

## 比較哲学とは何か

—— ヨーロッパ哲学に照らして道元を解釈する ——

コプフ ゲレオン

日本仏教の伝統に精通している学者なら、通常、日本仏教哲学の一つの主要な代表として、道元禪師（一一〇〇～一二五三）を、日本仏教諸派の他の有名な創設者やおそらく白隠慧鶴（一六八六～一七六九）とともに認めるであろう。しかし、日本の仏教についてほとんど知識を持たない哲学者は、哲学的言説への日本仏教の貢献を議論する際、道元にはほぼ独占的に焦点を当てよう。その理由は二つある。京都学派の哲学者が和辻哲郎（一八八九～一九六〇）の『沙門道元』（一九二六年）および木村卯之の『道元と日本哲学』（一九三七年）によって道元について学んだとき、道元は「非西洋」哲学者の規範となった。京都学派の思想の影響下で、阿部正夫（一九一五～二〇〇六）は、道元を英語の文献で広めた。第二に、比較哲学の議論は主に英語で開催されているので、道元の著作はその英訳により特に哲学的言説への導入が運命づけられているように見える。と

いうのは、彼の著作が形而上学、倫理、さらには認識論といった哲学的言説の大きなテーマに取り組んでいるからだ。存在論的なテーマとしては、道元の概念的な著作『正法眼蔵』で自我や時間の問題を見つけることができる。したがって、そうしたテーマについての論文が、時には日本語版の文脈や知識なしに、哲学者によって引用され、再引用されている。

したがって、我々には道元をいかに読むかという問いが発生する。我々はいかにして道元を彼の伝統の外にある思想家との対話に位置づけることができるだろうか。興味深いことに、道元学者たち自身この問題について合意していない。具体的には、道元の研究における様々なアプローチの間に緊張があるようだ。最近の論文でレイン・ラウドは道元の著作への四つのアプローチを認めている。要するに、道元の作品は、歴史的、宗教的、哲学的、文献学的に読み取ることができる。ラウドによ

文献学者は手に入るすべてのテキストのバージョンを比較してどれが正しいものであるかを決定したいと考える。

歴史家は……影響、思考の連なり、発展とともに、他の著者への反応と反論を追跡し、私たちにどのように、なぜ著者の個々の寄与が生をその起源へ遡ることによって行われたかを示す。……宗教的な読者は必ずしもテキストの正しい意味論的意味や知的起源に悩まされないが、ともかくも読者自身の世界の経験との関連性を第一に考える。……哲学的な読者にとってはテキストが実際には本当に正しいバージョンであるかどうかはあまり重要ではない。……解釈およびその質、さらなる思考のための生産性が問題となる。(Raud 2013: 27-8)

これらの四つの読解を区別するものは、その方法とゴールである。文献学者は、元のテキストを識別し、作者の意図に近づくために、文章的、テキスト的、編集的、およびフォーム批判として聖書学で知られているテキストに関する方法を適用する。歴史家は、考古学およびいわゆる「資料的」およびテキスト的な証拠によって再構築される歴史的文脈における特定のテキストを読むことによって、作者の意図に近似するように努める。宗教的な読者は、テキストの意味を現代の世界における自分の人生と実践のための方法として使用するが、この方法が意識的に反省されているかどうかは気にしない。最後に、哲学者

は特定のテキストのより広い問題への貢献と意味合いを把握するために、テキスト内の議論と概念の構造を探る。このすべてにおいて、読者の場所、方法および目的が著しく解釈学的な結果に影響を与えることは明らかである。

特に仏教学と呼ばれるテキスト・歴史的アプローチと比較哲学者によって提供される道元の解釈との間にある対立には激しいものがある。多くの場合、これは真正さについてのレトリックと意味との関連性のレトリックとの間の対立として描かれる。前者のアプローチは還元主義として、後者は「過剰解釈」や道元のテキストに道元やその時代にそぐわないアイデアを読み込んでいると非難される。しかし、両方のアプローチは「作者」とテキスト・歴史的アプローチでテーマとされる「著者性」や「テキスト」の概念に直面しなければならない一方、私たちがそもそも道元のテキストを勉強する理由にも対峙する必要がある。同様に、両方のアプローチは、「道元」の構成そのもの、そして複数の写本や編纂の存在がある「正法眼蔵」もまた問題をふくんでいることを認識する必要がある。道元の思想の本質を識別することが実現不可能であると同じように「歴史的な道元」と彼の意図を想像するのは非現実的と思われる。一つは、完全に脱文脈的な道元を「道元」と呼ぶことが無意味であるのと同じ意味において、二一世紀以外の観点から道元を解釈することも不可能であると主張することもできる。歴史家ですら、道元の歴史的、地理的、言説的な場所についての問いではなく、

自分たちの性質によった質問をする。

道元の読解には、ハンス・ゲオルグ・ガダマーが「地平の融合」と呼ぶものが必要である。ガダマーが「理解は常に、それ自身の内にあると推定されている地平が融合されるプロセスである」(Gadamer 1990, 311)と主張している。それは明らかかなようだが、それにもかかわらず、道元のテキストを読むという行為において、二一世紀の学者は二一世紀の学者のレンズを通して道元のテキストや状況を理解していると同時に、学者の考えが、この読み取りにより影響を受けずにはいられないということを繰り返すことには意味があるだろう。同時に、トーマスP・カスリスは道元独自の用語を使用して同じ主張を行う。

正法眼蔵を読むことは、言葉の葛藤で絡み合わされるべきであり、同時に、その非常な複雑さで道元自身の個人的な存在を明らかにし、私たちに彼の絡み合いと私たち自身の絡み合いを絡み合わせる機会を与えてくれる。(Kasulis 1985, 93-4)

道元の思想が不誠実と誤解を招くという仮定は、テキストの精神への訴求となる。両方のアプローチは、方法と範囲が異なるが、それらは同様に識別可能な基盤があるという仮定に基づいている。前者は、著者の識別可能な意図を想定し、後者はテキストの識別可能な精神または本質を想定している。いずれのアプローチも独自の「道元」を構築する。文献学者は、著者である道元、哲学者は思想家である道元、歴史家は政治的動物と

しての道元を構築する。したがって、人、宗教的教師、宗派創設者、および創造的な思想家としての道元の理解は、読者が、史実性の確かさや本質と思想の一貫性のあるシステムというのは、いかなる学者にも把握できない理想であることを意識しつつ、歴史的文脈だけでなく、テキストの現在の重要性について問うことが必要であることを私は信じる。言い換えれば、文献学者、歴史家、そして哲学者すべては道元の私たちの一般的な理解に貢献している。道元を読み取る四つの方法は、それらが採用する解釈学的方法および問題のテキストに「絡み合う」学者の意欲によって区別される。道元の読み取りを哲学的なものにするものは、それが、テキスト内の議論と概念的な構造を強調するテキストとの「オープンな出会い」(Raud 2013, 29)に基づいており、今日の議論と概念的な構造の中に置くものだということだ。

私が道元を哲学者と呼ぶとき、宗派の始祖者や宗教の教師としての道元の役割と価値を排除する排他的なカテゴリーとしてではなく、彼の人生と著作物の様態を説明するために「哲学者」という言葉を用いている。これはケビン・シルブラックが「私は道元が宗教的な教師や学派の創始者と対照的な、本当の哲学者であることを示唆しているわけではない。私は、道元の本質を提示しているわけではなく、道元はときに「哲学的な主張」を行うということであるということだ(Schilbrack 2000, 35)。私は道元の著作に外部基準を押しつけるために「哲学」

というカテゴリーを使うわけでもない。トーマス・カスリスがすでに観察したように、「道元は西洋哲学をやっているわけでもない。実際、彼は近代日本の哲学をやっているわけでもない。それでも、彼は哲学している。彼は彼自身の社会と自分自身の個人的な文脈の質問を通して考えている。哲学者として道元を理解するために、我々は我々の縄張りではなくて、彼の縄張りでお会いしなければならぬ。」(Kasulis 1985, 87)

この論文は、道元の思想がいかに「哲学」としての資格を持ち機能するかという問いを探る(資格や機能を持つかどうかについては問わない)。我々はいかにして道元の思想を哲学として学ぶことができるか。私の方法を明確にするために、私は道元研究の四つの原則を提案したい。(1)自分の解釈学的地平と方法的論的偏見の意識、(2)我々が記号表現(シニファイエ)「道元」と「正法眼蔵」を採用するとき我々が想像する参照先の識別、(3)「自分の縄張り」での道元との出会いと「彼の立場と地平」の尊重、(4)特定の解釈が今日の学問やイデオロギーの風景の中で果たしている役割についての率直さ。具体的には、これは私が日本の禅仏教の伝統に精通しており、宗教研究におけるいくつかの背景を持つっており、ほとんどの東アジアの文化および米国における禅仏教の現代的な形を経験している哲学者として二一世紀の初めに『正法眼蔵』を読むことを意味する。本稿では、私は道元の著作の歴史的、特にテキストの地平内において正法眼蔵の抜粋を読むことを勧める。この過程で、私は哲学者とし

て道元のイメージを形作るために、道元のテキスト、ソースおよび様々な解釈を区別するように努めている。私が「道元いわく」のような表現を使用するとき、私は超越的な著者ではなく「正法眼蔵の道元」を指す。本稿の目的は、哲学者としての道元の読解が道元の我々の理解だけでなく、哲学と哲学的方法についての我々の理解の両方を豊かにすることを示すことである。

西谷啓治(一九〇〇〜一九九〇)と同じように、道元も、自分のプロジェクトの中心とするのは自己発見である。だから、道元は少なくとも「現成公案」の中で自己発見の過程を探索する。よく知られているように、道元は次のように宣言する。

佛道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、萬法に證せらるるなり。萬法に證せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ。(道元禅師全集 二: 78)

もちろん、道元が興味を持っているものは「哲学」ではなく、仏に従う仏道である。しかし、道元の「正法眼蔵」を少しでも読んでみれば、道元が使っている「諸仏諸相」という用語にはすべてが含まれているので、哲学活動にも道元の言葉でいうところの「道得」も含まれていることが分かるようになる。

「自己をならふ」という言葉は、いくつかの一般的な仏教の

概念を反響させると分かりやすい。この言葉が興味深く、ユニークである理由は、自己と世界との二元論と自己と他者との二分法を覆すだけでなく、道元がそれを成し遂げる方法が示されているからである。道元は、単に自己と世界や自己と他者との違いを解決するわけではなく、この一見反対の用語を親密な関係に置く。具体的には彼は無私を「萬法に證せらるるなり」、そして「自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり」と説明する。「自己」が「萬法」に解消されていないが、それらを「證する」と。「證する」という用語は、自己と世界との関係を記述するだけでなく、自己と他者との二元論と本質を弱体化させるために使われる。しかし、それは何かまたはすべてを「実現」するために何を意味するのであろうか。この句がどのように機能するかを理解するためには、道元のテキスト『正法眼蔵』の「現成公案」自体に戻る必要がある。

自己が「萬法に證せらるる」という道元の主張を理解するために私たちは、まず道元がどのように「證」という用語を使っているのか、そしてこの巻で「自己」と「万法」の関係をどのように想像しているかを詳しく見る必要がある。ある意味で「證」は「正法眼蔵」の一卷「現成公案」のメインテーマである。題名にもあるとおり、それは必ずしも道元の新語というわけではないが、「證」と「現成公案」（または単に「現成」という二つの用語は道元の全体的な体系において似た機能を持っている。それは、すなわち「仏法」的な「絶対」または「万法」的な

「全体」を実現または現前する活動としてのものである。しかし、彼はこの特定のテキストと自分の全体的な思想の中で新しい概念機能をこれらの用語に与えているように見える。仏教の經典では「證」という文字は、「修證」（大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經[19:945:8141-2]）や「現證」（金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經[18:865:207-8]）、「證得」（解深密經[16:676:4:703]）といった複合語で頻繁に使用されている。「現成公案」では、道元は五通りの方法で「證」という文字を使用している。すなわち(1)「證する」という動詞として、(2)「実践&実現」という複合語として、(3)「證仏」（仏を実現する）という句で、(4)「證究」（徹底的に実現する）という動詞として、(5)「證驗」（体験を通して実現する）という句として使用している。ほとんどの場合、道元は第三項 (third term) を導入することで思考の二元的な枠組みを不安定化するために「実現」を主題とする最初の二つの用法を採用している。よく知られているように、道元は比叡山での修行中、「始覺」（獲得された悟り）と「本覺」（元来の悟り）の二つの概念の間の見せかけの矛盾と格闘し、『弁道語』の巻で「修證これ一等等なり」（実践・実現は一つである）という表現でこの緊張を解決することを提案した。同様に、彼は『現成公案』の巻を始めるにあたり「迷い」と「悟り」、「生」と「死」、「諸仏」と「衆生」の間の二分法を、第三項として「迷悟」、「生死」、および「衆仏」の概念を導入することにより解決し、明快な「いづれか」では

ない実存的な曖昧さを主張した。「実践・実現」と「実現」という句は、同じように機能する。自己は「万法」に合流するのではなく、自己意識の一瞬でそれらを実現したのだ。『現成公案』の最後に道元は麻谷山寶徹禅師の例をひいている。「風の恒久的性質」にもかかわらず団扇を使うのかと訊かれたとき、禅師は「君は風の性質は恒久的であることを知っていても、風がいたるところに届くという考えを理解していない」と弟子に答えた。風の性質は扇ぐ行為を不要にはしない。同様に、目覚め、「本来の悟り」、「万法」は、実践において実現されなければならぬのである。

道元の自己発見の概念についての我々の検証は、彼の「萬法に證せらるる」こととしての自己の理解を明らかにした。我々の研究の次のステップは「證」がそもそもあるはいかに哲学として認められるかを明確にする必要がある。もちろん、すべての形の「證」が哲学と考えることができるわけではない。しかし「人生が吟味されないと、生きる価値もなう」(Plato 1979, 44) ような「自己省察」または「世界の性質とその中に私たちの場所と運命を理解する」試み (Comforth 1962, 219) についても同様である。道元は「證」の例として「大解脱地」の證(道元禅師全集: 731)、「神通修證」(同 1: 14)、「夢裏證夢」(同 1: 243)、「百千萬佛の教行證」(同 1: 277)、「證畫」(同 1: 214)、「證果」(同 1: 277) さらには「不道得底を不道得底と證究」すること(同 1: 302)を挙げるが、私は「茶道」や「書

道」などの実践が同様に「證」の契機として認められると信じている。同様に、詩、音楽、芸術、日記のような他の表現の形態、さらには社会運動や慈善活動へのコミットメントは、「省察された生」または「世界の性質とその中に私たちの場所と運命を理解する試み」を容易に明らかにし、目撃することができる。これは追加の基準が役に立つ可能性があることを意味する。このため、私は「言語が私たちの知性に魔法をかけてしまうこととの戦い」(Wittgenstein, 1953, 47) というウィットゲンシュタインの哲学の定義を提案する。ウィットゲンシュタインにとって哲学は、ある種の言語的言説的実践であり、「修行」ですらある。この定義は(私が以前の節で暗示したように) 議論と概念構造の分析に焦点を当てる学問的な哲学の言説的な次元を含み、道元の「證」の一例としての「表現」の理解に対応するという利点を有する。

我々が使用する概念言語の解明に興味を持つだけでなく、沈黙とともに「文字」が仏法を表現することができると思われている道元のような禅の思想家たちがいるという主張は、まだ多くの読者には驚きであろう。この理由は、多くの禅教師に用いられ、無門関 (T 48 2005) で普及した、いわゆる「花の説教」で表された沈黙のレトリックにある。物語は、釈尊が、弟子たちが教えを待っている間沈黙の中で座っていたときを想像する。弟子たちが迷ったとき、彼は「吾有正法眼藏涅槃妙心實相無相微妙法門。不立文字教外別傳。付囑摩訶迦」(無門関)

48.2005.293) という。禪の四つの原則のうち最初の二つを繰り返すこの表現の中心となるのは、達磨が述べたとされる「教外別伝(教義の外にある伝統)、不立文字(文字に頼らない)、直指人心(直接に人の心を指す)、見性成佛(自分の本質を見て仏になる)」(鎮州臨濟慧照禪師語録「47.1985.495」)であり、

これは多くの場合、沈黙を仏法のより優れた表現として、言語、特に思索の上に置くものと解釈される。しかし、道元は心底からこの分析に反対し「世尊もし有言をきらひ、拈花を愛せば、のちにも拈花すべし」(道元禪師全集「394」)という冷淡なコメントでこの沈黙のレトリックを拒絶する。ミュラーは「道元は複数のレベルで言語への反省的な関係に従事する限り、彼自身の言語実践を作り出すことはまさに成功した。仏の教えの理解に基づき、彼は自己と世界との間の構成的関係とともに、言語的シンボルと非言語シンボルの解釈における、積極的、いや、必要な機能を言語に割り当てる」(Miller 2013, 249)と指摘した。

道元は概念の「道得」が、哲学的、詩的、典礼的、または教育的のいずれであっても、仏法と「万法」を現成すると考える。道元は、「表現」の概念を「道得」を同じ題の巻において、その用法が「現成公案」巻の「実現」の定義と反響するように設計する。前に私はいかに示唆した。(a)道得は「諸佛諸祖」の法を表す活動である、(b)いかなる道得も仏法を完全に表すもの、(c)一方を證するときは一方はくらし」(道元禪師全集「

」)、「證佛」としては「自己」は、「諸佛なりと覺知することをもちゐず。しかあれども佛を證してもゆく」(同「1」)ため、決して完成されることはない、(c)そのため、道得は決して包括的ではなく、「悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ」(同「1:8」)と結論付けた。

道得は「佛祖の佛祖を選ずるには、かならず道得也未と問取するなり」(道元禪師全集「1:301」)なので「諸佛諸祖」の規準以下のものではない。ここで「道得」の字義は「道」を「得」ることであることを指摘しておくことは有意義であろう。「道得」という用語は、「すべての仏と仏の祖先」の活動とともに実践者の「證」を明らかにし、以下に説明するように「仏性」を指し示す。

しかし、證の場合のように、道得は常に完全に決して部分的でないものの、完成することはない。特に輪廻に固有な苦境のため、いかなる道得も一側面を強調し、仏法の他のすべての次元の強調を解いてしまう。道元は次のように説明する。「この道得を道得するとき、不道得を不道するなり。道得に道得すると認得せるも、いまだ不道得底を不道得底と證究せざるは、なほ佛祖の面目にあらず、佛祖の骨髓にあらず。」(道元禪師全集「1:302」)ここで道元は、『現成公案』で證の活動の特性とした、自己と他者との間の親密な関係を想起させさせる。実存的な両義性を表現するため、また付け加えるなら、絶対と無限が仮りそめて個別的世界に(なんらかのやりかたで)入ることを

示唆するすべての宗教的思想家が直面する基本的に救済的なジレンマを表現するため、道元は「道得不得」という表現を作り出してみせさせる。マルティン・ハイデガー（一八八九—一九七六）の「明らかにしつづ、妨げる」真実と同じように、道元の道得は「一方を證するとき一方はくら」す結果、「道得」として認められるべきものである（Spivak 1974, xiii-xx）。同じように「われに道得底あり、不得底あり。かれに道得底あり、不得底あり。道底に自他あり、不得底に自他あり」（道元禪師全集 1:302）と言えるので、「道得」は「道得」になる。

道元は、『現成考案』と『道得』では、瞑想や道徳をめぐる巻のように「行事」という連続行為を強調しないものの、諸仏も諸祖も、以前の證の行為にかかわらず現在でも佛法を道得する必要があると主張する。「かの道得のなかに、むかしも修行し證究す、いまも功夫し辨道す。佛祖の佛祖を功夫して、佛祖の道得を辨肯するとき、この道得、おのづから三年、八年、三〇年、四〇年の功夫となりて、盡力道得するなり」（道元禪師全集 1:301）。「仏道」ということは、證を練習したり、同時に修行を證する活動であると言えば宜しい。それは「道得」という意味である。

「一方を證するとき一方はくらし」（道元禪師全集 1:）という感覚を明らかにするために、道得または不得として言語的、哲学的表現をとらえる道元のコミットメントは、三つの重要な理由を持っている。道元にとって、概念言語は、いかなる

他の特定の形の言語的または非言語的道得と同様、仏性の完全な表現を構成するものの、それ自体不完全である。この理由は、特定の道得として概念は一つの側面を照らすと別のものを隠すという事実にある。最終的には、概念的な道得は佛法または方法ではなく、特定の観点を表す。道元は「実存的瞬間」と訳されるこの巻で最も明確にこの観点主義を探索している。「有時」の巻の題は通常「*being-time*」と翻訳されるが、私はラウドの「実存的瞬間」（ラウドが「有時」の英訳として使う言葉は「*existential moment*」である）という翻訳を好む。道元は「有時」について次のように説明する。「有時意到句不到（有る時には、意味が到って語句到らず）、有時句到意不到（有る時には句到って意味が到らず）、有時意句兩俱到（有る時には意味と語句が両方で到る）、有時意句俱不到（有る時には意味と語句が両方で到らず）」（道元禪師全集 1:193）。龍樹（二世紀）の有名な四句（英語で「*tetralenna*」）という言葉の形を呼び起こしつづ、道元は「実存的瞬間」を探求するが、それは言語の一観点からは「ある時間に」とも読むことができる。彼は我々が今日「シニフィアン」と「シニフィエ」の関係と呼ぶかもしれない「句」と「意」の関係は必要ではないと言っているように思われる。明らかに、道元のテキストに意味の成熟した理論を読み取るのはやりすぎだろうが、私はこの一節により道元の言語の理論を垣間見ることができると思う。「句」と「意」との関係は、「ある時間に」成立する限りに於いて文脈的であ



る。道元の観察を言い換えると、句の意味は必要でも永続的でもないと言うことができる。ある文脈では句は無意味で、異なる文脈では意味は言葉で表現できない。最後に、句が意味を表す文脈もあれば、いかなる言語的記述も不適切であるような文脈もある。

しかし、道元の哲学の最大の価値は、比較哲学におけるその重要性だ。まず、道元の独自の解釈学は、このカテゴリーが流行したり、あるいは何かを意味したりするずっと前に、彼を明らかに比較哲学者としている。中国仏教の經典から借りた解釈学装置を用いて日本の聴衆のためにインドのテキストを解釈する著者が比較哲学者でないなら誰が該当すると言えるだろう。

ラウドが観察するように道元は「伝統の垣根を越えた哲学だ」(Raud 2013, 30)。しかし、比較哲学者のロールモデルとしての道元の機能と同様に重要なのは、彼の哲学が比較哲学のための青写真を提供するという事実である。道元独自の考えやアイデアを生じさせる解釈の創造性は、彼の言語の曖昧性の使い方にある。道元は、語句と意味の関係が文脈に依存することを認識してただけでなく、以前に使用された語句の新しい理解と応用、つまり新しい意味を作り出すことができた。彼の「仏性」では様々な文脈(具体的には『大般若波羅蜜多經』や『六祖壇經』(T 48.2008)、『續傳燈錄』(T 51.2077))を通じて「仏性」の概念を「有仏性」、「無仏性」、「空仏性」、そして「無常仏性」として読み取ることにより、仏性の概念を拡張し、豊かにする

ことができた。

「語句と意味」のこの脱文脈化および再文脈化は、概念が「一方を證するときは一方はくらし」であるかぎり「道得不得」として機能するため可能になる。これを行うことで、道元は哲学はジョン・マラルドがいうところの「イデオムの翻訳」("translation of the idiom") (Maraldo 1995, 233) を構成することを示した。哲学は「ある時間に」作り出された概念を新しい文脈に導入するときに出現する。具体的には、この「イデオムの翻訳」は以前に隠されていたものを前面に出す。この哲学の実践のための第一の条件は、自覚、すなわち、自分自身の言説の意識とともに分析の主題が配置されている場所の意識である。第二の条件は、テキストまたは概念が表現するもの、しないものの理解である。ガダマーが地平線の融合とよぶ行為における新しい文脈への概念の適用には「イデオムの翻訳」が必要とされる。道元によると、「有時意到句不到、有時句到意不到、有時意句兩俱到、有時意句俱不到」であり、道得という活動は最初の語句のような意味しがなく、二番目の句のように語句だけがあるわけでもない。対して、道得の時には「意句兩俱到」の「有時」がある。そうすると、比較哲学の目標は道得はとして、「道得」と「不道得」の間に開く深淵を用いて、完全であるが完成していない方法の道得を補完し、「漸近的なやりかた」で近づくことである。言い換えれば、哲学は方法の地平の下での全体性の言説的道得ということになる。

※ この論文は先に公開された“When all dharmas are the Buddha-dharma: Dōgen as Comparative philosopher.”の英語訳に基づいて書かれた。  
荒川直哉博士に翻訳支援のお礼を申し上げます。

#### 参考文献

- Cornforth, Maurice. 1962. *Science Versus Idealism* (New York: International Publishers Co. Inc.).
- 道元禪師 1969-1970. 道元禪師全集「二巻」編集者：大久保道舟（東京：株式会社筑摩書房）。
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Gesamte Werke Band 1. Tübingen: J. C. Mohr.
- Kasulis, Thomas P. 1985. “The Incomparable Philosopher: Dōgen on How to Read the *Shōbōgenzō*” [hereafter “The Incomparable Philosopher”]. *Dōgen Studies*. Ed. William R. LaFleur (Honolulu: University of Hawaii Press), 83-98.
- Kopf, Gereon. 2014. “When all dharmas are the Buddha-dharma”: Dōgen as comparative philosopher. In *Dōgen and Sōtō Zen: New perspectives*. Ed. Steven Heine (Oxford: Oxford University Press), 138-164.
- Maraldo, John. 1995. “Tradition, Textuality, and Translation: The Case of Japan.” *Japan in Traditional and Postmodern Perspectives*. Eds. Charles Fu and Steven Heine (Albany: SUNY Press), 225-244.
- Müller, Ralf. 2013. *Dōgen's Sprachdenken* (München: Verlag Karl Alber).
- 西谷啓治 1986-1995. 西谷啓治著作集二六巻（東京：創文社）。
- Plato. 1979. *Plato's Apology of Socrates: an interpretation, with a new translation*. Transl. Thomas G. West (London: Cornell University Press).
- Raud, Rein. 2013. “Thinking with Dōgen: Reading Philosophically into and beyond the Textual Surface.” [hereafter “Thinking with Dōgen”] *Philosophizing in Asia. APF Series 1*. Eds. Tsuyoshi Ishii (伊井 圃) and Wing-keung Lam (岑永雄) (Tokyo: UTCP-Uehiro Booklet), 27-46.
- Schilbrack, Kevin. 2000. “Metaphysics in Dōgen.” *Philosophy East and West*

vol. 50, No. 1.

Spiyak, Gayatri Chakravorty. 1974. “Translator's Preface.” In *Of Grammatology*, by Jacques Derrida, trans. Gayatri C. Spiyak, ix-xc. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

大正新脩大藏經（一〇〇巻）1961. 編集者：高楠順次郎・渡辺海旭（東京：大正新脩大藏經刊行会）。

Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations*. Transl. Gerrude Elizabeth Margaret Anscombe (Oxford: Blackwell).

(Gereon Kopf 宗教学・比較哲学、ルター大学教授)