

哲學研究

第三百六十七號

第三十一卷
册

宗教藝術の基本的契機

河本敦夫

南傳の巴利語經典の中に、通常、彌蘭陀王問經と譯されるものがある。その一部分は漢譯されて那先比丘經と名附けられてゐる。この經典は、彌蘭陀王と那先比丘との前生譚、兩者が再會する經緯、及び王が比丘に佛法の疑問を質す問答とから成つてゐる。彌蘭陀王は、紀元前二世紀頃、北印度の希臘殖民地に君臨した Menandros 王であらうと云はれてゐる。兎に角、經典では、ヨーナカ人 (Yonkas 即 Ionians の Balkian Greeks を指す) の國なる通商の大中心地にして風光明媚なるサーガラ (奢揭羅, Sagala) の都城に住んでゐたと云ふ。従つて、經典は、彼を明確に希臘人の王として取扱つてゐる。王は、博學明哲であつて、如何なる沙門も婆羅門も、その理路整然たる鋭峰に敵ふ者がなかつた。日夜、佛法に

對する疑惑を抱いて、議論を戦はすのであるが、其を解いて呉れる者は誰もなく、彼の推理の正しさにたゞ黙然と頭を垂れるのみであつた。王は、廣き印度に誰一人及ぶものもない智者として己を自負し、宗教上の議論を下下することが消閑の戯れともなつた。かくの如く、經典は、また彌蘭陀王を、すぐれて合理的な知力をもつ、閻浮堤にその比を見ぬ人として描き出してゐる。彼は、ある日、五百の希臘人を従へて富蘭那迦葉 (Purana Kassapa) の處へ疑惑を質しに行く。「迦葉尊者よ、世界を支持するものは誰ですか」「大王よ、大地ですよ、大地が世界を支持するのです」「併し、迦葉尊者よ、若し世界を支持するものが大地ならば、或る人々が阿鼻地獄 (Avīci) へ往き、かゝて大地の隅外に出でるのは、如何

した道理で起るのでせう」この合理的な王の論難に對して、尊者は、抗する術もなく悄然と坐してゐた。(Sacred Books of the East, ed. by F. Max Müller, Vol. XXXV. tr. by F. W. Rhys Davids, p. 9) 凡そ、かくの如く宗國や長老の傳ふる教理信條の權威に屈せず、推理に適はぬ矛盾を憶することなく追求する智者として、王は、經典の序幕に登場する。彼を、阿羅漢果の正覺を得た聖者那伽犀那(Nāgaseṇa)に邂逅せしめ、前述の如き論難を説破され、逐一、その疑惑を解かしめるのが、この經典の主題である。従つてそれは、北方から強大な勢力を以て侵入し來つた希臘人に依つてもたらされた合理的思想を、印度佛教が如何なる形態に於て、また、如何なる程度に把握し、克服したかを攻究する上に、よき資料であらう。併し、今私は、かうした問題そのものを論じようとするのではない。これも、右の興味深い問題の觀點から經典を了解する上に、重要な意義をもつに相違ないが、間もなく彌蘭陀王に奇妙なことが起るのである。それが、宗教藝術論を攻究する上に見逃し得ぬ問題を示唆し且その解決の方向を指示する。

奇妙なことゝ云ふのは、王が、「全印度は、すっかり空虚である。眞に靉殺の如くである。自分と論議し得る

一人の沙門も波羅門もない。」と自負してゐる時に、思ひがけず聞いた或る比丘の名に依つて起る。その名は、那伽犀那(Nāgaseṇa)と云ふ。即ち王の側近者が、對論し得る最後の人として、この名を擧げる。すると、偉大なる智者にして、希臘人なる王が、「恐懼憂慮の情に捉はれ、總身の寒毛が逆立つ」のである。それは、尋常の恐怖ではない。右に述べたが如く、偉大なる合理主義的な智者として登場し、全印度を靉殺とまで思つた王者が、一比丘の名稱を耳にするや、突然、身毛を逆立てるまで畏怖するのである。敘述も短く、瞬間の事件でもある。とは云へ、尋常一様のことではないであらう。かうした外面上些細に見え、看過され易い類似の事件が、諸種の經典の中に散見されるであらう。彌蘭陀王問經に限つたことではないかも知れない。併し、この經典では合理主義的思想の人と目される希臘の王が極度の畏怖に捉はれること、そしてこのことが、王の那伽犀那比丘に論破される第一歩であつたこと等に依て、著しく注意を惹くのである。王の奇妙な畏怖の敘述に就て、前掲の英譯の著者は、「龍王(Chief of Nāga Śūtras)を意味する名稱そのものが十分恐しく、特に龍が超自然的存在と見なされてゐたので、恐しいのである。併し、疑ひもなく、王が彼の

比丘の名聲を既に聞いてゐたことをも、示す積りなのである」と註釋しつゝる。(Op. cit. tr. by T. W. Rhys Davids, p. p. 36-37) この畏怖の説明は、一應疑問を解くやうに見える。併し、それは外面的なのに過ぎない。王が如何なる思想の人物として登場したかを忘れ、單に行文と字句の意味に依て、飛躍的な事件を平板に連続させてゐる。それ故、偉大な王が、身の毛をよだたせる奇妙さは、依然としてゐる。それのみではない。註釋は、更に一つの疑問を生む。即、智徳圓滿にして、萬人に讚嘆し渴仰される比丘が、如何して、かゝるも恐るべき名をもつてゐるのであらう。それは、龍王(この場合、この日本語に纏綿せる童話的な雰囲気や表象を除去して考察せねばならない)が、超自然的な存在であつたが故に、その名を轉用したのであると説明されるかも知れない。併し、轉用に於て名稱の恐しさは消ゆるべくもなく、もの恐しさは、超自然性と共に智徳圓滿な比丘の上に負はわれ、矢張、疑問は解けなす。更に、我々は Chief of Naga Snakes の如き嫌忌すべく怖るべきものが、何故超自然的存在などに見なされたのか、その由來を求めたくなる。それに就ては、宗教史の上から、或は民族學的に心理學的に又は民族史的に、様々な説明が與へられる

であらう。それにしても、畏怖や嫌忌の感情は、拭ふべくも否定すべくもなす。如何なる説明がなされるにしても、此等の感情に何れか重要な意義を見出すのでなければ、我々は了解し得ぬがまゝに、問ひつづけるであらう。何故、あの忌はしく恐しいものが、超自然的であつたのかと。今、私は、これを當面の問題としてゐるのではないが、たゞ、右の如き一聯の問題には、凡て畏怖や嫌忌が中核をなしてゐること、そして此等の感情が宗教上の重要な意識を秘めてゐることに注意しなければならぬ。更に彌蘭陀王の畏怖が、上の註釋を以て盡し得ぬのは、その程度の尋常でないことにも依るのである。彼は那伽犀那の僧團を訪れるのであるが、折から菴の前の廣場に坐してゐた僧團の群集を遙かに望見するや、再び恐懼憂慮の情に襲はれ、戰慄する。その感情を、經典は、「犀に圍まれた象の如く、迦樓羅 (Garuda) に圍まれた蛇の如く、蟒に圍まれた豺の如く」或は「猫に齧弄される鼠の如く、道士に咒はれる惡魔の如く」等々、多くの比喩を重ねて敘述し強調する。(Op. cit. p. 38) 所謂「畏怖狂燥を知らぬ、毛もおどろな獅子の如く」平然と坐してゐる那伽犀那を、群衆の中にそれと認めるや、三度戰慄し、自己の及ばざることを自覺し、尊者の住所に

も至らぬまでに、既に論破されたことを悟る。かくも畏怖の感情に重要な意義をもたせた敘述に於ては、右の重疊する比喩も、單に經典の常套的な行文として見逃すことはできないであらう。否、常套的と見える他の經典の諸種の場合と雖も、それ相應の意味を含むことを反省せしめられる。また、尊者と王を對蹠的に取扱ふ雅拙な劇的技巧と見なすのは、また、とるに足らぬ余りに平俗な見解と云はねばならぬ。右の重疊せる比喩は、王の畏怖を強調し通常ならぬ高さに昂揚すると共に、その言ひ難き特殊な體驗内容を様々に示唆し、感得せしめようとするものに他ならぬ。合理的な智力の人にして、希臘人なる王に、畏怖と云ふべく余りに激しい、奇妙な體驗が、推理を超えて飛躍的に突如としてもたらされた。彼は、Chief of Nāga Snakes を意味する尊者の名稱を聞くことを通じて、また、尊者の容姿を見ることに於て、或る非合理的なる偉大なものを、畏怖をも超ゆる特殊な感情と共に體驗し、既に論破された已を自覺したのである。即、特殊な表象に於て、怖しき超絶者を見出し、自己の無價値を識らしめられた。こゝには、多くの興味ある問題が潜んでゐるであらう。特に今、私の注意を惹くのは、彌蘭陀王ほどに現世の理法を擴充し、その理想的な形態

に到つてもなほ觸れ得なかつた超絶者が、云ふべくもない畏怖の中に體驗されることである。即、如何に賢なるもの、善なるものを理想化しても、超絶者はそこに開示されず、却てまづ畏怖の感情を通じて現れた。明哲にして悔ひなく惱みなき調和せるものに於てはなく、調和せるものの海の如く大いなる静さを破り、奥底から波立たせ、物凄じい狂瀾の中に眞如の月が見えそめるとも云へようか。理想的なるものの調和を破る畏怖が、まづなくてはならぬ契機であつた。そして、希臘の大王は印度の聖者の特殊な表象に即して、畏怖すべき超絶者を感じたのであるが、つまり、その特殊な表象は一つの媒介であつて、眞に怖るべきは超絶者であるのだが、直接彼にとつて、聖者そのものが畏怖すべきものであつたに相違ない。聖者は、單に智徳圓滿であるのみでなく、異常な畏れに陥れる超絶者であつた。それ故に、超自然的存在と見なされた Chief of Nāga Snakes の名を負つてゐたのである。また、その恐るべき動物が超自然的存在と見なされた所以も右に依てまづ推察されると思ふ。かくして、畏怖に或る重要な意味が秘められてゐるとすれば、宗教上の、少くも佛教に於ける表象は、單に現世的なるもの、理想化に盡きてはならないであらう。とて

ろで、周知の如く、佛教藝術の中心をなす佛像を始めて造り出したのは、西北印度のガンダーラ (Gandhara) 地方であつた。即、紀元前一二世紀の交、彌蘭陀王と目されるメナンドロスを最強のものとして、バクトリアから侵入した希臘諸王の君臨した土地である。そこに希臘—佛教的な混融した藝術が生ずるのであるが、その佛像は寫實を基盤とした極めて人間の理想性の表現であつた。理想的なるものの調和の靜謐が、佛陀の寂靜をたゞ思は

せながら現れてゐる。こゝには、我々を拒否し近づけぬものは何ら見出されず、我々は自己を擴充し高めながら到達することができる。この佛像には、あの彌蘭陀王の特殊な畏怖は未だ起つてゐない。併し、やがてそれは起らねばならなかつた。經典が王をその中に登場せしめて克服したが如く、藝術も、佛像を現世的なるものの理想化に盡きざるものとしなければならなかつた。古代期の佛教美術の遺品に富むバルハット (Barhut) ブツダガヤ (Buddha-Gaya) サーンチー (Sanchi) 等の散在する中印度と西印度とを結ぶ通商路の要衝マトラー (Mathura) の地は、古代期の傳統的作風と新しきガンダーラのそれとを接合する地盤となつた。従つて、こゝでも佛菩薩の像が創られるに至つたのであるが、それは

宗教藝術の基本的契機

ガンダーラの先例を易々として受入れたのではなかつた。佛像はもとより、佛傳圖の浮彫に於ても、佛陀の尊容を刻まなかつた古來の傳統が直ちにそれを許容する筈もなかつた。とは云へ、現世的なるものの理想化と調和的なものの靜謐に盡きる佛菩薩の形象が、新しい魅力を以て流入し來つたとき、それはマトラーの僧團にとつて本質的に重大な問題であつたに相異なるない。右の現世的な佛菩薩の形象は、佛教そのものを歪めるからである。佛法を現世の理法に陥れる危険をさへ含んでゐないとは限らない。宗教的自覺の媒介となり、この自覺が其に即して行はれるべき形象は、單なる莊嚴の具ではない。宗教そのものの内面的な契機である。それ故、現世的な形象は宗教的自覺を低俗ならしめ、宗教を墮落せしめる可能性を多分に含んでゐる。従つて、マトラーの僧團は、正しき自覺の對象となるべき形象を明確に客觀化する必要に迫られたことであらう。そして、彼等は、その時まで佛陀を神聖視するの餘り、佛像を造ることを冒瀆と考へ、その形象を思ひ浮べても見なかつたと云ふ通俗的な考察は恐らく安當ではないであらう。何となれば、自覺の即すべき形象のない宗教などは考へられやうもないからである。勿論、彼等にも形象はあつた。塔や法輪がそれであ

る、併し佛菩薩の形象ではなかつたと云ふ人もあらう。成る程さうではあるが、塔や法輪そのものは宗教的自覺の即すべき十分な對象ではあり得ない。たゞ其等が佛陀の形象を喚起するが故に自覺對象としての機能を果し得るのである。またサーンチーヤブツダガヤーの大塔は、成る程、豊かな力をひそめてまろやかに大きく隆起し、空に黒々と聳えて、形象其自體に於て、或る超絶的なものを感得する媒介となり、宗教的自覺の對象となるであらう。併し、そのみでは、抽象的な宗教性一般の自覺に止まつて、具體的な自覺の内實をもち得ない。佛教的な自覺として具體的な内實をもつには、塔の形象が何らかの意味で佛陀と結びつかねばならない。従つて、この場合も、主觀の中に何らか佛陀の形象を成立せしめねばならない。それ故に、マトラーの僧團の中に如何なる意味でも佛陀の形象がなかつたとは考へ得ないのである。恐らく僧團の精神の中に自ら一つの形象が成立してゐたであらう。たゞ、その形象が、現世的なるものの寫實に依ても、またその理想化に依ても客觀化し得ない或る超絶性を含んだものであつた。それ故に佛像が造られなかつた。單に「佛陀を神聖視したが故に」と云ふ言葉の通俗的表面的な意味に於ては、實に、この言葉の更

に深い意味に於て造られたなかつたのである。併し、ガンダーラの佛像の傳播は、僧團の精神に内在する形象を明らかに客觀化し、宗教的自覺を誤たしめないことを必要ならしめた。同時にガンダーラの佛像に於て、寫實を基礎とした現世的なもの理想化が到達し得る點を見究め、僧團の精神に内在する形象がそれと異なる所以を明確に把握せしめた。即、ガンダーラの現世的理想の形象に於て正しく喚起し得る契機と、然らざるものとを見究め得たであらう。そして、この然らざるものは、實に超絶性の契機に他ならなかつたのである。それは、單に我々の人間性を擴充し昂揚することに依て得られるものでもなければ、自己を拒否されることなく易々として接近し得るものでもない。むしろ、まづ直接的には我々を峻厳に拒否し、人間の慘めさを思ひ識らせる契機である。従つて、現世的なもの理想化とは對照的であつて、これを喚起し得る形象は調和的なもの靜謐とは全く異なる契機を含まねばならぬ。この契機が、ガンダーラの形象を見究めることに依て、對照的に自覺されたのである。即、マトラーの僧團の精神の中に内在的に成立してゐた形象は、その明晰の度を加へたのである。そして、これを如何なるものとして客觀化すべきか。兩難な問題は、そこに

あつた。マトラーの藝術は、古い傳統を繼いで、更に豊かに美しく塔の欄干やその柱に、諸種の文様や丸彫りに近い藥叉女の像などを展開してゐる。技術が稚拙である筈はなかつた。問題は、更に内面的な處にあつたのである。希臘的な佛像の藝術を如何にして超えるべきか。かくして、また彌蘭陀王のある畏怖が起らねばならなかつた。王に對して、その特殊な畏怖の體驗の中に、超絶者が現れたが如く、超絶性の契機は特殊な畏怖の中に感得されねばならなかつた。而して、超絶性の契機を喚起し得る形象は、調和の靜謐を破る「怖るべきもの」を含んでゐなければならぬ。我々の近接を拒否し人間の慘さに反轉せしめる「怖るべきもの」を含ませることに於て、マトラー僧團の内在的形象を容觀化する道が見出された。紀元二世紀のカニシユカ王 (Kaniska) の治世に屬するカトラー (Kutla) 出土の佛坐像、サールナート (Sarnath) 出土のカニシユカ王三年の銘ある巨大な佛立像等に於て、ガンダーラの佛像には全く見出されぬ特殊な畏怖の契機が含まれてゐるのを知ることができる。特にカトラーの坐像は、眉を厳しくよせ眼を強く見開いて、迫るが如く上半身を前方に傾けてゐる。光背に刻まれた兩脇侍もひとしく烈しい氣配を見せて佛の兩側から乗出ようとし

てゐる。全體に激しく「怖しきもの」が、調和の靜謐をゆるがせてゐる。サールナートの立像も、力に充ちた巨大な體軀を嚴めしく直立させ、左臂を腰に、強く地を踏まへてゐる。右臂及面相の細部は脱落してゐるが、逞しく魁偉な顔に凡てを映すが如く大いなる怪しき眼が見開かれてゐる。全體に、凡ての曲面が一見生硬と思はれるほど勁直であつて、自然な曲線の變化を求めぬ我々の目を厳しく峻拒する。それは、或る人々に當代佛教の墮落を思はせるほど官能的な藥叉女の肢體や酒飲の鬪を刻んだマトラー藝術の一面と、甚しい對照をなしてゐる。それ故に、右の作品に現れた「怖しきもの」、我々を峻拒する厳しき勁直は、決して稚拙なるが爲の偶然ではなく、明らかに意圖せられたものと云へよう。たとへ、これらが或る未熟なものを含んでゐようとも、それは、かの特殊な畏怖の契機を全く新しく表現しなければならなかつたことに依るのである。

右の如く、畏怖は、經典のみならずまた印度の佛教藝術に於て希臘的な理想化を超えしめるものとして、重要な意義をもつてゐた。このことは一般に宗教藝術論にとつて甚だ深き示唆を與へるものではないであらうか。ところで基督教藝術に於ても、同様なことが起らなかつ

たであらうか。それに就て、フリードリッヒ・フィッシャーの所論は注目するに値ひする。

彼は、ヘーゲルのな立場から類としての理念の特殊的現實化に於て、一切の事象を考察する。彼の根本的立場及びヘーゲル的美學を如何に發展せしめたかと云ふ問題に就ては、この際立入る必要はない。併し、彼が理念の現實化を考へるとき、其を單に抽象的個別的に取扱はずして、この活動の同時的共存を強調したことは一つの特色として注目すべきであらう。即ち、具體的な個々の事象は、單に類たる理念の特殊的限定として、個々に自己完結的に成立するものではない。他の事象と同時に非存的に成立するものとして相互に作用し、理念の自己限定的活動自體が常に歪みをうける。特殊がそのまま現實となるのではなく、理念そのものから推論され得ない數多の偶然的な相互作用をうけて現實化される。そして、この相互作用は、單に特殊の生命的活動を刺戟し促進して、理念の自己限定を明確ならしめる環境となるばかりではない。それとは逆に、その自己限定的活動を阻害し、これに矛盾するのみならず否定せんとするが故に、理念にとつて非本來的な作用でもある。この矛盾否定は、また特

殊の限定性を含まれ得ない不測の活動を特殊の中に呼び起す。即ち、特殊は、理念の特殊的限定を確保せんが爲に逆に自己の理想性と矛盾する相剋闘争を行ふ惡へと導かれる。それ故、個々の特殊に於ける理念を以て包み得ない偶然性は、外から起るのみならず内からも自己矛盾的に發動する。かくの如くフィッシャーは、理念の現實化が同時共存的であることに由来する偶然性を考察し、更に、個性も、かうした偶然性に依る特殊の歪みとして把握しつゝみる。(Friedrich T. Vischer, *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen* I. s. 94-5. 119)

併し、右の如く矛盾相剋する現實は、彼に於ても亦總體として普遍者そのもの、理性的なる現實化に他ならないのであるが、これを把握し得ぬ個我は、かかる偶然性に疏外される現實の世界を假象的世界として斷念し、自己が可能態として其に向つて努力する直接的抽象的な普遍者を仰望する。而してその中に理念の實現を表象する。現實に於ては、自己の内外から發動する偶然性に依て、普遍者に背反してゐるにも拘らず、自己が特殊的理念を本質とするが故に、既に普遍者と宥和せるものとなし、凡ゆる偶然性から抽象して表象する。然も、この偶然性からの抽象は、現實の具體的な相互關係の排棄或は抽象

化、及び個性の消去を意味する。蓋し、上述の如く特殊相互の關係そのものに偶然性が存し、個性は此の關係に基く偶然的な歪みに他ならないからである。かく具體的な相互關係が排棄され、或は抽象化されるが故に、現實の個々の要素が、他の要素から引き離されまたは、その關係が改變されて普遍者の中に移される。且、そこには個性なき特殊の類型が形成され、かくして、個我にとつての理想的世界が表象される。それは、フィッシュャーに依て、凡ての宗教が含む契機と考へられた。

併し、右の如きは、自我の理念を假象の世界に於て實現することに他ならず、此は既に自我と宥和せる世界であつて、そのみでは宗教的形象の拜跪せられる所以は明白とならない。拜跪は尊崇や仰望と甚だ異なることに注意しなければならぬ。従つて、基督教の諸像の意味は右に依て十分明らかになるとは云へないであらう。そこに何らか質的な變化をもたらす事柄が生じなければならぬであらう。それに就て、フィッシュャーは如何に考察を進めたか。これをあとづけて見よう。

希臘的神々の世界は、個性を否定しても感性に對しては肯定的である。併し、宗教が精神の宗教へと高まるに従ひ、云ひかへれば眞の宗教となるに従つて、感性は次

第に否定され消極的となる。美的宗教に於ては感性が理念を呑みなく現實化するものとして、十全に生かされ美的に明晰に作用する。これに對して、精神の宗教にあつては感性の積極性が拒否され消極的のみに保持されることに於て、却て較る重要な意義を認められるに至る。人々は暗鬱な接近を許さぬ神像の前に頷ぐこととなる。

神の形象に於て、感性の十全なる活動が拒否されてゐることは、直觀にとつて神が宥和を許容せぬものとして現れることである。「どの宗教に於ても拒否の消極的契機は、宥和の積極的契機よりも一層強い。生命の全領域が宥和の中に攝取されるならば、特有の宗教的なるものは破壊され、その代りに理性的にして總體的な道德的形成が現れる」と、フィッシュャーは云つてゐる。(Op. cit. p. 15) 彼も云ふ如く、希臘の神々でさへ、その本源の純粹に宗教的な表象に於ては、陰鬱で氣高く、現世の崇拜者を迎へることなくして、峽嚴にこれを自我の中に投げ返した。「基督教に於ては、こゝでは、感性との絶縁がその根本的性格をなしてゐるが、理想的なるものはこの否定的特性を、あらん限りの強度に於て擔はねばならぬことは、自ら明らかである。右の特性は、古き基督教の像(特にビザンチンの繪畫)の中にも、拒否の嚴しさに

於て現れた。凡ての神々は、本來、根源的には怖いものである、禮拜者の主観が、その神々の中で、自己も自己の世俗的喜びも、忌はしく罪深きものであると語つてゐるやうに見える、そして、先づ事實さうでもある。併し、凡ての神々は、また氣むづかしく殘忍で邪惡でもある。希臘の神々が、この上もなく美しい清朗と温和から、如何に子供らしい氣儘や血醒い怖しさへと移行行つたことか。それは何の説明も要しない。併し、一宗教もまた猶太教に於けるその創設の始めから、無限につづく破壊と殺を命令や委任として神に歸したのである。これが誤てる信仰であるとは、云ふに易しい。神は經驗的存在ではない、我々は神に就てほんの唯、神を禮拜する意識が證言することのみを知つてゐる、それに今日でも、己の純粹な信仰の意識を誇る人々にして、なほ怒りや復讐、怖い排他の像に於て、彼等の神を表さうと努める」(Op. cit. s. 175 f.) 眞に神は地上のものではない。我々は、またその超絶性の故に畏るべき神を表象する。かくの如く論ずることに依て、フイツシャーは、感性に對する否定の契機を宗教的形象の本來的性格と認めた。即、彼は感性の否定を以て、單なる理想像ではなく拜跪せられる宗教像が形成される所以となしたのである。そ

して、それは、人間性ことに倫理性を總體的に理想化することを以て神に代へることはできず、却て神は人間を峻拒し自我の中に突きかへすものとする宗教的體驗に裏づけられてゐる。従つて、神の像は、本來、直観にとつて厳しく「怖るべきもの」を含む。

併し、右の所論は、感性の調和的自己完結的な活動の拒否、云ひかへれば古典的なる美の排棄を意味するに他ならない。更にフイツシャーは、美的なるもの一般の拒否に注目してゐる。彼に依ると、もともと宗教の諸像は媒介手段であつて、右の如き厳しく怖い像が如何ほど明晰に表象され完全に描寫され得るにしても、それは、宗教それ自體が不可欠的に要求するものではない。宗教にとつては、不明晰な内在的な表象と粗略な客觀的描寫とでこと足るのである。宗教の諸像は、信者をして自己の無價値と自己がそれに値ひし得ない恩寵との感情の中に陥らしめねばならない。それには、粗略な荒描きで十分である。「例へば、或るキリスト像の如きは、粗略に工作され流血の條で覆はれ、凄じいが然し苦痛の共感を惹起して、信者達に語つてゐるが如く見える、これ、凡て汝の爲に我苦しめりと。仕上げの粗略さは、對象の美的に反撥する性質と喜んで結合する、けれども、上述

の峻厳や陰鬱からなほ十分に區別すべき、この美的に反撥する性質は一層高き熟練ともまた結合して現れる。基督教々會の宗教藝術は、各時代に於て、立場が美的でなかつたが故に、この上もなく價値あるものの傍にこの上もなく堪らないものを描いた、それは、さもさうあることであるが、大作家さへもが或時はこれを或時はそれを取扱つたのである。實に粗略な像と醜き像が、美なるそれよりも一層よく役立つ、何となれば、それらの像は、精神が自由の中に自己を享樂する現世の充實のなかへと導き出すのではなく、嚴しき反撥を以て、精神を自己の中に投げ返すからである」(op. cit. art.) かくして、フィッシャーは、美的なるものを全く意圖せざる粗略なもの、更には、美的立場に背反する醜なるものの宗教的意義を明らかにした。此等を描くことは、單に古典的美の排棄を意味するのみでなく、美的なるもの一般を否定することである。右に例示されたキリスト磔刑像の如きは、たゞに醜なるのみでなく、嫌惡すべきもの、(the Picturing) である。それ故、感性は單に消極的に保持され限定されるのみならず、その活動を保持されながら逆に反撥を加へられる。従つて、それは、感性の減少ではなく、感性の否定と呼ばれるべきものであらう。そし

て、宗教の諸像が、かうした否定の契機を含むことは、總じて神を峻厳なる「畏怖すべきもの」「自己を忌はしき無價値なるもの」として感得する宗教的體驗に基けることができる。

かくの如きフィッシャーの所論は、ドヴォルンヤックなどとは全く異なる觀點を含み、それに依て補はるべきものが多々あるであらう。(vgl. Max Dvorik, Kunstgeschichte als Feilschgeschichte) 併し、基督教藝術のみでなく、宗教藝術全般を考察する場合、彼の著目する處は、より一層普遍的な意味をもつてゐると云へよう。このことは、前節の印度に於ける佛教藝術の問題を思ひ合せるならば、明白に諒解されると思ふ。實際彼が強調するが如く、いづこにも神の畏れが感得されたのであり、希臘藝術の及ぶ處、東西ともに神の畏れが新たにされねばならなかつた。そして、美しき希臘の神は、これに依り乗り越えることができた。彌蘭陀王の畏怖は、いづこにも起り得る普遍性を含んでゐた。

こゝで、私は、もう一度彌蘭陀王の畏怖を思ひ返して見よう。それは、實に特殊なものであつた。寒毛卓立したと云ふ戰慄畏怖は、經典が比喩を重ねて體得せしめよ

うとするほどに、特殊な内質をもつものであつた。所詮世俗の恐怖などの及びもつかぬ質的な相異を含むものに違ひない。ところで、フィッシャーは、この甚だしい相異、特殊な内質に注意してゐたであらうか。かく疑ふのは、彼の着目する所が主として基督教にあつて佛教の特殊性には及んでゐないからではなく、彼の根本的立場がヘーゲルのな合理主義を基礎としてゐるからである。勿論、前述の、神が人間を自己の中に投げかへし、その無價値を思ひ知らせると云ふが如き體驗を指摘する點に於て、何らかの意味で既にその根本的立場から脱してゐると云へる。併し、それが自覺されてゐるか如何かが問題なのである。矢張、かのヨハネ傳に語られた「神は變なり」との字句につながる思想が根底をなす場合、右に指摘されたが如き體驗を十分に理解し得るとは考へられない。宗教的形象の中に感性否定の契機が生じたことは、神的なるものが單に感性と絶縁せられ精神化せられたこととの證據ではない。また、合理的な方途に於て、主觀を媒介とする精神の自覺が高まつたことを意味するのではない。感性も精神も合めて一切の自我を、如何なる方途に依るにせよ理想化せられた自我をも、卑少なる自己の中に投げ返し、その無價値を悟らせ、拜跪させる神が感

得せられたことを意味するのである。恐らく、神が精神であるにも拘らず、即、自覺の主體と同一のものであるにも拘らず、その同一性の自覺を欠くが爲に神が額づかれるのではあるまい。單にかうした同一性の自覺の欠如を以て、あの激しい神の反撥を理解することはできないであらう。また、投げ返された自我が識る無價値は、單に個性的規定性に關るものではない。神に宥せられたと自負する一切のものにも關つてゐる。それ故、凡ての人類が差別の意識なく、ひとしく無價値なるものとして神の前に立つて拜跪する。このことは、精神の自覺過程の中に神を位置づけることを許さないであらう。精神の合理的展開の中に神が位置するのならば、如何して我々がその前に立つて反價値的な罪人となるのか分らない。即、あの厳しく怖い神の形象は理解されるべくもない。かくの如く、神を精神とする合理主義に依ては解決し難い多くの點が存するのである。それ故、フィッシャーが、注目すべき感性否定の契機を指摘し、これを右の如き宗教的體驗によつて正當に裏づけたことは、實は、彼の根柢をなすヘーゲルの立場と矛盾する。またそれに依て彼の論述は不徹底となつてゐる。元來、形象に於ける感性否定の契機は、合理主義の立場よりすれば、單に

神の精神化、自覺の發展としてのみ根據づけられるにとどまる筈である。感性の否定が却て積極的意味を生じ、怖るべき神となるが如きは、合理主義にとつて豫想の外にある。更に、これを非合理的な價值體驗を以て裏づけるに至つては、も早や合理主義を脱してゐる。併し、彼の根本的立場から考へれば、感性否定の契機を指摘したことは、矢張、神の精神化を根據としてゐるのであり、感性否定の積極的な意味も、單に肉體的自我と精神との關係に於て認めようとする傾向を含んでゐる。投げ返される自我に就ても單に肉體的なるものとして把握しようする點を避け難い。従つて、特殊な宗教的體驗を以て感性否定を裏づけながらも、この體驗をして精神に對する肉體的自我の自然的感情に變ぜしめる危険を多々含んでゐる。例の流血の條で覆はれたキリスト磔刑像に就ても、信者の肉體に苦痛の自然的感情を呼び起し、キリストの肉體的苦悶を共感せしめることに意義を認めようとする。もしくは、この苦悶を忍ぶものに對して生ずる自然的な尊敬の感情を以てその意義を盡くさしめようとする。たゞ、かうした感情を體驗せしめる爲のみならば、かくも「堪らないもの」或はこれに類する「嫌忌すべきもの」を描く必要があつたであらうか。つまり、感性否

定の積極的意味は、自然的感情を以て根據づけることはできないのである。かくの如くフイツシャアの論述には不徹底な點が見出されると思ふ。特に宗教的體驗を以て所論を裏づけながら、その體驗の特殊性を十分自覺しなかつたと云へよう。

思ふに、彌蘭陀王の畏怖も、マトラーの佛像に現れた怖しさも厳しさも、或る偉大なるものの超絶性に由來してゐた。人間のあらゆる理想性に依て盡されず、むしろ理想的なものの調和を破つて現れる超絶者の體驗に他ならなかつた。合理主義的な立場から人間の本質とされる理想性を、根柢から揺り動かされ無價値なるものとされる體驗が、畏怖として描寫されたのである。従つて、この畏怖は、單なる自然的感情ではない。云はんや肉體的なるものの盲目的衝動でもなければ、自我の安危に關する日常的な恐怖でもない。それに類似しながら、全く質を異にするものである。蓋し、かうした體驗は、たゞ象徴し或は圖式化することに依て示唆するの他はないであらう。先の經典に於ける比喩の重疊は、この間の事情を推察せしめるものではあるまいか。そして、右の畏怖として示された體驗の特殊性は、基督教の中にも存すべく宗教一般の本質に屬するものである。それに關して、ルド

ルフ・オットーの有名な著書に教へられる所が多い。
(Rudolf Otto, Das Heilige.)

彼に依ると、神は一面に於て「戰慄すべき祕義 (Mysterium tremendum)」である。然も、これは救済、信頼、愛などよりも本源的に心をつかむ第一次的な神の體驗である。我々から超絶して、云ひ難き秘密の中にあるもの前に暴され、深き沈黙の中に戰慄する體驗、これが第一次的とされる。そして「戰慄すべき」と云ふ體驗の一面が單なる自然的恐怖と本質的に異なることは、オットーの場合も同様である。これは、宗教の前階段にあつては、鬼神の恐怖 (dämonische Schen) 或は薄氣味悪さとして現れ、時として今日もなほ人々の身近かに起ることがある。いづれの場合も、前階段的なものであるにせよ、なほ單なる自然的恐怖を超えてゐる。そして、こゝに宗教の源があり、かくの如き自然性を超えた感情から鬼神が生れ神話の或るものが展開する。妖怪は、この感情に刺戟された空想の生む神の庶系であらう。併し、鬼神の恐怖は、宗教が前階段を越えて本來の宗教となつた場合にも、質を變じて現れ、ときとして原初の性格をそのままに出現することもある。舊譯聖書に於て「神の怒り」が大きな役割をうけもつてゐることは、何人も認める處

であらう。また印度の女神ドゥルガー (Durga) の如く悪魔の如き形相を以て現れる場合もある。このことは、合理論者を當惑せしめる。何らかの意味で倫理的根柢をその中に求めようとしても、全く謎の如く襲ひ來る「神の怒り」である。全く倫理性を絶してゐる。オットーは、これを、自然的恐怖としては決して理解し切れない特殊の宗教的體驗を示唆するものとし、宗教に特有の解明記號 (Theogramme) と考へる。右の「神の怒り」ドゥルガーの悪魔的形相、出埃及記に見える悪魔の如く注ぎ出され又遣される「ヤーヴェの畏れ」等は、特殊な畏怖を示唆し、體驗せしめようとするものであり、要するに、神に對する絶對的接近不能 (Schlechthinige Unnahbarkeit) を意味してゐる。(op. cit. s. 14 ff.)

併し、右の畏怖は常に神の尊嚴と無限の精力とを、その中に感得しその感情に貫かれてゐる。「戰慄すべき」と云ふ神に對する體驗は、實は右の諸契機をも含む。即、「戰慄すべき」と云ふ體驗は、神の全能に對する畏怖とも云へよう。神の全能とは、常に活動し前進して止まぬ精力と尊嚴との結合に他ならないからである。神が無限の精力であると云ふ體驗は「神の怒り」に於てよく表されてゐる。「神の怒り」と云ふ解明記號の示唆する所は、

神が單に精神的であるのみならずこの上もなく生命的であり産出的であることも含めてゐる。我々は、殆ど怒りを以て成り立てる或る東洋の神々、或は無限の慈悲と無限の憤怒とを結合せる印度の神に於て、巨大な産出的生命力そのものを感得しないだらうか。この點に關しても、合理論者はたかだか擬人化を以て特定の自然現象に歸着せめようとすることにどまるであらう。問題は、むしろ自然現象を解明記號として現象を超越した生命力が感得されたことにありはしないか。「神の愛」と云はれるものも、單に精神的なそれではなく、愛は、云はば「消え失せた怒り」である。(op. cit. s. 311.)

「戰慄すべき」と云ふ神についての體験は凡そ右の如くであるが、「秘義」とは如何なる事柄を指すのであらうか。それは、要するに超越者が「全き他者」(Das Ganze Andere)であることの體験である。不可解にして驚異的なるものに對する自失の感情に類似するが、更にこれを超ゆる體験である。自己の世界外に超越せるものに觸れ、驚異と自失の感情に滿されることを意味する。原始民族の精靈觀 (Animism) の如きも、この云ふべからざる驚異の體験に根ざすのであつて、原始民族は精靈と云ふ奇妙なものが存在するが故に怖しいのではない。逆

に、精靈は、右の驚異を、即ち全き他者の體験を、何らかの仕方では説明せんとして考へ出されたものであり、彼等として合理的な解明の方法であつたのである。右の體験は、精靈を生み鬼神や妖怪を現出する根源ともなるが、「全き他者」の意識を明瞭に徹底せしめた高次の宗教に於ては、「彼岸」の思想、空無の思想を成立せしめる基礎となる。空無とは、ホットーに依ると、絶對的本質的に他のもの、存在し思惟することを得るものに對立するものを、概念的合理的方法に於て爲し得る限り寫し出さうとする表現に他ならない。論理に於ける否定と對立を背理となるまで極端に押し進めることに依て、右の非合理的なものを解明せんとする記號に他ならない。空無は神が論理的な方法に於て把握されたことを示すものではないのである。(op. cit. s. 311.)

かくして、オットーに於ても、神は戰慄の中に感得される全き他者であり、従つてその畏怖も自然的感情とは本質的に異なるものであつた。無論、戰慄の契機は第一次的のものとは云へ、何時も表面に強力に現れるとは限らない。キリスト教に於ては次第に奥へ潜められ、或は他の契機と融和して現れる。併し「ヨハネ傳」に於てさへ、ゴルゴダの丘を中心にかの戰慄が底を傳つて響いてゐる。

また使徒行傳の中には、屢、神は畏怖すべきものとして現れる。例へば、カイザリヤの百卒長コルネリオに於ても（一〇・一一八）パウロとシラスとを囚へた獄守に於ても（一六・一九―三四）神は畏るべきものであつた。かくの如く、神が超絶者である限り、右の第一次的契機は消失すべくもない。併し、後に至るほど顯となり、多くの人々がそのみに注目しがちな契機は「魅するもの」（das Faszinans）である。これは、説明するまでもなく、この世のものとも思はれぬ嬰兒キリストやマリヤの像、心を奪ふ美しい佛菩薩諸天の像などに示されてゐる。これが、單なる歡喜の對象と異る點は前と同様であつて、神の愛、慈悲、同情、或は淨福などと呼ぶのは、「魅するもの」の内容を單に示唆するにすぎない。それに觸れることが、原始的には一種異様な狂喜に導き、更に進んでは法悦とも涅槃ともなる。かくして、神は「戰慄すべきもの」であると共に「魅するもの」であつて、この相反する契機が宗教的體驗の主たる内質をなしてゐる。（S. 71^{ff.}）併し、宗教的體驗は神についての體驗に盡きるものではなく、神への感情はまた我の中に歸り來つて、自己の卑少を深く感得せしめる。そこに、宗教特有の自己價値の感情が生ずる。オットーは、これを被造物感

（Kreutur-Gefühl）と稱する。それは、感謝、悲哀、歸依等の感情を以てつくされるものでなく、また、自己が自らの原因ではなく他の原因に依て存在し制約されると云ふ依屬の感情（das Gefühl der Abhängigkeit）の如き合理性を内容とするものでもなし。（S. 81）絶對的な優越者によつて自己が全く塵灰に歸し、無に沈む體驗である。更に、この體驗は徹底した自己卑下の感情を本能的肉體的に呼び覺し、自己をまたこの地上を「穢れたるもの」として感ぜしめるに至る。また、右の體驗が、道德的缺陷の自覺を浸透し包攝するとき、人々は自己を罪人として意識し、蔽罪や贖罪を願望することとなる。汚穢の感情は勿論のこと、罪人の意識も道德律を尊奉する立場そのものから生ずるものではない。それは實に深き被造物感に根ざすのである。従つて、宗教的體驗に於て自己に關る諸種の體驗は、「穢れ」と云ひ「罪」と稱せられるも、それらの意味する自然的感情と異なることは、神に關る場合と同様である。（S. 71^{ff.}）

右に依て、宗教的體驗に於ける畏怖の特殊性は、他の諸種の契機と共にほど明白となつたであらう。また、オットーを通じて、畏怖の内容も分析的に精密さを加へる

ことができた。云ふまでもなく、宗教的體驗は、私が上來考察し來つた畏怖の契機に依てつくされはしない。オートーも見た如く他の主たる契機として「魅するもの」が他の半面をなしてゐる。そして、多くの人々は神をこの側面のみに限定し然もただ理想的に美しく、恵み深きものの如く想像する。然るに「魅するもの」と云ふ契機も、既に宗教の前階段に於ては一種の狂喜として現出するが如く、決して自然的感情の理想的な充實を意味するのではない。それが超絶的な神に關るものである限り、單に理想的な美しさや溫容を以て表現し盡されはしない。そこには、何らかの意味で、また、たとへ間接的にせよ畏怖の契機が含まれねばならない。我々は、こゝで飛鳥の佛菩薩達を、ことに夢殿の救世觀音像を思ひ起して見よう。あの口邊に泛ぶ不可思議な微笑は何を意味するのであらう。それは、朝鮮から將來された佛達にも、大同の石佛にも現れ、かのアンコールの巨大な觀音の面には、有名な「クメールの笑ひ」として見出される。この笑ひは、衆生を濟度する佛菩薩達の深き慈悲を示すものであらうことは、誰しも考へる處であるが、例の中宮寺の彌勒菩薩像を見るとき一層これを確めることができる。この作品は不明であるが故に、云ひかへれば自然的感情

を超えさせようとする困難なる意圖が薄弱であるだけに、形象の意味が親しみ易く諒解され易い。それ故に、他の諸像にも共通する微妙な笑ひが、こゝではその複雑さを失つて慈悲の微笑と云ふ單純な溫容に近いものとなつてゐる。(勿論、こゝでも、さうした人間の日常性に近いものを以て凡てが盡きてゐるのではない。春陽の一ときをも思ひに沈む菩薩の笑まひと云ふが如き感想を以て盡されるほど、平明でも優しくもない)併し、この菩薩像を通じてあの「奇妙な笑ひ」(此度は「奇妙な怖れ」ではなくて)の一面が確められる。即、あの微笑は一面に於て我々を常に魅し歡喜せしめる菩薩の愛を語るものに相異なる。云ひかへれば、前述の「魅するもの」の表現に他ならない。とは云へ、如何して、かくも異様な笑ひなのであらう。そこには或る「秘義」が感ぜられ、ときには怪奇なるものの怖れが見出され、また生々しく嫌忌すべきものさへ潜められてゐる。總じて我々とは妖しくも「異るもの」と云ふ感銘が、微妙な戰慄と共に傳へられることである。それ故にあの「奇妙な笑ひ」は、他面に於て佛菩薩の愛が到底現世の愛を以て盡され得ないこと、我々の愛とは本質的に異なることを物語つてゐるのではないであらうか。佛菩薩は單に理想的な「魅するもの」で

あつてはならない。人間的な平明な愛の相貌を以て盡されてはならない。それを超ゆるそれと全く異なるものとして現れねばならなかつた。この愛の超絶性を表現することが、あの奇妙な笑ひの一面に他ならないのである。かく考へることに依て、古拙笑として世界に共通な現象を諒解する爲の基礎が與へられはしないだらうか。

いづれにせよ、「魅するもの」を表す形象も、何らかの點に於て、それが全く現世の「他なるもの」であることを示し、従つてまた「畏るべきもの」に對する微妙な戰慄を感じしめねばならなかつた。上述の如く「戰慄すべき秘義」が「魅するもの」の笑ひの中にさへ潜められねばならなかつた。薄氣味悪くも見ゆる笑ひを泛べた宗教的諸像の不可思議さを解く鍵はこゝに存する。所謂佛の三十二相も單に現世的なるものを理想化する方途に盡きるのではなく、現世に對する超絶性を感得せしめる異様なものを、佛像の中に矛盾なく包含せしめる爲の基本的な圖式に他ならない。理想的人體がたとへ崇高であつても、如來形はこの理想性にとどまつてはならないからである。そして、或る戰慄と共に超絶性を感得せしめる契機は、必ずしも美的ではない。否、フイツチャーに從へば却て美的に反價值的であらうとさへする。前述の

奇妙な笑ひは、決して美的ではないであらう。夢殿觀音に見る如く或る生々しく嫌忌すべきものさへも含んでゐる。その他、一つ一つ植ゑ込まれて不快な感觸を覺えしめる如來の螺髮、不思議な耳朶の形式、手足の縵網、身量に比して長大な腕等。多面廣臂像に於ては云ふも愚かである。これらは、如何に豊麗に造られた佛菩薩の中にも必ず含まれるものであり、何よりもまづ人々にとつて或る畏るべき秘義を潜めた異常なるものであることを感得せしめる。そしてこの異常性の故に時にはかすかに、或時は顯に嫌忌を覺えしめる。千手觀音像の或るものに於てこのことを顯に經驗する人は少くないであらう。それに就て美的立場から作品の優劣を云々することは必ずしも妥當ではあるまい。非常に優れた作品にして、なほ且かうしたことが生ずるからである。夢殿觀音の笑ひは作品の拙劣さを以て解くことができるだらうか。實際、佛教藝術に於ても嫌忌は敢へて避ける處ではないのである。それどころか、明確に意圖されることさへある。濁つた色彩を塗抹して、醜惡な肢體の餓鬼を飽くなく描いて見せる繪卷類、人間の死骸が變化して行く始終を詳に見せる十界圖等、此等は全く「堪らないもの」であり、本當に嘔吐をさへ覺えしめるものである。實はこの嫌

忌、嘔吐感こそ意圖せられてゐる當體なのである。超絶者に對する自己の無價値を體驗するものが、本能的に徹底的な自己卑下の感情を惹起し自己も地上も穢れたるものとすることは東西に共通してゐる。そして、穢れの體驗に於ては、自己の過誤に對して、倫理的立場に於けるが如き自責後悔の念を生ぜずに激しい嘔吐の感覺が起ることは、オットーも指摘してゐる。右の作品は、かうした穢土の宗教的體驗を嫌忌と嘔吐感を通じて傳へようとするものに他ならない。この場合、嫌忌は自我及び現世に就ての宗教的價値體驗を感得せしめる媒介となつてゐる。併し、また「魅するもの」とは對蹠的でありながら、「魅するもの」そのものにさへ含まれてゐる契機、即、我々を拒否し近接を許さぬ超絶者の異質性を、體驗せしめる媒介となることもある。それは多くの場合他の媒介契機に隨伴するのではあるが、嫌忌すべきものが自我を反撥し近づけぬと云ふ面に於て、宗教的體驗の示唆として取りあげられることもあり得る。前述の千手觀音像その他の多面廣譬像には、かうした媒介の契機が陰に陽に含まれてゐる。一般に諸種の異常な形相に於て嫌忌の情が秘かに結合してゐることを誰しも否定し得ないであらう。そして、この嫌忌を殆ど純粹な形態に於てとりあげ

神の超絶性を示さうとしたものとして、ジャイナ教のネミナータ (Neminatha) 寺の像などを考へることができらうであらう。

かくの如く、我々を拒否し戰慄感を感じしめて、全き他者の體驗を與へようとする契機は必ずしも美的ではない。其等がフィツシャリーの云ふ如く感性の否定を本質とするが爲のみではない。右の諸契機は畏怖や嫌忌、時には嘔吐感を美的意味内容として直觀せしめるのではなく、これらを或る特殊な質感の生々しさを以て享受せしめるからである。たゞ靜觀的に表象せしめるのではなく、特殊な現實的感情として自我の存在に關らしめるからである。特に嫌忌或は嘔吐感に就て見るならば、この間の事情は明白とならう。これらの感情に於ては、對象に向つて不快を感ずる自我を意識せずには居られない。それは自我を直接に呼び覺し自我の存在性に關心を向けさせる。従つて、かくの如き感情は、美的立場を逸脱せしめる。何となれば、一つの對象がそれを觀る人自身に他ならなくなつた所に、美的なるものが成立するからである。嫌忌や嘔吐感は、それとは逆に對象から自我を急激に引離すことを本性としてゐる。或はその反撥的に引離されることの主體性そのものであるかも知れない。そ

れ故に、嫌忌すべきもの、嘔吐を覚えさせるものを形象の中に含めることは、人々を美的立場から呼び覺し、自我の存在の中に歸らしめて特殊な現實性の生々しさを感ぜしめることである。また、そこに對象と自我とが明確に區別されて相對し、右の特殊な現實的感情を通じて、もしくはそれを解明記號として超絶者の異質性が體驗され、かくして神と神を拜跪する被造物との關係が成立する。

従つて、嫌忌も嘔吐の感覺も結局神に對する畏怖の體驗へと導くものとなるが故に、廣く畏怖の契機に含めることができよう。これらが美的ではなく、むしろ美的立場に對して否定的であることは右に依て明白であるが、宗教的形象に於て直接に感ぜられる畏怖そのものも、また同様ではないであらうか。宗教的形象に於て見出される畏怖は、單に美的意味内容として觀られるにとどまらず、形象に對する自我の畏怖として、こゝでも特殊な現實性をもたねばならない。美的なるものの觀照の中に自我及び形象の實在性が見失はれてはならないのである。両者が現實の事物性(Dinghaftigkeit)をもつのではないが、特殊な實在性を以て相對するのである。例へば、地獄は(極樂もさうではあるが)決して現實的な意味では

存在しない。併し、この空間にはないが、矢張り何處かに實在すると信ぜられる。加之、我々はそこへ行くのである。即ち、我々は特殊な實在性を以て宗教的形象と交渉する。従つて宗教的形象は、一切の本質が感性的となつた表象そのものではなく、或る實體性を含むこととなる。自我もまた表象そのものとなれる主體ではなく、自己の存在の中に歸つて形象に相對立する。かくの如く特殊な實在的對立が成立することに依て、畏怖の感情が生々と緊張する。これを媒介として超絶者に對する宗教的な畏怖が體驗されることは、前と同様である。それ故、宗教的形象に直接見出される畏怖そのものも、美的靜觀的なものではないであらう。それが如何に生々しい特殊な現實感をもつものであるかは、西藏に於ける喇嘛教の諸尊圖を見るとき特に切實である。また我國の地獄草紙などに依て推察することもできるであらう。いづれにせよ、これらの顯著な諸例が示唆する如く、一見、美的立場に終始してゐるが如く思はれる畏怖の表現も、實は生々しい現實的感情を呼び覺さうとする意圖を潜めてゐることに氣附かざるを得ない。畏怖の表現は、ときに美的立場からは、甚しく不快な誇張と見え、滑稽に思はれることもある。實は、それが美的なる表現に終始してゐな

い證左なのであつて、作者の拙劣さを示すものではない。

右の如く考察し來るならば、も早や明白であらう。宗教的形象に於て神の超絶性を感じせしめる畏怖の契機は、(必ずしもと云ふ限定を除いて)一般的、本來的に美的なる契機ではない。この契機が神の像の上に現れざるを得なかつた上述の事情を顧るならば、當然かくあるべきであらう。それは、神を人間から隔絶せしめ、人間の理想性を以てすら到達し得ざる祕義的なものとして體驗せしめるにある。それ故に、崇高なるものを以てこれに代へることはできない。崇高なるものが、感性的或は悟性的立場を超えて、徹知的世界を象徴するにしても、それは要するに人間の本质をなす理想性をその極限に於て示すものである。それに就て倫理的な尊敬の感情 (Adeltungsgedult) が語られる如く、その内質をなすものは高次の精神性であつて、決して我々を拒否するものではなく、むしろ我々を魅しその高さへと昂揚せしめるものである。激しい忿怒形の明王像に見出される力の崇高も、それが崇高と見られる限り、單なる經驗的力の擴大ではなく、經驗を超えた理想的なる力として、精神的なるものでなければならぬ。従つて、これも崇高性の限りに

於ては「魅するもの」に他ならない。併し、宗教的形象に於ては、他の諸要素が結合することに依て、即、忿怒と云ふには餘りにも怪奇的な表情や、多面廣臂の異常なる姿態が含められることに依て、崇高性は祕義的な性格をもつこととなる。鋭く峻嚴な如來像に於ても、白毫、肉髻、螺髮等の常ならぬものが含められて、崇高性は不可思議なるものへの驚異を帯びるに至る。云ひかへれば、單に人間の理想的精神的なるものに盡きざるものとなる。そこに、崇高なるものの高さは、我々を魅し昂揚せしめる高さであるばかりでなく、逆にまた我々の接近し得ざる超絶性として畏怖すべき深淵ともなる。かくして宗教的形象の崇高性は、一面に於て我々を拒否し自己の中に歸らしめる畏怖の契機ともなるのであるが、そのことの根據は崇高性そのものに存するのではない。それは、前述の如き異様なもの、畏怖や嫌忌を惹起する美的以外のものが結合することに依るのである。云ひかへれば、一般に畏怖の契機が含められることを根據としてゐる。然らざる限り、宗教的形象の崇高性は單に「魅するもの」に他ならない。嚴密に云へば、宗教的なる「魅するもの」が超絶的である限り、崇高性そのものだけでは「魅するもの」にもなり得ないであらう。こゝにこそ、

崇高なる人物像を以て佛菩薩像に代へ得ない理由が存するのである。

かくして、宗教的形象を直に神の像として超絶性を得させしめるものは、崇高性にはあらずして畏怖の契機である。そして、この契機は美的靜觀的なるものにあらずして、特殊な現實的感情を緊張せしめ、我々をして特殊な實在性を地盤として宗教的形象に關係せしめる。併し、宗教的形象は、右の契機に盡きるものではなく、多くの「魅するもの」の契機を含んでゐる。即、慈悲、愛、恩寵、救済、全能等の輝かしく喜ばしい宗教的體驗を感得せしめる。それらの契機は、最も人々の好む處であり、神をかくの如きものに限定しようとする傾向さへ見られる。併し、そのみでは神の形象を人間的理想的なものたらしめ、ついに唯美主義的感傷的なるものたらしめることは明らかである。蓋しそこには神の超絶性が見失はれるからである。とは云へ、「魅するもの」の契機が常に宗教的形象の中に含まれねばならぬことは、神がまた絶對的なる價值として、凡てのものを自己に向はしめ歸一せしめるものであることを思へば、論ずるまでもないであらう。そして、この契機の中には、多くの美的なるものが屬してゐる。優美、典雅、豊麗など、崇高性もまたその一つであることは上述の如くである。

かくして一般に美的なるものは、宗教的形象の半面をなす「魅するもの」を豊かに織りなすのである。蓋し、美的なるものは、觀るものをして對象に歸依せしめ自我を離れて表象の中に合一せしめるからである。併し、この美的に豊かなるものは、常に美的ならざる畏怖の契機と結合する。然も、それは内面的な不可離なる統一であつて、宗教的形象がある時は美的に、ある時は畏るべき秘義として現れると云ふが如きものではない。宗教藝術は一般に次の如く考へられてはゐないだらうか。美的立場から觀るときは、全く美的なる對象として現れ、宗教的立場から觀るときは、全く禮拜すべき超絶者として現れる。私が、この論に於て美的ならざる畏怖の契機を主として述べ來つたのも、一つには右の如き誤りを正し、この契機が「觀ること」そのものの中に内在してゐる深さを示す爲でもあつた。

要するに、宗教藝術の世界は、美的なるものと、畏怖の契機に基く特殊なる現實的感情とが融合し展開する雰囲気の中にある。そして、この雰囲気の中に神が象徴的に現れる。かかる世界の構造が如何なるものであるか、その統一原理を何處に求むべきかは、更に深き省察と攻究を必要とする。併し、私はこの小論に於て、この世界を構成する諸契機を、ほゞ統一的に分析し得たかと思ふのである。(完)