

道元の戒律観と「没後作僧」

中尾良信

一 問題の所在

授戒は本来は入門儀礼であり、端的に言えば出家と同じ意味を持つが、曹洞宗では在俗者に対する葬儀を「没後作僧」といい、授戒儀礼を伴う形で執行している。葬儀自体の儀礼としては、中国禅宗でも亡くなった僧に対して行われていた「亡僧葬儀」を援用しており、そのことは従来の研究でも論じられてきた^①。しかしそれだけでは、葬儀のシステムを説明することにはなっても、日本固有の、死者に戒名を授与するというところに、どのような意味と背景があるのかを説明することにはならない。

右のような問題意識に立つとき、授戒の前提となるべき戒律観が、日本仏教という土壌の中でどのように展開したのかということを考えることが重要であるが、その点については別稿においても多少しく考察した^②。本稿では、葬儀と関連した形での出家授戒というものが歴史的に定着していく過程を眺め、曹洞宗という「没後作僧」、言い換えれば死後出家という形をとる葬儀が、社会的に受容されていく要因についても、可能な限り論及しようとする目論みである。

もっとも、曹洞宗の宗祖である道元においては、「十六条戒」という、他宗派はもとより、日本以外の仏教圏では類

を見ない戒律観を打ち出しており、そのこと自体の研究も不可欠である。ところが、この十六条戒がどのような経緯で、どのような契機で成立したのかということについて、曹洞宗学においても確定的な解釈がなされているわけではない。その意味では、本稿が教学的に十分な裏付けを持つためにも、十六条戒成立の事情を説明するとともに、曹洞宗における葬儀が整備される過程を、細かく検討しなければならぬが、現時点ではそれをなし得ていない。本稿は、授戒と葬儀という点に着目し、日本仏教において戒名が死後出家者の名前として定着していく事情の、ごく一端を考察しようとするものである。

二 中世における戒律への関心

日本禅宗の初祖ともされる栄西は、禅の正当性を主張したとされる『興禅護国論』などの撰述において、「此の宗は戒を以て初と為し、禅を以て究と為す（大正八〇・七・a）」、「それ仏法は持戒を以て先と為す（大正八〇・八・c）」などと述べ、その根拠を『涅槃経』の「扶律顕常」に求めている。栄西のいう戒は、虚菴懐敏から受けた菩薩・四分両戒であり、大小両戒を指している。菩薩・四分両戒を受けるといふ大小戒兼持は、中国の禅宗では当然の立場であるが、そのことを栄西は「外声聞の威儀を学し、内菩薩の慈心を持つが故なり（大正八〇・一三・b）」と述べている。栄西の大小戒兼持は、ひとつには叡山上の破戒僧が、「一得永不失の本有戒」というような「理戒」を振りかざしたことに對し、「事戒」を宣揚したものである。日本仏教における如法授戒制度は、鑑真の渡来によつて整えられたが、鑑真の将来した典籍によつて『法華経』の教えに目覚めた最澄は、比叡山に単受菩薩戒による大乘戒壇を設立して、他の仏教圏に見られない制度を打ち出した。ところが、ある意味でその戒律観がきわめて理念的であつたために、必ずしも持戒堅固な風潮は保たれなかつたようである。また天台密教の大成者である安然が、積極的な小戒受持と犯戒後の再受戒を認めたことも、重大な要因になっていると思われる。台密の徒としての栄西は、安然教学から大きな影

響を受けているが、自ら入宋して、中国禅林が菩薩・四分兩戒を兼持しつつ、清規に基づいた清浄な生活を送っていることを目撃したことで、大小戒兼持による戒律重視を主張したと考えられる。

栄西が『興禅護国論』で、

或る人、妄に禅宗を称して名づけて達磨宗と曰う。しかしてみづから云く、行無く修無し、本より煩惱無く、元よりこれ菩提なり。この故に事戒を用いず、事行を用いず、ただまさに偃臥を用うべし。(中略)この義如何。答えて曰く、かの悪として造らざること無きの類なり。聖教の中に空見と言えるものごとき、これなり。この人と共に語り、同座すべからず、まさに百由旬を避くべし(大正八〇・七・c)八・a)

と記し、達磨宗の大日房能忍を批判したのは、同じように叡山仏教から禅を志向しながら、能忍が墮落した叡山の「理戒」主義を脱していず、「事戒」を重んじなかったからと見られる。達磨宗批判の典拠の一つとして、栄西は永明延寿の『宗鏡録』(九六一)を引いて、禅の殊勝なることを聞いても事理の行を欠き事戒が無ければ無意味である、と述べている。天台の口伝法門を集めた『溪嵐拾葉集』の、「第一頭教部(三) 禅宗教家同異」は、『宗鏡録』を引きながら円爾の禅などに言及している(大正五七・五三八・c、五四〇・b)。「溪嵐拾葉集」は十四世紀前半に撰述されているが、『宗鏡録』は既に永超『東域伝燈目錄』(一〇九四)に挙げられており(大正五五・一一六四・c)、栄西・能忍の頃には、叡山で禅を学ぶテキストとして読まれていたのではないかと思われる。『聖光上人伝』によれば、法然房源空の弟子弁阿弁長が能忍と問答した際に、『宗鏡録』について質問したとあることから、能忍が『宗鏡録』を学んでいたことが知られる(続群書類従九一上三二頁)。

ただし、栄西はあくまで四分律(小乗の律儀)の護持に重点を置いており、中国禅林の清規を導入しようという意

志はなかった。その点では、栄西と同じように入宋修行し、我が国において禅林の清規を本格的に定めた道元とは、戒律観を異にしていたといえる。達磨宗については道元も、その会下に多くの達磨宗出身者を抱えていたこともあって、『正法眼藏聞書抄』に

達磨宗の如きは冷暖自知と云う、他によらぬ智と思たれども専吾我に對したる智なり。不可用。

達磨宗には破相論・悟性論・血脈論とたてて、まず世間の法を破して正をさすると云はばすでに測度なるべし

(永平正法眼藏蒐書大成十一・六一五頁、十二・三三〇頁)

と、その考え方を批判している。

中世において、戒律に対する関心が高まったことについては、禅宗と律宗の交流という面からも窺える。平安末期から鎌倉初期にかけての時代、渡海求法した僧が多くいたが、中でも禅僧がもつとも多く、次いで律僧が多かった。中国において、禅律両宗が盛んになっていたということもあるが、日本仏教側の主体的事情として、自らを活性化する要素を求めていた点も、重要であると思われる。鎌倉期、南都律宗における戒律復興が仏教革新運動の先駆けとなり、禅宗は浄土系とともに大きな流れとなった。しかもこの両宗の僧は、「禅律僧」と一括され、さらに旧仏教諸宗派で出家した僧が、僧としての出世を断念して禅律僧になる場合が多く、特に彼らは「遁世僧」と呼ばれた。著名な僧の伝記などを通覧すると、禅律両宗の僧の間で、かなり有機的な交流が行われていたことがわかる。以下に、僧伝類に見られる事例を列挙してみる。

泉涌寺俊仍（一一六六―一二二七）〔不可棄法師伝・元亨釈書〕

建暦元（一二二二）年の帰国を采西が博多まで出迎え、建仁寺に寓せしめて、四月から翌年十月まで律学を講じさせた。

（石田充之編『鎌倉新仏教成立の研究 俊苕律師』四一七頁、

大日本仏教全書一〇一・二九三頁）

月翁智鏡（不詳）〔律苑僧宝伝〕

在宋中、蘭溪道隆と親交してその渡日を促し、渡来して入京した蘭溪を来迎院に滞在させた。

（大日本仏教全書一〇五・二五三頁）

来迎院駐錫の期間に蘭溪は、「泉涌寺行事次第」・金沢文庫本「蘭溪坐禅儀」を撰す。

（納富常天『金沢文庫史料の研究』「東山泉涌寺における禅受容」）

叡尊（一二〇一〜一二九〇）〔本朝高僧伝〕

最晩年、無本覚心（一二〇七〜一二九八）に参じ、戒壇院の側に且過寮を建てた。

（大日本仏教全書一〇三・二九五頁）

円照（一二二一〜一二七七）〔円照上人行状〕

東福寺に赴いて円爾（一二〇二〜一二八〇）の下で九十日間の安居修行をして印可を得、戒壇院に帰った後も、夜には坐禅を修したとあり、門下にも、円照寂後に東福寺や永平寺に赴いた僧があったと記されている。

（続々群書類従三）

凝然（一二四〇〜一三二二）〔本朝高僧伝運良伝〕

覚心の弟子恭翁運良（一二六七〜一三四一）との問答を通じて、仏法の枢要を知り得たといひ、さらに運良の依頼を受けて、かつて叡尊が建てた且過寮が荒廃しているのを再興した。

禅爾（一二五二〜一三二五）〔本朝高僧伝〕

（大日本仏教全書一〇二・三六六頁）

覺心に参禅し、久米田寺において禅堂を構えて昼夜二時に坐禅を修し、その間に華嚴や律を講じたとある。

（大日本仏教全書一〇二・二五二頁）

弟子湛睿に宛てた手紙に、「当地でも坐禅を修行しているが、これは生前の本懐である」と述べている。

（金沢文庫古文書一七五七）

湛睿（一二七一〜一三四六）

その撰述に、『六祖壇経』『百丈坐禅儀』『碧巖録』『景德伝燈録』、そして『宗鏡録』など、著名な禅籍からの引用が多く見られる。

概していえば、入宋帰国した禅僧に律僧が参じている場合が多い。前にも述べたように、当時の叡山などにおいて、「一得永不失の本有戒」というような理念的な戒を振りかざした破戒僧が横行したことが、戒律に対する関心を高める要因になったのであろうが、実践的な戒律という意味では、中国禅林が運用していた「清規」という、これまでにない制度が興味の対象となったのではないかと思われる。

三 道元の十六条戒

現在の曹洞宗では、道元が創唱したとされる「十六条戒」に拠っている。これが他に類を見ないものであることは、冒頭にも述べた。同時に、それが成立する経緯などについて十分に説明されていないことも、述べた³⁾。宗門の立場としては、「仏祖正伝菩薩戒作法」に

右大宋宝慶元年（一二二五）九月十八日、前住天童景德寺堂頭和尚、授道元式如是。祖日侍者（時焼香侍者）、宗端知客・広平侍者等、周旋行此戒儀。大宋宝慶中伝之（春秋社『道元禅師全集』第六卷一八八頁）

とあることで、十六条戒は道元が如浄から受けたものという理解が一般的である。しかし、如法授戒が行われていた中国仏教においては、十六条戒を授けるといふようなことは、常識として考えられないのである。

道元自身が榮西の弟子明全とともに入宋し、結果として正師である如浄と巡り会ってその法を嗣いだのであるが、入宋という行動そのものに関しては、一定の手続きが必要であった。遣唐使が廃止されて以後、中国への渡海は個人的な形で実行されたようであるが、少なくとも中国国内での活動を認めてもらうためには、具足戒の「戒牒」を持参することが不可欠であったのである。開山榮西が二度の入宋経験者であることもあって、当時の建仁寺は、渡海入宋に関する知識を入手しやすい場所であったと思われる。榮西門流の中で入宋した僧は、ほぼ例外なく具足戒の戒牒を持参しているし、明全は比叡山で出家したために単受菩薩戒であったので、改めて具足戒の戒牒を得た上で入宋している。つまり、如法授戒によって具足戒を受けた比丘・比丘尼でなければ、一人前の僧侶として認められなかったのである。そのことは道元も承知していたはずである。明全は入宋後に天童山で客死し、その遺骨と戒牒は道元が日本へ持ち帰ったのであるが、その戒牒が、道元の奥書が付されて永平寺に現存している。戒牒は正治元年（一一九九）一月八日付で、最近の研究によれば、このような手続きの意味での需要に応じるために、あらかじめ作成された戒牒に僧名を書き入れたものが、当時多く発行されたようである。入宋に際して具足戒牒を持参することについて、道元は明全の戒牒の奥書に以下のように認めている。

先師、諱は明全。貞応癸未（一二二三）二月二十二日、建仁寺を出でて大宋国に赴けり、見に年四十歳なり。

(中略)

全公、天童にありて三年を経、四十二歳、五月二十七日の辰の時、了然寮に円寂せり。時に大宋宝慶元年乙酉の載(一二二五)なり。時に堂頭和尚は如浄禅師なり。全公入宋の時は、すなわち大宋嘉定十六年癸未(一二二三)なり。初め明州景福寺に到る、時に講師の妙雲講師、堂頭たり。全公は、本天台山延曆寺に菩薩戒を受けたり。然れども宋朝は比丘戒を用う、故に入宋の時に臨みて、この具足戒牒を書し持せり。宋朝の風は、大乘教を習学すといえども、僧は皆先ず大僧戒を受くるなり。ただ菩薩戒を受くるのみの僧は、未だ嘗て聞かざる者なり。先ず比丘戒を受け、後に菩薩戒を受くるなり。菩薩戒を受くるのみにして、しかも夏臘となすは、未だ嘗て聞かざるなり。明全、入宋の時は、後堀河院の在位なり。後高倉院、太上皇たり。全公、太上天皇に菩薩戒を授け奉れり

(春秋社『道元禅師全集』第七卷二三四頁)

要するに道元も、中国では具足戒牒を受けない僧は存在しないと述べているのである。ところが、道元は具足戒牒を準備せずに入宋したようで、よく知られているように、寧波(浙江省)に着岸した後も約三ヶ月にわたって足止めされ、また天童山掛錫後にも、僧堂内での列位をめぐって物議をかもしている。末座に列せられたことを不満とした道元が、天童山や官寺組織である五山に訴え、ついには時の皇帝寧宗に直訴し、勅命として認められたと伝えられているが、史実とは考えられない。ただ道元が自らの戒牒を、比叡山で菩薩戒を受けてからの年数で認めるよう主張したとされる点は、重要であると思われる。戒牒を持参したか否かについては、史実として確認できず、異なった見解もあるが、道元が菩薩戒に強いこだわりを持っていたことは、『宝慶記』に

堂頭和尚、慈誨して云わく、薬山の高沙弥は比丘の具足戒を受けざりしも也た仏祖正伝の仏戒を受けざりしには

非ざるなり。(中略)是れ菩薩沙弥なり。排列の時も、菩薩戒の臘に依って、沙弥戒の臘に依らざるなり。これ乃ち正伝の稟受なり。你的求法の志操あるは吾が歡喜とする所なり、洞宗の託する所は你乃ちこれなり

(春秋社『道元禅師全集』第七卷四六頁)

は、とあることから窺える。また新草十二巻本の第二であり、道元晩年の撰述と考えられる『正法眼蔵』「受戒」巻に

いはゆる応受菩薩戒、此入法之漸也、これすなはち参学の上るべきところなり。その応受菩薩戒の儀、ひさしく仏祖の堂奥に参学するもの、かならず正伝す、疎忽のともがらのうるところにあらず。その儀は、かならず祖師を焼香礼拝し、応受菩薩戒を求請するなり

(岩波文庫本『正法眼蔵』四・一〇九頁)

とあり、この部分は『禅苑清規』からの引用であるものの、原文では「応受菩薩戒」の前にある「既受声聞戒」という一文が省かれているのである。『宝慶記』の如浄のことばは、いわば単受菩薩戒を認めるものといえるし、菩薩戒の前に声聞戒を受けるといふ一文を、道元があえて省いたとすれば、やはり単受菩薩戒を念頭に置いていたと見ることができるとはあるまいか。

以上のように考えるときも、ただちに道元が、単受菩薩戒という日本天台宗の独自の立場の延長線上に、十六条戒を創唱したとはいえないが、上に見たような、入宋時の寧波や天童山における道元の言動からは、むしろ自分が既を受けている日本天台宗の円頓菩薩戒に対する強い拘りが感じられる。その意味では、少なくとも十六条戒の背景として、道元が菩薩戒をどのように捉えていたかを考察する必要があると思われる。

道元と菩薩戒との関係を検討する前提として、道元の出家当時から、入宋して帰国した頃の関連事項を年表にしてみる。特に僧名を示さない記事は、道元自身のものである。

八歳 (一一〇七) 宝地房証真、叡山総学頭となる

一二歳 (一一一一) 俊苧、建仁寺に寄寓

一三歳 (一一一二) 俊苧、後高倉院に授戒、稻荷崇福寺に移る

一四歳 (一一一三) 天台座主公円に就て菩薩戒を受ける

一五歳 (一一一四) 証真、院の御所に参内 (最晩年の記録)

一六歳 (一一一五) 榮西、示寂

一七歳 (一一一六) この頃、三井寺公胤に疑義を質す

一八歳 (一一一七) 建仁寺明全に参す

一九歳 (一一一八) 俊苧、泉涌寺開山となる

二四歳 (一一二三) 明全に随って入宋

明全は景福律寺へ、道元は七月まで船に留まる

天童山に掛錫、新到の位次について争論

二六歳 (一一二五) 明全、天童山了然寮で示寂する

如浄より「仏祖正伝菩薩戒」を受ける

二八歳 (一一二七) 如浄の下を辞して帰国、建仁寺に寄寓

俊苧、示寂

三六歳 (一一三五) 理観に南嶽系禅戒と円頓戒を併せ授ける

三八歳（一二三七） 「出家略作法文（永平高祖受戒作法）」撰述

円琳、『菩薩戒義疏鈔』を撰述

四三歳（一二四二） 無本覚心に如浄相伝の菩薩戒と明全相伝の南嶽系禪戒を授ける

宝地房証真は、天台宗の根本教義書である『法華三大部』の注釈書である『私記』を撰述したことで知られているが、叡山の総学頭であったということからも、当時の叡山教学の指導的存在であった。しかも、天台宗の教学が密教中心となり、特に本覚思想が全盛という傾向の中で、本来の始覚門的修行の重要性を説いた人であるが、菩薩戒についても末註書を著すなどして、大きな影響力を持っていたと思われる。

嘉禎三年（一二三七） 榮西の弟子でもある円琳が著した『菩薩戒義疏鈔（円琳鈔）』（大日本仏教全書七一・一頁）は、日本で撰述された『菩薩戒義疏』の末註で、現存する最古のものである。唐宋の註釈が多く引用されるとともに、宝地房証真・泉涌寺俊仍の所説が随所に引かれているが、それは証真五五ヶ所、俊仍四〇ヶ所にのぼる。円琳門下の十地覚空（東山湛照）に教えを受けた了恵の『菩薩戒義疏見聞』第二には、『菩薩戒義疏』の末註として中国四種・日本二種を挙げているが、日本の二種は『一乗房円琳鈔』六巻と『宝地証真鈔』一卷となっている（大日本仏教全書七一・一七〇頁）。『円琳鈔』巻上之下に、『善戒経』等に声聞戒を受けた後で大乗菩薩戒を受けるとあることについての問答があり、註して「更詳委在真師乘戒正断論竝仍師十問等中」とある（大日本仏教全書七一・七〇頁）。『仍師十問』は、内容的に見て俊仍が著した『律宗問答』の巻下（卅統藏経二・一〇・四）に相当すると思われる、したがって「真師乘戒正断論」も、『宝地証真鈔』一卷の具名もしくは異名とも考えられるのである。⁶⁾

道元の立場はあくまで本覚思想の批判であったという見解が、最近の研究によって示されているが、出家後、叡山において修学した道元の視野に証真が入らないはずはなく、両者の関係を積極的に示す史料は遺されていないが、そ

の教学的背景として、当時の叡山において始覚門の重要性を主張した宝地房証真を想定することは、十分可能である。⁷⁾ 菩薩戒に関する立場について、道元が証真の影響を受けたということも、可能性は否定できない。そのことと関連して、最澄の単受菩薩戒が具体的な戒条を省いた理念的なものであったことで、平安末期の叡山における破戒僧の横行を招いたことに対し、それを批判した榮西は四分律を再評価し重視する立場をとったが、道元はどのような立場で菩薩戒を理解していたのか、という点を考える必要がある。

嘉禎三年（一二三七）に道元が著した「出家略作法文」の跋文には、

唐土も我朝も、先代の人師、戒を釈するの時、菩薩の戒体を詳論するは、甚だ以て非なり。体を論ずるその要は如何。如来釈尊は唯だ戒の徳のみを説かれたまいて、得るや否やなる体の有無を論じたまわざりしなり。ただ師資のみ相い摸して、即ち得戒するのみ
（春秋社『道元禪師全集』第六卷二〇八頁）

とある。つまり道元は、「一得永不失の本有戒」などと嘯いて破戒を省みない風潮に対し、受戒によって生じる戒体を頼みとすることは誤りであつて、大切なのは戒を主体的に護持しようとする姿勢である、と述べているように思われる。⁸⁾ 最澄が四分律の比丘二五〇ヶ条・比丘尼三四八ヶ条という具足戒を切り捨て、『梵網経』の十重四十八輕戒に拠つたことは、ある意味で戒律を理念的な形に凝縮したといえる。道元が、それをさらに十六ヶ条に凝縮したとしても、具体的な持戒持律の修行生活を放棄したのではないことは、言うまでもない。おそらくは如浄のもとで、中国禪林の生活規範である清規を学び、『永平清規』と総称される日本禪林における清規を作ることによって、理念としての戒を護持しようとしたのではあるまいか。

四 近世近代の曹洞宗の戒律観

道元の戒律観が右のようなものであったとして、道元の示寂後、中世から近世にかけての曹洞宗教団において、それが正確に継承されていったか否かということになると、はなはだ疑問である。南北朝から室町期の曹洞宗の歴史については、まとまった史料が不足している。数少ない中で検討の材料として考えられるのは、儀礼などの伝承に用いられた「切紙」類や、提唱の記録であるカナ書きの「抄物」類であるが、ここではそれらに論及し得ないので他の研究に譲り、結果として近世以後の曹洞宗において、どのような戒律理解が見られるのかを見ることで、本稿で取り上げる問題の背景となる論理が、近世から近代にかけての曹洞宗で明確に読みとれることを確認したい。

萬仞道坦は、『佛祖正伝禅戒鈔』（一七五八）で以下のように述べている。

生とは死の前後を云にあらす、只不殺生也、全機現なるべし、生也全機現と習上は、殺不殺の詞ありといへども、不似世間、其上三界唯心ぞ、諸法実相ぞと談ずるとき、殺とも不殺とも不可談、是をこそ唯一乗とも、一戒光明金剛寶戒とも談ず、殺すべきを不殺とは、此佛戒の時は不被談也（中略）

總て殺生と云ふ事のなき処をさせこそ、皆第一清浄とも、真是諸佛子ともいはる（中略）

恣心殺生者と云ふは、我等が当時、魚をとり、鳥をころす事と心得むは、非佛道也（中略）

流転生死の生に對して、殺不殺を判ずる事は、真生の理にそむく上は、殺も不殺も、争か破戒の義ならむや、從來の殺不殺は、二つながら破戒なるべきなり

（『曹洞宗全書』「禅戒」四五九頁）

萬仞は、きわめて特徴的な戒律観を示している。すなわち「禅戒」という表現を用いながら、仏道における殺生は世間的な殺生をいうのではなく、その意味では魚を捕ったり鳥を殺したりする、現実の殺生を問題にはしないと述べ

ているのである。しかも「殺も不殺も、争か破戒の義なからむや」という言い方は、「一得永不失の本有戒」を盾とする破戒僧と、同類と見なされかねない。このような萬仞に見られる立場は、理念的な戒律理解以外の何ものでもなく、平安期の安然が示した密教的な解釈と軌を一にするものといえる。

近代以降の宗学は、基本的に江戸期の宗学を踏襲するものであり、そのことはさまざまな面からいえることである。「禅戒一如」という戒律理解も同様であることは、一九七五年に発行された『宗学研究』十七号（禅戒特集号）の、当時の曹洞宗宗学研究所所長であった梶林皓堂師の巻頭言に、もののみごとく示されている。

これについて前に出た宗珊の『禅戒訣注解』には

禅中、戒あり。一にして二、戒外無禅、二にして一、性相ともに通じ、理事とどこおりなし。水中の塩味、色裏の膠青。これ吾が戒を標して禅名ある所以なり

と言っている。これによってみれば禅が戒、戒が禅であつて、両者は不二一致となり、禅外無戒、戒外無禅となる。もちろん禅宗の戒などの意味は微塵も存在しない。（中略）

只管打坐こそ最高最上の持戒の姿となる。（中略）戒は吾々が守るべき規繩でなく、吾々自体であるとするのである。言いかえれば戒を自己の中に見出すのであり、本具の自性清浄心を護持する以外に戒はないことになる。それはダルマ大師の一心戒、六祖の無相の戒に直結することになる。

既に述べたが、江戸期の萬仞の戒律理解は、ある意味で平安期の安然に通ずるものであるが、梶林師の巻頭言は、無論内容としては禅戒一如をいってはいえるものの、最澄の単受菩薩戒を達磨の一心戒になぞらえて説明した、光定の『伝述一心戒文』に還るものと見ることができ。

以上に見てきたような、日本仏教における戒律の理念化ないし凝縮という傾向は、鑑真による「具足戒」から最澄の「単受菩薩戒」へ、そして道元による「十六条戒」へとたどっていった。条数にして、二五〇・三四八条↓五八条↓一六条となるが、曹洞宗においては、ついに「禪戒一如」という表現に行き着き、理念的には坐禪の一点に凝縮してしまつたといえる。

五 臨終出家と死後出家

冒頭にも述べたように、曹洞宗では現行の授戒儀礼を伴った葬儀を「没後作僧」といい、中国禪宗における亡僧に対する葬儀の形式をとっている。はじめに述べたように、そのことに関する研究もあるが、ではそうした葬儀そのものが、禪宗の伝来とともに日本社会に取り入れられたのかというと、そうではないようである。没後作僧は、いわば死後出家というべきであるが、臨終に際して髪を剃って受戒し、おそらくは僧名をも付与されるような事例が、九世紀には既に出現している。^⑩『本朝皇胤紹運録』「淳和天皇」の項には、

承和七五八崩す、五十五なり、西院帝と号す、先に御出家され、遺詔に依りて火葬し、御骨大原野に散じ奉る

とあり、承和七年（八四〇）五月八日に崩御した淳和天皇が、それに先んじて出家し、遺詔によって火葬された後に散骨されている。また『続日本紀』嘉祥三年（八五〇）三月十九日条にも、

是日（十九日）、天皇（仁明）落飾入道し、誓いて清戒を受けらる、四品中務卿宗康親王・従四位上阿波守源朝臣多、同時に入道す、並びに天皇の皇子なり、時に人のこれを悲しまざる莫し（中略）

己亥（二十一日）帝清涼殿に崩ず、時春秋四十一なり

とあつて、仁明天皇が十九日に落飾入道し、二十一日に崩御している。このときには、二人の皇子が天皇とともに出家しているが、皇族自身も臨終に際して出家したようで、『日本三代実録』貞観十六年（八七四）八月九日条に

参議正四位下源朝臣生、是に先んじて沈痾月に累なり、落髮して僧と為り、是日卒す云々、年五十二なり

と記されている。これらは、当時の天皇における「薄葬」という意識とも関連するが、平安期の浄土信仰の高まりを背景とした、死後の安心を仏教に託す考え方と見ることができ、天皇が臨終出家する例はその後も見られ、以下に列挙する各天皇にも、臨終出家したことを示す史料が遺されている。

陽成天皇 天曆三年（九四九） 九月二十一日出家、同月二十九日崩御

醍醐天皇 延長八年（九三〇） 九月二十九日出家、同日崩御

朱雀天皇 天曆六年（九五二） 三月十四日出家、八月十五日崩御

一条天皇 寛弘八年（一〇一一） 六月十九日出家、同月二十二日崩御

三条天皇 寛仁元年（一〇一七） 四月二十九日出家、五月九日崩御

朱雀天皇だけが、出家してから崩御するまで五ヶ月あいているが、これは臨終ということ出家したものが、その後五ヶ月間存命したのであるかと思われる。

淳和・仁明朝に始まったと考えられる天皇や皇族の臨終出家は、平安貴族社会における浄土信仰の高まりを背景として、貴族社会にも「臨終行儀」としての出家という形で広まっていったと思われ、『貞信公記抄』天慶八年（九四五）九月二日条には、

二日、中使中将（藤原師尹）、左丞相（藤原仲平）の病重状のこと並びに出家あるべき事聞こしめしあり、これを
いかがせん、禪喜律師来りて云う、新発御名は静覚なり

五日、中使中将来、（中略）北殿（仲平）薨ず、夜半極楽寺に移す

とあり、左大臣藤原仲平の病状が悪化し、出家して静覚と安名され、五日には薨じたと伝えられる。十世紀半ば以降、『公卿補任』に見られる限りでも次に挙げるような公卿達が、明らかに臨終に際して出家入道している。

左大臣正二位藤原師輔 天徳四年（九六〇）五月二日出家、同月四日薨

左大臣従二位藤原在衡 安和三年（九七〇）正月二十七日転、十月十日致仕、出家入道薨

摂政太政大臣藤原兼家 永祚二年（九九〇）依病入道、七月二日薨

関白正二位藤原道隆 正暦六年（九九五）四月六日出家入道、同月十日薨

摂関期には臨終出家の風習が定着していくと同時に、出家作法の中で、現世の神に対する暇乞いとして「氏神拜」が行われるようになる。また、貞観一四年（八七二）に薨じた藤原良房以来行われていた、摂政・関白・太政大臣経験者に対する封国・贈諡の習慣は、長元二年（一〇二九）に薨じた藤原公季を最後に無くなって、その後は出家ばかり

りとなり、公卿の死を天皇に伝える薨奏も、出家した公卿の場合には行われなくなった。つまり、出家入道という形での臨終行儀は、それを行わない場合とは、はっきり区別されるようになったのである。藤原師輔の場合も、『西宮記』巻十四裏書に、

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

とある。

また『小右記』永祚元年（九八九）六月二十六日条に

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

とある藤原頼忠のように、本人の意思について確認した様子がなくても、周囲の者が髪をわずかに切って受戒させた場合もある。このような事例からも、公卿が臨終に際して出家するということが定着していったことが窺える。

同じ『小右記』長和四年（一〇一五）五月条には

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、言わずと雖も氣色に依りて昨日出家せしめ了んぬ

とあり、臨終に至った清原為信が、ことばも発せられなかったところ、氣配を察して出家させたとしている。こうなると本人の意思を確認することは必ずしも問題ではないということであって、それだけ臨終出家が常識化形骸化していたことになる。

『小右記』によれば、万寿四年（一〇二七）十二月四日には、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ことから、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。

以上のように、臨終出家が定着していくとともに形式化し、ある面では形骸化するという傾向の中で、行成のように出家の意志を持ちながら果たせなかった場合も、少なくともなかったと思われる。天皇や貴族の臨終出家という習慣の上に、浄土信仰が重層的に展開した結果、高貴な身分の者は当然往生するという考え方が一般化していったようである。院政期に成立する往生伝において、天皇が往生人として取り上げられるのも、その現れといえる。そのような流れの中で、次節で述べる九条兼実の息子のように、明らかに死後に出家させるような場合も当然出て来るであろうし、撰関期から院政期にかけての時期にも、臨終に間に合わず縁者が髪を切つて受戒させるといふ、便宜的に死後出家になることもあったと考えられる。

六 在家葬儀に対する道元の立場

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。

『玉葉』文治四年（一一八八）二月二十日条によれば、

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）なお敬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（戒師仏巖上人なり）、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

とあり、九条兼実がその息子良通の頓死に遭い、死亡が確定した廿日の夜、入棺に先立って仏巖を戒師として出家させているのである。臨終出家が間に合わなかったための死後出家とも思われるが、それが死亡を確認した後、入棺の前に行われている点は注目すべきである。前後の記事を見ると、臨終の良通に対して蘇生の加持を施すなどしており、出家させる時間的余裕がなかったわけではない。その一方で、その表情が端正であることなどを語り合い、仏巖をして「天上に生まるるか」といわしめ、良通が往生人であることを確認している。確実な死後出家の記録は、『玉葉』のこの記事が初出のようであるが、死亡確認後に出家の手続きをとっている点は、それが当然の行為と考えられていたことを窺わせる。

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）正月二十日条にある

前將軍（源頼朝） 去十一日出家、十三日入滅、（大略頓病歟）

という源頼朝の例からも窺える。既に貴族社会において、死後出家を容認する傾向があったとすれば、それは武家社会にも受け容れられたと考えられる。時代は下るが、無学祖元（一二二六〜八六）の『仏光国師語録』には、北条時宗に対する「落髮・付衣・起龕・下火」などの法語があり、この頃には禅宗による葬儀の形式もほぼ一般化していたのであろう。

このような社会的背景の中で道元が、『正法眼蔵』の説示を通じて「正伝の仏法」を開示したことは、いうまでもない。昨今の宗学研究において、七十五巻本・六十巻本・十二巻本など、諸本の説示に差異が見られるという議論もあるが、それにしても道元が精魂込めて説示したことは間違いない。その一方で、道元は仏法の真髓を説いたのであり、世間の雑事に対しては超然としていた、とする理解もある。特に北越に入山し、永平寺において厳しい出家主義を打ち出したことも、それを裏付けるかのようである。しかし、在家の社会に無関心であったかといえ、けっしてそうではなく、例えば檀越波多野義重の招請を受けて鎌倉へ赴き、道俗男女に授戒したと伝えられる、いわゆる「鎌倉行化」なども、道元と社会との関わりと見ることができ。この「鎌倉行化」が思わしいものではなかったことは、『永平録』に遺された帰山後の上堂によつて知られる（春秋社『道元禅師全集』三・一六六頁）。

『正法眼蔵』「大修行」巻には、在家の葬儀に関すると思われる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ずべきならん。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k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、たとい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、請ずるにまかすることなかれ。

(中略)

しかあればすなわち、たとい国王大臣なりとも、たとい梵天釈天なりとも、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もがら、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『正法眼蔵』三・三七七〜三八〇頁)

百丈懷海が、亡僧の事例に準じて葬儀を執行してほしいという野狐の要請に応じ、法に依つて火葬したという話について、道元はそれを間違いであるとしている。得戒せず、修行の経験もない野狐が「亡僧」であるはずはなく、野狐を亡僧と同じように扱うなら、死んだ優婆塞・優婆夷、つまり在家信者に対しても、求められれば亡僧に準じて葬

儀ができるということになるが、このようなことは正伝の仏法には無いことだと、つよく否定しているのである。さらに続けて、たとえ国王大臣であれ、出家者ではない者が亡僧に対する儀礼を要請したとしても、みだりに応じるべきではなく、出家授戒して僧となるように勧めなければならぬ、仏法の功德に結縁しようと思うのであれば、すみやかに出家授戒し僧となるべきであると、強調している。

この説示を率直に読む限り、道元は在家者に対して、少なくとも亡僧に準じた儀礼での葬儀を執行することを、否定しているとしか理解できない。ただ、現在の曹洞宗教団も在家葬儀をやめるべきであるかどうか、ということについては別の議論が必要である。どのような経緯の中で宗門の在家葬儀が行われるようになっていったのかを考えることなく、性急には結論できない。とはいえ、法孫としての行動原理をどこに求めるかといえ、宗祖の説示を大原則とするしかない。「大修行」巻に説かれるような、在家葬儀に対する道元の立場が、当時の社会状況とはまったく関係なく、ひたすら正伝の仏法の開示としてのみ説かれたのかといえ、おそらくそうではなく、何らかの社会現象を背景として説かれたにちがいない。そして、そのような背景を含めた上でなければ、道元が何を説こうとしたのかを正確には理解できないであろう。以上のように考えてみると、当時の社会における葬儀ないし臨終行儀がどのようなのか、またどのように展開してきたのかは、検討を要する重要な課題である。

前に見たように、平安期の天皇や貴族の臨終出家という習慣の上に、浄土信仰が重層的に展開した結果、高貴な身分の者は当然往生するという考えが、臨終出家を定着させるとともに死後の出家をも認める傾向を促し、院政期から鎌倉期の初めにかけて、臨終出家と死後出家が併存的に習慣化していったと思われる。『玉葉』の撰者九条兼実や頼朝は道元と同時代の人であり、特に兼実の場合は、道元の父ともされる久我通親と政治的ライバルである点からも、道元をとりまく社会状況を伝えていると考えてよいのではあるまいか。『正法眼蔵』『大修行』巻は、あるいはこのような背景の中で為された説示であるかも知れず、その意味では便宜的な死後出家を戒めたものであり、出家者として、

在家者から死後出家を含めた葬儀を要請された場合を意識しての説示であった、という可能性も否定はできない^①。

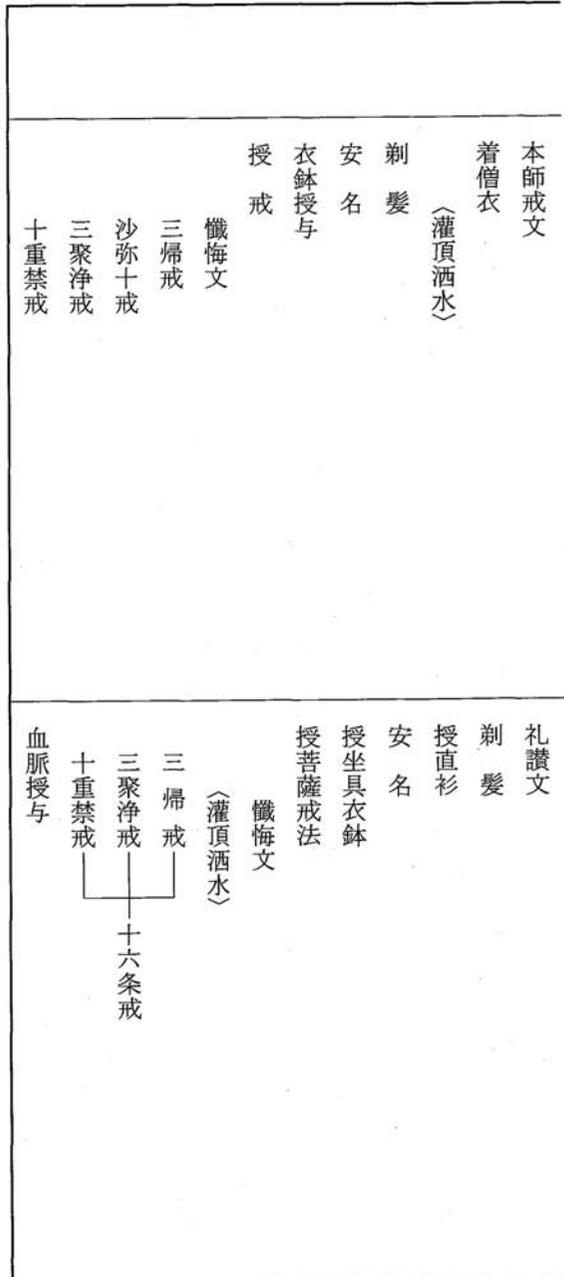
禅宗における在家葬儀が、『禅苑清規』の亡僧・尊宿葬儀法を援用していることについては、既にいくつかの研究がある。しかし、従来中国禅宗の儀礼との関係で論じられてきた死後戒名も、撰関期から院政期にかけて定着した臨終出家から死後出家という風習が、より広い階層へと受容されたという事情を考えると、本格的な禅宗伝来以前に、日本独自の宗教観ないし他界観などに基づいた習慣が既に存在し、禅宗によって儀礼的により整備されていったのではないか、という視点から眺めてみる必要がある。道元が否定した亡僧の事例に準じた在家葬儀が、「没後作僧」という形で執行されるためにどのような論理構造が介在したのか、歴史的にも宗学の上でも、解明されているとは言い難い。

七 血脈授与と授戒

現在も曹洞宗で執り行っている「没後作僧」という形式の葬儀が、どのような過程で形作られてきたのかは、前節でも述べたように、必ずしも明らかではない。しかし、臨終出家から死後出家という必然的な展開が、平安末、撰関期から院政期にかけての時代に、貴族社会に既に事例としてあったこと、あるいは道元が、そうした社会背景を視野に入れて、『正法眼蔵』大修行巻の説示を行った可能性があることは、確認してきた。

ここで現行の在家葬儀と出家受戒について、曹洞宗の特徴を見るために、臨濟宗のそれと比較してみたい。臨濟宗は『江湖法式梵唄抄』（禅文化研究所）に拠り、曹洞宗は『昭和修訂 曹洞宗行持軌範』（曹洞宗宗務庁）に拠った。ただし、特に葬儀については、儀礼における地域差なども大きく、詳細な比較検討ではない^②。

| 得度 | 葬儀 | |
|---------------------|---|------------|
| <p>本師唱文 十仏名</p> | <p>剃髮 懺悔文 三帰戒 戒名授与 龕前念誦 十仏名・大悲呪 鎖龕仏事 大悲呪 起龕仏事 大悲呪 大宝広博楼閣善住秘密陀羅尼 山頭念誦 往生呪・鼓鉢 引導法語 読経 茶毘回向</p> | <p>臨濟宗</p> |
| <p>奉請 十仏名</p> | <p>剃髮 授戒 懺悔文 〔洒水〕 三帰戒 三聚浄戒 十重禁戒 血脈授与 入棺諷経 大悲呪 棺前念誦 十仏名 挙棺念誦 十仏名・大悲呪 大宝楼閣善住秘密根本陀羅尼 引導法語 山頭念誦 十仏名 読経 茶毘回向</p> | <p>曹洞宗</p> |



曹洞宗では、檀信徒葬儀においても出家得度と同様に十六条戒を授け、さらに血脈を授与する。そして『梵網経』の「衆生仏戒を受くれば即ち諸仏の位に入る、位大覚に同じうし已る、真に是れ諸仏の子なり」の語で証明するのである。つまり曹洞宗の在家葬儀は、原則として出家得度の儀礼に準ずるのであり、繰り返しになるが、それを「没後作僧」と表現している。臨済宗では、「没後作僧」というような表現を用いることはなく、血脈を授与することもない。出家授戒に関しては、曹洞宗が道元の説いた十六条戒によるのに対し、臨済宗は沙弥十戒を併せて授けているが、構造的に見れば根本的な違いではないと思われる。

葬儀授戒に関しては、臨濟宗が三帰戒だけを授ける点で出家授戒と明らかに異なっているのに対し、曹洞宗は戒条・血脈授与という点を含めて、出家得度と基本的に同じである。儀礼としてみた場合、曹洞宗は確かに没後作僧しているのであるし、それは紛れもなく死後出家というしかない。臨濟宗の場合を歴史的に検討しないまま、軽々しく結論づけることはできないが、曹洞宗においてきわめて特徴的なことは、「血脈」を授与している点である。血脈を含めた、「三物(さんもつ)」と総称される曹洞宗の相承物についても、その成立や展開の過程が明らかにされているわけではないが、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。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、上に見たように、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。

授戒会そのものの歴史的展開については別に研究があるが(広瀬良弘『禅宗地方展開史の研究』一九八八年吉川弘文館)、結果としては、曹洞宗の在家教化の有効な手段として機能したと思われるし、現在でも一種のイベントのような形で修行されている。通常、五日ないし七日間の授戒会であれば、戒弟すなわち受戒される者に戒名と血脈が授与されるのであるが、三日間の場合には戒名は授与されないが、血脈だけは授与される。これは、いわば結縁授戒ともいうべきであるが、それでは授戒会に就いたことが形として残らないこともあって、戒名を記さずに血脈だけを授与する場合が多い。しかも、相当数の戒弟を集めなければ、形式的にも経済的にも成り立たないこともあって、何度も授戒会に就くことを檀信徒に奨励するのである。そこでは、仏法との結縁を深めるためであるなどと説明するが、日常の罪業を懺悔するというような意味での、祈祷的意味合いが意識されているといつてよいし、血脈の免罪符化を窺わせるものである。このことは、歴史的に戒律に対する密教的理解がなされ、理念化されてきたこと、それと並行

して、現実の説戒において説かれた通俗的な業論、差別的な罪業観と無縁ではないように思われる。

日本で最初の禅宗式授戒会は、『元亨釈書』によれば、二度目の入宋で虚庵懷敏から臨济宗黄龍派の禅を受けて帰国した栄西（一一四一〜一二一五）が建久三年（一一九二）に香椎宮（福岡県）の側に開いた報恩寺で行ったものである（大日本仏教全書一〇一・一五八頁）。

『三大尊行状記』によると道元は、師如浄より「仏祖正伝菩薩戒作法」を受け、宝治元年（一二四七）鎌倉に赴き、北条時頼と道俗多数に菩薩戒を授けたとされる（『曹洞宗全書』史伝上一三〜一四頁）。また、達磨宗の懐鑑にも「伝授菩薩戒作法」を授け、それを行じるよう勧め、また義介との間で「菩薩戒血脈」について問答したと、『御遺言記録』にある（春秋社『道元禅師全集』第七卷一八〇頁）。また『三草一木事』によれば、道元が「別願授戒」と称する授戒を、千人近い人に行つたと伝えている（『続曹洞宗全書』宗源補遺六三頁）。

『洞谷記』によれば瑩山紹瑾（一二六四〜一三二五）も、永仁四年（一二九二）阿波城満寺において初めて戒法を開いて授戒し、さかんに授戒会を行つていたようである（『曹洞宗全書』宗源下五〇五頁）。

心地覚心（一二〇七〜九八）は、『法燈圓明国師行実年譜』によると、師退耕行勇（一一六三〜一二四一）の示寂後、興聖寺の道元に参じて菩薩戒を受け（続群書類従九一上三五〇頁）、さらにその戒脈を理観に授けた。覚心の弟子孤峰覚明（一二七一〜一三六一）は、瑩山から受けた血脈を、抜隊得勝をはじめ会下に参集する僧にさかんに授与して、たと、『抜隊和尚行実』にある（続群書類従九一下六三九頁）。

愛知県乾坤院には、文明九年（一四七七）から約十年間に、逆翁宗順が授戒した戒弟についての記録である。「血脈衆」があることから見ても、当時在家信者に対する血脈授与が行われていたと思われる（広瀬前掲書）。

前にも述べたように、禅宗における在家葬儀が『禅苑清規』の亡僧・尊宿葬儀法を援用していることについては、既にいくつかの研究がある。無学祖元の『仏光国師語録』にある、北条時宗に対する「落髮・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いという指摘もある。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思われる。

曹洞宗において、「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^⑧。

現状では、実際に行われていた儀礼を伝える史料が不足しており、今後の発掘が待たれるところである。また初期の曹洞宗、特に瑩山派下において僧俗に対する血脈授与が盛んに行われていたこと、袈裟・鉢盂を授けるなどの形を採ることで、出家儀礼に準拠した葬送儀礼が、次第に低い身分にまで適用されていった過程を検討することで、戒名授与の構造を考察していく必要がある。

まとめ

以上、議論も雑駁であるし、史料的な面での確認も不十分であって、脈絡のある整理ができたわけではないが、概ね二つの方向から検討してきた。

まず日本仏教においては、最澄によって単受菩薩戒というシステムが創唱されたことによって、戒律観が独自の展開を見せていること、ある意味では天台密教の発展と相俟って、理念的な戒律理解が醸成されるとともに、祈禱的性格を持った授戒に結びついていくことを述べた。それが結果として、具体的に実践的な戒律護持を忘れさせることとなり、平安末期になると、破壊行為を恥じない風潮が、叡山を中心とする仏教界に蔓延したと思われる。

鎌倉期になると、南都においては戒律復興の兆しが見られ、栄西を初めとする渡海入宋僧が実践的な戒律観を導入したことで、鎌倉新仏教ともいわれた仏教革新運動が起こったのであり、禅宗と律宗の僧の活動が中心となっている。ただし、栄西は従来からあった四分律を再評価したといえるのに対し、道元は、正伝の仏法である坐禅修行に即して、中国禅林で運用されていた清規を、積極的に導入している。その一方で道元は根本理念としての戒として、今日の曹洞宗で三帰・三聚・十重戒と理解されている、十六条戒を採用したと思われる。

中世後期の展開については明らかではないが、徳川期になると禅戒一如というような考え方が打ち出され、ある意味では平安期と同じような、理念的戒律理解が促されたのではないかと考えられる。しかし、やはり中世後期から盛んになってきた授戒会などにおいて、現実に戒律が説かれる場面では、きわめて通俗的な業論に基づいた罪業意識と、特定の身分や職業に対する差別感を助長するような説教がなされることになり、結果的に戒律が差別的機能を持つことになったともいえる。この一種の二重構造的な戒律理解は、曹洞宗教団の組織的体質とともに、近代ないし現代にまで継承されている。

次に今日の在家葬儀と戒名授与を検討する上で、平安期、天皇や貴族の間に既にあった臨終行儀としての出家受戒が定着するとともに、便宜的な死後出家が散見されるようになり、鎌倉期には意識的な死後出家を認める事例と、こうした習慣が武家社会にも広がっていくことを述べた。

そして、道元の『正法眼蔵』の説示も、それなりの社会的背景に基づいてなされた可能性と、特に「大修行」巻に

おいて、百丈が野狐の要請に応じて、亡僧の事例に準じた葬儀を執り行ったという伝承を否定したことが、当時の死後出家を認める風潮に対して、それを戒めたものではないかと推論したが、そうした道元の態度とは別に、積極的に中国人禅僧を招請した北条得宗家において見られるように、『禪苑清規』の亡僧葬儀を援用する形で、出家儀礼を伴う形での葬儀が定着していった。天皇や貴族の臨終行儀としての臨終出家が、便宜的な死後出家を認めながら、より広い社会階層へと広がっていったが、道元は、あくまで出家者を追悼する意味での亡僧葬儀と、在家における死後出家をなしくずしに混同することを批判したのではないかと思われる。

便宜的方法ではあるが、臨済宗と曹洞宗の在家葬儀および出家得度の儀礼を比較したとき、曹洞宗でいずれの場合も血脈を授与していることが大きな特徴であり、その点で葬儀が出家儀礼を伴っていることは明白であり、「没後作僧」という表現は妥当であるということになる。

初期の曹洞宗、特に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。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、曹洞宗でいう「没後作僧」という表現が登場するのも、この時期ではないかと思われる。ただし、そのことを窺わせる切紙史料には、血脈授与については触れられていない。

曹洞宗では、元来は出家者に対して授与していた血脈を、一方では伝戒もしくは結縁の証として、比較的初期、おそらくは瑩山の頃から、在俗者に対して授与していたと考えられ、そうしたことが、中世後期の授戒会の盛行によって定着したのであろう。平安期に既にあった授戒の祈禱性は、この時期以降の授戒会にも継承されたのであり、もともと証明書的なものであった血脈に、罪業を懺悔した上での護符的機能が付与されたのである。

社会的に要請される在家葬儀が、道元のいう亡僧を追悼する意味での葬儀と乖離していることは否定できない。瑩

山派下の僧達を中心として、より積極的に社会的教化が進められる過程で、血脈の授与が一般化する動きと相俟って、没後作僧という考え方がその溝を埋める論理として採用されたのではあるまいか。

徳川期になり、幕府の宗教政策によって社会的序列を維持する機能を担わされた結果、没後作僧という出家儀礼を伴った葬儀において、血脈と戒名を授与しながらも、より社会的序列を反映した位階が重視されることになり、位階と社会階層が相関関係を持つようになったと考えられる。ただし、位階の成立や変遷については別な形での論証が必要であり、それは今後の課題としたい。

注

- (1) 従来の研究としては、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) などがあるが、駒澤大学教授であった故石川力山氏は、これらの成果を踏まえつつ、曹洞宗の切紙史料などの検討を加味した研究を進められた(『禅宗相伝資料の研究』法蔵館 二〇〇一年五月)。
- (2) 拙稿「日本仏教における戒律への関心と中国の禅宗」(速水侑編『院政期の仏教』吉川弘文館一九九八年 所収)
- (3) 十六条戒の成立については、
- a、叡山における単受菩薩戒を、栄西を通じて会得したものの(境野黄洋「禅戒の由来について」『大乘禅』七一)
 - b、栄西の立場を全面的に受け継いだもの(伊藤慶道『道元禅師研究』)
 - c、如浄の室中から受けたもの(永久岳水『大乘禅』七一)
 - d、浄土系の『机受戒略儀』にある「十六重戒」などの影響を受けたもの(石田瑞麿「道元―その戒と清規」『金沢文庫研究』七六～八二)
 - e、如浄からは戒理念のみを受け継ぎ、日本で成立したもの(池田魯参「禅戒と鎌倉仏教」『宗学研究』一一)

f、中国天台宗荆溪湛然の『授菩薩戒儀』を簡略化したもの（平川彰「道元の戒観と律蔵」『道元禅の思想的研究』）
 g、如浄より受けた仏祖正伝菩薩戒は、梵網戒・单受菩薩戒であり得た（鏡島元隆「円頓戒と禅戒・仏祖正伝菩薩戒」『道元禅師とその周辺』）

などの見解が示されているが、決定的な支持を得たものはない。

(4) 松尾剛次氏は、明全の戒牒をとりあげて、当時の東大寺で発行された戒牒が、現実に三師が立ち会わないような、便宜的なものであったことを指摘されている。（『鎌倉新仏教成立の研究』吉川弘文館 一九八八年）

(5) この三ヶ月の足止めについてはいくつかの見解がある。例えば吉田道興氏は、道元は明全と同様に具足戒牒を持参したのであり、寧波着岸後すぐに天童山に行かなかつたのは、既に四月十五日の入制中を過ぎていたからであり、そのために七月まで待たざるを得なかつたとされる。さらに明全だけが天童山に行つたのは、師榮西の天童山に対する功績による特別待遇であつたとされる。

しかし、それでは道元が後に如浄と交わした单受菩薩戒に関する問答が、どのような意図によるものか、という点で疑問が残る。道元が具足戒牒を所持していたならば、少なくとも景福律寺までは行つたのではないかと思われるが、諸伝にそのことは伝えられていない。

(6) 拙稿「円琳の『菩薩戒義疏抄』について」、『印度学仏教学研究』二十七—二、「円琳抄」に於ける証真の引用について、『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』十三

(7) 山内舜雄氏は、『道元禅と天台本覚法門』（大蔵出版 一九八五年）において、道元の教学的抛り所を証真に指定する見解を出されている。

道元の思想的立場が、当時の叡山に蔓延していた本覚思想に対する批判であつたことは、袴谷憲昭氏の『本覚思想批判』（大蔵出版 一九八九年）、松本史朗氏の『縁起と空』（大蔵出版 一九八九年）をはじめとする、両氏の一連の著書において述べられている。

(8) 『出家略作法』については、その内容から古くよりその真偽に関する議論がある。
 鏡島元隆『道元禅師とその周辺』（大東出版一九八五年）参照。

(9) 元駒澤大学教授石川力山氏は、広範な調査によって蒐集された史料に基づいて、洞門カナ抄や切紙による綿密な研究を展開された。惜しくも一九九七年に急逝されたため、学位請求論文は未提出に終わったが、ほぼ完成原稿に近いものが遺されていたこともあり、氏の研究成果を学会の財産とすることを目的として、法蔵館社長西村七兵衛氏の御厚意と、駒澤大学石井修道氏・同大学飯塚大展氏を中心とする、関係各位の献身的努力によって公刊された。『禅宗相伝資料の研究』(法蔵館 二〇〇一年五月)参照。

(10) この部分の考察については、三橋正氏の『平安時代の信仰と宗教儀礼』(続群書類従完成会 二〇〇〇年)より多くの示唆を得た。とりあげた史料についても、同氏の教示によるものである。筆者と三橋氏は、ともに「院政期仏教研究会」(代表 速水侑氏)のメンバーであり、同会での同氏の報告が、「没後作僧」の問題に重要な関連を持つと考えたことから、論及された史料や検討内容を本稿に援用させて戴いた。ここに記して甚深の謝意を表したい。

また、本稿とほぼ重なる趣旨の論攷を、曹洞宗総合研究センターの桐野好覚氏が既に発表されている(「宗門の葬送と信仰」道元禅師における葬送観を探って)、『宗学研究紀要』十四)。当該の紀要には、「葬祭問題」と題する特集が組まれ、センター所員の意欲的な論攷が発表されており、部分的には筆者と見解を異にする内容もあるが、啓発される点が多かった。

(11) 道元は、便宜的な死後出家については、明確に否定しているようであるが、臨終出家については、消極的ながら容認しているようにも思われる。『正法眼蔵随聞記』巻一には道元が、病身のある在家人が回復後の出家を念願していたところ、にわかにな病状が悪化したため、死の前夜に菩薩戒を受けてよき臨終を迎えたことをとりあげて、妻子に愛着を残して死ぬよりはむしろ、思い立った時点で出家すべきである、と述べたとある。

桐野氏は、これを道元のはからいによる臨終出家と理解されている(前掲論文)。

(12) この問題については、かつて東洋大学における日本佛教学会学術大会で報告した。拙稿「禅門の葬儀と戒名授与」(『日本佛教学会年報』六三号 一九九八年)

(13) 石川力山前掲書 四二六・四七三〜四七五頁参照。