

中世における殺生観の展開

原 田 信 男

-
- | | |
|---------------------|--------------------|
| 1. 平安期における仏教的殺生観 | 4. 肉食の否定をめぐる新仏教の対応 |
| 2. 殺生禁断令と「屠児」に対する差別 | 5. 関東平野における旧仏教と新仏教 |
| 3. 鎌倉期における肉食禁忌と新仏教 | 6. 神道の対応とその後の展望 |
-

論文要旨

律令国家体制の下で出された肉食禁断令は平安時代まで繰り返し発令され、狩猟・漁撈にマイナスのイメージを与える「殺生観」が形成されるようになる。鎌倉時代に入ると、肉食に対する禁忌も定着してくる。しかし、現実には狩猟・漁撈は広範囲に行われており、肉食も一般的に行われていた。そこで、狩猟・漁撈者や肉食に対する精神的な救済が問題となってくる。仏教や神道の世界でも、民衆に基盤を求めようとすれば、殺生や肉食を許容しなければならなくなった。ところが、室町時代になると、狩猟・漁撈活動が衰退し肉食が衰退していくという現象が見られる。室町時代には、殺生や肉食に対する禁忌意識が、次第に社会に浸透していったように思われる。

一方、農耕のための動物供犠は中世・近世・近代まで続けられていた。肉食のための殺生は禁じられるが、農耕のための殺生は大義名分があるということになる。日本の社会には、狩猟・漁撈には厳しく、農耕には寛容な殺生観が無意識のうちに根付いていたのである。

1. 平安期における仏教的殺生観

前回の報告(1990年11月9日)では、中世における肉食の問題を、米との関連から取り上げましたが、これについては、新たな知見を加えて『歴史のなかの米と肉』(平凡社選書)という本を書き上げ、既にも上梓いたしました(1993年4月刊)。今回は前回の報告と重複しないよう留意し、同書執筆の過程で接し得た史料を中心に、若干ですが同書に書ききれなかった部分も含めて、肉食の禁忌と表裏の関係にある殺生観の問題を、平安から鎌倉・南北朝期という時代の流れの中で考えてみたいと思います。

前回の肉食の問題の時にも申しましたように、律令国家体制の下で、天武天皇4(675)年に肉食の禁断令というものが出されますが、これは農耕推進を大きな目的とするもので、敵密には、その後も繰り返し発布される殺生禁断令のはしり、と考えるべきでしょう。こうした禁断令は平安期にも出されますが、その過程で狩猟・漁撈という行為に、マイナスのイメージを伴った「殺生観」というものが付着していきます。

この結び付きは、もともと仏教の「殺生」という概念に端を發しますが、これに神道の「穢れ」というものがからまる形で、殺生に対する罪惡観がより強固に固定されてくる、という構図が描けるものと思われまゝ。しかし神道にしても仏教の影響を強く受けており、その根底には日本社会における仏教の浸透、という問題があると考えられます。これについて、前回は『日本靈異記』『今昔物語集』を中心にお話しましたが、このほか『往生伝』や『法華驗記』などの類からも、殺生観というものが植え付けられていく過程を見ることができます。

例えば『日本紀略』寛弘2(1005)年5月3日条に、行円聖人が鹿皮の衣をいつも着していたことから“皮の聖人”と呼ばれた旨が記されています。聖は仏教者の中でも放浪性が強いわけですが、鹿皮という服装から推察しても、行円は狩猟と深い関係があったと考えられます。この行円は、『大日本国法華經驗記』巻下の第102話と『拾遺往生伝』巻中第15話にも登場し、左近中将源雅通と師弟関係にあったとされています。『往生伝』や『法華驗記』では、多くの悪業を重ねた左近中将源雅通は、動物を捕えて殺生を繰り返しており、本来ならば地獄に墮ちるべきはずなのですが、不思議にも往生を遂げたという話になっています。そして彼が往生した理由を、「善根を作らずといへども、すでに往生することを得たり」として、いつも『法華經』を携えて常日頃念じていたからだとしています。もちろん、これは法華經がいかに素晴らしい經典か、ということを宣伝するためのものです。この話は、殺生すなわち狩猟・漁撈は“悪”であるが、行為自体を咎めているわけではなく、そうした行動をするものについても、有難い法華經が救ってくれるのだ、という許容の論理から成り立っており、この時代には狩猟・漁撈が一般的であったことが窺えます。

また狩猟や漁撈を行っていた法師の往生伝もあり、ほぼ同様な話の展開を見ることができます。

例えば、『拾遺往生伝』巻上の第28話を見ますと、浄尊法師という獲物捕りが肉食をしていたが、熱心に寺仏堂で『法華経』を唱える事を怠らなかったために、最後には往生したと記されています。同書巻中の第8話も、自ら魚鹿を捕えて殺生し肉食していた沙弥菟延という人物が一生懸命『法華経』を誦していたがために往生できたという話で、同じく第26話も同様の筋書となっています。さらに『大日本国法華経験記』巻下の第113話も、鷹取をしていた男が穴に落ちて瀕死状態だったところ、毎月読んでいた『法華経』が蛇に姿を変えて一命を取りとめてくれた、という内容で、これも仏教のありがたさを吹聴するものであるといえましょう。

こうした『往生伝』には、ご承知のように、貴族等が極楽往生を遂げることに必死になっていた時代の反映で、どこの誰それがどうして往生したのか、という話が書かれています。『往生伝』の方が、前回お話した『今昔物語集』より古い形なのですが、これらの往生に関する話の共通点としては、狩猟をしてはいるものの、仏教に精進していたために「良い死に方」ができるという筋書に特徴があります。いずれにしても、この段階でも基本的には「殺生観」というものが、社会的にかなり浸透しているわけで、“悪業”というニュアンスが当然強くなっています。しかし、実際には狩猟や漁撈を行う法師も存在し、これが餌取りと見なされたように、むしろ一般に肉食が広く行われていました。そして、そうした現実を救済するため、『法華経』によって殺生行為を許容するような話が成立したのだと思われます。

その後12世紀前半に成立する『今昔物語集』にも餌取法師の話があり、巻15の第27・28話として収められていますが、両者とも『法華経』を誦していたために往生を遂げたというもので、上述の『往生伝』と同様の設定となっています。しかし『今昔物語集』では、僧侶たちによる布教活動の際のテキストとして活用されたことも手伝ってか、殺生や肉食に対する戒めという側面が、かなり強調されてくるように思われます。いずれも因果応報を根本原理とするのですが、餌取法師の話は『往生伝』を焼き直して『今昔物語集』に取り入れたために古い形のものが残ったに過ぎず、基本的に『今昔物語集』の話は、狩猟・漁撈による殺生を否定するという発想に貫かれているように思われます。2つのテキストの性格の相違に起因することかも知れませんが、平安後期における仏教の社会的な浸透という時代的な問題も大きかったと考えています。

このような大きな仏教的な流れのなかで、徐々に狩猟・漁撈を“悪業”と見なす殺生観が形成されてくるわけですが、『往生伝』『法華験記』などの系譜は後に2つの系譜に分かれていきます。一方は浄土教という流れであり、もう一方は法華経の教えということになります。浄土信仰と法華信仰は平安仏教の重要な要素と見なし得るものであり、これらの中から鎌倉期の日蓮や法然・親鸞・一遍という流れが出てくるわけですが、後に述べるように、鎌倉新仏教も殺生・肉食という問題と、深い関係があるように思われます。

2. 殺生禁断令と「屠兎」に対する差別

肉食の「穢れ」を強く意識し肉食自体を忌む、さらには殺生一般を禁ずるという兆候は、だいたい8、9世紀くらいからありました。例えば『続日本紀』天平宝字2(758)年7月4日条に、「猪鹿の類を以て永く進御することを得ぜしむ」と見え、さらに同8(764)年10月11日条には、「諸国御贄に雑宍魚等の類を進ることを悉く停めよ。中男作物に魚宍蒜等の類悉く停て、他の物を以て替え宛てよ」とあって、国家の貢納物に猪や鹿の肉はもちろん、魚や葷菜を進上することを禁じています。殺生禁断令を発した以上、殺生の産物を天皇に供えてはならない、という国家としての一貫性が保たれています。ただし『類聚三代格』に収められた元慶6(882)年6月3日の太政官符では、殺生の対義となる放生に際し、役人に見せるために、諸国で「不要の蟲介」を集め、視察後に放置することから、却って余計な殺生を行っているという報告がなされています。おそらく放生といっても名ばかりで、実際には殺生禁断といってもかなり広汎に狩猟・漁撈は行われていたと考えるべきでしょう。

しかし、いずれにせよ、相次いで殺生禁断令が繰り返し出され続けると、現実とは別に殺生という行為が、理念上では“悪業”として社会的に意識されるようになり、国家のレベルでも、それまで獣肉を必要としていた儀式にも大きな変化を与えるところとなります。11、12世紀のものかと推測される『江談抄』では、齒固の際にも猪鹿を盛るべきではなく、近代には雉を用いて行うようになったと記されており、四足から二足への移行が見られるわけです。しかし、武士が発生した平安期において、これらは国家の中でも上層レベルの話であるといえましょう。というのは、有名な永延2(988)年11月8日の尾張国郡司百姓等解文で、国司の率いる武士団が「屠脰の類」と蔑まれたように、かなり狩猟・漁撈という殺生を行って、これを生産活動の一部としていたと思われるからです。

次に『倭名抄』の10巻本と20巻本を手がかりとして、「屠脰の類」に対する「賤視」といったものが、平安期にどう扱われていたか、という問題を考えてみたいと思います。ご承知のように同書は漢語に和名を付したもので、単語の羅列が続きますが、一つの特徴としては、これらをどう分類して配列するか、ということが重要な問題になります。まず20巻本では、「屠兎」が漁夫・白水郎・海女と同様、狩猟の類に分類され、微賤類とは区別されています。微賤類でも乞盜類でもないわけで、20巻本を見た限りでは、「屠兎」に対する「賤視」の度合いはあまり強くなかったと思われます。ところが10巻本では、「屠兎」は先の微賤類と乞盜類の間に置かれ、海賊や囚人と同等の類に位置付けられている点に、20巻本との配列の大きな相違を見ることが出来ます。

この2つの史料のうち、どちらが古いものであるかについては、議論が二分しており、素人の私に断定はできませんが、20巻本の方が古く、時代が下り、10巻本が成立する時期に、「賤視」の度合いが進んだとも考えられます。もちろん、これは推測の域を出ませんが、逆に10巻本の方が

古かったとしても、同じ『倭名抄』に「賤視」されたものと、そうではなかったものがあるのは事実ですので、平安期に入って初めて「屠児」の「賤視」という問題が起こった、と考えるべきでしょう。必ずしも明確な結論とはいえませんが、「屠児」の扱いをめぐる問題について、『倭名抄』20巻本と10巻本における分類に興味を持ち、紹介させて頂きました。

いずれにせよ、こうした過程を経て、肉食の禁忌さらには罪悪感を伴う殺生観の形成という現象が社会的に起きてくるわけですが、最近、面白いと思った馬肉の問題についてお話したいと思います。『小右記』長和5（1016）年3月22日条に、興味深い記事があります。皇太后宮侍の有孝という人物が、検非違使である藤原宗相の妻の少将命婦に乱暴するという事件が前々日に起こり、翌21日に摂政である藤原道長は有孝を検非違使に引き渡します。犯人である有孝は、検非違使たちが無礼な振舞いをしたことからの恨みを抱き、仕返しをしようと企てたが果たせず、かわりに妻の命婦に暴力を振ったわけです。結局、検非違使は部下の放免に命じて、有孝に馬肉をくわせるという処罰を行います。これは正に「馬肉の刑」ともいうべきもので、犯罪人に馬肉を食べさせるという刑罰が課せられています。

ここで「馬肉を食べる」という意味について考えてみますと、中国から由来した「馬肉を食べると死ぬ」という信仰が、中世に存在していたという事実を確認することができます。例えば『将門記』には、「子春丸忽に駿馬の突を食ひて、いまだ彼の死なむことを知らず」という一文があり、駿馬の肉を食べた子春丸という人物が未だに死んでいないことが不思議がられています。また『太平記』巻26の「四条繩手合戦事」にも「我レ聞ク、飢テ馬ヲ食セル人ハ必病ム事有」と見え、馬を食べた人は必ず病むという信仰が、中世人の間に根付いていたことがわかります。

これは、もともと中国にあったもので、『史記』などに見えるとのこと。単なる推測に過ぎませんが、もしかすると騎馬民族の影響を強く受けているのではないかと、とも思われます。おそらく、騎馬民族にとって馬は非常に有益な動物なので、それを食べることが問題視されたため、このような禁忌が発生したのではないのでしょうか。この思想が日本の社会にも受け入れられたのは、ある意味では中国の模倣という側面もあるのでしょうか、日本でも有益な動物を食べるといふ行為を防ぐ、という点で一致したものと思われます。特に日本では農耕という観点から、天武天皇4年の「肉食禁止令」でも、牛と馬が除外されていたように、馬は重要な動物でした。このため「馬肉の毒性」という観念が定着しやすく、人々がこれを恐れていたため、「馬肉を食べさせること」が一つの刑罰法として成立し得た、ということになるわけです。

肉食が社会的な禁忌として、マイナスの方向に進んでいったことは確かですが、それでも実際にはかなり食べていた、ということも否定できません。例えば三善清行の『意見封事』には、「皆、家に妻子を蓄え、口に腥膻を啖い、形沙門に似て、心屠児の如し」という有名な悪僧批判の文章があります。ところが、この悪僧というのは、もとは課役を逃れた諸国の百姓で、かってに髪を落として法服を着たいいわゆる私度僧です。しかも清行は、天下の人民の3分の2がそうってしまった、と述べています。もちろん文章上の誇張はあるのですが、エリートの清行に

は我慢のならない状況こそが現実なのです。国家的あるいは社会的な通念としては、非常に好ましくない肉食の実態は、「悪」と位置付けられるのですが、民衆レベルでは、かなり広汎に狩猟・漁撈という殺生行為が行われて、実際には肉が食べられていたことを、この話は裏付けています。

3. 鎌倉期における肉食禁忌と新仏教

これまでは平安時代の話でしたが、鎌倉期に入るとかなり肉食に対する禁忌も定着してきますが、まだ完全には徹底していない段階、と考えたほうがよいと思います。これに関しては、『沙石集』に塚本先生なども引いておられる2つの話があり、興味深い記述となっています。まず巻1の「生類ヲ神明ニ供ズル不審ノ事」は、殺生や肉食が禁じられているにも関わらず、何故生き物を神社に供進するのか、という問題に作者が素朴な疑問を抱いた様子が書かれています。最終的には、殺生の罪を神明が受けて浄化してくれるから、狩猟や漁撈を行う人間は救われるのだ、という結論になっています。この話の前提としては、狩猟や漁撈の神には獣肉や魚類を捧げるという慣習が続いており、そうした生業を営む人々が実際には多く、この時期でもかなり肉食が行われていた、という現実があります。

しかし一方で、巻2の「地蔵菩薩種々利益ノ事」では、殺生の禁止という観念を究極にまで問い詰めていくと、耕作の際に害虫は大敵ですが、そうした虫を殺すこと自体が罪悪となるのだ、という論理まで行ってしまいます。つまり純粋に原理主義的に仏法の考え方を展開していくと、このように農耕までも否定しかねないような、極端な論理にまで到達してしまいますが、私自身としては、この話はかなり観念的に突出したもので、現実の論理としては極めて例外的なものと考えています。

このように鎌倉期には、まだかなり肉食が行われており、社会の中下層の人々は生活のために殺生を行わざるを得ないのですが、これを次に鎌倉新仏教との関連で考えてみたいと思います。日蓮は多くの書状を門弟たちに与えています。建治4（1278）年2月13日の「松野殿御返事」には、飢渴の際の話として「日本国数年の間打ち続きけかち（飢渴）ゆきて衣食たへ、畜るひをば食いつくし、結句人をくらう物出来して、或は死人或は小兒或は病人等の肉を裂取て、魚鹿等に加へて売りしかば、人は是を買いくへり」とあります。日蓮という人物のキャラクターもあり、多少大げさな表現かとも思いますが、ここで重要なのは魚鹿に加えて人肉をも売ったということ、そして獣肉等の販売ルートが存在するという点でありましょう。また日蓮は「秋元御書」の中でも、同様な論法を繰り返しています。

日蓮は肉食の問題については触れておりませんが、彼の出自は漁村の在地領主であったと考えられています。むしろ肉食の問題を真剣に取り組んだのは、新仏教の中でも浄土系の人々であり、法然、親鸞と続く系統であるといえましょう。法然の「一百四十五箇条問答」の中でも、肉食を

許容している部分が見られます。「一、さけのむは、つみにて候か。答、ま事にはのむべくもなけれども、この世のならひ。一、魚・鳥・鹿は、かはり候か。答、ただおなじ」として、飲酒や肉食も已むを得ないといっており、さらに本来は、それらの物を食した時には、洗礼を行った上で経を読むのが常だが、強要はしない、という論法を展開しています。

次に法然の弟子・親鸞と肉食との問題を見ますと、有名な「悪人正機説」は『歎異抄』から知ることができますが、この場合の「悪人」の定義は、「殺生を行う者」とするのが妥当だと思われます。もちろん『歎異抄』は親鸞自身の著作ではありませんので、この問題を考えるには、親鸞が晩年に門弟に与えた『唯信鈔文意』の方が、有効かと思われます。ここでは「屠はよろづのい（生）きたるものところ（殺）し、ほふ（屠）るものなり。これはれうし（獵師）といふものなり。沽はよろづのものをうりかう（売買）ものなり。これはあき（商）人なり。これらを下類といふなり」と「屠沽の類」を解説していますが、これに親鸞は同情を寄せ、商人も獵師も我々と同様に煩惱をもった人間である、としています。このうち「屠」については、唯円の『歎異抄』で、「うみかわに、あみをひき、つりをして、世をわたるものも、野やまに、しゝをかり、とりをとりに、いのちをつぐともがら」と述べられています。唯円は、狩猟に携わる人々も皆同じ人間であり、むしろ彼らの方が往生できるのである、という親鸞の論法を説いているわけです。

ですから、その意味では法然よりも親鸞の方が、積極的に殺生に対する許容の態度を見せている、と考えるとよいでしょう。また専修寺蔵の「浄肉文」には、「三種浄肉」という考えが記されています。これは小乗仏教では比較的知られていた考え方で、「見・聞・疑」、つまり自分の目の前で殺された肉と、自分のために獲ってくれたと聞いた肉、そしてそのような疑いを抱かせられる肉という3つは、「不浄な肉」として否定されていますが、それ以外については許容の余地があるというものです。実は、これは涅槃経の一部で、「三種浄肉」という考え方に興味を抱いた親鸞が写したものです。親鸞は、短絡的にこの教義を、自らの論理のなかに組み入れて、肉食を許容する理論体系を提示したわけではありませんが、彼の意識のなかで、肉食をしている人々をも救おう、と考えて「浄肉文」を写し取ったと見ることは可能でしょう。

また同じ浄土系の新仏教である時宗にしても、一遍の回りにはさまざまな人々が集っています。『一遍聖絵』巻8の第30段には、弘安7（1284）年に北国に赴いた際の記事として、「参り集まりたる者共を見るに、異類異形にして、世の常の人に非ず。畋獵・漁捕を事とし、為利殺害を業とせる輩なり。この様にては、仏法帰依の心あるべしともみえざりけるが、各々掌を合はせて、皆念仏受け奉りてけり」とあります。ここでは明らかに狩猟や漁撈に携わる人々が、一遍に付き従って時宗を信奉しているのです。新仏教のなかでも、法然や親鸞さらには一遍といった浄土系の宗祖たちは、狩猟や漁撈を行わざるを得ない者たちの肉食を、そのまま許容する態度を取っていたことがわかります。逆にいえば、なかでも浄土系の新仏教が、布教の対象としたのは、まさにそういう社会活動に従事していた人々であり、彼らが生活のために殺生を行い、肉食をせざるを得なかった、という鎌倉期の現実的な一面を窺うことができましょう。

4. 肉食の否定をめぐる新仏教の対応

ところが、こうした新仏教に対して、旧仏教の方はかなり強引な弾圧に出ます。『停止一向専修記』に収められた貞応3(1224)年5月17日の延暦寺大衆解では、「就中、凶徒の行儀を聞くに、肉味を食し以て霊神の瑞籬に交わり、穢氣に触れ以て垂迹の社壇を行。即ち是十悪五逆なり」と記し、肉食行為を問題にして、一向宗を糾弾しています。また穢多童が出てくることで知られる『天狗草紙』も、作者は旧仏教おそらく天台宗の僧だとされていますが、これも「一向宗」の連中を非難するもので、その背景には肉食や殺生に対する蔑視があったと考えられます。こうした一向宗に対する旧仏教の態度は、やがて一向宗の弾圧事件へと発展していくわけですが、その過程において、私は親鸞系の連中が結果的には、この弾圧に屈し、若干ではありますが教義のニュアンスを変えていったのではないかと考えています。

嘉元元(1303)年9月に、幕府は「一向衆と号し群を成すの輩」が諸国を横行するので、一向専修の念仏を禁じていますが、その御教書は現存していません。しかし内容については、翌年12月28日の顕智上人宛ての「唯善書状」等から部分的に知ることができます。ここで唯善は、同じく「一向」といっても浄土真宗の場合は別である旨を強調しています。また覚如の子・存覚の一代記である『常楽台主老衲一期記』にも、「親鸞上人の門流においては、諸国横行の類にあらず、在家止住の土民等勤行の条、国の費なく、民の煩なし、彼等に混り可からざるの由、唯善かの遺跡として申す所其の謂れ無きに非ざるの間、免許せらる所件の如し」とあります。

すなわち浄土真宗が、どういう形で弾圧を切り抜けたかといいますと、まず幕府の言っている「一向衆」とは流民のような境遇にある時宗のことであり、浄土真宗の門徒は「諸国横行の類」ではなく「在家止住」の者で、国に年貢を納め他人に迷惑をかけるものではない、という論理で反論します。また『常楽台主老衲一期記』には、この時に門徒から巨額の銭貨を集め、幕府にかなりの賄賂を払った旨が記されています。つまり幕府への年貢の義務も努めている点を強調し、賄賂という手段をも使って、教団として生き延びたわけです。

もともと親鸞自身は組織的な布教活動にはそれほど熱心ではなく、むしろ彼の後継者たちが、さまざまな努力の末にそれぞれの組織をまとめ上げ、幕府などに対する政治的な対応も含め盛んな活動を繰り広げて、大きな教団へと発展していきます。そうした活動と平行して、浄土真宗内部に戒律を設けますが、先の嘉元元(1303)年の弾圧を境として、肉食への対応が大きく異なります。例えば、弘安8(1285)年8月13日の「善円の制禁」では、「一、念仏ノ日ニ、集会アリテ魚鳥ヲ食スルコト、モロモロアルヘカラサル事」として、念仏の際に魚鳥を食することを禁じているにすぎません。しかし元亨4(1324)年に存覚が著した『破邪顕正抄』では、念仏の日の魚鳥はもちろんのこと、その前に「一、仏前ニオイテ山野江河ノモロモロノ畜類ノ不浄ノ肉味ヲソナフルヨシノ事」という一条が加えられ、「ナニ、ヨリテカ山禽・野獸ノケカラハシキ肉味ヲ

ソナフヘキヲヤ、サラニ御信用ニタラサルモノナリ」として、これに背くものは、門徒としては認めない旨を殊更に強調しています。

なお同書の念仏の魚鳥の条では、親鸞が救いの対象とすべき「悪人」とした「屠沽の下類」のうち、「沽」については許容していますが、ここでは明らかに「屠」という行為に対しては、「穢れたもの」として、排除の態度に出ていることがわかります。これはもう、先に見た法然や親鸞の教えとは程遠く、旧仏教の批判や幕府の弾圧に屈して、殺生は悪であるという殺生観を浄土真宗教団として承認したことを意味します。すなわち当時の社会的な価値観を容認し、体制的な理念に迎合したわけですが、こうした教団の対応によって弾圧の危機を乗り越えたのです。

5. 関東平野における旧仏教と新仏教

さて、今度は少し一般論から離れて、私自身のフィールドとの関連から、この問題について最近気付いたことを述べてみたいと思います。現在、私が中世村落調査で歩いている関東平野東部における旧仏教と新仏教の関係についてですが、その立地条件には極めて興味深い傾向性を指摘することができます。とりわけ前者のうちでも改革に熱心であった律宗関係寺院と、新仏教の代表である浄土真宗の親鸞の聖蹟と二十四輩の寺々との位置関係を示したのが別図であります。これを一目すれば明らかなように、旧仏教系の天台や真言・律宗の寺院は、全て水田耕作に恵まれ安定した山麓部にありますが、一方の新仏教の寺院は不安定な低湿地に位置していることがわかります。

まず旧仏教について見れば、これを奉ずる人々は、安定した山麓部のやや肥沃な水田地帯に居住し、殺生・肉食の禁断を比較的厳しく守っていました。新仏教が次第に盛んになってくる時代的な風潮下であって、旧仏教の僧たちは戒律を厳しくすることで、巻き返し行動に出ることになります。例えば無住一円が著した『雑談集』の「万物精霊事」には、「常州三村山ハ坂東ノ律院ノ根本トシテ本寺也。故良観上人結界シ、コトニ殺生禁断、昔ヨリモ、キビシク侍シ事」とあります。これは良観すなわち西大寺叡尊の下で律宗を修めた忍性が、関東に赴き、筑波山麓三村の極楽寺を拠点として、活発な布教活動を展開します。その際に、殺生禁断の戒律を厳しく守らせますが、これは狩猟や漁撈を禁じて、農耕に精を出せ、ということと同じです。生産力の条件としては、律宗関係寺院の位置する山麓部は、もともと水田可耕地が多く、農業に適していた場所ということになるわけです。

これに対して、浄土真宗寺院が立地した低湿地で行われていたのは、まさしく淡水漁業や鳥獣のようなものであったわけです。例えば横曽根報恩寺の開祖は性信ですが、江戸期の『二十四輩順拝図会』には、天福元（1233）年以来、飯沼のほりにある生野天神の社人が性信に鯉を献上するのを通例としたといい、これが報恩寺に伝わる“鯉魚規式”という儀式の由来とされています。また同じく江戸期の『遺徳法輪集』には、奥州信夫郡土湯山で、殺生を断っては生活できな

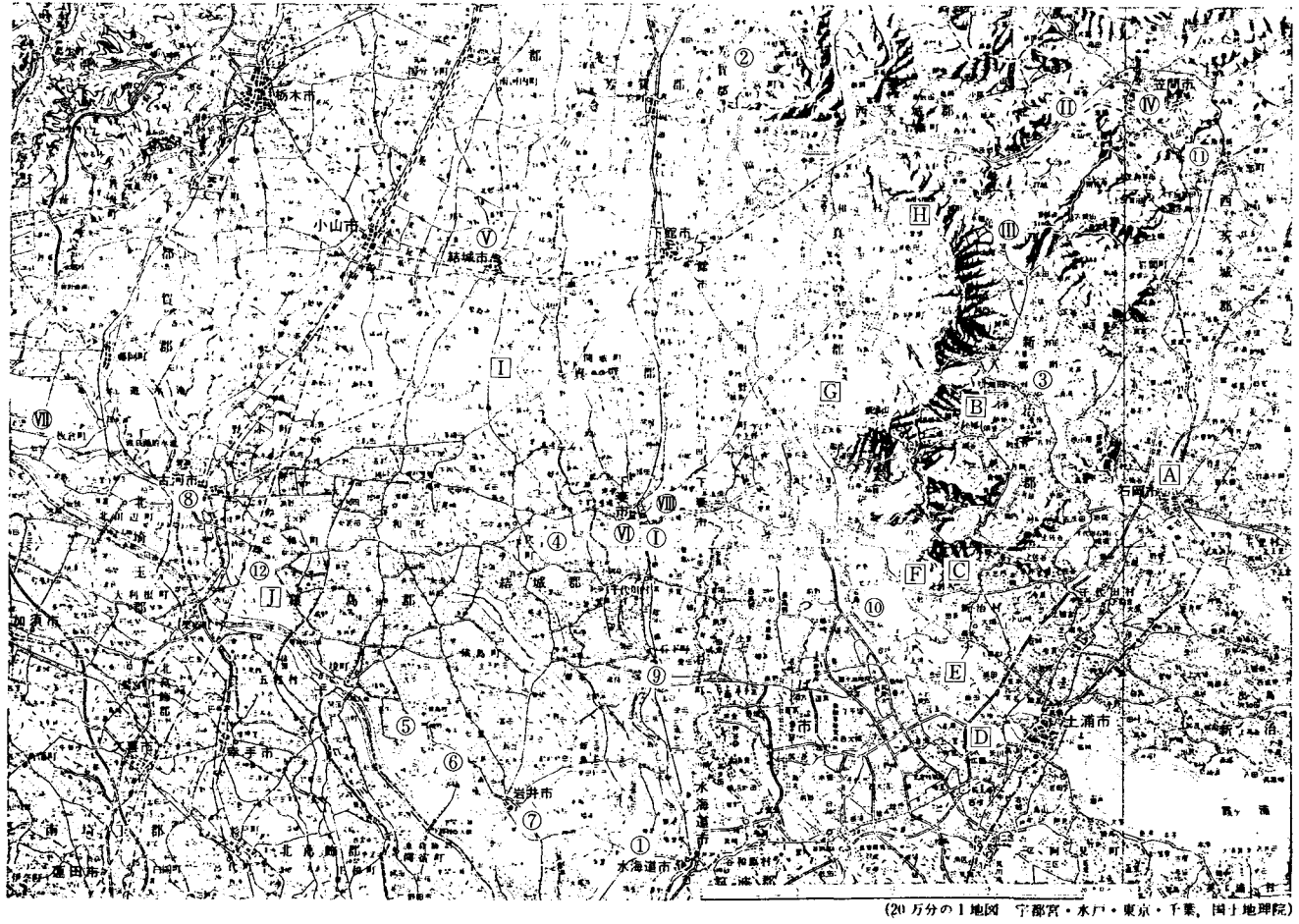


図1 常総における律宗寺院と浄土真宗寺院

拙稿「中世の村落生活」(木村礎編『村落生活の史的研究』所収, 1993, 八木書店)より作成

図 1 凡例

旧仏教（律宗関係寺院）

Ⓐ；石岡の平福寺（元天台宗）	常陸国新治郡
Ⓑ；小幡の宝蘭寺（元真言宗）	常陸国新治郡
Ⓒ；新治の東城寺（真言宗）	常陸国新治郡
Ⓓ；宍塚の般若寺（真言宗）	常陸国新治郡
Ⓔ；松塚の東福寺（真言宗）	常陸国新治郡
Ⓕ；三村山極楽寺（真言律宗）	常陸国筑波郡
Ⓖ；椎尾の薬王院（天台宗）	常陸国真壁郡
Ⓗ；雨引の薬法寺（真言宗）	常陸国真壁郡
Ⓘ；山川の結城寺（真言宗）	下総国結城郡
Ⓛ；前林の戒光寺（真言律宗）	下総国猿島郡

新仏教（親鸞と二十四輩の寺々）

I；小島の三月寺（蓮位）	常陸国真壁郡
II；稲田の西念寺（教念）	常陸国茨城郡
III；板敷山大覚寺（修験・弁円）	常陸国新治郡
IV；笠間の光照寺（実念）	常陸国茨城郡
V；結城の称名寺（真仏）	下総国結城郡
VI；下妻の光明寺（明空）	常陸国真壁郡
VII；さぬき・宝福寺（性信）	上野国邑楽郡 [現真言宗]
VIII；下妻さかいの念仏堂（恵信尼）	常陸国真壁郡
①；横曽根の報恩寺（性信）	下総国岡田郡 [元真言宗：大楽寺]
②；高田の専修寺（真仏）	下野国芳賀郡
③；柿岡の如来寺（乗念）	常陸国新治郡
④；新地の弘徳寺（信楽）	常陸国岡田郡
⑤；一ノ谷の妙安寺（成然）	下総国猿島郡
⑥；三村の妙安寺（成然）	下総国猿島郡 [元三論宗・天台宗：葛城寺]
⑦；辺田の西念寺（西念）	下総国猿島郡 [元天台宗：聖徳寺]
⑧；古河の宗願寺（西念）	下総国葛飾郡
⑨；石下の東弘寺（善性）	下総国結城郡
⑩；大曽根の常福寺（入信）	常陸国新治郡
⑪；宍戸の唯信寺（唯信）	常陸国茨城郡
⑫；磯部の勝願寺（善性）	下総国猿島郡

い獺師が鹿を獲るのを、性信が助けたという話が載せられています。こうしてみると性信は、狩猟・漁撈に関わりが深く、その拠点とした飯沼のほとりの横曽根報恩寺に帰依した人々も、そうした生業を行っていたものと考えるのが自然でしょう。

先にも述べたように浄土真宗の人々は、「在家止住の輩」ですから、基本的には農業を営んでいたのですが、これらの低湿地には水田適合地が少なく、わずかな畠作がたよりでした。もちろん畠地や水田も存在していましたが、農業のみで生活が成り立っていたとは考えにくく、沼や湿

地などで漁業や狩猟をしていたことが十分に推測されます。従って、親鸞の布教対象が割合下層レベルの人々であったと言われる背景には、こうした狩猟・漁撈を生活の糧とする連中が、鎌倉期には多く存在していたのだと考えられます。関東平野では、小規模な漁撈や狩猟（おそらく主には鳥猟）が、想像以上に盛んであったものと思われます。

6. 神道の対応とその後の展望

こうして鎌倉期から南北朝期においては、かなり広汎に狩猟・漁撈が行われていましたが、これに対する宗教的な救済としては、新仏教のみならず神道においても認めることができます。新仏教と同じように、民間的な要素の強い諸社の縁起を説いた『神道集』には、巻5第31に「酒肉等備神前事」という話があります。ここでは女犯と肉食の罪が論じられており、前者については禁じていますが、肉食に関しては、人に施しを与えるものであるから罪はない、という論理が展開されています。また巻10第50には、甲賀三郎譚として知られる「諏訪縁起事」があり、「業尽有情、雖放不生、故宿人天、則証仏果」という狩猟の際の諏訪の神文が登場します。狩師の間では、この呪文を称えてやると、殺した動物も昇天するので、罪にはならない、とされています。

また山間の狩猟民の問題としては、『山達根本巻』などと呼ばれる日光マタギの狩猟免許状が存在します。建久4（1193）年という年号を有しますが、もちろん偽文書で、史実としての価値は全くありませんが、マタギの人達にとっては大切なものです。これには、狩猟を行い殺生をしても、「南無无量寿学仏」と念仏を何度も称えれば、殺して食べても罪にはならない、という免罪が記されています。この成立年代については不明とするほかありませんが、先の諏訪の神文と併せ考えれば、『神道集』が成立したと推定されている南北朝期には、殺生に対する免罪という考え方が存在していたことが窺えます。こうして鎌倉・南北朝期には、肉食というものがかなり一般的に行われており、仏教や神道の世界でも民衆に基盤を求めようとした場合には、殺生や肉食を許容しなければならないような現実があった、と考えられます。

ところが室町期になりますと、狩猟・漁撈といった殺生を伴う行為が衰退し、肉食が次第に消滅していく、という現象が見られます。これはまだ見通しだけで、具体的にはうまく紹介できませんが、いくつかの状況証拠的なものから、殺生や肉食に対する禁断の意識が、かなり色濃くなっていくような状況が窺えます。おそらく中世後期には、稲作を至上のものとして肉食を排斥するような価値観が、社会的に浸透していった結果でしょう。蓮如関係の史料を見ても、親鸞の時代に見られたような狩猟に関わる話が、ほとんど消滅し、せいぜい漁業に関するものだけに留まっているような印象を受けることなどからも、室町期に殺生や肉食に対する禁忌意識が、次第に社会に定着していったと考えられます。

しかし、一方では依然として、農耕のための動物供犠が続けられていた、ということに注意しておく必要があると思います。例えば『政基公旅引付』の文亀元（1501）年7月20日条には、雨

乞いのために、「鹿の骨或いは頭風情の物」といった「不浄の物」を滝壺の中に投じる、という話があります。また大正2（1913）年9月刊の『郷土研究』1巻7号に載った「熊野雨乞行事」という報告によれば、和歌山県牟婁郡の山間の村では、雨乞いをしてもどうしても降らない場合には、牛の首を切って滝壺に置いておくと、必ず雨になり、その穢れを洗い流すまで降る、と信じられており、70歳くらいの古老の話では、3回ほど実施した記憶がある、とのことでした。

こうした例は、おそらくかつては全国広範囲に存在したもので、これらが中世・近世・近代までも続いていた、という現実も否めません。これらは、農耕のために動物を犠牲として献ずる、という性格のもので、ここでは農耕のための殺生が、已むを得ない最終的な場面とはいえ、容認されているのであります。これは極論すれば、肉食のための殺生は禁じられるが、農耕のための殺生には大義名分がある、ということになります。この辺の問題をどう考えるかは、なかなか難しいと思いますが、日本の中世社会において、狩猟・漁撈には厳しく、農耕には寛大な殺生観というものが、歴史のなかで無意識のうちに、徐々に根付いていったように思われてなりません。

（札幌大学女子短期大学部 国立歴史民俗博物館共同研究員）

Development of the “View of Destruction of Life” in the Middle Ages

HARADA Nobuo

Until the Heian period there were repeated edicts prohibiting meat-eating, originally issued under the Ritsuryō system (System of centralized autocracy that was structured by comprehensive legal codes called Ritsuryō, and that prevailed in Japan from late 7th century to the late 10th century: quoted from an illustrated Encyclopedia, Kōdansha), were issued repeatedly until Heian period. As a result, the “view of destruction of life” was created, which gave a negative image to hunting and fishing. In the Kamakura period, the prohibition of meat-eating took root in Japan. However, hunting and fishing were very common occupations in Japan and meat-eating was popular. Therefore, some psychological remedy was needed for hunters, fishermen and meat-eaters. When Shintō and Buddhism set out to establish their world-view amongst the general public, they had to allow them to kill animals and eat meat. However, in the Muromachi period, we can see that hunting and fishing activities declined and meat-eating became less. It means that an awareness of meat-eating as wrong might have gradually infiltrated into society.

Meanwhile, masses for animals which were killed for agricultural development, were held through Middle ages, Edo period and Modern ages. It means that to kill animals for meat-eating was forbidden: although to kill animals for agriculture was justifiable. The “view of destruction of life” which is hard against hunting and fishing, but generous with agriculture, had gone deep into Japanese society though people were not aware of it.