

講演(3)

逆対応と名号

——西田哲学と浄土真宗

大峯 顕

いるように思われる。

西田哲学の根柢にあった宗教経験もしくは生の直観として禅が無視されてならないことは言うまでもない。『善の研究』(一九二一年)を書いていた時期の西田が、異常なくらいの熱情と志をもって参禅に没頭していたことは、西田の日記が証言しているとおりである。初期から最晩年にいたるまで、西田の論文や手紙も、いろいろな機会に禅仏教の思想について言及している。西田の生涯の友の一人が鈴木大拙であり、西田の高弟たちの中に禅仏教に関係する人々が多かったということも事実である。このような事情を念頭におくならば、西田哲学を主として禅仏教とのつながりにおいて理解しようとする傾向が主流となったのも自然だと言わなくてはならない。いづれにしても、西田哲学と禅とのあいだは、これまでの研

西田哲学と禅との関係がしばしば論じられているのに比べて、西田哲学と浄土真宗との関係はこれまでほとんど研究の対象となっていない。西田哲学といえは、禅仏教の経験にもとづいた哲学であるという見方が一般的になっている。これは西田哲学に対する賛同者だけでなく批判者の側においても同様である。西田哲学の哲学理論としての独自性や威力の源泉はつまりは西田の禅経験にあるという考え方も、反対に、西田哲学とは西田の禅仏教を概念の形に言いなおしたものにすぎないという考え方も、西田哲学の中において禅経験というものが占める位置を過大に評価していることでは共通して

究者たちによって何度も往復された一種の公道に似たものになつてゐるように思われる。

これに対して、西田哲学と浄土真宗とのあいだの道はまだ充分明らかになされてゐない。それは雑草におおわれたり茂みのなかに途絶えたりしてゐる、ほそぼそとした小径である。それにもかかわらず、この小径は、西田哲学の思惟や論理の本質にみちびく大事な小径なのである。それはもしかしたら、絶対矛盾の自己同一という西田哲学の弁証法的論理というもの、の最深部の核に通じてゐる道かもしれないのである。

いったい、浄土真宗や親鸞についての西田の傾倒は、この哲学者の早い時期からすでにあらわれてゐる。『善の研究』の最終章は宗教論であるが、それに附加された論文「知と愛」の中では、イエスの言葉とならんで、「念仏はまことに浄土に生まるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり」という『歎異抄』の一節が宗教の極意をなすものとして引用されてゐる。とりわけ『思索と体験』（一九一四年）に収められた「愚禿親鸞」という短文は、初期西田の真宗観として無視することはできない。西田は「余は真宗の家に生れ、余の母は真宗の信者であるに拘らず、余自身は真宗の信者でもなければ、また真宗に就いて多く知るものでもない」と断つた上で、親鸞が自ら称した「愚禿」の二字に注目して、浄土真宗

の教義の中心、さらには宗教そのものの本質はこの点にあるのではないかと書いてゐる。愚禿とは西田によれば、謙虚の徳のことではなく、如来に対したときの人間の絶対的な自己放棄の表白である。そしてさらにつきぎのように述べてゐる。「他力といはず、自力といはず、一切の宗教は此愚禿の二字を味ふに外ならぬのである。併し右の様にいへば、愚禿の二字は獨り真宗に限つた訳でもない様であるが、真宗は特に此方面に着目した宗教である、愚人、悪人を正因とした宗教である。『善の研究』が出版された翌年に書かれたこの一文はもちろん本格的な宗教論でも真宗論でもない。宗教と哲学との関係そのものを哲学的思索の対象とする段階に西田はまだ到つてゐないのである。それにもかかわらず、宗教や浄土真宗の立場についてこの哲学者の考え方は、すでにこの短い一文の中に、たんにその萌芽の形においてのみならず、部分的にはその完全な形においても現われてゐるよう思われる。たとえば最晩年の西田は、宗教を呼んで「心靈上の事実」と言つてゐるが、この言葉はすでにこの文章中で使われている。ただ、宗教も浄土真宗もいわば人間経験の事実として正しく記述されてゐるだけで、それらの論理はまだつきとめられてゐないのである。

西田哲学はその後、現実世界のいろいろな経験領域の論理的分析を「場所の論理」（絶対矛盾的自己同一の論理）という

形で具体的に展開していくことになるが、宗教の問題はいったん体系構造の前景からは退いているように見える。宗教的経験の領域は部分的にとりあげられることはあっても、まだ本格的な論理的分析的対象とはなっていないのである。しかし同時にまた、「絶対無の場所」という体系の根本原理は、禅経験との親近性をつねに保持しつづけていることがわかる。これに対して、浄土真宗と西田哲学とのつながりは、間接的な形においてもまた西田の体系理論の上からは姿を消している。若き西田幾多郎の魂を禅と共に捉えた浄土真宗の経験はどこへ行ったのであろうか。

西田哲学から完全に消えてしまったように見えた浄土真宗の立場は、西田の最晩年の宗教論の中でも一度生き生きと蘇って、西田の弁証法的論理そのものに生命を与えるものとなっている。そこには、永いあいだ消息不明のままであった人間が、或る日突然、われわれの近傍に姿をあらわしたかのような趣きがある。もちろんこれは、西田の宗教経験の中心が禅から浄土真宗の信心に移ったというような単純なことを意味するものではない。しかしまた西田は、決して或る種の禅者のように、宗教経験として禅の方が浄土真宗よりも徹底しているというように考えてはいないのである。西田哲学の最終期の形態においては、禅仏教の立場と浄土教の立場とは、等しい根源性をもって宗教的経験の本質に根ざしているという風に理解されている。このことだけをもってしても、西田

哲学の根本的立場を一方的に禅経験の方向へ収斂させて捉える見方は修正を必要とするであろう。しかし問題はそれだけではない。晩年の西田が宗教の本質と考えた絶対者と人間との逆対応という論理は、禅の悟りや見性よりも浄土真宗の悪人正機という立場において一層具体的に実証されるのではないか、という問いも可能である。

それゆえ、「西田哲学と浄土真宗」というわれわれのテーマは二重の問いをふくんでいる。一つは西田の自己理解のうちに現れている限りでの浄土真宗であり、もう一つは、西田のこのような自己理解と浄土真宗それ自身との関係である。

二

哲学史上に登場した重要な哲学体系において、宗教の問題が本格的にとりあつかわれなかった例はない。哲学が一つの学であると同時にすべての学の根本であるかぎり、哲学は必然的に宗教の問題に逢着せざるをえないからである。とりわけ西田にとって宗教は、哲学の諸問題の中でも最大の問題、問題そのものとなっている。西田の処女作が宗教論をもって終っていることはすでに述べたとおりである。しかし西田の最大の関心事、むしろ死活の関心事であった宗教問題が、西田の反省の対象として浮上するまでには、決して短くない年月がかかったのである。宗教をどのように考えたらよいかと

いう弟子の問いに対して、西田は或るとき、「哲学と宗教とはあまりに近いので、仲々一つになれないのだ」と答えたと言う。西田哲学の言わば最初にあつたこのような宗教の問題が、西田によって本格的に対象化されたのは、最後の論文ともいふべき長編「場所的論理と宗教的世界観」(一九四五年)においてである。西田の死の二ヶ月前の執筆である。

この論文の初めの方にしばしば引用されるつぎのような有名な文章がある。哲学者としての西田の宗教観の基本的骨格は、この短い文章の中に集約されていると思われる。

「宗教は心霊上の事実である。哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明せなければならぬ」

西田がこの論文で力を尽くしていることはまず何よりも、宗教を宗教以外の人間のいろいろなとなみから鋭く区別することである。西田によれば宗教とは「心霊上の事実」である。西田はこの概念によって、宗教が特殊な個人だけが抱く主観的信念とか異常な神秘的経験でないと同時に、普遍的な学問的認識とか道徳、つまり、単なる理性の事実でもないということを言わんとするのである。宗教の事実の主観的でもないければ客観的でもない。主観的とか客観的とかいものがすでに反省的思惟の立場での事柄であるが、宗教はそれよりも以前のところでわれわれの心霊の上に現実には生起している出

来事である。宗教とは物を考えることでもなければ、考えられた物でもない。われわれが根本的に生きるといふことが宗教である。それゆえ西田は、「心霊上の事実」のことを「我々の生命の根本的事実」とも言うのである。

さて、西田の言う「心霊」もしくはわれわれの「自己」といふものは、世界の内に存在する。われわれの自己は決して不生不滅の魂とか永遠の理性ではない。われわれの自己は生まれて死ぬのである。しかし自己のこのような生死がそこに於て起る場所もしくは空間がなくてはならない。われわれの自己がそこから生まれ、そこで働き、そこへ死んでゆく世界が、西田の言う「歴史的世界」である。この場合の歴史的这个のは、歴史学が言うところの歴史、つまりヒストリーのことではない。ヒストリーとしての世界は、生死するわれわれの自己を抽象した世界である。西田の歴史的世界はむしろハイデッガーがヒストリー(Historie)と区別して言うところのゲシヒテ(Geschichte)に近いようである。われわれの生死の場所としての歴史的空間は限りなく開放的である。あるいは、底なく深淵的である。生死の世界は、水平的にも垂直的にも限りがない。宗教とは、そういう底無く、果て無き世界の内に、われわれの自己が現に在るといふことの実実、生れて死ぬという矛盾の事実の根底に起こっている出来事を指示する名前なのである。

ハイデッガーは、存在とは何かを問う形而上学が基礎的であるためには、存在をつねに無ということと一つに問わねばならない、と言う。形而上学のこのような問いは、人間の主観的な思いつきによって生じるのではなく、人間存在（現存在）の根柢にあるところの無それ自身が、人間存在を襲撃することによって生じるのである。それは現存在から起るのでなく、現存在そのものの根柢から起るのである。それゆえ形而上学は人間にとって不可避的であり必然的である。ハイデッガーによれば形而上学は、大学の講壇で教えられる一課目でもなければ、人間の恣意的ないとなみでもない。「形而上学は現存在（Dasein）における根本的な出来事（Grundgeschehen）である。それは現存在そのものである」とハイデッガーは言う。

西田の言う宗教もまた人間にとって不可避的である。いかなる人間も宗教をはなれることはできない。人間が宗教をはなれても、宗教は人間をはなれることはない。宗教とは、人間が世界の内に在るといふことそのことが、人間の意識に対して直接に（反省的にではなく）反射している次元である。事実のこの直接反射を西田は「歴史的生命の自覚」と呼んだのである。「我々の自覚」はその根柢に於て宗教的である。「宗教心といふのは何人の心の底にもある」。「絶対現在の自覚」限定としての世界は、その成立の根柢に於て宗教的である」。西田はこのようなテーゼをいたるところでくり返している。

それゆえ西田によれば、哲学の任務は宗教をこのような心靈上の事実として明らかにするところにある。近世ヨーロッパに成立した宗教哲学は、宗教の真理性を証明しようとしてかえって宗教をそれぞれの哲学体系の上から構成する傾向を含んでいる。そういうやり方は西田によれば、宗教を説明することではなく捏造することにすぎない。宗教についての哲学的反省はつねに、心靈上の事実としての宗教に不純物を付け加えて、何か別なものに変更してしまう危険をもつのである。宗教的生を変容させるこのような傾向の基礎に横たわるところのものを西田はしばしば「対象論理」という風呼んでいる。対象論理とは、「自覚」というものを抽象した単に客体的な世界や事物の構造についての論理である。このような対象論理は、たんに宗教に無関心な諸科学だけでなく、仏教やキリスト教の教理をとりあつかう神学や宗学をも支配している。われわれの日常生活における意識や考え方も、無意識のうちに、このような対象論理によって支配されているというのが西田の意見である。哲学者は宗教を説明しなければならぬ、というときの「説明」ということが何を意味するかも、ここから明らかであろう。それは宗教についての対象論理的な見方と闘って、それよりも一層具体的で、生きた論理を宗教経験そのもののうちに発見しようとすることである。宗教は対象論理を拒むがすべての論理を拒むものではない、と言うのが西田の考え方である。たとえば西田は言う。「神

と人間との関係についての種々なる誤解も、対象論理的見方から起るのである。私は対象論理を排斥するものではない。対象論理は、具体的論理の自己限定の契機として之に含まれて居るものでなければならぬ。然らざれば、具体的といつても論理ではない。但、錯誤は、対象論理的に考えられたものを、逆に自己自身を限定する実体と考える所にあるのである、所謂概念の実体化にあるのである。信仰や悟りなどの宗教経験をたんに非合理とか非論理とか見る考え方だけで西田は満足しないのである。心靈上の事実としての宗教は対象論理的には合理化されえないが、それはいかなる論理をも持っていないということではない。むしろ宗教経験それ自身を貫いている固有の論理、宗教者によって直接に生きられている生命の論理があるのである。周知のごとくパルカルは、幾何学の心 (esprit de géométrie) と繊細の心 (esprit de finesse) とを區別して、それぞれが固有の論理をもつことを主張した。パスカルによれば、神は理性に感じられるのではなく心臓に感じられる。その場合、神を知るところの心臓はたんに論理を欠いた不合理を犯すのではなく、理性が知らない自分自身の論理に従っているのである。それゆえ、神の信仰をたんに不合理として片づけることは、心臓の論理を理性の論理によって処理しようとする不合理を犯すことになる。パスカルが「無益で不確実なデカルト」と言うとき、彼は信仰

の現実それ自身の内に生きてはたらいっている論理に対して正當な市民権を要求したのである。西田がパルカルに対して親近性を感じたゆえんである。しかし西田は、パスカルのようにたんに二種の論理を區別するだけにとどまらず、対象論理は生命の論理の内にもふくまれていると考えるのである。そこに西田の徹底した論理主義があるのである。

徹底的論理主義とは、論理とは何かを出来上がった形式から考えるのではなく、その根源からの生成においてかंगाえようとする立場のことである。従来の論理の形式をすべてに広げるだけでは、論理の見方としてなお不徹底である。論理の根源を生命それ自身の内につきとめるといふことがあつてはじめて論理の立場は徹底する。西田が、「弁証法的論理」もしくは「場所的論理」の名で呼ぶのは、そういう論理の立場である。たとえば西田はつぎのように述べている。「論理が生命の媒介となる時、それが弁証法的である。しかし生命は論理によって弁証法的となるのではない。生命は固、弁証法的なのである。論理が弁証法的であるのは、それは生命の媒介となるが故である。然るに生命は単に論理ではない。主語的なるものが述語可能を越える時、特殊が媒語的性質を失ふ時、もはや論理的に無媒介なのであつて、生命が無媒介といふことにはならない。生命は行為的直観的に自己自身を媒介するのである。そして、私は逆に生命の弁証法によって論

理の弁証法が成立すると考えるのである。「弁証法といふのは、論理が生命を媒介することではなくして、生命そのものが論理を媒介することではなければならない。両者の間には立場の転換がなければならない」。

西田のこのような立場は、これまでの西洋哲学史の中では誰よりもヘーゲルの立場に近づく。西田によれば、ヘーゲルの弁証法もたんなる判断的論理の立場から考えられた論理ではなくて、生命そのものの立場から論理を考えようとする試みであった。ヘーゲルもやはり、生命を論理の媒介としたのではなく、論理を生命の媒介しようとしたのである。しかし西田の批判は、ヘーゲルにおいてはこのような弁証法の本質が貫徹されていない点に向けられる。西田の場所的論理は、ヘーゲル弁証法を弁証法的に徹底するという方向に生まれるものである。

西田の場所の論理は、判断における主語（個物）と述語（一般者）との関係を矛盾の統一として捉えたヘーゲルの弁証法を手がかりにしている。判断そのものの成立の基礎に矛盾があるということを最初に洞察したのがヘーゲルである。ヘーゲルによれば、判断とは個物が一般者であるという矛盾の統一である。しかしその場合、両者の矛盾はつねに統一の内へ解消されるという形をとっているのがヘーゲルの弁証法の特徴である。統一する一般者が基底にいつも有として残るわけである。そうすると、個物といつてもつまりは一般者の

自己限定として、一般者の一部もしくは一例というだけのも
のになり、真に自立的な個物ではなくなってしまう。同時に
一般者の方も、このような真の個物を成立せしめることがで
きないかぎり、真の一般者というものではない。ヘーゲルの
弁証法は、矛盾が矛盾のまままで統一であるという生命そのも
のの現実に即していないのである。

これに対して西田の弁証法は、一般者に反対する個物がそ
ういう個物たることを失わない仕方一般者と結びつくとい
う「絶対矛盾的自己同一」の論理である。一般者と個物とが
このような仕方て結びつくためには、一般者が自己同一を完
全に否定して個物になってしまふのでなくてはならない。す
なわち、個物を個物のままで包む一般者は、有ではなくて無
でなければならない。個物と一般者とは、両者を結びつける
何ものも無いところで結びつくのである。

生と死とを合わせもつところの自己矛盾的存在としてのわ
れわれの「自己」（心霊）が、その根源である絶対者に関
係するという宗教的経験の事実は、このような場所の論理を
ふくむ筈だと西田は信じたのである。もちろん、場所の論理
はたんに宗教の領域だけに固有な論理ではない。それは具体
的実在すなわち生命そのものに属する論理構造であるから、
人間的経験のいろいろな存在領域に矛盾の自己同一という論
理形式を見出すことができる。たとえば、物理的世界におけ
る機械的因果性の連続と非連続、生命の世界における有機的

統一（生物）と環境、意識の世界（歴史的社会的世界）における主観と客観との関係などはすべて、矛盾の自己同一という形をとる。しかもこれらの三つの世界はたんに静的な構造的類比をもつのではなく、世界が深まるにつれて、固体と一般者との間の矛盾がしだいに鋭くなっていく。そうして、われわれの「自己」を含む全体としての歴史的世界にいたって、矛盾の自己同一そのものの意識が成立する。宗教はこのような歴史的世界の最深の領域である。歴史的世界の根柢には、実体的なもの、基体的なものを考えることはできない。歴史的世界はその意味では無底的である。無底が根柢となっているのが歴史的世界である。それゆえ、宗教は人間の経験の全体としての性格というものがあらわになる領域である。矛盾の自己同一という世界の構造そのものが全体的に露出することができる、と西田が言うゆえんである。宗教において、矛盾の自己同一はその最も鋭い形をとる。個物（自己）と一般者（絶対者）との間の矛盾は底無きものとなり、両者の統一もまた底無きものとなる。絶対者と自己との間には媒介（結合）する何ものも無い。結合するものが無いということによって両者が結合するところに宗教の世界があるのである。

三

●東西宗教交流学会報告（一九九二年）

西田の最晩年の宗教論は、宗教的生というものに固有な論理を「逆対応」という新しい用語によって言いあらわしている。矛盾の自己同一という弁証法的論理は、歴史的世界のすべての領域にわたってあてはまるのに対して、逆対応は宗教の領域にのみあてはまる。それは絶対矛盾の自己同一という関係の極致を言いあらわしている言葉である。絶対矛盾の自己同一という表現が、絶対者と人間との関係をいわばその両項（周辺）から捉えたものであるのに対して、逆対応はこの同じ関係をそれ自身（中心）から捉えた表現と言うことができるであろう。もちろん西田自身は、矛盾的自己同一という概念と逆対応の概念とをこのように意識的に区別して宗教を論じているわけではない。場合によっては同じ意味で使われていることもある。しかしながら、宗教以外の実在の構造に対しては逆対応という用語は使われていない。それは、宗教の領域において初めて出現するような絶対矛盾の自己同一という事態を指す言葉である。

西田によればすべての宗教的生の本質は、この逆対応という事態にある。宗教は人間と絶対者との関係であるが、それは絶対に結びつく（対応する）ことの不可能な両者が、結びつかないままで結びつくというような関係である。人間と神との逆対応とは対応というものの或る特殊な場合のことではなく、対応のすべての可能性がすっかり否定されたところに

起る対応のことである。西田は、キリスト教や浄土真宗で言われる信仰、禅仏教における悟りや見性に共通するところの事態を「自己の転換」と言う。「見と言ふのは、自己の転換を言ふのである。入信と言ふと同一である。如何なる宗教にも、自己の転換と言ふことがなければならぬ。即ち廻心といふことがなければならぬ。これがなければ宗教ではない」。しかるにこのような自己の転換は、われわれの自己の内部から起るのではなく、自己そのものの根源から起るゆえに、いかなる意味でも自力ではない。信仰とは神または仏の呼声という他力の経験である。悟りや見性といえどもそういう性格をもつと西田は考えている。「元来、自力的宗教と言ふものがあるべきではない。それこそ矛盾概念である」。西田の逆対応の概念は、すべての宗教経験の核心をなすところの自己の転換という出来事のこのような性格を哲学的に再構成しようとする試みである。

逆対応は一つの関係概念である。西田は逆対応を第一に、絶対者の自己関係の中に発見し、第二に人間と絶対者との関係の中に発見している。そして第一の逆対応が第二の逆対応の根柢であることを明らかにしている。西田によれば、絶対者は相対者とたんに対立するような存在ではない。絶対者が相対者を自分の外に持つならば、それだけですでに絶対者は一つの相対者になるからである。そうかと言って、対立する何ものも持たないというものもまた真の絶対者とは言えない。

たんに対を絶したものは、何物でもなく、たんなる無にすぎない、と西田は言う。神秘主義の立場における神性 (Gothie) は、この意味で西田によって退けられるのである。対立者を持つても持たなくとも絶対者の概念は廃棄されてしまう。ここに絶対者の自己矛盾があるのであるが、西田の弁証法的思惟はこの自己矛盾を絶対者の本来的な内容として積極的に肯定するのである。絶対者は何ものにも対さないのでなく、無に對しているのである。無に對するとは、絶対者は自己の中に自己否定をふくむということである。絶対者の自己同一 (対応) は自己否定をくぐって回復された自己同一である。神は神でない故に神であると言ってよい。絶対者は逆対応的に自己自身に對しているのである。西田のつぎの文章はこのような事態を最もよく言いあらわしている。「神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に對し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によって有るものである。絶対の無なるが故に絶対の有である」。

「絶対は何処までも相対的に、自己自身を翻へす所に、真の絶対があるのである」。

ここから西田は、キリスト教の伝統的神学で言われる「最高完全者」という超越神の概念は、われわれの心霊上の事実としての宗教経験に即したのではなく、対象論理によって考えられた神だと批判する。最高完全者としての神は、たんに神の無い世界、いわゆる自然の世界を自己否定的に包める

かもしれないか、神に反抗する世界、悪魔的世界を包むこと

はできない。同様にまた、たんに悪に対してこれを克服するために戦う君主的な神も依然として相対的である。自己否定がまだその極限にまで徹底されていないからである。西田は哲学者や神学者の神ではなく、アブラハムにその一人子イサクの犠牲を求めた神、人格そのものの否定を求めた神に、真の絶対者の姿を見ようとす。西田は書いている。「真に絶対的な神は一面に悪魔的でなければならぬ。斯くして、それが真に全知全能とすることができぬ」。「絶対の神は極悪にまで下り得る神でなければならぬ。悪逆無道を救ふ神にして、真に絶対の神である。……絶対のアガベは、絶対の悪人にまで及ばなければならぬ。神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むのである」。「絶対者は何処までも我々の自己を包むものであるのである。何処までも背く我々の自己を、逃げる我々の自己を、何処までも追ひ、之を包むものである。即ち無限の慈悲である」¹⁶。西田のこれらの文章は、伝統的キリスト教の中で通用して来た神観を解体して、絶対者をそのあるべき本質へ向って捉えなおそうとする哲学的挑戦の姿勢を示している。それは特定の宗教や宗派の絶対者の理解を真理として前提した上での思惟でないことは言うまでもない。しかしそれにもかかわらず、ここで描かれた絶対者の構造は、浄土真宗における仏に最も近いように思われる。最後の文章が

●東西宗教交流学会報告（一九九二年）

とくにそのことを示している。

さて逆対応は第二に絶対者に対するときの人間のあり方である。西田は宗教をとりわけ道徳から峻別することに力をそいでいる。西田によれば宗教的關係とは、われわれの自己がいかにして神や仏に近づき、神や仏に成るかというような問題ではない。そういう種類の關係は不完全なものと同完全なものとの關係、即ち相対的な關係である。両者の間の距離が無限であつてもなお両者は同一方向に向い、同一線上において連続している。それは道徳であつて宗教ではない。宗教は相対者と絶対者との關係である。両者の間は絶対の非連続である。「人間より神へ行く途は絶対でない」¹⁷。人間と絶対者との間のこのような絶対の非連続をいかにして越えるか、というのが宗教の問題である。われわれの自己はこの課題を背負っているのである。われわれがどんなにこの課題から離れようとしても、この課題はわれわれを離れない。そこに自己というものの存在理由があるからである。相対者はいかにして絶対者に対するか。

「相対が絶対に対するとする時、そこに死がなければならぬ。我々の自己は、唯、死によってのみ、逆対応的に神に接するのである」¹⁸。ここで言われている「死」とはもちろん肉体的な死のことではなく、絶対者に対したときのわれわれの自己のあり方、すなわち自己否定を意味する。西田はここ

で言う死をつぎのように定義している。「相対的なるものが、絶対的なるものに対すると云ふことが、死である。我々の自己が神に対する時に、死である²¹⁾。それは生と相対的な死ではなく、絶対的な死、自己の永遠の死である。しかも、自己のこのような永遠の死は、自覚としてのみ可能である。絶対者に面してわれわれが自己の永遠の死を知るときはじめて、われわれは真の自覚に達すると西田は言う。その場合の自覚とは、自己が自己を知るという反省的理性のはたらきではない。自己の内部での関係ではなく、自己そのものの根源と自己との関係である。しかし、自己そのものの根源というものを省みる力は自己の内部にはない。それゆえこれは、自己が自己の力を放棄するという自己否定としてみ可能である。ここでの自覚とは「自己の根源に対して自己自身を投げ出す、自己自身を棄てる²²⁾」ということである。自己否定とは自己の絶対的転換を意味する。

四

西田によれば、すべての歴史的宗教の本質は人間と絶対者との矛盾的自己同一もしくは逆対応にある。言いかえると、現実の歴史的宗教はこの逆対応の原理をそれぞれの仕方で見出した特殊な場合である。西田はつぎのように書いている。「神と人間との矛盾的自己同一の形によって、種々なる宗教

が成立するのである。而して何れの宗教も、限定せられた形として、それぞれに出入なきをえない²³⁾。種々の宗教といっても西田が重要なものと考えているのは、キリスト教と仏教である。そして西田によれば、この両宗教は逆対応という宗教の超時間的な本質が歴史的空間の中で形をとった二大類型である。それは逆対応における二つの方向のちがいである。

キリスト教においては、われわれの自己は、外に空間的に、いわゆる客観的方向に自己自身を超越して、絶対者の自己表現というものに出逢う。キリスト教にとって本質的な諸観念、創造、原罪、啓示、信仰による義務、終末論などはそのことを示している。キリスト教における人間と神とのこのような逆対応の形を西田は「超越的内在」と呼ぶ。これに対して仏教は、自己が時間面的に、いわゆる主観的方向に自己を超えて、超越者に出逢う宗教である。生死即涅槃、仏の悲願や慈悲、無明生死や業などの仏教の根本諸概念は、仏教の立場が「内在的超越」にあることを物語っていると西田は言う。

しかし西田はこのように両類型を区別した上で、これらの内の単に一方の立場にのみ抽象的に立つものは、真の宗教ではない、と考えている。西田のこの提言は何を言うのであるか。それはキリスト教と仏教とを綜合した、そのいづれでもない第三の宗教が真の宗教だというようなことではない。それは西田が何よりもきらった宗教の哲学的捏造だからである。西田の言葉は、仏教の側においてもキリスト教の側にお

いても、たんにその既成の形態を維持することに満足してはならないのであって、将来に向っての不断の展開が必要だといっているのである。しかし同時に西田は、宗教のこの様な将来の可能性を、キリスト教の超越的内在の方向よりも仏教の内在的超越の方向に選択しようとしている。「我々は何処までも内へ超越して行かねばならない。内在的超越こそ新しい文化への途である」。「新しいキリスト教的世界は、内在的超越のキリストによって開かれるかもしれない。自然法爾的に、我々は神なき所に真の神を見るのである」。科学文化を包めるか否かに将来の宗教の可能性がかかっている、というのが西田の考え方である。

ところで西田はこの宗教論においても、浄土真宗と禅仏教との相違点よりも共通点を見ることに力をそいでいる。それゆえ宗教的意識を言いあらわす仕方は、禅仏教的にも浄土真宗的にもなされている。たとえばつぎのような表現によって西田は同一の事態を言おうとしているようである。「自己」の根源に対して自己自身を投げ出す、自己自身を棄てる「自己」が自己の根源に徹する「自己」自身の無の根柢を、罪悪の本源を徹見する「自己」の根源を照らすこと、省みること「神または仏の呼声」とりわけ、禅宗の「見性成佛」という立場について、「見と言ふのは、自己の転換を言つのである、入信と言ふと同一である」と書いている。そうしてさらに、

仏教における自力と他力という既成のモデルはあまり有効でないと考えている。「元来、自力的宗教と言ふものがあるべきでない。それこそ矛盾概念である。仏教者自身も此に誤って居る。自力他力と言ふも、禅宗と言ひ、浄土真宗と言ひ、大乘仏教として、固、同じ立場に立って居るものである。その達する所に於て、手を握るもののあることを思はねばならない」。

ところが西田は、このように禅と浄土真宗との共通点を述べる一方、浄土真宗における仏と人間との逆対応の関係を名号の構造のなかに見出している。「仏教に於ても、真宗に於ての如く、仏は名號によって表現せられる。名号不思議を信ずることによって救われると言ふ。絶対者即ち仏と人間との非連続の連続、即ち矛盾的自己同一的媒介は、表現による外ない、言葉による外はない。仏の絶対悲願を表すものは、名號の外にないのである」。「絶対者と人間との何處までも逆対応的なる関係は、唯、名號の表現によるの外にない」。

西田のこの文章は、浄土真宗の立場の核心を極めて正確に捉えている。それは浄土真宗においては、如来とは名号以外ではないという事態である。如来とは観想の対象としての無名の何かではなく、観想などの到底不可能な罪悪深重の凡夫にあらわれた名号に外ならないというのが浄土真宗の生命である。浄土真宗における人間の救済とは、言語無き境へ脱出

せしめられる経験ではなく、かえって名号という一つの根源的な言語に出逢う経験であると思われるが、さきに西田の文章はそのことを見逃していない。それだけでなく、逆対応の論理はこのような浄土真宗の名号の思想の中に最も典型的に見出すことができるというのが西田の真意であったのではないかとさえ思われる。晩年の西田が弟子たちに宛てたつぎのような手紙はそのことを物語るかのようなのである。「場所の自己限定は我々の個に対し偉大なる仏の表現、切なる救の呼声です。故に我々は仏を信じその御名を唱ふることによって救われるのです。仏を観ずるなど言ふのではありませぬ。観ずることのできないものだから唯の名号を唱へるのである」。

「場所の論理は観ずる論理で、聖道門だと言はれるさうですが、表現するものと表現せられるものとの矛盾的自己同一の論理こそ、そこから仏の呼び声の出て来る名号為本の浄土宗的論理と存じます」。これらの西田の文章には、浄土真宗と禅仏教との共通性に満足する以上のことがふくまれているのではなからうか。

要するに浄土真宗と禅仏教との関係についての西田の叙述には或る種の不透明な部分がある。西田は仏の名号によって救われるという浄土真宗を彼のいう逆対応のたんに一つの場合と考えていたようでもあるし、逆対応の最も徹底された場合として捉えていたようでもある。すくなくとも西田の論述に現れたかぎりでは、簡単にその何れとも決めてし

まうことは困難である。

しかしながら、逆対応の原理についての西田の自己理解からはなれて、逆対応の問題そのものを考えることに努めるならば、禅の立場と浄土真宗の立場とのあいだの異同をさらに分析する余地が残されているようである。種々の宗教は人間と絶対者との矛盾的自己同一の關係が特殊な形であらわれた場合だというのが西田の意見である。キリスト教は逆対応が客観的方向に成立した形、仏教は主観的方向に成立した形として捉えられたが、禅の立場と浄土真宗の立場とのあいだにも再び、類型上のちがいが見られないであろうか。それは西田が、禅の見性や悟りと浄土真宗の信心は自己の転換という点においては共通していると言う場合のその転換それ自身の性格における相違である。

見性や悟りはたしかに西田の言うように対象的に仏を観想することではなく、自己自身の根源に対して自己の向きが転換することである。その場合、自己が自己の根源を照らすこととか、罪悪の本源を徹見することだと言われている。自己自身の本源を見る力や光を対象的に考えられた自己（西田のいわゆる対象論理の立場で考えられた自己）の能力とすることの誤りであることは言うまでもない。しかし、その力や光は本来的な自己にもともと与えられていたものである。自己の転換とは、自分自身の内に本来与えられていた光（仏性）が自己を照らすことである。それゆえこのような転

換は、闇から光への転換とすることができらるう。

しかるに浄土真宗において他力の信心という場合は事情はまったく別である。信心はたしかに自己の転換ではあるが、それは自己の内にもともと与えられていたところの光が自己自身の内から出てくることではない。むしろ信心とは、そのような光が自己自身の内にはどこにもないという絶望への転換である。ここでの自己は罪惡の本源を徹見するというような力をすこしも持ち合わせていない。徹見できないから罪惡の凡夫というのである。自己の内には何らの光もなく闇があるだけである。それは光から闇への転換なのである。自己は救われがたき無明と罪惡の凡夫として自覚せしめられる。そしてまさしくこの転換が同時に闇から光への転換である。

なぜなら、このとき自己は無明の凡夫を凡夫のままて救うる如来の光に出逢うからである。それゆえ信心という形での転換は、見性や悟りのように闇から光へという単純態ではない。信心に与えられる光は、たんに闇を消す光ではなく、闇を闇として明らかにする光である。それゆえこの光は、悟りの場合のように自己本来の面目として自己の内から出てくるものではない。自己の内部は依然として闇黒である。その闇黒が闇黒として知らしめられるということ以外に光との出逢いはないのである。もしここでもなお自己本来の面目ということをやうとしたら、救われがたき凡夫ということがそれで

なければならぬ。これに比べると、凡夫が凡夫の立場を抜け出て仏性を悟るといふ立場はかえって不真実なのである。

救われがたき凡夫が救われがたき凡夫のままて如来の大悲に救われるという立場において、西田のいう逆対応の論理はその極点に達するようにおもわれる。それは自己の根源を見るところか照らすとかいふ自力の立場が崩れたところに初めて出現する事態だからである。「見」が「つなぐ」ことのできない仏と人間との間の非連続をつなぐことのできるものは名号の不思議以外にはない。西田の論理は禅の見性と浄土真宗の信心との相違を明らかにするにいたっていないが、西田の言葉の肉声は論理以前のところで、両者の相違を捉え且つ表現しているように思われるのである。

註

(1) 『西田幾多郎全集』第一巻四〇七頁以下

(2) たとえば『一般者の自覚的体系』(一九二九年)の頃の論文では、宗教とは絶対無の意識であるとされ、つぎのように言われている。「真に絶対無の意識に透徹した時、そこに我もなければ神もない。而もそれは絶対無なるが故に、山は是山、水は是水、有なるものは有るが尽に有るのである」(V・一八二)。

(3) 高坂正顕『西田幾多郎と和辻哲郎』新潮社一一二ページ。

田三野辺田藤辺田須田

社 教 仏 央 中 究 研 行 究

田〇〇〇一 田〇〇〇一 田〇〇〇一

田〇〇〇一 田〇〇〇一 田〇〇〇一

田本野田藤田須田

田〇〇〇一 田〇〇〇一

田〇〇〇一 田〇〇〇一

田本野田藤田須田

龍大文字大教
大野大文字大教

上

- (29) 田〇〇〇一 田〇〇〇一 田〇〇〇一
- (30) 田〇〇〇一 田〇〇〇一 田〇〇〇一
- (31) 田〇〇〇一 田〇〇〇一 田〇〇〇一
- (32) 田〇〇〇一 田〇〇〇一 田〇〇〇一
- (33) 田〇〇〇一 田〇〇〇一 田〇〇〇一

- (28) 二四四・一X (29)
- (27) 一一四・一X
- (26) 五二四・一X
- (25) 二六四・一X
- (24) 一六四・一X
- (23) 一四一・一X
- (22) 七〇四・一X
- (20) 六九三・一X (21)
- (19) 一三三・一X
- (18) 五三四・一X
- (16) 四〇四・一X (17)
- (14) 四九三・一X (15)
- (13) 一一四・一X
- (12) 五二四・一X
- (11) 一九三・一X
- (10) 三三三・一X
- (9) 六四四・一X
- (8) 一四一・一X
- (7) 八二四・一X
- (6) 八〇四・一X
- (5) 八三三・一X
- (4) 一七三・一X

討論(3) 大峯 顕発表について

討議者 武田龍精
司会者 田中裕

大峰顕氏「西田哲学と浄土真宗」へのリスポンス

討議者 武田龍精

同一宗派に属する宗教者同志による宗教対話の難しさを私はつくづく痛感する。キリスト教者のかたがたと対話をするときのほうがどれほど和やかに進行でき、また、多くのことを学びうることができるか計り知れない。ハーヴィー・コックス氏も指摘しているように、私は以前から同一宗教内部での対話がいかに重要であるかを強調してきた。同一信仰者のあいだで真に対話ができないようであるならば、どんなに他宗教のかたがたとの対話がおこなわれても、それは対話とはいえないであろう。河合隼雄氏がいみじくも『宗教と科学の

対話』のなかで「対話の条件」について、その第四の条件として「話の内容のいかんにかかわらず、お互いに関係を切らない」ことを掲げているように、「話にならない」と対話の相手の主張を裁断してしまったのではもはや対話は成り立たない。

ところで、私のリスポンスは次の五項目にわたることができ。第一に、そもそも西田哲学を、現在われわれが行っている世界宗教対話というきわめて神学的哲学的営みのフレームワークのなかにおいて、どのように位置づけ、いかなる特質をもっているものとして捉えるのか、さらにわれわれの宗教対話に対して果してどれほどの創造的意義をえうるのであるか、という総体的課題である。大峰氏はこの点について、二重の問いを含むという。「一つは西田の自己理解のうち

現れている限りでの浄土真宗であり、もう一つは、西田のこのような自己理解と浄土真宗それ自身との関係である。」実は拙著『親鸞浄土教と西田哲学』のなかで私が課題のひとつとして設定したのが、これら両者の吟味であった。親鸞と西田哲学を扱う場合、両者の区別と関係とは常に考慮にいれておかなければならない。

さらに、もう一つの側面が考察の射程に含まれていなければ、真剣に親鸞と西田哲学とは切り結ばない。それは西田幾多郎という人間そのものであり、彼れが歩んだ七十六年間の人生そのものである。親鸞によって照射されてくる西田哲学の主人公は、哲学者西田幾多郎ではなく、凡夫西田幾多郎である。それは、若くして妻が義父と折り合わず実家に帰ってしまいひとり取り残された夫西田幾多郎であり、つぎつぎと病魔によって多くの最愛の子女を失い悲嘆と絶望に煩悶する、果敢自失の父親西田幾多郎であり、妻子の扶養のために自分の健康管理（どれほど禁煙に苦しんだことか）と、親としての任務、また人間としての使命などに、ぼろぼろになりながら取り組もうとした西田幾多郎である。彼れが詠った沢山の和歌にはかかる西田幾多郎の心理的内奥が彷彿として感得される。とかく、禅者西田幾多郎あるいは哲人西田幾多郎のみが学問的には問われ、平生の生活苦に喘ぐ凡夫西田幾多郎はしばしば過小評価され軽視されてきた。

第二には、特に宗教対話というさしあたってのわれわれの

関心事にもっとも直接的にかかわる事柄は、西田が仏教とキリスト教との対比をどのように考えていたかという問題である。講義「宗教学」のなかで、仏教とキリスト教との根本的相違は世界超克の概念の相違にあることを指摘して次のように述べている（以下の引用は『西田幾多郎全集』岩波書店による）。

基督教では世界超克は世界を逃れることではない。道德的意識の内容や要求より逃れる事ではなく、人間の心から神の意志へ直接的に関係し、それに対し態度を決めることである。仏教にてはこれ等のものも脱せんとするものである。（十五、329）

また、「場所的論理と宗教的世界観」において、我々の自己と絶対者が接する方向の相違せる二形態として仏教とキリスト教との相違が思惟せられた。キリスト教においては、我々の自己は外に空間的客観的方向に、我々の自己を越えて自己自身を表現するのに対して、仏教では、時間面的自己限定の方向に、いわゆる主観的方向に、我々の自己を越えて超越的絶対者に接するといふのである。

だが、西田はこうした仏教とキリスト教との相違を単に指摘することだけで事足れりとしなない。我々の自己と絶対者との関係において、以上の如き相反する方向が歴史的には展開してきたのであるが、もしどちらか一方のみに抽象的に立と

うとするならば、それら両方とも眞の宗教とは言えない。西田の次の言葉は宗教對話者にとってこのころにとどめておくべきであろう。

私は我々の自己と絶対者との関係において、相反する両方向を認めることができるかと云ふ。そこにキリスト教的なものと、仏教的なものとの二種の宗教が成立するのである。併し抽象的に単にその一方の立場のみ立つものは、眞の宗教ではない。(十一、436)

しかし、我々は、西田がここで大乘仏教への批判を打ち出しているのを見逃してはならない。仏教は確かにかかる我々の自己の深淵に徹到しえたと云えるであろう、だが、宗教的真理としては如何に深くあるうとも、出世間と世間との相即をめざしつつもやはり出世間の方向に究竟的真理を見据えそこに向かう傾向が強いことを指摘している。

その源泉を印度に発した仏教は、宗教的真理としては、深遠なるものがあるが、出離的たるを免れない。大乘仏教と云へども、眞に現実的に至らなかつた。(十一、438)

と述べ、さらに、引続き日本仏教、特に親鸞の自然法爾にま

●東西宗教交流学会報告(一九九二年)(その2)

で言及して、

日本仏教に於ては、親鸞聖人の義なきを義とすとか、自然法爾とか云ふ所に、日本精神的に現実即絶対として、絶対の否定即肯定なるものがあると思ふが、従来はそれが積極的に把握せられてゐない。単に絶対的受働とか、単に非合理的に無分別とかのみ解せられて居る。(同)

と、未だなお積極的理解の不十分なることを歎じている。仏教が新しき時代に貢献すべきものは何か、西田はこれに答えて次の如く言う。

今日の世界史的立場に立つて、仏教から新しき時代へ貢献すべきものがないのであらうか。但、従来の如き因襲的仏教にては、過去の遺物たるに過ぎない。普遍的宗教と云つても、歴史的に形成せられた既成宗教であるかぎり、それを形成した民族の時と場所とによつて、それぞの特殊性を有つてゐなければならぬ。何れも宗教としての本質を具しながらも、長所と短所とのあることは己むを得ない。唯、私は将来の宗教としては、超越的内在より内在的超越の方向にあると考へるものである。

(十一、462-463)

第三に取り上げたい点は、西田哲学に対する批判である。

西田自身が批判に対して応答した高橋里美の『意識現象の事実とその意味』は注目すべきであろう。高橋が、いまだ二十六歳という若さでありながら、「強靱にして鋭利な思考力と周到な理解力」をもって、出版翌年に『善の研究』を鋭く批判した。それは五項目にわたってなされた。はじめの四項目は、「純粹経験」に関してであり、第五には、彼自身の立場でもある「意識現象の事実と意味との関係」を論じ西田の立場に応答したものである。それに対して、西田もただちに「高橋(里美)文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答ふ」(大正元年八月(一)、299-316)を公にしもって批判に応じている。

しかし、西田哲学批判のなかでも、私にとって重大で意義深い批判のひとつとして、三木清が「西田哲学の性格について——問者に答へる——」(『思想』一九三六年一月号)の終わりに述べているところを引用しておきたい。だが、三木による批判は単に西田哲学を非難するものでは決してなく、否、逆に、西田哲学の深義を究め認めたいうえにさらに積極的に展開させようとする示唆であったことを忘れてはならない。

西田哲学に於ては従来主として論理、しかもその基本的な形式が述べられているのであって、これを具体的な個々の問題に適用し、拡張してみる必要がある。その

際はその不十分な点が明らかに becoming 来るかも知れない。ただ立場だけを議論しては、結局抽象論に終わることを免れ難いであろう。(中略)西田哲学は現在が現在を限定する永遠の今の自己限定の立場から考えられており、そのために実践的な時間性の立場、従って過程的弁証法の意味が弱められてはいはないかと思う。行為の立場に立つ西田哲学がなお観想的であると批評されるのも、それに基づくのではなからうか。

「具体的な個々の問題に適用」すべきであると三木は言う。私が親鸞浄土教を西田哲学に基づいて再解釈しようとする試みもそのような適用の一例と考えられるであろう。そして、西田哲学には「実践的な時間性の立場」が弱められる傾向のあることが指摘されているが、私も以前論じたことがあるが、西田哲学をホワイトヘッド哲学と対比することによってかかる傾向はさらに一層明白となるであろう。

第四に、西田による宗教家に対する痛烈な批判である。次なる西田が投じた宗教家批判は、現代社会にもそのまま当てはめてもそれが持つ意味を失うものではない。

今の宗教を罪するものは宗教家なるのみ。彼等の多くは自ら人生問題に撞着して刻苦精励遂に自己の宗教に由り之が解釈を得たるにあらざ、宗教伝道をば恰も一職業の

如くに考へ之が説教に必要な知識を学得せるのみ。自己に宗教的経歴なく、乃ち能く教祖が真意の所在を洞察し得ず、徒らに死せる形式を尊信して己が宗教の本意となす、かくの如くにして生ける宗教を伝へんと欲す豈難からずや。(十三、83)

さらに、まさにあたかも最後の止めを刺すごとく、いかに真の僧侶、真の宣教師がこの世に現出し難いか、ほんものの宗教的信の獲得がいかに難中の難なるか、を論じて闍筆されている。

余は今の宗教家に望む、人を救はんよりは先づ自己を救へよ、己信せずして人を信せしめんと欲す豈大胆ならずや、耶蘇教宣教師は神学を研究せんよりは、先づ誠心誠意自己が日常の心を反省して果して能く基督の真意に合ふか否やを研究せよ。仏教の僧侶は梵語や哲学を研究せんよりは、深く顧みて称名念仏の為に自己が一身を犠牲にしうるや否やを検せよ。(略) 余聞く近代浄土の僧あり眼に一丁字を解せずと雖、信心堅固単に称名念仏の声に由りて人を化度せしこと数を知らずと。宗教家たる者須らく這般の気概なかるべからず。(十三、84)

仏教の僧侶と呼ばれる者が、梵語や哲学などを学せんよりは、先ず、己れみずからの心底を静かに内省し、「称名念仏の為に自己が一身を犠牲にしうるや否や」を自問し、検せよ、と言ふ。「検せよ」とは、一切の虚偽も許されない自己の最深底にひびく声なき声を聞けということであろうか。一体、誰が、かく言う西田の称名念仏への姿勢をもって、禪的理解に基づくものであるとなおも非難できようか。

また、七月二十六日の日記には、「今日も休講なり、又独参もなし。終日饗応とかにて僧供旨い物食ふて遊ぶなり。朝は大部勉強す。夜は一溪和尚と雑談せり。今日の僧侶はつまらぬものなり。修行何の功ある。」(十七、118)と西田は世俗に流されている僧侶を厳しく正視していた。

したがって、西田における禪と哲学との関係については、「自己」そのものが大なる疑問と化し、単なる哲学的知識の対象とはもはやなり得ない問題を解決しなければならぬ状況に差し掛けれられ、日常的虚構の自己が音を立てて崩壊した極限的場において両者の営みは結び付いているのである。禪は何処までも分別的思惟を超越せんとするところから出発する行道であり、己事究明の徹底を求めて行く立場である。

西田は明治三十五年の日記の巻末の扉に次のような句を書き留めている「参禅以明大道 学問以開真智 以道為体 以学問為四肢」(十七、99) 大道を明かす参禅の行道を体とし、

眞智を開く学問の業を四肢とすると云うのである。禅道が何処までも体であり、学問はその体の四肢であつて体とはなり得ない。しかしながら、四肢なくして体は働かない、また、体なくしても四肢は動かない。四肢が生き生きと活動できるのは体を生命の源泉とするからである。かかる生命の上に眞の学問が成立する。学問の爲の学問は西田にとつては学問の屍である。同明治三十五年（一九〇二年）二月二十四日の日記に、「学問は畢竟三昧の爲なり、三昧が第一等の事なり、三昧なき学問は無用なり」（十七、74）と記されているところからも西田が学問を那辺に位置づけていたかが知られるであろう。

第五に、大峰氏の名号論との関係において、西田がどのように眞宗の名号を捉えていたかを考え、私の意見を述べてみたい。

西田は、「横超は名号不思議によらなければならない。」（十一、443）と言う。しかし、西田は名号を単なる阿弥陀仏の概念的、その意味で抽象的象徴化された如き実体的名号とは捉えず、横超たる包摂的超越性の場を名号不思議のうちに捉えようとする故に、名号を絶対者の自己表現としての創造的言葉であると理解する。これは非常にユニークな名号理解であり、従来の宗学には見出されない解釈であろうと思われるが、私にかかる西田の名号解釈は決して無視されるべきではなく、そこから種々の名号論を展開させることのできる可能

性を秘めた創造的思惟であると思う。西田の基本的概念のひとつである「表現」については今は考察しないでおく。

ただここで注意しておかなければならない点は、西田が「私は名号によって表現せられる」とか「創造的言葉」とかと言うとき、その表現とは、所謂概念的表象形態を指すのもなければ、その言葉は所謂抽象的実体様式を意味しているものでもない。彼においては、仏と衆生との非連続性の連続すなわち、矛盾的自己同一的媒介を示している関係概念に外ならない。仏と衆生との関係は何処までも表現に依らなければならない。言葉に依らなければならない。法蔵菩薩が名号を成就して阿弥陀仏となつたということは、阿弥陀仏の存在根拠が、まさしく名号成就という法蔵菩薩の絶対意志的創造性のうちに見出されなければならないことを意味している。かかる絶対意志的に働く名号的表現において、衆生ははじめ阿弥陀仏と逆対応的に関係存在に入ることが出来る。

従つて、西田は、このような矛盾的自己同一的媒介としての名号的表現は、何処までも意志的でなければならないと言ふ。それは弥陀の絶対悲願の意志を表すものであり、かかる名号的表現のうちで、弥陀との関係に入るためには衆生においても意志的でなければならない。それは感覺的でもなければ理性的でもない。何処までも意志と意志との関係であり、意志と意志とを媒介するものは、表現であり言葉でなければならない。かかる意志と意志とを媒介するものとして成就さ

れたものが名号である。

しかし、斯く言うと、弥陀と衆生との二次元的存在形態を結合させる第三の実体的媒介の如きものとして、名号が考えられているかの如く見做されるかも知れないが、西田の場合には、全くそれとは逆方向の捉え方なのである。むしろ実体的媒介者の如くに理解する名号観を完全に否定するものであり、西田が、名号を、弥陀が逆対応的に衆生との関係に入るときに、自らの意志的悲願を具現化して行く創造的自己表現であると捉えることによって、名号観がともすれば陥りやすい実体化の方向が回避されている。

また、西田の言う「表現」とは、単に弥陀からの一方的な自己表現にとどまる在り方を意味しているのではない。弥陀と衆生とは、「何処までも自己表現に自己自身を形成するもの、即ち何処までも創造的なるもの」と、創造せられて創造するもの、即ち作られて作るものとの絶対矛盾的自己同一的關係でなければならぬ(十一、439)。弥陀は名号成就において自己表現的に自己自身を創造的に形成していく存在であり、衆生はかかる弥陀の名号の創造性のうちで動的焦点となつて創造せられて、同時に、何処までも人格的自己として意志的に創造して行く存在である。西田は、このことから知られる如く明確に衆生存在のうちに、「創造せられて創造するもの」、「作られて作るもの」、「表現せられて表現するもの」という

「自己表現的に自己を作る」ということを把握している。すなわち、弥陀の光明によって攝取せられ、名号成就によって創造的に表現せられるということは、決して単に外から動かされることでもなく、また内から動かされることでもない。自己表現的に自己を形成することではなければならない。

かかる自己表現的世界即自己形成的世界、自己形成的世界即自己表現的世界なる世界こそが、歴史的形成的世界なのであり、弥陀の本願名号成就が歴史的形成的世界のうちに働く限り、弥陀の名号的自己表現的な働きは、衆生のうちに、衆生自ら、自己表現的に自己形成していく側面を認めるものでなければならない。否、実は、弥陀の名号的働きが自己表現的自己形成的であるということの意味は、他ならぬ名号を聞信せる衆生自らが自己表現的に形成されて行くことのうちに見出されるべきである。斯く名号の自己表現的形成によって衆生の自己存在が作られ、そしてそのことにおいて自らを作るものとしてあるときこそ、その限りにおいて弥陀の名号は創造的表現作用としての働きそのものであることを示す。

したがって、名号とは法蔵菩薩が全主夫命力をそこに投じ切つて成就した形成作用的可能態であると言えよう。名号が「万徳之所歸」であるとはまさしくこの意味に外ならない。このような自己表現的創造形成の場において、はじめて、他力という概念も真に把握されるのであり、かかる名号の創造的形

成的表現作用が群萌の一凡夫たる親鸞にとつて名号不思議の不思議性として味得された宗教的真実であった。

司会者 田中 裕

司会者 武田先生どうぞ。

武田 大峯頭先生の「西田哲学と浄土真宗」のスピーチについて、私もじつは浄土真宗の者で、西田を少しかじっている。しかし全く西田の専門家でも何でもありません。

私が西田に興味を持ったというのは、あまりにも西田というのが、禅の方からのアプローチがかなり強調されている。しかしさきほども大峯先生がおっしゃったように、西田幾多郎というのは非常に親鸞とか真宗、大乘仏教というものをいろんなどところで、言及しているわけです。西田が真宗を語っているという、西田の中での真宗理解というものを一方に考え、そして、ではしからば西田の真宗理解というのが、真宗あるいは親鸞の教学との関係でどうそれは考えられなければならないのだろうかという、この二つに分けて最後に申しあげようと思います。

西田と真宗というもの、あるいは親鸞というものを考える場合の方法論的な枠組みを設定する場合に、非常に重要なことだと思ふのです。もうひとつは西田自身のことです。西田哲学ではなくて西田の生涯が非常に僕には、日記等で見

打たれるのです。西田の私生活と申しましょうか、二男六女ですか、沢山のお子さんがいらっしやる。そのお子さんたちがどんどん亡くなっていかれる。あるいは奥さんと結婚されて確か二ヶ月だったと思いますが、義父と合わなくなって家出したとか。そして西田自身がずっと生きている間にお子さん五人もどんどん亡くなられたり、ご両親は亡くなられる。そして奥さんが亡くなられる。最終的にはご自分が亡くなられる四ヶ月前に長女が亡くなられるとか、身内の中に死と常に接していた西田自身の生活がある。これは非常に僕は、哲学で昨日あたりから純粹経験とか場所的論理とか絶対無とか、いろんなことが論議されることも関連して非常に意味があると思うのですが。

僕もちょっと書いたことがあるのですが、哲学者西田じゃなくて凡夫西田と言いましようか、愚禿親鸞という短篇の文章を書いていきます。『宗祖観』（大谷太学刊）、その中で僅か原稿用紙数枚にわたる本当に小篇のもですが、その最初のところに「余は真宗の家に生まれ、余の母は真宗の信者であるにも拘わらず、余自身は真宗の信者でもなければ、また真宗について多く知るものでもない」と、いう前提を置きながら、「しかしながら自力といわず他力といわず、一切の宗教はこの愚禿二字を味わうに他ならないのである」といっている。私は西田が最後の「場所的論理と宗教的世界観」の中に自然法爾とか横超の思想とか、そういうものをどんどん語って

る。親鸞を語ってほしいという依頼を受けて書いたその「宗祖観」特に愚禿を西田が選んだ点を私は指摘しました。そしてその中に「人間には知者もあり愚者もある」と、又、「徳者もある。しかしいかに大なるとも人間の知は人間の知である。人間の徳は人間の徳である。ただこの知、ただこの、自己の徳を捨てたところに新たな知、新たな徳をそなえ、新たな生命になることができるので、これが宗教の真髄である」と言っておられる点を引用しました。そういう西田自身の宗教的生ということがもうひとつ考えられなければならないと思います。

私はこの三つある中の二番目、果たして西田の捉えた親鸞理解とか、真宗理解というものが、親鸞の教学の中でどう位置づけられ、そしてそれによって更に親鸞の教説がどう、それを機縁として新たな解釈が可能になるのかということ、私は真宗者の一人としてやらなければならないと思っっているわけです。前置きはそういうことにして、きょう大峯先生のおっしゃった西田哲学の真宗ということで最後におっしゃってた名号の理解ということに、ひとつポイントを置いてみたいと思います。

その名号について、仏と弥陀と衆生との関係、逆対応的な関係、つまり弥陀が弥陀自身を自己否定して、そして一切衆生救済という、そのところに表現という事で言われました。

ところでもうひとつ重要なこととして、創造ということ、西田はそこで同時に言っているわけですね。この創造性ということ、つまり名号成就。法蔵菩薩が名号を成就して、弥陀の救済というものがそこに成就されてくるという時に、創造的行為と申しましようか、菩薩行というものが創造ということの意味を持つという。これは西田が創造ということについて、いろいろそこに思索を展開しているわけですが。そういう名号成就ということが創造性というものをどういう意味で我々念仏者の宗教体験の中で考えていったらいいのかと。実際に具体的に我々は念仏し、往生浄土を願生し、信心決定して現生正定聚に住していくという時に、西田の言っているような創造性というものを、宗教体験としていまひとつ考えていてはいかがなものかと思えます。

ですから私自身としては、法蔵菩薩が発願をして、それを兆載永劫の菩薩行を成就していくという、この菩薩行を行ずるところというところに、ひとつの創造性というものを見ていくべきではないだろうかと思えます。

私は昨年のこの会で申したことがあるのですが、親鸞の宗教というものを僕は行の宗教であると。行を抜きにしては総てが無意味になると僕は思っていますので、いくら哲学的な思考を重ねていっても、行じていかなかったら、念仏が出てこなかったら、全く何の意味もないと思うのですね。それが出

てくるのはやはり、こういうふうな行というものが、どうい
う意味を持つのかということが重要です。そういう意味でや
はり、哲学が宗教を無視してはならないということを西田は
非常に厳しく言っていると思うのですね。仏教的な意味での重
要性というものを私は感ずるわけです。

次に言葉の問題としてひとつ仏教サイドから考えていく場
合に、もう皆さんご承知だと思いますが、ナーガールジュナ
が『中論』の中で戯論寂滅ということを言うわけですね。つ
まり言語の虚構性ということ、例の第十八章「観法品」第
五偈から第七偈、八偈と言っているわけですね。三枝先生の
訳を引用してもらいますと、第五偈では「業と煩惱とが滅
すれば解脱が、業と煩惱とが分析的思考から起こる。それか
ら分別的思考は戯論(想定された論議ですね)から起こる。し
かし戯論は空性において滅せられる」。第七偈に至って「心
の作用領域、対象が止滅する時には言語の作用領域、対象は
止滅する。まさに法性心理は不生不滅であり、ニルヴァーナ
のようである」。山口益先生はこの解釈の中で空の三態と
いうことで、空性、空用、空義という非常に独特の解釈をな
さっていられます。空用から空義への展開、そういうところ
で戯論の寂滅ということが言われ、更に因仮設ということが
そこに言われてくる。山口先生は空義そのものが浄土だとおっ
しゃっています。これは世親の浄土観などの解釈において、
いわゆる『中観』から『唯識』への展開の中で、そういうこ

とをおっしゃっておられる。その場合の戯論寂滅ということ
が、つまり浄土を願生し、その往生浄土の中で、どうそれが
展開されていくのかということが、ひとつ問題になると思
います。つまり、そういう仏教における、特にナーガールジュ
ナの言った言葉の問題と、いまの西田の言っているような名
号(創造的言語)をどう我々としては捉えていったらいいの
か、問題がひとつあるだろうと思います。

西田が仏教を批判している箇所が何箇所かある。例えば大
乗仏教をこういうふうに批判している。歴史的世界の創造性
ということに関して創造的世界の創造的要素として絶対現在
の自己限定として働くという、仏教は確かにそのような我々
の自己の深淵に徹透し得たと言えるであろうと。だが宗教的
真理としては……「大乘仏教といえども真に現実的に至らな
かった」。更に日本仏教、特に親鸞、自然法爾にまで言及し
て、こういうことを言っているわけです。「日本仏教において
は親鸞聖人の『義なきを義とす』とか、『自然法爾』とかい
うところに日本精神的に現実即絶対として、絶対の否定即肯
定なるものがあると思うが、従来はそれが積極的に把握せら
れていない。単に絶対的受動とか、単に非合理的に無分別と
かのみ解せられておる」と、いうふうには批判をしている。

もうひとつ西田の仏教批判、あるいはこれを宗教批判と言っ
ていいと思うのですが、痛烈に宗教家を批判しているわけ
ですね。例えばこれは参禅されてる時だろうと思うのですが。

「今日も休講なり。又独參もなし。終日饜心とかにて僧侶供
旨いものを食ふて遊ぶなり。朝は大部勉強す。夜は……今日
の僧侶はつまらぬものなり。修行何の効ある」というような
ことを云っている。これはちょうどニーチェが痛烈に宗教批
判の中で、僧侶とか牧師というものをビフテキ食いの何とか
だというような批判を言つて、ブクブクにふくれて民衆をた
ぶらかして、どんどん地獄に落としていっている、というよう
な痛烈な批判をやっている、そういう批判にも相通するもの
を私は感じます。

更にこういうことも言っている。「現今の宗教について」
という、これも非常に短篇ですけども、その一文の中に「今
の宗教を罪するものは宗教家なるのみ。彼らの多くは自ら人
生問題に撞着して刻苦精励遂に自己の宗教に由り之が解釈を
得たるにあらず、宗教伝道をば恰も一職業の如くに考へ之が
説教に必要な知識を学得せるのみ。自己に宗教的経歴なく、
乃ち能く教祖が真意の所在を洞察し得ず、徒に死せる形式を
尊信して己が宗教の本意となす、かくの如くにして生ける宗
教を伝へんと欲す豈難からずや」。あるいは続いて「余は今
の宗教家に望む、人を救はんよりは先づ自己を救へよ、己信
ぜずして人を信ぜしめんと欲す豈大胆ならずや。耶蘇教宣教
師は神学を研究せんよりは、先づ誠心誠意自己が日常の心を
反省して果して能く基督の真意に合ふか否やを研究せよ。仏

教の僧侶は梵語や哲学を研究せんよりは、深く顧みて称名念
仏の為に自己が一身を犠牲にしうるや否やを検せよ（略）。
宗教家たる者須らく這般の気概なかるべからず」というよう
な非常に痛烈な宗教家への批判をやっている。

親鸞自身もずっと自己批判を通して、当時の道俗共に批判
している。非常に有名な『和讃』がございますね。「五濁増
のしるしには、この世の道俗ごとごとく、外儀は仏教のすが
たにて、内心外道を帰敬せり、かなしきかなや道俗の、良時
吉日えらばしめ、天神地祇をあがめつつ、ト占祭祀つとめと
す」というような、当時の南都北嶺の仏教に対する親鸞の批
判とか、あるいは親鸞自身も例えば最晩年の「浄土真宗に帰
すれども真実の親鸞にはなし。虚仮不実の我が身にて、正定
の信も更になし」といった親鸞の自己の捉え方というよう
なものです。それは西田が仏教について批判したその批判を、
仏教者がどう現代の中でそれを取り上げていけばいいのかと、
いう問題と連なる。

もうひとつは、西田哲学の批判ということに関して。たと
えば真宗学の中で親鸞をどう位置づけるか。教団としては確
かにそれは教祖でありますし、宗祖として捉えますが、親鸞
自身の姿勢というものは決して、自己が宗祖であったり教祖
であったり、そういうものを極力否定したわけです。という
ことは親鸞自身も七五〇年も八〇〇年前の仏教者ですから、

いわゆる仏教が時機相應といましようか、あの道綽禪師が出した時機相應という点で時代の変遷というものをやはりわれわれは考えるべきであります。何もかも全部親鸞が答えてくれるというような、ともすれば真宗者の中にそういう傾向も見えるわけですけれども、それはあまりに親鸞を絶対視しすぎていることを思います。それはまた例えば釈尊自身が自己を絶対視するということを極力否定していたその姿にも通じます。法帰依、自帰依という、ああいう立場からみると、そういうことが言える。ですから西田自身を絶対視するといましようか、もうそこに総ての哲学的な問題が解決されているのだということが果たして西田自身の姿勢でもあったかどうか。僕は西田に対しての批判に対して西田がどう答えていつているかという、この姿勢を見れば、私はおのずとそこから、そういうことに対しての解答が得られるのではないかと思えます。そういう意味で私自身はホワイトヘッドの哲学というものから、(ここにも田中先生もそちらの方で沢山重要な論文を出しておられますが)西田の哲学というものを再度そこで吟味してみることが考えられていいのではないか、と思えます。

ともかく西田と真宗を考え、あるいは親鸞、大乘仏教というものを考える場合に、さきほど申したような点が私自身の問題になっているわけです。ですから大峯先生のコメントについて、あまりしてないような感じがしますけれど、最初の

名号成就という、先生もここに『親鸞のコスモロジー』というところで、大変啓発される見方をここに書かれているわけです。「人間と言葉」、「名号の宇宙」というチャプターの中には、そういうことがある解釈がなされているわけです。あまり西田についてはここでは述べておられないと思いますが……またハイデッカーとの関連で言っておられますが、私としては創造性という問題、そして法蔵菩薩の菩薩行をぬきにしては名号を語れない。そこらのところをひとつ考えてみたかったわけです。

司会者 どうもありがとうございました。武田先生が西田哲学と親鸞教学という題のもとに話されそして最初に出された二つの質問は、西田哲学と親鸞教学という文脈でお出しになりました。第一の質問は西田哲学の中に創造性に関する記述が、これは創造的世界の創造的要素であるという言葉をお聞きしておりますが、それを親鸞教学との関係でどういうふうに理解するのか、名号成就、そういうような問題と関連させて質問なさいました。

二番目は言葉の問題について、ナーガールジュナの『中論』の第十八章「観法品」を引かれて、第五偈、七偈で『中論』において戯論寂滅ということで言語否定論が書かれている、それについて浄土真宗の立場として言語論という考え方で、どういうふうになそれを理解されるのかという質問が出されました。

三番目の質問は、西田の仏教批判に関してです。まず仏教の教理について、確かに大乘仏教になれば単に出世間的な現世逃避的な、そういう要素は間違いで、むしろ無住処涅槃といえますか、もう一度現世に戻るといふ、現世で積極的に生きるような、そういう原理があるのだろうか、西田自身が言っているわけですね。そのことはやはり、武田先生が最初におっしゃったように行ということが大事であって、行の上で何も総て解決されていても、実際に仏教者がその理論にふさわしく行動しているかどうかは全く別問題です。

ですから四番目の質問は西田自身の宗教者の批判。これは大乘仏教批判というよりはむしろ仏教者の批判の質問です。

五番目の問題は、西田哲学自身の問題で、それはやはり我々が批判的に読まなければならないという、そういう問題でした。

その五つにわたる問題というか、よろしくお願いします。大峯 創造的言語、それは触れていたと思いますが。名号としては絶対否定的自己表現としての名号、それを創造的言語と呼んでおりますから、その場合の創造的というのはどういうことかということですが。これはやはり、ハイデッガーの詩的言語、この詩的言語という意味は、近代の美学用語で言われている詩、つまり文学の一ジャンルとしての詩、近代詩という、そういう意味の詩ではなくて、あらゆる芸術の本質

は詩だという。あるいは詩は、または真理を開くいとなみなので、その芸術の本質にある本質を *Being* と呼んでいる。私も詩という概念をそういう意味で理解するわけです。

そうなりますと、そういう詩の言語というものはやはり、ものを生み出す言語ですね。ハイデッガーの言葉では存在の建設、いわゆる存在のコピーじゃなくて、たとえば既にあるところの、例えば仏といっても既に存在する仏に名前をつけるという、そういうことじゃなくて、仏の名を言う時に仏は現前すると言いますか。あるいは仏が自分自身を言うことによって仏が現前するという、そういう仏が我々を呼ぶという、その原始言語というものに対して呼応する我々の側の称名という、それがやはり仏というものをそこに生み出す、生み出すといった悪いですけども、生産するいうのじゃなく、創造ということですね。創造といってもそれは何も自我の自己実現という意味での創造じゃない。つまり、まだ無かったものに出会うというですね。まだ無かったものが現われてくるその現場に居合わせるという、そういう経験を創造の経験という。

ハイデッガーの詩的言語というのは、既にある言葉を使って既に存在している *Zuhanden* (存在者) というふうなものに色をつけるような、そういうことを言うのじゃない。山と言った時に山が現われる、詩人が山と言って、はじめて山

がそこへ出てくるという、そういう意味で創造ですね。ハイデッガーは詩という経験においてそれを感じておる、そういう言語の創造性というものがやはり名号というものの構造ではないかと思うわけです。だから創造ということは確かに、そういう意味で創造ですね。

次に行ということもついて。行が大事であるのは、勿論ですけれども、行というのは、いわゆる社会的活動ということだけじゃないと思いますね。仏教の行という概念は例えば「大行というのは無碍光如来の御名を称するなり」ということ。弥陀の自己主張としての行為でなくて、根源的な行ですね。親鸞は大行と言ってます。我々の行でなくて、仏そのものの称うる行という。その大行という本當の行、それはやっぱり仏の名を言うという。仏の名なんか言ったって現実は何も変わらないじゃないかと、そういうことじゃなくて、仏の名を言うということが大行だという。行ということはそういうところから云える。私が言っているのは原点なので、そこからいろいろな、さまざまな行、現実の世界での人間関係の中に出てくる行、いわゆる実践とか行動とかいうものが出てくるので、一番の基盤はやはり行ということですよ。行が大事だということふうに、本當の行とは何か、やっぱり「何れの行も及び難き」といわれるようなところが本當の行を発見する視点だと思っただけです。

いままでの浄土真宗がそれでは、それでいいかということ、

それはまた別なことであって。確かに西田が「大乘仏教は出世的でありすぎて、大乘仏教というのをまだ現実に設定していない」という、確かにそういう批判があります。これは私がさきに、何れか一方に、逆対応の二つの類型のうちに、キリスト教は客観的な方向で、仏教は主観的な方向だと、その何れも単に一方だけに抽象的に立つものは本當の宗教ではないと、そういう具合に言った時に、たぶん西田はそういう単に主観の方向だけに執着して、それで自己満足しているのは本當の宗教じゃない、大乘仏教はいままでで発展した形体においては、そういう傾向があると、そういう批判をしているんじゃないかと、そういう具合に思いますね。

西田哲学そのものの批判というのは、言語という問題において例えば、さっきの逆対応の関係を名号的表現と言っている時、その言語的関係というものを彼がどう言っているかという、感性的でもなければ理性的でもない、むしろ世間的と言っただけです。だから、言語という特殊な領域があるので、それは感性的でもないし理性でもない。その場合にしかし、言葉というものはロゴスだけを問題にしているのです。ミュートス（神話）ということを言わない。言葉はロゴスであるけれども同時に超理性的、あるいは非理性的なものの表現としての機能を持つておる。その時のロゴスを超えたようなものは、理性を超えたもののような表現する、その言語というものはやはり、ただロゴスとは言えないだろう。むしろミュートス

と言わなければならぬ。そういう言語の構造の分析を、まだやっぱりやられていないと思う。その点は西田さんの仕事はそれだけで十分であるとは思われぬと思う。言語の本質をやっぱり突っ込んでいく仕事は西田の体系の中で不十分ではなかったかと、そういう具合に思われます。

もうひとつは、対象論理というものが、迷いの論理だとは言わなければならない、対象論理で捉えられた自己を、本当の自己と混同するところに、つまり対象論理的な自己に執着するところに迷いがあると言っています。そして片一方で、対象論理そのものが要らないのではなくて、場所の論理という具体的な論理の抽象面として位置づけられてはじめて対象論理の意味がある。その場合に対象論理という次元の、何かそれ自身の、ただそれだけの言葉でなくて、対象論理というものをどういう具合に位置づけるかという、その仕事が西田の体系の中で出てくる。西田哲学はむしろ対象論理による真妄を突破していくという、そっちの方向にものすごい威力示した哲学であると思います。ヘーゲルの場合は意識の、やっぱり単に絶対値だけでなく、感性的確実性、知覚、悟性、理性という、そういう意識のもっと相対的な次元における、その限界と同時にその独自性というものをきちんと考えていった。そういう点で西田はまだ少し不十分でないか、という感じがいたしますね。

●東西宗教交流学会報告(一九九二年)(その2)

言語というものに関して。名号というのは仮設言語じゃないと思いますが。そこをどう考えたらいいか、むずかしいことですね。一種の方便の、言語に対する態度だと思っただけです。名号というのはやっぱり言語ですけれども、言語というものに対する人間の態度が根本的に転換されて、はじめて出てくる言語の次元のものであって。ふつうは言語は開示もしますけれども隠蔽もするという、ふつうの言語は開示面と隠蔽面を両方持っている。言ったことが言ったために明らかになるところもあるけれど、言ったために隠れる面もあるという、ふつうの言語はそういう二重性を持っていると思います。

そして人間の立場から発する言語のむなしさということによって出てくる言語の新しい、つまり言語の根源が我々の方にあるのではなくて、彼方にある。彼方にあるというたら、ハイデッカーは言語それ自身は、「言語は語る」という、そういう言ったのですが、そういう言語経験の転換というふうなことによって名号というふうなものが考えられないだろうかと思っただけです。もっと考えなければいかんと思っ

てます。西田の逆対応ということが、キリスト教の信仰、浄土真宗の信仰、禅の見性、そういう総ての宗教に通じる本質的構造だということ、そういう捉え方を西田はしている。けども同時に

そういう構造が一番端的に表われているのは名号ではないかと、そういう意見もあるわけです。

さっきの私のデイ・シュプラッヒェ・シュプリヒト(言葉が語る)ということが名号のことだけを言っているのか、あるいはそういう名号もその一つである言語の次元というものを言っているのか。私はいまのところむしろ、名号を考え直す、西田の言葉で言えば、名号に関する対象論理的な、そういう把握を破っていく、そういう仕事をやっぱりいま必要だと感じております。それは詩的言語一般の構造についていえるのであって、名号だけがそうだと、いうことは言えないのじゃないかと、そういう質問が出てくるのは十分承知しております。まだ私はそこまで考えられないのです。考えようと思っっているのですけど、なかなか前へ進まないで、まだそこで終わっているのです。

けども少なくとも、いままでの名号に対する考え方ではちっともありがたくないですね。仏の名号を言うことによって本当に救われているとは思ってないと思うのですね。そこで真理が大事だと言っているだけで、真理が大事じゃなくて、名を言うことが真理なので。そういう信仰を非常に観念的に真宗の中で捉えられている。みんな仏さまの前で沈黙しているわけですね。沈黙しているようなのは信仰と言えない。自分の心と相談してるだけ。そういう意味で、何か名を信じてない。仏さんというのは名の奥に隠れているものが一番大事だと、

こういう具合に思っているように思っています。そういうのはやっぱり破らなければならぬと。そういう言語とは何か、というところからのアプローチを試みているだけなのですね。だからそれはまだ残ってくる問題で、これからの課題だと思っ

ているのです。個人的な信仰としてありますけれどもね。そのところを更に説明ということになると、なかなかまだできないのです。

秋月 名を呼ぶということは阿弥陀仏の名を呼ぶことに限られるのですか。例えば『観音経』ですと観世音菩薩の名を呼ぶと。やっぱり名を呼ぶんですね。

大峯 そうですね。ただきょうは言わなかったのですけれど、名を呼ぶということは、私の方から自発的に起こらないで、むしろ仏が私を呼ぶと。仏が自己自身を呼ぶと。名号は名告みょうこくであると。仏が自分はここにいと、そう名乗ってくるのですね。と同時に、それは私を呼ぶということ。

これは西谷先生がまず言ったと言われているんですが、雑踏の中でAという男が雑踏に揉まれているBに「B君」と、そういう具合に呼ぶ時には二重の意味があると。一つは、Aが「僕はこちらにおるよ」と言っていることだが、同時に「B君」と呼んでいるから、それは同時に呼びかけているということになる。そのことがやはりAの名乗りということと切り離せない。だから仏が自分を名乗るということは衆生を呼ぶということであって、名を呼ぶということは人間の方から起

こる前に、まずやっぱり仏の方のことなのです。それに対して我々が応える時に称名ということがある。それが仏の名を呼ぶということ。

観音さんの名を呼ぶ時には、どうもそこは分からないけれども、観音さまは自分を名告しておるのかですね。それは阿弥陀の四十八願の第十八願でやっぱり、名を呼ぶ衆生を助けるといふ、そういうことがありますから、そういうところに阿弥陀仏の場合にははっきりと出ている。

名を呼ぶ。何故名を呼ぶかといったら、仏が私を呼んでおる。こちらから呼んでいるということだったら、果たして向こうに届いているかどうか分からないですけれども、名を呼ぶことそれ自体がもう救いの証明である。その根源的な声は阿弥陀の方にある。私の言う称名の声は、根源的言語の反射だと、そういうふうに（笑い）、思うんですね。

秋月 だから、仏さんが呼んでるんだと。そしてそうちゃんと書いてあるから。そしてこちらはそれに応答するわけですか。

大峯 応答、そうですね。

秋月 応答というと、名号というのは向こうから来るのが名号なんですね。

大峯 そうです。

秋月 そうすると、こちらから「南無阿弥陀仏」と言う時に

は、やっぱり応答ですか。

大峯 応答ですけれども、それは仏が仏の言葉で呼んだから、人間が人間の言葉で答えると、そういうことじゃないんです。声は一つであって。応答の意味ですけれども、向こうが向こうの声で呼んだら、こっちがこっちの声で応える、そんなものは本当の応答じゃない。やっぱり鈴木大拙が言うように、向こうから来る声があるばかりだといふような、そのやっぱり反射といふか、こだまといふか。その声に反称？されるのですね。私がやっぱり声を受け止めるものになって、私の上で声が反響するといふか、そういうことがやっぱり本当の称名だと。大行と言われる意味はそういうところにあるのだといふですね。

秋月 と、いまおっしゃったようなことが、あらわになっておれば、べつに阿弥陀さんでなくともいいわけ？

大峯 いやあ……そうですね。そういう事態を阿弥陀といふのです。（二回笑い）

西村 ただ観音さんの場合は「かの観音力を念すべし」と、言葉は全然ないでしょう。

秋月 いや、念ずればというのはやっぱり、観音力を念じているわけだから……

大峯 あの念は何ですか。観念ですか。

西村 おもう、ですよ。

大峯 念ずることができないから称えるのですか。

西村 そういうことです。

秋月 私が訊きましたののもうひとつ奥は、バルトが「イエスの御名を称えないから駄目だ」と言ってるのを頭において、それについて確かめたかったわけです。非常に浄土真宗と似ていることは認めているながら、「イエスの御名を称えないから違うんだ」と、言っていますよね。バルトだけでなくてクリシタンの人たちにとっては「阿弥陀仏の智慧」というのは悪魔の声なんですね。神は非常に似た宗教をつくってそうした悪魔の教えと真のキリスト教の違いを教えた。だからやっぱりキリスト教が唯一で、「イエスの御名」を称えないのは駄目である、というのが頭にあるから、その点を聞いてみたわけなんです。

大峯 はあ。そうじゃなくて、そういう念の構造を証知することを阿弥陀さまと、こういう具合に言うわけです。

秋月 そうすると、それが「阿弥陀仏」というのだということになれば、べつに「イエスの御名」を称えたって、「阿弥陀仏の御名」を称えたって同じことですね。

大峯 それが本当に証知すればね、それはそうだと思います。ただ、証知してるかどうか。

秋月 だからそこで「逆対応」的な場所の限定が起こったと、いいいいわけです。

大峯 そうです。

秋月 べつにイエスの名前だろうが、阿弥陀仏であろうが違わない。私たちはそれを阿弥陀と言ってるんで。

大峯 その逆対応的な出来事がどうして起こるか、ということですね。起こってればいいんですよ。起こるということはどういうところで起こるかが問題で。起こると思ってることと、本当に思ってることと、それは全然違うのだと思いますね。

上田 それは、そういうふうに言われるとね。それは誰にでもそうだという、共通に思えてもいいですね。逆対応が本当に起こってくれば。……不明……

大峯 逆対応が本当に起こるといのは、自己を本当に捨てることができるわけです。

司会者 ただ私、どうしても訊きたいんでございまして。さきほど秋月先生がバルトを。バルトは非常に簡単に、ただひたすらイエスの御名を称える、ただ一点にかかっているという言い方で。だから浄土真宗は間違った宗教であるという結論が出るのですけど、その理由づけは全く、いまのお話を聞いてますと、大峯先生のおっしゃったのと……不明……

そうすると大峯先生は、そういったキリスト教がキリストの御名を称える場合に、キリストは阿弥陀であるというふうな言われますでしょうか。

大峯 いや、そのキリストの御名を称えるということが、どういうふうな説明されているか、よく分からないのですけれど

ど。浄土真宗の場合は帰命とか、本願、招喚の勅命なりという言葉が『教行信証』にあります。帰命ということは称名と言い換えてもいいわけですから、人間らしく彼方の仏に帰依するという、自己を捨てるということそのことは、自分の方から自発的に最初に起こるのではなくて、それ自身がもう既に如来が私を呼んでることだという、そういうふうな言い方ですね。そういうことがバルトが言う「イエスの御名を称える」という時に、そこがどうなっているか、むしろお聞きしたいところなんです。イエスの名を称えるということはどういうことなのか。

秋月 あれは最も単純にやっぱりイエスでないと困る。ところがいま先生がおっしゃったのが名言だと思ったのは、「それを阿弥陀と言うのです」というのが素晴らしい言葉だと思います。だから「それを私たちは阿弥陀と言うんです」と、言い切られたところ。

大峯 そういうところがあると思うんですがね。阿弥陀でなければならぬというような、そんなことだったら仏教じゃないと思うんです。一神一法といったって、他の神さま、仏さまは駄目で、阿弥陀でなければならぬと言ったら、阿弥陀も駄目になってくると思うんですよ。

武田 さっきからずいぶん言いたいことをいっている。(一同笑い) 全く議論はしたくないんですが。私がさっき名号成

●東西宗教交流学会報告(一九九二年) (その2)

就ということですね、そこで法蔵菩薩の行ということを持ち出してきたのは、そこがじつは念仏者にとつての逆対応成立根拠になるわけですね。弥陀が弥陀自身の絶対否定として、つまり罪悪生死の凡夫を法蔵菩薩の願心によって救うというのが法蔵菩薩の願心ですね。つまり親鸞も言っているように、誹謗正法、つまり仏法を誹謗する者、五逆罪を犯す者、それから一闍提ですね、これはもう阿弥陀仏による他はないのですね。大乘仏教においては。特に親鸞にとつてはそうだと思います。ですからそういうことがつまり「五劫思惟の願をよくよく案ずれば親鸞一人がため」と捉えたそですね。親鸞一人として捉えたという。つまり十八願というのは十方衆生ということに使われてるわけだけれども、それを、「ああそれは私一人のためだった」と捉えた、その自己の捉え方だと思ふのですね。

つまり親鸞自身が自己をどう捉えてるかという。私が思うに、法蔵菩薩がわざわざ自己を否定して、総ての仏によってあるいは菩薩がたによって見捨てられたものを救おうとした四十八の願心ですね。その「仏願の生起本末を聞いて二心ない疑心があることなし」というのは、いまの間信で信心獲得した層ですね、深層なわけですね。そこがやっぱり名号が本當に、念仏が本當に如実修行相応となったと。真の念仏になった、つまり大行になったと思うんですね。

そこで僕は大峯先生にちょっと疑問を感じているのは、『親鸞のコスモロジー』の中で、名号の「いわれ」とは、そんなもんじゃないんだということを何度もおっしゃってます。僕はここは名号の「いわれ」というのは結局、あそこに「聞」というのは仏願の生起本末を聞く」という、つまり法蔵菩薩がいったい誰のために、どういう行と願を起こされて、それが成就したのか、ということを知りたいですね。で、それに疑いがないということは、自分にもし関係ないような願心であり発願であつたら、これはもう疑いばかり出ると思つたのです。一切が疑いで聞。しかし仏智満入と仏の智慧が私の心に届いたという時の、その私の心というのは、総ての他の仏からは見捨てられた私だということに気付くことが同時にそこにあるわけだと思つたのです。それがいわゆる二種深信であり、機の深心であるという。だからそれがなかったら、いくらお念仏を称えても、それが曇鸞が言つたように如実修行相應の行にならないということを知りたいですね。

いろいろな法があつて、名号の法というのは、名というのはいかに名を呼ぶことによつて聞が晴れるのだと。大峯 だから、どこが問題になるのですか。

武田 ですから本願の生起本末を聞くというのが名号のいわれを聞くということ。

大峯 「いわれ」ということの意味が問題です。「いわれ」というのは英語で言つたら何と言つたのですか。

武田 それは僕は知りません。

大峯 それが大事なのです。英語でなくてもいいですけど、日本語で「いわれ」を言いなおすと。

武田 だから、何故名号が我々を救うものとしての弥陀法として成就されたか、その始めと終わりですね。

大峯 だから始めと終わりというのは何ですか。

武田 そういうプロセス。

大峯 そこが問題です。プロセスというのはどういう概念かはつきりしない。そこが曖昧だから、今や真宗教学がはつきりしない。

武田 いや、「いわれ」というのは非常にはつきりしているんです。

大峯 だから名体不離となるわけです。そこを、いわれと言ふから、觀念になるのです。

武田 いや、それは、いわれということを知つて、そういうふうには解釈されると……。

大峯 いや、だから問題は「いわれ」とは何かと。僕はね、「いわれ」ということは「言われている」ということだったらしいのです。つまり言葉ですね。それが観念になると、思想内容になるとね。

武田 言われているという事柄はいいけど……いや、僕は「言われている」ということにおいても、法蔵菩薩の行が、いったい私にとってどういう行であるかと。

大峯 問題は、法蔵菩薩とは何かということですよ。

武田 法蔵菩薩は法蔵菩薩のこと。

大峯 そんなことじゃなく。(一同笑い)法蔵菩薩が一番分からんから曖昧になってくる。

司会者 「いわれ」ということについて、武田先生のご意見は……。

武田 ですから僕は名号を聞くというところに法蔵菩薩がどういふ菩薩であるかと、いうことが明確になるのだろうと思うんですね。ですからそれは同時であると思うんです。だから名号が本当に私に届く、信心開発するところところが本当に私にとって法蔵菩薩がどういふ菩薩であるかということが分かる。で、その法蔵菩薩の本願というものを聞くことによつて、私に届く名号ということがはっきりと私のための名号であった、ということも分かってくるわけです。

大峯 そこは、信仰経験の表現としては、よく分かるのです

●東西宗教交流学会報告(一九九二年)(その2)

けれども、信仰体験の告白でない。問題はね。やっぱり根本的な信というものの問題だと思っんですね。いま大事なのは、真宗教義の中でどう書いてあるからじゃなくて、それがどういふ意味で問題なのか。「名号のいわれ」ということでずつと来ているわけです。みな同行でもみな「名号のいわれ」って言うんだけれども、僕は「名号のいわれ」大嫌いだな、あの言葉。(一同笑い)

秋月 武田君の言っていることは私にはよく分かる。いつも彼は全く同じことを言うから。「機の深信」から彼は浄土真宗を言い始めるから。これはもう武田君の真宗理解の根本に関わるんですね。それが彼を引っぱってるんだから。

彼の場合、非常に宗教者としての自分の実存、要するに真宗信者としての言い方が非常に明確なんですよ。だから私にはあれがやっぱり本当の真宗の信心だなと、いつも思うんだけど。

西村 本当にそう思っているのは真宗のお坊さんですよ。

大峯 僕は異端。(一同笑い)

西村 それがこわいんですよ、別の意味でね。

司会者 時間がもう九時になりましたので上田先生に何か。

上田 いま単純に、聞いたところで問題にしてみると、武田さんは、何と云うかな、名号のいわれ背景みたいなことを問題にされて、名号ということを述べられる。大峯さんは背景

ということを一切なしにして名号ということ。背景ということが問題になったとしても、その背景は、言われていることとしてやっぱり言葉がね。それはもう名号の中に集約されて。おそらくそういう形だと思うんですね。

それで、何となくこう、面白いと思うのは、大峯さんが武田さんに質問しようとしていることと、僕がとは言わないけれども、こんどは大峯さんに質問するとすれば、おそらく大峯さんが武田さんに質問する性質とあまり違わない問いが出てくると思うんですね。

つまりね、さっきのように逆対応、それをとり出して、あるいはそれを無視するか、そういう話でしたね。それからやっぱり念仏についての理解の一番微妙な言葉ということをおうとすれば、ハイデッガーのディ・シュプラッヒエ・シュプリヒト、これ、大峯さんがみている名号に最も近い、そういうことなのですね。やっぱりその時に最後にどうしてそれが名号でなければならぬか、という問いがどうしても出てくる。そこは考えようとして、なかなか考えられないと、いうふうに言われているから、そのこと自身が大峯さんにとって問題であるということは一応よく分かる。確かにその問題だと思っんですね。ということは、ハイデッガーがそう言った時に、ハイデッガーはディ・シュプラッヒエ・シュプリヒトと言った時にシュプラッヒエはハイデッガーは名号として理解しているわけではないと思うんですね。

そしてこんどは大峯さんが名を説明する時に例えば、詩人が山と言えば山が現前してくるというふうにディ・シュプラッヒエ・シュプリヒトということに出てくるとすれば、これは考えれば名号でなくてもいいということになる。だから、どうして名号でなければならぬか、もうひとつ言えば、大峯さんが名号についていろいろ説明した。でも、どこから大峯さんはそういうことを言っているのかな、ということに非常に関心がある。

それでさっき観音さんのことも出てきたけど、大峯さんが、まあ弥陀の呼び声であるというふうに言った時にはおそらく、観音さんのことは知らないけれども、と言ったけれども、そこである種の区別を場合によっては言おうとしたかも知れないですね。

しかしそれは必ずしも適切じゃないと思うのです。例えば観音さんにしたところで、いまの念ずるというような理解もあるけれども、『観音経』自身の中でも、これはただ人間の方が南無観世音というだけで言われているものじゃなくてやっぱり、大峯さんが言う意味での菩薩の方からの呼びかけということとは当然前提となってくる。で、あそこでは観音の三十三身ということがね、観音の方から現われてくる。それが前提になって、観世音菩薩というふうに捉えてゆくわけです。だから向こうの方の呼びかけに応えるということでは念仏も、念仏たる所以もみるということだと思う。僕たちから思うと

やはり、それも一種のいわれだと思うのですね。

西村 先生、真言という場合のことと、名号という、どう関係がありますか。

上田 少なくともね、現象的には……不明……。

西村 何かあるように思うのです。

上田 それは真言だったら沢山あります。

西村 言葉そのもの持っている意味というかな。そういうものは真言にあるでしょ。言葉のプライマルな位置づけというか、それと念仏。念仏の場合は阿弥陀如来がちゃんと言わしてその名を称える。

大峯 いやあ、それはそうですけれども、阿弥陀の名がですね、阿弥陀の全部が名である。そのうしろには何も無い。

上田 だけどそう言う時には阿弥陀の全部が名だというふうに、どこからそういうふう非常にはっきり言えるのか。

大峯 だってそう書いてあります。(一同笑い)

西村 捏造してないのか……。(一同笑い)

上田 つまりそこに問題があるのですね。「そう書いてある」ということがね。大峯さんにとっては捏造……そう書いてあるからという言い方が大峯さんにとって結局、捏造じゃないわけですね。

大峯 いやいや、捏造じゃなくて書いてあるんです。

上田 だから書いてあるということは、そういう、受け取る

ということが、つまり、どこで可能かということですね。

大峯 ちょっと、よく分からないのですが。

秋月 だから武田君に質問したのと同じことを言ってますよ(笑い)。

武田 いま先生のおっしゃったこと、一番大事なことで……ところがいま、まさにね、「書いてあるから」とおっしゃった。これさっき、先生自身がね、集約したというのはもうどこにも……不明……(一同笑い)

大峯 いやいや、違うのよ。

武田 書いてあるから先生が集約したまで。

大峯 書いてあるというのは、僕がやっぱり僕の解釈です。書いてあると……それは書いてある……不明……

武田 ですから私は上田先生がおっしゃったこと、非常に重要だと思えます。何故弥陀が全体、名号だという。これは確かにそうなんです。だから親鸞もそう捉えるわけです。それが親鸞ではなくて、私にとってそうだとことが言えないとね、これは全然、名号でも何でもないわけですよ。その時に法蔵菩薩の仏願の生起本末を聞くこととね、私にとって起こらなければ名号が本当に私の救いとなったというふうにならない。そこを、私のところで信心が開発するかしないかの分かれ目だと思ふのですよね。だからそういうことを言ったら、単にそれは信仰の告白だとおっしゃるんだしたら、

僕はもう哲学とか思索とか何と何というのは全く念仏者にとつては無意味だと言いたいですね。

大峯 いやいや、いまの……

武田 いまの、だから、ただ、反省知にとつてね、言ってるわけ、私自身をね、ですから、何も僕は信仰告白を、信仰告白というのだったら、私がナムアミダブツと言ったらそれでいいんですよ。ナムアミダブツと応えたらそれで終わりなんですから。

大峯 いや、論理ということをいうなら、そういうことなんです。論理というものをやっぱり明らかにしなければならぬ。これは反省知とかで捉える。そんな捏造とか、そういうことじゃなくて、また信仰告白でもない。信仰告白でもなくて神学用語の告白でもない。やっぱり論理ということをする時にね、僕もやっぱり西田の言うこと、よく分かる。論理を捉えるということは合理化ということじゃないですね。

上田 そのところは非常によく分かる。

大峯 それやっぱり、ちょっと主観主義的だと思う、あの集約がね、いままでの。そういう意味で主観主義というか客観逆に言うたら客観主義というか。文献主義というかね。文献かどっちか、あとは考古学や、どっちかになるのですが、その中間といえますかね。

司会者 司会者非常に面白くないわけで、ここで打ち切りを宣言したいと思います。

秋月 キリスト教の人たちに。これは仏教の中でもめているわけでごいませんで。キリスト教の方々、私が対話をして、キリスト教も変わってきてほしいし、仏教も変わりたいのです。変わらないのだったら、対話をする必要はないわけだから。

さっき観世音菩薩が出ましたけど、あれ、仏教の中から出たのじゃないのです。異教から持ってきたのです。阿弥陀さんもそうです。真言も仏教から出たのではないのです。あれはインド教から出てきたのです。いろんな宗教が集まって、そこから観音さんも阿弥陀さんも出てきた。文珠だけですから、仏教の中から出た菩薩は。あとは全部ヒンズーから持ってきたのです。

だからキリスト教の方々も、仏教は変わらないという話があったのですがね、私は仏教も変わるべきだと思っているんです。キリスト教も変わるべきだと思います。

司会者 では終わります。どうもありがとうございました。

秋月龍珉 著

公案 — 実践的禪入門 六〇〇円

ちくま文庫