

宗教的に (3)

道元「有時」について、また現象学的時間論との比較において「今」を開くための試論

佐藤 幸三

一

『正法眼蔵』有時の巻に「時もし壞すれば山海も壞す(時がもしなくなれば、山海もなくなる)」とある。およそ具体的に存在しているものはすべて時間とともにあり、その呪縛じゆばくから逃れることはできない。ここで、特異なのは、「山海の而今に時あらずとすべからず(山や海の今に時がないと思うべからず)」と述べられていることにある。道元は事物のみでなく、現象も含めて「有るものはすべて時である」と云う。さまざまな現象や草木のすべてが時を持ち、それぞれが世界を持つといった事態は、一体、いかに理解されるべきなのか。

改めて、時間について思念してみると、時間が、もし流れているとするなら、確かに「今」と呼べるような時間点があるのか、混沌となる。時計の針が時間の流れを間断なく刻むように、「今」は流れのうちに紛れ、それとして認識されることはないのではないか。そのような問いに関して、道元は時間をただ過ぎゆくばかりのものとして学ぶことを戒め、たとえば山を登ったときのある時は「いま」であったとして、時間を今とのかかわりにおいて捉えることの大切さを強調している。時間が今を中核としているということは、過去、未来も今において存在しているということ、その刹那に万物が輝き出でる様を道元は而今にこんとして示した。

「現在」を時間の中核に据える思想は西洋思想においても見受けられる。アウグスティヌスが過去、未来をそれぞれ記憶、予期として現在の内なる時制として組み入れたことは伝統的な時間概念の一つとなったし、今に焦点を当てた問いをドイツの哲学者フッサールは「生きた現在」として主題化した。時間的

流れのなかで移りゆく現在は物が最も生き生きと現実的に捉えられる時であり、そのつどそれまで知覚されたものと予期される知覚内容が綜合されて統一的に把握される時であり、その意味で現在は全時間の結晶する時である。流れる時間のなかにあつて現在点をいかに生きたまま捉えるか、フッサールは挑んだ。

ひとは世界の中で絶えず知覚という営みを行っているが、ここで確認しておきたいのは、その対象が外的なものであれ内的なものであれ、知覚という営みは主客という枠組みによって成り立っているということである。留意されなければならぬのは、知覚するという働きと知覚したものを統一して把握するという働きは同時に成立するものではなく、事態の判明な把握のためには時間的

に後から生じる反省(振り返り)によって知覚されたものを賓辞 *S. ist. P.* に整えるという作業を必要とするということである。それゆえ、「只今起きている事」は「私」には時間的に遅れて「今起きた事」として捉えられる。したがって、もしフッサールの方法に従うなら現実の今は掴みえない、無の時となる³。主客二元論にとつて、「今」はそれを捉えようとする刹那に自我から逃れてゆく命運にあり、端的に言つて、不在の時であり、言つてしまえば、どこにも無い。この不在を、齋藤慶典氏は世界の中核に位置するものとして、生きた現在などないと言⁴が、フッサール哲学における今は知覚される物を対象化したときに、それを時の隙間なく把握することはできないという限界を示しているのであり、なにも今という時点に物や事が「無い」ということを意味しているわけではない。そうした事態はフッサール自身によって気づかれていたはずで、「反省」が起きる以前の把握の可能性を、彼は対象へ向かう作用を衝動的なもの性格づけることによつて希求した⁵。主客分離によつて生じる今の不在は決して世界の不在と同じ事態を指し示してはいない。「私」による無の把握不可能性と世界の根源としての無は分けて考えられるべきで、齋藤氏は主としての無と客としてのそれをつまるところ同じ位階で扱つていて、そのことが全体の論旨に混乱をもたらしている。氏の言うところの「宙に浮いている大地」(284頁)こそが、実は道元が足場とする仏教思想で語られるところの「無(空)」に他ならない。

「今」がすべての時であり、万象を奏でる力を持つのは、そこが本来的に空⁶っぽく有を包むことが可能な場所として無相であることによる。時間と空間はそれ自体では何物でもないものとして、ただ存在が具体的に存在することを可能ならしめるものとして空⁶でなければならない。

だが、しかし、無(空)の場所を彩る現象が現われるのは、いかなる事情に基づくのか。

知覚した事象の統一的把握を試みる現象学的哲学がその把握の現実的 *wirklich* であることを強調しながら、実際には現実から遊離してしまうのは、

つまるところ、現象学という方法においては自我と時の間が乖離かいりしていることに起因している。その認識論にあつて自我は対象とするものと、それが今有る、過去の今に有った、未来の今に有るであろうものとして対峙するのである。そのいずれの時制においても物や事は客体として自我とは別の場所にある。主客の間の隙間を埋める方法が、前述したように「反省」なのである。それゆえ、今を捉える唯一の方法は時間の差異化とともに必然的に生じる「反省」という呪縛から解放されることのうちにある。「反省」は主客の間に溝を置かない状態において消失する。反省を含め、何事も意識せず無念になるという在り方を道元は「身心脱落しんしんだつやく」と呼んだ。それは具体的な存在者としての自己を無化するということで、そうした状態に至ったとき、「私」は世界にある物となつて、周りの物や事とともに只今のなかに無相として在り、また、時間の流れのなかに在りながら、なおかつ只今において在るということになる。このとき、現象や草木は、無化された自我とともに在り、そのことによつて自我と同様に、(流れている)ということが気づかれぬ客観の側に立つて(時間を持ち、また世界を持つ)と言えるのではないか。自我という在り方を否定した「私」にとつては、「物となつて見る」といったような自我の存在を否定するための意志的な行為もなはずである。このような主客未分の状態にあつて時間が流れているという意識はない。「有るものはすべて時」というのは、このように物、私といったような区別もなく只今において在り、それぞれがそれぞれにおいて在るといふ事態を表現しているのではないか。「私」にあつて、身心脱落した状態では、永続する只今が体現するはずである。このように、今を捉える唯一の方法は今を捉えないということのうちにある。

しかし、それでもなお、「私」は周囲の物、事とともに「有る」のではないか。仏教は無(空)を本相とはするものの、そこに執着するものでもない。森本和夫氏は有時の「無と動著すべからず、有と強為すべからず(「無とか有とかにこだわるべきではない」の意)」という言葉を引用しつつ、(道元は無を否定したのではなく、)有を実体としてみることを戒めたのであり、世界に關しても、意識に關しても、有にあらざ、無にあらざというのがその基本的立場であつたと述べている(『現代思想』特集『道元と禪の思想』、青土社、1973)。考えてみれば、もし、無だ！無だ！と唱えるようなことがあるとすれば、却つて無を実体として捉えることとなり、それは仏教思想で最も戒められている(無への)執着とな

ってしまうであろう。

有でもなく、無でもないという、言わば相矛盾するものが互いに対立しないとすれば、「今」においても、有と無が相即しているという理解の仕方が開けるはずである。今が有でも無でもないとするなら、あるいは有であり無でもあるとするなら、ただ無である、あるいは有であるという様相を超えて「今」から観取できることはいかなることであろうか。

二

そもそも、道元にとって、「今」はいかに性格づけられたのだろうか。

「時もし去来こらいの相にあらずば、上山の時ときは有時にこんの而今にこんなり。時もし去来の相を保任せば、われに有時の而今ある、これ有時なり(もしも時間に流れるという性格がなかったなら、山を登った時のある時とは「今」のことになる。もしも流れるという性格を保っているとしたら、私にある時の「今」がある)」

時間は今を基軸とし、いわば今しかないと先ほど明らかにした。道元が「有時」でとりたてて今を止めてみせるのは時間をただ流れ過ぎゆくものとしているのが世人の理解であることを前提にしながら、時間の有としての性格を浮き彫りにして、物、事のありように気づかせ、悟りへの機縁を促すためにほかならない。引用文では二度にわたって「今」が止めおかれている。一度はまっつき立ちとどまる今として、一度は時間的流れのなかにある今として。前者において時間は対象化されて考察されている。そして、過去の今が現在の今に重ねられる。こうした視座は過去、現在、未来という三世は今に宿る(三世一如)という仏教思想に適うとは思われるし、静的な沈思にあつては有りうべき心境であろう。しかし、今は時間的流れのうちにあつてこそ「生きた今」であり、流れのなかでたち止まりつつ実際はたち止まらないというのが、つまるところ、

時間の実相であり、そのことが「死」との狭間にある生せいの「今を生きる」に緊張をもたらしている。決してたち止まることのない今は、しかし、確固としてあり、そこでは何事かが生起し、語られているはずである。流れる今としての様相は、「到時未了なりといへども不到時来なり(至った時がまだ過ぎていないのに、また至っていない時が来る)」とも表現されていて、時間的流れにおいて時間的頂点としての今がめまぐるしく変遷する様をフツサルも「時間講義」で取り上げている⁷。しかし。フツサルが今という点を唯一現実的で根源的

な感覚が宿る場所であるとしたのに対して、「有時」では、

意は驢^ろなり、句は馬なり。馬を句とし、驢を意とせり。到それ来にあらず、不到これ未にあらず(意は驢であつて、句は馬である。または、馬は句であり、驢は意である。到るといふのは来るのではない。到らぬといふのはまだ来ないといふのではない。)

とあるように、到る時はまた到らぬ時であり、またその逆でもあると語る。道元にとって今は非今、非今は今であり、そうして矛盾の両立が時間的流れのうちにある今をたち止めて捉えることを可能ならしめているように思われる。そこに現象学との根本的な相違がある。

「今」において有と無が相即しているということは前述したが、今がまた到と不到の場所であるとするなら、そこでは有と無が静かに安らつていてということもなく相互に運動しているはずである。今は有と無が運動し、互いに作用し合う場所であり、その運動は現われを起こし呈示する「生きた無(空)」の場所となるのではないか。「今」は現われが生起する時空であり、それは有と無相互の作用と働きによつてゐる。

ハイデガーは形而上学的な有それ自体(有ること一般)を現実的な個々の存在から区別し、両者は触れ合いつつも決して合致することはないとした。具体的存在者の起源であり本質であるともされる有それ自体が、もし具体的存在者としての「私」の彼岸にあるとするなら、そうした有一般は時間とともにある「私」にとつては意味を成さない。有無の共作用をもたらす時間とともに有ることによつて私は自己そのものであるからであり、有はそのまま無であるという事態が始原であり、何ものにも先立っているからである。存在者は決して「有」のみによつて「存在する」という恩恵をもたらされている訳ではない。

三、

時間は「今」を生命としている。事や物は常に今の様態にあつて、道元の、事のありようの活潑^{かつぱつぱつ}々地としてゐるのが有時であると言う弁からすれば、事物にとつての有時とはたち止まる今にあつて、常に生き生きと、その時々の様態で活潑々地としてゐることとして示されるだろう。

「今」か「非今」か、「有」か「無」かという問いは、生起との関係における

時間の本質についての問いであり、そのことは、ひとにあって、時間を主観化する過程で生じる。ひとは身体(物)としては「今」に縛られているが、今を基軸としつつ、思いを過去、未来へと馳せている。それにもなつて、時間は対象化され、今は身体的今とは別の性格をもつ。それでいて、その関係づけにおいては、いつも「今」が暗々裏ながらにでも意識されている。それは只今における今とは異なる今を基軸とした「今」と「非今」の関係である。

時間は主観化されることによつて、「今」がとりたてて浮き彫りにされる。身心脱落という本来的視座に立ち返るなら「主観」という視野によつて語ることは矛盾しているように思われるが、それによつて「今」の妙としての性格が明かされるなら意味がないとは言えない。

時間とその主観化の間に矛盾が宿つているとするならば、そして、そうした関係の超克を試みるとするならば「仏性」の巻にある「時節因縁なり、超越因縁なり(時の関係そのままにして、時の関係を超越する)」という言が応えるのではないか。時間は「私」との関係無くして流れている。他方で、「私」は時間においてしか存在しえない。時間に生かされながら時間と向き合うという相克において今を捉えようとするとき、私は私を超えていかなければならない。その方途は、道元によれば、「観ずる」ということのうちにある。観ずるとは現象学的方法のように智^ちに働くことではない。それは時間の流れに抗うことなく、あくまで受動的姿勢を保ちながら時間を観察するということで、そこには自己も他己もない。それは、また、「仏性^{はんに}響^{ひび}なり、脱体仏性なり(仏性そのままにして、仏性を脱却する)」ことでもあると言われる。仏性については稿を改めて論じる必要があるが、そこでも、また有でありながら無になるという矛盾が同時に働いているように思われる。「身心脱落」とは今があるとか無いとか拘らない境地である。

四、

道元とフッサールはともに今を問う。その方途として、それぞれ「身心脱落」、「普遍的エポケー¹⁰」によつて、日常的な「私」の無化を試みる点でも似通っている。しかし、それが時間の流れに沿っているか否かで二人は対している。

フッサール現象学は自然的な自我を否定したうえで超越的に対象である物と向き合うが、それでも主客の枠組みが捨象さけるわけではないので、つまると

ころ、自我と物は対峙することになる。物が時間とともにあることを考えれば、それは自我が時間と対峙することを意味している。他方、有時における「観ずる」とは時間の流れに寄りそうということである。今を把握の対象として捉えるのではなく、それに寄りそうというのは、今に素直に従って生きるということである。今に生きるというのは今に活かされるということ、それは無為でありながら、無為であることによつて有為でもあるということである。「観ずる」にとつて、今は、生き、生きられる時である。

事や物はそのまま時であると述べた。ということは、事物が時と対峙したり意識したりすることもなく、時とともにいつも今としてあるということを示している。私が「私」を去つて、時間が意識からも消え失せるという事況に入るといふことがもし可能であるとすれば、そのとき私は今そのものに、具体的には時とともにある事物となる。今とともに在るといふことは、今を捉えるといったような思念を去るといふことである。

しかし、そうは言つても、人はやはり「今」を意識する。なぜか。

事や物はいつも今の状態としてある、ということとは、観点を変えれば、いつも今を生きているものにとつては今特別な意味を持たないということでもある。「今」が意味を為すのは、それが終りを迎える時、すなわち「死」に対してのみなのである。死を迎える存在としてあることを自覚するとき、今は問わざるをえない差し迫つた事態として浮かび上がってくる。今は、それゆえ、客と主から両義的に、すなわち、「私」を無にし、かつまた有であるという視座から問われなければならない。

時間は客観的であり、主観的である。私の存在とかかわりなく時間は有り、その意味では時間は客観的である。私の意思が時間にかかわるとき、時間は主観的に捉えられる。しかし、私が「私」を失い、物となり、物と一体になったとき、すなわち、時間と一体になったときに時間は主客のいずれでもなくなり。ただの今としてたち止まる。しかし、私は、とりわけ死ぬ存在であるということによつて物とは区別されている。その視点に立つとき、時間は私のものとしての性格を帯びる。時間の何であるかは、客観性と主観性という決して相容れない関係の間からしか読み取ることはいかない。したがって、主観性（意識）のみを領域としていかにそこを深めても、あるいは超越しても時間は「私」に対して全き状態としては開かれようはずがない。

「私」でありつつ、なお今を主体的能動的に捉えないということとは、今と対峙しないということ、今を意識しつつ今に活かされるという境地を示している。「有時」を読み解いていくとき、そのような境地が開かれてくるのではない。相矛盾する関係は無矛盾として受容するということは、宗教の領域に足を

踏み入れているようでもあるが、そこでは、おそらく、自我の営みである「信心」

さえも消失している。宗教が語るところの本質は、おそらく、そこが宗教ではないと悟了され本源となったときに華開く。

¹ 出典、現代語訳は増谷文雄『現代語訳 正法眼蔵』角川書店、東京、1985を参照する。

² 而今とは、『正法眼蔵』山水経の巻に現われる言葉で、古仏の言葉が今の山水となつて現われている様相としての今を表現している。つまり、過去の今が現在の今として生きていくということであるが、鎌田茂雄は『正法眼蔵随聞記』に依拠しながら、而今としての今は過去、未来がすべて入る、永遠の時であり、その時に全自己が現われていると述べている。鎌田茂雄『正法眼蔵随聞記講話』31頁、月刊ペン社、1981、東京

³ フッサールは *Das Moment der ursprünglichen Zeitstelle ist natürlich nichts für sich, die Individuation ist nichts neben dem, was Individuation hat.* と語る。根源的時間位置という契機はもちろんそれだけでは独立して存在しえず、個体化は個体化されるものを離れてはありえない」と邦訳されているが、「根源的時間位置という契機はもちろんそれ自体では無である・・・」が直訳である。

⁴ 『フッサール 起源への哲学』講談社、東京、2002、

⁵ いわゆる衝動志向性で、知覚作用と同時ににおける統一的把握の可能性をフッサールは「たち止まる時間化としての原初の現在を形成し、具体的に現在から現在へとかけて、すべての内容が衝動的な充実の内容であり、(統一的把握という)目的が時間化以前に志向される」ような志向性によって示した (Husserliana, Bd.S. 595)。

⁶ ハイデガーは具体的な存在者の本質を「有 Sein」とする。西洋思想では、形而上学の伝統に従つて物という現象の本質を有として捉えるのが一般であり、そこに東洋思想との大きな違いがある。

⁷ フッサールは『時間講義』で「今」を道元と同様に「未だ来ず noch nicht」と「もはや無い nicht mehr」の間として捉えた(例えば、フッサールリアーナ第十巻、372頁を参照のこと)。ところが、フッサールの今は根源的感覚を経由しての「意識の今」であり、前述したように現実の今とは異なる。その意識には現在という時点で働いている知覚内容の他に過去の記憶(過去把持)とそれ以後意識に現れるであろうこと(未来予持)が含まれている。その意味でフッサール現象学において過去、未来という時制は意識今のなかにあり現実的な今とは異なる。

⁸ 意とは現成公案の時、つまり、悟りの時を示し、句とは向上関懐の時、すなわち、句によって表現につとめることが向上の関のばねになる時であるということを示している。

⁹ いわゆる、エポケー、現象学的還元といった方法を指す。

¹⁰ 現象学では対象を今という時制に留めおいたうえで統一的に把握するための手段としてエポケー(判断中止)と呼ばれる方法を用いる。ところで、そうした作業の間も把握者は存在しつづけているので、把握者が把握している内容はエポケーの対象とはならず不徹底な内容となってしまう。普遍のエポケーとは、そうした矛盾を乗り越えるためにフッサールによって新たに展開されたもので、「自己自身を世界のなかの存在者とみなす自然的な自己理解の徹底的な拒絶」(新田義弘著『現象学』岩波全書)であり、「自らを世界のなかに在る主観性

として理解「同」することの拒絶である。

二〇一三、九、十八