

## 新文化原理としての『正法眼蔵』<sup>(1)</sup>

有 福 孝 岳

### はじめに<sup>(2)</sup>

一般的には、日本人は、古来より、文学や詩歌の領域において、たしかに、世界に誇る『源氏物語』などの文学作品や、万葉集、古今和歌集などの短歌、芭蕉の如き俳諧の道等に明らかなように、世界一流のものを作り上げたのですけれども、哲学的形而上学的思弁が苦手でありまして、優れた哲学的著作を沢山書き残したとは言えません。仏教や儒教や老荘には確かに哲学的思索が展開されていますが、これらに依拠してどれだけの独創性が発揮されたのでしょうか。しかも、いくら何かが語られているとしても、そこに思想性がなければ無意味であります。けだし、いまこ

新文化原理としての『正法眼蔵』(有福)

で問われているのは文化原理であるからであります。しかるに、日本曹洞宗の開祖、永平道元は、一方において只管打坐の厳しい禅者、行者であるとともに、他方において、今日流に言えば、極めて哲学的詩的思索能力に長けていました。その証拠に、深い思索と美しい文章によって、あの難解な名著『正法眼蔵』を初めとして、数々の著作(『永平広録』『永平大清規』『学道用心集』『傘松道詠』等々)を残しております。とりわけ、名著『正法眼蔵』を書き残したことによって、道元は、日本思想史上類稀な地位を占めるに到りました。ちなみに、田辺元の感懐によれば、「私は実に道元の思弁の深さ綿密さに打たれて、日本人の思索能力に対する強き自信に鼓吹させられた<sup>(3)</sup>」とあります。

このように、長く曹洞宗門内に秘密經典の如く護持されてきたものを、思想文化として、広く近代日本人の視野のうちにもたらしたのは、周ねく知られておりますように、和辻哲郎の『沙門道元』であり、田辺元の『永平正法眼蔵の哲学私観』であり、秋山範二の『道元の研究』等々でありました<sup>(4)</sup>。

では、禪者、道元はなにゆえに、難解深遠で、レトリックに満ち溢れた『正法眼蔵』を書いたのでしようか。只管打坐を中心にした修行生活、仏者の生活を説くだけならば、何もあのように難解な巻巻を書く必要はなかったわけです。なぜなら、道元は真正正銘の禪者なのでありますから、彼の説くところは、禪仏教、要するに宗教を離れてはありえなかつたでありましょうから。そのかぎりにおいて、道元は、他の禪の祖師たちのように、単純明快な「仮名法語」を残せばよかつたわけです。道元という人は、もちろん偉大な宗教的天才ではありませんが、同時に、一大哲学詩人でありました。あるいは有り余るほどの思索能力と表現能力とをもっていたので、単純な「仮名法語」だけでは満足できなかつたのでしよう。そこにこそ、新文化原理としての

『正法眼蔵』の思想性が存立しているのです。

しかしながら、道元がいかに思索的に『正法眼蔵』を書いたと致しましても、その思索はどこまでも宗教的な安心解脱、それこそ身心脱落のため以外には展開されるべきではなくて、そのかぎりにおいて、道元の言葉は、他の哲学者以上に、知と行の合一、理論と実践の統一のもとに語られているものでなければなりません。それゆえ、『正法眼蔵』において展開されている思想は、ことごとく行の哲学（宗教）であり、「実践哲学」であります。ここに、禪が哲学や科学などの学問（science, Wissenschaft）とは根本的に異なる所以のものが<sup>(5)</sup>あります。参禅学道と学問研究との違いがそこにあるわけです。けだし、禪は元来、最も強力に修行・実践を打ち出すべき宗教でありますから、その伝統的性格からすれば、必ずしも哲学的思弁的である必要はないわけです。しかし、それにもかかわらず、禪者道元がどのように哲学的とも思える大著『正法眼蔵』を書き残したところに文化原理としての卓越的な意義があります。そこで、小論においては、「現成公案」「仏性」「有時」の三巻をとりあげて、「新文化原理としての『正法眼蔵』」という

課題について考えてみたい、と思います。

### 一 現成公案という発想——人間と自然の呼応<sup>(6)</sup>

七十五卷本『正法眼蔵』の第一巻の題名をなす「現成公案」という語は、道元の禅仏教の根本思想を表現しております。岩波文庫でわずか六ページほどの短編ではありませんが、『正法眼蔵』のなかで最も重要な巻の一つであります。眼蔵学者のもとでも、「弁道話」と「現成公案」と「仏性」の三巻は弁・現・仏と呼ばれて重要視されており、にもかかわらず、「現成公案」には抹香臭いところがほとんどありません。

この「現成公案」は、全体が短編であるのみならず、一つひとつの文章そのものも簡潔で要領を得ており、また素晴らしい言言句句がちりばめられております。ちょうど、「般若心経」が大乗仏教をかけても空の哲学のエッセンスであるように、あたかも「現成公案」は全『正法眼蔵』の要諦であり、いわば『正法眼蔵』の般若心経みたいな位置を持つものです。『正法眼蔵』という書名のかわりに「現成公案」という書名を用いてもよいぐらいに、道元は「現成

新文化原理としての『正法眼蔵』（有福）

公案」の精神をもって『正法眼蔵』を書いていますし、またいつもそのように考えていたと言ってもよいものです。その証拠に『正法眼蔵』の最古の解釈書、『御抄』（経豪和尚著）は「現成公案といふこと、何の名にもわたりていふべし。有の法を説かんに、有の現成公案、無の法を説かんに、無の現成公案、非有非空と説かんと、同じかるべし」と語っています。だからこそ、西有穆山は、その名著『正法眼蔵啓迪』において、「（開山）御一代の仏法は此の一卷で尽きる。九十五卷は此の巻の分身なり」と喝破しています。

さてそれでは、「現成公案」とは、そもそもいかなることを意味しているのでしょうか。「現成」または「見成」は、「現前成就」を意味し、いささかも隠すことなく、すべてがそのままに現れていることです。しかし、「現成」はただものが現れていることではなくて、物の真理つまり「公案」が現れていることでなければなりません。「公案」とは、もともと公府の案牘、すなわち「国家・政府の法令」ないしは「動かすことのできない法則や真理」を意味しています。したがって、「現成公案」とは目前に現れているものが、

そのままでは絶対の真理であることを意味しているわけです。「現成公案」とは、仏教一般（法華経）の用語としては「諸法実相」、浄土仏教の言葉で言えば「自然法爾」の別名に他なりません。

こうした「現成公案」の概念内容を、実存哲学を展開した、今世紀最後の哲学者、ハイデガーの言葉で再表現すれば、「存在の真理性 (Wahrheit des Seins)」ということに当たります。ハイデガーの「存在の真理性」とは、もともと、ギリシア語における真理概念としての「非隠蔽性 (aletheia, Unverborgenheit)」に対応するものであります。奇しくも、この「非隠蔽性」、すなわち、存在の真理があらまるところなく現れているという真理概念は、仏教一般における真理概念としての「真如」や「実相」の概念に非常に似通っています。もし違いを求めるとすれば、それが単なる概念的名称にとどまり、真に自己の修行の問題が入り込んでいないかということにあります。このように、「現成公案」の概念には、道元独特の新文化原理としての正法眼蔵の面目躍如たるものが具現されているわけです。ちなみに、道元の禅理論としての「修証一如（一等）」「本

証妙修」「威儀即仏法」「作法是宗旨」といったモットーも、「現成公案」という根本原理の具体的実践的適用に他なりません。

このように、仏教的真理の実現においては、真理と自己との邂逅なしにはすべては空理空論つまり戯論、要するに机上の空論となるわけです。しかも、「現成公案」とは、あるがままがそのまま真理・真如を実現しているということとであり、存在するものすべてが法に適っている、つまり如法であるということとあります。したがって、自己もまたそうした「現成公案」の当体となっていなければなりません。それゆえ、仏教一般においてそうであるのですが、「現成公案」においては、殊更に真理（万法）と自己との出会いが重要な問題となります。こうした、「万法」と「自己」との関わり合いは、現代風に言えば、自然と人間の関係に他なりません。たとえば、道元は次のように言います。「人、舟にのりてゆくに、めをめぐらして岸を見れば、きしのうつるとあやまる、目をしたしく舟につくれば、ふねのすすむをしるがごとく、身心を乱想して万法を弁肯するには、じしんじしやう 自尊心は常住じやうじやうなるかとあやまる。もし行李あんりを

したしくして箇裏こゝろに帰すれば、万法のわれにあらぬ道理あきらかし。

狭い有限な視野しか持つていない自分自身の立場を忘れて、自分の見ているものが唯一絶対の真理であると思ひ込むと、とんでもない錯覚におちいるわけです。プラットホームで他の電車が動く、止まっている、自分の乗っている電車が動き始めた、と錯覚することなどがよくあります。

これなども、自分中心に世界や対象を見ているだけで、自分（自己）はまさに世界（万法）の中の小さな小さな一部分であり、世界の動きや世界歴史（万法）のひとつこまにすぎないことをすっかり忘れたための錯覚にすぎません。有限な自己の意識や認識がどこまでも相対的なものであつて、決して絶対的なものではないことを知らなければなりません。ガリレイの出現後、天動説の誤りが指摘され、地動説が唱えられ始めましたが、天動説は、まさしく小さな地球中心の考え方に他なりません。それが誤りだったということとは、小さな自己中心の考え方がいかに危険であるかという、大自然や宇宙世界というものは、人間には大きすぎる地球すら離れて外から見る必要があることを指し示し

新文化原理としての『正法眼蔵』（有福）

ています。こうした自己の観点の狭さと有限性を脱却してより普遍的な広い観点に立つことが、ここでは「万法」の側から自己ならびに世界の諸事象を考察することになるわけです。すなわち、「自己から万法へ」ではなくて、「万法から自己へ」と方向転換することを「現成公案」の立場は、われわれに迫っているのです。

だからこそ、「仏道をならふといふは、自己をならふ也。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」（「現成公案」とか、「自己をはこびて万法を修証するを迷とす。万法すすみて自己を修証するはさとりなり」（同）、と言われるのです。つまり、仏教的真理（真如）の世界においては、人間的自己を尺度にして万法（自然全体）を考へるのは誤りであつて、むしろ逆に自己が消えて万法が基準となるとき初めて悟りが現前するのです。こうした万法と出会うためには、自己はまず己のエゴイスチックなはからいのすべてをやめて、無為自然に徹しなければなりません。そのような無為自然に徹した自己にとっては万法が備わっている、つまり法に自ずから適っている（法爾）のです。道元に従え

ば、自己と方法、人間と自然の關係は次のようなものであります。「身心しんじんに法ほふいまだ參飽さんぼうせざるには、法ほふすでにたれりとおほゆ。法ほふもし身心しんじんに充足じゆうじゆすれば、ひとかたはたらずとおほゆるなり。（中略）方法ほふの家風けふうをきかんには、方円ほうえんとみゆるよりほかに、のこりの海徳山徳かいとくさんとく、おほくきはまもなく、よもの世界せかいあることをしるべし」。

「身心しんじんに法ほふいまだ參飽さんぼうせざるには、法ほふすでにたれりとおほゆ」、すなわち、人間は小人せうじんや修行しゆぎやうの足らない人間ほど、もう充分じゆうぶんに修行しゆぎやうしたとか、これでよいとかというふうに、自惚しよぼれるか、自己じこ満足まんじつしてしまふわけです。これに対して、「法ほふもし身心しんじんに充足じゆうじゆすれば、ひとかたはたらずとおほゆるなり」となるわけです。つまり、不断ふたんとの向上じやうじやう心しんを持つ人間にんげんはつねに、進歩しんぽする可能性かうねいせいを持ち得もちるのであります。ニーチェが「人間にんげんとは克服こくふくされねばならないものである」と言うように（『ツアラトウストラはかく語りき』）、人間にんげんは絶えず自己じこ否定ひていし、自己じこを克服こくふくしていかなければ、進歩しんぽも向上じやうじやうもありません。仏ぶつ向上じやうじやうという言葉ことばがあるように、仏ぶつ（自己じこ）は常に仏ぶつ（自己じこ）を越こえていかなばならないのです。哲学者ていしやくしやデカ

ルトも感覺かんかくによる誤謬ごびやうの实例じつれいとして挙あげていることでもあり、實際じつじやうにもこれはよくあることですが、遠とほくにある塔たかが丸まるく見えたりしても、近ちかづいて見ると四角しやうかくだったりします。あるいは、心理学しんりきがくでいう「錯視さくし（optical illusion）」の現象げんさうなども人間の感覺かんかく（視覚しかく）の有限ゆうげん性を物語ものごとっています。このように、世界せかいのあらゆるものは、いろいろな様子を帯びているが、悲かなしいかな、われわれは自分の眼力がんりきや力量りきやうの及およぶかぎりのものしか理解りかいできないのであります。

それゆえ、科学的かくがくてきに見た世界せかいや自然ぜんぜん、実験じけん可能なもの、経験けいけん可能なものは、「方法ほふの家風けふう」によって知られる自然ぜんぜん、つまり大自然だいぜんぜんから見れば、氷山ひやうざんの一角いっかくにしかすぎません。人間にんげんにとって不可知ふかちなるXエックスとしての、この根源こんげん的自然ぜんぜん、いわゆる人間にんげんと自然ぜんぜんとが分わかれる以前の、あるがままの自然ぜんぜん、「おのずからしかり」を言い表あらわすのに、仏教ぶつぎやうは、如是ごとく、恁麼ごんげん、真如しんじゆ、法爾ほふになどの術語じゆつごを持つております。すべてのものが、「法ほふ（ダルマ）」に適あっているがゆえに、自己じこと一切いっけつの事物じぶつとの出会い、調和てうわなどが可能かうねいとなるのです。方法ほふ、すなわち、万物ばんぶつと自己じことの共通性きゆうつうせい・同質性どうしつせい・親和性しんわせいの地盤ちばんなしには、現代げんたいの環境かんげい問題もんだいの諸困難しよこんなんを解決けっけつする糸口いとぐちさえ見つけら

れないでしよう。今日、盛んに語られる「共生」思想もまた、原理的には、「現成公案」の精神から始めて基礎付けることが可能です。ここにも、道元「正法眼蔵」の普遍性を見ることが出来ます。しかも、「自然法爾」や「諸法実相」の場合にはどうしても受動的態度に陥りやすいのに対して、真理を現前成就させるという意味での「現成公案」という発想は、行為を能動的実践的ならしめるのに優れている、と思われま<sup>(7)</sup>す。その証拠に、「現成公案」の最後に近いところで、麻浴山宝徹和尚と僧との問答において、「風の本質は常に存在し、どことして到らざるところはない（風性常住無処不周）」という真理を表現するのに、和尚はひたすら扇子を扇ぐという実践的行為によって、風を起こしていたのであります。すなわち、風の本性はいつでもどこでもあるといっても、風を起こす行為をいとなまなければ、その理論は体験できません。日常的には体験できないもの、科学的には実験できないものは空理空論に終わるわけです。

新文化原理としての『正法眼蔵』（有福）

## 二 道元の「仏性」解釈の独自性

——「一切衆生悉有仏性」の意味<sup>(8)</sup>

さて、道元は、「仏性」の巻を、次のような仕方<sup>(8)</sup>で、『涅槃経』、第二七、獅子吼菩薩品の一節を引用しながら、書き始めています。「釈迦牟尼仏言、一切衆生、悉有仏生、如来常住、無有変易、これわれらが大師釈尊の獅子吼の転法輪なりといえども、一切諸仏、一切祖師の頂寧眼睛<sup>ちんにんがんせい</sup>なり」。

この涅槃経の一節は、通例は「一切衆生は、悉く仏性を有す。如来は常住にして、変易あることなし」と読むのですけれども、道元は、『正法眼蔵』においてしばしばそうしているように、ここでもまた漢文を上から下へ一氣に「一切衆生悉有仏生、如来常住無有変易」と読むわけです。前者の読み方と、後者のそれとは、何がどのよう<sup>(8)</sup>に違うのでしょうか。外見だけからすると、前者が日本的読み方で、後者が中国人的読み方であるようにみえますが、内容の理解という観点からすると、中国人もまた、前者のように読んでいます。

先ず通例的読み方に従うと、衆生と仏性とが、主語と目

的語との関係をなすことによつて、衆生という主体は、「仏性」という可能性（客体）を自己自身に宿した存在者であるにしても、まだ「仏性」という客体を現実化してはいない（わがものとしてはいない）未完成で不十分な存在者であることになります。それゆえ、通俗的読み方の内には二つの危険が潜んでいるのです。すなわち、一方においては、「仏性」を対象化・客観化し、結局は「実体」化・物象化してしまい、他方においては、物としての「仏性」は修行者としての自己（衆生）には関係のないもの（戯論）となつてしまふわけです。その結果として、衆生と仏性との間に距離と障壁ができてしまふことになるでしょう。たとえば声聞・縁覚・菩薩といった三乘的な区別観・差別観——それはもともと二元対立的な見方から生じて来たであろう——などを解体・克服し、一仏乗観を樹立することこそが、もともと大乘仏教の出発点であり、基本的態度であつたはずであります。更にまた、仏教かけても禅において最も忌み嫌われる態度・姿勢は、たとえば「一切衆生悉有仏性」といつた事態を自己の修行の問題を差し置いて、単なる言語分析の対象として玩ぶような態度・姿勢（戯論）

であります。

先ず、第一の危険性に関しては、道元は、先述した「先尼外道」の靈魂論と仏性論との混同を戒めて、次のように述べています。

「仏性の言をききて、学者おほく先尼外道の我のごとく邪計せり。それ人にあはず、自己にあはず、師をみざるゆへなり。いたづらに風火の動着する心意識を、仏性の覚知覚了とおもへり。たれかいふし、仏性に覚知覚了ありと。覚者知者はたとひ諸仏なりとも、仏性は覚知覚了にあらざるなり。いはんや諸仏を覚者知者といふ覚知は、なんだちが云々の邪解を覚知とせず、風火の動静を覚知とするにあらず」（『正法眼蔵』「仏性」）。

このように、仏性は、先尼外道が主張する「靈知」の働きの主体としての、永遠不滅の実体としての「神我」ないし「心」あるいは「魂」のごときものではないのです。先尼外道——有り体に言えば、我々凡夫——は、さしあつて「いたづらに風火の動着する心意識を、仏性の覚知覚了とおもへり」、すなわち、対象の動きに左右されて働く心意識の感覚・知覚作用を、「仏性の覚知覚了」と思い込ん



でいるようでありませんが、道元によると、「覚者知者は、たとひ諸仏なりとも、仏性は覚知了にあらざるなり」なのです。仏性が人間的分別知としての感覚・知覚の対象とみなされているかぎりには、それは有限なものとなるのです。仏性が無限の命としての自己の真生命の働きであるかぎり、対象論理的分別知にとつてはむしろ「不覚・不知」のものであります。生命や行為は、言葉をもつて色々説明することとはできません、それ自体は説明でも言葉でもありません。言葉で説明した瞬間に、すでにとつくに、生命は更なる生命へと発展し、行為は別の行為へと進行しているのです。したがって、言葉(理)は、事実(事)に対して「遅すぎる」か、それとも「早すぎる」かしかないのです。まさしく、達磨の「廓然無聖」や「不識」、あるいは南嶽の「説似一物即不中」といった言挙げも悉く純粹生命ないし純粹行為としての「真如・実相・法性・仏性」の働きの闊達さや自由さ——言葉による囚われからの解脱——を表現したものに他なりません。

ちなみに、道元は、「世尊道の『一切衆生、悉有仏性』は、その宗旨いかむ。是什麼物恁麼來の道転法輪なり」(「仏性」)、

新文化原理としての『正法眼蔵』(有福)

と語ります。この「是什麼物恁麼(是れ什麼物か恁麼來)」と一体全体誰が何のためにやって来たのか」という言葉は、周知のごとく、六祖が南嶽懷讓に対して問い掛けた文句であり、その問いに対して、南嶽が「説似一物即不中(一物を説似すれども即ちあたらす)それ以外のもの(言葉)をもつて何と説明しても真如・仏性そのものには的中しない」と答え、更に六祖が「還修証すべきや否や」と訊ねたのに対して、南嶽が「修証は即ち無きにあらず、染汚することは即ち不得なり」と答え、最後に六祖が「只此の不染汚、諸仏の所護念なり。汝既に如是なり、吾も亦如是なり」と答えたとされる故事に基づくものであります(『景德伝灯録』五、南嶽章)。

それでは、なにゆえに、道元はここでは、「一切衆生、悉有仏性」の宗旨とは、「是什麼物恁麼來」ということを限り無く修行護持して行くことである、と解釈したのでしようか。六祖は、おそらく南嶽がどういう人物であるかについて、社会通念としては知っているはずでしょう。したがって、「一体誰が何のためにやって来たのか」という問いの内には、そうした世間的挨拶だけでは済まされない

含蓄と意味とが潜んでいるのです。それは、「一切衆生、悉有仏性」ということを自らの事柄として引き受けること、言い換えれば、私自身の存在・行為・認識・感情のすべてが「仏性」の現前そのものと一体とならなければならぬことを物語っています。それゆえにこそ、「一切衆生は悉く仏性を有す。如来は常住して変易有ること無し」と読まずに、「一切が衆生であり、悉有が仏性である。如来は常住・無有・変易〔要するに存在のすべて〕である」と読もうとするのです。道元の解釈に従えば、「すなはち悉有は仏性なり、悉有の一悉を衆生といふ、正当恁麼時は、衆生の内外、すなはち仏性の悉有なり、単伝する皮肉骨髓のみにあらず、汝得吾皮肉骨髓なるがゆゑに」（「仏性」）なのであります。仏性は物の如くに世界の中に転がっているのも、衆生の身中に宿っているのでもなく、我々が「是什麼物恁麼來」の問いを自ら担い、「汝得吾皮肉骨髓〔汝わが皮肉骨髓を得たり〕」を目の当たり示すところのみ現前化するのではありません。だから、「しるべし、いま仏性に悉有せらるる有は、有無の有にあらず、悉有は仏語なり、仏舌なり、仏祖眼睛なり、衲僧鼻孔なり」（「仏性」）なのであります。

ます。こうした、「一切衆生悉有仏性」を事例として行じ抜き生き抜いている人士を、道元は、「恁麼人」とか「本分人」と呼ぶのです（「現成公案」）。

### 三 「有時」の巻の獨創性——存在即時間、時間即存在<sup>(9)</sup>

#### 三・一 「ある時」から「有時」へ

たとえば、「実体・実有」「有（存在）・有るもの（存在者）」「空間・時間」あるいは「悉有仏性」「諸行無常」などの概念に明らかなように、西洋哲学のみならず、仏教哲学においても極めて重要な概念です。それでは、道元における「有」と「時」の概念構想における独自性はどこにあるのでしょうか。「有時」の巻は、まず次のような薬山の言葉の変形された引用から始まります。

「古仏言、有時高高峰頂立、有時深深海底行、有時三頭八臂、有時丈六八尺、有時拄杖扠子、有時露柱灯笼、有時張三李四、有時大地虚空」。「有時」とは、中国語としては、「ある（有、或）時」または「時有って、かつて」ということです。したがって、普通の読み方では、「ある時

は高高たる峰頂に立ち、ある時は深深たる海底を行く、ある時は……」となるのですが、道元は、「仏性」の巻の冒頭同様に、上から下へ一気呵成に棒読みするのです。これは、日本人が中国語文を解釈するという観点からは破格ともいえる方法であります。道元の常套手段です。そここそ道元の独自性、新文化原理としての『正法眼蔵』の獨創性があるといつても過言ではありません。さらに、この有時は、有即時、時即有へと相互連関的に展開されます。

「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、時なるがゆえに時の莊嚴光明あり。いまの十二時に習学すべし。三頭八臂これ時なり、時なるがゆえ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。去來の方跡あきらかなるによりて、人これを疑着せず。疑着せざれども、しるにあらざ。 (中略) ただ疑着しばらく時なるのみなり。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觀見すべし。物物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし。 (中略) われを排列して、われこれを見るなり。自己の時なる道理、それかくのごとし」

新文化原理としての『正法眼蔵』 (有福)

(「有時」)。

仏教では一般に、無我無心ということをも根本原理として、個我的エゴイスムを斥けるのですけれども、近世の西洋哲学は、「考える自我」を世界認識のための最も重要な原理、しかも優れた哲学的原理として出発しました。この場合の「我」は普遍的な理性的自我ではあるが、なお個性性が許されている自我であります。これに対して、仏教における自己は、「三界唯一心、心外無別法、心仏及衆生、是三無差別」という言葉があるように、世界(尽界)即自己であります。さりとて、この自己は、決して個性性、身体性をもたない孤立した自己ではなくて、まさにそういうものであるがゆえにこそ、世界や宇宙と一体化した自己なのであります。だから、道元的思惟にまかせれば、「時すでにこれ自己なり、自己はみな時なり」です。ここでは、「この尽界の頭頭物物を時時なりと觀見すべし」とあるのがそれです。なぜなら、「時すでにこれ有なり、有はみな時なり」というように、尽界と時とが別々の法ではなくて、不二一体であると語られているからであります。それから、「物物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし」というの

は、まさしく、空間存在と時間存在の相即性を語り出して  
います。すなわち、空間においては、たとえば、前後左右、  
上下四維（東西南北）に、各事物がお互いに排除し合わず、  
うまく調和して並んでいます。また時間においては、たと  
えば、一日は午前と午後、朝昼晩夜、一月は上旬・中旬・  
下旬のごとく、あるいは一年は春夏秋冬という順序で、連  
続性のなかで前後際断しながらも前後継起しています。し  
かし、よく考えますと、これらの時の違いは、人間の心の  
働きのなせるわざです。時はまさしく心であり、自己であ  
ります。「われを排列して、われこれを見るなり。自己の  
時なる道理、それかくのごとし」です。

以上の如き道元の自覚的時間論（存在論）を、田辺元は  
次のように絶賛しております。すなわち、「正法眼蔵有時  
に説く時間論に至って、彼の思索の深くして綿密なること  
驚嘆のほかはない。（中略）『いはゆる有時は時すでにこれ  
有なり、有はみな時なり』と説いて、今日ハイデッガーの  
説く如きいはゆる存在即時間の時間的存在論を主張する。  
（中略）『われを排列して、われこれを見るなり。自己の時  
なる道理、それかくのごとし』といふに至りて、時間即存

在の自覚的存在なるを明示し、時の成立が心との媒介にあ  
ることを説いて、今日の実存哲学、自覚存在論に先鞭をつ  
けた<sup>10)</sup>」

### 三・二 経歴としての有時

『正法眼蔵』「有時」の巻において展開される最も重要な  
概念の一つに「経歴<sup>きやうりやく</sup>」とよばれる時の連続性についての  
着想があります。「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。有時なるによりて吾有時  
なり。有時に経歴の功德あり。いはゆる、今日より明日へ  
経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日へ経歴す、  
今日より今日へ経歴す、明日より明日へ経歴す。経歴はそ  
れ時の功德なるがゆゑに。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。」

「つらなる」という言葉は連、または聯という漢字をあ  
てることができ、要するに連続性、すなわち、「つらなり  
ながら時時なり」ということであり、経歴は時の連続性な  
しには不可能であります。経歴は前後継起であり、前後  
際によつて各々の時の局面を形成し、「古今の時、かさな

れるにあらざ、ならびつもれるにあらざれども」となるわけです。「つらなりながら時時なり」という道元の提唱を、西有穆山は「空前絶後じゃ」と称賛します(『正法眼蔵啓迪』)。歴史ということ一つを考えても、日本の歴史を考える時、それぞれの場面は独立して別々のものでありながら、我々は、それを「日本史」として連続させるわけですが、歴史における連続性も、前後が際断しつつ継起するという逆説的関係の内でのみ語られうるのです。

ところで、時間は一般的には、諸行無常という言葉があるように、過ぎ去り行くもの、一瞬たりとも留まらず、延々と流れ去るものとみなされますが、もしそれだけならば、時の連続性も成り立たず、前後継起ということも不可解なままに終わります。時というものは、一方においていささかも留まらず、去り行くものですが、他方において、過ぎ去った時間と、現在の今と、未来としての時間とを、すべて一つの時間の諸相として連続させるものです。変遷極まりなきものとしての無常性と、不変的連続的なものが連関付けられて初めて、前後の違い・断絶(非連続)と、前後関係・継起(連続性)とが語られうるのです。このよう

新文化原理としての『正法眼蔵』(有福)

に、時間を一方的に、単に過ぎ去り行くものとして理解する態度に対しては、道元は次のように注意を喚起しています。「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。(中略)有時の道を經聞せざるは、すぎぬるとのみ学するによりてなり」。要するに、時は「つらなりながら」経過するということが「有時に経歴の功德あり」ということです。

ところで、先の引用文において、「今日より明日へ経歴す」ということは我々の日常的意識において充分に理解可能ですが、「今日より昨日に経歴す」ということは、はたしていかなることでありましょうか。それは、「自己の時なる道理、それかくのごとし」という自覚的時間論を前提すれば了解可能です。このように、時は自己から開かれてくるのです。しかるに、自己は、過去にあるのではなく、未来にあるのでもなく、現在のただなかにあるのみです。いな、自己のみならず、事物もまた、現在のただなかにあるのみです。過去の自己は記憶のうちに、未来の自己は想像のなかにあるのみです。このように、すべての時間は、現在の今の自己から開かれるので、「今日より昨日に経歴す」と

いうことも自ずから理解可能となるのです。さらにまた、経歴というのは、単に「昨日から今日へ、今日から明日へ」というふうには、経験的物理的に流れていくのみならず、道元によれば、「今日より今日へ経歴す、明日より明日へ経歴す」なのです。なぜなら、自覚的時間論としての経歴は、今此処にいる自己を中心として時間が開かれてくるので、同じ今日のなかにも経歴があり、同じ明日のなかにも経歴があるのです。たとえば、今日だけでも朝から晩までの間に、あるいは寸秒、瞬間の中にも経歴があります。

けれども、自己の体験的時間としての経歴は、単なる自然的現象ではなくて（「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」）、各々の瞬間、瞬間が本来の面目を發揮しているのであって、「いまもわが尽力する有時なり」であり、「わが今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」ということであります。つまり、経歴とは、単に水が流れ、事物が時を締めぐるということではなくて、あくまで自己の全力投球がそこにあらんかぎり尽くされているのであって、そのことを学ばなければならぬのです。だから、い

わゆる「経歴」とか「履歴」とか言われることがらも、自覚的全力投球としての「尽力現成」でなければ、真にその名に値しないのです。

最後に、道元の時間論の骨子である「経歴」思想に対する田辺の論評をもって小論の結語と致しましょう。「経歴」とは、時の瞬間を絶対の現成として絶対的に個別化する截断が直ちに絶対的統一としてそれらを合一せしめる連続の原理なることを意味するであろう。いはゆる非連続の連続の真義は、禅道にいふ前後際断でなければならぬ。（中略）唯仏与仏、仏向上事の深き思想は、此時間論に依り精密なる論理的組織を与えられた。道元の哲学的思索は此有時の説に於て弁証の極致、転換媒介の論理の妙奥に達した観がある。此様な比類稀なる深奥の思索を日本思想の歴史に有することは、真に我々を策励して自信を強めるものといはなければならぬ<sup>(11)</sup>。

このように、田辺の文章はなかなか難解であります、その言わんとしていること、あるいは、道元に対する畏敬の念は、充分に了解可能であります。道元『正法眼蔵』のうち新文化原理を読み取ることは、ここで取り上げた三

卷「現成公案」「仏性」「有時」だけではなくて、他の諸巻からも可能ですが、ここでは時間の関係もあり、三巻に限定致しました。以上をもつて本講演を終わりたいと思います。拙いお話しでしたが、どうもご清聴ありがとうございました。

## 注

- (1) 本講演は、拙論「新文化原理としての『正法眼蔵』」(『日本及日本人』一六二六号、平成九年陽春号、二八一―三九頁)に依拠している。転載を許可された、同社の御好意に感謝する。
- (2) 拙著『道元の世界』、大阪書籍、一九八九年、「あとがき」参照。なお、本章の考察に関しては、主に同書の後篇第四章、二二四―二五三頁参照。
- (3) 田辺元『永平正法眼蔵の哲学私観』、岩波書店、一九三九年、一一頁。
- (4) 和辻哲郎『沙門道元』、岩波書店、『日本精神史研究』所収、一九二六年。秋山範二『道元の研究』、岩波書店、一九三五年。
- (5) 田中忠雄『古仏道元』不二書房、一九四二年、一頁以下参照、同じく田中忠雄『道元』、新潮社、一九四三年、一〇七頁参照。

新文化原理としての『正法眼蔵』(有福)

- (6) 本章の参考に関しては、拙著『道元の世界』、二九三―二九九頁、並びに、拙著『正法眼蔵』に親しむ―道元の自然思想』、学生社、一九九一年、二、自然と人間の呼応、四八―九四頁参照。
- (7) 前掲拙著『正法眼蔵』に親しむ―道元の自然思想』、九〇―九二頁参照。
- (8) 本章の考察に関しては、前掲拙著『正法眼蔵』に親しむ―道元の自然思想』、一、仏性とはなにか、九―四七頁参照。
- (9) 本章の論述に関しては、主に拙著『道元の世界』、後篇第四章参照。
- (10) 田辺元、前掲書、六二―六三頁。
- (11) 同書、六五―六六頁。