

道元禪師の時間論

——『正法眼蔵』「有時」を中心にして——

角 田 泰 隆

一 はじめに

道元禪師が「時間」について、どのようにみていたか、ということについては、すでに多くの学者によって論じられている。⁽¹⁾ここに道元禪師の時間論を論ずる場合、先ずもってそれら先学の業績を参照し、どこまで研究が進み、どのような解釈の相違があり、如何なる点が問題となって議論されているのか等について論じ、その上で筆者が何を新たに積み上げようとしているのかを明確にする必要がある。しかしながら、先行論文は少なくなく、また問題も多岐にわたっており、視点も哲学的・思想的なものから、宗学的・実践的なもので種々ある。先行研究を分類・整理し、この問題に関する研究史をまとめるだけで、多くの紙幅を割かなければならない。それは必要なことであるにしても、今、それら諸問題のそれぞれについて考察を要するとなれば、諸の議論の中に埋没し

て、自らの立場・見解を見失うことにもなりかねない。よつて、これらについては、またの機会に譲ることとして、まずもって自ら『正法眼蔵』「有時」巻に参じ、この問題の骨子を自ら明らかにしておきたいと考える。その上で、諸論考を点検し、自らの見解と参照して、自説に対しても批判的に考察して、道元禪師の時間論を論究したい。そのような方法をとりたいと思う。

二 『正法眼蔵』「有時」巻の考察

道元禪師が、「時」「時間」ということをどのように捉えているのか、それを論ずるにはやはり『正法眼蔵』「有時」巻（以下、『有時』と記す）を考察する必要がある。

道元禪師は『有時』の冒頭において、次の語を挙げる。

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、

有時拄杖扞子、

有時露柱燈籠、

有時張三李四、

有時大地虛空。

（大久保道舟編『道元禪師全集』上、一八九頁。以下、『正法眼藏』「有時」巻からの引用は同書により頁数のみ記す。）
「古仏言」とあるが、これは既に多くの学者が指摘するよう
に、次の薬山の語の中にある。

朗州刺史李翱嚮師玄化。屢請不起、乃躬入山謁之。師執經卷不顧。侍者白曰、太守在此。

翱性褊急、乃言曰。見面不如聞名。師呼、太守。翱應諾。師曰、何得貴耳賤目。翱拱手謝之。問曰、如何是道。師以手指上下曰、会麼。翱曰、不会。師曰、雲在天、水在餅。翱乃欣
愜作禮。而述一偈曰。

練得身形似鶴形。

千株松下両函經。

我来問道無余說。

雲在青天水在餅。

〔玄覺云、且道李太守。是讚他語明他語。須是行脚眼始得。〕
翱又問、如何是戒定慧。師曰、貧道這裏無此閑家具。翱莫測
玄旨。師曰、太守欲得保任此事。直須向高山頂坐。深深

海底行。閨閣中物捨不得、便為滲漏。師一夜登山經行、忽雲
開見月。大笑一聲、応禮陽東九十許里。居民尽謂東家。明晨
迭相推問、直至薬山。徒衆云、昨夜和尚山頂大笑。李翱再贈
詩曰。

選得幽居愜野情。

終年無送亦無迎。

有時直上孤峯頂。

月下披雲笑一聲。

（『景德伝燈録』巻十四、大正蔵五一・三二二中）

そして、ここにあるように薬山惟儼の語は「直須向高山
頂坐。深深海底行」のみであり、それも「有時高高峰頂立、
有時深深海底行」ではない。ほかに何らかの典拠があるかも
知れないが、現時点では契合したものが見出されず、この《有
時》冒頭の「古仏言」で始まる引用語は道元禪師の造語であ
ると言わざるを得ない。

さて、ここで言う「有時」とは、一般的には「有る時は」
と読み下され、移りゆく時のある時点や、ある時点における
状態を示すことばであり、この冒頭の引用語の「有時高高峰
頂立」以下の語の主語にあたる語は「仏」であり、「仏」が省
略されたものであると考えられる³⁾。

そして、これを一般的に理解すれば、「仏」は「有る時は」
「高高峰の頂」に「立ち」、「仏」は「有る時は」は「深深の海底」
を「行き」、「仏」は「有る時は」は「三頭八臂」なる不動明王の
憤怒の姿を現し、「仏」は「有る時は」は「丈六八尺」の仏像の

姿を現す、というように受け取ることができる。「有時拄杖拈子」以下も同様である。

しかし、このような理解が凡夫の見解であることは、道元禪師が《有時》において、

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。(一九〇頁)

と示すところであり、このような見解は「仏法を学んでいな
い凡夫の場合に考える「有時」についての見解であるという。
それでは「有時」とはどのような意味かと言えば、道元禪
師の時間論を論ずるほとんど全ての学者が、極めて特徴的な
道元禪師の時間論を表す言葉として挙げる、次の言葉に表れ
ている。

いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。

(二八九頁)

冒頭の引用語をあげて、まず示した言葉で、この引用語の
中にある「有時」という語は、「有る時は」という「移りゆく
時のある時点における状態を示す語」ではなく、ここで言う
「有時」というのは、時がすでに有であり、有はみな時であ
るということであるというのである。

ところで、ここに用いられている「有」とは何かと言えば、

道元禪師の時間論(角田)

この巻で使われている言葉で置き換えるとすれば、「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。ここに極めて哲学的な道元禪師
の存在論と時間論が示されている。

道元禪師の世界観、存在論について、さぐることができる
言葉が、『正法眼蔵』「有時」の巻には数多く見られる。たとえ
ば、つぎのような一節がある。

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。かくのごとくの往来は、修行の発足なり。到恚
塵の田地のとき、すなはち一草一象なり、会象不会象なり、
会草不会草なり。正当恚塵時のみなるがゆへに、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
観想すべし。(一九〇頁)

ここで言うように、全大地には、さまざまな形あるものや、
多くの種類の草木が存在する。そして、その一本一本の草や
一つ一つの形あるものの中にまた全大地があるというのであ
る。そのことをよくよく学ぶべきであるという。このように
学んで、一つの事物から一つの事物へと往来するのが、修行
の始まりであり、このような境涯に到ったとき、一本の草や
一つの形あるものが…形のことが(それが何であるのか)分か

っても分からなくても、草のことが分かってても分からなくても……まさにそのときだけであるから、その形として現れているところの時間が、すべての「時」なのであり、存在としての草も存在としての形もみな「時」なのである、というのである。その時その時の「時」にすべての存在があり、すべての世界があるのであって、しばし、今の「時」から漏れてしまっているすべての存在や全世界があるのかどうか、しっかりと考えてみれば、漏れてしまっているものなどありはしないと示している。

つまり、この尽地すなわち全世界には、あらゆる存在がある。すべての存在が集まって全世界ができている。そのあらゆる存在の一つ一つに、実は全世界があるというのである。このような説示は、道元禪師の世界観を示したものと考えられる『正法眼蔵』『山水経』巻はじめその著作の随処に見られる。一本の花から一本の花へと舞い移る蝶も、この全世界の存在の一つとして存在する花から、別のもう一つの存在として存在する花へと移動しているのではない。蝶が一本の花から一本の花へと舞い移るのは、全世界から全世界へと舞い移っているのだということである。

例えば、「昨日は北海道にいた、今日は東京にいる」と言った場合、日本地図を頭に描いて、北海道から東京に移動したと考える。しかし、その移動した主体にとっては、北海道か

ら東京への移動は、全世界から全世界への移動である。あのときはあそこにいた、そしてあのときはあそこにいた、というのではない、その主体の居場所は常にその主体にとっての全世界である。全世界から全世界へと行き来しているのである。そのような認識も、ひとつの認識なのかも知れない。しかし、そのように受けとることができるのが修行者である。道元禪師は言うのであろう。「今・どこにいる」のか分からなくても、「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ると言える。さて、この「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」という有名な言葉に続いて道元禪師は、次のように示している。

丈六金身これ時なり、時なるがゆゑ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、時なるがゆへにいまの十二時に一如なるべし。（一八九頁）

「有」はみな「時」であるから、「有」であるところの「丈六金身」も「時」であり、「有」であるところの「丈六金身」の「莊嚴光明」も「時」の「莊嚴光明」であるというのである。そして、その「時」とは、いわゆる「十二時」、つまり子、丑、寅、……などと言っているところの時、すなわち「今

は何時か?」「子の刻だ」と会話するような一般的な時のことと習えばいいのであり、「丈六金身」がまさにその「時」であるというのである。同様に「有」であるところの「三頭八臂」も「時」であり、「時」であるから「三頭八臂」は「十二時」と一如であると言っている。そして、その「十二時」について、さらに、

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来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毎事を疑著すること一定せざるがゆゑに、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。(一八九―一九〇頁、一部句読点を改変した。)

「十二時」の長い短い遠い近いを、いまだ量ったことがないといつても、これを「十二時」という去来の方跡(過ぎ去つたり、やって来たりする時間の計り方)が明らかであったので、人はこれをあえて疑わないのであり、疑わないけれども実は知っているのではないというのである。衆生は、ほんとうにわからないで疑うこともあれば、ほんとうはわかっていないのに疑わないこともある。その「疑い」もその時その時の「疑い」であつて、必ずしもぴつたりと一つになることは

ない。そしてその「疑い」ということも「時」なのであるというのである。

ところで、一般的にまた、「時」をどう捉えるかと言え、先に、

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、……(一九〇頁)

の一節を挙げたように、「ある時」はどこにいて、「ある時」はどのような姿を現して……というように「時」を考え、また、

たとへば、河をすぎ、山をすぎしがごとくなり。いまは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。(一九〇頁)

と、たとえば、自分は河や山を過ぎてここに来た、というように思い、私が過ぎ来たつた山も河も、今もその場所にあるであろうが、私は今は美しい御殿にいる。そして山や河と私とは、天と地ほどに隔たってしまったと(凡夫)は思う、と言うのである。しかし真実の道理はそうではないと道元禪師は言う。

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ざば、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。(一九〇頁)

ここに示されるように、私が歩んできた山や河が、すでに隔たってしまったがそこに存在し、そこを歩んでいた「時」はすでに過ぎ去ってしまったのであるというのは真実の道理ではなく、山を上り河を渡った時に私があった、その私に「時」というものがある」というのである。「私」と「山や河」と「時」とは一つであるというのである。私は既にこうして存在している、その今ここに存在している私に「時」があり、「時」は去ってゆくのではない。「時」は過ぎ去ってしまったりやって来たりする相(ありよう)でなかったとしたら、山に登ったとき、それが「有時」(時間と存在が一つである)の「而今」(まさに今)であったのである。「時」は過ぎ去ってしまったりやって来たりする相(ありよう)でなかったとしたら、上山の時の私に「有時」の「而今」があったのであり、同様に今の私に「有時」の「而今」があるのである。これが「有時」(時間と存在が一つである)ということであるという。山に登った「時」も、河を渡った「時」も、まさに今の私の「時」のなかにあると言われるのであろうか。

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、あのときは沖繩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。

道元禪師が言う「有時」というのは、「有る時は」ということではなく、時間と空間、時間と存在がひとつであるという現実の在り方、それを「有」(空間・存在)と「時」(時間)を一つにして「有時」と言うのであろう。そして私たちの人生は常に「有時」であり、「今」「ここ」だけであり、そのほかに「私」は存在しないということになる。過去を思い出す私も、今の私である。

そして、このとは「私」だけについて言えるのではなく、松や竹などの植物もそうであり、山や海などの自然もそうである道元禪師は言う。

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。(一九一頁)

静止して存在しているように見える松や竹などの植物も「時」(時間)であるという。動き回ったり、飛び去ったりしているものは、移動するから、その場所の移動によって時の移り変わりを考えることができるから、時とはそのようなものであると我々は思うが、時とは、飛び去る(行き過ぎる)ものだけではないことを、ここでは示している。そして松そのものの存在も、竹そのものの存在も「時」であるというのである。

動き、移り変わるものだけが時ではない。「尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり」という言葉は興味深い。この世の中の出来事は、因果関係を持ちながらつながってゆくが、つながりながらも、その時その時であり、その時その時、時々刻々以外に人生はなく、そのような人生がつらなつてゆくということになる。ここで、道元禪師は「有時」という言葉に「吾」という時をつけて、「吾有時なり」と言っているが、存在と時間が一つであるということは、私と存在と時

間が一つである、ということになるのである。

そして次に、存在と時間ということについて、一般的な常識をくつがえす説示が語られている。

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。時もし壊すれば山海も壊す、時もし不壊なれば、山海も不壊なり。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。(一九三頁)

山も時であり、海も時であるという。このことは既に尽界が「時」であるというのであるから当然の説示である。しかしここで、「時でなかったら海も山もあるはずがない」と言われる。山や海の而今(まさに今)、つまり瞬間の静止したかのごとき山や河に「時」がないとしてはならないと言われる。

「時がもしなくなってしまうば、山や海もなくなってしまう、時がもしなくならなければ、山も海もなくならない」とも言われる。この道理において、明けの明星が出現し、仏陀(釈尊)が出現し、仏陀の眼がまばたきし、摩訶迦葉との拈華微笑も出現し、それによって仏教が代々伝わってきたのであると言っているのである。まさに、これが時ということである。時がなければ、このようにはならなかったと。

さて、我々は、もし仮に時間が止まってしまったら、世界のあらゆる物事が静止するかのよう考える。しかし、この

道元禪師の説示によれば、時間だけが止まって、この世界のあらゆるものが存在しているという状態はあり得ないことになる。時間が静止すれば、存在もなくなるのである。存在がなくなれば時間もなくなるのである。例えばSF映画などで、時間がとまり、あらゆるものが静止してしまっている状態の中で、主人公だけが動き回って活動し、事件を解決するというような話しが描かれたりすることがあるが、そのようなことはあり得ないと道元禪師は言う。時間だけが止まり、あらゆる存在が静止してそこにあるという状態はあり得ないというのである。時間だけがあり、あるいは存在だけがあるということとはあり得ない、それが道元禪師の見方である。時間と存在はひとつなのである。

《有時》ではさらに「経歴」の語が注目される。

有時に経歴の功德あり。（一九一頁）

と、有時には「経歴」という功德があるというのである。功德とは、一般的に「善いことをした報い」とされるが、ここでは「付加的なはたらき」と受け取ることができ、有時には「経歴」という付加的なはたらきがあるというのである。「経歴」とは、いわゆる「時が過ぎる」ことであるが、ここではそのような意味ではないらしい。

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、昨日より今日へ経歴す。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へに。（一九一頁）

「今日より明日へ経歴す」「昨日より今日へ経歴す」ということは理解できても、「今日より昨日に経歴す」という語は不可解であり、「今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す」という語も、一日の中での時の経過として理解できないことではないが、単に時の経過を言っているとは思えない。過去は今現在の私の思い（記憶）の中にあり、未来も今現在の私の思い（期待）の中にある、という意味で、思いは過去へも至り、未来へも至るというが如き意味に解され得るが、そうであるうか。

「経歴」と言うことについて道元禪師は、次のようにも示している。

経歴といふは、風雨の東西するがごとく学しきたるべからず。尽界は不動転なるにあらず、不進退にあらず、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。経歴は春にあられども、春の経歴なるがゆゑに、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、これのみを専一にせざ

るなり。(一九二頁)

「経歴」というのは、例えば雨が東から西へと降り過ぎてゆくようなことではないという。雨が通り過ぎてゆくことをいうのではなく、その時、その時の在り方を「経歴」というと受けとることができる。それは「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」という説示によく表れている。我々は「春」と言った場合、「春の許多般(さまざま)の様子」を思い浮かべる。その様子、その在り方を「経歴」というのであると言う。

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」という前述の言い方もあり得るのである。

ところで、「時」は過ぎゆくものではないが、また重なつてゆくものでも、ならんで積もつてゆくものでもないという。

古今の時、かさなれるにあらず、ならびつもれるにあざされども、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ゑに、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ゑに、丈六金身はわれにあらずと認ざるなり。われを丈六金身にあらずとのがれんとする、またすなはち有時の片片なり、未証扱者の看看なり。(一九一頁)

過去から現在への「時」というものは、昨日積もつた落ち葉の上に今日の落ち葉が重なり積もるように、つもり重なつてゆくのではない。しかしながら青原も黄檗も馬祖も石頭も、歴代の仏祖がみな「時」であるという。「時」は時間の経過ではなく、「有」(存在)であり、「経歴」(在り方)であるならば、このとおりなのである。修証も「時」であり、衆生済度も「時」である。それでは、すべて「時」として肯定されるのかと言へば、必ずしもそうではない。「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」と、凡夫の見が誤りであることをいったん区別し、その上で「凡夫の法にあらず。法しばらく凡夫を因縁せるのみなり」と、「凡夫の見」も「有時の片片」として認めている。それは、しばらく凡夫として因縁している凡夫に、この「有時」を法に従つて仏として生きることを期待しているものと思われる。

さて、冒頭の「古仏言」である引用文のほか、《有時》には二つの古則の引用がある。一つが次の薬山惟儼の語である。

薬山弘道大師、ちなみに無際大師の指示によりて、江西大寂禅師に参問す、「三乘十二分教、某甲はばその宗旨をあきら

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。」（一九三頁）

薬山惟儼が石頭希遷の指示により、馬祖道一に参じた時の問答である。仏教の教学をほぼ修学した薬山が馬祖に禪の宗要を質問している。その答えが「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」の四句である。馬祖の答えは「（祖師西來意を説くのに）ある時は伊（釈尊）に揚眉瞬目させ、ある時は伊に揚眉瞬目させない。ある時は伊に揚眉瞬目させるのが是であり、ある時は伊に揚眉瞬目させるのは不是である」と、時に応じてさまざまな説き示し方があることを示したものであると思われる。しかし、冒頭の「有時高高峰頂立、……」という引用文の「有時」が「ある時」ではないとする道元禪師にあって、この馬祖の語の「有時」を「ある時」と解釈しているとは考えにくい。

ところで、冒頭の「有時高高峰頂立、有時深深海底行」は、「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」と「有時」を捉える道元禪師にとっては「ある時は、高い高い峰の頂きに立ち、ある時は深い深い海の底に行く」と読ん

で解釈するのではなく、おそらく「有時なる高高峰頂立、有時なる深深海底行」あるいは「高高峰頂立は有時、深深海底行は有時」などと読み、「高い高い峰の頂きに立つときも、有時が一つになっている在り方であり、深い深い海の底を歩くときも、有時が一つになっている在り方である」というような解釈になろう。ゆえに、

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、山海は眉目なるゆゑに。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。（一九三頁）

と、これらの句の示すところがともに「有時」であるとし、巻末においても、馬祖の語をさらに言い換えて、

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。（一九四頁）

と「伊をして揚眉瞬目せしむるも也た半有時、伊をして揚眉瞬目せしむるも也た錯有時、伊をして揚眉瞬目せしめざるも也た半有時、伊をして揚眉瞬目せしめざるも也た錯錯有時」と、「有時」の語を句末において、これらが「有時」の在り方であると示すのである。そして「恁麼のごとく参来参去、参到参不到する、有時の時なり」と言われるように、このような参究がまた「有時」の時なのである。

もう一つの古則の引用が次の帰省の語である。

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。有時意句兩俱到、有時意句俱不到」。(一九三頁)

通常「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」は、「ある時は意到りて句到らず、ある時は句到りて意到らず。ある時は意句兩つ俱に到る、ある時は意句俱に到らず」と、「有時」を「ある時」と読むが、冒頭の「有時高高峰頂立、……」あるいは先の薬山の語の解釈同様、この「有時」も道元禪師は「ある時」ではないとする。ゆえに、意句ともに有時なり、到不到ともに有時なり。(一九三頁)と示すのである。ゆえにまた巻末で、

意句半到也有時、意句半不到也有時。(一九四頁)

と「有時」の語を句末に置いて、「意句半到も也た有時、意句半不到も也た有時」とすべて「有時」の時であると示すのである。

さて、《有時》ではさらに「われ」の語が登場する。時間・空間論に「私」が関わるのである。私のほかに有時は論ずることはできないからであろう。

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覩見すべし。物物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし。

私を並べ置いて尽界としており、この尽界のそれぞれの「物」を、それぞれの「時」と見るべきであると言うのである。それぞれの「物」がお互いに妨げないように、それぞれの「時」もお互いに妨げない。「時」とはそのようなものであると示している。

このゆへに、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。(一二〇頁)

この部分の「同時発心……成道」は、釈尊の成道時の語とされる「我与大地有情同時成道」および「発心・修行・菩提・涅槃」の行持をふまえたものと思われるが、⁽⁶⁾釈尊の成道時の言葉も、「われ」と「有」と「時」という三者の一如を示した言葉であるのであろう。そして、成道の時のみでなく、発心も修行も同様であるとするのである。《有時》の中ほどに「吾有時」(二九一頁)の語が見られるが、同様の意をいうのであろう。また「この道理に明星出現す、如来出現す」(一九三頁)とあるのも三者の一なることを言うものであるうか。

釈尊は、あけの明星を見て悟りを開いたと言われるが、時間と存在が一つになってあけの明星が現れ、まさにその明星を釈尊が見て、釈尊の眼と明星が一つになりえたからこそ釈尊が悟りを開いたのであり、そこに如来が出現したのである。

明け方に釈尊が明星を見たのではない。「夜明け」という時間に「明星」という存在が出現し、明星とは別の存在である「釈尊」がこの明星を見て、つまり、見るものと見られるものがあったて、悟りという別な心境を得た、というのではないのである。まさに「夜明け」と「明星」と「釈尊」が完全に一つとなって、これらが完全に一つになったとき釈尊が悟りを開かれたと、道元禪師は言うのである。

しかし、通常は、次のように考える。「私」がこの「世界」の中で「生きている」、そこに「時間」の経過がある、と。しかし道元禪師は、「私」と「生きている」ということと「時間」と「世界」はみな一つのことであると言っていると思われる。それが事実であると。私以外に世界はなく、世界以外に時間はなく、時間があるということは、私が生きる、生きているということであると言う。

その事実をいっただう生きたらいいのかといえ、『正法眼蔵』「現成公案」の巻に、

このところをうれば、この行李したがひて現成公案す。このみちをうれば、この行李したがひて現成公案なり。このみち、このところ、大にあらず小にあらず、自にあらず他にあらず、さきよりあるにあらず、いま現するにあらざるがゆゑに、かくのごとくあるなり。しかあるがごとく、人もし仏道を修証するに、得一法通一法なり、遇一行修一行なり。(一

〇頁)

とある。要旨は、私たちが、人生を生きて行くということは、常に一つのこと、一つの行いを生きて行く、それ以外にないということである。

こうして、いのちを受けて、この世に生まれてきて、今という現実の中にいる、この現実に従って、今を生きているのである。

道元禪師の世界観・存在論・時間論といった難解な哲学的な思惟が、結局は単純な結論に到達すると思われるが、まことに人生は、「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、気づかされる。

それでは、どう生きていっただういいのか。道元禪師は、当然、こう言う、仏道を生きてゆくのである。歴代の仏たちが行ってきた行持、つまり修行を、そのまま私の修行として生きていること、そこに、時間と空間と私一つになり、私仏と一つになるのである。それは、次の、『正法眼蔵』「行持上」巻に示されているところでもある。

この行持によりて、日月星辰あり。行持によりて、大地虚空あり。行持によりて、依正身心あり。行持によりて、四大五蘊あり。行持これ世人の愛処にあらざれども、諸人の実帰なるべし。(中略)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。(一一二―一二三頁)

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」はないという。道元
禪師にとっての「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。

さて、「有時」という言葉を取り上げて、道元禪師の世界観・
存在論・時間論について論じた。道元禪師の思想の中でも、
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、それが「有時」ということの実践
であると思われる。

註

(1) これまでに道元禪師の時間論について論じた先行論文
を年代順に挙げれば、筆者の手元にある文献あるいはその
コピーがあるものだけで、以下のものがある。これらはそ

の全てではなく、さらに多くの論述があるものと思われる。
また、ここには『正法眼蔵』『有時』巻の現代語訳あるいは
テキストの註釈は含まれていない。

広瀬文豪「正法眼蔵『有時』(体験的時間の問題)」(『哲学
改造』第九号、昭和七―一九三二〇年六月一日)、広瀬文豪
「正法眼蔵『有時』(続)」(『哲学改造』第十号、昭和七―
一九三二〇年七月一日)、齋藤良雄「道元禪師の有時(時)に
ついて―特に有時巻を中心として―」(『駒沢大学仏教学会
年報五―一、昭和九―一九三四〇年)、秋山範二「有時(時
間)」(『道元の研究』本論第一篇存在論第四章、岩波書店、
昭和一〇―一九三五〇年一月)、中山延二「正法眼蔵に於け
る時の性格」(『仏教に於ける時の研究』所収、昭和一八―
一九四三〇年四月、百華苑刊)、増永靈鳳「道元禪師の立場と
その時間論」(『印度学仏教学研究』第一卷第二号、昭和二
八―一九五三〇年)、高橋賢陳「道元における存在時間の論
理」(『尾道短期大学研究紀要』第二輯、一九五三〇昭和二
八〇年)、高橋賢陳「道元の時間と実践」(『尾道短期大学研
究紀要』第三輯、一九五四〇昭和二九〇年)、芦田玉仙「道
元禪師の時間観」(『東海仏教』第一卷、昭和三〇―一九五
五〇年)、数江教一「正法眼蔵の時間論」(『中央大学文学部
紀要』第一八号、昭和三四―一九五九〇年)、高橋賢陳「道
元の時間論とその意義」(『宗教研究』一五九、昭和三四―
一九五九〇年)、林秀穎「道元禪師の時間論について」(『駒沢
大学仏教学会誌』第三号、昭和三六―一九六一〇年)、河村
孝道「正法眼蔵『有時』について―仏性の問題との関連に

- 於いて―」(『宗学研究』第三号、昭和三六―一九六一
年)、保坂玉泉「眼蔵研究法の一例としての有時卷の観方」
(『宗学研究』第四号、昭和三七―一九六二)年)、河村孝
道「道元禪師に於ける『有時』の性格―時の記念日」に
因んで―」(『曹洞宗報』、昭和三八―一九六三)年六月)、
大村豊隆「道元禪における『時』と『行』」(『印度学仏教学
研究』第一八卷第一号、昭和四四―一九六九)年)、大村豊
隆「『有』と『時』について―『正法眼蔵有時』との関連に
おいて―」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第三号、
昭和四四―一九六九)年)、玉城康四郎「道元の時間論」(講
座『仏教思想』第一卷「存在論・時間論」所収、一九七四
〔昭和四九〕年四月、理想社刊)、源重浩「道元における時
間の問題―「永遠」の成立根拠を遡って―」(『龍谷大学大
学院真宗研究会紀要』第六号、昭和四九―一九七四)年一
二月)、島田燁子「シェリングと道元における時間論」(『比
較思想研究』第二号、昭和五〇―一九七五)年)、大塚忠秀
「道元とメルロリポンティにおける時間」(『比較思想研究』
第二号、昭和五〇―一九七五)年)、阿部正雄「道元の時間・
空間論」(講座道元Ⅳ『道元思想の特徴』所収、一九八〇〔昭
和五五〕年九月、春秋社刊)、森本和夫「時間の問題を考え
る―有時の卷」(『大法輪』、昭和五六―一九八一)年十月)、
池田魯参「道元における時」(中外日報、昭和五七―一九八
二)年六月七日)、鈴木格禅「『正法眼蔵有時』考」(『印度
学仏教学研究』第三〇卷第二号、昭和五七―一九八二)年)、
柳田聖山「禪仏教の時間論」(講座『日本思想』4「時
間」、一九八四〔昭和五九〕年三月、東京大学出版会刊)、
辻口雄一郎「『有時』の卷における時間について」(『宗学研
究』第二七号、昭和六〇―一九八五)年三月)、岡島秀隆「『正
法眼蔵』の時間論」(『印度学仏教学研究』第三三卷第二号、
昭和六〇―一九八五)年)、辻口雄一郎「『有時』の卷にお
ける時間について(一)」(『宗学研究』第二八号、昭和六一
―一九八六)年三月)、辻口雄一郎「正法眼蔵における有と
時」(『宗学研究』第二九号、昭和六二―一九八七)年三
月)、辻口雄一郎「正法眼蔵における有と時(二)」(『宗学
研究』第三〇号、昭和六三―一九八八)年三月)、務台孝尚
「道元禪師における『時』の一考察」(『印度学仏教学研究』
第三七卷第一号、昭和六三―一九八八)年一二月)、辻口雄
一郎「正法眼蔵における有と時(三)」(『宗学研究』第三一
号、平成一―一九八九)年三月)、辻口雄一郎「正法眼蔵に
おける有と時(4)」(『宗学研究』第三二号、平成二―一九
九〇)年三月)、由木義文「時がそのまま存在である」(『大
法輪』、平成三―一九九一)年十一月)、星俊道「道元禪師
における宗教的時間の特質」(『駒沢大学仏教学部論集』第
二三号、平成四―一九九二)年一〇月)、茅原正「道元禪に
おける時のつらなり」(『宗教研究』二九四、平成四―一九
九二)年一二月)、石島尚雄「『正法眼蔵』と科学をめぐる
諸問題―特に『有時』の卷と『相対性理論』について―」
(『宗学研究』第三五号、一九九三〔平成五〕年三月)、星
俊道「道元禪師における宗教的時間の特質(二)」(『宗学研
究』第三六号、一九九四〔平成六〕年三月)、辻口雄一郎「正

法眼藏』と『存在と時間』における自己の所在について」

(『比較思想研究』第二〇号、平成六(一九九四)年三月)、杉尾玄有「有時の仏法—アビダルマと『正法眼藏』序説—」(『宗学研究』第三六号、一九九四(平成六)年三月)、星俊道「道元禪師における宗教的時間の特質(三)」(『宗学研究』第二七号、一九九五(平成七)年三月)、星俊道「道元禪師における宗教的時間の特質(四)」(『宗学研究』第三八号、一九九六(平成八)年三月)、アントニー・ブラック「有時」を通して自己を観する：「Cogito」から現成公案へ」(平成一一(一九九九)年二月)、ミハイロワ・スベトラーナ「過ぎ去らない時—道元とロシア—」(『有時』の巻へのアプローチ)、『宗学研究』第四三号、二〇〇一(平成一三)年三月)。

(2) 例えば、議論されている問題としては、「有」(時間)と「時」(存在)との関わりの問題……具体的には、存在の優位の下に時間を見ていると解するもの(高橋賢陳「道元的时间論とその意義」、『宗教研究』一五九、昭和三四年)など)と、「有」と「時」が等価であると解するもの(辻口論文など)……、「経歴」や「前後際断」の解釈の問題、過去・現在・未来の受け捉えや、自己(われ)と時間あるいは存在との関わりの問題など、さまざまな問題が提起され論じられている。

(3) このような用法は、たとえば隠山璨和尚語に「有時放夜市於蟪蛄眼中。有時駕鐵船於須彌頂上。有時倒騎駿馬驟高樓。有時輕引藕絲牽大象。」(卍字統藏経一一八・四六八

道元禪師の時間論(角田)

b) c) などとある。

(4) 『正法眼藏』「山水経」巻には、「一滴のなかにも無量の仏国土現成なり」(二六三頁)と言い、また「身心学道」巻には「尽十方世界といふは、十方面ともに尽界なり。東西南北四維上下を十方といふ。かの表裏縦横の究尽なる時節を思量すべし。……又、一塵に十方を諦観すべし、十方は一塵に囊括するにあらず。あるいは一塵に僧堂・仏殿を建立し、あるいは僧堂・仏殿に尽界を建立せり」とある。

(5) ここで「半有時」というように「半」の語が付け加わっているのは、これ以前に《有時》で述べる「半究尽の有時も、半有時の究尽なり」(一九二頁)に関わっている。「有時」が「ある時」の意ととれば「半有時」という言葉は成り立たないが、

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へに。たとひ半究尽の有時も、半有時の究尽なり。

と捉える道元禪師の「有時」であるからこそ「半有時」の語が成り立つ。それは、尽界が尽時であり、尽界の尽有の一々が尽時であり、尽時の一々に尽界があるのであるから、

一も全も半も尽もなく、有時であるからである。ここに示されるように、時々が住法位の時であり、あらゆる事象の在り方の中に時があるのであるから、排列するいわゆる時も「時」であれば「生」も「仏」も「時」であることとなる。ちなみに「三頭八臂にて尽界を証し、丈六金身にて尽界を証す」るのであるが、「三頭八臂」が一方究尽の道理にて「尽界」であると言えるのであり、「証する」とは明らかにする事、究め尽くす事であるから、それぞれ言葉を入れ替えて「それ尽界をもって尽界を界尽するを、究尽する」とはいふなり」と言ったまでであると思われる。「丈六金身をもって丈六金身するを、発心・修行・菩提・涅槃と現成する、すなはち有なり、時なり」の一節も重要な一節である。この説示は、

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ゑに、丈六金身はわれにあらずと認ずるなり。われを丈六金身にあらずとのがれんとする、またすなはち有時の片片なり、未証拠者の看看なり。（一九一頁）

の部分とも関わるが、「丈六金身はわれにあらず」と思わぬ、「われを丈六金身にあらずとのがれんと」せず、「われ」を「丈六金身」にしてゆこうと思ひ行ずることが大切であり、「われ」が「発心・修行・菩提・涅槃」を行ずるところに「丈六金身」が現成するのであり、それこそを「有」と言い「時」というのである。このことは、『正法眼蔵』「行

持上」巻の説示を挙げて後述するところである。

(6) 「同時成道」の語は、『永平広録』卷三の三七上堂（大久保道舟編『道元禪師全集』下、一六頁）並びに二四〇上堂（同六一頁）にある。尚前者を挙げれば、「上堂云、釈迦牟尼仏言、明星出現時、我与大地有情同時成道。作麼生是成道底道理。大道元来無、今日還始有釈迦老子、喚什麼作有情。又把什麼来為道而成。速道、速道。へ句読点の一部を筆者改変」とある。また、この語は、『正法眼蔵』「行持上」・「説心説性」・「古鏡」・「溪声山色」等にも見られる。参考には『正法眼蔵』「説心説性」の説示を挙げれば、「説心説性は仏道の大本なり、これより仏仏祖祖を現成せしむるなり。説心説性にあざれば、転妙法輪することなし、発心修行することなし、大地有情同時成道することなし、一切衆生無仏性することなし。拈花瞬目は説心説性なり、破顔微笑は説心説性なり、礼拝依位而立は説心説性なり、祖師入梁は説心説性なり、夜半伝衣は説心説性なり。拈拄杖これ説心説性なり、横拈子これ説心説性なり。」とあり、「発心修行」の語と「同時成道」の語が見られる。

(7) 発心については、『正法眼蔵』「発菩提心」巻に「この発心よりのち、大地を拳すればみな黄金となり、大海をかけばたちまちに甘露となる」（六四七頁）とあり、「われ」と尽界の関係をあらわし、修行については『正法眼蔵』「洗淨」巻では、「ただ身心をきよむるのみにあらず、国土樹下をもきよむるなり」と「われ」と国土の関係を示すのはその一例である。