外は広い、内は深い

鈴木大拙と西田幾多郎

上田閑照

一

「外は広い、内は深い」(鈴木大拙)。世界内存在としての我々の「於てある」有限な世界はその余白を含んで限りなく広く、世界に「於てある」我々の内は底なく深い。「我々の自己の奥底に、何処までも自己を越えて、しかも自己がそこから考えられるものがある」(西田幾多郎)。「世界は我が家」と言う大拙は自らを「世界人としての日本人」として自覚し、その自覚はさらに本来東西なしという「靈性的自覚」に基づいていた。「私の場所の論理を媒介として仏教思想と科学的近代精神との結合」ということは私の最も念願とするところであり、最終の目的とする所でございませう」と西田は言う。「仏教思想と科学的近代精神との結合」はまた、「東洋には根底的に違ったものがある」が「日本文化は世

界的にならなければならぬ」ということである。そしてそのように日本文化が世界に開かれ世界にとって意義を持ちうるようになるためには、そもそも西洋と東洋を含む一つの世界が世界として開かれねばならないが、それは、単に比較と総合によって可能になるのではなく、また「西洋文化によって東洋文化を否定することでもなく、東洋文化によって西洋文化を否定することでもない。又その何れか一のなかに他を包み込むことでもない。却って従来よりは一層深い根底を見出すことによって、両者共に新しい光に照らされることである」(「日本文化の問題」)。東西がそのぶつかり合いのなかで「一層深い根底を見出す」ということは、同時に「我々の心の底から世界的原理が生みだされなければならぬ」ということである。「我々の心の底から」とは即ち「我々の自己の奥底に、自己を越え」る「内在的超越」のことである。

明治三年（一八七〇）同年生まれの鈴木貞太郎（大拙）と西田幾多郎は、ともに石川県専門学校（金沢市）付属初等中学校、学制改革により明治二十年からは改称されて第四高等中学校（四高の前身）に学び、相知り親しみ、生涯の深い交わりが始まった。

大拙は十八歳のとき、西田は二十歳のとき、中途退学し、それぞれ東京に出て、大拙は東京専門学校（早稲田大学の前身）に籍をおきつつ鎌倉円覚寺に通って禅の道に専念し、西田は帝国大学文科大学哲学科（後の東大文学部）において選科生として哲学を学んだ。学問をしつつ西田もやがて禅の道に身を投ずる。

大拙と西田は、ともに禅の道を歩みつつ広く東洋の精神的伝統を体現しながら、大拙は海外に出て通算ほとんど二十五年の長期にわたる西洋世界の生活を通して、西田は海外に出ることにはなかつたが西洋精神の骨格ともいべき哲学をギリシアから当時の現代にいたるまで広く徹底的に学んで、断絶を含む「東洋と西洋」から一つの新しい世界を開き人間存在のより深い可能性を探究することを共通の世界歴史的課題として自覚し、相たずさえて生涯働きに働いた。大拙においても西田においても、「東・西と世界」という問題と自己の問題とが重なり、連動し、切り結んでいく。この世にあって何を根本問題とするか、生涯の意義をなす問題を兩人は一にした。大拙は西洋生活世界の直中からこの問題の究明に取り組み、西田は世界における日本の内で、しかも自己の奥底に徹する仕方であり「於てある」世界へと通じつつ同じ

問題の究明に取り組んだ。大拙は禅思想の立場で、西田は哲学の立場で、重層をなして共働しながら、二人の親密さは自己究明の深度をなし、歴史の課題に対して世界投企の厚みとなった。

西田は一九四五年六月に、大拙は一九六六年七月に、ほとんど突然この世を終えた。それぞれ生涯の諸作品を収録した『西田幾多郎全集』十九巻と『鈴木大拙全集』（刊行中の改定増補版は四十巻の予定）は、東洋の伝統と西洋思想との異質の空気が触れ合って生じた乱気流から生まれた世界精神史上新しい気流のなかでの二重奏——一つの新しい世界の予音を奏でる二重奏と言えるであろう。このように、大拙と西田の親しさは両者の人生の事であるだけでなく、世界にとって意義をもった一大事因縁の事であった。しかし、何よりも、両者ともそれぞれ敵然たる一個の人間であり、その交わりには「人間と人間」の永遠の真実がある。

人間としての、あるいはむしろ「存在」としての両者の風格はよく言われるように大拙、寸心という居士号にも、またそれぞれ自ら選んだ（書）齋号にも実によくあらわれている。「大拙」は参禅の師釈宗演老師から授けられたもの。拙なるところ即ち巧まざる繕わないところに大なるものが現れているという趣旨。「寸心」は西田参禅の師雪門老師から授けられたもの。方寸の心に宇宙乾坤が蔵されているという趣旨。大拙の齋号「也風流庵」は「意気有る時は意気を添え、風流ならざる也也風流」という禅語からとられた。西田の齋号「骨清窟」は永源寺寂室和尚の「老来

殊に覚ゆ山中の好きことを。死して巖根に在れば骨も也清し」という詩句からとられた。いかにも、それぞれ坐業に励んだ室の主人公をよくあらわしている。また、大拙は「遠山無限碧層々」という句を愛し、西田は「心月孤円 光万象を呑む」という句を愛した。このように大拙と西田は風格の異なった調への故により親密に「人と人」の共鳴交響となった。

西田にとって大拙とは誰であったか。「大拙君は高い山が雲の上へ頭を出しているような人である。そしてそこから世間を眺めている。否、自分自身をも眺めて居る。全く何もない所から、物事を見て居るような人である。その言う所が、時に奇抜なように聞こえることがあっても、それは君の自然から流れ出るのである。君は一見羅漢の如く人間離れをしているが、しかも非常に情に細やかな所がある。無頓着のようであるが、しかも事に忠実で綿密である。しばしば堪えがたき人事に遭遇して、困る困るとはいっているが、どこか淡淡々としていつも行雲流水の趣を存している。君は最も豪らそうでなくて、最も豪らしい人かも知れない。私は思想上、君に負う所が多い」（鈴木大拙著「文化と宗教」および「禅と日本文化」に西田が書いた二つの序文から抜粋編集）。

大拙にとって西田とは誰であったか。「想い起こせば随分永い間の交際であった。十六、七歳の頃から今まで続いたのであるから、ざっと六十年と見てよい。西田は若い時から誠実の人であった。最も深い意味での誠実の人であった。彼の一生はこれで尽き

ているといつてよい。西田は実に牛の如くであった。それは一筋に前方を見つめて進む漢だとの義である。そこに彼の意志があり、また兼ねて彼の知的性格がある。どこどこまでもその底に徹しなければやまぬというのが西田の性格であった。彼はこれがために自らの持てるすべてを尽くして辞しなかつたのである。自分の場合で言うと西田が相手になってくれぬと、自分の心持もわかつてくれず、話が話にならぬように思われてならぬのである」（西田の没後大拙が書いた「西田の思い出」から抜粋編集）。

まことに知音といふべきである。明治・大正・昭和という急角度の日本近代と世界の動きを共に生き抜く長い長い交わりの年輪からの知音である。その年輪は様々な形でドキュメントを残しているが、兩人の交わりをよく示すような書簡から少しだけ抜粋してみた。残されている西田から大拙宛の書簡のうち最も古いものは明治三十五年（一九〇二）十月二十七日付け金沢（当時西田は第四高等学校教授）からアメリカ・シカゴ郊外在住の大拙に宛てたもの（大拙は明治三十年以来アメリカ）——「久しぶりに面白きお手紙を拜見し空谷の足音の如き感あり」に始まり、「君の手紙は余にとりて非常に奮発心を与う。何卒時々宗教上の話しかきてくれ玉へ。余も俗界に頭出頭没しながら此事〔禅修行のこと〕は必ず成就せずんば死して瞑せざらんと欲す。君乞う余の微衷を思いくれられよ」に終わっている。やがて明治三十九年（一九〇六）七月十三日付で「余は宗教的修養は終身これをつづける

積みもりだが、余の働く場所は学問が最も適当でないかと思う。貴
考いかん。今では病氣も一通り平癒したから、これからまた一つ
思想を錬磨して見たいと思っている。できるならば何か一冊の著
作にして見たいと思う。近来 W. James 氏などの Pure experi-
ence の説は余程面白いと思う。氏は Metaphysics をかくといふ
がまだ出来上らぬか。ここで言う「一冊の著作」が『善の研究』
となつて生まれるのは五年後の一九一一年である。(第二次大戰
後、『善の研究』が英訳された時大拙がその序文を書いている。)

間をとばして西田の晩年をみると、昭和十六年(一九四一)か
ら十七年早春にかけて閑節リユーマチを患い手足が動かなくなつ
て病臥、「毎日天井の隅を見て暮らし」、「我病日々待春」という
状態の西田に鎌倉の大拙から見舞いの梅花が贈られてきた。硬直
した指に筆をはさんで書いた西田の礼状に言う、「梅花一輪を損
せずして到着 多謝多謝 今朝鶯来り頻に鳴く 清香室に満つ
我ニモヤガテ春来ラザルベカラズ 三月九日 幾 貞兄。その
西田は大拙の風邪に、「風は大事にしたまえ 老人は肺炎にでも
なると困る 風はこじらすと危険だ もう五年でも十年でも生き
てもっといろいろ書きのこし玉へ 新しい時代又いろいろの人が
できるだろうが 我々時代の様な人は又でないだろう」(昭和十九
年十二月十四日)。

西田が大拙に宛てた最後の手紙は敗戦直前の昭和二十年(一九
四五)五月十一日(西田はその六月七日に逝去) 鎌倉姥ヶ谷の自

宅から円覚寺山内正伝庵の大拙に出したものの——「君の宗教論を
拝見した。君の東洋文化の根底に悲願があるということよく考え
てみるとそれ非常に面白い。私もそういう立場から考えて行つて
みたいと思う」と書き、「民族の自信を唯武力と結合する民族は
武力と共に亡びる。『伝灯録』等難有う」で終わっている。

最後のこの手紙のちょうど二か月前、三月十一日に西田が大拙
に宛てた手紙は、両者の思想的な繋がりを簡潔に明瞭に示す重要
なドキュメントであるので、よく引用されるものではあるが、こ
こで全文を引用しておきたい。「大拙君、一昨日は折角御出下さ
いましたのに最初から行き違い、それに人が来たりして十分お話
もできず残念でした。私は今宗教のことをかいています〔最後の
完成論文「場所的論理と宗教的世界観」のこと、その年の二月四
日に書きはじめ、四月十四日の日記に「宗教論ひとまず了」とあ
る〕。大体従来の対象論理の見方では宗教というものは考えられ
ず、私の矛盾的自己同一の論理、即ち即非の論理でなければなら
ないということを明にしたいと思うのです。私は即非の般若的立
場から人というものが即ち人格を出したいとおもうのです。そして
それを現実の歴史的世界と結合したいと思うのです。唯今雑誌に
だすことができず誠に困ります。まだ半分位ですが、できましたら
原稿か Copy まで御覧に入りたいと存じます。君の「日本の
靈性」は実に教えられます(無念即全心は面白い)。そして翌
十二日の葉書のなかにも「君の無位の真人論も見たいものだ」と

ある。「無位の真人」論というのは当時大拙が執筆中の「臨済の基本思想」——論文としての発表は西田の没後、著作としての刊行は昭和二十四年。禅思想史上画期的な「臨済」研究。

引用した手紙の文面から西田と大拙との思想的呼応が際立ってくる。大拙が禅思想の境位で即非の論理と言えば、西田は呼応して哲学の境位で矛盾の自己同一の場所的論理と言ひ、(この手紙で直接には触れられていないが)大拙が「妙」と言えば、西田は呼応して「逆対応」と言ひ、大拙が生ける主体を「人」(「一無位の真人」の「人」と言えば、西田は呼応して「人格」と言ひ、しかも哲学の境位にとつて固有に問題となる歴史的世界の現実と結びつけて「人格」を捉えようとする。大拙と西田の間の思想的な呼応は偶然ではない。禅によつて深く結ばれていたと同時に、思想の課題が受け取られる同じ世界的問題状況に身をおいた上での思想の交わりがあったからである。

西田は、先の引用にあつたように、「私は思想上、君に負うところが多い」と言ふ。それは、西田にとつて哲学原理の根源的な探究において大拙の禅思想が導きになつたということであろう。

一方、西田没後のことであるが昭和二十四年(一九四九)ハワイ大学での第二回東西哲学者会議に出席した大拙が「会議では、自分はずつと西田君の本をよんでおけばよかつたと感じた。大学の書庫に少しあるから、いま遅まきながらぼつぼつ読んでおる。啓発されることが多い。」(大拙の秋月龍環宛簡書、一九四九年八月)と

言うように、大拙が禅思想を世界に提出しようとするとき、西田の哲学が大拙に導きを与える。(ちなみに、大拙は翌年米大陸に移りアメリカの諸大学で禅仏教、華嚴哲学、日本文化と仏教などをテーマとする講義を始めるが、松ヶ岡文庫から『西田幾多郎全集』を取り寄せている)。大拙の禅思想と西田の哲学との間の思想連関をもう少し詳しく見てみたい。

二

西洋が非西洋に膨張してきたその世界歴史的動搖の怒濤波瀾のなかで、両者とも深く禅に参じつつ、同時にそれぞれの仕方、即ち大拙は文字通り外に出て、西田は内からつき抜けて、共に世界を境涯とした。「外は広い、内は深い」と大拙が言う世界である。歴史的現実の世界に関して言えば、両者とも、西洋が日本にぶつかつて来たその裂け目に出て、その裂け目に身を挺して耐え通しつつ、日本にとつても世界にとつても新しい一つの世界を投企するという「世界」歴史的課題を自覚的に共にして、相呼応しながら働きに働き、大拙からは世界ではじめての禅思想家が生まれ、西田からは日本ではじめての「世界」の哲学者が生まれた。大拙における禅思想の生まれる場が禅と西洋世界のぶつかりにおいて禅の内側から外に向かつて開かれたところであつたとすれば、西田の哲学の生まれる場は、禅と西洋世界の間に出て哲学の側においてであつた。大拙にとつては禅が問題であつた。しかし

歴史上禅がいまだ知らなかった世界の直中においてであった。西田にとっては「世界」が問題であった。しかしその世界投企は西洋哲学の知らなかった禅からの眼くばせを受け取ってであった。

両者にとってそれぞれ禅が大切であったのは、東洋の保守のためではなく、新しい世界の世界性とそこに於てある人間存在の新しい可能性に禅が独自の寄与をなし得るという見通しからであった。自己の根底から、そして世界に向かつてはそのような見通しのもとで、ほとんど無限のヴァリエーションにおいて繰り返し繰り返し語られる大拙の言葉からここで一つだけ引用しておきたい。

「生活が二つに分かれて行くその先のみ追わないで、いつも分かれるない根本のところを顧みて、そこからものを割り出すというようにしてほしいのです。その割り出す方法は、人々の見ようによるだろうと思います。しかしながら、とにかくさを追わないでもとに帰る」。ここに既に、東西の異なった原理のある統一（大拙の禅思想の術語で言えば「無分別の分別」）が生活面で立体的に投企されているのを見ることが出来る。

この「無分別の分別」や靈性的自覚などが大拙における禅思想の新しい根本語であるとすれば、西田の言う純粹経験、行為的直観、歴史的身体、矛盾的自己同一などは、禅の圏外で、しかし禅からの眼くばせを受けながら思索し出された哲学の根本概念である。怒濤波浪の世界の直中において、大拙と西田とは禅という見えない命綱で結ばれて、頭出頭没する波間から一瞬眼と眼で共根

源的由来を確認しながら、禅思想と哲学、それぞれのフロントでなすべきことをなしていった。両者の思想において次元を超えて呼応が見られるのは偶然ではない。

では、(1)どのような仕方であるか、また禅で結ばれていたか。(2)大拙と西田として事実成立した禅思想と哲学とはそれぞれどのような質をおびた思想の形態であり、また両者の連関はどのような意義をもった事態であるか。(3)以上のように見られた「大拙と西田」は我々にとってどのような意義をもっているか。

(1)西田の弟子の一人であり「禅と西洋哲学」という問題意識を直接に受け継いだ西谷啓治が次のようなことを伝えている（我が師西田幾多郎先生を語る）。「何時だったか（西田）先生のお宅で大拙先生と一緒にになったことがある。何かの話しうちに、大拙先生は禅は要するにこういふもんだと言って、前のテーブルをガタガタ動かされた。西田先生はそれが余程面白かったのであろう。その後も、外の人々の居る席上で、（君も居たから知っているだろう）と私の方を顧みながら（大拙が言ったことだが、禅とは要するにこういふもんだ）と言って、やはりテーブルをガタガタ動かされた」。

大拙は「禅は要するにこういふもんだ」と言って、前のテーブルをガタガタ動かす。端的に出せば禅とは「これだ」と言っている。「ガタガタ」。その現場では、「ガタガタ」という出来事と「これが禅だ」という言葉が一つに結びついている。「これが禅だ」と

言葉で言うとき、そのように自覚されているということであるが、「ガタガタ」その事は、言葉を突破している。ということとは、自覚が言葉で言われるとき、言われた言葉が自覚の枠になって自覚が閉ざされる可能性が生まれるが、そのような枠を「ガタガタ」はどこまでも突破する（この突破は、言葉での自覚に対して言えば「覚」という出来事）。言葉で言わなければ自覚にならないし、言うと言われた言葉に捉われて自覚が暗くなるという人間存在に固有な根本的問題事態を、「ガタガタ」と「これが禅だ」の運動（言葉から出て、言葉に出る」と言い換えることができる覚・自覚の極限運動）における「非連続の連続」的回転が脱却する。禅と言われるあり方の少なくとも一つの根本的メルクマルがここにある。とはいえ、禅と言ってしまふと、また何かそのようなものが特別にあるようになり、再び覆いになる。禅が問題なのではない。人間存在の成り行きが問題なのである。禅にとってもまさにそれが問題なのである。「ガタガタ」はそもそも人間存在にとってどのような出来事であるか。全く無意味とする見方もあり得るであろう。しかしその現場に居合わせた西田や西谷に印象を与えた現出来事としてはどのような出来事であり得るか。

世界内存在にとつての世界がガタガタと一挙に破壊され、同時に新たに世界が建立される最初の動音。通常我々の世界経験を常套的に解釈している既成の言語的世界図が突破されて限らない開けがひらかれ、それが新たな世界投企の創造的可能性となること。

單純に經驗に即してみれば、言葉が奪われるという根本經驗であり、同時に新たに言葉が生まれるという根本經驗（「ガタガタ」はそもそも言葉が生まれる出来事の始動音、生まれた言葉ではない）。そして当人および居合わせてその出来事に打たれた人たちにとつては「死して蘇る」実存轉換になり得る。

大拙が「これが禅だ」と言つて机をガタガタ揺すり、西田がそれに打たれて、自分でもまた「ガタガタ」を再現するところに、大拙と西田が共に禅に結ばれ、禅で互いに結ばれていることのあるため（禅の道をも歩んだ上での）実証があるであろう。「ガタガタ」がこのように見ることのできる出来事だとすれば、これは西田が『善の研究』の冒頭で提出した原始の純粹經驗、即ち「色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない」ところの純粹經驗と同質と言えるであろう。ただ、大拙の言う「こういうものがここでは「純粹經驗」と名づけられているところには禅思想と哲学のレヴェルの位差が既にあらわれている。「純粹經驗」は、そう名づけられている限り、直接には禅の事ではなく、W・ジェームズの言う「純粹經驗」や、またそれとは違った意味ではあるがG・マッハの言う「純粹經驗」などを見合わせて西田の思索が提出した哲学の根本概念である。とは言え「純粹經驗」という術語によつて西田が提出しようとした原初の事は「色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない」ところ、反省以前・判断以前、主客未分の根源的全体の現であり、西田にとつてそれは真実

在の根底にして真の自己の根源である。「純粹經驗」ということで西田は、經驗論、形而上学、実存哲学が立場として分かれて成立する以前のとこに飛躍的に——大拙ならば「こいつ」と言つて——「退歩」し（道元言う「回光返照の退歩」、ハイデッガーの言う“Schritt zurück”）、そこからの「自発自展」、自己分節としてあらためて世界を投企する発端に立つ。このような始原の出来事として「純粹經驗」は大拙の「ガタガタ／これが禅だ」と同質の事に他ならないと言へる。

ところで、我々は通常このような「色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない」純粹經驗のその「刹那」を知らない。我々が見たり聞いたりする時にはほとんどの場合、分裂以前の「刹那」を飛び越してしまつて忘却し、しかもその忘却にも気づかず、間延びした時間のなかで例えば「私は山を見ています」と言う。そしてこれを直接の基礎的經驗と思つている。その際、「私」なるものが始めからあつて、その「私」が何かを經驗すると当の「私」が考へている。西田からするとそれは根本錯覚である。それは直接の基礎的經驗ではなくて、經驗されたものを「主—客」の枠で再構成したもの、文法的には現在であつても、リアルな現在ではなく、過去、即ち「經驗された」經驗である。そのような錯覚が破られて根源性が回復されるためには、主客未分のところに飛躍的に「退歩」しなければならぬが、それは、「我なき」出来事であるから、現実になるとすれば、「我」を破つて生起す

る。例えば「色を見、音を聞く刹那」、例えば「ガタガタ」。

以上、「色を見、音を聞く刹那」という原始の純粹經驗だけをとれば禅と同質の出来事ということであつて、西田が「純粹經驗」と言うときは、それは西田自身の哲学的脈絡においてである。ここでは純粹經驗は直接には禅の出来事を示す言葉ではなく、哲学の根本概念であり、そこに、「純粹經驗」を根本概念とするような哲学の体制の全脈絡があらわれてくる。そこでまた禅思想と哲学とのレヴェルの位差も見えてくるし、その故に大拙の禅思想と西田の哲学とのレヴェルを超えての連動性の意義も見えてくるであろう。

(2) 純粹經驗を根本概念とする哲学の体制（『善の研究』という著作の体裁をとる「純粹經驗の哲学」）の全脈絡は西田がその哲学の立場を表明する序文中の文章から読み取ることができる。即ち「純粹經驗を唯一の実在としてすべてを説明してみたい」。ここに表明されているのは明らかに「純粹經驗が唯一の実在である」ということを第一原理（根本命題）として「すべてを説明する」、即ち世界を統一的に把握する、そしてそれは、「すべて」のうちにある（世界に於てある）自己の自覚であると同時に世界の自覚であるという、古典的意義における哲学（原理の学、全体の学、自覚の学）の立場である。

ところで、西田における哲学の原理である「純粹經驗が唯一の実在である」という根本命題（Grundsatz）には、特別な契機が

含まれている。純粹経験ということである。先にみたように「色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない」原始の純粹経験は言葉世界を破るもの、したがって根本命題であつてもその命題性そのものを破壊するものである。哲学的反省は第一原理である根本命題を遡ることはできないが（その故に第一原理）、「純粹経験が唯一の実在である」という根本命題には、反省を破り命題性を破壊するような根本命題以前の出来事が根本命題自身にとつてスムーズならざる事態として含まれていることになる。純粹経験に「純粹経験が唯一の実在である」という根本命題に均らされてしまわないところがあるとすると、純粹経験の哲学の立場の表明に畳み込まれているレヴェルを異にするものを次のように掘り起こして見る事ができるであろう。即ち、哲学の体制をなす「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明してみたい」（これをCレヴェルとする）の前には、「純粹経験が唯一の実在である」（これを特に取り出してBレヴェルとする）ということ（言＝根本命題）があり（Bで提出される根本命題は第一原理としてそれ自身の内で基礎付けられ明証性をもたなければならないものとしてCにおける言説とは質を異にするが、「C—B」の区域は原理の探究と原理によるすべての説明を思索の課題とする哲学固有の圏域と（言える）、そのBレヴェルのもう一つ前には「純粹経験」（これを特に取り出してAレヴェルとする）という事（原始の出来事）がある。このA、B、Cがレヴェルの相違を消してCに畳み込ま

れたところに『善の研究』における哲学の立場の表明があるわけであるが、そもそもそのような哲学の立場の成立をみるために、畳み込まれているものを掘り起こしてA—B—Cと立体化してその間の動的連関をたどつてみたい。（西田の哲学の立場は純粹経験／自覚／場所と回転してゆくが、A—B—C連関を畳み込んでいるという哲学の体制は貫かれており、これがまさに西田哲学の根本特質をなしている。今はモデル化のために、また紙数の都合から「純粹経験の哲学」だけを取り上げる。）

Aだけを取り出すと、これは禅の出来事と同質であつた。西田が大拙の「ガタガタ」を理解したのは西田自身も禅の道を行っていたからである。よく知られているように、『善の研究』の準備になつた金沢時代の十年間、西田は一方禅の道に身心を投じて倦むことなく、他方西洋哲学の基本テクストを広範にわたつて実によく勉強している。元來禅と哲学とは、東洋の非思量の行と西洋の反省の（それも反省の反省へと高次化する）学として、それぞれ伝統が触れ合いぶつかると、その間にはほとんど通約不可能なギャップや亀裂や反発が現れる。単純化すると「考えるな」と言う禅と「考えよ」という哲学である。西田はしかしそのギャップに身を投じ、引きちぎられるように身を張り渡して、東西を一つにする世界的世界を投企し、人間存在の両極端の可能性をつなぐ広く深い存在可能性を探究した。断絶を挟んだ東も西も西田にとっては自分の住む世界であり、非思量の行も反省（反省の反

省)も西田にとっては人間存在の不可欠の可能性であったからである。そのようにして、元来のギャップが西田においてはむしろ増幅となって、そのギャップをつなぐ動的連関としてA—B—C連関が成立した。それによって禅にとっても哲学にとってもそれぞれの伝統にはなかった新しい思索空間が開かれたのである。西田の思索の運動は、単純に形式的に言えば、非思量の禅から哲学へという運動と(それまでの禅にとっては「禅へ」という運動は問題にならなかった)、逆方向に哲学から非思量の禅へという運動と(それまでの哲学にとっては「禅へ」という運動は問題にならなかった)、この両方向の同時的運動の交徹に他ならない。それが純粹経験の哲学の立場の表明にその軌跡をのこしているわけである。

その連関を掘り起こしてAとBとCの三つのレヴェルに立体化して復原した場合、Aだけとれば禅の出来事と同質であった。しかし元来の全脈絡では西田は禅の出来事を持ち出そうとしたのではない。純粹経験はBレヴェルにみられる「純粹経験が唯一の实在である」に畳み込まれている。これはAからすると純粹経験の自覚であるが、哲学にとっては哲学の第一原理としての意義をもつ根本命題である。ただ、それによって「すべてを説明する」、即ち説明し得る第一原理はある仕方ですれ自身「すべて」でなければならぬ。それ自身独立して「すべて」であり得るのでなければならぬ。その意味ではBレヴェルの「純粹経験が唯一の实

在である」という根本命題だけをとると、禅においてAの自覚として出されるBレヴェルの禅語と同質と言える。例えば「山は山」。単に山のことではなく、これだけですべてをその真性において表・現する一句であり、一句だけですべてが言われている根本句である。元来「A—B」の区域は禅固有の圏域である。禅ではこの一句で言い切つて終わりにし得る。西田はしかし「純粹経験が唯一の实在である」を禅の根本句として言ったのではない。根本命題としてBレヴェルで言われ、禅語と同レヴェルにはある。しかし西田の全脈絡ではCレヴェルにおいてそれを第一原理としてそれですべてを説明してみようという思索の営みによって初めて第一原理として実証されるのである。その意味で哲学においてはBレヴェルの根本命題もCに畳み込まれているのである。

西田の哲学のでき上がった体制に即するとそのようになっているのであるが、その体制の成立の運動に即してそこに畳み込まれているものを掘り起こして立体化すれば、見てきたようなA—B—C連関(三つのレヴェルがそれぞれ固有の質をもって独立に妥当する立体)が現れるのである。これは元来西田の思索の現在の運動が開き出していった三つのレヴェルであり、この運動を再現在化してみると次のように描くことができるであろう。

まず、Aから始まってBへ、そしてさらにBからCへという方向の運動であるが、これは參禅者が哲学するという事態に含まれている方向である。この方向では、AからBへは飛躍があるにし

ても禪の伝統において必然性をもって展開されてきたことである。このA(覚)―B(自覚)の飛躍的展開が禪にとって固有な境界であるのに対して、Cは従来の禪の知らない世界であり、BとCの間には異質の断絶がある。この断絶は、参禅者が同時に哲学者であった西田によって始めて超えられ、AからBへの運動がBを超えてCにまで出ることができたのである。それは西田にとつては始めから――そして始めはギャップに引き裂かれるようなあり方で、等根源的に哲学的関心が動いていたからである。ということは、Cから始まる逆方向の運動が始めから動いていたということである。

このCから始まってBへ、そしてさらにBからCへという方向の運動は、哲学者が参禅する、という事態に含まれている方向である。この方向ではCにおける方法的手続きのうち原理を探究するという課題が含まれている限り、ことにまた存在論ないし形而上学が哲学の主要関心であった場合、原理を求めてのCからBへの遡源は哲学において稀ではない。例えば、「存在そのもの」が「それ自身によってあるもの」としての神と裏合わせに考えられた場合のように。しかし根源への遡源がBを超えてAへということとはほとんどなかったと言わなければならないであろう。CからはBを超えて非思量(「非思量」という言葉ではなく「非思量」という言葉を要求するその当の事)であるAは見えなかった。Cからの方向におけるBとAとの間の深い断絶を飛躍的退歩によつ

て超えて、哲学の原理探究の遡源運動が元來禪の出来事のレヴェルであるAにまで届いたのは、哲学者にして同時に参禅者であった西田においてである。

相互に逆方向のこの二つの運動が、それぞれの方向におけるそれぞれの性質の断絶を超ええたのは、両方向の運動が、同時進行的に(「参禅者が哲学し、哲学者が参禅する」という仕方)運動しつつ、相互に交徹して現動したからである。この運動は西田の最後の論文(一九四五)に至るまで西田の思索に荷電されている。以上のように、『善の研究』序文のテキストに軌跡をのこしているA―B―C連関を西田の哲学の成立に即して再活性化したA―B―Cの立体的動的連関は、禪と西洋世界との出会いと係わりにおいて起こりうる様々なあり方の位置と意義とを測りうる基本のモデルとなりうるであろう。

今我々の問題である大拙の禅思想に関しては、まず繰り返しのことを強調しておきたい。禅思想の成立は「世界の中で」ということが禪に生きる大拙にとって大きく動かしがたい、しかも日常「平常」化した基礎事実であったことと結びついている。大拙の世界は具体的に西洋生活世界を含んだ世界であった。大拙にとって世界は単に観念上の開けではなく、一つの巨大な異文化の思想的身体である英語を身につけることによって身をもって入った世界である。しかもその世界は、近代西洋生活世界と禪の伝統世界との原始的ギャップを自ら生きることによってその両者を統

合すべき課題としての世界であった。そのような世界の中で禅を生き禅を語るといふ大拙の根本状況が大拙を禅思想家、世界で始めての禅思想家にした。

大拙における禅思想の位置と意義はA—B—Cモデルによって次のように見ることができようであろう。西田がその哲学によってCレヴェュエルを代表するのに対して、大拙が代表するのはBレヴェュエルである。即ち「A—B」の上下往復運動をしながら（ここだけとると禅者）Bを現場としてBで語る、Cを視野にいれながらBで語る。ここに禅思想の成立の場がある。場合によっては大拙はCの方向へ一歩踏みだしながら語る——とは言えCレヴェュエルに飛躍するのではなく、Cへの動向がBレヴェュエルの幅になるという仕方である。その際Cへの動向は西田の哲学によって導かれている。このようにして大拙は「A—B」運動をしつつBに立ってBからC（ないし世界と言っている）に向かって禅を語り、それが同時に「A—B」禅の世界における新しい自覚となるのである。このようにして大拙において禅が禅の内側から外にむかって、外から見えるように、即ち外にとって意味あるものとして外にも理解しうるように開かれた。これが大拙が自らの課題としたことであり、ここに禅思想成立の所以があった。「今からは世界禅を唱導しなくてはならぬと信ずる。それには世界的見地に立たなくてはなるまい、実地の修行の外に、思想がなくてはならぬ、これが貧弱ではいけない」（後年の一九五四年一月十三日ニューヨーク

クから久松真一に宛てた手紙の文面にある言葉であるが、これは大拙かねがねの考えに他ならない。これは禅の歴史における全く新しい境地である。禅は大拙において世界を知り、世界は大拙において禅を知った。

以上のようにA—B—C連関をモデルにして大拙の位置と意義を「A—B」の運動をBに立ってBを現場としてCに向かつて語る」と規定すると、これは同時に西田にとつての大拙の意義を示すことにもなる。A—B—Cの動的連関をCに畳み込んだ体裁における西田の哲学は、哲学の原理の探究においてBレヴェュエルに停まらずさらに根源からの原理（西田は「哲学の根底」と言う）を求め、その際、A—Bの運動をしながらBからCに向かつて語る大拙に、Bを超えて「Aへ/Aから」の導きを見出した。西田においてはCレヴェュエルに畳み込まれているだけに、「A—B」の現動に触れなければならなかったが、そのためには親しい大拙が側に居たという事態である。このように相互に導きになりつづの両者の共動によってA—B—Cの動的連関はリアルな全幅的現動となった。大拙と西田は一つの動的な思想的立体をなすと見るこ

とができるであろう。その際、大拙における禅思想の根本語と西田における哲学の根本概念には共通して次のような性質がある。その性質はBレヴェュエルに立つ大拙の根本語においてより際立っているもので、そこで見てみると、次のように言えるであろう。即ち、西洋世界に直面し

て可能な限り禅を開きつつ、大拙の所謂「禅体験・禅意識」の中に根源的にはあるが未展開のままこめられているものを、西洋世界の思想構造に目を向けてそれに重ね合わせる事ができるようなある形にまでよび起こし、その形を通して西洋世界に出ながら同時に西洋世界を包み返して自己化しようとする、そのような道という性格である。その道を通して東西を往還しながら新しい世界が開かれてくるような道である。あるいは、西洋世界への、眠りからさまされた応答でありつつ、同時に西洋世界の問題性に対する可能な答え、新しい世界投企への寄与になり得るような答えという意味を含んでいる。

例えば「無分別の分別」という大拙の根本語はそのような性格を殊によくあらわしている。これは、禅本来の動的連関そのものを挙揚する言葉として大拙最晩年に至るまでよくあらわれて来る根本語の一つであるが、それが挙揚される場所はまさに東西を含む新しい世界においてである。「無分別」という術語も「分別」という術語もそれぞれとしては古くから仏教において慣用されてきた重要な言葉であるが（例えば「分別を以て知と為し、無分別を以て智と為す」、あるいは虚妄分別に対して無分別智）、「無分別の分別」と一語に熟した術語は大拙の創出である。大拙において、古い二つの術語から「無分別の分別」という新しい一つの熟した言葉が生まれ、そしてこれが強調して用いられているのは、やはり、世界の直中で禅がつかみ直され、しかも世界との可能的

連関を含んでつかみ直されたからである。即ち、「西洋の考へ方は、二元からはじまる」と言われる西洋世界に面しての、そして西洋世界を含む世界での禅の自己分節と言えよう。したがってその際、「無分別の分別」のその分別には裏に西洋世界の様々な二元が接合されている。主観と客観、物と心、有と無、本質と現象存在と価値、善と悪、美と醜、神と人間、聖と俗。この二元を重ね合わせて、「無分別の分別」。そのとき、その二元に「無分別の分別」のこの分別が裏打ちされる。それによって二元という原理が相対化され解毒されつつ、逆にその「二」が「無分別の分別」の具体的な場となってくる。無分別が「二」を包むのではない。それは不可能である。無分別の分別が「二」を包むのである。そのようにして、大拙は世界の直中で、分別ではない、無分別の分別だと挙揚し、一方翻って伝統世界に向かっては、無分別ではない、無分別の分別だと挙揚する。「無分別の分別」は禅思想史の上で、世界における新しい自覚の言葉と言えるであろう。

「無分別の分別」のその分別には西洋の二元が接合されているとあったが、客観的にそうなっているということではない。そのような仕方では東西の統合を工夫し、新しい世界を投企するということである。重ね合わせて接合しているのは、即ち、「無分別の分別」におけるその「の」を担っているのは、東西両世界を自分の世界とする大拙自身の生である。自分自身の生を両原理の間にひきまぎられる程のばして生きた架け橋にしての統一の試みである。

主体が自らの生の弾力によって試みる統一である。逆にまた、このような仕方での統一によってかつての時代の知らなかったような振幅と深度において生が躍動する可能性が開かれたと言えるであろう。大拙も西田もそのことを身をもって示した。

昭和二〇年（一九四五）、敗戦直前の六月七日、西田は明け方四時ごろ大きく息をして寂に入った。「永遠の沈黙をまもる彼に還ったその姿、自分は思わず慟哭せずには居られなかった」（大拙）。翌年の秋、京都で催された第一回寸心会記念講演会の講演者は大拙であった。戦後四年の一九四九年から大拙（当時七十九歳）はアメリカに招かれ、以後一〇年にわたって諸大学で禅、仏教、日本文化などをテーマとして講義をすることになる。日本では伝統が極度に無視され忘却されていた時代に、当時の戦勝国であったアメリカが、単なる異国趣味ではなく大学レベルでの講義という仕方でも直接に東洋の伝統から聞こうとしたことは世界精神史の上で特筆すべき現象と言わなければならないであろう。

八十八歳で帰国した大拙は、その後ある折りに、西田の弟子たちを集まってもらい、「戦争後、アメリカに渡りまして、いろいろな大学で話をしました。それがもう十年近くになります。……もし西田君が生きて居ったら、こういうことも話してみたいというところもありました。が、死んでは、しかたがなし。……西田君の考えをよく知っておいでこの諸君にお集まりを願って」話してみたいと挨拶して、話を始めた。（この時の大拙の話は、「日本の哲

学者への遺言」という題がつけられて『大拙全集』第二十七巻に収められている）。

一九九五年は西田幾多郎没後五十年、一九九六年は大拙没後三十年、その間に日本と世界は恐ろしいほど変わった。しかし、問題は終わったのではない。西田や大拙が投企した一つの世界の成就とは似ても似つかない一様化された世界になり、その表面は加速度的にますます薄くますます一様になりつつある。一様メディアによって世界がその一様性において瞬時につながるにしても、その表面下では空洞化が止めどもなく進み、その空洞はあらゆる狂乱の場所となりつつある。世界一様化は、問題の解決ではなく、問題化そのものであろう。どうするか。

キリスト教とギリシャ哲学との出会いが信仰と理性という原理と原理とのぶつかり合いによってヨーロッパ世界の精神を何百年にわたって貫き動かす出来事であったとすれば、仏教、ことにその先鋭化にして具体化である禅と西洋世界のぶつかり合いも、そこに含まれている原理的な問題の大きさからして、単に一つの一時的な世界文化的現象にとどまるものではなく、これもまた歴史の深層において行われる一つの大きなドラマとして、たとえ世界のところどころで少数の人たちの間においてであるにしても、おそらく幾世代幾世代にもわたって続けられるであろう。そのつど西田や大拙が導きとなりつつ。

（うえだ・しずてる、宗教哲学、京都大学名誉教授）