

葬送儀礼の宗義的理解に関する一試論

原 田 弘 道

れて行く努力が必要となつてくるということである。

元来佛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、靈魂の存在をある程度信ずることにおいて成り立つに、曹洞宗門存立の基盤の現実に立脚して、一連の葬送儀礼のなかで「臨終諷經」（枕経）・通夜の原理的な意義について若干の考察を試みた。⁽¹⁾

小論は、その際残った二、三の問題をとりあげ検討を加えようとするものである。

先づ靈魂觀を三時の業報説の上から、更に縁起論でもつて

解釈を試みた。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ことではなく、今日の曹洞宗教団にとって、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

次の問題は、仏家の一大事が「生を明らめ死を明らめる」ことであり、その安心の帰結が、『正法眼藏』「行仏威儀」卷に、

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。⁽²⁾

とある如く、真理を悟った仏、大聖は生死に心を任せ、生死を身体に任せ、生死を仏道に任せ、生死を生死にまかせると、生死そのものにまかせきったところの「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三時業の思想の矛盾をどのように理解するか。

更にまた「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の相違、また、「黄泉」と「三時業」との関係等これらの問題点を中心に考察をすすめてゆきたい。

また小論は前掲の論考の補足継続的性格を持つものである。

二

『中陰經』の説に従えば、四有即ち中有（中陰）・生有・本有・死有のうち、臨終は死有に当る。従つて臨終諷經は死有に入ったばかりの死者に対する供養の儀礼であり、一般的には「通夜」と称し、葬送儀礼の第一段階に当る。『臨終諷經』（枕經）には『仏遺教經』（仏垂般涅槃教誠經）・『仏垂涅槃略誠』・『仏臨涅槃略誠經』及び『舍利礼文』（三遍）を読誦して回向で終る。

死者の赴くべき依報を莊嚴するための読經で、死という嚴肅な事実に直面して、先づ枕辺において読誦する經典の功德

力への信に基く。続いて通夜・剃髪・受戒・入龕諷經・大夜念誦・拳龕念誦・引導法語・山頭念誦・仏事・安位諷經で、一連の儀礼が完結する。

『臨終諷經』における回向文は、

上來供^ニ香華燈燭淨水^一 諷^ニ誦^ニ遺教經 舍利札文^一 所^レ集功德 回^ニ向新亡精靈^ニ 所^レ冀^ニ四大緣謝之次 莊^ニ嚴報⁽³⁾地^一

と、これから赴くべき依報を莊嚴せんとするものである。そして回向の対象としての「新亡精靈」の存在が説かれる。しかし仏教本来からいえば靈魂の存在といった形而上の事柄は問題としなかった。なんとなればこれを認識することも、その存在を証明することも出来ないとして無記と説き、またそれらの本体や実体は我々の世界としての現象界とは無関係のもので、修行や解脱にも役に立たないから問題とすべきでないとしたからである。

同じく道元禪師（一一〇〇—一二五三）は『正法眼藏』「弁道話」で、先厄外道の見解として、

あるがいわく、生死をなげくことなけれ、生死を出離するに、いとすみやかなるみちあり、いわ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、この心性はあえて滅することなし、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、去來現在かわるべから

ず、かくのことくしるを生死をはなれたりというなり、このむねをしるものは、従来の生死ながくたえて、この身をわるとき、性海にいる、性海に朝宗するとき、諸仏如來のごとく妙徳まさにそなわる、いまはたといしるといえども、前世の妄業になされたる身体なるがゆえに、諸仏とひとしからず、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、しかあればすなわちただいそぎて心性の常住なるむねを了知すべし。

とする心性常住論に対して

いまいうところの見、またく仏法にあらず先尼外道が見なり、…しああるをこの見をならうて仏法とせん、瓦礫をにぎりて金宝とおもわんよりもおろかなり、癡迷のはづべき、たとふるにものなし。

と「心常相滅」の説が否定されている。⁽⁴⁾

このような心性常住論は身心を区別し、心こそ常住である

といふのであるが、その心こそ実は煩惱の根であり無明そのものである。このような論が一部に行われていたことは、人間的死に対する恐怖と、その恐怖から逃れようとするもがきをあらわしている。肉体の死に対する恐怖は、生物的存在としての人間のもつ根源的不安の一つであるが、その不安は宗教において解決されるべきものである。ところが心常相滅を主張する徒輩は、この生死の問題を真正な宗教の問題として仏教の中で解決しようとせずに、仏教の外で解決せんとするが如き傾向が存するのである。つまり心性常住を了知すること

とは、身心を堵する行道を無視して、ただ主觀的信念において解決しようとするのである。⁽⁵⁾

しかし主觀的信念は決して客觀的存在とはならない。主觀的なものが客觀的実在となるためには、身心を挙した行道を媒介としなければならない。しかるに心性常住論者は、実は仏教の名の下で、かえって一切の行修を否定し何ものもなすことなくして、人間の永遠性を確信しようとする主觀的唯心論者に外ならない。また死の恐怖を主觀的に逃避することによって、人生に対する真摯な態度、厳肅なる修道という積極的意義を喪失して、安易なる現実肯定があるだけになつてしまふであろう。

即心成仏、心性常住を主張する邪流の存在を記して、「弁道話」に、

あるがいわく、仏法には即心是仏のむねを了達しぬるがごときは、くちに經典を誦せず、身に仏道を行ぜざれども、あえて仏法にかけたるところなし、ただ仏法はもとより自己にありとする、これを得道の全円とす、このほかさらに佗人にむかいてもとむべきにあらず、いわんや坐禪弁道をわずらはしくせんや。

とあつて、彼等はなんらの媒介なく直接に現実とする自然主義であつて、天然無作、仏法をかりて仏法を否定する安易なる現実主義である。「人をも懈怠ならしめ、みずからも懈怠ならしむ」る虚無的思想を受けついだ者が、默照禪者の中に

もいたと白隱は指摘している。即ち『宝鑑胎照』に

黙照の邪党競つて頭を擧ぐ、尋常その部属に教えて曰く、爾輩暫
つて文字を顧るなれ、文字は必ず己靈を埋没す、爾輩錯つて祖
錄を閱するなれ、祖錄は常に自性を障蔽す、只須く一向無事に
去るべし、無念無心こそ向上禪、毫も三塗の業を繫念すべから
ず、飯に逢えば飯、茶に逢えば茶、飢来れば喫し困来れば睡る、
縁に任せて放曠、造作するなれ、仏として求むべきなく法とし
て説くなし、斯れはこれ天然自然の道なり。

天堂なく地獄なし、生死涅槃は閑忘想なり、魂は冥漠に帰し魄は
泉に帰す、死しり焼き了れば更に何くにか在らん、茶湯香華そ
れ誰のためならん。

いまこの批判の当否は措いて、更にまた、

汝等地獄を恐るるなれ、……無我無心これ古仏、見性悟道亦何
ぞ用いん、文字葛藤尽く抛擲せん、古則公案取るに足らず、此は
これ宗門向上の説、……地獄天堂總てこれ妄なり、人を殺さず火
を放たず、何の罪有りてか乱りに地獄に墮ちん。⁽⁶⁾

と、断滅空見に陥つた天然無作の虚無的自然主義者の思想を
描写している。

かかる断常二見の見解は今日においても多く見ることが出
來るのであるが、それは即心是仏の超越的立場を直ちに現実
的なものと混同し、歴史的社會的存在を無媒介的に超越的な
ものとする見解から導き出されてくるものである。しかるに
道元禪師においては断常の二見を離れ、自己の全体、身心の

全体を挙げて行道に投ずることのなかにのみ証せられ得るもの
である。これを

即心是仏とは發心、修行、菩提、涅槃の諸仏なり、いまだ發心修
行菩提涅槃せざるは即心是仏にあらず。(『正法眼藏』「即心是仏」
卷)。

と述べており、發心修行菩提涅槃を通じてのみ、即心是仏が
現われるのである。即心成仏が現成するのである。

三

即心是仏の行道は無常觀や因果の道理の上に立っており、
これが基礎になつてゐるのであるが、この因果は三世を通貫
するとする。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。

と行為の習慣の影響による報果に三時期が存するとされ、更
に、

今の世に因果を知らず業報を明めず、三世を知らず、善惡を弁ま
べざる邪見の党侶には群すべきらず(「三時業」)

と因果を疑つたり否定したりする邪見は、仏教者にとつては
最悪のこととされる。先に述べた「心常相滅」論の否定とい

ま三世連関の因果、つまり業の相続性が説かることと矛盾するが如き観を呈する。これをどのように理解したらよいであろうか。

三世に連関する業（習慣力）をどのように見るか、つまり仏教は靈魂の存在を認めるのか否定するのかということである。既に周知の如く釈尊は形而上の靈魂の存在について何ら解答を与えたかったといわれる。無常・無我の立場から当然といえるが、中村元博士によると、初期の仏教においてはけつして「アートマン（我）が存在しない」と説いていないとされる。ウパニシャッドの哲学がアートマンを実体視し、客体的な機能的アートマンを考えていることに対しても、仏教の側が反対したのである。アートマンが存在するかしないかという形而上学的な問題に関しては、釈尊が返答しなかつたのはこれに基く。すなわち「無我」とは、アートマンが存在しないのではなく、我でもないものを我としてはならぬいという考え方であり、「われという観念」「わがものという観念」を排除しようとしたのである。⁽⁷⁾

これを人間存在に即していえば、身心の協力関係が維持されて生命活動が働い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り、人間の本性は空であるから、生者が死者となり、その変わったところ、しかも絶対不可逆性が眞実なのである。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「身滅心常」ではなく、「性と相をわくことなく、「常住を談ず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」（「弁道話」）となるので

従つて外教が説くような常住の実体としての靈魂や、宿命論的な業説は説かないが、人格の主体として業を保持している「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らう。『俱舍論』『大乗義章』『宗鏡錄』等にも説かれる所である。ただし

ある。

さればこそ道元禅師は長沙景岑の「蚯蚓斬為兩段」の話を引いてこの問題をとりあげている。竺尚書が長沙に質問した。「みみずを切ると両方とも動いています。いったいどちらに仮性があるのでしょうか?」「妄想するな」。「しかし動いていますよ」。「まだ肉体が分解していなければだけだ」と。⁽¹⁰⁾これでは仮性有無の理論的理解を拒絶することであるが、道元禅師は、更に「仮性卷」で、

仮性は生のときのみありて、死のときはなからべしとおもふ。とも少聞薄解なり。生のときも有仮性なり、無仮性なり。死のときも有仮性なり、無仮性なり。風火の散未散を論ずることあらば、仮性の散不散なるべし。たとえ散のときも仮性有なるべし。仮性無なるべし。たとい未散のときも有仮性なるべし、無仮性なるべし。しかあるを、仮性は動不動によりて在不在し、識不識によりて神不神なり、知不知に性不性なるべきと邪執せるは外道なり。

とあって、仮性は生の時だけあって、死の時にはないだろうと考えるのは、特に法を聞くことの少ない理解の浅い者である。生の時も「仮性はある」のであり、「仮性はない」のである。肉体について「散る」とか「まだ散らない」とかを問題にすることがあれば、それは仮性が「散る」とか「散らない」とかいうことにほかならないであろう。たとえ「散る」時でも「仮性はある」し、「仮性はない」のでもある。

たとえ「まだ散らない」という時でも、「仮性はある」であろうし、「仮性はない」のでもある。ところがそれを「仮性は動くか動かないかで存在したりしなかつたり、意識するかしないかで魂があつたりなかつたり、知覚するかしないかで仮性であつたりしなかつたりするだろう」などと、誤った考え方で捉われているのは外道である。と識神や心性を仮性となす論に対する批判として更に、

いたづらに風火の動著する心意識を、仮性の覚知覚了とおもへり
(「仮性」)

と、かりそめに四大や肉体について動く心意識の働きを、仮性と覚知覚了することだとおもつていての邪見に対する批判に呼応するものであり、長沙の「風火未散といふは、仮性を出現せしむるなるべし」と、四大が分散していない風火未散であつて、それは生き死にとの関係であり、識神や心性と仮性とを同視することへの批判である。そして有とも無ともいわざして仮性をあらわしており、

おほよそ有覚無覚の発心するとき、はじめて一仮性を種得するなり(「發菩提心」卷)

と、このように仮性をたえざる「はたらき」とみることは、当然に心性の固定的な実在説の否定につながり、また、いわゆる見性の否定ともなるのである。

四

このように心性の固定的実在性否定の上に成り立つ業報説が広い意味で靈魂觀として把えることが出来ると考えられるが、靈魂觀といつても、それが存在するかしないかの問題ではなく、靈魂という言葉も、これを仏教的な理解をすれば、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。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実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。

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、毫釐も忘はざるなり、若し因果亡じて虚しからんか如きは、諸仏の出世あるべからず、祖師の西来あるべからず（『深信因果』卷）。

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といえよう。であるから『永平廣錄』七に、

学道之人、莫_レ得_二撥_二無因果、因果若撥、修証終乖₍₁₁₎

と示され、

参考のともがら、因果の道理をあきらめず、いたずらに撥無因果のあやまりあり。……不落因果はまさしくこれ撥無因果なり、これによりて悪趣に墮す。不昧因果あきらかにこれ深信因果なり、これによりてきくもの悪趣を脱す（「深信因果」卷）。

と因果は仏法における根本問題たる修証を可能ならしめる不可欠の制約であり、実践的に把握すべき性格のものである。

『宝慶記』の冒頭において、

道元、幼年發菩提心、在日本訪道諸師、聊識因果之所由。雖然如是、未明仏法僧之實歸、徒滯名相之懷標₍₁₂₎。

と述懐している如く、因果の重要性を認識しながらも、身心脱落を果す前までは教義上の概念に心が捉われていたことが伺われる。修を抽象化して証と混同してはならないのである。

「百丈野狐」の公案がある。これは『天聖廣燈錄』にあり、『從容錄』『無門關』にも取りあげられているが、

百丈大智禪師懷海和尚、凡參次、有_ニ老人、常隨_レ衆聽_レ法、衆人退老人亦退。忽一日不_レ退。師遂問。面前立者、復是何人。老人曰、某甲是非人也、於_ニ過去迦葉_レ佛時、曾住_ニ此山、因學人問、大修行底人還落_ニ因果_ニ也無。某甲對曰、不落因果。後五百生墮_ニ野狐身、今請和尚代一転語、貴脫_ニ野狐身。遂問曰、大修行底人還落_ニ因果_ニ也無。師曰、不昧因果。老人於_ニ言下_ニ大悟₍₁₃₎。

百丈の講苑に一人の老人がいつも来ていて説法を聞いていた。妙な老人が来ていると百丈は思つていたが、ある日、帰

らずに残っていた。そこで百丈は「何者か」とたずねた。すると「私は過去迦葉仏のころ、百丈山に住職していた者です。その時学人が質問しました。悟りぬいた仏は因果に落ちますかどうですか。私はその時対えて大修行底の仏は因果に落ちるものではない。因果というものはないといつてしまいました。この一句の過によって、五百生野狐身に墮落してしまいました。どうか一転話を下して私が野狐身を脱するようにして下さい。」とその老人は頼んだのである。すると百丈は「因果はくらますことは出来ない」と云つた。この一言で老人が言下に大悟したのである。

因果は、因あれば果があり、果があれば因があるという因果の理法であること云うまでもないが、この公案の問題点は、なぜ不落因果が野狐に墮ち、不昧因果が野狐を脱したかというその相違である。不落因果といつても、不昧因果といつても大悟徹底の目から見れば同じで、一つのものとして見られる。即ち、一切法は不落因果・不昧因果が無始却来一つのものとなつてゐるのである。この事実に契当したのが仏であり、不落因果と不昧因果が二つになると、それは思想になつてしまつて、事実ではなくなる。事実の一面だけをとらえたものとなつてしまふ。

一切法は条件によつて現われ、条件によつて変化する。そして条件によつてなくなるのはどうしてか。それはすべての

現象に固定的な実体がないからである。この実体のない方面を不落因果といい、条件に従つて変化する方面を不昧因果といふ。されば実体のないことが条件のとおりに変化することを裏書きし、条件のとおりに変化するのは実体のないことを証明する。

したがつて、不落因果といえば不昧因果を内包し、不昧因果といえば不落因果を内包している。因果におちるのおちなりのというのは、落不落を相対的にみることである。それはとりもなおさず、不落因果への徹底を欠いているということになる。因果の法則に従つて、徹底それになり切つて行づるとき、落不落の沙汰は不要となる。

『無門関』には、「不落不昧、両采一賽、不昧・不落・千錯万錯⁽¹⁴⁾」と解説して、不落と不昧は同じで、両者には違いがあるというのである。老人にはこの事実が見えなかつたものと見える。すなわち、大修行人には落だの不落だのという詮議は無用である。修するところに証は必ず現われ、因果は歴然として私なし、予期してかかるに及ばない。眞実大修行人なら落でも不落でも変わらず、墮脱も同一であるが、落不落の二見に墮した野狐と大きな相違がある。

先にかかげた「深信因果」卷では、因果関係の否定を撥無因果と称し、不落因果を邪計と呼び、不昧因果思想を強力に実践生活の指導的地位に置き、「空華」卷には「一華開五葉、

結果自然成」の「自然」の解釈について、

自然成といふは修因感果なり。公界の因あり、公界の果あり、この公界の因果を修し、公界の因果を感じるなり（「空華」）。

と示し、「空華」卷「聞解」では、

公界の因果で一点も私をいれられぬ……古人も一仏として自然仏ならざるは無しと云ふ、皆なこの公界因果を修証して自然の仏祖(15)と成るなり。

とあり、「空華卷弁註」では、

公界とは徧界不藏歴然の因果を云ふ。善因善果、惡因惡果、毫も変易せざる自然成なり。(16)

とあって、自然成とは不变妥当性の本質とも称すべき本来清淨心が実践の原因によって迷雲の覆藏から解放せられ、自然本然の性状を發揮した自性還源の有様に名づけたものと見られよう。換言すれば、証上の妙修に引轉せられた因に依る自然の現成と見てよいであろう。

五

所が直ちに、仏因仏果、即ち仏心の因を以て仏心の果を成す因外無果、果外無因の高次の論定がなされる。故に因果の名を存するものの、非因果の因果として、因果同時歴然たる中に、因果不可得な内面に、深妙な第一義が演繹されているのである。

因果に関する問答が道元禪師と懷奘との間で交わされている。それは『隨聞記』一に、
奘問て云く「如何是不昧因果底道理。」師云く、「不動因果なり。」
云く「なんとしてか脱落せん。」師云く「因果歴然なり」と「不動因果」の脱落について「因果歴然なり」と答え、ここに「大修行」卷の「超脱の因果」という主張が現われて來なければならぬ。超脱の因果とは大修行それ自身であるが、

大修行を模得するに、これ大因果なり、この因果、かならず円因満果なるがゆへに、いまだかつて落不落の論あらず、昧不昧の道あらず、不落因果もしあやまりならば不昧因果もあやまりなるべし。将錯就錯すといへども、墮野狐身あり、墮野狐身あり。不落因果たとひ迦葉仏時にあやまりなりとも、釈迦仏時はあやまりにあらざる道理もあり。不昧因果たとひ現在釈迦仏のときは墮野狐身すとも、迦葉仏時しかあらざる道理も現成すべきなり（「大修行」卷）。

「不落因果」が誤りならば「不昧因果」もあやまりであるといわれ、因果の余りにも歴然なるが故に大因果といわれ、円因満果と名づけられる。「大修行」卷「私記」では、

因果の歴歴分明なるがゆゑに大因果といひ円満といふ。このゆえに落不落、昧不昧の論にあらざるなり。落不落なしといふにはあらず、落不落の函蓋相称なり。(17)

と、この分明なる事実の上には落不落の論理は許さるべきである。

ないとされる。同じように「聞解」（「大修行」卷）では、

因も円満の因、果も円満の果なるゆゑに、かうすれば因果に落ちるの、かうすれば因果に不落なると云ふことなし。⁽¹⁸⁾

と述べ、因果の関係に実我実法なく、空として無として、一切を透脱して真なるものが、妙因果として真空に妙有の在り方を廻避し得ない所に、自然現象の起滅を物語る原則的なものとなり、我々の身心及びその行為も例外でないこと云うまでもないことである。

不落因果、不昧因果について「深信因果」卷で述べている「いわゆる不落と不昧と一等にしてことならずとおもへり、これによりて因果を撥無せりと知るなり」とあるに対し、「大修行」卷で「落不落の論あらず、昧不昧の道あらず、不落因果もしあやまりならば不昧因果もあやまりなるべし」と不落不昧を同一と考えるのではなく、同一視していることが分る。⁽¹⁹⁾これは如何なる意味においてであろうか。

善惡は時なり、時は善惡にあらず。善惡は法なり。法は善惡にあらず。法等惡等なり。法等善等なり。（「諸惡莫作」卷）

とある文は道元禪師の善惡觀を端的に示している。因果不变の善惡はどこにもなく、また価値判断も固定不動ではない。『隨聞記』六に、

一日、雜話の次に云々、人の心元より善惡なし。善惡ハ縁に隨ツておこる。仮令人發心して山林に入る時は、林家はよし、人間

はわるしと覺ニ。また退心して山林を出る時は山林はわるしと覺ゆ。是レ即ち決定して心に定相なくして、縁にひかれてともかくもなるなり。故に善縁にあへばよくなり、惡縁に近づけばわるくなるなり。我が心本よりわるしと思ふことなかれ。ただ善縁に随るべきなり。

時代と社会環境によつて変移するということで、個別的相対的なものである。このように形式的固定的な善惡を否定して、無常不可得、善惡平等無自性であるとし、その形式面から善惡を同一視しているのである。故に「諸惡莫作」卷に、

いまいうところの諸惡は、善性、惡性、無記性のなかに惡性あり。その性これ無生なり。善性・無記性等もまた無生なり、無漏なり、實相なりといふとも、この三性の箇裏に許多般の法あり。

諸惡は、此界の惡と他界の惡と同不同あり、先時と後時と同不同あり、天上の惡と人間の惡と同不同なり。

とあって、善も惡も無生、實相であるといふのである。またあとの文の「これ莫作なり、無性なり、無常なり、不昧なり、不落なり、脱落なるがゆゑに」（「諸惡莫作」卷）とある言葉と考え合わせる時、「諸惡は莫作」であるから、莫作とは無生、實相とは同一の意味を持つと思われる。従つて莫作とは無生の意味である。無生は無常の意、無常は諸法の實相であるから、この無常といい、諸法實相という上からは、實相な

らぬ一物もなく、諸惡も衆善も無生であり、實相であつて、「三界は因縁生にあらず」（「三界唯心」）などと説かれ、一切

の存在は縁起的な存在ではないと論ぜられる。

正当怎麼のとき、初中後、諸惡莫作にて現成するに、諸惡は因縁にあらず、ただ莫作なるのみなり。諸惡は因縁滅にあらず、ただ

莫作なるのみなり。（「諸惡莫作」卷）

とあり、因縁生、因縁滅ではなく、莫作としてあらわれているとされる。更に衆善について、

衆善これ因縁生、因縁滅にあらず、衆善は諸法なりといふとも、諸法は衆善にあらず。因縁と生滅と衆善とおなじく頭正あれば尾正あり。（「諸惡莫作」卷）

とその絶対的正しさが強調される。そしてそれは現実的、現象的社會的機能を超えており、それが眞実とされる。しかしこの眞実の世界は、我々の見る世界と別に存在するのではなく、あるがままの現実の世界が昧ますことの出来ない因果の世界がそのままその世界であるにほかならない。

いわゆる仏性をしらんとおもはばしるべし時節因縁これなり

（「仏性」卷）

と示し、因縁、因果の概念的把握を否定しつつ、「明珠」や「仏性」に象徴される眞実の世界を開示することと、卒直にあるがままの因縁、因果の世界を明らかにすることとは本質的に全く同一である。これが同一として弁証されるのは時空的限定を受ける現實における実践のあり方が問題となるのである。さればこそ「深信因果」卷に「三世を知らず、善惡

を弁まへざる邪見の党侶には群すべからず、」と撥無因果が厳しく否定され、修証のない即心是仏は許されざるものとなる。

仏仏祖祖、いまだまぬかれず保任しきたれるは、即心是仏のみなり。しかあるを、西天には即心是仏なし、震旦にはじめてきけり、学者おほくあやまるによりて、將錯就錯せず、將錯就錯せざるゆゑに、おほく外道に零落す。いはゆる即心の話をききて癡人おもはくは、衆生の慮知念覚の未發菩提心なるを、すなはち仏とすとおもへり。これはかつて正師にあはざるによりてなり。（「即心是仏」卷）

仏道への努力を放棄してただ自己の知解に至上の権威をおこすとし、絶対肯定に合理性を与えるところから生れてくる見解で、かかる見解が邪見として否定せられること当然のことである。

六

普通因果説は狭く、縁起説は広い。時間的先後の因果関係だけを考察するのが因果業報説であり、縁起説は現象間の關係ばかりでなく、時間的異時、空間的同時とかの立場を離れて論理的抽象的に眺めたものである。従つて因果という時は原因結果の関係で、時間的前後関係だけである。ところが現象の関係は時間的先後の関係だけでなく、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、前から後に對してだけでなく、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關係をもつてることが知れる。更に時間的異時、空間的同時とかいう場を離れて、論理的立場から抽象的に眺めたものであり、縁起という時にはこれらすべての關係を含むものである。また前後左右に種々様々な關係をもつていることが知れる。また時間的な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關係を、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。

我々の日常の生活経験の場、実践の場は因と果を取り換えることは出来ない。例えば洪水が先で雨が後とすることは絶対に出来ない。観念的には可能でも修と証とをとりかえることは出来ない。ところが縁起論における論理關係では可逆的關係は自由で抽象的なものであるから、時間的前後など全く關係しない。この二つの具体的因果と論理的縁起は本来二而一、一而二とも云うべきもので、それは具体的な実践の場において確實に行ぜられ（只管打坐）身証（身心脱落）せられて始めて一如なるものとして弁証され得るものである。即ち抽象が実践において具現化するのである。従って修証一等・行持道環・仏性成仏同参という場合、単純に証と修、仏性と成仏

性と成仏の絶対的不可逆性が証の無自性的性格の故に、また仮空の故に絶対的に可逆化されるという意味での可逆的一體性即ちあくまで不可逆性に相即した可逆的一體性であることが理解せられるのである。これは時間的前後の事ばかりでなく、空間的な能所一体性についても同じことがいえよう。

洞山良价（八〇七—八六九）はここ的消息を

若將耳聽終難会。眼處聞声方得知。

と示し、道元禅師はこれを受けて、「谿声山色」卷で、

若將耳聽は家常の茶飯なりといへども、眼處に声を聞く、これは可必不必なり。⁽²⁰⁾

と能所一体の空の絶対的な真実の能動的様相を示している。

これは更に「有時」卷の「経歴功德」が時間的側面から示している。

いわゆる今日より明日へ経歴す。今日より昨日に経歴す。昨日より今日へ経歴す。今日より今日に経歴す。明日より明日に経歴す。

と全世界のあらゆる存在は連続しながらその時その時の独立である。存在が時であるによつて、吾が有時なのである。そして有時には経歴の働きがある。例えば今日から明日に、今日から明日に経歴するとある。即ち経歴とは飛去経過を否定するも

のではなく、また時の不可逆性を否定するものではなく、むしろそれを内に包むところが重要であり、また飛去することと共に遡源することを含む。ここに経過に尽きぬ「経歴の功德」がある。そしてこのようない昨日・今日・明日・過去・現在・未来に亘る無礙自在な経歴の功德は云うまでもなく、修証一等の只管打坐における脱自的自己・身心脱落の自己にこそ現成するのである。「自他すでに時なるがゆえに、修証は諸時なり」（「有時」卷）がこれを示している。

存在するもの一切は連関しており、しかも過去、現在、未來また未来、現在、過去がそれぞれ重々無尽的に相連関して経過（経過一単なる意味でないこと前述の通りである。）するといふ。これを空間的存在に即して云えば事々無礙であり、時間に即していえば時々無礙といえる。しかし二つの無碍があるのでなく、無礙は一にして一切である。このように見てくると、我々の現実において、現在の自己だけに対してもはなく、更に周囲の社会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のである。⁽²¹⁾

例えれば実践の場において「竹の響き妙なりと云えども自から鳴らす」（『隨聞記』）と衆縁を強調し、衆縁即ち広義には縁起する世界のすべてのもの、狭義には同じく仏道を学ぶ大衆

の力に依つてはじめて一人の道業は可能になる。つまり実践の社会性であり、これを葬送儀礼について云えば、その儀礼のもつ社会的機能としての結束力である。死者を媒介とした人間関係の強化でもある。

このように我々がこの現実の世界において、自分が空になることにおいて時間空間一切存在するもの全てと縁じ合っている一つの世界として受けとれる。先に具体的因縁と論理で縁起が一つのものとして受け取れるのは具体的因果、つまり確実な実践に於てであると述べたが、正しくこれは空無我の実践体験において見えてくる世界で、有所得心の生活経験的認識においては捉えることは出来ないものである。さればこそ道元禪師は眞実の縁起の世界への道を閉ざしてしまふ撥無因果を厳しく否定し、

たとひ因縁生法をあきらむとも、さらに非因縁生法をあきらむべし（「自証三昧」）

と無限の不可得行を行すべきことが説示されているのである。

その行の基本が只管打坐の坐禅であるが、只管打坐を標榜する曹洞宗にあって、僧俗一体の安心正依の教書としての『修証義』には文字の上から云えど坐禅について何ら触れら

れていない。この問題について従来三つの見方がなされている。即ち第一は『修証義』は道元禅師の宗旨にそむく（西有穆山）、第二は在家学道は受戒が説かなければ坐禪が説かれなくともよい（大内青巒・岡田宣法）、第三は「戒を説くところに禅がまるだし」という禪戒一如の立場（岸沢帷安）で、この三立場はこれ以上整理することは不可能であり、かつ一致点を見出すことも無理である。そこで筆者は『修証義』が公布されてから九十数年、百周年を目前に、坐禪の章、あるいは坐禪を勧める文言を設けるか、加えるかして改訂をはかるのを提唱するものであるが、いずれにしても道元禅師の宗旨が只管打坐にあることは言を俟たない。また出家学道と在家学道との間に解決に困難な問題が内在しているのが⁽²²⁾、信仰実践の立場からすれば主観的には正信である。しかし客観的には価値観の違い（捨と得）がある。また「祖道の皮肉骨髓は浅深にあらざるなり」（「葛藤」卷）としながらも、皮肉骨髓の客観性は否定しがたい。宗教を手段化し利用する態度は迷信に通ずる。迷信は客観的には科学に反し、主体的にはこれを利用する態度をいう。従つて正信は吾我を捨て「仏法のために仏法を修すべき」（『隨聞記』）精神と態度で、事実や真理を尊重する敬虔の心を持ち、合理性（非合理的なものまで含んだ真の合理性—知慧）に基いた内面的智慧の対他的働き（慈悲）の上に現成するものである。

自受用三昧の「非思量」の境界にある時、自から他受用三昧として、それは自らも悟り他をも悟らせる仮境涯であるからして、初めから悟りの相を備えて欠けた所がなく、悟り本來の性格が働いて怠る時がないようにするのである。

ここをもてわづかに一人一時の坐禪なりといへども、諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通ずるがゆゑに、無尽法界のなかに、去來現に常恒の仏化道事をなすなり。彼々ともに一等の同修なり、同証なり、（『弁道話』卷）

ほんの一人一時の坐禪であつても、それは空間的に種々の事物事象と、意識を超えた所で関連し合い、時間的にも前後円満に通じ合うのであるから、無限にして多種多様の世界の中で、無始の過去から無終の未来に亘つて変らない仏の教化活動が行われるのである。それらのどれも全く同じ修行であり、同じ悟りの体験である。この「弁道話」の文は道元禅師の時間・空間論の基本を示している。即ち坐禪人は坐禪の当処に於て、純粹意識（非思量）を現成し、それを契機として時間的には三世と円通し、空間的には十方の諸法と冥合し、法界一相の統一態を構成するのである。このダイナミックな世界が縁起の世界として捉えられ、同時に無始却来不变の因縁生・因縁滅にあらざる静的な世界としても捉えられているのである。

これは証が現実化した法の眼で觀られる世界であるが、証

を理念化し、修行のもつ必然性を理解せざる者にとつては観えない法の世界である。そしてこの法の世界は悟末悟に拘らざる絶対不変的な真理である。ただ我々にはそれが観えない（情識を超えているから）だけである。従つて法の世界からいえば、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」と他己の共通の葬送儀礼としての意味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うものではない。即ち前出の「仏性」卷の

仏性は生のときのみありて、死のときはなかるべしとおもふ、もとも少聞薄解なり。生のときも有仏性なり、無仏性なり。死のときも有仏性なり、無仏性なり。

の文章が端的にその消息を語り、更に、ダイナミックな働きとして、

たとひ因縁生をあきらむとも、さらに非因縁生法をあきらむべし」（前出、「自証三昧」卷）

と重々無尽的な縁起の世界＝非因縁生の世界の中での出来事であるから、死後向うべき依報の所が仏国土たるべく、至心に祈念し供養する所に重要な意義を認めることができよう。かく見えてくると我々は意識しようがすまいが、変ろうが変

るまいが縁起の世界の絶対性（仏の世界）の中にいるということになる。仏の世界の出来事となる。それが理念としてではなく「事」たらしめるには「生死」卷に、

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、仏のこころにいる。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、はなぢわすれて、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ゆくとき、ちからをもいれず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ仏となる。たれの人か、こころにとどこほるべき。

とあって、この生死は仏の御命である。この生死界をいとい捨てようとするならば、仏の御命を失おうとするものである。この生死界にとどまつて生に執着するならば、これも仏の御命を失うのである。仏の外形をとらえているに過ぎないのである。いとうこともなく、慕うこともない状態で、初めて仏の心にはいることができる。そうかといって、こちらからいとい捨てまい、執着すまいと、心に思つたり言葉で表わしたりしたのでは、本物ではない。ただこの身も心も放ち忘れて、仏の世界に自分を投げいれて、仏のほうからそうした計らいが差しむけられて、終始それに従つていくならば、力

も入れず心を使わないで、生死の苦を離れて仏になれる。だが狭い吾我の心にこだわりついていられるであろう、とする教示が我々の指針となろう。はからいを捨てて、まかせ切つて、しかもその時その場における必要な為すべきを為していく時、法にかなった生き方となろう。

八

業報説と縁起説に基いて葬送儀礼の中核たる靈魂の問題を

考えてきたのであるが、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所詮無理な事であろう。何となれば我々は一般的に云つて、経験と類推（類似）によつて事物の本質を把握するのであって、基本的には試行錯誤的学习法から出発してゆくものである。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・体験と理論の相互媒介的な意義が存するのであるが、死後の問題に関しては類推のみに頼らざるを得ないからである。更に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自身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執着を離れた生死自在の任運無作の禅の生き方にほかならないからである。しかし死後の存在が人間思惟に

「菩提心一事」に、

右菩提心。多名一心也。龍樹祖師曰。唯觀_ニ世間生滅無常_ニ心。亦名_ニ菩提心。然乃暫依_ニ此心。可_レ為_ニ菩提心_ニ者歟。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⁽²³⁾。

と多有名ある中で、先づ無常を觀ぜよと教えられる。無常觀が菩提心を起こさせる動機となり、「無常を恐れ戦ぐことを宗教心」とインドにおいて云われるのもそのためである。

無常忽ちに到るときは、国王大臣親暱從僕妻子珍宝たすくるなし、唯独り黄泉に趣くのみなり、己れに隨ひ行くは只是れ善惡業等のみなり。（「出家功德」卷）

とあって一度無常の風が吹き、短い露の命が終れば国王や大臣のような権力者でも、日頃親しみ頼りにしていた友達、召使、また最愛の妻、子供達でさえ如何ともすることができない。更に万事解決がつくと思ひ勝ちな金銀財宝なども、自分がこの世を去る場合には何の手助けにもならない、命を止め

ることは出来ないのである。ただ自分一人があの世（黄泉）へ行くだけである。この自分についてくるのは、自分が現世で行つてきた善惡の行為だけである。善惡の行為は、業の力となつてすべて必ず自分についてくるものである。

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る。故に『大集經』（卷第十六）偈に「妻子珍宝及王位、臨命終時無隨者、唯戒布施、今世後世為伴侶」⁽²⁴⁾とあって、仏道への努力が要請されるのである。

更にまた「唯独り黄泉に赴く」という言葉に道元禪師の端的なつか簡潔な来世觀を伺うことができる。これは遺偈「五十四年照_ニ第一天 打_ニ箇跡跳_ニ 觸_ニ破大千_ニ 嘆_ニ渾身無_ニ覧_ニ活_ニ黄泉_ニ⁽²⁵⁾」の「黄泉」と同じであり、師の如淨（一一六三一二二八）のやはり遺偈「六十六年、罪犯弥天、打_ニ箇跡跳_ニ活_ニ黄泉_ニ 嘆_ニ、從來生死不_ニ相干_ニ⁽²⁶⁾」とあるのを受けたものである。「活_ニ黄泉_ニ」とは、生死一元、生死透脱を示すものであるが、このような簡潔な来世觀は、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つて、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をとらないことである。換言すれば、不可知の事柄に対し、理論的に構築して絶対化し、それを自己の依り所とせんとする立場は妄執として捨てられるべきものである。従つて真に来世觀を思索し語るということは、来世觀を捨てとらわれないこと

だという矛盾を内包せるものである。そこに実踐体得の意義がある。しかし一方從来述べ來つた如く、道元禪師には業が相続するという三世觀がある。この問題は如何に考えるべきであろうか。前にも触れたがその実踐的意義は

「生死」の巻に、

生より死にうつるところうるは、これあやまりなり。生はひとときのくらゐにて、すでにさきありのちあり、かるがゆゑに仏法のなかには、生すなはち不生といふ。滅もひとつのくらゐにて、またさきありのちあり、これによりて滅すなはち不滅といふ。生といふときには、生よりほかにものなく、滅といふときは、滅のほかにものなし。かるがゆゑに生きたらば、ただこれ生滅きたらばこれ滅にむかひてつかふべしといふことなれ、ねがふことなれ、

という「なりきり」の生死そのものにまかせ切つたところの生は生、死は死という対立を超えた「生也全機現・死也全機現」において生死透脱がなされ「生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもな」（「生死」）き生死自在の境涯及び見解が被歴されているのである。

しかし一方「現成公案」の巻には、

薪は薪の法位に住して、さきのありのちあり、前後ありといへども前後際断せり。

とあり、同じく「有時」巻には、

要をとりてはいば、尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時

なり。

と表現され、前後際断の絶対の現在は同時に過去・現在・未來と重々無尽的に相連関して経歷するのであるが、前者を時間の非連續性というに対して連續性を意味する。そしてこの時間の経過する姿、これは三時業(三世觀)としてとらえることが出来よう。そして時間の経歷性が「有時の而今」一対待を超えた生・死として捉えられ、「彼方にあるに似たれども而今なり」(「有時」卷)と瞬間瞬間の現在は過去・現在・未來の前後を包摂する三世一貫の今であるという。「永遠の今」と表現されるところのものである。

有時の道理は、直下當処(絶対の此処)、正当恁麼時、または而今(絶対の今)を離れては決して自覺されなく、有時の道理は修証一等、自受用三昧・無常仏性の立場において自覺さ

れるのであるから、それは一切の対象化を超克した非対象的主体的立場での事で、自他の区別を脱却した脱自的自己・脱落の自己の立場での事柄である。そこにおいては空間のあらゆる対象化は克服されて、絶対の此処、直下當処が自覺され、時間のあらゆる対象化も否定せられて、絶対の今一而今が自覚身証されてくるのである。するとの「而今」においては、黄泉という来世觀、三世通貫の因果という三世觀はも

はや区別も対象化もなく、一如なるものとして、「而今」に攝せられるのである。

このような仏祖の法・道を学ぶ精神に基いてなされる時、例え眞実の菩提心が起らずとも、「身心學道」卷に、

たとひいまだ、眞実の菩提心おこらずといふとも、さきに菩提心をおこせりし仏祖の法をならふべし。これ發菩提心なり。

とある如く、さきに菩提心をおこした仏祖の法を習うべきである。それが菩提心を起すことになるのである。と当初、菩提心の発・未発が問題なのではなく、仏祖の法をならふ精神に基いてなされる時、例えそれが葬送儀礼であつても、それは只管続經、只管供養として無所得の至心に於いて當なまれる利他行としての意味を持ち、また参列者にとつても儀礼に参加することにおいて利他行と同時に、自己の宗教的開眼、更に安心への契機となるという意味において、同時に自利行としての意味を持つものといえよう。

そして道元禪師が『正法眼藏』『學道用心集』『隨聞記』等、いたる所で強調する如く、無常を契機として深信因果へという仏道の基本に忠実に⁽²⁾、安心確立の初入の門または結縁として、葬送儀礼を位置づける所に新たな意義が存するのではないかと思うのである。

仏事供養、葬送儀礼という人間感情が深くかかわる行為の中で、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取り上げ、曹洞宗における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送儀礼に信仰的な裏付けや宗義的意義づけの一端を与えることを試みた。

死を契機として、死者を莊厳し、送る者に安心を与えることの重要性は極めて大なるものがあるが、それはあくまでも至心でもって死者を供養する一連の儀礼を通して行われるべきものである。『隨聞記』六に

されば何に本よりあしき心なりとも、善知識にしたがひ、良キモノ久シク語ルを聞けば、自然に心もよくなるなり。惡人にちかづけば、我が心にわるしと思へども、人の心に暫く随ふほどに、やがて眞実にわるくなるなり。

と心の無自性性の故に、「人」との出会いによつて変化すると説かれる如く、葬送儀礼を媒介して究極的には仏教的安心確立が得られるよう、指導理念と具体的方策、誘引方法の確立が望まれるのである。

仏教特に禅は様々な人生苦や死から逃れる道を教えるのではなく、それらに対処する心を教えるものである。さらには生における四苦八苦や悩みの解決を通して眞実の自己に目覚め、苦樂二偏を離れた中道の生き方を示すものであり、定慧不二、智慧・慈悲一体のものである。自他共に安心に至るべく同事行に精進するところに意義があろう。少なくとも三界の苦の境外に身を置こうとする限り、禅に明日はない。また

曹洞宗門の現実は空疎なものになつてしまふであろう。人の「死」という嚴肅な事実に対処するに、「仏法のために仏法を修する」無所得心の精神のもと⁽²⁸⁾「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ろう。

宗門的理論体系の中で、仏事供養就中葬送儀礼の中心的問題の一つである靈魂觀を位置づけ、信仰的裏付けを与えることは最も重要な今日的課題で、その一端を取り上げたが、多端の失あることは免れることは出来ない。浅学の身としては当然のことであるが、更に今後を期したい。博雅の御諒解と御示教を願う次第である。

(1) 『修証義』「総序」に基いて取り上げた。

(2) 岩波文庫本上巻、『正法眼藏』からの引用はすべて岩波文庫文によつた。なを本文中『眼藏』からの引用は巻名のみを記した。以下引用註は省略する。

(3) 『昭和訂補曹洞宗行持軌範』三四四一五二頁

(4) 先尼外道がかかる見解に立つてゐるかどうか不明だが、道元禪師からはそう受けとられてゐる。

(5) 遊亀教授『仏教倫理の研究』参照

(6) 『白隱和尚全集』一巻、一二五六頁

(7) 『仏教語大辭典』『仏教語散策』一二〇頁

(8) 水野弘元『仏教要語の基礎知識』一四九頁

(9) 抽稿「葬送儀礼を遡る基本的問題」『駒澤大学佛教学部論集』第十三号、七八頁

- (10) 「蚯蚓斬為二兩段、兩頭俱動、未審、仏性在二阿那箇頭。」師云、莫二妄想。書曰、爭二奈動何。師云、只是風火未散。」
- 『聯燈會要』六、長沙伝、(続藏二二)・九・三・二六九)
- (11) 『永平広録』七、『道元禪師全集』下・一三五頁
- (12) 「宝慶記」『道元禪師全集』下三七一頁
- (13) 『天聖広燈錄』(続藏二乙)一八。『無門閑』大正四八・二九
- (14) 「百丈野狐」偈頌、『無門閑』第二則、(大正四八・二九三)
- (15) 『正法眼藏註解全書』六・三頁
- (16) 『正法眼藏註解全書』六・四頁
- (17) 『正法眼藏註解全書』八・四六六頁
- (18) 『正法眼藏註解全書』八・四六六頁
- (19) この問題の詳論は拙稿「道元禪における倫理的性格」『日本仏教学会年報』四八号にゆづる。
- (20) 義雲はこの常識や思量分別の一切のとらわれを脱し、真理と一つになる真理現成の消息を逆に「耳処見色」と表現している(「義雲和尚語錄」「曹洞宗全書」語錄一)
- (21) 拙稿前掲論文「送葬儀礼を遡る基本的問題」参照
- (22) 拙稿「道元禪における出家学道と在家学道の問題」『教化研修』八号参照
- (23) 『曹洞宗全書』「宗源」五八七頁
- (24) 『大集經』大正十三、一〇九a
- (25) 『道元禪師全集』下、四一〇頁
- (26) 『如淨和尚語錄』大正四八・一三三a
- (27) 『宝慶記』の冒頭の文章によつても伺える。本論註12参照

(28) 「行者不可_レ念為自身而修_レ仏法。不可_レ為名利而修_レ仏法。不可_レ為得果報而修_レ仏法。不可_レ為得靈驗而修_レ仏法。但為_レ得_レ是道也。」(『学道用心集』)

(29) 臨終諷経・通夜・剃髪・受戒・入龕諷経・大夜念誦。引導法語・山頭念誦・仏事・安位諷経等、具体的な問題については別の機会にとりあげたい。