

正法眼蔵に於ける時間論の展開

齋藤俊哉

第二節 生死に就いて

ハイデッガーの哲学に於ける存在とは、何時も常に私自身である処の世界内存在であつた。道元に於ける存在とは、前述の如く「身心一如」「性相不二」等の語によつて知られる様に、「悉有仏性」であつた。尽有尽界即ち全宇宙の凡ゆるもの、有心者と無心者と更に心的現象に及ぶ迄存在者であつた。しかしその根柢にそれ等の存在者を創造する処の絶対存在たる冥体的存在者を全く認めずそれ自体の存在者が即ち眞実の存在であつた。そして存在は、刹那に生或消滅せるものであつた。かかる存在に對する兩者の基本的な見方より生死の問題に入つて見たいと思ふ。

道元禪師に於ては、一切の存在はその本質に於て眞であり、法であり、仏であり、かかる存在なれば一切の存在なれば一切の存在はそれ自体法と云い得るし、又欠けた処なき充ち足りた世界であると云い得る。存在一般の本質がかかるものである時、人間と云う存在の本質も亦かくの如きものである事は云う迄もない。それ故道元禪師は、「この法は、人人の分上ゆたかにそなはれり」と述べ、そして「いまを修せざるにはあらはれず、証せざるにははうることをし」として、それ自体法を有している人間も修証を通しての自覚に待たねばならぬ。それによつて眞實在としての人間存在即ち仏を得る事が可能であるとしているのである。ハイデッガーの存在に於ても、人間的存在者即ち現存在が現存在を把握し呼び醒しそれ自らの本質に覺醒する事、即ち自覚の必要なる事を認めているのである。自らの本質に覺する以前の現存在は、ハイデッガーによつて、いわゆる「ひと *Das Man*」として捉えられている。これが日常的現存在としての自己であり、本来的自己としての開示された存在ではないのである。道元禪師的な見解を以てするならば、日常的現存在はそれ自体法が分上ゆたかにそなわつていゝ存在ではあるが、修証によつて今だ本来的自己が顕わにされていゝ存在、即ち世俗の人、自覚以前の人と云い得るであらうと思ふ。

かかる「ひと」とも現存在の世界に於ける存在の在り方の一つであつて、自己を失える自己なのである。世界とは現

存在でないものの規定ではなくして、現存在がそれ自身の性格である。即ち現存在の存在構造は世界内存在である。その内存在とは何を意味するものであるか。内存在とは「……の中に在る事 Sein sein……」とは異なるのである。これは空間にある一つの延長物が、この空間の中で彼等の位置に關してのお互いの存在關係を意味するものである。然るに内存在とは現存在の存在構造である。即ち本質的に現存在ではなく且つ内世界的に出会う存在としてでなく、事實的な現存在がそのものとしてその中で生きているもの *Wirkung* として、即ち現存在が世界内存在なのである⁽³⁾。道元禪師に於ても、世界を自己の存在との連關に於て見、自己を世界内存在者として、人間的存在がそれ自体が世界であるとしている。即ち

「生といふは、たとへば人のふねにのれるときのごとし。このふねは、われ帆をいかひ、われかじをとれり、われさほさすといへども、ふねわれをのせて、ふねのほかにわれなし、われふねにのりて、このふねをもふねならしむ。この正当恁麼時を功夫參學すべし、この正当恁麼時は、舟の世界にあらざることなし、天も水も岸も、みな舟の時節となれり、さらに舟にあらざる時節とおなじからず⁽⁴⁾」

と述べたのは明らかにはその事を示している。しかしながら道元禪師に於ては我即世界にして、世界即我である。「尽十方界は是自己なり、是自己是尽十方界なり、回避の余地あるべからず⁽⁵⁾」と、又「仏のいふみづからは、すなはち尽大地にあるなり。しかあれば、みづからとしるも、しらぬも、みなとむにおのれにあらぬ尽大地はなし⁽⁶⁾」とは、尽十方界即ち世界と自己、有と無、見るものと見られるもの等の相対を超えて、相互に矛盾するものの矛盾的自己同一の存在である。それ故世界即自己、自己即世界と云われ得るのである。

現存在は本來的に自己の存在に關わる存在であり、それは可能性であつて性質的に物に在している存在者とは相違するものである。そして世界とは現存在自身の性格である故、世界は決して内世界的存在者の總計や、又単に共通なるみではなくして、その都度自己の存在である⁽⁷⁾。それ故ハイデッガーの現存在も、その都度世界内存在者である。しかしながら、その都度世界内存在者である。しかしながらハイデッガーに於ては、常に現存在と世界とは「尽十方界は是自己なり、是自己是尽十方界なり。」とする如き、全存在者即自己、自己即全存在者となす一多相即の關係に於て見ているのではなくして、鋭く遠く「世界内存在者」として世界の一部分に於ける存在とし現存在を取扱っている様に思われる。それ故ハイデッガーに於ては道元禪師の如く、私性論（存在論）がそのまま人間存在の現

定の上に移項されると云うのではなく、他の存在を排して飽くまでも自己のみの問題として解明しようとしている点に、存在規定上の根本的な相違が存するのである。

ハイデッガーに於ける人間存在即ち現存在以外の存在に対する見方は、世界内存在に於ては、世界内部的存在者としての種々なる存在を見出し、それは物存在者、用存在者であるとしている⁽⁸⁾。物存在者は単に「在る」文のもので、自己の存在の在り方に關心を持たず、又物存在者には自己と云うものが屈さない。これは世界の内部に於て見出されるに過ぎないもので、物存在者は世界の内部に於て現存在によって発見されるものである。現存在は発見するものであり、開示されるものではないのである。そして更に物存在者を用存在者即ち「何かの爲のもの *Wofür, Wogegen*」として利用可能性、有用性を有して在るものと、単なる「物」として存る物存在者に分け、交渉や配慮としての予視 *Vorsicht*、更に諦視 *Akinsicht, Akinshanz*⁽⁹⁾ によって現存在によって使用され発見されるものであり、それ自体現存在により開示され、その根柢は現存在の関心に求められているのである。それ故に、でもハイデッガーの存在学は、人間的存在即ち現存在を中心とせるものである事柄が明らかである。然るに道元禪師に於ては、存在者はそれ自体法としての存在即ち諸法実相⁽¹⁰⁾であり、我々の現に在る世界内の個々の存在が実相なのである。かかる存在は我々と共に在る存在ではあるが、我々の発見、使用によって価値付けられる存在ではない。それ自身眞実相の存在として価値付けられているのである故、我々の目前に常に眞実の相を具現しているものなのである。即ち現実の存在以外に存在する何ものも存在も許さないのであって、この事は他の存在者と自己の不二相即なる事を表わしているのである。それ故にハイデッガーに於ては、現存在の本来的な在り方への多関心を有するのである。

道元禪師に於ては、存在論に述べた如く、三界唯心の立場よりする時夫々の存在は共に存在の根柢としての無なる仏性の自現ではあるが、一方に於て心、他方に三界として限定せられ来つた以上、三界はそれ自身の存在性を主張し、心に対して絶対他者として相対し、同時に三界も亦同様の絶対性を以て対立するが故に、一方のみを見るときは絶対他者の存在として在り得るのである。しかしながらそれは、独我論に陥入るものではない。夫々の存在は同時同生であり、この事は夫々の絶対存在が相対するものとして、相互の矛盾的自己同一の立場に立つ一即多、多即一の世界であり、共に無仏性の自現する時、それは無の一元論とも云われねるものである。然るにハイデッガーに於て世界内部的的存在者と云われるものは、かかる道元禪師の如き性格を有するのではなく、夫々の存在者を現存在による発見

に於て見出されるとする限り、人間存在即ち現存在中心の哲学である事に於て一元論即ち通常云われる有の一元論である。又、ハイデッガー自身述べる様に、彼の哲学は「独我論」である。それは実存的意味での独我論で、現存在を全くその極端な意味に於て、世界としての自己の前にもたらし、現存在自身を「世に在るもの」としての自己自身の前にもたらすと云う方法に於て独我論と云われるものである¹⁰⁾。しかしそれは何れにしても現存在のその程度の自己自身のみの開示と云う点からは、道元禪師の考察を為す場合、余りに独我論的過ぎるのである。

其在と云う在り方に就いての道元禪師のそれは、自己に對して絕對に他者としての自存を認める時、世界は自己と他者との對立した世界で、他者が人間であれ自然であれ、この限りに於ては「汝」としての性格を有するのであって、世界は汝と自己との其在の世界である¹¹⁾。然も道元禪師の自己即世界は、元初的に他の人間の存在が必然的に認められており各々の人間が同様な自覺的存在として自己と人格的交渉に於て在るが故に、道元禪師の世界は他との其在の世界なのである。

他者との其在に關してハイデッガーは、前節に於て多少しく考察した。物在者・用在者としての他者は前述の如くで今ここで云う其在者とは、人間其在としての他者即ち「他人」との其在である。この他人が実は日常的な非本來的な世界内存在である。この日常的な非本來的な世界内存在が「ひと」と云われ、*Das Mann*と云われるものに他ならない。「ひと」としての在り方は「自己を失える自己」である。即ち本來的な現存在の在り方に關心を持っていない存在であつて、未だ本来的の自己を自覺しない在り方と云つてよいものである。この様な存在は道元禪師に云わしむれば、凡夫としての存在である。かかる「ひと」は、差異性・平均性・平坦化・公共性・責任免除・迎合等の六つの性格を有するものとしてあるが、それ等は何れも對する顧慮に於て日常性への頹落的な存在である。しかし同じ存在であつても、現存在の存在としての關心を有する場合がある。それは本來的な現存在として存在に關心を持つのである。それは現存在が自己が自己自身にもたらす開示、最も根源的な開示方法として不安 *Angst* なる現象がある¹²⁾。

現存在は日常的には、本来的の自己から逃れている。それは既に現存在が自己自身に不安を懷いていながらである。自己の置いて在る世に不安を懷く、即ち世界内存在自身に不安を懷く事外ならない。不安は「何かに對して」の不安であるのみでなく、それが心情性である以上、「何かの爲 *Um...*」の不安でなければならぬ、不安は現存在をして頹落の状態から引き戻し、現存在の本来的の世にある在り方へと投げ還すのである、不安は現存在をその本来的の世

界内存在へと単独化してしまふのである。かかる不安を介して現存在の全体構造を関心(Origo)として解釈しているのである⁽¹⁷⁾。

道元禪師に於て(仏敎の根本敎義の問題ではあるが)、人間の生は苦である。かかる苦の世界に住むものを凡夫と云い、凡夫の世界とは、かくの如き苦の世界に生きる事を云うのである⁽¹⁸⁾。かかる苦の生起は、人間存在の根本的な無知(愚明)に起因する。然も凡夫が凡夫として無自覚に自己の生を続ける間は、自己をかかると感知し得ないのである。かかる在り方は、ハイデッガーに於ける日常的な非本来的現存在の在り方としての「ひと」と類似せるものと思われ。それ故道元禪師に於ては、苦を痛感しこれより離脱をはかる実践的要求に動かされる時、初めて人間は自己をそのあるが儘の姿に於て顧みる事が出来るのである。即ち本来的自己の在り方が自覚された時、自己に現前するものは凡夫としての自己なるが故に、人間の現存在は凡夫的存在である⁽¹⁹⁾。人間の生之苦とは同時に死之苦で、それ故道元禪師に於ても、苦は不安と同義に解してもよいと思う。それは矢張り自己自身に対する不安であつて⁽²⁰⁾。地ものものに對する不安ではない。ハイデッガーはかかる凡夫的存在を非本来的と本来的の二様に説くが、道元禪師に於てはその區別を無視して、それ等を包括した凡夫的存在を説くのである。

これ迄述べて来たのは、ハイデッガーによれば現存在の非本来的在り方、又は本来的非本来的區別に關係のない在り方のみを問題として来た。即ち全体ではなく、本来的でない現存在の存在が問題となつて来た。現存在を根源的に研究するには、本性及び全体性(Gesamtheit)に於ける現存在の存在を明かにせねばならぬ。現存在の全体の問題とは、現存在の死の問題に於て解決されねばならぬとする⁽²¹⁾。道元禪師としてのそれは、今迄自覚に至らぬ者が如何にしたらその自覚に至るか、即ち生死の問題が如何にして解決されるかと云う事である。しかしながらこの事はこれ迄に幾分なりとも解明の手懸りを得て来た。

現存在の存在は関心である。即ち現存在の存在を関心として規定したが、ハイデッガーは関心の存在論的意味を時間性として解釈する為、死の現象を媒介として用いていると云う事である。関心の一契機として「自己に先んじて在る *Sub-ways-sein*」と云う事が属する。即ち現存在が自己の存在可能、これからの成行きに関心を持つていゝる事である。常に現実的とならない自己の存在可能を有している。現存在が存在する限り、そこには存在し得るものや、存在し得るであろうものが未だ済まされずにある。この未済 *Unas-fertig* の中に終末 *Ende* 自身が存している⁽²²⁾。

世界内存在の終末は死で、存在に属しているこの終末が現存在の可能的な全体性を開示し限定するのである。かかる死に於て現存在の全体性を把握すると云ふ事は「全機」の巻に於ける、「死は全機現なり」と類似している様に思われるが、「生は全機現なり」を考へる時、後述する事ではあるが、ハイデッガーに何らかの欠如的要素があるのではないかと思はれる。然らば死とは何んであらうか。

現存在は必ず「まだない *noch nicht*」「未済 *Ausstand*」の部分を残している。それを済ませて「終りへ来る事 *Zu - Ende - Kommen*」は「とは現へさう」にならぬ *Nicht - mehr - da - Sein* 即ち最早現存在でない事である。

しかしこの様な死は、生の消極的延長として生の最後の瞬間に必然的に連続して来るものと解する時、道元禪師に於ては全く排存されるものである。即ち「たゞさははひとなる、さうにかへりてたゞぎとなるべきにあらず」は一応常識的見解と一致するが、「灰はゆる薪はささと見取すべからず」と述べるに至って、常識的な見解を排して刹那に生滅する非連続的なものと解する。即ち生・死は夫々独立して生は生の法位に住し、死は死の法位に住して他を待たず始めて存するものではないのである。先に挙げた「生は全機現なり、死は全機現なり」とこの事を意味するものなのである。かかる終りへ来る事は、何人か代る事の出来ない現存在固有の在り方なのである。それ故死は、現存在が現に在る在り方に外ならないのである。

現存在は現に在りつゝ、既に「まだない」である *Abens sein nach nicht ist* ののである。即ち現存在は何時を境にその終末である。従つて死の意味する終末は、現存在が「終つて」いる事 *Zu - Ende - Sein* ではなくして、現存在の「終りへの存在 *ein Sein zum Ende*」即ち有限存在をなればならぬ。死とは現存在が存在し始めるや否や既に背負つて在る在り方である。それ故関心として明かにされた現存在の構造は、突にかゝる「終りへの存在」即ち有限存在の構造に外ならない。しかしながら道元禪師に於ては、前述の如く存在を単に有限存在とのみ解する事は存けられねばならない。何故なら道元禪師に於ける存在は、有限無限の相対を超えた存在であつて、然る時間空間の相対を絶対否定即肯定の絶対媒介と於て非連続の連続として生は生の法位に住し、死は死の法位に住する絶対存在であり、単なる有限の存在ではないのである。

死は自己の現存在に固有の存在の可能性であつて、他人からその死を取去つたり、自己の死が他人に取つて代えられる如き代用可能な存在ではないのである。死は単に自己のみに關わる問題として扱われねばならない。道元禪師

に於ても「生」とは自己のみが問題となるが、或は生と同生せる如の象法即ち環境も同様と自己の生に關わるかの問題に於て、世界の凡ゆるものが自己の生に關連して来る事を述べている、この事は又逆に死に就ても云える事である。⁽²⁹⁾ 即ち先述の如く、世界は自己であり、自己は世界である。自己在るが故に世界あり、世界在るが故に自己が在る。世界をして世界たらしめているものは自己であり、同時に自己をして自己たらしめているものは世界である。一を欠く時は存せず、同時に他の存する処必ずしも存するのである。自己が本来的に世界内存在であるが故に、自己が生きてゐるといふ時尽大地尽虚空のみならず、過去・現在・未来を通じての尽時が同時に生きてゐるのである。それが自己の生を生たらしめるのであり、その一々がやがて自己の生それ自身である。それ故自己の死に於ても同様の事が云われ得るのである。

更に死は終極的な可能性で、追いつき得ないものである。かかる可能性は現存在が「自己に先んじて在る」と云う仕方にて示されてゐる事に於てある。即ち「自己に先んじて在る」と云う關心の構造契機は「終りへの存在」に於て最も具体化されると云う事である。しかし現存在が実存している場合、常に既にこの可能性の中へ投げられてゐるのである。かかる死への企投性は不安の心情に於てより根源的躰わたとされる⁽³⁰⁾。しかしながら通常「生」とは死を忘れて生きてゐる。即ち自己に固有な「終りへの存在」から逃避し、それを被い隠してゐるのである。現存在の日常性は「ひと」の立場に於ける頓落に外ならず、自己に固有な可能性は「ひと」の中に失われてゐる事になる。それ故死が凡ゆる瞬間に可能であると言ふ死の確実性や、それが何時来るか解らぬと言ふ無規定的な可能性を「ひと」に於て共に隠蔽されてゐるのである⁽³¹⁾。しかしながら現存在の日常性が非本来的な「ひと」の立場への頓落であるならば、そこから如何にして本来的な「終りへの存在」を了解し得るかが問題となる。それは事實的に頓落へ投げられてゐる現存在が、そこから存在論的に脱却する事である。かかる存在論的企投の契機は先驅 *Vorlaufen* に於て認められるものである。可能性を有するとは可能性の中へ先驅 *Vorlaufen in die Möglichkeit* してゐる事であつて、凡ゆる瞬間に死の可能性を有してゐるとは、凡ゆる瞬間に死へ先驅してゐると云う事である。それ故先驅とは現存在に對して「ひと」への没入を躰わかし、現存在をその固有の自己可能性の前に連れて行くのである。然るもそれはその自己を死への自由にて躰わにするのである⁽³²⁾。

道元禪師に於て自己を死への自由にて躰わにするとは自覚を意味する。即ち本来的な「終りへの存在」を了解す

る事と云つてよいであらう。自覚される死とは、生より死に移るとなす事ではなくして、生死の中に在つて生死を齎れる事である⁽²⁵⁾。この事はハイデッガーの如く死を追い越し得ない究極の可能性としてゐるのではない。眞の生死の在り方即ち生死より一切の繫縛を離れ去来を去来に一任する時、生死を超越して生死の中に在つて生死を見ざる生死を齎れた存在となり得るのである。しかし如何にして生死を離れ得るかは実践の問題として扱われねばならない。それ故この問題は後章に譲りたいと思う。

凡ゆる瞬間に死へ先駆してゐると云ふ事は、道元禪師に於ても生死は決して無間斷の連続的なものではなくして、一瞬一瞬非連続的にして無延長なる絶對事實である。先に述べた無常仏性の眞義がここに当然當てはまる事であつて、生と死はまさに瞬間生であり瞬間死である。この瞬間毎の生死は二者対立した連続的な事實ではなくして、非連続にして各瞬間独立なる存在内に於ける連続なのである⁽²⁶⁾。前述の如くハイデッガーも、死の確實なる事即ち死がその都度自己の死である事は、より根源的な事である⁽²⁷⁾と述べてゐる。しかし道元禪師に於ける瞬間死とハイデッガーの瞬間死とは、字句的には同一であるが尚そこに相當の隔りを有すると思われぬ。即ち前者は現在の一瞬即ち前今に於ての瞬間死である。然るに後者に於ては時間注の諸脱自の中で第一に將來を挙げてゐる如く、有限なる將來に於て扱われられる。即ち現在に於て死と云ふ事は有限な將來に於ての死であつて、絶對の現在即ち前今に於ての瞬間死ではない。

瞬間死は一瞬々々の事實であり、同様に生も一瞬々々の事實であり、一瞬々々は生であり死である。生あるが故に死あり、死あるが故に生があるのである。それ故に生は有仏性と無仏性の關係である⁽²⁸⁾。しかしながら一方よりする時、生の瞬間は徹底生、死の瞬間は徹底死で死は生を礙えず、生は死をばはしない即ち「生也全機現、死也全機現」である。「全機現」とは全機現の現成或は機現の全現成であつて、生を生ならしめ死を死ならしめ、一切の存在に於て自己を費わにしむがら個々の特殊として固定せざるもの⁽²⁹⁾であつて、序論に於て述べた仏性の意義と一致するものである。かく見る時、ハイデッガーに於ては現存在の全体性が死に於てのみ把握されるとなしてゐたが、しかし現存在の全体性は死に於ては生に於ても兩者不二一体として把握されねばならないのである。

今述べた承つた処でハイデッガーの「存在と時間」の「第二篇、現存在と時間性」の中の第一章「現存在の可能性、全体存在と死への存在」即ち我々が死の問題を扱つてゐると思われぬ章の考察を終えたが、しかしこれのみで死の向

題を総て尽しているのではない。それ故死の問題に関連せしめて少しづつ後の章を考察したいと思う。

ハイデッガーに於て存在論的企投とは「先駆」で、これによって自己の死を自由⁽³⁷⁾に於て顕わにするのであるが、かかる存在論的企投を存在自身から証明するものは「良心の声 *Sich-machen-Gewissen*」である。現存在は良心の中に於て、自己それ自体を呼び醒すのである。それ故呼ぶものと呼びかけるものも同じ現存在である⁽³⁸⁾。現存在はその被投性 *Geworfenheit* (*Schon-sein-in*) に於て、自己の存在可能に就て不安を感じつゝ、呼ぶものとなるのである。それ故自己個有の存在可能性へ自己予在 *Sich-vor-sein* へ呼び出されるものと同じ現存在であり、然るその現存在は呼びかけによって「ひとへ」の積落へ傍在 (*Sein-bei*) から呼び醒されるのである。それ故良心の良び声は良心の呼び声として自己を顕わにするのである⁽³⁹⁾。かかる良心の呼びかけと云う事は、道元禪師に於ては不安なる心情即ち生死苦より並れん爲に眞の法を求めん事に当ると思う⁽⁴⁰⁾。求法することが即ち眞の自己に目醒めぬと決意する事、即ちそれが次の決意性であり、そこから実践によって證悟即ち自覚に至るとなす事を考える時、良心の呼び声と同様の自覚へ呼び醒すと考えよといふと思う。それによつて現実の世界を見る時、世界は善悪美醜雑然とした世界であり、我々はかかるものを負つて生きてゐる事を自覚した時、道徳の問題の入り来る事が可能であると思われる⁽⁴¹⁾。即ち後述する諸悪莫作の問題である。しかし道元禪師の思想は宗教であり、ハイデッガーのそれは哲学故、この章では単に比較のみに止まり、実践問題に立ち至る必要はないと思う。しかしハイデッガーの良心の開示する中味が、自己に固有の「責めあるもの *Schuldige-sein*」となすは道徳に関連してゐると思ふ⁽⁴²⁾。

良心の声に耳を傾ける事即ち呼びかけの了解とは、自己の固有の本来的「責め」の存在可能性に何つて自己を企投する事である。即ち自由に自己の存在可能性へ死を選ばする事である。これが「良心を持つた」と欲する事 *Gewissen haben wollen*⁽⁴³⁾ である。現存在はそれ自身のの中にその良心より証示せられる本来的自己開示性、即ち最も自己的なる責めある状態への沈思的不安なる自己企投を「決意性 *Entschlossenheit*」として規定されてゐる。決意性は本来的自己存在であるが、しかし現存在を世界から引離すのでなく、逆に自己を関心的な存在の唯中へ連込むのである。何故なら決意性は「ひとへ」の自己親失から自己を呼び返す事であるから、決意性に於ける自己企投はそれ自身被投的なものとして、唯一定の存在論的企投可能性と何つて自己企投をなす事に外ならない。この様に存在論的に限定された存在が「情況性 *Situation*」と呼ばれる。それ故情況性は、決意性に於て開示された現存在の存在である。良心

心の声は、現存在を情況性の中へ呼び込む事と外ならない。此の決意性は本来的な自己の可能性を開示する事に於て、正に「死への先駆」である。それ故存在的に証明された決意性は「先駆的決意性」⁽³⁵⁾として、現存在の本来的全体的可能性と共に証明する事になる。それ故現存在の存在を先駆的決意性として解する事で、それを根源的に了解した事になる。そしてここで死を時間的に解釈し得る情況が、根源的に得られた事になるのである。

時間性 *Zeitlichkeit* を呼出す問い、即ち関心を可能にするのは何であるか。先ず本来的全体的関心は、先駆的決意性である。先駆的決意性を可能にするものは何か、この二つの問（一問の答は既に出されている）によって可能となる。それは先駆的決意性は、固有の存在可能（即ち死）への在り方である。小なる在り方は、現存在が一般にその固有の可能性に於て自己自身と来る事が出来る（到来）が故に、又この「自己自身に到来させる *Sich-auf-sich-zukommenlassen*」と云う可能性を可能性として保持しているが故に、即ち存在するが故に可能なのである⁽³⁶⁾。小なる可能性に於て、自己を自身に到来させる事（*Zukunft*）⁽³⁷⁾という根源的な現象に外ならないのである。現存在の存在に、死への本来的非本来的な在り方が属するとすれば、将来的な *Zukunftig* 在り方としてこの可能性である。それ故根源的な将来は、通常考えられる様な「未だ現実にならず、将来になろうとしている今」即ち「未来」と単なる「将来」を意味するものでなく、現存在がその固有の可能性に於て、自己自身と来る処の「到来 *Kunft*」即ち「自覚来」なのである。先駆は、現存在を本来的将来的ならしめ、然し先駆それ自身は、現存在がその存在に於て一般に将来的である限りに於てのみ可能である。

先駆的決意性は、現存在をその本来的な「責めある事」に於て了解する。即ち被投性を背負い込む、それは現存在が既に在った仕方（*Sein*）に於て本来的に在る事を意味する。小なる事は自覚来的現存在がその「既に *Gewesen*」であり得るが故に可能なのである。現存在が一般に「自己が在り来れる *Sich-können-gewesen*」ものとして在る限り、それが「選り来る *Wahlkönnen*」⁽³⁸⁾と云う意味で将来的に自己自身と来るのである。それ故先駆は、回来の既に在る「帰来」である。

先駆する決意性は、現存在の存在の情況を開示し、情況性に於て実存は、行為しつゝ、事實的に限定せられた関心の対象に関わっている。それは環境的に「対向せるもの（現在あるもの）*Anwesende*」を行為的に「出合わしめる事である。それ故この存在者が「現前する事 *Gegenwärtig*」に於てのみ可能である。決意性は小なる意味の「現在 *Da-*

gewandt」としてのみ決意性たり得るのである⁽⁷¹⁾。

以上の三契機に於て把握せられる時、決意性は「自覚表的に自己自身に帰来しつゝ、現前的に情況性の中へ自己をもたらしす事」として變わにせられる。かかる現在の現前的將來 *gegenwärtig-gegenwartigen Rückunft* として統一なるこの現象を、時間性 *Zeitlichkeit* と名付ける⁽⁷²⁾。現在在が時間性として規定される限りに於てのみ、先駆的決意性としての現存在の全体的可能性は可能となり、ここに時間性は本来的關心の意味として自己を變わにして表るのである。

前に *Sich-zurück-schon-sein-in-als-Bei-...* として把握された關心の構造の根源的統一は、右の如き時間性である。「自己に対して予め *Sich-zurück*」は自覚表に基き、「...」のもとに在る事 *Sein-Bei-...*」は現前に於て可能にせられる。かかるものは通常の意味での未来・過去・現在ではなく、まさに現存在の關心の統一の構造と對ならないのである⁽⁷³⁾。現存在の様々な在り方は、これに基いて可能になるのである。それ故凡ゆる存在は、時間性が「自己を變わす事 *Sich-Rückigen*」にその根源を有する。この時間性は對何、現前、自己自身に歸り来るの三契機に於て、根源的に「自己の外 *Außer-sich*」である事を示している。それ故自覚表（將來）・現在・現在の現象は、時間性の「脱自性（離己） *abstatischen*」と呼ばれる。時間性の本質は脱自の統一に於ける時熟 *Sich-Rückigen* である。

時間性は現存在の關心の統一の構造を自己本体であつて、かかる時間性は根源的なる脱自それ自体 *„Außer-sich“* *an und für sich selbst* であるとして示される。脱自 *an und für sich* ⁽⁷⁴⁾ である時、日常的現存在即ち「ひとを離れ、又本来的現存在をも離れて、それを超越し兩者を統一した現存在を自己自身でなければならぬ。即ち「自己 *Sich*」を離れて在る事 *Außer*」それ自体が、時間性に於て在る事を意味し、それが自覚の内容を意味するものである。そしてそれが「自己に先じて、既に世の中のとに在る事」なのである。道元禪師に於て生と死が各々独立無伴にして生は生の法位に住し、死は死の法位に住し、前後際断して然もそれが連続的なものとして、決して単に無限なる時間の流れの中に於て生を有限な「終りある存在」と解釈してゐるのではない。それは有限なるもの、無限なるものを相對として對立せしめ、かかる相對の絕對否定即肯定の媒介に於て絕對として在るものであり、更にこの絕對が相對化せられてその相對の絕對媒介に於て在るとなすのである。しかしながらハイデッガーに於て現存在は、そこ

迄尽きてしまふ丈の終りを有するのではなくして、有限的に実存している即ち本来的時間性は有限なのである。又非本来的時間を無限なるものとし、根源的時間が有限的であるからこそ、派生的時間即ち非本来的時間が無限として時間的に熟して来るのであるとしている。しかし本来的非実的な真の時間とは、かかる有限なる無限なる時間の統一に於て理解されるものであって、ハイデッガーは親自それ自体としているのはこの事を意味するものと思われる。現存在が「終りへの存在」として、死が単に終つてしまつていく様相に於て解する事は、眞の生死の在り方を捉えていないと云つてよいであらう。

次にハイデッガーと道元禪師を明瞭に對比させ得るのは、「今の連続 *Jetztfolge*」の問題である。ハイデッガーに於て「今」とは、日常の配慮している時間⁽¹⁾に於て、「その時には *dann*」に於ては予期的に自己を云表し、「当時 *dannals*」に於ては把持的に、「今 *Jetzt*」に於ては現前的に自己を云表しているが、總てこれ等は今を顧慮して了解せられる。即ち現前が特に重要な意味を有しているのである。かかる関係構造を「時附可能性 *Zeitvermutlichkeit*」と称する。現存在は、事實的に他人との共在として存在している。そして現存在は、公平的平均的解性を有している。現存在が「今は」と云う時、その現存在個人の「今」ではなくして公共の意味に於ける「今」である。即ち時間は「公共的時間 *öffentliche Zeit*」となつてゐる。又時計使用に於て認められる世界を「今時間 *Jetztzeit*」とし、通俗の時間⁽²⁾は、時間を多く今の継起と解釈している。そして時附可能性と公共的時間を世界時間とし、今時間（通俗時間）と區別している。世界時間に於ては、時附可能性と「今」に有意義性を認め、今時間を通俗的時間として、「今」を物在看の存在了解の視野に於て見ているもので、或る款式に於て「今」は物在看と共に物在しており、今が過ぎ去り、過ぎ去れる今が過去を構成し、今が来らんとし未来の今が未来を制限するものであって、ここには世界性、時附可能性が全く示されていないとする⁽³⁾。更に今の連続は間断なく隙間なきものであり、我々が如何に今の部分を分割して行つても、何処迄も尚「今」が存する。即ち「今」は恒常的連続的に物在するものとして考えられ、この場合は世界時間の特殊な構造である緊張性が蔽われてしまつてゐる⁽⁴⁾。この採に今時間は世界時間を平均化し蔽い隠すものであるが、この今時間を表現している「時間は無限である」と「時間は過ぎ去る」と「時間の流れは逆に出来ない」等の時間解釈は、各々の今が、すぐ前の今、すぐ次の今を持つと考える処から帰結するものであつて、その根柢には物在的な今の概念を置いてゐる、かかる無限性によつて、我々は日常的に死から逃避してゐる。即ち有限性の考

えの根柢は、頽落的現存在の非本来的時間性に外ならないとしているのである。

然るに道元禪師に於て考えられている「今」とは、かかるものではなく序論に於て述べた如く、「今此」「而今」の語によつて示される「今」である。この「今」は単に連続に於て在るものではなくして、一々の特殊時は有時の現成であり、起るも滅するも現在の一瞬に於てであり、かかる有時が各瞬間に於て自己を限定し来る事は、有時が永遠の現在に於て各特殊時として自己を限定しつつ在るもので、それ故道元禪師に於ては、時は唯永遠の今即ち有時の而今のみと云い得る。然る而今に於ては過去、現在、未來を包摂しての今であり、又ハイデッガーによつて物的な概念と云われた「今」は、實は自己が世界内存在であつて「生他全機現、死也全機現」と云われる程に、而今に於ての一切の存在の有時現成であり、有時消滅である。それ故今を物的なる故に通常時間とするのではなく、又自己以外の他者を排して自己のみとする独我論でない故、又更に而今に於て有無の対立を排して眞の存在を見究め杯としていゝる点で、ハイデッガーの「今」の考え方と全く異つていゝと見てよいであらう。

ハイデッガーの存在学の解明の「世界内存在」からの出発は、既に「その都度の私 *Te meines*」即ち「各自性 *Ja. meinigkeit*」の上に立つていた。この立場に於て世界内存在の構造たる虚心の統一構造を時間性として解釈する爲に、その各自性が全存在可能性の下に「死への存在」として顯わにせられた。しかし死によつて全体性を顯わす存在は、各自性の語が示す如く飽く迄も個人存在を主としたものである。和辻博士も述べる程に、人間存在を顯わしたものではないのである⁽⁵⁷⁾。それ故死の現象を媒介として把握せられた全体性は、個人存在の全体性に過ぎない。さすれば彼に於ては、死の決意性に於ける孤立的自己 *Angesichts* の自覚が將來即ち自覚末であり、この杯に自己の規定的な有限性が現在であり、その特定の情況性が既に在である。そしてこの時間性の統一に於て自己自身に帰来すると云う自己は、常に孤立的な自己に過ぎない。それ故脱自性の統一としての時間性は、全く個人的時間論に過ぎない。この事はハイデッガー自身も不安の根本性情性の説明に於て、「單獨の自己 *solus ipse*」としての現存在を暗示するものが不安であるとし、この「單獨の自己が実存學的な独我論 *Selbsttännis*」を構成するものである事を述べている⁽⁵⁸⁾。それ故ハイデッガーに於て、個人存在の構造としての時間性の統一のみを明かにした丈では個人と個人との間、即ち他者との共在の關係の統一を全く疎外せしめてゐる爲に、道元禪師の存在時間の構造とは根本的に全く異なる出発点より出、全く異なる点に到達してゐると云つてよいと思ふ。道元禪師の存在時間は、往々誤まれて独我論とされ

るが、それは決してその様なるものでなく、而今の絶対現在に於て仏性⁽⁵⁷⁾の独立無伴の絶対現成であるとして、それが単に自己のみでなく、常に自他相即の絶対現成であり、全存在の而今の絶対現成でそこには常に起滅があり又連続のあるもので、単なる個人存在の解明ではなくして、常に自己と世界との不二相即に於ての解明と云わねばならない。然るがかる時間は、動(時間)・静(空間)の一如なる事によって絶対の歴史性が附与されている⁽⁵⁸⁾。そして道元禪師の思想的面も実践的面も全てかかる問題を背景としている。それでこの比較の終りにこの動静一如を以てハイデッガーを考察した場合、如何なるものかを述べて見たい。

ハイデッガーの述べる如き人間存在即ち現存在の本源性・全体性は、単に「終りへの存在」としての死によって接近し得ないであろう。人間の全体性は「死への存在」を包摂しつゝ然る死を超越した全体性である。それは人間の全体性である限り有限な全体性ではあるが、しかしそれは同時に無限な全体性を現わすものとしてのみ可能である。かかる相対の絶対否定即肯定の媒介を体質とする絶対的全体性のみが、人間の全体性として自己を顕わにし得るのである。それ故現存在の全存在可能性は、有限的な「死への存在」に於てでなく、絶対的全体性への方向として、一即多即ち自他相即不二に於て見出されねばならない。自己が自己として把握された時、それは既に他者に対する自己である。然る人間存在の全体性、本源性は、生と死の両面によって捉えられねばならぬ。生死として捉えられる時「死の中にいけることあり、いけるなかに死せることあり、死せるがつねに死せるあり、いけるがつねにいけることあり⁽⁵⁹⁾。」として捉えねばならないのである。この事はハイデッガーには全くないのである。ここでは生死は住法位にして前存際断しているもので、死に對した生でも生に對した死でもない。各々の瞬間は生にして又死である。それは不生不滅であつて、不生不滅の時それは絶対存在である。即ち全機現である。生死に於て生死の轉換は生をも死をも絶対存在として、生死の交互否定は絶対否定即肯定としての永遠の現成を自覚する、即ち決意することが人間の本源性、全体性を明かにしている。それ故生死の全機現は、動即静・一即多の交互轉換に於て歴史の現成の行為的媒介として把握されるのである。現存在の本源性の否定は非本源性に外ならない。それ故ハイデッガーの本源性は実は非本源性であつて、かかる相対の絶対否定を媒介として却つて本源性が顕わにされるのである。単なる自己を失えるものとしての「ひと」の在り方に於ては亦然りで、相対する他者を全く排除して自己のみを本源性として解している事に、「自己否定」が単なる自己否定に終つているのである。この事は人間存在を単に時間性の統一攝造に於てのみ把握せん

として空間性を全く疎外した事により起因しているのであつて、人間存在の時間性はそれ故動靜一如、一即多と云う如き主体的空間性に即して考えられねばならないのである。それ故ハイデッガーの人間存在の本源性・全体性の把握は、人間存在を「死への存在」として時間性の統一の構造に於て捉えたとしても、それは個人存在の單なる時間性の解明に外ならないと思われる。

【註】

1. 弁道話 上卷 五五頁

2. *Sein und Zeit* S. 109

3. a, a, Q S. 65

4. 全機 中卷 一五六頁

5. 光明 中卷 一一六頁

6. 唯仏与仏 下卷 二三三頁

7. *Sein und Zeit* S. 72

8. a, a, Q S. 74

9. a, a, Q S. 84

10. a, a, Q S. 150

11. 諸法実相 中卷 二二三—二四頁

「実相は諸法なり。諸は如是相なり、如是性なり

、如是心なり、如是世界なり、如是雲雨なり、如是

行住坐臥なり、如是憂喜動靜なり、如是柱杖松子な

り、如是枯華破類なり、如是嗣法授記なり、如是參

学弁道なり、如是松操竹節なり。」

「諸法のみづから諸法なる如是相なり、如是性あ

り。実相のまさしく実相なる如是相あり、如是性あり。」

12. *Sein und Zeit* S. 138

13. 唯仏与仏 下卷 二三三頁

「ふるさ仏のいはく、山河大地と諸人と、おなじくうまれ、三世の諸仏と諸人と、おなじくおこなひされり、しかあればすなはす、一人うまらるるおりに、山河大地をみるに、この一人が、うまれざりつるさきよりありける山河大地のうへに、いまひとへかたねて、うまれいづるとみえず、しかあればとて、またふるさことばの、むなしかるべきにあらず。」

14. *Sein und Zeit* S. 182

15. a, a, Q S. 182

16. 仏教 上卷 三六八頁

身心学道 中卷 一二六頁

「生死は凡夫の流転なり。」

17 現成公案 上巻 八四頁 未自覚の存在者

が凡天的存在である事を明らかに述べているのは次の言葉である。

「人毎にのりてゆくと、目をめぐらしてまじをみれば、さしのうつるとあやまる、めをしたしくふねにつくれば、ふねのすすむをしるごとく、身心を乱想して万法を辨肯するには、身心自性は常住なるか
とあやまる。

18 唯仏与仏 下巻 三一頁

「みづからをしらんことをとむるは、いけるものさだまれる心なり。」

19 Sein und Zeit S. 233

20 a. a. Q S. 242

21 全機 中巻 一五五頁

22 Sein und Zeit S. 239

23 a. a. Q S. 236

24 現成公案 上巻 八四頁

生 死 下巻 二三九頁

「生より死にうつるところは、これあやまり

なり。」

25 Sein und Zeit S. 244

26 a. a. Q S. 245

27 a. a. Q S. 240

28 全機 中巻 一五五頁

「いまこの生、および生と同生せるころの衰法は、生にともなりとやせん、生にともならずとやせん、一時一法としても、生にともならざることなし、一華一花としても、生にともならざるなし。」

29 Sein und Zeit S. 251

30 a. a. Q S. 258

31 a. a. Q S. 256

32 生 死 下巻 二三九頁

「ただ生死するはち涅槃とこのろえて、生死としていふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし。このときはじめて、生死をはなる分なり。」

33 同右

「生はひとときのくらゐにて、すでにさきありのちあり、かるがゆゑに仏法のなかに、生するはち不正といふ。滅もひとときのくらゐにて、またさきありのちあり、これによりて滅するはち不滅といふ。生といふときは、生よりほかのものなく、滅といふときは滅のほかにものなし。」

並に註の例

34 Sein und Zeit S. 265

35 唯仏与仏 下巻 二二九頁

「死のなかにいけることあり、いけるなかに死せ

ることあり、死せるがつねに死せるあり、いけるが
つねにいけるあり。」

36. 全機 中巻 一五五頁

「いまの生はこの機関にあり、この機関はいまの
生にあり。生は来にあらず、生は去にあらず、生は
現にあらず、生は成にあらずなるなり。しかあれども
生は全機現なり、死は全機現なり。」

37. Sein und Zeit S. 268

38. a, a, a S. 275

39. a, a, a S. 277~8

40. 唯仏与仏、下巻 ニ二八頁

「のがるべきにあらぬを、われにあらざらんとす
るには、われなるにてもおもひしるべし、このはる
あきのことゑ、われならんとするに、われにあらざ
るにこそ、かへりみるべし。われにつもれるにこそ
なし。いまと、われにあるおもひたことなきなり。」

41. 生 死 下巻 二四〇頁

「ちろちろの悪をつくらず、生死に看するにこゝろ
なく、一切衆生のために、あわれみをつかんとす。」

42. Sein und Zeit S. 281

「責めある事」は、欠乏の根柢であつて、Nicht
によつて限定せられる存在に對して根柢たる事、即
ち Nicht-Igheit の根柢、これが「責め」である。

和辻博士著 倫理学上巻、三七四頁

43. Sein und Zeit S. 289

44. a, a, a S. 297

45. a, a, a S. 309

46. a, a, a S. 325

47. a, a, a S. 325

48. a, a, a S. 326

49. a, a, a S. 326

50. a, a, a S. 326

51. a, a, a S. 327

52. Abolition 和辻博士は「齋己」と訳してお
られる(倫理学上巻、三七八頁)。倫理学宗教的に

は、「脱自」と訳するよりこの方が妥当する様に思
われる。

53. Sein und Zeit S. 329

Zeitlichkeit ist wesungsgleiche „Anwesen-
sich“ an und für sich selbst

54. a, a, a S. 331

55. a, a, a S. 422

56. a, a, a S. 423

57. 和辻博士著 前掲書 三〇〇頁

58. Sein und Zeit S. 424

59. 柵 性 上巻 三一九頁

「モラルに対する人間の態度」

岩 見 勉

恐らく一度も「モラル」とか「道徳」とかについて、それがどんなものであるかなどと他人から教えられたことのない人であっても「モラル」「道徳」とは無縁な存在ではありえない。日常生活の中で、その人のまわりには常に眼に見えぬ「モラル」がうずまいていと云える。何かを為そうとする時、その人は自分で知らない間に「モラル」を知っていると云える。なぜならその人は、その時の彼の行為を説明せられるとした場合、その行為が通常一般の行為であり、そうでない行為は彼のまわりの人々から批判を受けるからだと言ふ意味のことを云うだろう。つまり彼は、習慣となつている世間で通常一般な行為を選んだと云ふこと（勿論無意識にはあろうが）「モラル」を知ったことになるのである。

このような「モラル」や「道徳」については一片の知識を持たない人であっても、為してはいけなさと信じている行為と為してもかまわぬ、場合によつてはむしろ進んで為すべきだと信じることの出来る行為との区別は十分得ているのが当然である。それが普通一般である。また他人の行為を見て、口に出して云わなくとも、心の中ではその行為の善悪を判断しているのが普通である。つまり「モラル」については全く無知であっても、人間の行為、態度についての善悪の判断の基準を（無意識であるとしても）持つているのである。

そして彼自身、自分で行為する場合、知らず／＼の間に彼自身の持つている善悪の判断の基準に従っているのである。