

# 哲学研究

第六百五号

西田幾多郎と鈴木大拙——生誕一五〇年を記念して

藤田正勝

## 一 二人のひととなり

鈴木大拙と西田幾多郎、この二人の思想家が非常に親しい関係にあったことは広く知られている。二人は一八七〇年に石川県に（まだ加賀（金沢）藩が廃され金沢（石川）県が置かれる前であったが）生まれた。二人が出会ったのは、石川県専門学校（途中から第四高等中学校と改称）においてであった。しかし、大拙は経済的な理由で早くに退学し、西田も学校の武断的な教育方針にあわず、中途退学をしている。そのためにいったん別の道を歩んだが、二人は生涯にわたって親交を保ち続けた。

大拙には『禅と日本文化』（岩波新書、一九四〇年）と題した、現在も読み継がれている著作があるが、それが出版されたとき西田は、乞われてその「序」を執筆している。この「序」を西田は「大拙君は私の中学時代からの親しい友の一人である。七十の老翁尚当時の事を思ひ浮べることができるといふ言葉で始めている。一方大拙はその五年後、西田が亡くなったときに、その訃報に接して、声を挙げて泣き、敷台に顔を伏せたまま長い間立ち上

がらなかつた、と言われている。その後刊行された雑誌『思想』の「西田博士追悼号」に大拙は「西田の思ひ出」という文章を寄せているが、そこで「年をとつて友人に別れることはつらいものだ。老木の枯れて行くやうに、彼の枝が枯れ、此の枝が枯れて、中心の本幹はまたいつの間にか倒れるのである」というように、年来の友との別れについて書き記している。

この二人の友人がお互いをどのような人間として見ていたかということ——もちろん、それ自体は外面的なこととで、思想には直接関わらないかもしれないが——まずそのことを見ておきたい。

先ほど西田が大拙の『禅と日本文化』という本に序文を書いていると言つたが、もう一つ、一九四二年（昭和十七年）に出版された『文化と宗教』にも西田は序文を書いている。そのなかで大拙という人について次のように記している。「大拙君は高い山が雲の上へ頭を出して居る様な人である。そしてそこから世間を眺めて居る、否、自分自身をも眺めて居るのである。全く何もない所から、物事を見て居る様な人である。その云ふ所が、時に奇抜な様に聞えることがあつても、それは君の自然から流れ出るのである。君には何等の作為と云ふものはない」（一九・三）<sup>(1)</sup>。

大拙は多くの講演を行い、それがテープなどの形で残されているが、それを聞くと、自分と聞き手とのあいだに垣根を作らない、じかに語りかけてくるような話しぶりで、聞くものの誰にも「親しみ」というものを感じさせる人柄であつたように思われる。それに対して西田はむしろ、普通の人が抱く囚われや執着からまったく解放された人であつたという点に注目して、「高い山が雲の上へ頭を出して居る様な人である」と表現したのではないかと思う。しかしその高さは孤高峻厳という類のものではなく、「作為のなさ」の故にむしろすぐに「親しさ」に転化するような高さであつたように思われる。

他方、大拙の方は『文化と宗教』の戦後に出された版の中に収めた「わが友西田幾多郎」という文章（一九四六

年執筆)のなかで、西田の人となりについて、「彼を一言で評すると「誠実」でつきる。彼には詐りとか飾りとかいふものは不思議になかった。自分等は人前へ出ると何かにつけ本来の自己の上になにかを付け加へたがるものである。が、西田君はどこへ出しても同じ人間であつた」(一九・二九二)と述べている。

二人がともに「作為のなさ」、あるいは「誠実さ」という点を相手の特徴として見ている点が興味深い。もちろん外から見ると二人の人は大きく違つていた。たとえば西田のもとで学んだ西谷啓治は、大拙の方に「飄々とした風姿」を認め、他方西田の方に「秋霜烈日の氣象」を認めている。秋霜烈日というのは、文字通りには、秋の寒い日の霜と激しく暑い夏の日差しのことであり、非常に激しいものを西谷は西田のなかに認めていたのだと思う。しかし、このように違つたものをもちながら、二人は、おそらくそのままそれぞれに「飾りのなさ」、「作為のなさ」というものをもつていたのであるうと思われる。

大拙は、第四高等中学校を中退した後、高等小学校で英語などを教えたが、一八九一(明治二四)年、二〇歳のときに上京し、東京専門学校に席を置くとともに、鎌倉円覚寺の今北洪川のもとで禅の修行を始めた。翌年、洪川が遷化してのちは、そのあとを引き継いだ釈宗演について参禅した。釈宗演は、シカゴで開催された万国宗教会議で知りあつたアメリカの東洋学者であつたポール・ケラスから、彼が関係していたイリノイ州のオープン・コート社で雑誌の編集などを担当する人物の派遣に関する依頼を受けたとき、その英語の力を買つて大拙を推薦した(大拙は釈宗演の万国宗教会議での発表原稿を英訳していた)。大拙は宗演の勧めに従つて一八九七(明治三〇)年にアメリカに渡り、一〇年あまり滞在した。その間に『大乘起信論』などの英訳を行い、一九〇七年には英語で『大乘仏教概論』(Outlines of Mahayana Buddhism, London, Luzac and Company)を出版している。一九〇九年に帰国、最初学習院で一〇年間、その後、一九二一(大正一〇)年からは西田幾多郎や佐々木月樵らの勧めに従つて大谷大学で教鞭を執つた。そのあいだに膨大な禅思想に関する、また禅思想史に関する著作を著した。

一方、西田は東京大学を卒業後（正規の課程ではなく、選科の卒業生）、一年間、中学校の教員を務めたあと、一八九六年に金沢の第四高等学校の講師となった。その頃から禅に対して強い関心を示すようになった。第四高等学校に移る直前に友人の山本良吉に宛てて次のように書き記している。「小生は今にして family life を後悔いたし居り候……金沢へ行けば雪門禅師に参して妙話をきかんと思ふなり」（一九・四二）。一年后、西田は突然この四高講師の職を解かれたが、幸いそのあと山口高校で教鞭を執ることができた。この金沢・山口時代に西田はもともと熱心に参禅をした。家庭や仕事の問題がその背景にあつたと考えられる。一八九九（明治三二）年に四高の教授として再び金沢に戻つたが、その折りに山本良吉に宛てて「ヨシ幾年無益に星霜を送るともこの事だけは遂げ度念願に御座候」（二九・五二）と書き送つてゐる。参禅へと強く突き動かすものがあつたのであろう。その熱心な修行が認められてのことであつたと考えられるが、一九〇一年には禅の師であつた雪門玄松から「寸心」という居士号を与えられている。西田と大拙とは別々の道を歩んだが、共通していたのは禅への強い思いであつた。それが二人の思想の根底に流れている。

## 二 西田と大拙の書簡交換

いま述べたように、大拙は一〇年あまりアメリカに滞在したが、そのあいだに西田とのあいだで何度か手紙のやりとりをしている。そのうちの重要なものをここで紹介したい。一つは一九〇一（明治三四）年の手紙である。そこで大拙は次のように記している。「予は近頃「衆生無辺誓願度」の旨を少しく味ひ得るやうに思ふ、大乘仏教が此一句を四誓願の劈頭にかゝげたるは、直に人類生存の究竟目的を示す、げに無辺の衆生の救ふべきなくば、此の一生何の半文銭にか値ひすとせん、……真誠の安心は衆生誓願度に安心するに在り、之をはなれて外に個人の安心なるものあることなし、もしありとせば其安心は我執の窠窟に逃げ込みて黒闇々の処に死坐せる安心なり、功名に

奔走するの徒と何ぞ扱はん……君は余りこんなことに心配せられざるかも知れざれど、余は始めて四句〔弘〕の願を聞きしとき、「煩惱無尽誓願断」が第一に来て其次に「衆生——」がくるのが当然かと思ひなりき、今にして之を考ふれば予は大に誤れり、「衆生無辺誓願度」のために「煩惱無尽誓願断」なり、もし第一願なくんば煩惱何がために断ずる必要あらん、否、煩惱を断じ得る最要件は実<sup>(2)</sup>に度衆生の願に在り」。

「衆生無辺誓願度」は、ここで言われているように、菩薩が修行に入る前に立てる四つの誓いである「四弘誓願」の最初に来るものである。大拙は近年になつてはじめてこの「四弘誓願」の本来の趣旨に、つまり、自分自身の煩惱を断つという誓いの前に、衆生救済の願が置かれている意味が分かつたというのである。衆生の救済を願うからこそ、煩惱を断つことに意味があるということに気づいたというのである。この文章は、大拙が禅というものをどのように理解していたかということを理解する上できわめて重要な文章であると言つことができる。のちに『金剛經の禅』を刊行した折りに大拙はその第六章「禅概観」で「四弘誓願」という節を設け、禅者が往々にして「大慈大悲を忘れる」ことを厳しく批判している。

大拙の真剣な思いは、西田に強く響いた。それに対する西田の感想は、翌月の「日記」に記されている。引用すると、「大拙居士より手紙来る。衆生誓願度をもつて安心となすとの語胸裡之高潔偉大可羨可羨。余の如きは日々に私欲之為め此の心身を勞す。慚愧々々。余は道を思ふの志薄くして少「小」故之為め又は些々の肉欲の為め道を忘ること日々幾回なるを知らず」(一七・五八)。

当時西田はもつとも熱心に禅に打ち込んでいた。彼がいかに禅と取り組んでいたかを示す資料を紹介したい。ちようどこの大拙の手紙が到着する直前の日記に次のようにある。「參禅之要は実地の辛苦にあり。人往々禅を以て他に資せんと欲す大なる誤なり。參禅之眼目は生死解脱にありこの外他事あるなし」(一七・五三)。また一九〇三(明治三六)年の七月から八月にかけて西田は京都大徳寺の広州宗澤禪師のもとで修行に励んでいたが、その折

の日記には次のように記されている。「余は禅を学の為になすは誤なり。余か心の為生命の為になすへし。見性まては宗教や哲学の事を考へず」(一七・一二六)。このように西田は懸命に禅に取り組んでいたが、それは、「參禅之眼目は生死解脱にあり」という言葉が示すように、どこまでも自己自身の解脱を目ざしてのことであった。そうした考えをもっていた西田にとつて、大拙の言葉は大きな衝撃をもつて受けとられたと推測される。

さて、もう一点、西田と大拙の手紙のやりとりのなかで注目したいのは、大拙が pure experience という概念を使ったことで知られるウィリアム・ジェームズの仕事を紹介した点である。まず一九〇二年九月の書簡で大拙はウィリアム・ジェームズの *The Varieties of Religious Experience* を読んで深い感銘を受けたことを報告し、この書を読むことを西田に勧めている。この書を受け取った西田は、翌月の返書のなかで次のように記している。「御申越のジェームズ教授の *The Varieties of Religious Experience* とか申す書物余程面白きもの由、小生もどうか一読したき者に御座候」(一九・六二—六三)。

当時西田は四高で倫理学を教えていた——倫理学だけではなく、論理学や心理学、またドイツ語や英語も教えていたが、倫理学がその主要な担当科目であった——。そのために多くの倫理学書を読んでいたが、そのどれも西田を満足させるものではなかったようで、この大拙宛の手紙のなかで、西田は先の箇所が続けて次のように書いている。「余は昨年より学校に於て倫理の講義をなし居り候。自救う事の漢〔難〕にして人に向つて道を説く。君乞う盲者が盲者を導くを笑ひ玉ふこと勿れ。これも余か職務上已むを得ざる所、恥を忍んでこの事をなすのみ。それに就て考ふるに今の西洋の倫理学といふ者は全く知識的研究にして、議論は精密であるか人心の深き soul-experience に着目する者一もあるなし。全く自己の脚根下を忘却し去る。パンや水の成分を分析し説明したるも〔の〕あれともパンや水を〔の〕味をとく者なし」(一九・六三)。

この比喻をそのまま借りて言えば、倫理学は(あるいは哲学は)パンや水の成分を分析する学問ではなく、その

味を自ら確かめ、よりよい味を自ら追い求める学問であるという確信を西田はもっていたと言えるであろう。

一九〇二年九月の大拙の書簡でもう一点注目されるのは、そこで大拙が、ジェームズの『The Varieties of Religious Experience』を読んで動かされたことを記すとともに、自らの鎌倉での経験について語っている点である。そこで大拙は、ある日の夜、坐禅を終えて木立のなかを庵に帰ろうとしたとき、「忽然として自らをわする」という経験をしたことを記している。そしてその様子を次のように描き出している。「樹と吾との間に何の区別もなく、樹は吾れ、吾れはれ樹、本来の面目、歴然たる思ありき、やがて庵に帰りて後も胸中寂然として少しも凝滞なく、何となく歓喜の情に充つ」<sup>(3)</sup>。これは大拙の禅経験を語る上でたいへん興味深い記述であるが、それとともに西田との関わりでも注目される。『善の研究』において西田は「純粹経験」をたとえば「我々が物を知るといふことは、自己が物と一致するといふにすぎない。花を見た時は即ち自己が花となつて居るのである」(一・七六)といった言葉で説明している。先の大拙の記述ときわめて近いものになっていることが注目される。

西田の返信のなかで言われている soul-experience に着目した書物への渴望というものが西田のなかにあったことは、この手紙のなかで「倫理の事的研究」が必要であること、そしてヘーゲルの『Intellect』を主とする説「よりもショーペンハウアーの『reine Anschauung (純粹直観) の説』の方が「遙に趣味あり且つ deep なり」(一九・六三)と書われていることから分かる。おそらくこの記述を踏まえてのことではなにかと想像されるが、大拙はのちにさらにジェームズの『純粹経験の世界』(A World of Pure Experience) という論文を西田に送っている。

弟子の高坂正顕は『西田幾多郎先生の生涯と思想』のなかで、西田から直接次のように聞いたと記している。「アメリカにゐた大拙から、ジェームズの署名のある A World of Pure Experience の抜刷を送つて貰つたことがある。それはまだどこかに仕舞つてある筈だ」<sup>(4)</sup>。それがいつのことであつたのかははっきりしない。ジェームズのこ

の論文が発表されたのは一九〇四年であり、翌年七月の西田の日記に「ゼームス氏が哲学研究に転じたりときく。この人哲学を研究せば定めし面白からんと信ず」という記事があるので、おそらくそれ以後のことであろう。一九〇七年七月の大拙宛書簡には、「近來W. James氏などの Pure Experienceの説は余程面白いと思ふ、氏はMetaphysicsをかくといふがまだ出来上らぬか」（一九・一〇七）という記述がある。

西田が『善の研究』の第一編にあたる「純粹經驗と思惟及意思」を『北辰会雑誌』に、続いて『哲学雑誌』に発表したのは一九〇八年であつた。この部分を書き上げる上で、このジェームズの「純粹經驗」論が一つの手がかりになつたことは十分に考えられる。<sup>(5)</sup> 大拙との交流がそれに一役買ったのである。

### 三 大拙の禅理解の変化と西田の哲学

いま見た書簡からも見て取れるように、西田は大拙から紹介され、ジェームズの哲学に強い関心を寄せていったのであるが、両者が相互に与えあつた影響というのは、そういう外面的な事柄にとどまらない。学問の内容に深く関わりるところでも二人は影響を与えあつた。まず西田が大拙に与えた影響について見てみたい。

大拙は初期の著作のなかでは、禅とは何かを語るにあたって、それが哲学（ないし論理）とは本質的に異なつたものであることを何より強調している。たとえば一九一四（大正三）年に刊行した『禅の第一義』のなかで大拙は、哲学が生きた事物を分析・解剖して得た二次的な知識をもとに組み立てられたものであるのに対し、禅は物そのものとなり、それを内から解する点にその特徴をもつこと、そこには「一点の分別智」も関与していないことを主張している。

大拙によれば、禅の禅である所以は「わが生命そのものの活機に触るる」（一八・二六八）<sup>(6)</sup> ところにある。あるいは、「禅の立脚地」は、「物を会するに当りて、之を物そのものの中より得来るに在り。物を外よりながめてその

活動の跡を尋ぬるにあらず、自ら活動そのものとなりて冷暖自知するに在り」(一八・三五二)とも言われている。「物を外よりながめてその活動の跡を尋ぬる」というのは、言うまでもなく、哲学の立場を念頭に置いたものである。その特徴を大拙は次のように言い表している。「哲学は分別智の上に構へたる仮屋のやうなものにして、一寸打ち見たる所にては、論理の積んだる、美はしき建設の如し。されど其の基礎とする所の分別智は、事物——殊に活きたるもの——を解剖し、分析して得たる所の知識なるが故に、その哲学によりて本よりの活物を捕へんとすれば、僅かにその尾巴をつかむか、切れ切れの手足か、腐乱に近づきたる臟腑かをさぐりあつるに止まる」(一八・三四九)。分別知は、対象に觀念の網をかぶせ、それで対象を把握しようとする。しかし、それでは網にひっかかった切れ切れの知識しか手にすることができない。それに対して禅は——無分別知とも言われる——、物の働きそのものとなって、それをどこまでも生きたものとして捉えようとする。そのことを次のようにも言い表している。「禅の義は万物の内の生涯を明らかにするの義なり。動くこと云ひ、止まると云ひ、死すると云ひ、生まると云ふは跡なり、此の跡を見ずして直ちに物そのものの内在的生命に入るを要す」(一八・三七〇)。

このように大拙は『禅の第一義』のなかでは、哲学と禅とをまったく異なつたものとして理解している。しかしやがて大拙は、禅と論理との関わりに目を向けるようになっていく。たとえば一九四二年に発表した『東洋的「一」に収められた「東洋的「一二」という論考のなかでは次のように述べている(「一」というのは、無分別知によつて捉えられる事柄の本来のあり方を指す)。

一方では、「西洋文化の思想的基調は、「一二」に分れたところである。東洋のは此の「一二」のまだ分れないところに在る」と言われている。しかしここで注意する必要があるのは、事柄を論理によつて把握しようとする西洋的なものの見方が否定されるのではなく、それが「東洋的「一二」の把握にとつても不可欠のものであることが言われている点である。「一二」は分れなければならず、「一二」は「一」を顧みなければならぬのである」(七・三三二)。

このように大拙はここでは、両者を、互いを支えあうものとして理解するに至っている。「東洋的「二」が自己自身が何であるかを真に把握するためには、「二」への展開が必須であるというのである。他方、ただ「二」を外から捉えただけの分別知は、「二」の言わば抜け殻にすぎない。「二」に支えられてはじめて、事柄の把握として意味をもつ。

この「一」と「二」との関わりを大拙は次のようにも言い表している。「精緻で、明晰で、而して底なき底に徹した「二」の論理が立てられるとき、「二」は従来の皮を蟬脱して、本来の姿で、「二」の中に飛び出て、「二」に活を入れる。此で東洋文化の意義が世界的のものになるのである。（「一」を「無」と云つてもよい）」（七・三二一—三二二）。精緻な論理が立てられることによって、根底にある「二」も、従来の殻を破り、「二」の世界においてそれが本来果たすべき役割を果たすことができるようになるし、「二」もまたそれが有する可能性を十全に發揮するようになるというのが、この段階での大拙の基本的考えであったと言えることができる。

そのような観点に立つて、大拙はさらに、禅そのもののなかにある論理にも目を向けていった。そこから言われたのが、いわゆる「即非の論理」である。大拙は「金剛経の禅」と題した文章のなかで、この「即非の論理」に言及している。<sup>(2)</sup>『金剛経』とは、正しくは『金剛般若波羅蜜多經』と呼ばれるもので、紀元前後ころにその原型が形づくられたと考えられる般若教典の一つである。「般若」は、サンスクリットのプラジュニヤー (prajñā) を音写したもので、智慧を意味する。大乘の成立以前にすでに六波羅蜜 (sapparamitā) 、つまり菩薩がさとり (彼岸) へと至るために修めるべき六つの行ということが言われていたが、般若教典の特徴は、そのうちの般若 (智慧) をもつとも重視し、全体を統括する位置に置いた点にある。

その『金剛経』の第一三章のなかに次のような表現が出てくる。「仏説般若波羅蜜多、即非般若波羅蜜多、是名般若波羅蜜多」。大拙はこの句のなかに、禅の本質の言わば論理的な表現を見てとつたのである。「金剛経の禅」の

なかで大拙は次のように述べている。「『仏説般若波羅蜜多、即非般若波羅蜜多、是名般若波羅蜜多』。この形式を自分はまた即非の論理といっているのである。これは論理か何かわからぬが、とにかくまあそうしておく。この即非の論理が、また靈性的直覚の論理であって、禪の公案を解く鍵なのである」(五・三八七)。

この「仏説般若波羅蜜多、即非般若波羅蜜多、是名般若波羅蜜多」という句を、大拙は、「仏の説き給う般若波羅蜜多を説くは、即ち般若波羅蜜多にあらず。是を般若波羅蜜多と名づく」と読み、「仏の説き給う般若波羅蜜多というのは、すなわち般若波羅蜜多ではない。それで般若波羅蜜多と名づけるのである」というようにその意味を取っている。ちなみにサンスクリットの『金剛經』原典では、「如來の説かれる般若波羅蜜多は、實に、非—般若波羅蜜多である」と、如來は説かれる。それによってそれは般若波羅蜜多と言われる」という文章になっている。<sup>(8)</sup>

『金剛經』のなかでは、般若波羅蜜多についてだけでなく、さまざまな事柄について(たとえば「世界」についても、あるいは「微塵」についても)この形式に則った表現がとられている。それを一般化すれば、「Aは即ち非A (non-A) である」と仏は説かれる。この故にそれは(Aは)「A」と言われる」ということになる。それを言いかえると、「Aが(真に) Aであるのは、Aが即「非A」であるからである」となる。大拙もたとえば、“Being is Being because Being is not Being.”とごうように英語で表現したり、あるいは“A is not-A and therefore, A is A.”というように表現したりしている。

しかし、即非の論理というのは、単なる形式的な論理、つまり矛盾に陥らないで思考するための規則ではない。それは具体的な内容をもっている。事柄の真相を「空」、あるいは「真空無相」として捉える立場から言われたものであり、それから切り離して理解することはできない。

そのことを『金剛經』のなかで実際に言われていることを手がかりに見てみたい。この經典は、ブツダと弟子のスピーティとの対話という形で展開していくが、その第五章で、ブツダがスピーティに、「如來を身相において見

るべきであろうか」という問いを出す。仏教では、如来には頭頂に隆起があるといった三三の身体的特徴があると言われるが、そういう感性の対象となるような、形を持った存在として如来のことがこの「身相」という言葉で表現されている。そのようなものとして如来を見るべきであろうか、という問いに対してスプーティは、そのように見てはならないと思う、なぜなら如来が、「身相は、即、非身相である」と言われたからである、と答える。非身相というのは、色身に対する法身、つまり色も形もない、真理そのものとしての仏の本体のことであると解することができる。如来はその本体においては、色も形もないのであり、如来を形として見ようとすれば虚妄に陥る、ということがここで言われているのである。『金剛経』はこのように色身としての仏に固執することを否定するわけであるが、しかし逆に、非身相、あるいは一般的に言って「空」ということに固執することをも否定する。この二つの立場を否定したあと、「相非相」と見ることで始めて如来を見ることができるといわれる。単なる相、あるいは非相ではなく、非相ということに支えられた相、非相ということを内実とするような相のうちには事柄の真相を見ようとしていると言うことができる。

このような事柄の真相を分別知で捉えることはできない。分別知は、Aは非Aであることはできない、という矛盾律の上に成り立つものであるからである。大拙は、『印度学仏教学研究』（第一巻第一号）に発表された「東西哲学と仏教」のなかで、いま言ったような事柄の真相は、あらゆる分別以前の「般若的直観」(prajña-intuition)によってのみ把握される、というように述べている。しかし逆に、般若的直観は、分別知とはまったく異なつたもの、それとまったく関わりのないものではなく、むしろそれを貫くものである、というようにも述べている。その点を次のように言い表している。「般若的直観は分別知と全く異なるかと考へられるかもしれないが、決してさうではない。分別知即ち般若無分別知なのであつて、分別知の根本にこの prajña-intuition があつてよ」(三〇・六二五)。般若的直観によって捉えられる事柄の真相の上に、分別の世界も成り立っているのだというのが大

拙の理解であったと言つてよいであろう。

戦後、雑誌「Philosophy east and west」に発表した論文「The Philosophy of Zen」のなかでは、大拙は、すべての経験がそれ自身に表現を与えることによつてはじめて経験でありうること、禅もまたその表現の手段を奪われるならば禅ではありえないことを述べ、「禅もまたその哲学を持たねばならぬ」と主張している。もちろん大拙は、禅と哲学との同一性を主張しようとしたのではなく、むしろ両者が同一視できないことに注意している。大拙の理解では、禅は生命の論理化、ないしその論理的自己把握ではなく、生命そのものであるからである。そのことを大拙は「哲学の体系に比べれば、禅は無限に大である」(三〇・六三六) というようにも言い表している。しかし、それは逆に、生命そのものの直接的な把握である般若的直観によつて支えられることによつて、哲学の体系に、それまでにない大きな展開が考えられるということでもある。

先に「東洋的「二」」のなかで大拙が、「一」が「従来 of 皮を蟬脱して、本来の姿で、「二」の中に飛び出て、「二」に活を入れる」ことによつて、「東洋文化の意義が世界的のものになる」と述べていたのを見たが、ここからも見てとれるように、大拙の論理への注目は、東洋の思惟が世界のなかで担う役割や意義ということと強く結びついていた。ただ単に禅の独自性を強調するだけでなく、それが世界という場で果たすべき積極的な役割に大拙の目が向けられるようになっていたと言つてことができる。

さて、このように大拙の禅と哲学、あるいは禅と論理との関係をめぐる考えが大きく変わつていった背景に西田の存在を考へることができないのではないかとこのころ、ここで主張したいことである。西田は一九四五年に亡くなつてゐるが、その数ヶ月前に出した大拙宛の手紙の中で、西田は次のように記している。「般若即非の論理といふのは面白いと思ひます。あれを西洋論理に対抗する様に論理的に作り上げねばなりません。さうでないと、東洋思想と云つても非科学的など云はれて世界的発展の力を持ってない」(一九・四〇五)。この文章は、西田が最晩年に

どのようなことを考えていたか、どのような意図を抱いて仕事をしていたかということを知る上でも非常に貴重な資料である。そして西田は、このような東洋的なものの考え方を論理的に整備するという課題を、自分の一人の課題とするのではなく、むしろ大拙と共有する課題として、大拙に対してその必要性を常々語っていたと考えられる。

ちょうどこの西田の文章と呼応するかのように、大拙は、先に引用した『思想』の「西田博士追悼号」に寄せた「西田の思ひ出」という文章のなかで、東洋思想にも世界性・普遍性が認められること、しかしそれを世界という場に持ち出すためには、それに十分な論理性を付与しなければならないことを述べ、「西田の主張はいつもこの論理性であつた」というように書き記している。

#### 四 西田が大拙から受けた影響

以上のように、大拙はその思想展開のなかで西田から大きな刺激を受けたと考えられるが、それと同様に、西田もまた大拙から多くの影響を受けた。先に引用した『禅と日本文化』の「序」のなかでも西田は、「私は思想上、君に負ふ所が多い」というように書き記して、大拙から思想上のさまざまな刺激を受けたことを認めている。

また、『禅と日本文化』出版の前年に西田は岩波から『哲学論文集第三』を出版しているが、その際にも西田は大拙に宛てて次のように書き送っている。「拙著『哲学論文集第三』御送りいたします。終の二、三頁の所御世話になりました」（一九・九〇—九一）。終わりの二、三頁というのは、『哲学論文集第三』の最後の「図式的説明」において、「宗教の本質」について論じた箇所を指す。そこで宗教の「喪身失命」というあり方——西田自身の表現では「真に自己に死する」ということになる——が問題にされているが、その論述にあたって、大拙から多くの示唆を得たということをごここで書き記したのだと考えられる。

さらに一九四五年に執筆された西田の最後の論文である「場所的論理と宗教的世界観」のなかでは、西田は、大拙の名前を挙げながら、大拙の思想への具体的な言及を何回となく行っている。この論文を執筆中に西田は大拙と何回となく議論を交わす機会があったようで、そのことを大拙は「西田君の思ひ出二二三つ」と題された追憶の文章（西田没後の一九四六年に『知と行』という雑誌に発表された）のなかで、「西田の『宗教的世界観』を読んで見ると、特に最後の方には、自分等の平生話し合つて居たことに言及して居るところがある」（二八・四一八）というように記している。この二人の議論を通して、あるいはその議論をきっかけに考えたことが、「場所的論理と宗教的世界観」の論文のなかには数多くあると考えられる。

たとえば絶対者をめぐって西田は次のように述べている。「真の絶対者とは、……自己自身の中に絶対否定を包むものでなければならない。絶対矛盾的自己同一的に自己自身を媒介するもの、般若即非の論理的に、絶対否定によつて、自己自身を媒介するものでなければならない」（一〇・三三三）。従来からも西田は、絶対者が絶対の否定を通して自らを表現するものであること、絶対の否定を通して自己自身を媒介するものであることを主張しており、そのこと自体は新しい考えではないが、ここではその動的な媒介のあり様が大拙の問題意識に近づけて、「般若即非の論理」として捉え直されることが注意を引く。

さらにこの「場所的論理と宗教的世界観」という論文を執筆中に書いた大拙宛の書簡のなかでは、西田は次のように記している。「大体従来の対象論理の見方では宗教といふものは考へられず。私の矛盾的自己同一の論理即ち即非の論理でなければならないと云ふことを明にしたいと思ふのです。私は即非の般若的立場から人といふものに人格を出したいとおもふのです。そしてそれを現実の歴史的世界と結合したいと思ふのです」（一九・三九九）。ここでは「私の矛盾的自己同一の論理即ち即非の論理」というように、自分自身の立場と大拙の言う「即非の論理」が明らかに同一視されている。

この「即非の般若的立場」から「人といふもの即ち人格を出したい」ということとの関わりで注目したいのは、西田が「場所的論理と宗教的世界観」の論文において、やはり大拙の立場を端的に示す「無分別の分別」という概念に触れている点である。具体的には次のように言われている。「宗教的回心とか、解脱とか云つても、……意識的自己を離れると云ふことではない、決して無意識的となるなど云ふことではない。そこでは益々明瞭に意識的とならなければならない。寧ろ叡智的とならなければならないのである。何処までも我々の判断的意識的自己即ち分別的自己を離れることではない。大拙は之を無分別の分別と云ふ」(一〇・三三三—三三三)。先の大拙宛書簡の「人格」という表現は、このいつそう「明瞭に意識的」となるということ、あるいは「叡智的」となるということと深く関わったものと理解することができる。そこに実現されるものを西田は大拙に倣って「無分別の分別」と表現しているのである。

さて、西田はこの叡智的な自己、ないしそこに実現される「無分別の分別」をどのようにして「現実の歴史的世」に結びつけようとしたのであろうか。

一九三七年、廬溝橋事件とともに日本は戦争に向かってまっしぐらに進んでいったが、ちょうどその年、西田は文部省によって設置された日本諸学振興委員会主催の哲学公開講演会において「学問的方法」という演題で講演を行い、その翌年、京大で「日本文化の問題」というテーマで連続講演を行っている。そしてそれをもとに岩波新書の一冊として『日本文化の問題』(一九四〇年)を出版している。そこでくり返し日本の文化や東洋の文化について触れている。たとえば講演「学問的方法」ではその冒頭で、「我々は……何処までも世界文化を吸収して発展し行かなければならない。併し我々はいつまでも唯、西洋文化を吸収し消化するのではなく、何千年來我々を孕み來つた東洋文化を背景として新しい世界的文化を創造して行かねばならぬ」(九・八七)と述べている。『日本文化の問題』のなかでも「日本文化」、あるいは「日本精神」の問題が前面に押し出されている。それは、時代がその向か

う方向を大きく変えつつあったことと深く関わっている。しかし、西田は決して偏狭なナショナリズムの立場から「日本文化」や「日本精神」を問題にしたのではない。日本文化の特殊性を誇張する「日本精神」主義者に対して、西田はそのような態度が排外主義に結びつくことをはつきりと警告している。

西田が、他を排し、日本精神の唯一性を宣揚しようとする立場に対して明確な反対を表明したのは、次のような歴史認識ないし現実認識がその根底にあったからである。講演「学問的方法」において西田は、「今の日本はもはや世界歴史の舞台から孤立した日本ではない。我々は世界歴史の舞台に立つて居るのである。我々の現在は世界歴史の現在であるのである」（九・八八）と述べ、それぞれの国家が他の国家との密接な関わりのみ存在しうることを強調している。また京都大学での講演では、「今日では世界が具体的となった。抽象的概念的でなく世界がレアルになった」（一三・一二）というように「レアル（real）」という言葉を用いて、「世界」が、そしてさらに言えば「世界歴史」という「舞台」が現実的な意味をもつようになったことを主張している。

そのような状況のなかで求められるのは、自らの特殊性のなかに閉じこもることではなく、むしろ世界に向かつて自己を開き、世界の文化の発展に対して寄与を行うことであるというのが西田の確信であった。そのことを西田は次のように言い表している。「日本は世界に於て、只特殊性・日本的なものの尊重だけではないけない、そこには真の文化はない。……つまり自家用の文化ではないけない。自ら世界的な文化を造り出さねばならぬ。之が最も緊要な事と思ふ」（一三・一二）。

日本の精神や文化を単なる伝統のなかに閉じ込めるのではなく、「生きて働く精神」（九・九三）とすること、そしてそこに「新しい世界的文化を創造して行」くことが西田の目指したことであった。そしてそのような創造を支えるものとして西田は、「即非の般若的立場」から出されてくる「人といふもの即ち人格」を考えていたと言っていることができる。

## 五 二人の思索の現代的意義

このように西田と大拙の二人が、それぞれ違った道を歩んだにもかかわらず、相互に深い影響を与えあつたのは、二人がともに東洋の思想と西洋の思想、あるいは東洋の文化と西洋の文化が触れあうところに、あるいはその触れ合いが作りだす渦のなかに身を置いて思索した人であつたということと深く関わつていると考えられる。

二人は、そこから新しい論理を構築し、世界の哲学や思想に貢献できることを願つた。大拙は、先に見たように、東洋の思想、とくに禪が論理的な基盤を獲得することによつて、従来の枠を超えて、世界のなかで大きな役割を果たすことを期待した。また、そのことによつて哲学がそれまでにない新たな展開を遂げることを期待した。西田は、同時代の西洋の哲学の議論のただ中に身を投じ、それと正面から向きあつて、そこからいわゆる「西田哲学」を紡ぎだしていったが、しかし同時に——『働くものから見るものへ』の「序」の「東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」と云つた様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない、私はかゝる要求に哲学的根柢を与へて見たいと思ふのである」(三・二五五)という言葉が示すように——自らの立つ思想的な基盤を強く意識してもいた。それを「論理的に作り上げる」こと、そのことを通してそれに「世界的発展の力」を付与することを、自らの思索の課題として意識していた。

そうした理解を踏まえて、『日本文化の問題』のなかで西田は自らの課題を次のように言い表している。西洋的な思惟は、目の前にある客観的な事物に注目し、その論理を明らかにし、体系化し、学問として展開してきた点に特徴をもつ。それを評価する一方で、西田は同時に次のように述べている。「真に具体的な歴史的事実の世界は、我々の自己がそれに於てある世界でなければならない。真の学問的精神と云ふものが物の真実に行くとき云ふにあるならば、それは何処までもかゝる世界を把握するものでなければならない」(九・五五)。世界を自己とは関わりの

ない客観的な存在としてではなく、それを「自己がそれに於てある」ものとして把握すること、そしてそのなかでの自己と事物との、あるいは自己と世界との連関全体を把握することを西田は自らの課題とした。

大拙の、禅が論理的な基盤を獲得することによって世界のなかで大きな役割を果たすという期待にせよ、西田の、東洋の伝統的な思惟を「論理的に作り上げ」、それに「世界的発展の力」を付与するという課題、そしてそのことを通して世界の文化の発展に寄与をするという課題にせよ、それらはなお期待のままに、あるいは課題のままにとどまっていると言っていることができるのではないだろうか。それらは、現代のわれわれにとっても期待として、あるいは課題としてある。それがいかなる課題であるかを、大拙や西田の思索を手がかりにしながら、改めて考えること、そしてその課題をいかにして果たしうるかを考えること、それが、生誕一五〇年の現在において西田の、そして大拙の思想がわれわれに対してもつ意味であると言っているのではないかと思う。

#### 注

- (1) 西田の著作に関しては、『西田幾多郎全集』(岩波書店、二〇〇二—二〇〇九年)から引用した。引用文のあとの数字は巻数と頁数を表す。
- (2) 西村恵信編『西田幾多郎宛鈴木大拙書簡』(岩波書店、二〇〇四年)九二—九三頁。
- (3) 『西田幾多郎宛鈴木大拙書簡』九五頁。
- (4) 『高坂正顕著作集』(理想社、一九六四—一九七〇年)第八卷六一頁。
- (5) 両者の「純粹経験」に関する理解の違いについては、たとえば上田閑照『西田幾多郎を読む』(岩波書店、一九九一年)、第二講二「純粹経験」3「ジェイムズの純粹経験と西田の純粹経験」などを参照。
- (6) 鈴木大拙の著作に関しては、『鈴木大拙全集』(岩波書店、一九六八—一九七一年)から引用した。引用文のあとの数字は巻数と頁数を表す。

(7) 「金剛経の禪」は大拙が昭和一九四三年から翌年にかけて五回にわたって行った講演であり、一九四四年に大東出版社から出版された『日本の靈性』に第五篇として収録された。ちなみに戦後この『日本の靈性』が再刊された際には、この第五編はそこから除かれた。一九六〇年に刊行された『鈴木大拙禪選集』（春秋社）第四卷『金剛経の禪・禪への道』では他の論考とまとめて『金剛経の禪』に収録された。

(8) 秋月龍珉『鈴木禅学と西田哲学』（春秋社、一九七一年）六九―七三頁参照。

（筆者）ふじた・まさかつ 京都大学名誉教授／日本哲学史

---

---

## THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

### Nishida Kitarō and Suzuki Daisetsu, Commemorating the 150<sup>th</sup> Year since their Birth

*by*

Masakatsu FUJITA  
Professor Emeritus  
Kyoto University

Nishida Kitarō and Suzuki Daisetsu were born in 1870 in Ishikawa prefecture. They had a close relationship and substantial influences on each other until their death. Daisetsu emphasized in his early writings that Zen was essentially different from philosophy or logic, but he paid in his late works his attention to the relationship between Zen and logic under the influence of Nishida's philosophy. He advanced consequently what is called the 'logic of Soku-hi (logic of is/not)'. He expected that Zen would play a much more prominent role in the world by providing a philosophical foundation to it.

Nishida threw himself by contrast into the philosophical disputations in the West and tackled them with energy, but he tried to comprehend the true constitution of the actual world, on the other hand, by logically polishing the traditional thought in the East also by getting a clue from Daisetsu's 'logic of Soku-hi'.

This expectation of Daisetsu and the challenge of Nishida are not completed. They still remain for us today an expectation and a challenge. We can say that it is our assignment that Daisetsu and Nishida gave us to consider what they mean in our time and how we can perform them.