

ヴァレリー、道元、または現在の揺らめき

レジーヌ・ピエトラ

今井勉 訳

①当然のことですが、このような比較、すなわち、遠く離れた世界に生まれた 13 世紀の（神秘哲学的？）哲学者・道元と、20 世紀西洋の合理主義の詩人思想家・ポール・ヴァレリーとを比べるというのは、場違いなこと、まったく突飛なことと思われることでしょう。道元とヴァレリーの間に、つまり、仏教者として、自我などというものを信じず、あらゆる行為は有害なものに見なした人物・道元と、純粹自我とその力の存在を擁護した人物・ヴァレリーとの間に、いかなる共通点がありえるのでしょうか？何もありません。実際、[これは有名なエピソードですが、] 或る夕食会の折に、東洋学者のグルッセがヴァレリーに向かって、日本の山口教授があなたのことを仏教徒だと形容していますよ、と言ったら、ヴァレリーが（引用 1）「私が仏教徒とは驚きだ」と答えた、そんな話が知られています。ですから、こういった、決して真面目とはいえない、いささか馬鹿げた比較論が持ち得る唯一の効果というものがあるとしたら、それは、せいぜいのところ、禪の公案がもたらす効果と似たものになるかもしれません。私の言うことが、或る方々のお耳に、偶像破壊的なものとして響くことがあるとしたら、どうかお許しを願いたいと思います。私がこの比較によって示したかったことは、時に馬鹿げたことのように見えるものでも（「比較（コンパレゾン）」というのは「理（レゾン）」ではないので本来馬鹿げたものですが）、自分の中心を外してみることに、自分の祖国から外に出てみることに、悟りを得ることはできないとしても、それでもとにかく、別の仕方でも考えてみるという利点（私の場合は西洋人として語っているわけですが）、そうした利点はあるだろうということでした。道元とヴァレリーを比べるという比較の突飛さに加えて、もう一点、私はポール・ヴァレリーの専門家であり、仏教に関心を持つ者ではありますが、道元については表面的な知識しか持ち合わせていないということをお断りしておかねばなりません。また、東洋哲学に対する私の関わり方は、純粹に知的なレベルのものであって、いかなる実践や信仰からも、離れた場所に位置づけられるものである——その意味で誤ったあり方である——ということをお断りしておきたいと思います。

②高貴な家柄に生まれた道元は、四歳で唐の詩人を、また、九歳で、[5 世紀のインドの仏教学者] バスバンドゥ（世親）の『阿毘達磨俱舍論』を読むことができたと言いますから、早熟な子供でした。しかし、彼は、幼い時から、苦しい試練を味わうことになります。二歳の時に父親を亡くし、七歳の時に母親を亡くしています。母を亡くした経験は苦痛に満ちたものでしたが、同時に、啓示的なものでもありました。すなわち、葬式の折、たな

びく香の煙が描きだす渦巻模様を眺めていたとき、彼は、この世の無常を覚ったとされています。これと似た経験は、(その結果が両義的であるとしても、) 1910年3月30日、友人であったモレアスの葬儀に際して、その亡骸が茶毘に付される際に、ヴァレリーを強く打ったはずのものでした。参列者の無関心を前にして、ヴァレリーは次のようなメモを残しております。「この、きわめて普通ではあるけれども、同時に、きわめて普通ではない煙、この煙を眺めている人は誰もいない」と。この煙を眺めた経験が、おそらく、[1917年発表のヴァレリーの代表作である、アレクサンドラン 512行から成る長詩]『若きパルク』の中に、その痕跡を残しているのではないかと思います。その部分を引用します(引用2)。

煙の香り高い未来に向かって、(『若きパルク』397行目以下)
私はこの身が導かれ、捧げられ、焼かれるのを感じていた、
幸福な雲になることを間違いなく約束された私は、
この身がああ煙たなびく樹木として現れるのを見た、
空中に軽く漂って消えてゆくその煙木の威厳は、
広大な空間の愛撫に身をゆだねている。
広大無辺の存在が私を捉え、私の聖なる心臓から、
燃えて立ち上る香の煙は、終わりのない形を吐き出している……
光輝く物体のすべてが、私の本質の中で、震えている！

この地上世界のありとあらゆるものが儂いもの、諸行無常であるということ、これは、時間の外部に出ることの印とも言えるでしょう。

③道元とヴァレリーの間には共通点があるとすれば、それはまさに、正しい思考にとって障害となる慣習的なカテゴリーを解体しようとする意志のうちに存在しています。たとえば、二元論的な対立は避けるべきものとなるでしょう。すなわち、存在と非存在、身体と精神、善と悪、時間に関わるあらゆる二分法、こうした慣習的なカテゴリー分類は避けるべきものとなります。「仏性」がこうした対立の様式では捉えられないものであるということ——[大乘仏教の基礎理論を築いた] ナーガールジュナ(竜樹)の著作『中論』で示された緻密な例証のことを考えてみればこのことはわかるでしょう——それと同様に、ポール・ヴァレリーは、哲学的な諸概念というものが空疎であり、あらゆる内実から切り離された純粋な抽象に過ぎないとして、哲学の概念を絶えず厳しく批判しつづけました。

④**存在と非存在**は単純な二分法では捉え切れません。『中論』が依拠する『サミュッタ・ニカーヤ(漢訳では「雑阿含経」)』の一節にはこうあります。(引用3)「世間の人々は通常、存在と非存在に執着している。すべては存在する、これはひとつの極端である。何も存在しない、これはもうひとつの極端である。しかし、物事をありのままに観る人は、ものご

とは生み出されるものだから存在はしていないのだとか、物事は滅びるものだから存在しているのだとか、こうしたことを認めることはない。だから、二つの極端を避けて、如来（悟った人）は、中間の道を教えるのである。無学〔の境地〕によって条件が整って、構築のエネルギーは出現するのである……。正しいヴィジョンを持つ者は、世間の人々のようなドグマにとらわれた人間ではない。システムにしがみつからない者は、ドグマ的な思考を求めない。ドグマ的な思考は考えることをしない。〔後略〕『中論』のナーガールジュナ（竜樹）が、四律背反論法の力を借りて、いかに微妙な論証を行っているかということはいくよくよく知られております。この論法は、アングロサクソンの現代の論理学者たちを強く魅了しているものであります。つまり、存在も、非存在も、一方と他方の和も、両者の否定も、この四つの律のいずれも受け入れることは不可能であり、理（ことわり）というものが極限的な最大値に置かれた場合に、その理そのものが奪われてしまうという論法です。カントの二律背反の論法などは、竜樹の四律背反に比べたら遥かに遅れたものと言えるでしょう。

⑤〔紀元前 5 世紀の古代ギリシャの哲学者〕プロタゴラスの有名な言葉について考えてみましょう。「人間は万物の尺度である。存在するものについては存在の（これは、先に見た仏教者からは告発される現実主義的な態度でありましょう）、存在しないものについては非存在の（これは虚無主義的な態度であり、また同様に、仏教者によって告発されるでしょう）。」ヴァレリーは、プロタゴラスのこの言葉の要素を入れかえて、存在しないものを肯定し、存在するものを否定することを提起します。すなわち、（引用 4）「人間の最大の仕事は、存在するものを存在させないようにし、存在しないものを存在させようとする事だ」と言っています。

⑥〔存在・非存在という二項対立への『サミュッタ・ニカーヤ』（道元が多くを学んだはず）や竜樹の対論、そしてヴァレリーの対論を挙げましたが、それに加えて〕さらにもうひとつの二項対立、西洋の古典哲学がそれに基づいており、また、どれだけ認知科学の進歩があるにせよ、たとえば、唯物論者のシャンジュールと唯心論者のリクールとの間の最近の論争が証明しているように、今日の西洋哲学もそこからほとんど脱していないと思われるのが、**身体と精神**という対比であります。ここでもまた、ヴァレリーは、身体に第一の地位を与えることによって、また、形而上学が身体というものに対して屈辱的な役割（消去され、隠蔽された役割）を演じさせてきたということを暴露することによって、最も支配的な哲学伝統である唯心論の伝統から自らをはっきり区別しました。ヴァレリーは、魂は身体的であると宣言したエピクロスに立ち返りますし、また、〔エピクロスの原子論的唯物論を叙事詩形式で謳いあげた〕『ものの本質について』の中で「身体を除いては、何者も触れることも触れられることもできない」と述べたルクレチウスに立ち返ります。そして、はっきりと、次のように肯定します。すなわち、（引用 5）「精神は、身体のなすがままであ

る。それはちょうど、盲人が眼の見える付き人の導くままであるのと同じである。身体はすべてに触れ、すべてを行う。すべてを開始し、すべてを成し遂げる。」あるいはまた、(引用 6)「人間の《身体》が根本的な役割を演じていないような、いかなる哲学体系も、不活性であり、不適格である」とヴァレリーは言っています。ですから、これ以後、ヴァレリーが、身体の完全な統御、優雅さを含んだ柔軟な統制を要求するあらゆる技芸、たとえば、馬術(乗馬)や、剣術(フェンシング)、舞踏(ダンス)といった技芸に対して、強い賛嘆の念を示す様子を見ても、なるほどそうかと納得されるわけであります。ヴァレリーが残した膨大な思考ノート『カイエ』を構成するテーマのひとつは「グラディアートル」という名をつけられていますが、これは、有名な競馬の雌馬(牝馬=ひんば)の名前からとったものであります。ヴァレリーが次のように書いていることもおのずと説明されるでしょう。(引用 7)「《体操》という観念は重要である——そこに私の哲学がある。」「体操」とはすなわち、苦行であり、身体と精神が結びついた練習ということです。今、剣術(フェンシング)の例を出しましたが、同時に思い浮かぶのは、たとえば弓道です。弓道について、道教の信徒たち=道師は、心的な狙い定めが身体のコントロールといかに不可分なものであるかということを示しております。さらに思い起こさざるをえないのは、騎乗しながら弓を引く流鏑馬の技であります。エリジェルは、その著『騎上で弓を引く芸術(騎射=流鏑馬[やぶさめ]のようなものか)における禅』の中で、茶道(茶の湯)や華道(生け花)と共に、こうした流鏑馬もまた、その瞑想が現実(の身体)に根ざし、現実(の身体)と不可分であるということを知らずして、東洋哲学は理解されないということを、西洋人向けに語っております。

⑦精神と身体は二つの分離した実体ではありません。この点に関するヴァレリーの引用は数多くあります。(引用 8)「精神は、身体が世界に応答する契機である」とヴァレリーは言います。ここに見られる関係は、二元的なものではなく、三元的です。というのも、身体と精神に加えて「世界」が考察すべき対象として取り上げられており、ヴァレリーにおいては、CEMすなわち「身体」「精神」「世界」が「認識の三つの枢要点」として、三脚台を構成しているからです。この三脚台の上で、「神に背く知性は、それが捉えた身体を責め苛む」(詩篇『アポロンの巫女』の一節[29-30行目])というわけです。

⑧確実と思われるのは、身体が重要な役割を演じているヨーガのようなインドのものの見方を、ヴァレリーは、「不活性で、不適格な哲学体系」としては見なしていなかったであろうということです。サーキヤ学派に関係したこのダルシャナ(哲学=ものの見方)は、バラモン教の六つの哲学体系のひとつであるということにとどまらず、東洋哲学のすべてに脈々と息づいている考え方であります。仏教の中に、大乘仏教の哲学の最も観念論的な瞬間であったはずの唯識仏教(唯識学派)の中にも、身体重視のこの考え方を見出すことができるからです。つまり、インドは、精神の規律の最高段階、精神活動の飽和点、そこ

を超えれば解放状態のみが存在する「三昧 (=さんまい)」の境地、最高の観想の境地を、実践的な訓練の全体、すなわち、じっとしていると同時に心地よいものでもなければならぬ「座」(アーサナ=座り方)のうちに存する実践から、切り離すことがなかったということです。そこから続いて出てくるのが、十分に整えられた呼吸の規律、すなわち、吸気と、内面化と、固定化の局面ということになります。ヨーガ行者の状態は、したがって、相互に関係付けられ、相互に随伴した二つのアスペクト、つまり、ひとつは、息をとどめ置いておく生理的な相であり、もうひとつは、[内面に刻まれた]印象を外に排出する心理的な相、この二つを持っていることになります。

⑨同様に、道元は、これまでまだ十分に語ってきませんでした。この日本の禅僧、曹洞宗の開祖である道元は、『正法眼蔵』仏性 (=ぶっしょう) の巻——ナーガールジュナ (竜樹) が蓮華座して法を説くところですが——の中で、ほぼ次のようなことを述べております。具現は一にかかって身体によるのであって、二つの誤謬に注意しなければならない。ひとつは、観念的な、あるいは、唯心的な解釈である。それによれば、本質の身体は、精神において、精神との結びつきにおいてのみ現れるという。もうひとつは、幻惑的な解釈である。それによれば、仏陀は人を欺く形でのみ現れ、身体ではないものを、身体として見せるような、そういう形でのみ現れるという。共に誤謬である。概略このような話を道元は記しております。道元にとっては、精神は身体にしっかりと結びついたものであるというばかりではなく、さらに、精神は身体と異なるものではないのです。道元の弟子であり直接の後継者でもあった懐奘 (=えじょう = 『正法眼蔵随聞記』の編者) によれば、「道への到達は、精神によって示されるのか、それとも、身体によって示されるのか？」という自分自身への問いに対して、道元は、「人が道に到達するのは、まさしく、身体を通してである」と結論付けたということです。これはつまり、解脱は別の場所あるいは死後の世界のうちにあるのではない、すべては今ここで起こっている、ということでしょう。したがって、転生 (生まれ変わること、再び生まれること) に関する考察は、道元の関心を、ほとんどひきません。覚醒はすなわち身体のうちでなされる。それゆえに、道元は、ひたすら座る (=座禅をする) ことを薦めるわけです。この「ひたすら」はまさに「シンプルに」ということであって、排除を示すものではありません。というのも、禅のいくつかの宗派とは逆に、道元は、瞑想というものを断罪しません。瞑想は、断罪されるべきどころか、陶冶されるべきものであると道元は考えています。また、道元は、阿弥陀仏の名を唱える念仏のみによって、浄土、すなわち、あの世において再生しようとする浄土宗の教えとは逆に、この世における覚醒を提起します。西洋人が理解するような意味での唯物論的な肯定ではなく、誤った対立 (=偽の二元論的対比関係) をひたすらに解消しようという意志を道元は支持するわけです。だからといって、諸々の矛盾を廃棄したり、乗り越えたりするということではなく、道元の態度は、それら諸々の矛盾を互いに妨げあう形ではなく、少しニーチェ的なやり方にも似て、矛盾をそのまま維持するというものです。つま

り、溶解（＝フュージョン）でもなく、アマルガムでもなく、そうしたものの中間、諸矛盾の絡み合い、向き合いの状態をそのままに保つということです。

⑩ヴァレリーと道元に共通の、安易な二元論の批判については、さらに例を挙げていくことができます。たとえば、**生と死**を対立させる考え方も間違っているということになります。ヴァレリーはこう言います。（引用 9）「死が考えられ、反省されるというのは、**死が生と対置されたとき**、死を結果とする諸条件と共に、見かけ上、可能になるというものでしかない。」これは、まさに、仏教が私たちに絶えず説いていることではないでしょうか。仏教では、存在への渇き、欲望というものが、私たちのすべての悪を生み出し、私たちの死を生み出す「縁起（えんぎ）＝プラティートヤサムトパーダ」の第一原因とされています。その欲望を廃棄することが、すなわち、生きたまま解脱者になるというわけです。見事な表現であると思います。こうした考え方は、救済を彼岸の中に位置づけるあらゆる一神教とは反対に、仏教が救済をこの世で接近可能なものとしているということをよく示すものと言えるでしょう。

⑪さらに、批判対象となる対立関係として、**善と悪**の対立があります。ヴァレリーは、そこに、コントラストとシンメトリー（対照性と相称性）の必要に基づく単なる修辭的な対立しか見ておりません。こうした「装飾用の盲窓（めくら窓）」は言語的な産物に過ぎず、いかなる意味でも現実に対応したものではなく、感受性の混乱による残響に過ぎない、とヴァレリーは断罪します。彼一流の明敏のメスでもって、善と悪という修辭的な産物を徹底的に粉碎してこう言います。（引用 10）「私の《道徳》の中では〔中略〕人は望む限りの悪をすべて為すことができるだろう。ただし、それは次のような厳しい条件下においてである。すなわち、悪を明白に欲し、かつそれを悪として予知していること。何ものをもその認識から免れさせず〔中略〕悔恨の傷口や、後になって自分の過去に吐き気をもよおさせたり、現在の日を、翌日になって汚すようなすべての事柄は、これを絶対禁止とする。もし君がこの条件に無限に耐えることができるのであれば、君は欲することを為すがよい。」このようなヴァレリーの言い方には、ニーチェの永劫回帰のこだまのようなものが見てとれるでしょう。これと同じように、田中晃はその著『正法眼蔵の哲学』の中で、「存在する系譜は、通常系譜ではない」という道元の言葉を解釈して、そこに、善と悪の区別から距離をとる姿勢を見ています。「仏性」は善と悪のような相関的な対立図式では捉えきれないものであるから、生きている人間の通常の流れを支配するそうした区別からは明白に距離を置く道元の姿勢を見ております。（異端者や古代人が考えていたように、）分離した、不動の彼岸というものは存在せず、在るのは「仏性」の内在性であるという道元の考え方は、

⑫したがって、仏教者は、次のようなヴァレリーの言葉を認めるでしょう。（引用 11）「そ

れ自体存在意義があるものとして〔中略〕提示される、諸概念の心的な組合せはすべて、——仮にそれがシンメトリーや類似性、コントラスト等を示すとしても——それらはすべて**固有的形成物**である疑いがある。たとえば、**神 - 悪魔、物質 - 精神、質料 - 形相、善 - 悪、等、——生 - 死**もそうだ——これらはみな、よく観察してみれば、互いに対立しあっている事物ではなく、**所与**として与えられた一方が、**応答**としての他方を**産出**しているだけである。」インド哲学は、一方でもなく他方でもないという、中立性 (*ne ultra*=無・極端) の論理を展開しています。さらに、仏教とジャイナ教は、この形式的な要請を、現実のあらゆる定義の出発点としています。この中立性の概念に、あらゆる哲学をひとつのものの見方 (観点) としているパースペクティブの概念を加えることも出来るでしょう。

⑬しかし、ヴァレリーが仏教者のように明確な区別を拒否したと考えてはいけないうでしょう。ヴァレリーは、**分析**というものを、自らの情熱とし、分析を、最も重要な事柄のひとつとして見なし、あのレオナルド・ダ・ヴィンチから借りて自家薬籠中のものとした銘句「飽くなき厳密 *hostinato rigore*」に基づく正確な定義を可能にするものとして、分析ということを、非常に重要視しておりました。仏教者について言えば、彼らもまた、繊細微妙な区別を絶対的には無視していないということを理解するためには、**弁別**という概念を考えるので十分でしょう。もちろん、ヴァレリーの対話篇『固定観念』の登場人物 (医者とその対話者の二人) 中の対話者 (患者) と共に、弁別は必ずしも容易ではないと考えることができますが、ともかく、弁別という概念が、心的力域のあらゆる心理学の中心概念となっていることは確かでしょう。

⑭さて、ヴァレリーと道元の比較において、両者の類似性を最も雄弁に示すのが、**時間**の概念をめぐる類似性であります。それはもう、全部同じであると言っていいくらいです。まず、**時間は何でないか**、ということ〔時間とは何々ではない、という否定命題的な方法による概念規定の試み (今井註)〕から見ていきましょう。ヴァレリーにとって、時間は、いかなる仕方においても、一般的で普遍的な何かではありません (この意味では、ヴァレリーは、感性のア・プリオリな形式としての時間というカント的な定義を認めません)。仏教者ならば、時間は〔カント哲学に言う〕物自体的な純粋な本体ではない、と言うでしょう。ヴァレリーならば、時間は隠れた存在ではない、と言うでしょう。

⑮**時間はまた、持続でもありません**。仏教者は、持続という概念の中に、ただ隠喩的なカテゴリーを見るだけでしょう。そして、ヴァレリーはというと、彼はベルクソンに反対して、こう言うております。(引用 12)「時間という普遍的な連続体は存在しない〔中略〕。連続 - 持続は、或る**部分**が**固定**された時に知覚されるものである。」要するに、持続は宇宙 (コスモス) の織り上げたものでもなければ、意識の織り上げたものでもないということです。

⑩時間はまた、蓄積や前進や不断の超克を可能にするものでもありません。これらは**進歩**の概念ということになりますが、ヴァレリーは、仏教者と同様、進歩の概念に与しません。西洋の特徴である、この段階的な終末論は、神の摂理というキリスト教的な観念の世俗化したヴァージョンと言っているものですが、この進歩という概念は、[18世紀の]啓蒙哲学と共に誕生したもののようであります。というのも、古代人は進歩というものを蓄積や前進というような形では認識していなかったからです。プロタゴラスの神話においては、ゼウスが、プロメテウスを通じて、人間に、専門的な知識あるいはテクネーを伝授しますが、都市や知恵をつかさどる技術については、人間の手の届かないところ、すなわち、ゼウスの手元においておくことで、ゼウスは喜んでいただけです。啓蒙哲学者たちは、そんなことはすっかり忘れて、百科全書と共に、諸学問・諸科学の進歩、技術と道徳の進歩は、すべて足し算されて蓄積を続け、積極的な矢のような力学でもって、理想に向かって邁進していくのだと考えました。[18世紀の哲学者]コンドルセは『人間精神の進歩の歴史についての素描』という書物を著しました。19世紀には、同様に、ヘーゲルの『歴史哲学』があり、オーギュスト・コントの「三段階の法則」があります。また、エルネスト・ルナンはその著『科学の未来』の中で、より良いだけでなく輝かしくもある未来への信仰を、哲学的にこう述べています。すなわち、あたかも、合理性が歴史的な生成と完璧性を支配しているかのように、すべては、活性ある楽観主義に道を開きながら、進んでいくのである、と述べております。

⑪しかし、やがて、こうした神話的な理想、実証主義の理想は、自分を疑うというところまでは行かずとも、少なくとも、陰影を帯びることになります。すなわち、20世紀は、一連の悲劇的で壊滅的な出来事、二度の世界大戦によって、進歩というおめでたい楽観主義を徹底的に揺さぶったのでした。こう反論される方がおられるかもしれません。すなわち、なるほど、進歩は悪い方向に回った、しかし、それは、心の進歩の未熟であって、少なくともルソー以来、学問と芸術の確立が習俗の純化に貢献しなかったということはわかっていただけないか、と反論されるかもしれません。たしかに、様々な異質な系列が問題となっている以上、様々な進歩を同じひとつのレベルで同列に置いて考えることはできません。しかし、[確実に言える事は]共通のメンタリティーにおいて、少なくとも西洋では、——そして、この点では、科学技術の進歩に魅了された東洋は今日、西洋を羨む必要もなく満ち足りているわけですが——技術の進歩というものが、他のあらゆる部分を捕食し、覆い尽くしてしまっています。たとえば、遺伝子組み換え操作や、クローン技術や、温室効果といった問題についての現在の議論は、技術をめぐる楽観論と悲観論に分かれて、両者を対立させているだけです。すなわち、技術そのものは、それが産み出した否定的な結果を、技術自身の進歩によって償うはずだと考える人々と、いや、技術がもたらす損失のほうが利益よりもずっと大きいはずだと考える人々とが、単純に対立する状況になって

おります。いずれにしても、普通の人が、専門家の議論を前にして、自分自身の意見を持つことが実に困難な状況になっています。問題なのは、その進歩の究極の目的、狙いというものが、明確に定義されていないということです。その結果、これはよく言われたことですが、人間の歴史は、複式帳簿の書物に書かれている、というようなことにもなるわけです。技術の進歩が生み出す不均衡は、「民族的な」[言語・文化など後天的な要素で決定される概念であって、先天的な概念である「人種的な」ではないので注意（今井註）]再均衡化を促します。その結果、今日では、合理的な要素と民族的な要素との間で、また、経済的な命令と宗教的な要請との間で、様々な行き違いが観察されています。こうした様々な不均衡の力学はすべて、合計がゼロとなるゲーム、というか、変化するが相関的である値を持った方程式のようなものとして解釈することができるでしょう。ヴァレリーが1905年以降、メモしている事柄にこういうのがあります。（引用13）「進歩という愚かごと。人口過密。刺激過剰。必ず課される殺人的な、機械とスピード。」ヴァレリーは、進歩教の信者や香炉もちの側にも、進歩を否定する人々の側にも与することなく、こう断言します。（引用14）「結局のところ、進歩というイドラに対しては、進歩の呪詛というイドラが応えるだけだ。紋切り型が二つできるだけのこと。」

⑱ [時間についての] 東洋的なものの見方は、太古から、[西洋の時間概念とは]まったく違うものとして、素描されてきました。まず、一方では、宇宙生成論のレベルで、時間は、キリスト教におけるような飛び去る矢としては考えられておりません。東洋の時間は、矢のイメージではなく、古代ギリシャの人々と同様、円環的なイメージで捉えられており、車輪によって象徴化されるものであります。[バラモン教の聖典である]『ヴェーダ』以降、車輪の図は、時間の本質をなす絶え間ない刷新、そして、最初にあるのはまずもってリズムであることを例示するのに、ふさわしい形象となっています。他方で、この[東洋的な]時間は本質的に不連続です。絶えず、仏教者たちは、現実的な複数主義であれ、観念的な一元論であれ、その宗派がどれだけ多様なものであれ、不連続性というものを、彼らの瞑想の中心テーマとしてきました。

⑲ 私たちはこれまで、時間とは何々ではない、という側面から時間を見てまいりました。次に、**時間とはこれこれのものである**、という側面から検討を加えてみたいと思います[肯定命題的な概念規定の試み（今井註）]。[東洋的な]時間は、抽象的な概念ではなく、ひとつの経験としての時間、万物の儂さ、無常、不安定性の経験としての時間です。仏陀はまさに、こうした、[無常性の]確認、「苦」を引き起こす時間の過ぎ去りという確認の上に立って、人間が孤独状態から癒される方法を示しつつ、自らの教えを築いていると言えます。[仏陀によれば、] 私たちが時間というものをよく理解できないのは、無知や苦しみや混乱の影響のもとに、下意識の暗い領域が形成され、欲望によって刺激を受けた傾きの領域が、私たちの知性を混乱させ、迷わせているからであると言えます。感情に特徴的な混乱は、現実

についての正しいヴィジョンを曇らせることによって、私と事物の連続性という [偽りの] 印象を与えます。欲望は、私たちを永遠に緊張した事物のほうへと投げ入れ、あるいはさらに、私たちを悔恨や不安と共に、過去へと傾かせる。言い換えれば、或る終末に向かって私たちの時間を組織しているのは私たちであり、この活動が因果応報の自動性を生み出す。人間は、自分の生きる瞬間瞬間を統御する自由を持たず、情念によって激しい流れの中に投げ込まれる。[仏陀の考えを概略的に言えば、ざっとこういうところになるでしょう。]

⑳ ヴァレリーが、時間を考えるに際して、形而上学的なレベルに身を置かなかったとしても、彼自身はしかし、時間について、実に敏感でした。ヴァレリーは、一方では、待機と不意打ちを、不安やショックを頻繁に生み出し、存在の安定を揺り動かす、私たちの感情生活の様式として、捉えています (ミナール社から近刊予定の『アルシーヴ・ヴァレリー』第 11 巻を参照していただきたい)。その一方で、「自己変動性」というものを、意識の体制そのものとして見なしておりました。たとえば、(引用 15)「意識は、本質的に、不安定である」というような表現があります。ヴァレリーにおいては、思考そのものが、変化によって定義され、「考えること＝変化すること」とか「精神とは変化するものであり、変化のうちにのみ存するものである」といった記述を繰り返しています。あるいはまた、ヴァレリーにおいて、変化することは精神の定数であり、精神は変化する力以外のなにものでもありません。言い換えれば、彼の心理学において、「支配的であるのは、異質なものと不連続なものである」ということです。

㉑ ヴァレリーと同じ、変化に対するこうした感受性は、道元において、より包括的なヴィジョンによって引き受けられていることがわかります。道元の、変化 (= 時間) に関する見解は、いろいろな言葉で様々に述べられますが、その言葉は、一見したところでは、意表をつくものに見えます。『正法眼蔵』の「有時＝うじ」の章において、道元は、時間とは存在そのものであると言って、こう書いておられます。(引用 16)「いはゆる山をのぼ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」(正法眼蔵有時)。道元において、時間の存在は世界の存在に他なりません。[少し先ではこうも書いています。] すなわち「しかあれば松も時なり、竹も時なり。[中略] [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」(同) と。「有 - 時 (存在 - 時間)」は人間と世界との分離に、主観的なものと客観的なものとの分離に、場所を残すことはありません。「有時」とは、ありのままのあらわれの存在であり、ありのままのあらわれの時間です。

㉒ こういうわけで、私たちの唯一の時間の経験は変化 (= 無常) の経験であります。この生成は、一定する存在としての、あらゆるダルマ (= 法) の弁別的な思想とは対置する

ものです。現実を切り取り [切り分け]、その諸々の価値を序列化する諸概念は、対象を結晶化し、対象についての判断を、壊さねばならない先入観と同じだけ多くの前概念 [プレノシオン] へと固定化します。しかし、課題は容易ではありません。異端派と小乗仏教者の多くはその点で間違っただけで、道元は言います。たしかに、儂さのテーマ、この世の無常と人生の脆さは、日本文学の紋切型でした。しかし、道元の思想においては、いかなるノスタルジーも、いかなるセンチメンタリズムもありません。覚醒を呼び起こすのは (これは 7 世紀から 8 世紀にかけて中国の禅宗の基礎を築いた恵能 [=えのう] のうちに既に見られるテーマですが) 一定なるものではないもの [非・一定=無常] なのです。この非・一定性は明らかな明証性と共に示され、前提から演繹される必要のないものです。道元は、そこからさらに思考を進めて、ひとつの、時間の現象学を精練するに至ったのです。フッサールならば、それを次のように表現するでしょう。すなわち、(引用 17) 「或る時間的对象の知覚はそれ自体が時間性を含んでいる。[中略] 持続の知覚はそれ自体が知覚の持続を前提としている。[中略] 或る何らかの時間的形式の知覚はそれ自体が或る時間的形式を所有している。」(フッサール『内的時間意識の現象学』) と。したがって、そこには、無常の普遍性が存在し、それから、逃れることは、聖者にも仏陀自身にもできません。というのも、一定性はすなわち固定性であり、動きの不可能性です。この意味で、道元は、インド仏教の教え、説一切有部 (せついつさいゆうぶ=サルヴァースティヴァーディン) を再活性化していると言えるでしょう。説一切有部にとっては、時間の本質と行 (サンスカーラ=つくる活動) の間に区別はありません。さらに、[竜樹の] 『中論』の流儀にならって、道元は、涅槃 (悟り=ニルヴァーナ) は非・一定性であり、涅槃は輪廻 (=サンサーラ) であることを説くでしょう。一切は時間を免れえない。永遠性という幻はない。すべては内在性である、と言うでしょう。

②③しかし、一切が時間を免れえず、時間が、過去と未来という心的な構築物に負うものがないのであるとすれば、つまり、時間とは**現在**に他ならないということになります。私たちが今まさに考えてみたいのは、この現在と言う概念といわばその活用変化についてです。

②④不連続性によって作られている時間の流動性が与えられている場合、時間の唯一の次元は現在の次元であることが理解されます。残りは主観的な構築物、心的な構築物にすぎません (行=サンスカーラ)。時間は繰り返される現在によって出来ており、瞬間瞬間によって出来ています。そういう時間をしっかりと把握する術を知らねばなりません。現在は行為の現在であり、仏性が具現される、実践の現在です。あらゆる理解は、純粹にして空なる現在の絶対性の中で、現在の核心の中で為されます。「ここに」というのが、現存在 [Dasein=ダーザイン] を示す指示詞です。「有時」のこの現在の中に現れる「これ」であり、「今」であります。残りのすべては、幻想の効果に過ぎません。仏教においては、阿羅

漢（＝アルハト）は時間の中心に安らぎを見出します。外部への散乱から免れた現在の瞬間のうちに、そこでは、未来と過去に向けて寄せては返す流れが宙吊りにされているような、そんな現在の瞬間のうちに、阿羅漢は安寧を見出します。阿羅漢はもはや過去を思い煩うことなく、未来にも傾くことはもはやありません。阿羅漢は永遠の現在の中に確固として留まるわけです。彼は常に行為のうちに存在しており、現実の瞬間と行為は完全な静寂、身体的・精神的な完全な弛緩のうちに結合しています。道元にとっては、時間の去り行きの線的な経験は、俗的なものに属するものであって、彼自身にとって現在は、永遠の現在、ニルヴァーナの現在、始まりも終わりもない奇妙な現在、存在（＝有）が時間（＝時）であるような現在なのです。

㊤西洋の思想家にもうひとり、現在というものを、やはり、現実の唯一の形式とした人物がおります。その思想家とは、誰も驚かないでしょうけれども、ショーペンハウエルであります。彼は、東洋思想を嫌悪するどころか、東洋思想を自らの体系の中心に置いた、19世紀西洋の唯一の哲学者と言えます。たしかに、彼の時代（＝19世紀前半）というのは、ドイツロマン派のおかげで、西洋とは別の場所にひとつの哲学のすべてが存在するという事に西洋人がようやく気づき始め、東洋の相当数のテキストが翻訳され始めた時期でしたから、ショーペンハウエルが実際に利用できた資料はごくごく部分的なものにすぎませんでした。そのため、彼が参照するのは、特に「バラモン教の聖典」『ヴェーダ』が中心になっており、しばしばバラモン教と仏教を混同するといった誤りを必ずしも避けられない状態であったことは確かです。しかし、西洋哲学を、そのヨーロッパ民族中心主義から脱却させたくれたということ、ショーペンハウエルには感謝しなければならないでしょう。

㊤時間についてのショーペンハウエルの概念は驚くべきほど道元のそれに近いものです。もちろん、ショーペンハウエルは道元をまったく知らなかったはずですが、その著作『哲学史のための断章』のいくつもの命題が禅から来ているように思えるほどなのです。たとえば、こういう一節があります。（引用 18）「現実の唯一の形式は現在である。現在の内のみ、現実はある、現実には常に完全に現在と連続している [後略]」（ショーペンハウエル [補遺集所収の]『哲学史のための断章』）。過去と未来はイメージと言葉の現在の中にしか存在しないものであり、過去と未来は、私たちの意識との関連においてしか存在しないものである、それらは完全に現に在る現在に依拠しているものである。ショーペンハウエルは、彼の主著である『意志と表象としての世界』第 54 節の中で、（引用 19）「時間は抵抗しがたい流れに似ている。現在は、流れが当たって砕けるが決して流れを奪うことのない岩に似ている」と述べています。唯一現在だけが、すべての生の形式である。現在だけが確固たる唯一の現実であって、スコラ学者たちの言う「*Nunc stans* 永続する今」である。インド哲学において車輪のイメージが中心にあったのと同様に、ショーペンハウエルにおいても円環のイメージが現れます。（引用 20）「時間は果てしなく回り続ける輪にたとえるこ

とができる。たえず下がってゆく半分は過去であり、たえず上ってくるのは未来である。ところで上部には接線の触れる [どちらにも分かれることのない] 不可分の点がある。これが広がりを持たぬ現在である。[中略] [地球上のどこにでも上部があるのと] 同様に、あらゆる生の形式も現在である。死は現在を奪うという理由で死を恐れるのは、地球は丸く、他の場所に行けば滑り落ちてしまうという理由で今まさに上部にいることを喜ぶのと変わらない」(ショーペンハウエル、同上)。したがって、私たちは、当然のこととして、永遠の現在の中に、恒久的に組み込まれたまま、存在することになるわけです。意識そのものは、動きません。永遠性の中に錨を降ろして、不動のままとどまっているのです。それゆえに、私たちの課題は、この永遠の現在、この「永遠の正午」、時間という輪の中心を求めることによって、時間の見せる幻から自らを解き放つことに他なりません。生と死は連続した揺らめきに他ならないのであります。

㊦少々長くショーペンハウエルのことをお話させていただいたのは、一方で、彼の見方が、とりわけ、時間と現在の概念に関して、もちろん、形而上学的には様々な違いが残るとしても、とにかく、仏教や道元の見方に近い [点が面白い] からであるということがあります。また他方では、ヴァレリーがショーペンハウエルを読んでいたからということがあります(ショーペンハウエルは、ニーチェと共に、20世紀初頭のフランスでよく読まれた哲学者でした)。ヴァレリーは、ショーペンハウエルを「現代の仏教者」として扱ったシャラメル＝ラクルの論文も読んでいました。現在の概念について、ヴァレリーに対するショーペンハウエルの影響があるということを認めることは出来ませんが、それでも、ヴァレリーが20世紀初頭から書き記し、練り上げていたメモ、たとえば、(引用 21)「唯一連続的なものは現在の概念である」とか「時間は永遠の現在である」とかといったメモを眺めて、関連性を考えることはできると思います。それから、ヴァレリーにおいては、過去(ヴァレリーは個人的なレベルでは「私は失われた時などは求めない」といつも言っていましたし、社会的なレベルでは歴史というものはフィクションでしかないという言い方をいつもしていました)も未来も、「フィデュシア [=信用によって存在し、それ自体に価値のないもの] (今井註)」すなわち、遠く離れた対象を信じること、直接手の届く範囲を超えた実体、その力と仮の現実性は言語の力を借りてしか現れない実体であるということ、過去も未来もそういう「フィデュシア」の一部であって、つまりは、想像界でしか存在しない時間次元に属するものであると断じて、こう言い切っています。(同じく引用 21)「言葉の持つ力。過去(あるいは近づき得ないもの)については、言われたことは真である。未来については、言われることは為される(ようだ)」と。

㊧とはいえ、道元において、現在はいかなる手段によって捉えられるものなのか、問うてみることはできるでしょう。[道元によれば、]本質的に見ることによって、「正しく見ること」によって現在は捉えられるものようです。いかなる保証も必要としない前考察的

なそして前批判的な眼差しです。現在は、自ずから許され、見ることの効力によって許されます。ひとつひとつの出来事の真実は、その存在以外のエッセンスのないままに、ありのままに現れることであります。見ることは「見えること」です。見ることは主体と客体の分離に先行する原初のものであります。[...] 道元以前に、仏教は既に、単なる感覚、個別のものと普遍的なもの（これは心的な構築物に過ぎませんが）との間の差異を極めて深く研究しておりました。ヴァレリーは、彼が、(引用 22)「現在とは《共存在》であり、《相互性》である [後略]」と書くとき、図らずも道元の主張を要約しているかのように思われます。

㊟つまりは**現在**の勝利ということになります。仏教は、インドの古典哲学とは逆に、不連続についての哲学であり、そこでは、意識は瞬間の自由な行為に完全に中心化されています。阿羅漢は未来に自ら傾くことはもはやなく、過去をも思い煩うことはもはやありません。阿羅漢は、完全な静寂である永遠の現在の中にしっかりと留まります。阿羅漢は仏陀が弟子たちに説いた次のような勧めを実践に移したのです。仏陀の勧めとはすなわち、(引用 23)「過去をもはや追わぬこと、未来を強く望まぬこと。過去は廃棄され、未来は未だ現れていない。生まれつつある瞬間の内にダルマ [法] を検討する者は、揺るぎないもの、乱れないものを享受する」(『マッジマ・ニカーヤ』第 3 巻、187 頁) という教えです。1936 年にヴァレリーはこう書きました。(引用 24)「今朝、私の《システム》は、自ずから《現在主義》と名づけられたように思われる」と。ヴァレリーはちゃんと意識していますが、ここで問題となっているのは、彼のシステムです。それは、時間と現在の行為に関する知的な考察であり、個人的な投企ではありません。個人的な投企は、阿羅漢にとってそうであるように、力に満ちた行為を企て、範例化するものです。ヴァレリーは、彼自身告白するように、この永遠の現在を生きるには、あまりにも神経質で、短気で、心配性の人間です。おそらく、そこには、ヴァレリーの特異体質に加えて、西洋的な、プロメテウスのようなヴィジョンの効果がいくらか働いているかもしれません。それから脱することができたのは、ごく少数の偉大な神秘学者だけだったことでしょう。しかし、そうした神秘学者たちにおいては、それは、神の力のすべてに身をゆだねるためであって、仏教のような神なき救済論に身をゆだねるためではありませんでした。こうした、システムとしての哲学と、知恵の実践との間の乖離、古代ギリシャ人たちは知る由もなかった、というのも、彼らは哲学という言葉にその十全の意味を与えていたからですが、このような体系哲学と実践的知恵との乖離は、おそらく、哲学者たちが教授になり、生きた知恵よりも抽象的なシステムをより多く教えるようになって以来の、西洋の悲劇と言えるでしょう。このことは、東洋伝来という宣伝のもとで、詐欺師たちが売り出す、安びかの偽の知恵に、なぜ、あれだけ多くの西洋人が殺到するのか、ということをも、よく説明しています。そうした安っぽい偽の知恵の数々は、本当の東洋哲学のカリカチュアに過ぎず、東洋哲学の真の姿は見事に知られないままなのです。

⑩最後に、私は、現在という概念の周囲をめぐるいくつかの概念、その特殊性については今後考えを深めていく必要のあるいくつかの概念について、簡単に触れておきたいと思います。そうした概念のひとつとして、たとえば、「今」という概念があります。道元は、永遠性にも持続にも私たちを導くことのない「今まさに」の時を意味する「而今（＝にこん）」（→引用 16 を再び参照）について語っていました。而今は持続せず、過ぎ去りもしません。而今は現れては消えていきます。到着し、同時に既に到着しているあの瞬間のように不連続なものとして、また、現れのままの瞬間としてそのたびごとに独特なものとして。瞬間ごとのひとつひとつの今は、全体的で、なおかつ、個々独特な現れによって定義されます。アリストテレスの後、この今について、現在が存在（現前）として提示される逃げざる把握について、考えたのがハイデッガーです。ハイデッガーの『存在と時間』と、1240年に道元が書いた「正法眼蔵有時」の比較はじっくり進めてみる必要があろうかと思いません（そういう比較が既に為されているかどうか私は存じ上げませんが）。ハイデッガーの『言葉への歩み』における「或る日本人との対話」が示している通り、思考の地平はもちろん違っています。しかし、道元における、この、あらゆる形而上学的な重荷を下ろした、局限された瞬間としての「而今（＝にこん）」を把握しようとする努力と、ハイデッガーにおける、存在するものの維持と時間の今が相互に呼び交し合って、現在が共＝存在論的な決定になっているという考え方を、つき合わせてみるのは、実に興味深いと思います。

⑪このほか、**瞬間（＝刹那＝クシャナ）**という概念も、現在というものを理解するうえで、考察に値する概念です。これについては、[上座部仏教の] 経量部（＝サウトランティカ）と説一切有部（＝サルヴァースティヴァーディン）との間で交わされた議論があります。クシャナ（＝刹那＝瞬間）は世親（＝ヴァスヴァンドゥ）によって定義されている。世親によれば、経量部のテーゼは、クシャナを事物の産出の時間、固有の本性の獲得の時間として捉えており、それはすぐに滅んでゆくものである（その意味で、経量部の考え方は瞬間主義である）のに対して、説一切有部は固有の本性は誕生と共に獲得されるものであり、瞬間はその産出の後には存在し続けられない特徴を持つとして反駁している（説一切有部の考え方にとっては、クシャナは不可分の現在の瞬間であるが、極く小さな持続がないわけではない）。私が、このような、やや煩瑣な議論を持ち出したのは、ほかならぬ道元もまた、この議論に加わっているからです。道元は、自分の立場をこう位置づけています。すなわち、現在の瞬間は、経量部の考え方によれば、現実の唯一の瞬間であり、説一切有部の考え方によれば、唯一の行為態、現れては消える極限点である。クシャナは或る要素が誕生する時である。瞬間はこの行為とこの存在である。この存在はすぐに破壊されるゆえに、それは作用因に他ならない。私が [上座部仏教の二つの派の間で戦わされたクシャナ（＝刹那）をめぐり] この論争と道元による解決にこうして触れたのは、いかに、仏教

者たちが、彼ら自身の、時間に関する思考を深めていったか、ということを示すために他なりません。

②西洋には、瞬間（＝刹那＝クシャナ）を省察の対象としたひとりの哲学者がいます。バシュラールです。彼は、その著作、『瞬間の直観』や『持続の弁証法』の中で、持続に関するベルクソンの概念に異を唱えました。バシュラールにとっては、ベルクソンが考えたこととは逆に、精神生活の不連続性は、経験の事実であると同時に、諸学問の歴史が与える教えでもあります。時間は、間隙（インターヴァル）によって相互に分離した瞬間的な行為の撒き散らす微粒子である、と、バシュラールは言います。私たちが、時間を連続として考えるのは、実際生活の必要から無理やりそう考えざるをえなくなっているからである。要するに、私たちの意識は、瞬間とインターヴァルの意識である〔、それがバシュラールの結論です〕。

③結論として申し上げれば、西洋人もまた、現在を知らなかったわけではないということ、賢者たちは現在の優越に身を捧げる術を心得ていたということ、言っておきましょう。ゲーテは、「現在のみが、私たちの幸福である」と宣言しています。この言葉は、ストア派の哲学やエピクロス派の哲学がそうであったような、幸福は現在の内に存在しなければならないと説く教えと符合しております。ホラティウスは、その『頌歌』の中で、私たちの喜びを唯一現在のうちに見出すべく厳しく命じております。ひとつひとつの瞬間を、それが最後の瞬間であるごとく、生きなくてはならない、と。こうした勧めは、あまりにもしばしば、現代の生活の中で、スピードと、蓄積と消費への意志で出来上がった私たちの現代生活の中で、忘れられております。ですから、遠い地平線からやってきた知恵が私たちにそのことを思い出させてくれるのは実に良いことであるわけです。この点、仏教と禅は、私たちに貴重な助けを与えてくれることでしょう。もちろん、それは、あの安びかの禅、あまりにも変形されすぎてしまってもはや禅のもじりであることすらわからないような、そんな安易な禅ではありません（私の住んでおりますグルノーブル近辺の高速道路などに、よく、「Soyez Zen」つまり「禅で行きましょう」など書かれた看板が見られ、スピードを落とすように教えを説いておりますが）。そうではなくて、洗練された知性主義に深く根を下ろすと同時に、生きた知恵にも、しっかりと根を下ろした、道元の深い瞑想のような禅、そうした禅が私たちに大きな指標となるのではないかと思います。〔ご静聴ありがとうございました。〕