

曹洞宗の葬儀と靈魂観

中 尾 良 信

(花園大学)

一 道元の靈魂観

仏教と靈魂に関する議論は、ある意味で根元的なものであるし、継続的かつ普遍的になされてきた。多くの仏教者が対峙し続けてきた命題ともいえよう。日本曹洞宗の祖とされる道元においても例外ではない。それどころか、中国留学からの帰国直後ともいえる寛喜三（一二三二）年、建仁寺滞在の時期に著された『辨道話』に、すでに以下のような説示がある。

とふていはく、あるがいはく、「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はりをしるなり。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てゆくことありとも、この心性はあえて滅する事なし。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ゑに、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、このむねをしるものは、從來の生死ながくたえて、この身おはるとき性海にいる。性海に朝宗するとき、諸仏如来のごとく妙徳まさにそなは

る。いまはたとひしるといふども、前世の妄業になされたる身体なるがゆゑに、諸聖とひとしからず。いまだこのむねをしらざるものは、ひさしく生死にめぐるべし。しかあればすなはち、たゞいそぎて心性の常住なるむねを了知すべし。いたづらに閑坐して一生すぐさん、なにのまつところあらむ。」

かくのごときいふむね、これはまことに諸仏諸祖の道にかなへりや、いかむ。

しめしてはいはく、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、苦樂をしる、みなかの靈知のちからなり。しかあかの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしこにうまるるゆゑに、ここに滅すとみゆれども、かしの生あれば、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。

（岩波文庫本『正法眼藏』一・三一―三三頁）

この説示は、心常相滅説を否定した道元の立場を示すものとして、つねに指摘される部分である。つまり道元は、常住の靈魂の存在については強くこれを否定しており、その意味では、あらためて曹洞宗における靈魂觀など、論じる意味はないかのようにも考えられる。しかし一方で、中世後半に飛躍的に拡大した教団としての曹洞宗が、在俗者に対する葬儀の執行を重要な教化手段として用いたことも、先学によって指摘されている（広瀬良弘『禅宗地方展開史の研究』吉川弘文館一九八八年）。しかも、そこで行われた葬儀を構造的に見ると、いわゆる「没後作僧」と表現される死後出家儀礼と、中国禅宗においても行われていた亡僧葬儀を連続させたものである。

曹洞宗の葬儀が出家儀礼に準ずるものであることについては、かつて本学会においても報告した（「禅門の葬儀と戒名授与」『日本佛教学会年報』第六三号一九九八年）が、ある意味で靈魂の存在を前提とするかのような宗教概念として、

死後出家ということを容認する考え方が、どのような形で広まっていたのかが、筆者自身の大きな疑問としてあった。その点に重要な示唆を提供してくれたのが、三橋正氏が『平安時代の信仰と宗教儀礼』（統群書類従完成会二〇〇〇年）において指摘された、平安期の天皇・皇族から始まり、公卿にも広まっていた臨終出家という習慣である。そのことと、曹洞宗でいうところの「没後作僧」とを結びつけ、単に儀礼の構造的な面だけではなく、臨終出家が展開し伝播していった延長線上に死後出家が出現し、結果として「没後作僧」を容認する宗教意識が醸成されたのではないかと考えた（拙稿「道元の戒律観と〈没後作僧〉」『禅学研究』第八〇号二〇〇一年）。

右のような考察を前提として、霊魂の存在を明確に否定した道元を宗祖とする日本曹洞宗において、死後出家に対する道元の立場と「没後作僧」による葬儀を、どのようにすり寄せていったのかについて、若干の検討を試みたい。

二 公卿の臨終出家と死後出家

別稿でも考察したが、平安期の天皇が臨終出家をする習慣が、皇族から公卿へと広まっていき、臨終出家をした場合とそうでない場合が、明確に区別されるようになる。たとえば藤原師輔の場合、『西宮記』巻十四裏書に

天徳四年（九六〇）五月四日、前右大臣師輔薨す、定め有り、出家するに依りて、薨奏・贈位事行われず

（傍線筆者）

とあり、摂政関白などを経験した公卿が薨じた際に行われていた「薨奏・贈位」を、臨終出家した場合には行わないという定めがあったということは、それだけ習慣が定着していたことを示すものであろう。また、『小右記』永祚元年（九八九）六月二十六日条の

廿六日、乙亥、太相府（藤原頼忠）危急に悩み給うの由云々、仍ち卯時許りに馳せ参じ、辰時許りに薨じ給う、是に先んじて余□□□□頭中将（藤原公任）御頂髪を下せしめ、授戒せしめ奉り了る、早朝御馬一疋を以て広隆寺にて諷誦す

といった記事からは、本人の意思を確認した様子が窺えないし、同じ『小右記』長和四年（一〇一五）五月条の

廿日、己亥、（中略）為信（清原）真人病悩体、（中略）言語通ぜず、水漿を受けず云々、

廿二日、辛丑、早朝或が云う、為信真人去夜卒去すと云々、驚きながら光頼を差し問い遣わす、帰り来たりて云う、丑剋許りに逝去す、言わずと雖も気色に依りて昨日出家せしめ了んぬ

という例などは、あたかも臨終出家を当然視しているかのように感じさせる記述となっている。さらに『小右記』万寿四年（一〇二七）十二月四日条によれば、御堂関白藤原道長と権大納言藤原行成が同日に薨じているが、道長は病状が悪化した寛仁三年（一〇一九）に出家するものの一命を取り留め、その後僧として善業を積んだ結果、自ら建立した法成寺阿弥陀堂で、理想的な臨終行儀をすることができたとされている。一方の行成は、妻が亡くなるときに「平日の契」によって出家させたところから、おそらく自らも臨終出家する意志があったにも関わらず、容態が急変し、廁へ行くときに転んで頓死したため、出家のことが記されていない。

以上のような状況から見ると、公卿の間では、臨終において出家することが当然の習慣として定着し、いちいち本人の意思を確認しなくても、周囲の縁者が勝手に出家の手続きをとることも多かったようであるし、現実問題として確認が不可能である場合も、少なくともなかったのではないだろうか。そうなれば、臨終出家といいながら、実際には死後出家になることもあったと考えられる。

死後出家がいつ頃からあったのかについては、『公卿補任』に藤原道長の孫信長が、寛治八年（一〇九四）九月三日に薨じ、翌日出家したとある。ただし『中右記』の同日条には、死亡した日の朝に出家したとあり、検討を要する記事である。確実な死後出家と見られるのは、九条兼実の息良通の死を伝えた『玉葉』文治四年（一一八八）二月二十日条の記事である。

辰刻に及びていささか鼻氣通ぜしむ云々、仍て重ねて以て加持すと雖も、即ちその氣止まり了る、（中略）なお数刻これを加持するも、遍身皆冷え了んぬ、

（中略）

今夜出家の事へ戒師仏敝上人なり、ならびに廿二日入棺、同夜嵯峨辺堂に竊かに出すべき（経光法師所領なり、はなはだ便宜ある所なり、方忌無し）事等、僅かに以て旨を沙汰し了んぬ

蘇生の加持を試みていることから見て、臨終出家が間に合わなかったケースではないし、仏敝が、死に顔が穏やかであるから天上に生まれたのであろうと言っている点でも、死亡を確認してからの出家であることは間違いない。

また、臨終出家の習慣が武家社会にも広まる可能性は、『明月記』正治元年（一一九九）正月二十日条の「前將軍（源頼朝）去る十一日に出家し、十三日入滅す、（大略は頓病か）」という記事からも推測できる。公卿に定着しつつあった死後出家という習慣についても、当然武士階級に受容されていったと思われる。つまり、臨終であれ没後であれ、死亡を前提として出家の手続きがとられ、必然的に僧名が授与されるわけであり、諡（おくりな）としての死後戒名も、右に見てきたような過程を辿って、次第に定着していったと見ることができるのである。

三 道元と死後出家

源頼朝や九条兼実は、道元よりも一世代上の人たちであり、特に兼実は、道元の父とも目される久我通親と、政治的ライバルともいうべき人物である。こうした人たちを取り巻く社会状況は、当然、道元の思想形成にも影響を及ぼしたと思われる。道元は、亡くなった後に出家儀礼を行うような習慣に対して、どのような立場をとったのであろうか。そこで、道元が臨終出家や死後出家に言及した部分を探してみると、『正法眼蔵』『大修行』巻に以下のような説示がある。

老非人また今百丈に告していはいはく、「乞依亡僧事例」。

この道しかあるべからず。百丈よりこのかた、そこばくの善知識、この道を疑著せず、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、夏臘なし、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すべきならん。死優婆塞、死優婆夷、もし請ずることあらば、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。おそらくはあやまりなり。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、仏祖の法儀を輕慢すべからず。

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。

(中略)

しかあればすなはち、たとひ国王大臣なりとも、たとひ梵天釈天なりとも、未作僧のともがら、きたりて亡僧の事例を請ぜんに、さらに聴許することなかれ。出家受戒し、大僧となりてきたるべしと答すべし。三界の業報を愛惜して、三宝の尊位を願求せざらんとがら、たとい千枚の死皮袋を拈来して亡僧の事例をけがしやぶるとも、さらにこれ、をかしのはなはだしきなり、功德なるべからず。もし仏法の功德を結良縁せんとおもはば、すみやかに仏法によりて出家受戒し、大僧となるべし。

(岩波文庫本『正法眼藏』三・三七七―三八〇頁)

右の説示を見る限り道元は、百丈が死んだ野狐を亡僧に準じた儀礼で火葬したという話を、誤りであると断定している。死んだ野狐を亡僧と同じように扱えるのであれば、死んだ優婆塞・優婆夷、つまり在俗の信者が亡くなった場合も、要請されれば同様に扱えることになるので、たとえ国王大臣であっても、亡僧と同じような葬儀を要請された場合には、必ず出家受戒してから来るよう説得せよとしており、道元が在俗の信者に対して亡僧の儀礼に準じた葬儀を行うことを否定していることは、議論の余地がないように思われる。

一方で、『正法眼藏随聞記』巻一にある以下の説示を見ると、臨終出家に対しては、多少なりとも寛容な姿勢であることが感じられる。

示云、学道の人後は後日を待つて、行道せんと思ふことなかれ。只今日今時を過ぎさずして、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、相契りて云く、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、法門談義を見聞して、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、日月空く過して、今年正月より、俄に大事になりて、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、在家を離れて寺に近づきて、僧に馴て一年行道して終りたらば、勝れたらまじと、存るにつけても、仏道修行は、後日待つまじきと、覺るなり

（春秋社『道元禪師全集』第七卷五六―五七頁）

すなわち、病氣が平癒してからなどと言わず、思い立ったときにすぐ出家していれば、より功德が積めたのだけけれど、それでも出家せずに死ぬよりはよかった、と述べているのであり、形としては臨終出家を認めているようであるし、この臨終出家自体を道元のはからいによるとする意見もある（桐野好寛「宗門の葬送と信仰——道元禪師における葬送観を探って——」『宗学 研究紀要』十四）。

このような道元の態度は、おそらく当時の社会状況と無縁ではなく、臨終出家が便宜的に死後になってしまったのではなく、『玉葉』が伝えるような、確信的な死後出家を当然視するような風潮が広まったことが、背景となっているのではないかと考えられる。

四 葬儀と伝法——まとめにかえて——

日本仏教における在家葬儀については、早くに圭室諦成『葬式仏教』（大法輪閣 一九六三年）松浦秀光『禅林の葬法と追善供養の研究』（山喜房仏書林 一九六九年）などの研究があるが、未解明の部分が少なくない。禅宗における

在家葬儀が『禪苑清規』の亡僧・尊宿葬儀法を援用していることから、中国禅宗の儀礼との関係で論じられてきた死後戒名も、摂関期から院政期にかけて定着した臨終出家から死後出家という習慣が、より広い階層へと受容されたという事情を考えると、本格的な禅宗伝来以前に、死後出家を認めるような日本の宗教観が既に存在し、それが禅宗によって儀礼的により整備されていったのではないか、という可能性も否定できない。

道元が否定した亡僧の事例に準じた在家葬儀が、「没後作僧」という形で執行されるためにどのような論理構造が介在したのか、歴史的にも宗宗の上でも、解明されているとは言い難い。無学祖元の『仏光国師語録』にある、北条時宗に対する「落髪・付衣・起龕・下火」などの法語は、後に一般化する禅宗葬儀の原型であるといえる。また『看聞御記』には、応永二四年（一四一七）の伏見宮家治仁王の葬儀の記録があり、『諸回向清規』（一五六六）に見られるような葬送儀礼が、一五世紀末までに武家・公卿といった階層に浸透していた可能性が高く、さらに『諸回向清規』巻四にある位牌の書式を見れば、当時のあらゆる社会階層の人々に対するものがあり（大正八一・六六八・a）、当然のこととして葬送儀礼についても、さまざまな身分の人に適用できるものが準備されていたという指摘もある（石川力山「中世曹洞宗切紙の分類試論（十）」『駒澤大学仏教学部論集』第一八号）。

曹洞宗の在家葬儀において、「没後作僧」というような考え方が登場するのは、やはり中世末期から近世初頭にかけて、禅宗の葬儀が社会的により低い身分の人達に対しても執行されるようになった頃ではないかと思われ、それを示すように、三重県広泰寺に永禄十年（一五六七）の「没後授戒之作法」、永光寺に元和二年（一六一六）の「没後授戒作法」、新潟県諸上寺に明和八年（一七七二）伝受の「没後作僧授戒式」など、近世初頭書写の切紙史料が遺されている。しかしこの三点の切紙には、袈裟・鉢盂などを授ける儀礼が述べられている一方、血脈の授与については触

れられていない。

血脈の授与は、曹洞宗の葬儀におけるきわめて特徴的な点である。僧侶の出家に際しても血脈が授与され、師資伝法の結果、血脈を含めた「三物（さんもつ）」と総称される相承物が伝持されるが、その成立や展開の過程が明らかではない。葬儀においても出家得度においても、血脈を授与しているという点に限っていえば、非常に重要であるし、この点の歴史的検討もなされなければならない。血脈授与という儀礼そのものが、各宗派を見渡してみても独自のものであり、在家葬儀においても戒名を付与したことの証明書として授与し、出家得度においても、僧侶であることの証明として授与する。その一方で、檀信徒を集めて修行する授戒会でも、修了証のような形で授与している。

瑩山派下においては、早くから伝法ないし伝戒の証として血脈の授与が行われていたが、十五世紀の授戒会の記録を見ると、在俗の戒弟に血脈を授与していたことが窺える。愛知県乾坤院所蔵の「血脈衆」は、文明九年（一四七七）から約十年間に、逆翁宗順が行った授戒に関する記録であるが、戒弟つまり在家信者に対して、血脈が授与されていたことを伝えている（広瀬良弘前掲書）。この時期には、さまざまな社会階層の人たちに対する葬儀が、儀礼として準備されていたようであり、曹洞宗という「没後作僧」といった表現が登場するのも、この時期ではないかと思われる。

一方、近世前期の切紙類の中に、葬儀の茶毘における下炬（あこ）儀礼を、靈山会上での釈尊から迦葉への付法にぞらえるという意識が確認できる。たとえば永光寺（石川県羽咋市）に所蔵される「下炬大事」を見ると、

先導師釈迦大師、死人迦葉和尚也、統松釈尊急度拈玉タル此一華也、金婆羅華者、心華也、心華者、心火也、釈迦大師急度指拈百万衆見セシメ玉所一円也、故火点テ急度一円相打スルコトハ、自身他身体不二、化身本身仏

衆生一致ニシテ、無差別也、死人無相、我身化相、導師ハ始覺、死人は本覺、拈華微笑至本不二也（以下略）

とあり、また西明寺（愛知県）所蔵の「下炬之大事」（一六二七年）には、

先ヅ拈花ノ時ワ花ヲ拈ズルガ続松也、ナゼーバ、心花ヲ拈ジタゾ、心花ワ円相也、亦タ微笑ガ死人也、死人ヲ

本覺ノ迦葉ニアテタゾ、至覺本覺一致ノ時キガ同時成道ダ（以下略）

とある（佐藤俊晃「曹洞宗室内伝法式と下火儀礼」『禅学研究』第八三号）。これは、葬儀における下炬儀礼を、本来は室内で行われる、師から弟子への伝法儀礼に置き換えたと見ることができる。前に述べたように、中世初頭には定着しつつあったと思われる死後出家・死後戒名については、道元は明確に否定しており、その意味では、中世後半、曹洞宗教団発展の基盤となった「没後作僧」という形での葬儀執行は、宗祖とされる道元の説示とは乖離することになるのである。その溝を埋めるための手続きが、元来は出家得度の証であった血脈を、在俗の信者にも授与することであり、下火儀礼を伝法儀礼として執行することではなかったのではないか。言い換えれば、室内伝法と下炬儀礼を結びつけることによって、葬儀執行に対する教学的意義づけをしたのではないかと考えられる。

本稿で述べたような問題については、史料の発掘整理も十分に行われたとはいえず、教学的検討も進んではない。筆者自身の考察にしても、きわめて脆弱な推論に過ぎない。したがって、そう簡単に結論的見解を得ることはできないだろうが、今後も継続して検討していくことは、言うまでもない。しかし、それは同時に、現実にある曹洞宗教団にとっては、社会的に要請される葬儀執行を教学的にどう意義づけるかという、焦眉の課題でもある。既成仏教教団に対する批判の大半は、葬儀とそれに伴う先祖供養に関連するものであり、そのことに真摯に応え、宗教教団としての社会的役割を果たしていくためには、避けては通れない問題である。ある意味では、霊魂の存在を認めた方が説教

はしやすいし、在俗信者の一般感情においても、違和感がないのかも知れない。では、宗祖の説示と齟齬してでも、受け入れられやすい形で布教すべきなのか、それとも、葬送儀礼の展開変遷の過程を分析することによって、現代社会に機能し得る教学を再構築するのか。この点についての選択が、仏教教団にとっての大きな岐路になるのではないだろうか。