

道元禪師の有時(時)について

(特に有時卷を中心として)

齋 藤 良 雄

—

無我主義の徹底を期する空論教學と假我の精神的説明を主とする唯識教學とは、從來一般に見られてゐるが如く相對立する立場に立つてゐるのではなく、寧ろ兩者相俟つて初期大乘の思想を表明したものである。この二教學の働きによつて現實世界に對する迷懼愛着の妄執を除去し、自性清淨心の體驗の上に、この、清淨心を以て現實世界の動因と見做して、そこに佛教哲理の爛爛たる花を開いたのが法華華嚴等の後期大乘諸宗である。勿論自性清淨心とは眞如實相眞心自体を指すので、唯識教學の妄心即ち阿剌耶識緣起に對し、眞心より諸法万有が緣起するとは一乘教學の思想である。この眞心を華嚴教學では總該万有の一心とも甚深緣起の一心とも稱し、大乘禪の祖師も或は消極的に或は積極的に種々に言表してゐる。眞心としての心は體驗の如實相に於て言はれ得るのであるが、之を形而上學的に表現せんとして形而上學的考究時代に入るや、所詮天台華嚴の教學も理論的にも、殊に實踐的には二元論的色彩を蠟脱することが出来なかつた。この似非一元論的宗教に對する鋭い批評が高祖の本來本法性云々の疑團であり、そこより開展したのが、高祖

の本證妙修信解行證一如の絶對一元論的宗教であると思はれる。而して高祖の宗教は徹頭徹尾、心の實究參學である。従つて有時の研究も心の考察を無視することによつては必して正しい結論に導かれるものでないと思ふ。然らば高祖は如何に心を開展したかを見なければならぬ。

先づ宇宙的一元的意味に開展しては「いわゆる正傳し來れる心といふは、一心一切法一切法一心なり」(即心是佛卷)

「万法は是一心也、一心は是万法也」(假名法語)と言ひ、更に之を人格的一元論的に「はかり知りぬ、この三千世界は赤心一片なり、虚空一隻なり、如來全身卷なり」(如來全身卷)、「このゆゑに、いま如來道の三界唯心は全如來の全現成なり」(三界唯心)。「この十方は一方に入り一佛に入る、このゆゑに現十方せり」(十方卷)と言つてゐる。かゝる立場に於ては、萬象森羅は宗教的に價値的に見られるのは勿論で、この意味に於いて、「百艸の華果は諸佛の我有なり、嚴石の大小は諸佛の我有なり」(三界唯心卷)、「世界起の九山八海。これ古佛の日面月面なり、古佛の皮肉骨髄なり」(古佛心約)「諸佛は風雨水火なり」(夢中說夢卷)と言つてゐる。如來、諸佛、古佛寺々共に心の異稱である。故に「いわゆる世界は十方みな佛世界なり、非佛世界いまだあらざるなり」(古佛心卷)であり、「しかあれば心みなこれ衆生なり、衆生みな有佛性なり、艸木國土これ心なり、心なるがゆゑに衆生なり、衆生なるがゆゑに有佛性なり」(佛性卷)「有心衆生あり、無心衆生あり……ことごとく釋迦慈父の令嗣なり」(三界唯心卷)と言つてゐる。かくて「諸佛は唯た人間みのに出現すといはんは、佛祖の閑奥に入らざるなり」(行佛威儀卷)の立場に於て既に明白なる如く、心は慮知念覺の個人的縁慮心を指すものではない。従つて宇宙的意味に於けるこの心は脫落的存在であり、超佛越祖極大極小である。故に、「いわゆる佛祖の光明は盡十方なり」(光明卷)「當体の心は、本より不生不滅也、此心全く本來の面目也、此心正

に是威音劫以前の心性なり」「此心をば有とも無とも云はざれ、一とも二とも云はざれ」(假名法語)「この無上菩提の体たらくは、すなはち盡十方界も無上菩提の小許なり」(慙懣卷)と言つてゐる。されば萬象共に脫落的であると共に、造次にも顛沛にも佛身中の行履であり、修証も光明裡の活計である。故に、「衆生悉有の依正しかしなから業上力にあらず、妄縁起にあらず」(佛性卷)「古佛心は牆壁瓦礫なり、さらに一塵の出頭して染那するいまたあらざるなり」(古佛心卷)とも「佛性海といひ、毘盧藏海といふ、たゞこれ万有なり、海面みえされとも游泳の行履に疑著することなし」(海印三昧卷)「たとひ回避の地ありとも、これ出身の活路なり」(光明卷)とも「修証はなきにあらず、光明の染汚なり」(光明卷)とも言つてゐる。かくの如く高祖によつて開展せしめられた心は、最早教學に於ける三身四身或は十身の抽象的概念的意味に於ける佛ではなく、三身即一としての佛である。即ち「法身報身應身は、三身の佛なり、此三身は只一心なり」「無相眞佛の佛とは、一念不生の心是也」(假名法語)である。かくの如き三身即一の眞佛が信仰の對象であり、この眞佛或は如來が時空的に盡地盡時に活動する行佛である。かゝる意味に於て高祖は、「佛の行は、盡大地とおなしくおこなひ、盡衆生とともにおこなふ、もし盡一切にあらぬは、いまた佛の行にてはなし」(唯佛與佛卷)「この行佛は頭頭に威儀現成するゆゑに、身前に威儀現成す、道前に化機漏泄すること、互時なり、互方なり、互佛なり、互行なり」(行佛威儀卷)「佛祖の大道、かならず無上の行持なり、道環して斷絶せず……この行持の功德、われを保任し、他を保任す」(行持卷)と言つてゐる。

私共は今高祖が如何に心を開展したかを、一應あとづけて來たのであるが、尙ほ未だ心の解明がなされておらず、行佛の思想に於いて有時が暗示されてゐるとは云ひ、如何にして心の解明より有時が導かれるか明確ではない。故に私共

は、有時を豫想しつゝ、下から上への立場を保持して心の解明を試みてみようと思ふ。

自己反省に於いて、自己が自己自身を反省することを心理學的に考へると、第一の自己と之を反省する第二の自己との間に類似を認めることは出来るであらうが同一と云ふことは出来ぬとも言ふであらう。然し一層根本的に考へると私共が過去を想起し歴史的に結合して考へることの出来るのは既に意識を超越せる内面的統一によつて可能であると思ふ。心理學の見方は私共の意識を間接的に見る第二次の見方であつて、心理學の見方の脊後にも個々の意識を統一する超意識的意識を認めることによつて心理學の見方が可能なのである。私共は、「これによりて心はひとへに慮知念覺なりとしりて、慮知念覺も心なること……」(説心説性卷)を知らなければならぬ。自己反省の成立を可能ならしめるものは自由行爲である。この自由行爲によつて自己が反省せられると同時に反省せられる自己が定立せられ、其處に一にして二、二にして一なる辯証法的性格たる生命の自覺の事實が認められる。この場合内面的統一或は純粹自我又は絕對自我は單に思惟の限界に於いて認められる全然無内容な形式的主觀ではなく、其は眞に生きてゐるが故に辯証法的性格者でなければならぬ、かくて私共は實踐理性の優位の思想を認め得ると共に、絕對自我は概念としては絕對無であるが、普遍性永遠性絶對性自由性純粹性活動性等々と記される性格を有するものであり、而もかゝるものは絶對一でなければならぬことも觀取出來るであらう。私共が自己自身を反省して有限なりと自覺する場合、私共は眞の意味に於て永遠無限の生命を保有してゐることによつてのみ、有限なりとの自覺の成立が可能である。私共の反省自覺は絶對自我の自己活動によつて成立し得るので、反省自覺は反省者と被反省者の超越同一を意識すること即ち二つの意識の根底に横たはる統一的意識の表現である内面的意識の當爲の意識である。そこに辯証法的性格たる生命自体の純粹實踐的活

動が顯現するのである。

私は今自己反省について一考してきたのであるが、次に自然認識について考察してみよう。自然認識にしろ或は心内に於ける幻覺想像にしろ、意識は何かの意識で何もの意識でもない意識はあり得ない。ブレントラーの言ふ如く、心的現象の特質は志向性にあると言ひ得られるであらう。かく心的現象の特質が志向性にありとすれば、普通私共の物と心、肉体と精神との區別の如きは、元來一体なるものの抽象分析されたものに過ぎなくなるであらう。内界と外界は本來相對立したものでなく一つの世界の両面と云ふものに過ぎなく、精神の主觀的統一を離れた純客觀的自然が抽象的概念であると同様に、客觀的自然を離れた純主觀的精神も抽象的概念である。私は今こゝで存在事物、即ち現象が如何なるものであり、意識は如何なるものであるかを直接問ふものではなく存在と認識主觀（意識）と認識が如何なる存在論的關係にあるかを考察せんとするものである。即ち單に、經驗的所與現象のみを問題とする經驗科學的存在的問題を問ふのではなく、かゝる經驗的所與と其を可能ならしめる存在根據との綜合統一關係を問ふ意味に於て、超越的存在論的な問題、言はゞ縁起論的問題を考察せんとするものである。

私共の反省以前解釋以前の現實は、主觀でもなく客觀でもなく、意識の内でもなく外でもなく、主客末分の知るものと知られるものと一如である現實その儘の不斷進行の意識である。むしろ意識とも言ひ得ない具体的生命の流動であつて、かゝる根源的事態は私共の思惟の構成物或は假構ではなく、あらゆる主觀的思惟的作爲に先行して、私共が不斷に交渉し其と共に活動してゐる存在自体であらう。かゝる動的流動の根本的事態たる生自体に諸存在事物が根を有し、私共に把握され、認識され、所有されること、而も私共自身もこゝに深く地盤を有してゐることを注意しなければならぬ

い。かゝる地盤より私共に認識された諸存在事物は、私共にとつて對自的に存在するものであり、存在自体が同じく存在自体である。私共の主觀を媒介契機として、自らの運動性によつて發展し、對自的に現象したものである。この場合私共は存在自体たる即自的存在、或は即自態が所與現象としての對自態を現象せしめ、而も同時に即自態と對自態とは辯証法的に即自且對自的なる存在する事態なることに注意しなければならない。かゝる全体的構造の中にこそ、私自身も、心的と規定される存在も、あらゆる物質的と規定される存在事物も、悉皆共有的地盤を有してゐるのである。かゝる事態に注意することによつてのみ、單に法則定立的に存在確定をなすのみでなく、意味保有的全体の存在論的解明をなすことが出來得ると共に、存在と共に生き、存在と共に發展する生きた概念を求めることが可能である。私共の現實生活は即自体或は全体存在と私共自身と、而してあらゆる經驗的諸存在事物とが存在論的に有機的に生命的に統一されてゐるのである。人間が如何に全体存在を忘却しようとも、かゝる存在はなくなるのではない。こゝに全体存在の秘密がある。私共の判斷作用思惟作用もかゝる存在自体の廣義の實踐的活動と言ひ得よう。かくの如き全体存在は自らの純粹活動によつて經驗的に現實態に、即ち對自態に現象する。若し然らざれば單に抽象的概念的に規定された死涸せる存在に過ぎなく、それ自身無意味な存在である。而も其が現象そのもの即ち對自態に墮する時にも死せる存在に過ぎない。此處に即自的存在が對自的存在と辯証法的に關聯しつゝ、而も對自的存在を止揚し、解体して行く根源的運動、或は實踐的活動が注意されなければならない。而して今こゝに存在自体のかくの如き辯証法的性格を觀取する時、この問題と前説の自己反省に於ける辯証法的性格の問題とは、共に考察さるべきであらう。かくて私共は華嚴五教章の「是故眞該妄未妄徹眞源一性相通融無障無礙」なる言葉を思ひ出す。

私共はこゝに生命の辯證法的性格たる内在的超越性、或は超越的内在性を認めることが出来ると共に、如何にしても自然に遷元の出来ない生命と云ふものは、意識の事實に求める他はない。然しこの場合私共は單なる主觀的觀念論の偏見に墮してゐるのではなく、主觀的觀念論の主觀をも限定するところに生命の事實を求めんとしてゐるのである。主觀的觀念論の主觀は客觀化された主觀で主觀ではなく客觀であり、我ではなく非我であり、廣義の自然である。單なる觀念論は單なる實在論と同様に相對的見解に過ぎず、むしろかゝる見解を可能ならしめる根據に心が開展されてゐるのである。心は自我の最奥に求められるとしても、「自己と稱すといへとも我儂の拘牽にあらず」(看經即)である。たとひ反省の極限に求められたとしても、對象化せられた自己は眞の自己ではなく、限定し對象化するのが眞の自己である。故に「此心は法界の心なるが故に、衆生の心と云ふ心もなく、諸佛の心と云ふ心もなし」(假名法語)である。衆生心佛心と云ふことが既に限定せられた心であつて限定する心ではない。然しかゝる心は勿論實體的なものでない。意識現象に於ては、統一作用の外に本体論的統一者を要せず、統一作用の外に統一者があるのではなく、働らくものなき働らきである。然し、私共は心の内在的超越性超越的内在性を認める時、高祖が單なる理想主義と、單なる自然主義を排する立場を理解し得ると共に、本證妙修の絶對一元論的宗教の開展も觀取し得るであらう。かく心の内在的超越性超越的内在性を認め得るが故に、最も現實的な高祖の宗教が反面に於て心を著しく宗教的に開展したのではなからうか。

かゝる心は主体的即目的には規定されたり、限定されたりするものでなく、むしろ自らの活動或は實踐によつて諸多の經驗的事實或は經驗的現實を客觀的に對目的に現象せしめる生命である。かゝる生命自体は、對目的にはあらゆる心と規定されるもの、物的と規定されるあらゆる存在事物を存在可能ならしめ、而もそれ自体は實踐的な能動的即自

的存在である。一体高祖の宗教に於ては、縁起論と實相論とは完全に綜合されてゐるのである。「万法にあらぬ唯心はなく唯心にあらぬ万法はなし」(正法眼藏佛向上事)の立場に於ては、一即多、平等即差別、無限即有限、普邊即特殊等々の二律背反的思想が綜合されるのである。私共はかく生命自体の辯證法的性格を觀取する時に、こゝでも華嚴五教章の「且如圓成雖復隨緣成染淨而恆不失自性清淨低由不失自性清淨故能隨緣成染淨也」「彼眞常不異無常」の言葉を想起する。

以上簡略ながら心を考察し、存在を縁起論的に或は存在論的に問ふ時、其處に生成の問題が提出され、生成の問題は時間問題を豫想してゐることに氣がつくであらう。高祖は「いはゆる佛性をしらんとおもははしるへし時節因縁これなり」「おほよそ時節の若至せざる時節いまたあらず、佛性の眼前せざる佛性あらざるなり」(佛性卷)と言つてゐる。

二

私共はこゝに有時を考究する機會を得たのであるが、先づ「有時」「ウジ」の字義の解釋より考察を進めてみよう。

有時について「聞解」「御抄」「辨註」「御聽書抄」共に有と時と同一概念に見てゐる。「有」とは「しるべしいま佛性に悉有せらるる有は有無の有にあらず」(佛性卷)の有で、かゝる有は、「無なるゆるゑに無といはず」「嶺南人は佛性なしといふにあらず……ありといふにあらず……無佛性なり」(佛性卷)の無と同一概念である。高祖に於いては絶對の有は絶對の無と同一概念であると共に、無とも同一概念である。「時」とは「おほよそ時節の若至せざる時節いまだあらず」「時節若至の道を、古今のやから往往にたおもはく、佛性の現前する時節の向後にあらんずるをまつなりとおも

へり」「すなはち時節すでにいたれば、これ佛性の現前なり」(佛性卷)の意味に於ける時である。かくの如き意味に於ける時が、有と同一概念であるならば、従つて時と心とも同一概念でなければならぬ。即ち絶對の有と絶對の無と心と時とは畢竟同一概念である。然らば高祖が如何にして有、心、時を同一概念として言ひ得たのであるかを考究しなければならぬ。

「時すでにこれ有なり、有はみな時なり」(有時卷)の有は、既に明かなる如く絶對の有を指してゐるのであつて存在を意味してゐるのではない。存在そのものの無常であると云ふことは、無我觀緣起觀と内面的關係を有して、既に佛敎の根本立脚地である。「有はみな時なり」とは有の時間性の立場から存在の時間的であることを見るので、かゝる立場から存在そのもの及び存在の無常にも大たる價值を見出してゐるのではなからうか。故に高祖は「時なるがゆへに、時の莊嚴光明あり」(有時卷)と言つてゐる。尙ほ「國土山河の無常なるこれ佛性なるがゆへに佛性なり……」(佛性)「青山の運歩は其疾如風よりも、すみやかなり」「運歩のゆゑに常なり」「運歩もし休することあらば、佛祖不出現なり」(山水經)とも「この起滅不停時を佛祖の命脈として斷續せしむ」(海印三昧卷)「この生死は即ち佛の御いのちなり」(生死卷)「しるべし生死は佛道の行履なり」(行佛威儀卷)とも言つてゐる。かく生死無常の價值を見出すのは「生はなににまかせらるる、生はなににまかせらるると……檢点してもゆくに……いわゆる唯心の活計也」(正法眼藏佛向上)と見るからであり、従つて有又は時の消息と見るからである。かくして既に明かなる如く、時が心、有、無と同一概念である故に、時は宇宙的意味を有して來るのである。故に「時時の時に盡有盡界あるなり、しばらくいまの時々もれたる盡有盡界ありやなしやと觀想すべし」「わが(有時)いま盡力經歷にあらざれば、一法一物も現成することなし、經歷す

ることなしと參學すべし」(有時卷)と言つてゐる。かゝる立場からは通俗的時間も有時の經歷の一分に過ぎないことになる。故に「いま世界に排列せる、むまひつじ(通俗時間)を、あらしむるも住法位の恁麼なる昇降上下なり」(有時卷)「無量劫の日月は、法性の經歷なり、現在未來もかくのごとし」(法性卷)と言つてゐる。されば高時の時は「いまの十二時に習學すべし」と言ひながらも、通俗的經驗的時間を指してゐるのではない。私共はこれまで有と心と無と時の同一概念でをることを見てきたのであるが、今や如何にして高祖が有と無と即ち心と時とを同一概念に言ひ得たかを考究しなければならぬ。然しこの場合も私共は下から上へ、問題の端緒を求めてみよう。

私共は日常時間について云々し、時間を知てゐると言ふが、然らば眞に時間についての判明な概念を有してゐるであらうか。高祖の「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、去來の方迹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」(有時卷)である。

田邊(元)博士は時間の種類を區別して、物理的時間、心理學時間、數學的論理的時間、現象學的直觀的時間の五種としてゐる。而して前三者は、何れも思惟構成の産物である故に論理的時間を豫想しなければならぬし、論理的時間即ち範疇としての時間は直觀の基によつてのみ可能である故に、直觀的時間を豫想しなければならぬと云ひ、従つて時間の本性の解明は直觀的時間の研究により出發しなければならないと言つてゐる。カントは時間を以て空間と並び、後者が外官の形式たるに對して之を内官の形式として凡ての表象凡ての現象の一般的條件であると考へ、意識内容の結合と一般形式的條件としたのは正當である。ナトルプも反省による主觀的再建の立場から直接意識を考へるならば、意識は超時間的である。本來は時間が意識の中に與へられるので、意識が時間の中に與へられるのではないと言つて、何處までも論

理主義の立場をとつてゐる。其の意識と言ふも体験の内面的發展と言ふよりは、認識主觀たる意識一般の形式的意味で彼は範疇としてのみの時間を認めて意識を超時間的としたのである。勿論範疇論の立場に立つ以上は、このことは永久の眞理でなければならぬ。然し、一方に於て私共は、反省は既に直觀に基礎を有し、成る程反省によつて時間を超克することが出来るが、反省自身の有する時間を超克し得ないことを知らなければならぬ。こゝに意識の体験的流動性がみられ、其の内面的關係として、直觀的時間が問題となるのであつて、論理的時間は形式として、意識内容を離れて考へられるけれども、直觀的時間は意識流の内面的發展に生命的に關聯し、意識内容と切離されて考へらるべきものではない。時間を思惟の形式としての時間のみに限るならば、意識は超時間的であつて時間が意識の中に與へられると考へられるけれども、意識流の内面的發展も否定出来ない事實である。この一見矛盾するが如き考へは、立場の相違であつて、私共はこの二者を正當に併せ考察してみる必要があると思ふ。

フツサルの純粹現象學は哲學の根本學たるを指摘せんとするもので、純粹意識(自我)の本質關係即ちノエマ、ノエシスの相關關係の純粹記述を主要問題としてゐるのである。意識に於ける所與の様態として種々なる要素が、今とか先立つとか後に續くとかの意味を持ちつつ而も同一の志向的本質の變様に對應するものとして、充實的連續的に唯一の体験流に連結する。而してこの体験流が何時終ると云ふことも考へ得ない。何となれば、其は終ると言ふ意識なしには終ることが出来ず、終ると云ふ意識が、また其を充たす一内容となるからである。如何なる体験も例外なく示すこの連結の形式を指して彼は現象學的時間と呼ぶので、其は單に一体験に於ける要素の結合形式であるのみならず、体験と体験とを結合する持續的統一の必然的形式である。彼はこの現象學的時間と客觀的時間、即ち宇宙的時間との區別が注意さる

べきであると言つてゐる。即ち彼の現象學的時間は「時計の測らざる内在的時間」である。かゝる立場に於て意識は現象學的時間に於て發展する一つの流れに比すべきである。

ベルグソンはカントに反對し、時間を超理性的直観に於けるものと見てゐる。即ち實の時間、純粹持續で、他の中に入る相互の侵徹分割なき多様、乗離なき繼承が時間の本質であると言ふ。彼に於ては生が自觀するところに時があるのでなく、生が發展するところに時を見るので、無限の持續を考へることによつてのみ、生きてゐる創造力の不可分離的進動に飛躍することによつてのみ時間の本質を把握することが出来るのである。従つて彼は知力は到底實在の真相に達し得ずとして、直觀主義を力説する。其の持續的時間は自由であり創造力である。この流るゝ時間、對して、流れた時間、は空間化されたもので、通俗的時間概念の分量時間であつて、時間と空間の相寄つて産んだものとして、彼は之を空間の第四次元と稱してゐる。かゝる時間は本質的時間即ち質的時間たる持續の單なる假象に過ぎないと言つてゐる。即ち彼に於ては勿論純粹持續としての時間が問題となつてゐるのである。フオルケルトによれば、時間の流れの直接體驗と自我の自己連續確實性とは、體驗としては實は同一の體驗である。彼は時間について、幾多の意識内容を包攝する時間は唯一の同一の時間である。流れる自我そのもの直接體驗としての所謂最内の時間層が之にあたる。外的時間層や内的時間層をも包攝する所のこの唯一獨自の時間は同時に自我の深處にその場所を有するから、この意味に於てアプリアリオリである。アプリアリオリとは、換言すれば第一に自我が自我を流れるものとして、従つて時間の流れとして直接體驗することを意味し、第二にかゝる自我の深處からしてのみすべての時間的なるものが可能となることを意味してゐると言つてゐる。

私共はフツサル、ベルグソン、フオルケルトの時間論を一瞥したのであるが（勿論彼等の中に於ける時間の概念に相違もあるが）それによつて第一に直觀的（現象學的）時間の概念を得たし、第二に本質的時間のありかを知り得たし、第三に暗示的ではあるが時間が存在論的に基礎問題として取り扱はれるべきであることを知り得たと思ふ。

一体私共が或るものを体験すると云ふことと、現在或るものを体験すると云ふこととは同一の事である。この意味で体験は永久の現在である。一方反省に於いて、反省されたものは現体験の今でないとしても反省してゐることも今である。私共にとつて現在ほど直接で生き生きした体験はない。たゞ現在あるが故に過去未來を知ることができ、従つてまた現在をも知ることができるのである。過去とは今はすでに過ぎさりしもの、未來とは今はまだ來ないもの、即ち過去はかつて、現在にあつたもの未來はやがて、現在に來るものである。私共が過現未の時の様態について云々する際に、現在が時の意識の出発点であることを知らねばならない。それと同時に現在は時の意識の出発点であるが、時の意識の全體ではない、ことも注意しなければならない。現在は單に現在で過去でも未來でもなく、現在の意識から過去や未來の意識に移るには先づ現在を超越して非現在のものに達しなければならない。然し其の場合と雖も現在は無となつたのではなく、現在を超越して非現在のものに結合するのも現在そのものであらう。過去も未來も現在の變様で、時の様態の意識は現在と非現在のなものこの生命的結合、即ち「即此離此の時なり」（有時卷）である。この事はこゝとかしこの空間の認識に於ても言ひ得られるのである。こゝからかしこを見ることによつて、かしこがかしこであり、こゝがこゝである。いまからあのときを見ることによつて、あのときがあのときであり、いまがいまである。この意味を高祖は、「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」（有時卷）と言つてゐる。アウグステ

イヌスは本來は過去現在未來の三つの時間があるといふべきではない。寧ろ一層正確には、過去のものの現在、現在のものの現在未來のものの現在の三つの時間があると云ふべきであると言つてゐる。勿論彼の現在については種々解釋があるけれども、兎に角現在に重点を置いてゐることは確かである。ブレンターノの時間論は幾度か變遷を重ねてゐるが比較的後期の思想によれば矢張現在が重視されてゐる。

然らば私共は現在そのものを如實に把握し得るであらうか。現在ほど直接なものはないが、現在ほど把握し難く認識し難いものはないであらう。これが現在であると把握して見れば、すでに過ぎ去つた現在である。然し把握しようとしてゐるものも把握したものをすでに現在に非ずと見てゐるものも現在であらう。こゝに現在問題の秘密がなければならぬ。私共が反省に於て現在(今)と把握した現在はそれ自體の現在でないとしても、然しそれも現在である。こゝに反省された現在と、其を可能ならしめてゐる或は支へてゐる現在との關係が問題になるであらう。この場合に高祖の「釋迦牟尼佛言、過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得、これ佛祖の參究なり、不可得裏に過去現在未來の窟籠を剗來せり」(心不可得卷)の言葉が暗示を興へないであらうか。尙ほ「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」(大悟卷)の今時而今に注意を拂はなければならぬ。

反省に於て私共は過現未を同一反省の視野に齎し、これによつてそれ等を同時化して今となすことが出来る。然しこの事は少くとも流動せる體驗の固定化であり空間化であり、具體的事實性からの遊離であり抽象である。かゝる代償によつて得られた時間は、ベルグソンの言ふ流れた時間であつて之は單なる今連續としての等質的並立的數學的時間で論理的時間の空間的投影である。かゝる時間は時計の針を見て、今こゝに今こゝに……と數へることが出来るので、かゝ

る今、時間、が通俗的時間である。ヘーゲルの否、定、の否、定、としての時間も今、連、續、を極度まで形式化し均等化したものに過ぎないであらう。然し彼がそれ故に時間の積極的な意味に於ては私共は、たゞ現在のみがあるのであり、前や後があることがないと言ふことが出来る。しかしながら具體的現在に過去の結果であり、そして其は未來を孕めるものである。されば眞實なる現在は永遠性であると言つてゐるを見れば、本質的時間に注意してゐたようである。それにも拘はらず、明には時間の根本現象を解明しなかつた。要するに私共が時計をはかることのできるのも脊後に本質的時間があつて可能なのではなからうか。

私共は反省に於て時間を超克し得ることが出来るが反省自身の時間を超克することは出来ない。こゝに個々の時間的對象を意識する意識は非時間的であるか、個々の意識は時間的であるか個々の意識を意識する純粹意識(自我)は非時間的であるか、それも時間的であるかが問題となる。この問題に對する解答は、反省によつて凡ての時間を超克し得たと思ふのが一つの誤謬であり、なる程意識は現象學的時間に於て流動しつゝあるとしても、而らば本質的に時間的であり有限的であり歴史的であると考へるも一つの誤謬である。なんとすれば、反省によつて超克し得たと思ふ脊後に依然として超克し得られざる本質的時間が存し、本質的時間は生命的に流動しつゝあるとしても反省を可能にせしめる意味に於いて本質的に有限的ではあり得ない。高祖が通俗的會得が有時を單に去來と見るを批評して「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、千峰萬峰をみわたくす時節なり」(有時卷)と言つてゐるのはこの無限性を述べたものであらう。

一休不死は時間の無限性を思ふが、單に無際限に限界を考へぬことによつて成立する無限は抽象的であり、眞の無限

と言ひ得ず、従つて不死の要求をみたすことができない。むしろ無際限に限界を否定して無限を考へ得ることのできる此方に、こん眞の生きた無限性を認めなければならぬ。永遠は彼岸の怪しげな妄者ではなく、此岸に生き生きと働らいてゐる。時間は單に實在の假象と見たり、或は實在の動ける影と見るべきではない。私共は有限即無限の妙味を此岸にこそ發見しなければならぬ。それと同時に、自然科学者や俱舍論の如く、時間を没價值的に、單に數學的時間のみが唯一の時間であると見るべきではない。むしろ數學的時間成立可能の根據にも、價值的本質的時間の消息を注意しなければならぬ。私共は迂遠な態度で有時解明を試みてきたが、今やより深く考察を進めなければならぬ。

三

フツサルの純粹意識(自我)は、現象學的遷元によつてき猶依然として残るもので、凡ての體驗の變化にも拘はらず絶対に自同的なもので、その意味で超時間的である。然し其は體驗内容と全く絶縁して考へられてゐるのではなく、其は體驗との關係に於て不斷に働らく自我であつて、固着觀念の恒常性ではない。言はゞ内在的超越性超越的内在性の意味に於て超時間的である。起信論の「不生滅與_レ生滅_レ和合非_レ一非_レ異名爲_レ阿黎耶識(眞諦譯)は奈邊の意味を暗示してゐる。カントの意識一般についても、一方に超時間的であると云ふ見方と、他方に其も超時間的でない」と云ふ見方がある。このことについてハイデングアの「カントと形而上學の問題」が多く示唆を與へると共に、有時解明にも大なる暗示を與へるであらう。

彼によれば、人間の直觀は有限であり従つて受容的である。受容的であるためには其は觸發せられなければならず、

かくして超越と對象性が成立する。純粹直観としての時間は、經驗的存在によらざる純粹な自己觸發(reine Selbstaffektion)である。即ち自己自身の内部からの純粹受容である。觸發は一般に存在者が自らを告げることである。然るに時間は純粹直観であるから、時間の告げるものは時間自身が自らの内から表象したもので、時間はその本質に於て自己自身の純粹觸發である。時間は純粹直観として自己の内に於て直観されたものに關する。然るに有限的主観は自意識として常に自己自身に關する自我が自意識であると言ふのは、純粹自己觸發としての時間に根源的に基礎を有し、時間には自己の主觀性の本質構造を形成する。彼は「純粹自己觸發としての時間は、純粹統覺と「並んで」「心性に於て」現はれるものでなく、時間は自己性の根據として純粹統覺に於て既に存し、かくして心性をはじめて心性たらしめる」(S.138)と言つてゐる。時間と純粹統覺の「我思ふ」は異質でなく正に合致するものである。時間は自己觸發として「我思ふ」であり、統覺に於ける自我を可能ならしめ超越の本質を規定する故に、先驗的構想力はかゝる根源的時間であることによつてのみ超越の根たり得るのであり、従つてまた純粹感性和純粹統覺の統一である有限的純粹感性的理性をその全体に於て擔ひ得るのである。超越はかゝる根源的時間に於て生ずるのである。然るに、カントが自同的な「立ち止まる」自我を立て、或は時間そのものは流れずと言つてゐるのは、自我の不變化の存在的表現でなくして、超越を可能にする自我の先驗的な規定である。尙ほ時間は流れずとは、たゞに時間は「時間の中に」ないと云ふことを意味するのみでなく、根源的時間は純粹自己觸發として純粹な現在繼起をはじめて發生せしめるものだから、かく發生せしめられた普通の計量せられる時間は、時間の本質を規定するに足らないことを意味する。

私共はハイデッガーのカント解釋を瞥見したのであるが(勿論彼の所説には諸種の異論もあるであらうが)これによ

つて純粹自我の内在的超越性超越的内在性、言はゞ流にして不流不流にして流なるを知り得るであらう。それと同時に純粹自己觸發としての時間を深く考察する時に「われを排列しをきて盡界とせり、この盡界の頭頭物を時時なりと覩見すべし」「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」「要をとりていはば、盡界は、つらなりながら時時なり、有時なるによりて吾有時なり」「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」(有時卷) 時の理解に大なる暗示を得ないであらうか。

一体純粹自我の活動、言はゞ其の志向性は、自然科学的な世界形象の圖形とも云ふべき時間空間の何れよりも説明されるべきでなく、むしろかゝる時間空間が志向性より説明されるべきものである。この点について伊太利のゼンチーレ(Gentile)の「純粹活動としての心」の思想を一瞥してみよう。彼の言ふ心或は主觀は先驗的意味のものである。彼はこの精神的活動の特性は一性で(unity)無限の半径を有する球の如きものであると言ひ、之に對して客觀に於て多(multiplicity)と多量(multiplicity)が特性づけられると言つてゐる。この活動としての空間化時間化の作用によつて、個別的存在の時空的多様がありうると説明し、この先驗的我(客觀化せられた主觀は既に客觀で、それも先驗的我的特殊化)の一点に空間的多が共存し時間的多が共現するので我が時間的空間的の中にあるのではないと言つてゐる。其の共現について「同時共現存と云ふことは時間のあらゆる要素が一つの現在と云ふ一所に集中皈一することである。其の現在と云ふのは最早や過去と將來との間に地位を占めてゐる現在ではなくして、あらゆる時間的多や繼起の否定たる所の現在であると言つて、彼は之を永遠の現在と言つてゐる。私共が過去を思ひ未來を豫想することの可能なのは、かゝる永遠の現

在に於ける時間化的活動によるのである高祖が「有時に經歷の功德あり、いはゆる今日より明日に經歷す、今日より昨日に經歷す、昨日より今日に經歷す、今日より今日に經歷す」(有時卷)と言つてゐるのは奈邊の意味を述べたものであらう。尙ほゼンチーレは「共在とは空間のあらゆる点が、あらゆる点以外にある。従つて是れ等多の否定たる一点に輻輳皈一することである……」と言つてゐる。かゝる共現共存の考へは、彼の天台華嚴の教學に於ける一念三千一多相容或は一念が九世を攝すると云ふ考へ方に類似してゐる。彼は生命と云ふものは抽象的な一ではなく、多なき一もないと同じく一のない多もないと云ひ、「それ故に無限的な一は、恰度それが一の無限的多化の如くに多の無限的一化であると言つてゐる。即ち普邊者は個者に特殊化される必要をもつので、不滅性なる普邊的一者(心)が自らの活動として自らを多化して有限的存在たらしめてゐると同様に、有限的經驗的存在を常に自己の中に永遠化してゐるのである。かゝる見地に於ては有限的多なる存在の側に死滅性があるので、むしろ其の死滅することがそれ等をあらしめてゐる生命の不滅に參與することになるのである。従つて彼は生命と云ふものは、死でないやうな生を決して與へないと言つてゐる。彼の所説は有時、解明に大なる暗示を與へてゐるけれども、共現と共存が一つの場所に綜合されてゐないやうに思はれる。高祖の時は時間化空間化の綜合的活動としての場所に發展してゐるのであると思はれる。「しかあれば松も時なり、竹も時なり」(有時卷)の空間化の活動の根源にも時を認めてゐるのである。この点について多大の示唆を與へるのはハイデッガーの思想であらう。私は彼のダーザインは前述のゼンチーレの心或は後述の西田(幾)博士の無と共に、高祖の心に殆んど接近してゐるやうに思ふ。彼のダーザインは目前の存在事物を自体の實存在性に於て、即ちそれ自らの可能性によつて、規定し把握し領解する、即ち其はそれ自らに於て (an sich) それ自らに對して (für sich)

それ自らなる存在事物を規定し領解するのである。彼は「ダーザインは自らの被開示性(Erschlossenheit)である」(Sein und Zeit, S. 133)と言ひ、開示される存在事物はまた Verfallen すると説明してゐる。「フエアフアレンすることは一つの存在論的運動概念であり」(S. 180)また存在様相である。ダーザインは諸存在事物をフエアフアレンせしめ而もそれを超越するので、超越は存在の根本生起である。即ち彼によれば、ダーザインは自らを否定してフエアフアレンし、またフエアフアレンしたものを否定して超越するので、之等は何れも絶対否定性の働らきである。即ちこれ等の「あらゆる行動は、超越のうちに根を有してゐる」(vom Wesen des Grundes, S. 31)のであり、また否定に根を有してゐると言ふことも出来る。かかる否定の本質は無(Nichts)である。かかる根源的運動は、勿論經驗的に認識される作用や運動ではなく、むしろあらゆる經驗的な變化運動時間的空間などの凡ての經驗的事象を實存的に或は存在論的に可能ならしめる根源的運動である。かくダーザインの現實化されることによつて多種多様な差別界が規定されるのである。彼はダーザインの現はれ来る究極の根據に配意(Sorge)の根源的運動を觀取した。根源的には全体に於て統一に於てまた純粹な自体に於て在るものが、持續的に自らを開示し個別化しつゝ而も全体に於て、あるこの構造に於て根源的統一体が個々の存在者として現象するためには、現象としての存在者は(外部的現象にしろ内部的現象にしろ)時間内に存在しなければならぬ。かかる現象としての存在が現に存叛するためには、ダーザインは時間生成(Zeitigung)しなければならず、従つて個々の存在者が時間内にあるので、これによつて通俗時間が生ずるのである。この時間生成が時間性(Zeitlichkeit)で「時間性は在るのでなく、時間生成する」(S. n. Z. S. 328)のである。かかるダーザインの發展過程を彼は時間性の時間生成と呼んでゐる。而して時間性の時間生成するところに過去現在未來があらはれ、而も時間

性にそれ等の統一である。かゝる究極根源的統一としての時間性が現存をあらはすので、時間性が過去現在未來を有し而もそれ等の忘我的統一であると云ふことによつて、「自らの『現存』として實存する存在事物が存在し得ること」

(S. 350)を可能ならしめるのである。かゝる時間性時間生成することによつて、世界内存的存在事物を過去現在未來なる世界時間内に生ぜしめ而もそれ等を忘的に統一である事に於て、時間性とダーザインの關係が見られるのである。時間性は決してダーザインから遊離して考へらるべきではなく、時間性はダーザインの根本様相である。かゝる時間性を離れてダーザインは存在し得ないのである。かゝる時間性の本質は忘我状態の統一に於ける時間生成であつて、それ自体凡てを可能ならしめ、而も自らは妄我的脱我的脱落的存在である。其は言はゞ無作の作としての脱落の當體であり純粹實踐的行體であらう。「おほよそ羅籠とどまらず、有時現成なり」(有時卷)である。一體對象化された自己にのみ固執して脱落的生命の本質を見ぬ所に迷妄が生じ、時間の本質を見ずして單に通俗的時間のみに固執するところに通俗的常識の獨斷があるのである。

かゝる時間性がベルグソンの純粹持續と相似し、ヘーゲルの時間を勝義に解するならば彼の言葉をもつて「永遠の今」と言ひるであらうし、或はまたある意味でゼンチーレの永遠の現在と言ひるであらう。更に高祖の今時而今に殆んど近づけるものではなからうか。かゝる永遠の今としての今時而今が高祖の時の概念ではなからうか。こゝに私共は有と時の同一概念であること、即ち有時を知り得る手がかりを得たと思ふ。故に高祖は通俗的見解に對して、「時は一向にすぐるとのみ計功して、未到と解會せず」「去來と認じて住位の有時と見徹せる皮袋なし」(有時卷)と言つてゐる。また今時而今については「いはくの今時は、人人の而今なり……人の分上はかならず而今なり」(大悟卷)と言つてゐる。か

くの如き意味の時である故にこそ有時卷に於て、勿論ある意味ではあるが、之を著しく本体論的に形而上學的に更に宗教的に取り扱つたのではなからうか。

かゝる永遠の今の自己限定として時と云ふものが考へられるのであり、私共の主觀的自己も考へられるのである。而してこの現在が現在自身を限定することの現在を離れて永遠と云ふものがあるのではない。この永遠の今が自己自身の限定として無数の今を成立せしめるのである。従つてその一々が一度的なると共に永遠の意味を有したものでなければならぬ。なぜなればその一々が永遠の今、絶對の有、心、即ち絶對の無に接して、一瞬一瞬に消えると共に一瞬一瞬に生れるところに、一々の瞬間の唯一性に従つて永遠性が認められなければならない。こゝに有時に關聯して生死の問題が考へられなければならない。

西田博士は其の近著「無の自覺的限定」に於て、辯證法的發展は絶對無にして有無を限定するもので、辯證法的運動の脊後に何等かの意味に於て對象的連續が考へられるならば、それは辯證法的運動と云ふものでなくして一つの目的發展に過ぎないと言つてゐる。而して「私の無の限定といふのは單なる無とか單なる非連續とかいふものを意味するのではない、有が無の限定としてあり、連續が非連續の連續としてあることを意味するのである。」(三五六頁)と言つてゐる。時については、「時といふものを考へる場合、通常各瞬間の唯一性といふことが忽にせられて、單なる連續として考へられる。併し時の各瞬間は唯一的でなければならぬ、非連續の連續として時といふものが考へられるのである。時は單なる連續ではない、その各瞬間に於て消え去るのである、而も斯く死することが生れることであるといふ所に、時の連續があるのである。時は各の瞬間に於て絶對の無に接すると考へられねばならぬ。絶對に無なるものの自己限定

として時が成立するのである、私が時は現在から始まるといふ所以である」(三五三頁)と言つてゐる。即ち時は單に連續的として考へられるのでなく、永遠の今の自己限定として絶對の無に接することによつて、一瞬一瞬に消えると共に一瞬一瞬に生れる非連續の連續として考へられねばならない。昨日が今日になつたのでなく、昨日が消えることによつて、今日が今日となつたのである。今日が今日であることによつて、昨日が昨日であり、昨日が絶對に死することによつて昨日が昨日であると共に今日が今日である。時と云ふものは單に對象的に連續として考へらるべきではない。時は非連續の連續であるが故に、「一生百歳のうちの一日は、ひとたびうしなはん、ふたたびうるることなからん」(行持卷)と言ひうるのである。非連續の連續として一瞬一瞬絶對の無に接することによつて、一瞬一瞬の唯一性と永遠性が認められるのである。不生不滅は無常の意味でなければならぬ。時がかく非連續の連續として考へられる如く、私共の人格的生命も非連續の連續として考へられなければならない。西田博士は、「我々の人格的自己の生命と考へられるものは、先づ時に於て流れるものと考へられるであらう。併し眞に我々の人格的自己の生命といふべきものは、所謂內的持續といふ如きものではなくして、その一瞬一瞬が獨立であり自由であると考へられるものでなければならぬ。その一步が絶對に接すると考へられるものでなければならぬ、人格的自己の生命と考へられるものは、ないかゝる非連續の連續として考へられるのである」と言つてゐる。一体私共の個人的自己は時に於て死すべく生れ、生れるべく死ぬのである。時が各の瞬間に於てすべての時が消されすべての時がはじまると考へられる永遠の今に接すると考へられる如く、私共は目的の王國の一員としていつでも不生不滅なる永遠の生命に觸れうると考へられると共に、絶對の無(絶對の有)の限定として無限の生滅でなければならぬ。こゝに絶對の無の活動が「この生死は、即ち佛の御いのちなり」とし

て見られると共に、有限的存在の無常こそ却つて不生不滅の生命に參與するものとして、「この起滅不停時を佛祖の命脈として斷續せしむ」と云ふ價値的に見られるのである。私共は時々刻々永遠なるものに解れてゐるのである。然しその實不斷に過去に接し因果に押し流がされてゐるに過ぎない。私共が眞に一身を賭して死ぬるに時、百尺竿頭更に一步を進める時にこそいつでも永遠の生命に契合し得るであらう。然し眞の死は決して蘇生を期待する死であつてはならない。死に切ることによつて生きるのでなければならぬ。生と死とは對峙であつてはならない。私共は絶對の無に接することによつて、生命の飛躍が可能なのである。體驗の自由人は不斷の輪廻轉生である。人格的自己の生命は非連續の連續であるが故に、私共は不斷に生れかはることが可能である。私共の底には歴史をも消すものがなければならぬ。然らざれば人間は所詮あらゆる意味に於て有限的であり歴史的でなければならぬであらう。

生命は單に內的持續と云ふが如きで説明されるべきではない。非連續の連續として絶對の無に接することにのみ人間は永遠の生命に達しうるのであつて、單に連續的と考へる時に人間の有限性は不可避的でなければならぬ。非連續の連續であり無常の故にこそ、生命の飛躍が可能であると共に、造惡積業も可能である。高祖は之を、「おほよそ發心得道みな刹那生滅するによるものなり、もし刹那生滅せずば、前刹那の惡さるべからず、前刹那の惡いまださらざれば、後刹那の善いま現生すべからず」(發菩提心卷)とも「この刹那生滅の道理によりて、衆生すなはち善惡の業をつくる」(出家功德卷)とも「行者もし思惟善なれば惡すなはち滅す、それ惡思惟なれば善すみやかに滅するなり」(三時業卷)とも言つてゐる。

かく生命は非連續の連續と考へられることによつて、因果の如きも非連續の連續と見られなければならない、従つて

因果は單に前後とか連続と見るべきではない。高祖の因果の問題について、因果斷定門を第一義的とし、因果肯定門を第二義的方便門と見る見方があるが、私は之は正しい見方でなく、兩者共高祖に於ては第一義諦と見るべきであらうと思ふ。因果なきが故に因果があるのであり、因果がある故に因果がないのでなければならず、因果は前後でないが故に因果は前後であるのである。修證論の如きも之に順すべきものと思ふ。絶対の無に接することによつて前念後念不相對であり、前後際斷でなければならぬ。高祖はこの意味を「前念後念、念念不相待、前法後法、法法不相對、是却名爲海印三昧」（海印三昧卷）と言つてゐる。従つて生死は相待として考へられるべきでなく、不生の生不滅の滅としての生死と考へらるべきである。かゝる考へは絶対の無の辯證法としては當然のことではなければならぬ。

たゞに人格的生命が非連続の連続として考へられるのみならず、自然的諸存在事物及び現象もかく考へ得られなければならぬのであらう。なぜなればかく考へることが無我論に立脚する佛教の當然の結論であらう。無我論は無常觀縁起觀と内面的關係を有して佛教一般の根底であつて、私共はこのすぐれた理論的解明を龍樹の「中論」に見ることができぬ。高祖は諸存在事物及び現象の前後際斷獨立法位を述べて「たきぎはいとなる、さらにかへりて、たきぎとなるべきにあらず」「しるべし、薪の法位に住して、さきあり、のちあり、前後際斷せり」（現成公案卷）と言つてゐる。即ち法々一時一時唯一絶対の經歷である。經歷は「外物なきに經歷すると參學すべし」（有時卷）であり、「經歷をいふに境は外頭にして、能經歷の法は東にむきて百千世界をゆきすぎて、百千劫をふるとおもふは、佛道の參學これのあを專一にせざるなり」（有時卷）である。

要するにかくの如き非連続の連続として生命を考へることによつてのみ生命の本質を把握することが出来るであら

う。なんとなればそこに絶対の無、絶対の有、心、言はゞ時間性が如實に活動してゐるからである。「面山述贊」に「麥之蝶、雀之蛤 非離非合」とは確かに非連続の連續を述べたものではなからうか。從來稍々もすると高祖の三昧殊に時を、ベルグソンの純粹持續と殆んど類似せるが如く説明するを見うけるが、勿論その間には類似は認められるけれども、その根底に大なる相違の存することも吟味する必要がある。ベルグソンの純粹持續は單に流れると云ふことに於いて既に相對的見解に過ぎず、また生命は單に內的持續とのみ解すべきではなからうと思ふ。

四

私共は前説に於て有時を解明してきたのであるが、有時は認識論的に形而上學的に本体論的に宗教的に或は生滅問題として取り扱はれるべきである。而もこれらの諸問題は所詮有時の概念に皈着せしめらるべきであることは論を俟たない。

一体ファウストの半生の願ひは、彼がその書齋に於て獨語せるが如く、この世界をその根抵に於て統べてゐるもの一切の動力一切の種子は何んであるかを知りたかつたのである。それ故に彼は渾身の努力を盡してあらゆる學問の分野を遍歴した。然し彼が數十年に收め得た所得は、もとの憐れな自己の姿を發見するに過ぎなかつた。なぜなれば一切の學問は灰色で實在の影を追ふに過ぎなく、新鮮な生の泉はその中で汲み得られなかつたからである。然しながら、あらゆる學問が實在を把握するには餘りに弱いものとしても、學問そのものもそこから求め得られるのではなからうか。

「この無上菩提を、或從知識してきき、或從經卷してきく」(諸惡莫作卷) ことが、「經卷これ法性なり、自己なり、知

識これ法性なり、自己なりである經卷知識も法性自体の活動であり、或從經卷し或從知識することも法性の自轉であり引轉である。私共の理想を求めんとする心も。如來を憧憬する心も、みな如來の引轉である。私共が如來であつて、而も常に如來の引轉である。如來はすぐそこに私共を生かさせてゐる。而も無限の彼方に無限に遠いのが如來の不思議である。「恁麼事を得んとおもふによりて恁麼人なりとしるなり」(恁麼卷)と共に、如來より逃れんとする心もまた如來の活動によつてはじめて可能である。如來は活動佛であり行佛である。私共の最奥に、絶對の有、絶對の無、或は心、即ち行佛としての如來が活鱗々地たるが故に、私共の活動が可能なのである。この行事としての如來が即ち時間性とも有時とも言はれるのである。有時を人格的に寫象して言ひば行佛なのである。

あらゆる認識も運動も生滅も超越も、悉皆有時の活動によつて可能である。「この盡界の頭頭物物を時時なりと觀見すべし」「わがいま盡力經歷にあらざれば、一法一物も現成することなし、經歷することなしと參學すべし」である。而して有時は活動性純粹性唯一性絶對性自由性等々言はゞ純粹行であることは既に明かである。有時は無限の半徑を有する球であり。永遠の今である。極大であり極小であり、超佛越祖であり、前でもなく後でもなく、合理でもなく不合理でもなく、精神作用であるとする言ひ得ない。而もすべてをあらしめてゐるのが有時である。然しながら有時は、形而上學的實在でもノエマ的神でも佛でもない。ノエマ的神佛を定立するのが、ノエシスの佛である。この意味に於て神學を人類學にまで引き下ろしたフオイエルバッハは確かに近代的意義を有してゐる。然しながら單なる人間が神でも佛でもあるのではない。神佛はノエマ的に無限の彼方に求められるのではないとしても、單なる人間が神をも佛をも定立し得るのではない。こゝに有時の内在的超越性超越的内在性の意味がある。

「盡時を盡有と究盡するのみさらに剩法なし、剩法これ剩法なるがゆへに、たとひ半究盡の有時も、半有時の究盡なり」の立場では、迷妄も煩惱も有時の現成である。「われを丈六金身にあらすと、のがれんとする、またすなはち有時の片片なり」である。一體人間は惡への可能性を有してゐる。惡は人間の偶然落ち込む穴ではなく、人間の最も内面的な本質に屬してゐる。人間の惡への可能性は自由の代償である。超絶的神は本質的に自由でもなく、従つてその意味に於て絶對でもない。之と同様に獸類は自由を知らないと共に惡をも必然をも知らない。迷妄煩惱不合理誤謬等は人間であるが故に自由への代償である。惡への可能性があり得る故にこそ、合理を求め如來を求め救濟を求め解脱を欣求し得ることも可能である。この意味に於て人間は二つの世界に共住してゐると言ひるであらう。單なる小兒の無心さが尊いのではない。惡を意識し惡への可能性を意識しつゝも惡への誘惑を超越して純粹意志的行動をする無心さが尊いのである。有時は人間的であるが故に、一面惡への可能性を有すと共に有限的である。而もそこに有時の内在的超越性超越的内在性の意味がなければならぬ。故にヘーゲルの如く、辯證法の脊後に理性的統一の如きものを考へるならば、各人の自由が没却せられなければならず、尙ほまたシュopenハウエルの如く、凡てが盲目意志であるとみるのも偏見でなければならぬ。人間の迷妄そのものも有時の現成であると言つても、無論その迷妄が直ちに眞理であるのではない。「解會(迷の)は時なりといへども、佗にひかる縁なし」「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」である。

かゝる立場に於て、單なる自然主義的見解が批評されるのである。それと共に現實を遊離する單なる理想主義が排斥されてゐる。即ち「三身の佛は、此一心なりと覺りぬれば、心より外に佛として、念すべき佛もなし、淨土として生ず

べき淨土もなし」「然れば我心理は、是佛なりと信じて、外に佛を求めざれ、又別に法を學せざれ」（假名法語）である。單に彼岸を求め解脱を求めんとすることが、既に對象化された自己を見てゐるに過ぎないのである。反省の極限に見られるとしても對象化された自己は眞の自己ではない。無にして見る時本來の面目が現前するのである。かゝる意味に於て待悟禪そのものも高祖によつて批評されると單に、悟跡に墮することが排斥されるのである。悟跡に誇ることが既に對象化された個人的主觀意識に墮してゐるのである。然らば凡てが有時そのものの現成であるならば、主我的行動も正しいのではなからうか。然しかく考へることが既に主我的自己は、からひではなからうか。一體私共が有時の引轉によると解會する時に、必然的に主我的行動が許されないと共に單に、審美的忘我的直觀に沈替することも許されない。そこに信解行證一如の生活自体が現前しなければならぬであらう。故に主我的自己に固執するを誠めて、「佛祖の行持をねがふべし、貧愛して禽獸にひとしきことなかれ、おもからざる吾我をむさぼり愛するは、禽獸もそのをもひあり、畜生もそのころあり」（行持卷）と言つてゐる。單なる主我的自己が尊いのではなく、佛作佛行に隨順する自己が、「この行持あらん身心みづからも愛すべし、みづからもうやまふべし」（行持卷）である。そこには主我的自己の相が跡かたもなく消え失せて、佛作佛行に隨順する無心な本來の自己が飛躍してゐるのである。「只身心を放下して、佛法の大海に廻向して、佛法の教に任せて、私曲を存することなかれ」（隨聞記）。「あひかまえて法をおもくして、わが身、わがいのちをかるくすべし、法のためには、身もいのちもをしまざるべし」、（名法語）の立場に於て、小なる經驗的自己が本來の面目へ轉回する契機としての高祖の不染汚行が理解されなければならない。尙ほまた「分別の心なくんば、見聞覺知を嫌はず」（假名法語）として、或從經卷或從知識も、かゝる立場に於て再び大なる意義を有してくるであらう。

私共が既に有時の引轉であると自覺する時に、私共の修證も私共のものでなく、有時そのものはからひであり、而もまた私共のはからひでもあることに氣がつくであらう。修證が私共の修証であつて而も有時のはからひである時に、主我的自己のはからひをやめて佛作佛行に隨順しなければならぬ。それと共に、證は彼方に求められるのでなく、妙修の即今に求められるのである。本證は妙修を孕み、妙修は本證を孕む本證妙修の高祖の宗教に於て、當然そこに不染汚の純粹行が展開されなければならない。かゝる本證妙修の宗教に於てこそ私共は即處即處に安住し、如來の胸に抱かれて無心な小兒の如き安らかさを得ることができるのである。そこにまた如來に對する熱烈な愛と信仰が生れるのである。

私共は高祖の本證妙修の宗教に於て、一面嚴父の如き嚴しい愛と、他面母の如き柔和な愛とを見ることが出来る。それと共に、所謂の自力他力を止揚する、絶對の自力であると共に、絶對の他力である高祖の宗教に、比類の無い宗教、を觀取することが出来る。高祖は生死の解脱について、「ただし、心もて、はかることなかれ、ことばもて、いふことなかれ、ただわが身をも心をもはなちわすれて、佛のいへになげいれて、佛のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、こころをも、つひやさずして、生死をはなれ佛となる」(生死卷)と言つてゐる。要するに徹底使得十二時は徹底被十二時使得であり、徹底被十二時使得は徹底使得十二時である。

私共が既に有時の盡力現成であるが故に、各人各箇永遠無限唯一絶對な生命を保有してゐなければならない。故に高祖は「有時なるによりて吾有時なり」「物物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし、このゆへに同時發心あり同心發時あり」「古今の時かさなれるにあらず、ならびつもれるにあざれども、青原も時なり黃檗も時なり、江西も石

頭も時なり、自他すでに時なるがゆへに、修證は諸時なり、入泥入水おなじく時なり」と言つてゐる。かゝる立場に於てこそ、一草一木 各人各個が特殊であり無限でありながらも、同時に永遠普邊の生命を保有してゐると言ひうるのである。かくてまた花が法界を統へるとも、瞬間が永劫を攝するとも言ひ得るのである。永遠の生命は無限の彼方に求められるのではない。現前にすべてを集中する時に、即處に永遠の生命が得られうるのである。たとひ反省の極限にみられるとしても對象的に自己がみられる限り眞の自己ではない。眞に無にして見るとき馬祖となるとき坐禪すみやかに坐禪となる」(古鏡卷)のである。眞に死ぬことによつて眞に生きるのである。かゝる光景は眞の自律であると共に眞の他律である。而して、「我逢人なり、人逢人なり、我逢我出逢出なり」(有時卷)である。私共は之を失ふことによつて之を得百尺竿頭更に一步を進める時にこそ、全世界は自己の所有となりうるであらう。