

有時管見

——道元の時間論と B 系列の時間論——

護 山 真 也

キーワード：道元，マクタガート，有時，時間論

0. はじめに

本稿の目的は、道元の『正法眼蔵』「有時」における時間に関する議論について、20世紀を代表する J・M・E・マクタガートの時間論，とりわけ彼がそこで提示した A 系列および B 系列の時間という概念を参照軸にしながら，一つの理解を示すことにある。道元の時間論については，これまで数多くの先行研究があり¹，また，比較思想の観点からも優れた業績が積み重ねられている²。しかしながら，その多くはハイデガーの思想との比較を主としており，分析哲学の時間論の古典であるマクタガートの議論との比較を試みたものは，管見の及ぶ限り，D・ヴォーレンカンプの「道元の時間論における B 系列の時間秩序」(B-series temporal order in Dōgen's theory of time) (Vorenkamp 1995) のみである³。今から二十年以上前に著されたその論文では，R・ゲイルによる B 系列の時間論の要点整理を参照軸にしながら，道元の時間論がそれに対応する議論をしている点に注目し，詳細な比較が試みられている。

一方，本邦では，このマクタガートの時間論について，入不二基義氏の著作（入不二 2002, 2007）の他，佐金武氏によるマクタガート以降の時間論の展開に関する詳細な論考（佐金 2006），そして，昨年出版された永井均氏の注釈と論評が付された翻訳（永井 2017）など，門外漢にも開かれた議論が積み重ねられている。そのおかげで，筆者もマクタガートの時間論に触れることができ，そこから道元の時間論を見直す可能性を見いだすことができた。以下，先に挙げたヴォーレンカンプの議論を手掛かりにしながら，道元の時間論に新たな光を当ててみたいと思う。

* 本稿は，筆者が分担研究者として参加している，日本学術振興会・課題設定による先導的人文学・社会科学的研究推進事業「道元の思想圏」（研究代表者：出口康夫）による研究成果の一部である。出口康夫氏，三谷尚澄氏，佐金武氏，藤川直也氏には，研究会での貴重なコメントに感謝する。また，草稿に対して貴重なコメントを頂いた末木文美士氏，佐金武氏に感謝する。

¹ 代表的なものとして，本邦では，井筒 2015，辻口 2012，頼住 2014 などがある。また，角田 2002 では，当時の諸研究の概観がなされている。海外の主要な研究として，Stambaugh 1990，Raud 2012，Uchiyama 2018，Roberts 2018 などがある。

² 本邦では辻口 2012 があり，海外では，Heine 1985，Abe 1992，Raud 2004，Kopf 2015 などがある。本稿で取り上げる Vorenkamp 1995 もその一つである。総じて，道元の時間論に対する比較思想的アプローチは，海外の方が盛んであるような印象を受ける。

³ 道元を含む仏教の時間論を現代の時間論と比較する最新の試みとして Miller 2017 がある。そこでは，Vorenkamp の論文を典拠として，さらに独自の分析が加えられ，道元の時間論は，説一切有部とともに，時間の実在を認めた上での「移動するスポットライト説」(moving-spotlight theory) の項目に分類される。その妥当性については，ここでは判断保留にする。

1. ヴォーレンカンパによる道元の時間論と B 系列の時間論との比較

最初に、マクタガートの時間論から確認しよう。論文「時間の非実在性について」(The Unreality of Time) では、二種類の時間系列が区別される。

一見したところわれわれにそう見える時間にかんするかぎり、時間におけるもろもろの位置は二つの仕方で区別されている。[一つは、] それぞれの位置は他のもろもろの位置のあるものよりは前にあり、別のものよりは後にある [という区別の仕方であり、もう一つは、] それぞれの位置は、過去であるか、現在であるか、未来であるか、のいずれかである [という区別の仕方である]。前者の部類の区別は永続的 [不変] であるが、後者の部類の区別はそうではない。ひとたび [出来事] M が [出来事] N より前にあるならば、それは常により前にある。しかし、ある出来事が今、現在であるとすれば、それは未来だったのであり、過去になるだろう。(McTaggart 1908 : 458 ; 永井 2017 : 17)

マクタガートは、前者を B 系列の時間、後者を A 系列の時間と呼び、時間にとってより基礎的であるのは A 系列の時間であるという前提を立てる。

B 系列では、出来事は他の出来事と「それ以前」「それ以後」という関係で位置づけられるため、ちょうど地図上の地点 (東京) が別の地点 (京都) に比べて「より東」に位置づけられるのが変わらないように、出来事の並びは不変である。対する A 系列では、ある出来事を発話する、あるいは知覚する主体の今に対応する時点が「現在」であり、その「現在」に相対的に「過去」と「未来」が定まる。今が次の出来事に移動すれば、今度はそれが「現在」となり、先の出来事は、「過去」となる。つまり、動く今に相対して、出来事は「未来」から「現在」、「現在」から「過去」へ流れる。

二種類の時間系列を分類した上で、マクタガートは、A 系列が時間の変化を説明する以上、それは B 系列に比べてより基礎的なものだとして述べる。そして、論文の後半部分で、A 系列を時間の基礎と考えるならば、同一の出来事には「過去性」「現在性」「未来性」という、本来的に両立しない三つの属性が含まれることになるという矛盾が生じるため、A 系列の時間は実在しないと結論づけた。基礎的な A 系列の時間が実在しないのであれば、必然的に、B 系列の時間も非実在となる。これがマクタガートの論証の骨子である。

マクタガートの論証は、現代に至るまで、分析哲学における時間論の古典として常に参照され、その後の様々な時間論の源泉となった。とりわけ、A 系列と B 系列、そのどちらが時間にとって基礎的な要素であるかという点をめぐる対立が生まれ、A 系列の理論と B 系列の理論とが整備されてゆく。そのうち、マクタガートの想定に反し、B 系列の方が時間にとって基礎的であると認める一群の論者たちは、次のような一連の項目を主張する。

- (1) A 系列の時間 (時制を伴う時間) は、B 系列の時間 (無時制的な時間) に還元することができる。
- (2) 時の経過と言われるものは主観的なものにすぎない。
- (3) 時間にとって本質的なものは B 系列の時間であり、それは客観的なものである以上、

B 系列上のあらゆる出来事は実在する。

- (4) 変化は、A 系列の時間の上で理解されるのではなく、B 系列の関係の上で理解される⁴。

上記は、ヴォーレンカンプが依拠した R・ゲイル（1967：70－75）による整理を下敷きとしている。このうち、本稿では(2)と(3)の論点を中心に考察を進める。残された(1)と(4)の論点については、道元の言語論の問題もふくめ、機会をあらためて考察したい。

さて、B 系列論者は、マクタガートの想定に反し、B 系列の時間こそが時間にとって基礎的であると考える。そのため、彼らは、A 系列の時間は B 系列の時間、すなわち、二項関係から成る時間に書き換えることができると主張する。それは、過去・現在・未来の時制表現を含む文が、その文の一回的な発話（トークン）に相関して、「より先」「同時」「より後」の関係で決まるということであるが、また別の観点からは、「過去」「現在」「未来」という A 系列的な特性は、「想起」「知覚」「予期」という心理的な出来事との相関により規定されるとも論じられる。その場合、未来から現在、現在から過去へと流れる時間の経過は、心理的なもの、すなわち、主観的なものにすぎない。それに対して、客観的な時間の秩序としての B 系列の時間こそが時間の本質となる。

では、道元の時間論でも同様に時の経過が主観的なものにすぎず、真に実在するものは出来事（諸法）の前後関係としての時間のみであると言われているのだろうか。この点について、ヴォーレンカンプは、道元の議論では「而今」との相関で過去・現在・未来が決まるところに、B 系列の時間論との共通性を見てとる。その上で、しかし、「而今」には、時の〈不去来の相〉だけではなく、〈去来の相〉、すなわち、ある種の主観的な時の経過を積極的に認める側面もあることも指摘する。

道元にとって、「而今」はあらゆる法位に位置することができるのだから、それに伴う法位間の動的な相互作用のなかで、どれが主体でどれが客体なのかが相互に規定されてゆくのである。そして、「而今」に相関するという点で、時の経過は主観的な性格をもつわけだが、まさにそれこそが二項関係から成る、ある種の客観的な時間の関係を構成する。（Vorenkamp 1995：396）

ヴォーレンカンプの試みは、従来、ハイデガーの思想との比較が主流であった道元時間論に対する比較思想的アプローチに、まったく新しい可能性を提示したものとして高く評価されるべきである。とりわけ重要なのは、ヴォーレンカンプがこの比較の作業を通して、道元の時間論のポイントは、〈而今〉の二面性、あるいは時がもつ〈去来の相〉と〈不去来の相〉の二面性にあることを明確にしたことである。それにより、道元の時間論を考察することが、A 系列の時間と B 系列の時間の関係そのものを問い直すことにも通じることが示唆されている。

以下では、ヴォーレンカンプの議論を引き継ぎながら、あらためて、道元の時間論に若干

⁴ B 系列論者は「時間の変化」（changes of time）ではなく、「時間のなかの変化」（changes in time）を説くとされるが、これはラッセルが言うところの物の性質・状態の変化に等しい。Cf. 入不二 2002：87。

の考察を加えてみたい。その際、ヴォーレンキャンプの議論に対して二点ほど、異論を唱える。一つは、ヴォーレンキャンプが時の〈経歴〉と経過（時の流れ）とを同義であるかのように論じていることに対して、その二つを区別した方がよいということ。もう一つは、ヴォーレンキャンプも注意していることであるが、「主観的」「客観的」の語の意味を〈而今〉と〈自己〉に関する道元の記述からより厳密に捉え直した方がよいということ。その二点である。

2. 時の流れと〈経歴〉

私たちは、日常的に、時が流れることを経験している。先にマクタガートの時間論で見た通り、それは「過去」「現在」「未来」という区別をもつ A 系列の時間において、それを経験する主体の視点の移動から、あたかも「未来」から「現在」、 「現在」から「過去」へという時の流れがあるかのように思われるからである。B 系列論者からは、このような時の流れは主観的な時間の捉え方に他ならないとされる。

これに対して道元の議論では〈経歴〉という、いかにも時の流れそのものを表すかのような術語が登場する。一方、同じ道元の議論には、仏法を知らない通常人たちは、時が飛び去るという誤解をしているという記述も見られる。この二つは、同じく時の経過に関わる表現であるが、その意味するところはまるで異なる。

2.1 日常的時間における時の流れ

最初に、時の流れに関する人々の理解について道元が述べた次の文章から見ておきたい。

〔1〕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、有時のこつ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。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。
(「有時」 p.49)

「有時」（「ある時は～」 「またある時は～」）の言葉を聞いて人々が考えることは、あたかもある場所を過ぎて別のある場所へ至るように、ある時を過ぎて、別の時へと至るような時の経過のことである。そのような時の流れを支えるのは、そこに一貫する「われ」、すなわち主体となる自己の存在である。道元は、「われ」と「(過ぎ去った) 山河」との間には「天と地」ほどの差があると述べる。この意味は次のように理解できるかもしれない。すなわち、「われ」は、端的な現在（動く今）を成立させる実在であり、その「われ」に相對するものとして、「過去」「現在」「未来」がある、と。このように解するならば、ここで言われる内容は、時の経過が主観的であるとする前節の(2)の論点に重なる。

もう一つ、別の文章も見てみよう。以下に挙げたものは、「有時」巻からの引用である。

〔2〕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。(「有時」 p.50)

日常的には、時が過ぎ去る（飛去する）ことは一般にそう信じられている。これに対して道元は、時には動的な側面があるが、ただ過ぎ去ることだけが時の特性であると誤解してはならない、と論ず。仮に現在が飛び去り、未来がそこに到来するような形で時の流れがあると言うのが真実であるならば、その両者の間に間隙が想定されなければならない。例えば、机の上の花瓶を本に置き換える場合には、机から花瓶が取り去られ、何も無い状態になった後で、花瓶が置かれる。このようにあるもの（現在）が飛び去った後に間隙が生じることで、そこに別のもの（未来）が到来することができる。だが、その間隙もまた、なんらかの時間でなければならない。しかし、この場合、現在でも未来でもない時間はない。それ故、前提となる時の飛去そのものが間違いであることが、背理法から帰結する⁵。

以上を合わせれば、道元にとって時の流れとは、人々が「われ」を中心に世界を捉えることに起因する主観的な見方であるが、それは否定されるべき錯覚にすぎない。

2.2 宗教的時間における〈経歴〉

では、日常的な時間ではなく、宗教的な時間の場合はどうなのか。道元は、〈経歴〉という語で宗教的な時間の経過を伝えるが、はたしてそれも主観的なものなのだろうか。この点について、ヴォーレンkampは、以下の個所では〈経歴〉が主観的なものと見なされるとする。

〔3〕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、百万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。（「有時」p.54）

〔4〕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。（「有時」p.49）

〔5〕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」p.50）

〔6〕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⁶。（「有時」p.53、下線は筆者による強調）

このうち、〔3〕は、「経歴」という語の一般的な理解、すなわち、「ある主体 X が、その外側にある地点／時点を移動して、経過する」ことを否定する文章であるから、道元が言う〈経歴〉とは異なる。ヴォーレンkampは、道元の〈経歴〉を、主客の区別を前提とする通

⁵ 「間隙」をめぐる上記の議論は、遡れば、ナーガールジュナの運動否定論に行き着くだろう。Cf. MMK 2.1: *gatam na gamyate tavad agatam naiva gamyate | gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate* ||2.1||; Katsura & Siderits 2013: 32. なお、井筒が言う通り、この文章〔2〕では「のみ」の語に注意が必要である。道元は、時が飛去することを全面的に否定しているわけではない。後に見るように、時に〈去來の相〉があることを認めるからである。Cf. 井筒2015: 177.

⁶ 法蔵の『華嚴五教章』によれば、二つの法のうちで、力が優勢な方に劣勢な法が相入する。〔6〕はその内容を受けて、〈わが有時〉の力が優勢であるため、そこに他の諸法が〈相入〉することを別の表現で説いたものと思われる。Cf. 『華嚴五教章』（T. 1866, Vol. 45.503b16-19）：二明力用中自有全力故，所以能攝他。他全無力故，所以能入自。他有力自無力，反上可知。不據自體故非相即。力用交徹故成相入。Cf. 木村2011: 119.

念的な経歴と取り違え、そのため、道元の〈経歴〉が主観的な時間の経過であると誤解した可能性がある。

一方、〔4〕～〔6〕の文章では「わが有時」「吾有時」という語が使われており、文章の表面だけを見れば、これらは〈経歴〉が主観的なものであることを示すかのようである。だが、次節で見る通り、この文脈における「われ」「吾」は通常の意味での〈自己〉を指示するものではない。したがって、これらも〈経歴〉が（一般的な意味での）主観的であることを示す証左にはならない。

これに対して、以下の二つの記述は、ヴォーレンキャンプが〈経歴〉の客観的な性質を示すものとして挙げた例である。

〔7〕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。（「有時」p.53）

〔8〕有時に経歴の功德あり。いはゆる今日より明日に経歴す、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。（「有時」p.50）

このうち、〔7〕は〔3〕と一組の記述であり、〔3〕とは異なり、主客の区別を超えた地平での〈経歴〉が描かれる。それは例えば春の到来のようなものである。春の到来とは、鳥が鳴き、花が咲き、世界の一切が〈春〉の特徴を帯びることに等しい。「春になる」という述語に対応する特定の主語的な存在は想定されない。あくまでも、全世界が一挙に、総体として、〈春化〉する。これは、道元が〈経歴〉と呼ぶ仏教的な時間の生成を端的に表現した文章である。

それに対して、〔8〕は、〈経歴〉が一方向的なものではなく、「昨日」「今日」「現在」の多方向の関係性をもつことを示す文章であり、〈経歴〉が主観的なものであるか否かに関する記述ではない。

以上、〔3〕～〔8〕を検討した限り、〈経歴〉に主観的な側面があるという決定的な根拠は見当たらない。

3. 〈而今〉と〈自己〉をめぐる考察——去来の相と不去来の相

以上の〈経歴〉の概念をさらに詳しく理解するためには、ヴォーレンキャンプも注目した〈而今〉の考察が不可欠である。そして、〈而今〉を考えるためには、道元が説く〈自己〉概念の検討も必要である。まずは、ヴォーレンキャンプが重要視した、次の個所から検討してみたい。

〔9〕しかあれども、道理この一条のみにあらず。いはゆる山をのほ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。かの上山渡河の時、この玉殿朱樓の時を吞却せざらんや、吐却

せざらんや。(「有時」p.49)

〔10〕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經す、彼方にあるに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經す、彼処にあるににたれども而今なり。(「有時」p.49f.)

〔9〕では、時に〈不去來の相〉と〈去來の相〉があることが示される。第一節で要約したヴォーレンカンプの議論が示す通り、一方では、過去・現在・未来のすべての諸法がすべて〈而今〉であり、だからこそ、時は過ぎ去ることではないとする見方がある一方で、その諸法のうちの一法が〈而今〉であり、その一法において、過去・現在・未来の諸法の動的な関係があるとする見方もある。〈経歴〉はこの後者の見方に関わるが、行論の都合上、まずは〈不去來の相〉から見ていくことにしたい⁷。

3.1 〈不去來の相〉における時間の秩序

先に日常的な時間において時の経過があると認めるのは、錯覚にすぎないとする道元の議論を見た。その帰結として、時に去來の相はないとする道元の〔9〕の記述がある。日常的な時の経過をそのまま認める形で、同一の主体がある時は修行をし、別のある時に覺りを得ると理解してしまえば、道元の修証一等の考えに反する。道元にとっては、修行の時がそのまま成道の時でなければならない。比喻で語れば、「上山渡河の時」は「玉殿朱樓の時」と別ではない。

ではなぜ二つの時が等しいことになるのか。〔9〕で道元はその理由を「いはゆる山をのほ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」と述べている。この文章を正しく理解するためには、ここで言われる「われ」を正しく捉えなければならない。「われ」に関して、「有時」巻には、宗教的体験のなかで知られる時間と自己との関係を明確にした次の記述がある⁸。

⁷ なお、この二面性について、井筒俊彦は次のように説明している。「上山渡河の時」が「玉殿朱樓の時」を呑みこんでしまう境位、そこでは二つの時は一つの時である（無去來）。だが、「上山渡河の時」が「玉殿朱樓の時」を吐き出す境位では、二つの時は、あい前後する別々の二つの時（去來）。「有時」は、その内的構造において、常に、こういう二重性をもつ。そして「有時」をこのような二重性において実現させるもの、それが「我」なのである。こうして、道元の構想する時間論は、「我」を機能先端して、刻々に新しく現成していく「有時の而今」（「尽時・尽有」的に重々無尽であるいま）の相続に窮極する」（井筒2015：187）。ここで井筒が言う「我」をどう解釈するかが、実際のところ、大きな問題になる。括弧付きであることから分かるように、これは通常の意味での我ではない。筆者なりの理解では、これは諸法に等しいところの我、あるいは無我的な我であると考えたい。

⁸ 道元の自己については、辻口2012：282-288が参考になる。そこで辻口は「自己が「法」を外から眺めることを止め、「法」の同一性の内に入り込む時、自己は「無」として顕になるのである」（p.284）と述べるが、まさにそのような状態こそが「有時」巻で「われの排列」として語られる内容であると思われる。「有時」巻における「われ」に関する諸注釈の解釈については、杉尾2015：351-388が詳細な分析を行い、「われ」を法としての「時」そのものを指すものと理解する伝統と、主体としての「吾我」を指すと解する伝統があることを明らかにしている。本稿では、基本的に、前者の理解に従う解釈をとる。

〔11〕われを排列しおきて尽界とせり、この尽界の頭々物々を時々なりと覩見すべし。物々の相礙せざるは、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見るなり。自己の時なる道理、それかくのごとし。（「有時」p.47f.）

道元の思想では、世界の中心に位置する主体としての〈自己〉は存在しない。「万法すすみて自己を修証するはさとりなり」という「現成公案」巻の言葉が雄弁に語るように、道元は、主体としての〈自己〉を脱落させることで、世界の諸存在（尽界の頭々物々）——それらは仏性の顕現である——のなかに〈自己〉が融解する世界を真実と考える⁹。単純化して言えば、主客の対立がある世界から主客の対立が解消される世界への転換である。

上記の引用では、このことが「われの排列」として語られる。中心となる〈自己〉が消え、諸法すべてに〈自己〉が行き渡り、遍在している状態——これが道元にとっての無我である¹⁰。その世界では、諸法は相互に妨げることなく、相入しており、一法の有様がそのまま諸法全体の有様となる。一人（一法）が発心するとき、同時に諸法のすべてが発心する。あるいは、諸法が同一の発心をするとき、各々の覚りの時が立ち現れる¹¹。

この考え方に従えば、〈自己〉は、〈他己〉と身体を境目として区別される存在ではなく、空間的・時間的な制約を超えて、四次元のすべての諸事物と無区別な存在ということになる。次の道元の言葉は、この点を明確にしている。

〔12〕「尽十方世界」といふは、十方面ともに尽界なり。東西南北四維上下を十方といふ。かの表裏縦横の究尽なる時節を思量すべし。思量するといふは、人体はたとひ自我に罣礙せらるるといふとも、尽十方なりと諦観し、決定するなり。（「身心学道」p.135f.）¹²

⁹ 「現成公案」巻冒頭における諸法と〈われ〉との関係については、さらに詳細な考察が必要であるが、まだ確定的な見解に至っていないため、ここで詳細な考察は控える。ただし、現時点での筆者の基本的な理解は、松本（2000）が前期道元思想を解して述べた「仏性顕在論」を基礎とする。また、末木2009：248-250が指摘する通り、当時の達磨宗に対する道元の批判という側面からも、道元における諸法と〈われ〉との関係は捉え直されるべきだと考える。ただし、筆者には未だ、「現成公案」冒頭の「万法ともにわれにあらざる時節」が十分に読み解けない。ここには、自己とは、詰まるところ、諸法の世界に現れた「調度」にすぎないとする「慙懣」巻の記述がなにかしら関係しているように推測されるが、まだ十分に考察できていない。Cf. 「われらもかの尽十方界のなかにあらゆる調度なり。なにによりてか慙懣あるとする。いはゆる身心ともに尽界にあらはれて、われにあらざるゆゑにしかありとしるなり」（「慙懣」p.403、下線は筆者による強調）。

¹⁰ 例えば、「海印三昧」巻で引用される『維摩経』の記述を見るとよい。Cf. 「但だ衆法を以て此の身を合成す。起時は唯だ法の起なり。滅時は唯だ法の滅なり。此の法の起る時、我起ると言わず。此の法の滅する時、我滅と言わず」（「海印三昧」p.253f.）。

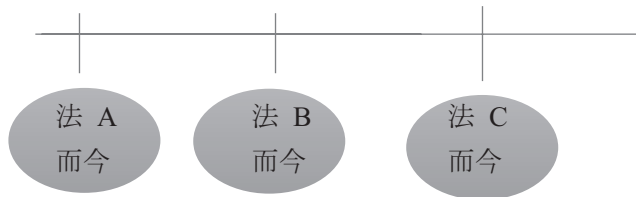
¹¹ 「大地有情同時成道」は、道元の思想を語る上で欠かすことのできない要素である。「発菩提心」巻には、釈迦仏が覺りを得たときに同時に大地有情が覺りを得た（明星出現時、我與大地有情同時成道）ことを述べた文句が引用され、この思想が説明される。Cf. 頼住2014：106f.

¹² Cf. 辻口2012：119f.

この身体はそのまま尽十方の世界であると諦観せよ、と道元は語る。その諦観の先に、諸法が相互に妨げることなく、相入する縁起の世界が開かれるからである。この考えを時間に当てはめれば、〔11〕の記述になる。〈自己〉は、この今の時に限定された存在ではなく、過去・現在・未来のあらゆる時に拡がっている。限定された〈自己〉を基準として「過去」「現在」「未来」と区別されるA特性の時間は虚構であり、真実には、無限定の〈自己〉に即して、あらゆる事象や出来事がそのまま〈而今〉になる。

このような次第で、「上山渡河の時」と「玉殿朱樓の時」とが等しく〈而今〉であると考えられる。同様に、諸法のいずれもが〈而今〉であるため、そこで時間は去来しない。別の言い方をすれば、諸法はそれぞれの法位に住しながら、〈前後際断〉されている。これが時の〈不去来の相〉である。

[不去来の相=いずれの法も而今]



3.3 〈去来の相〉と〈経歴〉における動的な時間

では、有時のもう一つの側面である〈去来の相〉はどう理解されるのか。〔9〕では、「時もし去來の相を保任せば、われに有時の而今ある、これ有時なり」と述べられていたが、ここでも「われ」が重要な働きをしている。この「われ」の意味は、次の〔10〕の記述との関連で考えた方がよい。

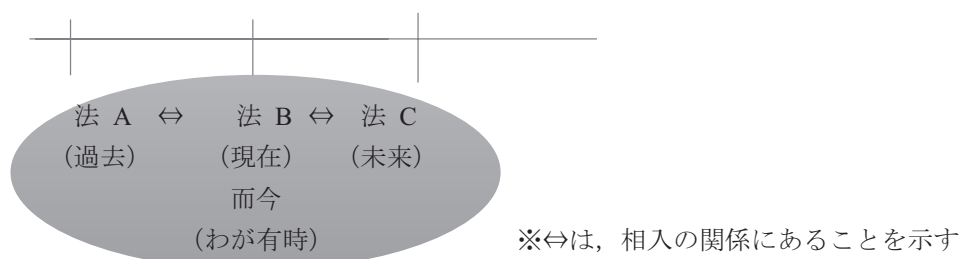
〔10〕三頭八臂はきのふの時なり、丈六八尺はけふの時なり。しかあれども、その昨今の道理、ただこれ山のなかに直入して、千峰万峰をみわたす時節なり、すぎぬるにあらず。三頭八臂もすなはちわが有時にて一經す、彼方にあるににたれども而今なり。丈六八尺もすなはちわが有時にて一經す、彼処にあるににたれども而今なり。（「有時」p.49f.）

この記述では、「昨日」「今日」という区別が一端は立てられた上で、両者は、両立可能であるとされる。日常的な次元では、「今日」と「昨日」は同時に成立しない二つの事態であるが、それらを高次元から俯瞰する視点からは、その二つは共存する。登山途中の当事者には、その山の一部しか分からずとも、山頂からは、その山だけではなく、あらゆる山々が一望のもとに眺められるようなものである。この俯瞰する視点が「わが有時」と呼ばれる。それはまた、〔9〕で「われに有時の而今ある」と言われたときの「有時の而今」とも考えられる。

では、ここで比喩的に語られる「山のなかに直入して、千峰万峰をみわたす」とは、具体的にはどういう事態なのだろうか。先に〈不去来の相〉の議論で見たのと同様に、ここで

も、日常的な経験の主体となる〈自己〉を前提にしてしまうと、三頭八臂の阿修羅の姿をした昨日の出来事はすでに過ぎ去ったものであり、丈六八尺の仏の姿をした今日の出来事のみが実在する、と考えてしまう。そのような〈自己〉から自由になり、諸法と一体であるところの〈わが有時〉を深く理解するとき、そこに、過去の出来事が過ぎ去ることなく現成し、未来の出来事もすでに現成する。〈わが有時〉たる一法の上に、過去・現在・未来の諸法が現出することが、「一經す」と表現された事態であったと筆者は見る。まだ委細を尽くしていないが、私見では、〈わが有時〉とは、いわば一つの〈場〉として、下図のように理解できるものと考えている¹³。

[去來の相=いずれの法も〈わが有時〉の而今に通じる]



このように〈わが有時〉を〈場〉として、そこに諸法が現出することをもって〈去來〉あるいは〈経歴〉と理解することは、先に見た春の経歴に関する道元の記述にヒントを得たものである。

〔7〕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。(「有時」p.53)

どこかに春ならざる事物があつて、それがあつた時、春になるのではない。世界の全体が余すところなく、様々な有様で春として現出すること、それが春の到来(経歴)である。同じことだが、「梅華」巻では、春の到来は、「老いた梅の樹に華が開くとき、世界が起きる」とも表現される。老いた梅の樹は一つの存在(法)であるが、その存在(法)に、世界の全てが相關している。この記述では、老いた梅の樹が「わが有時」に対応する。〈経歴〉とは、その一つの法を〈場〉として、相互に相關し合う一切の法が一挙に現出することに他ならない。

¹³ 『正法眼蔵』を唯心論的に読み解こうとすれば、この「われ」は、心、とりわけ、唯識哲学で言うところの阿頼耶識に相当するものと解釈されるかもしれない。勿論、その可能性は否定できないが、それでは、種子の働きに応じて、様々な事象が継続的に心に顕現することになる。それに対して、道元が考える〈経歴〉は、全世界(尽十方世界)を一跨ぎにして過ぎ去り、到来するような、ホーリスティックな事態ではないか、と筆者は考えている。Cf. 「去來は尽十方世界を兩翼三翼として飛去飛來す、尽十方世界を三足五足として進歩退歩するなり」(「身心学道」p.139)。

このように〈去來の相〉あるいは〈経歴〉を、〈わが有時〉を〈場〉とする過去・現在・未来の諸法の現出として理解するならば、これを「主観的な時の経過」と取ることは難しいだろう。道元自身が〔3〕で論じたように、〈経歴〉とは、主客の対立を超えたところで成立する事態である。

なお、このような〈経歴〉の考え方の背景には——禪思想一般がそうであるように——華嚴思想からの影響があることを付記しておきたい。先に引用した〔8〕にある通り、道元によれば、〈経歴〉は、未来から現在、現在から過去へと流れる一方向的なものではなく、「今日より明日」「今日より昨日」「昨日より今日」「今日より今日」「明日より明日」へと複数のつながりのなかにある。これに関して、法蔵の『華嚴五教章』では、重々無尽の縁起を教えるための十玄門の一つに「十世隔法異成門」が挙げられ、過去・現在・未来の組合せから成る十世が相互に相入する関係にあることが説かれる¹⁴。すなわち、過去・現在・未来をそれぞれ法として捉えたとき、一つの法には他の二つの法が入り込み、また、それ自身も自己反射的に自らに取り込まれる。今日という法には、明日と昨日の法が入り込むだけでなく、今日という法そのものが反射的に入り込む。時の相入には全部で九つの可能性があるが、道元はそれを部分的に示したにすぎない。そして、その全体を合わせたものが十番目の可能性として挙げられるが、この全体が残りの九世を包含するような関係が、「わが有時」と諸法との関係に相当するだろう。また、このように〈相入〉として諸法の間を捉えるならば、先に〔2〕で述べられた間隙の問題も解消される。

4. おわりに

以上、とりわけ〈去來の相〉〈不去來の相〉という時の二側面に注目しながら、道元の時間論の特色を見てきた。このうち、〈去來の相〉の方は、〈経歴〉という概念と密接に関わり、時間の動的な側面を、仏教的な視点から捉えたものであり、日常的な時間における時の経過や時の流れとは異なる概念として理解された。日常的な時間では、その経験の主体の側から、端的な今に依じて、未来から現在、現在から過去へと過ぎ行く時間の流れが想定される。それは、時の経過は主観的なものである、という見方（B系列論者の主張(2)）と相通じる。そして、それは、道元に言わせれば、仏法を学んでいないがための誤解である。それに対して正しい時間の在り方は〈経歴〉として語られる。こちらの方は、そのような経験の主体を前提としない。道元思想において、〈自己〉は経験の主体としてではなく、諸法そのものとして立ち現れる。主客の対立を超えた地平で成立するような〈自己〉が〈わが有時〉という言い方で表現されるが、筆者はそれを〈場〉——そこにおいて過去・現在・未来の相入する諸法が現出する——として捉える見方を提示した。それは、主観的・客観的という区別には単純に馴染まない見方と言えるかもしれない。

では、〈場〉としての〈わが有時〉における時の〈経歴〉を本稿で論じたように理解することで、道元の時間論とマクタガート以降の時間論、とりわけB系列論者の見解との間にいかなる比較思想的な論点が見いだされるだろうか。最後に、この点について、若干の私見

¹⁴ Cf.『華嚴五教章』（T. 1866, Vol. 45.506c16-22）：八者十世隔法異成門。此上諸雜義遍十世中同時別異具足顯現。以時與法不相離故。言十世者。過去未來現在三世。各有過去未來及現在。即爲九世也。然此九世迭相即入故，成一總句。總別合成十世也。此十世具足別異同時顯現成緣起故。得即入也。Cf. 木村2011：130f.

を記しておきたい。

まず、本稿の前半で見た通り、ヴォーレンキャンプの試みにより、道元の時間論がB系列論者の時間論と比較され得る論点を多分に含むことが確認された。道元の描く世界は、主体たる〈自己〉が脱落した諸法のみから成る世界である。諸法はそれぞれの法位に住して、他と縁起的な関係を結んでいる。道元が〈不去來の相〉として説く時の在り方も、この諸法の在り方と等しい。そして、それはB系列的な時間の秩序と十分に比較可能な内容をもつ。

ただし、ヴォーレンキャンプも苦心したように、この枠組みの中に、〈去來の相〉あるいは〈経歴〉の概念を組み入れることは、困難である。ヴォーレンキャンプは、それをB系列論者が言うところの主観的な時の経過と同置させることで比較の可能性を探ろうとしたが、十分に成功したとは言えない。それに對して本稿では、〈場〉としての〈わが有時〉を諸法の根源に設定することで、そこから過去・現在・未来の諸法がホーリスティックに現出する構造が、道元の時間論に見てとれるのではないかと、いう示唆を与えた。この見方からすれば、B系列の時間の秩序にも比すべき、〈不去來の相〉における諸法の存在は、その裏側に、常に動的な〈去來の相〉を必然的に含むことになる。では、この考えをマクタガートが言うB系列の時間に当てはめるとどうなるのか。現在の筆者にこの問いに対する明瞭な答えはない。ただ、臆気ながら見えているものは、二項の先後関係から成る出来事の規則的な並びが、それぞれの出来事の中に織り込まれ、回り続ける曼荼羅的な時間とでも言うべきものの影である¹⁵。

参考文献

〔欧文資料〕

- Abe, M. 1992, *A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion*. State University of New York Press.
- Gale, R. 1967, *The Philosophy of Time: A Collection of Essays*. Anchor Books.
- Heine, S. 1985, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dōgen*. State University of New York Press.
- Kopf, G. 2015, *Beyond Personal Identity: Dōgen, Nishida, and a Phenomenology of No-Self*. Routledge [First published 2001, Curzon Press].
- McTaggart, J.M.E. 1908, “The Unreality of Time,” *Mind*, 17: 457–474.
- Miller, K. 2017, “A Taxonomy of Views about Time in Buddhist and Western Philosophy,” *Philosophy East & West*, 67/3: 763–782.
- Raud, R. 2004, “‘Place’ and ‘Being-Time’: Spatiotemporal Concepts in the Thought of Nishida Kitarō and Dōgen Kigen,” *Philosophy East & West*, 54/1: 29–51.
- Raud, R. 2012, “The Existential Moment: Reading Dōgen’s Theory of Time,” *Philosophy East & West*, 62/2: 153–173.
- Roberts, S. 2018. *Being-Time: A Practitioner’s Guide to Dōgen’s Shōbōgenzō Uji*. Wisdom Publications.
- Siderits M. & S. Katsura. 2013. *Nāgārjuna’s Middle Way*. Wisdom Publications.
- Stambaugh, J. 1990. *Impermanence Is Buddha-nature: Dōgen’s Understanding of Temporality*. University of

¹⁵ 拙論の草稿段階で末本文美士氏より「道元の時間論には、あるいは系列化そのものを拒否する点があるのではないか」というご指摘を頂いたのだが、そのご指摘の重要性は、草稿からの改稿段階で、あらためて強く感じている。

Hawaii Press.

- Uchiyama, K. 2018, *Deepest Practice, Deepest Wisdom: Three Fascicles from Shōbōgenzō with Commentaries*. [Tr. D. T. Wright & A. Okumura]. Wisdom Publications.
- Vorenkamp, D. 1995, “B-Series Temporal Order in Dōgen’s Theory of Time,” *Philosophy East & West*, 45/3: 387–408.
- Vorenkamp, D. 2005, “Reconsidering the Whiteheadian Critique of Huayan Temporal Symmetry in Light of Fazang’s Views,” *Journal of Chinese Philosophy*, 32/2: 197–210.

〔日本語資料〕

- 道元『正法眼蔵』からの引用は、水野弥穂子校注『正法眼蔵』全4冊、岩波文庫、1990–1993に依る。
- 法蔵『華嚴五教章』からの引用は、『大正新修大藏經』45巻に依る。引用にあたっては、SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース (21dtk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/) を利用した。
- 井筒俊彦 (2015) 「創造不断——東洋の時間意識の原型」『井筒俊彦全集 9 コスモスとアンチコスモス』慶應義塾大学出版会 (初出1986)
- 入不二基義 (2002) 『時間は実在するか』講談社。
- 木村清孝 (2011) 〔訳注〕「華嚴五教章 (宋本)」『新国訳大藏經 中国撰述部① – 1 : 華嚴五教章 (宋本) / 金獅子章 / 法界玄鏡』大蔵出版。
- 佐金武 (2006) 「マクタガートの遺産」『哲学論叢』33 : 126–137.
- 佐金武 (2015) 『時間にとって十全なこの世界——現在主義の哲学とその可能性』勁草書房。
- 末木文美士 (2009) 『仏典を読む——死からはじまる仏教史』新潮社。
- 杉尾玄有 (2015) 『道元禪の参究』春秋社。
- 高崎直道 (1969) 「無窮の仏行」『仏教の思想11 古仏のまなび〈道元〉』角川書店。
- 竹村牧男 (2009) 『『華嚴五教章』を読む』春秋社。
- 辻口雄一郎 (2012) 『正法眼蔵の思想的研究』北樹出版。
- 角田泰隆 (2002) 「道元禪師の時間論研究」『駒沢短期大学仏教論集』8 : 187–204.
- 永井均 (2017) 『時間の非実在性』講談社。
- 松本史朗 (2000) 『道元思想論』大蔵出版。
- 頼住光子 (2014) 『正法眼蔵入門』角川文庫。

(2018年10月31日受理, 12月4日掲載承認)