

## 刹那生滅を生きる

——『正法眼蔵』原論への序曲——

杉 尾 玄 有

### 一 『正法眼蔵』途上説と《現成公案》

最近の『正法眼蔵』研究の動向は、まさしく波瀾万丈というべき有りさまで揺れていること、どなたもご存知のことでありましょう。それに比べれば、ほんの二、三年前までの数百年間は、道元禅に関するかぎり、まったく平穩無事のうちに過ぎてきたのであり、完璧な人道元、完璧の思想『正法眼蔵』——そういうイメージに支配された数百年でありました。『正法眼蔵』の一卷一卷、いな、一行一句、どこをとっても完璧な思惟・完璧な表現に満ちている、と思いこまれておりました。道元禅師が数え年わずか五十四歳で亡くなられたということからしても、はたしてそのような完全性を『正法眼蔵』に期待してよいかどうか、もっと早くから疑問が出されてもよかったのだでした。かの禅師最後の巻《八大入

覚》への懷奘の奥書が、いちはやく『正法眼蔵』の不完全を証言しておりました。「道元禅師は、従来お書きになった巻々を全部書きあらため、それに新起草の分も加えて一百巻の『正法眼蔵』を撰述なさるおつもりであったのに、それはついに完成されず、新たに起草されたのはわずか十二巻にすぎなかった」そういうことが、その奥書に記されております。

新起草の十二巻もおおむね草案の状態で遺されたので、七十五巻本であれ十二巻本であれ、現存の『正法眼蔵』のどの一卷も、禅師からすれば、完璧とはいえず、完成への途上にあったということ、それを右の奥書は証言しております。『正法眼蔵』はすべてまだ完成への途上にあったのだ、というこの証言の趣旨をいま『正法眼蔵』途上説と名づけてみますと、この『正法眼蔵』途上説の最初の提唱者は、すなわち永平寺第二代懷奘その人であったということになります。し

かし、その『正法眼蔵』途上説は、懷奘以後數百年のあいだ、完全に無視されてきたといえましょう。それは一つには、『八大人覺』を含む十二卷本『正法眼蔵』ないし『秘密正法眼蔵』が、永いあいだ公開されずにきたということにもよります。しかし、文化十二年（一八一五）にそれらすべてを含む九十五卷の本山版『正法眼蔵』の開版が完成（ただし謄写の巻とされた五卷を保留）してもなお、『八大人覺』奥書によつて『正法眼蔵』途上説が注目されるという情勢にはなりませんでした。

宗祖と、宗祖の『正法眼蔵』とをあげてやまぬ宗門として、『正法眼蔵』途上説は歓迎すべきものではなかったに違いありません。宗祖も、その遺著も、完璧であつたとするのが、宗門として執るべき当然かつ必然の立場であつたともいえましょう。しかし、ほかならぬ永平寺第二代によつて『正法眼蔵』途上説が提示されておりますからには、宗門といえども、本当はこれを無視してはいけなかつたのではありますまいか。完璧でないものを完璧であるとして解釈しようとするれば、当然、無理が生じます。永いあいだ、そのような無理に無理を重ねてきたという状況が、従来の道元禪研究になかつたとは申されずまい、という気がいたします。

ただし途上説は、未完成の『正法眼蔵』だからおろそかに扱つてよいというようなことを、仮りそめにも意味するもの

ではありません。『正法眼蔵』をいちいち文字どおりには受けとらなくてよいのだとか、めいめいの好みのまま・思いのままに読めばよいのだとか、という得手かつてをいささかも許すものではありません。禪師は私どもに本當の道理を述べつたえるべく、一行一句ないし一卷一巻の推敲においても、また『正法眼蔵』全卷の布置・構成に關しても、最後の最後まで流動的に、途上にあつて苦心しつづけられたというところ、それゆえの『正法眼蔵』途上説であります。このような途上説ですから、それは私どもに、どこまでも学問的良心にしたがい、限りなく謙虚に『正法眼蔵』を読み解くことを要求してやみません。しかも、学問的良心の命ずるまま、必要とあらば大胆な飛躍をなしとげることをも、私どもは途上説によつて要求されるであります。

そういう心構えでのぞむとき、『現成公案』という巻はどのように見えてきましようか。七十五卷本『正法眼蔵』の首巻として、古くから、もつとも重要視されてきた巻の一つでありながら、この巻ほど解釈の定まらない巻はないともいえます。この巻には異本というべきものが伝わっていないということからしましても、あまり修訂の筆がくわえられていないと考えられます。いいかえれば、未修訂の一卷として、完成への途上にあることのもつとも歴然としているのがこの『現成公案』だとも申せましよう。數百年の『正法眼蔵』注

釈史をもつてしても、いまだにこの小さな巻の解釈が定まっていないうのは、そのせいでもあるに違いありません。しかも、私どもはこの巻を、ただ未修訂の一巻として軽く扱うことはできません。

この巻の奥書には、これが天福元年(一一三三)中秋のころ、鎮西(九州太宰府)の俗弟子某に書きあたえられたものなることが記されておりますが、なおそのほかに、「建長壬子拾勤」の六文字が奥書に書きくわえられたものがあります。なぜか禅師は、入滅の前年にあたる建長四年(一一五二)という年にこの巻を「拾勤」(収録?)したと考えられます。「拾勤」がいかなる事実をいうのかという問題は、容易ではないにせよ、この巻が最初から最後まで禅師によって大事にされたということだけは、疑われません。

しかも、この《現成公案》の内容は、ほかの巻にくらべ、非常にユニークなところがあります。その一つが「前後際断」という問題です。前後際断とは、時の前後がそのつど・そのつど、きっぱりと切れて、前後がつながっていないという事です。この前後際断ということはほかの巻にはまったく出ておりませんし、この巻でもただ一回しか出ませんので、軽く見すごされがちでありました。しかし、西洋の哲学者もしばしば時間論を根底にして哲学の構築をくだてておりますように、時をどう考えるかという問題は、あらゆる思

惟の根底とも土台ともなるべきものでしょう。前後際断がこの《現成公案》の巻だけのかりそめの問題だとは思われません。

現に晩年の十二巻本のうち、第一・第三・第四など数巻に「利那生滅」ということが説かれます。利那生滅の意味については、詳しくは後ほどあらためて考えますが、利那に生じて利那に滅するというとき、その生じたり滅じたりする一利那の前後は際断されていなければならぬこと、明らかです。利那生滅は前後際断を意味します。《現成公案》と《発菩提心》など十二巻本諸巻とを照らしあわせて考えてみますと、『正法眼蔵』はその初中後を通じて、この前後際断ないし利那生滅という視点に貫かれていたものと考えざるをえません。七十五巻本第四《身心学道》に「寿行生滅の、利那に生滅するあれども、……」とあり、同第十三《海印三昧》がその巻首に「前念後念、念念相待セズ、前法後法、法法相待セズ」というような古き仏祖の語をかがけていることなどは、まさしくその証左です。『正法眼蔵』の世界への不可避の関門として、いまからこの前後際断・利那生滅の問題を問おうとするゆえんです。

この企ての困難をいやがうえにも思いしらせてくれるのは、やはり『正法眼蔵』途上説です。おそらく前後際断とか利那生滅とかの問題においてもまた、道元禅師は、解明の途

上、ないし、完璧な表現への途上にあったというほかないで  
ありましょう。たとい《現成公案》《身心学道》《海印三昧》  
《出家功德》《発菩提心》などの諸巻によって前後際断・刹那  
生滅の意味を究めつくしても、その前後際断・刹那生滅が七  
十五巻本第二十《有時》の巻の時間論とどう関わるかなど、  
さまざまな問題が残ります。そのような問題の最終解決点に  
まで、禅師みずから私どもを直接に導びいてくれるというこ  
とは、とうてい期待できません。

しかし、禅師の最終的な導びきがないからとて、私どもは  
その問題の解決を途中でただ断念するわけにまいりません。  
まことに口はばつたい言いかたになりますが、七十五巻本第  
一《現成公案》から十二巻本第六《帰依三宝》などにいたる  
巻々を検討しつつ、道元禅師とともに途上を歩みつくしたそ  
の向こうに、なお残る前途を、道元その人に成りかわって最  
後まで歩もうとする——それなくしては、私どもは道元禅を  
本当に理解したとはいえますまい。そうして、そのように本  
当に道元禅を理解するということは、事実じょう、絶望的に  
困難です。何より、道元禅師の歩みきったところまで、同じ  
ように歩みつくすということからして、私どもには不可能に  
ちかいということ、それも数百年にわたる『正法眼蔵』注釈  
史がすでに明らかに物語っております。

それでもなお私どもは、そのような困難きわまる道への第

一步を、まず《現成公案》の検討から踏みださなければなり  
ません。あの「建長壬子拾勅」という奥書から考えて、禅師  
晩年の到達点までも見とおす何らかの手がかりが、この巻に  
は含まれているはずと考えられるからです。七十五巻本や十  
二巻本のうち、関連する諸巻に心をくばりながら、これより  
《現成公案》に取りこんでみようと思います。

《現成公案》の巻頭には「諸法の仏法なる時節」以下、三  
つの時節（ただし三番目に時節という語はない）が説かれており  
ますが、そのあたりを仮りに「時節章」と呼ぶことにしま  
す。また、同巻の中ほど、前後際断の問題が説かれているあ  
たりを仮りに「際断章」と呼ぶことにしましょう。その「時  
節章」と「際断章」の内容をこれから本稿で問題にしてい  
かねばなりません。あらかじめ全体を視野におさめておくた  
め、両者を一括していまここにかかげ、かつ分節して、各節  
に前者ではⅠⅡⅢの符号を、また後者ではAⅡEの符号を添  
えておきます。

#### 〔時節章〕

諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、  
生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。

(Ⅰ)

万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさと  
りなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。

(Ⅱ)

仏道、もとより豊儉より跳出せるゆゑに、生滅あり、

迷悟あり、生・仏あり。しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。

（Ⅲ）

〔際断章〕

人、はじめて法をもとむるとき、はるかに法の辺際を離却せり。法すでおのれに正伝するとき、すみやかに本分人なり。

（A）

人、舟にのりてゆくに、目をめぐらして岸をみれば、岸のうつるとあやまる。目をしたしく舟につくれば、舟のすすむをしるがごとく、身心を乱想して万法を辦肯するには、自心自性は常住なるかとあやまる。もし行李をしたしくして箇裏に帰すれば、万法のわれにあらぬ道理あきらけし。

（B）

薪、灰となる、さらにかへりて薪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。

（C）

かの薪、灰となりぬるのち、さらに薪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、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法

輪のさだまれる仏転なり。このゆゑに不滅といふ。

（D）

生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば、冬と春とのごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり。

（E）

右の「時節章」を枕として《現成公案》一卷が展開されていることは、ほとんど疑いようがありますまい。したがって、「時節章」ⅠⅡⅢは、何らかのかたちで、つづく本文のどこかと呼応しているはずです。なかでもそのⅠとⅡが、肯定的と否定的とに分立していることは、一見して明らかです。否定的なⅡが本文のなかの否定的な箇所と呼応するということも、理の当然であります。そうしますと、「時節章」Ⅱがおもにどこに呼応するかは、ほとんど自動的にきまることになりましょう。なぜなら、本文中、否定を説くこと著しいのは右の「際断章」に限られますから、「時節章」Ⅱと「際断章」との呼応は明らかです。——いちおう、このようにいうことができます。

しかし、このような形式的な即断をひとまず棚あげしておき、順序をふんで前後際断の問題を考えていきたいと思います。なお、右に示唆しておきましたように《現成公案》で説かれた「前後際断」は、後に《身心学道》や《海印三昧》などの巻を経由していくうちに、「刹那生滅」という表現によって言いかえられたと見ることができましょう。

前後際断というだけでは、刹那ごとの際断という意味が見えざる恐れもあります。それで本稿においては、前後際断・刹那生滅の二語が同一の事実を表現するものとみて、しばしばこの二語を併用することになりましょう。刹那生滅の一語のみのばあいも、そこに前後際断の意味をふくんでいるものとご理解ください。

## 二 刹那生滅の発見

「時節章」全体が、はなはだ抽象的ともいえる表現になっております。そのⅠの「諸法の仏法なる時節」にしましても、Ⅱの「万法ともにわれにあらざる時節」にしましても、「仏法なる」だの、「われにあらざる」だのという文言の意味をたやすく確定することができません。そのため、じゅうらい、「時節章」について決定的な解釈のくだしようがないという有りさまでした。そうして、何ぶんにも「時節章」が『現成公案』の巻頭をかざっておりますので、「時節章」があやふやなら、『現成公案』全体の解釈があやふやになるしかなかったのです。さらに困ったことには、七十五巻本『正法眼蔵』がそのような『現成公案』から始まっておりますので、ひとり七十五巻本のみならず、十二巻本（ないし補遺をも収めた九十五巻本）までが、あやふやな『現成公案』解釈の影

響をまぬがれようがありませんでした。

「時節章」Ⅰは「諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、……」と説きおこされておりました。これまで、この「仏法なる時節」の「仏法」という語につまりかかった解釈はないように思われます。開巻劈頭に仏法という語が出てきているのですから、この語に重要な意味がありそうに思うのは当然のことではあります。しかしこのばあい、意外にもこの語には最小限の弱い意味しかないものと考えられます。「時節章」全体の構成からみて、Ⅲに重点があることは明らかです。したがって、Ⅲに「仏道、ともより豊儉より跳出せるゆゑに」と説かれるその「仏道」こそが疑いもなく重要な意味をにやいますので、Ⅰの「仏法」が軽いことは当然です。〈諸法がそれぞれ諸法としてある時節〉——その程度の意味で、ごく軽く「諸法の仏法なる時節」と述べていて、禅師自身の思いの重点は「仏法」ではなく、「時節」の方にありと考えるべきです。

つまり、迷悟・修行・生死・諸仏・衆生ないし森羅万象とごとく、かならずや何らかの「時節」において現成するほかないということ、それがこの「時節章」Ⅰの趣意でありましょう。そうして、その時節というのは、後述のような前後際断の一刹那ではありえませんが、当たりまえに持続する時を意味します。持続する時によってはじめて森羅万象が森

羅万象として存在するのだということ、それが「諸法の仏法なる時節」という書きだしの眼目です。それなら、なぜここで「仏法」というような、ほんらい重いはずの語が軽く出てきたりするのでしょうか。

一二三三年の《現成公案》から七年後の一二四〇年に、道元禪師は《有時》という巻を説きます。森羅万象は時(時節)を離れてありえず、時が森羅万象を森羅万象たらしめるのであり、時と森羅万象と一つであって、そこにこそ仏法の世界があるのだということ、そういう趣意が《有時》の巻に展開されておりまゝです。この「時節章」Ⅰは、わずか四十字ばかりしかありませんが、それでもやがて《有時》の巻に展開されるべき思想の萌芽が、不完全ながらそこにすでに見られるであります。諸法がそれぞれ時節においてあるというのが仏法の世界だ——そういうような発想がおぼろげにもせよ、すでに下敷きになっていて「諸法の仏法なる時節」という冒頭句が生まれたと考えられます。これをいいかえますと、「諸法の仏法なる時節」とは、〈諸法が時節においてあるという仏法の時節〉——そういう趣意を軽く縮めて言いあらわしたものと考えるべきであります。

しかしながら、「時節章」Ⅱの「万法ともにわれにあらざる時節」もまた、「時節」と記されているからには、やはり持続する時を意味するはずだと考えられましようか。そうす

ると、「時節章」のⅠとⅡとは、ともに、同じ意味の「時節」を説いているということになるのでしょうか。いいえ、道元禪師ほどの修辭にたけた人が、こういう文脈で、同じことをだらだらと重ねて述べるわけがありません。Ⅱにいうところの「時節」は、ただの時節ではなく、森羅万象の「われにあらざる時節」です。いいかえますと、森羅万象を森羅万象自身たらしめない時節です。ほんらい時節とは、一切の事物をおのおの事物としてあらしめる時節でなければならぬのは、七年後の《有時》に照らしても明らかです。「時節章」Ⅰでは、おぼろげながら、まさにそのような時節が考えられておりまゝしょう。それに対して、Ⅱの「時節」は、Ⅰのばあいとはまったく違う、逆の時節であり、時節とは逆の、いわば〈時節ではない時節〉でなければなりません。

何をこの〈時節ではない時節〉は意味するのか。この問題は、「時節章」ⅠやⅡをどう詮索しても、それだけでは解けないであります。しかも、この問題を明らかにしなければ、私どもはつぎの「時節章」Ⅲへ進むことができません。解決策はおそらく「際断章」との関連によらねば見いだされないであります。 「時節章」Ⅱの「万法ともにわれにあらざる時節」は「際断章」Ⅱの「万法のわれにあらぬ道理」と直通する関係にあります。そうしてそのⅡを受けて、Ⅲではいいよいよ「前後際断」が説きだされます。そのあたりを検

話しなければなりません。

「際断章」Cでは、薪と灰の比喻によって前後際断を説いております。「薪が燃えて灰になると、その灰がさらに薪にもどることはできない。そうではあるが、その薪と灰の関係を、灰は後で、薪は先だと考えてはならない」——ほぼそのように述べたつづきの後半を、もう一度ここに掲出してみます。

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。

灰について「のちあり、さきあり」といった、そのつづきには、薪のばあいと同様に、「前後ありといへども、前後際断せり」というような一句があるべきなのに、省かれていると見られましよう。ここにいう「前後際断」を、もしもへ前には薪であったものが後には灰となった、その薪と灰とのあいだが断ちきれているとだけ解釈して、それですむものならば、いかにも常識的には分かりやすいであります。しかし、そういう問題ではありえません。「灰は後で、薪は先だと考えてはならない」と禪師みづから釘をさしていること、くりかえし指摘するまでもないでしょう。いったい、どのような「前後際断」を禪師は説いているのでしょうか。

「薪は薪の法位に住して、さきありのちあり」とありますが、この「法位」の意味はしばらく留保させていたかねばなりません。それでもここで、灰とは無関係に、薪が薪としてある、その薪自体における（したがって、灰ならば灰自体における）前後が問題になっていることだけは明らかでしょう。薪自体について、その前後が際断している、すなわち断ちきれている、つながっていないのであります。しかしそれはただ、薪が薪として存在しつづける、そのあいだの時間を二分して、その前半と後半が断ちきれている、ということでしょうか。いいえ。そのようにただ単純に二分して考えるだけでは、何にもならないことは明らかです。そのようにして二分された半片にもまたそれぞれ、前後があるはずで、その前後がまた二分されねばなりません。どこまでも二分しつづけていくしかないわけです。そのように二分しつづければ、ついには、分割不可能な一瞬一瞬、一刹那一刹那が残るはずです。

究極的に分割不可能なその一刹那一刹那まで、道元禪師は一挙に見きわめて「前後ありといへども、前後際断せり」と言いきったものと考えなければなりません。薪それ自体が一刹那一刹那に際断していて、前の一刹那の薪と、後の一刹那の薪とがつながっていないということ、それが禪師のいう「前後際断」であるはずです。同様に、灰についても、灰そ



れ自体が一刹那一刹那に際断していて、その一刹那前と、一刹那後とがつかつていないというわけです。——ふつう、そのような一刹那は、一刹那なるがゆえに、持続しないと考えられましょう。時とは持続するものだしますと、ただの一刹那は時ではない何かであり、これこそまさしく「逆の時節」へ時節ではない時節」といわれてよいはすです。

「時節章」Ⅱと「際断章」Bとは明らかに直通しておりますから、前者にいうところの「万法ともにわれにあらざる時節」は、後者に続く「際断章」Cの「前後際断」を意味すると解するほかはありません。「時節章」Ⅱが説こうとしたへ時節ではない時節」とは、前後際断の一刹那にはかならなかつたと考えられます。そのようなただの一刹那には、いかなる事物も事物として存在することができないと考えられます。すなわち「万法ともにわれ」[万法自身]にあらざる時節」です。そこではまさに「時節章」Ⅱの文面どおり、「まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし」というほかないことになりました。

「時節章」Ⅱの「万法ともにわれにあらざる時節」がこのように、「時節」ともいえない一刹那一刹那を意味するとしたら、そうして、私ども人間にそういう一刹那しか与えられないとしたら、私どもはその一刹那によって息をすること、歩くことも、語ることでもできないと思われましょう。私

どもが存在することすらできないのが一刹那だとしますと、そういう一刹那としての「万法ともにわれにあらざる時節」は、私どもにまったく無縁というべきではないでしょうか。仏道もそういう一刹那には成りたちようがないとしか思われますまい。それにもかかわらず、いったい何ゆえに《現成公案》の巻頭、「時節章」Ⅰにつづき、Ⅱの「万法ともにわれにあらざる時節」が、わざわざ説きだされているのでしょうか。

けれど、「時節章」Ⅰの「諸法の仏法なる時節」のあとに、何の用もなくこのⅡの「万法ともにわれにあらざる時節」が添えられているわけではありません。矛盾を承知でこのⅠとⅡはいっしょに説かれているのですから、軽率な発想とは考えられません。道元禪師は、どうしてもこのように説かねばならない根本的な道理なり事実なりを発見していたればこそ、こういう説きかたをせざるをえなかったのではないのでしょうか。どういう発見なのか、どのようにその発見は起こったのかを考えねばなりません。

水野弥穂子女士による新岩波文庫『正法眼蔵』の注解（第一卷五五頁）のおかげで、私どもは「楞嚴經」の「木ガ灰ト成ツテ、重ネテ木ト為ラザルガ如ク」というような経文が、「際断章」Cの発想の典拠となっていることを知ることができます。禪師が「薪、灰となる、さらにかへりて薪となるべ

きにあらず」と説いたとき、右のような経文が禪師の念頭にあったでありましょう。しかし、いったん薪が灰となったら「重ネテ木ト為ラ」ず、もはや「薪となるべきにあらず」というだけならば、はなはだ常識的な発想にすぎないといえます。禪師は「際断章」Cの前半にそういう常識的発想をしるしておいて、「しかあるを」と反転し、さらに「しるべし」と的をしぼって、「前後ありといへども、前後際断せり」と説くことにより、私どもを驚倒させ、世のなかの常識を打ちくだします。前後際断の説が私どもを驚倒させるのは、まず禪師自身が前後際断・利那生滅の事実を発見して驚倒したればこそ違いありません。

そもそも平安朝の貴族社会の伝統のなかでは、「たきぎ」という語は、『法華経』との関係で格別の意味をおびておりました。「薪こる」といえば『法華経』に奉仕して仏道を修行することであり、「薪尽く」というのは「釈迦が入滅する」「命の火が尽きる」という意味でした（『岩波古語辞典』など）。そういう伝統にいろどられた境遇のなかで育った禪師であったからこそ、「木が灰ト成ツテ、重ネテ木ト為ラザルガ如ク」というような経文におのずと目をとめることにもなったわけでしょう。平安貴族社会の伝統が、『楞嚴経』などの経文よりももっと根ぶかく禪師をうごかしていたかもしれません。そのような伝統を、たとえば『源氏物語』の《御法》の巻か

ら読みとることができないでしうか。

《御法》の巻では、重い病床にある紫の上の発願によって、いわゆる《法華八講》が催され「薪こり」の行基の歌にちなむ《薪の行道》の有りさまが描かれます。そうして、そのつぎに、紫の上が明石の御方へおくった歌がしるされております。

惜しからぬ此の身ながらも限りとて

たきぎ尽きなんことの悲しさ

この歌そのものがはたして禪師に知られていたかどうかは、まったく分かりません。それにもかかわらず、この歌のような心境が当時の貴族社会に一般的であったことは疑えないので、禪師もそういう伝統を知らずしらず身にうけていたに違いないでありましょう。「際断章」C・Dは、そのような「たきぎ」にかかわる平安文化の伝統が、禪師を前後際断・利那生滅の発見に導びくのに、何ほどの役わりをはたしたのであろうことを思わせます。入宋を終えて間もない禪師が、わが国の道俗のために、和文で著述しようとするれば、そういう伝統をふまえるのが当然でした。それによって、かえって、前後際断・利那生滅という法の厳しさが、平安文化のみやびとはまったく異質のものなることを、鮮明にわが国の人びとに示すことができたともいえます。

「木が灰ト成ツテ」というような経文の大まかさに比べ、

この歌の「たきぎ尽きなんことの悲しさ」という下の句の切実なひびきに、「私どもは感じります。一度に「木ガ灰ト成」るわけはありませんから、灰はシリシリと薪を灰に変えていきます。人間の命も同じことで、刹那刹那に少しづつ燃え尽きながら、最後の「限り」まで燃えつづけます。平安貴族はそういう感受性が私どもとは比較にならぬほど鋭敏であったにしても、私どもとて、これらの「悲しさ」をしのんで身につまされる思いがいたします。

むろん肝心なことは、刹那刹那の生滅が仏法の道理として、どう自覚されたかです。どのような仏典によってそういう道理に出あったか、という詮索がたしかに大事でしょう。しかし、仏典から吸収した教養だけで道元禪師が道元禪師たえたとするのは、安直すぎましょう。刹那生滅の道理が力をもつのは、その道理が、侵すべからざる事実として、この現実世界に貫徹しているのを発見するからでありましょう。刹那生滅の道理がすなわち刹那生滅の事実として発見されなにかぎり、その道理を自覚できたなどといえるわけがありません。そうして、そのような事実の発見が、経文によって起こるとは限りません。さりとて、右の歌によってなどと、短絡するつもりはまったくありませんが、ただ、この歌に表わされているような平安朝の情調が、道元禪師に刹那生滅の事実を感得・発見させるのに、何らかの役わりをはたしたかも

しれない、ということだけは許されましょう。

みずから発見したその刹那生滅の事実を、私どもにも発見させるため、薪と灰の比喻を導入して禪師は力のかぎりを尽くしてくれたのでありましょう。しかし、その努力が百パーセントの効果をあらわすというわけになかいかきません。「際断章」のDとEも、残念なことに、そうした不発の事例とされうるかもしれません。もう一度かかげますと、Dの後半からEにかけては、つぎのように説かれておりました。この難解さは、おそらくまだ途上なるがゆえの表現の不完全・不発によるというべきこと、否定できますまい。

……、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり。このゆゑに不滅といふ。

(D)

生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば、冬と春とのごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり。

(E)

禪師にとって、時は刹那生滅するとともに、またとうぜん、持続するのではありませんでした。ここでは、Eが持続を説こうとしていることは、いちおう明らかでしょう。「生も一時のくらゐ」「死も一時のくらゐ」とあります。この「一時のくらゐ」が何を意味するかは簡単ではありません

ん。それについては、ここでは保留して、後で述べますが、ともかくこの「一時」が、一刹那でない持続する時を意味することだけは、はっきりしていると思います。つづいて「たとへば、冬と春とのごとし」といいますから、冬や春なども、「一時のくらゐ」として、持続します。しかし、「冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬ」のですから、ここでは、持続とともに際断も考えられています。同じように、Dでも、「生の死になるといはざる」「死の生にならざる」といって、持続と際断を説いています。

究極的に際断もただの際断でなく、持続もただの持続でないのが厄介ですが、この厄介さは、禅師の表現力よりも、むしろ、事がら自体からくる厄介さかもしれません。しかし、「際断章」Cが前後際断を説いているというところに着目すれば、厄介さはいささか軽くなりましょう。へ生は死にならず、死は生にならない。そうして、冬は春とならず、春は夏とならない。それが仏法のきまった教えであり、仏の定まった説法（法輪のさだまれる仏転）である」と説かれます。Cによれば刹那際断の生であり、刹那際断の死でありますから、生は生でなく、死は死ではありません。つまり、生にも死にも持続する実体がありません。それゆえに「不生」といい「不滅」といいます。そのように説くのでなければ仏法ではないというわけです（常識的意味の不生・不滅はむろん問題外です）。

「一時のくらゐ」が単純な持続を意味しないのは、この「不生」といい「不滅」ということがあるからです。しかし、ともかく「一時のくらゐ」は一刹那ではなく、持続を意味します。「不生」なる生、「不滅」なる死が「一時のくらゐ」として持続するわけです。そのような持続がどういうことを意味するかは、まだ説明困難ですが、刹那生滅しつつしかも持続するということに關して、追いおい述べていきますところで、どうにかご納得いただけると幸いです。

一つここで問題なのは、Cで前後際断を説き、Eではともかく持続を説いているながら、その前後際断・刹那生滅と持続との關係がどうであるかについて、何も説かれていないではないか、ということでありましょう。禅師にとって、そういう矛盾などをことさら問題にすることは、悪しき思弁として、避けるべきことと考えられたかもしれません。しかし、現代人にとっては、どうしても突きとめずにいられぬ課題をそこに見ますので、その見地からは、やはり禅師はまだ途上にいたのだというべきかと思うのです。

しかしながら、道元禅師のばあい、途上にあったということとは、まだ確かなものが何も得られていなかったなどということの意味しません。右の「際断章」Dが示すとおり、禅師は「仏法のさだまれるならひ」「法輪のさだまれる仏転」について、まったく断固たる調子で説きかせております。正

法が何であるかについて、禪師は、一点の曇りもないとの自信にあふれています。ただ、それをいかに説くかについて、禪師はまだまだ途上にありました。おそらくこの「際断章」D・Eによっても、それは、はつきりというることでず。しかし、それゆえに私どもが道元禪師から正法を学ぶことは不可能だといえますまい。たとい不発の表現をとおしても、正法はそれ自身を私どもにむかって示そうとしております。正法を道元禪師はしばしば単に「法」といいます。その「法」を、たとえば諸法・万法といったりするばあいの「法」などとくつきり区別するため、「法」と書きあらわすことにし、これより、いささかなりともその「法」の探究にむかいたいと存じます。

### 三 刹那生滅の〈法〉とその展開

〈法〉とは何でしょうか。あらためて《現成公案》の「際断章」Aをかえりみますと、「人、はじめて法をもとむるとき、……」と説きおこされ、「法すでにおのれに正伝するるとき、すみやかに本分人なり」と説きぬかれておりました。そうして、「おのれに正伝する」はずのその〈法〉の内容が、「際断章」AにつづくBでは「万法のわれにあらぬ道理」として説きだされます。この「万法のわれにあらぬ道理」は

「時節章」Ⅱにいう「万法ともにわれにあらざる時節」と直通です。それらを総合的に解釈すれば、既述のとおり「時節章」Ⅱの「時節」の意味内容は、「際断章」Cに説かれる前後際断・刹那生滅の〈法〉にほかならないということが明らかとなります。

それなら、「時節章」Ⅰについては、どう考えられましょうか。そこでは持続の〈法〉が説かれているといえるのです。しかし、持続というのは、それだけを取りだしたのでは、常識的発想以上のものにはなりません。「諸法の仏法なる時節」の「仏法」がきわめて軽い意味でしかないというゆえんです。しかし、「時節章」Ⅱの前後際断の〈法〉を俗弟子までがただちに理解するということは望めないとするれば、「時節章」Ⅰの段階で「迷悟あり、修行あり、……」という、その迷悟・修行・生死・諸仏・衆生などの「あり」が何を意味するかを、まず説いておかねばなりません。すなわち、「時節章」Ⅰに対応してそれを説いたのが、「時節章」と「際断章」との中間の、「自己をはこびて万法を修証するを迷とす」以下の一章でありましょう。しかし、持続の〈法〉は、前後際断の〈法〉と不可分にはたらくことによって、はじめて仏道の一角をなします。禪師が《現成公案》で何より力をこめて説こうとしたのは、そのような前後際断の〈法〉でした。

これが七十五卷本第一《現成公案》の巻頭以下に説かれて  
いるということの意味は重いはずです。実にこの前後際断の  
《法》こそが、道元禪師みずから「入宋伝法沙門道元」と名  
のつて宣布しようとした正法ないし正伝の仏法そのものの眼  
目ないし特質であつたのです。もともと、《法》は、いくら  
でも「さらにことなる相」を呈すべきものであるということ  
も《現成公案》のなかに説かれるとおりですから、《法》が前  
後際断・利那生滅という相に、いつでも狭く限定されている  
というわけではありません。それでも、後述《発菩提心》の  
「利那生滅章」などに照らしあわせると、道元禪師の生涯  
を通じて利那生滅の《法》が重視されていること、隠れもな  
いといえます。七十五卷本首巻の始めに道元禪師が真つさき  
に前後際断・利那生滅の《法》を説いたということは、くり  
かえし想起されねばならないことです。

前後際断・利那生滅の《法》と、持統の《法》とが不可分  
であること、前言のとおりです。しかし、両者はいかなる関  
係構造において、統一的にはたらきつつあるのでしょうか。  
それについて、禪師はきわめて寡黙であつて、ほとんど何の  
見解も示されていないかのようです。「時節章」Ⅰの「諸法の  
仏法なる時節」とⅡの「万法ともにわれにあらざる時節」と  
が、並列されているだけであつて、両者がいかなる関係でつ  
ながるのか、何の説明もありません。そのなかにあつて、難

解ながらも唯一貴重な手がかりは「時節章」ⅠとⅡとを統一  
する位置にある「時節章」Ⅲであるかもしれませぬ。それを  
ここにもう一度かかげます。

仏道、もとより豊儉より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷  
悟あり、生・仏（衆生と仏）あり。しかもかくのごとく  
なりといへども、花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるの  
みなり。

（Ⅲ）

このような格調たかい表現に、私どもはただ賛嘆するほか  
ないようにも思われます。ここに見られる「花は愛惜にち  
り」というような表現については、私どもはやはり道元禪師  
の幼時からの境遇と無関係には理解しにくいでありまし  
う。『新古今和歌集』の撰者候補の一人として始めは源通親  
の名があがつていたけれども、大臣の地位にあつて撰者とな  
った例がないというので、子の通具が代わつたとされていま  
す。じゅうらい、その通親が道元禪師の父とされてきたので  
したが、近年は通具を父とする考えが有力です。いずれであ  
れ、禪師の肉親が『新古今和歌集』の成立に深く関与したこ  
とは明らかな事実です。漢文学的教養はいわずもがなです  
が、平安貴族社会をおおいつくした和歌的美意識も、「時節  
章」Ⅲの背景として無視できないはずで

います。仮りに平安貴族世界の情調にひたたりながら味わつてみ  
ますなら、散る花・茂る草すらも思うにまかせぬ人の世の切

ない悲しさ・楽しさ・つらさ・美しさを、この「時節章」Ⅲより以上に豊かに・簡潔に・的確に、そうして深遠に表現した文章が、またとありえまいようか。ここには道元禪師の和漢両面にわたる貴族的教養がみごとに投影されているといえましよう。——しかし、ここに漂うそのような王朝的雰囲気、じゅうらい、このあたりの解釈を（したがって『現成公案』一巻の解釈を）どれだけ曇らせてきたか、測りしれないかもしれません。そういう貴族文化の残映を拭いにとって、はっきりと理解するにはどうしたらよいか、途方にくれるほどです。

いうまでもなく道元禪師は、幼くして貴族の一員たる地位をみずから投げすてて仏門に入ったのでした。禪師自身はあくまでも正法（正伝の仏法）を説こうと努めたのであって、貴族文化をたしなむような余念はなかったはずで、私も、王朝文化のなごりに氣をとられて、正法をおろそかにするようなことがあってはなりません。しかし、「時節章」Ⅱのばあいと比較にならぬ困難がここにはあります。すなわち「時節章」Ⅱでは、その意味内容がまぎれもなく「際断章」BやCによって具体的に説示されるという対応関係がありました。そういう対応関係をⅢにおいては見いだすことができません。

それゆえ、せっかく「時節章」Ⅲがあり、そこでは「時節

章」ⅠとⅡが一つに統一されていると見当はつきましても、その意味内容をただちに把握することは不可能です。それでも、私どもは手をこまねいてはおれませんので、後続の本文との対応関係にたよらず、いわば自力で活路をひらく努力をもしてみなければなりませんまい。「時節章」ⅠとⅡが一つに統一されて、「時節章」Ⅲでは、いかなる時が考えられていましようか。「豊儉より跳出せる」その「仏道」において、持続の〈法〉なる「豊」と、前後際断・刹那生滅の〈法〉なる「儉」とが一つになって、そこにいかなる時が現生しまいようか。

ころろみに述べてみますと、刹那生滅とは、刹那ごと、生じ滅するということであるはずで、そうして、刹那ごとに生じ滅するとは、生じ滅することを一刹那一刹那に反復・持続することにほかなりません。その一刹那一刹那は、一刹那ごとに前後際断していますけれども、しかも一刹那ごとに、生滅が間隙なく反復・持続するはずで、そのような持続する生滅（生滅の持続）を禪師は「一時のくらゐ」と呼んだものと解されます。「一時のくらゐ」は一刹那一刹那の生滅の持続ですから、その持続するものは、いわゆる実体として持続するものではありません。それゆえ、世の人のいう持続ではないという意味をこめて「一時のくらゐ」という表現がなされていると思われまふ。

ただし、簡單明瞭なこの回答には、ただちにまた簡單明瞭に手きびしい反駁がよせられましょう。生ずる一刹那から、滅する一刹那につづき、この滅する一刹那からまた生ずる一刹那につづく——それを反復・持續するのが刹那生滅であり、「一時のくらゐ」であるとする、はたしてその持續する生と生とは、本當につながっているといえるのか、という反駁です。生から滅へ滅から生へと生滅生滅生滅とつづいて、その生と滅・滅と生とのあいだにまったく間隙がないとしても、生と生とのあいだには、かならず滅が割りこむことになりましょう。生生生生生というように、生なら生だけが間断なくつづくのではなくれば、持續とはいえないのではないか、というわけです。生の一刹那と、その直後の生の一刹那とのあいだに、滅の一刹那がそのつど割りこむとすれば、刹那ごとに、生と生のあいだには滅という間隙がいつでも介在することになります。それでも、生から生へと生が持續しているといえようか、という反駁です。

これに対して私どもは、ふたたび簡單明瞭な回答でむくいることもできましょう。すなわち、生滅というときの生を仮りに有というなら、滅は無でしかありません。生滅生滅生滅生滅というつながりにおいて、いかに生と生とのあいだに滅が割りこんでいても、滅が無でしかないならば、生の持續はなんら妨げられないといえるはずで。——このように考え

れば、刹那生滅しつつしかも持續するという時と生命との真相を、とにもかくにも解明しえたともいえるかもしれません。しかし、ここで行きづまります。

刹那ごとに生じ滅するということが、生滅の持續を意味し、その持續を「一時のくらゐ」と言いあらわすことができても、その「一時」なるものは、刹那刹那の生滅が單純に継起するというだけの意味しかもたないとしたら、このような探究に何ほどの意味がありましょうか。刹那ごとに生滅が持續するということが説明できても、その持續はただの機械的な継起にすぎず、冬か春か、迷いか悟りか、あるいは生か死か、というような視点は、そこにはまったく入ってこないであります。そこに仏道とか仏法とかがありえましょうか。《現成公案》は、「時節章」の発端からして、迷悟・修行・生死・諸仏・衆生などの「あり」「なし」を問題にしていたのであって、ただ空虚な「時節」の繼續とか際断とかだけの問題にしたものではありません。迷いにも悟りにも関わりがない、ただの機械的な継起がいかに明らかにならうと、《現成公案》ないし『正法眼蔵』の本旨にふれたことにはなりませんまい。どうしてもここで転進を余儀なくされます。

上述のとおり、「時節章」Ⅱでは、その意味内容がまぎれもなく「際断章」BやCに対応していましたのに、そういう対応関係をⅢにおいては見いだすことができません。これは



いったい、どういうわけでしょうか。——二点について考えることができれば。第一。「時節章」ⅢにおいてⅠとⅡが統合されて、仏道全体が考えられているとすれば、それに対応するのは《現成公案》全体であり、あるいは《現成公案》以後に説かれるすべての巻々であるはずであって、《現成公案》の一部分と対応すべきではないであろうということ。第二。「時節章」Ⅱと「際断章」B・Cとの対応関係が軸となり、前後際断・利那生滅の《法》が中核となって《現成公案》いな『正法眼蔵』全体の世界が展開されるべきものとするなら、その前後際断・利那生滅の《法》に力点をおきさえすれば、仏道全体がおおかた成就するはずであって、それ以上に「時節章」Ⅲに小刻みの配慮をする必要がないということ。

ともあれ、いまにして思えば、前後際断・利那生滅の《法》は《現成公案》のなかだけに閉じこめられるべき主題ではありませんでした。私どもはようやく、《現成公案》の外に出て、前後際断・利那生滅の《法》の展開の行くえをさぐるべき段階にきたといえましょう。極言すれば、『正法眼蔵』のすべての巻々にその《法》は展開されていたとも考えられますが、いま、多くの巻にあたる余裕はありません。すでに述べましたように、前後際断を説いた初期の《現成公案》に対応するかのように、晩期の《発菩提心》などでは利那生滅

が説かれます。本稿では先ほどまで、《発菩提心》などの巻からこの利那生滅という語をいわば先借りしたかたちで、前後際断と利那生滅とを一緒にして考えてまいりました。ここであらためて晩年の《発菩提心》によって利那生滅の《法》を深究してみることいたします。その探究のはてに、《現成公案》の「時節章」Ⅲの解釈についても、何らかの決着をみることができでありましょう。

#### 四 利那生滅を生きる

十二巻本『正法眼蔵』第四《発菩提心》という巻がいつ説かれたか、正確にはわかりませんが、おおよそ最晩年というべき時期のものなることは、疑いなくであります。この巻によって利那生滅を考えるために、関連して言及しなければならぬことは多いのですが、一つだけ「感応道交」ということを取りあげておきます。冒頭にちかいあたりで、菩提心についてつぎのように説かれておりますが、これを仮りに「感応道交章」と呼びます。文章全体に用があるわけではありませんので途中を省略しますし、本文について格別の説明も、いまは不要と思います。

##### 〈感応道交章〉

この心「菩提心」もとよりあるにあらず、いまあらた

に歎起するにあらず。一にあらず、多にあらず。……。  
共性にあらず、無因性にあらず。しかあれども感應道交  
するところに、發菩提心するなり。諸仏菩薩の所授にあ  
らず、みづからが所能にあらず、感應道交するに発心す  
るゆゑに、自然にあらず。

つぎに、利那生滅の《法》について説かれたところを、こ  
の巻の途中から抜きだしてみます。これには「利那生滅章」  
と名づけ、四つに分けて、イ、ロ、ハ、ニと符号をつけてお  
きます。原文においては、イとロは切れめなくつながっており、ハとニも同様です（ロとハのあいだにはわずかな省略があり  
ます）。

### 〔利那生滅章〕

おほよそ発心・得道、みな利那生滅するによるものな  
り。もし利那生滅せずは、前利那の悪さるべからず。前  
利那の悪いまださらざれば、後利那の善いま現生すべか  
らず。

(イ)

この利那の量は、ただ如来ひとりあきらかにしらせたまふ。一利那ノ心、能ク一語ヲ起コシ、一利那ノ語、能ク一字ヲ説クも、ひとり如来のみなり。余聖ハ不能なり。

(ロ)

一日一夜をふるあひだに、六十四億九万九千九百八十の利那ありて、五蘊ともに生滅す。しかあれども、凡夫

利那生滅を生きる（杉尾）

かつて覚知せず。覚知せざるがゆゑに菩提心をおこさず。

(ハ)

仏法を知らず、仏法を信ぜざるものは、利那生滅の道理を信ぜざるなり。もし如来の正法眼蔵涅槃妙心をあきらむるがときは、かならずこの利那生滅を信ずるなり。

(ニ)

ここでは持続ということはまったく影をひそめて、もっぱら利那生滅だけが説かれているようにも思われましょう。しかし、持続をまったく無視しては利那生滅を説くことすら不可能です。イの「もし利那生滅せずは」以下では、利那生滅によっていかに持続が起ころざるをえないかを明らかにしようとしております。またハでは、「一日一夜をふるあひだ」という持続の時が「六十四億九万九千九百八十の利那」の生滅によって成りたつ——そのように持続と利那生滅の関係が言いあらわされております。ただ、私ども人間は、ややもすれば持続という有りかたにおいてのみ生きていると考えるのが常識ですから、仏法では、利那生滅という《法》がもっぱら前面に説かれるようにならざるをえません。

持続しないただの一利那には私どもは生きられないということは、くりかえし述べるまでもありません。それにもかかわらず、利那利那を含まないような時はありません。したがって、私どもが持続する時において生きているということ

は、とりもなおさず、剎那剎那に生きているということでもあるはずだ。剎那生滅という「法」によらなければ、持続という「法」だけでは、私どもは生きられません。それから、剎那生滅という「法」は私どもにどのようなはたらきをしているのでしょうか。

残りすくない時間にあれもこれも詳しく申しあげることにはできません。ただ、『発菩提心』もまた途上にあったとするほかに、ということとは、心にとめておくべきでありましょう。「御草案ヲ以テ之ヲ書ス」という懷瑩の奥書すら、この巻にはあります。まことにとおけなき言いぐさながら、ここでもまた、道元禪師のことばをどこまでも忠実にたどりながらも、禪師が途上で終わったその向こうへ出て、禪師が歩みきれずに残した前途を代わって歩もうとする覚悟が必要でありましょう。おそらく、『剎那生滅章』について私どもが考えねばならぬことは、ほとんど無限といえます。それを短時間で、どうにか遺漏なく一とおり述べようとすれば、箇条書きのかたちによるしかないと思われまふ。『剎那生滅章大意』の題下にそれをころろみようと思えます。そうして、かの『時節章』Ⅲにかかわる難問について、『剎那生滅章』の考察をとおして何らかの回答が得られれば、それをこの『剎那生滅章大意』の最後に述べて終わりたいと存じます。

# 「剎那生滅章大意」

一、「仏法を知らず、仏法を信ぜざるものは、剎那生滅の道理を信ぜざるなり。もし如来の正法眼蔵涅槃妙心をあきらむるがときは、かならずこの剎那生滅を信ずるなり」(二)——如来の「法」の眼目が剎那生滅にあるということとは、この文言からも明らかです。私どもはこれをそのまま文字どおりに受けとめて、みずから剎那生滅の「法」を明らめ、みずから剎那生滅を生きていることが、ぜひとも必要です。剎那生滅を生きるよりほかに、『正法眼蔵』の学道はありえないでありましょう。とりわけこれこそが、禪師の晩年に説かれた十二巻本の学道の力点ともなっているものと考えなければなりません。ただし、剎那生滅の道理を信ずるとはどういうことか、という問題については、あらためて四で考えまふ。

二、「おほよそ発心・得道、みな剎那生滅するによるものなり。もし剎那生滅せずは、前剎那の悪さるべからず。前剎那の悪いまださらざれば、後剎那の善いま現生すべからず」(イ)——人間の「発心・得道」は「みな」剎那生滅の「法」により必然的に起こるのだ、そう説いているように思えます。剎那生滅の「法」によらねば、「前剎那の悪」が去り、「後剎那の善」が現生するということも起こらない、時間も流れて行かない(「発心・得道」「前剎那」「後剎那」などについては後でふれます)。そうしますと、人間の「発心・得道」をも、

時間の前刹那から後刹那への進行と同様、一種の必然的な自然的現象として考えようとしているのでしょうか。しかし、一見してそのようにみえても、道元禪師が人間世界のことを自然現象として考えるはずはありません。かの「感応道交章」には「感応道交するに発心するゆゑに、自然に、あらず」とありました。人間の発心・得道はどこからどのように起こるか。この問題を考えるためには、ぜひとも「感応道交章」を読みなおさねばなりません。もう一度引くなら、「感応道交するところに発菩提心するなり。諸仏・菩薩の所授にあらず、みづからが所能にあらず、感応道交するに発心するゆゑに、自然にあらず」とそこに説かれています。「諸仏・菩薩の所授」でもなく「みづからが所能」でもなく、「自然」の現象でもない。「諸仏・菩薩の所授」と「みづからが所能」との両者を超えてしかも両者が一つにはたらくところから、発心・得道は起こる——いいかえれば、単なる人間以外のはたらくでもなく、人間自身のはたらくでもなくて、人間以外と人間自身との両者が深く呼応しあうことによってのみ発心・得道は起こるということ、それが「感応道交するところに発菩提心するなり」の基本的な意味でありましょう。「人間以外」といま仮りにいってみましたが、それがすなわち「法」にはかなりません。道元禪師にとって、「法」は「諸仏・菩薩の所授」として、「みづからが所能」(人間自身のちか

ら)を超えてはたらく何ごとかです。しかし、「法」と人間とのあいだのどのような根源的關係構造によって感応道交は起こるのか。さすがの道元禪師も、このような問題を徹底的に究明するところまでは行けなかったようにみえます。私どもが代わってそれを成しとげるといふことも、容易であらうはずがありませんが、刹那生滅の「法」と人間との接点をもつと考えてみることにいたします。

三、「この刹那の量は、ただ如来ひとりあきらかにしらせたまふ。一刹那ノ心、能ク一語ヲ起コシ、一刹那ノ語、能ク一字ヲ説クも、ひとり如来のみなり。余聖ハ不能なり」(口)／「一日一夜をふるあひだに、六十四億九万九千九百八十の刹那ありて、五蘊ともに生滅す。しかあれども、凡夫かつて覚知せず。覚知せざるがゆゑに菩提心をおこさず」(ハ)——「刹那の量」がはたしてハに説かれるごとくであるかどうかはともかくとして、口のように一刹那に「一語ヲ起コシ」「一字ヲ説ク」ということは、如来ならぬ私どもには不可能です。持続する「時」によらねば、一語をも、一字をも、私どもは思ふこと・いうことができません。しかし、ここに重大な問題があることを知らねばなりません。人間は持続する時によらねば、考えることも語ることでもできませんが、それゆゑに「一刹那ノ心」は如来だけのものであって、衆生なり凡夫なりには無関係だと考えてよいでしょうか。もしもそう考え

るなら、つまるところ、利那ごとの機械的継起として時を考えているだけのことになり、それでは持続する時をすら、まともに考えられなくなるのは明らかです。私ども人間が生きているということは、やはり何らかの意味で、「一利那ノ心」を生きているのでなければなりませんので、それが道元禪師

によつて利那ごとの「発心・得道」として説かれていたわけですから、しかし、この発心・得道を世の仏教常識の範囲で考えれば、重大な誤解におちいりましょう。人間があるとき「発心」して修行することにより、いつか「得道」する——そういうことをこの発心・得道は意味しておりません。イの前半によつて明らかなおとおり、これはあくまで利那ごとの発心・得道です。ゆえに、これを発心・得道というのは語義のうえから適切といいにくいように思えるかもしれません。しいて説明してみますなら、人間が利那ごとに《法》にいかにかわるかという、《法》との利那利那の根源的接点を、人間のがわから発心・得道と言いあらわしたと考えられます。禪師にとつて、まさしくその接点にこそ仏道の始めがあり終わりがあると考えられたがゆえに、そこが発心であり、そこが得道であるとされたのでありましょう。むしろかしい問題ですが、ただの一利那には人間の意識ははたらくことができないといつても、やはり、利那ごとに私どもの有りかたの正邪・曲直・高低が問われねばなりませんから、それゆえに、利那

ごとの発心・得道が説かれます。その「発心・得道」を別のことばに言いかえるとしたら、「二語を一つにして「原反応」といえばよからうと思いますが、それについてはつぎに述べてまいります。

四、「仏法を知らず、仏法を信ぜざるものは、利那生滅の道理を信ぜざるなり」（前掲二前半）——このように書かれているのを見ますと、まず私ども人間が「仏法」とか「利那生滅の道理」とかと無関係にすでにどこかに自分自身で存在していて、さてそれからその「仏法」「利那生滅の道理」に対して、それを信ずるか、信じないかの態度をきめる、そういうことが説かれているかのように思われるでしょうか。考えてもみてください、「利那生滅の道理」によらずに生きている私というのは、時間と無関係に生きている私ということで。そんな幻想の私から出発して、まともにものを考えられるわけがありません。私どもが生きているとは、最初からもう「利那生滅の道理」と不可分であつて、つねにその「道理」すなわち《法》への利那利那の反応（応答）として生きているといふことです。ですから「利那生滅の道理を信」ずるといひましても、その道理と無関係の自分がいて、さてそれからその道理を吟味して、信じようという気になったら信じるというようなことではありません。自分自身がその道理すなわち《法》へのまともな反応になりきつて生きていると

いうこと以外に、その道理を信じるということはありません。そうでないのが「仏法を信ぜざるもの」です。——このような意味での「反応」は、外界のもろもろの事象にあれこれ反応するという二次的反応とは、根本的に違いますから、いまこれを「原反応」と呼んでおきます。仏法を信じるか信じないかは、実は、自分自身が〈法〉へのまともな原反応たりにえているかどうか（したがって、森羅万象へのまともな二次的反応たりにえているかどうか）の問題ですが、それを禪師はイで「発心・得道」という語によって説いてみせようとしたのでした。禪師にとって、このような発心・得道を刹那ごとに現生せしめる修行ないし生活のかたちが坐禪であり、また坐禪を中心とする日常行持でありました。このような発心・得道は、仏教常識によって考えられるそれからあまりに遠いと思われましょう。道元禪師は、はたしてこのような発心・得道のほかに、仏教常識になかった「発心・得道」が別にあるなどと考えたでしょうか。本来の見地では、そういうことは決して考えなかったでしょう。禪師にとって、刹那生滅の〈法〉への一刹那ごとの原反応としての発心・得道こそが、仏道修行の全体でありました。『辨道話』にいう「修証一等」の意味は、最終的にはこのように考えられねばなりません。い。

五、「前刹那の悪いまださらざれば、後刹那の善いま現生

刹那生滅を生きる（杉尾）

すべからず」（前掲イ後半）——このように「前刹那の悪」が去ってはじめて「後刹那の善」が現生するというのであれば、前刹那と後刹那のあいだで、いつでも因果や業報のつながりが断ちきられてしまう、というふうに解されるかもしれない。そうすると、因果を断ち業報を排除して、それでも仏教といえるのかという疑問がいだかれましょうか。しかし、十二巻本の第七が《深信因果》、第八が《三時業》の巻であつて、そこでは因果や業の問題が主題となっておりま。それなのに、同じ十二巻本のなかの《発菩提心》で、因果とか業とかを否定しているということが考えられましょうか。とてもそうは考えにくいでありましょう。それなら《発菩提心》などにおける刹那生滅の〈法〉は、右二巻の因果や業の〈法〉とどのように両立するのでしょうか。道元禪師自身、直接にはその回答を示していないように思われます。しかし、「刹那生滅章」から間接的にその回答を引き出すことは可能でしょう。「おほよそ発心・得道、みな刹那生滅するによるものなり。もし刹那生滅せずは、前刹那の悪さるべからず」（前掲イ前半）——刹那生滅の〈法〉によって起こるところの原反応がこのように「発心・得道」と言いあらわされていること、それは一刹那の原反応といえども機械的な反応ではありえず、一刹那ごとに正邪・曲直・高低が問われるという有りがたで現生するということです。とうぜん、過去の善悪の因

縁や業がそこに現われずにはすみません。おそらく因縁や業もまた、禪師においては、「際断章」DやEの意味で不生・不滅の「一時のくらゐ」として持続しつつ、私どもにはたつきつづけるのでありましょう。しかも、いっぽう、私どもは〈法〉そのもののへ刹那ごとの原反応として生きております。その原反応の正しさによって、悪因・悪業を断ちきって生きることがまた可能でなければなりません。《三時業》に「行者もし思惟それ善なれば、悪すなはち滅す」とか、「悪業は懺悔すれば滅す、また転重軽受す」とかとあるとおりです。しかも、このことはいささかも因果なり業なりの嚴肅さをそこなわないはずで。

六、仏法をしらず信じないものは「刹那生滅の道理を信ぜざるなり」(前掲ニ前半)——この文言をもう一度、思いおこしましょう。これを裏からいえば、仏法を知っており信じている人は、刹那生滅の道理を信じているということになりましょうか。たとえば、因果とか業報とかの仏法を信じている人は同時に、刹那生滅の道理を信じているといえましょうか。はい、そのとおりです。因果や業報を信じているとは、因果とか業とかの〈法〉が、いつか、どこかではたらくだろうと信じるのではありません。それがいつでもはたらいているということを、いつでも信じていなければなりません。そうして、「いつでも」というのは、たったいまということ

です。もしそうでなく、たったいま因果がはたらいていることを、たったいま信じていないなら、いつでも信じているとは、とうてい申せません。「たったいま」というのは、一刹那一刹那の「たったいま」です。どの一刹那がぬけても「たったいま」ではなくあります。刹那ごとに信じているのでなければ、本当に信じているといえません。そうして、「刹那ごとに」というのは、前刹那が減して後刹那が生ずるということがあつてはじめていいうことです。つまり、刹那生滅の道理によつてはじめて、因果や業の〈法〉を信ずることができます。ただし、刹那ごとに信じているとは、一刹那ごとにそのことを、わざわざ念頭に思いうかべているなどということではありません。そんなことは、むろん不可能です。わざわざ思いうかべるまでもなく、私どもの自己存在そのものが刹那ごとに因果や業の〈法〉へのまともな原反応となつているとき、それがその〈法〉を信じているということですが。しかも、個々の〈法〉は、仏法という一つの〈法〉に融合して帰依されます。仏法に帰依しているということは、因果や業の〈法〉に帰依していることであり、刹那生滅の〈法〉に帰依していることです。けれども《現成公案》で、「時節章」と「際断章」によつて真つさきに前後際断・刹那生滅の〈法〉が説かれ、その〈法〉が十二巻本まで一貫していることを思えば、そこにまずウェイトをおいて考えねばなりません。

しかし、前言と同じことをもう一度くりかえしますなら、刹那生滅の〈法〉より以前に自己がまず存在して、それから刹那生滅の〈法〉に帰依するというのはナンセンスです。迷悟や修行や生死や諸仏や衆生があるということは、もうすでに刹那生滅の〈法〉によってあるということです。《現成公案》は未修訂のまま途上にあつて、いちじるしく言葉たらずですが、道元禪師がそこで何よりも説きたかったのは、そのことでありましょう。しかし、《現成公案》以後、道元禪師は、手をかえ品をかえて〈法〉を説きつづけました。その説きかたが往々にして、いわゆる本覚思想（如来蔵思想）と紛れるにいたつたということは、禪師の本意ではなかったにせよ、まことに惜しむべきことです。

七、「際断章」にかかわる、まだ本稿が説きつくしてない二三の問題を「刹那生滅章」の探究結果につないで、ここでおれておきます。まず「際断章」Eについていうならば、刹那刹那を生きているということが、すなわち「一時のくらゐ」を生きていることでした。長短さまざまの「一時のくらゐ」がありえますが、そのような「一時のくらゐ」という持続によって、人間は意識をもちます。刹那ごとの原反応が「一時のくらゐ」として持続することによって意識となります。そうしてこの意識のはたらきによって人間の原反応は単純ではありえず、濁ったり、汚れたり、歪んだりします。しかもまた、

刹那生滅を生きる（杉 尾）

その意識のはたらきによってこそ、人間はおのれの原反応の正邪・曲直・高低などを自覚し、自己批判しつつ生きることができます。またそれゆえに、人間は完璧な原反応となりきることも、かならずしも不可能ではなくて、「際断章」Aの後半に「法すでおのれに正伝するとき、すみやかに本分人なり」とあつたのは、それでしよう。ただし、「法すでおのれに正伝する」というのは、いわゆる悟りをひらくというようなことではありませんまい。ほんらい「すでに」刹那ごとに〈法〉へのまともな原反応となるしかないからそうなりえているということ、それが〈法〉を「おのれに正伝する」ということです。そのとき「すみやかに本分人なり」といわれますが、「すみやかに」とは、〈法〉の「正伝」という根源的関係の成就と同時にかつ不可分に、ということです。人間の原反応においては意識がはたらきますから、それによって正邪の違いが出てきますので、「正伝」といういいかたになります。しかし、薪や灰などには意識がはたらきませんから。同じ〈法〉との関係を、「際断章」Cで薪や灰についていうときには「法位に住して」とか「法位にありて」とかとなるわけです。ほんらいすでに本分人であるしかないので、現実の人はかならずしも本分人でありませんが、動植物や事物などはけつして「法位」を外れることがありません。

八、最後に、かの「時節章」Ⅲにかかわる問題は、いま



「感應道交章」や「刹那生滅章」に照らしていかに考えられましようか。「仏道、もとより豊饒より跳出せるゆゑに」という文言が、「時節章」Ⅰの持続の〈法〉と、Ⅱの刹那生滅の〈法〉との高次の統一を意味するほかないということは、もはや述べるまでもありますまい。その高次の〈法〉がそこで仮りに「仏道」と呼ばれておりますが、むしろ、仏教常識的な意味の仏道ではありません。〈法〉を意味するこの「仏道」を一般的な仏道から区別するため、へゝにより〈仏道〉と表記することにします。この「時節章」Ⅲの〈仏道〉については、「際断章」などとの対応関係がみとめられないかわりに、『現成公案』全体というより『正法眼蔵』全体との対応が考えられるべきであること、前述のとおりです。「生滅あり、迷悟あり、生・仏あり」の「あり」をただ単純に存在を意味するだけでは、とうてい足りません。持続の〈法〉と刹那生滅の〈法〉とが一つの〈仏道〉としてはたらくとき、その〈仏道〉への刹那刹那の（当否を問われる）原反応として、迷悟・修行・生死・諸仏・衆生などが刹那ごとに現生しつつあります。そうして、刹那ごとに現生しきたるということ道を道元禪師は「前刹那の悪」が刹那ごとに滅し、「後刹那の善」が刹那ごとに生じつつあると説きますが、むしろ、道徳的善悪を意味しておりません。そのように刹那ごとに〈仏道〉に原反応しつつ生滅してやまないということ、そ

れが刹那生滅を生きるということです。人間とか自己とかに何か実体があつて、その実体が刹那生滅を生きるというのはありません。刹那生滅する実体など、あるはずがありません。刹那生滅しつつある世界において、〈法〉への原反応と、現実世界への二次反応とが不可分に、刹那刹那に起こりつつあるということ、それがすなわち私どもが刹那生滅を生きているということ。刹那生滅を生きていない人間はいませんが、しかし、刹那生滅をまともに生きているかどうかが問われねばなりません。そこに仏道の世界がひらけます。そのような仏道の世界の原初的風光を、道元禪師は「花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり」の一句によつて高らかにうたいあげました。〈法〉への原反応として、花は咲き、花は散ります。また、同じく〈法〉への原反応として、草は生え、草は枯れます。むしろ、人間も、花が咲き、草が生えるように、〈法〉への刹那ごとの原反応として現生しつつあります。しかも、人間においては、〈法〉への原反応が、森羅万象への二次的反応と不可分です。ごく平たくいってみるなら、衣食住のことも森羅万象への二次的反応の一部分ですが、衣食住という二次的反応が狂うか狂わないかは、根本的にはただ〈法〉への原反応が狂っているかいないかの問題です。禪林の修行は、〈法〉への原反応を正すことによつて衣食住への二次的反応を正し、また反対に、後者によつて前者

を正す——それに尽きるとさえいえましよう。花を愛惜し、草を棄嫌するのは、花や草への人間の二次的反応ですが、それら二次的反応の正邪・曲直・高低は、ほんらい、ただ「法」への原反応そのものの正邪・曲直・高低によることです。すなわち、「法」への原反応がまともでなければ、愛惜や棄嫌は、そのまま愛欲となり執着となり迷妄となり選別となり差別となるほかありません。それに反して、「法」への原反応がまともであれば、愛惜は愛惜のままで発心・得道にほかならず、棄嫌は棄嫌のままで発心・得道にほかなりません。そのようにして、「花は愛惜にちり、草は棄におふるのみ」なる世界の全体が、「法」と人間と森羅万象との剎那ごとの全き感應道交として現生してやみません。

〔追記〕 周知のとおり『正法眼蔵』研究史に未曾有の現下の大波瀾は、駒沢大学袴谷憲昭教授・松本史朗助教授による本覚思想ないし如来蔵思想批判の見地からの目ざましい問題提起に由来するところをはなはだ大きい。遅れすぎていた拙稿が、いったん成ろうとしていた矢さきの一九九二年一月末、袴谷教授の新著『道元と仏教——十二巻本正法眼蔵の道元』（大蔵出版）の大冊が届けられた。拝見するうちに、その時点における本拙稿の論述が、そのままでは、予想されるご批判に対して、あちこち、あまりに不用意であることに気がついた。いささかでもご批判に堪えられるような方向に拙稿を

剎那生滅を生きる（杉 尾）

補強して公にすることが不可欠の責務とも思われたので、右ご新著を拝見した直後から加筆に着手したのであるが、そのためついに二か月半を費やしてしまった。ほんらい、一九九〇年十月五日になされた駒沢大学禅研究所主催の公開講演「時々刻々の生死——『正法眼蔵』原論」を活字になおすだけの拙稿であるべきところ、一つには、講演時間の制約もあつて、十分な展開をなしえていなかった。しかし、加筆しはじめたところ、補強するという程度ではすまなくなつて、題目も内容も、講演時とかなり大きく変わる結果となり、そのお許しを乞ねばならないことにもなつてしまつたが、文章はもとの口話体のままとさせていただいた。大はばの加筆にもかかわらず、これではまだまだ諸賢のご批判に堪えうべくもないであらう。むしろ、加筆により拙考はますます当初の方向を、補強しつつはつきりと打ちだす結果ともなつたので、ご批判の火勢が強まるよりも、もはや、批判にも値いせずと匙をなげてしまわれることにもなるうか。

執筆遅延により、関係各位に非常なご迷惑をおかけしたこと、お詫びの申しあげようもないことながら、右の事情とともに、ここにお詫びの追記をさせていただく次第である。

なお、講演時における道元禪師への敬語的表現は、本稿では「禪師」の敬称のほかは削らせていただいた。「禪師」は道元その人に対しては敬称ということはできず、貶称ではないとの袴谷教授のご見解に耳をかたむけるものでは

あるが、ここでは世の慣行にしたがうことにした。

拙論に注記がそらえていないことについても、一言おことわり申しあげたい。注記をそえたいと思いつながら、今回もまたそれができなかった。あらかじめ立てたプランのとおりに記述していくということができなくて、途中、何度となくワープロから印字しては推敲しまたワープロにもどすということをくりかえして、最終稿までたどりついたときには、途中段階の文章はもはや影すらないということにもなる。それゆえ、途中で注を添えることは不可能であるが、原稿が最終段階をむかえたときには、注のために割くべき日時も紙数も根気も皆無という有りさまで、今回も注なしでご覧いただくことにしたい。ただ、必要なことはなるべく本文のなかに書きいれているつもりであるが、それにも限度があることはいうまでもないので、平にご了承を乞うはかない。

「原論」という語を標題にいったのは、いささか大仰なことと面はゆいのであるが、見すごされてきた刹那生滅の法の重大さに気づいてくださるようお願いすることにほかない。