

# 葬送儀礼を遡る基本的問題

原 田 弘 道

## 一

仏事供養の中の葬送儀礼の臨終諷經から安位諷經までの一定の儀礼において本質的に相違はないのであるが、これらに

何らかの曹洞宗門的意義づけと信仰的裏付けを考えていこうとする場合、靈魂觀は必然的に付隨する不可避の問題である。

ところが、『正法眼藏』「弁道話」に、

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、わが身にすることをしりぬれば、これ本来の性とするがゆゑに、身はこれからのがすがたなり。死レ此生レ彼さだまりなし。心はこれ常住なり。去來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いふなり。<sup>(1)</sup>

とする「心常相滅」の説は道元禪師（一一〇〇—一二五三）からすれば、先尼外道の見解であつて、それは仏法ではないと否定されている。即ち「性相不二」である。まったくとりつくしまもない。

ところが本論題のもとで、小論は身体は滅しても靈知・靈魂觀に触れなければならない。しかし仏教の靈魂觀そのものを論ずるのが当面の課題なのではなく、仏事供養、葬送儀礼という人間感情が深くかかる行為の中で、その中心となる靈魂に対する考え方も、非合理な感情を含めて理解する形でとりあげて見ることも大切なことではあるまいか。

建前から云えど、曹洞宗における宗門檀信徒信仰の中核である祖先崇拜の出発点ともいえる葬祭儀礼に信仰的な裏付けや宗義的意義付けの一端を与えることを目的とするということにならうが、無論そのような大上段に振りかぶったもので

はない。

宗意安心の第一義はしばらく措く。小論の立場は仏教教団、就中曹洞宗門存立の基盤の現実に立脚して捉えようとするものである。

いずれにしても無謀に近い試みかも知れないが、問題提起という意味で、葬祭儀礼をめぐる二三の問題について、いさか愚見を述べて見たいと思うのである。

## 二

誰か人が死去すると、その葬儀の前夜に、人々は死者を囲み、僧は枕もとで読経をし、家族・近親・縁者が、夜通し燈明・線香を絶やすことなく、死者の生前の業績や逸話を語り明かし、冥福を祈る。これを通夜という。

こういった所から通夜を「夜伽」とい、「お通夜」ともいう。また、地方によつては「ヨトギ」「ホトケマブリ」「ソイネ」などと呼ぶ。<sup>(3)</sup>

「通夜」とは本来寺社に籠り、夜を徹して祈願及び行を修することをいい、そこから転化して死者を葬る前夜をいう。また「逮夜」ともいう。

通夜に参加する人は近親者以外にも多いのが一般であるが、本来は死者と共に忌みの生活を喪屋で送る遺族に限られていたものであった。

さて今日における葬祭儀礼の一般的なものは、臨終諷経・通夜・剃髪・受戒・入龕諷経・大夜念誦・擎龕念誦・引導法語・山頭念誦・仏事・安位諷経で、昭和訂補『曹洞宗行持軌範』にのつとっている場合が多いであろう。<sup>(4)</sup>

臨終諷経の場合、住持（徒弟又は役僧）は檀信徒の訃報に接したならば、喪家に赴き、先づ懇ろに弔詞を述べ、哀悼の意を表する。その後『臨終諷経』（枕経）を行なう。『遺教経』『舍利礼文』（三遍）を読誦する。終つて回向。

『遺教経』は『仏垂般涅槃教誠経』（その他数種の名称）で、鳩摩羅什（三五〇—四〇九）の訳と見られている。

この經典は、釈尊が入滅に際して弟子達に、最後の説法をなした情景を描いたものである。釈尊は鹿野苑における最初の説法によって、五比丘を教化し、最後の説法において須跋陀羅を救度して、衆生済度の使命を終えたので、沙羅双樹林の間においてまさに滅せんとしていることをまず叙述する。次には諸弟子に対して、入滅の後は、波羅提木叉（戒本）を師としてよく戒を守り、身心を制して五欲（財欲・色欲・飲食欲・名欲・睡眠欲）を慎しみ、静寂を求めて努力し、定を修して悟りの智慧を得べきことを説く。最後に四諦の教えについて疑いのある者は疾く質問するように三度勧め、これに対して弟子達は沈黙して疑いのないことを示したが、釈尊は大悲心を以て、更に法身の常任、世間の無常を説き、悲しむことなく

努力して、早く解脱を得て、智慧の光明によって、無明の闇を除くべきことを教え、これが最後の教えである、と結んでいる。

次に『舍利礼文』は、釈尊の御遺骨、即ち舍利を礼仰する文である。唐代密教の祖である不空三藏（不空金剛七〇五一七七四）が江南嚴王山（明州育王山）燈心寺でこれを撰したといわれ、ここに大舍利殿があつたという。いわゆる棒読みで行うが、その内容は、

一心に頂礼し奉る、万徳円満の釈迦如来の真身舍利・本地の法身、法界の塔婆を、我等礼敬したてまつる。我が為に身を現じて我に入り我を入らしめ、仏の加持の故に我れ菩提を証し、仏の神力を以つて衆生を利益せん。菩提心を発し、菩薩行を修して、同じく円寂平等の大智に入らんことを。今將に頂礼したてまつる。嚴肅のうちに読経が終つて回向を行う。

ここに香を焚き、華を捧げ、燈明を点し、淨水を捧げ、釈尊の最後の教説である『遺教經』と仏舍利を礼仰する『舍利礼文』等の經典を読誦し、その得られる功徳を集めて、ここに今新たに「くなつた「仏」のためにめぐらし、さしむける。心から祈念することは、この世に生きる人間としての要素や条件が失われ、死に直面した悲しみは大きいが、何はともあれ、先ず枕辺において読誦した經典の功德力のその業の力によつて、依報となるべきところが、麗わしく清らかであるようにと願う。<sup>(5)</sup>

し、親族、知人と共に故人生前の事績を語り、通夜をして靈を慰めるのである。

### 三

次にこの臨終儀礼を通し、送る者（僧・家族・知人）と送られる者（死者）との間を関係づけ、媒介するものとして、通俗的な意味での生命観・來世観・靈魂観の問題を『修証義』に基いて、その意義を求めていこう。

特に「総序」は全体の序論的基本的性格を示している。第一節は仏教の最高目的、最高理想が述べられ、第二節は受け難き人身を受けて、人間として生まれ、遇い難き仏法に遇う幸福を思い、無駄なく人生最高理想を実現体得すべきことが述べられている。第三節では、理想実現に心すべきことは世の無常であり、頼みがたい人生であるということで、一時一刻も油断せず、絶えざる努力によつて理想に進むべきこと。そして人生は日々の善惡の行為や経験以外にないということ、ここに無常觀が説かれている。

第四節から第六節までは、我々の住む世界が無常であることから、世界の動きは無秩序無軌道的なものではなく、一定の原因から必ず定まった結果が得られるという、因果必然的道理が、善因善果・悪因悪果として説かれている。しかしその因果の連鎖は前世から今世、今世から来世と三世に亘つて

いることされるのである。

この因果の道理を信じなかつたり、疑つたりするならば、

邪見であり、邪見がある限りは仏教の信仰に入ることは出来ないのである。<sup>(6)</sup> 仏教の教えはすべて無常観や因果の道理の上に立つており、これが基礎となつてゐるのである。

### 「総序」第三節に、

無常忽ちに到るときは、國王大臣親暱従僕妻子珍宝たすくるなし、唯獨り黄泉に赴くのみなり。己れに隨ひ行くは只是善惡業等のみなり。

と、人間の死後までも従つていくのは善惡の行為だけであるとされ、その善惡業のゆくえを詳説したのが次の第四節である。即ち、

今世に因果を知らず、業報を明めず、三世を知らず、善惡を弁へざる邪見の党侶には群すべからず。大凡因果の道理歴然として私なし、造惡の者は墮ち、修善の者は陞る。毫釐も忘わざるなり、若し因果亡じて虚しからんが如きは、諸仏の出世あるべからず、祖師の西來あるべからず。

とあり、善惡等の行為は決してそのまま亡びてなくなるものではなく、因果必然の道理に従つて、必ずその報いをもたらすものであることを述べている。

従つて因果を疑つたり否定したりする邪見は、仏教者にとっては、最も悪いこととされ、道元禅師は因果の道理を明らかに

かにすることの必要性を『修証義』の本文のほか、『正法眼藏深信因果』「大修行」卷等至る所で説いている。

ところで善惡の行為、これは「業」というが、善惡の業は決して、消えてなくなるものではなく、必ず後までも残つていて、その報果を得させるものであるというのである。

我々の行為、即ち業（カルマ）は大体三つの要素から成り立つていると考えられる。第一は、善事・悪事を為そうとする意思を起こすのだが、この善惡の意志が業の第一の要素である。第二は、意志決定の次に、はじめて実際の善惡の行動が生ずるのである。従つて為そうとする意志を伴わない行動は真の行為ということは出来ない。また意志だけあっても行為にまで転化しない場合もある。従つて業の第二の要素は身口意等による実際行動である。

ところが第一の意志や第二の実際行動は、そのままで消えてなくなるものではなく、それは一つの「習慣力」として残るものである。この習慣力が業の第三の要素であつて、業の中では習慣力は第一・第二の要素に劣らず重要である。業が存続するとか、業の未来にその報を引くとかいうのは、すべてこの習慣力によるとされるのである。

従つて習慣力は、善惡の行為だけに限ることなく、善惡に關係のない芸術・技術などもそれを習得するにつれて、習慣として蓄積されるのである。練習とか鍛錬は、すべてこの習

慣力を得させるためのものである。<sup>(8)</sup>

これらは生まれた後の経験だけを見たものであるが、我々は、実は生まれた時既に一人ひとりが固有の性格・体質・知能を持ち、それぞれ違つてすることは容易に理解できるのである。この相違は因果業報の考えに従えば我々がこの世に生まれる前に、前世で経験してきた習慣力によるとされるのである。

つまり生まれる前の過去のあらゆる経験が、即ち両親の両親、又その両親と無限に続く一切のあらゆるものを受けた経験が蓄積され、生まれる時の我々の性格・体質・知能その他を為していると見るのである。ここに前世と今世、今世と来世の因果の連鎖があるといふ、仏教的三世因果の要請や信仰が生れてきたのである。

また我々の時々刻々に変化してゆくその中の行為が、我々の人格を形成し、我々の存在は我々のこれまでの時々刻々の経験の集積から出来ていてから我々は現在の時々刻々を大切にし、これを慎み、現在を充実させなければならぬという、「而今」<sup>(9)</sup>「當處」<sup>(10)</sup>にとする修証一等の考え方も出てくる。即ち行持現成するを「而今」ということにもなるのである。善惡の行為が習慣力として蓄積されることは、善因果（樂果）、惡因惡果（苦果）ということであるが、その報いは普通には善い身の上や幸福なことのみと思われがちである

が、それも一部分としてあるが、一番中心となつてゐるのには、善の人格、善の宗教的人格、更に云えれば善い境界などと いうようなものであつて、それが善の報いの主な内容である。

悪の因は苦果を招き、善の因は樂果を招くが、それは必ず悪の人格、善の人格として報いられることが、重要な問題なのである。仏教は決して道徳の問題と幸福の問題とを混亂せず、この二つは直結した因果ではなく、間接または附隨的に関連するものと見なすのである。しかし人の大切な幸福の問題を無視するのではなくて、寧ろこれを道徳的に意義づけるところに仏教の「あたたかみ」と堅実性とが存する。しかし中心はあくまでも善い人格・悪い人格ということである。これを『修証義』には「造惡の者は墮ち、修善の者は陞る、毫釐もたがわざるなり」と云われたのである。

このように業及び習慣力が三世に連関すると見る事は、靈魂（この言葉を用いるには相当抵抗がある）として見てよいかといふ事であるが、つまり仏教は靈魂を説くのか否定するのかということである。釈尊は形而上の靈魂の存在については何ら解答を与へられなかつたといわれるが、外教が説くような常住の実体としての靈魂や、宿命論的な業説は、これを説かないが、人格の主体として業を保持してゐる「ちから」は後の仏教においては、三世を通じて存在するものとして、こ

れを認めていると一応見てよかろう。ただし永遠不滅ではなく、輪廻の主体として、業や経験に従つて常に変化しつつ連続する有為法である。唯識法相の学説で「阿頼耶識」といわれるものはこれにほかないと考えられる。<sup>(11)</sup>

しかしながらといって、心常相滅の二元的な見方をし、一方が常住と見る見方に与するものではない。確かに人格の主体を有為法と見ると述べた。しかし大乗佛教からすれば、有

為法である事物の本性は空であるから、我々の存在が成り立つ本性は無自性・空である。空の立場は、物質の本性をエネルギーと見る近代科学の立場に近い、と見てよさそうだ。即ち空とは虚無の意味ではなく、力としての実在であるが、特定の固有性を持たない意味であり、物質的と精神的との無自性の力の結合、協力のあり方の上に、現象の成立、変化を理解する立場である。<sup>(12)</sup> 従つて人間存在に即していえば、身心の協力関係が維持活動している間は生を保ち、この関係が崩れた時が死に帰することになる。もし人間の本性が固定的であれば、生も死も見せかけだけのものになる。人間の本性は空であるから、生者が死者となり、その变成了ところが真実なのである。残された者は、これを契機に自己存在の問題として捉え、自己変革も可能になるし、死者の報土を莊嚴しようとする真剣な嘗みも生きてくるのである。故に人格の主体としての業、習慣力は人間存在の能動的根拠を意味するもの

として理解できるであろう。しかしあくまで前述した如く、「身滅心常」ではなく、「性(心)と相(身)をわくことな」く、常住を談する門には、「万法みな常住なり」、「寂滅を談ずる門には諸法みな寂滅」となるのである。即ち本来「生死は涅槃なりと覚了すべき」(『正法眼藏弁道話』) 体験的弁証に属する事柄である。

#### 四

善惡の行為がその度毎に必ずその習慣力を残していく、それが幸福や不幸の報い、あるいは人格への影響となつてゆくということは述べたが、行為がその報いを受ける時期によって、これを三つに分けて説いたのが三時業である。即ち、「三時業」の卷に、

善惡の報に三時あり、一者順現報受、二者順次生受、三者順後次受、これを三時といふ、仏祖の道を修習するには、其最初より斯三時の業報の理を効ひ驗らむるなり、爾あらざれば多く錯りて邪見に墮つるなり、但邪見に墮つるのみに非ず、惡道に墮ちて長時の苦を受く。

行為の報いを受ける時期としては、第一に順現報受業として、これは、善惡の行いがその時に直ぐ報いてくることであり、第二の順次生受業は、その時直ぐではなくて、その次の時にしての業、習慣力は人間存在の能動的根拠を意味するもの報いることであり、第三の順後次受業は、次ぎの時でもなく

て、その次ぎの次ぎ、またはずっとそれ以後の時に報いを受けることである。このように時期の早い遅いは業の力の強弱によるもので、強い業力の原因が、弱い業力の原因よりも先に結果の報いが現われるというのが仏教一般にいうところである。

このように業には、今世、来世、再来世以後に、それぞれ、その結果が現われるとされているが、今日の一般人にとっては、死後に来世や再来世の存在があるというようなことは、なかなか信じられないことだと考えられる。そこで行為と報いの関係が三世に亘るとするの如何なる理由に基くか。

今世で悪事をなし、狡いことばかりしていても、その報いを受けることなく、却って裕福な生活をなし、権力を恣ままにしている者がいる一方、何一つ悪いことをなさず、真面目に暮らしていながら、しかも病氣勝ちであったり、貧乏に追われたりして、悲惨な状態にある者もいる。これは因果関係を今世だけに限って考えたのでは、どうしても説明のつかないことを示す一例といつてよからう。<sup>(13)</sup>

一方そこで、この世で幸福な生活をしているのは、その人が前世において、善行を為したからであり、またこの世で不幸な目にばかり会っているのは、前世で悪事を働いた結果であると説明するとともに、他方では、この世における悪事

は、その報いがこの世で現われるとは限らず、悪事の習慣は潜在力となつて残つてゆき、来世・再来世に必ずその悪事に相当する報いが得られるのである。またこの世で善行を積んでいる者は、今世でその報いが得られなくても、その習慣力は、来世や再来世以後までも失われることなく、必ずその報いとして幸福な状態が得られると説いたのである。このように善惡因果の関係を合理的に説明せんとして、生前の前世とか死後の来世とかいう事が要請されるようになつたものである。

どのように科学が発達し、学問が進歩しても、複雑な人生における善因善果の事実や道理は具体的な事実関係の上では余すところなく完全に証明することは不可能であろう。だから仏教では昔から因果の道理を信ぜよと教え、「深信因果」が仏道修行の基本条件だといわれているのである。

ここに信ずるというのは、学問・科学では解らないから信ぜよ、と簡単にいうのではない。解らないから信ずるというのでは不充分だ。解らないことを解らないとするのが釈尊の教える正しい態度である。そして分らないから放つておくのではなくて、それに対して道理に背かず、迷信に陥らずして、これに善処する正しい道を教えるのが、仏教の特徴である。そこで善惡因果の説も、それが事実としての学問の説であるとか、学問ではなくても宗教信仰の問題であるとか、片

付けるのではなくて、それを眞実にして永遠な幸福への道に進み得るように、処理して行くことが最も肝要なのである。

その対処の法として、まず善惡因果の考え方を示し、次にはこれに基く「行為の仕方」、実践の法を指導することである。教えを受ける側から云えば、無常觀、無我觀や因果の道理に立った実践を行じてゆくことである。<sup>(14)</sup> そこに因果の教えとしての価値が存するのである。信ずるとは、こうした処理の教え（仕方）を信じ、良き指導者（正師）の導きに従うことである。僅かの差ではあるが、そこに迷信と正信との分かれ道が存するのである。<sup>(15)</sup>

従つて我々がいまここで問題とするのは、「三時業」が客観的実在であるとして、学問的に証明しようとするのではなく、この説に基く実践の意味が問題となるのである。よつて、今日の曹洞宗教團にとって、仏事供養の実践が、布教体系の中心を占め、教団存立の基盤をなしている現状において、仏事供養の意義を信仰構造の中に組み入れて行く努力が必要となつてくるのである。

具体的に云えば、死者のための葬式法要や読経などには如何なる意義があるかということになろう。

元来仏教では無我や空を建前として「我」というような永遠不変の実体は認めないことになっているが、もしそうだとすれば靈魂というようなものの存在をある程度認めることに

おいて成り立つてゐる感のある仏事供養も全く意味のないものとなつてしまふという疑問が起つてこよう。

先にも少しく触れたが、靈魂という言葉も、これを仏教的に解釈すれば、それは善惡の習慣力を蓄えている人格そのものがそれに当るわけである。<sup>(16)</sup> この意味の靈魂即ち人格は、過去のあらゆる経験の集積としての存在であつて、それは経験が加わることに変化していくものであり、変化しない常住不变の実体ではない。それはこの世に生を享けた時に、過去の経験の集積である知能、性格、体质などを担つてきているから、前世からの連續であり、また来世へも続いていると考えたほうが、業報説を成り立たせるためにも合理的である（宗義的理解は視野の外に一応おいておく）。またそれ以上に我々の信仰実践上の要請でもある。

このように仏教の靈魂觀は業報説として把えることができると考えられるが、しかし仏教における業報説で、最も本質的な事は、現在の苦樂の業が自己存在以前に先立つて、予定的に存在するという固定的實在的な見方ではなくして、すべて現在の在り方は「縁によつて生じた」もの、故に現在または未来において苦樂を変えることの出来る可変性を業の意志的働きの無自性なる自由性に求めることが出来るという点である。即ち業報説は一切の行為は必ずそれを因として、その結果を得るという法則の尊厳性を開示したものである。<sup>(17)</sup>

一度為した善惡の業力が、消滅することなく果報として現わるまで存続するというのであれば、また我々の生命（業）も絶えず現行化し、種子化する作用力を持つてゐる限り、死後において、何らかの形で生命力が転変しつつ存続するとする考え方は、信仰実践的な意味において、当然と受けとる考え方も可能となり、且つ合理的であるといえよう。唯、他の靈魂説と異なる点は、業とは一種の「力」であり、「作用」であつて、固定的な实体ではない。エネルギーの如きものといふことである。

ただ業報説によつて、不可知に属する死後の存在の明確な解答を期待するのは無理なことであろう。何となれば、我々は一般的に云つて、経験と類似・あるいは類推によつて、事物の特質を把握するのであるが、経験や実践が正しければ類推が正しいものとなる。ここに実践や体験及び理論の意義が存するのであるが、死後の問題に関しては類推（類似）のみに頼らざるを得ないところから様々な見解（例えば外教の五見のうち、身見、辺見等）が生れてくるのである。

仏教の本來的立場からすれば、死後の世界を問題にすることと自体、勝義的には無記であり、観念的操作は解脱の思想からすれば無益なことであろう。つまり、死後の在り方を観念的に指定し、それによつて現在の自己の在り方を規定しようとする妄執から脱却することが生死自在、任運無作の禪の生

き方に外ならないからである。しかし死後の存在が人間思惟によつて捉えがたいほど深いということは、ある意味において「生きる」ということに一層忠実になり、充実したものとなり得るとさえ云える。「生をあきらめ死を明らかにするは仏家一大事の因縁」（諸惡莫作）であるとされるのもこの意味においてであろう。これを死者と生者、供養を受ける者と供養する者との関係で云えば、生死の中にあつて、無常生死を媒介として関連しているともいえよう。

そこで臨終における厳粛な読経は、死者の業によつて赴く依報となるべきところがうるわしく、清浄であるようにと、読経の功德を信じ、行する所に意義があり、親類・縁者は死者の靈をまつり、供養することが「つとめ」とされ、遺族の心を満足させ、慰さめることにもなるのである。

## 五

次には死者を送る側の遺族・縁者の理解できる一般的心情の在り方を通して見て いこう。『修証義』「総序」第三節に当るところに、

無常憑み難し、知らず露命如何なる道の草にか落ちん、身已に私に非ず、命は光陰に移されて暫らくも停め難し、紅顏いづくへか去りにし、尋ねんとするに蹤跡なし、熟観する所に往事の再び逢ふべからざる多し。

とある。ここに説かれていることは、世の中が無常で頼りにならないということ、善惡の業だけがどこまでもついて来るということである。無常については、仏教の根本命題の三法印の中に「諸行無常」がいわれている。諸行無常とは、世の中のあらゆる現象は、すべて変化しているものであって、変化しないで止まっているものは何一つ存在しないということである。これは眼前の事実として、誰にでも直接に経験されることであるから、特に証明の必要がないとして、三法印の最後におかれるのである。

無常の説く意義としては、理論的には「無常であるが故に苦なり」とか、「無常であるが故に無我なり」とかいわれるよう、苦や無我の理由として無常が説かれている。伝統的には無常の語には、老病死などのように事態が悪化するという悲觀的な意味が連想され勝ちであるが、事態が悪く変化することだけでなく、よく展開することも無常である。無常であるから悲しいことも起るが、無常であるから、悲しい苦しい不幸を幸福へと向けることも出来る。苦惱を解消し、不完全なものを完全なものへ導く仏教の教えが説かれるのも、諸行無常という基本的な真理が認められるからである。『正法眼藏發菩提心』卷には、

おほよそ発心得道、みな刹那生滅するによるものなり。もし刹那生滅せば、前刹那の悪さるべからず。前刹那の悪いまださらざ

ならぬといふこと、善惡の業だけがどこまでもついて来るということである。無常については、仏教の根本命題の三法印の中に「諸行無常」がいわれている。諸行無常とは、世の中のあらゆる現象は、すべて変化しているものであって、変化しないで止まっているものは何一つ存在しないということである。これは眼前の事実として、誰にでも直接に経験されることであるから、特に証明の必要がないとして、三法印の最後におかれるのである。

れば、後刹那の善いま現生すべからず。この刹那の量は、ただ如來ひとりあきらかにしらせたまふ。<sup>(19)</sup>

とあって、無常であるからこそ、菩提を得ることが可能であると説かれる。

次に無常の実践的意義は、無常觀といわれるが、無常觀が説かれる意義はいくつか存する。第一には近親の人の死などによつて世の無常を観じ、宗教心を起すことになる。インドで、「無常を恐れ戦くことを宗教心」というのはそのためである。<sup>(20)</sup>『正法眼藏』「道心」卷に、

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ふきをわすれざるべし。<sup>(21)</sup>

とある。そして慮知心をもつて菩提心を起すのだという。われわれは得意の間は何事にも反省しないのが常であるが、失意の状態になると、自己反省をするようになる。それによつて正しい眼が開け、自己や世間の欠点や不完全さを知り、そこに宗教心の芽生えが生ずる。無常觀が宗教心を起こさせる動機であるとされるのはそのためである。

第二には無常を観ずることによって、執着や憍慢の心を捨てさせることになる。無常であるから、我々自身も財産や地位、名譽も、何時悪化したり、失われたりするかも知れない。『学道用心集』「可レ発ニ菩提心ニ事」に

誠夫觀ニ無常ニ時。吾我之心不レ生。名利之念不レ起。恐怖時光之

太速。所以行道救三頭燃。<sup>(22)</sup>

とあり、無常の真相を正しく認識することによつて、我我所（自己や自己の所有物）に対する執着や惰慢の心を捨て離れさせ、謙虚の念や思いやりの心を持たせるようになる。

第三には無常觀によつて、寸時を惜しみ精進努力をさせることになる。『隨聞紀』一に、

無常迅速生死事大と云ふなり。返返も此の道理を心にわすれずして、只今日今時ばかりと思ふて時光をうしなわず、学道に心をい(23)るべきなり。

と、時は瞬間時に過ぎ去り、一度去つた時間は取り返すことは絶対に出来ない。ところで我々の現存在は過去における刹那刹那の善意の積み重ねから成つてゐる。刹那刹那の行為を如何によくして行くかが、積み重ねを良くする鍵となる。つまり現在の刹那刹那の行為に最善を尽くす事が、我々の存在を最善のものとすることになる。そこに無常なるが故に現在を慎しみ、現在を最も有効に活用する努力が必要となつてくる。「平常是道」とか「即心是仏」とか、また一期一会とか云われるのかかる意味においてである。

『雜阿含經』三十三に「四馬喻」がある。これは『正法眼藏』「四馬」卷にも引用されているが、世の無常を諦観するに、機根により遅速あるのを四種の良馬に喻えたものである。一、鞭影を見て走る馬、二、鞭が毛に触れて走る馬、三、

鞭が肉に触れて走る馬、四、鞭が骨に徹して走る馬、の四種であるが、これがそれぞれ、陀聚落無常・己聚落無常・己親無常・己身病苦に配当され、無常を受けとめる主体の感応の程度があると示されている。無論その本質において上智下愚を論ぜず何ら差等がある筈はないのであるが。

いずれにしても、家族・親族・知人の死を契機としてその悲しみ、意味の受けとり方の程度の相違はあるにしろ、無常について思いを至し、我れの頼むべからざること、時間を惜しみ、精進努力すべきであるとする意識は共通して持つであろう。ここに葬送にたゞさわる人々の宗教信仰への契機となることが考えられるのである。

その場合自己の危機感として実感される場合があるのであるが、宗教の信仰なり、目的なりには、個人的に見ても社会的に見ても段階的発展が考えられるのである。まず死を契機として自覚される危機感に直面した時、その危機や苦悩を除くべく、超越的力に頼り、祈りや行事を行う。民俗信仰の方である。いわゆる神仏に祈る場合である。

ところが第二段階の信仰になると全体的で恒久的なものとなる。即ち本質的危機感を契機として、部分的一時的に癒すための信仰ではなく、信仰によって根元的解決が試みられ、全体的、恒久的な幸福や満足が得られるものでなければならぬ。そのためには身心共に健全であり、人格が完成される

ことが要求されるのである。また信仰が日常生活にまで、ある程度倫理化されるようになるのである。

人間としての理想が厳しく高くなればなるほど、自己の不完全さや罪、穢が余計意識され、そこに新たな苦しみ悩みが起ることになる。この場合我々は往々にして理想や観念の世界に退転し、そこで観念や表象を事とするのであるが、そこで出来た観念や表象を再び当面している困難な現実の問題に差し向けるようになる。<sup>(24)</sup> その際、外在的超越的神秘的な力にゆだね、それとのまじわりにおいて問題解決を通して信仰体制の確立がなされていく場合もあり、外在的神秘な力との関係なしに、自らが主体的に、しかも実践を通して解決して行こうとする場合もある。いずれにしても第一段階では現在の自己の苦悩の解決だけということであるが、第二段階においては現在だけでなく生涯に亘っての全体的人格的な理想の達成という広い自己に眼が向けられている。しかしこの場合にも自分が中心であり、自分のことが関心の的であつて、自己の完成に重点が置かれる、いわば小乗的立場である。

しかし第三段階の信仰に進んでくると、それは自己を正しく觀察すれば、自己の存在は自分だけののではないといふことが理解されてくる。個人の幸福は個人だけで得られるのではなく、周囲や社会の関連において捉えられなければなら

ず、周囲の幸福なくして自己の幸福はあり得ないということが分つてくる。自己の存在は自分の過去や未来だけのものではなく、周囲の社会環境とも密接に関係し、周囲から影響を受けると共に、周囲の環境に対しても影響を及ぼすものである。そこに自他不二の正しい世界観や人生観が得られ、「生をあきらめ死をあきらめ」るようになり、倫理的には「相手の身になって、しかも我が事のように」周囲の問題解決のため、自己の苦難を顧みず、進んで社会に進出し、生死一元の「無住処涅槃」の大乗菩薩子の生き方となるのである。

## 六

親族・友人・知人の死を契機として、自己の問題として受取る、その段階的様相の在り方にについて述べてきたが、次にこういった内面の意識をも含めて、死者と残された者との関係を、仏教理論の側面から試みに捉えてみよう。そしてそれが死者（靈魂・業・生命）を慰め、あるいは報土を莊嚴する通夜儀礼や葬祭を意義づける上で、何らかの資縁になるのではないかと思うのである。

當に知るべし、今生の我身二つ無し三つ無し、徒らに邪見に墮ちて虚しく惡業を感得せん、惜からざらめや、惡を造りながら惡に非ずと思ひ、惡の報あるべからずと邪思惟するに依りて、惡の報を得せざるには非ず。

これは因果説のしめくくりとして、『修証義』の「総序」の最後の部分であるが、善惡の行為とその報いとの因果関係は、必ず同一人格の上に現われるとされている。自己の行為は必ず自己がその結果を受けるという、いわゆる自業自得である。『修証義』が一貫して説いている所であるが、しかもまた他方では、この自業自得の考え方とは違った考え方もあるのである。

それは仏教では、業（行為）には、共業と不共業の二つがあるとされているからである。共業は各人共同して作す善惡の業でその果たる苦樂の果を感じることも亦共同である。山河等の依報がこれで、具体的には因果関係が地域団体や家系などを単位として、その中では共通して働く場合である。不共業は人々各別の果を感じしむる別箇の業因で、各目の五根の如きもので正報に當る。即ち他と共通しない独自の因果関係を指すのであって、自業自得のことである。

共業の場合は責任の所在が様々の単位や共通要素に基く、いわば共同社会的存在全般にあって、その中に所属する人の

行為は、その果報がその所属社会内の他の人にも及ぶのである。因果関係を、このように運命共同体世界にまで拡大すると、これはもはや単純な因果ではなくなり、縁起ということになる。縁起は「種々の条件によつて現象が起こる起こり方の原理」としての意味を持ち、此縁性、相依性のものであ

る。縁起説は因果説の一種で、因果説より複雑で、廣義のものであり、理論的には高級である。この縁起説は、仏教独自のものであるが、これの理解の基礎となるものが因果の道理であり、実践の基礎となるものである。因果の理法を否定する撥無因果の邪見があつては仏教に入ることが出来ないとされるのはそのためである。

因果という時には原因結果の関係で、時間的先後関係だけである。ところが現象の関係は、時間的先後の因果関係だけでなく、周囲の事象との同時的な横の関係もある。この関係を理論の上から見れば、前から後に対してだけでなく、後のものが前のものに關係し、また前後左右に種々様々な関係をもつていることが知れる。更に時間的異時、空間的同时とかいう場を離れて、論理的な立場から抽象的に眺めたものであり、<sup>(26)</sup>縁起という時にはこれらのすべての関係を含むものである。また時間的原因結果においても単純なものではなく、原因の中に一つの直接原因と多くの間接原因があるとしている。

以上の如き複雑な因果関係を、我々の精神や肉体の動きについて、宗教的、道徳的に見ていくのが縁起説である。『正法眼藏』「有時」卷に、

要をとりていはば、尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時々なり。有時なるによりて吾有時なり。有時に経歴の功德あり、い

はゆる今日より明日に経歷す、今日より昨日に経歷す、昨日より

今日に経歷す、今日より今日に経歷す、明日より明日に経歷す。<sup>(27)</sup>

とある。存在するもの一切は連関しており、しかも過去・現在・未来また未来・現在・過去がそれぞれ重々無尽的に相連関して経歷（單なる「経過」と違うが）するという。<sup>(28)</sup> このように見てくると、我々の現実において、現在の自分の行為は自分だけに対しても影響を及ぼし、大きな責任をもつものであることが分る。また社会が我々に大きな影響を与える、不可分なつながりを持ち、自他不二の大きな一つの世界として働いていることが分る。

従つて死者も残つた者も、供養を受ける者も供養する者も、共に縁起的には自他不二となり、一つの全体の中における生死一元、能所一体の自己と他己の共通の通夜儀礼として臨終諷經の、あるいは山頭念誦の意義が認められるであろう。

つまり生前における互いの有機的な関連とは少し違つた形で、死後においても縁起的に見れば、その関係は決して失われてしまふものではなく、動的な働きとして、重々無尽的な縁起の中であるのであるから、死後向うべき依報の所が仏国土であるべく、至心に祈り、読經の功德をもつてしようとする當ふは重要なものとなろう。そして残された遺族や友人関係者にとつても、心を満足させ、慰めることにもなり、安心

を与えることにもなるのである。

ただ注意しなければならないのは、遺族の悲しみ、心労、不安は非常なものがあり、それを慰め、安心を与えることは大切であるが、あくまでも死者を供養する一連の儀礼を通して結果としてもたらされるべきである。先にも触れた如く、近親の死を契機として、遺族縁者が仏教へ眼を開くようになり、究極的には仏教的安心確立が得られるよう誘引するところが望ましいのである。

そのためには『学道用心集』「用<sub>ニ</sub>有所得心<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>修<sub>ニ</sub>仏法一事」に、

行者不<sub>レ</sub>可<sub>下</sub>念為<sub>ニ</sub>自身<sub>ニ</sub>而修<sub>中</sub>仏法<sub>上</sub>。不<sub>レ</sub>可<sub>下</sub>為<sub>ニ</sub>名利<sub>ニ</sub>而修<sub>中</sub>仏法<sub>上</sub>。不<sub>レ</sub>可<sub>下</sub>為<sub>レ</sub>得<sub>ニ</sub>果報<sub>ニ</sub>而修<sub>中</sub>仏法<sub>上</sub>。不<sub>レ</sub>可<sub>下</sub>為<sub>レ</sub>得<sub>ニ</sub>靈驗<sub>ニ</sub>而修<sub>ニ</sub>仏法<sub>上</sub>焉但為<sub>ニ</sub>佛法<sub>ニ</sub>而修<sub>ニ</sub>仏法<sub>ニ</sub>。乃是道也。<sup>(29)</sup>

と示されている精神を基本としなければならないであろう。その心構えは、仏教は様々な人生苦や死から逃れる道を教えるものではなく、それらに対処する心を教えるものだからであり、更に人生における四苦八苦や惱みの解決を通して真実の自己に目覚める所にあるからである。<sup>(30)</sup> 従つて、何ものためでない、「仏法のために仏法を修する」精神のもと、「只管」の生き方に自他共に至るべく精進するところに意義がある。少なくとも、人の「死」という嚴肅な事実を扱う場合、要請されるところの心構えではないかと思うのである。

以上曹洞宗門における儀礼法要の中心的存在である葬祭について若干の考察を試みた。

靈魂觀を三時の業報説の上から解釈し、更に縁起論をもつて補強を試みた。しかし会通の感はまぬがれない。実践体験を伴わない会通は、どこか心虚しさがつきまと。また理論的合理性においては、不整合、不充分なるをまぬがれない。特に仏家的一大事が「生を明らめ死を明らかめ」ことであり、その安心の帰結が、

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。<sup>(31)</sup>（『正法眼藏行仏威儀』）

という生死そのものにまかせきつたところの「生也全機現・死也全機現」のところにある生死超脱の生き方との間隙は最後まで残った。またそれは当然ともいえよう。

また「唯独り黄泉に赴く」という簡潔な来世觀、換言すれば、来世について語らないということは来世を想定することによって、現在の自己の在り方を規定し、そこに安心を見出そうとする立場と全く違った、生死一元のしかも「而今」の現実を重んずる立場と逕庭が存する。

しかしながら現実には仏事供養が盛んに行われている。これを意義づけ、宗門的理論体系の中で位置づけ、信仰的裏付

けを与えることは今日最も重要な基本的問題である。小論はそういつた現実的要請のもと、その一端を取り上げ、問題提起という意味で雑文を草した次第である。

註（1）「弁道話」『正法眼藏』岩波文庫上六七頁。

（2）先尼外道が「心常相滅」の見解に立っているかどうか不明だが、道元禪師自身はそのように見ている。

（3）藤井正雄編『仏教仏礼辞典』一二三頁。

（4）昭和訂補『曹洞宗行持規範』第五章「喪儀法」第三檀信徒喪儀法、三四四頁以下参照。

（5）桜井秀雄『読曹洞宗回向文講義』二二頁参照。

（6）水野弘元『修証義の仏教』三五頁。

（7）『宝慶記』の冒頭において「道元幼年にして菩提心を発し、本国に在つて道を諸師に訪ひ、聊か因果の所由を識る。然もかくのごとくなりといへども、いまだ仏法僧の実帰を明めず、いたずらに名相の懷慄に滯る」と述懐しており、因果の重要性を認識しながらも、教義上の概念に心が捉わっていだことが伺われる。

（8）水野弘元前掲書五七頁。

（9）佐藤泰舜『生活の修証義』三一頁参照。

（10）中村元編『仏教語散策』二〇頁。

（11）水野弘元『仏教要語の基礎知識』一四九頁。

（12）平川彰『仏典解題事典』「序章、四、大乗仏教」一四頁。

（13）水野弘元『修証義の仏教』六六頁。

（14）佐藤泰舜前掲書四〇頁。

- (15) 拙稿「民間信仰の心理について」『教化研修』七号参照。
- (16) 水野弘元前掲書六七頁。
- (17) 「理」とか「真如」とかいわれるものである。
- (18) 基本的には試行錯誤的学習法から出発してゆくものである。
- (19) 「発菩提心」「正法眼蔵」岩波文庫中巻、四一〇頁。
- (20) 水野弘元『仏教要語の基礎知識』一四四頁。
- (21) 「道心」「正法眼蔵」岩波文庫本下巻。
- (22) 『曹洞宗全書』宗源五八七頁。
- (23) 『正法眼蔵隨聞記』二一〇。
- (24) 石津照璽『宗教経験の基礎的構造』二一八頁。
- (25) 他力易行、自力難行の行き方の相違が出てくる。
- (26) 事々無礙法界縁起論などその一例であろう。
- (27) 「有時」「正法眼蔵」岩波文庫本下巻。
- (28) 「経歴」の功德については拙稿「公案理解の一視点—古則公案と現成公案」『印度学仏教学研究』三〇ノ一、二二一頁以下参照。
- (29) 曹洞宗全書、宗源五八八頁。
- (30) 鏡島元隆『正法眼蔵隨聞記に学ぶ』一五四頁参考。
- (31) 「行仏威儀」「正法眼蔵」岩波文庫中巻。
- 〔付記〕 曹洞宗門における葬送儀礼に關し、「修証義」を資縁として、一般的仏教理解のもとに論考を試みた。更に宗門的信仰の裏付けを与へ、宗義にもとづく意義づけ堀り下げ等の問題に關しては、継続的に論考をすすめ、近日中に發表することになつてゐる。