

発題Ⅱ 西田哲学

上田 閑照

今朝の話のときに、大拙に触れて、西田と西谷がいたところで、大拙がガタガタとしたということと、そして、それが二人に非常に大きな印象を与えたという話をしました。それと同時に、大拙が「世界において禅は思想にならなければならない」、そしてそれに加えて「独りよがりではない」といったということをおっしゃいました。その手紙が宛てられた相手は、西田、大拙と親しい久松真一でありました。それで、西田哲学というのは、そのガタガタというところから、世界において思想にならなければならないというその間のあらゆる種の空間をはり渡して思索する、それが西田哲学の根本の性格と言っていると思います。ただそれがどうということかという、なかなか簡単に言えませぬ

ども、まさにそこが西田の思索の空間であるということとですね。これは空間としては均質な空間ではありません。ガタガタというのはなんと云っているのかわからないところですし、それから「世界において思想にならなければならない」と、思想になるということははっきりとした言葉で自覚すると同時に、それが他者に対しても伝えることができる言葉にならなければならないということですね。

それから今朝のエックハルトのことで思い出しました。これも大拙のことですが、大拙は非常にエックハルトに共鳴をして、ドイツ語でも読んでおられたらしいけれども、ブラックニーの英訳をしょっちゅう手元において読んでおられて、エックハルトがここにいた

ら一緒に話をするんだがなあ、というようなことをよく言っておられたそうです。もしエックハルトがガタガタというところに居合わせていたら、エックハルトも大いに喜んだのではないかと、そういう感じがします。エックハルトは事実そういうことに触れていないから、気がつかないというのか思いもよらないということであつても、思想のレベルではそういうことが問題になつていたということが、言えると思います。例えば「突破」ということが強調して言われています。「突破」というのがどういうことか、エックハルトの説明はやはり思想のレベルでの文脈や語彙がありますから、それにのつとつた説明するわけですが、「突破」という出来事が事実起こった場合、彼に現に起こった場合、それは大拙のガタガタつとそう違うとは思わなかったかもしれません。これだと言われたら、そうだと聞いたかもしれないと思います。そういうわけで、ガタガタということと世界における思想とのその不均質な空間をはり渡す思索、それが私たちが普通西田哲学といっているものです。さつき「ライデン [Leiden 苦惱]

という言葉が問題になりました。西田の気持ちからすると、これはよく知られていることですが、「哲学の動機は深い人生の悲哀でなければならぬ」と言っております。哲学の論文の中で言っているんですね。西田を哲学的思索へと駆つたもの、それは古代ギリシャにおいてのように存在にたいしての驚き、「ものがある」ということに対しての驚きでもないし、また、近世のように知の確実性を求めての方法的疑いでもなくて、「人生の悲哀」ということです。「この世にある」ということによつて引き裂かれる存在の痛み、エックハルトの言葉だとこれも「ライデン」です。そして西田においてそこから繰り返し返して出されてくるほとんど同じ言葉の問いがあるわけですね。

「われわれの自己の存在とはいかなるものであるか」——それと結びついて、「われわれがここに於て生まれ、ここに於て働きここに於て死にゆく現実の世界とはどんな構造を持ったものであるか」。この二つの問いは、本当は一つの問いであるわけですね。西田が世界ということを問題にするのは、世界がわれわれのいる場所

だからです。われわれがここに於て、という、生まれ働き死に逝く、その「於て」、これが哲学の術語になると、「場所」という言葉になってくるわけですね。われわれが生まれてそこで生きて働く世界、これだけをとれば、現代の哲学の言葉で言う生活世界ですね。それに西田の場合には歴史的世界も重なっています。ただこの問い方の中で、西田の場合特有的なことは、生活世界、歴史的世界のもうひとつ底において、われわれが「これに於て生まれ死に逝く世界」というのが同時に現実の世界として問題になってるわけですね。ここだけとるといわゆる生死界。ですから生活世界と歴史的世界と生死界、それが重なったものが西田にとって最初から現実の世界と考えられております。このようにわれわれが現にいる現実の世界と、そこに「於てある」われわれの自己の存在、それが一つに結びついて問われているわけですが、そのように問わしめるものがあるわけです。問わしめるものは、さきに挙げた言葉でいう「人生の悲哀」です。この世において生きるそのところで、そこにいれられる裂け目のようなもの

のですね。われわれがそこに於てある世界、それは決してスムーズで平坦なものではありません。

「場所」としての「現実の世界」を西田は生死界まで問題にしてゆきますが、西田はそれだけ取り上げて問題にするのではなくて、われわれの日常の生活の底がそこまで通じているという、そういう形で問題にしています。

それで、西田哲学の基礎というと、これは純粹経験から始まって自覚、それから場所ということになるわけですね。これはいろんな理解の仕方がありますけれども、私はある時から次のように理解しています。純粹経験が自覚になる、そこで純粹経験といわれたことがはっきりしてくる。そして自覚ということが今度は場所のこととして見られてくる。そこまでいって純粹経験ということで始まった西田の思索の根本の特質が、一応はつきりしてくるということで、純粹経験、それから自覚、場所までを西田哲学の基礎というように考えております。

その場合、西田以外ではなかった哲学の始まりは、

やはり西田が言う純粹經驗というところだと私は考えております。もちろん他の諸論文も大切ですが、後期の諸論文をどのように解釈するにせよ、最初の純粹經驗というところで何が西田の思索に起こったかということが西田に即してつかまれていると、適切な理解からはそれるのではないかと思っています。私は純粹經驗ということに非常にこだわりました。レジユメにも書きましたが、純粹經驗というそのこと、西田の単純な出し方だと「色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない」、その出来事そのものにつまづいたというわけではないんです。むしろ、それは私にとってはどちらかという親しいことです。大拙のガタガタが私にとっては面白いものであると同じように、親しいことではあるんです。しかし、だからこそ、その純粹經驗を基礎にして、これは言葉を突破した出来事ですが、そういう言葉を突破した出来事が基礎になって、具体的に言いますと、『善の研究』という言語テクニストが成立するということですね。それがどうということかということ、そこに躓いたというのか、そのこと

をよく考えてみないといけないということで、長い間こだわっていたわけですね。ここをどう考えるかのヒントになったものは、或るとき急に大きく意味をもってきた西田の言葉、『善の研究』の序文にある次の言葉でした。「純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明してみたいというのは、余が大分前から」。この言葉は、西田がそれで『善の研究』の哲学の立場をこれ以上正確に簡潔に言うことができないほど、はっきり表明した言葉だと思えます。そしてあるときふと気がついたんですが、この中には三つのレベルがあると。「純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明してみたい」、これが哲学の立場ですが、その哲学の立場のもとに、「純粹經驗が唯一の實在である」という一つの基本のテーゼがあるわけですね。これは「哲学の原理」と言い得るものです。デカルトでいえば、「*Cogito ergo sum*」ですね。あるいは中世で言えば、「*Esse est Deus*」。これがエックハルトの場合には神学・哲学の根本テーゼです。そういう原理として、「純粹經驗が唯一の實在である」。つまり「純粹經驗が唯一の實在である」ことを根本命題

にして、それですべてを説明していくと。すべてを説明するということ、今では通用しないかも知れませんが、古典的な哲学の学問の性格として全体の学ということがあります。全体を全体として統一的にとらえるためには、全体がそこに無展開だけれども緊密にこめられているような、一つの根本命題が見出されなければならぬ、それが「哲学の原理」です。ですから西田の場合には、純粹経験が唯一の実在であるということ、それを哲学の原理にして、それに基づいてすべてを説明すると。そして説明されたあり方が『善の研究』というテキストになっているわけですね。ここまでは一般に哲学に共通の構造であるわけですが、西田においてはそれだけではなく、もうひとつ見ると、「純粹経験が唯一の実在である」というこの根本命題というか第一原理の中には「純粹経験」という言葉が含まれています。言葉として含まれている限りはセンテンスの一部であるわけですね。ところが西田が本文の第一頁で単純に提出する仕方からすると、「色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない」というこ

とですから、純粹経験ということ自身は、これは言葉の事柄ではないわけです。命題としてあらわされる哲学の原理、またその原理に基づいて説明する言語テキスト、そのような言葉の世界を一挙に破る、そういう出来事ですから、西田の哲学の立場は、非常に変わった構造になっていることになりました。純粹経験をそれだけ独立に出来事としてとってみると、これは「純粹経験」という言葉以前ですね、これはテキスト以前です。『善の研究』の第一頁に純粹経験が出てきますが、その第一頁以前ですね。それがはじめて言葉になって純粹経験と言われるわけですね。ですから、言葉になるところが、純粹経験という出来事が起こった当の場所に接しているかどうかということが決定的になります。そこからみたら純粹経験というものはありません。おそらく哲学の主流は純粹経験というようなものはないという立場でしょう。それから、純粹経験になんとなく惹かれるような感じを持って、思索の事柄としての純粹経験にはあまり関心がなく、純粹経験という言葉そのものに純粹なものを感じて、親しみを

もつ人たちも事実あるんですね。

「今言おうと思ったことは「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明したい」という文章の中にはもう一つのレベルに、「純粹経験は唯一の實在である」という原則があつて、原則というのはそれだけで完結して妥当するものですが、しかし、この場合には、それで終りではなくて、更にもう一つ上のレベルに、この原則の中では純粹経験という言葉になつていてその元の出来事があります。ここが要です。西田哲学の理解にはそこまでの射程が問題になると思います。この元の出来事のレベル、これはこれで独立しうるもので、これだけ取り出せば、大拙のガタガタというものも、この出来事になるし、禅のドキュメントの中にはそのような出来事がたくさん伝えられています。長年坐禅して修行してもどうしても悟れなかつたという経験があつて——これは多くの人の経験ですが、ところがあつたとき、積んであつた薪がガラガラつとくずれたその音で、悟つたという人があります。そこで實際何が起つたか、それが自覚化されると、大乘仏教の伝統的な言葉では

「覚」という出来事、エックハルトの言葉で言えば、「突破」といつてもいいと思います。西田における「哲学の原理」にはこのようなところがありますから、哲学の歴史の中で出されたさまざまな原則に対して西田の原則がどういう位置になるのか、そしてそれによつて説明された「すべて」、これは『善の研究』がテキストとして示しているわけですが、それがどういふ説明の仕方か、哲学として問題が複雑にできてきます。西田の哲学の根本性格を十分見ていくためにはそういう問題の解明が必要になりますが、それは私も何回かこだわつて書いたことがありますので、時間の都合もあり、今日は立入りません。

もう一回だけ繰り返しますと、大拙のガタガタと、世界において思想にならなければならぬという事態があります。ガタガタというのは一番上のAのレベルです。それから思想にならなければならぬというのは一番下の、西田が世界を説明してみたいというところで展開したことですね。ここをCのレベルとします。そのためには一つの原則（Bのレベル）が必要で、西田

の場合、原則は、この上のAからもたらされたものであると。西田の思索が動くダイナミズムをABCのレベルでといえますと、AからB、Cと展開する、そういう方向と、CからB、Aというふうな根源を求めていくような方向と両方の方向が連動して成立するものですが、上から展開する方向というと、Aの出来事としての純粹経験、それと「純粹経験が唯一の実在である」という原則がおかれるそのレベルとの間、これは實際禪の歴史の中で繰り返し、言葉の場所になったものです。しかし、それはもう一つ下のCというところまできて、「すべてを説明してみたい」という、ヨーロッパで成立した哲学と同じ体裁でのCを展開しているということは西田においてはじめて行われたわけです。今度は逆に言うと、哲学の体系を構築するために、その基礎になる第一原理を求めるということは哲学自身の営みの中にあつたものです（これは古典的哲学において言うべきで現在ではそのまま通用しないかも知れませんが）。ところが、今の純粹経験の哲学においては、原則よりも一つ上のレベルまで遡源してゆきます。

原則のレベルでは言葉になっていくけれども、それが示すものは言葉を超えた言葉を上回ったものであるというそこまで哲学の根源を求める思索の歩みが、遡っていったということ、これもやはり西田において初めてだと言えると思います。

そういう三つのレベルで思索の質の違いとか思索の空間の広さとかそういうものを見てみますと、思索の同じような立体性は、ベルクソン（直観—イメージ—概念）やヤスパース（形而上学の三種の言葉）にも見られます。西田の場合とは少し違いますが。

以上、西田の思索の出発点に大きな出来事があることを示唆しました。後はですね、そこから大きく展開して一九四五年の四月から書かれた最後の長篇論文、「場所的論理と宗教的世界観」までいくわけです。第四版の全集ですと一一巻までが印刷された論文です。その間にはいろいろ展開もあるし用語もちがってくるし、新しい用語もできてくるし、純粹経験ということだけで西田の思索を見るわけにはいきません。最後まで通してみても、共通してテキストにあらわれた西田の

思索の特色を取り出せると思い、そういうことをしてみました。

その特色は、西田の哲学が現在どういう意義を持つのかと、いうことにも関係しています。簡単に言えば、実体というのを基礎にできた哲学の伝統に対して、西田では場所が基礎になります。あるいは自同性、自己同一性、それが論理の原則であるような思索の仕方に対して、西田は矛盾的自己同一というを言いますね。それから、理性と感性を最初から違うものだとしておいて理性と感性の働きがどういう形で統一されるか、総合されるかというような考え方に對して、西田は最初からちがって、感性の中にひらめく理性をみようとすることを働いています。形式的ですが一番はつきりしてくるのは、主観・客観という枠についてです。西田はこれをもを経験したり、ものを感じたり、ものを考えたりする基礎的な枠として考えないということですね。主観・客観という枠も、思索が仮に作り出したもの、仮設したものであると。いっさい主観・客観ということが無いというのではないのです。

主観・客観の枠に縛られたままでなくて、主観・客観以前、あるいはそれを越えたところに直接して、そこから主観・客観を再構築していく、そういう仕方です。構築されたものは従って、基本的にオープンな性格をもっているわけですね。絶対にこうなっているというのではなくて、『善の研究』も著作としてはああいう体系に開かれていますがまた単純にもとの純粹経験に戻るといえるか、極端に言えば消し去ることということも可能であるような体系になっています。このことは「絶対無」という後の基本術語にも通じてゆきます。あるいはまた、「色を見、音を聞く」と、そこだけとると普通には感覚のことと考えられるのですが、西田の場合、その感覚に、発展的には後から出てくる形になっている意志だとか思惟、構想力、直観などが最初から感覚と言われるものなかに込められているのです。極端に言えば、西田が最後に実際に言うのですが、「色を見、音を聞く刹那」という感覚はそのまま、神の光を観るといって、そこまですつと直通しています。目に見えるものが目に見えないものまで通じていく。そう

ということが、見るということの中で起こる、それが西田の純粹經驗です。

あと形式的ですが、全体を通じていえることを列挙してみます。

第一に、実在ということ、それも真実在ということが根本問題であること。最初期の「主客を没した真実在」から、後期の「真の歴史の実在」に至るまで、主題からすれば西田にとって「哲学は真実在の学」でした。(上田閑照『西田幾多郎を読む』岩波書店、一九九一年) 三六二頁。

伝統的な言葉で言えば、これは差しあたって形而上学と言っても間違いではないでしょう。ただ形而上学が普通は感覚の世界を超えて、より高いものを求めるという形になっていくのにたいして、西田は逆に「色を見、音を聞く」というその只中に深まってゆくという新しい形をとった形而上学と言えらると思います。

第二に、その実在の実在性が一貫して主客を包むところに見られること。主客未分の純粹經驗も、中期の主客相反するものの同一の場所も、後期の矛盾的自己

同一もすべてそのような性格を持っています。第三にその実在は、具体性と究極性を張り渡す動性においてみられていること。『善の研究』の場合は感覚の先端から神まで、後には歴史的な身体から絶対無まで。従って西田の思索は、「純粹經驗の哲学」が如実に示すように、經驗論と形而上学と実存哲学との未分の原域から始まり、意識論と実在論と実存論との照応しあう立体域を動いています。(同書 三六三頁)。たとえば、場所という考え方が最初に大きく展開されるのは判断論においてですね。しかし、西田の場合にはその判断論そのものが単に論理のこととしてではなくて、意識のあり方として問題になり、そして意識のあり方というのは、意識というものだけを取り出して考察するものではなくて、ものが知られるというときは、同時にそれが実在論と結びついているというところがあります。意識論と実在論、これは西田の場合相互透入というか、もともと純粹經驗というのがそうですね。

第四には、唯一の実在と説明さるべき「すべて」ということ。「純粹經驗を唯一の実在として説明してみた

い」というときに、唯一ということとすべてということがでてきます。この場合の「すべてを説明してみたい」の「すべて」は、一挙に一切を、ということではありません。たとえば一即一切とか一切即とか、これは大乘仏教の思想の中で繰り返しわれていることですが、そのときの「一即一切、一切即」というのは全体をぎゅっと握っているんですね。ところが西田が「すべてを説明したい」というのは区別と差別を含んださまざまなものを一つの連関で捉えてみたいという意味なんです。ということは、一と多の構造が存在・論理の問題としてはじめから強く入っているということ。そして、西田が繰り返し強調することですが、その場合基本的には、「一にも多にも基底をおかず」、動的な無元論的多次元論とでもいえるような体裁になっていきます。

相違」によって起こるとされますが、それは通常質的な差と考えられているものが「程度の差」としてあらわれてくる飛躍的に新しい見地が開かれ、また「主もなく客もない」ところに、観点を移動しうる自由が開かれているからです。多は自覚の立場では「種々の世界」、場所の立場では場所の多様性と重層性で出されています。「一と多」の形式そのものに関しては、初期にはその相即の面が、のちには次第に否定性をはさんだ矛盾の面が強く出されてきます。初期には一と多を純粹経験の自発自転、実在の分化発展という有機的運動がつかない、のちには一と多の非連続の連続が強調され、そしてこれが「一と多の矛盾的自己同一」という「実在の論理」の骨組をなしていきます。(同書 三六三―三六四頁)。

学者はこの心霊の事実を説明せなければならない」と。やはりここでも哲学固有の課題として「説明」ということがいわれています。動かすべからざる仕方と与えられてくる事実の事実性を尊重すると共に、それだけに、哲学の課題としての説明ということに、西田は特に大きな意味を与えているといえます。「事実の事実性」に触れてそれを説明しようとすると、思索の根源性を見るわけです。理と事ということでは、哲学のねらいは理事無礙というところにありますが、無礙というとはスムーズな感じになりますが、西田のテキストは決してスムーズではありません。繰り返し行き詰りながら、難路を歩んでいきます。簡単に説明して済みますと説明が事実から浮いたものになりますね。説明そのものの根源性は、理ではない事をどのように説明するかということにあると西田は考えました。「物となつて考える」という西田の言葉もそのことを示しています。そういうことがどのようにして可能かということ、これはそれとして問題になると思います。ちなみに、西谷啓治が思索の最後の課題としたものも、理事無礙

の立場ではなくて、やはり、理が消えたような事と事、これがどうかかわりにあるのかということでした。『宗教とは何か』では、ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克というテーマが示すように、虚無と空をめぐって、「空の立場」で、ニヒリズムをニーチェとともに通り抜けるという仕方でしか超えられないという経験を踏まえての思索で、虚無を超えた空の立場のあり方がいろいろ叙述されています。その中で特に特徴的な言葉として「回互」ということが言われています。違うものがお互いに相手になりあうという関係ですが、もとは仏教の術語です。で、西谷先生がそれを特につかつたのは、大乘仏教の文法でいうと、縁起／無自性／空の、縁起というところを西谷は特に回互という言葉で際立てて展開していったんですが、最晩年になると、回互に対して不回互と言うんですね。つまり本当の事というの、もうそれだけということであって、他とどこかつながりあうということがすっかりない、つながりを突き破って突き出たものである、と。そのような不回互ということをはっきり見て、そして回互と不

相互の相即ということを見ます。「即」というと、「一即多、多即一」というとなにか滑らかに円転するような感じですが、ここで西谷は、即そのものを不相互で切った上でのことと強調しています。そういうわけで、その「説明する」ということは、単に理事無礙的な、事の動脈みたいになっているものをレントゲンで照らしたすように事の中に理を見るのではないと。もう何ものも触れることも出来ない、そういう事ですね。最後にはそれが問題になってしかも、そういう事と事とがどうかかわりうるのか、そこに「現実の世界」の最後の問題があります。事実は事実としてあくまで直接に理からは触れられない。しかし、正にそのような事実を説明するという、その仕方では理の方が根源性を獲得し得る。そういうあり方を西田は求めていきます。そうするとやはり、AはAであるという具合にはいかなくなって、結局は矛盾そのものが原理であるような矛盾的自己同一というようなことが出てくるわけです。いずれにしても、説明ということを西田は大きく哲学の課題として取り上げていて、それは、事

実の事実性の尊重と結びついていました。このようにして、西田においては、真実在への直接関心と包括的な説明への理論的関心との二重関心によってその思索が導かれていると言えます。それはまた、反省以前と反省との不均質空間が思索の場所であったということ

です。
時計を見ましたら八時近くなっていますので、途中ですけれどもやめておきます。

レスポンス

花岡永子

上田閑照博士（以下、氏と略記）の研究領域は、本大会では「エックハルトと禪」、「西田哲学」そして「宗教とは何か」の三領域に分けられている。その中で、「西田哲学」の究明は、「純粹経験」を中心にして約二十年間も続けられてきている。この一点を挙げただけでも、上田氏の思索力が如何に強靱であるかが窺える。更に、西田の「純粹経験」の究明に際しては、上田氏の二十代後半に禪の言葉に触れたことから始まった「経験と言葉」の問題が同時に掘り下げられ、上田氏本来の、独自の哲学的探求領域が形成されてきている。つまり、『善の研究』の「純粹経験」や廓庵禪師の『十牛図』の長期に亘る究明の土台の上に、独自の哲学が形成されてきている。その萌芽は、既に一九八一年に南山宗教文化研究所から出版された『絶対無と神』に所収の「西

田哲学における宗教理解」において明白に見られる。

『上田閑照集』が既に完成している現時点では、上田哲学は、絶対無の「場所の論理」を基礎とした場所の形而上学^①としての「言葉の人間存在論^②」とその展開を核心としていると言える。そのキーワードは、絶対無の場所での「我」のあり方としての「我は我ならずして我なり」であり、その自覚の表現が問題になる時には、言葉の原出来事としての「根源語^③」、「言葉世界」^④に対しての、虚空／世界を表し映す「言葉の世界」^⑤に対しての「虚・実」性がキーワードとなっている。

以上のような理解の上で、上田哲学の形成途上における「西田哲学」の究明のポイントを、『上田閑照集』に添って、以下において簡単に概観してみたい。

『上田閑照集』における西田哲学の思索 〔経験／自覚／場所〕

「色を見、音を聞く刹那」という「純粹経験」の事例では、①色を見、音を聞くという経験の契機、②主客を包む真実在、③真の自己という実在の契機、の三者

が一であることが開き示され、しかもそこで、「我」ではなく「純粹経験」の自覚が言葉を絶したところでの経験から語られるということが、上田哲学が西田哲学を究明する時の出発点となっている。⁶⁾

上田氏の西田哲学との出会いは、『上田閑照集』第一卷「後記」によると、次のようである。即ち、第一には、一九五九年のドイツ留学の四〜五年前から居士禅会に属して臨済禅の師家の下で禅の道を歩み始め、その途上で「エックハルトと禅」が思想的論究の課題となり、更に「元来思想ではない禅が世界に出る時には「世界禅」として、思想ではないと同時に「思想にならなければならぬ」という鈴木大拙の生涯が果たした使命に強く影響されたことによる。第二には、一九七〇年からのマールブルク大学での客員講義に始まる約三十年のドイツ語による学問的な活動における「現場的な出会い」において、西田が繰り返し読まれるようになったことである。このような機縁と経歴によって上田氏は、鈴木大拙を通して西田幾多郎に出会っていると語られている。このような出会いから生まれてきた上田氏の

「西田観」は、以下の二点から成り立っている。即ち、先ず第一に「言葉が破られて初めて事柄そのものにつかり、そのこと自体が言葉への新たな原動力となり…(省略)…その極限的な出来事」⁷⁾が西田の「純粹経験」であるという見方。第二は、西洋で成立した反省の学としての哲学と東洋の行としての「禅」に関して、「東洋と西洋とが共に《於いてある場所》、東洋と西洋を包む一つの《開け》が限りなく開かれていなければならぬ」ということと連関して西田は海を愛した。が、やがて座禅が西田を真の「開け」へと開いたという見方。つまり、「世界の歴史の上で初めて《禅》の歴史とヨーロッパの《哲学》の歴史とが本当に出会った」という理解である。限らない開けでのこの出会いで、「禅は哲学に対してその原理の根源性を問い、逆に哲学は禅に対してその世界建立の道筋と具体性を問うという仕方」で、双方が問い合ういわば問いの磁場が成立⁸⁾し、そこで「反省」の可能性が新しく回復されて反省の哲学としての道が開かれた。が、『善の研究』では、反省が働いている事態そのものを反省するという「哲学の立

場を基礎づけ」ていないことを指摘している。これに
対して、純粹経験と、これによって全てを説明するこ
とに働く反省との関係を主題化しているのは、『自覚に
於ける直観と反省』であると見なされている。そこで
「純粹経験の自覚」の面と「反省の反省」の面とが相互
に浸透し合って、「場所」が主題的に語られるようにな
り、西田の経験／言葉／場所が一つの連関のうちで理
解されていることが明らかにされている。

ところで、ここで、次のことが強調されなければな
らない。即ち、「純粹経験／自覚／場所」という西田の
思索展開の根本洞察によって、「ある」とは「於いてある」
ことだということから「於いてある場所」と「於いて
あるもの」という相互に補充し合う、西田の二大基本
術語が生まれたが、プラトンの『テイマイオス』での
「イデアを受け取る場所」と質的に相違する次の三点が
示されていることが¹⁾。即ち、①『場所の自己限定』な
いし場所に「於いてあるもの」としての「個物」や「個」
が明確に現れていること。②『場所』が具体的に「世界」
として論じられるようになると「創造的世界の」の反

面に「不安動揺」の世界、歴史的世界の悲劇性が語られ、
個と世界の両面から「場所」が究明され、様々な場所
の重層性を辿りながら「絶対無の場所」の開示に至つ
たこと。③「場所」が基本術後になった当初から、矛盾、
生滅、生死の問題が、西田の思索の中心にあったとい
うこと、が。

後期の西田哲学では、「弁証法的一般者」としての世
界の「論理的構造が」が「絶対矛盾的自己同一」と定
式化され、これが、西田の最晩年には「逆対応」と「平
常底」に分節分枝することも、『上田閑照集』に克明に
示されている²⁾。まず、矛盾の故に動態でもある「矛盾
的自己同一」が「原動態」としての「作られたものか
ら作るものへ」と定式化され、そこに世界の「原歴史性」
が見られるが、このような世界に「於いてある」場所
的自己が「歴史的身体」として具体化され、「世界」に
「於いてある」根本的なあり方が「行為的直観」である
と明示されている³⁾。そこにはハイデッガーでの「被投
的企投性」と西田での「行為的直観」との世界理解に
おける基礎的相違が露わにされている⁴⁾。ここでの説明

は、西田の論文での説明よりも遙かに分かり易い。

『上田閑照集』における西田哲学の形成に おける「禪と哲学」の理解

西田幾多郎は、二十六才の時から参禅に励み、二十八才からは生死解脱に向かって参禅に「全身心を投入」¹⁵し始める。しかし、西田にとつては、一方の禅は自己の根源に徹する問題であり、他方の世界の統一的把握としての哲学は「世界の自覚」であったと示される。¹⁶それは、上田氏の分析によれば、西田哲学が「A、禅の出来事、B、禅思想の根本句、C、哲学」というA—B—Cの三重の次元の連関を、禅から始まるA↓B↓C展開の方向からと、哲学から始まるC↓B↓A遡源の方向の相互に逆方向をなす二つの動性から成り立っているからと見なされているからであろう。¹⁷

西田による禅の哲学への「換骨奪胎」は、『上田閑照集』では、次のように述べられている。即ち、「中性化非定言化によって禅は非禅化しつつ自らを哲学の自律に委ね得た」¹⁸と。しかも、「禪と哲学」の「と」は、「自

覚」と理解され、自覚において禅と哲学が結びつく、と。¹⁹更に、西田哲学における鈴木大拙の影響が、詳説されている。²⁰最後的には、大拙での「大乘仏教特有の靈性的自覚の論理」として自覚化した「即非の論理」²¹は、西田では「矛盾的自己同一の場所的論理」に基づいた「即非の般若的立場から人というものの即ち人格を出した」²²ことに対応する、と。

『上田閑照集』における「経験と言葉」の 問題

上田哲学の核心をなす「言葉の人間存在論」は、既述のように、「経験と言葉」の問題として、その初期から萌芽の形で入っている。この問題に連関して、西田が経験を「考える」立場ではなく、経験を真に「経験する」²³方向で経験の経験たる所以を経験しようとしていることが明らかにされ、そこから言葉の原出来事としての「根源語」²⁴が、即ち「言葉から出て、言葉に出る」運動の極限態が「純粹経験」と見なされている。ここで開かれる「言葉の世界」が展開されると、そこには

「虚・実」²⁵と表現される独特の現象が露わとなることが究明されている。上田氏によれば、言葉は、記号、象徴そして絶対無を映す「虚語」²⁶として三様に働き、「こと」を表す。また、言葉が十全に働く時には、「虚空／世界」の「虚存／実存」の成立と連動して言葉の虚性と実性の両用の働きが相補的に不可欠に働いていることが究明されている。²⁸

さて、言葉の出来事としての根源語が直接的第一次分節と間接的第二次分節へと自覚の事として分節すると、ここに、上田氏の西田哲学理解の核心となつている「覚／自覚／《自己―世界》理解」という立体連関²⁷が成り立つ。これは、既述のA―B―C連関と重なっている。この二重性の中で、この立体連関は「言葉の人間存在論」へと収斂して行き、上田氏独自の「ことば論」が形成されて行く。しかし、経験が経験である所以を、根源語（A）におくか、根本句（B）におくかで、二種の経験理解が生じる。が、上田氏では、経験と言葉とが成り立つ場所、即ち「絶対無の場所」である「限らない開け」が「虚空」と名づけられ、虚空

での言葉が論究される。そして、言葉が虚空を語る場合には、それは「虚」性の言葉となることが明らかにされる。³⁰この究明によつて、「言葉の人間存在論」が開示されるばかりではなく、禅における言葉が「虚」性の言葉であることが示され得たと言える。と同時に、難渋な西田哲学における経験／自覚／場所の連関が、これまでよりも遥かに明白となった。西田によつて絶対無の「場所の論理」が、田辺によつて「種の論理」が、西谷によつて事事無礙の「空の哲学」が開示されたとする、上田氏においては、絶対無の場所での「言葉の人間存在論」が開示されたと言えよう。

最後に、以下の質問をさせて頂きたい。

問一、「有の場所」と「絶対無の場所」との場所の二重性³¹とも言われている、世界の「虚空／世界」という二重性では、人間においては「実・虚」存の、また言葉においては「言葉世界」と「言葉の世界」³²の二重性を生み出す。しかしこの二重性は、世界の世界自身による世界の自己限定と自己の自己自身による自己限定との相互の絶対矛盾的自己同一から生まれてくると考

えられる。つまり、個の自己の「目的的形成作用」と世界の「表現的形成作用」は、発生的には後者が先で前者は後と言えても、「いま、ここで」という根源的見方では、「個と世界の相互限定の同時性」が言えないであらうか。

問二、『西田幾多郎全集』第五卷以降の巻には、「表現的一般者」の立場や「表現的」という術語が頻繁に出てくる。西田の「表現的一般者」の立場が、深められ生まれ変わったものが、「言葉の人間存在論」と理解できるであろうか。

問三、西田哲学での「自然」は、「歴史的・自然」に終始し、例えば廓庵禅師の『十牛図』の第九図における如き自然が欠けているようである。この点をどのようにお考えか。

注

- (1) 『上田閑照集』、第九卷三二六頁（以下同集については巻数と頁数のみ記載）。
- (2) 2,389.
- (3) 2,388.

- (4) 2,390.
- (5) 2,393.
- (6) 2,146, 2,289.
- (7) 1,275.
- (8) 1,277.
- (9) 1,282.
- (10) 1,283.
- (11) 3,131f.
- (12) 3,137ff.
- (13) 3,138.
- (14) 3,138.
- (15) 5,51.
- (16) 5,91.
- (17) 5,72ff.
- (18) 5,75.
- (19) 5,91,3,179.
- (20) 5,259.
- (21) 5,100.
- (22) 5,100.
- (23) 370.
- (24) 2,387.

- (25) 2,390.
 (26) 2,361.
 (27) 2,391.
 (28) 2,391.
 (29) 2,308.
 (30) 2,391.
 (31) 2,334.
 (32) 2,290.
 (33) 詳しくは、『西田幾多郎全集』第五卷（岩波書店、一九六五年）所収の論文「一般者の自覚的体系（一九二九年）の総説（四七二頁、四八一頁）参照。更に同全集第六卷第一論文（一九三〇年）参照。
 (34) 西田幾多郎全集第八卷二四二頁、四七〇頁以下参照。

討論Ⅱ

司会 花岡永子

上田

まとめていただきまして、有難うございました。さっきの吉田さんの場合もそうでしたが、「なるほど、こういうことをしてきたんだな」と…。これは実感でもあるんです。というのは、何をしてきたかというのほとんど忘れてるんですね。不思議なほど忘れてるんです。ですから、今度も、何か話さなければならぬというので、昔書いたものをあれこれ少し読んでみました。こういうことを書いたのかと、われながら始めて読んだような感じでした。（笑）それでこのようにまとめていただくと、自分がどういうことをしてきたか、次第とわかってきて、大変ありがたく思っています。自分が何をしてきたのか自分に分かるということ、これは今の私にと

って特別な意味になってきます。私の同年輩で次々亡くなる人がほんとうに多いんですね。親しい多くの友人もいないし、一緒に勉強したり遊んだりした人も、いない人のほうが多いし、弟もすでに二人亡くなってる、そういうわけですので、私もここで終わるということがあります。そういうのが実感になりつつあります。そういうときに、「自分が何をしてきたのか」完全に忘れていたことも多いのですが、こういう仕方だと思い出して、もう一度自分を反復する機会が与えられ、ほんとに有難いと思います。

考えてみたら私は京都に来て初めて学生になってから、もうこれで本当に六〇年近いです。もう六〇年といってもいいですね。だから、はじめの二〇年くらいはあまり勉強しませんでした。が、あとの四〇年くらい勉強してるわけですから、いろんなことしてきました。しかし、テーマとしてとってみると、してきたことは非常に狭いんですね。エックハルトと禅、西田哲学、

それから「宗教とは何か」という三つにまとめることができます。内容的に問題点として持続的に関心をもってきたことは、結局「私とはなにか」ということと、それから「二重世界」、世界の見えない二重性と、これは一緒にあって人間存在論への関心ですが、結局それだけなんです。いろんなものを読んだりはしてきましたが、自分としてしてきたことは非常に少ないことだと改めて思います。少ないけれどもまた、私のやり方もあるのか、同じことを繰り返したり来たりして、何回でもしてきました。それで二番目の西田哲学をめぐってですが、花岡さんのコメント、ポイントがはっきりと出されていて、大変有難うございました。

それで、質問のことですが、一つは有の場所と絶対無の場所と、場所の二重性というのは、西田自身に即して言えばその間にもうすこしいろいろあるんですね。たとえば、相対無ということ。ただ、世界の質からすると、有の場所と

いうことでまとめられる場所と、絶対無の場所という言葉でだされるものの間にはある種のはつきりした質的な違いがあつて、そこで独特な二重性をなしていると言えると思います。この有の場所にはいろいろな場所があるんですね。それは「場所」というものの基本的性格からしてそうなっています。場所というのは場所の中に場所があるという、場所の横に別の場所があるし、場所の底にまた別の場所があると。そういうものの全体をまとめて包括的な場所として考えられた場合の、有の場所ですね。これはハイデッカーがいう意味での世界と同義的なんですが、それと西田が言う「絶対無の場所」、これはやはり「有の場所」とははつきり質の違った場所、混同できません。二つ別々に異った場所があるというのではなく、「有の場所」は「有の場所」として「絶対無の場所」に「於てある」ということです。私が虚空／世界と言う事態、即ち世界は限らない開けに於てある、限らない

開けが世界を超え包んでいると言うときの、「限らない開け」は西田の「絶対無の場所」に当ると考えています。「言葉世界」と「言葉の世界」という二重の世界を考えています。「世界内在」、われわれが「世界の内にいる」というときに、世界に張りめぐらされた諸の意味連関を理解しつつ、その「世界理解」をもって世界の内にいるわけですね。その「世界理解」の中の世界の中にかかわるさまざまなものについての理解も含まれていますが、そういう世界理解のすべては言葉のうちに貯わえられているわけです。ですから、世界内存在というときの「世界」は「言葉世界」でもあるわけですね。それが「言葉世界」です。しかし、「言葉」にはもう一つ独特な働きがあつて、それは「言葉で言う」ということにしか表れてこないような世界というものがあると考えます。簡単な例ですと、だめを言うということでもそういうことになります。ファンタジーなどもそういう性格と言え

ます。禅などの極端な、というか典型的な例がいくらもあります。橋の上を歩いたら、橋が流れて川は止まったとか、あるいは私が酒を飲んだら、隣の何とかさんが酔っ払ったとか。このような言葉が言うことは、世界経験のなかで経験の事実として経験できることではない。これは言葉でしか言えないことであって、しかも単に「言葉」ではないんですね。そこにやはりある世界が開かれて、その世界もわれわれがそこに住むことができる、というよりも、そこまでわれわれの住む世界が開けてゆくのが本当だということです。そういうわけで、世界内存在の世界と重って合同の「言葉世界」と言葉だけが開く「言葉の世界」と、これも一種の二重性です。「言葉世界」を实の世界と呼べば、「言葉の世界」の方は虚の世界。その虚の世界が同時に開かれているというあり方こそ、人間の本当のあり方であると考えたいと思っています。「実に居て虚に遊ぶ」という古人の言葉も

あります。因に私は形而上学は大人の童話と想っています。形而上学を否定する(或は、失った)現実主義者の現実は一からびてゆきます。しかしまた、実の世界を忘れた虚の世界も空虚になります。このような「言葉世界」と「言葉の世界」の二重性は、「有の場所」と「絶対無の場所」の二重性、ないし「限らない開け」に超え包まれた「世界」の「見えない二重性」を映して成立しています。世界を超え包む「限らない開け」が世界に写っているところ、世界で感じられた「限らない開け」、それが「言葉の世界」になります。

次に、表現という問題でと。西田の表現的一般者、「表現」という言葉は西田では非常に大きな意味をもって出てきます。いわゆる「内なるものを外に表現する」というような意味ではなくて、西田の気持ちになつた形で簡単に言えば、「世界に於てあるものはすべて表現である」ということなんですね。あるいは、西田は

面白い言い方をしています。「もの来たって我を照らす」と。出会うものが、「我を照らす」ものであると。有の場所において出会うわけですが、有の場所に於いて出会うものはすべて絶対無の場所に重った奥行きからはすべて表現であると。物があるというそのことが絶対無の表現であるという見方です。西田はそこでも複雑なことを考えましたから、なかなか読んでわからないし難しいですね。どこかに西田先生

のものよりも上田のものを讀んだらよくわかると書いてありました。上田のものを讀んだら西田がわかるというのではないんですね。上田の文章のほうがよくわかり易いと、ただそれだけの意味だと思えます。(笑) 私は、自分でわかったことしか書けないので。だから、西田を讀んでいてもわからないことが猛烈にあるんですよ。それで、何回でも讀んでみるとか、今でも少しずつ毎日讀んでるんですが…。最近音読するということを始めてみました。これが非常

にいいと思います。どうしていいのかはわからないけども、確かにいいと思います。自分でやってみてね。目で讀んでるときは脳に届かないんですね。

それから、西田哲学で自然ということ。歴史的自然という言葉はありますが、十牛図での第九図のごとき自然、これが西田においては必ずしもテーマとして取り上げられてはいないと言えます。これはテキストに即する限りはそうだということに思いますね。けれども西田が自然に触れてないということでは決してなくて、そういう意味で私は西田が若いとき、毎日海辺で長い間海を見ていたという海の話は実に面白いし意義深いと思います(『世界と海』、『上田閑照集』第一卷「西田幾多郎」所収)。それから、海を詠った鎌倉雑映の歌とか、そういうことがあるでしょう。ですから、西田は自然に確かに本当に触れていた。しかし、哲学のテーマとしては、むしろ世界の構造、西田の言い方ですと

世界ですよ。そういう世界は私はやっぱり野蛮な世界でつまらない世界だと思っていたんですね。ところがそうでなくて、文字化される以前に日本語が一番最初でてくるのは縄文文化で、一六五〇年までさかのぼれるそうですが、そのころから日本語を語っていたわけで、それは文字を使わずに言語を使って、そして一〇〇〇年経過して、だけど文字をもたないということですね。文字を頼らないというか、これも普通の今までの解説ですと、文字のない言葉だけの文化は低級で低いつて考えてたけど決してそうではないということをなんか文章で読みまして。それからたとえば三一文字はその段階ですでにその形式ができていたんだというように説を聞いて本当にびっくりしましたけどね。われわれが文字を通さずに言葉だけに頼っていくということは、ある意味では日本文化が原点かななんて思ったりして…感想ですけども、そういうことを思いました。

花岡

上田先生、それに対して何かございますか。

上田

さつき私も音読の経験を言いました。言霊が乗るのは声だと言えるかも知れません。「六大皆響あり」（空海）、この響が表現。といっても、しかし文字を忘れよという意味ではないんですよ。

河波

はい。文字を忘れろとかそんな問題でも…。なかったんですからね。それでも一〇〇〇〇年以上も日本には言語だけで文字を使わずに、使つてそのプロセスで言葉が日本語、大和言葉でるんだな、洗練化されていったんじゃないかなと思うと日本語のすばらしさというもの、言霊とかそういうものがでてくるし。それから言葉が発するということの、すごさっていうものをいままさらながら感じたりして…。

花岡

よろしゅうございますか。どうぞ森さん。

森

森です。今年初めて参加させていただきまして、先生のお話とそれから川村先生のあれで非常に

質問をしにくくなったんですけれども、私ももうすでに去年先生に対して質問はしてるんですが、重ねて質問をさせていただきたいんですが、経験・自覚・場所っていう三つのことを先生がいれば基礎付けられて、それで西田哲学の基礎のみならずある意味ですごいわかりやすくなっただってことはあると思います。それからこれが出てくる前に、やはり先生の禅と哲学の何回ものご論文でA―B―C連関を出されたってことも非常にたくさんのお話を喚起するすばらしい定式だと思います。今日も先生はそのA―B―Cに関しては、これは何もわたしが言うんじゃないくて、ヤスバースやいろんな人がいつてるってことをおっしゃいましたけれども、私の見方では、すでに『善の研究』のなかで、第一章の純粹経験の内的な分節として、思索とそれから意志と直感っていうかたちで分節化されてる。これがまさにA―B―C連関の内的な内容じゃないかってことを先生に申し上げるんです

けれども、先生は最近はずこしは認めてくださいますけど、どうもやっぱりそうじゃない面を見ておられる。しかし、自覚が、そのA―B―C連関の中で自覚がある種の二重性を持つてて、真ん中にくるっていう面と同時に先生はA―B―C全体をも自覚とされる。つまり自覚がある種二重構造を持つておられる。たとえばこの二重世界に関してもある意味で世界A、Bとというのは、今日の午前中のお話だったら、離脱にかんしても離脱A、離脱Bと言われるようなそういう面があつて、まあそういうわかれたほうが分かりいいのかもしれないけれども、この自覚においてもある種の二重性っていうか、自覚A、自覚Bっていうようなことがいえるのか。それともやっぱり自覚はそうじゃなくてね。私の場合にはむしろ純粹経験の内的分節をそこに当てはめれば、真ん中の自覚はやっぱり意志でなければならぬ。これが転換されて始めて場所がでてくるのであつて、先生は自覚を二重にみ

ながら、やはり自覚の内容に関しては、すこし素通りされるんじゃないかっていう気持ちがあるとしても強いんですね。ですから、A—B—C 連関は間違いないにしても、何をそこに内容で読み込むかは、われわれ一人一人の課題になるのかもしれませんが、西田研究のひとつの、特に純粹経験をもう一回再確認されたことはこれまでと、先生がえられるまでのということと大きな差があると思います。しかし、同時に今度は純粹経験を重視するあまり、それが最後の場所まで直結してしまつて、真ん中が跳び越される、そういう面があるんじゃないかっていう感じがします。で、そういう意味で僕は前にお聞きしたんですが、A—B—C 連関と、経験・自覚・場所が重なる面とそれから全然違う面がある。そして、むしろそれが、ずれとか或いは経験・自覚・場所とくるこの自覚がある種の二重構造をもつていまして、純粹を鋭くつき返す面とそれから場所に開かれる面と両方ある

上田

けれども、それがでてくるのはやはり自覚を意志と見てこそでてくるんじゃないかっていうのが、まだまだぬぐいきれない質問なんですけれども、どんなものでしょうか。

西田の『善の研究』『自覚に於ける直観と反省』その後、テキストにそつて内容的に見ていく場合、それはあなたの言われるような意志ということ、これははっきりできてきますし、『善の研究』の中でも、純粹経験の自発自展の動力になるもの、これを西田が「意志」としていることは確かです。内容を詳しく見ていく場合には私もそれに沿つて見てゆきます。『西田幾多郎を読む』の中では、「自覚から場所へ」のところでは意志の問題を相当テキストにそつて叙述してあります。ただ、そのことと西田の立場そのものが入り合っているかということを見ていく場合に、西田にとつて「意志」が本場の姿を現すところは、やはり「創造しめせず、創造されもしない」

というところ。当時の西田の言葉で言えば、意志の底に直観を見るわけですね。そしてあそこでの絶対自由の意志というのは普通の意味での人間の意志とは違うと思います。人間の意志そのものも絶対意志にあずかって意志として働くものであり、しかも意志の底には働きもしないという直観を西田は見ています。働きもしないというその直観は、『善の研究』でいえば最初の「主もない客もない」というその開けが意志と自覚を通して反復されて、意志の底の直観になります。というので、私は内容としては意志を考えなければいけないけれども、西田の立場の構造を考える場合、純粹経験・自覚・場所、そう見ているんじゃないかと思うんです。その場合の「自覚」というのは、さっきのA—B—C連関で言えば、確かに二重になっているわけですね。「主もない、客もない」とかガタガタというところ、これは『善の研究』のなかでは純粹経験という言葉で示されていて、そこを

森

出来事としての意義からして私は「覚」と言いたいんです。それが言葉になって「純粹経験が唯一の実在である」ということは「純粹経験が何であるか」ということが自覚されるということであって、そこが純粹経験の自覚。そして自覚ということは同時にそこで「我」と言いうるものが成立するところができてきます。そして一番下の「哲学においてすべてを説明する」というところが世界理解ということであるし、同時に世界の内にある自己理解。このような三重の構造をもったこの全体が人間の自覚の全体の構造であると見ますから、たしかに「自覚」という言葉が二重につかわれることは間違いありません。これはそれでいいんじゃないかなと……。いいですか？確かにAは「覚」でBへきて初めて自覚の「自」がつく。Bのところでは我というか自己というか……。それは、Cは世界理解としてもその三つのレベルというか、それはよくわ

かるわけですけれども、しかし、そうしますと先生の場合は、経験・自覚・場所の場所がはじめから世界と重なってくる。それはそれでね、その通りの面がありますけれども、ただ本当はBをはさんで、AとCが逆転するような、ですから場所がでてくるのは世界のほうからいわば直にでるんじゃないかと、ほんとうは場所にするまでの、働くものから見るとの展開はちょうどAとCをひっくり返すような、そういう何か大きなことがあつてでるんじゃないかっていう感じがしてならないんですけどね。いかがなんでしょう。

上田
そこはちよつと今のところはまだ「そうだ」と
いえない…。

森
ひよつとしたら私の感じでは、西田先生のみならず、鈴木大拙やあの二人はやはり共通してBのところは、意志をどうみるか、人間的な意志とみるかさつきのように絶対自由の意志とみる

かで次元がちがいますけれども、それでも意志を単なる知的な、あるいは狭い意味での、そういうものをうんと超える…。つまりですから、宗教がどうして問題になるかそのいわば重要な転換点としてBの問題は知的なことだけでは解けない…。

上田
そうです。それはそうです。

森
まさに情意っていうか、そういうものをうんと重く見た、その展開としてはじめてでてくるっていうか…。だから、先生ご自身の立場は虚空までふくめてすごい透明でそれはすばらしいと思うんですけども、それと西田はすこし違うんじゃないかという感じがぼくはするんですけども。ちよつと言ひ過ぎかも知れませんが

上田
言い過ぎじゃなくてね、西田より透明であると言われれば、そうだと思います。(笑)というのは、西田におけるような単純に言えば訳のわ

からないものが訳のわからないものとして思想の中に大きな要素としてはいつているというふうには私自身思えないんですよ。黒雲のようなものは私の思想空間の中にはないでしょう。しかし全く透明とは自分では思えません。明るいけれども何かかすみがかかっている。或は、明るいけれど細雨がふっている。少ししめつています。それは別として、「場所」のことですけれども、A、BのBを自覚とみるときに、そこに「情意」が入っているということは私も十分に考えたいと思いますし、考えて来ました。AとBだけとると詩の世界と考えて来ましたが。しかし、そこを「意志」ということで問題にすると私としてはちょっとそぐわない感じがするんです。宗教の問題になるとわかりやすいと思いますが、「願」ということが起こる、発願が成立するところはBのところですか。しかしBだけで成立するわけではなくて、「覚」があつてのB、そしてそのBがCに向かって発願、

「願」になる。だからこれは自覚といつても、単に知的な自覚ということとは全く違います。伝統的に言えば慈悲の発動です。それは情意のことと言えます。願の動力を「意志」という言葉で言われますと、落着きません。情意を情と意に仮に分けると慈悲は意志ではなくて情だと思いません。衆生への仏の情が慈悲と言つていいでしょう。情に動かされて発願。それは「する」という意志ではなく、「しないではおられない」というように動かされての発願だと思えます。とにかく、情意ということは私にとつても根本的に大切です。

それからひっくり返してもいいんだということでしたが、場所ということでは、一番下の「すべてを説明してみたい」という「すべて」が与えられる場所、これは世界内存在というところの世界です。世界も場所です。けれどもABCというレベルをもったあり方においては、そこですでに場所にもレベルがあるわけですね。

というのは最初のAのところね。ABCをこう
いう図で描いたものですから、上が三角形の頂
点みたいになって極まっているような形になっ
ていますが、本当はそこはパンッと限らない開
けが開かれたところなんです。ですから、場
所論で言えばそこが「絶対無の場所」というこ
とになってきます。それから一番下のCのここ
ろの場所は世界ということであって、これは有
の場所と言っていると思います。そしてBのこ
ころにもやはり一種の場所です。Bという場所。
どういう場所か、独特でなかなか微妙なので今
は仮に宗教的象徴を借りて示唆してみますと、
Aは法身の場所、Cは衆生界、その間のBは報
身佛阿弥陀仏の場所と言えるでしょう。衆生を
来迎する山越の弥陀がまだ山のむこうに居ると
ころです。

花岡
そのところ、ちょっとよろしいでしょうか。
いま、森さんと上田先生といろいろと論及され

ていったわけですが、森さんのおっしゃるよう
な「意志」の立場というのは「絶対意志」から
場所にいくときに自覚から場所に行くときにも
「絶対意志」の立場はどうしても捨てていかな
いと場所には、生きるということはできないで
すから、どうしても経験・自覚・場所という言葉
ときの自覚から場所に行くときには意志の立場
は切られる、断絶されて、そこに場所の開けに
生きるということがでてくると、生きるここ
ろから今度はそれを表現するということ、
今までの森さんがおっしゃるように、ただ経験、
それを自覚して場所へっていうのとは質的にち
がったものが場所を表現するときにはどうして
も初期の言葉ですと、ノエシスをノエマ化して
なんとかそれを根源的に、あるいは命題に表す
っていうことができますので、そこで「表現」
っていうところでは、向こうからっていう開け
を経験しているところでは「意志」はまったく
捨ててないと経験できませんが、しかしそれは

ノエマ化するってことで表現して、根源苦とか命題にいく第一原理までに、そこで表現するっていうときにどうしても「対象化」っていうことがおこりますので、そこで森さんがおっしゃったような、そこに全然ちがった断絶がやはりでてくるように私は…。先生もそのところ今まだ曖昧におっしゃいましたが、何かそこには絶対の断絶が…。つまり生きる場所においてあるものとしてはじめて自覚するときっていうのは、本当の意志っていうのは捨てられまして、今までの自我的な自己意識的なものは捨てられますが、しかしその経験っていうものは本当に今度表現しようとしてはまずと、その生きてるところでのただ向こうから限定されるだけではなくて、自分をそこで表現して何か根本苦を吐き出さなければならぬっていうところで今までのあり方とはまったく違ったところがでてくるように思うんですが。そこには断絶と意志も捨てられるっていうところが、なんとなく私も森さ

上田

んのおっしゃることが伝わってくるんです。意志が捨てられるということね。これは西田に即していえば、「捨てる」ということよりも、意志のもとに絶対意志を置くと。人間の意志の中に働くけれども絶対意志というところは人間の意志ではないですね。そして絶対意志の底に意志でないもの…。

花岡

世界の自覚の…。

上田

いや、世界の自覚というよりも、そこでの西田の脈絡からすると「創造しませず、創造されもしない」、が絶対意志の底に開かれるわけです。そしてそこが、西田のそのときの言葉では「直観」と言われます。やはり場所の開けと結びついて転換するわけですね。そういう形で意志と言われたものの立場が超えられるわけですが、と何にも働きとか動きがなくなるのかということ決してそうではなくて、ただその働くもの、それが何かということなんです、それをもう一

度「意志」という言葉でいえるかどうか。私はそこで使う哲学の言葉が十分に定まらないんです。はつきりと「発願」というときの「願」と同質のように思います。

それは宗教的要求っていつちやいけないんですか。西田先生も西谷先生も宗教的要求っていうか、僕はそういう伝統の中できたつもりでいますけれども。

上田

宗教的要求という言葉でもいいと思うのですが、宗教が前提されていないと使えない言葉ですね。宗教的要求がわかる場合には宗教ということがわかっての上だから。そうではなくて人間の経験の深まりとしてでてくるときに、こういう言葉がそこでリアルなものとして使えるのか、そこが私はまだちよつと。いずれにしても私には「願」という言葉が大切な言葉なんです。よつとしたらそれ以外の言葉ではいけないという事態かもしれない。

長谷

私は「意志」ということに非常にこだわっております。いま森さんがおっしゃった西田の「意志」というものを深く捉えねばならないっていうところ、同感なところが実はあるんです。西田が「意志」ということでどういうことをいつているかということですけども、私は確かにおっしゃったようにそれは人間の「意志」ではない、人間の「意志」でもあるけれども、つまり捨てられねばならない「意志」ではないと思うので、絶対自由意志と言う言葉をつかって、これは人間の意志であるけれども人間の意志ではないというところがあって、西田がそれをどういう言葉でいうかという私は「深さ」ということで言っていると思います。場所は限りない広さでもあるけれども限りない深さというふうにも西田はいつておりまして、その限りない深さというところを西田は「意志」ということでいいたいんじゃないかというふうに。で、限りない深さっていうノエシスの自己という、自

己がノエシスだというそのノエシスというのは
やっぱり限らないって……。で、限らないっ
ていうことは「迷い」っていうことでもちろ
んあると。「迷い」っていうのは限りない深い
迷いっていうふうにも、愛っていうのも深い愛
っていうふうに言ったりして。やはり「深い」
って言う言葉で表現される…。「開けた迷い」
とはいわないし、「開けた愛」とは言わないんで、
愛とか迷いって言うのはやっぱり「深い」って
いう表現をするという、そこに「意志」という
言葉で西田がいたいものがなにかあるんじや
ないかと。上田先生は、やっぱり「迷い」は超
えなきゃならんし「意志」を超えた、意志しな
いっていうところがあると思いますけれども、
しかし、限らない広さという方向だけではなく
て、やっぱり深いということの中でこの「開け」
ということが西田において大事じゃないか。そ
このところをやっぱり森さんがしつこく食い下
がつてるんじゃないかというふうに思って、僕

上田

もわりと同感するところもあるんですけど
も。要するに意志というの「言葉」の問題で
すけれども、私は深まっていくっていう、そ
ういう方向をいいたいんじゃないかっていうふう
に……。これは私の感想です。

長谷

深まる、深さということ、それは私も大変同感
できる、というよりも、私自身もそう考えます。
考えてきました。限らない開けということと同
時に「深さ」ということでもあると考えていま
す。世界と世界を超え包む限らない開けは、形
式的には地平と地平の彼方でイメージできると
思いますが、地平と地平の彼方という見えな
い二重性を深さの次元と考えています。ただその
「深さ」を「意志」ということが私としてはな
んとなく言いくいんですね。「意志」という
言葉にこだわっているのかも知れませんが。
それはわかります。

上田

たとえば愛の深さとか、深い愛。愛ということ

ならば、私もその言葉はつかいます。しかし、西田の言葉で言えば、絶対無から世界の内にあるあり方にもよおされてくるもの、それを「愛」という言葉で十分…。

長谷

もちろん。私はそういうのではなしに、愛とか迷いということ、言葉だけの言葉で言ってるんですけども、広いという言葉では不適切で深いという言葉が一般には使われるということとは、やはり「意志」ということで、そういう情意のところをいいたいんじゃないかなと思う…。

上田

どうして「深い」ということをすぐに「意志」と言う言葉で…。私はむしろ今の情意という言葉は積極的に用いたいと思います。

長谷

それはやっぱり言葉の問題じゃないかなっていうふうに思いますけれども…。

上田

そうですね。言葉の問題になるんですが、長谷さんが「意志」という言葉の中に感じていて、

考えようとしていること、それは根本的に大切なことだという感じが私もあります。意志と私が言えないのは、「意志」という言葉に偏見をもっているのかも知れません。

長谷

だから先ほど先生が「願」っていうことなら分かるっておっしゃった、そうだと思います。「宗教的要求」ということでもいいと思うんですけども、「要求」というとまた個人のあれみたいとすれば、西田は「宗教心」って言葉もつかったりなんかしてますけれども、それも無限の広がりの方がいいと思いますけれども、ただそこに情意というものを含むか含まないかというのはニュアンスが違々と…。

上田

確かに違いますよ。私は「情意」という言葉は非常にいいと思います。私にとっては、「情意」と「意志」は違うんですね。

長谷

あ、私は同じだと思っています。

上田

そこが違うんですね情意は、感性と意志ではな

くて知情意と言うときは情と意ですが、情意は情意です。

長谷 「意志」ということは「情意」ということだと私は考えて、森さんがこだわっているのは「情意」ということをいいたいのかなと、違うのかもしれないけれども。

上田 これは私ももうちよつと考えてみる必要があると思います。考えてみます。

八木 盲目的意志っていうことばがありますからね。

上田 「意志」ということの本質がどういうものかっていうことにまでなっていくと…。

長谷 西田が「絶対自由意志」ということばをつかっているんですね。

上田 そうです。その場合、「絶対自由意志」っていうのは普通の意味での人間の意志ではないですよね。

長谷 そうです。

上田 そうすると、人間のあり方として理解していく場合に、どこまでも「意志」ということでもいい

るかどうか。「絶対自由意志」っていうことを言うんだつたらその元にある、西田がそこでみた「直観」というものまで含んだ「意志」ということ…。

長谷 だから、西田は「意志」と言う言葉を最終的にはつかわなくなると思います。それはそれで賛成なんですけど、しかし『自覚における直観と反省』で「意志」ということに非常にこだわった時期があると思います。

上田 これは非常にありますね。

長谷 何にこだわってたかって言うことなんですけれども、やはり宗教の迷いと救いつていう問題がそこででてくるっていうところがあると…。

上田 直接に迷いと救いの問題として、あの場合には出てきているのではなかったと思います。また「迷い」ということを考えてみても、これは「意

志」の問題かどうか。どうも、言葉の問題で
たちごっこになるような感じですが、だからこ
そその言葉で何が言われているのか、何を言
うのかよく考えてみる必要があると。私にとつ
て「意志」というのはやはりニーチェで、これ
はハイデッカーも言っていることですが、「意志」
というのは最終的には「意志への意志」…。

長谷

西田の「意志」はニーチェのそれとは違うし、
西谷先生のあれでもないし。

上田

だから、西田も「意志」と言う言葉をやっぱり
最後には表面に出さなくなる。

森

そんなことないですよ。「宗教論」でも「意志」
は宗教へ向かうときの実存の先端なんですよ。
「意志」が究極の立場とは言わない。しかし「意
志」を通さなければそこへはいけない。それ
は「願」まで含めて、先生がおっしゃった「願」
っていうのは私は「宗教論」の宗教的要求が神
やなんかの本質より前にくる、これは非常に大

事な、西谷先生もその伝統を受けておられる。

先生もそうだと僕は思いますけれども、しかし
要求っていったら確かにあれかも知れませんが
れども、要求に関しては僕は究極だっていう意
味では認めませんよ。転換がはじめからある意
味ではあると思う。「宗教論」においても「意志」
は非常に強く言われている面があると思います
よ。ですから消えるわけじゃないんでね。

八木

時間がないから一言だけいいですか。上田さん
のおっしゃっていること聞いてると、上田さんの
「意志」が無明の次にでてくる「情」に聞えて
くるわけね。そういう使い方はあると思うんで
すね。ニーチェはそうですよ。だけど、「意志」
っていうとやっぱり宗教の場合は根本に悟りが
あってものだから、悟りからでてくる「願」
っていうのがありますよね。そのことをいって
らっしゃるんでしょう。だけど、この二人がま
た違う意味で「意志」っていつてるから、そう

すると言葉の行き違いじゃないかって…。

上田 私はそこで「願」と言う言葉を言い換えることができないというのか、言い換えないというのか…。

八木 「意志」ってやっぱり訳語ですからね。昔から日本語にはないでしょう。どうですか。

花岡 大変申し訳ございません。時間が切れまして、先生、まだ一言。

上田 どういうことが問題かということはだんだんはつきりしてきました。何か動かすものがあつて、私たちは最終的に何に動かされているのか。しかし、そういう問い方でいいのかどうか。

花岡 大変すばらしいところで中断しなければならぬのが残念でございますが、明日もまた時間がございますので、そこでまた展開していただきたいと思えます。では遅くまでありがとうございます。上田先生、ありがとうございます。