

# 道元の「時」観

## 定 兼 範 明

現代思想界の一方の旗頭であるハイデッガーが、その自覚的存在論の核心として、時間を主題的に取上げたのを俟つまでもなく、時間は西洋の哲学、神学を一貫する重要問題であるが、西洋とその思想形態を全く異にする東洋において、ハイデッガーの時間論を更に一步主体的体験的に内へ深めた深淵なる、光前絶後とも云うべき「時」の論が、道元によって既に展開されていたことは、真に驚嘆すべき事柄と云える。この小論は道元によって把握されたこのような「時」の構造を解明しようとするものである。

ところで、「おほよそ西天東地に佛法つたはるといふは、かならず坐佛のつたはるるなり。それ要機なるによりてなり。佛法つたはれざるには、坐禅つたはれず、嫡嫡相承せるは、この坐禅の宗旨のみなり。」〔坐禅箴〕<sup>①</sup>卷、坐禅は「佛法の全道なり」〔辨道話〕卷と云われるように、道元の思想（佛法）の骨髄が、結跏趺坐、端坐參禅、三昧王三昧、只管（只管）打坐等々種々に表現されてはいるが、結局坐禅にあることは周知の事柄である。坐禅という根源的行、体験の上に彼の全思想は展開する。この根源的体験の風光を種々の観点から叙

述するところに、正法眼藏九十五卷は成立すると云ってよい。従って「時」とは道元においては、対象的思惟の把握する常識的な時間乃至科学的時間を意味するものではなくて、坐禅という主体的な根源的体験の「時」的構造を意味する。否、体験それ自体がその儘「時」に他ならないのである。

このように「時」が坐禅と密接不可分の関係にあるとすれば、道元の「時」観の解明は、先ず坐禅の理解を不可欠とする。坐禅を不問にしての「時」の解明は不可能であるし、又單なる思弁的解釈に終ってしまうこととなる。従ってこの小論の一においては、先ず道元の時観の成立根拠としての坐禅について考察し、次で二においては、この坐禅なる体験が、いかにして時として把握され、展開されるかを究明したいと思う。

### 一

天童如浄の会下で身心脱落し、一生參学の大事を了畢して帰朝した道元が、最初に筆を執ったのが「普観坐禅儀」であって、この一事に

よっても彼の佛法において坐禪の占める位置は自ら伺われるのであるが、それだけにこの他「辨道話」巻、「坐禪儀」巻、「坐禪戒」巻、「三昧王三昧」巻等々、坐禪についての道元の論述は枚挙に暇がない程であり、又その説くところ真に懇切丁寧である。今これら文献の全体について論明し、心身一如としての坐禪の全貌を明らかにすることは、紙数が許さないし、又この小論の意図するところでもない。ここでは「坐禪儀」巻、「坐禪戒」巻を中心にして坐禪の中、特にその意識面を取上げ、坐における心、意識のあり方を些さか解明したいと思う。

扱て、道元は坐禪における意識面の用心として、「諸縁を放捨し、萬事を休息すべし、善也不思量なり、惡也不思量なり、心意識にあらず、念想觀にあらず、作佛を圖することなかれ」（「坐禪儀」巻）と述べ、又「普觀坐禪儀」においても全く同趣旨の注意を与えている。縁とは塵、境、即ち客觀、事とは根、識、即ち主觀である。心意識とは、慮知心、思量、了別である。念想觀とは例えば四念住における如き、心無常を觀じて真理を悟る等の修定の法を指すとも解されるが、今は簡単に記憶、想像、觀察と見ておいてよからう。又、作仏を圖するとは所謂待悟求仏の労作を意味する。心意識、念想觀については、仏教心理学の上からは種々の解釈が成立つてあるが、畢竟するに、道元の主張する坐禪においては、眼耳等の主觀を觸発して、煩惱、妄想を生起せしめる色、声等の客觀一切から離脱すること、又普通に理解されているように妄想、雜念を斥けるのみならず、眼耳等の知覚作用をはじめとして、善惡是非の思量、心意識の運轉、念想觀の測量、開

悟得道を図る労作までもが休息、放捨されねばならぬとされている。即ち知情意を含めた意味での意識の全作用を停止して、何も思わぬ無我無心になることが要求されているのである。

併し、道元における坐禪の究竟は、決してこのような単なる意識作用の否定、停止に終るものではない。もとより、かかる否定、停止は、臨濟の看話禪を斥けて明らかに黙照禪の系譜に立つ道元において、その意義を没却することはできず、又それが坐禪における重要側面を構成することも事実である。雜念妄想の散乱する意識を沈めて、所謂無念無想になることなしには坐禪は確かに成立しない。併し、このような無心の境界を以て坐禪の究竟とし、それに安住するならば、道元の非難する「困じて空無に墮す」底の枯木寒巖禪に終ることにとなり、坐禪の大活大用とも云うべきその実践的意義が見失われることとなる。意識の停止とは意識せぬことではなくて、高次の活鱗々地たる意識の云わば否定的側面に他ならぬのである。

このような消息を明確に伝えるものが「坐禪儀」巻の終りに、坐禪の「法術」として道元が挙げる「非思量」の概念であるが、これは薬山とある僧との有名な問答に由来するものである。即ち「薬山弘道大師坐スル次デ、有ル僧問フ、元元地思ニ量セン什麼ヲ。師云ク、思ニ量ス箇ノ不思量底ヲ。僧曰ク、不思量底如何シガ思量セン。師云ク、非思量。」（「坐禪儀」巻）ここにおいて問題になるのは、思量、不思量、非思量の意味及び関係であるが、先ずこの問答を常識的に解釈して、凡僧が元元地、即ち坐禪においては何を思量するのかと尋ねたのに対して、薬山が、不思量底、即ち思量の及ばぬ玄々微妙の処を思量するのである

と答えた、これに対して僧が更に思量底と云えば思量不及の処であるから、それを思量するとは不合理であり、不可能である、それは一体どのように思量したらよいのかと問うのに対して、葉山がそれは非思量であると答えた、とこのように見ることは不当である。寧ろこの僧の問は、禪における問答の特色である所謂「問処の道得」であつて、思<sup>ニ</sup>量<sup>セン</sup>什<sup>ラ</sup>麼<sup>一</sup>、如何<sup>ニ</sup>ガ思<sup>セン</sup>量<sup>セン</sup>と問うとき、この僧は既に坐禪における思量が、「什麼」の思量であり、「如何」の思量であることを道得、主張しているのである。<sup>④</sup>ここでは意識の一作用である思量が特に取上げられているが、これは心意識、念想觀等の意識の全作用を代表せしめたものと見てよからう。従つてこの問答において、坐禪は意識作用の単なる停止、否定ではなくて、積極的に意識の活動なることが明確に主張されているのである。尤も、坐禪は思量であると云つても、それはあくまで「什麼」、「如何」の思量であり、しかもこの什麼、如何は普通の内容不明を指示する疑問的意味を離れて身心脱落の当処当体を指示する概念として理解されるべきであるから、思量と云うも、それが凡夫の散乱し、煩惱、妄想の纏綿する思量をその儘意味するものでないことは断るまでもない。

扱て、思量と云えばそれで坐禪における意識のあり方は云い尽くされているのであるが、凡夫はその思量を普通の思量底の思量と混同し、有心に執らわれる。そこで葉山の老婆親切は、これを思量箇不思量底と云い換えるのである。従つてこれは思量不及の処をあれこれと付度計量することではなくして、「什麼」の思量が、思量而不思量、不思量而思量なること、思量即不思量の構造を有することを意味し

ているのである。もとより、不思量は思量せずであるから、心意識、念想觀の停止に相当する概念であり、又一般には坐禪はこのような不思量、無心に徹することであると考えられている。事実坐禪の一樣相として、寒暑すら知覚せぬ忘我無心の境界があり、又それが坐禪の重要な契機をなすことも否定できない。唯これを坐禪の究竟と考え、それに安住するならば、枯木死灰の徒に墮して、「休歇なる悟迹を長長出ならし」(「現成公案」巻)める日用光中の妙用は出てこないであらう。従つて不思量が単なる不思量として、空忍に安住するのでなく、正に思量として働き出す相を捉えて、不思量の思量と云うのである。「不思量の思量だから思量が思量に居らぬ、さればと云て又二乗の如く、『一向の無心』にも落ちぬ、ここが坐禪の妙處じや」と云われるのもこの意に他ならない。

これは具体的には坐禪における思量が、意根の坐断された意識作用に他ならぬことを意味している。意根の坐断とは、意識の断絶ではなくて、意識の根の断絶であるが、元來意識が根を持つのは、自己を含めて万物が無常であることを悟らず、それを実体視することによってそれに執らわれるからである。即ち吾我の念、執著心が意識の根に他ならない。この吾我、執著の念の断絶した思量が、正に不思量の思量なのである。先述した不思量の忘我無心の体験も、それが空忍に安住せぬ限り、実はこの意根の坐断に係るのである。即ち不思量と云えば、文字通り思量の否定という体験的意味を持つことは否定できないが、併し真正の坐禪における意識の契機としては思量せずではなく、意根の坐断を意味するのであつてそこにこそ不思量が空忍に住せ

ず思量として活動しうる根拠もあるのである。

このような見地に立つとき、一見先述したところに矛盾するような次の語もよく理解できるであろう。「全体心意識、念想観は我等の身心に付きものじや、如何にやめ様としてもやまるものでない、またこれはやまねばこそ活用がある。」<sup>⑥</sup>色は眼に映じ、声は耳に入るのが自然であり、寒暑は自ら肌に感じられる。このような知覚を始めとして全意識作用を否定することは、坐禅の一樣相としてはありえても、坐禅の究竟としては無意味である。併しその場合、意識はあくまで意根の脱落した無自性の意識でなければならぬ。吾我執著の念のある処、色は純粹な色としては眼に映じないであろうし、又色の知覚は雑念妄想を呼び起し、これが更に雑念妄想を呼んで果しなき無明長夜の旅程が続くことになる。これに対して意根なき意識にあつては、色はそのあるが儘の純粹な姿において知覚され、しかも、見たら見たつきりであつて、跡を留めぬ。「一念一念が夏夜の霜であとがない。」<sup>⑦</sup>黄檗の「不<sub>レ</sub>流<sub>二</sub>至<sub>二</sub>第二念<sub>二</sub>である。これが不思議の思量であり、什麼の思量、如何の思量に他ならぬのである。この意味において坐禅は正に思量に他ならぬのである。従つて道元は、これを評釈して、「僧のいふ、不思議底如何<sub>二</sub>思量<sub>二</sub>。まことに不思議底たとひふるくとも、さらにこれ如何思量なり。兀兀地に思量なからんや、」(「坐禅箴」卷)と述べている。

扱て思量箇不思議底と云えば、それで坐禅における意識のあり方は云い尽くされているのであるが、凡夫は先述したように思量不及の処をあれこれ思量するものと誤解する。そこで葉山の老婆親切は更にこ

れを「非思量」と云い換えるのであるが、これは「思量に非ず」ではなくして「非の思量」の義であり、「非といふは脱落の義、解脱の義、無性の義、不可得の義、無碍の義」<sup>⑧</sup>であつて、非思量が不思議の思量、什麼の思量と同一なものであることは論を俟たない。

以上坐禅における意識のあり方が、意識の停止ではなくて、意根なき意識であることを明らかにしたのであるが、このような意識は又知、照としても表現される。即ち宏智がその「坐禅箴」において「佛<sub>ノ</sub>要機、祖祖<sub>ノ</sub>機要」として述べる「不<sub>レ</sub>触<sub>レ</sub>事<sub>ニ</sub>而知<sub>ル</sub>、其<sub>ノ</sub>知<sub>ヲ</sub>自<sub>レ</sub>微<sub>ナリ</sub>、不<sub>レ</sub>対<sub>レ</sub>縁<sub>ニ</sub>而照<sub>ス</sub>、其<sub>ノ</sub>照<sub>ヲ</sub>自<sub>レ</sub>妙<sub>ナリ</sub>。」における知照であるが、道元はこれを評釈して「知は覺知にあらず、覺知は小量なり、了知の知にあらず、了知は造作なり」(「坐禅箴」卷)と述べている。一般に知と云えば「能知所知を置て是を談ず、境を不置して知と云事は不被談也」<sup>⑨</sup>であつて、主観が客観を自己に対立せしめて、それを知覚し思量するところに知は成立すると考えられている。即ち二元対立の立場に立っているのである。然るに坐禅における意識は、諸縁の放捨、万事の休息として不思議を契機とするものであるから、このような主客の対立は当然根絶されている。即ち主観、客観に対する実体的観念が根絶され、執著する意根が坐断されているから、客観に逢えば客観になり切つて何物をも残さない、主客の対立はそこにありながら、云わばありつづれとなるのである。これが不触事不對縁に他ならない。併し、坐禅は不思議の思量であるから、主客対立の根絶は決して空無を意味するものではない。花を見るときは全く純粹無雜に花を見る、即ち花になり切つて、花即我、我即花となるのであるが、この意識とも

云えぬ意識が不思議の思量であり、微妙の知に他ならないのである。従って、それは二見相對の意識である少量の覚知でもなく、造作の了知でもないと言われるのである。

このように主客円融の意識が知であるとすれば、この知は又客觀的側面から有として表現することもできるであろう。これを道元は端的に「其知は形なり、形は山河なり。この山河は微なり」（「坐禪箴」卷）と述べるのであるが、この山河が決して常識的對象の山河ではなくして、自己即山河、山河即自己としての主客円融の體驗的山河であることは論ずるまでもなからう。これこそが坐禪なる根源的體驗の究竟の境界であり、それだけにこのような表現は正法眼藏の隨所に見出されるのである。即ち「あきらかにしりぬ、心とは、山河大地なり、日月星辰なり。」（「即心是佛」卷）、「草木国土これ心なり」（「佛性」卷）、又長沙の「盡十方界是沙門ノ眼、……盡十方界是沙門ノ全身、盡十方界是自己ノ光明、……」（「光明」卷）も同一事態の表現である。これ所謂道元の天地と我と同根一体の思想である。

## 二

一において坐禪における意識が不思議の思量としての非思量であり、主客の沢絶円融せる妙有現成の根源的體驗に他ならぬことを明らかにしたのであるが、道元においてはこの體驗が実はその儘「時」として把握されるのである。従って道元の云う時とは、「佛法をならはざる凡夫の時節に」（「有時」卷）人が抱く去來の相としての常識的乃至科學的時間概念とは、その性格を全く異にするものであることは当

然であろう。この節においては、坐禪における意識のあり方を基礎にしつつ、道元の時觀の特色をなす有時、前後際斷（非連続性）、經歷（連続性）を理解したいと思う。

扱て、坐禪における非思量の微妙なる知が、「其知は形なり、形は山河なり」と云われるように、主客對立の二邊を超脱した真空妙有の體驗であり、そしてこの體驗がその儘端的に時として把握されるのであるから、道元においては、時と有即ち存在とが一体なるものとして把握されることは当然である。ここに道元の時觀の第一の特色をなす「有時」の思想が成立するのである。

道元は「有時」卷の冒頭に、葉山の「有時<sup>ハ</sup>高高<sup>タ</sup>頂峰<sup>ニ</sup>立<sup>テ</sup>、有時<sup>ハ</sup>深深<sup>タル</sup>海底<sup>ニ</sup>行<sup>ク</sup>、有時<sup>ハ</sup>三頭<sup>ハ</sup>八臂<sup>、</sup>有時<sup>ハ</sup>丈六<sup>ハ</sup>八尺<sup>、</sup>有時<sup>ハ</sup>柱杖<sup>拂</sup>子<sup>、</sup>有時<sup>ハ</sup>露柱<sup>燈</sup>籠<sup>、</sup>有時<sup>ハ</sup>張三<sup>李</sup>四<sup>、</sup>有時<sup>ハ</sup>大地<sup>虛</sup>空<sup>。」</sup>という語を引用しているが、ここに云われる高高峰頂立、深深海底行等八つの語には大した意味はなく、あり合わせの語を用いたものと解してよからう。問題は有時にある。有時は通常は「有<sup>ル</sup>時<sup>ハ</sup>……有<sup>ル</sup>時<sup>ハ</sup>……」という風に読まれるのであるが、道元はこれを有<sup>ル</sup>時<sup>ト</sup>と読み、その意を説明して、「いはゆる有時は、時すでにこれ有<sup>ル</sup>なり、有<sup>ハ</sup>はみな時なり」（「有時」卷）と述べている。従って葉山の語はある時は高峰に立ち、ある時は深海を行くという風に、無限延長としての時間を区劃して、その一時、一時の状態を表現するものと解することはできない。寧ろ「高高峰頂立も有時なり、深深海底行も有時なり」と有時という字を下へ却ろして見ると分りいい<sup>⑩</sup>と云われるように、高高峰頂立、深深海底行なる純一無雜の體驗が、その内部構造の面からそれぞれ端的に

有即時として把握されているのである。即ち高峰に立つ時はそれに専一無雑であり、海底を行く時は行になり切つて主客を超越する。柱杖拂子に出逢う時は柱杖拂子と一枚になってこれを使ひ跡を留めない。坐禅における非思量の日用の左使右使とも云うべきこの渾身の体験が、道元によって有時として表現されるのである。蓋し非思量のこの体験は、主客の泯絶円融せる妙有現成の体験であつて、有と云えばその内実が全部それで云い尽くされるのであるし、又時とは、内容なき空虚な形式乃至無限延長の流れの如きではなくして正にこの体験現成の時であり、妙有現成の時に他ならぬからである。この意味で有は即ち時、時は即ち有にしてそれを道元は有時と呼ぶのである。

有時の有がこのように体験の妙有であるとすれば、それは又微妙の知と別のものではなからう。即ち有と云えばそれによつて、知、自己は既に撰取し尽くされているし、又逆に知、自己と云えば身心脱落の自己として一切の有がそれで究尽されている。従つて有時は同時に自己即時の性格を持つであらう。これを道元は、「われを排列しおきて盡界とせり。この盡界の頭頭物を時時なりと觀見すべし。」「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。」(「有時」卷)と述べるのである。この「われ」に関しては古来種々の解釈があるが、今は「御抄」に従つて「此の我は佛法の我也」と解するのが至当であらう。即ち前述の長沙の「盡十方界是レ沙門ノ眼」などと同様に有と一如なる自己と見るべきである。ここに自己即有、有即時、自己即時としての、自己、有、時の三者一体の思想が成立するのである。このような消息を道元は次の如く述べてい

る。「たとへば人のふねにのれるときのごとし。このふねは、われ帆をつかひ、われかちをとれり、われさほをさすといへども、ふねわれをのせて、ふねのほかはわれなし、われふねにのりて、このふねをもふねならしむ、……この正當恁麼時は、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。……舟にのれるには、身心・依正、ともに舟の機關なり、盡大地・盡虚空、ともに舟の機關なり。」(「全機」卷)

扱て、上述のように坐禅なる根源的体験が、時として把握され、有時の性格を持つとすれば、この有時の時が更に規定されるとき、それが過去、現在、未来の中、特に現在、今に定位されることは当然であらう。もとより道元の説く現在、今が単に過去、未来に対立する、或は過去と未来の中間的時点としての現在、今を意味するものではないことは注意せねばならぬが、それは兎も角として、体験的有時なる以上、有時の時とは体験現成の時節であり、それは現在、今を措いては他に考えられないのである。ここに道元の時觀の第二の特色をなす有時の「今」性の思想が成立するのである。

この間の事情を説明して道元は「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。行事のいまは、自己に去來出入するにあらず。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。」(「行事」上卷)と述べている。ここに行持の「行者佛行<sup>ヲ</sup>、行<sup>レ</sup>佛<sup>ヲ</sup>之威儀」「持<sup>ハ</sup>者實相總持<sup>⑩</sup>」の意であつてそれは端的に坐禅の根源的体験、行を指すものと解してよからう。今という時は実体的なもの

として自己に本有現住するものでもなく、又自己に對して外から去来するものでもない。今とは体験の先後に存するものではなく、正に体験現成の時、否、体験現成が即ち今に他ならないのである。

このように今とは非思量の体験現成に他ならぬとすれば、この今が過去、未来を予想し、それに連続するものでないことは当然であろう。体験は不思量の思量として、主客対立を超脱し、万物を実体視することによって生ずる執着心、吾我の念が脱落した意根なき思量である。従つて過去を想起してもそれに愛著、執心することなく、未来を予想しても、不安に自己を失することはない。過去はあつて無く、未来はあつてありつづれの状態である。この意味において体験の今には過去もなく未来もない、あるのは唯主客円融して尽界を界尽する今の体験だけである。舟に乗れる時は舟が全宇宙であつて、余物の入る隙は存しない。即ち「一方を證するときは、一方はくらし」（「現成公案」卷）なのである。このような今の独立無伴性が道元の時觀の一大特色をなす前後際断、非連続性の思想に他ならない。道元はこれについて「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。……生の死になるといはざるは、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。生も一時のくらのなり、死も一時のくらのなり。たとへば冬と春とのごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり。」（「現成公案」卷）と述べている。薪が燃えて

灰になるとは、常識的乃至科学的思惟にとつては当然のことである。併し道元の立場は對象的思惟の立場ではなくて常に根源的体験の立場である。従つて薪、灰と云うも主觀から獨立せるものではなくて、体験としての薪、灰であること、「知は山河なり」の山河と同様である。体験としての薪にあつては薪の独立無伴で灰の入る余地なく、灰の体験にあつては灰で尽界を界尽するのである。薪は生に、灰は死に相当するのであるが、生ときは生の渾身尽力であつて、未来なる死への不安なく、死のときは死になり切つて生への執着がない。「生は柏樹子の如し、死は鐵漢の如し……死の生に相對するにあらず、生の死に相對するなし。」（「身心學道」卷）生の時は徹底生であり、死の時は徹底死であつて、生、死それぞれ自己の法位に住して前後際断、他を犯し、他に犯されることがないのである。そしてこのように前後際断の「今」において生になり切り、死になり切るとき、生の他に何物もなく死の他に自己もない、云わば全宇宙が生宇宙、死の宇宙になる、即ち尽大地、尽虚空ともに生の機関、死の機関となるのである。これを道元は「時時の時に盡有盡界あるなり。しばらく、いまの時にもれたる盡有盡界ありやなしやと觀想すべし。」「三頭八臂にて盡界を證し、丈六金身にて盡界を證す。それ盡界をもて盡界を界盡するを、究盡するとはいふなり。」（「有時」卷）と述べるのであるが、これが不思量の思量としての主客泯絶円融の体験に他ならぬことは云うまでもなからう。

以上、時の今性、今の前後際断性についてそれが不思量の思量に基礎を持つことを明らかにしたのであるが、更にこの不思量の思量なる体験的基礎から道元の時觀の第三の特色をなす時の経歴即ち連続性の思

想が成立する。これについては前の引用文にもあつた如く道元は「さきありのちあり、前後ありといへども」とし、又「要をとりていはば、盡界にあらゆる盡有は、つらなりながら時時なり。」(「有時」卷)と述べている。時、今の前後際断としての非連続性はもとより否定されるのではないが、この非連続性が同時に連続性を持つと主張されるのである。もとよりここに云う「つらなりながら」という連続性が決して常識的時間概念における去來の相としての連続性を意味するものではないことは、道元の立脚地が常に根源的体験にあることから云つて当然である。従つてこの連続性は、前後際断が不思量の思量という体験的基礎から理解されたのと同様にその基礎を体験の中に有すると見ねばならない。

扱て、坐禪における非思量は、思量の否定ではなくして、非の思量、脱落の思量として、意根の坐断された思量である。即ち執著心、吾我の念の脱落した思量である。その意味において過去を想起してそれに執著せず、未來を予想して、不安に自由を失うことはないのであつて、云わば今がこの過去、未來から意根的に断絶している面をとりあげるとき、先述の前後際断の思想が成立したのである。従つて前後際断と云つてもそれは決して今が過去、未來を思量しないという意味ではない。もとよりこの思量は意根なき思量でなければならぬが、かかる無自性の思量は「今」の体験において明らかに働くのでなければならぬ。即ち不思量の思量が過去への想起、未來への予想として活動するのである。しかもこの思量は意根なき思量、吾我の念に汚されぬ、一点の曇りなき純粹の思量であるから、過去、及び未來は正確

にあるが儘の姿において想起され予測されるのである。従つて又過去より未來にわたる因果必然の理も、明確に見取思量されて、それを味ますということはあり得ないであろう。否寧ろ不昧因果にして然かも因果に執らわれない故にこそ、不落因果として因果を使得する自由無碍なる実践も可能となるのであるが、それは兎も角として、このように過去、未來が想起の思量、予想の思量として、有時の今なる全一的体験の中に摂取される点、アウグスチヌスの時間論と一脈相通するものがあり、この構造が実は道元の時観の特色をなす時の経歴、連続性の思想の根柢にもなっているのである。

道元はこのような時の連続性について次の如く述べている。「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、千峰萬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。」「有時に経歴の功德あり、いはゆる今日より明日に経歴す、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。」(「有時」卷)即ち「昨今の道理只この山ノ中に直入して、千峰萬峰を見わたす時節の如くにして、同時に同見するなり」と云われるように、昨今と云うも、「今」なる根源的体験における昨今として同時同見されるのである。従つて昨日の体験である三頭八臂も、今日の体験である丈六八尺も、共に而今の体験に包含されるのである。経歴という連続性も実は「今」体験における思量の経歴であるから、それは明日、今日、



昨日の間を自由自在に経歴しうるのである。従って道元における時の連続性とは、今、今、今という風な前後際断せる今相互の間の連続性を意味するのではない。寧ろ、今なる根源的体験の内部構造、即ち今そのものの中における過去、現在、未来の連続性を意味するのである。そしてこのような主体的な根源的時が対象化され、常識化されるところに、凡見の去来としての時間の連続性が成立するのである。

註

- ① 正法眼藏坐禅箴、以後正法眼藏の各巻は「」巻として題名だけをあげる。
- ② 岡田宜法著、正法眼藏思想大系、第四卷三二〇頁
- ③ 永平広録卷六
- ④⑤⑥ 正法眼藏坐禅箴啓迪、以後啓迪と略す。
- ⑦ 正法眼藏問解
- ⑧ 啓迪
- ⑨ 正法眼藏御抄
- ⑩ 啓迪
- ⑪⑫ 正法眼藏那一寶
- ⑬ 以上不思議の思量という坐禅の根源的体験を手掛りにして、道元の時観の輪郭を明らかにしたのであるが、「有時」巻は「海印三昧」巻と並んで最も難解とされているものであって、その理解は容易ではない。特に経歴の思想は他の観点から種々解釈さるべき性格を持っているのであって、この小論の明らかにし得たのは、その極く一部分にすぎない。又道元においては坐禅の体験を基礎にし、そこから云わば根拠への直覚的思想とも云うべき思惟によって、深淵なる存在論が確立されているのであって、これを抜きにして彼の思想を論ずることは不十分の謗をまぬかれないのであるが、これらの点の論及は他日に期したいと思う。