しのつかない虚像のなかの「真理」を構築することになるのである。ここに根本的昏迷がある。分別を超え、相対の世界を超えたところには、東西なく、南北なく、陰陽なく、表裏もなく、美醜もないのである。

西洋の近代的知を多量に受け入れてきたわれわれは、論理的に整合性のないようなものを認識主体として信ずることができないようになっていく。直観によるとか、感性で受け止めるといったことよりも、分別知的作業を可能な限り押し進めてゆく道を選択し、それを堅持しようとしてきたのである。

当然のことではあるが、そこには認識しようとする主体と認識される客体とが分離され、前者のエゴが後者を屈服させ、征服し、服従させるという関係が生まれてくる。

近代の分別知という毒を多量に飲まされてしまった人間の眼には、論理、合理、科学を超えた「信」や「情」や「直観」の世界が、黒い恐怖の世界として見えるのである。この不気味な恐怖の世界を覗く勇敢なほど分別知は持たない。いつまでもそこを避けて通るか、

理不尽な闘争を繰り返すだけである。主体性だの、自我の確立などといったことはおおむねそういうことである。

はなから神秘の世界、非合理の世界を唯一絶対の世界と信じてきた人には迷いが無い。しかしある時、近代の分別知という道に踏み込んでしまった者にとって、「信」、「情」、「直観」の世界を受け入れるのは容易なことではない。人間の力、自力といったものの無効性に気付くまでには、それこそ自己との死闘が繰り返されることになる。真か偽か、善か悪か、美か醜か、まづなにもわからぬ自分を発見することになる。そして自我を滅却し、主客分離の原則を破壊してゆく格闘がそこには生じてくる。

ここで私が扱おうとする柳宗悦の無対辞の思想は、まさしく彼自身がさまざまなものとの長い格闘の果てによりやく到着した世界であった。

美も醜も、東も西も、善も悪もない、それらを分離することによっていったい何が生まれるというのか。それが如何なる力になりうるのか。あるがままの本来の性、つまり渾沌の世界に帰ればよいのである。彼は最終的には宗教と美の結合をいう。本来この世に美醜

などという分け方はない。この分別を捨てることから真の姿が見えてくる。分別を捨てるということは自我を捨てるということである。この柳の到達した境地から、今われわれは、何を学ばなければならぬかということである。

そのためにとりあえず本稿では、柳宗悦著『美の法門』を中心にして、彼の宗教的世界観、審美観、一体観の考察をその課題としたい。

I. 『美の法門』にみる柳宗悦の精神

『美の法門』は「大無量寿経」、第四の願「無有好醜の願」から始まる。

「設我得仏 たとわればとけ 設い我仏を得んに

国中人天 じんてん 国の中の人天

形色不同 しきようしき 形色不同にして

好醜者 こうしゆ 好醜有らば

不取正覺 しょうかく 正覺をとらじ(1)」

柳はこれを「もし私が仏になる時、私の国の人たちの形や色が同じでなく、好き者と醜き者があるなら、私は仏になりませぬ」と訳し、その意を「仏の国にお

いては美と醜との二がない」と解釈する。

不二一元の世界こそが本質であり、二元のこの世は人為的幻想によつて生み出された虚構の世界である。

美醜もまた、人間の分別知による認識に過ぎず、美醜を超えたところに仏教の精神があり、このことを除いて美しいということはない。この境地のうちに民芸の志向する究極的理想を彼はみるのである。

ところがこの世で人間は煩惱にとらわれていて、分別することから逃れられずにいる。二元の間で迷い、苦しみ、無益な争いを繰り返す。柳はこのように言う。

「それはすべて現世での避け難い出来事なのである。

仏の国でのことではないからである。ここは二元の国である。二つの間の矛盾の中に彷徨うのがこの世の有様である。対辞が用いられるのは、完からざる国での止むない因果である。対辞は反律であるから、断えざる闘争がその間に行われ、絶えざる矛盾がその中に起つてくる。人間のこの世における一生は苦しみであり悲しみである。生死の二と自他の別とはその悲痛の最たるものである(2)。」この苦しみから逃れる手だてはないのか。二つが一つになる道はないのか。二元に住むことから人は脱却

できないのか。分別こそがこの対辞をもたらししているのであるから、この分別の世界を超えなければならぬ。そのためには、二つのものが未分化の状態となっているものを追求する以外にない。それはあるがままの本来の性に回帰することである。本来の性への回帰を仏教では「自然法爾じねんほうに」と言うとして、柳は次のように述べている。

「そういう境地を仏徒は『如』といったのである。

この『如』のみが不動不変なのである。それで真に美しいものはどういうものかということが分る。それは『如』を離れていない。それは『如』の姿なのだともいえる。……(略)……普通に常識がいう美しさは、美醜が二つに分かれて已い後のことである。だが二つに未だ分かれな己前の美をこそ訪ねねなずばならない。」

こういう状態に身を置くということは、例えば赤子に還るということでもある。赤子は純粹無垢であり、素直で分別がない。それは何事にも捉われない自在な境地に生かされているからである。この無心で自在な境地に入れば、たとえ誤っても誤りのままであるから、それは誤りとはならない。「誤っていないと言ひ張るこ

とが、誤りの証拠になつてしまふ。この世で美しいと誇るものが、どんなにしばしば醜いであらう(4)。」と柳は言う。

正も誤も、美も醜も、分別知による認識においてとらえられるものであり、それら自らが不変の自律した性質をもつものではない。判断する側の立場が変われば、誤が正になり、醜が美となる。つまり二元の世界は絶対値をもたないということである。そこに人間の迷いや苦しみが生じる。しかし本来の性とは一如の世界であるから、そこでは全ての相対するものは消えてしまう。そのことによってようやく人間は二元の葛藤から解放され、真の自由を得ることができる。本来の性に帰るということは、まず自我を捨てるということである。自己に執着するかぎり、永遠に自由の世界の住人にはなれない。柳はこの自由についてこう言っている。

「自由というと自分の存在が何ものにも拘束されず、何人からも掣肘せいちゅうされない意に受取るが、しかし自由への敵は実は自分の内にあるのであって、何ものよりも自分自らに拘束されることが肝心要かんじんかなめである。自我が残れば、それに縛られて自由を得る

事が出来ない。自由は自分が主人になる事だと思
うが、かかる自分が残れば、すぐ自分の奴隷にな
るではないか⁽⁵⁾。」

本来、誰もが救いのなかに在る。仏が正覚を取った
(悟りをひらいた) 時に、この真理は確認されていて、
仏法は善人悪人、信者不信者の別なく済度を約束して
いるのに、人は我執にとらわれ、分別を捨て切れず、
迷い苦しんでいる。仏の力を疑い、現世での全ての苦
悩が我執や分別によってもたらされていることを認め
ようとしなさい。あくまで自己を主張し、物事を自力で
判断しようとする。それは強いて難行を試みるような
ものだと言おう。

「信心深い時代には、人間はもつと素直であり、謙
虚であった。容易に自己を忘れた。これがどんな
に彼らを幸せにしたか分からぬ。今は疑い深い時
代である。それ故才ある者もない者も、自らで判
断しようとする。これがために美醜が分れる。……
(略) ……美と醜との争いに身を投げるなら、仕事
は容易ではないのである。自ら穴を穿^{うが}って自らを
埋めるにも等しい⁽⁶⁾。」

このような柳の言辞にたいして、近代主義にとつ

りと首までつかった者たちは、次のように反論するで
あろう。これは前近代の人間の不幸に繋がるもので、
時代錯誤もはなはだしいと。純粹無垢、素直さ、自己
滅却こそが、近代主義に犯されてしまった現代人の不
幸を救済するものだということに、彼等はもう永久に
気付かないのかもしれない。

疑いから発したこの虚仮の世界を唯一絶対の世界で
あると信じている者にとって、自我を捨てるというこ
とは、それこそが難行苦行である。しかし仏教的な信
の営みに身を置き、無力な存在としての自己を認知す
ることによって、それが可能になると柳は言うのであ
る。殊に知識もなく、特別な才能も持たない者には、
己を空しくして、ひたすら仏の慈悲にすぎることこそ
が、救済への道であり、その極まるところが念仏であ
ると説く。「南無阿弥陀仏」の名号を一心に唱えること
によって、善人悪人、才人凡人、信者不信者の区別な
く往生が達せられるとする念仏宗を、柳は仏教におけ
る他力信仰の究理とし、そこが民芸の拠るべき境地と
もなると言うのである。

民芸品とは一般民衆が日常生活で使用する実用品で
あり、作者は無名の人たちである。彼等の労働は糧を

得るためのもので、そこに芸術的美を求めるようなことはなく、毎日同じ作業の繰り返しである。ただひたすら来る日も来る日も同じものをつくる、その日々の反復作業がいわば念仏であり、その極致において自己滅却が果たされ、彼等は仏とひとつになる。ただ念仏を唱えるという一事に徹するような制作の姿勢を柳は民芸の理想とする。

仏法に従って言えば、才能の有無などで迷うことはない。迷う前に作品が完成するのである。流れるがままに他力本願でゆけばよいのであって、そこに自我を強調するから濁りができてしまう。その濁りこそが醜さの印となる。己が美しいものをつくっているのではなく、仏の力によってそれがつくられているという境地に達してこそ美が生まれる。それは美醜という相対を超えた「不二の美」であり、自我を打ち捨てて仏の力に任せれば、才のない者の作にもこの美は保証されているということになる。

教典に基づくことを重視していた柳にとって、「無有好醜の願」は仏の法とは宗教的領域に限られたものではなく、美もまさにこの法則のもとにあるとの確証となった。

『美の法門』は一九四八年（昭和二十三年）、柳が五九歳の時の著作である。富山県浄土真宗寺院城端別院に滞在中に、「大無量寿経」の第四願に啓示を受け、一日で書き上げたという。この本文に「後記」が付けられ、翌年に還暦記念の私家本として刊行された。その「後記」において柳は次のように述べている。

「今年の夏、偶々『大無量寿経』を繙いて、その悲願の正文を読み返しつつあった時、第四願に至ってはたと思い当たるところがあった。何か釈然として結氷の解けゆく想いが心に流れた。この一願の上にこそ、美の法門が建てられてよい。そう忽然と自覚されるに至ったのである。」

周知の通り「大無量寿経」は、無量寿仏（阿弥陀仏）の四八願の成就と衆生済渡の因果を説いた經典であり、浄土三部経のひとつにあげられる。殊に、一切の衆生が念仏を唱えることによって往生をするまでわたしは仏にはならないという第十八願「念仏往生の願」は、専修念仏による他力易行の浄土往生を説く浄土門念仏宗の根本思想をなすものとして知られている。しかし柳が民芸美論の典拠として採んだのは、第四願

すなわち「無有好醜の願」であつた。この願によつて、柳思想の結論と言うべき信美一如の美思想が完成するのであるが、彼はこの思想をさらに深化させて、「仏教美学」の確立へ向かう。その意義について彼はこう語っている。

「美学が必要になるのは、末世のしるしともいえる。美を論ぜねばならぬほど世が醜に沈んできたためともいえる。とかく誤つた道に陥りがちである時、正しい美とは何かを示さなければならぬ必要が起る。昔はかかる美論が必要でないほど、美と社会とが一つに結ばれていたのである⁽⁸⁾。」

これまでの美学は、西洋近代思想の上に築かれたものであり、美の考察も、主客分離の原則においてなされてきた。あくまでも分別知で対象をとらえようとするため、科学的知による考察がかなわない領域のものはじめからその対象とはしない。このような西洋美学が示し得なかった美の真理を、東洋的思想において明らかにするのが「仏教美学」の使命であると柳は考へる。

彼が東洋の思想をその基礎においた美学を「仏教美学」として位置づけたのは、東洋的思想が仏教、殊に

大乘仏教において最も深く熟しているととらえていたからであり、仏教思想の根本をなす「不二」の理念をもつて、民芸美論の裏付けを行うことで、自らの美思想の到達点を彼自身が確認したからであつた。

「『不二』の理念こそは、西洋では充分な発達の跡がなく、東洋において始めて熟し切つたといつてよく、これこそは将来東洋が西洋に寄する大なる思想的贈物となるであります。西洋でこの理念が余り発達しなかつたのは、おそらく論理性がいづも思想の基本となりがちであつたためと思われる。論理性は比較と分析による二元性であります⁽⁹⁾。」

ここに柳が言っているように、西洋の思想の根源には論理的思考が中心となり、東洋の直観であるとか、感性であるとかについての精神風土が非在である。したがって、論理的につまり比較と分析によつて、理解できないものは、真理価値から遠ざけられていくことになる。

美学においても同じことであり、美が理論的理解にとどまっているかぎり、「不二の美」への接近は永遠に不可能となる。東洋思想の本質は、分析知に依拠す

るものではなく、総合知、すなわち直観に依存する。柳は、この直観による以外に「不二の美」には到達できないと考える。東洋の直観について柳は次のように述べている。

「直観とは、あらゆる独断を拭い去った理解をいうのである。直観をよく主観と混同する人があるが、大いに違う。主観は主我的で、自己中心で、自分勝手の観方みかたの事である。しかるに直観は、自己を忘れた境地に入ることである。……(略)……直観はものをありのままに受取る事、ものをうぶなままで見える事で、見る自らもうぶの心で見、見られる物もうぶのままに受取る事である⁽¹⁰⁾。」

柳のいう直観とはつまり裸のまま心で空しくして受け取るということであり、美の問題についても、この直観によって受け止められなければならないとする。つまり、「美しいもの」のを見るということは、計ることではなく、また計ることのできるようなものは美ではない。「美しいもの」をただ見るということである。西洋美学では、知識で美をとらえようとするから、真の美までは到達し得ない。直観によって知識や論理の理解を超え、見るものと見られるもの、主と客が一体

になることによって、ようやく「不二の美」の世界に到達できる。「不二」の境地の体得こそが東洋思想の帰結であり、そこが仏教美学の到達点でもある。

柳は病に冒されながらも、人生の最後の仕事として「仏教美学」の樹立に全精力を傾けた。「仏教美学」とは、たんに彼の美学思想の体系を意味するものではない。「悉皆成美」の成就という彼の悲願の上に立ったものであった。

Ⅱ.『美の法門』に至るまで

もともと柳も西洋的「知」の洗礼は十分受けている。心靈的なもの、神秘主義にしても西洋的「知」からの接近であり、人間生存の問題も当初は科学的方法で解決しようとしていた。鈴木大拙、ウイリアム・ブレイクの影響を受けたとはいえ、彼には西洋的「知」を捨て切れないところがあつた。しかし最終的には、この西洋的「知」の限界を知り、仏教の究竟地へ、つまり自我を消し他力の世界へ自らを導いた。朝鮮との係わり、木喰上人との出会い、雑器美の発見等を契機として柳は自我に対する不信を抱くようになっていった

のである。

ここでこの柳と具体的歩みは異なるが、西洋的知を極限まで追求し、それをついに捨て去り、他力の道に没入していった清沢満之^⑪のことに少し触れておきたい。

清沢満之は、まず西洋哲学を研究し、人間生存の種々なる問題をとことん考えぬいた。東京帝国大学で、フェノロサに出会い、ヘーゲル、カント、フイヒテなどについて力の限り学んだ。なかでもヘーゲル哲学との邂逅は、彼の人生と学問に多大な影響を与えることとなった。

初期、清沢は理屈、道理でどこまでも攻め込むという手法をとった。宗教の問題も辻褄が合うまで研究しなければ気がすまぬといったところがあつた。この究極的地点に生まれたのが『宗教哲学骸骨』である。そのなかで彼はこういつている。

「宗教は信仰を要すと雖も、決して道理に違背したる信仰を要すると云ふにあらず。若し道理と信仰と違背することあらば、寧ろ信仰を棄て、道理を取るべきなり^⑫。」

ここでは、まだ認識主体と客体との分離、主体の客

体に対する優位といった図式がある。西洋的近代の「知」を大量に飲まされた日本の近代主義者達の多くは、ここを脱出するのは至難のわざであつた。彼らの多くは論理や合理では把握しきれないもの、つまり闇や魔にただただ驚愕するだけである。しかし、この闇や魔というものは、人間が生きてある限り消滅することはない。この闇や魔とのつながりに「情」、「信」の世界がある。

清沢は、そのことに最終的には到達するのであるが、その過程での苦悩は、文字通り命がけであつた。自力というものが、かくも無力で無能で無効で、これによつて解決可能なものなどないことに気付くまで彼は死闘を繰り返す。強力な自我、道理、自力といったものを一度は真剣に自分のものとした清沢が、やがてこれらを徹底的に禁じ、主客分離の原則を破壊してゆくのである。それには彼のいう「ミニナム・ポシブル」の実践が必要であつた。「ミニナム・ポシブル」とは、人が生命をつなぐに必要な最小限の衣・食・住の実践ということである。中学校長の座を投げ捨て、行者のような生活を徹底して自らに強いる。絶対的非利己主義、禁欲主義的生き方が、清沢の人生の第一義

となる。

清沢は「吾信念」のなかで次のように述べている。

「此の自力の無効なることを信ずるには、私の知慧や思案の有り丈を尽くして、その頭の挙げようのない様になると云ふことが必要である。此が甚だ骨の折れた仕事でありました。……(略)……論理や研究で宗教を建立しようと思うて居る間は、此の難は免れませぬ。……(略)……我には何も分らないとなった処で、一切の事を挙げて、悉く之を如来に信頼すると云ふことになったのが、私の信念の要点であります⁽¹³⁾。」

ここに至れば、苦悩はない、すべては如来が責任を受け持ってくれる。正も否もない、勝も敗もない、すべては如来が決めてくれる。厳しい自己規制、禁欲を自らに課することによって、清沢はようやくこの境地に達するのである。

私は柳宗悦も、具体的歩みは違っても、清沢とかなり近い精神の過程を経たように思う。

学習院中等学科に進学した頃から、柳はキリスト教の新教に傾倒し、プロテスタントの神学を熱心に学んでいる。また芸術に関してもビアズリー、ロダン、セ

ザンヌ、ゴッホ、マチス等の、当時日本ではまだ知られることが少なかった西洋の近代美術の作家達に注目し、雑誌『白樺』で紹介するなど西洋近代美術を高く評価していた。

キリスト教や西洋近代美術に熱中していた少年時代を柳は次のように述懐している。

「今までの東洋文化を一途に古くさいものと感じ、西洋のものこそ新しい生活に役立つものだと思えた。また日本を新時代に導く力は、西洋の宗教であり、哲学であり、文藝であると思えた⁽¹⁴⁾。」

東洋思想を時代にそぐわない遅れたものとして捉え、キリスト教の新しい魅力を感じた彼は、キリスト教こそが将来日本を救うものであるとの期待をかけ、その研究に取り組んだのであった。西洋近代文化の根底にはキリスト教があり、当時の日本の近代化の嵐のなかで、柳にかぎらず、多くの者がキリスト教を中心とした西洋近代文化にとらわれていった。

ところでキリスト教について思索を深めていくなかで、柳の関心はプロテスタントからカトリックへと移行してゆく。特に彼を惹きつけたのは神秘思想であった。ブレーク研究を経た柳には、中世期の神秘思想が

最も深いキリスト教的体験と思索との結晶であると感
じられた。以後彼は、神秘思想を中心とした宗教哲学
の研究に没頭してゆくのであるが、その過程で神秘思
想のなかに東洋思想につながるものを発見し、東洋思
想への関心を抱くようになる。

この頃、柳はキリスト教神秘主義に関する宗教論を
精力的に執筆しており、そこには禅宗などからの引用
がきわめて多く、キリスト教によって示された教理を
仏教の言葉におきかえて確認するという手法がとられ
ている。それはキリスト教も仏教も超えた宗教的世界
を希求していたからであった。この時点ですでに彼は、
キリスト教や仏教という枠を超えた独自の宗教観を獲
得していたといえる。ただここで柳が、東洋思想とし
て注目していたのは、仏教の自力門である禅宗、また
は老子の思想であり、浄土系仏教、つまり他力門には
まだほとんど関心が向けられていなかった。

ところが、三・一事件を契機として朝鮮の問題と係
わっていくなかで、以前から親しんでいた李朝期の陶
磁器を介して、朝鮮の芸術への関心と理解を深めて
いった頃から、柳は真宗を意識するようになっていく。
さらに彼を他力宗へと向かわせたのが、木喰仏の発

見であった。李朝の陶磁器を見るために訪れた甲州で
偶然に見つけた木喰仏に、柳は心を奪われる。それは
自らが求める宗教的本質である、信と美が一体となっ
た姿がこの仏像に具現化されているのを観て取ったか
らであった。木喰仏との邂逅によって信と美の一致を
確信した彼は、木喰上人と関連づけて他力信仰への関
心を高め、深めていくのである。

またこの頃、柳は関東大震災後に移り住んだ京都の
弘法や天神の骨董市で「下手もの」と呼ばれる雑器に
出合い、この雑器から木喰仏に通じる美を感受するの
である。これを契機に、知的、教養的人物の作品が、
無学、無名の人たちのそれを何故超えられないのか、
民衆が日常的に使用している雑器に劣るのか、という
ことに柳は注目する。これは彼にとって革命的着眼点
となった。柳はこの時、自力の無力さということを痛
烈に認識したのであった。以後彼は、民芸の道を他力
道と定め、民衆工芸の復興を目指して民芸運動に没入
していく¹⁵。当時をふり返って柳はこのように語っ
ている。

「かつて一途に宗教的真理を追っていた私が、中途
にして美の問題に触れ、特に工芸を対象とし、更

に民芸館の設立に心を注いだ時、幾人かの人々から、何故宗教の世界を去って、形而下の問題を対象に、日夜を送るのかといった詰^{なむ}られたことがある。……(略)……しかし私として見れば、一つの頂きを異なる面から見つめていたのであって、『実は同じ仕事をしているのである』と答えるより至^{いた}方^{かた}なかつたのである⁽¹⁶⁾。」

もし、柳が民芸の問題に関わることなく、宗教哲学の領域に専念していたとしたら、「不二」の境地という最終地点にまで達することができなかったのではなかったか。仮にできたとしても、それはその境地を理解することだけで、すべてを仏に預けるといった境地に至ることはなかったはずである。常に自らの直観を信じ、実践を重んじたからこそそれが可能となったといえる。

柳は民芸運動を推し進めるなかで、資本主義生産様式、中央集権化、個人主義を標榜する芸術のありかた等、民衆工芸の復興をさまたげる様々なものと闘わなければならなかった。それは結局、近代という時代そのものの格闘であり、同時にまた自己との格闘でもあった。

清沢が激しい行者的生活に身を投じ、自らを極限まで痛めつけ、そのことによって自己滅却、他力への道を切り開いていったように、柳は民芸運動を通して、その実践活動と内省とによって不二の境地へと歩を進めていったのである。

Ⅲ. むすび

柳の歩いた道程を一見すると一直線に不二の世界に向かつていったかのように受け取れるが、近代知識人として西洋文明の洗礼を受けた柳が、この知を放擲することは、至難のわざであったにちがいない。しかし知の世界であったとはいえ、若い頃から、直観的なものの見方を彼は身につけていた。だからこそ他の多くの近代主義者が不二の世界に到達する際に見せた捨て身の体験とは異なったプロセスをたどることによって、この世界に到達することができたのである。その媒介となったものは、繰り返しになるが木喰仏、雑器美などを契機とした民芸運動であり、それも彼独特の直観によって可能となったのである。

しかし「無有好醜の願」からの啓示によって、自ら

が信じてきたこのような直観すらも、実はとらわれたものでしかなかったことを、柳は悟ったのではなかったか。彼は当初より直観に強くこだわりの、この直観によつてすべてを把握したかに見えたが、彼が判断や行動の根拠としていたこの直観さえも、実は自力の直観でしかなかった。つまりそれはまだ自己を捨てて、初めて獲得できるような他力の直観ではなかった。他力の直観は仏の計らいであり、導きであり、美の問題もすべて仏に委ねればよいという境地に、この時柳は達したのであらう。

柳が還暦を迎えようとしていた時に、このような啓示を受けたことはけつして偶然ではなかったことのように思われる。彼自身もこのように言っている。

「まもなく私の齢は、暦を一円して、二元に還るに至った。これをしおに私のかねがねの美論にも一つの整理を与えたい希いである。考えるとこれは今までの思想の結論ともいえるが、むしろこれを新たな発足として前に進みたいのがわたしの願である⁽¹⁷⁾。」

柳はこの時点からまた新たなスタートをきろうと考えたのであった。したがって『美の法門』は柳の民芸

美論の到達点を示すものであったと同時に、次の段階に向かおうとする彼の決意の表明でもあった。

『美の法門』の刊行から他界するまでの十二年間、彼は「仏教美学」の樹立に向けて渾身の力を注いだ。途中病に倒れ、不自由な生活を余儀なくされることになつても、それに献身したのは、彼の次のような心情がそこにあつたからであつた。

「学ぶのは独自の世界を開拓するまでの準備であつてよい。学ぶことが目的ではなく、学んだものを自己のものとし、次にはそれを他人への贈物とせねばならぬ⁽¹⁸⁾。」

つまり「仏教美学」とは、二元の世界で迷ひ苦しむ人々への「贈物」であり、美を手段として本然の性への回帰を促し、二元相克の束縛から人々を解放したいという願いがそこには込められている。仏教の根本理念であるこの「不二」への回帰こそが、「将来東洋が西洋に寄与する大なる思想的贈物となるでありましよう⁽¹⁹⁾。」と述べていた柳には、「仏教美学」はまた西洋への貢献を意味するものであつた。しかし彼は東洋における「不二」の理念を西洋思想に対するたんなるアンチテーゼとしていたわけではなかった。西洋

思想に対しての東洋思想であるならば、二元性の超克はならず、むしろ「不二」の理念が西洋にも開かれたものであることを示すことによって、東西という二元をも超えたところを目指そうとしたのであった。それは最終的には無対辞文化の提唱となっていくのである。

柳は没年に書いた論文「無対辞文化」において、無対辞という言葉を「『対辞』(Anti-thesis)とは、『相對』する言辭」の意であるから、『無對辭』とは、反面に相對する言辭のない事を意味する。つまり、『對立概念』を持たない言葉」と解して下さってもよい⁽²⁰⁾。」と説明し、「大體として東洋の文化は、無對辭の境地を求める傳統的性質に培はれてゐるが、この無對辭の理念こそは、一切の文化の基礎であつてこそよくはないか。この理念こそは凡ての文化を究極の方向へと導くものではないだろうか⁽²¹⁾。」と述べている。

ここで柳がいう「文化の究極」とは洋の東西もなく、南北もなく、全世界が究極的な平和を希求する世界への移行を意味している。つまり彼のこの「無對辭文化」は、たんなる宗教や芸術の領域を超え、人類全体の平和そのものを目指すものであった。

そしてこの「無對辭文化」が柳の最後のメッセージ

であるならば、そのなかの次の箇所には私は注目したいのである。

「大體藝術の歴史を見ると、時代が遡るほど、美しさが増すのを通則とするが、何が然かさせてゐるのであるか。私の考えでは美醜の對立が昔に遡るほど静かになる故だと思ふ。この事は、最も古い様相を傳へる原始作品の事情を考えると、その消息がよく分かる様に思へる。つまり原始の時代では、美と醜との對峙が殆どないのである。只あるがままに、そのまま、只作られたと云つてよい⁽²²⁾。」

原始の時代は、徹底した他力の世界であつた。まだ主客の分離がなされていないのであるから、自力という道はなく、人間はそれが何であれ絶対的なものに依存して生きていた時代であつた。仏教やキリスト教などという宗教を立てなくても、最も自然なかたちとして身近に信仰があつた。このような未分離、未分化の状態のなかで作られたものが美醜未生であることは当然なことであり、工芸にとって柳が理想とする形態がこの時代には実現していたのである。

これまで柳は工芸の問題を扱いながら、その工芸の

本質的なもの、たとえば技術であるとか、その起源であるとかについては、詳しく述べてはおらず、それにはあまり関心を示していなかったように思えるのである。民芸運動にしても、美を介した宗教運動という要素が強く、工芸そのものよりも工芸美の方を問題としていた。しかし原始へ着目することで彼は工芸の原点を問い直そうとしたのではなかったか。

この点について岡村吉衛門⁽²³⁾は次のように述べている

「晩年、〃俺のやり残したのは原始工芸だ、それさえできたら、自然と、工藝学が樹立できたのに（もう寿命がなく、残念だ）〃と涙ぐんでいられました。……（略）……仏教美学の論考に、柳師にとつては不充分の点があったとしても、工藝学の基本書と考えてよいのではないだろうか⁽²⁴⁾。」

岡村が言うように、柳の究極的な課題は原始への回帰による工芸学の樹立であったのであろう。「仏教美学」の粋を原始アニミズムの世界に求め、工芸学の原点をそこに見出そうとしたように私は思う。

注

- (1) 『美の法門』、岩波書店、一九九五年、八八頁。
- (2) 同上書、九〇～九一頁。
- (3) 同上書、九五頁。
- (4) 同上書、九九～一〇〇頁。
- (5) 同上書、三一～三二頁。
- (6) 同上書、一〇五頁。
- (7) 同上書、一二二頁。
- (8) 同上書、一八頁。
- (9) 同上書、一二四頁。
- (10) 同上書、四五～四六頁。
- (11) 一八六三～一九〇三年、真宗大谷派の僧、宗教哲学者。
- (12) 『清沢満之全集』第二巻、法蔵館、一九五六年、四～五頁。
- (13) 『清沢満之全集』第六巻、二二九～二三〇頁。
- (14) 『柳宗悦妙好人論集』、岩波書店、一九九一年、一二頁。
- (15) 早い段階から、ヨーロッパ中世のゴシック時代を驚くべき工芸文化の時代としてとらえ、信仰の深さと工芸の正しい発達の関係を指摘していた柳には、工芸の問題はまた信の問題でもあった。さらに彼は、木食仏によって美と信の一致を確信することとなった。したがって民芸運動は、その出発時から宗教的色彩を備えたものであった。
- (16) 『美の法門』前掲書、一二三頁。
- (17) 同上書、一一一頁。
- (18) 『柳宗悦妙好人論集』、前掲書、二三頁。

(19) 注の(10)参照

(20) 『柳宗悦全集』第十九卷、築摩書房、一九八一年、七二二頁。

(21) 同上書、七二三頁。

(22) 同上書、七二二頁。

(23) 一九一六年生まれ。民芸運動に参加。中国、東南アジア、インドで工芸に関する調査を行い、また技術を基とした工芸学の樹立を論考してきた。

(24) 『柳宗悦と初期民藝運動』玉川大学出版部、一九九一年、二〇七～二〇八頁。

主要参考・引用文献

柳宗悦著、水尾比呂志編『美の法門』岩波書店、一九九五年。

寿岳文章『柳宗悦妙好人論集』岩波書店、一九九一年。

柳宗悦『南無阿弥陀仏』岩波書店、一九九三年。

『柳宗悦全集』第一卷、築摩書房、一九八一年。

『柳宗悦全集』第二卷、築摩書房、一九八一年。

『柳宗悦全集』第三卷、築摩書房、一九八一年。

『柳宗悦全集』第四卷、築摩書房、一九八一年。

『柳宗悦全集』第七卷、築摩書房、一九八一年。

『柳宗悦全集』第一九卷、築摩書房、一九八一年。

『清沢満之全集』第二卷、法蔵館、一九五六年。

『清沢満之全集』第六卷、法蔵館、一九五六年。

岡村吉衛門『柳宗悦と初期民藝運動』玉川大学出版部、一九九一年。

鶴見俊輔編『柳宗悦集』〈近代日本思想体系②〉築摩書房、一九七五年。

鶴見俊輔『柳宗悦』平凡社、一九九四年。

朝日ジャーナル編『日本の思想家3』朝日新聞社、一九六三年。

『禅の思想』〈鈴木大拙禅選集1〉春秋社、二〇〇一年。

鈴木大拙『東洋的』大東出版社、一九九〇年。

太田哲男『大正デモクラシーの思想水脈』同時代社、一九八七年。