昭和前期における宗学研究の「周辺」㈢

——秋山範二著『道元の研究』について——

若月正吾

まえがき

すでに「駒沢大学佛教学部論集」第八号および「北海道駒沢大学研究紀要」第一四号において、秋山範二著『道元の研究』について「昭和前期における宗学研究の周辺」を発表して、宗学研究の周辺の吟味を試みたが、さらに引続いて同書本論における存在論第二章「心」について解明し、その現代的把握と宗学について批判を試みてみたいと思う。

『心』の解明

一、三界唯心について

著者は、前節に引きつづいて、意識作用の、さらに深い定義を、最初にこころみる。

「此の場合意識作用といっても之れは意識内容に対立せるものとしての無内容の作用のみを意味するものではなく、此の意味に於ける作用と内容とが結合せる具体的統一体としての意識現象をいふ。具体的内容を持った知情意等諸作用としてあらはれた所謂こゝろである。故にこの心は抽象的に分析する時更に作用と内容との二要素に分ち得ることは云ふまでもない。作用とは如何にしても認識の対象とはなり得ざるものでありながら而も如何なる意識にも常に其の根抵にはたらけるもの、そのはたらきあるが故に意識が意識として存在し得るもの、無にして一切の意識の根拠となれるもの、所謂主観である。内容とは作用の無に対する意識の有の一面であって対象或は客観と呼ばれるものが之れである。[一]」

心を抽象的に分析して、作用と内容の二要素に分ち、いかなる意識にもその根柢にはたらけるものを作用として、これを主観となす。しかし今日からみれば、「無にして一切の意識の根拠となれるもの」という主観の側の定義など、はなはだ西田哲学的な古風な印象を受けるのは云うまでもない。一方、客観は、すなわち内容に当るもので、「作用の無に対する意識の有の一面」であると定義される。

まったく哲学的な抽象的定義であるが、有とか無とかの概念で存在を思考してゆく当時の観念論哲学の流行を背景にしなければ、とうてい受け容れられる思想ではない。

そして、仏教の、というより道元禅師の心識思想をとり扱う場合、かかる思考方法がある程度合理的に適用しうるということが、意外に宗学に新しい展開をもたらす結果となったわけである。

「無の作用なくして意識が意識たり得ざると同様に有の内容なくしては又意識は意識たり得ざるものである。抽象によって二に分ち得るが具体的にはただ唯一の現意識あるのみである。故に作用と内容、或は主観と客観とは意識の本質的要素として二而一、一而二なるものである。(二)」

分析ばかりではなく、具体的統一態としての心を、主客の不即不離の関係に求めるなど、そのまま仏教の、とくに禅の心識論に適用しうること明らかである。

さて、ここでいう内容は、意識内容として、いわゆる内界に属するものであることは云うまでもない。そして、いうところのこころとは、「かくの如き意味の内容が無の作用と一体となった現実の意識をいう。そして道元のいふ慮知念覚の心とは正にかくの如き意味の心である。(三)」ということになり、道元禅師の心と連関して、それは解釈されることになる。

というよりも、禅師の心を、遂に自分の斯くあらんとする現代からの合理的な定義に適応させようとする心算である。

したがって、「慮知念覚」から「三界唯心」への進展過程が、きわめて心理的プロセスを経て論理的に述べられる。

「故に慮知念覚心の内容はよしそれが外界事物の表象であってもそれは意識内在的なるものであって、自然人に取っては之れに対して、此の表象によって表象せられて初めて意識の対象となり得た意識超越的なる事物が対立する筈である。……(中略)、故に常識的立場に立つ時、こゝろとは吾々が先きに意識と内容と作用とに分った場合の作用に類似したものとして殆んど無に近きものとなり、無限に広大なる森羅萬象の世界が之れに対立するのである。故にもし心が慮知念覚としての心に尽きるものとすれば物或は自然の世界が必然的に心に対立するものとして自己の存在を主張し得る筈である。素朴的二元観に於ける物と心、或は自然と精神との対立は正にかくの如き意味に於ける対立である。(四)」

要するに、精神すなわち心と、自然すなわち物質とを単純に対立される素朴的二元論と、心理学における意識現象との脈絡を述べようとしたわけで、現今からみれば、さほど難しいことがらではない。が、このような両者の把握を下敷きとして、遂に道元禅師の慮知念覚心から三界唯心への経緯を説明する態度がとられるのは留意すべきである。

「道元が『慮知念覚も心なる事』をゆるしながら心が慮知念覚に尽きないのみならず後者は前者の『百千万億分の少分』に過ぎずとしたのは彼が此の二元的対立を認めつゝ心を以て単に内界の意

味に於ける心のみに尽きず、素朴的二元観が之れに対立してそれ自体に於て存在するものとなす物、或は自然の世界をも挙げて直ちに心となすによるのである。[五]」

ここまでくれば、あとは、『眼蔵』の諸巻をあげて、三界唯心の例証をなせばよい。かくして、「即心是仏」「身心学道」「仏性」「古仏心」「三界唯心」より適切な引用文が出されているが、このような作業なら、むしろ宗学者の方がはるかに綿密なことをするであろう。

ただし宗学でいう三界唯心は、あくまで行の中に摂取された三界唯心であって、かくの如く哲学的思惟によって客観的に分析構成された三界唯心でないことはじじつである。このことは後に触れるとして、ともあれ、如上の行論がいかに禅師のこころなるものを把握するかを見てみよう。

「これによって明かなるが如く道元は草木瓦礫より、日月星辰に至るまで、自然界に於ける一切の存在を悉く心となし、更に四大五蘊を心となすことによって存在の要素を心となし、生死去来を心となすことによって存在の変化をも直ちに心となすのである。故に彼は常識が自然として意識に対立せしめるものを悉く直ちに心とするのである。この見方が自然的な見方に反する事はいふまでもない。自然的態度に於ては先きに云った様に自然は精神に対立するものとして、意識の世界を超越して儼然として自体の存在を保てるものであるが、道元は山河大地を直ちに心なりとなす事によって自然的態度に於ける此の対立を撥無し、彼の立場が自然的、常識的立場に等しくないことを明かにしてゐるのである。……ここに於て彼は一方に意識の世界を心となすと同時に他方意識の対象の世界をも心となすことによって内外両界を同じく心となし、自然的見地に立つ限り儼然として否定すべからざる物、心の二元的対立を撥無して之れを一心の世界に統一したのである。[六]」

この辺のところまでなら、あえて哲学者の思考を借りずとも、仏教心理学の範囲で、いうなれば仏教に於ける心意識論の領域で論究し得るだろう。現代の学術用語に欠けるその性格から、このように整然とはゆかぬにしても。ただし、次の如き表現に出会うと、あきらかにこれは哲学の分野において試みられた研究なることを、あらためて思い知らされるのである。

「内外両界の区別を撥無して自然を直ちに心となすことは意識を超越して自体に於て存在するものに対してしばらく括弧を施す現象学的態度に一致するわけであるが、後者がただ括弧を施すのみに止るに対して、道元の立場は超越的存在を否定し、一心の世界以外の世界の存在を認めないのである。心を超越してそれ自体に於て存在するものを心によって知覚し、表象せられた限りに於て之れを問題とし、之れが意識内在的なるが故に純粋意識の本質探究の手がかりとなし得るといふのではなく、常識が意識を超越して存在するとなす個々の自然物を直ちに、――表象せられた限りに於て、それが意識内在的なるが故といふ条件なしに――心となし、物即心、心の外物なしとするのである。故に「三界唯一心、心外無別法」[七]は直ちに道元の此の立場を表現するものである。」

ここにおいて著者は、初めて現象学的立場を全面に出している。そして上来の行論の骨子が、じつは現象学的思考にもとづく一貫した論理によってつらぬかれていることを知るのである。すなわち現象学において「意識を超越して自体に於て存在するものに対して」「しばらく括弧を施す」「之れが意識内在的なるが故に純粋意識の本質探究の手がかりとなし得る」というに対して、如上の禅師の立場を比較し対照して、その独自性を表明しようとするのである。こうなれば禅師の心性論は、あえて仏教の正統的唯心論の系譜を平凡に履むという如きものではもの足りなく、いかにしても禅師独自の思想として把握されなければならぬ。じじつ、確かに独自なものを、それまでの仏教心識論に対して禅師は持っているのであるが、かくまで判然とその独自性が主張されることはなかったろう。現象学的な存在把握の仕方から、ある程度禅師の存在論が説明できうるという目安をつけ、遂に禅師の思想が、無理やり哲学者としてのそれに仕立てあげられてゆく過程を、われわれはそこに見ることができる。

それだけならよいが、現象学流行の昭和初期においては、一般にかかる解釈態度がなじみやすいところから、むしろ道元禅師の理解にこのような哲学的な会通が先行し、それが先入観とさえなってしまった観のあることが問題なのである。宗学に入るまえに、かかる思惟方法に馴らされてしまうことは、宗学を従来に比して、なんらかの意味で異って受けとらないであろうか。焦点はここにあろう。

併し、著者が三界唯心の思想を深く理解していることは驚くばかりで、これは宗学的に見ても、さしたる異論をさしはさむ余地はないであろう。

「三界唯心の思想は、尽界は一心に尽きるとなすものである。あらゆる種類の存在、——物的存在も心的存在も、又物的及心的両存在を合せて之れを現実的或は事実的存在と呼ぶ時、現実存在に対立するものとしての観念的或は理念的存在をも悉く一心に尽きるものとするのである。故に一念に尽界を尽すとも見られるのである。」

「併しこゝに吾々の警戒を要する思想の混乱が生ずる。三界は一心にして山河大地も一念に過ぎずといふ時、どうかすると三界を一心に帰し、山河大地を一念の所造となして、一切の認識の対象を主観の観念的所産となす観念的見解に陥る危険を伴ふからである。三界唯心の名が既に之れを観念論的に解せしめる多分の可能性を蔵するのであって、事実三界唯心の名を聞いて直ちに之れを観念論又は唯心論となすものは少くないのである。」

「けれども、仏教に於ける三界唯心の思想は之れを正当に解する時決して観念論ではないのである。勿論仏教内に於ても之れを観念論となし、三界を心の所造となす思想が存在しないではないが、少くとも道元は之れに対して明かに反対する。」(八)

三界唯心を観念的に解する誤りを適確に指摘すると共に、仏教教学内における唯心縁起の思想系譜を充分承知したうえ

で、道元禅師の三界唯心の正当性を主張するなど、心にくいばかりの透見ではある。

しかし、このようなすぐれた洞察が、なにゆえに生じたと云えば、著者の云うごとくそれは、フッサールの現象学や、ハイデッカーの哲学を下敷きとして道元禅師の思想を分析したことによるのは明らかである。すなわち当時流行の現代哲学の流れに沿うて、禅師の三界唯心を次第にその先端にまで寄せていった観があるのである。

これで道元ブームが哲学界に興らなければ変である。昭和初期の道元禅師研究の一般的傾向は、くりかえす如く和辻哲郎博士による日本精神史研究の一環としての「沙門道元」がその発端であるが、これとて和辻博士の「精神史」的研究方法が当時としては目あたらしい尖端のものであったからに外ならぬ。

秋山氏の『道元の研究』も、これにつづいて、ハイデッカーやフッサールの流行哲学を思考の下敷きとしておこなわれた。

要を撮れば、流行思想に乗れるか乗れないかよって、道元ブームの波が思想界に打ち寄せたり、退いたりしたと云えよう。

更に云えば、思想界のリードは、これら先端をゆく哲学者によって握られているのであるから、主導権はまったく彼らにあり、宗学者たちは彼らの研究成果発表に一喜一憂しなければならなかったのが実状であったろう。

われわれが見れば、和辻博士や秋山氏の道元研究は、あくまで「周辺」の研究であること確実であるが、遂に一般思想界では、かれらの研究こそ時代の思潮に沿った道元研究の主流と見なされていたのである。

一般には、主客は逆転して、あたかも曹洞宗学自体も、これら「周辺」の研究にあおられ、リードされて進展してゆくかの如き観を呈したのである。

時代の渦中にいるときは、このことは気付かれない。今日、昭和前期が、すでに半世紀ちかくを経て、完全に歴史化の段階に入ってくると、如上のことがらが冷静に観察されてくるのである。

と同時に、時代の流行哲学に乗って道元禅師がもてはやされる時ほど、宗学にとって幸福な時期はないと、しみじみ感ずるのである。秋山氏の『道元の研究』につづいて、田辺博士は『正法眼蔵哲学私観』を書いて世に問うている。道元ブームは、前後十数年に亘り、いな昭和前期の二〇年を通じて、つづくのである。戦後のような、断続的で、底の浅いものではない。しっかりと時代の流行哲学の上に乗っていた。もちろん乗せたのは、かれら哲学者たちであって、宗学者たちではなかったが――。

いづれにしても、前後二〇年の長期に亘り、思想界の寵児であった道元禅師の、その研究成果を、研究対象としない理は今日ないのである。昭和前期は、道元禅師研究にとって、まことに大切な時代である。すくなくとも道元禅師が時代と共に生きていた、いな生かされていた時代である。

私が、昭和前期の宗学研究をその研究対象に選んだ理由は、まったくここにあると云えよう。宗学にとって「周辺」の研究が、これほど活潑で、かつ恵まれた時期はなかったのである。この時代に、かりそめにも宗学研究に志し、その雰囲気を知った私にとっては、その研究成果を大切にしたいし、かつこれらを如何に位地づけるかによって戦後の宗学の性格も定ってくると想い、本論文作製の主要テーマとしたのである。

戦後との比較は一応これをしないと断って来たが、まったく触れないわけにもゆくまい。必要最少限の比較をこころみるならば、周知のように戦後は、厳密にいえば昭和後期のほぼ三〇年間には、一般思想界をリードするような、根の生えた哲学なり思想なりは、すくなくとも日本には存在しなかった。

戦後思想史のめまぐるしい変転は、見るが如くで累説の要はないと思うが、宗学もしたがってその基盤を現代的に支える哲学や思想をもちうることなく過した。戦後の時点で、宗学を思想的に、あるいは哲学的に支援するものが皆無であるばかりでなく、いちじるしく発達した社会科学万能の状態では、宗教はもとより宗学さえ否定されまじき有様で、とても積極的に宗学を表詮する方法も場所もないというのが、いつわらぬ実状であろう。

結局、如上の、昭和前期における研究成果を食い潰しながら、細々と周囲に気がねしつつ宗学は、時代の思想的奔流の中に漂っていると云うのが、客観的に冷静に現実を直視した場合の宗学の当相であろう。

それだけに昭和前期における研究成果が、宗内外からまとめられ、整理されて、今日的視座からその歴史的評価を与えられることが待たれるのである。

およばずながら、和辻、秋山、田辺三代の研究成果は、本論文によって、おおむねその骨子は解明されると思うので、あとはより詳細な資料にもとづく研究を、これに後続して試みてもらいたいと思うのである。

いま秋山氏の時点で、これをこころみたのであるが、念の為、氏のフッサール、ハイデッカーに拠った箇所を次に挙例しておこう。

「かくの如く三界唯心とはいふけれども決して三界を以て唯心の所産となすべきでなく、三界は之れを三界として見る時儼然たる自己存在性を有してゐる。……………『墻壁瓦礫之れ心なり、さら

に三界唯心にあらず、法界唯心あらず、墻壁瓦礫なり』といふ道元の語はかくの如き立場を言ひ現はしたものといふべきである。

（中略）

具体的に存在するものとしては心でもなく境でもなく、主観でもなく客観でもなく、此の二者の具体的なる綜合あるのみである。………此の二者が結合した所に初めて存在が存在としてあり得るのである。こゝに現象学に所謂意識のノエシス・ノエマ的構造を思ひ起すのであるが、現象学に於ては之れは単なる純粋意識の本質構造を示すに過ぎないのであるが、道元の三界唯心観に於ける心と意とはかくの如く制限せられたる世界の本質的二面ではなく、此の制限を取り去った自由な自然的なる人間の世界に於ける本質的二面である。………併しかくはいふものの現象学に於けるが如く超越的存在を強ひて括弧に入れると入れないにかゝはらず素朴的、自然的立場を止揚して一切の存在をノエシス・ノエマ的構造に於て見る時結局に於て之れと同一見地に立つものと云ひ得るのである。ただ強ひて純粋意識の城砦に立てこもらないだけ道元の三界唯心観は少くもフッサールの現象学より自由なる立場にあるものと云へよう。此の点直ちに現存在の解釈を志すハイデッカーの立場は道元の立場より近いものと云へる[九]。」

純粋意識の本質構造を示すに過ぎないノエシス・ノエマ的構造を、いちおう道元禅師の三界唯心観に擬したものの、さらに現象学を発展させたハイデッカーのそれに近いと論究するのは、あきらかに著者が、フッサールからハイデッカーへの思想展開のプロセスにおいて禅師の唯心論を把えている証拠で、それ以外のなにものでもない。禅師の唯心観は、かくの如く現代の先端をゆく哲学によって、みごとに解明し得るのである。解明し得るからこそ現代的価値を生ずるのである。それなるがゆえに宗学は、かかる現代哲学を充分とり入れねばならず、その影響をしたたか受けたのが昭和前期の宗学研究の特徴といいうるのである。

二、仏性について

以上、著者は、禅師の三界唯心観をハイデッカーの立場に近寄せつつ、さらに仏性の考察に移ってゆく。

解明の姿勢が、前述の如くであるから、仏性の論究においても、同工異曲の方法がとられるのは云うまでもない。

ここで、上来の行論をまとめて「道元によって意味せられた心の三義」について先づ述べている。分析は精細をきわめ、とても自然的・素朴的な範囲で心性論をとり扱う宗学の、はるかに及ばぬ世界が展開される。

哲学流行の波に乗って、いちおう基礎教養としてこれら哲学に関心を持ったであろう当時の宗学研究者たちが、かかる精細な禅師の心の分析に出あうと、たちまちにしてこれに追随傾到するのは、人知のしからしむところろ、致し方のないところであろう。

したがって、以下あげる著者の分析などは、その後の宗学の諸論文を見ると、ひとつの原型として追随されたことは確

かで、前編において詳究した青竜師の諸論攷においても指摘できることは、すでに述べた。

ともあれ、資料的意味をふくめて、その分析整理された当相をみよう。

「第一は外界に対する内界、即ち心的過程或は意識現象としての心であって吾々が慮知念覚の心と呼んで来たもの、第二は内容に対する作用、対象或は客観に対する主観の意味に於ける心、即ちノェシスとしての心であって、三界唯一心と云った場合の心、第三は第二義に於ける心に対立するもの或は其の本質的なる半面としての心、即ちノエマとしての心であって、三界を三界として見、山河大地をただ山河大地と見る立場に立ちつゝ山河大地これ心なりとなす場合の心が之れである。第一義に於ける心は常識が認めて心とする所のものであるから此の意味の心を認める事によっては道元は常識と同じ立場に立つものであるが、第二義の心を認める事によって彼は常識的立場を去って哲学的立場に立つ事を示し、更に第三義の心を認める事によって彼の哲学的立場が特殊なるもの、少くとも仏教的なるものである事を示すのである。然るに第一義に於ける心は実は第二及第三義に於ける心と対等の権利を以て対立し得るものではなく、抽象によって更に之れを作用と内容或は主観と客観とに分析し得るものであるから、結局第二及第三義に於ける心の中に抱摂せられうるものである。第二及第三義に於ける心は全一なる現実存在を抽象する事によって得られたものであるから本来一をあげれば他は必ず之れに含まれるものであって、二者合して全存在を尽すものである。[十]」

完全に、心の現象学的立場に立つ分析であり、これに道元禅師の心把握をあてはめたにすぎない。まず第一義の心において禅師は常識的な意味の心を認めているとし、第二義のそれにおいて著者のいう哲学的立場に立ち、前者を否定し去る。そして第三義の心において禅師独自の特殊な哲学的立場すなわち仏教的な立場に立つというのである。

すべては、かかる図式にもとづいて運ばれていると云ってよい。それは、まったく哲学的であって、宗学的ではない。著者は、最初から哲学者として哲学的考察を加えることを宣言しているのであるから、文句の言い様はないのであるが、もし仏性論を展開するならば衆生に悉有かどうかという成仏論から入ってゆく宗教的思惟に馴されているわれわれにとっては、確かに違和感をうけるのを否定することができない。

すくなくとも道元禅師の仏性論は、哲学的存在論から発生したものではない。仏教思想の正統な流れに沿い成仏の可能性をめぐって、まず展開されたものである。

したがって如上の哲学的研究方法からは、宗教は出てこない。もし出て来たとしても、それは哲学の範囲でその存在を許された宗教しか出てこない。尅実して云えば、著者のかかる研究の延長線上に宗学を求むべきでなく、宗学としてはその立脚地である宗教の純粋原点から、逆に方向を現代哲学に索め、その接点をどのように設定するかを攻究すべきであ

る。

主体性を、宗学の立場に置かなければならない。これは著者が、哲学の立場をあくまで固守するのと同様である。要は、両者の接点を如何にするかが問題となるが、今いう如くその場合、われわれとしては宗学としての主体性をあくまで喪失しないことである。

昭和前期における一般思想界の道元ブームの波に乗り、宗学研究者たちは安易にこの点を考えていた傾向がなかったであろうか。現時点に立てば、確かに厳正な批判をまぬかれないであろう。前編の青竜論文批判の基底も、じつはここにあることを了解されたい。

例えば、先述するごとく道元禅師は、一方において、仏教の固有思想ともいうべき業や輪廻の思想を、いちがいに否定してはいない。

しかし上来、著者のあかしたすぐれたその存在論よれば、明らかに矛盾を来す一面を有することは否定できない。

しかし、宗教としての仏教においては、業や輪廻の思想は衆生済度に絶対必要のものであり、絶対にとり去ることのできぬものである。純粋に哲学的立場に立てば、それはついには超克されなければならぬであろうが、哲学者ばかりが衆生ではない。一切衆生の救済のためには、業や輪廻の思想は絶対に手ばなすことのできぬ要素であって、それはやはり現実に存在するものとしなければ、仏教は宗教として成立することは全く不可能なのである。

このような宗教としての度生の重要面を忘れ去り、ひとえに哲学的合理思惟にもとづく存在把握に安易に身を寄せるということは、ついには宗教を哲学の領域内でとり扱うことを意味し、結局は宗教自体の消極的否定へと漸次移ってゆくのみである。

昭和前期における宗学研究の特徴は、このようなすぐれた「周辺」の哲学的研究の余波をうけて、いちじるしく哲学的それも西欧哲学的色彩をその内容解釈に加えたということであろう。

ということは半面、宗教的な味わいを喪失する傾向を有したということで、当時は殆んど気づかれなかったが今日より見れば、あきらかに哲学への傾斜がマイナス面として映るのである。

宗学は哲学への傾斜を復元して、宗学それ自体の、本来の宗教的立場に立たねばならぬ。存在の分析や時間の洞察に、従来の宗学に見られぬ犀利な切り込みを見せた哲学的方法も、それだけでは利生済物の施設とならぬ。哲学への傾向もほどほどにしないと、宗学の生命が喪われかねない。といって現代流行の哲学にまったく背を向けた姿勢もとれぬのは当然である。要を言えば、宗学の宗教的本質をきづつけること

なく世人の満足する知的理解を包含しなければならぬ。両者のバランスがむづかしいのである。

昭和前期における「周辺」研究は、その哲学的性格のゆえに、宗学の哲学への傾斜という危険な面を誘発したが、反面現代思想との接触を宗学に回復せしめるプラス面を将来したこともじじつである。「周辺」研究の功罪を明らかにしたので、本章もこの辺でいちおう擱筆しようと思うのであるが、仏性に引き続く有仏性、無仏性の解明は考察方法が同工異曲なので省略できても、時間に関する論攷は、それが現象学においても重要な位置を占めている以上、まったく触れぬわけにはゆかぬであろう。

以上、紙数の許すかぎり、時間論を論究して『道元の研究』の考察を終えようと思う。

なお本書には、第二篇　実践論において、禅師の「人間」把握や、それにつづく「生仏一如」の思想、実践修行の中心をなす「坐禅」と、それに伴う「実践生活」――の構造が、「生活即仏法」とという初節から「無所得の生」までの第六節までに詳論されているのは見るが如くである。そして終りに、余論として「宗教」「教育」「経済」（衣食住）が加えられ、禅師の思想の社会分野までの展開が図られているのは周知のところである。

しかし通観するに本書において、その特徴ともいうべき哲学的考察が、ふんだんになされているのは、本論の第一編をなす存在論においてであろう。もちろん第二篇においても実践――行に関する著者のすぐれた考察があり前篇にまさるとも劣るものではないが、研究方法論のみを考察の対象とするならば、第一篇の存在論だけで充分その哲学的手法は了解しうるであろう。本書の論究を前編のみに限った理由は、ここにあることを了承されたい。

したがって今後、必要に応じて第二篇実践論以下に触れることがあっても、如上の趣旨により基礎的論究そのものは省略されていることをお断りしておく。

三　時間論について

存在論と対比される時間論についての考察は、第一篇存在論の第四節　有時（時間）において行われている。

ハイデッカーに『存在と時間』という有名な著書があるごとく、その哲学の中心課題を両者はなすのである。存在の考察においてハイデッカーの哲学が出てきたように、時間の考察においてもそうであることは変りはない。したがって前節を以て本章を了ってよいわけであるが、存在論の考察だけでは、いささか片手落ちの観があるので、ここに時間論がつけ加へられるわけである。

ただし、つけ加へるといっても時間論は、昭和前期において盛んに哲学界においてとり上げられたテーマで、それは道

元禅師研究の重要な一部を形成するものといってよいくらいである。したがって宗学関係者からも、この流行に応じて「有時」の巻を対象とした、いくつかの論文がのこされている。やはりその源由は、といえば、この『道元の研究』におけるその分析が、前述の存在論と相い俟って、ひとつの範型をなしているのではあるが、のちの宗学にあたえた影響からも、ぜひとも吟味しておかねばならぬであろう。

㈠　道元の研究（八九—九〇頁）
㈡　同書（九〇頁）
㈢　同書（九〇頁）
㈣　同書（九〇—九一頁）
㈤　同書（九一頁）
㈥　同書（九一—九二頁）
㈦　同書（九三頁）
㈧　同書（九四頁）
㈨　同書（九九—一〇〇頁）
㈩　同書（一〇一—一〇二頁）