

存在と時間

「現在」、「今」と呼ばれる事象を、主に道元「^{うじ}有時」から、また、西洋哲学における時間論、とくに現象学的時間論との比較において読み解く

佐藤 幸三

序

「現在」、あるいは「今」と言うとき、一般的に、私たちは時間の流れのなかで「現実」をそのつど呈示する一刹那として理解する。E.フッサールはその刹那を「生きた現在 *lebendige Gegenwart*」として主題化し、その時点における対象の把握可能性について論究した。それに対して、道元は今という時を「^{にこん}而今」と名づけ、決して刹那的なものとは捉えていなかったようである。いったい、^{にこん}而今によって表現される現在とはいかなる性格を持つのか。この小論は西洋哲学の、とりわけフッサール現象学の時間論の性格と「現在」把握における問題点に言及しながら、道元の時間論である「^{うじ}有時」を考察し、両者の思想を比較しつつ「現在」の性格について考究する。

1、西洋哲学における時間論

I.カントによれば、時間と空間は物を経験するための先験的条件である。時間は感性的直観の純粹形式であり、「時間は唯一現出を顧慮することによってのみ客観的な妥当性をもつ」(『純粹理性批判 *Kritik der reinen Vernunft*』Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976, S.78、以下、*Kritik*と記述)。時間は現象を直観するとき、すなわち、物との関係において表象される。カントは、また、「変化の概念、そして、それとともに(場所の変化としての)運動の概念はただ時間表象によってのみ、そして時間表象においてのみ可

能である」(ibid.S.76)と述べていて、変化と時間表象は不可分であるとしている。時間の流れは物の変化でもある。

カントと同様に、フッサール現象学でも対象認識は時間の下で行われる。対象は現在という刹那にあっては、その時点で知覚している部分しか「私」には与えられず、もし対象を一個の完結した存在として認識しようとするなら、時間は流れる(時間流)という持続の意識において過去の知覚経験をも総合的に組み入れて構成しなければならない。「現在」は現前する対象が最もリアルに現出する時であり、それはフッサールにとっては、その時点までの当該対象の知覚内容と予期される知覚内容が同時に総合されて統一的に把握される *auffassen*¹時である。「私」は主体として知覚対象を客体として認識する。西洋哲学での認識論は主にこのような主客という枠組みにおいて成り立っている。もし、対象全体をありのままに経験しようとするなら意識野で記憶として沈殿している感覚素材に頼ることなく、さらには現在という刹那において知覚とその把握という作業を同時に遂行しなければならない。しかし、知覚し、把握するという働きに限ってみても、諸知覚を統一する作業自体に時間を要するため、その作用遂行の間に「現在」は過去へと移行してしまい、意識野で把握されたとき対象は常に過去の遺物として成立するという事態が立ちはだかっているのである。フッサールは「意識の今は対象の今点に対置される」(Husserliana, Bd. X, S. 321, Husserliana は以後、Hua.と表記する)と言い、対象の今と意識の今は異なる時点にあるということを明記している。この期のフッサールにとっては意識の今が現在なのであり、生きた現在において知覚された対象は後からの反省によって覚認 *Nachgewahren* されなければならない。それゆえ、客体の世界で「只今、起きている事」は「私」には時間的に後から「今起きた事」として捉えられる。それゆえ、フッサール現象学では对象的現実の「現在」は掴みえない無の時となる²。後期現象学は現在下での対象認識を試み、その現実的 *wirklich* であることを希求したが、結果的に為し得ていないのは、つまるところ現象学が不可逆性という一般的な時間論を前提とし、また、認識論を主客の構造において展開したからに他ならない³。「対象-現在」はそれを捉えようと試みるたびに「私」から逃れてゆく命運にあり、それゆえ、「私」は対象に対して、常に、「た

った今、有った」ものとして向き合うことになり、現在それ自体は「私」にとっては不在の時となる。この不在を、齋藤慶典氏は『フッサール 起源への哲学』で世界の中核に位置するものとして生きた現在などないと言うが⁴、フッサール哲学は知覚対象を眼前にしたとき、知覚、把握という諸作業を現在という刹那のなかで隙間なく行うことはできないという不可能性を示しているのであり、なにも現在という時点に物や事象、しいては現在という時が「無い」ということを意味しているわけではない。そうした事態はフッサール自身によって気づかれていたはずで、事象の外的現出を即座に把握する可能性が、たとえば「衝動志向性 *Triebintentionalität*」⁵で求められている。統一的把握作用が対象を現実的現在のものとして掴みえない結果として生じる現在の不在は決して世界の不在ではない。ちなみに、氏が語るどころの「宙に浮いている大地」⁶は、仏教思想の中心思想として語られるところの最奥の「無(空)」であると考えられる。フッサール現象学において把握不可能の結果として残余となる無の痕跡と齋藤氏が語るどころの世界の根源として無は同一であり、事象が発生すると想定される場所である。仏教思想における無は縁起の始点として事象が発生する場所であり⁷、また、般若波羅密多という智慧⁸が宿る場所でもある。いずれにしても原初的な無は世俗的な知を容易には受けつけない謎としてあり、主客未分の状態で「現在」を掴むとき開かれることが期待される。

2、道元の語る「現在」

西洋哲学での時間論から理解されることは「時間」は対象認識に伴って露呈されるということであり、両者は分かちがたく結びついてはいるが元々は別個のものとしてあるということである。カントにとって時間は対象認識を可能にする内的感覚の形式 *die Form des inneren Sinnes* である。感覚の対象が時間のうちにある(vgl. *Kritik*, S.77)ということは、時間が物からは乖離して、物⁹の認識を可能ならしめるということである。それに対して、道元が「^う時^じ」で述べた時間論で最も特徴的なのは、「いはゆる^う有^じ時は、^じ時すでにこれ^{ゆう}有なり、有はみな時なり(いわゆるある時というのは、

時がすでに有るものである。あるものはすべて時なのである)」とあるように、存在は既にすべて時間であるという思想である。それは「山海の而今にこんに時あらずとすべからず(山や海の今に時がないと思うべからず)」と語られるほどに徹底している。道元によれば、時間は存在を可能にする条件ではなく、物そのものであり、それは「私」という存在に関しても同様である。時間と物、時間と私の上に乖離はない。私自体が時間であるということが意味することは時間が非対象であるということであり、主客の枠組みを構成するものではないということである。「私」自体が時間としてあるという事態は「身心脱落しんじんだつらく」¹⁰と呼ばれる境地と重なると考えられる。身心脱落するとき、具体的存在としての「私」は無化され、あるいは物となり、無相という様態をとる。時間は存在の条件ではなくなり、「私」をその束縛から解放する。それとともに、無我としての「私」からは物を対象とする意識も失われる。

時間の自我への影響を排除する方法としてフッサールは静態的考察で「エポケー(判断停止)」¹¹を提示した。エポケーによって外的時空は「私」から一旦遮断され、その結果、意識野は一つの完結した世界となる。ここでは時間は立ち止まるので、私はその作用を受けることなく対象との関係を築くことができる¹²。作用の発生に伴って生じる事象の発生とその把握の間の時差は消え、「現在」という時制の下での対象の知覚、統一的把握が可能になる。意識野で構成された対象は時間の浸食を受けず変化することもないので、完結した対象として構成される。

道元とフッサールは時間の流れに影響されない物の在り方について述べたが、身心脱落しんじんだつらくした「私」にとって世界は常に現在としてあり、また、世界の外的か、内的かの区別はないが、現象学では現在を立ち止まらせ、確保するためにエポケーと呼ばれる作用を必要とし、そのために世界を自我から遮断するという点で違いがある。ところで、現象学では対象をそれとして把握するための作用を前提としているが、身心脱落しんじんだつらくした「私」は無我という様態にあって如何に物、総じて世界に気づくのだろうか。知覚するという作用がなければ物に気づくということもないのではないか。無我という様態に果たして主体性は無いのか。次に、一考すれば矛盾とも思える無我と主体性というテーマに焦点をあてて考察する。

3、「有時」における主体的側面

「有時」の卷に、「有時に^{きょうりやく}経歴の功德あり(ある時には経めぐる作用がある)」とある。経歴によって、時間は今日から明日に、今日から昨日に、昨日から今日に経めぐり、また、今日から今日に、明日から明日に経めぐるという。こうした思想は前節で述べた^{うじ}有時の時間性格に、さらに、時間は不可逆的であるという一般的理解にも反する。また、^{きょうりやく}経歴については、「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(あらゆる世界のあらゆる存在は、連続する^{じじ}時時である。だが、それはまたある時であるから、また、私のある時である)」とあることから、「私」を廻っての事象であることが分かる。いったい「私」を時間の束縛から解放すると考えられる^{しんじんだつらく}身心脱落という事態は^{きょうりやく}経歴と相容れるのだろうか。^{しんじんだつらく}身心脱落によって「私」が無化されるとするなら、かえって時間に対して無為になるのではないか。^{しんじんだつらく}身心脱落によって時間が意識から消失することと、^{きょうりやく}経歴によって時間世界を自在に回遊することは互いに矛盾する。無我という境地にあって、「私」は時間と対峙せず時間それ自体となり、言わば客体となるが、それに対して、^{きょうりやく}経歴では言わば時間と対峙し、時間を主観化し、時間において自由になる。

^{きょうりやく}経歴によって経験される時間とは、具体的には、

「三頭八臂¹³はきのふの時なり。丈六八尺¹⁴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、千峯万峯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、彼処にあるににたれども而今なり。(三面・八臂はきのうの時であった。丈六・八尺は今日の時であった。だが、その昨日のことも今日のことも、真一文字に山のなかに入りきたって、いま千峰万峰を見渡している。その時はすでに去ったわけではないのである。三面・八臂もわがある時として過ぎ去った。だが、それは彼方にあるようであるが、また「いま」な

のである。丈六・八尺もまたわがある時として経過した。だが、それも彼方に過ぎ去ったようであるが、また「いま」なのである。）」

と、あることから現在の時間であり、その時間に過去の出来事とされることも今日の事も含まれる、とされる。もし「私」が身心脱落^{しんじんだつらく}によって無化され、無念となり草木と変わらない時間を過ごしているとするなら、時を経めぐるとはいかに理解されるのか。また、そもそも、そうしたことは可能なのだろうか。

道元は、事象すべては現在の出来事であるとして、それを「而今」^{にこん}¹⁵と表現する。而今^{にこん}について、有時^{うじ}には、

「時もし去来^{こらい}の相にあらずば、上山の時^{にこん}は有時の而今^{にこん}なり。時もし去来の相を保任せば、われに有時の而今^{にこん}ある、これ有時なり(もしも時間に流れるという性格がなかったなら、山を登った時のある時とは「今」のことになる。もしも流れるという性格を保っているとしたら、私にある時の「今」がある)」

という記述がある。ここでは時間についての二つの性格が示されている。すなわち、止まる性格と流れる性格と、である。そして、いずれの時間性格においても「上山の時」は而今^{にこん}、すなわち現在のこととされている。山を登ったときのある時を「いま」の出来事とし、事態をその時の事ではなく、まさに只今の事として捉えることは世界に存する個々が時間であるという事態といかに両立するのだろうか。物それ自体が時間であり、また、「私」が無私無念となる時間性格が無相の様態にあるとすれば、経歴^{きょうりやく}における時間は「私」が個別にかかわるものとして有相の性格を持つと言える。無相と有相という相矛盾する関係は、有時^{うじ}に照らして、いったい、いかなる事態として考えられるのだろうか。

4、有相と無相

もし時間が流れていないとすれば、しかし、また、時間が流れているとしても、時制は現在である、それが而今である。「私」が身心脱落して意識としてばかりか、身体としてさえ失われるとき¹⁶、「私」は時間の流れであり、常に只今である。「無私」の様態にあるということは、時間それ自体としてあるということであり、「私」は何らの「作用」を為すこともない、そのとき時間は無相としてある。「私」は草木と同等に物として在り、時間は意識されず、客観として時間の側にある。無私となった「私」には、たとえば「物となって見る」¹⁷といったような意志的な行為もないはずである。

他方、「三頭八臂はきのふの時なり。丈六八尺はけふの時なり。…」では、現在が昨日と今日という二つの時点から捉えられている。そして、昨日の事、今日の事は去ったようでも共に現在であるとされる。これは「私」と時間の中に某かの働きがあることを表現したものであり、「働き」があるが故に有相の性格をもつと言える。こうした理解は一般的な時間理解とは明らかに異なるが、仏教思想は本来的に過去、現在、未来という三世は現在に宿る(三世一如)とする。また、西洋的時間概念には過去を記憶、未来を予期としていずれも「現在」に含めるアウグスティヌスの思想がある。もはや過ぎ去った事もそれが生じた時点では現在であったのであり、それは反芻することで現在の事として捉え返される。ここで、改めて「現在」とは何か、根本的問いとして考えてみたい。

5、改めて「生きた現在」を問う

一般的な時間概念では、現在、今という時は時間の流れ全体のなかに顕れる一刹那である。生じては即座に死にゆく命運のなかで刹那的にでも顕現するからこそ「生きた現在」であり、それは、たち止まりつつ、しかし、決してたち止まることはなく、間断なく来たりつつある新たな現在に現在という場所を譲渡する。それでいて、生きた現在は確固としてあり、何事

かの生起を招き、それは「私」に「今、起きた事」として経験される。フッサールは現在を時間的流れのなかの頂点として唯一現実的で根源的な感覚¹⁸が宿る場所として性格づけ、現在がめまぐるしく変遷する様を『内的時間意識の現象学 Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins』(Martius Nijhoff, Haag, 1966, 以下「時間講義」と記する)で取り上げた¹⁹。繰り返しになるが、現象学が認識論として行う統一的把握には「現在」の知覚内容に過去把持された内容が含まれる。現在という時点での現出はリアルな現出とされ、時間流における諸現出は現在を中核として統一的に構成される。

「現在」の生滅の目まぐるしさは、^{うじ}有時でも同様に「^{うじ}到時未了なりといへども不到時来なり(至った時がまだ過ぎていないのに、また至っていない時が来る)」と語られている。しかし、道元にとっては、それも、「意句²⁰ともに有時なり。到不到ともに有時なり(意も句もともにある時であり、到るも到らぬもまたある時)」とあるように^{にこん}而今の一性格であり、同じ巻に「到それ来にあらず、不到これ未にあらず(到るといふのは来るのではない。到らぬといふのはまだ来ないといふのでもない)」とあるのは矛盾しているようではあるが同様に^{にこん}而今について語ったものと考えられ、それはフッサールが語るころの時間性格とは根本的に異なる。両者は共に「現在」、「今」について語っているが、フッサールにとって物がリアルに存在するのは刹那的現在においてであり、たとえば、「過去性は現在において構成され」(vgl. Hua. XV, S. 591)るが、過去は過去性として独立していて、決して「私の現在の部分ではない」(ibid. S. 604)のである。それに対して、道元にとって、一般に過去、未来の事象とされていることはそのまま現在のことである。つまり、^{うじ}有時では一般に過去の事象とされることも現在の事象である。非現在^{うじ}は現在であり、その逆も真である。一般に矛盾の関係にあるとされるものが^{うじ}有時では排斥しあうことなく、それが時間的流れとたち止まりの両立を可能ならしているように思われる。そこに現象学的時間と^{うじ}有時の根本的な相違があるが、では、現在が非現在であり、非現在が現在であるとはどのような事態であろうか。

6、現在と非現在、今と非今

現象学で「生きた現在」として主題化されたものが有^う時^じでは「住^{じゅう}法^{ぽう}位^い²¹の活^{かつ}潑^{ぱつ}地^ちなる、これ有^う時^じなり(事のあり^{あり}ようの活^{かつ}潑^{ぱつ}々^{つち}地^ちとしているのが有^う時^じである)」と語られる。しかし、而^に今^{こん}の下では知^ち覚^{かく}された物が「過^か去^そ」の遺^い物^{ぶつ}となることはなく、経^{きょう}歴^{りやく}により常^{じょう}に現^{げん}在^{ざい}の様^{よう}態^{たい}にあ^あつて生^{せい}き生^{せい}きしているということになる。無^む私^し無^む念^{ねん}になることよ^よつて生^{せい}起^きする唯^い・現^{げん}在^{ざい}(ただ現^{げん}在^{ざい}のみが有^うる)と経^{きょう}歴^{りやく}による現^{げん}在^{ざい}化^か(過^か去^その事^じは現^{げん}在^{ざい}の事^じで有^うる)とは一^{いっ}考^{こう}すれば不^ふ整^{せい}合^{ごう}の関^{かん}係^{けい}にあるが、両^{りょう}者^{しや}は互^{たが}いに排^{はい}斥^{しやく}することなく存^{ぞん}立^{りつ}が可^か能^{ねい}なのだろ^ろうか。その問^{もん}いを考^{こう}察^{さつ}するた^ために、ま^まず、身^{しん}心^{しん}脱^{だつ}落^{らく}を説^{せつ}く道^{だう}元^{げん}の世界^{せかい}にい^いつた^たい内^{ない}的^{てき}「意^い識^し」とい^いう要^{よう}素^そがな^ないのか確^{かく}認^{にん}したい。道^{だう}元^{げん}の華^け嚴^{えん}経^{きょう}からの思^し想^{さう}的^{てき}影^{えい}響^{きやう}はと^とき^きに言^{げん}及^{じやく}されてい^いるが、た^たと^とえ^えば、「有^う時^じみな尽^{じん}時^じなり(ある時^じはまたす^すべ^べての時^じである)」とい^いう思^し想^{さう}には時^じと時^じが相^{さう}即^{じやく}相^{さう}入^{にゅう}して圓^{えん}融^{ゆう}無^む礙^{がい}であるとい^いう華^け嚴^{えん}思^し想^{さう}が彷彿^{ふふつ}とさ^される^る²²。華^け嚴^{えん}経^{きょう}は、また、三^{さん}界^{がい}唯^い心^{しん}²³とい^いうが、道^{だう}元^{げん}は「三^{さん}界^{がい}唯^い心^{しん}」の巻^{まき}で、「三^{さん}界^{がい}は全^{ぜん}界^{がい}なり、三^{さん}界^{がい}はす^すな^なはち心^{しん}とい^いふにあら^らず。…内^{ない}外^{がい}中^{ちゆう}間^{かん}、初^{しゆ}中^{ちゆう}後^ご際^{さい}、み^みな三^{さん}界^{がい}なり(三^{さん}界^{がい}とは、す^すべ^べての世^せ界^{がい}のこ^ことである。…内^{ない}も外^{がい}も中^{ちゆう}間^{かん}も、初^{しゆ}め^めも中^{ちゆう}も終^{しゆう}りも、み^みな三^{さん}界^{がい}なら^らざるは^はな^ない)」と述^{じゆつ}べてい^いる。このこ^ことから、道^{だう}元^{げん}は自^じ己^ぎと世^せ界^{がい}、内^{ない}と外^{がい}をフ^フッ^ッサ^ッール^{ール}のよ^よう^うには区^く別^{べつ}してい^いないとい^いうこ^ことが窺^{すゐ}い知^ちれる。外^{がい}なる世^せ界^{がい}はそ^そのま^ま内^{ない}の世^せ界^{がい}であり、また、そ^その逆^{ぎやく}でもある。身^{しん}心^{しん}脱^{だつ}落^{らく}の一^{いっ}つ^つの様^{よう}相^{さう}がそ^そこに示^しされてい^いると考^{こう}えら^られる。意^い識^しの内^{ない}と外^{がい}のみでなく、さ^さらに、時^じ間^{かん}の主^{しゆ}観^{くわん}的^{てき}側^{せき}面^{めん}と客^{かく}観^{くわん}的^{てき}側^{せき}面^{めん}とい^いう相^{さう}克^{こく}も超^{ちゆう}克^{こく}されるものであるこ^ことは「仏^{ぶつ}性^{じやう}」の巻^{まき}にある「時^じ節^{せつ}因^{いん}縁^{えん}なり、超^{ちゆう}越^{えつ}因^{いん}縁^{えん}なり(時^じの関^{かん}係^{けい}そのま^まにして、時^じの関^{かん}係^{けい}を超^{ちゆう}越^{えつ}する)」とい^いう言^{げん}によ^よつて示^しされてい^いるよ^ように思^しわれ^れる。一^{いっ}方^{ぱう}で時^じ間^{かん}として在^{ざい}り、他^た方^{ぱう}で時^じ間^{かん}と向^きき合^あい経^{けい}めぐるとい^いう矛^{まう}盾^{とん}にお^おいて無^む矛^{まう}盾^{とん}に現^{げん}在^{ざい}を捉^{とら}えようとするこ^こと、^と「私^し」にはまた新^{しん}た^たな態^{たい}度^どが求^{もと}めら^られる。その方^{ぱう}法^{ぽう}的^{てき}態^{たい}度^どは、同^{どう}じく「仏^{ぶつ}性^{じやう}」の巻^{まき}にお^おける「か^かの説^{せつ}・行^{ぎやう}・証^{しゆ}・忘^{もう}・錯^{さく}・不^ふ錯^{さく}等^{とう}も、し^しか^かし^しな^なが^がら時^じ節^{せつ}の因^{いん}縁^{えん}なり。時^じ節^{せつ}の因^{いん}縁^{えん}を観^{くわん}ずるには、時^じ節^{せつ}の因^{いん}縁^{えん}をも^もて観^{くわん}ずるなり。(その説^{せつ}も、行^{ぎやう}も、証^{しゆ}も、忘^{もう}も、ある^{ある}いは錯^{さく}うも、錯^{さく}わ^わざるも、す^すべ^べては時^じの関^{かん}係^{けい}である。その時^じの関^{かん}係^{けい}を観^{くわん}察^{さつ}するには、時^じの関^{かん}係^{けい}をも^もつて観^{くわん}

ずるのである)」という言から推察されるように、「観ずる」ということのうちにあるのではないか、と考えられる。観ずるとは何か能動的な作用を施すことではない。時の関係をもって時の関係を観ずるとは、無私無念となり、すなわち、時間そのものとなって時間と向き合うということである。そこでは、「仏性^{にい}なり、脱体^{だったい}仏性なり。仏仏^{にい}なり、性性^{だったい}なり。(仏性そのままにして、仏性を脱却する。仏は仏そのままに、性は性そのままに観ずるのである)」という態度が求められている。「観ずる」とは時間として時間のままに時間と出会うということであり、それは、能動的作用が働いていないという点でフッサール現象学における受動的志向性を彷彿とさせるが、しかし、「観ずる」は時間として時間を観ずることで完結しているのであり、受動的志向性が方法的手順として能動的志向性を前提としているのとは異なる。

現象学的哲学は後期、「生きた現在」に達するための方法として「先自我 *das Vor-Ich*」と呼ばれる自我を考案した。先自我とは「意識する自我」以前の自我で、先験的で、何か働いているわけではないが、独自の仕方世界を所持している自我である(vgl.Hua.XV,S.604)。それは自我を欠いた流れ *ichlose Ströme* である原初的現在 *urtümliche Gegenwart* に触れる自我であり、先反省的に現在を体験する。ところで、ここで問うべきは原初的現在において現出する素材についてである。そもそもそれは現実的素材なのか。現象学で扱われる感覚素材は「時間講義」では主に「原感覚 *Urempfindung*」と呼ばれた。「原感覚は意識-今」(Hua.X,S.375)の素材であり、意識野の素材である。「原感覚はなにがしか抽象的なもの」(ibid.S.326)であり、自我によって直接知覚される外的素材ではない。感覚素材は次の期の『受動的総合の分析 *Analysen zur passive Synthesis*』(Martinus Nijhoff,Den Haag,1966)では主に「ヒュレーHyle」として扱われる。ヒュレーという用語は既にイデー^{II}で提示されているが、その性格は変容しており、『受動的総合の分析』では自我が構成するものではなく、受動的な刺激の位階において諸刺激間の同質性 *Homogenität*、類似性 *Ähnlichkeit*、同等性 *Gleichheit*、親和性 *Verwandtschaft* 等々によって互いに融合し、連合²⁴しながら、あるいは異質性 *Heterogenität* によって離反しあいながらその統一を形成するものとされる。生きた現在においてヒュレー的素材は自

らを構成しつつ統一の意味となって自我を触発する。現象学における現在が「現在の意識」(vgl.Hua.X,S.321)であることは先述したが、構成された感覚素材が意識を刺激するとなれば、その素材の現実性には疑問が生じる。そもそも、もし現在の知覚結果である原印象 *Urimpressions* が根底に置かれ、その現出に伴って過去把持されている素材が融合し、連合しながら自我を触発するとなればヒュレーがまったき現実的素材であるとは言えないはずである。フッサールは生きた現在という時制下で現出する素材の現実的であることを求めていたはずで、それが『相互主観性の現象学 *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, dritter Teil, 1929-1935*』(Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973)では、「自我のない *ichlos*」という視点から希求されることになる。自我のない *ichlos* 自我的存在が触れる現在は先自我と同様に原初的現在、あるいは、原現在 *Urgegenwart* と呼ばれ、より原初的な事態へと遡ることが希求され、素材も必然的にヒュレーよりも現実世界に近いものが求められ、原ヒュレー *Urhytle*(*ibid.*S.385)²⁵ と呼ばれる素材が呈示される。原ヒュレーは、NAM-IN LEE によれば、「意識的な刺激という意味での触発の統一」(Edmund Husserls *Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer, Netherlands, 1993, S.116)体ではなく、「生きた現在という原受動的流れにおいて自我とは究極的に疎遠の *ichfremd* 契機」(*ibid.*S.117)としてある。もし、先自我が意識的存在である自我に先行する自我であり、現実的素材である原ヒュレーを感じつつ関係する存在 *das fühlende Dabeisein*(vgl.Lee,S.145、vgl.C16,V18, Lee,S.121 からの再引用)であるなら、現実把握の可能性が開かれる可能性がある。「感じる *fühlen*」は「観ずる」を連想させる。また、先自我が単に原ヒュレーの^{きわ}際 *dabei* にあるものとして性格づけられるなら、何らかの能動的作用を遂行しているとは考えられない。

自我の先自我への遡及は具体的には「身体」への遡及でもある。身体的領域で先自我がかかわるのは(原)キネステーゼ、原感覚 *Urgefühlen*、原本能、空腹、雰囲気 *Stimmung* 等々であり、そこから発せられる志向性が衝動志向性²⁶である。原ヒュレーがもし原初的現在における素材として現実的であることを求められるとするなら、いったい、原ヒュレーはいかにして先自我の感覚素材となるのだろうか。

フッサールは『相互主観性の現象学』で自我の性格として先自我の他に原初的自我 *das urtümliche Ich* の概念を打ち出す。そして、「諸作用が原初的自我の原初的生に存する」(Hua.XV,S.585)と述べ、また、自我を欠いた *ichlos* 受動性の段階ですでに作用と作用習慣性が展開してはいないかと自問していることから(vgl.Hua.XV,S.595)、その時点で作用に伴う時間化 *Zeitigung* と哲学的反省が自我の働きとして生じていると考えていたようである。先自我が身体と連関しているとするなら身体的レベルで既に「作用」が、具体的には心理物理的統覚 *psychophysische Apperception*²⁷ が働いていると考えられる(vgl. *ibid.* S.277ff.)。身体的感覚と(先)自我の接するところに発生するのが衝動志向性であり、自我性の及んでいない(時間的)流れにはまだ顕在化していない活動性を可能にするものが秘められ、前提されているのである(vgl. *ibid.* S.598)。あらゆる把握に先んじて行われる把握が衝動充実 *Trieberfüllung* であり、それが行われるためには停止する時間化 *stehende Zeitigung* (vgl.Hua.XV,S.595)が必要であり、原ヒュレーもそうした把握形式において把握されるとすれば対象として機能せざるをえない一面があることは否定できず、仮に原ヒュレー自体が構成されたものではなく現実的素材であるにしても、結局は「作用」を媒介とする主客の枠組みのうちに組み込まれ意識的素材にならざるをえない。原ヒュレーでさえ自我には原印象 *Urimpression* として受容されるのであり、そのヒュレーとの差異は「リアル *real*」性の度合いによるのみである。現象学は志向性作用を前提とする学である。「観ずる」と「感じる *fühlen*」の違いは「作用」の有無に依る。

7、志向性と「観ずる」

生きた現在という刹那に与えられる感覚素材に立ち返る方法としてフッサールは能動的志向性に対して受動的志向性を、また、静態的考察における(超越論的)自我に対して先自我 *Vor-Ich* を考案した。そのそれぞれが「現在」への遡及であり、現実的でリアルな対象把握への試みであったが、現象学が前提として志向性という作用を根底に置く学である限り、主客未

然の領域に至ることはできず、たとえ自我(性)の無い自我 *ichloses Ich* を想定したにしても、作用を遂行する哲学的反省を欠くことはできず、「私」のなかで対象が現実的「現在」の俎上に載ることはない。対象を眼前に置き、表象するとき、対象-現在は把握の届かない(外的)作用の先端に宿っている。それに対して、「観ずる」では作用を為さない限りにおいて時間と「私」、物と「私」の間に乖離はない。身心脱落しんじんだつらくの様態にあるとき、「私」は、縁起、因果律からは自由である。時間の囚われから解放され、「私」が「私性」を抹消し「私」を超え出るとき、経歴きょうりやくする存在となることは決して不可能ではないはずである。

「作用」を対象認識のための条件とするのは西洋思想が根本的に有 *Sein* に立脚しているからで、仏教思想は有即無、無即有という真理に基づき、それが「観ずる」を可能にしている。「観ずる」は対極にあるものを繋ぐ紐帯としてあるのではなく、存在のあるがままに心が即してあるということである。正法眼蔵さんじゅうしちぼんぼだいぶんぼう、三十七品菩提分法の巻では「観身は身観なり。身観にて余物観にあらず(身を観ずることは、身が観ずるのであって、他のものが観ずるのではない)」と説かれている。身体で感じることは自我が知覚することでも、意識が把握することでもなく、身体が観じるままに観じるのである。無私にして無時間的でありながら、身体が時間を有として観じているとするなら、無私無念のうちに無時間的であり、同時に有時間的でもあるという事態が成立する。「現在」とは無であり、有の時である。身心脱落しんじんだつらくしつつ経歴きょうりやくする存在として時間を観ずるとき、有無という矛盾の関係は無矛盾となる。すなわち、有は無であるという命題が成立する。

8、有と無

「現在」は有と無が相即している場所である。「私」は一方で物と同等に世界、時間としてあり、無の様態においてあるが、他方、有として経歴きょうりやくする。

仏教は無(空)を一つの相とはするものの、そこに執着するのでもない。森本和夫氏は有う時の「無と動著うじすべからず、有と強為すべからず(「無とか

有とかにこだわるべきではない」の意)」という言葉を用いつつ、道元は有を否定したのではなく、有を実体としてみることを戒めたのであり、世界に関しても、意識についても、有にあらず、無にあらずというのがその基本的立場であったと述べている(『現代思想』特集＝道元と禅の思想、青土社、1973、88頁-91頁)²⁸。無を強調すると無を実体として捉えることにもなり、それは仏教思想で戒められている(無への)「執着^{しゅうちやく}」となる。有でもなく、無でもないという、相矛盾するものが互いに反目せず相即しているというのがあらゆる事態の実相であり、それが時間に関しても例外ではないとしたら、「現在」においては有ではなく無でもなく両者が相即しているという理解の仕方が開けるはずである。「現在」にあつて、有無はただ有である、あるいは無であるという様相を超えて共在し、縁起の始まる場所として何かしら働きあっているはずである。なぜなら、根源的にあるものが、ただ有、ただ無であるとすれば、運動が起こるはずもなく、したがって、現象が顕現するということもあり得ないはずであるから。現在とは有と無が働き合う場所であり、現在を問うということは、非現在を問うことでもある。

現象が顕現する背後に相即挿入、重々無盡という働きがあり、諸事象が間断なく作用(縁起)しあう関係が成立しているとするなら、現在という場所は有と無のそれぞれが到と不到を繰り返している場所である。なぜなら、運動の背後には相異なるものの不均衡と差別^{しゃべつ}があるはずだからであり、物として具現している有は無に常に脅かされているはずである。そうした対立関係と生起の背後には、しかし、時々刻々と時を刻む現象世界を超えた「悠久の時」があるはずであり、その双方が矛盾なく妥当していることが道元によって而今^{にこん}として示されたと考えられる。現在は物において具象する。では、非現在とは何か、再び、有、または無なのか。相対的な有無の背後にあるものは不可視であり、理性をもって問うなら思弁の域を超えるものである。仏教思想では不思量の領域は非思量で思量すると言われる。非思量とは分別を超えた無分別の世界であると言われる。したがって、本来、有無という分別もないということになるが、非思量の世界が、もし、龍樹が強調した無(空)の世界であるとするなら、現在は「生きた無(空)」の場所と言える。

補遺、M・メルロー=ポンティの身体論

ポンティは「物それ自身への私の接近を保証するただ一つのやり方は、主観性についての私の観念を完全に浄化することとなる。主観性ないし「自我」さえ存在しないのであり、・・・意識を「何ものでもないもの」や「空虚」として発見しなければならない」(『見えるものと見えないもの』みすず書房、東京、1985年、78頁)と述べている。ここで語られていることは無我の思想のようではあり、さらに、「存在について言われていることと、無について言われていることとは一体をなすにすぎず、それは同じ思考の裏と表なのである」(同書、78頁)と語られるに至っては、有相を無相として捉える仏教の神髄にまで触れているような観を呈している。

では、ポンティと仏教思想は何か共通する視点に立っているのだろうか。そもそも『知覚の現象学』では主観(意識)と身体を指示する客観は区別されていた。知覚は真理への接近としては認められるが、しかし、主客二分法のままでは、「私は世界を所有しているわけではなく、世界はいつまでも汲みつくし得ない」(『知覚の現象学I』みすず書房、東京、1976年、18頁参照)ということになってしまうと述べられている。世界が可能にする経験の多様性をありのままに救い出すには主客の枠組みを超出しなければならない。その方法的手段として選択されるものの一つが「身体」である。身体は物であるがゆえに世界の諸物と同等の資格をもち、かつ意識ともつながっているために意識、言葉とも密接な関係をもつ。ポンティは身体が思惟なり意図なりを表出するゆえに、「身体こそがみずからを示し、身体こそがみずから語る」(同書、323頁)とさえ言う。こうした思想は『見えるものと見えないもの』にも引き継がれていて、同書では、言葉が意味をもつのは、それが自分自身に関係するからであると述べられている(『見えるものと見えないもの』、213頁参照)。

ところで、ポンティは『知覚の現象学』で立てられた諸問題が解決不可能なのは、そこでは私が「意識」-「客観」の区別から出発しているからである」(同書、285頁)と述べている。それは世界を認識するうえで身体の機

能が着目されてはいたものの、結局は物体としての身体が意識、言葉といったものとは区別されていたからに他ならない。それで、『見えるものと見えないもの』では、主客の別を乗り越え、物に近づくために主観の浄化が求められ、前反省的コギト、すなわち、「私は...あらゆる反省の以前には、...私は自分を無として無視し、物の存在だけを信じている。...私は物の中に脱自的にある」と述べられているように(同書、83頁)無としての私が求められた。存在(有)を知るためには、まず自我存在の否定を要することを述べている。反省以前の段階への遡及はフッサール現象学でも試みられたが、「先自我」が身体に言及しながら、つまるところは自我による遡及に終始したのに対して、ポンティはその可能性を身体自体に求めた。

ポンティは「私の身体は世界と同じ肉でできている」(同書、363頁)と言う。この命題が意味していることは世界の非対象化であり、私と世界の同等化である。ポンティにとって身体は世界との交叉配列手段であり、それによってフッサール現象学の根底にある「志向性」によって生じる自我と対象という二極対立を、すなわち、意識を経由する認識論を超える可能性を示した。それが可能にするのは見えるもの、触れられるものの身体への巻きつきであり(同書、202頁参照)、視覚によっては「見えないもの」への接近であり、「一種の交叉(chiasma)によって他者になり、また世界になる」(同書、225頁)ことである²⁹。そうした事態は「自我」の滅却を予想させる。本論で明らかにしたように、意識的存在としての自我は「現在」からは閉ざされた存在である。それに対して、肉は「場所」と「現在」に結びついていると言われ(同書、194頁参照)、身体を始点とするとき「現在」はリアルな現実となる。

身体に焦点を充てた思想は主客の枠組みを否定している点で身心脱落しんじんだつらくに象徴される仏教思想と共通するものがあるように見受けられる。しかし、それでもなお、ポンティの身体論が仏教における「無我」の思想と異なるのは、「哲学は、反省以前の存在との接触を必要とするのであり、その接触が反省それ自身を可能にするのだ」(同書、94頁)と説かれているように、前反省的世界を反省、すなわち「意味づけ」の前段階と位置づけていることによる。さらには、ポンティにとって身体は「有」であり、無とは相容

れない。つまるところ、無は存在の否定としてあり、「無と存在とは、つねに絶対に他なるもの」(同書、99頁)なのである。

しかしながら、ポンティの「身体」はたんなる有に留まっているわけではない。言葉は、そもそもその語に与えられている一義的な意味規定によっては生きた言葉とはならない。言葉は発せられると同時にその場でしか表出されない新たな意味を産む。発せられるとき、それはまだ確定的な意味は伴ってはいないがゆえに^{メタファー}隠喩の要素を持つ。『知覚の現象学』では言葉の現象と意味作用の働きによって「主体〔主観〕と客体〔対象〕との古典的な二分法をのりこえることができる」(『知覚の現象学1』、286頁)と述べられている。言葉は統辞の体系である言語 *langage* としての側面を持つが、経験的な側面もあり、まだ定式化されていない意味が外部に向けて表現されるとき真に意味として創造されるというのである(同書、321頁参照)。すなわち、新たな意味を表出するための道具となるのが身体であり、それが「言葉は身体に内属する」(同書、319頁)という命題が意味するところなのである。ポンティの身体論は身心からの脱落を求める仏教思想とは根本的に異なる。ポンティにとって身体は主客を滅却するための方法としてあるが、それは「有」にとどまり続けるのであり、その限りで、事象と一体になることはない。『知覚の現象学1』では、「身体は知覚する主観と知覚される主観とを、ともに、われわれに啓示する」(同書、133頁)と述べられているが、身体が有とされるとき私たちがポンティの身体の哲学から期待できることの一つは、「身体をもつということ、それは眼差されるということである」(『見えるものと見えないもの』、269頁)とある記述に依拠して、身体は能動性と受動性の同時的遂行を可能にすることであると言えるのではないか。たとえば、手で自分の身体に触れるとき、それは同時に触れられることでもある。それは身体と物の同一化を暗示し、また、もし「自我」の存在を前提とするなら、能動的作用と受動的作用の同時的遂行により、能動的作用が働く際に時間流によって生じる隙間を受動的作用によって補う可能性を秘めているように推量される。

有無の理解についてポンティと仏教思想は根本的に異なる。言葉に関して言えば、仏教思想では不立文字と言って元来言葉を立てないが、既存の

規定的意味には頼らないという意味では、基底とする方途に違いはあっても両者は足場を共有していると考える余地はあるのではないか。

結語

フッサールは「現在」に達することを求めて、その方法を前期ではエポケーにより、後期では衝動志向性に求めた。「普遍のエポケー」は自我が世界のうちにあるということさえ除去し、認識論に及ぶず時間の影響の徹底的な排斥を図った。また、衝動志向性は自我性を否定する先自我によって生きた現在への近接を可能にした。二つの方法論は自我が対象に対して超越的に向き合うことを可能にしたが、いずれも主客の枠組みが前提とされている。現象学的認識論は全期に亘って志向性という作用を根底に置くが、後期の特徴としては「生きた現在」が考慮され、その把握が求められるに至って自我の捨象と「身体」が考察されるに至った。

道元が説く身心脱落によれば、「私(自己)」はそのまま時間であり、「私」は時間と対峙することもなく永続する只今を体現しており、そこに現在を捉えるといったような思念はない。そこに事象の発生と作用という働きの中に生じる時間的ズレは介在しない。しかし、正法眼蔵に「仏道をならふというは自己をならふなり」という一説があり、自己を明らかにするという動機が前提にあることを鑑みると、それがたとえ修行の途上であっても「私」にとっての時間は決して無私無念における時間とは異なり、只の無ではなかったのではないか。自己は時間を「観ずる」。身が観ずるとするとき、「現在」の範疇に意の時、句の時が有る。身体を考察に含めるとき、時間の新たな性格が現れるということは現象学とともに言えそうである。

「身体」の特性の一つは此処に有るということである。M.ポンティは、「肉は場所と今に結びついている」と述べたが、そもそも一般的な時間論において「私」を支配している「現在」という時間は、「私」が「此処」に有るということにおいてのみ妥当する。それに対して、身心脱落しんじんだつらくによるとき「身体」を超えた世界が開かれる。身心脱落は此処を持たない。「此処」が失われるとき、私にとって「現在」という規定は無効となる。自我が身

心ともに無化されるとき、「今-現在」はその根拠を失い、過去、未来という語もそれにとまって無意味となる。身心脱落にとって「現在」は無い。此処を基点とする「現在」はもとより、どこにも無い。しかし、無は有であり、それは、また、此処に限定されない至る所で「現在」は刻まれているということを意味している。場所に基軸を置く従来の時間論を否定し、もし普遍的な時間論の構築を試みるなら、「^{うじ}有時」を非科学的であるとして一笑に附すことはできないはずである。道元は、一方で自己に囚われない普遍的に妥当する時間論を表し、他方で、「^{きょうりやく}経歴」で自己と時間との関係性を示した。そこには、自我に基づく哲学のみではなく、自我と他者を区別しない普遍的自我(自己)の理論が成立していると言えるのではないか。余談にはなってしまうが、^{うじ}有時を「生きる」に照らして考えるなら、無私無念であることによって方法(すべての真理)に証され、活かされながら、同時に有為であることによって生き、修めるということを示唆しているのではないかと思う。そこに主客未分、すなわち、客でありながら同時に主でもあるという「生」の在り方が成立しているように思われる。有時における主と客の間には乖離も矛盾もない。

註

- 1 *auffassen* は「統一的に把握する」の意。
- 2 フッサールは *Das Moment der ursprünglichen Zeitstelle ist natürlich nichts für sich, die Individuation ist nichts neben dem, was Individuation hat.* (Hua.X, S.68) と語る。邦訳では「根源的時間位置という契機はもちろんそれだけでは独立して存在しえず、個体化は個体化されるものを離れてはありえない」とされているが、直訳では「根源的時間位置という契機はもちろんそれ自体では無であり、・・・」となり、「現在」がそれのみでは有意味ではないことを示している。
- 3 フッサールは『受動的綜合の分析、*Analysen zur passiven Synthesis*』で生きた事象を把握するために能動的志向性に先行する受動的志向性について分析し、自我が対象に対向する以前に自我を覚起 *Wecken* する触発があるとして、生きた現在における事象の把握を希求した。しかし、その把握にあたっては、事象発生への気づきと時間的な後追いになる反省を必要とし、つまるところ現在という時点のうちでの事象把握は不可能であることが露呈される。
- 4 『フッサール 起源への哲学』(講談社、東京、2002、272-274 頁、)で斎藤氏はフッサール哲学において現在を占有するものは記憶として把持されたものの現在化であって端的な感覚物ではないと言う。
- 5 フッサールは知覚作用と並行して働く統一的把握作用の可能性を「たち止まる時間化としての原初の現在を形成し、具体的に現在から現在へとかけて、すべての内容が衝動的な充実の内容であり、(統一的把握という)目的が時間化以前に志向される」ような志向性によって示した(Hua.XV, S.595)。

- 6 『フッサール 起源への哲学』、284 頁
- 7 「空といい無自性といっても、ともに「縁起」を意味しているのであるから、…あらゆる事象を建設し成立させるものである」(中村元著『ナーガルジュナ』人類の知的遺産 13、講談社、東京、1989 年、P.195)。無自性とは物には実体はないということで、それゆえ、すべての物は縁起によって千変万化していると考えられている。
- 8 般若の智慧とは執着心を捨てて、現世に実体などなく凡ては無であると理解すること。
- 9 カントの場合、正しくは物でなく「現象」である。
- 10 身心脱落とは身と心の束縛から解き放たれ、無我の状態になること。
- 11 現象学では現象学的考察をするためにエポケー(判断中止)と呼ばれる方法を用いる。そのとき、対象についての判断は中止されるので、対象(物)は、言わば現在という時制の下で留め置かれる様態となる。その際、一旦作用は停止されるが、そうした作業の間も把握者は存在しつづけているので、把握者が把握している内容はエポケーの対象とはならず不徹底な内容となってしまう。それで、エポケーは、後に、自我が世界のなかにあるということ、すなわち、主観への世界からの影響さえ排去するという「普遍のエポケー」へと深められていく。普遍のエポケーとは「自己自身を世界のなかの存在者とみなす自然的な自己理解の徹底的な拒絶」(新田義弘著『現象学』岩波全書、東京、1980,74 頁)である。
- 12 対象の定立もしくは総合を可能にするのは意識流 *Bewußtseinsstrom* のなかで自由な自発性を持つ産出の根源源泉としての純粹自我の働きによる。純粹自我は「任意の„自らの”諸体験から始めて、以前、以後、同時という三つの次元を経めぐることができる」(Hua.III,1,Martinus Nijhoff,Den Haag,1976,S.185)。純粹自我は時間全体を俯瞰する。
- 13 三面八臂とは、仏像に三つの頭と八つの腕があるをいう(増谷文雄氏注釈)
- 14 (身)長さの単位で一尺は約 30cm、一丈は十尺。
- 15 而今とは、『正法眼蔵』山水経の巻に現われる言葉で、古仏の言葉が今の山水となって現われている様相としての今を表現している。つまり、過去の今が現在の今として生きているということであるが、鎌田茂雄は『正法眼蔵随聞記』に依拠しながら、而今としての今は過去、未来がすべて入る、永遠の時であり、その時に全自己が現れていると述べている。
(鎌田茂雄『正法眼蔵随聞記講話』、月刊ペン社、1981、31 頁)
- 16 自我と対象の分裂は意識と物の分裂である。では、自我が身体それ自体となるとき認識論における時差の問題は解消されるのだろうか。そうした問いに関して、補遺で M.ポンティを参照しつつ身体について若干の考察を試みた。
- 17 西田幾多郎は主客未分の純粹経験を可能にする方法の一つとして「場所」の概念を考案した。場所はすべての有を否定した無なるが故にすべての現象は直接であり、また、作用も消え失せ、そこに有るものは純粹性質になると西田は言う。「場所的論理と宗教的世界観」で西田は「仏道をなろうというは自己をなろうなり、自己をなろうとは、自己をわするなり、自己をわするとは、万法に証せらるるなり」という正法眼蔵の有名な一説を挙げ、自己が真の無になることは「物となって見、物となって聞く」ことであると述べている。そもそも、このような認識論は、小坂国継氏によれば、直観と反省という分離の結合を「自覚」に求めたことに始まっている(小坂国継著『西田哲学の研究』ミネルヴァ書房、京都、2002 年、151 頁)。自覚は最終的にはその意識そのものも失われる(同書、381 頁)と述べられているが、その深化発展が常に「自覚」という意志行為とともにあったことは否定できないように思われる。
- 18 根源的感覚は意識野で原印象 *Urimpression* として刻まれる。

- 1⁹ フッサールは『時間講義』で現在を「未だ来ず *noch nicht*」と「もはや無い *nicht mehr*」の間として捉えた(Vgl.Hua.X,S.372)。それは、一考すれば、三面八臂、丈六八尺を例として挙げられた時間の経過と類似してるようであるが、フッサールの現在は根源的感覚を経由しての「意識の今」であり、前述したように現実の現在とは異なる。その意識には現在という時点で働いている知覚内容の他に過去の記憶(過去把持)とそれ以後意識に現れるであろうこと(未来予持)が含まれている。その意味でフッサール現象学において過去、未来という時制は意識-現在のなかにあり現実的な現在とは異なる。
- 2⁰ 意とは現成公案の時、つまり、悟りの実現の時を指し、句とは向上関樞の時、すなわち、句によって表現につとめることが向上の関のばねになる時であるということを示している。仏教の修行のいとなみのこと。
- 2¹ 増谷文雄氏の説明によれば、住法位とは法位に住するの意。存在のありようにびたりと住しているというほどの意であって、物のありよう、事のありようであり、あるいは山河大地のすがたのことである。(『現代語訳 正法眼蔵 第一巻』、角川書店、東京、1985年、205頁参照)
- 2² 華嚴経は一即一切を説く。すなわち、一つの変化の現象の上にはあらゆる事象の変化がそのなかに含まれているし、また事象の変化の上には一つのものがあまねく行き渡っているという。作用においては相入し、體においては相即する。一切のものは差別の相を取りながら平等の法徳に任ずるがゆえに圓融無礙であり、平等の上に現れる差別であるがゆえに重々変化と無盡の活力を呈する。この理論に従えば、山は川であり、陽は月であり、また昔日は今日である。(宮嶋資夫『華嚴経』大東出版社、東京、1978より)
- 2³ 三界とは欲界、色界(欲を離れた清らかな世界)、無色界(精神世界)のことで、三界唯心とは、三界で起こるあらゆる現象は、ただ一心から現われ出たもので、すべての存在はただ心によってのみ存在しているということ(中村 元『佛教語大辞典』東京書籍、1994年による)。
- 2⁴ 連合 *Assoziatiom* とは覚起するものとそれによって覚起されるものの総合。(Vgl.Hua.,X, S.84)
- 2⁵ ヒュレーとはもともと現象学的還元の遂行とともに現出する契機であったが(Vgl.Hua.III,1,S.227)、現象学が静態的考察から発生的考察へと進展するにつれ、その性格にも変化が求められた。Leeによれば、原ヒュレーは知覚において把握されない(現象学的)残余である感覚ヒュレー *Empfindungshyle* を基底に置く。感覚ヒュレーは知覚野が三次元で構成されるのに対して二次元的な相 *Aspekt* であり、それに向けられたドクサの表象志向であり、その志向に伴って現れる曖昧模糊とした感性的な感情とキネステーゼであり、そうしたもの凡てを含めて原ヒュレーを構成している。原ヒュレーとはその質性によって超越論的主観性が世界を持つにいたる超越論的素材の原成素であり(E.Husserls *Phänomenologie der Instinkte*,Kluwer,Netherlands,1993,S.99-100)、「既に露見していない本能志向性による構成的産物 *schon ein konstitutives Produkt der unenthüllten Instinktintention*」(ibid.S.136)である。
- 2⁶ 衝動志向性とは、「それぞれの原初的現在を停止する時間化として統一的に形成し、具体的に現在から現在へと、すべての内容が衝動的充実であり、その充実という目的以前に志向されていて、そして、その際、また、それぞれの原態的 *primordial* 現在においてより高次の超越する衝動がそれぞれの他の現在を貫き、すべてが互いに結合し、その間、すべてが志向的に互いの中へと内包されるというような仕方ですとどんどん続く」(Hua.XV,S.595)ことを可能にするような志向性である。しかし、フッサールはそうした志向性が必要かつ有らねばならないのではないかと問いかけていて、実際の可能性については述べていない。
- 2⁷ 身体 *Leib* は自然のなかで生気づけられた物 *Ding* として与えられ、その動きによって与えられる運動性の感覚であるキネステーゼの体系が築かれる

(Vgl. Hua. IX, Phänomenologische Psychologie, S. 197, 222, 391, Hua. XV, S. 277ff.). 移動の際、自我は身体的-心的統覚を行い、その統覚によって身体物体 Leibkörper という統覚、空間統覚も同時に行われる。

²⁸ 増谷文雄氏によれば、道元は叡智の世界を「有にみならず無にみならず、自にみならず他にみならず、離四句なり、絶百非なり。ただこれ十方なるのみなり、仏土なるのみ」と説いていたという(増谷文雄『現代語訳 正法眼蔵』第六卷、角川書店、東京、1984、36頁)。離四句とは、有、無、亦有亦無、非有非無という四段階にわたる考察を離れること。絶百非とは否定に否定を重ねることを絶つこと。

²⁹ 「私がそれを肉と呼ぶのは、・・・したがってそれは絶対に対-象ではないということ・・・」

(『見えるものと見えないもの』366頁)

あとがき

「実体ではない現象は言わば光と影であり、たとえば、太陽の光が「私」に届くのに8分20秒かかり、それと同時に何億光年と離れた星々の光も届いているということを考えるとき、「此処」に届く現象は、本来、数多の時間によって彩られているということに想いが至る。現象世界に限るなら、此処は悠久の場所である。「私」は不可逆的に流れているとされている現在という時間とともに、数多の「此処」のそれぞれ異なる時間の過去を現在として経験しているのである。また、逆に「私」の現象的身体はその時その時の過去をそれぞれの場所で現在として映してもいるのである。・・・と認めていたとき、カルロ・ロヴェッリという物理学者の『時間には存在しない』(NHK出版、東京、2019)という本に出合った。そして、その本の中に書かれていることが道元の思想と、また本小論で述べたことと基本的な点で共通しているのに驚いた。その点を挙げてみると、

1、「今」には何の意味もない。その理由として、1、重力の影響により、山と平地では時間の速度に違いがある。2、4光年離れたプロキシマ・ケンタウリbという惑星にいるお姉さんに「今、何をしているの?」と尋ねても尋ね人に光が届くまで時間を要するから意味がない。

2、時間と事物は切り離せない。時空は重力場の影響を受けるが、場とは事物と同じものである。・・・夕日を見て、地球が回っていることを悟ったように、自分たちが時間であることを悟る。

以上が主な類似点であるが、その他、この書には世界は出来事(物を含む)でできていることなど興味深い論説が並べられている。ロヴェッリ氏は人々に共通する普遍の今はなく、ただ個々が歴史を負うに過ぎず、個々の時間もそれぞれに応じて有ると言う。では、本論で論じた身心脱落の理論に従って、もし「私」という個も世界から排去されたら、いったい如何なる時間が展開されるのだろうか。「此处」は喪失され、したがって、現在を刻む基準が失われる。それは此处-現在という時間の喪失を意味しているはずである。しかし、それは同時に凡ての場所で現在が存在しているということの意味しているのではないか。『時間は存在しない』、すなわち「時間(今)は存在し無い」というテーゼは、すなわち、宇宙の「あらゆる場所は今で有る」と同意味なのである。

宇宙は永遠の今であると言われる。宇宙がただ場所のみの空間であり、もし、そこに主たる基準的場所がないとすれば時間が限定されるということもなく、時間は無であり、同時に至るところ「現在」で有るということにはならないだろうか。宇宙には過去も未来もない。

参考文献

- 増谷文雄 現代語訳 正法眼蔵 角川書店 1985 東京
鎌田茂雄 正法眼蔵随聞記講話 月刊ペン社 1981 東京
現代思想 特集 道元と禅の思想 青土社 1973 東京
I.Kant,Kritik der reinen Vernunft,Felik Meiner Verlag,Haburg,1976
E.Husserl,Husserliana,Bd.XV,Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Nijhoff, Haag,1973
E.Husserl,Husserliana,Bd.X,Zur Phänomenologie des inneren
eitbewusstseins,Nijhoff, Haag,1966
E.Husserl,Husserliana,Bd.VI,Analysen zur passiven Synthesis,Martinus Nijhoff,
Haag, 1966
Nam-In Lee E.Husserls Phänomenologie der Instinkte,Kluwer,Netherlands,1993
新田義弘 現象学 岩波書店 1980 東京、
齋藤慶典 フッサール 起源への哲学 講談社 2002 東京
M.メルロー・ポンティ 知覚の現象学 みすず書房 1985 東京
M.メルロー・ポンティ 見えるものと見えないもの みすず書房 1989 東京

他

佐藤幸三(無所属)