

道元禪師における時の把握—増永靈鳳氏の分類から—

鶴見大学仏教文化研究所主任研究員 下室 覚道

はじめに

朝起きて、食事をして、夜寝る。日々は同じことの繰り返しである。太陽の一回の昇沈が一日であり、それにより我々の行動が決まってくる。一日は同じことの繰り返しであるが、それは我々の身心に徐々に変化をもたらす。すなわち、老いて死ぬ。釈尊は「諸行無常」を説かれた。

さらに大きな視点に立てば輪廻がある。六道を自己の業によって経巡るといふ。これも、変化はあるが、生死の繰り返しである。諸行は無常であり変化がある故に、我々は時間を意識することができる。時計の針も時を刻む、変化することによって、「今何時である」とか「何時間経つた」ということが分かる。

それでは、時間とは何かと問えば、よく分からないし、立場によって様々な答えが返ってくるであろう。「時は全てを忘却させてくれる」という答えもあるろう。西洋では時間は基本的に一本の直線のイメージで捉えられてきたとい^①う。そしてこの直線のイメージは、「進歩」という概念を生んだ。

「進歩」という観念の背後には、過去、現在、未来へと突き進む直線的な時間の意識がなければなりません^②が、西洋で、この直線的な時間の観念を明瞭に生み出したものはユダヤ・キリスト教だといつてよいでしょう。

キリスト教における神による世界の創造と最後の審判という思想や、啓蒙の時代に広く唱えられた進歩史観や、

ニュートンなどに代表される自然科学的な時間理解などに典型的に見られるように、西洋では時間は基本的に一本の直線のイメージで捉えられてきた。ところが、東洋の時間はそれとは異なり、自然のもつ循環のメカニズムのように時間は反復するという感覚で捉えられてきた。

八木誠一氏は、旧約聖書の時間理解、ギリシア的存在理解、新約聖書の時間理解、仏教的思考に関して考察されている。それぞれ（ギリシア的存在理解は外す）を抜粋する。

旧約聖書の時間理解

だからイスラエル民族の自覚（自己理解）としての旧約聖書の内容は、歴史と預言を二本の柱とするのである。つまり、時間とは、神が人間—その中心はイスラエル民族である—の行為を通じて実現してゆく地平なのである。⁽³⁾

新約聖書の時間理解

独立の主体同士の間に関係が成り立ち、人格は愛の関係の中で独立の主体だという逆説である。これを連続即非連続というならば、それは時間における連続即非連続と対応するだけではなく、時が連続即非連続であるからこそ人格の自由が成り立ち（過去からの自由）、常に新しい愛の関係が成り立つのだ。⁽⁴⁾

仏教的思考

一般に生成が成り立つためには、たとえばAがBになるという場合、AとBは一面同一でありながら他面で相異なるのでなくてはならない。そうでなくてはAはいつまでもAのままか、あるいはBはAと全く異なるものであって、いずれにしても生成が成り立たない。ゆえに生成の時の構造は不断不定である（竜樹）。そして仏教の場合、不断不常は縁起という言葉で言われている。すなわち相依相関において成り立つものの絶えず新しい生成について言われている。すなわち縁起の時は一面で過去からの連続でありながら常に新しいのである。⁽⁵⁾

各宗教は時間の把握の相違はあるが、過去を引きずりながら（連続）、それぞれの宗教的理想に向かって新しく世界

を開いていく（非連続）ように思われる。

西洋の「進歩」に対して道元禪師は「回光返照の退歩」を説き、また、「この一日の身命は尊ぶべき身命なり」と示される。本稿は、そうした教えの背景となる時間をどのように把握されているかを考察するものである。

増永靈鳳氏による時間論の分類

道元禪師の時間論に関しては多くの論文が見出されるが、中でも筆者は増永靈鳳氏の論文に注目している。拙稿において「道元禪師の仏性」に関して論じた時も増永氏の仏性分類に依拠したが、時間論に関してもベースとしたい。何故なら、大変要領よくまた代表的な理解に基づき簡潔に分類していると感じるからである。

増永氏は次のように述べている。

禪師の時間論について、予は有時の巻を中心として、他の関係諸文献を参考に次の如く整理して見た。禪師の時間論は、(1) 存在即時間 (self-identity of existence and time) の問題、(2) 個別的時間 (specific time) の問題、(3) 根源的時間 (basic time) の問題、(4) 連続的原理 (principle of continuity in time) の問題、(5) 絶対現在 (the absolute present) の問題、(6) 実践的時間 (applied time or time in practice) の問題の六つに分類し得るであらう。

これを列挙すると、左記のようになる。

- (1) 存在即時間の問題
- (2) 個別的時間の問題
- (3) 根源的時間の問題
- (4) 連続的時間の問題

(5) 絶対現在の原理

(6) 実践の時間の問題

増永氏には、他に『仏教における時間論』という書物がある。ここでは道元禅師のすぐれた点を三点に要約し挙げている。

第一には、その思想がきわめて深遠であることであります。第二には、その行持がすこぶる綿密なことでありま

す。第三には、その人格がきわめて高潔であることであります。⁽⁹⁾ 時間に関しては、「われわれの行動を離れて時間はないのであります」、「実践しなければ、それは時間というわけにはいきません⁽¹⁰⁾」と述べ、時間と実践との深い結びつきを指摘されている。同書でも、道元禅師の時間論を六つに分類している。⁽¹¹⁾

角田泰隆氏にも道元禅師の時間論に関する論攷があり、角田氏は高橋賢陳氏の五つの分類を⁽¹²⁾評価しながら四つに分類されている。

道元禅師の時間論を禅師の言葉によって「有時」「経歴」「刹那生滅」「吾有時」の四つに分類する。高橋氏の分類と関連づけるならば、①を「有時」に含め、②と③を併せた上で「経歴」と「刹那生滅」とに分け、④と⑤を併せて「吾有時」として論じるものである。⁽¹³⁾

角田氏の分類を列挙すれば左記のようになる。

A 「有時」

B 「経歴」

C 「刹那生滅」

D 「吾有時」

三番には「刹那生滅」となっているが、内容としては「前後際断」である。増永氏と角田氏の分類を比較すれば、増永氏の(1)(2)(3)が角田氏のA、(4)がB、(5)がC、(6)がDに相当すると思われる。

本稿では、増永氏の分類に従って道元禪師の時の把握を考察するものである。道元禪師の時間論は大凡『正法眼藏』有時の巻を中心とするので、最初に全文示しておく。

古仏言、有時高高峰頂立、有時深深海底行、有時三頭八臂、有時丈六八尺、有時拄杖扶子、有時露柱燈籠、有時張三李四、有時大地虚空。

いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。丈六金身、これ時なり、時なるがゆえに時の莊嚴光明あり、いまの十二時に習学すべし。三頭八臂、これ時なり、時なるがゆえに、いまの十二時に一如なるべし。十二時の長遠・短促、いまだ度量せずといへども、これを十二時といふ。去來の方跡あきらかなるによりて、人、これを疑著せず、疑著せざれども、しれるにあらず。衆生もとより、しらざる毎物を疑著すること一定せざるがゆえに、疑著する前程、かならずしもいまの疑著に符合することなし。ただ疑著しばらく時なるのみなり。

われを排列しをきて尽界とせり、この尽界の頭頭物を、時時なりと觀見すべし。物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし。このゆえに、同時発心あり、同心発時なり。および修行・成道もかくのごとし。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。

恁麼の道理なるゆえに、尽地に万象・百草あり、一草・一象おのおの尽地にあることを参学すべし。かくのごとくの往來は、修行の発足なり。到恁麼の田地のとき、すなはち一草・一象なり、会象・不会象なり、会草・不会草なり。正当恁麼時のみなるがゆえに、有時みな尽時なり、有草・有象ともに時なり。時時の時に尽有・尽界あるなり。しばらく、いまの時にもれたる尽有・尽界ありや、なしや、と觀想すべし。

しかあるを、仏法をならはざる凡夫の時節に、あらゆる見解は、有時のことばをきくにおもはく、あるときは三頭八臂となれりき、あるときは丈六八尺となれりき、たとへば、河をすぎ、山をすぎしがごとくなり、と。いまは、その山河たとひあるらめども、われすぎきたりて、いまは玉殿朱楼に処せり、山河とわれと、天と地となり、とおもふ。

しかあれども、道理この一條のみにあらず。いはゆる、山をのぼり、河をわたりし時に、われありき、われに時あるべし。われすでにあり、時、さるべからず。時、もし去來の相にあらずば、上山の時は有時の而今なり。時、もし去來の相を保任せば、われに有時の而今ある、これ有時なり。かの上山・度河の時、この玉殿朱樓の時を吞却せざらんや、吐却せざらんや。三頭八臂は、きのふの時なり、丈六八尺は、けふの時なり。しかあれども、その昨今の道理、ただこれ山のなかに直入して、千峰万峰をみわたす時節なり、すぎぬるにあらず。三頭八臂も、すなはちわが有時にて一經す、彼方にあるにたれども而今なり。丈六八尺も、すなはちわが有時にて一經す、彼処にあるにたれども而今なり。

しかあれば、松も時なり、竹も時なり。時は飛去するとのみ解会すべからず、飛去は時の能とのみは学すべからず。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、すぎぬるとのみ学するによりてなり。要をとりていはば、尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり、有時なるによりて吾有時なり。

有時に経歴の功德あり、いはゆる、今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す、今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す、経歴は、それ時の功德なるがゆえに。古今の時、かさなれるにあらず、ならびつもれるにあらざれども、青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり。自他すでに時なるがゆえに、修証は諸時なり。入泥入水、おなじく時なり。いまの凡夫の見、および見の因縁、これ凡夫のみるところなりといへども、凡夫の法にあらず、法、しばらく凡夫を因縁せるのみなり。この時・この有は、法にあ

らずと学するがゆえに、丈六金身はわれにあらざと認ずるなり。われを丈六金身にあらざとのがれんとする、またすなはち有時の片片なり、未証拠者の看看なり。

いま世界に排列せるむま・ひつじをあらしむるも、住法位の恁麼なる昇降・上下なり。ねずみも時なり、とらも時なり。生も時なり、仏も時なり。この時、三頭八臂にて尽界を証し、丈六金身にて尽界を証す。それ尽界をもて尽界を界尽するを、究尽するとはいふなり。丈六金身をもて丈六金身するを、発心・修行・菩提・涅槃と現成する、すなはち有なり、時なり。尽時を尽有と究尽するのみ、さらに剩法なし、剩法これ剩法なるがゆえに。たとひ半究尽の有時も、半有時の究尽なり。たとひ蹉過すとみゆる形段も、有なり。さらにかれにまかすれば、蹉過の現成する前後ながら、有時の住位なり。住法位の活鱗鱗地なる、これ有時なり。無と動著すべからず、有と強為すべからず。

時は一向にすぐるとのみ計功して、未到と解会せず。解会は時なりといへども、他にひかるる縁なし。去来と認じて、住位の有時と見徹せる皮袋なし。いはんや透関の時あらんや。たとひ住位を認ずとも、たれか既得恁麼の保任を道得せん。たとひ恁麼と道得せることひさしきを、いまだ面目現前を摸擦せざるなし。凡夫の有時なるに一任すれば、菩提・涅槃もわづかに去来の相のみなる有時なり。

おほよそ、羅籠とどまらず有時現成なり。いま右界に現成し、左方に現成する天王天衆、いまもわが尽力する有時なり。その余外にある水陸の衆有時、これわがいま尽力して現成するなり。冥陽に有時なる諸類・諸頭、みなわが尽力現成なり、尽力経歴なり。わがいま尽力経歴にあらざれば、一法・一物も現成することなし、経歴することなし、と参学すべし。

経歴といふは、風雨の東西するがごとく学してきたるべからず。尽界は不動転なるにあらず、不進退なるにあらず、経歴なり。経歴は、たとへば春のごとし、春に許多般の様子あり、これを経歴といふ。外物なきに経歴する

と参学すべし。たとへば、春の経歴はかならず春を経歴するなり。経歴は春にあらざれども、春の経歴なるがゆえに、経歴いま春の時に成道せり。審細に参来・参去すべし。経歴をいふに、境は外頭にして、能経歴の法は、東にむきて百千世界をゆきすぎて、百千万劫をふる、とおもふは、仏道の参学、このみを専一にせざるなり。

薬山弘道大師、ちなみに無際大師の指示によりて、江西大寂禪師に参問す、三乘十二分教、某甲ほぼその宗旨をあきらむ、如何是祖師西来意。かくのごとくとふに、大寂禪師いはく、有時教伊揚眉瞬目、有時不教伊揚眉瞬目。有時教伊揚眉瞬目者是、有時教伊揚眉瞬目者不是。薬山、ききて大悟し、大寂にまうす、某甲かつて石頭にありし、蚊子の鉄牛にのぼれるがごとし。

大寂の道取するところ、余者とおなじからず。眉目は山海なるべし、山海は眉目なるゆえに。その教伊揚は山をみるべし、その教伊瞬は海を宗すべし。是は伊に慣習せり、伊は教に誘引せらる。不是は不教伊にあらず、不教伊は不是にあらず、これらともに有時なり。山も時なり、海も時なり。時にあらざれば山海あるべからず、山海の而今に時あらずとすべからず。時もし壞すれば、山海も壞す、時もし不壞なれば、山海も不壞なり。この道理に明星出現す、如来出現す、眼睛出現す、拈華出現す。これ時なり、時にあらざれば不恁麼なり。

葉県の帰省禪師は、臨済の法孫なり、首山の嫡嗣なり。あるとき、大衆にしめしていはく、有時意到、句不到、有時句到、意不到、有時意句両俱到、有時意句俱不到。

意・句ともに有時なり、到・不到ともに有時なり。到時未了なりといへども不到時来なり。意は驢なり、句は馬なり。馬を句とし、驢を意とせり。到それ来にあらず、不到これ未にあらず、有時かくのごとくなり。到は到に罣礙せられて不到に罣礙せられず、不到は不到に罣礙せられて到に罣礙せられず。意は意をさへ、意をみる。句は句をさへ、句をみる。礙は礙をさへ、礙をみる。礙は礙を礙するなり、これ時なり。礙は他法に使得せらるるといへども、他法を礙する礙いまだあらざるなり。我逢人なり、人逢人なり、我逢我なり、出逢出なり。これら

もし時をえざるには、恁麼ならざるなり。又、意は現成公案の時なり、句は向上閑楳の時なり、到は脱体の時なり、不到は即此離此の時なり。かくのごとく辨肯すべし、有時すべし。

向來の尊宿、ともに恁麼いふとも、さらに道取すべきところなからんや。いふべし、意句半到也有時、意句半不到也有時。かくのごとくの参究あるべきなり。

教伊揚眉瞬目也半有時、教伊揚眉瞬目也錯錯有時、不教伊揚眉瞬目也錯錯有時。

恁麼のごとく参來・参去、参到・参不到する、有時の時なり。

『正法眼蔵』「有時」（一卷二四〇—二四六頁）

有時の巻は奥書には、「仁治元年庚子開冬日、書于興聖宝林寺」とあって一二四〇年の陰曆十月一日に興聖寺で書かれたたという。示衆されたかどうかは記されていないが、木村清孝氏は「道元がこの草稿を完成してさほど時日を経ない頃に示衆もおこなわれたと見るのが穩当であろう」と推測されている¹⁴⁾。

「有時」の巻には左記の三つの古則が挙げられている。

①古仏言、有時高高峰頂立、有時深深海底行、有時三頭八臂、有時丈六八尺、有時拄杖扠子、有時露柱燈籠、有時張三李四、有時大地虚空。

②薬山弘道大師、ちなみに無際大師の指示によりて、江西大寂禪師に参問す、三乘十二分教、某甲ほぼその宗旨をあきらむ、如何是祖師西來意。かくのごとくとふに、大寂禪師いはく、有時教伊揚眉瞬目、有時不教伊揚眉瞬目。有時教伊揚眉瞬目者是、有時教伊揚眉瞬目者不是。薬山、ききて大悟し、大寂にまうす、某甲かつて石頭にありし、蚊子の鉄牛にのぼれるがごとし。

③有時意到、句不到、有時句到、意不到、有時意句兩俱到、有時意句俱不到。

①は薬山惟儼（七四五—八二八）の説法である。¹⁵『伝燈録』二二八。

②は薬山に対する馬祖道一（七九九—七八八）の説法。¹⁶『聯燈会要』一九。真字二五〇則。

③は帰省（生没年不詳）の示衆。『聯燈会要』一一二。

有時の巻の最後に示された「意句半到也有時、意句半不到也有時」と「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錯有時」は③①をベースにそれぞれ道元禪師御自身が参究された境地を示す句である。

一 存在即時間の問題

増永氏が第一に挙げているのが「存在即時間の問題」である。増永氏は次のように述べている。

(1) 道元禪師は時間を単に無内容な形式と見ることなく、時間と存在との一体なることを主張する。これを空華の巻は「諸時また青黄赤白等の色あるなり。春は花をひく、華は春をひくものなり」と述べている。諸時と青黄赤白等の色とは決して別ものではない。春といふ時間はただちに花といふ存在として咲き出し、華といふものはやがて春といふ時を現はするのである。時間の中の存在ではなくして、存在がそれ自身時間にほかならない。このような時間的存在論は有時の巻に、「いはゆる有時は時すでにこれ有なり、有はみな時なり」とあり、「この尽界の頭々物々を時々なりと覩見すべし」とある文によつて、さらに明瞭となるであらう。尽界の頭々物々すなはち一一の存在は、そのまま個々の時間でなければならぬ。ここに「別に別体なく、法によつて立つ」と仏教の基本的な規定がよく生かされ、しかも空間化として、却つて真の時間を成り立たせていることが明かである。禪師のこの立場は、現代の実存哲学特にハイデッガー(Heidegger)の「存在と時間」(Sein und Zeit)の思想

に相通している。⁽¹⁷⁾

増永氏が挙げているのが、『正法眼蔵』「空華」と「有時」の箇所である。

華はかならず諸色にそめたるがごとし、諸色かならずしも華にかぎらず。諸時また青・黄・赤・白・等のいろあるなり。春は花をひく、華は春をひくものなり。 『正法眼蔵』「空華」（一卷一三二—一三三頁）

いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。丈六金身、これ時なり、時なるがゆえに時の莊嚴光明あり、いまの十二時に習字すべし。 『正法眼蔵』「有時」（一卷二四〇頁）

われを排列しをきて尽界とせり、この尽界の頭頭物物を、時時なりと覷見すべし。物物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし。 『正法眼蔵』「有時」（一卷二四一頁）

また、増永氏は『仏教における時間論』では次のように述べている。

時と法（存在）とは、一体である、二つではないことをいわれます。禪師は、「悉有は仏性なり」とも、「有はこれ時なり。時は有なり」といわれます。これは「時は法に依つて立つ」という仏教本来の立場であります。⁽¹⁸⁾

時と法（存在）とは一体であり、この見解は仏教本来の立場であると述べている。「悉有は仏性なり」と記されているのは、『正法眼蔵』「仏性」の巻である。

世尊道は一切衆生悉有仏性は、その宗旨いかむ。是什麼物恁麼來の道、転法輪なり。あるひは衆生といひ、有情といひ、群生といひ、群類といふ。悉有の言は、衆生なり、群有なり。すなはち悉有は仏性なり、悉有の一悉を

衆生といふ。正当恁麼時は、衆生の内外すなはち仏性の悉有なり。单伝する皮肉骨髓のみにあらず、汝得吾皮肉骨髓なるがゆえに。

『正法眼蔵』 「仏性」 (一巻一四—一五頁)

増永氏は有を「法、存在」と見なしているが、その法は「時は法に依つて立つ」という仏教本来の立場であることされ、その根拠として増永氏は註において、『婆沙論』卷七七を挙げてゐる。左記の本文が該当すると思われる。

説一切有部有四大論師。各別建立二世有異。謂尊者法救説類有異。尊者妙音説相有異。尊者世友説位有異。尊者覺天説待有異。説類異者。彼謂諸法於世轉時。由類有異非體有異。如破金器等。作餘物時形雖有異而顯色無異。

又如乳等變成酪等時捨味勢等非捨顯色。如是諸法從未來世至現在世時。雖捨未來類得現在類。而彼法體無得無捨。復從現在世至過去世時。雖捨現在類得過去類。而彼法體亦無得無捨。説相異者。彼謂諸法於世轉時。由相有異非體有異。一一世法有三世相。一相正合二相非離。如人正染一女色時。於餘女色不名離染。如是諸法住過去世時。正與過去相合。於餘二世相不名爲離。住未來世時。正與未來相合。於餘二世相不名爲離。住現在世時。正與現在相合。於餘二世相不名爲離。説位異者。彼謂諸法於世轉時。由位有異非體有異。如運一籌。置一位名。置十位名十。置百位名百。雖歷位有異而籌體無異。如是諸法經三世位。雖得三名而體無別。此師所立世無雜亂。以依作用立三世別。謂有爲法未有作用名未來世。正有作用名現在世。作用已滅名過去世。説待異者。彼謂諸法於世轉時前後相待立名有異。如一女人待母名女待女名母。體雖無別由待有異得女母名。如是諸法待後名過去。待前名未來。俱待名現在。彼師所立世有雜亂。所以者何。前後相待一一世中有三世故。謂過去世前後利那名過去未來。中間名現在未來。三世類亦應然。現在世法雖一刹那待後待前及俱待故應成三世。豈應正理。説相異者。所立三世亦有雜亂。一一世法彼皆許有三世相故。説類異者。離法自性説何爲類故亦非理。諸有爲法從未來世至現在時前類應滅。從現在世至過去時後類應生。過去有生未來有滅豈應正理。故唯第三立世爲善。諸行容有作用時故。

『婆沙論』卷七七 (大正二七・三九六上—中)

三世の差別に関する四大論師の学説が説かれている。尊者法救は「類」に異なりありと、尊者妙音は「相」に異なりありと、尊者世友は「位」に異なりありと、尊者覚天は「待」に異なりありと説いている。

周知のように、アビダルマの五位七十五法の中には時間は含まれていない。佐々木閑氏は次のように述べている。その法にはどこにも「時間」というものが含まれていない。時間が法でないということはつまり、時間とは実体のない仮説だということである。⁽¹⁹⁾

角田氏は「有」を「存在」と見なしている。

ところで、ここに用いられている「有」とは何かと言えば、この巻で使われている言葉で置き換えるのであれば、「尽界」「尽地」「万象百草」などがそれにあたるといえる。いわゆる存在である。つまり、「有時」とは、存在は時間であり、時間は存在である、というのである。⁽²⁰⁾

角田氏は、「尽界」「尽地」「万象百草」などを有と見なしているが、それを記しているのが次の箇所である。

恁魔の道理なるゆえに、尽地に万象・百草あり、一草・一象おのおの尽地にあることを参学すべし。

『正法眼蔵』「有時」（一卷二四一頁）

有時の「有」に関して辻口雄一郎氏は「諸法」と見なしている。

「有時」における「有」は、いわゆる「諸法」の意味であって、抽象的、ないし超越的な有の意味ではない。ただし、これを単純に、「ものを現している」と解釈することは正しくない。寺田透氏は、日本思想体系の頭注において、「『有』は行為・状態ではなく、ものを現している。」と注釈しているが、「もの」に限定するのであれば、冒頭の八句の内、薬山の語からの引用の部分は無意味であることになる。⁽²¹⁾

有とは抽象的、超越的な有ではなく、また、単なる「ものを現している」のではないと述べている。そして、有時について次のように述べている。

今までの考察からわかるように、「有時」の巻における「有」と「時」は、「諸法それ自身が時である」という意味において等価なのである。そして、このことは、さしあたっては「すべてのものが時間と空間の内にある」という意味ではない。時は諸法としてのみあるのだから⁽²²⁾。

辻口氏は、「時は諸法としてのみある」と理解されている。

頼住光子氏は存在の意味を次のように記している。

このように、存在の意味とは「配列」における関係性に基ついて成立すると考えるならば、意味付けをなす主体は自己であるから、この限りで存在は自己であるという表現が正当性を持つのである⁽²³⁾。

有は存在であり、存在とは「自己」であると述べている。

八木氏は次のように述べている。

すると縁起的世界とは、時間性を本質とするような存在なのであり、ゆえに不断不常なるものである。実際、だから道元は「時すでにこれ有なり、有はみな時なり」と言う。有は縁起における有であり、時は縁起における時である。古典、ギリシアのエレア学派におけるように、有が無時間的実体で、時は非本質的な単なる現象にすぎない、というのではない。そして自己がその実存において縁起的生成の一環となり、そこにおいて縁起がさまざまに⁽²⁴⁾られず如実に縁起するような実存となるのが仏教的な生き方であろう。そのときに自己は自己の何たるかを自覚する。

「有は縁起における有であり、時は縁起における時である⁽²⁵⁾」とし、縁起するような実存となるのが仏教的生き方であると述べている。

角田氏は次のように述べている。

このような境涯に到ったとき、〈私が〉そのまま一本の草や一つの象となり、象を理解（認識）するのに〈単

に〈象と理解（認識）することなく、草を理解（認識）するのに〈単に〉草と理解（認識）することがないのである。⁽²⁶⁾

「有」の範囲は存在全体であるが、それが仏性や時間と一つになるのは、境涯に至った時であるとする。

因みに、先に挙げた「有時」の巻全文において、「有時」として挙げられているものは、丈六金身、三頭八臂、自己、尽有・尽界、松、竹、青原、黄蘗、江西、石頭、自他、入泥入水、ねずみ、とら、生、仏、春、山、海……である。

次に、増永氏は道元禪師の時間論はドイツ人哲学者ハイデッガー（二八八九—一九七六）の思想と相通すると見なしているが、現在でも、「有時」と言えばハイデッガーの『存在と時間』と対比させて解説する者は多い。例えば、「曹洞宗東海管区教化センター」のホームページには次のような解説がある。

それを「時すでに有なり、有はみな時なり」と一語で簡潔に説いておられます。この道元さまの時間論につきましては、後年西洋の哲学者ハイデッガーという人が存在即時間と定義つけていますが、道元さまはすでに七百余年まえにこのことを説いておられるのです。しかも道元さまとハイデッガーとの相違は宗教と哲学との相違であります。道元さまは人間この時間と空間を如何に生きるかという宗教者としてのとらえ方であります。⁽²⁷⁾

道元禪師の時間論と、西洋哲学者のハイデッガーとを対比させ、又、宗教と哲学との相違を説いている。

ところで、ハイデッガーと道元禪師の思想を対比する試みに先鞭を付けたのは、所謂の京都学派の哲学者であった。辻口氏は次のように述べている。

ところで現代における正法眼蔵の世俗的解釈は和辻哲郎の『沙門道元』に始まり、秋山範二の『道元の研究』、田辺元の『正法眼蔵の哲学私観』（以下『哲学私観』と略記）にいたって西洋哲学的な観点を取り入れた本格的な論究がなされるようになった。とりわけ『哲学私観』は、有時の巻をハイデッガーの『存在と時間』と対比

し、「時間的存在の即自覚存在なるを明示し、時の成立が心上の媒介にあることを説いて、今日の実存哲学、自覚存在論に先蹤を着けた」と論じて、今日の、主体としての自己に定位する「有時」解釈の源流となった。⁽²⁸⁾

特に田辺元氏の『正法眼蔵の哲学私観』が重要な役割を果たしたとされる。ただし、辻口氏は田辺氏の研究に対して、ハイデッガーと道元禪師の両者の類似を指摘したに過ぎないと述べている。

戦後の今日においても、「有時」の巻は、しばしばハイデッガーの時間論と比較して論じられているが、実存哲学と正法眼蔵を意識的に突き合わせた論文としては、おそらくこの「正法眼蔵の哲学私観」（以下「哲学私観」と略称する）が最初であろう。しかし彼のこの様な見解は、比較思想的な検討の上でのものではなく、自らの見解を展開するその途上において、両者の類似を指摘したにすぎない。⁽²⁹⁾

辻口氏は次のようにも述べている。

田辺によると、有時の巻における時間論は「時間的存在の即自覚的存在なることを明示する」ものであるとされる。しかし、このことは有時の巻の時間論が「*Sein und Zeit*」の時間論に寛元されるといふ意味ではない。明示されるべき事柄は同じであっても、「時間」の捉え方において、また「自覚」の捉え方において、両者の間には、かなりの隔たりがあるからである。⁽³⁰⁾

「有時」の巻の時間論とハイデッガーの時間論とを同一に見なすことを否定され、かなり隔たりがあるとされる。南直哉氏も同一にみなすことに対して否定的である。

「時すでにこれ有なり、有はみな時なり」、この鮮烈な一文に触れた人は、たいていハイデッガーの『存在と時間』を思いだす。道元禪師とハイデッガーを並べて論ずるのはきわめて誘惑的で、百家争鳴、さまざまな議論があろう。しかし、ここで一言しておくならば、両者の決定的な違いは、見てのとおり、「と」が有るか無いかである。

ハイデッガーは『存在と時間』をテーマとしたがゆえに、「存在」概念と「時間」概念を別物として、あらため

て両者の関係を理論化しなければならなかった。これは必ず挫折する。『存在と時間』が未完に終わったのは当然なのだ。概念として分けて始めた話が、概念でつながるわけがない。両者の一致は、体験されるだけのことである。⁽³¹⁾

ハイデッガーと道元禪師の時間論は「と」が有るか無いかで決定的に異なるといわれる。南氏は、存在と時間の一致は、体験されるだけであるという。南氏は次のように述べている。

存在が時間だということは、『眼蔵』においては、日常生活時間の中で簡単に納得できる話ではない。坐禅という行為が開く次元から言われることなのであり、そのときの「有時」における「時」は、独特の在り方をしてるのである。⁽³²⁾

存在と時間の一致は日常生活では体験することができず、坐禅という「行為が開く次元」において体験できると見なしている。

ところで、ハイデッガーの『存在と時間』を研究した学者に九鬼周造がいる。

九鬼はハイデッガーの著作、とくに『存在と時間』をテキストに沿って綿密に理解し、解釈した最初の人である。⁽³³⁾ 九鬼は『時間論』を著し、その冒頭で時間は「意志」に属すと述べている。

時間とは何か。時間は意志に属す。私が時間は意志に属すというのは、意志が存しなにかぎり時間は存在しないからである。テーブルや椅子には時間は存しない。もしそれらに時間が存するとすれば、それは意志であるかぎりでの意識がそれらに時間を与えたからである。⁽³⁴⁾

「テーブルや椅子には時間は存しない」と述べている。九鬼によれば「もの」には意志が存在しない故に時間は存在しないという。道元禪師の「有時」の「有」の範疇を探っているが、この問題は「仏性」の問題とも比較されよう。つまり、仏性の範疇は何かということ、仏性は衆生に属すか、人間に属すか、狗子に属すか、山川草木に属すかと

いう議論がある。同様に、「有」の範疇は「人間」か、或いは「もの」にまで拡張することができるかという問題である。

ハイデッガーは実存哲学者に分類されるが、実存とは岩田靖夫氏によれば、

実存とは、宇宙の中にあるいろいろな事物、たとえば、森や山や石ころの存在を言うのではなく、ただ人間の存在を言う。だから、実存を理解するためには、まず人間の存在がなんであるかを考えなければならぬ。すなわち、人間は自由な個体であり、つねに選択することによって自己を実現する存在者であるから、このことが何を意味するかを考えなければならぬ。⁽³⁵⁾

と述べ、森や山や石ころなどの存在ではなく、「人間存在」を指すと解説されている。

京都大学名誉教授の天野貞祐氏も人間存在の本質を時間であると捉えている。

わたくし達は時間の中に生きている。時間の中に生れ時間の中に死んで行く。時間が人生にとって重要な意味を有つことは何人といえども切実に体験しつつある事実である。この頃わたくし達のひどく苦しみつつある電車の混雑も結局は一定の時間内に目的地に到着したいと考えるからである。時間の束縛がなければ、ひとびとは如何にのんびりとした心もちになることであろうか。(中略)時間の魔力はつねに人間をおびやかしている。しかもわたくし達の生存を不断におびやかしつつある時間そのものが人生の本質なのである。物質の重さや延長性であり、精神の本質が自由だと言うならば、人間存在の本質は時間だと言えらう。自己が自己の本質によって絶えずさいなまれ、おびやかされつつある処に人生苦悩の源泉が横たわっている。わたくし達は時々刻々に衰えつつある、死につつある。この如何とも為しえざる厳粛な事実は一として時間のもつ底知れぬ深さを思わしめる。⁽³⁶⁾

京都大学卒業の医師日野原重明氏は、

ドイツの哲学者ハイデッガーの著書『存在と時間』の中に、「今という言葉で表現しているこの今こそが、その人の現存である」という表現があります。(中略)私はそのとき、「君たちが持っている『時間』が、きみたち

の『いのち』そのものなんだよ」と言います。⁽³⁷⁾

有時の「有」とは何か。それは存在である。その存在とは何か。ものか、人間存在か、仏か……。学者により様々な見解があることが知られる。このように、多くの識者が「有」を様々に捉えているが、一致する点は「有」を「存在」と見なしていることである。

しかし、山口瑞鳳氏はこれを唱えている。

ですから「有時」の「有」を「存在」と呼ぶことは決して許されないので。『正法眼蔵』の研究をされている方は、盛んに「存在」という言葉を使っておられますが、そういうことはどこにも言われていないのです。⁽³⁸⁾

山口氏は「有」について次のように述べている。

知覚に「現成する」空間的な在り方が「有時」の「有」とされているのでありまして、決して私どもに向き合っている対象的な変わらぬ独立の「存在」がそこにあるとの意味でもちいられたものではありません。このような基本的な大事さえも不注意なままに「存在」という言葉で安易に論じられているのは驚きとしか言えません。⁽³⁹⁾

さらに、山口氏は、時と存在とが一つであると道元禪師は述べてはいないと指摘されている。

そのような「有時」の「時」と、認められたことのない実体としての静止的「存在」とが一つのものとされているところは『正法眼蔵』のどこにもない。⁽⁴⁰⁾

或いは次のように述べている。

つまり、時間は外に存在する「もの」ではありません。我々と無関係に外に時間という独立の「もの」が存在するのを我々が知覚していません。⁽⁴¹⁾

時間が我々と無関係に外部に独立存在していないと述べている。また、山口氏はハイデッガーなどの哲学者と道元禪師とを軽率に比較することを戒めている。

ベルグソン、カント、ハイデッガーとの比較の問題につきましても、これらの人々は皆、言語表現の上でのみものを考えておられますから、道元禪師が考えておられたような経験に先立つあり方と経験されているあり方との関連として事象を捉えることはありません。ですから、このような問題が仏教ではどのように考えられているかを探索し、それらを踏まえて論じた方がよいと思います。⁽⁴²⁾

ベルグソン、カント、ハイデッガーなど西欧哲学者はそれぞれが時間論を説くが、それは言語表現の上でのみであり、それらに対して道元禪師は経験に先立つあり方と経験されているあり方との関連として事象を捉えているから相違があるとされる。

時間と自己とは密接に関係している。角田泰隆氏は次のように述べている。

ここに示されている「有時」という語は、「ある時は」どこにいて、「ある時は」どんな姿をしていて、というような、時間の経過の中における一時を言うのではなく、またその一時における存在の仕方を言うのではないと考えられる。

たとえば、私たちは過去を振り返って、あのときは北海道にいたとか、あのときは沖縄で仕事をしていたとか、記憶をよみがえらせることができる。「ああ、あの時はよかった」とか「あの時はつらい時期だったとか」、そのように思い出して、「時」は過ぎ去ってしまったと考える。あれは十年前のこと、あれからもう十年も経ってしまった、などと思う。しかし、「時」は私から去ってゆくのではなく、今に移ってきたのでもなく、今の私にすべての「時」があるというのである。過去を思い出している今の私も「時」であり、今の私の中にすべての「時」があるというのである。⁽⁴³⁾

角田氏は「今の私の中にすべての時がある」という。『道元禪師の思想的研究』においても、

しかし、「時」は私から去ってゆくのではなく、今に移ってきたのでもなく、今の私にすべての「時」があるという。⁽⁴⁴⁾

と同様に表現されている。

精神科医の木村敏氏は、医学の方面から時間と自己を考察し、

時間ということと自己ということが、本来切り離すことのできない一つの事態に属しているとすれば、自己が自己自身であるということの意味がその人の生きかたによって異なるのに従って、時間の意味も違ってくるのに違いない。⁽⁴⁵⁾

と述べている。自己と時間は切り離すことができないという。

時間が時間として流れているという感じと、自分が自分として存在しているという感じとは、実は同じ一つのことなのだと私に明確に意識させてくれたのは⁽⁴⁶⁾（後略）、

時間が時間として流れている感じと、自分が自分として存在しているという感じとは一つであるという。病気のためにこの感覚を失った精神病患者は違った時間感覚を持つという。

木村氏は次のようにも述べている。

われわれにとつて時間とは、いつもなにかをするための時間である。われわれが「いま」と言うとき、それはいつも「いまはこれこれをするときだ」、「いまはまだいついつまでも時間がある」などの意味でのいまである。

このようないまは、なにかあるものではない。それはむしろ、そのつどの私自身のことである。なにをするにも時間を必要とし、時間を見込んでいるわれわれの現存在自身が、「いま」ということばで自分自身を言い表しているのである。⁽⁴⁷⁾

自己と時間の一致が示されるが、特に、時間の中の「今」と自己（現存在）とが合致するという。

角田氏は「今の私にすべての「時」がある」と道元禪師の時間論を表現するが、九鬼は、時間は「脱自」、「自己の外にある」という。

最近、時間の存在・現象学的 (onto-phenomenologique) 構造を特徴づけるために「エクスタシス」(estase) という言葉が使われている。時間は「エクスタシス」、すなわち「脱自」(「自己の外に」あること: être hors de soi) の三つの様態をもつ。未来、現在、過去がそれである。時間の特徴はまさにそれらのエクスタシスの完全な統一、時間の「エクスタシスの統一」(son "unite extatique") (マルティン・ハイデッガー『存在と時間』、三二九頁) に存する。この意味でのエクスタシスはいわば水平的 (horizontale) である。しかるに、輪廻の時間に関して、われわれはなお他に垂直的 (verticale) であるようなエクスタシスがあるということができ。各々の現在とは、一方に未来に、他方には過去に、同一の今を無数にもつている。それは無限に深い厚みをもった瞬間である。⁽⁴⁸⁾

ハイデッガーは、現存在の本質を「脱自」と言い、実存とは「脱自」であると主張した。この見解に対するかは筆者の理解を超えているが、山口氏は時間は外に存在する「もの」ではないと述べている。

つまり、時間は外に存在する「もの」ではありません。我々と無関係に外に時間という独立の「もの」が存在するのを我々が知覚しているわけではありません。⁽⁴⁹⁾

それではどこに存在するかといえば、観念として仮説されたものと見なす。

つまり、(時間とは) 外界に存在する「もの」ではなく、観念として仮説されたものでしかないのである。⁽⁵⁰⁾

時間は観念として仮説されたものとしてある。つまり、実体としてあるのではなく「空」である。そして、観念として仮説されたことを前提とた上で、「尽有・尽界ありや、なしや」と観想することが重要であろう。

二 個別的時間の問題

増永氏が第二に挙げているのが「個別的時間の問題」である。増永氏は次のように述べている。

(2) 有時はある時と読まれるやうに、無限連続中の各時間をとらへて、これをただそのものとして限定した個別時である。それはこの時、かの時とはいはれる非連続的な時の存在を指すのである。有時の巻の冒頭には、薬山の語が引用されているが、その高高峰頂立も一時、深深海底行も一時、張三季四も一時、大地虚空もまた一時として制約された独立無伴の特殊の時間である。

しかしながら、禪師は前後際断のかかる時を凡夫の有時と名づけて、さらに根源的な時に對せしめている。その特殊時はあたかもハイデッガーの日常性 (Alltäglichkeit) に於ける平俗的時間 (vulgare Zeit) に比較し得るであらう。時は去来するがしかし単なる去来ではない。有時はただ個々の特殊時だけで盡し難い内容を持っている。有時をひとり有る時と解し、去来する時の一部と見るは凡夫の有時に過ぎない。これを禪師は、「凡夫の有時なるに一任すれば、菩提涅槃もわづかに去来の相のみなる有時なり」といふ。時は無去来の去来であり、去来でしかも無去来のところに成り立つのであらう。⁽⁵¹⁾

増永氏が挙げているのが、「有時」巻の次の二箇所である。

古仏言、有時高高峰頂立、有時深深海底行、有時三頭八臂、有時丈六八尺、有時拄杖扠子、有時露柱燈籠、有時張三季四、有時大地虚空。
『正法眼藏』「有時」(一卷二四〇頁)

凡夫の有時なるに一任すれば、菩提・涅槃もわづかに去来の相のみなる有時なり。おほよそ、羅籠とどまらず有時現成なり。
『正法眼藏』「有時」(一卷二四三—二四四頁)

また、増永氏は『仏教における時間論』で次のように述べている。

さらに、有時というのは、ある時を指すのですから、この時、かの時という時です。それを特殊時と申してよいでしょう。⁽⁵²⁾

「個別的時間の問題」においては「ある時」と呼ばれる「有時」であり、「特殊時」であり、この場合は非連続性的特徴があるという。さらに、「前後際断のかかる時を凡夫の有時」とみなし、「根源的時間」に対して「平俗的時間」と見なしている。「根源的時間」に関しては次項の「根源的時間の問題」において述べる。

増永氏は「個別的時間の問題」においてもハイデッガーに比較言及されている。ハイデッガーも二種の時間を記している。竹田青嗣氏はハイデッガーの時間論について次のように述べている。

ともあれこうして、「過去—現在—未来」という通俗的時間概念を実存論的に編み換えると、「既在—現在（現成化）—到来」という概念になる。ハイデッガーの言い方では、「時間」とは存在者ではない。つまり客観的な事物ではない。それは紐や羊羹のようなものではない。また「流れ」のようなものだとも言えない。それはただ時熟する (sich zeugen) の ⁽¹³⁾ *kyōge*。

ここに「時熟する」とあるが、仏教用語にも「純熟」「成熟」「成熟」という語がある。多くは善根が熟していくことを示すものである。道元禪師も「阿耨多羅三藐三菩提は、かならず出家の即日成熟するなり」（「出家功德」二卷二七九頁）と示し、出家したその日に阿耨多羅三藐三菩提が成熟すると説かれている。これは過去世に積んだ善根功德が熟した故に現世で出家が叶ったということであろう。まさに時が熟したと言つてよい。⁽¹⁴⁾ これは時節とも絡んでくるが次章に譲る。

「有時」の巻以外における「有時」の語句が記されている箇所を列挙する。「有時」の巻では多く見出されるが、それ以外の『正法眼蔵』、或いは『永平広録』において多くは見出されない。

1

266 上堂。永平有時入理深談、只要諸人田地穩密。永平有時門庭施設、只要諸人神通遊戲。永平有時奔逸絕塵、只要諸人身心脫落。永平有時入自受用三昧、只要諸人信手拈得。忽有人出来、向山僧道、向上又作麼生。但向伊

道、曉風摩洗昏煙淨、隱隱青山一線通。

『永平広録』第四（三卷一七八頁）

2

370 上堂。挙。南泉有時示衆云、江西馬祖道、即心即仏。王老師不恁麼道。不是心、不是物、不是仏。恁麼道還有過麼。趙州禮拜而出。時有僧、隨問趙州云、上座禮拜了使出。意作麼生。趙州云、汝却問取和尚。

『永平広録』第五（三卷二二六頁）

3

150 江西大寂禪師、示菓山云、我有時教伊揚眉瞬目、有時不教伊揚眉瞬目。有時教伊揚眉瞬目者是、有時教伊揚眉瞬目者不是。菓山忽然大悟。

『正法眼蔵』中（五卷二〇四頁）

4

この道理を到来せしめて、春秋をはかりしるべし。ただ春秋に華果あるにあらず、有時かならず華果あるなり。華果ともに時節を保任せり、時節ともに華果を保任せり。このゆえに、百草みな華果あり、諸樹みな華果あり。金・銀・銅・鐵・珊瑚・頗梨樹等、みな華果あり。地・水・火・風・空樹、みな華果あり。人樹に華あり、人華に華あり、枯木に華あり。

『正法眼蔵』「空華」（一卷二二八頁）

5

いはゆる運水とは、水を運載してきたるなり。自作自為あり、他作教他ありて水を運載せしむ。これすなはち神通仏なり。しることは有時なりといへども、神通はこれ神通なり。人のしらざるには、その法の廢するにあらず、その法の滅するにあらず。人はしらざれども、法は法爾なり。

『正法眼蔵』「神通」（一卷三九五頁）

6

しかあれば、乃能究尽の正当恁麼時と、乃能知是の正当恁麼時と、おなじくこれ面の有時なり。我もし十方仏に同異せば、いかでか及十方仏の道取を現成せしめん。遮頭に十方なきがゆえに、十方は遮頭なり。

『正法眼蔵』 「諸法実相」 (二卷四六〇頁)

7

無上菩提の人にて有をり、是を仏と云ふ。仏の無上菩提にてあるとき、是を無上菩提と云ふ。この道に有時の面目、しらざらんはおろかなりぬべし。いはゆる其の面目は、不染汚なり。不染汚とは、趣向なく、取舍なからんと、しひていとなみ、趣向にあらざらん処、つくろひするにはあらずなり。

『正法眼蔵』 「唯仏与仏」 (二卷五二〇頁)

8

龍牙山道和尚いはく、無中得悟。

この道よくよく七通八達あるべし。無中の道取する、むしろ、こころなからむや。宗旨へあへるべくは、道声現ずべし。無中は、無内にあらず、無外にあらざるべし。中、かならずしも当ならむや、中、かならずしも心ならむや。三際、断ずべし、万根、枝すべし。これを、偏正に旋拳することなかれ、これを、辺表に錯認することなかれ。未至なるによりて無といふ、といはざる、無遺なるを無といふ、といはざれ。万根、ともに抜群することあらば、彼の無、すなはち待悟なるべし、三際、をなしく坐断することあらば、此此の無、まさに得なるべし。有時とまへた^レず、有形とまたず、有縁といはず、有地といはず、有始といはず、有来といはず、有変・有化といはず、有成・有見といはず。ただ無中得悟といえるがゆへに、仙家歩曆は、俗塵に混ぜず、仏道の得悟、

これ無中なるのみなり。

「大悟」『正法眼蔵』(二卷六〇三—六〇四頁)

右記に示した「有時」は「有る時」として個別的時間の問題に属すると思われる。また、3の真字『正法眼蔵』中の話は、「有時」の巻に引用されているが、これは1の『永平広録』に影響を及ぼしていると考えられる。

三 根源的時間の問題

第三に増永氏が挙げているのが「根源的時間の問題」である。増永氏は次のように述べている。

(3) 有時はあたかも仏性が一切存在の根柢である如く、一切個別時の本源と考へられる。それは高峰として、深海として、及至大地虚空として、不断に自己自身を現しながら、なおほも常にその根底にあつて、かくあらしめる根源的時間 (ursprungliche Zeit) である。それは超時間であつて、時間はここから出て、また再びここへ歸るのである。これを禪師は「おほよそ羅籠とどまらず有時現成なり。いま右界に現成し、左方に現成する天王天衆いまもわが尽力する有時なり。その余外にある水陸の衆有時これわがいま尽力して現成するなり。冥陽に有時なる諸類諸頭みなわが尽力現成なり。尽力経歴なり。わがいま尽力経歴にあらざれば、一法一物も現成することなし」といふ。

一法一物といへども、有時の現成でないものは全くない。このような根源的時間は時間であつて、しかも時間を超えた高次の時間である。個別時として限定されたものが、却つて根源的時間であると説くところ、まさに「イデッガーの思想に相ひ連るであらう」⁽⁵⁵⁾

増永氏が挙げているのが、「有時」巻の次の箇所である。

おほよそ、羅籠とどまらず有時現成なり。いま右界に現成し、左方に現成する天王天衆、いまもわが尽力する有

時なり。その余外にある水陸の衆有時、これわがいま尽力して現成するなり。冥陽に有時なる諸類・諸頭、みなわが尽力現成なり、尽力経歴なり。わがいま尽力経歴にあらざれば、一法・一物も現成することなし、経歴することなし、と參学すべし。

『正法眼蔵』「有時」（一卷二四四頁）

また、増永氏は『仏教における時間論』では次のように述べている。

さらに、その時をたらしめる根源的な時があります。ハイデッガーは、それを、ursprüngliche Zeitといっております。これが根源的な時であります。⁽⁵⁶⁾

増永氏は右記においても「ハイデッガーの思想に相ひ連る」と述べている。岩田靖夫はハイデッガーの「平均的日常性」を解説して次のように述べている。

この種の人間は好奇心に満ちあふれ、流行に敏感で、いつも噂話を追いかけて、「ひと」と同じように考え生きることが喜びとしているような人間である。この種の人間をハイデッガーは「頽落した人間」と名づけ、私たちはだいたいこのような状態にあると言っている。この状態は、自己自身、本来の自己(eigentliches Selbst)を忘れた状態であり、それゆえに、本来的自己を通してのみ接近できる「存在」への通路を失った「存在忘却」の日常的な姿だ、と考えている。⁽⁵⁷⁾

同様に、竹田氏も「本来的なあり方」は、「世人」「ふつう」とは異なっているという。

「世人であること」、ふつうの人間として日常的に生活していること、それは「本来的な」存在仕方から何らかの理由で「頽落」していることを意味する。だからまた、ひとは何らかの方法で「本来的な」存在仕方を奪い返す方法があるはずだ。ハイデッガーはそう主張するのだ。⁽⁵⁸⁾

一般的では「本来的な」ものを把むことができない。これは「本来の自己」を見出すという禅の態度とも共通しよう。それでは「本来的な」ものとは何か。

「生」の「本質」とは、非常に高い知力や徳や理性をもった人間にしてようやくそれに到達しうるような真理や悟りといったものではなく、ごく普通のひとが、普通の生活の中で経験している「当のもの」であるということ。したがって肝心なのは、その平均的了解（多くの人間のさまざまな「生が何か」についての漠然とした知）を適切に鍛え上げて、多くの人々にとっての共通了解の土俵になりうるような「言葉」にもたらずということなのである。⁽⁵⁹⁾

本来の生き方を追求できる者は、知力や徳や理性が高い者ではなくごく普通の人が普通の生活の中で経験しているものであると言われる。これは、禪の「利鈍賢愚を論ぜず」ということと通ずる。

つまりそれは、人間はつねに、「自分がどういう存在であるか（あつたか）」（被投性）から、「自分はこういう存在でありうるか」（企投）へとめがけつつ生きている、ということを意味する。この分析によって、人間存在が「時間的」存在であることが、この上なく明瞭になっている。⁽⁶⁰⁾

「自分はこういう存在でありうるか」へとめがけて生きて行くことが本来的な生き方であり、そこから人間存在が「時間的」存在であるという。

頼住氏は道元禪師の時間に関して次のように述べている。

ここで道元は、日常世界における時間観と、仏道上のそれとを対比的に打ち出している。日常世界においては、時は流れ去るものとして把握されているが、仏道においては、時は存在であるというのだ。⁽⁶¹⁾

日常世界における時間と仏道における時間との二種の時間の流れを設定し、仏道においては時と存在がイコールであると解説している。

八木氏は、

日常茶飯事という。ありふれていて慣れてしまい、何の感動もわかないような日常の事柄についても、実はそれ

は常に新しく根源的に体験出来る筈なのである。慣れや飽きにおいては、時間は連続する線に化している。しかし本来の実存においては、時間は常に自己自身を止揚して新しいもの、そこで常に根源的な生が可能なものなのだ。そうであつてはじめて創造的であることが出来る。だから久松真一氏は「無相の自己」の創造的性格を説くのである。⁽⁶²⁾

と述べて、日常茶飯の時間と本来の実存における時間とに分けている。

木村氏は、

健康な人でも、例えば深い宗教体験や美の体験に際して、さまざまな程度に自己存在の根底からの変化に出会うことがある。そしてそのような場合には、必ず時間体験の激しい変化が伴っている。その実例は古来の宗教家や芸術家が書き遺したもののなかから無数に拾い出すことができるだろう。⁽⁶³⁾

日常平生の時間と宗教体験などの非日常の時間があるという。

それでは、道元禪師は時間を二種に分けていたであろうか。「有時」の巻には、「仏法をならはざる凡夫の時節に」とある。つまり、仏法を習わない凡夫の時間と仏法を修習する仏の時間とを設定していると思われる。これに関して『正法眼蔵』における「時節」の語句を手がかりとして見てみたい。有名な「現成公案」の一節に、

諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。万法ともにわれにあらざる時節、まどひなく、さとりなく、諸仏なく、衆生なく、生なく、滅なし。

『正法眼蔵』「現成公案」(一巻二頁)

とあつて、二つの時節に分けている。「仏法の時節」と「万法ともにわれにあらざる時節」とである。

いまのなんぢ、いまのわれ、尽十方界真実人体なる人なり。これらを蹉過することなく学道するなり。たとひ三大阿僧祇劫、十三大阿僧祇劫、無量阿僧祇劫までも、捨身・受身しもてゆく、かならず学道の時節なる、進歩退

歩学道なり。

『正法眼蔵』 「身心学道」 (一卷五一頁)

右記には「学道の時節」と記されている。

この正当恁麼時は、舟の世界にあらざることなし。天も水も岸も、みな舟の時節となれり、さらに舟にあらざる時節とおなじからず。

『正法眼蔵』 「全機」 (一卷二六〇頁)

世間にて山をのぞむ時節と、山中にて山にあふ時節と、頂顙・眼睛、はるかにことなり。不流の憶想、および不流の知見も、龍魚の知見と一斉なるべからず。人天の、自界にところをうる、他類これを疑著し、あるひは疑著におよばず。

『正法眼蔵』 「山水経」 (二巻三三五頁)

右記には「世間にて山をのぞむ時節」と「山中にて山にあふ時節」とは異なる」と記されている。「山中にて山にあふ時節」とは修行の時間、本当の時間であろう。

とふていはく、わが朝の先代に、教をひろめし諸師、ともにこれ入唐伝法せしとき、なんぞこのむねをさしおきて、ただ教をのみつたへし。

しめしていはく、むかしの人師、この法をつたへざりしことは、時節のいまだいたらざりしゆえなり。

『正法眼蔵』 「辨道話」 (二巻四七一頁)

右記には、「時節がいまだ至っていない」という表現がある。時節が至らないとは因が熟していないと読みかえられよう。当時はまだ熟していなかったが今は熟した。それ故「正伝の仏法」が伝わったのであると。

四 連続的時間の問題

増永氏が第四に挙げているのが「連続的時間の問題」である。増永氏は次のように述べている。

(4) 独立無伴の非連続的な有時を自己の内に統一して見るならば、それは経歴の概念となる。けだし、経歴とは時の経過であって、時間に於ける連続の原理であるからである。すなはち後あり先あり、互いに連なりながら、時の経過を示し来るのである。禅師はこれを「要をとりていはば、尽界にあらゆる尽有はつらなりながら時時なり。有時なるによりて吾有時なり。有時に経歴の功德あり、いはゆる今日より明日へ経歴す」といつている。

時間は刹那刹那に変滅離盡して、無間断に連続する。時は経歴することに於て時である。かうした時の連続性はベルグソンの純粹持続 (Duree pure) や、ハイデッガーの時の持続 (die dauer, das Wahren der Zeit) の思想に比較し得るであろう。それは今からその時まで (vom Jetzt bis zum Dann) といはれるやうな時間の推移性格 (Übergangscharakter) である。⁽⁶⁴⁾

増永氏が挙げているのが、「有時」巻の次の箇所である。

要をとりていはば、尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり、有時なるによりて吾有時なり。有時に経歴の功德あり、いはゆる、今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す、今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す、経歴は、それ時の功德なるがゆえに。

『正法眼蔵』「有時」(二卷二四二頁)

また、増永氏は『仏教における時間論』では次のように述べている。

経歴というのは、いわゆる時が経歴するのだから、経歴はすなわち連続、機能の原理となります。⁽⁶⁵⁾

「連続的時間の問題」では「経歴」が扱われている。「時間に於ける連続の原理」を表す面である。また、道元禅師の時間論をベルグソンやハイデッガーの思想と比較可能であると述べている。

角田氏は「経歴」に関して次のように述べている。

その時、その時の在り方を「経歴」というのであれば、それは必ずしも、昨日から今日へ、今日から明日への時の経過ではないから、昨日の「経歴」（在り方）があり今日の「経歴」（在り方）があるということ、日々仏道という同様の在り方を行じている修行者にとっては、「今日より昨日に経歴す」とう前述の言い方もあり得るのである。道元禪師のいう「時」は、いわゆる時間の経過ではなく、「有」（存在）であり「経歴」（在り方）であると言うことができよう。⁽⁶⁶⁾

角田氏は経歴を「在り方」と訳している。

木村氏は「経歴」に関して次のように述べている。

このように、「経歴」は、「而今」（今）における頭のなかでのでき事（空間的認識がよぎること）のつらなりをいうのであり、「有時」とともに、連続する「今、今の時間論」を構成する重要な概念であるわけです。⁽⁶⁷⁾

木村氏は経歴を「今における頭のなかでのでき事のつらなり」とされている。また、木村氏は「有時」に関して次のように述べている。

すなわち時間があるから物が見える（空間的認識が成立する）のであるし、物が見える（空間的認識が成立する）ためには時間が必要です。この空間的認識と時間との関係を道元禪師は「有時」という言葉で表現しているのであり、「有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」と述べています。⁽⁶⁸⁾

また、「有時」とは「ある時点の空間的認識」であるとも述べている。

玄侑宗久氏は「有時」の巻の、「排列」、「経歴」について、

道元禪師はその大著『正法眼蔵』の「有時」のなかで、いやしくも仏道を志したなら、時間が過去から現在、現在から未来へすんなり流れているなどは考えるべきでないとおっしゃっている。どういふことかという、我々は常に瞬間に生きている。いや、瞬間にしか生きておらず、しかも無数の瞬間どうしには本来一貫性などないのだ。

しかしその無数の瞬間を、瞬時に「排列」したり「経歴」したりして我々は時間を作っているといふのである。⁽⁶⁹⁾と述べて、我々は無数の瞬間をその都度「排列」したり「経歴」したりして時間を作っているものと理解されている。次に、経験的な時間と先験的な時間という問題がある。山口氏は次のように述べている。

一つは「有時」と表現されている経験的な「刹那滅」的な時間論であり、他は「経歴の功德」とされる、いわば先験的な時間論であります。⁽⁷⁰⁾

山口氏によれば、道元禪師の時間論を理解するためには、経験的と先験的な二種の時間の区別が必要であるといふ。 「経歴」は先験的な時間に分類される。山口氏は、

ひとつは「知覚のための時間」であり、他のひとつは「知覚の先験的な素因と共なる時間」なのです。これを知らない方の場合、「先験」と「経歴」の二種の時間の関係に話が及ぶことはあり得ないのです。⁽⁷¹⁾

と述べて、経験に先立つ方である「先験」と「経歴」との二種の時間の区別が道元禪師の時間論理解には不可欠であると述べている。山口氏は先験的な経過に関して次のように述べている。

そのように先験的な経過が知覚の捉える現象世界の全ての源になっていることを「尽界は不動転なるにあらず、不進退なるにあらず、経歴なり」（「有時」と述べ、「素因」の「経歴」を持つ非空間的な意義を表わすためにことさら否定形を重ねた表現をとっておられるものと考えられます。⁽⁷²⁾

さらに山口氏は、

このように我々の知覚の原因になるものは、我々の外にある「有為法」のような静止的な対境ではなく、本来的な「勝義」の時間では把握されない「素因」の経過であり、禪師の言うように、「外物なき経歴」になるのです。そして、「虚無」ではないその「経歴」は「有時」が本来持っている「功德」、つまり「有時」を成立させる能力だとされているのです。⁽⁷³⁾

と述べ、「素因」の経過が「外物なき経歴」になり、それは有時を成立させる能力であると解説されている。また、本来的な「勝義」の時間では把握されないと捉えている。

三省堂『大辞林』の「経歴」の項に次の四つ意味が記されている。

【経歴】

① その時までにしてきた事柄。特に、学業・職業・地位などに関する事柄。履歴。② 実際に見聞すること。体験すること。

③ 歳月が過ぎて行くこと。

④ めぐり歩くこと。

『正法眼蔵』「有時」巻以外の経歴を列挙してみよう。その際、右記の意味のどれに当て該当するか番号を付した。確定が難しい箇所、複数考えられる箇所もあるので便宜的に記した。

1

③

371 上堂。挙。三祖大師信心銘曰、至道無難、唯嫌揀扱。大衆還曾字三祖意旨麼。且道、作麼生是三祖意旨。経歴三祇劫必至、経歴無量劫必至、不起即座必至、不起一念必至。故云至道無難也。唯嫌揀扱者、如金翅鳥王非龍不食也。

『永平広録』第五（三卷二二六頁）

2

④

498 上堂。行解俱備方曰祖師。謂其行者、謂祖宗之密行也。謂其解者、謂祖宗之解会也。仏祖之行解、解可解、行可行而已。其行之初者、割愛無所親、棄恩入無為也。不経歴聚落、不親近国王、入山求道也。古来慕道之士、皆入深山閑居寂靜。

『永平広録』第七（四卷八二頁）

3
③

仏縛といふは、菩提を菩提と知見解会する、即知見、即解会に即縛せられぬるなり。一念を経歴するに、なほいまだ解脱の期を期せず、いたづらに錯解す。菩提をすなはち菩提なりと見解せん、これ菩提相応の知見なるべし、たれかこれを邪見といはん。

『正法眼蔵』 「行仏威儀」 (一巻五九—六〇頁)

4
④

あはれむべし、十方の叢林に経歴して一生をすぐすといへども、一坐の功夫あらざることを。打坐すでになんぢにあらず、功夫さらにおのれと相見せざることを。これ坐禅の、おのが身心をきらふにあらず、真箇の功夫をこころざさず、倉卒に迷醉せるによりてなり。

『正法眼蔵』 「坐禅箴」 (一巻一一二頁)

5
⑤

かくのごとくして南泉の道を学得する功夫、すなはち二十年なり。年至八十のとき、はじめて趙州城東観音院に住して、人天を化導すること四十来年なり。いまだかつて一封の書をもて檀那につけず。僧堂おほきならず、前架なし、後架なし。あるとき牀脚をれき。一隻の焼断の燼木を、繩をもてこれをゆひつけて、年月を経歴し修行するに、知事この牀脚をかへんと請するに、趙州ゆるさず。古仏の家風きくべし。

『正法眼蔵』 「行持上」 (一巻一五三—一五四頁)

6
⑥

かくのごとくして年月を経歴するに、塩官の会より一僧きたりて、やまにいりて拄杖をもとむるちなみに、迷山路して、はからざるに師の庵所にいたる。

『正法眼蔵』 「行持上」 (一巻一五五頁)

7
③

香巖の智閑禪師は、大瀉に耕道せしとき、一句を道得せんとするに数番、つひに道不得なり。これをかなしみて、書籍を火にやきて、行粥飯僧となりて、年月を経歴しき。
『正法眼蔵』 「行持上」 (二卷一六五頁)

8
② 水野弥穂子氏は「経験」と訳す (『原文対照現代語訳道元禪師全集』第二卷、春秋社、二〇四頁)。

夫出家者、為厭塵劳求脱生死、休心息念、断絶攀縁、故名出家。豈可以等閑利養、埋没平生。直須両頭撒開、中間放下、遇声遇色、如石上栽華、見利見名、似眼中著屑。況從無始以來、不是不曾経歴、又不是不知次第、不過翻頭作尾。止於如此、何須苦苦貪恋。
『正法眼蔵』 「行持下」 (一卷一九一頁)

9
③、②

作袈裟の作は、凡聖等の作にあらず。その宗旨、十聖三賢の究尽するところにあらず。宿殖の道種なきものは、一生二生、乃至無量生を経歴すといへども、袈裟をみず、袈裟をきかず、袈裟をしらず。いかにいはんや受持することあらんや。
『正法眼蔵』 「伝衣」 (一卷三六四頁)

10
③

しかあれば、十年五載の在叢林、しばしば霜華を経歴するに、一生不離叢林の功夫辨道をおもふに、坐断せし兀坐は、いくばくの道得なり。
『正法眼蔵』 「道得」 (一卷三七六頁)

11
③

おほよそ諸方の諸代、かくのごとく鼓両片皮をこととして、頌古を供達すといへども、いまだ高祖洞山の辺事を覩見せず。いかんとならば、仏祖の家常には、寒暑いかなるべし、ともしらざるによりて、いたづらに乘涼向火とらふ。ことにあはれむべし、なんぢ老尊宿のほとりにして、なにを寒暑といふ、とか聞取せし。かなしむべし、祖師道廢せることを。この寒暑の形段をしり、寒暑の時節を経歴し、寒暑を使得しきたりて、さらに高祖爲示の道を頌古すべし、拈古すべし。

『正法眼蔵』「春秋」(二卷四一五頁)

12

③

おほよそ聞法は、ただ耳根・耳識の境界のみにあらず、父母未生已前、威音以前、乃至尽未来際、無尽未来際にいたるまでの挙力・拳心・拳体・拳道をもて聞法するなり、身先心後の聞法あるなり。これらの聞法、ともに得益あり、心識に縁ぜざれば聞法の益あらず、といふことなかれ。心滅身没のもの、聞法得益すべし、無心無身のもの、聞法得益すべし。諸仏諸祖、かならずかくのごとくの時節を経歴して、作仏し、成祖するなり。法力の、身心を接する、凡慮いかにしてか覚知しつくさん。身心の際限、みづからあきらめつくすことえざるなり。聞法功德の、身心の田地に下種する、くつる時節あらず。つひに生長、ときとともにして、果成必然なるものなり。

『正法眼蔵』「無常説法」(二卷八一九頁)

13

③

無量劫の日月は、法性の経歴なり。現在・未来もまたかくのごとし。身心の量を身心の量として、法性にとほしと思量するこの思量、これ法性なり。

『正法眼蔵』「法性」(二卷二八頁)

14

③

釈迦牟尼仏、菩提樹下に跏趺坐しまして、五十小劫を経歴し、六十劫を経歴し、無量劫を経歴します。あるいは三七日、あるいは結跏趺坐、時間の跏坐、これ転妙法輪なり、これ一代の仏化なり。さらに虧缺せず、これすなはち黄卷朱軸なり。ほとけの、ほとけをみる、この時節なり。これ、衆生成仏の正当恁麼時なり。

初祖菩提達磨尊者、西来のはじめより、嵩岳少室峰少林寺にして面壁跏趺坐禅のあひだ、九白を経歴せり。それより頂顙眼睛、いまに震旦国に遍界せり。初祖の命脈、ただ結跏趺坐のみなり。初祖西来よりさきは、東土の衆生、いまだかつて結跏趺坐をしらざりき、祖師西来よりのち、これをしれり。

『正法眼蔵』 「三昧王三昧」 (二卷一八〇頁)

15

③、②

もし宿善なきものは、一生・二生、乃至無量生を経歴すといふとも、袈裟をみるべからず、袈裟を著すべからず、袈裟を信受すべからず、袈裟をあきらめしるべからず。いま震旦国・日本国をみるに、袈裟をひとたび身体に著することうるものあり、えざるものあり、貴賤によらず、愚智によらず。はかりしりぬ、宿善によれりといふこと。

『正法眼蔵』 「袈裟功德」 (二卷三〇七頁)

16

④

しかあれば、心迷をうらむることなかれ、汝等所行、是菩薩道なり、本行菩薩道の奉観於諸仏なり、開示悟入、みな各各の法華転なり。火宅に心迷あり、当門に心迷あり、門外に心迷あり、門前に心迷あり、門内に心迷あり。心迷に門内・門外、乃至当門・火宅等を現成せるがゆえに、白牛車のうへにも開示悟入あるべし。この車上

の莊校として、入を存せんとき、露地を所入とや期せん、火宅を所出とや認ぜん、当門は、経歴のところなるのみ究尽すべきか。まさにしるべし、くるまのなかに、火宅を開示悟入せしむる転もあり、露地に、火宅を開示悟入せしむる転もあり。当門の全門に、開示悟入を転ずるあり、普門の一門に、開示悟入を転ずるあり。

『正法眼蔵』 「法華転法華」 (二卷四九二頁)

③

この道理、しづかに悟取すべし。百億身を究尽しても悟取し、換面回へ頭へしても悟取し、十千界を経歴しても悟取すべし、直趣万年にも悟取すべし、一念にも悟取し、毫忽地にも悟取すべし。

『正法眼蔵』 「大悟」 (二卷六〇〇頁)

五 絶対現在の原理

増永氏が第五に挙げているのが「絶対現在の原理」である。増永氏は次のように述べている。

(5) 時間は一方から見れば、刹那刹那に孤立無伴であつて、前後不相待の非連続性を有し、他方から見れば一瞬一瞬新しい時を現はして、過未相待の連続性を有する。現成公案の巻には「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」とある。「さきあり、のちあり」とは、連続性を指し、「前後際断せり」とは非連続性を意味する。

しかし、時間は如何に経歴しても、常に現在の刹那を出でないであらう。禅師はこれを「今日より今日に経歴す」と表現している。時はいつも現在より現在へといふことではなければならない。そして、非連続の連続、無去来の去来はただこの一瞬に於てのみ可能である。これ有時の而今すなわち永遠の今 (nunc stans) の思想にほかならないであらう。天桂伝尊 (一六四八—一七三五) はこれについて、有時の今而とは「一切盡時全無別時、

觀彼久遠即是今日、不動本処非古來今」といひ、「刹那も時なり、久遠も時、時已に無時即常住なり」と述べている。その無時即常住は絶対的な無時間性 (die absolute Zeitlosigkeit) であり、絶対的現在 (das absolute Gegenwärtige) である。宗峰妙超 (二二八—二三三—二三六) は、「億劫相別而須與不離、盡日相對而刹那不對」といふ。現在は過去を擔ひ、未來を孕んで絶対である。非連続と連続との矛盾はここに包越される。これを有時と經歷との相即といふ。

大悟の巻はこれについて、「いはくの今時は人人の而今なり。令我念過去未來、いく千万なりとも今時なり。而今なり。人の分上はかならず今時なり」と述べている。アウグスチヌスは過現未の三つの時があるといふべきではなく、過去の現在、現在の現在、未來の現在があるといはねばならないと主張する。禪師は「彼方にあるに似たれども而今なり。彼処にあるにいたれども而今なり」といふやうに、有時の而今は過去を含み、未來を孕みつつ、持続しているのである。瞬間はまさしく永遠である。⁽⁴⁾

増永氏が挙げているのが、「有時」巻の三箇所と「大悟」の巻である。

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。

『正法眼蔵』 「現成公案」 (一卷三—四頁)

有時に經歷の功德あり、いはゆる、今日より明日へ經歷す、今日より昨日に經歷す、昨日より今日に經歷す、昨日より今日に經歷す、明日より明日に經歷す、經歷は、それ時の功德なるがゆえに。

『正法眼蔵』 「有時」 (一卷二四二頁)

いはくの今時は、人人の而今なり。令我念過去未來現在いく千万なりとも、今時なり、而今なり。人の分上は、かならず今時なり。あるひは眼睛を今時とせるあり、あるひは鼻孔を今時とせるあり。

『正法眼蔵』「大悟」（一卷九七頁）

三頭八臂も、すなはちわが有時にて一經す、彼方にあるにたれども而今なり。丈六八尺も、すなはちわが有時にて一經す、彼処にあるにたれども而今なり。『正法眼蔵』「有時」（一卷二四二頁）

また、増永は『仏教における時間論』では次のように述べている。

さらに、有時の而今ということをいわれます。これは永遠の今を指します。⁽⁷⁵⁾

の述べている。「前後際断」「有時の而今」「永遠の今」が説かれている。

「前後際断」に関しては、識者の多くは「現在（中際）のみある」ことを、或いは、「現在の絶対性」を説くものと理解している。例えば、新保哲氏は前後際断に関して次のように述べている。、

もつとわかり易くいえば、中際（現在）のみ確かなものとしてあるということである。（中略）時間は常に現在であつて、現在の外いかなる時間もない。ただ現在においてのみ、過去も未来もすべての時間が成立するというのである。⁽⁷⁶⁾

中際（現在）のみあるという。しかし、辻口氏は反対の見解を示している。

これによれば「住位」あるいは「法住位」とは諸法の「前後際断」というあり方を意味するものといえよう。しかしこの表現は時間系列の中で、現在の優位をいうものではなく、むしろ諸法に対する時間系列からの視点を断ずるところに狙いがあるのではないかと考えられるのである。⁽⁷⁷⁾

「前後際断」とは現在の優位をいうものではないとし、その意味を、

存在するものがそれ自身法として生起していること（≡現成公案）このことが有であり現在（而今の有時）であるという捉え方、これが「前後際断」の意味なのである。⁽⁷⁹⁾

と示されている。「前後際断」に関しては筆者も以前考察したことがあるので参照いただきたい。拙稿においては、「前後際断」とは「絶対の現在」を示すものではなく、般若經典に引用されているように「空」を宣揚するためのものであると論じた。⁽⁷⁹⁾

佐々木氏はアビダルマの時間に関して次のように述べている。

錯覚により、「一つの实在世界がスムーズに姿を変えながら連続的に変化していく」ととらえてしまう。「私」という存在についても同様である。「私」という一つの実体があつて、それが時間とともに変化しながら続いている」と誤つて認識してしまうのである。⁽⁸⁰⁾

時間も私も実体がなく、五位七十五法には含まれていない。両者ともに錯覚によつて実体があるように捉えてしまふ。

「永遠の今」に関して、頼住光子氏は道元禪師の時間論を論じる中で、その特徴を次のように記している。

道元は、現在のこの一瞬（而今）は、自己によつて主体的に把握されることで成り立つとする。この把握点としての有時は、一定の方向へと流れる時間を超出したという意味において、非連続的なものである。そして、「今この一瞬」（而今）とは「空」を体得し、世界を現成させるその「一瞬」である。この瞬間は、「空」という無時間⁽⁸¹⁾に立脚した時である。宗教哲学的な用語を使うならば、「永遠の今」ということもできよう。

増永氏と同様、道元禪師の時間論の特徴を「非連続的」「永遠の今」と表現している。

南直哉氏は「而今」について次のように述べている。

ここで重要なのは「而今」という語だ。これは「有時」、すなわち存在と時間が一致したものととして明瞭に自覚

されている事態を指して言う言葉である。その最も純粋な状態が坐禅中に起きる「感覚」だが、必ずしもそれだけに限定されない。その要件は、目的に向けて行為や体験を前後に整序する意識を解除することなのである。⁽⁸²⁾

「而今」とは「存在と時間が一致したものとして明瞭に自覚されている事態」であり、それは坐禅中に起きる感覚であると見なしている。平常とは異なる状態である。

それでは、「永遠の今」とはなんであろうか。「永遠の今」や「非連続の連続」という表現は、西田幾多郎（以下西田）の哲学に影響を受けていると考えられる。小林敏明氏によれば、西田が「永遠の今」という中軸概念をもとにして独自の時間論を展開したのは一九三〇年代の初め、著作でいうと『無の自覚的限定』公刊のころであるという。⁽⁸³⁾

西田の『無の自覚的限定』に次のような文章が見出される。

私は現在私が何を考へ、何を思ふかを知るのみならず、昨日何を考へ、何を思ふたかをも直ぐに想起することができる。昨日の我と今日の我とは直接に結合すると考へられるのである。之に反し、私は他人が何を考へ、何を思ふかを知ることができない。他人と私とは言語とか文字とかいふ如き所謂表現を通じて相理解するのである。私と汝とは直に結合することはできない、唯外界を通じて相結合すると考へられるのである。我々は身体によつて物の世界に属し、音とか形とかいふ物体現象を手段として相理解すると考へられるのである。併し物体界とは如何なるものであるか。物体界といふものも、我々の経験的内容と考へるものを時間、空間、因果の如き形式によつて統一したものと考へることができる。内界と外界といふものが本来相対立したものでなく、一つの世界の両面といふ如きものに過ぎない。両界は同じ材料から構成せられて居るのである。すべて実在的なものは時に於てあると考へられ、時は実在の根本的形式と考へられる。内界と考へられるものも、外界と考へられるものも、それが実在的と考へられるかぎり、時の形式に当嵌つたものと考へられねばならぬ。然るに、時は現在が現在自身を限定するといふことから考へられるのである。而して現在が現在自身を限定するといふことから時が

限定せられるといふことは、時は永遠の今の自己限定として考へられると云ふことを意味してゐなければならぬ。時は永遠の今の自己限定として到る所に消え、到る所に生れるのである。故に時は各の瞬間に於て永遠の今に接するのである。時は一瞬一瞬に消え、一瞬一瞬に生れると云つてよい。非連続の連続として時といふものが考へられるのである。時といふものが斯くして考へられると考へるとするならば、時は各の瞬間に於て二つの意味に於て永遠の今に接すると考へる事ができる。永遠の今と考へられるものは、一面に於ては絶対に時を否定する死の面と考へられると共に、一面に於ては絶対に時を肯定する生の面と考へられねばならない。時の限定の背後に永遠の死の面といふものを置いて考へる時、永遠なる物体の世界といふものが考へられ、その背後に永遠の生の面といふものを置いて考へる時、永遠なる精神の世界といふものが考へられるのである。⁽⁸⁴⁾

時は各々の瞬間において「永遠の今」に接するのであり、時は一瞬一瞬に消え、一瞬一瞬に生まれると述べている。西田にとつて「今」、「現在」とは、長さも幅ももない切点のような「瞬間」であるとされる。⁽⁸⁵⁾ また「非連続の連続」として時というものが考へられている。小林氏は次のように述べている。

純粹経験をいつたん絶対無の場所としてとらえた西田が、その絶対無としての純粹経験を今度は「今」という時間概念のなかに読みこもうとしたということである。⁽⁸⁶⁾

永遠の今とは純粹経験の事であり、それは「真」の無の場所であり、直観、瞬間的な体験であるという。『無の自覚的限定』には次の箇所に「永遠の今」、「非連続の連続」が記されている。

斯く私が私の底に汝を見、汝が汝の底に私を見、非連続の連続として私と汝とを結合する社会的限定といふ如きものを真の愛と考へるならば、我々の自覚的限定と考へるものは愛によつて成立するといふことができるであらう。我々は普通に所謂内部知覚といふ如きものによつて自己自身を直覚すると考へる。併し我々の個人的自覚といふのも、單にかゝる意味の直覚に於て成立するのでなく、自己自身の中に自己を見て行く無限の過程でなければ

ばならない、而してその底に絶対の他を見るときにふ意味を有つてゐなければならぬ。今時の私は昨日の私を汝と見ることによつて、昨日の私は今日の私を汝と見ることによつて、私の個人的自己の自覚といふものが成立するのである、非連続の連続として我々の個人的自覚といふものが成立するのである。その一步一步が絶対の無に接してゐなければならぬ、その根柢にいつも汝がなければならぬ。永遠の今の自己限定として時が瞬間から瞬間に移るといふ如き意味に於て我々の自覚的限定が成立するのである。⁽⁴⁷⁾

昨日の私は今日の私を汝と見る。私と汝という個々の人格相互の關係において、「非連続の連続」「永遠の今」が示されているという。

筆者にとつて大變文章も内容も難しいが、小坂国繼氏は西田幾多郎の「永遠の今」に関して次のように述べている。

ところで、この一般者の自己限定ないしは絶対無の自覚的限定の思想を、時間という観点から表現したのが「永遠の今の自己限定」の思想である。それは現在の一瞬一瞬を永遠なものに触れているものとして、あるいは永遠なもの自身の具現として見ようとするものである。このような「永遠の今」の思想はすでに処女作『善の研究』において「永久の今」という言葉で、またその最晩年には「絶対現在」という言葉で語られている。したがつて、それは西田哲学に一貫した思想であると考えてよい。⁽⁸⁸⁾

西田幾多郎の「永遠の今」は西田哲学に一貫した思想であり、その内容は「現在の一瞬一瞬を永遠なものに触れているものとして、あるいは永遠なもの自身の具現として見ようとする」思想であると説明する。さらに次のように述べられている。

しかし、現在の一瞬一瞬が絶対的であり、永遠なものに触れているとすれば、もはや歴史には進歩や発展というものはないことになってしまう。ランケのいうように、「各々の時代は神に直接している」ことになる。だとすれば道徳や実践はその存在意義を失つてしまふのではなからうか。各々の時代が絶対的であり、永遠であるとい

うことは、それ自体が完全であるということであって、そこにはいかなる目標も目的も欠如しているということにほかならない。⁽⁸⁹⁾

「永遠の今」の思想は各々の時代（時間）が絶対的であり、完全であるから目標、目的を欠くことになり、道徳、実践は必要なくなるという。これは、仏性思想とも関係してこよう。「悉有仏性」であるから修行は不要であるという考え方に類するものである。小坂氏は、次のようにも述べている。

自己が物になりきるだけでなく、その物が自己を顕現しなければならぬ。いいかえれば、歴史的現実とは宗教的覚悟の時間における実現過程である。こうしてはじめて現在の「一瞬一瞬は神（絶対無）に直接し、永遠に触れている」ということができる。西田の「永遠の今」や「絶対無の自覚」の思想はこのような観点からとらえ直さなければならぬのではなからうか。⁽⁹⁰⁾

「歴史的現実とは宗教的覚悟の時間における実現過程」が必要であり、それによって「永遠」に触れることができるという。西田の「永遠の今」に関して佐伯氏は次のように述べている。

今ここにいる自分しかないのです。この「時」しかないのです。一本の直線状の時間などというものはないのです。ところが、この「時」はすぐに次の「時」へと移行行きます。次の瞬間には次の「時」になる。つまり、「今」は次の「今」になる。先ほどの「今」は過去になっているのです。先ほどまでの未来が「今」になっている。こうして、「今」しかない。「今」が永遠に続くのです。西田のいい方を借りれば「永遠の今」しかないのです。⁽⁹¹⁾

「永遠の今」とは「今」が永遠に続くことであると見なしている。

藤田氏は九鬼の「永遠の今」に関して次のように述べている。

現在はこの現在、固有性をもったこの現在でありつつ、同時に過去にも未来にも、同一の時間を無数にもつてい

る。それは現在が「無限に深い厚味をもった今である」ことを意味する。それを九鬼は「永遠の今」という言葉で表現している。⁽⁹²⁾

「現在」は過去にも未来にも同一の時間をもっており、「無限に深い厚味をもった今である」から「永遠の今」と表現するという。

九鬼の時間論に関して小浜氏は次のように解説されている。

いわゆる「永遠の現在」とはこのような、無限の深みをもった時間のその都度の「現在」のことであろう。⁽⁹³⁾

小浜氏も「無限の深みをもった時間」と記されており、藤田氏の理解と同じである。西田も九鬼も「永遠の今」という表現を使用するが、九鬼の時間論に関して小浜氏は次のように解説されている。

おそらく、九鬼は、シシュフォスの生を無意味な、あるいは悲惨なそれと見なすかどうかは、目的に唯一の価値をおくか、それともプロセスそのものに、その都度の現在の生に絶対的な意味を見出すかどうかに懸かっていると考えられるであろう。(中略)つまり、プロセスそのものは相対的な価値しかもたないと見る「過程の弁証法」ではなく、西田幾多郎の言う「永遠の今」あるいは「絶対現在」をめぐる弁証法(「場所の弁証法」という思想や、時間ないしは歴史の未来にではなく、その都度の現在の終末を見るブルトマンの「現在終末論」とでもいうべき立場に共感をもったはずである。⁽⁹⁴⁾

九鬼は西田よりもブルトマンの「現在終末論」の立場に共感をもっていたと推測されている。さらに、小浜氏は九鬼の時間論に関して次のように解説されている。

かりに人生百年とすれば、われわれには百回だけの春夏秋冬しか与えられていない。しかしそれもその都度限りない深みをもった春夏秋冬である。(中略)いずれもが「一期一会」といったような、いとおしい季節・できごととして立ち現れてくる。アリストテレスが言ったように、時間はたしかに消滅・別離の原因でも有るが、生

成・邂逅の原因でもあるのである。悲しみの原因でもあるが、喜びの原因でもあるのである。⁽⁹⁵⁾

それぞれの季節が「その都度限りない深みをもった」ものとして顕れてくる。永遠とは（無限の）深みを持ったものであり、それが今、その都度経験すると捉えている。藤田氏も九鬼の時間論に関して、

そこには「垂直のエクスタシス」が成立している。現在は「無限の深みをもった今」であり、「底なき今」なのである。ここでは「エクスタシス」は、もはや現象学的ではなく、「神秘說的」であると九鬼はしている。⁽⁹⁶⁾と述べ、現在は「無限の深みをもった今」、「底なき今」と解説されている。

西田と九鬼の「永遠の今」に対する相違などの問題は筆者の能力を超えているので、この辺で了るが、「永遠や絶対」と「相対」との繋がりについて、辻口雄一郎氏によれば田辺元の「行為的媒介」があるという。

「今」は、一方において「過去」「未来」から区別された「非連続」の「今」であり、他方主体においては常に「今」から「今」への自己同一の連続である。田辺いよれば、この様に非連続的な「今」が自己同一の「今」として自覚されるのは、われわれが行為するからに他ならない。行為が自同的なもの、永遠的なものを顕わにするという、この思想は、田辺哲学の根幹を為すものといつてよい。そして『哲学私観』によれば、有時の時間論は、その様な思想を表明するものだといっているのである。⁽⁹⁷⁾

行為が媒介し、永遠的なものを顕すといい、これが田辺哲学の根幹を為すと捉えている。

田辺のいう「媒介的思想」とは、この様に行為によって絶対と相対が媒介されるとするものであり、行為による媒介の他に、絶対は有り得ないとする考え方である。⁽⁹⁸⁾

田辺の「絶対媒介の論理」とは行為による媒介の他に、絶対はありえないとする考え方であるという。辻口氏は次のようにも述べている。

「行為的媒介」なる捉え方からすれば、あらゆる行為は、その行為において絶対無の顕れ（あるいは「実践」）

であるから、あえて宗教的実践は必要ない。日常的行為、政治的行為、すべてが宗教的次元において同列化されることになる。これこそ悪しき觀念論に他ならない。この次元からは「只管打坐を宗旨とする」立場は成立し得ないのである。⁽⁹⁹⁾

「絶対媒介の論理」は悪しき觀念論であり、道元禪師の宗旨とは相反するものと捉えている。辻口氏は「行為的媒介」の論理は、戦時中の時局迎合的折衷的思想であり、「道元禪が、国家論哲学に利用された理論的経緯を明確化しておくことは、いまからでも遅くはない」と述べている。⁽¹⁰⁰⁾

次に、「非連続の連続」に関してであるが、山口氏は道元禪師の時間論と「非連続の連続」とを同列に論じること

これら道元の細かい表現を読み飛ばし、次元を異にして説明されている二つの時間を同列に論じて、「非連続的にして而も連続的であるという矛盾的性格」をそこに押しつけているのは『正法眼蔵』の表現に即してはいないし、人を納得させる解説とは到底言えない。

先に見たように、山口氏は「有時」を「存在と時間」と訳すことを批判されていたが、「非連続の連続」を道元禪師の時間論に押しつけることをも批判されている。

次に、今を重視することに関して角田氏は、

以上、道元禪師の時間論について論じたが、「時間」と「存在」、そして「吾」や「修行」、それらが決して切り離せないものとして示されていることが明らかとなった。道元禪師の思想の中でも、世界観（存在論）や時間論は実に難しい部分であり、十分な解説ができなかったが、存在論・時間論といった難解な哲学的な考察が、結局は単純な結論に到達するように思われる。それは、人生は、「今」「ここ」「このこと」を「生きてゆく」ということの連続であり、そこに懸命になるしかない。この人生を仏道に生きること、それがまさに道元禪師の「有

「時」であるということになる。⁽¹⁰⁾

と述べており、「今」「ここ」「このこと」を「生きてゆく」べきであり、道元禪師の「有時」とは「この人生を仏道に生きること」であると結論的に示している。角田氏は、

「今・自分がいる」このところ、そして私という存在、そして今という時間、その時その時の時間にすべての時間があり、すべての存在があり、今という時間から除外されている存在はない、それが道元禪師の世界観であり時間論であると言える。⁽¹⁰⁾

とも述べ、「私という存在と今という時間」は「すべての存在すべての時間」がそこに含まれていると捉えるのが道元禪師の世界観、時間観であると述べている。

頼住氏も道元禪師の時間論の特徴を述べる中で、

道元の時間論の特徴をまず挙げておくならば、それはきわめて主体的なものとして「無自性—空—縁起」の立場から考えられていること、さらには、「今この瞬間」を中心にするなど指摘できる。

「今この瞬間」を中心にする述べている。

道元禪師が「今」を重視すると捉えることは、哲学者、特に西田幾多郎の「永遠の今」という考え方からもたらされている。西田の思想に関して佐伯氏は次のように述べている。

この無始無終の時間を表象するのに、われわれは、無限に延びる一直線ではなく、むしろひとつひとつの瞬間を取り出しました。なぜなら、もしも時間に始まりも終わりもなく、したがって、時間の流れの全体（それが歴史です）には特別な意味がないのだとすれば、大事なものは、今ここでの瞬間だけからです。（中略）西田幾多郎はしばしば、ただ「今」しかない、といいます。「今」という「時」だけがすべてなのです。過去も未来もないのです。⁽¹⁰⁾

或いは、

もしも、われわれの生活のなかにある一瞬一瞬を「永遠の無」に触れる「今」と感じることが日本人の時間感覚に埋め込まれているとすれば、われわれはもう少し「今」を大切にしているのではないのでしょうか。⁽¹⁰⁶⁾

或いは、

西田は、その時間論のなかで、存在する時間は、ただ「今」だけだ、といいます。われわれは「今」この瞬間しか、自己を意識しえないからです。時間として意識できるのはただ「今」の瞬間だけです。しかし、その「今」は、すぐ過去となり、また将来が次々と「今」になる。こう考えれば、あらゆる「今」のなかに、過去も将来も含まれているのです。それを西田は「永遠の今」といったのでした。⁽¹⁰⁷⁾

あらゆる「今」のなかに、過去も未来も含まれている。それ故、今を大切にしなければならぬ。これは先の角田氏の捉え方と同じである。佐伯氏はさらに次のように述べている。

それで、「無」になればいったい何がでてくるのでしょうか。ただの状況追認ではないのでしょうか。今ここであるがままの状況をそのまま受け取るだけではないのでしょうか。何も創造することなどできないのではないのでしょうか。そうではありません。それは、「今ここに」のうちに、すべての過去と未来が含まれているからです。「今ここに」は、過去を記憶から消し、先のことなど何も考えない目の前の現実というだけではありません。ただ空間的に広がった現実というだけではない。「今」のうちに、実は「今」を成り立たせているすべての過去が埋め込まれており、将来が予定されています。そして「今」は次の瞬間には過去となり、将来が目の前にくる。いかえれば、「今」とは、過去と将来をつなぐものとなっているのです。だから、確かに「今」しかないのですが、それは「永遠の今」ということになる。そこに過去から将来へと流れるすべての時間が包摂されているはずなのです。そこで、将来へ向けて過去を今ここで取り戻すことが必要になる。そしてそれこそが、「伝

統」にほかならないのです。だからまた「伝統」とは、過去の保守ではなく、今ここでの世界性をもつていなくてはならないことになる。⁽¹⁰⁾

永遠の今を突き詰めていくと、「将来へ向けて過去を今ここで取り戻すことが必要」になるという。そのために重要なのが「伝統」であるという。

ところで、違った角度から「今」を捉えれば、ある種の精神疾患の方には「今」しかないという。木村敏氏は精神疾患と時間との関係を論じている。離人症患者に関して、

離人症患者がしばしば語ってくれる体験のうちで、われわれにとつて特に問題になるのは、その独特の時間体験である。ある患者は、「時間の流れもひどくおかしい。時間がばらばらになってしまつて、ちつとも先へ進んで行かない。てんではらばらでつながりのない無数のいまが、いま、いま、いま、いま、いま、と無茶苦茶に出てくるだけで、なんの規則もまとまりもない」という。⁽¹¹⁾

と書かれており、今が無茶苦茶に顛れてくるという。一見「いま、いま、いま、いま」というのは道元禪師の時間論を捉え方にも表現が似ている。例えば、新保氏は道元禪師の時間について次のように述べている。

しかし本当は、時というものは去来する性質のものではなく、それぞれの今・今・今・今・今の全体験である、と説いている。別な言葉に言い換えると、時間は常に現在から現在へ体験されることを意味する。⁽¹²⁾

「今・今・今・今の全体験」或いは「今しかない」と捉えている。しかし、木村氏は道元禪師にも触れて次のように述べている。

道元は「時は飛去するとのみ解会すべからず、飛去は時の能とのみは学すべからず。時もし飛去に一任せば、間隙ありぬべし」といつている（『正法眼蔵』第二十、「有時」）。ここでいう「時」とは、いまのことだと考えてよいだろう。いまは、未来から過去へと飛び去るだけが能ではない。いまがそのように飛び去ることしか知ら

ぬものであるならば、いまといまとのあいだに隙間があいてしまつて、離人症患者のいう通りの非連続な時間が出現するだろう。道元はさらに「尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり。有時なるによりて吾有時なり」ともいう（同上）。この宇宙にあるすべてのものは、それがあるということにおいて、それぞれのいまとして連続している。あるということがそのままということなのだから、自己ということも、あるということとしていまである。^(註)

非連続の時間が離人症であり、道元禅師の時間は間隙がありそれぞれであると捉えている。木村氏は離人症の症状に関して次のように述べている。

離人症患者は時間を感じられない、という言いかたは正確さを欠いている。時間が存在するのにそれが感じられないということではないのであつて、そこには端的に言つて時間は存在しないのだと言わなくてはならないだろう。われわれがふだん時間について語り、あたかも時間というようなものがこの世界に存在しているかのように考えているのは、大多数の人が離人症にかかつていないという、ただそれだけの理由からにすぎないのではないだろうか。^(註)

離人症患者にとつては時間は存在しないという。健常者だからこそ時間を意識できるのである。

木村氏はてんかん患者の時間把握に関して記す中に次のような文章がある。

覚醒癲癇型の性格を基本において癲癇の患者を見て行くうちに、私は彼らの存在構造においてもっとも重要な時間契機が現在の一瞬であるということに気づくようになった。それと同時に、この現在の一瞬ことは、人間が永遠の死と真正面から向き合つて存在の充溢を生きる輝かしい瞬間のことではないのか、とも考えるようになった。

若いころに京大の辻村公一教授の指導でハイデッガーを読んでいたころ、辻村さんがふと洩らされた「ハイデッガーと西田先生の違いは、ハイデッガーでは将来が中心になるのに西田先生では現在が中心になることだ」

という言葉が、その後もずっと私の心を離れなかったが、癲癩に關係して「現在」という時間のことを考えているうちに、禪の考えはずいぶん癲癩的だと思ふようになった。大疑現前から百尺竿頭一步を進めて、大死一番乾坤新たりという境地で父母未生以前の自己に出遭うなどという構造は、癲癩的な現在の生きかた以外では不可能である。⁽¹³⁾

辻村氏はハイデッガーと西田幾多郎との相違を、「将来が中心」と「現在が中心」との違いに見ていること、そして木村氏の見方として「禪の考えはてんかんの」であると記している。大変示唆に富むものと思う。坐禪をすると脳に對してある種の変化をきたすのか。

左記に述べたように西田を代表とする実存哲学者の見解である「今重視」「現在優位」の考え方と道元禪師の考え方を同一とする見方に対して、辻村氏は別の見解を示す。

秋山範二氏の見解、およびこれに類する、実存哲学的な「現在の優位」の考え方は、いづれも主体性としての自己を基盤とするものでありこの点において、道元禪師の説かれる、「今」、「同時」とは、そのよって立つ基盤が異なるものといわざるをえない。⁽¹⁴⁾

実存哲学的な「現在の優位」の考え方は、道元禪師の「今」とはそのよって立つ基盤が異なると指摘されている。ところで、「今」の絶対を見てきたが、反対に時間的に洪大な面がある「輪廻」に關して道元禪師はどのように見なしているであろう。道元禪師の輪廻觀に對して様々な見解があるが、筆者は基本的には肯定していると考え⁽¹⁵⁾。さらに、「輪廻の主体」に關しては難しい問題もあるが筆者は道元禪師はそれを「種子」と見なしていると考え。何故なら「袈裟功德」に次のように示しているからである。

一句・一偈を信心にそめん、長劫光明の種子として、つひに無上菩提にいたる。一法・一善を身心にそめん、亦復如是なるべし。心念も刹那生滅し、無所住なり、身体も刹那生滅し、無所住なりといへども、所修の功德、か

ならず熟脱のときあり。

「袈裟功德」(『道元禪師全集』二卷三〇七頁)

ここには、我々の身心という相続を「種子」とみなし、それを仏法色に「染める」、そうすると光輝きたすと説かれている。その他に「伝衣」にも、

まことに如来世尊の衣法正伝せる法に値遇する、宿殖般若の大功德種子によるなり。

「伝衣」(二卷三六四頁)

とあつて過去世に種子を植えたことにより、「衣法正伝せる法」に値うことができたと記されている。道元禪師は、輪廻の立場に立ちながら、その中において仏道を行じ、そして、生死輪廻の中において仏道を行ずることそのままが生死輪廻からの解脱であるとするのである。

それでは、実存哲学者は「輪廻」をどのように見なしているか。九鬼は、

そして、輪廻説の地平を拡大し、同時に論理を徹底させるならば、すべての人間は相互間の具体的關係を保つたまま、状況も具体的全体を伴つて、周期的に生成するという觀念に到達する。一言でいえば、世界はその同一性の状態を保つたまま周期的に回歸する⁽¹⁶⁾。

と述べ、輪廻説を徹底させると「世界はその同一性の状態を保つたまま周期的に回歸する」ことになるという。九鬼の時間論に関して小浜氏は次のように解説されている。

つまり、輪廻思想の論理を徹底・拡大してゆけば再生思想に行きつくというわけである⁽¹⁷⁾。

「再生思想」に行きつくという。さらに、小浜氏は次のように解説されている。

輪廻思想の根底には同一律としての因果律がある。輪廻転生の世界は徹底的に同一律によって支配される世界である。変化は見かけ、臆見にすぎない。宗教上のエレア主義といつてよい。善人は決して悪人に、悪人は決して善人にはなれないであろう⁽¹⁸⁾。

輪廻思想、或いは再生思想の行きつくところは、「善人は決して悪人に、悪人は決して善人にはなれない」ということとなる。これは、仏典の『ジャータカ』などと同じ内容である。『ジャータカ』とは、釈尊が前世に菩薩として修行していたとき、衆生を教え導いたエピソードを集めた物語である。ここでは、釈尊はいろいろなものに何度も生まれ変わって衆生を救い、その功德によって悟りを開くことができたのである。

道元禅師も、今世は宿善によって仏道修行が可能になり、来世もまた人間として生まれ仏道修行をしたいという気持ちは示されている。小浜氏の解説の中には次のようにも解説されている。

ピユタゴラスは通りがかりに子犬のふたれているを見て、「よせ、ぶつな、友人の魂だ、泣くの聞いてそれとわかったのだ」と言ったとい⁽¹⁹⁾。

この記述は明恵上人（一一七三—一二三三）の行状を思い起こす。明恵が動物を慈しんだことは伝記に多く語られ、『夢記』にもしばしば動物が顔を出す。幼い日々、亡き父母を慕う明恵は、小動物を見てはその生まれ変わりかもしれないと思い、子犬をまたいでしまった後に立ち返って拜んだというエピソードがある。

小浜氏は再生思想、究極的には「永劫回帰」の思想は「無意味な生の繰り返し」であると述べているが、輪廻説に對しても、

また仏教においても煩惱、とりわけ愛慾を否定し、無知を克服することによって、輪廻転生の軛から脱することができる⁽²⁰⁾と説かれる。九鬼の言う主知主義的な「仏教的解脱・救済」の方法である。しかし実は輪廻の思想そのものには救済への可能性はまったく含まれていない。

と解説されている。輪廻説は「救済への可能性はまったくない」ものと捉えている。

しかし、救いはないが、「意志・勇氣」によって救われるという。しかしそのような、無限回帰する世界と生をありのままに肯定し引き受ける意志・勇氣はわれわれにはないのか

と九鬼は自問する。かれはそのような意志・勇気を武士道の中に見る⁽¹²⁾。
九鬼氏の時間論に関して藤田正勝氏は次のように述べている。

九鬼がその時間論を通して語ろうとしたのは、結局、われわれの生が一回的なものであるとしても、あるいは無限回くり返されるものであるとしても、いま・ここでこの生のなかで絶えざる喘ぎとともに「善への憧憬」をもちつづけること、そしてそこにこそ絶対的な価値があることを認め、生を肯定すること、そのことによって創造的な生が可能になるということであつたと言える⁽¹³⁾。

九鬼の「善への憧憬」はカントからきたとされるが、「意志・勇気」や「善への憧憬」を有することによって、無意味な輪廻に意義づけがなされるのであろう。

「意志」を重視することは道元禪師も認めるが、しかし、異なる面があろう。つまり、道元禪師は輪廻を肯定し、その中で人間として生まれ修行し、功徳を積みながら生きて行く。そして、来世も人間として生まれ修行をしていく。「生生世世」に仏道を行っていくことに価値があるのである。仏教での輪廻説は、人は修行のためにこの世に生まれてきて、修行のために何度も何度も多くの生を経験することになっている。哲学とは異なると思う。

又、来世も今世と同様の生であるということに対して様々な受取りがあると思う⁽¹⁴⁾。とりわけ今世が苦しい状況にある者は今世を否定し来世に期待するであろう。浄土思想に近いものを感じるが、道元禪師は来世も人間に生まれ仏道修行するために現世で功徳を積む。だからこそ、毎日、一瞬一瞬が大切なのである。

六 実践的時間の問題

増永氏が第六に挙げているのが「実践的時間の問題」である。増永氏は次のように述べている。

(6) 而今の意義は我々の行持によって、初めて実現し得るであらう。行持の巻はこれを「いまといふ道は行持

よりさきにあらず、行持現成するをいまといふ」と述べている。人間の実践をはなれて具体的な現在はない。我々の行持が現成するところ、そこにいつも今があり、そのほかに現在はあり得ない。そして、このことは行持の今を除いては、自己自身が存しないといふことでなければならぬ。

行持の巻は、「仏祖の大道かならず、無上の行持あり、道環して断滅せず」といふ。この道環して断絶せざる行持に於て、真実の自己が存するのである。人間は而今の生を真実に生き、即今の死を真個に死ななければならぬ。すなはち生に当面しては、生に純一にして、その全体に生き、死に際会しては、死に無難にして、その全面に徹すべきである。永平広録第三巻に、「師曰趙州雖恁麼道、永平到箇裡又且如何。彌被十二時使、許働会祖師禪。老僧使得十二時、許老僧会如来禪」とある。十二時に使はれずして、自主的に十二時を使得するものにとつて、日日これ好日であり、時々これ好時である。かくして随処に主となり、立つ処皆真たり得るのである。

されば、禪師も随聞記第一巻に於て、「只念々に明日を期することなく、當日當時ばかりと思つて、後日はただ不定なり、知り難ければ只今日ばかり存命の程、仏道に随はんと思ふべきなり」といひ、同じく第二巻で、「只今日今時ばかりと思つて時光をうしなはず、学道に心をいるべきなり。その後は真実にやすきなり。性の上下と根の利鈍は全く論ずべからざるなり」と説くのである。有時の而今を真実に生きるところにこそ、道元禪師に於ける宗教の本領が存するのである。

百歳の日月をこの一日の生活に体现することは、生命価値の自覚に基くのである。前後際断の無礙自在なる実践に於て、生の意義は初めて全うせられるであらう。故に行持の巻は、「しかあれば、一日はおもかるべきなり。いたづらに百歳いけらんはうらむべき日月なり。かなしむべき形骸なり。たとひ百歳の日月は声色の奴婢と馳走すとも、そのなか一日の行持を行取せば、一生の百歳を行取するのみにあらず、百歳の他生をも度取すべきなり。この一日の身命はたふとぶべき身命なり。たふとぶべき形骸なり」と説いている。かくして、行持によつ

て現成された而今にこそ真の宗教的生命が存する。^(四)

ここで増永氏が挙げているのが、「行持上」巻と『隨聞記』である。

縁起は行持なり、行持は縁起せざるがゆえにと、功夫參学を審細にすべし。かの行持を見成する行持は、すなはちこれわれらがいまの行持なり。行持のいまは、自己の本有・元住にあらず。行持のいまは、自己に去来・出入するにあらず。いまといふ道は、行持よりさきにあるにはあらず、行持現成するをいまといふ。

『正法眼蔵』「行持上」(二卷一四六頁)

仏祖の大道、かならず無上の行持あり、道環して断絶せず、発心・修行・菩提・涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり。
『正法眼蔵』「行持上」(二卷一四五頁)

245上堂。記得。趙州、因僧問、十二時中如何用心。州云、爾被十二時使、老僧使得十二時。爾問那箇時。師云、趙州雖恁麼道、永平到箇裏又且如何。爾被十二時使、許爾會祖師禪。老僧使得十二時、許老僧會如来禪。這箇是超仏越祖底道理。作麼生是仏祖屋裏底道理。良久云、鉢盂開口喫飯。

『永平広録』第三(三卷一六四頁)

所詮は、一切の事に臨で、可案道理也。念々に不留、日々に遷流して、無常迅速なる事、眼前の道理也。不可待知識経卷数。念々に、無期明日。思当日当時許、後日は甚だ不定也。知り難ければ、只、今日ばかりも、身命の在らん程、可思順仏道也。順仏道者は、為興法利生、捨身命、行諸事、去也。『隨聞記』二(七卷八二頁)

此道理、真実なれば、仏も是を衆生のために説き、祖師の普説法語にも、此道理をのみ説く。今の上堂請益等にも、無常迅速、生死事大を云也。返々も、此道理を、心に忘れずして、只、今日今時許と思て、時光を失はず、学道に心を入る可也。其後、真実に易き也。性の上下、根利鈍、全く不可論。 『隨聞記』三（七卷九六頁）

しかあれば、一日はおもかるべきなり。いたづらに百歳いけらんは、うらむべき日月なり、かなしむべき形骸なり。たとひ百歳の日月は声色の奴婢と馳走すとも、そのなか一日の行持を行取せば、一生の百歳を行取するのみにあらず、百歳の他生をも度取すべきなり。この一日の身命は、たふとぶべき身命なり、たふとぶべき形骸なり。かるがゆえに、いけらんこと一日ならんは、諸仏の機を会せば、この一日を曠劫多生にもすぐれたるとするなり。このゆえに、いまだ決了せざらんときは、一日をいたづらにつかふことなかれ。この一日は、をしむべき重宝なり。尺璧の価値に擬すべからず、驪珠にかふることなかれ。古賢、をしむこと、身命よりもすぎたり。

『正法眼蔵』「行持上」（二卷一六三頁）

また、増永氏は『仏教における時間論』では次のように述べている。

さらに、行的な時間、すなわち実践な時間を説かれます。⁽¹⁷⁾

行的な時間、実践修行ということが、「有時の而今」、「而今」ということと併せて述べている。増永氏は次のように述べている。

人間の実践を離れて、具体的な現在はないのです。われわれの行持が現成するところ、そこに、いつも今があり、そのほかに現在はありませんのであります。⁽¹⁸⁾

実践修行以外に現在、今はないと言われる。新保氏は次のように述べている。

どのように中途半端に見える時も、迷いの時もすべてがそれなりに完結した時であり、而今において生きることそのものが最高の体験なのだ、と道元は説くのである。⁽¹²⁸⁾

而今に生きるということにおいても、行持、実践修行している時を指すのか、それとも全ての時間を指すのか、或いは、全ての時間が修行であるか。角田氏は次のように述べている。

我々には、いつでも「いま」はあるのであるが、道元禪師には、修行しているとき以外に「いま」はないといふ。道元禪師にとつての「今」は、つねに修行の時であるということなのであろう。日常生活のすべてを、大切な修行として生きる道元禪師であるからこそその言葉である。⁽¹²⁹⁾

修行しているとき以外に「今」はない。そしてまた、常に修行の時であると述べている。二十四時間すべてを修行とし、今とし、而今としていくことが重要である。有時を如何に生きるかということが肝要である。

木村隆徳氏は次のように述べている。

無執着の実践の姿を時間論の立場から厳密に規定しておこうというのが道元禪師の「今、今の時間論」の主張目的ではないかと思うのです。⁽¹³⁰⁾

「無執着の実践の姿」を規定するために、道元禪師は「今、今の時間論」、つまり、有時の巻を示されたといわれる。増永氏は次のように述べている。

結局、われわれは瞬間々々、明日というときを待つことなく、今日この時と思つて、そして、後日ははなはだ定まらない、知ることはむずかしいものであるから、ただ、今日今時ばかりと、命のある間に、仏道に従おうと思ふべきである。人間のふむべき大道を守っていくということが、最も大切だといわれるのです。⁽¹³¹⁾

今日今時ばかりと、命のある間に、仏道に従おうと思ふべきであるという。道元禪師は明日を期することなく、今行すべきことを随所に示している。『随聞記』より数例挙げよう。

此道理も、猶、のびたる事也。世間の事をも、仏道の事をも思へ。明日、次の時よりも、何なる重病をも受て、東西も不弁、重苦のみかなしみ、又、何なる鬼神の、怨害をも受て、頓死をもし、何なる賊難にも逢ひ、怨敵も出来て、殺害奪命せらるる事もや有ん。真実に不定也。

『隨聞記』三（七卷九六頁）

夜話云、古人云、朝に聞道、夕に死とも可也。今、学道の人、有此心べき也。広劫多生の間、幾回か徒に生じ、徒に死せん。まれに人界に生れて、たまたま逢仏法時、何にしても死行べき身を、心ばかりに、惜持とも、不可叶。遂に捨て行命を、一日片時なりとも、為仏法、すてたらば、永劫の楽因なるべし。思後事明日活計、不捨可捨世、不行可行道而、あたら日夜を過すは、口惜き事也。只、思切て、明日の活計なくは、飢死にもせよ。寒死もせよ、今日一日、道を聞て、仏意に随て死んと、思ふ心を、先づ可発也。其上に道を行じ得ん事は一定也。

『隨聞記』三（七卷九七頁）

然れば明日死に、今夜死可しと思ひ、あさましき事に、逢たる思をなして、切にはげみ、志をすすむるに、悟をえずと云事無き也。

『隨聞記』三（七卷九九頁）

仏法を行ずるに、品をえらぶべきに非ず。人界の生は、皆、是、器量也。余の畜生等の、性にては不可叶。学道の人、只、明日を期する事なかれ。今日今時ばかり、仏に随て行じゆくべき也。

『隨聞記』二（七卷八二頁）

道元禪師は「明日」と同様に「後時」に期待することを戒めている。

須く閑に坐して、道理を案じて、終にうち立ん道を、思ひ定むべし。主君父母も、我に悟りを与ふべきにあらず。恩愛妻子も、我がくるしみを、すくうべからず。財宝も死をすくはず。世人終に我をたすくる事なし。非器なりと云て、修せずは、何の劫にか得道せん。但須、万事を放下して、一向に学道すべし。後時を存ずること莫るべし。臨終時に後悔する故に、道理を考えて、ひたすら仏道を学ぶべきである。後で修行しようという考え方はもつてのほか。「後日」という言葉も見いだされる。

『随聞記』六（七卷一三六頁）

示云、学道の人は後日を待て、行道せんと思ふ事なかれ。只今日今時を過ごさずして、日々時々を勤むべき也。

『随聞記』一（七卷五六頁）

去年思よりたりし時、在家を離て寺に近づきて、僧に馴て一年行道して終りたらば、勝れたらまじと、存るにつけても、仏道修行は、後日を待つまじきと、覚るなり。

『随聞記』六（七卷一三六頁）

瑩山禪師も「後日」という語を使用する。

聖を去ること時遠く、道業未だ成ぜず身命保ち難し。何ぞ後日を期せん。

『伝光録』第三十三祖大鑑禪師章

道元禪師も瑩山禪師も後日を期待せず今修行すべきであるという。

新保氏は次のように述べている。

道元の時を惜しむ気持は、仏道を求める切実な要因から来ており、仏道を励む一日一日が貴重であるが故にである。^(註)

ところで、この「実践的時間の問題」においては、増永氏はハイデッガーなどの哲学者の言葉を引いていないことは注意されるべきである。このことは時間論においてハイデッガーが実践に触れていないことが原因かもしれない。或いは、実践に対する態度の相違が、宗教と哲学とを分かつメルクマールかもしれない。哲学では、実践よりも意志の重要性が説かれる。例えば、九鬼の時間論に関して小浜氏は次のように解説されている。

九鬼が言いたいのは、すべてが意味あるものとして立ち現れるか、それとも無意味なものとして過ぎ去るか、それはひとえに偶然した実存としての主体の意志に懸かっていると言うこと、言いかえれば、私と世界との、私とあなたとの「いま、ここ」での邂逅を「永遠の現在」の中での「できごと」となるよう意志せよという事、時間の現在を永遠の現在となるよう意志せよということであろう。⁽¹³⁵⁾

藤田正勝氏も次のように述べている。

それを「精神哲学」のなかに位置つけて論じている点で共通することを九鬼は主張する。彼らにとつては時間は単なる認識の形式ではなく、人間の生そのものと、そして自由、決意、意志と密接に結びついたものだったのである。⁽¹³⁶⁾

時間は人間の生そのものであり、自由、決意、意志と結びついていると捉えている。すべては今ここでのわれわれの「意志」に懸かっていると九鬼は考えていたという。九鬼は、時間は西洋において「意志」によって構成されたものとして一致して⁽¹³⁷⁾いるが、東洋においても「時間は根本において意志に属するもの」と解している。そして、東洋の『ミランダ王の問』を提示し次のように述べている。

意志は無明より生じ、意志から時間が生じる。⁽¹³⁸⁾

実存に関して岩田氏は次のように解説されている。

実存とは自由な者、「あれかこれか」の選択に自分を賭ける者、それゆえに、自分のあり方に全責任を背負う者である。⁽¹³⁹⁾

道元禪師の実践は、坐禪を中心とした修行である。先に見たように道元禪師は明日や後日を期することなく、今修行せよと示されている。過去の修行によって現在の私があり、現在の修行によって未来の自己があるという業思想を認めるが故に、今修行する必要がある。三世に渡って善根を植える、三世に於いて仏道修行しようという「意志」、良い行為をしようという「意志」は道元禪師は強く有していたと思う。¹³⁷

おわりに

増永氏はじめ多くの学者は、道元禪師の時間論とハイデッガーや西田幾多郎等の実存哲学者の時間論とを比較し、その類似性を指摘されている。特に、道元の「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」をハイデッガーの『存在と時間』と対比させている。凡そ八百年前に生きた道元禪師と近代のそれも異国の最先端の哲学者とが如何に類似するか示すことよって、道元禪師の思想的素晴らしさ示し、日本人の優秀さを明かそうとするものだと思う。それが求められる時代的側面もあつたと思う。

確かに類似する面もあるが、全く同じであろうか。両者ともに「今」を重視し、「死」を意識していることは共通だと思う。西田の「永遠の今」や「非連続の連続」と道元禪師の思想とが一致するという学者は多いが、批判的に見なす学者もいる。今の筆者には正否の結論は出せない。

「永遠の今」「非連続の連続」に関しては、理解の至らない点もあるが、次のような生命の譬えを以てすればわかりやすいであろう。これは加地伸行氏の次の文章から思い付いた。

生命の連続ということが理解されますと、それぞれの人間は単一の個別的個体ではなくて、その背後に祖先とのつながりを連続して持っている貴重な存在なのだということ、かつ、それがただ一時的に預かっているだけで、その生命は後世へも続いていくという役目を持っているということになるわけです。生命の連続という意味合い

は、〈各自の生命の貴重さとは、単なる個別の個体でないのだということを実している〉のではないかと私は思うのであります。⁽¹³⁸⁾

過去が祖先、今が個体、未来が子孫とすれば、個体である私自身は個でありながら過去と未来とに繋がっている。つまり、「非連続の連続」である。そして、この譬喩で「生命の連続」が「永遠の今」に当たると思われる。個でありながら、「いのち」という点からみれば無限の先祖、無限の子孫という奥深さ、厚みがある存在である。佐伯氏は次のように述べている。

かくて生死は連続しているのです。正確には、一人の個体の生命は終焉する。しかし、それがまた別の個体の生命として再生する。断絶と連続なのです。いや、もつと正確に言えば、一人の人間が死ぬことによつて、その生命が別の人間に受け継がれる。つまり、生命が受け継がれるには、個体はしななければならぬ。⁽¹³⁹⁾

今を大切に、そして、この私の生命を大切にすることは、翻つて先祖や子孫の「いのち」を生きることもある。道元禪師の「経歴」というのは、DNA、遺伝子、命をコピーとして残すことに喩えられるであろう。

側瀬登氏は、道元禪師の「時間構造」を波多野精一のそれをフレームとして照らし出している。そして、道元禪師の、「非連続の連続」に関して次のように述べている。

道元は「つらなり」を「経歴」とし、「時々なり」を「前後際断」とし、「ながら」を「功德」として説明している。と私は解する。一般に時間の「連続にして非連続」といわれ、或は「非連続の連続」といわれることでもある。⁽¹⁴⁰⁾そして、側瀬氏は道元禪師の時間論を〈串団子の比喩〉をもって示している。

「有時」を「串団子」に喩えると、「串」は「つらなり」「経歴」「文化的時間性」の「連続性」を、他方「団子」は「時々なり」「前後際断」「自然的時間性」の「非連続性」をあてることができる。その際、団子が串から抜け落ちないように支えている「粘着性」は「ながら」「功德」「先験的同一性」の媒介性として働いている

と比喻できようか。^(四)

申団子の譬喩によって、道元禅師の時間論における重要な語句である「有時」「経歴」「前後際断」を説明している。これを、筆者は輪廻に喩えることが可能であると考え。輪廻の主体を「五蘊」とすれば、連続性が「業」、非連続性が「五蘊」に当たるとはならないかと思う。過去世の業が現世に影響し、現世の業及び過去世の業が来世に影響を及ぼすのである。いづれにしる、「今」をきちんと生きなければならぬ。

次に、「有時」巻の「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」という文章に関しては、文体から見ることとも可能と思う。つまり、この文体は「打ち返し表現」といわれ『正法眼蔵』中では多く見いだされる表現方法である。伝統的には実体的、二元論的な思考を破すための表現とされる。筆者は「A B B A型」と命名している重要な研究方法の一つである。時も有も実体がない。或いは、「時すでにこれ有なり」とのみ知りて「有はみな時なり」と知らずと補って読めば、「より一層の参究」を示すものであろう。

さらに言えば、「より一層の参究」とは何かは次の文章が参考となる。『随聞記』には、

夜話に云く、祖席に禅話を覺得故実は、我本知り思ふ心を、次第に知識の言に随て改めて去くなり。仮令、仏と云は、我本知たる様は、相好光明具足し、説法利生の徳有し、釈迦弥陀等を仏と知たりとも、知識、若、仏と云は、蝦蟇蚯蚓ぞ、と云はば、蝦蟇蚯蚓を、是を仏と信じて、日比の知恵を捨也。『随聞記』二（七卷七三頁）

とあって、「仏をガマガエル」と師匠が言えば、それを信じて参究するという。自らが情見を執して己見にたがふ時は、仏道の昇進無きなりと言われる。同様に「有はみな時なり」も通常理解し難い見解に見えるが、これも参究によつてその道理が見えてくるのである。参究の重要性は、「有時」の巻においても「しばらく、いまの時にもれたる尽有・尽界ありや、なしや、と観想すべし」とあって、この中に「観想」の語が見いだされるが、これは「参究」と

同義語と考えられる。

次に、ハイデッガーなど実存哲学者は「死」を考える。木村氏は、

未来が「まだ来ない」ものであり、過去が「過ぎ去つて帰らない」ものであるのは、時間の本性に根ざしたことでなく、むしろわれわれ人間が死すべきものであるという有限性の反映であるにすぎない。われわれが自己と呼んでいるものも、時間と呼んでいるものも、実はわれわれの死とのかかわりかたの様態にすぎない。⁽¹⁴⁾

と述べて、自己と時間を媒介するものは、「死」であると述べている。確かに、「人はいつか必ず死ぬ」ということに思いを致せば、生きているという実感、時間を意識することになるであろう。

道元禪師も「生」と同様に「死」とのかかわり方の重要性を説く。その結果、道元禪師は時間を無駄にしてはならないと随処に説かれている。

最勝の善身をいたづらにして、露命を無常の風にまかすることなかれ。

『正法眼蔵』 「出家功德」 (二卷二七三頁)

それでは、時間を無駄にしないこととは何であろう。それは、坐禪を第一とする仏道修行である。つまり、仏道修行以外は無駄な時間であると見なしている。以下の『随聞記』には、死を考えること。そして、時間を無駄にせず、仏道修行に励むべきことが説かれている。数例挙げよう。

并問云、若然、何事いかなる行か、仏法に専ら好み修べき。

師云、機に随。根に随べしと云へども、今祖席に相伝して専する処は坐禪也。此の行、能、衆機を兼、上中下根等、修し得べき法也。

我、大宋天童先師の会下にして、此道理を聞て後、昼夜定坐して、極熱極寒には発病しつべしとて、諸僧、暫く放下しき。我、其時自思はく、直饒発病して死べくとも、猶、只、是を修べし。不病して修せずんば、此身勞

しても何の用ぞ。病して死なば本意也。大宋国の善知識の会にて修し死て、よき僧にさばくられたらん、先づ縁なり。日本にて死なば、是ほどの人々に、如法仏家の儀式にて、沙汰すべからず。修行して未契先きに死せば、好結縁として、生を仏家にも受べし。修行せずして、身を久く持つても、無詮也。何の用ぞ。況や身を全くし病不作と思ふ程に、不知、又海にも入、横死にも逢はん時は、後悔如何。如是、案じつづけて、思切て昼夜端坐せしに、一切に病不作。

如今、各々も、一向に思切て修して見よ。十人は十人ながら、可得道也。先師天童のすすめ、如是。

『随聞記』二（七卷七四頁）

坐禪を選び取り、病の状況においてますます弁道に励んでいる様がよく分かる。「瞬間において決意的に生きる人間のあり方が本来的」という実存主義における本来の生き方とも共通しよう。

示云、学道の人、衣糧を煩す事莫れ。只、仏制を守て、心世事に出す事莫れ。

仏言く、衣服に糞掃衣あり、食に常乞食あり。何れの世にか、此二の事、尽る事有ん。無常迅速なるを忘れて、徒らに世事に煩事莫れ。露命の暫く存せる間、只、仏道を思て、余事を事とする事莫れ。

『随聞記』二（七卷七五頁）

仏道修行だけが重要であり、余事を事としてはならないと示している。仏道絶対主義である。

又、発此志、只、可思世間無常也。此言、又、只、仮令に観法などに、すべき事に非ず。又、無事を造て、思ふべき事にも非ず。真実に、眼前の道理なり。人のをしむ聖教の文証道理を待つべからず。朝に生じて、夕に死し、昨日見人、今日無き事、遮眼、近耳。是は、他の上にて、見聞する事也。我身にひきあてて、道理を思ふ事を。直饒、七旬八旬に、命を期すべくとも、遂に可死道理有らば、其間の楽み悲み、恩愛怨敵を思ひとけば、何にてもすごしてん。只、仏道を思て、衆生の楽を求むべし。況や、我れ年長大せる人、半に過ぬる人、余年幾

なれば、学道ゆるくすべき。

(中略) 今の上堂請益等にも、無常迅速、生死事大を云也。返々も、此道理を、心に忘れずして、只、今日今時許と思て、時光を失はず、学道に心を入る可也。其後、真実に易き也。性の上下、根ノ利鈍、全く不可論。

『随聞記』三(七卷九六頁)

無常というのは観法の対象ではなく、「眼前の道理」である。必ず死ぬべき存在であれば、世間の楽しみを放棄し、仏道修行に専ら励むべきことが説かれている。

夜話云、古人云、朝に聞道、夕に死とも可也。今、学道の人、有此心べき也。広劫多生の間、幾回か徒に生じ徒に死せん。まれに人界に生れて、たまたま逢仏法時、何にしても死行べき身を、心ばかりに、惜持とも不可叶。

遂に捨行く命を、一日片時なりとも、為仏法、すてたらば、永劫の楽因なるべし。思後事明日活計、不捨可捨世、不行可行道而、あたり日夜を過すは、口惜き事也。只、思切て、明日の活計なくは、飢死もせよ。寒死もせよ、今日一日、道を聞て、仏意に随て死んと、思ふ心を、先づ可発也。其上に道を行じ得ん事は、一定なり。

『随聞記』三(七卷九六—九七頁)

広劫多生の間、輪廻の世界において、今世で人間に生まれ、仏法に逢うことができた。明日のことを考えず、仏道修行しなさいと説いている。

一日、示云、人の鈍根と云は、志の不到時の事也。世間の人、従馬落る時、未落地間に、種々の思ひ起る。身をも損し命をも失する程の、大事出来たる時、誰人も才覚念慮を起す也。其時は、利根も鈍根も、同く物と思ひ、義を案ずる也。

然れば明日死に、今夜死可しと思ひ、あさましき事に、逢たる思をなして、切にはげみ、志をすすむるに、悟をえずと云事無き也。

中々世智弁聡なるよりも、鈍根なる様にて、切なる志を出す人、速に悟得也。如来在世の周利盤特は、一偈を誦する事は、難かりしかども、根性切なるによりて、一夏に証を取りき。

只今ばかり、我命は存ずる也、不死先に悟を得んと、切に思て仏法を学せんに、一人も不得は、不可有也。

『隨聞記』三（七卷九八―九九頁）

明日死に、今夜死ぬかもしれない。だから、「只今ばかり」という思いをもって仏法を学すべきである。

示云、大惠禪師、或時、尻に腫物を出す。医師、是を見て、大事の物也、と云。惠云、大事の物ならば、死すべしや。医云、ほとんどあやうかるべし。惠云、若、死ぬべくは、弥、坐禅すべし、と云て、猶、強盛に坐したりしかば、かの腫物、うみつぶれて、別の事なかりき。

古人の心、如是。病を受けては、弥、坐禅せし也。今の人の、病なからん、坐禅ゆるくすべからず。

『隨聞記』六（七卷一四三頁）

古人（大惠禪師）は、病気になって、いよいよ坐禅行したのである。今の人は、病気でもないのに坐禅をゆるがせにしてはならないとある。

示云、古人、多は云、光陰虚度る事なかれ。或云、時光徒に過ことなかれ、と。学道の人、すべからく、寸陰を惜むべし。露命消へやすし。時光すみやかに移る。暫く存する間に、余事を管ずる事無く、只、須学道。

『隨聞記』六（七卷一三六頁）

仏道を学ぶ者は寸陰を惜しんで修行しなくてはならない。他の事に煩わされず、ひたすら仏法を学すべきである。

夜話云、学人は、必しも、可死、可思。道理は勿論なれども、たとへば、其言、不思、しばらく先づ光陰を、徒にすぐさじと思ふて、無用の事をなして、徒に時をすぐさで、詮ある事をなして、時をすぐすべき也。其のなすべき事の中に、又、一切の事、いづれか一切なると云に、仏祖の行履の外は、皆無用也と可知。

『隨聞記』三（七卷九七頁）

必ず死ななければならぬことを思わなければならぬ。時間を有意義に使うべきである。なにが有意義かというに、仏祖の行いの他はみな無用であると知るべきである。

ところで、本来の時間、意味のある時間とはどのような時間であろうか。勿論、道元禪師においては仏道を修行をしている時間だけが本来の時間であり、意味ある時間である。時間論的には側瀨氏によれば、道元禪師の本来の時間は、〈無去来〉 〈無飛去〉 〈無客観〉 であると考察されている。⁽¹⁴⁾

それでは、実存哲学においてはどうか。辞書に左記の記述があった。

非本来的な実存とは、本来の自己を見失って「ひと」das Manのうちに没入し、世界の内部で現れる目前の事物に心を奪われている人間の日常的なあり方のことで、これは時間に即していえば、過去を忘却し、未来を予期しながら、その時々現在の分散して生きる人間のあり方である。

これに対して、過去からの自己を取り戻し、将来に向かって先駆しながら、瞬間において決意的に生きる人間のあり方が本来的な実存であって、これはキルケゴールの「実存」を原型とするものといえよう。だが後期のハイデッガーでは、人間が存在そのものの明るものうちへと立ちいでることが実存とされ、『存在と時間』で本来の実存にみられる悲劇的、英雄的な色彩は消え、従来のエクシステンツにかわってエク・システンツ⁽¹⁵⁾ *Existenz*（「開存」とも訳される）といった表現も用いられるようになる。なお実存哲学の影響を受けた日本の哲学者として、三木清、九鬼周造、和辻哲郎などの名をあげることができる。⁽¹⁶⁾

つまり、実存哲学においても本来的な時間と非本来的な時間との二種の時間があり、本来的な時間とは、「過去からの自己を取り戻し、将来に向かって先駆しながら、瞬間において決意的に生きる」時間である。或いは、次のような記述もある。

大衆とともに浮遊し、群衆の叫びや動きの中に埋没している人は、ある意味では存在していると言えるだろう

が、ほんとうの意味では実存しているとは言えないだろう。なぜなら、人生は流れゆく生成ではあるが、それぞれの瞬間は一度きりの瞬間であり、その一度きりの瞬間において、彼は自分が選んだ目的に向かつて、決断して生きていないからである。⁽⁴⁵⁾

仏教では、本当の時間は仏道を行っている時、時節のみである。道元禪師は輪廻、業という枠組みの中の今（においても来世においても）善根を植えることを重視する。宿殖善根によつて人間に生まれ、仏法に逢うことができたことを記している。

アウグスティヌスは、『告白』において「時間とは何であるか。だれもわたしに問わなければ、わたしは知っている。しかし、だれか問うものに説明しようとする、わたしは知らないのである」という。⁽⁴⁶⁾ 側瀬登氏によれば、道元禪師も、「有時」の巻に「去來の方跡あきらかなるによりて、人、これを疑著せず、疑著せざれども、しれるにあら⁽⁴⁷⁾ず」と示しているからアウグスティヌスの考えと一致すると述べている。

九鬼の時間論に関して小浜氏は次のように解説されている。

川の流れから身を離して岸边に立ち、一時もとどまることなく流れゆく川を直前に眺めるように、現在に重点をおいて時間を見るひともあろう。アリストテレス、アウグスティヌス、フッサールなどはそのように、現在に重点をおいて時間を見る。⁽⁴⁸⁾

アウグスティヌスは「わたし（時間を）は知らない」と言いつつ「現在に重点」をおく立場とされる。道元禪師も「今」を重視する。時間に関して分からないことだらけであるが、実践において「今」するしかないことが分かる。時間を価値あるものとするように修行したい。

さて、旧制高校の学生たちにとって「三種の神器」といわれた書物がある。それは、阿部次郎『三太郎日記』、西田幾多郎『善の研究』、倉田百三『愛と認識の旅立ち』であり、筆者も高校時代所持していた。どれも内容が難

しく、特に西田のそれは歯が立たなかった。今回、道元禪師の時間を考察するに当たりその現代的理解として西田の「永遠の今」や「非連続の連続」との関連性が指摘されているため、西田の文章を少しく読んだ。あまりにも難しいため原典よりも解説書が中心になってしまった。それでも、理解が至っていない点が多々あると思う。⁽¹⁹⁾

西田の文章と同じく道元禪師の著作も大変難しい。しかし、理解できる箇所がある。それは、「坐禅せよ」、「仏道修行せよ」ということである。道元禪師は輪廻を認め、仏道修行によつて善根を植えることを勧める。仏道修行ができる「今」に感謝し修行する。そして、来世も修行できる環境に身を置くことを望んでいる。修行できる環境が理想の時間であり、空間である。

サンスクリット語で「カーラム・カロテイ」とは「時間をつくる」ということであるが、意味は「死ぬ」ことである。時間と死。雲井昭善氏の次ぎの言葉によつて摺筆する。

「時」「時間」という永遠、普遍概念の中で、人生という短い自分に与えられた時間は、自分の時です。それは、普遍的概念としての「時」⁽¹⁵⁾「時間」という概念の中での特殊化された時というものが、自分の人生における時である、と思つたわけですね。

註

- (1) 藤田正勝『九鬼周造—理知と情熱のはざまに立つへことば—の哲学—』二〇一六年、講談社、一五〇—一五一頁。
- (2) 佐伯啓忠『西田幾多郎』二〇一四年、新潮社、二二三頁。
- (3) 八木誠一「東西における時間論 実存理解に即して—」(『比較思想研究』二号、一九七五年、一六頁)。
- (4) 八木誠一「東西における時間論 実存理解に即して—」(『比較思想研究』二号、一九七五年、二〇頁)。
- (5) 八木誠一「東西における時間論 実存理解に即して—」(『比較思想研究』二号、一九七五年、二二頁)。

- (6) 角田泰隆「道元禪師の時間論研究」(『駒澤短期大學佛教叢集』第八号、二〇〇二年には多数の先行業績を紹介し、斯学の研究に益する。
- (7) 拙稿「道元禪師の仏性観」(『鶴見大学仏教文化研究所紀要』第一八号、平成二五年)。
- (8) 増永靈鳳「道元禪師の立場とその時間論」(『印仏研』一卷二号、一九五三年、二七二頁)。
- (9) 増永靈鳳「仏教における時間論」昭和四一年、山喜房仏書林、六頁。
- (10) 増永靈鳳「仏教における時間論」昭和四一年、山喜房仏書林、五頁。
- (11) 増永靈鳳「仏教における時間論」昭和四一年、山喜房仏書林、二七―二八頁。文中に「こういう七つに分けて、見ることができましよう」とあるが、六つの誤りであろう。
- (12) 高橋賢陳「道元の時間論とその意義」(『宗教研究』一五九、一九五九年)。
- (13) 角田泰隆「道元禪師の思想的研究」二〇一五年、春秋社、三六九頁。
- (14) 木村清孝『『正法眼蔵』全巻解説』二〇一五年、佼成出版社、一三二頁参照。
- (15) 『伝光録』第十二章(馬鳴尊者)に、
 有時は三十二相を帶し、八十種好を具し、三頭八臂を帶し、五衰八苦に沈み、有時は被毛戴角し、有時は鐵担枷鎖す。常に三界中に居して、自己の行履を保任し、自心の中に頭出頭没して、異面を帶し來る。(曹洞宗宗務庁版七九頁)
 と記されており、「三頭八臂」が重なる。
- (16) 『伝光録』第三十六章(栗山惟儼)の本則に、
 第三十六祖、弘道大師、參石頭問曰、三乘十二分教、某甲粗知。嘗聞南方直指人心見性成仏、実未明了、伏望和尚慈悲指示。頭曰、恁麼也不得、不恁麼也不得。恁麼不恁麼總不得。子作麼生。師罔措。頭曰、子因縁不在此。且往馬大師処去。師稟命恭礼馬祖。仍伸前問。祖曰、我有時教伊揚眉瞬目、有時不教伊揚眉瞬目、有時揚眉瞬目者是、有時揚眉瞬目者不是。子作麼生。師於言下大悟。便礼拜。祖曰、你見甚麼道理便礼拜。師曰、某甲在石頭処、如蚊子上鐵牛。祖曰、汝既如是、善自護持。

雖然汝師石頭。(曹洞宗宗務庁版二〇五頁)

と記されている。

- (17) 増永靈鳳「道元禪師の立場とその時間論」(『印仏研』一卷二号、一九五三年、一五頁)。
- (18) 増永靈鳳『仏教における時間論』昭和四一年、山喜房仏書林、二四頁。
- (19) 佐々木閑『仏教は宇宙をどう見たか—アビダルマ仏教の科学的世界観—』二〇一三年、化学同人、一一五頁。
- (20) 角田泰隆『道元禪師の思想的研究』二〇一五年、春秋社、三七二頁。
- (21) 辻口雄一郎「『有時』の巻における時間について」(『宗学研究』二七号、昭和六〇年、八四頁)。
- (22) 辻口雄一郎「『有時』の巻における時間について」(『宗学研究』二七号、昭和六〇年、八五頁)。
- (23) 頼住光子『道元 自己・時間・世界はどのように成立するのか』二〇〇五年、日本放送出版協会、九四頁。
- (24) 八木誠一「東西における時間論—実存理解に即して—」(『比較思想研究』二号、一九七五年、二二頁)。
- (25) 道元『正法眼蔵』の有時の巻の参究 (<https://sites.google.com/site/takesikeda/tyg>)。
- (26) 角田泰隆『道元禪師の思想的研究』二〇一五年、春秋社、三七二頁。
- (27) 曹洞宗東海管区教化センター (<http://soto-tokainet/cgi-bin/koroba.cgi?page=43&bl=0>)。
- (28) 辻口雄一郎「正法眼蔵における有と時(三)」(『宗学研究』三二号、平成元年、五四頁)。
- (29) 辻口雄一郎「正法眼蔵における有と時(二)」(『宗学研究』三〇号、昭和六三年、一一六頁)。
- (30) 辻口雄一郎「正法眼蔵における有と時(三)」(『宗学研究』三二号、平成元年、五六頁)。
- (31) 南直哉『『正法眼蔵』を読む—存在するとはどういうことか—』二〇〇八年、角川出版社、一四六頁。
- (32) 南直哉『『正法眼蔵』を読む—存在するとはどういうことか—』二〇〇八年、角川出版社、一四七頁。
- (33) 藤田正勝『九鬼周造—理知と情熱のはざまに立つ—』二〇一六年、講談社、五四頁。

- (34) 九鬼周造『時間論』二〇一六年、岩波文庫、九頁。
- (35) 岩田靖夫『ヨーロッパ思想入門』岩波ジュニア新書、二〇〇三年、岩波書店、二一〇頁。
- (36) 『私の人生論』天野貞祐』二〇一〇年、日本ブックエース、四〇頁。
- (37) 日野原重明『いま伝えたい大切なこと』二〇〇八年、日本放送出版協会、一四頁。
- (38) 山口瑞鳳『正法眼蔵』研究の怪』（『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』三六号、平成一五年、八頁）。
- (39) 山口瑞鳳『正法眼蔵』研究の怪』（『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』三六号、平成一五年、四頁）。
- (40) 山口瑞鳳『西洋哲学の時間観を語る』H・ベルグソンの哲学を見詰めて』（『成田山仏教研究所紀要』第二十七号、二〇〇四年、五頁）。
- (41) 山口瑞鳳『正法眼蔵』研究の怪』（『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』三六号、平成一五年、一三頁）。
- (42) 山口瑞鳳『正法眼蔵』研究の怪』（『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』三六号、平成一五年、一四頁）。
- (43) 角田泰隆『道元禪師の時間論―『正法眼蔵』「有時」を中心にして―』（『駒澤短期大学佛教叢集』、第七号、二〇〇二年、八三頁）。
- (44) 角田泰隆『道元禪師の思想的研究』二〇一五年、春秋社、三七五頁。
- (45) 木村敏『時間と自己』一九八二年、中央公論新社、一八五頁。
- (46) 木村敏『時間と自己』一九八二年、中央公論新社、一八六頁。
- (47) 木村敏『時間と自己』一九八二年、中央公論新社、五二頁。
- (48) 九鬼周造『時間論』二〇一六年、岩波文庫、一五―一六頁。
- (49) 山口瑞鳳『正法眼蔵』研究の怪』（『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』三六号、平成一五年、一三頁）。
- (50) 山口瑞鳳『西洋哲学の時間観を語る―H・ベルグソンの哲学を見詰めて―』（『成田山仏教研究所紀要』第十七号、二〇〇四年、三頁）。
- (51) 増永靈鳳『道元禪師の立場とその時間論』（『印仏研』一卷二号、一九五三年、一五―一六頁）。
- (52) 増永靈鳳『仏教における時間論』昭和四一年、山喜房仏書林、二四頁。

- (53) 竹田青嗣『ハイデガー入門』一九九五年、講談社、一四三頁。
- (54) 拙稿「道元禪師の業報観（一）—善根について—」（『宗学研究紀要』第一四号、二〇〇一年）。
- (55) 増永靈鳳「道元禪師の立場とその時間論」（『印仏研』一卷二号、一九五三年、一六頁）。
- (56) 増永靈鳳『仏教における時間論』昭和四一年、山喜房仏書林、二四頁。
- (57) 岩田靖夫『ヨーロッパ思想入門』二〇〇三年、岩波書店、二二一頁。
- (58) 竹田青嗣『ハイデガー入門』一九九五年、講談社、七九頁。
- (59) 竹田青嗣『ハイデガー入門』一九九五年、講談社、一〇四頁。
- (60) 竹田青嗣『ハイデガー入門』一九九五年、講談社、一一一頁。
- (61) 頼住光子『道元 自己・時間・世界はどのように成立するか』二〇〇五年、日本放送出版協会、八九頁。
- (62) 八木誠一「東西における時間論 実存理解に即して」『比較思想研究』二号、一九七五年、二二頁。
- (63) 木村敏『時間と自己』一九八二年、中央公論新社、六四頁。
- (64) 増永靈鳳「道元禪師の立場とその時間論」（『印仏研』一卷二号、一九五三年、一六頁）。
- (65) 増永靈鳳『仏教における時間論』昭和四一年、山喜房仏書林、二四頁。
- (66) 角田泰隆『道元禪師の思想的研究』二〇一五年、春秋社、三八一頁。
- (67) 木村隆徳『なるほど仏教』二〇〇五年、誠信書房、二〇七頁。
- (68) 木村隆徳『なるほど仏教』二〇〇五年、誠信書房、二〇五頁。
- (69) 玄侑宗久『禪的生活』（二〇〇三年、筑摩書房、五六頁）。頼住氏は「配列」に関して次のように述べている。

ここでは道元は、「配列」（排列）という独特の言葉を使って、「無自性—空—縁起」に立脚した主体的な時間論を展開している。引用文では、自己が自己を「配列」して世界を成り立たせるといい、それをふまえて全世界（尽界）の存在の一つ一つ

が時であり自己であるといっている。

頼住光子『道元 自己・時間・世界はどのように成立するのか』二〇〇五、日本放送出版協会、九三頁。

(70) 山口瑞鳳「『正法眼蔵』研究の怪」(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』三六号、平成一五年、三頁)。

(71) 山口瑞鳳「『正法眼蔵』研究の怪」(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』三六号、平成一五年、一四頁)。

(72) 山口瑞鳳「『正法眼蔵』研究の怪」(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』三六号、平成一五年、一〇頁)。

(73) 山口瑞鳳「『正法眼蔵』研究の怪」(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』三六号、平成一五年、一一頁)。これは、先ほどの

ハイデッガーの「脱自」とも関係してくるか。

ハイデガーが時間を「脱自」として理解したことに大きな関心を寄せている。ハイデガーによれば「先験的決意性」は可能性を可能性において自己へと来させること、つまり「将来」であり、この将来をもっとも自己的な「既在」として自己の上へと帰来し

つつ、世界の内に現存するものを現前化し、その傍らにある。(中略)時間性の本質は、この三つの「脱自態」の統一にある。

藤田正勝『九鬼周造―理知と情熱のはざまに立つへことば』の哲学』二〇一六年、講談社、五五頁。

(74) 増永靈鳳「道元禅師の立場とその時間論」(『印仏研』一卷二号、一九五三年、一六一―一七頁)。

(75) 増永靈鳳『仏教における時間論』昭和四一年、山喜房仏書林、二四頁。

(76) 新保哲『道元の時間論』昭和六〇年、雪華社、五〇頁。

(77) 辻口雄一郎「正法眼蔵における有と時」(『宗学研究』二九号、昭和六二年、八二頁)。

(78) 辻口雄一郎「正法眼蔵における有と時」(『宗学研究』二九号、昭和六二年、八二頁)。

(79) 拙稿「『現成公案』の考察(一)―前後際断について―」『宗学研究』第四四号、二〇〇二年。

(80) 佐々木閑『仏教は宇宙をどう見たか―アビダルマ仏教の科学的世界観―』二〇一三年、化学同人、一一一頁。

(81) 頼住光子『道元 自己・時間・世界はどのように成立するのか』二〇〇五、日本放送出版協会、九九頁。

- (82) 南直哉『『正法眼蔵』を読む—存在するとはどういうことか—』二〇〇八年、角川出版社、一五一頁。
- (83) 小林敏明『西田哲学を開く—〈永遠の今〉をめぐる—』二〇一三年、岩波書店、一一三頁。
- (84) 西田幾多郎「私と汝」『無の自覚的限定』（『西田幾多郎全集』第六卷、昭和四〇年、岩波書店、三四一—三四二頁）。
- (85) 小林敏明『西田哲学を開く—〈永遠の今〉をめぐる—』二〇一三年、岩波書店、一二〇頁。
- (86) 小林敏明『西田哲学を開く—〈永遠の今〉をめぐる—』二〇一三年、岩波書店、一一四頁。
- (87) 西田幾多郎「私と汝」『無の自覚的限定』（『西田幾多郎全集』第六卷、昭和四〇年、岩波書店、四一—四五頁）。
- (88) 小坂国継「永遠の今について」（『宗教研究』七七卷四号、二〇〇三年、一〇五頁）。
- (89) 小坂国継「永遠の今について」（『宗教研究』七七卷四号、二〇〇三年、一〇五頁）。
- (90) 小坂国継「永遠の今について」（『宗教研究』七七卷四号、二〇〇三年、一〇五頁）。
- (91) 佐伯啓思『西田幾多郎』二〇一四年、新潮社、二三〇頁。
- (92) 藤田正勝『九鬼周造—理知と情熱のはざまに立つ—』二〇一六年、講談社、一五五頁。
- (93) 小浜善信「《解説》永遠回歸という思想」（九鬼周造『時間論』二〇一六年、岩波文庫、三九一頁）。
- (94) 小浜善信「《解説》永遠回歸という思想」（九鬼周造『時間論』二〇一六年、岩波文庫、三七九頁）。
- (95) 小浜善信「《解説》永遠回歸という思想」（九鬼周造『時間論』二〇一六年、岩波文庫、三九二頁）。
- (96) 藤田正勝『九鬼周造—理知と情熱のはざまに立つ—』の哲学—』二〇一六年、講談社、一五三頁。
- (97) 辻口雄一郎「正法眼蔵における有と時（三）」（『宗学研究』三二号、平成元年、五七頁）。
- (98) 辻口雄一郎「正法眼蔵における有と時（二）」（『宗学研究』三〇号、昭和六三年、一一八頁）。
- (99) 辻口雄一郎「正法眼蔵における有と時（四）」（『宗学研究』三三号、平成二年、四五頁）。
- (100) 辻口雄一郎「正法眼蔵における有と時（四）」（『宗学研究』三三号、平成二年、四四頁）。

- ⑩① 山口瑞鳳「西洋哲學者の時間觀を語る―H.ベルグソンの哲學を見詰めて―」（『成田山仏教研究所紀要』第十七号、二〇〇四年、五頁）。
 ⑩② 角田泰隆『道元禪師の思想的研究』二〇一五年、春秋社、三九七頁。
 ⑩③ 角田泰隆『道元禪師の思想的研究』二〇一五年、春秋社、三七三頁。
 ⑩④ 頼住光子『道元 自己・時間・世界はどのように成立するのか』二〇〇五、日本放送出版協会、八六頁。
 ⑩⑤ 佐伯啓思『西田幾多郎』二〇一四年、新潮社、二二八頁。
 ⑩⑥ 佐伯啓思『西田幾多郎』二〇一四年、新潮社、二三四頁。
 ⑩⑦ 佐伯啓思『西田幾多郎』二〇一四年、新潮社、二二一頁。
 ⑩⑧ 佐伯啓思『西田幾多郎』二〇一四年、新潮社、一七六頁。
 ⑩⑨ 木村敏『時間と自己』一九八二年、中央公論新社、二七頁。
 ⑩⑩ 新保哲『道元の時間論』昭和六〇年、雪華社、二〇頁。
 ⑩⑪ 木村敏『時間と自己』一九八二年、中央公論新社、三一頁。
 ⑩⑫ 木村敏『時間と自己』一九八二年、中央公論新社、五四頁。
 ⑩⑬ 木村敏『時間と自己』一九八二年、中央公論新社、一九〇頁。
 ⑩⑭ 辻口雄一郎「『有時』の巻における時間について」（『宗学研究』二七号、昭和六〇年、八九頁）。
 ⑩⑮ 拙稿「道元の輪廻觀」『大法輪』二〇〇九年四月号所収。
 ⑩⑯ 九鬼周造『時間論』二〇一六年、岩波文庫、一三頁。
 ⑩⑰ 小浜善信「《解説》永遠回帰という思想」（九鬼周造『時間論』二〇一六年、岩波文庫、三七二頁）。
 ⑩⑱ 小浜善信「《解説》永遠回帰という思想」（九鬼周造『時間論』二〇一六年、岩波文庫、三七七頁）。
 ⑩⑲ 小浜善信「《解説》永遠回帰という思想」（九鬼周造『時間論』二〇一六年、岩波文庫、三七二頁）。

- 120 小浜善信 「《解説》永遠回歸という思想」 (九鬼周造『時間論』二〇一六年、岩波文庫、三七八頁)。
- 121 小浜善信 「《解説》永遠回歸という思想」 (九鬼周造『時間論』二〇一六年、岩波文庫、三七七頁)。
- 122 小浜善信 「《解説》永遠回歸という思想」 (九鬼周造『時間論』二〇一六年、岩波文庫、三七八頁)。
- 123 藤田正勝 『九鬼周造—理知と情熱のはざまに立つへことば—の哲学』二〇一六年、講談社、一六三—一六四頁。
- 124 筆者は現在五二歳。人生の半分はとくに過ぎ去っている。来世はどのような生が待っているか気になる歳になった。現世で出会った方々と来世でも会えたら良いと考えているし、できたら今世と同様、僧侶になればと希望している。
- 125 増永靈鳳 「道元禪師の立場とその時間論」 (『印仏研』一卷二号、一九五三年、一七—一八頁)。
- 126 増永靈鳳 『仏教における時間論』昭和四一年、山喜房仏書林、二四頁。
- 127 増永靈鳳 『仏教における時間論』昭和四一年、山喜房仏書林、三一頁。
- 128 新保哲 『道元の時間論』昭和六〇年、雪華社、七〇頁。
- 129 角田泰隆 『道元禪師の思想的研究』二〇一五年、春秋社、三九五頁。
- 130 木村隆徳 『なるほど仏教』二〇〇五年、誠信書房、二〇八頁。
- 131 増永靈鳳 『仏教における時間論』昭和四一年、山喜房仏書林、二九三頁。
- 132 新保哲 『道元の時間論』昭和六〇年、雪華社、一〇六頁。
- 133 小浜善信 「《解説》永遠回歸という思想」 (九鬼周造『時間論』二〇一六年、岩波文庫、三九三頁)。
- 134 藤田正勝 『九鬼周造—理知と情熱のはざまに立つへことば—の哲学』二〇一六年、講談社、一四一頁。
- 135 九鬼周造 『時間論』二〇一六年、岩波文庫、一一頁。
- 136 岩田靖夫 『ヨーロッパ思想入門』二〇〇三年、岩波書店、二二三頁。実存哲学では「選択に自分を賭ける者」が重視される。道元禪師も選択を重視するが、「百尺竿頭に一步を進む」のように難しい選択を求められる。或いは、参究のように、Aだけでな

- く、Bも参究せよと説かれている。
- (137) 拙稿「道元禪師の業報観(一)——善根について——」(『宗学研究紀要』第一四号、二〇〇一年)参照。インド以来、善根は増長し、回向するものである。道元禪師も同じである。
- (138) 加地伸行『マスコミ偽善者列伝——建て前を言いつつの人々——』二〇一八年、飛鳥新社、二七〇頁。
- (139) 佐伯啓思『死と生』二〇一八年、新潮社、一五〇頁。
- (140) 側瀨登「道元と波多野精一における時間構造——非連続の連続性——」(『比較思想研究』第三〇号、二〇〇三年、一〇五頁)。
- (141) 側瀨登「道元と波多野精一における時間構造——非連続の連続性——」(『比較思想研究』第三〇号、二〇〇三年、一一〇頁)。
- (142) 木村敏「時間と自己」一九八二年、中央公論新社、九四頁。
- (143) 側瀨登「道元と波多野精一における時間構造——非連続の連続性——」(『比較思想研究』第三〇号、二〇〇三年、一〇三頁)。
- (144) 「宇都宮芳明」『日本大百科全書』ニポニカ、小学館。
- (145) 岩田靖夫『ヨーロッパ思想入門』二〇〇三年、岩波書店、二二二頁。
- (146) アウグステイヌス著、服部英次郎訳『告白』(下)一九七六年、岩波文庫、一一四頁。
- (147) 側瀨登「道元と波多野精一における時間構造——非連続の連続性——」(『比較思想研究』第三〇号、二〇〇三年、?頁)。
- (148) 小浜善信「《解説》永遠回帰という思想」(九鬼周造「時間論」二〇一六年、岩波文庫、三六五頁)。
- (149) 今後、時間的ゆとりができれば、本師が遺した西田幾多郎全集(岩波書店)、田邊元全集(岩波書店)、三木清全集(筑摩書房)などを紐解きたい。
- (150) 雲井昭善「私の死生観」(『幸福な死に方とは』一九八三年、平凡社、一三二頁)。

(二〇一八年一〇月一〇日)