

第二節 杏村の原初的な問題意識と二つの基本姿勢

日本の哲学界で新カント派全盛の時期に哲学を学んでいた杏村ではあるが、彼は哲学を論ずるにとどまらなかった。出隆が、杏村を「哲学の主流からわき道へそれた『離れもの』」⁽¹⁾と評しているように、「使命」をもつ杏村の思索の対象は、哲学以外の政治・経済・文化・教育他広範囲に及んでいた。それでも、それぞれの対象についての彼の思索の根本はやはり哲学にあった。そして哲学的思索は、当初文芸評論や社会評論の中で展開された。本節では、それら評論に示された彼の人生問題・社会問題についての原初的な問題意識および問題を論じる彼の二つの基本姿勢を確認したい。

第一項 創作としての評論

杏村にとっての評論とはなにか。京都帝大進学以後、彼は多くの文芸評論を発表しているが、その対象となる個々の文芸作品についてはもちろんのこと、文芸作品一般、さらには文芸評論一般についてもたびたび論じている。ここでは主に、彼が大学在学中の1916～17年にかけて発表された評論を分析の対象とする。

当時世間には文芸作品が徒に人々の思想や私行を不穏当にしているという非難があり、たとえば『青鞥』の愛読者であるというだけで危険思想の持ち主という偏見をもたれるということがあったとされる。そうした世間の見方に対して、杏村も、文芸にある「危険性」を指摘する。ただし彼が指摘するのは、文芸のもつ「危険性」ではなく、諸個人の「行為」にある「危険性」のことであった。

杏村は、「我々が今人生に就いて何事かを語らうとすれば、其処には既に我々の行為なるものゝ存在して居る事を予定しなければならない」⁽²⁾という。この何事かを語るときに存する「行為」の主体は「人格」とであるとされる。だが「人格」と「行為」は、単純に主体とその行動といったような、まったく別のものなのではない。杏村は、潜在的な「人格」が発動して顕在的な「行為」になる、と考えている。そして「人格」の発動は、諸個人の「自覚」なしにはあり得ない。

杏村にとっての「自覚」をもった「人格」、それは、「現状に不満を持ち、現状を打破して此に新しい理想の状態に到達するがために、自ら其の目的を定め、其への最上の手段を選び、突如として現状打破の爆裂を為す」⁽³⁾ ものであった。自己のおかれている現状と理想、さらに理想に至る目的と手段を「自覚」した「人格」による「行為」のひとつとしての文芸は、単なる享楽にとどまらず、新しい生活方針を見出すことを社会に訴える社会批判・文化批判の役割をもつという。そのために杏村の観点からすれば、常に現状から一步を進める「行為」としての文芸が、「現状打破」の「危険性」をもつことは当然のことであった。

それでは、文芸が「危険性」をもつとしても、その文芸について、作者以外の者がおこなう評論（批評）とはどういう意義をもつ行為なのか。杏村によれば、世間には、文芸作品に偏見があるのと同じように、評論にも偏見があるとされる。それは、文芸作品があつてこそその評論であり、前者がなければ評論家（批評家）は自分の主観を発露できないという偏見である。しかし、杏村にとっては、文芸作品の創作と同じく、評論もまた「自覚」した「人格」による「行為」のひとつである。評論は文芸と同じく「危険性」をもつ。彼は、評論を、文芸作品の作者に相当する評論家が新しい生活の理想を社会へ訴えるための、創作のひとつと考えていた。

ただし、杏村の考える評論は、論ずる対象から常に第三者的にあつて、一方向的に理想を訴えるものではなかった。杏村は評論を二種類に分類している。第一の評論は、自己批評ともいふべきものであり、その批評から生活の理想方針を見出すことを目的とする。諸個人は生活の原理を積極的に求める。だがその原理に対する賢明な自己批評がなければ、望むべき理想方針は見出せない。自己批評を欠いた評論は刹那主義的な無理想や教権主義的な無反省に陥ることになる。さらに、自己批評はそれだけで完結するわけにはいかない。諸個人は複雑な環境の中で生きているから、自己批評によって得られる生活の理想は、その環境と衝突して、さらなる改革が求められる。つまり、独立した創作としての評論も、やはり他者からのさらなる批評を必要とする。それが第二の評論である。第二の他者からの評論は、第一のそれと比較して、外見上は必要以上に客観的なもののようみられるかもしれない。しかしたとえそうであっても、そこに生活の理想方針を見出すという第一の自己批評の仕事が含蓄されている以上、客観的にみえる第二

の評論は文芸を高めるのに欠かすことができない。杏村は、「評論は結局批評家
作家相互の懐抱して居る哲学の折^{ディスカッション}衝なのである。人生観世界観の根柢に立
脚し合つた議論でなければ、其の評論は所謂文壇月評といふものに於て見る様な
浅薄無識のものとなり、自他共に何等の利益を蒙ることがない」⁽⁴⁾と語り、評論
家が、生活の理想を打ち出す評論活動に欠かせない、自分自身の人生観や世界観
を確固とすべく修養を積むことを求めている。

そして杏村は、こうした評論家の地位は作家と学者の中間にあるという。一
方で評論家は、人生や社会の切実な問題を語る点で、あるいは作品の鑑賞におい
てその作品のもつ価値の判定をおこなう点で、具体的な創作をおこなう作家の
地位にある。また他方で評論家は、個々の問題や作品を評するために、哲学や美
学の根本的な問題に触れた議論をおこなう点で、学者の地位にもある。そのため
に評論家は、作家と学者の両方の学才を必要とするというのである。

評論および評論家を以上のようにみなす杏村からすれば、日本の評論界には駆
逐すべき二種類の「無学者」がいるとされる。その第一は、「作品を批評するに
当って、自己の執るところの立場や、批評の標準が無いために、たゞ漫然と読後
の印象を記述するに止まつて居る」⁽⁵⁾人々である。ここで杏村は「印象を記述す
るに止まつて居る」といっているが、彼は、いわゆる印象批評をすべて否定して
いるのではない。杏村は、印象批評で有名なアナトール フランス (France,
A.) を例に出す。杏村は、アナトール フランスがおこなうように、それ自体が
芸術性豊かな作品としての価値をもつ印象批評もあり得るのに、そこまで徹底し
た批評に至らず単なる印象によって語るのに終わっている印象批評をおこなう評
論家を第一の無学者にあげているのである。次に杏村の指摘する第二の無学者は、
「其の人自身は却て学者だと自信して居る人」⁽⁶⁾である。評論家の重要な仕事は
作品のもつ価値の批判である。そのため、いかに博識であり精細に作品を研究し
たとしても、それだけでは「ディレタント」(愛好家・素人評論家)の仕事で
ある。杏村は研究者の真摯な努力を否定するのではない。だが、どれほど多くの
読書をおこない、外国語に習熟していても、生活の理想を打ち出すという目的を
もたないディレタントでは作品のもつ根本的な価値を判別できない。このよう
にして杏村は、彼が「無学者」と呼ぶ二種類の評論家、さらには、そうした人々
を評論家として許している評論界自体の風潮も批判している。

杏村にとって、評論は文芸作品と並ぶ創作であり、なんらかの作品を出発点とするからといって、評論の地位が貶められるわけではない。作品と比べて評論が二次的・三次的なものであったとしても、その二次的・三次的ということはそれぞれの創作の完成する時間的な差を表しているだけである。その差は、ともに独立した創作としての、作品と評論の優劣を意味しているのではない。こうして杏村は、評論の地位を低くみる見方を斥ける。しかしながら、評論に対する一般的な偏見は、文芸作品とくらべて創造性という基準で評論を下位に置くだけではなかった。それは、評論の抽象性を問題とするに及んでいた。

第二項 評論の具体と抽象

大学で哲学を学びながら評論活動をおこなっていた杏村は、当然のことながら、彼自身が要求する、評論家にとって必要な哲学的思索のための研鑽をおこなっていた。彼にとってその思索は、人生問題・社会問題の所在を明らかにし、生活の理想を掲げるには不可欠であった。しかしそうした思索にもとづく評論の抽象性が批判の対象とされた。彼は評論にかかわる「具体」と「抽象」について論じている。

評論を発表する杏村は、しばしば、世事に疎い理想を語っているという批判、現実には実現不可能な空想を述べているという批判、さらに、彼の評論は具体的な現実を左右するほどの力のない抽象論であるという批判を受けていた。こうした批判に対して杏村は反論する。たとえばいわゆる廃娼問題について、これに反対する意見には、人道主義の見地からすれば廃娼が望ましいが、現実的に考えれば、人間に性欲があり、またすべての男性の結婚が困難な現状では、社会の秩序を維持する安全弁として公娼は必要という意見がある。だが杏村は、この意見は社会の多数のために少数を踏みつけ手段にしようとするものであるという。一応は廃娼に賛成しつつも現実的には継続を是とする者は、自分が進んで少数者になり、手段とされる階級になる勇氣があるのだろうか。結局は公娼を認めるこの意見は、現実の問題に即した具体的な意見を語っているつもりであろうが、杏村からすれば、それはまったく逆のことであった。彼は、

これらの論者はただ他人のための論をしてゐるので、自己のための論をしてゐるのではない。論者は僕等の論を抽象論、理想論だといふが、僕にとつては彼等の論ほど抽象的なものはない。僕はただ自己のために論ずるものを以て具体的であるといふ。その他の架空のものに就いて論ずるのを抽象的であるとする。げにも自己の人格の尊厳と自由とを意識して、そのために論ずる程我々に切実なことがあらうか⁽⁷⁾

と語っている。

ここで、杏村が「自己のために論ずる」ことが具体的である、としていることについて若干の考察を加えてみたい。一般的に、具体的 と 抽象的 は対語として理解されている。それぞれの言葉の対になる意味を確認すると、だいたい次のようにまとめることができる。

具体的

「個々の」「一つ一つの」「現実性のある」「細部にわたる」

「(抽象的なものの発展としての)現実の」

「はっきりとしたかたちをとる」

抽象的

「一般的」「個々の例を考慮しない」「現実性のない」「細部にわたらない」

「(実現の前段階としての)現実ではない」

「はっきりとしたかたちをとらない」

それでは現実的ではない抽象論であることに対する批判は、これらの中のどの意味の 具体的 抽象的 を批判の根拠としているのか。この中で、では、抽象的なものが発展して具体的となる過程の前後を指しての「現実」かどうかを意味している。そのため、この意味での 具体的 と 抽象的 は、ともに発展段階における一部であって、もともと対立するものではない。それでも強いてこの意味での批判を考えれば、それは、抽象論は「現実ではない」という根拠からの批判となるが、抽象論であっても具体論であっても、評論自体はありのままの「現実ではない」のだから、は批判の根拠にはならない。次に については、抽象論といっても、それは評論の「かたちをとる」のだから、むしろ 具体的 の に当たるとさえ考えられる。そこでやはり も根拠にはならない。そして

が残ることになる。　の中で、「現実性」があるかどうかは、この場合、廃娼が実現できるかどうかであるから、このことは性欲や結婚の問題とは別の次元で問われるべきである。そのため、この意味での　抽象的　は批判の根拠にはならない。さらに、「細部にわたる」かどうかは、それぞれの評論自体の質にかかわることであって、やはり根拠にはならない。このように考えてみると、最後に残った、　具体的　にある「個々の」「一つ一つの」と、　抽象的　にある「一般的」「個々の例を考慮しない」が、批判の根拠になり得るだろうか。廃娼に反対する意見は、踏みつけられる「個々の」「一つ一つの」少数者よりも、社会の秩序を重んじるものである。そしてその秩序は、「一般的」で「個々の例を考慮しない」性質をもつ。したがって、杏村の指摘するように、人道主義の見地を認めながらも廃娼に反対する意見こそが抽象的な意見になると考えることができる。

それでは、杏村がいうように、「自己のために論ずる」ことは具体的といえるのか。さまざまな人生問題・社会問題を論ずる評論家が、それらの問題に実際に直接かかわることは難しく、すべての「個々の」事例の「細部にわたる」考慮はほとんど不可能かもしれない。それにもかかわらず、問題を具体的に論じるためには、想像力や論理的思考によって、自分自身を「個々の」人間の一人とみなす必要、要するに、その問題を自分自身にかかわる問題として引き受ける必要がある。また、現実に対する抽象と具体の関係でいえば、仮に抽象的なものは現実的でないとしても、現実的なものが必ずしも具体的であるわけではない。たとえば「机」という言葉は、現実に物質としての机があるからといって、具体的な言葉なのではない。「机」とは、木製の机・スチール製の机・事務机・勉強机などの机の総称であって、かえって抽象的な言葉である。これが具体的な言葉になるのは、「この机」「あの机」などのように、「この」や「あの」などで個々のに限定されたときである。このように考えてくると、杏村の「自己の尊厳と自由を意識して」「自己のために論ずる」ということには、「この」「あの」に相当するような限定的な「自己の」があり、それは自分自身の問題として引き受けて論ずる、という意味で理解できる。そして、やはり彼がいう「他人のための論」とは、自分自身を「個々の」人間の一人ではない「他人」、不特定の「他人」とみなしでの意見となり、結局は抽象論となる。

こうして、諸事情に鑑み現実に即しているかのような廃娼反対の論の方が、杏

村の指摘していたように、実は抽象論であったと考えられた。また、「自己の」ための論の方が、具体論とも考えられた。評論の抽象性は、論じられる対象や論じ方のみを指して判断できるようなものではない。評論家の人生観や世界観を問う杏村からすると、評論家自身の立場や姿勢も、抽象的か具体的かの判断の要因となるのであった。

とはいえ、杏村にとって、特に、「彼の人達」に理想を届けるべき彼にとって、文字だけの論で終わらずに、問題の抽象的な分析・把握から具体的な解決へと進むことは重要なことであった。哲学を専攻する杏村は、自分が日頃から問題を抽象的に考えることに慣れてしまっていて、具体的な事実から離れた思考をおこなう傾向があることを認める。そして彼は、哲学を究めようとするところからくる苦悩を語っている。具体的な事実から出発していても、厳密な方法で厳密な問題を突き詰めていくと、結局は哲学で扱うような抽象論になってしまう。そのこと自体は否定されるべきことではない。だが杏村は、「其の抽象論の帰結から此の具体的の問題を解決することができるかといふに余程覚束ない」⁽⁸⁾ のであった。

それでも杏村は哲学的思索をさらに徹底する。批判すべき現実を考えても、また自分自身の個人的経験からも、彼にはそうする必要があったのである。

第三項 抽象から具体へ - 概念の具体化 -

前章で述べたように、1915年京都帝大入学の直前に杏村は湿性肋膜炎にかかり、それをきっかけにそれまでの彼のアイデンティティ崩壊の危機に直面した。この病気は、他者とのかわり方について彼に反省を促しただけではなく、その後の杏村の思想の転換点としても重要であった。彼はこの時の経験を後にしばしば語っている。

1916年に、現在自分は「宗教的生活の神秘的方向に専心突進して居る」⁽⁹⁾ と語る杏村は、同時に、自分が理性的な思考を常としてなにごとも論理的な説明のつかない限り承知できない性分だったため、以前はそうした説明がつかないと思われる宗教を軽蔑するところがあったことを認めている。そして、病気をふりかえって杏村は、「半歳の余を生死の間に彷徨して居たのであります。死刑の宣告に

も等しい失望の声を医師に放たれた時に、私の顔色は全く土の様になつて、私は初めて真に（今迄は他人の事と許り思つて居た）死其の物を自分の身の上に痛感したのです」⁽¹⁰⁾と述べている。人ごとではない、自分の問題として死をとらえた杏村は、死について煩悶し、そして、

その煩悶は更に煩悶を重ねて、私は最早如何ともする事が出来なくなつた時私は初めてはつとして、或る具体的な今まで経験した何物よりも最も確実な或る物にびつたり衝突かつたのであります。私は初めて現世とは全く別の世界に棲むこと出来たのであります。其の世界こそは一切事物の根源なのであります。〔中略〕其の世界は全く時間空間を超越して一切空、空にして然かも実なのであります⁽¹¹⁾

と語っている。それでは、以前経験したことのない「別の世界」とはどのような世界なのか。また、その世界の気づきは杏村にどのような影響を及ぼしたのか。彼の「概念」についての考えにその世界や影響をみることができる。

当時評論に対する批判には、先の「具体的」か「抽象的」かの問題と同じく、評論が具体的ではなく「概念的」であるということも批判の根拠になっていた。通俗的に、「概念的」という言葉は、「具体性がない」や「現実から遊離している」などとほぼ同義の言葉として使われたのである。では、そうした批判では、なにをもって具体的と判断し、また概念的と判断しているのか。杏村は、「世間では概念的具体的といふ語はただに発想の上の形式に就て考へて居る様であります。全部的包括的の概念の名辞を使用して論じ、学究的事実の豊富を材料とすれば、直ちに其れが概念的だと言つて居る様であります」⁽¹²⁾として、批判にみられる「概念的」のとらえ方を説明する。だが、たとえ発想が概念的（抽象的）であったとしても、その発想から展開される論が、論じる対象についての具体的・感覚的な表象や直観を無視して「全部的包括的」に事象を説明する専制的なものであるとは限らない。杏村は、むしろ概念的にはじまる論を専制的にとらえるのは徹底的に思索をおこなう忍耐力や生活の全体を達観する論理的能力に乏しいからではないのか、と主張していた。さらに杏村は、なによりも評論自体がそもそも概念的であるという。それはどういうことか。

杏村は、通俗的な意味とは違う、哲学的な意味の「概念」について説明する。それによると、「一切の命題、一切の把握はすべてを挙げて概念である」⁽¹³⁾とさ

れる。仮に「原稿用紙には色がある」と断定したとする。この断定は、具体的・経験的な事実にもとづいている。だが、事実にもとづくからといって、断定は概念を超越しているわけではない。そこに用いられる「色」という言葉は、無数の色を代表した言葉、「色」という概念を表した言葉である。そのためにこの断定は結局概念的な発想となる。それでは、「色」の性格を限定して、「白い」という形容詞を加えた「白い色」の場合はどうか。その場合にも、「白」には、赤みがかかった白や雪のような白などのさまざまな「白」がある。杏村は、「何処まで細かに限定しようと、限定する以上は其れは正しい意味の概念的たることを超越することが出来ないのであります。蓋し我々の断定はさういふ性質のものであるからです」⁽¹⁴⁾と説明する。つまり杏村からすれば、通俗的に用いられる「概念的」という言葉には、具体性がないという批判の意味が含まれているものの、実際には、概念を超越しての具体的な断定など不可能なのであった。

次に杏村は、概念の成因についての従来の考え方の誤謬を指摘する。これまで概念の成立には、個物の共通点の抽象が考えられてきた。たとえば「白」は、紙の白・牛乳の白・雪の白などの共通点である「白」を抽象してできているとされてきた。しかし、そうした考え方は論理的に矛盾している。紙の白や牛乳の白などを認めたとき、そこには既に「白」という概念が認められているのであって、「共通点の抽象には既に概念の存在を予定して居る」⁽¹⁵⁾ことになるからである。さらに、対象が同じであっても、それについての概念が常に抽象的に同様の認識に固定するわけでもない。同じ花を眺めていても、商人がその花の値段を、科学者がその花の構造を、芸術家がその花の美しさを認識しているように、同じ対象からでも、それからなにを認識するかは認識する側によって異なっている。そのために、「我々の認識は最も一般的の概念から順々に個別的特殊的の概念に進んで行く」⁽¹⁶⁾ということができる。こうして杏村は、諸個人の断定について、概念を超越して常に一定した具体的な断定があるのではなく、断定は既に予定された一般的・包括的な概念から始まり、個別に具体的な断定に達すると主張している。

さらに概念の本質についても語られる。杏村によると、概念としての赤は赤であり、白は白である「価値」もしくは「論理的^{ソルレン}不許不」(Sollen: あるべき)があるとされる⁽¹⁷⁾。この価値が、「対象にも属せず又主観にも属せざる別個の世界、『価値の世界』を形成する」⁽¹⁸⁾。たとえば「三角形」というとき、それは直角三

角形や等辺三角形などの個別の三角形を意味しない「三角形」一般、換言すれば「三角形」という「価値」を表象することができる。こうした価値の見方において、杏村は、ウィンデルバントやリッカート等の新カント派が提唱する「価値の世界」を認めている。そして、主観から独立した「価値」は、「認識の作用に於て我々の心理的内容となる時に、初めて具体的と呼ぶことの出来るものとなる」⁽¹⁹⁾とされる。つまり、あらゆる概念の価値は、知識的にどれほど普遍的な仲介をはさもうが、諸個人がそれを個々に認識するに当たって具体的になり得るというのである。では概念（の価値）が具体的になるとはどういうことか。

ここで杏村は、自らの学んだカント哲学と、病を体験して熟考した大乘仏教を考え合わせる。「すべての範疇を脱して時空の制限を離れ、何等言辭の把住すべからざる真如はカントの所謂物^{ディンク、アン、ジヒ}其自であります」⁽²⁰⁾という杏村は、仏教で「ものの真実のすがた」をあらわす「真如」と、カントが経験を超越した対象を指して用いた用語、「考えられるが認識できないもの」である「物其自」（Ding an sich：物自体）を基本的に同様のものと考えている。そして杏村は、「物自体」は「宗教的法悦に於て完全に体験することが出来る」⁽²¹⁾と主張する。

この「物自体」の体験に関して、杏村の主張を支える、認識の成り立ちについての基本的な考えは、次の引用に示されている。

真如が認識の対象となる〔ときに〕、〔中略〕認識論の第一歩が初まるのであります。〔中略〕此处に於て覚（ヘゲルの有）がある。真如は即ち有となるのであります。併しながら我々は有といふ時に既に無を予想して居る。無がなければ有といふ事も言はれない。有は無を含んで居る。無は有を含んで居る。即ち本覚あるが故に不覚（ヘゲルの無）、不覚あるが故に始覚（ヘゲルの成）がある。始覚に於て有と無との包含せられた有となつて居る。併しそれは成である。直ちに其れに反対するものを予想して、更に高度の有に進まなければならないのであります⁽²²⁾

この説明において杏村は、「本覚」にせよヘーゲルの「有」にせよ、それらの言葉の意味を解説せず使用している。彼にとっては常識的な言葉なのかもしれないが、それらの意味を十分に理解しない私（古市）にとって、これだけでは、なにが語られているのか分かりにくい。この部分は、「認識論の第一歩」としての概念の具体化についての杏村の説明の中で、ひじょうに重要な部分であると考え

られるので、先行研究を参考としながら、個々の言葉の意味、および言葉の関係を確認しておきたい。

第一に「本覚」・「不覚」・「始覚」について。衆生は煩惱に汚されて迷いの姿をしているにもかかわらず一切の迷妄を離れた清浄きわまりない本性を具えている。そのような衆生に本来具わっている純粹無垢なさとりの智慧を意味する「本覚」。根本的な無智によって覆われていること、そのために道理のわからないことを意味する「不覚」。心の本性は限りなく遠い過去に由来するが煩惱に汚されていて、事象や道理を明瞭に理解できず、誤ったことに執着している。そのために、発心修業して次第に迷いを捨ててさとりに到達することを意味する「始覚」。これら「本覚」 - 「不覚」 - 「始覚」の関係は、高崎道直が次のように説明している。

悟というのは本来のあり方に帰ることだという『起信論』の哲学に合せますと、「本来のあり方としての悟り」（本覚）というところに出発点を置いて、それからの逸脱としての迷い、すなわち「不覚」が現実の衆生の状態としてあり、しかし、それはあるべき状態ではないから、これを再びあるべき状態にもっていく。すなわち〔中略〕悟りが実現した時、これを「始覚」とよぶ⁽²³⁾簡潔な説明であるが、ここには疑問が生じる。それは、なぜ「本覚」から逸脱して「不覚」になるのか。また、「本覚」が「本来のあり方としての悟り」であるならば、「本覚」こそが「出発点」であると同時に最終的な目標にもなるのではないのかという疑問である。これらの疑問に関して、高崎は、

本覚があるといっても、それは不覚と背中合わせでして、現実には不覚しかないわけです。そこで実際に覚を現実のものにする必要があるが、そのための実践修業は不覚の状態の中で行われる。それが心生滅のもつ積極的な意義となるのです。〔中略〕始覚こそが目標であり、そちらに向けての変化（生滅）が要請されているのでして、本覚があるときいて、ああそうですかといって収まるものではない⁽²⁴⁾

と述べている。ここで、「本覚」を「理想」に、「不覚」を理想に対峙する「現実」に置き換えて考察してみたい。すると、「現実」と背中合わせの「理想」があるといても、実際には「現実」しかない。そこで、「理想」を実現するとしても、その実現は「現実」の中でおこなわれることになる。さらに、もしも「理

想」が実現したならば、それはもはや「理想」ではなく「現実」である。また、「理想」は、実現の過程で、当初のそのままに現実化するとは限らない。このように考えると、「理想」と「現実」は、二者択一的な関係をもって等置されるものではない。そのため、さとりが実現した「始覚」は、単純に「理想」の実現とはならない。また「理想」によって「現実」が退けられるわけでもない。そこで、「始覚」の状態は、「理想」と「現実」がともに変化しながら統一に向かう状態といえるであろう。

第二にヘーゲルの「有」・「無」・「成」について。それら三者の関係を、ヘーゲルは次のように述べている。

それ以上の一切の規定をもたないもの。有〔Sein〕はその無規定的な直接性の中にあるものとしてただ自分自身と同等であるにすぎず、他のものに対する不等ということさえもなく、自分の内でも、また外に対しても差異というものをもたない。〔中略〕無〔Nichts〕は自分自身との単純な同等性であり、完全な空虚性であり、全くの没規定性と没内容性である。即ち自分自身における無区別性である。〔中略〕無は純粹有と同一の規定であり、というよりも純粹有と同一の没規定性であって、従って一般に純粹有と同一のものである。

〔中略〕真理であるところのものは有でもなければ、また無でもなくて、有が無に、また無が有に - 推移することではなくて、 - 推移してしまっていることである。けれども同様にまた、真理は両者の区別のないことではなくて、むしろ両者が同一のものでないということ、両者は絶対に区別されるが、しかしまた分離しないものであり、不可分のものであって、各々はそのままその反対の中に消滅するものだということである。それ故に、両者の真理はこういう一方が他方の中でそのまま消滅するという運動、即ち成〔Werden〕である⁽²⁵⁾

ヘーゲルの「有」とは、弁証法の根本概念とされる最も抽象的な直接体である。これは、「有」についての、「白くある」や「善くある」など、なんらかの規定（「白く」や「善く」）を離れた、「無規定的」な唯の「有」るの意味での、純粹な「有」のことを指す。そのような「有」は、なにかとして「有」るのではない。換言すれば、どのようなものとしても「有」るに非ず。すなわちそれは、「完全な空虚性」であるところの、どのようなものとしても「無」い。そのために、結局「有」は「無」に等しくなり、杏村のいうように、われわれは、「有」

を考えているときに、実は「無」を考えていることになる。だが「無」はそれで終わるのではない。「無」が考えられるとき、「無」は、考えられて「有」る。そのため、「有」と「無」は、通常は対立する概念であるように思われていても、実は両者とも「同一の没規定性」である。そして、「成」は、「有」と「無」の互いに「消滅」的な総合である。たとえば、「少年が青年になる」というとき、彼は、未だ青年ではなく、しかも、もはや少年ではない青年でもある。そこで彼は、青年として「無」く、しかも青年として「有」る。つまり彼は「少年が青年となる」という「運動」の状態にある彼である。このように「有」と「無」の対立は同位的な対立ではない。ヘーゲル哲学におけるその対立は、「成」において、解消されると同時に不可欠な要素として保存されるものであった。

「本覚」他と「有」他を以上のように理解したとき、「本覚」 - 「不覚」 - 「始覚」の関係と、ヘーゲルの「有」 - 「無」 - 「成」の関係は、ひじょうに類似したものとして了解できるであろう。そして、吉田宏哲が「大乘仏教の中枢ともいえる思想において、有の哲学に対する無の哲学の対立というのは、有と無の対立において無が勝つというのではなくて、有と無の対立を離れる」⁽²⁶⁾ ことと語っているように、「本覚」と「不覚」、「有」と「無」をそれぞれ対立させるのではなく、それらの「対立を離れる」ということは、「生滅」や「消滅」へ向かうことであった。さらに「生滅」や「消滅」といっても、そのことは、「本覚」と「不覚」、「有」と「無」がそれぞれなくなって終わるということではなく、大乘仏教における「始覚」やヘーゲルの「成」、そして杏村のいうところの「更に高度の有」になるということであった。

それでは杏村は、大乘仏教やヘーゲルの説明から、「概念」のなにを語ろうとしているのか。杏村は、「真如」（もしくは「物自体」）が認識の対象となることが認識論の第一歩であるとしていた。そして認識は、「本覚」から「不覚」へ（もしくは「有」から「無」へ）の過程を経て、「始覚」（もしくは「成」）に至るとされた。このとき杏村は、「真如」やカントの「物自体」のように、抽象度の高い概念であっても、「一旦其の概念が我々の思惟の内容となるに於ては、直ちに具体的の体験となつて居る」⁽²⁷⁾ という。具体化した概念は以前のそれとは異なっている。後の著書で杏村は次のように述べている。

真如とは一体何であるかといふに此れは哲学上に体験とか純粹経験とか呼ん

であるものがそれである。我々の生きてゐるそのままの経験、そのままの体験といふものは、言葉で捕へようにも捕へる仕方がない、捕へたと思つた時にはもう網の眼をくぐつて抜け出て了つたその経験、体験である⁽²⁸⁾

具体化した概念は、あたかも辞書の中で定義されるままの言葉の意味のように固定するものではなく、「捕へたと思つた時」に「抜け出て了つた」ものである。そこで、認識とは、有を有として、または無を無として固定的にとらえて完了することではない。有としてとらえたとき、そこには無が直接的に予想されているはずである。これら有と無が思惟の内容として成になる。こうして、杏村の主張する概念の具体化とは、どれほど抽象的・一般的な概念であっても、諸個人の思惟を経ることで、個々の感情的・衝動的・意志的なものと結びついた個性的・個別的な思惟の内容となつたときその概念は体験として具体化している、との主張と理解できる。

杏村へ向けられた概念的であるという批判は、概念を思惟から離れたものとして扱っていることに起因するのであろう。この場合、思惟から離れた概念は、客観的で、個々に独立して存在するととらえられる。だが、一般に対立的な概念と見なされているものであっても、概念自体としては、ヘーゲルの「有」と「無」のように、各々が独立して対立する関係にあるのではない。概念自体は互いに互いを含みあつた関係にある。そして、一見すると対立的に思える「有」と「無」は、それぞれがそのままに終わらず、互いに消失した「成」として、さらなる「有」になる。いうまでもなくこの「有」は、先の「無」に対立的に思われる「有」とは異なっている。これと同じく、はじめは抽象的な概念であっても、それを諸個人が自らに取り込んで思惟を経るということは、諸個人の個性的な体験になつたということである。その結果個人的に把握した概念は、先の抽象的なままのものとはちがう、少なくともその当事者にとっては、具体的な概念となっている。概念は、具体的なものから抽象されて形成され、抽象化によって一般的になると思われるかもしれない。しかし杏村は、色についての例も示されていたように、そうは考えていない。彼は、大乘仏教やヘーゲル哲学に負いながら、逆に抽象的な概念が具体化して一般的になると考えていたのだつた。

そこで、諸個人のおこなう断定も、概念の単なる結合ではない。個々の概念にはそれぞれの意味や価値があつても、それらの結合した断定には各概念のもとの

ままの意味は求められない。断定は、「始覚」や「成」と同じく新たな概念の創出であって、それ全体である論理的な価値をもつに至る。そして断定において概念は、諸個人が認識するときに、ある具体的な体験となっている。

杏村が気づいた「別の世界」とは、このような概念の体験の世界であったと考えられる。

ただし、杏村の思索によっては、このように概念が具体的な体験となるのだが、通常必ずしもそうみられてはいない。さらに、こうした論理的な説明が妥当なものであったとしても、この説明によって即現実的な問題の解決策が導き出せるわけでもない。そのために杏村は「公準」としての「愛」を提唱する。

第四項 具体的問題解決のための「公準」としての愛 - 価値の創造 -

諸個人は熟睡したときにはなにも意識していないように思えるだろう。だが、目覚めた後、そこには眠る以前から引き続いて同じ自分がいるとも思われるだろう。そして、熟睡中に意識が断絶していたのであれば、熟睡ということを知らないはずなのに、諸個人は自分が熟睡していたということを知っている。つまり、諸個人は、「意識しなかった」ということを、直接的に「意識している」。この場合、熟睡中であろうと目が覚めていようと、諸個人は生きていて、そこには認識があり得る。そして認識があり得るからこそ、熟睡中か否か、意識しているか否かもあり得る。そのため、死滅した後、現実と称するものを意識しなくなれば、諸個人はどうなっているのかという疑問は本来無理な疑問であるといえる。なぜならば、認識の滅亡後を問うときには、その時点で認識はまだ滅亡しておらず、そこには時間が存在している。そして、認識があるからこそ時間もある。認識が滅亡したときは時間もなくなり、したがって「死滅した後」もないはずだからである。このように考えた杏村は、「すべて知識で考へることは認識に初まる。認識の中に這入つて来ないものは厳密な考察の与材とはならない。其の認識を超越し、其の認識の流れを離れて彼岸を聞くことは、我々に許されては居ない」⁽²⁹⁾という。この道理を了承できるなら、たとえ死の恐怖に襲われたとしても、冷静に理知的に考えれば、死について尋ねることが質問として成り立たないことが理解

できて、その恐怖を超越できるはずである。だが、自分自身が死の病にかかり、医者から不治の宣告を受けた杏村は、「今死んではならない」という「無茶な願望」をもったという。そして彼は、

現実の至るところに矛盾がある。死の恐怖の如きも認識の本質に根ざした一の矛盾であるとも言へよう。併しながら矛盾であるといふ理性の説明は、毫も矛盾を無くしてくれては居ない。我々は理論ではよく分るが、分って見たところで理論は経験意識の苦悶の根を切つてくれては居ない⁽³⁰⁾

と、理性や理論の限界を語っている。このことと同様に、いかに哲学を厳密にして理知的になんらかの真偽の判断をすすめることができて、その結果得られる認識は、結局は直接的・直観的に意識の内容として見出される個人的・具体的・現実的な経験には達しないのではないのか。

また、「認識の本質に根ざした」矛盾としては、認識上の方向と経験上の方向が正反対の場合も考えられる。諸個人の生活において、具体的な問題の解決には、必ずしも具体的な経験だけで事足りるわけではないし、そもそも解決に不必要な経験もある。たとえば、人生の罪悪やその救済を語るとき、罪悪についての経験が必要であるならば、「私共は本当の光明を提へ、本当の救済を得るためには、〔中略〕一遍本当の墮落をしなければならぬ〔中略〕。救済せられるためには態々罪悪を侵さなければならぬ」⁽³¹⁾ ことになってしまう。一般的には、遊蕩や盗みなどの罪悪を犯さずにすむのは、それらのことが罪悪であるとわれわれが予め知っているからと考えられているかもしれない。では罪悪は、それを実際に経験もせずにしてどうして予め知られ得るのか。このことについて杏村は、「私共は光明を本当に知つた時にすべてのものが罪悪となつて来る」⁽³²⁾ と考えている。

釈迦の慈悲のような光明を知ったとき、諸個人は、自分の身の浅はかさや汚さを知り、釈迦の慈悲にすがって救済されることを望む。だが、慈悲にすがればすぐに救済されるわけではない。深くすがればするほど、ますます深い慈悲を知り、それによって自分自身の罪悪感もますます深くなる。では、罪悪を不可抗力として放置できるかという、やはりそうもいかない。川に落ちかけた人間が、一本の草をつかむ。岸にはい上がろうとして草にすがればするほど、草はますます抜けてしまう。かといってすぎることはやめられない。これと同じように、光明と罪悪は、単純な一方向的な因果関係で理解し解決できるのではない。そこ

で杏村は、「私共は一旦理想を見光明を見れば其の時から直ちに今の今まで平凡に過ぎて来た日常生活が罪惡の生活になるのです。其処には生活は深みがついて来、形式的には単純に見える生活が、複雑な経験となつて居るのです」⁽³³⁾と説明する。罪惡を避けようとする要求が理想や光明を求めさせる。しかし、理想や光明を知るとはますます罪惡感を深めることになる。罪惡と理想（光明）の関係は、認識の上では一見離反していくしかない関係のように思える。だが、同時に、その関係は、経験上、生活の改善という目的において一致が目指される関係でもある。このように、罪惡と理想（光明）の関係は、認識上と経験上では正反対の方向へ向かっていることになる。

それでは、認識と経験は矛盾せずに統一し得るだろうか。杏村は宗教と哲学の一致に統一の可能性を見出す。前章にあったように、杏村は新潟師範時代にも哲学と宗教について論じていた。その時は、哲学が理性的に客觀的断案を下すものであるとされ、宗教は意志的に自我を体得するものとされていた。そして近代人の苦悩に対処するにはそうした哲学と宗教の両方が必要、と主張されていた。そこで杏村が語っていたのは、哲学と宗教の役割の違いについてだったが、京都帝大入学後の彼は、事物に対する両者の見方の違いを語っている。宗教的見地からすれば、一切が無価値の体験であり、敵味方や愛憎などの執意がない、一切渾有の一元となる。一方哲学的な見地からすれば、それとは逆に一切が価値であり、判断による二元となる。そのため、見方の違いにおいては、宗教と哲学には一致するところがない。だが杏村は宗教と哲学の一致を試みる。彼は、「認識の世界にあつての宗教を要求する。具体的の一々の生活に於いての宗教を欣求する」⁽³⁴⁾という。そして、この要求・欣求に応ずるために、彼は、証明不可能だが認識が成り立つ基本的前提として必要と考えられる命題である「公準」(postulate)を基礎とした哲学の成立を求めている。

「公準」を基礎とするとはどういうことか。その例として「愛」をあげて、彼は次のように説明している。

愛は果して人生に存在するかどうかを、我々は何等正当の原理から證明し出すことが出来ない。がこれを公準として要求する。愛の公準によつて我々は人生の寂寞を免れることが出来る。又他人を愛するといふことは、如何なる倫理学からもその意味を證明することは出来ないが、寧ろ愛の公準によつて倫理学

は成立するであらう⁽³⁵⁾

ここで杏村が「公準」の必要を主張するのには三つの目的がある。その第一に、たとえ認識を深めることで、死について考えることが無意味であると明らかになったとしても、知性や論理が経験に及ぼす影響には限界があるため、その恐怖は解決されない。そのために、認識が進めば進むほどかえって厭世主義的な憂鬱に落ち込んでしまうことを回避する目的で。第二に、それとは逆に、理知的な認識を無力と考え、環境との折衝を避けられない認識の努力をはじめから放棄して、個人的な体験の世界に閉じこもらずにすむようにする目的で。第三に、認識論として厳密化した哲学の限界を打破して、超感覚的・個人的な世界を純粋な思考によって認識するために、たとえば形而上学的な可能性を哲学に復活させようとする目的で。これらの目的について、杏村自身は、先の大乗仏教やヘーゲルの説と関連づけた説明をおこなっていない。しかし、彼の公準としての愛の提唱は、それらとの関係から生じていると考えられる。なぜならば次のように考察できるからである。

愛の存在や意味は証明できない。だからといって、即愛は存在しないと、それに意味はないとして愛を否定するとしても、そうした否定になんらかの積極的な意義があるわけでもない。そのため、愛は「ある」として、そこから人生や倫理について考え始めるべきではないのか。ただしここでいう「ある」とは、「本覚」や「有」と同じく、その先の「始覚」や「成」へと至ることを目指した、仮定的な前提としての「ある」であって、当然それは「不覚」や「無」が包摂された「ある」である。そのためにこの「ある」は、信念のようなものではない。公準としての愛が「ある」ということは、あくまでも、人生や倫理についての問いの始まりであって、解答ではない。そしてその問いは価値の創造のためのものである。杏村自身しばしば語っていることだが、価値がなければわれわれの人生は寂莫としたものになるであろう。だが価値がすべてと考えてもやはり人生は寂莫となるであろう。なぜならば、価値を追求することだけを人生の目的として、あらゆる事象を価値の観点から判別するのであれば、諸個人は自らの人生の創造以前に、価値に囚われることになるからである。一方、それとは正反対に一切を無価値と考ればニヒリズムに陥るであろう。ヘーゲルの「有」と「無」の関係は価値と無価値の関係にあてはめることができる。その場合、無価値は価値を包摂し、

無価値に固執することは、結局は価値に囚われているのと同じことになる。主義や信条にかかわらず、通俗的な世界では、なんらかの価値が追求され、一切を価値、もしくはその裏返しの無価値の観点から判別しようとしている。もちろん、既成の価値をすべて否定しなければならないのではない。だが、既成の価値を無批判に受け入れればいいわけでもない。そこで、価値を判別する風潮から離れることはどうすれば可能なのか。換言すれば、どのようにすれば、既成の価値観を当然視せず、一旦それから離れて吟味した後に、価値の創造に向かうことが可能なのか。杏村は、その可能性を宗教的体験に見い出す。宗教的な無価値の世界を体験し、自分を縛っていた価値の世界から自分自身を引き離す。その上で、改めて、自分に必要な価値、人生を豊かにする価値を選択・創造するべきであろう。

以上の考察を裏付けられる主張が杏村にはある。それは、彼がおこなった人道主義者への批判にのちにみることができる。

第五項 無批判な価値 - 人道主義者の欠陥 -

杏村は、通常普遍的に支持されるかのような価値であっても、それを無批判に人生の目的とすることを批判する。彼は、「よりよき人生のため」という普遍的に肯定できるような前提をおき、その見地から芸術の存在する理由を論じる人道主義者に反対している。といっても杏村は人道主義自体に反対なのではない。彼は、人道主義の論には「貴い宝玉を蔵しては居るが、まだ外殻に沢山のかなくそが附いて居る」⁽³⁶⁾と主張し、「よりよき人生のため」を芸術に持ち込もうとする人道主義者にはかえってその「かなくそ」を宝玉と考える誤謬があるというのである。それでは杏村が指摘する人道主義者の誤謬とはなにか。

芸術を「よりよき人生のため」のものと見なすとき、そこには、芸術を左右する「よい」という標準があることになる。「よい」の意味としては、論理的意味での‘good’と、功利的意味での‘useful’が考えられる。だが芸術は「よい」の論理的意味をもっていない。もしももっていたとすれば、それは、道徳の教師や警視庁の役人など、芸術とは別の標準を守る役目をもつ人々にとってのことである。また、芸術は功利的意味ももっていない。たとえもっていたとしても、そ

の場合の‘useful’は誰にとっての「よい」なのか。それが生物学的な個体・種の保存に努める人間にとっての‘useful’だったとしても、芸術は食物の代用にはならない。それが心理学的に本能・衝動・欲望などを主張する人間にとっての‘useful’だった場合には、芸術は本能・衝動・欲望などの対象となる財貨と同じ様な快楽を与えるものになってしまう。

それでは杏村は芸術をなんのためのものと考えているのか。彼は、芸術の根本である美について、「美は欲望の満足ではなくて、対象の判断である。美は価値である」⁽³⁷⁾という。芸術を鑑賞する経過は心理的経過である。また、価値判断にはなんらかの標準が必要である。そのため、心理的経過である芸術鑑賞の価値判断にはなんらかの標準が必要となる。しかし、心理的経過を判断する標準は、同じ心理的経過であってはならず、したがって、美の価値は心理的経過であってはならない。杏村からすれば、「よりよき人生のため」を主張する人道主義者は、この美の価値を心理的経過ととらえていることになるのであった。それでは美を判断する標準はなにか。杏村は、ウィンデルバンド（およびリッカート）を参考に、「美の価値は其れ自身目的であつて、他のある物の手段となつて初めて意義が生じるのでは無い。美は其れ自身標準である。美以上に立つて美を判断する標準はない」⁽³⁸⁾と主張している。

新カント派の中で杏村が最も支持する哲学者の一人であったウィンデルバンドは、認識から絶対的に区別されるべき価値として、「真」・「善」・「美」を唱え、これらの価値を形而上化するとき、それらの上位に、認識できないが経験できる「聖」という価値ができるとみている。杏村は、「此の考へは僕が仏典の研究によつて独立に到達したものと略ぼ帰趨を一にして居る」⁽³⁹⁾として、ウィンデルバンドに賛成する。しかしウィンデルバンドと違い、杏村は、「美」の価値だけが形而上的な意味をもつと考えている。それはなぜか。

杏村は、アリストテレス（Aristoteles）の「四原因」では、美の世界の説明がつかないという。この四原因とは、われわれの知識的に経験し考察するものがそこから離れることができないと考えられているものである。アリストテレスは、事物の生成に必要な条件として、形相因・質料因・作用因（動力因）・目的因の四種類の原因をあげている（なお杏村は、これらそれぞれを「形式因」「素材因」「働力因」「目的因」と記している）。家を例にとってこれらの原因の違い

を表すと、家の構造は「形式因」、建築材料は「素材因」、建築家やその作業は「働力因」となる。そして、家の構造は建築の目標となるから、その点からすれば構造は「目的因」にもなる。では、芸術の創造はそれら四種類の原因で説明できるだろうか。まず、芸術の美は素材のもつ美ではないために「素材因」では説明できない。もしもそれが素材のもつ美であるならば、素材が即芸術となって芸術作品の必要はなくなる。次に、その美は形式のもつ美でもないために「形式因」でも説明できない。もしも形式の美ならば、芸術の内容が必要でなくなる。ここで杏村は、形式と内容の意味を定義していないが、一般的に、形式とは多様な要素を統一的な構造に結びつけるものを指し、内容とは形式によって結びつけられる要素の総体を指す。この両者は、矛盾し対立すると同時に不可分で、ただの抽象的な区別に過ぎないが、時間空間の世界においては物の認識に当たって有力な区別となっている。おそらく杏村のいう形式と内容もこうした意味で理解していいであろう。というのも、杏村は、「芸術に於いては、内容の個性的生命的な結合その儘が、芸術として見られる形式」⁽⁴⁰⁾であると考え、美の体験の世界においてこれら区別された形式と内容が合一されると主張しているからである。そして、芸術の創造は「働力因」でも説明できない。創造の働力は諸個人の手であるが、それだけでは創造的経過の説明がつかないからである。最後に、芸術の創造は「目的因」でも説明できない。作家にとっては創作自体が目的である。創作途中の作品が目的となって、創造的経過を将来に継続させる。このように説明した杏村は、「美の世界は知識的認識も全く別の世界であつて四種の原因では説明の出来ないもの、知識世界を超越したもの、時空の世界を超越したものであることが分る。此の世界は価値と実際とが一致して居る。価値其の物の体験が実在である」⁽⁴¹⁾という。

さらに、ここで重要なことは、美の価値は無数にあるということである。画家の理想が発展して絵画の創作につながるとき、理想の側から絵画をみれば、当初の画家の理想を表現する絵画は無数に可能だった必然のひとつに過ぎない。だが、絵画の側から理想をみれば、ただひとつの必然しかあり得ない。「真」・「善」・「美」について、杏村は、

此の理想から絵画を見た見方が、〔中略〕価値としての『美』の支配する世界であり、絵画から理想を見た見方が、〔中略〕価値としての『真』の支配する

世界』、即ち知識的世界、時空の世界であり、而して創造は無数の方面に可能だといふ見方に、意志の自由、即ち価値としての『善』の支配する世界が成立するのでは無いか⁽⁴²⁾

と考えている。「よりよき人生のため」の芸術という人道主義者の主張は、こうした芸術の無数の方向があり得ることを不可能にする。

また、文芸作品について考えると、常識的な読者からすれば、ドストエフスキー（Dostoevskii, F.M.）の描く人間が偏った性格をもつとみられ、それとは反対に、シェークスピア（Shakespeare, W.）の描く人間は常識的に理解され得るとしても、両者の作品にはそうした人物の描写だけで、作品としての価値の高下があるわけではない。人道主義者は、現実の世界に処する生活の方針を暗示したり、倫理的な努力を刺激するべきと主張する。しかし、ドストエフスキーにしてもシェークスピアにしても、彼らは人間のもつそれぞれの性格を描いているのであって、その点で、両者の作品はともに現実的・普遍的といえる。杏村は、「文芸はただ真に人生を見つめた結晶である。時空の世界に処する生活方針とは直接に関係は無い」⁽⁴³⁾という。人道主義者の主張する「よりよき人生のため」は、「時空の世界に処する」ことを求める「生活方針」であって、文芸作品の世界にはあてはまらない。

だが、あてはまらないにもかかわらず、人道主義者はあてはめようとする。杏村は、その根本的な理由を、人道主義者の無批判にあるという。以上に示されていた「美」についての杏村の認識は、彼自身が次の三点に要約している⁽⁴⁴⁾。

美は判断の価値であつて心理的な欲望の対象ではない。

美は我々の所謂人生とは何等の関係のあるものではない。

美は善の価値とは其れ々々独立のものである。

こうした認識をもつ杏村からすれば、人道主義者の芸術論は、美を、心理的な欲望の対象と見なし、人生と関係づけ、善の価値と同様に位置づけたものとなる。繰り返しになるが、杏村は人道主義自体を否定しているのではない。だが、たとえ良心的・感情的にはすぐに肯定できるものであっても、彼は無批判にその価値を受け入れることはできない。彼が指摘し批判する人道主義者の無批判とは、知識の世界では説明できない美の世界を知識的に説明できるかのようにみなし、本来互いに独立した美の価値と善の価値を混同したままに、「よりよき人生のた

め」の芸術を要求する人道主義者の美や善、さらには価値についての無批判のこととであった。そして、そのような無批判な価値は、「公準」としての愛の価値とは別のものである。後者の価値は、価値の創造のための仮定的な前提であるが、前者の価値は、既に造られて実現すべきとされる価値である。これに対して人道主義者は、「よりよき人生のため」は検討して創造した価値であると主張するかも知れない。だが、もしもそうであれば、美の価値と善の価値は互いに別の世界に属すると考える杏村は、そもそも人道主義者の検討自体が間違っていたとさえいうのだった。

以上本節で取り上げた杏村の諸論をみても、そこには彼が問題に取り組む二つの基本姿勢が示されていることに気づく。評論を「現状打破」のための創作とみなすことや、娼妓問題を自分の問題とした具体論を論じることには、社会改革を目指す杏村らしい姿があった。それに対して、概念の具体化や美の価値を論ずることには、哲学的な厳密性を目指す杏村らしい姿があった。特に、一方では評論を生活の理想を打ち出すためのものと考えているにもかかわらず、他方では「よりよき人生のため」の芸術を批判することには、彼が社会改革者の側面と哲学研究者の側面をもち合わせていることが表れているといってもいいであろう。そして、杏村自身が哲学を学びその成果を現実の問題に対応させることが難しいと語っていたように、彼は、こうした二つの姿勢をもちつつ「使命」の達成へと向かっていた。

その達成のために杏村は哲学的思索をさらに徹底させる。というのも、後に彼が、

問題の解決には、根本的に統一せられた、唯一の原理 - その原理は決してその問題の事実の中からは生み出され得ない - が必要であり、又さうした原理が存在してゐると私は信ずるものである。〔中略〕唯一的なる、そして事実によつては基礎づけられないこの原理を、哲学的原理と呼ぶ⁽⁴⁵⁾

と述べているように、思索の徹底は問題解決のための「哲学的原理」を獲得するためであった。このことは、杏村が、哲学によって世界が明らかにされ尽くすかのように考えて、哲学へ全幅の信頼をよせているからではない。彼が認識する人生問題・社会問題の解決のための統一原理は「その事実の中からは生み出され得

ない」ため、哲学的思索にもとづいた哲学的原理がどうしても必要なのであった。また杏村は、哲学的思索の結果をそのまま現実には当てはめるかのような諸論を著しているが、それは単に頭で考えたことが現実化すると信じているからではない。そこには、彼が、

単に概念的であるといふのであるならば私は寧ろ概念的なるのが、批評、即ち哲学の本領だと言はうと思ふのであります。私は現在の文壇に処するには、却て反抗的なまでに概念的の発想をなし、自然科学の資料に依頼する事の多からんことを欲して居るのであります。然することは現今の文芸批評界の欠陥を救済する道だと信じて居るのであります⁽⁴⁶⁾

と述べているように、通俗的に「概念的」な評論が退けられる風潮、まるで事実の中から原理が生み出されると考えるかのような風潮に対して、かえってそうした評論をおこなおうという意図があったのである。

では、「哲学的原理」を必要と考え、また意図的に「概念的」な評論をおこなおうとする杏村の原初的な問題意識はどのようなものだったのか。当時、哲学界の主要テーマはもはや認識論ではないという意見があった。だが杏村は、

現今哲学の主問題は認識論である。認識論の厳密となると共に形而上学は否定せられようとして居る。併しながら我々からは如何にしても形而上学的要求を排除することは出来ない。此に於てか、厳密なる認識論の上に立ちつゝしかも形而上学的範囲に立ち入るには如何にするかと言ふところに現今哲学の問題がある⁽⁴⁷⁾

という。ただし杏村にとって、十分な認識論が成立していないということは、哲学上の問題にとどまらない。問題の把握と理想の提出を哲学的思索によって基礎づけようとする彼にとって認識論の不成立は、社会改革の妨げに直結した、まさしく現実の問題だったのである。しかも、概念について論じたところにあったように、杏村は、概念が具体から抽象化されて一般化するのではなく、抽象から具体化されて一般化すると考えている。認識論の不成立は哲学においてのことだけではなく、通俗的な認識においてもいえることであった。そして、註(8)の引用文にあったように、哲学的思索の抽象論の帰結を具体的な問題解決へ結びつけることが可能でなければならない。そのための基礎となる認識論の成立が必要である。こうした認識論の不成立、それが彼の原初的な問題意識であった。

この後杏村は、こうした関心から自らの認識論を成立させることに努め、その結果、人生問題・社会問題の解決にあたる自らの立場を「神秘的象徴主義」と唱えることになる。

註

1 出隆「大正期の若い哲学者たち」(『出隆著作集第七巻』、頸草書房、1963年)、213ページ。

2-3

土田杏村「文芸の危険姓」(『第三帝国』第72号、1916年8月)、22ページ。

4 土田杏村「我が評論家諸子に与ふ」(『第三帝国』第80号、1917年1月)、63ページ。

5 土田杏村「評論界に於ける二種の無学者」(『第三帝国』第90号、1917年11月)、44ページ。

6 同前、45ページ。

7 土田杏村「具体と抽象」(《全集十四》、初出1915年)、55ページ。

8 土田杏村「憂鬱の谷に咲く花」(『第三帝国』第85号、1917年6月)、41ページ。

9-11

土田杏村「転回せる与^{ママ}が思想と生活」(『第三帝国』第70号、1916年7月)、45ページ。

12-16

同前、46ページ。

17 通常‘Sollen’は「当為」と訳されるし、杏村自身も主にそのように訳しているのだが、この頃には引用文のような「不許不」という訳語もあった。同様に‘Ding an sich’の訳語についても、「物自体」以外に「物其自」という訳語もあった。

18-22

土田杏村「転回せる余が思想と生活(下)」(『第三帝国』第71号、1916年7月)、22ページ。

- 23 高崎直道『「大乘起信論」を読む』、岩波書店、1991年、85ページ。
- 24 同前、85～86ページ。
- 25 ヘーゲル（武市健人訳）『大論理学』（『ヘーゲル全集6a』、岩波書店、1956年）、78～79ページ。
- 26 廣松渉・吉田宏哲『仏教と事的世界観』、朝日出版社、1979年、32ページ。
- 27 土田杏村「転回せる余が思想と生活（下）」、23ページ。
- 28 土田杏村『華嚴哲学小論攷』（《全集五》、初出1922年）、248ページ。
- 29 土田杏村「憂鬱の谷に咲く花」（『第三帝国』第85号、1917年6月）、42ページ。
- 30 同前、43ページ。
- 31 土田杏村「小山内薫氏に与ふ」（『第三帝国』第75号、1916年9月）、19ページ。
- 32-33
同前、20ページ。
- 34 土田杏村「公準としての愛」（《全集十四》、初出1917年）、107ページ。
- 35 同前、109ページ。
- 36 土田杏村「文芸上の人道主義は何処まで徹底すべきか」（『第三帝国』、第82号、1917年1月）、41ページ。
- 37-39
同前、42ページ。
- 40 土田杏村『人生論』（《全集一》、初出1930年）、75ページ。
- 41-42
土田杏村「文芸上の人道主義は何処まで徹底すべきか」、43ページ。
- 43 同前、44ページ。
- 44 土田杏村「新文芸の理想を提唱す」（『第三帝国』第83号、1917年4月）、40ページ。
- 45 土田杏村『現代哲学概論』（《全集一》、初出1928年）、253ページ。
- 46 土田杏村「転回せる余が思想と生活（下）」、23ページ。
- 47 土田杏村「三井甲之氏に答ふ」（『日本及日本人』、1918年7月）、73ページ。