

平安貴族と民衆の死生観

—摂関期の浄土信仰をめぐって—

大山 眞一

日本大学大学院総合社会情報研究科

Shiseikan of the Heian aristocracy and the common people

—On the faith in Pure Land Buddhism during the age of regency—

OYAMA Shinichi

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

The *Shojikan* of recluses in the middle age Japan has been discussed in one of the author's theses entitled, "*Shojikan of the Typical Japanese Recluses in the Middle Ages.*" In this paper, consideration is given to the *Shiseikan* of the aristocracy and the common people during the Heian Period. Within the period wherein regents served the Emperor, Pure Land Buddhism was gradually assimilated and the preaching activity of Monk Kuya brought about a drastic change in the *Shiseikan* of the Heian aristocracy as well as the common people. An attempt is made in this paper for verifying how the *Shiseikan* of the Heian aristocracy and the common people went through a transformation process in association with the faith in Pure Land Buddhism.

序

本稿において平安貴族と民衆の死生観を考察する以前に、拙稿『中世隠遁者の生死観 (1)』、『中世隠遁者の生死観 (2)』で西行、鴨長明、卜部兼好らを取り上げ、中世隠遁者の生死観が来世から現世へとその思想的方向性を転換させた根拠について考察した経緯がある。その研究成果を踏まえ新たな研究対象を模索するなかで、隠遁者の思想的方向性を転換させた中世以前の古代（平安時代）に更なる源流を求めることはできないか、という新たな疑問が生じてきたのである。その疑問の根底には、筆者の専門分野である日本人の死生観を系譜学的に明らかにし、その実体を明らかにする狙いがあったことはいうまでもない。系譜学的研究に拘るには理由がある。それは、新たな思想は突発的に創出されるものではなく、既存思想の継続的な営為・継承の積み重ねによって派生すると考えられるからである。そこには何らかの系譜が認められるべきである。したがって、その時系列において思想の展開なり変遷の形跡を辿ることができる。思想の系譜は次世代に継承される

過程で正統的に展開・進化するのみならず、その思想の持つ欠陥なり不完全さが革新的な展開・進化を促進し新思想を生み出す原動力となる。そして、その思想の連続性が新たな思想を創出し、新たな思潮ともいべき世界観を構築する可能性も考えられる。

それでは、中世隠遁者の生死観の原動力となり得た平安期の思想とは何だろうか。中世隠遁者を特徴づける浄土信仰と隠遁にその手がかりがありそうである。浄土信仰については後述するが、その前に隠遁の定義を再確認しておこう。『大辞林』によれば世事を逃れ、隠れ住むこと、とあり、「隠遁者」や「山中に隠遁する」という用例がある。隠遁という言葉には宗教、特に仏教との関連を想起させるものがある。具体的には僧侶の再出家が連想できよう。再出家は逃避というような否定的概念ではなく、教団の僧が再度出家して別所なり、山中なり市井で遊行・漂泊の仏道修行形態をとり、個の世界を極めることに精神性の高さを求める肯定的概念として捉えたい。しかしながら、脱社会を標榜する隠遁者の有資格者は宗教者に留まらない。宗教者以外には武士

や一部の王家や貴族などがその該当者となり得るであろうか。拙稿『中世武士の生死観(1)』¹⁾において、中世隠遁者と中世武士の生死観が思想的同心円上にある、という問題提起を出発点とし、彼らの生死観の実像を考察した。しかし、平安時代には武士は存在するものの、彼らは貴族の傭兵としての立場に甘んじていたため武士の生死観は未だ発展段階にはなかった。それでは、平安時代の隠遁者の死生観と思想的同心円上にあったのは誰であろう。それは、律令制が崩壊し、摂関体制が確立しつつあるなかで、文章経国思想に行き詰まりを感じていた中・下級の文人貴族である。もちろん上級貴族層にも忍び寄る律令体制崩壊への危機感が増大していったことは察するに余りある。結果として、上級貴族の代表である藤原氏の専横政治が藤原氏以外の他氏排斥を激化させたのである。別けても、中・下級貴族はその影響をもろに受け、経済的にも精神的にも追い詰められていったと推測できる。そのような状況下で、平安時代後期に浄土教が徐々に受容され、現世ではなく来世に救済を求める中・下級貴族、別けても慶滋保胤らが空也、恵心僧都源信らの平安僧の浄土思想や死生観と呼応し始めるのである。また、空也の民間布教の活動が平安貴族だけでなく一般民衆にも死生観²⁾の劇的な変化をもたらした。それでは、平安貴族や民衆の死生観の変遷や相違点を、浄土信仰という観点から検証してみよう。

1. 平安貴族の地獄観

まず、浄土信仰と関わりの深い平安貴族の地獄観について、悔過、仏名会の行事をとりあげて考察してみよう。悔過については、『日本書紀』に、朱鳥元年(680)「五月癸亥、天皇始體不安。因以、於川原寺、説藥師經」、「同六月丁亥、勅之、遣百官人等於川原寺、為燃燈供養。仍大齋之悔過也」、「同九月戊戌朔辛丑、親王以下、逮于諸臣、悉集川原寺、為天皇病、誓願云々」³⁾という記述がある。このことから天武天皇の病氣平癒を祈願するため、奈良県明日香村の川原寺において燃燈供養の悔過がおこなわれた事実が明らかになっている。

しかし、この段階では、個人的な地獄の観念と直接結びつく罪の懺悔には程遠く、国家平安や天皇の

病氣平癒のために読経法会の域に留まっていたと考えられる。奈良時代には仏・菩薩の名を唱えて懺悔滅罪をする「十一面悔過」、「薬師悔過」、「吉祥悔過」、「阿弥陀悔過」が公式に執り行われるようになった。東大寺の「十一面悔過」では、十一面観世音菩薩が「深い慈悲により衆生から一切の苦しみを抜き去る功德を施す仏」と考えられていることや、二月堂の観音菩薩の光背に、毛彫りの地獄変相図が描かれ十六地獄の様相も確認できることから、六道輪廻の概念も理解されていたという推測もできる。

このようにして、鎮護国家や天皇家のための「悔過」は、人間が生きる上で過去に犯した様々な過ちを、仏・菩薩の前で懺悔する個人的な「悔過」へと変容しながら、その系譜は平安時代の仏名会という宮中行事へつながっていったと考えられる。仏名会は、『続日本紀』によると、律師静安が承和五年(838)に始めたこととされ、『仏名経』を内裏で読誦するのみだったが、それ以降、毎年年末の十九日～二十一日までの三日間に行われる宮中の仏事となった。その後、仏名会には地獄絵屏風が使用されるようになる。おそらく仏名会が回を重ねるにつれ、密教僧たちの創意工夫があったものと思われる。

速水侑は、摂関体制下には、政務と儀式は不可分の関係であったため、先人の作法・故実に沿った朝廷の儀式を、貴族連合体制の秩序を維持する公的規範としてみなすようになり、そのなかで年中行事化した公的儀礼のなかで仏教行事が大きな比重を占めるようになった、と指摘している⁴⁾。このことは、貞観十三～十四年(871-872)にかけて、それぞれ七十二鋪、二十九鋪の一万三千仏画を全国に配布した事実からも、仏教行事としての仏名会が相当の拡がりを見せていた事実が理解できよう。それは、換言すれば、地獄の概念が浸透していたことを意味する。

大串純夫は仏名会の形態について、当時は、会場の正面に一万三千の仏を描いた曼荼羅をかけ、その反対側に地獄屏風を立てるのがきまりで、平安貴族たちは深夜十二時から早朝六時ぐらいまでの間、幅十メートルにも及ぶ地獄屏風に恐れおののきながら、曼荼羅に向かってひたすら仏名を唱え、己の罪業消滅を願ったのであろうと推測している⁵⁾。しかし、地獄の責め苦が描写された屏風を観て、平安貴族たち

がどの程度肝を潰したかは定かでない。また、源為憲の『三宝絵』の下巻には、修正会をはじめとする撰関時代における貴族の年間の仏教行事が克明に列挙されている。その中で、仏名経（一．過去莊嚴忘劫千仏名経）、（二．現在賢劫千仏名経）について言及し、仏名会の功德について次のように述べている。

一 モシコノ三世三劫ノ諸仏ノ名ヲキ、テ、或ハヨクカキウツシ、或ハ仏ノ形ヲカキ、或ハ香花伎楽ヲ供養ジテ、心ヲイタシテ礼拝シタテマツラバ、ソノ功德無量ナリ。在々所々常ニ三宝ニ値偶シタテマツル。八難ニヲチシモ、ヲガム時ニハ心ニ念ヒ、ロニトナヘテ、我今諸仏ヲヲガミタテマツル、願ハ三途ノヤミヲ息、国ユタカニ、民ヤスクシテ、邪見人善根ヲ発シメ、願ハ衆生ト共ニ無量仏ノ国ニ生ト思ヘ。（過去莊嚴忘劫千仏名経）⁶

二 若シ仏ノ御名ヲキカバ、心ヲ一ニシテ拝ミタテマツレ。タガヒニアヤマタム事バヲ恐ザレ。無量阿僧祇劫ニアツメタル所ノ諸ノ罪ヲケツ。（現在賢劫千仏名経）⁷

一 過去莊嚴忘劫千仏名経の「ヲガム時ニハ心ニ念ヒ、ロニトナヘテ、我今諸仏ヲヲガミタテマツル（中略）願ハ衆生ト共ニ無量仏ノ国ニ生ト思ヘ」という箇所は、仏名会の功德以外にも観想念仏、口称念仏、そして極楽浄土についての記述があり、また、二．現在賢劫千仏名経の「無量阿僧祇劫ニアツメタル所ノ諸ノ罪ヲケツ」という箇所では、仏名会による滅罪の功德について触れているのが大変興味深い。『三宝絵』は永観二年（984）尊子内親王に贈られているから、『往生要集』の完成に先立つものである。このことから、仏名絵から浄土への道筋がつけられていたと理解できるのではないだろうか

十二月に行われる仏名会は、仁寿殿の本尊を清涼殿の御帳の中にかけて、香花を供え、地獄変の屏風を立て、三世三劫の諸仏の名を唱えながら、その年の罪障を取り除くのであるが、地獄絵屏風については、『枕草子』七十七段（三巻本系統）にあの有名な

一節がある。参考までに原文を引いてみよう。

御仏名のまたの日、地獄絵の御屏風取りわたし、宮に御覧ぜさせたまつらせたまふ。ゆゆしういみじき事限りなし。「これ見よ、これ見よ」と仰せらるれど、さに見はべらで、ゆゆしさにこへやに隠れ臥しぬ⁸。

繊細な感性の持ち主の清少納言だが、作家としての虚構性やレトリックを勘案すると、『枕草子』の地獄屏風は平安貴族を心の底から戦慄せしめたかどうかその真偽の程は定かでない。

山折哲雄は仏名会の成立について、名を唱えられた諸仏・諸菩薩が、唱えた者のもろもろの厄難を祓うという中国の信仰が、日本の平安朝の御霊信仰や固有信仰である大祓、タマ祭りと結びつき、仏名会となったのではないかと推測する。そして、年末の仏名会は、国家やそれぞれの個人に対して害を加える可能性のある鬼神や邪霊を一举に慰撫、鎮魂する儀礼の他に、懺悔滅罪という仏教的意味づけをして墮地獄の恐怖から逃れようとする概念が加わったと解釈する⁹。大祓は、七百年の大宝律令で正式に年中行事に定められた日本の固有信仰で、毎年六月の晦日（夏越の祓）と十二月の晦日（年越の祓）の日に、犯した罪や穢れを祓う神事なので、容易に神仏習合という現象を生んだものと思われる。しかも、仏教の懺悔滅罪、地獄の概念が付加されたものが、宮中行事の仏名会といえよう。本来、鎮護国家や天皇家のための「悔過」が、人間が生きる上で過去に犯した様々な過ちを仏・菩薩の前で懺悔する個人的な「悔過」へ、そしてその系譜が平安時代の仏名会という宮中行事へと変容していった過程を検証してきた。そして、以上の宮中行事の変遷に伴って平安貴族の地獄観が固定化され、その地獄観が浄土信仰への間接的な契機となったと思われる。

2. 日本浄土教の変遷

撰関期における浄土教の諸相を論じる前に、それ以前の日本浄土教史に触れておかねばならない。日本浄土教の歴史は飛鳥時代にその淵源が求められる。しかし、浄土教本来の意味が日本人に理解され思想

的に開花するのは、法然上人、親鸞聖人らに代表される日本の宗教改革ともいえるべき鎌倉時代を待たねばならなかった。浄土教といえば、その信仰および思想の対象が阿弥陀仏に集約されるのはいうまでもないが、それでは、その阿弥陀信仰は日本ではどのように受容されていったのであろうか。

日本の仏教伝来は、『元興寺伽藍縁起』、『上宮聖徳法王帝説』を根拠とするならば、欽明天皇七年(538)に百済の聖明王が日本の欽明天皇に使者を遣わし、釈迦仏金銅像一体と仏具、経典などを献上したことを嚆矢とする。当然のことながら、仏教思想は原初的には体系化されない未分化の状態極めて情緒的な憧憬の念を持って理解されていたと推測できよう。

浄土教を代表する阿弥陀信仰の起源に関しては、家永三郎が推古朝起源説を唱えている。その根拠として、日本の推古朝は、中国では浄土教隆盛の時代にあたること、『扶桑略記』、『日本霊異記』、四天王寺『太子伝古今目録抄引延暦廿二同寺資財帳』などの文献的資料から善光寺・四天王寺・比蘇寺・玉虫厨子・法隆寺金堂の阿弥陀三尊が存在した可能性があること、そして『三経義疏』のなかに複数の浄土信仰を示す言葉が存在することなどをあげている¹⁰。しかし、各文献に存在するものは「阿弥陀三尊」や「浄土」の文字のみで、即「阿弥陀信仰」と断定するには少し短兵急過ぎる感がある。それに、この時代に果たして聖徳太子以外に浄土思想を理解していた人物がどれほどいたか甚だ疑問である。やはり黎明期の仏教解釈にあつては、釈迦如来、弥勒菩薩、阿弥陀如来、薬師如来の各尊像は混然一体となった極めて同質的な偶像の一つであつたと見なすのが自然であり、とても個別の信仰の段階にまで達していたとは言い難いのではないだろうか。

井上光貞は奈良時代中頃までの浄土観を写経の跋語・金石文その他の記述から、まず弥勒昇天の思想が広く拡がり、次いで弥勒と弥陀との未分の状態の下に阿弥陀信仰が台頭し、漸次に後者が純化していく過程が考えられるとしている¹¹。そのことは、天寿国繡帳——阿弥陀浄土か兜率天なのか未だに異論がある——を例にあげても、井上の見解の正当性が認められるものと思われる。

しかしながら、飛鳥・白鳳時代を通じて、全般的

に釈迦・弥勒像が礼拝対象になっており、阿弥陀仏の例は極めて少ない。特にこの時代に兜率天上生思想が支持されていた事実は、古人が「あの世」が天に存在するという概念を合わせて持っていたとも考えられる。その他、薬師如来の浄瑠璃浄土(東)なども広く支持されていた当時の信仰形態を考えると、彼らの思考の多様性やその変遷がうかがえ興味が尽きない。まさに、日本人に相応しい「浄土」を模索していた時代ということができよう。

その後、奈良時代に入っても、弥勒・阿弥陀像の未分化な信仰形態がしばらく続き、そのような時代背景にある阿弥陀信仰は、死者の追善供養のために礼拝するといった例がほとんどであつた。井上は仏教美術史の視点から、阿弥陀仏像や浄土変相図が死者の追善儀礼の対象であつて、自己の往生にかかわる礼拝の対象ではなかった。したがって、極楽往生という思想も、同様に自己の対象ではなく、死者の追善儀礼の対象であつたとしている¹²。このことから、この時代の浄土信仰は自己の極楽往生を願い、弥陀の来迎を待つ本来の浄土教の個人的、来世的な考え方とは大きく乖離していることがわかる。換言すれば、「生者のための信仰」ではなく「死者のための信仰」であつた点が大きな違いであろう。浄土教の受容の概念が根本から異なっているのである。むしろ「死者のための信仰」から「生者のための信仰」へ向かう未発達な過渡期的信仰と考えたほうが的を射ているかもしれない。

奈良時代も後半になると、逆に阿弥陀仏が広く信仰を集めるようになってくる。それは何故であろうか。中国大陸での浄土教も、龍門石窟における銘文から、阿弥陀信仰は近親者への追善の目的であつた事実が確認されている。したがって、その思想はそのままの形で日本へ伝来したであろうと推測できる。しかし、一方で曇鸞・善導らの念仏を中心とした浄土思想が発達してくると、『往生論註』、『観無量寿経疏』等の優れた註疏が南都六宗に招来され、三論宗系の浄土教である元興寺三論宗、東大寺三論宗、東大寺華嚴宗、興福寺法相宗にもその影響力が及んだ。その中で、特に智光曼荼羅で有名な元興寺の智光は曇鸞に大いなる関心を示し、『無量寿経論釈』、『観無量寿経疏』、『四十八願釈』などの著作を残した。し

かし井上は、曇鸞の本願・称名の救済宗教的契機という点については、智光はさほど関心を示さなかったのではないかとの見解を示している¹³。この救済という宗教的概念の欠如が三論宗系浄土教と鎌倉新仏教とを隔てる大いなる径庭といえるのではないだろうか。その他の宗においても、浄土教は教団内部に留まり、社会的にその影響力を与えることはできなかったのである。この、宗教的焦点の定まらぬ浄土教が更なる発展を遂げるのは、次の藤原氏の摂関期以降となるのである。

3. 平安貴族と浄土教

次に、平安貴族と浄土教の関係について考察してみよう。そもそも貴族社会は律令制と氏族制の枠組みの中で成立していた。ところが、奈良時代の養老七年（723）に三世一身法、続く天平十五年（743）に墾田永年私財法が施行されると、律令制度の根幹である公地公民制が崩れだす。その後荘園が発生すると、武士が台頭してくるようになるが、その結果として貴族社会の生命線である律令制が崩壊することになるのである。

しかしながら、この律令制崩壊の終末期（十世紀頃）において、摂関制度が全盛を迎え、逆に藤原氏がこの世の春を謳歌する。藤原氏に権力が集中すると、当然のことながら他の貴族が憂き目を見ることになる。具体的には、慶滋保胤などの中・下級貴族にそれを見てとれよう。

井上光貞は、浄土教は、寛平・延喜のころから文人・中流以下の貴族の間に、さらに藤原中期からは上級貴族を含む貴族全体までにひろがったとし、その原因を律令制崩壊による貴族の経済的没落、国風文化の発達、末法思想、呪術的仏教（旧仏教）の凋落にあると指摘している。律令的身分制度と土地制度に支えられ、現世を謳歌し、現世利益を願い、繁栄を願っていた貴族たちの間では、現世の安穩を求めその存続を願う呪術的仏教がもてはやされていた。しかし、彼らの経済的、精神的基盤が揺らいでくると、特に中・下級の貴族たちは厭離穢土、欣求浄土を標榜する源信浄土教に関心を持つようになってくる。しかも、この時代の徒花とも言うべき摂関体制による藤原氏の専政が、その恩恵に与れぬ体制から

弾き出された中・下級の貴族たちを急速に浄土信仰へと向わせたのである。一方、上級貴族たちはそうした彼らの動向を微妙に感じとっていたであろう。

現在でも、中・下級貴族を中心に浄土教が発展したとする説が支配的であるが、松本皓一は支配階級である上級貴族の道長に焦点をあて、道長の信仰の過程を三期——第一期 現世利益の雑信仰、第二期 現世的浄土信仰、第三期 極楽往生の信仰——に分類している。道長が浄土信仰へ傾斜した理由を、政治権力を掌握することに成功したにもかかわらず、逆に目標を失って、一種の虚脱感を覚え、自己を観照するような心境になり、その後、身边では、火災の多発、自分の病の悪化、死霊・生霊の祟り、肉親の死などが道長を浄土信仰に向かわせたのではないかと松本は指摘する¹⁴。確かに、「この世をばわが世とぞ思ふ望月の欠けたることもなしと思へば」（『小右記』藤原実資）という歌を詠み、この世の栄耀栄華と政治権力を欲しい儘にした道長が、己の死を予感した時にいったい何を思ったか、およそ察しのつくところであろう。天人が死を迎えるが如く、道長は五衰の苦しみを味わったに違いない。権力を欲しい儘にした道長は、それを喪失する時、何倍の苦しみを感じただろうか。まさに人道に十界が互具¹⁵することを、道長は身をもって体験したといえよう。その意味では、中・下級貴族よりも極楽願生、浄土信仰への契機は却って強かったのではないだろうか。松本は触れていないが、道長は恐らく中・下級貴族よりも無常観を感じていたのではないだろうか。ある意味で上級貴族のほうで現世利益を願い、呪術的宗教に精神的支柱を求めていた、と一概に否定はできないであろう。しかし、実際に死に思いをめぐらせば、平安貴族たちの死生観は身分の上下はなく、究極の目標である浄土を中心とした思想的同心円上にあったと考えられる。

摂関期にあっても、当初、仏教信仰者は主に僧や藤原氏などの特権階級に限られたものと思われる。教団や摂関制度の中に身を任す僧や藤原氏の日常に鑑みるに、常に権力闘争に巻き込まれ、相手を信用できぬ疑心暗鬼な日々を送っていた生活が容易に推測できよう。陰湿な闘いの挙句の果てには、権力の座から引き摺り下ろされ、左遷されて失意のままこ

の世を去った者たちが数多くいたと思われる。ここで改めて犠牲となった天台座主や菅原道真の例を挙げるまでもあるまい。

一方で、闘いに勝ち残った者たちの中には、罪業意識に駆られ苦しみながら余生を送った者もいたであろう。その後、権力闘争に勝ち残った者たちは、いったいどのような行動をとったであろうか。これは、あくまでも管見の域を出ないが、彼らは死に追いやった者たちを追善供養し、冥福を祈るという行動に出たと考えるのが自然ではないだろうか。その場合、純粋な追善供養ではなく、死者の祟りを祓うための鎮魂供養がその実体であったと考えられる。

政敵を死に追いやった上級貴族にとっては、死者に対する純然たる追善供養というよりは「生者（自己）のための信仰」という滅罪の意味合いが強かったのではないだろうか。もちろん「死者のための信仰」も彼らの心の表層では存在しただろうが、「生者（自己）のための信仰」が心の深層では支配的であったと考えられる。罪業意識に駆られた彼らは、自己の内面を見詰め、自己の心が救われようと願ったのではないだろうか。そこには、追善供養的な阿弥陀信仰から本来の来世願生的な阿弥陀信仰へと移行するための救済的契機が含有されているとも考えられる。いわゆる、原初的な救済概念の萌芽と呼ぶべきであろう。そして、その救済概念の根底には浄土教の個人主義的な思想が存在するのである。それでは次にその思想に迫ってみたい。

4. 平安貴族の宗教観

浄土信仰とは死後の楽土に憧れ、弥陀の来迎を待つ極めて個人的・来世的な思想に基づく信仰である。もともと浄土教には旧仏教の持つ現世利益的、呪術的な側面はなく、個人的な来世志向型の宗教である。したがって、鎮護国家、現世利益といった社会全体の救済には馴染まず、あくまでも現世よりも来世、特に極楽往生のための個人救済色が濃厚な宗教であると思われる。そこで、浄土信仰の特徴である個人的な側面から平安貴族の宗教観に迫ってみたい。

石母田正は、「平安前期の貴族社会は律令制的身分秩序と貴族の氏族的結合の二つの支柱の上に成立していたのであるが、延喜以降に律令制の崩壊と藤原

氏の専制によって貴族社会が没落すると氏族的結合が弛緩していった」と指摘する¹⁶。その結果、彼らの氏族的結合を象徴する氏寺・氏神の権威が失墜すると、それに取って代わるように個々人の煩悩と罪惡の自覚を基礎とする個人的な浄土信仰が発達するのである。つまり、摂関期にあつては、貴族の信仰が旧来の氏族的集団信仰から個人信仰へと変容しつつあり、集団から個へ意識が向き始めたと考えられる。この系譜は鎌倉時代以降の体制外の自由な発想を重んじる西行、長明、兼好、その他の知識層に連なっていくものと思われる。

石母田は、延喜（901）以降の文化の典型である浄土教思想と『更科日記』、『蜻蛉日記』、『枕草子』などの散文文学は内面的に深い関連を持ち、これらの新しいものに共通するものは、古い貴族的秩序から解体されようとしている個人の反省と内面化であり、また往生思想が身分的差別を無視する点に見られる如く貴族的世界観の否定である、と述べている。そして、これらの貴族社会内部における自己批判の主体となったのは、上層貴族ではなく下層貴族出身の知識人であった、と主張している¹⁷。

これに対し井上光貞も、中・下層貴族たちは、専制的な摂関家に隷属し、しかも政権の変化にともなう不安定に動揺せざるを得ず、かかる現実から宿世観・無常観を深めていった。このような宿世観や無常観を契機として、従来の呪術的現世利益信仰が崩壊し、現世否定的浄土教が発達する。それは、まず中・下層貴族から徐々に展開していったと述べ、石母田と同様の見解を示している。しかし、井上は浄土教の個人化の契機に関しては左程重きを置かず、藤原氏の専政化に伴う全貴族社会の私的な不安な隷属化を浄土教発達の契機としている¹⁸。両者は藤原摂関体制から弾き出された中・下層貴族が浄土教へ傾斜していったという点では一致しているが、石母田は貴族の個に拘り、個人の反省と内面化が浄土教発展の契機となっていると主張する。一方、井上は個よりも全貴族社会の摂関家への隷属化を浄土教発展の契機とし、このような社会現象が生み出した宿世観・無常観が浄土教発展の直接の契機だと主張する。個人的には、石母田の浄土教個人化契機説と井上の宿世観・無常観契機説を部分的に支持したい。

しかしながら、井上の全貴族社会の摂関家への隷属化説には少し異論がある。浄土教は、石母田の指摘する個人的な体験に基づく「個人の反省と内面化」を出発点とした、あくまでも個人的な側面があり、まず個の論理が優先される宗教であると考えられる。したがって、浄土教発展の契機を、全貴族という社会単位での捉える井上説には首肯しかねるのである。それに、個人的な体験に基づく宿世観・無常観というものはあくまでも個人的な思念である点も付言しておきたい。したがって、この個別の宿世観・無常観を全貴族的尺度で計ること自体に無理があるように思われる。

池田源太郎は、平安時代の弘仁・貞観文化期に興った文章経国思想が、摂関時代には国風化し、和歌や日記文学を中心に、個人の主観主義的傾向が強まったと考え、その具体例として慶滋保胤の『池亭記』を挙げている。保胤は公務と私生活をはっきり区別し、池亭に帰っては念仏、法華経、文学に勤しんだのである。池田は、保胤のような文人貴族が、公というものから私を区別して意識し、個人の私生活、個人的意識の場に価値を認める兆候があらわれはじめた、と考えている¹⁹。たとい摂関体制から疎外され、経済的にも精神的にも打撃を受けた中・下級貴族が無常観を覚え、浄土に憧れようとも、それ以前にはほとんど自己を見つめ、自己の内面と対峙し、自己の存在理由を見極めようとした筈である。このような苦しみの中から日本の浄土信仰が生まれ、平安貴族の宗教観が構築されてきたと考えたい。先に浄土教は個人的な側面を持つ宗教であると述べた。個人の私生活、個人的意識の場に価値を認めた慶滋保胤も二十五三昧会等で往生の実践を試みるなかで、個人的な浄土から普遍的な浄土を追及したと考えられる。そのことは、個人的な浄土信仰が個人の私的領域から万人共有の領域へ、言い換えれば普遍的浄土へと昇華していく契機となったことを意味しよう。

5. 摂関体制と文人貴族

平安貴族の政治的な存在基盤としては、摂関と院政の両体制があげられるが、文人貴族の生死観を論ずるには、まず、前者の摂関体制について考察しておかねばならない。九～十世紀前後の日本の政治体

制は、ちょうど藤原氏の摂関体制の時期にあたっている。弘仁元年(810)に藤原冬嗣が蔵人頭に就任した。それ以降藤原北家が台頭し、貞観八年(866)に良房の摂政就任が嚆矢となって、摂関体制が確立したのである。そして基平、時平、兼道、兼家等を経て藤原氏の摂関体制は最盛期を迎え、道長の時代に頂点に達する。因みに、『日本霊異記』が弘仁十四年(823)に、そして『往生要集』が、摂関体制の最盛期、永観二年(985)に著わされているのも興味深いところである。

それでは、摂関体制のもたらした政治的事象はどこに認められるだろうか。それは、藤原氏が天皇の外戚という手段をとって、天皇家と藤原氏の揺るぎない血縁関係を築き、政治権力を藤原氏に集中させたことである。当然ながら、血脈中心の政治体制は、藤原氏以外の他氏(場合によっては同属でさえ対象となっている)を排斥するようになるのだが、この歴史的事実は、律令制における貴族の律令的な身分制と氏族制が根底から覆されてしまったことを意味する。

藤原氏の主だった同氏・他氏排斥劇は、①弘仁元年(810)薬子の変——藤原式家の排斥(北家の台頭)、②承和九年(842)承和の変——伴健岑、橘逸勢の排斥、③貞観八年(866)応天門の変——伴善男の排斥、④延喜元年(901)——菅原道真の排斥(大宰権帥に左遷)、⑤安和二年(967)安和の変——源高明の排斥などがあげられる。

これらの一連の排斥劇は、政治的にも経済的にも藤原氏の権力を増大させた。結果として、藤原一族をも含めた、中・下級貴族を急速に衰えさせたのである。彼らの不平、不満は直接藤原氏に向けられることもなく、ニヒリズムにも似た内向的無常感を抱かせるようになったと考えられる。

その中・下級の貴族たちの中には、慶滋保胤をはじめとする知識人層、いわゆる文人貴族の存在があった。彼らは、摂関政治の中枢から疎外された存在であった。律令体制下では、文章経国思想のもとに、文人貴族の存在理由は高い評価を得ていたが、摂関政治体制下では、その権威は完全に失墜してしまった。それどころか、彼らが排斥されたに等しい扱いを受けていたことも想像に難くないのである。通常、

組織なり集団から疎外された人間は、体制外か体制内かの選択、つまり二者択一の選択を迫られる。当時、体制外を選択した場合、それは、中・下級の貴族にとっては自己の存在理由の否定を意味しよう。唯一残された道、つまり疎外されてもその組織で生きていくためには、思想的価値観を体制側のそれへ転換せざるを得ないであろう。それは自己の存在意義に対する諦念と言い換えることもできる。その諦念とは、今までの自分を否定して、体制に迎合することである。体制内で、自己を否定した被体制者の心には空虚さが生まれる。それが無常感である。以前、拙稿『中世隠遁者の生死観（1）』において無常感と無常観の定義を試みたが、この時代における文人貴族の場合は、当初は前者の域を出なかったものと思われる。いわゆる体制外に弾き出された人間の情緒的寂寥感である。

しかし、体制内に留まった中・下級の貴族にも、やがて、情緒的無常感から仏教的無常観へ、換言するならば、感情から思想へ、つまり負から正への思想的転換の兆しがうかがえ、浄土信仰を究極的な目標と定める者が現れるようになってくる。とかく、負のイメージは否定的に捉えられがちだが、往々にして正のイメージに転換することがよくある。これについて、速水侑は次のような指摘をする。文人貴族たちも、撰関体制下の公的世界での不満の解消を、私の世界、個人的意識の場に求めた。こうして十世紀の貴族社会では、「公ごと」にたいする「私ごと」の意味が自覚され、慶滋保胤の『池亭記』に描かれた、「身は朝（朝廷）に在りて、志は隠（隠遁）に在るなり」という、公私の二元的生活が、文人貴族たちの理想とされるようになったのである²⁰。速水の指摘には重要なポイントがある。「私ごと」の意味が自覚され、という箇所である。保胤は観学会、二十五三昧会を経て、源信との交わりの中で浄土信仰を深めていくわけであるが、浄土信仰と「私ごと」には深い繋がりと考えられる。

この点に関して、大串純夫は、『観無量寿経』は、死後の楽土にあこがれ、弥陀の来迎を待つ浄土教の個人的、来世的な考え方を一番詳しく説いている教典だと解釈している²¹。浄土教を個人的、非現世的な信仰と捉えているところは、まさに保胤の「私ご

と」の自覚と合致するのではないだろうか。大変興味深いところである。

また、文人貴族たちが不満の解消を私の世界、個人的意識の場に求めたとの速水の指摘は、彼らが、まさに無常感という負の思想的方向性を、無常観という正のそれへと転換させ、浄土信仰を「私ごと」化したこと、つまり浄土信仰を個人的意識下に置いたことを裏づけるものと考えたい。

大部分の中・下級の貴族たちは、藤原氏の撰関体制から疎外されるのを恐れ、上級貴族のご機嫌を伺い、保身工作に日夜しのぎを削っていたものと思われる。それこそ地獄のような有様であったであろう。保胤に代表される知識人層は、少数派であったことが考えられるが、彼らは体制内に留まりながら、「私ごと」を追い求め、個人の「生きざま」を全うする日常生活に傾斜していったのである。しかし、最終的に保胤は寂心と名を改め出家してしまうのである。

6. 浄土信仰と隠遁

浄土教は平安時代、特に藤原撰関期に飛躍的な発達を遂げた。貴族と民衆ではその受容内容に大きな違いが見られるが、徐々に民衆にも浸透してくようになる。その最大の契機は空也上人の念仏布教活動にあると考えられる。教団外にある隠遁者としての聖や沙弥、民間仏教者が浄土教布教に果たした役割は大きい。本稿では、彼ら隠遁者（聖や沙弥）が浄土信仰と隠遁を結びつけ、平安時代の文人貴族に隠遁願望を抱かせた可能性に触れてみたい。

聖系の元祖と言えば役小角の名を連想する。当然のことながら、日本の修験道の開祖であり、『続日本紀』に、七世紀、葛城山中で呪術により鬼神を使役したと記録されている。民間浄土教の聖や沙弥がその直接的系譜とはいいがたいが、隠遁修行者の嚆矢を役小角に求めても吝かではないであろう。天台宗開祖の最澄や真言宗開祖の空海も当初は山林に修行の場を求めている事実から、広義に解釈すれば、彼らも初期段階においては聖や沙弥の範疇に入れてもいいのではないだろうか。平安時代中期以降は、念仏系の聖や沙弥が巷に見られるようになるが、橋川正は聖、沙弥について次のように定義している。平安朝の仏教が形式主義化し、貴族主義の思想に感染

し、僧侶階級の間に種々の階級もできもするし、俗界同様の闊さえ成立するようになった。(中略)それで真面目に修道に志し、宗教的信仰を求めるものは僧侶階級を離脱してふたたび出家遁世せねばならなくなった。この一度出家遁世をした者がさらに出家遁世せねばならなかった人々の中に自ずから二つの傾向が生じた。すなわち一つはあくまで仏陀所制の戒律を守って道に志す厳粛派と、他の一つは信仰的生活を営むについてはかならずしも戒律を守る必要はない、肉食妻帯をしても立派に宗教的信仰を体験し得るとした自然派とである。続いて、橋川は具体的には持経者が厳粛派に、聖や沙弥(但し例外はもちろんある)が自然派に属すると結論づける²²。前者の系統は一部焼身供養、入水往生、燃燈供養などの極端な行動に走る修行者の出現を見た。一方、後者は聖の系統から専修念仏の法然上人、沙弥の系統から浄土真宗の親鸞聖人などの思想家を輩出するに至る。橋川は、これら持経者、聖、沙弥が鎌倉時代に入って新仏教の展開に関係しているとの見解を示している。いわば、世俗化した教団から再出家した僧たちが、聖、沙弥に姿を変え、旧来の仏教教義のマンネリズムを打破し、仏教を民衆信仰という形に変化させたと考えられよう。伊藤唯真は、この橋川氏の定義した、自然派の聖、沙弥を次のような2つのタイプに分類している。

- 一 隠遁求道者型——教団をでて山野、市中に隠れ、あるいは教団内で隠棲して、ひたすら後世を願う修行者。
- 二 民衆宗教者型——民衆の中に身を投じて教化にあたる修行者。

伊藤は、前者を隠遁とはいえ逃避ではなく、来世を志向するがゆえに、むしろ現世を真摯に積極的に、かつ自由に行きぬいた人々であり、既成教団、大寺院などを離脱した後世者としての聖にとって不可欠の要件は菩提心を起し、道心を保持することであったと述べている²³。そもそも隠遁とは人間が群から個をとりもどす行動様式の一つであるが、遁世者はまさしく教団、大寺院といった群集団から自己をとりもどした人々といえよう。この群集団から個をと

りもどす契機が発菩提心であった。浄土教は信仰の主体が集団ではなく個であり、あくまでも個人的な宗教ということが出来るが、まさに遁世した聖の行動はこの宗教観に則ったものと考えられる。この隠遁求道者型は宗教者だけの特権ではない。彼らと交渉のあった文人貴族にも少なからず影響を与えたと思われる。隠遁求道型の僧と教団と関係は文人貴族と貴族社会(摂関体制)との関係を連想させ、文人貴族は貴族社会に隠棲して、ひたすら後世を願う修行者という構図を想起させる。思想的同心円上にあったと思われる隠遁者と文人貴族の関係は必然的に浄土信仰と隠遁、更には往生という思想的軌跡を辿るのである。

7. 摂関期の民衆と浄土信仰

一方、民衆において浄土信仰はどのように受容されていったのだろうか。ともすれば摂関期においては、浄土信仰と僧・貴族の特権階級という社会的パラダイムを想起しがちであるが、この時代には畿内でも、特に京都を中心とした都市型民衆信仰つまり浄土の信仰が広まっていたと考えられる。速水侑は、一般に日本の農村社会では、信仰は共同社会的・非個性的な性格で、個人的信仰とはもっとも対蹠的であった。八世紀になっても靈魂觀念は未熟であり、いわゆる追善的浄土教も、集団指導者としての豪族層を中心とするものであったと指摘する²⁴。しかし、十世紀になると、律令の秩序の崩壊は、貴族のみならず農村社会にも少なからず影響を及ぼし、社会的アノミー状態を生ぜしめるに至った。そのような状況下で、空也上人に代表されるようなシャーマニスティックな信仰が民衆の興味を惹くようになってくる。そして速水は次のように述べる。十世紀を境に、民衆の間でも顕著となる「個人化」の現象は、彼らの靈魂觀念を大きく発達させ、民衆の死者にも靈魂の存在が認められるようになると、祖霊追善・死霊鎮送の浄土教が求められる。しかし、速水は『続日本紀』、『三代実録』などの参考文献を挙げながら、十世紀以前の民衆には未だ靈魂觀念が欠如していた点にも触れている²⁵。家族であっても死者は死霊供養の対象ではなく、忌むべき存在であり、共同体の清浄を保つため、遠く離れた河原や畠野に捨てられ

る場合さえあったからである。そのことは、岩脇紳が殯（モガリ）²⁶の定義について、共同体で死者を出した家は、死者とともに恐るべき、忌むべき存在となるのではないかと指摘したことを想起させる²⁷。死者イコール穢という観念は、古代より日本人の心の深層に沈潜したある種の遺伝的、且つ民俗的形質であろう。当時は死穢を忌み嫌い、死を迎えつつある病人若しくは老人を鳥部野などに遺棄するのが平安時代以降の習俗であったと考えられる。

高橋昌明氏はこのあたりの事情をつぎのように述べている。平安時代に入ると天皇・貴族のケガレにたいする感情は、社寺による食穢の規制や、殺生肉食を忌む仏教の影響、陰陽道のあるこれの教説、ケガレの発生と拡散の序列を規制する甲乙丙丁の穢などによってますます増幅されてゆく。ケガレから浄らかであるべきは、第一に天皇とその政治で、天皇の居所たる皇都から死のケガレの追放が企画された。かくして平安遷都後日ならずして、死者を葬る葬送の地は京城周縁部の特定場所に集中せしめられ、十世紀頃になるとその中から特に鴨川の東鳥部野が、京都の代表的な葬場の地として確立してくる²⁸。興味深い考察である。古代にあっては、文化の社会的伝播は官主導の上層からの潮流がその主たるものであり、民衆主導の下層からの潮流は空也上人以前にはほとんど認められない。したがって、高橋が指摘するように、天皇、貴族の死および死者を忌み嫌うケガレの概念は官主導によって直接的に民衆を感化したと思われる。当時の平安京の衛生状態には想像を絶するものがあり、公道であっても、糞尿や動物や場合によっては人間の死体の腐敗臭が漂っていた情景が説話の世界からも垣間見られる。これらの状況に鑑みるに、上層社会（天皇・貴族）のケガレの意識と下層社会（民衆）の衛生問題が結びつき、鳥部野やあだし野という巨大な墓場で死体処理をするという慣習を生むに至ったのではないだろうか。確かに、死体を遺棄すること自体、魂を蔑ろにする平安民衆の野蛮な印象を与えるかもしれない。しかしながら、鳥部野、あだし野という大自然の墓地で死体を埋葬するという考え方はできないだろうか。当時の民衆には、死体と魂の分離を容認する思想が存在した、とは考えられないだろうか。換言するなら

ば、死体を野晒しにしても、霊魂は不滅であり、輪廻転生するものだという思想が彼らにはなかっただろうか。また、死体と魂の分離を容認する二元論的な思想には輪廻転生思想のみならず、御霊信仰²⁹の影響も見逃すこともできないであろう。浄土教の念仏信仰がこのような御霊信仰と結びつき、新たな葬送思想が生まれてきたことが考えられる。堀一郎はそれについて次のように述べている。

こうした念仏信仰が、死者もしくは死霊追薦の機能を有するにいたったのは、おそらく奈良末平安初頭以来、次第に盛んとなってきた御霊信仰の伝統に伴って、死霊・怨霊に対する恐怖感が一般に増大し、ここに験者の呪験・調伏の呪術とともに、念仏による鎮送呪術的機能が特に要請されるようになったことも一つの原因と考えられる³⁰。

もちろん、死体遺棄が決して望ましい葬送の方法として受け入れられていたわけではないだろう。日本における御霊信仰や浄土教・浄土信仰の新たな展開に伴って、前述した死体と魂の分離を容認する思想から魂の宿る肉体の葬送の仕方が模索されてきたことも事実であろう。先に、速水侑が十世紀以降、空也の民間布教の影響を受け民衆にも祖霊追善・死霊鎮送が求められるようになったと述べたが、文人貴族の源為憲の著わした『空也誄』にも、「曠野古原、委骸あるごとに、これを一处に積み、油を灌ぎて焼き、阿弥陀仏名をとなく」とあるように、空也が念仏活動を通じ、祖霊追善・死霊鎮送を民衆に布教していった点に大きな特徴が認められる。しかし、伊藤唯真は、平安中期の民間布教の中で空也の果たした役割を他者の為の念仏から自己の為の念仏へと転換させたことであると、別の視点で捉えている。

仏教では、人の死を往生とか成仏とかの概念で理解し、念仏も他人への追善から自身の往生への実践行に変わりつつあった。空也は、他人の死の穢れを攘い、その死霊を鎮める念仏から、自身の魂を浄土へ安住さすための念仏へと変化させていった。（中略）かれによって、他人の死

の際に唱える念仏が自身を往生するための念仏に転化させられた。庶民レベルでのこの念仏観の変化の意義は大きい³¹。

伊藤は「死を忌み、念仏を嫌った庶民に、空也は南無阿弥陀仏と唱えることによって自身が浄土へ往けるのだ、という夢を与えたのである」と続けているが、死者の鎮魂から自身の往生への念仏は本来の浄土教の本質、つまり個人的な宗教であるということの意味しよう。この個人的な信仰の概念が同時代の文人貴族に多大なる影響を与えたことは言うまでもない。慶滋保胤の文人貴族の思想はその最たるもので、『池亭記』に描かれた、「身は朝（朝廷）に在りて、志は隠（隠遁）に在るなり」という極めて個人主義的な思想にそれを見て取ることができる。また、伊藤の上記の指摘は中世浄土教の先駆けを暗に示唆し、源信の天台浄土教や法然浄土教の個人救済への系譜と捉えることもできよう。

応和三年（963）、空也上人が南都北嶺の六百人の僧を集め、鴨の河原で疫病による死者の追善を目的として大般若経供養会を営んだことも多大な功績の一つとしてあげられる。その結果として、空也上人の念仏布教が平安京の民衆のみならず貴族までも広くその支持を集めたからである。空也上人の一連の念仏活動は正に民衆主導の浄土信仰の一大潮流と考えられるが、その潮流が平安貴族社会の中でも、特に中・下級の文人貴族たちに影響を及ぼした事実には疑いの余地はないであろう。また、民衆においても、当時の御霊信仰の影響なども手伝って、死霊鎮送という概念を受け入れられるようになったと考えられる。このような時代背景において慶滋保胤らをはじめとする文人貴族は浄土信仰の芽を着実に育てつつあったが、一方、民衆は浄土教を空也の踊念仏に見られる呪術的・シャーマニスティックな要素に魅力を感じていた点も否めない。この時点では、文人貴族と民衆の浄土信仰の径庭には未だ大きな隔たりがあり、中世における個人救済の概念としての浄土思想の受容には時期尚早であったものと思われる。

結語

博士論文『中世武士の生死観』『中世隠遁者の生死

観』の研究成果を踏まえ、隠遁者の思想的方向性を転換させた中世以前の古代（平安時代）に視点を置いて今回の論考を試みた。平安貴族や民衆における生・死の観念は中世同様、浄土教並びに浄土信仰に大きく関わるものであるが、中世武士の生・死の観念が現世志向的であったのに対し、摂関期の僧・中・下級貴族、民衆のそれは来世志向的であったため死生観という語を使用し生死観との差別化をした。

平安貴族の地獄観では、鎮護国家や天皇家のための「悔過」が、個人的な「悔過」へと変容し、その系譜が平安時代の「仏名会」という宮中行事へつながっていった経緯に触れた。そして、それらの行事が平安貴族の地獄観を生み出し、それが浄土信仰へ間接的な契機となったものと思われる。

続いて、日本浄土教の変遷においては、摂関体制期以前の日本の浄土教が個人のための浄土教というよりは、死者のための追善供養的な性格が顕著であった事実を検証した。次に、平安貴族と浄土教では、律令体制の崩壊、摂関体制の確立を契機とし、死者に対する追善供養的な浄土教が、「生者（自己）のための信仰」という個人的な浄土教に変容した可能性について論じた。また、追善供養的な阿弥陀信仰から本来の来世願生的な阿弥陀信仰へと移行するための救済的契機が含有されている点についても考えた。

平安貴族の宗教観では、浄土信仰が死後の楽土に憧れ、弥陀の来迎を待つ極めて個人的・来世的な思想に基づく信仰であり、もともと浄土教には旧仏教の持つ現世利益的、呪術的な側面はなく、個人的な来世志向型の宗教であったことについて論じた。そして、摂関体制下においては、鎮護国家、現世利益といった社会全体の救済ではなく、あくまでも現世よりも来世、特に極楽往生のための個人救済としての宗教観が文人貴族を中心に確認できたものと思う。

浄土信仰と隠遁においては、浄土教と深い関係にある隠遁の実態を取り上げ、隠遁者を隠遁求道者型と民衆宗教者型に分けて考察した。そもそも隠遁とは人間が群から個をとりもどす行動様式の一つであるが、遁世者はまさしく教団、大寺院といった群集団から自己をとりもどした人々といえよう。浄土教は信仰の主体が集団ではなく個であり、あくまでも個人的な宗教ということが出来るが、まさに遁世し

た聖の行動が彼らと交渉のあった文人貴族にも少なからず影響を与えた可能性に迫った。

最後に、摂関期の民衆と浄土信仰では、平安貴族の対極にある民衆の浄土信仰について論考した。一般に日本の農村社会では、信仰は共同社会的・非個人的な性格で、個人的信仰とはもっとも対蹠的であった。しかし、十世紀になると、律令的秩序の崩壊は、貴族のみならず農村社会にも少なからず影響を及ぼし、社会的アノミー状態を生ぜしめるに至った、と速水侑は指摘している。そのような状況下で、踊り念仏に代表される空也上人のシャーマニスティックな信仰が民衆の興味を惹くようになってくるのである。応和三年（963）、空也上人の大般若経供養会を営んだ。このような貴賤を問わぬ空也の民間布教活動によって、浄土信仰が畿内の貴族、民衆の支持を集めるようになったのである。空也上人の一連の念仏活動は正に民衆主導の浄土信仰の一大潮流となり、平安貴族社会の中でも特に中・下級の文人貴族たちに影響を及ぼしたのである。また、民衆においても、当時の御霊信仰の影響なども手伝って、死霊鎮送の観念を受け入れられるようになったと考えられるが、この時点では、文人貴族と民衆の浄土信仰の径庭には未だ大きな隔たりがあり、中世における個人救済の概念としての浄土思想の受容には時期尚早であった。

以上、摂関体制における死生観を平安貴族、特に中・下級の文人貴族と民衆の浄土信仰をめぐって考察してきたが、平安期以前の追善供養的な浄土信仰が個人的な宗教観の色彩を帯びてきたことを検証できたものと思うが、この段階では貴族と民衆の浄土教に対する意識には未だ大きな隔たりがあり、また中世のような救済の概念にも乏しいことが理解できた。しかし、平安期の死生観が中世の生死観に変容していく過程がうかがえ、日本人の死生観を系譜学的に検証できたように思う。

¹ 「中世武士の死生観(1)」『日本大学大学院総合社会情報研究科紀要』8号、2007年2月、参照。

² 拙稿『中世武士の死生観』では中世武士の生・死の観念が現世志向的であったため死生観という語を使用した。摂関期の僧・中・下級貴族のそれは来世

志向的であったため死生観という語を使用する。

³ 坂本太郎 他校注『日本書紀』岩波書店、2003年、435－437頁。

⁴ 速水侑『日本仏教の歴史 平安時代』佼成出版社、1996年、38頁。

⁵ 大串純夫『来迎芸術』法蔵館、1983年、156頁。

⁶ 馬淵和夫 他『三宝絵 注好選』岩波書店、1997年、222－223頁。

⁷ 同書、223頁。

⁸ 佐竹昭広 他編集『枕草子』岩波書店、1992年、88頁。

⁹ 山折哲雄『地獄と浄土』春秋社、1993年、140頁。

¹⁰ 家永三郎『上代仏教思想史研究』法蔵館、1966年、25頁。

¹¹ 井上光貞『新訂 日本浄土教成立史の研究』山川出版社、1956年、10－12頁。

¹² 同書、23頁。

¹³ 同書、54頁。

¹⁴ 川崎備之『日本宗教史講座』第一巻、三一書房、1971年、40－58頁。

¹⁵ 『大辞泉』には、十界の一つ一つが、互いに他の九界を備えているということ。地獄の衆生も仏となりうるし、仏も迷界の衆生となりうるという天台宗の説とある。

¹⁶ 石母田正『中世的世界の形成』岩波書店、1985年、340－341頁。

¹⁷ 同書、345頁。

¹⁸ 井上光貞『歴史学研究』131「藤原時代の浄土教」青木書店、1948年、23頁。

¹⁹ 古代学協会編『摂関時代史の研究』吉川弘文館、1965年、279－300頁。

²⁰ 速水侑、前掲書、38頁。

²¹ 大串純夫、前掲書、11頁。

²² 伊藤唯真編『阿弥陀信仰』雄山閣出版、1984年、45頁。

²³ 同書、107頁。

²⁴ 速水侑『浄土信仰論』雄山閣出版、1978年、102頁。

²⁵ 同書、103頁。

²⁶ 『三国志』魏書東夷伝倭人条に見られる葬送儀礼。

²⁷ 井之口章二 編『葬送墓制研究集成 第二巻 葬送儀礼』名著出版、1979年、152頁。

²⁸ 黒田俊雄編『中世民衆の世界』三省堂、1988年、55頁。

²⁹ 疫病や天災などが非業の最期を遂げた人物の怨霊を鎮魂・畏怖し御霊に転換することで幸福や繁栄を願う思想。

³⁰ 堀一郎『空也』吉川弘文館、1963年、13頁。

³¹ 伊藤唯真『浄土の聖者空也』吉川弘文館、2005年、15－16頁。

(Received: May 31, 2010)

(Issued in internet Edition: July 1, 2010)