

金沢大学図書数学史に於ける道元の地位

——『正法眼蔵』の哲学批判のこころみ——

戸 頌 重 基

目 次

- 一 序 言
- 二 『正法眼蔵』の哲学批判の回顧
- 三 『沙門道元』と和辻哲学
- 四 『正法眼蔵の哲学私観』と田辺哲学
- 五 『正法眼蔵』の倫理思想批判
- 六 結 語

一 序 言

本稿は鎌倉期の禅僧道元（一一〇〇—一五三）の日本哲学史における地位を、主著『正法眼蔵』によって批判的に考察しようとするのが目的である。

引用した『正法眼蔵』の原典には、大正新修大蔵経第八十二卷をあげて、ページ数はこれによって示した。その他の古

典および現代の各種引用文献は、括弧つきで本文中に組み入れ、仮名づかいはすべて引用文献のままとした。

二 『正法眼蔵』の哲学批判の回顧

道元と、『正法眼蔵』に関する研究文献の種類は、戦前、戦後をつうじて合算すれば、実に多量に達している。しかしそのなかでも、道元の哲学を、豊かな西欧的教養との接触のなかで、現代的に受けとめ、それを狭隘な曹洞宗の護教的な禅学から解放し、日本哲学史上の輝かしい先蹤として高く位置づけた、最初の、そして最大の功績は、和辻哲郎（一八八九—一九六〇）と、田辺元（一八八五—一九六二）のふたりに帰せられなければならない。そして道元が、これらの哲学者のいちじるしい関心を惹いたのには、また、それだけの理由もあつたのである。

周知のとおり道元は、生涯の多くを、世俗の名利から遠ざかった隠遁僧として北越で過ごし、一個半個と呼ばれる修行僧の接得に献身した。彼の生涯は、波瀾に満ちた日蓮や抒情的な親鸞などに比較すると、まことに平凡であつたが、内には、後のふたりに見られない静かなロゴス的情熱を燃やす哲人の面影をほうふつとさせていた。しかもそのうえ坐禅弃道の一行に生涯を賭けた彼は、ただもっぱら思索と著述に没頭する世のいわゆる *Denker* ではなかつた。超越的なものへの信と、内在的な証を、行の世界で統一する道元の哲学は、純粹の合理哲学ではなく、むしろ宗教的な非合理性をいちじるしい特徴としていた。ただその非合理性が西欧の実存主義的非合理性と異なり、たえず道得と呼ばれる概念に媒介されていたことである。したがって道元の禅はキリスト教などを宗教という意味では宗教と呼ぶことができないのみでなく、それは鎌倉仏教中、浄土教とも激しい対照を示した。最近いわれているように、浄土教が、キリスト教の影響を受けた、西域産の仏教であるか否かは問わないとして、たとえば南無阿弥陀仏の六字の番号以外は一切無用だとして、書籍を焼き捨てた一遍（一二三九—一八九）と、九十五巻の大著『正法眼蔵』を残した道元とを比較すれば、禅と浄土教が同一の宗教というより、むしろ同じ仏教の範疇にすら入らないことは、誰の目にも明らか

である。『正法眼蔵』の宗教哲学的性格は、トマス・アクイナス(一二二五—七四)の『神学大全』Summa theologiaeにも比較できる。東西異なるとはいえ、道元が日本の中世に、アクイナスがヨーロッパの中世に、ほとんど時代を同じくしてあらわれたことは、たんなる偶然の一致にすぎなかったとしても、アクイナスの、キリスト教を背景とする神話的神論の神学と比較すれば、そのような有神論を、無の論理で克服していた道元のほうが、はるかにより哲学的であったとさえいえる。道元が、日本の哲学者の関心を惹いたのも偶然ではない。

和辻哲郎が、哲学者としていちばん早く史上の道元に注目したひとりである。彼は、道元の哲学に対する驚嘆を語りながら、「我々の祖国が生んだ一人の偉大な宗教家への関心」を呼びおこすために、『沙門道元』(和辻哲郎全集第四巻所収昭和37)を論じ、田辺元は、「道元の如き人が我々の祖先の中に居るのを注意することに依って、日本人の思索能力に対する一般的自信を強めると同時に、その一代の述作たる正法眼蔵の内容が、今日我々に負はされた哲学の課題を解くに資する如き現代的意味を有する所以」を、『正法眼蔵の哲学私観』(田辺元全集第五巻所収昭和38)のなかで訴えた。私は、こういう道元の過大評価に対しては、すこぶる批判的なひとりであるが、このことについては後述しよう。

道元に関心を寄せる人びとのなかに、民主主義者が乏しかった、という事実を指摘する必要がある。これは、学道の人の貧困を要請していた道元の哲学が、性格的に見ると、貧困とうらはらな貴族主義でつらぬかれていたことと無関係でなかった。とにかく道元が、おおむね保守系の路線と結びつき、革新系から無視されてきたのは疑いもない事実である。こころみに明治以後の保守系思想家と見なされる道元礼讀者を列举すると、そこには大内青巒、大川周明、紀平正美、橋田邦彦、林屋友次郎などの名前が浮びあがってくる。三木清(一八九七—一九四五)が、親鸞に絶大の関心を示したような例を、私たちは、道元追隨者のあいだに見いだすことができない。革新系哲学者は、道元の哲学に、現実逃避、没我的恍惚境、禅特有の銘酹の心理を見てとり、その排斥の必要を訴えている。(例・永田広志

著『日本封建制イデオロギー』昭和22）三枝博音（一八九二—一九六四）は、『正法眼蔵』中の「法華転法華」の巻に、「或る弁証法的処理」を見いだすだけでなく、「社会の政治や生産から遊離した禅堂生活の中で営まれた思想法の唯心論的性格を用心深く指摘した。（日本哲学思想全書 第九卷 仏教篇 一三五頁 昭和31参照）哲学者ではないが歴史学者の家永三郎は、道元が、円融無碍の至境を証得していたにもかかわらず、彼の出家生活の厳守は、資生産業のうちに仏性を証する方向に発展することができないで、山林の禅堂へ消極的に逃避する結果におわったことを批判した。（『中世仏教思想史研究』五二頁、昭和22参照）

以上のごとく戦前戦中、日本哲学の先蹤として、あるいは偉大なる宗教家として、限りなき讃辞をあびた道元も、戦後はきびしい批判のもとにたたされねばならなくなった。彼が後世、保守系思想家によってまつりあげられた事情は、ちょうど日蓮の場合に類似していたといえる。田中智学、本多日生らの宣伝と布教活動の結果、高級の軍人官僚のあいだで崇拜を受けた日蓮は、博多の元寇記念像が象徴するような国難に挺身した救国の大英雄として、あるいは大いに皇基を振基する国聖として偶像化されてきた。（拙著『日蓮という人』昭和41、『近代日本の宗教とナショナリズム』昭和41、参照）しかし日蓮受容の仕方には、そういう国粹的路線とは反対に、内村鑑三、木下尚江、矢内原忠雄らのごとき自由主義的キリスト教思想家や、まれには社会主義者幸徳秋水のごとき急進思想家の関心を惹くこともありえたのである。もっとも道元崇拜者の場合、受容の仕方にまったく例外がなかったのではない。

「余は仏教の伝道者にして曰く一切衆生悉有仏成、曰く此法平等無高下、曰く一切衆生的是吾子、これ余が信仰の立脚地とする金言なるが、余は社会主義の言う所の右の金言と全然一致するを発見して遂に社会主義者の信者となりしものなり」（明治三十一年一月十七日『週聞平民新聞』第十号）と云って幸徳の門に馳せ参じ、捕えられて処刑された内山愚童（一八七二—一九一一）が、曹洞宗の下級僧侶だったことなどは、むしろ仏教思想の例外的な受容の見本である。（内山愚童の詳細については、吉田久一著『日本近代仏教史研究』昭和34参照）しかし私たちは、かかる

受容の例外的事実をあげて、当時の一般的な仏教思想の動きを述べることはできない。幸徳事件が報道されると、曹洞宗当局はただちに内山を宗門から擯斥し、宮内省に対し、皇室不敬の罪を深謝し、内山が宗祖・道元の門下でないことを陳弁したのである。

『正法眼蔵』の古典的価値を、こんにち否認するものはいない。また道元が、卓越した仏教イデオログであることも疑いない事実である。とはいっても現代は、中世人の関知しない東西の諸思想体系が、それぞれ犇めき合い、葛藤を演じながら、価値の優劣を争っている時代である。こうした状況のなかへ、ただ、『正法眼蔵』を古典のまま引き合いにだしても、現代的視角からの高い評価を受けることは困難である。なぜならば、『正法眼蔵』の哲学も内容的に仔細に点検すれば、厳選と吟味を必要とする玉石混淆をまぬがれていないからである。

私は、かつて道元を「非情のモラリスト」と呼んだことがある。(岩波書店刊 日本古典文学大系月報昭和四十年十二月号参照) 恩愛や、我執にふりまわされない知性と意志をつらぬく格率 *Maxime* を非情と呼ぶならば、彼はこうした意味での非情のモラリストであった。「ワレモシ恩愛ヲナケステスハ。恩愛カヘリテワレヲナケスツヘキ云為アルナリ。恩愛ヲアハレムヘクハ。恩愛ヲアハレムトイフハ。恩愛ヲナケスツルナリ」。(正法眼蔵卷第三十本、行持、一三三頁上) 恩愛を投げ捨て、無為にはいる出家道のリゴリズムこそ、在家の迷情を救い、彼らの世俗的な恩義に報いる道である、とする非情性は、道元だけに固有の宗風でなかったが、新仏教の系譜につながるものなかでは、その嚴格さにおいて、彼に比肩しうる人物はいない。ただ彼の急進的な出家主義の非情は、僧団の内部だけに限局されていたので、非情のモラルが世俗と没交渉になり、社会の悪や不正に対し冷淡をきわめ、凡俗の酷薄無情と大差ない結果に終った。だから彼が、「仏子は如来の家風を受けて、一切衆生を一子の如くに憐むべし」(正法眼蔵随聞記第三、和辻哲郎校訂岩波文庫本五七頁) などといっても、この言葉から、実感的に受けとめらるべきなものもなく、それはいわば抽象的な美辞麗句にひとしかった。天災地変、内乱、飢饉、疫病などの頻繁に

継起する絶望的状况のなかで、生きるためには、どうすれば死ななくてもすむか、と悩みぬいていた大衆に対し、道元が、親鸞、日蓮のごときヒューマンな同情を示した証拠はなにもない。親鸞や日蓮は、大衆の苦悩に対し同情しただけでなく、彼ら自身、大衆とひとしく飢えの苦しみなどを身をもって体験していたのである。しかし道元の場合は、禅堂生活のたたずまいこそ簡素をきわめていたが、「学べば禄そのなかにあり」という格言を信じえたほど、彼は、陋巷に住む大衆とは別天地に生活していた。「未だ一大藏教の中にも三国伝来の仏祖、一人も飢へ死にし寒へ死にしたる人ありときかず。世間衣糧えの資具は生得の命分ありと求に依ても来らず、求もとめざれども来らざるにも非ず」(正法眼藏随聞記第一、前掲書二三四頁)といているような、生活上の物資を、運命に任せざるこの考えは、乞食をする出家には通用しえても、物資の不足欠乏ゆえに生死を迷わざるをえない在家の人びとには通用しない。たとい老母を餓死の憂き目にあわせても、「一子出家すれば七世の父母得道すと見えたり」(正法眼藏随聞記第三、前掲書六四頁)などと、在家の出家希望者に助言するようでは、冷酷非情もまたここにきわまれりといわねばならぬ。

道元の出家主義の非情は、たんに大衆生活の苦悩と犠牲に対し冷酷となっただけでなく、僧堂生活の維持経営上、世俗の有力外護者に対し、非情転じて有情とならざるをえない矛盾を犯していた。彼は波多野義重から、越前の領地の一部と僧堂の寄進を受けたとき、「当山始めて僧堂有り。是日本国に始めて之を聞く。始めて之を見る。始めて之に入る。始めて之に坐す。学仏道への幸運也」(詮慧編『永平広録』巻第四、大久保道舟編 道元禅師全集五二八頁)というほど非常な喜び方であった。彼は俗人から布施を受けたとき、そもそも布施なるものは、僧に對してでなく仏に對しておこなわれるのであるから、僧自身、喜んではならぬ、といいながら、自分自身は、それに矛盾するかのよう、布施を受けて喜んでいたのである。「帝者ニ親近セス。帝者ニミエス。丞相ト親厚ナラス。官員ト親厚ナラス」(正法眼藏卷第三十末行持、一四三頁上)と如浄から受けた教訓が、すでに道元自身において、よろめきかけていたことを看過してはなるまい。

禪宗史には一向一揆や法華一揆のごとき、権力に対する大衆闘争の足跡がないということは、権力のもつ世俗的非情と、禪のもつ出家的非情とが、二重に折り合わさっていたからである。百丈懷海は「一日不作一日不食」といったが、道元は、この「臨済の玄風」に学ぶことなく、あえて「学道の人衣糧を煩ふこと莫れ」といい、生産の倫理を汲みとろうとしなかった。この点で彼も安藤昌益（一七〇一—？）のいわゆる「不耕貧食」の罪の告発を受けるに値した人物である。

三 『沙門道元』と和辻哲学

和辻哲郎の『沙門道元』は、大正十五（一九二六）年九月、『日本精神史研究』（和辻哲郎全集第四卷所収、昭和37）のなかに収録されているが、本書の実際の執筆はそれより早く、九（一九二〇）年から十二（一九二三）年におよび、ときあたかも大正デモクラシーの台頭に際会していた。このような時代は、当然、本書の内容にも反映したのである。

大正末期から昭和初年におよぶ和辻哲郎の研究の関心は、著作年譜などから見ると、道元、原始仏教、日本精神史の各領域が相互に分かちがたく結合していた。つまり道元が、インドの原始仏教の型をもっとも純粹に継承する日本の偉大な宗教家としてとらえられていたのである。

当時著者が、四つの打克たるべき抵抗を意識していたであろうことは、『沙門道元』にもおのずから反映していた。四つの抵抗の第一は、大正二（一九一三）年、『神代史の研究』（津田左右吉全集第一巻所収 昭和38）で名聲とみにあがっていた津田史学である。抵抗の第二は、道元を宗祖として狭い教団のなかに幽閉するセクシヨナリズムであり、抵抗の第三は、大正デモクラシーの副産物マルクス主義であり、そして抵抗の第四は、マルクス主義の反動として生じた復古的な国粹主義である。

『沙門道元』は、反左翼的で、しかも反極右的な貴族的リベラリズムを綱格とする和辻哲学壮年期初期の代表作であつて、それは今日、読み返して見ても意外なほど新鮮な印象をあたえる。『正法眼蔵』の内容の難解さのゆえに、本書は未完のまま中絶されたが、哲学的視角に映じた最初の道元像を紹介する好箇の文献として、本書は他の仏教研究書と類を異にする。まず第一の抵抗から述べよう。

津田左右吉（一八七二—一九六一）は、神代史ならぬ中世史上の道元についても、「道元が正法眼蔵を国文で記したのは例外であるが、その道元のも語録は漢文で書かれている。語録こそは国文で記すべきであるのにそれをしなかつた。是に於いてか禅僧の修行は先づ文字の知識を得ることから入らねばならぬことになつた。そうして漢語の文や偈を作るのであるから、それにはかならず模倣が伴ふ…禅宗はかういふものであるから、禅僧が何ごとにつけてもシナ風を模倣したのは怪しむに足らぬ」（文学に現はれたる国民思想の研究二、津田左右吉全集第五卷一七三—四頁、昭和38）と批判した。

嫡嫡相承を尊重してやまぬ禅の伝統には、もちろん道元の曹洞禅をもふくめてのことであるが、インド、シナの生活的背景のもとでのみ意味あるにすぎない坐禅のごとき特殊行儀や、仏教的諸慣習が固執され墨守されている。たとえば三衣一鉢の風習をまねる雲水の乞食行のごとき、なんとしても、日本の風土に融和しがたいインドの機械的模倣にすぎない。この種の模倣は、語録を漢文で書き、学識をてらい、そうすることによって土着の大衆から遊離してゆく以上の欠陥であつた。「臨濟將軍曹洞土民」といわれた道元没後の、曹洞教団の大衆化は、真言密教風の呪術に依存して実現したのであつて、坐禅などに依存した結果ではなかつた。

「仏教のすゝめに随はゞ乞食等を行すべきか如何。」道元は、この問いに対し、「土風に随て斟酌あるべし」（『正法眼蔵隨聞記』第一、前掲書二九—三〇頁）と答えた。この答えは、ちょうど日蓮が、「国をしるべし。国に随て人の心不定也…心あらんもの何ぞ所によらざらん」（南条兵衛七郎殿御書昭和定本日蓮聖人遺文第一卷三二三頁）といつ

た言葉を回想させる。道元とてもあながち津田左右吉が指摘するほど、異国の風習の模倣に満足していたのではない。近來大宋国杜撰ノトモカラ。落処ヲシラス。宝所ヲミス。実相ノ言ヲ虚設ノコトクシ。サラニ老子莊子ノ言句ヲ学ス。コレヲモテ仏道ノ大道ニ一齊ナリトイフ：カクノコトキノコトバアルトモカラモ。仏法ヲキケリトユルスヘカラス。（正法眼藏卷第五十、諸法実相、一八九頁下―一九〇頁上）

といった激しい宋代仏教の現状に対する批判のごときは、たんなる外国崇拜者のよくなしうるところではない。道元が、入宋沙門として、もっぱら受容につとめたのは、彼自身心服してやまなかった天童山如浄の禪風だけである。「人民貧窮にして次第乞食もかなふべからず」と道元自身もいつているように、施しができないほど、在家の人びとが、食物に飢えていたのでは、僧の乞食も坐禅もできはしない。道元の思考は、ここまでぐらいいはおよんでいたようだ。しかし彼は、それからさきの問題を考えた形跡がない。在家の人びとが飢えに苦しんでいるならば、仏の慈悲からも見殺しにできないはずであるのに、彼自身の非情の哲学は、このような社会問題に対し、積極的な姿勢を一向にとろうともしなかった。もっとも『随聞記』には、栄西の「仏意を思ふに仏は身内手足を割きて衆生に施せり。現に餓死すべき衆生には設たひ仏の全体を以て与ふるとも仏意に合かなふべし」（第二、前掲書三二頁）といった言葉を引用しているほどであるから、道元がすべて社会問題に無関心であったといえないにもかかわらず、なおこれは、栄西の故事と教訓の間接引用にすぎなかったし、またここに道元の思想があるとしても、恩恵的な慈悲以外のなものも語られていない。衆生の飢えを、天災地変や政治経済と不可分の関係でとらえる発想法が彼にはまったく欠けているのである。こういうことは、道元が、語録を、漢文と和文のどちらで書いたか、ということ以上の問題であろう。

ところで日本化とか日本的とかいうことにも、それは、外国思想の機械的模倣に劣らず危険をはらんでいる。高い価値でも外国のものは排斥し、低い価値でも自国のものならば肯定する、といった偏見におち入りやすいからである。日蓮は、「少々仏教にたがふとも其国の風俗に違ふべからず」（月水御書前掲書二九二頁）といったが、これは

風俗の具体的内容を明示しないかぎり、外国模倣に劣らず有害である。呪術的な現世利益の行事のごとき、中世以前から存続してきた日本仏教界の風俗であった。もしこのような風俗をも基準として、仏教の価値を判断するならば、仏教の普遍的価値の側面が見失われ、俗悪な世俗主義化をまぬがれない。すでに日本仏教の現実には、上代以来、日本人の生活的要求を呪術、祈禱のごとき型態にまで刻みだし、鎌倉時代の道元が、見かぎって入宋求法しなければならなかったほど、それは墮落しきっていたのである。帰国後の道元が、仏教革新の事業に寄与したのも、宋代仏教の弊を彼が、自家棄籠中のものとなしえたからである。道元は、劣性の価値は自国のものでも捨て去るべく、優性の価値は、他国のものでも撰取すべきである、という道理を当時だれよりもいっそうよく心得ていた人といつてよい。「悲しむべし辺鄙の小邦、仏法未だ弘通せず、正師未だ出世せず、ただ文言を伝え名字を誦せしむ。もし無上の仏道を学ばんと欲せば遙かに宋土の知識を訪ふべし。正師を得ざれば学ばざるに如かず」（原漢文『学道用心集』大正大藏経第八十二卷三頁中）といった側面だけをとりあげて、彼の求道に潜む普遍的な真理へのあこがれの熱情を看過してはならない。

津田左右吉は、前述のごとく、道元が語録を和文で書かなかったことをとりあげて、彼におけるシナ模倣と、国民思想化の未熟をついたが、大正初期『偶像再興』、『古寺巡礼』以来、日本文化の本質をすでに問いはじめていた和辻哲郎は、前者と異なり、道元の入宋求法と宋風移植のうちに、国粹主義を乗りこえる知性を賞讃し、「価値の世界においては国土の別は未である。より高き価値に対して盲目であることは、いかなる場合にも偏狭の誹りを免れない。道元はすでに年少のころよりこの偏狭を脱していた」（『沙門道元』前掲書一七二頁）といった。

ショーペンハウエルやニーチェやそしてキエルケゴールの研究から出発し、西欧思想に関する豊かな教養を持ちはじめていた壮年期の和辻哲郎が、仏法の真理を会得しようとする熱願のあまり、退廃しきっていた日本仏教の現状を、口をきわめて罵しり、入宋求法を敢行した沙門道元の知性に、深く惹かれたのも当然である。

『沙門道元』に示された和辻哲郎の第二の抵抗は、道元を、倭小な一宗の祖師として教団のなかに、幽閉する曹洞宗の現実に対しこころみられた。

祖師を聖座にまつりあげて、宗門的に小型化しているのはなにも曹洞宗だけでなく、親鸞を祖とする浄土真宗、日蓮を祖とする法華宗でも同じことであるが、鎌倉仏教の場合は、祖師たちが共通して宗門化やセクシヨナリズムにおちいることを、門下に対し、憂慮の念をこめて警告していたにもかかわらず、それぞれ信心と修行を、一点だけに集注化する専修的な傾向があったので、彼らの意図に相反し、結果は宗派的偏向をまねがれなかった。門下の祖師崇拜、教団の利害、封建的な割拠状態などが、宗派的偏向をいっそう促進し、鎌倉仏教は歴史上の大恩教主釈尊を忘れ去る祖師仏教にまで変質してしまつたのである。

念・禪・法華は、たんに異教徒的な対立関係を競い合つただけでなく、一宗門それぞれのなかにさえ多くの派閥をうみだし、蝸牛角上の争いを繰り返した。鎌倉仏教のセクシヨナリズムの根はまことに深いのである。かくてその後継者たちの想像力は涸渇し、思索力は弱まり、権力と妥協的になつて、教団がみずからつくりだした腐敗と墮落のなかで、法灯は消え果ててしまった。(拙著『鎌倉仏教』中公新書4法灯のゆくえ参照、昭和42) 現存する鎌倉仏教は、江戸時代の封建仏教を継承するものであつて、いわゆる鎌倉仏教でない。そもそも鎌倉仏教の呼称は近代以降、歴史家のあいだから生じたのである。

親鸞は、法然の忠実な門下となる以外、自分の教団の独立など夢想もしていなかった。『開目鈔』の三大誓願に象徴されているように、おそろしく自我意識の強い日蓮でさえ、一宗の元祖にまつりあげられることを望んでいなかった。ところが前二者に劣らず、宗派の存在を嫌っていたのは、嫡嫡相承を重んじた道元なのである。「禪宗ノ称。タレカ称シキタル。諸仏諸師ノ禪宗ト称スルイマタアラス。シルヘシ禪宗ノ称ハ。魔波旬ノ称スルナリ。魔波旬ノ称ヲ称シキタランハ。魔党ナルヘシ。仏祖ノ児孫ニアラス。」(正法眼蔵卷第四十九、仏道、一八三頁上)「正法眼蔵ヲ

正伝シ。涅槃妙心開眼ス。コノホカサラニ別伝ナシ。別宗ナシ。大師（洞山）カツテ曹洞宗ト称スヘシト示衆スル拳頭ナシ。瞬目ナシ：イハンヤ曹洞宗トイハンヤ。」（同一八六頁下）

和辻哲郎が、「現時の禪宗の門に入ることはかえって道元から遠ざかるゆえん」である、といったのも理由のあることである。道元の眞理王国の樹立とまったく無関係な、堂塔建立や管長選挙などに狂奔する宗門の俗物化が、道元を殺してしまった、とさえ和辻哲郎は指摘した。史上の道元を、思想的によみがえらせたのは、曹洞宗門の人たちではなく、和辻哲郎のような哲学者の功勞に負うていた。

『沙門道元』における第三の抵抗は、間接的であるが、大正末期から昭和初期におよんで台頭したマルクス主義に對し向けられていた。当時、和辻の『沙門道元』は、直接まだマルクス主義を意識していなかった。ただ本書は、大正末期、『日本精神史研究』中に再録公刊されたことによって、著者の主観的意図とは独立に、マルクス主義批判の役割が間接的に負わされていたのである。元来、日本精神は、マルクス主義に對する、国粹的な反動原理として台頭した。和辻哲郎の日本精神は、そのような国粹的反動原理と異なることはいうまでもないが、当時の客観的状況のなかで、彼の『日本精神史研究』の果たした役割からいえば、露骨で幼稚な国粹的反動原理としての日本精神よりも、実ははるかに有効適切なマルクス主義批判たりえたのである。労働ロシアを祖国と見なしたり、宗教を十把ひとからげに阿片ときめつけたりする当時のマルクス主義者の唯物論哲学は、粗野で硬直した翻訳的な直輸入型を脱していなかった。このようなとき、小壮気鋭の和辻により、道元が、日本の産出した偉大な思想家として、塵をかぶった古典のなかから掘りだされたのである。こえて昭和十（一九三五）年九月の『続日本精神史研究』、『風土——人間学的考察』など一連の著作によって、和辻哲学のマルクス主義に對する立場はいっそう明快となった。すなわち彼はマルクス主義者の外国崇拜に對し、合理化された日本精神で批判を加え、唯物論には人間学で對抗し、階級の論理には、風土の論理で対決した。物質的な生産過程を規定するのは階級でなく風土である（『風土』和辻哲郎全集第八卷二三四

―五頁、昭和37参照）とする理論の影響は、西田、田辺の哲学に劣らず、その後多くの追随者を生じた。

『沙門道元』における第四の抵抗は、復古的な国粹主義に向けられていた。国粹主義とは、自国の文化・政治・歴史を他国よりすぐれていると自負するナショナリズムの極端な一形態である。それは、『皇室中心主義や万世一系など、国家的政治的なものを重んじ、忠孝一致を国民道德の中心原理にすえた。しかし和辻哲郎は、このような国粹主義を認めない。楠正成の業績のみを選び、道元や世阿弥の業績を無視するような日本精神は、日本文化とかかわりなきものとして否定する。和辻哲学の日本精神への通路は、生活のあらゆる方面に実現せられた日本の文化をつうじて、そこに発露した日本精神をとらえねばならぬ、とする点にある。このような通路をふみしめるとき、忠孝一致の主張など、理論的にも歴史的にも多くの無理が発見される。道元のごとき人物と思想についての理解を深めてゆけば、たんなる国粹などというものはありえない。そもそも日本の文化は、先秦より漢・唐・宋にいたるまでシナ文化の粹を、おのれのうちに生かしてきた。道元は、そのひとりなのである。

以上のごとき和辻哲学の主張は、まったく正しかった。ただ和辻は、同時代人のオールド・リベラリスト、美濃部達吉、矢内原忠雄、河合栄次郎らに比較して、教養主義の枠内にとどまり、思想が実践と遊離していた。多岐な文化価値に惹かれて倦むことを知らぬ、この万能の教養人には、すべての価値が、ただ相対的にしか思われず、実践とおしてのみ保持さるべき価値体系を所有していなかった。いうなれば、彼はみずからの個性のなかに、絶対者と出会う理論と価値の世界を創造できなかった。西田哲学や田辺哲学に対応して、和辻哲学の呼称を用いることの困難な理由がそこにある。それは即物的であるが体系的でない。『沙門道元』一篇にあらわれている、*Ethiker* としての和辻哲郎は、そのうえ道元が非難してやまなかった芸術への関心も深く、『古寺巡礼』、『桂離宮』、『歌舞伎と掬浄瑠璃』、『偶像再興』など、*Ästhetiker* としての豊かな側面が、結果的に、和辻哲学の体系の落丁と、実践的意志の軟弱をもたらしたのである。

次に『沙門道元』より二十年おくれて公刊された田辺元の『正法眼蔵の哲学私観』について見よう。

四 『正法眼蔵の哲学私観』と田辺哲学

田辺元の『正法眼蔵の哲学私観』が公刊されたのは、昭和十四（一九三九）年である。日華事変後の当時は、国家の戦時態勢によって、思想、言論にようやくきびしい弾圧と統制が加わり、哲学界もその状況を反映して、日本精神の合理化に動きはじめていた。日本軍の海南島上陸、ノモンハン事件、天皇の全国学生生徒の閲兵、東大の平賀爾学、国民精神総動員強化方策の閣議決定、大学における軍事教練必須の文部省通達などが、昭和十四年の時点に発生したことを思えば、『正法眼蔵の哲学私観』における日本精神という用語の過剰な理由もうなずける。当時、支配権力は、弾圧の鋒先を、左翼陣営だけでなく、その温床と見なす自由主義陣営にも向けはじめていた。こうした状況のなかで、哲学的良心の孤塁を守るただひとつの安全な道は、正面から日本精神の独善と非合理に挑戦するのを避け、その支配的潮流に一応同調するように見せかけながら、日本精神の内在的な批判と合理化を企てることであった。『正法眼蔵の哲学私観』は、そういう企てのひとつに属する。すなわちそれは、道元という日本中世哲学史のうみだした民族的な僧侶の頭脳を引き合いにだしながら、当時の神話的な銘酩と狂信を、さめた理性におきかえようとする哲学者の、戦時統制下における絶望的なところみであった。そこにはすでにまったく無力と化した哲学者なるものの、時代への迎合と抵抗の二重の姿勢が映しだされていた。だから『私観』にあらわれた田辺哲学の日本精神への迎合の側面だけを見て、それを、ファシズムへの屈伏を告げる書とのみ見るのは正しくない。

本書の公刊に先立つ三年前、田辺は、政府の科学政策の矛盾をついて、当時支配者たちが、左傾思想と右翼の国家改造思想を知育偏重の結果ときめつけていたのをとりあげ、「国家の現実に関して左右相反する認識を、同時に効果として発生し得る如き教育は、実は、知育偏重どころではなくして、反対に未だ知識をして十分に其機能を果さし

めず、客観的眞実を追求する科学的精神を徹底せしめざるものといふべきではないのか；政治当局の上層部が、層々相戒めて知育偏重の弊害打破を策するのは、詮ずる所、現実に対する認識を晦まし、批判を鈍らせ、認識と批判に伴って起る革新意志を、全面的に抑圧して、現状維持に満足せしめんとする為に外なるまい。それは所謂、民をして倚らしむべし知らしむべからず、とする反民衆思想の発現であるといはねばならぬ」（『科学政策の矛盾』昭和十一年十月雜誌『改造』、田辺元全集第五卷二四八—一九頁）と論じていたのである。このような田辺哲学の時局批判は、それから三年後の『私観』においてもまったく消失してしまつたのではない。

さて、『私観』は本書の序言でも述べられているように、和辻哲郎の『沙門道元』を読んだことが執筆の動機となつてゐた。これまでもっぱら臨済系の祖録をつうじてしか禅へ接近してこなかつた、『私観』の著者は、『沙門道元』の刺戟を受け、はじめて曹洞系の『正法眼蔵』への眼を開かせられたのである。和辻哲郎も、『私観』が刊行される前、「我国哲学界の最高峯；現代欧米の哲学界にも容易にその匹儔を見出し難き優れた哲学者」が、「七百年前の我国の名僧道元の正法眼蔵を読み、その思弁の深き綿密さに打たれて、日本人の思索能力に対する強き自信を鼓吹せられた」ことの意義を高く評価し、『私観』こそ、「日本哲学がその固有の伝統の上に生き始めたこと、即ちその特異性を以て、世界の哲学に貢献し始めたことを実証する」（『図書』岩波書店刊、昭和十四年五月号）といひ、四六判一〇四頁にすぎない小著の内容に対し、最大級の讃辞を惜しまなかつた。一方著者の田辺も、「道元を更に自己の思索の上に愈々生かし行くことを以て、此大兄の御厚志に幾分でも酬い奉ることを将来に期するばかり」（昭和十四年四月三十日付、和辻哲郎宛書簡、筑摩書房刊、田辺元全集月報3）と評者の和辻に対し答へてゐる。

科学的眞理を否定することは、田辺哲学の死を意味するにひとしい。自然科学と数学の方法論的基礎づけをこころみる新カント主義から出発した田辺哲学にとって、それは当然のことである。科学的眞理を否定するのでなく、かえつてこれを積極的に受容して哲学的に基礎づけ、しかもきわめて特殊な日本精神への通路を求めるとすれば、それ

は道元の正法眼蔵をおいてほかにない、とするのが当時、田辺哲学の基本構想であつた。普遍的な科学的真理と、特殊な日本精神とを媒介しうるものとして、正法眼蔵の哲学は、合理性（道得）と非合理性（不道得）を統一していると見られたのである。「科学性の何たるかを究明する途は、その基本契機たる合理性と、実証性の各の本質を明かにし、両者の弁証法的関係を追跡すること」（『哲学と科学との間』田辺全集第五卷二三四頁）なのである。

このような田辺哲学の科学性の尊重は、仏教を哲学的に見る態度にも顕著にあらわれている。元來、田辺が、『正法眼蔵』に強く惹かれたのは、「西歐に於ける宗教が、神話性を残存する有神論に止まるのに対し、却て科学と矛盾することなく、完全に之を包容する可能性をこれに賦与する」と見たことにもとづく。般若の *prajñā, paññā* の知恵を、作仏の能力とする仏教は、愛知を意味する哲学と矛盾しない。仏教には、哲学中に包含できない、絶対と絶対との関係を信得させる宗教としての側面があるが、かかる側面を中心課題とするのは、宗教だけにかざられているのではない。宗教が、両者の関係を、もっぱら信得に訴えているのに対し、哲学は、相対的な歴史的現実の有する、絶対的意味の理解を課題としているのであるから、哲学も、この課題に立ち向うとき、宗教と相通するものがなければならぬ。田辺元は、『正法眼蔵』のなかの宗教と哲学の二重性格をこのように見る。

道元は、臨済を批判している。「臨済ノ道取スル尽力ハ。ワツカニ無位真人ナリトイヘトモ。有位真人イマタ道取セス」（正法眼蔵卷第四十八、説心説性、一八一頁下）。この批判の意味するところは、「臨済系に相対を否定する方面が勝ち過ぎ、相対に還相し却て之を自己遡源の媒介とする方面が稀薄」であること、つまり臨済における宗教の強さが、それみずからの哲学の弱さをもたらしている、ということなのである。解脱の教えからはじまる仏教が、相対を否定するのは、自然の勢いであるけれども、道元は、とくにこの点を戒め、「相対に還り之を媒介とすることによってのみ、絶対が単に相対に對立するものとして、却て自ら相対に墮するに至ることを免れ、相対の交互否定を媒介として、その絶対否定即肯定に遡源還歸すること」を強調した。「コノ生死ハ。スナハチ仏ノ御イノチナリ。コレ

ライトヒステントスレハ。スナハチ仏ノ御イノチヲウシナハントスルナリ（正法眼蔵第九十二、生死、三〇五頁中）
 といったゆえんである。

「私観」に見られる構想上の特徴は、前述のごとく時局に対する迎合と抵抗の二重の姿勢を、絶対弁証法という観念論、哲学の論理に映しだしていたことである。「個体は全体を離れて成立するものでなく、あくまで全体と相即する」、とっているのは、人権を抹殺する全体主義的支配下の時局への迎合である。華嚴の教理に由来する「一即多」、「多即一」の対立的統一の論理をもって、個体を疎外する絶対的全体を批判しているのは、まさに田辺哲学の時局拒否の、合法的なぎりぎりの姿勢を示すものであった、と云ってよい。

偏狭な国粹主義は、科学を否定し、事実をゆがめて神話に摺り替える。西欧の合理思想を吸収してきた哲学者にとり、こういう国粹主義が、権力を背景に、重圧の黒い手を押しひろげようとしていたとき、『正法眼蔵』に学ぶことは救いであった。戦後急速に色あせた田辺哲学でも、和辻哲学と同様、当時の国粹主義に対し、まったく無批判たりえなかつたことは、「単なる伝統性の保持にのみ終始するならば、日本思想は固陋に陥り、その極終に生命を枯渇せしめることを免れない」と云っていたのでも明らかである。

日本人は、かつて儒仏二教を摂取して、独自の文化を發達させながら、外来思想を同化融合してきた。まれには、攘夷思想が唱えられることはあつても、その歴史における比重は外来思想の受容のそれに対し、きわめて軽いのである。日本文化の特徴は、外来思想を受容し同化する寛容性にいちじるしく富んでいたことである。このことから、日本精神は、攘夷思想とうらはらに、普遍的原理と、個性的創造をつうじて、無限に發展する主体として理解されなければならぬ。日本の文化史的環境から見て、日本精神には、東西両思想を綜合すべき任務さえある。道元のごとく卓越せる哲学者を、先蹤として有するわが日本人が、この任務を果たしえない理由はない。実に道元の哲学こそは、「今日歴史の轉換期に混迷を免れない西洋哲学の有神論的傾向を超越して、絶対無の立場から、現実を回避する

所なく、科学的に処理せんとする要求を容れ、之を否定的に肯定する歴史的实践へ途を開く可能性をもつ」のである。

念仏宗をキリスト教的型、法華宗を回教型、禪宗を哲学的・実践的な本来の仏教型とする和辻説（『続日本精神史研究』和辻哲郎全集第四卷三八一頁）に対応して、田辺元も、道元、親鸞、日蓮の三人が、「その思想の論理的関係に於て、恰も夫夫類個種に相当する」（全集第五卷四五六頁）と見た。すなわち道元―類、親鸞―個、日蓮―種と見なし、「三者相互に媒介統一せられることに依り、始めて完全なる日本仏教が成立する」というのである。鎌倉仏教の歴史の落差を無視した、こういう哲学的な類型論は、こんにち歴史学的にどうてい承認しがたいところであるが、歴史的事実の、「素材さがし」Stoffhuben だけびなぐ、「意味やがし」Sinhuben にも配慮を怠らなければ、田辺説は和辻説と同様の主張の正当性が認められてよい。ちなみに私は、歴史的事実の意味を、鎌倉仏教について求める場合、道元―出家型、親鸞―庶民型、日蓮―武家型としている。（拙著『日蓮の思想と鎌倉仏教』昭和40参照）

田辺哲学において、道元の哲学の特徴が、類 *Genus* の論理に相当すると見られたのは、打坐即仏法の行をつうじて、端的に見性成仏の境地に肉迫し、そこで方法と証得の関係があると理解されたからである。確かに道元には、親鸞の実存的な懺悔や、日蓮に特徴的な国家的危機意識がない。後の両者に対する道元の特徴は、入宋求法的事跡からも明らかのように、普遍的真理を、実存や国土の価値以上に重んじていた点に見いだされる。「仏道ヲナラフトイフハ。自己ヲナラフナリ。自己ヲナラフトイフハ。自己ヲワスルナリ。自己ヲワスルトイフハ。万法ニ証セラルルナリ。」（正法眼蔵卷第三、現成公案、二三頁下）日域大乘相應の地も、法を最高価値とする道元から見れば、「コノ日本国ハ。海外ノ遠方ナリ。人ノココロ至愚ナリ。ムカシヨリイマタ聖人ウマレス。生知ウマレス。イハンヤ学道ノ実士マレナリ」（正法眼蔵卷第九、谿声山色、四〇頁中）との批判をまぬがれなかった。王仏不二の教理をかかげ、政治に接近し、権門に出入するごときは、「学道の一魔」にすぎない。「小国辺地ハ。王者ノ名アレトモ。王者

ノ徳ナシ。貧シテトマルヘカラス。」（正法眼蔵第八十六、出家功德、二七九頁下） こういう王者に接近して、仏法の流布を企てるのは、すべて俗物の所業でしかない。「王位ヲオモクセス。正法ヲ伝持セリ。出家ノ最尊ナル。アキラカニシリヌヘシ」ともいう。田辺哲学は、このような王位以上に正法を重視する道元から、個人や国家の存在に限定されず、かえってそれらを限定する類の論理を見いだしていたのである。

五 『正法眼蔵』の倫理思想批判

日本精神という和製フアシズムの原理体系が、一九四五年の敗戦の衝撃を受け、廃墟のうえに虚妄性をばくろするようになると、その影響は、多少なりともフアシズムに迎合したことのある戦前戦中のイデオログに波及せざるをえなかった。和辻、田辺もその例外ではない。あれほど絶讃していた道元について、戦後、両者はほとんど語ろうとしなくなった。ことに田辺元は、道元の自力の哲学からいち早く親鸞の他力哲学へ転向した。同時に、種の論理をもって、西田哲学の場所の論理を鋭く批判したころの田辺哲学のおもかげも、醜くやつれ果ててしまった。そして敗戦直後は、解禁のマルクス主義哲学やデモクラシーが、わが世の春を謳歌しはじめたのである。周辺の思想状況は、道元の古典哲学における唯心論を、安易に通用させるほど甘いものでなくなった。また道元の人柄に見られる貴族性が、なにごとにも大衆性を重んずる戦後の状況といちじるしい違和感を示した。「若し仏法に志しあらば、山川江海を渡りても来て学すべし。其の志ざし無らん人に行き向ふて勸むるとも、聞き入れんこと不定なり」（正法眼蔵隨聞記第二、前掲書三七頁）といった道元の超然主義は、関東下向を要請した権門に対する場合だけにかぎられていたのではない。上求菩提のために参禅する大衆を歓迎しても、彼は、下化衆生のために、大衆生活の底辺にまで降りてゆくことはなかった。道元とはそういう人物なのである。

民主主義が支配的な潮流となり、歴史における大衆の役割が正当に評価されるようになると、道元の隠遁的な超然

主義の継承は、かえっておろかしい反動性を時代の表面に露出せざるをえなくなった。道元の受容に関する哲学者のアナクロニズムは、このことだけではないのである。「国家ニ真実ノ仏法弘通スレハ。諸仏諸天ヒマナク衛護スルカユエニ。王化太平ナリ。聖化太平ナレハ。仏法ソノチカラヲウルモノナリ」（正法眼蔵卷第一、弁道話、二〇頁下）と、道元がほとんど例外的にしか語っていないこの王仏不二の教説について、宗門系の学者でさえ、それが、主権在民の民主主義原理と相容れなくなったことを認めているほどである。（衛藤即応著『正法眼蔵序説』二七九頁、昭和34）もっともこの認め方は、道元研究者の場合、きわめて不十分、不徹底であることはいうまでもない。

隱遁僧として、たとい消極的ながらも、中世の封建体制の秩序に適應していた道元の哲学が、七百年以後の現代、すべて無批判に通用する道理はない。このことをしばらく考慮のなかにいれて以下、國家観、女性観、死生観の三つの倫理思想に要約して、私の道元批判を述べる。

a 國家観 『正法眼蔵』にあらわれた國家観は、一方では、今しがた引用したような新仏教の思想とは、とうてい思えない王仏不二説を展開しているかと思えば、他方では、國王大臣などの権門に対し、王仏不二と相容れない出家の最尊を自任していたのである。このような思想の二元性から生じるあいまいさが、一見、透徹しているかに見える道元の論理をいちじるしくそこねていたことは否認できない。道元の発想法に見られる両義性は、論理的に分析すると、「不道ヲイトフコトナカレ。不道ハ道得ノ頭正尾正ナリ」（正法眼蔵卷第三十九、道得、一六四頁上）といっていることから明らかであるように、論理的表現を意味する道得が、非合理性を意味する不道と相互媒介的にとらえられていたことに由来する。和辻哲郎や田辺元などの哲学者は、そこに道元の弁証法を読みとったわけであるが、具体的な問題に即して、この論理が適用されると、それはしばしば二枚舌を弄する詭弁にひとしくなる。たとえば、道元は、「仏仏祖祖ノ正伝ハ。皇太子ノ即位ノゴトクナルナリ」（正法眼蔵卷第十二、袈裟功德、四八頁下）といい、禪の嫡嫡面授の法灯を、万世一系の皇位継承になぞらえたり、あるいは史上、仏法興隆に尽くした聖徳太子や聖武天皇の

袈裟功德を力説していた。これはさきに引用した王仏不二、鎮護国家の教説に対応し、道元における旧仏教への傾斜を裏証するものと見てよい。ところが道元は、他方では、「ワレハ帝胤ナリ。得法ナリトモ臣家相門ヲ拜スヘカラストイフ。カクノコトクノ癡人：仏道ヲ見聞セサルナリ」（正法眼蔵、巻第八、礼拝得髓、三四頁中）といつて、世俗の最高の身分、帝王の權威といえども、仏道の世界には通用しないことを論じていた。つまりここでは、王仏の不二ではなく王仏の差異を語っていた。いなたんに差異というよりも、仏法の王法に対する優位をさえ語っていたのである。「イタツラニ名利ノタメニ。天ヲ拜シ。神ヲ拜シ。王ヲ拜シ。臣ヲ拜スル頂門ヲメクラシテ。仏衣頂戴ニ回向セン」（巻第十二、袈裟功德、五六頁上）というとき、道元には、王者不敬の思想さえも継承されていた。このように道元の国家観には、王仏不二と、王劣仏勝に関する、ふたつの矛盾した教説が折り重なっていたのである。

道元が、王者不拜の思想をいだきながら、ついにそれをつらぬき、出家最尊を裏証できなかったのは、在俗の布施に依存することなしにありえない出家生活の物的隷属性にも由来する。経済的には在家の布施に依存し、精神的には出家の最尊を自負するという、身心の分離状態は、教団の維持の必要などに迫られ、いつかは権勢へ媚従することを避けられなかった。「国王大臣ノ淨施：共ニモチキルヘシ」（正法眼蔵卷第十三、伝衣、六一頁中）という道元自身の言葉は、彼が、宋からの帰国にさいし、如浄から受けた、国王大臣に親近せざれの厳誠と、どのように調和するか明らかでない。そもそも人民から搾取する国王大臣に、淨施の資格があるのか。道元滅後の門下が、教団の拡張や利害をめぐる、権勢に異常な接近を企てたのも、道元の思想のあいまいさに多く由来する。

b 女性観 インド、中国、日本など東洋諸國を長いあいだにわたつて支配したものに、男尊女卑の風習がある。

仏教は、バラモン教や回教や儒教に比較すれば、男女の不合理な差別観にとらわれることがすくないほうであったが、それでもこの風習の圏外にまったく立たされていただけではない。修行中の比丘にきびしい不邪婦戒を力説するあまり、仏典のなかであつてさえ女性蔑視を説くものもあつたのである。「身分しんぶん（男根）を以て毒蛇の口中に内るとも

終に此を以て彼女人の身に触れざれ」(十誦律卷の第一、国訳一切経律部五、三頁、昭和3)といったような仏陀の、不邪矯戒の説き方は、修行僧に対する矯欲を懸念しての戒律であったにしても、こういう表現は、後世、仏陀の意志を離れ、仏教のなかへ、男尊女卑の觀念をみちびきいれることを避けられなかった。五障の女人(にょにん)に成仏を許したので有名な法華経の提婆品でさえ、女人そのままの成仏を説いていたのでなく、いったん女人は、南方無垢世界へゆき、そこで男子に生れ変わることを課していたのである。法華経について大衆的な浄土教の諸仏典も、本願の救いは、貴賤男女の差別を設けぬ平等の慈悲を説く。しかしそれは、この世の差別の世界へ、あの世の平等の世界を投影したにすぎない。男尊女卑の觀念には反対しても、その現実に反対したわけではないのである。仏教思想史上、ついにフェミニストの登場する余地がなかった。道元が、「日本国ニヒトツノワラヒコトアリ」、「ワラハハ人ノ勝モ絶へヌヘシ」と嘲笑をあえてした女人禁制の風習が、ほかならぬ日本仏教のゆるぎない伝統とさえなっていたのである。それならば、そういう風習を嘲笑していた道元自身は、どこまで男尊女卑の觀念を克服していたか。

道元によれば、仏教の導師の資格は、男女の性別で決定できない。修行を必要とする仏教の導師は、まず意志強固な大丈夫でなければならぬ。男でも意志薄弱は導師たるの資格を欠き、女でも意志堅固はよく導師たりうる。この点で、道元の倫理説は、主意主義 *Voluntarismus* であつたといえよう。ただし導師というきびしい条件を前提としての、この男女平等論は、愚夫愚婦の圧倒的に多数を占めていた中世の時代にあつて、男尊女卑の現実をなら緩和するものでありえなかつた。「導師ハ。男女等ノ相ニアラス。大丈夫ナルヘシ。」(正法眼蔵卷第八、礼拝得髓、三三頁下)、「行道は導師の正と邪とに依るべきか。機は良材の如く、師は工匠に似たり。縦ひ良材たりと雖も、良工を得ずんば奇麗未だ彰れず。縦ひ曲木と雖も、若し好手に遇はば妙功忽ち現す。師の正邪に随つて悟の偽と真と有り」(原漢文「学道用心集」大正大藏経、第八十二卷三頁中) という道元の主張から、私たちは、やはり僧侶的な男性本位の印象を受けないわけにゆかない。導師の器にたえられる女丈夫などというものは、特定のエリートだけにすぎ

なく、したがって彼は、修行を重んずるあまり、一般の婦女子に対し、不可能なことまで強要していたにひとしい。なぜ市井の平凡な女性の人格を率直に承認できなかつたのか。それは彼の出家主義が結果において男性本位とならざるをえなかつたからである。しかしそういう限界があるにもかかわらず、私たちは、道元が、男女平等論に達することを妨げた、ちょうどその出家主義の枠のなかにあつて、次のごとき男女平等論を展開していた事実注目したい。

男児ナニヲモテカ貴ナラン。虚空ハ虚空ナリ。四大ハ四大ナリ。五蘊ハ五蘊ナリ。女流モマタカクノコトシ。得道ハイツレモ得道ス。タタシイスレモ得法ヲ敬重スヘシ。男女ヲ論スルコトナカレ。コレ仏道極妙ノ法則ナリ。(正法眼藏卷第八、礼拜得髓、三五頁中)

女流ハ。貪嫉所対ノ境界ニアリトオモフココロヲアラタメスシテ。コレヨミル。仏子カクノコトクアルヘカラス。貪嫉所対ノ境トナリヌヘシトテ。イムコトアラハ。一切男子モ。マタイムヘキカ。染汚ノ因縁トナルコトハ。男モ境トナル。女モ境トナル。シカアレハ嫉所対ノ境ニナリヌヘシトテキラハハ。一切ノ男子ト。女人ト。タカヒニアヒキラフテ。サラニ得度ノ期アルヘカラス。(前同三六頁中)

女人ナニノトカカアル。男子ナニノ徳カアル。悪人ハ。男子モ悪人ナルアリ。善人ハ。女人モ善人ナルアリ。聞法ヲネカヒ。出離ヲモトムルコト。カナラス男子女人ニヨラス。モシ未断惑ノトキハ。男子女人。オナシク未断惑ナリ。断惑証理ノトキハ。男子女人。簡別サラニアラス。(前同三六頁下)

以上、道元の言葉は、まさに男女平等論の中世的原型を告げるものであろう。真理を会得して、悟を開くことが問題であつて、男女の性別が問題でないのに、なお、女が男に比較して蔑視されやすいのは、導師の器にふさわしい女が稀有である、という事情のほか、それが男の嫉欲の相手となるからである。しかしさすがに、道元の知性は、この性別に由来する偏見をゆるさなかつた。女が、男の嫉欲の対象として不浄視さるべきであるならば、この不浄な女を相手にする男もまたそれと同等ないしそれ以上に不浄視さるべきでないか。そもそも男はすべて女の胎内から生

れたのであるから、女が不浄であるならば、その女から生れた男も同時に不浄といわるべきである。この道元思想をおしつめてゆくと、生命を創造する嬌欲を不浄視する理由はない。洞上沙門万仞の編した『禪戒鈔』は、「嬌若シ必然トシテ妄ナラバ。三世諸仏是胎生ナルベカラズ」（大正大藏經第八十二卷第六四九頁下）とその点を明快に論断した。仏教では、嬌欲を不浄視するキリスト教の聖母マリアのごとき神話を必要としない。

出家主義の枠のなかで語られていた道元の男女平等論は、仏教と僧侶の權威が、現代と比較にならなかつたほど高かつた中世の時代にあつては、それなりの啓蒙的意義を發揮しえたであろうが、なにごとによらず、仏教界よりも世俗のほうが格段の進歩をとげたこんにちから見れば、道元の男女平等論から、現代の学ぶべき遺産はなにもない。現代の男女平等論は、能力心理学に由来する両性の優劣觀念の迷信を打破し、男女の基本的人權の平等を妨げる不合理な社会的慣習の變革を課題としている。出家の世界における男女平等論など、こんにち問題とするほどの価値はまつたくない。現代の両性本質平等論は、西欧の自然法、ヒューマニズム、社会主義などに由来する近代思想の遺産である。けっきょく出家主義の枠からぬけだすことのできなかつた道元は前述のごとき、中世の段階ではかなり進んだ平等論を展開しておりながら、他方、「聖教ノナカニ。在家成仏ノ説アレト正伝ニアラス。女身成仏ノ説アレト。マタコレ正伝ニアラス。仏祖正伝スルハ。出家成仏ナリ」（正法眼藏卷第八十六 出家功德、二八二頁中）といった男尊女卑觀ののこりかすを清算していなかつた。したがつて中世思想史の時点でまでさかのほれば、高い評価に値する道元の女性觀も、社会生活における家のしきたりや仕組、あるいは非人道的な習俗から生じた性別上の偏見とたかつている現代倫理に対してはたんなる古典的地位にとどまるだけにすぎない。『正法眼藏』の哲学に、現代が直面する東西思想の綜合を期待した田辺哲学のおかしたかつての誤りは、この一点からも明らかとなるであらう。

c 死生觀 大乘仏教は、部派仏教の、灰身滅智や空寂涅槃におけるようなペンシズムを認めていない。かえつて煩惱と呼ばれる、「生きんとする意志」を菩提 *bothi* と不可分に見なし、また生死のなかに涅槃 *nirvana* を追

体験するオプチミズムを展開してきた。煩惱即菩提、生死即涅槃は、大乘思想に多く共通する教理である。この点では、「謂坐禪則大安樂法門也。若得此意。自然四大輕安。精神爽利。正念分明。法味資神。寂然清樂。日用天真」(『普勸坐禪儀』大正大藏經第八十二卷二頁上)と語った道元の場合も例外でなかった。ただ彼のオプチミズムは、知性や感性の次元からでなく、「好道の士は易行に志すこと莫れ」(『学道用心集』前同三頁下)といっていることから明らかであるように、意志体験を基調とするリゴリズムの次元から展開されていたことを注目しなければならぬ。苦諦を説く原始仏教は、一見、ベシミズムを世界観の原理としているようであるが、同時に、苦の世界からの解脱、すなわち涅槃をこの世の人生が到達すべき終極の理想ともしていたのであるから、この点について見れば、仏教は、オプチミズムを世界観原理にしていたといえる。ふたつの世界観原理を、同時に内包する仏教は、そのどちらかだけで説明できない、という意味でみずからの実践的立場を、中道 *The middle path-the path between two extremes.* と呼んできた。中道とは、「離辺処中」のことである。しかしいかに「離辺処中」たろうとしても、柄のいかんでは、右寄りの中道となったり、左寄りの中道となったりすることをまねがれない。直線ABの midpoint M をもって表象されるような中道原理は、實際生活において追体験することは不可能である。直線がまっすぐくでありすぎることや、円がまるくありすぎることが、非難すべき余地もないように、ときとして、實際生活では、極端な行為が美德となりうることをさえることを知らなければならない。逆にいえば、日和見的な中道こそが、怯懦と狡猾の二重性をもつ悪徳だともいえるであろう。

中道を実践原理とする仏教は、ことに中国と日本に受容されるようになると、原始仏教時代、おそらく夢想もできなかった浄土教的ベシミズムや、密教的な快樂主義を思想上、重要な地位にまで高めた。禪の原理は、浄土教に対してはオプチミズムをもって対立し、密教に比較するかぎりでは、リゴリズムをもって対立していたといえる。

大乘仏教にぞくする禪僧道元が、生死即涅槃 *Birth and death of beings is nirvāṇa.* の立場を選んでいたこと

は当然である。それは、苦の世界のなかにとどまりながら、しかも苦の世界を回避することなく、涅槃に達しようとする努力を意味し、それはしばしば煩惱即菩提 Illusion is inseparable from Buddhahood. と対句的に用いられてきた教理である。もともと道元の場合は、煩惱即菩提が生死即涅槃と対応して語られたというよりも兩者のあいだに、なんらかの区別が意識されていたように思われるが、今はこのことにふれない。

ところで生死即涅槃の教理なのであるが、道元の場合について見ると、そこには人生を力一杯に生きぬく生の思想が、死の思想によつてたえず弱められていることに、私たちは注目しなければならぬ。確かに人生は、「死への存在」 Sein zum Tode. といわれ、また実際、無常の運命をまぬがれないのであるから、死の問題を考へることなく、生の意味を厳肅に体得できないであろう。そのかぎりて道元をふくめ、仏教が、無常迅速の恐怖を掻き立て、生死一如を語つたのは正しかった。しかし仏教は、生死一如を語つていても、生と死のどちらに力点をおいていたか、といえば、それはいうまでもなく、生よりも死のほうであった。日常生活のなかに埋没して、本質的な人生の在り方を忘れがちな人間の弱点をつき、仏教は、無常の恐怖を人びとのあいだに呼びさまし、生の瞬間に忍び寄る黒い死の影を強調してやまなかつたのである。再び道元の思想についていうならば、彼の生死即涅槃観には、やはりペシミズムが、黒い影を鮮やかに落していた。

人。生死ノホカニホトケヲモトムレハ。ナカエヲキタニシテ越ニムカヒ。オモテヲミナミニシテ北斗ヲミントスル
カコトシ：タタ生死スナハチ涅槃トココロエテ。生死トシテイトフヘキモナク。涅槃トシテネカフヘキモナシ。コ
ノトキ。ハシメテ生死ヲハナルル分アリ。（正法眼蔵卷第九十二、生死、三〇五頁上十下）

この有名な文章は、かつて田辺哲学により、「相對の絶対否定即肯定以外に絶対なきこと」を表現する弁証法の、すばらしい知恵として賞讃を受けたところのものである。しかし形而上学的にはそうであっても、倫理的に見ると、この文章には、生の尊厳を確認する積極性が乏しい。生死を「仏ノ御イノチ」として受けとめ、これを厭離する

ようでは、「仏ノ御イノチ」を失うことである、と折角、適切なことを語っていながら、つづけて、「コレニトマリテ。生死ニ著スレハ。コレモ仏ノ御イノチヲウシナフナリ」といい、生の尊厳を死の肯定によって去勢してしまうのである。生存に固執してなせいけないのか。生の尊厳も、まず生存の事実があつてのことではないか。これでは、「仏ノ御イノチ」を愛護しようとする思想の焦点がはぐらかされてしまい、浄土教徒の、「八万法門は死の一字をとく」(『一言芳談』統群書類従第二十八輯下二九七頁)といったのと大差ないことになる。人生を明るく強く力一杯、生きぬくことによつて、死の不安を克服する、といった人生観は、ついに道元をふくめて仏教のなかに見いだすことができない。こんにちの既成仏教が葬式仏教と化し、倫理性を喪失したのも、僧侶生活の怠惰と便宜からのみ生じたのではなく、生死一如といいながら、生の思想よりも、死の思想に深く傾斜をまぬがれなかつた仏教の内面的構造に由来する。「死はわれわれにとつて何ものでもない。なぜなら(死は生物の原子的要素への分解であるが)分解したものは感覚をもたない。しかるに感覚をもたないものはわれわれにとつて何ものでもないからである」(エピクロス)といったギリシヤ思想や、「自由人は何についてよりも死について思惟することがいちばんすくない。かつ彼の知恵は死についての省察ではなくして、生についての省察である」(スピノザ)といった西欧思想に比較すると、道元の生死即涅槃の思想は、現世的というよりもむしろあの世的な、僧侶的発想法に制約されていたといわざるをえない。「いまだその生を知らず、いづくんぞ死を語らん」という儒教思想から、利用厚生^の道が説かれたのに対し、仏教では、せいぜい世法即仏法の教理に基づき、既成の社会秩序や利用厚生^のの現状を、ただ肯定し、それに迎合するだけにとどまつた。

仏教は、暗い死の翳りを生の頭上から取り払い、生命や生活の歓喜を味わせる生の哲学に全面的に立脚し、その立場から死の意味を考究すべきである。

以上、『正法眼蔵』の哲学が、戦前戦中どのように受けとめられてきたかを概観しながら、とくに和辻哲郎と田辺元の道元の哲学に関する業績を吟味し、そして最後に、私自身の立場からする『正法眼蔵』の倫理思想の批判にまでおよんだ。九十五巻におよぶ道元の『正法眼蔵』の内容について、これを批判すべき箇所はすくなくないが、今は紙数の制限上、しばらく国家観、女性観、死生観の三点だけに要約した。それ以外の道元哲学の領域にわたって、分析批判することは、ここでは断念しなければならない。

『正法眼蔵』を読んでゆくと、そこには容易に他の仏僧の追隨を許さない綿密な思索と、論理的な軌跡が見いだされる。しかもそれがまことに平易きわまる和文をもって表現されていたことは、確かに私たちの二重の驚異といわなければならない。道元が、日本哲学史上、先蹤の地位に擬せられたのも、理由のあることである。国家の特殊性に対し、彼が、どこまでも真理の普遍性を重んじ、前者を後者のもとに従属させようとする発想法は、それがたとい出家最尊の自負心から立てられていたにしても、結果的に見ると、それは、個人の權威を、国家の専制から擁護しようとする現代の自由主義国家観と完全に一致しているといつてよい。世俗の権門と対決するほどの積極性は彼に欠けていたが、正法を、俗塵の汚染から守りとおすため、北越に隱遁したピュリタンな動機も、鴨長明（一一五三—一二一六）の日野外山への逃避などと混同するのは誤りである。

身分の序列を、貴族に劣らず重視する武家の登場によって男尊女卑の風習が、ますます根強く定着しはじめていたとき、道元が出家主義の枠の内においてはあつても、男女平等の教説を仏道極妙の法則として掲げたことは、封建道徳の長く支配しつづけた日本ではとりわけ高く評価されなければならないであろう。また、生死を、「仏の御いのち」と解釈したこともさきき指摘したごとき限界があるにもかかわらず、遠く現代の生命尊重思想に、仏教的なよりどころをあたえていたといえる。

国家観、女性観、死生観だけについてさえ、先蹤的な意義を、深く含蓄する『正法眼蔵』を、さらにその全篇にわ

たつて鳥瞰するならば、私たちは、そこにはかり知れないほど、豊かな思索の鉱脈を探り当てることができるにちがいない。しかしこの日本哲学史上の民族的遺産が、将来、人類共通の遺産として、世界的な評価を受けうるためには、現代のあらゆる視点からのきびしい批判を受け、取捨選択を必要とするのである。これまで『正法眼蔵』は、無批判にあまりに高く買いかぶられすぎてきた嫌いがある。私たちはこの古典を過小に評価してもならないが、また過大に評価してもならない。「永平臣僧」などというとき、道元は、正法伝持の出家沙門を、国王大臣以上の優位に擬した高邁な気節とまったく自己矛盾したことを語っていた。要するに、『正法眼蔵』は、玉石混淆の古典なのである。それゆえ、『正法眼蔵』という日本中世の古典哲学を、現代に正しく位置づけるためには、それに対する厳正な批判が必要である。そしてこれが批判の事業は、東洋哲学を無批判に祖述したり、西欧哲学の受容と解釈に多忙である日本の哲学界ではまだほとんど着手されていない、ということを最後に附言して擱筆する。