

禪と西田哲学

—西田寸心はどこで哲学したか—

秋月龍珉

僅幼相別れて而も判解も難れず、終日相対して而も判解もせず、この理人々之れあり。(大燈)
私が無になればなるだけ、神が来てそこを満たす。(エックハルト)

一

東洋には古来東洋独自の深遠な哲学的思想があった。しかし、それはまだ厳密学としての哲学ではなかった。東洋はそうした学問としての哲学を近代ヨーロッパから学んだ。こうして東洋思想を東洋という特殊の立場から、一般化し世界化して、学としての哲学にまで形成したのが、「西田哲学」であった。だから、西田哲学は、どこまでも哲学として問題とし、哲学として批判されなければならない。哲学的思想と哲学とを区別するものは、哲学的論理学の形成の有無にある。西田哲学の論理学は、「場所の論理学」である。

西田寸心(寸心は西田幾多郎の居士号)は、その最晩年の、起草し始めたばかりで絶筆となった未完の論文に言う、「私

の論理は理解されなかった。いや一顧だに与えられなかった」と。これは、まことに不思議な発言であった。生前すでに、あれほど多くの信奉者・追隨者を得ていながら、彼はなぜ死を前にしてかくも孤独な思いを告白したのか。

西田の影響下に田辺元が出た。直接の弟子として高坂正顕・高山岩男・西谷啓治・鈴木成高等、いわゆる京都学派の名は高い。田辺はみずから、「私にとって、〈絶対無〉は、哲学の思索上の要請である」と言っている。「絶対無」をインサイトとして、その思索哲学化に悪戦苦闘した、西田のそれと田辺の哲学は、根底から似而非なるものであった。また高坂は「弁証法はゴマカシの論理だ」と言った。彼の西田哲学の紹介は明快である。しかし、果たして彼は師の哲学を真に正しく把握し得たのであろうか。私は率直に「ノウ」と言わね

ばならない。

私は、はっきり言いたい。戦前において西田哲学を理解したのは、滝沢克己一人だったのではないか。そして、戦後においては、務台理作が、山内得立が、ついで西谷啓治が、師の哲学の核心に触れていった(戦前の三木清と戦後の下村寅太郎の名も挙げておくべきか)。

これはけっして私一人の独断の言ではない。私は恩師鈴木大拙にこう聞いた、「ニシタが言っとったわい。自分が育てた弟子たちが、誰も自分の考えを理解してくれない。一人だけ妙によく私の考えを分かってくれる男がいる。キリスト教の男だが……。それが君のいう滝沢さんだろう。わしもその人の本を読んでみたい」。この大拙の晩年の証言は重要である。

もちろん、西田がその哲学の根本とした「禅」について、西田には思いを同じうする二人の愛弟子がいた。一人は禅僧森本省念であり、今一人は抱石居士久松真一である。久松は禅僧ではなかったが、禅僧以上の禅匠で、真っ向から臨済禅の立場に立った。森本は長岡禅塾の師家だが、深く禅と念仏の結びつきを見すえて仏法を説いた。その点、大拙や寸心に近い禅仏教者であった。初めて西谷と直接語ったとき滝沢の話になって、「あの人はキリスト教の人ですから……」と、西谷は言った。私は戦後西谷の本にひかれていたが、このときちょっと意外な気がした。同じ禅でも、私は鈴木——西田

——森本の線に立つ禅者で、その点西谷はどちらかというと久松に近いと私はそのとき感じた。

私はけっして関係のないあらぬことを語っているのではない。西田哲学の核心について述べている。西田哲学は禅の哲学化だと言うが、私はそのさい「禅は自力で念仏は他力だ、だから禅仏教は絶対主体道で真仏教(浄土真宗)は相對主体道だ」というような、禅絶対主義に立つことに賛同し得ない。逆に私は、仏教が一見矛盾して両立しがたいように見える禅と真という二極をもつことの意味を思う。したがって仏教とキリスト教という二つの宗教が存することの摂理を深く肯うものである。西田哲学は禅の哲学化だ、というとき、私は「禅」を「親鸞教」と対立排斥し合うような意味で見ない。そんな、いわゆる「禅」の立場に立つこと自体が、西田哲学的でないと確信するからである。西田哲学は深く宗教的な哲学である。そして、その宗教は、まずは禅仏教であるが、その「禅」が問題で、いわゆる日本の禅者が禅というときの禅者の心理にべったりではない。もっと純粹な宗教——禅宗にも真宗にも、いやキリスト教にも通ずるような——を私は考えている。それは、遠く西欧でキリスト教がギリシヤ哲学と出合ったときにも等しい、哲学する者の人類史的な巨大な課題との対決をうながすようなものであると言えよう。私はそこに、西田哲学の世界哲学的な位置を見る。西田寸心という一人格を垆壠として、「東洋」と「西洋」の宗教と哲学と

が、まともにもぶっかったのである。

「禪と西田哲学」というとき、ふつうなら、西田の処女作『善の研究』（一九二一年刊）における「純粹經驗」の説から話しを始めるであろう。私があえてそれをしないのには理由がある。それは私が、以上のように、「禪」を今日の日本の禪者の心理べったりに見ないからであるが、それはまた西田哲学に対する私の根本的な見方によるものである。

確かに、「純粹經驗」（直接經驗）ともいう）の説は、まったく禪經驗の心理学と言つてよいほど、禪の「悟り」經驗にびったりである。ただ、それが余りに心理主義的だという反省から、西洋的哲学思惟の要求によつて、その論理化を計つたのが、いわゆる「西田哲学」のその後の發展展開だとするのが、斯界の通説である。言うまでもないが、「純粹經驗」説は、単に「禪の学」ではなく、それはあくまで「哲学」——「禪は（非思量）の行証であり、反省的（思惟）の学とは異なる」という見方に、私も一応賛成であるが、禪仏教そのものが、単に前者に住まらず、後者へ必然的に自発自展すべきものである、と私は信ずる。東洋の「学」そのものが、まして釈尊の仏教そのものは知行合一（ちこういちいつ）行解相応（ぎょうげさうおう）を生命とする——であつて『善の研究』は哲学として「純粹經驗」とその自発自展から、すべてを説明しようとするものである。その

意味で、それはあくまで哲学であつた。いや、西田の全著作の中でもほとんど唯一のと言へるほどに体系的な哲学書であつた。

西田は言う——

經驗するというのは事実そのままに知るの意である。まったく自我の細工を棄てて、事実に従つて知るのである。純粹というのは、ふつうに經驗といつてゐるものもその実は何らかの思想を交えているから、毫も思慮分別を加えない、真に經驗そのままの状態をいうのである。たとえば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考えがないのみならず、この色、この音は何であるという判断さえ加わらない前を言うのである。それで純粹經驗は直接經驗と同一である。自我の意識状態を直下に經驗したとき、未だ主もなく客もない、知識と対象とがまったく合一してゐる。これが經驗の最醇なるものである（『善の研究』冒頭の一節）。

これだけ読むと、これが禪とどう関わるかという人があるかも知れない。しかし、さらに西田は言う、「我々が始めて光りを見たとき、これを見るといふよりもむしろ我は光りそのものである。すべて最初の感覺は小兒に取りてはただちに

宇宙そのものでなければならぬ。この境涯きやうがいにおいては未だ主客の分離なく、物我一如、ただ一事実あるのみである」。

始めて光りを見たとき、我は光りそのものである——したがって「我」はない。「無我」——これはもう「禪」そのものではないか。禪匠山田無文は言った、「釈尊は菩提樹ぼだいじゆ下で深い禪定に入っていたとき、明けの明星を一目して大覚を成じた。そのとき「あ、私光っている！」と叫んだに違いない」と。こうした「自他不二」(物我一如)の自己(無我の我)の自覚が、禪の悟りである。

この「色を見(靈雲の「見色明心」)、音を聞く刹那(香嚴の「聞声悟道」)の消息が、禪の「悟り」であり、そしてこの「純粹経験」こそが、西田にとって「真実在の根底」(存在の論理)であり同時に「真の自己の根源」(自覚の論理)であった。彼はこれを唯一の实在として、そこからすべてを説明しようとしたのである。(今日、キリスト教学者八木誠一が、この「直接経験」を基にして、キリスト教と仏教との思想的対話に優れた成果をあげていることを、私はここに一言しておかねばならない)。

西田哲学の出発点がここにあったこと、そしてそれはこの哲学のその後の発展展開の源泉であったことは確かである。

西田は言う——

「〈純粹経験〉の立場は『自覚に於ける直観』と反省に至って、フィヒテの〈事行〉の立場を介して〈絶対意志〉の立場に進み、さらに『働くものから見るものへ』の後半にお

いて、ギリシャ哲学を介し、一転して〈場所〉の考えに至った。そこに私は私の考えを論理化する端緒を得たと思う。

〈場所〉の考えは〈弁証法的(一般者)として具体化せられ、〈弁証法的(一般者)の立場は〈行為的直観〉の立場として直接化せられた。この書(善の研究)において(直接経験)の世界とか(純粹経験)の世界とか言ったものは、今は歴史的事実の世界と考えるようになった。行為的直観の世界(ホイエンス)の世界こそ真に(純粹経験)の世界であるのである」

〔善の研究〕「版を新たにすに当たって」昭和十一年)。改めて言う、私は「禪と西田哲学」を問題にして、かくも禪と親しい関係にある「純粹経験」の説をなげます真ッ先に取り上げることをしてしないのか。それは私は、「西田哲学が真に西田哲学になった」のは、「場所」の論文以降である、という説——滝沢克己による前期西田哲学と後期西田哲学の峻別——に立つからである(鈴木大拙は、このころの西田に宗教的見地においても深い決定的な転回があったことを、私に何度か語った。西田自身「今までの哲学用語ではどうにも間に合わないものが現われてきた」とも言った、と)。

私の結論を述べよう。西田哲学の西田哲学たるゆえんのもの、は、「場所的論理」にある。そして「場所的論理」の焦点は、「逆対応の論理」にある。西田自身、「この書(善の研究)」を書いた時代においても、私の考えの奥底に潜むものは単に

それだけのものではなかったと思う」（前記、「版を新たにするに当たって」と明言しているが、「純粹経験」説は、いかにい
わゆる「禪」に近いと言っても——いや、それだけに、と言
うべきか——大事な「場所的逆対応」——鈴木大拙のいう
「即非の論理」——についての徹見において未在（未だし！）
のところがある。

宗教的な見地について、ここには一つだけその証拠を挙げ
ておこう。西田は言う、「宇宙の本体はブラフマンで、ブラ
フマンは吾人の心即アートマンである。このブラフマン即ア
ートマンなることを知るのが、哲学および宗教の奥義であった」
（『文庫』『善の研究』五二―五二ページ）。これは直接にはインド
の哲学・宗教を語ったものであるが、この言及ははなはだ好
意的で肯定的である。この時代の西田には、インドの「梵我
一如」説や西欧の神秘主義に対する親近感が強くあって、ま
だ「禪」とそれら神秘主義との区別に対する認識が弱い。私
はここに、「場所的逆対応」の自覚を欠くところに生ずる、
今日から見て断じて黙認しがたい、見地の不徹底ないし思索
のあいまいさを見るものである。これが、私が他の学友と違っ
て、一人滝沢の宗教哲学説——「不可分・不可同・不可逆」
——を、強く肯定し、深い共感を感じたゆえんである。

しかし、眼光紙背に徹して読めば、これは「純粹経験」説
において、すでにその奥底潜んでいた初めからのこの哲学の

●東西宗文化交流学会報告（一九九二年）

秘密であった。ただ、アリストテレスの語を借りるならば、
「それ自らにとって先なるもの」ではあっても、それはまだ
「我々にとって先なるもの」でなかっただけである。

二

西田が初めて「逆対応の論理」ということを明言したのは、
最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」（一九四五年、
昭和二十年。この年六月逝去）においてであった。そして、こ
の「逆対応の論理」に着目し、これが西田哲学の論理である
「場所的論理のめど」であることを最初に道破したのは、務
台理作であった。務台は言う——

私は、場所的論理と称するものは、この逆限定・逆対応の
概念によって示されるものであり、それがこの論文（西田
の前記最後の完成論文）の焦点をなしているものと見ている。
西田哲学を批判する人は少なくも先生の〈場所的論理〉の
思想を批判すべきであり、そのためにはこの論文における
〈逆限定・逆対応〉の思想を批判すべきである。私は実に
この思想が西田哲学のめどをなしているものとかんがえて
いる（逆限定の可能性について）。「思想」第一九二号。

思えば、昭和二十三年、友人たちより数年おくられて東大の

哲学科に入学したころ、北森嘉蔵のキリスト教神学の立場よりする西田哲学批判と、その背後にある田辺元の西田哲学への誤解・無理解に対して、やみがたい思いにかられて、あえてその反批判を草すべく、当時まだ一宗教者（親鸞教徒）として、戦後の京都学派の生き残りとしてただ一人はなばなし西田哲学を祖述していた柳田謙十郎——柳田はそのころから左傾して、やがてマルクス哲学の徒となったのであるが——の大宮の参道塾に通って、みずからの西田哲学理解の整理に四苦八苦して、高山・高坂という、いわゆる西田の高弟たちの著書に強い違和感を感じていたとき、滝沢克己の『西田哲学の根本問題』（一九三九年、昭和十一年刊）を読んだ。その中に、「かかる弁証法的実在の動きを（弁証法的）一般者の自己限定」として単に一元的なもののごとく言い表わすことは、果たして適切であろうか」という、鋭い指摘があった。私の眼はこの一句に釘づけになった。

こんなことで、西田哲学の理解について一人暗中模索していた私には、先の務台の論文は決定的であった。頭の中ではぼんやりその思想をつかみながら、みずから言おうとしてまだ十分に言い得なかった「場所」と「逆対応」との関係を、いとも明白に道破した先の務台の論文を読んだときの感激を、私は今に忘れることができない。

やがて東大に講師に來た下村寅太郎と倫理学の教室で語って、「あなたがそこまで西田先生の哲学に打ち込むなら、柳

田さんではなくて務台さんに就くべきだ」というアドヴァイスを得て、大拙先生の紹介状を懐にして務台を訪ね、住まいが近かったこともあって、以後親しく接する幸せを得た。

因みに言うところ、大拙の晩年、その紹介で西谷啓治に親しく接した。敗戦直後の「神と絶対無」で西谷を知り、弘文堂の編集部に務めていたころ、唐木順三が「和尚」と呼びかけるのを聞いていたが、親しく話す機会を得たのは、ずっと後のことであった。私は西谷に大乘仏教の「空」の哲学から「華嚴」の哲学の西洋哲学的な押さえ直しについて学んだ。

私自身は先生として弟子入りしたつもりだったが、務台も西谷も、私を遇するに、どこか「秋月君は大拙先生の弟子だから」という思いがあったように思う。

思わず私事にわたったが、私は務台の先の論文で、西田哲学の論理の核に思い到った。それは私が先に触れた滝沢の「かかる弁証法的な実在の動きを……単に一元的なもののごとく言い表わすことは、果たして適切か」という、素朴にして率直な弟子としての疑問に、師の西田自身が応えた応答であったと思う。私は、そこに、宗教的にホンモノの体験を踏んで行く者の、きびしい批判と一致を見た。

後期西田哲学の「歴史的世界の自己表現的形成作用の論理、すなわち「絶対無」の自己形成の自覚の形成としての「場所的論理」のめど（中心生命）が、「逆対応の論理」によって始めて自覚された、「場所的論理」の焦点は「逆対応の論理」

である——私はこうしたことを未熟な論文に仕上げて東大哲学科の卒業論文として提出した。

ちょうどそのころ滝沢の「仏教とキリスト教」(一九五〇年、昭和二十五年)という本が出版された。これは滝沢が禪者久松真一に対するキリスト教徒としての深い共鳴と宗教者として久松禪学に対するきびしい対決を述べたものである。

西田自身の「善の研究」に、すでに見たように、インドの「梵我一如」説や、西欧の神秘主義に対する深い共感の語が見える。禪の学者として立った久松は、その処女作『東洋的無』において、西洋神秘主義の祖プロティノスに対する深い共感を表明している。私はこれに対して早くから強い不信を感じていた。率直に言って、それは私の体得した「禪」とはどこか微妙に違ったものであった。私はこの心中一点の違和感を長く消せなかった。「禪」に二つあるはずがない。私は禪者久松を深く敬仰する、しかし久松禪学にはどこかに一抹の違和感を消せなかった。

こんなことがあった。あるとき私が親しく久松に逢ったとき彼は私に言った、「あなたはよく〈正念相統、正念相統〉と言われますが、ことさらに相統しなければならぬようなものは、まだ真の正念ではありません」。私は久松のこの言葉を、禪者環道者に対する久松の対機説法として、心から素直に受けとめた。しかし、私は一方で正受老人のあの恐ろしい

言葉を思う、「四十年正念相統に努めてきて、やっとこの二、三年何とかそれらしい境涯に到った」と。久松の道友であった柴山全慶に、「久松の一枚悟りでは京大の秀才たちは救えても、祇園の姉さんたちは救えない」との語がある。また今一人の道友森本省念はあえて「久松のヒュブリス」とさえ明言した。これはけっして禪者同志の例の悪口ではない。互いに相認め合えばこそその各自の禪の家風についての相互参究であり、それだけに貴い相互商量である。

私は、「無我」の仏法を「大我禪」に墮としてはならないと、強く自戒する。そこに私は、「逆対応」の大事を見、滝沢の「不可分・不可同・不可逆」説を深く肯うものである。私が滝沢の「不可逆」説を機能的に認めたと、友人たちがいうゆえんである。

滝沢は先の著書(今日では一九六四年の再版)において、「〈神と人との第一義の接統〉と〈第二義の接統〉の關係と區別」について述べた。「神と人との第一義の接統」とは、あらゆる人の自己成立の根底に無条件に直屬する、「神我らと共に在す」という「インマヌエル」の原事実のことである。しかし人間は通常この事実が目覚めていない。人間がこの事実が目覚める出来事が「神と人との第二義の接統」である。ここに宗教的生が成立する。

滝沢によると、仏教もキリスト教も、ともに第一義の接統

に基づく第二義の接触の異なる形であり、ここに両者が対話に入り得る根拠がある。

それなのに、これまでキリスト教は、この二つの接触の區別を、イエスにおいて明晰に遂行しなかった。イエスは第二義の接触を典型的に成就した一人の人間なのに、伝統的キリスト教は、イエスによって第一義の接触そのものが成り立つかのように信じた、いやむしろイエス自身が第一義の接触そのものとされた。こうして、イエスは唯一の啓示者救済者となり、ここにキリスト教の絶対性が成り立つ。しかし、その立場に立つかぎり、仏教との対話は道を断たれることになってしまう（珉道者云わく、その点、「第二バチカン公会議の決定以後の諸宗教間の対話路線は貴い」）。

他方、仏教は、このような自己絶対化には陥らなかつたが、しかし第二義の接触到にすぎない人間的な「覚」を一切の判断の基準にすることによって、それを第一義の接触の上に置く誤りを犯している（珉道者云わく、「禪者はともすれば本来の〔無我〕であるべき仏法を、〔大我禪〕に墮してしまふ」）。

滝沢は、私への私信では「接触」という語を使わずに「^{ワケ}」と言った。鈴木大拙のいう「東洋的」の「^{ワケ}」である。また、「第一義の接触と第二義の接触」の語を、仏教でいう「本覚と始覚」に相当すると見てよいかと、西村恵信（禪學者）が問うたとき、滝沢ははっきりそれを肯定したという（第一回東西宗教交流学会）。

さらに、滝沢は、「神と人との第一義の」^一と「第二義の」^二について、重要な内容規定を与えた。それは、第一義のと第二義のの關係は、「不可分・不可同・不可逆」であり、また、第一義のにおける神と人との關係も、同様に「不可分・不可同・不可逆」である、と言っているのである。

ここで、特に滝沢の「不可逆」という説が問題となった。まず、阿部正雄（久松の高弟、禪學者）が、「不可逆」はキリスト教のことで、仏教は、「可逆」だと主張し、本多正昭（カトリックの哲學者）は、「可逆即不可逆」を提唱し、八木もこれに賛同した。しかし私は、滝沢説をそのまま受け容れた（「仏教とキリスト教——滝沢克己との対話を求めて——」一九八一年）。

私は、滝沢の発言は「不可分」と「不可同」だけは認めるが、「不可逆」は認めないというような受け取り方を許さないもので、私がよく使う言葉で言えば、「一息に、不可分・不可同・不可逆」として賛否を迫るものだと思うからである。私は、滝沢の文章をそういうふうを読む。それは、いわゆる分別論理の整合性だけで理づめに読むと、滝沢の真意を読み見誤ると思うからである。滝沢の発言はそうした文章だと、私はいつしかそう思うようになった。文章にも、いわばカント型（アポロ型）とヘーゲル型（ジオニッス型）というような論理の型があるように思う。同じ禪學者でも、久松は前者で西谷は後者である。

因みに、私が先の滝沢の「不可逆」を「実体的關係」としてではなく、機能的關係として認めた」というが、私は、仏教徒だから、一切の実体を認めない。「空」すなわち、無自性・非実体」の立場に立つ——したがって、実体としての神も靈魂も認めない——から、認めるとすれば、実体的でなく機能的であることは当然である。ここでも滝沢は、私への私信で、「実体」と「作用」という言葉を使いながら、自身の言う「実体」は「実体なき実体」であり、「作用」もまた「作用なき作用」だという注記を付していた。この一事を見ても、滝沢がいわゆる西洋哲学流の「実体としての神」を認めたいというふうには、私は受け取りがたい。

私は、滝沢の「不可分・不可同・不可逆」を西田哲学の「場所的逆対応」の論理（鈴木大拙の「般若即非の論理」）の断面図を描いたものと見て、それをそのまま受け容れたのである。

ともあれ、「善の研究」のばあいも、純粹経験というものを一元論的な意味で唯一の原理とするものではない」（上田閑照）。後期西田哲学においては、なおさらのこと、「絶対（たとえば「絶対無の場所」）の「一方的自己限定として発出論的事態の中に自己が解消されるようなことではない」（上田閑照）。禅は梵我一如やプロティノスの発出論ではないし、西田哲学の焦点はまさしく「逆対応の論理」である。

●東西宗教交流学会報告（一九九二年）

三

私は、務台説に従って、「場所的論理は〈逆対応〉の概念によって示され、この思想を明らかにすることが、西田哲学の中心の結び目を解きほぐすことになり、西田哲学解釈の焦点となる」と言った。しかしこれに対しては異論がある。たとえば、同じ西田の高弟で、務台より少し後輩の高坂正顕は言う、「〈歴史的形成の論理〉としての〈絶対矛盾的自己同一〉をもつて、一応先生の論理はここに究極すると言つてよい」が、「さらに」それは「あくまでも〈絶対矛盾的自己同一〉であるとともにしかもそれを超えた」「宗教の論理」として「先生の宗教論に出ている〈逆対応〉という言葉に因んで、あるいは」「〈逆対応の論理〉ともいうべきものに、いっそう深化される余地があったのではなかったか」「まったく私の想像にすぎないが、先生がもしもう少し長生きされたら、未完の絶筆「私の論理について」において、それが「展開されることになったのではなからうか」と。そして、さらに高坂は言う、「究極的なものとしては、私はむしろ先生が最後に提出された〈逆対応の論理〉ともいうべきものに心をひかれる。〈絶対矛盾的自己同一〉の論理は〈即〉の論理だ。〈即非〉の論理といつても〈即〉が強い。……私は〈即非の論理〉の〈非〉の面をいっそう重視したい。そのとき〈矛盾

的自「同一」の論理」というより「逆対応の論理」といったほうがびつたりとはしないか」と。

高坂はさらに言う、「先生は特に「逆対応」という語について説明もされず、またその論理を示してもいられない」と。それを受けて、先の北森嘉蔵は言う、「それは」博士の晩年に立ち現われるいなや、博士の逝去によって思索を断たれた思想であり、したがって明確を欠き断片的である」それは「西田哲学固有の論理、その数十年の思索発展を通じるコンシスタントなもの」とは、「本質的に異質的なもの」であり、「西田哲学が「絶対矛盾的自己同一」の論理をもって貫くこと」、ある種の制限を感得したとき生れた文字とおりの限界概念として、意義をもつ」として、「この哲学のもつ限界」とまで批判する。

私はこれらの見解に断じて賛同しがたい。西田は言った、「思想の根底には説明し得ない直覚がある。いつも神秘的なものが潜んでいる」「この思想の根本的直覚が、一方では説明の根拠となると同時に思惟の力となる」と。我々は「説明し得ない根本的直覚」の語を、単なる神秘的な（宗教的体験と誤解してはならない。）その説明しがたい「直覚」が、また同時に、高次の「説明の根拠」となり、「思惟の力」となるのである。いったい「説明」ということが、より大きい「直覚」において包むことを意味しているのではないか。古来、偉大な哲学者は、必ずかかる「直覚」によって深く動かされ

ている。

こうして「逆対応」の思想は、「場所的論理」の歴史的発展的な内部生命として、初めからその根底に潜み内からその発展を駆り来たった当のもの、いわば西田哲学的思惟とでもいべき（一人格を超えて）当の思惟主体そのものであり、それが西田において最後に、「宗教」の問題を中心に哲学の基礎的問題を整理しようとして、「場所的論理」の構造に改めて深い考察を廻らしたとき、この最後の論文において、はじめて「場所的逆対応」という哲学的論理学的概念にまで凝集せられて、我々の前にその姿を露わに出来たものである。私は西田哲学の形而上学としての「絶対無の哲学」の長い発展史自体が、実にみずからの論理学としての「場所的論理学」形成の苦みの苦しみの過程と相即し、そしてその思索の苦悶は、今にして思えば、一にかかって「場所的論理」の焦点としての「逆対応」の思想の自覚への過程であったと見ることができると思う。

「西田哲学は一見入りやすいように見えて、実際となるとなかなか理解しにくい」と言われるのも、西田哲学の到る処にこの「逆対応」の論理があって、これがふつうの論理に慣れている人々にとって、いかにも理解しがたいことによるものであろう。読者はもはや私が「西田哲子の到る処に」と言った言葉を不思議に思わないであらう。この「逆対応」の思想を、いかに解し、いかに位置づけるかということによって、そ

の人の西田哲学に対する解釈が決つてくるというのが私の主張である。

この哲学は、いや西田哲学的思惟なるものは、始めから内面的必然的に、「逆対応」の思想を孕み、その自覚実現へと発展し行くべきものとして出発した。西田自身がそのことを、「善の研究」の「純粹経験」説の考えの「奥底に潜んでいたもの」として告白している。「逆対応」の思想は、「西田哲学」にとつて「それ自らにとつて先なるもの」であつて、最後にそれが「我々にとつて先なるもの」として自覚化し概念化せられたものであると、私が主張するゆゑである。

「逆対応」とは何か。「逆対応」ということを考える前に、「対応」という言葉を考えておく必要がある。対応とは、もと数学の術語で、たとえば「函数的変化の対応」などと言う。甲の要素のあいだに一定の変化が生ずれば、それに応じて乙の要素のあいだにも一定の変化が起こると言うようなばあいがある。この言葉を哲学的にさらに広く用いて、人間と人間とのあいだの「心の対応」というようなことを考へてみる。たとえば禅者のよくいう、「張公が酒を飲んで、李公が酔う」というようなばあい、そこに一種の対応関係が生じたといえる。仏教ではこれを華嚴の事事無礙法界などと言ふ。

では、「逆対応」とは何か。

●東西宗文化交流学会報告（一九九二年）

ここで注意すべきことは、まず「正対応」ということを考へて、その「逆」が「逆対応」だなどと考へてはならないということである。西田は一度もそんなことは言っていない。「神」と「人」とのあいだには対応など成立し得ない。始めから「逆対応」であつて、それが眞の「超個と個のあいだの」「対応」だと言つているのである。

すでに引用したように、高坂正顯は、「先生は特に〈逆対応〉という語について説明されず……」という。果たしてそうであろうか。

務台理作は先の論文で、西田自身の文を引いて言う――

我々の自己はただ死によつてのみ逆対応的に神に接する。神と人との対立は、どこまでも逆対応的である。故に我々の宗教心というのは、我々の自己から起こるのではなくして、神または仏の呼び声である。

そして、務台は言う、「これらの言葉の中にふくまれる〈神〉と〈人〉との逆対応的關係の思想を明らかにすることが、西田哲学の中心の結び目を解きほぐすことになる」と。

西田は「神または仏」と無雜作に言うが、「神と人」という語と「仏と衆生」という語は、互いに異つた宗教で使われる語で、当然異つたニュアンスをもつから、「神」と「仏」

とを——ないし「人」と「衆生」とを——不用意に同一視することはできない。そこで、我々は、宗教哲学的に「人」ないし「衆生」を「個」と呼び、「神」ないし「仏」を「超個」と呼ぶことにする。そうすると、宗教は「超個」と「個」の関係を問うものと言いうことができる。そこで、西田の「神または仏」の語も、そうした意味で「超個」のこととして考えることにしたい。「神」と言っても、それはただちに「唯一神」のそれを意味するものではない。

では、「我々の自己はただ死によってのみ逆対応的に神に接する」「神と人との対立はどこまでも逆対応的」であるとは、いったい「超個」と「個」とのどのような関係をいうのであろうか。

それには西田の次のような語が手がかりとなる。云く、「我々の自己が神や仏と同一方向において、神や仏となるとか、これに近づくとかいうのではない。ここは逆対応ということが考えられなければならない。」

我々は自我を鍛え、人格を完成して、みずから神——または仏——になろうとすることによって、神——また仏——になる、に近づくことはできない。この意味で、およそ単なる自力の宗教などいうものは成立し得ない。すなわち、そこでは、このようにみずから高まり、ないし深まることによつて、それだけ「超個」に接するとういうような、あえて言うならば「正」の意味での対応関係は成立し得ない。「逆」に人

間が自我の「死」によって、みずから「死ぬべきもの」であることを知り、真に自我の「空」を悟るとき、その自我の否定によつてのみ、すなわち自我が「無」になればなるだけ、我々の「個」は「超個」に接するといふのである。

マイステル・エックハルトは、「私が無になればなるだけ、神が来てそこを満たす」と言った。

西田は言う、「我々の自己(個)は、どこまでも自己の底(脚下)——絶対無の場所」に、自己を超えたもの(超個)において、真の自己をもつ」と。そこに「逆対応」がある。

「逆対応」とは、こうした「個」と「超個」とのあいだの関係である。すでに言ったように、「神」と「人」とのあいだに対応は成立し得ない。西田の言うように、「相対的なものが絶対的なものに対する」ということが「死」である。人は神の前に立つとき必ず死ぬ。そこには「対応」など生じ得ない。自我が修行の結果、仏に成るなど言うべきではない。また「人はいかにするも「神」にはなれない。「我々は自己否定的に、逆対応的に、常に絶対的一者に接する」のである。「場所的論理」とは、こうした「実存の自覚の場所」——私が無になればなるだけ、神が来てそこを満たす(エックハルト)——を焦点として成立する。

私は「逆対応の論理」を、エックハルトの語で説明したが、西田自身は、大燈国師の次のような語を引いて説明している。

億劫相別、而須臾不離、尽日相對、而刹那不對。此理人々有之。
(億劫相別れて而も須臾も離れず、尽日相對して而も刹那も對せず。この理、人々之れあり)

これは今も大徳寺に残る大燈國師の花園天皇との問答書に書かれた國師の垂示の語である。「個」と「超個」とは、無限の長い時間相別れていて、しかも一瞬も離れていない。「仏(神)と(衆生)(人)とは、一日中相對して、しかも一刹那も對していない。こんな理が人間みんなにある——というのである。「この理、人々之れあり」という。人々脚下に明歴々たるこの「理」こそ、鈴木大拙が天才的に道破した「般若即非の論理」である。「相別れて離れず、相對して對せず」というのは、「即非」(絶対矛盾的自己同一)の意にほかならない。

滝沢の断面図によれば、それは「個」と「超個」との「不可分・不可同・不可逆」である。神と人とは、區別はできる(不可同)が、切り離すことはできない(不可分)。そして區別した以上は、神が先で人は後という、この秩序を逆にすることはできない(不可逆)である。滝沢はこれを人間実存の原事実として、『聖書』の言葉で「インマヌエル」(神われらとともにいます)と言った。まさしく「相別れて離れず、相

對して對せず」である。
鈴木大拙のいう「即非の論理」とは、大拙が大乗仏教の「般若」の論理として、『金剛經』の次のような一節から取り出したものである。

世界即非世界是名世界

(世界は世界に非ず、是れを世界と名づく)。

一般的に定式化すると、次のようになる。

A is A——because A is Not-A.

西田にとって、「世界の根源」は即「自己の根源」だから、今、經の「世界」を「自己」と取ると——

自己即非自己——それを「眞の」自己という。

となる。先に言った西田の言葉で言えば、

我々の自己(個)は、自己の底に「脚下」にて、「超越」でも「内在」でもない、自己を超えたもの(超個)において、「眞の」自己をもつ。

となる。これが「即非の論理」である。

自我の死すなわち否定を媒介にして、真の（本来の）自己を肯定する「即非弁証法」である。禪者のいう「死んで生きるが禪の道」である。「大死一番、絶後蘇息」である。

パウロは言った、「キリストとともに十字架の上に死に、キリストとともに復活する」「もう私が生きているのではない。私のうちにキリストが生きている」。

パウロにとって、「うちなるキリスト」（聖靈）は、「神」（インマヌエル）であって同時に「人」（パウロの真の主体）であった。

仏教者はそれを「無相の自己」と言った。臨濟は「赤肉団上の一無位の真人」という。禪者はただこの「一息に、超個の個」なる真人を直指して、「看よ看よ」と自覚を迫る。

四

先の論文の執筆中、西田は心友鈴木に手紙を書いている

大拙君……私はいま宗教のことを書いています。だいたい従来の対象論理の見方では宗教というものは考えられず、私の〈矛盾的自己同一の論理〉すなわち「君のいう」〈即非の論理〉でなければならぬということ明らかにしたと思うのです。私は〈即非〉の般若的立場から〈人〉と

いうもの、すなわち人格を出したいと思うのです。そして、それを〈現実の歴史的世界〉と結合したいと思うのです。（昭和二十年三月十一日付）。

私は、ここに西田が①「即非の般若的立場から、人すなわち人格を出したい」、そしてそれを②「現実の歴史的世界と結合したい」と言っていることに注目したい。ここに、西田哲学の真の成立があるからである。「我々の自己（A即）はどこまでも自己を越えたもの（非A）において自己をもつ（是名A）。自己否定によって本来の自己自身を肯定する（自己即非自己是名自己）」。「かくのごとくにして、般若即非の世界から人間世界というものが出てくる」。

では、そこからいかにしてその「人」を「現実世界」に結合するか。西田は言う、「自覚において、我々は単に自己の内に入るのではない、自己の根源に返るのである。しかしそれは世界成立の根源に入ることはない。自己が始まるとき、世界が始まる。世界が始まる時自己が始まる」。

さらに西田は言う、「自己が自己の底に自己を越えるということは、単に自己が無となるということではない。自己が世界の自己表現点となることである」、「我々の自己は、自己が徹底的に否定されればされるだけ、自己の根源に還り、自己の真源に徹するのである。自己が徹底的に死ぬことが逆に真に自己が生きていることなのである」。

そこで、「場所的逆対応の論理」は次のテーゼによって表現される。

実存の働きは、必ず逆の働きを引き起こし、その逆の働きにおいて、かえって実存の真の働きが現われる。

これが「場所が場所を限定する」と言われ、「場所的逆対応」と呼ばれるものの論理の形式である。

「個」はこうした「逆対応」的生において、「個」がみずからの実存の限界的底面(「空」すなわち「絶対無」の場所)において考えることは、ただちに「場所」そのものが主体的に考える(私のいう「西田哲学的恩恵」)ことである。西田はこれを「場所のものとなつて見、場所のものとなつて行なう」という。これをまた「創造的世界の創造的契機となる」とも言う。そう言えば、大拙もまた「禪」を定義して、我々すべての「個」の「身心の底に潜んでいる創造性に目覚め、創造的に生きる」と言った。創造性とは「仏性」(自他不二)大智即大悲)である。

「個」と「超個」、私と場所とのあいだに、こうした根本的な、しかし限界的な対応(逆対応)が存し、この場所的逆対応を通して、我と汝とは独立した「個」でありながら、互いによく対応して一致し得る。すなわち甲がその限界的底面

においてその自己を見、そこに彼自身の考えの出発点を定め、そこから一步一步正しく考えてくることは、もし乙が同様に自己の限界的底面から働いてくるならば、そのとき両者は独立の個体のままで互いに正しく対応し一致する。甲の限界が甲のものであるとともに甲を越え、乙の限界もまた同様に乙のものであるとともに乙を越えていることによって、両者ともに「一」になる場所的逆限定に於いてあるものとなる。場所は、到る処にこのような個と個との即非的結合の中心点に充たされている。ここに仏教最高の思想と大拙が言った華嚴哲学の「事事無礙法界」観がある。

我々の自己はその限界的底面において、自己が無になればなるだけ、自己が場所を正しく映すものとなる。この限界点における個の深い愛しみは、そのまま場所そのものの深い愛しみである。西田は言う、「純なる場所的自己限定として、一毫の私(自我)なきところ、私はこれを〈誠〉という。〈至誠〉は〈大慈大悲〉に基礎づけられていなければならぬ」、「〈慈悲〉とは、我々の自己が徹底的に「場所の」神の「もの」となつて考え、ものとなつて見るところにある」。

東洋には東洋の、西洋には西洋の、仏教には仏教の、キリスト教にはキリスト教の、科学には科学の、哲学には哲学の、いろいろの「論理」がある。しかし、哲学は「唯一の論理意識」を求める。そうした論理の区別を根本的に示す概念は、「同

「一律」をどう考えるか、という点にある。西田哲学の「同一の原理」は、「絶対矛盾的自己同一」——「即非」的「逆対応」的「自己同一」——である。

これを人は往々にして、「絶対に矛盾する」ものが「自己同一なんだ」というふうになり、二段に切つて理解する。戦争中の右翼が、戦後の左翼が、そういうったふうを理解して、かしましい批判ならぬ批判をした。

最近はまだ三宝教団総裁の山田耕雲が「西田博士は悟っていない」などと言った。しかし彼は臨濟宗とは無縁の人だから、私の知ったことではない。私はこうしたいわゆる禪者たちに西田自身の次の語を贈りたい。「しかし君だからよいが、ふつう無識の徒が私を禪などというばあい私は極力反対いたします。そんな人は禪を知らず、哲学も分からず、XとYが同じだといっているに過ぎぬ。私の哲学を誤り、禪を誤るものと思えますから」。これは西田七十二歳のとき西谷啓治（のちの溪声居士）に宛てた手紙の一節である。私は「絶対矛盾的自己同一」は二段に切らないで、一息に読むべきだと思う。かつて私が「即非庵」を名乗り、臨濟の「無位の真人」、黄蘗の「無心の心」を、「一息に〈超個の個〉」と言詮（言語表現）したとき、まだ健在であった務台がひじょうに喜んで、「それはあなた一人の見方ではない。実は西田先生自身の見解だった。あるとき先生は私に、『務台君、君がもし禪に参するなら〈絶対矛盾的自己同一〉を公案にしてもよいの

だよ。〈絶対矛盾的自己同一〉と、区切らずに一息に読むのだ」と言われたと言った。

禪者黄蘗はいう。「〈仏〉というのも〈衆生〉というのも相だ。そんなものはない。あるのはただ〈一心〉だけだ」と。「神」もない「人」もない。真にあるのはただ「一息に〈超個の個〉」だけである。ただ、その〈一心〉は「無心の心」。

「無我の我」「無相の自己」である。禪者は、「諸聖（仏）を慕わず、己（霊）（自我）を重んぜず」、ただこの「一心」（本心の仏心）だけを直指人心するのである。

最近、仏教学者は、釈尊が菩提樹下で大覚を感じたときに「ずさんだ即興詩の一句だという「法が露わになる」という語を好んで引用する。私も愛用している一人だ。この語をばやらせた玉城康四郎は「法」が「業体」（業熟体）に顕かになる、という。私はそれに対して、「無我」（空）のときにのみ「法が露わになる」と提唱している。「仏法には無我にて候」（蓮如）である。それなのに、本来「無我」の仏法を「大我禪」に墮してしまふ、いわゆる禪者（似而非なる禪者）に私は断じて組しない。これをわが自戒の語とする。

一步一步、一念一念、正念相続して、一毫の私（自我）なきところ、東洋道德の粹である「至誠」に生きる「大悲」の仏法者に幸あれ。

討論(2) 秋月龍珉発表について

討議者 川村 永子

司会者 河波 昌

討議者 川村永子

秋月龍珉先生の「禪と西田哲学」と題されたお話を伺いまして、随分たくさんのお話を学ぶことができました。感謝しております。それと同時に、質問させて頂きたいこともたくさんございます。時間の関係上、大きな問題のみを各章から一つずつ、合計四つの質問をさせて頂きたく存じます。

まず第一の問いは、西田哲学が「禪の哲学化」であると言われる時の『哲学』の意味内容についてです。秋月先生は、「東洋と西洋の宗教と哲学とが西田においてまともにもぶつかった」とおっしゃる訳ですが、この『哲学』の意味内容は、西田に従えば、心霊上の事実である宗教の説明ですが、その「説明」は、哲学的理性を踏まえながら、しかもそれを破っ

たような、いわば生まれ変わった理性に基づく「非思量の思量」に基づく哲学であると言えるのではないのでしょうか。ですから、西田哲学は、カント的に言えば、理論理性、実践理性、規定的判断力、反省的判断力のいずれか一つ、あるいは、それらのうちの幾つかに基づく哲学というのではなく、西欧の伝統的形而上学としての哲学から言えば、哲学以前をも、また哲学以後をもそのうちに含むような哲学なのではないのでしょうか。つまり、西田哲学は、カント的に言えば、理論理性、実践理性、判断力、そして宗教論が扱う問題領域の区別が出てくる以前の、いわばそれらの根源からの哲学であると言えないのでしょうか。西田哲学のこの新しい哲学概念の故に、西田がその絶筆「私の論理について」の中で、「私の論理と二ふのは学界からは理解せられない、否未だ一顧も与へられ

ないと云ってよいのである」という、その当時の学界の反応も出てきたと考えられるのですが。

第二の質問は、「不可同、不可分、不可逆」についてです。神と人との、あるいは超個と個との関係を表わす時に——前者は絶対矛盾的自己同一的に成り立っている訳ですが——その逆対応の自覚の過程は、神と人との第一義の接触（即ち、第一のインマヌエル〔神我らと共にあり〕）という原事実の上に成り立っているのですから、時間的、発生的には、また対象論理的には不可逆と言い得ます。しかし、神と人との第一義の接触（第一のインマヌエル）と原事実の自覚の出来事（第二のインマヌエル）の関係を表わす時に、後者もまた原事実において成り立っているのですから、前者の接触における自己と後者の接触における自己は、不二不二、乃至は不二不異です。この不二不二の事実を、不可同、不可分とは言えても、不可逆というのは不適切ではないかと思うのですが。この事実が、機能的関係としては不可逆とおっしゃる秋月先生の立場は分かります。しかし、不二不二なる第一義と第二義の一との関係、並びに第一義の一における神と人との不二不なる関係も、可逆か不可逆かの言葉で表わすには、可逆即不可逆、不可逆即可逆としか表現のしようがないのではないかと考えますのです。

超個と個との相互限定は、絶対無の自覚に即して言う、

●東西宗教交流学会報告（一九九二年）（その2）

可逆即不可逆、不可逆即可逆としか言い得ないのではないかと考えますが、この点につきましては、どのようにお考えになりますでしょうか。

第三の問いは、田辺元に見られるような「種の論理」が、根本的直観の自覚化、概念化において重要な役割を果たすのではないかという問題です。と申しますのは、根本直感が自覚化、概念化されることによって、宗教思想の全体、一つの宗教哲学、哲学体系が形成されてゆくと考えられるからです。秋月先生が、説明し得ない根本的直観（ここでは西田の「逆対応」の思想）は、高次の「説明の根柢」となり、「思惟の力」となる、と言われ、根本直観は「それ自らにとつて先なるもの」であって、それが最後に「我々にとつて先なるもの」として自覚され、概念化されるとおっしゃる時、その過程は、自己の本質、教育、環境、人間関係等々によって影響を与えられる中で展開して、そこには田辺的「種の論理」が働いていると考えられるからであります。

第四の問いは、業熟体についてです。最後のページに、玉城康四郎先生が法が業熟体に露わになると言われるのに対して、秋月先生は無我（空）の時にのみ法は露わになると、前者への対照性を明らかにしておられるように見えます。しかし、業熟体は、玉城先生では「無始以来、生きとし生けるもの、ありとあらゆるものと交わりつつ、今此処に実現してい

る存在体である。それゆえに、業熱体は個体的であると同時に共同的である。(松ヶ岡文庫6号、一二八ページ)と、また「流転生死の一刹那一刹那の身心こそ、即ち業熱体である」(同二〇三ページ)と言われ、「業熱体とは……宇宙共同体の結び目」(『新しい仏教の探求』一五九ページ)と書かれていきます。これは、キリスト教の罪や原罪の問題を思い出させ、私は共感を覚えますが、業熱体を消され、「無我の時」と強調されるのはどうしてでしょうか。以上四つの問いです。

司会者 河波 昌

司会者 では川村先生から、秋月先生の発表に対するコメントをいただきます。

川村 きょうは午前中は上田先生の西田哲学の主に前期の、後半がただいまの秋月先生の後期の場所以降についてと、随分と打ちのめされるほどに激しい情熱を込めたお話をうかがいました。私なりに分らないところを——秋月先生が一、二、三、四と四章に分けてご発表くださいましたので、——重要な四点につきまして、第一章から一つずつ質問をさせていただきますかと思えます。

まず第一章の中からでございますが、ここでは西田の哲学が禅の哲学化であって、その中で「それみずからにとっては先なるもの」しかし「我々にとっては先なるものではない」

そういうものとしての「逆対応」ということ。それはずっと西田哲学の中では自覚化、概念化されていく。そういう、しかし全般的には出なかった。あまり表現という方向からは出ていない。そういうものとしてお話をうかがいました。そして宗教というのは「超個」と「個」の関係を問う、そういうこととして理解させて頂きました。

禅の哲学化といいますと、哲学である限りは哲学的理性に立脚したところで、ということをおっしゃったわけなんです。その「逆対応の論理」、西田先生が絶筆の「私の論理について」の中で「一顧も与えられない。私の論理を理解してくれる人は一人もない」と言われた、そういうところから推して量りますと、やはり、哲学と申ししてももちろん哲学的理性を踏まえながら、しかもその破れたところ、そこからの哲学ということではないかと思えます。そういたしますと、単なる「学としての哲学」というだけではなくて、やはり、「非思量の思量」というふうな、そういうところからの哲学的理性をも包み込むような、そして哲学以前をも以後をも包むような禅の哲学化というふうな、私には哲学の概念内容として理解できるのでございます。

宗教の方は先生はあちこちにお触れになっていらっしゃるんですが、この哲学化という時の哲学、やはりハイデッガーでも哲学というのはずっと「存在するものの存在」という、ものの本質という方向で哲学されてきております。しかしそれ

は存在史的にみると、みずからを隠すことよって現わすという、ハイデッガーが言っている自然とか自然とかいう、そういうあり方そのものとして哲学がずっと進んできている、そういう背景がございます。それにしても、ヨーロッパの哲学というのは「存在するものの存在」という方向で哲学されてきているわけです。

ところが第一セッシヨンの上田先生のお話の中にも、人間の行動そのものが一度自己から離れるとかいうか、非人間的になって、それから人間的にもう一度戻る、それが「回心」ということ、というお話もございましたが、そういうところを踏まえますと、やはり哲学という概念内容が、いままでの哲学よりは西田先生ではもっとずっと広いものになっているのではないか。その「哲学」について質問を第一にさせていただきます。ただきたく思います。

次に第二章のところ。これは本当は質問させていたただかない方がいいのかも知れませんが、私もよく分からないものですから。大変複雑な「不可同・不可分・不可逆」ということについて私なりに理解が届かないところがございますので質問させていただきます。

私の考えによりますと、秋月先生は神と人の「第一の接触」と「第二の接触」、その関係と、「第一の接触」だけにおいての神と人、そういう関係、二つのレベルで同化・分化・

逆、そういうことを滝沢先生のご主張として扱っていらっしやいます。「超個」と「個」の関係、そういうもの、あるいは「第一義のインマヌエル」、(神我らとともにあり)という根源的な原事実、そういう中だけにおきましても神と人との関係というのは発生的とか、あるいは時間的とか、そういうふうな考え、あるいはより先なるもの、アリストテレスの『カテゴリー』の中にあいうふうな「より先」というふうなことで考えますと、秋月先生のおっしゃる「不可逆」というのは大変よく分かります。そしてまた機能的にと限定をおつけになって「不可逆」と、滝沢先生がそういうふうな。賛同なさいます秋月先生のお考えはよく分かります。

ただ「第一のインマヌエル」と、その現実の自覚の出来事としての「第二の神我らとともにある」という、その関係、あるいは第一義のインマヌエルにおける神と私、あるいは神と自己との関係、それは本来「一・不二」のものであるかと私には理解できるわけがございます。一にもあらず二にもあらずと。そうしますと、そこはもう「不可同・不可分」という言葉、これはそういうふうに見えるかと思うのですが、私にはやはりこの「不可逆」という言葉が、そういう自己そのものが私の根拠でもあり、そこで私がおいてある、私と本来「不二不二」の「一」なるもの、「一」でもないんです。まあ「不二」であるわけでもない。そういうところで「不可

「逆」という言葉が本当に適切なのでございませうか。つまり対象論理の世界、あるいは対象化できる主客分離の世界で「可逆・不可逆」ということはもちろん言えるわけですが、さすが、根源的な「一・不二」の自己がその中のまっただ中に入っている。ティリッヒなんかの言葉で申しますと、その「渦巻」の中にいる、そういう事実を「不可逆」という言葉で表わすのは適切でしょうか。「不可逆」とか「可逆」とかで、ですからそういう根源的な次元では「可逆即不可逆」とか、「不可逆即可逆」とか、そういうふうにも本多先生がおっしゃって、八木先生が賛同なさったという、そういうふうには言わざるを得ないのではないかと、いうふうにも私は思えます。

したがって、「不可逆」という言葉が大変何か私には理解し難いわけでございます。根源的次元ではやはり「可逆」と「不可逆」が何か一つに結ばれるような、そういうことでは言えないのではないかと。

前からそこは滝沢先生のことを拝見しながら、また秋月先生のことを拝見しながら、いつもそんなところで躓いております。何かヒントでもお与えいただければ大変ありがたく思っています。

第三章の質問でございますが、説明し得ない根本的直観、それは必ずしも神秘的宗教的体験ではなくて、公理のようなもので、それが説明の根拠となり、あるいはまた思惟の力と

なる、これは本当にそうと思えますが。

で、西田先生ですと、その「逆対応」であります。それが、「みずからにとって先なるもの」でございませうから、それは「我々にとって先なるもの」となるのは最後にそれが概念化されることによって成就するとも言えるかと思えます。そういうふうには考えますと、それはすべて循環ということで、どんな哲学でも宗教哲学でも、あるいは宗教思想でも、何か、自分は意識を全くしていなくて、しかも潜在的に何かひとつの即非の論理でも、究極的関心事でも、あるいはエゴ的投入でも、あるいは心的充実でも、……そういうものが潜在的に入ってまして、それを一生かかって概念化して、露わにしていくこととなります。そういうことになってまいりますと、

その日々、あらゆる方向からの、いろんな刺激、影響がございまして、もともとの素質とか環境とか教育とか、あるいは人間関係、そういう中でその「根本的直観」というのは当然広められ深められていくわけだと思います。そういうところにもう、「絶対無の場所の論理」が、田辺先生がそういう方から進まれました「種の論理」、もちろん田辺先生の西田哲学へのご批判は誤解に基づくものというふうには秋月先生のご発表の中にもございました。それはそれでも私もそう思います。ただやはり「根本的直観」というものが一生かかって広く深く、最後に広げられてまいります時に、やはりその中におのずと知らぬ間に、「種の論理」が入っているのではない

でしょうか。ですから「種の論理」というのは疎外体の論理としてそこから求めていくという、それ故田辺哲学での独立の「種の論理」というよりも、西田哲学の中に既に「種の論理」が入っていると考えられないでしょうかという点でございます。

第四章では、秋月先生が最後に「ダンマが露わになる」ということを言われました。これは私もいろいろ読んでおりますが、どうもうまく言えませんが、「業異熟体」なんていうことが問題でございます。秋月先生は「業異熟体」にではなくて「無我」、「空」の時のみダンマが露わになるとおっしゃいます。しかし玉城先生の方はダンマが「業異熟体」に露わになると言われます。問題はそこなのですね。

玉城先生の一九九〇年刊の『新しい仏教の探求』の中で、「業異熟体とは無限の中から輪廻転生をして、いま・ここに現われている自己自身であると同時に生きとし生けるもの、ありとあらゆるものと交わって宇宙共同体の結び目である」、そういうふうにお述べになっていらっしゃるかもしれません、あるいは松ヶ岡文庫の『研究年報』第六号では「ダンマ如来は業異熟体であらわになり浸透し、通徹し、業異熟体とは無始以来、生きとし生けるもの、ありとあらゆるものと交わりつつ、いま・ここに表現している存在体である。それゆえに業異熟体は個体的であると同時に共同体的である」と言われていま

す。あるいは、もう少し先のところでは「流転生死の一刹那の身心こそ即ち業異熟体である。その業異熟体にこそダンマ如来は通徹し続けている。それ故にこの一刹那に自ら『未得度にして他を度す』、とそういう一念を起せば、たちまち久遠仏があらわになる。そのことは必然であろう」というふうに、「業異熟体」と「ダンマ」は露わになるところを表現していらっしやいます。私も秋月先生と同じようにプロテスタントのクリスチャンでございますと同時に禅者として生きたいと思っております。

そこで「業異熟体」というものは靈性とか思惟とか感性とか、そういうものと重なっております。罪のまったただ中の私に、そこに私が一念を起せば、みずからが「未得度にしてまず他を度す」という、そういう「一念」が起ればそこに「ダンマ」が露わになる、玉城先生がいうおっしゃり方と、一番最後に秋月先生は、「無我、空の時のみダンマが露わになる」というふうにわざわざここに具象的に出していらっしやいます。私は同じことのようにも理解ができないわけではございませんが、何か秋月先生がここで特別にご自分のお考えをお持ちになっていらっしやるのでしょうか、そこがよく分かりませんので……。以上四つ質問をさせていただきます。どうもありがとうございます。

司会者 ただいま川村さんから四つの点でご質問がありました

た。時間がありませんから私はもう繰り返しませんので、秋月先生からいろいろまたご返事いただいて、足りないところがあればまた川村さんから質問していただくと、いうことにしたいと思います。よろしくお願いします。

秋月 第一のご質問ですが。いままでの哲学はギリシア以来二千年の歴史、たいへんな厚みをもつわけですが、何かもうひとつ「新しい哲学」みたいなものが西田先生の中で動いているんじゃないかという考え方ですね、私もまさしくそのとおりだと思えます。大拙先生が「無分別の分別」と言われまして、道元禅師の「非思量底の思量」というようなこと、西田先生の哲学の中にそういう意味での「新しい哲学」が動いているのではないかということは、私はまさしくそのとおりだと思います。

ここでもうひとつ、私は今日の日本の仏教学に対して不満ではない。それはヨーロッパで興った近代の哲学もそうですが、仏教学は特にそうですね。いわゆる近代仏教学と呼ばれているものは、語学・文献学・歴史学というようなものをきちつとやる。いわゆる「ヴィッセンシャフト」ないし「サイエンス」なんでね。だから「仏教学はサイエンスだ」ということをはっきり唱えられる方があります。これは宇井伯寿先生の言ですが。「秋月さん、私は曹洞宗の信仰を持っている。しかしそれを仏教学には持ち込まない」と、私におっしゃった。これに対して、若かった私は「では宇井先生、先

生は信仰と学問と分かれたままで満足する分裂病者ですか」と反論したかった。それは、確かにヨーロッパ流の「ヴィッセンシャフト」(学問)は徳川時代までの「宗学」になかったものを教えたから、これは宇井先生流にちゃんと学ぶべきだと思えます。しかし、仏教学は本来、「戒・定・慧の三学」の「学」なんです。ですから、単に「サイエンス」や「ヴィッセンシャフト」ではない。そもそも真の仏教学は、サイエンスを超え、ヴィッセンシャフトを超えたものであって、戒定慧の三学の学でなければならぬ、私はそういう考え方をしております。それがいまの川村さんの「新しい哲学」ということと響き合うだろうと思います。それは「非思量の思量」とか、「無分別の分別」とかいう禅的な全体作用をもって哲学することです。玉城康四郎さんのいう全人格的思惟です。だから、私は「禅定のない仏教学はあり得ない」と主張しているのです。

二番目の「不可逆論争」はこれ、もう長いこと仲間論じていてきりがいいようですが、私が言いたいのは滝沢先生の言葉をただ分別論理だけで、形式論理的な整合性だけで受け止めたら、まあ本多さんが言う「可逆即不可逆」「不可逆即可逆」ということになるかもしれないが、私は滝沢先生の文章はそういうふうには読んでほらないと思うのです。だからこれを、川村さんのように「不二・不二」というような言葉で言えば、形式論理的に勘定は合うんですが、私はこのばあ

いはそういうふうには言いたくないのです。西田哲学の入門書を書きましてもね、高坂（正顕）さんはカント風にやりますね。アリストテレス風に。高山（岩男）さんはヘーゲル風というか、プラトン風にね。まあ、これはひとつのたとえですが。しかし高山さんの西田哲学は私には賛成できない。高山さんは最後は右翼の思想家になったでしょ。高坂さんは自民党よりの御用学者になったでしょ。あれ二人とも西田哲学がほんとに分かっていない証拠ですね。私は、正直、まだ左翼の気持ちのほうがよく分かる。出隆先生も、柳田謙十郎先生も、ねっからのヒューマニストですからね。貧乏人の味方ですよ。右翼より左翼の人の心情のほうに、私は心情としては組みたいと思います。

さて、「不可分・不可同・不可逆」ですが、私は「不可分・不可同」はいいが「不可逆」は問題だというふうに理解してはならない、滝沢先生の発言は、「不可分・不可同・不可逆」と一息に読むべきものだと思うのです。私は早くからそう主張しています。川村さんの立場も、私には阿部さん・本多さん・八木さんと、結局は同じ考え方かと思えます。これ、ひとつは哲学の文体の問題だと思えます。

もう一つの私が「不可逆」を機能的に認めたということ。これは私が使ったこの言葉は、八木さんが、「秋月さんは機能的に認めた」と言ったのです。しかし、私は仏教者だから、

●東西宗教交流会報告（一九九二年）（その2）

いかなる実体も認めない。これ「空」の立場として当然です。ですから、私は「神」も「仏」も実体としては考えません。

三番目の「種の論理」の話ですが、いつだったか私が「第二の差別智」ということを言って、それを上田さんが特に取り上げてくれた。「それは面白い」といってコメントしてくれたのは、去年のプラフトさんの話の時か何かの時です。

「第二の差別智」というのは、仏教では「平等智」と「差別智」ということをいうのですが、私はその差別智が、これまでの差別智だけでなしに、もう一つ社会科学を媒介にした「第二の差別智」が必要だと思うのです。これは今までの仏教になかったもので今日の仏教の問題ですが、そこに田辺哲学の「種の論理」がかかわるかと思えます。

ただし、私は田辺哲学を東洋思想の哲学としてはあまり評価しません。田辺（元）さん自身が「私にとっては絶対無は思索上の要請としての概念にすぎない」と言っている。

「絶対無」をみずからのインサイトとして、そこから哲学した西田先生の哲学とは根源を異にする、根っからの西洋流の哲学です。ただし、田辺哲学の現代の哲学としての真っ正直な問題意識はすごいと思う。道元・親鸞からキリスト・そしてマルキシズムまで、今日の問題のすべてにわたった思索は尊いと思います。その意味では、天成あまり頭の良い私としては哲学の大先輩として思索の砥ぎ石として田辺哲学に

学んでいきますけれども、あれは「絶対無」の哲学としてははつきり言ってつまらない。西田哲学への批判も的はずれです。私は京大哲学科の出身でないから、正直に思ったままを言えます。

これは次の四番目の問題に「ダンマが露わになる」ということにもかかわりますが、キリスト教的なアプローチというか、「共同体性」とか「歴史性」とかいう問題があります。

この世における神の国の表現ですね。久松先生が「歴史を超えて歴史を創造する」と言われたことです。その超えたところから創造するという「歴史性」、そこに川村さんが切り込みをかけられたのは、私は大変重要なことだと思えます。ただし、これも私は究極は「実存」の問題だと思えます。

「業異熟体」というようなことも、「単独者実存」のことでしょう。しかし私はもう一つ、「歴史の実存」という問題があると思うのです。これが私の「第二の差別智」論の問題です。

ただし私がきょう申しあげましたのは、西田哲学の理解には「場所的論理」のメドとして「逆対応」ということが大事なのだということ、ただそれだけのことを、お話ししたわけなんです。

結局は、「単独者実存」の問題です。そこから「歴史の実存」の問題も出て来るのです。私はそれで「逆対応の論理」ということが、西田哲学理解のメドだということです。

玉城さんは、東大仏教学では珍らしい禅定主義者で、たし

か初め鎌倉円覚寺で、ついで三法教団の安谷白雲さんについて参禅した人ですが、率直に言って、伝統臨済宗の禅には入れなかつた禅者です。それで禅については私とはかなり見方が違います。

そのことはここでは置いて、同じ臨済禅の禅匠でも禅者によって家風はいろいろです。たとえば京都に相国寺という本山僧堂があります。そこに橋本独山がいた。天龍寺の橋本峨山の弟子（嗣法は天龍寺の高木龍淵下）です。独山の弟子に山崎大耕が出た。その弟子が西田の最も早いころの弟子で、三羽鳥の一人森本省念——他の二人は、久松真一（抱石居士）と山内得立です——。

森本老師は大耕の室内で大事了畢したとき、師の大耕から「あなたは師匠の独山さまの室に帰って、印可は独山さまからいただだけ」と言われて、独山の室に帰ろうとしたとき、独山の印可を得ないままその遷化にあった。戦争中に母君のために戦禍をさけて伊深の正眼寺に疎開して、年下の梶浦逸外のもとで、天龍峨山の土性骨を鍊えた棠林下の禅風を学ぼうとした。そのまま印証なしで長岡禅塾の塾長となった。筆者が「老師は嗣法の香をどなたに焼かれますか」と問うたので、その手紙を持って旧師の大耕老師を訪ねた。「あなたはほんの手紙をお見せしたところ、どっちで嗣法するか柄のほうで聞こうと思っていた」と言って、その場で、孝慈室、という室号をくださった。——いつか老師はそんなことを私に話され

た。

その大耕の弟子が大津樞堂であり、その弟子が元大徳の方谷洪明老師と現相国の梶谷宗忍老師である。大津老師はだから森本老師の兄弟子である。ごつい老師だった。私は「老師はごついが、お弟子はお二方ともお稚児さんのようにおとなしくて上品で学僧肌だ」などと評して、老師を苦笑させたりした。

こんなことを話し出したのは、そのごつい樞堂老師の次のような言葉を紹介したからである。老師は初相見の私に、「先生も、いつまでも居士では気の毒だ。幸い、ご存じの金閣寺が寺を一つ復興しようとしているから、そこに入って相国寺派で仕事をしてくだらんか」と言い出された。私は「私の将来は師匠の芋坂光龍先生から森本省念老師へ託されていますので」と申しあげると、大津老師は、「ウン、森本さんは偉い人だが、自力の禅僧のくせに他力の念仏を説いたりするからな」と言われた。

大津老師の禅はそういう禅でした。禅は自力で念仏門のような他力ではない。そういう禅一点ばりの家風なんです。森本老師は少し違う、人々によっては禅でなくて真(浄土真宗)を勧められる。「蜂谷さんの所へ行って、念仏を唱えなされ」と、ある人々へはシンソコから親鸞教への入信を勧められる。

●東西宗教交流学会報告(一九九二年)

(その2)

このことは久松先生の禅についても言えますね。抱石禅では、禅こそ絶対主体道の真実仏教で、念仏は阿弥陀仏を頭にいたたく相對主体道の方便仏教で、いわば一段低い仏教だ、と。そこを柴山全慶老師は、「久松の一枚悟りでは、京大の秀才連は救えても、祇園の姉さんたちは救えない」と批判される。これ、けっして、悪口ではないですよ。両者互いに呼応し合って、私たち後進への大悲の説法だ、と私は思います。

とまれ、私は同じ釈尊の仏法から、こうした「禅」と「真」という二つの異なった仏法が出たことをありがたいと心から感謝するものです。禅は確かに釈尊の初期仏教に直結するのですが、禅者はともすると「無我の仏法」を「大我禅に陥らせてしまう。だから「逆対応」になじまない。しかし、禅もまぎれもなく「逆対応」なんです。だから、私はそういった意味で、きょうは徹頭徹尾、西田哲学は、禅は、「逆対応の論理」がメドなんだ、ということをやったわけです。

司会者 どうもありがとうございます。ただいまの秋月先生のご解答、何か川村さん。

川村 あとで時間がありましたら。

司会者 もうあと十分しかありませんが、皆さんのほうで質問ないしご批判等ございましたら、ご発言いただきたいと思えます。どなたか。

ハイジック 私は秋月先生のご発表に対してよく分かりませ

んが、「不可逆」と「逆対応」は先生から言いますと、西田の「絶対矛盾自己同一」の、その自己同一の矛盾の絶対性、つまり相対的な矛盾ではなくて絶対的な矛盾である。不可逆である。逆対応であるという考え方でしようか。そういたしますと、西田にはその矛盾の絶対性はいったいどういう立場から言い得るのか。どうやって知っているのか。例えば神と人間が絶対的矛盾であるとすると、神の立場ではなく、人間の立場でもなく、第三者の立場からだけ言うのではないでしようか。

相対的な矛盾というのは、それは第三者的な立場からすると実際には相対化されると思います。例えば上下と言えば、それが絶対的な矛盾であるけれども、ただし地球が丸いと分かれば、絶対的ではなく相対的であると。あるいは直線と円形というのは絶対的矛盾であるけれど、やはり絶対的ではない。それは相対的矛盾であると。ですからその矛盾の絶対を決める立場があれば、それでもって相対化されるのではないでしようか。そして神と人間は逆対応、あるいは可逆的な関係があれば、いったいそれは、どういう立場からそれを知るのでしょうか。それは人間には不可能ではないか。

秋月 西田先生の言葉に即して言いますと、あなたが言うような第三者の立場なんていうような考え方を「対象論理」と言ってるんだと思います。「西田哲学」は「対象論理でない」、だから「場所の論理」といっているのですから。禅の立場か

ら言えば、あなたのいうような「神」の立場も「人」の立場もないんです。まして、第三者の立場なんて問題にならない。ただ「いま・ここ・自己」が問題なんです。いま・この、この私の実存のあり方が「絶対矛盾的自己同一」なんです。それをキリスト教的に言うと、「神」もない「人」もない。滝沢先生はそこを「インマヌエル」の原事実というのです。

「神と人とが絶対的に矛盾する」というなら、「インマヌエル」の原事実そのものが「絶対矛盾的自己同一」だと言っているのです。何かこう、「神」と「人」という二つのものを考えて置いて、その対象Aと対象Bとが「絶対に矛盾するんだけど、自己同一だ」なんていうようなことを言っているのではないんですね。それを私はさっき言ったように「一息に〈絶対矛盾的自己同一〉」と読むべきだと言っています。

ハイジック そういたしますと、絶対は相対の否定ではないんですか。その対象でない存在的な対象というのは……。秋月 だから、そういう場合の絶対とか相対とかいう問題が問題にならないところで問題を考えている。まず「インマヌエル」という実存の原事実がある。まずそこを押さえて、そこから絶対も相対も考えるのです。

そういう意味での哲学なんだということ。そんなのは哲学じゃないと言われればそれで結構です。私は「西田哲学」をやるだけです。だから、私は今日の日本の仏教学のような西洋流のヴィセンシャフトには組まない。私は仏教学は「戒定

慧の三学の学」だと思っけていますから。

大峯 それはどこまでも実存の問題ですから。

谷内 実存の問題ですけれども、その実存の問題を哲学的論証の場面で言う時にですね。やっぱり相対とか絶対という概念が使われるんですね。そのところをもう少し厳密に、考える必要があるのでは……ありませんか。

秋月 それはおっしゃるとおりです。初めに川村さんが言われたように、「新しい哲学」といっても「哲学」ですから。

武 いまの相対、絶対の話、やはり宗教では問題になると思います。キリスト教の場合はそういうふうには罪の値は死である、というところがやっぱり、パウロによっては徹底的に展開されてるわけがあります。秋月先生の場合は、大拙先生の「般若の即非」というのが西田の「逆対応」というのを媒介として、パウロの「聖霊」の問題とつながってくるのじゃないかという点で、大変私は教えられたんですが。しかしそこでその「聖霊」というふうに言ってしまった場合にですね、それを「逆対応」というところ、それがまさに「場所」なんでしょう。そういうものがどう関わるのか、ということが私にはよく分からないんです。もともと「聖霊」というのは「神の息」という、聖書的に言いますと「生命の力」というもので、それによって生きるということですね。ですからやはり、それが「逆対応」それ自身がもうすべてのものを含ん

でしまっているというか、……何と言うか、それと聖霊についてそのへんが私もうひとつ分りにくい。私は神学の立場です、その点で私は大きな課題を頂いたと思っけています。感想的なことだけでもよろしいのですけど、教えていただきたいのですけど。

秋月 大拙先生は「復活がないと宗教のことはむなし」と、言われました。禅的に言いますと、「死んで生きるが禅の道」で、死を媒介にして生きるのです。パウロの言葉でいうと、「キリストとともに十字架につけられて、キリストとともに復活する」「もう私が生きているのではない。キリストが私の内に生きる」です。ですからその「内なるキリスト」ですね。「聖霊」というのはそのことでしょう。そのパウロのいう「内なるキリスト」というのが、「無位の真人」でしょう。「内なるキリスト」こそがパウロにとっての真の主体でしょう。「真実の自己」ということです。「本来の自己」が露わになるのには、どうしても「死・復活」という、西田哲学でいう「逆対応の論理」ということがなければなりません。それと今一つ「福音書」に出てくる「アウトマター」という、あの「自然」という言葉です。今、私は「本来の自己」と言っただ。その「本来の」が「自然」なんです。それが露わになるためには徹底的な自我否定がなければならぬ。そこで、またもや「逆対応」ということです。

司会者 最後に上田先生。

上田 いろいろな問題が出てくる理由はあると思うんですね。結局、宗教の事柄として語られた形になってたわけだけれども、もう一度西田哲学を素朴な形で即してみても、基本的には秋月さんのおっしゃられたその通りですね。大部分私もそういうふうには思いますし、事実、同じように書いたりしたこともあるわけなんです。けれどもある一種の、どう言っても片寄りがあるように思うんですね。西田哲学の定義としてもですね。これははっきりおそらく自覚して言われたのだと思うんですが。

まず「場所」ということ。「場所」ということは「場所的論理」ということ。「場所的論理」ということは「逆対応」という、そういう非常にはっきりした片寄りというか、傾きがあります。それは確かに西田が「場所的論理」ということを強調して、それから「場所的考え方」が「論理」と結びつきます。そしてその「論理」が「逆対応」という非常に独特な述語を打ち出す。これは事実です。殊に宗教論としてのそれが目立つということはあると思います。しかし、いまのいろんな方たちの問題が出てくる所以も、そういう示し方に対してやっぱり疑問が出てくるということは十分私としても理解がつくような感じがするんですね。

ひとつは、「場所」という考え方が西田の根本の考え方であるとそういうふうと言つことはできません。しかし秋月さん

が心配されたような仕方では例えば、私、直接よんでないので知らないのですけれど滝沢さんが「純粹経験」説はまだ真に西田哲学になっていない、というふうにおっしゃったとすれば、それは西田哲学の理解として、方法的にそれが適応するかどうか疑問を持ちます。で、「場所」ということで言われることの非常に大きな特色になるものは、これは今朝の私の話したことがそれだったのですけれど、やっぱり「純粹経験」という出発点が非常に決定的な意味を持っているという点です。しかしそれは西田の哲学を「純粹経験」で理解するという意味ではありません。「純粹経験」が「自覚」・「場所」というふう回転していくそれだけのものがあって、それぞれが独特な意味をもつということを言いたかったのですね。

だから「場所」を強調されるということは賛成だけれども、その強調される所以のものはどこから出てくるかということはやはり、「純粹経験」を完全に切り離れた形では西田哲学の理解としては片寄っている。やはり包括的に「純粹経験」というところから始まっていくところで今の哲学の問題とかかわっているところがあると思いますね。

もうひとつは、やはり「場所」ということで、すぐ「場所的論理」ということだけで、しかも「場所的論理」を「逆対応」ということだけで見ていった場合にですね、これは宗教にかかわる事柄であるから、おそらくそういうふう強調されたと思うのだけれども、さしあたってまず、「場所」とい

う考え方がどうして出てきたのかと、そのところをもう少し出して見る必要がある。場所の場所性というか、最初の出てき方で非常に哲学的に意味のある表現としては「すべてあるものは、何かに於いてある」と、単純なテーゼであります。これは「ある」ということの理解に関して、ある決定的なことを言っているわけですね。「すべてあるものは、何かに於いてある」、その「に於いてある」そこがつまり「場所」になるわけですね。

そこからももちろん「論理」ということが出てくるわけだけれども、その論理として言われる時に「絶対矛盾的自己同一」ということを言うと、これはあなたの「絶対矛盾的自己同一」ということまでいく。この「絶対矛盾的自己同一」ということは西田にとっては「逆対応」ということを打ち出した時であつても、基本の立場であるということには変わりはないと思えますね。それは秋月さんが引用されました二十年三月でしたか、大拙宛ての手紙の中に、「私は絶対矛盾的自己同一」という立場でこうこうだ」と、そういうふうにはっきりと書いておられます。ですから場所と場所的論理ということならば、論理の基本型というのですから原型、これはやはり「絶対矛盾的自己同一」というふうな目で、差し支えないんだと思う。「逆対応」ということを言つて「絶対矛盾的自己同一」という立場が乗り超えられたというふうな趣旨とはちよつと違つ

と思うんです。

それでもうひとつ。「逆対応」ということだけ出した場合に、私がそこで足りなくなると思うのは、「逆対応」ということを強調すると同時に、もうひとつの今朝も出てきましたけれども、「平常底」ね。そういう言葉も非常に強く出ていきますね。でも『宗教論』になると、「平常底」というのは、宗教的立場を表わすのであつて、「逆対応」というのは宗教的関係を表わすと、そういうふうな言い方をなさるといいかも知れません。それはもちろん秋月さんもご存知で、きょうも強調されたと思うんですが、哲学として過不足なく出していけば、やっぱり「絶対矛盾的自己同一」のこの全体、秋月さんが「一息に読む」と言われたその全体を押さえた場合に、「逆対応」という述語が出てくるわけですね。「絶対矛盾的自己同一」という全体を、「絶対矛盾」と「自己同一」というところで分けてというのじゃなくて、「一息に「絶対矛盾的自己同一」というところで捉えたら「平常底」という形になる。

ですから「逆対応」という述語は、宗教論として非常に強調して書かれて、また目立つけれども、述語として出てきたのは、これは本当はもう少し先に使われていると思ひます。全然宗教と違ったある数学の問題のところであつて使われていると思ひますね。

まあそういうわけで、秋月さんはこれを非常に強調して、ある語り口をもって提示されましたので、そしてその趣旨は確かにあると思うのですが、哲学の立場として出すと、ちょっと何かニュアンスが変わってくるんじゃないかという感じですね。

秋月 今の上田さんの「平常底」というのは私の「逆対応」の強調への補いとして、上田さんが特にまた一つの強調点として言い出された大事な概念ですが……。

上田 いや、これはもう西田がテキストの中に。

秋月 もちろんそうです。たしかに西田先生自身の大事な述語です。禅では「平常心これ道」と言いますし……。私がかきほど「梵我一如」とか、「神秘主義」とは仏教は違うんだといったこと、したがって西田哲学もそれとは違つということも、あなたのいう「平常底」があるからなんです。

ですから、上田さんの今のコメントに、私全然文句ありません。きょうも上田さんが一所懸命に「純粹経験」から「自覚」、そして「場所」へと、西田哲学の発展史を綿密に語ってくれたわけで私はそこところは飛ばしちゃって語つただけの話ですから。

ただ一つだけ、あえて言うなら、私はその大事な「平常底」が真の平常底として露わになる「場所」は「逆対応」という、大拙先生のいう「即非の論理」が働いているという、その大事な事言つただけのことです。ただ私は「絶対矛盾的自己同

一」という同一律のその中心の結び目はやっぱり実存の問題であつて、その実存の問題は「逆対応」という「死・復活」の大事なんだ、ということですね。ともすれば、禅僧は、「絶対矛盾的自己同一」を忘れてしまつて、「無矛盾的自己同一」になるところで「大我禅」になるから、私はあえて名前を出して言つた。同じ禅匠でも森本省念だけは違つて。その意味で私はやっぱり森本省念の弟子だ。「逆対応」なしには「平常底」は成立しない。その意味で、これは務台理作や滝沢克己が言うように、西田哲学のメドであつて、哲學的に言つても、けつして偏りとは思わない。

司会者 長時間ありがとうございました。十五分すぎましたが、非常にすばらしい内容でありました。(一同拍手)

花本實瑞老師著

金剛經に学ぶ

頒価 一、二〇〇円

金剛經に生きる

定価 一六〇円
送料 二〇〇円

発行所 中央仏教社

秋田県河辺郡河辺町和田