

「経験・自覚・言葉」を開く対話

——上田先生の西田解釈と「言葉」への着眼葉——

森 哲郎

はじめに

この度は伝統のある「東西宗教交流学会」での「上田先生に関しての発題」にご指名を戴き大変に光栄と感謝いたしますとともに、この重たい役目を果たしうるか、また大変に心配しております。

この度の学会のテーマとなりました御本、上田先生と八木先生お二人によります『対談評釈 イエスの言葉／禅の言葉』という御本の、内容は勿論ですが、その独自のスタイルも含めて大変に魅了されて何度も読ませて戴きました。単なる「対談」ではなく「対談評釈」として「イエスの言葉」また「禅の言葉」が提示され、この言葉をはさんでお二人が話し合う時、読者からす

ると例えばその言葉が自分にとって極めて大切な言葉であったりすると、何か自分自身がその言葉とともに、お二人の対話の只中に入るような不思議な臨場感を抱いて、お二人の思索の共同に同行随伴するような、不思議な読書体験をいたしました。実は個人的な事ではありますが、おそらく四〇年ほど前に、上田先生と八木先生が初めて火花を散らすような言葉を交わした討論の場面を私は妙高高原の或るセミナーで目撃したことがあります。私はまだ大学に入ったばかりの未成年でしたので、討論の内容はほとんど理解できなかつたのですが、何か極めて大切な事を巡って、懂れの先生であるお二人が互いに譲らず「鋭い言葉」を交わす熱

い闘いをしておられるのだという感じだけは強く記憶に残っております。そういうこともあってこの度のお二人の「言葉」に関する対話を大変に興味深く拝読させていただきます。おそらく御本の表題の中のスラッシュは、上田先生の核心の言葉「虚空／世界」のスラッシュと無関係ではなからうと思われませんが、後でこの「スラッシュ」をどう見るのか、お二人にあらためてお尋ねしたいと思います。

I 対談にて、何が起ったのか？

この御本を上田先生から贈られた時、「こういうことがおこりました」というメモを一緒に戴きました。「こういうこと」とはどんなことでしょうか？この吟味を上田先生に見る前に、八木先生から『対話への道程』という懇切丁寧な案内が与えられているので、先ずそこから大切な要点のみを確かめておきたいと思えます。先ず「序」において、「新約聖書には人類にとって本当に貴重な真実、各人に到達可能な経験に基づくがゆえにここから理解も納得もできる真実」が証しされ

ていると確信されると言われます。ただ従来までのキリスト教は、契約と歴史を物語る「人格主義的神学」が重視され、神と人間との「相互内在」を語る面、「経験と自覚」の側面としての「場所論的」神学が無視されてきたのではないかと問われます。八木先生のお仕事全体を一貫しているのは、「第一に新約聖書が伝える真実とは何か、第二にそれを明るみに出す方法はいかなるものか、という問い」であり、「私の研究のすべては『愛は神から出る。愛するものは神を知る』（一ヨハネ四、七）という人類的普遍性を持つ一句の含蓄を取り出すことだった」（三頁）ときっぱり言っておられます。初期の『新約思想の成立』以来の滝沢（克己）先生との論争、また膨大な御著書の中から一〇冊に限定されて紹介されている専門的な諸問題（「単なる自我と言語との不当な結合」など「宗教言語」等）の記述に関しては割愛させていただきますが、第三章「仏教との対話」から重要な「まとめ」を確認しておきたいと思えます。

先ず初期の『新約思想の成立』では、「私が生きてい

ということとは、キリストが私のなかで生きていることだ」という救済の経験（出来事）は実は人類に普遍的な経験であり、キリスト教の成立は、この経験から解釈できると見て、新生の経験としての「直接経験」とその自覚・言語化としての教団の宣教を考えられた。また「言語の出来事」（「言語」以前の現前の出来事）としてのカッセル経験も含めての「直接経験」からの出発に対して、純粹経験を認めない滝沢先生との論争、その後の仏教者（久松・西谷・秋月）との対話を経て、「純粹経験」の新たな展開を試みた上田先生の西田解釈「経験と自覚」に出会うことになります。

また後期の八木先生は、豊富な著作を通して、「イエスの宗教を復元してみると、それは純粹かつ透明であり、特定の教条の信仰を強要することのない「禪」に通じるものを感じられ、御自身が「イエスの弟子」として「イエスが見つけた泉から飲む」なら、この「泉の水脈は仏教にまで通じている」と言われます。

以上が「対話にいたる道程」であるが、お二人の対話は、「哲学的言語化になれた思想家」同志の対話であ

り、「何の筋書きもなく、会っていきなり始めた」ものであっても、話題はおのずから「経験、自覚、言語、場所」に収斂するものであったという。

八木先生の結論としては、「両者の立場をあえて一般化すれば、無限のひらけ、自然、人間社会の三層構造と『我は我ならず我』では一致するのだが」、「仏教の場合は煩惱の分別が消えた在り方を示す（十牛図の）第八、第九、第十図が重要であるのに対して、『キリスト教』の場合は、統合された共同体形成が目指されるのである。仏教とキリスト教は、一つの中心を共有する二つの楕円だ、と言った所以である」（一七頁）と言われる。（この「三層構造」への八木先生の理解、特に「自然」の位置には問題があると思われる。後述参照）。しかし最後に、興味深い言葉が付加されます。一応「宗教哲学的対話」と言ったが、根本には違う事情がある、何か教義や理論や知識を前提することなく「人間について対話して、直接に話を通じるといふことがある」、たとえ見解が同じでなくとも「まずは通じ合うことが大切なのである」と言い直されます。そして「イエス

が見つけた泉から飲むとき、事実として（禪）仏教者との対話が成り立つ、つまり話が通じる」、その証拠が今回の上田先生との対話であった。そこで八木先生の真の結論とは、以下の如く、「仏教とキリスト教というふたつの世界宗教は、いわば楯円の一つの中心を共有しているから、全体として人間の普遍的眞実を現しているわけで、ここに定位すれば実定宗教を超えた展望が開ける。これは従来より普遍的な宗教的自覚と宗教学への展望が開ける可能性を示しているではないか」（一八頁）と結ばれています。

II 上田先生の立場

「（こう）いうことがおこりました」という上田先生の述懐は、八木先生の「直接に話を通じるということ」でおそらく裏打ちされるであろう。御本（『イエスの言葉／禪の言葉』）の終章において、八木先生の結論とも響き合うような言葉を上田先生は言っておられます。

（A）「私の場合、若いときには長い間、主に『仏教とキリスト教』をテーマにしていました。あるときから、

それが直接のテーマではなく、『人間とは何か』がいちばん根本の問題になってきました。（中略）その『人間』そのものが、基本的に脱自的あるいは自己超越的であるということが、基本的な構造をなしているというように見るようになったのです。（中略）そうなると『宗教とは何か』という問題よりも、『人間とは何か』の問いの方が大きいといえますか、根本的といえますか、宗教というものもそこで考えるようになりました。さきほど言われた二つの楯円の重なっている真ん中のところ、そこは『人間とは何か』の核心の場所だと思えます」（二七二頁）。またお二人に共通の関心としては、（B）「ふとした言葉がきっかけになり、話が曲折しながら緩急のテンポで展開する中で、根本関心が大筋で共通の『経験・自覚・言葉』という問題にあることが、おのずからはつきり現れてきた。そして自覚が言葉によって遂行されるところに両義性があり、――自覚がはつきりする一方で自覚が歪められる――、それは根本的に人間存在の不安定性であることも共通の認識になった」（二八一頁）とも言っておられます。

(A)の「人間とは何か」と(B)の「経験・自覚・言葉」という問題こそが、お二人にとつての共通問題であることが確認できます。

特に(B)の「経験・自覚・言葉」は、結び「対話を終えて」(二七九頁)の表題にもなつていてこの御本自体の表題にもなる根本問題であり、その地盤となる上田先生の西田哲学研究『経験と自覚』の新たなハ転語Vともいうべき含みをもつと思われまふ。後で本発表の中心テーマとして吟味されるべきでしょう。

また(A)の「人間」モチーフは、実は先生の「あるときから」(途中から)の関心であるというよりもむしろ、上田先生のはじめからの根本関心であつたことを指摘したいのです。

上田先生のこれまでの膨大なお仕事全体、その立場を一言で言うことは不可能です。それは膨大、かつ甚深な著作の内容によるばかりではなく、先生のこの十年あまりの著作活動の不思議な反復と新たな編集での思索の深化・展開にあります。資料として作成した「著作表」リストにおいて、仮に、最初の著作群を上田先

生I、上田閑照集全十一巻という新たな創造に近い著作群を上田先生II、更に編集を新たにされた「哲学コレクション」全五巻の著作群を上田先生III、と並べてみました。するとこの三段階の上田先生の著作群を手にするとき、まるで三人の先生がおられるような不思議な感じがするとともに、そのI・II・IIIの三つ全体を貫く思索の驚くべき一貫性に括目せざるをえません。

既の上田先生の著作を、先生御自身による「道程のスケッチ」(哲学コレクションの第五巻『道程』二頁において上田閑照集全十一巻を概観したもの)とともに、上田Iの主要な論文著作を時間軸に出した資料「著作表」(拙論末尾参照)を作ってみましたと、幾つかの決定的な論文④⑦⑧⑩が、また上田IIと上田IIIの、各巻の表題を一瞥してみても、上田IIIの③第三巻『言葉』が、この度の我々のテーマにとって特別に重要な文献として喚起されるでしょう。

「道程のスケッチ」から上田IIの各表題を概観するだけでも、先生の思索圏域が、「西田哲学」関係(①・②・③)、「十牛図」など禅仏教関係(④・⑤・⑥)、またエ

ックハルトなど(非) 神秘主義関係(⑦・⑧)、また「虚空／世界」や「私の発語の両義性」を掘り下げた独自の思索を含む宗教哲学関係(⑨・⑩・⑪)などの多岐に跨り、各々の思索圏の深い相互浸透が窺えます。この上田IIは、普通の意味での既存の論文の集合の著作集ではなく、主題ごとに新たにしかも大規模に書き直された、ほとんど新たな創造的な仕事であり、上田IIのみならず、Ⅲまで含めての全体の十分な理解と解釈には新たな究明が課せられるでしょう。

それゆえ今回は極めて限定された範囲での究明になるうかと思えます。しかしそれにもかかわらず、上田先生の立場、その基本的関心を敢えて一言で言うとするれば、先生の最初の日本語著作『禅仏教』(一九七三)の副題である「根源的人間」ということで最小限現すことができるのではないかと思われます。この著の文庫版「あとがき」には、「それは、私自身にとって、禅の事を人間の事として理解し、書くことである」(二六〇頁)と言われます。そこには、先生にとって、何か禅だから特別というのではなく、あくまで「人間

の可能性」の問題として、宗教や他の問題もすべて、「人間の根源的経験の事柄として」常に新たに考え直してみようという姿勢が窺えます。

さらに興味深いことに、先生の「根源的人間」の立場は、例えば臨済の「人」を重視する鈴木大拙への共感も踏まえてでしょうが、また何かそれ以上に先生自身の思索の不思議な「二重化」という独自の Denkweise を通して、「人と人」(或いは「人から人へ」という立場に深化発展されるのです。「人と人」としての「人」の立場、これが先生の「根源的人間」なのです。

先生のこの独自の立場の詳細な究明は他日を期す他ありませんが、先生の立場をそれだけで孤立して見るのではなく、禅の伝統やまた西田幾多郎から西谷啓治先生への京都学派の哲学の伝統の中で見直してみることとも興味深い主題でしょう。発表者は、『十牛図』から見た京都学派の「場所」論として、『十牛図』の第一図から第七図までの連関と最後の第八・九・十図の連関との連関関係を新しく解釈し直すとともに、第八図の「空円相」と西田幾多郎の「無の場所」、第九図の「返

本還源」と西谷啓治の「宗教における自然性」、第十図の「入麁垂手」に上田先生の「人と人」や「虚空／世界」等、各々、双方の本質的対照性と根本連関性をごく簡単に究明する試みをしたことがあります。(拙論「禪仏教と京都学派―『十牛図』から見た京都学派の場所論」、京都産業大学日本文化研究所紀要第七・八合併号二〇〇三。また拙稿「京都学派の『宗教／哲学』―禪の十牛図から見た種々の『場所』論」、宗教哲学研究第二八号、二〇一一参照。

私見によれば、この十牛図を下敷きにすれば、これから対話の主題にして土台となる難解な「西田哲学」も、「純粹経験」(③／⑧)や「自覚」(③～⑦／⑧)、そして何よりも「場所」(⑧)という思想が比較的容易に理解されるのではないでしょうか。十牛図全体を①から⑩へと一直線ではなく、⑦から①へと環状に見て、⑧⑨⑩をその環状の根底に置き直すことで再考する工夫を試みました。ここから、西田・西谷・上田先生の立場を⑧⑨⑩で各々代表させて見直すと、「空」の場所性や「場所」の宗教性など、それぞれの宗教哲学的次元

としての「場所」論も分かりやすくなるのではないかとというのが拙論の趣旨でした。上田先生の「人と人」の立場も、ただの⑩ではなくて、⑧と⑨、特に⑧を踏まえての⑩／⑧∨として、まさに「世界／虚空」から成立するものに他ならないと思います。

Ⅲ 「経験と自覚」―上田先生の西田解釈

(1) 西田解釈の基礎論文

先生の西田研究の膨大な論考群の書誌学的な考察は別の機会にするとして、今回の限られた報告の中で「経験と自覚」という問題を吟味するための基礎論文を選定してみたい。上田Ⅱの①第一巻『西田幾多郎』(二〇〇一)と②第二巻『経験と自覚』(二〇〇二)、各々その前身は、岩波同時代文庫『西田幾多郎―人間の生涯ということ』(一九九五)と『西田哲学への導き―経験と自覚』(一九九八)であり、この二冊の文庫は、先生が力を込めて編集された岩波文庫『西田幾多郎哲学論集Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ』(一九八八)と『西田幾多郎随筆

集』(一九九六)への「長編解説」とされます。しかしこの①第一巻も、西田の単なる伝記や解説ではなくて、西田幾多郎という「人」に相見する上田先生ご自身の「人」の立場の表現であり、まさに「人と人」という出会いにして立場の生きた具体化・表現化として別格の作品、上田閑照集の冒頭にふさわしい作品であると思われます。

先生の西田解釈を決定したような基礎論文(Grund-Text)を幾つか絞り込んでみるならば、やはり上田Ⅰの時期にまで戻ってみなければなりません。我々の資料「著作表」で見ると、先生が初めて西田について書かれたのは、Ⅰ⑥の「場所的論理と宗教的世界観」(西谷啓治編『西田幾多郎』、筑摩書房、一九六八)です。これは「逆対応と平常底―西田哲学における『宗教』理解」として上田Ⅱ第十一巻『宗教とは何か』に収録されています。この最初の解説論文は、二つの章からなり、第二章が「逆対応と平常底」であり、第一章は「事実と説明」と題され、そこに「西田哲学における宗教と哲学」という副題が付けられています。まさに西田哲

学の最後の宗教論まで一貫してきた根本モチーフである「事実と説明」(≡宗教と哲学)を、西田哲学の最初の「純粹経験」に立ち返って見直すこと、これこそが上田先生の決定的論文「禪と哲学」(Ⅰ⑦)に他ならないのです。

この論文は「理想」の「禪と哲学」(一九七六)を嚆矢とし、「西田哲学における宗教理解について」(「神と絶対無」南山シンポジウム一九九〇)等で再考され、その後「西田哲学における宗教理解―禪と哲学」(『生きるということ―経験と自覚』人文書院一九九二)や「禪と哲学」(『西田幾多郎を読む』岩波書店一九九二)において微妙に反復されて、現在の「禪と哲学」(『経験と自覚―西田哲学の「場所」を求めて』岩波書店一九九四)『西田哲学への導き―経験と自覚』一九九八)上田集第五巻『禪の風景』二〇〇二収録)まで到っています。まさにこの論文によって、西田研究者や一般読者にとっても、いわば「純粹経験」が再発見されることになる画期的論考であり、今回の本発表者のテーマ「経験・自覚・言葉」の探究の出発

点となる基礎論文です。またこれに継ぐ論考としては、我々の表題と同じ「経験と自覚」(「思想」一九八五、八六)「経験と自覚」一九九四)上田集第二卷「経験と自覚」二〇〇二)があり、さらにこれらの統合ともいべき「自覚から場所へ」(「西田幾多郎を読む」第四講一九九一)上田集第三卷「場所」第一部二〇〇三)と題された「場所」論考があります。以下、基礎論文「禪と哲学」を中心に「経験と自覚」の原型に迫ってみましょう。

(2) 「純粹経験」の再発見…A・B・C

連関(「禪と哲学」)

従来まで漠然としてしか理解されていなかった西田哲学の成立の基盤にある「禪と哲学」という問題を、上田先生は、極めて鋭くかつ大胆に問い直して、言われます。即ち「非思量の禪と反省の哲学との間には、根本的なギャップがあるが、西田自身が自覚的にその異質と断絶の裂目の只中に身を投じた」のは、「東洋と西洋という根本問題」を「世界の歴史的課題」として、

また「人間存在そのものの可能性の問題」として、はつきり引き受けるという趣旨からだったというのです。西田という一個の人間において、「禪と哲学」とが相互に問い合う「双方向的な問いの磁場」が成立したとして、次のようにも言われます。「禪に面しては哲学はその第一原理の根源性が問われ、哲学に面しては禪はその世界建立の理論性と具体性が問われるという、双方向的な問いの重なり」がその「磁場」をなすと。そしてこの「磁場」を、鋭く大胆に、『善の研究』における西田自身の思索展開の現場そのものの中に、しかもその現場を垂直に立体化させて、その成立構造を大写しにして吟味されます。これによって、西田の「純粹経験の哲学」、その立場の成立が初めて解明されることになるのです。

これが、『善の研究』の「序」にある、「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明してみたい」という言葉への着眼です。ここには三重の独自の次元が含まれていて、これを分節すると、

A…「純粹経験」という根源的出来事

B: 「純粹經驗が唯一の實在」とする根本句

(Ur-satz) の自覚

C: 「純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明してみたい」という哲学的思索

という三次元になります。先生の叙述は精妙を極め、また何度も叙述の更新があり、精確な再現は不可能に近いですが、Aを頂点に、中間にB、底辺にCを置いた三角形と、この全体を包む点線の円相の図が描かれた論考(『生きるということ』二六一頁)もあり、これらを手がかりに以下に要点のみを復習してみます。

このA(次元・レヴェル)は、「色を見、音を聞く刹那」「未だ主もなく客もない」という純粹經驗の出来事として、それだけを取れば、花を見て悟る「靈雲桃花」や竹に当たる小石の音で悟る「香嚴擊竹」などの禪の出来事にも相当します。このAは、或る論考では、「純粹經驗」ということ(事 \parallel 言)、Bは「純粹經驗が唯一の實在である」ということ(言 \parallel 事)と、微妙に \wedge 事と言 \vee の順序が交換されています。後の考察の焦点となります。

何よりも注意すべきは、「純粹經驗」という言葉自体は、あくまでAではなくBレヴェルで出て来ることで、後にも見るように、「言葉」という視点から見れば、Aは「言葉を絶したところ」にして同時に「言葉への発端になるところ」であり、Bは「純粹經驗が語る」自覚の言葉(根本句)であり、Cは「純粹經驗について語る」哲学原理(Grund-satz)の言葉です。この「言葉」という問題、或いは「經驗と自覚」という問題は、上田先生の思索を徹底一貫する根本モチーフであり、上田集第二巻『經驗と自覚』の第二部の主題「經驗と言葉」にもなっています。とにかく「言葉」の観点からいえば、「純粹經驗」とは、「言葉が奪われる」と同時に「言葉が新たに生まれる」という根本經驗であると言われます。(後に、「言葉から出て、言葉に出る」という定式の再吟味が遂行されることになりました)。

以上のA/B/Cという「純粹經驗」の分節によって、「禪と哲学」という問題の核心が、三つの次元を貫く双方向的動性の究明を通して、さらに鋭く吟味されて行きます。先ずA \downarrow B \downarrow Cという禪からの展開の方向に

おいてはBとCとの間に、他方でC↓B↓Aという哲学からの遡源の方向においてはBとAとの間に、それぞれ決定的な「異質の断絶」があるとされます。この断絶を二重に見られたことが深く独自の着眼です。一方でA↓Bには或る飛躍があってもこれは従来の禅固有の領域です。だがB↓Cは大きな断絶となります。

Cは従来の禅にとつては「未知の世界」ですから。まさに西田の『善の研究』において初めて非連続の飛躍が可能となり、また伝統禅からは自己脱皮として現代世界への通路も可能となる、と言うのです。他方、C↓Bは、哲学原理の遡源化・根源化として哲学の歴史の上で珍しくありませんが、この方向ではB↓Aには深い断絶があります。CからAは見えません。禅に触れた西田において初めて、「BからAへの飛躍的遡源、或いは飛躍的退歩」（道元の「回光返照」の「退歩」）がなされ、哲学の原理探究の遡源が、禅の出来事のAレヴェルにまで届いたと言われます。

このような二重の断絶（AからCは見えず、またCからAは見えないという二重の断絶）にもかかわらず、

「事柄の上で、何処に禅と哲学がそれでも触れ合うところがあるのか」と問い直されます。その結合の可能性は、A/B/Cの三角形とそれを包摂する点線の円相において図示されるような、A/B/Cの全連関と中間のBとの二重の意味での「自覚」にあると言われます。つまりA/B/Cの連関は、 \wedge 自覚/自覚/ \vee 自己・世界」理解 \vee という重層をなす動的連関とされ、その立体的運動の動性を他ならぬ「自覚」と見るのです。Aの覚は、「主もなく客もない」純粹経験として、「自己なし」、Bの自覚は「自覚覚他」のところ、Cの「自己・世界」理解は、自と他との対決・対話のところとされます。この中間にして中心の自覚から見ると、「禅は自己の自覚の根源に徹することであり、世界の統一的把握としての哲学は、自己のおかれている世界の自覚である」とも言われます。さらに「Aへの方向は自覚の深まりであり、Cへの方向は自覚の拡がりである」として、「自覚の深まりは自己をその根底に於いて塞いでいる自閉自執の突破によって可能となり、自覚の拡がりとは異質の世界との出会いが機縁になる」とも言われ

ます。そして、このような自覚の深まりと拡がりとの「交徹」(クロス)において、「特殊な信仰命題(信条)の形」とをとらない禅の「根本句」(U-satz)と哲学の無前提の「根本命題」(Grund-satz)とが真に結びつく可能性が出てくるとされます。結論として「禅と哲学」の要は「自覚」にあるということ、ここに「経験と自覚」という先生の次のテーマが連なる訳です。

上田先生の、この $\wedge A / B / C \vee$ 連関は、様々な問いや思索を喚起する魅力的な図式だと思われまます。先生は、点線の円や三角形の図をやがて描かなくなりまます、この三重の次元を、狭義の西田解釈の枠を超えて、先生ご自身の基本図式(「私自身の見方の基本的な構図」)にされてゆくことになりました。

そこで発表者(森)の問いは、「この $\wedge A / B / C$ の連関 \vee と、その後に関明強調される \wedge 純粹経験・自覚・場所 \vee の転回・連関とは、どのような関係構造になっているのであろうか」という問題であります。

先生は $\wedge A \cdot B \cdot C$ の連関 \vee の説明に、既に西田以外のベルクソンの「直観・イメージ・概念」やヤスバ

ースの「超越者の実存経験・神話・形而上学」等の三重のレベルを傍証に使っておられますが、しかし発表者の見解では、まさに「善の研究」という西田自身の著作の構造の内部において、既にその「思想の根底」とされる第一編「純粹経験」の内的分節として \wedge 思惟・意志・直観 \vee の重層連関構造が一貫して看取されるのではないのでしょうか。しかもこの場合には中間の「意志」が決定的位置をしめ、この「意志」こそが西田独自の「宗教的要求」の中心軸となり、この中軸がまさに「自覚」の問題として西田哲学の地盤をなすものではないのでしょうか。上田先生の西田解釈には「意志」の問題が不思議なほどに脱落しているのではないのでしょうか。(これが先生への第一の問いです)。

(3) 『経験と自覚』／『場所』

先生の名著『経験と自覚』にして同名の論文に言及しなければなりません、紙枚の制約もあり、ごく限られた幾つかの要^{かな}を指摘するにとどめたいと思います。この論文も、単なる西田解釈ではなく、それ以上に既

に先生独自の思索が展開されていて容易ならざる感じがします。つまり西田についての解釈や足跡というよりも、△西田自身が求めたものを求める▽というか、「西田が問題にしたその問題」への「共感的同行」として、或いは「西田の発想と思索の質の決め手」を求めての「繰り返し歩み直し」として、この論考が打ち出されました。

この論文は三つの章からなりますが、先ず第一章「色を見、音を聞く刹那」では、この刹那の原初的な「純粹経験」の端的な「反省以前の現前」が確認された上で、云わば「本当に納得のゆくまで」吟味するかのようになり、二つの問い、「純粹経験は、事実私たちの経験たりうるか、また純粹経験は語り得るか」という問い直しが徹底されます。極めて単純な「見る刹那、聞く刹那」の或る「無限性」が、「我花を見る、此時花は我、我は花」（十六・四三〇）という「花」や、「風がざわざわいえばざわざわが直覚の事実である」（十六・二八三）という「ざわざわ」において検証され、我々の経験の具体性と事実性へと問い促すことが吟味されて行きます。

次の第二章「疑いうるだけ疑って」では、かの「反省以前」からの「純粹経験の立場」に對蹠して、「反省の学」の徹底性を代表するデカルトの「コギト」が大膽に解釈されます。詳細は割愛して、双方の対照・比較の結論だけを引用すれば、「デカルトでは疑いから再帰的に△われ▽が定立されると共に疑いえぬ真理の命題が見出されます。西田では疑いに対して非連続的に、△われ▽を破る仕方です、直覚的経験の事実が与えられます。△われ▽の性格が基本的に、一方は自己定立的、他方は脱自的」（七一頁）と言われます。上田先生は、コギトの独自のメタ・レヴェルに着目され、「真理の命題」自体の真理性は、実は「われ考う（*cogito A*）、故にわれあり、とわれ考う（*cogito B*）」の△*cogito B*▽にあると指摘され、この二重化された再帰性の△われ▽が最初の△われ▽に反映・混入するのではないかという重大な指摘をされます。ところが西田の自覚は、この混入を断ち切った△われなし▽を通った△われ▽に他ならず、この△われなし▽の脱自性こそが自覚の場所性に通じると見ておられるのです。更に△*Dubito*

ergo sum, ergo Deus est」という神の問題や、方法的懷疑と別次元の禪の「疑団」の問題など興味深い洞察が究明されています。

最後の第三章「意識と自覚」では、純粹經驗の事実と説明（哲学）との「間」をつなぐ「意識という問題」に焦点を絞り、純粹經驗と重なる「意識現象」の真正な理解を提示しながら、「意識が根本的に変容されるような、主な客なき現前への脱自的現在という根本的な出来事」としての意識（經驗）の自覚性を究明し、そこから逆に近代の「意識」論への批判もなされます。この章全体が三つからなります。（i）先ず「我花を見る」と言う「我」の立場（cogito B）としての「小廻りの反省」と対蹠的に、反省以前へと反省を破る「行的な次元としての「われなし」を通る「大廻りの反省」が本来の「自覚」として提示され、「われは、われならずして（われなくして）われである」という定式が、「自己が自己において自己を見る」という「自覚」の場所性と脱自性を直指します。（ii）次に「意識の（志向性でなく）自覚性」（五・四五四）を根本と見ることで、

西田の「自覚」には、「意識論と実在論（および実存論）」との相互浸透が看取され、西田の「意識」はハイデッガーの「現に開かれて・有る」（Da sein）の「現」（Da）の△開け△を含んだ「元来外に出ているあり方」として解釈されます。（iii）最後に、純粹經驗の直接性を自証する覚書「直接經驗即「是」に於いては「是」と「何」と同一である」（二六・二九二）という断章に基づいて、「是！」の現前から「是れ何ぞ！」の驚嘆を経て「是れ何ぞ？」という問いや判断へと回転する内発的動性を「純粹經驗の自発自展」として確証しながら、同時に「赤の赤たる」ことが即ち意識である」（一五・一八〇）という講義の言葉に基づいて、「赤の經驗」の事実の只中に、「無・意識の意識としての意識の地」或いは「意識の背後の絶対の無」としての「場所」という立場への接近可能性が探究されて行きます。

以上、上田先生の『經驗と自覚』は、「西田哲学の展開史」としての「純粹經驗・自覚・場所」という転回内部の△場所への途上△というよりは、むしろ回転の始発たる「純粹經驗」の決定的次元を深く掘り下げる

中で、或る意味では西田以上に西田を越えて、ハ場所まで透徹する純粹経験の可能性を探索した先生の独自の思索の試みであると思われます。

(4)「場所」と『虚空／世界』

先生の「自覚から場所へ」においては、『自覚に於ける直観と反省』の「自覚の立場」から、『働くものから見るものへ』の「場所の立場」への、西田自身の思索の展開を辿りながら、精緻な叙述が尽くされていて、実に多くを学ぶことができます。ただ全体としてはや「場所」を先駆けるような感じが強く、「自覚の立場」においても既に、例えば「英国の地図を描く」比喻解釈など「自覚の場所性」が強調されます。「自己が自己に於いて自己を見る」という「自覚」は、その「自己に於いて」のところに、同時に「自己なし」の「開け」を看取され、「無の場所」まで、云わば「一超直人如来地」の気迫が感じられます。しかし他方で、かの『自覚に於ける直観と反省』の結論での「絶対自由の意志」の立場がちょっと宙に浮くような感じもいたします。意

志の根底に直観が看取されていたのは、既に『善の研究』の頃から、そうでしたが、発表者の見方では、『純粹経験』自身に「思惟・意志・直観」の重層性があつて、中心の位置の「意志」の立場をもっと重く徹底して見ないかぎり、『働くものから見るものへ』（この表題自体が意志から直観への転回を現す）という「場所への転回」が「転回」として開明されないのではないかと愚考するものであります。さらに『自覚』から『場所』への転回は、『意識の問題』という長い準備期間を経ており、意識（意志）論の長い隘路を避けることはできないのではないかと思うのです。例えば一九三三年の随筆「大震災の後に」の結び、「深く己の奥底に還つてそこから生きて出ればよい」（一三・二九）という言葉などが想い出されます。

上田先生の場所論（『虚空／世界』）は、どちらかといえば透明な「空間」論への傾きを帯びますが、しかし西田の「場所」の初出は「止まれる現在」としての「於いてある場所」（四・一六四）であり、云わばハ時の中の無の場所としての「瞬間」(atopon)なの

です。純粹經驗の「色を見、音を聞く刹那」は、この瞬間であり、云わば「時間」論を突き抜けて、まさしく「有為の奥山今日越えて」（生滅滅已）の「けふ」（「永遠の今」）に、西田「場所」論の根源と動機（「いろは」）があるのではないだろうか。

上田先生は、純粹經驗のうちに、既に、自覚へ、また更に場所へと展開する動向を見ておられて、それだけに純粹經驗からの始まりの決定的な点を大切にされ、「西田の哲学にとって純粹經驗が何であるかは、自覚へ、そして更に場所まで展開してはじめてはつきりしてくる」とまで言われます。これほどまでの「純粹經驗」への重視、云わば上田先生による「純粹經驗」の（再）発見が、従来までの西田研究に新しいへいのちを吹き込み、「西田哲学の根本」となる「経験・自覚・場所」という根本連関を究尽されて、西田研究の画期的な土台を築かれたのでした。先生ご自身の証言としては、上田Ⅱの第二巻『経験と自覚』の「後語」（三七三頁）では、以下のように述べられています。

この「純粹經驗／自覚／場所」が一般に哲学の基

礎的問題の一つである「経験と、その自己理解と、自己理解の地平」という連関に自ずから照応していることに気づき、西田哲学の哲学としての位置づけも予想され、そして全連関の独自性が出発点の「純粹經驗」にあることを大きく考えるようになった。

そもそも「たとえば色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない」という言葉が、「純粹經驗」を挙示するだけでなく、そういう言葉としてすでに「純粹經驗」の自覚であり、さらに「主もなく客もない」は主・客の枠が打破されて「限らない開け」（後の西田術語を当てはめれば「絶対無の場所」）に開かれることである。そして主・客の枠（後の術語を当てはめれば「有の場所」）が再び設定されるときには、「限らない開け」が「有の場所」を超え包んでいるという仕方で「場所」が二重（見えない二重性）になる。以上のように「純粹経験」は自覚の立場、場所の立場へ回転してゆくものとして「純粹経験」なのである。「強調筆者」

このようにこのへ経験・自覚・場所を、もは

や西田哲学のみならず、西田の枠を超えて、先生ご自身の独自の透徹した△場所論▽としての「虚空／世界」の立場へと更に思索の深みを究めようとされておられます。そこで今回、問われるのは、この△経験・自覚・場所▽が「経験・自覚・言葉」へと先鋭化され転語されたことです。これはいったいどういう問題でありましょうか。

IV 「言葉」への着眼と「虚空／世界」

上田Ⅲ（哲学コレクション）③第三卷『言葉』を戴いた時に、△「言葉の問題」は私の思想の動脈であったことに気がつきました▽という献辞にはっとしたことを覚えています。

この著作（『言葉』）は、上田Ⅱ②『経験と自覚』の中の第二部「経験と言葉」や「後語 経験から経験へ／言葉から言葉へ」で究明された「言葉の人間存在論」（三八九）とでもいふべき主題をさらに展開し独立させた著作であり、最初の著作（上田Ⅰ『禅仏教』）の論考「禅と言葉」が分割かつ拮据（ねんてい）され、また我々

が重視した論文「禅と哲学」が結びの位置に置かれています。その「あとがき」（三四二）に、その趣旨が明瞭に言われています。

「言葉」という標題の本書は、言葉を研究の対象にしたものではない。現に言葉を「聞き、話す（言う）」ところを離れずにその脚下の自覚から「言葉とは何か」を照らし出し、それがそのまま、言葉を「聞き、話す」人間存在の自己究明になる、そのような趣旨での「言葉」論を展開しようとした。

この趣旨は徹底していて、八木先生との対談の中の第5章「宗教の言葉」での、八木先生の「記述言語・表現言語・動能言語」の区別による鋭い「宗教言語」批判の姿勢に対して、上田先生は、その意義を認めつつも、「もっと言葉に直接触れた」現場での「言葉の経験」として「人間のあり方」（＝生き方）を問うという方向を打ち出しておられます。

（一）言葉への着眼：「言葉から出て、言葉に出る」
上田先生には、既に最初の著作『禅仏教』から、「根

源語」という不思議な言い方で、禪の経験、例えば「香嚴擊竹」の「カチン／笑い」、或いはリルケの墓碑銘の「おお！」(oh)を根源的な「言葉の出来事」として捉え、これを「言葉から出て言葉へ出る」極限の運動にして、同時に「主体の絶後再蘇と根本転換」と看取するような言葉への着眼があったと思われる。これはおそらく禪門での実地の修行の現場において、文字通り「言葉から出る」へ坐禪の沈黙と、「言葉へ出る」へ参禪の表現との反復、また作務等の日常工夫を含めての双方（沈黙と言葉）の相互浸透としてのへ公案工夫という三重の行（行為的立場）が、この「言葉から出て、言葉に出る」という着眼を喚起したのではないかと思われます。坐禪と参禪との間での、語黙双方を否定した矛盾の極致において、「理窮まり詞（ことば）絶す」公案工夫としては、「自己と世界が未分の一つのX、リアルな疑問符」そのものに化するのでしょうか。この時に聖書の一句、「自分の命を救おうと思う者はそれを失い、わたしのために自分の命を失う者は、それを救うであろう」（ルカ九：二四）と似

た現象に遭遇するのです。「言葉によってXを探つてゆく方向ではなく、逆に言葉を徹底的に捨ててゆくことよってかえってXそのものが言葉になる——しかも言葉を捨てたこの自己においてかつこの自己としてXが言葉になるという出来事が禪の根源的な出来事、禅としての根源的な「言葉の出来事」となる」（I⑦一〇四頁）と言われます。即ち「言葉から出て、言葉に出る」運動としての根源語とは、「言葉が破られて根源的沈黙へ、沈黙が破られて始原の言葉へという二重の突破による円運動」であり、また「語る主体の根本転換を同時に意味するこの運動によって言葉が真の言葉になるのだ」（III③五三頁）ともいいます。

この「言葉から出て、言葉に出る」運動としての根源語という「言葉の出来事」が、西田哲学の先端である「純粹経験」に重ねて洞察し直されると、これは「言葉が奪われる出来事の根本経験であり、同時にその根本経験そのものが新しく言葉になろうとする出来事」（III③三四四頁）でもあります。この「根源語とその分節」は、まさに既に見たかの「A・B・C」連関の三層構

造の展開に連なつて来るのです。その後の上田先生は、西田哲学の開明のための狭義の三層連関から、西田を超えて一般的な「禅／禅思想／哲学」(Ⅱ⑤)の連関まで開き、さらに人間存在の基礎構造を踏まえた普遍化として、云わば△宗教・哲学・科学∨の三層連関まで拡げた視野で「言葉の人間存在論」を展開されようとしているようにも思われます。

しかしこの拡大展開の底には、「人間であること」の根本動態と現実態との落差(ずれや歪み)への鋭い洞察があり、殊に人間存在の不安定性(揺れ)の根拠に、△言葉の不思議な両義性∨という問題、八木先生の言「方ならば、「単なる自我と言語性との不当な結合」という問題を洞察しておられます。

例えば、既に「禅への道」(Ⅲ④)第四卷『禅、根源的人間』(序三頁)において、上田先生がなぜ禅に魅かれるようになったのかという点で、「開かれて」「自由」という「感じ」を述べた興味深い文章があります。「私たちのあり方にはどこか根本に、見えないところまでとらわれとか、わだかまりというものがあって、私たち

の存在というか、することなすことすべてがしばられていている。それが破れ開かれたという、そういう感じでした。(中略)ところが掴むと同時に、そこにある種の逆転というか転倒というか、そういうことがどうしても起こりがちです。掴むという時に基本的には言葉で掴むことになるわけですが、そこにひとつ大きな問題があると思います。それから掴みますと、誰が掴むのか、その掴むものの自分が出てきます。掴むものとしての我われがが出てきます。そのようにして言葉で掴む時、そこに言葉と我性との絡み合いというか、癒着のようなことが起こってきます。言葉で掴まれたものだけが有るものとなり、しかも掴む我が我われの存在を確かめるためにますます掴みながら、掴んだものに逆に掴まれるという、そういう事態が起こってきます」(四頁)と。

これは極めて鋭く深い洞察ですが、この△我性と絡み合う言葉∨への新たな着眼こそが、上田先生の「言葉の人間存在論」の真骨頂をなすのです。この着眼ですべてが一変します。

この言葉の両義性、言葉で掴むからこそ明確となる知性の明るさと、言葉で掴むが故に、まさに「掴んだものに逆に掴まれるという」仕方、言葉に捉われ、閉じ込められ、自縄自縛の我執としての言葉の暗い閉塞性と、この明暗双方の両義性は、しかし独特の位置付けというか、或る中間的な位置 (Konstellation) を持つのではないのでしょうか。

この「言葉と我性との絡み合い」が、もう少し緩やかに、しかし深く考察された論考としては「経験と言葉—宗教と哲学」(Ⅲ③)『言葉』、既にⅡ②『経験と自覚』では「経験とことば」があります。「経験とは事実其儘に知るの意である」と「純粹経験」の冒頭で言われたように、経験には、経験の事実と同時に経験という知であり、先生は、これを「経験 (A/B) とは、経験の事実 (A) であると同時にその経験の自己理解 (B) である」と規定されます。そして大胆に単純化して、「経験の経験たる所以を (B) に置か (A) に置か」で二種類の哲学・宗教の見方が出てくるとされます。言葉を通してのみ経験が可能となるという超越

論的哲学に対して、少なくとも西田は「経験 (A/B) の (A) には (B) に余るものがある」とする事実重視の上に「純粹経験」の立場を見たのです。しかし (A) を離れて (B) の高次化 (BB) を図る神学や形而上学には言葉の隠れた閉鎖性と自縛性が払拭しきれないのではないか、現代の哲学や宗教の無力化の根源をそこに洞察されています。

^^質問。「言葉から出て、言葉に出る」と、二度「出る」と言われるが、二度目はなぜ「入る」ではなくて「出る」のでしょうか? 「言葉は存在の家である」というハイデガーとの対照で見ると、「家から出て、家に帰る」運動は併行して言えませんが、「家から出て、家へ出る」とは言えないであろうと思われます。Ⅱ② 三三七頁▽

(2) 「生命／生 (生活・人生) ／いのち」

かの対談の終わりにおいても、お二人共通の根本関心として「経験・自覚・言葉」という問題に収斂することが言われ、そこで「自覚が言葉によって遂行され

るところに両義性があり―自覚がはっきりする一方で自覚が歪められる―、それは根本的に人間存在の不安定性であることも共通の認識になった(二八一頁)と言われます。そして最後に、「上田における現在の思索圏への示唆的指標」として幾つかの「キーワードと根本句」を挙げておられます。そのすべてを詳細に吟味する紙枚はありませんが、それらが含む両義性の位置、またそれらがすべて先生の究極の根本思想「虚空／世界」へと収斂一貫することを最後に吟味してみましよう。

先ず以下の三つ(イ・ロ・ハ)をそのまま挙げると、(イ)「人間として生きる」根本動態は「生命／生(生活・人生)／いのち」。その場所は、「生命」は「自然」、「生活・人生」は「社会(世の中)ないし世界」、「いのち」は「限らない開け」。その現実態にはさまざま歪みや頽落態がある。たとえば、豊かさを価値とする「生活」至上主義が「人生」の真実を塞いでしまう。

(ロ) 主体の基本構造は、「我は、我ならずして、我」。現実には「我は我」と固まってしまいう自己固執か、「我

は、我ならずして」で立ち消えてしまいう自己喪失か。「我は、我ならずして、我」が現実になるのは、「我ならずして」において他者と自然とに楽しむことによってある。

(ハ) 人間存在は「何処に於いて」あるか。「世界と、世界を超え包む限らない開け」との見えない二重性(虚空・世界／世界・虚空)。世界の見えない二重性が見られずに、世界だけの世界に固まる歪み。(二八二頁)

これらの根本句、「生命・生・いのち」、「我ならずして」、「虚空／世界」は、互いに深く浸透連関しており、どこに光をあてるかによって、種々の主題が鮮やかに透明に表現されることとなります。例えば(イ)と(ロ)との組み合わせとしては、既に対談の冒頭において、「人間の根本的あり方」は「直立して我と言う」ということと、それに「尽きる」、「ほんとうはそれで終わり」(一頁)とまで言われます。単なる「直立歩行」や「言語をもつ生き物」というような人間定義ではなく、直立して√しかも∧我・と言う√点に着目されたことは極めて独創的な洞察です。直立することで、環境と

は異なった「世界開放性」(Weltoffenheit) という「開け」の中心に位置し、直立することと連動した「自分より高いものになりたいするセンス」と同時に「直立する自分を支える土台」、「深いものへのセンス」が出ることとなります。この所謂「人間的優位」に対して、

実はおそらく「立つのではなく坐りこむ」あり方(＝坐禪)が根源的な問いとして隠されているかもしれません。(そこに直立の優位を自ら撤回する不思議な自己

否定の自由があるのでしよう)。更に単なる言語(ロゴス)を立てるのではなく、どこまでも具体的に「我と言う」ということ、ここに(ロ)の「我」の自覚と「言う」言葉の発語との根源的同時性を見るのでしよう。先の直立と連関すれば、ここに「我は、我」という自覚の只中に、「我ならざる、我を超えたもの」、同時に「我ならざる、我を支えるもの」の双方へのセンスとともに、「我より高いもの」「我より深いもの」との呼応の中で、「我と言う」仕方で「世界開放性」の「開け」に自分を見出し、「我は、我ならずして、我なり」という自覚が出るのだと言われます。先生の場合、シェーラーやハ

イデガーと異なり、∧世界の開け∨は、水平的であるよりも、文字通り垂直的な超越(脱自性)を帯びていることに注意すべきでしょう。

そうすると(イ)の三層構造もまた単なる並列的区分ではなく、垂直的な次元での階層構造なのであり、またその中間的位置の「人間の生」の両義的な問題性が看取されてきます。

「人間として生きる」ことは、本来「生命／生／いのち」の全連関を生きたること、即ち人間固有の「生」のみではなく、一方では人間ではない生物にも「生命」が連なり、他方では人間を超えたところにも「いのち」が連なる、その全体を生きたことであるとされます。ところが、現実態は、「生命／生(生活・人生)／いのち」連関の、真ん中の人間的「生」、しかもその中の「生活」の片面のみが異常に膨張し、科学技術や経済産業の肥大化によって「生命」の自然環境も破壊し、「いのち」への道をも塞ぐという仕方です、この連関全体が歪められ狂わされているのです。「生命／生活」が「人生／いのち」を圧倒し押し隠すのです。

ここにも連関全体の中間の位置としての人間の「生（生活・人生）」の不安定な両義性が問題になります。このような現状を打破する方向は、(ロ)の「自覚」や(ハ)の「虚空／世界」の究明まで含めて探究されねばならないでしょう。(因みに、八木先生が「無限の開け、自然、人間社会の三層構造」と見た「自然」は、(イ)の三層構造の「生命」とは食い違うのですが、次の(ハ)で言及される「天地と人間」や「コスモスと世界」の区別が混入したものと推察いたします)。

(3) 「我ならずして」を開く「虚空／世界」

私たち人間は何処にいるのか、人間存在は「場所的」存在であるとして、その場所(世界)の究極に、「世界と、世界を超え包む限りない開け」との見えない二重性を、「虚空／世界」として捉え直し、そこから人間存在の基礎構造と現実の動態が究明されて行きます。

上田先生は、ハイデガーの「世界・内・存在」の「世界の開示」に、「世界の世界性」としての「指示性」(有意義性)と「世界の無」(無意義性)との二重性を洞察

されて、そこから大胆に「無に於てある世界に於てある」(Ⅱ⑨三六頁)として「二重世界内存在」という独創的な見方を打ち出しました。この前者の「世界」は、「包括的な意味空間」として有限です。それならば「我々の居るこの世界は一体何処にあるのか？ 諸場所の場所(世界)の最後の場所は何処か。しかしその「何処」を言うことはできない。言うことができると思えば、意味をもった空間として再び世界の内ということになる。世界が世界として有限であるということは、とりもなおさず、世界を超えて世界を包む限りない開けがあるということである。世界は世界として無限の開けに「於てある」(Ⅲ⑨二〇頁)と言われます。この「無限の開け」が「虚空」とイメージされ、世界は「虚空／世界」の二重になりますが、これは興味深い以下のような「経験の地平構造」から基礎づけられています。

「地平線とは」天地が地表に接しているように我々に見える線、我々にとつて線に見える線であって、それは我々との相関をなして我々に現れ、したがってそれを越えるということはありえぬ仕方では我々の視野を

境界づける。地平線は空間内に引かれている線ではなく、そもそも我々にとつての空間そのものを限定する。それは、「人間のために空間的展開の場所を拡張開き、同時にまたこれを限界づける」。開いて限る、この両面性は地平線ないし地平に得有の独特の性格をなしている」(Ⅲ⑨六〇頁)。

この「開いて限る、限つて開く」「二重性こそが「虚空／世界」或いは「世界／虚空」のスラッシュ(／)の表意性をなすのです。地平線を踏み越えることはできないという意味では、それは絶対の限界線であり、その内側への有限性のみが注目されがちです。ところが上田先生は、「地平の彼方」に着目され、△地平には必ず「地平の彼方」が有る▽と見、△地平と「地平の彼方」の重なりが経験の真の地平になる▽と見て次のように言うのです。

「世界が経験の地平をなすとともに、地平の彼方があるというそのこと自身が第二の地平として世界地平に重なってくる。二重地平と言えるだろう。(中略)最終的に見て地平線と、顕れない彼方がなおその地平に重

なっているという原理的事態を二重地平と名付けてみた。その際、地平は水平的方向に経験の広さを、地平と地平の彼方の重なりは垂直の方向に経験の深さの次元を原理的に可能とするものとなる」(Ⅲ⑨六九頁)。

このような二重地平によって経験の深み、厚み、奥行き、の次元が開かれます。地平の彼方は「永遠に隠され」「わからない」のですが、地平があると同時に地平の彼方がある、という仕方です。「永遠にかくされたものとして顕れている」或いは「わからないとわかる」自覚において限りないところへの通路となるのでしょうか。こうなると地平の彼方は、単に前方の彼方のみならず、実は「天は脚下にもある」とペーメも言うように、逆に此方の脚下の深みにも連なるでしょう。

以上、地平構造をまとめてみると、次の三つに分節できます。

「(1) 世界地平としての世界、(2) その地平に「地平の彼方」が第二の地平として重なってくる二重世界」、
「(1) を世界とすれば、(2) は世界とその余白および行間という意味での二重世界。さらに(3)、その重な

り自身を可能にする究極の場所、地平(およびその此方)と「地平の彼方」とをそのように言いうる仕方と共に包んでいる場所」(Ⅱ⑨七五)は、「虚空」のイメージとして、「(3)二重世界そのものがそこに「於てある」無限の開け」でしょう。つまり「彼方」が通じゆく限りない開けは、単に彼方ではなく、こちら側をも包んでいるものとして、「限らない開け(無限開)に於てある世界」という二重性が出され、ここに世界の真実相は「世界／虚空」ないし「虚空／世界」とされるのです。

このように \wedge 世界 \vee 即ち \wedge 世界／虚空 \vee は、その見えない二重性のゆえに「厚み、深み、多層」をなし、本来的に多様であるが、以上の三つの分節は後に次のような三層性に単純化される場合もあります。「世界だけの世界」は科学ないし技術の場所、あるいは「生活」の場所とされ、「限らない開けに於てある世界」は哲学ないし芸術の場所、あるいは「人生」の場所とされ、「限らない開けに於てある世界」は宗教の場所、あるいは「境涯」の場所とされ、やはり見えない二重性が区分の根拠となつてゐるのです。

この世界の見えない二重性に相応して、世界内存在の我々も、「世界の内にありつつ同時に、世界が「於てある」限らない開け、見えない虚空に「於てある」という「二重世界内存在」(Ⅱ⑨二二)となります。そこで人間存在は「実存」のみならず「虚存」である、という不思議な表現がなされています。

ここでの最大の問題は、「世界／虚空の二重世界の二重性は本来的に見えない二重性である故に、見えないままに見られずに、主体の自己性のあり方と連動して一重化し別次元が閉ざされるといふ事態」が出来ることです。「問題の要のところは、世界／虚空においてある主体(自己ならざる自己)は「我は、我なくして、我である」と自覚するが、その「我なくして」が抜けて「我は我である」と言いつつ世界だけの世界を世界とする主体に変質するということである(世界だけの世界はその時虚無に曝されることになる)(Ⅱ⑨一四八)。この主体の変質と連動した世界の現実態、「世界だけの世界」は、いわば「世界／虚空」から「世界／虚無」への頽落でもありましようが、この変質動態を、

先生は興味深いことに、「言葉」の問題として提示されるのです。

簡略を期すために『言葉』（Ⅲ③三四三・三四四）の「あとがき」を引用してみましょう。

人間存在の基礎構造である「世界内存在」の「世界」を「限らない開け」に於てある「世界」、すなわち「虚空／世界」と見ることを私は根本の立場としてきた。主体は「世界」を理解しつつ世界内に存在しているが、その世界理解は基礎的に「言葉」によって遂行されている。したがって「世界」は「言葉世界」と重なっている。しかし「世界と言葉」をめぐっては「より以上」の独特な事態がある。すなわち「世界」はその真相において「虚空／世界」であり、そこでは「虚空」は「世界」に浸透し、「世界」は「虚空」に映る。そのような交流によって、「世界」を超えて「世界」を取り巻く縁取りのような独特な空間が現れる。ここでの言葉は、「世界内」の「世界」と重なった「言葉世界」の言葉とは質的に異なっている。（中略）「言葉世界」に対して、「縁取り」空間を「言葉の世界」

と呼ぶことにした。（詩、ファンタジー、神話、ある種の形而上学など…）言葉独特のこの「言葉の世界」は、見えない「虚空」にかかる虹とも見ることができ、そのようなものとして「虚空」を表す「虚」なる色彩とも言えるであろう。このような「言葉の世界」は、「世界内存在」の主体を「世界」への閉じこもりから本来の「虚空／世界」の自由へ解放する働きをする。

このようにして、「言葉世界」と「言葉の世界」と「無限の寂黙」（すなわち「虚空」）という、レヴェルと質を異にした三種の言葉がそれぞれとして、また相互の浸透において、「まことのことば」すなわち人間存在の真実をなすのである。しかしまたこの場合も、「まことのことばはここになく」（宮沢賢治）と言われるような歪みが現実になっている。「世界」だけの「世界」に閉じこもりつつ、「世界」を際限なく拡張してゆく我（が）人間のあり方とともに「言葉世界」の言葉による支配が進み、「言葉の世界」は排除され、「虚空の寂黙」は閉ざされる。このような「言葉世界」による人間の支配は打破されなけ

ればならない。(強調筆者Ⅲ③三四三・三四四)。この打破こそが、既に見た「言葉の出来事」としての「純粹経験」であり、「言葉から出て、言葉に出る」運動としての「根源語」、その分節動態でした。「純粹経験」は、「言葉が奪われる出来事の根本経験」であると同時に「その根本経験そのものが新しく言葉になろうとする出来事」として、自己そのものの根本転換でした。それゆえに「言葉から出て言葉に出る」運動とは、本来的には、「我は、我なくして、我なり」という「自己ならざる自己」が、「我なくして」と自己から出て、「我なり」と自己に返る、まさに「自己から出て自己に返る」運動のことだったのです。ここに、かの「自己＝言葉」の両義性(動揺)を踏まえるなら、「自己の病」として、「自己から出られない」自己固執、「自己に返れない」自己喪失、「自己内からまるわだかまり」という三つの病態が出来るでもありません。

その回復はどうすればよいのでしょうか。本来ならば、この運動の場所は、「自己ならざる」ところとして、

自己の「於てある」場所であり、まさに「虚空／世界」なのです。問題の要は、自己が本当に場所に開かれているか、「究極的には虚空に切り開かれて」いるかどうか、だと先生は言われ、『十牛図』の最後の第八・九・十図の連関によって、「自己ならざる自己」の円転運動を説かれます。(これはこれで別の考察が必要でしょう)。そこでの「運動の回復」を述べた先生の言葉を借りて「結び」としたいと思います。

「二重世界内存在というあり方に即して言えば、自己が虚空に開かれて、虚空に「於てある」世界の内で他者と交わりつつ世界の事によって自己が具体化されること、単純に言えば、自己が開かれて、開けのうちで具体化されること、さらに単純に言えば、開放と充実、あるいは脱自己化と自己化の円転運動、もう一度、虚空／世界に「於てある」自己に即して言い直せば実存／虚存(実存にして虚存、虚存にして実存)、この実現成就が「無くてはならぬただ一つのこと」になつてくるであろう(Ⅱ⑨一五九頁)。

最後に筆者なりの結論、即ち今回のテーマ「イエス

の言葉／禅の言葉」の「」（スラッシュ）の意義を蛇足的に申すならば、やはり上田先生の「虚空／世界」のスラッシュの各自の自覚に尽きると思われれます。即ち上田先生の定式「言葉から出て、言葉に出る」或いは「我は、（我ならずして）我」の「」（句読点）の処には、不思議な深い沈黙が浸透していましたが、我々のひとりひとりがこの沈黙に事実触れ得るかどうか、これが問題の一番の決め手になると思われます。例えば、宗教間対話の場合でさえも、「黙って一緒に坐る」ということも、かのスラッシュ実現の一つの印ししるしになるのかもしれませんが。どうもご清聴ありがとうございました。

「資料」上田先生の「著作表」リスト

I へ上田 I へ（＝重要な論文の初出）

- ① 学位論文著作『魂における神の誕生と神性への突破』（一九六五）

- ② 「禅と神秘主義」（『講座禅』第一巻

（一九六七）

- ③ 「日常工夫」（『講座禅』第二巻 一九六七）
 ④ 「禅と言葉」（『講座禅』第七巻 一九六八）
 ⑤ 「対話と禅問答」（『講座禅』第八巻一九六八）
 『禅仏教 根源の人間』一九七三）

- ⑥ 「場所的論理と宗教的世界観」（解説論文、西谷編一九六八）

- ⑦ 「禅と哲学」（『理想』一九七六年三月）

- ⑧ 「自己の現象学」（『展望』一九七七年十一月、『十牛図』一九八二）

- ⑨ 『マイスター・エックハルト』（一九八三）

- ⑩ 「経験と自覚」（『思想』一九八五～八六年）

- ⑪ 『西田幾多郎を読む』（一九九二）

- ⑫ 『場所―二重世界内存在』（一九九二）

- ⑬ 『ことばの実存―禅と文学』（一九九七）

- ⑭ 『私とは何か』（二〇〇〇）

II へ上田 II へ（『上田閑照集』（全十一巻）（二〇〇一～二〇〇三）

- ① 第一巻 『西田幾多郎（人間の生涯というこ

と）』（二〇〇一／九）

- ② 第二卷 『経験と自覚』(二〇〇二／一)
- ③ 第三卷 『場所』(二〇〇三／十二)
- ④ 第四卷 『禪―根源の人間』(二〇〇一／十)
- ⑤ 第五卷 『禪の風景』(二〇〇二／三)
- ⑥ 第六卷 『道程「十牛図」を歩む』
(二〇〇三／三)
- ⑦ 第七卷 『マイスター・エックハルト』
(二〇〇一／十一)
- ⑧ 第八卷 『非神秘主義―エックハルトと禪』
(二〇〇二／五)
- ⑨ 第九卷 『虚空／世界』(二〇〇二／十一)
- ⑩ 第十卷 『自己の現象学(私とは何か)』
(二〇〇二／七)
- ⑪ 第十一卷 『宗教とは何か(宗教の哲学)』
(二〇〇二／十)
- Ⅲ 上田Ⅲ 『哲学コレクション』(岩波現代文庫)
- ① 『宗教』(二〇〇七／十)
- ② 『経験と場所』(二〇〇七／十二)
- ③ 『言葉』(二〇〇八／二)
- ④ 『非神秘主義』(二〇〇八／四)
- ⑤ 『道程』(二〇〇八／六)
- Ⅳ 上田Ⅳ
- ① 『イエスの言葉／禪の言葉』(二〇一〇年五月)
- ② 『折々の思想』(二〇一〇年十月)
- ③ Wer und was bin Ich? (二〇一一年六月)

レスポンス

小野寺功

(1) はじめに

東西宗文化交流学会も、今年で三〇回を迎えます。私是最初から参加をしていますので上田先生と八木先生の「対談評釈「イエスの言葉・輝の言葉」」には、特別な感慨をおぼえます。なぜなら、立場の異なる二人の論客の間に、珍しく共通の場が生まれ、話の噛み合う場面が多くみられたからです。そこには三〇年の対話の成果が積み重ねられ、「時満ちて」新たな、創造的な思想展開に向かう予兆すら感じられます。

(2) 「場所論的神学」への道程

森哲郎先生が「上田先生の立場」を述べる前に、八木先生の『対話への道程』を扱っているので、一言感

想を述べておきたい。ここでは上田先生との出会いが次のように要約されています。

「カッセル経験も含めての「直接経験」からの出発に對して、純粹経験を認めない滝沢先生との論争、その後の仏教者（久松・西谷・秋月）との対話を経て『純粹経験』の新たな展開を試みた上田先生の西田解釈「経験と自覚」（岩波書店）に出会うことになる」——これはまさに出会うべくして出会ったという外はない。

そしてさらに、続く「場の思想」に関しては、上田先生の「八木さんの場合には「場」という言葉の出所、機縁と文脈はどこにあるのですか」（本書一二九頁）という問いに、つぎのように答えています。「私がそれを言い出したきっかけは、ヨハネ第一の手紙の四章七節から一六節です。」そして「概念性としてはやはり西田哲学です。」

このように考えると、二人の対話が、自ずから「経験、自覚、場所、言語」へと収斂し、対話が可能になる理由がよく分かります。

こうして形成されてきたものが、場所論的神学です

が、これは従来の人格主義的神学に対し、経験と自覚を通し、神と人の靈的關係を一層深めることに貢献することでしょう。

私の信仰思想の出発点も「場所的論理とキリスト教的世界観―トポロギー神学への一試論」(「カトリック研究二五号、一九七四」)でしたが、その後は「三位一体の場の神学」、あるいは「聖靈神学」へと展開しつつあります。今回、さらに八木先生によって、聖書の裏づけを得たことが大きな収穫です。

(3) 上田先生の西田解釈―その再発見の

意味

ここでは森先生のご発表の中心テーマである「上田先生の西田解釈」について考えてみたいと思います。

先生は全体を、(1) 上田先生の立場 (2) 経験と自覚 (3) 言葉への着眼と「虚空／世界」の三項目にわたって綿密に論究し、説明しておられます。先生は、禅体験に加え、上田全集十一巻や『哲学コレクション』全五巻などを、すべて読み込んでおられ、その理解の

深さ、正確さには敬服させられます。

最初の「上田先生の立場」では、先生の場合、若い時には「仏教とキリスト教」をテーマにしてきたが、今は「宗教とは何か」よりも、「人間とはなにか」を根本的と考え、そこから宗教性の次元を、経験の地平において究明することを大切と考えていることが指摘されています。従って上田宗教哲学の根本モチーフは『人間』ということになります。

そしてここから純粹経験の再発見がなされたとみてよいでしょう。

そうした観点から、私が一番興味深く思うのは、上田先生が改めて西田哲学の基盤にある「禪と哲学」を問い直し、「人間存在の可能性の問題」として、新たな解決をめざされた点です。そしてその格好の課題を「善の研究」の序にある、「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明してみたい」という一文の中に見出し、これを三層の次元でとらえました。

(A) 「純粹経験」という根源的出来事

(B) 「純粹経験が唯一の実在」という根本句の自覚

(C)「純粹經驗を唯一の实在としてすべてを説明してみたい」という哲学的思索

森先生によれば、この純粹經驗の再発見が、それまでの西田研究に新しい「いのち」を吹き込み、さらに「經驗・自覚・場所」と展開して、その関連が説明され、西田研究の画期的土台を確立されたとされています。そしてさらにここから、先生ご自身の透徹した場所論としての『虚空・世界』の立場へと、思索が深められていくこととなります。

(4) 一つの問いと十牛図

このように森先生は、実に忠実に上田先生の哲学思想をまとめ、解説を加えておられますが、ご自分の考えはあまり出しておられません。後程森先生の「京都学派の『宗教・哲学』—禅の『十牛図』から見た種々の『場所論』」を読んで、大変参考になりました。この論文は非常にわかりやすく、西田・西谷・上田先生の宗教哲学の特色を瞥見するのに有益です。

これに関連しての一つの問いは、上田先生に対する唯

一の批判として挙げられている「善の研究」第一篇の純粹經驗の重層構造「思惟・意志・直観」の問題です。

その中心軸となる『意志』の問題が、上田先生の西田解釈に欠落していると批判されていますが、ここが大変理解しにくい点です。意志がなぜ宗教的なのか、そしてこの意志が、後期西田哲学の『歴史的世界』とどうかかわるか、ご意見を伺えれば幸いです。

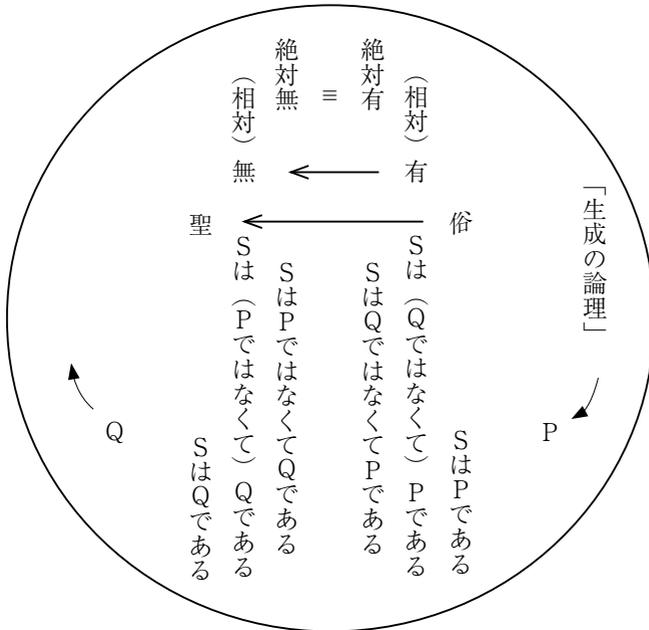
(5) 言葉—虚と実の間で

言葉の問題は、私の一番弱いところで、今後の研究課題です。ただ八木先生の客観的事態を記述する「記述言語」、経験や宗教を表現する「表現言語」、あるいは「動能言語」の理論は、きわめてわかりやすいと思います。私は上田閑照先生の「私とは何か」(岩波新書)を愛読していますが、ここには八木先生と同じく、「自我」と「自己」という項目があり、自我は『自意識』、自己では『自覚』になるといわれています。では真の『私とは何か』、この問いに対する第一の答えは『私は、私ならずして、私である』という命題になっております。

この『私ならざるところは』他者を受け入れ、自然に満たされる脱自的空間になっている。

この「われなくして」が抜けて、「我は我である」とすると、世界だけを世界とする主体に変質するわけです。人間はその基礎構造において、場所的存在であり（西田幾多郎）、世界内存在者（ハイデッガー）として規定される。上田先生は、この人間存在の基礎構造である『世界内存在』の『世界』を、限らない開けにおいてある世界、すなわち『虚空／世界』とみることを根本の立場と考えておられると思います。この世界解釈は言葉によって遂行される。したがって『世界』は『言葉』世界と重なっている。それ故言葉の世界は、『世界内存在』の主体を、世界の閉じこもりから、本来の『虚空／世界』の自由へと解放する働きをする。『我なくして』と自己から抜け出て『我なり』と自己に帰る。この自覚の深化を「生成の論理」で説明すると、次のような図式になると思われます。

無の世界の解釈学—純粹経験と生成の論理
a 有の世界の純粹経験



b 無の世界の純粹経験
c 感動する精神の深さによる自覚的体系性

討議 II

司会 小野寺 功

森

ありがとうございます。この御本のタイトルに最初にスラツシユがありますよね、これはどういうおつもりなのか。スラツシユの使い方は先生も色々されますね。「虚空／世界」という場合と「世界／虚空」という場合と。西田哲学の場合は、宗教を哲学の終結とする、決して哲学の対象とはしない、そういう意味で西田の宗教哲学はヘーゲルなんかとは違うと思うのですね。その時に宗教哲学を「宗教／哲学」とすると面白いんじゃないかというのが、後ろにつけた付録の意味です。それではまず、八木先生にお願いしたいと思います。それから八木先生にはもう一つ自然の問題にも答えて頂きたいと思っています。

八木誠

まずスラツシユですが、スラツシユを付けたのはわれわれじゃないんですよ、中川さんで。そもそも書名の全体が中川さんだから。

森

でも、中黒ではなくてスラツシユなんですよね。

八木誠

だから、それは面白いんですけどね。それを見て僕は別に全然違和感を感じなかったの、どうして違和感を感じなかったのかと見ると、僕でいうとやっぱり「アンド・オア」とか、「即」ということに、僕自身は近くなってくるの、だけ。『イエスの言葉／禅の言葉』。やっぱり、これはアンドオアですよね、違っているものがかくつついているんですよね。そういう感じで僕は受け止めました。それからもう一つ。自然の問題がありますよね。自然の順番が違うのじゃないかって。僕はそう言われて、見直したのですけれどね。「生命から生活、命」、今日午前中上田さんが話されたのはまた少し違うんです

が、僕の方はこちらの方がピンとくる。本の二八二頁ですが、「人として生きる√根本動態は人生命／生（生活・人生）／いのち√。その場所は人生命√は人自然√、人生活・人生√は人社会（世の中）ないし世界√、人いのち√は人限らない開け√」だと、こう書いてあって、僕の方はこちらの方がすっきり入り易いから、これを取った、そういう意味です。

森
でも先生の順序は、人間社会、自然、そして虚空ですよ。

八木誠
そうじゃない、どこですか。

森
先生の原稿「対話での行道程」ですと、十七頁の真ん中あたりでも、「上田さんは二重存在論をいうが、人間、自然、無限のひらけという三層への展望がある」云々。あるいは十七頁の下から五行目ですと、今度は逆ですけれども「無限のひらけ、自然、人間社会の三層構造」と、「自然」は先生の場合は真ん中じゃないんですね。

「生命、生、命」ですから生命と言うのは人間の命ならず、ありとあらゆるものの生命、生き物の生命ですから一番手前でもあるわけですよ。そして真ん中に人間的な生、そして生ですよ。ですから自然が来るのは人間と天地とか、お二人の対話の中では出てきますので、それらが一緒になっているのではと思うのですがね。

八木誠
確かに順番がちよっと違ってますよね。でも、それは逆にしても良いのです。上田さんは二つの世界という言い方をされましたけれども、僕はこので敢えて三つ読み込んで良いのではないかと。そういうことについては先ほど読んだ二八二頁のところ根拠があるのではないかと。いつも二重世界と言ってらっしゃるけれども、世界をまた二つに分けると三つの構造が少なくともインプлайされているのではないかと。暗黙に含まれているのではないかと。ある意味で言うと、自分に引き付けて解釈し過ぎている

森

のかもしれないけれども、そういう意味です。

もう一つだけちょっと言いますと、一七頁のところ「仏教とキリスト教とは楕円を一つにしてる」と。この一つのところではお二人はびったりですけれども、やはり仏教は仏教、キリスト教はキリスト教で違うと。共同体に関して、八木先生の場合はキリスト教の場合と禪の場合は違うと。禪に関しても共同体のお話があつて、上田先生は必ずしも、仏教の場合は生きとし生けるものだから人間の共同体ではなくてもっと広く考えてしまう。そうすると、共同体ということに関しては、やはり仏教よりはキリスト教の方がすごく進んだ一つの見方を持っているのではないかというお考えが八木先生にはあるのではないかと思うのです。ただし、それはキリスト教であつてイエスではないんじゃないでしょうか。

八木誠 イエスにもあるんですよ、その萌芽がね。し

かしそれを展開しているのはパウロなんですね。パウロが展開しているのはキリストの体としての教会ですが。教会に関してかなり詳しいことを書いてあるわけですが、それを僕は統合ということ言い直してましてね。個ではなくて極の集合であると。そこには秩序があつて、相互作用としてのコミュニケーションがある。しかしそれは全体の場の中に置かれているのだ、これがミソなのです。そういう風に考え直すと、共同体全体が一つの場の中で成り立つて、場の中で相互作用がなりたつて、相互作用において教会になるので。教会というのは所謂ゲゼルシャフトでもゲマインシャフトとも違うんですよ。やはり一つのまとまりとして見る、というところに一つの違いがあるので。しかし仏教の方は個というところに収斂してきましてね。十牛図で言うと、八、九、十と。もちろん単なる個ではないですよ、十では人間関係が出てくるわけですから。キリスト教の場合は、同時にキ

リストの体としての共同体というイメージと
うか理念があるので。やはりそこには違いがあ
るのですが、しかしそれは別に矛盾するもので
はないですから。

上田

純粹経験、殊に『善の研究』を解釈した場合には、
私は意志を取り上げて大きく出したということ
はありませんでした。純粹経験自身の自発自展
というダイナミズムというそこを大きく出して、
それを担うものとしての意志を大きく出すこと
はしなかつたものですから。

森

先生はA・B・C連関をわざわざ立てながら、
片方でベルグソンの三つを言ったり、あるいは
ヤスパースを言ったり、それはそれで面白いの
ですけれども、もう『善の研究』の中にすでに
三つの相があるわけですよ。そして非常に大
事なのは、やはり思惟・意志・直観とね、ちょ
うどニーチェの駱駝とライオンと子どもによ
う、それはどうか分からないけれども三つを立

てた。その後の場所論の体系でもね、判断的
一般者、自覚的一般者、叡智的一般者と、みん
な繋がってゆくわけですよ。そして非常に重要
なのは『善の研究』という本それ自身が哲学の
本であると同時に、哲学の終結である宗教を目
指す己事究明の一つの道になっているわけでし
よ。その時に一番大事なものがそれを動かすも
の、なぜ求めるのかということだと思えますよ。
だから、僕は『善の研究』の中で一番大事なも
のは、「宗教的欲求」という第四編第一章だと
思いますよ。あるいは根源への欲求と言っても
良い。だからそれは思索の要求であると同時に
己事究明の要求なんです。これは嚴肅な意志の
要求だということで、意志は始めから強調され
ているのですよ。ただこれは先生で言うと、囚
われの中から開かれてゆくということですが。
ではなぜ求めるのかと言うと、求めれば求める
ほどどんどん閉ざされてゆく、謂わば、やって
もやってもダメみたいな悪い要求というのが現

上田

実にはあるわけですから。やはり憤死というか憤りの意味とか、発心とか、そういう意志は人間的な意志力ではないと思うのですよ。鈴木大拙さんもあの当時、自然まで含めて意志ということ強く大きく言うのですよね。時代の要求でもあったのかもしれませんが。やはり意志ということと言わないと、その転換の無の場所へ意志から直観へと翻るね、『働くものから見るものへ』が言わば主著ですよ、この転換がね。意志が真ん中にあるからこそ直観に行くのであって、その動いてゆくもとが意志だと思ふのです。ところが先生はそこに意志はなくて非常に透明なわけですよ、それは上田哲学であって、西田哲学ではないと僕は思うのです。

透明かどうかじゃ別として、私はなんとなく『善の研究』を解釈する際に、意志を特に取り上げるといふことは、見方として取らないのです。というは、意志というところから意志というも

佐藤

のダイナミズムということになって、わざわざ「純粹経験」で言われた最初の出発点と純粹経験自体の自発自展、そのダイナミズムがかえって意志の事柄のようになってしまつて、ちょっとズレてきはしないかと感じられて、意志という言葉をなんとなく避けました。それから、そういうことは別に、意志を強調するということが、簡単に言えば好きではなかった、気持ちにそぐわない。あの場合「純粹経験」ということが言われて初めて出てくることがあるので、そこにこだわったということがあつたかもしれないね。

上田先生に言葉のことで一つ教えていただきましたのですけれども、先生のこの御本を全部わかつて質問してないので頓珍漢な質問になるかもしれませんが。先生の「我は、我ならずして、我なり」といふ形式は、この御本の中では「我は、我ならずして、我なり」といふことで一貫

してませんが、以前は「我なくして、我なり」と仰っていました。

上田

そういうことも、あったと思いますね。

佐藤

その二つはわりと違うように思えるのですが、つまり「我ならずして」というと自分以外の何者かであるというニュアンスですよ。ところが「我なくして」と言うと「我あらずして」と同じような表現で、自分の存在論的な否定です。

無我というか、先生の仰っている「虚存」というか、そっちの方にイメージが行くのですが。「我ならずして」というと、ちよつと響きや肌触りが違って、ラディカルな無我ではなくて、もつとソフトに自分以外の何者かと繋がりがあるところに広がったというか、薄められたというか、淡いものになってしまったという感じを受けるのですけれども。意識して「我ならずして」というふうに変えられたのですか。

上田

意識して変えたことは事実なんですけれども、

あなたがおっしゃった意味を意識してということではなかったと思います。「我なくして」と言っていたこともあるのですが、しかしだんだん

「我は、我ならずして、我なり」という言い方に固まってきたのですね。「我ならずして」は何か他のものであつてという含意よりもね、「我」そのものの完全な否定という意味を込めて、そういう言葉遣いになったんですよ、私にとっては。

佐藤

その否定と言うのは、他者からの否定というそういう意味ですか。

上田

いや、他者から否定されるというそういう場面以前のところでね、「我」と言った時にすでに「我ならずして」というふうには「我」が否定される、つまり「我」と言う時の場所ですよ。その場所、いつも言うように何もない限りない開けまで通じた場所を私は言いますから、「我」と言った途端にスーッと我が消されてゆくと、そして改めて「我なり」と、そこで初めて「我なり」

ということも本当になってゆく。そういう風に考えたものですから。

佐藤

なにか言葉の小さなところにこだわっていますけれども、だとしたら、「我なくして」とか「我あらずして」という方が鮮明ではありませんか。

上田

そうですね、そう言われればそういう気もしますけれども、そうでなければならん、とも思えないというか。どうか、やっぱり「我なくして」というと、ちょっとニュアンスが変わってくるような気がするのですよね。「我」と言ったときに、その「我」そのものを全面的に否定する、あるいは打ち消すというそういう気持ちですから。だから「我」といったその「我ならずして」というそういう絶対的な否定ですよ。ところが「我なくして」と言うよね、そこに何か前提があるというか、そういう感じがちょっとね、言葉遣いのセンスなのかもしれないけれども。

八木誠

上田さんはよく「我ならぬ我」という言い方

をしておられたし、よくしていただけます、それと関係ありますか。

上田

関係あります。それははっきり関係あります。「我ならぬ我」をテーゼというか、センチンスするという形で自覚し直すと、今言ったように「我は、我ならずして、我なり」というふうになると、自分では思うのですが。

森

一番最初は「自己ならざる自己」という言い方もしてましたよね。それも Selbstlose というそういう観点ですよ。

上田

最初は「自己ならざる自己」という言い方をしたんだけど、これはやっぱり自己をどう考えているかということと結びついていますから。つまり、「我は、我なり」という自意識が本当ではないというその否定ですから、「我は我ならずして我なり」と、だいたいそれに固まってきたというか、決まってきたわけですね。

井上

今日、上田先生がいつも仰っている二重世界説、

無限の開け、今日の言葉の問題、詩の言葉ということがありますけれども、たまたま小野寺先生が前にいらつしゃいますので小野寺先生にご質問したいのですけれども、小野寺先生の場合は大地性ということを抑えますよね。たとえば上田先生が仰る無限の開けと先生の仰る大地性が繋がるのかどうかということと、上田先生のお話でも、詩の言葉が出てきますけれども、たとえば小野寺先生は宮沢賢治を挙げられますが、小野寺先生の中で無限の開けとか詩の言葉の問題をどのように考えておられるのかということをお聞きしたいと思うのですけれども。

小野寺

いや、本当に鋭い質問で、私自身は上田先生の無限の開けということをどう自分のものにしたらいのかな、とね、まだそれが腹に落ちていないのです。大地というのは、宮沢賢治とドストエフスキーの大地の概念、それに鈴木大拙の言う大地性ということが絡み合っているんで

すね。慶応の松本正夫先生が私の大学の副学長で来られました、「小野寺君、この狭い日本何が大地だね」と言われましてね、これには参ったのですけれども。狭い日本だから大地だと、最近私は思っているんですよ。すべての世界文化や精神的なものが日本に集約されて、一つの大地性を孕んでいるというか。宮沢賢治の「春と修羅」の序文を見ましても、やっぱりあれは純粹経験ですよ、純粹経験から生み出された詩ですよ。そして大地性ということは、私の中では最初からあったように思います。ただ上手く説明できませんので、今指摘されたような、開けというのが大地からどういう風に出てくるかと言うことは、ずっと考えていることですよ。うまくまとまていないというのが本当ですが。どうもうまく言えません、ただ私の感覚では非常にしっくりきているわけですけれども。ハイデガーと関係ありますか、「開け」というのは。

花岡 ありますね。

小野寺 僕が非常に困っているのは、西田が晩年に「絶対無即絶対有」という言葉を使うのですね、そしてそれが世界だと書いてあるところがある。

なんでそれが世界なんだってね。上田先生の思想とかみ合わせながら、晩年使った「絶対無即絶対有」という有が世界だということがどういう意味なのかをずっと考えているのですけれども。世界の二重性ということを上田先生が仰って、これは良く分かりますけれども、「絶対無即絶対有」ということの位置づけと世界と二重性ということが私の中でまだうまくかみ合っていないので、教えて頂きたいと思えますけれども。

井上 ありがとうございます。では上田先生ですけれども、鈴木大拙の大地性ということと先生の仰っている「無限の開け」ということはどのようにかみ合っていますか。

上田 かみ合っているというか、私の感じでは、大拙

が言う意味での大地はそれも無限の開けにおいてであるとそういう風に考えています。それで良いのではないかと私は思うのでけどね。

森 大拙さんの大地は、天に対してね、「天は遠い、

しかし地は近い」と言う。ですからちようどハイデガールの *Himmel und Erde* で対極性がありますよね。大拙さんもそういうニュアンスがありますよね。ただ上田先生の場合は天の方にはイメージしやすいのですけれども、大地と言うとちよつとね。しかし、先生も彼方の向こうではなくて脚下にあると仰りますから。

花岡 二つほど質問させていただきたく思います。一

つは意志の問題ですけれども、意志というキリスト教の方ではアウグスティヌスの自由意志論とか、エラスムスとルターの奴隸意志論だとか、そのように意志というと人間の意志と神の意志ということです。もちろん『善の研究』の

中では「意志」というのが項目としてありますが、でもそれは『自覚における直観と反省』という方向にどんどん言葉が変えられていきます。もちろん十巻、十一巻にも意志ということとはずっと出てきますが、過去の歴史を振り返って西田先生は意図的に意志を避けていらつしやるのではないのでしょうか。上田先生も何かそのような方向で考えられて、意志を入れられないのではないかと思いました。意志論という人間の意志か神の意志かとなりますが、やはり仏教の方から言いますと、西田は、純粹経験は情意と言っています、情と意が一つになることを純粹経験と言っていますので、もうそこに意志はちゃんと入って、それが自発自展することということでして、それ以後は意志ということ時々出てきますけれども、それを表題とするところの論文とか書物は見られないのではないのでしょうか。ですから、意志ということ、わたくしはいつもアウグスティヌスの論争やエラ

スムスとルターの論争、人間は自分の意志で動いたら奴隷意志なのだという論争を思い出しします。やはり、その辺は自覚 self-awareness で考えます。意識 self-consciousness というのも意志ですからそれを避ける方向があるのではないかと思えます。わたくしも意志論では西田を捉えないので。

森

それは僕に対する意見ですか。

花岡

はい。それから小野寺先生は絶対無が即絶対有で、それが世界であるということがどうしても腑に落ちないと仰っていました、やはり絶対無というのはそれまでのすべてのパラダイムを包み込んでいます。絶対有をすべて包摂してありますから、大地もすべてを包摂した一つとして。その中で、その開けの中で、絶対無から支えられているという意味では取れないでしょうか。わたくしはそのように理解しています。絶対無がすべてのパラダイムを成り立たせ、自分

の立場を絶対無は絶対化をしないという二重の否定性がそこにはあって、この二重の否定がアガペーとかコンパッションを湧き出させてゆくという仕方、そこですべてをサポートして方向性を変えて行くという方向に絶対無が働いている。そこに意志も連関していきますと、人間の意志と神の意志、あるいは絶対無というのは意志とは捉えられないけれども、そこから愛が働きかけてきますから、意志とは言いにくいと思うのですが。

小野寺 私の悩みというのは、ヨーロッパでは「隠れたる神」という考えと現われたる「啓示の神」という発想がありますよね。だから「隠れたる神」を絶対無と考えると、現われたる神、つまり啓示の神ですね、言葉としては私たちに啓示されてくるその啓示の神は人格的な絶対有と言いますか、そういう面を持つてますでしょ。だから、絶対無即絶対有というのは、絶対無の神

と啓示の神との関係は分かるのですけれども、世界というのが入って来ますと、どう考えたらいいのかなと。

花岡

世界というのも色々な言葉がありますが、般若の世界はこの世の世界でもあるという考え方や、生死即涅槃だとか色々な考え方があります。結局最終的にはなかなか一つにはなりません。瞬間的には一つにというところがあれば、それが一度経験されれば……。

小野寺

だんだんエックハルトに近くなってゆくということですね。

花岡

真正の無に入ってゆけば、それは一つになるとわたくしは考えます。

森

「言葉から出て、言葉に出る」と上田先生は仰つていて、先生はどこかでハイデガーの「言葉は存在の家だ」ということで家の例を挙げていました。西田さんどこかで家を例に挙げているのがあるんですよ、家はやっぱり入ったり

出たりしますからね。「純粹經驗に関する断章」
だったか忘れましたけれども。ちよつと面白い
展開ですが、ちよつと僕は書きましたけれども、
「家から出る」けれども「家に入る」とは言い
ませんよね。ですからひよつとすると「言葉か
ら出る」という言葉と「言葉に入る」という言
葉は、先生の中で言葉世界と言葉の世界じゃな
いですが、同じじゃないんではないです
か。非常に微妙な問題ですけれども。

上田

この場合は自然にそうなると思う。なぜかとい
うと、「言葉から出る」ですよ、今度はここ
から言うわけだ、「言葉に入る」と言うわけ
です。「言葉から出て、言葉に入る」これで良
いんじゃないですか。「言葉に入る」ではなくて、
「言葉から出る」は分かると思いますね、今度は
出たところ、今度はこちらから。

森

一瞬、沈黙におれば、沈黙を破つて言葉に入る、
それは分かるのですけれども、「言葉から出て、

上田

言葉に入る」という時に、ちよつと不思議な、
スムーズにゆく円運動ではないんだという大き
な転換ですから、どうしても二重の突破として
「出る」ということを言わざるを得ない、そん
な感じですよ。ただ、もう一つは、「言葉の
世界」のある種の非常に高い意味での遊戯を持
つということと同時に、反対の非常に悪い意味
での遊びと言うか、悪い意味で消えてゆくとい
うか。その時は、言葉世界の頹落よりももっと
恐ろしいのではないのでしょうか。だから、言葉
世界を解放し、言葉世界にヒビを入れるとか風
穴をあけるとかそういう形での感じ方は分かる
わけですけれども。だけど下手すると、所謂言
葉世界じゃない世界を持つ、別の落とし穴があ
るような気がするのです。

それはつまり、さっき「虚」と言った言葉のマ
イナス面ですよ。虚がマイナスになる時には、
実が実としてはつきり抑えられていないとき

に、今度は虚無が単なる虚になってしまふ。だから結局、実から虚へ、虚から実へというこの運動そのものが真の在り方であるということになると思います。

森　　だから一つ固定されたらおかしくなるわけですよ。

上田　　そうですね、どこで固定されてもおかしくなるわけですね。

小野寺　　それでは時間になりました。ありがとうございます。