

## 中世におけるケガレ意識の展開

福崎 孝雄

はじめに

被差別部落の起源を考えると、直接的な関係が明確になつてはいないとしても、中世における非人の存在を無視することはできない。なぜなら、「塵袋」における「餌取」が「エタ」の語源とされ、部落差別を考える上で重要であるからである。そして我々が最も気になるところは、「餌取」が非人とされ、賤視されるようになったのは、仏教における不殺生戒の影響が強いとされる点である。

この点について、不殺生戒が全く関係していないと論ずることはできないが、簡単に仏教の影響であるということもできないと思われる。なぜなら、日本には少なくとも仏教以外の思想にも「死」をケガレとして意識し、そのケガレが他にも影響を与えるという考え方が存在していたからである。

そこで、本論では不殺生について再検討するとともに、仏教の中において非人を賤視してしまうようになる別の視点を提示してみたい。

## 非人の前提

先学の研究によれば、非人が「身分外の身分」であり賤しい存在であったとするものや百姓と同じ身分であるとするもの、あるいは神仏直属の神人・寄人などと同等な職能民であるとするものなど様々である。それは「非人」の概念規定あるいは当時の社会の捉え方の問題もあろうが、右記のような様々な視点で非人が捉えられている。このことは逆にいえば、その当時（平安時代）は、非人を賤視するという固定化されたものは必ずしも存在していなかったということにもなる。

そして非人と言ったとき、我々は空海の著作を想起しなければならない。それは『性霊集』における「野陸州に贈る歌」である。

毛人・羽人境界を接し、猛虎・豺狼処処に鳩まる。老鴟の目・猪鹿の裘・髻の中には骨毒の箭を挿著し、手上には毎に刀と矛とを執る。田つくらず、衣おらず、麋鹿を逐う。晦とも靡く、明とも靡く、山谷に遊ぶ。羅刹の流にして人の儔に非ず。

〔弘法大師全集〕第三輯

ここに書かれている「田つくらず、衣おらず、麋鹿を逐う」という部分の表現は、明らかに律令体制内の人間ではないことを示したものであるが、その人々に対して「人の儔に非ず」と述べている。この表現は空海も宗教的立場を尊崇しつつも、時代に生きる歴史的制約を空海といえども負わねばならなかった部分とされている。

ところで、この部分は原文では「羅刹流非人儔」であり、「羅刹の流にして非人の儔なり」と読むこともできる。こうした指摘はこれまで幾度もなされているが、それらは「非人」を観音經における「人非人」の解釈に立つものであった。しかし、この文章が奥州征伐にいく小野岑守に贈ったものであることを考えると、「非人」は中世における一般的な「非人」として解釈すべきものではないだろうか。その場合の「非人」とは、「田つくらず、衣おらず、麋鹿を逐う」という律令体制あるいは律令文化といったものに入らない人たちという意味ではなかっただろうか（だからといって、空海の差別性が薄らぐわけでもないが）。つまり、「非人」という言葉を、現在の我々が在日外国人に対して抱いているような意識で使っていたのではないだろうか。

しかし、「非人」の中に賤視されるような人々がいなかったというわけではない。死穢にかかわった人々もいたであろうし、乞食をしていた人もいたであろう。また私度僧も含まれていたと思われる。ただ、そうした人々を異世界の人々、あるいは神秘的なパワーを持った人々という意味で畏怖していたとしても、必ずしも賤視してはいなかったと考えられないだろうか。

### 殺生禁断について

その後の歴史の流れの中で、特に死穢にかかわった人々が賤視されるようになるわけであるが、そうした意識を助長したもののひとつとして、仏教の不殺生戒が挙げられている。ここではその不殺生戒について考えてみたい。

古代日本においては、聖武天皇から称徳天皇に至る時代などに殺生禁断令や放生令がたびたび見られる。その時代における殺生禁断は大きな権力を有する天皇の意識、つまり仏教信仰の深さに由来するものであろう。しかし、小島

恵昭氏の研究（『殺生』観の中世的展開）によれば、その後（中世初期）のほとんどの公家法にみられる殺生禁断令は、伝統的慣例的な面がみられ、また、幕府の法令では鷹狩りは禁止しているものの、殺生禁断は期日を限定するにとどまっているという。

ここで問題となるのは、公家法や幕府法においてなぜ殺生禁断がうたわれたのかという問題である。小山靖憲氏は「荘園制的領域支配をめぐる権力と村落」の中で、平安末・鎌倉初期の殺生禁断は荘園領主の領域支配を実現し、在地領主を抑圧するイデオロギーであったことを指摘している。

また高野山の寺領において聖域という理由で殺生禁断が行われているが、実際には経済的基盤に対する侵害を排除するためのものであったことが前掲の小島論文で指摘されている。

すなわち、仏教思想の不殺生戒あるいは死をケガレと見る貴族の考え方によって殺生禁断がなされたとは限らないわけである。また、殺生禁断の法令が何度も出されたことの背景には、庶民は殺生を忌避しておらず、一般的に行われていたことが想像できる。

一二一八年（建保六）高野山所司等が吉野・野川・十津川等の住人が鹿を射、皮を剥ぎ、宍を取ることを禁じるよう訴えているが（『鎌倉遺文』四―三三六―）、このことは殺生に対する罪悪観が強まっているといいたながら、まだ狩猟が公然と行われていることを示していると言える。また、峰岸純夫氏は「日本中世の身分をめぐる」の中で、鎌倉における鶴岡放生会の際の將軍隨兵でさえ、鹿食をしていることを明らかにしているが、これも殺生禁断や肉食の禁が厳守されていなかったこと、すなわち地域あるいは身分によっては殺生や肉食はケガレとして認識されていなかったことを示している。

鎌倉時代になると、仏教的視野の中からも殺生禁断が行われるようになる。叡尊が自ら記述した『金剛仏子叡尊感

『身学正記』に数多くの狩猟や漁労にかかわる殺生禁断の事実が見られる。その理由として小島氏は、叡尊は梵網菩薩戒の思想をもって布教し、戒律を在家者に実践させようとした。そのために、庶民に不殺生戒を意識させ、漁労をやめさせたのではないかとする。そして、こうした布教活動が民衆に殺生の罪障意識を自覚させる一因になったのではないかと推測する。

ここで念頭におかなければならないのは、仮に殺生に対する罪障意識が生じたとしても、叡尊の布教活動においては殺生をしていた人々を排除してはいないことである。それどころか、殺生をしていた人々に積極的に関わり、殺生をしないよう勧めているのである。こうした中では、殺生に関わっている人々を賤視するような方向には向かっていくとは思われない。

### 死穢について

ところで、平安初期の貴族たちは、死というものを極度に忌避していたことが様々な文献に見られる。「日本後記」によれば、七九七年（延暦一六）に山城国の愛宕・葛野郡の庶民が家の傍らに死人を埋葬することが習慣であったが、それを厳しく禁じている。それは「今は京師に接近す。凶穢避くべし。」という理由によるものである。こうした死穢に関する貴族たちの意識はたぶん仏教的なものではなく、貴族のケガレ観によるものであるかと思われる。

『今昔物語集』にも貴族が死穢を恐れている様々な場面が出てきている。天元四年（九八二）、殿上での夕食中に藤原貞高が頓死し、それを見た殿上人や蔵人が一勢に逃げ去った話やある貴族の女性が不遇のまま病気になり、「家で死なせるわけにはいかない」として兄から家を追われ、頼りにした友人からも拒まれて、鳥部野で一人死んでいった話な

ど数多い。しかし最も象徴的なものは、「摂津国来小屋寺盜鐘語」の話であろう。老人が寺の鐘堂（鐘樓堂であり、一階部分は閉鎖空間であろう）の下で死んでしまった（実は死んだふりをしていた）。

しかし僧たちは死を恐れるあまり近づこうともしない。そこに老人の息子と称するものが来て死体を引き取っていたが、僧たちはその場面でも奥に引きこもってしまう。その時に鐘が盗まれてしまうのであるが、死穢のため鐘堂に入らず、三〇日たつてはじめて鐘が盗まれたことがわかった（鐘はまわりから見える位置にはなかったたのであろうか）という話である。

これは僧自身も死を穢れたものとして見ていたことを示すものではあるが、死というケガレが修行に支障をきたすと認識していたとは思われない。なぜならば、時代が少し下るが『沙石集』の「地藏菩薩種々利益事」にみられるように、殺生を業としていた男が地獄に落ちる夢をみて遁世したことや農作業で多くの虫を殺した者が地獄に連れ去られる夢を見て遁世門の僧が自分たちの食べる食料が作るのを止めたことなどは見られる。しかし、それらはすべて自分の問題であり、他人の死のケガレが自分に影響を及ぼすものではない。したがって、仏教的には自分が殺生することとは問題であっても、「死」そのものをケガレとは見ていなかったと思われる。先に挙げた『今昔物語集』における僧の話は、基本的には仏教というよりも貴族のケガレ観からきたものではないだろうか。そのことは、私度僧すなわら世捨て人的な性格を持つ高野聖が、土砂加持・光明真言法などに見られるような死穢と積極的にかかわっていたことから明らかであろう。

ただここでは、殺生⇨地獄に落ちる、という構図が示されていることは注意しなければならない。特に農作業で虫を殺した者が地獄に連れ去られるという。これでは、一般農民はすべて地獄に連れ去られることになる。

もともと戒律は修行のひとつであり、悟りを目指す方向性のものである。したがって、戒律を破ることは、日常に

戻ることであつても地獄に落ちることではないはずである。それが戒律を守ることが日常であり、戒律を破ると地獄に落ちるといふ発想が受け入れられる。これは農民に限らず、ほとんどの人は日常の生活をしている限り地獄に落ちることになる。

そうした発想は、仏教を貴族の立場のみで解釈していたからにはかならない。さらに貴族には自分たちが浄土に比較的近いところで、換言すればサンガのようなところで生活していると思いたい欲求があると思われる。その方向性がケガレを考える上で、重要なポイントであろう。

### あの世の問題

ところで、キヨメや屠者などが賤視されはじめるのは平安中期以降のことであるが、そうしたこととこの頃から盛んになり始めた浄土思想とになんらかの関係があるのではないかと思われる。そうした発想は既に横井清氏(中世の「触穢思想」)などによって提示されている。それによれば、『往生要集』に「厭離穢土」とあり、また「当に知るべし、この身は始終不浄なることを。愛するところの男女も皆またかくの如し。誰か智者ある者、更に楽著を生ぜん。」とあるように、浄土思想はこの穢土に生を享け、穢土に生き、穢土に命尽きる「穢身」であることを前提とする。その場合、これまでの「悪霊」の手で振りかけられたものであり、一定の服忌と禊祓によって払拭できるとされた「穢」が、人間の「内」なるところからも発し、常に我々の中に渦巻いていることを示すものであろう。したがって、己が身の内なる穢不浄というものの認識は、自分を含めた人間一般にかかわっていたはずであつた。しかし、浄土思想に浸っている貴族たちはそれにとどまらず、人間の群れの中にも穢に満ちたる者を発見し、それを不当に差別し続けること

によって支配者としての優越性を保とうとしたのではないか、という論である。

しかし、この論ではすべての人が「穢」であるはずであり、貴族たちも同様である。したがって、もし貴族たちに自分たちは庶民とは違った存在であるという認識があるとするならば、浄土思想における穢土・穢身という認識以外の別のファクターが存在すると考えなくてはならない。

そこで、正木晃氏の「浄土変容—あの世の図象学—」を手がかりとして、浄土について考えてみたい。それは「図象学」とあるように、純粹な教理学的な視点ではなく、視覚的なあの世図（来迎図）をヒントに考えるものである。

正木氏は、まず古墳時代においては、壁画にこの世とあの世の間までは描かれていても、あの世そのものの様子は一向に描かれていないことから、人々はその世の様子を明確にはイメージできなかったのではないかと指摘する。このことは、当時はあの世に聖も賤もなかった、すなわち浄土も地獄も意識されていなかったことを推測させる。

現存する最古のあの世の図象は天寿国繡帳と言われているが、これは仏教的な理想世界を表現しているのではなく、仏教と道教の両方の世界が描かれたものとされている。しかし、純粹な仏教のあの世ではないにしても、あるイメージで仏の世界を認識するようになったことは指摘できよう。

仏教に固有なあの世、すなわち来世が描かれた最古のものは法隆寺金堂外陣の壁に描かれた浄土図であるとされる。この時代における浄土図の作成目的の多くが、追善追福の供養、あるいは除災招福を旨とするものであったことなどから、正木氏は奈良時代の人々は、生前、死後おもむくべき理想世界として浄土図を眺めなかつたことを指摘している。ところが、『日本往生極楽記』に元興寺僧智光（八世紀の三論系の浄土思想家）が、夢の中で、一緒に修学し、先に入滅した頼光が右の手に小浄土を現したので、それを画工に描かせ、一生これを念じて往生したという記述が見られる。これについては、法相宗全盛の時代に法相系の観念的浄土教の優越性を誇示するために作り上げられたものであ



るといふ説もあり、これをもつてあの世と浄土が一致していたと言ふことはできない。ただし、浄土思想が広まるにつれ、浄土をイメージすることは重要視されてくる。しかし、それも修行のさなかに阿弥陀如来や浄土が現前することを目ざすものであり、死後の問題とは必ずしも一致するものではなかった。

それが源信以降、浄土がはるかに現実感を持つものになってくる。修行中に往生するのが理想であるがそれは現実には困難なために、様々な往生伝に見られるように、生前は滅罪生善のために法華経を誦し、臨終時に念仏を唱え往生したいという僧が増えてくる。つまり、死後の世界と浄土が結びついてくるのである。

こうした中で藤原道長は法成寺の阿弥陀堂を建立する。そして道長は臨終の際に目の前の阿弥陀如来の相好を仰ぎ、念仏を聞き、手には九体の阿弥陀の手から集めた組紐を握りしめながら往生したという。それは来迎図（浄土図）の究極的なものであり、浄土がイメージの世界から現実の世界へと移ってきたことを示すものである。したがって、法成寺阿弥陀堂や平等院鳳凰堂は現世における浄土ということになる。

また、正木氏は来迎図に描かれている自然（山・川・木々）に注目し、それまでの浄土が自然がほとんどない人工的な環境であったものが、鎌倉時代に盛んに描かれるようになった斜め来迎図に至って、自然を背景に聖衆が来迎し、その上屋舎まで描き添えられていることを指摘している。そうした傾向は徐々に強まり、来迎図の風景は絵巻に見る貴族の邸宅をイメージしたものになってくる（なぜ寺院がイメージされないであろうか）。つまり、貴族の邸宅が浄土への入口であり、貴族は浄土に極めて近いところにいるということになる。こうした現象は、人々、特に貴族にとって、あの世が神秘的な、超越的なものから比較的現実的なものへ変化しつつあることを示すものと考えられよう。

さらに付け加えるならば、正木氏は金戒光明寺の来迎図には地獄と極楽がセットで描かれていることから、往生者は臨終の床で地獄と極楽の様を見つつ死を迎えていたのではないかと推測する。そして異様なまでに現実感に溢れた

来迎図の登場によって、地獄なるものを意識し、さらには現実の中に地獄を感得する精神が誕生したのではないかとする。

つまり、古代においてはあの世を具体的にイメージできず、人々の意識の中では浄土と地獄は分かれてはいなかった。それが仏教によって浄土という概念が提示され、死後に往く場所としての性格がもたされる。さらに浄土を希求する中で、浄土それ自体は観念的であつても、阿弥陀如来が来迎する場所を具体的に設定するようになる。それが法成寺であり平等院であり、さらには来迎図に描かれているような貴族の邸宅であつたりする。換言すれば、貴族たちは自分たちの生活の中に浄土の入口を見いだそうとし、反対に貴族以外の人々、特に非人たちに地獄の入口を見ていたのではないだろうか。だからこそ、殺生などの罪を犯すと、地獄に落ちてしまうと思つたのではないか。

つまり、貴族たちにとっては貴族社会あるいは律令文化だけが文化であり、それ以外は異文化として排除してしまふ論理が働いている。すなわち、彼らにとっては自分たちの文化だけが日常であり、それ以外の、特に律令体制から除外されているような人々の文化は非日常であり、ケガレであり、すなわち地獄なのである。殺生はその中のひとつに過ぎないのではないだろうか。だからこそ、賤視されるのは殺生を業とする人たちだけではなく、庶民芸能・造園・土木関係など様々な人々に及ぶのであろう。

おわりに

こうしたときに我々が問題としなければならないことは、浄土に限らずある理想的な思想に現実的なアプローチがなされるときの問題である。我々が自らの文化の中でひとつの理想を求めようとするとき、我々は理想の世界を心の

問題としておいておくことだけでは我慢できず、何とかして現実の世界にそれを具体的に見出そう、あるいは実現しようとする。そして我々が理想の世界を現実の世界の一部に求めようとするとき、その対局にある地獄をも見ざるを得ない。そして当然ながら、我々は自分がその地獄から遠ざかることを望む。しかし、その地獄に生きざるを得ない人々がいることもまた現実である。そうした中で差別が助長されたことは否定できない。したがって理想世界を熱心に希求し、それを現実の世界に求めようとするとき、ともすれば差別を生み出す温床になる可能性を否定できない。

すなわち、我々が仏教の世界をひとつの文化の中で広めようとする時、差別を助長してしまう可能性があるということである。その意識は常に持つていなければならない事柄であろう。

しかし、私は浄土を希求することが差別に発生させた根本原因であると主張しようとするのではない。浄土を希求することと差別が拡大していったことは密接な関連があるとしても、そうした問題以前に浄土あるいは聖を希求しようとする我々の普遍的な心の問題が存在するからである。したがって、あの世観やケガレ観の根底には当然のことながら不安や欲望といったものが大きく影響してくるのである。

しかし、私にはそこまで論及することはできず、浄土を希求することと非人などを賤視してしまうこととは同じ精神性であることを指摘するにとどめ、なぜ浄土をそれ程までに求めたのか、またそれに関わる文化・欲望・不安等の問題は後の課題としたい。