

中世における「卑賤觀念」と仏教

——横井清氏の所説・検討——

池 見 澄 隆

は し が き

中世における民衆の栄光と悲惨を、斬新な着想と新鮮な問題意識で論じた、横井清氏の近著『中世民衆の生活文化』（一九七五年 東京大学出版会刊）は、刊行以来、日本中世史学界のみならず、隣接の各分野においても大きな反響をよんでいる。本書に関する書評が矢つぎ早やに発表されたことによつても、その反響の一端は知られる（仲村研氏『歴史学研究』四二六号・岩崎武夫氏『文学』第四十三卷第十二号・網野善彦氏『史学雑誌』第八十五卷一号など）。

私が小稿において検討しようとするのは

- I 民衆文化の振幅
- II 民衆生活の起伏
- III 差別と触穢思想

という三編より構成される本書のなかでも、みぎの書評がおしなべてとくに注目しているIIIである。ここには、

第七 中世における卑賤觀念の展開とその条件

第八 中世の触穢思想——民衆史からみた——

第九 中世民衆史における「癡者」と「不具」の問題——下剋上の文

化・再考——

の三論文（ほかに付論三編）が収められている。

これらの各論文では、差別思想の社会的定着に関して、宗教なかんづく仏教の果たした役割について考察されている。それは、中・近世の仏教史ないし仏教思想史研究に対する大胆な問題提起をふくむものであり、したがってこれになんらかのかたちで応えるのは、当該研究に携わる者の責務なのである。しかも今までのところ、仏教史研究者の側からのコメントは、残念ながら管見では皆無である。浅学非才の身をかえりみず、氏（以下、横井氏をこのように略称させていただく）の力作に対して、いわば螻蛄の斧をもつて迫らうとするのも、氏の見解をのり超えることなしに、私にとって仏教史研究の進展はないと考えるからである。

I 検討の手がかり

「差別と触穢思想」と題する本編のすべてをたらぬ基礎視角は、一定の歴史・社会における階級と身分の問題、ひいては、支配―隷属という基本関係にすえられている。

その方法を小稿の主題にそいつつ各論文についてのべれば、まず第七論文は「卑賤観の状況の把握」である。また差別問題を説明していかうえて、仏教思想とのかかわりを論じた第八・第九の両論文では、仏教本来の意図・理念はどうであれ、仏教思想が現実のなかで結果した社会的機能をとらえる、というのである。より具体的にいえば、第八論文は、人身への不浄視を説明するうえて触穢思想をとりあげて、触穢の思想史の中世的構造を解くべく、鎌倉浄土教の「不浄」観の社会的機能を問題とし、第九論文では、「癪者」「不具」への差別思想の源泉として仏教の説く「業罰」観の社会的機能を問題としてとりあげるのである。しかしながら氏の論述はこのような状況的考察にのみ終始するというわけではない。むしろ、個人的主体の意識についても、ときによい関心がしめされる。

○第七論文の場合

鎌倉仏教の担い手たちが「癪者や乞食者としての非人たちに対して一介の遁世者として自らを非人と称しつつ深い接触をたもつとき、その精神の裡にはいったいどのような変化が起っていたのであろうか」と設問し、そのような宗教家の立場からする救済について「僧侶たちの内面世界にまで立ち入って考察することができるならば、宗教的救

済なるものが、それぞれの段階で果した一定の役割の評価とその限界性の指摘が、いっそうダイナミックに理解されるのではあるまいか」(二三〇～二三二頁)(傍点引用者)。

○第八論文の場合

浄土教思想と不浄との関係について「たとえば『罪障』と『救済』ということがどう人びとに受けとめられていたのか」「等々知りたい点が多々のこっている」(二九二頁)

○第九論文の場合

「癪者」「盲目」「乞食」の三者が登場する「説経」が、かれらに対する差別観念の回路の一環となったと論じつつ「たとえそうであっても、説経が民衆にもたらした感動というものは否定できない。そしてまた、説経を読む私にとっても感動は尽きぬのである」(三三七頁)(傍点著者)

つまりこれらは権力の重要な一部を構成したとされる仏教とは別個に在りうる宗教家個人の内面世界であり、浄土教の社会的に機能した側面とは別の受容主体の理解の実態であり、さらに「説経」の果した客観的役割とは別個の個人的主体の感情の高揚である。これらについて、氏が決して無関心ではいらなかったことを端的にしめす条条である。しかも注目したいのは、みぎの所見がすべて「宗教」に關説した場合にみられるという点である。

中世の身分意識上の卑賤観・不浄観の社会的浸透・定着にさいして、宗教―仏教・浄土教が果した「一定の役割の評価とその限界性」にらいて、私はまず、氏の基本的立場にそいつつ検討し、ついで氏の

みぎの提言(とくに第七論文の場合)を抛りどころとし、そこに居すわ
りながら、氏自身の論を検討していきたい。

Ⅱ 第七論文の検討 「卑賤観」の整理

第七論文「中世における卑賤観念の展開とその条件」の検討のねら
いは、卑賤観そのものの整理である。したがって仏教との関連はここ
ではとりあげない。

卑賤観の問題に関する先学の研究について、それらがつねに「身分
の上—下関係においてのみ発見しすべてをその限りで理解させてしま
う」(二三三頁)ことを指摘し、氏自身は「中世社会において同一階層
内部で卑賤観の問題は存在した」(二三五頁)ことについて考察し、つ
いで卑賤観の条件、つまり、なにゆえの卑賤視がへと問題をすすめて
いる。そしてこれについてつぎの二点をあげている。(一)農耕生活から
の離脱、(二)中世村落共同体と社会的没落者との関係。この二点は基本
的に至当である。ただ問題点は、この第二点に関連する。

鎌倉末期から戦国期にかけて村落共同体と浮浪民との関係が明瞭に
なるのでその間の「惣」的結合との関係で卑賤観の条件を考察すると
し、農民の自治的結合をよく窮むせる起請文と盟約状を分析し、その
特色としてつぎの二点をあげる。外来者への徹底的な警戒と、住民追
放規定の存在である。中世後期、村落共同体の形成にともなうて、民
衆内部での共同体的没落者への社会的処遇の変化が、この二点に集約
されるのはたしかである。ところで外来者への徹底的な警戒をしめす
史料のうち、近江浄嚴院文書のなかの「定宗躰諸末寺法度之事」の

『滋賀県史』五) 一条は、注目されてよい。

一、於地下中他宿あるへからず
につづけて

但念仏結縁のためはくるしからざる事(二四九頁)

という但し書きを設けている。氏はこれにまったく関心をしめしてい
ないが、村落住人の身分意識・卑賤観念におよぼした仏教の影響の考
察のために注意しておきたい(詳しくは別稿)。

さて「卑賤観の条件」のつきには、「卑賤視とはなにか」という、
より根本的な問題がうかがいあがってくるだろう。そこでまず、私なりに
卑賤観念に関する従来の研究(氏をもふくめて)の根本的な問題点を
指摘する。それは種種雑多の卑賤観念を、すべて同系・同質のもの
とみなし、そのちがいを単に度合いの強弱、色調の濃淡としてとらえて
いる点である。そこで表現は、「単なる」「強度の」「極端な」といっ
た形容をもつてのみ使い分けられているのである。中世におけるいわ
ゆる「卑賤観念」は、果してそのような、一本調子のおおまかなとら
えかたでよいのだろうか。

いままで正面からとりあげられなかったこの問題をまず検討・整理
したい。

中世の身分意識としての卑賤観念は、身分関係の流動・錯綜の状況
に対応してきわめて複雑・多岐である。

氏は、史料にみられる「卑賤」の語は、一定の身分をあらわすもの
か否か、明瞭でない(二三三頁)としながらも、「卑賤」視の内容につ
いて、なんらかの差異を想定しているためであらうか、つぎのような

表現を用いてつかいわけている。()は引用者補。

A 貴紳が、莊民を「土民」とよぶばあい(の)いわば広義に於ける卑賤観の観念(二三四頁)

B (非人の語が)いわゆる身分を示すものでなかったとしても(略)中世を通じて非人乞食という呼称は、現実には、強烈な蔑称としての効用(二三〇頁)

A (近江葛川莊の惣住人等が隣莊伊香立の百姓たちの押妨を非難して)自らの、根本住人としての特殊な優越性を強く意識しながら彼らを

「下賤之住人等」と呼び捨てて蔑視している事実

A (みぎの事實は)いわゆる賤民層への蔑視ではない(二五七頁)

B 「賤民」的地位(の)人びとにたいするそれ(蔑視)

A (みぎの蔑視)とは一応別個に領主階級自身が備えていた領民一般への苛酷な蔑視(二八六頁)

B 汚穢なるものの究極的な表現体としての「非人」(二八二頁)

B' 「癩者」も「不具」も、歴史の中では一貫して「不浄」の認識にからめとられ(ていた)(二八六頁)

これらの身分意識上に看取されるちがいを区分するとすれば、A群とB群とに分けられる。A群が基本的には身分秩序内の、上—下関係のなかで上位者が下位者に対して向けるまなざしであるのに対し、B群はすくなくとも身分秩序内の上—下関係からは逸脱している点が注目される。これは中世(とくに後期)当時の社会状況からすれば、村落共同体の内部から共同体外に向けられるまなざしであろう。このような知覚・認識主体の視座のちがいを無視して、一様に「卑賤視」

とか「蔑視」と表現するのは不十分かつ不当であろう。

ここにおいて私は、いわゆる「卑賤視」とか「蔑視」の内容を、卑賤視された人びと(卑賤視の対象)の社会的な存在形態に即してではなく、卑賤視する人びと(卑賤視主体)の視座に即して分析する必要がある。そこで上↓下を「下等視」(A群)とし、内↓外を「不浄視」(B群)とし、さらに最後例B'をも、「身分」関係ではないが人身への「不浄視」は明らかであるので、これをB群に入れたい。すなわち中世社会でのいわゆる「卑賤観念」の構造を、認識主体の視座に即して「下等」視と、「不浄」視とに一応、区分してあつかうこと、(もちろん、人身への下等視と不浄視とは、完全に分断されて扱えらるるというのではなく、あくまでもその比重のちがいによる整理である)さらに後者(不浄視)には、単なる「身分」意識上の領域を超えてみられる人身への不浄視をもふくめて一括してとらえることを提言する。その理由はこうである。みぎのA群にあたる「下等」視は、中世にかぎらず、すくなくとも近代以前の社会においては、身分制のあるかぎりつねに存していたこと。B群のうち身分意識上の「不浄」視は、中世(とくに後期)に形成され、浸透しはじめたこと。さらに身分ならぬ、人身(ことに癩者・不具)への「不浄」視は、これまた中世にかぎらず通時代的にみられるのであるが、中世では、その社会的存在形態が、いわゆる「賤民」とほぼ同じであったために、身分意識上の不浄視と不可分なまでに複合していったことである。

では、なにゆえの不浄視か。さらに「不浄」視とはなにか。そもそも「不浄」とはなんであるのか。ここに想起されるのは、M・ダグラ

スのつぎのことばである。「汚穢とは本質的に無秩序である。絶対的汚物といったものはあり得ず、汚物とはそれを視る者の眼の中に存在するにすぎない」「汚穢の考察とは、秩序の無秩序に対する関係の考察」である〔『汚穢と禁忌』塚本利明訳 一九七二年思潮社刊〕。

不浄視の条件は、不浄視の対象に即してだけではなく、やはり不浄視主体、つまりは秩序の側の視座のありかたとして考察されねばなるまい。

わたくしの問題関心をあらためてしめしておこう。中世における人身(身分および身体)への「不浄」視と、そのような偏見的認識が社会に浸透するうえで仏教が現実の中で果たした社会的機能との関連である。

このような問題設定は、あるいは従来の身分問題やいわゆる部落史問題の焦点をややそらせることになるのではないかとおもわれる。しかし、すくなくとも人身への偏見と仏教思想とのかわりには中世人のなまの「精神」の領域においてとらえるのが至当であると考える。

もとよりたとえば非人に対する「不浄」視を指摘した先学はいらぬ。黒田俊雄氏は「非人」すなわち乞食・遊芸民・聖ひじりなどと呼ばれた人びとをとりあげ、かれらは公的・私的所有の対象ではなく、体制からの離脱者であり、かつ、かれらは「卑賤」視されるとともに「不浄」視されたと指摘した(同「中世における身分制と卑賤観念」『中世国家と仏教』一九七五年 岩波書店刊)。「不浄」視の問題はすでにここに打ち出されているが、「不浄」視とその条件をめぐって黒田氏の論もまた検討されねばならないと考える。すなわち氏は「卑賤」

視と「不浄」視とを一応つかいわけしているが、「不浄」視されたという「非人」について「同じく非人といっても聖は卑賤視される程度が比較的少なかったが、それと反対に最もひどく卑賤視されたのがキヨメ・河原者・エッタといわれた人たちであった」(三八〇頁)と述べ、結局「不浄」視を、より強度な卑賤視であるとみなしている。そして「不浄」視の条件を、かれらの特定の「芸能」に求め「なかでもエッタがとくに不浄とみられていた」のは屠殺という芸能によると述べ、しかし一方、「非人というだけでやはり不浄視されていた」例をもあげている。(三八七～三八八頁)

黒田氏の所説は、その権門体制論とあわせ検討されねばならないが、ここでの主題にそつていえば、「不浄」視をひろく「卑賤」視のうちの場合の強い意識としてとらえていること、および「不浄」視の条件を、非人たち(不浄視の対象)の生業たる芸能に即してとらえている点に特色があり、そしてそれゆえにこそ、その説明にむむかを感じられるのである。

「不浄」視主体の視座は、身分(制)とか、村落共同体という政治・社会の秩序、ひいては農耕という当時の基本的な生産様式、定住という生活様式、さらに健康体、五体満足といった要するに「秩序」の側にすえられており、「不浄」視の対象は、身分(制)外の身分つまり体制からの離脱、共同体からの脱落、非農耕への従事、漂泊・浮浪、さらに癩者・不具といった要するに「秩序」からの逸脱を共通条件とするのである。△秩序∨の側より△秩序からの逸脱∨を視たとき不浄視は形成される。

この人秩序からの逸脱Vは、いうまでもなく人秩序Vの形成・確立が前提となるものである。そして鎌倉末期以降の村落共同体の形成こそ人秩序V形成の基本条件であった。この頃、生活様式からいえば、定住と浮浪の区別がようやく判然としはじめ、社会構造からいえば血縁社会から地縁社会への転換がようやくはじまった（綱野善彦ほか『南北朝の内乱』シンポジウム日本歴史 一九七四年学生社刊）。そしてこの転換をさかいに身分意識の卑賤視に大きな変化があらわれてくる。さき下等視と不浄視とをひとたび区分すべきことをのべたが、それは中世後期のことである。村落形成の未熟、つまり農民の土地所有の弱体であった中世前期は、身分秩序内の上一下という関係以外でも、農耕・定住と非農耕・漂泊とが流動性をきわめていた。そこでは非農耕・漂泊の民は、悪党・悪人とみなされもした。そこで、「悪人」視と「不浄人」視の混在していた状況から、「悪人」視が「不浄人」視に収斂されてくる状況への転換を明白に語る史料をあげておこう。

鎌倉末期（弘安の頃）の成立とされる『塵袋』と、室町末期（天文元年）の『塵添壺囊抄』との比較である。『塵袋』巻五では「非人、カタヒ、エタナド（略）名ヲエタニツケタル（略）天竺ニ旃陀羅トイフハ屠者也。

イキ物ヲ殺テウルエタ躰の悪人也」と「悪人」視している一方、「キヨメヲエタトイフハ何ナル詞ソ」との設問に「穢多ハ根本ハ餌取ト云フヘキ歟」と答えて、「不浄人」視している。ところが『塵添壺囊抄』巻五の第十には「エッタト云付也常ニハ穢多ト書ク。ケカレオホキ故ト云（略）天竺ニ旃陀羅ト云モ同餌取体ノ膩キ者也」とあって、

中世における「卑賤觀念」と仏教

ここでは「悪人」視はまったく脱落しており、もっぱら「不浄人」視が強調されている。ここに、鎌倉末期以降、村落共同体形成にもとづく、住人の、非農耕民に対するまなざしの変化の跡が知られる。なお『塵袋』の所説は「穢多」の文字の初例であり、この字を充てた者をめぐる氏の考察がある。これについては後述（Ⅲ）する。

Ⅲ 第八論文の検討 触穢と穢身

第八論文「中世の触穢思想」は、古来の「触穢」（死・産・血などの穢にふれること）つまり「けがれの思想」の中世的構造とはなにか、を問いつつ、触穢と中世人との現実的なかかわりかた、浄土思想の弘通と触穢思想の深化、清浄回復のありようなどについて考察している。とくに中心部分たる三「穢土と穢身」は、「略」仏教の面を視野に入

れてくることによって、触穢の思想史はいっそう複雑な様相を呈し、ここに中世的構造を解く一つの鍵があるとし、仏教とくに鎌倉浄土教における「不浄」の理解や教説を重視する。

すなわち『往生要集』大文第一の「厭離穢土門」をとりあげ、六道のうちの「人道」が不浄・苦・無常で構成されているなかで「不浄」の部分をとりにあげて、略説し「当に知るべし、この身は始終不浄なることを。愛する所の男女もまたかくの如し。誰か智ある者、更に染着を生ぜん」という一節を引いたあと、つぎのようにのべる。

諸經典に拠りつつ成立したこの叙述がさし示すところは、この穢土に生を享け、穢土に生き、穢土に命尽きる「穢身」の確認であるように思える。生きてる己が身の内なる不浄のさまを直視せよ

と。(二七五頁)

また、仏教の観法としての「不浄観」にふれてつぎのようにのべる。

不浄観とは

肉体のけがらわしさを観想して煩惱や欲望を除去する方法であつたという。無常所に坐して、空しく散り転がる人骨、いや、そこに至るまでの死屍腐乱の過程をも凝視しつつ、己が煩惱・欲望の空しさに想い至る方法であつたという。人の身は生まれながらにして根源から汚ならしく、儂いものであるのだ、そのことをよく観想して、いっさいの妄執を断て—そう教えている。(二七五頁)

このような『往生要集』の所説の理解、および、観法としての「不浄観」についての理解そのものは、ここに引用したかぎりにおいて、常識的に妥当であり、なんら異義をさしはさむ余地はない。ただ、このような仏教の教説を、いきなり「触穢思想」に即自的に短絡させる点に、大きな疑問をいだかざるをえないのである。みぎの論述につづけてつぎのようにのべる。

聖たちの活動をつうじて「凡夫大衆」までがこの思想に浸されるまでは、あの「穢」というものは「悪霊」の手で、「外」から振りかけられるものであつた。そして、その「穢」は一定の服忌と襖袴とによつて、すつきりと払拭できる性質のものであつた。

だが、ここでの「不浄」はちがう。浄土教の思想では、不浄＝穢は、人間の身の「内」なるところからも発し、渦巻いていることを人びとにさし示したのだつた。(略)内からと外からと—。(二

七五—二七六頁)

以上のような中核部分をふくむ第八論文にはつぎのような問題点がみいだせる。

1 「不浄」の内容そのものについて神道Ⅱ「触穢」と、仏教Ⅱ「不浄・浄観」法および浄土教的「穢身」との分析眼があまく、概念の混乱がみられるのは、この論にとつて致命的である。しかもこれは、もっとも基本的な問題点であるので、以下に指摘する各問題点のすべてを貫流するものである。

2 『往生要集』の所説をもふくめて、仏教的「不浄観」の精神が、「中世の人びと」に浸透・定着していたという前提を無条件に想定しているが、この前提自体を検討する必要がある。とくに中世後期ではどうか⁽²⁾。

3 「不浄」視の対象に着眼してこれを不浄の「発源体」としてとらえ、その方向(内から・外から)を注視しているが、不浄視主体の視座との関係を看過している。

4 仏教の人救いVに關して、浄土教が民衆の心に灯した「光明」と、その前提たる「内なる穢の自覚」とを、まず並列的にとらえ、ついで両者を切り離し、結局、後者を重視・強調しているのは「宗教」理解としてどうであらうか。

5 「不浄」の浄化方法を、「入浴」のみにもとめている。それはIに指摘した点に基くものであるが、心の浄化ともいうべき懺悔・滅罪(念仏・法華・真言)の機能がまったく看過されている。(これについてはⅣにて考察)

以上の諸点をふまえて、以下に一括して私論を展開したい。

まず不浄の内容を、氏が根拠としている『往生要集』や「不浄観」法の思想自体に即しつつ検討する。古来の「触穢」につながる不浄と、浄土教の「穢身」「穢土」の不浄および「不浄観」法の対象たる不浄については、両者の原理的な落差を把握しておく必要がある。これについてはかつて論じたところであるが、いま略説すればこ

うである。前者は「死生等ノ禁忌ヲモテ穢」とするのであり、これに対して後者は「生死煩惱ヲモテ穢」とするのである(存覚『破邪顕正鈔』中)。もっとも、不浄観法のうち九想観(死屍の腐敗していく過程を九段階に分けて観ずる法)の対象は、まさに古来の触穢のなかでも主たる対象の死穢―黒不浄にほかならない。また、『往生要集』の感覚的な描写における「不浄」は、直接的には「煩惱」とはみなしがたいであろう。そこに混乱を誘発する因がある。また両者を、倫理思想としてとらえ、前者を外面的な「ツミ・ケガレ」、後者を「内面的」な「罪惡」であると規定することも可能である。しかし、差別と触穢という主題にとって重要なことは、触穢意識とか、穢身観・不浄観の対象について検討することではなく、むしろ「不浄」に対する知覚・認識主体の視座を検討することである。端的に言えば触穢の場合は、特定他者(の死・産・血・その他)を不浄視して、これを感覚的に禁忌するのであるのに対し、仏教―浄土教の場合は、自己自身(をとおして、普遍的人間の根源的存在そのもの)を不浄視して、これを自覚的に凝視するのである。端的に言えば、他者のなかに特定の不浄を視る立場と、自己のなかに普遍的な不浄を視る立場との差異である。黒不浄の禁忌と九想観のように、対象が同じく「死穢(屍)」である場合でも、これに対

中世における「卑賤観念」と仏教

する姿勢が根本的に異なるのであり、いうまでもなく、後者は前者を超越する原理をもつ。法然が「仏教に忌といふことなし」(『二百四十五箇条問答』)と宣言したのは、その意味で、わが国精神史上の面期をなすのである。このような原理的な異質性・異次元性・方向のちがいをまず把握しておきたい。

つぎに、主題にとってより重要なことは、人身への不浄視という「他者への差別的なまなざし」が、基本的に両者のいずれにかかわるものであるか、ということである。いうまでもなく古来の触穢思想こそがその母胎であり浄土教には「他者への差別的なまなざし」という発想自体がないことは明白であるのみならず、主体の意識においては己自身のうちに人間の普遍的な不浄を自覚したとき、特定他者への差別的偏見をのり越えているのである。したがって氏のごとく、浄土教が、その「不浄」観を介して、触穢の思想を深め、ひいては他者への差別的認識を助長させたというのであれば、そこにはまず、認識主体の視座の転換があったとしなければならず、かつまた、その転換の契機としての歴史・社会的条件を明示することが必要であろう。そのような論証をぬきにして―ということとはみぎのような原理的格差を無視して浄土教の「不浄」観が即自的に「けがれの思想史」の中世的構造の鍵であるとする論は、なんとしても承服できない。もし、かりに氏の立場からは、みぎに解明した原理的格差とか、質的懸隔ということがまったく問題にならず、現実社会のなかではともに「不浄」なるものとして結果的に機能したとみるのであるのなら、そこに、切り捨てられるあまりにも多くの重要な思想内容があるだけに、氏の根本

的立場自体が根底的に検討されねばなるまい。

いずれにしても人身への不浄視をふくめて、外界に関するすべての「不浄」視の場合、不浄とはそれを視る者の眼のなかに存在するにすぎず（前述）、一方また、浄土教的不浄観の場合、たとえば「有漏の穢身」の穢とは、それを自覚する認識主体の意識のなかに存在するにすぎない。いずれの場合も、「不浄」なるものを固定・不変の体的なものとして解するのは不当である。にもかかわらず、不浄の「発源体」なるものを想定して、その方向を、外から振りかかるもの、とか内から発するものとみなす錯覚には、先入的偏見の伏在を察知させられるのである。さきに人身への「卑賤観」を下等視と不浄視というふうにあえて図式的な区分をし、不浄そのものを本質的には「無秩序」であるとする説を援用して整理したのは、それが歴史社会の実態を理解するうえで有効である以上に、じつは、われわれの先入的偏見を打破するうえで有効であるからである。

ところで現実社会の中において、自覚的かつ普遍的な不浄意識が特定他者への不浄視をのり超え得た例は念仏聖（ひじり）のなかにみられる。古来根づよい死穢の忌避意識をかれらが超克しきつている歴史事実としては、葬送儀礼への主体的関与をあげることができる。空也以来、念仏聖たちは、死者追善―葬送に積極的に従事してきたが、かれらとて古来の死穢の禁忌を文化的体質として内にもつていたはずである。⁽⁴⁾にもかかわらずかれらがこれをよくのり超えたのは、自身をとおして人間一般の「普遍的な不浄」の自覚をもつていたからであろう。端的にいえば、触穢意識は浄土教の穢土・穢身観にたつことよって克服され

たのである。鎌倉旧仏教が、依然として触穢意識と同レベルにあったのと対照的である。柳田国男は『先祖の話』のなかで「死穢を忌むこと、是れが我々の生活の大きな拘束であった」が「仏教も殊に民間に流布した宗旨では、寧ろこれを嫌はぬといふ一大特徴を以て、平たく言ふならば競争に勝つたのである」と指摘したが、浄土教が「勝つた」因由の根本には「普遍的な不浄」の自覚があつたのである。

では、差別につながる特定他者への不浄と、平等につながる普遍―自己の不浄とが、民衆意識のレベルでとらえられている例を、説話のなかにさぐってみよう。『今昔物語』巻六の第六話「玄奘三蔵天竺伝法帰語」（日本古典文学大系36『今昔物語集』二）のうち、ここに引用するのは、玄奘が、かつて病人（じつは観音の化身）の膿汗をみづから吸い尽して癒し、観音から「心経」を授かつたくだりである。身に瘡（かさ）の病があつて首から足の先まで爛れて、堪え難い悪息を放つ女人に向つて、玄奘がわけをたづねると、「わが身の膿汗を全部吸いつくし翹（たね）つてもらえたなら病はなおるのです」と答える。これを聞いた玄奘は涙とともにつぎのように語る。

汝ガ身ハ既ニ不浄ニ成リ（なり）。我ガ身忽ニ不浄ニ非ズト云（ドモ）、思ヘバ亦、不浄也。然レバ、同ジ不浄ヲ以テ自カラ浄（ト）思ヒ、他ゾ穢マム、極テ愚也。然レバ、我、汝ガ身ヲ吸ヒ舐テ汝ガ病ヲ救（ハムト）。

自分の身は、あなたとちがつて、現に不浄であるというわけではない。といつても、自ら省れば、やはり同じく不浄の身なのだ。であれば、ともに不浄の身であるのに、自分は浄らかであるとおもい、他者

を穢いとおもうのは大変愚かなことである、という。ここに「同じ不浄」というのは、玄奘の立場からみた、つまり、自覚的内省的視座にたつたうえのことである。無差別・平等につながる、普遍的な浄視が差別につながる特定他者への不浄視につながるばかりか、むしろこれを抑制する方向に機能したことが推考される。しかもこの説話例はその後、『打聞集』『三國伝記』『撰集抄』などに語りつたえられていった事実を重視しておきたい。

みぎのような、私の検討結果に対して、氏はつぎのように反論されるかも知れない。特定他者への不浄視を主体的に超克することは、現実の歴史・社会のなかでは「差別」のしくみをいささかも改変したことはならないと――。

たしかに、中世の仏教―浄土教が、現今いうところの「解放」を志向したのではなかった、という意味では、客観的にはまさに差別の温存を結果したのかも知れない。しかし、すくなくとも、浄土教の信仰主体の意識を氏自身問題にするかぎり、たとえばエタに「穢多」の文字を充てた者が「仏家（それも浄土教系のそれ）であったか、もしくは浄土思想に骨髄まで浸されていた公家」であり、そこには「人間の群の中にもとりわけ穢にみちたる者を発見し、これを不当に差別しつづけることによって支配者としての優越性を保とうとする情念が働いていた」（二七七頁）という論は、ただちにあらためられるべきではないだろうか。その行為主体が浄土教家もしくは浄土教の信奉者であるならば、他者のなかに「とりわけ穢にみちたる者を発見する」という発想の生じることが、まず考えられないのである。

中世における「卑賤觀念」と仏教

つぎに不浄視され、差別される側にとつての浄土教の救済について考えてみよう。氏は、浄土教の救いを、まったく評価しないという立場にたっているのではないようである。しかしその救済と浄土教的「不浄」―「罪業」の自覚との関係については検討の余地がある。法然や親鸞や、かれらのまわりの聖たちすべてによる唱導・説法が「凡夫大衆」の「心根にも光明を投じたことを疑うものではない」と明言しながらも、つづけて

しかしその光明は、己が身の内に淨物微塵もなく、いつさい皆これ不浄の物を流出するのみ、という確認をへてこそ、たしかなのである（二七五―二七六頁）

と論断し、「穢身」の自覚を強調し「己が身の内」の「穢身」の「自覚」内容を問うのである。したがって氏のこの立場は、たとえば、「鎌倉新仏教」が「彼岸での願念成就に関する民衆のファンタジーを地盤としたことよつて」、「人間の苦惱の現実的根源に対して無知覚ならしめた」（永田広志「封建仏教論」『日本封建制イデオロギー』）というような見解とは異なる。氏によれば民衆は「穢身」の自覚を強いられただけで「光明」を得たというのである。「己れが身の内」の「穢身」の「確認」のなかに、氏は、民衆の「人間の苦惱」をみてとつている。そして、そのゆえにこそ「現実的根源」を告発する。しかし、信仰主体の意識内部にふみこむかぎり、たとえば

有漏の穢身ハカハラネド

心ハ浄土ニアソブナリ

という一句（親鸞「帖外和讃」『真宗聖教大全』下巻）は、断じて苦悩や

悲嘆ではなく歓喜のうたなのである。主題にそつていうなら、「有漏の穢身」の自覚は、身分意識としての「不浄」視につながらないばかりか、みづからの被「不浄」視をも主体的に超克するのである。

IV 第九論文の検討 業罰と仏教

第九論文「中世民衆史における『癡者』と『不具』の問題」は、中世社会における「癡者」・「不具」に対する差別観念をとりあげ、その社会的回路を考察し、その差別観念の大きな源泉を「仏教」思想に見出すのである。くりかえすまでもなく氏は、この場合も仏教者の意図とか本意の如何にかかわらず、現実の結果した機能の面で仏教をとらえる。⁽⁵⁾

「癡者」として差別するなかれ、「不具」として嘲罵するなかれ、すべて生きとし生けるものは仏子であり平等である——と教えさすとす
 仏教の思想の体系の内に、「癡者」「不具」をはじめとするすべての被差別者への差別的処遇を排斥する信念のあったことを疑うものではない。しかしながら、つねに己れの「業」を深く省みつつ、人として在るべき道を歩め、と教えさすとすにさいして、⁽¹⁾「癡者」「不具」を「業罰」の「現報」の極致として提示したことは、現実の社会的諸関係の中で機能する場合、生身で生きつづけて「猶命を惜しむ」⁽²⁾「癡者」「不具」⁽³⁾たちに対する人びとの偏見を「合理」的なものとするに与つて力があつたのみならず、⁽⁴⁾「癡者」「不具」じしんの内に、自らを、一塊の穢、「業罰」を蒙りし者、と観ずる意識を定着させたのではなかつたか。いわゆる

満たされざる不遇の人びとに光を投げかけ、救済の道を仏の名においてさし示そうとした教義が、同時に差別の認識を整序し定型化し、そして不拔のものとした(略)。(三一五頁)

いま傍線をほどこした四つの部分に問題点が看取される。この論述にはつぎのような根拠がふまえられているので、その根拠をとおして四つの問題点を適宜検討していきたい。

まず、救癡に献身的に活動した鎌倉末期の律僧、叡尊・仁性に対して、「不朽の光輝を放つもの」と評価したうえで、仏教内部における「癡」認識のあり方を問うべく、叡尊のしたためた文永六年(一二六九)三月の「願文」をとりあげる。

A 或有受_三盲聾報_二之者_一、或有_下嬰_三疥癩病_二之者_一、謂_三彼前業_一、則

誹謗_三大乘_二之罪_一、雖_レ歴_三泥梨_二、猶未_レ尽_一、見_三其現報_一、

B 爰有_二靈場_一、称曰_三般若寺_一、南有_三死屍之墳墓_一、為_下救_三亡魂_一、
 媒_上北有_二疥癩之屋舎_一、得_下懺_三宿罪_二之便_一(三〇八〜三〇九頁)

このように引用しているが、氏の主たる関心は、Aによせられている。すなわち盲・聾・疥癩者が「前(世)業」の報いであり、その業とは大乘誹謗の罪であるという点であり、癡_二業罰の觀念、さらには「仏教それじたいのもつ差別性」に注目する。ところが一方、Bすなわち般若寺の南の墓が亡魂救済の媒をなし、北に疥癩者の収容屋舎があり、前世の宿業を消滅させるべき「懺悔」のための便を設けている、という点にはなんら積極的な関心がよせられていない(問題点①)。

そのことは、つづいて仏教者内部のものとして引く『法華経』普賢菩薩勧発品の末尾の一節の解釈のしかたにもあらわれている。つぎに

『法華經』の本文をあげよう。

若し人ありて、これを輕しめ毀りて「汝は狂人なるのみ、空しくこの行を作して終に獲る所なからん」と言わば、かくの如き罪の報は、當に世世に眼なかるべし。若しこれを供養し讚歎する者あらば、當に今世において現の果報を得べし。若し復、この經を受持する者を見て、その過惡を出さば、若しくは突にもあれ、若しくは不突にもあれ、この人は現世に白癩の病を得ん。若しこれを輕笑せば、當に世世に牙・齒は疎すき欠げ、醜みにくき唇、平める鼻ありて、手脚は瘰れれり、眼目は角つが睐みみ、身体は臭くき穢けく、惡しき瘡の膿血あり、水腹・短氣、諸の惡しき重病あるべし。(三二三頁)

ここでもまた、氏がとくに注目するのは「癩」その他の現世にうける業罰、つまり現報マイナスの負マイナスの面であつて、「若しこれを供養し讚歎する者あらば、當に今世において現の果報を得べし」という正プラスの面ではない。これを要するに氏にあつては、三世因果思想をめぐつて八負の現報マイナスのみを重視するという立場が看取されるのである。すなわち

- 1 負マイナスの現報マイナス(前世の業罰の現報)を重視し、一方
- 2 正プラスの現報プラス(現世安穩)を無視し、
- 3 現世での懺悔(業障消滅の意義)を無視し、ひいては
- 4 來世での救い(後生善処)を無視する。

三世を認めない現世(現実)主義は氏のもつとも基本的な立場であらう。したがつて「前世」の惡業の現世における結果のみを重視して他をすべて視野から切り捨てることになるのである。現世でのよき果報をも無視するのは当面の主題が「癩」という惡果であるためであらう。

中世における「卑賤觀念」と仏教

う。氏が現報を、しかも「負」のそのみをとりにあげて強調するのは、氏の立場からすれば當然の帰結であらう。

ところでここで検討すべき問題点③は癩者たちへの人びとの偏見を「合理」的なものとさせたかどうか、さらにいえば、仏教者内部の「癩」認識のあり方が、はたして氏のいうとおり一般社会での癩者への差別的認識を整理し定型化し、不拔のものとしたか否かという点である。ここではすくなくともつぎのことは指摘しておきたい。中世人が、癩に關する仏教的認識に接したとき、かれらは、氏のように三世思想のなから「負の現報」だけを抜き出して理解したのでは決してなく、癩レ業罰の教示をあくまでも「三世」にわたる因果応報の思想として、しかもこれを自己自身の問題として「信受」したにちがいないということである。したがつてかれらにとつての「業罰」への恐れは「偏に先業の重罪を今生に消して、後生の三惡を脱れ」(日蓮「佐渡御書」)るべき懺悔のうちに包摂されるものであつた。かりに現世安穩・後生善処をファンタジーとみる視点にたつならば、癩レ業罰の思想もまた絵空事と映るであらう。仏教の教説が現実のなかで機能しえたかぎりそこには、教説の社会的「信受」が前提にあるはずであり、その信受は三世をつらぬくものであつた。そのかぎり「癩」なる宿業は断じて固定・不変のものではなかつたのである。

つぎに問題点④の「癩人、猶命を惜しむ」の部分を検討しよう。氏はこれをもつて「このことばの背景に、医療なきままに生きながら朽ち果ててゆくことを余儀なくされた人びとの姿があり、やがて朽ち果てることを思い知らされながらも懸命に『生』をつづけようとした

『癩者』たちの姿があつた」といい、「その病に光明のさしそめたのが一九四七年（サルファ剤のプロミンが日本で発表された年―引用者註）以降であることを思えば『猶命を惜しむ』の一語が重い（二九八―二九九頁）」という。ところでこのことばは、氏も引用しているように日蓮の「佐渡御書」の一節「世間に人の恐るゝ者は、火炎の中と刀劍の影と、此身の死するとなるべし。牛馬、猶身を惜しむ、況や、人身をや。癩人、猶命を惜しむ、何況、壯人をや」にみられるのである。ここでははなによりも、癩者をふくめて人間一般のもつ「此身の死すること」への恐れが強調されているのである。したがって「やがて朽ち果てること」を知りながら文字どおり「懸命に」「生をつづけよう」とするのは、じつは人間普通の姿であり、そこに生ずる苦悩は、決して「癩者」（被差別者）ゆえのそれではなく、これこそ仏教が元来、真正面からとり組んだ人間の普遍的かつ根源的な「死苦」そのものである。「癩人、猶命を惜しむ」の一語の背景に、人間普通の「死苦」をみる私には、この一語こそ、「三世」思想から前世・後世を切り捨ててかえりみない「現世」主義への、痛烈な告発であるとさえおもわれる。その意味でこの「一語が重い」。しかも「癩者」ゆえの苦患にかぎってみても、「その病に光明のさしそめた」のははたして「一九四七年以降」であつたらうか。それ以前はかれらにとって「光明」は絶無であつたらうか。否、医療のみが光明であつたのではない。仏教こそが医療の未発達達の段階において、医学に代つて光明を投じたのである。癩者にとって身におぼえない悪果を、前業の報いと教えしめすことで、かれらは「納得」をえたであらう。それは現世でのひとつの救い

であつたばかりでなく、さらに宿業の滅除を祈願することにおいて、来世にむけての救いを実感したのである。さきに指摘した問題点④の癩者たち自身のうちに、自らを一塊の穢、「業罰」を蒙りし者、と観ずる意識とは、まさしく宿業消滅の方途たる「懺悔」の必須条件であつた。氏はさらにいう。癩者たちを主人公とする『説経』が、主人公の蘇生・復活をさいごに声高らかに謳い、寿ぐことに言及して「三世輪廻思想を、かれらもまた信じこんでいたであらう」「だが『思想』が如何ようであれ、『救済』がどのようなであれ、蘇生も復活もないままに『現世』を去つてゆくことに違いはなく、「終命のときまでの限られた生を、ともかくも生きぬいたのである」（三三六頁）と。しかし生きぬきえたのは、かれらが「三世思想」を信受していたからである。そしてその信受とは、氏自身告白し、かつ認める『説経』への感動（本稿二頁引用）とつながるのであらうことを強調しておきたい。この一点を積極的に評価するか否かで、中世の民衆像は大きく変転するであらう。

ところで、さきにしめした『法華経』普賢菩薩勸発品の末尾の文を、日蓮が引用しつづけたためている消息文「身延山御書」（古典文学大系「親鸞・日蓮集」）の一節は、小稿の主題に、たしかに、別の展開をもたらすものであるので、最後にいくらかふれておきたい。

（略）何に賤き者なりとも、実の法を知りたらん人をいるがせにする事あるべからず。然れば法華経の第八云、「若実若不実、此人現世、得白癩病」云云。文の心は、法華経の行者のところが、若は実にもあれ、若は不実にもあれ、云はん者は、現世には白癩の病

をうけ、後生には無間地獄に墮べしと説れたり。

まず注目したいのは、日蓮自身が強調している「何に賤しき者なりとも、実の法を知りたらん人をいるがせにする事あるべからず」という点である。氏は『法華経』を信じるか否かで狂う利害（三二三頁）を云云するが、ここでは経の受持者、法を説く者、つまり僧侶自身のままに「賤視」の対象になっている点に注意したい。これは中世における人身への賤視が僧侶にも波及していたこと（氏自身も指摘している一二二―二八頁）をしめすものであり、ここに新たに深刻な問題を看取するのである。研究上、好都合なことは賤視の対象が僧侶である場合、被賤視者自身の内面を明かす文献が自著であれ他著であれ、他の被賤視者に比べて格段に多いという点である。

救済者として仰がれる宗教家でもなく、日常の社会のなかで仏法の伝達者として親しまれる僧侶でもなく、卑賤視され、不浄視される非人ニ念仏聖たちの内面世界に、「差別される側の論理」を見出しうる。私は考えている。これについては別稿にて詳論する。

むすびにかえて

上来、横井氏の著作に対して、私なりの問題関心にふれるかぎりにおいて検討するという非礼をかさねてきた。結果としては、まことに身勝手な妄評となつたばかりか、卑見を押しつけるかたちにもなつた。なお論じつくしていない点も多くあるが、私としては、Ⅳの末尾にふれた、新たな問題を得ただけでも深謝したい気持である。そこで、労多くしてみりの貧しいこの作業は一応、これにて終え、別

稿の成つたとき、本稿とともに、あらためてご教示・ご批判をいただきたくおもう。

註

- (1) 拙稿「悪人往生・再考」（印度学仏教学研究 第二十卷第二号）参照。当稿では、中世人の意識においては「悪」と「不浄」とが癒着していたことを論じた。
- (2) 拙稿「中世の不浄観について」（宗教研究第四十九卷第三輯）参照。この問題については別稿にて論じたい。
- (3) 拙稿「中世精神史における人・不浄」の軌跡―念仏信仰との関連にみる―」（仏教史学第十五卷第二号）参照。
- (4) 拙稿「不浄禁忌と専修念仏―中世民衆の意識動向―」（人文学論集第六号）参照。
- (5) 現実社会のなかで機能した結果だけを重く評価する立場では、たとえばつぎのような例をいかに評するのであろうか。新選組隊長近藤勇をわが国部落解放運動の先駆者とするのは、尾佐竹猛の見解（「近藤勇と土方歳三」）であるが、最近これに関する興味ふかいエッセーを得た（準陰生「近藤勇と『賤民身分解放』」『図書』三三六号一九七六・十岩波書店）。つまり、慶応四年初頭、幕府の崩壊寸前の時期に行なわれたいわゆる「賤民身分引上」に関する問題で、従来のエタ非人など人外的差別称が、幕府の命によって廃止されたという件についてこの挙が成つたのは近藤勇らの「相談」の結果であるとし、近藤をその「人権自由の一大烽火」をともした主唱者とする尾佐竹氏の説に対して、近年の部落史研究に拠って、それは、弾一家（東日本部落の強大な人的・経済的資源がその支配下にあった）の勢力抱え込みが真の動機であつたと指摘し、今日の解放運動につながるものではないのはもちろん「人権自由の一大烽火」などでは到底なかつた、としながら「だが結果としては案外明治四年の賤民身分解放令のきっかけにはなつたかもしれぬ」と述べている。動機と結果のいずれを評価するかというこの問題は、当該研究の専門分野ではすでに沙汰済みであるのかもしれないが、知りたいことのひとつである。（五一・一〇・五）