

講演(1)

西田哲学の根本的立場

上田 閑照

「西田幾多郎の哲学の根本的立場」というようなことをお話ししてみたいと思います。西田が哲学の問題とした問題、それは直接に宗教というわけではなく、西田の言葉で一言でいえば「現実の世界」ということです。

勿論そこでは宗教も大きく問題になってくるわけですが、宗教ということを言うならば、他方近代科学ということもそれに匹敵するような問題として最初から受け取られています。ですから「私の哲学の課題は大乗仏教の思想と近代科学の精神との統合、これは不可能だと思われるほどのことであるがその統合の可能性を探ることである」というような意味のことを言っておられますわけです。この問題意識はのちに西谷啓治先生に受け継がれていきますが、西谷先生の場合にはニヒリズムの渦中でその問題の両極間の緊張が鋭くなり、「禪

と科学」という問題として追求されてゆきます。

西田にとつての哲学の課題は以上のようなのですが、その西田哲学において理解されている宗教ということについては、非常に大きな特色がいろいろあります。その一つは、最後の『宗教論』でもはっきり出てきますように、仏教とキリスト教に対しての共通理解とでもいべき事態です。時間の都合上直接に引用はできませんけれども、『宗教論』のあちこちの文章で、キリスト教からの言葉、仏教からの言葉、その両方からの言葉がある仕方です。宗教が説明されてゆく、そういう仕方になっています。

そしてそういう仏教とキリスト教への共通理解と重なって、いわば、同心円的に重なってもうひとつ、仏教の枠の中で禪と念仏への共通理解という事態がはっきり出ていると思いま

す。殊に最後の論文である『宗教論』になりますと、読み方によっては、浄土教の宗教哲学が展開されているのだというように読むことも可能な、そういう形になっております。

この場合もしかして、その立場ということの問題にしますと、どうして、そのように仏教とキリスト教への共通理解が可能となような哲学の立場が開かれてきたか。どうして、禅と念仏を共通に理解できるような立場が成立してきたか、その立場の成立ということに関しては、いろいろ考えるべきことがあると思ひます。

そのように立場を問題にした場合、私としては、やはり禅との触れ合いということから開かれてきた哲学の立場であるとはつきり解釈したいと思っております。宗教を問題にするとき、テーマにしたことは仏教であり、キリスト教であり、あるいは禅であり念仏であり、しかもそれらを共通に理解できる仕方での問題になっているその立場そのもの、哲学としての立場に関しては、西田における「哲学と禅」から開かれて来たというように考えています。

そこで西田哲学の基本的な性格、根本の動向をもう少し内容的にみて、どこにその特色があるか、いま言いましたような宗教理解が出てくる所以がどこにあるのか、宗教理解そのものに関しては今回の研究会のあとの発表で詳しく触れられると思ひますので、いまは哲学の立場としてどういふふうになっ

ているか、それを中心に見てゆきたいと思ひます。

西田の哲学は純粹経験ということから始まるわけですが、思索の展開からいうと純粹経験、それから自覚、それから場所というように動いてゆきます。これは決して立場が移ったというようなことではなくて、純粹経験から始まって自覚、場所というところまで動いていって、それではじめて出てくるひとつの事態がある。その事態が最初から、ということとは純粹経験という時からみられていた。つまり純粹経験ということでは何を言おうとしたか、それは、自覚に回転し場所に戻し、そこまで行ってはじめてその全容全貌が出てくると、そういうように見なければならぬと思ひます。

しかしそれは決して、だから場所の立場に総てが収まってしまふという意味ではなくて、やはり純粹経験、自覚、場所、そのように動的に回転してゆきながら、その三者はそれぞれ独特の位置づけと役割りを持っている。どうしてもそのような三つのふしがなければならぬ。純粹経験・自覚・場所という三つのふしを持った、ある一つの動的な事態と見たいと思ひます。

その三つは、哲学の基礎的な問題の仕方では、経験ということと、それから経験の自己理解ということと、それからその自己理解が遂行される理解の地平というふうになると思ひます。しかし、経験ということが純粹経験から始まるこ

とによって、自覚の考え方にしても、場所の考え方にしても、ある独特な質を示してくる。そういうように見られると思いません。

まず西田がどうしても純粹経験と言わなければならなかったその所以のようなこと、そのポイントを一、二、お話をしてみることになります。

経験という言葉にはいろいろな意味がありますし、哲学の場合も様々な経験概念があるわけですが、経験と言うとき、殆どの場合経験について考えられたことが最初から経験の中に持ち込まれているような形になっています。西田はそれを批判して、経験の根源性をとり戻し、根源的な経験からもう一度始め直すという、そういう努力をしたわけです。その際西田に与えられたものが、言葉で言えば純粹経験ということでした。

そこで、どうしてそういう根源的な経験から始め直すということが大切であると西田に思われたのか、それが問題になります。我々はふつう経験する時に、何を経験してるかということが同時に分かっているような形で経験しています。例えば「私は花を見ている」と言うことのできるような仕方ではじめから経験がなされていて、しかも、これが最も基礎的な直接の事象だというように考えられています。

しかしよく考えてみますと、そこにいろいろ問題があるとあります。はじめから「私は花を見ている」というように言

う経験、自分自身をそういう言葉で言いあらわして理解しているような経験、それは本当に、経験ということが特に言われる場合の直接経験かどうか、大いに問題になると思います。どうしてかという、「私は花を見ている」と言うことによつて既にそこにある限定された形になっているわけですが、そういう限定されたものが最初に与えられたものであるかどうか。もっと直接に、ある経験の直接性の中で感じとられた経験ということからすると、そういうように自分自身を言葉で表現する経験の以前、それが開かれるということこそ本当の経験ではないか。少くとも西田はそういう感じ方、考え方であったと思います。

例えば「私は花を見ている」というように言うときと——日本語では必ずしもそのようには言わないわけですが、経験の基本の構造として主観——客観ということから経験が可能になるというそういう立場からしてみますと、見るものがある、見られるものがあるということになります。それを言語化すれば「私は花を見ている」と、こう言うわけです。その場合、しかし、私は花を見ているその私ですが、これは単純に花を見つとあると私というように直ぐには言えないのではないか。ふつうはそう思われていますが、よく考えてみますと、はじめから花を見つとある「私」があるのかどうか問題です。はっきりしていることは何かという、「私は花を見ている」と言っている私があるということ。これは

はつきりしています。ですから、「私は花を見ている」ということが一番根本ではなくて、即ち、「私は花を見ている」と言っているとき、「見ている私」が直接にあるのではなくて、いわば二次的にそのように「言う私」がもともとの直接の経験の中に、その「私」をいわば差し込んで、もう一度そこから再構成して、そこではじめて「私は花を見ている」というふうな形の経験が成立する、そういうように見ることが出来るわけです。そして事実、そのような反省が哲学の中ではなされてきました。いわゆる超越論的な反省ということです。世界を構成する超越論的な主体としての「我」がそこに反省し出されています。

しかしそこまで反省し出された時に、超越論的哲学の場合には、すぐにそこから、そのように私は花を見ていると「言う私」の働きそのものが私たちの世界経験を可能にするものとして肯定的に根底に定立される形になってきます。

ところが西田は、そこで、逆に見てゆくわけです。「私は花を見ている」と言う以前に与えられる経験こそが本来にリアルな経験だということ。ということは、「私は」と言うようなそういう「私」が破られてはじめて、本当の経験がはじまる、そういうことです。「以前の」現前に「私」が破られる、そういう仕方与えられるもの、そこに経験の根源を見るところという立場です。そのような全体をひっくり返るために非常に単

純に言えば、『善の研究』の一番最初にありますように「色を見、音を聞く刹那、未だ主もない客もない」とそういうことになるわけです。これは非常に単純な言い方で何かはつきりしないような、あるいは、あまりに単純すぎて素朴なように思われるかも知れませんが、また哲学の様々な立場からのそういう批判もあるようですが、西田としてはむしろ「深く反省した」結果、そういう純粹経験を一番最初のものとして先立てるわけです。しかし純粹経験を一番最初のものとして先立てるといふそのこと自身が思惟の作為であったならば、それこそ元も子もないわけです。その純粹経験を先立てるといふように考えるその思惟の働きの以前に、そうじて思惟の働きそのものが破られるというそういう経験、それがやはり基礎経験としてあったのでなければなりません。即ち、「以前」が与えられる経験を反省する思惟のその反省が、同時に、反省的思惟が破られたという反省であってはじめて、純粹経験を先立てるといふことが思惟によってなされたのではない根源的リアリティとして覚証されるわけですが、西田にとってそのきめ手が「色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない」ということでした。

それをもうひとつ別の連関で示しているのが、『善の研究』の第一篇のはじめのところ。そこでは、本当のリアリティ、
一、真実在をとらえるには、疑い得るだけ疑って、もはや疑

うに疑い得ないような知識に基づかなければならないと、最初に方法的な考慮が強く言われています。その限り、西洋近世のデカルトの方法的懐疑と非常に似ているように見えますし、事実、西田もそこではデカルトの名前を引いております。

ただデカルトの場合には、今ここでは詳しく言えませんが、れども、『方法序説』や『哲学原理』のその当該の箇所を見ますと、考えの進め方が非常にはっきり出されています。疑わしいものだけでなく、あらゆるものを疑う。そして、疑い得る限りは確実ではないとしてすててゆく。このようにして対象的には確実なものは何もないということになります。その時、ある転換があるわけですね。即ち、疑っている時、疑っているということ自身は疑い得ないというように反省が再帰し、それと結びついて、疑っている時に疑っている私が存在しないということは考えられないと、そういう仕方ではじめて確実なものがそこに確認されるということになります。「我思う（疑う、反省する、思惟する）、故に我あり」。これは「反省の作業が整合的に方法的につきつめられて起こってくることですね。反省しつつ反省の際、自分自身に帰ることによって反省自身を確認すると同時に、そういうふうな反省している我が確認されるというように、知識の確実性と私の存在の確実性が同時に一つになってそこで確認されるそういう形になっています。

このような方法的な整合性に対して西田の場合にはだいたい

違った形になっています。

疑い得るだけ疑って、疑うに疑い得ないものというのは、西田の場合も「疑う」という方法なしにはないわけですが、確実なものとの与えられた方は、そういう疑うという反省、思惟のあり方そのものが打破され庄倒されるような仕方です。「色を見、音を聞く刹那」——それが純粹経験ということであつたわけです。主客を分けることができない、疑っている私と、疑われているものとの区別が超えられる、その原経験というように言っていると思います。

そこでデカルトの場合と根本的に違ふのは、デカルトの場合の私の確実性に対して西田ではむしろ「我なし」ということです。疑っている時に疑っている我が存在しないということとは考えられないという形で、デカルトでは私の明証性が確認されるわけですが、西田の場合にはむしろ逆に、「色を見、音を聞く刹那」我なしということではじめて確実なものが与えられてくる、そういう形になっています。以上のことは、また、デカルトでは知識の確実性が、西田では実在の眞実性が根本の関心事であつたこととむすびついていると考えられます。

ところで、『善の研究』ではそのような原初的な純粹経験の展開が、意識現象という言葉に置き換えられて進められていくこととなります。それはどういふことか。第一篇の言い方では「純粹経験が唯一の実在である」が、第二篇では「意

意識現象が唯一の実在である」となります。しかしこれは、何か意識というものを考えて、その意識の中に現われたいろいろな現象、それを意識現象というように私たちの理解で受取ると、西田が言おうとしたことと全く違ってしまう。西田は意識現象と言っているのであって、意識というものをまづ置いて考えているではありません。西田が意識現象と言う時、西田自身の例で言えば、風がざわざわいう時、その「ざわざわ」がそれです。「ざわざわ」を意識しているという意識ではなくて、「ざわざわ」そのもの、それが意識現象である。「ざわざわ」があらわになっている、その事態そのものを意識現象と西田は言うわけです。

そして、その意識現象の直接性を説明するのに、「現前の意識現象と、これを意識することは直ちに同一である」と言います。これ第二篇に出てくる言い方です。「現前の意識現象」ということと、「これを意識すること」というように二つのことが言われて、それが一つである。二つのことが言われて、それが一つだということの中には、やがて更にそこから色々展開があるその下地になっているわけですね。その展開が『善の研究』という著作全体の内容になっていくわけですが、出発点のところでは、「現前の意識現象と、これを意識することとは直ちに一つである」。そこをとってみますと、「現前の意識現象」、これはさっき言った「ざわざわ」で

すね。それと「これを意識することは直ちに一つである」という時に、西田はその直ちに一つであるということのまま「現前の意識現象」、そちらの方に片寄せてはつきり掴んでいます。そしてその上で「これを意識すること」という、そちらの方で掴み直していく。そういう仕方です。「これを意識すること」という方で掴み直すと、それがこんどは自覚ということになるわけです。

ところで、「これを意識すること」という、そちらだけで直接のところをつかまえると、これはおそらく現在の現象学のしたことになるのだと思うのです。現象学は、意識の現象的な事態をその直接性において繰り返し繰り返しあらわにしていくという努力をしたわけですが、その時の意識の見方そのものは基本的には「何々についての意識」ということです。いわゆる志向性としての意識ということになるわけです。「何々についての意識」というのは、さっきの西田の設定ですと、「現前の意識現象と、これを意識することは直ちに同一である」と言われた時の「これを意識する」という、こちらの方になります。現象学は経験の直接性を「ついで意識」というそこで捉えようとはしますから、方法的にも、最初から外界の実在ということに関しては問題をカッコに入れるという仕方意識の分析をすすめてゆきます。しかし西田の場合はそうではありません。「現前の意識現象と、これを意

識することは直ちに同一である」ということをまず「現前の意識現象」というところでつかまえますから。もつとも、それがどうして可能かというように問おうと思えば問うことができます。しかしとにかく、西田がつかまえた純粹經驗は、ジェームズが言うのと同じような意味で、のちになって脈絡の如何によって主観にもなれば客観にもなり、あるいは内界にもなければ外界にもなる、そのものとところ、そう言うことが出来ませう。

繰り返すこのところを問題にするのは、純粹經驗・自覚・場所、この連関の意義、あるいは特色をはっきり掴むためにはやはり、出発点の純粹經驗をどうつかまえるかにかかっているとされるからです。西田がそこで何をつかまえようとしたのか、それを掴みそこねると西田の言っていることは殆ど無意味と思われる場合もあるでしょうし、非常に混乱していると思われる場合もあるでしょう。ですから私としては、純粹經驗ということで西田が何を言おうとしたのか、それを繰り返す問題にしたいという、そういう趣旨なんですね。しかしそれは純粹經驗だけを問題にするという意味ではありません。自覚から場所というところまで展開していく、そのことを問題にするわけですが、出発点の純粹經驗、それをどうつかまえるかということに、出発点であるだけに決定的なところがあからずです。

いまちょっとジェームズをあげましたので、ジェームズか

ら一つだけ引用しておきます。西田とジェームズの関わりについてはいろいろ研究が既になされていますし、そのことについてはいま立入ることは出来ません。西田はジェームズに対して根本的な同感と、それから基本的に違ふところと、最初からはっきりしておりました。根本的に同感するところは例えば「言葉のところにとどまらず、言葉の意味すべての源泉であり、そしていつでも言葉を再び吸い込もうとしているところの生の流れへの還帰」、こういうところですか。これは西田が文字通りそのまま言ったとしてもおかしくない言葉です。あるいは、ジェームズ自身が純粹經驗と呼ぶところの直接的な生の流れ、それは、それが後になって組み込まれる文脈と概念構成次第で心にも物にもなり得るもの（西田の『善の研究』での言い方ですと「見方の相違によって」主観にも客観にもなるもの）であると。ところがこのような基本的に一致がある、深い共感をもちながら、ジェームズが純粹經驗と呼ぶその直接的な生の流れそのものをどのようにに叙述してゆくか、そこになると西田はある批判をもつてきます。

ジェームズはその純粹經驗について例えば「それは単純なあれ (that) であって、私たちはそれに働きかける」と言います。そこで「あれ」という時に既にひとつの距離が見られています。あるいはそれに働きかけるといふ時に同じ距離がみられているわけですね。そしてその距離が非常にはっきりしてくるのは、ジェームズの純粹經驗についての最も中心な

説明の文章ですが、「純粹經驗とは、私たちが概念的カテゴリーを用いて、後から加える反省に素材を提供する直接的な生の流れに私が与えた名称である」と。「直接的な生の流れ」、そういう言葉で言われていますが、ジェームズの場合、直接的な生の流れ、それは反省にとつての材料として反省に受け取られているわけですね。反省があとからカテゴリーを用いて整理していく、その素材のようなもの、素材としてはなまの素材だけでも、やはり反省にとつての素材ということで、直接的な生の流れに還帰しようとするジェームズ自身のプログラムをいわばある意味では裏切るような仕方です——これはむずかしい問題ですけれども、少なくともプログラム通りではない形で、やはり反省と直接經驗が最初から分かれているところで、しかも反省の方からみていると、そういう状態になっています。

私はいつでしたかある時、この決定的なところでのジェームズと西田の違いを、今引用した文章を読んだ時に比喩的に次のようなことかなと思いました。魚屋の店頭の新鮮な魚と海を泳いでいる魚と。ジェームズにおいても勿論、反省にとつての素材が直接のなまの素材であるということが非常に大切なことです。すべてのことを知性の解体作業にゆだねてしまわないためには、なまの素材でなければならぬ。それは、魚屋に並んでいる獲れたての、いきのいい魚のようなものだ

と思うんです。それに対して西田が言おうとしている純粹經驗は、同じ「直接の生の流れ」という言葉で言うならば文字通り直接の生の流れであって、魚でいえば海の中で泳いでいる生きた魚。獲れたての魚ではなくて、海の中で泳いでいる魚を共に泳ぎつつという形でつかまえようとする。共に泳ぐというそのこと自身がつかまえるということであるわけですね。そういうように見ていると思います。

宗教ということと結びついて、もうひとつ補足しておきたいと思うことがあります。さっき言いましたように通常、我々の經驗は經驗とその自己理解ということから成り立っていて、その自己理解にははじめから暗黙のうちに言葉が織り合わされている。口に出す、出さないに拘わらず、言おうと思えば言える仕方で經驗が既に組成されているということがあります。そこに西田は問題を見たと言いました。その言葉で言える形で理解されている時に、そこにある種の逆転が起きている、言葉で言われたものを經驗したと。經驗の自己理解に言葉が働くわけですが、そこにこんどは、言葉で言われたものを經驗したという逆転が起こる、そこに一つの大きな危険性があるということです。

しかし言葉で言われること自身が直ちに危険だというように西田は考えていたわけではないと思います。やはり、何だ、何々だ、ということが言われなければならない。それではじ

めてつかまれる。しかし経験そのものはそのようにつかまれてしまうものではなく、ある種の限られないものですから、言葉で言われると同時に、その限られないところが余韻のように響く形になるでしょう。ですから、限定して言うと同時に余韻がひびくという、その全体で、経験の本当の理解になるというべきでしょう。

さっき「花を見る」「花を見た」「花を見ている」と、こう言う経験ということを言いましたけれども、ある詩人が「私が見ているこの花の中には神が住み給うている」と言うと思いますと（アングルス・シレジウスは実際このように詩うわけですが）、それはやはり、「花を見る」というだけでは収まらない経験の一種の余韻のようなものがそこで神が住むという言葉で言われたのだと思います。あるいは神という言葉で言わなければ、そこで花を見ているというその経験の充分なほんとうの表現にならないという、そういうことだと思いません。

しかしそれでは、神と言えばそれでいいかという、また、そうではありません。そこは繰り返して逆転が起こり得ます。神と言うと、こんどはやはり神という言葉の方が先になつて、やがて神という概念、例えば無限なるものとか、唯一の超越者とか、そういう概念化されたものとなつてきて、そしてそのように概念化され、概念化されたものが先になると（宗教で言いますと、信仰の自己理解が教義学、神学に展開すると大抵そ

うなるものですが）、それはさっきの無限の余韻のようなものを却って覆う仕方になります。宗教ではよく象徴ということを言いますが、象徴と言われても、ある言葉が本当に象徴として働くためには、それだけの一種の限らない無限の象徴空間のようなものが開かれていなければなりません。あるいは、そのような限らない空間を開き得るものであってはじめて象徴であるわけです。そうでないと、意味の二重性に成立つ象徴によって却って言葉の壁を二重にする形になつてしまいます。ですから元来象徴であつた言葉が宗教の概念にこり固まつて教義体系を規制し、いろんなものを縛るということも歴史上多いわけですね。ですから、ただ繰り返して、破られて無限な空間に開かれ、そしてその限らない開けのうちで相対的な枠組が再構築される、ということが肝要になつてくると思えます。

純粹経験ということがどうも気になつて、いくつかのことを言いましたけれども、純粹経験というのはそのきめ手である原初の単純さにおいてはただ、「色を見、音を聞く刹那」であるのに、あれこれいろいろ話をしていううちに一時間近くも（笑い）経ってしまいました。果たして意味があつたのか、ないのか。それはともかく、自覚と場所について全く言わないと、純粹経験に関しても充分ではありませんので、ごく簡単にふれておきたいと思えます。

以上のように原初的な純粹経験、そこだけとりますと、

「色を見、音を聞く刹那、未だ主もない客もない」ということですから、そこは言葉を絶したところですよ。しかし、純粹経験と言われる限りは、純粹経験が既に言葉になっている。これは自覚の言葉ということが出来ます。(勿論純粹経験という言葉を使うことが、つねに自覚とは限りません。純粹経験自体が純粹経験という言葉になった場合に、それが自覚なのであって、対象的に純粹経験とはこういうものであるというようにテーマにした場合には、自覚の言葉とは言えず、むしろ、西田の言う純粹経験なるものは元来不可能なことであるというような議論の対象になるでしょう。) 西田においては純粹経験という言葉が出されたということ自身これは自覚の言葉であって、哲学としては本当は既に自覚の立場とも言えるわけです。しかし『善の研究』の場合にはやはり、最初の発端としての経験の根源性を非常に強調しましたから、純粹経験の哲学という立場になっています。しかし最初から、いま言いましたように、既に自覚の事柄として純粹経験と言われている限り自覚の立場への回転は十分予想されます。むしろその回転はあらゆるを得ないことであつたと思います。何故かといいますが、純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明してみたいという、『善の研究』の哲学としての立場、即ちすべてを説明してみること自身は、既に純粹経験の純粹経験的な事柄ではなく、純粹経験の自覚の展開という事態ですから、はっきり自覚の立場に回転して

いく必然性があります。

ただ、自覚が立場になった場合、こんどはやはり、純粹経験から出発したということが、自覚の構造そのものに決定的な影響を与えているということがはっきりして来ます。それが最もはっきり出てくるのが自覚の場所性ということですよ。西田において自覚というのは、単に「我は我である」とか、「我が我を見る、知る」という所謂自己意識ということではありません。西田は、フィヒテの自覚・自己意識の考え方を手懸かりにしていますが、最初からニュアンスの違ったものが入っています。それは「我は我である」という時にただ、我ということで考えるのでなくて、我が置かれる場所の開けに照らされて「我は我である」——究極的には、純粹経験によって開かれた限りのない開け、及びそこに「於てある」場所の開け(この二重の開けは後に「絶対無の場所」と「有の場所」として術語化されますが)、そのような開けに照らされてはじめて「我は我である」と言い得るといふ、その全体の構造が最初から見られています。ですから、我が切り開かれて、限りのない開けの光に照らされてという、そこが強調される時には「我は我なくして我である」と、「我なくして」ということがそこにはっきり入れられて来ます。「我なくして」というのは、場所の開けに脱自的に開かれてという、その契機がはっきり出されているということですよ。

従って西田においては、反省の反省という意味での自己意識と、純粹経験の自覚という性格とが一つになって、新しい「自覚」概念が展開していくわけです。『自覚における直観と反省』の最初、第一ページ、第二ページで非常に面白い現象があると思うのですね。最初に問題が出てきます。直観と反省という問題です。直観とその「外に立って」見る反省との統一の問題です。直観の「外に立って」ということは、すべてが純粹経験の自発自展（反省もその内で）と見られていた『善の研究』の場合には、問題になっていませんでした。しかし、問題として隠れていたと言えます。「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明する」立場の、その説明するという自身は、単純に純粹経験の自発自展の内とは言えないからです。その「外に立って」ということが反省としてはつきり出てきて、直観とそれとの統一が問題になって来ます。そこで、フィヒテの「自覚」が手引になりますが、その時すぐにロイスの言う例が出されてくるのですね。これは大変面白いことです。フィヒテの「自覚」によって直観と反省とが統一されるといふように考えてゆくその「自覚」に西田では独特の新しい見方が加わっています。フィヒテからの引用につづいてロイスから例が出されることがそれを示しています。そのロイスの言う例とは変わった例で、「英国において英国を完全に写すとせよ」と。英国の中心にいて英国を完全に写すとすると、一回写してそれで終わりということにはならな

い。例えばこの部屋の中にいてこの部屋を完全に描く、完全に写す——これが自覚のモデルになるわけですが、そうすると写すことが無限な自己創造的な作業になっていくわけです。即ち、いったん写すとそこに一つの写された絵ができて来ますが、この部屋を完全に写そうと思うと、今度は、この部屋に新たに加わったその写した絵も含めてあらためて写し直してゆかなければならないという仕方、無限に創造的な働きにならなければなりません。

直観と反省の統一としての自覚の創造性ということはフィヒテでも出てくるわけですが、それを示す例の出し方が「英国において英国を写す」というのが面白いと思います。それは、さし当って私が英国において英国を写すということですが、西田はそれはじめから「英国が英国を写す」（私も英国の内ですから）、ということと重ねて考えています。私が私の居るこの部屋を写すということは、この部屋が私において部屋自身を写すことであるというように。このように西田は、自覚ということを最初から場所的に見ており、しかも場所が場所自身を写すということとして場所のうちにいる主体が場所を写す、その全連関が主体の自覚だというふうに変えようとしているわけです。ですからそこに既に場所の立場に回転する方向がはっきりあります。

もうひとつだけつけ加えておきたいのですが、そのように場所ということから考えるようになりますと、またある決定

的な事態が出て来ます。それは西田の術語で言えば「絶対無の場所」ということを考えてゆくということです。これはただ絶対無の場所ということだけを考えるとこののではなくて、「有の場所」ということは勿論前提されていて、その「有の場所」がそもそも場所としても一つ「絶対無の場所」に「於てある」というように見るといふことです。いろいろ哲学の世界構成の上で様々な諸世界が様々な連関で考えられています。諸世界は、最後に通約できない質的な差をもって「有の場所」と「絶対無の場所」という二重になっているということです。これは非常に大きな意味を持ったことだと思ふのです。

その二重性は次のような言い換えることも出来るでしょう。ハイデッカーが言う意味での「世界内存在」という時の世界が、世界ということと終わりでなくて、その世界そのものが無限の開けのうちに「於いてある」。無限の開けが無限の開けに於いてある世界の内に於いてあるのが我々主体であると。その時に、我々の主体の方で言うと「我は我なくして我である」、そういう自覚になってくるような主体だということと結びついて来ると思ふいます。

どこで西田の思想が宗教の理解に対して大きな可能性を用意しているかということ、その大前提になるようなことに簡単に触れようと思つたわけですが、甚だ不手際で、何がお

●東西宗教交流学会報告(一九九二年)

話できたのか不安です。『西田幾多郎を読む』という本の中で、もう少し詳しくきちんと連関つけて書いてみましたので、必要があればご覧頂ければと思います。
(花園大学教授)

講演(2) 秋月龍珉 「禅と西田哲学」は、
本誌五月号に掲載してあります。

舞見御中

財団法人 升水記念図書館

理事長 升水達郎

元京大教授(仏教哲学)久松真一(抱石)先生の資料や御手紙などの実物またはコピーを求む。
追記 竜谷大学(大正末期・昭和初期)、臨濟学院(現花園大学(昭和10年頃)、京大(昭和10・24)、京都市立芸大(昭和29・38)の先生の仏教講義を筆記した他筆のノート、勿論コピーでも可、一部でも可。御希望あれば買わせて下さい。
なお、集まる資料誌九冊刊行。希望者は乞御連絡川村リスケ? (元調布女学校校長)著「体験の生活」を探しています。(大森曹玄師碧巖講話・カセットテープ2巻A面から)

〒三番 平塚市八重咲七二七

電話(〇四六三)二二一〇五一九

討論(1) 上田閑照発表について

討議者 八木洋一

司会者 西村恵信

討議者 八木洋一

上田先生は、西田哲学の流れ全体は純粹（直接）経験の自発自展として、つまり、純粹経験から自覚へ、そして更に自覚の成立する場所へと辿ることができると考えていらっしやる。昨年先生は、『西田幾多郎を読む』というご著書を岩波から出版されましたが、それは先生のような西田哲学理解が見事に結実した作品だと思います。そして本日の先生のご発表は、先生の西田哲学理解の基本線をわたくしどもに再確認させてくれるものだったと拝聴いたしました。

そこで私は、先生が時間の制約もあって充分触れることができなかった問題、つまり、直接経験の自発自展として展開する西田哲学にとって宗教とは何かという問題、またそれと

の関連で西田哲学にとっての言葉の問題について質問させていただきます。

先生ははじめに、西田哲学の動機が人生の悲哀、生死の問題であり、従って西田哲学の根柢ともいえる純粹経験それ自体が、ひとが生きる限り、避けることのできない人生の裂け目を通路にしてはじめて開かれて来る根源的経験であるとおっしゃった。また先生は、西田哲学の特色の一つとして宗教的側面に触れて、西田哲学には仏教とキリスト教に共通する基盤がある。またその基盤は禅と念仏の両者にも共通する。そして更にそのような諸宗教に共通する基盤に西田が立てるのは、西田の禅との触れあい、それを可能にしているとおっしゃったと思います。これは大変興味ある重要な指摘だと思いますが、時間がありませんのでその点での質問は控えて、

むしろ西田哲学全体にとって宗教性とは何かを別の方向から先生にお伺いしたいと思います。

上田先生は、言葉と直接経験との動的な関係を、「言葉から出て、言葉に出る」という言い方で定式化されています。

これをもう少し敷衍すれば、「言葉から直接経験に出て、直接経験から言葉に出る」ということになります。この定式の前半、すなわち、「言葉から直接経験に出る」、ここに言葉としての文化性から根源的・直接経験としての宗教性へのいわば往相の道が、また後半の、「直接経験から言葉に出る」、ここには宗教性から文化性への還相の道がそれぞれ想定できます。

人間的生命活動全体は、この二つの道の往還運動として成り立っている。そう考えられます。西田哲学においては、人間の生命活動の言葉⇨文化性の底が破れて——人生の裂け目を通路にして——言葉以前の直接経験としての生の根源に一旦立ち戻って、そこから再度、言葉⇨文化が捉え返されていくこととなります。言葉の枠が破れて生の直接的根源に立つという点で、またそういう意味で西田哲学ははじめから宗教の哲学として出発している、こう言えると思います。西田哲学は言葉の限界内での単なる文化の哲学ではない。言葉に対する徹底的な否定性・非連続を内在化した哲学である、ここに西田哲学の特徴、また強みがある、そう思うのです。質問の第一点です。

ところがこの強みは、ある意味で弱みでもあり得るのでは

ないでしょうか。どういふことかと申しますと、大変不思議なことに西田哲学においては、人間存在における言葉の本質が、その力の途方もない強大さ、またその力の及ぶ深さや範囲の広さといった事柄がそれ自体としてポジティブにもネガティブにも主要なテーマにならなかつたのではないのでしょうか。そしてそのことは、「直接経験から言葉に出る」場合の、その出方がどうしてもそれだけ反対にストレートになってしまつて、言葉と直接経験の間の非連続性がはつきりしなくなる結果になってしまふということがあるのではないのでしょうか。「言葉から出て直接経験へ」の道は、上田先生によって大変丁寧に辿られているのですが、逆の方向、つまり直接経験から言葉がどう出て来るのかについての道筋がはつきりテーマになっていないように私には思えます。つまり、言葉以前の直接経験（自覚・場所）から見て言葉をどう捉えるのか、大変大きな問題ですが、先生のご考えの一端でもおききできたらと思います。

~~~~~

**司会者** 上田先生のお話、ほとんど『西田幾多郎を読む』という一冊の近著について、一時間でコンパクトなご説明を頂いたように思います。私がメモりましたところで特に、この四角く囲んだところだけ読みますと、西田哲学の動機はやっぱり宗教的であるというお話で、この会議に対してあるひとつの提言ができ得るということをいわれました。問題意識と

しては宗教と近代科学、仏教とキリスト教、禅と念仏という  
ような異質なものの根底に何か共通理解の立場というものを  
含んでいるということをいわれました。

西田哲学そのものは「純粹経験」から「自覚」を通して  
「場所」へという変化をみせますが、その根本にある事態が一貫して流れていて、その事態が変わったのでなくて、三つの場面はひとつの事態の別の局面として補い合っていると、  
いうことをいわれました。

それから西田哲学そのものの推移のお話をなさいました。  
純粹経験ということが何故言われるか、ということについて、  
日常経験というものがもっているひとつの限定性というものを元に戻して根源的経験から考え直すということを西田はやったということでした。

次に純粹経験という言葉がやがて意識現象という言葉に変わっていくことをいわれました。そしてそこから現前の意識現象、風の「ざわざわ」とそれを意識するということの関係の二重構造性、それは決して離れたものではない。意識現象というものを意識するということ、これが自覚とすれば、事柄と自覚とは決して離れたものではない。現象そのものが自覚を含んでいるということだと思います。

それからW・ジュームズのお話をなさいまして、ジュームズと共通しつつジュームズを越えるところがあるとの指摘。

●東西宗教交流学会報告(一九九二年) (その2)

それから経験の自己理解ということをおっしゃいまして、自己理解という場合に反省ということになりやすいのですが、  
そういう限定は必要でありながら純粹経験というところから  
はじめてすべてを説明しなければならぬということですが、  
れども、説明しつつやはりそれが同時に限らない余韻という  
ものを聞きつつ説明するということをいわれました。ジュム  
ボールsymbol(象徴)ということにおいてもやはり、そこに  
無限の象徴空間というものが開かれていないと却ってジュム  
ボール(象徴)は限定を複雑にさせるだけだということもい  
われました。

最後に、自覚と場所について述べられました。自覚には場所性ということがあって自覚は成り立つというわけで、自覚成立の場所ということはいわれたと思います。そういう場所はやはり限らない光に照らされてはじめて、自己が自己ということ、自覚し得る、そういう場所。それは「我なくして我である」という、そういう場所の開けであると、こういう開けにおいてはじめて自覚も自覚になると、いうお話でした。

しかも場所ということが更に絶対無の場所という性格を帯びて、それが場所においてある、ということ、ハイデッガーのindem sein(世界内存在)をもつひとつ超える二重の世界というものを形成しているのではないかといわれたと思います。

それでは上田先生のご発表に對しまして八木洋一先生からコメントを頂戴したいと思ひます。

八木洋一 上田先生が一番最後に、なぜ西田哲学が宗教と結びついてくるのか、更に上田先生が最初に言われたことです。西田先生の最後の『宗教論』の中には確かにキリスト教と仏教、禅宗と浄土真宗等が縦横に引用されて出てきます。

ということは仏教とキリスト教、あるいは仏教の中でも大変様相が違います。禅と浄土真宗というようなものの共通の基盤というようなものが西田先生には非常にはつきり見えていたという感じが私にはいたします。そういう意味で、上田先生が今日、最後に言い残した一番言いたかったことだろうと思われるそのところを、私としては、あとから先生にもう少し補足して頂くような感じで私の印象を述べさせて頂きます。

西田先生の哲学というのは、私の印象ではもうはじめから宗教哲学として哲学全体が構成されていたと思ひます。その宗教哲学としてというのはどうかと言ひますと、私流の言い方をしますと、宗教哲学でない哲学は何かと言ひますと、広い意味で文化の哲学だというふうに考へています。

では文化の哲学というのは何かと言ひますと結局、言葉を通じて人間が自己反省をしていく、そういう場合にどの哲学もやはり文化の哲学になる。それに対して宗教哲学というのは、その文化の哲学の底、あるいは文化の哲学の底が割れて、スパーツとそこに展開してくる世界、見えてくる世界、もう自

己も含めて、そういうところを言い表わそうとするもの、それを宗教哲学としますと、西田先生の哲学ははじめからそうだった、というふうには思ひます。

で、純粹経験というものがそもそも、言葉がつくり出す経験の世界ですね。あるいは言葉を介した文化的な経験の世界を打ち破るような形で純粹経験というふうなことが最初に置かれていて、私はそういうふうには理解していません。ですから宗教哲学として出発したということの大前提は西田哲学においてははじめから言葉がどこかで言葉としての働きというようなものが、いったん消滅してしまふような面が、その最も中核に置かれていたと私は思ふのです。

それは例えば「我があつて経験があるのではない。経験あつて我があるのだ」というような言い方に如実に表われています。その場合の我というのは言葉を語る私の経験ですね。かつて森有正先生がそれを体験というふうには、経験と分けて言つたことがあります。言葉の経験ではなくてむしろ、経験の言葉というような形から、はじめから言われていたと私は思ふのです。

それで、なぜ西田哲学は宗教哲学としてはじめから全体がつくられていたのかということなんですが、上田先生がこの『西田幾多郎を読む』というところで再三おっしゃっていることなんですが、純粹経験にいく場合に、先生はいろんな言い方をしているんですが、例えば「意識をとじた主客の枠が



壊れる」というような言い方もします。何か突破していく、あるいはパチンと何か割れないと、その場合の「何か」というのは主客の枠組み、あるいは自意識というようなことを先生はおっしゃるのですが、そういうところが崩されるような形ではじめて見えてくる世界ですね。そこから出発しているということがあります。

仏教にしてもキリスト教にしても、あるいは禅宗にしても浄土真宗にしても、宗教として、しかもある世界性を持った宗教として成り立つ場合に、その世界性を支えているものは何かというとやっぱり、主客の枠組みあるいは自意識として成り立っているところを壊していく。あるいはそれが壊れる、そこではじめて現われてくる世界、そういうものははじめから西田先生は哲学の根幹に置かれていたと私は思います。ですからそこるところから仏教、キリスト教、あるいは仏教の中でもさきほど言いましたように禅宗あるいは浄土真宗、そういう共通の基盤を見渡せる、そういうところに西田先生は立っていたと私思うんです。

私の問題は、言葉の問題なんです、言葉がどこから生まれてきて、その言葉は私たち人間にとってどういう働きをして、例えば主客の枠組みをつくっていく、これはいまの言語学で言いますと、ある意味で常識なんです、主客の枠組みをつくっていくのは何かというと、やっぱり言語なんですね。

主客の枠組みが言語によってつくられることを含めた文化的な人間の営み、それと、その文化的な営みが持っている問題性ですね。そういう問題性を突き抜けていったところに見えてくる宗教性、こういう循環がどうしてもあるんじゃないかと僕には思えるんです。

それで、この主客の枠組みが壊れるとか、あるいは自意識が壊れるとかいうようなことは、最後の論文の『宗教論』では、非常にはっきり宗教的な言葉で言っているところは、僕は回心ということだろうと思うんですね。非常に力強い、強調された形で回心という言葉が聞かれますが、回心というのはその主客の枠組みが、上田先生の言い方をしたら、「パチンと割れる、壊れる」というようなことが回心だから、その回心を介して文化的なあり方から宗教的なあり方へ転換していく、そういうところで西田哲学がはじめから成り立っていた、と私は考えています。

上田先生にぜひお訊きたいことは、純粹経験↓自覚↓場所↓、場所↓自覚↓純粹経験という、こういうある種の循環というのを先生はおっしゃっていると思うのですが、その中で持っている言葉ですね。もう先生はいくつかの層で考えていらっしゃると思うんですが、その運動、循環させる時の言葉がどういう働きをしているのかという、どこから出て、何を介して、あるいは何を介しなくてですね、どういう働きをし

ているのか、という点をもう少しおうかがいできれば、私が考えていることに大変参考になり、ありがたいと思っております。

司会者 八木洋一先生が割り合い問題を単純に一つにしばられたと思います。これはやはり西田哲学を宗教哲学であると。一般哲学は言葉を語る人間の反省に基づき、それは文化の哲学と呼び得る。しかるに西田哲学は最初から文化の哲学を突破しているところがある。何故西田では初めから宗教哲学であったかということ。その上に立って突破という事態における言葉の働き、あるいは働きのなさ、あるいは意味、そういうこと全体を含めて、文化の哲学が宗教の哲学となったのは分かるけれど、宗教の哲学における、なお意味を持つ言葉の問題が提示されていると思います。

まとめて先生からご解答をお願いします。

上田 言葉の問題は本当にむずかしくてね。よく分からないというのが、正直なことなんです。僕もいろいろ考えてみたり、いくつかの仕方ですいたこともあるんですけど。

まあやっぱり最後に言葉というものを結局は前提にせざるを得ない、ということでしょうか考えられない。それは言葉を突破する、こう言っても勿論、言葉が前提されてるわけだし、言葉を突破するところへいって、それで終わりというふうに考えられないから、言葉を突破するという出来事として何かが現われてくる。その何かが現われてくるということ自身が

やっぱり、言葉として受け取られてくる。それは例えば仮の言葉とね、そういうふうに言ってしまうえば分かるような形になるんだけれども、しかし、それが何かということになってくると、もうひとつ分からない。

ただ非常にはっきり言えることは、その言葉が語られるという時、これは一番我々の近いところで、ふつうの意味で自分が言うという場合から始めてもそうなんですが、何かやっぱり、言うということが沈黙と結びついているということがまずひとつ言えるような感じがします。そしてだんだん沈黙が大きくなる。しかしそれは言葉が小さくなるという意味じゃなくて、言葉が質を変えてくるんでしょうけれど。ちょっと体系的になかなか言いにくいんですけどね。

よく最近引用されるあれで、「私の言葉の限界が私の世界の限界である」と。それから「語り得ないものについては沈黙しなければならぬ」。これは周知のテーゼではあるわけだけれども、それで説明すれば、「語り得ないものについては沈黙しなければならぬ」という時に、つまり語り得ないものがどういう形で与えられるかということだと思っておりますね。結論的に言えば、私は言葉を持てる生物としての我々が沈黙し得るのは、これは沈黙せしめられるということではじめて沈黙している。そしてその時には、我々を我々の言葉を沈黙せしめるという形で我々に現われるもの、それはある仕方での言葉、だけどそれは神の言葉というふうには直ちに言え

るかどうか、言ってしまった方がいいのかどうか、ということですね。そういうことは言えますし、それから「私の言葉の限界が私の世界の限界である」ということ、これも、これは非常にその限りでははっきりそうだと思うのです。しかしその限界ということが言える限りはやはり、限界を超えたものが何らかの仕方でも感知されていなければ、そういうことは言えないと思います。感知されている場合には、我々の世界であるところの我々の言葉そのものの中に、そういう限界の外、感知されている限界の外なるものが、いわばしみ込んでくる、そういう形で現われてくる。その時に我々が語る言葉が同時に我々を沈黙せしめるそのものが語る言葉になり得る。そういう形でならば一応言えます。そしていま言った限りのことは、宗教の理解に根本的に結びつくわけです。

しかしこれは宗教のこととして言っているわけではない。言葉が与えられているという我々のあり方のところで言っているのです。そうすると最初のあなたの規定の仕方の、例えば西田哲学は宗教哲学である、それを最初に聞いた時に、どういう意味かなと思つたことは事実です。僕は宗教哲学だと思つていない。思つていないというのはおかしいけれども、しかしそれは単純に宗教哲学という言葉の使い方によりますから。だからあなたのように哲学を宗教哲学と文化哲学に分けて、文化の哲学は言葉を語る人間の、つまり反省の営み、

それが文化の哲学だと。一方、宗教哲学というふうにはやはり、宗教という事象、哲学のある分野として宗教哲学といわれる場合の方が一般だから、あなたの言われる意味だとむしろ、宗教的哲学というような意味かなあ。文化の哲学といつてもその文化を哲学的な反省の対象にするという意味ではないわけでしょう。

八木 そうじゃなくて。

上田 そうじゃなくてね。つまり哲学のあり方としての、だから哲学の基本のあり方において人間の言葉の営みを反省する、しかもその反省そのものも言葉をエレメントとして行なわれると。それがあなたの言われる、おそらく文化の哲学ということだと思えますね。

言葉をエレメントとして人間の存在があるということは前提にした上で、しかしそういう人間存在の根拠のようなものがもうひとつ問題になる。それはやはり、そういう言葉のエレメントが割れたようなところから始まると、そういう意味で受け取れば、やはり私も西田哲学は最初から宗教哲学であつたと、いうふうには言えると思えます。

ただ何となく僕は宗教という言葉にひっかかって自分がこたわる。僕は何か宗教というあり方があるというよりも、もっと基本的に、人間があるということ、あるいは抽象的に人間存在の構造が完全に実現すると、そのことをむしろ宗教とい

うふうに名付ける、まあそういうふうに考える。で、人間存在の構造そのものの中にやはり一番基本的にはそういう言葉ということを経介にして、言葉をエレメントとして我々の存在が成り立っているというふうに考えますから、そこを地盤にしてそのまま人間存在を反省するか。そしてもうひとつ、それがもうひとつ割れたところを考えなければならぬという必然性ですね。その必然性というのは宗教をモデルにして考えればそれが最初から前提されることになると思うんです。だけど、そうでなくて、人間存在を考えた場合に、そういう割れたところを考えなければならぬのか。で、それはやはり私はそのところをどう考えるか。簡単に言うと、人間存在がそういうものだというのですが。どういふものかというのと、もう、言葉を持てるというあり方の中に最初から完全にそれがあやまった形になって、そしてもう一度それを回転させなければならぬ。まあそれが宗教の言葉で言えば回心ということなのでしょうけど。そういう構造を持っているのです。ただスタティックにこうだというのじゃなくて、いろんな言い方ができますけれども、人間というのはいったんどころしても非人間的になって、もう一度人間的になると。あるいは自由ということでは、自由ですまない、何らかの形で不自由。自由の実体は不自由であって、これは外的に自由が拘束されるという意味ではなくてね。そうではなくてね、自由であるということの最初のあらわれはやっぱり、自

分で不自由になること。そこから始めて解脱するという形で、というふうな、一番基礎のところをそういう、何といふかな……八木 ……構造している。

上田 そうです。しかもそれがこう、点になって、そこから直らなければならぬと、そういうあれがあるわけで。だから言葉でも、言わなければ分からないし、言ったからこんどは、とらわれてしまう、ですね。非常に二義的というか、単に二義的以上の、プラス・マイナス的のあり方があると思うのです。しかも根本のところ。だから非常に動揺的な存在というふうにみたらいいのかなあ。そのことが一番、言葉である。

八木 先生が言われたように西田先生が道理というものの中に人間が生きている限り人生は悲哀というものがあって、それをバネにしてその裂け目を通してよう形が考えられる。人間にはそういう二重性があって、しかもそれ連続でなくて、非常に非連続である。どうしてそういう非連続の構造が人間の中に出てくるのか。その非連続の構造全体を把握するということは僕の言い方では、単なる文化の哲学では無理だと、いうことです。

上田 そうですね、それは確かにそうです。

八木 どこか割れたところから、はじめから全体を見渡していくようなことがなかったら、というのが西田先生の哲学でないか。

上田 それはそう言えると思います。その時にね、宗教哲学というところ、何か宗教だけがテーマになってしまふような感じがするので。しかし西田哲学の場合には、哲学の営み全体みるとね、むしろ宗教をテーマにしたものは非常に少ないのですね。はっきり宗教をテーマにしたものは論文の題名としても一番最後の論文と、もうちょっと前の「予定調和を手引として宗教哲学へ」ぐらいなもので、あとはそうでないのですね。ところがこんど逆に言えば、まさにあなたの言うように、例えば経験科学についての論文のあと、最後は必ず宗教のことが書かれてありますね。必ず最後には宗教なんです。これは非常に特色的な出来事です。だから悪くみると、何でも宗教の目で見るというふうな形に批判されるんだけど、逆によくとれば、そうではなくて、人間の営みのあらゆるレベルの人間の営みの中に、その根本で起こる一種の、いまのこれが、すべてどこにでも映されているというふうな考えることができるのではないかと思えます。

どうも、こんどの言葉の問題は非常に、何ともむずかしい。司会者 討議者として遠慮されている八木先生、失礼ですが一応ここまでということにして頂きます。

私の考えでは、この会の特別の性格が。各宗派がこれからアメリカに行つて、西田哲学についていろいろな議論があると思えますから、キリスト教の方からと、浄土教、禅の方か

らと、きょうの上田先生のお話に対しての内容に限りたいたいと思います。まずキリスト教の側からどなたか質問をひとり受けたと思います。十分間で答えられるようにして頂きたい。

本多 非常に単純なことで三つお尋ねします。いま回心ということが出たのですが、西田先生に決定的なそのような体験があったとすれば、それは何歳の時なのですか。もうひとつ、わざわざ意識現象と、意識という言葉にこだわっていたのでしょうか。非常に誤解されやすい言葉だと思えます。それと第三に、大乘仏教と近代科学思想との統合の可能性を西田先生は模索された。で、近代科学思想とおっしゃいましたが、科学そのものの見直しといえますか、場所的な科学というようなことを考えておられるようですが、近代科学思想に対してはつきり対決された足跡とはどういうところにあるのか、その三点をお聞きしたいのですが。

上田 回心について、それが何才であるか、それは僕は知らない。知らないけど、いろんな問題の仕方はあると思います。例えばよく言われるようにね。ちょっといま宙で期日は言えないのだけれども、三十歳前ぐらいですかね。十年ほどずっと懺悔しておられるんです。日記に出ていますね。ずっと懺悔し参禅して無字の公案のところ、「無字を許さる、されど余はなほだよろこばず」と、いうふうに出てきます。そこは

よく問題にされるところなんです。いろいろな解釈があって、いろいろ言われるんですがね。まだ一断一切断というふうにはいかなかったとか、まだ不十分だったとかね、いろんな言い方があるんですけども、僕はそういうふうには思わないのです。むしろそれまでの坐禅、参禅の打ち込み方というのは、これは大変なものです。それは本当に大変なもので、そういう地盤の中で言われてるんですね。むしろ「余はなはだよろこばず」と言い得たということ自身が非常に大きな意味を持っている。

これはおそらくコンヴァーシオンということでもそうだと思う。コンヴァーシオンしたらそれで済むというものじゃない。コンヴァーシオンすればするほどむしろ無限の道が見えてくる。コンヴァーシオンしたということ自身が殆ど根跡を残さない。最初からもう本当はコンヴァーシオンしたら最初からそこにあつた者としてそこに在るわけだから、むしろ無限の道が見えてくる。そういう無限の道が見えてきたという、そういうこと自身が偉大なことだというふうには、僕は受け取るのです。コンヴァーシオンということ自身は、ある時点に定位できるというふうには考える必要はない。これは五年とか十年とか、長い間の人間の生き方の転換というふうには本来は考えるべきだと思います。ですから、いつあつたかと言われると言えないけども、そういう意味ではやはり、はっきりした生き方としてはそういうふうには言えると思います。

本多 ところがですね、法然とか、道元、親鸞にもあつたのです。それが西田先生の著作には全然出てこない。  
上田 これは禅のなかでもね。むしろ秋月老師がおられるから、それは詳しいと思うけれども。禅の中にもコンヴァーシオンの体験ということがないことはないですね。実際にドキュメントのあるものとして言えば、久松真一先生なんかはそうですね。

それと西田先生には、これはまた西田先生だけじゃなくて、ひとつのタイプとしてあると思います。それで、こういうふうには長い間かかって徐々に変わっていくと。これは西田先生が言われた、森本省念老師が言われたということで、悟りというものは珠がずっと回っていくようなものだと言って、こういうふうにして回してみせると。いっぺんにパンと変わるというか、これは、そういうあり方というのはやはり、どこか非常に基礎的なところから変わっていく時にはそうなるということもあり得るのだと。そういうふうな変わり方の場合の非常に特色は、日常ということを非常に大きくみるということなんです。行の時間ぎょうというものと、日常の生活の時間が非常に重なってくるわけですね。だから西田先生の特色は非常に日常ということを大切にみる。だから、一般のお坊さんに関しても、どうも日常の生活の仕方を見ると感心せんとかね。だから悟りを開いたか、開かないかという問題よりも、その人の全現実がどうかと、そこでみるわけです。全現実と

いうことは、坐禅ということと触れる次元もあれば、日常の行住坐臥というところもあるし、全体でみるのです。

**本多** 平常底におけるコンヴァーションですからね。

**上田** そうそう、平常底。そういう言葉に非常にはっきり出てくるのですね。

第二に、意識現象ということ、これは西田先生自身が、のちにはね、やっぱり『善の研究』の立場はまだ意識の立場と思われてもやむを得ないというふうに、自分でも言っておられるんです。けれどもそれだけのものではなかったということをはっきり言われるんです。そして最後には、自分の立場は『善の研究』以来一貫していることもはっきり言われていると思います。

僕はね、意識現象と言われているのだから、意識現象というふうに受け取ったらいと思うのです。そして、それで何が言われようとしているかと。我々が意識現象という言葉で持っている先人見から読まないで、意識現象ということであのテキストの中で何を言おうとしているのか、それをはっきり読んでいけば、決して意識現象という言葉は不適当な言葉ではあの際はないと思うのです。意識がという、あそこをよく間違えてね、ある解釈者は例えば西田は意識一元論であるとかね、意識内在論であるとかという。決してそうじゃないんですよ。現象学という時の現象というのと、これは全く

同じ考えでいいと思います。そしてそれを問題にする時には意識で現象学を問題にするわけでしょう。だけど、その問題のすぐ接点で、さっき言ったように違っていると思うんですね。その意識現象、というのは、こういうふうに見えているといふ、このことなんですね。

**本多** ざわざわ。

**上田** そう。あれが一番いい。だから風はざわざわ。それは「ざわざわ」を聞いているというのじゃないのですね。聞いているというのは、もうあとの言い方であって、「ざわざわ」といえば「ざわざわ」なんです。その時に「現前の意識現象とこれを意識することは直ちに同一である」と。僕は非常に正確な言い方だと思います。最初にそこで現象という言葉が使われるのは必然性があると思うんですね。しかし何かそこに、やっぱり意識という言葉にいろいろ問題がありますから……。

**司会者** 近代科学はもうよろしいか。

**本多** 時間をとりすぎますから……。

**司会者** では済みませんが浄土の關係の方がいらっしやいましたら何か、そういうお立場から西田哲学へ。

**上田** 西田哲学へというよりも、私が提示したような見方に対してというのですか。

**司会者** そういうことです。いまの先生のお話に対して、そ

うでないと、みんな同じようなディスカッションになっちゃいますので。

では禅の方、どなたか。

浄土の考えから。

河波 浄土教ではないんですが。

昨日テレビで出た本当の卑近な例で恐縮なんです。広島で、ぶどう畑に対して広島交響楽団の人たちが交響楽を演奏してるんですね。ぶどうに対して、いい音楽を聞かせると、例えばモーツァルトの音楽を聞かせると非常にいいのです。テープでも流してもよろしいのですが、それよりは生演奏の方がもったいい。

その場合、演奏する人はぶどうに聞かしてやるということ、主観と客観との対立関係から離れてないと思うんですね。ただそれを聞くぶどうの方は非常に純粹経験に近いんじゃないか。自我意識がないですからね。で、問題は、純粹経験という問題を、そういうぶどう等の植物の地平にまで拡大解釈して考えることはいいのか、悪いのか。(一同笑い)。

上田 もしあなたがね、いまのように言うとしますね。人間はまだ主客がある。この場合ですよ、人間はまだ主客が、しかしぶどうはもう主客がないと、もしあなたが言うとすれば、もし言うとするば純粹経験はそこまで拡大できるか。ぶどうに対してはできると言えますね。

河波 はあ。というのは現在、西田さんの頃とは自然や環境

に対する見方が非常に変わってきて、いわゆる非常に連続的になってきましたね、環境世界と主体との関係が連続している。そういう時代的な状況があります。

もうひとつは、純粹経験という概念が日本で成り立ったのですが、ヨーロッパではそういう哲学は成り立つ余地が全くなかったのかどうか、ということですが、

更にもうひとつは、そういうことと関連があるのですが、『善の研究』の中に、ニコラウス・クザニアスのことが二回言及されているんですね。ひょっとすればクザニアスあたりにそういう可能性がなかったらどうか、どうかと、そういうことなんです。

例えばテキストの名は出てこないのですが、おそらく『知のある無知』De docta ignorantiaという本だと思っております。ドクタ・イングノランティアという概念はやっぱり主観的な、近代的な自我中心的な考え方が挫折して、一種、純粹経験に通じる地平が開かれている。

上田 その場合にね、(近代的自我が)挫折している、そこで見ますと、西田が見ることね、殊に『善の研究』以後になればますますはつきりしてくるけれども、いうことと非常に近いところがあると思います。ですから考え方として、ヨーロッパでそういう考え方が出るのは不可能であったということは言えないと思うんですね。だけれども、それにも拘わらず、西田の場合に、ある独特の出発があったということはやはり、



色を見、音を聞くという、これはそこだけとると感覚みたいに見えるわけです。つまり、そこから始まっているという、そのことは非常に大きいと思うんですね。そういうことから出てきたある考え方があれば、非常に似たような考え方があると思います。やっぱり見たり聞いたりという、そこから始まっているということがポイントです。

で、ただ見たり聞いたりということは我々のふつうの感覚を超えたものにまでずっと及ぶという、そのことは大いにありますね。これは例えば神の光を見るとか、あるいはさっきのアンゲルス・シレジウスの詩ですけれども、見ているバラの中に神が住んでいるとか、そういう言い方の中にはやっぱり、我々の言うふつうの感覚というのは理性とか、そういうものとは区別されてね、そういう感覚とは違ったひとつの射程を持った直接性、それがみられてるけれども、似てるようだけれども、まさに西田の特色はそこで、例えば神ということとを直接に言わないで、一種の、何と云うか、無限の奥行きのようなものが、見る、聞くというそこにも開かれている。その上でやっぱり神の光というような言葉も『善の研究』の最後の第四篇には出てきますけどね。あの出発点は非常に何か独特じゃないかという感じがあります。

河波 見たり聞いたり、その『善の研究』の純粹経験はあくまでも西田さんの体験なんですけど、やっぱり経験ですね。

しかし、西田さんの単なる主観では勿論ないので、やはり純粹経験という概念の中には非常に普遍性があると思うんですね。日本人だけとか、まして西田さんだけということではなくて、やはりこの世界性というか、ユニヴァーサルな契機が考えられます。だからあくまで西田さん個人の中から出てきたものであっても、それはやはり全世界的な普遍性があるわけですね。

上田 当然そうですね。

河波 だから当然それは、純粹経験という概念はキリスト教の人たちにも共通して開かれていた概念でもあるわけです。だからキリスト教徒であることに即して純粹経験の世界が開けていたけれども、まあなかなか開けてなかった。ヨーロッパにおいてはね。そういう可能性はあったとしても、むしろその純粹経験の可能性を排除したところにキリスト教がある、とさえいえる点が考えられる。

上田 そんなことはないでしょうね。そういうふうな解釈はできないと思いますけどね。ただ、信仰が自己理解する場合のエレメントの問題ですね。どこで自覚するかという、その問題だと思えます。だから同じ神という言葉が使われてもね、これは本当にピンからキリまででないでしょうか。ただ『善の研究』で言われているような純粹経験が神というふうな言う時にはね、これはその可能性は全く排除するというような

ことはないし、少なくとも『善の研究』の場合の西田のキリスト教の理解から神ということの理解は、むしろ純粹經驗の中で語っていると思いますね。おそらくキリスト教の方から出てくれば、逆の問いの方が出てくるんじゃないかと思う。西田の純粹經驗というのは例えば本當の宗教性になり得るのかどうかというね、そういう問いの方が出やすいのじゃないかという気がいたしますね。

司会者 時間があと十分ございますので、上田先生は禪の方でございませうから、どなたでも結構ですが、ご質問があれば。八木 純粹經驗ですといろんな面があって、キリスト教の場合には、たんに色を見、音を聞く刹那とかいうような主客の關係ではあまりはつきり見出されているという感じはないんですけれども。キリスト教の場合の純粹經驗は対人性——の中で現われる純粹經驗というのが非常に強いんじゃないかと感じます。ただしその場合はどうなんでしょう。譬え話だとか、いろいろのを見るとやはり主客の中で、ある言葉の枠を超えたそういうものが見られてくるという感じはいたしません。だから仏教の方が、どちらかといったら主客の不二のところで見出していく、それが強いんじゃないかという気がします。

大峯 いくつか細かいことはあるんですけども。西田哲学で宗教がほかの道德とか学問と違うし、個人的な主観的な安心とも違う、そういう生への根本的事実とか、あるいは歴史

的世界の成立の根源とかいろいろのことを言ってますが、そういう宗教の本質をとにかくはつきりさせようということだと思えます。だから仏教とキリスト教の現実の形態、それから教義上の相違というのはありますけれども、むしろ通じ合う面を取り出そうということでしょう。同時に仏教でも浄土教と禪とをその区別というよりむしろ同一性の方を強調しようとする。まあそういうことで確かに話されてきたわけなんです。仏教とキリスト教とは逆対応ということで一緒だけれども、逆対（超越）という方向に神を考えるのはキリスト教的で、仏教の方は主体の内在的方向、逆対応の対応を強調する点で一応仏教とキリスト教との間の相異については言っているわけです。けれども禪宗と真宗の違いについては、言っていないようです。要するに到達点から言ったら同じだということでも事理一体という。空間点という点からやっぱり同一だということを言うわけですが、それはそれでよろしいんですけれども。

そこで問題は、そういう宗教の本質を非常に正確に捉えることに成功したその理由として、確か禪仏教の經驗というものに立脚しておったということをおっしゃったと思います。

上田 そうですね。

大峯 それで私、禪經驗に立脚しておれば、みなですね、だからすぐれた禪のマイスターたちですね、すべて宗教の本質というふうなものをその通りにですね、明確にコミッション

のように読みとられ得るかということに疑問に思いまして。むしろやはり西田の論理の立場ですね。論理という立場、主観でも客観でもない、論理の立場で考えていくと。しかもその論理というのは一応、主観客観を超えてくれるけれども同時に、やっぱり哲学的理性というものに立脚している。だから哲学的理性と禅経験が結びつかないよね。単なる理性主義もだけれども、また単なる禅経験というふうなものもそのオルマイティーをゆるすかどうか。やっぱり両方結合しないとと思うんです。

ところで、ただ、真宗のような立場に立った哲学というものの原点は、いままでのところはですね、他の宗教性に対して理解を示し得たかどうか疑問を感じますね。けども真宗経験の上に立ってもですね、宗教の本質を捉える仕事というのは、これはやはりそこに個人の問題があって、西田だからだと思えますね。禅経験に立脚したからじゃなくて、禅経験に立脚したのは西田だったから。そういうことでしないと、何か、禅の立場が全部オルマイティーで、宗教の本質を禅の立場に立てばみな理解できると、そういうふうな考え方は疑問があるんです。

上田　そういうふうに言われたら私も大いに疑問があります。それは禅の経験がオルマイティーであるとか、禅の立場に立てばすべてが理解できるとか、そういうことを誰かが言っ

たとしたら大いに。僕が言おうとしたことはまさにあなたがいま言おうとしたことです。ということは今ここで西田哲学ということの問題にしているわけだから、西田哲学において、どうしてキリスト教と仏教の共通理解が可能であるかどうかあるいは念仏と禅の理解可能であったか、それは西田哲学においてという、ここで仮に言ってるわけだから、その場合に西田においてその基礎には直接に禅が哲学の立場であるわけじゃなくて、別の立場としてはやはり、いま言われたような意味での、理解というか、一応基本的に論理の立場に立った場合に、やはり西田においてはそれが結びついているということ、そのことを僕も言おうと思っただけです。あなたの言われたことは、僕も非常に強く感じてるんです。

西田にしても大拙さんにしても西谷先生にしてもそうですね、禅に触れてというところがあって、その上で思索をして宗教の問題を見ていくという場合には、何らかの形でその念仏に対するある通路とか云ったようなものが事実出されて、それが真宗の方からみて本当にそうかどうか、これは問題になる。しかし積極的にやっぱり念仏なんかにについての発言が宗教の問題の中に入ってきてますね。ところが逆の場合すなわち念仏から禅の場合は案外ないんです。それが全くの偶然なのか、その点僕自身非常にどうかと思っっている。大塚　その場合には、さっき禅とおっしゃったのはどうい

ことをおっしゃったのですか。

上田 それはむずかしいなあ。いまの純粹經驗の哲学ということでは、純粹經驗ということでは、さっき河波君も言ったように、これは哲学の概念として考えればそれはジュームズ、あるいはマッハですね、そういう人たちとの哲学的な交渉の中で概念として出されたものだけれども、そういう純粹經驗という概念になるひとつの根源、これはやっぱり考えざるを得ない。何故かという、西田が挙げている例が非常に大きく刹那、すなわち色を見、音を聞くという刹那、未だ主もなく客もない、そこに立つ実在の根底に立つ眞の自己の本質、これはもし具体的な例を出せといわれるならば、これは禅の歴史の中には事実それがある。

これは、いろいろあるんですね。たとえば打坐している時に、太鼓の音としてパタパタとかね。そういうことは禅の中にはたくさん出る。あういうことが書きとめられたということとは、それが非常に根底的な出来事であるというふうな受け取ったのですね。僕はそこだけとる。だから、あとの純粹經驗を唯一の実在としてすべてを説明したいという、この全部のコンテキストからはずして、色を見、音を聞く刹那、ここだけとれば、これははっきり禅の出来事だと僕は言える。

そしてそこから始めて、それを唯一の実在としてすべてを説明するという、この思索の営み、これは西田によって始めてできたのです。すべてを説明するという、これは最近、

哲学そのものが、さっき言ったような中からそういう哲学の努力というものは自明じゃないけれど、しばらく前まではやっぱり哲学の課題としてそういうことがあった。ただすべてを説明するという時の原理をどこからもっていくかということね、そこだけとれば禅の出来事であるような、そういうところまで戻って哲学の原理を考える。これはやはり西田にしてはじめて行なわれた。だから禅といっても決して漠然としたものでもないし、禅的であるということかと、そういう意味ではない。

八木 ちょっと質問します。純粹經驗というのに対して純粹言語というのは、これは問題にならないですか。言語を絶するという、純粹經驗とはそういう言葉のないところという。その場合の言葉というのはどういうことでしょうか。

上田 問題は、どういう形で純粹言語という言葉で問題にするかどうかは別として、純粹經驗自体を言葉の出来事として理解するという、これは当然できると思うのですね。僕の言葉で言うと、それは昔使ったというのだけど、根源語という言葉です。純粹言語というよりはむしろ根源語。根源語というのは、さっきの言葉が割れるという場合で言うと、言葉が奪われるという経験ですね。同時に言葉が生まれるという、その経験自身がひとつの言語という点がある。

大峯 禅の場合で云いますと、言葉を奪われるということとは、不立文字だとか、言語を絶する、そういうことで、言葉が奪

われる、言葉が消えていく、そういう側面は確かに言語の中から理解できるのですけど、逆にその言葉が生まれてくるという、言葉の誕生経験の方は上田さんは解釈ですか、それも禅そのもの……

上田 これは禅そのものの中にある。だって例えば非常に肝心な例を挙げてみても、禅で最も詩の形で言葉が出される一番大きな禅の投機というのはやっぱり、何と云うかな、投機の偈と言いますけれども、そういう色を見、音を聞く刹那、その刹那に聞かれたその時ですね。この時には投機の偈と言います。

もうひとつは死ぬ時。遺偈。ただ不立文字とかというのはやっぱり、ある一面を非常に強調するということ。しかもそれはひとつの修行上の意味をもつ。だから禅で行なわれている言葉の現象そのものを見た場合に、決してその不立文字というようなことだけで言えるものではない。そもそも不立文字ということ自身が言葉です。それはひとつの思想ですよ。司会者 まあ大変本質的な議論でございますけれども、あとまた理事会があるということでございますので。

森 先生も八木先生も言葉ということで問題は出されましたから、いまのような議論になったと思うのですけれども。西田哲学を内在的にみた場合は、言葉というのは主体化されるよりももっと、別のかたちで言うたと表現という問題じゃない

でしょうか。「表現的」はもっと早くから出てますね、見ようによつては純粹経験の中にも僕はあると思つてます。そういう時に、言葉というのはちょっと狭すぎるのじゃないかですから最初に出された先生の討議というのは、少し限られすぎてましたので、いまのような言葉とは、問題としては重なりながらむしろ表現ですね。先生の純粹経験から自覚、そして場所へというその展開の中において、表現という問題がはじめから入っている。そういうことだと思つたのです。司会者 じゃ、このへんで。ありがとうございます。

八木誠一・秋月龍珉 対談

キリスト教の誕生 ￥一、九〇〇

発行所 青土社

東京都千代田区神田神保町一―二九

歴史のイエスを語る ￥二、〇〇〇

発行所 春秋社

東京都千代田区外神田二―一八―六