

## 東洋文化の基本的性格

柴野恭堂

一

普通一般には、文化とは精神によつて自然を支配し形成することであると稱せられる。しかし、更に深く考へて見るならば、唯だ或る個人が自己の欲望を満足する爲に何物かを生産し形成すると云ふだけでは、其が文化價値を有するとか文化活動が行はれるとか言ふことはできない。文化現象乃至文化財なるものは、やはり凡そ人間生活一般の價値または目的と關係づけて評價せらるべきものであらねばならぬ。故に文化現象及び文化生活の根柢には、人生は如何に生くべきか、吾人は如何なる生活を創造すべきか、人間生存の意義は何ぞや、などと云ふこと、即ち人生の正にあるべき目標が示され、また現實に對する理想或は規範が樹立せられ自覺せられて居なければならぬ。その限り、文化の基礎には寧ろ精神そのもの向上 (Steigerung) 及び進歩 (Verfeinerung) が見られ、更に宗教が存することを知り得るのである。

獨逸西南學派に於て、文化科學または歴史は出來事の一回的個性的經過を記述するもの、即ち

東洋文化の基本的性格

(一)

idiographisch(個性記述的)な方法に依るものとして、自然科学が一般的法則を定立するところとは區別せられねばならぬことを明かにし、<sup>①</sup> デイルタイは個性的自覺に基く歴史的全體の現實を類型または代表の概念によつて把握するところに精神現象の特性が認識せられることを説いて、共に歴史的社會的に具體的に生きた人間の本質を發見する點に於て大なる功績を残したものである。かくして、社會及び歴史を作りつつ常に歴史及び社會の中に生成し、また作られて行く個性の本質的構造が見られた。デイルタイによれば、個性と歴史の推移との間には、社會の組織、その中に於ける文化の體系、及び個々の民族といふ三大區分の存することを述べ、更に民族が文化の中心となつて歴史的活動を擔ふものであることを論じて居る。<sup>②</sup>

斯くの如く、人類の文化活動の認識及びその發生論的研究に就いては、國家、社會、藝術、宗教學問の相互關係、相互影響を、個性經驗または個性發展の上に承認しなければならぬのであるが、要するに歴史は生に忠實に仕へ、歴史的生命は民族及び國家の運命を荷擔し文化を創造するものとして、個性的人格の自覺を通じて辯證法的に發展することが明瞭である。コントは近世歴史觀の先驅を爲したにも拘らず、歴史を生きた事實、現在の真理と見做さずして、單なる過去の社會的遺産として觀察して居た。彼は「過去の炬火」を携へねばならぬと言ひ、人類は生けるものよりも寧ろ死せるものから成り立つて居るとして、過去を實體的なものと考へたのである。しかし、過去は單

に過ぎ去つたものではなく、その一端に於て現在に生き現代を支へて居るものでなくてはならぬ。人間が歴史的現在の生を自覺するところに、過去及び未來は同時に働いて居る。社會も文化も歴史もすべて現在に生きた人間から理解せられねばならぬ。

ニイチエは歴史が人間に把捉せられる場合、三通りの見方が成立することを示して居る。即ち①活動せるもの、向上しつつあるものとして見れば、歴史は未來に求められる目的として描かれる。②保存せられるもの、尊敬せられるものとして見れば、歴史は過去の追憶として偉大なる死せる記念物である。③惱めるもの、克服せらるべきものとして見れば、歴史は現在に於て個性が自らの地上的存在を失ふものであるといふ<sup>④</sup>。しかし、言ふまでもなく、文化の創造は超越せらるべき現在または自己否定的現在に於て、普遍的價值實現の主體としての全體的個體、即ち民族性の普遍と個性の特殊との否定的統一の實在によつて行はれるのである。歴史の中に在つて歴史を超えるところに始めて文化が産れまた發展するのである。

## 二

西洋文化は有の文化であり、東洋文化は無の文化であるといふことは、今日一般に承認せられて居ると云つて差支ない。然し、同じく無の文化といつても、印度的、支那的、日本的にそれぞれの無の意味に就いては其趣を異にして居るのである。學者の論ずるところを見ても、日本文化と基督

教文化とは、非現實的立場にあるものとして超越的世界觀に基くものであるとせられ、更にその場合に於ても、日本文化は否定的超越であるといふ點で、基督教文化が肯定的超越であるのとは自らが性格的に區別せられねばならぬのである。而して、支那文化はギリシヤ文化と共に内在的世界觀に基づくと稱せられるのであるが、この場合に於ても、支那文化が道德的であり、ギリシヤ文化が藝術的であると云ふ相違が存するのである。

加之、東西兩洋文化の交渉も其因由甚だ遠く、兩者が互に媒介して益々各自の特性を發揮するに至つた経過に就いては複雑多岐にして、可成り綿密なる研究と専門的分科による考察とを必要とするのである。元來、印度文化は人種及び言語上よりは、支那よりも遙かに西洋と關係が深いのである唯だ、佛教の東漸によつて支那及び日本に影響するところ大なるものあるが爲に、印度と支那及び日本とを以て一の文化圏を成すものとして、東洋文化と稱し、エーゲ海希臘の文化と羅馬文化を中心とする西歐文化との對立を現出して、各獨自の性格を築いて居るのである。

學者の報告に依れば、支那河南省に於て一九二一年に發見せられ、其翌年は奉天省に於て、更に其次年には甘肅省に於て發掘せられた遺物が新石器時代より金石伴用時代のものとして想定せられ、其の中には形態及び彩色より見て、支那的ではなく寧ろ西洋的と稱すべきものに屬し、ペルシヤ及びバビロニヤ地方より東歐羅巴一帶に擴がれる彩色土器と趣を同じうするところよりして、支那の新

石器時代の文化の経路に就て新しい問題を提供するに至つたようである。即ち原支那人 (Proto-Chinese) は新石器時代 (紀元前約四千年) にトルキスタン地方より支那西疆より甘肅を経て河南方面に移入し來つて上述の如き土器を作つたものであると爲す説と、他の一説には支那人は少くとも新石器時代には已に支那の土地に住居したが、其後西方より彩陶文化を有する人種が流入したのであると爲すのであるが、何れにしても、人種的文化的移動は屢々行はれて周の末期頃までも續いたと言はれるのである。また他方に於て、漢民族の搖籃の地はバビロニアにして黃帝は東征して支那に入つたと爲す學者もあり、或は西域于闐地方より西移せるものとも言ひ、或はバビロニアの古住民スメリヤ人は漢民族と同一人種であるとして、西洋の民族と深い關係を認めんとする論説も存するのである。斯く世界の文化は悠久の昔より東西緊密なる關係交渉を有することは否定すべくもなく支那人が人種的文化的に西歐と關係の深いことも疑を容れ得ないところであらう。此のことは、西歐文化の基調を爲せる希臘及び羅馬の文化が東洋文化の影響を受けて居ることが明かにせられて居る事情と恰かも符を合するものがあるのである。

希臘文化が東方に傳播して東洋固有の文化が希臘化せられて希臘文化の世界的となつた所謂ヘレニスティック文化が基督教文化の母胎となり、且つ古典文化を近代に於て再興せしむる媒介となつたことは、よく知られて居るところであるが、之れと同様に特筆せらるべきことは、アレキサンダ

大王の東征によつて東西文化の融合が行はれた事件である。これによつて最も大なる影響を蒙つたものは佛教藝術の勃興であつた。大王の印度侵入によつて希臘藝術の傳統が移植せられ、大王の滅後約百年の頃よりは印度に佛像彫刻及び繪畫の上に希臘印度式の美術すなはち犍陀羅藝術が發達して、佛教美術の大系が成立したのであるが、その結果は日本にまでも及んで影響を残して居るのである。即ち法隆寺の飛鳥模様と稱せられる忍冬文様には、専門家の眼光によれば其跡歴然たるものが見られるのである。

## 三

周の末期すなはち春秋の時代に當り、支那は内政及び外患に苦しみ、君主は政治上の實勢力を失ひ、人倫は全く地に墜ちたる結果、憂國の人士は主義主張を立てて民心の歸趨を示し思想の統一を圖らんとし、於是學問研究の機運頓に盛となり、諸子百家と稱するものが現はれたのであるが、それ等にも増して偉大なる光明となり、後世に到るまで永く感化を與へて支那固有の民族性を築いた根幹は、言ふまでもなく孔子 (K'ung Fu Tsu. B.c.552—479) 及び老子 (Lao-Be. B.c.604 44?) である。孔子は先王の道を五經に集大成して支那文教の基礎を確立し、恰かも基督教の思想が西歐に於て占めると同様の地位を保つて居ると見られるのである。而して老子の思想は西歐のギリシヤ思想の地位と同様の關係を以て、支那文化の重要な基調を爲して居るのである。孔子教は道徳的にし

てまた常識的であるに對して、老子は自然主義的哲學思想を説くものとせられ、後者が「大道廢有仁義、慧智出有大偽、六親不和有孝慈、國家昏亂有忠臣」(道德經十八章)と言つて、謂ゆる自然の大道の行はれる處には殊更に仁義忠孝を説く必要はないと爲すが如き、一見以てすれば儒教の五倫五常の教を誹謗し、前者の仁の教と相矛盾するものあるかの如く觀ぜられるのであつて、西歐に於ける希臘思想と基督教との對立に比せられることもあるが、根本に還つて論ずる時は支那思想はすべて道德の根據として自然の理法を重んじたといふ點に於て必ずしも相尅するものではないようである。孔老の後百年餘を経た頃の孟子と莊子との對立に就いても同じことが言ひ得ると思ふ

ここでは極めて概括的に述ぶるの外はないが、「子曰、參乎吾道一以貫之、曾子曰唯、子出、門人問曰何謂也、曾子曰、夫子之道忠恕而已矣」(論語里仁篇)と孔子が曾參に聖人の道を示して、その普遍的にして然かも唯だ渾然たる一理が萬物に通貫し、何物と雖も之れを具足せざるものなき所以を明かにせられ、曾參は之れについて忠恕の二字を以て至誠息むことなき仁の本質を説き示したのであるが、至誠を盡すところに天下古今を通じてあやまらざる大道が存するのである。その天道昭々たる消息は、天地の造化と共に萬物各々その處を得れば、語默動靜の間に於て何等隱すことなく、また遠くに之れを探し求めるの要もない。「子曰、二三子以我爲隱乎、吾無隱乎爾」(述而篇)または「子曰、仁遠乎哉、我欲仁、斯仁至矣」(述而篇)などと示されて居る。

更に、道は晝夜の交替、寒暑の運行の上に瞬時も止まることなく顯露して居るが故に、かかる自然の理法と一致して天命を全うすべきことを示して「子在川上曰、逝者如斯夫不舍晝夜」(子罕篇)と言ひ、また先進篇に於て「浴乎沂風乎舞雩詠而歸」といふ曾參の洒落の心境を賞揚せられて居るが如きは、老子の「道常無名」または「道可道非常道、名可名非常名」といふが如き形而上的氣韻に比して遙かに常識的世間的であり、仁が矢張り愛の徳の廣大無邊なるものと解せられる傾向にあることは疑ふべくもない。故に「子不語怪力亂神」といひ「子曰未能事人、焉能事鬼」或は「未知生、焉知死」(先進篇)などと言ひ、孔子はなるべく天道、鬼神、上帝といふが如き語を避けて道といふ文字を主として使用したと言はれ、老子に見る次のような宇宙の本源としての道、または無爲自然の實體としての道とは餘程その趣を異にして居ると思はれる。

「道生一、一生二、二生三、三生萬物」(道德經四十二章)

「視之不見名曰夷、聽之不聞名曰希、搏不得名曰微、此三者不可致詰」(十四章)

「有物混成、先天地生、寂兮寥兮、獨立不改、周行而不殆、可以爲天下母、吾不知其名、字之曰道、強爲之名、曰大、(中略)人法地、地法天、天法道、道法自然」(二十五章)

アダムス・ベックは東洋哲學物語に於て、老子の道を理性(Reason)または言葉(Logos)として、  
 ヨハネ傳のロゴスと同一視し、The Way or The Law などと譯して居り、孔子の仁は完全なる徳

の Art であり、泉の如く涌き出づる創造技術の喜びであると解して居るが、原理的には共にノモ  
ス的の理法を静觀し、そこに創造の自由性よりも寧ろ永遠不死を直觀するといふ、理法に忠實なる  
原始状態に還らんとするところは兩者相通するものが存するのである。

道教の思想は老子より列子 (B. c. 470—370?) 莊子 (B. c. 370—270?) に到るに及んで次第に神祕  
的傾向を帯び來ると共に、無何有の郷に遊ぶ神仙的生活に向つて形而上的性質を深め、魏晉の頃  
には清談の流行となり、漢末亂離の世相と相俟つて厭世的悲調を増し、唐宋と降るに及んでは祈禱禁  
厭を主と爲し、明の頃より不老長生の術と結合して占星術を營むこととなつた。また漢代より漸く  
勃興したる儒教の陰陽五行の説と共に迷信的要素を助長して、低級なる多靈教の姿に墮落してしま  
つたのである。老子に於ける恍洋自恣無爲恬澹の思想にしても、莊子の眞宰、喪耦、無假その他、  
坐忘、心齋、見獨、朝徹など種々秀でたる思想にしても、要するに「人間は斯くあるべし」といふ  
要求を掲げたるに過ぎずして、具體的現實の自己は人倫の根底に於て行爲的に之れを超越して、否  
定的に一致するといふ眞の宗教性にまで徹底しなかつたが爲に、遂に道教の如き迷信的教説となり  
儒教の如きも遂には禮儀三百威儀三千の形式主張となり了つて生きた内容を忘却するに至つたもの  
と思はれる。是れ即ち西洋の學問が學の爲の學として、眞理を探究する性格を以て科學的精神を特  
徴とするに反して、東洋思想一般が學的方法の嚴密を缺き、人生日常生活の爲の學を重んじ却つて

教訓的實際的要求に應ずるものとなつて居る如く、日常性の現實主義と荒誕無稽の神仙主義の弊害の爲に更に一段の發展を阻止したものと思はれるのである。

之れ等儒教及老莊の思想に比すれば、佛教は餘程主知主義的な性質をも含み、殊に印度の無の思想は謂ゆる眞智解脱主義に立脚するものであり、知を以て知を超越するといふ點に於てギリシヤ的な類似をも示して居るのである。元來、印度人は偉大なる想像力と熱烈なる宗教心とを有し、支那人の現實的功利的な性質とは甚だしい懸隔が存する。故に原始佛教が無神論の宗教であるに拘らず後世には大乘教の各種の佛身論の發達を見、また淨土教の如き他力救濟思想をも産み出したのであるが、孔子教は民族信仰または道德的宗教の域を超えず、しかも孔子が古代の自然宗教殊にその天然崇拜並びに祖靈崇拜を改革したと稱せられるにも拘らず、依然として多靈教や英雄崇拜などの段階を脱し切らないものがある。全く民族性の相違が思想及び文化に對する關係大なるものあるに驚嘆せざるを得ないのである。佛教は支那に入つて學問佛教の形として發達した觀を呈して居るのであつて、特に天台華嚴等の教學は儒道教と相伍して寧ろ能く後者の缺陷を補ひ、其他の諸宗派も支那文化の發展に對して尠からず貢獻するところがあつたのであるが、禪宗は特に實踐的宗教として其行爲的現實に於て解脱主義を標榜することによつて、最もよく支那の現實主義の方面より之れを宗教的に訓練し、荒唐無稽に陥らんとする超越主義に對して、健實なる內在的超越の方面へ指導

し、以て支那文化の特性をして一層宗教的ならしむる上に偉大なる成果を齎したものであると思ふ。實に支那佛教十三宗の歴史は東洋文化史上に誠に意義ある役割を擔ひたるものとして千載の壯觀とも稱すべきであるが、結局其は空思想を根本として、しかも行爲的否定を通じて如實眞實相の體驗と表現によつて固有の無の文化を築きあげたのである。勿論、毘曇、成實、律、密教の如きは支那に於て特別の發達を爲さず、法相、攝論、涅槃、地論、淨土教の如きも、非常なる發展を支那に於て遂げたとは言ひ難いのであるが、天台、華嚴、禪のみは其精華を發揮したものと云ふべく、また儒教道教に對しても影響を與へたこと著しいものが存するのである。

佛教渡來後間もなく道教と佛教と佛教とは衝突し、北齊文帝の時及び北周の武帝の時その後と雖も互に敵視の傾向に在りながらも、一方には調和思想も現はれ、儒教に在つても傅奕及び韓愈なども力を以て排佛を試みたる者あるも、大勢上より言へば、早くより調和的傾向を有し、牟子の理惑論以來儒佛道三教の融和に努力したる學者は枚擧に遑なき狀況といふべきである。特に唐宋の頃より儒禪一味の光彩陸離として輝き、宋代哲學の性理説の如きも、王陸の心卽理説も禪的氣韻によつて現はれたるものであり、東洋文化思想の骨髓を爲したるものと言ふも恐らく過言ではないのである。當時の碩學は殆んど禪に參ぜざる者とはなく就中陸象山（一一三九—一一九二）王陽明（一四七二—一五二八）の思想は全く禪的精神の發露に外ならない。由來、孔孟の流を汲める正系とし

て程子朱子一派の學が擧げられ、宗教的解脫的傾向の濃厚なるものにして老莊學の影響あるものと考へられる周濂溪の哲學及び王陸の一派は之れと背馳するかの如く觀られるのであるが、却つて孔孟の精神は陽明學に於て體得せられ、朱子學が訓詁記章に陥りたる弊を救ふて、心意の上に匡正克治の功を致し、格物致知を實踐修養の主眼と爲したる點は、日本陽明學の發展と日本近世思想の愛國精神の基礎をも培ひたるものとして注目すべきものである。今これらの事情に就いて總べて割愛するの餘儀なきを遺憾に思ふのであるが、陽明が「我良知二字、實千古聖々相傳一點滴骨血也」或は「某於此良知之說、從百死千難中得來」と言へる如く、龍場貶謫の地に在つて虛靈明覺の心を悟り、本然の良知を行爲的自覺に於て提唱したるところは、實に東洋の基本的性格としての無の本質に達したるものと言ふべく、従前は外から與へられ、または天の意志乃至命令と見られた自然の理法が、最早自己の内奥より發露し來る創造性として把握せられて居る。従つて自己は全體者によつて絶對否定的に肯定せられねばならぬといふ論理を含んだ生命の行爲または實踐に於て形而上學的實在を否定して其處に現はれる實在と一致する眞の宗教性を發揮するのである。陽明の心即理及び致良知說の一端を窺ふに足るものは傳習錄の中の

「虛靈不昧、衆理具而萬事出、心外無理、心外無物」

「致吾心良知之天理於事事物々、則事事物々皆得其理矣」

「夫良知一也、以其妙用而言、謂之神、以其流行而言、謂之氣、以其凝聚而言、謂之精、安可  
以「形象方所」求哉」

「良知是造化的精靈、這些精靈生天生地、成鬼成帝皆從此出、真是與物無對、人若復得他、  
完々全々無少虧欠、自不覺手舞足踏、不知天地間、更有何樂可代」

「心者身之主也、而心之虛靈明覺、卽所謂本然之良知也、其虛靈明覺之良知、應物而動者謂之意  
有知而後有意、無知則無意矣、知非意之體乎、意之所用必有其物、物卽事也」

謂ふに、斯くの如き天賦の靈性をそのまま何のこたはりも無く發露して、最も具體的現實的なる生  
活の上に安住して行くところに日本の性格の本質も存するのである。日本文化の明朗性と純粹性、  
しかも雅致に富める趣味と、自然を樂しみ之れと同化せんとする雄渾なる神韻と、幽玄なる哲理を  
含蓄する特性とは全く斯かる非合理的實踐的原理を根本に藏して居るところに因由するのである。

#### 四

凡そ眞理はありのままであるが、其が生々活動の指導原理として如實に日常生活に具現せられ、  
實踐的生と一致する爲には、否定的肯定に依る創造作用に於て再生せられねばならぬ。換言すれば  
眞理は「道」とならねばならぬ。その意味に於て、「神ながら」の道も、本居宣長によれば儒教に

於けるが如き客體的な「教へ」としての道ではなく、人情の自然のまゝに天地の大道と一致するといふ主體性に解せられて居る。即ちそれは「眞心」を盡すことである。しかも其が自ら自己の胸襟より流出する如く、任運無作に道に協ふ爲には、現在の自己が絶對的に否定せられねばならぬ。而して此の場合の自己否定的肯定的行動が單にイデア的なる價值實在を媒介として行はれるのであるならば、西洋文化の本質と原理的に何等の差異は認め難い。東洋文化の創造の根柢にはイデア的なるものへの超越ではなく、イデア的なるものを否定する全體的なるものへの超越が存する。それ故、かくの如き全體の者は合理的には把握し得ざるもの、それ自身否定的なるものとして絶對無である。絶對無の自己否定的限定として日本の理念を主體的に實現するところに、日本文化の特性が發揚せられるのである。従つて、現實の自己が斯かる無的全體者に媒介せられるところでは多分に象徴性を以て表現せられるであらう。日本文化が象徴的性質に於て其特色を示すものとして、特に藝術の領域に秀でたるものを有するとせられる所以は是れによるのであると思ふ。また禪的契機によつて益々此方面の特性が精華を發揮したることも亦偶然ではないのである。

武道、茶道、文藝殊に詩文、繪畫、俳諧、書道及び庭園、能、などに於て禪的氣韻を尙ぶこと、その他一般に日本美術が寫實を超えて精神的表現に重點を置き、存在の背後に躍動する大生命を象徴化せんとするが如き、單純なる緊張と卒直なる限定性によつて抽象的非現實性を捨てて新鮮なる

具體性を自由に輕妙に運載せんとする如きは、何づれも無の文化または無の藝術と稱せられる特徴に外ならないのである。例へば書道に於て謂ゆる謝赫の六法の中、氣韻生動と骨法用筆が最も尊重せられ、筆の妙味と精神力の表現が尙ばれる如き、同様に水墨畫に於て色を消したる深い世界と強い印象とを含ませる點は、浮世繪が數箇の要點を以て生きた感じを出して行くといふ特色と異らない。禪畫に到つては氣魄と心境とを示しつつ巧みに説明的煩雜を超えて單純なる描法を用ゐ、清洒高雅の趣を横溢して居る。彫刻に於ても剛張つた線を克服して直觀の喜びを妙味ある線に漂はせ、永遠に靜かなるもの、或は偉大なる生命の躍動を端的に表はす方面に優越性を示して居ることは、希臘やルネサンス藝術の寫實性的に秀で運動描寫に巧みなるとは特色を異にするのである。すべて日本文化の誇りとするところには、人間美または自然美を遙かに超えて氣品の高いものを象徴するといふ、精神主義表現主義及び印象主義の香り高いものが窺はれるのである。

我國の文學の特色たる俳句及び川柳は謂ゆる「物のあはれ」に通ずる深い「みやび」心の奥床しさを保ち、殊に芭蕉の正風は幽玄、閑寂の底に徹して脱俗の境に逍遙して居る。室町時代の謠曲、能、徳川時代の淨瑠璃の如きも、夫々時代的特異性はあるにしても、感情を盡し理智を盡した極限に眞實の心に訴へるものを持つと言はれる如く、日常散亂の心の奥に永遠の自然として動き來る純粹の心を現實の事理に統一する點に獨特の生き方と表はし方とを持つて居る。故に感傷美とか耽美

主義或は裝飾美などに於ては、勿論光悦、永徳、山樂、光琳など世界に喧傳せられる裝飾的美術も存するのであるが、西洋の藝術に比して特異であるといふよりも、自然を愛好し之れに陶醉した一面の傑作として有名であるに過ぎず、恰かも圖案模様の方面並に密教藝術の方面と同様に、日本的性格の觀照性の産物である。利休は「茶道は猶ほ禪道と義を同うして、即ち膽力を鍊るものなり」とも言つて居るが、終局の目的は「侘び」「寂び」の心境に於て宇宙永遠の理法を體現するに在つたものと言ふべく、能の「花」「幽玄」と同じく、心のままにうちまかせて然かも惑ふことなく、洒脱の趣を遊戯三昧に表現することが眼目であると思ふ。要するに、自然の中に居て自然を超え、現實の生に於て現實を超え、眼に見えるものを媒介にしつつ眼に見えないものをより以上に現はす活動に於て、無の全體を否定的に象徴化するところに、日本文化の固有の意義がある。東洋文化の基本的性格も亦ここに存するのであらう。

若し印度に於ける無の意味が知的認識論的であり、支那に於ては意志的道德的であるとするならば、日本に於ては情的藝術の特徴を以て無の文化が形成せられて來たと言ふべきであらう。しかし此の三方面が無の全體の契機として、その根本に一義的統一または同一性が見られる所以は、いづれも自己否定性を原理として居るといふ點にあるであらう。而して、かかる創造的無の自己否定性は宗教的——嚴密には禪的——なる原理であると思ふのである。

秀吉が千利久に美しく咲いた朝顔を所望せる時、利久は唯だ一輪のみを茶室に生けて其處に秀吉を案内し、庭先露地などには一切朝顔は見當らなかつたといひ、また或時露地を奇麗に掃除したところ、樹木を少しく揺ぶつて若干の葉を落し、却つて雅趣を致したといふが如きは、全く利休が禪によつて鍛へ上げた心腸裡から出現した創作の光に外ならないのである。<sup>⑧</sup>

以上は、各方面の例證を擧げて論究するの暇なきままに、極めて簡單に、しかも抽象的な論述に終つた爲に甚だ杜撰たるを免れないが、この點讀者諸賢のお許しを乞はねばならぬ。

註① Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. S.62ff

② Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. S.41ff.

③ Mehlis, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. S.69

④ 西田博士「哲學の根本問題」續編二七二頁其他參照、

⑤ Adams Beck. 永野芳夫氏譯「東洋哲學物語」下卷二〇九以下、及び手塚宏壽、手塚長道、柴田安正共著「東洋思潮講

話」參照、

⑥ 利休の辭世の偈が如何に禪的であるかは、今更論ずるまでもない。鈴木大拙博士の英譯と併せて次に掲載して置かう。

「人世七十、力圍希咄、我這寶劍、祖佛共殺」

“Seventy years of life——”

東洋文化の基本的性格

東洋文化の基本的性格

Ha ha! and what a fuss!

With this sacred sword of mine,

Both Buddhas and patriarchs I kill!"

(一八)