

2013年8月

正法眼蔵

有時に参ずる

その二

金子勝俊

第一章 正法眼藏有時第二十
1 有時の趣意
2 有時の現代語風
3 正法眼藏有時第二十 原文 試訳 注釈
▼古仏言	『有時(存在と時間)のうちに全てが現成している』
▼われを排列しをきて	『反省の中に自己の存在と時間を確認する』
▼恁麼の道理なるゆへに	『現前する世界は一であり多であつて時間と共に有る』
▼しかあるを、佛法をならはざる	『凡人は時間の経過を考える』
▼しかあれども、道理この一條	『時は経過しない、現在があるのみ』
▼三頭八臂はきのふの時なり	『昨日今日は今において同時、時は飛び去らない』
▼要をとりていはば	『過去現在未来を今の世界として把握すること、それが経歴』
▼いま世界に排列せるむま	『有時を究めることは自己の真理を悟ること』
▼おほよそ、籬籠とどまらず	『経歴は世界の今を生きること』
▼薬山弘道大師	『揚眉瞬目も山海も有時の現成である』
▼薬山の帰省禪師は	『真理の現成と行為の中に有時をみる』

▼向來の尊宿ともに 『道半ばでも道を誤っても有時』

第二章 道元禪師の時間概念	4
1 現成公案	4
2 刹那の分析 (非連続の刹那が連続しているものとみなす意識のあり方)	7
3 刹那の現在化(構築)	10
4 刹那の時間の経過について	17
5 宗教における時間概念と哲学における時間概念(身心脱落における時間意識)	22
参照.. 道元の時間概念を参究するために参照した哲学における時間概念	28
1 フッサールの時間意識・第一次記憶と第二次記憶(予期と把持)	28
2 ハイデッガーの予期と把持の脱自的統一	30
3 サルトルの時間	33
4 西田幾多郎の非連続の連続について	41
5 田邊元 正法眼蔵の哲学私観 について	45
6 秋山範二 道元の研究について	46
参考文献	50

第二章 道元禪師の時間概念

前章において有時の巻をじっくりと読んできたつもりであるが、有時という名に示される通りにこの巻は時間概念の展開であり、時間が存在と表裏の関係にあるとの説示であると理解した。存在に対する究明は仏性の巻において仏道の立場から様々に説かれており、私たち衆生には全て仏性が備わっているという涅槃經の一文¹を通して仏性（それは存在論というべきものであろうが）を丁寧述べておられるが、ここ有時の巻に於いては仏性あるいは存在を時間という側面から究明したものであると考えることができる。そこで時間概念についてさらに考察する必要があると思われるので、章を新たににして、禪師の基本理念を他の時間概念、特に西洋哲学の論理を念頭におきつつどのように理解できるかの試論を展開したい。道元禪師の時間の捉え方を改めて分析し、宗教と哲学との相容れない部分を承知の上で、禪師が有時を提唱した意図が何処にあるのか、という点を念頭において論を進めることとする。参考として本章を進めるにあたって検討した先人の時間論を補足に載せたので必要に応じて参照されたい。

1 現成公案

まず、筆者は先に執筆した「現成公案に参ずる」、第4章、（一〇段の2）「たぎぎはひとなる……」

一 「一切衆生、悉有仏性、如来常住、無有變易」涅槃經一十五、師子吼品

の段落において時間の概念を幾分載せておいたが、ここでは時間の分析が主題ではなく、現成公案の理解が中心であったため、時間を個別に参究することはなかった。本章においては道元禪師が説かれた時間の概念についてさらに分析を加えようとするものである。当該段落における禪師の時間概念は有時の巻と共に禅門のみならず哲学界においても大いに研究の対象になっているものであり、本考察においては禪師の現成公案における時間概念を有時の巻と共にできるだけ客観的に分析してみたいと考えている。

前記小論文の検討4において既に禪師の時間観の特徴を述べてあるが、それは一口に言って過去現在未来が連続していない、あるいは切断されているということであり、また有時の巻においては過去現在未来が一つであり、またその間を自由に往来できる可逆性を述べているようにも解釈できることであろう。しかしそれは時間が可逆的であると言っているものではなく、また不可逆的でもないと筆者は考えている。前後際断している時間は非連続の連続とも称され、それぞれの時間が独立した場面を構成しており、連続性が否定されているようではあるが、とりあえずその時間概念を少しづつ見ていこう。

本文「たきぎははひとなる、さらにかへりてたきぎとなるべきにあらず、しかあるを灰はのち薪はさきと見取すべからず、しるべし薪は薪の法位に住して、さきありのちあり、前後ありといへども、前後際断せり、灰は灰の法位にありて、後あり先あり、かの薪はひとりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのちさらに生とならず、しかあるを生に死になるといはずは、佛法のさだまれるならひなり、このゆゑに不生といふ、死の生にならざる、法輪のさだまれる佛轉なり、このゆゑに不滅といふ、生も一時のくらゐなり死も一時のくらゐなり、たとへば冬と春のごとし、冬の春となるとおもはず、春の夏となるといは

ぬなり」二

十段の二の整理は以下のものであった…

- ① たきぎは灰になるが薪にはもどらない。
 - ② 灰は薪の後に来るものとみなしてはならない。(時間の先後を否定)
 - ③ 薪には薪の法位があつて、さきがありのちがある。(薪の法位の下での先後)
 - ④ 薪と灰には前後があるが前後が際断されている。(非連続における前後)
 - ⑤ 生も一時の位、死も一時の位であること。(生という法位、死という法位)
 - ⑥ 冬が春になるとは思わない。春が夏になるとはいわない。(冬から春、春から夏への時間の流れの否定)
- 定)
- であつた。

「現成公案に参ずる」での検討では、前後際断を重要な鍵とし、「さき」「のち」「前後」の違いに着目し、その時間軸の相違を刹那との関連において分析した。すなわち薪の「法位」とは刹那における位置、地位のことであり、③における「さきがありのちがある」は一刹那における過去及び未来のこと、④における「前後」は一刹那に対してその前にある刹那とその後にある刹那のことと理解したのである。その一刹那は一枚の分解写真あるいは静止画像のような静止した時間のなかにおいて捉えられる一つの様相なのであつた。そ

の一つの様相が生ずると共に滅せられ、新たな様相が生まれるのである。先の検討では、その一つの様相が組み込まれた一刹那に過去の記憶が蓄積され、またその記憶を起因とする将来への不安ないし期待が充足されているのである。そしてその刹那滅の問題を生死との関連で捉えたのであるが、本章では時間の問題を中心に検討を進めたいと考えている。

2 刹那の分析（非連続の刹那が連続しているものとみなす意識のあり方）

先ず一刹那における心意識の分析を試みよう。刹那とはほんの短い一瞬間のことである。古来より一秒間に約七五回の刹那滅が繰り返されている^三、とされている。一刹那は0.013秒で消滅し次の刹那へと移るのであるが、刹那の完全消滅の後に新しい刹那が生ずるのか、多少の重なりがあるかははっきりしない。その刹那における意識の展開はとりあえずスナップショットとして捉える事ができる。すなわち時間の流れにおける一断面を刹那として把握するのである。

一方、哲学の立場からしばしば非連続の連続^四と云う言い方がなされる。この場合の非連続は刹那滅と必ずしも結び付かない。西田の場合には時間の最少単位を瞬間とし、瞬間の連続が時間であるとしている。そ

三 出家功德の巻では一日に六十四億九万九千九百八十回、とされているが、星俊道氏の分析（曹洞宗宗学研究第三八号一九九六年三月）では禅師の引用ミスのように、六百四十八万回が正しいとされている。

四 西田幾多郎、「瞬間は直線的時の一点と考えなければならぬ。……時は非連続の連続として成立するのである。時は多と一との矛盾的自己同一として成立する。具体的現在というのは、無数なる瞬間の同時存在ということであり、多の一ということではなければならない。」岩波文庫 西田幾多郎哲学論集^三 絶対矛盾的自己同一 九頁

の瞬間が刹那としての地位を得ているかどうかが問題であるが、西田哲学については後述する。

さて時間は果たして流れているのであろうか、あるいは瞬間が連続しているのであろうか。人間の意識が連続しているものとして認識せざるを得ないが故に、流れるものと概念化しているだけなのではないだろうか。「時は飛去するとのみ解會すべからず、飛去は時の能とのみは學すべからず、時もし飛去に一任せば間隙ありぬべし、有時の道を経聞せざるは、すぎぬるとのみ學するによりてなり^五」禪師は時間がただ流れ去るとのみ考へてはならないと主張する。時間が飛び去るものであれば隙間ができるという。それではその時間の流れに断続はないのか、隙間のないスナップショットの積み重ねが連続しているように感じられるだけではないか。であれば、時間は必然的に非連続となる。非連続なるものが途切れなく流れているように見えるだけか。それを前提にすると、時間は断面を単位としてとらえていることになり、一方で、必ずしも不可逆的である必要はなくなる。瞬間の積み重ねとしての時間であれば、瞬間を過去に遡ることも可能ではないだろうか。但しこれは現在意識が過去に遡るタイムマシンのこととは全く違う議論であることに注意が必要である。瞬間が次の瞬間に移ることが時間的経過と捉えなければならぬかが問題であり、もし瞬間が独立しているのであれば、ひとつ前の瞬間に還ることも観念的に可能ではないかという理屈である。一つの瞬間の中に充実した世界が内包されている場合、その世界は必ずしもそれに続く世界を必要としないのではない。これはあくまで筆者の仮説である。

唯識論では眼耳鼻舌身の前五識(五感)に意識を加えて六識、そして七識として末那識まなしきと呼ばれる潜在意識があり、それは煩惱と相応し、我執の根源となる迷いの心である。さらにその奥に根本識である第八識の阿頼耶識あらいやしきを考える。人間が何かを考えたり行動したりするとその影響は種子しゅうじに蓄えられる。それは香りが衣に染み付くように為されるところから薰習くんじゅうと呼ばれる。こうして薰習された種子が阿頼耶識に蓄えられる(現行薰種子)、また阿頼耶識内で薰習された種子は一瞬のうちに次の種子へと相続される(種子生種子)、その一瞬が刹那なのである。識の転変が刹那滅として起り、その阿頼耶識において種子が一刹那において薰習され、次の刹那に相続され、世代を経ていくと考えられる。種子が新たな種子に引き継ぐ刹那、その転変は一秒間に50回繰り返されるのである。その一刹那に世界が包含されているということであろう。三島由紀夫はこれを次のように表現している。『唯識の本当の意味は、われわれ現在の刹那において、この世界なるものがすべてそこにあらわれている、ということに他ならない。しかも、一刹那の世界は、次の刹那には一旦滅して、又新たな世界が立ち現われる。現在ここに現われた世界が、次の瞬間には変化しつつ、そのままつづいてゆく。かくてこの世界すべては阿頼耶識なのであった。』^六三島はこれを輪廻転生の因と捉えて「豊饒の海」を展開させているのである。

3 刹那の現在化(構築)

刹那とはどのようなものであろうか、どのように喩えると理解しやすいのであろうか。そこで、一例として、池に向かって石を投げる行為が、ある瞬間(刹那)においてどのように心意識に反映されるか検討してみよう。石を投げ終えたが、石はまだ着水前の状態にある一瞬間とする。再生中のビデオを一時停止した状態である。その瞬間に於いて遠い過去から遠い将来までに亘る時間意識を把握することには無理があるかも知れないことを承知の上でこの時点における意識構造はどうなっているか考えてみたい。

「池に向かって石を投げた、間もなく石が池に落ちて波紋が広がるであらう。」という意識を持つある瞬間においてどのような過去未来が現在に干渉しているであらうか。これをまとめると以下ようになる…

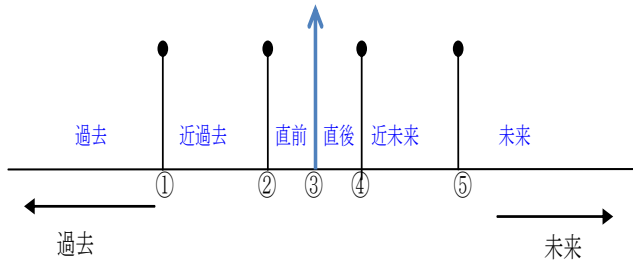
- ① この池に来るに至るまでの記憶、(過去)
- ② 石を手を持って投げようとしていた瞬間の今に対する反映、(直前)
- ③ 石を放って石が離れていく瞬間、(今であり現在である)
- ④ 石が着水するであらうという予想、(直後)
- ⑤ 石を投げ終え、波紋が消え去り、池を後にするであらう予期、(未来)

この池に来た時の記憶、直前に石を投げた瞬間の記憶、それらは既に過去である。しかしそれらの記憶を無視して今の瞬間はない。場合によっては過去の出来事に相当捉われている中で、投擲後の一瞬とも考えられる。一方で石が着水する場面と拡がる波紋への期待、池を後にするであらう予期、その後の生活、それら

は未だ到来していない未来である。これらは水面に今まさに石が着水しようとしている現在の瞬間と確実に繋がりをもっている。石が着水する場面を予想している。その予想にあつては、すでに石が落ちたことを確認した後においてその時を現在とした時の過去を想像している。さらに当然拡がるであろう波紋を想定している。あるいは波紋の広がりを前提にして石を投げている。将来においてこのような過去が作られるだろうという予期である。

このように過去未来に対する記憶や予期が多かれ少なかれ現在の意識を蔽っているのであり、それらが全体として現在の意識のあり方であるということができる。例えば①において人生の敗北を感じて池にやってきたとして、その敗北感の中で石を投げ込んだ場合、彼の現在は敗北感に充滿されているであろうし、その敗北感が未来への予期を構成しているであろう。すなわち、次にチャンスが巡ってきてもどうせ負けてしまふに違いない、という悲観的予想が現在の意識を蔽っているかもしれない。逆の場合もある、すなわち、優越感に浸ってこの池を訪れたのであれば、その誇らしげな心地よさが石を投げ込んだ瞬間にも持続しているであろうし、それは将来の強い期待へと繋がり、傲慢さを現在にもたらすことにもなるのである。過去の事象に対する想いと将来に対する予期が衝突している瞬間が現在なのである。

上述した刹那を分析したものが次図である。



投げ終わった直後、石が着水する直前の現在時点③においてどれだけ現在という認識があるかの検討を試みるのである。果たして意識は瞬間を捉えることができるであろうか。この場合の予期及び記憶は感情との関係に於いてどのように作用するのかも含めて検討しよう。投げるという行為（直前）と波紋が広がるという後発事象（直後）との間は極めて狭まり、場合によってはほとんど「ない」という状態もありうる。あるいは投げるという行為が次に起こる事象を想定しているために、行為の終了が次に起こるべき事象を呼び起こすことになる。これは自己が一連の事象に捉われていることを示している。現在の意識は石を投げ終わったその一瞬の行為中にあるはずであるが、その瞬間を意識していると考えることは難しい。とらえることが出来たとしても、それは石が手から離れた後、着水に至るまでを総合して現在という瞬間を把握しているのではないだろうか。すなわち現在とはある限定された瞬間の総合ではないかということである。目的に捉われているが為に現在という瞬間が忘れ去られ一連の行為の中に瞬間が埋没しているのである。

この考え方は後に示されるフッサールの第一次記憶と第一次予期の考え方によるものである。瞬間の現在意識は瞬間の断面ではなく、近い過去と近い未来を含んで幅をもった時間において初めて現在として意識す

ることができるのである。フッサールはその現在を認識する時間の幅を音楽における音の連続において表現している^七。すなわちドの音の後にミが来る場合、ミの音はドの音を下敷きにしてミが聴こえ、ミが単独で聴こえるわけではないとする。すなわち現在を観ずる場合、瞬間だけでは現在を認識できない。空中に在る石を見ながら、投げた時の感触、着水する予期を合わせて現在を認識していると考えerことは極めて妥当であらう。

現在時点③においては刹那であることを理解させるものは何もなく、今投げられた石が目標に向かっていくという運動がある。運動としては存在する現在であるが、では現在③は実際に存在するのか。ここに「飛んでいる矢は飛ばない」というエレア派の運動否定の論理^八がある。すなわち飛んでいる矢とはいえ、ある瞬間は止まっている矢があるはずである。どの瞬間をとってみても、その矢は静止している。従って静止している矢が動くことはない。しかしこの世に運動が成立するのかの議論は後に譲ろう。

個々の過去の様々な記憶、未来への期待、不安が現在の刹那③に凝縮しているのである。しかし刹那③における意識の様相は直前の確信、後悔、慢心、そして直後の期待、不安、を最大に高揚させたものとしての一刹那である。その刹那においてはともすると直前及び直後の意識が刹那③を覆ってしまう。無我夢中という状態がまさにこの事態である。現在のあり方を忘れて、自己はひたすら石を投げたことの解放感、後悔、

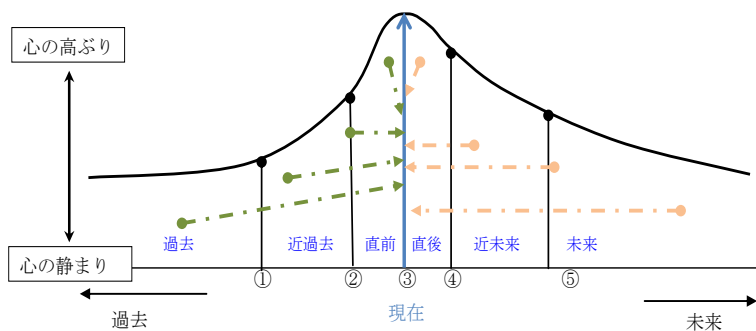
七 後掲四二頁、フッサールの時間意識参照

八 アリストテレスによって紹介されているゼノンのパラドックスは「アキレスと亀、飛んでる矢は飛ばない、競技場における馬車」などの逆説を展開して運動を否定している。

また期待、恐れが交錯している。そのような高揚感は賭けごとにおいてよく現わされる。ルーレットに賭けるとき、何番にするか、ラッキーセブンだから7にしようとして7にチップを置いた、ルーレットが回り始めて後悔する、なぜ7にしたのか、なぜ8ではいけなかったのか、そして7が出たら3倍だ、しかし8が出たら・・・、赤にしておけばよかったか、あるいは黒か、7であれば、しかし・・・このような時に現在はない、直前と直後への配慮だけである。直前の後悔と直後の不安、期待が今を埋没させている。現在を彼方へ押しやっている。

ハイデッガーは本質的な時間に対して通俗的な時間概念を用意し、「今」から生まれる時間概念において、「今」が連続的に継起することによって現在を把握するのである。現存在は本来の自己を覆い隠して逃避する、その逃避は死に至る自己の避けられない在り方から目をそらすことを意味している。その逃避に自己があるとするのであるが、それはここでの刹那③を覆ってしまう自己を取り巻く諸事象を想起させる。

刹那の意識を構成しているのは過去からの記憶の積み重ね、その記憶が現在③にアクセス（交感、交信）している。遠くの薄れた過去の記憶はそれが後悔であれ、成功体験であれ、現在に重く押し掛かっている。それが近過去の記憶になると、より以上に現在と交感し、影響を及ぼすこととなる。またそれらは確実に過去におけるよりもより強いものとして現在を拘束する。当然のことながら、直前の記憶が積極的に現在に関わる。一方で、現在は未来に対する想いからも強い影響を受ける。すなわち直後の事態に対する希望として、あるいは失望として。受験発表を見る直前の気持ちがこのように現わしている。合格しているだろうか、あるいは不合格であろうか。



その刹那において頭を充滿しているのは発表を見る直前にした行為、掲示板を前にして誰かにぶつかった、足を踏まれた、風に吹かれて髪が乱れた、などなど、そして発表の結果に対する不安、期待、合格していたら・・・、落ちていたら・・・、などという様々な期待不安という思いが現在を遠のけている。直前の過去と直後の未来が現在を覆っているという状態は特殊な状況ではない。多くの事象に当てはまることであり、特に現代の社会にあつては時間に迫られて生活している人々には極めてありふれた状況である。それらの高揚感を図示したのが上図である。

現在を中心として感情の高ぶりがある。それは何らかの対象に対する執着である。何かにしがみ付いて心が高ぶっているのである。その高ぶりは状況により様々であり、また人によってもその度合いは違つたものであろう。一般にエンターテイメントはこの高ぶりを求めているのであり、自我を忘れる程の興奮が素晴らしいものと表現される。一方、宗教で、特に禅の世界では心の静まりを求めている、武道愛好家が坐禅を修行に取り入れる現在というものは③だけではなく先の分析において②から④までの時間の総合であると考えられる。

この瞬間を直前直後の時間の総合として捉えた時に、エレア派の運動論否定に打ち勝てるのではないだろうか。つまり瞬間を仮定したところにこの問題の誤りがあるのである。瞬間はないと断定することは出来ないが、しかし飛んでる矢が飛んでいるためには一瞬間は不要なのであり、認識可能な総合された瞬間が必要なのである。

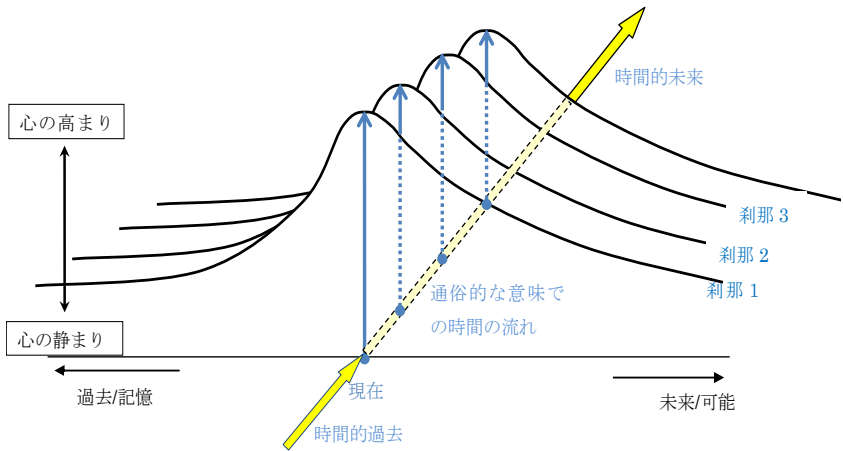
西田幾多郎は現在を瞬間の連続として捉えていると考えられる。「瞬間は直線的時の一点」とし、瞬間が時として成立するために「非連続の連続」概念を用意する。「時は多と一との矛盾的自己同一として成立する」とする。現在とは無数なる瞬間の同時存在で、多の一であるとする。^九 現在には無数の瞬間が存在し、しかしそれらが一つの時を構成しているのである。瞬間はあくまで固定した一つの時であり、そこに時の流れはなく非連続の瞬間の集まりである。しかしそれが無数に存在し、かつそれらが一体であるものと概念付けることにおいて、矛盾的自己同一として非連続の連続を構成したのである。この矛盾的自己同一に身心脱落を重ね合わせることができないであろうか。

我々が今として捉えているその今は前掲の例でいえば、石を投げ放ち、それが着水するまでの僅かの時間が現在として認識される時間であろうと考える。すなわち現在を構成しているのは瞬間ではなく、瞬間を含む前後の数秒間あるいは一秒より短い時間であり、それがために我々は当該瞬間（一断面としての瞬間ではなく、間を持つ時間、継続する時間）を現在として認識できるのである。一方で過去、未来にも2種類あ

り、現在を現在たらしめている時間は自らが確認しうる行為の始まりと終りであって、例えば、石を投げることに関わっていた時間、すなわち池を前にして石を見つけてそれを投げたいと考え始めた①であり、そして投げ終わって波紋が消え去った⑤である。その数分間、場合により数時間が自らの現在を構成させる上で、思い出さなくても了解出来る過去であり、無理に予想しなくても自然と把握できる未来である。近過去及び近未来の記憶及び予期が現在の感情に対して直接関与しているアクセスしているのであり、過去及び未来の記憶及び予期は自己の意志によって思いだしたり或は予想したりするのである。

4 刹那の時間の経過について

時間の経過における心意識の変化がどのようなものであるか。今までの考察から浮かび上がってきたことは、道元禪師にとって時間は刹那であり、その刹那の連続が時間を構成しているということであろう。しかしここで禪師にとつての連続概念はどのようなものであるか。そして経歴はどのように理解されるのだろうか。ここで前節で検討した刹那の概念とその構築によって理解された刹那がどのようにして連続されるかを検討してみよう。次図に現在において高ぶる刹那を連続させて見よう。



刹那滅の連続を図示するとこのようになるのではない。一つの山が一つの刹那である。その山は一秒間に75回現われるのである。現われると共に滅していく。時間は手前の山から向こうの山に向かって進んでいく。この時間軸の方向は通常の時間概念を示している。それぞれの刹那に過去現在未来があり、その総合された時間が奥に向かって連なっている（通俗的に云えば流れていく）のである。従って過去から未来に向かって一二次元的に左から右に進んでいくのではなく、過去現在未来が一つの面を構成している一刹那が滅しては生じ、生じては滅しながら、立体的に奥に向かって連なっている（進んでいく）のである。それぞれの刹那にはそれぞれの過去が記憶として貯蔵され、それらが現在を拘束し、束縛し、あるいは慢心させ、また奢り高ぶらせている。また未来に対しては可能性、不安、自由、恐れ、解放、として開かれている。横軸と縦軸の二方向の時間軸がある。

奥に向かう縦軸は秋山範二氏が一旦想定しながらみずから否定した時間軸である¹⁰。彼は連続について「連続はそれ故に現在の意識内の連続である。」と述べ、過去現在未来が同時に現在の意識中にその内容として存在するとした上で、次のように云う、「ただここに連続の今一つの意味が考えられるかも知れない。」として意識内の過現未の連続以外に別の連続を検討している、すなわち刹那に消滅する非連続である一つの瞬間と他の瞬間の意識内容が互いに連続し、それらが微分的相違を有し、それらが些かの隙間もなく次々に連続して現われる、とする考えである。しかしこの考えを時間の常識的見地に立ったものとして排除してしまう。これは残念というより他はない。

ここで現成公案の分析を思い出していたきたい。ここでは、「さき」「のち」「前後」の違いを理解した。すなわち「さきがあるのちがある」は一刹那における過去及び未来のこと、この図示では一つの断面の左右に広がる横軸であり「前後」は一刹那に対してその前にある刹那とその後にある刹那のこと、ここでは奥に連なる（向かう）縦軸なのである。このように考えると「薪は薪の法位に住して、さきありのちあり、前後ありといへども、前後際断せり」という言葉は容易に理解できるのではないだろうか。禅師は時間軸を二つ持っていたのである。さて注意しなければならないのは秋山氏が否定したこの時間軸は果たして存在可能であろうか。ここで経歴について考える必要がある。禅師は「今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日へ経歴す。今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す。」と述べ、自由に経歴出来るとし

10 後掲、4.（秋山範二 道元の研究について52頁

ている。これが経歴の功德であるともいう。その功德とは何であろうか。ここでさらに図を参照する必要があるのだが、刹那が奥に向かって一つの時間軸を作っているが、はたしてしかしこの時間軸は必要あるだろうか。云い方を変えると一つ一つの刹那が同一の時間軸に縛られる必要があるのか。何故なら、一つ一つの刹那に過現未が充当されているが故に、一つの刹那が一つの世界を作り上げているのである。そして例えば、刹那2の前には必ず刹那1があり、後には刹那3がある。しかしそれら1ないし3は観念的に前後にはあるもののそこでは前後を必要としないのではないか、つまり1, 2, 3がバラバラに配置されていたとしても、時間軸は何の中断もなく流れているのではないか。今日より昨日に経歴するとは、刹那2から刹那1を見るということではないか。刹那は一つの世界である。その世界は運動のない世界である。運動とは刹那滅の連続である。その連続とは必ずしも並んで配置されることではない。刹那が百人一首のようにそこに並置されていても一向に構わない。なぜならそれぞれが世界を持っており、後継の刹那は決まっているのであるから。従って、時間軸が複数であっても成立し、また軸としては一つであるという云い方も成り立つ。軸は複数であっても、通常の時間が未来に向かって一つの流れを作っていることを妨げないのである。但しその流れはいくらでも遡ることができれば、留まることもできるし、また流れに沿って下ることもできる流れなのである。これが経歴の意味するところではないだろうか。

この経歴をサルトルの運動との関係において考えてみよう。後述するように二、サルトルは運動が時間の

現われであるとしている。意識が運動を認識する時に時間の流れを把握するのであり、自己の意識が現在を捉えるのは運動の中においてである。運動は空間において起こる現象であるが、空間はもともと存在するものではなく、運動によって空間が時間のうちに発生するのであり、意識が時間を作り出し、そして時間が空間を組成するのである。運動の現在が自分自身の現在を知らしめ、それによって自身における普遍的時間を実現させていると理解する。客観的な時間軸が有るのではなく、あくまで、運動を把握することが意識の把握であり、時間及び空間の把握になるのである。ということは自己が運動と共に現われ、時間を作り出しているのである。また瞬間は運動の無限分割であるが故に運動を否定するものであるが、運動は過去と未来を繋ぎ合わせたその接点においてその時間軸の自己矛盾として瞬間が構成されるとするのである。

さて道元禪師は運動について如何なる理解をもっているであろうか。ところで経歴という用語は別様にも定義されている、すなわち今日より明日へ、今日より昨日へ経歴するという以外に、春には様々な春を現わす様子がありそれをも経歴というのである。春を現わさんとするものも現われ、それらが春の経歴であり、春の事象であり、春を春たらしめるものである。すなわち春を現わす諸現象としての運動が過去と未来を統合した接点において現われる、それが経歴であるとする。過去と未来の接点としての春はあり、運動が実現させた時間空間としての春がある。時間軸の通過点としての春ではなく過去と未来を独自に持つ春が運動によって春の様子を現わし実現していると考えられる。道元禪師の現在を真剣に生きるとはこの場合、春を満喫することであり、そこに過去未来へのこだわりを捨て去った己自身のために運動する春があるのである。春が夏になるのではない。春という直前直後を有する瞬間が春を現成せしめているのであり、夏は夏で

同様に現成するのである。

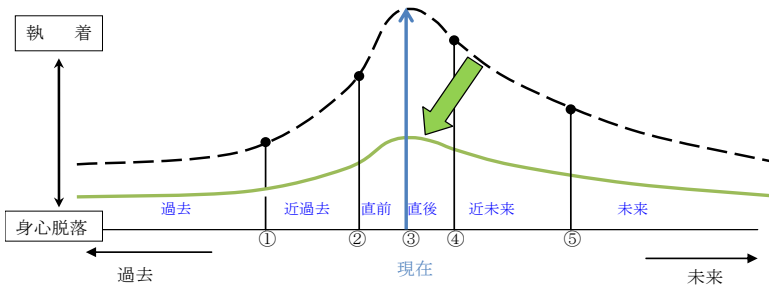
5 宗教における時間概念と哲学における時間概念（身心脱落における時間意識）

坐禅で言われること、あるいは道元禪師が師である如浄禪師より相承したものは身心脱落である。その境地に至るために様々な対象に対する執着を取り払おうとする。それを今まで示してきた瞬間の心の高ぶりを示す図によって現わそうとすれば、具体的には下記の図の点線で示されている山を低くすることである。すなわち現在③において最高潮に達している心の高ぶり、それは何らかの対象に対する執着心であるが、その執着心を抑え、直前の過去の記憶からの捉われを抑え、また直後の未来に対する期待を減ずることを目指している。過去の成功体験を慢心に至らせない、失敗を恐れとしない、その為に、現在③の刹那において現在を見つめることにおいて初めてこの執着の山を制御する。この執着の山を極力低くすることが坐禅の理想であろう。執着を断ち切るとは過去の栄光を捨てることであり、過去の失敗に捉われないということであり、それにより、将来の慢心を諫めることとなり、将来に対する恐れを制御することになる。未来は一方で可能性であり自由である。

この可能性は過去の束縛を離れることにおいて可能性が極大化し、また自由の展開が表現する。執着心を断ち切ることが可能かどうかは分からない、というより我々凡人にとっては煩惱こそが人間の証などと言って自虐的になることはあれ、断ち切ることとは不可能であろうが、それを押し下げることが出来るだろう。すなわち既に述べてきたことではあるが下図に見られる山をなるべく下方向に下げるのである。

そうすることによって現在がより明らかになって来る。現在③に於いて自己自身を体験するのである。このことが何を意味するのか、すなわち現在をより現在として体験することによって何を実現しようとするのか。

このような現在にはハイデッガーの云う予期的把持の脱自的統一態という考え方を想起させる。これは後に参照されているが三、時計の針の動きのうちに将来を感じつつ自己を投げだした在り方に於いて時間を意識するということである。ハイデッガーの統一態は過去に向かって或は未来に向かって開かれている把持と予期が現在において統一されることによって時間の流れを覚えるというものである。脱自的統一態における時間は③において自己を本来の時間である水平状態に近づけるものであろう。



坐禅にあつては心のあり方として、非思量であることを求められる^{一三}。非思量とは何も考えないこと、頭の中を空っぽにすることである。すなわち上記の執着の山を平坦にすることであろう。執着を取り払う具体的な行為が非思量である。非思量は対象をもたない、否、対象がない。非思量は思量しないということではない、思量を否定することである、思量を否定してみたところで、思量から解放されるわけではない。しかし思量に非を突き付け、その非を實踐することが坐禅であろう。

馬祖道一と南嶽懷讓の問答が思い起こされる。馬祖道一がひたすら坐禅していた時に師である南嶽懷讓が尋ねた。「おまえさん、何をしておる?」「はい、ひたすら坐禅をしております。」「坐禅して何をしようとするのか?」「はい坐禅して悟りを得ようと思っております。」「そこで南嶽は瓦をもってきて石にあてて磨き始めた。不思議に思った馬祖は「和尚、何をしていますのか?」「瓦を磨いておる。」「瓦を磨いてどうするのですか?」「瓦を磨いて鏡にする。」「瓦を磨いてどうして鏡になるのですか?」「坐禅したら悟りが開けるといふものだから、瓦を磨いたら鏡になるかと思つていふのだよ」^{一四}

坐禅に目的を持つてはいけない、と言われることがある。では何の為に坐禅をするのか、目的をもたないという目的でただ坐る、その矛盾が修行そのものであり、その修行が即悟りであるとする。悟りは修行の止揚した段階ではない、何故なら修行と悟りは同一次元での実現であるから。

ここでサルトルの反省を非思量に照らし合わせて考えてみよう。サルトルにおいて反省は自身についての

一三 普勸坐禅儀「不思議底を思量せよ、不思議底いかんが思量せん、非思量、これ即ち坐禅の要術なり」

一四 正法眼蔵、坐禅箴、岩波文庫(一)三三二頁及び古鏡、岩波文庫(二)四一頁

意識の在り方であり、反省される意識でもある。反省の分析の中には何らかの行為は入ってこない、ただ反省とは何か、だけである。従ってここでの反省は一つの意識の在り方の解明である。非思量は無目的な、それ自体が目的であり目標である行為である。その行為を客観的に考察すると、それは対象をもたない意識がいかなる対象にも拘束されることなく、自己の内に留まって他からのアプローチないし救済を待っているというところだろうか。反省は、対自が自己を根拠づけようとする第二の努力であるという。自己が本来の自己であろうとする努力が反省であり、自己を根拠づけようとするのであるが、それは常に挫折に終ることになる、何故なら、意識としての存在はものとしての充足を得ることは出来ず、挫折に至ることが明らかであるにもかかわらず、自己の根拠を求めざるを得ない存在が対自存在(意識存在)なのであり、であるが故に根本的な自由を与えられているのである。反省は自己のあり方を見せつける所作であり、本能的な自己究明である。一方坐禅は意図的な行為によって様々な執着から離れ、自己を解放する手段である。但し手段ではあっても別に目的があるわけではない。手段がそのまま目的なのである。執着から離れた世界、そこに本来の自己を見ようとする、本来の世界が実現しているとするのであろう。道元禅の特徴は修証一如、すなわち修行そのものが証悟であるということにある。坐禅の行為の中に証悟を見るのであるから、段階を経て到達するということはない、階段を上ることそのこと自体が証悟なのである。そこで得られる証悟は執着からの解放であり、本来の自己の獲得である。サルトルにあっては自己を現象学的に分析し「反省」反省されるもの」として意識のあり方を映し出す。決して完全にはなり得ない意識存在は欠けたる自己が十全な自己を志向するありかたにおいて自己を映し出す。反省の過程で映し出された自己は欠けたるものであるが

故の自由を獲得し、不安を同時に手にするのである。

田邊元の道元理解の基本は矛盾の止揚であろう。彼の言葉で云えば「時における相對と絶対との媒介的相即」、或は「相對の發展即究尽の永遠への遡源還帰」などによって道元思想を理解しようとしている。それは宗教がもつ非透明性を哲学的開放に向かつていこうという姿勢として理解できる。「**到それ来に**ならず、**不到これ未来に**ならず……」という一段を、「肯定は否定を伴い、而して否定は否定を否定して否定即肯定の自覚に至る、これ時に於いて永遠を証し、相對に於いて絶対を信ずる信証一如の絶対媒介なる所以を、殆ど此以上を望む能はざる如き明瞭さを以て道破する。」このような記述は西洋哲学的な手法で道元禪師の記述を解釈したものであるが、仏道における矛盾は必ずしも哲学的な矛盾にはならない、即ち「**到それ来に**ならず……」を正、反の対立として合を期待する弁証法によって解釈することはかなりのリスクがある。というのはここでの対立は決して合一を求めるものではなく、対立状態がそのものとしてのあり方であり、合一に止揚する契機を持つていないのである。正を正として把握し、反を反として把握する時にそれらがあるのままの正、反が現われてくると云うのが道元禪師の世界観であろう。その世界観の実現が坐禪である。普勸坐禪儀の「思量、不思量、非思量」現成公案の一段目から三段目に至るあり、なしの応酬等もしばしば弁証法的止揚と見られている。この場合非思量の意味するところ、又三段目の言わんとするところはテーゼ（前提）とは次元を異にしていると云うことになる。そうするとここでは直接的に合一を求めてはいないものの、到・不倒の論理は結果的に合一に至っているのであろうか、とすれば合一は何処に在るのか。道元は到・不倒の拈提の後、自分の言葉で置き換えているのが最後の段になる、即ち「**教伊揚眉瞬目也半有時、教伊揚**

眉瞬目也錯有時、不教伊揚眉瞬目也錯々有時」であり、この半および錯に特別な意味が込められているのではないだろうか。先の注釈では、半には到達に至る過程を現わすものとしての半であり、又錯は誤りの世界にこそ有りうる真実を錯であらわしたものとした。しかしここでは到・不倒の次元を止揚されたものとしての半、錯を提示することができる。

田邊は密語の巻を引用しながら「個人の学道修行に於いても・・・無限の功夫弁道に密語密行の現成することを教えるのである。」として弁道の重要性を認めつつもその意味するところを説いてはいない。この功夫弁道が何であるか、哲学的解明を試みていればさらに面白い哲学私観になっていたであろう。この功夫弁道が半ないし錯ということであろうか。

参照…道元の時間概念を参究するために参照した哲学における時間概念

1 ツッサールの時間意識…第一次記憶と第二次記憶（予期と把持）

ツッサールは時間意識を詳細に分析している^{一五}。現象学という手法で分析を進めていくのであるが、知覚の作用を検討し、その連続を統合することによって「今」という観念的限界を見出す。また感覚が現在化する時間意識であり、その本質的な様態として、現在化としての感覚、記憶としての措定的現前化、予期としての再現前化などを揚げる。また時間意識の客観的出発点に「今」という性格を付与する。そしてそこで知覚された内容が絶えず既在（過去）へと変移し、また新しい今がさらに新しい既在を生成する、いわゆる記憶である。その記憶についてたった今過ぎ去ったばかりの今の記憶と、過去として沈殿されていて思い出される記憶とに分けて考える。音楽を聴く事例において、メロディを視覚する場合、音が流れている中で、今聞こえている音は直前の音との繋がりの今の中での今の音ないしメロディ全体を把握しているという^{一六}。すなわち今聴こえる音がミで、直前の音がドであった時、このミは直前のドとの繋がりをもっており、決して記憶を蘇らせて思い出したドではない。一方、昨日聴いた音楽の想起は記憶から蘇らせたものであり、そこに時間意識の明らかな相違がみられる。前者を第一次記憶（過去把持）とし、後者を第二次記憶（想起）として、両者の

一五 内的時間意識の現象学 みすず書房

一六 「メロディの延長が知覚作用の延長の中に単に点の連続としてのみ与えられているからではなく、過去把持的意識の統一それ自身が、経過した諸音をなおも意識の中に把持し、そして統一的な時間客観、すなわちメロディに関係する意識の統一をさらに産出し続けるからである。」内的時間意識の現象学 五二頁

違いを明らかにする^{一七}。これらの過去に対して対をなすものとして第一次予期(未来把持)および第二次予期(未来)を提起する。

本試論の参究にあたってフッサールの主張の中で特に重要であると思われるのは「今」を構成するものが現在の一瞬間だけではなく、第一次記憶(過去把持)および過去把持と対象をなす第一次予期(未来把持)によって成り立っていることである。すなわち現在の一瞬間だけでは知覚が統合された「今」を成立させることは出来ず、直前の過去及び直後の未来を含めて「今」とすることに初めて理解できるとするのである。知覚によつていろいろな作用が統合され、直前および直後を含む在り方で観念的限界である「今」を形成しているとするのである。一方で、次々に現われる「今」は連続的に過去(既往)に変移し、想起されるための蓄積となるのである。未来(予期)は過去と逆方向にあり、現在を挟んで過去と対称的である。

フッサールの過去把持、未来把持の考え方は極めて注目し値する。「今」の捉え方を前後の時間を含めて考えることは実際の時間把握において納得できるものである上、道元禅師の時間の捉え方の理解にも役立つのではないかと思量する。坐禅は只ひたすら坐るとともに今を観ずるものであると考えているが、その「今」は決して一瞬間ではなく、一つの時間経過を把握できる最小単位の瞬間の集合であると考えられるからである。一つ一つの所作の中に生きる修行においてはこの把握可能な時間単位である今を生きるということであろう。

2 ハイデッガーの予期と把持の脱自的統一

ハイデッガーは存在が世界に投げ出されて在る(存在している)と考える。その存在(現存在、そこに在る)が感じる時の流れを世界時間と捉える。そしてその時間に時間の区切りを付与する、即ち時刻、日付を与えること、それらを第三者と共有することが所与のものであるとする。時計を見て時刻を確認することが「今」である。この時間把握のうちには空間的Ⅱ場所的概念が尺度として時間を拘束している。ここでの時間のあり方は個に対する執着から離れて一様な態様(脱自的Ⅱ地平的)において時間の流れをもたらし、「脱自的Ⅱ地平的な時間性としての時間性が、世界時間といったものを時熟し、世界時間はく手ものもの>やく目のまへのもの>の内部時間性を構成しているということが、まずさしあたり了解されること」^{一八}なのである。

また、時計を見ている時においては自己が動いている針を、針が示す変わっていく数字を追っていく、その針ないし数字のうちに将来を感じつつ自己を投げだした在り方に於いて時間を意識する、これを予期的把持の脱自的統一態という。ここでの統一は過去に向かって開かれている過去と未来に向かって開かれている将来が脱自的に統一された現在において時間の流れを覚えるということである。この時計のうちにある時間を「今時間」と名付け、時間は「今」の継起であると捉える。時間を細かく刻んだどの瞬間のうちにも「今」があり、時間はその「今」の中断されない連続として与えられるのである。通俗的な時間の解釈に於いて時

一八 第八〇節「配慮された時間と内部時間性」岩波文庫「存在と時間」下二五頁

間は不可逆的な連続であると規定している、すなわち時間の流れ(時熟)は一義的に将来的であり、その流れは死を前提にした終末へ向かって自己を投げだして(脱自的に)、終りを迎えているのである。一九

ハイデッガーは本質的な時間は将来から生れるとするが、通俗的な(一般的な)時間概念は「今」の中に見ている。「今」が連続的に継起することによって現在を把握するのである。現存在は本来の自己を覆い隠して逃避する、その逃避は死に至る自己の避けられない在り方から目をそらすことを意味している。目をそらすことは本来の自己に於いて、避けられない事実としての死を意味する将来へのあり方からの逃避であり、その逃避のうちに「今」に生きる自己を理解している。

「時間性の本質は諸脱自態の統一における時熟^{二〇}」であるという。本来的な時間というものは自己に対する執着を取り払った自己が過去現在未来を一つのものとした時間の経過を味わうことであると云うように意識出来るだろうか。坐禅、身心脱落にもつながっていると考えられる。将来、現在、現在を現わす現象を時間性のエクスターゼ(脱自)と名付け、其の脱自が統一された状態において本来的時間は経過するという。一方、通俗的な時間の特徴は始めも終わりもない「今」の連続であり、時間性が本来持つ自己にかかる限定から逃れているという性格が薄れている。それにより、将来(未来)は特定の事実への期待となり、既在(過去)は過去の事実の忘却として現われる。また現存在は世界内存在としてそこに投げ出されており、特定の可能性のうちであり、将来(未来)に向かって投企する。

一九 第八一節「内部時間性と、通俗的時間概念の成立」同上
二〇 第六五節「関心の意味としての時熟性」同上五六頁

瞬間は本来の時間のあり方としての本来的現在であるとした上で、面白いことを述べている。「瞬間という現象は原則として、今ということから解されることはできません。今は、一つの時間的な現象であり、これは内部時間性としての時間に属し、すなわち『それにおいて』或るものが生成したり消滅したり、あるいは目のまえに在ったりするくいま>なのです。ところが『瞬間においては』何ごとも起りえ」三ないとしている。瞬間は時間のスナップショットであり、今はそこにおいて運動ないし変化がある、或はそれが認識できるといふことであろう。そして在るものが生成消滅しているということは、仏教のレベルでは刹那滅に極めて近い概念ではないだろうか、「在るもの」とは唯識における種子と見ることは出来ないだろうか。今という概念の中で一瞬のうちに消滅を繰り返す刹那滅があるのである。その「今」が連続的に継起という考え方は、刹那滅の繰り返しが無限に起こり、それによりスナップショットの連続画が流れる時間を構成していると考えられる。通俗的な時間概念にあつて「今」が中断されない連続として与えられる、その今は現在であり、通俗的概念では現在が連続すると思われる。この今はあくまで通俗的概念であり、本来的な時間性から脱け出ているのである。

脱自(エクスターゼ)は対象に執着している自己においておのれからの超越と考えられ、それは道元禅師の脱落にも通ずるところがあろう。しかしハイデッガーの場合、この脱自はデカルト以来の自我の確立に対するアンチテーゼの要素がある。二元対立を超越することがこの時代に求められていたことなのである。脱自

のうちには自己の対象に対する呪縛、本来の自己を取り戻すことによって本来的存在、そして存在に不可欠な時間の定義付けが必要だったのであろう。その点においても禅師の身心脱落との同質性を見ることができ
る。

3 サルトルの時間

サルトルが記述する存在論の基本をなす概念は自己を物として見る場合の存在で、即自存在とよび欠けたものがない存在であって、それがあるところのものであって、ないところのものでないと定義づける。一方意識としての自己の存在を対自存在として分類し、欠けたところがあって、常に即自存在を志向し、それがあるところのものでなく、ないところのものである存在と定義づける^{三三}。時間の把握は対自存在、即ち意識としての存在の在り方から出発する。自己の意識において時間を把握し、それによって自己が時間に組み込まれている事実を了解する。意識としての存在の構成要素に時間を加えるのである。「時間性が存在するのではなくて、対自が存在することによって、自己を時間化するのである。^{三三}」即ち対自存在が自己の内に時間を作り出している。また自発性、自然発生性という概念によって対自(存在)の自然発生を時間の中で捉えようとする。すなわち対自(存在)は時間性の中で自発性を有し自然発生的である。意識は自然発生的に時間

三三 さらに他人に対して、或は他者から見た時の存在として對他存在を定義している。

三三 「存在と無」一分冊、人文書院 三四二頁

化された自己において何かを獲得し自己の在り方を拒否する。抛り所をもたない自己は自己を拒否し、自己から逃れようとする。自己を拒否するとは自殺しようとするのではない。サルトルにとって意識存在のあり方は自己を完全な自己としては捉えることは出来ない。完全な自己は物としての自己で、即自存在のあり方として定義される。言わば生命活動を停止し成仏した自己である。意識する自己は自己の自己たる確証を持ってない、言わば宙ぶらりんな自己なのである。そのような自己はもがきながら自己の抛り所を見つけようとしている、その抛り所の構成要素の一つが時間であり後に出てくる空間である。「意識の時間とは、すなわち、それみずから自分自身の未完了であるような全体として、自己を時間化する人間存在である。」^{二四}「意識としての存在は自己を時間化することによって人間存在であろうと試みるのである。自然発生的に現われた自己はまさに「生かされている」という概念に通ずるものがある。自発的に自己の存在を獲得することは、別の見方をすれば客観的に生かされているものとして自己を捉えるのである。

反省について

「時間性が心的持続の形であらわれるのは反省に対してであり、心的持続のすべての過程は反省される意識に属する。」^{二五} すなわち反省される意識の中で時間が心的持続として現われるが、ここでの持続は『持続する意識』についての意識であり、持続の中に時間意識が内包される。さてこの反省される意識とはどのようなものであろうか。意識とは何ものかについての意識である。「反省は、反省のきづなによって、反省

二四 同上 三六九頁
二五 同上 三七〇頁

されるものと一つに結ばれている。反省的な意識は、反省される意識である。^{二六}「反省とは、自分自身についての意識的な対自である。^{二七}」「反省は対自の存在の仕方であるから、時間化として存在するのでなければならぬ。反省はそれ自身、自分の過去であり、また自分の将来である。反省は本性上、その権利とその確実性とを、私があるところの諸可能性にまで、また私があつたところの過去にまでひろげる。^{二八}」サルトルにおける反省は自己が自己を省みることによつて根拠のない自己を自然発生的に見出し、その見出された自己に対して「反省・反省されるもの」という概念によつて反省する対象を反省のうちに取り込もうとする。これは自己を対象的において反省するものではなく、反省されるものを反省の中に取り込んで、それがあらぬものであるという矛盾的な在り方をもつ対自存在の可能性を記述したものである。反省という行為によつて対自存在は時間を自己のうちに取り込むのであり、過去現在未来を了解するのである。一方欠けたる存在である対自はそうであるが故に反省を契機として無限の可能性を獲得する。その心的世界は過去の出来事の諸対象の集合として対自に現われたものであり、その諸対象を通して時間を把握するのである。歴史を糧とし未来への期待を自由に操ることができるのである。これは心的な時間性の中で時間概念であつて、諸事実の継起的な順序のみが時間として現われるのである。

この反省は本文での次の段を呼び起こす。「われを排列して、われこれを見るなり。自己の時なる道理、

二六 同上 三七一頁

二七 同上 三七一頁

二八 同上 三八四頁

それかくのごとし。」この排列という概念には自己を客観的に見ようとする姿勢にも見えるが、しかしこれは客観的というものではなく他と自己とを一体にすることを求めた上での了解なのである。自分を世界に置いてそれを眺めつつ主客の一体を求めるということは、まさに「反省・反省されるもの」という関係と同一ではないかと思われる。

馬祖道一がひたすら坐禅していた時に師である南嶽懷讓が尋ねた：「おまえさん、何をしておる？」「はい、ひたすら坐禅をしております。」「坐禅して何をしようとするのか？」「はい坐禅して悟りを得ようと思っております。」そこで南嶽は瓦をもつてきて石にあてて磨き始めた。不思議に思った馬祖は「和尚、何をしているのですか？」「瓦を磨いておる。」「瓦を磨いてどうするのですか？」「瓦を磨いて鏡にする。」「瓦を磨いて鏡になるのですか？」「坐禅したら悟りが開けるといふものだから、瓦を磨いたら鏡になるかと思っているんだがなあ。」^{二九} 坐禅に目的を持つべきではないとされる、しかし目的をもたないとすれば何の為に坐禅をするのか、目的をもたずにただ坐る、そこで非思量が求められる、では非思量には対象が全くないのであるか。身心脱落、脱落身心、脱落、脱落は道元が悟りを得た時の如浄禪師との問答であるが、脱落しても身心が消失しているわけではない、しかし身心には二つの側面がある、すなわち脱落させようとする身心と脱落する身心と。しかしここでは身心は一つになっている、その意味ではこの脱落にも反省・反省されるものに通ずるものを見ても間違いではなからう。坐禅では何もものも求めないと云う目的を以て坐る、

その矛盾が修行そのものであり、その修行が即悟りであるとする。悟りは修行の止揚した段階であろうか、そう考えることはたやすい、しかし修行と悟りは一如であり、同一次元で実現しているものとして捉える必要がある。

「反省は、自己自身の無であるべきである一つの存在である。三〇」「反省するものはただ一つの無によってのみ、反省されるものから分離されている。・・・反省という現象は、対自の一つの無化であるがこの無化は外から対自にやってくるのではなくて、対自があるべきところの無化である。三一」繰り返しになるが、反省は自身についての意識の在り方であり、反省される意識でもある。反省の分析の中には何らかの行為は入ってこない、ただ反省とは何か、だけである。従ってここでの反省は一つの意識の在り方の解明である。非思量は無目的な、それ自体が目的であり目標である行為である。行為という側面を客観的に、現象学的に考察すると、それは対象をもたない意識がいかなる対象にも拘束されることなく、自己の内に留まって他からのアプローチないし救済を待っているというところだろうか。「反省は、対自が自己を根拠づけようとする第二の努力である。対自にとって肝心なのは、自分自身にとって、自分があるところのものであることである。三二」自己が本来の自己であろうとする努力が反省であり、自己を根拠づけようとするのであるが、それは常に挫折に終ることになる、何故なら、意識としての存在はものであることは出来ず、挫折に至ること

三〇 存在と無 三七五頁

三一 同上 三七六頁

三二 同上 三七七頁

が明白であるにもかかわらず、自己の根拠を求めざるを得ない存在が対自存在なのであり、であるが故に根本的な自由を与えられているのである。反省は自己のあり方を見せつける所作であり、本能的な自己究明である。一方坐禅は意図的な行為によって様々な執着から離れ、自己を解放する手段である。但し手段ではあっても目的があるわけではない。手段がそのまま目的なのである。執着から離れた世界、そこに本来の自己を見ようとする、本来の世界が実現しているとするのである。道元禅の特徴は修証一如、すなわち修行そのものを証悟とする。坐禅の行為の中に証悟を見るのであるから、段階を経て到達するということはない、階段を上ることそのこと自体が証悟なのである。そこで得られる証悟は執着からの解放であり、本来の自己の獲得である。自己を現象学的に分析し「反省」反省されるもの」として意識のあり方を映し出す。決して完全にはなり得ない意識存在は欠けたる自己が十全なものとして自己を志向するありかたにおいて自己を映し出す。反省の過程で映し出された自己は欠けたるものであるが故の自由を獲得し、自由と不安を手にするのである。

運動について

運動の分析においてサルトルの時間に関する考え方はさらに発展する。「運動とは一つの『このもの』が爾余の点では不変のままにとどまりながら、ただ『このもの』の場所だけが、変化することである^{三四}。」「あの地点を通過するということはそこに存在すると同時に存在しないことである^{三四}。」「空間とは、自己自身の

関係であるような存在(対自)によって関係としてとらえられた『関係の無』である^{三〇}。「運動とは自己に対して外的であるような一つの存在の、存在である^{三一}。」運動によって現在が現在化するのである。「運動によって空間が時間のうちに発生する。^{三二}」このように運動を定義した上で、運動と時間との関係を捉える、すなわち運動が普遍的時間を現在として展開するのである。「運動は現在のな明滅(揺らめき)として顕示される・・・運動は完全に対自の現在を象徴する。対自は動くものによって自分の現在(現われ)を自分に知らせる・・・対自が動体の現在によって自分自身の現在を自分に告げ知らせるかぎりにおいて、普遍的時間を実現する役割を負わされているのは、運動である。それが実現されると、諸瞬間の相互的外面性に価値が出てくる。というのも動体の現在は自己自身の過去に対する外面性として、またこの外面性に対する外面性として、定義されるからである。時間の無限分割はかかる絶対的な外面性のうちに根拠づけられる^{三八}。」

サルトルは運動が時間の現われであるとしている。意識が運動を認識する時に時間の流れを把握するのであり、自己の意識が現在を捉えるのは運動の中においてである。運動は空間において起こる現象であるが、空間はもともと存在するものではなく、運動によって空間が時間のうちに発生するのであり、意識が時間を作り出し、そして時間が空間を組成するのである。運動が存在しないのであれば普遍的時間の現在のな次元

三五 同上 五〇二頁

三六 同上 五〇三頁

三七 同上 五〇五頁

三八 同上 五〇六頁、尚、この訳文について、人文書院の版では最初の「運動」は「普遍的時間」と訳されているが、筆者は運動であると考える。また「象徴する」という箇所は同書では「普遍的時間は・・・符合する」と訳されている。

は捉えられないのである。運動は現在のな明滅として顕示されるが故に、過去に向かっては消えさる線であり、未来に向かっては自身の企てではありえないが故に、全く存在しないという。運動の現在が自分自身の現在を知らしめ、それによって自身における普遍的時間を実現させていると理解する。客観的な時間軸が有るのではなく、あくまで、運動を把握することが意識の把握であり、時間及び空間の把握になるのである。

運動は時間と空間の意識における「現在」の展開であり、運動が普遍的時間を実現し、過去から継続する事象としての運動が現時点における一瞬間に実現されていることにおいて、それが外面性として外に向かって表出されるものとして定義されるものであり、その運動が瞬間を構成、根拠づける。瞬間は運動の無限分割であるが故に運動を否定するものであるが、運動は過去と未来を繋ぎ合わせたその接点においてその時間軸の自己矛盾として瞬間が構成されるのである。

さきに道元禅師の運動にかかる理解について経歴を中心に参究しておいた。春に様々の春を現わす様子があり、春を現わさんとするものもろもの現われ、それらが春の経歴であるとするのだが、一方で今日より明日へ経歴し、今日より昨日に経歴するという。それでは今日より昨日に経歴するとはどのように理解すればよいのであろうか。過去と未来が「今」において接点を持っている時、「今」が現在である、昨日において接点を持っている時、昨日が現在である。この論理は正しいか。昨日という時点においては、一般的にはそれを過去とよぶのであるが、昨日が過去であるためには昨日が過ぎ去った事実である必要がある。昨日は過ぎ

去った事象であろうか、過去はもうないのでないか、あるいはアウグスティヌスの云う如く^{三九}、現在の過去というものはなかるうか。すなわち記憶としての過去であり、現在における過去ではない、とすると昨日は存在していたのか、過去と未来の接点としての昨日を観念的に考えることは出来る、運動が実現させた時間空間としての昨日を否定することができない。しかし運動は今においてしかない、昨日の運動は記憶ではない、すなわち現在の過去である。今日が昨日に経歴する、今日が明日に経歴するとは先の参究においては一つの刹那から他の刹那への移動であった。とすると運動とはこの移動になるのか。但しこの移動は一方向ではない、また方向軸をもたない。一刹那には前後があるということだけである。たきぎと灰の例で引用された「前後ありといえども前後際断せり」、この際断せる前後が運動なのである。この運動は全てが今である、あるいは時世を超越していると云った方がよいであろうか。禅師にとって修行は証悟であり運動であり現在を生きているということであり、過去未来へのこだわりがないということであり、現在を真剣に生きるとは今を満喫することである。

4 西田幾多郎の非連続の連続について

西田の時間論の特徴は現在を中心として考えていることであって、アウグスティヌスの如く現在に於いて過去と未来を見ている。その現在を「永遠の今」として把握し、真の自己が永遠の今の中にあると考えるの

^{三九} 「過去のものの現在、現在のものの現在、未来のものの現在が存在する」と云う方がおそらく正しいであろう」アウグスティヌス、告白、岩波文庫、下、一三三頁

である。

「自己が自己自身を知るといふ内部知覚に於いては、現在が過去未来を包む。真の自己の内容というものは永遠の今の内容に他ならない、・・・過去も現在に向かつて流れ、未来も現在に向かつて流れるのである、我々の世界は現在より出でて現在に還るのである。」^{四〇}

時間を過去から未来に向かつて流れる時間軸とは考えず、未来は現在に向かつて流れるとする。時間軸の方向として流れるのではなく、未来が現在を指し示しているのと見るのであろう。その現在において行為する自己を見る。この行為する自己がいる場所が永遠の今なのである。またその今は絶対的な今ではなく、無数の今があり、無数の自己がある。絶対無を自覚する時に真の自己が現われ、それは永遠の自己として自己を定義づけることであり、現在を限定することによって、過現未の関係が成立すると考えることができる。^{四一}と結合し、未だ来たらざる物を予感することによって、過現未の關係が成立すると考えることができる。^{四二}

現在を中心として記憶によって過去と、また予感によって未来と結合することによって過去現在未来の關係が作られるとするのである。現在の自己が現在を限定するあり方を、周辺をもたない円の中心点が到る所にあるそのような無数の円として表現し、その無数の円が無数の人の限定であり、また無数の時の成立であるとしている。

一方で、未来の特殊性について述べている。「時は何処までも未来をもつことによって時である、時は未

四〇 私の絶対無の自覚的限定といふもの、西田幾多郎全集、第六卷一三二頁
四一 永遠の今の自己限定、第六卷一八二頁

来から考えられねばならない。歴史は未来から考えられると云い得る。歴史的因果に於いては未来が過去を包むと考えざるを得ない。「過去から限定せられると考えられるかぎり、現在は掴まれたものである、現在が掴まれたと考えられる時、もはや時はない、掴むことのできない現在を掴む所に時があるのである。現在が現在自身を限定するという所に、時が未来から限定せられるという意味が含まれているのである。」^{四二}この考え方はハイデッガーの影響を受けているように考えられる。

現在を中心として過去と未来があると述べたうえで、未来から時を考える必要があると述べている。これはどういうことであろうか。現在を基点として時を考えたのであるが、時の流れる方向とは別に時を時たらしめるものとして、現在と共に未来の必要性を述べている。これはあくまで過去との対比として考えたことであつて、非時間的なものを検討するための論理と考えてよいであろう。行為は掴むことができないうものとして捉える必要があり、過去は掴まえたものとして限定されているが故に、自由なる未来が過去を包含すると考えているのであろう。

そのような現在はどうなるのか。西田は現在を瞬間の連続として捉えていると考えられる。「瞬間は直線的時の一点」とし、瞬間が時として成立するために「非連続の連続」概念を用意する。「時は多と一との矛盾的自己同一として成立する」とする。「具体的現在というのは無数なる瞬間の同時存在ということであり、多の一ということではなければならない。」^{四三}現在には無数の瞬間が存在し、しかしそれら

四二 時間的なものおよび非時間的なもの、第六卷二四一と二四三
四三 絶対矛盾的自己同一 西田幾多郎哲学論集Ⅲ 九頁

が一つの時を構成しているのである。瞬間はあくまで固定した一つの時であり、そこに時の流れはなく非連続の瞬間の集まりである。しかしそれが無数に存在し、かつそれらが一体であるものと概念付けることに
いて、矛盾的自己同一として非連続の連続を構成したのである。

「過去と未来が矛盾的に現在において結合し、矛盾的自己同一として現在から現在へと世界が自己自身を形成し行く、即ち世界が生産的であり、創造的である」^{四四} とするのはあくまで現在を中心として過去未来を見ていくからに他ならない。過去と未来が現在において矛盾的に(相互否定的)に結合するということは極めて分かりにくい言い方ではあるが、矛盾的对立において現在が創造されるということは矛盾的自己同一的に世界が創造される弁証法的止揚なのである。^{四五} 非連続なる瞬間が止揚して連続的な時を形成するということは時を否定的に捉えることにおいて時ならしめているということができる。

瞬間は刹那の概念に、また非連続の連続は前後際断の概念に通ずる。前後は際断されながら、一つの時間を形成している。今日は昨日にも明日にも経歴されながら、しかし一つの普遍的時間を否定するものではない。非連続の連続ないし矛盾的自己同一が哲学的であるのであれば、道元禅師の経歴ないし前後際断はその宗教的概念の枠を超えてすぐれて科学的論理の対象になるであろう。

5 田邊元 正法眼蔵の哲学私観 について

田邊氏はその著「正法眼蔵の哲学私観」^{四六}に於いて、道元の宗教を日本哲学という立場から概観し、西洋哲学との対比を通してその思想性に迫っている。その9章の中に「一章を割いて「時の経歴」と題して道元の時間論を分析している。

「時の非連続的有時と経歴の主體的同一とが、世界即自己の行為的自覚と相即することにより互いに媒介せられ、動転進展すなわち今日より今日に経歴するによりて、盡界をもて盡界を界盡し、相對的發展即究盡の、永遠への遡源還帰なることを示す。」と述べた上で「経歴とは、時の各瞬間を絶対の現成として絶対的に個別化する截断が、直ちに絶対統一としてそれらを合一せしめる連続の原理なることを意味するであろう。いわゆる非連続の連続の真義は、禅道にいう前後際断でなければならぬ。前後際断の絶対現成が、一々の現在をして絶対に個別的なる全機現たらしめる。その全機現が絶対の現成として相合一するのが際断(截断)即連続として、経歴の絶対動性即恒性に外なるまい。」^{四七} かなり分かりにくい表現ではあるが、時を瞬間として捉えた非連続性をもつ有時と可逆的であるかに見える経歴が同一であるとみなせることは、世界と自己とが一つのものであると見ることを通して世界を究め尽くし、さらに永遠を(父母未生以前の)自己のものとする、ということであろうか。さらに、経歴とは時の瞬間を一つの刹那として捉えることの個別性差別性が、その瞬間の集合としての統一を絶対のものとして連続を理解するのである。非連続としての瞬間が集合

四六 正法眼蔵の哲学私観、岩波書店、昭和十四年、

四七 正法眼蔵の哲学私観、六四頁〜六六頁

されたものとして連続を捉えることができるのは前後際断という概念による。逆に連続するように見える時間の流れにおいて、前後際断によって、一々の瞬間である現在を現成させ、そこに絶対の命(全機現)を吹き込むのである。

田邊の道元理解の基本は矛盾の止揚であろう。時間即存在(六三頁)、時における相対と絶対との媒介的相即(六三)、永遠への溯源還帰(六五)、前後際断(六五)、否定即肯定(六六)、証の飛躍的直指と修の連続的修行(六七)、時と共に動く渦旋的動静一如の否定的統一(七〇)^{四八}等、その対立を止揚しようとする哲学的論理によって道元の宗教性を理解しようとしているのである。これらの論理的説明が果たして道元禅師の主張する修証一如を的確に表現出来ているかの判断は差し控えたいと思うが、宗教という殻に閉じこもっていた禅師の思想を哲学的に分析した意味は大きい。

6 秋山範二 道元の研究について

秋山範二氏は「道元の研究」^{四九}において道元の時間論を詳述している。そこでは大きく存在論と実践論に分け、道元禅師の思想を丁寧に伝えようとしている。時間の問題については存在論の一部として仏性の考察から瞬間を捉えるところから始まる。仏性が無常にして無所住なるが故に「一瞬前の存在は既に今の存在で

四八 以上、「正法眼蔵の哲学」の各頁

四九 道元の研究、岩波書店 一九三五年

はなく、今の存在はもはや一瞬後の存在ではあり得ない^{五〇}。」と指摘する。また「有の根源としての仏性が時の根拠としての有時と同一でなければならぬことは当然であろう^{五一}。」としている。

秋山氏は道元の時間概念の考察にあたって、瞬間、存在の非連続、永遠の今、刹那等をキーワードとして展開していく。前後際断せる存在が瞬間・瞬間ごとに現れては消える、独立無伴のものであるとする。^{五二} 瞬間が独立していると考え、更に非連続的であるとすると、非連続的でありながら前後相連続する時の経歴の矛盾を「永遠の今」という概念において止揚する、これが禅師の有時の而今であるとするのである^{五三}。過去は記憶として、未来は期待として現在するのみであり、過現未の時間的連続は現在のわれの意識中に存するのみである。その現在は刹那滅である。刹那に生滅する非連続なる瞬間の意識内容、その瞬間と相前後する瞬間は対立するものではなく、現在という一瞬において過現未を生ぜしめているとする^{五四}。「非連続の連続はただ一瞬中においてのみ可能でなければならないのである」、「永遠の今なる有時がたえず自己を特殊時として限定し来るのである。」^{五五} この解釈はかなり納得できるものである。時間を現在においてのみ捉えることが可能であるとし、過去、未来の独立した在り方を否定する。過現未を現在において捉えることは道元禅

五〇 道元の研究 一一四頁

五一 前掲 一三〇頁

五二 前掲 一三三頁

五三 前掲 一三五頁

五四 前掲 一三八頁

五五 前掲 一四〇頁

師の基本的実践の在り方と合一するものであり、有時の而今において法を見るのである。しかしそれでは連続概念をどのように見ればよいのであろうか。過去を記憶として、未来を期待として把握する時、独立無伴と言いつながら現在に収束させてしまっている。過去の私はないと言いきってしまえるのであろうか。彼は連続について「連続はそれ故に現在の意識内の連続である。」と述べ、過去現在未来が同時に現在の意識中にその内容として存在するとした上で、次のように云う、「ただここに連続の今一つの意味が考えられるかも知れない。」^{五六}として意識内の過現未の連続以外に別の連続を検討している、すなわち刹那に消滅する非連続である一つの瞬間と他の瞬間の意識内容が互いに連続し、それらが微分的相違を有し、それらが些かの隙間もなく次々に連続して現われる、とする考えである。しかしこれは時間の常識的見地に立ったものとして排除する。一瞬前と一瞬後とを比較して対立した二つの時間を受け入れるのではなく、それらを考察している現在の瞬間における連続にすぎないとしてしまうのである。しかし記憶としての過去が過去に存在したと云うことは矛盾するのではあろうか。「存在が瞬間毎に死し又瞬間毎に新しく生まれる」^{五七}とは時間的な前後ではないのか、永遠の今において瞬間の起滅があるとすれば、其の起滅をどのように理解すればよいのか。結論的に彼はそれらの全てを一つの現在なる一瞬間に閉じ込めておこうとするのである。「非連続なるものが次々に相接し相連続する意味ではなく、存するものはただ現在のみ、而も現在の存在中に上下左右

等空間的連続が存するのみならず、過現未という時間的連続も存しうるといっているのである。」^{五八} 際断せる前後もこの論理では一瞬間なる現在に吸収されてしまう。彼は結局時間軸を一つしか想定できなかった。つまりなりながら時々なりという一つの時間軸のみで終わってしまったのである。現在のみと云い切ってしまったが故に状況の理解が窮屈になってしまった。もうすこしゆとりのある解釈が欲しいところではあった。すなわち現在の概念をもうすこし幅広く持つことによって非連続の意味もより鮮明になったのではないか。

生死に関し、「道元によれば生死は決して無間断の連続的なものではなく一瞬一瞬非連続にして無延長なる絶対事実である。常識が或る期間中無間断に連続するものとなす生は実は瞬間毎に生じ又瞬間毎に滅しているのである。」^{五九}「新しき有の生じた刹那に古き有は滅に帰している。生中死あり、死中に生が存する^{五九}」。この時間的關係は宗教としては理解可能であろうが、哲学的見地から見た場合、生と死がどのような関係性にあるのかさらに検証する必要があると考える。一瞬ごとに生じてそして滅するのであれば、そこに時間的経過を思うのは当然であろう。しかし生じるのも滅するのも一瞬の現在において行われるのであれば、そこに時間的経過を排除した世界を考えなければならぬ。刹那に消滅する、前後際断された非連続な世界は「応無所住而生其心」の住法位ということになるか。しかしそれを哲学的に説明することが必要ではないか。道元禅師の有時は当然のこととして宗教上の有時であるから、永遠の而今は坐禅の上において止揚する。しかし哲学として永遠の而今を究明する場合にはその止揚それ自体をさらに掘り下げる必要があるであろう。

参考文献

- 神保如天・安藤文英校訂 正法眼蔵註解全書 1914 1956(再版)
曹洞宗全書 鴻盟社 1928)
河村孝道 道元禪師全集一 春秋社1991
《道元、有時ないし時間に関する論文》
廣瀬文豪 有時時間の問題 哲学改造 九号一〇号1932
斎藤良雄 有時について 駒大学会年報五一 1934
秋山範二 道元の研究 岩波書店1935
田邊 元 正法眼蔵の哲学私観 岩波書店 1939
中山延二 正法眼蔵における時の性格 百華苑1943
増永靈鳳 立場とその時間論 印度仏教学研究1953
増永靈鳳 佛教における時間論 山喜房佛書林1966
高橋賢陳 存在時間の論理 日本名僧論集八吉川弘文館1953
高橋賢陳 道元の実践哲学構造 山喜房佛書林1967
高橋賢陳 時間論とその意義 宗教研究1959

- 河村孝道 有時について(仏性) 宗学研究 1961
- 森本和夫 サルトルと道元 東洋思想八 1967
- 玉城康四朗 道元の時間論 講座仏教思想一 1974
- 阿部正雄 時間・空間論 講座道元思想の特徵 1980
- 森本和夫 道元と実存哲学サルトル 道元講座七春秋社 1981
- 田中晃 正法眼蔵の哲学 法蔵館 1982
- 鈴木格禅 有時考 印度仏教学研究 1982
- 岡島秀隆 時間論 印度仏教学研究 1982
- 有福孝岳 道元の世界 朝日カルチャーB 1985
- 辻口雄一郎 有時における時間 宗学研究二七(1985)、二八(86)
- 辻口雄一郎 正法眼蔵における有と時 宗学研究二九(1987)、三〇(88)、三一(89)、三二(90)
- 務台孝尚 時の一考察 印度仏教学研究 1988
- 星俊道 宗教的時間の特質 駒大論集二三、宗学研究三六、三八号 1992、96
- 石島尚雄 正法眼蔵と科学をめぐる諸問題 宗学研究 1993
- 杉尾玄有 有時の仏法 宗学研究 1994
- 角田泰隆 時間論 駒沢短大論集 2001
- 数江教一 時間論 道元思想一二同朋舎 1995

橋本弘道 道元の仏教観 日大総合社会情報研究科紀要 2003

成河智明 有時について 長圓寺 2003

《有時、現代語訳》

安谷白雲 参究 春秋社 1968

西嶋和夫 提唱録2 仏教社 1982

内山興正 有時を味わう 柏樹社 1984

玉城康四朗 現代語訳 正法眼蔵一 大蔵出版 1993

春日佑芳 正法眼蔵を読む ペリかん社 1999

石井恭二 現代文 正法眼蔵 河出書房 1999

水野弥穂子 道元禅師全集③ 春秋社 2006

森本和夫 正法眼蔵読解 筑摩書房 2004

《その他参考文献》

フッサール 内的時間意識の現象学 みすず書房 1967

ハイデッガー 存在と時間 上中下 岩波文庫 1960～1963

存在と時間 上下 理想社 1963～1964

サルトル 存在と無 人文書院 1956

西田幾多郎 西田幾多郎全集六 岩波書店 1978 (1932発表)

《有時の巻、及び正法眼蔵の原文について底本としたもの》

日本思想体系 道元 上下 岩波書店 1970～1972

正法眼蔵全四巻 岩波文庫 1990～1993

著者 金子勝俊 東京都狛江市在住 東京都世田谷区耕雲寺坐禅会会員