

# 不浄禁忌と専修念仏

——中世民衆の意識動向——

池見澄隆

はしがき

さきに私は、民衆意識の形成過程を究明するという課題のもとに、古来の価値意識としての浄・不浄を中世史上にとりあげ、△不浄▽が浄土教とのかかわりのなかでみせていく軌跡を追求した。(1)これに對して北西弘氏は示唆おおき批評をくわえられたが、そのなかで氏は、思想を「信仰主体の意識の問題として検索すること」(3)の必要性を強調され、それが、「今後の仏教史の重要な課題」であると論じられた。本稿では、氏の評言にいくぶんなりともこたえなるべく、民衆の、「神祇」へのかかわりかたを中心とした意識動向を、信仰主体の意識の問題として考察したいとおもう。

中世の民衆とりわけ一向専修を信奉し実践した民衆の宗教意識には、いかなる特質がみられるであろうか。またその特性は中世思想史上どのように位置づけられるであろうか。

さて宗教思想の中世的特質を論ずる場合、まづ神祇観の問題がとりあげられよう。そしてそれは従来、「神祇不拝」と「神祇崇拜」とい

う異なる二方向においてとらえられてきた。すなわち前者は、神祇に對する明確な否定が前後の時代にはみられず、それは中世とくに鎌倉的な特質であるとするものであり、その呪術克服性、思想的革新性が評価される。(4)それに対して後者は、神祇崇拜そのものに衰退はなく、むしろもつとも広く行なわれたものであるとしつつ、その神祇観のなかに中世的変質、展開をみとめようとするものである。(5)このような神祇信仰についての諸見解の統一のなさは、なにに起因するものであろうか。おもうにそれは中世の人々の意識に即してみるかぎり、神祇を、それ自身として単独にはとらえ得ず、つねに仏教、とりわけ新仏教とのかかわりにおいて把握されねばならないという、素材の性格によること。さらに神仏の交渉の歴史が複雑であったことによる。

一

さて、専修念仏の徒の神祇観を問う場合、興福寺奏狀(一一〇五)第五条の

背<sub>レ</sub>靈神<sub>二</sub>失<sub>一</sub> 念佛之輩永別<sub>三</sub>神明<sub>二</sub> 不<sub>レ</sub>論<sub>三</sub>權化實類<sub>二</sub> 不<sub>レ</sub>憚<sub>三</sub>宗廟

大社一

から蓮如の掟(文明七年七月十五日)の

神社ヲカロシムルコトアルヘカラス

にいたるまで、専修念仏に對してなされた教団内外からの多くの非難・制誡が注目され、それは要するに「神祇不拝」という態度に収斂されるようである。ところで民衆の「不拝」という思惟と行動に對しても従来その評価はわかれ、あるいは一向専修の教理的順法としてその思想的革新性が指摘され、あるいはそれへの反論として「不拝」がかならずしも多神觀や功利性の克服をふまえないままの、いいかえれば諸神(諸菩薩)への利益祈願を弥陀一仏にふりむけたにすぎないといふみかたなどがある。<sup>(6)</sup>

これについて私はかねてより、民衆の宗教意識を問う場合神祇へのかかりかたを、まるごとの拝もしくは不拝としてとらえること自体に検討の余地があるのではないかと考えてきた。

そこで私はここらみに、まず中世人自身が中世に特徴的であるとみとめた淨・禪二教をとりあげ、<sup>(7)</sup>それに対して中世人みづからがどのような反応をしめしていたかをさぐり、それをもって主題解明の手がかりとしたい。

この場合、古代的仏教の側から淨禪二教に對してなされた批判を検討するのが有効であろう。その意味で『野守鏡』<sup>(8)</sup>(一二九三)は注目される。本書はまづ

禪念兩宗のさとりやすく行じやすきをたて、學をわづらはしくせざるによりて、人みな、これに歸して顯密の法學する人も稀になれ

り。

と兩宗が中世にきわめて盛行されたことをみとめ、しかもその立場を神明の護持し給ふ所は顯密の法也。我國にきては是をまなぶべし。

とし、また

凡日吉春日の天台法相をまもり給ふよりはじめて。諸社靈神護持し給ふ所は皆八宗也。

としめしたうえて、淨禪それぞれについて十ヶ条づつ批判を展開しているが、そのうち共通の非難点がともに第十条にみられる。禪宗に對しては

次にさかひに入て風をとふは古賢のをしふるところ也。しかるを禪宗のともがら神國に入ながら死生をいまざるがゆへに。垂跡のちかひをうしなひて神威皆おとろへて其罰あらたならず。是につきていよくはゞからざるがゆへに。鬼病つねにおこり風雨おさまらずして人民のわづらひをなす。

とある。つぎに専修念仏に對しては

専修も禪宗のごとく死生をいまざるがゆへにみな神國の風をうしなふ。神明のこれをいみたまふ事たゞ世間の義にあらず。この時生死をいみてながく衆生輪廻の業をもとゞめんがため也。<sup>(9)</sup>(略)

一向専修と號して神慮をはゞからず濟度を思はず。とある。

このように二宗に共通の論難として「死生を忌まざること」、すなわち古来の神道にかかわる不淨禁忌への否定的な態度があげられている

のである。つまり中世に特有であるとみとめられた両宗徒の行動におけるもっともきわだった一面が、「禁忌の否定」であったことが知られる。

ここに私は「禁忌の否定」を基本的視座に設定したいとおもう。

ところでここに私なりの方法でみちびきだした「禁忌の否定」にかかわる視点をべつの角度から提起された先学の論として、柴田実氏の論者がある。氏は中世的神祇の特質として「慈悲」の強調と禁忌の退行を指摘されている。そこで氏の論をつぎに紹介し、私見とのちがいを明らかにしていきたい。氏は「和光同塵—中世神道の基本観念—」・「衆生擁護の神道—中世神道研究の一視角—」<sup>(1)</sup>の両論文において神道の中世的特質を論じられている。そのうち本稿と直接のかかわりをもつ要点をあげればつぎのとおりである。古代の神が例外なく厳しい潔斎を人間に要求したのに対して、中世の神は、神道にとつて最も基本的な戒律である不浄の禁忌をゆるめ、わけても重大視された死・産の穢をも場合によってはあえて忌まなかったこと。また、古代にあつてはアラミタマあるいはアラブルカミの観念が常にその根底にあつたのに対して、中世においては慈悲を神の本体として明白に打ちだしていること。<sup>(2)</sup>

さらに柴田氏の論の問題周辺にふれておこう。それはつぎの諸点にしばられる。すなわち、神祇軽侮という風潮は真宗門徒などごく一部の念仏門徒にかぎってみられたものであること。それに比して中世当時もっともひろく行なわれたらしいのは一遍の時宗であり、そこではむしろ反対にもっとも厚く神祇を敬重したこと。さらに禁忌のゆるみと

いう神祇の中世的特質は、念仏があえて持戒を要しないとする一遍の宗義に通ずるものであること。

また後論文「衆生擁護の神道」において中世神道の顕著な変化の史的由来について仏教の影響にふれつつもよりふかく中世一般庶民の宗教的要請、時代の変化、社会の要望があつたという視角から論を展開されている。しかしそこでは「慈悲」の強調についての史的説明はなされてはいるが、禁忌の退行についての説明は直接にはみられない。もとより氏にあつては不浄を忌まないことと、衆生の苦患を救う慈悲とを一枚のものとされているとも考えられるが、両者のつながりについてはなお説明しつくされていないきらいがある。してみれば、古代的神祇において最重要視された死穢の忌のゆるみの史的因由はなお不明のまま放置されているといわねばならない。要するに氏の見解は標題に明らかなどおり禁忌の退行を神祇信仰そのもののなかから検索しようとしている点に特徴がみられるのである。私は前述のごとく、民衆（専修念仏者）の側からの、神祇に対するはたらきかけのなかに禁忌への否定的な態度を検出するのである。では専修念仏者による禁忌否定という傾向が中世史上どれほどのはばとふかまりをもっていたのだろうか。

## 二

禁忌否定の実態について説明するにさきだち禁忌の内容についてふれておかねばならない。ここにいる禁忌は不浄を対象とする宗教意識であり陰陽道的禁忌は問わない。不浄とは古来とくに重視された黒不

浄(死穢)・白不浄(産穢)・赤不浄(血穢)を中心とし、さらに死穢につながるものとしてとくに神祇の側から忌まれた仏事、また仏教にいう不浄のうちの酒肉五辛姪事等をふくむものである。それらは互いに癒着し混淆しているが、おしなべてそれらが感覺的・外面的・身体的な不浄であるという点で一括しようと考えられる。また「いみ」に關しては、本来(一起源的)聖なる方面としての「齋」と不浄の方面としての「忌」の両意がふくまれているといわれ、それについてはすでに本居宣長の指摘もあるが、ここでは「忌」に限定する。<sup>(14)</sup>

ところでいままなすべき作業は、中世史上行なわれた不浄禁忌の内容を把握することである。

文保二年(一二二八)二月十七日の日付をもつ『文保記』<sup>(15)</sup>によつてその具体例をみておこう。黒不浄の触穢日数について

人死穢。卅日。改葬穢。<sup>(16)</sup>  
同前

とあり<sup>(16)</sup>

持死人二通二敷内二爲レ穢事。

答曰。經二過人宅二之間。猶レ穢者也。

とある。白不浄については

産婦百日不レ參ニ太神宮一。

とある。また赤不浄については

月水七ケ日。但血氣未レ止者。不レ限ニ七日一。血氣止經ニ二ケ日一之後。三ケ日之精進終而免ニ參宮一也。

とみえており、葬送は死穢につながるものとして「籠僧荷棺葬礼輩事」に

自ニ葬送日ニ穢卅日如レ恒。(但火葬者。拾骨自ニ納置日一計之) 禁忌百日。不レ參ニ太神宮矣。……籠僧等忌事。自ニ葬送日ニ不レ可レ計之。只限ニ百ケ日佛事一也。

とされる。

さらに仏教そのものを不浄視した禁忌意識として、本書冒頭の二所太神宮者 異ニ天下之諸社一 所謂元々本 以ニ清淨ニ爲レ先屏ニ佛法息一 以ニ正直ニ爲レ宗而再拜ニ神祇一 故禁ニ經教ニ忌ニ僧尼一 があげられよう。なかでも注目すべきは「以ニ清淨ニ爲レ先」の語である。

じつさい不浄禁忌の裏面には清淨爲先の觀念があつたであらうことは容易に考えられる。そこで、しばらく中世以前にさかのぼつてその実態をみておきたい。

神龜二年(七二五)七月つぎのような詔がだされた。<sup>(17)</sup>

詔ニ七道諸國一。除レ冤祈レ祥。必憑ニ幽冥一。敬レ神尊レ佛。清淨爲レ先。今聞。諸國神祇社内。多有ニ穢梟一。及放ニ雜畜一。敬神之禮。豈如レ是乎。宜下國司長官自執ニ幣帛一。慎致ニ清掃一。常爲ニ歲事一。又諸寺院限。勤加ニ掃淨一。仍令僧尼讀ニ金光明經一。若無ニ此經二者。便轉ニ取勝王經一。令ニ國家ニ平安一也。

これには当時の宗教觀が如実にあらわれているが、わけても信仰主体の意識としては、神・仏の対象のちがいを超えて、ともに清淨をとおとぶという共通の意識領域がみられることは注意すべきである。しかも当時断片的かつ散発的な詔勅の多いなかでこの詔は平安中期に編纂されたといわれる『類聚三代格』の第一にも載せられ、そこにみられ

る神仏を通じての清浄為先という意識傾向は、その後もとたとえば後述の『往生伝』にみる往生の行業としてうけつがれ、ながくわが国宗教史上のひとつの底流となったのである。ところでさきにもふれたように、清浄維持の觀念、清浄への積極的な接近意識は、その反面として不浄への禁忌意識を生ぜしめ、それはやがて平安初頭、延暦二三年（八〇四）『皇太神宮儀式帳』に「忌詞」という明確なかたちをとってあらわれる。

これは同年に編まれた『止由気宮儀式帳』とともに、伊勢神宮最古の文献として尊重され、その忌詞は『延喜式』巻五（九二七）にもみられ後世まで当宮において用いられたのである。そこにふくまれるつよい仏教忌避意識は、中世において、伊勢や賀茂、石清水などの祭のさいに祭主や勅使に当った貴族の、廷宅の門口に

僧尼重輕服不淨之輩不可參入

と刻まれた札をたてることに象徴的にあらわされている。それはさきにも『文保記』冒頭の仏教に対する禁忌嚴守の表明となり、同書「宮中禁制物事」のなかに「男女念珠。本尊持經。不<sub>レ</sub>持<sub>三</sub>入<sub>二</sub>鳥居之内」と明記されるにいたるのである。同様の神祇側からの仏教忌避ないしは神仏判然の感覚は、伊勢勅使にさいしての精進中に仏経や佛像が火災をもたらしたという解釈や、吉田祭のときに氏が神事をせず仁王講を行なったがために家が焼け、神事を行なっていた隣家は罹災を免がれたという話、また賀茂大明神が仏寺を不浄として焼き払ったという話によってしられる。さらに興味ぶかいは貴族が出家するさいに生家の産土神にいとま乞いすることである。以上はすべ

不浄禁忌と専修念仏

て神祇の側からの仏教への抵抗・緊張をしめすものである。このような仏教忌避をふくむ不浄禁忌の意識が時代によって多少の波はあつても宗教史上のひとつの流層を形成していることは何人も否めまい。

ところで仏教の側からする神祇へのレジスタンスこそ、いわゆる「神祇不拜」であつた。それは多く中世の専修念仏者によってなされ、ときに反社会的行動として指弾されるものであつた。

ではつぎに、専修念仏者による「神祇不拜」といわれる行動のなかに、じつは禁忌否定の意識がふくまれていることをみておこう。叡山衆徒らが専修念仏停止を訴え、その不穩な形勢を打開すべく法然が門弟への訓諭形式をとつて草した『七箇条起請文』（一二〇四）には、

「無智不善輩」の行動として制誠を列記しているが、そのうち

一、戒行無しと號して専ら姪酒食肉を勸めたま〜律義を守る者を雜行の人と名づけ、彌陀の本願を憑む者造惡を恐るゝ事勿れと説くこと

という個所は姪酒肉食の不浄を忌まなかつた例である。

なおこれには「失<sub>三</sub>彌陀淨業」。又汚<sub>三</sub>穢釋迦遺法」という記述があるがこの場合の「淨」と「汚穢」はただの形容として用いられている例であり、いまは一応論外とする。この起請文の草された翌年（一二〇五）さきにふれた興福寺奏状がだされた。その「背<sub>三</sub>靈神<sub>一</sub>失」のうち「不<sub>レ</sub>憚<sub>三</sub>宗廟大社<sub>二</sub>」の文句が注意される。さらに『延暦寺奏状』（一二二四）第二条の

一向専修黨類向背神明不當事

に神明を敬すべきことをのべたあと

就中聞凶徒之行儀。食肉味以交靈神之瑞籬。觸穢氣以行垂迹之社壇<sup>(27)</sup>

とあり専修の党類が、不浄を忌まなかつたことがより端的に知られる。また寛元二年（一二四四）十二月二日、富士下方諸社に下された鎌倉幕府の下知状<sup>(27)</sup>は不浄をはばからない行為が念仏者に典型的にみられることと、それがすでに世の通念となつていたことを思わせるに足る。

供僧等近來學念佛者之所行、不顧觸穢之身、參社之由、粗有<sup>二</sup>其聞<sup>一</sup>、事実濫吹也、早加<sup>二</sup>禁制之詞<sup>一</sup>、同可<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>停<sup>二</sup>止<sup>一</sup>之矣  
また親鸞は自らの門弟に対して

忌ハソノ所主ノ忌タマハムニシタガフベシ（『廿一箇条禁制』<sup>(28)</sup>）  
諸堂ヲケガスベガラズ（『十六箇条禁制』<sup>(29)</sup>）

というように多くの禁制を出して門弟の禁忌否定の行動をいましていて、いうまでもなくこれらは、彼の門弟に、禁忌を履行しなかつた者のいることを逆證するものである。

また親鸞と門弟とのあいだにおける神祇観ないし禁忌観についてはやや時代が下るが覚如によつて撰された『親鸞伝絵』<sup>(30)</sup>（一二九五）にみられる門弟平太郎の熊野參詣に関する記事が注目される。専修念仏の徒として熊野參宮の是非を問うたとき、親鸞が

本地の誓願を信して偏に念仏をことゝせむ輩、公務にもしたかひ、領主にも駆仕て、其靈地をふみ、その社廟に詣せんこと、更に自心の發起するところにあらず、

といつてその參社をゆるしたのは、自心の發起するところでないといふのがその理由である。そこで

唯本地の誓約にまかすへし、穴賢々々神威をかりしむるにあらず、努力々々冥眈をめぐらし給ふへからすと云々

という師のことばによつて平太郎は熊野に參詣するのであるが、その場合の行儀をしるしたつぎの記事は不浄禁忌をめぐらうえて注目されよう。

道の作法別整儀なし、たゞ常没の凡情にしたかへて、更に不浄をも刷事なし、行住坐臥に本願を仰ぎ、造次顛沛に師孝を馮に、はたして無爲に參着の夜、件の男夢告云、證誠殿の扉を排て、衣冠たゞしき俗人被仰云、汝何ぞ、我を忽緒して汚穢不浄にして參詣するやと、余時かの俗人に對座して聖人忽余として見給、其詞云、彼は善信か訓によりて念佛する者也と云々、

そこでことなきを得て夢がさめたという。すなわちここでは汚穢不浄のままの、しかし自力心にはよらない神社參詣がみとめられているのである。これはまるごとの神祇肯定でもなくまるごとの神祇不拜でもないが、不浄禁忌の不問がみられるという事例である。つぎに眞宗門徒に對する教団外からの論難の二、三をみておこう。『破邪顯正鈔』<sup>(31)</sup>（三三四）は「山寺聖道ノ諸僧ナラヒニ山臥巫女陰陽師等ノ念佛誹謗ノトモカラ」が官辺に訴えて専修念仏門に迫害をくわえようとしたうごきに對して存覚が眞宗の眞意を明かしたものであるが、彼らの非難を個条しているうちで「神明をかりしめたてまつるよしの事」につづいて

一、觸穢をはゞからず日の吉凶をえらばざる條、不法の至極たるよしの事、

一、佛前において山野江河のもろ／＼の畜類の不淨の肉味をそなふるよしの事、

一、魚鳥に別名をつけて、念佛勤行の時中に道場にしてこれを受用せしむるよしの事、

があげられている。また、越前の仏教界の状況に対して、聖淨二門を問わず、疑難を二十ヶ条あげたものに『愚暗記』<sup>82)</sup>がある。本書の成立年次は不明であるがこれに対する反論『愚暗記返札』<sup>83)</sup>を越前在住の如導(一二三八〜一三五二)が撰していることから十四世紀前半とみてさしつかえなからう。そのうち

當世一向念佛シテ在家之男女聚メツ、愚禿善信ト云流人之作リタル和讃ヲウタヒ詠メテ、同シ音ニ念佛ヲ唱ル事有り。

という記述のあとに「肉食等ノ不淨ヲモ不戒」「禁忌ナント、云事不可有ト教化スル事愚暗也」「淨不淨ヲ所作ナレハトテ濫ヲモ使ス、沐浴ヲモセストイヘリ」としるされている。また不淨禁忌に關してつぎの二條をあげている。

一、禁忌ヲ破テ神明參詣之事(第十六條)

一、一向念佛ト號シテ淨不淨不嫌阿彌(陀)經等ヲモ不讀事(第二十條)

また『熊野教化集』<sup>84)</sup>(十四世紀前半)は問答体の談義本であるが

一向專修ノ人ハイトモノヲ忌マヌト承リ候ガ、イカナルコトニテ候という問いがみられる。

また蓮如は門弟に対して、文明五年(一四七三)

一、物忌事就ニ佛法之方ニ雖レ無レ之、他宗並對ニ公方ニ堅可レ忌事(十

不淨禁忌と專修念仏

一月)

また、忌不淨といふことは、佛法についての内心の義なり、さらにもて公方に對し他人に對して、外相にその義をふるまふべからず。これすなわち當宗にさだむるところのおきてなり。

つぎに物忌といふ事は、我流には佛法についてものいまはぬ、といへる事なり。他宗にも公方にも對しては、などがものをいまざらむや。他宗他門にむかひてはもとよりいむべき事勿論なり。又よその人の物いむといひてそしる事あるべからず、(九月)

といさめしめるしている。これもまた門徒の禁忌否定の動向を反証するものである。以上、專修念仏の徒による禁忌への否定的動向を概観した。従来その動向は「神祇不拜」として一括されていたが、信仰主体の意識に即してみると禁忌否定が明らかとなる。

ところでさきにみた禁忌意識の流れのうえにこれら一連の禁忌否定の動向をかさねあわせてみると、そのするどく打ちこまれたくさびはなにを意味するのかがあらためて問われてくる。またその原エネルギーが、どこから生み出されるのか。それをさぐるために、ふたたび古代にたちかえり、そこで「清淨為先」が仏教に影響をおよぼしつつ、しだいに仏教のなかくみまれていく過程を明らかにしたい。

### 三

前章においてみた「清淨為先」の伝統は古代以来、とくに貴族の日常生活をも規制し、それは中世を通じてみられる傾向である。<sup>85)</sup>ところ

でそれは仏教的行業にも影響をあたえた。たとえば、平安期往生伝や、それに類する説話にみられる往生の行業として、「沐浴」が重視されていることによつても明らかである。『日本往生極楽記』(九五八)の延昌の条に

沐浴淨衣向三本尊像二願曰、……以レ糸繫ニ佛手一

て入滅したという記事や『今昔物語』(二一〇六以降横川の僧、境妙が

沐浴シテ淨キ衣ヲ着テ、堂ニ入テ阿彌陀佛ノ御手ニ五色ノ糸ヲ付ケ

テ、其レヲ引ヘテ西ニ向ヒテ念仏ヲ唱

えたという話をはじめ枚挙にいとまがないほどであり、またそこでは、

高僧や貴族にかぎらずいわゆる下賤の僧俗にも清淨潔斎の行がみら

れ、まさに「清淨往生」<sup>(40)</sup>ともいふべき觀を呈している。

しかしながらさらにしさいにみれば各種往生伝類の一部にこのよう

な特質に対するいちじるしい変化がみられてくるのである。つぎにそ

れを列記したい。

拾遺往生伝(一一二二三) 藤井久任の条

多年之間漁釣為業、而間寛治四年二月比彼中忽抛俗網、俄以出家、

其後念仏之外別無行業、不離妻兒、不專精進、同八月

比、彼岸第二日、到神主賀陽貞政宅、謂曰、吾欲飽魚肉、故所參

來一也云々、神主任所言、盡善差之、寂公飽滿任心

(傍点筆者以下同)

この場合の精進とは肉食姦事をさける仏教的清淨行であらう。それを  
行なわなかつたのである。また橘守輔の条

散位從五位下橘朝臣守輔者京華人也、年齡八旬不歸三寶、齋日節

時未會精進……一心不亂十念成就……瑞相是多或人奇之、問其妾曰、彼人尋常之時有何所作、妾答曰、本來邪見無指善事、但每日曉暮不離淨穢、合掌向西讀一紙書、讀畢恭敬

その一紙書とはつぎのような発願文である。

繫念彌陀佛、歸心妙法經、就中、今日以後死期以前、不離淨穢、

淨穢、不整衣服、每昏向西、二手合掌、唱彌陀實號、稱法

華題目、若命終之刻、邪倒礙心、不能念佛、故以長時之一

稱、必爲其命終之十念

なおこれは『發心集』(二二六頃)にもひかれてゐる。また『後拾

遺往生伝』(一一三五―四一)にも在俗の庶民の条に

唯除寢食之外、淨與不淨、常唱彌陀

とみえてゐる。

また、念仏と法華との双修は当時の通例であるが法華信仰についても

『今昔物語』卷十二、神名叡実持経者語には

法花經淨・不淨、可撰給、非誦奉、何事候とある。<sup>(41)</sup>

また同卷十三、无慚破戒ノ僧、誦法壽量一品語 第三七には

其ノ僧、形ハ僧也ト云ヘドモ、三寶ヲ不信ズ、因果ヲ不悟ズシテ、

翔フ様只俗ニ不異ズ、常ニ手ニ弓箭ヲ持テ、劔ニ刀ヲ帶シテ諸ノ不

善・惡行ヲ好ム。亦、鳥獸ヲ見テハ必ズ此レヲ射斂ス、魚肉ヲ見テ

ハ悉ク此レヲ食噉ス。心ニ愛欲深クシテ、常ニ女ニ觸レム事ヲ願

フ。然レバ、手ニ念珠ヲ不持ズ、肩ニ袈裟ヲ不懸ズ。實ニ此レ、无

慚ノ者也、而ルニ、此ノ僧、法花經ノ壽量一品ヲ持テ、身ノ穢レヲ



不撰ズ、毎日ニ必ズ一遍ヲ讀誦シケリ

以上にみた「不選淨不淨」の思想は、宗教意識のうえで不淨禁忌の否定につながることは自然であろう。その意味で『続本朝往生伝』<sup>(45)</sup>

(一一〇一以降)散位小槻兼任の条

一生之間偏修淨土之業。造次顛沛唯念佛號、其妻誠日、正朔之日。有世俗之忌。可休念佛。兼任莞爾曰。兒女子之愚。何一至於斯。住蟬之世。何有所忌。此日故懸鐘於頸。念佛遶室。

の記事や

『拾遺往生伝』中

神主貞政具聞比言、垂淚曰、吾依掌神務、專忌人穢、然而追慕之心、不恨神慮、遷到墓所、呼咽而言、我之結縁、縱闕北芒之煙、公之引攝、必束西土之月、發此願已、

の記事は注目される。しかしまた宗教意識の変革が、単純になされるものでなく、したがって図式的・機械的には論じえないことの証左として、みぎにみた小槻兼任の条にはつづいて

豫知死日。沐浴潔齋念佛號。手引綵縷而氣絕。合致之聲入。薨。奇香滿室。往生之相揭焉。

とみられるのであり、また、さきの『今昔物語』卷三の「破戒僧」も、やがて源信に師事し戒を受けたのちは

起居テ口ヲ瀨テ、心ヲ至テ、壽量品ヲ誦ス

という生活を送るにいたるのである。しかしそれはむしろ「清淨重視」の感覚がいかに根づよいものであるかを証明するものと解釈した

不淨禁忌と専修念仏

い。それだけにまた一方における「不選淨不淨」のもつ意義がつよめられてくるとおもわれる。ともあれ以上によって「清淨為先」から「不選淨不淨」へといううごきが十二世紀初頭を境線として徐々にあらわてくるのを概観しえた。

ふりかえてみれば、清淨を先とし不淨を禁忌する古来の立場からすれば、原理的には死亡者の伝記集成たる往生伝は全編これ不淨の書ということになる。往生伝にみるおびただしい沐浴行はこのことと無関係ではあるまい（その撰者が多く貴族であったことにも）。しかしながら清淨為先の心情と不選淨不淨への帰依というふたつの志向は現実には一個人に並存しうるものであった。

それはじつは如上の「不選淨不淨」のさきがけであり、その支点となったのは、かつまたその後中世をつうじて淨土教祖師たちの、不淨に対する基本的な思想の原点ともなった永觀『往生拾因』<sup>(46)</sup> (一一〇三)においても同様の両価性が存するのである。すなわち

稻名易故相續自念晝夜不休息非無間乎

不簡身淨不淨、不論心專不專、稱名不絶、必得往生。

という論は、称名が易行であることをしめすものとして著名であり、「不選淨不淨」とは、淨土教の易行性としてとらえられる。しかも一

方

行者常除三住處塵垢、近邊不安、不淨臭物、常燒名香、不犯威儀、という清淨の威儀が要請されてもいるのである。

ともあれ如上の、不淨禁忌の弛緩は、やがて中世において専修念仏者が鋭くしめした禁忌否定という思潮の、ふかい河床であったと考える

のである。それはときに「造悪無碍」「本願ばかり」の悪評をまねき、またその行為はたしかに一面反社会的な色彩をおびるものであったが、時代精神の底流に胎動するひびきを敏感に察知したもつとも急進的な行動であったといえよう。

時代のうごきといえば『宇治拾遺物語』(二二五頃)の二四話「厚行死人を家より出す事」が注目される。

物忌し、くすしく忌むやつは、命もみじかく、はかしくしき事なし。ただ物忌まぬは、命もながく子孫もさかゆ。いたく物忌、くすしきは人といはず。

といつて、家人の猛反対を押しきつて、隣の死人を自分の家の内から出している。またその理由は、その死者が

生き給ひたりし時、ことにふれて情のみありし人也。かかる折だにもその恩を報じ申さずば何をもてか報ひ申さむ

恩を思ひ知り、身を忘るゝこそは人とはいへ

というのである。ここに、禁忌に対する人間の恩情の優位がみられるとおもう。

さて、以上のような素地と背景を視野にひきすえたうえで『沙石集』(十三世紀後半)のつぎの説話をみよう。

第一の四 神明慈悲ヲ貴給事

承久ノ亂ノ時、當國ノ住人、恐レテ社頭ニア〔ツ〕マリツ、神籬ノ内ニ……所モナク集リ居タル中ニ、或ハ親ニヨクレタルモアリ、或ハ産屋ナル者モアリ。神官共制シカネテ大明神ヲ下參ラセテ、御託宣

ヲ仰

ぐと、一禰宜に託宣して、

「我天ヨリ此國ニ下ル事ハ、萬人ヲ育タスケン爲ナリ。折ニコソヨレ、忌マジキゾ」ト、仰セラレケレバ……只心清クハ、身モ汚レ

とある。つづいて同書にはつぎの話がのせられている。

性蓮房トイフ上人、母の骨〔ヨ〕モチテ、高野へ参リケル次ニ、社頭ニ宿セントス。人皆知リテ宿カサズ。大宮ノ南ノ門ノ脇ニ參籠シタリケル夜、大宮司ノ夢ニ、大明神ノ御使……來テ「今夜大事ノ客人ヲ得タリ。能々モチナセトイフ仰ニテ候」ト云〔ト見テ〕夢覺メテ、使者ヲ社壇へ参ラセテ

たずねさせると、通夜した者は、この性蓮房以外にはない。

サテハトテ、此僧ヲ請ズルニ「母ノ骨持テ候ヘバ、エ參ラジ」と申すのに対して

「大明神の御下ニテハ、萬事ヲ神慮ヲ仰ギ奉ル事ニテ候。今夜スル示現蒙リヌルウヘハ私ニ忌奉ルニ及〔バズ〕トテ、請ジ寄セ、サマ

トニモチナシ

たという。

柴田実氏は沙石集の説話を根拠として前に紹介した論を展開されているのである。すなわち不浄の禁忌をあえてゆるめ衆人の困窮を救うことに神の意があるとする中世的な神の觀念がはつきりと打ち出されていると指摘される。が、禁忌の退行を神祇信仰や神觀念自体のなかにその原因をたずねることは上來明らかにしてきたような状況から考えていささかムリがあるようにおもわれるのである。既述のように

古代末期の浄土教思潮をふまえて、それを鋭く表現した専修念仏の徒の行動につきうごかされて、神の禁忌の寛解が結果したのだと考える。専修念仏の徒による禁忌の否定に、対応せざるをえなかつた神祇の禁忌の寛解である。ところで前話の後尾「只心清クバ、身モ汚レジ。」  
というのは、慈悲を心の浄（身の不浄に對）としてとらえられていることに注目したい。これは『諸神本懷集』（一三三四）の「サレバタト

ヒ清淨ノ身ナリトモ、ソノコ、ロ邪見ナラバ神ハウケタマフヘカラズ、タトヒ不淨ノ人ナリトモ心ニ慈悲アラバ神ハコレヨマモリタマフベシト見ヘタリ」という記述と合致するものである。これは不浄禁忌の弛緩と慈悲の高唱の關係を考へる場合重要である。慈悲を心の浄に還元してとらえるとき、兩者のつながりは明白になると考へる。身の浄より心の浄を優位におくという価値意識の変化は、やはり古代末期の往生伝類にみた身の浄不浄を選ばずという教示に起因するとおもわれる。この例は法然の消息などにもうかがえる。<sup>60</sup>

以上において私はとくに神祇不拜のなから禁忌意識の変遷を考察してきた。では、神祇觀のうえで、法然や親鸞系の浄土教と對遮的なちがいをもつ一遍の門流（時衆）においてはどうであらうか。神勅念仏に象徴されるように、彼の門流もまた神祇信仰に熱心であったが、当時の貴族社会は彼ら時衆を不浄視していたことについて時代は少し下るが『満濟准后日記』<sup>61</sup>の応永三十四年（一二二七）正月の条につきのようにみられる。

廿三日。晴。後夜勤行以下毎事如昨日。今日任佳例慶圓法眼坊へ罷向。實池院同御渡。時以後御影堂<sup>時衆</sup>。風呂令借用タカスル由申入

間。面々同沐浴。以後又於慶圓坊少一獻等在之。此風呂事前々參籠時毎度沐浴在所也。若宮神人神主禰宜以下不斷罷入風呂也。仍不淨等事惡火ナト雖爲時衆堅禁制所由申入間。先々モ參籠中於此在所沐浴スル也。所詮當年尙加思慮處。時衆ハ方々羅齋者也。定不淨輩ニモ多相交ラン。於向後ハ可斟酌者也

そこには貴族の過敏なまでの不浄忌避の意識がみられるが、時衆について不浄の輩にも多く交わるであろうという懸念は当時貴族社会の通念でもあつたらう。一方、神社の側からすれば伊勢神宮はわけても禁忌のきびしい社であることはすでにのべたとおりである。さてそのよ  
うな状況を想定したうえで、『遊行上人縁起繪』<sup>62</sup>（一三〇二）のつぎの詞書を検討しよう。

正安三年十月の比、伊勢國へ入給。同十一月のはしめに、櫛田の赤御堂に逗留ありけるか、此次に太神宮へ參詣すへきよしの給けるを、凡當宮ハ僧尼參詣の儀たやすからさるうへ、如此遊行多衆の聖、宮中へ八宮事いまた其例なし。且そこはくの尼衆の中にハ、月水等のけかれあるへし。又疥癩人等付したかひ奉れり。是又宮中へ八事禁制あり。かた／＼惧あるへしなど申輩侍けれども、追歸されん所まで參へしとて疥癩の類をハ宮河の邊にとゝめをきて、自餘の僧尼以下ハ皆引具て外宮へ詣給に、取て制し奉人なし。是によりて、中の鳥居までまいりて十念唱たまふ。

神祇の立場からすれば「月水」・「疥癩」・「僧尼」たる時衆自身、いづれも不浄禁忌の対象からはづれるものではない。しかも僧尼以下外宮へ詣でたところ敢て制する人いないありさまである。さらに中の鳥居

のそばで「宮中出入の輩に念仏をすゝめ」たのである。翌日内宮へ詣るさいにはさすがに「御裳洗河に浴水を用いて」いるが、社壇に至ると神風は

ひさしくつたはりて業塵を拂ひ靈水とをくなかれて、心垢をきよむるかとそ覺たる。さて二鳥居にて、十念唱給て下向し給に、内宮一禰宜申て云、神の法樂、人の結縁の爲にとて、日中の禮讚を所望し侍けるに、社頭ハ其例なき間、道のかたはらなる芝の上にて、例のことく一時念佛あり。聽聞の上下、感涙をさゝへて信仰し侍り。

そこには縁起絵特有の誇張がなほどこあるにせよ、当時の宗教界における禁忌の退化は否定すべくもない。そして不浄のままの參社がこの時期の時宗の崇神の特色であったと考える。それはもとより先行の専修念仏者のうごきに影響されたものであらう。

### むすびにかえて

神祇崇拜の本質には功利的祈願がふくまれる。そして功利性の有無によって拜・不拜がいかえれば信仰の純・不純として区分されてきた。一方民衆の神祇不拜には、かならずしも功利性からの脱却がみられずそのゆえときに低次のものとされてきた。しかし禁忌の否定はたしかにみられる。専修念仏の徒に典型的にみられた「神祇不拜」の実態の一面である。

清浄の維持はすなわち敬神であり、清浄潔斎・禁忌は祭祀の前提としての必須条件であった。いかえればそれは神祇への祈願達成のための不可欠の手つづきであった。その必須の手つづきをふむことのない

利益祈願・崇拜とは、いわば神への甘えであらう。神はそれに対応して禁忌の寛解をおこなう。時衆に代表的にみられた「神祇崇拜」の実態の一面である。みぎの二型にみられる「不拜」と「拜」という相反する神祇へのかかわりかたが、しかしともに禁忌の退化を積極・消極両面よりおしすすめることとなったといえよう。

そしてそれは「不浄禁忌」による「排仏」と、「一向専修」による「神祇不拜」の緊張関係のなかで、信仰主体の意識として検索しえたものであった。

では、その否定の根拠がどこにもとめられるであらうか。神祇崇拜を自力作善のゆえに難行としてしりぞけた法然・親鸞の純正浄土教の立場、あるいは、わが機のはからいをするという意味で教示された一遍の「不選身浄不浄」の立場に、民衆がいたりついていたらどうか、私はいまのところ、にわかには査定できない。<sup>64</sup>念仏が禁忌を優越している例もあるが「不選浄不浄」は「不浄への不問・容認」として受容され実践されたのではないかという見方をつよめている。では、より直接的な禁忌否定のよりどころはなにか。それは念仏のもつ往生浄土という本質的な機能のほかに、浄化作用<sup>カタルシス</sup>ともいふべき機能が、要請され祈願されていたようにおもわれる。それは『存覚法語』<sup>65</sup>(一三五六)に説かれる「不浄輪」についての教示にみられる。すなわち

不浄輪トイフハコノ身ノ汚穢ニシテ浄潔ナラサルコトヲイフナリコ  
レニツキテ三種アリ種子不浄自體不浄究不浄ナリ

として三種のそれぞれについて述べ、

モシ淨利ニイタラスハイカテカコノ不浄ノ性ヲアラタムルコトアラ

ンヤ

とせまり、その不淨をいかに処すべきかについてつぎのようにのべる。

不淨輪ヲサルコトハ阿彌陀佛ヨハ無量清淨佛トナツケタテマツリ極樂ヲハ一乘清淨無量壽世界ト號スルユヘニ身土清淨ニシテ依報モ正報モ有漏ノ垢穢ヲハナレ能化モ所化モミナ无漏ノ淨體ナリ(略)

往生ヲウル人ハ貪瞋ノ惑ヲハナレテ自然虚无ノ身ヲウケ清白ノ法ヲ

キ、テ離蓋清淨ノ報ヲウク(略)

生スルモノハコト々ク清淨ノ體ヲウルナリ

もとよりこのような解釈は淨土教本来の思想を不当に卑俗化させたものといわれるかもしれない。しかしそれが中世民衆の宗教意識の実態であるならば、われわれはそれを直視しなければならぬ。

なお本稿は、前稿(註1)の続編ともいべきものである。前稿に対する北西弘氏の評をふまえて「信仰主体の意識の問題」としてとらえた(はしがき)のであるが、叙述のうえで前稿との重複は極力さけた。前稿をもあわせ参照くだされば幸いである。

- (1) 拙稿「中世精神史における「不淨」の軌跡―念仏信仰との関連にみる―」(仏教史学十五卷二号)
- (2) 「1971年の歴史学界―回顧と展望」(史学雑誌第八十一編第五号・九二頁)
- (3) 北西弘氏は「鎌倉仏教と体制イデオロギー」(日本仏教学界年報第三十号所収)においてこの課題に関する理論を展開されている
- (4) 黒田俊雄「中世の神国思想」(日本宗教史講座第 卷)。同「一向専修と本地垂迹」(史林36の4)

不淨禁忌と専修念仏

(5) 柴田実『中世庶民信仰の研究』

(6) 北西弘「中世村落と真宗との聯関」(大谷史学六号)

(7) 黒田俊雄「仏教史入門」(日本史研究入門Ⅰ) 参照

(8) 群書類従第二十七輯

(9) 同様のことは『樵談治要』(一四八〇)のつぎの記事にもみられる

さりながら華嚴。天臺。三論。法相等の宗は。法門無盡にして義理深奥なれば。たやすくまなぶべきにあらず。眞言は暗誦加行もしは灌頂など。其人にあらずんば相應すべからず。律宗は一日の八齋戒をもち。

天臺の圓頓戒などをうけん事はやすけれど。誠に二百五十戒などをたまたんことは又有がたかるべし。然るに淨土と禪との二の宗は。とりより所のたやすきにや侍らん。當世の人の此二の門にこゝろざさざるはすくなかるべし(群書類従第二十七輯)

(10) 生死の忌と生死輪廻との習合・展開については前掲拙稿にふれた。ここでは専修の徒の忌否定を注意したい

(11) 柴田実氏前掲書所収

(12) なお慈悲についての氏の論を継承・展開させた上田さち子「中世的神祇の特質について―とくに沙石集を中心に―」(大阪府立大学社会科学論集二号)は慈悲を二面性においてとらえている

(13) 前掲拙稿参照

(14) 「凡て伊波布と伊牟と本同じ言にて、斎の字をも書きて(後の世には忌の字をば伊牟とのみ訓みて、伊波布には斎の字、祝字などをのみ書けども、斎も毛能伊美とも訓むを以て同じ言なること知るべし)、諸の凶惡事汚穢事など忌み避けて、萬を慎むを云うなり。故多く神に仕え事に云えり後世には伊波布とは、壽ぐことを云い、伊牟とはただ嫌い惡みて去ることのみを云いて、反對なる如くになれども、壽ぐを云うも其人其物

を吉からしめむと願うにつきて、凶惡事を嫌い去りて、慎む意より轉り、又ただ嫌い去るを伊牟と云うも、凶惡事を嫌い去るより轉れるにて、本は一つ意なり。『古事記傳』卷二(増補全集二)

なお浄と不浄とが未開人や古代人にあつてはまだ分化しないひとつの觀念として表象されていることについて論じたものに、赤松智城「神聖觀念論」(晩近宗學説の研究・所収)。なお最近ではM・エリアードが聖の反対感情 ambivalence についての、聖は「聖なるもの」であるとともに「汚れてあるもの」であると指摘している。(M・エリアード、堀一郎訳「大地・農耕・女性」)

(15) 群書類從第二十九輯

『諸社禁忌』には諸社別の死穢について

一大神宮 式文卅日、喪家五十日、禪之、但自葬 石清水日五十、賀茂卅日、五十、松尾五十、平野卅日、稻荷五十、春日卅日、大原野五十、住吉卅日、日吉五十、梅宮五十、吉田、喪家五十日、但葬送 廣田七十日、或以後卅日、住友不禪 如普通、同南宮七十、祇園卅日、喪 北野卅日、喪 貴布稱家五十日、喪 日前一年、但十日、天野卅日、或後、同火七介日、天野五十日、……(日本教育文庫・宗教編)

このほかにも不浄の内容は多岐にわたるが五辛酒肉に關しては『百四十五箇条問答』『雑談集』『塵添塚囊抄』等にみられる。

(17) 続日本紀卷九(国史大系)

亦種種乃事忌定給支。人打乎奈津止云。嗚乎鹽垂止云。血乎阿世止云。完乎多氣止云。佛乎中子止云。經乎志目加彌止云。塔乎阿良々支止云。法師乎髮長止云。優婆塞乎角波須止云。寺乎瓦葺止云。齋食乎片食止云。死乎奈保利物止云。墓乎土村止云。病乎慰止云。如是一切物名忌定給支。(群書類從第一輯)

(19) 堀一郎前掲書。「神仏習合の一考察」(宗教習俗の生活規制・所収) 神仏判然の史料に關して同書に負うところが大きい。

(20) 「台記」卷五 天養二年三月自三日至十一日

七日壬子、左馬頭顯定來云、左大將雅定、伊勢勅使精進之間、雖渡他所、衣裳雜具等猶在中院第一、仍佛經等不置家中、而中院寢殿有煙、件煙又掩屋上、隣里驚、存放火由、驚放天井、見之有繪像佛五躰色旗等、出件物於門外之後煙散盡、(下略)

(21) 「古今著聞集」卷第一

仁安三年四月廿一日。吉田祭にて侍りけるに。伊與守信隆朝臣氏人ながら神事もせて仁王講をおこなひけるに。御あかしの火障子にもえつきてその家やけにけり。大炊御門室町なり。そのとなりは民部卿光忠卿の家也けり。神事にて侍りければ火うつらざりけり。おそるべき事にや。(國史大系)

(22) 「鞍馬蓋寺縁起」永正十年(一五一三)

寛平年中……又其年の月日賀茂大明神御託宣に云。社の上流に當て不浄の事多と云々。其穢惡を尋ぬるに。始市原野より鞍馬山に至つて。往古の堂舍其數りと云々。しかるに侶繁昌して自狼藉をいたすと云々。仍宣旨を下されことく焼拂はる。(続群書類從第二十七輯上)

(23) 「春日権現験記」第四卷

知足院殿(略)

出家のいとまを申さむとて春日のやしるにまいらせ給たりけるに……」

(群書類從第二輯)

「梁塵秘抄」

仁安四年……

同じ年の二月廿八日ごろ、大雪降りたりし日、様を更へむ暇申に、賀茂

へ参りき

(様を更へむとは出家することである) (岩波古典文学大系)

24 昭和新建法然上人全集

25 「延暦寺奏状」の書誌については大屋徳城『日本仏教史の研究』(三)二二三  
七頁参照

26 「停止一向専修記」。伊藤真徹「停止一向専修記の研究」(法然上人研  
究所収)参照

27 鎌倉幕府法(岩波中世法制史料集第一巻)

28 真宗大系三六・異義集

29 続真宗大系十九

30 日下無倫『総説親鸞伝絵』

31 真宗聖教全書

32 藤季澄『愚暗記返札の研究』(附録)

33 その書誌についてはこの書の本文にくわしい

34 北西弘「熊野教化集について」(大谷史学四号)

35 稲葉昌丸編『蓮如上人御文』以下これによる

36 九条殿遺戒(九四七)

次取「楊枝」向「西洗」手。次誦「佛名」及可「念」尋常所「尊重」神社。

次擇「日沐浴」一度

元服之後……但早定「本尊」。盥洗「手唱」寶號。

(群書類従二十七輯)

池亭記(九八二)

盟漱初参「西堂」念「阿彌」讀法華(本朝文粹・国史大系)

67 横井清「觸穢思想の中世的展開」(風俗四号)は、貴族における清浄回

復の手段としての「入浴」について論じられている

不浄禁忌と専修念仏

69 群書類従第五輯

69 岩波古典文学大系

40 拙稿「中世思想史における浄土教と倫理」(仏教論叢十六号)参照

41 続浄土宗全書(以下同)

42 発心集第二、橋大夫発願往生事

妻カ云ク「わが夫は、筆者補」心本ヨリ邪見ニテ巧徳ツクル事ナシ。但ヲ

ト、シノ六月ヨリ。夕コトニ不浄ヲカヘリミズ。衣服ヲト、ノヘズ。西

ニ向テ一枚バカリナル文ヲ讀テ。掌ヲ合セテヲカム事コソ有シヤト云。

其文ヲ尋ネ出テ見ルニ。発願ノ文アリ。(下略)(日本仏教全書一四七)

43 註(4)に同じ

44 註(3)に同じ

45 註(4)に同じ

46 拙稿「悪人往生・再考―中世思想史の新側面―」(印度学仏教学研究二

十巻二号所収)において「悪人」を「不浄」の視点からとらえたことが

ある。このテーマは別の機会に総合的に論じたい

47 浄土宗全書 十五。なお本書の「不簡浄不浄」の文句が中世浄土教諸師

の典籍に引用されていることについては拙稿(註1)参照

48 註(3)に同じ

49 註(3)に同じ

50 「鎌倉の二位の禅尼に進ずる御返事」

念佛ノ行ハ、モトヨリ行往坐臥時處諸縁ヲエラハス、身口ノ不浄オモキ

ヲハヌ行ニテ候ヘハ、樂行往生トハ申ツタヘテ候也。タタシココロキヨ

クシテ申オハ、第一ノ行ト申候ナリ。浄土ヨココロニカクレハ、心浄ノ

行法ニテ候也(註(4)に同じ)

「津戸の三郎へつかはす御返事」

タトヒミモキタナク、口モキタナクトモ、ココロキヨクシテ、ワスレス  
申サセタマハム事、返返神妙ニ候（同右）

61) 統群書類從・補遺一

62) 日本絵巻全集ⅩⅩⅢ 第九卷第一段

63) 一遍上人語録（日本仏教全書）

64) 『沙石集』第二の三の 阿弥陀利益事は、念仏の禁忌を超えているわ  
ずかな例として注意したい

正月一日に念仏を申すことは、きびしい禁忌であつた当時、下女が主  
の給仕をしつつ

「南無阿ミダ佛」ト申ケルヲ、此主ジ、ナノメナラズ忝リ腹立テ「イ  
マ〱シク人ノ死タル様ニ、今日シモ念佛申ス返々不思議ナリ」トテ  
とらえて下女の顔に、赤熱せる錢を押しつけるが、下女が思うには

念佛故ニハ、イカナル咎ニモアタレト思テソレニツケテモ、猶念ジ奉  
ケル、オモハズニ痛ミナカリケリ

やがて持仏堂本尊に、金焼の形あるをみて主が慚愧するといふのであ  
る

65) 真宗聖教大全 上巻