

道元禪師の靈魂觀

——「靈性」批判と忌辰「上堂」との間——

吉 田 道 興

(愛知学院大学)

はじめに

「靈魂」(靈・魂・たま)の概念を漢語と和語を含む豊富な用例がある諸橋轍次著『大漢和辞典』巻十二の「靈」と「魂」を参考までに抜粹する。まず「靈」の意味。

「かみ①八方の神、②天神、③雲の神」、「くしび、すぐれて神妙なこと」、「たま・たましい①亡き人のみたま、②万有の精氣・元氣、③人身の精氣、④死者に対する尊称」、「いのち・命数」、「すぐれたもの・傑出したもの」、「たくみ・物の精巧なもの」、「あらたか・鬼人に祈ってしるしあること」、「ききめあること・医薬などの効驗あること」、「みいづ・威光」、「みこ・かななぎ」など、次に「魂」の意味。

「たましい①人の生成長育をたすける陽氣。精神を主るを魂、肉体をつかさどるを魄といふ。②精神。肉体を主宰するもの。魄をかねての称」、「こころ、おもひ」。

このように挙げると「靈魂」のもつ意味の多様性に驚く。和語中の古語「くしび」とは、靈妙・不思議、「み

いづ」とは「身出づ」という意味。古語の「たま」「たましい」「みたま」の意味用法もほぼ同様と見なし得る。

なお、中村元著『仏教語大辞典』では、【靈魂】れいこんの語を次のように記している。「肉体から区別された精神的なもの。靈は不可思議なものを意味する。ただし、仏教では精神と肉体とを区別する二元論には立たない。」

仏教の基本的立場は、周知のようにあらゆるものは「無我」であり、「縁起」性の存在であり、かつ「身心一如」とし、「我 (atman) ・神我 (purusa)」の实体が否定される。時にその語が「靈性」「靈知」「真我」「覺元」「本性」「本体」「本覺」「本我」と訳され、その存在を主張する「先尼外道」が批判される。

しかし、中国仏教では、その「靈魂」を「神」「靈」「魂」「魄」「鬼」とも称し、長年にわたり仏教は儒教・道教との間で「神滅不滅」論争が続き、葬祭儀礼と関連し本来の仏教とは異なる「神不滅」説を正しいと決着する。日本でも多くの仏教信者および一般人も、漠然としながらもアニミズム（有靈觀）的思考より派生する「たま・たましい」を「亡き人のみたま」と受け止め、実体視する傾向があるように思われる。

日本曹洞宗の開祖道元（一二〇〇～一五三）の撰述書『正法眼蔵』や『永平広録』の中に「靈魂」の語はないが、後に指摘するごとく、それに相応する語をいくつか用いている。以下、最初に道元の「先尼外道」批判書を取り上げ、次に報恩の「追善」と「授戒」のあり方の問題、後半にあたかも「靈魂」を肯定するような「聖靈」「魂魄」等の語句を含む忌辰「上堂」語を取り上げる。すなわち道元は、「靈魂」を一方で否定しつつ、他方で肯定しているように見える。このズレをどのように解釈し、この矛盾する両論の「間」にはいかなる意味があるのか。この辺のところを些か探り指摘してみたい。

一 「靈性」・「靈知」 批判

道元は、いわゆる「靈魂」の存在を否定している。まずはじめに帰朝後、深草に閑居していた寛喜三年（一二三三）中秋日に『辨道話』十八問答中の第十に「先尼外道」の「靈知」「靈性」批判をしているのである。次に示そう。

とふていはく、あるがいはいく、生死をなげくことなかれ、生死を出離するに、いとすみやかなるみちあり、いはゆる、心性の常住なることわりをしるなり、そのむねたらく、この身体は、すでに生あればかならず滅にうつされゆくことありとも、この心性は、あへて滅することなし、よく、生滅にうつされぬ心性わが身にあることをしりぬれば、これを本来の性とするがゆえに、身はこれかりのすがたなり、死此生彼さだまりなし、心はこれ常住なり、去・来・現在かはるべからず、かくのごとくしるを、生死をはなれたりとはいふなり（中略）かくのごとくいふむね、これはまことに諸仏諸祖の道にかなへりや、いかむ。

しめしていはく、いまいふところの見、またく仏法にあらず、先尼外道が見なり。いはく、かの外道の見は、わが身、うちにひとつの靈知あり、かの知、すなはち縁にあふところに、よく好悪をわきまへ、是非をわきまふ、痛痒をしり、苦楽をしる、みなかの靈知のちからなり、しかあるに、かの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしこにむまるるゆえに、ここに滅するとみゆれども、かしこの生あれば、ながく滅せずして常住なり、といふなり。かの外道が見、かくのごとし。

しかあるを、この見をならふて仏法とせむ、瓦礫をにぎっ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、たとふるものなし。（後略）

（『道元禪師全集』第二卷、『正法眼藏』別輯一、四七二頁。春秋社）

同様な「先尼外道」批判は、深草興聖寺の在住時代の延応五年（一二三四）五月、門下に示した『正法眼藏』「即心是仏」巻にも見られる。次に引用する。

外道のたぐひとなるといふは、西天竺国に外道あり、先尼外道となづく。かれが見処のいはくは、大道はわれらがいまの身にあり、そのていたらくは、たやすくしりぬべし。いはゆる、苦楽をわきまへ、冷暖を自知し、痛癢を了知す。万物にさへられず、諸境にかかはれず。物は去来し、境は生滅すれども靈知はつねにありて不變なり。この靈知、ひろく周遍せり。凡聖含靈の隔異なし。（中略）また真我と称し、覺元といひ、本性と称し、本体と称す。かくのごとくの本性をさとるを、常住にかへりぬるといひ、歸真の居士といふ。これよりのちは、さらに生死に流転せず、不生不滅の性海に証入するなり。このほかは真実にあらず。この性あらはさざるほど三界・六道は競起するといふなり。これすなはち先尼外道が見なり。

（同右第一卷、『正法眼藏』第五、五三―四頁。春秋社）

このように四十歳前後の若き道元は、「靈知」「靈性」の語を用いていわゆる「靈魂」の存在を否定しているのである。この点に関し、道元は仏教の基本的教義の理解と展開をしているわけで、そこに少しもズレがないといえる。

二 父母・師匠等の葬儀と報恩

中国の北宋時代・崇寧二年（一一〇三）に長蘆宗頤（生没年不詳）によって撰述された『禪苑清規』巻八には、「亡僧」と「尊宿遷化」に伴う葬儀次第が綴られているが、在家用の葬儀に関しては何の記述もない。南宋時代・宝慶年間前後（一二三四―二八）に入宋した道元が帰朝し、深草興聖寺と越前永平寺において依用したのは『禪苑清規』で

ある。圭室諦成氏は、『禪苑清規』には、儒教の葬祭儀礼や浄土教・密教の影響が強く現れていると指摘している（『葬式仏教』大法輪閣）。確かに「下火」「十念阿弥陀経」や「挙火」「十念」「散念仏銭」、「念誦」には浄土・往生の用語等が多数入っている。

ところで日本における「原始曹洞宗教団」である興聖寺と永平寺では、おそらく在家向けの葬儀の規定はなかったと思われる。文献上、その資料がまったくないのである。とはいえ、庶民はさておき貴族や武士・豪族等に対し葬儀をしなかったとは言えない。「無常偈」や「十念」「大悲呪」を唱えることなどをした可能性がある、

時代は下るが『瑩山清規』には、「尊宿遷化」と「亡僧」と共に「亡者回向」と「檀那諷経」の章（項目）があり、その頃から「亡僧」葬儀に準じて在家葬儀が徐々に行なわれ始めたと推定できる。この点は、後に触れるように「没後作僧」問題と関わる。

道元が「追善」（葬儀）や「授戒」のあり方について語っている箇所が『随聞記』に所載する。まず「父母の報恩（＝追善）」等に関し、懷契と道元との間で、次のような問答を交わしている。

夜話の次に、契公、問て云、父母の報恩等の事、可作耶。

示云、孝順は尤も所用也。但し、其孝順に、在在家出家之別。在家は孝経等の説を守りて、生をつかふ、死につかふること、世人皆知り。出家は棄_レ恩、入_二無為_一、無為の家の作法は、恩を一人に不_レ限、一切衆生齊く父母の、恩の如く深しと思て、所作善根を、法界にめぐらす。別して今生一世の父母に不_レ限。是、則、不_レ背_二無為道也_一。日々の行道、時時の参学、只、仏道に随順しもてゆかば、其を真実の孝道とする也。忌日の追善、中陰の作善など、皆在家に所_レ用也。衲子は、父母の恩の深き事をば、如_レ実可_レ知。余の一切、又、同く重して

可_レ知。別して一日をしめて、殊に善を修し、別して一人をわきて、回向をするは、非_ニ仏意歟。戒經の、父母兄弟、死亡の日、の文は、暫く令_レ蒙_ニ於在家_一歟。大宋叢の衆僧、師匠の忌日には、其儀式あれども、父母の忌日には、是を修したりとも見ざる也。（『道元禪師全集』第七卷、『正法眼藏隨聞記』卷三、九八頁。春秋社）

父母や師匠に対する報恩・追善について在家と出家には、相違があるというもの。在家者は、儒教の『孝經』等に示すように生前中は親に仕え、親の死後は供養し（先祖崇拜）、子孫を残す「孝順心」を実践することが大切であり、忌日に追善法要や中陰の作善供養を行う。出家者は、結局「棄恩入無為」に帰すること。語句の「無為に入る」に老莊思想の痕跡を残すが、一世一代の父母に限らず、報恩を広く法界にめぐらし仏道に随順することが大事であるという。留学の体験から南宋の叢林では、「上堂」などを師匠の忌日に修すが、父母のために修すことはない、という主旨である。

次に臨終前夜の「授戒」の関する説示をみることにしよう。

示云、学道の人_ハは後日_ヲを待て、行道_セんと思ふことな_レかれ。只今日_ノ今時_ヲを過_スごさずして、日々時々を勤むべき也。爰に、ある在家人、長病あり。去年の春の比、相契て云く、当時の病、療治して、妻子を捨て、寺の辺に庵室を構へて、一月兩度の布薩に逢、日々の行道、法門談議を見聞して、随分に戒行を守りて、生涯を送らんと云しに、其後、種々に療治すれば、少しき減氣在りしかども、又増氣在りて、日月空く過_スごして、今年正月より、俄かに大事になりて、苦痛次第に責る呈に、思ひきりて日比支度する庵室の具足、運びて造る呈の隙もなく、苦痛逼呈に、先づ人の庵室を借りて移り居て、纔に一兩月に死去しぬ。前夜菩薩戒を受、三宝に帰して、臨終よくて終りたれば、在家にて狂乱して、妻子に愛を発して、死なんよりは、尋常なれども、去年思よりたりし時、在

家を離て寺に近づきて、僧に馴て一年行道して終りたらば、勝れたらましと、存るにつけても、仏道修行は、後日を待つまじきと、覚るなり。（後略）

（同右、『正法眼藏隨聞記』卷一、五六―七頁。春秋社）

ある在家人（貴族か）が長病し、出家を考え精進している間、一時、回復傾向がみえ、それをとり止めていたが、急に病状が悪化し死去してしまった。臨終前夜に三宝に帰依し「菩薩戒」を受けた方がいいが、一年ほど前に出家し行道して生涯を終えていれば一層勝れていた。出家を先延ばしするなど、仏道修行は後日进行を待つてはならないというものの。ここでは、「臨終授戒」の事例に留意したい。これは既に平安時代の貴族たちの「日記」類に見られる「願行」や「受戒信仰」の展開とみなし得る。否定的文意から「臨終出家」とすることはできない。

ところで「受戒（授戒）」問題は、「不落因果」と「不昧因果」の因果問題と関連し、『正法眼藏』「大修行」卷・「深信因果」卷の文中に禅宗内で有名な「百丈野狐話」を引き縷々述べられている。ここでは「大修行」卷の部分を取り挙げてみよう。

老非人、また今百丈に告してはいはく、乞依亡僧事例。この道、しかるべからず。百丈よりこのかた、そこばくの知識、この道を疑着せず、おどろかず。その宗趣は、死野狐いかにしてか亡僧ならん、得戒なし、威儀なし、僧宗なし。かくのごとくなる物類、みだりに亡僧の事例に依行せば、未出家の何人死、ともに亡僧の例に準ずべきならん。死優婆塞・死優婆夷、もし請することあらば、死野狐のごとく亡僧の事例に依準すべし。依例をもとむるに、あらず、きかず、仏道にその事例を正伝せず。おこなはんとおもふとも、かなふべからず。いま百丈の依法火葬す、といふ、これあきらかならず、おそらくあやまりなり。しるべし、亡僧の事例は、入涅槃堂の功夫より、到菩提園の辨道におよぶまで、みな事例ありてみだりならず。岩下の死野狐、たとひ先百丈の自称すとも、

いかでか大僧の行李あらん、仏祖の骨髓あらん、たれか先百丈なることを証拠する。いたづらに野狐精の変怪をまことなりとして、仏祖の法儀を輕漫すべからず。仏祖の児孫としては、仏祖の法儀をおもくすべきなり。百丈のごとく、請するにまかすることなかれ。一事・一法もあひがたきなり。世俗にひかれ、人情にひかれざるべし。

（同右、第二卷、『正法眼藏』第六八卷、一九一頁。春秋社）

そもそも「百丈野狐話」の公案は、「不落因果」と「不昧因果」の課題を修行者に思索推敲させるための教材であり「創作」といえる。道元は「いたづらに野狐精の変怪をまことなりとして、仏祖の法儀を輕漫すべからず」と看破している。問題は「乞依亡僧事例」すなわち百丈懷海が「野狐精」を教化し、野狐（畜生）にもかかわらず「亡僧」の扱いで「授戒」の有無は不明ながら火葬（葬儀）に付した（＝脱野狐）という点である。

道元は、野狐がどうして「亡僧」の処遇を受けるのか。僧としての戒律・威儀・僧宗（僧のおおもと）は何もない。これが許容されるならば、未出家の人すべてが「亡僧」として葬儀を行うことができる。また在家信者の要請があれば、それに応じざるを得ないことになる。さらに在家信者が、どうして「大僧の行履（行実）」や「仏祖の骨髓（真髓）」を備えているといえるのか、というもの。後代、瑩山の時代頃から始まったと推定され、現在、教団が修している在家葬儀の「没後作僧」は、前述の道元の立場（宗旨）からいえば明確に否定される。ましてや「畜生授戒」「畜生葬儀」は論外となろう。しかし、わが曹洞宗教団は、室町期以降、特に近世において葬式と授戒の普及によって拡大したことも事実である。

三 『永平広録』中の忌辰「上堂」と弔慰「頌古」

道元は、前述の論旨からも出家者（尊宿遷化・亡僧）に対しての葬儀は『禪苑清規』に則り修していたが、一般在家者の葬儀は行っていなかった可能性が強いといえる。しかし、それを補うように在家死亡者への「弔慰」を表す忌辰「上堂」を出家者と同様に行っていたことが『永平広録』に所収されている。次にそれらの「上堂」語と「頌古」を便宜的に出家者と在家者にわけ、その所収箇所を列挙する。

《出家者》

- (1) 天童和尚忌 [184、249、274、342、384、515]、(2) 仏樹和尚忌 [435、504]、(3) 千光禪師忌 [441、512]、
- (4) 覚晏和尚忌 [懷鑑の要請] [185]、(5) 僧海忌 [111、112]、(6) 慧顥忌 [110]、(7) 懷鑑忌 [義準の要請] [507]、(8) 「看然子終焉語二種」 [広録卷十「頌古」26、27]

《在家者》

- (1) 源重相忌 [363、524]、(2) 先妣忌 [409、478]、(3) 先考忌 [惠信比丘尼の要請] [161]、(4) 先妣忌 [懷義比丘尼の要請] [391]、(5) 「訪禪人亡子」 [広録卷十「頌古」32]

〔「〕の数字は『永平広録』（『道元禪師全集』第三―四巻。春秋社）の編集番号）

前掲の『随聞記』において、「父母の報恩等の事」の問答でその「孝順」に在家と出家の別があると示していた。この『永平広録』の「上堂」語の文中にある「廻向・本孝」[435]や「孝順」[185]、さらに「知恩」および「報恩」[515・504・185・524・409・161]の語句等に亡き人への「報恩」の心情が直に現れているといえる。

正師如淨の「天童（二三回）忌」には、「今日、焼香す、先師古仏。知らず、鼻孔、何方にか現在する。今五千里海悲涙を縦ち、二十年來、幾たびか腸を断ちし」〔342〕（原漢文。以下同）、二七回忌に「（前略）恩を恋うる年月、雲何ぞ縦びん、涙衲衣を染め、紅にして斑ならず」〔345〕と述べ、遷化し何十年か経過しても紅涙を振り絞り追慕しているのである。ところが実父と想定される「源重相忌上堂」には、「父母の恩を報ずる、乃ち世尊の勝躡なり。恩を知り恩に報いる底句、作麼生か道わん。恩を棄てて早く無為の郷に入る。霜露盍ぞ消えざらん慧日の光、九族天に生ず、なお慶ぶべし、二親報地、あに荒唐ならんや（後略）」と出家の自分を淡々と述べるに止まっている。むしろ、愛弟子の僧海への二度にわたる「上堂」語や入宋時の同侶と推定できる廓然（然子）への「頌古」および在宋時に交流のあった全禪人（居士）の亡き子へ「頌古」に「慰靈」「哀惜」の念が深く表されている。その例文は、紙幅の関係により割愛する。

『永平広録』の「上堂」語中に「靈魂」と関連する用語に「聖靈」と「魂魄」の二語、「頌古」中に「英靈」の語がある。次にその部分の文節を抜粋し、意味を探ろう。

（一）「懷鑑首座、先師覺晏道人のために上堂を請う」〔185〕

前來の孝順、誰人か齊肩ならん。今日の廻向、聖靈炳鑑せん。弟子の先師仰ぐ深志は先師独り知る。先師の弟子を憐れむの慈悲は弟子一り知る。（原漢文。以下同）

（二）「亡僧僧海首座のための上堂」〔111〕

夜來、僧海枯れぬ。雲水、幾か嗚呼す。底に徹して、汝見ゆといえども、胸に満てる涙、湖を鑲す。作に一抔を拈じて魂魄を打つ。一語、臨行して蘇るを待たず。

(三) 「人定亥」「広録卷十」「頌古」125

(前略) 舌端に眼を具う英霊の漢、敵に勝って他に還す獅子の児

この(一)の「聖霊」とは、道元が懷鑑に代わり日本達磨宗大日能忍の弟子覺晏(生没年不詳)の亡き「みたま」を尊称したもの。(二)の「魂魄」も中国の陰陽思想により説示される語句であり、僧海の亡き「いのち」を指すもの。いずれも実体視しているわけではないが、この二語は「死霊」の存在を暗に認めている節も窺える。また俗信に属する死後の世界の裁判官「閻魔」(閻老)も忌辰「上堂」[110]と「頌古」[32]に見える。次の(三)の「英霊」は、「十二時」(十二支)中の「人定亥」(夜四ツ時)が具える「すぐれた霊気」を指す。

前掲の「霊魂」に関する類語は、『正法眼蔵』中にもいくつか見られるので触れておきたい。次にその代表例を挙げてみる。「」は『正法眼蔵』巻名を示す。

(四) 「四句偈をきくに得道す、一句子をきくに得道す。四句偈および一句子、なにとしてか恁麼の靈験ある」〔伝衣〕

(五) 「大梅山護聖寺の旦過に宿するに、大梅祖師きたり、開華せる一枝の梅をさづくる靈夢を感ず」〔嗣書〕

(六) 「しづかに雪峰の諸方に参学せし筋力をかへりみれば、まことに宿有靈骨の功德なるべし」〔行持上〕

(七) 「むかはずして愛語をきくは、肝に銘じ魂に銘ず」〔四摂法〕

(四) の「靈験」は神仏等の示す不思議な効験功德、(五) の「靈夢」も同様の不思議な夢告・啓示・お告げ、

(六) の「宿有靈骨」は元より備わっている靈妙な骨相・非凡な性(たち)を指すと思われる。特に「靈験」や「靈夢」は、当時(中世)の人々が一般的に備えていた心情ないし宗教心である。例えば梅尾明恵の『夢記(ゆめのき)』

は有名であり、瑩山の『洞谷記』中にも神秘的「瑞夢」「感夢」が出てくる。「ゆめうつつ」の間、異次元世界との「感通・感応」を表し、深層心理学の格好の対象となる。（七）の「魂」は「肝」と合わせ共に深く刻み込む「ころ」「感銘」する意である。

おわりに

『正法眼蔵』中には、「業」「輪廻」および「中有」関連の用語が多数頻出する。例えば、「輪廻・流転・悪趣・六欲天・生死界・三界・五道・六道・浄土・天堂・本有・中有・中陰・続善根・宿善・宿殖の善種・宿殖陀羅尼の善根力・修因感果・因円果満・積功累徳・断善根・宿生の悪業力・宿殖般若の種子・業報の遂堕・悪業の所感、生生・世世、今生・今世、生をかへ身をかへても」等が仏道修行のあり方を叙述する中に出てくる。これらは、同時に「靈魂」との関係で追求し理解すべきであるが、紙幅の上で全面的に割愛せざるを得ない。この点、角田泰隆著「正法眼蔵における輪廻観」と下室覚道著「正法眼蔵における中有観」（『葬祭―現代的意義と課題―』曹洞宗総合研究センター、所収論文。二〇〇三年三月）の成果に譲りたい。

道元は、青壮年期において「靈魂」の存在を明確に否定した。これは「理法（道理）」の立場。しかし、一方で中年期以降、亡き人への追慕・慰霊において、出家者には「葬儀」と「上堂」、在家者には「上堂」を修していた。これは「事法（現実）」の立場。つまり、道元にはその両面を保有していたように思われる。道元は、在家者の「葬儀」を行ってはいないが、出家者在家者を問わず「亡き人」に対する真摯な「思い入れ」や「記憶」などと共に強い「追慕」や「慰霊」の心情があった。それを「上堂」や「頌古」に吐露したのである。それは庶民のもつ土俗的な「靈

魂」の实在観から派生したものと異なる。しかし、その「追慕」や「慰霊」は容易に「靈魂」の存在を認める過程にあると述べることも出来る。前述の如く道元の内面には、理法と事法の両面が矛盾なく同居していたのである、と理解される。それは、やがて瑩山が在家者側の「靈魂」観に立脚し、永光寺や總持寺で行った「亡者廻向」「檀那諷經」、そして在家「葬儀」へと展開していく。道元の内面に、その要素がすでに醸成されつつあった、ともいえる。

