

「忌」を問い直す（国家の習俗管理の視点より）

—現在の「忌中」「年忌」の背後に

どのような歴史が積み重ねられてきたのか—

小 武 正 教

はじめに

浄土真宗本願寺派から出されている門徒さん向けの教化広報紙「本願寺新報」（公称五万部）の、一九九四年三月一日付の記事に「忌中」「年忌」というように使われる「忌」の字についての質問と応答が掲載されました。（資料165頁）そこには、部落差別の問題に取り組み同朋運動を教団のひとつの柱としているはずの基幹運動から、どう考えても大きく後退する意見が載っています。事情を本山に尋ねると、福岡教区より九三年の暮れに御門徒から本山に上がってきた問いが発端であったとか。

「ご門徒さんの研修会の中で、ある住職さんが、『「忌」という言葉は「ケガレ」意識に繋がるから使うのはよくない、「忌中」は「還浄」にするのがよい』と言われたことにたいし、ご門徒さんが、しかし『年回には「一周忌」というように「忌」を使うし、本山でも「御正忌」とか「大遠忌」とか使うではないか』との疑問を教区へ投げかけられたわけです。

教区からの問いを受けた本山の基幹運動本部は、教学研究所にも問いあわせて協議されたようです。そして出てきた回答は、

「忌」を「年忌」においては「先人の亡くなられた祥月の日に当たってつつしむ」

という意味として

「忌中」では、「この家の者が亡くなりました。いま悲しみつつしみの中にあります」

と受け止めようというものであります。(資料166頁)

現代の社会状況の中でこうした意見を打ち出していくことは、「ケガレ」意識を醸成してきた教団の過去の過ちを隠蔽するだけでなく、習俗を管理して社会意識を形成してきた国家の意図に今また見事に拮抗とられていくことは、歴史を振り返れば火を見るより明らかです。

今教団は、一九九八年の蓮如上人が亡くなって五〇〇年(教団の言うところの五〇〇回遠忌)に向けてまっしぐらです。教団の何から何まで蓮如さん一色で塗り固める勢いです。そのことが、こうした回答にも影響していると思われるのは私だけでしょうか。でも、その法要の後に来る荒廃を考えるとそら恐ろしい気がいたします。

以下の論文は、本願寺新報に掲載された文章に対する疑問(資料267頁)と共にして本山に送ったものです。

なおこれに対する返答を(資料373頁)載せさせて戴きました。

I 「イム」の言葉の分化―「忌」と「齋」

「忌」の文字は、日本古代社会の中の「イミ」「イム」という発音が中国の漢字にあてはめられたものですが、『岩波古語辞典』にもありますように、それは「忌」ともう一つ「齋」の字があてはめられたことがわかります。『古事記』では「忌」、「日本書紀」には、「齋」、「万葉集」では「忌・齋・禁」という文字を「イミ」と読んで、文字による区別はありませんでした。しかし、それが現在どう使われているかというのを『広辞苑』でひいてみますと

「齋む」 ①けがれを避けて身を清め慎む。 ②仏戒をうける。

「忌む」 ②嫌い避ける。はばかり。憎む。

となっています。これは、みずからの清浄さを保つ面を「齋」といい、一方で不浄なもの、すなわち「穢れ」にたいして隔離し忌避する面には「忌」の字をあてるようになったということです。この歴史的経緯と意味を阿満利磨氏は『中世の真実』(50〜51頁)に述べておられます。

学者の教えるところによれば、日本語の「いみ」には、もともと穢れを避けるという意味と、積極的に身を慎むという意味が未分化のままにふくまれていた。「いみ」は、もと、普通でない、尋常でない世界に対

処する態度をさすのであって、その普通でないものには、人間にとって好ましい場合と、好ましくない場合とがある。そして、好ましくないときは、できるだけ近よらず、好ましい場合には、積極的に近づき、それと同化しようということになる。この好悪の意識が発展し、やがて前者に忌、後者に齋の字をあて、以て吉凶の区別を明白にするようになったという。そして、その区別がはじまった時期は、ほぼ奈良時代末期といわれるがこれに従えば、忌みは、「いみ」がもつていた好悪両義のうち、汚悪なるものとして避けようとする面のみが強調されるときに成立したといえよう。あるいは「いみ」の中に未分化にあつた聖なる世界、好ましい世界へ積極的に接近しようという、のちに齋みと表記される意識をすてさること、ないし抑圧すること、忌みが成立してきたとも考えられる。

また沖浦和光氏は「全国大学同和教育」での発表レジュメ「ケガレ観念の思想的考察」（7頁）の中で次のように述べています。

それから、「いむ」という字ですね。普通これには忌まわしいの「忌」と、齋戒沐浴の「齋」という、この二つがあてられていますけども、本来は区別なく「いむ」でして、これは神の威力に恐れおののいて服

するという意味です。これが中世に入るところには、はっきりと使い分けられるようになってきます。つまり「聖なるもの」と「穢」とが分化するにつれて、「齋」と「忌」の字も、使い分けられるようになります。「齋」は齋戒沐浴する。つまり、これから信心に入るときに、俗界にあつた自分の不浄を洗い去って身を清めるという意味で、この字が使われるようになります。「忌」はケガレているから人前に出ないでつつしんでいる。自分はケガレた身だから、他人にケガレを伝染させないように遠ざかるという意味で「忌」を用いる。葬式なんかの時に忌中と書かれているのは、このような不浄をつつしむという意味での「忌」ですが、そういうように完全に使い分けが始まったわけです。

（点一筆者）

阿満氏と沖浦氏では「イム」が「忌」と「齋」に分化した時期に差がありますが、分化して使われるようになったという点では一致しています。

II 「忌み」の思想の変遷

① 古代

『魏志倭人伝』

「倭人（日本人）は人が死ぬと十日あまり遺体を安置し、肉食をつつしんで喪主はその前で哭き、他のものは集まって歌舞飲食する。そして葬送がすむと全員が禊をして穢れを祓う」

『記紀神話』

「イザナミノミコトが火の神カグツチを産んだときの火傷がもとで死んだとき、イザナギノミコトが黄泉の国まで追って行ってそつとのぞいたら、イザナミノミコトの身体に膿が沸き、蛆がたかっているので驚いて逃げ帰り、日向の橘の小門で禊ぎをした」

太古から日本人の中では死を穢れとして忌む感覚が強く、それを祓う儀式がおこなわれてきたことが知られます。

② 平安時代

しかしまた一方では、屋敷の内に墓を作り死者を埋葬する民間の習俗もあったことに対して、高取正男は『神道の成立』（261頁）で以下のように述べています。

死を怖れ、死の前に慎むのが人間の根源的な感情であつても、死穢を忌む習俗は死穢を忌む思想との関連で、歴史的に形成されたものであつた。

（点―筆者）

平安初頭以来の死の忌みに神経質だったのは中央の朝廷・貴族であり、神祇祭祀に従うには徹底して穢を忌避しなければならぬという触穢の觀念とそれに囚われた生活感覚が、貴族の間にうまれてきました。そこには伝統的な民族信仰とは異質の制度化された触穢思想が展開していったことがしられます。

そのため古代律令国家においては、大化の年代の頃より、死穢を国家の管理のもとに置いていきました。大化二年の『薄葬の詔』では、「畿内から諸国にいたるまで、死者は一ヶ所にまとめて埋葬し、死穢があちこちに拡散しないように」といい、『喪葬令』の「皇都条」には、「天皇の居所である皇都および官道のそばには埋葬してはならない」と定めています。

また、触穢に関する法令として有名な平安末期の『延喜臨時祭式』（『国史大系』延喜式券三）の条項には、

凡そ、穢悪しき事に触れ、忌に応るは、人の死は三十日（葬日より始め計う）を限り、産は七日、六畜の死は五日、（六畜の）産は三日、鶏は忌の限りに非ず。其れ、宍を喫らは三日云々

または、同じ『延喜臨時祭式』の中に、「甲乙丙丁之穢の条」には、

甲に穢れがある時、乙が甲の処へ入れば、乙のみな

らず乙の処の者全てが穢れとなる。丙が乙の処へ入ると、丙一身のみ穢となるだけである。しかし、乙が丙の処へ入ると、こんどは丙の処全てが穢れとなってしまう。そして丁が丙の処へ行けば、丁の場合穢れは伝染しない。

(『神の民族誌』宮田登78頁)

これに見られるように、穢れというものは、火や水を通してあたかもビールスのごとく、他者に伝染するものと考えていました。そして穢れの伝染に伴い、災厄が次々と生じ、死をもたらず最大原因こそ穢れとしたわけです。

さらに『喪葬令』に「服紀の制」は次のように定めています。

凡そ服紀は、君・父母及び夫・本主のために一年。祖父母、養父母五月、曾祖父母、伯叔父姑、妻、兄弟姉妹、夫の父母、嫡子三月。高祖父母、舅、姨、嫡母、継母、継父、同居異兄弟姉妹、衆子、嫡孫一月。衆孫従父兄弟姉妹、兄弟子七日。」

(『古事類苑』431頁)

そしてこの法令は殆ど室町時代まで使われたようです。さらに平安中期以降は、穢れ思想はどんどんひろがっていきます。『古事類苑』の「諸社禁忌」に、「死穢、

殺人穢、五体不具穢、改葬穢、発墓穢、産穢、傷胎(流産)穢、胞衣穢、妊者穢、月事穢、失火穢、喫肉穢、五辛穢」とあらゆる領域に広がっていることが知られます。こうした穢れ意識は国家の制度によって管理するところとなり、さらには社会秩序を犯したものが「穢れ」国家の仏教の定める宗教的戒律を破ったものが「穢れ」を有しているものとされるようになっていきます。

そして、その「強い穢れ」を有しているものや、「強い穢れ」に触れたと考えられる場合、その対象物や対象者は忌避され排除されるということが起こります。ここに、「穢れ思想」と「差別」とが強く結びついていく根源があるわけです。

③中世

中央の朝廷・貴族に発達した触穢思想が地方の民衆にまで広く一般化していくのは、わが国の農耕社会が成熟し拡大しつつあった中世以降のことです。

法然上人の語録を集めた『和語燈録』の中の「一百四十五箇条問答」には、「死の忌み、産の忌み、血の忌み」といった禁忌にかかわって多くの問いが発せられています。また、『一遍上人絵伝』などの中世の絵巻物を見ると、村の人口や各家の門口に、注連縄をはじめ、さまざ

まの外敵防御の呪物がさげられ、村内の清浄を維持し、不幸の原因となる悪霊(死霊)・悪疫の入ってこないための措置をしていることがわかります。

そしてこの時代になると、各神社で「諸社禁忌」が次々と制定されていきました。例えば十五世紀のはじめ、京都祇園神社の「服忌令」にはつぎのようにあります。

- 一、月のさわりの人、十一日すぎてまいるべし。
- 一、産したる人、十日。
- 一、猪鹿食いたる人、五十日。(その人と)相火の人、三十日。(三十日の人と)相火の人、三日から七日。
- 一、産み流し、三月までは七日、四月よりは三十日、死穢に同じ、三転まで忌むべし。
- 一、六畜の死穢五日。

(『中世民衆の生活文化』横井清289頁)

この外にも、ことこまかく守るべ禁忌をさだめていきます。

またこうした穢れ意識を社会の中に増幅させていったのは陰陽師でありました。吉凶を占い、災いを避け、穢を祓う陰陽道が浸透することにより民衆は穢れ意識が人じがらめにされていったのが実状です。

南北朝から戦国時代に入って戦乱の時代がつつぎます。

律令制は形骸化していききましたが、民衆の間の穢れ意識はますます強まっていきました。

④近世—江戸時代

江戸幕府は貞享元年(1684)にあらたに「服忌令」を制定し、その後も暫時に追加しながら穢れ観念をあらたに作りあげていきました。

その内容は「徳川幕府服忌令」(『古事類苑』431頁)の図表に見る通りです。

ここでは、律令国家らしいのを受け継ぎながら、さらにこと細かく「忌服」を定めています。

江戸時代の忌中の慣例は、「門戸を閉じ、魚肉を食せず、酒を飲まず、髭髪を剃らず、賀せず、弔せず、音楽をなさず、嫁娶せず、兄弟財を分たざるをもって法とした」といわれます。さらに「吏員にして無服の親族の喪に遇う者にも、汚穢に触れた者として、日数を定めて、遠慮と称して出仕を止め、忌御免の命を受けて出仕せしめた」(『古事類苑』432頁)というものです。

さらに、僧尼には僧尼にたいする服忌があり、それを受けて各本山が服忌の制を定めていたわけです。

ここに近世封建身分制度を支えていったものに、幕府権力による「穢れ思想」の管理を見ることができま

徳川幕府忌令 (例の祿元)

(初階階定の文元は内閣括るよにこれこものもの行)

忌十日 高祖父母	忌二十日 曾祖父母	忌三十日 祖父母	忌三十日 父	忌三十日 己	忌二十日 嫡子	忌三十日 嫡孫	忌十日 曾孫	忌三十日 曾孫	忌三十日 曾孫
忌三十日 外高祖父母	忌三十日 外曾祖父母	忌二十日 外曾父母	忌三十日 夫之父母	忌二十日 妻	忌三十日 末子	忌三十日 末孫	忌三十日 孫	忌三十日 曾孫	忌三十日 曾孫
遠慮一日	遠慮一日	遠慮一日	遠慮一日	遠慮一日	遠慮一日	遠慮一日	遠慮一日	遠慮一日	遠慮一日

家養養子の場合は實父母に準ず。
家養養子の場合は實父母に準ず。
初めより同居せざるもの婚服忌死後改めて他へ嫁し、或は父離別せるに於ては無服忌

家養養子の場合は
一方半減
一方半減

- (一)、父養子にて其の子人の養子となるときは父の父性兄弟姉妹養共半減服忌。父も養子其身も養子るときは養父の實方服忌なし。若し實方につく半減の服忌受くべき頃あるときは之を受く。
- (二)、半減の服忌に祖父母、伯叔父姑、兄弟姉妹とあるは母方のものも、又異父兄弟姉妹も同例。
- (一)、嫡子を人の養子とするときは服忌末子に準ず。
- (二)、養子願書提出中、家督未決定にて養父母のみ五十日十三月の服忌。

一初生女子は末子に準ず
一女子は末孫に準ず

- (一)、嫡孫承継たる時は嫡子の服忌を受く。祖父母死夫の時も嫡孫の方へも五十日、十三月の服忌を受く。
- (二)、七歳未満の小児は無服忌。
- (三)、父母は三日、祖類は一日遠慮。
- (一)、問忌之事。
- (二)、年月を経て告げ来るも父母は問付る日より五十日、加十三月。外の親類は珠る日数忌服受く。
- (一)、置る忌忌の事
- (二)、父の即起いまだ室内、子の忌忌あらば母の死去日より五十日十三月の服忌。
- (三)、服忌日数あるときは珠数追加。

- (一)、養父死去後養母同居せずとも他へ不嫁のときは服忌のこと。
- (二)、嫁父の葬祭はれざるに死去候はば嫡母に準ず。
- (一)、父の後妻と通路するときは對面なくとも根母母に準ず。
- (二)、其他の嫡子の服忌は末子に準ず。
- (一)、嫁他に嫁し以前より養はれ成は入迎をとり家督相續のときは養父の親類實の如く服忌。
- (二)、婚儀いまだ相續はざる内にて祝儀取交はするときは夫婦相互定式の通り但し服はなし。
- (一)、遺跡相續せざる養子養父の兄弟姉妹他家へ養はる者には服忌なし。
- (二)、半減の日數、七日は四日、三日は二日。
- (一)、一日とあるは夜半より明るる日の夜半までをいふ。
- (二)、家督相續の養子たる者實方の養母嫡母母服忌なし。家督相續せざる養子は右の服忌あり。
- (一)、養方の伯叔父姑兄弟姉妹人に養はる者は半減の服忌。實方の伯叔父姑兄弟姉妹他家より養はる者も服忌無差別。
- (二)、其身養子にて、實方の伯叔父姑兄弟姉妹の内、人に養はるるとも半減の服忌のこと。

キフクーキフク

この穢れ思想を幕府の統制の下においたことに見られるように、律令制の下で社会意識を規制する権力を幕府が朝廷から奪いとることで、民衆の意識と生活を封建身分制の中に秩序づけることができたとも言えるでしょうか。それは、それまで「かわた」と称ばれていた中世の賤民に対して、封建身分制度の下ではより強い「穢れ」をもった「穢多」身分を作り出しました。これは穢れ意識を幕府が管理することによって初めて可能であったのではないのでしょうか。

⑤ 近代—明治以降

明治政府は近代化を押し進めるため、その障害となるものを取り除いていきましたが、封建制度下での「触穢制度」もその一つでした。

一八七二年（明治五）年二月には大政官布告で、「自今産穢不及憚候事」として、それまでの「産の穢れ」（七日間）を廃止。さらに、同年六月には同じく大政官布告で、「神社参詣ノ輩自今葬ニ預リ候モノト雖モ当日ノミ可相憚事」とされ、それまで死の「穢れ」を三十日間とされていたのを当日一日だけと改められています。

一八七三（明治六）年二月には大政官により「自今混穢ノ制被廢候事」（『公文録』明治六年起一月止四月式

部寮之部）が出されています。

從來人死スレハ、埋葬ノ日ヨリ三旬之間穢ト称シテ闕ニ薦ヲ掛ケ、他人来ルトキハ床上草履ワハキ、坐スレバ毛居シ、火ハ別火ヲ設クル等平常ノ制アリ、然レトモ中人以下ハ此制會テ行ハス、七日ニシテ穢ヲ祓ヒ、平常ノ如ク業ヲ営ミ、又農具杯ハ、一日モ穢ルルト云ヲ知ラサル者ノ如シ、抑維新以來追々制度モ変シ、既ニ除服ノ上ハ神事奉仕不苦ト被仰出候上ハ、親戚ト雖モ穢ルルノ義ハアラズ、唯何日ノ暇ヲ下サルノ訳ニ可有之、且神葬祭ノ名義ニモ相触レ不体裁ニ候条、若シ遺骸ヲ穢ルル者ト為シ、神ヲ靈主ニ遷シ神ト祭ル者トセハ、遺骸ノ家ニ在ル際ヲ穢トナシ、埋葬シ了リテ家ニ帰り祓ノ式ヲ行フノ上ハ、自ラ穢ハナキモノト定ラレ度、先ツ見込申上候条、早々御評議之程奉願候也しかし、これに見られるように一見「触穢思想」を否定しているように見えながら、完全には廃止していません。それは日本の近代化が、天皇の神聖性を根拠として、国家神道体制のもとに押し進められたのですからどうだい廃止などは無理な話しだったのです。一八八四年（明治一七）の一二月、内務省は「墓地及埋葬取締規則細則」として以下の文章を出しています。

第二条 墓地ヲ新設スルハ国道県道鉄道大川ニ沿ハス人

家ヲ隔ルコト凡ソ六拾間以上ニシテ土地高燥飲
用水ニ障ナキ地ヲ撰ムヘシ

この通達に注目して高取正男は『神道の成立』(186頁)の中で

河川や人家から離れて墓地を作ること、あるいは飲用水に支障のないようにせよということ、公衆衛生上の必要としてよくわかるが、国道や県道、鉄道に沿って墓地をつくってはいけないとする理由はどこにあるのか。そこにこそ、天皇とその軍隊、国家の有司百官の通行するところに死の忌みがあつてはならないとする明治政府の神道主義があつた、

と。明治国家における天皇の神聖視は、それまでの歴史の中でその規模と徹底さにおいてくらべものになりません。それは、近代科学にもとづく衛生思想も動員されて、新しい強力な禁忌が主張されるようになったわけです。

それは国家神道の下、それまで以上に徹底して死の穢れが忌み嫌われていくようになりました。

旧憲法下においては、「皇室服喪令」が定められ、天皇の死去を「大喪」とし、「服喪」が義務付けられました。

また先の「内務省通達」の中にも次の一項があります。
第六条 火葬場ハ人家及人輻湊ノ地ヲ隔ル凡百貳拾間以

上ニシテ風上ニ位セザル地ヲ選ビ火爐煙筒ヲ備
ヘ臭煙ヲ防グノ装置ヲナシ且周圍ニ塀ヲ設クヘ

シ

それ以降も神道主義が押しすすめられていく中で、死穢をはじめとするもろもろの穢れにたいしての禁忌が極度に強調され、第二次大戦中では、女子挺身隊の神社参拝をめぐって血の忌みが問題にされていた歴史があります。

⑥ 敗戦後

一九四五年八月一五日の敗戦により、国家神道は解体しました。「神聖にして犯すべからず」とされた天皇は、憲法により日本国の「象徴」というように変わっていききました。しかし、それまで国家によって培われてきた「穢れ観」は敗戦を境になくなっていったわけではありません。国民の意識として深く定着した穢れ意識は、なくなることなく受け継がれています。いやさらに、わが国の社会が農村型から都市型に変化していくにつれ、あらたな都市型の「穢れの排除」がうまれてきます。「ゴミの焼却場」「火葬場」「養護施設」の建設阻止の住民運動の動き。異質なものを作りあげ共同体から排除していく子供の社会において生じているいじめや、外国人排斥の

動きなど、現代化した「穢れ」の排除は枚挙にいとまがありません。そうした「穢れ」を敍う役割として、水子供養が社会現象となり靈感商法が広まっていく、そして新々宗教が登場しているといってもいいでしょう。さらには国家の新たな天皇制の推進の中で、天皇の神聖性を保持しようとする動きも国民の意識に大きな影響を与えています。最近の昭和天皇の大葬の令・大嘗祭等をはじめとする天皇に関する儀式をみても、従来からの一貫性を強調し、国民の自粛・服喪・祝賀の強制が求められました。天皇が国体などで地方へ出向くのに、天皇の眼を穢すということで、養豚場など穢れたとされる建物などが撤去されるということがあったのも最近のことです。

すでに、一九六〇年代の「国家公安委員会」の資料の中に次のようなものがあります。

現代人の病とは何か、それは人間みずからの内側に潜む真実の声に耳を傾けず、真実の自己を失っているからである。これは広く宗教的な畏敬の念を持って育っていくような人間を育てていかなくはならない。聖なる精神にすなおに従順に従っていくような精神を肝要していかなくはならないそのためには、自分の肉親や古里・祖国・同朋を愛する心を育成していき、天皇家に伝承されてきたような神事・礼儀・文化行事

を民族の独自の文化の神髄とみとめていくようなことを育てなくてはならない。

（『世界の中のアジアと日本』佐々木龍次）

その後の国家の教育方針、日の丸・君が代の強制は、ここに示されているような「天皇家に代表されるような神事・礼儀・文化行事（祭り）」を「聖なるもの」として受けとめる国民を作ることを狙ったものだとわかります。ここに、長年培われ、またあらたに増殖されてきた穢れ意識を、また国家の管理の下におこうとしているのが、今という時代といえるでしょう。

III ケガレ意識と祖霊信仰

（祖霊信仰）

新しい死者の霊は子孫による定期的なとむらいによって、次第に個性と死穢を脱して清まり、一定期間の後に祖霊（カミ）になると考えられました。そもそも仏教が農耕社会に広く定着したのも、中世以来、民間においても厳しい忌避の対象となっていた死穢のこの浄化過程に深く関与することによってでした。とくに死者の新霊は荒々しい邪霊、モノ（鬼・御霊）として、子孫にさまざまな災禍（ケガレ）を将来すると信

じられたので、なによりもまず米と水を供物とし（供養）、仏教僧による読経や念仏の手向け（追善回向）によって霊鎮めの儀礼がなされました。そして三十三年間あるいは五十年間のとむらいののち、死霊は子孫を守護し、恵みをもたらす祖霊（和霊）に転化すると考えられました。あらゆる先祖の霊はとむらいの過程をへて昇化され、やがて先祖の霊に融合するものとされたのです。

（『日本人の習俗と信仰』九八頁和田俊昭著）

IV 穢れ意識と祖霊信仰と仏教

①平安時代の「忌み」と仏教

古代から民衆の間においては、死者の霊鎮めと、死者の菩提をとむらい、追善回向によって成仏をはかるということについては区別をされることはありませんでした。今日も見られる初七日そして中陰、および百ヶ日、一周忌、三回忌などの法要が、仏教的追善供養として定着しています。こうした追善供養の理論的根拠となったのは、平安末期にわが国で選述されたとする偽経『仏説地藏菩薩発心因縁十王経』です。略して『十王経』と称されるこの経は、地獄救済の仏である地藏菩薩と、閻魔大王に

代表される冥界の十王への信仰を合体させたもので、死後においての十王の裁判経過の次第を説くもので、さらには一周忌、三回忌までの死者の守護仏をしめしています。

この思想が中世以降に、七回忌、十三回忌、三十三回忌がくわわり、広く一般に普及し、人々はそれぞれの忌日ごとにそれぞれの守護仏をたのむことにより、死者が無事に成仏できると考えたのです。

（十三仏信仰）

初七日	秦広王	不動明王
二七日	初江王	釈迦如来
三七日	宋帝王	文殊菩薩
四七日	五官王	普賢菩薩
五七日	閻魔王	地藏菩薩
六七日	变成王	弥勒菩薩
七七日	太山王	薬師如来
百ヶ日	平等王	観音菩薩
一周忌	都市王	勢至菩薩
三回忌	五道転輪王	阿弥陀如来
七回忌		阿閼如来
十三回忌		大日如来
三十三回忌		虚空蔵菩薩

②法然上人と「忌み」の思想

平安時代、律令制度下の「僧尼令」のもとでの僧侶の役割は、朝廷や有力貴族の安泰を祈ること、いわゆる鎮護国家の仏教でした。その内容は、修行によって得た靈力によって「穢れ」を祓い除災招福を祈禱するというものです。そのために法令を作り厳しく「穢れ」を国家の管理の下においたのです。それは天皇の神聖制を支える朝廷の権力の根幹に拘わることもあったのです。

こうした「穢れ思想」にたいして、法然上人の専修念仏教団において画期的な姿勢が打ち出されています。

法然上人の語録を集めた『和語燈録』の「一百四十五箇条問答」（『眞末聖全書』以下『眞聖全』とすIV 645頁）には、庶民の多くが強烈な「災いや穢れ」が我が身に及ぶことをおそれる中から多くの問いが出されています。そしてその多くは、死の忌み、産の忌み、血の忌みといった禁忌にかかわっています。

一、百日のうちの赤子の不浄かかりたるは、物まうではばかりありと申たるは。

答。百日のうちのあか子の不浄くるしからず、なにもきたなき物のつきて候はんは、きたなくこそ候へ、赤子にかぎるまじ。

一、七歳の子にして、いみなしと申候はいかに。

答。仏教にはいみといふ事なし、世俗に申したらんよ
うに。

一、三年（三回忌）おがみの事、し候べきか。

答。さらずとも候なん。

一、産のいみいかにて候ぞ、又いみもいかにて候ぞ。

答。仏教には、いみという事候はず、世間には産は七日、また三十日と申げに候。いみも五十日と申す、御心に候。

中世初期という「忌み」思想が浸透しつつあった時代、法然上人の上には「忌み」を批判していく姿があります。そこには「忌み」とらわれない中にこそ、民衆の救いがあることが示され、仏教本来の教えが説かれているといえるでしょう。

③親鸞聖人と「忌」及び先祖崇拜

親鸞聖人の上に至っては「忌」「忌む」という言葉が和語の聖教・漢文の聖教のどちらにも一度たりとも語られません。当時の時代状況からすればあえて使われなかったと思われまします。さらに、聖人の言葉を記した『歎異抄』や『和讃』の上に「穢れ意識」や「追善供養」にたいする否定の姿勢を伺うことができます。

（『歎異抄』・第七條『眞聖全』II 77頁）

念仏者は无碍の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者には、天神・地祇も敬伏し、魔界・外道も障碍することなし。罪悪も業報を感ずることあたはず、諸善もおよぶことなきゆへなりと云云。

さらに親鸞聖人は、鬼人を祭り、老壯思想を信奉し、卜占祭祀を行う聖道門の仏弟子を「偽」の仏弟子としてきびしく批判されています。

かなしきかなや道俗の 良時吉日えらばしめ

天神地祇をあがめつつ 卜占祭祀をつとめとす

かなしきかなやこのごろの 和国の道俗みなともに
仏教の威儀をこととして 天地の鬼人を尊敬す

(『真聖全』Ⅱ 528頁)

しかし、こうした仮・偽への厳しい批判の中に、仮・偽を奉じ行ずるものも、「仮の仏弟子」「偽の仏弟子」として、いづれ必ず弥陀の救済にあずかると「化身土巻」において、仏の大悲の普遍なることを示しておられます。それは、天神も鬼神も星宿も暦日もそのおこりは、衆生を隣愍せんがために、正法を熾然ならしむ

(『真聖全』Ⅱ 183頁)

といわれるところにあつたのであり、その仮偽なることと、仏の大悲に早くめざめよと説くのです。

また祭祀については、

しかるに祭祀の法は、天竺には韋陀、支那祀典といへり。すでにいまだ世にのがれず、真を論ずれば、俗をこしら(誘)ふる権方なりと

(『真聖全』Ⅱ 200頁)

と、先祖祭祀をはじめとする神々の祀りを「俗をこしらふる」方便であつて、一日も早くその方便性に目覚めることを説いています。

しかしこの方便とは、あくまで仏の慈悲がすべてのものに及ぶことを示すもので、念仏者がその方便を行なえというものではありません。親鸞聖人において、方便とはあくまで如来の働きとして語られるのであり、人間の作為によって人を導けというものではないのです。煩惱と我見に覆われた凡夫にとっては、他力によって真実の救済にいたらしめられることがあるのであつて、自らの力で他者を真実に至らしめることはきわめて困難であると見抜かれていたといえるでしょう。

しかしそこには、「仮・偽の仏教」や陰陽道、神道の禁忌にがんじがらめになつて苦しむひとびとと「われら」として生きながら、そこからの解放を願う民衆の中に、自立と連帯の道を明らかにすることに生涯をつくした親鸞聖人があつたわけでありませう。

かつて吉水の専修念仏教団にたいしては、『興福寺の奏状』が朝廷に上奏されたり、法念門下が「七カ条の起誓文」を朝廷に提出したりと、国家の秩序と念仏者の倫理をめぐって摩擦と緊張が繰り返され、ついには一二〇七年の念仏弾圧につながっていきました。

いま真宗教団に残る一番最古の戒規は、高田派浄興寺の開基の善性（一一六五—一二六八）が師親鸞の戒諭したものを集めたとされる『二十一条制禁』ですが、その中に次の一文を見ることができます。

一、忌ハソノ所主ノ忌タマハンニシタガウベシ

そしてこの一文から逆に、「忌み」をしない念仏者と、「忌み」が当然とされた中で生きる人々（所主）の摩擦が絶えなかったことがしられます。また新たに鎌倉幕府から派遣された、守護や地頭の支配権を得る根拠となっていた神祇を祭っていくことにたいして、念仏者は「神明を軽んじる」という問題など、権力が民衆を支配しているとする秩序と、そこから自立していく念仏者の倫理とは必然的にぶつかってました。

そうした真に民衆の自立をもたらす教えは、当時の民衆の心情と全く遊離したところに成立するはずはありません。歴史学者の古田武彦氏によれば、親鸞聖人は師法然上人の毎月の命日（五日）には門弟たちと一緒に「法

会」を営み、専修念仏の教えを確かめていかれたといえます。しかしそこには世間という追善供養という意識は親鸞聖人の中にも門弟の中にも全くなかったといっているでしょう。ただひたすら本願念仏の教えと、現実の生活の間に身をおきながら、「専宗念仏の一道をいかに歩まん？」と苦悩された聖人の姿思っています。

④覚如上人、存覚上人と「忌み」および先祖供養

本願寺の三代覚如上人とその長男存覚上人の教義の解釈は、「仏法に附すの外道」と存覚上人が覚如上人から二度の義絶をうけられるほどに異なっています。

覚如上人は本願寺を親鸞聖人を御開山として捉え、浄土真宗を一宗の本山として位置づけることに生涯力を注がれたのに対して、存覚上人は広く聖道門・密教などを学び、仏教全体の中に、また民衆の習俗の中に浄土真宗を位置づけることに腐心されたともいえるでしょう。

穢れ思想やそれを受けた先祖供養についても二師の姿勢はきわめて対照的です。葬送儀礼に関して覚如上人が『改邪抄』（『眞聖全』Ⅲ81頁）で、

本師聖人のおほせにはく、某親鸞閉眼せば、賀茂河にいでてうほにあたふべしと云々。これすなわちこの肉親をかるんじて仏法の信心を本とすべきよしをあ

らはしますゆへなり。これをもておもふに、いよいよ喪葬を一大事とすべきにあらず、もとも停止すべし」と述べられることは対照的に、存覚上人は『至道抄』（『眞聖全』252頁）の中で、

いきたるときには孝行をいたして随分のころごしをあげみ、没しぬるのちは追善を修して菩提の果を祈るべきなり

と追善供養を行う事を盛んに説いておられるのです。存覚上人はほかに、仏光寺了源上人の懇請などによって書いた『浄土見聞集』では、「十王経」などを引いて中陰や年忌を勤めることを浄土真宗の教えの上に位置づけようとされています。また『報恩記』を書き、先祖への追善供養の必要性を偽経といわれる経典までも引きながらすすめておられます。

中世という時代は、別名顕密体制の時代といわれるほど、真言宗や天台宗が社会の中で大きな勢力をもっていた時代でもあります。それは仏教といっても平安時代からの鎮護国家の仏教として、加持・祈禱を中心とした除災招福・追善供養を中心とするものでありました。さらに陰陽師による卜占祭祇の浸透、さらには神道思想の普及などによって民衆の習俗というものはなりたっていたわけです。

親鸞聖人は先に見ましたように、それらを偽なるものとして排され自ら行われることはありませんでした。しかし、存覚上人はとくに先祖供養を当時の顕密仏教と同じ土壌の上に位置づけ、広く民衆の上に浄土真宗が広まる手段と考えられたわけです。

最近、「ポストモダンの教学」をとる先生方の中には、

これは、人びとの祖先崇拜的心情をいったん救いとして抱きとめ、何回も何回も仏事法要を重ねていくことによって、真の祖先崇拜が先祖の追善供養ではなく、究極的には祖先崇拜転じて如来に帰依する「真実念仏の行者」にあると逆転せしめる

（『ポストモダンの親鸞』152頁）

とし、この論法を「与奪の論理」と名づけておられます。しかし、習俗を丸ごと内に一旦とり込んだ時、それがいかなる結果をもたらすかを親鸞聖人は当時の「外偽は仏教の姿にて内心外道を帰敬せり」といわれる姿に見ておられたわけでしょう。「僧尼令」で国家の枠の中にとりこまれて、『十王経』などによって、慰霊や穢を祓う追善供養の儀式を作りあげてきた仏教の結末でありました。先祖供養や神を敬うことを真宗の教義において、親鸞聖人の仮・偽としてではなく、全くの正当性を持つも

のとして位置付けようとされた存覚上人の試みは、法然上人・親鸞聖人によって開かれた、国やその管理する習俗から民衆が自立するはずの道が、また再び国やその管理する習俗の中に自ら取り込まれていく道を開いたといえるでしょう。その後の江戸期・明治期以降の本願寺教団の歩みの中にその結末を見ることができるようになります。

追善供養ということは平安時代すでに『十王経』の成立などにより、中陰法要が朝廷や貴族の間でいとなまれ、仏教式の死穢の祓いとして機能していたことが知られます。

確かに中国では小祥や大祥という儒教の影響で成立したときには「死を忌む」ということはありません。「先祖の命日」ということでありましょう。しかしそれが日本に伝来し日本の土壌の中に定着していく中で、最初に述べたように「忌む」とは「穢を除く」という言葉として定着し使われることとなりました。年回は先祖の穢を祓い祖霊となっていくという民族心情の上に、追善供養として受け入れられたといえるでしょう。

存覚は『至道抄』（『眞聖全』V 264頁）の中で、年忌について次のように述べています。

死亡の日にとりて一年に一度の正忌をば忌日といひ、一月に一度の忌辰をば、月忌といふ。月忌なほもて等閑なるべからず。いはんや忌日をや。さればたとひ年をふといふとも、亡日をむかへては世間の万事をさしおきて必ず菩提をかざるべきなり

すでに律令制度の下で顕密仏教体制の中で世間に流布していた忌日をそのまま受け入れ、真宗教義として位置づけようとされたわけです。しかしその時、忌日を受け止めている民衆の意識は、まさに死穢につながるものにほかならないことは先の法念上人の問答でも見たとおりであります。

鎌倉初期、法然上人・新鸞聖人のころは、世俗での浄と穢は念仏するものは係わりないと否定していましたが、鎌倉末期・南北朝の存覚上人は、

仏法のなかには生死煩惱をもて穢とし、功德善根をもて浄とす。世間の儀には、死生等の禁忌をもて穢とし、これを去るをもて浄とす…中略…かくのごときの輩、たとひ仏法の中に死生浄穢等の差別なきことをしるというとも、しかでか世間の風俗を忘れて、みだりがわしく触穢をばからざらんや

（『眞聖全』171頁『破邪顕正鈔』）
といっています。さらに『諸神本懐集』では

(神明)のふかく生死の穢れを忌むは、生死輪廻を厭ふ戒しめなり

と述べています。

ここに至ると、早くから神祇信仰と結びついた顕密仏教と何ら変わりありつせん。大変厚く眞宗教団の前に立ちはだかった、死穢等の忌みの壁の前に妥協していった姿といえるでしょう。

こうして習俗を一旦正しいことと認めてしまえば、より多くの人々を教団に獲得したり、現状の神祇などに関する守護や地頭などの社会秩序との摩擦を避けることはできて、「眞実念仏の行者に逆転せしめる」(ポストモダン流に)ということとは本当に可能でしょうか。

確かに存覚上人が『至道抄』や『諸神本壞集』を書かれたりという営みは、習俗の中にある人々へ専修念仏への道をつけようとする中の営みであったといえなくもありません。そしてまたわたし自身の営みも、習俗や習俗化した仏法と、法然上人、親鸞聖人によって指し示された仏法との狭間に立ちつづけ、真への道をつける営みがまた自分自身の真への歩みでもあると思っています。しかし、そこで存覚上人の方法が目指したものと、そのもたらした結果について見極めていくことは何より大切だと思えます。存覚上人は父覚如上人より義絶されたの

ち、自分の指導をまかされていた仏光寺の了源のもとに身をよせ、諸王の法会の導師をつとめ、了源のためにそれまで流布していた『諸神本壞集』に手を加えたり、また諸種の法文を著したり、仏光寺運営の上に大きな役割を果しています。

仏光寺の了源にはじまる、「名帳に名前を登録の時をもって往生決定」とした「名帳」や「絵系図に名前を連ねてもらったときを往生決定とする」「絵系図」と言われるものなどを、覚如上人は「仏法に附すの外道」と批判されていますが、了源に全面的に同調した存覚上人にたいして、同じ言葉を持って批判されたわけです。また先の『至道抄』にしても、やはり名帳・絵系図の系統の願空の所望によってかかれたものです。そこには、習俗や先祖供養を内に丸ごと取り入れることにより、専修念仏の独自救済が成立しなくなった結果とは言えないでしょう。

教団の教えの内実が空虚となり、神道習俗と何ら変わらなくなるにしたがって、大法要というイベントが繰り返し営まれ、院号などが高額で売買される現在の原型を見る思いがします。

こうした背景の上にこの『至道抄』の年忌・月忌という「忌」という一字がおかれたことの持つ意味は、単に

一字の問題にとどまらないわけです。親鸞聖人と存覚上人の歩みを考えた時、「忌」の一字は習俗とそれを支配する国家、それに対する仏法との間で、どうしたら真宗が「真宗」で有り得るか、その分かれ目をしめした言葉でもあるように思います。

⑤ 江戸時代―本願寺教団と「穢れ意識」と先祖供養

徳川幕藩体制下では、仏教教団は身分制度の固定化・強化の一翼を担うものとして位置づけられました。幕府は民衆の管理のために、すべての人間を最寄りの寺に所属させるといふ寺壇制度を作りあげ、宗旨人別帳などによってキリシタン等の邪宗門であるかどうかの吟味の役割を寺院に与えたのです。そして、この寺壇制度は、家の觀念を支える祖先崇拜と結びつき、また、仏教教団は江戸時代の中心原理であった朱子学から導きだされた、封建制度を維持していく「先王・先祖・身分差別」の論理にいかにか添うものであるか、励むことになっていきました。わたし達の本願寺教団も、先祖供養中心の寺壇関係の中で寺院運営を行うようになっていったのです。江戸幕府自身が『宗門寺壇那請合ノ掟』（十七世紀末頃成立と思われる）（『真宗史料集成』9巻21頁）なるものを定め、命日・忌日の法事や寺院の修理などを義務づけ、

それに違反したものは邪宗ノ徒として吟味するというのが十五カ条にわたって出されて本願寺教団にも適應されました。

一、頭檀那なり共、祖師忌・仏忌・盆・彼岸・先祖命日に絶て参詣仕らざる者は、判形を引、宗旨役所へ断り、きつと吟味をとぐべきこと。

一、先祖の仏事、歩行違者なる者に参詣仕ら不沙汰に修行申すもの吟味をとぐべし。其者持仏堂そなへ物能々吟味をとぐべきこと。

その後も、幕府から明治にいたるまで様々に追加の発度が出されています。その幕府の法度を受け本願寺教団においても、中陰・年回法要への会通がなされます。

問曰。人之没後二七七日・一周忌・三年・七年・十三年等ノ年忌ト云コト。何レノ経文ニ説ルヤ。又当家ニモ往生ノ法名ヲ安シテ勤行スルコトノアルハイカカココロフヘキヤ。

と問い、答曰として、『大灌頂神呪経』なる経文を引用して中陰の起こりを説明、又一周忌等を聖徳太子に寄せて解説したあと、『歎異抄』第七条をとりあげて、真宗ノ法事ヲ「今家ニハ亡者諱日年忌ヲムカヘテ法事ヲ修スルモ事ニ触レオリニ随テタタ仏恩報謝ノイトナミナリ。」と会通しています。さらに、

今家二法名ヲ懸ケ、供物焼香スルコト昔ハナキニヤ。

古記ノ中ニ見ヘス。第十三世(良如一六三〇年門主)

ノ御時本山ニソノシキマシマセルヨシ、古老モ記セラレタリ。近代ハ末寺ニモソノ式ヲ倣フ類アリ。コレ儒者ノ本主ヲタテ、他宗ニ位牌ヲ立ルノ通式ニ準スルカ。

(『眞宗帯佩記』『眞宗史料集成』以下『眞宗成』9巻705頁)

と、先祖供養がだんだんと本山から地方へと広がっていく様が知られます。

また、江戸幕府が發布した「服忌令」に対しては本山の中で独自に定め、守られていたことが知られます。

まず、本山への出仕に関する「忌み」について、江戸初期に記された『法流故実条々秘録』(『眞宗成』9巻443頁)の中に、次のように書かれています。

一、二親・兄弟等死去之時、御所御堂へ出仕ノ忌數之事、父母ニハ五十日也。兄ニハ三十日、又ハ三七日。

伯父伯母ニハ二七日又ハ三七日、此等之日數之多少ハ其忌之厚薄ニヨリ、日比之親疎ニヨリ、少ツツ替アリ。兄弟ト甥・姪子等ノ子方ニハ、忌ニ日數無之。サレトモ世間憚アリ、自身ノ卑下ナルニヨリテ、一七日・二七日之間ハ法礼ニハアラネトモ令執差体可然也。此忌

之儀者、一家衆又ハ坊主分・御家中・奉公人衆等之事也。末々御門弟、在々所々ノ輩ニハ忌穢之日數等無之事也。惣ジテ仏家ニ如此之忌之儀他宗ニ無之、殊更御当家ハ雜修雜行ヲ嫌ヒ給フ一向專修之於眞宗ニ、神道社家ノコトク忌穢之沙汰ハ他家之不審スル事也。是聊御当家ニ物ヲ忌給儀ニハアラス、偏ニ王法ヲ守リ給処也。蓮如上人・実如上人・証如上人之御代迄ハ、如之

之忌之御沙汰ハ無之候歟。古キ日記之中ニハ不見也。

頭如上人之御代御門跡ニ叙セラレ、ソレヨリ以来御代々高官・高位ニ被任候テ、諸寺・公家・禁裏之御作法ヲ被学候故、如此成候トミエタリ。

それまでなかった「忌み」の制度が頭如宗主が門跡に任じられていらい教団内の習いとなり、江戸時代になってからは「王法為本」の立場から、「忌」の制度が守られていたことが分かります。しかし、江戸初期には本山に仕える官吏に限られ、その本山の制度は地方の僧侶におよんだものではないことが知られます。しかし江戸中期(宝暦一七五〇年代)から後期(文化年間一八一七年)にいたる幕府からの尋問への返答を収録した『故実公儀書』(『眞宗成』741頁・750頁)には、

宗門において忌中慎之事

一、宗門之僧侶、忌中ハ引籠相慎、読経仕事御座候。

尤寺役・法用之儀ハ忌中ニても能出相動候。猶又差懸り候公儀御用尻井ニ寺法用御座候節者、忌明申付御用向為相動候儀ニ御座候

右者寛政十二年四月十五日、松平周防守殿江差出察合

宗門忌服之御尋

一、当方宗牀ニ忌服之儀者致如何候哉御尋御座候。此儀

俗家同様ニ仕候。

御尋ニ付申上候

右ハ文化三寅年十二月廿七日、脇坂家へ出スとの二つの文章があり、忌中において慎む者の対象を特定せず、宗門全体に広がっていることがわかります。その姿は、江戸幕藩体制下において外に「王法を立て」て、内に「信心をたくわえ」とした本願寺教団の行き着いた所であったわけです。江戸末期において教団の中の「忌み」のありようは、世間の「服忌令」を守る姿と何ら変わらない「俗家同様」のものになっていたのです。

身分の一貫性を支えていくため、先祖の觀念を強めていく国学（朱子学）のもとに答えていった先祖供養の奨励によって、本願寺教団も先祖供養の儀礼を中心とした教団へ変わっていきました。またその教えの内容も体制内倫理の模範性である妙好人（『妙好人傳』仰誓編等）をつくりだすものになり、そこでは、幕府の支配・管理

する秩序や習俗をまもることが、「前世の業」として説法され、さらには宗門の法度と規制していくという、何重にも「王法」への随順を徹底していくうち、「内心に蓄えているはず」の信心がだんだんと涸れてゆく、そんな悲劇が展開されていったといえるのではないのでしょうか。

⑥明治時代—本願寺教団と穢れ意識

明治になり、「天皇ハ神聖ニシテ侵スベカラズ」という天皇の神聖性に根拠をおいて成立した祭政一致の国家体制の下で、本願寺をはじめとする仏教教団は、「天皇制の支配原理」に抵触しない教団的立場を新たに成立させ、積極的に民衆教化を担うことで国家への忠誠、奉仕をはかることに腐心していきます。つまり、「神社は国民道徳であって宗教ではない」とする国家神道体制の思想善導の役割を教団は担っていったわけです。そのため本願寺教団は門主自ら「真俗二諦の御消息」等を発して、国家体制に尽くすことを門末に求めたのです。

真俗二諦の法義をあやまらず、現生にハ皇国の忠良となり、岡極の朝恩に酬ひ、来世にハ西方の往生をとげ、永劫の苦難をまぬがる身となられ候やう。

（広如『御遺訓御書』）

実質的に神道が国教とされ、国民総氏子制度が施行され、氏子調べが行われていきます。家の中には神棚をおくことが強制され、伊勢神宮のお札を請けることが義務化、さらには神社参拝が強制され、学校には奉安殿が設けられ教育勅語の精神が徹底して教育されていたのです。

それを本願寺教団は「真俗二諦」の教義によってすべて受け入れていったわけです。

死穢を極度に忌み嫌う神道が、それまでにはなかった氏子・神棚・学校教育・神社参拝の強制というような形を通して、直接に寺院・門徒の中に入ってきました。明治の当初は廃仏毀釈にたいして護法一揆を起し、反対運動に立ち上がり、日本の宗教を神道に一本化していくこうとした政府の政策を防ぐほどの大きな働きをした本願寺教団も、しだいに国家神道に搦めとられ、一九四五年の敗戦時には多くの門徒は神道の受容に何ら違和感のないものにならなくなってしまいました。戦後になっても神棚は撤去されず、安芸の国では戦前と同様に護国神社境内で御門主の代理である別院輪番が導師をつとめ教区内僧侶の出勤の下、今も仏式追悼法要がいとなまれています。

一九二二年七月二十日、明治天皇の病氣重体が宮内庁から発表されると、当時西本願寺からは直ちに見舞いに参内し、派内の門末に「聖恩ヲ想念シ奉リ此際深ク謹慎ノ意ヲ表スヘシ」という訓告を出し、七月三十日に明治天皇が死去すると、「皇恩ニ報イ奉ランコトヲ期シ大喪ノ期間ニ在リテハ特ニ謹慎ノ衷情ヲ尽クシ」と指示をしています。そして、本山においては「明治天皇聖忌法要」を勤め、各末寺においては「奉弔法要」を勤めることを教導しています。

また大正天皇の「大葬の礼」に際しても、その喪中に本願寺と地方の寺院において「大正天皇聖忌法要」を営み一年間の「大喪」期間中、七条・五条・輪袈裟等に「喪章」の着用を義務づけています。また「宗祖ノ遠忌又ハ歴代一年忌其他特種ノ臨時法要」等の自粛を行っていません。こうしたことに代表されるように、当時の本願寺教団の「服忌」は、真俗二諦の教えのとおり国家神道下の社会通念に従っていたというでしょう。また各地の門末においては、神社参拝や神棚の強制の中で、死穢を忌む習俗が強制され、寺院・門徒の家の中に押し付けられたわけです。そして、忌中の張り紙もこうした中から張られるようになったのが実際であります。

⑦敗戦後—本願寺教団と穢れ意識

一九四五年八月一日を境にして、国家神道体制は解体され日本国憲法の成立とともに戦後の民主国家はスタートし本願寺教団も新しく宗制を制定し直しています。確かに戦後の平和憲法の下、日本はまれに見る経済成長をとげ大きく社会が変わったかみえますが、社会の基層部分を構成している国民意識は戦前と変わっていないのではないかと思います。国家神道体制は解体したにもかかわらず、実質的な氏子制度は厳然として残っています。葬儀には塩がまかれ、忌中の紙がはられ、年賀状の欠礼は届いてきます。直接国家に強制されるわけではないのに、こうして受け継がれていく神道的習俗。戦前よりむしろ直接強制されるものがないだけに、わたしたち日本人の神道性はより深まっていると言えるかもしれません。それは本願寺教団の門徒においてけっして例外ではありません。

さらに、昭和天皇の大葬の令に際しては、国民全体が弔意を表し謹み喪に服す雰囲気由国家によって作りだされたように、国家体制を再び天皇を神聖視し、靖国神社国家護持へともっていくような動きは今真つ只中といえるでしょう。

しかし本願寺教団は、今もなお戦前と同じく「人道世

法を護り」（宗風）と真俗二諦の教旨を掲げています。

それを護る限りにおいてはそれまでと同様、社会が神道化していくのが、穢れ意識が再び培われようが、異議もとなえず受容していくという姿勢がどこに行きつくか、今までの教団の歴史が物語っています。そして気がついたら、「外儀は仏教の姿にて内心外道を帰敬せり」ということになり、「卜占祭祀つとめとす」という姿になっているということではないでしょうか。それをどこから切り崩して、国家の意図やその意図によって培われる習俗という土壌から自立できるか、本願寺教団にそして私自身に緊急に問われていると思います。

V 部落解放運動からの問い

全国水平社の元書記長・井元鱗之氏は常に、「部落差別の核はタブーである。タブーが部落差別の核である」といいつづけてこられました。

現在は多くの研究者や解放運動家の手で、「穢れ意識」と部落差別の繋がりが明らかにされつつあります。古代から近世まで、浄穢観が強まっていくにつれて民衆の生活を規制し、穢れ意識によって差別される対象は「賤民 ↓ 非人 ↓ 穢多」へと変遷していきます。

それをあきらかにしていく課題が今わたしたちの教団

には与えられています。そしてさらには「穢れ意識」を
 仏教教団の「教義」や「制度」、そして実際の伝道法話
 の上に取り込んで行った歴史の総括がもとめられていま
 す。

なぜならそれは決して過去のものではなく、現在まで
 そのまま引き継いでいるからにはかなりません。「業」
 や「旃陀羅」そして「差別戒・法名」、「差別添書の問題」
 など、現在噴出ししている問題にたいして厳しい告発
 をうけています。

本来なら「忌」の問題も穢れ意識と部落差別の歴史の
 全体の中に位置づけて考えるべきということが大切な
 ですが、ここではその第一段階として、穢れ意識の中
 も死穢と「忌」、そして国家との繋がりを問題としてき
 ました。今ここでは、井元鱗之氏がある真宗の住職に問
 いかけられた、「〇〇さん『忌』という言葉は穢れをし
 めず言葉じゃないですか」という一言だけを記しておき
 たいと思います。はたして、この問いかけに答えるよう
 な営みを私達の教団はしてきたでしょうか。

最後について最近、奈良の同和推進協議会の出された
 『風習とケガレ観』の中から「忌」に関する箇所だけ引
 用してみたいと思います。

(忌中札)

死者を出した家には黒幕を張り、「忌中」と書いた
 札が貼られる。死者の出た家にはケガレがあり、第三
 者がそこに入りこむとケガレがうつると考えられたこ
 とによる。「忌中札」が家と外との境にあたる玄関に
 立てられたのも、その場所だけが日常から隔離されて
 いることをしめしている。また、四十九日の間は晴れ
 がましい場所に出るのをつつしむ、特に神社には参ら
 ないというのもケガレ観にもとづく。ぜひとも改めら
 れるべきである。

(忌明け・年祭)

死者の霊は、死後なお家にとどまり、家族も死のケ
 ガレの中にあるという触穢観にもとづく服忌の期間は、
 一般に七十七日、四十九日或いは五十日とされている。

おわりに

「本願寺新報」の記事をきっかけに、今まで「忌中」
 について問題に思い、取り組んできた私自身の視点を整
 理してみました。

本願寺教団が社会の中に存在する限り、社会状況と無
 縁であるはずがないことは言うまでもありません。しか
 し、社会の流れを見抜く視点をもたなかったら、そして

還るべき視点を失ったら、それは「外儀は仏教の姿にて内心外道を帰敬せり」という無残な姿をさらけ出すだけでなく、これからも差別社会を強化し、社会の不合理・矛盾を覆い隠すという一翼を担いつづけていくことになるでしょう。

政治の世界に、装いだけは新しいけれども実際は超保守でしかない勢力が権力を握っている状況は、遅まきながら本願寺教団もその影響をうけつつあるということでしょうか。「理屈とコウヤクはどこでも引っ付く」といいますが、自分の立っている立場を問わずにすませるため、つまり保身のために、新しい理屈（本当は昔からあるものの焼き直し）を振り回し、それが新しい時代を開くかのごとき言い回しはいっそう罪が重いと思うのです。高邁な理屈の下にいったい何を生みだそうというのでしょうか。神社の氏子と同質の門徒の大量生産でしょうか。いやそこに本音を言えば今の寺の社会的地位や収入を確保し続けたいというもの以外に何があるというのでしょうか。

不十分とはいえ、唯一教団の制度や慣習・体質を問い返す基幹運動（同朋運動・門信徒会運動）までその流れに巻き込まれてしまっては、教団に属するわれわれが救われて行く手掛かりさえ失ってしまいます。

このたびの「忌」の一字の解釈を通して見えて来る教団の過去と現在をまず議論の場に乗せて行かねばならないと思います。そこからはじめて未来が開けてくるはず。このたびの「忌」の解釈を通じてのやり取りがその切っ掛けになればと願うものです。

※尚、この紀要に掲載するにあたり、「はじめに」と「おわりに」の文章を付け加えました。

〔資料1. 一九九四年三月一日『本願寺新報』〕

話し合ひ法座

組巡教く現場からの問い

取り組まなければならない課題

真宗では、日柄や方角、また死を忌むことなどはないと聞きますが、なぜ「正忌や年忌に「忌」の文字を使うのでしょうか

「命日」「つつしむ」の意味

神聖なものや穢れたものに直接触れたり、近づいたり、交わったりすることを禁止するという「タブー」は、世界各地の土俗信仰や習俗にみられます。日本古代ではそれらを「イミ」といいました。特に死者やその家をケガレとして触れることや近づくことを「イミ」嫌ってきました。

あなたがおっしゃるように浄土真宗では、宗祖聖人が「臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す」といわれたように、「死」を穢れや不浄とは考えません。

日本の古代社会では死や血、仏教が渡来してからは仏教に関するものごと、中国の陰陽道が入ってきてからは日柄や方角などがイミの対象になっていました。現在では、死と血がイミ嫌われています。

イミやイムは、イミ嫌う・いやなものごとを避ける意味です。日本の古代社会には文字が無く、音声言語（例えば「イミ」「イム」などと発声される言語）だけでした。そのようなわが国に中国の漢字が移入されたときにこの「イミ」という音声言語に「忌」という漢字が当てられるようになりました。

この漢字の「忌」を調べてみますと、次のように書いてあります。

▼『漢和大辞典』

（イ）にくむ。「忌憎悪也」（ロ）ねたむ。（ハ）おそれる。（ニ）はばかり。きらふ。（ホ）さはる。禁ずる。「忌諱、防禁也」（ヘ）陰陽家がさけていましめる方位日時。（ト）親が死んだ日に相当する年毎の日。命日。（先王死日為忌、名為諱）（チ）つつしむ。「忌、敬也」（リ）いましめ。

▼『岩波古語辞典』

いみ【忌み・齋み】イはユシの母音交替形。タブーの意。つまり、神聖なもの・死・穢れたものなど古代人にとって、はげしい威力をもつ、触れてはならないものの意。したがって、イミはタブーと思う・タブーとして対処するの意。

①（口に出すことがタブーだから）決して言葉にしない（「隠沼の下ゆ恋ふれば無み妹が名告りついむべきものを」Ⅱ万葉）②（触れてはならぬと）避ける。（「心ざしありてへ食べロト」言はんをいみたらむやうに口をふたぎⅡ枕）③（ある定まった行為を）してはならぬとする。（今の世の人、夜、一片の火をいむ。また、夜、なげ本節をいむⅡ紀・神代）④相容れないもの・受け入れがたいものとして嫌う。（「コノクスリカネヲイムⅡ日葡）

これらを整理しますと、大きく分けて二つの意味があるようです。

④は「タブー」として嫌い避ける。

③は、亡くなった人の命日・その日に当たってつしむ。

この中で浄土真宗にふさわしくないのは④の意味の「忌」でしょう。私たちが言う「浄」であれ「不浄」で

あれ一切を漏れなく救うというのがご本願ですから。

一方、「ご正忌」や「年忌」の「忌」は③の意味のものです。特に先人の亡くなられた祥月の日に当たって「つしむ」というこの文字の意味は大切にしたいものです。

このように「忌」という文字には二面性があります。それを④の面だけを問題として、「忌中」を「還浄」、「年忌」を「年期」などと言い替え、「忌」という文字そのものを抹消しようとするのはいかなるものでしょうか。

「忌中」を「この家は死人を出してただいま穢れの中にあります」と取るか、④の意味で「この家の者が亡くなりました。いま悲しみつつしみの中にあります」と解釈するか。

私は、「忌」のもつ③の意味をもっと積極的に打ち出していく方が、世間の中に埋没しかけている浄土真宗を本来的に回復することになるのではないかと思っています。

（中央相談員・田中郁朗）

(資料2) 「本願寺新報」に対する疑問の文章)

お尋ね

田中郁朗様

仏暦二五三七年(一九九四年)三月二七日

備後教区三次組

西善寺住職 小武正教

一九九四年三月一日版本願寺新報第二面、「話し合い法座」の文章(別紙コピー)についてお尋ね致したいと思います。

(質問一)

「忌」という言葉の意味を、『漢和大辞典』と『岩波古語辞典』の二つを引用され、その内容を、(A. 「タブー」として嫌い避ける)。(B. 亡くなった人の命日・その日にあたってつしむ)と大きく分けて二つの意味があるとされますが、はたしてそうでしょうか。

- ① 『岩波古語辞典』の語句の4つの説明の中には「忌」には、いわれる所のBの意味はありませんから、この二つの辞典から「忌」の意味を二つに分類することは無理があると思います。

②

「忌」の漢字は中国では、確かに「親が死んだ日に相当する年毎の日。命日」という意味があります。しかし、日本に漢字が伝わわり、「忌」という文字が「タブー」という意味として使われるようになったことは本文42頁〜43頁にかけて述べたとおりです。その意味において「忌」という言葉は日本の中に定着してきたといえます。さらには『十王経』などに見られる「忌」という言葉、いわゆる「年忌」は、死穢を祓という意識の上に受け止められ、それが先祖供養へと結びついて成立してきたわけですから(本文50頁〜51頁)、中国での「命日」という意味と、現実に日本で先祖供養として機能している年忌を全く同一視することは無理だと思います。つまり、分類されたBの中にも「タブー」という意味を含んでいるのであり、スパッと二つに分けることは無理があると思います。

法事を勤める御門徒の意識の中に見る祓えの意識がそれを物語っていないでしょうか。

- ③ 二つに分類された中のBの意味の「その日にあたってつしむ」ということも「タブー」という意識とは全く別の意味の「つしむ」ということだと何故言えるのでしょうか。本文42頁〜43頁で述べま

したように大和言葉の「イム」は「タブー」の「忌む」と「斎戒沐浴」の「斎む」に別れたわけです。

「忌む」という言葉にも確かに「つつしむ」という意味がありますが、それは「死穢」に触れた時、穢が伝染しないように「つつしむ」という意味はあっても、「精進し身を慎む」という意味はありません。

(質問二)

『「正忌」や「年忌」の「忌」はBの意味のもです。特に先人の亡くなられた祥月の日に当たって「つつしむ」というこの文字の意味は大切にしたいものです』という文章について。

④ 「忌」の言葉には、いわれるような「つつしむ」という意味がないことは、上に述べたとおりですが、辞典の意味を離れるなら、存覚上人の『至道抄』の中で、「忌」に「かの徳を謝するよりほかに他事をいみて禁断する義」という意味を与えようとされています。今まで「年忌」について教団の根拠のものになってきたわけでありましょう。

しかし、当時の社会においても「忌」は「タブー」として機能していたわけです(本文45頁)。あえて存覚上人は『十王経』の思想などを取り込み、先祖

供養から念仏への道をつけようとした存覚上人の試みは(本文54頁〜58頁)、それだけ単独で評価できるものではありません。その教学が、どのような存覚上人の対権力、対社会の姿勢をとっていったかという中で問われるべきことだと思います。なぜなら別紙で一貫してきましたように、習俗においてもっとも大きな問題は、習俗の国家権力の支配・管理という視点だからです。

その点存覚上人には親鸞聖人に見られるような、「世の人(権力者)を強縁として念仏をひろめる」ことなかれと言われた姿勢は見られません。逆に先祖供養だけでなく、諸神も取り込み、聖道諸宗との会通をはかりケガレ意識を認め、当時の社会との断絶を埋める役割をはたしたといえましょう。

その中で主張される「年忌」の解釈は、最大限評価しても、教団内の合意事項にとどまるものです。さらにはその反復の中で、権力の習俗管理に教団全体が丸ごと搦めとられていく道を開いたのが、江戸幕藩体制につながる歴史によってあきらかだと思います。(本文58頁〜60頁)

その意味で、本願寺新報で「『忌』を「つつしむ」という意味で打ち出す」その根拠に、存覚上人の言

葉があるとすれば、わたしには肯定できないものがありますかどうか。

もし、それ以外の教学的根拠からこの意見がなされたものなら、お教え願いたいと思います。

⑤ 親鸞上人は、「死穢」などの「忌み」思想がひろまり、中陰・年忌等の追善供養が勤められていた時代にまったく「忌」という言葉をつかわれていませんが。あえてつかわれなかったと私は思いますけどうでしょう。
(本文52頁〜54頁)

⑥ 「年忌」という先祖供養は、特に江戸幕藩体制の下で身分制度の維持のため、幕府のお先棒をかついて民衆管理をおこない(本文58頁〜60頁)、現在の教団の方向を決定づけたところがあります。先祖供養を幕府の権力がどのように利用し、なぜ教団がそれに取り込まれ、何を失っていったかということをも明らかにする中に「年忌」というものの機能をおくとき、今は「つつしむ」ということばで受け止めて下さいというのでは、「あの時代はあの時代」でしょうがなかったということになりませんか。

(質問三)

「『忌中』を「この家は死人を出してただいま穢れ

の中にあります」と取るかBの意味で「この家のものが亡くなりました、いま悲しみつつしみの中にあります」と解釈するのか。私は、「忌」のもつBの意味をもっと積極的に打ち出していく方が、世間の中に埋没しかけている浄土真宗を本来的に回復することになるのではないかと思っております」の文章について。

⑦ この意見の中には「忌中」という言葉がどのように使われてきたか、国家との関係の中で、そして教団の中の歴史が全く抜け落ちていないのではないかと思います

「穢を祓う」という習俗が仏教とむすびつき鎮護国家の仏教となつていらい、仏教教団であれ、神社神道であれ、陰陽道であれ、常に権力者によって「穢れ」という習俗は権力者によって支配・管理されてきました。奈良・平安の律令制度の時代から(本文44頁〜45頁)、中世という時代(本文45頁)、さらには江戸幕藩体制下においても(本文46頁〜48頁)、そして国家神道体制下(本文48頁〜49頁)、さらに現在再び穢れ意識を含む習俗の支配管理へとという方向に動いていることは(本文49頁〜50頁)概略のべてきたとおりです。

その歴史の上に本願寺新報に新たに述べられた「忌

中という言葉の意味」を置くとき、習俗と国家の関係が歴史的にも現実的にも視野にはいらない、真宗教団の自己満足にしかならないと思うのですが。

- ⑧ 権力によってつねに「穢れ意識」は支配・管理されてきたわけですが、このBの意味で「この家のものがなくなりました、悲しみつつしみの中にあります」としたらどうかという前に、真宗教団の歴史の中で「忌中」がどのように位置付けられてきたのかということが大切だと思います。そのとき江戸時代には「王法をまもる」ために、死穢につながる「忌中」を受け入れていった歴史(本文58頁〜60頁)があり、明治になってからは真俗二諦の教えの下、国家神道の思想を俗諦として生活する中に、「忌中」も死穢につながるものとして生活に位置づいていったわけです(本文60頁〜62頁)。戦後その歴史を一度も断ち切ることなく今にいたっておりながら、「忌中」の言葉の言い換えをすることは、いかにも教団は無責任ということになりはしないでしょうか。
- ⑨ もしどうしても「忌中」を教団としてこのように言い換えたいということなら、これまでの歴史の総括を内外に告白することが第一でしょう。そして、国家が習俗を再び支配・管理していかうとしている

ことへの断固たる姿勢があって初めてなりたちうることでしよう。

では、現在の教団が国家や社会にたいして習俗にかかわる姿勢をどのように打ち出せているかというもっとも典型的な出来事が、昭和天皇の「大葬の礼」、さらには「即位の礼」「大嘗祭」と続く一連の儀式への対応でありました。そのとき、まさに神道儀礼が国事行為としておこなわれ、国民に強制された服喪にたいして教団としては公式の発言はありませんでした。まさに「つつしみ」の中にあつたわけです。その事実の上に『「忌中」を「つつしみ」として打ち出していく』ということをしてみると、それは真宗の本来性の回復ではなく、丸ごと習俗を管理しようとする国家の意図に掬めとられていくことは、過去の歴史からして火を見るよりあきらかではないかと思えますが。

(質問四)

「忌中」を「還浄」と、「年忌」を「年期」と言い換えるはおかしいということについて。

- ⑩ わたし自身、「忌中」を「還浄」と言い換え、「年忌」は「一周会」「三回会」と言い換えております。

なぜなら、それが「死穢」につながる「忌中」のほり紙を認めてきた、「法事をせんとキシヨク悪い」といわれる御門徒さんを育ててきた寺院の住職である私が、今まで伝わってきた歴史を問い返し変革していこうとする決断を御門徒の皆さんに示すものといってもいいかと思えます。

もちろん「言葉の言い換え」だけでどうなるものではないわけです。言葉を選ぶ中で自分の思想を表現していく、その中で仏事そのものの営み方も変えていくスタートになってこそ意味あることだと言いつたかしております。また御門徒の方と常にこのことで話しをしていくことはもちろんです。でも中身が大事故だから、言葉にこだわる必要はないじゃないかと、言う声もあがりそうですが、言葉は生きものですか、同じ言葉を使う以上、それまでの歴史の上にかか受け止められません。またその言葉の歴史は教団一人一人の営みとは言え、法規として教団の作ってきた歴史ですから、基本的には本山レベルでの過去の歴史への明確な表明が不可欠です。それが無い現在、個人のレベルで過去の歴史へ切り込んでいく方法は過去との断絶をあきらかにする、つまり違いを明らかにして、出発するのがよりベターな方法と

思っています。

個人の営みとして、「忌中」と同じ言葉をつかって、過去の歴史を清算しながら、これから国家の罫にも搦めとられないで、忌中の言葉に「意味」を持たしていこう、御門徒の皆さんへそれを伝えていくという歩みも全くないと申しているわけではありませんが、現実にはそうした歩みをしている人をわたしは知りません。

⑩ 本山の広報誌であります「本願寺新報」に署名入りであってもこのような形での答えは、だれがみても本山と見解となります。本山の立場で『「忌中」「年忌」について言い替えるのはいかなるものか』と否定されることは、言葉を言い換えることによって取り組もうとする多くの住職や門徒の芽を潰していくような働きをしていると思えます。

⑪ 本願寺新報にこの見解がもし乗るとすれば、もっとも本山としての過去への反省の言葉があるのではないのでしょうか。もし、それが無いならば、「忌中」一つでも本当に取り組んでいくことに広がりをもたせるためには、このような形で答えられるべきではなかったのではと思います。

(質問五)

教団の基幹運動と今回の「忌」の言葉の言い換えについて

⑬ 部落解放運動の中で、「穢れ意識」と部落差別の関連について研究が進んでいることにはご承知のとおりであります(本文63頁〜64頁)。その中でも死穢と部落差別の問題は大きな課題であります。教団において「業」と部落差別との関連についての研究はあるのに、いままで「穢れ意識」との関連が課題にされなかったのは大きな問題です。

部落問題に取り組む他団体から、そうした研究の結果として「忌中」は「死穢」につながり、「社会意識としての差別観念を助長するから改めよう」(本文64頁)という冊子がでていることにも目をむけず、さりとて教団として、過去に「穢寺」をつくり出してきた教団内の「穢れ」意識の総括もしないまま、「忌」や「忌中」の言葉の言い訳を行うということは、教団が教団の課題として部落解放運動に取り組んでいこうという基幹運動(重点項目三、わたしと教団の差別体質をあらためる)の方針に背くものではないでしょうか。

それはつまりは被差別部落の人達から教団・僧侶へ

の問いかけ(本文64頁)に耳をふさぐことになりはしないでしょうか。

※浅学非才の地方の一住職の取り組みの中で思うことを書かしていただきました。失礼の点もあるかと思いますが、本願寺新報での問題は、個人の問題にとどまるものではありません。できれば書面にて議論をつくしていきたいと思っておりますので、書面にてご返答いただければと切に願うものです。

(※なお、資料の頁数はこの本文の頁に変えて掲載をしています。)

(資料3. 田中郁郎氏よりの解答)

先日から大へん有難うございました。

ご要求の文は書かないことにいたします。自信もありませんし、何よりも負担が重すぎてへしゃげそうですので、お許しください。

先日申し上げておりました貴師の御意見の発表をして頂く場についてですが、『大乘誌』をと思つて交渉しております。

四百字詰八枚ほどの作品にして頂きますありがとうございます。

是非実現してくださいますようお願い申し上げます。お詫びとお願ひです。

お目にかかった折に委細申し上げます。

四月二日

小武様

田中郁郎