

# 『正法眼蔵』における「前後際一断」

## "ZEN-GO-SAI-DAN" in 'Shohboh-Genzoh'

矢 島 忠 夫\*

Tadao YAJIMA\*

### 論文要旨

『正法眼蔵』における「前後際断せり」を、「前の時間と後の時間の実体的な区別が意味を失っている」と理解する試みである。

キーワード：法のくらい、ひと時、できごと、自己自身と異なること

『正法眼蔵』<sup>(1)</sup> 第1巻「現成公案」には、次のような一節が見出される。

「たき木、はひとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちありさきあり。かのたき木、はひとりぬるのち、さらにたき木とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死となるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆへに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる<sup>ぶつてん</sup>仏転なり。このゆへに不滅といふ。生も一時のくらみなり、死も一時のくらみなり。たとへば、冬と春のごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏になるといはぬなり。」

その意味は、およそ、次のようになるだろう。

「薪が灰になる。また再び薪になるはずもない。そうであるのを、灰が後で、薪が前だと見てはならない。わかるはずだ、薪は薪という法の位にとどまって、前があり後がある。前後はあるのだけど、前際も後際も断滅しているのだ。灰は灰という法の位にあつて、前があり後がある。薪が灰となった後に、また薪になったりしないように、人が死んだ後も、また生になったりはしない。そうであるのを、生（という実体的なものが存在していて、それが死（という実体的なもの）に成るなどとは言わないのが、仏法のいつもの慣わしで

ある。だから、不生だと言うのである。死（という実体的なものが存在していて、それが生（という実体的なもの）に成るのではないということ）が、仏がつねに説くことである。だから不滅だと言うのである。生（というものであるの）も一時のくらいだし、死（というものであるの）も一時のくらいなのだ。たとえば、冬や春のようである。冬（という実体的なもの）が春（という実体的なもの）に成ったなどとは思わないのだし、春（という実体的なもの）が夏（という実体的なもの）に成るなどとも言わないのだ。」

ここでは、「前後ありといへども、前後際断せり」を、「前後はあるのだけど、前際も後際も断滅している」とした。なぜなら、ここでは、不可逆な一方向に配列され、実体として区切られた前際（過去）と中際（現在）と後際（未来）という三つの部分から合成された全体として時間を捉えることが否定されている、と考えるからである。

「前後際断」の理解については、たとえば、第43巻「諸法実相」の巻に、「示真実相は蓋時にして、初中後際断なり」（真実の相を示すことは、全時間にわたることで、そこでは、初際、中際、後際という時間の実体的な区分は断ち消えている）という記述を見ることができる。

「蓋時にして」（全時間にわたる）とは、「初際・中際・後際という時間の実体的な区切りが意味を失っている」ことを意味するだろう。

さらに、これに先立つ一節には、「この諸仏の無

\*弘前大学教育学部社会科学科教室

Department of Social Studies, Faculty of Education, Hirosaki University

上菩提、たとひ過去に修証するも、現在に修証するも、未来に修証するも、身先に修証するも、心後に修証するも、初中後ともにこの経なり。」(何時でもこの経である)という記述を見ることもできる。

これに対して、「断」の「断ち切る」「切り離す」という意味を強く意識した理解がある。たとえば、井筒俊彦氏の「創造不断」<sup>(2)</sup>には、次のような一節がある。

「道元は言うのだ。薪が燃えて灰になる。いったん、灰になってからは、また元にもどって薪になることは不可能だ(と、普通の人間の常識は考えている)。だが、このような(誤った)経験的認識の事実に基づいて、灰は後、薪は先、というふうに見てはならない。事の真相は、むしろ次のようである。「知るべし」。薪は、薪であるかぎり、あくまで薪なのであって(「薪の法位に住して」薪という存在論的位置に止まって)、独立無伴、その前後から切り離されている(「前後際断」)。前の何かから薪となり、またその薪が後の何かになる、というのではない。

それでは、薪がその「法位に住して」薪である間の時間は、どこにも切れ目のない無縫の連続体であるのか。そうではない、と道元は言う。薪は薪でありながら、しかも、べったり連続して薪であるのではなく、刻一刻、新しく薪であるのだ。刻一刻、新しい薪の現出。この存在現出的一瞬一瞬のつらなりには、明らかに前後関係がある。そうして見れば、薪が薪であるあいだ、灰が灰であるあいだの存在現出的瞬間のひとつ一つも、またそれぞれ「前後際断」なのであって、そういう瞬間の非連続的連続が、すなわち、薪の「法位住」、灰の「法位住」、なのである。」

ここでは、「前後際断」は「その前後から切り離されている」ことである。もちろん、ただ切り離されているだけでなく、「瞬間の非連続的連続」である。それが「刻一刻」と表現されている。

この「刻一刻」「時々刻々」は「刹那生刹那滅」として理解されている。そして、非連続にもかかわらず連続が確保される根拠は、唯識で言う「種子生現行」(深層意識の種子が表層意識の現行を生み出すこと)と「現行薫種子」(表層意識の現行が深層意識の種子に自己の薫りを残すこと)に見出されている。つまり、アラヤ識に刹那に生じる種

子は刹那に消滅するが、この深層意識に生まれた潜在的な種子は表層意識に顕在化する現行の原因である。原因となる種子が刹那に消滅すると、結果となる現行も刹那に消滅することになるが、この表層の現行はその消滅の刹那に新しく生まれる深層の種子に自分の影を残していく。したがって、深層の新しい種子は、先行する種子とは独立に生じるのだが、表層の現行が残す残影において、先行する種子と連続することができるのだ。というわけである。

まさにこのような「時々刻々」の時間こそが、道元の理解する「有時」の真相なのだ、と言われている。

「ある一つの「現行」のアラヤ識「薫習」によって生じた「種子」を起点として、「種子生現行」—「現行薫種子」を次々に重ねていく存在論的プロセスが、時間論的には、非連続の連続であることは、当然である。すなわち、存在世界は時々刻々に新しく、時間はその度ごとに前後際断的な「現在」として現成していく。いわゆる外的世界、いわゆる外的事物事象の認識は、その構造において、このような非常非断的時間性を示す。なだらかな、無間断的流れとしての時間形象は、日常的意識特有の妄想として、ここでは完全に否定される。この点において、唯識の説く時間意識は、まさしく道元的「有時」の観念を、深層意識的に基礎づけるのである。」(242頁)

「断」に「断ち切られている」という意味を強くもたせる理解は、道元の理解においてかなり有力である。たとえば、水野弥穂子氏の現代語訳<sup>(3)</sup>、「前も後もあるのだが、前も後もまったく別の存在としてあるのである。」(第1巻52頁)にも、「前後が切れている」「切り離されている」という理解を見ることができる。

寺田透氏<sup>(4)</sup>も、「前後際断せり」の註として、「前際後際は断ち切られていて、あるのは中際(現在)のみ。」(上36頁)と記している。

しかし、解説では、その理解に揺らぎが見られる。「たき木はいとなる・・・」から、「生も一時のくらいなり、死も一時のくらいなり。たとへば冬と春のごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり。」までたどった後、「言う」とすれば、日本語に非人称主格があるかのように、ただ単に、春となる、夏となるというだけで、何

がそれになるかは言わずにおくのだ。」という解釈を表明したところで、それに続けて、突然「こう考えることは三際のうち前後際が断ぜられている現実を見るのではなく、時間について三際の区別をつけるのがそもそも背理だとする立場に立つことだろう。」(下578頁)という見解が披瀝されている。

しかし、それもつかの間で、すぐに、「三際の別というものがかりに認められるにしても、その上で、そのうち前後際が断滅され、ただ中際だけが承認されるというのは、説一切有部には組みしなくとも、現在実有過未無体の大衆部の考え方に同ずるといふことで、いずれにせよ、有の立場をとるといふことが表明されたということになるのではなかろうか。」という記述が続くのである。

いずれにしても、ここで道元の記述を、井筒俊彦氏や寺田透氏にならって、ただちに唯識や大衆部の存在論に結びつけて理解することが必要であるかどうかについては、一考を要するだろう。

なぜなら、「刹那に生じ刹那に滅するもの」を想定することは、その刹那をどんなに短い間と考えたとしても、少なくともその期間は自己自身と同一で有り続ける或る実体的なものを前提することだからである。自己自身と同一で有る実体的なものが、どうすれば、自己自身と同一で無いものに成るなどということが、できるのだろうか。

「成る」こと、「生成する」ことを、「有るもの」と「無いもの」の言葉で理解することはできないだろう。生成すること、異なることは、「無いものが有るものに成る」ことでも、「有るものが無いものに成る」ことでもないからである。

厳密な意味で「自己自身と同一で有る」ことができる「もの」は、言葉で表現され、理解され、思考される「意味」ないし「概念」だけである。現存するもの、つまり、ふつうの意味で「有るもの」、「存在するもの」と言われている「もの」は、厳密に考えれば、絶えず「自己自身と異なっている」出来事<sup>(5)</sup>である。出来事は、事が起こること、異なる事が成立すること、異が成ること、異なることである。それは、始めに自己自身と同一な実体的なものが何処かにあって、それが、後から自己自身では無い別の自己自身と同一な実体的なものに成ることではありえないだろう。

ただ、「成る」ことの強度、あるいは「異なる」ことの強度が相対的に低いときには、実用性とい

う視点から、あくまでも相対的な意味で、自己自身と同一な「もの」が有るとか、存在するとか語ることが許されるのだし、また、そのようにふるまうことが許されているだけなのである。

そもそも、厳密な意味で自己自身と同一のもの、厳密な意味で有るもの、存在するもの、実体的なものが、どうすれば、「成る」こと、自己自身と異なることができるのか。

この困難を越えようとして、潜在的なものが刹那に顕在化し、顕在的なものが刹那に潜在化するのだと言ってみても、潜在的なもの自身がどのようにして刹那に生じ刹那に滅することができるのかを理解させることは困難だろう。それどころか、それは、潜在的なものそれ自身がある仕方ですべて持続していることを、ひそかに、認めてしまうことにならないだろうか。

このように、「成る」こと、「生成する」ことを、「有るもの」、「存在するもの」の言葉で思考し、理解することが、原理的に困難であるかぎり、それを、有部や大衆部の存在論と直接結びつけて理解することも、また、なによりもまず先になすべきことではありえないだろう。

まず問われなくてはならないことは、「法の位に住する」(住法位)<sup>(6)</sup>ということが、何を意味するのか、あるいは、「法のくらい」とは何か、そもそも「法」とは何か、ということである。

ここでは、「生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば、冬と春のごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏になるといはぬなり。」とも言われている。

春も一時の「くらい」であり、冬も一時の「くらい」である。この「くらい」はたき木について、「法のくらい」(法位)と言われていたものと、異なることはないだろう。春も一時のくらいだと言われるとき、「春の法位」とは、「ある時法がひと時くらいしている(春と呼ばれる)ところ」(あるいはその時)であると考えられる。つまり、春がそのまま「法」であるよりは、「(法の)くらい」が春なのである。春というものがあってそれがどこかある時のくらいにとどまっているというよりは、春そのものが「時のくらい」(時であるくらい)なのである。

では、「法」(dharma)とは何か。これは、ふつう、「存在するもの」「事象」「現象」などと理解さ

れている。寺田透氏も「現成公案」の冒頭、「諸法の仏法なる時節」の注で、「前の法は現象事物の意」としている。

石井恭二氏も、『正法眼蔵』<sup>(7)</sup>の冒頭で、dharmaの原義を「保持する・保持されたもの」としてとらえ、「設立された規則・もろもろの存在現象・森羅万象」の意味だと理解している。また、第1巻「現成公案」が第2巻「摩訶般若波羅密」で語られる「般若心経」の「色即是空、空即是色」と密接な関係にあると考え、「諸々の存在や現象は実体がないのであるが」、「実体がないからこそ諸々の現象でありうる」（第1巻15頁）<sup>(7)</sup>と解説している。

水野弥穂子氏は、その現代語訳において、さらに踏み込んで、「諸法（四大五蘊、十八界）が仏法である、その時節」（49頁）<sup>(3)</sup>という理解を示している。氏によれば、「諸法」というのは、仏教が人間のあり方を分析してできた言葉（19頁）<sup>(8)</sup>である。つまり、仏教では、人間は、色法と心法とからなっている。色とは、形あるもので、地（骨などの固いもの）、水（血液、リンパ液などの水っぽいもの）、火（体温のあること）、風（動くはたらきのあること）で、これが「四大」である。一人の人間が活着しているのは、これらが分離せず一体になっているからである。さらに、そういう形があると、そこに、受（外からの刺激を受け入れること）、想（それが何であるかを想うこと）、行（その想いが展開すること）、識（それを分別し判断すること）という精神的な生活が起こる。これらが心法である。この四つの心法（こころ）と色法（四大）（身体）からなるあつまりが、「五蘊」（五つの集まり）である。これが「諸法」と呼ばれている当のものであり、この集まりを仮に人間と言っている（四大仮和合）のである。

さらに、『般若波羅密多心経』によれば、「観自在菩薩、深般若波羅密多を行じし時、五蘊皆空なりと照見して、一切の苦厄を度したまえり。舍利子よ、色は空に異ならず。空は色に異ならず。色はすなわちこれ空、空はすなわちこれ色なり。受想行識もまたかくのごとし。舍利子よ、この諸法は空相にして、生ぜず、滅せず、垢つかず、浄からず、増さず、減らず、この故に、空の中には、色もなく、受も想も行も識もなく、眼も耳も鼻も舌も身も意もなく、色も声も香も味も触も法もなし。」であるが、十八界は、四大五蘊からなる人間の知覚する器官である眼耳鼻舌身意の六根と、その対象である色声香味触法の六界と、それらを知

覚するはたらきである眼耳鼻舌身意識の六識とからなっている。この十八界と四大五蘊をあわせたもの、『般若心経』はこれらを「諸法」とし、「是諸法空相」と説く」（60頁）<sup>(3)</sup>のだ、というのが、水野氏の見解である。

それは、第1巻「現成公案」の「諸法が仏法なる時節」という一節が、第2巻「摩訶般若波羅密多」の「仏薄伽梵は般若波羅密多なり、般若波羅密多は是諸法なり。この諸法は空相なり、不生不滅なり、不垢不浄、不増不減なり。この般若波羅密多の現成せるは仏薄伽梵の現成せるなり。」という一節に、直接つながっていると考えることである。すなわち、仏法とは仏を成り立たせている法である。仏とは、座禅をしている人であり、したがって目覚めている人である。その人を成り立たせているのが、「智慧の彼岸が到来していること」（般若波羅密多）である。その般若波羅密多が、諸法にほかならない、つまり、座禅をしている人の、したがって目覚めている人の身体や心と、それらの人が見聞きし思うはたらきや見聞きし思う世界（四大五蘊、十八界）にほかならない、と言うわけである。なぜなら、まさに、それらの人（目覚めている人）において、それらのもの（諸法）が実体がないこと（空相）が、実現（現成）しているからである。

「是諸法空相」（諸法は空相である）は、サンスクリット原典では、「この世においては、すべての存在するもの(sarva-dharma)（法）には実体がないという特性がある。」という一節に対応している。中村元氏は、『般若心経』の註において、「実体がない（空）ということは、相関的（縁起・相依性）ということである。」（23頁）<sup>(9)</sup>と語っている。

「相依性」という表現には、すでに長い歴史があるが、これは、誤読を生みやすい表現である。たしかに、存在するものには実体がないということは、存在するものはすべて関係の中で存在する、すなわち、関係があるものに縁って起こる、あるいは、他のものと互いに相寄りあいながら存在するということによって、ある程度は表現することはできる。しかし、その意図はどうあれ、互いに相寄りあう「もの」がすでに存在し、それらが、相依ることによってその実体性を多少とも減殺しようとするかのようなニュアンスを残すことも否定できない。

まず「もの」（法）が存在して、それが「関係す

る」というイメージをよぶとすれば、「相関性」(相依性)という表現は、「空である」(実体が無い)ことの表現して、かならずしもふさわしいとは言えないだろう。(10)

「存在するもの」(dharma) (法) が「空である」ということは、それが、「存在する」のではないこと、それが「ものである」わけではないことを意味している。なぜなら、「ものである」と思うことがすでにそれを「実体的な」ものとして思うことだからである。あるいは、何かを思うことがすでにそれを「もの」として思うことである。「存在する」と思うことが、すでに、存在する「もの」を思うことなのである。したがって、「存在するもの」(法) が「空である」と思うことは、「存在するもの」(法) を思わないこと、あるいは、思うということをしてしないこと、「空である」とさえ思わないことである。それでも、「存在するもの」(法) は「空である」と思うひとは、「それ」は存在するの「ではない」、「それ」はものであるわけ「ではない」と表現するしかないわけである。

「ではない」としか語ることができないもの(?) を、それでも、「である」と語ろうとする言葉が「空」である。だから、空であるのは、もはや、「もの」(法) (存在するもの) ではない。あるいは、「法」が無条件に「もの」(存在するもの) と表現されるのは、ふさわしくないわけである。それを、「存在すること(自己自身と同一すること)ではないこと」、すなわち、「自己自身と異なること」、「成ること」、「生成」、「できごと」と言い換えても、根本的な困難が解消されるわけではない。そのように表現し、そのように考えたからといって、その成ることやできごとが、「それ」と呼ばれ、文法的に「主語」(Sは・・・で有る)として位置づけられ、存在する「もの」(法) へと変造されることを免れるわけではない。だからといって、何も思わないこと、何も語らないことが正当化される、というわけでもないだろう。

しかし、これは、「空」(できごと)であることが、「もの」へと変造されるまさにそのことによって、あたかもそれ自身が発生し消滅する「もの」でもあるかのような仮の設定をうけ、そのようにしてわたしたちが獲得できる存在するもの(色)としてあらわれることができる(「諸法の生滅無しと雖も・・・施設可得有り」)(『正法眼蔵』第2巻「摩訶般若波羅密」) ことでもある。生じたり滅したりする実体的なものは何も存在するわけでは

無いけれど、それが獲得されうるものとして仮に設定されることは、単に、わたしたちの迷いのせいではなく、それ自身が般若波羅密多の実現なのである。「諸法を敬礼するところに、雖無生滅の般若これ敬礼なり。この正当敬礼時ちなみに施設可得の般若現成せり。いわゆる戒定慧乃至度有情類等なり、これを無といふ。無の施設かくのごとく可得なり。これ甚深微妙難測の般若波羅密なり。」(同上)

したがって、存在するものと想定されている「法」は、すでに施設可得された「もの」なのである。しかし、法そのものは、無いものから有るものに成ったもの(生じたもの)ではありえないし、有るものから無いものになったもの(滅したのもの)でもありえないのである。

たしかに、法そのものが生じたり滅したりするかのようには語る一節がある。たとえば、『正法眼蔵』第13巻「海印三昧」に引かれる『維摩経』の「但以衆法、合成此身、起時唯法起、滅時唯法滅。此法起時、不言我起。此法滅時、不言我滅。」がそれである。これを、水野弥穂子氏は、「但衆法(=諸法)を以て此の(われわれの)身を合成しているのである。(この身が)生起する時は唯だ法が生起するだけである、(この身が)滅する時は、唯だ法が滅するだけである。この法が生起する時、我が生起するとは言わない。此の法が滅する時、我が滅するとは言わないのだ。」<sup>(8)</sup>と表現している。『維摩経』そのものの理解としてはそれでよいのかも知れないが、『正法眼蔵』の理解としては、首尾一貫しない。「この諸法は空相なり」は、「不生不滅なり」であり、法それ自身は、生じるわけでもないし、滅するわけでもないはずだからである。

道元自身が、「此法起時」を「此の法が起ころる時」ではなく、「此法は起時なり」と読んでいるところがある。「起時は此法なり、十二時にあらず。此法は起時なり、三界の競起にあらず。」(第1巻256頁)<sup>(1)</sup>したがって、此の法が起きない時が、此の法とは別にあつて、此の法が起きる時が、また、此の法とは別にある、ということにはなりえないわけである。そうではなく、此の法が起きる此の時が、まさに、此の法なのであり、また、此の法が、まさに、此の法が起きる此の時なのである。

しかし、起きる時が、まさに、此の法にほかならない、などということが、どうすれば、可能なのだろうか。それは、「時」が、つねに、「・・・

している時」であり、「・・・が起こっている時」だからである。「時」は、たとえば、「雪が降っている時」であり、「傘をさしている時」である。

「雪」の時とは、(雪が)「舞っている時」であり、「積もっている時」である。「傘」の時とは、(傘を)「干している時」であり、(傘が)「回っている時」である。たしかに、「雪」の時とも言われ、「傘」の時とも言われるが、それは、実体的な「もの」である「雪」や「傘」の時ではありえない。「時」とは、つねに、行いの時であり、できごとの時である。それは、いわば、「飛び雪している」時であり、「開き傘している」時である。あるいは、むしろ、行いが、そのまま、時であり、できごとが、そのまま、時である。時が、そのまま、行いであり、時が、そのまま、できごとである。

時がそのまま法であり、法がそのまま時であることができるのは、「法」が、実体的な「もの」ではなく、「できごと」であり、行いだからである。

「いわゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。」(ひとが、「有る時は・・・だ」、「有る時は・・・だ」と言う時、この有る時とは、時がそのまま「有るもの」だということであり、「有るもの」はみな時だということである。)(『正法眼蔵』第20巻「有時」)

しかし、どうすれば、有るものが、即、時であり、時が、即、有るものだ、などとということが可能なのか。それは、「有」(有るもの、存在するもの)と言われているものが、実体的な「もの」ではなく、できごとであり、行いであつたからである。

したがって、「諸法は空である」ということは、存在するものはどれも、できごとであり、行いである、ということである。

しかし、「法」(もの)という表現から、「実体的である」という含意をぬぐいさることは、きわめて困難である。

「法」が、そのつど、そのつど、「できごと」であることを表現するためには、法がそのつどそのつど、そのひと時、とどまる、仮の「くらい」という表現が、どうしても必要だったのである。

「生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば、冬と春のごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏になるといはぬなり。」(生きるのも、死ぬのも、ひと時のできごとである。ある

いは、できごとのひと時である。死ぬのも、ひと時のできごとである。あるいは、できごとのひと時である。たとえば、冬や春のようである。冬(という実体的なもの)が春(という実体的なもの)に成つたなどとは思わないのだし、春(という実体的なもの)が夏(という実体的なもの)に成るなどとも言わないのだ。)

「薪は薪の法位に住して、さきありのちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちありさきあり。かのたき木、はひとりぬるのち、さらにたき木とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死となるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆへに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏<sup>ぶつ</sup>転なり。このゆへに不滅といふ。」(薪は薪というできごと(時)として、以前の時があり以後の時がある。前後の時はあるのだけど、以前のもの<sup>もの</sup>と以後のもの<sup>もの</sup>という実体的な区切りがあるわけではない。灰は灰というできごととして、以前の時があり以後の時がある。薪が灰となった後に、また薪になつたりしないように、人が死んだ後も、また生になつたりはしない。そのことを、生(という実体的なもの)が存在していて、それ)が死(という実体的なもの)に成るのだなどとは言わないのが、仏法のいつもの慣わしである。だから、不生だと言うのである。死(という実体的なもの)が存在していて、それ)が生(という実体的なもの)に成るのではないということが、仏がつねに説くことである。だから不滅だと言うのである。)

『正法眼蔵』第35巻「神通」は、諸仏の神通を大神通とよび、いわゆる、五通、六通を小神通とよんで区別している。六通とは、神足通(どんなところでも自由にいける)、天眼通(ふつうの人に見えないものがすべて見える)、天耳通(ふつうの人に聞こえない音がすべて聞こえる)、他心通(他人の心がわかる)、宿命通(自分と他人の前世がわかる)、漏尽通(煩惱を断じ尽くしている)である。

「この大神通のちからにおほはれて、小神通等もあるなり。大神通は小神通を接す、小神通は大神通をしらず。小神通といふは、いはゆる毛呑巨海、芥納須弥なり。また身上出水、身下出火等なり。又五通・六通、みな小神通なり。これらのやから、仏神通は夢也未見聞在なり。五通・六通を小神通といふことは、五通・六通は修証に染汚せられ、際

断を時処にうるなり。在生にありて身後に現ぜず、自己にありて他人にあらず。此土に現ずといへども他土に現ぜず、不現に現ずといへども、現時に現ずることをゑず。」(この大神通の力におおわれて小神通などもあるのだ。大神通は小神通をふくんでいるが、小神通は大神通を知らない。小神通というのは、毛ほどのものに巨大な海が呑み込まれてしまうとか、芥子粒ほどのものに高大な須弥山が納まってしまう、というようなことである。また、身体の上に水を出したり、身体の下に火を出したりすることなどである。また、五通も六通も、どれも小神通である。これらの神通力を得たものどもは、仏神通のことはこれまで夢に見ることも聞いたこともない。なぜ五通や六通を小神通と言うのか。なぜなら、それは、五通や六通たちは修行して悟りを得ようというこだわりにとらわれているので、そもそも神通力であるかぎりそれなりに際限を越えている(際断)力なのだけれど、それでもやはり特定の時と処にかぎられている(時処にうる)からである。たとえば、それは、生前に発揮できても死後には発揮できなかつたり、自分にはあるけど他の人にはなかつたりする。この国土には現れても他の国土では現れなかつたり、現在しない時には現れるけれど現在する時には現れることができなかつたりする。)

「この大神通はしかあらず。諸仏の教行証、おなじく神通に現成せしむるなり。たゞ諸仏の辺に現成するのみにあらず、仏向上にも現成するなり。神通仏の化儀、まことに不可思議なるなり。有身よりさきに現ず、現の三際にかゝはれぬあり。仏神通にあらざれば、諸仏の発心・修行・菩提・涅槃いまだあらざるなり。」(この大神通はそうではない。諸仏の教えも修行も目覚めの実証も神通において実現させるのである。これは諸仏のところだけで実現することではなく、さらにその先でも実現するのである。神通する仏が迷えるひとを教え導く仕方は、なんとも不可思議である。身体を有する以前に実現し、過去現在未来の区切りにかかわらない実現がある。仏神通でなければ、諸仏の発心も修行も目覚めも安心もいまだありえないことである。)

寺田透氏は、「際断を時処にうるなり。」に註して、「時と処によって際断されてしまう。」ことだ、「いずれにせよ、断ち切られること。」(上403頁)<sup>(4)</sup>だとしている。しかし、「際断」が「断ち切られて

いること」だとすれば、「前後際断」は、「前後際一断」ではなく、「前後一際断」(前後一切断)と読まれているわけである。

水野弥穂子<sup>(1)</sup>氏は、この箇所註して、「前後際断のその時、その処。」(第2巻318頁)としている。したがって、『正法眼蔵』第1巻「現成公案」の「前後際断」へと送り返され、この箇所の「際断」がどう理解されているのか直接は知ることができないわけである。ちなみに、現代語訳では、「前後際断」は、「前も後もあるのだが、前も後もまったく別の存在としてあるのである。」(第1巻52頁)<sup>(3)</sup>と表現されていた。しかし、これだけでは、「まったく別の存在としてある」が、「中際(現在)と切り離されて存在している」ことなのか、そもそも「存在していない」ことなのか、明らかではない。岩波文庫版<sup>(1)</sup>では、この箇所註して、「前(薪のとき)は薪だけ、後(灰のとき)は灰だけである。」(第1巻55頁)としている。したがって、「中際」(現在)のことが考えられているわけではなく、「前際と後際とのつながりが切り離されている」という理解だとも考えられる。だが、「切断」とか、「切り離し」などという表現は、実体的なもの相互のあいだの関係をイメージさせてしまうことを、どうしても免れることはできない。それに、五通、六通が、「前際と後際とのつながりが切り離されているその時、その処に現成する」などということは、理解するに困難である。

石井恭二氏<sup>(7)</sup>は、「際断を時処にうるなり」を、「時と処によって制限されているものだ。」(第3巻14頁)としている。したがって、「際断」は、「制限されている」こと、「区切られている」ことである。そして、「前後際断せり。」も、「その前後は切れていて現在のままである。」(第1巻22頁)である。これは、「中際」が「前際と後際から切り離されている」という理解である。だが、前際と後際から切り離された中際は、すでに、前際(過去)と後際(未来)から「区切られた」中際(現在)という意味を失っている。

玉城康四郎氏<sup>(11)</sup>は、「神通の現れるのが時と処によって制限を受けている。」(275頁)としている。しかし、「前後際断」については、「前後の跡かたは断ち切れている。」(121頁)となっている。ここでは、「際」は、「跡かた」である。「前後の跡かた」を、「前と後に区切られていること」だとすれば、「跡かたが断ち切れていること」ことは、「前後の区切りが意味を無くしていること」を意

味しうる。だが、そこまでつきつめた理解がなされているのかは、明らかでない。

### 引用文献

- (1) 道元著、『正法眼蔵』、水野弥穂子校注、岩波文庫、全4巻、第1巻、1990、55～6頁
- (2) 井筒俊彦著、「創造不断」、『東洋哲学』、井筒俊彦著作集9、1992、中央公論社、232頁
- (3) 道元著、『正法眼蔵』、水野弥穂子訳註、原文対照現代語訳道元禅師全集第1巻、2002、春秋社
- (4) 道元著、『正法眼蔵』、寺田透、水野弥穂子校注、日本思想体系、全2巻、上巻1970、下巻1972、岩波書店
- (5) 矢島忠夫著、「有ることと成ること」、弘前大学教育学部紀要、第85号、2001  
 「成ること」、「生成すること」は、「成ることから別の成ることに成ること」、「違うこと」、「別に成ること」、「異なること」である。「成ること」、「生成すること」は、「異成ること」、「異が成ること」である。それは、「事が出来ること」、「出来事が成ること」である。  
 「成ること」、「生成すること」は、「成ることがそれ自身と別になること」、「自己自身と異なること」、「自己自身と差異すること」である。」(52頁)
- (6) 「薪は薪の法位に住して」は、一般に、漢訳『法華経』方便品の「是法住法位、世間相常住」にもとづいていると理解されているが、「是法住法位」を「是の法は法位に住して」と読むことが一般的であるわけではない。  
 岩波文庫版『法華経』(坂本幸男・岩本裕訳注)は、「これは法の住・法の位にして」(上120頁)と読んで、「縁起の法に固有にして不変な止り方、在り方」(上342頁)だとしている。そのとき、「是」(これ)は、それに先行する一節「知法常無性、佛種從縁起」が言う「法が常に無自性、空であって、仏種は縁に従って起こること」(縁起の法)を指し、「法の住」「法の位

と言われる「法」は、「存在するもの」一般を意味するという理解である。

しかし、サンスクリットの口語訳では、「教えの永続すること、教えの不変であること、また、この世において教えが常に存在して不動であること」(上121頁)としている。「dharma」(法)は、ここでは、「教え」を意味している、という理解である。したがって、「知法常無性、佛種從縁起」に対応するサンスクリットの口語訳も、「これらの教えの指導は常に変わることなく、もろもろの教えの本性は常に光り輝いている。」となっている。

- (7) 道元著、『正法眼蔵』、石井恭二注釈・現代訳、全5巻、第1巻、1996、河出書房新社
- (8) 水野弥穂子著、『「正法眼蔵」を読む人のために』、2000、大法輪閣
- (9) 『般若心経・金剛般若経』、中村元・紀野一義訳注、岩波文庫、1994  
 中村元氏は、『ナーガールジュナ』(講談社)においても、「縁起」は、「ものともとの論理的関係」(相互依存性)(170頁)を意味すると考えるチャンドラキールティの見解を支持している。
- (10) 矢島忠夫著、「潜在する時めき」、『哲学会誌35』、2000  
 「一切の実体性を否定しようとして、存在するものから時間的な意味を性急に排除しながら、「すべてのものは論理的に依存しあっている」と主張することも、また、それ自身が、依然として実体的な把握にとらわれていることを、みずから告白することにしかならないだろう。なぜなら、そこでは、あらかじめ諸概念によって実体的に区切られているものが存在することが前提され、そのなかに、あらためて、諸概念に固有の論理的関係を、「発見している」にすぎないからである。」(23頁)
- (11) 道元著、『正法眼蔵』、玉城康四郎訳、『道元』、中央公論社、1983

(2003.1.14受理)