

中世における葬送の僧俗分業構造とその変化

——「一向僧沙汰」の検討を通して——

島 津 毅

【要約】 本稿は、中世における葬送形態としての僧俗分業構造とその変化の実態を説明しようとしたものである。従来の研究では、十四世紀前半を境に入棺・荼毘・拾骨等の葬送に携わる者が顕密僧から禪律僧に変化し、それは顕密僧が触穢を忌避したためだと理解されてきた。ところが、この理解には葬送の執行者として俗人が十分に位置付けられておらず、また中世後期の葬送で盛んに用いられた「一向僧沙汰」に対する理解も的確ではなかった。本稿は、九世紀から十六世紀までに行なわれた葬送を対象に検討を進めた結果、中世の葬送形態は、葬送全体を「一向沙汰」する奉行人と、個々の儀礼を司る者との重層的な執行体制を有していたこと、その変化は、この両層において俗人と僧侶との間でそれぞれ生じていたことなどを明らかにした。そして、顕密僧や禪律僧といった僧侶や親族・近臣といった俗人が、それぞれの置かれた立場からどう死穢と向き合っていたのかを明らかにした。

史林 九七巻六号 二〇一四年一月

はじめに

古代・中世を通じて仏教寺院や僧侶が葬送に関わってきたことは広く知られているが、その先鞭をつけたのが圭室諦成氏の研究であった^①。ところが、一九七五年に黒田俊雄氏が提起した顕密体制論によって、それまでの中世仏教研究における宗派史観や鎌倉新仏教中心論の問題点が指摘される^②。こうした問題が圭室氏の研究など葬祭の分野においても当てはま

ると指摘したのが、大石雅章氏であった。そして、王家の葬祭を研究の素材に取り上げた大石氏は、延暦寺・興福寺・東寺などの顕密の中核的寺院に所属する顕密僧と、それとは異なる特徴を持つ禅僧・律僧・念仏僧とを対立軸に据えて、それぞれの葬祭における機能を比較し、次のような諸点を指摘した。^③

(一) 中世前期(十四世紀初め)までの葬祭は、顕密の中核的寺院の僧が中陰仏事とともに入棺・荼毘・拾骨等の葬送に深く関与していた。

(二) それ以降の中世後期の葬祭では、遺骸・遺骨を直接扱う葬送を一向沙汰した禅律念仏僧と、中陰仏事に携わる顕密僧との分業体制に変化していた。

(三) こうした葬送の担い手の変化によって、葬祭の分業体制が生じるのは死穢觀念が平安時代より室町時代に一層深化し、触穢となる葬送を顕密僧が忌避したためである。

この大石氏の見解は現在も主要な研究者によって支持され、通説的地位を保っている。たとえば、原田正俊氏は室町殿の葬送の様相を検討するに当たり、大石氏が提示した枠組みを前提にしており、また上島享氏も、中陰仏事と遺骸処理儀礼の明確な役割分担の確立は伏見上皇の葬送を画期とするとして、大石氏を支持している。^⑤さらに勝田至氏も、中世後期、貴族や上級武士の葬送では沐浴・入棺・拾骨などの重要な儀礼は禅僧や律僧に任されることが多かったと、大石氏の説を援用している。^⑥

ところで大石氏の研究の狙いは、禅律念仏僧の葬祭における機能を明らかにすることであった。それゆえ、中世後期における葬送の担い手の変化を顕密僧から禅律念仏僧への変化に収斂させることにより、それを達成しようとした。このため、大石氏の見解には二つの問題点を生むこととなった。第一は、葬送の執行者として俗人が十分に位置付けられなかったことである。たとえば中世前期の葬送では、「遺骸に直接触れる入棺及び葬送」を担っていたのが顕密の中核的寺院の僧である、と氏は指摘するばかりで、俗人の位置付けについてはほとんど検討されていない。第二の問題は、中世後期の

葬送に用いられる「一向僧沙汰」の理解が的確ではなかったことである。大石氏は、「一向僧沙汰」を文字通り「禅・律・念仏系の寺院が葬送全般一括して請け負う」ことだと理解しているが、実際には「一向僧沙汰」と称された葬送でも俗人が多分に関与しており、氏の理解が充分ではないと分かる。その結果、中世後期の葬送を「聖的立場にある禅僧・律僧・念仏僧」が担うことになる、との平板な理解を提起するだけとなったのである。

このように大石氏が解明を試みた、中世顕密体制内における顕密僧と禅律念仏僧の機能も、葬送を通して考察する以上、本来は俗人との分業関係を検討の中軸に据えなければならなかった。そして、この大石氏の問題点を克服して検討を進めていくとき、葬送を執り行う形態が僧侶と俗人による重層的な構造であることも明らかとなるであろう。また、このとき顕密僧による触穢の忌避が、中世後期における葬送の担い手が変化した要因であるとされた点も、再考が必要となるであろう。よって、以上の観点から本稿では次の三点を課題としたい。

第一に、中世前期及び後期における葬送の担い手として、顕密僧や禅律念仏僧の他、親族や近臣などの俗人がどのように関与していたのか、その実態を明らかにするなかで個別的な儀礼における僧俗の分業のあり方を解明する。

第二に、葬送を「一向僧沙汰」することが意味した内容を明らかにし、中世の葬送を執り行う僧俗の分業形態が重層的な構造であったことを解明する。

第三に、中世後期における葬送形態の変化が、触穢となる葬送を顕密僧が忌避したためとする、これまでの理解が妥当であるか再検討する。

そこで本稿は、葬送儀礼のなかでも直接遺骸・遺骨に手を触れ、触穢が問題となる沐浴・入棺・荼毘・拾骨・納骨の五つに焦点を絞り、僧侶は顕密僧と禅律念仏僧、俗人は親族と近臣に分けて葬送の分業構造とその変化を検討する^⑧。分析対象とする年代は九世紀から十六世紀まで、被葬者は王家だけでなく公家・武家の葬送事例も含めて考察する。なお、遺体を焼く「荼毘」との言葉は、中世後期には「葬送」と同じ意味で使用される場合も多いが、本稿では遺体を焼く意味に限

定して使用する^①。また、禪僧・律僧・念仏僧は一括され得る存在であり、浄土宗も「禪律」の枠組みに包摂される傾向があったと、近年指摘されていることから、本稿は禪僧・律僧・念仏僧を総称するものとして「禪律僧」との語句を用いる。

① 圭室諦成「葬式法要の発生とその社会経済史的考察」〔日本宗教史研究〕隆章閣、一九三三。

② 黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」〔黒田俊雄著作集第二巻 顕密体制論〕法蔵館、一九九四。初出は一九七五。

③ 大石雅章「顕密体制内における禪・律・念仏の位置」〔日本中世社会と寺院〕清文堂、二〇〇四。初出は一九八八。以下、氏の見解はすべて本論文による。

④ 原田正俊「中世後期の国家と仏教」〔日本中世の禪宗と社会〕吉川弘文館、一九九八、同「中世の禪宗と葬送儀礼」〔前近代日本の史料遺産プロジェクト研究集会報告集、二〇〇三〕。

⑤ 上島章「〈王〉の死と葬送」〔日本中世社会の形成と王権〕名古屋大学出版会、二〇一〇。

⑥ 勝田至「中世後期の葬送儀礼」〔日本中世の墓と葬送〕吉川弘文館、二〇〇六。

⑦ 本稿では、ひとまずこれら儀礼に携わる人とは、たとえば入棺であれば遺体を実際に棺へ納める人、茶毘は遺体に着火する人、納骨は遺

骨を直接奉持する人などを指し、これらを補助、あるいは扈從する人は含めないこととする。

⑧ 本稿では、親族とは自らの血縁と姻族を合わせたものとする。ただし、王家の外戚も親族にはなるが、公家や武家出身の外戚が王家となることはないの、それらは近臣とする。他方、僧侶とは葬送を職分として行ったか否かで判断し、故人の親族なら僧侶ではなく親族とし、日頃、近侍の僧でも近臣とはせず僧侶とする。したがって、近臣とは親族ではない（王家の外戚で王家以外の出身者は含む）、故人に近侍した俗人とする。

⑨ たとえば、一条兼良が十五世紀に著した『尺素往来』〔群書類従九〕には、沐浴をはじめ納骨等の儀式までも列挙し、それを「葬礼茶毘之儀式」と称している。

⑩ 林譲「黒衣の僧について」〔日本中世政治社会の研究〕続群書類従完成会、一九九二、大塚紀弘「中世「禪律」仏教と「禪教律」十宗観」〔中世禅律仏教論〕山川出版社、二〇〇九。

第一章 中世前期における僧俗の分業形態

第一節 顕密僧と俗人の分業

次に引用する『称光天皇御葬礼記』^①の一節は、正長元年（一四二八）称光天皇の葬送に際しての記事である。

保元已来迄嘉元二、下御已前有導師祝願之儀、是寄僧等参会之故也、而嘉元三・文保已来異門奉行之後無此事、

これによれば、(一)保元元年（一一五六）鳥羽上皇の葬送から嘉元二年（一二〇四）後深草法皇の葬送までは、寄僧すなわち顕密僧等が参会し、御車から御棺を移す以前に導師呪願の儀が行われていた。(二)嘉元三年の龜山上皇の葬送や文保元年（一二二七）伏見上皇の葬送以降は、それが行われず異門が葬送を奉行した、と記している。確かに龜山上皇と伏見上皇の葬送は、浄土宗西山派の浄金剛院僧衆が執り行っており、十四世紀以降の葬送が「異門奉行」によって行われたことは間違いない。よって、これと対比して十三世紀までの葬送を顕密僧による「導師呪願之儀」と記していることは、それが中世前期の葬送における顕密僧の役割を示すものであったと考えられる。もちろん、この導師呪願の儀は保元元年に初めて実施されたものではない。延長八年（九三〇）醍醐天皇の葬送を初見として（『西宮記』巻二「天皇崩事」）、それ以降王家・公家の葬送で三十余の事例を確認できる（表Ⅰ）。これらから導師呪願の儀が、中世前期の葬送では重要な儀礼であったと推測できる。では、導師・呪願師の両師は葬送で実際にどのようなことをしていたのであろうか。そもそも導師呪願とは法会などに願文表白を読むことであるが、葬送にあつては出棺から茶毘までの葬送の節目に願文表白が両師により読み上げられていた。両師は、まず出棺のとき「打磬啓白」（増補史料大成『中右記』嘉祥二年七月二十四日条）をし、次に葬場到着時には「於御車鴟尾方勤所作」（『導師左、呪願右』）（史料纂集『公衡公記』「後深草院崩御記」嘉元二年七月十七日条）と、御車後方の左右に立つて願文表白を行い、そして埋葬に際しても遺体を納めた「御魂殿前」（『小右記』長保元年十二月五日）でそれを行っていた。このように導師呪願の儀で、顕密僧が遺骸・遺骨に直接触れることはなかった。

では遺骸・遺骨に直接触れる沐浴以下の五つの儀礼に顕密僧は、どのように関与していたのであろうか。このことを検討する前に、「顕密の中核的寺院の高僧が、入棺・葬列への参加（茶毘・拾骨という葬送に）深く関わっていたとして、大石氏が提示していた事例に対する氏の理解が、必ずしも妥当ではないことを最初に指摘しておきたい。たとえば一条法皇の入棺について、大石氏は『御堂関白記』（大日本古記録）寛弘八年（一〇二二）六月二十五日条の次の一節を引く。

表1・頭密僧と俗人の担った葬送儀礼

No	西 暦	葬礼年月日／没月日 (○数字は閏月)	死 者	導師 呪願	沐浴	入棺	荼毘 埋葬	拾骨	納骨	
(1)	八〇六	延暦25・4・7／3・17	桓武天皇	★		○				【日本後紀】3・18
(2)	九三〇	延長8・10／9・29	醍醐天皇	★	○	○	○	┃		【西宮記】卷12・「凶事天皇崩事」(哀書)
(3)	九五二	天曆6・8・20／8・15	朱雀天皇	★		○●	○●			【醍醐寺雜事記】8・15／8・21
(4)	九五四	天曆8・1・10／1・4	太皇太后藤原總子				○●	○	○	【西宮記】卷17「服者裝束」
(5)	九八九	永祚1・6・27／6・26	藤原頼忠					┃	○	【小右記】6・28
(6)	九九九	長保1・12・5／12・1	昌子内親王	★					┃	【小右記】12・5
(7)	一〇〇一	長保3・ ¹² 24／ ¹² 22	東三条院藤原詮子						○	【権記】 ¹² ・25
(8)	一〇〇八	寛弘5・2・17／2・8	花山法皇			○				【権記】12・8
(9)	一〇一一	寛弘8・7・8／6・22	一条法皇	★		○●	○●	○●	○	【権記】6・25／7・8／7・9
(10)	一〇一一	寛弘8・11・16／10・24	冷泉天皇	★			○●		○	【権記】11・26
(11)	一〇二四	治安4・1・14／1・6	藤原教通室						○	【榮花物語】卷21「後くゐの大將」
(12)	一〇二五	万寿2・4・14／3・25	藤原敏子			○		┃		【榮花物語】卷25「みねの月」
(13)	一〇二五	万寿2・8・15／8・5	藤原敏子	★	○	○			○	【榮花物語】卷26「楚王のゆめ」、 【小右記】8・16
(14)	一〇二七	万寿4・9・16／9・14	皇太后藤原妍子	★		○			○	【榮花物語】卷29「たまのかざり」、 【小右記】9・17
(15)	一〇二七	万寿4・12・7／12・4	藤原道長	★				○●	○	【榮花物語】卷30「つるのはやし」、 【小右記】12・8
(16)	一〇三五	長元8・6・25／6・22	選子内親王	★					○	【左経記】6・25
(17)	一〇三六	長元9・5・19／4・17	後一条天皇	★		○●	○●	○●	○	【左経記】5・19／5・20
(18)	一〇四五	寛徳2・2・21／1・18	後朱雀上皇						○	【皇年代略記】2・21
(19)	一〇五三	天喜1・6・22／6・11	源倫子	★	○●	○●			○	【定家朝臣記】6・15／6・22

中世における葬送の僧俗分業構造とその変化（島津）

〔39〕	〔38〕	〔37〕	〔36〕	〔35〕	〔34〕	〔33〕	〔32〕	〔31〕	〔30〕	〔29〕	〔28〕	〔27〕	〔26〕	〔25〕	〔24〕	〔23〕	〔22〕	〔21〕	〔20〕
一一七九	一一七〇	一一六〇	一一五六	一一五五	一一五五	一一五五	一一五五	一一二九	一一二七	一一二〇	一一二〇	一一一四	一一〇七	一一〇三	一一〇三	一〇九六	一〇九四	一〇七七	一〇七三
治承3・6・19／6・17	嘉応2・5・12／5・10	永暦1・11・24／11・23	保元1・7・2／7・2	久寿2・12・17／12・16	久寿2・9・16／9・15	久寿2・8・1／7・23	久寿2・6・8／6・1	大治4・7・15／7・7	大治2・8・21／8・14	保安1・9・26／9・19	保安1・8・6／7・22	永久2・4・22／4・3	嘉承2・7・24／7・19	康和5・3・21／3・13	康和5・2・3／1・25	永長1・8・16／8・7	嘉保1・2・5／1・16	承元1・9・15／9・10	延久5・5・17／5・7
平盛子	平信範室	美福門院藤原得子	鳥羽法皇	高陽院藤原泰子	藤原宗子	近衛天皇	藤原華子	白河法皇	藤原寛子	藤原宗忠の養母	藤原宗通	源麗子	堀河天皇	源隆國娘	藤原茂子	郁芳門院皇子内親王	陽明門院皇子内親王	源師房室	後三条法皇
	★		★		★	★	★	★		★		★	★		★	★	★		
			┆			○		○					○						○
			○		○	○	●	○	○			○●	○						
	○				○	○●	○	○	○			○	○●						
○●	┆	┆	┆	┆	┆	○	○	○				○	○						●
	┆	○	┆	┆	┆	○	○	○	●	●	○	○	○	●	○	○	○	○	
【玉葉】6・19	【兵範記】5・12	【今鏡】卷3「むしのね」	【兵範記】7・2。沐浴は遺詔により停止。	【兵範記】12・17	【兵範記】9・16	【兵範記】7・27／8・2	【兵範記】6・6／6・8	【永昌記】7・8／7・15	【中右記】8・21	【中右記】9・27	【中右記】8・6	【中右記】4・4／4・22、【殿曆】4・23	【中右記】7・22／7・24／7・25、 【為房卿記】7・24 茶昆を務めた3人の僧のうち隆覚、覚樹は 源頼房男で、堀河天皇の外戚。残り1名齋 覚の俗縁不明なため●とした	【中右記】3・20	【中右記】2・3	【中右記】8・16	【中右記】2・6	【水左記】9・16	【永昌記】大治4・7・8、 【後深草院崩御記】7・17

と同じく慶円から尋円まで四人の僧が藤原兼隆・公信等とともに列記される。そして『権記』は「御入棺人々」として、公信朝臣、長経朝臣、広業朝臣、朝任、資業、成順、惟任、季任等の名前を列挙する。つまり、新造された棺の搬入に携わった者とは別に、遺体を棺に納めた者が存在しており、顕密の高僧は棺の搬入に携わっただけで、遺体を棺へ納める入棺には関与していなかった。このように葬送儀礼に顕密僧が深く関与していたとする大石氏の理解が、必ずしも適切ではなかったのである。そこで、大石氏が提示した醍醐天皇から後深草法皇までの八人の事例（うち二条天皇の葬送は、具体的な儀礼の担い手が不明であり対象外とした）に加え、その他王家や公家等の中世前期における葬送で、五つの儀礼のいずれかを担った者が判明する五〇例を表Ⅰにまとめた（以下、本稿で用いる「～」数字は表Ⅰによる）。この表Ⅰからまず気づくことは、一つに、顕密僧が葬送そのものに立ち合ったとしても、遺骸・遺骨に直接触れる各儀礼への関与は限られていた。二つに、葬送における顕密僧への依存に被葬者の身分による差異を見出すことができないことである。

では、その関与が限られていたとは言え、顕密僧はこれら儀礼に対してどのように関わっていたのか、俗人と同じ作業を担っていたのであろうか。次に各儀礼を通して順に検討を進めよう。

まず沐浴では、十世紀から十二世紀までに確認できる六例はいずれも俗人が行っており、顕密僧の関与を確認できるのは十三世紀になってのわずか一例であった。このことは事例数として多くはないものの、本来、沐浴は僧侶が関わるものではなかったことを示すものと言えるであろう。

次に入棺では、顕密僧の関与は八例を数える。ただし、たとえば（48）四条天皇の葬送で真言僧行遍僧正の弟子少僧都印樺は、俗人とともに入棺役人に名を連ねているが、入棺に際し何を行ったかは何も記されていない（群書類従二九『四條院御葬礼記』）。このように八例のいずれも、顕密僧が入棺時にどう携わったのか明らかではない。しかし、遺体を棺に納めることではなく、俗人ではできない職分を顕密僧が果たしている他の事例は存在する。たとえば（33）近衛天皇の入棺では、「^{（覺忠）}字治法印被_レ奉_レ入_二真言_一」（其体如_レ護、被_レ安_二御頂上程_一云々）、土砂被_レ散敷」（増補史料大成『兵範記』久寿二年七

月二十七日条と、近衛天皇の護持僧であった覚忠は、遺体を「如護」に真言を入れ、土砂も散らしている。また〈41〉藤原聖子の入棺では、異母弟でもあった尊忠僧都は入棺に先だち真言筒・御護・土砂等を棺に入れ、遺体が入棺された後には遺体を野草衣で覆っている〔玉葉〕養和元年十二月五日条。これらの事例では、遺体を棺に納めたのは俗人であったが、護持僧など故人と特別な関係にあった顕密僧が、入棺に際し遺体を保護する呪的な職分を担っていた。先の八例で入棺役人として名を連ねた顕密僧が担ったものも、俗人と一緒にてづから遺体を棺に納める力仕事ではなく、覚忠や尊忠が行ったような呪的な職分だったと考えられる。

次に茶毘では、顕密僧の関与を五例確認できる。このうち〈3〉朱雀天皇・〈9〉一条法皇・〈32〉藤原幸子の葬送では、顕密僧が俗人とともに「奉茶毘」〔権記〕寛弘八年七月八日条等とだけあつて、具体的に何をどう担ったのか明らかではない。これに対して〈26〉堀河天皇の場合、『中右記』嘉承二年七月二十四日条には、

殿上人八人〔件八人御入棺役人〕、以三生絹結冠額奉茶毘〔焼詞也〕、行障立廻貴所四面、近習公卿内大臣以下四五人相臨此所、且行事、已講隆覚・内供齊覚・大法師覚樹等、同以役送、已講定円・覚嚴等、終夜誦法花経候近辺、

とある。実際に遺体へ着火したのは入棺に携わった殿上人八人であり、近習の公卿や内大臣等もこれに臨んでいた。他方、堀河天皇の外祖父源顕房の子息であった隆覚・覚樹等の顕密僧が茶毘の取次を行い、定円等も近辺で法華経を誦するだけであった。これと同様の情景は、〈17〉後一条天皇の葬送でも確認できる〔左経記〕長元九年五月十九日条。これらから、先の〈3〉朱雀天皇等の三事例も同様と推測できる。つまり、遺体に着火するなどの所役は俗人が担い、顕密僧は茶毘の補助や念仏誦呪や読経などを行ったと考えられる。

次に拾骨では、顕密僧の関与を六例確認できる。その模様は、〈17〉後一条天皇の葬送では、「慶命・尋光・延尋・良円・濟祇等呪土沙・散御葬所上、其後権大納言・新大納言・前大僧正慶命・権少僧都濟祇等給御骨」〔増補史料大成〕『左経記』長元九年五月十九日条と記されている。また〈9〉一条法皇の例では「藤納言・余・兼隆・相公・公信・長経・

広業・及慶円僧正・院源・隆円・尋光・尋円等奉拾骨、入之白壺（四升許）、僧正念誦光明真言」（『権記』寛弘八年七月九日条）とある。このように、僧正クラスの高僧も俗人とともに拾骨を行っているが、顕密僧は茶毘が終了して拾骨の前に土砂を呪して葬所に散じ、拾骨中も光明真言を誦するなどの呪的な職分も合わせて行っている。

最後に納骨においては、三二例中二八例は俗人が遺骨を首に懸けて寺院等へ納めに行くのに際し、僧は供奉するだけであつた。残る四例のうち、（40）平清盛の遺骨を納骨した円実法印は清盛側近の僧であり、（29）藤原宗忠養母の遺骨を奉持した定助得業も故人と「親人」（『中右記』保安元年九月二十七日条）であつた。顕密僧が直接遺骨を奉持していたのも、恐らくこうした故人との特別な関係に由来するものであろう。

以上のことから、沐浴・入棺・茶毘そのものは俗人が行い、拾骨や納骨で見られた顕密僧の直接的な関与もごく限られた事例で、大部分は俗人が行っていた。これに対して顕密僧が担ったものとは、遺体や遺骨を護るような呪的な職分であり、「導師呪願之儀」に象徴されるように、宗教者として要請される呪的祈禱が主な担当であつたと言える。^④『称光天皇御葬礼記』に記されていた「迄嘉元二下御已前有導師呪願之儀」とは、まさに中世前期の葬送で顕密僧が担った職分を端的に表現していたのである。

このように中世前期の葬送では、公家・王家等被葬者の身分を問わず、俗人が遺骸・遺骨に触れる儀礼を行い、顕密僧が呪的職分を担う分業形態であつた。では俗人は、どのような人々が葬送を担っていたのであろうか。次節で検討しよう。

第二節 親族・近臣の担当

最初に公家の葬送を取り上げよう。故藤原師実の室であつた（27）源麗子の入棺を、『中右記』永久二年四月四日条には「泰仲朝臣・重仲朝臣・仲光・法橋成信等、親昵人々沙汰件事」と記されている。ここに挙げられている人々は、藤原師実や忠実の家司であつた高階泰仲、その長男で忠実の職事であつた重仲、同じく忠実の職事であつた藤原仲光など

である。このように入棺に携わった「親昵人々」とは、これら故人や嗣子の家司などであった。^⑤次に〔11〕藤原教通室（公任娘）の葬送では、棺を御車に乗せ出棺するさまを『栄花物語』（新編日本古典文学全集）は、「殿、大納言殿、^{（良海）}内供の君など、睦まじく思する人々などしてかき寄せたてまつり、率て出でたてまつる」と描写する。ここに遺体の納められた棺を昇いだ人を「睦まじく思する人々」としている。その人々とは内大臣藤原教通、大納言藤原公任、公任の息子良海内供で、それぞれ故人の夫・父・兄弟であった。このように公家の葬送は、夫・親・兄弟などの親族の他、家司なども含む「親昵」な人々によって行われていた。^⑥

次に王家の葬送を検討しよう。王家の葬送で特徴的なことは、たとえば元永二年（一一一九）輔仁親王の葬送で「近習人五六人昇御棺」（増補史料大成『長秋記』同年十二月五日条）とあるように、葬送を執り行う者が「近習」と記されることが多いことである。では、どのような人々が「近習」として王家の葬送を担っていたのであろうか。それを〔26〕堀河天皇の葬送により確認しよう。『中右記』嘉承二年七月二十二日・二十四日・二十五日条には、沐浴・入棺・荼毘・拾骨を担った者が次のように記されている（以下、傍線は筆者）。

廿二日、丙午、（中略）（御浴、供御膳、陪膳敦兼朝臣、内府以下近習公卿両三人、侍臣八人勤仕此事、（中略）、御入棺所役、殿上人八人、基隆朝臣・季房朝臣・顕国朝臣・顕重朝臣・敦兼朝臣・家定朝臣・雅兼朝臣・家保朝臣、是又釜殿役人也、（中略）廿四日、戊申、（中略）先殿上人八人（件八人御入棺役人）、以生絹、結冠領奉荼毘（焼詞也）、行障立廻貴所四面、近習公卿内大臣以下四五人相臨此所、（中略）廿五日、辰剋許事了、以酒滅火、奉（拾）御骨（内大臣以下、故六条右府子孫公卿、殿上人、是依為外戚也、御乳母子等相加）。

また納骨については、『為房卿記』（『大日本史料』三一）同年七月二十四日条に記されている。

源中納言懸之奉移香隆寺、公卿侍臣、近習之者同候御共云々、

以上の傍線部から、沐浴・入棺・荼毘・拾骨・納骨がほぼ同じ人々によって担われていることが窺える。すなわち、藤原基隆以下の「殿上人八人」と「近習公卿内大臣以下四五人」＝「内大臣以下、故六条右府子孫公卿」との総勢十四名ほどの人々である。そこで、これらの人々と堀河天皇との関係を整理すると、次のような二つのグループに分けられる。一つは堀河天皇の外戚である。堀河天皇の母が源顕房の娘賢子であったことから、内大臣雅実を筆頭とする顕房の子孫十一人がこれに該当する^⑦。二つめが堀河天皇乳母子である。藤原基隆（母は藤原家子）、藤原家保（基隆の同母弟）、藤原敦兼（母は藤原兼子）の三人がそれに当たる。拾骨をした人々を『中右記』は「是依_レ為_二外戚_一也、御乳母子等相加」と記していたが、まさにその通りであった。もちろん、葬送のすべてが上記十四人によってなされたわけではない。たとえば炬火十人は諸大夫五位が担い、棺を昇ぐ御興長は「殿上人十二人」とあつて、大江広房などの非近習の殿上人四人も加わっていた（『中右記』同年七月二十四日条）。しかし、沐浴以下の遺骸・遺骨に直接触れる儀礼は、「近習之者」であつた外戚や擬制的な血縁関係とされた乳母子等^⑧だけが担っていた。

以上のように、公家の葬送は「親昵」な人々により、王家の葬送では主に「近習」により執行されていた。その人々の実態は近親・外戚・乳母・家司等で、いずれも親族・近臣の範疇に収まるものであつた。沐浴以下の遺骸・遺骨に直接触れる儀礼のほとんどは、俗人が中心となって執行していたことは前節で明らかにしたが、俗人と言ってもそれは故人の親族や近臣であつた。

では、どのような觀念のもとに親族や近臣によって葬送が行われていたのであろうか。正治二年（一一〇〇）九条良経の室（一条能保の娘）の葬送（国書刊行会『明月記』同年七月十七日条）にその一端が窺われる。

（中略）
家綱等無_二左右_一可_レ供_二奉葬送御共_一之由所望、許容云々、予所存甚不_レ可_レ然、如_レ此事、為_レ表_二有_レ志由_一相交者、臨_レ時誰人可_レ不_レ供奉_二哉_一、然而自_レ古皆依_二所縁事故_一歟、非_二指縁_一人追従、還似_二無_レ詮、

ここで中原家綱は良経室の葬送の供奉を所望し許されたと言う。しかし葬送の供奉に必要なことは、決して志のような気

持ちの問題ではなく、故人との特別な縁故・所縁であると定家は述べている。次に〈36〉鳥羽法皇の葬送では、『兵範記』（増補史料大成）保元元年七月二日条に、

存日御遺詔云、（中略）役人可用_レ八人、雖_レ外人、依_レ其恩可_レ召仕、雖_レ縁人、無_レ恩之者、臨_レ其期不可_レ叙用、是心為_レ恩使_レ之故也、

とある。これは鳥羽法皇が残した遺詔で、入棺役人としての任用の可否は、血縁者でも姻戚関係でもない外人であっても恩顧関係にある者は叙用するが、逆に血縁者や姻戚関係者でも恩顧関係にない者は叙用しない、というものである。十二世紀後半に成立した『色葉字類抄』には「強縁」が「近習分」と定義されており、院政期には権力者との縁故関係を示す「強縁」がすでに常用語となり、それが「近習分」として広く使用されていた。^⑪つまり、鳥羽法皇の遺体の入棺役を院司藤原信輔や信西などが担ったのは、彼等が法皇と恩顧関係にある「強縁」の近習であつたことから、法皇より「存日御定」として選別された結果であつた。このように葬送が親族や近臣によって担われていた背景は、当時の縁社会のなかで理解されなければならず、故人との強い所縁が重要な要素だつたわけである。^⑫

以上、本章の検討を通して明らかとなつたことは、第一に、中世前期の葬送は俗人と顕密僧により分業されていたが、遺骸・遺骨に触れる儀礼を担っていたのは俗人であり、大石氏が「葬送に深く関与した」と指摘する顕密僧はそれに比肩すべきものではなく、彼等が主として担つたのは宗教的な呪的祈禱であつた。第二に、俗人が遺骸・遺骨に触れる儀礼を担つたと言っても、血縁者や身内が担つたと勝田氏が説くような限定された者だけではなく、親族の他に近習・乳母子・家司なども含む恩顧関係の者、すなわち特別な所縁の者が葬送を担っていた。中世前期、俗人が遺骸・遺骨に触れる儀礼を担っていたのは、こうした故人との強い所縁を持つ者により葬送が担われるべきとの観念があつたからである。では、こうした中世前期における葬送のあり方は、中世後期にどのように変化していくのであろうか。次章で検討を進めよう。

① 「泉涌寺文書一九」（総本山御寺泉涌寺編『泉涌寺史 資料篇』法蔵

館、一九八四）。以下、史料の一節を引用した場合、その典拠史料の

刊本名は初出のときのみ記す。

- ② 『龜山院崩御記』（宮内庁書陵部蔵、伏五九八）には「御入棺・御茶毘并御骨奉納等事、淨金剛院僧衆奉_レ沙汰之」とあり、「伏見上皇御中陰記」（群書類從二九）の文保元年九月四日条には「淨金剛院長老本道上人參候、於_レ御終焉之所有_レ御入棺之儀」とある。
 - ③ 後深草法皇の拾骨に対する顕密僧の関与も、大石氏は「拾骨者の中にその名が見えず、はつきりしたことは言えない」と曖昧な表現をするだけである。しかし、「後深草院崩御記」嘉元二年七月十七日条は、「外戚公卿・御乳母子・御棺役人奉_レ拾之」と外戚と乳母子と四条隆政をはじめとする俗人の御棺役人が拾骨したと明示している。
 - ④ 黒田俊雄氏は、密教の加持の理論により「たましずめ」の呪術が仏教のなかにとりこまれた結果、顕密体制の確立過程である十世紀前後には、祈禱呪法が隆盛をきわめ、真言土砂加持や念仏が死者のための鎮魂呪術として行われた、と指摘する（『鎮魂の系譜』『日本中世の社会と宗教』岩波書店、一九九〇）。
 - ⑤ 法橋成信は、その俗縁が明らかでないが、『殿暦』によればこの頃すでに平等院の修理別当の任にあり、忠実や麗子は成信に祈禱をさせるなど、やはり成信も「親昵人」であった。
 - ⑥ 大饗亮氏は、家司制における主従関係の特徴の一つとして、家族法的規制による結合の側面のあったことを指摘する（『平安後期律令官制における主従的構成』『封建的主従制成立史研究』風間書房、一九六七）。
 - ⑦ 十一人とは以下の者である（「」数字は公卿、黒数字は殿上人）。
- 「1」内大臣・源雅実、「2」中納言・雅俊、「3」同・国信、「4」参議・顕雅、「5」非参議・顕仲、「6」家定、「7」雅兼以上が顕房の子。
- 「6」中納言・顕通（「1」雅実男）、「8」季房（「2」雅兼男、「4」顕国「3」国信男）、「5」顕重（「2」雅俊男）以上が顕房の孫。
- ⑧ 角田文衛氏は、「近習」とは「近習」たるべきの沙汰が必要であり、院庁の別当・判官代・主典代・殿上人等のすべてが必ずしも「近習」ではない、と指摘する（『後白河院の近臣』『後白河院』吉川弘文館、一九九三）。
- ⑨ 秋山喜代子氏は、順徳天皇の著した『禁秘抄』に乳父・乳父子が摂関・外戚・有力公卿と並んで天皇の私的空間と言えらる台盤所への出入りを許可されていたことが記されていることから、乳父・乳父子が天皇近習としての待遇を受けていたと指摘する（『乳父について』『史学雑誌』九九一七、一九九〇）。
- ⑩ 中田祝夫・峯岸明編『色葉字類抄研究並びに総合索引・黒川本陰影篇』（風間書房、一九九七）上八八ウ。
- ⑪ 横道雄「総論」『院政時代史論集』続群書類従完成会、一九九三）。
- ⑫ 故人との所縁を明示するものに、喪服である素服の支給があった。たとえば『玉葉』治承五年（一一八二）二月十日条から、素服支給の有無の他に、素服の色の濃淡によっても親疎の差が設けられていたことが分かる。
- ⑬ 勝田至、「はじめに」注⑥前掲論文、及び「中世民衆の葬制と死穢」（『日本中世の墓と葬送』吉川弘文館、二〇〇六）。

第二章 中世後期における僧俗の分業形態

第一節 「一向僧沙汰」の実態

中世後期に葬送の担い手に変化していたことは、延文二年（一二五七）広義門院西園寺寧子の葬送を「偏異門僧申御沙汰」し、それが「曾無先規」かつたと評されていることから窺える（史料纂集『圓太曆』同年閏七月二十五日条）。こうした「異門僧」の「申沙汰」による葬送は、「一向聖沙汰」（『圓太曆』貞和四年十一月十三日条）、「一向上人沙汰」（『伏見上皇御中陰記』文保元年九月四日条）等とも称されるが、本稿は「一向僧沙汰」（史料纂集『師守記』康永四年八月二十三日条）と表記する。この「一向僧沙汰」とは、かつては「一向宗の僧の沙汰」等と誤解されていたが、林讓氏によって「一向に」すなわち葬送を全体にわたって禅律僧が実施することと指摘された^①。この指摘により現在では、「葬礼」の儀式全般（納棺・火葬・土葬・拾骨・分骨・墓所造営・墓所供養）をすべて僧衆や上人が沙汰し、俗人が関与しなくなったことを指すもの^②と、井原今朝男氏が述べるような理解となっている。そして、「律僧が一向沙汰という形態で葬送全般を請け負う体制が成立していた」と説く大石氏も、こうした「一向僧沙汰」に対する理解を前提としていたことが分かるであろう。では、禅律僧が「一向に」実施した葬送では、親族や近臣などの俗人が葬送儀礼に関与することは本来になくなったのであろうか。最初にこの点を確認する。

まず、応安七年（一二七四）正月二十九日に没した後光厳上皇の事例として、『洞院公定公記』（続史料大成）同年正月二十八日条と三十日条を引用しよう。

廿八日、（中略）御没後事等一向可申沙汰之由、被召仰安樂光院見月上人、凡御機縁之至希有也、且為面目歟、（中略）、卅日、今日御入棺事、安樂光院一向申沙汰、不及俗中所役等、僧中沙汰也云々、

これによれば、後光厳上皇が没する前日、安楽光院見月上人は上皇没後の儀を「一向申沙汰」するよう命じられ、実際に、見月上人が入棺を「一向申沙汰」していた。しかし、『保光卿記』同年二月三日条によれば、納骨は院執権であった柳原忠光が行っている。また、応永十五年（一四〇八）足利義満の葬送は、『鹿苑院殿薨葬記』（群書類従二九）に「御茶毘等事、寺沙汰」とあり、現に出棺から拾骨までの役員が記された「役者交名事」には、禅僧の名がそれぞれ記されていた。ところが拾骨は、義満の子息である義持・義嗣と外戚の日野重光とが行っていた（『教言卿記』同年五月十一日条）。

この二例から窺えることは、「一向僧沙汰」と言っても、禅律僧が必ずしも入棺から納骨まですべての儀礼を実施しているわけではなく、王家や禅宗に強く依存した將軍家でも、拾骨・納骨などは親族・近臣が行っていたことである。しかも、史料に禅律僧が「下火」（荼毘、遺体への着火のこと）などを勤めると記されているも、下火儀礼を差配する者と下火そのものを行う者とが必ずしも一致しない。たとえば延徳二年（一四九〇）足利義政の葬送では、「下火（月翁）」（『実隆公記』同年正月二十三日条）とあり、茶毘は禅僧の月翁周鏡が行ったかの如くである。ところが、『蔭涼軒日録』（続史料大成）同月二十日条には「下火・拾骨事者、大御所可^{（足利義視）}有御沙汰」とあり、下火そのものや拾骨は足利義視が行うものとされていた。

以上のように「一向僧沙汰」とは、すべての葬送儀礼を禅律僧が行うことは意味していない。したがって、中世後期に僧俗が葬送にどのように関わっていたかは、それぞれの儀礼について個別に検証していかなければならないことになる。

第二節 中世後期における分業形態の変化

本節では、中世後期において葬送のどの儀礼が禅律僧の「僧沙汰」になっていたのかを検討する。そのため、「異門奉行」の始まりとされた嘉元三年（一三〇五）龜山上皇の葬送から十六世紀末までの葬送で、五つの儀礼そのものを担った者が判明した二七事例を表Ⅱにまとめた（禅律僧自身が行っている儀礼や「僧沙汰」等と表現されている儀礼には▲印を付した）。

表Ⅱ 禪律僧と俗人の担った葬送儀礼

No	西 暦	葬礼年月日／没月日	死 者	沐浴	入 棺	荼 毘 埋葬	拾 骨	納 骨	典拠(年…葬送と同じ年なら省略)
(1)	一三〇五	嘉元3・9・17／9・15	龜山上皇		▲	▲		▲	『龜山院崩御記』9・16
(2)	一三一七	文保1・9・4／9・3	伏見上皇		▲			○	『伏見上皇中陰記』9・4／9・5
(3)	一三四八	貞和4・11・13／11・11	花園法皇		▲				『園太暦』11・13
(4)	一三六七	貞治6・4・27／4・26	足利基氏	▲					『空華日用工夫略集』4・27
(5)	一三七四	応安7・2・2／1・29	後光厳上皇		▲	▲	▲	○	『洞院公定公記』1・30 『柳原家記録』2・2／2・3
(6)	一三九八	応永5・1・22／1・13	崇光天皇	▲	▲				『凶事部類』
(7)	一四〇二	応永9・5・4／5・3	吉田兼熙	▲	▲		○		『吉田家日次記』5・3／5・6
(8)	一四〇八	応永15・5・10／5・6	足利義満		▲	○	○		『教言卿記』5・11
(9)	一四一六	応永23・11・24／11・20	崇仁親王	▲	▲	○	○		『看聞日記』11・20／11・23／11・26
(10)	一四二七	応永34・5・25／5・20	崇賢門院仲子				○		『兼宣公記』5・27
(11)	一四二八	応永35・1・23／1・18	足利義持	▲				▲	『満濟准后日記』1・18 『建内記』1・23／11・25
(12)	一四二八	正長1・7・29／7・20	称光天皇		▲		▲	○	『満濟准后日記』7・22 『称光天皇御葬礼記』
(13)	一四三三	永享5・10・27／10・20	後小松法皇				○		『師郷記』10・30
(14)	一四六三	寛正4・8・11／8・8	日野重子			○	○	▲	『蔭涼軒日録』8・11
(15)	一四七一	文明3・1・3／文明2・12・27	後花園法皇	▲		▲	▲	▲	『親長卿記』文明2・12・28／文明3・1・9 『宗賢卿記』文明3・1・3
(16)	一四八八	長享2・5・3／4・28	嘉樂門院藤原信子	▲			○	○	『親長卿記』4・28、『実隆公記』5・4
(17)	一四八八	長享2・10・24／10・19	近衛房嗣			○	○		『後法興院記』10・24／10・25
(18)	一四八九	長享3・4・9／3・26	足利義尚			○	○	▲	『蔭涼軒日録』4・9／6・6 『鹿苑日録』4・9

合 計	(27)	(26)	(25)	(24)	(23)	(22)	(21)	(20)	(19)
一五五七	弘治3・11・22／9・5	一五五〇	一五二六	一五〇二	一五〇〇	一四九六	一四九五	一四九一	一四九〇
俗人関与○の合計	後奈良天皇	足利義晴	後柏原天皇	甘露寺元長の母	後土御門天皇	勸修寺教秀	三条公治	足利義視	足利義政
13	0	▲	▲	▲	▲		▲*		▲
12	0	▲	▲	▲	▲		▲		
4	5					▲		○	○
3(5)	14	○▲	○	○				○	○
6(7)	7	▲	○		○				
	〔後奈良天皇御入棺覚〕 〔後奈良院御拾骨記〕11・25	〔萬松院殿穴太記〕	〔三水記〕4・11／5・3	〔元長卿記〕4・2／4・6	〔明応凶事記〕9・14／11・12	〔実隆公記〕7・17	〔実隆公記〕3・16	〔蔭涼軒日録〕1・25	〔蔭涼軒日録〕1・11／1・23

注1…▲は禪律僧、●は頭密僧、○は俗人（僧が故人の親族なら○に含めた）を示す。土葬の場合拾骨・納骨は不要のため「―」と表示。

なお、表中の○だけの項目が、当院儀礼に僧侶が立ち合っていないことを示すものではない。

注2…*を付した事例において、史料の上では禪律僧が沐浴・入棺を行ったことの明記はない。しかし、禪宗寺院等へ遺体が搬入された後に沐浴・入棺が行われたことが記録されているため、「僧沙汰」と推定した。

以下、本稿で用いる（）数字は表Ⅱによる）。この表から理解できる特徴的なことは、禪律僧が単独で沐浴・入棺を行った事例がそれぞれ一三例・一二例に及ぶのに対し、茶毘・拾骨・納骨はわずか三例・六例にとどまっていることである。一方、俗人はこれとは真逆であった。俗人が、沐浴・入棺に関与していることを確認できる事例は皆無であったのに対し、茶毘・拾骨・納骨には依然と携わっていた。中世前期の葬送では沐浴や入棺も頭密僧ではなく、俗人が担っていたことを思えば、沐浴・入棺儀礼の担い手が俗人から禪律僧に代わったところに顕著な変化がある。その結果、沐浴・入棺作法の知識が俗人の間で次第に失われていったことが、十五世紀初めから確認できる。たとえば(12)称光天皇の葬送では、「此事御

入棺役人可_レ奉仕也、而各不_レ知_二子細_一、仍一向律僧等奉仕云々」(大日本古記録『薩戒記』正長元年七月二十二日条)といい、また(16)藤原信子の葬送では、「云_二北首_一、云_二沐浴_一、人々不_レ存_二知之_一」(増補史料大成『親長卿記』長享二年四月二十八日条)と記されている。そして、(23)後土御門天皇の葬送を記した『明応凶事記』(『続群書類従』三三下)では、

有_二御沐浴之事_一、此儀先例雲客沙汰也、中古以来被_レ付_二黒衣_一、為_二其沙汰_一之間、俗中不_レ知之分也、(中略)御浴湯之儀、古者為_二臣下之沙汰_一、(中略)奉_レ入_二御棺_一云々、如_レ此之義事、大様之間近例被_レ付_二黒衣輩_一者、事為_二巨細_一也、仍俗中不_レ知之由也、

と、沐浴・入棺の儀が「俗中不知」であつたと記されている。このような葬送の儀礼作法に対する知識が俗人の間で失われてしまつたとの記事は、茶毘・拾骨・納骨等には確認できず、逆に「僧沙汰」がまさしく沐浴・入棺を中心に行われていたことを示すものであろう。

では、なぜ俗人が中世後期になつても、茶毘や拾骨・納骨を行い続けたのであろうか。それを考えるために、これらの儀礼を俗人のなかでもどのような人が担つていたか、あるいは担うべきと考えられていたかを、まず拾骨・納骨の事例から確認しておこう。(13)後小松法皇の拾骨は、「旧院御拾骨也、一向係方沙汰之」(史料纂集『師郷記』永享五年十月三十日条)と、「係方」すなわち有縁の者が行つたとされている。次に(12)称光天皇の事例(『称光天皇御葬礼記』)では、

今日御拾骨也、(中略)是又僧中一向奉仕云々、先々俗中由緒人勤_レ之也、但院司(特房)万里小路大納言・日野新中納言・治部卿(日野西)資宗朝臣等参向云々、日野新中納言(由緒人也)、入_二仙骨於御手匣_一奉_レ懸也、深草法華堂云々、

と、「僧沙汰」であつた拾骨も、従来は「俗中由緒人」が行つてきたとし、また納骨は称光天皇の外戚に当たる日野西盛光が、「由緒人」として行つていた。さらに(16)藤原信子の事例(『続群書類従』『実隆公記』長享二年五月四日条)でも、納骨を行う者は本来「由緒人」が望ましいとの観念を読み取ることができる。

(榮室教忠) 帥卿今日定而奉_レ納歟、雖_レ非_二由緒人_一、近日彼東洞院殿御所隣方祇候之間、依_レ無_二其人_一、別而為_二勅定_一、院司事等被_二計仰_一者乎、

こうした「由緒人」が行うべきとの考えは、茶毘においても実態から窺知できる。たとえば、(17)近衛房嗣の茶毘では、

子息政家の家僕中最上位の竹屋治光等が龕の傍で着火し、拾骨は政家自らが行っていた（『後法興院記』長享二年十月二十四日・二十五日条）。また(18)足利義尚の葬送では、義尚の外戚である日野資と管領細川政元とが火屋へ入り（『將軍義尚公薨逝記』）、政元が棺へ着火していた（『鹿苑日録』長享三年四月九日条）。このように茶毘や拾骨等を「由緒人」が行うことに、実は人々のこだわりがあった。たとえば、(15)後花園法皇の拾骨（『親長卿記』文明三年正月九日条）では、

今日御拾骨也、一向僧衆沙汰也、（中略）予_{（親長）}・金吾不_{（四辻季春）}拾_レ御骨」（今日日野大納言資綱云、参仕之人不可_レ拾_レ御骨、為_レ先規云々、

予不_レ見_レ旧記、後引勘之所、参仕公卿殿上人悉拾_レ之勿論也、彼卿依_レ何事如_レ此命哉、人々又無_レ覚悟、無念々々、

と記されている。先規によって、参仕の俗人は拾骨をしてはいけない、と日野資綱が命じた。このため甘露寺親長も拾骨をしなかった。しかし旧記を参照すると、そのようなことは先規などにはなかった。「人々又無_レ覚悟、無念々々」との一節には、後花園法皇に対する三十年来の近習（由緒人）を自認してきた親長にとつて（『親長卿記』同二年十二月二十六日条）、拾骨をできなかったことへの無念さと憤りを感じとることができる。また(9)栄仁親王の拾骨（『圖書寮叢刊』『看聞日記』応永二十三年十一月二十六日条）では、

周乾藏主・蔭藏主・桂首座・寿藏主等奉_レ拾_レ御骨、抑椎野殿不_レ拾_レ給、為_レ黒衣御見所不_レ得_レ其意、三位・重有朝臣同不_レ奉_レ拾、雖有_レ先規不_レ拾之条如何、
（田向経良（鹿田））

とあるように、栄仁の王子浄金剛院住持椎野と、ともに栄仁母庭田資子の甥であった田向経良と庭田重有は拾骨に加わっていない。彼等がそうしたのも「黒衣御見所」や「先規」に従ったためと言う。しかし、栄仁の王子貞成親王は先規などに得心できないと言う、その拾骨に対する強い思いやこだわりの見て取ることができる。

では、なぜ俗人の「由緒人」が茶毘や拾骨・納骨を行わなければならないと、これほどこだわったのであろうか。これに対する当時の理解の一端を、(19)足利義政の葬送に見ることができる。『蔭涼軒日録』延徳二年正月十九日・二十日・二十三日条には概略次のように記されている。次期將軍と決まった足利義材は、実父義視とともに義政の葬送に臨んでいた。

しかし、義材は実父の生存を理由として、茶毘終了後は帰ると連絡してきた。これに対して亀泉集証は「御跡為御相統者、挽紼・下火・拾骨等事、御沙汰無余義如何」と応答している。つまり挽紼（遺骸が納められた龕と結ばれた善の綱を引くこと）、下火と拾骨の三つが、葬送における相統者の勤めであると亀泉は諫めたわけである。この後、故実に精通した伊勢貞宗からも「如先規御沙汰可然」と進言があったため、義視と義材は二十三日に茶毘・拾骨を行っている。

西谷地晴美氏は中世前期の史料を用いて、中世社会は葬送の執行が相伝を支える重要な相統慣行の一つであったと指摘したが、中世後期の葬送でも茶毘・拾骨は、相統慣行を支える機能を果たしていた。このように「一向僧沙汰」と言っても、葬送儀礼すべてを禅律僧が執り行っていたのではなく、茶毘・拾骨などは相統慣行の上からも俗人が執り行う必要があった。そして、禅律僧もそれを承知して俗人へ助言していたのである。

以上の通り、中世後期の葬送が禅律僧の担う「一向僧沙汰」に変化するといっても、大石氏が強調するような、禅律僧が沐浴・入棺・茶毘・拾骨・納骨など「遺骸の処理にかかわる葬送を専門に沙汰」したのではなく、主に沐浴・入棺を彼等が担う、俗人との分業形態であった。しかも沐浴・入棺は中世前期までは俗人が行っており、それを中世後期に禅律僧が担うようになったわけであり、決して顕密僧から継承したものではなかった。この変化は、²³後土御門天皇の葬送を記した『明応凶事記』が書き残していたように、まさしく沐浴・入棺の儀を担当する者が、雲客・臣下から黒衣僧へ変化していた史実を示すものであった。また茶毘・拾骨等は、相統慣行という観点から、親族・近臣などの「由緒人」による必要とされており、中世前期の観念との連続性も窺うことができるのである。^⑥

それでは、葬送を全体にわたって「異門僧」である禅律僧が実施するとした「一向僧沙汰」とは、何をもってそう称されたのか、その意味するものが何であったのか。このことが解き明かされなければならない。次章でそれを検討しよう。

① 林謙「南北朝期における京都の時衆の一動向」（『日本歴史』四〇三

号、一九八二）。

- ② 井原今朝男「中世における触穢と精進法をめぐる天皇と民衆知」
〔国立歴史民俗博物館研究報告〕一五七、二〇一〇。
- ③ 湯川敏治氏は、室町・戦国期の家政職員が主家とは家族的な主従関係にあったことを指摘する（『公家日記にみる家政職員の実態』〔戦国期公家社会と荘園経済〕統群書類従完成会、二〇〇五）。
- ④ 西谷地晴美「中世的土地所有をめぐる文書主義と法慣習」〔日本中世の気候変動と土地所有〕校倉書房、二〇一〇。
- ⑤ 永正四年（一五〇七）六月二十三日、細川政元は養子澄之派の家臣に暗殺される。そして、七月八日に將軍義澄から京兆家家督を認めら

れた澄之は、三日後の十一日に政元の葬送を執り行う。このことが「政元葬礼為_レ致_二子礼_一也」（増補統史料大成『宣胤卿記』同年七月八日条）と記されている。ここに養親の葬送を執行することが「子礼」と記されているのも、家督継承を前提としたものであろう。

⑥ 勝田氏は十五世紀後半に足利將軍家の後継者が拾骨することを、「縁者が再び葬送の作業に関与するようになっていた」（中世の葬送と墓制『日本葬制史』吉川弘文館、二〇一二）と言う。しかし本章で考察したように、葬送は中世を通じて一貫して「縁者」が行っていたのであり、氏の見解は妥当ではない。

第三章 葬送執行体制と「一向沙汰」

第一節 「一向僧沙汰」の再考

「一向僧沙汰」の意味するものが何であったのかを考えるため、まず〈50〉後深草法皇の事例を取り上げよう。後深草法皇の葬送は、禪律僧が「一向僧沙汰」したものではなかったが、ここには次のような一節（『後深草院崩御記』嘉元二年七月十六日条）が存在する。

故院先年有_二御約諸之旨_一、其詔懇懃、所詮御万歳之後事、一向可_二執沙汰之由也_一、予又深存_二其旨_一、而近曾予奉_二内裏御乳父事_一、御本意已可_二相違_一歟之由、法皇常有_二御遺恨之氣_一、然而於_二其条者_一、暫讓_二補他人_一、奉_二行凶事之条_一、不可_二有_二子細之由_一、中心存_二之_一、又奏_二其由_一了、

この一節には、後深草法皇から生前、西園寺公衡に対して没後事（葬事）を「一向可_二執沙汰_一」との仰せがあり、公衡はそれを誓約していたことなどが記されている。ここから、俗人が葬送を「一向執沙汰」し得ること、また葬送を「一向執沙汰」することが「奉_二行凶事_一」と言い換えられ、「一向沙汰」と「奉行」とが同義であることが分かる。「一向僧沙汰」

による葬送に移行する以前において、俗人が葬送を「一向沙汰」していたことが確認できる。こうした事例は、もちろん右の例だけではない。たとえば、〈31〉白河法皇の葬送では、「治部卿能俊卿、本院之事一向可沙汰（白河法皇）由被仰下之、仍給文書了」〔中右記〕大治四年七月八日条とあって、鳥羽法皇が白河院别当であつた源能俊に、白河法皇の葬送を「一向沙汰」するように命じている。^①

一方、『称光天皇御葬礼記』が「嘉元三・文保已来異門奉行」と述べるように、鎌倉末から禅律僧が葬送を「奉行」するように変化している。つまり「一向僧沙汰」への変化とは、葬送を奉行する者が俗人から禅律僧へ変化したことを指すものと言える。では、葬送を奉行するとは具体的にどのようなことをいうのか、中世後期の葬送事例から検討してみよう。五山の諸寺長老が(8)足利義満の葬送を「寺僧沙汰」として行つたと記す『鹿苑院殿薨葬記』は、葬送の諸儀礼を司る者を「役者交名事」として次のように列記する。

下火 鹿苑院当住大岳、起龕 雲居庵中山、鎖龕 相国寺前住無求、点茶 大徳院在中、点湯 相国寺当住東啓、掛真 天竜寺前住
益叟、举経 相国寺欲西堂誠中、念誦 南禅寺当住玉海、起骨 大光明院月庭、初七 大智院円鑑、喪主 等持院院宗（万）〈御喪已下総奉行也〉、已上、

ここでは、この交名の最後にある「喪主 等持院院宗（万）〈御喪已下総奉行也〉」に注目したい。ここから、「御喪已下」の「総奉行」を等持院万宗が任じられ、それが「喪主」と称されていることが分かる。つまり、少なくとも禅宗の葬送では、特定の僧が「喪主」として任じられ、葬送を「総奉行」していたのである。では、「喪主」とは具体的にどのようなことをしているのだろうか。次に引用するのは『蔭涼軒日録』寛正四年（一四六三）八月十一日条で、ここには(14)日野重子の葬儀が葬所で進行する様子が記されている。

諸比丘尼衆者、葬所之南北面立、於是喪主進請「奠湯仏事」、以遠和尚唱「法語」、次喪主請「奠茶仏事」、九淵和尚唱「法語」、次喪主請「乘炬仏事」、鹿苑龍岡和尚唱「法語」、語了、擲「火把」、都管妙会都文為「直歳」而執「火把」度与愚々受之奉「相公」、公執之往「窆所」、自

下火^{（一）}而遂入^{（二）}棧敷^{（三）}

このとき、「喪主」は次々と仏事を請じ、それに仏事師が応じて奠湯、奠茶、秉炬等と仏事が進行している。「喪主」が「現今の葬儀委員長に当たると理解されるように」、「喪主」はまさに葬送の進行を司る所役を務める者であった。結論すれば、「一向僧沙汰」とは、特定寺院の僧侶が総奉行として葬送全体の進行を司る、葬送の執行体制を意味するものであった。それでは、中世前期にはこうした葬送を奉行する仕組みはどのようなものであったのか。それを理解するために〈33〉近衛天皇の葬送を取り上げよう。近衛天皇が没した日の『兵範記』久寿二年七月二十三日条には、

藏人頭左中弁光頼朝臣、為^{（藤原）}法皇使^{（藤原）}參上、（中略）旧主凶事、大納言伊通卿可^{（藤原）}奉行^{（藤原）}之由、同被^{（藤原）}申^{（藤原）}殿下^{（藤原）}了、

とある。これは、鳥羽法皇の使者藤原光頼が関白忠通へ、近衛天皇の葬送には大納言藤原伊通を奉行とするよう申し渡したものである。そこで奉行藤原伊通の活動に注目すると、伊通は関白や他の大納言とともに「御入棺并御葬礼雑事」を定めていた（『兵範記』同年七月二十七日条）。この「御入棺并御葬礼雑事」とは、入棺者や「御葬礼雑事」すなわち「造御棺」「山作所」等、葬送の各セクション毎に役人名と責任者である「行事」を記した名簿である。伊通は、奉行人として関白等とともに、いわば葬送の執行体制を決定していたのである。そして、「御葬礼雑事」のなかには、顕密僧としてその主たる職務を担った呪願師と導師を抱える「御前僧」というセクションがあり、そこに担当の行事官も列記されている。すなわち、中世前期の葬送では葬送全体の執行を監督する俗人の奉行があり、その一部門として顕密僧が組み込まれていたわけである。この中世前期における葬送の「御入棺并御葬礼雑事」が、中世後期の葬送では先に足利義満の葬送で取り上げた「役者交名事」に対応するものであったと言える。つまり、中世前期から後期にかけての葬送の担い手の変化とは、葬送の進行を「一向沙汰」する者が俗人から禅律僧へと変化する、執行体制の変化であったと言えることができる。

しかしそうだからと言って、中世後期の葬送で俗人の奉行が存在しなくなるわけではなかった。⁽¹²⁾ 称光天皇の葬送を例にとると、この葬送は泉涌寺の「異門奉行」によるものであった（『称光天皇御葬礼記』）。しかし、称光天皇が没した正長

元年七月二十日に「御仏事奉行事、可_レ為_二右大弁宰相親光卿_一由、再三為_二仙洞_一雖_レ被_二仰出_一、故障申入」(統群書類從『満濟准后日記』同日条)と、後小松上皇が称光天皇の仏事奉行に広橋親光を命じ決定しようとしていることから、それは窺える。^④ただ、親光は障りがあり辞退している。『薩戒記』の同日条によれば、「奉行人未_レ定之間、不_レ及_二僧食沙汰_一、不便事也」と、奉行人が決定しないために、遺体の傍で光明真言を唱えていた律僧等への食事の準備も進まない状態であったことが分かる。ここに俗人の「奉行」と僧侶の「一向沙汰」とがどのような関係であったかも窺うことができる。このような双方の関係を窺える他の事例が、(5)後光厳上皇の葬送で、これも律宗寺院である安樂光院の「一向申沙汰」であった。このとき「為_二三条宰相中将公時奉行_一、御没後事等一向可_レ申沙汰之由、被_レ召_二仰安樂光院見月上人_一」(洞院公定公記)応安七年正月二十八日条)と、奉行人であった三条西公時から安樂光院住持の見月上人へ「没後事」全体の進行を命じている。これらのことから中世後期の葬送における俗人の奉行とは、「一向沙汰」する禪律僧へ葬送全般の執行を委託し、それを監督調整するものであったと言える。^⑤

以上を整理すると、葬送を「一向沙汰」する執行体制が、中世前期から後期にかけて変化していたのである。すなわち中世前期の葬送では、俗人が奉行として葬儀の各担当、進行等一切を監督し、うち「御前僧」として顕密僧が俗人の行事官のもと「導師呪願の儀」を担当していた。これに対して中世後期では、俗人の奉行が葬儀次第を一括して寺家に委託し、禪律僧が奉行人として葬儀全体の進行を司る。また俗人の奉行が僧侶の「一向沙汰」を監督するというものであった。ゆえに前章で、中世後期の葬送では「僧沙汰」が主に沐浴・入棺に対して行われ、他の茶毘・拾骨・納骨は俗人が行っていたとしたのも、個々の儀礼に注目した場合のことで、葬送全体は禪律僧の奉行のもとに進められ、俗人が単独で行えるものではなかった。たとえば本節で取り上げた(4)日野重子の茶毘(波線部)から、その実態が窺われる。すなわち、遺体への着火(茶毘)は確かに俗人である足利義政が行っていたが、その儀礼も禪律僧が進行を司る葬送全体のなかに組み込まれていたのであった。このように中世における葬送の執行体制は、僧と俗人による重層的な分業構造だったのである。よ

って葬送の担い手の把握も、個々の儀礼と全体の執行体制との二階層で捉える必要があった。しかし、これまでの研究では、中世後期の「葬送は聖的立場にある禪僧・律僧・念仏僧が担うことになる」と記されるなど、平板な理解に終始していたと言える^⑥。

それでは、こうした葬送の執行体制の変化はいつごろから確認できるであろうか。大石氏は『称光天皇御葬礼記』の一節から、十四世紀前半を異門奉行による「一向僧沙汰」への変化の画期としたが、それは王家に限定しての指摘であった。本稿は公家や武家をも対象に広げて検討した結果、「一向僧沙汰」等との表現を十三世紀までに四事例を確認することができた。その初見は寿永二年（一一八三）藤原経房の娘最妙の葬送で、これを経房は「一向示明定上人、其沙汰也」（日本史史料叢刊『吉記』同年十一月十日条）と記している。このとき明定は阿弥陀三尊へ供養しており、浄土信仰がその背景にあった。二例目が建長八年（一二五〇）藤原為経の葬送で「戒音上人一向致其沙汰」（圖書寮叢刊『経俊卿記』同年六月九日条）と記されている。この為経が葬られた浄蓮華院は、為経の曾祖父であった藤原経房が造立供養した寺院で、阿弥陀如来像を本尊とする寺院であった。三例目が文永八年（一二七二）大外記中原師顕の母の葬送で「一向僧沙汰」（『師守記』康永四年八月二十五日条）、四例目が文永十一年（一二七四）藤原経光の葬送で「一向聖人沙汰」（『勘仲記』同年四月一六日条）と記されている。

以上の四例からその特徴を拾い上げると、第一に、公家の世界では十二世紀末より念仏僧が葬送を奉行する体制が登場しており、王家の葬送より百年以上遡ること。第二に、藤原経房・為経は勧修寺流藤原氏、藤原経光は内麻呂流藤原氏の各々名家出身、中原氏は局務家出身であって、「一向僧沙汰」が中下級貴族で先行して用いられていたこと、である。

以上の通り「一向僧沙汰」の理解を通して、中世における葬送の変化とはその執行体制が変化することであると明らかにしてきた。そこで次に、葬送儀礼の担い手が禅律僧に変化した理由を検討してゆきたい。

第二節 担い手変化の理由

顕密僧が触穢を忌避したことから、遺骸・遺骨に触れる葬送儀礼の担い手が顕密僧から禅律僧へ変化したと、これまで理解されてきた。しかし変化の実態は、俗人から禅律僧に移行していたのであって、大石氏の指摘とは異なっていた。したがって変化の理由も、実態に即して再検討しなければならない。もちろん、この理由を考えると触穢の問題も検討しなければならない。そこで、まず触穢がどう取り扱われてきたのか、概略を整理しておこう。

そもそも、触穢とは延長五年（九二七）に完成した『延喜式』で整備規定されたもので、たとえば「其触_レ死葬_二之人、雖_レ非_二神事月、不得_レ参_二著諸司并諸衛陣及侍従所等_一」（新訂増補国史大系『延喜式』神祇臨時祭・触穢条）と、死葬に触れた人は諸司等に参着することが禁じられている。この『延喜式』より少し後、十世紀半ば過ぎに成立したとされる『新儀式』（『群書類従』六）巻第五の「触穢事」にある、次の一節からは葬祭と穢の関係を読み取ることができる。

有_二死骸間、入_二其処_一者為_レ甲、収_レ骸後到触者為_レ乙、（中略）葬夜請僧・数隨身座従_レ事者、皆忌_二卅日、（中略）不_二着座_一只触_レ穢之人并受_二取其処物_一、皆為_レ穢、

つまり、①遺体（遺骨）の置かれている場へ着座すれば甲穢となり、遺体を片付けた後でもその場に着座すれば乙穢となる、②葬送の折、衆僧・隨身が着座して儀式次第を進めれば三十日間の触穢となり、③また着座せずとも、遺骸・遺骨に触れたり、そこにある物を受け取れば皆触穢になる、という。このようにして触穢となれば、右の『延喜式』の規定の通り、宮廷職務へ支障を来すことから、貴族社会では触穢を避けることが行動規範として求められていたわけである。

この触穢の特性をもとに沐浴等の五つの儀礼を考えると、たとえば沐浴はもちろんのこと、入棺や拾骨では遺体を包んだ筵や遺骨を挟む筵等を通して遺骸・遺骨に触れており、中世前期これら儀礼を担ってきた俗人は間違いなく触穢となっていた。これに対して、顕密僧が五つの儀礼に直接携わることはほとんどなかった。しかし、入棺では着座して野草衣

で遺体を覆い、茶毘・拾骨では兆域内や茶毘の垣内で念仏を称えて土砂を葬所に散じていたし、俗人の納骨に扈從となつて供奉しており、いずれも触穢となるものであった。^⑨ゆえに、五つの儀礼を担った俗人はもとより、呪的な職分を担っていた顕密僧も触穢となつていたのである。こうした葬送における俗人と僧侶の触穢の実態を踏まえ、本節では、まず中世後期になつて沐浴・入棺儀礼が俗人から禪律僧に移行したことの理由を検討し、次いで顕密僧が葬送から離脱したのは触穢を忌避したためであつたのかを考えたい。

では、はじめに中世後期の葬送で沐浴・入棺儀礼が俗人からどのような契機で禪律僧に移行していったのかを考えよう。すでに述べたように「触穢の忌避」は中世を通じて必要だった行動規範であつたから、触穢となる沐浴等の儀礼が忌避されることは、中世では当然のことであつた。しかし、茶毘・拾骨・納骨は依然として俗人が多く担っていたのであるから、一概に「触穢の忌避」だけを理由として片付けることもできない。すでに検討した通り、沐浴以下五つの儀礼は俗人と言つてもすべて故人の親族や近臣が担っていた。そこで、以下では禪律僧へ移行した入棺と、俗人が担い続けた拾骨を取り上げ、各々を故人とどういう関係にある者が担っていたのか、変化前の中世前期の事例から確認しよう。まず〈31〉白河法皇の事例では、入棺は藤原長実以下、白河院別当もしくは判官代が担っていた。これに対して、拾骨は二品覚法法親王をはじめとする白河法皇の子・孫が主体であり、それに院別当も加わるというものであつた（『長秋記』大治四年七月八日・十六日条）。また、〈27〉藤原師実室源麗子の場合も、入棺役人は「親昵人々」すなわち高階泰仲以下、摂関家の家司であつた（『中右記』永久二年四月四日条）。他方、拾骨は麗子の孫で氏長者であつた忠実の他、家忠・経実等、麗子とは異腹の子息等が中心であつた（『殿廩』同年四月二十三日条）。中世後期も、茶毘・拾骨等が相続者の勤めであると理解されていたことを第二章で指摘した通り、拾骨の主たる担い手は相続人すなわち親族であつた。

このように拾骨の担い手は親族が中心であつたが、入棺は近習や家司によつて担われていた。この親族ではなかつた入棺の担い手が、実は十三世紀になり不足するという事例を確認できるようになる。たとえば〈44〉藤原俊成の葬送では、

入棺に携われる俗人がおらず、顕密僧で籠僧の信乃房・小僧成安・重次等が年来の近習であったため、これら近習の小僧三人が沐浴・入棺までも行い、人手不足をしのいでいた。^⑧では、なぜ入棺役人の不足が生じたのか。藤原定家はこれを「御入棺事惣無_レ人_一（或不_レ触穢_一、又身憚嫌_二外人_一間、更無_二其人_一）」（『明月記』元久元年十二月一日条）と記し、入棺を行う者が不足する要因を推測している。その一点目に「不_レ触穢」と、触穢の忌避を挙げている。入棺に携われる者は触穢となるため、日常の宮廷職務等への障害となること等を嫌ったものと考えられる。当然のことである。ここでは二点目の、「身憚嫌_二外人_一間、更無_二其人_一」に注目したい。入棺を担う者は親族ではなかったにせよ、その人に哀日などの身の憚りがある場合はできなかったし、さらには第一章でも確認したように「外人」すなわち無縁の者が避けられていた。^⑨こうした厳しい要件が入棺を担う対象者をそもそも狭くしており、入棺役人の不足を招く構造的な要因が存在していたことが窺われる。そうすると、入棺を限られた俗人で処理するためには、宮廷行事の障害となる触穢を覚悟の上で携われる人手を動員できる経済的・政治的力量が必要であったことになる。ここに、十二世紀の終わりに以降、中下級貴族に先行して「一向僧沙汰」が登場したことを考え合わせるとき、中下級貴族が自身のそれら力量不足を補う必要から、沐浴・入棺儀礼を禪律僧によって代替していったものと推測することができる。

では、顕密僧が葬送から離脱し、中陰仏事に専念したのは、触穢を忌避したためであったのだろうか。このことを事例を通して考察しよう。最初は(5)後光厳上皇の事例。応安七年正月二十九日、後光厳は柳原殿で没し（『師守記』同年正月二十八日条）、二月二日の葬送は泉涌寺安樂光院見月上人の一向僧沙汰であった（『洞院公定日記』同年正月二十八日・二月二日条）。一方、二月五日に執り行われた初七日仏事は、「於_二柳原殿_一被_レ行_レ之、尊師良慈法印云々御経供養云々」（大日本古記録『後深心院閼白記』同年二月五日条）と記されている。これを大石氏は、「柳原殿念誦堂にて中陰仏事に携わる御前僧は泉涌寺での葬送に参加していない」と指摘するが、そのこと自体は正しい。しかし、中陰仏事の行われた柳原殿は触穢の場であった。なぜなら、後光厳上皇の遺体は二月二日に泉涌寺へ移送されるまで柳原殿に安置されていたからである（『後深心院閼白記』同

年二月二日条）。もちろん、これを触穢の場と判断したのは『新儀式』の規定によったためであるが、こうした触穢の判定は当時も通用していた。たとえば、『建内記』（大日本古記録 嘉吉元年（一四四二）九月十二日条）には、

雖_{（西洞院）}穢物撤却之後、既令_{（西洞院）}居_{（西洞院）}住甲之在所_{（西洞院）}上者、猶時兼可_{（西洞院）}為_{（西洞院）}甲穢_{（西洞院）}之由存候、白地来仁、我居住之在所各別之輩者可_{（西洞院）}為_{（西洞院）}乙穢_{（西洞院）}之由存候、

と穢物撤去の後でもそこへ訪れた人は乙穢になると記されている。ゆえに二月五日、顕密僧良憲法印を導師として初七日仏事が執り行われたとき遺体はすでになかったが、そこへ導師として着座した良憲法印等の顕密の高僧も触穢となっていた。そもそも、中陰仏事は死者が没した場所で行われることを通例としており、死穢発生の後三十日以内に行われた中陰仏事の場に着座した者は、もとより触穢となっていたのである。

二例目が、文明二年十二月二十七日室町第で没した⁽¹⁵⁾後花園法皇の事例である。文明三年正月三日の葬送は元応寺長老による「一向律家沙汰」（『宗賢卿記』同日条）であった。そして、「中陰仏事を担当したのは山門などの顕密の中核的寺院の僧であった」と大石氏が指摘するように、たとえば正月九日に行われた初七日仏事は隆玄僧都を導師として聖寿寺で執り行われていた。ところが、この聖寿寺は十二月二十八日から正月三日の葬送の日まで、後花園法皇の遺体が安置された場であった（『親長卿記』十二月二十八日条、『宗賢卿記』正月三日条）。ゆえに顕密僧隆玄は触穢となっていたのである。⁽¹⁶⁾

次に將軍家における葬祭を検討しよう。延文三年（一三五八）に没した足利尊氏以来、將軍家は禪宗による葬送と追善仏事が行われることを例としていた。たとえば、⁽¹⁷⁾応永三十五年正月十八日に没した足利義持の事例では、翌十九日に遺体が等持院へ移送され（『建内記』同日条）、等持院で同月二十三日に行われた葬送は「御茶毘之儀如_{（西洞院）}先々、等持院院主一向奉行」と、等持院による一向僧沙汰であった。しかし、二月十九日の中陰結願は、正月二十三日まで遺体のあった等持院で「禪僧仏事」「禪家法事」として行われ、続いて園城寺房能僧正の導師で「御経供養」が行われるというありさまであった（『満濟准后日記』各同日条）。

これらのことから、中陰仏事を執行した顕密僧はいずれも触穢となっており、王家や將軍家の中陰仏事を執行するためには顕密僧が触穢となる葬送をわざわざ忌避しなければならない、という理由にはならなかった。では、顕密僧は触穢を忌避して、中陰仏事への出仕を辞退することではなかったのか。もし出仕して三十日間もの触穢となれば、顕密僧にとって生活上の障害になったはずだと考えられるからである。このことは、中陰仏事を行った顕密僧が中陰の期間中どのように過ごしていたかを見れば分かる。先に取り上げた(5)後光厳上皇の事例では、後光厳の没した応安七年正月二十九日、柳原忠光からの奉書で初七日の導師を勤めた良憲等の御前僧と護摩衆を中陰の間の籠僧に請じ、後光厳上皇の没した柳原殿で護摩の勤修を命じている。このため彼等は「自二月二日参住旧院、祇候御念誦堂」(大日本古記録『後愚昧記』) 応安七年二月記付載」と、二月二日から柳原殿念誦堂に参住祇候していたのである。このように中陰仏事を担う僧は籠僧であったがゆえに、故人の満中陰まで籠もって仏事を営まなくてはならなかった。したがって、彼等籠僧は触穢により自身の宗教活動等の障害となることもなかったわけである。

以上を要約すると、中陰仏事の行われた場合は故人の没した場や葬送の行われた場であり、中陰仏事のときには遺体はすでに存在しないものの、そこに着座した者は触穢となっていた。ゆえに、顕密僧が触穢を忌避したために葬送から離脱したわけではなく、むしろ中陰の間、触穢の場に籠もって仏事に専念していたのである。

以上のように中世の葬送形態は、葬送全体を「一向沙汰」する奉行人と個々の儀礼を司る者との重層的な執行体制であったが、中世後期になると両層において俗人と顕密僧・禅律僧の関与の仕方が変化した。俗人にとっても顕密僧にとっても、触穢の忌避は中世を通じて必要だった社会慣習であったが、逆に穢の対象たる遺骸・遺骨を葬り、故人を祭る祭礼は中世社会には重要な儀礼行為でもあった。ゆえに中陰仏事を担っていた当該顕密僧も、その間触穢を引き受けることを専らとしていたのである。だが俗人にとって、触穢を忌避しなければならない社会慣習と、葬送儀礼を担う社会的意義との葛藤は必至であった。この葛藤の結果、中下級貴族を葬家とする葬送から、近習や家司が担っていた沐浴・入棺の担い手

が禅律僧へ移行するに至ったと考えられる。こうして葬送の様式が百年以上に及ぶ歳月を経て緩やかに禅律様式に変化・交替してゆき、その変化の波が王家にも影響し始めたのが(1)嘉元三年、龜山上皇の葬送だったのである。

- ① 王家以外の葬送でも、同様に俗人が「向沙汰」をしていた。たとえば安元元年（一一七五）藤原忠親の十五歳の娘の葬送では、「土葬也、乳母頼成朝臣偏致其沙汰也」（増補史料大成『山槐記』同年九月十二日条）と、乳母が「偏致其沙汰」している。
- ② 『新版 禅学大辞典』（大修館書店、一九八五）の「喪主」の項。
- ③ 十世紀後半に源高明が著した『西宮記』（故実叢書）「天皇崩事」には、「被定行事」〈行事上宰相着陣定行事所々人〉とある。このことから、葬送における各行事の役員が陣定により決定されていること、こうした葬送執行のあり方が少なくとも十世紀中頃には存在していたことが理解できる。
- ④ (9) 栄仁親王の葬送では、「仏事奉行」に指名された俗人が皆辞退し、実質的に奉行人がいなかった。貞成親王は、これを「奉行無其人」之条、背先規・無念也」（『看聞日記』同年十一月二十六日条）と、俗人奉行人の不在を先規に背くとさへ記している。
- ⑤ (18) 足利義尚・(19) 義政・(20) 義親の葬送では、奉行衆が仏事奉行に任じられている（『藤原朝日録』長享三年三月二十八日・延徳二年正月七日・同三年正月八日条）。この仏事奉行は、仏事費用の調達を主要な任務とされるが（『藤原朝日録』室町禅林とその周辺）そして、一八九七、幕府と藤原朝日録の間に立ち葬送の進め方の調整や、葬送当日の順調な執行に尽力していることも確認できる（『藤原朝日録』長享三年四月九日条、延徳二年正月八日条）。また(11) 足利義持の葬送では、葬送の前日・正月二十二日に「管領以下大名松松二群集」し、茶毘の時刻など「種々談色」があり、その結果を受けて「等持院院主一向奉行」による葬送が行われている（『満濟准后日記』応永三十五年正月二十二日・二十三日条）。このように將軍家の葬送の執行体制も同様であったと考えられる。
- ⑥ (5) 後光厳上皇の場合、『洞院公定公記』には葬送全体を安楽光院見月上人へ「御没後事等一向可申沙汰」（応安七年正月二十八日条）としつつ、入棺でも「安楽光院一向申沙汰」（同年正月三十日条）と記さる。「一向僧沙汰」等の表記が、個々の儀礼と葬送全体の二階層において使用されていたことも、誤解をもたらしたと考えられる。
- ⑦ 三橋正「延喜式」機規定と機意識」（『延喜式研究』二、一九八九）。
- ⑧ 『延喜式』卷三・神祇臨時祭・触機条に「入其所（謂著座）」と規定されている。
- ⑨ 葬所で触機を避けるためには、兆域の外や外垣に設けられた幄に居る必要があった（『西宮記』凶事・太政大臣葬事）。また納骨の供奉も三日間の触機であった（『兵範記』久寿二年五月二十日条）。
- ⑩ 〈46〉 九条尊子の葬送も、御棺役人が不足していた（『明月記』天福元年九月三十日条）。
- ⑪ 〈12〉 藤原成子（子）の葬送も、「その夜入棺といふことせさせたまふに、異人参り寄るべきにあらず」（『栄花物語』卷二五「みねの月」とある）。
- ⑫ たとえば(12) 称光天皇の中陰仏事は、遺体が移送された泉涌寺で実施された。これを『薩戒記』正長元年（一一四二）八月十七日条は「凡非崩御所於堂舎被移行中陰儀之例邂逅歟」と記している。
- ⑬ この他、貞和四年十一月二十四日、頭密僧尊什僧正が勤仕して行われた(3) 花園法皇の二七日御忌御仏事の場所も、その十一日前まで遺体のあった律宗の太子堂であった（『園大暦』同日条）。さらに(16) 藤原信

子の場合も、遺体移送先の般舟三昧院で顕密僧公範僧正を導師として初七日仏事が行われていた（『実隆公記』長享二年四月二十八日・五月八日条、『御湯殿上日記』同年五月八日条）。

⑭ このとき触穢の期間が二月二十四日までと定められていた（『師郷記』同年正月二十五日条）。

おわりに

最初に本稿で明らかとなったことをまとめておこう。

(一) 中世の葬送では、葬送全体を「一向沙汰」する奉行人が俗人から僧に変化していった。

(二) 十二・十三世紀頃までは、俗人の奉行が葬送全体を監督し、顕密僧は俗人の行事官のもと、導師呪願などの宗教儀礼を主に担っていた。そして沐浴から納骨まで遺骸・遺骨に直接触れる儀礼は、親族や近臣など故人の「縁者」が執り行うべきとの観念のもとに担われていた。

(三) 十二世紀末以降、俗人の監督のもと禪律僧が葬送を奉行する「一向僧沙汰」へと変化し、禪律僧が葬送全般の進行を司った。このとき彼等が新たに担った儀礼は主に沐浴・入棺であり、荼毘・拾骨・納骨は中世前期と同様、故人の由緒人・縁者により実施され、またそうされるべきものと考えられていた。

(四) 沐浴・入棺儀礼が俗人から禪律僧へ変化したのは、中下級貴族の葬家で入棺役人を揃えることが困難となっていたことが変化の契機であったこと、などである。

なお本稿は、こうした中下級貴族から始まった葬送形態の変化が、王家にまでどのようにして波及していったのかということまでは明らかにすることができなかった。この点は今後の課題としたい。また、禪律僧が沐浴・入棺儀礼に携わるようになった背景についても論じることはできなかったが、これには禪律僧の置かれた状況も考える必要があるであろう。ただ、これについてはすでに研究も進んでいる。それによれば、院政期から鎌倉時代にかけて、顕密寺院では寺内階層の分化が進展し^①、十三世紀前半以降、たとえば南都寺院には顕密の僧衆と律衆が共存するようになり、また齋戒衆を末寺の

末端に組織化し、荘園領主とは対立することがない形で勢力を伸張するという^②。そうしたなか沐浴・入棺等への禅律僧の関与は、負担軽減を求める葬家など俗人の需要に応えるものであったと言えよう。と同時に、このような禅律僧の葬送への進出は、荘園領主の既存権益を侵すことなく勢力を伸張しなければならなかった、禅律僧の置かれた事情と合致するものであったといえることができる^③。

以上のように本稿は、九世紀から十六世紀まで、被葬者も王家・公家・武家を対象にするという、これまでの葬送研究にはない手法で検討を進めてきた。その結果、従来の研究では充分に顧みられなかった二つの知見を得ることができた。

一つは葬送における俗人の持つ意義である。中世後期、葬送を執行する奉行人が俗人から僧侶に変化したとは言え、それが僧と俗人との分業・協業により行われていたことには変わりはない。なかでも親族や近臣などの縁者が中世を通じて葬送に関与しており、それが欠かせないものであった。一方、目を古代に転じてみると、七世紀以前の葬送も故人の本来属していた集団（親族や眷属）に担われており、また八世紀以降、天皇・皇后・皇太后の大葬において、装束司・山作司等、葬儀委員長とも理解されてきた監喪使には、諸王（天皇の親族）・皇親氏族や藤原氏などの外戚が優先的に任命されていた^④。このように古代から中世を通じて、親族や有縁の者が葬送の担い手として欠かせない存在であったと言える。また中世において王家の葬送を中心的に担った者は、近習と呼ばれる近臣のなかでも選別された者達、政権を担った近臣達であった。祭祀儀礼は国家的秩序を浮き彫りにできる国制機構の象徴的「場」である、との岡田莊司氏の指摘^⑤を借りるならば、天皇・上皇等の葬送という「場」において、それを担った近臣・近習を見れば、当該期の国家的秩序の一端を浮き彫りにできるとも言え、今後の研究にも生かされるべき視点であろう。

二つめが、中陰仏事の場に対する穢空間としての理解である。これまでの中世史研究では、遺体も片付けられた後の中陰仏事の場合は穢とは切り放され、あたかも清浄な空間と理解されてきた。そして、中世後期における中陰仏事は、触穢を忌避した清浄な顕密僧が営む場であるとされてきた。ゆえにこれを前提とする限り、不浄な禅律僧が追善仏事に携わるこ

とが異例となり、その由縁が明らかにされなければならなかったし、その答えも、たとえば「禪僧たちが、死穢の觀念から比較的自由であつた」など、^⑦当然に穢との關係性から導き出されなければならなかった。しかし、実は中陰仏事の場は触穢の空間であつたから、触穢となつていた禪律僧が王家の中陰仏事を担うことも可能であつた。たとえば、元亨四年（一二三四）に没した伏見上皇後宮藤原經子の事例では、「忌陰仏事等、一向頓惠上人被_レ沙汰云々、葬礼同上人沙汰也」〔花園天皇宸記〕同年十月十一日条と、三福寺の頓惠上人が葬送と中陰仏事を執り行つていた。また⁽¹⁵⁾後花園法皇の葬送を担つた律宗寺院元応寺長老が、「御忌中同沙汰」〔大日本史料〕八・四・『歴代皇記』文明三年正月三日条と中陰仏事も行つてゐる。このように、中陰仏事は禪僧はもとより、念仏僧や律僧も勤仕できるものであつた。十世紀になつて整備された触穢に関する規定は、中世後期の社会にもしっかりと根を下ろし生き続けていたのである。^⑧となれば、中世後期における禪律僧による中陰仏事の勤仕も異例とするのではなく、正面から位置付け直さなければならず、今後の中世史研究の課題となるであらう。

① 永村眞「中世東大寺の諸階層と教學活動」〔中世東大寺の組織と經營〕塙書房、一九八九。

② 大石雅章「非人救済と聖朝安穩」〔日本中世社会と寺院〕清文堂、二〇〇四、同「中世寺院組織について」〔龍谷史壇〕一二四、二〇〇六。

③ 細川涼一氏は、律宗寺院内に律僧と齋戒衆という身分構成を確立したことから、律僧が葬礼に関わり得たと指摘する〔唐招提寺の律僧と齋戒衆〕『中世の律宗寺院と民衆』吉川弘文館、一九八七。

④ 石井輝義「律令國家の喪葬」〔史苑〕五七一、一九九六。

⑤ 虎尾達哉「上代監喪使考」〔律令官人社会の研究〕塙書房、二〇〇六、榑佳子「古代における天皇大葬管掌司について」〔国立歴史民俗博物館研究報告〕一四一、二〇〇八。

⑥ 岡田莊司「王朝國家祭祀と公卿・殿上人・諸大夫制」〔平安時代の國家と祭祀〕続群書類完成会、一九九四。

⑦ 原田正俊、「はじめに」注④前掲論文。

⑧ 平安時代末期、藤原頼長も『新儀式』と同じ原則を記している〔宇槐雜抄〕仁平二年四月十八日条。

throughout aristocratic society. From the latter half of the 11th century, in the pardons carried out in the emperor's name, there was often a move to eliminate pardons for those related to the appeals of the shrines, but since clemency for those punished as result of appeals by the shrines meant obstructing the realization of divine will, this was a serious act betraying divine wishes, and in this sense its roots were the same as those of the strengthening of taboos on pollution. Pardons for those who faced punishment as a result of the appeals of the shrines by the emperor whose existence was profoundly linked to rites for native deities through the offering rituals was a violation of the deities' intent by the emperor and showed an absence of proper respect for the deities. Being an act that might invite the curses of the deities, these pardons had to be avoided.

Strange phenomena at shrines were also portends for humans of the possible occurrence of curses by the deities and signified an omen warning them to prepare measures to deal with catastrophe. The curses of deities were never unforeseen, and through these omens providing advance warning, people could seek measures to avoid the curses that were attempts to respond to the actions of such people. From the popularity of divinations due to strange phenomena, one can clearly see a change in the character of deities, i. e. the appearance of medieval deities who would respond to appeals. The period from the first half of the 11th century to the middle of the century that saw the increase in divination due to strange phenomena at shrines was the turning point in the appearance of deities that could be characterized as medieval.

The Structure of the Division of Labor between Priests and Laity
at Funerals during Medieval Times and Changes Therein,
As Viewed through an Examination of *Ikkō sō zata*

by

SHIMAZU Takeshi

This article attempts to clarify the structure of the division of labor for funeral rites that were performed by Buddhist priests and laity and the actual conditions of the change in Japanese medieval funeral rites.

Past studies argued that those who took part in funeral rites, performing the functions of *nyūkan* (placing the body into a coffin), *dabi* (cremating the corpse), *shūkotsu* (gathering the ashes) and so on, changed from *ken-mitsu* (exoteric and esoteric) Buddhist priests who were affiliated with the core *ken-mitsu* temples of Enryakuji, Kōfukuji, Tōji etc, to priests of the Zen, Ritsu, and Nembutsu sects and that *ken-mitsu* priest concentrated on *chūin butsuji* (Buddhist memorial services conducted during intermediate period, *chūin*, between death and rebirth). In addition, it was understood that the reason for this was that *ken-mitsu* priests wished to avoid funeral rites that would entail *shoku'e* (contact with the impurities of the dead). But this understanding does not place sufficient weight on the participation of the laity in funeral rites. This is particularly the case after the late 14th century when the practice of funeral rites that was so often described as *ikkō sō zata*, which has been understood as all portions of funeral rites being conducted completely by priests who had been charged with these duties by Zen, Ritsu, or Nembutsu lineage temples, and thus the participation of the laity in funeral rites was hardly considered. In other words, it is necessary to review the form of funeral rites to see how they were conducted and practices changed from the point of view of those who practiced funeral rites whether they were priests or members of the laity.

As a result of having investigated the role of lay participation in funeral rites from 9th century to 16th century, I have revealed that the form of funeral rites in medieval Japan was a multi-tiered system that was constituted of a supervisor who had performed all the rites of the *ikkō sō zata* and persons who managed each protocol and that changes occurred in this multi-tiered system involving the laity and priests in each part. Moreover, I have clarified that the *chūin butsuji* in which *ken-mitsu* priests specialized to avoid *shoku'e* were also actually places of *shoku'e*, and I also point out that the reason that has been assumed responsible for this change is not valid. Finally, I clarify that although participation in funerary rites involved *shoku'e*, it was at the same time required by custom and filial duty and therefore *ken-mitsu*, Zen-Ritsu, and Nembutsu priests, in other words other, those who had taken the tonsure, as well as relatives and close lay advisors, that is to say, members of the laity, faced impurity of death in each place.