『正法眼蔵』・有時巻私釈

松岡　由香子（花園大学非常勤講師）

はじめに

これは二〇一一年一二月から行われた名古屋の「眼蔵研究会」の討論を経たものである。参加者は石井修道、伊藤秀憲、田島毓堂、吉田道興その他の各先生、院生などである。なお、紙面の制約上、「諸釈の検討」は割愛した。

『正法眼蔵』有時の巻は仁治元年（道元四一歳）、『正法眼蔵』では九番目に書かれている。興聖寺開堂五年目を迎えて、ようやく道元の仏法を人々が注目しはじめた時期といえよう。いまだ覚晏門下の懐鑑、義介、義尹、義演、義準らの入門前である。

この巻は「示衆」ではなく「書」と記されている。これに先立つ巻で示衆でないのは《伝衣》の「記」、《礼拝得髓》「書」であり、それらは比較的長いものである。七五巻本の構成から見ると二〇番目に当たり、はじめの巻々は迷悟、修行、菩提に関する重要なものであり、それらに比すればそれほど重要な位置

にはないといえる。だが《有時》は《授記》、《全機》など「時」に関するものの劈頭に置かれる巻である。

初巻の《現成公案》には「時」に関係する次のような重要な言及がある。

〈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、さらに薪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。このゆゑに不生といふ……。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり、このゆゑに不滅といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば冬と春とのごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり〉。

この前には迷の様子が説かれ、この後にはさとりの風光が説かれるが、なぜ、薪や生死や春などの「時」が、その「迷」と「さとり」の間で説かれるのだろうか。

仏教はそもそもゴータマ・ブッダの生老病死の問いからはじまる。この私が生まれて、今このようにあり、そしてやがて老い、病を得て死ぬ、それは苦であるという自覚である。しかし、何より、大きな苦は死であろう。それゆえ、仏道のみならず、あらゆる宗教は死を超克する道を示す。インドでは生まれによる四姓があり、さらに輪廻という苦しみが加わった。死んでおわりではなく、次の生により悪いものに生まれる可能性があり、その生死を無限に繰り返すという恐怖があった。この苦しみは「私」という存在と「時」という二つの事柄に関係している。「私」という存在がいつか消滅してしまい、時はずっと続くのに私はいない、あるいは私が悪い環境に存在し続けるという苦悩である。その苦しみから脱するのに二つの

道がある。「私」が永遠の生命を得て、苦しみのない世界で生き続ける（キリスト教、イスラーム、浄土教など）という道と、もはや生まれ変わらず、今、ここに苦しみがないという道である。

仏道は後者であり、「わたし」の認識における根本的転換であり、それにともなう世界（万法）と時との関わりの実存的転換であり、そこに生死（自己と時）を問い直すことが必然的に含まれる。

この時と（私の、人間の）存在そして死を問うことは、西洋哲学においても根本問題であり、例えばハイデガーは「覚悟性（最も自己的な責め在ることへと、不安を覚悟して沈黙して自己を投企すること）が、本来的に、自分がありうるところのものに成るのは、終りへの了解的存在として、すなわち死への先駆としてです」（『存在と時間』六二節）といい、それは道元の「誠にそれ無常を観ずる時、吾我の心生ぜず、名利の念起こらず。時光の太だ速やかなることを恐怖す」（『学道用心集』一）と通ずる。

それゆえ《有時》は近代に至って多くの哲学的解釈がなされてきたので、現代哲学とどう切り結ぶのかということも重要な課題であろう。

一章　有時とは

一節　有時八句

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、
有時拄杖払子、
有時露柱灯籠、
有時張三李四、
有時大地虚空。

［注釈］

○**有時**　この語は普通は「ある時」「時あって」という副詞であるが、道元はそれを「有時」という術語として使う。だが、それを概念として固定しないためか、『正法眼蔵』の他の巻ではほとんど使われない。現代語訳することはきわめて難しい。

＊道元用例〈ただ春秋に華果あるにあらず、有時かならず華果あるなり〉《空華》、〈しることは有時なりといへども、神通はこれ神通なり〉《神通》、〈しかあれば乃能究尽の正当恁麼時と、乃能知是の正当恁麼時と、おなじくこれ面面の有時なり〉《諸法実相》。

○**高高峰頂立、深深海底行**　修行の様をいう薬山の次のような問答に由来。

『景徳伝灯録』巻一四、薬山章「又た問う、『如何か是れ戒定慧』。師曰く、『貧道の遮裏には此の閑家具（役にたたない無駄な道具）無し』（翱）『玄旨を測るなし』。師曰く、『太守よ、此の事を保任することを得んと欲すれば、直に須く高高山頂に向って坐し、深深海底に行ずべし。閨閤（閨房）中の物、捨てて得ざれば便ち滲漏（微細煩悩）と為る』。師、一夜、山に登り経行す。忽ち雲開けて月を見るに大笑一声す。……李（翱）再び詩を贈って曰く、『幽居を選び得て、野情を愜む。／終年、送る無く、亦迎える無し／有時、直に孤峰頂に上り／月下、雲を披いて笑一声』」（T51,p312b）

『景徳伝灯録』巻一七雲居章「古人道う、此事を保任するを得んと欲すれば、須く高高山頂に向って立ち、深深水底を行くべし。方に些子の気力有って、汝、若し大事、未だ辦ぜずば且須く玄途を履践せよ」（T51,p335a）。『景徳伝灯録』巻二八薬山語「遮箇は是、易く得るものならず。須く高高山頂に向って立ち、深深海底に行くべし。此処、行くこと易からず」（T51,p440c）。

＊道元用例〈包含のときは、たとひ山なりとも、高高峰頭立のみにあらず、たとひ水なりとも、深深海底行のみにあらず〉《海印三昧》。

○**三頭八臂**　頭が三つ臂が八つ　「三頭六（八）臂」は仏・菩薩の類いではなく、インドの神（阿修羅、摩醯首羅天、降三世明王）あるいは那吒太子（毘沙門天王の第三太子、仏法の守護神）であり、怒髪天を衝き、武器をもつ姿である。密教では、この異教の神をも、大日如来が仏教に帰依しない強情な民衆を力づくでも帰依させるため自ら変化した身とするから、仏の一種である。これを阿修羅とする訳や解釈が多いが、採らない。

＊道元用例〈作麼生ならんかこれ仏性。還委悉麼、三頭八臂〉《仏性》。

○**丈六八尺**　仏は立って一丈六尺、坐って八尺というから、仏のこと。仏身は三十二相の一つとして金色だから、丈六金身ともいう。

○**拄杖払子**　拄杖と払子は、両方とも禅僧が用いた日常の道具。拄杖は遍参の時に用い、払子は蚊や蠅を払うのに使うものであったが、儀式や説法のときに手に持って威儀を正した。

用例『碧巌録』一八則「拄杖子を識得せば一生参学の事、畢れり」（T48,158c）など、『碧巌録』二一則「雲（門）、払子を竪起す」（T48,162a）など。

○**露柱灯籠**　露柱はむき出しになっている柱、灯籠は灯火を入れて外を照らすもの。共に寺に普通にあるもの。

用例『碧巌録』一五則評唱「設使一時に言無く句無きも露柱灯籠何ぞ曾て言句有らん」（T48,155b）など。

○**張三李四**　張氏、李氏は、田中、鈴木のように中国によくある姓。三、四は、三男坊、四男坊であり、よって普通のだれそれ。

『景徳伝灯録』巻一九保福章「人有って仏殿の後従り過ぎるに、是れ張三李四なるを見る」（T51,p355a）など五回。

＊道元用例〈さきの是誰といまの是誰と、その名は張三なりとも、その人は李四なり〉《説心説性》。

○**大地虚空**　天地万物というときの天地と同じ。

用例『景徳伝灯録』巻一八玄沙章「我が身心は大地虚空の如し」（T51,p346b 細字注）。

【現代語訳】

古仏が言う、「有時・高高峰頂に立ち、有時・深深海底を行く、有時・三頭八臂、有時・丈六八尺、有時・拄杖払子、有時・露柱灯籠、有時・張三李四、有時・大地虚空」と。

【解釈】

〈有時〉以下の原文をふつうに読めば、「あるときは、高高なる峰の頂に立ち、あるときは、深深なる……」となり、〈有時〉は時間を表す副詞であり、句の本体は出来事や物で、〈有時〉はそれに付随従属している詞にすぎない。しかし、〈有時〉が「あるとき」と読めないことは、道元が少し後に、はっきりと〈しかあるを、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〉と云っているのであるから疑問の余地はない。〈有時〉はこれから道元が解釈していく根本語なのである。

この八句の始めの二句には、出典がある。『景徳伝灯録』巻一四、一七、二八であるが、いずれにも「有時」の語がない。推測するに『景徳伝灯録』巻一四の李（翺）の詩に「有時、直に孤峰頂に上り」とある「有時」に着目して、この巻が発想されたと思われる。また雲居道膺は薬山のこの言葉を「古人道く」と

引用しているが、道元は「古仏」とする。「古仏」は道元にとって最高の尊称であり、薬山への非常に高い評価が窺われる。

〈高高峰頂立、深深海底行〉は、元来の文脈からすれば薬山が要請している修行のあり方、しかも「易く得るものならず、……此処、行くこと易からず」(巻二八)という「玄途」(巻一七)、すなわち厳しい仏道の様子である。しかしながら、初二句の〈高高山頂立、深深海底行〉については、《有時》の中で論じられることはない。ただ後で「山」「海」として展開されることに関係していよう。山と海(水)は尽界あるいは諸法を表現する道元好みの表象でもある。

次に二句ずつ組になって〈有時三頭八臂、有時丈六八尺、有時拄杖払子、有時露柱灯籠、有時張三李四、有時大地虚空〉と続くが、すべて道元の創作の頌である。「三頭八臂」を仏とする解釈はほとんどないが、《仏性》巻の最後に〈作麼生ならんかこれ仏性、還委悉麼、三頭八臂〉とあった。《仏性》巻で説かれた内実は、仏でないものには仏性はない、ということであったから、その解釈においては三頭八臂も仏の一身現と捉えた。「三頭八臂」は道元の用例では《仏性》巻とこの巻にしか使われていないから、同じ意味にとって仏のありようとする。〈丈六八尺、三頭八臂〉は、仏の形相として大きな対比をなしている。《有時》の後の展開では「丈六八尺」ではなく「丈六金身」が多いが、この仏のあり方である〈丈六金身、三頭八臂〉がその後の展開で八句の中ではもっとも多く言及され、それは「有時」の内実と無関係ではあるまい。

次の対は〈拄杖払子、露柱灯籠〉であり、寺院に普通にあるもので、目前にあるものと言ってもいいだろう。〈張三李四、大地虚空〉の対は、どこにでもいる普通の箇々の人々と、その衆生がそこに生きて働く大地と大空(環境世界)である。よく見れば、「三頭八臂」には三、八が入っているのに呼応して、六、

八という数字が入った「丈六八尺」を出してきて対句にしており、また衆生（凡人、人間）を表すのに「張三李四」と三、四が入る。言葉の天才、道元ならではの句である。

この八句について長谷川『注釈』は「道元にとつて、聖と俗、荘厳と卑近は対立する概念ではない。その二つの間の自由自在の往来こそが大切なのである。それだからこそ「有時張三李四」との対に「有時大地虚空」と解き放つ。もっとも身近で平凡な存在である。三郎さん、四郎さんも有時ならば、全世界、全宇宙も有時であるといふのである。……道元は何かある話題についてかたらうなどとしているのではない。世界のすべてを丸ごと問題にしてかかっているのだ――といふことがはつきりと感じられるのである」（Ⅰ・五三頁）という。そうも言えよう。

しかし、八句並べて「有時」と頭に付けられていることには重い意味がある。それは例えば〈如是〉が、次のように仏祖の現成としていわれているのと同じ事態を指すだろう。そこでは「拄杖払子」「拈華破顔」……「松操竹節」が「如是」すなわち究尽の実相として等置されている。

〈仏祖の現成は、究尽の実相なり。実相は諸法なり。諸法は如是相なり……如是拄杖払子なり、如是拈華破顔なり。如是嗣法授記なり、如是参学辦道なり、如是松操竹節なり〉《諸法実相》。

《有時》冒頭でも道元は、〈有時〉と〈高高峰頂立……〉を、ただ並記しているのであり、〈有時〉を「ある時」という副詞的なものでもなく、主語でもないものとして読ませようとの意図を感ずる。つまり、およそ主語にならないもの、「あるもの」ではないところを指す言葉が〈有時〉である。『御抄』が「仮令（たとえ）（ば）、有時（あるとき）は問訊礼拝し、有時（あるとき）焼香礼仏し、非（にあらず）二仏法所談一。是は尽十方界有時なるべし。有時（の）外（に）更（に）不可有（あるべからず）別法」（五頁）というように、〈有時〉と〈高高峰頂立……〉は、いわば同格であって、〈高高峰頂立……〉もまた、あること、あるもの、主語となることができない。この副詞でもな

く、およそ主語にならないもの、「あるもの」ではないところの〈有時〉が、根本語としてこの巻を通して開示されていく。有時がどういう事態であるのかといえば、さしあたって、それが高高峰頂立……大地虚空であるといえよう。この八句は、「有時」を除くと、前の四句が主体のあり方として修行と成仏（修証）であり、後の四句が物と主体と環境であり、これらが、どちらかといえば「有」に傾くのに対して、この巻では「時」に重点をかけて、〈有時〉を分節し参究している。

二節　有時の定義

いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。丈六金身これ時なり、時なるがゆゑに時の荘厳光明あり。いまの十二時に習学すべし。三頭八臂これ時なり、時なるがゆゑ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。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。

［注釈］

○**丈六金身**　仏身の形容。

用例　『景徳伝灯録』巻一〇趙州章「老僧、一枝草を把りて、丈六金身と為して用う」(T51,277a)。

○**今の十二時**　道元の頃、ふつうに通用していた時（一日）の数え方で、「一時（ひととき）」は、現代のほぼ二時間。

○**習学**　文字通り習い学ぶことであるが、道元は修行、参学の意味ではほとんど使わない。

＊道元用例①〈（仏）法を習学〉《袈裟功徳》《佗心通》《供養諸仏》《深信因果》《四禅比丘》《八大人覚》、②〈学者

（文字の法師）に習学〉《伝衣》《光明》、③「文字習学の法師」『辦道話』。

○一**如**　別別の物が、異なってはいない、違わない。

＊道元用例「身心一如」『辦道話』、〈依正一如〉《行仏威儀》、〈衆僧と一如〉《行持》、〈自他一如〉《菩提薩埵四摂法》、〈先王に一如〉《出家功徳》、〈今釈迦牟尼仏に一如〉《供養諸仏》など。

○**方跡**　「方」は①向き、②四角、③やり方、仕方。（以上『広辞林』）向きの跡形。例えば、昨日は後ろ、明日は前とか一日の朝・昼・晩の順序。

○**前程**　①ゆくさき、先のみちのり（『広辞林』）、②前途、将来（『漢字海』）。『思想大系』は「以前」とするも取らない。

＊道元用例〈包含なるべし。万有なる前程、後程その功あり、これ絶気にあらず〉《海印三昧》。

【現代語訳】

ここにいう「有時」は、「時」がすでに「存在する」なのであり、「存在する」はみな「時」である。丈六金身の仏こそが「時」である。「時」であるから時の厳かさと光明がある。今いう十二時に学習するがよい。三頭八腕の仏こそが「時」である。「時」であるから、今いう十二時と一つではないが、違っているのでもない。この十二時の長さ、遥けさ、短さ、速さは、まだだれも量ったことがなくても、これを「十二時」という。（昨日が）去ったり、（朝が）来たりという（時の）形跡がはっきりしているので、人はこれを疑ってみない。疑ってみないが知っているのではない。普通の人々はもともと知らないさまざまな物やさまざまな事を、たとえ疑ってみても、（その理由や事情が）いっこう定まっていないから、その疑いの行く先は、必ずしも今（ここでいう時）の疑問と符号することがない。ただ「疑い」ということも、さしあたり「時」であるだけである。

【解釈】

〈いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり〉は、道元の透徹した発語で、いわゆる論理の言葉ではないのであるが、とりあえずいえば、〈有時〉の定義であろう。〈有時〉の洞察は道元の修証における深々の明らめであり、そこに迫るには、思索をもってしては不可能で、自ら道元と同じ行（只管打坐）を経つつ、道元の他の巻などの発語の助けによるしかない。

さて、この発語は〈時すでにこれ有なり〉と「時」から始められていて、この巻が、三章で経歴、住法位など、時的な面が多く説かれていくこととも関わってこよう。「時は有なり」ではなく、〈時すでにこれ有なり〉とあるのは、たんに「はじめから」「もとより」という意味よりはずっと重い、朕兆未萌の「古さ」が言われている。また〈時すでにこれ有なり〉は、《仏性》巻の〈時節若至といふは、すでに時節いたれり……しかあればすなはち、時節すでにいたれば、これ仏性の現前なり〉と響き合う。ただ、有時がそうであるように、仏性現前であるような時節は、普通の人の時ではない。〈すでにこれ〉はそう発語している場の、あるいはその主体の「古さ」を映している。冒頭の〈古仏言〉が、やはり精確に読み取られなければならない。〈すでにこれ〉という古仏の言は、思慮分別の事柄ではなく、修証されているその場を踏まえての発語である。換言すれば「妙修を放下すれば、本証、手の中にみてり」『辦道話』という本証の言葉である。

ところで、これは非常に哲学的なニュアンスのある命題であるが、たとえば、頼住『道元』の「『有』とは、仏教用語で存在を意味する。……道元は『有時』を、単なる『或る時』ではなく、時と存在との一体性を表す言葉として用いているのである」（八八頁）という解釈は、適切であろうか。この説明は、「存在」や「時」を自明のものとしているふしがある。

その点を問題にしたのが辻口「時間について」であり、「ところで、『有』と『時』が等価である、という場合、『有』が何を意味し、『時』が何を意味するのか、ということを、あらかじめ、ある程度明確にしておく必要がある」（八四頁）として、八句の吟味から「『有』はいわゆる『諸法』の意味であって、抽象的、ないし超越的な有の意味ではない。ただし、これを単純に、『ものを現している』と解釈することは正しくない」（同頁）と、『思想大系』の頭注を批判している。その同じ批判は有福『世界』の「要するに『有』というのは『悉有』、つまりありとしあらゆるものと考えたらよいであろう」（二二六頁）にも妥当するだろうが、では「諸法」とは、そこに行為や状態が含まれるにしても、いったいなんであろうか。

その点に言及しているのが、『中山釈』で、次のようなものである。「有時といわれている有とはもちろん一切存在のことである。しかし単に対象的存在ばかりでなく仏教的に一切諸法のことである。それは主観的に意識作用も含めてのことである。いわゆる色法と心法とのことである。即ちものごと、出来ごと等の一切を意味する。更にいわゆる有に対する無も意味されているといってよい。有時の有はこういう意味を含んでいる。時とは時間のことであり、仏法ではまた時節という。むろん時は一切法である。しかも一切法成立の根本形式である。いうまでもなく有すなわち一切法と時とは別のことを意味してはいるが一切の有を離れて時が別にあるのではない」（一四〇頁）。

中山氏が「仏教的に一切諸法である」というのは、有部の五位七十五法のことなのだろうか。そうであれば、そこでは無為法（涅槃）として三つ、有為法には色法、心法のほかさらに、心所有法、心不相応行法があり、それぞれ諸々の法があるが、八句はそのような分類に入るようなことがら、ものがらであるとは思われない。また『中山釈』において、「時が一切法である」といいながら、「一切法と時とは別のことを意味している」、つまり「一切法成立の根本形式である」というのは矛盾である。つまり、一切諸法が

「有」であるという教義的な説明は、そこに時が別にあるのではないと付言しても妥当ではない。さらに「有」を「時」からいったん切り離す諸解釈(『聞解』、中山、岡田、伊福部、髙橋、新保など)にあるような「諸法」、「存在」、「起こることの働き」、「存在するもの」、「有るもの」、「あること」、「物が存在する場所・空間」とする説明は、それ自体が「存在するもの」として時とは別に前提されているので、諸解釈としてふさわしいとは思われない。また「時」は「時間」(中山釈など)とも誤解されて、諸解釈のほとんどは存在と時間の関係の考察になっており、存在と時間は、不離(増永)、相即一元(岡田、秋山)弁証法的関係(杉尾「批判」)などと解釈されている。さらに『御抄』のように「故有与時非可各別、只同物なり」(六頁)、つまり有と時が交互に置換可能な等しいものだというのも正しくなかろう。

「有」も「時」もさしあたっては、分からない事態として留保するべきである。ただ〈時すでにこれ有なり〉だけではなく、〈有はみな時なり〉といわれることによって、「有」「時」が同一の事態の二つの側面、あるいは共属しあう関係であることがはっきりする。これは構文としてたとえば《仏性》で〈すなわち悉有は仏性なり〉といわれても、〈仏性は悉有なり〉とはいわれていなかったこととは異なる。この場合は〈仏性の悉有〉、〈仏性に悉有せらるる有〉ともいわれて、「仏性」と「悉有」は同じ事態ではないのである。

一節で〈有―時〉は、八句において「有時は丈六金身である」とはいわれず、主語となってはいないと解釈した。したがって〈有時〉は対象的にも論理的にも論ずることがむずかしい事態なのである。

ところで、時を存在との関係において深く思索した人は、いないわけではない。西洋ではアウグスティヌス(三五四―四三〇)が次のようにいっている。

「またもし、なにものも存在しなかったならば、現在の時間はなかったであろう。それゆえ、二つの時

間、過去と未来はどのようにしてあるのか。いつ過去はもう存在しないのか。また未来はまだ存在しないのか。しかし、現在がつねに現在であって、過去に移り行かないとしたら、それはもはや時間ではなく永遠である。それゆえ、もしも現在が時間である為には過去に移りゆくから、時間になるとするならば、どのようにしてこの現在をも存在すると、われわれは言えるだろうか。現在が存在するための理由は、それが存在しなくなるであろうからというのだからである」（『告白』三〇二頁）。

ここでは、ものが存在すること抜きで時間はないことがいわれている。また「神が天地を造る前」に言及する者に対しては「いかなる時間も被造物なしには存在しえないと彼らは見なければならない」（三一六頁）と、存在するものと時との共属をいう。しかしながら、単純に存在は（現在の）時間である、といったわけではなく、被造物における存在と時間の問題をいったのであり、また「本来の意味で過去現在未来が存在するとは言われない。むしろ本来の意味で言えるのは、過去の現在、現在の現在、未来の現在の三つの時間が存在するということであろう。実際、この三つのものもなんらかの仕方で魂のうちに存在するのである」（『同』三〇七頁）それゆえ「過去の現在は記憶であり、現在の現在は直視であり、未来の現在は期待である。」（『同』同頁）という。ここに人間が「魂のうちに」とあるように時成立に不可欠であることは、後述するに道元の「われ」の問題と通底する。

ところで、ハイデガーも、時と存在を問うたのであるが、その際、人間が決定的に重要で、それを「問う者であるわれわれが、そのつどみずからがそれであるところの、まさにその、存在者にほかならない」（『存在と時間』第二節）と規定し、それを「現存在」（ダーザイン）という術語とする。そして『存在と時間』出版に少し先立つ『時間』という論文で「現存在が時間なのです。――日常性における、また確実だが不確定な済み（死＝筆者）への先駆における、このようなわたしの〈そのつどであること〉がです。」

(『存在と時間』下三一〇頁)といっている。この場合の「現存在」はいっぱんにいう「存在」ではなく、この《有時》巻の次節で述べられる「われ」と深くかかわる。

ハイデガーは時について「わたしたちが現存在と呼んでいる存在するものの存在の意味として、時間性が呈示されます」と叙述して、その『存在と時間』を構想した。しかし、予定していた続編の第一部第三篇、第二部など「時間の存在根拠としての存在の解明」はなされないで筆が折られた。そこに思索の「転回(ケーレ)」といわれる事態が(狭義にはハイデガーに)起こり、この事態は、思索の言葉という仕方ではもはや明らかにできないことを告げたのである。「転回(ケーレ)」とはもしかしたら、〈人、はじめて法をもとむるとき、はるかに法の辺際を離却せり。法すでにおのれに正伝するとき、すみやかに本分人なり〉《現成公案》に表されているような思惟のありようの向きの転回であるのかもしれない。いわゆる哲学の言葉による『存在と時間』の続編が書かれ得なかった所以であろう。

その問題を突き詰めたのがデリダであろう。デリダは、存在論ではなく「現象」にふたたび着目し、世界を現象として捉える。しかし、それは、かつてフッサールが、「私に対するものとして、空間時間的な現実がいつもそこにあるのを見いだす」ような自然的見方を疑って、このようにして定立された対象への判断を中止する「現象学的還元」によって、先験的主観性あるいは純粋意識を明らかにするというような意味ではない。かれは現象の生起自体に目を向けて、世界がそれに基づいて現象することの根本にある事態を「差延」(différance)と名づける。それは差異(ある項と別の項が当の差異によって区別されることをもって生じる項)が、私たちのもとに到来することである。私たちの経験や思考は、「何か」の到来から時間的にいつも遅れている。なぜなら、瞬間のうちに、差異をもたらす分割線が引かれているからである。そして瞬間も自己自身より遅れる。したがって差延は世界の根拠ではなく、世界の存在するすべての

ものにおける「不在」である。思考はその差異の到来に遅れる。差異の到来の完了をもって思考や指示が始まる。だから私たちの経験や思考は、「何か」の到来からいつも遅れている。眼耳鼻舌身意によって捉えられたものは、それゆえ、すべてが痕跡、すなわち判断した後のものである、とする。

これは山口瑞鳳氏が「時間と空間に関する知識と意識」で明らかにした「空間的対象の成立事情」とよく通ずる。氏は「知覚を経るという限定のない限り、〈今〉経過して止まない『未顕現勢力』から『静止した状態』の『相』を持つ『空間的対象』は顕現しない」（一四六頁）という。すなわち氏は「『空間的対象』となる『あ』の音声の感受・表象化・識別のためには、それぞれの特徴が形成される各過程に必要な時間的経過が全て知覚機能の中で停滞する時間の形式に構成される。これら一連の停滞のうち、『未顕現勢力』から刺激を受け取る知覚機能が、『素因』相当の推移と『接触』し終えた後、知覚原因の『感受』を成立させるが、その直前に当該『素因』の推移は全て過去に消え去り、続く『未顕現勢力』が未来に経過し続ける。古い『素因』の『感受』とそれに続く『表象』形成などのための『現在』の停滞的瞬間は、もちろん新しい『素因』の刺激が始まる〈今〉の経過をこすことはなく、それが始まる前の過去に位置することになる。つまり知覚の『現在』を構成する経過は総て〈今〉を前行させる過去に属するので『近過去』になる」（一四八頁）という。

このような現代哲学の至り着いたところは、仏教に近接して、人間の思考（慮知念覚）、認識（見聞覚知）、言語、思索（思量）の限界の自覚である。ウィトゲンシュタインは「私の言語の限界が、私の世界の限界を意味する」（『論考』五・六）、「思考し、表象する主体は、存在しない」（『同』五・六三一）、「主体は世界に属するのではなく、世界の限界である」（『同』五・六三二）という仏教と見まがうような考察をしている。

世界とか存在というのは、すべて私が知覚し考えるあらゆるものであるほかない。それらは、私たちが限界をもつ知性、感性によって対象的に認知したものにすぎず、それ自体を私たち（人間）はほんとうには知らない。

そのような反省がまったくない論述は、たとえば玉城康四郎氏の「道元の時間論」である。氏は道元の時間論は「その要素というのは、時間・存在・光明・自己」（「同」二七二頁）であり、「存在と時間の一体的関係をわれなる自覚において基礎づけていると見てよいであろう」（「同」二三七頁）という。さらに「われにおける目覚めのなかで、時の光明は実現されるからであり、道元においては存在・時間のたんなる形而上学的関係ではなく、有を尽くし時を尽くしていく参学が最大の関心事なのである」（「同」二七四頁）という。だが道元は「目覚め」も「有を尽くし時を尽くす」修行も説いていない。氏は実存的な事柄が問題になっているのだというつもりで「自己自身が事象・事物にかかわる主体的な場が問われているのである」（「同」二七五頁）というが、その「自己自身」「事象・事物」とは何か、ということこそが問われ、説かれているのである。その自覚が欠落しているから「根源的人間の立場では時間経過における時時が絶対であり永遠の今である、ということができるであろう」（「同」二七七頁）という文全体が浮いた観念論になってしまうのである。

さて、先に《有時》の最初の八句に主語がないことを指摘した。道元がこのように発語するところは、人間の知性・感性を離れたところ（仏）、ということが気づかされる。「有―時」は、したがって如何なる概念でもない。道元にとって「有―時」はもっとも根源的な意味での法そのものであって、「有―時」を明らかにするということは、人間ではない主体のありよう（それは後に「われ」と名ざされる）を「有―時」そのものの側から、喩えなどによってなんとか言語化することである。

主体と認識対象を疑うこと抜きには道元の示すところは理解しえない。デカルトでさえ、自分の儚さと自分が認識する世界の不確かさ、根拠のなさから、（神以外の）確かな存在をもとめて、「我思う、故に我あり」と、確かな思索の出発点、根拠（第一原理）を「思索するわれ」に求めた。その「我思う」「思う我」が、ウィトゲンシュタインの論理的帰結と響き合いつつ、脱落せねばならないのである。

人間ではない主体のあり方とは、道元のいう打坐における身心脱落であり、そこにはじめて開示される身心の開けである。道元はその脱落のところから「有―時」を語っているのであり、〈いまだかつて坐せざるものに、この道理のあるにあらず〉《坐禅箴》が、これを読み解こうとする側にも要請される、そのような叙述である。

そのことを明示しているのは岩本泰波だけである。「しばしば、道元における『時』が『時間論』というきわめて理論的な構想の中で〝把握〟せられて、それがあたかも『時間の論理』を哲学者の机上に展げるもののように論ぜられるのであるが、もし、道元の『時』を道元それ自らが心を尽してその著の全巻にわたって誡めるように〝行持〟の外で、つまり、〝只管打坐の辨道〟の外で捉えられるものとするなら、それは少なくとも道元の『時』とは関わりない『戯論』であることを免れないことであろう。」（「時の対比」八七頁）

したがって、《有時》は西洋哲学が至り着いた、その先を述べているのではなく、それを解体するのでもなく、思索すること、そのこと自体の転換を、つまり主体の転換を迫るものであり、不思量底の思量の言葉である。

〈有はみな時なり〉と、それに続く〈丈六金身これ時なり〉〈三頭八臂これ時なり〉とを見合わせてみれば、「丈六金身」、「三頭八臂」がここでは有時ではなく、とりあえず「有」とみなされ、その〈丈六金身

＝有〉が時である、とまず言われ、時であるから時の荘厳光明がある、といわれている。この〈時なるがゆゑに時の〉を聞き落とすと、『聞解』のように「丈六金身は体也、荘厳光明は用なり」(三頁)ということになり、そのさまが「殊勝」(『那一宝』八頁)とも形容される。玉城『仏典』が「一丈六尺という黄金の仏身は、『存在するものである』。その黄金の仏身がすなわち時であり、時であるからこそ、仏身そのままが輝きわたる光明である、という。『仏身がそのまま光明』という、その仏身はもはや単なる『存在するもの』ではなく、すでに法身であるという外はないであろう。『法身が光明』ということは、いうまでもなく、形なきいのちそのものであることは明らかである。こうして見ると、ここでは『仏』とは何かということはおのずから頷かれてくる。すなわち『輝きわたる光明』であり、『黄金の仏身』であり、さらに『存在』そのもの、『時』そのものであるということになる。」(四一頁)というように黄金の法身が、有であり、時であり、光明だということになる。さらに丈六金身が仏像であると誤りの上塗りをしているのが[石井訳]と長谷川『注釈』である。

ここでいわれる「荘厳光明」は、まずは「時の」荘厳光明であるが、『御抄』が指摘するようには本体である時の相ではない。しかしまた『御抄』の「時は時を以て荘厳光明とし、丈六金身を以て荘厳光明とする」(六頁)という言い方では十分ではなかろう。「丈六金身は時である」という常識とはかけ離れた立言がまずなされ、丈六金身が時だから、そのことを根拠に、「時に」、「時の荘厳光明」がある、といわれている。丈六金身とは仏であるが、それが「時」とされうるのは、道元においては、「仏」は、衆生と対になるような静止した概念ではなく、そこに持続とか経過といういっぱんにいう時間が含まれうる仏、つまり「行仏」だからではなかろうか。行仏は時である、とすれば、丈六金身が時であるのも頷ける。その仏が時である(行仏)ことと「荘厳」「光明」という言表は、どうつながるのか。『辦道話』では一人の坐

禅において「諸仏如来をしては本地の法楽をまし、覚道の荘厳をあらたにす。……この化道のおよぶところの草木土地、ともに大光明をはなち、深妙法をとくこと、きわまるときなし」といわれた。

大切なのは、仏が荘厳光明を放つのではなく、その時、「草木土地」つまり万法の方が光を放つ、万法が証するのである。「大光明を放つ」とは、〈仏祖光明は尽十方界なり〉《光明》といわれるように、尽十方界であるそのこと自体の形容であろう。換言すれば、打坐の而今（時）に現成する万法のありようが〈明明の光明は百草なり〉《光明》といわれるように、時の「荘厳光明」である。

このように見れば、「丈六金身」が取り上げられた理由が、「荘厳」や「光明」と形容できるものとして了解できる。もっとも「三頭八臂」も動の仏で「行仏」である。

その「時」を〈今の十二時に習学すべし〉といわれる。つまりは修行ではなく、学習をせよ、といっている。〈いまの十二時〉とは、［水野訳］や「石井訳」のように実存的な「この今の」という意味に取る必要はなく、すぐ後で〈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〉といわれるように、無意識に「十二時」と使われている「時」、道元の頃の中国や日本の「十二時（十二支による刻）」であろう。だが、それを〈十二時に習学すべし〉、とはどういうことか。それは必ずしも、趙州が「十二時を使得す」といったような在り方なのではなかろう。そういう「十二時を」という表現では、十二時が対象化されているからである。思うに、仏が時であるその在り方は、時間を超越した特殊時（秋山「人間性」九八頁）であるわけではなく、今の十二時において習学しろ、ということで、まさに《有時》の巻はそのような習学を要請するのであろう。

仏は「時」として、普通の十二時と「一如」である、といわれる。「一如」とは、［水野訳］がいうようには、まったく同じということではない。別々のことではあるが、異なったものではない、というこ

とである。『御抄』はそこを「相似たり」という。ここが非常に微妙なところであり、〈凡夫の有時〉ではないが、それの根拠や超越、あるいは並存ではなく、それと通底する時である。このことは大燈国師（一二八二―一三三七）が「億劫相い別れて須臾も離れず、尽日相い対して刹那も対せず」と詠われた。ふつうは「億劫相い別れ」「刹那も対していない」時が有時であり、しかもそれは「須臾も離れず」「尽日相い対して」いる今の十二時と別ではない。

仏が〈有〉時であり、その時が今の十二時に一如だといわれる理由の一つは、《有時》六節で〈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〉といわれることと深く関わる。凡夫の〈この時この有〉を離れて、〈有時〉はない。それゆえ、今の十二時に行を立てる、すなわち「行を迷中に立て」（『学道用心集』三）るほかに、〈有時〉の所在はない。

しかしながら〈今の十二時〉というのは、実はまったく漠然としたものである。道元は、みなが「十二時」と呼んで使っているものは、実はふつうにはだれもはっきりとは知らない、という。いちおう日本では室町後期より、日の出、日の入りを六等分して十二支の「刻」で表すようになったから、季節によって刻の長さは変わるが、それを時刻として使っていた。ちなみに、現代の我々が日常に使っている時間は、ニュートンがいう、過去から未来へと、どの場所でも常に等しく進む時間（絶対時間）であり、空間は均一で平坦なユークリッド空間（絶対空間）だと暗黙裡に仮定されている。

その、人が時をよくは知らないという理由を、道元は〈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〉という。まさに「誰も私にたずねないならば、私は知っている。もしもたずねる人があって、答えようとすると私は知らない」（アウグスティヌス、三〇二頁）もの、それが「時」であろう。道元は、ふつうの人が、「時（間）とは何か」と疑い問わ

ない理由を「去来の方跡あきらか」だからという。これを［石井訳］は、「朝が来る、夜が来る」といい、あるいは『聞解』は「春去り夏来り、秋去り冬来り」（四頁）という。その日の出、日の入り、開花、落葉など形跡がはっきりしているからであるという。しかし、〈去来の方跡〉は、時の痕跡であって「時」ではなく、人は朝が来たことを知っても「時」を知っているわけではない。知らないということすら知らないから、「何であるのか」と疑うこともしない。ハイデガーにおける次のような「存在了解」と同じである。

「『存在』は自明の概念である。すべての認識作用、陳述作用において存在者へとかかわるあらゆる態度において、おのれ自身へととるあらゆる態度において、『存在』は使用されており、またこの言葉はそのさい『ただちに』了解されている。誰でも『空は青くある』とか、『私は喜んでいる』とかを了解している。しかしながら、こうした平均的な了解しやすさは了解しにくさを論証するだけである。こうした平均的な了解しやすさは、存在者へとかかわる態度や存在のうちには一つの謎がア・プリオリにひそんでいることを、あらわにする」（第一節三）。

いっぽう、道元は〈人これを疑著せず。疑著せざれども、しれるにあらず〉と断言できるほど、一般の人と異なりいわば、「（有）時」を問い得ており、その点において明晰な哲学者の資質をもっているといえよう。「物」とは何か、「事」、「時」とは何か、という問いと確かな体現される答えを道元がもっているからこそ、〈衆生もとよりしらざる毎物毎事を疑著する〉と言表できるのであろう。

人があえてわかってはいない「有」「時」を疑い問うならば、その疑いの理由や事情や解決の方法がさまざまで一定しないから、どのような方向に答えを見いだせるのかも不明である。それを見越したかのように、〈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〉という。こ

こで〈いまの疑著〉とは、〈時〉を〈習学すべし〉と言われたその課題を指すと思われる。仏教の教学でも有部の「時」理解や、中観派の時の扱いなどがあって、その疑著の行く先は、いま課題となっている疑問、〈有時〉とは必ずしも一致しない、ということであろうか。

疑著すなわち疑い問うことが〈時なるのみなり〉といわれるのは、どういうことか。デカルトが疑う我を確実な「あり」としたように、疑っている状態は「有る」。有ることは時なのである。

私たちは疑っても疑わなくても、知っていても知らなくても、そうあるのだから、すでに「有」であり、「時」であることを、仏から見れば免れない。だから、〈有時〉として語られる事態は、仏からすれば、現に、すでに証されている事実として、凡夫もあらゆるものも包括する普遍的なものといい得る。「この法は、……群生のとこしなへにこのなかに使用する」『辦道話』といわれているとおりである。しかしそれを証していない凡夫からすれば、〈有時〉とはいい得ないし、そもそも「証せざるにはうることなし」『辦道話』といわれるように、有時していない（後述）のである。仏となるのか、凡夫のままなのか、という実存の具体的在り方を抜きにした、両者を包む中立的立場は道元にはない。教学の「法」を持ち出すことは、空しいばかりである。

二章　自己と時と有

一節　自己の時なる道理

われを排列しおきて尽界とせり。この尽界の頭頭物物を、時時なりと覷見すべし。物物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし。

このゆゑに同時発心あり、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みるなり。自己の時なる道理、それかくのごとし。

［注釈］

○**排列**　排は①押す、②列をつくる、連なる、つらねる。ゆえに「排列」は順序よく並べること。

○**覷見**　覷は①うかがう、②詳細に見る、③眺める。ここでは詳細に見ること。

【現代語訳】

［われ］を順序よく並べてあらゆる世界としたのである。このあらゆる世界の個々それぞれを、それぞれ時であると詳細にみるがよい。個々の物が互いに妨げ合わないのは、時のそれぞれが互いに妨げ合わないのと同じである。

それだから（さまざまなものの）同時の発心があり、同心の発る時があり、および修行成道もそのようである。［われ］を順序よく並べて、［われ］がそれを見る。自己が時である道理とは、このようなものである。

【解釈】

この《有時》の「われ」については杉尾「批判」が詳細に古釈と新釈を検討している。その結論は古釈については、「吾我の我ではなく」の『聞書』と「仏法のわれ」の『御抄』が正しく、「われとは、時なり」の『私記』がまあまあで、『聞解』は道元と反対のことでまったくだめ、『辨註』はよくわからないとして、主に『私記』の立場に立つ神保『講義』を「良し」とし、岡田『体系』を「まあまあ」、西有『啓迪』、伊福部『新講』は「凡夫のわれ」でまったくだめ、高橋『哲学』は「自他一体を自覚する自己」で『聞解』と共にだめとする。私見によれば「まあまあ」と「だめ」についてはそうだろうが、『聞書』、『御

抄』も、後述するようにかならずしも正鵠を射ているとはいい難い。

なぜ〈われ〉を「吾我の我にあらず」(『聞書』四二頁)、「仏法の我れ」(『御抄』一〇頁)とすることが正しくないかというと、そう言ってしまえば、やはりこの私とは無関係な教学、文字の宗学となる。同じ《有時》巻に「われ」がこれ以外十一回言及されるが、その中には凡夫の見として〈山河とわれと、天と地となりとおもふ〉といわれ、その文脈の中で〈われに時あるべし〉と続く。前者は吾我的に響くが、後者はそうは聞こえない。同じ言葉を短い巻の中でまったく別の意味で使うということは難しい。さらに『正法眼蔵』には「われ」が百十一回(「我」、「吾」を除く)使われるが、吾我でないと断言できるような用法はない。「われ」はふつうには〈われをはこびて〉〈万法のわれにあらぬ道理あきらけし〉《現成公案》といわれるように、主体として、客体とみなされる「万法」とは別のものである。しかし、今の場合「われを排列しておいて究尽された世界とした」というのであるから、吾我ともいえず、「仏法のわれ」という私を離れたものでもなく、吾我から仏へと転換可能な主体、すなわち〈仏道をならふといふは、自己をならふ也〉《現成公案》という修行主体の「自己」と別なものではないだろう。

つまり〈有時〉が〈仏法〉として、あるいは、いつでもどこでも成り立っている事実、普遍的道理として示されているわけではなく、どこまでも修行主体としての「われ」の問題であり、しかもたんにその「われ」の「有時」の構造をあきらかにするだけではなく、〈覷見すべし〉、〈有時すべし〉(四章二節)という行の要請としても説かれている。

修行主体を欠落した哲学的解釈の例として、少し長いが頼住『道元』の解釈を引用して考えてみたい。

「先に『一水四見』のたとえを引いて言及したように……日常的な意識においては、まず自己と対象とは、それぞれ別個のものとして存立するととらえられているのであるが、道元はこのような要素還元主義

的な態度を拒否して、存在とは自己によって意味付けられてはじめて存在になると主張する。そして意味付けは、他との関係によって何らかの意味を担わせられるというかたちでおこなわれる。他との関係によって意味を担わせるということは、存在どうしを『配列』するということでもある。たとえば、『花』という存在は『木』や『石』との差異の中で可能である。『花』は単独で『花』なのではなく、自己が世界を分節して『花』『木』『石』……と『配列』し、『木』や『石』やその他の諸存在と差異的な関係を持たせることにおいて『花』は『花』となる。存在は、配列され他の存在と関係を結ぶことにおいて、何らかの意味を担わせられたものとして存在するのである。このように、存在の意味とは『配列』における関係性に基づいて成立すると考えるならば、意味付けをなす主体は自己であるから、この限りで存在は自己であるという表現が正当性を持つのである」（九三―四頁）。

この叙述は、私たちが、個物をそれが何であるのか認識する（意味付ける）ことによって世界を成り立たせることを言っているにすぎない。頼住氏は「そのままでは流れ去り断片化してしまうものを『配列し』、相互に関係付けて意味を与えるということが、『時』化することなのである」（九四頁）というが、世界はあえて意味付けしなくても断片化し流されるということはない。認識は言語を媒介するが、そのことと時空の問題は、カントが空間と時間を人間の感覚的直感形式としたことの方が、より説得力をもつのではなかろうか。その先見的形式において言語による認識が世界を成立させると考えられる。どんな人も、ものも、それを認識する者を離れて客観的、一義的に存在するものではない、というのは、多くの人に支持される現代哲学の見方である。それを仏教の言葉でいえば、いわゆる分別によって世界が認識されるということであり、氏が「意味付けられる」というのは、一水四見でいわれている「見る」と同じであり、広くいえば、魚、餓鬼など類の共通認識、あるいは人間であれば間主観性としての言語ということに

なるのではなかろうか。だから、そこから「存在は自己である」という立言が導かれるとは思われない。さらにそういう見方が唯心論、独我論とならないように、氏は「主体は意味付けるという行為を通してのみ、すなわち対象としての存在と、相互相依的関係を結ぶことによってのみ、主体となる。見られる対象の成立が、同時に見る『自己』の成立なのである」（九五頁）という。これも対象の存在を前提しての議論である。

もし、道元のいうことがこのようなことであれば、そこでは「相互に関係付けて意味を与える」という知的営み（分別）がもっとも大事な主体の確立の要件になる、ということにならないだろうか。それはウィトゲンシュタイン『論考』の「実際に成立していることがら、すなわち事実とは、諸事態の成立のことである」（二）から始まり、「事象（Tatsache）の論理的な像が思考（Gedanke）である」（『同』三）、「思考は有意義な命題（Satz）である」（『同』四）、「命題は諸要素の真理関数である」（『同』五）を敷衍して「私の言語の限界が、私の世界の限界を意味する」（五・六）、「私は、私の世界である」（『同』五・六三）と示す論理哲学ときわめて似た様相を呈してくる。筆者はそのようにして世界が主体（人間に限られない）によって認識される（成立する）ということに異論はない。ただ、ウィトゲンシュタインの哲学には「時」がない。したがって、その世界は静止したものである。なぜなら論理には時がないからである。

もっとも頼住氏の「『時』化するということは、時間として構造化して意味を与え、存在として成立させる」（九四頁）には、ハイデガーにおける現存在の「存在の意味として、時間性が呈示される」という考えの影響があろう。

いずれにせよ、氏の哲学によると、世界はわたしによって意味付けられた個々の世界であり、とりわけ個々の生理、性癖、諸観念によって分別され、さまざまに色づけされたものである。だが、分別、はから

い、論理を止めるということが、仏道のあり方なのではなかったか。

さて、道元は〈われを排列しおきて尽界とせり〉という。その〈われ〉は、主体として両義的なものであろう。〈とせり〉は、「としたのである」という意味だから、どのようにしてそのようにしたのか、を問題にしうるのである。だが、〈われを排列しおきて尽界とせり〉の「どのように」がこの巻には隠れていて見えない。

いったい〈われ〉はどのようにして〈排列しおきて〉となり、〈尽界〉となるのか。〈われ〉に近い「自己」ということで他の『正法眼蔵』の巻をみると、〈自己とは、父母未生已前の鼻孔なり。鼻孔あやまりて自己の手裏にあるを尽十方界といふ〉《十方》とある。ここでは自己とは明らかに吾我ではなく、〈父母未生已前（仏）の鼻孔〉として、認識以前でありながら、いま生きているここである。仏であることが、（本来人間にはありえないのに）あやまって自己の手裏にある、すなわち自分として手元にある、それを尽十方界という、といわれる。これと先の〈われを排列しおきて尽界とせり〉を合わせ見ると、われが行仏として今、現にそうであることが「われを排列する」ということだと受け取れる。行仏とは、身心脱落である祇管打坐である。

それゆえ他の巻では、「いまをしふる功夫辨道は、証上に万法をあらしめ」『辨道話』といわれている。われの功夫坐禅が万法を証としてあらしめ（存在せしめ）るのである。しかし、われの辨道と、〈われを排列しおきて尽界〉とすることは、どうつながるのか。

これを別の角度から探ると、道元の詠った和歌に「冬草もみえぬ雪野の白さぎはおのがすがたに身をかくしけり」がある。つまり、われ（白鷺）が坐禅するとき、われが脱落して（身を隠す）、脱落したものが尽界（雪野）のなかに「われ」として排列される、あるのは、雪野ばかりで、排列された白鷺はもはや白

鷺としては認識されない、雪野それ自身が白鷺の姿（おのがすがた）である。それは〈尽大地を、われらがかりにあらざりけるまことしき身にてありけるとはしるべし〉《唯仏与仏》ともいわれるものである。

それゆえ、〈われを排列しおきて尽界とせり〉には〈自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり〉《現成公案》という打坐の功夫が凝縮して入っているといえよう。万法を証し、明らめようとする姿勢は、はじめて仏道をならう者にも、ハイデガーにも諸哲学者にも同じようにある。そして、その姿勢では万法あるいは、「存在」は明らめることができない、と気づいたところ、「転回（ケーレ）」までは、同じ道であろう。その「転回（ケーレ）」の先をハイデガーは、思惟、思索の言葉では届かないとして Sein（×）や［Seyn］と表し問い続けた。

《有時》巻は、〈われを排列しおきて尽界〉とした、完了形の古仏の言である。問い（ハイデガー）の立場ではなく、答（証）の立場からの言葉であり、その表現の中に似たようなものが見いだせたとしても、そこには決定的違いがある。その違いは実存自体の差異である。とはいっても、それはハイデガーと道元という個人の違いではなく、人間と仏との違い、思索する者と念想観の測量をやめた者の違いである。

したがって、一見、一方的な命題にみえる〈われを排列しおきて尽界とせり〉は、この修行主体としてのわれを、打坐において排列して尽界（万法）とした証のことがら、換言すれば〈仏の云ふみづからは、則ち尽大地にてあるなり〉《唯仏与仏》であり、〈尽十方界、無一人不自己〉《十方》であることが明らかだろう。そういえば、やはり『聞書』や『御抄』のいう「われ」と同じではないかという反論もあろう。だが、違う。ここにいう「尽界」は『聞書』や『御抄』の「仏法のわれ」ともいえようが、それらには「われを排列する」という主体の働きがまったく表されておらず、これでは後の〈わが尽力経歴〉と繋が

らないし、あとで〈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〉という主体としての「われ」と繋がっていかない。〈われを排列しおきて尽界とせり〉により近い表現は〈いまのなんぢ、いまのわれ、尽十方界真実人体なる人なり〉《身心学道》でもあろう。修証する〈いまのわれ〉が、はじめて尽十方界なのである。

とはいえ〈排列〉は、まだ十分には明らかにされていない。そのことが続く〈この尽界の頭頭物物を、時時なりと覷見すべし〉で、やや明らかになる。〈尽界〉はここでは、先の和歌での喩えの「雪野」とは違って、べた一面ではなく、そこに一つ二つと数えられる別な物たちが無数に存在し、山があり、海もあり、松もあり、竹もあるという感じである。それらが、いうなればみな「われ」の排列であり、形をもち、空間的に意識される表象である。〈尽界〉も、多くの場合、証上の法を、視覚的に対象化して表したものである。それは最初の八句、とりわけ〈拄杖払子〉、〈露柱灯籠〉についてもいえる。視覚化されたものは、実際、静止画を描くことができるようではあるが、実はそれは瞬間の印象に過ぎず、実際は刻々と経過している〈時時〉のであり、静止したものは何一つないのだが、言葉にすれば容易に静止した「存在」となってしまう。つまり、それらは見て無意識に判断したとたんに、個々別々の物、すなわち〈頭頭物物〉となる。それは錯覚なのであり、そこを道元は〈時時なりと覷見すべし〉と要請する。

あらゆるものが〈時時〉であるということを分かり易く示す道元の和歌がある。

「きくままにまたこころなき身にしあらば、おのれなりけり、軒の玉水」である。「軒の玉水」はいってみれば一頭、一物でもある。それが心なき身が聴くとき「おのれ」となる。ポツン、ポトン、という「軒の玉水」ならば、その音を「聞く」、その水は他ならぬ「おのれ」であり、「われを排列してわれこれをきく」のである。「われ」が聞く、といっても「こころない身」、身心脱落した身が聞くのであるから、聴覚

をつかっても「雨だれ」ときくのではなく、「おのれなりけり」と聞く、われを聞くのである。われが、われを聞く。〈法離見聞覚知〉《即心是仏》だからだ。この場合は、〈頭頭物物〉のひとつである「軒の玉水」が、「時」であることは非常に理解しやすい。漏刻（水時計）のように、ポトンポツンは時の音でもあり、だからそれを聞く「われ」の時の音でもある。

〈時時なりと覷見すべし〉は、「時だと詳しく見ろ」ということであるが、主体が対象として〈めをめぐらして〉《現成公案》見るようなことではない。この巻の中で〈松も時なり、竹も時なり〉、〈ねずみも時なり、とらも時なり〉、〈青原も時なり、黄檗も時なり〉、〈生も時なり、仏も時なり〉等とさまざまに詳しく見られている、つまり「覷見」されているのである。冒頭の八句や松、竹などに有時の「有」はすでに表されている。だからそれらを「時」と見ることは、それらを刻々なる動きと捉えるともいえ、〈国土山河の無常なる、……大般涅槃、これ無常〉《仏性》と同じ事態をいうのだろう。

〈物物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし。このゆゑに同時発心あり、同心発時なり。および修行成道もかくのごとし〉という文は、〈このゆゑに〉で下の文が繋がっているのだから、上の文は下の文が成り立つ道理、理由になるようなことがらでなくてはならない。

それゆえ、「春の時が夏の時を礙へぬ」（『聞解』九頁）とか、「今日の明日をさへざるが如く」（『辨註』一一頁）とか、「（尽界の）中で物と物とがたがいに礙（じゃま）にならない」［水野訳］というような当たり前の事実をいったのではない。さらに「時」が妨げ合わないことが物が妨げ合わないことの理由なのだから、〈物物の相礙せざる〉は、静止した空間の中に物体が各々位置を占めて、けっして重なったり内蔵したりしないという常識の話ではない。物、とりわけ人間が罣礙し合うものであることは、〈人間には質礙すれば南北あれども〉《仏性》とか〈人体はたとひ自他に罣礙せらるといふとも〉《仏性》であきらかである。

それは〈このゆへに同時発心あり〉を説明しうるような内実をもっていなければならない。〈同時発心〉は道元が他の巻でものべている彼の固有の思想である。たとえば〈釈迦牟尼仏言、……我与大地有情同時成道。しかあれば、発心・修行・菩提・涅槃は、同時の発心・修行・菩提・涅槃なるべし。仏道の身心は草木瓦礫なり。風雨水火なり。これをめぐらして仏道ならしむる、すなわち発心なり〉《発無上心》といわれる。

このような言が成り立つ根拠としての〈物物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし〉である。物と物が妨げ合うとは、例えば、風雨と修行するわれと釋迦牟尼仏とは、別々の存在で、ふつうは妨げ合うと見えるが、〈われを排列しおきて尽界〉としているから、妨げあうことなく、このわれの同時に発心する。自我意識で固まっている自分が無我（身心脱落）になること、そのように尽十方となり草木瓦礫、風雨水火になることが仏道なのである。

その無我になるあり方は、たったひとりの「われ」の事態である。そうであれば〈同時発心〉は『聞書』が「百人千人の人が、同時に発心せむずるにてはなし」（五二頁）というように、多くの人が同時に、ということではないが、道元が〈千億人の発心は、一発心の発なり。一発心は千億の発心なり。修証・転法もまたかくのごとし〉《発無上心》といっているように、われの一発心が同時に天地有情、千億人の発心である。〈同心発時〉も、同じ「われ」の事態を、「心」という禅の伝統の用語で表したものであり、別の表現をすれば〈四大五蘊と草木牆壁と、同参なるがゆゑなり。同性なるがゆゑなり。同心同命なるがゆゑなり〉《発無上心》というわれとあらゆるものとの「同心」における、菩提を発こす「時」ともいえる。〈および修行成道もかくのごとし〉は、〈しかあれば、発心・修行・菩提・涅槃は、同時の発心・修行・菩提・涅槃なるべし〉《発無上心》からあきらかであろう。しかし、それでもなお、〈尽界の頭頭物物を時

時なりと覷見すべし〉には、主体であるわれが、〈尽界の頭頭物物〉を対象としてみるというニュアンスがつきまとう。

その言葉の限界を越える言い方が次の〈われを排列してわれこれをみるなり〉である。〈これ〉とは、われを排列した尽界である、それを「われが見る」という。〈みる〉という詞が使われるのは、あくまで、「尽界」という表象が視覚的であるから、そういわれるのである。別の言い方をすれば、〈自己の自己に相逢する〉《山水経》ことである。ここに仏法とは徹頭徹尾、「自己のみ」「わたしだけ」のものであることが闡明されている。これはウィトゲンシュタインの逆説とも言えるその『論考』において「私は、私の世界である」(五・六三)が反転した「思考し、表象する主体は、存在しない」(『同』五・六三一)という立言ときわめて似てくる。仏教も無我をいうが、アートマン(実体)の否定であって「自己のみに依れ」という、徹頭徹尾、自己のあり方である。もちろん、ウィトゲンシュタインは「思考し表象すること」を「われ」の指標とし、仏教は個的実体を四大五蘊と解体して否定するのであるから、大いに違うのではあるが、デカルトによって立てられた「思惟するわれ」が、現代哲学においてこのような帰結に至った意味は大きいといえよう。

さらに、ウィトゲンシュタインは、これを比喩でいえば、「私が見いだした世界」という本を書くとすれば、身体や意志との関係は語れても、主体[思考し表象する主体]についてだけは、この本の中で話題になることがありえない。なぜなら主体はそのような働きをする人間ではないから、と説明するが、道元においては、論理的に人間にはあり得ない、そこに至ることが「ほとけ」となることである、ともいえるのである。〈しかあれども、まことのみづからをばみるものまれなり、ひとり仏のみこれをしれり。そのほかの外道等は、いたづらにあらぬをのみわれと思うなり。仏の云ふみずからは、則ち尽大地にてあるな

り〉《唯仏与仏》、ここではじめて〈われを排列しおきて尽界とせり〉が仏である時の立言であることが明瞭になる。

そこで、この節の総括として〈自己の時なる道理、それかくのごとし〉と結ばれる。ここに「われの排列」が「時時なるわれ」でもあることが明言される。最初の〈時すでにこれ有なり。有はみな時なり〉は、このような「自己」「われ」の事実へと収斂される。そのことがまたウィトゲンシュタインに欠落する視点として大きな違いとなっているのである。

この「自己の時なる道理」は、いっぽうで〈人物身心の無常なる〉《仏性》「時」性、換言すれば「空」であると同時に、その無常を見て、言語化し、世界は自己のみとする主体でもあり、それが詳しく後で展開されてくる。

二節　「いま」に尽有尽界

恁麼の道理なるゆゑに、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。到恁麼の田地のとき、すなはち一草一象なり。会象不会象なり、会草不会草なり。正当恁麼時のみなるがゆゑに、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。

［注釈］

○**恁麼**　そのような、あのような。道元の用例では、《恁麼》巻のように、言葉で言いえない無上涅槃、さとり、正覚を指すこともある。

○**往来**　行き帰ること。行き来すること。

＊道元用例〈問答往来し〉『辦道話』《礼拝得髓》、〈相論往来して〉《恁麼》。

○**正当恁麼時**　七十五巻本における「正当恁麼時」の用法は圧倒的に「さとる、仏になる」という事態と関連して用いられる。《仏性》六節、「馬鳴仏性海」の注参照。では、どうして「正当正覚時」とか「正当成仏時」といわないかといえば、さとりは本人に覚知されないものだからであると同時に、それゆえ言説を超えていて「恁麼」としかいえないからである。

【現代語訳】

このような道理であるから、地全体にあらゆる現象やさまざまなものがある。一つのもの、一つの現象はそれぞれ地の全体にあることを修行して学ぶがよい。このような両方向に通ずることが、修行の出発点である。そこ（無上菩提）に至った状態のとき、とりもなおさずひとつのもの、一つの現象である。分かったという現象であり、分からないという現象である。分かったものであり、分からないものである。

まさにそのような（菩提の）時だけであるから、有時は、みなすべての時である。存在するもの、存在する現象も共に時である。時時の時にあらゆる存在、あらゆる世界があるのである。しばし、「いま」という時にもれているどんな存在、どんな世界がいったいあるのか、ないのか考えてみるがよい。

【解釈】

この節は〈恁麼の道理なるゆゑに〉と始められ、前の節と結びついている。その〈道理〉とは、前段で見たように、祇管打坐する「われ」において、尽界（万法）が証され、その証された〈尽界〉とは、〈頭頭物物〉、換言すれば、〈拄杖払子〉、〈露柱灯籠〉などであり、それらはそれぞれ〈時時〉でもあって、このように証された万法が〈時時〉であるから、行仏の〈われ〉も時であるということだった。そこから〈尽地に万象百草あり、一草一象おのおの尽地にある〉ということは、どうつながるのか。「尽界やがて万

象なれば、また一草一象も尽地なり」（『聞書』五三頁）という解釈では意味をなさないとしても、前段の〈尽界〉とこの〈尽地〉、先の〈頭頭物物〉とこの〈万象百草〉を道元はどのようなニュアンスの違いとして用いているのだろうか。

〈万象百草〉は《摩訶般若波羅蜜》に〈色是色なり、空即空なり、百草なり、万象なり〉と初めて出てくる。つまり「万象百草」は物質（色）であるだけでなく、空でもあることをふまえての「有」である具体相である。〈尽地〉といわれたのは〈百草・一草〉という言葉に掛けたものであり、それゆえ尽界と尽地は〈現成は、尽地尽界尽時尽法を量として現成するなり〉《諸悪莫作》と並列された尽界とほぼ同意ととってよかろう。「一草」には〈一茎草を拈じて丈六の金身を造作し〉《発無上心》といわれ、〈仏を画するには泥龕土塊をもちゐるのみにあらず……一茎草をももちゐる〉《画餅》、〈諸仏にならふといふは……一茎草にならう〉《後心不可得》とあるように、一仏となる身心というニュアンスももちうる。さらに前段で〈このゆゑに同時発心あり、同心発時なり。および修行成道もかくのごとし〉といわれた同じような言い回しが《発無上心》にあり、〈一発心は千億の発心なり。修証転法もまたかくのごとし。草木等にあらずば、いかでか身心あらん。身心にあらずば、いかでか草木あらん〉といわれている。ここから〈一草〉は、「物」というより仏道を行ずる人ということがいえよう。〈一象〉は、〈頭頭物物〉の個物という感じよりも、「春」や「夏」と展開されるような現象という語感がある。したがって、〈尽地に万象百草あり、一草一象おのおの尽地にある〉ということは、「尽地に万象百草ありは当たり前のこと」（安谷『参究』二四〇頁）ではなく、尽地（世界全体）から切り離されて現象や人々がある、たとえば絶対空間に個物があるのではなく、一人でも一現象でも、あらゆる世界全体に繋がってある、ということであろう。さきの〈現成は、尽地尽界尽時尽法を量として現成するなり〉《諸悪莫作》を考え合わせると、〈一草一象〉

を認識するときに、その認識には入ってこない地が必ずあり、そちらの方が根源的あり方である、つまり人間の感覚知覚に捉えられないものとして〈尽地〉が現成しているということであろう。

『聞解』や『那一宝』は、安谷『参究』の「万象百草の一つ一つが、どれもみな全宇宙だ」(二四〇頁)と同じような解釈をしているが、それは「一草一象におのおの尽地あること」となっていて、はじめて言いうることである。ここは〈一草一象おのおの尽地にあること〉であって、前の句とは〈万象百草〉が〈一草一象〉になっているだけで、同じ内容を、強調点を逆にして、たった一人、一つの現象でも、それらが限りない世界全体に共時的に繋がってあるということである。これは〈修行の発足〉と関わることでなければならない。

〈かくのごとくの往来は、修行の発足なり〉の〈往来〉は何をさすのか。諸釈には「行き、来る」という「往来」に合うようなものはない。

ここでの「往来」は、〈かくのごとくの〉と前に結びつけられるように、尽地に「万象百草」があるという尽地からの方向と、「一草一象が尽地にある」という一草からという方向の往来である。その双方向が、世界の中に衆生や諸現象が個別にあるように見える(往)、いわば〈われらもかの尽十方界のなかにあらゆる調度なり〉《恁麼》という側面と、一人の衆生、一現象はそれだけで独立しているのではなく必ず世界全体と共にある(来)ということであり、それこそが修行の出発点で心得なければならないことである。

それは『辦註』にいう「只是自己の一草一象、有情非情同一時成道なり」(一五頁)とする解釈に近いが、『辦註』は成道をいっているのに対して、これは修行の発足、発心のところとしていわれている。この実存主体としてのわれもその尽地に共にある、そのことを〈参学すべし〉と道元は要請している。それ

は〈仏の行は、尽大地とおなじくおこなひ、尽衆生ともにおこなふ。もし尽一切にあらぬは、いまだ仏の行にてはなし〉《唯仏与仏》ということであって、修行の初めの時に、自分だけの悟りはありえない、「私のさとり」はないと知ることだということである。修行の最初になくてはならない自覚である。〈一象〉の方に引き寄せていえば、例えば〈花開世界起の時節、すなわち春到なり〉〈尽界は梅華なり〉《梅華》といわれるように花である一象と世界は、同時の春だといえよう。

では〈到恁麼の田地のとき、すなはち一草一象なり。会象不会象なり、会草不会草なり〉はどう解釈できるか。

〈到恁麼の田地〉とは、発心に対する究竟、菩提に行き着いたところ、換言すればさとりをえたとも、生死を諦めたともいえるところである。その究竟に行き着いたところは、あいかわらず〈一草一象〉であり、「このわたし」と別なものではない。道元が宋で何を得たのかといえば、あいかわらず〈眼横鼻直〉であり〈……近来、空手にして郷に還る。所以に山僧、仏法なし〉（四三）である。

〈会象不会象なり、会草不会草なり〉とは、〈到恁麼の田地〉では、参学の大事畢了して法を諦め分かったのであり、「会」ではあるが、それは又〈各各の脱殻をうるに、従来の知見解会に拘牽せられず、曠劫未明の事、たちまちに現前す。恁麼時の而今は、吾も不知なり、誰も不識なり。汝も不期なり、仏眼も覷不見なり。人慮あに測度せんや〉《渓声山色》ということで、人間の智慧で分かることはないのである。だから、「会不会」といわなくてはならない。〈仏法を会し仏法を不会する関棍子あり〉《密語》といわれる通りである。

続く〈正当恁麼時のみなるがゆゑに、有時みな尽時なり〉がここのハイライトである。〈正当恁麼時のみなる〉と道元は一方的に宣言するように見える。正当恁麼時とは、第一義的には打坐の今であろうが、

まさに「いまこの時」という意味である。

実際のところ、「いまこの時」以外にあるものはなにもない。たしかにそうではある。そうであるのになぜ、私たちはそうは思わないか。それは私たちの日常がいつも「時間」を意識しているからである。そのことをベルグソンは、わたしたちが「時」を意識する場合、どうしてもそれを空間的に表象してしまうからだという。〈正当恁麼時〉は今の瞬間（刹那）ではない。「瞬間」とはまばたく「間」であり、「刹那」とは道元によれば一日の六十四億九万九千九百八十分の一であり、それは「一日」を量として空間的に表すから、どんなに小さくしても、それをまた分割することのできる線分（量）である。いったい、空間として翻訳されない時はあるのだろうか。ベルグソンはそれを「意識の深い諸状態とは量とは何の関係ももたず、純粋に質である。それらの状態は、それが一なのか多なのかをも言うことができないようなぐあいにお互いにまじりあっている。こうしてこれらの状態がつくり出す持続は、その各瞬間が数的多数性を構成しない持続である」（『時間と自由』一二八頁）という。加えて、このようなことは社会的生活を送る人間には現実には妥当することはないという。この「純粋持続」は人間の深い意識の状態である、という点で、道元の「われ＝時」と通ずるものがあるが、ベルグソンが空間的表象と純粋持続を相入れないものとした点で、「有時」を説く道元とは異なる。

ところで、ベルグソンならずとも、わたしたちは空間的表象抜きに「いま」を意識することがない。「いま、何時か」というとき、純粋に「いま」を意識するといえるかもしれない。だが、そのようにして見られた腕時計の時刻は、空間化されたものであり、デジタル時計であっても、「いま」と意識したその時からすでにだいぶ経過している時しか表していないのである。

ほんとうに「いま」を意識することはできるのだろうか。テーラヴァーダの毘婆舎那（ヴィパッサ

ナー）は、何かをしているその自分に今、今、たえず気づいていくというもので、たしかに今の気づきではあるが、それは意識された今であり意識された「私」になってしまう。自分を忘れるのでもなく、自分を意識するのでもない祇管打坐のときだけが、〈正当恁麼時〉「まさにこのいま」であろう。そこには「わたし」の意識はないが、しかも意識ははっきりしているという状態であろう。

また〈正当恁麼時〉というのは、この私の「いま」にしかない。いや、ほんとうの「わたし」というものは、「いま」しかないのである。刻々変化している「私」であるが、人が見て「だれそれ」といえるのは、それを名指すことによって意識において「だれそれ」と固定され変化しないもの（静止像＝言葉）に変えられたものである。そうであれば、打坐において、自己が意識していない自己だけが真の自己（われ）であり、「時」である。そのことが「覚知にまじはるは証則にあらず」『辦道話』、〈諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず〉《現成公案》といわれるところであろう。

「いま」というのは、このように、どこまでも主体があっての「いま」である。〈自己の時なる道理〉である。

〈有時みな尽時なり〉とは、どういうことであろうか。「正当恁麼時だけ」であるなら、そしてまさにそれが〈有時〉であるなら、有時の他にいかなる時もないので、それは〈尽時〉すなわちあらゆる時だと一応いえることになる。道元はここでは〈尽時〉について詳しく言っておらず、後に語られるので、それに譲ろう。

〈有草有象ともに時なり〉は、〈有時みな尽時なり〉の〈有時〉を有の方に開いて言ったのであろうが、「有象無象」ではなく〈有草有象〉であり、無は考慮されていないことに注目したい。一草は一草だけで存在するのではなく、尽地にあるのだから、〈有象〉が時であるということは〈時時の時に尽有尽界ある

なり〉ということになる。時が行ったり来たりし、あるいは続いて時時として継起する場合、数直線のように時だけがあるのではない。〈尽有尽界〉が、時時刻々、現成していると道元は見る。

これらの当然の帰結として、〈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〉といわれる。〈いまの時〉は〈正当恁麼時〉である時も含まれようが、ここの語勢からして、ふつう我々が無自覚に使う「この今」という意味であろう。この場合の〈観想すべし〉は、特別の行ではなく、じっと思い巡らしてみよ、というほどのことであろう。なぜなら、坐禅をしなくても、あるのは今の時だけ、というのは厳然たる事実だからである。ただ、そこから、アウグスティヌスのように過去の現在、現在の現在、未来の現在とは道元は展開しない。〈いまの時〉にもれたものがあるか、ないか。いまぎりであれば、およそ有るものは、いまあるとしかいえない。しかしまた、〈いまの時〉に〈尽有尽界〉があるようにさせるには、後に展開される「われ」の努力がいる。

今のみという厳然たる事実とわれの努力〈打坐〉という一対と、日常的時理解と迷うあり方という一対が、これ以降に、見えない補助線として引かれている。いずれにせよ、この節は、〈有時〉は時間論や存在論ではなく、この主体のわたしぎり、いまぎり、すなわち打坐においてあきらかにされるありようなのだ。

三節　普通の人の有時の理解

しかあるを、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。いまはその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。

しかあれども、道理この一条のみにあらず。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。時もし去来の相にあらずば、上山の時は有時の而今なり。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。かの上山度河の時、この玉殿朱楼の時を呑却せざらんや、吐却せざらんや。

［注釈］

○**あらゆる**　「ある」（動詞）の未然形＋「ゆる」（助動詞「ゆ」の連体形）。あるところの。

＊道元用例〈われらもかの尽十方界のなかにあらゆる調度なり〉《恁麼》。

○**あるらめども**　「ある」（動詞）の連体形＋「らめ」（推量の助動詞「らむ」の已然形）。あるだろうけれども。

○**而今**　「而」は助辞で「上」「下」「前」「後」などの前に置かれて、その限度を示す。「而今」は「いま」という意味である。「而」にはまた助辞として「耳（のみ）」に通じて感嘆・希求などの語気を表す。道元は「いまのみ、いまぎり」という語気をもつものとして使う。

○**呑却・吐却**　「却」は助詞で動詞の後において動作の完成や結果の持続を表す。呑んでしまう、吐き出してしまう。

＊道元用例　〈呑却は三箇四箇なり。このとき、月未円時の見成なり。吐却は七箇八箇なり。このとき、円後の見成なり〉《都機》。

【現代語訳】

そうであるのに、仏法を学んだことのない普通の人の場合の見方とは、「有時……」という言葉を聞くと、あるときは、三頭八臂の忿怒の仏となったのだ、あるときは丈六の立った仏や八尺の坐った仏となったのだ、たとえば、河を過ぎ、山を過ぎたようなものなのだ、と思う。今は、その山や河はたとえあるか

もしれないとしても、「われ」は、そこを過ぎて来て、今は豪華な高層の屋敷に居るのである。山・河と、われと、(それらを容する空間としての)天と地とであると思う。

そうではあるけれども、道理はこの一つだけではない。ここでいう山を登り河を渡った時、[われ]があったのである。[われ]があるなら、(われは時であるから)時があるはずである。[われ]がすでにある以上、時は去るはずはない。(このように)時が去来という表れ方を保持するならば、[われ]に(山に登っている時、河を渡っている時という)有時の而今がある、つまり有時である。あの山に登り河を渡った時は、この豪華な高層の屋敷に居る時を飲み込んでいないのだろうか、吐き出していないのだろうか。

【解釈】

普通の人は「有時〜」の偈を読むと、人が「有(或)る時は〜だった」と読むほかない。あるときは忿怒の仏だった、あるときは立つ仏、坐る仏だった、と。「ある時」に主体が「〜だった」、そしてまた「ある時」に「〜だった」と、時と主体(われ)と行為を別のものとして考える。すると「有る時」は、今ではない「ある時」になり、その主体の行為(忿怒など)は過去のもので、もはや今はないものとなる。つまり「あるときは三頭八臂だった」と過去の事柄、それを発語する今では「もはやないもの」を記憶の中から想起することとなる。

時の経過を表示するのには、空間的に表象されるものに変換して示すほかなく、それは道元による「喩え」では時系列の全体が地図上の空間(天と地)とされ、いっぽう[われ]は地図に配置された場所(山、河、宮殿)を移動する点として示され、全体が静止図となる。ただ、場所における点を目で追うことにより、意識の中で時の経過が想定される。それが〈山河とわれと、天と地となり〉である。

これは、道元がすぐあとで〈道理この一条のみにあらず〉というように、誤りというよりは、普通の人が避け難くもつ、時と存在に関わる見方である。このように見る理由の一つは、時間を考える時、空間化して対象化して捉えるからである。アナログ時計、カレンダー、年表、時間軸、みな時を空間化している。デジタル時計は時を空間化していないかというと、やはり一種の空間化である。例えば一分あるいは一秒という単位で分割して示しているわけだから、分割されるものは幅をもっており、空間化されていて、そこに一秒の間、固定して停滞（存在）するものと仮定されている。

そのような時の空間化は自然科学において、純粋な形式として数直線で表されるが、数直線には現在の点を打つことはできない。どんなに小さな点を打ってもそれは点であるかぎり、なにほどかの幅をもたざるを得ず、幅のあるものは分割されて前と後ろになり、その前と後ろはふたたび点を打つ事が可能であり、それはどこまでいっても点には幅（過去と未来）があって、けして現在の点にならない。つまり現在は数直線上にはないのである。「ないもの」の仮構としてしか「現在」は表示されない。

これは時を外在的に存在すると考える立場であるが、人間に内在するとする立場もある。哲学ではカントが空間と時間を、超越論的（先験的アプリオリ）制約であるふたつの純粋直観（reine Anscuauungen）であるとし、その直感において、感性、悟性に働きかけられたものを対象として捉え、物（Ding）が与えられるとした。仏教の唯識でも、阿頼耶識から時・空が立てられると考える。

このカントをはじめて明確に批判した人がフッサールであり、彼は『厳密な学としての哲学』において、認識論に「空間、時間、因果性などによって規定された事物的なものの存在を措定的に定立することを含むいっさいの言表も排除されねばならない」（一一九頁）という。そして「対象が存在するということ、そしてそれが存在するものとして、しかもこのように存在するものとして認識において証示されると

いうことが何を意味するかはほかならぬ意識そのものから明証的に、したがってあますところなく、理解しうるものとなるであろう。そしてこのためには意識全体の研究が必要である」（一二〇頁）として、それを「意識の現象学」とした。そして「心的なものは『体験』である。反省において観取された体験である。それは、それ自身によってそれ自身として現れる。それは、いま現れるや次の瞬間には『余韻を残して消えてゆく』もの、直感しうるしかたでたえず過去に沈んでゆくものとして、一つの絶対的な流れのうちに現れる」（一三五頁）ものであるという。いま、それを詳しく述べるいとまはないが、彼は『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』で、そのような哲学は「あらゆる認識構成の究極的な源泉に立ち帰ってそれに問いを向けよという動機であり、認識者が自己自身ならびに自己の認識する生へ自己省察をしようとする動機」（四六五頁）からなされるという。この現象学が、ハイデガーやデリダの哲学に影響を与えた。

では、それに対して道元はどのようにいうのか。それが次節で説かれるが、その内実をはっきり読み解くために、仏教教学では、時や有をどのようにいうのか、見てみたい。仏教教学といっても実に多様であるが、今は初期経典からも般若経典からも同じように読み取れる「時」理解として、山口瑞鳳氏の『詳説インド仏教哲学史』に依る。

外界の時間の経過についての仏説が、原始経典『中部』に次のように説かれているのを引いて、氏はこう説明する。

「『過去なるものは捨て去られたものであり、未来は到達していないものである。現行するあり方を時々刻々観察するものは、そのことを紛れもなく動かしようもないものとして熟知して心を完成せんことを』(Majjhima-Nikāya.131.p187) とある。ここでわれわれの前を時々刻々経過する『現行するあり方』は、後

述の『スッタニパータ』七五七番で説明されたような知覚に経験される表象であり、『偽りの顕れ』になり、『虚妄の法』と呼ばれる。外界にはその知覚原因として〈今〉『〈変動〉する』〈無常〉が（停滞なく経過して）消失するが、そのような外界の事情を現在の観察から推測し、熟知して心を完成するようになれかしとの教えである」（九頁）。

この観察は坐禅の行においてなされるものであることは、この偈が「このような熱心に禅定を行う人、昼夜怠けぬ人、その人がじつに『吉祥なる一夜における心静まった聖者』として語られる」（長尾佳代子訳）と結ばれていることから明らかである。なお、この部分の長尾訳、『南伝大蔵経』ではかなり異なり、それが続く解釈にも影響することを付記しておく。

その「現行するありかた」をどのように観察するかについては、この経では色受想行識の中に我（アートマン）があるとか、色受想行識は我を本質とするとか、色受想行識を有するものが我である、と考えないことだといわれる。つまり五蘊のどこにも常住の実体があるわけではないことを観察するのであり、次の『八千頌般若経』から導かれるこの『中部』の仏説の山口氏の説明（「時間と空間に関する知識と意識」）とは少し違う。

「およそ過去なるそれは尽きたもの、滅したもの、（今を）離れたもの、変わってしまったものである。およそ未来なるそれは（未だ）与えられていないものである。今生じつつあるものには留っているものが成立しないが、およそ成立しないそれは相ではありえないし、対境ではありえない」（一四六頁）、「つまり、知覚を経るという限定のない限り〈今〉経過して止まない『未顕現勢力』から『静止した状態』の『相』を持つ「空間的対象」は顕現しないと明瞭に否定している。時・空に関する『八千頌般若経』のこの説明は、『一過不滞』の『未顕現勢力』が持つ『時・空』未分の様態を別として実体的な時間空間の先

験的成立を拒むもので」(同頁)ある。

『八千頌般若経』では、このような認識は相でないから非相、外に対境がないといわれ、山口氏の説は「このような虚妄な法を虚妄と知ること」に尽きる。虚妄ではない法は、〈今〉経過して止まない「未顕現勢力」であり、時空未分の顕現以前という表現がここではされているが、如何なる相もなく、認識すれば虚妄の法となるほかないものは、表詮の言葉では伝えられない。大乗教学では、「空」、「無」、「非」、という遮詮の言葉でそれをいい、それを肯定文で表現することは少なかった。ここにおそらく道元(あるいは長尾訳の仏説)と山口氏の説く仏説との微妙な違いが存するように思われる。

いっぽう、道元は「万法」を「証上に万法をあらしめ」『辨道話』等と肯定的に使う。また《摩訶般若波羅蜜》では『般若心経』で偽りの顕れをもたらすとして「無」を冠せられた六根六識六境を「般若」であると肯定する。今、先取りしていうなら、「一過不滞」の「未顕現勢力(無常なるもの)」を、道元は〈有時〉と名指したのではなかろうか。つまり時・空未分のところである。それが祇管打坐におけるわれ(仏)の〈正当恁麼時〉において万法として〈現成〉することを〈悉有〉《仏性》と示したのではなかろうか。

さて、先に見たように山、われ、天地を別々のものとし、時を去来するものとするのは普通の見方であるが、道元はそれを〈道理この一条のみにあらず〉と、いちおう道理として認める。その積極的意味を考えてみたい。

人は、時は過ぎ去る、しかもたちまちに過ぎ去るものだと思う。あるいは過去の時は帰らない、とはかなむ。しかし、その時が去来する、という無常の意識こそ、人をして仏道に赴かせるものであり、求道に不可欠なのである。

『随聞記』などにはそのことがしばしば説かれる。「吾我を離るるには無常を観ずる、是第一の用心なり」（第一）、「真実無所得にして利生の事をなす。即ち吾我を離るる第一の用心なり。この心を存せんと思はばまづ、無常を思うべし」（第三）、「我始めてまさに無常によりて聊か道心を発し」（第四）、『学道用心集』第一「龍樹祖師の曰く、世間の生滅無常を観ずるの心もまた菩提心と名づく」。ある意味でこの「無常」の解決こそ、仏道の救いである。

さて、道元は、〈道理この一条のみにあらず〉と別な道理を示す。山を登り、河を渡った時に「われ」があったという。この「われ」はいちおう経験主体としての「われ」と考えられる。続いて〈われに時あるべし〉といわれるのは、道理としてというよりも先に〈自己の時なる道理〉といわれたことを踏まえていよう。もちろん、山をのぼった時は、私が山をのぼったのであり、それはほかならぬ私が経過している時である。そして、その後に〈われすでにあり、時さるべからず〉と、ふつうの道理では理解しがたい言い方がなされる。時は去らないとしたらどうなるのだろう。

龍樹の『中論頌』では「不去不来」とするが、それに関連した論述が定方晟氏によって次のようにいわれる。

「現に去りつつあるものに、実にどうして、去るはたらきが成り立ち得るであろうか。現に去りつつあるものに、二つの去るはたらきは、成り立たないからである（第三偈）。『現に去りつつあるものに去るはたらきがある』と主張するならば、二つの去るはたらきがある、という誤りが付随してしまっている。すなわち『現にさりつつあるもの』を成り立たせる去るはたらきと、さらに『そこに去るはたらきがある』という去るはたらきとである（第五偈）。これらの二つの偈の要点は、一つの主体には一つの去る事しかない、ということに尽きる。もしも『〈去りつつあるもの〉が去る』というならば、主語の〈去りつつあ

るもの〉の中に含まれている『去る』と新たに述語として付加される『去る』との二つの『去ること』が一つの主体（主語）に付随することになるのである。『去るはたらき』が二つあるとすると、『去る主体』も二つあることになる。だが、去る主体は一つなのだから、これは許されない」。

これに対する定方氏の解説はこうである。

「われわれの言語生活は、次のような表現から成っている。／太郎は行く。／太郎はころぶ。太郎は笑う。太郎は泣く。太郎は……。／われわれは右の数々の表現のなかから、太郎という不変の存在を抽出してくる。太郎はつねに、行く太郎か、ころぶ太郎か、笑う太郎か、泣く太郎か、……する太郎か、いずれかの太郎であるはずなのに、どの動作とも無関係の『太郎』を抽出してくる。そのような抽象的な『太郎』はけっして存在しない。それにもかかわらず、われわれはあたかもそのような『太郎』が存在するかのように思いこんで「太郎」という」（PR誌『春秋』二〇一二年六月号、一頁）

ここには「時」という言葉はないが、まさに《有時》の冒頭でしめされたこと、つまり主語がなく、〈有時〉と動作だけであることを示している。氏は、どのような動作とも無関係な「われ」は存在しないことを言うが、今の箇所でまさに道元はそれを指摘している。

道元は〈われすでにあり〉と断言する。「～しつつあるわれ」しか存在しないのであるから、〈上山の時は有時の而今なり〉といわれているように、「山に上（のぼ）っているわれ」は、われの〈而今〉であるが、〈われ〉という静止したものはなく、むしろ〈われ〉はつねに〈而今〉なのである。したがって上山の時は〈有時（上りつつある）の而今〉なのである。別のいい方をすれば、〈上山の時〉は、静止した相をもたない「上りつつある」時である。「上りつつある」というのは、〈われ〉の経過の様態であり、上りつつある〈われ〉は、去らないが静止してもいない。去らないから「有」といえ、静止していないから「時」と

もいえる。経過しつつある事態が、いわば〈有時〉である。有が時である現場であって、「有」と限定する静止的な「もの」ではなく、ふつうの「～の時」という停止した時でもない。「いまのみ」、「いまのみ」が継起している事態が〈有時〉であろう。だから〈上山の時は、有時の而今なり〉といういい方が成り立つ。

さて、〈有時の而今〉といわれる〈而今〉とは、そもそもどのようなことか。〈而今〉は、「而」に「のみ」の意味があるから、「いまのみ」といえるが、ふつうの「現在」といわれるものではない。「現在」は過去と未来の間にあると想定されるわけであるが、そこには先ほど詳述したようにいかなる「いま」も容れる余地がないから、「現・在」は厳密には成立しないのである。つまりかりに「いま現在」とよばれている変化しつつある経過の中に、「存在（有）」は空間的なものであり静止したものであるから存在することができず、したがって「現に在る」「現在」という呼称は妥当性をもたない。「而今」は説一切有部の時間論とも接点をもたない。先に、「刹那」は数量的なもので空間的幅をもつので「いま」ではないといったが、有部ではさらに相応部の仏説で「まだない」、「すでにない」とされている事柄が、「現在」と共に「過去」、「未来」の実有となる。そして法体（ダルマ）は現在の刹那に未来から生じて、住し変化（異）し、過去へ滅していく。このような「刹那」は、論理的な誤謬、あやまった観念である。

「われ」を離れて「時」がないことはすでに二節で述べられたが、およそ主体である「人」をはなれて、いまのみ（〈而今〉）はないといえる。道元は〈而今〉をこのようにいう。

〈いはくの今時は、人人の而今なり。令我念過去未来現在、いく千万なりとも、今時なり、而今なり。人人の分上はかならず今時なり〉《大悟》。

自分で過去・現在・未来を想定してみたとしても、すべては而今であるという。これはアウグスティヌ

スの過去の現在、未来の現在、現在の現在という三様の現在によく似ている。違うのはその三様の現在がアウグスティヌスでは「私の魂の中にある」、とされるのに、道元では「魂の中」ではなく、「人」であることがそもそも而今なのだ、という点である。

道元はさらに〈時もし去来の相を保任せば〉と仮定する。時が去り、来るものだとすれば、ふつうには去ったときは「昨日」であり、まだ来ない時は「明日」である。だが、「われ」は、先ほど見たように、いつでも「生じつつある」という経過である。すると「昨日のわれ」と「今のわれ」は、このいつも今である「われ」において、どのようなことになるのか。それを道元はまずは次のような問いの形で投げかける。

去来の相を認めて〈かの上山渡河の時〉を過ぎ去った過去とし、〈この玉殿朱楼の時〉をいまとすれば、過去の時には今日の時が呑み込まれてないだろうか、また「いまのわれ」である今日の〈この玉殿朱楼の時〉は、〈上山の時〉の過去から吐き出されて出てきたのであろうか、と。

問題は〈かの上山渡河の時〉と〈この玉殿朱楼の時〉を、ふつうの時間概念で、まさにそう描かれているように空間化して二つの別々の「時」があるかのように思うことである。一時に二つの時が存在しないから、人は、空間化された「時」はどちらかが、どちらかを包摂されるもの（呑）とするか、そこから流出されるもの（吐）とするかして、一つの「時」にしようとする。

空間化される時などは存在しないのだから、〈かの上山渡河の時〉と〈この玉殿朱楼の時〉は、呑み込まれたり、吐き出されたりする「あるとき」ではない。この、かつて山河を過ぎ、今、宮殿に居るという「時」の問題は、間違われる時の理解の例として引かれているのであり、問題の中心ではない。

去来する時という面から道元が道得した表現は、〈昔日はこのところよりさり、今日は「このところ」

よりきたる。さるときは漫天さり、きたるときは尽地きたる。これ平常心なり〉《身心学道》に見ることができる。〈このところ〉より他に、有るところはない。「ここ」に尽有尽界があるのだが、それは「いまここ」だけのことではない。〈去来は尽十方界を両翼三翼として飛去飛来す、尽十方界を三足五足として進歩退歩するなり〉《身心学道》といわれる。では飛去した「昨日」と飛来した「今日」はどのような具合に考えられているのだろうか。それが次の昨日の〈三頭八臂〉と今日の〈丈六金身〉の問題であり、その〈われ〉の問題こそが問われているのである。

四節　昨今の道理

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、千峰万峰をみわたす時節なり、すぎぬるにあらず。三頭八臂もすなはちわが有時にて一経す、彼方にあるにたれども而今なり。丈六八尺もすなはちわが有時にて一経す、彼処にあるにたれども而今なり。

［注釈］

○**直入して、千峰万峰**　出典『宏智広録』三、拈古。「挙す。蓮華庵主、拄杖を拈じて示衆して……又た自ら云く、栗（りつ）、横に担いて人を顧（かえり）みず、千峰万鋒に直入し去る。師（宏智）云く、負いて入り負わずして出ず、本色の山に住する人。思大は諸仏を呑尽し、普眼は普賢を見ず」（T48.28b）。

【現代語訳】

三頭八臂はきのうの時である。丈六八尺は今日の時である。そうではあるけれども、その昨日、今日という道理は、山にまっすぐ入って（自分の上った）多くの峰峰を見渡す時節である。過ぎてしまったので

はない。三頭八臂もほかならぬわれの有時において経てきたのであり、彼方にあるようでもただ今である。丈六八尺もほかならぬわれの有時において経てきたのであり、彼処にあるようでもただ今である。

【解釈】

道元は、「三頭八臂は昨日の時であり、丈六八尺は今日の時である」ことをまず認める。ふつう、それら昨日の時や今日の時は「今」ではない。ところが道元は「昨日」「今日」とみるのは、山の中に入って、いろいろな峰を見る時のようなものである、という。その「山に入って千峰万峰をみわたす時節」とは、どんな時節だろうか。「みわたす」という言葉があるから、自分のまなざしを内に向けて、あたかもアウグスティヌスの魂の働きのように、過去や今日のことをあれこれ想起することなのかと思われる。

だが、〈山のなかに直入して、千峰万峰〉は、注釈でみたように本色の僧のあり方というような重い響きがある。《山水経》には〈山中人は不覚不知なり。山中とは、世界裏の華開なり。山外人は不覚不知なり。山を見る眼目非ざる人は、不覚不知〉とある。〈山中〉とは、〈世界裏の華開〉とあるように悟りのところである。〈山中人は不覚不知である〉とは、〈諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず〉《現成公案》、といわれることであろう。また次のようにもいわれる。

〈師いはく、「いかならんかこれ山中人」。末山いはく、「非男女等相」〉《礼拝得髓》。

ここでも男女の相がもはやないところは、仏境涯であろう。仏であるところとは、祇管打坐のところ、といってもいいだろう。〈直入〉には、すっと深く打坐に入るという趣きがある。そこで〈千峰万峰をみわたす〉ということは、〈われを排列してわれこれをみる〉(二節)といわれることに相応しよう。そこに開かれることは、〈世間にて山をのぞむ時節と、山中にて山にあふ時節と、頂寧眼睛はるかにことなり〉《山水経》

といわれるように、万法が現成するのであるが、それのみならず、〈有時みな尽時なり〉（三節）といわれていたのであるから、そこに、昨日の時、今日の時、昔日など、さまざまな時があらわれるということでもある。

だが、「時」は空間的表象抜きに、そのものとして考察しにくい。すくなくとも「有時に尽界がある」という空間的表象から類推して「有時は尽時である」とは考えにくいだろう。その〈有時みな尽時〉であるところを、道元の表現の中に探すなら「わづかに一人一時の坐禅なりといへども諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通ずるがゆえに、無尽法界の中に去来現に常恒の仏化道事をなすなり」『辦道話』ということであり、打坐のところに（過）去・（未）来・現（在）常に仏道が行われる、ということである。それは別の表現では〈釈迦牟尼仏、菩提樹下に跏趺坐しましまして、五十小劫を経歴し、六十劫を経歴し、無量劫を経歴しまします〉《三昧王三昧》ということになる。

釈迦が菩提樹下にあって無量劫を経歴したように、打坐の時に〈諸時とまどかに通〉じて、「昨日の三頭八臂」を経て、「今日の丈六八尺」を経るのであり、その「昨日」、「今日」は過ぎ去らないのだ。〈正当恁麼時のみなるがゆゑに、有時みな尽時〉といわれたことの内実である。

〈正当恁麼時〉は「われ」が打坐する「われの時」である。だから続いて〈三頭八臂もすなはちわが有時にて一経す〉、〈丈六八尺もすなはちわが有時にて一経す〉といわれる。「一経」はたんに経るという意味だけではなく、後に「経歴」といわれる意味をも含んでいよう。

これは前に人が山を上り、河を渡るたとえがあったので、同じこのわれ（修行者）が、昨日は三頭八臂として経験してきた、今日は、同じこのわれ（修行者）が丈六金身として経験してきている、という意味かと思えるが、じつは違う。丈六金身、三頭八臂には、「だれ」という主語がなかった。だれが、ではな

く、「昨日の三頭八臂（仏）」というあり方、「今日の丈六金身（仏）」というあり方は、今、自らが打坐においてほとけとなることによって、「ほとけのわれ」へと脱落し、もはや、誰彼という主語としてのわれがない、あえていえば〈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〉《即心是仏》であるから、ほとけとして今、現に諸時を経ているといえよう。だが、「諸時とまどかに通ずる」という内実がいまひとつ明確ではない。《諸悪莫作》では次のように言われる。

〈なんぢが身心を拈来して修行し、たれの身心を拈来して修行するに、四大五蘊にて修行するちから、驀地に見成するに、四大五蘊の自己を染汚せず、今日の四大五蘊までも修行せられもてゆく。如今の修行なる四大五蘊のちから、上項（これまで）の四大五蘊を修行ならしむるなり。山河大地・日月星辰にても修行せしむるに、山河大地・日月星辰かへりてわれらを修行せしむるなり。一時の眼睛にあらず、諸時の活眼なり〉。

今、自分や汝やたれが修行しているのであっても、仏行であって、もはや主体は脱落するのであるから、ほとけの行である。だからこれまで（上項）の諸仏諸祖を修行させ、日月をも修行させる、といわれる。それが〈一時の眼睛〉ではなく、〈諸時の活眼〉であるといわれているところに、主体がもはやないところでの諸仏との時の響き合いが表されていよう。〈諸時〉は〈有時〉の動的な働きをいっているとおもわれる。

それは《行持》で〈わが行持すなはち十方の匝地漫天、みなその功徳をかうむる。他もしらず、われもしらずといへども、しかあるなり。このゆゑに、諸仏諸祖の行持によりて、われらが行持見成し、われらが大道通達するなり。われらが行持によりて、諸仏の行持見成し、諸仏の大道通達するなり〉といわれるような〈大道〉が、自己だけではなく〈かへりて〉一切と同時に働きあう、そのことを指す。私の行持が

ただちに他の行持になり、諸仏の行持となるのであるから、行仏の時にこそ、〈わが有時にて一経す〉といいうるのであろう。

そこのところから〈彼方にあるにこたれども而今なり〉、〈彼処にあるにこたれども而今なり〉ということができる。その〈而今〉を次の言葉は明瞭に示す。〈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〉《行持》。したがって、この〈而今〉を私の実存としての打坐と切り離した「この今」と解釈することはできない。この〈而今〉は、ほとけとなる正当恁麼時であり、それはいわゆる過去現在未来という人間の先天的ともいうべき時間観念に妨げられることのないところ、〈空劫已前の消息なるがゆゑに、而今の活計なり〉《山水経》といわれるところであろう。

ところで、〈有時〉は、つねにあらゆるもの、状態が有時なのではあるが、〈而今〉は別であり、先に見た諸仏や日月星辰との〈同時〉も、すべて仏道において発心・修行・菩提・涅槃の時にのみ妥当するのである。その意味でも道元の〈有時〉は哲学的時間論に納まることはできない。

それはあたかも〈尽十方界真実人体〉が、ふつうの身体論といえないようなものである。しかしまた、〈尽十方界真実人体〉はふつうの身体論を鋭く批判する高次の身体論であるとはいえよう。すなわち自己と外界を厳密に区別するものなどは実際にはなく、自己は絶えず外界から空気・水・栄養などをとりいれ、気象、天体の動きにまで敏感に反応し、また自己の内部に三〇％もの別の生命体（菌など）をかかえている開放系であり、小さく見れば、細胞単位でその人のすべての情報をもった生命として、たえず生死しつつあるともいえる。

同様に、ふつう「時間」といわれるものは、人間が諸道具により計測したものであるほかなく、事実は、今、今の連続が「われ」においてあるばかりである。その「今」はけっして瞬間的なものではなく、ある意味では今における個人のすべての経験が人の精神にも肉体にも刻まれていくそのすべてといえる。赤子の時の傷は大人になった今もあるし、さらにその経験とは、個人の経てきたことに限られず、誕生以前の個体発生は系統発生を繰り返すという生物史の経験も含まれる。さらにそれは系統発生の最終段階である人類になってから、どのような人々と混血を繰り返してきたかも個人のＤＮＡには経験として書き込まれている。そういう意味でも過去は過ぎ去って今はない、とはいえないのである。

このような知見もたかだか今の科学での知りうる限りのことで、人が今、今に経つつあるということの全貌は人には計り知れないというのが事実であろう。

その計り知れない「時」、すなわち「父母未生以前」に、このいま、心身を開いていくのが打坐であるともいえるかもしれない。

そのように心身を開いていかないならば、孤立した「私」と私に無関係な直線的、機械的時間があり、私はその時間の中で瞬時に過ぎ去っていくあぶくのような「個」でしかない。いや、事実は尽十方界に開かれ、諸時に開かれている自己なのであるが、小さい頃から「私」として限定し、他との区別の世界で、この「わたし」に固執して、これだけは確実に去り行かないものとして「ある」と考え続けているにすぎない。すでに父母未生已前の時に生きている事実が、〈有時〉は、迷でも悟でもいかなるなる状況でも〈有時〉であるといわれる所以でもあろう。

五節　尽有はつらなりながら時時

しかあれば、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。要をとりていはく、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。

［注釈］

○**間隙**　隙間（すきま）。

＊道元用例〈発心・修行・菩提・涅槃、しばらくの間隙あらず〉《行持》、〈仏授記祖授記の転次する、回避のところ、間隙あらず〉《授記》など。

○**経聞**　辞書になく、『正法眼蔵』でもここのみ。前後に「一経」「経歴」があるので、掛けて「経聞」としたのだろうか。

【現代語訳】

そうであれば、松も時である。竹も時である。時は飛び去るとだけ理解してはいけない。飛び去るということは時の能力だとばかり学んではいけない。時がもし飛び去るばかりであるなら、（時と時の間に）すきまがあることになろう。有時という言葉を聞いたことがないのは、（時は）過ぎ去るものだとばかり学ぶからである。要点を言うなら尽界にあるすべての有は、（すきまなく）つながりながら、時時である。有時であるから、「吾」の有時である。

【解釈】

〈しかあれば〉は、直前の文脈を受けるのではなく、前の叙述全体を受けていよう。そうでなければ、

ここで突然、松や竹が出てきたことが理解しがたい。しかし、最初の偈ではじめの四句は、人あるいは仏のあり方であり、それについてはすでに二節以下で丈六金身、三頭八臂や、人が山河を行くという例で言及されてきた。つづく五、六句は〈有時拄杖払子、有時露柱灯籠〉であった。いわゆる人間以外の「もの」である点で、松や竹と同じであり、したがってここは偈の五、六句の展開とみなせよう。ちなみに六節で〈青原も時なり、黄檗も時なり〉と出てくるのも、偈の第七句〈張三李四〉が人であることの展開だといえる。

そこで〈しかあれば〉の内実は、それまでに論述された〈有はみな時なり〉（一章二節）、〈この尽界の頭頭物物を、時時なりと覷見すべし〉（一節）。〈有草有象ともに時なり〉（二節）などと見ることもできる。これらの叙述からは松も竹も有であるから、〈松も時なり、竹も時なり〉はすなおに繋がる。

だが、ふつうには松や竹は空間に位置を占める物体であって、静止したものとみなされ、松の「時」であることは、ふつう、私たちの認識にはならない。道元が驚くべき洞察で〈松も時なり、竹も時なり〉と言うのを、もう少しふつうに理解できる事柄として考えてみたい。

松、竹、拄杖払子などが外界の実体とみなされていることについて山口氏（『評説インド仏教哲学史』一三頁）は原始仏典の相応部有偈篇を引いてこういう。

「かの（外界の）有為（＝実体）なるものは、（外界から知覚に）感受されたものが表象化され、そして〔外界として記憶されている〕「色（観念的な実体的形態）」と（同じと）して認識されるのであるが、私自身は（そのように誤って実体視されている）それ（＝有為）ではないし、私には（実体視されているような）それ（＝有為）（の所有）はない、とこのよう（な心境）になる時、人は（誰でも）執着を離れる」（SN.I. Ⅳ -2.6,p112.『悪魔との対話』三三頁参照）」。

世間では、本能または先天的な意識が判断するとおり、自分たちに感受され知覚されている表象が外界の実体的な姿だと信じられて、『有為（sankhata/samskrta）』とされている。しかし、仏陀の言葉では、われわれの五官の知覚が外界に接触すると、まず『〔瞬間的に〕感受されたもの（vedayitam）』が成立し、それが『表象される（sannam）』。次いで、先天的習慣によってその表象が知覚に捕捉された外界とみなされ、すでに記憶されている『没時間的な形態観念（rupam）』と同定され、外界にある実体と『認識される（vinnanam）』。そのように認識された外界の実体が『有為』であると説明される。

「この説明の後で、仏陀は私自身はそのように実体視されている『それ』、つまり『有為』ではないし、わたしには『それ』のような『有為』なる実体の所有がないが、このような心境になれたときに人は誰でも外界の実体に対する執着を離れることができる、と教えている。否定されたこの誤った認識の成立過程が漢訳語で『行』と翻訳されるものであるが、その本能的『行』の克服こそが仏教の実践眼目である」（山口氏一四頁）。

山口氏のいうとおりではあろうが、私見によれば、仏道は「行」の克服それ自体が目指されているのではなく、そのように「行」を克服（非思量の打坐）して外界の実在と見なされたものに対する「執着を離れる」ことこそが目指されているのだろう。たしかに私たちが「松」と認識してするまでに、その「松」は過去に去り、近過去としての松である。認識された「松」を「虚妄の法」と見ることもできようが、道元は「松」と認識することを虚妄としない。むしろ道元はここで「松」を認識する仕方の変更を迫る。実在する個物、あるいは概念として不変な「松」ではなく、今、目前に経過しつつある松として、「松も時である」と認識しろ、というのである。

よく考えてみれば、外界の静止した事物とみなされているものは、実は「われ」と同じ速度で（同時的

に）間断なく経過しているのである。「覷見」すなわち詳しく見れば、松には「時」の痕跡がある。年輪だ。年輪という痕跡を分析することによって、十年とか三十年という松の「時」を知ることができる。それは一年毎に付くのではなく、日々時々成長しているその痕跡である。そう見れば「松も時である」ということも分かろう。松（有）が時であれば、その時は過ぎ去ったり、流れ去ったりして無くなるものではない。

それゆえに〈時は飛去するとのみ解会すべからず〉と道元はいう。

ここで注意したいのは、道元は終始、時の去来の相を否定していない。〈とのみ解会すべからず〉、〈とのみは学すべからず〉、〈もし飛去に一任せば〉、〈とのみ学する〉という言い方が無視されてはならない。私達が感じる無常という時の感覚は否定されていないことは本稿二章三節の〈道理この一条のみにあらず〉のところで見た通りである。

〈飛去は時の能とのみは学すべからず〉と道元はいう。時の飛去のみならず、ある意味では、あらゆるものが飛去するともいう。山も動いており、〈諸山の脚尖、よく諸水を行歩〉し、〈青山の運歩は其疾如風よりもすみやか〉《山水経》という。

いっぽう去来や飛去ではない時の功徳（働き、ありかた）が、後に〈住法位〉と〈経歴〉という用語で展開される。

次に〈時もし飛去に一任せば、間隙ありぬべし〉とはどういうことだろうか。昨日が過ぎ去って、今日が来るとすれば、その去った時と来る時は同時ではあり得ないから、二つの時の間ができるわけで、それが「間隙」といわれているのであろうか。あるいは有部の時間論の刹那滅にあてはめることもできよう。どんなに刹那を短くしてみても、次の刹那との間ができるのである。

〈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〉は、一節で〈尽界の頭頭物物を時時なり〉ということに〈つらなりながら〉を加えたものと見ることができるだろうか。こうすると「頭頭物物が連なりながら」ということになる。しかし、一茎草は一茎草であって、なにか他のものと連なっているわけではない。だから尽有の物物が連なっているというわけではない。

そうではなくて、〈時時の時に尽有尽界ある〉（二節）その「尽界にある尽有」の全体が時時であって、その時時のありかたが「つらなりながら」なのだと解せる。それは先にも引いた〈去来は尽十方界を両翼三翼として飛去飛来す、尽十方界を三足五足として進歩退歩する〉《身心学道》といわれたイメージからも明らかである。〈つらなりながら〉時々であることによって、間隙はないことになる。〈つらなりながら〉は、しかし、直線上にまっすぐ連なるような「連なる」ではあるまい。そのことは後に〈経歴〉が〈今日より昨日に経歴す〉〈今日より今日に経歴す〉などといわれて、一方向の直線の連なりではないからである。

〈有時なるによりて吾有時なり〉は、〈自己の時なる道理〉（一節）といわれたように、打坐のわれのあり方を離れてはない。〈有時〉が〈吾有時〉といわれる時の〈吾〉は、この「われ」の意味を当然ふくんでいようが、あえて「吾」と綴られるのはなぜか。

われが祇管打坐するその今は、〈正当恁麼時のみなり〉といわれた。まさにこの今、而今であるが、「いま」というのは日常語においても話者の「いま」（現に経過しつつある短い時間）を含んでいる。そのような話者、当事者としての「われ」が「吾」には含まれていて、それゆえ〈吾有時〉なのではなかろうか。

三章　有時の功徳

一節　経歴の功徳

有時に経歴の功徳あり。いはゆる、今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す、今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す。経歴はそれ時の功徳なるがゆゑに。

古今の時、かさなれるにあらず、ならびつもれるにあらざれども、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。

[注釈]

○**経歴**　『広辞苑』では①年月が経めぐること、②人が各地を巡り歩く事、③経てきた学業、職業などに関する事柄。道元用例では①の意味では〈年月を経歴し〉を《行持》などで三回、〈時節を経歴〉を《無情説法》と《春秋》で用い、その他〈劫を経歴〉《三昧王三昧》、〈九白を経歴〉《三昧王三昧》、〈霜華を経歴〉《道得》と使う。②の意味の用例も〈十方の叢林に経歴して〉《坐禅箴》、〈無量生を経歴〉を《伝衣》と《行持》で用いる。道元はここでは基本的には①の意味で用い、それに独特の解釈を施す。[水野訳]は「切れ目なく続く」とするが、採らない。

○**功徳**　仏教語としての「功徳」は多義である。中村『仏教語大辞典』によれば十一種の意味があげられるが、その第十に、働き、効用、例『正法眼蔵』《一顆明珠》、《洗浄》とある。この意味であろうが、功徳の「徳」の意味も

とって「すぐれた働き」としたい。［水野訳］はルビで「ありかた」とし、［増谷訳］は「作用」とする。

○**入泥入水**　人を救うため、泥水に入るような苦労をする、教えを説く。出典『景徳伝灯録』巻一五令遵（れいじゅん）章「先師の入泥入水は我が為なり。是れより、我、好悪を識らず」（T.51p318c）、『同』巻一九雲門章「一（ひとり）個の猪を咬む手脚の性命を惜しまず入泥入水して相い為にする遇著して、咬嚼すべき有り」（T51,p357b）。

＊道元用例〈これ仏法あらたに入泥入水の好時節なり〉《面授》。

○**未証拠者の看看**　出典『臨済録』「上堂して云く、赤肉団上に一無位真人あり。常に汝等諸人の面門より出入す。未だ証拠せざる者は、看よ看よ」（T47,496c）。

【現代語訳】

「有時」に「経めぐる」というすぐれた働きがある。つまり、今日から明日へ経めぐる、今日から昨日に経めぐる。昨日から今日に経めぐる、今日から今日に経めぐる、明日から明日に経めぐる。「経めぐること」こそは時のすぐれた働きだからである。

昔から今までの時は（縦に）重なっているのではなく、（横に）並び積もっているわけではないが、青原も時であり、黄檗も時であり、江西馬祖も時であり、石頭も時である。自分も他者も、もとより時であるから、修証は（一時ではなく）諸時である。他者救済のため働くのも同じように時である。

いまの普通の人の見方や、その見方の拠ってくるところは、普通の人の見ているものではあるが、普通の人の法ではない。法が一時的に普通の人を拠り所としているだけある。

この今の時、この有は法ではないと学ぶから、丈六金身の仏は私ではないと認識するのである。自分を丈六金身ではないと逃れようとする、そのこともまた有時のひとつひとつである。「未だ証を得ていない者は見よ見よ」である。

【解釈】

さきに、五節のまとめとして、吾有時である尽有は〈つらなりながら時時〉であるといわれたが、その「つらなり」ということが、なお直線的時間を連想させる余地を残しており、また尽界の〈時時の〉つらなりということは、尽界は空間的に表象できても(たとえば円を描いてその円周を無限大と考える)、時は空間的に表象しにくく、円をつらねれば、バームクーヘンの高さのようにやはり直線的な表象になってしまう。その説明困難さに対して、ここでは〈有時〉の「時」の面を、〈尽界〉や〈尽有〉、〈頭頭物物〉を抜きにしてもっぱら「時の功徳」としての〈経歴〉(経めぐること)という用語で述べられ、〈尽時〉のより動的な側面が出されてくる。

〈経歴〉は有時の〈功徳〉(働き)といわれることに注目したい。〈有時〉の事実はたしかに「ただ今のみ」であるが、もし、それだけで「時」に何の働きもないならば、「昨日」を反省することも、「明日」を期することも、将来の計画を立てることもできず、日常生活さえ非常に困ることになる。『文学大系』と『思想大系』の「経歴」の頭注がともに「而今のみ」という気持ちも分からないわけではないが、それでは明日も昨日もない、ということになる。しかしまた「明日」や「昨日」という「時」がどこかに存在する、ということではない。これはあくまで有時の働きであり、有時とは自己の事柄であるから、有時の働きである〈経歴〉は、自己の働きなのであって、対象的に考えられた時間や季節などの働きではない。つまり対象として「時の経歴」があるのではない。

二章二節で〈正当恁麼時のみなるがゆゑに、有時みな尽時なり〉を検討した。その正当恁麼時の尽時の働きの一つが経歴である。正当恁麼時の自己は、〈山のなかに直入して、千峰万峰をみわたす〉といわれた。そこに尽時が〈彼方にあるにこたれども而今なり〉と現成している。その見渡された今日、明日、昨

日のつながりが経歴である。従来のすべての解釈はこの点に思い至っていない。それゆえ〈今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す〉と、順序を逆にされると、『御抄』のように「心得られず」（二七頁）ということになってしまう。これは時は一定方向に流れるという「観念」が非常に強いからにほかならない。

〈今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す……〉という文章には主語がなく、したがって「時」が主語なのではないから「時」というものが、今日や明日を経歴するのではない。そもそもいままで明らかにされたことは「時」という単独の「もの」はなく、いつも「有時」という形で「もの」が現象しているということだった。経歴がいわれる時節では、有は尽有尽界である。「昨日」は山も川もわれも天地もすべてが昨日である。

またこのことから〈今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す……〉ということが、明日、今日、昨日という時の中を自己が、あるいは自己意識が経歴するというのでもない。また有部の三世とは異なるから、時が時だけであるということはなく、したがってそこを法とか何かが経めぐるということでもない。

前節で〈つらなりながら時時なり〉といわれた、「つらなりながら」は、今日から昨日、今日から明日などと連なって、明日から今日を飛び越えて昨日、昨日から今日を飛び越えて明日ということはない。そういうことであれば昨日と明日の間に「今日」という間隙ができてしまうからである。

では、時の働きとして〈今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す。今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す〉と道元がいうのは、具体的にどんな事態なのだろうか。

この《有時》巻は仁治元年開冬日に書かれているが、同じ年、同じ日に記された《伝衣》に次のような

叙述がある。

〈仏祖正伝の袈裟は、これすなはち仏仏正伝みだりにあらず。先仏後仏の袈裟なり、古仏新仏の袈裟なり。……過去を化し、現在を化し、未来を化するに、過去より現在に正伝し、現在より未来に正伝し、現在より過去に正伝し、過去より過去に正伝し、現在より現在に正伝し、未来より未来に正伝し、未来より現在に正伝し、未来より過去に正伝して、唯仏与仏の正伝なり〉《伝衣》。

この叙述が道元の念頭にあって、《有時》の〈今日より明日へ経歴す、……今日より昨日に経歴す……明日より明日に経歴す〉が叙述されたと見て大過あるまい。ここでも〈過去より現在に正伝し、現在より未来に正伝し〉という、私たちも慣れ親しんでいる時の流れの方向と、それとは逆の〈現在より過去に正伝し〉、〈未来より現在に正伝し、未来より過去に正伝し〉という方向があり、また〈過去より過去に正伝し、現在より現在に正伝し、未来より未来に正伝し〉というこの節の〈今日より今日へ〉と同じような表現もある。

《伝衣》の場合は〈仏祖正伝の袈裟〉が主語である。それは、例えば、現在正しい袈裟とされている体色量（素材、色、寸法）と製法（裁ち方と縫い方）に適っていない「過去の袈裟」を、現在それと知って改めるとすれば、〈現在より過去に正伝し〉ということになろう。あるいは現在、体色量や用い方が誤っている袈裟が、将来正伝の袈裟によって改められるとすれば、〈未来より現在に〉正伝することになろう。あるいは未来の正しい袈裟によって、過去の誤った袈裟が匡されるとすれば、〈未来より過去に正伝し〉となろう。

正しい仏祖の袈裟が伝わるということには、このような過去を匡すということも、未来に期するということも含まれよう。あるいは《伝衣》で〈教家律教等のともがら、仏法にいるとき、従来旧巣の弊衣なる

袈裟を抛却して、仏祖正伝の袈裟を正受するなり〉といわれるように、その同じ時代に自ら正しい袈裟に改めるなら、それは〈現在より現在に正伝〉するともいえよう。ちなみに、この叙述は書き改められた《袈裟功徳》では全部除かれている。十二巻本の時理解は有部に依っており、もはや「有時」の思想は用いることができないからである。

道元は「～より～へ」という場合、向上向下両方向に言及することが多い。たとえば〈薬山かくのごとく単伝すること、すでに釈迦牟尼仏より直下三十六代なり。薬山より向上をたづぬるに、三十六代に釈迦牟尼仏あり〉《坐禅箴》と、釈迦から薬山への場合だけでなく、薬山から釈迦へも「正伝」という詞が使われているのである。同じように〈六祖より向上して七仏にいたれば、四十祖の仏嗣有り。七仏より向上して六祖にいたるに、四十仏の仏嗣なるべし〉《嗣書》と、どちらの向きも「向上」と「仏嗣」が使われている。さらに〈渾七仏より渾七仏に正伝し〉《鉢盂》は「過去より過去へ正伝」といえる。また《嗣書》では〈降生より三十歳十二月八日に成道すといへども、七仏以前の成道なり、諸仏斉肩同時の成道なり。諸仏以前の成道なり、一切の諸仏より末上の成道なり。さらに迦葉仏は釈迦牟尼仏に嗣法すると参究する道理あり〉と、ふつうの過去迦葉仏から現在釈迦への嗣法のみならず、現在釈迦から過去仏への嗣法、あるいは諸仏同時のみならず、釈迦牟尼仏の七仏以前の成道、未来での成仏という常識とはまったく反する三つの方向がいわれている。また《古仏心》では〈曹渓に向上向下の功徳あるがゆゑに、七仏より正伝し、曹渓より正伝し、後仏に正伝す。ただ前後のみにあらず、釈迦牟尼仏のとき十方諸仏あり、青原のとき南嶽あり、南嶽のとき青原あり、乃至石頭のとき江西あり〉といわれ、〈向上向下〉が〈経歴〉のように「功徳（はたらき）」といわれていることに注意したい。また〈ただ前後のみにあらず〉といわれるように順逆方向の働きだけではなく、同時（代）に、つまり横にも向く。そしてこれらすべてが、漏れるこ

となく道元においては打坐の而今の経歴なのである。

以上のように〈今日より明日へ経歴す、……明日より明日に経歴す〉といわれるのは、ひとつには、時々が「つらなりながら」であるということの説明のため、いまひとつは仏祖や袈裟の「正伝」にかかわって発想されたものと思われる。それゆえ、次に仏祖たち、すなわち青原、石頭などに言及されるのであろう。

〈古今の時、かさなれるにあらず、ならびつもれるにあらざれども〉と始まるのは、時は時だけで持続するのではなく、いつも有であるから、昔から今までの有時のその「有」はどういうことになるのか、との疑念を懸念してであろう。〈有時〉の「有」は、有部の法体（ダルマ）のように、未来から過去に去って、そこで積重されるものではない。それは昨日の〈三頭八臂〉や今日の〈丈六金身〉が、どこかに積もって存在するのではなく、今の「～しつつあるわれ」があるばかりだということを考えれば頷ける。

続いて〈青原も時なり、黄檗も時なり〉と諸祖に言及されているのは、経歴が正伝に関係するからであろうし、それはまた初節で出された第七偈の〈有時張三李四〉、つまりふつうには、ある時代に存在していると考えられる「人」の展開であるともいえる。

その出し方も南嶽懐譲（六祖から二代目）、江西馬祖（三代目）、百丈懐海（四代目）、黄檗希運（五代目）とまっすぐつらなるのではなく、二代青原、五代黄檗、三代江西（馬祖）、三代石頭となり、三代の江西、石頭は同じ世代の二系統に属す。言葉に敏感な道元だから、あるいは青、黄、石、江という字合わせもあるのだろうか。そこで〈青原も時なり〉といわれるのは、『御抄』が「釈尊の時なる時は」（二八頁）といい、『聞解』が「青原の出世は、青原の時なり、石頭の時は石頭の時なり」（二六頁）、『那一宝』が「青原黄檗各各自他の時」（二九頁）という、そのような「青原の時」ではない。青原が時なのである。それは

青原という固定した人がいて、それが時だ、経めぐり（経歴）だ、というのではない。

先に紹介した定方氏の「太郎は行く。太郎はころぶ。太郎は笑う。太郎は泣く」という表現は免れ難く「太郎という不変の存在」を抽出してくるが、実は「太郎はつねに、行く太郎か、ころぶ太郎か、笑う太郎か、泣く太郎か、……する太郎」であるという「不去不来」の解説が非常に参考になろう。つまり青原が時だというのは、発心した青原、修行する青原、覚る青原、説法する青原、涅槃する青原のほかに青原はない、ということである。また《有時》のこの文脈では、けっしてかれらが仏であるという視点から語られているのではなく、〈有時・張三李四〉と同じこととして、青原も時である、黄檗も時である……も時であるといっている。

ここで祖師の名に続いてどれも「～も」時なり、といわれているが、何に対して「も」といっているのだろうか。すぐ続けて〈自他すでに時なるがゆゑに〉とあるが、すでに二章一節で〈自己の時なる道理〉、五節に〈吾有時〉といわれていたから、自己は時であり、それに対しての「～も」であろう。つまり「他」は青原、黄檗、江西なども指すといえる。それらの修証が〈諸時〉であるのは、修行と証果が別時であるから諸時といっているのではなく、「自」己の修証、「他」である青原の修証、黄檗の修証、江西の修証等という意味で〈諸時〉なのである。また〈諸時〉という言い回しは、先にも引用したように修行に焦点を当てる時に次のように使われている。

〈如今の修行なる四大五蘊のちから、上項（これまで）の四大五蘊を修行ならしむるなり。山河大地・日月星辰にても修行せしむるに、山河大地・日月星辰かへりてわれらを修行せしむるなり。一時の眼睛にあらず、諸時の活眼なり。眼睛の活眼にてある諸時なるがゆゑに、諸仏諸祖をして修行せしむ、……このゆゑに、仏祖をして修行せしむるに、過現当の機先機後に廻避する諸仏諸祖なし〉《諸悪莫作》。

ここではすべて、「修行する」という一点で言われており、〈如今〉と〈上項(これまで)〉、「過・現・当」と時に寄せて言及されて「諸時」であるといわれ、諸時であるから、諸祖、諸仏が修行する、と言われる。証についても一証ではなく無量にあることは次のようにいわれる。

〈しかあるに、発心は一発にしてさらに発心せず、修行は無量なり、証果は一証なりとのみきくは、仏法をきくにあらず、仏法をしれるにあらず、仏法にあふにあらず。千億発の発心は、さだめて一発心の発なり。千億人の発心は、一発心の発なり。一発心は千億の発心なり。修証転法もまたかくのごとし〉《発無上心》。そしてこの文の冒頭の〈古今の時〉も「而今のわれ」、「打坐におけるわれ」にある以外に、どこにあるのでもない。

〈入泥入水〉は新しい段落ではなく、〈おなじく〉が修証と同じく為人の働きがある、という意味であるから〈修証は諸時なり〉に続けた方がいいだろう。このようにことさら仏祖が時であるということを、ここにもってきたのは、なぜであろうか。

長谷川『注釈』は「たしかに宗派、党派の区別などといふことは仏道にとつての枝葉末節であるが、だからと言って青原も黄檗も、てんでに一人勝手に悟った訳ではない。『単伝』と言はれる仕方で師から弟子へと『伝はる』ことによって、各々の修証が実現するのである。そのことは更に、全く仏道に無縁の衆生をいかにして教へ導くかといふ問題―ここに言ふ『入泥入水』の問題にもつながる。正統の仏教に於いては、自分が悟った後、自分ひとりの悟りにこもっていることは許されない。『修証』があれば、必ず再び山を降りて俗世と交はり衆生を救ふ義務がある。それを『入泥入水』と言ふのであるが、師資相承も入泥入水も、いづれも問題の中心となるのは『自から他へ、いかにして伝はりうるか』といふことである。それに対する道元の答へが『自他ともに時なるがゆへに』である。……『修証は諸時なり』といふ、その

『諸時』とは、青原があくまでも青原としての自己の『今』を修証し、黄檗があくまでも黄檗として自己の『今』を修証する、そのさまを示してゐる。ただ単に自他の区別が消えてしまってゐるのではない。それはあくまでも『諸時』としてある。しかし、それらの諸時が『自他すでに時なる』ことのうへになりたってゐるからこそ、古仏の教へは師資相承され、正伝されて、いまの世の凡夫を救ふことができるのである。ここに語られる『～も時なり』とは、ただのっぺらぼうに、何でもかでも『時』だから一緒だ、といった大雑把なことではない。あくまでも『諸時』としての、その時々の『今』である各瞬間が、しかし孤立してゐるのではなしに交通可能となってゐる―それがここに言ふ『～も時なり。～も時なり』の構造である。」（Ⅲ・一九三頁）

肝要なことは、ここに言い尽くされているが、それも青原や黄檗ばかりでなく「われの修証」によって、はじめて成り立つのであろう。

〈いまの凡夫の見、をよび見の因縁、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〉という〈いまの凡夫の見〉とは、二章三節の〈あるときは……山河とわれと、天と地なりとおもふ〉ということを指すのであろうか。五節の、時を〈すぎぬるとのみ学する〉ことか、それとも次の〈この時この有は法にあらず〉を指すのであろうか。いずれの見もある意味で同じ理解の内にある。すなわち「者」や「物」が単独で存在し、それはたちまち過ぎ去るものであって、法とはまったく相容れない、という見方であろう。そのような普通の人の見方、およびそのような見方をもたらす事象、例えば人の死、日月の運行、過去の記憶なども、実は普通の人が見ているものではあるが、普通の人によって成り立っているあり方ではなく、法が普通の人を縁とし、拠り所としているに過ぎない。法が、かりそめに普通の人に縁ってそのように見られているに過ぎない。

ここで道元が「時は飛去する、過ぎぬる」ということを「それのみにあらず」と否定し去りはしなかったこと、あるいは「人が上山した昨日」という見方をも、〈有時〉で説明しようとしたことが思い合わされる。〈有時〉という法が、凡夫によってそのように見られたということである。

これについて長谷川『注釈』は「『凡夫の見』もまた法の一つの姿であり、たまたま、いま法が『凡夫』の形をとつて現はれたのにすぎない、と道元はみる」(Ⅲ一九二頁)という。しかし道元は〈凡夫の見、および見の因縁〉つまり〈凡夫のみるところ〉が、〈法しばらく凡夫を因縁せる〉といっており、「法が凡夫である」とも、「凡夫の見が法である」ともいっていない。それを長谷川氏は、凡夫の見も〈仏〉法であり、凡夫も〈仏〉法がそういう形をとったものである、とするから、「いかなる時、いかなる有も仏法のあらはれであつて、さうでない時も有もありはしない――このことは、つきつめてゆくと恐ろしい認識に至るので、それは、すなわち自分自身も仏そのものである、といふ事実である」(同頁)と結論する。そうであれば、それは天然外道、あるいは天台本覚法門になる。

ここでいわれる〈法〉は仏法ではなく、それ以外にはありようのないあり方、理法として〈有時〉を指す。一章二節冒頭に〈時すでにこれ有なり、有はみな時なり〉と断言されたそのことである。この文脈では、冒頭八偈で〈有時張三李四〉といわれたところである。張三李四と有時は同格であり、のがれようもなく凡夫は有時なのである。

そのように押さえておいて、この節の眼目〈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〉に移ろう。〈この時この有は法にあらず〉は凡夫の見ではあっても、事実は有時であり、法である。私たちの今、すなわち〈この時この有〉の外に私たちが仏となる時処はない。また〈この時この有〉はだれにも即今、等しくある。《仏性》で〈時節若至といふは、すでに時節いたれり、

なにの疑著すべきところかあらんとなり。……おほよそ、時節の若至せざる時節いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり〉と言われる通りである。この今を凡夫のあり方（法）とするのか、打坐して仏の法とするのか、それはひとえに「この今のわたし」のあり方に関わっている。しかし、凡夫は、〈この時この有〉、つまり今あるこの私は、涅槃や菩提とは何の関わり合いもない無常な移ろいゆくものだと思うから、〈われを丈六金身にあらず〉と誤った自己認識をしてしまい、修証しようとしないで、それを逃れようとするのである。しかしながら、どちらにどう転んでも私たちは〈有時〉であり、有時の一こま一こま、片々である。だから、この今しか私が仏になる時はない。それは臨済が「肉体の中に無位の真人がいて、お前たちの目の前に出入している、はっきり証していない者は、見よ、見よ」といった、「いま、見よ」ということであり、いま、ここ、お前のことだ、と道元は〈有時〉を私たちの目前に突き出しているのだろう。

二節　住法位

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、さらに剰法なし。剰法これ剰法なるがゆゑに、たとひ半究尽の有時も、半有時の究尽なり。

たとひ蹉過すとみゆる形段も有なり。さらにかれにまかすれば、蹉過の現成する前後ながら、有時の住

位なり。住法位の活鱍鱍地なる、これ有時なり。無と動著すべからず、有と強為すべからず。

［注釈］

○**むまひつじ**　時について述べる箇所なので、とうぜん刻としての午、未であるが、それはまた馬、羊という動物、空間的表象でもあり、視覚的に時を表現している。『思想大系』頭注の「方位方角の代用名詞」は不可。

○**住法位**　典拠は『法華経』方便品の「是法住法位、世間相常住」（T9,p9b）。

○**生**　生死の生。「衆生」（『御抄』『聞解』、岩波本脚注、『思想大系』頭注、『文学大系』頭注その他、長谷川『注釈を』除いてすべて）という解釈は不可。道元が七十五巻で「生」を使うのは「生死」の生が三十数カ所、「生滅の生」が六カ所、「この生」（一生）が十八カ所、生老病死の生が三カ所などであり、「衆生」という意味の用法は一つもない。十二巻本の用法もほぼ同じであり、「生」に「衆生」の意味はない。「生仏」と熟語して「生」を衆生の意味で使うのは《現成公案》と《授記》（異本によってないものもある）の二カ所だけである。

○**蹉過**　践み誤ること、証ではなく、迷。

＊道元用例〈いくばくの経師・論師等か、仏祖の道を蹉過する〉、〈いたづらに蹉過の功夫あらず〉《仏性》、〈尽十方界真実人体なる人なり、これらを蹉過することなく学道するなり〉《身心学道》、〈そのいたづらに蹉過するといふは、名利の浮世に濁乱しゆくなり、いたづらに蹉過せずといふは、道にありながら、道のためにするなり〉《行持》などいずれも悪い意味である。

○**かれ**　これをどう取るかで、解釈が異なってくる。「かれ」は「渠」という字で洞山過水の偈において「渠今正是我、我今不是渠」といわれる。似たような用例は〈この不停の道取、かれに一任して辦肯すべし〉《海印三昧》。

○**動著**　七十五巻本の用例は《仏性》の心意識や覚知の「動く」という意味以外は、《行仏威儀》《海印三昧》《観音》《古鏡》《山水経》《神通》《陀羅尼》《十方》《見仏》《偏参》《家常》《龍吟》《鉢盂》《王索仙陀婆》においてすべて否

定、禁止に使われる。つまり「心を動かす」「動揺する」「右往左往する」というような意味である。

【現代語訳】

いま、世の中に順序よく並べられている（刻である）午、未をあらしめているのも、「住法位」のそのような昇降や上下である。ねずみ（子、鼠）も時である。とら（寅、虎）も時である。生も時であり、仏も時である

この時が、三頭八臂において世界全体を覚りとし、丈六金身において世界全体を覚りとする。そもそも世界全体をもって世界全体を全体にし尽くすのを、究め尽くすというのである。丈六金身をもって丈六金身とすることが、発心・修行・菩提・涅槃と現成する、それが有であり、時である。あらゆる時をあらゆる有として究め尽くすだけであり、少しも剰るものはない。剰るものは剰るものであるから、たとえ究め尽くすことが半ばの有時であっても、半有時の究め尽くしである。

たとえ、践み間違えたと見えるものであっても、有なのである。さらにかれ（仏）に任せたところでは、践み誤りの現成する前後もふくめて有時の法位である。住法位とは魚が跳ねるような躍動で、これが有時である。無であると動揺してはいけないし、強いて有だとしてもいけない。

【解釈】

前節で、有時の働き（功徳）として〈経歴〉がいわれたが、それが尽有尽界の「～から～へ」のつらなりの側面であるのに対して、〈住法位〉は、有時のいかなる位相をいうのだろうか。

午（うま）・未（ひつじ）は、まずは刻（とき）である。ところで時は、ふつうには去来の相であるのだが、それを馬、羊として「有らしめる」こととして〈有時〉が示されている。つまり馬や羊は過ぎ去るものではなく、「有るもの」である。それらを有らしめていることが〈住法位の恁麼なる昇降上下〉である。〈住法位〉が［注釈］で

みたように「法住法位、世間相常住」から採られていることは、《諸法実相》で〈方便門は、仏果の無上功徳なり、法住法位なり、世相常住なり〉と引用され、《恁麼》でも〈是法住法位、世間相常住なり〉と「世間相常住」とセットでいわれることからも明らかである。つまり〈住法位〉は「もの」や「状態」が「方便」の世間の見え方として、「常住」すなわちそこに変わらずあるように見える、そのありさまを指すと思われる。そのことは《夢中説夢》で〈しるべし諸仏化道、および説法蘊、ともに無端に建化し、無端に住位せり、去来の端をもとむることなかれ〉と言われる意味が、「建化」つまり、立ち上がり（生起）と並べられる「住位」であって、一つのあり方（位）にとどまることを含意しており、去来ではないことからも言える。

たとえば《現成公案》で住法位の説明が〈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〉といわれている時、人は「薪」という空間に位置を占める具体的存在を考える。その存在している様相が「法位に住する」と表現されているのであって、それは無時間的なものではなく、先と後、前後という時的なあり方をしている、という。そこで薪と灰との関係性は、薪は先、灰は後ではない、と語られているだけである。長谷川『注釈』が「『さきありのちあり』といふ。その『さき』と『のち』とを秩序づけているのが『法位』といふものなのである」（Ⅳ・一九一頁）というようには、薪と灰との前後を秩序づけているのが〈法位〉であるわけではない。〈建化〉と「秩序づけ」では意味をなさないし、それが〈無端〉である、ということは、「秩序付け」とは関係ない。

さて、住法位の〈恁麼なる昇降上下〉とは、どのようなことか。一章二節で〈時なるがゆゑに……いまの十二時に習学すべし。……時なるがゆゑにいまの十二時に一如なるべし〉といわれた、その〈十二時〉が、「子・丑・寅……」であったから具体的な一定の在り方として「住法位」ということができたといえ

る。現代の二十四時の一時、二時という数字であったら、ましてデジタルの一秒毎の表示では〈住法位〉という言葉は使えなかっただろう。「子・丑・寅……」の配列が〈昇降上下〉といわれるのは、道元の時間感覚では、時は「朝々日は東より出」るような繰り返し、直線的上下運動であり、今のアナログ時計のような円環運動ではなかったからだろう。〈住法位〉という状態が昇降上下するわけではなく、住法位である子、丑、寅、卯……の移り行きが昇降上下といわれている。

ねずみ（子、鼠）とら（寅、虎）が、明らかに刻を表していると同時に、動物であり、有であるから、はじめて〈ねずみ（有）も時なり、とら（有）も時なり〉が、有すなわち時として意味をもってくる。しかも時であるから、たとえば「寅の刻」は約二時間の経過を含んでいる。それが寅二つ、寅三つ、寅四つという前後がある。住法位は「生」についてもいわれており、ここでは〈生も時なり、仏も時なり〉といわれる。そして《全機》で〈生はひとときのくらゐにて、すでにさきあり、のちあり〉といわれるように先あり後ありという動きを含んだ「ひとときの位」なのである。

だが、「住法位」は、たんにひとときの存在というよりも、もっと重い意味があるように思われる。《仏教》巻では〈もし仏法によりて修行するがごときは、四諦ともに唯仏与仏なり、四諦ともに法住法位なり。四諦ともに実相なり、四諦ともに仏性なり〉といわれていて、〈法住法位〉は、〈唯仏与仏〉〈実相〉〈仏性〉という重い言葉と並べられている。また《有時》と同じ頃書かれた《山水経》で、〈而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功徳を成ぜり〉といわれる。山が「法位に住する」ことは、〈古仏の道現成〉であり、〈究尽の功徳〉だというのである。そのことを考えると次にいわれることばが素直に続く。

〈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〉。

仏は抽象的な仏ではなく、三頭八臂という具体的な相をもってひとときと尽界を証している。あるいは丈六金身という具体的あり方で、ひとときと尽界を証している。

〈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〉。

これは人が万法、尽界を証するのではなく、人が脱落して仏（丈六金身）となったとき、その丈六金身〈脱落したわれ〉が丈六金身（仏）をなすのである。それを別のことばでいえば、人が脱落して尽界となった時、尽十方界真実人体として尽界が万法を悉く現成させる、そのさまが〈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〉と表現されている。「究尽」というのは、だんだん究めていって、最後に究め尽くすということではなく、その脱落した人に万法が現成しているさまをいう。つまり〈滴露の天月を罣礙〉《現成公案》しないといわれるように、どんな小さな水も月の全てを映す、その意味の究尽である。

およそ、人は自分だけで修証することはありえない。自分だけという自我が脱落して尽大地となるところが仏であるから〈仏の行は、尽大地とおなじくおこなひ、尽衆生ともにおこなふ〉《唯仏与仏》といわれる通りである。だから、〈尽界をもて尽界を界尽する〉というややこしい表現がなされる。

したがって、「尽界」とは二章一節で〈われを排列しおきて尽界とせり〉といわれた〈自己〉である。自己が自己によって自己を証するといってもよいだろう。逆にいえばその二節で〈正当恁麼時のみなるがゆゑに、有時みな尽時なり〉といわれたことは、〈発心・修行・菩提・涅槃と現成する、すなはち有なり、時なり〉といわれるように、発心・修行・菩提・涅槃している時、すなわち打坐の時にのみありえることである。

〈尽時を尽有と究尽するのみ、さらに剰法なし〉とあるのは、やはり同節で〈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〉といわれたことと響き合う。ここからは正当恁麼時の〈いまの時〉に漏れる尽界はない、で終わりになるのだが、道元の見方はそれほど単純ではない。「尽界」に漏れるものはないというのが普通の理解であろうが、道元は〈菩提の尽界よりもあまるべし〉《恁麼》といい、〈坐の尽界と余の尽界と、はるかにことなり〉《三昧王三昧》という。どういうことであろうか。

《恁麼》も《三昧王三昧》も打坐の風光を叙述したものである。同じく坐禅のありようを描写した《現成公案》に〈うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそらのきはなし。……かくのごとくして、頭頭に辺際をつくさずといふことなく〉とある。水にきわがないところが坐の尽界であろう。それは発心して坐禅し修行・菩提・涅槃して、さらに坐禅して発心・修行・菩提・涅槃して、生生を尽くしても尽くしきれないものである。一方、坐禅のところはいつも究尽されたところであり、〈頭頭に辺際をつく〉している。それゆえにどこまでも究尽しつつ、さらなる究尽の途上である。そういう視点から見れば、いまの究尽は〈半究尽〉でもあろう。

それゆえ、ここでも「剰法がない」といって、さらに、〈剰法これ剰法なるがゆゑに、たとひ半究尽の有時も、半有時の究尽なり〉と付け加えられる。究尽してもなお剰ったものがありうるわけで、このような全〈尽〉と半とのさまざまな商量は最後の節でも繰り返される。行も道得も究めていくものではあるが、究め尽くすということがなく、どこまでも行じ言語化せねばならない。

〈たとひ蹉過すとみゆる形段も有なり〉とは、〈蹉過〉は仏道を踏み誤るという意味であるから、仏道を踏み誤っていても、それも幻でも無でもなく、「有」であるという。この〈有なり〉は、中立的表現であって、それが「有時」であると積極的に評価しているわけではない。「見える」こととして「有」なのである。それは少し先で有時について〈無と動著すべからず、有と強為すべからず〉といわれることとは

異なったもので、「あるなり」と読んでもいいような有である。そのような普通に迷ったり間違ったりしている人間の有りようについて、〈さらにかれにまかすれば、蹉過の現成する前後ながら、有時の住位なり〉といわれる。ここでも〈かれにまかすれば〉という条件を見落としてはならない。

「かれ」とは、「われ」でも「なんじ」でもないもので、[注釈]でのべた洞山の「かれ」あるいは〈非思量にたれあり、たれわれを保任す〉《坐禅箴》といわれた〈たれ〉と同義語である。それは人間が自分と思っているもの(自己意識)ではない主体、自己意識を含めた心意識が脱落したところ(仏)で、そのところでは、という条件のもとではということである。そのことは、次節で〈凡夫の有時なるに一任すれば〉と、対比的にいわれていることからも明らかである。人間の側から見れば、ただ過ち、間違い、迷いであるほかないその私のあり方が、仏であるところではその蹉過をふくめて、〈有時の住位〉である、といわれている。〈有時の住位〉ということは、いままで生とか寅とかいわれてきたことを考え合わせれば、「ひとときの位」ということになる。それは無端に蹉過しているのであり、それゆえ無端にさとりともなる。〈まことに大悟無端なり、却迷無端なり〉《大悟》といわれる通りである。したがって、それは誤りと見えるだけで実際は何もない「無」だ、というわけではないから「有」ではあるが、しかし、また「迷誤」とか、「外道」とか決めつけられるような「有」でもない。いま、いまの有り様でしかなく、無とも言えず、有ともいえない。〈蹉過の現成する前後ながら〉という言い方は、そのようないま、いまの有り方を巧みに表しているといえよう。

住位の有時のいま、いまの具体的あり方は、ひとときのあり方(住位)でありながら無端に変化しつづけている。住法位の「薪」は、たえずめらめらと燃えているし、「生」はたえず呼吸し、脈打ち行住坐臥している。そのことが〈かれにまかせれば〉、〈住法位の活潑潑地、これ有時なり〉であろう。また打坐の

ところも静止したもの、常住ではなく、魚行の活鱍鱍と例えられるものである。打坐はそのような尽界の活鱍鱍に同参するともいえよう。だから、無なのではなく、有と強いてすることもできない。それは「住」という語感が、住する、とどまるという静止的印象を打ち消している。

ところで長谷川『注釈』は、統合失調症の人と比較して通常の人のあり方を有時とする。その解釈は誤りであるが、時間も空間も自己意識も、私たちの脳の中の統合の働きであることを示している。それはカントが時間と空間を、先験（超越論）的直観の形式であるとしたことと通ずる。だが、そのように統覚が正常に働き、そのことを意識することすらない我々の日常が「仏道」であったり、「丈六金身」であったりするわけではない。それはただ人が普通に時間と空間的世界を間主観性として認識し生活しているにすぎない。唯識では阿頼耶識を煩悩の根源、暴流のような根本識とし、それが展開して自分という意識（末那識）と世界を認識する識（六識）へと展開すると考えている。唯識の識転変であれ、心理学の統合作用、あるいは脳生理学であれ、その先験的統覚が失調するのは、精神の病であるばかりだ。精神病や向精神薬のメカニズムは「時」や「世界」が心理現象（私の事柄）であることを逆照している。他方、先験的統覚すら働く以前のところ、六識も自我意識も去り、暴流のような阿頼耶識が止滅するところ、それが空劫以前の自己の消息であり、けっして自覚することのない本来の面目である。

三節　時への無理解

時は一向にすぐるとのみ計功して、未到と解会せず。解会は時なりといへども、他にひかるる縁なし。去来と認じて、住位の有時と見徹せる皮袋なし。いはんや透関の時あらんや。たとひ住位を認ずとも、たれか既得恁麼の保任を道得せん。たとひ恁麼と道得せることひさしきを、いまだ面目現前を摸索せざるな

し。凡夫の有時なるに一任すれば、菩提・涅槃もわづかに去来の相のみなる有時なり。

［注釈］

○**計功**　『正法眼蔵』のなかでここだけに使われる。「計」は、はかるという意味だが〈計我〉《洗面》、〈計会〉《諸悪莫作》、〈僻計〉《四禅比丘》などいい意味では用いられない。

○**透関**　一生参学の大事が畢了する事（何回でもある）

＊道元用例〈従来の透関破節、もとより諸仏諸祖の面面なりといへとも、これ海印三昧の朝宗なり〉《海印三昧》。

○**ひさしきを**　「たとひ」という副詞に結ばれる文は「でも」「ば」となるのが普通であり、本山版では「も」となっているが、ここで使われる「を」は、『文学大系』頭注では「強意の助詞から、反戻（そむき離れる＝筆者）の意を持つ」という。

○**摸索**　意味は道元自身が〈摸索するといふは、さぐりもとむるなり〉《観音》という。

＊道元用例〈自己の自己にある、摸索およばず〉《古鏡》。

【現代語訳】

時はいっこうに過ぎ行くものだとばかり考えて、「未到」と理解しない。理解ということも時であるけれども、他（別の理解）に影響される縁はない。去来だと認識して住位の有時だと見抜く奴はいない。いわんや、（生死の）関門を透る時があるだろうか。たとえ、住位ということを認識しても、だれが実際に既にずっとそうである事態を言葉で言い表すことができようか。たとえ、言葉で言い表してきても、いまだ自己の面目現前（という体験）をさぐりもとめないものはない。普通の人の「有時（あるとき）」に任せていれば、菩提・涅槃も、ただ過ぎ去る一時的出来事にすぎない有る時である。

【解釈】

ここは、修行者一般の〈有時〉を理解していない有り様を述べている。〈時は一向にすぐるとのみ計功して〉というのは、すでに五節で、〈時は飛去するとのみ解会すべからず、……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〉と批判された見方であるが、その批判が今度は〈未到と解会せず〉と別の角度からいわれる。現代でも多くの人の実感としては時は過ぎ去っていく、というもので、時は未来のまだ到来しないも事態を含むというようには了解できない。なぜなら、「時」は時計がそうであるように、過ぎていくという感覚と同時に意識されるものだからだろう。

ところで、道元はなぜ〈未到〉という新しい用語、概念を持ち出したのだろうか。ひとつには、最後の偈で展開する帰省禅師の「有時意到句不到」の句が念頭にあったので、〈未到〉を持ち出し、「意」にも通ずる〈解会〉、「句」にも通ずる〈道得〉などの言葉をからめて論じたと思われる。もう一つは、時が「去る」とか「飛去」とだけしか理解されない点を突くには「未至」とか「未到」などの視点も有効だと考えたのではなかろうか。

時に過去、現在、未来があるということは現代人でも道元当時の人もよく知っている。だが、実際、「いまだ至らない時」というのは、まったく無形であり、時として把捉しにくい。ただ、道元がここで〈未到〉というのは、たんに未来という時のことではなく、もう少し積極的な意味があろう。

つまり、〈有時〉とは自己に尽有尽界尽時があるそのような時であるから、有時の而今に今日も明日も昨日もあるということになる。明日のありさま、例えば人の死でも天候の降雨でも、それが而今にあると解会することになるのだろうか。〈未到〉を道元はここでは何も展開していないから、解釈しようがないが、二年後に書かれた《授記》にヒントを見いだせる。そこで『維摩経』の弥勒の授記をめぐり、道元はいう。

〈一切衆生は、弥勒と同発心するゆゑに、同受記なり、同成道なるべし。……未来かならずしも未至にあらず、現在かならずしも無住にあらず。無住・未至・已滅等を、過未現と学すといふとも、未至のすなはち過現未なる道理、かならず道取すべし〉。

道元は〈未至のすなはち過現未なる道理〉という。〈未至〉は、「未だいたらず」で〈未到〉と同義語であろうが〈未来〉と同義語ではない。弥勒成仏という未来の事柄を、その「未至」と同時に現在の衆生も過去の諸仏も同発心同成道するという。そのような意味で、有時（打坐）の尽時には「未到」も含まれ、未来の弥勒成仏が含まれる。有時が尽時であり、末上（未来）も含むというもう一つの例は《嗣書》にみられる。

〈その宗旨は、釈迦牟尼仏は……降生より三十歳十二月八日に成道すといへども、七仏以前の成道なり、諸仏斉肩同時の成道なり。諸仏以前の成道なり、一切の諸仏より末上の成道なり〉。

これは打坐が諸時とまどかに通ずるという面だけでなく、一切衆生と共に成道するなら、一番最後に成道するという意味も含む。釈迦に永劫未来の衆生の成仏が期されていると言える。アメリカ先住民は、何か決める時、七代先の子孫のことまで考えるという。そのようなまなざしであろう。道元はそのように「未到も時」と理解せよ、と言っている。

〈他にひかるる縁なし〉の主語を、内山『味わう』は「時の本質」（五八頁）、安谷『参究』も「時」（二七七頁）とし、いっぽう森本『読解』は「解会」（四二九頁）とし、［水野訳］は「暗に自己を主語とし、自己が自己以外の解会にひっぱられない」（五四頁）としている。「他」は内山、水野、安谷氏は「解会」とし、森本氏は「時」であるとする。これは前の文の続きであるから、「解会」が主語であり、そして「他」は他の解会ととりたい。つまり、理解ということは、人状態であるから時であっても、人は他者

の解会に影響される縁がない、と解釈しておきたい。

〈去来と認じて、住位の有時と見徹せる皮袋なし。いはんや透関の時あらんや〉は、以上のまとめとしてよくわかるように見える。しかし、安谷『参究』が「その時を去来とばかり認めて、その時、その時が法位に住している絶対不動の有時だと徹見大悟する人物がない」（二七八頁）というような去来に対する「不動」あるいは「常住」（『聞解』三一頁）と取るのは誤りである。常住や不動ではなく、有時は活鱍鱍であり、而今の山水は住法位ではあるが、〈山の運歩は其疾如風よりもすみやか〉《山水経》といわれるのである。

〈見徹〉という了解を意味する言葉よりも〈透関〉という実存転換の方が難しいことは〈いわんや〉の語勢からも伺われる。いま、ここ、われのみとわかっても、実際にそれが生き方となっていくのは別のことである。

〈たとひ住位を認ずとも、たれか既得恁麼の保任を道得せん〉と畳み掛けられる。道元の説示によって時は住法位であり去来するものではない、と認識した弟子たちが、そして毎日の打坐によって、すでに恁麼人であることを保任しているのに、その自己を、しかし誰が自らの言葉で言い表すことができるだろうか、と〈道得〉の難しさが指摘されている。しかし、それは決して道得せよ、という要請ではない。さらにたとえ、このようだ、と自分の言葉でいい得てから久しくたっていても、そのすでにある本来の面目を覚知できることとして現前させようと探し求めないものはいない、と嘆かれている。言葉でいくら納得しても、どうしても悟り、涅槃を自らの体験として求めない人はいない、と重点はここにある。

有時が而今の打坐に〈発心・修行・菩提・涅槃〉と現成することは、当時も今も、禅宗では理解されにくく、ほとんどが本来の面目現前という「さとり」を求める。覚知ではない有時の住位に安んずることが

できないのが凡夫であるが、それを道元は、〈凡夫の有時なるに一任すれば、菩提・涅槃もわづかに去来の相のみなる有時なり〉と決する。それは決して涅槃・菩提が去来ではなく、常住だというのではない。涅槃・菩提は打坐の正当恁麼時に現成しているのである。

四節　有時現成

おほよそ羅籠とどまらず有時現成なり。いま右界に現成し、左方に現成する天王天衆、いまもわが尽力する有時なり。その余外にある水陸の衆有時、これわがいま尽力して現成するなり。冥陽に有時なる諸類諸頭、みなわが尽力現成なり、尽力経歴なり。わがいま尽力経歴にあらざれば、一法一物も現成することなし、経歴することなしと参学すべし。

[注釈]

○**羅籠**　鳥を取る網と魚を取る籠。転じて煩悩のとらわれ。

＊道元用例　「羅籠いまだ至らず」『普勧坐禅儀』、〈籠羅無端なりといへども、解脱無端なり〉《夢中説夢》。『思想大系』頭注には「中国の言語は『牢籠不住』とりこめ（牢籠）切れない、抑えこみきれないの意」とあるが、「羅籠」は道元がしばしば使う用語であるから、「牢籠」ではない。

○**天王天衆**　「天王」は牛頭天王、四天王、梵天王、毘沙門天王など、「天衆」は、天衆生と同じ。梵天・帝釈天などインドの神々で仏教の守護神。

＊道元用例〈天王龍王・四部八部、所求所解ことなりといへども〉《授記》、〈天帝聞是大慚愧、給侍諸天愕然笑。天王降趾大無利〉《帰依仏法僧》、〈帰仏の人衆・天衆・龍衆〉《陀羅尼》、〈在家出家・天衆人衆、きほふて礼拝供養するなり〉《面授》、〈天衆・人衆ともに供養するなり〉《袈裟功徳》、〈人衆・天衆・龍衆、たとひ一九旬なりとも、比

丘・比丘尼となりて安居すべし〉《安居》、〈普勧すらくは尽十方の天衆生・人衆生・龍衆生・諸衆生、はるかに如来の法を慕古して〉《三十七品菩提分法》、〈仏位はこれ出家位なり。三界の天衆生・人衆生、ともに頂戴恭敬するくらゐなり。梵王・釈王の同坐するところにあらず〉《三十七品菩提分法》。

○**冥陽に有時なる諸類諸頭**　暗いところに目に見えず存在するものたちと明るいところに目に見えて存在するものたち。

＊道元用例「冥陽の神道もきたり帰依し」『辦道話』（《有時》以外での「冥陽」の用例はここのみ）。

【現代語訳】

そうじて煩悩は留まることなく、有時、現成である。いま右側に現成し、左方に現成する天王や天の神々は、今現在も、私が力を尽くしている有時である。その他の水陸の様々な有時は、それは今の私が力を尽くして現成するのである。冥界と現世における有時であるさまざまなものたちもみな私の力を尽くしての現成である。私の今力を尽くした経歴でなければ、一つの法も一つの物も現成することはなく、経歴することはない、と修行し学ぶべきである。

【解釈】

この節は唐突に〈おほよそ羅籠とどまらず〉と始まっているようにみえる。しかし、それはすぐ前に〈いまだ面目現前を摸索せざるなし〉といわれたことを受けて、いつか本来の面目が現前するのだろうと求めることなく、打坐すればそこがすでに羅籠がとどまらない面目現前であることをいう。〈羅籠〉つまり人を捕捉する罠としての煩悩が留まっていない、という状態は〈羅籠いまだ至らず〉『普勧坐禅儀』という坐禅の他にないからである。『聞解』が「外道の無と道著する断見、凡夫の有と強為する妄有、此れ等、羅籠を超越して」（三六頁）というようには前との関わりをいう必要はない。その打坐において〈正

当恁麼時のみ〉になり、〈去来の相〉ではない有時になる。〈有時現成〉である。しかし、そのとき右界、左方に現成するものが、なぜ天衆や天王なのだろうか。なぜ右界、左方に山河や大地や法堂、山門が現成しないのか。

考えてみれば「証上に万法をあらしめ」『辨道話』るといわれるのは、仏であるときで、そこは不覚不知であるなら、どのように天衆天王が現成することを人は知ることができるのか。〈冥陽に有時なる諸類諸頭〉が現成するとはいったいどのようなことで、〈水陸の衆有時〉とはいったい何のことであろうか。それを道元はどのような根拠からいうことができるのか。

〈衆有時〉〈有時なる諸類諸頭〉というはっきりしない言い方は、冒頭の八句に〈高高峰頂立、深深海底行、三頭八臂、丈六八尺、拄杖払子、露柱灯籠、張三李四、大地虚空〉という非常に具体的な状態、仏、物、人が挙げられているのに対比されうる。道元は続いて〈わがいま尽力経歴にあらざれば、一法一物も現成することなし〉というが、これはどのような〈一法〉、〈一物〉なのだろうか。先にあげた〈諸類諸頭〉、〈水陸の衆〉にはいずれにも〈有時〉の語がついている。なぜ〈有時〉がここで付加されねばならないのだろうか。

ここで、〈有時〉についてもう一度見直してみたい。〈有時〉は打坐のところではじめて自己の事態となるのであるが、いっぽうで、ふつうに人が「有る」と思うもの、「時」と思うもの、すべてにおいて、いつどこでも〈有はみな時なり〉〈時すでにこれ有なり〉が成り立っている。その事実、事態をおよそすべての人は誤解しているのである。つまり普通にはそのようには認識されず、空間があり、そこに物が有り、それらは時間の中を経過する、と理解されている。それは人間が自然に持つ認識であり、その認識に基づき、認識されたものを名付けて世界を立ち上げている間主観性である。人間社会の通則として時間概

念、存在概念である。その名付けられた存在概念が〈丈六八尺、拄杖払子、露柱灯籠、張三李四、大地虚空〉であろう。そのような人間の根本認識が誤りだと明らかにするのが仏法であるともいえる。だが、その明らかにする仕方は、仏教では普通に有ると認識されているものを、空、無我、無常というように否定辞で表すという方向が主流であった。それを肯定的に表現したのが〈いはゆる有時は、時すでにこれ有なり……〉という道元独自の道得である。

だが、それを具体的に、証の現成としてどう表したらいいのか。先に述べたようにそれは〈恁麼時の而今は、吾も不知なり、誰も不識なり。汝も不期なり、仏眼も覷不見なり。人慮あに測度せんや〉《渓声山色》といわれるところなのである。理解も知恵も認識も届かない。筆者は、そこに「証上の万法」を描写することの非常な困難さを感ずる。証の世界を表す道元の功夫のひとつが、人間界の事柄ではないと示すことではないのか。打坐のところに「天衆天王が現成する」というのは、人間界を超えた世界が現成するということであろう。『正法眼蔵』で「天王天衆」が言及される用例は、ほとんど人間界とは異なる世界であり、そこの住人も仏を供養し出家し、修行するという文脈で使われている。打坐のところは仏であるので、右方左方の天衆たちが、須弥壇の仏を左右から囲遶するように、その人（仏）を取り巻いて現ずるという風に描かれたのではあるまいか。それは普通の意味の存在（有）ではなく、私の覚知認識にとらえられずに、しかもまさにいま、人間界を越えた事態としてここに現成しているものである。

〈冥陽に有時なる諸類諸頭〉〈水陸の衆有時〉と道元がいうのは、〈有時〉と付けることで、地上であれ、地下であれ、海中であれ、実際に存在するものとは区別していると思われる。「冥陽」を道元が使うのは、ただ一例、『辨道話』で「冥陽の神道もきたり帰依し」とある。これも仏に帰依し賛嘆するためにやってくる冥陽の神々である。〈水陸の衆有時〉は、別世界ともいえないように見えるが、〈あるひは水陸の華、

あるひは栴檀・沈水香等を供養したてまつり〉《供養諸仏》とあるように、仏を供養賛嘆する水陸のものという文脈で使われている。これらは総じて、仏を賛嘆賛仰する鬼神天人の類い、神話的表象である。ふつうには目に見えない存在、いやおよそ実際には存在しないものであり、それらを含んだ万物が現成する、という言い方はまさしく『辦道話』の「人、一時なりといふとも」の坐禅の功徳として説かれている内容に呼応する。

「および十方法界・三途六道の群類、みなともに一時に身心明浄にして、大解脱地を証し」、「このとき、十方法界の土地・草木・牆壁・瓦礫みな仏事をなすをもて、そのおこすところの風水の利益にあづかるともがら、みな甚妙不可思議の仏化に冥資せられて、ちかきさとりをあらはす。この水火を受用するたぐひ、みな本証の仏化を周旋するゆゑに、これらのたぐひと共住して同語するもの……」といわれている。〈十方法界・三途六道の群類〉は、まさしく天衆を含むものであり、「冥陽の諸類諸頭」ではないか。「風水の利益にあづかるともがら」、「水火を受用するたぐひ」は、〈水陸の衆有時〉であろう。それは確かに〈水陸の衆有時、これわがいま尽力して現成するなり。冥陽に有時なる諸類諸頭、みなわが尽力現成なり〉といわれるように、私が坐禅して尽力するところに現象する、と道元によって言われているものであり、それは見聞覚知には知られない事態である。

そうであれば、〈わがいま尽力経歴にあらざれば、一法一物も現成することなし、経歴することなし〉というのも、私が認識できる「一法一物」ではないから、すなおにうなずけるのである。つまり、私たちが誤って対象的に「一法一物」と認識する以前の「有時の一法一物」である。

人は、そのように現成するものは「一物」とか「万法」とかいわない、というかもしれない。だが、道元にとって「いまをしふる功夫辦道は、証上に万法をあらしめ」『辦道話』るのである。それを「万法」

と言い表すのは、禅宗の伝統であろう。六祖恵能は「是の故に善知識の真正法を開き、迷妄を吹却し、内外明徹ならしむるに遇わば、自性中に於て万法皆現わる」（『六祖壇経』二〇）といっている。

もっとも道元は、これに対応するような叙述において、別の明示的表現もしている。それは、すでに二章四節でみたのであるが、《行持》で〈わが行持、すなはち十方の匝地漫天、みなその功徳をかうむる。他もしらず、われもしらずといへども、しかあるなり〉といわれ、その続きに〈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〉といわれた。ここでは明白に認識しうる「日月星辰、大地虚空」が行持によって「あり」といわれている。ここではたんに「あり」とだけいわれているが、これは私たちの認識する「あり」ではなく、〈あきらかにしりぬ、心とは山河大地なり、日月星辰なり。しかあれども、この道取するところ、すすめば不足あり、しりぞくればあまれり。山河大地心は、山河大地のみなり。さらに波浪なし、風煙なし。日月星辰心は、日月星辰のみなり。さらにきりなし、かすみなし〉《即心是仏》といわれる如如なる日月星辰、四大五蘊である。それらがわれの「尽力」によってのみそうである。

修行する力の功徳が、このように及ぶのであり、諸有時を現成させると表現されるのである。たんなる日月星辰ではなく修行し修行せしめる動的な日月星辰となる。

この〈いまもわが尽力する有時なり〉、〈これわがいま尽力して現成するなり〉、〈みなわが尽力現成なり〉と畳み掛けられる「現成する有時」と、一章二節で〈時すでにこれ有なり〉などといわれたこととはニュアンスが異なる。〈有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり〉という叙述は、私の尽力とは関係なく、いつでもそうである事実であるといえる。それに対して、〈わが尽力〉するところで、有時は〈而今現成〉し〈経歴〉し〈住法位〉するといえよう。次にその「経歴」についてさらに説かれる。

五節　春の経歴

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。

[注釈]

○**許多般**　許多は巨多と同じで「多い」の意。般は種類。多くの種類の。

【現代語訳】

「経めぐり」というのは、風雨が東から西に移動するというようには修行し学ぶべきではない。「尽界」というのは動転しないものではないし、進んだり退いたりしないものではない。「経歴」というのは、例えば春のようなものである。春に様々な種類の様子がある。これを経歴という。(春)以外にないが、「経歴する」と修行し学ぶべきである。たとえば春というのは、かならず春を経歴するのである。経歴は春であるというのではないが、春の経歴であるから、「経歴」という言葉は、いま春の時に成就するのである。詳しく参究し来たり、参究し去るがよい。

「経歴」ということをいうのに、環境世界は外にあって、経歴するものは、東にむいて(外境である)百千の世界を過ぎて、百千劫の時間を経過すると思うのは、仏道の修行し学ぶあり方は、それだけを専らにするのではない。

【解釈】

経歴についてはすでにこの三章一節で述べられた。そこでは今日、昨日という普通にみれば「時」の範疇に属することについて〈経歴〉がいわれ、続いて二節で〈住法位〉が説かれ、そしてまたここであらためて〈経歴〉が説明されている。

〈住法位〉と〈経歴〉は、一見したところ静的な〈住法位〉に対する、動的な〈経歴〉で別々の事柄のように思われるが、私には別のことを言っているのではなく、午、未、生、死、薪、灰、仏、凡夫（蹉過）というひとつの事がら、ひとつの物がらに着目される時には、「住法位」といわれ、尽界においては〈経歴〉といわれる、と見ることができるように思われる。昨日、明日というのは、尽界ではないとも考えられるが、〈昔日はこのところよりさり、今日はこのところよりきたる。さるときは漫天さり、きたるときは尽地きたる〉《身心学道》といわれるように、「昨日」は尽十方界、万法として昨日である。

このように見ると、一法として〈住法位〉といわれることが、静止した不動なものと思われないように〈活潑潑地〉といわれたように〈尽界〉も誤って空間的で静的なものだと捉えられないように〈尽界は不動転なるにあらず、不進退にあらず、経歴なり〉といわれていると理解できる。〈経歴〉と〈住法位〉とが別物ではないということは、春が《現成公案》で〈生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば冬と春とのごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり〉と住法位の例としていわれており、他方、ここでは〈経歴は、たとへば春のごとし〉といわれていることから明らかである。

その経歴についての叙述が〈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〉で始まるのは、経歴を尽有についていうとすれば、全体が全体として動くということで、ふつう私たちが見聞きし考える世界では「風雨」はたとえば台風が大地を西から東に経ていく、そのような移動、経過ではないと最

初に釘をさされる。なぜならやはり「経歴」には経(へ)めぐるという語感があって、何かが、どこかの空間を経めぐることだと受け取られやすいからであろう。

次に〈経歴は、たとへば春のごとし〉と別の角度から論じられる。しかしそれでも、普通(凡夫)の見方からすれば、春はこう捉えられるかもしれない。山があり、川があり、私がいて、その世界(天地)に春が来る、春がやってきたから、山に花が咲き、川は温み、やがてまた春が去るので山の花は散り、川は大雨を流す、と。そのような見方が二章三節の〈山河とわれと、天と地となりとおもふ〉である。春が来た、その結果として花が咲き、水温み、鳥が鳴くのではない。これでは春という時の往来になり、その影響を万物が被るということになる、そうではない。来るもの、去るものは何もない。

そのことを〈春に許多般の様子あり、これを経歴といふ〉と道元はいう。「春の様子」とは、鳥が鳴く、であり、梅の花が咲く、であり、東風が吹く、であり、それが経歴である。その梅が咲く而今には万法が春である。しかし、「春」というものはない。ただ〈許多般の様子〉があるばかりだ。〈梅開に帯せられて万春はやし。万春は梅裏一両の功徳なり、一春なほよく万物を咸新ならしむ〉《梅花》といわれてもいる。

鳥が鳴く、水が温んで花が咲く、この動きそのものが春の経歴である。

〈春の経歴はかならず春を経歴するなり〉という文は、主語にあたるものが「春の経歴」であり、述語も「春を経歴する」で、同語反復である。「春」という時が、春を経歴するのではない。梅花が咲くのは、気温とか日光とか風とかが伴う縁起だというふうには道元はいわはない。縁起によって咲くのではなく、忽然と花が咲く、それが〈老梅樹の忽開華〉(春の経歴)のとき、華開世界起なり。華開世界起の時節、すなはち春到なり〉《梅花》である。春の経歴である。〈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〉とは、〈有時に経歴の功徳あり〉といわれたように有時の働きであるから

「経歴」は「春」ではない。だが「春の経歴」があるから、「経歴」という働きは、〈いま春の時に成道せり〉といわれる。〈成道〉は、文脈からいわゆる仏になるとか、仏道を成ずるとかいう意味ではなく、言葉（道）を成る、詞の内実が成就するという意味で「道成」《画餅》、《見仏》と同じであろう。もちろん、経歴は秋の時にも成就する。一葉落ちれば、天下は尽界秋である。天地を秋が通過するのではなく、一葉が落ちる様子を秋の経歴というのだ。そこには何かが経過していくという要素はない。

だが経歴が述べられる最後に〈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〉といわれる。諸世界は境であり、我の外のものであって、そこを主体である我が過ぎていく、つまり、我が阿閦仏のいる東方に百千世界を百千万劫を費やして行く、というような「経歴」という言葉の意味を道元は認めていて、しかし、そのような考え方だけが仏道ではない、ここで述べた経歴も仏道の経歴である、といっている。

四章　諸禅師の有時

一節　馬祖の有時

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。「三乗十二分教、某甲ほぼその宗旨をあきらむ、如何是祖師西来意」。かくのごとくとふに、大寂禅師いはく、

「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」。

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。

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。

[注釈]

○**有時教伊揚眉瞬目……** 出典『四家録』の「馬祖語録」(一〇八五)に初出。『祖堂集』、『景徳伝灯録』になし。以下『宗門統要集』馬祖章、『聯灯会要』薬山章、大慧『正法眼蔵』にもある。

「薬山惟儼禅師、初め石頭に参じ便ち問う、三乗十二分教、某甲、粗ぼ知る。常に南方は直指人心、見性成仏なりと聞く。実に未だ明了せず。伏して望むらくは、和尚、慈悲して指示したまえ。頭曰く、恁麼も也た不得、不恁麼も也た不得、恁麼不恁麼、総に不得、子、作麼生。山、措く罔し。頭曰く、子の因縁は此にあらず、且く往きて馬大師の処に去れ。山、命を稟けて恭しく祖を礼し、仍ち前問を伸ぶ。祖曰、……子、作麼生。山、言下に契悟し、便ち礼拝す。祖曰く、你、甚麼の道理を見て、便ち礼拝すや。山曰く、某甲、石頭の処にありしは、蚊子の鉄牛に上るが如し。祖曰く、汝、既に是の如し。善く自ら護持せよ」(『四家録』x 69,1325, p5a)。

○**揚眉瞬目** 『景徳伝灯録』で「慧忠国師語」の南方禅批判の言葉として以外は『天聖広灯録』(一〇三六一)から。それまでは「揚眉動目」。

揚眉動目(睛)は『楞伽経』の次の句に由来する。「或は揚眉あり、或は動睛あり。或は笑、或は欠(あくび)す」

（T16,p493a）。

＊道元用例〈しるべし身現円月相の相を画せんには、法座上に身現相あるべし、揚眉瞬目、それ端直なるべし〉《仏性》。

○**瞬目**　「瞬目」と伝法を道元は次のように結びつける。

〈いまこの正法眼蔵は、揚眉瞬目して面授しきたる〉《仏道》、〈いはゆる、拈華瞬目すなはち夢中説夢なり〉《夢中説夢》、〈拈華瞬目、すなはち葛藤なり。破顔微笑、すなはち皮肉骨髄なり。〉《葛藤》、〈いたづらに瞬目を蹉過して破顔せざる〉《梅華》。

○**宗す**　慕い従うこと、尊ぶこと。「海」と出したので、その縁語として「朝宗（海の水が集まる）」の「宗」を出したと思われる。

○**山海**　「山水」と同じ様な意味で「山海」が使われる。

＊道元用例〈三界なるかゆゑに、山海国土、日月星辰なり〉《仏教》、〈広文深義を山海に参学して、辨道の標準とすべきなり〉《仏経》、〈いづれの山海か仏経にあらざらん〉《見仏》。

○**慣習**　習い慣れる、慣れる。

＊道元用例〈ただわづかに神州一国の草木をみ、日本一州の草木を慣習して、万方尽界も……〉《無情説法》、〈罣礙不罣礙は、被眼礙に慣習すべきなり〉《空華》、〈みづから学道することを慣習するを、心学道といふ〉《身心学道》。

【現代語訳】

薬山弘道大師が師の石頭無際大師の指示によって江西大寂（馬祖）禅師に参じて問うた、「三乗十二分教（釈迦の教えすべて）について、私はだいたいその根本の意味を明らかにしています。（それ以外に）達磨がインドから伝えた趣旨とはどんなものですか。このように問うたところ、大寂禅師はこういった。

「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」。

薬山はこれを聞いて大悟して大寂馬祖禅師に申し上げた。「私が以前に石頭にいたときは、まるで蚊が鉄の牛に上っていたようなものでまったく歯がたちませんでした。

大寂馬祖が述べたところは、他の者と同じようなものではない。

眉目は山海であるはずである。山海は眉目であるから。その「彼をして（目を）揚げしめる」とは、山をみるがよい。その「彼をして瞬かせる」とは、海を尊ぶがよい。「是（これ）」は「伊（かれ）」に慣れ親しんでいるのである。「伊」は、「教」に誘いよせられるのである。「不是」は「伊をそうさせない」のではない。「伊をそうさせない」のは「不是」ではない。これらはともに「有時」である。

山も時である、海も時である。時でなければ山海はあるはずがない。山海のこのいまに時がないとしてはならない。

時がもし壊れるなら、山海も壊れる。時が壊れないなら山海も壊れない。

この道理によって（成道時の）明星が出現する、如来が出現する、教えの眼目が出現する、（伝法の）拈華が出現する。これこそ時である。時でなければこのようではない。

【解釈】

この巻の冒頭は薬山の句であり、ここでは薬山の名がまず挙げられるが、主題になっているのは馬祖の語句である。これが用いられたのは、句の頭に「有時」が付けられているからであろう。したがって語句全体ではなく、「眉目は山海なり」という道元独自の解釈に焦点があてられるべきである。その「山海」は、冒頭薬山の初二句〈有時高高峰頂立、有時深深海底行〉との響き合いからであろう。道元は即座に縁語を思いつく。そのことへの注意を促す為にも、馬祖ではなく、薬山をまず出している。

ところでこの叙述で、石頭と薬山は「大師」といわれており、馬祖に対しては「禅師」といわれる。道元が拠ったと思われる『四家録』でも『大慧正法眼蔵』でも馬祖は「大師」とあり、『四家録』は薬山に「禅師」と付けるのに、道元はわざわざこのように変える。『正法眼蔵』をしらべると『四家録』の馬祖、百丈、黄檗、臨済に大師号はまったくなく、石頭系は初代石頭四回、二代薬山二回、三代雲巌一回、四代洞山七回、五代雲居三回、五代曹山一回、五代雪峰三回、六代雲門四回、六代玄沙六回、七代真応〈羅漢桂琛〉二回などすべてに付き、馬祖系はわずかに趙州四回、長沙一回、香厳二回、瑯琊一回であり、やはり、注意して石頭系に尊称を使っているのである。またその薬山の問いはすべての資料が「嘗聞南方直指人心見性成仏実未明了」とあるのに、道元は「祖師西来意」に替えている。道元は〈直指人心見性成仏なりといふ、この道取いまだ仏法の家業にあらず〉《仏教》というように「見性成仏」を非常に嫌ったからである。それにしても『四家録』が、こともあろうに「多く時輩を見るに、只、揚眉動目、一語一黙を認めて驀頭に印可し、以て心要と為す。此れ実に未だ了らず」（T51,p0313a）と「揚眉動目」を批判した石頭のところで薬山が相契せず、馬祖のところで「揚眉瞬目」の語で大悟したとするのは、実にひどい改変である。石頭系では大顛（T51,p0313a）雲門（T47,p0556a）でも明らかなように「揚眉瞬目」が批判され、馬祖系では大梅和尚が「揚眉動目、運手動足、皆な是れ自らの霊覚の性なり。亦た是れ心、心は即ち道、道は即ち仏」（T48,p0564a）。というように「揚眉瞬目」を肯定する場合もある。

その創作された〈有時教伊揚眉瞬目、有時不教伊揚眉瞬目……〉は「揚眉瞬目させる時があり、揚眉瞬目させない時がある。揚眉瞬目させて相契する時もあり、揚眉瞬目させて相契しない時もある」というのが、元来の意図であろう。だが、それは石頭の「与麼也不得、不与麼也不得、与麼不与麼総不得」よりずっと劣るような感じである。いずれにせよ、この文献ではその語で薬山が大悟して、石頭にはまったく

歯が立たなかったと述懐した、となっている。ただ『祖堂集』によれば薬山は石頭と互角なほど優れていたらしい。

では、道元はこの語をどう評唱しているのだろうか。まず語の「有時」に対しては、「有る時」と読ませないで、「有時」と熟語にし、その後も訓読ではなく、そのまま〈有時、教伊揚眉瞬目、……〉と読ませる。次いで道元はいちおう〈大寂の道取するところ、余者とおなじからず〉と馬祖をほめるが、しかし、「教伊揚眉瞬目（伊をして眉を揚げ目を瞬かしむ）」という内実に触れることはまったくない。そのことは道元の眼中にない、といっていいだろう。

そして〈眉目は山海なるべし〉と意表をついた言明が続く。〈眉目〉は〈揚眉瞬目〉からの〈眉目〉であるが、どうして眉目が山海なのか。まさか尽十方界真実人体だから眉目は山海などというわけでもあるまい。眉はたしかに山形になってはおり、目は泪がたまり潤ってはいるにしろ、こじつけであって、「山海」の形容になるとは思われない。やはり、最初にいったように、薬山の二句に表された「山」と「海」に関連して「有時」を説きたかったので、道元は「山海は眉目」という、としか言えまい。そして、漢文としてはありえない〈教伊揚（彼をして揚げさせる）〉という句を文脈をまったく無視して取り出して、それは山をみるがよいであり、〈教伊瞬（彼をして瞬かせる）〉は、海を尊ぶべきである、というふうに本文の意味を換骨奪胎して展開する。

「山を見る」「海を宗す」とは、なんでもないことのように聞こえるが、「山」と「海（水・渓・河）」は、道元にとって、参学すべききわめて重要な主題である。「山」については、この《有時》が書かれた半年前には《渓声山色》が示衆され、《有時》のすぐ後に《山水経》が説かれ、「海」については、翌々年に《海印三昧》が示衆される。「山」や「海」は道元にとって仏道参究になくてはならぬものである。仏

道は道元にとっては「自己」の問題に尽きるのではなく、〈大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を参熟せり〉《現成公案》といわれたように山河大地の問題だからである。

だが山を見る、海を尊ぶとはどういうことなのか。想起されるのは〈而今の山水は、古仏の道現成なり〉《山水経》である。山をみて初めて言えることでもある。海についても〈いかなるか海と問著するは、大海のいまだ人天にしられざるゆゑに、大海を道著するなり〉《海印三昧》ともいわれて、海が人間に単純に理解できるような代物ではないことが示されている。だから見て、尊び、参究せよ、ということで〈渓声山色の功徳によりて、大地有情同時成道し、見明星悟道する諸仏あるなり〉《渓声山色》というのは、そのように〈山をみ〉た消息であろう。

〈是は伊に慣習せり、伊は教に誘引せらる〉について、その「伊」と「教」は「教伊揚、教伊瞬」からくる。「是」とは句では師の是認をあらわしているが、ここでは何であろうか。《山水経》では〈もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をもいまだしらざるなり〉といわれた。すこしこじつけではあるが、自己は「是」であり、山は「伊」ととれないだろうか。〈是は伊に慣習せり〉とは、そのように自己が伊（山の運歩）を習い慣れるということではあるまいか。また〈山水にかくれたる声色あること。又よろこぶべし、山水にあらはるる時節あること〉《渓声山色》といわれた「かくれた声色」は「伊（山）」であろうし、それが「教」すなわち「せしめる」という強為によって「誘引」されて、（山が）あらわれると解釈できないだろうか。強引な解釈には違いないが、そのようなことを強要するほど、道元の言葉は時に飛躍する。

〈不是は不教伊にあらず、不教伊は不是にあらず〉と順序を替えて繰り返されているのは、道元の用語法ともいうべきものである。論理的にA＝Bは必ずしもB＝Aではない。地球は惑星である、は、惑星

は地球である、わけではない。A＝BかつB＝Aであって十全にA＝Bである。

〈不是は不教伊にあらず〉は、多少句の意味もとって「不是」という師の否定の言葉は、「不教伊」すなわち彼を教えないということではない、彼を教えないということは「不是」ということではない、といちおう取っておこう。否定辞で指導するというのが禅の常套だからである。

〈これらともに有時なり〉という「これら」は〈その教伊揚は……不是にあらず〉までを含んで、それらが「有時」である、といっているのだろう。

〈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〉といわれるのは、先に「山河」が言及されたときは、「われ」の「有時」が中心であってただ背景の状況語でしかなかった「山海（水・河）」についても、その時であることをいわなくてはならない。自己は説かれたように有時であるが、山海（有）はどのように時であるのだろうか。自己が無常であり進歩退歩してやまないように、山も海も進歩退歩する。〈青山の運歩および自己の運歩、あきらかに検点すべきなり〉《山水経》といわれる通りである。山は常住ではなく運歩し、壊れる。私たちが眼で見るとおりである。活火山があり、山が壊れて海底に沈んだ海嶺もある。海が壊れてヒマラヤ山脈となっている。壊れる時は而今に壊れ、出現する時は而今、出現である。〈起はかならず時節到来なり、時は起なるがゆゑに、いかならんかこれ起なる、起也なるべし。すでにこれ時なる起なり〉《海印三昧》といわれる通りである。山も海も無常であり、運歩し、壊れるものである。山の歩みと自己の歩みと一つであるから、自己が成道することもあるし、死ぬこともある。〈運歩もし休することあらば、仏祖不出現なり、運歩もし究極あらば、仏法不到今日ならん。進歩いまだやまず、退歩いまだやまず〉《山水経》。

したがって〈時もし不壊なれば山海も不壊なり〉といわれていることは、非常に注意を要する。山の存在を離れた「時」なるものはありえない。山が時なのである。それをあえて〈時もし不壊なれば〉と道元は仮定する。仮に「時」が永遠であるなら、〈山海も不壊なり〉ということが成り立つが、実際は壊れないものは何一つない。それは現代では科学の常識である。地球も太陽も銀河系宇宙も始めがあり終わりがある。山が壊れるのは当然である。しかしながら、時は「われ」を離れてはない。私たちにとっていつも［われ］はある。［われ］と発語するかぎり、われは有る。その意味では［われ］は不壊であり、時は不壊である。「不壊の性」を問われて「四大五蘊」と趙州は答えている『景徳伝灯録』（T51,p0446c）。しかも「而今」に「山」はただ有るだけではなく〈而今の山水は……法位に住して、究尽の功徳を成ぜり〉《山水経》という姿である。そのように解するとき、次の句が素直に頷かれる。

〈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〉。

明星・如来・眼睛・拈華、これらは成道、伝法をめぐって「瞬目」の縁語となっている。大事なことは〈この道理〉である。山水は、進歩し退歩し、壊れ、無常でありながら、而今、究尽の功徳を成じ、成仏する。だから而今、〈明星出現す、如来出現す、眼睛出現す、拈華出現す〉ということが有り得る。これらは「瞬目」の縁語であり、〈瞬目とは、樹下に打坐して明星に眼睛を換却せしときなり。……この如来瞬目、すなはち拈華なり。〉《優曇華》といわれる。自己の成仏の時、同時に釈迦も成道する。仏に成るという事態は而今、私に可能である。その而今は我の而今であり、〈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〉《行持》といわれる。だから最後に〈時にあらざれば不恁麼なり〉と結ばれる。

二節　帰省四句

葉県の帰省禅師は、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。有時意句両倶到、有時意句倶不到。

意句ともに有時なり、到不到ともに有時なり。到時未了なりといへども不到時来なり。意は驢なり、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、有時かくのごとくなり。

到は到に罣礙せられて不到に罣礙せられず、不到は不到に罣礙せられて到に罣礙せられず。

意は意をさへ、意をみる。句は句をさへ、句をみる。礙は礙をさへ、礙をみる。礙は礙を礙するなり、これ時なり。

礙は他法に使得せらるといへども、他法を礙する礙いまだあらざるなり。

我逢人なり、人逢人なり、我逢我なり、出逢出なり。これらもし時をえざるには、恁麼ならざるなり。

意は現成公案の時なり、句は向上関棙の時なり。到は脱体の時なり、不到は即此離此の時なり。

かくのごとく辨肯すべし、有時すべし。

［注釈］

○**葉県の帰省禅師**（生没年不詳）首山省念（臨済五世、九二六―九九三）の法嗣。

○**有時意到……**　出典『大慧正法眼蔵』巻中、『聯灯会要』（一一八三年成立）巻一二もほぼ同じ。

「示衆して云く、夫れ行脚の禅流は直に須く著忖なるべし。参学は須く参学眼を具すべし。見地は須く見地の句を得べし。方に相い親しき分有り。始めて諸境の惑を被らず、亦た悪道に落ちざるを得ん。畢竟如何が委悉せん。有時は句到りて意到らず。妄りに前塵を縁じ、影事を分別す。有時意到りて句到らず。盲の、象を摸して各異端を説く

が如し。有時は意句倶に到る。乾坤界を打破して、光明十方を照す。有時は意句倶に到らず。無目の人の縦横に走り、忽然として覚えず深坑に落つる」『続伝灯録』（x67,1.309,p594b）。

○**到時未了なりといへども不到時来なり。意は驢なり、句は馬なり。**　関連出典『景徳伝灯録』巻一一霊雲章「僧問う、如何か是れ仏法の大意。師曰く、驢事未だ去らざるに、馬事、到来す。僧、未だ旨を喩（さと）らず。曰く、再び垂示したまうを請う。師曰く、彩気は夜、常に動じ、精霊は日に逢うこと少し」（T51,p285b）。意味は、「ロバ相手の用事が済まないうちに、ウマ相手の用事がやってきた。くだらない用件はもうたくさんだ」（入矢義高監修『景徳伝灯録』）。

○**罣礙**　「罣」はひっかかり。心にひっかかり、さまたげがあるさま。「礙」も妨げる、邪魔をする。

○**我逢人**　出典『宏智広録』。「僧問う、昔日、興化（八三〇―八八八）道う、我人に逢うては即ち出でず。出れば即ち人の為ならず。三聖云く、我人に逢うては即ち出ず。出れば即便ち人の為なり。未審し。二尊宿。還た相違する処有りや也た無きや」（T48,11c）。

○**向上関棙**　出典『景徳伝灯録』巻九、黄檗章。「且く牛頭大師の如きは、横説竪説して猶未だ向上関棙子を知らず」。

＊道元用例〈牛頭山の法融禅師は、……うらむらくはいまだ向上の関棙子をしらず、向上の関棙子を道取せざることを。いはゆる仏向上事といふは、仏にいたりてすすみてさらに仏をみるなり〉《仏向上事》、〈さらにこの関棙子を跳出する弄泥団もあり、弄精魂もあり〉《大悟》。

○**現成公案**　＊道元用例「この行李したがひて現成公案す」《現成公案》。

○**脱体**　典拠『碧巌録』四六則、「鏡清章「出身猶易かるべし、脱体の道（にいう）は応に難し」（T48,182c）。

＊道元用例　〈葛藤種子すなはち脱体の力量あるによりて、葛藤を纏遶する枝葉華果ありて、回互不回互なるがゆゑに、仏祖現成し、公案現成するなり〉《葛藤》、〈仏性嘗なり、脱体仏性なり、仏仏嘗なり、性性嘗なり〉、〈脱体の行

履、その正当覆蔵のとき〉《仏性》など。

○**即此離此**　出典『景徳伝灯録』巻六、百丈章「師再び馬祖に参ず。(馬)祖、師の来るを見て、縄床角頭の払子を取て竪起す。師云く、「此用に即すや，此用を離るや」。祖、仏子を旧処に掛く。師、良久す。祖云く、「你は己後、両片皮を開くに、何を将って為人とすや」師、払子を取て竪起す。祖云く、「此用に即すや、此用を離るや」。師、払子を旧処に掛く。祖、便ち一喝す。師、直に三日耳聾を得たり」(禅文化研究所影印本・東禅寺版『景徳伝灯録』)。ただし、この句は『景徳伝灯録』六巻馬祖章(T51,p246b)にも、『景徳伝灯録』六巻百丈章(T51,p249c)にもない。

【現代語訳】

葉県の帰省禅師は、臨済の法の孫である。首山の正式な跡継である。あるとき、大衆に示していった、

「有時意到句不到、有時句到意不到。有時意句両倶到、有時意句倶不到」と。

意も句もともに有時である。到も不到もともに有時である。到る時が未了であるのに、不到時が来るのである。意は驢である、句は馬である。馬を句とし、驢を意としている。到とは、来たということではない。不到とは、未だないということではない。有時はこのようである。到は到に礙げられて、不到に礙げられない。不到は不到に礙げられて、到に礙げられない。意は意を礙げ、(そのことによってかえって)意をみる。句は句を礙げ、(そのことによってかえって)句をみる。礙は礙を礙げ、(そのことによってかえって)礙をみる。礙は礙を礙げるのである、これが時である。

礙は他法に使われるのではあるが、他法を礙げる礙はまだないのである。

我が人に逢うのである。人が人に逢うのである。我が我に逢うのである。出は出に逢うのである。これらのことはもし時がないならば、このようではないのである。

また意は現成公案の時である、句は向上関棍の時である。到は脱体の時である、不到は即此離此の時である。

このようにわきまえて頷くがよい、有時するがよい。

【解釈】

ここで葉県帰省禅師の意と句に関する四句による分別の内実は、道元によってすべて省かれていて関心をもたれていない。臨済の四料簡、三玄三要、洞山五位などを評価しない道元だからである。〈意句ともに有時なり〉は、意も句もそれが「有るもの」であるかぎり、時であるから「有時」である、と軽く受け取っていいだろう。その次の〈到不到ともに有時なり〉こそがここでは眼目であると思われる。〈到不到〉は、時の範疇に属する言葉で、ふつう「到」は、「有るもの」がどこかからここに「到る」という意味であり、時の経過、経過する時が前提されている。「不到」はその否定で、時間的に予定、予測されていた「有るもの」がいまだここに到っていない、ということを含意する。それが〈ともに有時なり〉という言い方においてその違いを否定されているといえる。では、「有るもの」が到来するとか未だ到来しないとかいう概念を撥無した「到」「不到」とは、いったいどのようになるのか。それが次に展開される。

〈到時未了なりといへども不到時来なり。意は驢なり、句は馬なり。馬を句とし、驢を意とせり〉。

ここで道元は自らの時の把握を開陳する。それが〈到時未了なりといへども不到時来なり〉である。而今のみの有時であれば、物事の継起は、すべて〈到時未了なりといへども不到時来なり〉というかたちで表されるほかない。何かが到来してそれが去り、未到があらたに到来になる、ということでは「時」に間隙があることになる。あるいはそこに時の中を経過（去来）する「有るもの」が時とは別に存在することになる。《現成公案》では〈たき木はいとなる、さらにかへりて……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〉といわれた。では「薪、灰となる」その薪と灰の継ぎ目はどういうことになるのか、という疑問が残る。薪が法位を去って、次に灰があらたに法位に住するということであれば、その間が空く事になる。それをそうならないで間隙がなく〈つらなりながら時時〉《有時》に適合するように説明するには「薪の時未了なりといへども灰時来」というほかない。そのような言い方として道元が着目したのが、「驢事未だ去らざるに、馬事、到来す」という霊雲の言葉であった。霊雲にしてみれば、つまらないことが次から次へとひきもきらずやってくる、という言表であっただろうが、それを道元は自らの〈有時〉を表す言表として転釈して用いたのだ。そのような転釈こそ、ここで道元がこの偈を引用してくる趣旨だったので、〈意は驢なり、句は馬なり。馬を句とし、驢を意とせり〉とくどいほど、そのことを明示する。それは〈意〉や〈句〉に意味があるのではなく、まさに「驢事未到、馬事到来」と読むのだ、と促すことばである。

ところで《有時》一章五節で示された〈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〉という言葉は、玄沙の「尽十方界是一顆明珠」と別な事柄ではない。世界のすべては明珠であり、自己である、ということを、道元は〈われを排列しおきて尽界とせり〉と示した。ところで玄沙の「一顆明珠」には、時という契機がないし、一歩誤れば唯心論や梵我一如のアートマンのようなものになりかねない。道元はもっとも初期の示衆である《一顆明珠》において、玄沙の言葉にはない「時」を入れて〈昔日曾此去にして而今従此来なり〉と、それが昔日と而今をつなぐ「此」の一点であるとともに、〈直須万年なり。亙古未了なるに亙今到来なり〉《一顆明珠》と道破した。すべての時がそこに一続きにつらなると同時に、昔として過ぎ去ってしまわないのに、今が到来するその「而今」のみが尽十方界であると示した。この言葉から「驢事未到、馬事到来」を読み込んだのが、この〈到時未了なりといへど

も不到時来なり〉であろう。この道得は、《有時》が一〇月に書かれた同じ年の八月に示衆された《諸悪莫作》では〈善悪は時なり〉と説き起こされ〈莫作および奉行は、驢事未去、馬事到来なり〉と使われる。悪の莫作と善の奉行が、絶えることなく継起するさまをいうのであろう。翌年の仁治二年に記された《法華転法華》では〈従来の転いまもさらにやむことなしといへども、おのづからかへりて法華を転ずるなり。驢事いまだをはらざれども、馬事到来すべし〉と、法華転、転法華が継起するさまが言われる。さらに〈到時未了なりといへども不到時来なり〉の決定的な用法として〈いまだ生をすてざれども、いますでに死をみる。いまだ死をすてざれども、いますでに生をみる〉《身心学道》を挙げることができる。生死をいかに捉えるかが、仏道の根本問題であり、それは〈生也全機現、死也全機現〉《全機》という道得に尽きるものではないのである。《身心学道》では圜悟の「生也全機現……」が引用されて、圜悟禅師かつて恁麼いふといへども、なほいまだ生死の全機にあまれることをしらず〉《身心学道》といわれている。〈いまだ生をすてざれども、いますでに死をみる〉はおそらく多くの人が死に際して抱く感慨ではなかろうか。道元の遺偈も（如浄を真似てであろうが）「活きながら黄泉に陥つ」というものであった。

〈到それ来にあらず、不到これ未にあらず、有時かくのごとくなり〉は、到不到が去来を前提する表現であるのに対して、先の〈到時未了なりといへども不到時来なり〉をふまえて、「有時」は、去来やそれを否定した未去未来ではないことを示したものである。

〈到は到に罣礙せられて不到に罣礙せられず、不到は不到に罣礙せられて到に罣礙せられず〉から、別の主題に移っているように見える。ここでは「罣礙」という言葉が鍵になっている。これは先の《身心学道》で〈いまだ生をすてざれども……〉という洞察につづいて〈生は死を罣礙するにあらず、死は生を罣礙するにあらず。生死ともに凡夫のしるところにあらず。……死の生に相対するなし、生の死に相待する

なし〉という生死の課題へと展開している。同じような言い回しは、〈このゆゑに、生は死を罣礙せず、死は生を罣礙せざるなり〉《全機》といわれる。この内実をもった言葉が、ここでは〈到は到に罣礙せられて不到に罣礙せられず、不到は不到に罣礙せられて到に罣礙せられず〉と示されているのである。生が妨げられて死に到るのではない、到が妨げられるから不到ではない、と示される。

〈意は意をさへ、意をみる。句は句をさへ、句をみる。礙は礙をさへ、礙をみる〉については、大部分の解釈がその前の〈到は到に罣礙せられて……〉と同じ意味ととっている。しかし、道元はここで「礙(さ)える」という言葉の意味を変化させているように思われる。周知のように「罣礙」、「礙える」には「妨げる」というマイナスの意味の他に、「ひっかかる」というプラスの意味もあり、道元はその両者において常識とは異なった使い方もしている。たとえば「被礙兀地(兀地にさえらる)」『普勧坐禅儀』というのは、坐禅が邪魔して迷とならない、というようにも解釈できる。それは「言句」についてもこう使われる。〈四祖・五祖の道取する無仏性の道得、はるかに罣礙の力量ある一隅をうけて〉《仏性》、〈たとひ説得せば、説著を罣礙せん、説著あらば聞著と同参なるべし〉《仏性》、〈語話の道頭道尾は、如藤倚藤なりとも、語話纏語話なるべし、語話に罣礙せらる〉《仏向上事》。

これらのことから、言葉、語句について「罣礙」がつかわれる場合は、その言葉にひっかかるが故に、深く参究することができ、語句の深意を明らめることができるという意味をもつ。〈意は意をさへ、意をみる〉の〈さへ〉はそのような「礙へ」であろう。それゆえ「意は意を礙げ、(そのことによってかえって)意をみる」などと訳した。また「みる」は、意も句も眼識の対象とはいえないから、洞察する、知るという意味になろう。「AがAをみる」という言い方は、〈水の水をみる参学あり〉《山水経》、〈諸悪莫作は、井の驢をみるのみにあらず、井の井をみるなり、驢の驢をみるなり、人の人をみるなり。山の山をみ

るなり〉《諸悪莫作》などがあるが、それは「一法究尽の道理」（『御抄』四八頁）というようなことではなく、自己が自己に成るという参学の大事な在り方である。それは〈さへる〉ということを通路にして開かれるものであろう。

〈礙は礙を礙するなり、これ時なり〉はもうひとつ複雑である。〈礙は礙をさへ、礙をみる〉は、「礙は礙を礙え、礙をみる」であるが、この文脈では、特に「罣礙」が問題であったから、重ねて〈礙は礙を礙するなり〉といわれたのではなかろうか。「意」と「句」に関連した「礙」の内実を参究すれば、「葛藤」と表現される「言句」は〈葛藤をもて葛藤をきる〉《葛藤》、〈この葛藤さらに葛藤をまつふべし〉《坐禅箴》、〈葛藤をうゑて葛藤をまつふ〉《夢中説夢》などと言句にすることが間違いであってもそれによって言句の意味を明らめるということであろう。

〈礙は他法に使得せらるといへども、他法を礙する礙いまだあらざるなり〉とは、「礙」は〈生は死を罣礙するにあらず、死は生を罣礙するにあらず〉《身心学道》、〈大悟を罣礙する迷あらず〉《大悟》などと使われるように、「生」という一法が「死」という他法を「礙する」ということはない、AがBを罣礙する、ということは、仏道にはないのであろう。他から罣礙されることはなにもない。自己が自己を罣礙しているだけである。だから自己を脱落すればそれでよい。それを何かが自分を罣礙していると捉える事が迷いなのであろう。

〈我逢人なり、人逢人なり、我逢我なり、出逢出なり。これらもし時をえざるには、恁麼ならざるなり〉については、ほとんどの古釈が解釈をしていない。おそらく「我逢人」という詞が、それまで展開されていたどの言葉とも繋がりを見いだしにくいからではなかろうか。あえてあげれば〈礙は礙を礙する〉すなわち「AがAを～する」という文の構造が、「人が人に逢う、我が我に逢う……」などと同じ構造だとい

うことだけだろう。推量するに、道元もこの文法構造が念頭にあり、その上で「仏道と時」という主題において欠落できないことが、弟子である「我」が、師である「人」に「出」あい、師である「我」が、弟子となる「人」に「出」あう「時」(チャンス)だと思われたのだろう。《面授》には〈かくのごとく、代代嫡嫡の祖師、ともに弟子は師にまみえ、師は弟子をみるによりて面授しきたれり〉と説かれる。[注釈]でみた三聖と興化の詞は、師が弟子に逢うときの接化の二様である。しかし、道元にしてみれば真の出あいとは、自己が自己に出あうことである。〈水の水を道著する参究あり、自己の自己に相逢する通路を現成せしむべし〉《山水経》といわれる通りである。前節の最後も〈これ時なり、時にあらざれば不恁麼なり〉と結ばれた。この「時」は、じつはたまたま巡ってきた「あるとき」ではなく、有時であり、我の而今である。

〈意は現成公案の時なり、句は向上関棍の時なり。到は脱体の時なり、不到は即此離此の時なり。かくのごとく辨肯すべし、有時すべし〉に対して『御抄』は「この意句到不到ともに解脱なるゆへに、或は現成公案の時也とも……即此離此の時也ともいはるる也。」(四八頁)と解した。しかし「現成公案」とは〈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〉《現成公案》といわれるように、打坐の行のところに成り立つものであり、そのとき行仏として仏である。いっぽう「向上の関棍子」とは、仏がさらに行と参究を重ねて新たな言語表現をし、あらたに仏にまみえるところであり、仏から一歩踏み出したところで、「現成公案」という事態とは異なる。「脱体」は〈しづかにおもひみれば、過現当来の老古錐、たとひ尽十方に脱体なりとも、いまだ梅開早春の道あらずは、たれかなんぢを道尽箇といはん〉《梅華》からいえば、身体は脱落して「尽十方界」の〈真実体〉《神通》となっても、いまだ道不足、脱体に言うは難いところである。あるいは鏡清の公案でいえ

ば体得は易しく脱体に言うことが難しいという不十分なところである。〈即此離此〉の句は、『正法眼蔵』『永平広録』に見当たらない。したがって、道元がどのような意味を込めていたか不明であるが、馬祖の「即此用離此用」はAかBかという二者択一であるが、〈即此離此〉はAであり且つBであるという二律背反になる。後者のようなことであれば、非常に難しい在り方といえよう。したがって、「脱体」より「即此離此」の方が難しい、あるいはより優れた在り方といえよう。つまりそれぞれは同じことではないのである。では『那一宝』のように「……到は尽大地の時なり、不到は虚空世界の時なりともなほ無尽に道取すべし。」（四九頁）といろいろにいえるあり方なのだろうか。『那一宝』のいう「尽大地」、「虚空世界」、はそれだけでは境（対象、客体）あるいは依正の「依」である。しかし、「現成公案」も、「向上関棙子」も「脱体」も修行者の在り方であり、仏道の在り方である。たんに他のものに置き換えられることではない。

したがって道元は仏道修行のさまざまな「時」を首肯し、そして〈有時すべし〉と要請している。〈有時すべし〉は而今の在り方のみ大事だという意味ではなかろうか。それは〈曹渓の児孫、いまに面授せり、このとき、これ仏法あらたに入泥入水の好時節なり。このとき証果せずば、いづれのときか証果せん、このとき断惑せずば、いづれのときか断惑せん、このとき作仏ならざらんは、いづれのときか作仏ならん、このとき坐仏ならざらんは、いづれのときか行仏ならん〉《面授》という「この今のとき」の要請であろう。

三節　道元四句

向来の尊宿、ともに恁麼いふとも、さらに道取すべきところなからんや。いふべし、

意句半到也有時、意句半不到也有時。かくのごとくの参究あるべきなり。
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。
恁麼のごとく参来参去、参到参不到する、有時の時なり。

［注釈］

○錯、錯錯

＊道元用例〈たれかこれを夢幻空華と将錯就錯せん。進歩也錯、退歩也錯、一歩也錯、両歩也錯なるがゆゑに錯錯なり。〉《行仏威儀》、〈さらに道取するに、渠無不是なり。このゆゑに錯錯なり、錯錯なるがゆゑに将錯就錯なり〉《柏樹子》。

【現代語訳】

これまでの尊い禅師たちが、みなこのようにいうのであるが、さらに道うべきところがないであろうか。いうがよい、

意句半到也有時、意句半不到也有時。このような参究があるべきである。
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。
このように参じ来り、参じ去り、「到」を参究し、「不到」を参究する、それが有時の時である。

【解釈】

道元は、「有時」が頭に付く句をいろいろ引用した。それらを〈向来の尊宿、ともに恁麼いふ〉と受けて、更なる自身の道取を挙げる。

その公案の著語ともいえる詞は〈半不到〉〈半到〉と「半」を用いているが、これは次のように更なる道取を道元自身がなす時にしばしば用いる道元のやり方である。〈たとひ一人の不悟者をもとむるには難

得なりとも、半人の不悟者ありて面目雍容、巍巍堂堂なる〉《大悟》、〈看転大蔵経には、一隻眼をもちゐるとやせん、半隻眼をもちゐるとやせん〉《看経》、〈いまだ半維摩をみず。いはんや三西五の維摩をみん〉《三十七品菩提分法》。このようにふつう「半分」ということが成り立たない事柄に「半」を使う。それは概念の固定化を避けるための著語と思われる。だから『聞書』が「意到句不到ととくも半分の道理をとく」（五五頁）というのはへりくつであろう。そうかといって『御抄』が「只同心なるべし」（五一頁）というのは身も蓋もない。『聞解』の「半と云は十成を許さぬ」（五〇頁）も、そのときは「八、九成」であって半ではない。〈有時〉が句の最後になっているのは、有る時とは読めなく、まぎれもなく、それが〈有時〉であることを示している。

次の〈錯〉〈錯錯〉は、道元用例から見ても、諸釈のいうように悪い意味とはいえまい。むしろ〈錯錯〉には肯定的な意味があるように思われる。いずれにしろ、道元の用例は言葉をめぐっての試行錯誤を勧めている。要は、〈有時〉をめぐって概念的なとらわれを脱して、参じ来り、参じ去り、参じ到り、さらにそこをも透過して滞ることのない而今こそ、有時の時である、といっていよう。

使用文献と略称

凡例

道元の『正法眼蔵』の引用は巻名を《》で引用を〈〉で示す。

道元のその他の左記の著作は、書名を『』で引用を「」で示す。

『辦道話』、『学道用心集』、『永平広録』、『普勧坐禅儀』

〔伝統的宗門（以下の諸本の頁数は注解全書第二巻による）〕

『聞書』→詮慧提唱『正法眼蔵抄』　『御抄』→経豪著『正法眼蔵抄』

『聞解』→面山瑞方著『正法眼蔵聞解』　『私記』→安心院蔵海著『正法眼蔵私記』

『辨註』→天桂伝尊著『正法眼蔵弁註並調絃』　『那一宝』→父幼老卵著『正法眼蔵那一宝』（一七九一？開板）

〔現代の解釈〕

安谷『参究』→安谷白雲『正法眼蔵参究―山水経・有時』（春秋社、一九六八）

『中山釈』→中山延二『正法眼蔵中山釈　有時の巻』（百華苑、一九七四）

森本『読解』→森本和夫『正法眼蔵 読解三』（ちくま学芸文庫、筑摩書房、二〇〇四）

内山『味わう』→内山興正『正法眼蔵 有時・諸悪莫作を味わう』柏樹社、一九八四）

秋山『道元』→秋山範二『道元の研究』（黎明書房、一九三五）

岡田『体系』→岡田宜法『正法眼蔵思想体系』（法政大学出版局、一九五三―五五）

髙橋『哲学』→高橋賢陳『道元の実践哲学』（山喜房仏書林、一九六七）

秋山「人間性」→秋山範二『道元禅』巻三「人間性」（誠信書房、一九六一）

伊福部『新講』→伊福部隆彦『正法眼蔵新講』（黎明書房、一九六三）

新保『時間論』→新保哲『道元の時間論』（雪華社、一九八五）

玉城『仏典』→玉城康四郎『仏典講座』三七『正法眼蔵』（大蔵出版、一九九三）

有福『世界』→有福孝岳『道元の世界』第四章「存在と時間」（大阪書籍、一九八五）

頼住『道元』→頼住光子『道元　自己・時間・世界はどのように成立するのか』（ＮＨＫ出版、二〇〇五）

神保『講義』→神保如天『正法眼蔵講義』（一九三四）『大蔵経講座』第十八巻

西有『啓迪』→西有穆山提唱　『正法眼蔵啓迪』（一八九九頃筆録、代々木書院）

［論文］

増永霊鳳「道元禅師の立場とその時間論」一九五三、『印度学仏教学研究』VolINo2

杉尾「批判」→杉尾守「『正法眼蔵』注解書批判の試み―有時の巻を例として」一九六五、『山口大学教育学部研究論叢』第一四巻第一部

玉城「道元の時間論」→玉城康四郎『講座仏教思想1』（理想社、一九七四）

辻口「時間について」→辻口雄一郎「有時の巻における時間について」『宗学研究』二七、一九八五

長谷川『注釈』→長谷川三千子「道元『正法眼蔵』注解『有時』の巻一～四」『埼玉大学紀要』二一、二三、二六、三二、一九八五～一九九六）

岩本「時の対比」→岩本泰波「道元と親鸞における時の対比」「道元の親鸞における時の問題、1、2、」

［現代語訳］および［テキスト頭注］

増谷訳→増谷文雄『現代語訳　正法眼蔵1』講談社学術文庫（全訳注）、二〇〇四

水野訳→水野弥穂子『原文対照現代語訳　道元禅師全集』第三巻、（春秋社、二〇〇六）

石井訳→石井恭二『正法眼蔵2』（河出書房新社、一九九六）

岩波本脚注→水野弥穂子『正法眼蔵（二）』（岩波文庫、一九九〇）

『文学大系』頭注→『日本古典文学大系　正法眼蔵』（岩波書店、一九六五）

『思想大系』頭注→『日本思想大系　正法眼蔵』（岩波書店、一九七〇）

［その他］

アウグスティヌス『告白』「世界の大思想」第三巻（河出書房新社、一九六六）

ベルグソン『時間と自由』平井啓之訳（白水社、一九七五）
フッサール『厳密な学としての哲学』『世界の名著』51（中央公論社、一九七〇）
ブレンターノ・フッサール『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』『世界の名著』51（中央公論社、一九七〇）
ハイデガー『存在と時間』岩波文庫、ただし一、二節は『ハイデガー存在と時間Ⅰ』（中公クラシックス）原佑、渡邊二郎訳、二〇〇三を用いた。
『ウィトゲンシュタイン』（シリーズ・哲学のエッセンス）入不二基義（ＮＨＫ出版、二〇〇六からの引用）
ウィトゲンシュタイン『論考』→『論理哲学論考』（『ウィトゲンシュタイン』入不二基義からの引用）
山口瑞鳳『評説 インド仏教哲学史』（岩波書店、二〇一〇）
山口瑞鳳「時間と空間に関する知識と意識」―自然科学・哲学・仏教の場合―「思想」九二三号、二〇〇一、
『春秋』No539、（春秋社、二〇一二年六月号、定方晟「〝去るものは去らず〟の意味）
長尾佳代子『原始仏典』第七巻　中部経典Ⅳ（春秋社、２００５年）