

道元禪師の時間論研究

角 田 泰 隆

一 はじめに

道元禪師の時間論に関する研究は少なくない。そもそも時間論は、時間とは何かという、あらゆる哲学・思想・宗教を通じて問題となる重要な課題であるからであり、そこにおいて比較思想というかたちで、あるいは仏教、あるいは禅、あるいは日本における特徴的時間論の一つとして、道元禪師の時間論が注目されて論じられるからである。

前号において筆者は、道元禪師の時間論について、その著『正法眼蔵』「有時」を中心に論考した¹⁾。道元禪師の時間論を論ずる場合、先ずもって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と思いつつも、あえてその前に自ら『正法眼蔵』「有時」に純粹に向き合おうと考えたからである。そして今回、その研究動向をまとめてみた。

道元禪師の時間論に関する研究は、先行論文が少なくなく、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

駒澤短期大學佛教論集第八號 二〇〇二年十月

一八七

学的・実践的なもので種々存在する。一応の検索を試みたが、それでも本稿をまとめる段階で新たな重要な論文をいくつか発見した。さらに多くの重要な未検索論文が存在することはまちがいない。漏れているものがあれば是非ともご教示いただきたい。ここに、私が見聞することができた先行研究を紹介し、何らかの議論や問題点があればまとめてみたい。

二 道元禪師の時間論の分類

筆者が、道元禪師の時間論研究において、もっとも優れていると思うもの一つに、高橋賢陳『道元の時間論とその意義』²⁾『宗教研究』一五九、一九五九（昭和三四）年）がある。この中で高橋は、その基本的な性格を次の五点に分類している。（*以下は筆者の取意）

①存在の優位の下に時間を見ようとする思想であること。

*時間は「ある」ではなくして、「ある」のは存在だけである。時間と存在とが絶対的に同一なるを意味するのではなく、

時間は存在によって意識される。

②存在の独立性と時間の不連続性ということ。

*存在によって時間が意識されるのであって、時間そのもの

道元禪師の時間論研究（角田）

一八八

があるのではないから、時間の性格は存在の性格によって規定されることになるが、その存在なるものは元来不連続である。存在はその地位においてそれぞれ独立し、時間はそれに伴って前後際断するものとの見解である。

③時間の（永遠中における）位置性ということ。

*存在は空間の中に位置するものであり、しかもその空間は無限であるが、その如くに時間もまた無限なるべき「永遠」の中に位置して前後を区切るものである。

④時間の（存在と共に）意識的性格ということ。

*自己と存在と時間とが融即一如であるとしており、その「自己」とか「われ」とかは本質的には意識性において意義を持つものでなくてはならないから、時間は存在と共に意識的性格のものとして把握されている。

⑤時間の現在性ということ。

*時間が意識的性格を持つということであれば、その意識は常に即今の自己における自覚状態をいうものであるから、時間は現在なるものとして考えられる。それを「而今」という。そして、これらをまとめて、

道元の捉えた時間の根本性格は、何よりもまず存在と時間と自己との相即としてであり、存在は必ずその時の存在であり、時は存在においてあるのであって、しかもそれらはすべて自己の意識において成り立ち、そのゆえにまた常に現在なるべきものとして考えられていることを知り得たのである。³⁾

とまとめてみる。

また、高橋は更に、このうち特に②の不連続性と⑤の現在性の二

点を重点的に問題として考察している。高橋のいうには、①の存在の優位性と③の時間の位置性とは、①が②の根拠として、③はおのずから②に付随する性格として、それぞれ②に含めて考えられるとするからであり、また、④の意識性は⑤の現在性への根拠として⑤に含め得るとするからである。

高橋の解釈には特異な面もあるが、しかしながらこの分類は、道元禪師の時間論のポイントを要領よくまとめていると筆者には考えられる。そして、道元禪師の時間論研究における諸問題は、ほぼこれら五つの中に統括することができると思われる。そこで以下、これを参考にして、道元禪師の時間論研究の動向を述べ、そこで取り上げられている諸問題についても若干論じてみたいと思う。

三 存在の優位性

さて、まず注目されるのが、高橋の分類①の存在の優位性という視点である。高橋は言う、

時間は「ある」のではなくして、「ある」のは存在だけなのである。「時すでにこれ有なり、有はみな時なり」と言っても、時間と存在とが絶対的に同一なるを意味するのではなく、「ある」という点から言えば有すなわち存在だけがあって、時間はそれによって意識されるに外ならないのである。換言すれば存在は何等かの時の存在であり、時は何等かの存在に関連して認められるのであって、その相即性から言えば存在と時間とは即一的であるが、「ある」という点からすればどこまでも存在が優位しているのである。（四八―四九頁）

例えば、日月など何等か物質的なものの動きに頼らなければ日時

を計り得ないように、實際如何なる存在をも離れて時間そのものを把握することは不可能であるというのである。

森本和夫「時間の問題を考える―有時の巻」(『大法輪』、一九八一年十月)も、同様の見解を示す。森本は「ただ、『有時』の巻は、主として『有』の側面、すなわち『存在』の側面から『時間』の問題を扱ってゆこうとしているだけである」といい、『有時』の巻は、とりあえず『有』の立場から説き進められる」とする。

これに対して、道元禪師の時間論研究の多くは、存在の優位性を言わない。ほとんどの論考が「時間とは存在のことであり、存在は直ちに時間である」(『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、一九三五(昭和一〇)年一月、二二七頁、あるいは「時間がすなわち存在であり、存在がそのまま時間である」(玉城康四郎『道元の時間論』、講座仏教思想第一巻、一九七四(昭和四九)年四月、理想社刊、二七三頁)などと言うにとどまる。すなわち「時間」と「存在」の同一性をいうのであり、その顕著なものには辻口雄一郎「有時」の巻における時間について」(『宗学研究』第二七号、一九八五(昭和六〇)年三月)であって、道元禪師は「有と時の兩者を、等価、ないし同値なものとしてとらえる立場を表明されている」とし、「この『有』と『時』の等価性」といことが、「有時」の巻全体を貫く根本的な定位であり、そして、我々が「有時」の巻を読み解くために取るべき基本方針であらねばならない」と言い、「等価」「同値」という言葉を用いている。

前掲秋山論文では、時間と存在について次のように述べる。

常識は時といふものを過去より未来に向って永遠に流れて留ることを知らぬ空虚無内容なるものにして一切の存在は此の空虚

道元禪師の時間論研究(角田)

道元禪師の時間論研究(角田)

とは何かと言えは、この巻で使われている言葉で置き換えるとするれば、「尽界」「尽地」「万象百草」などがそれにあたる。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、と示しているのであると理解できる。

道元禪師の時間論が、存在優位の立場に立った上での同一を示すものか、全く等価なものとして捉えているのか。「時間はすでに存在とともにある。存在はみな時間そのものである」と訳した場合、どちらとも捉えられ得るのである。常識的に言えば目に見えて「ある」のは存在とその変化(動き)であるのであるから、そこに「時間」を見るのであれば、「存在」がまず問題とされているとも言えよう。

存在優位の立場に立つか立たないかはさておいて、いずれにしても、「時間」を「存在」から独立したものとして捉えるのではなく、道元禪師が「存在」が「時間」であることを繰り返し強調していることは確かであり、とかく「存在」と切り離して捉えがちな「時間」について、「時間は存在そのものである」と強調しているものであることは間違いない。

四 経歴(時間の連続性)

道元禪師の時間論においてよく問題とされるのが「経歴」という言葉である。道元禪師は、

有時に経歴の功德あり。(『有時』一九一頁)

と、有時には「経歴」という功德があるという。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る。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」

なる時の流れの中に起滅しつつ時によってたえず未来より過去に向って運ばれてゆくものと考へるのである。即ち時間と存在とを区別し、時は無内容ではあるがそれ自身の存在を有し瞬時の停滞もなく常に同一速度を以て過去より未来に向って流れゆき、永遠に滅することなきものであるが、存在はこの無限延長の意味に於ける永遠の時の中に顕はれ来り一定の時間中其處に留って、その時間の経過と共に消滅してゆくものとすのである。然るに道元は常識が二と見る時間と存在とを直ちに一と見て存在は即時間、時間は即存在にして、一を挙ぐるとき他は同時に尽きるものとするのである。

一般的・常識的理解における時間と、道元禪師の見方を明解に示している。

さて、彼らが、道元禪師のいう「有」と「時」との関係論じる場合、決まって引用するのが、次の『正法眼蔵』「有時」の一節である。

いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。(大久保道舟編『道元禪師全集』上、一八九頁。以下、『正法眼蔵』「有時」巻からの引用は同書により頁数のみ記す。)

この一節は、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引用する。

この一節は、『正法眼蔵』「有時」の冒頭の引用文(註1)を挙げ、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。ここに用いられている「有」

ことであるが、ここではそのような意味ではないらしいことは次の説示にうかがえる。

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。(『有時』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、一日の中の時の経過として理解できないことはないが、単に時の経過を言っているとは思えない。

「経歴」とい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。経歴は春にあらざれども、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。(『有時』一九二頁)

この「経歴」という言葉をどう理解するかについて諸論がある。また、この「経歴」の問題は、「過去・現在・未来」の問題であり、「刹那生滅」や「前後際断」等の言葉とも関わって論じられている。

茅原正『道元禪における時のつらなり』（『宗教研究』二九四、一九九二〈平成四〉年二月）は、この「経歴」を中心に論じている。論題の「つらなり」とは「経歴」を意味している。茅原はまず、過現来（過去・現在・未来）について次のように述べる。

われわれは「現在」という観点から現実の世界を、時の相をとらえている。常に過去は「現在」における「過去」であり、未来は「現在」における「未来」である。また、見方によっては、かつて「現在」であった過去は、既に現在しない「現在」であり、やがて、「現在」となるであろう未来は、未だ現在しない「現在」でもある。われわれは、〈既にない〉と〈未だない〉との間で宙ぶりんであり、「過去」に思いをはせ、「未来」に望みかけながら、「現在」を生きている。しかし、この現在さへも「現在」として止まりえない。にもかかわらず、現実に入れわれの現前には、常に新しき「今」、「現在」が開かれているのである。このような「現在」における「過去」、「現在」における「未来」という見方は、多くの学者によってなされている。たとえば先に挙げた高橋論文でも

過去も未来も共に即今の意識において成り立ち秩序付けられ把握せられ自覚されることによって「ある」のであり、従って過去未来といえども「ある」のは常に意識と共に現在（自己において）である。（五二頁）

と述べている。また、前掲秋山論文でも、

時というものはもともと現在のみより存しないものであって、常識が現在の時以外に存在するかの如くに解する過去及び未来も実は現存の内容として以外には存し得ないのである。過去は

道元禪師の時間論研究（角田）

道元禪師の時間論研究（角田）

れを『正法眼蔵』『梅華』の「老梅樹の忽開花のとき、花開世界起なり」「花開世界起の時節、すなはち春到なり」「梅開に帯せられて万春はやし。万春は梅裏一両の功德なり。一春なほよく万物を咸新ならしむ」という語をあげて、この叙述が、相対的な時間を超える絶対の場所と語られているとする。それは「万物といふは、過現来のみならず、威音王以前及至未来なり」という言葉や「無量無尽の過現来、ことごとく新なりといふがゆへに、この新は新を脱落せり」という言葉によって明らかであると述べる。また、「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」（『正法眼蔵』『三昧玉三昧』）といわれる場合の「経歴」を、『正法眼蔵』『有時』に示される「経歴」と統一的に受け止めることができるとし、「過去・現在・未来の諸仏、ともにほとけとなるときは、かならず釈迦牟尼仏となるなり」（『正法眼蔵』『即心是仏』）といわれるのも、このことにはかならないとする。

南直哉『経歴と三世——道元禪師の時間論』（『傘松』、一九九四平成六）年九月号）は、この「経歴」と「三世」について論じたものである。南は、「放浪と旅行」という小見出しを付し、「経歴」に「放浪」を、「三世」に「旅行」を譬え、両者の違いは目的地の有無にあり、それが放浪者と旅行者の時間意識に決定的な違いを与えたとし、「経歴」が「三世」に論理的に先立ち、後者を時間と呼ぶなら、前者は原時間性とも呼びうる関係にあるとする。そして、興味深いのは、「俱舍論」などでいう「刹那」と道元禪師の「経歴」とは全然別の概念であるとし、「経歴」とはあくまで、線形イメージへと理念化してゆく時間に論理的に先行する、原時間性でなければならぬ」とし、「これに対して「刹那」とは、線形にイメージされる時間の理

記憶として、未来は期待として現在するのみ。而も記憶し期待する意識の主体は現在のわれである。（一三六頁）

という。これらは、いわば「時」に対する哲学的思索における常套の見解であると言えるが、道元禪師も「彼方にあるにたれども而今なり」「彼處にあるにたれども而今なり」（『有時』一九一頁）と示されているところである。

そして諸論に共通して言えることは、この「現在」が「自己（われ）」と密接であり、そして、この「自己（われ）」の「実践」に帰着すると見るのである。

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、一九七四〈昭和四九〉年二月）は、道元禪師における時間の問題を「永遠」の現成が如何なる論理構造をもつかという立場から説明しようとしたものであるが、この中で源は、道元禪師において「時」が「経歴」ということは、次の六つの性格を踏まえて成立していると考えられるとしている。六つの性格とは即ち①連続性②常に現在から現在へという性格③逆流性④断絶性⑤現在における過去現在未来の同時現成⑥断絶性と連続性の相即、でありこれらを足場にして詳細な考察を行っている。

前掲森本論文も、「経歴」の語に注目し、先に引用した「今日より今日に経歴す」という道元禪師の説示を挙げて「このよつな「経歴」という捉え方の提示によって、『有時』の巻の叙述は、後半において、さらに生き生きとした様相を示すことになる」と言い、同じく『正法眼蔵』『有時』に示される「経歴は、たとえば春のごとし、春に許多般の様子あり、これを経歴といふ」という説示をあげて、こ

一九一

一九二

念を分析した結果えられた、理念の時間である」としている点である。ちなみに、この「刹那」の解釈について、星俊道『道元禪師における宗教的時間的特質』三（『宗学研究』第三七号、一九九五〈平成七〉年三月）が反論している。

岡島秀隆『正法眼蔵の時間論』（『印度学仏教学研究』第三三巻第二号、一九八五〈昭和六〇〉年）は、「而今」と「経歴」について中心に論じている。岡島は、有時には「而今」（現在只今）と「経歴」（過現来の去来の相）という二相が存するとしながらも、道元禪師の時間論は単なる主観的相対的時間論にとどまるものではなく、普遍的絶対的的局面も担うものであるとする。ここにおいて「内的意識対象（内在的意識世界）の形式と超越的对象（超越的世界）の形式が、唯一の現象世界の内に統一的に捉えられているのである」と論じる。筆者には、理解のおよばない部分もあるが、これらは「実存するわれの意識における今を重視するところから生まれているのではなからうか」としている。

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、一九四三〈昭和一八〉年四月、百華苑刊）では、常識的に「一時究尽の無去来の現在」（無去来と「経歴して去来するもの」（去来」という矛盾する性格を論じ、

然し正法眼蔵の時の成立はかかる矛盾の相即に存せねばならぬ。其所に華嚴と等しく大乘の極理を顯すものがある。従って経歴というもそれが単なる生滅に過ぎぬ去来を意味しないことは言うまでもない。正法眼蔵が経歴というものに対して周到の注意を払う所以も其所にあると言わねばならぬ。経歴は却って先述の如き独立無伴の尽時現在即ち絶対現在ということから成

立するのである。即ち無去来ということを媒介として却って成立するのである。

と述べている。そして、「道元の経歴は華嚴の如く、前後際断された無底の隔法である現在が、現在から現在へ異成するということを更に徹底せしめたものと考えることが出来る」としている。

秋山（前掲秋山論文）も同様である。秋山は、

時は、従って又存在は、一面より見るときは各瞬間卓立不伴にして前後相断絶せる絶対非連続であるにかかはらず、他面刻々に新しき特殊時又特殊存在に移り行き各瞬間の存在には前も後もあり前後相連続して時の経歴を現じ来る。ここに存在の又時の非連続的にして而も連続的であるといふ矛盾的性格が存在するのであって、此の矛盾の止揚せられた所に吾々の其の中に生きてゐる現実存在があるのである。道元は存在に於ける此の矛盾の統一を「要を取つていはば尺界にあらゆる盡有はつらなりながら時々なり」、「有時」、「しるべし薪は薪の法位に住してさきあり後あり、前後ありといへども前後際断せり」（現成公案）といふ語を以て表現してゐるのである。「つらなりながら」といひ「さきあり後あり」といふはその連続性の方面を、「時時々なり」といひ「前後際断せり」といふはその非連続性の方面をいふものである。（二三四頁）

といい、「道元は之れを時の経歴——経過を説明することによって明らかにせんとしてゐる」とし「現在の意識内容中に前後ありながら意識全体としては前後際断せる事をいふ」としている。

ところで「経歴」に関する私見を述べれば、筆者は、道元禪師のいう「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

道元禪師の時間論研究（角田）

一九三

道元禪師の時間論研究（角田）

一九四

われる所以は当然賛同すべきものであろう。しかしその連続性とは前後に位置する存在を一連として意識する所に成り立つもので、存在そのものはむしろ常に前後際断してその各時性を堅持するとの見解が、より強く主張されていることに気付かざるを得ないのである。それが「前後ありといへども」とか「つらなりながら」と前提しつつ、なお且つ「前後際断せり」とか「時時なり」と断定する所以であり、従つてまた連続性よりもむしろ多く不連続性に着目すべきを言わんとするものとみることが出来る。

と、道元禪師の時間論においてはその「不連続性」により注目している。

これは、辻口雄一郎「正法眼蔵における有と時」（『宗学研究』第二九号、一九八七（昭和六二）年三月）も同様で、辻口も、

「有時」の巻に於て、時は「去来の相」と「去来にあらざる相」の二面性において捉えられており、この内「去来にあらざる相」がより本来的な時のあり方と見なされている。としてゐる。この「去来にあらざる相」とは、いわゆる「前後際断」のことであるとする。

杉尾玄有「前後際断・刹那生滅の論理」（『宗学研究』第二〇号、一九七八（昭和五三）年三月）は、

前刹那の薪が後刹那の薪へと連続しないこと、それが「現成公案」でいう「前後際断せり」の究極の意味内容でなければならぬ。すなわち、前後際断は刹那際断でなければならぬ」と解釈している

ところで、この「前後際断」の語の解釈をめぐる諸説がある。

ようなことではなく、その時、その時の在り方を「経歴」というのであると受けとつてゐる。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」と言つた場合、「春の許多般の（さまざま）様子」を思い浮かべる。その様子、その在り方を「経歴」というのであると道元禪師は言われているのであろうと思つた。

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）があるというところで、日々仏道という同様の在り方を行じている修行者にとつては、「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。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）であると言つことが出来る。筆者は考える（拙稿「道元禪師の時間論——『正法眼蔵』「有時」を中心にして——」（駒澤短期大学佛敎論集、第七号△二〇〇一平成二三年十月）。

五 前後際断（時間の不連続性）

さて、ここで「経歴」と関わつて「前後際断」の語が問題となる。多くの論文が、この「時間の連続性」という面と「時間の不連続性」という面の相即の問題を取り上げている。

高橋（前掲高橋論文）は、

「さきありのちあり」と言い「つらなりながら」と言つより見れば、時間の連続性をも一面において肯定していることは確実で、その意味において道元の時間論が不連続の連続であると言

『正法眼蔵』「現成公案」の次の一節に示される「前後際断」の解釈をめぐる議論もある。

たき木、はいとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきあり、のちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちあり、さきあり。かのたき木、はいとなりぬるのち、さらにたき木とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり、このゆえに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり、このゆえに不滅といふ。生も一時のくらしいなり、死も一時のくらしいなり。たとへば冬と春のごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり。

前掲辻口論文では、

この前後際断は、主体への現前をもつて有とし、現在とする発想とは異なるものであると考えなければならぬ。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。

とし、『正法眼蔵』における他の用例がいずれも「際断」を一語として扱っていることから、「前後際断」は「前際、後際」に意味があるのではなく、「三際」の「際」が断滅されているところに意味があるのである」としている。因みに辻口には、ほか比較思想を中心として道元禪師の「有時」の解明を試みた、「正法眼蔵における有と時」（二）（四）（『宗学研究』第三〇―三三号、一九八八（昭和六三）年三月

（一九九〇〈平成二〇年三月〉）の一連の研究がある。

松本史朗『深信因果について——道元の思想に関する私見——』（『十二巻本『正法眼蔵』の諸問題』、一九九一〈平成三〇年十一月、大蔵出版刊）で、松本は、この「前後際断」を因果の隔絶性を説くものであるとした。これに対して袴谷憲昭『道元と仏教——十二巻本『正法眼蔵』の道元——』（一九九二〈平成四〇年、大蔵出版刊）で袴谷は、

ところで、松本氏が「現成公案」巻中の道元の「前後際断」の考え方に因果の隔絶性の思想を認めてそれを絶賛していることには私もかなりの危惧を感じずにはいられない。私は「現成公案」巻全体が「本覚思想」を示していると思倣してよいと思っているであり、それゆえに、この巻が七十五巻本及び六十巻本『正法眼蔵』の冒頭を固めることに使われたと考えている（第一部第一論文）が、その中に因果の隔絶性が認められるとは俄かに信じ難いのである。道元が「たき木はひとなる、さらにかへりてたき木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。（中略）さきありのちあり、前後ありといへども、前後際断せり。」（大久保本八頁）と述べたのは、むしろ傍線のごとき前後の区別があるという考えを避けるためであり、従って「前後際断」とは「前後がない」という意味ではあるまいか。ある写本が「前後（の）キワタエタリ」と読んでいるのはその解釈を支持するように思われるし、それに「前後際断」が仏教語であるとすれば、「前後際断」のような意味には読めないわけで、「前後際（purvaparanta）が断ず」と理解する方が自然なのである。かかる仏教語の意味を積極的に前面に

道元禪師の時間論研究（角田）

一九五

道元禪師の時間論研究（角田）

一九六

の特質」。これについては、諸議論があったようであるが、詳細はこれら一連の論文を参照されたい。

この「宗教的時間」という語は、道元禪師に関わる論文としては松本史朗『深信因果について——道元の思想に関する私見』（『十二巻本『正法眼蔵』の諸問題』、一九九一〈平成三〇年十月、所収）に見られる。松本は十二支縁起こそ宗教的時間を説くものであるとするが、これはすでに同『縁起と空——如来蔵思想批判——』（一九八九〈平成元〇年七月、大蔵出版刊）に、

私は、十二支縁起を宗教的時間を説くものと解するのであるが、この宗教的時間を、過去と未来は相待的であるから空である。などという人間の自由な解釈による相対化・曖昧化からまもるためには、『縁起』は必ず『三世因果』でなければならぬ。つまり過去は『業』として、未来は『希望』として、我々の解釈を拒絶した過去世と来世に巖然として存在していなければならぬ。（二七〇頁）

と示されているものである。

また、「前後際断」について論じたものに、石井清純『前後際断について』（『宗学研究』第四〇号、一九九八〈平成十〇年三月）がある。石井は先の松本の「前後際断」解釈（後に撤回された因果の隔絶性という解釈）を取り上げ、そのような素地も道元禪師に見られるのではないかと再検討している。

下室寛道『現成公案』の考察（一）——前後際断——』（『宗学研究』第四四号、二〇〇二〈平成一四〇年三月）も、この語の解釈について考察したもので、『維摩経』や『般若経』におけるこの語の用例を検討し、道元禪師は『般若経』からの影響を受けており、

押出せば、中際（現在）はあるが前際（過去）と後際（未来）はないとさえ読みうるであろうが、道元が前後よりも「薪の法位」「灰の法位」というそれぞれの「法位」の絶対性を重んじていることはほとんど確実なように思われる。（三三三頁）

と「前後際断」とは「前後がない」という意味ではないかとし、「前後際が断ず」と理解する方が自然ではないかと述べ、「中際（現在）はあるが前際（過去）と後際（未来）はない」という意味に受け取っている。これに対し、松本はこの袴谷の説を認め、自説を訂正した。この辺の経緯は星俊道『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〈平成八〇年三月）に詳しいが、星はこの袴谷の解釈を批判し「前後がある」ということに重きがおかれている文章であるとし、先の「現成公案」巻の解釈は「而今」の絶対性、過去にも未来にも影響されることのない独立性が主眼である」（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〈平成六〇年三月）としている。

星はまた、「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、一九九二〈平成四〇年一〇月）はじめ、前掲同（四）において、「刹那」について詳細に論じ、これを道元禪師の修証観（修証一等）と関連づけて述べている。

ところで、星の言う「宗教的時間」とは、「相対性理論等で説明される物理的時間でも、私達が日常体験している経験的時間でもなく、道元禪師の宗教的世界に流れている時間、即ち道元禪師が持ちだしたと考えられる『時間』の概念」を示すものであるとするが、この宗教的時間について、道元禪師の「行持道環」の教義に基づいて螺旋構造を有するものであるとする（道元禪師における宗教的時間

前後際断も『般若経』で説く「無自性・空」を宣揚するためのものであろうとしている。

六 時間と存在と自己と行

また、道元禪師の時間論を論ずる場合、多くの場合、「自己」（われ）あるいは「行」の問題が重視されて論じられる。

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、一九六一〈昭和三七〇年三月）は、『正法眼蔵』「有時」について、「仏性」参究の「環」として問題としたものである。『正法眼蔵』「仏性」で示されるところの、仏性が時節因縁であるとはどういうことなのか、時節（時）とは如何なるものであるのか、という問題提起のもと、それを実践的・修道的に捉えて、「行持の而今」を重視するものとしている。

同様に、「仏性」に関わって論じたものに、阿部正雄『道元の時間・空間論』（講座道元Ⅳ『道元思想の特徵』所収、一九八〇〈昭和五五年九月、春秋社刊）がある。阿部は、「道元の時間・空間論は、その仏性の立場を離れては理解できない。又、その行持の立場を外れては把握できない。仏性の立場、行持の立場に立ため、道元の時間・空間論についての議論は、如何に明快緻密であっても、戯論といわなければならぬ」とする。そして「悉有仏性」「無常仏性」あるいは「行持道環」「行持現成」の立場から、道元禪師の時間・空間論を論じている。

鈴木格禪『正法眼蔵「有時」考』（『印度学仏教学研究』第三〇巻第二号、一九八二〈昭和五七〇年）も同様に、自己と行という面から「有時」を捉える。「有時」は、道元における只管の行証を契機と

し、打坐において明確にせられた宗教世界の開陳である」とする。時間論に関連して道元禪師の修学時代の「本来本性、天然自性身」に対する疑滞とその解決、および無常観の問題を中心に論じ、結語では「正法眼蔵有時」の根底にあるのは、生きた人間道元が、必死で求めた実存的苦悩であるということができるとまとめている。

その他、本稿で触れた研究の多くが、この「自己」あるいは「行」との関わりにおいて、道元禪師の時間論を論じており、ここではその主なもののみ取り上げたが、このことは「正法眼蔵」「有時」に基づく研究においては至極当然のことであるともいえる。

七 比較思想研究（哲学からのアプローチ）

次に、比較思想研究、主に哲学からのアプローチであるが、道元禪師の時間論は、他思想の研究者に最も注目されているものの一つである。時間論を総合的に研究する哲学・思想学者の多くが、道元禪師の時間論に言及しており、ここに挙げたものはその一部であり、筆者が検索したもので実際にみることできた論考の一部である。その限りで述べれば、古くは木村卯之「道元の『有時』より」（『人生と表現』、一九一六〈大正五〉年四月号）がある。木村は『正法眼蔵』「有時」を道元禪師の思想の基調として取り上げ、「道元の信念の哲理的根拠」として、これを「坐禪」の実践にも結びつけて論じている。また、時間論にも大いに関わる「前後際断」「薪と灰の法位」などの説示がある『正法眼蔵』「現成公案」の私訳も試みている。

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、一九三二〈昭和七〉年六月一日）、及び同「正法眼蔵『有時』」

道元禪師の時間論研究（角田）

一九七

道元禪師の時間論研究（角田）

一九八

誰も問わなければ、私は知っている。しかし、誰かに問われると判らないのである」という有名な言葉を引いて時間論研究の難解さを言い、ハイデッカーの「存在と時間」の思想、あるいは「日常性における平俗的時間」、あるいは「時の持続」という見方、またベルグソンの「純粹持続」等と対比させて論じている。

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、一九七五〈昭和五〇〉年）は、シェリングと道元禪師の思想の比較を試みる比較思想研究であり、

(一)両者の思索の中心となっているのが、存在論、時間論であり、しかも個人の実践的立場が重視されている上、たがいに密接で切り離せない構造で形成されている。(二)両者の思索に実存論的思考が多分にあり、シェリングにはヨーロッパの実存哲学の源流的思考が、道元には仏教的な実存の思考がみられるという類似によるのであるが、(三)両者のそれぞれの精神史上における近似的な立場も興味深いのである。というのは、シェリングは基本的にキリスト教とギリシャ思想によるヨーロッパ的存在論とくにドイツ観念論に立ちながらそこから超出するものがあり、一方、道元には中国と日本仏教の伝統を超える独自の思想がみられるからである。したがって両者は東西思想の一つの典型であり、対比によって根本的な差異も考察できよう。

としている。そして、ここにおいて両思想の中できわめて重要な意義をもつと思われる時間論について取り上げたものである。ともに存在論と一体となっていること、実践的立場であることを論じている。結論として、時間論においては、「抽象的な時間観念を否定し、自己との相关性たる具体性において時間をとらえ、しかも両者とも

（続）（『哲学改造』第十号、一九三二〈昭和七〉年七月一日）で広瀬は、

この「有時」の思想は自己の体験の移り行くこと、即ち体験の時間を述べたもので、時間の問題として頗る意味深いものである。現代においてもベルグソンやフッサールをはじめとして時間問題は主としてこの方向に向けられて居るのであるが、これらの最も新しい学説に比して、既に約七百年前道元が如何に卓越した思想を持って居たかと云ふことをここに紹介することは実に痛快に堪えないところである。

として、いわゆる現象としての時間ではなく、体験・実践としての時間という捉え方で論じている。この点が、道元禪師の時間論の特質と捉えられていることがわかる。

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―、一九三四〈昭和九〉年）では、まず、「高祖の宗教は徹頭徹尾、心の参究実参であるとし、有時の研究も心の考察を無視することによつては決して正しい結論に導かれるものではないと思ふ」として、道元禪師における「心」の意義を考察し、その上で道元禪師の時間論について論じている。また、フッサール、ベルグソン、フォルケルトの時間論なども紹介され、また「心」の問題と関連させて、カント、ハイデッカー、ゼンチーレ、あるいは西田幾多郎、田辺元などの思想とも対比させて述べられている。

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、一九五三〈昭和二八〉年）は、道元禪師の時間論を六つに分類して論ずる中で（註3）、アウグスチヌスの「時間について

に「現在」という時点に重要な意味をおいている」と指摘している。大塚忠秀「道元とメルロ・ポンティにおける時間」（『比較思想研究』第二号、一九七五〈昭和五〇〉年）は、時間に関わる問題は多岐にわたっているが、それらの問題を整理して、そこに解明の光を投げかける中心点として、「主体である「われ」の時間体験」をあげる。時間は、主体の生の営みという具体的・現実的な経験のうち、その姿を現すことになろうというのである。そして、そのような視点から、このような主体の生の営みにおける時間体験を媒介として、時間の問題に触れた思想家として、道元禪師とメルロ・ポンティという二人の思想家をあげて、共通点ならびに相違点をあげて論じている。大塚は、

両者の基本的な問題意識が必ずしも同一であるとは言うことができない。だから時間の問題に関わる直接の動機あるいはその意義づけについても相違するところがあるであろう。しかし相似たアプローチの仕方によつて導き出されたいくつかの結論は、二人が生きた時代や文化的状況の違いを超えて、時間が持つひとつの本質的な性格をわれわれに示唆しているように思う。それは、時間を具体的・現実的に世界を生きる主体の生を通して捉えようとした場合には、それが主体と世界といずれの世界にも帰属しない、しかし他方ではいずれの世界にも帰属するとも言える両義的な性格をもって、主体の経験の領野に現れるということである。

といい、この時間の両義性という局面の意味内容を、道元とメルロ・ポンティの時間についての考え方に則して解明している。結論として、両者の主張には極めて相通じるところがあるとし、第一に「時

間は具体的・現実的主体が世界と交わる「生」の行動であるとされていること、第二に「時間は、主体を含めて存在者を事象的個体として存立せしめる動的な理法ということ」の二点を挙げている。

石島尚雄「『正法眼蔵』と科学をめぐる諸問題——特に「有時」の巻と「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）は、カントの『純粹理性批判』と、アインシュタインの「相対性理論」に触れ、前者については「十八世紀以後、我々仏教徒はカントの説に謙虚に耳をかたむけなければならぬ」とし、後者についても「我々は、アインシュタインの説に謙虚に耳をかたむけなければならぬ」とする。特に後者については「四次元時空（「たて」「よこ」「高さ」の「空間」と「時間」とが一体不可分であること）に注目し、これと道元禪師の時間論を対比させ、道元禪師はこれを「時すでにこれ有なり、有はみな時なり」という言葉の中に包含させているとする。そして、形而上学的な問いに対して「無記」の立場を取った釈尊と、「時すでにこれ有なり、有はみな時なり」と看破した道元禪師を、現代物理学の成果を包摂できるものとして賛嘆する。因みに、この論に対しては、星俊道「道元禪師における宗教的時間の特質（三）」（『宗学研究』第三七号、一九九五〈平成七〉年三月）が、「既に人口に膾炙した説」とし、また方法論的に問題点を含むものとして批判している。⁽⁷⁾

八 その他の論考

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、一九五九〈昭和三四〉年・弘文堂『日本の末法思想』、一九六一〈昭和三六〉年）は、『正法眼蔵』における「有時」の巻の成立の意義に

道元禪師の時間論研究（角田）

一九九

道元禪師の時間論研究（角田）

二〇〇

また、注目すべきは、道元禪師の有時と『中論』の巻第三の「観時品第十九」の偈とを対比し、時間の様態について論じていることである。道元禪師の思想の源流を遡れば、当然竜樹の思想に到達すると考える論者の方論として注目される。

林秀頼「道元禪師の時間論について」（『駒沢大学仏教学会誌』第三号、一九六一〈昭和三六〉年）は、道元禪師の時間論を、まず「仏性」との関連において論じ、「仏性と有と時の三者は、結局、一つに統一されることを意味している」とし、「有時は仏性と同義と言い得る」とする。また「前後際断」の語を取り上げて時の非連続性を述べ、「時間が刹那に生滅しつつ、不断に連続するという、いわば時間を非連続の連続、連続の非連続として解するものである」としている。そして結論的には、「実践論的解決」「行の宗教として積極的性格を有する」等、実践的立場から捉えようとしたものであると云える。

玉城康四郎「道元の時間論」（『講座『仏教思想』第一巻「存在論・時間論」所収、一九七四〈昭和四九〉年四月、理想社刊）において玉城は次のように言う。

仏教の時間論に関して、あらかじめ留意しておかねばならないことは、仏教は時間そのものをそれだけで考察していることではないということである。これについては二つの視点を明らかにしておく必要がある。第一点は、時間を考察する場合には、存在あるいはその他のものとの関連において試みられているということである。第二点は、時間の考察はそれ自体が目的ではなく、仏教のより根本的な立場（解脱・涅槃）において時間はどうのような意味を持つのか、あるいは時間の観念は解消するののか、しないのか、または他のより重要な意味へ転換するのか、とい

ついでまず述べ、「只管打坐を説く道元が何故に行と証の宗教的実践からかけはなれた、時間というような形而上的、理論的な問題を、特に一篇にまとめて示す必要を認めたか」ということと「何故にその時間論を著作活動の最も白熱した時期に書かれた七十数篇の眼蔵に先行せしめたのか」という二つの疑問を挙げて考察している。結論として、

道元の求道の出発点であった仏性の問題は「時」の問題であり、「時」の問題を明らかにすることは、正法眼蔵全体の完成を意味するものであったともいえるであろう。したがって、初期の作品で提出した問題をそれぞれ独立の諸編で具体的に述べる前に、この「時」に対する彼の態度をより鮮明にしておく必要を認めたものであろう。

としている。

また、『正法眼蔵』「有時」巻を中心に、「道元禪師の示す「存在」と「時間」について考察し、仏性との関連において、特に『正法眼蔵』

「仏性」巻の説示と対照しながら、存在といえ、ただ在るのはこの現象世界の特殊的存在のみであり、時といえ、排列された時々があるのみである。存在と時とは本来的に一如であって、存在というも時というも、ただものの方をかえてつけた名にすぎない。

「有時」を存在と時間の二つに分けて考えること自体が分別思量の結果であって、人間の分別知によつては、因果・対立・差別のすべてを超越せる悉有・仏性・無仏性の絶対性は捉えることができない。

等と、存在と時間の関係について論じている。

う問題である。

とし、このような視点から道元禪師の時間論が論じられている。そこには「時間」「存在」「光明」「自己」という要素が組み込まれており、これらが一体となって時間論が説かれているとする。そして玉城は、これらを含めたさまざまな視点から論じ、道元禪師における時間論はその根底に身心脱落の体験があり、自受用三昧に裏付けられたものであると結んでいる。

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、一九七四〈昭和四九〉年二月）は、道元禪師における時間の問題を「永遠」の現成が如何なる論理構造をもつかという立場から説明しようとしたものであるが、道元禪師の時間論が仏教思想の時間論的展開の中で最も成熟した形で論じられていると捉える源が、彼の浄土教研究における「時と永遠」の問題解明の基礎的作業としての意味も持った論考である。源は、「永遠」の問題を論ずるにあたって、「輪廻と涅槃」「現成」「経歴」等の言葉に注目して考察している。

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）は、禪仏教全体の時間論をさまざまな視点から考察したものであり、先ず仏教の無常について、

無常とは、無限にくりかえす時間のうちに、形あるものが生れては滅する、一定の周期のことである。時間とは、生きものの生死の、無限のくりかえしの節、つまり時節因縁を意味する。

と述べる。そして、仏教の教学も含めその時間論が農耕あるいは農耕社会と関わるものとして、独自の時間論を展開している。道元禪

師の時間論も、インドから中国、そして中国禅へと伝わったこの時間因縁に基づいた時間論とみる。そして、

道元の有時の示衆を、この人独自の時間論とする意見がある。あるいは、そこに仏教の時間論の特色を見つけ、あるいはハイデガーの哲学に対比させることで、今日的な時間の発想を先取りするものとして、高く評価しようとする動きもある。いずれも、見当がよいとはいえないが、道元の有時の示衆は、必ずしも今日的な意味での、時間の問題だけを追求してはいないし、そこに主題があるわけでもない。むしろ、唐代より宋代に完成する禅仏教の運動の、根元的な問いかけを、道元がもつとも純粹な形で受けとめていること、そこに必然的な結果として、禅仏教の根元的な時の思考と、つねに新しい問いかけが、如実にあらわれているにすぎない。

とし、結論的に、道元禅師の時間論は禅仏教の時間論をうけるものであるとする。禅仏教の時間論とは何かといえは、それはいわゆる禅問答と言われる、師と弟子の、あるいは学人と学人の対話の緊張にほかならないとする。禅仏教の特色は、この新しい対話の発見にあり、時と処と人の、新しい出会い、時節因縁が、禅の対話を生むという。そして柳田は、

道元に、独自の発想があるのは、時と間を分けて、間に重点をおいたことだろう。時は、華開世界起の時、投機展事の時である。要するに、悟りの時であり、花開く時である。確かに在るといえる、存在の時である。八万四千の仏祖の言葉を、道元は対機方便ならぬ、投機展事の対話に深めた。すべてが、正法眼蔵となる。

道元禅師の時間論研究(角田)

道元禅師の時間論研究(角田)

らの道元禅師研究の実際と、その中でも道元禅師の時間論に大きな関心を寄せている。ミハイロワの本格的な仏教研究および道元禅師研究は、まだ緒についたばかりであると思われるが、今後の研究と翻訳活動を期待したい。

その他、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(昭和二八)年)、同「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(昭和二九)年)、芦田玉仙「道元禅師の時間観」(『東海仏教』第一巻、一九五五(昭和三〇)年)、保坂玉泉「眼蔵研究法の一例としての有時巻の観方」(『宗学研究』第四号、一九六二(昭和三七)年)、河村孝道「道元禅師に於ける『有時』の性格——時の記念日』に因んで——」(『曹洞宗報』、一九六三(昭和三八)年六月)、大村豊隆「道元禅における『時』と『行』」(『印度学仏教学研究』第一八巻第一号、一九六九(昭和四四)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、一九六九(昭和四四)年)、池田魯参「道元における時」(『中外日報』一九八二(昭和五七)年六月七日)、辻口雄一郎「有時』の巻における時間について(二)」(『宗学研究』第一八号、一九八六(昭和六一)年三月)、辻口雄一郎「『正法眼蔵』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、一九九四(平成六)年三月)、由木義文「時がそのまま存在である」(『大法輪』、一九九一(平成三)年十一月)、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」(一九九九(平成一一)年二月)、等の論考がある。

と、道元禅師を位置づけている。

務台孝尚「道元禅師における『時』の一考察」(『印度学仏教学研究』第三七巻第一号、一九八八(昭和六三)年二月)は、まず『正法眼蔵』「現成公案」の「人と舟」「薪と灰」「冬と春」の喩えの一節をあげて、「時』について考察し、さらに道元禅師の時間論に関する説示を挙げて、「時』と『自己』の関係について主に論じている。結論として、道元禅師が「時』を非常に重視し、これを行へと転換させたこと、自己との関係において常に捉えられていることを指摘している。

杉尾玄有「有時の仏法——アビダルマと『正法眼蔵』序説——」(『宗学研究』第三六号、一九九四(平成六)年三月)は、道元禅師の時間論を、アビダルマ仏教と深く通じあう三世実有や刹那生滅の観点から論じたものである。杉尾は、「三世実有や刹那生滅について、禅師がアビダルマ仏教の教説をそのまま引きついでいるわけではないし、ましてやそのほかのアビダルマ的教説(たとえば五位七十五法など)については禅師はほとんど無関心とも考えられる。『有時』の巻のどこにも、アビダルマからの直接的引用は見出されない」としながらも、「禅師はアビダルマをしつかり踏まえたところがあり」『有時』においてアビダルマ的発想を発見する」として論を展開している。そして道元禅師が、未来についても三世実有的に考え、かつ説こうとしていることを指摘し、また時間論における「而今」と「われ」の問題について考察している。

ミハイロワ・スベトラナ「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)は、ロシアにおける仏教研究の現状を紹介し、自

註

(一) 拙稿「道元禅師の時間論——『正法眼蔵』『有時』を中心にして——」(『駒澤短期大学佛教論集』第七号△二〇〇一(平成一三)年十月)。ところで、その中で筆者は、『正法眼蔵』『有時』

巻冒頭の引用文、

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。(大久保道舟編『道元禅師全集』上、一八九頁。以下、『正法眼蔵』『有時』巻からの引用は同書により頁数のみ記す。)

の典故に関して、『景德伝燈録』巻十四(大正蔵五一・三二二中)の薬山惟儼の語を挙げ、

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。ほかに何らかの典故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禅師の造語であると云わざるを得ない。(七七―七八頁)

と述べた。これについて晴山俊英氏より、「有時高高峰頂立、有時深深海底行」の語は、いくつかの文献に見出されるとのご指摘を頂いた。『正法眼蔵』『有時』の冒頭の「古仏言」で始まり、「有時大地虚空」までの、まとまった形でこの語は未だに見出されない。これが道元禅師の造語であると思われる点は訂正しないが、筆者が『景德伝燈録』の薬山惟儼の「直須向高山頂坐。深深海底行」の語のみを挙げて「現時点では契合したものが見

出されず」としたことは誤りであり、これよりも更に道元禪師の引用語に近い「高高峰頂立」「深深海底行」が並列で用いられている文献が存在することは晴山氏の指摘の通りであり、ここに晴山氏より御教示頂いた文献を紹介して、訂正してお詫びしたい。

「高高峰頂立。深深海底行」の語が見られる文献は『大慧録』(大正蔵四七・八四二上)、『圓悟録』(大正蔵四七・七四一下)であり、『圓悟録』には「有時向高高峰頂立。有時向深深海底行」(大正蔵四七・七六八中)の語も見られる。そのほか、「高高峰頂立」と「深深海底行」が同一箇所に示されているものに『碧巖録』(大正蔵四八・二六五中)、『虚堂録』(大正蔵四七・一〇五四上)等がある。

尚、筆者のパソコンにもある程度の佛教典籍が入力されており、出典研究においてはこれらを大いに活用しているが、改めてこれらの語を検索したところ、晴山氏より指摘された文献を見出すことができた。前号の拙稿執筆の段階でも同様の検索を実行したつもりであったが、その時検索できなかったのは、何らかの操作を誤ったからであろうか。自らの誤操作が生んだ単純なミスである。

(2) 本稿は研究動向を紹介するものであり、この問題に関する研究者の氏名を頻繁に用いるため、煩雑となりまた不正確となることを避け、時間論に関する論文の著者・筆者には、あえて「博士」「教授」「氏」等を付さずに述べることをご了承いただきたい。

(3) 同様に、道元禪師の時間論について分類しているものに、

道元禪師の時間論研究(角田)

二〇三

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』第一巻第二号、昭和二八(一九五三)年)がある。増永は、(一)存在即時間 (self-identity of existence and time) の問題、(二)個別的時間 (specific time) の問題、(三)根元的時間 (basic time) の問題、(四)連続的原理 (principle of continuity in time) の問題、(五)絶対現在 (the absolute present) の問題、(六)実践的時間 (applied time or time in practice) の問題の六つに分類して論じている。

(4) 森本がこのように言う根拠は、「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」という有名な言葉に続いて道元禪師が、次のように示していることによる。

丈六金身これ時なり、時なるがゆゑに時の莊嚴光明あり。いまの十二時に習字すべし。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。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。(『有時』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」であり、同様に「有」であるところの「三頭八臂」も「時」であるとする、この説示は、「有」の側面から「時」を扱っているとするのである。

(5) 「時間」といった場合、時の流れの二点間(時刻間)の長さ(永さ)としての「時間」、すなわち時の長さを示すことが多いが、ここでは「時の流れ」あるいは「時間」と「時刻」とを合わせたような概念を「時間」と表す。

道元禪師の時間論研究(角田)

二〇四

(6) これは後に木村卯之著「道元と日本哲学」(一九四一(昭和一九)年七月、丁子屋書店刊)の中に収録されている。この論文の所在については石井公成氏よりご教示いただいた。記して感謝申し上げるものである。それにしても大正の始めにすでにこのような論考が発表されていたことを知り聊か驚いた。宗門外の学者により道元禪師研究が行われるようになったのは和辻哲郎「沙門道元」(『日本精神史研究』所収、これは大正九年から十二年頃発表されたもの)がその嚆矢であると思っていたが、これはそれに先立つものである。(その後、昭和の初から戦時にかけて、盛んに日本の哲学・科学といった分野の学者によって道元禪師鑽仰がなされるようになる。このような時代の大勢に導いた思想界の先達として哲学者である田辺元と科学者の橋田邦彦、およびキリスト教の金子白夢等があげられる。)木村卯之については、本論集に掲載の石井公成「親鸞を讃仰した超国家主義者たち(一)——原理日本社の三井甲之の思想——」に述べられているので参照されたい。

(7) 星は、石島のように、「アインシュタインの天才性に引き寄せて道元禪師の天才性を示すことは、非常に危険な方法である」とし、「それは、アインシュタインへの評価の失墜が、ストレートに道元禪師に対する評価の下落につながるからである」と批判する。そして、既に量子力学の分野においては、「ハイゼンベルグの不確定性原理以降、アインシュタインの占めるウエートは少なくなりつつあり、更に超弦理論等の新たな理論も次々と生まれている現状を指摘する。星は、宗教と科学が一致する必要性を全く認めない立場に立つ。

(8) この論文は、筆者が個人的にアントニー・ブラックからいただいたもので、まだ紀要等には発表されていないものと思われる。A4レポート六〇枚近くにおよぶ大作である。

(二〇〇二・七・一一)