

柳宗悦における宗教と芸術

—初期の思想と実践を中心に—

李 勝鉉

0. はじめに

柳宗悦(1889-1961)は、明治に生まれ、大正、昭和にかけての近代日本を生き、「美の宗教」⁽¹⁾という独自の宗教観を示した知識人である。彼は始め、雑誌『白樺』の活動を通して西洋文化についての研究を行っていたが、ある時より東洋文化に回帰し、それ以降、独自の宗教思想と『民藝』運動を展開するようになっていった。これは、宗教的真理の探求から芸術の普及活動まで、幅広い分野に渡る実践を伴うものだった。宗教と芸術の双方を見渡し、両者は根本において「不二」であるという独自の議論を展開したのである。

東洋文化に着目したのとほぼ同時期に、柳は朝鮮民族の文化との出会いを果たした。朝鮮の民衆が作った名も無き素朴な生活品に強い感銘を受け、彼はこの頃より「民藝」論を唱えるようになる。宗教や芸術についての彼の洞察は⁽²⁾、朝鮮文化との出会いによって、具体的に概念化されたのだとも言えよう。柳はまた、「或国の者が他国を理解する最も深い道は、科学や政治上の知識ではなく、宗教や芸術的な内面の理解である」⁽³⁾と述べ、日本の植民地下にあった当時の朝鮮を、一つの国家と主張する思想運動も展開した。彼は、「西勢東漸」という文明史上の変革期にあって、伝統的な生き方と近代的な生き方、西洋文化と東洋文化、そして帝国主義的なナショナリズムとそれに抗するヒューマニズムという、諸々の境界の上に立っていた。そうした中で、古今東西の宗教を論ずる哲学を展開し、文化創造の可能性を試みたのである。

柳は様々な分野に渡ってその思想を展開したため、彼に関する先行研究もまた、諸々の領域に及んで論じられている。その中ではまず、独特の柳論を展開している鶴見俊輔と水尾比呂志による、文学者・思想家としての側面⁽⁴⁾を紹介する評伝が挙げられる。また、東京・駒場の日本民藝館を始め、各地の民藝運動を呼びさました、美学者・工芸運動家としての柳についての研究論文が毎年多数⁽⁵⁾発表されている。一方、柳の朝鮮芸術論については、韓国の美学者を中心に長年に渡る蓄積がある。ただしそれらの研究には、柳をナショナリズム論的な観点から批判する傾向が強かった。とはいえ1980年以後には、彼の思想と芸術論を、植民地時代の日本人という閉鎖的な枠を超えて再解釈するべきだという論議も目立ってきている⁽⁶⁾。

柳についての業績は、概して民藝、朝鮮、宗教という角度から積みあげられてきた。彼にとってこの三者は生涯にわたり必然的に不可分の関心事であったと思われる。本稿においても、この三者の関係が論説の中心である。しかしながら、柳の思想展開の基礎となるはずの宗教思想の研究は、諸研究に比量的にもいまだ非常に乏しい状況にある。本稿では、この観点を問題意識に入れる。

そのために、これまでも語られることの多かった『白樺』同人としての仕事と朝鮮との関わ

りを中心に据えつつ、初期（明治 43(1910) 年～大正 13(1924) 年）の宗教思想⁽⁷⁾の形成についても、これを視野に入れて論じることにはしたい。柳はこの時期に宗教哲学を学び、東西を融合する普遍的宗教概念を探求して、そこから、宗教と芸術を等しいものとみなす宗教芸術論をつくり上げたと思われるからである。朝鮮民族との出会いもまたこの時期に始まっている。こうした初期の柳の思想に目を向けることによって、生涯にわたり彼の思想の二つの礎石となった宗教と芸術（美）とが、どのように関連づけられ、意味付けられたのかを探ることができよう。

1. 『白樺』における生命論

柳は 1889 年、海軍軍人柳楯悦と、海軍と関わりの深い嘉納家出身の勝子との間に生まれた。皇族・華族の子供のために東京に創立された学習院に初等科から高等科まで学んでいる。当時の諸教授には鈴木大拙・西田幾多郎・神田乃武らがいた。勉強家であった柳は恩贈の銀時計を得て卒業、東京大学の文学部に入学して、心理学を専攻し、卒業論文「心理学は純粹科学たり得るや」を提出した。

年代	著書
1910	※『白樺』創刊, 「新しき科学」, 「ロダン」など。
1911	「革命の画家」, 「メチニコフの科学的人生観」, 『科学と人生』, 「フォーゲラー」
1912	「ロダン」, 「ゴッホ」
1913	「新刊『生命論』紹介」, 「生命の問題」, 「生氣論」, 「哲学におけるテムペラント」 ※東大文学部卒業（心理学専攻）—卒業論文「心理学は純粹科学たり得るや」

【表 1】『白樺』に掲載した論文

『白樺』⁽⁸⁾は 1910 年に学習院出身者によって創刊され、文芸・美術・思想などの広い分野にわたる創作・論考・批評・紹介を行い、近代日本の文化思潮に大きな影響を及ぼした雑誌である。同誌は大胆なエゴの肯定による個性の伸長をめざし、寄稿者らの個性を発揮して個の確立とコスモポリタニズム、人道主義を主張した⁽⁹⁾、と評価されている。特に、近代ヨーロッパの新しい芸術を積極的にとりあげ、ロダンや後期印象派を紹介した功績がよく知られている。ロダン特集を掲載した『白樺』の創刊号で、柳は次のように論じている。

「ロダンにとってその宗教とは何か。ロダンが自然に対する崇敬の念に至っては殆どあらゆる現代の宗教家、哲学者、神学者の思想を超える如き観がある、万有神論の思想が著しく現れて居る。…彼にとっては凡てのものはそれ自身において完全である、ロダンが此高き万有神教的思想を具体化したもの、それが彼の彫刻である。…藝術・宗教・科学の三者は彼にとって同一の自然理法の上に立つ…」⁽¹⁰⁾

このように柳は彫刻家であるロダンを宗教家として論じ、「ロダンの芸術は現代人にとって宗教である」⁽¹¹⁾と述べた。彼は芸術に宗教性を求める傾向をみせているのである。また、後期印象派について論じた『白樺』第三巻の第一号「革命の画家」⁽¹²⁾では、「芸術家にとって自己顕現の非凡さは当然の要件であるが、さらに自然と個性の合一に達したとき、その芸術は偉大となり、新しい宗教である」と述べている。このように『白樺』期の柳は、芸術や宗教、そしてそれを表現する自己について論考を既に示していたのだった。

同じ頃、柳は最初の著書『科学と人生』⁽¹³⁾を出版した。これは心靈現象としての「靈」の存否を問う「新しき科学」と老病死の問題を問う「メチニコフの科学的的人生観」を含んだ一冊である。ここで柳は唯心論的な観点から自己認識の思索を行っている⁽¹⁴⁾。

「所謂物質界は吾等が心あって始めて認識せられるのである。(中略)茲に於てか吾人に残れる唯一の人生観は唯心論。こは物理学と今自分が説き来た新しき科学とが齎らせる最終の結論である。(中略)此世を美と観じ此世を完全にすべき力を与へられたるものは吾等である。」⁽¹⁵⁾

当時(1900年～1910年)、日本では超能力ブーム(御船千鶴子の千里眼透視能力の実験や長尾郁子の念写能力などへの社会的関心)が高まっていた。このような雰囲気の中で柳は生命現象と超心理学諸現象を中心として「新刊『生命論』紹介」、「生命の問題」、「生氣論」など、人間の生命を定義する論考を次々に発表していく。これらは西欧のキリスト教の伝統における神秘体験の例を広く集めて分析した心理学者ウィリアム・ジェームズや、「生の哲学」を論じたアンリ・ベルクソンの『創造的進化』など⁽¹⁶⁾に影響を受けたものであった。柳は「自然界や生命現象は、機械論の分析的方法によって決して捉えられない」とし、これらを「もっとも深い生命の表象である」⁽¹⁷⁾と述べている。

近年、このような大正時代の思想の全体像を、「生命」という上位概念を用いて説明⁽¹⁸⁾しようとする動きがある。この時期の思想は、広く哲学や芸術を学び文化的人格を形成しようとするだけではなく、その底に文化創造の母胎としての普遍的な「生命」を想定するものであったというのが、その主張である。こうした大正生命主義の言説においては「自我」・「自己」が「生命」という包括的概念の下位に設定され、「生命」がたえず「自我」に普遍性を与え続けるものとされている。

結局、明治末期と大正時代の若き柳は、人道主義を主張しつつ西洋の文学や芸術の新思潮を紹介する中で、「心が主」となる宗教・芸術・人間の生命力といった精神的なものを模索していたと言える。パウル・ティリッヒが宗教と文化とを、共に生命の普遍的本質を形づくる次元⁽¹⁹⁾として捉える必要性を論じたのと同じように、柳もまた生命という概念に普遍性を与え、宗教も芸術もそこに本質をもつと論じたのである。

2. 初期の著術にみられる宗教思想

1913年より1923年の関東大震災まで柳は、宗教哲学の著述に集中している。柳はまず、哲学著述書を書き、哲学に関する自らの探求方法を明らかにしようとする。そして、その方法によってブレイクという思想家に関する長い研究を進める一方、1916年から東洋の宗教哲学に関する理論を展開している。これは、西欧文化と思想を中心に紹介していた柳にとって大きな変化であったと分析される。こうした変化には、当時の日本社会に表面化された上層階級の西洋崇拜あるいは西洋の模倣に対する社会批評⁽²⁰⁾の一面が考えられる。大正期に入ると、思想界の知識人⁽²¹⁾を中心に西洋の模倣から独立的なものを日本人自らの手で生みだそうとする変化が表れた。

年代	著書
1913	「哲学におけるテムペラメント」
1914	「ブレイク」, 「肯定の二詩人 (ブレイクとホイットマン)」
1915	「ブレイク」, 「哲学的至上要求としての實在 (上)」
1916	「ブレイク」, 「宗教的自由」「宗教的無限」
1917	「ブレイク」, 「宗教的『無』」, 「神秘への変名」「宗教的究竟語」
1918	「ブレイク」, 「『無為』に就いて」, 「『中』に就いて」, 「種々なる宗教的否定」
1919	「ブレイク」, 『宗教とその真理』「即如の種々なる理解道」
1920	「ブレイク」, 「『新しき村』に就いての手紙」
1921	「宗教的奇跡」
1922	『宗教の理解』
1923	『神に就いて』

【表2】著書及び論文

哲学的な考察

日本における自己確立の精神的営みとしての哲学の流行は、1915年の岩波書店『哲学叢書』の成功に始まった⁽²²⁾という。これに従っても、柳の哲学への展開は早いものであった。『白樺』期以降の柳は次第に、広く文化・社会と関わる無限な「生命」の問題を哲学的⁽²³⁾に考察するようになっていった。それらは「實在」の問題を論じるものであり、やがて彼は必然的に「神」の問題に直面するようになる。柳は哲学的な論考においても「實在」即ち「神」こそが「哲学的至上要求」⁽²⁴⁾であると述べた。

「哲学が究竟の理知的解釈を與へない故を以って、その價値を呪はうとしてゐる。然し吾々を呪ふものは哲学ではなく、かゝる要求である。哲学は一般の為の哲学ではない、客観的抽象的一般的究竟の眞理を吾々に與へようとするのが哲学本来の任務ではない。哲学は個性の為に存在する哲学である。彼は個性の内容を拡大し、充實し、実現する為の哲学である。彼は究竟の答を外に待つのではない、絶対的價値的眞理を内から産まうとするのである。彼は無限に向かつて個性を延長しようとするのである。人生を一定の形式に納めようとするのではない。」⁽²⁵⁾

このように、柳は哲学上の理論的問題 (logical argument) よりも、論理的立論と哲学者の個人的テムペラメント (個人的気質 individual temperament) との関係を論じることに重点を置いた。彼は自己を離れた哲学に生命はないと考え、眞理とは常に自己の経験であると述べている。柳は哲学を学術的な論理に抛りつつ扱ったものの、普遍的な眞理⁽²⁶⁾である神は、知的に理解しうる存在ではなく、宗教の本質に直接に関わるものだとし、体験主義への展開を遂げていった。

キリスト教への関心

柳は「物と宗教」と題する文章の中でも「私は若い時から、なぜか宗教に心を惹かれました。明治時代に生まれた者として、宗教と申しましても東洋の宗教は総て古くさく思われ、キリスト教を学ぼうと、本を読んだり、教会に通ったり致しました」⁽²⁷⁾と述べているように、早くからキリスト教に関心を持っていた。

ここには、学習院中等科の二年生（1903年）であった頃の担任、服部郎からの影響⁽²⁸⁾も大きい。服部のキリスト教信仰は、自由神学⁽²⁹⁾を基としたものであり、米国の神学者エマソン（Ralph Waldo Emerson, 1843–1882）のキリスト教観からの影響も受け取っていた。

エマソンは汎神論と神秘主義（mysticism）の立場に立ち、神、人間、自然を究極的に一致するものと見なした。また、人間は直観を持っており、これによって直接に神と接することができることも論じている。エマソンは既存の形式的な制度や教理、知識を否定しながら、直接に神と会えることを主張したのである⁽³⁰⁾。エマソンのこうしたキリスト教観に接した柳はその後、独立的な立場をとるキリスト者であった内村鑑三（1861–1930）が主催した、無教会主義者らの集会に参加⁽³¹⁾したこともある。しかし、彼自身「いわゆる信者にはなりきれませんでした」⁽³²⁾と言っているように、受洗してキリスト教信者になったわけではなかった。しかし、若き柳が東洋の宗教よりもキリスト教に強く心をひかれていたことは事実であったようである。

ウィリアム・ブレイク⁽³³⁾の影響

柳は近代性の基盤を西欧のキリスト教に見出そうとしていた。しかし彼は学問的な立場よりも、神秘主義的なキリスト教思想家ブレイクに惹かれていく。柳自身によれば、彼は1906年の学習院中等科在学中、同級生であった郡虎彦の薦めによって初めてブレイクの「無垢の歌」を読んだ。さらにその三年後、バーナード・リーチ⁽³⁴⁾の薦めによって『ブレイク詩集』（詩神文庫版、1905）を読み、その中にあった「天国と地獄との結婚」に大きな衝撃を受けた⁽³⁵⁾。

ブレイクの作品の主題は、宗教的で宇宙論的といったレベルで人間に内在する「神」の可能性に着目し、個人の宗教性を探るといった側面があった。最近のブレイクに対する評価は偉大な天才的な思想家であるという。しかし、柳がブレイクの論考を執筆していた当時の西欧本国におけるブレイクの研究はキリスト教圏において異端視され、公式的教育のプログラムとしては認められていない状況であった。

1913年から柳はブレイク論を書き始めた。「ブレイクに接してから自分には一つの広汎な生命の領野が開展された、之は過去に受けた自分の最も厚い恩寵の一つだ」⁽³⁶⁾と語っている通り、1914年には『キリアム・ブレイク』という大著を脱稿している。これは日本で書かれたブレイクに関する最初の論考であり、イギリス本国におけるブレイク研究にも増して本格的⁽³⁷⁾な大著であった。

「彼には一切は是認せらるべきものであった。『歓喜』が彼の人生観の精髓であった如く、『存在の肯定』は彼の道徳観の枢軸であった。（中略）在来の宗教によれば、此世界は天国と地獄とに分れ、此人性は精神と肉体とに分れ、吾等の行為は善と悪とに分たれてゐる。然し一切のものに永遠の生命を感じた彼にとって此二元的思想は事実の反対を告げてゐる。」
(38)

柳はブレイクの思想に抛り、二元論に対して否定的な態度を示すようになった。ブレイクは天国と地獄の双方が存在することを認め、精神と共に肉体の価値を肯定し、善だけでなく悪の行為も許容する。ブレイクはあらゆる対立が意味を持つと考え、二元的・一元論の立場を取るのである。

「人間の想像力とは、彼にとって即ち神の世界又は自然の根本的實在界を意味していた。（中略）想像の生活とは自己と神との直接合一だった。彼の宗教的思想の核心は、いつも茲

に集まっている。自我と自然と、心と物が互いに触れて両者が渾然とした一つの價値的事實に移る時、その實在の世界、云ひ換れば神の世界が現はれる。」⁽³⁹⁾

ブレイクにおける「想像」の世界とは、自我と自然、心と物が互いに触れ合い、渾然として一つになった時、そこに出現する純粋な生命の世界、即ち實在の世界であり、言い換えれば神の世界である。あらゆる存在は神聖であり、人間の中には神性がある。その神性の故に、人は神と合一できるのだという。並川亮は「あなたも菩薩となり、さらに仏となることができる。仏とは太陽であり、公明である。あなたも太陽、私も太陽である」⁽⁴⁰⁾と大乘仏教の經典である華嚴經の内容とブレイクの「君も神、私も神」を同じ思想として説いている。その太陽であり神であるはずの自己は、諸々の煩悩によって曇らされている。「人が悪を犯し、煩悩によって苦しむこと自体が毘盧遮那仏の生命の現れであり、煩悩の衆生そのものが、もともと仏の生命なのだ」と華嚴經は説く。

To see a World in a Grain of sand, And a Heaven in a Wild Flower,
Hold Infinity in the palm of your hand, And Eternity in an hour ⁽⁴¹⁾

ブレイクの「無心のきざし」に華嚴經の「一念法界悉充滿」「一塵中無量土」「一刹那中百千劫」などとの類同を指摘するなど、ブレイクと仏教との類似点を強調する研究⁽⁴²⁾が最近行なわれている。ブレイクは、「あらゆる宗教は一つ——荒野に叫ぶ者の声」(All Religions are One——The Voice of One Crying in the Wilderness)のなかで「真人がその根源、彼は詩靈である」(The true Man is the source, he being the Poetic Genius)と書いている。Poetic Geniusは「生命力」として、また「想像力」の原動力として仏教の「性起」「仏性」と同じ意味で把握されている。

「想像力」と「直観」による宗教と芸術

二元的一元論を取るブレイクの思想を、柳は「想像」の概念として捉えている。「想像」は漠然とした夢想でもなければ、未知の世界や未来の現象を推察する心理状態でもない。これはブレイクの認識論の根底にあるもので、彼にとって「想像」の世界とは神の世界、または事物の根源的實在を意味していた。ブレイクは、「聖なるものを見るためには、君がまず眼を開こうとしなければならぬ」と述べ、また、「想像力のある人間の眼には、自然は想像力そのものである」⁽⁴³⁾と独特な表現でこのことを論じている。

「存在する凡てのものは神聖である。(中略)人間の最も根本的性情そのものの象徴であり、宗教的法悦即ち「想像」それ自身の表現である。吾々は彼の象徴に於て、人間と芸術との最も完全な融合密着を見ることができる。」⁽⁴⁴⁾

「彼の承認した唯一の宗教または藝術は実に此想像の宗教、藝術であった。(中略)彼が生涯藝術に身を捧げたのも一つには此偉大な宗教の爲であった。彼の詩歌彼の絵画は一つとして此厚い信仰の表現でないものはなかった。」⁽⁴⁵⁾

宗教と芸術は、ブレイクの思想を介して融合させられる。つまり柳は、ブレイクに依拠することにより、人間の最も根本的な情感である「想像力」を、芸術の源であり、また宗教的法悦の源でもあるものとして取り上げることができたのである。そして柳は「想像力」という言葉を、「直観」という概念によって論じるようになる。

「法則を嫌い理性を憎んだ彼が絶えず靈感を求めて自然な生命の衝動直観を重んじた事は著しい事実である。近世の哲学が明かに説いた様に実在を把握するものは知性ではない、直観である。ブレイクは彼の藝術的経験によって此真理を明瞭に指摘してゐる。直観とは実在の直接経験である。(中略) 真理の獲得はいつも直観的経験にある。(中略) 一切の宗教的経験、又は藝術的恍惚の高調は悉く直観的状态を示してゐる。(中略) ブレイク自らの切実な経験である此直観の觀念が彼の『想像』又は『幻像』の思想と密接な関係がある事は自明である」⁽⁴⁶⁾

柳がこのように「直観」という言葉を重視したことは、注目すべき点である。柳がブレイクの思想の本質として捉えたのは、「直観」によって果される「神の世界又は事物の根本実在」の感得、ということに要約される。そして、柳が「直観とは実在の直接経験」と述べたように、ブレイク思想の主観客観の差別も失せた「自己寂滅」の境地には東洋の思想へ柳の傾斜を示すものであった。

「自然哲学の名称が科学の名によって示されて以来、主観から客観へ、感情から理知へ、想像から実證へ、特殊から一般への推移、擬人法からの離脱が科学の方向である。このような科学の美は機械の美で醜であり、個人の自由な作為ではない。人間そのものの表現こそ美であり、それを与える力は直観である。人間そのものの宗教として神秘道は宗團を超える、人間は宗團よりも根本的であり、内容は遙に広汎である」⁽⁴⁷⁾

柳は主観と客観、感情と理知、想像と実証、特殊と一般、個人と普遍的自我、これら一切の二元論を否定することは、あらゆる実体的存在を否定することによって本質的実体を見いだすことであるという立場に立っている。このような本質的な働きを⁽⁴⁸⁾、柳は「直観」と表現している。

彼はこうした人間の本質を表す「直観」によって、宗教の根本性を捉えているのである。このような「直観」に対する観点は、柳がブレイクから学んだ重要なものである。近代の知性偏重の思想によって有機的な人間関係は生命の完全な調和を失ってしまった。柳は当時、自ら宗教哲学者の道を選んだ、そしてそこから未来の宗教は、新しい真理の創造者ではなく、深く個人の要求に基づく宗教であらねばならぬと展望している。これは宗教における東西の各宗派、宗團を超える柳なりの近代的な宗教のイメージであった。そこには神に対して従属的關係にある人間という把握より、より自律的な人間の存在を強く肯定する論理である。こうした意味で柳は、人間の根本的な情感としての「想像力」や「直観」概念の把握を経て、宗教と芸術とを等しいものとみなすようになったと思われる。

「宗教的『無』」と「直観」

柳はブレイク研究を進める一方、1916年以後、東洋⁽⁴⁹⁾の宗教、特に大乘仏教や老荘思想に関する研究を行っていた。西洋の立場から不二論を説くブレイクに拠っていた柳は、東洋の思想にも「無」や「空」の概念があることに気づいていた。また、学習院時代からの恩師である鈴木大拙や西田幾多郎による宗教理論の展開とその軌を一にするものがある⁽⁵⁰⁾。明治後半からの日本学会に現れていた西欧哲学から東洋宗教に関する研究の業績は以下の通りである。当時、鈴木大拙は1896年に『禅は神秘教なるか』、西田幾多郎は1911年に『善の研究』、木下尚江は1911年に『法然と親鸞』、倉田百三は1917年に『出家とその弟子』を刊行していた。また、岡倉天心に

よるアジア主義の主張も同時代になされており、西欧思想から東洋思想への展開は当時の知識人にとって目を引くべき道であったと思われる。柳の著書『宗教とその真理』（1919）の初版が当時、短期間で売切れたことは、知識層が宗教書に親しく接していたことを示すものである。

柳は東洋思想に関する再認識を提唱する。柳は当時の状況を、東洋思想が西欧文化に育てられた人々によって卑しめられ非難せられ、酷評されているとみている。「不幸にも吾々固有の宗教、特に仏教又は道教の如きは、その教理が消極的否定的と見なされてきた。だが、吾々の任務は凡ての外来の教養を容れて、然も賦與された固有の使命を果たすにある。吾々はいつか吾々自身に歸ってそこに真理を安定させねばならぬ」⁽⁵¹⁾と彼は述べている。柳は「無」の真理こそが東洋思想の絶頂であり、宗教の様々な脈絡はこの頂きを中心に集まっているのだと論じ、これを宗教的「無」⁽⁵²⁾、絶対の「無」と定義した。

「宗教的『無』と呼ぶ時それは対辞を許さぬ無である。有無を絶したその無である。無に於ては何ものゝ人為もない。凡てが自然である。ありのままに完璧である。自然さの極みである。交へ得る作為がない。「無」は至上である。即如と一乗不二であるのが「無」である。無を観じる時人は神の懷に休らひつゝある。神に歸るのが無の意味である。此刹那こそ言葉もなき法悦である。凡ての文字も今は貧しい。「空」の一字を人は書いた。「無」であると言葉なく云った。只「否々」と止み難く反復した。「如々」たりとのみ書き残した。最後には黙すべき時が来たのである。「言葉はれざる言葉」が心にじむのである。余も亦黙すべき時に来たやうに思う。」⁽⁵³⁾

柳はこの論考を通して東洋思想の「無」とは神の本体と不二であり、相対性を超えた「非非」、「否否」、「如如」の境地であるとした。彼によれば、「西欧の地に流れた一派の思想は強く『有』で、『無』の東洋思想に比べては差異がある」⁽⁵⁴⁾。一般的には、無は有の対立概念であり、有の否定であるとされる。しかし、神の・宗教的真理とは「至善」であり、「善ならず又悪ならず」とも言われる。「有」もまた「無」との対立を超越し、善悪大小の区別すら容れぬ真の神性が示される場所である。つまりそれはいかなる意味でも、実体的・対象的な存在ではない。しかもそれは独立自全であり、存在や作用はいわば絶対無の顕現であるとされる。

「即如」は右にして左、大にして小、善にして悪で、全一体である。矛盾がそのままに調和し、二元も一元である。三祖が歌った様に之は「有即是無、無即是有」「一即一切、一切即一」の境である。実に即如に関して吾々は云ひ得べき言葉を持たぬ。「言語道断」である。沈黙が此時最も鋭い饒舌である。」⁽⁵⁵⁾

デカルトによる「コギト」の原理の発見以後、西洋近代の思想は主観と客観、精神と自然、あるいは意識と物質とを二つの異なった存在と見なす、二元論的世界観を共有財産としてきた。そしてこれは哲学の領域においてばかりでなく、自然科学や常識の世界においても自明の原理と見なされたのである。こうした近代哲学に接しつつ柳は理論的知の限界を自覚⁽⁵⁶⁾し、宗教の本質を直接体験する道を探求した。

その結果、柳は絶対なる宗教の本質として、「無」「中」「空」「不二」「有」「一」「實在」「一般者」「至上者」「絶対者」「神」「超越者」「主」「愛」などの語に親しみ、みずからの用語として宗教的「無」を提唱した。いいかえれば、絶対「無」は自我を否定することによって自我を有機化し、

自我を対象化するのである。絶対「無」は存在の根本的な「無」であるから、自分自身を根本的に否定することによってのみ本質的存在となりうる。このように、「無」の本質は自らを否定する作用であり、絶対的に自分自身を否定する働きである。そして、「無」とはこうした絶対否定の作用であるから、自分自身を否定することによって、自分自身の本質を顕現するのである。

こうした絶対否定の作用は前述のように「直観」ともいえる。柳は宗教的「無」の働きを「直観」とした。宗教的「無」を絶対なる真理を感じる神聖な場所的性質として捉えたとすれば、「直観」はその神聖なところから発芽される実践的性質を示したと言えることができる。ここで宗教的「無」の働きである「直観」は、人間の動的・能動的な行為を惹起させる力となる。こうした観点は、宗教的「無」を消極的で静的なものとして捉えるより、積極的な働きのものとして把握する特徴がある。こうした宗教的「無」の働きである「直観」を、柳は芸術の源であり、また宗教的法悦の源でもあるものとして取り上げた。すなわち、柳は「直観」によって宗教と芸術を不二同一のものとして把握したのである。

3. 朝鮮と『民藝』運動

1913年から1923年の関東大震災までの著述で、柳は東洋の宗教を重視する哲学へと立場を移していく。しかし、ほぼ同時に柳は『白樺』における美術編集の仕事上にも、東洋の芸術作品への紹介を見出す大きな変化を見せている。この時期は東洋の宗教思想への接近と東洋の芸術への接近は同時に行われ、「信と美」が相互に影響しあいながら、『民芸』運動という新しい文化創造へと向かっていったことがうかがわれる。

年代	朝鮮関連の著書と活動
1912	・富本憲吉、リーチと共に上野の拓植博覧会に参加して朝鮮の焼物を見る。
1914	・浅川伯教（手土産『李朝秋草面取壺』）
1916	・最初の朝鮮旅行（浅川巧を識る）
1917	・庭内にリーチの窯と仕事場完成
1919	・「石佛寺の彫刻に就て」（『藝術』） ・「法隆寺の壁画」（『白樺』）・「法隆寺の壁画」（『白樺』） ・「朝鮮人を思う」（『読売新聞』）・「朝鮮人を思う」（『東亜日報』）発表 ・3・1独立運動
1920	・「朝鮮の佛像」（『白樺』）・「朝鮮民族美術館設立趣意書」発表 ・リーチの帰英告別展を催し、『An English Artist in Japan』刊行
1921	・「朝鮮民族美術館設立計画」発表・「朝鮮民族美術展覧会」
1922	・『陶磁器の美』・『朝鮮の美術』・『朝鮮とその芸術』 ・「失はれんとする—朝鮮建築のために」（『改造』）
1923	・関東大震災朝鮮人犠牲者慈善音楽会を朝鮮で開く ・関東大震災—京都へ移住・『白樺』廃刊
1924	・「朝鮮民族美術館」開館・『木喰上人伝』・『信と美』

【表3】朝鮮関係の著述と活動

日本近代史において柳が語られることが多かった文脈は、彼と朝鮮との関係であった。柳は朝鮮の芸術との出会いによって東洋文化へと注目したのだが、これは当時の知識人・文化人の中でユニークな行動であった。

1914年に浅川伯教⁽⁵⁷⁾が手土産として持ってきた『李朝秋草面取壺』は、柳の思想に劇的な進展をもたらした。このことは武邦保、水尾比呂志などによっても民芸運動の原点として論じられた。柳はこの時の朝鮮陶磁への感動によって、十九回以上も朝鮮に足を踏み入れ、民芸運動を築くことになった。この出会いから二ヶ月後の『白樺』の「我孫子から通信一」と題し、朝鮮の陶磁器から形相美の暗示を受け驚いているとの手記を寄せている。柳はこの時に受けた感動から、1916年の夏には朝鮮へ渡り、浅川巧⁽⁵⁸⁾・伯教兄弟と二週間を共に過ごした。この時柳は、朝鮮仏教芸術の遺跡や美術工芸品を目にし、それらにも深い感銘を受けたという。

柳と朝鮮美術との出会いは、この浅川兄弟の存在を抜きに語ることはできない。この時の朝鮮旅行で彼を案内したのもまた浅川兄弟であった。すなわち、柳の朝鮮理解の背景には、浅川兄弟、とりわけ浅川巧という人物の他者認識——浅川巧は朝鮮に渡って以来、朝鮮語を学び、朝鮮人の生活に完全に溶け込み、彼らを深く愛するとともに、彼らからも愛されていた——が影響している。

もう一つの民族としての朝鮮

柳がこの朝鮮旅行で最初に訪れた地は、朝鮮仏教文化を代表するものと言われる慶州の石窟庵であった。旅から戻った柳は1916年、「芸術を通して東洋の精神を理解しよう」⁽⁵⁹⁾と述べている。そしてこの旅で創案した内容を基礎に、1919年、『芸術』誌に初めて東洋芸術を紹介した。この文章において柳は、石窟庵の創健者である金大城の能力と精神的背景、伽藍の配置と構造、彫刻像らを、ミケランジェロのシステナ礼拝堂の理論を引いて説明し⁽⁶⁰⁾、東西の芸術を比較している。これは1916年に書かれ1919年に発表された論考であるから、彼の思想展開全体における東洋への重心移動においても大きく影響を与えたのではないかと推測される。

柳は「佛寺とは真に堂宇ではなく一つの宗教であらねばならぬ。茲に宗教と芸術とを分ける事は出来ぬ。美と信とを二に数えることはできぬ」⁽⁶¹⁾と述べている。「美と信」、すなわち宗教と芸術とを分けずに表現することが東洋芸術の特徴だとしているのである。特に柳は、窟内にある仏陀像に受けた感動を「不言の言」という表現によって語っている。「内なる深さの霊の世界」、「声なくして黙する」、「美と平和の示現」、「静められ甦り、一切の泉である『一』」、「清められた浄土」など、柳は仏像をその様式的な特徴からではなく、その根底にある根本的な精神である仏教思想によって説明する。このような説明は宗教的な「無」の論理によって東洋芸術を明らかにしようという姿勢の表れである。東洋芸術における普遍性を表現する「無」の概念の模索は、この旅が終わった後、「宗教的『無』」の展開という形で柳の思想の中に定着するのである。これは晩年、「美の宗教」という形で仏教美学を展開する基礎となった。

「今日新な侮辱修理と云ふ名のものに得たのである。余は凡てに統一あるあの窟庵がその酸い重修によって新な不純を追加された事を嘆かないわけにはゆかないのである。若しあの修理が単に天蓋を被ひ、各石壁の位置を正しくしたに止ったなら、どれだけ美はしかったであらう。余は破損せられたままの当時の寫真と修理後の寫真とを見て、芸術を知らぬ罪の深い科学の行ひを憎まざるを得ないのである」⁽⁶²⁾

しかし、柳はこの論文の結語に石窟庵の既存芸術作を修理するために科学的な技法を使っていることを本来の様式的特徴などを破ることでであると批判している。ここで柳は日本の植民地政策によって破壊されていく朝鮮文化あるいは東洋文化に対して危機感を表明しており、西欧文明の積極的な側面として信頼していた近代科学に対する再認識を行うことになった。

1910年以降の日本による韓日併合同化政策は、一つの民族を消滅させる企てであった。そうした植民地主義の压制下で朝鮮民族とその文化を擁護した柳の活動は、極めて危険でラディカルな政治的行為であった。このように認識した柳は1919年に朝鮮で起きた三・一独立運動に対する日本の激しい武力弾圧に抗議し、未だ真相を知らない多くの日本人に注意を喚起するために筆を起している。

特に論考「失はれんとする—朝鮮建築のために」⁽⁶³⁾は、朝鮮総督府による建築計画のため、朝鮮初期に建てられたソウルの光化門をとり壊そうという動きに抗議したものであった。失われようとしている朝鮮の一建築について書くことによって、柳は「もう一つの民族」である朝鮮の人々や、近代化されていく日本民衆の心が脅かされることへの危惧を表明した。こうした観点から、彼が民族の誇りとして探り当てた「芸術品」とその「精神」に改めて注目するようになり、それらはいずれも、日本の近代国家が無視したり、抑圧ないし破壊したりしてきたものばかりであった。柳の「民族主義」は、「国体」の精華を掲げる不遜で野蛮な国家主義のそれとはおよそ対極に位置するものであった⁽⁶⁴⁾。

柳が朝鮮民族のためにとった行動は、植民地の解放や戦争を阻止するまでには至らなかった。しかし、彼は朝鮮民族をもう一つの民族として捉えることができた。柳のアプローチは、民族という実体、特に芸術創造の担い手としての民族が、問題意識の前面に出たものである。しかもそれは名も無い民衆によって維持されてきた生活品という点に注目するという特徴となっている。民族に注目する中で芸術創造の担い手としての民衆の概念は次第に熟していったと思われる。

「民藝」運動へ

柳は朝鮮芸術が持つ創造的な主体⁽⁶⁵⁾を無為自然の人間の本能によって定義している。「朝鮮の作品では、人間だか自然だか判らないものが仕事をする」⁽⁶⁶⁾と評価し、「平常美」、「究極美」を表す源であるとした。そして柳は朝鮮芸術の性質を持つものとして朝鮮時代につくられた陶磁器に注目した。

「此一つの壺を思ふ事は、直ちに此世を思ひ心を思い、彼岸の世を思ふ意味があらう。(中略)心はいつかその蓮華の座に移されて、彼も亦夢もる様な世に漂ふであらう。我もなく彼もなく凡ては一に流る三昧へ帰ってくる。之は李朝の作に於ても、永遠なものゝ一つである。かゝる宗教の城に達し得た作を幾許か此世に持ち得るであらう。」⁽⁶⁷⁾

朝鮮磁器に柳が求めた性質と美は、宗教的「無」で展開していた不二的な美であった。これを柳は、当時の趣味人たちによって愛玩された貴族的な高麗陶器ではなく、無学で平凡な民衆の暮らしの中で用いられた量産の安物に価値を与えるものであった。新たに認識された平凡な民衆が作った生活品に、柳は「信と美」の結晶を認識していたと考えられる。後に彼は「民藝」運動を振り返って、朝鮮時代に作られた陶磁器に仏教用語で言う「不二美」を感じ取ったと述べている。

「名無き作であるから、私達は作者の歴史を綴る事は出来ぬ。作る者は個人ではなく民衆である。美は凡ての者の共有であって、個人の所有ではなかった。私達は一時代の名に於いてその労作を記念せねばならぬ。」⁽⁶⁸⁾

朝鮮芸術探求における民衆の生活を認識していた柳は、ますます階級を問わず日本社会の主役となる民衆の存在を表すものとしての「民藝」に新しい価値観を見出すようになった。こうした自覚には、資本主義経済と機械生産の時代に入って、家内工業的な手工業という民衆の日常生活品が機械化されていく危機を広く知らせることであった。柳はそれを、東洋芸術にとっての、また東洋民族にとっての危機とみなした。そこから平凡な民衆の生活用品という下手物化されたものを、柳は「民衆的工芸」を略した「民藝」という新語⁽⁶⁹⁾を生み出した。こうした「民藝」への柳の着目は、いわゆる美術ではなく、生活の中に宿っている宗教性を見出そうとする社会運動⁽⁷⁰⁾に発展していった。柳の思想を實踐する「朝鮮民族美術館」⁽⁷¹⁾の設立や、「日本民芸美術館」の設立へと至る「民藝」運動はこうした意義づけの下に展開されていったと考えられる。

4. まとめ

以上、初期の柳宗悦の思想と実践における、宗教論と芸術論の展開過程を概観してきた。若き柳は『白樺』における活動を通して、「生命」という概念に無限の意味を与えた。生命を個別的経験と超個人的實在とを結びつけるものとして捉えることにより、宗教と芸術とを同一線上において考えたのである。

こうした思想は、必然的に「實在」、すなわち「神」の問題へと展開していく。柳は、「實在(神)」を、知的に理解するものではなく、宗教の本質を直接に体験することによってのみ捉えるものであると論じた。やがてこうした主張は、神秘思想家ブレイクの研究を通して得た二元論否定や、人間の根本的な情感としての「想像力」概念の把握を経て、宗教と芸術とを等しいものとみなす宗教芸術論へと結実していく。

その結果、柳は東洋思想における宗教的「無」や「直観」に注目するようになり、また一方で、朝鮮芸術に強い関心を持つようになっていった。この時期の柳の宗教的「無」論は、東洋思想における、相対性を超えた究極的な「不二」を中心に据えるものであった。そこに宗教性を見出す心の働き、すなわち「直観」に、柳は注目したのである。柳は宗教的「無」の働きである「直観」を、芸術の源であり、宗教的法悦の源でもあるとして取り上げた。この主題によって、宗教と芸術を不二同一のものとして把握した。

また一方で、柳が朝鮮との出会いによって再認識した東洋の民衆芸術は、近代文明が無視したり、時には破壊したりしてきたものであった。柳はそれを、東洋芸術にとっての、また東洋民族にとっての危機とみなした。こうした危機感から、柳の問題意識に芸術創造者としての民族という存在が入り込むことになる。芸術の担い手としての民衆を評価し、日常生活の場における芸術品の価値を再認識させようという「民藝」運動は、このような意識の下に展開していったと考えられる。

近代以降、宗教と芸術は別個のものとしてそれぞれに追求され、狭くその領域を限定されるようになった。だが本来的には宗教も芸術も、ともに人間精神の働きに関わるものであり、互いに密接な関連を持つ。とりわけ民衆の生活においては、両者が不可分につながりあっている傾向が

多い。この点を鑑みれば、植民地支配下の民衆の状況に目を向けつつ両者の融合と調和を試みた柳宗悦の足跡には独自の意義を認めることができるだろう。やがてそこから、その後四十年間に渡る朝鮮民藝の研究や、彼が「美の宗教」と捉えた仏教芸術への関心が展開してくることになる。こうした点については今後、さらに深く考察していくことにしたい。

註

- (1) 柳宗悦「美の宗教」『在家仏教』第12号（昭和30年3月発行）、『柳宗悦全集』第18巻、64頁。
- (2) 島蘭進によれば、1930年代の日本社会では、物質的欲望に身を委ねることが、闘争的社会を招き寄せると受け止められた。そしてこうしたことの原因となる「西洋精神」に対して、「日本や東洋」の高い精神性と平和を尊ぶ宗教や文化の行方を明かにしようとする試みが出現したという。柳の実践は1930年代のこうした思潮をいくらか先取りしていた。（島蘭進「『生存競争』と民衆の宗教運動」『天理大学おやさど研究所年報』第3号、1997年、103-104頁）。
- (3) 柳宗悦「朝鮮人を想う」『柳宗悦全集』第6巻、23-24頁。
- (4) 鶴見俊輔『柳宗悦』平凡社、1976年。水尾比呂志『評伝柳宗悦』筑摩書房、1992年。
- (5) 竹中均『柳宗悦・民藝・社会理論』明石書店、1999年。
- (6) 조선미「柳宗悦韓国美術観」『美術史学』민음사、1989年、183頁。김임수「교유섭연구」, 弘益大学校大学院博士論文、1990年15-18頁。柳の朝鮮に関する研究論文については、第3章で詳しく論じる。
- (7) 水尾比呂志『柳宗悦』日本民族文化大系六、講談社、1978年、3頁では、柳の生涯における思想的営為を、宗教哲学の探求（初期）、工芸と美の追求（中期）、美の法門の建立（晩期）とに大別している。また鶴岡賀雄「柳宗悦」『日本の宗教学説Ⅱ』（田丸徳善編1987年、160-180頁）は、初期『白樺』期、前期「宗教哲学」期、盛期「民芸運動」期、後期「仏教美学」期というように分類している。初期は宗教への関心が強く、中期は、「芸術」ないし美に関わる仕事が目立ち、晩期は両者を統合する宗教的業績であったと理解されている。
- (8) 柳は『白樺』（1910-1923）の創刊に際して、『白樺』は人生への理想を持ち、正義を尊んだ人道主義への道であると述べていた。こうした理想を掲げて創刊に携わったメンバーは、学習院の卒業生であった文学愛好者達であった。この雑誌は、学習院の生徒達が刊行していた三つの回覧雑誌に拠っていたグループが集まってできたものであった。武者小路実篤、志賀直哉、正親町公和、木下利玄らの学年の『望野』、その二級下の里見弴、園池公致、田中純らの『麦』、さらにその一級下の高等科三年だった柳宗悦、郡虎彦らの回覧雑誌『桃園』が合流し、有島武郎、有島生馬、児島喜久雄らに加わって発足した。そして、一年遅れて柳の同級生である長与善郎、三浦直介が加わり重要なメンバーとなっている。（前田小明「学習院高等科時代の柳宗悦」『柳宗悦全集』第2巻、10-11頁）。
- (9) 『大正文学アルバム』新潮社、1989年、19頁。南博『大正文化』勁草書房、1965年、5-10頁。
- (10) 柳宗悦「宗教家としてのロダン」『柳宗悦全集』第1巻、480-485頁。
- (11) 同上。
- (12) 柳宗悦「革命の畫家」（1911）『柳宗悦全集』第1巻。
- (13) 1911年10月1日綴山書店刊。志賀直哉は『白樺』の編集後記に「白樺の同人の中では名誉な事である。こんな人はまだ誰もいないだから」と述べ、本の内容中「新しき科学」と「メチニコフの人生観」を紹介している。（「解題」『柳宗悦全集』第1巻、753頁）。
- (14) 1910年から翌年にかけて、「千里眼事件」はマスコミと人々の間に熱狂を巻き起こした。しかし、ブームは急速に退き、1913年には超能力者の〈発見〉者であった福来友吉は、この種の研究を大学内部で扱うのは不相当であるとの理由で、東京帝国大学教授職の休職を命じられる。柳にとって心霊研究は一時のブームによるものではなく、中等科から続けてきたことであった。柳は中等学科五

年の時、輔仁会邦語演説部会で「死」について語り、高等学科一年の同会では「天の国と地の国と」を論じ、同三年には「近世における精神現象の研究」を発表したのである。

- (15) 柳宗悦「新しき科学」『白樺』第1巻6号, 1910年, 9月。
- (16) William James, 1902, *The Varieties of Religious Experience*, New York: Collier Macmillan. (『宗教的経験の諸相』上下巻, 榊田啓三郎訳, 岩波文庫, 1969年), 鈴木大拙はその師ポール・ケーラスを通してウィリアム・ジェイムズ(1842-1910)について知った。またポール・ケーラスを通してジェイムズ自身に東洋人の宗教経験について教えたこともあり, ジェイムズとの間には相互影響があったようである。また, 鈴木大拙と柳宗悦との間にも, 柳の青年期以来その晩年にいたるまでつねに親しい関係があったことを考えると, 鈴木の大拙的な影響が柳にあったと考えられる。
- (17) 鈴木貞美『大正生命主義と現代』河出書房新社, 1995年。鈴木貞美『「生命」で読む日本近代』日本放送出版協会, 1996年。
- (18) 酒井哲朗「柳宗悦の「美の思想」について」『三重県立美術館開館十五周年記念「柳宗悦展」1997年。
- (19) P. ティリッヒ『ティリッヒ博士講演集文化と宗教』高木八尺訳, 岩波書店, 1962年, 21頁。
- (20) 南博『大正文化』勁草書房, 1965年, 155-158頁。1915年, 谷崎潤一郎は『独探』(10月号)に西洋崇拜に走らせた日本嫌悪を論じ, 日本の現実についての不満を表面化したのである。
- (21) 和辻哲郎は『ニーチェ研究』(1913)からケルケゴールの研究を経て『偶像再興』(1918年), 『古寺巡礼』(1919), 『日本古代文化』(1920), 『日本精神史研究』(1926)に到る研究を展開していた。また, こうした傾向に対する根本的な支柱の役割をはたしていたと考えられる西田幾多郎は1911年に『善の研究』を根幹とし『思索と体験』(1915), 『現代における理想主義の哲学』(1917), 『自覚に於ける直観と反省』(1917)を経て, 1926年「哲学研究」を発表している。
- (22) 山田英彦『名古屋経済大学経済学部創立20周年記念論集』, 名古屋経済大学, 2000年 657-658頁。
- (23) 柳は「哲学におけるテムパラメント」「哲学的至上要求としての實在」(『柳宗悦全集』第2巻)を著し, 哲学の価値をその論理性に求めず, 哲学者各個性の特質を源泉として湧き溢れてくる思索の生命と確実性にあるとみている。偉大な真理は偉大な個性の実験によって獲得されたものであり, 哲学的立論の発展は個性の創造的表現に伴うものである。
- (24) 柳宗悦「哲学的至上要求としての實在」『柳宗悦全集』第2巻, 234頁。
- (25) 柳宗悦「哲学におけるテムパラメント」『柳宗悦全集』第2巻, 232-233頁。
- (26) 脇本平也編『近代日本の宗教思想運動』東京大学宗教学研究室, 1980年。「宗教思想運動」の理念型としてあげられている5つの特徴を簡潔に引用しておく。「相対的に自由な立場に立つ」「幅の広い思想的背景をもつ」「思想内容の点で, 普遍主義を志向する傾向が強い」「よびかけの対象としては, 主として中間的知識層の範囲に集点を合わせている」「人々を説得し同一化するための運動の方法は, だいたい言論活動にかぎられる」。
- (27) 柳宗悦「物と宗教」『柳宗悦全集』第18巻, 229頁。
- (28) 柳宗悦「恩師服部先生」『柳宗悦全集』第1巻, 459-464頁。
- (29) 新島はキリスト教徒であり, 「イエスを信じない者は決して救われない」と信じていた。しかし, 母親がキリスト教を知らずに世を去り, 天国に行くことが出来ぬという教えが耳に響いた時には, 救いは神秘であるという教えや, すべての正しい魂を持つ者は, 神の志を承ぐ者であり, 基督の悦び給ふ者であるから, 必ず救われるといった話を聞いて安堵したという。海老澤亮『キリスト教百年史』東京教団出版社, 1959年, 154頁。
- (30) 金鎖萬石『英美作家論』서울新舊文化社, 1959年, 170-181頁。
- (31) 泉千春「柳宗悦の韓国美術と宗教哲学」韓国梨花女子大学修士論文, 1993年, 12頁。
- (32) 同上。
- (33) William Blake (1757-1827) は, 情感豊かな抒情詩と神話的構造をもつ叙事詩(預言書)を数多

く残したロマン派詩人として知られる。ロンドンの靴下商人の子として生まれた。小さいときからよく幻覚を見た。正規の教育は受けず、母から読み書きを教わり、14歳のときに彫刻師バザイアの弟子となり、7年後には銅版画家として独立し、本や雑誌の挿絵を彫板して生計を立てた。父の影響もあり、神秘思想家スウェーデンボルグの影響を大きく受けた。ブレイクは貧窮のうちに69歳で亡くなったが、彼の詩と絵画とが合体した総合芸術は、後世に大きな影響を与えた。また彼は、特異の〈宇宙観〉を作品に投影させていた。彼は〈伝統〉からは何の影響も受けない〈幻視家〉であったとの見方が長い間通用していたが、彼の詩を読む者に、詩に添えられた挿絵を見る者に、強烈な印象を残している。銅版画と詩の組み合わせさせた作品に、『無垢の歌』『経験の歌』がある。

- (34) Bernard Howell Leach (1887–1979) は、幼少の頃、日本に住んだこともあってか、日本文化にあこがれ、留学中の若き日の高村光太郎に出会った。『東洋と西洋の結婚』を夢見ながら、やがて彼は東京下町の上野桜木町（台東区）の自宅でエッチングの公開教授をはじめた。そこに柳、志賀、武者、児島喜久雄、里美淳ら『白樺』同人が参加し、のちには岸田劉生も参加した。彼は柳と生涯にわたり親交を持った。
- (35) 柳宗悦「郡虎彦のこと」『柳宗悦全集』第1巻、457–458頁。
- (36) 柳宗悦「我孫子から通信一」『白樺』1914年11月。
- (37) ロマン主義時代からヴィクトリア朝期に至る国教会派キリスト教の支配の下でのイギリスでは、ブレイクを理解する人たちが現れたのは、いわゆるヴィクトリアン・グロテスクが生み出された世紀末のことである。イギリスの公式の文学史・絵画史のなかでは、ブレイクは無視され、嫌悪されたままであった。（由良君美「解説柳宗悦の始発駅『キリアム・ブレイク』」全集4巻679–707頁）。
- (38) 柳宗悦「キリアム・ブレイク」『柳宗悦全集』第4巻、358頁。
- (39) 「キリアム・ブレイク」、305頁。
- (40) 並川亮、同上。
- (41) *The Complete Poetry & Prose of William Blake*, Ed. David V. Erdman, 1988（『無垢と経験のうた』長尾高弘訳、1960年）
- (42) 同上。
- (43) 柳宗悦、『白樺』大正3年、4月号。
- (44) 「キリアム・ブレイク」、358頁。
- (45) 「キリアム・ブレイク」、21頁。
- (46) 「キリアム・ブレイク」、305頁。
- (47) 柳宗悦「神秘道」『柳宗悦全集』第2巻、193–195頁。
- (48) 小坂国統『西田幾多郎をめぐる哲学的群像』ミネルヴァ書房、1997年、22頁。
- (49) 「東洋的」という用語は、他方に西洋的もしくは一般的な意味での存在を予想し、また両者の異質性と対立性を予想するもので、使い方に注意が必要である。しかし、ここでは柳宗悦によって用いられた東洋的という言葉をそのまま使うことにする。
- (50) 鶴岡賀雄、170頁。
- (51) 「宗教的『無』」、14頁。
- (52) 柳宗悦「宗教的『無』」『柳宗悦全集』第2巻、14頁。（『白樺』第8巻第3号1917年3月1日）発行。これは同時代の西田幾多郎による「絶対無」の概念と比較する必要があると、これについては今後の課題としておきたい。
- (53) 「宗教的『無』」、24頁。
- (54) 「宗教的『無』」、146頁。
- (55) 柳宗悦「即如」『柳宗悦全集』第2巻、177頁。
- (56) 柳宗悦「哲学的至上要求としての實在」『柳宗悦全集』第2巻、269頁。

- (57) 浅川伯教(1884-1964)は山梨県の甲府に生れ、母の影響でメソジスト教会の信徒であった。彼は山梨県師範学校を卒業したが、教育より美術や文学へ関心を開き、特に朝鮮の美術工芸にひかれて1913年、家族を連れて朝鮮へ渡った。当時朝鮮南大門小学校の教師をしていた彼は、『白樺』の読者であった。彫刻を学んでおり、ロダンの作品を見るため、『李朝秋草面取壺』を持参して柳を訪ねたのである。高崎宗司『朝鮮の槌となった日本人 - 浅川巧の生涯』1982年、草風館。
- (58) 浅川巧(1891-1931)は伯教の弟である。生前に父を亡くした彼は、兄に育てられた。幼い時から山に木を植える事こそが自然を美化することだと考えた彼は、山梨県立農林学校を卒業した後、1914年朝鮮総督府農商工部山林課林業試験所の雇員として朝鮮に渡った。朝鮮総督府の林業試験場雇員では抱川郡の光陵に勤務していた。巧は林業試験所で「盛岡の朝鮮松」「雑草の話」「病虫害」などの論文を書き、韓国の山林研究にもその名が残っている。また、巧は「朝鮮古窯跡調査経過報告」で朝鮮全土に分布する窯跡を時期によって記録し、1927年『朝鮮の三大窯跡をめぐり』を完成。そのほか『朝鮮の膳』『朝鮮の木工』『李朝工芸の絵模様』『李朝の水適』『朝鮮の自然と児童の生活』『朝鮮磁器名考』など、なくてはならぬ参考資料を残している。柳は、「朝鮮の事を内から分かってきた人」「私の無い人」として、浅川巧が自分よりも優っていた点を認めていた。柳の長男、柳宗理は、「巧に対し、父はその人間性にほれこみ、無二の親友として交際した。惜しくも若くして亡くなったが、父は終生、書齋に巧の写真を飾り、その人柄をしのんでいた」「人間的にすぐれた人だった。巧さんは韓国人風にひげをはやしていたが、父もマネをしたりしていた」「父には友人が多かったけれど、一番信用していたのは巧さんだったと思うのです。巧さんが父にとって唯一の心の友だったのは事実ですね」と証言している。高崎宗司、同上。
- (59) 柳宗悦「編輯室にて」『白樺』第7巻第8号(1916年8月1日)発行。
- (60) 이인범『朝鮮芸術と柳宗悦』韓国美術研究所、1999年、101-102頁。
- (61) 「朝鮮人を想う」、130頁。
- (62) 柳宗悦「石仏寺の彫刻に就いて」『柳宗悦全集』第6巻、127頁。
- (63) 柳宗悦「失はれんとする一朝鮮建築の為に」『改造』1922年、9月号。
- (64) 小澤治「民族の解放と『民族』からの解放」(『宗教から東アジアの近代を問う—日韓の対話を通して—』柳炳徳・安丸良夫・鄭鎮弘・島蘭進編、2002年)488頁。小澤治は「民族の解放と『民族』からの解放」と題する論文において、柳が「宗教と芸術」を肯定して「朝鮮」とその民族に対する「思慕と敬意」を提示したのは、侵略者への抗儀を促す重要な契機の一つであり、人類主義に確固たる基盤を与えることでもあったと述べている。
- (65) 韓国史において新羅時代(356-935)は、仏教美術の極致として評価されており、調和を重んずる荘厳で優雅な美に特徴がある。また高麗時代(935-1392)もまた仏教文化の栄えた時代で、貴族的で優雅な美や繊細で和やかな女性的な芸術が開花した。そしてその後の朝鮮時代(1392-1872)は儒教文化の時代であり、自然で健康な美に特徴があると評価。
- (66) 「朝鮮人を想う」、130頁。
- (67) 柳宗悦「彼の朝鮮行」『改造』1920年、10月号。(『柳宗悦全集』第6巻)、52-53頁。
- (68) 柳宗悦「下手ものの美」1926年。(『柳宗悦全集』第8巻)8頁。
- (69) 1925年、河井寛次郎、濱田庄司と木喰仏調査に紀州に向かう車中で造り出した。
- (70) 柳宗悦「民芸運動は何を寄与したか」(『柳宗悦全集』第10巻)2-22頁。柳は「美の問題は単に美の問題だけではない。そこに真や善や聖の問題を含まないなら、美の問題もない筈である。このことを熟慮する時、私たちは精神運動でない『民藝』運動を許容することが出来ない。この意味で、『民藝』運動は真の文化運動たらんとするものである。」と述べている。
- (71) 柳宗悦「『朝鮮民族美術館』の設立に就いて」『白樺』第12号、1921年、(『柳宗悦全集』第6巻)80頁。「私は種々考へた末その美術館を、東京ではなく京城の地に建てようと思う。特に、その民族と

柳宗悦における宗教と芸術—初期の思想と実践を中心に—

その自然とに密接な関係を持つ朝鮮の作品は、永く朝鮮の人々の間に置かれねばならぬと思う。」

Yanagi Muneyoshi's Study of Religion and Art: Early Thought and Activities

Seunghyun LEE

Philosopher of religion Yanagi Muneyoshi (1889–1961), born in the Meiji period and active throughout the Taishō and Shōwa periods, propagated a unique view of religion known as the “religion of aesthetics” (*bi no shūkyō*).

At the beginning of his career, Yanagi studied western culture through his participation in the “White Birch” (*Shirakaba*) literary group. He later turned his attention to eastern culture and formed his own thoughts on religion in the course of founding the “Folk Art Movement” (*mingei undō*). His activities at this time encompassed a wide spectrum, ranging from a quest for “pure” religious truth to the study of art. Yanagi embraced both religion and art at once, and stated that they were in fact originally “not two” (*funi*), but rather one and the same. When Yanagi became interested in eastern culture he also encountered Korean folk culture for the first time. Strongly impressed by the beauty of items for daily use, created by simple Korean people who did not personalize their works by imprinting their names upon them, he began to advocate a theory of “folk art.”

Previous studies of Yanagi have been undertaken from the three separate disciplinary viewpoints of folk art, Korean culture, and religious studies. However, for Yanagi himself, these three aspects remained inseparable throughout his entire life. This article attempts to keep his perspective in mind.

It is in the interest of maintaining this inclusive perspective that I focus on Yanagi's early religious thought, from the years 1910 to 1924, while focusing initially on his activities in the Shirakaba group and his relationship with Korea. It was during these years that he chose the career of a philosopher of religion, began the search for a universal concept of religion which would fuse eastern and western ideas, and finally created a theory of religion and art which considered both as an indivisible entity. His initial encounter with the Korean people also falls into this period. Investigation of this stage of Yanagi's life will, I believe, reveal the most essential foundations of his thought.