

道元の「有時」の巻を読む

村上, 恭一 / Murakami, Kyoichi

(出版者 / Publisher)

法政大学言語・文化センター

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

言語と文化 / 言語と文化

(巻 / Volume)

4

(開始ページ / Start Page)

(47)

(終了ページ / End Page)

(68)

(発行年 / Year)

2007-01-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00002785>

道元の「有時」の巻を読む*

村上恭一

序

本稿の主題をなす「有時」の巻が、『正法眼蔵』中一巻として撰述されたのは、一二四〇年十月、道元四十一歳のときであった由、そして場所は、山城深草の地に參禪学道の徒の育成のために建立された禪師ゆかりの興聖寺においてであったこと、これまた概して道元禪師の年譜に照らして明らかである。

なお、「有時」の巻が書かれた当時は、興聖寺の開創に引き続き、修行道場である僧堂の建立もかない、禪寺としての伽藍の体裁がととのって、道元禪師自身の修道生活も、緊張のなかにありながら最も安定していた時期ではなかったか、と推定される。というのも道元は、門人育成として法堂に衆を集めて積極的に説法するかたわら、禪の奥義を思索の成果として『正法眼蔵』の書に集大成すべく精魂を傾けていたからである。すなわち、一二三三年道元が三十四歳の若さで興聖寺を開いてより、一二四三年四十四歳にして越前に入山するまでの約十年のあいだに、道元の宗教哲学の体系は、『正法眼蔵』の大半の成立を見るに及んで、ほぼ確立されていたと言えるのである。

『正法眼蔵』中の大部分の巻が、出家・在俗の信徒に対して講述されたものであることは、各巻の奥書きによって確証される。すなわち、「示^レ衆^{（一）}」とあるのがそれで、在俗の衆徒に示す、つまり講述するの意であり、道元は

自らの深遠な宗教思想を在俗の衆徒の教化のために説示したのである。ただし、少数の巻に限っては、奥書きに「示衆」の記載がない。例えば、この「有時」の巻は、「仁治元年（一二四〇）初冬の日、興聖宝林寺で書く」とあって、「示衆」の語は奥書きに見られない。つまり、あまりにも深遠な思弁を展開した哲学的時間論である「有時」の巻は、在俗の衆徒に示す（講述）にはそぐわないと判断され、もっぱら『正法眼蔵』中の一巻として著述されたにとどまったと推定されるのである。

また道元は、「有時」の巻を起草した直後に、「山水経」の巻を講述している。時間は飛去するものとのみ世間では理解されているが、しかるに他面、「つらなりながら時時なり」とも解され、言わば非連続の連続でもあるような時間の妙味を「有時」の巻に説いた道元は、ひき続き禪の立場から天地自然をどう見るかを説こうとして「山水経」の巻を講述したのである。この場合、風流を遊ぶ意味の山水は度外視され、もっぱら仏道の立場から見た山水、つまり天地自然のことが論点となっている。道元は古仏の言を抛りどころにしながら、しかも「而今の山水」つまり絶対現在の山水を、「今日自己」の問題にひき寄せて語ろうとする。そこで「山水経」の巻に見られる道元の語りは、著しく逆説的表現に終始する。それゆえ、禪師の流暢な説法も、「山は流れて水は流れず」とか、「橋流れて水流れず」のごとき語句を連発することにより、總明な出家・在俗の信徒をしばし狼狽させたに違いない。禪において言われる不立文字の心境は、いわゆる形式論理の世界を超えて、思弁的論理を徹底的につきつめていった処に見えてくる境地であろうが、「山水経」の巻では、そうした境地が説かれている。ここでは、「山水」は動静の二面を具備していると「思量」（思惟）されるから、一つに「水は流れて山は動かす」とのみ思いなし、人慮の測度により山水を見てはならない。むしろ、「山が動いて水は流れず」といった逆説的表現によって、「山水」の動的な面に大家の注意を喚起させようというのが、禪師のねらいではなかったかと推考される。

本稿では「山水経」の巻の内容にまで立ち入る余裕はないが、いま一度ここに指摘しておきたいことは、「山水経」と「有時」の両巻がともに一二四〇年十月、同時期にあい前後して起草されているということ、ときに道元禪師四十一歳、心身ともに充実し、ことに両巻の講述ないし著述の方法において、言わば即物的とも、逆説的とも見

られる表現が多用され、実に禪師特有の深遠な思索の極まるところと見なされるということ、瑣事ながらこの点は等閑視されてはならないであろう。敢えて愚問を挿むようだが、両巻のうちいずれの巻を難解とみるか。それは、その巻に接する読者各自によって委細異なるはずである。『正法眼蔵』の著者自身の意図としてはどうであったか。すでに述べたとおり、「有時」の巻は、その奥書きに「興聖宝林寺で書く」とあって、「示_レ象」の語はないところから、不特定の大家に説示されたものではなく、むしろ少数の弟子たちの講読に向けて著述されたものと考えられる。これに対して、「山水経」の巻は末尾に「興聖宝林寺に在りて示_レ象」と明記されているから、実際、在俗の衆徒等に向けて説示（講述）されたことはほぼ確実であろう。ただし、大家に向けて説示されたものだからと言って、必ずしも内容が平易だというわけではない。それが証拠にこんなエピソードが知られる。——道元が『正法眼蔵』を構想し、その著述と説教とにおいて精力的に活動していた三十代半ば、その当時入門した弟子のひとり詮_ズ慧は、もと比叡山で秀才をもって知られた学徒であった由、たまたま禪師の名声を聞きその法話をきくため、比叡山を下り聴衆のひとりとして列席したのだが、禪師の法話は難解で、さしもの秀才も理解しえなかったという。詮慧は自らの無知を恥じ入り、即座に入門を決意したと伝えられる。いささか誇張を含む話にもせよ、これより察するに、道元禪師の法話は「示_レ象」とはいえ、実は聴衆の側にかんがりの教養がなければ一言一句も会得し得ないほど充実した内容のものであったことが窺われる。

さて、「有時」の巻は、先述のごとく道元禪師の著述にして、現代的に言えば「有時」に関する論考、さしずめ道元の時間論と言ったところである。周知のとおり、およそ半世紀ほど以前、道元再考を促す動きがにわかに高まり、「正法眼蔵」のうち、例えば「有時」の巻がアウグスティヌスの時間論と比較されたり、またハイデガールの『存在と時間』と関連させて西洋哲学の視点から説明されたり、また異国の日本学者の試みを経て、この難解なテキストも現在ようやく明るみにもたらされるようになった。これは、比較思想研究という方法論が導入された成果ではないかと考えられる。ちなみに筆者もまた、かねてより西洋哲学における時間論の系譜に関心をよせ、それらに関する試論に基づき、旧著において「時間の問題」として小さな努力を傾注したことがある。このような経緯が

あって筆者は、さらに右にいう「時間の問題」のなかで提示された哲学的視点を介して、できれば「有時」の巻を読み解いてみたいとの願望を永らく抱きながら、これを成就することができなかつた。

そこで今回、「有時」の巻を読むにあたって、まず最初に筆者の試みによる現代語訳のテキストを提示することから始めようと思う。訳出に際して筆者は、道元に対応する恰好の同時代人として、十三世紀の中世スコラ哲学者トマス・アクィナスを念頭におき、常にトマスの嚴肅な原典テクニクスに接しているような学的態度で、「有時」の巻の訳文の作成につとめた次第である。かくも冗長にわたる序文を付記せずにいられなかつたわけは、実はこの「有時」の巻が古来『正法眼蔵』中の最大の難関と目されるを承知の上で、この書に向かい、そこで語られる仏法の深い真意と「有時」の奥義にふれたい一念をつぶさに吐露しておきたかつたからにはほかならない。

注

(1) 『正法眼蔵』の各巻の奥書きには、その巻の教説の行なわれた日時とともに場所が明記されている。が、よく注意して見ると、「示衆」と「書」ないしは「記」などの語によって、道元は仏法の伝達の仕方を慎重に区別していることが窺われる。若き道元は中国に留学した際、禪語の表現方法として「師示衆云、……」なる川法を知つたばかりか、師が大家を前に法話を示す光景をつぶさに見た。後年、道元は『正法眼蔵』において、中国禪のスタイルを授受するとの自負心から、仏法を衆に説示するとの意味で「示衆」の語をもちいたのである。文字の上では、「衆に示す」として平易に受けとめられがちだが、道元が実際に試みた禪語を交えての説教は、聴衆の側にそれなりの教養を要求したことであろう。それでいて『正法眼蔵』中の大部分の巻において「示衆」という講話形式を採り得たゆえんは、説法する当事者道元自身が高度の思索力と「弁論修辭の術」の天分に恵まれていたからに違いない。

(2) 「有時」の巻の奥書きには、「……において書く」とあって「示衆」の語はない。つまり、「有時」の巻は、弟子に読ませるために書かれた少数の巻のひとつである。例えば、『正法眼蔵』の序論に相当する「弁道話」および眼蔵の第一巻「現成公案」は、明らかに少数の弟子たちに通読させ、書に親しむことをもって真実の仏法を修めさせんと意図して、著述されたものである。かくして、「有時」の巻は、前掲書と同じく最初から読者を予想して著述されたもので、それだけに一行読むことに立ちどまって思索することを要求するほど、古来晦渋なる書と見なされる。

(3) 詮慧は、比叡山で秀才の名をもって知られた学徒であつたが、道元の法話に接した際、自らの無知を恥じ、直ちに弟子

入りしたと伝えられる。後年、道元は学僧の育成と自らの著作活動に心魂を傾けた当の縁の寺・興聖寺を去るにあたって、後を「の詮慧に任せ、越前の地に向かうこととなる。」

(4) Steven Heine: *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen* (State University of New York Press) 1985.

(5) 旧著『哲学講義』補訂版(成文堂、二〇〇五年)、Ⅶ「時間の問題」において、まず古代ギリシア哲学中屈指の時間論としてアリストテレスのそれに一説を捧げた。これを西洋思想における時間観の問題提起と見て、対するに中世キリスト教哲学における時間観の先駆アウグスティヌスのそれを考察した。さらに近代ドイツ哲学のうちから、主としてカントおよびヘーゲルの時間把握の特徴を概説した。ことに後者への反論が、十九世紀のいわゆる反ヘーゲル主義の立場で、キルケゴールの時間論はその視点に立つことをもって特徴とする。さらにキルケゴールの視点を介して、現代哲学における時間論は、さまざまな分野から触発され、その可能性を模索することで、すでに思想的定評を得たところのいくつかの試論をもつ。旧著では、それらのうち、主としてベルグソンの時間論とハイデガーの時間論とをとりあげた。

(6) Friedrich Beemelmans: *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino*. Münster, 1914.

原典・有時(現代語)

先覚者の言にこうある。「ある時は高い山の頂上に立ち、ある時は深い海底を行く。ある時は鬼神の姿となり、ある時は仏の姿となる。ある時は例えば禅者のもちいる道具となり、ある時は寺の柱や庭の灯籠ともなる。またある時は世間の誰彼に過ぎず、ある時は大地となり、また虚空ともなる。」⁽¹⁾

ここにいう「ある時」(有時)とは、有と時の連なりとしての「有時」の意味で、時と言えばそのまま有、つまり存在に即したものであり、存在とはことごとく時間にほかならないのである。⁽²⁾

仏の姿そのものが時であり、時であるからこそ、その時において仏の莊嚴な輝きが発せられるのである。時の輝き、それは日常一般の時間を離れたものではないから、日々日常の時間のことを考えてみればよい。また鬼神の姿も同じく時であり、時であるからこそ、日常一般の時間と異なるはずはないのである。⁽³⁾

一日が二十四時間の長さをもつという日常の時間については、その時間の長さを計ってみなくとも、ひとは日常時間の一日が二十四時間であることをついぞ疑わない。時の移りゆく経過が明らかであるから、誰もそれを疑わないのである。ただし、ひとが時間のことを懷疑しないからと言って、時間の意味を認識しているわけではない。

世人はもともと時間というものを疑ってみようとせず、またそれに関心を向けることもないから、元来その真実を何ら認識することにならない。平素の懷疑心がなければ、かりそめに個々の事物について懷疑したからとて、ひとは事の真意を十分に解明することなどできるものではあるまい。「仏法の真意でもあることの真相を知らないでいて」今後ひとがどんなに懷疑したとしても、当面の問題である有時の真意に符合するような結論には達しないであろう。ただし、懷疑心を起こし関心を向けること自体がすでに時なのであり、時を離れては問題も生じ得ないということである。

全世界の個々の事物は、区別されながら自己のうちにあつて統一されているから、まず自己があつて世界は存立すると言える。しかも、この全世界の個々の事物が時とともにあるという事態を、思慮すべきである。あたかも個々の事物がおのおの区別され対立し合いながら共存し得るのは、時が時を互いに排斥し合いながら合流するようなものである。それゆえ、自己の発心ほっしんが同時に世界の発心となり、同心一如となつて全世界が発起するようなものである。このことは、修行や成道じやうどうについても同じこと、その理かくの如しであろう。要するに、全世界の個々の事物が自己のうちにあつて区別されながら統一されているが、その事態を自己が体験し見定めるのである。「自己が時である」とは、このような道理をいうのである。

右に述べたようなわけで、有時と自己とが相即にして不離であるとの道理に基づいて、世界には種々さまざまなる事物が存在するのであり、それら森羅万象のことごとくが有時であつて、しかもそれら一事一物がそれぞれ世界にかかわっていることを思慮すべきである。こうした有時が相互に関係し合う道理を見極めることが修行の第一歩である。そしてこのような境地に到達するとき、初めて個々の事物の真相が明らかに悟れることになるのである。つまり、それら個々の事物がそれ自身すでに有時であるということ、われわれがそれに気づいていようと、気づいて

いまいと、事態はかくの如しである。⁽⁷⁾

さて、まさしく右にいう如きがみな時なのであって、それ以外に時が有るわけではない。所詮は、まさにその「時」の有り方(在り方)に尽きるものであり、かくして存在は各々その時の存在としてすべてが尽くされていると言える。一草一物、あらゆる存在がみな時であるから、その時その時において、全存在は尽くされると言える。まさしく「いまの時」とは、その時、その時のい、ま、のことで、つまりは現在の意であるが、この際、このような「いまの時」のほかに、一体どのような時というものがあるか否か、篤と思考してみるがよい。

ところで、有時の道理は前述のとおりであるが、しかるに仏法を学ばない凡夫の見解では、有時の言葉を聞いて思うのに、「ある時は鬼神の姿となり、またある時は仏の姿となった、それは例えば、ある時は河を渡り、ある時は山を過ぎたというようなものである。すなわち、たとえ過ぎた河や山がいまもなおあるにしても、自分はすでに山河を通り過ぎて、いまは宮殿にいるから、山河と自分とは天地の相違がある」などと想念し、直ちに時が去来するとのみ思い込んでしまう。しかし、道理はその一通りだけではない。つまり、時は去来するとはかり考えてはならないのである。いわゆる山を登り河を渡った時にも、自分はあったのである。⁽⁸⁾

自分のうちに(われのうちに)時があつて、自分が以前から存在している以上、時が自分から過ぎ去るはずはない。かくして、時がもし去来する性格のもでないならば、右に示した「山を登り河を渡った」あの時は、「ある時」のいま、つまり自己内現在なること明白である。またもし時に去来する性格があると言われるのであれば、自分のうちには(われのうちには)「ある時」のいま、つまり「有時」の現在がある。なお、前述の「山を登り河を渡った」あの時(過去の時)は、すでに現在の時を内蔵していたのであり、また現在の時はあの過去の時を吐き出すとも言つてよいであろうか。⁽⁹⁾

ところで先に、「ある時は鬼神の姿となり、またある時は仏の姿となった」と言ったが、この鬼神の姿とは昨日の時であり、仏の姿は今日の時である。なるほどそうではあるが、その昨日も今日も有時の道理から言えば、あたかもわれが山に登り山上から峰々を見渡すときのように、われがいまここにおいて、あれこれの時を見渡している

ようなものである。それは、過ぎ去ってしまったのではない。昨日の時も、要するにいまの自分とともに経てきている以上、過ぎ去っているように見えても、実は依然として只今の現在である。今日の時も同然で、いまの自分とともに経過するものである以上、離れて見えるようでも、只今の現在である。このような道理に立つとき、松も竹もみな只今としての時であると言⁽¹¹⁾える。

かくして、時は飛び去るものとばかり解されてはならない。また、飛び去るのが時のあり方であると偏見をもって学んではならない。もし時が飛び去るだけのものであるなら、過ぎ去った時と只今の現在とのあいだに間隙があることになる。これまで⁽¹²⁾に有時の道理についての講説を聞かないのは、たいがい時⁽¹³⁾が去るものとばかり考えて、こと足れりと思⁽¹⁴⁾っているからである。

要点を言えば、全世界のあらゆる存在は、連なりながらその時、その時の前後際断にほかならないのである。それは時と個々の存在とが相即し合っているからで、しかもそれがわれ〔自己〕なくしてはありえないから、われの時であるとも言⁽¹⁵⁾える。

有時には、時間的に経過するはたらきがある。すなわち、いわゆる今日から明日へ、今日から昨日へ、昨日から今日へ、今日から今日へ、明日から明日へ、と時は経過する。このように経過するということが時のはたらき、ないし特性だからである。それゆえ時がいつも今という現在に連なるが、それは単に過去と現在とが重なっているわけではなく、また並び積⁽¹⁶⁾っているというでもない。中国の禪者たちは、青原も、青原その人の時であり、黄檗も、黄檗その人の時であり、江西の馬祖も、石頭もみな然りである。自他各々がそれぞれの時をもつのであるから、修行も時、悟りも時で、その時その時のあり方である。俗世間のなかに入って説法するのも、同じく時にほかならないのである。

ところで、仏道を学ばない世間の俗人の考えや、そういう考えを起こさせる因縁は、もとより俗人の立場に由来するものだが、しかし俗人にとってそれが真実の在り方(法)ではない。しかるに仏道による真実の在り方(法)は、世間の俗人に真相を喚起させる機縁となるに過ぎないものである。

世間の俗人は、現存在する自己を真実のものでないと思ひなして、言うなれば、仏とも呼ばれる完全人格性など自己にとつては無関係なものと決め込んでいようである。が、自己を完全者にあらずとして、そこから逃れようとするごとく自体もまた、実は「有時」の一つの在り方に違ひないのである。まだ悟りを見きわめていない者は、活眼を開いて、これをよく見きわめてみるべきである。

いま世界に並んで連なる存在を、午の刻、未の刻などと見立て、その時その時をあらわすのも、(実は有時の道理に即して)「それぞれの時が、その時の然るべき位にあるように上下し〔住法位の道理に従つて〕、各々のあり方を繰り返しているのである。つまり、子の刻は子の刻としての時であり、また寅の刻は寅の刻としての時であるように、それぞれその時の存在を示しているのである。また衆生というも、仏というも、同じく時にほかならぬ⁽¹⁶⁾。

この「時」において、不動明王は不動明王としての全世界を尽くし、仏は仏としての全世界を開示するのである。このように、それぞれの世界が各々それぞれの世界を究め尽くすことを「究尽する」と言うのである。仏の身を仏の身として尽くし切るといふ場合について言うならば、まずは発心し、修行を続け悟りを経て、解脱に至るその各々の時が仏の顕現であつて、それが「有時」の「有」であり、「時」にほかならないのである。⁽¹⁷⁾

右にいう有時とは、「その時、その時の有時現成なるを自覚することにより」その「時」とその「存在」とが分けて隔てなく、それなりに全く究め尽くされていることで、そこには余剰というものは一切ないのである。仮に余剰があつたとしても、それはそれなりに有時なのであるから、たとえその半分しか尽くされていないとしても、半分なりにその時の全体として尽くされていると言える。このようなわけで、また躓いたと見られる場合も、同じくそれなりに「有時」である。なお上述の道理で考えれば、躓いた現実の前後はもとより、その現実には直面している今も、いずれもが有時のあるべきあり方にほかならない。それぞれの時においての、このような活潑なはたらきこそ、有時のすがたと言えるのである。⁽¹⁸⁾

かくして、有時の道理を無であるとか、有であるとかに見立て、固定して考えてはならない。ひとは、時が過ぎ

去るものとはかり思い込んでみると、未到すなわちその断絶性という一面には気づかないことになる。この断絶性ということに気づくことこそ、そのまま時の本性にふれることに違いないが、しかし時そのものは、ひとが気づくとか否とにかかわるものではない。

それにしても一般には、時の移りゆきを認めるだけで、時の断絶の意義を洞見しうるほどの者がいない。絶対現在の有時を洞見できないような器量では、沉んや解脱の時などあろうはずはない。たとえ絶対現在たるを認めても、それを会得し身につけているなどと誰が一体断言できるであろうか。たとえそれを断言していても、すっかり悟り切る境地に達するには容易でないから、ひとはその時どき手さぐりし本来の面目を摸索せずにはいられないのである。かくして、凡夫の考える有時に従えば、結局のところ、仏の菩提も涅槃も、単なる変転の相でしかない有時に過ぎないと言わざるをえない。⁽¹⁸⁾

およそ存在するものは、有時であるかぎり何ら束縛されることなく、そのままその時を現成していると云える。いまそこに、ここに現れる天王や天衆たちは、いまでも有時が力を尽くして現成したものである。その他、水陸の世界にある生きとし生ける存在もまた、それぞれ自分なりに一切を現成しているのである。また、明るい現実の世界であれ、暗い幽冥界であれ、その世界に有時として現成している存在も、みな同様で、各自それなりに力を尽くした現成であり、力を尽くして全存在を経歴していると言える。いま自己が全力を尽くして経歴するのではなくては、一事一物といえども現成することはあり得ず、またその経歴さえあり得ないことを、学び知るべきである。⁽²⁰⁾

経歴とは、風雨が東西に移動するようなものと思ひ込んでおかない。世界は変転しないわけではなく、また進退なきにしもあらずで、そういうあり方が、ここで経歴と言われるものである。経歴とは、春にたとえれば、春には一時に多種多様な様相を呈するもので、それを経歴というのである。春は春以外の何ものでもないわけだから、前後に他のもの(冬とか夏とか)をおくことなしに、純粹な春の一時で経歴することをおくべきである。たとえ春の経歴は、必ず春そのものを経歴するのである。もちろん経歴は、春に限ったことではないが、この場合春が経歴するのであるから、経歴がいま春の時に成就したと言えるのである。この点に委細をめぐらし、充分に究明

すべきであろう。

このようなわけで、経歴をいうのに、対象的世界を彼方において、こちらがその方に向かって幾多の世界を多年かかって遍歴するものと思いなすごときは、仏道を修学するにあたっての邪見である。⁽²¹⁾

葉山弘道大師が、あるとき無際大師〔石頭〕の指示によって、江西の大寂禪師（馬祖）をたずねて質問した。

——「自分は仏法の教義について、おおよそその宗旨とするところを究明したが、達磨大師がインドから中国に來られたことの意味がいまひとつ明らかでないので、ご教示願いたい」と。

この問いに対して、大寂禪師はこのように答えた。「ある時は彼に揚眉瞬目させ、ある時は彼に揚眉瞬目させない。またある時は彼に揚眉瞬目させたのは是であり、ある時は彼に揚眉瞬目させたのは不是である」と。

葉山はこの言葉を聞いて大悟し、大寂にこう言った。「自分はかつて無際大師のところ学んだ（そこでも同じく達磨渡來の意を聞いた）が、そのときは何のことか一向に理解できなかった。あたかも蚊が牛の角にとまる思いだったとも言えようか」⁽²²⁾と。

ところで、大寂が右に洞見するところは、他の者の言うことと同じではない。大寂の意味するところでは、眉目とは山海に通じるであろう。いま山海というも、元來、山海は眉目と区別されるべきものでなく不二体のものだからである。かくして、大寂が「彼に揚眉させる」というのは、結局山の高きを見透かすことであり、「彼に瞬目させる」というのは、海の深きを見透かし、ついには海に帰一するの趣きである。先に大寂は「ある時は彼に揚眉瞬目させたのは是」と言ったが、この場合の「是」とは、自然の道理を指し、「彼」に揚眉瞬目させることで、親密な関係をもつこととなり、かくして「彼」は自然の道理に誘引〔教化〕されることになる。一方「不是」なるは、彼に揚眉瞬目「させない」からというわけではない。また、そう「させない」のが「不是」というわけでもない。要するに、これらの時がすべて有時なのである。⁽²³⁾

右のごとき次第で、山も時であり、海も時であって、時ということなくして山も海もあり得ず、かくして現にある山海に時がないと思うべきではない。もしも時が壊れるようなことがあれば、山海も壊れることになる。時が

壊れなければ、山海も壊れることはないであろう。このような道理によって明星が出現したのであり、また如来の出現ともなったのであり、さらには真理を悟る智慧なる仏陀が出世したり、また以心伝心といったことも起こったのである。これらはみな時であり、時でなければ、このようなことは起こり得なかったであろう。⁽²⁴⁾

葉県（かちりん）の帰省禪師は、臨済宗の直系の師であり、首山省念の正法を受け継いだ人である。あるとき、修行僧に教示して言うのに、「ある時は意は到り句は到らず、ある時は句は到り、意は到らず。ある時は意句二つながらともに到る。ある時は意句ともに到らず」と。

右にいう意と句とは、ともに有時であり、到も不到も同じく、ともに有時なのである。到る時がまだ来ていないとしても、到らない時はすでに来ているのである。「禪語に「驢」のことがまだ去らないのに馬のことが到来する」というのがあるが、いまそれにまねて言えば、「この場合の「意」とはこの「驢」にあたり、「句」とは「馬」にあたるわけで、「馬」を「句」とし「驢」を「意」としているのである。

かくして、到るといっても、よそから来るわけではなく、到らないといっても、まだそこに来ていないというわけではない。

有時とは、このようなものである。つまり、到るといふ時は、ただ到るだけで、到らないといふ面はないのであり、到らないといふ時は、到らないといふことだけで、到るといふ面はないのである。同じように、「意」の時はただ意だけで、意のほかに見るものはなく、また「句」の時はただ句だけで、句のほかに見るものはない。ただその時、その時が、前後際断の絶対（孤立）なのであり、それがすなわち有時なのである。⁽²⁵⁾

一般に障碍と言えば、他の何ものかに妨げられることだが、元来、障碍といふときはただ障碍以外の何ものもなから、他の何ものかを妨げるといふことはあり得ないであろう。例えば、人に会うことの例で言うなら、「先覚者の言葉、「われ人に逢うときは即ち出でん」にならって言えば、まず「われが人に会う」ではあるが、実は「人が人に会う」のでもあり、それはまた「われがわれに会う」のでもあり、さらに同じ道理で、「出がに出会う」と言うこともできよう。もちろん、それは時あつてのこと、もし時がなければ、これらのことは言い得ないであ

ろ。(26)

また、「意」とは、仏教の本旨を指すから、真理の現われる時である。また「句」は、言葉として、向上のとりを聞く要としての時である。「到」とは、心身脱落の解脱を得た時を言うのである。「不到」とは、煩惱から離れるでもなく、真実の自己に即するでもない離即不可分の時とでも言えよう。この点を熟慮して、有時の理を把握すべきである。(27)

以上が先覚者たちの言葉であるが、それ以外になお言うべきことがないかと言うと、ないわけではない。敢て言えは、「意と句とが半ば到るといふも有時であり、意と句とが半ば到らずといふもまた有時である」。このような参究もあつて然るべきであろう。また、「彼に揚眉瞬目させるのもまた半有時であり、彼に揚眉瞬目させるのもまた錯有時である。彼に揚眉瞬目させないのもまた半有時であり、彼に揚眉瞬目させないのもまた錯有時である」。かのごとくに、どこまでも徹底的に考究すべきである。これもまた、有時の時なのである。(28)

注

(1) 八、九世紀、中唐時代の禅僧・葉山大師の「景德伝燈録」(卷二十八)からの引用文で、古仏言の内容を指す。「正法眼蔵」の各巻の論述の形式として共通する点は、古仏と呼ばれる先覚者の言葉とか古典となった禅籍から引用文(定言)を前提として示し、それらの立言について解釈を加えながら、道元が独自の論理を展開するというスタイルで、その仕方があたかも十三世紀西洋中世のスコラ哲学者トマスの手順を彷彿させる。

(2) 「有時」なる語は、存在と時間とが相即し合うこと、つまり「時間は即存在であり、存在は即時間である」とのふくみをもつ。言い換えると、時間を離れて存在自体があるわけではなく、また存在を離れて時間そのものが独立に存することもないわけだから、存在と時間とは、相即し合う関係として考えられなければならない。それゆえ、ここでは「存在時間」ないし「時間存在」との意味で、「有時」という語がもちいられていることに注意すべきである。つまり古仏の言にみる「有時」の語は、一般的に言われる「あるとき」の意味だが、これに対して道元はこれを前提にしながら、しかもそれを超え出たところの、「存在時間」ないし「時間存在」とのふくみをもつ「有時」を語ろうとしている。

(3) 仏の光明も時であり、時を離れてあるのではない。つまり、時なるが故に、そこに時の莊嚴な輝きが見られもするのである。いま時の美しさとか時の輝きなどと言うと、時間が何か抽象的で、観念的なもののように見なされるが、実はそう

ではなく、むしろこの場合日常一般の時間を念頭において考えてみればよい、と道元は言う。

(4) 道元は、「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」と述べ、さらに続けて、「去來の方迹あきらかなるによりて、人これを疑著せず」と述べている。つまり、時の去來の方迹は、例えば朝が昼を経て夕刻へと、夕刻がまた夜を経て朝へと過ぎ去るよう、時の去來する様子があきらかであるから、日常ひとは時間について疑つてみようともしないのである。懷疑心を起こさないほど自明のことだからだが、しかしかく知つてゐるつもりでいても、実はひとは真にその時間の意味を認識してゐることにはならない。かくして道元は、「人これを疑著せず。疑著せざれども、しるるにあらず」と言うのである。

いみじくも道元が右に指摘した点に関連して、すでに五世紀初代キリスト教会の教父アウグスティヌスもまた、時間につまざる妙味に注目している。「時間とは何か、もし誰も私に問わなければ、私は知つてゐる。が、誰か問う者にそれを説明しようとする、私は知らない」と、アウグスティヌスは告白している。この言葉のうちには、実に時間というものに潜む何とも不可思議な性質が端的に語られてゐるではないか。平素ひとは、あたりまえのことに接して、それをあたりまえとして知つてゐるつもりでいるが、誰かに尋ねられて答えようとするとき初めて、ひとは何も知らないでいた自分に思いあたる次第、つまりソクラテスの「無知の知」を思い知るといふわけである。かくしてアウグスティヌスは、日常の通俗的な時間について語りながら、「時間とは何か」といふ根本的な問いを提起することにより、時間に関する論究を始めるのである。この節において道元が思量せんとするところも、期せずして同じ視点に立つと見られる。

(5) この一節の原文は、次のとおり。「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」。文中に、省略と独自の表現が混入するほか、加えて独特のふくみをもつ用語が重なり、いったい道元禪師の言わんとする真意がどこにあるのかさえ、一読者としての筆者には素直に断定しがたいと言わざるを得ない。当面、試みとして前記のごとき拙訳にとどめ、今後の課題とする。

なお二、三の箇所について注釈しておく、まず冒頭の衆生とは、人間をはじめ、すべての生物のことをいうが、ここでは世間の人間一般を指す。つまり、世間のひとは自らの関係している時間に関心を向けようとしなから、自分の周囲の個々の事物が時であり、また時がそのまま個々の事物でもあるという仏法の真理を知るよしもない、というのが、この箇所の文意であろう。ただし、紙背において道元禪師が、だからこそ世間のひとは、と語りかけてゐるようである。——人間存在にかかわる時間とか、さらには「有時」の問題について、平素から懷疑をいだき、それらの真相に関心を向けるようにつとめよ、と。もし平素からそれらのことどもに関心を向ける習慣を身につけていれば、あるいは仏法の真理にふれる機会が与えられないとも限らないものだが、しかし反対に平素、右のことどもに無関心のまま放心していたのなら、

かりに後になってどれほど疑著してみたところで、所詮ひとは、有時の真意に参与することなど望むべくもあるまい。なお、疑著する前程とは、後になっていかに疑著したとしても、の意であり、かくしてあらまし以上のことき想念が、道元禪師の心中を去来していたのではないかと推考されるのである。また、言わずもがなだが、付記された語句「ただ疑著しばらく時なるのみなり」は、仏法への心構えの出来、不出来はともかくとして、人間存在はみな時間的存在であることに相違ないのである、との意。

(6) 全世界のすべてが自己のうちにあり、全世界の個々の事物がごとごとく時であることを篤と考えてみよ、と道元は言う。つまり、それら一切の事物が時を離れてあるのではなく、またそれらなしに時が別にあるでもないものであり、両者は互いに相即する関係にあるものだということを見定めなければならぬというのである。

なお、この節の冒頭の言葉「われを排列しおきて盡界とせり」とは、世界の一切は各々異なっているが、言わば多即一として、あるいは相即的の一体となって自己のうちに存するとの意で、われ即ち自己が全世界を限定するとの道理を語っている。かく右の言葉を受けて、「自己の時なる道理、それかくのごとし」と道元は言うのである。つまり、「自己の時なる道理」とは、有と相即的なるべき時、すなわち存在と不離であるべき時を指すのであり、それは自己も時であって同時に一切の時が自己の時であるとの意味である。道元禪師の語る道理は、この場合、自己即有時の関係を念頭にしてのことと考えられる。

(7) 本段、つまり「慙^いの道理なるゆゑに」から始まるこの文中には、「有時」の語は見られないが、前文の趣意を受けて、「いわゆる有時は、時すでに有なり、有はみな時なり」との道理が語られている。すなわち、世界における一事が万事すべて有時であることを参学すべし、というのが道元禪師の本意であろう。というのも、この一節を受けて、次の節において有時の道理が明言されるからである。

(8) この節では、端的に「有時みな尽時なり、有草有象ともに時なり」と言われる。こんな言葉のなかにも、有時を語る道元禪師の胸中が窺われる。「ある時」と言っても、その時その時において、すべてが尽くされているわけで、一草一物みな時であるから、それぞれの時において全世界があると云える。また「いまの時」と言われるのも、日常では時はいま・いまの連なりと受けとめられるようだが、それでいてその時、その時としての「現在」が実は、単なるいまの連なりではなく、むしろいつも「尽時・尽界」としての絶対的現在と言ってよいのではないかと、——この点をしかと観想すべし、と道元禪師は言っている。

(9) その時、その時としての「いまの時」が、いつも絶対的現在なることに思いをいたせ、と道元禪師は示唆しながらも、なお続けて「しばらく、いまの時にもれたる尽有尽界のありやなしやと観想すべし」と付記せざるを得なかった。

この節の冒頭の「しかあるを」は、右の文脈を受けて、「にもかかわらず」の意で、仏法でいう有時の道理を学ばない

凡夫の考えでは、いつも「時が去来する」とばかり見られてしまふ、との禪師の感懐の一条である。が、「しかあれども」と禪師は語をつぐ。「道理この一条のみにあらず」と。

続けて、「いわゆる山をのほり河をわたりし時に、われありき」との名言がくる。この名言に接して読者は、思わずこの一句の前に立ちどまってしまふ。古来、この名言がひとり禪者の手中にとどまらず、どれほどひろく読書人のあいだに浸透していることか。ただし、この名言は、実は右に引く一句で切れているのではなく、「われに時あるべし。われすべし」とあり、時さるべからず」と続くのだが、筆者はあえてこの一節を切つて読んだ。というのも、前段の結語「云々と観想すべし」を、この文中に挿入して読むことで、読書の呼吸を整え一息つきたかつたからである。ちなみに、禪文化学院編『正法眼蔵』中に、編者を代表する中村宗一老師もまた「有時」の巻を示して、右のごとくに読まれている。『正法眼蔵』(禪文化学院編、誠信書房、一九六八年)二一六ページ以下参照。

なお、本節の要約は、後でも重ねて強調されるとおり、時が去来するものとはかり思い込んでほならない、との一言に尽きる。時は過ぎ去り、いつしか過去となって消失してしまふ、と考えるのは、日常の通俗的な時間の考え方であり、このような見解に執着するかぎり、時の真相はつかめないであろう。時は、なるほど、いま・いまと連なりながらも、「いまの時」はいつも現在として停まる。確かに、時は過ぎ去るようだが、同時に現在のもとに停まってある。それはいま・いまの連続のようだが、実は「非連続の連続」であると言われるのも、このような時の本性を指しての逆説的表現にほかならない。道元禪師は、「いわゆる山をのほり河をわたりし時」というわが体験流を示しながら、実はこの時・かの時が自己(＝われ)において、いつも「いまの時」の中に収斂されていることを語ろうとしているのである。時は過ぎながら、なお現在の中に停まってあるかぎり、過ぎたのではない。このような時の妙味を語る論法は、あたかも禪師が別の巻、「山水経」において「橋流れて水流れず」と語つたあの逆説的表現を思わせる。

- (10) 山を登り河を渡つたとき、その時にわれ(＝自己)はあったが、いまあるは現在のわれであり、このわれのあるところは、いつも現在である。この現在のわれなしに、かの上山渡河の時が別にあるのではない。現在のなかに、かの過ぎ去つた時は収斂されているのであり、そのかぎりではわが時々の現在(この現在のわれ・自己)において体験されるものと言へる。

- (11) この段において言わんとするところ、前節の趣意を換言しながらも、要は同じ内容である。つまり、過ぎ去つた時は、あたかも自分が山にわけ入り峰々を見渡している只今の時節のうちにとり込まれているようなものである。それは「いまの時」の立場から、あれこれと過ぎ去つた時が見透かされると言つてもよい。

- (12) 従来、有時の道理について世間で注目されず、正しい解釈がなされなかつたわけは、日常ひとは時がただ過ぎてゆくものとばかり考え、それで足れりと思ひなし、時のあり方を疑著してみようともしなかつたからである。この一文の裏面に

は、初めて「有時」の卷の著述にとり組む道元禪師の自負が読みとれるようである。

なお、この節の重点は、「要をとりていはば」とあるから、次にくる「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」にあること明白である。この文章もまた、古来あまたの引用によって周知知られているところだが、その割には文意は理解しがたい。よく読むと、道元禪師の言わんとする有と時との、不離一体にありながら相互に關係し合う「有時」の道理の特徴が、窺われはする。すなわち時は、その時、その時のいまとして「而今」、つまりただいまの時ではない。そして、この「いまの時」は、連なりながら時時として前後際断の時にほかならない。世界のあらゆる存在は、右にいう前後際断の時と相即的にあるから、同じく連なりながら時時であると言われる。言い換えると、このような非連続の時（前後際断の時）と相即にして不離である存在は、それゆえそのつど、それ限りとしての時間的あり方にならざるを得ないのである。このように「有時」の道理が説かれているが、意識主体としてのわれ（自己）を離れてこの論理は成り立たない。かくして、右にいう意味として「吾有時」（われの有時）との語を、道元禪師はここに挿入しておきたかったのであろう。すなわち、前後際断の時に同伴せざるを得ない片片たる存在の境地を、それに對する「われの意識」の体験として、道元禪師は語ろうとしているように思われる。

(13) 有時に「経歴の功德」ありと言われるのは、有時は時間的に経過する特性をもつとの意味。それゆえ以下に、時は端的に現在から現在への経過であって、その現在が過去と未来とを孕んで成り立つものと説かれることになる。さらに時の経歴について具体的に説明しようとして、道元禪師は思いつくままここに、中国の禪者たちの名を例示したのであろう。最初の青原は、八世紀前半の初唐の禪者で、彼の宗風から曹洞宗が出たと言われる。次に、道元禪師が例示するのは順序は逆だが、八世紀後半の中唐の禪者・江西の馬祖は、その法系として臨濟宗への道を拓いた人と言われる。この宗風をさらに充実させ、臨濟禪として普及させたのが、八世紀半ば晚唐の禪者・黄檗である。これに対して八世紀末の中唐の禪者・石頭は、前述した青原に師事してその宗風を高揚させた功績で知られるが、ことに石上に庵を結んで座禅したことで評判をとり、修行者のあいだで江西の馬祖と並び称されたとも伝えられる。

右に示すとおり、青原も黄檗も江西の馬祖も石頭も、中国禪宗の発展に尽くした禪者である。彼ら各々がそれぞれの時をもち、その時、その人における有時の現成である。道元禪師は言うのである。かくのごとく、自他各々が時であるがゆえに、しかも時の全体を孕む現在、この「いまの時」において、自己の生を賭けようとする一つの人生観が、ここに示唆されているようでもある。「泥まみれになって、俗界に向けて説法するのもしではないか」という道元禪師の言葉が、それを示唆しているからである。

(14) 世俗の考えというものは、その人自身の因縁（その人をとりまく内外の諸条件）によって身につくものだが、これら世間で仮に通用する俗見は、必ずしも眞実の在り方を示すものとは言えない。すなわち、俗流の見識は、かりそめに世界を

生きる凡夫の分別に違いがないが、「凡夫の法にあらず」と道元禪師は言うのである。続いて、「法しばらく凡夫を因縁せるのみなり」と言われるが、この言葉は解するに困難で、当面、本文のごとき拙訳にとどめておく。なお重ねて言えば、仏法に依拠した「有時」の道理を説く法こそ、世間の俗人に真実の在り方を呼び起こさせる機縁ともなるに違いないのだが、世人がそれに気づかなければ、せつかくの機縁もただの空虚なものでしかない、といった道元禪師の諦念が、右の言葉にこめられているように思われる。

(15) 本節の文脈に即して言えば、繰り返し仏道へのすすめが説かれているわけで、凡夫にとって凡夫の有は、一見、仏道の意にあらずと見なされ、さらに仏法の境などわれに聞せずとして、度外視されがちだが、凡夫のこうした妄念も実は、「有時の片片」、つまり有時の現成なのであって、ひと誰も有時から逃れることなどできるわけでないか、と道元禪師は説いているのである。

(16) 世間のいわゆる「十二支」は、午の刻とか未の刻などと排列して時を表示するが、この仕方は有時の道理に即していると言われる。すなわち、右にいう午・未は、時と方位を示すいわゆる「十二支」のうちの項目であって、その各々が時刻を指すのである。各々の時があるべき位置におかれて、昇降上下する子の時刻も時、寅の時刻も時なのである。かくして、「衆生も時、仏も時なり」とは、「解説していない者」も時であり、「解脱している者」も時である、との意味である。

(17) ここに提示されている「発心・修行・菩提・涅槃」の各段階は、一般的に言えば、涅槃(解脱)を目指して次第に高め深められてゆく境地を意味するが、本節の文脈においては、単なる発展的順序の段階をいうのではなく、表面的には順序でありながら、同時に各々の境地が、(住法位の恚癡の道理に従って)あるべきところにある自己を受けとめて、全力で尽くし切ることもとも言えようか。すなわち、ひとがその時、その時を尽くし切るとは、本来の自己に目覚めて、全力を尽くしてそれを実現しようとするのが、真実の時間を生かすことになりはしないか、と道元禪師は言いたかったのに違いない。

(18) 本節中、とくに注目し値する語句は、「たとひ半究尽の有時も、半有時の究尽なり」の一行であろう。ひとはとかく日常生活のなかで、中途半端な状態におかれることを悔やむ。例えば、人生半ばにして不慮の災難にあって、仕事が完成しない事態に直面するとき、ひとはうれえ悲しむであろう。しかしながら、右に引用する一行の趣意に即して言えば、「半有時の究尽」なる一事に徹するなら、たとえ中途半端と見える時であっても、それはそれなりに、その時の全体が究め尽くされることになるのであるから、ひとは自らに与えられた時間が常に充実した時間であることを思わなければならないのである。

(19) 「時は一向にすぐるとのみ計功して、未到と解会せず」というのは、時は過ぎ去るものとはばかり考えて、未到つまり動か

ないことの面に気づかず理解しないものだ、との意味である。連なりながら断絶でもある時の真相は、過去を含み未来を孕んでいる「絶対現在」にある。それは、もはや過ぎ去ることなき絶対の今、「有時の而今」と呼ばれる。こうした絶対現在を洞見できないような者に、どうして悟りの境地に達する時が授かり得ようか、と道元禪師は警告しているようである。つまり、自己の魂のうちにあって、もはや自己を去ることのない永遠の現在を徹底して洞見することに尽きるものであり、それこそ経歴・去来の相でしかない凡夫の有時を超え出ることでないか、と禪師は示唆しているものと思われる。

(20) 「おほよそ羅籠とどまらず、有時現成なり」とは、世のすべて存在なるものは有時という時間の現われであって、そこでは何の束縛もなく、時が自由に機能しているとの意味であろう。また、「わがいま尽力経歴にあらざれば一との件は、有時が力を尽くし経歴するのではなかったなら、というわけで、かく有時尽力の経歴のもとこそ、一切万物は全機を現成するといふ仏教の世界観が、道元禪師の言葉で語られている。本節の趣意は、世間でのいわゆる対象認識の先入観によると空論になってしまう。つまり、万物有時なる道理を理解するにあたって、まず妨げとなるのは、時は去来するといふ凡夫の先入観にあるわけで、道元禪師はこうした一先入観念の排除こそ、仏法を理解するための第一歩たることを説こうとしているのである。

(21) 「経歴」という語の使用にあたって、文中、まずこの日常語の意味にとらわれないこと、すなわち一方から他方へ移行する・過ぎ去る」との二面的な考え方に固守しないことが、本節の趣意を理解する鍵であると説かれている。つまり、「限界は不動転にあらず、不進退なるにあらず」と言われる。——世界は動転しないのではない。また進むとか退くとかがないでもない。それは単なる不動でもなく、また動でもなく、言うなれば動にして不動なのであり、他の箇所にもちいた語で言えば、いわゆる「非連続の連続」にほかならないのである。経歴の語には、このような独自の意味が付与されていることに注目すべきであろう。

(22) 以下に薬山弘道大師と葉県（葉県）の帰省禪師の公案を引用し、それらについて道元禪師は、自らの解釈をつけ加えながら、有時の道理を説き、本論のしめくりとされた。

右の公案は要するに、薬山大師が大寂禪師に参じて、「如何なるか是れ、祖師西来意」（禪宗の初祖・達磨大師が西方のインドから中国に来て禅法を伝えた真意は何であるか）と質問した。この問いに答えて大寂のいうに、一ある時は彼に眉をあげ目を瞬きさせ、ある時は彼に眉をあげ目を瞬きさせない。ある時は彼に眉をあげ目を瞬きさせることは是（よいこと）であり、ある時は彼に眉をあげ目を瞬きさせることは不是（よろしくないこと）である」と。この語りのなかで繰り返される「揚眉瞬目」なる語は、釈尊が優曇華（靈瑞華）を拈じて揚眉瞬目されたとき、弟子がその真意をさとして微笑したとの故事に由来する。なお、この寓話は宋代以降に禪門で周く宣伝されるところとなり、いわゆる「以心伝心」により仏法を体得する妙として、以来禪宗では悟りの機縁とされる。

右にいう「揚眉瞬目」にまつわる話こそ、実は經典に書かれていない禪の奥儀に違いないのであり、葉山の問いはその点を指していた。大寂はそれを察知して、釈尊の無言のおしえをくみとり、以心伝心をもってあらわしてゆくこと、それよりほかに禪の奥儀などあるまい、ということを示唆しているように思われる。

(23) 右の葉山大師の公案中の語句「如何なるか是、祖師西来意」については、前注に指摘したが、本節にも関連するところあり、重ねて付記しておく。まず、達磨西来の真意が禪門において長らく疑問視されてきたことの歴史が踏まえられている点を熟慮すべきである。つまり、六世紀の初め、達磨大師は単身で中国に来て禪法を伝えたのだが、その真意はいったい何であったのかという疑問である。というのも、当時の仏教伝来にあたっての主流は、もっぱら經典（テキスト）ないしその注釈書をもたらずにであったのだが、達磨大師の場合はただ手ぶらでやって来たので、彼の真意が当時の識者にも理解できなかったからである。そのとき達磨が行なった座禪のスタイルが「面壁坐禪」と言われるもので、洛陽の東方少林寺において壁に面して九年のあいだ坐禪したという故事ともなったのだが、達磨のそんな異様な光景を目のあたりにしたときの、当時の人びとの驚きが想像される。

右のような経緯があつて、爾来、達磨大師が伝えようとした禪法の意義を究めることが、禪の根本精神を明らかにすることになるのではないか、との考えが禪門のあいだに「如何なるか是、祖師西来意」との命題として、定着したものと推考されるのである。道元禪師が本節に引用する葉山大師の公案が、はからずも達磨西来の真意にせまろうとしているという点、そして道元禪師もまたその点に執着している事実、われわれはいまいちど足をとどめ思念してみるべきであろう。

ところで、大寂禪師が示した語句「ある時は彼をして揚眉瞬目せしむ」については、前注でも指摘したとおりだが、本節ではこの語句をめぐって道元禪師の解釈がさらに加わることになる。この語句は、その背景に故事がからんでいて、それを借りての表現であるだけにすこぶる難解である。さしあたって、語中の「彼」とは誰か。諸注また紛々として長短あり、当面は本文に示す語意に読んだ。故事に依拠すれば、釈尊と解されてよいが、文脈に即して言えば、達磨と解するもよしと言えるかも知れない。いまさしあたって、広い意味で主客一体と目される「解脱者」の意に解しておく。

(24) 山海の而今、つまり今現実にある山や海という自然的存在も、時間を離れては存在しないということ、端的に言つて、時と山海(有)とは不離一体のものであることが、繰り返し説かれていく。「時」を離れて、山海なる「有」があるのではない。こうした有時の道理において、明星は出現したのである。禪宗の伝えによると、釈尊は三十歳のとき、暁天に明星の現ずるのを見て開悟されたとのことだが、この場合の明星(の出現)は、有時の現成であると言われる。時なくしては、これら一切の出現する所以はないのである。かくして、世のなかの一切の法、一切の存在すべてが有時の現成にほかならないと言える。

(25) 葉^ハ葉^ハの掃省禪師は、伝記不詳であるが、北宋時代に臨済の宗風を広めたことで知られる。本節には、同禪師が大衆に教示した言葉の一節が引かれている。「有時は意到りて句到らず、有時は句到りて意到らず。有時は意句^二兩^一ながら俱に到り、有時は意句俱に到らず。」

右の「一意」というのは、心ないしは心に思うことで、「句」というのは、言葉ないしは表現を指す。かくして、右の文は、次のように解されよう。―ある時は心に思いがあふれながら、それに応えるべき言葉が熟していないことがある。ある時は言葉が先行して、その言葉に心がもっていないことがある。ある時は心の思いと言葉ともに熟していることがある。ある時は心と言葉ともに不十分なことがある。

右に引く掃省禪師の文にみるいわゆる「有時時」(或る時)を、道元禪師はすべて有時の現成として受けとめようとする。すなわち、「意到って句到らざるも有時なり、句到って意到らざるも有時なり。意句二つながらともに到るも有時なり、意句ともに到らざるも有時なり」と読むことによって、道元禪師はその時、その時が有と不離一体なること、つまり有時の現成であることを言うのである。

さらに道元禪師は、ここに禪語にいう「驢事^{かひ}いまだ去らざるに馬事到来す」との故事を引いて、尽界、尽有すべて有時の現成であることを説こうとする。つまり、驢^{かひ}を意にたとえ、馬を句にたとえて、到・不到の妙理を語ることにより、言うところの「有時」を説明しようとする。―驢はのろく、馬は速い。が、仏道に即して言えば、兩者ともに各々かくあるべくしてあるわけであり、それぞれが絶対の独立なのである。なお言い換えると、いわゆる驢事がおわって初めて馬事が来るという相対的關係に縛られることなく、むしろ一方が未了なるのに、他方が到来しているとの事態の現前を直視することに、[到それ来にあらず、不到これ未来にあらず]との事態の妙理を悟れ、と道元禪師は説いているように思われる。

(26) 前節中、「有時かくのごとくなり」に続く文章「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」は、古来難解で知られる。当面は、本文に示す文意に読むが、本節に続く文脈なるを考慮して、再考をささむ。罣礙は、妨げて障碍を受けるの意であるが、他に覆うの意味もある。が、前者の意に解すると、この文意が通らない。そこで、後者の語意で解すると、「到」という事態は、到自らにより覆い尽くされて、不到のかかわる余地がまったくない。また不到なる事態は、不到自らにより覆い尽くされて、到の介入する余地がない」との文意となり、当面これに基づき、本文を編むほかなかった。

また右の文脈を受けて、「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」という本節の原文も難解である。普通に「障碍」と言えば、他者に妨げられるの言うが、実はそうではない。即自的に障碍というときは、障碍に専一なるがゆえに、障碍以外の何もものない趣きではないか、こんな境地を熟慮せよと、果たして道元禪師は

示唆されたものか。当面は、本文に示す文意に読むことで将来の課題とした。

(27) すでに前段において、意・句・到・不到について先覚者の語に聞き、道元禪師は加えて自らの意趣を提示された。が、本節では、これらの意趣が仏法の真理の立場から簡潔に総括されている。かくして、この教説(いましめ)も実は、世間的分別知をもって読まれるべきものではなく、むしろ修行の実践を通してこそ味読されねばならぬであろう。「有時すべし」とは、それを指しているのである。定めし、仏法の道理をよく究明することで有時についても、真の意味に把握すべくつとめよ、というところであろう。

(28) 冒頭の薬山大師以下引用した祖師たちの所論の主眼点にもれた一点に着目して、道元禪師はこれもまた「時」として拾いあげ、自らの論を付記された。すなわち、「半」という概念に着目したばかりか、それを導入しての「半有時」の論がそれである。ひとは、日常の中途半端のなかにわが身を見る。人生というものは、いつも中途半端である。そんな中途半端さのなかにある「時」、また迷える「時」はただ迷うばかり、そんな迷いのさなかの時に、ふと迷うわれを見出す。かくのときが「半有時」で、これもまた、その時、その時として、充実に完結した時というべきではないか。まさにこの一点を指して、道元禪師は「有時すべし」と説示しているようである。

* 本稿は、二〇〇四年度法政大学特別研究助成金の交付による研究成果であり、かつわが年来の宿題、道元「有時」参究の拙き一端である。