

道元とヤスパース

— 禅と実存哲学との対比 —

高 柳 央 雄

【キーワード】 比較思想・道元・禅・ヤスパース・実存哲学

(一) はじめに

道元(1200 - 1253)とヤスパース(1883 - 1969)の間には直接の影響関係はない。しかし両者(道元とヤスパース; 以下すべて同じ)は全く無縁だとも言い切れない。ヤスパースの哲学の営みは、西洋中心主義を脱却して、広くインド、中国、日本をも視野に入れており、特に仏教に対しては、深い理解を示している。彼の哲学が仏教と親近性があることは、我が国の仏教や哲学の研究者達が指摘しているし、ヤスパース自身もそれを認めていたという⁽¹⁾。禅についてもある程度は知っていたようであるが⁽²⁾、日本の禅について関知していたか否かを著作から伺い知ることはできない。しかし、ヤスパースが、少なくとも晩年には道元の『正法眼蔵』を知っており、それを高く評価したという証言もある⁽³⁾。直接の影響関係はなくとも仏教思想を媒介として両者の思想の間に親近性・類似性があっても不思議ではない。じっさい禅をもとにするとヤスパース哲学は理解しやすいように思われる。

以上の理由にもとづいて筆者は、すでにくいつかの論考を発表してきた⁽⁴⁾。本稿では、それらを踏まえて、道元とヤスパースの思想の全体的な対比を試みることにする。それによって両者の思想の特徴を浮き彫りにしたい。同時にそれは、東洋思想と西洋思想との接点を探る一つの試みでもある。

(二) 道元とヤスパースの思想の対比

以下、主として両者の思想構造の類似性に着目して対比してみる。

(1) 記述上の方法論

まず、最も外面的な特徴として記述上の方法論に着目してみよう。

トーマス・P・カスリスは、道元の『正法眼蔵』は、修証一如の原理を自己の坐禅体験を現象学的に記述することによって伝えようとしたものであるとして、次のような見方を述べている⁽⁵⁾。

道元は、みずからが体得した修証一如の原理を、以前の彼の天台の同僚達に伝えようとした。『辨道話』は、その最初の試みであった。しかしこの試みは成功せず、無駄骨折りとさとった彼

は、暫時筆を断ち教育方法を再検討した。その結果、彼は、坐禅を賞賛ないし正当化することから坐禅の体験を記述することへと方針を転換した。というのも、自己の禅体験をあるがままに記述することが、とりもなおさず悟りの内容の伝達となり、つまりは仏教の核心を伝えることになると考えたからである。彼が示そうとしたのは、この上なく複雑な仏教的諸原理が、実際は我々の最も日常的な諸体験の内直証的だということであり、それが『正法眼蔵』の筆頭に置かれた『現成公案』（「諸事物のありのまま現前」カスリス）という書名の最も深い意味である、と。そしてカスリスは、道元のこの記述の仕方と現象学との類似性を主張している。

ヤスパースについては、A.M.オルソンが、実存開明は、実存の存在論でもなければ個性の心理学でもなくして、超越の経験の現象学的記述であると指摘している⁽⁶⁾し、誰よりもフッサールその人が、ヤスパースの諸論文は現象学を駆使していると認めていた⁽⁷⁾。

さらにカスリスは、道元の考え方の基本に現象学で言う「射影」(Abschattung)に類する一種の遠近法があると指摘している。すなわち、道元は、『現成公案』の冒頭で、特定の事物の正しい性格づけはただ一つではなく、状況ないし「時節」が異なれば、仏法は大変異なった言葉で記述されることを示している。これは、見方とか状況が無数にある以上、或る事物のすべての可能な意味は我々には決して知られえないのであり、現象的事物は常にこれらの遠近法的意味以上であるとする現象学の考え方に通ずるものである、と。

ヤスパースの包括者論も、我々の見る立場によって存在が様々なレベルで現れることを示している。それらの位相のいずれをも絶対化することなく、しかも否定しない態度は、カスリスが言うような意味での「射影」の考え方に通ずるところがある。

しかし両者におけるこの現象学との類似性は、あくまでも記述の方法に関する限りでのみ言えることである。両者の目指すところが現象学のそれと同じであるかといえば、決してそうは言えないのである。そこで、さらに一歩踏み込んで両者の思索のあり方に注目しなくてはならない。

(2) 思索態度

玉城康四郎博士は、アサンガ、智顛、T.アキナス、ハイデガー、西田幾多郎の文章の特徴を分析して、ハイデガーと西田とは、道元と同じく、自己に即し、自己に徹し、事実に帰りながら、主体的思索を進めているとし、それゆえにこの三者は、思索の態度のみならず、文章のスタイルにおいても相類似する点が見受けられると指摘している⁽⁸⁾。

同じことがヤスパースについても言える。彼も、まさに「自己に即し、自己に徹し、事実に帰りながら、主体的思索を進めている」のである。これは、(1)で述べた現象学的態度にも通ずる。現象学が超越論的観念論であるとされる限り、そこには思索態度の主体への転回があるからである。玉城博士がハイデガーと道元との間に類似性を認めているのもそのためである。

しかし玉城博士は、さらに進んでハイデガー、西田と道元との相違を次のように指摘している。

道元に迫るには、単に主体的な思索であるというにとどまらず、思索の転換がなされなければならない。すなわちそれは、只管打座の思索に入ることであり、一般的に言えば全人格的思索への転換である。全人格的思索とは、従来の思惟が頭腦的に傾くものに対して、「頭腦も精神も、また諸器官も身体も、全人格が一体となって思索すること」であり、しかもその思索が、自己閉鎖的ではなく、かかる人格的な思惟の場に、思惟的自己を越えるものに通ずる所が顕わになってこなければならない。それに対して、ハイデガー、西田の場合は、全人格的思惟を目指しながら、なお对象的思惟に傾いている、と。道元の思索の特徴がここに鮮やかに別出されている。

ヤスパースの場合には、ハイデガーや西田に比して、より道元に近いと言える。というのも、ヤスパースの思惟は、主観—客観—分裂において行われる对象的思惟を越えることを目指しており、その超越は根本的な覚醒をもたらすからである(この点は後で触れる)。その思惟の歩みについて彼は次のように語っている。

「本来的なものを蔵している無への歩みは、世界から外へ出る方向へと通じていて、世界への関心の跡さえもとどめない。しかしこの歩みは、実際の現存在が、感覚と直観と思考とでもってさらに先へと進むのであるから、最高度の緊張を必要とする。そしてこの緊張は、この緊張自体を通してはじめて現実的な自己解放へと通じている。さもないと、この無への歩みは転倒へと導く。すなわち、成り行き任せの受け身の姿勢においては、人間は根拠を失う。永遠の無の絶対的空虚を暗号として経験する代わりに、思想は、概念をもってする考察という、およそかけ離れた状態に墮してしまう。かかる考察においては、戯れと化した思弁が哲学的と見なされるのである」(PGO.S.426)

ここで注目すべきは、この歩みが、「実際の現存在が、感覚と直観と思考とでもってさらに先へと進む(weiterlaufen)」のものであり、最高度の緊張を必要とするが、その緊張が「現実的な自己解放へと通じている」とされる点である。別の箇所では「存在は、私自身が自己を変革することによって明るく(hell)なる」(ditto.S.425)と言っている。それは「成り行き任せの受け身の姿勢」や「概念をもってする考察」では、本来の在り方から外れてしまうのである。かかる思惟は、まさに玉城博士の言う「全人格的思惟」と呼ぶべきものであろう。なぜならそれは、全面的な自己変革を伴った「思索の転換」によって超越者という「思惟的自己を越えるもの」へと通じているからである。現象学との相違は、まさにこの点に存する。

(3) 出発点：諸行無常—限界状況

かかる思惟の出発点となるのは、両者の場合共に、現存在の限界の体験的自覚である。

道元は、8歳のときに母を失い、無常を観じて道心を発したという。そして14歳で比叡山に登り出家・得度した(『建徳記』⁽⁹⁾)。曰く；「我、初メテマサニ無常ニヨリテ聊カ道心ヲ發シ、アマネク諸方ヲトブラヒ・・」(『隨聞記』全集下471)。『學道用心集』では「誠ニ夫レ無常ヲ觀ズル時、

吾我ノ心生ゼズ、名利ノ念起コラス、時光ノ太ダ速ヤカナルコトヲ恐怖ス。所以ニ行道ハ頭燃ヲ救フ。身命ノ牢カラザルコトヲ顧眄ス」と述べている（原漢文 ルビ筆者 全集下253）。無常を観ずることこそ学道の出発点であることが自らの体験にもとづいて強調されている。

ヤスパースは、偶然、死、苦悩、闘争、負い目、現存在の二律背反等を「限界状況」(Grenzsituation)と呼ぶ。それは、現存在そのものが内包する解決不可能な矛盾・葛藤である。自己は、この限界にぶつかって挫折するが、有限性の自覚を通して現存在への執着を離れ、本来のものへと飛躍する。曰く；「限界状況を経験することと実存することとは同じことである。(中略)自己存在は、限界状況において一種の飛躍によって存在を覚知することができる。」(Ph. II .S.204) この限界状況の思想の根底には、重い持病を抱えてしばしば死に直面した彼自身の体験が存する。

ヤスパースの場合、限界状況を経験することが実存することと同一とされるが、道元の場合、無常を観ずることは発心の動機でしかなく、悟りはもっと先のことではないかという異論が出されるかもしれない。しかしそう見るのは誤りである。無常を徹見することこそ悟りに他ならない。「発心・修行・菩提・涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり」(『行持上』1-297)と言われるところ、発心(無常を観ずること)と悟り(菩提・涅槃)とは切り離し難く一つなのである。

このように限界状況と無常とは、現存在的現実に対する否定を含み、そのことによって現実からの超越を促す契機となるという点で共通している。しかし他面、それらは、決して単に否定的なものではなく、真理に目覚めた地点から見られると一転して本来性の現れとなる。この点でも、両者は共通するところがある。すなわち、

道元曰く、「草木叢林の無常なる、すなはち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり」(『仏性』1-91f.)。無常が即仏性なのである。

ヤスパース曰く、「人間の有限性は、超越者の光に照らされることによって、人間にとって自分が創られてあるという意識のしるしとなる。」(PG.S.50)「この歴史的規定性の中で私は、私の現存在をあるがままに肯定する。」(Ph. II .S.218)

両者の場合共に、本来性の立場から、有限な現実が有限なるままに真理の現成として肯定的に受けとめられるのである。

(4) 真理への通路：見性体験—実存の覚醒(＝直観的体験)

両者においては、自己の自覚が真理への通路となっており、その限り自力的契機が不可欠であると言える。しかし、覚醒の境地に到達したとき、それが自力のみによるのではなく、自己を超えたものの促しによって可能であったことに気づく。すなわち、根底に他力的契機が存するという点でも両者は一致している。

A. 〈自力的契機〉— 自己を究める

道元曰く、「仏道をならふといふは、自己をならふ也。」(『現成公案』1-55)「たとひ知識にも

したがひ、たとひ経巻にもしたがふ、みなこれ自己にしたがふなり。」(『自証三昧』3-388)

それは、吾我に執着することではなく、それを「忘るる」ことである。修行を通してのこの「身心脱落」の体験が不可欠である。ゆえに曰く、「この法は、人々の分上ゆたかにそなはれりといへども、いまだ^{しゆ}修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし」(『辨道話』1-11)、と。

ヤスパース曰く、「実存とは、自己自身へと関わり、そのことにおいて超越者と関わる自己存在である。」(Exp.S.17)すなわち「自己自身との関わり」が超越者へと関わる通路である。その自己自身との関わりは「自己反省」(Selbstreflexion)と呼ばれている。それによって自己(実存)に目覚めたときを彼は、次のように表現している。

「彼はどのようにして自己自身に到達したのかは知らない。自分が絶えず努力したからといって、自己自身をむりやり手に入れることはできない。つまり彼は、あたかも贈り物のように自己に到達するのである。それは、はっきりとまぎれもなく明らかとなる。今やそれは決定的である。この通り単純にして否も応もない。一どうしてかくも長い間疑うことができたのであろうか！自己反省は止揚されて、実際に実存することとなる。」(Ph. II.S.44.)あたかも禅における見性体験を思わせる表現である。彼自身にそうした直観的覚醒体験があったことは疑いない。

B. 〈他力的契機〉

本来の自己に目覚めたとき、自己は己れのみ力によって斯く在るのではないことを自覚する。

道元曰く、「自己をはこびて^{しゆしゆう}万法を修証するを迷いとす、^{まよひ}万法すゝみて自己を修証するはさとりなり」(『現成公案』1-54)。「もし悟りよりさきのおもひをちからとして悟りのいでこんは、たのもしからぬ悟りにてありぬべし。悟りよりさきにちからとせず、はるかに越えて来れるゆゑに、悟りとは、ひとすぢにさとのちからにのみたすけらる」(『唯仏与仏』4-451)悟りはおのれの力のみによるのではない。むしろ自力を恃む間は悟りは得られないのである。

ヤスパース曰く、「自己自身である人間は、おのれの有限性を自覚していると同時に、おのれの無限なる根源性も自覚している。」(Ph. II.S.44)「私が全く私自身であるところにおいては、私はもはや単に私自身なのではない。」(ditto.S.199)「私が私であるゆえんのもの、私に由来するけれども、しかしそれは単に私だけによるのではありえない。」(ebd.)

両者の場合ともに、AとBとを切り離すことはできない。ヤスパースの表現によれば、「全く自己に立脚する者は、超越者に直面して、自己を完全におのが神の手にゆだねるあの必然性を最も決定的に経験する」(Ph. II.S.200)のである。彼は、これを「自由と必然との統一」(ditto.S.195)と呼んでいる。いわばく自力的契機とく他力的契機との^{けいごう}契合である。現実の自己の在りようとしては、AとBは絡まり合いながら弁証法的に高め合う関係にある。そうあってこそ信仰は生々とした生命を保ちうるのである。

この点に関して、玉城康四郎博士の「道元の仏道」についての見解⁽⁴⁾を検討してみたい。

玉城博士は、まず仏道の基本線として、次の三つのあり方を述べる。

- (1) 初地—ダンマ・如来が修行者に顕わになった後に、その解脱が閉じられてそれを回復しようとする路線。「自己から如来へ」の方向。これを、A線と呼ぶ。
- (2) 中地—初地の路線が逆転して「如来から自己へ」となり、如来に安らうこと、すなわち「如来住」である。これを、B線と呼ぶ。
- (3) 終地—如来住から出て、如来の子となり、相続者となって現在から未来へ向かう路線。

玉城博士は、『正法眼蔵』を年代順に綿密に辿りつつ分析して、以下のように主張する。

道元の仏道は、A線とB線とが限りなく絡まり合いつつ、道元独自の個性的な思索究明が加わって果てしなく織りなされる。これらは、互いに厚薄・盛衰の消長はあれ、消えることなく、生涯の最後まで続いて行く。道元の仏道は、絶えず中地からの如来に催されつつ、初地の路線を踏み抜いてゆく。仏道は、この路線のままで熟してゆく。道元の「仏」は、無数の語によって現れているように、きわめて不安定な「仏」である。しかしダンマ・如来の滲透・通徹の中で次第に安定に向かっているように思われる。ところが最晩年に病氣療養のために京に向かったあとの彼の言動、なかでも最後の遺偈⁽⁴⁾は、このように安定しなかった「仏」を決定的に吹き飛ばしてしまった。「如来から自己へ」の催しが熟し始めたように見えた路線が、「自己から如来へ」の単刀直入、壮烈な行動によって塵影もなく消えてしまった。そして道元の生涯は尽き果てた、と。

道元の仏道は、A線とB線の果てしない絡まり合いの中で熟してゆくところに特徴があるが、終地までは到達していない、と玉城博士は言う。なぜなら、無数の語によって現れていることが道元の「仏」の不安定性を象徴しているからである。それが安定を得るためには、「仏」が、ある確立した語に定まらなければならない。ひたすらなる打坐においておのずから生まれてくるところの、真に頷きうる仏名に出会い、その仏名を行じ念じ、誦し、ついに無量なる仏のいのちが発現するときに、道元の、ひいては我々自身の仏道が完成、すなわち終地に到達するであろう。そしてそこから、未来へ向かう新たな出発が始まるのである、と。

さらに玉城博士は、A線とB線が果てしなく交錯しているところから見て道元の仏道は、中地の「如来住」にも達していないとして、次のように言う。もし最晩年の道元における「仏にさとられ」、「仏のかたよりおこなわれ」る、この仏がさらに熟し切っていくならば、当然ながら如来住に至ることは必然的である。もし道元に七十年、八十年の寿命が保たれ得たとすれば、その人格体に「仏」がいつそうよく熟してきたであろうことは想像に難くない、と。

玉城博士の以上のような見解は、深い仏教理解に裏打ちされた独創的な道元観である。しかし別の見方もできると思われる。次にそれを述べてみたい。

A線とB線の果てしない交錯において熟してゆくことは、道元の仏道が未到であることの証拠ではなくして、まさに道元の仏道が生き生きと活動していることの証明に他ならない。悟りとは、一つの安定した状態ではなく、A線(修)とB線(証)との無限の弁証法を実地に生きることそのものである。ゆえに道元は、「仏法には、修証これ一等なり」(『辨道話』1-28)と示したのであり、

これがすなわち「修証一如」^{しゅうしょういちにょ}⁽¹²⁾の趣旨に他ならない。

仏の名が無数の語によって現れていることは、「仏」の不安定性の象徴ではなくて、道元が言葉に囚われず、言葉を仏を指示する「暗号」(ヤスパース)として自在に駆使していることを示すものである。あらゆる物を仏の符丁として使用することは、禪家の常(活作略)であって、仏をそのように自在に表現しうるこそ悟りの境地に到達していることの間接的な証である。

仏道は無窮であるゆえに、道元が七十、八十の齢を保ち得たならば、その人格体に仏がいっそうよく熟したであろうことは、たしかに「想像に難くない」と言えよう。しかしながら、そのとき初めて「終地」が実現するであろうと見るのは、間違いであろう。道元の宗旨からすれば、「修証一如」の実践こそが「終地」に他ならない。人間が生きて活動する限り、安定した状態としての終地に安住することはありえない。禪家では、それは枯木死灰となることとして退けられる。終地がありうるとすれば、それは、A線とB線の時々刻々の統一としてのみありうるであろう。その限り、完結した持続的な状態としての終地はありえない。その意味では、よく言われるように「釈迦も達磨も修行中」なのである。

『行仏威儀』^{ぎやうぶつゐぎ}の巻の冒頭に次のように言われている。

「諸仏かならず威儀^{ゐぎ}を行足^{ぎやうそく}す、これ行仏^{ぎやうぶつ}なり。行仏^{ぎやうぶつ}それ報仏^{けぶつ}にあらず、化仏^{けぶつ}にあらず。自性身^{じじやうしん}仏^{ぶつ}にあらず、他性身^{たじやうしん}仏^{ぶつ}にあらず。始覚^{しかく}本覚^{ほんかく}にあらず、性覚^{じやうかく}無覚^{むかく}にあらず。如是等^{にょぜとう}仏^{ぶつ}、たえて行仏^{ぎやうぶつ}に齊肩^{さいけん}することうべからず。しるべし、諸仏^{しよぶつ}の仏道^{ぶつだう}にある、覚^{かく}をまたざるなり。仏^{ぶつ}向上^{じやうじやう}の道^{だう}に行履^{あんり}を通達^{たうだつ}せること、唯^{ただ}行仏^{ぎやうぶつ}のみなり。自性^{じじやう}仏^{ぶつ}等^{とう}、夢^む也^や未^み見^{けん}在^{ざい}なるところなり。」(1-151)

〔訳：諸仏は、かならず作法にかなった仕方^{さつぱ}で仏道^{ぶつだう}を行じている(日常の起居進退^{じきよしんたい}が道^{だう}に外れない)。これを行仏^{ぎやうぶつ}(仏^{ぶつ}を行^{ぎやう}ずる、行^{ぎやう}ずる仏^{ぶつ})という。行仏^{ぎやうぶつ}は、修行^{しゆぎやう}によって完成^{くわんじやう}した仏^{ぶつ}(報^け仏^{ぶつ})でもなく、衆生^{しゆじやう}済度^{じやくど}のために現^{げん}れた仏^{ぶつ}(化^け仏^{ぶつ})でもない。法身^{ほふしん}としての仏^{ぶつ}(自^じ性^{じやう}身^{しん}仏^{ぶつ})でもなければ、法身^{ほふしん}の变化^{へんげ}した仏^{ぶつ}(他^た性^{じやう}身^{しん}仏^{ぶつ})でもない。本覚^{ほんかく}に目覚^めめること(始^{しかく}覚^{かく})や自性^{じじやう}清浄^{じやうじやう}心^{しん}そのもの(本^{ほん}覚^{かく})でもないし、自己^{じご}の本性^{ほんじやう}におのずから目覚^めめていること(性^{じやう}覚^{かく})や悟^ごりと一体^{いつたい}になっていること(無^む覚^{かく})でもない。これらすべての仏^{ぶつ}は、およそ行^{ぎやう}仏^{ぶつ}と肩^{けん}を並^{なら}べることはできない。仏^{ぶつ}が仏道^{ぶつだう}を行^{ぎやう}ずるためには覚^{かく}りを俟^{まち}つまでもない。日常^{じちじやう}の振^ふる舞^{まい}いが仏道^{ぶつだう}に徹^{てつ}しきって仏^{ぶつ}の境地^{くわんぢ}をも越^こえて行くのは行^{ぎやう}仏^{ぶつ}だけである。自^じ性^{じやう}仏^{ぶつ}などの夢^むにも見^{けん}ることができない境涯^{きやうがい}である。〕

ひたすら仏道^{ぶつだう}を行^{ぎやう}ずることだけが仏^{ぶつ}としてのあり方^{ありかた}であって、そのためにはことさら覚^{かく}りを俟^{まち}つまでもないと言^い切^きっている。ただし道元^{だうげん}は、覚^{かく}りそのものを否定^{ひてい}しているのではない。むしろここに、いわゆる天台^{たいたい}本覚^{ほんかく}思想^{しゆじやう}⁽¹³⁾に対する批判^{ひてん}を読みとるべきであろう。

別の箇所^{くわんじやう}では、また次のように言^いっている。

祖師^{そし}西来^{せいらい}の意^いは、「伝法^{でんぱふ}救迷^{くしやう}情^{じやう}の大慈^{だいじ}」にある。「伝法^{でんぱふ}のため」、「救生^{くしやう}のため」に「身命^{しんみやう}をしまたざる」行持^{ぎやうぢ}こそ仏祖^{ぶつそ}の道^{だう}である(『行持下』1-344f.)。ゆえに、その精神^{しんじん}を忘れて「ただ身心^{しんしん}をし枯木^{こぼく}死灰^{しがい}のごとくなるべし」という輩^{やから}は、「外道^{げだう}天魔^{てんま}の流類^{るるい}」(『仏経』3-82)なのである。かか

る具体的な実践こそが修であり証である。それ以外の何処に仏道の終地があろうか。

自力と他力ということについては、例えば『山水経』に次のような一節がある。

「あるいはむかしよりの賢人聖人、ままに水にすむもあり。水にすむとき、魚をつるあり、人をつるあり、道をつるあり。これともに古来水中の風流ふうりゅうなり。さらにすすみて自己をつるあるべし、釣つりをつるあるべし。釣につらるるあるべし、道につらるるあるべし。」(2-202)

この文章は、分析的に見れば、三つの部分に分けられる。「古来水中の風流なり」までが第一段(A)。「さらにすすみて」から「釣をつるあるべし」までが第二段(B)。残りが第三段(C)。

(A)は、具体的事実(たとえば、太公望呂尚や徳成和尚の行実)を示している。主体の側から見る通常の行為の見方である。(B)は、行為と主体とが一体となったあり方である。(C)は、真理の側から促されてかくあらしめられているという面から見ている。

必ずしもぴったりとは重ならないが、敢えて先の玉城博士の区分に当てはめれば、(A)は、「初地」に、(B)は、「中地」の如来住に、そして(C)は、全く如来に任せきり、如来の子となった「終地」に当たるであろうか。いずれにせよ道元の場合、これら三つのあり方は、切り離されて別個に存在するのではない。一つの事実を、どの側面に重点を置いて見るかによって、たとえば(A)に着目すれば自力的と見え、(C)に着目すれば他力的と見えるというだけのことである。現実の自己の在処は、両者を媒介的に統一している(B)(=修証一如)であろう。ただし、これも、分析的に言えばこうだというのであって、真実は、三者一体の事実こそある。

両者の相違点を言えば、ヤスパースの場合、「自己」はどこまでも個の実存であって、その自己実現に主眼があるのに対して、道元の場合は、身心脱落の時、自己は、個が空ぜられて仏性と一つになっている(無我)という点にあると考えられるが、これについては、(6)で考察する。

(5) 物事の見え方の根本的な転換： 仏性の悟得 — 超越者の覚知

禅の悟りを挙示する場合、しばしば光や輝きに類する表現が用いられる。例えば長沙景岑ちやうさけいしん禪師は、悟りの境涯じんじっぽうかいはいを「尽十方界、是自己光明これじこのこうみょうなり」と示した。道元は『光明』でこの語をとりあげ、「光明」を火や水や珠や日月などの光のように考えてはならないとし、「仏光なり、光仏なり」(1-287)と言う。説明的に言えば、仏性の働きを「光」で象徴しているわけである。この「自己」について、『十方』では、「自己とは、父母未生以前の鼻孔おもみしょういぜんなり」(3-212)と言っている。自己とは、「本来の面目」すなわち「仏性」に他ならない。つまり長沙景岑は、「全存在は仏性の輝きである(一切が真理の現成である)」と言ったのである。「光」は、むろん物理的な光ではないが、単なる比喩ではない。それは、仏性と自己とが一体である事実の体験的把握の閃きであり、このとき物事の見え方の根本的な転換が生じたことの表現なのである。

道元自身の言葉では、『辨道話』に「このとき十方界とちさうもくの土地草木、牆壁瓦礫しやうへきわりやくみな仏事をなすをもて、そのおこすところの風水ふうすいの利益りやくにあづかるともがら、みな甚妙不可思議じんめうふかしぎの仏化ぶつげに冥資みやうしせら

れてちかきさとりをあらはす。(中略)この化道のおよぶところの土地草木、ともに大光明をはなち、深妙法をとくときはまるときなし」(1-16f.)とある。表現は異なるが、趣旨は長沙景岑の語と同一である。

ヤスパースによれば、超越者とは、主観-客観-分裂以前の存在そのものであり、一切の存在者を包み越えている包括者である。それは、「あらゆる思考に先だって既に存在しており、我々に近づいてくるところの、概念的に把握することも洞見することもできないもの」である。この超越者の覚知は、「もはや欺くことのない或る安心を与える」(Ph. III.S.236)と言う。そのときの様子を彼は、「あたかも事物の覆いを取り除かれたかのようにであった。今や現存在への愛が現実化の力を発揮し、世界は、超越的なものに根拠づけられた豊かさにおいて言いようもなく美しくなる」(ebd.)とか、「存在する一切のものが、突如として或る新たな不思議な透明な在り方で再び現れ、以前には決してなかったような仕方で語りかけてくる」(V.W.Z.S.38)等と表現している。これも物事の見え方が根本的に変わることを表現である。ヤスパースはそれを、「存在意識の変革」(eine Verwandlung unseres Seinsbewußtseins. Einf. S.31)と呼んでいる。

さてしかし、ヤスパースの超越者は、実存(本来の自己)にとって絶対他者である。ところが、禅では、本来のものは、「自己」と呼ばれ、一切の区別・分別を脱してこのものと一体になること、否むしろ自分が本来かかる「自己」であったことに目覚めることが「見性」である。ここに両者の相違があると見られる。言語表現の面で言えば、ヤスパースにおける「超越者」(存在そのもの)と「現存在」(現象)との区別は、道元にはない。この点を次に考えてみる。

(6) 本来のもの： 仏性・自己 - 超越者・実存

両者の相違を、信太正三博士は、次のように指摘している⁽⁴⁾。

「実存哲学における本来の自己は、それぞれに独一な無比の単独者であることにおいて個我的に限定され、それ自体において個己性というものを越えることはできない。」実存哲学における実存の道は、個において個の超越的内底へと掘り下げてゆく自己内超越の道ではあるが、個において個そのものが越えられるという転回とはならない。実存を越えるものは、実存それ自身ではなくして、実存がその限界意識の極限においてそれと面せざるをえない存在、超越者あるいは神そのものである。つまり実存は、その有限者としての自覚が極まるところにおいて絶対の限界に触れざるをえない。「実存哲学は一般に超個の存在を実存そのものに即してではなく、絶対他者的なかたちで実存の外に持つ」のである。ところが禅における本来の自己(臨済の「本来人」もしくは「真人」の自覚)のありようは、やや事情が異なる。なるほど禅にあってもこの本来人は、個としての自己の主體的源底へと向けて尋求されてゆく。しかしこの尋求、この体求はその極において個己をも忘じ脱けきってしまう。そのいわゆる身心脱落のところから、そのまま天地と一枚の超個の自覚があらわれてくる。すなわちそれは、「個の自己が空じられるその絶対否定のと

ころから、絶対者としての、仏性そのものとしての普遍的自己が、逆限定的に個己として現れてくるといふことにほかならない。いうならば個己に即した超個己の〈逆現〉である」、と。

つまり実存哲学と禅との相違は、前者がどこまでも「個己性」を越えることができないのに対して、禅の場合、個己に即した超個の逆現があるという点にある、というのである。確かにこの点に、絶対者たる神の存在を信ずる西洋思想とそうした神を立てない禅の立場との決定的な相違が存するように思われる。一応はこの点を認めた上で、なおそこに通じ合う道があるのではないかということ、ヤスパースに即して考えてみたい。

まず第一に、ヤスパースの超越者は、キリスト教の神のような造物主たる人格神、自然を超越していわば外部から自然を支配するような神ではない。それは、主観—客観—分裂以前の存在そのもの、その分裂を越え包んでいる包括者である。世界と区別されて語られるが、世界と別個の存在を有するような第二の世界ではない。超越者が主観—客観—分裂において現象となったものが世界である。禅の場合にも仏性に目覚めるためには二元対立的分別知を捨離することが要求されるように、実存が超越者に会うためには、この主観—客観—分裂を「超越(transzendieren)」しなければならない。超越者は他者ではあるが、どこまでも包括者として自己を包んでいるものであって、信太博士が言うように「実存の外に」あるものではない。それは、仏性が自己の存在の根拠として、自己内で通常の自己を突き抜けたところに求められるのと同様である。

第二に、超越者との出会いと禅体験との間に類似性があること。超越者との出会いの瞬間をヤスパースは、「稲妻に打たれるように」(wie durch einen Blitz einschlägt)と表現し、その結果、我々の全存在意識が変革されるという(Provokationen. S.74)。あたかも禅における見性体験を思わせる表現である。存在意識の変革によってどういうことが起こるか。ヤスパース曰く、先ず第一に、我々は、我々を束縛したり、世界を限定したりしたがるあらゆる世界像や世界という容れ物を突破して、「世界に対して自由になる」。—これを禅的に言えば、外境に振り回されない「随处に主と作る」自由の境地に該当するであろう。—それと同時に我々は、「世界内の我々自身(現存在としての自己—筆者注)に対して自由になる」。つまり自己に対するとらわれから解放されるのである。禅的に言えば、「吾我の心」を捨てるのである。さらに、「超越者への関係において我々自身(実存としての自己—筆者注)に対して自由になる」、と(PGO.S.138f.傍点部はイタリック)。この最後のところは、禅で言うところの自己さえも忘じた任運無作の境涯、道元の「身心脱落」の境地に比せられると言ったら言い過ぎであろうか。両者の体験のかかる類似性は、その根底に存するものの一致を、証明はできないにしても、類推させるものである。

第三に、ヤスパース哲学と神秘主義との親近性を挙げることができる。彼は、存在そのものと臆断されている客体に我々を縛り付けている束縛を、哲学的根本操作(包括者の思想をもとに主観—客観—分裂を越えること)によって解いたならば、神秘主義の精神を理解できるであろうと言っている(Cf.Einf.S.33)。彼は、神秘主義における絶対者との神秘的合一に対しては、そうした

経験の存在は認めながらも批判的である。しかし彼は、ある種の神秘主義を認め、それを、「存在の思弁」(Seinsspekulation)と呼び、自分の哲学もそれに属すると考えている。それは、「一切の対象的なものが消滅するとき、最も明瞭な意識状態において弁証法的運動でもって思惟そのものによって存在を覚知せしめる」ものであるが、それは、「存在の不可視性、不可思議性、不可視性を正当と認めさせることによって、限界における不知(Nichtwissenn)を開明し、限界を認知しない隠蔽的な無知(Unwissen)を廃棄すること」を通して可能になると言う。(P.G.O.S.422f.)

禅を直ちに神秘主義と呼ぶことには問題があるにしても、二元対立的分別知を越えた言詮不及^{ごんせんふぎゅう}のところ^{ごつごつち}に到達しようとする限りにおいて、一種の神秘主義とみなすこともできよう。こういう問答がある。薬山弘道大師が坐禅をしているとき、或る僧が「兀兀地に何をか思量する」(山のようにどっしりと坐禅しているとき何を考えているのですか)と問うたのに対して、師が「箇の不思量底を思量す」と答え、さらに僧が「不思量底いかんが思量せん」と問うて、師が「非思量」と答えた。道元はこの問答を取り上げて、「兀兀地に思量なからんや」と言っている(『坐禅箴』1-227)。「非思量」とは、何も考えないことではない。「心意識ノ運轉ヲ停メ、念想観ノ測量ヲ止ムベシ」(『普勸坐禅儀』全集下3頁 原漢文)と言われるように、二元対立的な分別知を働かせないことを言うのである。そのときおのずから出てくる明澄なはたらきがある。「無心」ともいわれるが、それは「とらわれがない」ということであって、放心や忘我恍惚の状態ではない。明鏡に譬えられる如く、むしろそれは、最も澄み切った意識状態である。それを直ちにヤスパースの「存在の思弁」と同一であると断定することはできないにしても、そこに通じ合うものがあるように感ぜられる。次にその点をさらに見てみよう。

(7) 思惟の特徴：只管打座(非思量) — 形而上学的思弁

周知のごとく、道元禅の特徴は、「只管打座」^{しかんたざ}である。すなわちそれは、ただひたすら坐に徹することであって、世間的な何かのためにするものではない。一切のそうしたはからいを捨てた「自受用三昧」^{じじゅうようさんまい}(悟りの境涯に徹し切ること)である。そのとき何も考えていない(不思量)のではなくて、一切のとらわれを脱却し、一切の先入見を排して物事の真相をあるがままに観ているのであり、このときはたらいっている明澄な思惟こそ兀兀地の「非思量」に他ならない。

ヤスパースは、「存在の思弁」を「形而上学的思弁」とも呼び、それについて次のように言っている。それは、「瞑想的に超越者のもとにあらうとする思惟」であり、「たえず消失して行く対象性の代わりに或る対象なき機能(eine gegenstandlose Funktion)を置き、(超越者のもとに)本来的に居合わせることに於いて(im eigentlichen Dabeisein)かく思惟する者の絶対的意識を実現する」(Ph. III.S.135.) 思惟である。それは、「世界内の目的追求的な作用を持たない無制約的行為」であって、「能動的な瞑想」(die aktive Kontemplation) (ebd.)である。そして「この瞑想においては、超越者の自覚による自己存在の明晰化と純化が生ずる」(Ph. II.S.327)、と。

この思弁は、兀兀地の「非思量」と共通するところが多い。只管打座は、まさに「世界内の目的追求的な作用を持たない無制約的行為」にして、「能動的な瞑想」というべきものであり、そのときはたらいっている「非思量」は、通常の意識を越えた、いわば「絶対的意識」である。一切のとりわれを脱した「無心」を、「自己存在の明晰化と純化」と表現することもできよう。

両者の相違点を言えば、ヤスパースの場合、それはあくまでも「思弁」(Spekulation)であるが、道元の場合は、身体^{しんじんいちにょ}の行である。「心身一如」(『辨道話』1-34)にもとづいて、身を整えることがすなわち心を整えることであるとする方法論は、現存在と実存とを分けて考えるヤスパースにはない。ただ、我々はあくまでも現存在において可能的実存である以上、身体^{しんじんいちにょ}の行を通じて覚醒に至るという方法論を受け入れる余地はヤスパースにもあるはずである。

(8) 時間論：時間の主体化－現在(瞬間)の重視

『有時』の巻は、次のような、古仏の言で始まる。

「有時^{いうじかうかうほうちやうりふ}高々^{しんしんかいていかう}峰頂立、有時^{さんてうはつび}深々^{ちやうろくはっしゃく}海底行、有時三頭八臂、有時丈六八尺、……」(2-46)

この言葉は、ふつう「ある時は高々たる峰の頂に立ち、ある時は深々たる海底に行く。ある時は三頭八臂(不動明王や愛染明王などの憤怒異形の相―筆者注、以下同じ)となり、ある時は丈六八尺(仏の背丈が立つと一丈六尺、座ると八尺であるとされるところから、如来の円満具足の相を表す)となる……」というように、法性^{ゆげじざい}の遊化自在なはたらきを言ったものと解される。「有時」は「或る時」である。

しかし道元は、このような理解を「仏法をならはざる凡夫の時節」(2-48)の見解として退ける。彼によれば、「有時」とは、単に「或る時」ではなくして、「有はみな時なり」という意味である。存在即時間、平たく言えば、存在はすべてこの時に現成している(現成公案)というのである。逆に言えば、あらゆる瞬間(時々刻々)が存在の実相を示現しているということである。道元が「諸法実相」^{しよほうのじつそう}を「諸法は実相なり」と読む(『諸法実相』2-433)所以である。

それを自己に即して言えば、「有時」を「而今」^{しきん}と受け止めることである。それは、山に登って千峰万峰を見渡すようなものだという。すなわち、「すぎぬるにあらず。三頭八臂もすなはちわが有時にて一経す、彼方^{きやう}にあるににたれども而今^{しきん}なり。丈六八尺もすなはちわが有時にて一経す、彼処^{ひしよ}にあるににたれども而今^{しきん}なり」(2-49)、と。つまり、冒頭に挙げた「有時……、有時……」というのは、今の我と無関係な「或る時」の話ではなくて、今日ただ今(而今)の自己のありようの問題だということである。言うなれば時間の主体化である。「有時」をこのようにとらえるとき、時は、「飛去する」^{ひこ}のみのものではなくなる。今の時は、一切の時すなわち存在を「吞却」しているのである。かかる「今」は、いわば「永遠の現在」である。

ゆえに道元は、「時節若至、仏性現前」^{じせつにやくし ぶつしゃうげんぜん}を、文字通りに「やがて時節が来れば、仏性が現前するだろう」と考えて「いたずらに紅塵^{こうちん}にかへり、むなしく雲漢^{うんかん}をまほる」(俗世に安住して、天を仰

いで待っている)輩をさして、「おそらくは天然外道の流類なり」として退ける(『仏性』1-78.)。そして「時節若至」について、「すでに時節いたれり、なにの疑著すべきところあらん」、「若至は既至といはんがごとし」と言う(同1-79)。(通常理解からすれば牽強付会と言わざるをえない。こうした強引な読み方は『正法眼蔵』の随処に見られるが、彼は、仏法本来の精神からしてこう読むべきだというのである。)言うところは、仏性は現在の自己を離れたどこか遠くにあるものではなく、即今の我が身の上のことだということである。それゆえ今の時は、唯一かけがえのない絶対価値である。かかる今・今・今の不連続の連続を、その都度十全に生きること、それが修であり、かく生きることがとりもなおさず証に他ならない。むろん証の深淺はなきにしもあらずであろう。しかし道元は言う、「たとい半究尽の有時も、半有時の究尽なり」(『有時』2-52)すなわち、たとえ半分しか究めていない時でも、それなりに究め尽くしているのである、と。「初心の辨道すなはち本証の全体なり」(『辨道話』1-28)と言われる所以である。むしろ仏道は無窮であって、完全に究め尽くすことはありえない。もし完全に究め尽くしてからでなければ真実の生き方ができないというのなら、ついにその時は来ないであろう。「水をきはめ、そらをきはめてのち、水そらをゆかんと擬する鳥魚あらんは、水にもそらにもみちをうべからず、ところをうべからず」(『現成公案』1-58)。ゆえに仏道は、「得一法、通一法」、「遇一行、修一行」(同1-59)、すなわちその時々真理に通暁し、その時々行うべきことを行うのである。いわば常に途上にあるのであるが、しかし同時に完成(証)はそこにあるのである。修証が一如である所以である。

ヤスパースの場合、超越者は永遠なるものである。しかし有限で時間的な存在である我々は、それを完結した形で我がものとすることはできない。何びとも真理を普遍妥当的な命題の形で所有することはできないのである。我々は、その都度のおのれの具体的な状況の中で真理を探究しつつ、得たところを実践してゆく他はない。そしてかく生きることが実存することに他ならない。これを道元の言葉で表現すれば、「修証一如」であろう。ゆえに、真理の探求には終わりが無い。我々は、常に真理探究の「途上にある存在」(Auf-dem-Wege-sein)である。とはいえそれは、単なるプロセスにすぎないということではない。超越者は、永久に到達不可能な目標にすぎないのではない。超越者は、同時に我々の根源である。我々は、途上にありながら、常に超越者の手の内にある。すなわち、超越者は、「目標」(Ziel)であるとともに「根源」(Ursprung)なのである。

このようにして永遠の真理が時間の中に現れるという逆説を、ヤスパースは「歴史性」と呼ぶ。逆に言えば、現実の歴史こそ真理実現の場なのである。それゆえヤスパースも「今」を限りなく重視する。曰く；「瞬間が、永遠なるものの唯一の現前である。」(PGO.S.473)「哲学の営みは、現在に照準を合わせ、現在に根を下ろし、現在を充実する。」(PGO.S.473)「実存するとは、瞬間を深めることである。」(Ph. II. S.126)「永遠とは、無時間性でもなければ、あらゆる時間の中での持続でもなく、実存の歴史的現象としての時間の深さである。」(Ph. I. S.17)ヤスパースにとって永遠とは、長さ(量)の問題ではなくて、自己が今をいかに生きるかという「質」の問題なの

である。ここにもやはり時間の主体化がある。このとき現在は、「過去と未来とを内に担いつつ、しかも未来にも過去にも転化されない充実である。」(Ph. I.S.16)すなわち、単なる経過としての時間は撥無され、「今」は「永遠の現在」となる。

以上のように両者の時間論は、時間を主体化して真理実現の機会ととらえ、今という時(瞬間)を限りなく重視する点で一致している。

両者の相違点を言えば、ヤスパースの場合には、自己(可能的実存)の生きる場はどこまでも現実世界(世俗)であるが、道元の場合、特に後年、出家至上主義の色彩が濃くなってゆく。それを哲学と宗教との立場の相違と言え言えよう。しかし道元の場合も、仏法と世法との関係において決して世法を否定したわけではない。「舟をおき、橋をわたすも布施の檀度だんどなり。もしよく布施を学するときは、受身捨身ともにこれ布施なり。治生産業もとより布施にあらざることなし。はなを風にまかせ、鳥をときにまかすも、布施の功業くごふなるべし」(『菩提薩 四摂法』4-421)と言われるように、本来あらゆる営みが仏作仏行なのである。出家至上主義的主張は、純一に法燈を伝えてゆくべき自己の使命感の吐露と解すべきである。

(9) 真理の表現：公案－暗号

仏性も超越者も主－客分裂を越えたものであるから、ほんらい概念によっては捉えることができない。しかし我々は、概念を用いなければ、何一つ思惟することも伝達することもできない。それゆえ言葉や文字を使用せざるをえないが、それは、あくまでも単なる手段、しかも不十分な手段でしかないことを自覚して、それに囚われないことが肝要であるということになる。

道元は、「七仏の妙法は、(中略)文字もんじしふがく習学ほっしの法師のしりおよぶべきにあらず」(『辨道話』1-22)、「ことばのたくみにかかはるべからず。(中略)文字もんじをかぞふる学者をもてその導師とするにたらず。」(同1-24)「文字ほっしの法師に習学することなかれ」(『光明』1-287)等と言い、松傘道詠歌では、「不立文字ヲ詠ズ」として「謂いひすてし其言葉ことのはの外ほかなれば、筆にも跡とどを留めざりけり」(全集下412)と謳っている。要するに、一切は公案であって、身心の行を通して悟得する以外にないゆえに、文字の穿鑿のみによっては仏法に至りえないのである。

ヤスパース曰く；「言語化された作品としての哲学は、すべて準備あるいは回想、誘因あるいは確認であるにすぎない。(中略)なぜなら、哲学的信仰は、命題や概念や方法を、単に使用するだけであって、それに従属はしないからである」(PG.S.15)、と。『哲学』の第三版に追加されたNachwort(1953)では、本書について「ここでは思想と表現とは、直接的に考えられかつ言われたものの内に本来の意味を有することはできない。」(Ph. I.S.46)と語っている⁽⁴⁵⁾。

しかし、言葉は、その本来の意味において受け止められるとき、真理の表現として重要である。

ヤスパースの場合、言葉は超越者の「暗号」(Chiffre)である。すなわちそれは、真理を暗示す

るものである。ただしこの「言葉」は、通常の言語のみに限らない⁽¹⁶⁾。世界内の一切のものが暗号たりうるとされる。その点でそれは、禅の公案と同じである。また、暗号は自己の自由と責任において解読する作業が要求されるという点でも禅の公案と共通である。言葉は、「超越者の言葉」である限り、決して軽々しく扱われるべきものではない。大切なことは、言葉の表面的な意味に囚われることなく、自己の実存を通してその核心に触れることである。

道元も言葉や文字を決して軽んじてはいない。彼は、「道得」を重視する。「諸仏諸祖は道得なり。このゆゑに仏祖の仏祖を選するには、かならず道得也未と問取するなり」(『道得』2-282)。仏法を真に会得しているならば、道い得なければならぬのである。そして「無理会話」(黄檗の行棒や臨済の拳喝のようなもの)ばかりを有り難がる輩を「かくのごとくいふやから、かつていまだ正師を見ず、参学眼なし」(『山水経』2-190)と断固として退けている。また、「教外別伝」の表面的な受け止め方を否定して、「上乘一心といふは、三乗十二分教これなり。大蔵小蔵これなり。」(『仏教』2-296)と言いきる。道元が、『正法眼蔵』全九十五巻を書いたのも、この確信に基づくことはいうまでもない

(10) 真理の伝達：面授 — 交わり (Kommunikation)

真理への通路は自己であるが、その自己が独我論的に孤立していたのでは真理に到達することはできない。己の狭い殻を打破して自己を真理へと開かせるものは他の自己との交わりである。

道元は「面授」、すなわち師匠と弟子とが直に対面して法を伝えることを重視する。彼が師の天童如浄に初めて相見した時、如浄は「仏祖祖、面授の法門現成せり。これすなわち靈山の拈華なり、嵩山の得髓なり、黄梅の伝衣なり、・・」と言ったという(『面授』3-143)。この相見を、釈尊が摩訶迦葉に、達磨が慧可に、弘忍が慧能に仏法を面授した故事になぞらえ、出会いの大切さを説いたのである。この言葉を根拠として道元は、仏法は面授によってこそ正伝されてきたのだと主張する。「唯面與面、面授し面受す。かくのごとく代々嫡嫡の祖師、ともに弟子は師にみえ、師は弟子をみるによりて面授しきたれり。一師一祖一弟としても、あひ面授せざるは仏々祖々にあらず」(『面授』3-145)。それゆえ、「正伝の面授あらざるを、正師にあらずとはいふ」(『無情説法』3-66)と言い、「正師ヲ得ザレバ學セザルニ如カジ」(『學道用心集』全集下256原漢文)とまで言っている。それは、仏法の真理が、人格的なものと切り離しえず、したがって客観化された文字や言句を理解することによってではなく、現実の人と人との直接の触れ合いを通してのみ伝えられるものだとの信念にもとづくものである。不立文字・教外別伝の主旨もここにあるのである。

ヤスパースは、代替不可能な自己と自己との交わりである実存的交わりを重視する。それは、自己と自己とが自由な相互創造的關係において交流することである。それは、愛を原動力とする真剣な闘い(「愛の闘争」)であって、両者はこの交わりの中で共に孤立した自我存在 (Ichsein) を

止揚して、本来の自己 (das eigentliche Selbst) に目覚める。実存的真理は、かかる交わりの中から生成し、かつ、それを通してのみ伝達されるのである。このことは、ヤスパースの「真理」と道元のそれとの同質性を示している。

相違点を言えば、ヤスパースの場合、実存的交わりを通して各自がともに代替不可能なそれぞれの自己に目覚めるのだとされているが、道元の場合には、一器の水を他の一器に移すような無私の法統の相続が強調されていることである。道元が嗣法ししよの証明たる嗣書を極度に敬重するのもそのためである。ここに、宗教と哲学との相違があるとも言えよう。しかし、法統の相続といっても、それは、何らかの固定観念の伝達によってではなく、師と弟子との囚われのない創造的な関係を通してのみ伝えられることを思えば、この相違は見かけほどには大きくないとも言えよう。

(三) 結 び

ヤスパースと道元の思想を、主としてその思想構造において対比し、そこに少なからず類似点があることが明らかになった。それらは、自己の生きる根源としての真理を尋求し、したがって自己の思想と生活との一致を目指すという両者の思想態度の根本的なところでの一致に由来すると思われる。それは、キルケゴールが求めた近代のニヒリズム克服の方向でもある。それゆえこれは、道元禅の現代的意味という問題にもつながってくるはずである。

以上ですべてを尽くしたとは言えないし、取り上げた個々の点についてもさらに展開が必要であると感している。しかし、こうした考察の目的は、確定的な結論に到達することではなく、両者を対比してみることで一方だけ見ていたのでは分からなかったそれぞれの思想の特徴が浮き彫りになると共に、そのことを通してより深く両者の思想の核心へと浸透してゆくことにある。目標とするところは、容易には通約できないもの同士の対話の中から新たな思想的可能性が開けてくることである。

〔注〕

- (1) 詳しくは、拙稿「ヤスパースと仏教」(『静岡女子大学研究紀要』第11号 昭和53年2月)「ヤスパース哲学と道元禅」(『比較思想研究』第27号 平成12年3月)参照。
- (2) 『偉大なる哲人達』(1957)の「龍樹」の章で、達磨の「皮肉骨髓の教戒」と「梁武問答」について言及されている。
- (3) かつてヨーロッパで曹洞禅を鼓吹していた弟子丸泰仙老師(故人)によれば、ヤスパースが亡くなる前年(1968)に老師が彼と会見した折りに、ヤスパースは、道元の『正法眼蔵』を高く評価し、西洋哲学の行き詰まりを解決するものは東洋の仏教であり、就中、日本において発達した禅において他にないと語ったという(弟子丸泰仙著『禅僧一人ヨーロッパに行く』春秋社

1971年刊)。詳しくは、拙稿「ヤスパースと禅(1) - ヤスパース哲学における禅的なるもの -」(『静岡女子大学研究紀要』第12号 昭和54年3月)および「ヤスパースと禅(2) - 実存哲学と道元禅(1) -」(『静岡女子大学研究紀要』第14号 昭和56年3月)参照。

- (4) 上記の注に挙げたものの他に、「実存哲学と道元禅(2) - 時間論をめぐって -」(『静岡女子大学研究紀要』第15号 昭和57年2月)、「ヤスパースの暗号論と禅」(『比較思想研究』第21号 平成7年3月)など。
- (5) トーマス・P・カスリス(オハイオ州立大学東亜細亞言語学文学科長)著 山本誠作訳；「禅・その現象学的なもの」(『道元思想体系』第17巻 同朋出版 1995年刊所収) 34頁以下。
- (6) Alan M. Olson : Transcendence and Hermeneutics (1979) Martinus Nijhoff pub. S.18
- (7) 詳しくは、拙論「ヤスパースの思惟方法」(『哲学と宗教』溪水社 1991年刊 所収) 参照。
- (8) 玉城康四郎「道元の比較思想論序」(『講座道元』V.春秋社 1980年刊) 17頁以下参照。
- (9) 河村孝道編『諸本対校永平開山道元禅師行状建搦記』(大修館 昭和50年刊) 4頁以下。
- (10) 玉城康四郎著『正法眼蔵』上。(佛典講座37. 1993年大蔵出版刊)。
- (11) 道元禅師の遺偈：「五十四年、第一天ヲ照ス。箇ノ勃跳ヲ打シテ、大千ヲ触破ス。嘆。渾身覺ムル無シ、活キナガラ黄泉ニ陥ツ。」(全集下410頁 原漢文)(訳；五十四年の生涯を通して、思量分別を絶した理想界を照らし出してきた。高い境地から、この世のすべての迷妄を打破し尽くした。フフン。もう何も求めるものはない。永遠の命を得てあの世へ行くのだ)。
確かにここには高飛車な調子を感じられる。しかし、禅語の場合、特に慎むべきは、言葉の表面にとらわれることである。道元は、みずから誇ってこのように言っているのではない。これは悟りの境涯の挙示であって、そこにはいささかの私心もない。むしろ後進を策励する慈悲心をここに感じ取る方が道元の心に叶うであろう。
- (12) 『正法眼蔵』の中には、「修証一如」と四文字で熟した形では出ては来ないが、これが道元の宗旨を端的に表したことばであることは間違いない。
- (13) 本覚思想とは、一般的理解としては、「思想的には、一元的な現実肯定の思想を助長し、実践的には修行の無用化を促進するに至った」(池田魯参「本覚思想の研究動向に思う」道元思想体系14.『道元と本覚思想』同朋出版 1995年刊所収284頁)ものである。それゆえ「現実の凡夫そのまま、絶対的な仏(本覚)の現れとして肯定されてくる。したがって成仏とか成仏のための修行はもはや無用となる」(同299頁以下)のである。
- (14) 信太正三著『禅と実存哲学』1971年 以文社刊161頁以下。
- (15) このときヤスパースの念頭にプラトンの『第七書簡』あったであろうことは、本文の中で「プラトンは、真理が友人達の間で善き瞬間にのみ閃くが、言語作品においては表現されえないことを知っている」と述べていることから知られる(Cf. Ph. II .S.115)。
- (16) その限り「言葉」という言い方は比喩的表現である。

〔引用文献〕

◎Jaspersの著作からの引用：

- ・ PG. : Der philosophische Glaube. (1948) Piper & Co-Verl. 1954.
- ・ Ph. I. II. : Philosophie. 3Bd. (1932) Springer-Verl. 1956.
- ・ Exp.: Existenzphilosophie. (1938) Walter de Gruyter & Co. 1956.
- ・ Provokationen (1969) Piper & Co-Verl. 1969.
- ・ P.G.O. : Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. (1962) Piper & Co-Verl.
- ・ V.W.Z. : Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. (1952) Piper & Co-Verl. 1952.
- ・ Einf. : Einführung in die Philosophie. (1950) Artemis-verl.

◎道元関係の引用原典：

『随聞記』、『學道用心集』、『普勸坐禪儀』は、大久保道舟編『道元禪師全集下』（筑摩書房刊昭和44年→「全集下」と表示）による。それ以外は、『正法眼藏』からの引用であり、底本は、一般に手に入り易いことを考えて水野弥穂子校注の岩波文庫版とした。漢字の読み方は、諸本により必ずしも一致していないが、すべてこの底本に従った。『正法眼藏』の各巻の表題の次に文庫の巻数（1, 2, 3, 4）と頁数を表示した。

Dōgen und Jaspers

— Eine kontrastive Untersuchung zwischen dem Zen-Buddhismus und der Existenzphilosophie —

Hisao TAKAYANAGI

Schlüsselwörter : vergleichende Philosophie, Dōgen, Zen-Buddhismus, Jaspers, Existenzphilosophie

Dōgen (1200—1253) ist ein der größter Zen-Meister in Japan. Jaspers (1883—1969) ist bekanntlich ein berühmter Existenzphilosoph in Deutschland. Zwischen den beiden Gedanken gibt es zwar keine direkte Einflußbeziehung. Aber Jaspers hatte großes Interesse von vornherein für den Buddhismus, und überdies hat seiner Gedanke mit dem buddhistischen Gedanken eine nahe Verwandtschaft. Also ist es kein Wunder, daß es mit dem Medium des buddhistischen Gedankens viele Ähnlichkeiten gibt zwischen dem Zen-Buddhismus von Dōgen und der Jaspers' Existenzphilosophie.

In dieser Abhandlung habe ich die beiden Gedanken im Ganzen verglichen, und hauptsächlich die Ähnlichkeiten von den beiden Gedankenstrukturen aufgezählt. Es sind folgende.;

- (1) die Methodologie von der Beschreibung : die Phänomenologie
- (2) Denkweise : Umwendung nach dem ganz persönlichen Denken
- (3) Eingang : die Vergänglichkeit der allen Seienden — Grenzsituation
- (4) Gang zur Wahrheit : das Erlebnis der Erleuchtung — das Aufwachen der Existenz
(= das anschauliche Erlebnis)
- (5) die radikale Umwandlung der Sehweise : das Erleben der Buddhha-Natur — das Innwerden der Transzendenz
- (6) das Eigentliche : die Buddhha-Natur · das Selbst — die Transzendenz · die Existenz
- (7) die Eigentümlichkeit des Denkens: konzentrierte Zen-Meditation (Nichtdenken) — metaphysische Spekulation
- (8) Zeittheorie : die Subjektivisierung der Zeit - die Wichtigkeit der Gegenwart (Augenblick)
- (9) der Ausdruck der Wahrheit: Kōan — Chiffre
- (10) das Mitteilen der Wahrheit: direkte Einweihung (Menju) — Kommunikation

Diese Ähnlichkeiten stammen wahrscheinlich aus der fundamentale Einstimmigkeit der beiden Gedankenarten, daß sie die Wahrheit als den Ursprung des Lebens suchen, daher die Einheitlichmachung des Gedankens und Lebens erstreben.