

第三節 「神秘的象徴主義」と『象徴の哲学』に示された杏村の認識論

解決のために哲学的原理を必要とする問題、一言でいうとそれは諸個人が過度にしかも無批判に「現実」にとらわれている問題であった。しかし杏村によると、一般的な「現実」認識は、「あるがまま」のその認識ではない。そして彼が、人生問題・社会問題の解決を目指す評論でおこなっていたのは、そうした一般的な「現実」認識への批判であった。それでは、杏村の指摘する「あるがまま」ではない「現実」認識とはどういうものか。そして、彼の考える「あるがまま」の認識とはどういうものか。それら認識をめぐる問題について、杏村は自らの認識論的立場としての「神秘的象徴主義」を唱え、また自らの認識論の論理的説明を『象徴の哲学』においておこなうのだった。

第一項 「体験の世界」を看過した一般的な現実認識

社会改革のためには、当然のことながら現実を把握しなければならない。そして、一般的には、日常的な世界観をもって「あるがまま」の現実を把握したとされている。だが杏村によると、そうした把握は部分的・抽象的であって、「あるがまま」の現実をとらえていない。当時、杏村に限らず、多くの評論家・研究者が一般的な現実認識を批判している。その現実とは、特定の観点によるもの、たとえば当時の有力な思潮であった自然主義や自然科学にもとづく世界としての現実であった。

自然主義について、杏村は次のように述べている。

日露戦争後には、自然主義の猛然たる運動が、思想界にも文芸界にも起り、その運動が個人を解放せしめる破壊力は熾烈であつた。〔中略〕日本の自然主義なるものは、主観的個人主義と社会的リアリズムと、それら二つの傾向を併せ含んだやうな複雑なものであつた⁽¹⁾

思想界における自然主義とは、善悪や正誤の価値を、快楽や自己保存に役立つかどうかを基準に定義しようとする立場であった。この立場は快楽主義や功利主義

に共通した基礎となっている。また、文芸界における自然主義は、はじめヨーロッパでおこり日本に伝わったもので、日本では島崎藤村や田山花袋がこの主義の代表者とされている。そしてそれは、醜悪なものや瑣末なものを忌んで排除せず、かといって理想化もおこなわず、現実をあるがままに表そうとする立場であった。主観的個人主義を基礎とする快楽主義や功利主義の観点からすると、忠・孝・貞などの文字に代表される、自己を滅して他人に尽くすことを求める古い道徳や倫理が空疎に思える。また、社会的リアリズムを基礎とする文芸作品は、告白の形式を用いて、古い道徳や慣習に従おうとしながらも、それらに満足できずに反抗しようとする本能的な人間の姿を描き出した。だが、それら「二つの傾向を併せ含んだ」ような自然主義的な現実、あるがままの現実といえるだろうか。安倍能成が、

自然主義の本領はあくまでも現実に終始する点にある。即ち人生観上に於いては、あくまでも現実を離れず、現実そのまゝの生活をなし、芸術上に於いては、この現実をありのまゝに描写するといふより外には出でない。しかしながら〔中略〕吾人の経験意識に上る者の一切すべて現実である。自然主義にいふ現実が、自然主義的現実ともいふべき特殊の解釈見方の下に見られた現実でなければならぬ⁽²⁾

と語っているように、それは、「一切すべて」のものではなく、「特殊の解釈見方」による現実であろう。

また、自然主義の背景には、発達した自然科学にもとづく人間観・世界観があった。長谷川天溪は、当時を、すべての幻影が破壊された「幻滅時代」と称した（これは当時流行語になった言葉である）。彼は、「神霊の光彩を放ちつゝありし人類の幻像は、倏忽として消え、残る所は有りの儘の儘の人間なり、吾が身と猿とをエツキス光線に照合すれば、同型の骸骨現る」⁽³⁾と語っている。「神の形に造られた」「万物の霊である」など、人間にかかわる想念は、自然科学の成果である進化論によって崩された。しかもそのことは、やはり自然科学の成果である「エツキス光線」（レントゲン）による確証をもつ。古い道徳や倫理には抗えても、自然界における一個の生物としての人間は、自然科学的に確かな自然の法則には逆らえない。自然主義は古い生活感情を破壊し、自然科学は幻影を破壊した。そして、西田幾多郎が「凡てのものは自然科学的法則に従はねばならぬ。人間は

科学の鉄則によつて支配せらるゝ機械にすぎない。凡ての権威をふりすてた人間はやがて自然的因果の鉄柵の下につながる」⁽⁴⁾ ことになったと述べているように、破壊の後には自然科学が新たな束縛となったのだった。

自然主義は、無理想・無解決を旨として、あるがままの現実を見ようとした。だがそれは一面的な現実であり、諸個人は暴露された現実の中での悲嘆に沈むことになる。虚無感の中での沈滞は、古い生活感情に代わるべき生活の指針を建設するには至らない。また自然科学的な世界もやはりあるがままの世界ではなく、「鉄柵」につながれた人間の指針は示されない。あるがままの世界は、人為を離れて客観的に存在するかのように思われるかもしれないが、杏村はそうではないという。本来そうした「あるがまま」と思われている世界は、社会的な人間が、各人の相互関係をもって共同的に生きる社会構成の要求から、多面的・個性的な世界を抽象して同質的に変形したものである。自然科学的な世界といえども、人間の認識を超越して成り立っているわけではない。杏村は、「その同じい要求を以て主体的に外的自然を認識したものは、自然科学的世界である。社会的人間の主体的な認識なればこそ、自然科学的世界も成立したのである」⁽⁵⁾ と考えていた。

それでは、自然主義的現実や自然科学的世界があるがままの現実・世界ではないとしても、それらにとらえられていないのはなにか。杏村はそれを「体験の世界」と指摘する。彼によると、「美」の世界が「体験の世界」の一つである。当時の杏村は、新カント派、特に、「価値」は認識から区別されるべきと考えるウィンデルバンドらの西南学派を支持していた。だが杏村は、西南学派の見方を完全に受け入れているわけではなかった。彼は、形而上学的に美をみるとときには、西南学派の見方よりも「其れ以上に深遠のものを求めて、此処に純粹に体験から出発した仏教の趣旨と合致することゝなる」⁽⁶⁾ という（ここには以前杏村がかかった死の病の体験が影響している）。では彼が指摘する「体験の世界」はどのような世界なのか。

真や善については、「 $1 + 1 = 2$ 」や「人を殺す」など、まず何等かの命題が仮定され、その仮定を受け取る「受容」があり、その後、反省によって命題の価値が「判断」される。しかし、美については、そのような命題に相当するものがない。美の判断は直接的に芸術作品を前にしておこなわれる。つまり、真や善の場合と異なり、美の場合には、受容と判断は同時の体験としておこなわれる。さ

らに真や善と異なり、既述したように美には無数の種類がある。バラの白と雪の白。同じ白でもそれらは同一の美とはいえない。真や善とは異なり、美には唯一の美という価値があって、それがすべての判断に適用されるのではない。美は、それぞれの場合に個性的な統一として体験されるものである。無数の価値をもち個性的な体験と不可分な美の世界が彼の指摘する「体験の世界」である。だが杏村は、その世界を美の世界に限らなかつた。彼は、美のような体験の世界が「即ち僕の今主張しようとする神秘的象徴の世界である。此の世界を何等かの材料を手段としてあらはし出そうとすれば象徴の外にない」⁽⁷⁾ という。それでは、「神秘的象徴」とはなにか。

第二項 杏村の認識論上の立場としての「神秘的象徴主義」

杏村は「神秘的象徴」を論じるに当たって、しばしば「体験の世界」が「神秘的象徴の世界」であり、「神秘的象徴の世界」が「体験の世界」であるというようなトートロジカルな説明をおこなっている。彼にとっては、そのような説明が適当なのかもしれないが、これでは理解しにくい。そこで、「神秘的象徴」を理解するために、杏村の考える「神秘」と「象徴」をみていきたい。

まず「神秘」について。洋の東西を問わず、「神秘」については、古くから神秘的思想と呼ばれるものがあつた。その思想は、禁欲・祭礼・瞑想などの形式を通じて人間が神と合一した、忘我・恍惚の状態（エクスタシス）を追求する多くの原始的宗教にみられる。その後、「神秘」を中核とする宗教上の立場として、西洋の哲学史・宗教史上では、中世頃に「神秘主義」と呼ばれる立場があつた。これは、西洋（キリスト教）に限っても多彩な形態と意味をもつために明確な定義をすることが難しいのだが、一応、神的な体験が直観という形態をとることを宗教上の根源的な現象と見なし、自己と神の一致を直接体験しようとする立場、といえるであろう。そして近代の神秘主義は、文学・思想・芸術へ大きな影響を与えつつも、その態度にある、科学や哲学と対立する面が強調された。それ以降、神秘主義は、合理的精神が優位な近代思想に対して反動的、という意味でとらえられることが多かつた。

杏村自身は「神秘」をどのように考えているのか。彼は、それを「科学的説明に対抗する神秘」と「体験としての神秘」に分ける。前者の神秘は近代の合理的精神に反動的な「神秘主義」と同じように思えるかもしれない。しかし杏村の理解はそうではなかった。彼のいう「科学的説明に対抗する神秘」は、その時点での科学的説明ができなかっただけのものである。そのため、この神秘には、科学の進歩にともなって、漸次解明される可能性がある。それに対して後者の神秘とは、「体験其の物の深秘である。科学的真理と対抗せず、其れを包含しての全体の深秘」⁽⁸⁾である。杏村は、前者の神秘を、「深秘ではなくて疑惑であり、不安である。〔中略〕此の不安と疑惑とを一束にして深秘と呼ぶ安逸と妥協とは、我々の採るべき態度では無い」⁽⁹⁾として斥け、後者のそれを自らの唱える「神秘」としている。反動的に理解される神秘主義では、神のような真の实在が諸個人の直接的な体験によって把握できるとされ、絶対的な超越者の存在が前提となっている。しかし杏村の神秘にはそうした前提はない。それは、靈感や心霊術など、科学に対抗的な「神秘的な体験」の意味の神秘ではなく、「体験の神秘」の意味での神秘である。杏村は、宗教的な要素の有無に関係なく、われわれの日常的・一般的な「体験」が、知識では説明し切れない・知識だけで成立するのではないという意味での神秘性をもつと考えている。

すると、結局杏村のいう神秘は、知識に反する、反合理的なもので、それを直観できる者にのみ分かる個人的なものなのか。杏村の神秘は、まさに個人的な体験の神秘である。ただし、この神秘は、知識に反するのではなく、その根源にかかわるものである。こうした「神秘」観は杏村だけのものではない。たとえば西田は神秘的な直観は非合理的なものではないという。彼は、

感性と理性の根柢をなし、両者共にそれによつて基礎づけられるといふ意味では決して非合理的ではなく、どこまでも経験的なものと理性的なものを含んでそれを成り立たすやうな超理性的、超感性的な直観が認められるのではないのか。そのやうな意味での神秘的直観が、感性と理性を基礎づける内的権威であり、かかる神秘的直観を我々の知識の根柢に認めるのが、認識論上の神秘主義⁽¹⁰⁾

であると説明している。認識の成立には、理性的なものと経験的なもののどちらか一方ではなく、それら両者の結びつきが要る。では両者を結びつけるものはな

にか。それは、両者が対立せずに含まれた第三の立場とでもいうべき空間であろう。杏村の神秘とは、そうした第三の立場において、理性的なものと経験的なものを直観する個人的体験そのものがもつ神秘であった。

次に「象徴」について。19世紀末から20世紀初頭にかけて、フランスの詩壇を中心に「象徴主義」の運動が起こった。この運動の基本的な立場は、観察にもとづく写実主義や科学的な分析にもとづく自然主義では生き生きとした生命の躍動や深遠な精神の内奥をとらえきれず、それが可能なのは飛躍・直観・共感などにもとづいた象徴的認識と考える立場である。ヴェルレーヌ (Verlaine, P.) やマラルメ (Mallarmé, S.) がフランス象徴派を代表する作家として知られている。杏村は、「〔体験を描いた句の〕世界が独逸哲学者に分かるであらうか。僕は寧ろ此の句などはヴェルレーヌやマラルメの方がよく理解するのではなからうかと思つて居る」⁽¹¹⁾と述べているように、明らかにフランス象徴主義を意識している。では、杏村自身は象徴をどのように考えているのか。彼のいう象徴は、感情の表現に欠かせないものとされていた。

文芸評論に必要なこととして杏村は次の三点を指摘している⁽¹²⁾。

人道主義者の主張に反して、文芸からは一切の道徳的・倫理的標準を除くこと。

個人的・相対的・経験的な感情や感覚の表現ではなく、超個人的・絶対的・形而上的な感情や感覚を表現すること（前者の個人的他の表現のみの芸術を、杏村は「センチメンタリズムの芸術」と呼ぶ）。

特異な感情の表現は、「連想」という手段で示すのではなく、ただそれだけのものによって表現すること。

それではなぜこれら三点が必要なのか。

について。このことは、既述したように、杏村が人道主義者による文芸評論の欠陥の指摘において語られていたことであり、文芸は「時空の世界に処する生活方針」とは直接の関係をもたないからであった。

について。われわれには「センチメンタリズムの芸術」では表現し切れない、超個人的・絶対的・形而上的な感情がある。そうした感情は、論理や知識の能力を信頼して、「連想」による把握や表現をするべきではない。なぜならば、連想による場合、それによって感情の共通性・普遍性を認めようとしても、結局は、

感情を個人的・相対的・経験的なものとみなすことになるからである。そしてなによりも、本来そのような把握や表現では、超個人的・絶対的・形而上的な感情をとらえ切れないからである。ここで再び西田を参考にしたい。西田は「象徴」について次のように述べている。

普通の考へ方では象徴に於て意味と存在とを結合するものは一種の感情と考へられる。従つて意味と存在とはその間に何等の實在的關係はない。単に主觀的關係に過ぎないと考へられる。併し象徴の意義は単にかかる考に尽きて居るであらうか。我々の感情は単に主觀的事實以上に何等の意義をも有たねであらうか。此の如き考は恐らく認識対象界を以て唯一の實在界となす主知主義の結果であらう。論理の範疇に当嵌つた認識対象界を唯一の實在界となす時、此体系に入り来らざるものは単に主觀的と考へられねばなるまい。併し我々の感情には恐らく此以上の意味がある。知識以上の客觀的意味がある⁽¹³⁾

一般的に、認識における「感情」は個人的・主觀的なもの、「知識」は一般的・客觀的なものと考えられているかもしれない。だが西田と同様に杏村は、感情は一般性・客觀性をもつという。また杏村は、われわれは知識によつてのみ互いに理解するのではないともいう。たしかに、たとえ感情が個人的・主觀的なものであったとしても、その個人の内面における論理的な當為として、感情が意識の上に現れること自体には一般性・客觀性があるといえよう。また、諸個人には知識のみによつておこなうのではない理解もある。他人の表情や身振りを見てその人物の感情に共感するいわゆる感情移入は、知識としてその人物の表情や身振りの意味を知らなくとも可能な理解といえよう。このように認識における感情は、唯一理解を可能にする一般的・客觀的な知識に反するものとして斥けられるべきではない。

さらに重要なことは、感情は知識に反しないどころか、われわれの客觀的な知識の根底にも感情があると考えられることである。西田は、

我々の認識対象の世界を構成するものは実に此當為の感情である。而かもかかる論理的感情は我々の先驗的感情の一に過ぎない。論理的範疇を超越した我等の深い人格の中には、純なる芸術によつて表はさるる如き無限に豊富なる先驗的感情の世界がある⁽¹⁴⁾

と説明している。西田が指摘する人格の中の「先驗的感情の世界」を承認し、そ

れを理解しようとするとき、杏村の が必要となる。超個人的・絶対的・形而上的な「特異」と見なされる感情は「先験的感情」であり、それは、論理や知識に頼ってではなく、「それだけのもの」によって表現すべきである。「それだけのもの」による表現、これが杏村の考える象徴であった。

以上のような杏村の「神秘」観と「象徴」観がそのまま反映されているならば、彼の「神秘的象徴」とは、「思惟と経験を直観する体験それだけのものによる表現」と定義できるであろう。そして、「生命を意識の姿によつて語る時に、『感情』こそは最も具体的にこれを表現してあるものだと言つてよい。この真理を語るものは、僕の所謂神秘的象徴主義である」⁽¹⁵⁾ という杏村は、唯理主義とも経験主義とも違う自分の認識論上の立場を「神秘的象徴主義」というのである。

第三項 文芸上の「神秘的象徴主義」

杏村の「神秘的象徴主義」は彼の文芸評論に反映された。彼は、文芸の世界を表すには二つの手段があるという。その一つは、「知識の世界の概念を使用して表現し、知識の世界からの連想によつて其の体験の世界を読者銘々に求めしめる」⁽¹⁶⁾ 手段である。たとえば、

かなしかりにし昨日さへ、
かなしかりにし涙さへ、

(北原白秋『断章』より抜粋)⁽¹⁷⁾

という詩の表現の手段がそれである。これは概念的な詩である。使用されている「かなしさ」「昨日」「涙」などは一般的に知られている概念のため、この詩は、誰もが理解して鑑賞者ごとになんらかの感情を起こさせる。だが、その感情は作者がこの詩を創ったときの感情と同じではない。杏村は、この場合、「一度知識の世界を通じてするので、其の同感は連想によらなければならない」⁽¹⁸⁾ という。

これに対し、二つめの手段として「象徴」による表現がある。作品の創作にあたって作者が感じたのと同じ感情を鑑賞者がもつ場合、そこには知識を介した連

想を加える余地はない。そしてそういう場合を求めるのが象徴による表現である。象徴による表現の例として、杏村は山村暮鳥⁽¹⁹⁾の作品を指摘する。

たくじやうぎんぎよのめより
をんなのへそをめがけて
ふきいづるふんすゐ
ひとこそしらね
てんにしてひかるはかなき
ぎんぎよのめ
あかきこつぶををどらしめ。

(山村暮鳥『大宣辞』より抜粋)⁽²⁰⁾

ここに示される世界はまさしく作者がそのように体験した世界であろう。そのために、これは象徴的な方法でしか表現できない。この詩は作者の体験を直接表現したものであり、そのため鑑賞者には理解しにくいかもしれない。だが、杏村は「此の表現ほど特異な、此の表現以外の感情を混じらない純一なものを見ない」⁽²¹⁾と評価する。作品が特異すなわち純一であればあるほど、知識を介した翻訳が難しくなり、連想によって理解しようとする鑑賞者に意味が通じなくなるのは当然のことである。自分の体験をなんらかの手段で表現するとき、表現の目的として体験を他者に伝えることを考慮すれば、われわれは知識に頼りいかに伝わりやすいか工夫を凝らすであろう。だがそのときに、われわれは、実際の体験をそのまま表すのではなく、知識に置き換えている。しかも、他人による理解を予測して、理解に有効な知識や表現を模索しての置き換えをおこなっている。置き換えに努力して言葉を洗練すればするほど、それだけ他者による理解を得られるかもしれない。だが、こうした知識の介在を許すとき、当初の生の体験が加工されていくことになる。そして体験の「あるがまま」の表現から遠ざかることになる。

また、「象徴」には、「・・・と同じく」の意味を表す「ごとく」という言葉が使われる場合がある。この言葉は「形容」を表す場合にも用いられるが、杏村は「象徴」と「形容」とは違うことを指摘する。たとえば、

時は逝く。赤き蒸気の船腹^{ふなばら}の過ぎゆくごとく、

(北原白秋『時は逝く』より抜粋)⁽²²⁾

という詩は、「ごとく」という言葉で結びついているために形容の表現と思われるかもしれない。だが杏村は、これは「形容」ではなく純然とした「象徴」であるという。「時は逝く」を形容するために「赤き蒸気の船腹の過ぎゆくごとく」があるのではない。「ごとく」が形容の目的であるのなら、その直前が「赤き蒸気の船腹の過ぎゆく」である必要はなく、これ以外にも形容としてふさわしい表現があるかもしれない。だが、この作者は、「時は逝く」=「赤き蒸気の船腹の過ぎゆく」を体験したから、この詩を創ったのであろう。杏村は、「知識の世界では此れはどうしても分らない。体験の世界まで這入つて見なければならぬ。〔中略〕我々は連想による感情を退けて、厳密にその作品の担つて居る体験の世界だけを見なければならぬ」⁽²³⁾と主張する。「形容」はやはり知識による体験の加工であって、この場合も「あるがまま」の表現から遠ざかることになる。

それでは知識の世界と体験の世界はどう違うのか。「花の少女」という表現があるとすると、これは、「花」でもなければ「少女」でもなく、ただ唯一の「花の少女」である。ではそれぞれ独立した花と少女はどうして統一されるのか。「花の少女」は「花のように美しい少女」という意味ではない。この統一に、「美しい」などの花と少女の両者に共通の性質を抽象することはできない。なぜなら、もしも抽象が可能なら、「花」などは加えずに、ただ「美しい少女」とすればいいからである。「花の少女」は、花と少女の両者から独立した統一である。そして、花にしても少女にしても、それぞれの言葉に対応するものが知識(概念)にもとづく世界において現実存在する。だが、そこには「花の少女」という言葉に対応する存在はない。「花の少女」が存在し得るのは、そう呼ぶしかない体験をした世界においてである。杏村は、言葉が、論理的な意味で用いられる場合には知識の世界におけるものを指示し、詩に用いられた場合にはなんらかの体験(象徴)の世界を指示しているという。知識の世界の場合、指示されたものが各人の経験ごとに異なるため、作者が表現しようとした芸術の世界も鑑賞者ごとにそれぞれ異なることになる。しかし体験の世界の場合、杏村は、「理解し得る人と理解し得ない人とに分かれるだけで、其の指示する象徴の世界が異るといふこ

とはない」⁽²⁴⁾というのである。

さらに、体験の世界は詩の世界だけではない。杏村は、体験の世界が日常的・一般的な世界にもあると主張している。たとえば、色について考えてみると、雪の「白」や花の「白」のように、実際の感覚に触れているものは「白そのもの」ではない。「白そのもの」とは、われわれの意識から独立した絶対不変の「白そのもの」である。オーストリアの哲学者マイノング (Meinong, A.) は、これを「客観的者」(objektiv)と呼んでいるが、「客観的者」はどのような受容にも成立する。そのため、「丸い四角」というとき、それは、論理的に現実にはなくとも、なんらかの意味をもち得るのである。杏村は、マイノングが、「丸い四角」がないのであれば「そのような四角はない」と断定しなければならず、この場合「丸い四角」は既になんらかの意味をもつことになる、と説明するのを支持する。つまり、「丸い四角」と聞いて、それに違和感を覚えるのであれば、「丸い四角」は、「違和感を覚える」という「意味をもつ」のである。ただし、マイノングが現実には「丸い四角」はあり得ないといっているのに対し、杏村は「丸い四角」が現実の世界に相応し得ると考えている。彼は「如何なる受容も其れの客観的者としての意味を持つて居るが、如何なる受容も亦其れの指^{インテンド}意する或は其れに対応する現実があり得る」⁽²⁵⁾という。「丸い四角」の立場からすれば、「それに対応する現実」がある。その現実とは、「花のように美しい少女」ではなく「花の少女」でなければならない現実と同じと理解できる。杏村にとって、現実とは、われわれの共通の理解が可能な部分と、無数の理解不可能な、主観的にして客観的でもある部分の総体である。そして象徴的な表現すなわち詩は、理解不可能な部分すなわち「体験の世界」を、言葉によって鮮明に表しただけである。したがってその表現は、いわゆる現実離れた、本質的に「特異」なものではない。それは、個人的であると同時にどの個人にもあり得る普遍的な体験を表す、現実の世界の一部分の表現である。

このように、杏村の「神秘的象徴主義」の立場にもとづいた文芸評論では、現実の中にある、知識による共通の理解が不可能な部分としての「体験の世界」の存在することが指摘されていた。彼にとって、そうした世界が看過された一般的な「現実」認識は、「あるがまま」のその認識ではない。「あるがまま」をとらえるために、彼は、個性的にして普遍的、もしくは主観的にして客観的といえ

ような部分に眼を向ける認識論の立場として「神秘的象徴主義」の立場をとったのだった。そしてこの立場の主張は、一般的な「現実」認識への批判としてであると同時に、杏村の理解する哲学史上の新たな認識論の主張でもあった。

第四項 杏村による「神秘的象徴主義」の哲学史上の位置づけ

それでは、杏村は哲学史上「神秘的象徴主義」をどのように位置づけるのか。

本章第一節で触れたように、19世中頃にヘーゲルやシェリングに代表されるドイツの観念論的哲学が衰退する。杏村が、「ヘーゲルの時代になつては自然科学も歴史も皆な哲学の奴隷となることによつて初めて其の存在の地位を与へられることとなつたのである。具体に帰り経験に赴かうとする人心の機微は、どうして長く此の理性の圧制に堪へようか」⁽²⁶⁾といっているように、「理性の圧制」から「具体」や「経験」に帰ろうとする要求に応じて、観念論に対して反動的に自然科学が勃興し、それにともなつて自然主義が大きな思潮となつた。

それは、近世の思想・芸術・生活上、革命的なことだつた。物質中心の自然科学がもつ方法の精確さは学問や芸術に実験という新しい基準を与えた。また、科学の進歩は際限なく諸個人に享樂の手段を提供しているかのように受け取られた。こうした傾向はヘーゲル後の半世紀にわたつて哲学界・科学界を風靡した。だが杏村は、そうした思潮に反対する。物質は諸個人の認識に対して物質として現れているものである。それは認識を離れて常に客観的にそうあるものとして、逆に主観を決定するのみのものではない。そのため、「物質と認識する主観を措いて、単に客体となつたもののみを眞実として許すのは甚だしい独断」⁽²⁷⁾であり、杏村は、自然主義が諸個人の主観の要求を無視する客観主義であつたため、その立場を失つたという。

自然主義の客観主義に対抗して主観主義に向かう要求は、哲学史上、プラグマティズムとして現れた。だが杏村は、プラグマティズムの主観主義も十分なものではないという。プラグマティズムでは、眞理は主観の要求であり、したがつて心理的要求が変化すれば眞理も変化することになる。そして、眞理は進化しその価値は相対的なものとなる。だが、「心理的主観、心理的要求は既に或る先天的

原理のために構成せられた認識であつて、其れは根本的の要求で無い」⁽²⁸⁾のために、プラグマティズムは限界にぶつかる。真理が変化するものであれば、少なくとも「真理は変化する」という命題は不変でなければならない。この命題の不変性を保つのが真の意味の主観であり、また、この命題が普遍的に主張せざるを得ない要求が真の意味の主観の要求ではないのか。杏村は、この意味の主観が「意識一般」であり、またこの意味の要求が「価値的要求(不許不^{ゾルレン})」であるという。そして彼は、プラグマティズムを「未だ純化せられざる主観主義」⁽²⁹⁾とみなすのだった。

杏村はプラグマティズムに相応する芸術上の立場が印象主義であったという。それは、「印象主義は主観の高潮であり、其の高潮が必要以上の超過である点に於て、プラグマティズムと一致する」⁽³⁰⁾からである。印象主義では個性が重視される。芸術作品は個性を透して見た世界の再現である。ただ世界は、諸個人にそう見える世界であり、それを見る諸個人の構造・性癖・境遇は互いに異なっている。そのため個人の全体的な特色は個性にあるとされる。しかし杏村は、そうした印象主義において重視される個性は構造・性癖・境遇などの制限を受けた心理的個性であり、それでは美の自立が損なわれると考えている。美は享楽と区別されなくてはならない。美は経験的感情の快感ではなく、純粹感情の対象である。こう考える杏村にとって、美は構造他の制限にもとづく経験的感情の快樂ではない。彼は「純粹に美の表現を求めために印象主義を超越しなければならない。其は哲学がプラグマティズムを超越したと同様の根拠から来る」⁽³¹⁾というのだった。

本節前項でみた文芸上の「神秘的象徴主義」は「印象主義を超越」するためのものだった。では哲学史上でプラグマティズムを超越するのはなにか。杏村はそれが新カント派の哲学だったという。そして彼は、カントおよび新カント派でいわれる主観が「意識一般」(Bewußtsein überhaupt)であり、それは客観とはならない主観自らのこと、いわば限界概念としての主観のことと説明する。その主観は具体的な人間主体を捨象して想定された普遍的な主観であり、それによって諸判断は普遍妥当性を与えられて客観的となり、「あるがまま」の自然が構成される。その自然と自然主義的・自然科学的な自然とはどう違うのか。後者の自然が常に客観的にそうあるものとされるのに対して、前者の自然については、たとえ自然が前者のようなものであっても、それを「あるがまま」の自然と認識する

のは「意識一般」としての主観のはたらきであるため、結局「あるがまま」の自然は、主観によって構成されたものとなる。そのため、主観と客観は見方の相違に過ぎなくなる。また、新カント派でいわれる要求とは、不許不(当為)の要求のことであって、経験的自我の要求ではない。そこで価値という考えが必要になる。リッケルトは、認識の対象は価値であるという。これは新カント派から発展した先験的観念論である。だが杏村は、「其れは名の如く先験的であるから、何も此の自然が我々の観念であるなどいふのではない。寧ろ我々の自我と呼んで居るところのものは自然の一物となる」⁽³²⁾という。意識の経過は自然科学的に決定されるし、肉体の構造や性癖も自然のものとして考察される。自然とはこうした見るがままの自然しかない。そしてこうした自然の背後になんらかの真の實在があると考えるのではない。杏村は、単に観念論的認識論、すなわち自然や物質に対して観念を根元的とする見方に依らない。自然には表と裏があるのではない。ただ見るがままの自然がある。彼は、認識主観から独立した客観的實在を認める自らの認識論を「一の経験的實在論でもある」⁽³³⁾と主張している。

哲学における主観と客観の合同をみて、新しい主観主義としての先験的観念論が、また、新しい客観主義としての経験的實在論が成立するとすれば、同様の深化が芸術においてもある。杏村はそれが彼の「神秘的象徴主義」であるという。そして彼は「神秘的象徴主義」のふたつの言い換えをおこなっている。それは、芸術上の「新印象主義新主観主義」と、芸術の表現における「新自然主義新客観主義」である。

「新印象主義新主観主義」について杏村は、「此に主観といふのは此の経験的の自我から享乐的の分子を除去して、純粹に普遍的の主観を残した其れを意味する」⁽³⁴⁾という。そこではただ美のみが支配し、世界はただ見るがままの美であって、芸術作品の中から単に経験的な自我が眺めただけの自然には興味をもたない。そうした自然はただの皮殻であって、皮殻の奥にこそ「すべての人類が涙を流し得る魂の声を聞く」⁽³⁵⁾からである。「新印象主義新主観主義」とは、「純粹に普遍的の主観」によって、皮殻の奥をみようとする立場であった。また「新自然主義新客観主義」について杏村は、「自然を自然として、其の實在性を捕捉するためには、〔中略〕精密嚴密なリアリズムを執る」⁽³⁶⁾という。従来過度に主観を高潮した印象主義では気随に自然の変革がおこなわれた。しかし見るがままの自

然は、見るがままの自然として作品に表現するべきであって、芸術家は自己の眞実の声に耳を塞いで他の不純な動機によって動かされて作品上の虚偽をおこなってはならない。「新自然主義新客観主義」とは、「精密厳密なリアリズム」によって見るがままの自然を表そうとする立場であった。

そして杏村は、「神秘的象徴主義」について、芸術におけると同様にふたつの言い換えをおこなっている。それは哲学上「先験的観念論」として現れ、哲学の表現における「経験的実在論」になるというのである。

杏村自身の説明はここまでなのだが、これではやや説明不足の感がある。そこで、やや蛇足的ではあるが、神秘的象徴主義のふたつの側面をまとめると次のようにいえるであろう。まず、「先験的観念論」とは、一般的に、認識の客観性の根拠を客観にではなく主観に求める立場であるが、その主観とは個々の経験的な主観ではない。それは、杏村のいうように、極限概念的な純化された普遍的な主観である。そして、そうした主観に具わる直観や思考の形式の制約のもとで感覚的な所与が構成されて認識が可能になるとされる。次に「経験的実在論」とは、一般的に、認識主観から独立した経験にもとづく客観的な実在を認め、認識はそうした経験的実在をとらえることとする立場である。この立場での認識とは対象としての実在との一致を意味する。さらに、一般的に、認識論上の「観念論」と「実在論」は、認識における観念と実在の優先をめぐる対立するといわれている。そこで杏村の主張を考えると、彼は従来の「観念論」と「実在論」の対立を絶対的なものとみていない。認識においては、そのどちらかが他方に優越するのではない。彼の「神秘的象徴主義」は、普遍的な主観を認めると同時に個別的な客観も認める立場と理解できる。「あるがまま」の認識にはそうした主観と客観の両方が必要なのであった。

主観と客観の統一、これこそが人生問題・社会問題の解決のために、認識論上杏村の試みなければならないことだった。彼は、単に、自然主義や自然科学の客観主義を認めることはできないが、かといってそれに対抗するプラグマティズムの主観主義も認めることができない。そこで杏村は「神秘的象徴主義」を主張する。ただしその立場は、論理主義的に洗練させる必要があった。彼は次のようにいっている。

我々は此等〔プラグマティズムおよび相対論・唯物論〕の諸主張から其の心

理主義的要素を除却することによつて厳密鞏固なる論理主義を樹立し、然る後に其の論理主義をも止揚した第三の立場に至らなければならぬのである。心理主義は沈滞固結した唯理論を攻撃して人の魂に『自由』と『流動』とを与へる点で効果があつたが、論理主義は更らに心理主義の『相対性』と『虚無性』とを排斥するために大事なものとなつて居る。僕は屢々論理主義を称揚するために論理主義の主張者である様に見られて居るが、僕は決して論理主義者で無い。僕は僕自身の哲学として象徴的神秘主義を採つて居る〔中略〕。而して此の象徴的神秘主義は論理主義とは別物であり、又彼れに達するには必ず此れによらなければならぬと言ふことも無い。〔中略〕たゞ現今我が国の、思想を弄する或人達の様な浅薄な議論をせられては、一先づ論理主義といふ明晃々たる利刃によつて彼を殲滅するより外に致し方は無い⁽³⁷⁾

ここで彼が論理主義の立場をとるのは、当時勢力を増しつつあった、たとえばヴント (Wundt, Wilhelm) のそれのような、認識の根拠を心的な判断に求める心理主義 (杏村からすれば未だ不十分なものだった) に対抗するためであった。そしておそらくはその目的以上に、たとえ「一先づ」のことであっても、「神秘的象徴主義」を論理主義的につきつめることは、杏村にとって重要な課題であったと考えられる。というのも、彼は暮鳥にみられるような「体験の世界」の「あるがまま」の認識を重視していたのだが、それを「理解し得る人と理解し得ない人に分かれるだけ」といって済ませるわけにはいかないからである。もしもそうしたならば、「神秘的象徴主義」は、結局個人の心的な判断に依る立場として、心理主義の中に組み込まれてしまうかもしれない。そうならないためにも、杏村には、「理解し得る人と理解し得ない人に分かれるだけ」ということを含めて、「あるがまま」の認識を論理的に明らかにしなくてはならない。そして実際に彼は、認識についての論理主義的な哲学の考察をおこなっている。それが彼の著した『象徴の哲学』であった。

第五項 『象徴の哲学』に示される杏村の認識論

- 「あるがまま」の見方の論理的説明 -

杏村はこの著書の内容を「意味的体験に於ける象徴のフェノメノロギィ」⁽³⁸⁾と記している。さらに彼は、「フェノメノロギィ（現象学）」を、「意味的体験の内的知覚によつて、意味の関係発展を非論理的に追求し、これを純粹に既述する学問の広範なる範囲」⁽³⁹⁾と説明する。杏村によれば、意味は固定されたものではなく任意に他の意味に移るものである。日常われわれはそうした「意味の関係発展」の表面に論理を認めるが、その内面には「非論理」がある。杏村は、「あるがまま」の認識に不可欠な、われわれが体験している意味の「非論理」の部分进行分析している。

彼は「言語」の「心的側面 (psychischer Seite)」に着目する。「心的側面」とは「その言語を発音し、又はその言語を見聞した時に、観念連合的に我々の中に生起してゐる意識体験のこと」⁽⁴⁰⁾である。各人が経験的にもつ言語の意味には違いがある。しかし言語がもつ「或る意味を指示する」という意識体験は各人に共通である。杏村はこの意識体験を「指示的体験 (intentionales Erlebnis)」または「意味的体験」と呼ぶ。それでは、「言語」による「体験」とはどのようなものか。

言語によってなんらかの意味を表すとき、われわれは、その言語が直接指し示す「積極的对象 (positiver G.)」以外にも、なにかを同時に示している。たとえば「これは花である」というとき、それは直ちに「これは花ならぬものではない」ということも表している。意味が積極的对象を指示すれば、「その同一の意味によつて、積極的对象以外のすべてのものを陰影的に指示してゐる」⁽⁴¹⁾のである。杏村はこの「陰影的」の世界を意味の「消極的对象 (negativer G.)」と呼ぶ。また彼は、「意味は更に一段の飛躍をなし、その積極的对象と消極的对象とを併せた全体のもを指示してゐる」⁽⁴²⁾と考え、この「全体のもの」を「全一世界 (Weltall)」と名付ける。

さらに杏村は、意味には無限に豊富な対象領域があるという。彼はそれを「体識特質 (Bewusstheitscharakter)」と呼ぶ。そしてそれは、「指示的体験」がそのまま体識される、形式的な論理では捕捉できない「生命の色合ひ〔中略〕流動そのものゝ勢ひ」⁽⁴³⁾のことである。意味は異質的であり、それぞれの対象も異質的である。しかし、指示的体験を捕捉された意味と捕捉する作用に分けた場合、作用は異質的ではない。なぜならば、表象作用・判断作用など、作用の性質は、

本来同質的なものとして抽象された性質だからである。分解される以前の指示的体験がそのまま体験される特質が最も特質的であり、これが杏村のいう「体識特質」であった。

このようにすべての表象意味は、「積極的对象」と、無限対象としての「消極的对象」「全一世界」「体識特質」を指示している。杏村は、後三者の言表の仕方を「象徴的言表 (symbolisches Ausdruck)」と呼ぶ。彼は、「我」と「対象 (性)」の関係を説明するのに、一本の「指示線」を想定する。この「我」と「対象」は、「主観」と「客観」の言い換えでもある。杏村によれば、「我」と「対象」は相関関係にある概念で、指示線上のどの一点も、「我」であると同時に「対象」でもあり得る。つまり、「主観」と「客観」は、その線上で同時にどの一点でもあり得る。「象徴的言表」は、そうした「指示線を一次元的により外利用し得ない人」には理解できない、「指示線からの飛躍を要する言表」である。そのため、「象徴的言表」は一般的に理解されにくいかもしれない。だが、言語の「象徴的言表」を確信するからこそ、杏村は、

私が今或る一つの意味を把持したとすれば、その意味だけを孤立的に把持してあるのではなく、その他すべての意味を陰影的に把持してあるのである。私の体験の一つの連続は、その把持せられた意味の部分を特別に明るくしてあるといふだけであつて、その他の部分がやはり引き続きに無限に伸びてある⁽⁴⁴⁾と主張するのである。

また杏村は、指示線上の「我」から「対象」への方向を逆にして、「対象」から「我」への見方（「客観」から「主観」への見方）も可能であるという。後者の見方の場合、「対象は『我』に対して対象たることを要求してある」⁽⁴⁵⁾と考えられる。杏村は、この見方の体験を「要求体験 (Forderungserlebnis)」と呼び、さらに、「対象」からの要求作用が「我」に衝撃して成立する要求作用の相関を「所構 (Gebilde)」と呼んだ。そして、「指示的体験」を「我」と「対象」との両方向から見た場合、「〔対象が指示する作用に内在的になった〕内容は、我から対象を見た場合に、体験の中に映つた対象の写影であり、所構は対象から我を見た場合に、体験の中に映つた我の写影である。〔中略〕所構と内容とは同一物であるけれども、しかも互に見方を異にした意味である」⁽⁴⁶⁾と考えられる。要するに杏村は、意味を、「我」と「対象」のどちらをも写し出す「写影」のような

もの、と考えている。そのために彼は、「我々が見るがままの世界は、その如何なる一隅にも、常にこれに『我』の影が映されてゐる。或は世界はすべて『我』の象徴である」⁽⁴⁷⁾といふことができるのである。

しかも杏村はここにとどまらない。「世界はすべて『我』の象徴である」ならば「我」を差し引いて「対象」同士の関係を見ると、それは「対象」が互いに象徴しあふ関係とも考えられる。このような関係を含むものとして世界をみたとき、

自然の如何なる一隅に於ても互に互を象徴する。自然は我によつて見られた自然でもなければ、又自然を見てゐる我が何処かに存在するのでもない。あるがままがあるがままである。対象が対象を見、また同時にその対象が、他の対象を見てゐる⁽⁴⁸⁾

ことになる。杏村にとって、こうした「我」と「対象」、そして「主観」と「客観」が相互に作用し合う関係が成立している世界の見方こそが「あるがまま」の見方なのであった。

自然主義にせよ自然科学にせよ、なんらかの立場からの「現実」認識は、安倍が語っていたように「特殊の解釈見方」といえるであろう。そのため、それらの認識は「あるがまま」の世界の認識ではない、ということは難しくないであろう。では、どこが「あるがまま」ではないのか。それに関して、杏村は「体験の世界」の不足を指摘した。そして彼は、そもそも「あるがまま」の認識とはどういう認識なのかを考察した。その考察は、「非論理的な統一」としての「あるがまま」の考察だったといつてもいいであろう。

論理は非論理の整序に役立つ。だがそれは整序であると同時に、非論理的な統一の分裂でもある。これは避けられないことかもしれない。ただ、論理の成立には非論理が不可欠であり、論理は非論理を基礎としているとはいえる。その意味で、論理は非論理に優越するものではない。しかし、一般的な現実認識は、自然主義にしても自然科学にしても、なんらかの立場からの現実の論理的解釈に影響されている。そしてそのとき、論理の優越が前提にされている。

杏村からすればその前提はまったく逆である。彼は、自分が着目した「象徴」について次のように説明している。しばしば赤いバラが恋を象徴するといわれる。だが本来赤いバラと恋の間には、なんら合理的な連結はない。この両者の連結は

論理的なものではなくて、なんらかの直接的なものである。また、連結される両者の間には、相矛盾する関係こそあっても、合一すべき関係はない。そこで杏村は、「かやうのところには象徴は成立してゐるのである。實にも象徴とは〔中略〕、原理的に提示出来ないものを直接的に忖度（ahnen）せしめる直観的提示（anschauliche Darstellungen）である」⁽⁴⁹⁾という。諸個人の「あるがまま」の現実においては、日常的に赤いバラのような「直観的提示」がなされている。ここでは論理の優越が前提となっているわけではない。むしろ、優越するのは非論理の方であった。

そして、

神秘と言ふも、象徴と言ふも、或いは又意味的体験と言ふもすべて同じ物である。それは我々の言表、我々の理論の根底であり、究極者である。何事かを言表し、又は何事かを推論しようとするれば、我々は常にこの神秘的象徴をその前提とすることが要求せられてゐる⁽⁵⁰⁾

という杏村は、「あるがまま」の認識が「直観的提示」から始まると考え、前提としての非論理に眼を向ける「神秘的象徴主義」を唱えたのであった。

こうした杏村の「あるがまま」の見方は、完結できているといつてもいいだろう。ただ、この見方では、社会改造のために現実をどのように把握できて、さらにそこからどのように新たな現実（社会）を構成できるのだろうか。仮に「神秘的象徴主義」にもとづいて「あるがまま」の現実が把握できたとしても、それだけでは認識論的把握に終わってしまう可能性がある。では杏村はどうしたのか。彼は文化主義を提唱したのである。

註

- 1 土田杏村『日本支那現代思想研究』、第一書房、1926年、47ページ。
- 2 安倍能成「自然主義に於ける主観の位置」（『日本近代文学大系第五十七巻』、角川書店、1972年、初出1910年）、398ページ。
- 3 長谷川天溪「幻滅時代の芸術」（『日本近代文学大系第五十七巻』、初出1906年）、221ページ。
- 4 西田幾多郎『現代に於ける理想主義の哲学』（『西田幾多郎全集第十四巻』、

岩波書店、1966年、初出1917年）、35ページ。

5 土田杏村『人間論』（《全集一》、初出1932年）、197ページ。

6 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）。

7 同前、41ページ。

8-9

土田杏村「象徴的神秘主義補説」（『第三帝国』第84号、1917年5月、41ページ）。

10 西田幾多郎「哲学概論」〔京都帝大における1912～13年の講義筆記〕（『西田幾多郎全集第十五巻』、岩波書店、1966年）、102ページ。

11 土田杏村「新文芸の理想を提唱す」、40ページ。

12 同前、41ページ。

13 西田幾多郎「象徴の真意義」（『西田幾多郎全集第三巻』、岩波書店、1965年、初出1918年）、78～79ページ。

14 同前、80ページ。

15 土田杏村「質と量」（土田杏村『象徴の哲学』付録、新泉社（復刻版）、1971年、初出1919年）、206ページ。

16 土田杏村「新文芸の理想を提唱す」、43ページ。

17 この詩は、六十一編からなる『断章』の第四十六に当たる。

全文は以下の通り。

かなしかりにし昨日^{きのふ}さへ、
かなしかりにし涙^{なみだ}さへ、
明日は忘れむ、肥^{ふと}満れる君よ。

（『白秋全集第二巻』、岩波書店、1985年、83～84ページ）

18 土田杏村「新文芸の理想を提唱す」、43ページ。

19 暮鳥に対してきわめて高く評価する杏村は、暮鳥の作品は自分の「神秘的象徴主義の具現せられたもの」（土田杏村「跋」〔『山村暮鳥全集第一巻』、筑摩書房、1989年〕、547ページ）とまで評している。

20 この詩の全文は以下の通り。

かみげはりがね

ぶらちなのをあはせ
ぶらちなのをばはなれつ
うちけぶるまきたばこ。
たくじやうぎんぎよのめより
をんなのへそをめがけて
ふきいづるふんすゐ
ひとこそしらね
てんにしてひかるはかなき
ぎんぎよのめ
あかきこつぶををどらしめ。

(『山村暮鳥全集第一巻』、67ページ)

- 21 土田杏村「新文芸の理想を提唱す」、43ページ。
22 この詩の全文は以下の通り。

時は逝く。赤き蒸気ふなばらの船腹の過ぎゆくごとく、
穀倉こくらの夕日のほめき、
黒猫みみなりの美しく耳鳴のごと、
時は逝く。何時やはらしらず、柔かかに陰影かげしてぞゆく。
時は逝く。赤き蒸気ふなばらの船腹の過ぎゆくごとく。

(『白秋全集第二巻』、112～113ページ)

- 23 土田杏村「新文芸の理想を提唱す」、43ページ。
24 土田杏村「象徴的神秘主義補説」、42ページ。
25 土田杏村「新文芸の理想を提唱す」、43ページ。
26 土田杏村「最近文壇に起りたる諸問題の哲学的価値を判ず」(『靈魂の彼岸』、聚英閣、1920年、初出1918年)、310ページ。

27-28

土田杏村「新自然主義、新印象主義」(『第三帝国』第89号、1917年10月)、
42ページ。

29-33

同前、43ページ。

34-36

同前、44ページ。

37 「最近文壇に起りたる諸問題の哲学的価値を判ず」、313～314ページ。

38 土田杏村『象徴の哲学』、21ページ。

なお、この著書の背景には、杏村の「華嚴の世界観」がある。杏村はそれをまとめた『華嚴哲学小論攷』の中で、

経験的個人の認識の主観は、阿梨耶識を通じて本覚、真如の上に導かれる。我々の体験してあるといふことそれ自身が中心点となり、その覚照の周囲に漸次に本覚、始覚等の圏をつくり、その前者を形して我となしてある。併し此く言ふも亦我々の体験の上の自証であつて、認識論的には、阿梨耶識の業識が見識と現識とを含み、その主観と客観とは実は始終無き一の方向線であると言ふべきであらう。経験的個人は本識を縁し、計して以て「我」となすと言ふことは、認識論上重要な帰結である（土田杏村『華嚴哲学小論攷』（《全集五》、初出1922年）、302～303ページ）。

といている。ここにある「始終無き一の方向線」とは、『象徴の哲学』で述べられていた「指示線」と同じことと考えられる。そして、註(44)の引用文にある「無限に伸びてある」体験の連続における主観と客観の関係が示されていると理想できよう。こうした杏村の「華嚴の世界観」については、山口和宏「土田杏村における『華嚴の世界観』の成立」（『教育論叢』第10巻第1号、近畿大学教職教育部、1999年）に詳しい。

ただ、『象徴の哲学』に示されている杏村の認識論の独自性については未だ検討されていないといつてもいいであろう。杏村は、ナトルプ、リッケルト他新カント派に属する研究者やフッサールを参考にしてこの書を著している。はたして『象徴の哲学』は、彼らの認識論の祖述なのか、それとも杏村による新たな認識論の樹立なのか。私（古市）の調査した限り、日本の哲学史上で『象徴の哲学』の位置づけをおこなっている先行研究はみつからなかった。上木敏郎は『土田杏村と自由大学運動』の中で、『象徴の哲学』が日本で最も初期的な現象学書であると同時に、杏村の現象学的方法がフッサールのその模倣ではないといっているのだが、ではどの点が模倣ではないのかという分析には至っていない。

また、『象徴の哲学』以外に杏村の諸論ではカッシーラーへの言及がある。

カッシーラーは『シンボル形式の哲学（Die Philosophie der symbolischen Formen）』（1923）を著した哲学者であり、もともとは新カント派に属しながら、その圏内を越える哲学の展開をしたことで知られている。彼はその書の中で、

自然という「客観」を構成する基本的諸特徴が規定されるのも、認識の「対象」が認識機能によって制約されたものであることが把握されるのも、自然科学的な概念形成および判断形成の理論によるわけであるが、今やこの理論が、純粋な主観性の領域に関する類似の規定によって拡充されねばならないことになったのである。こうした主観性は、自然や現実を認識しつつ考察する際には姿をあらわさないが、一般に現象の全体が一定の精神的視点のもとに置かれ、その視点が形態化されているようなところでは、いたるところで働いていることを示している（カッシーラー（生松・木田訳）『シンボル形式の哲学（一）』、岩波文庫、1989年、9～10ページ）

と述べている。ここには、「姿をあらわさない」主観性の規定が、「客観」の規定や「対象」の把握をおこなう論理を拡充する必要があるといった、杏村の認識論と共通する点が多くあるように思われる。さらにカッシーラーは、同書において、「言語」形成や「神話」的意識が世界の客観化のためのそれぞれ特有の「シンボル（象徴）」形式をもつと論じるのだが、論の構成にかかわるこれらの要素についても、「神秘的象徴主義」および『象徴の哲学』と共通する部分が多い。『シンボル形式の哲学』の発表は、『象徴の哲学』の発表の四年後なのだが、そこに至るまでのカッシーラーの諸論をほぼリアルタイムで読んでいた杏村は、『象徴の哲学』執筆の時点で、カッシーラーの哲学を既にある程度は知っていたであろう。そのため、杏村の認識論の論理主義的な徹底に、カッシーラーの哲学が影響を与えていたのではないかと推測できる。だが、上木の研究においてはもちろんのこと、それ以外でも杏村とカッシーラーの関係を論じた先行研究はない。

現在では、なによりもまだ準備不足であるし、また本論のテーマからは離れることになるため、ここでそれら二冊を論じることはできない。だが、杏村の思想をより深く分析するために興味深い二冊であるため、いずれ十分な準備を整えてそれらの比較検討をおこないたい。そして同様に、フッサールの現象学

的方法と杏村のそれについても、比較検討をおこないたい。

- 39 土田杏村『象徴の哲学』、54ページ。
- 40 同前、35ページ。
- 41 同前、119ページ。
- 42 同前、120ページ。
- 43 同前、121ページ。
- 44 同前、124ページ。
- 45 同前、168ページ。
- 46 同前、169ページ。
- 47 同前、198ページ。
- 48 同前、203~204ページ。
- 49 同前、189ページ。
- 50 同前、190ページ。