

中国仏教成立の一側面

——中国禪宗における葬送儀礼の成立と展開——

永井政之

はじめに

ここでは仏教の歴史の中で、「葬祭儀礼」がどのように成立してきたのかを検証し、仏教が民衆に受容された一端を考えることとした。近世以降、日本の仏教が「葬式仏教」という、揶揄とも非難ともつかぬ評価をあたえられていることは、誰もが知るところである。それに対する仏教側からの明確な反論はなされていない。あるいはなされていても、それら外部からの批判を覆すほどの説得力を持ち得ないでいるのが現状と言わねばならない。筆者とても現状を一気に打開するような方策を持ち合わせてはいるわけではない。しかし後述するように、仏教が葬式という儀礼を、儀礼として執行するようになつた経緯は、我々が普通に予想するほど安易なものではなかつた。

断言はできないが、諸行無常の教えを奉ずる仏教教団ゆえに、親しき者の「死」を契機にして、諸行無常を自らの内に確認し、さらなる修行に励むといった構図が成立するとみてよいのではないか。考えてみれば、親しき者の「死」を悲しむことは、時代や民族、さらに階級を超えて共通のものであり、それにいかに対処するかが、ある意味でその宗教の将来を決定したと言つても過言ではないかも知れない。

当面の研究領域である中国においても、親しき者の死にいかに対応するかは大きな問題であった。そして「孝」の思想を基盤とする「礼」を重要視する中国に、仏教がその根を下ろす上で、多分、葬送儀礼の成立は、我々の予想を超える以上の、重要な働きをなした可能性がある。少なくとも教理の優劣だけで中国人が仏教受容に至つたわけではない。

以下、インド以来の葬送儀礼をめぐつての歴史を概観しつ

つ、中国禪宗における葬送儀礼について若干の考察をなしてみたい。⁽¹⁾ なおこの小論と、既発表の拙稿「中国仏教成立の一侧面——荼毘と木乃伊をめぐっての試論——」（駒大仏教学部論集二一、平成二年）とは、関連する分野を扱うものであり、内容的に一部重複して論じてることをご了承いただきたい。

インドにおける仏教と葬祭

インドにおいて、仏教が死者儀礼をどのように行つたかについて、まず取り上げるべきは釈尊のとられた態度であろう。死後の儀礼をどのように行うべきかと質問するアーナンダに対する、釈尊の有名な指示を、中村元訳『ブッダ最後の旅——大パリニッバーナ経——』（岩波文庫、一九八〇年）に拠つてみよう。

「尊い方よ。修行完成者のご遺体に対し、われわれはどのようにしたらよいのでしょうか？」

「アーナンダよ、お前たちは修行完成者の遺骨の供養（崇拜）にかかるらうな。どうか、お前たちは、正しい目的のために努力せよ。正しい目的を実行せよ。正しい目的に向かって怠らず、勤め、専念しておれ、アーナンダよ。王族の賢者たち、バラモンの賢者たち、資産者の賢者たちで、修行完成者（如来）に対し淨らかな信をいだいている人々がいる。かれらが、修行完成者の遺骨の崇拜をなすであらう」

「尊い方よ。しかし修行完成者のご遺体に対して、われわれはどのように処理したらよいのでしょうか？」

「アーナンダよ。世界を支配する帝王（転輪聖王）の遺体を処理するようなしかたで、修行完成者の遺体も処理すべきである」

「尊い方よ。では、世界を支配する帝王の遺体は、それをどのように処理したらよいのでしょうか？」

「アーナンダよ。世界を支配する帝王の遺体を、新しい布で包む。新しい布で包んでから、次に打ってほごされた綿で包む。この打ってほごされた綿で包んでから、次に新しい布で包む。このようなしかたで、世界を支配する帝王の遺体を五百重に包んで、それから鉄の油槽の中に入れ、他の一つの鉄槽で覆い、あらゆる香料を含む薪の堆積をつくって、世界を支配する帝王の遺体を火葬に付する。そうして四つ辻（四つの道路の合一する地点）に、世界を支配する帝王のストウーパをつくる。アーナンダよ。世界を支配する帝王の遺体に対しては、このように処理するのである。

アーナンダよ。世界を支配する帝王の遺体を処理するのと同じように、修行完成者の遺体を処理すべきである。四つ辻に、修行完成者のストウーパをつくるべきである。誰であろうと、そこに花輪または香料または顔料をささげて礼拝し、また心を淨らかにして信ずる人々には、長いあいだ利益と幸せとが起るであろう。」

（同書、一三一頁）

釈尊のこのような指示は、その没後、アーナンダの指示を

受けたクシナーラーに住むマッラ族の人々によつて、忠実に守られたことも前掲書の記述によつて知りうる。

さらに前掲書は、葬送の準備が整つて後の、遺体の荼毘の様子についても触れる。すなわちマッラ族の人々が、火葬の薪に火をつけようとしたが、火をつけることができず、大カッサペの到着を待つたとする。

尊者大カッサペは、クシナーラーの天冠寺であるマッラ族の祠堂、尊師の火葬の薪のあるところにおもむいた。そこにおもむいて、（右肩をぬいで）衣を一方の（左の）肩にかけて、合掌して、火葬の薪の堆積に三たび右肩をむけて廻つて、足から覆いを取り去つて、尊師のみ足に頭をつけて礼拝した。

かの五百人の修行僧も、衣を一方の肩にかけ、合掌して、火葬の薪の堆積に三たび右肩をむけて廻つて、尊師のみ足を頭につけ礼拝した。

そうして尊者大カッサペと五百人の修行僧とが礼拝しあつたときには、尊師の火葬の薪の堆積はおのずから燃えた。

（同右、一七二頁）

これらの記述を踏まえた先人の研究は、原始仏教教団においては、出家者は葬送儀礼に直接手を下すことはなかつたとするのが普通である。この場合、水野弘元『釈尊の生涯』（春秋社、一九六〇年）が「さらにアーナンダの質問に対し、比丘たちの夫人に対する態度とか、滅後の釈尊の葬儀についてとかを答えられたが、葬儀については出家の比丘たちがこ

れを問題とすべきではなく、在家の信者たちに一任すべきであるとせられた」（同書、二八九頁）という意見はまだしも、中村氏が、前掲書の註において「正しい目的のために努力せよ——仏教の修行僧は、自分の修養につとめることだけをせよ。葬儀などやるな、という思想は原始仏教聖典にまま散見するが、ここにも現れているのである。またブッダの遺骨崇拜も世人のやることであり、出家修行者のかかずらうことではないと考えていたことが、ここでも知られる」（同書、二八〇頁）と注釈し、さらに「火をつけることができなかつた——このあたりの文章から見ても解るように、葬儀は世人の行うことであり、出家修行者の行うことではなかつた」（同書、三〇八頁）とされるのはどうか。このような評価は、極めて誤解を招きやすい表現ではあるまい。

釈尊の指示とはいえ、教団の指導者と、世界を支配する帝王との葬儀が同列に並べられるということは、宗教的な権威者と世俗の権威者とを並列させたものであり奇異な感を免れ得ないが、ともかくその遺体の処理が余人以上に丁寧に行われたことを表現したものであろう。その点は暫く措くものとして、右の文章が仏教教団側に独自の葬送儀礼がなかつたことを意味していることは疑いない。

釈尊以外の教団構成員としての出家者の葬儀も、仏教教団独自の方法ではなくて、当時の一般的な方法に則つて執行さ

れたものと推測することもできる。

ところで、今、右の文章を虚心に読むと、仏教教団独自の葬送儀礼がなかつたことは認めうる。しかし「出家修行者の行うことではなかつた」と断することはできないのではない。釈尊を例とするなら、たしかに葬儀の具体的な準備は、マッラ族の人々がなしたが、彼らに具体的な指示を与えたのはアーナンダであり、それは釈尊の遺命に従つたものである。さらにマッラ族の人々が薪に火をつけようとしたところ、結局、火は着かず、大カサッパの到着を待つて始めて自ずから点火したという。この部分を象徴的な表現と読みとるなら、荼毘の点火を大カサッパが行つたということとも受け取れる。とすれば、それは葬儀のもつとも重要な部分に出家者が関わつたことを意味しているのではないか。

有名な『箭喻経』の存在などから推して、釈尊が死後のことを問題にするのではなく、あくまで現在の生をどう捉え、どう生きていくかを問題にし続けたということは理解できる。筆者も、仏教は「生きている人間」を問題にする宗教と捉える者であるが、「生きている人間」だからこそ、「死」といかに関わるかと、いうことが問題となるのであり、「葬送に関わらない」と安易に断定するのは、いささか短絡にすぎるようと思う。

かりにそのような立場に立つたとすると、釈尊にまつわる

仏典の、次のような記述をどのように考えるべきであろうか。

爾の時、世尊、諸比丘僧の前後围绕するを將い、大愛道比丘尼の寺中に往至す。爾の時、世尊、阿難・難陀・羅云に告げたまわく、汝等、大愛道の身を挙げよ。我、當に躬自ら供養せん。

(中略) 爾の時、釈提桓因毘沙門天王、仏に白して言さく、唯だ願わくは世尊よ、自ら神を労すること勿れ。我等、自ら当に供養すべし。舍利弗、諸天に告ぐ、止みね止みね、天王よ、如來は當に時を知るべし。此れは是れ如來應に修行すべき所なり。是れ天龍鬼神の及ぶ所に非ざるなり。然る所以は、父母、子を生じ、多く益する所有り。長養の恩重く、乳哺懷抱、要らず當に恩を報すべし、報恩せざるを得ず。然れば諸天、當に知るべし、過去の諸仏世尊の所生の母は、先に滅度を取るに、然る後、諸仏、皆な自ら蛇句し、舍利を供養す。(中略) 是の時、世尊、躬自ら床の一脚を挙げ、難陀、一脚を挙げ、羅云、一脚を挙げ、阿難、一脚を挙げて、虚空を飛在し、彼の塚間に往ます。

(『増一阿含經』卷五〇「大愛道般涅槃經」)

大正藏二一八二二〇)

爾の時、世尊、當來の世、人民凶暴にして、父母育養の恩を報ぜず、是れ不幸の者と為す。是れ當來の衆生等の為に、礼法を設けんと念するが故に、如來、躬身ら、自ら父王の棺を担わんと欲す。(中略) 爾の時、世尊、四天王の父王の棺を担うを聽す。時に四天王、各おの自ら変身すること、人形の像の如し。

手を以て棺を擎げ、肩上に担在す。挙国の人民、一切の大衆、啼哭せざるなし。爾の時、世尊、威光益ます顕われ、万日の並ぶが如し。如來、躬身ら、手に香炉を執り、喪前に在りて行き、出て葬所に詣ず。

(『淨飯王般涅槃經』大正藏一四一七八二〇)

「大愛道般涅槃經」は『四分律行事鈔師資記』下四に、『淨飯王般涅槃經』は『釈氏要覽』下に所引されるところであり、中国では「孝」を説く經典として夙に有名である。しかしながらといって、それは必ずしも史実を伝えたものとは断定できない。⁽⁴⁾ またそれ以外の資料にしても、歴史的な事実を伝えているかという点からすれば問題が残る。ただそれらを前提にしても、釈尊をはじめとした原始仏教教団の人々が、葬送への関与を全く否定していたわけではないと捉えられていたことだけは確実と言えよう。

先にも述べたように、釈尊その人の主たる課題は、「現世」における涅槃の希求であり、それ以外の事柄は、多くの場合、関心の外にあつた。したがつて釈尊は、修道の生活を直接おびやかさない限り、「現世」、言葉を換えるなら「社会」の価値觀を真っ向から否定したり、あるいは「社会」を変革することによって、自らの理想を具現化しようとしたことはなかつた。当面の課題に即するなら、釈尊が社会の通念や習慣の多くを黙認したであろうことを確認すればよい。

ところでインドにおける死者儀礼をめぐって、たとえば中野義照「法制思想」(岩波講座『東洋思潮』第七回配本、昭和一〇年)は、次のように述べる。

恐らく再生族の祭祀の内最も重要なものは祖靈祭(Sraddha)であらう、この詳規は法典にまで出て居る。月々に執行する所謂月供祖靈祭の儀軌が模範的なもので、密教の十八道の行法など之から脱化したものであらう。祭主は家主、祭らるる靈は通常父靈祖父靈曾祖父靈の三位である。能力ある時は、学德勝れたる三人の婆羅門を招き三靈の代表者たらしめ三人に供養せるものは祖靈之を受けて満足すという信仰である。祖靈祭に招くべき人は吠陀の学者婆羅門梵我一如の智者等が第一位、第二位は親族である。招くべからざる人は、病者不具者不法行為者不道徳者無信仰者等で、彼等が座に在る時は祖靈は供養を受けぬといはれる、云々。

(同書、三七頁)

さらに「淨潔法」においては、

穢れと清淨との二概念が印度の生活の重大な要素の一である。人と物との穢れがあり、之を淨めることが淨潔法である。人の穢れとは生死に依る不淨を指す、我々の忌服法である。印度の葬法には火土水風等の諸法があるが火葬最も広く行はれ法典家庭經の儀軌は皆火葬を型とする。人死すれば先づ郊外に火葬場を設け、死者を淨めて運び出し荼毘に附する。それより近親は十日間喪に服する。十一日目又は十三日十五日目に捨骨式即ち埋葬式をするが、埋葬式までが不淨である。逝いた靈位からすれば一年間は一靈祭(Ekoddista)を受け、後合靈祭(Sap-

indikarana) に依つて祖靈位に昇る。近親でない者の死又は

小児の死する時、只葬場に列した場合の如きは一日乃至三日の後に淨められる。服喪者の戒は塩斷ちすること肉食しないこと

交接しないことである。忌が明けた時に誦する聖典も定まって居る。以上は婆羅門族に対する規定であるが、刹帝利族は十二

日、吠舍族は十五日、首陀羅族は一月間不淨である。政務上王は喪に服することがない。また王の清浄を欲する人々、宗教上の誓戒に従事して居る者にも不淨は存しない。(同書、三八頁)

とされている。筆者はインドの習俗については全くの門外漢であり、これ以上に論じ得ないが、少なくともこれから、

インド社会における死者儀礼が極めて重要な社会儀礼であつたことが容易に想像しうる。とすればいかに「出家」であつても、仏教者には仏教者なりの、葬儀への関わり方があり、求められればそれなりの解答もなされたはずである。先に引いた釈尊とアーナンダのやりとりは、そのあたりの消息を伝えているように思われる。

いつたい後世の資料ながら、玄奘(六〇一—六六四)の『大唐西域記』卷二は、当時のインドの葬送に言及する中で、次のように言う。

出家した僧たちは制度として死者を泣き悲しむというものはなく、父母の死にあれば心に思い浮かべては恩に酬いんことを思い、葬儀を丁重にすることはまことに冥福の一助となることである。

「制度として死者を泣き悲しむ」というのは、明らかに『礼記』「喪大記」などに記される哭礼の儀式を前提にしてゐる。玄奘の報告は、制度としては「ない」として、中国と異なることを認めるものの、一方では「葬儀を丁重にする」というのであるから、インドではインドのやり方をもつて、僧侶が死者儀礼に関わったことを示唆したものと読みとるべきであろう。

玄奘より若干遅れてインドに入った義淨(六三五—七一三)の『南海寄帰内法伝』も、各方面におけるインドの実状を記す中で次のように言う。

又復た、死喪の際に、僧・尼は漫りに礼儀を設け、或いは復た俗と哀を同うして、将つて孝子と為り、或いは房に靈机を設けて、用つて供養を作し、驥布を披いて恒式に乖き、或いは長髪を留めて則を異にし、或いは哭杖を柱え、或いは苦廬に寝るがごとき、斯れ等は、咸く教儀には非ざるをもつて、行わざるもの過あることなし。

理として応に其の亡者の為に、淨く一房を飾り、或いは時に随つて權に蓋幔を施し、經を読み仏を念じ、具に香華を設くべし。冀くは亡魂をして、生を善処に託せしめば、方に孝子と成り、始めて是れ恩に報ゆべし。豈に泣血すること三年にして、

(水谷真成訳・同書、七〇頁、中国古典文学大系二二、平凡社、昭和四六年)

將に徳に賽ゆと為し、食せざること七日にして、始めて酬恩に符う可き者ならんや。斯れ乃ち重ねて塵勞を結び、更に枷鎖を嬰らし、闇より闇に入りて縁起の三節を悟らず、死より死に趣て詎ぞ円成の十地を証せんや。

然かも、仏教に依るに、苾芻の亡者、決死を觀知せば、當日に昇ぎて焼處に向かい、尋いで即ち火を以て之を焚く。之を焼く時に当たりては、親友、咸く萃りて、一辺に在りて坐し、或いは草を結びて座と為し、或いは土を聚めて台を作り、或いは軋石を置きて、以て坐物に充て、一りの能者をして無常經を誦せしむること半紙一枚、疲久せしむること勿れ。然る後に、各おの無常を念じて住処に還帰り、寺外の池の内にて衣を連ねて並び浴す。其の池なき処にては、井に就いて身を洗う。皆な故衣を用いて新服を損せず。別に乾けるを着けて、然して後に房に帰る。地は牛糞を以て淨く塗る。余事、並びに皆な故の如し。

衣服の儀は、曾て片別なし。或いは其の設利羅を収めて、亡人の為に塔を作ること有り。名づけて俱擺と為す。形は小塔の如きも、上に輪蓋なし。然かも塔に凡聖の別有り。律の中に廣く論ずるが如し。豈に釈父の聖教を捨てて周公の俗礼を逐い、号咷數月、布服三年するを容れんや。曾て聞く、靈裕法師有り、挙發を為さず、孝衣を着けず、先亡を追念して、為に福業を修せり。京洛の諸師も亦た斯の轍に遵う者有り。或る人、以為らく、孝に非らずと。寧んぞ知らんや、更に律旨に符うことを。

(大正藏五四一二一六b)

義淨の報告は、後に成立する「臨終方訣」に繼承される。

その点は後述するものとして、前半で記される在家にたいする葬儀は、「孝子」とあることから、あるいは僧その人の肉親の場合かと考えうる。そこでは中国で行われている葬送儀礼は、仏教本来のものではないのであるから、仏教徒としては行う必要はない旨が主張されるが、むしろ重要なのは、「理としては」以降の一段が、それなりに丁重な裝飾と、「讀經念佛」のあることを記すことである。すなわち義淨の見聞した七世紀後半のインド仏教の世界においては、修行者の肉親に対しても、出家者が葬送に関わることがあり、そこでは儒教の儀礼と習合した中國式の葬送儀礼とは異なるインド流の簡素な葬送儀礼が行われていたのである。

以上、まず導入として大雑把にインド仏教における葬送儀礼を概観した。残された資料が「要請」の結果であること、時代的変遷のあること、個別の事例をそれぞれに検討して積み上げなくてはならないこと、少ない事例が必ずしも全体に涉らないであろうことなど、大いに問題を残すことは筆者も承知しているが、作業仮説として暫定的に捉えたものである。それにしても次のことは確認してよい。すなわち葬送をめぐつての釈尊の採られた姿勢について、先達の多くは、事実をあまりにも単純化し、かつ仏教と葬送儀礼とは本來的に相容れないという先入観をもつて論じられている。

中国における仏教と葬祭

中国の葬送儀礼をめぐっては、諸外国も含めて、すでに多くの先達によるさまざまな角度からの論考がある。そのすべてを利用し得たわけではないが、筆者が主として注意を払ったのは、尚秉和著・秋田成明訳『支那歴代風俗事物考』（大雅堂、昭和一八年）、諸橋轍次『支那の家族制』（大修館書店、昭和一八年）、デ・ホロート著、清水金次郎等訳『中国宗教制度』（大雅堂、昭和二一年）や、西岡弘『中国古代の葬礼と文學』（三光社、昭和四五年）、道端良秀『仏教と儒教』などであり、さらに現代中国における成果として徐吉軍・賀雲翹『中國喪葬礼俗』（浙江人民出版社、一九九一年）である。また近年刊行のジェイムス・L・ワトソン等編・西脇常記等訳『中国の死の儀礼』（平凡社、一九九四年）は、宗教学的視座から中国人の「死」への関わり方を多角的に論じたものである。またその多くは香港・台湾などの調査をもととしており、その面でも貴重な成果と言えよう。右のうち特に『中国喪葬礼俗』は注目してよい。改革開放政策下の現代中国においては、古代遺跡の発掘等も間断なく行われ、その結果、記録の上でのみ知られていた有史以前の文化についても、その研究が飛躍的に発展していることは周知のとおりであり、本書はそれらの成果を可能な限り利用しているからである。

いまはそれらの成果を踏まえつつ、まず紀元前後仏教が渡来する以前、葬送儀礼をめぐって中国ではどのような態度がとられてきたかを概観しておきたい。

ところで古代中国に、靈魂不滅の觀念から導き出される祖靈崇拜や鬼神信仰がみられるることはしばしば論じられる。「中国人の間ではこの世（生）とあの世（死）の連續について強い信仰があつた」と言うとき、その強い信仰を支えるのはまさしく「靈魂」が不滅であると信じたからに他ならぬ。⁽⁶⁾

もちろん、ここで言う「靈魂」は、バラモン教などが考える「我」としてのそれではない。それは残された子孫達の生活の禍福を左右する力を持つた目に見えぬ存在と考えられた。残された遺族が「靈魂」に対して、いわゆる「葬送儀礼」を行うのは、「靈魂」を慰撫し、その結果、何らかの利益をもたらしてくれるものとの期待があつたからである。

このような靈魂觀とその対応とが、のちに整理体系化される儒教の「孝」の觀念と結び付き、結果としていわゆる中国の「厚葬」の姿勢に一層の拍車をかけたであろうことは想像に難くない。

まずその時代的な変化について『中国葬送礼俗』の成果を参考に概観しておきたい。なお以下に引用する『礼記』等の漢籍は、いづれも明治書院『新訳漢文大系』所収の成果による。

それによれば、まず夏の時代は、『礼記』表記に「夏の

道は命を尊ぶ。鬼に事え神を敬して之を遠ざく」、『礼記』檀弓・上に「夏后氏は明器を用う」などとあることから、「靈魂」を意味する「鬼」を信じていたことが知られる。

ついで紀元前一八世紀頃の商においては、『礼記』曲礼・上に「ト筮は、先の聖王の、民をして時日を信じ、鬼神を敬し法令を畏れしむる所以なり」とあり、さらに奴隸や牲畜の殉葬、沢山の副葬品などからして、商人もやはり靈魂の存在を信じていたことが確実で、紀元前一五世紀から一二世紀にかけての殷においても同様と見てよいらしい。

このような靈魂に対する姿勢が変化を見せるのは、殷に継ぐ周の時代である。周の礼は殷に倣つたとも言われるが、『礼記』檀弓・上において「夏后氏は明器を用う、民に知ることなきを示す。殷人は祭器を用う、民の知ること有るを示す。周人は兼ねて之を用う、民に疑い有るを示す」とあることからして、明らかに従来の習慣が変化していることを示し、事実、殉葬や祭器は次第に減少を示し、西周中期になると殉葬の習慣は見られなくなるといふ。

春秋・戦国時代においては、『左伝』僖公三十九年の條に

「祠祭は以て人の為にするなり。民は神の主なり」とあることから天上の神が人間世界を支配するという旧來の考え方には變化が見られるものの、しかし大勢としては靈魂の存在を認

める方向であったと言えよう。

事実、春秋時代末期に生きた孔子の態度は、現実尊重の部分に特長が見られるものの、いわば従来の靈魂觀を無視しない折衷型と言うことができる。すなわち『論語』先進に「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」と言う一方、「八佾」において「祭るに在ますが如くし、神を祭るには神の在ますが如くす」と言い、「雍也」に「鬼神は敬して之を遠ざく」とするなどはそれを証するであろう。

と同時に孔子が「孝」を強調したことでも事実である。

「為政」において「生けるには之に事うるに礼を以てし、死せるには之を葬むるに礼を以てし、之を祭るに礼を以てす」と言い、「學而」において「父在ませば其の志を観、父没すれば其の行を観る。三年、父の道を改むることなきは孝と謂つべし」と言い、「陽貨」において「子の不仁なるや、子の生まれて三年、然る後、父母の懷を免る。夫れ三年の喪は天下の通喪なり。予や其の父母に三年の愛有るかと」と伝えるのはその証左と言えよう。特に「陽貨」の言は、のち所謂儒教における三年の喪の理論的根拠となつたことは言うまでもない。

このような孔子の態度は、紀元前四世紀に活躍する孟子においても変わることはない。「公孫丑章句」下において、母親の棺材の立派であったことを尋ねられて、「古は棺槨度な

し。中古は棺七寸、椁之に称う。天子より庶人に達す。直に

觀の美を為すのみに非らざるなり。然る後、人の心を尽すなり。得ざれば以て悦を為すべからず。財なれば以て悦を為すべからず。之を得て財有りと為さば、古の人、皆な之を用

う。吾、何為れぞ独り然らざらん。且つ化者の比に、土をして膚に親からしむるなきは、人の心に於て独り挾きことならんや。吾、之を聞く、君子は天下を以て其の親に儉せず

と」と言うように、親に対する「孝」と絡んで丁寧な葬儀——厚葬——を営むことが、そのまま「孝」の見なされるに至つた。

もちろんこのような財を傾けての「厚葬久喪」が無批判の内に受容されたわけではない。戦国時代末期の墨子は、儒教の説く厚葬と三年の喪にたいして、富国、人口、治安、侵略、祭祀等の角度から問題のあることを縷々指摘し、節度のあるべきことを主張する。たとえば「節葬」下において、「厚葬久喪」が富裕を招くものではないとして次のように言う。

厚葬を計るに、多く賦財を埋むることを為す者なり。久喪を計るに、久しう事に従うを禁することを為す者なり。財の以て成る者を挾びて之を埋め、後に生を得る者は、而ち久しう之を禁ず。此を以て富まんことを求むるは、此れ譬へば猶お耕を禁じて、穫を求むるがごとし。富の説は得べきことなし。是の故に以て國家を富まさんことを求むるも、而ち既に不可なり。

かくして墨子は葬埋の法を次のように定める。

子墨子は葬埋の法を制為して曰く、棺は三寸、以て骨を朽するに足り、衣は三領、以て肉を朽するに足る。地を掘る深さは、下は沮漏なく、氣の上に発洩することなく、墮は以て其の所を期するに足れば、則ち止む。往を哭し来を哭し、反りて衣食の財に従事し、祭祀を併し、以て孝を親に致す。故に曰く、子墨子の法は死生の利を失わずとは、此れなり。

しかしこのような墨子の主張が、必ずしも広く受容されたわけではないことは、その後の厚葬の例の多さを見ても明らかである。秦始皇帝の陵における兵馬俑坑、あるいは長沙馬王堆一号漢墓の存在などは、時の権力者がその権力を誇示するためのものと言わざるを得ないし、何よりも現世の社会構造をそのまま移した死後の世界の実在を信じていたことを裏付けるであろう。

いざれにしても仏教渡来以前の中国の葬送は、『周礼』『礼記』『儀礼』のいわゆる「三礼」のうち、とくに『礼記』『儀礼』の定めるところに遵つて厳密に執行されることとなる。そこには当該の人々の生前の信仰内容よりも、儀式の厳密な手順を尊ぶという中国人独特的の発想がある。また同一の手順を国家の側から強制することによつて多民族の同一性が意図されたと捉えることも可能であろう⁽⁷⁾。

儒教の葬送儀礼と仏教の葬送

——特に「殯」をめぐって——

以上、中国古代の葬送をめぐり、先人の成果を踏まえて概観した。ここでは先に述べたような儒教における葬送儀礼が、具体的にどのように執行されたかを、『礼記』『儀礼』を中心にして、これも先達、特に西岡・道端両氏の意見を踏まえながら概観しておきたい。

- (一) 臨終に当たつて衣服を新しいものと換え、その後、病人を正室に移す。また亡くなつたら直ちに蚕糸や綿で死者の呼吸を確認する。
- (二) 死者の上着などを持つて屋根に登り、北を向いてそれを打ち振りながら、死者の名前を三度呼ぶ(招魂)。終わつたら廊下に降り、上着を死者に掛ける。亡くなつたことが確実となつたら、喪事の手順や、喪主などの配役を定める。
- (三) 家族は華美な衣服をやめ喪服に着替える。
- (四) 遺体を整える。飯舎の儀式のために口を開かせ、また足を固定して履き物を履かせやすくする。部屋に帷を下ろし、遺体の東側に酒食を供え、その後哭奠する。
- (五) 亡き人の親戚、友人、上司、部下などに、書面や出向いて死を報ずる。

(六) 遺体を沐浴させ、口の中に米貝や玉貝などを含ませる(飯舎)。腹の空いたままである世に行くと罪を受けるからという。含ませる品々は、後世ではお金をもつて代用させたという。遺体を着替えさせる。

(七) 誰の遺体かを示す銘旌を作り肩書きなどを記し、大斂以後は、これを竹竿に懸けて靈前の右に立てる。

(八) 香炉や供え物を置いて靈座を設ける。

(九) 白絹で人形の魂帛を作り、死者の生年月日と亡くなつた日付を書く。

(一〇) 嚫密な次第を踏んでの弔問がある。

(一一) 死亡して第二日、遺体の上に衣衾をかけ小斂の儀式を行い、終わつてから哭泣する。酒食を供え、さらに哭泣する。その夜は、徹夜で灯火を燃やす。

(一二) 死亡して第三日、遺体をあらかじめ用意の棺に納め、大斂の儀式とする。孝子は哭踊し、酒菜を供える。客が帰つた後、さらに哭踊し、大斂の儀式を終える。

(一三) 棺を堂の西階に埋め「殯」の儀式とする。またこの日、故人との親疎をふまえて喪服を着る応服の儀がある。

(一四) 成服の後、朝晩に食事や酒果を供える。

(一五) ト筮によつて埋葬の日や墓地の方位を判断し、当該の場所に墓を掘り、死者の名前や本貫、生卒年月日、

履歴を述べた墓碑を建てる。

(一六) 故人が冥中で使用するための品々(明器)や娯楽用品、さらに俑や買地券、紙錢などを供える。

(一七) 死亡からほほ三月後となる埋葬の日に合わせて棺

廟を掘り起こす(啓殯)。

(一八) 枢を移して祖廟に朝せしめる。

(一九)弔問の客がある。

(二〇) 墓に納めたり、供えたりする品々を順序に従つて門の外に並べる。

(二一) 出葬の前日、夕刻に祖廟に供物を供え、亡靈のあ

ることを伝える。

(二二) 枢車を飾り、また途上では主人以下、全員が哭し

行く。

(二三) 墓についたら枢を北に置き、明器などの供え物を供える。

(二四) 枢を墓穴に下ろす。人々は哭す。墳が完成して式が終わる。

(二五) 栗の木の板に故人の姓名を記し神主を作る。

(二六) 喪主は神主を奉じて家に帰り哭す。

(二七) 故人の魂を安んずるために虞祭を行う。初虞は埋葬の日に、再虞は初虞の直後の柔日(乙丁己辛癸)に、三代虞は再虞の次の日か、直後の剛日(甲丙戊庚壬)に行う。

(二八) 死くなつて百日、三虞の後の剛日に卒哭の儀を行

う。これより哭するのは朝夕のみとなる。

(二九) 卒哭の翌日、祔祭を行い、新たな死者を祖先と合祀する意を表す。

(三〇) 死後一周年(一三カ月)の祭礼(小祥)を行う。

(三一) 死後二周年(二五カ月)の祭礼(大祥)を行う。

(三二) 死後二七カ月にして喪服を脱ぐ禪祭の儀がある。

『儀礼』の言葉に従えば、死亡してから(一六)までが「士喪礼」であり、(一七)から(二六)までが「既夕礼」、(二七)以降が「土虞礼」となる。

仏教の追善にあたる「土虞礼」については、別に述べよう。

右は、葬儀の骨子であり、服制、食事の内容、哭泣の仕方、悲しみ方などに至るまで、身分の違いを前提に、繁瑣と思えるほどの事細かな規定がある。

実地の調査によれば、南方と北方では異なるとされるし、身分による違いも確実にある。さらに時代による変化も考慮すべきは言うまでもない。あくまでも文献上での記載と言つてしまえばそれまでであるが、少なくとも『礼記』や『儀礼』における規定が、たとえば唐代なら『大唐開元礼』、宋代なら『文公家礼』『温公書儀』などに継承され機能しているのであり、その意味では中国における葬送儀礼の原点が

ここにあると言つてよい。⁽⁹⁾まさしく「厚葬久喪」である。

これを洗骨葬とか撿骨葬とか呼んでいる。

(同書、二一六頁、取意)

ところで西岡氏・前掲書の指摘を踏まえれば、中国の葬送の特色は「複葬」と言つて差し支えないであろう。具体的には(一三)に示した「殯」に至る第一次葬と、(一一)以降の、遺体を墓に送る第二次葬としての「葬送」ということになる。

特に「殯」は、火葬を前提とするインド仏教の葬送とは、基本的に相いれないものと言えよう。

「殯」はどのような意味を持つのか。諸橋轍次『大漢和辞典』卷六では、『説文』等の言を典拠として、「かりもがり。かりもがりする。人が死んで葬るまでの間、屍を棺に斂めて仮に安置しておくこと』(同書、七六一頁)と釈する。

元来の意味としては妥当と言うほかないが、現実にはさまざまな変容がある。ちなみに道端良秀・前掲書は、密葬と本葬の関係と説明する(同書、七二頁)。確かに盛大な葬儀のための準備という面では、仮葬と本葬との関係と見なすことには、一見妥当なようにも思われる。しかし問題はそれほど簡単なものではないらしい。先の『中国喪葬礼俗』は、次のように指摘する。

つまり第二次葬には、将来、正式に埋葬されて、家族(一族)の「祖」として祀られるのを待つという意味がある。故人を共通の「祖」とする人々は、共同体(一族)として儀式や経済・政治上の利害を共有することとなる。⁽¹⁰⁾

所謂る二次葬というのは、風葬・土葬・火葬・水葬などによつて死者の皮肉や内蔵などを腐らせてから、遺骨を拾い集め、さうに一度あるいは二度にわたって行う骨葬であり、ある人は、

よう。

それにしても誰もが定められたような盛大な葬儀を営みえたわけではない。すなわち先の『儀礼』を出典とした葬送儀礼の項目だけは、あくまでも貴顕にたいするそれである。

「士喪礼」の対象が庶民であるはずもなく、また彼らが想像しうるような丁寧な葬送を行いうるほどの経済的な余裕が庶民にあつたとも思えない。規則に則つての儀礼を行ひえたのは、経済的な余裕のある——封建制度下の中国においては、それは権力の側により近いことを意味しようが——ごく少数の人々であつたはずである。

同時に葬送儀礼が庶民と全く無縁のものであつたとも思えない。たしかに『礼記』曲礼・上には「礼は庶人に下らず、刑は大夫に上らず」とある。だからといって庶民が葬送儀礼と全く無縁であったとは思えない。かえつて定められた儀礼を無視することは、共同体からの排除すら意味していたのである。⁽¹¹⁾少なくとも肉親縁者を失った悲しみは、可能なかぎり宗教的なものへの接近を意図させたはずである。

いすれにしても、「殯」の習慣は疑う余地のないものとして、中国人、特に権力の側に立つ人々の間に浸透していた。

そしてこの習慣は、中国に生きた仏教僧の葬送においても無視しえなかつたように思われる。「サンガ」が生きた人間の集まりである以上、死者を出すことは当然であり、そこに

何らかの対応があつたと見ることに無理はないであろう。この点を考える上で、資料的な制約のあることはもちろんであるが、少なくとも次のように考えてよいのではないか。

すなわち資料——当面は「高僧伝」によるが——に記されるような著名な僧侶は、当然ながら庶民だけでなく貴顕との交渉が少なくない。むしろ記録を通して見るかぎり、後者との関係の比重のほうが大きかつたとさえ言⁽¹²⁾いう。当該の僧が亡くなり、「官葬」の言葉が象徴するように、信者である在俗の側が葬儀をめぐっての主導権を握つた時——それは奇しくもインド以来の伝統と一致することになる——、人々が亡き僧への追慕の念の発露として、できるかぎり鄭重な葬儀（厚葬）を執行したいという思いを抱いたとしても不思議はないであろう。

葬送儀礼の部分においては、仏教教団内部に伝統とすべき規定がなかつただけに、あるいはインド以来の慣例として行っていたにしても、中国人の「厚葬久喪」の思いを納得させるだけのものを持っていなかつたがゆえに、「丁寧な葬儀（厚葬）」の部分に、「殯」も含めた中国固有の儒教の儀礼が入り込む余地は十分にあつたと見ることができよう。

たとえば『梁高僧伝』（以下『梁伝』）ではほとんどみることはできないが、『続高僧伝』（以下『続伝』）『宋高僧伝』（以下『宋伝』）では、一旦埋葬して、さらに改葬した例が記され

る。いくつかの例を挙げておこう。『続伝』卷四の玄奘章は次のように伝える。

又た勅を下して京城の僧尼の幢蓋もて往送するを聽す。(中略)乃ち白鹿原の四十里中に葬る。(中略)尋いで別の勅を下して樊川に改葬せしむ。

(大正藏五〇一四五八a)

『続伝』の記述は簡略であるが、『大慈恩寺三藏法師伝』卷一〇の記述はより具体的である。

(龍朔三年)十二月七日至り、通事舍人馮義、宣勅して許しを垂る。法師、般若を翻じて後、自ら身力の衰竭するを覺ゆ。無常、將さに至りなんと知りて、門人に謂いて曰く、吾れ玉華に来ることは本と般若に縁りてなり。今、經事すること既に終わりぬ。吾が生涯、亦た尽きぬ。若し無常の後に、汝等、吾をして宜しく僕省に従いて、蘧蔭を以て裹み送るべし。仍りて山澗の僻處を択びて安置せよ。寺に近づくこと勿れ、不淨の身、宜しく屏き遠ざかるべし。(中略)(麟德元年二月)五日の夜半に至りて、弟子光等聞いて云く、和上、決定して弥勒の内衆に生まるを得るを得るや。法師報じて云く、生まるることを得たり。言い訂りて、氣息漸く微なり。少くの間に神逝りぬ。侍人覺らず、屬縟、方に委するに足より漸く冷えて最後までに頂暖かくなり。顏色、赤白にして、怡悦、常に過ぎたり。七七日に過るまで竟に改変なし。(中略)三月十五日に至り、又た勅有りて曰く、玉華寺の故玄奘法師の葬日に、宜しく京城の僧尼、聽し

て幢蓋を造りて墓所に送り至らしむ。法師の道茂く徳高くして明時の為に痛み惜しまる。故に亡じて後、重疊して恩を降し、之を古人に求むるに此に比ぶものなし。是に於て門人、其の遺命に遵いて蘧蔭を以て輿と為し、神柩を奉じて京に還り、慈恩の翻經堂の内に安置す。弟子数百、哀号、地を動かす。京城の道俗、奔赴して哭泣す。日に数百千なり。四月十四日を以て、将に滻東に葬せんとす。都内の僧尼及び諸もろの士庶、共に殯送の儀を造る。素蓋、白幢、泥洹の張輿、金棺、銀椁、娑羅樹等の五百余事、之を街衢に布き、雲を連なり、漢に接せり。悲笳悽挽にして、響、穹宇に匝れり。京邑及び諸州、五百里の内に送る者、百余万人なり。喪事、華整なりと雖も法師の神柩は蘧蔭の本の輿に在り。東市の絹行、繪三千匹を用いたり。泥洹の輿を結び作り、兼ねて花珮を以て莊嚴せり。極めて殊妙為り。神柩を安ずるを謂う。門徒等、師の素志を虧かんことを恐れて許さず。乃ち法師の三衣及び國家の施せる所の百金の納とを以て、置きて以て前行す。蘧蔭の輿は其の後に次ぐ。観る者、涙を流して、哽塞せざるなし。是の日、緇素、張所に宿せる者、三万余人なり。十五日の旦に次を掩い訂りて、即ち墓所に於いて斎を設けて散す。(中略)總章二年四月八日に至りて、勅有りて徙して法師を樊川の北原に葬し、塔宇を營建せしむ。蓋し旧の所は京郊に密邇し、禁中に多く見えて、時に聖慮を傷ましむるを以てなり。故に改めトすなり。遷殯の儀に至りて、門徒哀感し、行侶悲慟すること彼の往初よりも切なり。

(大正藏五〇一二七六b)

案され、その折衷とも言うべき葬列が組まれたこと、そして何よりいったん埋葬された後、「聖慮」を傷ましめないようとに樊川の北原に改葬されたというのである。理由付けはともかくとして、改葬は伝統的な「殯」の儀礼を受けたものである。

さらに「殯」＝改葬のあつたことを伝える典型的な例をいくつか挙げておこう。『続伝』卷二〇の曇光の章では、

貞觀十三年十二月を以て法住寺に終わる。春秋八十有五なり。旋して野外に殯す。後、門徒は其の遺骨を出し、寺の南に葬り、塔を建て之を表す。

（大正藏五〇一五九八c）と伝える。改葬を言う典型的な例と言えよう。このような表現ではなくても改葬を予想させるものもある。

遂に弟子に誠して曰く、吾れ変常の後、幸わくは残身を以て、諸もろの禽獸に遣せ。儻し少福を蒙れば、冀わくは余殃を滅せん。忽ち大業元年正月十五日を以て、端坐して延興寺の房に卒す。春秋五十有七なり。弟子等、其の先志に従い、終南の山、至相の前峰に林葬す。余骸を火燎して塔を立て存せり。

（『続伝』卷二一、通幽章、大正藏五〇一六一〇c）

施身して遺った遺骸を火葬して建塔するということも、広い意味では改葬と考えてよいのである。ちなみに施身といふ行為は、インド以来の林葬や水葬の風習に共通し、また本

生譚の「捨身飼虎」のエピソードを想起せしめる。金陵法持（六三五一七〇二）や、智威（六四六一七二二）など禅宗に属する人の例もあるから、特定の宗派に限定することはできないが、中国では浄土教の影響を受けた人々に少なからぬ例が見出しうる。たとえば廬山慧遠（三三四一四一六）の遷化をめぐつて『梁伝』卷六は、

遠、凡夫の情の割き難きを以て、乃ち七日の展哀を制し、遺命して骸を松下に露わしめ、既にして弟子収葬す。

（大正藏五〇一三六一b）と伝える。慧遠にかぎらず、遺言によって施身した例は少なくなく、禽獸によつて喰い散らかされ、残つた遺体を収めて建塔されるというのが通例である。この場合、捨身のために道俗が遺体を林野に運ぶことを「殯」と考へ、収骨したり火葬したりして建塔することを葬儀と見なすこともできよう。もちろん誰もが捨身するわけではないが、第一次の埋葬後、建塔の地を定めて、後に再埋葬するということ 자체はさほど珍しいことではない。

春秋八十有四にて終わりに臨むに、双鳥、房に投じて悲驚哀切たり。因みに即坐のまま樊川の北原に葬り、穴を鑿ちて之を処く。（中略）安坐すること三周、枯骸散ぜず。終りより今に至るまで、恒に異香有り、氣、屍所に流る。学侶等、外侵の有るを恐れ、乃ち龕内に藏す。

（『続伝』卷二五、法順章、大正藏五〇一六五四a）

とあるのは、あるいは滅後の奇瑞のゆえに、三年して一旦墓

を発いたということかもしれないが、『続伝』卷一七の智舜
章が、

元子県の屈嶺禪房に卒す。時に年七十有二なり。即ち仁寿四年正月二十日なり。初め終りし所の山の側に葬る。後、房子県界の嶂洪山の民、素より舜の道を重んじ、夜、屍柩を偷み、巖中に瘞む。往きて遂覓するに及ぶも、皆な其の所を藏す。三年の後、開示して之を焚き白塔を崖上に起つ。

(大正藏五〇一五七〇a)
とするなどは、その明らかな例と言えよう。六祖慧能が新州国恩寺で遷化し、後に韶州宝林寺に移されるのも改葬とみてよい。

挙げた例の数は少ないが、総じて見るなら、「高僧伝」に記録される高僧の葬儀は少なからず「殯」と目される儀礼を伴う。そこには「捨身」という仏教的な意味付けがなされるものがある一方、ほとんど中国的な習慣として行われたのではないかと推測しうる場合もあって、一概には論じ得ないが、ともかく儒教の側で常識的に行われる「殯」と同じ行為があるがゆえに、別に述べたような「真身」の出現があると言えよう。いずれにしても埋葬した後に、遺骸を掘り出して火葬にし、舍利を求めるということは、儒仏の葬送が合揉した

ものに他ならない。

そもそも中国仏教の葬送儀礼が次第に儒教的な色彩を帯びるに至る最大の原因是、再三述べるように、インド以来の仏教が、具体的な葬送儀礼を持ち合わせていなかつたことに尽きる。かつて道宣(五九六—六六七)は、『四分律行事鈔』卷下四の「瞻病送終篇」において、

然るに僧法の儀式は、遠く出離に存す。送終に葬を厚くするは、事、流俗に出でたり。若し単に省きて時に随わば則ち過にして不忍を成す。必ず虚しく莊飾を費やせば、便ち世儀に同ず。今、當に泰を去り約を去りて、務めて生善を存すべし。中に就きて二を分かつ。初めに屍を将つて出すの法、二に葬法を明かさん。初の中、當に像前より屍を輿いで廊舎の下に至り、外には障幔を安じて之を囲み、内には絹棺を作りて屍を覆うべし。當に竹木を以て骨と為し、仍ち龜衣を以て屍上を覆うべし。和尚闍梨は牀を鋪きて幔の外に在りて坐し、人客の來りて弔慰するに擬し、同學弟子等の小なる者は草を布いて立ち、大なる者は草上の屍の近き邊に坐せ。五百間に云く、師亡するも声を挙げて大いに啼くことを得ざれ。應に小小に泣涙すべし。四分に、尼の胸を椎ち啼哭し泣涙するは一一墮なり、比丘は吉羅なり。若し双林の終に準ずるに、未だ欲を離れざる者は宛転として地に在り、胸を椎ちて大いに叫べり。此れ並て悲しみ切に深重にして自身を省みざるのみ。必し此に同せんには何ぞ嫌わん。若し高節群を抜き、由来清卓なる者は、故らに世情に局わらず、必ず情に任せ喜怒し、俗に隨い浮沈する者は、父

母ニ師の終亡するに至りても、夏を護りて来たらず。来ると雖も哀苦を展べざる者は、亦た道俗同じく恥ず。彼の外来の弔人の、亡者よりも小きは、屍所に至りて礼を設け弟子の手を執り慰問し、已りて然りて後に師所に至り、法に依りて弔慰すべし。若し喪に奔りて来る者は、直に屍所に来たりて礼拝し、哀情を展べ已りて次第もて位に依るべし。若し大徳上座の來たりて弔らわば、本威儀に依り、時に隨いて坐立す。五分に、屍は衣を以て根を覆うべし。五百間に云く、応に先ず僧に白して亡人の泥洹僧・祇支を以て屍を覆い送るべし。蘊るを得ず。五錢を過ぎれば重を犯す。応に師僧・弟子・同学、當に財を出して殯送し、若し無くんば、當に衆僧・別人、各おの少財を斂めて舍利を供養すべし。又た無き者は亡人の衣物を貸りて、權らく將つて之を殯し、還り来たりて倍償し、羯磨に入れ已り、僧に白して之を乞うべし。其の屍を持ちて之く輿は輕省にして作り、上に白蓋を施し、周匝して裙もて囲むべし。四人にて之を擎げて焼香導從すべし。毘尼母に云く、闡寺の衆僧、並て葬所に送るべし。

(大正藏四〇一四五a)

と、仏教における葬送について縷説する。このことは、角度を変えてみれば、インド以来の仏教には、中国人の納得を得る、すなわち儒教のそれほど詳細に定められた葬送儀礼のかつたこと、そしてその故に実際の場面では、ともすれば「殯」だけでなく、「厚葬」の意味も含んだ「流俗」的な、つまり儒教的な儀規へ傾斜した葬送が執行されやすかつたこ

とを窺わせよう。

事情は禅宗に属するとされる人々の場合も異ならない。

いつたい圓悟の「生也全機現、死也全機現」の言葉を待つまでもなく、禅宗の人々が常に問題にしていたのは無常の道理の中で「いま、ここにある」「自己」であり、その「自己」が「死」をどう受けとめていくかということであった。葬送儀礼の丁寧さは、当面の悲しみを癒す手だてとはなつても、本質的な解決をもたらすものではないという「建て前」の世界があつたはずである。かくして親しい者——それが出家者であれ、在家者であれ——の死に際した途端に、俗に流れてしまうことを危惧する禅者の例は少なくない。『景德伝灯錄』卷六、荷沢神会（六八四—七五八）章は次のように伝えられる。

一日郷よりの信、二親の亡ずるを報ず。師、入堂し白槌して曰く、父母俱に喪う。請う、大衆、摩訶般若を念ぜんことを。衆、纔かに集まるや、師、便ち打槌して曰く、大衆を勞煩す。

(大正藏五一二四五a)

「孝」を尽くすべき両親の死は、中国人出家者にとって、その悲しみ以上に自らの生き様を問われる出来事であった。

百丈懷海（七四九—八一四）と弟子の問答。

僧有り、哭して法堂に入る。師云く、作摩作摩。僧、対えて曰く、父母俱に喪す、師の日を択ぶを請う。師云く、且く去りて

明日来れ、一時に埋却せん。

(『祖堂集』卷一四、中文出版社本、二七一页)

葬儀に当たつて剛柔を含めて日取りを考えるなどは仏教にはないというのが百丈の答えである。それにも分かり切つたことをあえて依頼しようとする門人の姿勢のほうが、當時の状況を如実に示しているとは言えないであろうか。両親を亡くしての問答は、丹霞天然(七三九一八二四)の弟子の吉

州性空⁽¹³⁾にもあり、また大隋法真(八三四一九一九)が、両親を亡くした門人の孝服を見とがめ、仏教を学んでいるとなぞ言うなど決めつけるのは、当時の禅僧が儒教の儀礼に対してものような考え方を持っていたかを典型的に示していると言えよう。

師、居士を勘して云く、此の身、是れ什麼の服制ぞ。士云く、父母俱に亡ぜり。師云く、喫茶去。居士應諾し出で去る。師、喚び回らして咄して云く、你、老僧に対し謾語せり。父母祇だ在り。你、無上道を学ぶと説くこと莫れ。自己の父母すら尚お乃ち知らず。出で去れ、出で去れ。

(大隋語錄、続藏二、二三、四一三〇七b)

さらに自らの死に当たつて門人達に遺誠する例も少なくない。五洩靈默(七四七一八)は言う。

師、元和十三年三月二十三日、沐浴し香を焚き端坐して衆に告げて云く、法身円寂なるも去來有ることを示す。千聖、源を同じくし、万靈、一に帰す。吾れ今圓散す、胡んぞ哀を興すを仮

らん。自ら神を勞することなく、須らく正念を存すべし。若し此の命に遵わば真に吾が恩を報ずるなり。儻し固より言に違わば吾が子に非す。時に僧有りて問う、和尚、什麼の処に去るや。師曰く、去る処なし。曰く、某甲、何んぞ見ざる。師曰く、眼もて観る所に非す。言い畢り、奄然として順化す。

(『伝灯錄』卷七、大正藏五一一一五四b)

洞山良介(八〇七一八六九)の示寂時における愚痴斎をめぐっての発言も同じレベルで捉えてよい。

師、咸通十年己丑三月朔旦を以て、命じて剃髪、澡身、披衣、声鐘せしめて儼然として坐化せんとす。時に大衆、号慟し、晷を移すも止まらず。師、忽ち目を開き衆に謂いて曰く、夫れ出家の人は、心、物に依らざる、是れ真の修行なり。生に勞し死に息むは、悲しみに於いて何か有らん。乃ち主事の僧を召し、愚痴斎一普を弁ぜしむ。蓋し其の恋情を責むればなり。衆、猶お恋慕して止まず。延きて七日に至りて、食具、方に備る。師も亦た斎に隨い畢る。曰く、僧家、事とすること勿れ。大率ね行に臨むの際、喧動、斯の如きことを。八日に至り浴し訖りて、端坐して長往す。云々。

(大正藏四七一五一五a)

そしてこのような臨終に際しての遺誠は、自らの死後の葬送儀礼の内容へも及ぶことになる。

たとえば雪峰義存(八二二一九〇八)の『雪峰真覚禪師語錄』は、その下巻に「師遺誠」を収録するが、そこでは雪峰が示寂にあたつて、

吾れ若し四大離散の日となれば、先に已に木函石龕有り、並て旧志に依りて安排し、別に墳塔を造ることを得ざれ、靈筵を設くことを得ざれ、孝服を持することを得ざれ。或いは一尺の布を戴き、一滴の涙を下すこと有らば、此は沙門に非らず、我が眷属に非らず。況んや更に蒼天を哭すれば、但だ俗態を為すのみにて、頗る宗門を辱しむるなり。

（続藏二、二四、五一四七八b）

なる遺誠を残したことが記録される。このような没後の葬送儀礼についての指示は、雪峰の弟子の雲門文偃（八六四—九四九）においても共通して見られる。すなわち雲門は、生前、弟子たちに遺言して次のように述べたという。

吾れ住持してより已來、甚しく汝等の輔贊の勞を煩わす。但だ自ら愧を知るのみ。吾が滅後は、吾れを方丈の中に置き、上、或いは塔額を賜るも、祇だ方丈に懸けて、別に當作すること勿れ。哭泣、孝服、広く祭祀等を備うるを得ざれ。是れ吾が切なる意なり。

（大正藏四七一五七五b）

また『宋高僧伝』卷一三では羅漢桂琛（八六七—九二八）も同様の指示をなしたという。

遺戒して俗礼に遵つて棺し墓すること勿からしむ。是に於いて城西の東崗にて荼毘し、其の舍利を収めて、塔を院の西に建つ。遺教を稟くるなり。

（大正藏五〇一七六八c）

三者とも、その弟子達が哭泣や孝服を着るといった仏教本

来のものではない儀礼を行い、しかも盛大なる葬送を行うこと危惧したのである。この二つの例は、当時、すなわち二人が生きた唐末五代においては禪宗教団内部においても、いまだ葬送儀礼が確立していなかつたことを窺わせる。同時に雪峰の遺誠にも関わらず、その「年譜」は、

閩王、子の刑部尚書の王延稟を遺わし、寺に入りて哀慟せしめ、特に祭礼を諭す。

（同右、四九一b）

と伝え、雲門の場合も、

学徒、感極まりて雁塔を瞻るに哀を銜むを以てし、門客、恋深して禪龕を拝して涕を雪ぐ。当月二十有五日を以て、諸山の尊宿、四海の道俗、師を送りて入塔せしむ。

（陳守中「碑銘」、静嘉堂文庫所蔵『南漢金石志』卷二所収）としているから、やはり盛大な葬儀の當まれたであろうことを否定できない。

両者の遺誠から推して、義淨らによつて伝えられ、また道宣らによつて確認された仏教本来、つまり律の定めるところに遵つての葬送が、この時代になれば、そのままの形では行われなかつたことを推測しうる。

先の道宣の「瞻病送終篇」の言からすれば、その意図するところは、儀礼そのものを述べつゝ、死＝無常への精神的・宗教的対応のあるべきことを要求したものと言えよう。それは逆に言えば、精神的な部分が確立すれば、外面向的なもの、

儀礼の変容については、それが仏教以外のものからの影響の結果であったとしても、さほど問題視しないという曖昧さを生むこととなる。

自ら遺言して荼毘に付される例が存在することは、遺言しなければ盛大な葬儀が営まれ、荼毘にされないという危惧があつたからと見なしうる。そこには「仏教」と中国固有の習慣との相克が存在するし、中国仏教における葬送儀礼の複雑化は、言ってみれば両者の融合の結果とさえ言いうる。

のち贊寧（九一九—一〇〇一）の『宋伝』になると、贊寧自身が、

西域の喪礼は其れ太だ簡なるか。或いは国王酋長の、心を傾けて重きを致す者も、之を昇ぎて火葬するを過ぎることなし。東夏の僧の歎簿を用ひて喪身を導くが若きは、之を聞くこと罕れなり。嗚呼、道尊く徳貴きは、言わざして邀う、此れ其の盛んならざるか。

（大正藏五〇—七二〇c）

と捉えているように、仏教における葬送儀礼の簡素なることを指摘しつつも、「道尊徳貴」の人を、官の力を借りつつ盛大に葬送することもやむなしと認めるのである。情報収集の程度や、編者贊寧の意識にもよるが、『宋伝』が葬送を「外国法」と明記する九例という数字は、先行する一つの「高僧伝」に比べても少ない数ではない。その中には当人があえて

そうすべきを遺言したり、特に認められて「外国法」で執行されたりしているから、逆に何もなければ中国の習慣に則っての葬送もあつたことも窺わせている。

ところで贊寧のいう「太簡」という表現は、既述の義淨『南海寄帰伝』が紹介する、西域の葬法に類似した儀礼を想像せしめるが、それは荼毘に関わる部分というより、手順をめぐっての評価であることは疑いない。再三述べるように、インドと中国の葬送儀礼を比べるなら、彼我の違いは歴然たるものがあり、しかも「仏教」に従うかぎり、西域の葬送儀礼が伝統に叶っていることも明白である。その部分を合法化しようとしたのが「道尊徳貴」の語であろう。

「道尊徳貴」のゆえに厚葬された例は少なくない。たとえば『梁伝』は、竺法義の建墓が皇帝によってなされたこと、竺法汰や慧嚴の葬儀が官費によつて賄われたことを伝えていりし、『続伝』では、法寵、僧旻、慧超、明徹、宝瓊、智脫、道宗、慧覓、円光、道岳、法恭、僧副、僧稠、曇崇、法超、智首などの章において、その葬儀の経済的な側面に、帰依者であつた官僚などの関与を記録する。記録の有無がそのまま歴史的事実とは言えず、中国において仏教が展開すればするほど、在家の援助を背景にした盛大な葬儀が営まれていったはずである。そしてそこに儒教の儀礼が次第に浸透していく可能性のあることも否定できない。後に述べるように、その

点を危惧する発言も少なくない。

先に引用した義淨の報告は、一見、インドの葬送の実態を述べただけのように思われようが、彼が一八部二〇九卷（内三卷欠）とされる膨大な律典の翻訳をなしたことと考え方合せてみたとき、道宣の姿勢と同じように、やはり仏教者が葬送に関わるときはどうあるべきかを主張したかったと見るほうが妥当であろう。平川彰『律藏の研究』は、この時代、律典の将来翻訳が集中したことを指摘するが、そこには中国において、仏教者本来のありようが失われがちなことへの反省が底流にある。この点をめぐっては別に述べるが、葬送儀礼についても、同様に考えてよいものと思われる。

「臨終方訣」と『禪苑清規』亡僧

ところで『大正大藏經』卷一七所収の『無常經』は、その巻末に「臨終方訣」を付載する。そもそも義淨が、『三啓經』あるいは『無常三啓經』とも呼ばれる『無常經』を訳出する背景には、有部律にその名をしばしば出すこと、たとえば『根本說一切有部毘奈耶』卷四三の収録する、釈尊が、賊のために殺された鄧陀夷苾芻について勝光王に説く一段で、

幢幡は路に満ち、香煙は空に遍し。王及び大臣、傾城の士女は、仏及び僧に従い、送りて城外に出で、一の空処に至りて衆もろの香木を積み、蘇油を灌灑し火を以て之を焚き、無常經を誦して畢る。舍利羅を取りて金瓶の内に置き、四衢路の側に於いて窣堵波を建て、種々の香花及び衆もろの音楽もて莊嚴に供養す。

（大正藏二三一八六四〇）

とあることなどに起因するのではないか。律典における葬儀の記載は、それだけで大きな意味を持ったであろうし、なにより『無常經』読誦の理論的背景としては十分であつたようと思われる。その点はともかくとして、問題とすべきは「臨終方訣」の存在である。

このテキストをめぐっては、すでに宇井伯寿『西域仏典の研究』（岩波書店、昭和四四年）に「仏説無常三啓經」の論考があり、その中で敦煌本（S.153）の『無常經』とともに「臨終方訣」が読み下し文で収録され、さらにその成立を曹洞宗の投子義青（一〇三二—一〇八三）の頃と考えられている。また岡部和雄『『無常經』と『臨終方訣』』（『平川彰博士古稀記念論集・仏教思想の諸問題』春秋社、昭和六〇年）は、各種の敦煌本の紹介を始めとして、内容等にわたって詳細に吟味され、その成立の上限を永明延寿（九〇四—九七五）の頃、すなわち〇世紀後半から一二世紀なかばの成立と考証される。

筆者は、「臨終方訣」の成立をめぐっては、文中に「合掌時に勝光王、是の事を聞き已り、及び勝鬘夫人は便ち四宝を以て喪輿を莊校し、躬ら如来に従つて糞聚所に至り、尊者の屍を出し、香湯もて洗浴し宝輿の中に置く。衆もろの伎樂を奏で、

すること至心にして面を西方にむけしめよ」という一方で、「病者に聞いて言わく、汝、今何の仏國土に生まるるを樂うや。病者答えて言わく、我が意、某仏の世界に生まるるを樂う」などとあって、淨土信仰の色彩は強いものの、必ずしもそれに限定するわけでもないところから、今少し時代を遡及できるのではないかという漠然とした感想を持つてゐる。もちろんそれは明快な論証を伴うものではない。したがつて今は先達の意見によつて北宋成立を前提に論を展開したい。北宋とするなら、興味ある問題を提起することとなる。

まずなによりも中国仏教における葬送儀礼の成立を考える上で貴重な文献であることは疑いないのであり、いま『国訳一切經』経集部一二に収録される泉芳環氏の成果と、宇井氏の成果を参考として、筆者なりに訓読しておきたい。

若しくは苾芻苾芻尼、若しくは鄖波索迦、鄖波斯迦、若し人有りて將に命終わらんとし、身心苦痛なるを見れば、応に慈心を起して拔濟饒益すべし。香湯もて澡浴して清淨ならしめ、新たなる淨衣を着せ、安詳に坐せしめ、正念に思惟せしめよ。若し病の人の、自ら力なき者は、余人、扶け坐せしむ。又た坐すること能わざれば、但だ病者をして右脇を地に着け、合掌し、至心に面を西方に向けしめよ。病者の前に当りて一淨處を取り、唯だ牛糞、香泥を用いて地に塗り、心に隨い大小の方角の壇を為る。華を以て地に布き、衆もろの名香を焼き四つの角に灯を燃やす。其の壇の内に於いて一の綵像を懸け、彼の病人をし

て、心心相続して其の相好を観じ了了分明ならしむ。菩提心を発さしめ、復た為に廣く、三界は居し難く、三塗は苦難にして所生の處に非ず、唯だ仏菩提のみ是れ真の帰依にして、帰依を以ての故に、必ず十方諸仏の刹土に生じ、菩薩と与に居し、微妙の樂を受くことを説け。病者に聞いて言わく、汝、今、何れの仏土に生まるるを樂うや、と。病者答えて言わく、我が意、某仏の世界に生まるるを樂う、と。時に説法の人、當に病者の心の欲する所に隨いて、為に仏土の因縁十六觀等を宣説す。猶お西方の無量寿國のごとし。一一具さに説き病者の心をして仏土に生ずるを樂わしむ。為に説法し已りて、復た何方の国に随うも、仏身の相好を諦観せしむ。相好を観已りて、復た仏及び諸菩薩を請い、是の言を作さしむ、稽首す、如來應正等覺、並びに諸もろの菩薩摩訶薩。願わくは我れを哀愍して拔濟饒益したまえ。我れ今、衆もろの罪を滅せんが為に奉請す。復た將に弟子は仏菩薩に隨いて仏國土に生ぜんとす。第二第三、亦た是の如く説かしむ。既に請せしめ已りて、復た病人をして彼の仏名を称し、十念成就せしめ、与に三帰を受け、広大懺悔せしむ。懺悔畢りて、復た病人の為に菩薩戒を受けしむ。若し病人の困じて言うこと能わざる者は、余人、代わりて受け、懺悔等に及ぶ。至心ならざるを除き、然して亦た罪滅し、菩薩戒を得ん。既に受戒し已れば、彼の病人を扶けて、首を北にして臥せしめ、面を西方に向け、目を開くも目を閉じるも、諦らかに仏の三十二相八十隨形好を想わしむ。乃至、十方の諸仏も亦た復た是の如くす。又た為に其の四諦因果、十二因縁、無明老死苦空等の觀を説く。若し命終わるに臨まば、看病の余人、但だ為

に仏を称え、声声絶ゆる莫かれ。然も仏名を称すは、病者の心に隨いて其の名号を称え、余仏を称うること勿れ。病者の心、疑惑を生ずるを恐るればなり。然れば彼の病者の命、漸く終わらんとするに、即ち化仏及び菩薩衆、妙香花を持ちて行者を来迎す。行者見る時、便ち歡喜を生じ、身苦痛せず、心散乱せず、正見の心生じ、禪定に入るが如し。尋いで即ち命終わるに、必ず地獄傍生餓鬼の苦に退堕せず、前の教法に乗じて、猶如お壯士の臂を屈伸する頃に、即ち仏前に生すべし。

若し在家の鄒波索迦、鄒波斯迦等なれば、若し命終わりて後は、當に亡者の新好の衣物、及び隨身受用の物を取りて、分かちて三分し、其の亡者の為に、將に仏陀、達磨、僧伽に施すべし。斯れに由りて亡者の業障、転たた尽き、勝れたる功德福利の益を獲ん。應に其の死屍に好衣等を着せしめて、將以つて之を送るべからず。何を以ての故に、利益なきが故に。若し出家の苾芻苾芻尼及び寂を求むる等の、所有の衣物、及び衣に非ざる物は、諸もの律の教えの如くせよ、余は白衣に同じなり。若し亡き人を送るには、其の殯所に至らば、下風に安置して側臥せしめ、右脇を地に着け、面を日光に向け、其の上風に於いて、當に高坐を敷き、種種に莊嚴すべし。一苾芻の能く読經する者を請じ、法座に昇りて其の亡者の為に無常經を読ましめよ。孝子は哀を止め、復た啼哭すること勿れ。及以び余人も皆悉く至心に彼の亡者の為に燒香散花して、高座にて微妙の經典を供養し、及び苾芻に散じ、然後に安坐して合掌恭敬して、一心に經を聽くべし。苾芻、徐徐に應に為に遍ねく読むべし。若し經を聞く者は、各おの自ら己身の無常にして、久しき

らずして磨滅するを観じ、世間を離れ、三摩地に入ることを念ずべし。此の經を読み已りて、復た更に花を散じ、燒香供養せよ。又た苾芻を請じて、隨いて何らかの咒を誦し、無虫水を呪すこと満三七遍して亡者の上に灑ぐ。復た更に淨黃土を呪すこと満三七遍して亡者の身に散じ、然る後、意に隨いて、或いは窣堵波の中に安じ、或いは火を以て焚く。或いは屍陀林乃至、土に下す。此の功德因縁の力を以ての故に、彼の亡人をして、百千万億俱胝那庾多劫の十惡四重五無間業、誇大乘經、一切業報の障、一時に消滅し、諸仏の前に於いて大功德を得、智を起こし惑を断じ、六神通及び三明智を得て初地に進入し、十方に遊歴して諸仏を供養し、正法を聽受して漸漸に無邊の福慧を修集して、畢に當に無上菩提を証得し、正法輪を轉じて無央の衆を度し、大円寂に趣きて最止覺を成ぜん。

（大正藏一七一七四六c）

『無常經』自体は、その名の示すとおり、諸行無常の道理の中で生きる我々がいかに生きるべきかを説くという内容で、特なる宗派的な色彩もなく、その点からすれば仏教者なら誰でも受容しやすいものとなつてゐると言えよう。しかし、そこに付載される「臨終方訣」はどうか。岡部氏の成果を参考にして記すなら次のようになる。

「臨終方訣」の内容は、先ず第一に、出家在家の人人が臨終の席に立ち会つた場合になすべき儀礼を示す。すなわち当該の人の体を清め、西方を向かせ、生まれ変わりたい仏土を尋

ね、その仏名を唱えさせ、さらに受戒させるなどである。西方を向かせることだけに注目すれば、当然、浄土信仰の影響下ということもできようが、一方では、往生する淨土をめぐつて臨終の人の希望を認めるのであるから、その葬送の作法を浄土信仰の影響下にあると断定することはできまい。『四分律行事鈔』卷下四「瞻病送終篇」でも、臨終の人に、西方

無量寿仏、あるいは兜卒弥勒仏、靈鷲釈迦本師を縁ぜしむるといい、巾のあることが知られるからである。

第二には、死者の遺品を処理する場合、出家は律に示されているように行い、在家は世間のやり方という区別があることをしめす。

第三には、葬送にあたっては比丘を頼んで『無常経』を読誦してもらうなどして、中国の慣例である儒教的な儀礼に従わず、後に塔に納めたり、あるいは火葬・林葬・土葬にするという。

この場合、臨終の人は生前、仏教信仰との程度の関係にあつたかが先ず問題となろう。

「臨終方訣」は明らかに出家在家に共通する葬送の次第を記す。出家の場合はともかく、在家の場合、その人が生前の受戒を経た優婆塞・優婆夷であるとは断言できそうにない。仏教を信仰していないわけではないが、受戒するほどではないといったレベルの人々も含めての臨終作法と見てよいので

はないか。幾つかの正史は、仏教に関心を寄せた歴史にその名を残す人々が、仏教による追善の供養を望んだことを伝え⁽¹⁴⁾、また一般的な風習としての清明節の墓参も唐代中期には盛んとなっている⁽¹⁵⁾。当初は追善の部分に比重がかかるいた儀礼が、葬送そのものに及んでいくことに不思議はない。

いずれにしても臨終に臨む人が仏名を十念したり、懺悔受戒することには小さからぬ意味のことになろう。そこではいかなる仏土にせよ、そこに生まれるために受戒することが何よりの条件であるという発想が基本にあることとなる。生前、仏教に関心を寄せていても受戒にまでには至らなかつた人であるが故に、臨終の席において受戒させる意味がでてくるのではないか。また出家はもとより、すでに在家戒を持つているであろう優婆塞・優婆夷に対しても受戒があるのは、月に二度行われる「布薩」の考えに共通するよう、弛まぬ懺悔と新たなる決意をもつて、来世に生まれ変わるという意味あいが強いやうに思われる。臨終における受戒には今一つの側面があると推測されるが、その点および受戒とそれにもなう戒名をめぐっては概略ながら別に述べた⁽¹⁶⁾。

それにしても八世紀初頭に義淨が訳出した『無常経』は、必ずしも歴史の表面で華々しく扱われたわけではなかつた。もちろん南岳法照によって引用されたり、その他の敦煌写本

の存在が確認されていることを踏まえると、まったく無視されたとは言い得ない。しかし義淨が『南海寄帰伝』において、当時の中国仏教の葬送儀礼を暗に批判しつつ、インドの現状を紹介したことに発端するであろう「臨終方訣」の成立が、中国の仏教界にたいしてどの程度の影響力を持ちえたのかということとなると、その可能性はあまり大きくないようと思われる。

時代の流れからすれば、すでに禅宗が中国仏教界を席巻している。それがインド伝来の仏教と、中国文化たる儒教や道教との確執融合の結果であることは言うを待たない。葬送儀礼に限ってみても、短編の『無常經』を読誦して素朴な儀式を執行するという「臨終方訣」の姿勢だけでは、いかにそれがインド以来の伝統を背景に持つものであっても、受け入れ難かつたと言えよう。

ところで「臨終方訣」の成立を北宋とした時、問題となるのは、禪淨一致思想を背景に持ちつつ成立する『禪苑清規』における「亡僧」の項の存在である。その成立の前後関係については保留しなければならないが、それにしても「臨終方訣」と『禪苑清規』「亡僧」の内容は、ほぼ同じ時代に撰述されたものと推測されるにも関わらず明らかに異なる。両者の関係が明らかになれば興味ある問題を提起することとなるが、いまのところ手がかりすらない。この点、今後の課題である。

亡僧の初め化せば、すなわち澡浴し剃頭し掛子を掛け桶の内には、禪淨一致思想を背景に持ちつつ成立する『禪苑清規』における「亡僧」の項の存在である。その成立の前後関係については保留しなければならないが、それにしても「臨終方訣」と『禪苑清規』「亡僧」の内容は、ほぼ同じ時代に撰述されたものと推測されるにも関わらず明らかに異なる。両者の関係が明らかになれば興味ある問題を提起することとなるが、いまのところ手がかりすらない。この点、今後の課題である。

いったい周知のように、禅宗教団における出家者の葬儀次第が成文化されるのは北宋の崇寧二年（一一〇三）の『禪苑清規』をもって嚆矢とする。また後に論じるように、禅宗の人々が、限定的ながらも在家の葬送に関わつていつたのもこの時期である。

『禪苑清規』の成立や先行する『百丈清規』との関係、さら後に成立する諸清規への影響などについては、すでに鏡島元隆・佐藤達玄・小坂機融の諸先達による労作『訳註禪苑清規』（曹洞宗宗務庁、昭和四七年）があり、贅言を要しないであろう。さらに現在の曹洞宗における葬送儀礼が、『禪苑清規』の「尊宿遷化」や「亡僧」の儀礼の強い影響下にあることも周知の通りである。いま「亡僧」の内容を鏡島氏等の成果を踏まえて示すと次のようになる。

坐せしめて、龕をもってこれを貯む。延寿堂の前に置いて香花を設けて供養し、ならびに白幡を剪造して無常の偈を書し、おび仏喪花を龕の上に置き、題して歿故某人上座の靈と云い、衆を集めて念誦す。この夜、法事し、誦戒し廻向す。来日の早晨に或は斎後に津送す。

日に至つて維那、粥飯の遍植罷に、或は行瀬罷において白幡一下して云く、「大衆、粥の後にへ或は斎の後に▽鐘声を聞かば、おのおの威儀を具え普請して亡僧を送る。諸寮の頭首を除いて

は、すべてみな斎しく赴け。僅んで白す」と。槌を打つこと一下して、維那すなわち聖僧前において問訊し、また住持人の前に

において問訊し巡堂一匝す。もし堂の外に僧あらば、また当に問訊すべし。後僧堂を除く。時至つて鐘を鳴らすに龕の前に斎しく集まり、住持人已下次第に焼香し、維那念誦し竟つて、鼓を鳴らし龕を挙げて前み行く。大衆後に随つて幡を把り、磬・香炉・香台を提げて法事す。庫司知事預め前行者を差撥し、直歲部領して龕を挙げ、柴薪を壇前に準備す。一宗の諸事すべてみなこれを主どる。すでに塔の頭に至らば、住持已下焼香し、略して法事を声し、火を下したつてへ當に法語あるべし▽阿弥陀仏を十念し、再び法事を声し罷つて散らず。或は諷経あり、おのおの自らの意に隨う。

(同書、二三八頁)

さらに『禪苑清規』は、「病僧前念誦」より、「唱衣前念誦」に至る葬送の次第を、念誦文も含めて詳しく述べる。記述が前後しているため、整理しておけば次のようになる。

(一) 病僧の前にて念誦(阿弥陀仏を十念、四聖の名号を念

ず)。

(二) 臨終すれば、沐浴、剃頭、棺に入れ、龕に納む。延寿堂前に安置し供養。無常偈書写、位牌。念誦し、夜に誦戒。

(三) 翌日、大衆に告報。

(四) 時至り、龕前にて焼香、念誦。起龕して葬送。

(五) 茶毘所にて下火、法語。阿弥陀仏を十念。

(六) 収骨し入塔。

(七) 念誦。唱衣。念誦。

これよりすれば、北宋の禅宗教団では、教団内の死者を弔うための儀式に、一定の儀規が定められていたことが分かる。もちろん宗蹟はこれらの儀規を全く新たに創つたのではなく、あくまでも当時の叢林でふつうに行われていた行法を整理し成文化したのであらうから、儀規のはじまりは『禪苑清規』成立以前と見て良いであろう。『禪苑清規』の「亡僧」に淨土思想の影響が色濃く漂つていることも夙に指摘される所であるが、それは作者の宗蹟が、禪淨兼修の人だったからであろうし、また当時の中国人仏教者のふつうの考え方には、つたからであらう。あるいは葬送儀礼を考える場合には、後者に重点を置く方が事実に近いかも知れない。

ところで筆者は、禅宗教団における葬送儀礼の成立を『禪苑清規』以前と見るとしたが、語録にまま付載される禅者の葬送の様子などからすると、それはさほど古いものでもないようである。

つとに指摘されるように投子義青(1031—1083)の「語録」には亡僧のための下火の法語一則が収録され、さらに吳山淨端(1030—1103)に一則、五祖法演(?—1044)で一則、丹霞子淳(1064—1117)に三則と急速に一般化していく傾向をみせる。⁽¹⁷⁾『禪苑清規』との前後関係で言うなら、投子・吳山のみが時間的に早いと言わねばなら

ないが、実際はこの頃の禪宗叢林においては、修行を共にした亡僧への下火は特殊な出来事ではなかった見るほうが自然であろう。東山法門以降の禪宗叢林が数多くの修行者を擁したこととは周知の事実であり、それは同時に日常的に「亡僧」のあつたことを示す。「亡僧はどこへ行ったのか」をめぐつての問答は語録に散見する。この問答が公になされれば、上堂となろうし、火葬の場でなされれば「下火」の法語となる。

五代のとき地方に割拠した群雄の庇護のもと、禪宗教団は飛躍的な展開を遂げるが、このことは同時に、出家者の教団に、再び世俗的な倫理が入り込みやすい環境となつたことを意味する。宋代に入れば中央集権体制のもとで事情はより厳しくなる。士大夫を中心とする知識人との交渉が増せば、逆に宋儒と呼ばれる排仏家による批判も激しさを増す。それらに対応するために、より丁寧で、かつ仏教の独自性を失わない葬送儀礼が以前にも増して摸索され、その結果が、『禪苑清規』に集成されたと見ることができよう。そこには先に見た『礼記』『儀礼』が記す、儒教側の葬送儀礼に比較すれば、「復」「飯含」「殯」「哭泣」といった儀礼もなく、仏教の独自性を確保したものとなつていて。特に『禪苑清規』に忠實に従う限り、「殯」の儀礼が「下火」を行うことによつてなくなつたことは、中国の伝統的な葬送儀礼と一線を画した

ものと言ひ得よう。それにしても「尊宿喪法」で、師の示寂後、喪に服する「孝子」をたて、「孝服」を着させるなどは、法灯の繼承者の明示といった宗教的な意味付けもあるうが、やはり儒教側からの批判に対応した結果であろう。

出家修行者の葬送儀礼は『禪苑清規』以後、さまざまな清規に記されるが、概ねは『禪苑清規』における内容を出ることはない。逆に言うなら、この時点での出家者の葬送は儀礼的には決定を見たと言つてよいであろうし、また広く受容されていったようにも思える。たとえば長蘆宗赜と同じ雲門宗に属し、時代も近い慈受懷深（一〇七七—一一三二）の『廣錄』卷四では、登雲徒の入龕・下火・掩土の法語を収録する。⁽¹⁸⁾ その後の時間的前後は決定し得ないにしても、これが『禪苑清規』卷七の「尊宿遷化」の式次第と密接な関係にあることは認めてよいであろう。

中国禪宗教団と在家の葬送

では禪宗教団に属する人々が、在家の葬送に關係するようになったのは、何時の頃からであろうか。この問題を論ずることは、出家者の場合以上に困難さがつきまとうが、以下、若干の推測を交えつつ考えてみる。

まず禪宗成立以前の問題を考えなくてはならない。この点をめぐつては、吉川忠夫氏に「仏は心に在り」（『中国古代人

の夢と死』所収、平凡社、一九八五年) の成果がある。一一の内容の紹介は差し控えるが、当面の課題に即してみると、次のようなになる。

すなわち吉川忠夫氏は、五世紀初頭から八世紀初頭にかけての中國人士大夫の中に、仏教信仰の故に「薄葬」を遺言し、追善供養を望んだ例のあることを指摘される。ここで注目すべきは、その葬送にあたって、到溉(四七七—五四八)のように、「氣絶えなば便ち斂め、斂むるには法服を以いよ」(『南史』卷二五、中華書局本六八〇頁)と遺言したり、謝貞(？—五八五)のように「氣絶ゆるの後、若是直ちに之を草野に棄て、僧家戸陥林の法に依れ。是れ吾の願う所なり、云々』(『陳書』卷三三、中華書局本四二八頁)としたり、また裴植(四六六—五一五)に「命尽くるの後は鬚髪を翦落し、被らすに法服を以てし、沙門の礼を以て嵩高の陰に葬れ」(『魏書』卷七一、中華書局本一五七〇頁)と遺言した事実などがあるとされる点である。本文中に記したように、道宣が「瞻病送終篇」を著すのは唐代であるから、これらの例からすれば、それ以前から仏教教団における葬送はそれなりに意識されていたことになる。そこには宋代にみられるような、整備された結果としての「葬送儀礼」があつたわけではない。むしろこの時点(唐以前)での「法服を以いよ」「僧家戸陥林の法に依れ」「沙門の礼を以て、云々」などは、仏教信仰と厚葬否定がないま

ぜになつたものではないかと筆者は考える。もちろん後の仏教教団の展開は、経済的な面での弊害を惹起するが、その原因は何も厚葬や追善供養のみに限定されるわけではない。

また一概には言えないにしても、中國仏教が死者儀礼に関わる過程は、まず追善供養の部分が先にあって、葬送そのもののへの関わりは、追善に遅れると考えている。もちろん「関わり」と行つても、そこに濃淡の差のあることは当然である。僧が儀礼を主宰することを「濃」とすれば、当事者が、寺院や僧と関係なしに、あるいはあつたにしても主宰するほどではなかつたという程度で、仏教的な儀礼を営むこともまた可能であつたはずであり、これは「淡」ということになる。

それにしても唐以前において、仏教に心を寄せた人が——裴植の場合のように——、その葬送にあたって、剃髪し法服を着るというのは、出家者として死んでいくということを意味しようから、ここでは僧の側が認めさえすれば、教団内の一員としての葬送は可能だつたことになる。そこでは当然、伝統・慣例に則つた儀礼が執行されることになろう。

いずれにしても、吉川氏が、

仏教儀礼にもとづく葬送、祭奠がすでに普遍化していたと思われる唐代においては、云々。
(吉川・前掲書、一三八頁)

という一段については、吉川氏自身「思われる」とされる

よう、示唆的であることを認めつつも、かなり注意深く、限定付きで理解すべきであろう。少なくとも筆者は、追善についてはともかく、葬送に僧侶がどこまで関与していったか、その解説が必ずしも十分に行われているとは言い得ないよう考へてある。また「普遍化」といっても、社会のどのレベルでという前置きが必要かも知れない。

このよう未解説の部分は、唐代以降、すなわち禅宗教団が成立してからも変わることがない。

先にも述べたように、禅宗教団が本格的な展開をみせるのは四祖道信（五八〇—六五一）や五祖弘忍（六〇一—六七四）の東山法門の成立以後のことであるが、六祖慧能（六三八—七一三）の廣東での開法、さらにその弟子達が江西・湖南へ教線を開拓するようになつて、少ながらぬ在俗の外護者を得るようになる。そのような信者の葬送に当たつて禅僧がまったく無縁であつたとは思われない。修行者の肉親をめぐつてのいくつかの例については既述したが、なかでも道吾円智（七六九—八三五）と漸源仲興の師資による次の問答も注目してよい。

師（漸源）、因みに道吾に隨いて檀越家に往く。相い見て乃ち手を以て棺木を敲きて問う、生か死か。吾云く、生とも亦た道わじ、死とも亦た道わじ。師云く、什摩として道わざる。吾云く、道わじ、道わじ。師、肯わずして陽溪に去る、云々。

（『祖堂集』卷六、中文出版社本、一二八頁）
後に『碧巖集』の第五五則に収録されるこの問答、葬送の儀礼まであつたかどうかは不明ながら、道吾と漸源の師資が「檀越」の家に弔問に出かけたことを示す貴重な資料であることは疑いない。しかもそこで取り交わされた問答は生死を真っ向から問題としたものであり、訪問が単なる儀礼執行のためでなかつたことを示していよう。右は出家者が弔問にかけた問答であるが、弔問を請われても拒否した例もある。徳山宣鑑（七八〇—八六五）の弟子、感潭資國の場合、

白兆問う、家内、喪を停む、師の慰問を請う。師曰く、苦痛蒼天。兆曰く、死却せる爺、死却せる娘。師、打ちて之を趁う。

（『伝灯錄』卷一六、大正藏五一—三二一八〇）

とあり、これからすれば弔問に行く行かないということより、やはり「生死」をどう捉えるかに重点のあることが窺える。先に指摘した大隋法真と門下の居士との問答もこの範疇で捉えてよい。

数少ない事例で断言することは出来ないが、禅僧が在家の葬送といつごろから関わりを持つようになつたのかを、特に儀礼的な部分を考慮しての解説が、いまのところ明快さを欠いていることは否めない。

ただし中国人が仏教を受容するに際して「追善」ということが、かなり早い時期から大きな機能を持っていたことは周

知の事実である。南北朝において盂蘭盆会が流行するなどはその典型的な例と言える。⁽²⁰⁾ これからするなら禅宗の成立以前においても、仏教者が何らかの形で葬送に関わったことも想像できないことではない。同時に、仏教に帰依した人々が亡くなつたとき、その遺族の意向などから儒教による葬送の行われた可能性もまた否定できない。実際、仏教の外護者とされる数多くの在俗者の葬送が、どのように執行されたのか、

不明な部分が少なくなく、この点についても時間をおく必要がある。

おおまかに推論するなら、禅僧が特定の信者を対象として、その葬儀に本格的な関わりを持つようになるのは、多分、北宋代に入つてからである。このことと「臨終方訣」が出家在家に共通する儀礼を収録することとがどのような関係にあるのか、今後の課題としなくてはならない。

さらに禅僧が在家の葬送に関わるようになった理由も一つ判然としないが、生前信者であった人々を、死後においても信者であらせたいと願うことにさほどの無理は感じられないし、なにより宋儒と呼ばれる人々の排仏の動向にどう対応するかという意識も存在したはずである。実際に葬儀に関わつたか否かは判然としないまでも、五祖法演(?)—一〇四)が「悼陳吉先」の言葉を残すのも、死者への追悼の意の表れであることはもちろんながら、葬儀に直接かかわる前段階に

あることは認めてよい。

そのような中で、先にも引用した慈受懷深の『廣錄』卷四に「田六娘子下火」「丁忠訓妻与女同下火」「魏先生下火」「周秘校下火」などとあるのは、先に挙げた『禪苑清規』「亡僧」において「火を下したつてへ當に法語あるべし」とすることと対応するものとして注目してよいであろう。確証はないが在家の信者への「下火」が収録されることは、その背景に何らかの儀礼が執行されたことを意味しよう。ちなみに言うなら、慈受懷深は釈尊の涅槃会に当たつての上堂もみに言つて、慈受懷深は釈尊の涅槃会に当たつての上堂も残す。⁽²²⁾

もちろん今日的な発想をもつて、その儀礼と『禪苑清規』「亡僧」の内容とを結ぶことも危険であろう。

考えてみれば、在家のための儀礼が清規に収録されないのは当然であるが、たとえ禅僧本来の修行と直接の関係はなくとも、中国において絶対的に少数である仏教信者を確保し、また禅の立場から「死」をどう捉えるかを示す絶好の機会であつたことは疑いない。

いずれにしてもこれ以降、出家者に比せば数は少ないものの、在家の信者を対象とする「下火」の例がないわけではなかつたか否かは判然としないまでも、五祖法演(?)—一〇四)が「悼陳吉先」の言葉を残すのも、死者への追悼の意の表れであることはもちろんながら、葬儀に直接かかわる前段階に

もに僧侶が、在家の葬儀に招かれて葬送儀礼を執行する例が散見するが、その端緒は北宋あたりと見なしてよいかもしない。「語録」の世界では、慈受懷深あたりを古いものと考えざるを得ないが、『宋史』卷一二五、志七八に次のようにあることは重要である。すなわち開宝三年（九七〇）のこととして、

士庶人の喪礼。開宝三年十月、開封府に詔して喪葬の家に禁じて、道釈の威儀及び装束、異色の人物の前引を用うるを得ざらしむ。

（中華書局本、二九一七頁）

とし、さらに太平興国七年（九八二）には、翰林学士の李昉に命じて士庶の喪葬制度を定めさせたという。さらに紹興二七年（一一五七）には、火葬を禁ずるための方策が建議されていることも、葬送儀礼と仏教の関係を示唆しよう。いずれにしても禅宗側の記録に表れる以上に事実は先行していたと見てよい。

そして南宋になれば、禅僧が広く在家の葬送に関わつたであろうことが確認できる。応庵曇華（一一〇三一一六三）に「為留守枢密大資掩土」があり、瞎堂慧遠（一一〇三一一七六）に「為曹印録秉炬」があるなど、少なからぬ禅僧が在家人のため掩土あるいは下火の法語を遺している。⁽²⁴⁾ 語録に「仏事」の項が表れるのもこの頃以降である。

さらに特殊な例とも言えないことはないが、虚堂智愚（一一八五一一二六九）の次の事跡を確認しておこう。

咸淳元年三月十一日、恭しく聖旨を奉じ、大内に宣入して普説す。先に几筵殿に於て理宗皇帝の靈輿を遷し、正殿に入りて拈香す。語録、師、刊行を許さず。

（『虚堂録』卷一〇、大正藏四七一〇五九〇）

理宗が亡くなるのは前年、景定五年（一二六五）一〇月二六日であり、五カ月余を経てはいるが遺体はまだ宮中に安置され、虚堂は請われて法要を営んだのである。直接の葬送儀礼ではないにしても、皇帝の遺骸の前での法要の持つ意味は大きい。

このようにして南宋になると確実に禅僧が在家の人の葬送儀礼に関わるようになる。それは『礼記』や『儀礼』によつて確立された儒教による葬送儀礼の領域を明らかに侵すものであった。

朱子（一一三〇一一一〇〇）は、弟子胡泳の問い合わせに答えて言う。

或るひと問う、親、死するとき遺囑して僧・道を用いしむ、則ち如何ん。曰く、便ち是れ処し難し。或るひと問う、以て用いざるも可なりや。曰く、人の子の心、忍びざる所有り。這の事、須べからく子細に商量すべし。

（朱子語類八九）

父母の遺言を採るか、自らの信じる宗教の教えに従つてそ

れを破るか、二律背反の間に對して、朱子は明言を避ける。しかし朱子は仏教による葬送を認めていたわけではない。別の所で朱子は言う。

勸諭す、喪に遭うの家は、時、及びて安葬せよ。喪を停めて家に在き、及び寺院に殯寄すること得ざれ。其の日前に棺柩灰函を停寄することあらば、並て一月を限りて安葬せよ。切に須からく僧に斎し仏に供え、広く威儀を設くべからず。但だ只だ家の豊儉に隨い、早く亡人をして土に入らしめよ。如し違わば条に依りて杖一百を科し、官員は官を注するを得ず、士人は孝に応するを得ず。郷里の親知、來たりて相い弔送するに、但だ力を協わせて資助すべし。当に其の飲食を供備するを責むべからず。

(朱子文集一〇〇)

朱子は、人々が葬儀を営むとき仏教によるべきではないと力説するが、このことは逆に、南宋代、仏教や道教が在家の葬儀と深く関わりつつあつたことを物語つていよう。朱子は「儒教の礼が乱れていることを憂慮し、「喪に居るに服を持し礼律に遵う事を曉諭す」において次のように言う。

使州、今月初九日、進士呂渭夫の状有り、差役の公事を理むる状を陳ぶるに、見に母の喪に居し、身に襷幞皂紗巾持を着くと有り。即ち已に礼法を開陳し、序に當りて告戒す。尚お遠近未だ遍ねく知ること能わざるを慮ばかり、須らく曉諭に至る。右、当職、竊かに聞す、先聖言える有り、孝子の、親を喪す

る、美を服するも安んぜず、樂を聞くも樂しまず、旨きを食するも甘からずと。此れ哀戚の情なり。又た曰く、子、生れて三年、然る後、父母の懷を免がる。故に三年の喪は天下の通喪なり。予、也た其の父母に三年の愛有り。是れを以て、昔、先王、喪礼を制為す。人の情に因りて之を節文す。其の居処・衣服・飲食の間、皆な定制有り。降りて中世に及びて乃ち墨衰の文あれば、則ち已に先王の意を失うことなき能わず。然るに律文を以てするに、諸もろの喪制、未だ終わらざるに、服を积ぎて吉に従い、若しくは哀を忘れて樂を作すへ自ら作し、人をして等しからしむ。徒らに三年雜戯し、徒らに一年すれば、即ち樂に遇いて聴き、及び吉席に參預する者は、各おの杖一百とすると。則ち是れ世に古今なく、俗に厚薄なし。而して国家を有つ者は防範品節する所以の意、尚お未だ泯びざるなり。又た況や頃年、至尊儒皇聖帝躬ら高宗皇帝の喪に服し、素衣素冠、皆な龜布を用う。当職、嘗て事を奏するに因りて、親しく瞻仰することを得。恭しく惟みるに、天子の孝、神明を感じて四海に刑わる所以の者、此の如く、其れ盛んなり。而して此の邦は僻遠にして、声教、未だ洽からず。乃ち父母の喪に居すに、全つたく衰裳を积きて尽く吉服を用う者有り。之を見て駭然、良に用つて悲歎す。自ら惟みるに、涼薄、以て人を愈すなし。然るに幸いに、身、盛時に際り、目に聖孝を覗、今又た誤りて恩を蒙り、流れを承けて化を宣ぶるを職と為さしむるを得。敢えて明布して以て士民を喻さざらんや。自今以来、父母の喪に居る者有りて、或いは未だ尽く古制に遵い出入せざること能わざと雖も、亦た須らく龜布の黯袴、龜布の駢巾を服し、麻経を繫

ぎ、布鞋を着け、飲酒せず、肉を食らわず、房室に入らず、是の如くして三年、庶幾くは少しく劬勞を報じ、勉めて礼律に遵い、仰いで聖化を承けんことを。如し其れ然らざれば、國に常憲有り。今、榜曉（25）、各おのに知悉せしめんとす。故に榜す。

紹熙元年六月日

（朱子文集一〇〇）

福建という、都から隔つた地ということを勘案したにしても、儒教の復興を願う朱子にとつては深刻な事態であった。かくして朱子は、進士でありながら母の死に際して喪服の制を無視している呂渭夫を告戒し、守らなければ杖一百の罰をともなう曉諭を發布したのである。朱子の政策が奏功したか否か定かではないが、このことは、庶民レベルにおいてすでに儒教的儀礼が厳格には守られてはいなかつたであろうこと、また仏教的な儀礼が庶民の間に浸透していたであろうことを推測せしめる。

もちろん朱子は「仏教」というのであって「禪」と言っているわけではない。しかし『朱子語類』における仏教批判の中心となるのが「禪宗」であることを勘案すれば、朱子が仏教と言うとき、それを禪宗と読みることは可能であろう。すでに別に引用したことであるが、濟顛道濟（一一五〇一二〇九）の語錄は、道濟が馴染みの团子屋の主人の葬儀を行つて、法語らしきもの一則を述べた例を収録する。歴史的な事実のか否かはともかくとして、伝記作者をはじめとした読者達が、庶民的な僧による葬送への関わりがあつたことを認めた結果であることは疑いない。さらなる推測が許されるなら、庶民の葬送に関わつていった「仏教僧」のおおくは、我々が資料によつて考証しうるような、歴史の上で著名なる「高僧」ではなく、むしろ市井にあって、歴史の上では全く無名な、あるいはもはや「仏教僧」とも「禪僧」とも言えないようなレベルの人たちと言つても差し支えないよう⁽²⁶⁾にさえ思われる。

さらに葬儀は出家者だけが主宰しえたものではなかつたらしい。

『如如居士語錄』戊集卷五には「為和尚下火」「為医下火」「為范家女子下火」「為宰殺人下火」「為喫酒人下火」「為妓女下火」「為船甲頭下火」が収録される。如如居士顏丙（？一二一二）は居士として、朱子とほぼ同じ時代に、場所も同じ福建を中心に活躍する。彼の視線は常に市井に向けられる。顏丙の禪についてはまた別に考えたが、居士の身でありながら「上堂」の語を残し、また「下火」の語を残すなどは、他に類例を見ることがない。居士が「下火」することがどのような意味をもつたのかこれも推測の域を出ないが、宰殺人、喫酒人、妓女、船甲頭などとあるのをみると、対象となつた人々は当時において、必ずしも社会的な地位が高いとは言い難い。社会的地位が低い人々であつても仏教による葬儀を望

み、顔内がそれに応えたことをその語録は示している。ここでは、もはや生前の受戒の有無も定かではない。たぶん社会的な慣例と、僧侶の持つ聖なる力を信じるという二つの側面から、葬儀や中陰の儀礼の執行が期待されたようと思われる。⁽²⁷⁾

そして南宋以後に成立する小説の類は、右のような側面を多数収録する。『警世通言』の第四話「拗相公飲恨半山堂」は、南宋末か元代の成立と考えられているが、そこでは王安石（一〇二一一〇八六）の事跡として、次のような話を伝える。

ところがある日、寵愛していた息子の王雱が腫物の病氣で死亡しました。荊公は悲痛のあまり、天下の高僧を招いて七七四十九日の法事をいとなみ、亡靈を祭り、荊公みずから焼香して拝みました。そして四十九日の法事が終わった日のことです。云々。

（松枝茂夫訳『警世通言』中国古典文学大系二五）

『宋・元・明通俗小説選』、平凡社、昭和四五年）

追善供養に僧が関わっていたことのみを言う右をもって、葬送儀礼の執行にまで遡及することはできないが、可能性としては否定できない。それにしても朱子の言を踏まえるなら、仏教による葬送儀礼がかなりの広がりを持つていたことだけは疑いないであろうし、事実からすれば、朱子の発言とは裏腹に、時代が下るとともに一層の広がりを見せたように思われる。

以上、筆者は中国仏教、特に禅宗における葬送儀礼をめぐつていきさかの私見を記した。しかしあ気づきのようにここでは中国浄土教との関係については全く触れることがなかつた。何よりの理由は、筆者が中国浄土教をめぐつてはほとんど門外漢だからであるからである。さらに先達の成果を踏まえると、葬送における「儀礼」成立を考える場合、浄土教の影響がどこまであつたかを計りかねているからである。たしかに思想的、あるいは宗教的に、浄土教の存在は見逃すことができない。周知のように阿弥陀仏の四十八願のうち、第十九の来迎引接願は、生前に諸々の善業をなした人は、臨終にあたつて阿弥陀仏が来迎して極楽浄土へ引導するというものであり、このことから臨終における正念往生が強調されることがある。このことは先に見たように、道宣をはじめとして『臨終方訣』『禪苑清規』とその例は少なくなく、まして個人の場合となると枚挙に暇ないと言える。『高僧伝』において、少なからず正念往生の事実のあることが記載されることからも浄土信仰の高まりを予想できる。しかしそれらの人々が浄土教独自の儀礼をもつて葬送されたかというと、実はほとんど定かでない。そこではむしろ当時としてはふつうの、律と儒教の折衷的な葬送が営まれたのではないかと推測される場合が少なくない。このことは北宋も例外ではないが、

『禅苑清規』「亡僧」の世界は、あるいは淨土教においても認め得るようなものだつたかもしれない。

註

(1) ところで仏教における葬送儀礼に関しては、すでに先達の研究成果が少なくない。なかでも圭臺譯成『葬式仏教』(大法輪閣、昭和五四年八版)は、平易に説かれてはいるもの

の、インド、中国、日本での葬祭を検討したものとして、今日においてもその学問的な価値は失っていない。また松浦秀光『禪宗における葬儀偈文の研究』(山喜房、昭和四四年)も、禪宗教団で葬儀の際に常用される偈文の典拠を清規、さらに広く漢訳仏典において涉獵したので、読み取り方によつては、禪宗における葬送儀礼の展開を考えるうえで大きな示唆を与えるものと言える。道端良秀『仏教と儒教』(第三文明社、レグルス文庫六九、一九七六年)は、啓蒙書として平易に書かれたものであるが、学問的な成果を踏まえたものであり、巻末に「参考文献」が付載されていて便利である。なお近年では、中国においても葬送儀礼をめぐっては、前代にないほど研究成果が公表されており、取捨選択の必要はあるものの有益なものが少くない。限定的ながら、本文中に挙げたもののほか、筆者が参考としたものとしては、楊樹達『漢代婚喪禮俗考』(上海文芸出版社、一九八八年影印)、張亮采『中国風俗史』(上海三聯出版社、一九八八年影印)、胡小池『中国風水俗伝』(武陵出版社、民国七三年)、李曉東『中国封建家礼』(陝西人民出版社、一九八六年)、羅開玉

『喪葬与中国文化』(三環出版社、一九九〇年)、劉業勇等『中国殯葬憂思錄』(春風文芸出版社、一九九〇年)、『中国風俗辞典』(上海辞書出版社、一九九〇年)、宋德胤『喪葬儀観』(中国青年出版社、一九九一年)、鄧卓明等『中国葬俗』(重慶出版社、一九九二年)がある。なお書店の書目によれば葉曉軍『中国墓葬研究書系』五巻が甘肃文化出版社から刊行されたというが未見である。

(2) 中村元氏は『ブッダ最後の旅—大パリニッバーナ経—』の「解題」においてテキスト *Mahāpalinibanna-suttantra* の書誌学的な解説をなされる。言うまでもなく、いかなる資料もある目的があつて成立するのであるから、いかに「歴史的事実」を装つても結局は「意図的」であることを免れ得ない。まして經典は宗教書であり、古い伝承ではあっても、そこから「事実」を読みとることは大きな困難を伴うものと言えよう。したがつてブッダの晩年を記した一段についても、歴史的な事実を忠実に述べたものというよりも、ブッダをブッダたらしめんとする過程にあるものと見るべきなのである。逆にそれらが歴史的な事実とまったく無縁であるとも断言できないであろう。中村氏が言うように、いくつかの手順を踏みつつ、伝承の中から神話的な部分を除去し、人間らしいブッダの姿を追求する必要があろう(同書、三二三頁)。

(3) 仏教と葬送儀礼の関係を見ようとするとき、そこに江戸時代以降の日本佛教教団の持つさまざまなマイナスのファイルターを介在させるのは、歴史を見誤ることにならう。たしかにブッダの教団が、その「生活の維持のため」に葬儀を主宰し

たとは考えられず、あくまで「求道」が中心の生活であったことは疑いない。したがって「葬儀などやるな」という中村氏の注記は、一見妥当なようでもあるが、しかしそれだけでは多分この一段の正確な評価にはならない。仲間の修行者が亡くなろうとするとき、原始佛教教団の人々は介抱もせず、また亡くなつたあとも遺体をそのままに立ち去つたというのであろうか。後世におけるような「儀礼化された葬送」は営まれなかつたにしても、何らかの形での「葬送」はあつたと考えることの方が自然ではないか。

この点を短絡的に捉えると、『仏教おもしろ小百科』（春秋社、昭和五八年）のように、ブッダは葬儀を行わなかつた、しかし現代では行つてゐる。それは間違いだ、という安易かつ短絡的な表現でしか「葬送」の持つ意味を評価しないことになる（同書、三四頁・一二二頁）。誤解を招かないように述べておくなら、筆者は、現状を無批判に肯定しているのではない。ブッダに戻れば万事解決といふ考え方は、たしかに理想的なありようはあるが、それだけでは歴史に生きた人々の當行為を理解したことにはならないようと思われる。

(4) 『大愛道般涅槃經』『淨飯王般涅槃經』のいすれについても、筆者はその書誌学的な吟味ができない。ここでは先人の成果の一部を紹介しておく。『大愛道般涅槃經』について、『國訳一切經』阿含部八の解題は、この經典を漢訳増一阿含にのみ存在するもので、パーリ增支部はもとより他のニカーヤ及びその注釈書の中にはまったく存しないとし（同書、八頁）、また『淨飯王般涅槃經』については、成立年代を四五

〇年よりも前と推定した上で、「本經には孝順を主として記述したもので、外に特別の佛教思想は表れていない」と断じられている（『國訳一切經』経集部二、一二九頁）。

(5) 中村元監修・奈良康明等著『ブッダの世界』（学習研究社、一九八〇年）は現代インドにおける先祖供養、死者儀礼のさまで觸れている（同書、七四頁）。

(6) 『中国葬送礼俗』『中国の死の儀礼』の指摘による。特に「中国人の間では、云々」は後者所収のジェイムズ・L・ワトソン「中国の葬儀の構造—基本の型・儀式の手順・実施の優位」（同書、二三二頁）による。

(7) ジェイムズ・L・ワトソン・前掲論文（前掲書、二四頁）

(8) ジェイムズ・L・ワトソン・前掲論文（前掲書、二九頁）の指摘による。この指摘を承けて、筆者も葬送儀礼の地域による違いを知るために『中華全國風俗誌』（上海書店、一九八六年復刻）、あるいは『中国地方志民俗資料匯編』（書目文献出版社、一八九六年）など、風俗に關わる資料を検討中である。「鬼神」をめぐつての日本での成果は少なくないが、いまは道端良秀『中国佛教思想史の研究』（平楽寺書店、昭和五四年）を挙げておく。

(9) 具体的な葬儀のさまを髣髴させるものとして、取りあえず『金瓶梅』第六二回から六六回にかけての李瓶兒の葬送のさま、さらにデ・ホロート・前掲書、羅信耀著・式場隆三郎『続北京の市民』（文芸春秋社、昭和一八年）、さらに『北京風俗図譜』（平凡社、一八九六年）などを挙げておきたい。いずれも僧道が葬儀に招かれつつ、手順としては儒教的に行

われている。それらは当然、古来そのままではないが、そのような変化を踏まえてもオーソドックスなものがどのようにあつたかを推測できよう。

(10) マイロン・L・コーエン「魂と救済—中國民間宗教における背反する主題」『中国の死の儀礼』所収。

(11) デ・ホロート著・牧尾良海『中国における宗教受難史』「第一章、異端に関する儒教の基本的教判と迫害」は、『孟子』の言を引用しつつ、儒教が正教である中国にあっては、思想的な異端一つまり儒教の立場に反対するものーは、国家にとつても危険分子とさえ見なされたと指摘する。

(12) 拙稿「佛教教団の経済倫理—中国禪宗教団の場合ー」(『シリーズ・東アジア仏教』第五巻、春秋社、一九九六年刊行予定)

(13) 吉州性空の例を挙げておく。
一僧有りて來參す。師、乃ち展手して之に示す。僧、近前し却退す。師曰く、父母俱に喪するに、略ぼ慘顏ならず。僧呵々大笑す。師曰く、少間、闇梨と与に拳哀せん。其の僧、筋斗を打して出ず。師曰く、蒼天蒼天。

(伝灯錄一四、大正藏五一—三一三c)

(14) 『北史』卷八〇・列伝六八、胡国珍の伝には「国珍、年、篤老なりと雖も仏法を雅敬し、時に潔斎を事とし、自ら礼拝す。(中略)又た詔して始め薨じてより七七に至るまで、皆な為に千僧斎を設け、斎ごとに七人をして出家せしむ。百日には万人斎を設け、二七人をして出家せしむ」(中華書局本、二六八八頁)とあり、生前、篤仏家であつた国珍のために皇

帝の勅があつて度僧がなされたと伝える。また『旧唐書』卷九六・列伝四六、姚崇伝は、姚崇の遺言を伝えて次のように言う。「夫れ釈迦の本法は、蒼生の大弊為り。汝等、各おの宜しく警策すべし。正法は心に在り。兒女子曹、終身悟らざるを效すこと勿れ。吾が亡き後は、必ず此の弊法を為すことを得られ。若し未だ全く正道に依ること能わざれば、須らく俗情に順い、初七より終七に至るまで、七たびの僧斎を任設すべし。若し斎に隨がい布施を須いるには、宜しく吾が終身の衣物を以て充つべし。輒く余財を用いて無益の枉事を為すことを得ず、亦た妄りに私物を出して追福の虚談に徇うことを得られ」(中華書局本、三〇一八頁)

(15) 清明節の墓参りは現代中国でも行われているが、その起源について、中村喬『中国歳時史の研究』(朋友書店、一九九三年)は、元来は冬至から一〇五日目の寒食の日がそれにあたり、唐の玄宗の頃には一般化しており、宋代には寒食節から第三日の清明節に行われるようになつていたという(同書、二八〇頁)。

(16) 受戒と戒名の問題をめぐっては、筆者の試論を「中国における受戒と戒名をめぐって」と題して『現代教学研究一・戒名の意味と機能』(曹洞宗現代教学研究センター、一九九五年)誌上に発表したが、紙数の関係もあってまだ十分ではない。いづれ別に稿を起こす予定である。

(17) 各語録における該当の個所の頁のみを挙げておく。
投子義青語録、上「為亡僧下火」(中華書局本、二九、一一二二七

吳山淨端語錄、下「為超法師舉火」続蔵二、三一、三一—二五

二d

五祖法演語錄、中「亡僧下火」大正蔵四七—六五六c

丹霞子淳語錄、上「為亡僧下火」三則、続蔵二、二九、一—

二四五d

(18) 『禪苑清規』以降に成立した禪宗教団の清規については今更贅言を要しないが、それらが元の律宗における『律苑事規』(一三一五年成立)や、天台宗における『教苑清規』(一三四七年刊)における葬送儀礼に影響を与えたであろうこと

は、推察に難くない。特に『律苑事規』卷九の葬送の一段では、しばしば『禪苑清規』が引用される。すでにこの時代の中国律宗はインド以来の戒律に従うという立場を放棄したかの感がある。

(19) 登雲徒その人については定かでない。今は法語の所在のみを挙げておく。

慈受懷深廣錄卷四「登雲徒禪師入龕」「同下火」続蔵二、三

一、三一三〇七b

「同掩土」

同右、三〇八b

なお別の箇所の記録によれば、慈受懷深の場合、荼毘の後に灰を水中に散することもあつたらしい(同右、三〇八c)。

(20) 『法苑珠林』卷六二に従えば、中国で初めて盂蘭盆会が行わされたのは、梁の武帝、大同四年(五三八)のことという。

森三樹三郎『梁の武帝』(平楽寺書店、一九五六年)、諫訪義純『中国中世仏教史研究』(大東出版社、昭和六三年) 参照。

(21) 陳吉先については未詳。当該の箇所を挙げておく。

五祖法演語錄、卷下「悼陳吉先」大正蔵四七—六六七a
(22) 拙稿「中国仏教成立の一側面—三仏忌の成立と展開—」駒大仏教学部論集二五、平成六年

(23) 本註(9)参照。
(24) 当該の箇所を挙げておく。

応庵曇華語錄、卷一〇「為留守枢密大資掩土」続蔵二、二五、五一四四七c

瞎堂慧遠語錄、卷四「為曹印錄秉炬」同右、四九一c
(25) 拙稿「破戒と超俗—済顧評価を手がかりとして—」『鎌田茂雄博士還暦記念・中国の仏教と文化』大蔵出版、昭和六三年

(26) デ・ホロート著・牧尾良海『中国における宗教受難史』年

は、仏教が民衆の間に広まる要因の一つに「破仏」を考えているようである。今後、検討の要のある一段を引用しておきたい。「(会昌の破仏によつて) 仏教寺院は、二度と立ちあがれぬほどの打撃をうけたのである。根絶するという仕事は計画どおりに進められたが、しかしその効果はほんの一部であるにすぎなかつた。僧堂や仏寺の破壊は、実際にその宗教そのものを人々の心から追放してしまうことにつながらなかつたのである。寧ろ反対に、己れ自身と他の人々の救濟を求めていた熱狂者の大軍が世俗世界へ復帰したということは、かれらの僧院の教養や実践を社会のどまんなかへ移植することにほかならなかつた。政府の思惑などに構いなく、深い信心と敬虔とが復活したのは必然の結果であった」(同書、四八頁)。また同書は、清代末期のアモイにおける龍華教内部の

葬送儀礼に触れているが（「第7章、龍華教、五、死者のための儀礼」）、今は指摘するのみに留める。

(27)

拙稿「南宋における一居士の精神生活—如如居士顏丙の場合（一）（二）」駒大仏教学部論集一五・一六、昭和五九・六〇年

拙稿「中国禪の職業観—如如居士顏丙の場合」宗学研究二七、昭和六〇年

*補注 本論考をなすに当たり、筆者が見逃していた吉川氏の成果について、石井修道教授より御教示頂いた。記して謝意を表します。