

道元の生死観

定 兼 範 明

1

「正法眼蔵随聞記第4」に、「我れ始めてまさに無常によりて聊か道心を発し」云々と述べられているように、道元の発心求法の機縁となったものは、8才の時の悲母の死に際しての痛切な無常の体験であったと言われるが、このような発心の仕方は、道元一人に特有なことではなくて、^① 釈迦を始めとして仏教界においてはごく一般的な事柄である。したがって、道元は又得道後一箇半箇を接得する宗教的教育者としても、無常を観ずることを仏道を習う人の第一の用心として常に勤めている。例えば、「学道用心集」の「可発菩提心事」の中で、「龍樹祖師曰、唯観世間生滅無常心亦名菩提心。然乃暫依此心可為菩提心者歟。誠夫観無常時吾我之心不生、名利念不起。恐怖時光之太速。所以行道救頭燃。顧眄身命不牢。所以精進慣翹足。」と述べている。

さて、無常とは万物に常相がなく、不断に生滅変化すること、したがって、それは諸法の無我、無実体性、すなわち、現象の背後、根柢、本質に常一主宰者の存しないことを意味する。元来、諸法の無常、無我を説くのは、縁起説を唱える釈迦以来の仏教の正統的思想であり、道元も又「海印三昧」巻に、維摩経に由来する馬祖の「但以衆法合成此身。起時唯法起、滅時唯法滅。此法起時、^② 不言我起、此法滅時、不言我滅。」を引用している。これの体験的な深い意味は、今暫く措くとして、要は、諸法は全て諸条件の相依相俟によって成立し、この身体も畢竟、衆法、すなわち四大五蘊の合成によって縁起する。したがって、身体の起滅は唯四大五蘊の集合離散に他ならないのであり、この他に別に「我」という実体があって起滅するのではないと言うのである。このことは身体だけでなく諸法全ての実相である。諸法全て因縁所生のものであって、無実体、したがって、無常遷流を実相とする。「一日一夜をふるあひだに、64億9万9千9百80の刹那ありて、五蘊ともに生滅す」（発菩提心）るのである。

このように諸法無常が現実界のくらすことのできない実相であるとすれば、この実相を実相として端的に捉え証会すること以外には仏道はあり得ない訳であるが、この実相直視の障害になるのは、言うまでもなく吾我名利の念である。吾我執着、名聞利養の乱想心は、対象的に種々の夢幻を定立し、実体視して、それに繫縛され自由を失って実相を見誤る。逆に又吾我名利の念の存するのは、現実の実相を直視し得ないからである。無常を真に観ずれば、諸法を固定的に実体視して知的にそれを自己に対立させる主客対立の二見に陥り、あるいは、感情的にそれに執着する取捨憎愛の念を起すこともなくなる。すなわち、吾我名利の念も起らなくなるのである。この意味において、二者は相互循環の概念構造を有すると言えよう。そして、この循環が循環の儘に留る時仏道は現成し得ない。発心求法とは、とりもなおさず、この循環の一角を破る仏道現成の端緒行に他ならないのである。もとより、この発心の根柢は人が本来恚罵人なるによるのではあるが、言わば、その方便として道元は「しばらく心を無常にかけて、よのはかなく人のいのちのあやうきことを、わすれざるべし」（道心）とするのである。この意味において観無常心は「悉多心」すなわち「慮知心」と呼ばれ、「この慮知心をすなわち菩提心とするにはあらず、この慮知心をもて菩提心をおこす」（発菩提心）ともされるのである。

さて、このようにして循環の一角が打破される時、吾我名利の念は薄らぎ、頭燃を救い、翹足に慣う行道精進が始まるのであり、その方向を見誤らぬように、「參禅学道可求正師事」「仏道必依行可証入事」(学道用心集)が注意されるのである。したがって、ここに一応、観無常一発心求法(菩提心)一行道精進(只管打坐)の図式が見られるのであるが、しかし、ここで注意すべき点は、先述した循環構造の内実からも明らかなように、発心後においては観無常は単なる機縁的方便として捨てて顧みられないというものではない点である。寧ろ、吾我名利心が放下され、自己が主体的に深められていくことは、とりもなおさず、方便的作為的な無常の慮知心、観が、その作為性を脱して透脱し、自然の真の脱落の観になること、そして無常実相が実相の儘に把握されることを意味する。「仏道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするといふは、万法に証せらるなり。」(現成公案)自己をならい、自己を忘じた無観の観において、万法はその無常性のあるが儘の姿において把握される。否、把握と言えば把握する主体と把握される客体を予想する。唯、端的に無常に証せられるのである。無常で限界を界尽するのである。観即無常、観の究尽、無常の究尽である。ここにおいては、無常を観ずることが単に世をはかなしと感ずる無常の哀感の如きものに終る間隙は寸豪も存しない。身心脱落であり、脱落身心である。只管打坐の風光である。

2

坐禅における心、意識のあり方は、「諸縁を放捨し、万事を休息すべし。善也不思量なり、悪也不思量なり、心意識にあらず、念想観にあらず、作仏を図することなかれ。坐臥を脱落すべし、」(坐禅儀)である。すなわち、諸縁、万事という所観、能観の対立を揆無し、善悪の分別取捨の念をはじめとして、意識の全運転を休息し、いわゆる無我無心となり、坐禅そのものになり切ることが要求されるのである。したがって、坐禅においては慮知心の如きものはある余地は全くなく、方便的段階から慮知心の停止へ移ることが要求されている。しかし、ここで注意すべき点は、全意識の運転を休息することは、決して意識作用そのものの全面的絶滅を意味するものではない点である。もとより、坐禅においては坐臥を脱落すべしで坐禅になり切る絶対の無心が現成せねばならぬのではあるが、この無心は言わば純粋な意識作用を内に含む無心でなければならぬ。無心を単に意識作用の全面的停止とするならば、道元が非難するように、「困じて空無に墮す」二乗の枯木死灰禅に終り、坐禅即四威儀としての坐禅の積極的意味が見失われることになるであろう。^③

この消息は又「兀兀と坐定して、思量箇不思量底なり。不思量底如何思量、これ非思量なり。これすなわち坐禅の法術なり。」(坐禅儀)と言われるが、これが薬山とある僧との有名な問答に由来することは周知の事柄である。(坐禅儀)この内容に今深く立入ることは紙数が許さないが、ここに言われる「非思量」という概念は、「啓迪」が指摘するように、決して「思量に非ず」「思量せず」の意ではなくて、「非の思量」の意であり、非とは「脱落の義、解脱の義、無性の義、不可得の義、無碍の義」である点に注意すべきである。道元も言うように、「思量の皮肉骨髓なるあり、不思量の皮肉骨髓なるあり。……まことに不思量底たとひふくとも、さらにこれ如何思量なり。兀兀地に思量なからんや」(坐禅儀)で、兀兀地には如何の思量、什麼の思量が厳然として存している。もとよりここに言う如何、什麼という疑問を意味する語は、いわゆる問処道得で疑問の意を離れて脱落、解脱の当処当体を指示するものであることは言うまでもない。さて、この非思量の構造は微妙の知照として更に明らかにされてい

る。すなわち、宏智がその「坐禅箴」において、「仏仏の要機、祖祖の機要」として述べる「不触事而知、不對縁而照、不触事而知、其知自微、不對縁而照、其照自妙。」（坐禅箴）における微妙の知照である。この知照は道元によって次のように評釈されている。「知は覚知にあらず、覚知は小量なり、了知の知にあらず、了知は造作なり。かるがゆえに知は不触事なり、不触事は知なり、……その不触事といふは、明頭来明頭打、暗頭来暗頭打なり、……この照は照了の照にあらず、靈照にあらず、不對縁を照とす。……不對といふは遍界不曾蔵なり。」（坐禅箴）すなわち、事に触れ、縁に対して、能観、所観が対立する分別造作の二見が泯絶円融し、取捨憎愛の執着心が脱落した自由無礙な解脱の照知である。花を見たら見たっきりであって、愛着棄嫌の跡がない。一念、一念が不相對にして独立する。花を見る時に直下に花そのものになり切って、見る主観も、見られる客観もなく、尽天尽地が尽く花の時節となる。このような知即花、花即知という根源的体験が、とりもなおさず、非思量であり、微妙の知照に他ならぬのである。したがって、この知は又「其知は形なり、形は山河なり。この山河は微なり。この微は妙なり。使用するに活鱗鱗なり。」（坐禅箴）と言われる。もとより、この山河は対象的に見られた山河でもなく、独断論的な実在としての山河でもない。知即花、花即知と同じように、主客円融の体験的な生きた山河である。否、端的に山河の独露現成なのである。^⑤

かくて、山河は心意識等の汚染から洗い清められて、そのあるが儘の姿において現成する。それはとりもなおさず仏の現成である。「山河をみるは仏性をみるなり、仏性をみるは驢驘馬麁をみるなり。」更に一般的に言えば、「悉有は仏性なり」（仏性）であり、遍界不曾蔵、現成公案である。それ故に、東坡居士の言うように、「谿声便是広長舌、山色無非清浄心」で、この山河は8万4千の仏言を語り続けるのである。（谿声山色）この消息は又、「弁道話」巻において、「ただし打坐して身心脱落することをえよ。もし人一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる」とも言われ、又「このとき十方法界の土地・艸木・牆壁・瓦礫、みな仏事をなす」とも言われるのである。

かくて、無常を観ずることは、単に発心求法のための機縁の方便という意味を超えて、観は非思量、微妙の知照としてその深い意味をもつことになる。悉有、すなわち諸法は因縁所生のものであり、刹那生滅、無常遷流がその実相であった。したがって、非思量の根源的体験において悉有を観ずることは、同時にその裏から言えば、悉有をその無常性のあるが儘の姿において観ずることであり、観無常に他ならない。そして、この観無常において悉有、万物はその無常なる儘にその底を破り透脱して、直ちに仏の現成である。「悉有は仏性なり」は、同時に無常は仏性なりと現成するのである。一般には、無常の生滅流転の世界に対して、仏性界、法性界を恒常な実在界として対立させるのであるが、道元はこのような見解をとらない。「法性」巻に、「性といひぬれば、水も流通すべからず、樹も栄枯なかるべしと学するは外道なり。釈迦牟尼仏道、如是相、如是性。しかあれば開華葉落、これ如是性なり。しかあるに愚人おもはくは、法性界には開華葉落あるべからず」と述べられているように、開華葉落の無常は直ちに仏の現成であり、法性に他ならぬのである。これを道元は「仏性」巻においては、六祖の「無常者即仏性也、有情者即善惡一切諸法分別心也」を評釈して、「いはゆる六祖道の無常は、外道二乗等の測度にあらず。二乗外道の鼻祖鼻末、それ無常なりといふとも、かれら窮尽すべからざるなり。」と述べ、更に、「しかあれば艸木叢林の無常なる、すなはち仏性なり、人物身心の無常なる、これ仏性なり、国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。阿耨多羅三藐三菩提、これ仏性なるがゆゑに無常なり、大般涅槃、これ無常なるがゆゑに仏性なり。もろもろの二乗の小見、および経論師の三蔵等は、この六祖の道を驚疑怖畏すべし。もし驚疑せんこと

は魔外の類なり。」と述べるのである。

常識的に言えば、無常とは一切の根拠、一切の価値を否定する虚無である。時間は一切を併呑し焼き尽して流れる無実の空虚である。しかし、外道二乗の我空・法空を証しない対立的二見を脱した非思量の観においては、この無常は仏性の内実を得、時間は「有時」として荘厳される。無常はもはや恐れ、嫌悪し、あるいは哀感を招来するものではなく、時間はさまざまな絵空事によって虚飾される必要もない。無常即自己、自己即無常であり、無常は自己と直下に一枚であり、自己の家具調度として、それを使用するに活鱒鱒である。観は無常による狂奔ではなくて、無常を無常なる儘に無常していく、無常の大用現前である。無常の三昧、無常の遊戯である。自愛用三昧であり、行仏威儀である。

3

生死は無常の言わば人間存在における特殊形態に他ならぬものであるから、道元の生死観は今までに述べてきた「無常は仏性なり」の思想において、基本的には論じつくされている。しかし、「生をあきらめ死をあきらむるは、仏家一大事の因縁」（諸悪莫作）であり、人にとって切実な問題であるだけに、無常論はこの生死においてより一層具体化され、その本質がより一層明らかにされている。以下、前述の考察を手掛りにして、道元の生死観を明らかにしたいと思う。

生死、わけても、死は人の最も恐れ、嫌悪するものであり、この生死苦からの解脱を願わぬものはないと言ってよからう。それだけに、古来生死の解脱に関しては多くの思想があるが、その中で道元が特に批判、排斥するのは、心常相滅を骨子とするいわゆる「先尼外道」の生死観である。先尼外道の見は「弁道話」巻、「即心是仏」巻で詳細に説明されている。すなわち、身体は死滅するけれども、この身体に宿る靈知、靈性、すなわち本性としての心は永久不変の実体性を有し、「この身の滅するとき、もぬけてかしこにうまるるゆえに、ここに滅すとみゆれどもかしこの生あれば、ながく滅せずして常住」（弁道話）である。この理を知らない者は久しく生死に流転するが、一度この理を悟れば、従来の生死流転は絶えてこの身の終る時性海にはいり、諸仏如来の如く妙徳が備わる。したがって、生死は恐るるに足らず、唯、心性の常住なる旨を了知しさえすれば、生死を出離することができるのである。これに対して道元は「この見をならふて仏法とせん、瓦礫をにぎりて金宝とおもはんよりもなほおろかなり、癡迷のはづべき、たとふるにものなし。」（弁道話）と痛烈に批判し、進んで、「仏法にはもとより身心一如にして、性相不二と談ずる、西天東地おなじくしれるところ、あへてたがふべからず。」（弁道話）と述べるのである。

けだし、先述したように、万法は無常、無我を実相とするものであって、現象の背後に常一主宰者、実体は存しない。身体が生滅すれば、心も又生滅する。生死無常は人生のくらすことのできない実相である。したがって、靈魂の不滅などを根拠にして、生死なき仏性界、すなわち涅槃を死後の世界に妄計することは、いよいよ生死の本因を深める邪見に他ならぬのである。生死が厳然たる事実であるとすれば、生死苦解脱の仏、涅槃は生死を生死として直視し、受取る以外には成立しない。「いまだ生死のほかには涅槃を談ずることなし。」（弁道話）「生死はのぞくき法ぞとおもへるは、仏法をいとふつみとなる、」（弁道話）「もし、生死のほかにはとけをもとむれば、ながえをきたにして越にむかひ、おもてをみなみにして北斗をみんとするがごとし。いよいよ生死の因をあつめて、さらに解脱のみちをうしなへり。」（生死）と言われる所以である。生死苦からの解脱は生死の外に逃れ、生死の外に種々の意匠をこらすことによっては可能でなく、寧ろ、意匠を捨て、自己を忘る非思量の根源の体験において、

生死を觀ずること、生死と一枚になることによって始めて可能であり、実にされるのである。非思量においては、生死は生死の儘に透脱して、生死は仏性であり、夾山のいわゆる「生死のなかに仏あれば、生死なし」（生死）と生死苦の繫縛から完全に出離する。すなわち、生死に使われるのではなくて、生死を自由無碍に使得し、生死に遊戯するのである。これがすなわち生死即涅槃の覺了に他ならないのである。

このような消息を、道元は「生死」巻において「この生死は、すなはち仏の御いのちなり、これをいとひすてんとすれば、すなはち仏の御いのちをうしなはんとするなり。これにとどまりて、生死に著すれば、これも仏の御いのちをうしなふなり。仏のありさまをとどむるなり。いとふことなく、したふことなき、このときはじめて、仏のところにいる。ただし心をもてはかることなかれ、ことばをもていふことなかれ。ただわが身をも心をも、はなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもていくとき、ちからをもらいえず、ころをもつひやさずして、生死をはなれ仏となる。」と述べている。すなわち、生死は仏性であり、仏の御いのちであるから、生死を嫌悪し、そこから逃れることは仏を捨てることになる。しかし又、生死即仏にとられて生死に愛着することも仏を見失うことになる。生死を嫌悪し、又それに愛着する執着の自己を忘れた身心脱落の非思量において、始めて生死即仏としての仏の胎内に入り、仏の心を掴むことができるのである。そして、この非思量の境涯が、心身を仏の家に投げ入れて、仏の方より行われると表現されるのであるから、このことは、仏の家が生死の外にあるという意味ではもとよりない。「大聖は、生死を心にまかす、生死を身にまかす、生死を道にまかす、生死を生死にまかす。」（行仏威儀）と言われるように、仏の家とは畢竟生死の家に他ならない。心身を忘れて、心身即生死、生死即心身と心身を生死の中へ投げ入れ、生死にまかす、否、生死を生死にまかせきって、「生死去来只是生死去来」と生死していくのである。ここに先の夾山の「生死のなかに仏あれば生死なし」に対して、^⑥定山が「生死のなかに仏なければ、生死にまどはず」（生死）と述べる所以がある。生死のときは渾身の徹底生死である。否、渾身と力をいれるのでもなく、いわんや、生死は仏、涅槃である心をついやすのでもない。ここに仏という概念のはいる余地はない。殺仏であり、唯生死のみである。しかし、殺仏は成仏である。放てば手に充つる、逆説である。すなわち、生死が生死していく、生死の独露現成が、とりもなおさず、生死即仏であり、生死を離れて仏になること、すなわち、生死即涅槃と言われれるのである。

さて、このような生死即涅槃の構造を、更に具体的に生及び死の問題として取扱うとき、道元の生死觀の大きな特色をなす生死前後際断の思想が展開される。もとより、これも先述のものとは別なものではなく、同一の体験構造に他ならぬのではあるが、それが生及び死に即してより具体的に明らかにされるのである。

先述したように「起時唯法起、滅時唯法滅」であって、「不言我起、不言我滅」である。身体が生滅は唯衆法の合成、離散に他ならず、生として生ずるものなく、滅として滅するものもない。起なるものが滅に移るのでもなく、滅なるものが起へ移るのでもない。道元はこれを評釈して「従来の滅処に忽然として起法すとも、滅の起にはあらず、法の起なり。法の起なるゆゑに、不對待相なり。……従来の起処に忽然として滅すとも、起の滅にあらず、法の滅なり。法の滅なるがゆゑに、不相對待なり。」（海印三昧）と述べている。すなわち、起、滅はそれぞれに不相對で独立無件、その間に移るといふ移行連続関係は存しないとするのである。これが道元の時間論を特色づける「今」の前後際断の思想であるが、この体験的意味は、先述した非思量の意根の坐断性、執着心の脱落性にある。道元は「現成公案」巻において「たきぎははひとなる、さらにかへりてたきぎ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。……生の死にならざるは、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。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。」と述べている。薪が燃えて灰になるように、生が移って死になると見るのは、凡夫の一般的見解であるが、仏道の上から見るとき、薪、灰、生、死はそれぞれ仏の現成として、一時、一時の自己の法位に住して、独立無伴、すなわち非連続的に前後際断している。もとより時間的に見て、薪の後に灰、死の一時の前に生の一時が位するという前後の関係の存することは事実である。したがって、生には前あり、後あり、前後ありと言われるのであるが、しかし、このことは、生が死になり、死は帰って生にならぬという意味における前後ではないのである。生が死になると思うのは、いわゆる「身心を乱想して」「万法のわれにあらぬ道理」（現成公案）に徹せず、生に愛着し、死を恐れ嫌悪する執着心の故である。

これに対して、「行季をしたしくして箇裏に帰する」（現成公案）非思量の境涯においては、生に対する愛着心が死を攪乱することもなく、死に対する不安、恐怖が生の充実を妨害することもない。生の思量があってもそれは非の思量であるから、第二念に流れて死を罣礙することはない。死の思量があってもそれは脱落の思量であるから、跡を留めて生を罣礙することはない。すなわち、「生は栢樹のごとし、死は鉄漢のごとし。栢樹はたとひ栢樹に礙せらるとも、生はいまだ死に礙せられざるがゆゑに学道なり。生は一枚にあらず、死は両匹にあらず、死の生に相對するなし、生の死に相待するなし。」（身心学道）なのである。かくて、生の一時は徹底生、死の一時は徹底死であり、そこに時間的前後はあっても、根源的体験においては、絶対に不相待であり、前後際断するのであって、これが不生、不滅とも表現されるのである。したがって、それは生ぜず、滅せずの意ではなくて、生、死の不相對なる絶対独立無伴性を意味するのである。

このように非思量の根源的体験において、前後際断の今としての生、死になり切っていくことが、圓悟の「生也全機現、死也全機現」（全機）に他ならない。「全機と云ふは有無色空に不動、六根六塵を超越して安住するを云ふ^⑦」のであり、そして、この安住の非思量は、とりもなおさず、「かけずそろうた……はたらき^⑧、すなわち、全分の機用、随処に主となる大活用である。機は又機関を意味し、「機関は、からくりといふなり、諸法のとどこふりなきなり」と言われる。からくりがその構造どおりに完全に作用するように、諸法がとどこおることなくその全分の働き、機用をなすことが、全機現に他ならないのである。この意味において、非思量の生、死はそれぞれに全機現である。すなわち、生来らば唯これ生、死来らば唯これ死と直下にその生、死になり切っていく正当恁麼時、生は生の独立無伴の全分の機用において現成し、死は死の前後際断の今として全分の機用において独露するのである。

そして、この全分の機用のとき、生は生として、この尽天尽地を究尽する。すなわち、生のときは尽天尽地の諸法は全て生に冥合されて、生の時節、生の世界となる。これを道元は「全機」巻において「いまこの生、および生と 同生せるところの衆法は、生にともなりとやせん、生にともならずとやせん。一時一法としても、生にともならざることなし、一事一心としても、生にともならざるなし。」と述べた後、それを更に具体的に説明して、「生といふは、たとへば人のふねにのれるときのごとし。このふねは、われ帆をつかひ、われかぢをとれり、われさほをさすといへども、ふねわれをのせて、ふねのほかにならぬ、われふねにのりて、このふねをふねならしむ、……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、さらに舟にあらざる時節とおなじからず、このゆゑに生は

わが生ぜしむるなり、われをば生のわれならしむるなり。舟にのれるには、身心・依正、ともに舟の機関なり、尽大地・尽虚空、ともに舟の機関なり。生なるわれ、われなる生、それかくのごとし。」と述べている。舟に乗るときは舟の一法究尽である。我も水も、身心依正ともに舟に冥合されて、舟の時節、舟の機関となる。これと同じように、徹底生の時節においては我と生とは一枚になり、尽天地、尽虚空は全て生の機関となる。一時一法、一事一心といえども生にともなわないものはない。万法皆生の時節であり、生によって尽界を界尽するのである。

かくて、前後際断の今なる生、死は、それぞれその全分の機用において尽界を究尽し、仏の一大法界が現成する。ここにおいては、力をも入れず、心をも用いることなしに、唯、素直に生死即涅槃と覺了し、生死苦から完全に解脱するのである。否、生死即涅槃とか解脱するとか言うことも不要である。唯、生死只是生死、あるいは、「水清徹地兮、魚行似魚。空闊透天兮、鳥飛如鳥。」（坐禪箴）と言うべきであろう。

註

- ① 建擲記
- ② 正法眼藏海印三昧、以後、正法眼藏の各巻は題名だけをあげる。
- ③ 永平広録巻6
- ④ 正法眼藏坐禪箴啓迪
- ⑤ 拙論「道元の『時』観」（岡山県立短期大学研究紀要第8号）を参照されたい。
- ⑥ 永平広録巻1
- ⑦⑧ 正法眼藏全機間解
- ⑨ 正法眼藏全機私記