

## 『正法眼蔵』と『存在と時間』における自己の所在について

辻口雄一郎

本稿は、ものと自己との関係を追求することを主導的な動機とし、そのための手がかりを道元とハイデッガーの思惟を比較検討することに求めようとするものである。この二人の思索にはもともとの相互関係も存在しない。しかし、以下の考察においては、「もの」の存在と自己の同一」という、ものと自己との関係に関する最も極端な存在投企によって、二人の思惟を比較するための領域を開きたいと思う。当然のことながら、この領域は比較することと自体を目的としてしつらえられるものではない。むしろ以下の比較思想的考察を通じて、この領域そのものが一層明瞭にされ、その根拠が確かめられることこそが重要である。それによって私たちの社会が、デカルト以来一貫して「もの」の存在と自己の分離」という思想構造の上で展開していることが見えるようになり、さらにこの思想構造に対する、より広範な批判的考察が可能になる

ことこそ本稿の狙いとするところだからである。

さて、周知のとおりハイデッガーは、『存在と時間』においてデカルトに始まる「主観」としての自己に対して手厳しい批判を展開している。しかし彼が提示する「世界内存在」としての自己は、デカルト的な近代主義を克服しているといえるのであろうか。私たちは、『存在と時間』における「もの」と「自己」の関係に着目することによってこの問題を提起し、考察したいと思う。なぜならば、この観点に立つことによって初めて、ハイデッガーの「世界内存在」の存在論が、その主観客観図式の克服という自らの意図にも拘らず、現実にはデカルト同様「もの」の存在と自己の分離」という西欧近代の根源的な制約のうちに留まっていることを指摘することができるのではないかと考えるからである。

以下の考察では初めに、ハイデッガーの『存在と時間』におけ

る自己の所在を検討し、それが「もの」の存在との分離において本来的に開示される「現」にあることを示し（第一章、次にこれと対照的に、道元の『正法眼蔵』における自己の所在が、諸法即仏法としての「もの」の側にあることを示したいと思う）（第二章）。そして最後に両者を「もの」の存在と自己の同一」という観点から対比的に考察する（第三章）。この章では、『存在と時間』には「自己的なものの世界」という観点が欠落しており、これが「もの」から分離された不安な自己の自覚という近代的自己経験をもたらししていることを指摘し、これに対して、『正法眼蔵』における諸法即仏法なる聖性の次元こそ「もの」の存在と自己の同一」の可能な根拠であることを確認したいと思う。

## 1

『存在と時間』の目的とするところは、存在一般の意味の究明であって、自己の究明ではない。しかしその記述は、ほとんど私たち一人一人がそれであるところの自己のあり方の分析に終始している。それは、私たち人間の自己が他の存在するものとは違って、自己の存在に自ら関わって行くことができる存在として、存在の意味への問いを究明するための通路であると見られているからである。ハイデッガーは、このような私たちの自己のあり方を「この存在者の存在は、そのつど私のものである。」と表現している。この「私のものである」という言葉は、私たち自身が自己を

獲得したり、あるいは見失ったりする可能性を自らの内に持っているということの意味する。事物はそれが「何」であるかということによって表示されるが、私たちは、あらかじめ何ものかとしてあるのではなく「関わる存在」(Zu-sein)として「可能的に存在している」のである。「存在と時間」は、私たちの自己を Dasein と呼んでいるが、この奇妙な呼称は、私たちが「関わる存在」として、存在に向かつて「開かれていること」を Da (=「現」) をもって表しているのである。

ところで Dasein は「世界内存在」である。この概念は、『存在と時間』においては、いきなり提示されるが、それというのでも「世界内存在」は論理的に導き出されるような概念ではないからである。ハイデッガーによれば、それは、Dasein の分析に先だつて、あらかじめ保持され把握されている根本経験である (Gadamer)。したがって「関わる存在」における「へ」と関わる」(S)ことは、「世界内存在」という存在機構に即して捉えられなければならない。いいかえれば Dasein の分析とは、「世界内存在」として自己がどのように自己自身の存在へと関わっているのかを明らかにすることにほかならない。「世界内存在」という視点は、いかにして「主観」が「客観」へと関係するのかわという問題の発生を、あらかじめ遮断している。ハイデッガーは、世界をあらかじめ Dasein の構成契機として取り込むことによって、デカルト以来の主観客観図式をのりこえることができると考えた



仏教の原則的立場は無我である。しかし『正法眼蔵』は、自己に論及すること多く、無我に論及することはきわめてまれである。『三十七品菩提分法』の巻では例外的に無我について論じているが、その扱いは特異であり「観法無我は長者長法身、短者短法身なり」といい、「一切法無一切法を観法無我と參学するなり」(下一九二〇)<sup>(2)</sup>とするものである。「法無我」は、一般的には「存在するものには自性が無い」という意味であるから、「自性身」である「法身」をもってこれを説明するのは、逆説的である。この文は、『碧敞録』(第五十則著語、および第三十則頌)を下敷きとするものと思われるが、そこには「無我」への言及はなく、「長者」も「短者」も、ともに法身の顯現であることを説くことが狙いである。しかしここでこの道元の主旨が「無我」を説くことにある以上、この引用は「長者、短者」の差別を、「法身」という基体の上で無化しようとする、いわゆる「絶対差別の絶対平等」を説くものではあり得ない。これは「長法身」「短法身」という言い方でもって、それぞれが、その個性に即して無我であることというのである。また、「一切法無一切法」は、「仏性」の巻における、「一切衆生なにとしてか仏性ならん、魔子一枚を将来して一切衆生にかさねんとす。仏性これ仏性なれば、衆生これ衆生なり」(上三三五)をさらに徹底したもので、「一切法」といえばそ

れつきりで、いかなる染汚も許さないということである。要するに、この「無我」の説明は、「法」の相対化を許さず、「法」それ自身に徹することによって、「無我」を見ようとするものである。したがって、ここにいう「無我」とは、私たちから見て「法」が「無我」として把握されるというようなことではなく、「法」それ自身のことなのである。『御抄』は、このところを、「法を人ありて無我と観するにあらず、観法の当体が無我なるときに、此観能観所観なき也」と註解している<sup>(3)</sup>。私たちは、ここで、道元が「法」をそこから傍観することを嫌い、「法」の側に視座を置いて論じていることに注意を向けなければならない。

「無我」については、「法」が相依相関によって成立しているから、実体としては存在しないとすると「相依説」的な理解が一般的であるが、これは「法」を関係の項として相対化するものであって、少なくとも『正法眼蔵』における、「法」と「自己」の関係を考える場合には、ふさわしいものではない。関係の上に「法」を設置することは、「法」のそとに立って「法」の所在を「測度」する「人慮」としての「自己」なくして、なし得ない。しかしながら「人慮の測度をもて山を知見すべからず」(山水經上二二七)である。自己は「法」のそとには存在しないし、「法」は関係の項ではない。それでは、「法」が自己の上存在するものであるうか。「法」は普遍者としての自己が現象したものであるうか。たとえば『有時』の巻における「われを排列して、われこ

れをみるなり。」(上二五九)などには、そのような解釈の余地があるようにも見える。その場合、自己は「法」の基体として理解されることになるだろう。しかし、このような「基体説」的な理解は、たとえ個々の法が現象にすぎないことが言えても、根源的な自己を立てる点で、もはや仏教ではないし、「法」をそれ自身以外の存在から理解することを、染汚として嫌う道元がこれに同意するはずがない。『正法眼蔵』における、自己の所在は「法」であって、それ以外にはあり得ないのである。したがって「法」の側に視座を置くとは「法」が自己であることであり、「観法無我」とは「法」の自己が無であることにほかならない。この「無」は「一切法無一切法」の「無」であって、「法」の同一性の内に、いかなる差異も入り込む余地がないこと、即ち、自己関係における不可識別の領域を示している。自己が「法」を外から眺めることを止め、「法」の同一性の内に入り込む時、自己は「無」として頭わになるのである。しかし、この「無」を自閉的な同一性と解してはならない。私たちは「しばらく十方の水を十方にして着眼看すべき時節を参学」しなければならぬ(『山水経』上二二二)。たとえば水は「随類の所見不同」である。また「着眼看」とはいえ、それは水の所知覚でも不知覚でもない。水であることにおいて開かれる自己の「無」が「本水なきがごとし」といわれ、また「依水の透脱」といわれるのであるが、そこからして「水よく現行す」が成立するのである。この論理構造は『正法眼蔵』に

一貫するものである。「法」の自己における「差異」の無さは、「自己を忘れること」として、自己を自由にし、その動域を「十方界自己」として開くのである。ところで『正法眼蔵』における「法」とは、「諸法の仏法なる時節」において記述された「法」である。(実は『正法眼蔵』そのものが、そのような時節の記述にほかならない。)ここでは「諸法」は、単なる事物ではなく「仏法」そのものである。『正法眼蔵』においては、このような「法」としての「もの」が自己の所在であって、自己であること(「自己性」は「無」として「尽十方界」に無碍の動域を開いているのである。このような「法」のあり方を、私たちは『御抄』の註解にならい、「一法究尽」と呼ぶことにする。

### 3

次に両者における自己の所在を比較検討する。『存在と時間』における自己の所在は「現」である。ハイデッガーは自己が本来的に「現」にあることを、不安における「Zuhandenheit」の無」という経験を経由して発見するのであるが、私たちはこの経験について検討を加えることにしよう。先に見たように、ハイデッガーは「もの」の自体存在を *Zuhandenheit* であると規定しているが、この規定によれば「Zuhandenheit」の無」という経験は「もの」の自体存在の無を意味することになる。本来的な「現」は、不安によって貫徹されているのだから、そこに「もの」は存

在しないことになるのだろうか。しかしハイデッガーは、本来的自己から世界への関わり方は、「状況」の内、「もの」を「対峙させること」(Gegenwärtigen)であると論じているから、やはり当然のこととはいえ、「もの」は存在しているのである。しかし、そうだとすればなおのこと、ここで「対峙」させられている「もの」とは一体何であるのかという疑問が生じてくる。本来性の次元で、「もの」をめぐるこのような事態が生じるのは、ハイデッガーが「もの」の存在する世界を自己の構成契機と見なしていることに対応していると思われる。「存在と時間」において「もの」があるということは、それが「Dasein のために」へ向かう「用立て」の意義関連としての世界の中に所在を持っているということであるが、ここでの Dasein、「もの」、自己の三者の関係は、自己と「もの」という関係について見れば、自己において「もの」が存在し、「もの」において自己が存在しない、ということであり、また Dasein と「もの」の差異という観点から見れば、Dasein を自目的な存在とし、「もの」を非自目的な存在とするものにはかならない。したがって、自己が「もの」を経由することなく確保される本来性の次元においては、「もの」は、しかるべき所在を失ってしまうのである。

ところで、私たちが不安に襲われる時、確かに「もの」は何の役にも立たなくなる。しかしこのことは、ハイデッガーの主張するとおり、不安という現象に「もの」が全く関与していないとい

うことを意味するのであるか。この現象の内には「もの」は一切存在しないのであろうか。不安を引き起こすのは、本当に自己自身なのであろうか。確かに私たちは、訳もなく不安になる、という経験が存在することを否定することはできない。しかし見知らぬものと出会ったり、あるいは慣れ親しんでいたものが、見知らぬ相を顔わしてくる時にも、私たちは、不安に襲われる。そしてこれは「恐れ」ではない。この「見知らぬもの」は *Zufanden-sein* ではないが、決して無ではない。それは、私たちの支配圏に亀裂を入れる不気味な異世界の存在を告知して、私たちの世界の根拠を奪い、私たちが不安にする。ここで、私たちは、侵しがたい他者としての「もの」の出現に立ち会っているのである。不安において「無」であるはずの世界が、なお不気味なものとして、私たちに迫ってくるのも、実は、私たちの投企によっては、決して透明にされない「もの」たちの多様な世界がそこに潜んでいるからに他ならないのではないだろうか。しかし「存在と時間」には、このような「もの」の世界」という観点が全く存在しない。

「もの」が私たちの支配を超えて独自の世界を持っていることを認めるためには、「もの」が他の諸々の「もの」へと関わっている自己的な空間を開いていることを承認しなければならないだろう。しかしそうなれば、自己を「関わる存在」とする観点に基づく、事物的存在性と実存の区別という、『存在と時間』の出発点にある大前提そのものが再検討されなければならないに違いない。

ない。しかしハイデッカーにおいて *Zuhandenheit* の無がそのまま自己自身へと打ち返され、自己自身が不安をもちたらずものとして経験されたことは、単にハイデッカーの実存に固有な経験として捉えらるべきではない。この経験の実存的な性格自体が「もの」と「自己」の分離という近代の歴史的自己経験として問われるべきものである。

一方「正法眼蔵」における自己の所在は、「法」である。「法」は、「もの」の真実態であり、自己は、法の同一性における「無」として世界へ開かれている。その世界への関わりの具体的な相は限りなく多様であって、到底、知り尽くしえないが、すべての存在するものが「尽十方界自己」としてあることに変わりはない。確かにハイデッカーにおいても、本来的な自己は無的な性格を帯びている。しかし、それは死への「先駆」を通じて、自己の全体を自己において確保することと不可分な、「寄る辺なき」の自覚（「覚悟性」）であって、「正法眼蔵」に見られるような、自己が自己を忘れることとして世界へと開かれていることは対照的な現象なのである。ところで「尽十方界自己」というあり方は、「法」としての「もの」が尽十方界のすべてに向かって開かれていることでなければならぬ。世界の一領域にだけ関係しているのであれば、それはもはや「法」ではなく、その領域に内属し、その支配下に置かれている像 (*Image*) であるにすぎないからである。水がわれわれの知見しうる限りでの水であるにすぎないなら

「水の水を見る参学」は不要である。したがって、「一法究尽」における自己と世界の関係を生態学における個体と環境世界の関係と同一視視することはできない。生態学にとっては、有限な個体が有限な環境世界にどう関係しているのかということが問題となるが、こうした問題意識に沿って行われる私たちの環境への配慮は、ほとんど人間の環境の保全以外の何ものでもないし、動物保護の場合も同様に、人間の側の恣意的な選択に基づく動物愛護であるか、あるいは動物資源の安定的確保であるにすぎない。しかし生態学的な研究は、あくまで科学的なものであって、それが私たちの存在投企を決定しているのではない。私たちが「もの」に関わる際に必要なことは、むしろ「もの」に即して有限性を突破する視界を開くことではないだろうか。実際「一法究尽」の見地からすれば、自己は無として、すでに環境世界という有限性の次元を突き抜けていて、人間がそれを確保したり保全したりできるようなものではないのである。この意味で、「もの」の自己は、如何なる領域に結ぶ自らの像にも所在せず、聖性の次元に所在している。「もの」の存在と自己の同一は、聖性の次元において成立するのである。

さて私たちは「もの存在と自己の同一」という観点に導かれながら、両者の思惟を比較検討してきた。この観点は、『正法眼蔵』に関する考察を通じて、聖性の次元において、自らの可能な根拠を見いだすことができた。また『存在と時間』を検討する

ことを通じて、そこに見られる、不安における自己性の自覚の経験を、「もの」の存在と自己の分離」という側面から見ることで、起こることを確認した。私たちは、さらにこの「分離」を、歴史的に生じた問題として問う必要がある。ここには、「もの」と自己の分離は如何にして起こったのか、「もの」は如何にして「財」や「商品」となるのか、またそのなかに聖性はどのように変容された姿で潜んでいるのか、といった多くの問いが含まれている。そしてこれらの問題群は、今日の歴史的状況に対して、新たな角度から照明を与える可能性を持っているのではないかと思われる。

(1) ハイデッガー全集からの引用、および参照指示は、略号 GA を用いる。

(2) 『正法眼蔵』からの引用は、岩波文庫版における巻別と頁を示す。

(3) 『正法眼蔵註解全書』第六卷二二〇頁。

(つじくち・ゆういちろう、禅学・哲学)

愛知県立刈谷東高等学校教諭)