

## 中世における死と仏教

— 官僧・遁世僧体制モデルの立場から —

松尾剛次

### はじめに

現在、僧侶といえば、葬式に従事する職業と思われがちである。というのも、葬式仏教という言葉があるように、普通の人々が僧侶と出会う機会には葬式や年忌の法事などに限られ、僧侶は境内墓地のいわば管理者となっているからである。そして、葬式仏教という言葉には、仏教者のそうした現状への批判・揶揄が込められている。よりはつきりというならば、葬式仏教は仏教の墮落した姿と考えられてきたのである。近年、自然葬あるいは散骨といって、亡くなった人の焼骨を粉にした遺灰を山や海などにまいて「自然に還す<sup>かえ</sup>」葬送がマスコ

ミなどで注目を集めているが、そうした運動も、葬式仏教への批判の一つとも考えられる。

しかし、考えてみるに、僧侶が葬式をきちんととり行なってくれるというのは、一人の人間にとって誕生とならぶ死という一大画期を厳粛に通過したいという願いに応えていることも間違いない。つい先日、長崎県で小学生の女兒が首をカッターで切られて殺されたうえ、加害女兒に血まみれの顔を踏まれるという事件が起こった。そうした事件を聞いて、凄惨な感じをもたない方はいないであろう。また、別の事件では死体が切断されて冷蔵庫に入れられ海中に捨てられていた。誰しも、葬送儀礼もなされず、おのれの死体を刃物で切断され、捨てられたり、死体を邪険に扱われたくはないはずである。

とすれば、いわゆる葬式仏教なるものも人間の根源的な願望から生まれたものなのではないか。いうなれば、葬式は死者の救済に関わる重要な儀礼である。また、残された者にとっても、葬式によって儀礼的な意味で、死者に別れを告げることができるのである。

とくに、僧侶が積極的かつ組織的に葬送儀礼に従事するようになるのは、鎌倉時代の仏教によってであり、それは本来、極めて革新的な意義があった。本稿では、そのことを私の「官僧・通世僧体制モデル」を使って論じてみる。そこで、まず日本中世の宗教状況を理解するためのモデルとしての「官僧・通世僧体制モデル」を紹介し、それと死生観との関係、より正確には僧侶と死との関係に触れてみたい。

さて、従来の「中世仏教史理解の枠組み」に関する議論、言い換えれば、中世仏教の特徴をどう捉えるかをめぐっての議論は、「鎌倉新仏教とはなにか」「中世仏教を代表するのは鎌倉新仏教か、それとも旧仏教か」「中世仏教とはなにか」などに関する議論と密接に関係してなされてきた。そうした議論の枠組みとなつてき

た学説を細かい相違点は無視し、共通点に注目して大づかみに整理すると、ひとまず通説A（鎌倉新・旧仏教論ともいえる）・通説B（顕密体制論）の二つにまとめられる（一七頁の表を参照）。

## 第一章 官僧・遁世僧体制モデル

### （一）通説A（鎌倉新・旧仏教論）をめぐる

私が通説A（鎌倉新・旧仏教論）と呼ぶ説は、家永三郎氏<sup>(1)</sup>、井上光貞氏<sup>(2)</sup>らを代表とする説で、祖師の思想に注目して指標を見出してきた。すなわち、鎌倉新仏教には、禅宗などの自己の修行を重視する自力の立場と阿弥陀仏の救済に委ねる他力の立場といった相違があるにしても、選択・専修・易行（反戒律）・民衆救済などの共通性があったとする立場で、法然・親鸞らの仏教を鎌倉新仏教の典型とする。たとえば、法然・親鸞・一遍は念仏という易行を選択・専修し、日蓮は唱題を、道元ら禅僧は坐禅を選択・専修した。この新仏教の方こそが民衆救済に努め、中世を代表する仏教である。他方、旧仏教の僧侶は鎮護国家（天皇・国家の安泰）を祈禱するなど天皇・貴族の救済は行なったが、民衆救済はなさなかった。

この通説Aの立場は、明治の原勝郎氏<sup>(3)</sup>によって提起された、鎌倉新仏教を日本における宗教改革と捉える見解に遡り、辻善之助氏<sup>(4)</sup>の中世仏教に関する実証的、包括的な研究などを踏まえている。そして、戦後の社会経済史研究、ことに石母田正氏<sup>(5)</sup>の領主制論によっても支持された。すなわち、旧仏教寺院が基盤とする庄園制を

古代的なものと考え、それを下部構造とする旧仏教寺院は古代的な存在とし、他方、武士による領主制の進展に中世の発展を見る見解である。通説Aは長らく通説的な立場を占めた。

この通説Aを基にして、親鸞、法然、日蓮、道元、一遍ら新仏教祖師の思想研究や信者に関する研究が深まった。<sup>(6)</sup> 通説Aは、以後の多くの研究のバックボーンとなったが、問題も多い。たとえば、通説Aが、指標の一つとする反戒律は、禅宗に関しては、戒律を重視していたのであって、それは当てはまらない。専修に関しても、栄西などは密教を兼修し、鎌倉では禅僧というよりも密教僧として重要視されたのである。さらに、通説Aがもつとも重要視する民衆救済に関しても、明恵・叡尊ら、通説Aが旧仏教とする僧侶も行なっている。<sup>(7)</sup> さらに、法然・親鸞ら浄土系が主に注目され、密教の果たした役割はほとんど無視されている。<sup>(8)</sup> それゆえ、次に述べる顕密体制論によって厳しい批判にさらされることになった。

## (二) 通説B（顕密体制論）をめぐって

私が通説Bと呼ぶ説は、普通は顕密体制論と呼ばれ、一九七〇年代になって黒田俊雄氏によって提起された<sup>(9)</sup>とされる。だが、最近の今谷明氏<sup>(10)</sup>の研究により、権門体制論・顕密体制論の基本的構想には、平泉澄氏の『中世に於ける社寺と社会の関係』<sup>(11)</sup>からの引き写しの部分があることが実証的に明らかにされた。とくに、黒田説の重要な指摘とされてきた、中世においては旧仏教社勢力の方がメジャーであり、中世を代表する仏教は旧仏教社勢力であったとする説は、平泉説を引き写した部分である。

さて、通説Bの内容を簡単にまとめると以下のようになる。通説Bは、鎌倉新・旧仏教概念は、近世以来の

宗派史観を中世に当てはめたもので、有効ではないとする。それにかわって正統と改革・異端概念を使って、中世仏教全体を説明する。すなわち、中世において正統とされたのは顕密主義であつたという。顕密主義とは、仏教ひいては全宗教を顕教と密教との両面から捉え、その一定の関係として理解する論理のことで、それは、九世紀を通じて発展・成熟し、十世紀には教学的にも教团的にも完成され支配的となった。歴史的には、密教の絶対的優位を承認するなかで展開したもので、本質的には密教の一形態で、その典型は天台本覚思想である。この顕密主義を基調とする諸宗、いわゆる旧仏教諸宗（具体的には天台・真言および南都の諸宗）が国家権力と癒着したかたちで宗教のあり方を固めた体制を顕密体制と呼ぶ。中世において、法然、親鸞ほかのいわゆる鎌倉新仏教は質的にも量的にもマイナーで、異端であつたのに対して、顕密仏教の方が、質的にも量的にもメジャーであつた。顕密体制は、中世の正統的な存在で、十二世紀末から始まる仏教革新運動は、正統的な顕密仏教に対する異端・改革運動という性格を持つ。

このように、通説Bは、鎌倉新・旧仏教概念の有効性を否定し、顕密体制に対する「正統と異端」概念によって、中世仏教を説明しようとするものであつた。しかし、通説Aとの違いをはっきりさせるために、通説Bでは鎌倉新仏教を、どう見ているかに注目してみると以下のようになる。すなわち、通説Bは、僧侶集団と世俗権力（朝廷や幕府ほかの権力、黒田氏は権門体制と概念化している）との関係に注目し、世俗権力と共生の道を歩むことを仏教者の墮落した姿とし、世俗権力から異端として弾圧された教団を鎌倉新仏教教団とする。すなわち、僧侶集団と世俗権力との関係によって、仏教者の位置付けを行なう立場なのである。

また、通説Aがいわば鎌倉新仏教中心史観ともいふべき立場にあつたのに対して、通説Bは、国家と癒着し、

莊園制を基盤とした旧仏教、ことに密教に大きな光を当てた。そして、国家や莊園制を論ずるさいにも、旧仏教が無視できないことを指摘し、その後の研究に大きな影響を与えた。

こうした通説Bは、社会経済史の研究が、莊園制を古代的な下部構造ではなく、中世的なものと考えように変化したことにも支えられている。<sup>(12)</sup>

しかし、通説Bは、モデルの提起に力がこめられ、具体的な実証の面では十分なされていなかった。そこで、以後の多くの研究は、黒田説を前提に実証面を深める方向で進んできた。

しかし、通説Bの論理構造上の問題も明らかとなり、末木文美士氏、<sup>(13)</sup>佐々木馨氏、<sup>(14)</sup>私らによる顕密体制論に疑問を呈する研究も出ている。とくに、私の一連の研究は、顕密体制論の改良説ではなく、新たなモデルの提示を目指している。

ここでは、まず通説Bの根本に関わる三つの問題点を指摘しておこう。第一に、世俗権力が異端として弾圧するか否かというレベルと、ある思想が教学的に異端であるか否かという思想上のレベルに相違があることを区別していない。そもそも、ある教団の思想が革新的であるからといって、世俗権力が弾圧するとは限らない。たとえば、最澄が北嶺戒壇を樹立しようとした試みは、当時、極めて革新的、異端的なものであったが、天皇によつて公認された（正統とされた）のである。宗教者はひとまず革命家ではなく、権力者、たとえば天皇であれ將軍であれ、悩める人であれば救済しようとしたのであり、権力と共生の道をあゆんだからといって、ただちに革新性がないとはいえない。

そうした黒田説における正統派、改革派、異端派概念の曖昧さについて、平雅行氏も問題とし、世俗権力に

よって異端として弾圧された僧侶だけを異端とするとし、正統・異端概念の曖昧さを回避しようとした。<sup>(16)</sup>

しかし、そうになると、異端派はほんの一握りの僧侶のみになり、権力と共生した大部分の「禪・律・念仏僧」や日蓮門下らの活動の意義や独自性を捉えることはできない。私は、鎌倉仏教の新しさを、祖師のみならず教団のレベルまで視野にいれて捉えるべきだと考え、「禪・律・念仏僧」・日蓮門下らの活動に共通する独自性・意義にも注目すべきと考える。

たとえば、日本仏教の特色として葬式仏教があげられるが、後述するように、禪・律・念仏僧、日蓮門下らこそ、穢れを恐れず葬送などに組織として取り組んだのである。

第二の問題点に、通説Bは、旧仏教の密教化を重視し、それが旧仏教社勢力の結合の核であったとする点がある。通説Bは、いわば密教中心史観といえる。しかしながら、たとえ中世の仏教界が密教化していたとしても、密教化が旧仏教社勢力の結合の核であったとは到底いえない、と考える。そのことは、南北朝期以降に密教化は進むのに、旧仏教社勢力体制（通説Bでは、顕密体制と呼んでいる）は衰退期に入るといった通説Bの論理矛盾に現れている。密教化が旧仏教社勢力の結合の核であったとすれば、そうなるはずはない。それゆえ、そのことは、密教化が旧仏教社勢力の結合の核でなかったことを逆に示していると考ええる。

さらに、通説Bは、顕密といいながらも、密教中心主義で、顕教である天台本覚思想すらも密教の典型とするなど顕教の役割を無視している。稲葉伸道氏も、南都における顕教グループの役割の大きさを指摘し、密教中心の顕密体制論に疑問を呈し、その有効性を否定している。<sup>(18)</sup>それゆえ、最近では、上島亨氏ら顕教の実体<sup>(19)</sup>に光を当てる研究が出ている。

第三に、いわゆる旧仏教社勢力も民衆救済をしていたとする点である。女人救済・非人救済・葬送活動などに組織として取り組んでいたのは、正統派（興福寺、延暦寺の官僧）の方ではなく、異端・改革派（後述する通世僧）の方である。もし、旧仏教社勢力も民衆救済（天皇・貴族の救済にも従事しており、正確には「個人」救済というべきだが）をしていた、正確には第一義とし、組織として取り組んでいたとしたら、そうしたことはないはずである。逆に、改革派・異端派でなければできないようなことであつたと考えるべきであろう。やはり、旧仏教社勢力は民衆救済（私は「個人」救済という）を第一義として行なっていない、と考えられる。

こうした問題点は、通説Bの根幹に関わる問題点であり、通説Bの部分的な修正によって解決する問題ではなく、新しい枠組みを提起する必要がある。そこで、私は、仏教者がどのような人々を救済しようとしたのか、それ以前の仏教者ができなかった活動を組織として行なっていたか否かなどに注目して、中世仏教を捉え直すそうとしている。そのさい、宗教学、神話学の成果に示唆されて、入門儀礼や祖師神話などを利用しようとした。

### （三）新たな枠組みをめざして

私の考えを大づかみに述べると以下のようになる。<sup>(20)</sup>

入門儀礼システム・祖師神話・救済活動などに注目すると、中世の基本的な僧侶集団は官僧僧団（尼を僧によつて代表させている、以下、同じ）と通世僧僧団という二つのグループに区分される。



一方の官僧僧団は、天皇の許可を得て得度し、東大寺・観世音寺・延暦寺三戒壇のいずれかで受戒（したことに）して一人前となった僧侶を典型とする。得度儀礼にさいして白衣（中心的・正統的存在であることを象徴する）を着、鎮護国家を祈る清僧を典型とする僧団であった。ようするに、国家的祭祀権を有する天皇から鎮護国家を祈る資格を認められた僧団で、僧位・僧官に任命され、三会などの勅会に招かれる（公請）僧を典型とした。とくに、在家の信者を教団として組織化する必要がなかった点に大きな特徴がある。彼等が第一義の救済対象としたのは、鎮護国家（鎮護国家の国家とは大和民族共同体の体现者である天皇であり、天皇イコール大和民族共同体であった）の祈祷に象徴されるように、共同体に埋没した存在論を有する人々であった。他方、遁世僧僧団は天皇とは無関係な入門儀礼システムを創設し、官僧から離脱して二重出家した遁世僧<sup>(2)</sup>を中核として成立した僧団であった。遁世僧僧団は黒衣（異界に身を置く存在であることを象徴する）を着、妻帯を容認する僧団もあった。さらに、遁世僧僧団は、祖師信仰を有し、女人救済・非人救済に従事（あるいは女人救済・非人救済の神話を有）することを典型とし、「個人」の救済をめざす僧団で、在家信者を構成員とする教団を形成した。

官僧僧団が担ったような、共同体に埋没した存在論を有する人々の救済をめざす宗教を共同体宗教と規定し、他方の遁世僧僧団が担った「個人」（近代以降の個人と区別して括弧を付ける）の救済をめざす宗教を個人宗教と規定する。

そして、中世の仏教史の基本的展開は、官僧僧団と遁世僧僧団の対抗と共生（分業）関係によって説明できると考える。当時の言葉でいえば、「黒白両衆」の対抗・共生関係によって、中世仏教史の展開は説明でき

	通説A (鎌倉新・旧仏教論)	通説B (顕密体制論)
新仏教	法然、親鸞、日蓮、栄西、道元、一遍らを各々祖師とする教団の仏教	法然・親鸞・日蓮・道元の仏教と弾圧を受けた一握りの弟子たちの仏教
旧仏教と同改革派	南都六宗(三論、成実、法相、俱舎、華嚴、律)・平安二宗(真言、天台)は旧仏教、明恵・叡尊は改革派	南都六宗・平安二宗は旧仏教、明恵・叡尊・栄西・一遍は改革派、法然・親鸞・日蓮・道元らの大部分の弟子も改革派
新仏教の特色	選択・専修・易行 民衆救済	密教の否定・世俗権力と対決 (異端として弾圧される)
旧仏教の特色	兼学・雑信仰・戒律重視 国家・貴族仏教	密教化・世俗権力と癒着 (正統)
中世仏教	新仏教	変質した旧仏教、新仏教は少数派
布教対象	武士・農民・都市民	荘園農民
社会経済史との関係	荘園制を古代的とみ、荘園領主である寺社を古代的とみる	荘園制を中世的と見、荘園領主である寺社を中世的と見る

	私見<官僧・遁世僧体制モデル>
遁世僧仏教	遁世僧僧団(法然、親鸞、日蓮、栄西、道元、一遍、明恵、叡尊、恵鎮ほかの遁世僧を各々中核として構成員を再生産するシステムを作り出した僧団)の仏教
官僧仏教	官僧僧団(天皇から鎮護国家を祈る資格を認められた僧団)の仏教
遁世僧仏教の特色	「個人」救済を第一義とする 祖師信仰・女人救済・非人救済・葬式・勧進に従事 天皇とは無関係の独自の入門儀礼システム(黒衣ほか)の樹立 在家の信者を構成員とする教団を形成 寺の総責任者は長老という 個人宗教
官僧仏教の特色	鎮護国家の祈祷を第一義とする 女人救済・非人救済・葬送・勧進活動従事に制約を持つ 国家的得度・授戒制下(白衣ほか)にある 寺の総責任者は別当(座主、長者)という 在家の信者を構成員とする教団を形成しない 共同体宗教
中世仏教	遁世僧仏教(中世仏教の新しさを典型的に示すという意味で)
布教対象	「個人」(都市民)

ると考える。

鎌倉末、南北朝期の禅・律・念仏僧の活躍を考えれば、中世仏教の新しさを質・量ともに代表していたのは、官僧仏教（顕密仏教）の方ではなく、遁世僧仏教の方だといえる。すなわち、中世仏教は遁世僧仏教であった。従来の研究では、興福寺、東大寺といった官僧寺院の経済基盤としての、固定化・形式化した『太田文』の莊園の量<sup>(22)</sup>などをもって、官僧寺院の勢力が大であった論拠としてきた。しかし、遁世僧側は、不動産より布施や祠堂銭といった動産を経済基盤とし、『太田文』の莊園の量如何によつて、遁世僧教団の勢力を云々してよいか疑問である。ことに鎌倉後期・南北朝期以降の遁世僧勢力（禅・律僧）<sup>(23)</sup>は、五山・十刹制度、安国寺・利生塔政策などに示されるように、武家の「官僧」化し、巨大な勢力を築いていた。それゆえ、量の面でも官僧寺院にならぶ勢力を獲得していったのである。

もっとも、私見は、遁世僧仏教が官僧仏教よりも、倫理的に優れているといっているのではなく、「個人」救済を第一義とするという新しい機能、役割をもっていると考えているにすぎず、遁世僧仏教中心史観に立っているわけではない。このモデルに立てば、従来の学説のいうところの、いわゆる鎌倉新・旧両仏教、あるいは正統派・異端・改革派にも光を当てられ、かつ、従来の説が持つ問題を回避することができると考える。

ところで、通説には「社会経済史との関係」という欄があるのに、私にはないということの説明をしよう。それは、中世をいつからいつまでとするかという時代区分に関連して、従来は、マルクス主義歴史観の影響により、社会経済史的な時代区分が重んじられ、宗教史という文化史の展開も、それと関連付けられてきたことによる。たとえば、通説Bでは、中世は封建社会であり、その下部構造は莊園制で上部構造の一つとして顕

密体制が理解されている。それに対して私は、宗教史の展開は、社会経済史の展開に対してひとまず自律的な動きをしたと考えている。ようするに、マルクス主義歴史観の立場に立っていない。いや、そもそも、通説 A・B がよって立っていたマルクス主義歴史学の有効性が否定された現在、それに囚われない時代区分が必要と考えているのだ。

そして、宗教史の展開については、宗教史独自の展開をさぐる必要があると考えている。ここでは大づかみな見通しを述べておくと、古代とは、共同体宗教が正規的な時代であり、中世は、個人宗教が正規的（共同体宗教がなくなるわけではないが）な時代と考えている。<sup>(25)</sup>ようするに、遁世僧の仏教と官僧の仏教とは、同一時期に並存し、密接に関連（共生・協業）していようと、異質な存在であつたと考える。

もつとも、最近、平雅行氏は「新仏教と顕密体制論」<sup>(26)</sup>を著し、その中で、私見に触れ、先述の私の独自の時代区分の提起を取り上げ、独自の時代区分論を提起せざるを得ないことをもって、私の顕密体制論の批判と「官僧・遁世僧モデル」の破綻の証拠とされている。

しかし、時代区分論自体が、一つの観点に基づく仮説にすぎず、平氏が依拠する時代区分論自体、マルクス主義歴史学に立つ一つの仮説にすぎない。マルクス主義歴史学が崩壊しつつある現在、新たな時代区分が求められている。それゆえ、平氏の批判はそうしたことを忘れた批判といわざるを得ない。

ところで、最近、大塚紀弘氏は、<sup>(27)</sup>中世仏教理解の新たなモデルとして顕密仏教・禅律仏教という区分を提起されている。氏の区分は、遁世僧穏健派の禅律僧の仏教が、宋代仏教の大きな影響を受けるなど顕密仏教と異質でありながらも、顕密仏教と併存する大きな勢力であつたと指摘するほか、大いに示唆に富む。

私見との関係で大塚説を整理すると、顕密仏教が官僧仏教に、禪律仏教が遁世僧仏教の穏健派の仏教に当たる。しかし、大塚氏のモデルは日蓮門下や親鸞門下といった遁世僧の急進派を捉えられていない。さらに、氏のモデルは靜態的で、顕密仏教と禪律仏教との違いがなぜ起こるのかを説明できないきらいがある。

たとえば、後述するように、遁世僧たちが葬送の担い手たり得たのは、官僧のような死穢忌避の制約がなかったからといった両者の活動の相違を説明できないという問題がある。

以上のような私の官僧・遁世僧モデルにたつて、日本中世の死をめぐる問題をみて見ると極めて重要な事実がわかる。すなわち、日本中世において遁世僧こそが死に関わる中心的な存在であつた点である。そこで、次にその点に注目してみよう。

## 第二章 遁世僧と葬送

実に、僧侶が葬送に従事するようになったのは、遁世僧教団による画期的なことで、思想的にも意義深いことであつた。すなわち、官僧と遁世僧の活動上の相違点の一つとして、この葬送に従事するか否かということがあつたのである。一般では、あたかも仏教＝葬式に従事するものと考えられているが、東大寺、延暦寺といった官僧の伝統を引く寺院が葬送に従事しはじめたのは、実に第二次世界大戦後のことで、身内の葬式ですらも、遁世僧系の他宗の僧にまかせていたのである。<sup>(28)</sup>

では葬式関与において官僧と遁世僧との間で、こうした相違が起こつた背景はなにか。それは、穢れ、とくに死穢に対する態度の相違に基づくことである。すなわち、官僧たちは、いわば官僚的な存在であつて、

清浄であることを求められ、穢れを忌避していた。それゆえ、死穢を不可避とする葬式に関与した場合は一定期間は鎮護国家の法会に参加したり、神事に関わるのをはばからざるを得ないなど種々の制約があったのである。

たとえば、八八五（仁和元）年四月二六日に、紫宸殿を初め諸殿諸司、一二門、羅城門、東西三ヶ所の寺、及び五畿内七道諸国で同日同時に朝夕二度仁王会が行なわれたが、そのさい触穢は厳禁されている。<sup>(28)</sup>

さらに、『小右記』によれば、一〇二〇（寛仁四）年二月一日の大極殿での仁王会にさいしては、触穢の人が仏に供え物をしたり、僧に布施をしたりするのが禁じられている。<sup>(30)</sup>

さて、死穢とは、死体に触れたり、葬送、改葬、墓の発掘などに携わったために生ずる穢で、それに触れた人間は普通、三〇日間（体の一部が欠けた五体不具の死体の場合は七日間）、神事や参内などを忌み慎むことになっていた。<sup>(31)</sup>そして、死穢を恐れるあまりに、死にかけた貧しく孤独な僧侶や非血縁の使用人は、寺外あるいは邸外に連れ出され、ひどい場合には道端や河原などに遺棄されることが行なわれたのである。<sup>(32)</sup>

このように、死穢を典型例とする穢れを避けることは、古代・中世の人々、とくに官人や官僧にとっては重要関心事であった。

## （二）官僧と死穢のタブー

そこで、官僧たちが葬送に従事した場合の死穢に対する対応を、一二二一（承久三）年八月一日に記された「慈円遺言状」<sup>(33)</sup>を手がかりとして、具体的に見ておこう。

慈円（一一五五—一二二五）は、関白藤原忠通の息子であり、兄には太政大臣・摂政・関白となった九条兼実がいる。彼は、延暦寺座主（最高責任者）を四度も勤めた、官僧の中でも筆頭の立場にいた僧侶である。<sup>(34)</sup>それは、彼が摂関家の出身であったことによるが、そこにも、官僧の世界が出身の家柄がものをいう、もう一つの世俗と化していたことが現れている。

さて、この「慈円遺言状」は、慈円が灌頂弟子の良快（九条兼実の息で、慈円の甥）に残したものである。その遺言状には、慈円の死後の火葬について、死後の追善仏事はか合わせて八ヶ条が書かれている。そのうち、「葬事」と「触穢人事」とが、注目される。「葬事」には、（一）死後直ちに便宜のところで火葬にし、骨を弟子の慈賢が持つて、無動寺大師（慈恵）の墓の近くに埋めること、（二）火葬したところを墓所としてはならないこと、が定められている。「触穢人事」には、火葬に関与した者以外は、慈円の死去した翌日には、日吉社に参つて山王に慈円の後世を祈ることが書かれている。そして、触穢の人や骨を持った人は、各々心に任せるが、三〇日後には憚ることなく参社して後世を祈るよう指示している。

それらによって、十三世紀初期の延暦寺の官僧が、仲間の葬式をどう行なっていたかが伺えるが、慈円は火葬を望んでいたこと、弟子が師の骨を拾うことになっていたことがわかる。また、当時は、神仏習合といわれるように、神が仏を守護すると考えられて、寺には必ずといっていいほど神社が付属し、延暦寺にも日吉社が守護神として存在していた。そして、葬送に関与して死穢に触れた僧侶は、三〇日間は神社に参るのを憚る必要があったことがわかる。この場合は、神社に参るのを憚ることが示されているが、鎮護国家の法会への参加や参内（内裏に参ること）などを憚る必要があったことはいうまでもない。

ところが一方、遁世僧たちは、そうした制約から自由になった存在であり、葬送にも死穢をものともせずに従事し、遁世僧たちの寺院には境内墓地が作られたのである。その結果、一四世紀には、天皇や將軍、官僧の葬送までも遁世僧たちが担うようになる<sup>(35)</sup>。他方の官僧の伝統を引く寺院では、死穢を避けるために葬送に従事しないという慣行が続いたのである。

たとえば、京都の葬地烏部野の入口にある珍皇寺<sup>(36)</sup>（現 京都府東山区）が、一六〇九（慶長一四）年に官寺の代表の一つである東寺の末寺として再興されようとしたさい、死人を埋葬したり、墓を建てたりしないことを醍醐寺義演（東寺の責任者であった）に誓っている<sup>(37)</sup>。そうした誓を立てさせられたのは、荒廃している間に、烏部野の入り口という地理的位置の関係もあって、葬送に関与するようになっていたからであろう。官寺の末寺として再興されると、葬送に従事しないと誓わせられるところからも、官寺の伝統を引く寺では、十七世紀初頭においても葬送に従事していないことが確認できる。

以上、官僧たちは、死穢の忌避のために、葬式に消極的であり、後には携わらなくなることを見てきた。次に、遁世僧と葬送との関係について具体的にしてみるが、まず律僧のケースから見よう。

## （二）清浄の戒は汚染なし

遁世僧である律僧たちと葬送との関係を端的に示す話として西大寺第十一代長老覚乗<sup>(38)</sup>（一二七五—一三六五）の逸話をあげよう。

覚乗は従来、さほど注目されることがない人物であるが、房名を慈淵房といい、「德行は世に高く、通力は



超人の人」であつたという。一三六三（貞治二）年正月二六日に九一歳で死去したことがわかつてゐる。西大寺長老としての在任期間はわずかに七五日間で、伊勢（三重県）の安濃津円明寺が活動の主な拠点であつた。<sup>(39)</sup>

覚乗の伊勢における活動を伝える興味深い史料が「三宝院旧記 十四」に残されてゐる。<sup>(40)</sup>それによると、彼は、叡尊の弟子（孫弟子か）の一人で、叡尊が伊勢興正寺で受けた伊勢神宮の神のお告げによって円明寺に住むことになつたという。ある日、彼は、円明寺から伊勢神宮へ百日間参拝する誓いをたてたのであるが、結願の日になつて、齋宮の料地を通り過ぎた時に旅人の死者がいた。そして、死者の関係者から覚乗は引導をたのまれ、葬送の導師をつとめた。その後、宮川の畔に到着したところ、一老翁が出てきて、「あなたは今、葬送を行なつたではないですか。死穢に汚染されているのに、神宮に参拝しようとするのは、どういふことですか」といった。それに対して、覚乗は次のように答えたという。「清浄の戒は汚染しないのです。それなのに、末世に相応して、いったん円明寺に帰れというのですか」。そうした問答が終らないうちに、白衣の童子が、どこからともなく現れて歌を詠み、「これからは円明寺から来るものは穢れないものとする」といつて影の消えるように消えた。

慈円ら官僧の場合には、葬送に関与したものは、神社に参るためにも三〇日間謹慎する必要があつた。ところが、律僧の場合は、「清浄の戒は汚染なし」という論理により、死穢を恐れず、厳しい禁忌を求められる伊勢神宮に参詣したのである。「清浄の戒は汚染なし」、言い換えれば、我等は日々厳しく戒律を守つており、それがバリアーとなつてさまざまな穢れから守られているのだ、という主張こそは、死穢を乗り越える論理であつたといえよう。

この一老翁（実は神）と覚乗との問答は、厳しい戒律を守り続けていた律僧たちが、その戒律と葬送もその一つである社会救済活動とのほざまで、戒律を守ることをどのように考えていたかを端的に示している。つまり、彼らは、律僧として厳格に戒律を守ることが、社会的な救済活動を阻害するどころか、戒律が穢れから守ってくれているんだと考えていたことがわかる。そして、そうした主張を伊勢神宮の神も認めたことになっている。

もっとも、『発心集』<sup>(41)</sup>（十四世紀初頭、鴨長明編著）、『沙石集』<sup>(42)</sup>（一二八三年成立、無住）といった説話集には、神社に参詣しようとした僧侶が、参詣の途中で若い女に母親の葬送をたのまれ、葬送をひきうけた後で参詣しようとし、御神体が現れて賞賛される、という類型の説話がある。それゆえ、覚乗の話も、その一つのバリエーションともいえるが、決定的に重要な点は、覚乗個人の穢れが無とされただけではなく、「円明寺から来るもの」といった具合に、いわば叡尊教団の僧侶集団が穢れないとされている点である。すなわち、叡尊教団の律僧たち全体が、「清浄の戒は汚染なし」という論理によって、穢れのタブーから自由であったことを示している点である。さらに、説話などに、そうした類型があることこそ、神仏習合の時代において、僧侶が葬送に従事した場合、死穢の謹慎期間を守らずに神社に参詣することがタブーであったことを逆に示している。この「清浄の戒は汚染なし」という論理こそは、叡尊教団が葬送に従事するなど穢れに関わる活動を可能とするものであったと考えられる。いわば、律僧たちは、官僧たちが囚われていた死穢というタブーを乗り越え、操作可能なものとする画期的な論理を打ち立てていたのである。それこそ、死穢以外の、勧進活動、非人救済など穢れに関わる恐れがあると考えられた活動に教団として従事できる律僧たちの論理だったのである。

さらに、叡尊教団の律僧たちは、斎戒衆という組織を作り、勸進活動、非人救済、葬送といった穢れに関わる行事の実務を専門に扱わせた<sup>(43)</sup>。この斎戒衆というのは、俗人でありながらも、斎戒を永久に護持することを誓った人々であり<sup>(44)</sup>、俗人と律僧との境界的な存在で、律僧たちが、直接関与しにくい活動（お金を扱うことなど）に従事したのである。こうした組織を作ったことにも、官僧が穢れに触れるとして忌避した活動に、組織として取り組もうとした律僧たちの決意が表れている。

### (三) 往生人に穢れなし

死穢をものともせず、葬送に従事していたことは、他の遁世僧たちにもいえる。そこで、次に念仏僧の場合を見てみよう。

まず、念仏僧と葬送の関係を見るうえで、源信の『往生要集』（九八五年成立）の臨終行儀は注目される。なぜなら、それによれば死を覚悟した念仏者は、無常院に送られ、念仏僧に看取られながら死を迎えることになっているからである。それは、二十五三昧という念仏結社の僧・俗の往生の作法のテキストとして大きな影響力を持ったが、その内容からも、念仏僧は、死穢に直面することになっていたといえよう。それゆえ、法然教団のような念仏教団が成立すると、官僧の制約から自由になったこともあって葬送従事を通じて信者とお布施を獲得するようになったと考えられる。

さらに重要なのは、「往生人に死穢なし」と考えられていたことである。中世において、死去にさいして紫雲たなびき、異香が匂い、来迎の音楽が聞こえるといった奇瑞のあった人は、極楽往生したと考えられていた。

そして、往生した人には、死穢がないと考えられていたようである。

一二七九（弘安二）年正月、万阿弥陀仏という念仏僧が、丹生山の往生人河田入道を拝し、その家で着座まですた。死体のある家の中で着座すると死穢に染ると普通は考えられていたが、万阿弥陀仏は、その場で見知らぬ人から「往生人に穢れなし」と教えられたという。ところが、飯高政所藏人大夫の下人国秀という者が、万阿弥陀仏に会い、その数日後に伊勢神宮に参拝したことから、仮殿遷宮中の神宮が死穢に染ってしまうという事件が起こった。

「清浄の戒は汚染なし」という論理を認めた神宮が、「往生人に穢れなし」という論理の方は認めなかった点は注目されるが、在地の人々は「往生人に穢れなし」という論理を意識し、万阿弥陀仏という念仏僧も、それを信じていたことがわかる。<sup>(45)</sup>

それゆえ、『法然上人絵伝』や『一遍上人絵詞伝』などの祖師絵伝を見ると、弟子のみならず多くの非血縁の在家の信者が集って、死を悼むということが行なわれたのであろう。そして、彼等は、死にさいして紫雲たなびき、異香が匂うなどの奇瑞をともなっていた。すなわち、極楽往生したと信じられていたのである。

ところで、この「往生人に死穢なし」という考えは重要である。というのは、法然以前において、極楽往生できる人は、作善をつんだ数少ない人々に限られていたが、法然以後は、念仏者は原則的にすべて往生人となつたからである。すなわち、法然は、「南無阿弥陀仏と唱えることは、往生のための唯一の正行であり、それをすれば、誰でも往生できる」と説いたのであり、念仏者はすべて極楽往生できるのだから、死穢がないことになるからである。それゆえ、法然門下の念仏僧は、死穢をもとめせずに、念仏をすすめつつ、葬送に従事

することが可能であったと考えられる。

#### (四) 禅僧と葬送

遁世僧の一つであつた禅僧たちも、葬送に従事していた。そして、禅僧は、庶民の葬送のみならず、室町幕府の將軍や天皇の葬送を行なつてゐた。たとえば、一三五八(延文三)年四月に五四歳で死去した足利尊氏は、真如寺で「一向、禅宗が沙汰す」<sup>46</sup>(すべて禅宗によつてなされた)。

ところで、禅僧が死穢のタブーに囚われてゐなかつたことを端的に示す事例として次の例がある。すなわち、中原康富の日記『康富記』の一五三〇(享徳三)年一〇月二四日条の記事である。それによれば、同年九月に、中原康富の妻の継母が死去し、池庵という寺庵(禅僧永賛房が住持)が葬送と中陰仏事とを行なつた時のことである。中陰明けに康富の妻が、池庵を訪問した。ところが、庵主の永賛房は、ある檀那の代理として伊勢神宮に参詣し、七日間参籠中で、まだ帰つていないということであつた。しかも、禅僧は、死穢を嫌わないので、葬式後三〇日間がたつてゐなかつたが、あえて伊勢神宮に参つたという。死穢のタブーに囚われてゐた中原康富は、そうした禅僧の行爲を、神罰を受けるのではないかと心配している。

こうした事例こそは、死穢にこだわる貴族と、死穢を超越した禅僧との対照的な態度を示してゐて興味ぶかい。禅僧も、また、死穢を超越してゐたのである。禅僧たちが、どのような論理を生み出して、死穢に対峙してゐたか、はつきりしないが、禅僧も、死穢のタブーを乗り越えてゐたことは確かである。

## おわりに

以上、(一) 中世の葬送において、禪・律・念仏僧がめざましい役割を果たしていたこと、(二) それは、彼等が遁世僧として官僧の制約から「自由」であり、死穢のタブーに囚われていなかったからであること、などを明らかにした。

なお、遁世僧の一つである日蓮宗も、いわゆる題目板碑（石造の供養塔の一種。いくつかの形式があるが、中央に「南無妙法蓮華經」の七文字（＝題目）が記されていることが特徴で、日蓮宗の信者によって制作された。現在知られているもっとも古いものは一二九〇年三月二八日付のものである<sup>(47)</sup>）が多く立てられていることなどから判断すれば、葬送に従事していたことは明らかである。とすれば、遁世僧たちは、すべて葬送に従事していたといえよう。いや、正確には、葬送に従事するなど死穢を乗り越えた教団が人々の支持を集めたのである<sup>(48)</sup>。

神社や貴族から、「不浄輩」として、黒衣の禪・律・念仏僧が非難され、神事などにさいして社域や邸宅に入るのを拒否されたのは、彼等が葬送に従事するなど穢れのタブーから「自由」であったことによるのである<sup>(49)</sup>。

こうした死へ積極的に関与する遁世僧たちによって、日本中世の死生観が、一般に広められていった。すなわち、死を日常的に意識させられ、死の恐怖にさいなまれた人々に対して、法然らの「念仏申せば極楽往生間違ひなし」とか、叡尊の「持戒は成仏の勝因<sup>(49)</sup>」といった往生論・成仏論に基づく日本仏教の死生観が庶民に広

まつたのである。ようするに、この世における死によって人生が終わるのではないことを強調することにより、死の恐怖を乗り越えさせたのである。

ところで、最近の勝田至氏の研究によれば、一二二〇年代以降に急速に遺棄死体が減少すると指摘がある。<sup>(50)</sup>その歴史的な背景について、勝田氏は、蓮台野（船岡山の西南野）が大規模共同墓地として成長したと清水坂の非人の組織化を見る。<sup>(51)</sup>ここでの非人は、癩病患者を中核として、乞食・墓掘などに従事した人々のことで、近世の身分としての非人とは異なる。つまり、共同墓地の成立とそこに坂非人が死体を運ぶことにより、遺棄死体が減少すると推測している。

勝田氏の試論・仮説の当否は別として、一二二〇年代に死体遺棄が減少するという事実は大いに注目すべき事柄である。それについて、私見を述べるならば、葬送を積極的に行ない、遺棄された死体までも葬送しようとした遁世僧教団の成立（鎌倉仏教の成立）と境内墓地の成立がその重要な背景と考える。それと連動した動きとして「大規模共同墓地としての成長と清水坂の非人の組織化」も起こったと考えている。

## 付記

本稿は、二〇〇四年七月六日東京大学で「死の中世——官僧・遁世僧体制モデルの立場から」という題で行った講演を活字化したものである。当日司会を務めてくださった末本文美士氏を初め、参加された方々から示唆にとむご教示を受けた。

注

- (1) 家永三郎『中世仏教思想史研究』（法藏館、一九四七、改訂版は一九五五）。なお、家永は、密教的祈祷思想を有し、本地垂迹説に立つといった日蓮の旧仏教要素の多さを指摘し（家永著、七〇頁）、日蓮を高弁や貞慶と同じ旧仏教の改革者とすべき（八八頁）とする。この点は、通説Aの論者間の最も重要な相違点である。
- (2) 井上光貞『日本古代の国家と仏教』（岩波書店、一九七二）、『新訂 日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九七八）。
- (3) 原勝郎『東西の宗教改革』（『芸文』明治四四年七月号、一九一一）。
- (4) 辻善之助『日本仏教史 上世編、中世編一一五』（岩波書店、一九四四、四七、四九―五一）。
- (5) 石母田正『中世的世界の形成』（東京大学出版会、一九五七）。
- (6) 『日本名僧論集』全十卷（吉川弘文館、一九八二、八三）、『日本仏教宗史論集』全一〇卷（吉川弘文館、一九八四・八五）など参照。笠原一男編『日本宗教史研究入門』（評論社、一九七二）により研究を一覧できる。
- (7) 拙著『新版 鎌倉新仏教の成立』（吉川弘文館、一九九八）「はじめに」参照。
- (8) 平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）。
- (9) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』（岩波書店、一九七五）、『日本中世の社会と宗教』（岩波書店、一九九〇）。
- (10) 今谷明『平泉澄と権門体制論』（上横手雅敬編『中世の寺社と信仰』、吉川弘文館、二〇〇一）。
- (11) 平泉澄『中世に於ける社寺と社会との関係』（至文堂、一九二六）。
- (12) 戸田芳実『日本領主制成立史の研究』（岩波書店、一九六七）、河音能平『中世封建制成立論』（東京大学出版会、一九七一）。
- (13) 末本文美士『日本仏教思想史論考』（大蔵出版、一九九三）、『鎌倉仏教形成論』（法藏館、一九九八）。
- (14) 佐々木馨『中世仏教と鎌倉幕府』（吉川弘文館、一九九七）。



- (15) 拙著『新版 鎌倉新仏教の成立』（吉川弘文館、一九九八）、『勸進と破戒の中世史』（吉川弘文館、一九九五）、『鎌倉新仏教の誕生』（講談社、一九九五）、『鎌倉新仏教論の深化をめざして——平雅行氏の書評に答える』（『史学雑誌』九九—一〇、一九九〇）、『官僧・通世僧体制モデル——鎌倉新仏教論の新たなパラダイムをめざして』（『日本の仏教第一号』（法蔵館、一九九四）。

- (16) 平『日本中世の社会と仏教』（前注（8）一九五、一九六頁など）。

- (17) 天台本覚思想が顕教であることについては末木『鎌倉仏教形成論』（前注（13））参照。

- (18) 稲葉伸道『中世寺院の権力構造』（岩波書店、一九九七）。

- (19) 上島亨『中世前期の国家と仏教』（『日本史研究』四〇三、一九九六）。顕密体制論に立つわけではないが、菅真城『北京三会の成立』（『史学研究』二〇六、一九九四）も注目される。

- (20) 実証面については拙著『新版 鎌倉新仏教の成立』（前注（15））など参照。

- (21) 通世とは、本来、出家と同じ意味であったが、中世には官僧身分から離脱して、仏道修行に励むこと、いわば二重出家を意味する場合も多い。ここでは、その意味での通世に注目する。さらに後には、通世僧の活躍により教団が成立すると、一遍のように官僧から離脱を経験せず、通世僧教団の一員になった僧も通世僧と呼ばれた。ここでは、そうした通世僧も含めている。

- (22) 平泉『中世に於ける社寺と社会との関係』（前注（11））。

- (23) 五山・十刹制度については、今枝愛真『中世禅宗史の研究』（東大出版会、一九七八復刊本）参照。

- (24) 安国寺利生塔政策については、拙著『安国寺・利生塔再考』（『山形大学紀要（人文科学）』14—3、二〇〇〇）、『諸国安国寺考』（『山形大学歴史・地理・人類学論集』3、二〇〇二）（いずれも後に拙著『日本中世の禅と律』（吉川弘文館、二〇〇三）に採録）、『太平記』（中央公論新社、二〇〇一）。

- (25) 拙著『鎌倉新仏教の誕生』（前注（15））など参照。

- (26) 平『新仏教と顕密体制論』（末木文美士・松尾剛次・佐藤弘夫・林淳・大久保良峻編『日本仏教三四の鍵』、春秋社、二〇〇三）。

- (27) 大塚紀弘「中世「禅律」仏教と「禅教律」十宗観」『史学雑誌』一一二一九、二〇〇三。
- (28) 梅原猛「日本人の「あの世」観」(中央公論社、一九七九) 八頁。
- (29) 山本幸司「穢と大祓」(平凡社、一九九二) 二五九頁。
- (30) 同上。
- (31) 同一四・一五頁。
- (32) 勝田至「死者たちの中世」(吉川弘文館、二〇〇三) 四三、四四頁など参照。
- (33) 『鎌倉遺文』二七九二号文書。
- (34) 慈円については、多賀宗準『慈円』(吉川弘文館、一九八九) など参照。
- (35) 大石雅章「日本中世社会と寺院」(清文堂、二〇〇四) 第二部所収「顕密体制内における禅・律・念仏の位置」参照。
- (36) 勝田「死者たちの中世」(前注(32)) 二〇五頁。
- (37) 『醍醐寺文書 三』五三七号文書。
- (38) 「西大寺代々長老名」(『西大寺関係史料(二)』奈良国立文化財研究所、一九六八、七三頁) の「覚乗」の項目。
- (39) 同上。
- (40) 『大日本史料』六一二四、八六七頁。
- (41) 『発心集』卷四第一〇話。
- (42) 『沙石集』卷一第四話。
- (43) 細川涼一「中世律宗寺院と民衆」(吉川弘文館、一九八七) 参照。
- (44) 蓑輪顕量「戒律復興運動」(松尾剛次編『叡尊・忍性』吉川弘文館、二〇〇四) 七八頁。
- (45) 千々和到「仕草と作法」『日本の社会史8』(岩波書店、一九八七) 参照。
- (46) 「愚管記」同年五月二日条(『大日本史料』6—21、八〇九頁)。
- (47) 「大田区の文化財」第九集、大田区立博物館、一九七三。題目板碑については、中尾堯「日蓮宗儀礼の展開」

—題目板碑の造立をめぐって」『立正大学文学部論叢』六七、一九八〇など参照。

(48) 「山城八坂神社文書」弘安九年四月山城感神院社解案(『鎌倉遺文』一五八八七号)。

(49) 「興正菩薩御教誡聴聞集」(『鎌倉旧仏教』岩波書店、一九七二)二〇五頁。

(50) 勝田『死者たちの中世』(前注(32))一一頁。

(51) 勝田『死者たちの中世』(前注(32))一二〇頁。

(まつお・けんじ 山形大学人文学部人間文化学科教授)

---

# Death and Buddhism in Mediaeval Japan : Perspective from the model of official monks and reclusive monks systems

Kenji Matsuo

---

This paper will demonstrate the emergence of a new aspect in Buddhism in the Kamakura period from the standpoint of the model of *kan-sō*(official monks)<sup>1)</sup> and *tonsei-sō*(reclusive monks)<sup>2)</sup> , discussing the relationship between Buddhist monks and funerary practices, and more precisely between Buddhist monks and corpses.

Buddhist monks' practice of funerals is one of the major characteristics of Japanese Buddhism. In fact, Buddhist monks in Japan engage with funerary rituals and rely heavily on the income from these practices. For contemporary Japanese, funerals and commemorative rituals for death provide one of the few occasions to interact with Buddhist monks, and therefore, most Japanese believe that Buddhist monks have been engaging in funerary practice throughout the history of Japanese Buddhism.

However, the practice of Japanese Buddhist monks engaging with the funerary of the common people dates back only to the Kamakura Period. The incorporation of funerary practice by Japanese Buddhist monks owes to the efforts of new types of monks called *tonsei-sō*, who organized and established their own sect during that period. Buddhist monks had not been engaged with the practice of funerary largely to avoid being contaminated by impurity from corpses through the practice of funerary. *Tonsei-sō* seceded their position as ordained by the State, and engaged with various activities that otherwise would had been restricted to them had they remained *kan-sō*, such as dealing with dead bodies. This departure from a bureaucratic position also signifies the formulation of new understandings about funerary

practices, death, and the corpse among the *tonsei-sō*.

For instance, Eison and other *ritsu-sō*<sup>3)</sup> overcame the issue of dealing with corpses and actively sought to participate in funerary practices by claiming that “purified precepts are free from contamination,” while *nenbutsu-sō*<sup>4)</sup> argued “there is no impurity in those going to the Land of Buddha Amitabha.” These new understandings formulated by the *tonsei-sō* helped shape a perspective of death and life that is particularly Japanese, and assimilated them into the general public. I use *tonsei-sō* in this argument as not limited to the new Buddhist monks in Kamakura, but rather as an expansive term to include those categorized as revolutionary sects under the old Buddhist system such as Myōe, Eison, Ninshō. Those I call *tonsei-sō* were also known as *kokue* (black robe) because they wore black-ink dyed robes in public.

- 
- 1) Those who were ordained as monks by the State.
  - 2) Those who were ordained as monks under new systems not controlled by the State.
  - 3) Monks who were intent on severely keeping precepts.
  - 4) Monks who were intent on a practice of *nenbutsu* (chanting of “*Namu Amidabutsu*”).