

道元『正法眼蔵』より
「現成公案」「有時」

—— 解 説 ——

宮下英明 著

Ver. 2017-10-08

道元『正法眼蔵』より
「現成公案」「有時」
——解説——

本書について

本書は、

<http://m-ac.jp/>

のサイトで書き下ろしている『道元：『正法眼蔵』「現成公案」「有時』』
を PDF 文書の形に改めたものです。

文中の青色文字列は、ウェブページへのリンクであることを示しています。

目次

0 はじめに	1
1 「現成公案」「有時」の読み方	7
2 「現成公案」	13
2.1 「現成公案」の意味	14
2.2 テキスト「現成公案」のモチーフ	16
2.3 「現成公案」読解	19
3 「有時」	35
3.1 「有時」の意味	36
3.2 テキスト「有時」のモチーフ	38
3.3 「有時」読解	41
3.4 「有時」存在論の時代性/限界——「不可逆性」の概念が無い	68
4 おわりに	71

0. はじめに

「人の世」を理解しようとする探求は、主題が果てしなく広がる。そして、いろいろな科学分野が起こる。それらは、主題領域の大きさがまちまちである。その中で主題のいちばん大きな形は、「人と自然」になる。「人」と「自然」の間には、ほとんどありとあらゆる主題が入ってくることになるからである。これが科学分科として立ったのが、「生態学」である。

「生態学」は、存在論を基部に据えている。実際、異なる存在論は、異なる「生態学」を導くことになる。

西洋哲学の存在論は、還元してしまえば、アイデア論である。さてここに、仏教の存在論がある。こっちの方は、空観——「色即是空空即是色」——である。

空観は、「存在の階層構造」を謂っていることになる。科学は、人からミクロへの溯行を「ニュートリノ」の 10^{-18} m スケールまで、マクロへの溯行を「宇宙」の 10^{27} m スケールまで果たしてきているが、スケールを 10 の何乗かシフトすることは、まさに、「色即是空空即是色」を見ることになる。

対してアイデア論はどうかというと、存在を 10^{-18} m から 10^{27} m のスケール幅で、しかもスケール多重で、考えることになるとき、「アイデア」は定めようがない。

アイデア論は、哲学者の机のスケールのせいぜい 10 のプラスマイナス 3 から 4 乗くらいのスケールの世界でしか、生きられないのである。

「存在の階層構造」の存在論については、『[「系一個」存在論](#)』で論考したことがある。また空観については、『[般若心経——「色即是空 空即是色」の存在論](#)』で論考したことがある。

本テキストは、以上を文脈として、道元の「現成公案」と「有時」を取り上げるものである。

取り上げる理由は、つぎの二つである：

1. 「現成」の概念の押さえ
2. 「有時」存在論の押さえ

1. 「現成」の概念の押さえ

「現成」の概念は、これの現代版が複雑系科学の「自己組織化」の概念になるうか、というものである。

この概念は、科学的論述に堪えるものであり、実際、使えば重宝する概念である。

この認識が間違いでないことを、改めて押さえることにする。

2. 「有時」存在論の押さえ

「有時」は、その荒唐無稽さも含めて、内容が正しくとらえられていない。管見ながら、解釈・訳出では、参考になる文献・参考ウェブサイトは無い。即ち、外した解釈・訳出にしか、出会えていない。

外した解釈・訳出になるのは、つぎの二つが理由である：

- ・道元のことを最初から有り難がってしまう。そして、有り難い話に解釈・訳出しようとする。
- ・読めないなので、坊さんが言いそうな言葉遣いの類型に、意識をむりやり収めてしまう。

そこで、本テキストを以て、自ら解釈・訳出を試みるとする。

1. 「現成公案」「有時」の読み方

思想の書には、読み方がある。

裏返して言うと、こんなふうには読んでではないという読み方がある。

思想の書の読み方は、書く者の立場になってみることに。

これが第一であり、ほぼすべてである。

1. 思想の書は、尋常でないことばの使い方がされている

書く者は、ことばを紡ぐ。自分の想いをひとに伝えようとして、想いをくひとに伝わることばにのせようとする。

しかしこの場合、ことばは不自由で無力である。不自由で無力なことばに想いをのせるわけであるから、無理をやることになる。想いをことばに無理にのせるので、尋常でないことばの使い方になる。

読み手は、尋常でないことばの使い方を目の前にする。

ひとは、意味の解せないことばに出会うと、辞書にあたる。しかし、思想書の場合、辞書は無力であり、ミス・リーディングである。辞書は、ことばの尋常な使い方を教えるものであるからだ。

読み手は、書の〈尋常でないことばの使い方〉と対峙して、書き手の想いにアプローチすることになる。これは、辞書を用いて読む行為ではない。書き手の想いを〈感じる〉行為である。

〈感じる〉ができるとは、読み手が書き手に対し、既に相当程度接近しているということである。すなわち、〈成長〉が、読み手の条件になる。

実際、いろいろ経験を積み成長するほどに、思想の書も読めるようになる。

2. 穿(うが)った読み方は求めている

書き手は、読み手の穿った読み方を求めない。

穿った読み方を退けるように、書く。

したがって、読み手の方は、構文をそのまま受け入れ、素直に読むことが肝心である。

構文を無視した解釈、書いてないことの補足は、書き手の求めているものではない。それをすれば、必ず、誤読、勝手読みになる。

いまはネットで「現成公案」「有時」の多種多様な読解を目にすることができが、この原文のどこを叩いたらこんな解釈が出てくるのかといったものが、ほとんどである。

特に、専門でありそうな者が、トンデモの訳をつくる。

こうなるのは、文章を素直に読むことよりも、専門の流儀への付会(予定調和)を、優先させてしまうからである。

3. 思想の書は、ことばが個々に曖昧・不完全であることを承知で紡がれている

書き手は、ことばにしにくいことをことばにしようとしている。個々の語や文で決定的なことを言えると思っていないし、実際、個々の語や文で決定的なことを言おうとはしていない。曖昧で不完全な文を紡ぎ、それらが一つに合わさったところで、自分の思想がなんとか伝わるよう

1. 「現成公案」「有時」の読み方

に、という計算で書いている。

こういうわけであるから、語や文ごとに分析的に意味をとらえようとするような読み方は、間違っており、無駄である。

書き手は、おおように書いている。

読み手が、書の細部に神経質に反応するのは、間違いである。

4. 思想は、専門性を深めたものではない

思想は、専門性の深いところにあるのではなく、専門性を脱けたところにある。

専門性は、大きな思想に至るための手段である。逆に、広く浅くは、思想に至る道ではない。

どんな専門性でもかまわない。一つの専門性を極めようと修行すること。その先に、専門性を脱けた相で、思想が現れる。

5. 「現成公案」「有時」は、教育テキストでもある

以上述べてきたことの一方で、「現成公案」「有時」は敢えて不親切に書いている面がある。

それは、教育テキストとして書いているからである。

自分で考えさせるために、不親切に書いている。

「公案」のスタンスである。

6. 結論：「現成公案」「有時」の読み方

「現成公案」「有時」を読むための専門性というものは、無い。

この意味で、「現成公案」「有時」はだれでも読める書である。

読み手の条件は、参照・検証するものを自分の中にもっていること。そして、これは<成長>がもたらすものである。

「現成公案」「有時」を分析的に読むのは、間違いである。大局的に読むこと。

一つの語・文・文節は、他の語・文・文節と互いに呼応し合っている。一つの語・文・文節ごとに意味を解しようとする読み方は、間違いである。

また、構文にそって素直に読むこと。

自分がうまく読めないからといって、構文を無視した解釈をつくるのは、本末転倒である。

2. 「現成公案」

2.1 「現成公案」の意味

2.2 テクスト「現成公案」のモチーフ

2.3 「現成公案」読解

2.1 「現成公案」の意味

「現成公案」の「現成」の意味は、文字通り、「現(うつつ)に成っている」である。

何が「現に成っている」のか？「理(ことわり)」である。「真理」の「理」である。

「公案」とは何か？

Wikipedia(「公案」)では、つぎのようにある：

1. 中国で、古代から近世までの役所が発行した文書。調書・裁判記録・判例など。
2. 上記の意味から派生して、禅宗において、修行者が悟りを開くための課題として与えられる問題のこと。ほとんどが無理会話(むりえわ)と言われている。一般には「禅問答」として知られる。有名な公案として「隻手の声」、「狗子仏性」、「祖師西来意」などがある。近世には一定の数の公案を解かないと住職になれない等、法臘の他に僧侶の経験を表す基準となるなど、幕府の宗教統制にも利用された事は一般に知られているが、安土の宮町衆が説いた『栗の華』六節に記載されていた宗派両断始期に詳しく掲載の物。

また、つらつら日暮らし Wiki〈曹洞宗関連用語集〉(「公案」)では、つぎのようにある：

「公府の案牘」の略。本来は、取り調べを要する書類の意味であるが、そのことから政府の法令をいう。政府の法令とは、国民にとって厳しく守るべきものであり、遵奉すべき性質を有するが、

これを禅の修道上に転用して、仏祖の語句で、参禅者の模範とすべき問題をいう。

公案の数は概して、千七百則あるとされ、中国唐代から唱道された。古則公案、現成公案などがある。

なお、臨済宗楊岐派の大慧宗杲が、公案禅を唱え、後の日本の臨済宗でも江戸時代にいたり白隠が出て大成した。……

曹洞宗に於いて、「公案」をどのように扱うかは、常に議論がある。例えば、特に白隠以降は公案禅全盛となった臨済宗妙心寺派などと宗風を区別するために、敢えて公案など用いることはない主張する者が、師家の一部にいる程である。……

本論考は、以上の「公案」の意味をそのまま受け取る。そこで、標題「現成公案」の意味は、素直に「公案「現成」——「現成」とは何か？」である。

実際、テキスト「現成公案」は、「現成」論である。

「理は現(うつつ)に成っている、理とはそんなふうに住るものことだ」——これが「現成公案」の主題である。

2.2 テキスト「現成公案」のモチーフ

「現成公案」のモチーフは、「現(うつつ)が理だよ」である。

ただ、この中には「有時」の存在論が潜んでいて、この存在論から特に「<あの世>とかく生まれ変わる>なんて無いよ」となる。

1. 「現(うつつ)が理だよ」

テキスト「現成公案」は、「修行」とは何をすることか？「悟り」とは何を悟ることか？を、学生に教えようとするものである。そして、<現成>がわかることが「悟る」だよ、と教える。

「現成」の意味は、「理は現(うつつ)にある」である。では、理が現にあるとはどういうことか？

修行とは理の探求のことであり、悟りとは理を得ることである。西欧合理主義の発想だと、この探求は形而上学ということになり、理は最終的にことばになる。すなわち、「法則」のように述べられる。

このように発想するのは、西欧合理主義に限らない。思考する者の一般的習性である。思考はことばを使う。ことばを紡ぐことをやっていると、形而上学になってしまい、理はことばに写されると思ってしまうのである。

特に、アカデミズムをやると、こうなる。

「現成公案」は、理とはそんなものではないよ、と言う。

「遠い/高い/深いところにある理」とか「理を述べることば」みたい

に「理」を発想している限り、「理」はわからないよ、そんな修行は無駄だよ、と言っている。

では、理とはどんなものか？

「現成公案」は、現(うつつ)が理だよ、と言う。

理は、現れるというふうに存在するのみである。

何に現れるのか？

現(うつつ)にである。

神秘的な現れ、神秘的な存在など、あると思ってはならない。

——これが、「現成公案」のモチーフである。

このモチーフは、道元のオリジナルではない。仏教のもともとの思想である。道元は、仏教のもともとの思想を述べているだけである。

2. 「<あの世>とかく生まれ変わる>なんて無いよ」

道元の存在論は「有時」である。——「有る時は……」を、別々の有にして、今に並べる。これに人称の消去を併せる。(→§「有時」)

この操作で、仏と自分が一つになる。

実際、仏と自分を一つにすることが、「有時」論の目論見である。

この存在論では、生と死を連ねる人称は存在しないことになる。

「Aが生きて死ぬ」の「A」は存在しないというわけである。

ただ、有る時の生と有る時の死があるばかりである。

たき木、はひ(灰)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、佛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、法輪のさだまれる佛轉なり。このゆゑに不滅といふ。

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、春の夏となるといはぬなり。

「<あの世>とかく生まれ変わる>なんて無いよ」は、葬式仏教に慣らされている目には仏教の否定のように映るが、仏教はもともと、<あの世><生まれ変わる>の類の概念とは無縁のものである。

実際、仏教とはこれだけのものである：

「照見 五蘊皆空、度 一切苦厄」（「般若心経」）

「五蘊皆空を知ることが、一切苦役から自由になることだよ」というわけである。

「<あの世>とかく生まれ変わる>があるよ」は、衆生救済のための方便という位置づけになる。

2.3 「現成公案」読解

ここでは、「現成公案」を仏教の文書とは読まずに、思想 / 哲学の文書と読む。すなわち、「仏法」は仏法である必要はない、という立場をとる。

そこで、「仏道」は、ひとの主題になった<道>のことにする。「仏法」は、<道>の世界、ないしこの世界を主題化するときの方法論、ということにする。そして、「仏(ほとけ)」は、<道>の達人ということにする。

ただし、この文書の中には「生死」観のくだりがある。「たき木、はひ(灰)となる……」の箇所である。ここだけは「仏法」のことばをそのまま使うことになる。

ある。

諸法の佛法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり死あり、諸佛あり衆生あり。

萬法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりなく、諸佛なく衆生なく、生なく滅なし。

佛道もとより豊儉より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生佛あり。

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。

自己をはこびて萬法を修證するを迷とす、萬法すすみて自己を修證するはさとりなり。

迷を大悟するは諸佛なり、悟に大迷なるは衆生なり。

さらに悟上に得悟する漢あり、迷中又迷の漢あり。

諸佛のまさしく諸佛なるときは、自己は諸佛なりと覺知することをもちゐず。しかあれども證佛なり、佛を證しもてゆく。

世界法則が〈道〉の形でひとにとっての主題になるとき、〈迷い・悟り〉の概念が起こる。〈修行〉の概念が起こる。〈生・死〉の概念が起こる。〈達人・俗人〉の概念が起こる。

これとは逆に、世界法則が意識対象にならなければ、〈迷い・悟り〉もないし、〈達人・俗人〉もないし、〈生・滅(死)〉もない。

〈道〉は、「豊か・乏しい」の卑近・世俗を超越した形而上的のスタンスをとる。だから、生滅があり、迷悟があり、〈達人になる〉がある。

しかしこのように形而上的なスタンスをとるとはいつでも、身は卑近・世俗にある。花が散ればもったいないと感じるし、雑草が生えれば嫌だを感じる。超越などできない。

自分を基準に世界法則を説明しようとするのが、迷である。世界法則が自分を説明する形になるのが、さとりである。

迷から脱けられないことを悟るのが、達人である。

悟りとは何かというふうに迷うのが、俗人である。

さらに、悟りにも迷いにも程度の違いがある。悟りの上にさらに悟るを重ねる者もいれば、迷いの中でさらに迷う者もいる。

達人が真に達人である相は、自分は達人であるという意識をもたない、というものである。しかし達人であることが自ずと顕れている。自分を以て達人を現している。

身心を擧(こ)して色を見取し、身心を擧して聲を聴取するに、
したしく會取すれども、かがみに影をやどすがごとくにあらず、
水と月とのごとくにあらず。
一方を證するときは一方向はくらし。

佛道をならふといふは、自己をならふ也。
自己をならふといふは、自己をわするるなり。
自己をわするるといふは、萬法に證せらるるなり。
萬法に證せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をし
て脱落せしむるなり。
悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長々出ならしむ。

人、はじめて法をもとむるとき、はるかに法の邊際を離却せり。
法すでにおのれに正傳するとき、すみやかに本分人なり。

心身でもって色・声をとらえようとするときの心身と色・声の
関係は、色・声のとらえをどんなに精緻にしようとしても、鏡
とそれに映る物の関係のようにはならない。水とそれに映る月
の関係のようにはならない。

水と月がともに並ぶようには並ばず、一方を証そうするとき一
方は暗くなる。すなわち、色・声を証そうとするときは、心
身(色・声を対象として起こしている当のもの)の方を留守に
してしまふ。心身を証そうとするときは、色・声の方を留守
にしてしまふ。

<道>がわかるとは、自分がわかるということである。
自分がわかるとは、自分を忘れるということである。
自分を忘れるとは、世界法則の方から自分が説明されるよう
になるということである。
世界法則の方から自分が説明されるとは、どういう状態を謂う
のか？

自分の心身、および他者との関係性として存在する自分の身心
が、脱け落ちる状態(すなわち自分という存在が世界の中に解
消される状態)である。
悟りの歩みが止んだ状態に、このときなっている。この止んだ
状態の悟りの歩みを、以降ずっと続けていく。

ひとが<道>を求めることを始めるとき、とんでもなく本筋を
外してしまふ。
これに対し、法がすでに自分の中に正しく入っているときは、

《人、舟にのりてゆくに、めをめぐらして岸をみれば、きしのうつるとあやまる、目をしたしく舟につくれば、ふねのすすむをしる》がごとく、《身心を亂想して萬法を辨肯するには、自心自性は常住なるかとあやまる、もし行李(あんり)をしたしくして箇裏に歸すれば、萬法のわれにあらぬ道理あきらけし》。

たき木、はひ(灰)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、前後際斷せり。

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、佛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、法輪のさだまれる佛轉なり。このゆゑに不滅といふ。

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

本分イコール<人そのものとしてあること>になっている。

喩えとして、ひとが船にのっている場合を考えよう。

岸に目を向ければ、岸が動いているように見える。こんどは、船に目を向ける。すると、船が進んでいることがわかる。

世界法則を考える者は、自分を基にしてしまう。心身で行うわけであるから、自ずとこうなる。しかしこのときは、船に目をやらない者と同じく、自分を確定したものと錯覚してしまう。自分を確定したものとするのは、自分を既に世界法則にしてしまっているのと同じである。もし行いをそのままの相でとらえることをすれば、世界法則が自分ではないことは、道理として、はっきりわかるはずだ。

薪は、灰になる。灰からもとの薪にはならない。このことを、灰が後で薪が先ととらえてはならない。

よくよく認識するように。薪は、薪という位置にあるものである。そして先と後がある。さらにこの場合、前後はあっても、前後は分かれている。灰は、灰という位置にあるものである。そして後と先がある。薪と灰は、それぞれ位置であり、互いに区別される位置である。

さて、「薪は灰になった後また薪にはならない」と同じ意味で、「人は死んで後また生きるとはならない」をとらえよ。生と死は位置であり、互いに区別される位置である。

生は死にならない。これが仏法の立場である。生はあくまでも位置である。そこで、不生と言う。

死は生にならない。これも仏法の立場である。死はあくまでも

となるといはぬなり。

人のさとりをうる、水に月のやどるがごとし。

月ぬれず、水やぶれず。

ひろくおほきなるひかりにてあれど、尺寸の水にやどり、全月も彌天も、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる。

さとりの人をやぶらざる事、月の水をうがたざるがごとし。

人のさとりをけい礙せざること、滴露の天月をけい礙せざることがごとし。

ふかきことは、たかき分量なるべし。

時節の長短は、大水小水を検點し、天月の廣狹を辨取すべし。

身心に法いまだ參飽せざるには、法すでにたれりとおぼゆ。

法もし身心に充足すれば、ひとかたは、たらずとおぼゆるなり。

たとへば、船にのりて山なき海中にいでて四方をみるに、ただまるにのみみゆ、さらにことなる相みゆることなし。

しかあれど、この大海、まるなるにあらず、方なるにあらず、のこれる海徳つくすべからざるなり。宮殿のごとし、瓔珞(ようらく)のごとし。

ただ、わがまなこのおよぶところ、しばらくまるにみゆるのみ

位置である。そこで、不滅と言う。

生も死も、一時の位置である。

たとえば、冬・春のようなものである。冬が春になるとは思わない。春が夏になるとは言わない。

ひとが悟りを得る様は、水に月が映って宿るような感じである。

月は濡れず、水は破れない。

広く大きな光でありながら、わずかの水に宿る。

月も天空も、草の露にも、一滴の水にも宿る。(月・天空を宿している一滴の水が、人が悟りを得る様である。すなわち、)

さとりは、人としてあることを壊さない。それは、月が水を壊さないのと同じである。そして、人としてあることは、さとりを妨げない。それは、滴露が天月を妨げないのと同じである。

(なにも損なれわず、そのままにある。)

宿っている深さに、もとの高さが表される。

宿っている時節の長短に、水の大小、天・月の広い狭いが表される。

心身への法の充足がまだまだのときは、もう足りている思う。

逆に、心身に法が充足すると、足りないと思う。

たとえば、船に乗って、周りに山のない海に出る。世界はただ円く見える。異なる様子のもは見えない。

しかし、この大海は、円くもなく、四角でもない。そして価値の高いものが、限りなくある。宮殿のようであり、瓔珞のようである。

自分の眼の及ぶところがただ円に見えるということに過ぎな

なり。

かれがごとく、萬法またしかあり。

塵中格外、おほく様子を帶せりといへども、參學眼力のおよぶばかりを見取會取するなり。

萬法の家風をきかんには、方圓とみゆるほかに、のこりの海徳山徳おほくきはまりなく、よもの世界あることをしるべし。

かたはらのみかくのごとくあるにあらず、直下も一滴もしかあるとしるべし。

うを(魚)水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそらのきはなし。

しかあれども、うをとり、いまだむかしよりみづそらをはなれず。

只用大のときは使大なり。要小のときは使小なり。

かくのごとくして、頭頭に邊際をつくさずといふ事なく、處處に踏翻せずといふことなしといへども、鳥もしそらをいづればたちまちに死す、魚もし水をいづればたちまちに死す。

以水爲命しりぬべし、以空爲命しりぬべし。

以鳥爲命あり、以魚爲命あり。

以命爲鳥なるべし、以命爲魚なるべし。

このほかさらに進歩あるべし。

修證あり、その壽者命者あること、かくのごとし。

い。

世界法則もまた、この海のような。ほんとうは複雑で豊かなのだが、修行途中の眼力の及ぶところを見得るのみである。世界法則を求めようとするなら、方圓と見えているものがすべてなのではなく、見えないところに価値の高いものが無尽蔵にあり、広大な世界があるということを知っておきなさい。

また、横を見渡した世界だけがこうなのではない。自分の足下も、そして水一滴も、このようであるのだと知っておきなさい。

魚が水中に行くにおいては、これより先へは行かないという際はない。鳥が空を飛ぶにおいては、これより先へは飛ばないという際はない。

だけれども、魚・鳥は、これまでずっと、水・空を離れない。ただ、用が大きいときは水・空を大きく使い、要が小さいときは小さく使う。

このように、<あるところより先へは行かない><行かないところがいろいろある>ということが無い(つまり、どこへでもどこまでも行く)一方で、鳥がもし空を出てしまったらたちまちに死ぬし、魚がもし水を出てしまったらたちまちに死ぬ。

そこで、つぎのことを知るのである：

水があって命がある。空があって命がある。

鳥があって、命がある。魚があって、命がある。

命があって、鳥がある。命があって、魚がある。

この関係性は、他へもさらに進んでいく。

しかあるを、水をきはめ、そらをきはめてのち、水そらをゆかんと擬する鳥魚あらんは、水にもそらにもみちをうべからず、ところをうべからず。

このところをうれば、この行李(あんり)したがひて現成公案す。

このみちをうれば、この行李したがひて現成公案なり。

このみち、このところ、大にあらず小にあらず、自にあらず他にあらず、さきよりあるにあらず、いま現ずるにあらざるがゆゑに、かくのごとくあるなり。

しかあるがごとく、人もし佛道を修證するに、得一法通一法なり、遇一行修一行なり。

《<これにところあり、みち通達せるによりてしらるるきは>のしるからざる》は、この<しること>の、<佛法の究盡>と同生し、同參するゆゑにしかあるなり。

「得處かならず自己の知見となりて、慮知にしられんずる」と、ならふことなかれ。

證究すみやかに現成すといへども、密有かならずしも現成にあらず、見成これ何必なり。

修行があるとは、そして修行に長じた者があるとは、こういうことである。

事実はこのようであるのに、水を究め(水の際を定め)、空を究め(空の際を定め)てから水・空を行こうとする魚・鳥がいるとすれば、その魚・鳥は水・空に道を得ることができないし、居る所を得ることができない。

所を得れば、行動も自然になり、「課題は<現成>がわかること」になる。

道を得れば、行動も自然になり、「課題は<現成>がわかること」になる。

道と所には、大・小も、自・他もない。前からあったというものでもなく、いま現れたというものでもない。そういったものであるからこそ、所・道として存るのである。

魚・鳥と水・空の喩えのように、人が道を修行するときは、一つの理を会ってそれに通ずるようにする、一つの行に出会ってそれを修めるようにする、というぐあいになる。

これに所があり、道ができることによって際限が知られてくる。しかし、これは、知るということではない。

どうしてこういうことになるかということ、知るということが、道の探求とともにあり、ともに進行するものだからである。

ところを得るということは、必ず自分の知見として実現し、思慮によって知られるところのものとなるのか? そうではない。修行はたしかに形を現すことになるが、自分の内に秘めているのは、現れたことにはならない。きっと見えように現れると

麻浴山(まよくざん) 實徹禪師、あふぎをつかふちなみに、僧きたりてとふ。「風性(じょう)常住、無處不周」なり、なにをもてか、さらに和尚あふぎをつかふ。

師いはく、なんぢただ「風性常住」をしれりとも、いまだく「ところとしていたらずといふことなき」道理ををしらずと。

僧いはく、いかならんかこれく「無處不周底」の道理。

ときに、師、あふぎをつかふのみなり。

僧、禮拜す。

佛法の證驗、正傳の活路、それかくのごとし。

「常住なればあふぎをつかふべからず、つかはぬをりもかぜをきくべき」といふは、常住をもしらず、風性をもしらぬなり。

風性は常住なるがゆゑに、佛家の風は、大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を參熟せり。

正法眼藏現成公案第一

これは天福元年中秋のころかきて、鎮西の俗弟子楊光秀にあたふ。

建長壬子拾勒

いうのでもない。

麻浴山に住む實徹禪師が扇を使っているところに、僧が訪れ、そして問うた。「風性は、つねにあり、どこにもある」と言うではないか。それなのになぜ、和尚は扇を使うのか？

禪師は答えた。あなたは、「風性は、つねにあり」を知ってはいても、「どこにもある」の道理をまだ知らない。

僧は尋ねた。「どこにもある」の道理とは、どういうものか？

禪師は、扇を使うだけ。

僧は(これを見て、「どこにもある」の道理を悟り)禪師に礼拝した。

＜道＞を知り、定理を生かす形は、このようである。

「風性がつねにあるのだから、扇を使ってはならない。扇を使わなくても風を感じ取れるというふうになっていなければならない(そうっていないのは、修行が足りないのだ。)」と言うのは、「つねにある」の意味も「風性」の意味も知っていないためである。

風性はつねにある。それゆゑに、達人らの起こす風は、大地が黄金であることを現し、長河の蘇酪を熟成したのである。

3. 「有時」

3.1 「有時」の意味

3.2 テクスト「有時」のモチーフ

3.3 「有時」読解

3.4 「有時」存在論の時代性 / 限界
——「不可逆性」の概念が無い

3.1 「有時」の意味

「有時」の考えは、「現成」の考えと同じである。(→ §「現成公案」)

「新陳代謝」を考えるとわかりやすい。

新陳代謝は、数年でカラダが全て入れ替わるといったものである。

そこで、「カラダ」は何を指しているのかという話になる。

問われているのは「有」の意味である。

そしてこの文脈では、「有」は「その都度有る」になる。

これが「有時」である。

「ゆく河の流れは絶えずして、しかももとの水にあらず」

川は、<不断にもとの水にあらず>の実現態であり、見えやすい形で「有時」を表している。

「有時」は、「有」を言えるものなら何にでも適用される概念である。

「盡界にあらゆる盡有は、つらなりながら時時なり」というわけである。

複雑系科学に「散逸 dissipation 構造」の概念がある。これは存在構造としての「新陳代謝」の主題化であり、したがって「有時」の主題化になる。

「有時」は、「無常」の相である。

一方、「有時」であるから、「現成」であり「常住」である。

こうして、「有時」「無常」「現成」「常住」がつながる。

——これらは、同じことを言っている。

この「無常」観——「無常＝常住」——は、無常の肯定にならねばならない。そこで特に、つぎのようになる：

「災難に逢ふ時節には災難に逢ふがよく候。

死ぬる時節には死ぬがよく候。」(良寛)

3.2 テキスト「有時」のモチーフ

「有時」には、3つのモチーフがある。

モチーフその1

一つは、仏教の思想の核心である「無常」の説明である。

禅宗は、「無常」を「現成」「常住」に転じることを特徴とする。

「有時」は、〈無常——現成・常住に通じるもの〉の、説明理論になっている。

「無常」「現成」「常住」は、現を納得するために現を合理化する概念である。

ここで、無常を現成・常住の必要条件にする。

《現成・常住であるためには、無常でなければならない》とするのである。

この考えは、「新陳代謝」——物の例としては「川」——を考えると、了解しやすい。実際、「有時」の考えである《有は、その都度切り替わる》は、「新陳代謝」の表現である。

註。「新陳代謝」に相当する概念で複雑系科学にあるのは、「散逸 dissipation 構造」。

モチーフその2

道元は、「己のうちに諸祖がある」を定立しようとする者である。

テキスト「有時」は、この命題定立の作業である。

このときの「有時」の論は、アクロバティックである。

有り体には、荒唐無稽である。

(但し、この荒唐無稽は、禅宗の文化として理解されるものである。——『臨濟録』を見よ。)

《有は、その都度切り替わる》によって別々のものになった有は、つぎに「時間的前後」が無くされる。

こうして、別々の有は、すべてが現在(「而今」)に並ぶ。

同時にこの操作は、「有る時のわたしは……」の「わたし」を無くすものになっている。——別々の有になった「有る時のわたしは……」の「わたし」は、別々のものだからである。

この非人称になった別々の有は、〈有全て〉でまとまるしかない。

そしてこのときは、諸祖の「有る時は」とわたしの「有る時は」が一緒になる。

論はここから、強引に「己のうちに諸祖がある」にもっていく。

《ことばの本来的曖昧さを利用して、存在・人称のカテゴリーを滅茶苦茶にする》が、このときの方法である。

しかし、道元を有り難がることを最初から構えにして「わたしの中に諸祖がいる」を聞く者は、深遠な真理が述べられたことばとしてこれを受け取ることになる。

モチーフその3

「有時」は、修行覚悟・修行指南のテキストである。

「己のうちに諸祖がある」の命題を立てたのも、結局このためである。
 実際、「《己のうちに諸祖がある》を以て修行せよ」が、覚悟・指南である：

「三頭八臂も、すなはちわが有時にて一經す。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經す。彼處にあるににたれども而今なり。」

「法しばらく凡夫を因縁せるのみなり。
 この時この有は法にあらざと學するがゆゑに、丈六金身はわれにあらざと認ずるなり。」

「生も時なり、佛も時なり。」

「この時、三頭八臂にて盡界を證し、丈六金身にて盡界を證す。
 それ盡界をもて盡界を界盡するを、究盡するとはいふなり。
 丈六金身をもて丈六金身するを、發心修行菩提涅槃と現成する、
 すなはち有なり、時なり。」

3.3 「有時」 読解

・「有時」

「有時」は、つぎの存在論である：

《有は、その都度切り替わる》

切り替わりは、＜一つの有の前と後＞を導くのではなく、＜別々の有＞を導く。

こうして、「有」は「時」を伴う概念になる。

ここで、人・物事の有り様を、＜時々有＞——「時々」が「別々」を意味するところの＜時々有＞——で構成されている（満たされている）と見る。

そして、人・物事のこの有り様を、「有時」と称する。

（注意：時々別々の有一つひとつを「有時」と言うのではない。）

・「盡□」「□盡」

「有時」は、＜時々有＞を回収し、まとめて一つにした様である。

この「回収し、まとめて一つにする」を、「盡」と言っている。

有時の盡が「盡有」「盡時」であり、有時に対応の世界や地の盡が「盡界」「盡地」である。

また盡が何の盡であるか、どんな態の盡かを表す言い回しとして、「界盡」「究盡」「盡力」が出てくる。

「盡」を説明的に訳せば長いものになるので、訳出では「盡□」「□盡」をそのまま使うとする。

・「経歴」

人・物事の存り方を「<時々の有>で構成されている」と見る——このように見た人・物事の存り方が「有時」であった。

文中に出てくる「経歴」は、「構成の経歴」のことである。——<時々の有>は、経歴で繋がっている。

また、文中には「一経」のことばが出てくる。

「有る時は」を一つひとつ繋いでいるのが「経歴」であるが、「経歴」をこのように区切ったその一つひとつが「一経」である。

訳出では、「経歴」「一経」の語もそのまま使うとする。

・「^{いんも}恚麼」

これは、禅宗で、ことばにならない真理を指すことば。

口語にすれば「アレ」ということになるが、訳出ではこの語もそのまま使うとする。

・読解の立場

「解釈・訳出」の意味は、あくまでも「読みやすくする」である。原義を損なっては、元も子もない。恣意的な意識を用いてあやしい訳を無理矢理つくるよりは、わからないところはそのままにしておくのがよい。

・参考

つらつら日暮らし Wiki 〈曹洞宗関連用語集〉

<http://seesaawiki.jp/w/turatura/>

古佛言、
 有時高高峰頂立、
 有時深深海底行。
 有時^{さんずはっぴ}三頭八臂、
 有時丈六八尺。
 有時^{しゅじょうほっす}挂杖拂子、
 有時露柱燈籠。
 有時張三李四、
 有時大地虚空。

いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。
 丈六金身これ時なり、時なるがゆゑに時の莊嚴光明あり。

いまの十二時に學すべし。
 三頭八臂これ時なり、時なるがゆゑにいまの十二時に一如なるべし。
 十二時の長遠短促、いまだ度量せずといへども、これを十二時といふ。
 去來の方跡あきらかなるによりて、人これを疑著せず。
 疑著せざれどもしれるにあらず。
 衆生もとよりしらざる毎物毎事を疑著すること一定せざるがゆ

古(いにしえ)の佛の言：
 有る時は、高高たる峰頂に立ち、
 有る時は、深深たる海底に行く。
 有る時は、三頭八臂(頭が三つ手が八本——鬼神)、
 有る時は、丈六八尺(立って一丈六尺座って八尺——仏)。
 有る時は、挂杖や拂子、
 有る時は、露柱や燈籠。
 有る時は、張三や李四(そこらにいるだれかれ)。
 有る時は、大地や虚空。

「有時」とは、時はすでに有であり、有はみな時であるということだ。

丈六金身(釈迦)は、時である。

時であるから、時の莊嚴光明がある。

(「釈迦・莊嚴光明」の存在論的本質は、「有時」である。)

いまの二十四時間に、習学せよ。

三頭八臂(釈迦)は時である。時であるからいまの二十四時間と同じである。

二十四時間の長さ短さを計測したことがないのに、これを二十四時間という。

「去來」の向跡があきらかなので、人はこれを疑著する(疑い著す)ことをしない。

疑著しないといっても、知っているというのではない。

ゑに、疑著する前程、かならずしもいまの疑著に符合することなし。

ただ疑著しばらく時なるのみなり。

われを排列しおきて、盡界とせり。

この盡界の頭頭物物を、時時なりと覩見すべし。

物物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし。

このゆゑに同時發心あり、同心發時あり。

および修行成道もかくのごとし。

われを排列してわれこれを見るなり。

自己の時なる道理、それかくのごとし。

恁麼の道理なるゆゑに、盡地に萬象百草あり。

一草一象おのおの盡地にあることを參學すべし。

かくのごとくの往來は、修行の發足なり。

到恁麼の田地のとき、すなはち一草一象なり、

會象不會象なり、會草不會草なり。

正當恁麼時のみなるがゆゑに、有時みな盡時なり、有草有象ともに時なり。

衆生というものは、知らない物事それぞれを疑著することが一定でないので、疑著の前途（この先）はかならずしもいまの疑著と一致することはない。

疑著は、しばし時であるのみである。

（「疑著」の存在論的本質は、「有時」である。）

わたしを、時時の列と見立てる。これを以て、盡界とした。

この盡界の頭頭物物（要素要素——有有）を、時時であると見よ。（有←時）

有有は互いに独立しているが、それは時時が互いに独立しているのと同じである。

このゆゑに、同時の發心があり、同心の發時がある。

（確認：「このゆゑに」は論理の飛躍である——下手に了解しようとしなさいこと！）

修行成道も、これと同様である。

わたしを^{なら}列べて、わたしはこれを見るのである。

自己が時であるという道理は、このようである。

（「自己」の存在論的本質は、「有時」である。）

恁麼の道理ということで、盡地に萬象百草がある。

一草一象がそれぞれ盡地にあることを參學せよ。

このようにあれこれ考えていくことが、修行の始まりである。

到恁麼が田地のときは、すなはち一草一象である。

「一草一象」が本質であるから、象を会わせることは、象が会わないことである。

草を会わせることは、象が会わないことである。（？）

時時の時に盡有盡界あるなり。

しばらくいまの時にもれたる盡有盡界ありやなしやと觀想すべし。

しかあるを、佛法をならはざる凡夫の時節にあらゆる見解は、有時のことばをきくにおもはく、あるときは三頭八臂となれりき、あるときは丈六金身となれりき。

たとへば、河をすぎ、山をすぎしがごとくなり。

いまはその山河たとひあるらめども、われすぎきたりて、いまは玉殿朱樓に處せり。

山河とわれと、天と地となりとおもふ。

しかあれども、道理この一條のみにあらず。

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。

時もし去來の相にあらずは、上山の時は有時の而今なり。

時もし去來の相を保任せば、われに有時の而今ある、これ有時なり。

かの上山渡河の時、この玉殿朱樓の時を吞却せざらんや、吐却せざらんや。

正に恁麼に当たる時のみなのためから、有時はみな盡時である。

有草有象、ともに時である。

時時の時に、盡有・盡界があるのだ。

しばし、いまの時にもれている盡有盡界はありやなしやと、觀想せよ。

こういうことなのに、佛法を習わない凡夫の時節にある見解というものは、「有時」のことばを聞くとつぎのように思うのである：「あるときは三頭八臂となっていた、あるときは丈六金身となっていた。」

たとえば、河をすぎ山をすぎたのようであると。

「いまもその山河はあるだろうけども、自分はそれを過ぎて来て、いまは玉殿朱樓に居所する。」

山河 - と - われ、天 - と - 地、というふうには、別々のものに思うわけである。

しかし、道理はこれ一つのみではない。

いわゆる山をのぼったり河をわたったりしている時に、わたしは有った。

わたしに時があるのだ。

わたしはすでにある。

よって、「時が去る」ということはない。

時がもし去來の相のものではないとしたら、上山の時は有時の而今である。

時がもし去來の相をとっていれば、わたしに有時の而今がある。これは有時である。

三頭八臂はきのふの時なり、丈六八尺はけふの時なり。
 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
 千峰萬峰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經す。彼方にあるにた
 れども而今なり。
 丈六八尺も、すなはちわが有時にて一經す。彼處にあるにた
 れども而今なり。

しかあれば、松も時なり、竹も時なり。
 時は飛去するとのみ解會すべからず、飛去は時の能とのみは學
 すべからず。
 時もし飛去に一任せば、間隙ありぬべし。
 有時の道を経聞せざるは、すぎぬるとのみ學するによりてな
 り。
 要をとりていはば、盡界にあらゆる盡有は、つらなりながら時
 時なり。
 有時なるによりて吾有時なり。

あの上山渡河の時は、この玉殿朱樓の時を呑まないということ
 があるか、吐かないということがあるか。——呑み・吐く
 のである。

三頭八臂はきのうの時であり、丈六八尺はきょうの時である。
 そうであっても、その「昨今」の道理は、ただ「山のなかに直
 入して千峰萬峰をみわたす」の時節である。過ぎたのではない。
 三頭八臂も、すなわちわたしの有時において、一經する。
 ——彼方にあるみたいだが、而今である。
 丈六八尺も、すなわちわたしの有時において、一經する。
 ——彼方にあるみたいだが、而今である。
 (ここで披瀝しているのは、「有時」という存り方ではどの出来
 事も今になるというロジックである。)

そうであれば、松も時である。竹も時である。
 時は飛去するとのみ解會してはならない。飛去は時の能との
 み学してはならない。
 時がもし飛去に一任しているものなら、間隙があることになる。
 (実際には間隙など無いのだから、時は「飛去」で考えてはな
 らないのだ。)
 有時の道を経聞してないのは、「過ぎた」とのみ學しているか
 らである。
 要点をいえば、盡界にあらゆる盡有は、つらなりながら時時な
 のである。
 有時であることによって、吾有時である。
 (「吾有時」に着地させているが、ロジックになっていない。)

有時に經歷の功德あり。

いはゆる今日より明日に經歷す、今日より昨日に經歷す、昨日より今日に經歷す、今日より今日に經歷す、明日より明日に經歷す。

經歷はそれ時の功德なるがゆゑに。

古今の時、かさなれるにあらず、

ならびつもれるにあざれども、青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり。

自他すでに時なるがゆゑに、修證は諸時なり。

入泥入水おなじく時なり。

いまの凡夫の見、をよび見の因縁、これ凡夫のみるところなりといへども、凡夫の法にあらず、法しばらく凡夫を因縁せるのみなり。

この時この有は法にあらずと學するがゆゑに、丈六金身はわれにあらずと認ずるなり。

われを丈六金身にあらずとのがれんとする、またすなはち有時の片片なり、未證據者の看看なり。

有時には、經歷の功德（はたらき）がある。

いわゆる今日から明日に經歷し、今日から昨日に經歷し、昨日から今日に經歷し、今日から今日に經歷し、明日から明日に經歷する。

（註：有時では、いわゆる「今日・明日・昨日」はみな而今なので、「今日から昨日」のような言い方ができることになる。）

こうなるのは、經歷が時の功德だからである。

（註：「有時」の存在論は、「不可逆性」の概念が無い。）

古今の時は、重なっているのではない。

並び積もっているのではないが、青原行思も時であり、黄檗希運も時であり、江西の馬祖道一も、石頭希遷も、時である。

自他はすでに時であるから、修證は諸々の時である。

（自他は、時として一如。この時のうちには、青原等の修證も含まれてくる。）

入泥入水（泥に入り水に入るように済度）も同じく時である。

いまの凡夫の見、そして見の因縁は、凡夫の見るところだとはいっても、凡夫の法ではない。法はしばし凡夫を因縁するだけである。

「この時、この有は、法ではない」と學するから、「丈六金身（仏陀）はわたしではない」と認ずるのである。

「わたしは丈六金身ではない」と逃げようとする。これまた有時の片片である。「未證據者の看看」である。

（註：「上堂に云く、赤肉団上一無位の真人有り。常に汝等諸

いま世界に排列せるむまひつじをあらしむるも、住法位の恁麼なる昇降上下なり。

ねずみも時なり、とらも時なり。

生も時なり、佛も時なり。

この時、三頭八臂にて盡界を證し、丈六金身にて盡界を證す。それ盡界をもて盡界を界盡するを、究盡するとはいふなり。丈六金身をもて丈六金身するを、發心修行菩提涅槃と現成する、すなはち有なり、時なり。

盡時を盡有と究盡するのみ。

さらに剰法なし、剰法これ剰法なるがゆゑに。

たとひ半究盡の有時も、半有時の究盡なり。

たとひ蹉過すとみゆる形段も、有なり。

さらにかれにまかすれば、蹉過の現成する前後ながら、有時の住位なり。

住法位の活地なる、これ有時なり。

無と動著すべからず、有と強爲すべからず。

時は一向にすぐるとのみ計功して、未到と解會せず。

解會は時なりといへども、他にひかる縁なし。

人の面門より出入す。未證據者看々」(臨濟録)

いま世界に排列している午(うま)、未(ひつじ)をあらしめているのも、<法位に住する>の恁麼であるところの昇降上下である。

子(ねずみ)も時である、寅(とら)も時である。

衆生も時である、仏も時である。

この時なるものは、三頭八臂にて盡界を証し、丈六金身にて盡界を証する。

盡界を以て盡界を界盡することを、究盡するというのである。丈六金身を以て丈六金身するのを、發心、修行、菩提、涅槃、と現成する。すなはち有であり、時である。

盡時を盡有と究盡するのみである。

これよりさらに余剰の法はない。余剰の法は「余剰の法」がその意味なのであるから。

たとえ半究盡の有時でも、半有時の究盡である。

たとえ蹉過しているとみえる形でも、有である。

そしてその調子でいけば、蹉過が現成する前後のままで、有時の住位である。

住法位が活であるのは、有時である。

無と動著してはならない。有と強爲してはならない。

「時は一方向にすぎるとだけ」と計功して、「未到」とは解會しない。

去來と認じて、住位の有時と見徹せる皮袋なし。
いはんや透關の時あらんや。
たとひ住位を認ずとも、たれか既得恁麼の保任を道得せん。
たとひ恁麼と道得せることひさしきを、いまだ面目現前を模せざるなし。
凡夫の有時なるに一任すれば、菩提涅槃もわづかに去來の相のみなる有時なり。

おほよそ籬籠とどまらず有時現成なり。
いま右界に現成し左方に現成する天王天衆、いまでもわが盡力する有時なり。
その餘外にある水陸の衆有時、これわがいま盡力して現成するなり。
冥陽に有時なる諸類諸頭、みなわが盡力現成なり、盡力經歷なり。
わがいま盡力經歷にあらざれば、一法一物も現成することなし、經歷することなしと參學すべし。

經歷といふは、風雨の東西するがごとく學しきたるべからず。
盡界は、不動轉なるにあらず、不進退なるにあらず、經歷なり。
經歷は、たとへば春のごとし。
春に許多般の様子あり、これを經歷といふ。
外物なきに經歷すると參學すべし。
たとへば、春の經歷はかならず春を經歷するなり。
經歷は春にあらざれども、春の經歷なるがゆゑに、經歷いま春

解會は時ではあるが、他とつながる縁というのは無い。
「去來」と認ずるばかりで、「住位の有時」と見徹せる者はいない。
まして透關の時などあろうか。
たとひ住位を認ずとも、たれか既得恁麼の保任を道得せん。
たとえ恁麼と道得していることが久しくても、面目現前を模索しないとは未だなっていない。
凡夫が有時であることに気づけば、菩提涅槃といってもわづかに去來の相だけがある有時である。

一般に、籬(魚籠)・籠(鳥籠)はとどまらず、有時現成である。
いま右界に現成し左方に現成する天王天衆は、いまでもわたしが盡力する有時である。
その餘外にある水陸の衆有時、これはわたしがいま盡力して現成するのである。
冥陽に有時である諸類諸頭は、みなわたしの盡力現成であり、盡力經歷である。
《わたしがいま盡力經歷でないのなら、一法一物も現成することがなく、經歷することがない》と參學せよ。

經歷というのは、「風雨が東西するようなものだ」みたいに學してはならない。
盡界は、不動轉なのではない。不進退なのではない。經歷である。
經歷は、たとへば春のようである。
春には多くの種類の様子があるが、これを經歷という。
外物がなくて經歷するのだと、參學せよ。
たとへば、春の經歷はかならず春を經歷するのである。

の時に成道せり。

審細に參來參去すべし。

經歷をいふに、境は外頭にして、能經歷の法は東にむきて百千世界をゆきすぎて、百千劫をふるとおもふは、佛道の參學、これのみを專一にせざるなり。

藥山弘道大師、ちなみに無際大師の指示によりて江西大寂禪師に參問す。

三乘十二分教、某甲ほぼその宗旨をあきらむ。

如何是祖師西來意（如何ならんか是れ祖師西來意）。

かくのごとくとふに大寂禪師いはく、

有時教伊揚眉瞬目

有時不教伊揚眉瞬目

有時教伊揚眉瞬目者是

有時教伊揚眉瞬目者不是

（ある時は伊をして眉を揚げ目を瞬かしむ、

ある時は伊をして眉を揚げ目を瞬かしめず、

ある時は伊をして眉を揚げ目を瞬かしむる者は、

ある時は伊をして眉を揚げ目を瞬かしむる者不是なり。

藥山ききて大悟し、大寂にまうす、

某甲かつて石頭にありし、蚊子の鐵牛にのぼれるがごとし。

經歷それ自体は春ではないけれども、春の經歷であることにより、經歷がいま春の時に成道するのである。

審細に參來參去せよ。

經歷をいうのに、「境は外頭にして、能經歷の法は東にむきて百千世界をゆきすぎて、百千劫をふる」と思うのは、佛道の參學を專一にしていないということである。

藥山弘道大師が、ちなみに無際大師（石頭希遷）の指示により江西大寂禪師（馬祖道一）に參問した。

「三乘十二分教について、それがしはほぼその宗旨を理解しました。

しかしこの祖師（達磨大師）西來の意図^註は何なのでしょう。」

このように問うたところ、大寂禪師が言うには、

「有る時は、かれに眉を揚げ目を瞬かせた。

有る時は、かれに眉を揚げ目を瞬かせなかった。

有る時は、かれに眉を揚げ目を瞬かせることが是^ぜであった。

有る時は、かれに眉を揚げ目を瞬かせることが是でなかった。」

（かれ：釈尊）

藥山はこれを聞いて大悟し、大寂に言った：

「それがしはかつて石頭希遷禪師のところにいましたが、蚊が鐵牛にのぼっているようなものでした。」

大寂の道取するところ、餘者とおなじからず。
 眉目は山海なるべし、山海は眉目なるゆゑに。
 その教伊揚は山をみるべし、その教伊瞬は海を宗すべし。
 是は伊に慣習せり、伊は教に誘引せらる。
 不是は不教伊にあらず、不教伊は不是にあらず、これらともに
 有時なり。

山も時なり、海も時なり。
 時にあらざれば山海あるべからず、山海の而今に時あらずとす
 べからず。
 時もし壊すれば山海も壊す、時もし不壊なれば山海も不壊なり。
 この道理に、明星出現す、如來出現す、眼睛出現す、拈花出現す。
 これ時なり。
 時にあらざれば不恁麼なり。

葉縣の歸省禪師は臨濟の法孫なり、首山の嫡嗣なり。
 あるとき大衆にしめしていはく、

有時意到句不到（有る時は意到りて句到らず）、
 有時句到意不到（有る時は句到りて意到らず）。
 有時意句兩俱到（有る時は意句兩つ俱に到る）、
 有時意句俱不到（有る時は意句俱到らず）。

意句ともに有時なり、到不到ともに有時なり。

大寂が道取するところは、他の者と同じではない。
 眉目は山海であるべし——山海は眉目であるから。
 その「教伊揚（伊をして揚げ教む）」は、山を見るべし、その「教
 伊瞬（伊をして瞬か教む）」は、海を宗するべし。
 「是」は、かれに慣習した。かれは「教」に誘引された。
 「不是」は「不教伊」ではない。「不教伊」は「不是」ではない。
 これらはともに有時である。

山も時であり、海も時である。
 時でなければ山海は有ることがない。「山海の而今に時などは
 ない」と思つてはならない。
 時がもし壊れたら山海も壊れる。逆に、時がもし壊れなければ
 山海も壊れない。
 この道理を以て、明星は出現し、如來は出現し、眼睛（仏祖）
 は出現し、「拈花」は出現する。
 これは時である。
 実際、時でなければ、不恁麼である。
 （註．「眼睛」(95 卷本 63 卷, 75 卷本 58 卷)）

葉縣の歸省禪師は、臨濟の法孫であり、首山省念の嫡嗣である。
 あるとき大衆に示して言うのには、

「有る時は、意が到って句（ことば）が到らない。
 有る時は、句が到って意が到らない。
 有る時は、意句両方がともに到る。
 有る時は、意句ともに到らない。」

意句ともに有時であり、到・不到ともに有時である。

到時未了なりといへども不到時來なり。
 意は驢なり，句は馬なり。
 馬を句とし，驢を意とせり。
 到それ來にあらず，不到これ未にあらず。
 有時かくのごとくなり。

到は到に罣礙せられて不到に罣礙せられず。
 不到は不到に罣礙せられて到に罣礙せられず。

意は意をさへ，意をみる。
 句は句をさへ，句をみる。
 礙は礙をさへ，礙をみる。
 礙は礙を礙するなり，これ時なり。

礙は他法に使得せらるるといへども，他法を礙する礙いまだあ
 らざるなり。
 我逢人なり，人逢人なり，我逢我なり，出逢出なり。
 これらもし時をえざるには，恁麼ならざるなり。

「驢事未去，馬事到來」（靈雲）——到時がまだ終わってなくても不到時がやって来る。
 「意句」は「驢馬」と対応する——意は驢であり，句は馬である。
 馬を句とし，驢を意とした。
 「到」は「來」ではなく，「不到」は「未」ではない。
 有時とは，このようなものである。

「到」は，「到に罣礙されていて，不到に罣礙されていない」である。
 「不到」は，「不到に罣礙されていて，到に罣礙されていない」である。

意は意を礙^きへ，意をみる。（礙へる：罣礙する）
 句は句を礙へ，句をみる。
 礙は礙を礙へ，礙をみる。
 礙は礙を礙するのである。これは時である。

礙は他法に使得させられているとはいっても，他法を礙する礙は未だないのである。
 「我逢人」であり，「人逢人」であり，「我逢我」であり，「出逢出」である。
 これらがもし時をもたない場合には，恁麼ではないのである。
 （引用元：「鎮州三聖院慧然禪師道，我逢人即出，出即不為人，興化道，我逢人即不出，出即便為人」）

又、意は現成公案の時なり、句は向上關楯の時なり。
 到は脱體の時なり、不到は即此離此の時なり。
 かくのごとく辨肯すべし、有時すべし。

向來の尊宿ともに恁麼いふとも、さらに道取すべきところなからんや。

いふべし

意句半到也有時、
 意句半不到也有時。

かくのごとく參究あるべきなり。

教伊揚眉瞬目也半有時、
 教伊揚眉瞬目也錯有時、
 不教伊揚眉瞬目也錯錯有時。

恁麼のごとく參來參去、參到參不到する、有時の時なり。

正法眼藏有時第二十

仁治元年庚子開冬日書于興聖寶林寺
 元癸卯夏安居書寫 懷井

また、意は現成公案の時であり、句は向上關楯の時である。
 到は「脱體」の時であり、不到は「即此離此」の時である。
 このように了解せよ、有時せよ。

(引用元：「(馬)祖、師(百丈)の来るのを見て、禪牀角頭の
 扠子を取りて、堅起す。師云く、即此用、離此用」)

向來の尊宿ともに恁麼といっても、さらに道取するところはないだろうか。

このようにいうべし：

「意句が<到>半ばなのも、有時、
 意句が<不到>半ばなのも、有時。」

このように參究はあるべきなのである。

「<教伊揚眉瞬目也半>は、有時、
 <教伊揚眉瞬目也錯>は、有時、
 <不<教伊揚眉瞬目也錯>錯>は、有時。」

恁麼のように參來參去、參到參不到するというのは、有時の時なのである。

註． 道元『真字正法眼蔵』「序」

(引用元：つらつら日暮らし Wiki〈曹洞宗関連用語集〉)

正法眼蔵、大師釈尊已拈拳矣、拈得尽也未、直得二千一百八十余歳、法子法孫、近流遠派、幾箇万万、前後三三、諸人要明来由麼、昔日靈山百万衆前、世尊拈花瞬目、迦葉破顔微笑、当時世尊開演之曰、吾有正法眼蔵涅槃妙心、附属摩訶大迦葉、迦葉直下二十八代菩提達磨尊者、親到少林、面壁九年、撥草瞻風、附隨、震旦之伝、肇于之也、六代曹谿得青原南嶽、師勝資強、嫡嫡相嗣、正法眼蔵不昧本来、祖祖開明之者三百箇則、今之有也、代以得人、古之美也

正しい仏法とは、偉大なる師である釈迦牟尼世尊が既に採り上げておられるが、採り上げ尽くされたのだろうか、まだだろうか。直に、(釈尊から) 2180年あまりが経つ、直弟子や孫弟子、釈尊に近き者も遠き者も、幾万となく、前後に数は知れない。諸君よ、この(釈尊の教えが) 正しく伝えられてきた由来を明らかにしたいと思うか。むかし、靈山にいる百万の大衆を前に、世尊は花をつまんで瞬目された、迦葉は顔を崩し微笑まれた。そのときに、世尊は(大衆に) 明らかにして云った「吾に『正法眼蔵涅槃妙心』がある。摩訶大迦葉に附属する」と。

迦葉から直接に二十八代下って菩提達磨尊者は、自ら少林に到って、面壁九年して、草をはらい、風を見ることで、(慧可に) 附属して中国に「正法眼蔵」が初めて伝わったのである。

六代の曹谿慧能は青原(行思)と南嶽(懷讓)を得た。師が勝れ、弟子も強く、正しく相嗣いで、正法眼蔵は、本来の姿をくらすこ

とがなかった。

(中国の) 祖師方が明らかにした、三百則の公案は、今のこれである。代々人を得ることをもって、古の見事なものである。

3.4 「有時」存在論の時代性 / 限界 ——「不可逆性」の概念が無い

「有時」のテキストに対し、存在論としての時代性 / 限界を取り上げて言うのは、野暮なことである。

しかし、この場合の時代性 / 限界を的確に指せるのはある程度の経験値があつてのことであるから、やはり改めて押さえておくことにする。

「有時」の存在論は、「有る時は……」を別々の有にして、現在（「而今」）に同列に並べるといふものである。

しかし、「有る時は……」は、これに到る経緯の端点である。

端点は、単独に切り離せない。

自明のようであるが、科学史はこれが自明でないことを教える。

実際、「経緯の端点」の見方を得るには、ダーウィンの進化論や熱力学を要したのである。

では、「有る時は……」を<累積>ないし<入れ籠>のモデルで考えれば、妥当な論になるか？

そうもいかない。

一つの「有る時は……」に到る経緯は、「有る時は……」の累積・入れ籠ではないからである。

そもそも、「有る時は……」から「有る時は……」への「溯行」の操作が立たない——したがって概念も立たない。

「溯行」の概念が立たないこと、これを「不可逆性」と謂う。

註：「進化」は、不可逆的である。

「ヒトの祖先」みたいな言い方をするが、実際には「祖先」は存在しない。

ヒト種の経緯は、いろんなもののグチャグチャな交錯である。

この「いろんなもののグチャグチャな交錯」の中から一つの何かを「祖先」として立てることはできない——立てようとすること自体、無意味である。

「有時」の存在論のナイーブさは、「不可逆性」の概念の無いことがおおもとである。

4. おわりに

「現成公案」「有時」は、ひじょうにスリリングでおもしろい論考である。一方、醒めた目で見れば、随分と荒唐無稽な論である。

荒唐無稽は、見ない振りをするものでない。実際、見ない振りをするのは、荒唐無稽を意味深にしまうことである。

「現成公案」「有時」の荒唐無稽は、つぎの存在論である：

「有る時は……」を無人称で独立な有にして、
これらを<今>に横並びさせる。

ここで考えるべきは、なぜこのような存在論をつくる羽目になったのかである。

それは、結局、自分の営みを合理化するためということになる。

自分の営みは、仏が今にいることを必要とする。
ではどうしたら、昔の者を今いることにできるか。
昔の者を今いることにする理屈を作り出さねばならない。
しかも、学術的・理論的な趣で。
上の存在論は、この位相からつくられたものである。

「現成公案」「有時」の読者には、これを真理を書と定めているふしがある。読めないのを、「自分はまだ修行が足りない」「悟りへの道はまだまだ遠い」みたいに思う。

彼らに必要なことは、「読めないのに、なんではじめから真理の書と定めているんだ？」の問いをもつことである。

実際、「現成公案」「有時」は、それ自体が「公案」である。これは、公案として読むようなものである。そしてその答えは、宗教的な風合いのものとは限らないのである。

宮下英明 (みやした ひであき)

1949年、北海道生まれ。東京教育大学理学部数学科卒業。筑波大学博士課程数学研究科単位取得満期退学。理学修士。金沢大学教育学部助教授を経て北海道教育大学教育学部教授(数学教育専門), 2015年退職。

註：本論考は、つぎのサイトで継続される(これの進行に応じて本書を適宜更新する)：

<http://m-ac.jp/thought/dogen/>

道元『正法眼蔵』より「現成公案」「有時」——解説

2017-10-08 初版アップロード (サーバー：m-ac.jp)

著者・サーバ運営者 宮下英明

サーバ m-ac.jp

<http://m-ac.jp/>

m@m-ac.jp
