

道元と波多野精一における時間構造

非連続の連続性

側 瀬 登

一 はじめに

——無去来、無飛去、無客観としての時間性

この小論は、道元（一二〇〇—一二五三）が思惟した「時間の構造」を闡明しようとする。その際に波多野精一（一八七七—一九五〇）の時間究明を照明として用いる。このことで、どの程度クリアになり、リニューアルされたかが当面の課題となる。

照し出す波多野精一の時間究明は、道元の思惟に對しいわば一部にせよフレームを提供するわけだから、当然ながら結果として共通項を浮かびあがらせることにもなる。その意味では鎌倉時代の日本曹洞宗開祖でブツダの正法を伝えると自負する道元禪師という仏教哲学者と、その後約七百年を経た日本近代の西洋哲学の考えられうる最も正統な継承者の一人である波多野精一博士とい

うキリスト教哲学者との比較による共通項抽出の試みでもある。そこでなされる共通項抽出は、今日の慢性的虚無的課題に一石を投じうるのはないかと密かに期待するところでもある。

「時間」は、鎌倉時代、室町時代といわれる歴史的な時間だけではなく、巻き返しのきかない自己の過ぎ去った幼年期、青年期もまた時間である。後者は「取り戻す術のない」時間であり、「昔を今になす由もない」時間であり、故事にいう「覆水盆に返らず」の時間である。この時間性格を、「不可逆性」として波多野精一は捉え、最も根源的、基本的（*primus*）な時間であるところから「自然的時間性」という。（参照、拙著『時間と対話的原理——波多野精一とマルチン・ブーバー——』のI、晃洋書房。）

この「自然的時間性」は、いわば過ぎ去る方へ向かっていることから〈現在→過去〉のベクトルとして、方向づけができる。今

の意識の過去方向化であり、「過去への現在」である。

これに反し、鎌倉時代のような歴史の時間は、むしろ〈過去—現在〉のベクトルをもつといえる。「過去からの現在」である。

波多野精^一は、これを「文化的時間性」と称し、「歴史」だけでなく、「科学」の「客観的時間」とプラトン「哲学」の「無時間性」をも変種としてここに含める。「客観的時間」は欠陥を「極みなき連続によって填補」し続けることで「無終極性 (Endlosigkeit)」を実現しようとする「科学」の時間性であり、またプラトン「哲学」は「観想」の徹底によって「無時間性 (Zeitlosigkeit)」に至る。共に「文化的時間性」として波多野精^一は捉える。

「過去」は、その言葉が表わすように「過ぎ去った」時であるから過去であり、したがって「現在」ではない。また「未来」は「未だ来ていない」時であるから未来であり、したがって「現在」ではない。言葉が誤用されていなければこういいうる。「過去」も「未来」もこの限りでは「現に存在」していない、のである。では「現在」はどうか。

「現在」は「今」とも表現され、「現に在る」であって、英語でも present は「現在」のほかに「出席」「贈り物」の意味もあり、presence は「存在」であるの言うまでもないであろうし、ラテン語でも *prae* が「前に」、*esse* が「ある」これらの合成語である。とするならありそうだが、しかし一秒前は詳細に

はその一秒を「特定」したとき思考回路の経過時間から過去となり既にある。現在の一秒の定義、セシウム133の原子のマイクロ波の振動数による基準（国際原子時）でいくとするなら、一瞬の現在の過去化で殆ど現在とは人間に捉えられるのかという疑問にもなる。機械観測による1/10秒、1/100秒と微小化していても同様である。過去と未来との境である「瞬間」としても今の一瞬は過去の一瞬となっているようだ。「無限分割」を時間に施せば、今は限りなくゼロつまり無に近づく当然の結果である。これは「時間」のいわば空間的把握による「客観的時間」からの帰結である。しかし日常生活の常識に戻り、差しあたりは「今」「現在」はありそう、なければ「このような機会」もないので、一応は「現在」はあることとしておく。

では、このような「時間」の常識的見解から、自らの考察へと読者を導いていったアウグスティヌスと道元をみてみたい。

アウグスティヌスは有名なことだが次のように述べる。

「……時間とは何であるか。だれもわたしに問わなければ、わたしは知っている。しかし、だれか問うものに説明しよう」とすると、わたしは知らないのである。」（告白「服部英次郎

訳、岩波文庫（⁷）

道元もほぼ同様のことを、私には新鮮な発見であったが、次のように表現する。

「去来^{こらい}の方跡あきらかなるによりて、人これを疑著^{ぎちやく}せず、疑

著せざれどもしれるにあらず。」(『正法眼藏』 有時の巻第二段、水野弥穗子校注、岩波文庫(二)により段付けをした。また旧字は新字にした。特に断らないときは以下同じ。)

要約すれば、人は一日一日と日をおくり疑われないが、疑われないのは疑われないで日をおくれるからで、知っているからではない、と鋭い。

道元は常識の見解で誤りやすい三例を注意として次に示す。一つは凡夫の見解として、

「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。

(有時の巻第五段)

要約すると、あるときは「三頭八臂」即ち仏教守護の不動明王または阿修羅(Aとする)であり、あるときは「丈六八尺」即ち立って一丈六尺、坐って八尺の仏身(Bとする)であると受けとることが「有時」に対する凡夫の見解だ、と。ある時点でAであり、ある時点でBであるという見解である。この誤りは「有時」という現在と存在の相即を捉えていないところからくる常識の見解で、一応、道元は理解を示しながら、これ「のみにあらず」(第六段)という。これは私たちの科学的常識でもあり、「地理」「歴史」を区分して捉える捉え方と同一である。(本来「地理」「歴史」は一体で、地理面を時間系で切った一つが古地図であり、最新地図である。いうなれば、ここでの「河」であり「山」であ

る。他方、歴史面を空間系で切った一つは郷土史であり、世界史である。いうなればAであり、Bである。ただ、〈空間―視覚〉と〈時間―聴覚〉とするなら、双方のみ限定の批判が「総体的一体性」からありえよう。」捉えやすい便宜からのもので、これから脱するのは道元とともに真に迫るため不可欠となる。偏倚抽象を具体本然に捉える本来性の獲得である。

誤りの二つは、

「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。」

(有時の巻第八段)

要約すれば「時」は飛び去ってしまうだけのものではない。飛び去るだけのものなら風に飛ばされた「紙くず」のように、その前後に隙間があるはずだが、ないのだから、と。人は常々時間を意識しない。意識した時間だけを時間とすれば、このような誤りになると道元はいう。楽しい旅のメモリーだけが時間ではないし、辛苦の傷ついた痕跡としての記憶だけが時間でもない。総じて記憶の滞留だけが時間ではない。機械的ではあるがデジタル表示も微分的表示の一つとしては同一に考えられようか。

誤りやすい三つは、

「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。」(有時の巻十三段)

である。「経歴」(ルビは古い読みで、意味は一応ここでは時間の

本性とする」というのは、風雨が西から東へと去来するように流れ、流動推移するように受けとってはならない、と。時の変化を川の流れ、流動推移に見立てることの多い私たちの伝統的感性にとって、そうではないというのだから、この指摘は強烈である。

これら常識的見解の誤りはいずれも時間でないというのではなく、これらは時間の本来でないというのである。三点はそれぞれ時間についてだが、主語が「一つ」は「有時」で「無客観」を、「二つ」は「時」で「無飛去」を、「三つ」は「経歴」で「無去来」であることは後のために留意しておきたい。道元によると本来の時間は「無去来」「無飛去」「無客観」なのである。

それでは、何故テーマの「時間構造」が問題になるのか。

波多野精一は「時間性は人間性の最も本質的な特徴である。」（『時と永遠』第一章三、岩波書店）といい、「時は生の存在の最も基本的な性格」（同二）ともいう。生きることの基本に時間があるという、認識である。時間を常時意識すれば、時間が生きることの代名詞ともなる。過去化に偏すれば有限な死への重さ（Schwere）となり、逆に未来化に偏すれば無限な非人間の軽さ（Leicht）になる、ともいえる。ともあれ、そこから波多野精一は人間学の三類型を導出し、そのそれぞれに対応する本質構造の時間性を示す。それが「自然的生」では「自然的時間性」であり、「文化的生」では「文化的時間性」であり、それに「宗教的生」では「宗教的時間性」の「永遠性」であるという（『未来』

は将来に「将来」となる。「将来」の勝義。

一方、道元は人は「須く回光返照の退歩を学ぶべし。」（『普勸坐禪儀』）という。これをウィズドローアル（withdrawal、撤退）というアーノルド・トインビーの言葉を引いて、その「反省」の重要性を解説する仏教学者もいる。さらには、道元の有名な言葉に次のがある。

「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、自己をわするなり。」（現成公案の巻第七段）

道元にとり真の生は仏道であり、己をよく知ること「己事究明であつて、「自己を習ふ」ことだとする。生の真相は自己を探ねる「退歩」の「反省」を深めることといつてよい。その「反省」の体験行・覚として達磨の「大乗壁観」に連なる「非思量」（薬山）の「只管打坐」（『随聞記』三一二）があるといつてよいであらう。いわゆる「見性」である。

ここでは、かのソクラテスが哲学のモットーにしたとされるアポロン神殿に掲げられた「汝自らを知れ」（gnothi seauton）を彷彿とさせ、道元の「自己を習ふ」こととの親近性をみてとれる。

二 有時相即

——現在と存在の同義性

有限な「自己存在」と「時間」はどう関わるのかを次に考えてみたい。

「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。」

(有時の卷第二段)

「有」は「存在」で、「時」は「時間」で、これらを一単語「有時」(「うじ」)のルビもある。中国音からすると有は You の発音記号で今日の片仮名にあてるなら「イオウ」か「ヨウ」の方が近い。)と表現し一体としている。先にまとめた常識的誤り三つのうち、第一点目のある時点で A と、ある時点で B と捉える誤りは、この一体性を剥離したことからくるといえるのではなからうか。即ち時間はあたかも無限に經由してゆくとした中で、自己のあり方を、あるとき A でどう、あるとき B でどう、と孤立化させ (Es für sich) 不確定の中で迷わせ曇らせているといつてよいのではなからうか。この時間即ち剥離する「有時乖離」がアンニュイやボードレルの表現する時が血をすすり肥りはびこる仇敵の病的様相の根にあるように思われる。この時間とはもはや生の意義の湧出口でなくなり、生を脅かすクレパスのように開く。至るところ「荒磯」ありだ。(ただ久松真一はニヒリズムを転換し肯定して「他律性、神律性を否定」することに向かう。『絶対主体道』著作集 2 の二六〇頁。道元にとって、自己存在は時間と不離不即、表裏一体にあり「有時相即」なのである。「一方を証するときは一方はくらし。」(現成公案の卷第六段)ということがあるだけである。

道元は、次のようにも表現する。

「山も時なり、海も時なり。……時もし壞すれば山海も壞す、時もし不壞なれば山海も不壞なり。」(有時の卷第十八段)

ここでは時間の面から存在を捉える。時間が壞れば存在が壞れ、反対に時間が壞れなければ存在も壞れない、と。そのような今、現在の一瞬は存在に裏打ちされた表裏の三板岩である。

一方、波多野精一もほぼ同様のことを次のようにいう。「現に生きる即ち実在する主体にとっては『現在』と真実の存在とは同義語である。」(『時と永遠』第一章二)。現在と真の自己存在とは同義語である、という。つまり自己存在と現在の同義性をいっている。

波多野精一は、この同義性を損なう「客観的時間」に対して「悪しき」こととして批判する。「終りなき果てしなき客観的時間は『悪しき永遠性』と呼び得るであらうが、……欠陥の延長である点を思へば、『偽りの永遠性』の名が或は一層当を得たものであらうか。」(『時と永遠』第三章十七)。

このように波多野精一は「現在」と「存在」の同義性から、客観的時間を「偽りの永遠性」と批判し、他方、道元はそれを「有時相即」から誤れる見解として注意する。両者にとって時間の「無終極性」に生きるというような「有時乖離」はない。

壓気楼を求める錯覚の道をどこまでも人は進むのではなく、ただ、歩むクレパスをわたる一步一步の現在に自己存在があるといつてよい。

三 「つらなりながら時々なり」

——非連続の連続性

道元は「有時相即」を有（存在）の面から捉えて、「つらなりながら時々なり」という。

「要をとりていはば、尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時々なり。有時なるによりて吾有時なり。」（有時の卷第八段）

要約すれば、全世界の全存在は連なっていないながら、その時々で、その有時として自己もまた存在している、と。

ここに道元の思惟する時間の二構造が端的に示されている。即ち「つらなり」と表わされた存在がもつ時間の「連続性」と「時々なり」と表わされた時間の「非連続性」とである。また道元は「つらなり」を「経歴」とし、「時々なり」を「前後際断」とし、「ながら」を「功德」として説明していると私は解する。

一般に時間の「連続にして非連続」といわれ、或は「非連続の連続」といわれることもある。

一方、波多野精一は道元のいう「つらなり」「経歴」を「文化的時間性」として連続性を表わし、また「時々なり」「前後際断」を「自然的時間性」として非連続性を表わしたと私はとる。

（「連」か「列」の漢字を「つらなり」に当てると、「時々」との間で対になるがそうはせず、平仮名にしたのには理由があったと

推察するが今は詮索しない。）また、波多野精一の「先驗的同一性」は道元の「ながら」「功德」と同一と捉える（末尾の図解参照）。「先驗的同一性」は「先驗的回想」（「時と永遠」第二章十）に依存し、その「回想」（記憶）はアウグスティヌスの思惟に遠く由来しているといえる。またライブニッツは「記憶は精神に一種の連絡作用を与える。」（「單子論」26）とし、この機能解明も付言しうる。ともあれ、波多野精一はいう。この「回想の内容としての過去は無に帰した有の再現である。」（第二章十二「帰着無、再現有」）。かくて「非存在が存在に向ひ無より有が呼び起されつつ、自然的時間においてとは正反対の方向に存在の移動が行はれるといふ現象が発生する」（同所）のである（呼応無、転回有。出起する「出来事」（Geschichte）と、記述される「歴史」（Historie）の区分もほぼ同根であろう。（参照、拙著『ニーチェのニヒリズムと超人』五四頁、驢馬出版）。

(1) 「つらなり」は経歴——文化的時間性

一方、道元の「つらなり」は、時間の連続性であり、それを「経歴」と先に解した。

「有時に経歴の功德あり。」（有時の卷第九段）

「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。」（有時の卷第十三段）

「経歴」は例えば芽吹き、花開くなど、あまたの様子が春をひく、

もたらずようなものである。これを逆に春が来たから芽吹き、花開くことと考えてはならない、という。それを、

「昨今の道理」は、

「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、(有時の巻第七段) といふこの「一経」が三頭八臂であり丈六八尺であり、芽吹きであり開花である。これら「一経」を二部分とするのが「みわたす時節」「すぎぬるにあらず」の「経歴」なのである。「時々」の「様子」である「みわたす時節」に過去はなく、あるのは現在だけという道理である。このように、有時に「経歴」が働き、その限りで、有時の本性なのであり、その働きは「功德」のもたらずものといえる。

道元はそこで「経歴」の向き、ベクトルを示している。

波多野精一は、このベクトルを異なる段階区分により明確にした点と時間の構造を究明したことの二点において時間論での功績があったといつてよい。即ち「時の方向は将来より現在を経て過去へ向ふとも、また反対に過去より将来へ向ふとも考へられる。

この矛盾は時の観念の中に伏在する問題を示唆する……時間性の異なつた段階を区分することによつてのみ解決をみる。」と斬新であると思ふ(『時と永遠』第一章4)。「時の観念」と自然的時間性にも空間的表現の入らざるを得ないことは留意しておきたい。直接的影響は目下のところ考へたいが、その思惟の先蹤

に道元がいたと言ひ得よう。

道元は「有時に経歴の功德あり。」に続けて、

「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。」(有時の巻第九段) といふ。

ここでの「○○より○○へ(に)」は時の過ぎ去る流動推移と受けとりがちだが、そうではなく先に「経歴」を「みわたす時節」「様子」と見たように「すぎぬるにあらず」と受けとるべきである。それは「時々」を「様子」にした方向づけのみの表現と受けとるべきであらうからである。

「今日より明日へ経歴す、……昨日より今日へ経歴す」は、波多野精一の「文化的時間性」の〈過去→現在→未来〉のベクトルとして、また、「今日より昨日に経歴す」は、「自然的時間性」の〈現在→過去〉のベクトルと照応するといえる。「○○へ」は未来へと、「○○に」は過去に、と使用区分あり。詳細にみるならば、条件をつけての異同指摘になり、また両者に表現の「根源的空間性」克服困難性を見てとれるが、大筋類同とはいひ得よう。

(2) 「ながら」は功德——先験的同一性

波多野精一の「自然的時間性」で過去に没し去つたのを浮かびあがらせ、取り出すのが「文化的時間性」であるが(帰着無、再現有)、その浮上をさせ取り出し回想(記憶)させるのが「先験的同一性」である(呼応無、転回有)。

この「先験的同一性」に相応するのが道元では「ながら」であり、「功德くどく」であると先に解した。時間の連続性と非連続性の「継続助詞」「ながら」である。

「ながら」は「乍ら」とも書き、連体修飾を表わす上代の助詞「な」に、ものの性質・資質を表わす体言「から」のついた語であるが、①「それ全部があるまま後に続くことを示す」「そっくりそのまま」という意味と、②他方では「……ではあるが」「……けれども」の二つの意味がある。（例えば、①は「涙ながらに話す」と、②は「悪いことと知りながらする」。）即ち、「ながら」は①「呼応」の内容相続と、②「転回」の反転する媒介の接続助詞として受けとれる。ここでは両者の「呼応無、転回有」である。（広辞苑『国語大辞典』）

「功德」とは梵語の Guna からの訳で一般に功能（能力）、福德を意味していて善行の果報をいう。無所得の心による善行は悪の心が尽きるを「功」といい、善の心が満つるを「徳」とする。達磨は梁の仏教の外護者・武帝に問われ、武帝の働きは「無功德」としたことはつとに有名である（伝灯録 卷三）。仏教の外護それ自体が「功德くどく」と解するのが一般である。道元のここでの「功德くどく」を西有穆山は「あたりまへ、持ち前」と読む（正法眼蔵啓迪（上）四二六頁）。

道元は有時の巻で帰省禪師の恁麼 attainment と道得 express を意と句で示し考察し（無礙とし）た箇所次で次の言葉を吐く。

「礙がいは礙を礙するなり、これ時なり。」（有時の巻第二十段）
「礙」とは「さえる」ことで、「塞きとめる」「さえぎさる」の意味で、般若心経の「罣礙がうがい」、五障の「五礙」、自由自在の「縦横無礙」のように使用される。概して「さまたげ」「バリアー」「障害」「拘束」「限定」hindrance である。

この「礙」の反対語は「無礙」で「自由（無限定）である。そこでいま仮に「自由」を「礙」に代えて入れてみると、

「自由は自由を自由するなり、……」

となる。奇妙に聞こえる表現だが、「自由」という言葉のもつ根源的性格を指摘できないだろうか。つまり「自由」という言葉はその言葉自身を「自由」にしてしまう働きをもつ、と。「自由」はその言葉の中に、「自由」それ自身を打ち破る「自由」、即ち最初の「自由」ととって「不自由」という否定する働きの要素をもつこともあることの指摘である。「自由」には「自由」を制限する「自由」つまり「拘束、不自由」という因子も総てではないが含むと受けとれないだろうか。現実には自由を守るために、自由を破壊するテロを、防止（不自由）するということによるのである。

これを「礙」に戻し、また仮に「不自由、拘束」である「限定」を入れると、

「限定は限定を限定するなり、……」

となり、「限定」の否定因子を導き出し、「無礙」つまり「自由」も含有する意味と受けとれないだろうか。

これら両者は例えば、言論自由の中で、言論統制を掲げる主張の自由も排除できないという自由のもつ矛盾であろうし、逆に、言論統制の中で、言論統制という主張の自由がなければ言論統制ができないという統制のもつ矛盾と同様であろう。独裁政治には独裁者一人の自由が不可欠であり、民主政治には独裁待望者を許容せざるを得ない不自由が不可欠であるのと同様であろう。ただ具体例で現実的には、この許容幅を狭めなければならない時もあるであろうし、広げることのできる幸福な時もあり、リスク回避のパワーの政治問題となるであろう。

ともあれ波多野精一は、「先験的同一性」という術語の「先験的」に *transcendental* というドイツ語を添えて用いている（『時と永遠 第二章十』）。この「先験的」の語に或るヒンターランドに擬えられる思いをこめ論理的整合性を保ちたかったのだと受けとり、また「稲光り」するものを波多野精一に私は読む。

それは道元が「有時に経歴の功德あり」と表現するところの「功德」に類似した「底光り」を見るのは私だけではないだろう、と想像するのと同じである。いいかえると十界の地獄、餓鬼、畜生、修羅から抜け出し、さしあたり智を保持することを得た「人間界」にあることの「功德」をである。

それでは元に戻って、「礙」論の一般性としては、どうか。もっとも「自由」という言葉が、不自由の否定因子をもち、「限定」が自由という否定因子をもつということは、言語矛盾で

言語の意味をもたないともいえる。むしろこのアリストテレス流の硬質言語観が一般である。

しかし困難な問題ではあるが、言葉を道具の一つとし、事象を取り込む器と考えてよいのなら、軟らかい言語観で、言語に必ずしも執われない、直に世界と対峙できる方向づけ（*orientierung*）のツールとして使用することはできないか。象徴的に言うのなら、ロゴスから不立文字（因言遣言）許容の言語にである。沈黙・無記を意味とする器の言語に、言語を万能としない言語にである。

また、メタファーになるが、山頂の分水嶺に到達する登頂のステップ上昇方式と下山のステップ下降方式とは逆転するが、これを時間の連続と非連続の結節点の比喩にできまいか。接続助詞「ながら」「功德」と「先験的同一性」に相当するとしてである。最初には水平的、因果的志向で進んだとするのなら、最後には、垂直的、非因果的思考を要求するように、である。（井筒俊彦は禅問答の「本源的非言語の垂直的言語化の場」を指摘する。『意識と本質』四三三頁）。

(3) 「時々なり」は前後際断——自然的時間性

「つらなりながら時々なり」の「時々なり」にあたる「前後際断」という言葉は『正法眼蔵』の現成公案の巻第十段にある。

「たき木、はひ」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。」(添えた漢字は筆者による)

要約すれば、「たき木」は燃えて灰に変化すると常識から取りがちだが、そうではなく「たき木」には「たき木」の位(法位)があり、その位は前と後を際断した中にあり、また「灰」にしても同様である、となる。

「たき木」には位(法位)、『法華經』方便品にある。岩波文庫(上)以下同)があり、「灰」もまた位(法位)があり、それぞれの際で断絶され「独立無伴」である。「たき木」には確かに、常識では前のもの「生木」があり、後のもの「灰」があるが、しかし前後から際断された中に「たき木」という位(法位)がある。

位(法位)とは「真如(sūtrata)、僧位でもあろうが、ここではむしろ「自己を習ふ」「反省」した結果の一つの位で、宇宙における自己、自性の分限、分際に安んじる居場所、安住地をいうべきと解する。「たき木」には「たき木」としての一つの位置があり、「灰」には「灰」の位置があり、また「人」には「人」の宇宙における一つの位置がある、と。したがって、人は生きては生の位置にあり、死んでは死の位置にあり、生滅しない「不生不滅」である、こととなる。芽吹き、開花は夫方で「それ」であるのであり、春はその同一レベルにはない。春はそこに後で包括

してつけられた名にすぎない。「すぎない名」という春から見るから、芽吹きから開花へと移りゆく、流動推移かと誤る。正しくは「時々なり」なのである。

「前後際断」とは、改めていうと「たき木」では「前際」にある「生木」と「後際」にある「灰」を「中際」において断絶しているといえるが、「中際」で全く別のものであるという「非連続性」である。

「たき木」と「灰」の間には経験知の即ち「すぎない名」の知の「燃焼」という火の働きがあるが、ここに有名な『法華經』譬喩品の「欸(忽)然火起」があるといえよう。火が起きるのは、生木が「乾く」薪と同様に比喩ながら「際断」を導く「深淵」(Abgrund)であると私は捉える。

ここには「前後際断」という「非連続性」が「連続性」の境を断ち切る底意が見える。「業苦」「辛苦」の境を断ち切り、「生死」の境を断ち切る。かくて、悪業因果からの脱出、生滅しない「不生不滅」の常住となる、といえる。

波多野精一の「自然的時間性」は、不可逆的な現在の過去化である。過去化は現在の「内部構造」である。あるのは「現在」であり過去化をその内部に構造としてもつだけである。波多野精一にとって「自然的時間性」は「文化的時間性」を経た最終の「宗教的時間性」の準備的要素をもつと受けとるのが通説だろうが、私にとってはそれにとどまらない根源的な時間性格である。

四 まとめ

—串団子の比喩

これまで道元の思惟した「時間構造」を波多野精一のそれをフレームとして照し出そうと試みた。しかし、道元の思惟を中心としたために、一部分道元のが先行した箇所も出ざるを得なかった。

ともあれ、それは結局、波多野精一の「自然的時間性」から道元の「時々なり」と「前後際断」つまり非連続性を見るとクリアになり、また「文化的時間性」から「つらなり」と「経歴」つまり連続性を見ると判然となるといえる。そして、それら両者の媒介として「先験的同一性」で「ながら」と「功德」を取り出すと時間の構造がより判明となるというものだった。また、ともすると矛盾する表現から理解困難な時間の「非連続の連続性」の解明をした一つの試みでもあった。

もとより、道元と波多野精一両者のコンテクストが異なるので詳細には及ばなかったところもあるし、また不必要なときもある。しかし、驚きの発見もあった。波多野精一と道元の①存在と時間の同義性と有時相即を両者が共にもつ確認と連動して不乖離からの今日の虚無的課題の指摘、②両者の二時間性の構造類似の発見、③二時間性のベクトル共通性が双方にあり、「過去からの現在」と「過去への現在」の方向性を見出したこと、④「ながら」に従来一般の「非連続の連続」と異なる媒介性の積極的意義

を「先験的同一性」と「功德」として見出し、更に「礙」論として不十分ながら考察したことである。「隔法異成（華嚴）」「三法展転、因果同時（唯識）」との関連言及は避けた。

最後に⑤として、身近の〈串団子の比喩〉でしめくりたい。「有時」を「串団子」に喩えると、「串」は「つらなり」「経歴」「文化的時間性」の「連続性」を、他方「団子」は「時々なり」「前後際断」「自然的時間性」の「非連続性」をあてることができる。その際、団子が串から抜け落ちないように支えている「粘着性」は「ながら」「功德」「先験的同一性」の媒介性として働いていると比喩できようか。

「転がりし きょうだい団子も串一つ

つらぬき通してかたちととのう。」

信仰に関わりのある人なら「串団子」よりむしろ煩惱の数とされる一〇八個の珠を紐で繋いだ「数珠」（念珠）か或はカトリックで普通一六五個の珠を紐で繋いだ「ロザリオ」を比喩としてあげるかもしれない。

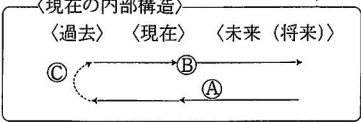
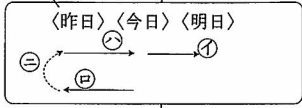
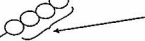
〈主な参考書目〉

『沙門道元』（改訂日本精神史研究）所収 和辻哲郎、昭和一五年六月（大正九—二年）、岩波書店。

『正法眼蔵啓迪』西有穆山提唱、昭和五年一〇月、代々木書院。

『道元の研究』秋山範二、昭和一〇年九月、岩波書店。

五 〈付〉時間構造の図解

	時間の空間性	時間の媒介性	時間の時間性	出典
波多野精一(一八七〇—一九五〇)	「文化的時間性」 ③  変種：無終極性 無時間性	「先験的同一性」 ④	「自然的時間性」 ①	『時と永遠』(昭18,6) 第1～3章
道元(二〇〇—一二五三)	尽有は 「つらなり」 「経歴」①② 	ながら 「功德」③	時々なり。」 「前後際断」 ④	『正法眼蔵』有時の巻 第8段 「有時に経歴の功德あり」 (有時の巻第9段) 「いふゆる①今日より明日へ経歴す、②今日より昨日に経歴す……」(同上) 「礙は礙を礙するなり……」 (有時の巻第20段)
メ モ	「連続性」 「時間の再現性」 「串団子の比喩」 「である時間」 ③ 	「時間の転回性」 ③	「非連続性」 「時間の本源性」 ① 「がある時間」	

- 『正法眼蔵の哲学私観』田辺元、昭和一四年五月、岩波書店。
『仏教に於ける時の研究』中山延二、昭和一八年四月、百華苑。
『仏教における時間論』増永靈鳳、昭和四一年二月、山喜房仏書林。
『正法眼蔵参究』安谷白雲、昭和四三年一〇月、春秋社。
『全巻現代訳正法眼蔵』高橋賢陳訳、昭和四六年九月、理想社。
『現代語訳正法眼蔵』西嶋和夫、昭和五四年六月、金沢文庫。
『正法眼蔵講話』西谷啓治、平成元年六月、筑摩書房。
『正法眼蔵用語辞典』中村宗一、昭和五〇年二月、誠信書房。
『道元辞典』菅沼晃編、昭和五二年一月、東京堂出版。
(かわせ・のぼる、宗教哲学・近現代哲学、元法政大学講師)