

七段

a たき木はいとなる、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。

b かのたき木、はいとなりぬるのち、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。このゆへに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり。このゆへに不滅といふ。

c 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。

この段は、初段でA∧諸法の仏法なる時節Vとの照応が指摘された。文の流れからみると、五段が初段Cの一部としての迷、六段は初段Bと対応しており、そのように説き戻って、ここは初段Aと滑らかにつながる。初段で言及された迷悟、諸仏、衆生、修行については、すでに前段までで、すべてなほどかは触れられた。この段で、はじめて生死について語られる。

考えれば、われわれは生死の問いを、たいていは「どこから来て、どこへ行くのか」と問う。しかし、六段で指摘されたとおり、それは無意識的に私という変わらないもの（自心自性は常住）を前提した上でなされる思案である。だから、そこから引き出されるどんな回答も、仏法としてはすべて迷であることに変わりがない。とはいえ、生死を貫く「我」がなかったら、生死とはいったい何であろうか。「生死」という仏教の要の問いに対して、道元は《生死》という一書を残している。ここはその巻を補って考えたい。

さて、aは薪が灰になる譬えであるが、それは人の生死を実に端的に喩えている。道元の時代に火葬は一般的ではなかったにしろ、仏教が随伴したインド式葬法として、中国でも日本でも、彼は火葬を目撃したに違いない。火に焼かれて灰になる。人生とはそれだけのことか。あるいはまた、死んで生まれ変わり、再びこのような生を繰り返すのか。そういう茶毘を目の前にしての省察が、生死の譬えに薪と灰を用いることになったのだろうか。

aではまず薪は灰となつて、ふたたび薪となることはないという事実を挙げる。なぜ、だれも反論の余地のない明白な事実をことさら最初に挙げるのか。それは頑固に仏教の通理と思われている輪廻転生を説破するためにほかなるまい。仏教の

ものと無関係でそれだけで存在するような「時」を考えない。映画のフィルムが回ってはじめて映るように、あらゆる存在は有と時が一つのものとしてつづつと連なっているのだ。つまり、ここには、存在とはある実体における時間の直線上の持続だという考え方の否定が含まれている。持続する実体も、連続する時間もないのである。

だが、これは何も薪を説明するために言われた一般的哲学の論議ではない。どこまでもわれわれの生死の問題の譬えなのだ。それは《生死》巻では直截にこう説かれる。

△生より死にうつると心うるは、これあやまり也、生はひとときのくらゐにて、又さきあり、のちあり。かるあえ故 仏法の中には、
生すなはち不生といふ。▽

bの△生の死になるといはずる▽は、まさしくこのこと呼応する。これこそ、薪と灰の譬えで、道元がいたかった生死の問いの答えである。生が死にならない、だから不生というのだ、というのは、思えばすさまじい思想だ。

注意すべきことは、道元は不生不滅ということは無自性・空からは決して説いていないということである。無自性空の論理には、その裏に因縁仮和合、あるいは縁起の論理がある。私が今生きているのは、たまたま諸元素がこのように形作られ、空気の出入りで一瞬だけ生を保持しているのだと。死とはただそれが保たれず、散開するだけで本質は何も変わらないと。

そういう空ではなく道元はむしろ有、しかも△生は全機現なり、死は全機現なり▽《全機》と説く。

△生也全機現▽とは、△一時一法としても、生にともならざることなし。一時一心としても生にともならざることなし▽《全機》ととかれるように、むしろ「我が生」ということが絶対で、すべてはそれに随伴しているということなのだ。この

ような意味で、 \wedge 生也全機現 \vee と \wedge 不生 \vee は同義語なのだ。こういえば、ディオゲネス風に生の時はまだ死んでいない、死の時はもう生きていない、だから死を思い煩う必要はないと考えられそうだが、ディオゲネスは意識のレベルで考えているのに対し、道元はむしろ意識を超えた事実重点をおいている。薪には意識の問題が入る余地はない。

その全機現が、いまは薪が \wedge 法位に住する \vee と説かれた。 \wedge 法位 \vee とは、 \wedge 而今の山水は古仏の道現成なり。ともに法位に住して究尽の功德を成ぜり \vee （山水経）といわれるように、仏道の成就として絶対的なものであり、けっして他のものの仮の因縁和合ではない。それだけで完全であるような山水なのだ。

そのような薪・生・山水は、私達が見たり、用いたりして知っている薪・生・山水ではない。あらゆる人間の見方が脱落したところにおのずから現じている事態である。

それを道元は \wedge 住法位 \vee といいとめた。それも \wedge さだまれる仏転なり \vee などといわれると、観念として受容せざるをえないような気持ちにもなる。しかし、それは頭で理解して受け入れるべき「考え方」ではない。初段Aが語られる場こそ見定めねばならない。

われわれが五感による認識や思惟による判断を脱落して、薪や生に出会う場、それこそ四段で示された只管打坐の場である。 \wedge 生の死になるといはざる \vee というのは、この打坐からの思惟なのである。

それは同時に、 \wedge わが尽力経歴にあらざれば一法一物も現成することなし」といわれる行と不離の思惟である。 \wedge 生も生を透脱 \vee するこの打坐において、はじめて不生不滅の言が成り立つのだ。

cでは、 \wedge 生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり \vee といわれる。aの \wedge 住法位 \vee や、bの \wedge 不生不滅 \vee が、「存在」に重点を置いていたのに対し、ここでは「時」に重点が置かれている。それに応じて、春が夏になるということが譬え

として引かれる。春と夏は時そのものではない。いや時そのものなどは、計測結果として暦や時計などを通して人間が表し出した観念上のことであって、そういう「もの」があるわけではない。その相対性はいまやジェット機で飛ぶ時の時差の問題で身近に知られる。しかし、春は時の中を経過していく何かでも、もちろんない。だから△春の夏になるといはぬなり▽ということになる。冬が春に変化するのではなく、梅の花が咲いたとき、無端に春である。そのとき天も水も大気も地も草も万物が春であり、春でないものはない。何か実体が変わりたり、あるいは因縁和合して春になるのではないのである。

『那一宝』は「春は尽天尽地春にして春の外に残る一法なし、而も春なるものを求めるに不可得」と注釈している。その通りであろう。

それは〈全機〉において生（舟）が、△この正当恁麼時は、舟の世界にあらざることなし。天も水も岸もみな舟の時節となれり▽といわれることに、正しく応じている。

だが、生の一時から死の一時へはどう移るのか。それについて〈春秋〉の言い方が参考になろう。△この寒暑、渾寒渾暑、ともに寒暑づからなり。寒暑づからなるがゆへに到来時は寒暑づからの頂寧ちやうねいより到来するなり▽といわれている。

死は死づからの頂寧より到来するのだ。いわば無端に死なのである。我という実体があつて、それが今は生でありやがて死になるのではない。△死の生に相対するなし。生の死に相待するなし▽〈身心学道〉である。このことが身をもつてうなづかれた時、生死の転換がおこる。生死は、初段Bの私積では「いのちは光陰にうつされてしばらくもとどめがたし」と嘆かれるものとされた。ところがここで生死は、法位として、全機現として絶対肯定されている。ここではじめて、初段のBが、すなわちAとなる地平が見えてくる。人の生死ばかりでなく、すべてのものの無常が高次の肯定へと転換されるのだ。△草木叢林の無常なる、すなわち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。▽〈仏性〉と道得されるのである。だが

それは迷と悟は同じものだというのではなく、また常にA∥Bなのでもない。自己の実存転換が起こって、換言すれば打坐の思惟において、はじめてA∥Bなのである。

ところで現代先進国では生死の問いそのものが見えない、無常とは感じられない状況であることを、先に指摘した。見える世界、意識に上ってくる世界は生ばかりである。みな生ばかりの極楽トンボであり、さらには突然の死さえ金銭に換算されて、保険によって埋め合わせがつくものとなっている。先進国の世界は人間が楽しく生きるための舞台として仕立てられてしまった。だからといって死がなくなつたわけではない。それどころか死を感じさせない明るく輝いている文明の反面で、死がひそかに黒々と蓄積されている。ほんのわずかのきっかけでこれが反転しうることを、現代人はすでに気付かされてはいる。核の冬か、温暖化による異常気象か、環境全体の死か、はたまたエイズの蔓延か……。われわれは今、自己の生死より深刻に地球環境の生死を問われていると言つても過言ではないだろう。

さて、もとにもどつて、ここで大切なことは、このような生死の言説が成り立つ場こそ、只管打坐なのであり、それを外にして、道元をまねて生死とはこういうものだ、と観念的にとらえることは誤りだということである。いや、その道元の言すら、やがて十段で明らかにされるように、その時、その時の見取会取であるに過ぎない。それゆえ《行仏威儀》では、
△生死を生死なりと信受すべからず、不会すべからず、不知すべからず△と、生死を観念化することが戒められ、△生死を生死にまかす▽《行仏威儀》具体的在り方、行こそが求められている。換言すれば、△生死ともに凡夫のしるところにあらず▽《身心学道》という自覚をもつて、日々の行持に生死を参究し、生死を透脱していくことが求められているのであり、それが次の段で△さとり▽のあり方として説かれるのであろう。

『御聴書』は「此生死世界の生死と不可思（思うべからず）、最前に諸法仏法なる時節、生あり死ありと云つる生死也」という。たしかに、仏法なる時節の生死が語られているには違いないが、それはこの生死世界の生死との関連においてのみ問題になるはずだ。ところで、この段の一連の譬えが、生死を説明する譬えであることは、本文からあきらかなはずであるが、『御聴書』はあろうことか生死とは関係ないという。

「薪と與たど灰の喩たとえを聞ては外道の見には、たきぎ、はいと、なりぬるのちさらに薪とならむ、ことばをひきて、死して後生うくまじと心得る、是邪見なり、只はい（灰）一時、た木木（薪）一時あるべき、証拠ばかりにひかる也。生死の喩に、ひきなして心得るは僻見なり」。本文にあきらかに「薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならざる」とあるのに、どうして無理にそれを否定するのだろうか。おそらくそれが輪廻を否定すると慮られたからであろう。もっとも道元の晩期著作には、輪廻転生や死後の中有（死んでから再生するまでの間の存在）を前提している言い回しが目立つが、ここでは確かに輪廻の論理は否定されているのである。本文を無視することは明白な誤りであり、「生うの死しにならざる」という大切な一句を聞き損ねている。ほかに、この明白な生死の譬えを、そう採らない解釈が多くある。

『聞解』は「前念が起る薪の前きの如し、後念が起る薪の後の如し、前後有りながら念念無性で念が断て有る」と念の断滅相続の譬とする。前念後念という教学用語にひきづられた本文無視である。

『味わう』は、aを迷悟の譬えとし、『安心』は、aを譬えというより、薪の実際の話だとする。

これらのように、「生死」が薪灰の譬えから切り離されてしまうので、bの「生死」は行とは関わりあいのないところ

で、さまざまに論じられているばかりである。

たとえば『聞解』は「生がそのまま死の故に他に死するものなし」というが、本文のどこからこのような解釈が生まれてくるのであろうか。

『安心』は「生」の解釈において、酒井師の“からだ自然外道”ともいうべきものを全露している。「この生身の体はどんな立派な思想を持つと、そんな事にお構いなく、身体というものは生きています。どんな唯心思想を持つと、神秘思想を持つと、お構いなく生身の体は存在している。・・・自然そのものの姿、生身の体が生きています、呼吸しているその事実を、『靈靈』と示されているのです。全ては、この生身の体の上に色々と起こって来ることで、その体の上で、いろんなものがある。仏法の真実は、いつでもこれを目指しているのです。これは自我を超越しているのです」。道元の八身にて学道するV(身心学道)ことは聞き得ても、入心をもて学するVことを聞きそびれたといおうか。いや身の参究すらこのようなことではあるまい。そのままの身体ではなく、「身形を練り得て鶴形に似」てこそ身学道である。

(三) 公案禪的解釈批判

公案禪的解釈は、七段が迷悟についての議論ではないためか、素直に読まれている。ただそれが、修行なしでたんに生死の了解になってしまっている面が強い。『弁註』はbについてこういう。

「此語光前絶後の玄談なり。尋常は生即不生、不生之生、滅即不滅、不滅之滅と云て、死になるといはざる、生にならざるとは云はぬは、只是生滅の上の依文解義にして、生滅の大本に不達、假令生の死になるといはざる不滅と云べし、死の生

にならざる時は不生と云べきに、生の死とならざるを不生との玉ふは、死になる生のなければなり」。

『那一宝』も同じである。しかしこれはディオゲネス流の意識の問題になる危険がある。つまり「参究」は「生きているうちは死なないから心配しなざるな。死ぬときは生きていないからこれも心配しなざるな」とディオゲネス的という。『啓迪』もそうである。しかし道元がいつているのはそのようなある種の論理ではない。行において啓かれる真実である。

(四) 哲学的新釈批判

ここでの解釈はみな、どこからそれが言われているか、ということをもまったく考慮していない。

さらに道元が言っていないことを、自分の理解する仏教教理で説明するものが多い。たとえば、「非我」（『一字参』）、「自性不可得」（『聞解』）「哲学」（『色即是空』（『新講』）などで説明するのであるが、それらについて、道元の本文では全くにも触れられていない。また△不生▽、△不滅▽の「不」についても様々な理屈がつけられている（『解説』「永平」）が、どれも本文に即したものではない。

もうひとつは、『参究』などがとる「刹那消滅」という時間論である。これも本文からは出てこない思想である。たしかに道元も刹那消滅をいうが、それは《袈裟功德》《出家功德》《発無上心》《帰依三宝》《四禅比丘》とすべて最晩年の新草本においてであり、新草本と旧草本とは大きな思想的变化がみられるのであるから、ここでの解釈にそれを用いることは不適切である。ここで本文にいわれていない事についてさらに論ずるのは蛇足なのだが、真の実在として生滅以前のなにものかを想定する解釈が目立つ。

『哲学』は「存在」と「存在の根拠」の別をいい、『新講』は「不生不滅」の「当体」が「天地の生ずるに先だつ」という。『啓迪』も「不生不滅の常住なるものが一時現の生死となつてあらわれる」といい、『味わう』は「生死ふたつに分別される以前の無相のいのち」という。

『哲学』にはハイデッガー哲学が、『新講』には老莊思想が透けて見えるばかりだが、『啓迪』や『味わう』は宗門の解釈であるだけに問題である。

『中山釈』は世界成立の根拠と取る。すなわち法位間の前後を、因果として肯定した上で、なおそれぞれ住法位として独立無伴であり、それが「理論的には矛盾的なことでありながら、しかもそれが世界成立の根源である」と解釈し、時間論的にも前後際断の絶対時と前後ありとする連続的時間の「矛盾的相即」であるとす。なんでも「絶対矛盾の自己同一」をいえばいいと思っっているのだろうか。