

田辺哲学と道元禪

本稿は京都学派と道元禪の関係について、比較思想的な検討を試みるものである。すでに、京都学派と禪という主題は、人口に膾炙した観があるが、その多くは西田哲学と臨済禪に関するものであり、これに比べて京都学派と道元禪の関係を比較思想の立場から論じたものは少ないようである。もちろん京都学派の立場から道元禪を問題にしたものは、和辻の『沙門道元』以来、今日までいくつもあるが、これらの論及は両者の関係を自覚的に取り上げた比較思想的研究とよぶことはできない。両者の関係の比較という課題からすれば、京都学派の論理そのものが、相対化されなければならないからである。

さて本稿では京都学派の絶対無の哲学が『正法眼蔵』をどのよう⁽¹⁾に受容したかという点に問題を限定し、田辺元の『正法眼蔵の哲学私観』を取り上げ、その思惟を京都学派の哲学の発展の中で

位置づけ、『正法眼蔵』における道元の思惟との比較思想的考察を加えたいと思う。

辻 口 雄 一 郎

以下の考察では、まずはじめに田辺の『正法眼蔵の哲学私観』が基本的にどのような観点から『正法眼蔵』をとらえようとしたものであるかを問題として取り上げ(第一章)、それが京都学派の絶対無の哲学の発展の中で、どのような位置にあるのかを論じるつもりである。その際、田辺哲学における絶対無の自覚の論理を、非自己的な基体を媒介とする「反射」において自己を自覚する反射(Reflection)の論理として明らかにすることを試み(第二章)それが田辺において、どのように『正法眼蔵』と結び合わされているかを考察してみたい(第三章)。次に『正法眼蔵』において、自己がどのように捉えられているかを「一法究尽」の見地から明らかにし、これを田辺における自己の捉え方と比較し(第四章)、

最後に両者の比較からどのような哲学的展望が考えられるかという、ひとつの見通しについても論及したいと思う。

1

『哲学私観』は昭和十四年に岩波書店から刊行されたが、その原型は前年に「日本哲学の先蹤」と題して日本諸学振興委員会において講演され、その後文部省教育局編纂『日本諸学振興委員会研究報告』の巻頭を飾ったものである。こうした成立の事情から想像されるとおり、この論文の中には多くの時局迎合的な発言を見ることができ、ここから『哲学私観』を当時の知識階級に見られる国策への追従の典型とみなし、田辺哲学の形成発展を考える上であまり重視しない向きもあるようである。しかし田辺の道元に対する関心はこの時期に突然ふつてわいたものではない。たとえば今日依然として宗学に影響を与えている秋山範二の『道元の研究』の出版は昭和十年のことであるが、この著作の序文には「田辺博士の厚意によつて出版の機を得るに至つた」ことが明記されており、すでにこの時から田辺が道元禪に関心を抱いていたことがわかる。また家永三郎の『田辺元の思想史的研究』には、昭和十四年に真下真一が田辺の自宅を訪問した際に、室内に道元の肖像画が掲げられていたことや、また昭和十八年に家永自身が田辺宅を訪問した際に、田辺が道元について言及したことなどが書かれており、田辺の道元への関心はその後、長く持続したものと

であることを知ることができる。こうした事実は間接的にはあるが、『哲学私観』が権力への迎合というような皮相な動機から執筆されたものではなく、深い思想的共鳴に基づくものであったことを示していると思われる。

ところで田辺が『正法眼蔵』に共鳴した思想的背景は何か。昭和八年の『哲学通論』から昭和十四年の『国家存在の論理』にいたる田辺哲学の歩みを見ていくと、この時期に具体化された絶対弁証法の論理が、西田の「絶対無の場所」の論理に対する鋭い対決意識によって動機づけられたものであったことを知ることができる。田辺によれば「絶対無の場所」の論理は、無媒介の直接的なるものを神秘的直観の内容と認め、これを絶対とする論理であり、「人間の相対的有限性を撥無して絶対へ帰入する」(V四六三)思想であるとされる。田辺は、西田のこのような思想の背景に臨濟禪を見て取っており、「述語の論理を方法とする場所的弁証法が臨濟的撥無の往相の一面に傾く」(V四六六)のものであると批判しているから、手厳しい臨濟批判を展開し「臨濟の道取する尽力は、わづかに無位真人なりといへども有位真人をいまだ道取せず」(道元下二頁³)と論ずる道元と、その著『正法眼蔵』に共感を抱いたのは、そこに田辺と共通する、神秘的合一の思想に対する批判意識を見たからであるといふことができる。道元禪は「修証一如」を唱えるところに他宗に抜き出る特徴を持っており、その実践指導においても「一分坐れば一分の仏」といったことが言わ

れることはよく知られているとおりであるが、このような行の内証を見る立場を田辺は自らの「絶対無の実践的自覚」の論理の先蹤としてとらえたのである。

しかし今日の立場から見れば問題になるのは田辺が『正法眼蔵』に見いだした実践原理が、はたして『正法眼蔵』に内在する論理の自覚化として妥当なものであったかどうかということである。というのも戦前における道元禅ブームが事実上国策へのイデオロギーの荷担の役割を果たしたことを考えるならば、その論理の批判的検討を行わず放置しておくことは知的怠慢にはかならないからである。近年宗門の側において直接、京都学派を問題にしたものとしては、若月正吾の『道元禅とその周辺』や袴谷憲明の『京都学派批判』等が目につくが両者とも京都学派の哲学そのものに対する内在的批判の契機に乏しく戦前からの歴史的伝統を持つ京都学派と道元禅との思想的なレベルでの対比は未だ行われていないと考えざるを得ないのである。

2

『哲学私観』が執筆された時期は田辺哲学の発展において「種の論理」が戦前において一応のまとまりを成した時期であるといふことができる。田辺は「種の論理」の確立によって自己の独自の哲学を構築したといわれているが、これは主体(=Subjekt)を種たる基体(=Substrat)との媒介においてとらえようとする論

理である。これについてはすでに昨年の本学会の地区研究会においてその基本的な位置づけを行ったが、今回は西田哲学との関係についても視野に収めつつ、京都学派の哲学の発展中での位置について、もう少し詳しく考えてみたいと思う。

西田哲学と田辺哲学は共に「絶対無」の哲学であるという根本的な共通性を持つている。しかし田辺は自らの考える「絶対無」を西田哲学とは異なる枠組みにおいて捉えている。西田において「絶対無」が述語的一般者の極限としての「無の場所」と考えられているのに対して田辺はこれを「絶対否定的無」と考え、非合理なる直接態としての「種」に対する自己の自己否定的媒介行為として捉えているのである。このことは西田哲学において「絶対無の場所」のうちに統一されていた自覚としての意識の側面と、場所としての基体的側面とが、絶対否定的無としての「類」と、非合理なる直接態としての「種」という二つの契機に自覚的に分離されたことを意味すると考えられる。このような分離が行われた背景には厳しい歴史的現実によって観想的な絶対無の哲学が揺さぶられ、もはや無の場所における安住が許されなくなったという状況があったと見ることができであろう。無色透明な無の場所の自己限定とされていた自己は歴史的現実と直面して、これとの否定的媒介において自覚される自己へと変化を余儀なくされたのである。しかしこの場合においても、その自覚は自己を社会的下部構造のうちに位置づけるような社会的存在としての自覚では

なく、根本的に「絶対無の自覚」であることに注意しなければならぬ。このような田辺の立場は、存在を自己と否定的に対立する基体とみなしつつ、それを自己自身の反射的な自覚の契機として捉えるもので、西田の「絶対無の場所」の論理が自己内射映(=reflection)の論理であるのに対して、自己を反射において自覚する反射(=reflection)の論理と呼ぶことができるのではないかと考えられる。⁶⁾

さて以上のような田辺哲学の位置づけから逆に西田哲学を見るとどうであろうか。西田の「絶対無の場所」は、実は reflection としての自覚そのものを絶対視したものであり、その自覚を成立させている存在としての反射鏡の反射面を自己自身と見なすものと見ることが出来る。つまり未だ反射面の背後を自覚せざる段階にある reflection として位置づけることができるのである。⁷⁾ しかしこのような reflection の絶対視という問題は田辺哲学自体についても言えることなのである。田辺がその著作『社会存在の論理』において、はじめ「種の論理」を構想した時、彼は国家や民族や階級などの、個と社会との具体的媒介者を「種」と規定し、その具体的構造の自覚化の営みを「種の論理」と規定していた。このような考え方は、われわれの「於いてある場所」を知の媒介によって自覚化しようとするものであり、その限りに於いて自己直観的な「絶対無の場所」の論理を超えてゆく側面を持っていたということが出来る。しかし「種の論理」はもう一方でそれ自身

「絶対弁証法」の具体化としての側面を持っており、この側面においては種は決して理性によって包括しつくされない基体的存在である。この両側面の共存は田辺哲学における「種の論理」の時期全体にわたって見られるものであり、これが「種の論理」を見通しの悪い複雑な論理にしている要因でもあると考えられるのである。しかし「種の論理」が絶対否定的無としての自覚の論理である限り、最終的には自己否定的な仕方で存在している自己自身を自覚するだけの、いわば「自己否定的ナルシズム」としてその姿を現し得ることになるのである。こうした見通しは、その後の『懺悔道の哲学』や『種の論理の弁証法』によって実際に追認することができるであろう。つまり「種の論理」においては、種の基体を問題にする視軸そのものが reflection としての自覚の側にあるために、種を種自身の側に即して見ることができなくなっているのである。すなわちこの論理もまた、西田の場合と同じく反射面の内側にあり、鏡を突破することができないのである。

3

さてここで『哲学私観』の方に目を転じてみよう。この論文は道元の『正法眼蔵』をもって自らの種の論理の先蹤とみなし、自己の思想を道元によって着手された日本思想の正当なる創造的発展として位置づけるとともに、その宗教性を媒介として「国家の歴史的主体性、個人の倫理性」を基礎づけようとするものである。

こうした狙いを持つ『哲学私観』は思想的には「種の論理」が「国家存在の論理」へと展開してゆく途上にあるものということができる。この点について、わたしは田辺哲学の発展を考える上で『哲学私観』の持つ重要性を強調しておきたいと思う。というのは種の論理に自覚的に宗教的な性格づけが与えられたのは『哲学私観』以降のことであり、『国家存在の論理』は『哲学私観』において初めて表明された「国家の歴史的主体性、個人の倫理性を宗教を媒介とする可能性」(V四七四)を自ら実践したものと見ることが出来るからである。またこの論文には、田辺哲学の発展を考える上でもう一つ重要な点がある。それは『懺悔道の哲学』以降、戦後の田辺哲学においてしばしば登場する「絶対現実」の立場が、この論文ですでに一章を割いて、まとまった形で論じられているということである。このことは『哲学私観』において捉えられた宗教性が、まったくそのままというわけではないにしても、戦後の田辺哲学まで連続してゆくものであることを示していると考えられる。そしてこの二つの点は実は別々なものではなく同じ一つの事柄から生じてくるのである。これから『哲学私観』において『正法眼蔵』が具体的にどう扱われているか検討しながら、この点を明らかにしてみたい。

田辺は『正法眼蔵』から「国土いまだ塵穢あらざれどもきよむるは諸仏の所護念なり」という語句や「かみをそりまたかみをそる、これ真出家児なり」という語句などを引用し、これを「行為

による媒介の外に絶対はない」という立場を表明したものと解釈している。これは宗門にいう「修証一如」を田辺が「行為的媒介」として哲学的に捉え直したものである。田辺はこれについて次のようにいっている。「道元は一行為的媒介の立場をとる。絶対は絶対として常に道不可得なる超越者である。しかも超越でありながら行為的自覚的に現成し、内在化せられて、相対に媒介せられるから絶対たるのである」(V四六三)このような「絶対」の位置づけは、「絶対無の場所」の論理に対するアンチテーゼとしての意味を持つている。田辺は『哲学私観』の中で西田哲学について「述語の論理を方法とする場所的弁証法」が「臨済的撥無の往相の一面に傾き」「絶対が相対を直接限定するものとして無媒介の直観内容を認める」(V四六六)ものであると批判している。ここで田辺が批判している「相対を直接限定するもの」としての絶対とは「絶対無の場所」にはかならない。それでは田辺が『正法眼蔵』のうちに見て取った「絶対」とは、それ自身において何であるのか。田辺は『仏性』の巻を取り上げつつ、絶対そのものについて次のように述べている。「道元にとって絶対は存在であることはできぬ、ただに基体的存在でないばかりでなく主体的存在でもありえない。それは自己をして身心脱落せしめる絶対否定の原理たる無だからである」(V四七六)これらのことから見て、田辺は道元禅における「修証一如」の実践を「さどりの体験に裏付けられた修行」としてではなく「修行の内に展開するさどり」

として捉え、さらにその「さとり」の内容を「自己をして身心脱落せしめる絶対否定の原理たる無」として把握していることがわかるのである。田辺はさらにこのような見解を『有時』の巻における「自己の時なる道理」によって裏付けることができると考えている。「自己の時なる道理」とは『有時』の巻における「われを排列して、われこれを見るなり、自己の時なる道理、それかくのごとし」(上二五七頁)という文に見られる語句であるが、田辺の解釈はこれを『種の論理と世界図式』において展開した時間論の立場から「自己否定的自覚」としての自己の時間的再生産として捉え、このような自覚の「今連続」を時間的さらには歴史的に展開する絶対として把握するものであるということが出来る。

このような解釈は一見すると宗門において臨済を神秘主義、体験主義として批判する意識と呼応する側面を持つている。しかし、ここからどうやって「国家の歴史的主体性、個人の論理性を媒介とする可能性」を引き出すことができるのであろうか。次にこの点について考えてみたい。田辺は道元禅における「行」を相対との媒介において絶対を行じることと捉えているが、その場合「相對」はどこまでも個の宗教的自覚の契機として、個に否定的に對立する基体的存在一般として捉えられており、相対の側における位相の相違は問題にされない。このため田辺の立場からすると、出家者の共同体たる僧伽も世俗の世界も、さらには自然そのものも等しく相対として、また基体として把握されることになる。こ

のような立場を徹底してゆけば、われわれをとりまく歴史的現実の一切が、宗教的自覚の契機とされるに至ることは明らかである。そして『哲学私観』における「絶対現実の立場」こそ、このような見解を表明するものにほかならないのである。したがって国家と個人との宗教による媒介は、この「絶対現実の立場」において成立するのである。「絶対現実の立場」は、『種の論理』のうちに含まれていた二つの側面、すなわち存在する論理の自覚としての側面と自己の自己否定的自覚としての側面の内、後者を自己に固有の論理として自覚したものと見ることが出来る。

4

次に『正法眼蔵』そのものに即して、道元が「自己」をどのように捉えているか考えてみよう。一般に禅は「自己究明」であるといわれるが、『正法眼蔵』においては自己と自覚とは同一ではない。道元は『弁道話』において「自己即仏」の見解を「もともはかなし」として退けているが(道元上二七頁)、ここで批判されているのはまさに自己即仏なる自覚の内に安住する自己にはかならない。道元のような姿勢は『正法眼蔵』全体を通じて一貫するものである。京都学派にとっては認識と自覚こそが中心問題なのであるが、道元にとって自己とは意味や自覚を超えたものである。『十方』の巻には大変コンパクトな形で道元の「自己」の捉え方が示されている。「自己」とは父母未生以前の鼻孔なり、鼻

孔あやまりて自己の手裏にあるを尽十方界といふ、しかあるに自己現成して現成公案なり」(道元下一四五頁) この文は自己とはもともと人間的意味を超えた存在であり、われわれはこの自己によって世界へと開かれている。このような自己のあり方が絶対の事実である。ということ述べている。「鼻孔あやまりて自己の手裏にあるを尽十方界といふ」とは、われわれが自己自身と出会うということが、世界と出会うことであることを意味するのである。

『光明』の巻における「尽十方界は、是自己なり、是自己は尽十方界なり、回避の余地あるべからず」(道元上二六一頁) という表現はこれをさらに端的に語ったものである。こうしたことは道元における自己が、諸々の存在者から区別された存在としての人間の主体とは別な次元にあるものであることを示しているのである。しかしこの自己は、決して個を全体に還元するものではない。

『正法眼蔵』においては「尽十方界是自己」は一般者の側からではなく、個体の側から個体に即して捉えられているのである。再び『十方』の巻からの例をひいておこう。「尽十方界無一人不自己、しかあれば箇々の作家、箇々の拳頭、ひとりの十方として自己にあらざるなし、自己なるがゆへに、自々己々みなこれ十方なり、自々己々の十方したしく十方を罣礙するなり」(道元下一四六頁) こうした『正法眼蔵』の論理は、宗学において一般に「一法究尽」と呼ばれており、『正法眼蔵』全体にわたってそのパリエーションと考えられる表現を多く見いだすことができる。田辺が

「比類稀なる深奥の思索」と評した『有時』の巻の時間論なるものも論理的にはそうしたパリエーションのひとつとして捉えることができる。田辺は『有時』の巻に見られる「経歴」を主体における今連続とみなし、これを非連続たる「前後際断」とあわせて時間を「際断即連続」として解釈しているが、これは『有時の而今』を主体の自覚に定位して捉えるものであり、このような解釈は「一法究尽」の立場からする『有時』の統み方とは相容れないものである。「前後際断」は「一法究尽」の立場から見れば、今ここにある個体に即して、全時間が現在化されることである。

我々はそのような思考を実際に『遍参』の巻において見ることができる。「玄沙示衆云、与我釈迦老子同参/時有僧出問、未審、参見甚麼人/師云、釣魚船上謝三郎/釈迦老子参底の頭正尾正、おのづから釈迦老子と同参なり、玄沙老漢参底の頭正尾正おのづから玄沙老漢と同参なるがゆへに、釈迦老子と玄沙老漢と同参なり」(道元下一六三頁)

ところで、自己はなぜ尽十方界であるのか。道元は『弁道話』において、「知るべし、仏法はまさに自他の見をやめて学するなり」(上二七頁)と述べている。通常自己自身というものは、他との区別において他ならぬものとして Identity されるわけであるから、この区別をやめるということは自己が対他的自己同一において捉えられなくなることを意味する。実際『正法眼蔵』における「法」の捉え方を調べてみると、法をそれ自身以外から規定し

ようとす姿勢が、ことごとく否定されていることに気がつくのである。「正法眼蔵」にはそもそも「対他関係」というものが存在しないのである。逆に法を「自己」として規定する表現は多く見いだす事ができるが、この場合の自己は「眼界はすべて客塵なし、直下さらに第二人あらず。」(上四六頁)とされるような自己である。⁽⁹⁾「正法眼蔵」には一見トートロジカルに見える表現がしばしば見受けられる。たとえば『山水経』の巻にみられる「水の水をみる参学あり、水の水を修証するがゆへに」(道元上三三五頁)などがそれであるが、これらの表現は単なる同一律の表明ではない。「水の水を見る参学」とは、そこにおいて反射的自同性を超えた一法究尽が成立することをいっているのである。こうした『正法眼蔵』における自己の捉え方は、*reflective* な自覚としての自己を超えたものであるということが出来る。それでは、このような自己の捉え方は、道元禅における実践をどのようなものにしているのであるか。すでに見てきたように、田辺は道元禅における実践を相對との媒介における自己否定的自覚として捉えたわけであるが、このような「修証一如」の位置づけが不当なものであることはやはり言うまでもない。道元禅における「修」は、これとは逆に「眼界はすべて客塵なし」を実践するものだからである。もともと京都学派において問題にされている自己は、當為としての自己ではなく現実のままの自己の自覚の徹底という側面を持つているわけであるが、田辺における *reflective* な自覚も現実

そのものあり方についての人間的主体のあるレベルの自覚であるということが出来る。これに対して道元禅における自己は現実のままの自己ではないのである。この自己は「自他の見をやめる」という実践において確保される自己であり、そのような実践のもっとも純粹な形態が「非思量の坐禅」にほかならないのである。

5

さて、以上の比較思想的検討から、われわれはどのような創造的展望を開くことができるだろうか。田辺は「絶対現実の立場」において、歴史的現実世界と自己との関係を、絶対否定的無の立場から捉え両者を宗教的原理によって媒介しようとした。しかしそこにおいて自己否定的自覚の契機とされた「種の基体」は本来絶対否定的媒介者ではありえない。そこにはたしかに不合理な強制力が働いているのだが、それは社会における制度的なものに呼応する「反射の仕組み」⁽¹⁰⁾に由来するものと考えられることはできないだろうか。もしそのように考えることが可能であるとすれば、そこにおいて成立する自覚は純粹透明な絶対否定的無ではなく、それ自身歴史的に制約されたものであることになる。しかるに宗教的行為の立場からすれば、真に聖性の次元に所属するものは他なるものとの媒介によって自覚されるような存在ではありえない。

結局、田辺の種の論理は、*reflection* の次元を聖性の次元と取

り違えており、このために、自己にとって当面不可視なる強制力をその存在構造に即して取り出すことに失敗し、一切を自己否定の自覚とみなされた宗教的無によって合理化する論理になっているのである。われわれは、redaction の次元と、聖性の次元にある自己との安易な同一視を避け、redaction の領域をそれ自身として取り出すことによつて、これを新たな視点から哲学的考察の対象にすることができないのではないだろうか。また、これによつて宗教性に関しても reflection を超えるものとして、固有の次元を確保することもできないかと思ふのである。⁽¹¹⁾

(1) 以下、『哲学私観』と略記。

(2) 括弧内の数字は『田辺元全集』(筑摩書房)の巻数と頁を示す。

(3) 括弧内は、『日本思想大系 道元上下』(岩波書店)の巻別と頁を示す。以下同様。

(4) 『京都学派と道元禅』『比較思想研究』第一七号一四七頁。

(5) 小坂国雄『西田哲学の研究』ミネルヴァ書房 一九九一年。

(6) 後期の西田哲学においても、田辺におけると同様な projection から reflection への移行を見ることができると思われるが、これについては今回は指摘するに止めた。

(7) 現時点では、西田哲学に関するこのような位置づけは、田辺哲学を経由した形での一つの主張にとどまる。初期中期の西田哲学における自己が、実際に reflective な次元の自己に留まるものかどうかは、西田哲学に即して論証される必要がある。

(8) この点については拙論『有時』の巻における時間について『宗学研究』第二七、二八号参照。

(9) この点については拙論「正法眼蔵における実相について」『宗学研究』第二五、二六号参照。

(10) 「反射の仕組み」の一例として民族主義を挙げるができるだろう。民族主義というような不合理な力が自己にとって不可視な強制力として働くのは、まさにそれが自己として反射的に自覚されていることに由来する。人は自己から逃れることはできないからである。

(11) この展望は且下筆者が取り組んでいる「存在と自己……redaction を超えて……」(仮題)において、より広範な視点から具体化される予定である。

(つじぐち・ゆういちろう、哲学・禅学、)

愛知県立岡崎北高等学校教諭