

中世曹洞宗切紙の分類試論(四)

—曹洞宗における差別切紙発生の由来について—

石川力山

一はじめに

本稿もすでに回を重ねて第四回目になつたが、はじめに明記したように、この稿を起こすに当つてその意図としたところは、確実に中世に発生したと見られる曹洞宗所伝の切紙について、その集成を試みるということであった。そこではじめに、中世切紙の種類がどれほどあるかを確認することを目的として、近世初期のものも含めた数種の切紙目録を手

掛りとして、その全体像を概括的に論じたのが第一稿である。それは、元来切紙は、各事項について一紙を建て前とする極めて断片的なものであり、それだけに散逸し易い性質のものであったが、中世戦国末期頃から近世初頭にかけて、切紙は集成化の傾向が顯著となり、そのため目録類も多数作成されたことから、それらのすべてが中世成立の由來を有する切紙とは限らないが、全体像の把握という点からは欠かす

ことのできない史料と考えたためであつた。

また第二稿では、中世末頃の切紙の集成物としては極めて珍らしく、しかも中世切紙の全体像をうかがう上からは貴重な示唆を与えてくれると見られる、岐阜県龍泰寺所蔵の冊子本『仏家一大事夜話』の全文を翻刻紹介して、その史料的価値や性格について若干の論考を試みたが、これは第一稿を補完するという意味を持っていた。

さらに第三稿では、第一稿で提起しておいた十一種の切紙分類項目にしたがつて切紙の集成を行うという立場から、第一項目の「叢林行事」関係の切紙を集め比較検討を行つた。そして今後もこの分類項目にしたがつて、今日発見される中世切紙をすべて翻刻紹介して、中世曹洞宗切紙の集成を目指すつもりである。

ところで、筆者が意図している中世切紙の集成という課題は、原史料が今日まで伝承されている例が極めて少く、基本

史料の収集という出発点において非常な困難さを内包している。これに反して近世所伝の切紙の現存状況は極めて豊富で、時代が下るにしたがって切紙の数量も増加の一途を辿り、四百数十種の集成がなされた例もある。ここで問題となるのは、こうした近世切紙の果してどれだけが中世以来の伝承を有する切紙かということであり、このことは同時にいかなる種類の切紙が時代とともに増加したかという課題とも関わる。そして、近世以降に作成された切紙目録や、ある程度の集成の形跡が見られ、まとまった形で伝授された切紙集の中に殆んど例外なく見出されるのが、部落差別に基づく「非人」関係の切紙で、すなわち「非人引導之切紙」「非人亡者引導之大事」等と呼ばれるものであり、癩病や狂者も同様に差別されて扱われ「非人癩病狂死者引導法并符」と呼ばれることもある。これら種々の名で呼ばれる部落差別関係の切紙は、筆者の見聞した限りでは寛永期以降の切紙にのみ見出されるもので、その意味においては近世以降になつて増加する切紙の極めて特徴的なものの一つかもしれない。ただしこのことは、単に寛永期以前のものがまだ発見されていないというだけのことであるかも知れず、断定的なことが言えるわけではないが、近世切紙にはいずれの派にも例外なく附隨するといふことだけは断言できる。そしてそれは、部落差別が社会身分的に固定化した江戸期になつて突然出現したものではなく、そ

れにはその前段階となる切紙がすでに存し、これが発展した形が「非人引導之切紙」ではないかという作業仮説を筆者は持っている。しかも、その背景には、中世における触穢の観念と、これを合理的に説明しようとする理論的根拠としての仏教の業思想が色濃く影を落としているとみる。このことは、鎌倉新仏教、就中曹洞宗が民衆仏教としての道を歩むことを選択したことにその淵源を発する、中世民衆宗教史としての一課題でもあるが、現実に種々の場面で陰に陽に機能している仏教の今日的課題でもあるので、これまでの中世切紙の集成を意図した稿とは多少趣旨を異にするものであるが、種々の差別観念の展開と、部落差別切紙の発生との、双方に関わる問題として、切紙史料を中心にその軌跡を辿つてみたい。

なお、本稿で取り扱う切紙も、先に設定した十一項目の分類外のものではなく、十一項目のいずれかに分類配当されるものであり、その意味からも、従来続けてきた論考とは趣を異にするものであることを附記しておく。

二 「非人引導之切紙」の成立について

非人引導関係の切紙は他にも種々の名称が付されている⁽²⁾が、本稿では特定のテキストを示す以外は「非人引導之切紙」の名称で統一した。これは筆者が管見したこの種の切紙

で最も古いと思われる、愛知県西明寺所蔵（現在、宗務庁委託保管）の寛永七年（一六三〇）の年記があるものにしたがつたものである。その全文は次の通りである。

非人引導之切紙

來人縁断絶

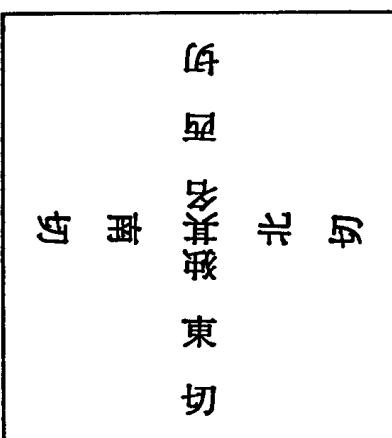
因果縁出題

父母縁断絶

北切

西切

東切



兄弟縁断絶

因果縁出題

△非人亡者之事　自家初テ世具雜物衣裳刀共ニ悉ク迷イ捨テ
△其ノ身ヲ乞食ニ渡ス時キ、弓ノ絃^{ツル}デ、男ハ左、女ハ右ノ腕デヲ

也、其文云
ユル也

○因果業生、冥々除滅、尽未來際、直切根元、此ノ文ヲ書キ死
人ニモ可ン添、亦死人ヲ出シタル門ドノ堵下ニモ可ン埋、其後人
間ニナシテ引導可レ有也、可レ秘也、

△天疵病之夏 我レヨリ風上ニモ不^レ置、居タル座敷ニモ不^レ

居、盃ヲモ不^レ呑、平生如^レ此、亦死シ去テノ引導最大切也、天
蓋幡何レモ黒色ナルベシ、此符ヲ書メ引導ノモ、七日ハ居ル坐
布ニシクベシ、其ノ親兄弟子供ハ此ノ符ヲ百ヶ日ノ間ダ可^レ掛、
供養平人贊テ回向無シニ可^レ向^{ムカウ}

△引導ノ時キ唱ル文云、汝元来不生不滅身、无父无母^{ムノムホ}无兄弟、
此土^{コトコ}自去再不来、輪廻顛倒直^{キン}絶

于特寛永七庚午年菊月吉辰

天牛沙門判

この「非人引導之切紙」は寛永七年の原史料ではなく写しであるが、相承者天牛沙門は西明寺九世鉄山天牛（一六五四）のことと見られ、年代的にも付合するので確実な原史料に基づくものと思われる。畢本校合の跡も見られる。

ところで、切紙の伝授は古来、師資相承の室内で秘密裏に相承されるという形式をとり、本文中にも「可秘々々」の如

緒^{ヒツ}テ非人ニ渡ス也、引導^{ヒキウガタ}シタル時、子ヲ不^レ持者ニハ后^{アシロ}手^{ハンド}ニ其ノ総^{ソロ}相添エテ送ル「死人ノ年シカズ錢ヲソ

き語がしばしば見られる。したがってそこには、曹洞宗各派の独自の切紙が伝授されていたかの如く思われるが、事実はこれに反して各派の切紙は帰を一にして同内容のものが伝えられていたとされる。⁽⁴⁾ ただしこれは切紙の集成が一般化した江戸中期以降のものに限つて言えることであつて、中世切紙の実態は決してそのような画一的な捉え方はできない側面を有していることは前稿において既に指摘したところである。

ところが、この「非人引導」関係の切紙に限つては、寛永期以降のものが期せずして殆んど同じ内容、同じ符（断絶符）を伝えており、成立の段階的要素が全く見出せない。この事実は何を意味するものであろうか。近世幕藩体制の成立とともに、全国的規模で非人引導の法が徹底されたことを意味するものであろうか。もしそうであるとするならば、幕府関係の禁令等になんらかの形跡を留めていそうなものであるが、そうした法令が出された記録は見当らない。

また筆者はしばしば、中世と近世の切紙を画然と区別して取り扱っているかの如き表現を用いているが、それは、中世宗教史、就中民衆宗教史の立場からこれを見た場合、切紙史料のあるものは、極めて顯著な時代的要請の中で成立しているということを前提としているためである。したがつて内容的には近世所伝の切紙の中にも、中世成立のものを多数含んでいるという事実も忘れてはならない。そして、中世という

時代的区切りをどこに置くかということについては、応仁・文明より寛永ごろまでを一応戦国時代とする見方があるが、筆者の、切紙史料の研究の立場からも、寛永頃を広義の中世の終末、近世の始まりと見ておきたい。それは教団史の上からも、寺院成立史の上からもまたある程度容認できるものと思われるが、切紙史料が確實に寛永期に伝授されたもので、師承関係がはつきりとしておれば、その前段階のものが中世切紙として機能していたと見てよいと思われるからである。以上のような理由により、一応寛永頃までのものを中世より近世過渡期までのものとして取り扱つてよいと思われるが、「非人引導之切紙」に関しては多少問題が残る。それは、すでに述べたように、寛永期以前の同種の切紙は筆者は不聞にして未見であるということと、さらに中世戦国末頃の切紙目録類にもこれらは見出し得ないということである。たとえば先に紹介した、岐阜県竜泰寺所蔵の『仏家一大事夜話』は、年記は無いが極めて珍らしい中世切紙の集成本であるが、この中にも見当らず、やはり先に紹介した長野県徳雲寺所蔵の天正二十年（一五九二）の年記を有する「切紙数量之目録」にも見当らない。⁽⁵⁾ また駒沢大学図書館所蔵の寛永十年（一六三三）九月書写の冊子本『室中切紙』には、永正十三年（一五一六）に相承した旨を記す「○嗣書諸目録之切紙」が書写されているが、これにも非人関係の切紙は見当らない。⁽⁶⁾

ひるがえつて、寛永期という時代がいかなる意味を持つていたかということを考えてみると、寛永十四年から十五年にかけて島原の乱があり、この時を境にして切支丹の禁圧が厳しくなつてくる。こうして切支丹からの転宗者、所謂転び切支丹が出てくるが、これらの人々は犯罪者や非人と同様に扱われ、過去帳なども一般とは別に「帳外過去帳」として記載されるが、これが行われるのは寛永十五年頃からとされる。こうした状況を考えて見ると、非人引導ということも、寛永年間後半から、一般とは差別した形で定着するようになるとも考えられる。しかしここで問題になるのは、先に引用した寛永七年の「非人引導之切紙」である。今日にまで続く寺檀制度は、幕藩体制下における民衆統制制度の一環として形成されたが、これらは切支丹の禁制を目的として始まったとされる。そして寺請証文や宗旨人別帳の作成が法令化されるようになつていくが、それが明確になるのは寛文年間（一六六一～一六七三）のことである。こうした全国的な統制が未だ不充分な時期、しかも島原の乱によつて切支丹禁制が強化される以前に、すでに非人引導の方法が、ある意味では全宗門的に定着していたといふことになる。その後の年記を有する「非人引導之切紙」の類は、この寛永七年の形式を一步も出るものでないことによつても、このことは理解される。この頃僧録制度もすでに整備されつつあつたので、末端寺院へ

の情報伝達も今日推測するほど貧弱なものではなかつたと思われるが、非人の葬送儀礼の規制という社会制度的な指導体制がすでに確立されていたとも思われない。寺社奉行が置かれるのが寛永十二年（一六三五）のことであり、さらに天下大僧録である関三ヶ寺（武藏龍穩寺、下総總寧寺、下野大中寺）の執務に関する規定が幕府から示されたのは延宝五年（一六七七）十一月十八日のことであつた。⁽⁸⁾ こう見てくると、「非人引導之切紙」が寛永期以前に遡れるか否かは別として、寛永七年頃に定着した形式としてすでに存在したことは事実であるが、これが制度的に全宗門に布達されるという条件はまだ整つていなかつたという、矛盾した情況が提示されたことになる。これに対する明確な解答はいまのところ出し得ないが、考えられ得る説明としては、非人の社会的身分の固定化と差別の隔離が幕藩体制の方針として顕在化してくるや、これを逸早く察知した教団側は、これに対応する形で非人引導の方法を確立し、これがなんらかの方法で全宗門的に流布することとなつたということである。しかも、この非人引導の方途は全く新たに創作されたものではなく、その雛形はすでに中世にあつたと筆者はみるのである。それは「授戒」である。

中世における曹洞宗の地方展開は、ある意味では民俗との習合の歴史であつたといつても過言ではない。ある時には在地の地主神、山神、水神、龍神等を取り入り、またある時は

山岳信仰や修驗的要素とも積極的に関係を結んだ。⁽⁹⁾ そしてこの時、地方伝道に活躍した禪僧たちは、それら在地の信仰を集めている神々や崇拝物に対し、その傘下に降ることは決してせず、むしろそれらに対して優位に立つて宗教的主導権を掌握していったのである。その際に重要な要素となる儀礼が授戒であった。山神や水神、さらには亡者、惡靈等が授戒によつて血脉を受けた成仏したという伝承は高僧伝等に枚挙にいとまがないほどである。この授戒という儀礼は、さらに地域民衆をも対象として行われるようになり、在地の信仰を獲得する極めて有効な方法であつたことも指摘されている。

こうした中世における授戒の伝統を反影して、切紙にも授戒の儀礼を示したものが多数見られ、「國王授戒作法」「龍天授戒作法」「水神授戒之切紙」「山神授戒之切紙」「畜生授戒」「亡靈授戒」「居士授戒作法」等をあげることができる。しかもこれらには血脉の作り方も付随していたものと思われる。たとえば、埼玉県正龍寺所蔵の「國王授戒作法切紙」（國王とは天皇を指す）を例に掲げると、

国皇授戒貴裡紙（端裏）

（印）

國王授戒作法

若在内裡奉授、

國王御座在東西向設別椅

教授授戒用一座以、

一師作法奉授、

又如常人學授事在之此者信心

無二而或御入寺受戒時也、縱雖寺中、

國皇御座間去方丈而為御所、每柱以黃紙画龍押之也、住持下庫下寄宿、不奉同宿也、相見時居賓位、受戒時縵外、左右大臣帶劍候、

千時文祿四年乙未極月十三日

前總持繁室更榮老衲（花押）附与泰雄上座

というものであり、同じく正龍寺所蔵のものによつて、「國王上付授血脉」の切紙を掲げると、

分為三段、円相書之也、上段始從^ニ釈迦牟尼佛^ニ到^ニ婆舍斯多、中段從^ニ不如密多^ニ到^ニ天童如淨、下段從^ニ永平道元^ニ、到^ニ今上皇帝^ニ、円相之内各々用^ニ朱書^ニ円相^ニ也、朱引次第相続從^ニ今上皇帝下^ニ、到^ニ釈迦牟尼佛^ニ圓相^ニ也、下菩薩戒者、仏祖一大事也、嫡々相承到^ニ我、我今付^ニ授陛下^ニ、能護念莫^レ忘^ニ如來付囑^ニ、至切至切、

というものである。天皇に対する授戒や血脉が一般常人や諸神、竜天等と異なることは、その座椅の設け方にも顕著に見られる。この「國王授戒切紙」が果して実際に用いられたか否かは記録には見出せないが、あらゆる場面が想定されて準備されていたことがこれによつても想像できる。そして、原史料はまだ発見していないが、「非人授戒作法」および「非

人之血脉」の名は、わずか一例であるが目録に見出すことができる

ものである。その目録は、石川県永光寺所蔵の切紙類に付されているもので、「截紙之目録」という標題を有する巻子本で、「臨松譲書」の識語から、永光寺輪住四百七十九世万山林松の筆録になるものと思われる。林（臨）松は寛永十年（一六三三）頃に永光寺に輪住したことが知られるので、まさしく非人引導の方法が曹洞宗門で定着する時期の人であり、しかもこの「截紙之目録」には他に非人関係の切紙の記載が見出せないので、この時期頃までは非人授戒の切紙が非人引導の方法として機能していたと思われる。

なお、非人と同様に中世後期から近世社会の中で卑賤視された階層の人々として、エタ（穢多）身分の問題があるが、切紙資料にはエタの語は全く見出されないので、切紙資料に限つて言えば、非人の語の中にエタ身分の者の意味も含ましめていたものと思われる。

ところで、引導とは、勿論葬送儀礼であるが、特に曹洞宗の場合は授戒ということが前提となる。曹洞宗における葬送儀礼とは、死後に戒を授けて出家成仏せしめるという意味があるのである。いわば生前に行うべきことを死後に行うといふことになる。そのための切紙に「没後作僧」、あるいは「没後授戒作法」というのがある。永光寺所蔵の切紙類の中から一例だけ掲げると、

没後授戒作法

先對_ニ亡靈_ニ按_ニ椅子_ハ、中央卓棹子一脚_ハ、掛_ニ裳衣_ハ、香爐_ニ燭花瓶立_ニ造華_ハ、灑水器入_ニ淨水_ハ置_ニ灯燭香爐間_ハ、次導師与教授師同時入_ニ道場_ハ、先導師燒香_ハ、香沈水香等_ハ、次与教授師相並向_ニ椅子前_ニ同時三拜_ハ、次導師就_ニ椅子_ハ、教授師立_ニ椅子左辺_ハ、次導師取_ニ灑水器_ハ先灑_ニ師頂上_ハ、次灑_ニ四方_ハ、次亡靈_ハ亦師頂_ニ收_ニ水器_ハ、次合掌導師教授師同音偈唱_ニ匿音_ハ、偈云_ハ、但以_ニ衆法_ニ合_ニ成此身_ハ、此身起時唯法起_ハ、此身滅時唯滅_ニ法_ハ、此法起時不_レ言_ニ我起_ハ、此法滅時不_レ言_ニ我滅_ハ、前念後念念不_ニ相對_ハ、前法後法法法不_ニ相對_ハ、三邊_ニ次導師拈_ニ座具袈裟鉢盂_ハ、教授師代_ニ亡靈_ニ頂戴_ハ、一授持亡靈令_ニ頂戴_ハ、次亡靈令_ニ著衣威儀_ハ、次導師說_ニ戒_ハ、說了_ハ、師教授師同時三拜_ハ、次導師示_ニ亡靈新僧_ニ云_ハ、上不_レ修_ニ正戒相_ハ、下不_レ取_ニ邪念心_ハ、是云清淨大戒_ハ、亦云_ハ渠元來清淨不污染_{トクカクス}私_{カク}上_ハ過去_{シテ}未來也_ハ、亦上_ハ本心下_ハ化相

開山弘慈禪師以來代々如此

洞谷永光現住呑良（花押）

開山御在判

于時元和式丙辰載孟春吉日

というもので、あたかも亡靈が眼前に居るが如くにして行われる授戒作法とは、出家得度作法そのものである。その上、授戒が終ればこの亡靈を「新僧」と呼んでいるのである。非人の没後授戒作法がどのように行われたのかはいうまでもなく、非人授戒作法についても、この切紙が発見されなけれ

ば、いかにして行われたかは知る術はないが、近世の曹洞宗門内に広く流布した「非人引導之切紙」は、恐らく「非人授戒作法」や「没後授戒作法」を前提として成立したものであらることは、間違いないものと思われる。ただしここで注目しておきたいことは、この「非人引導之切紙」は、元来は引導すなわち葬儀の前段階的儀礼を規定したものであつたということである。それはもとより、非人乞食といわれた賤民の存在を無批判に容認した上でのことではあるが、こうした儀礼を経た上で、「其ノ後チ人間ニナシテ引導可有也」とあるように、さらに引導儀礼、すなわち「没後授戒」あるいは「没後作僧」という儀礼が行われたらしいことである。三重県広泰寺所蔵の「非人亡者引導切紙」の末尾にも、

身ノ代ニ死人ノ年ノ数ズ錢ヲ渡スハ、非人ヲバ乞食ニ渡シ、死人ヲバ買イ返スペキ也、如上ニ送リテ、其後人間ニ成テ可引導、其時ハ幡天蓋モ常ノ如ク、式不相代也、

とあるように、その後の儀礼は、幡や天蓋の色やこれに用いる文句も通常のもので、儀式も変つたものではないと明記している。ただここで特に問題としたいのは、「天疵病之事」における差別性である。

この「天疵病」は、時には「癩疵病」とも書かれるので（広泰寺所蔵切紙）、癩疵と狂人を指すものと思われるが、これにさらに癩病者が加わるということである。杉本俊龍『洞

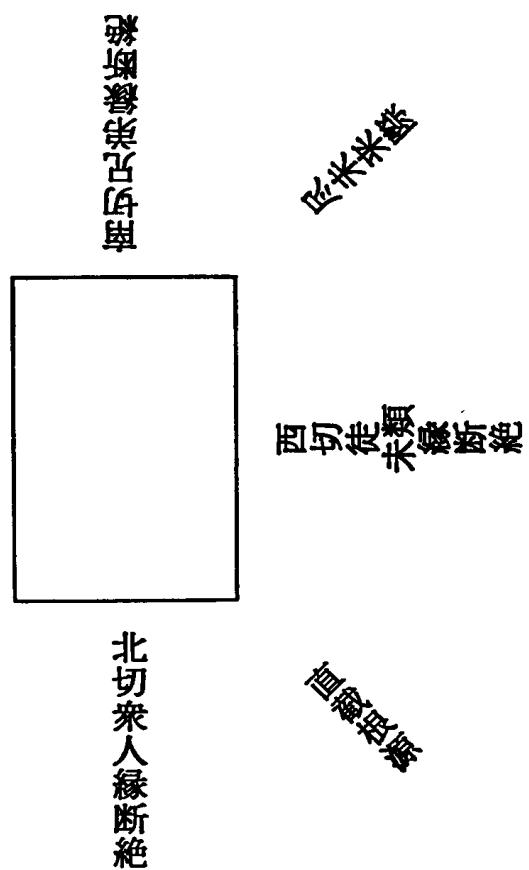
上室内切紙参詣研究并秘録』の解説はこの点に全く触れないが、その切紙の標題に「非人癩病狂死者引導法并符」とあるので、当然これらを含んでのことと思われる。そして元来は非人亡者と天（癩）狂癩病死者の切紙は別個のものであつたらしいうことが諸種の「非人引導之切紙」の比較によつて知られる、前記の寛永七年の切紙においてもそのことは知られるが、駒沢大学図書館所蔵の書写本『室内切紙騰写』に引用された永平寺三十世惠輪永明禪師光紹智堂（一六七〇）所伝のものと見られる当該切紙は、

ヘ非人亡者之夏 図形別紙有之
ヨリ写取置

自家初世ノ其雜具等衣裳刀共送捨、其身乞食渡、弓絃以男左、女右腕縊、非人渡、引動時、子不持者後手截也、其後切刀身之代相添送時文曰、因果業生、靈々除滅、尽未來際、直切根源、此文書死人可添、亦其出門堵下可埋、其後人間成引導可有之

天疵病之夏

自我風上不置、居座敷不居、盃不飲、平生如是、亦死去引導最大切也、又天蓋幡何黒色可致、此符書引導、七日居座敷可數、其親兄弟共此符百箇日間不可捨、供養平人替無回向、可問也、下炬云、汝元來不生不滅身、無男無母無兄弟、此土自去再来、輪廻顛倒直断絶、



この護符に対する言及がない。しかしこれも非人亡者の場合と同様に扱われ、身代り、すなわち金銭を添えて乞食に引き渡す際に書き付けられる文言は断絶符の中に取り入れられることになる。かくして成立し流布するのが「非人癩病狂死者引導法并付」という切紙で、非人亡者も天（顛）狂癩病死者も同様の儀礼をもって扱われる引導法が行われるに至ったという次第である。そしてこれら両者を結びつける共通の底流をなしている観念こそ、中世以来の伝統を有する触穢の思想であろうと思われる所以、次にこの点に関して、やはり切紙史料を中心に考えてみる。

三 中世における触穢觀と曹洞宗切紙

といふものであり、明らかに別個の扱いを受けていた。遺体を風上に置かず、室を同じくせず、食器も同じものを用いないとするのは、明らかに特別な不淨の観念に基づくものである。しかも、通常は白色であるべき天蓋や幡を黒色にし、回向も行わないということは、非人の場合は異なる観念が存したものと思われる。一度死んだ後は、二度とこの世には生を受けないことを祈念する護符（断絶符）も、元来は天狂癩病死者のためのものであつたらしい。「非人亡者之更」には、

日本における中世の触穢の観念は、伝統的な民俗神道に連なるものと、外来宗教、特に仏教思想、就中、業思想に由来を持つものの習合的なものと思われるが、具体的に言えば、人間の死そのもの、あるいは逆に生まれとそれにともなうもの、また肉食、さらには病氣、それも不治の病とされた癩病や、身体的な欠陥である不具なども、いずれも穢れとして位置付けられた。⁽¹²⁾これらがいづれも穢れとして受け取られる理由や經緯はそれぞれに異なるものと思われるが、仏教的に説明付けがなされる時は、常に悪業に対する報いとして受け取られるのが常であった。癩病のように不治の病とされたもの

が、業病という名で呼ばれたのは、この事実を端的に物語つてゐる。それでは実際に仏教の經典や論書の中でこれがどのように語られているかを見てみるに、実際に釈尊が語られた言葉が多く含まれてゐるとされる原始經典の阿含經典によれば、たとえば『雜阿含經』卷四十三には、

如是我聞、一時仏住拘薩弥國瞿師羅園、爾時世尊告諸比丘、如是癩病人、四体瘡壞入茅荻中、為諸刺葉針刺所傷、倍增苦痛、如是愚癩凡夫、六触入處受諸苦痛亦復如是、如彼癩人、為草葉針刺所傷、膿血流出、如是愚癩凡夫、其性弊暴、六触入處、所触則起瞋恚、惡声流出、如彼癩人、所以者何、愚癩無聞凡夫、心如癩瘡、我今當說律儀不律儀、云何律不律儀、愚癩無聞凡夫、眼見色已、於可念色而起貪著、不可念色而起瞋恚、於彼次第隨生衆多貪想相續、不見過患云々（T2. p.312c～313a）

とあり、『中阿含經』卷三十八によれば

鬚閑提、於意云何、若有此樂、因欲因欲愛、樂此樂、時薄賤故我不稱彼、薄賤故我不樂彼、鬚閑提、寧可於我有所說耶、答世尊曰、不也瞿曇、世尊告曰、鬚閑提、猶人病癩身體爛熟為蟲所食、爪摘瘡開臨火坑炙、鬚閑提、於意云何、若病癩人身體爛熟為蟲所食、爪摘瘡開臨火坑炙、如是寧得除病有力、不壞諸根為脫癩病、身體完健平復如故還本所耶、答世尊曰、不也瞿曇、所以者何、若病癩人身體爛熟為蟲所食爪摘瘡開臨火坑炙、如是更生瘡転增多本瘡転大、然彼反以癩瘡為樂、鬚閑提、如病癩人爛熟為蟲所食、

爪摘瘡開臨火坑炙、如是更生瘡転增多本瘡転大、然彼反以癩瘡為樂、（T.1. p.671b～c）

とあるように、確かにそれは不治の病で、言いようのない苦しみをともなうものであるとして、表面的には非常に忌み嫌われるものとして語られるのであるが、それはあくまでも凡夫が苦惱を受ける苦しみの譬喻としての意味にとどまつてゐる。ところが、大乗空を説く代表的な論書である『大智度論』卷五十九の記載によれば、

珠能治癩瘡惡腫、般若能治身癩心癩、問曰、四種病中摄一切病、何以故別說眼痛癩病等、答曰、眼是身中第一所用最貴、是故別說、諸病中癩病最重、宿命罪因緣故難治、是故更說、珠能令水隨所裹色、般若能隨順心數善法、珠不能轉人心、般若能轉一切衆生心性所樂所欲、（T25. p.479a）

とあるように、宿命の罪の因縁で難病中の難病である癩病になるという説明の仕方がなされている。こうした宿業説は、単に癩病に止まらず、身体的な欠陥すなわち不具といふことも、悪業の因縁として説明されるのである。たとえば『法華經』普賢菩薩勸發品によれば、

若有之人輕毀之言、汝狂人耳、空作是行終無所獲、如是罪報當世世無眼、若有供養讚歎之者、當於今世得現果報、若復見受持是經者、出其過惡、若实若不實、此人現世得白癩病、若有輕笑之者、當世世牙齒疎欠、醜脣平鼻、手脚瘻戾、眼目角瞼、身體臭穢、惡瘡膿血水腹短氣、諸惡重病、是

故普賢、若見_ニ受_ニ持是經典_ニ者、當_ニ起遠迎_ニ當_ニ如敬_ニ仏、說_ニ是普賢勸發品_ニ時、恒河沙等無量無邊菩薩、得_ニ百千万億旋陀羅尼。三千大千世界微塵等諸菩薩具_ニ普賢道_ニ。仏說_ニ是經_ニ時、普賢等諸菩薩舍利弗等諸聲聞、及諸天龍人非人等、一切大會皆大歡喜、受_ニ持仏語_ニ禮而去（T9. p. 62a）

とあり、『法華經』を軽んじそしる人は世世に眼がない、盲に生まれ、さらに『法華經』を受持する人をそしつたり悪口を言つたりすると、癩病になつたり、身体的欠陥をもつて生まれたりするというのである。これもやはりその理論的根拠は業としてとらえられている。さらに、大乗の菩薩戒を説く

『梵網經』によれば、四十八輕戒の第二飲酒には、

若仏子、故飲_ニ酒而生_ニ酒過失_ニ無量、若自身手過_ニ酒器_ニ与_ニ人飲_ニ酒者、五百世無_ニ手、何況自飲、不得_ニ教_ニ一切人_ニ飲_ニ及_ニ一切衆生飲_ニ酒、況自飲酒、若故自飲教_ニ人飲_ニ者、犯_ニ輕垢罪_ニ、

（T24. p.1005b）

とあり、戒を破つて人に酒を飲ませると、その因縁によつて五百生に手がなく生まれるといつてある。「無手」という言葉は種々の説明がなされ、たとえば法藏の『梵網菩薩戒本疏』は、四つ足つまり畜生に生まれると解釈するが、無理にそうした解釈を施さなくとも、生まれながらに手が無い奇形と解釈してもなんら不自然ではない。いざれにしても、こうした業病的なもの、あるいは肉体的欠陥が、いざれも宿業の因縁として解釈される点では共通している。あるいはこれら

の記載もすべて譬喻として理解できる可能性があるようにも一見思われるが、こうした身体的欠陥や病気は現代に限らず、歴史的にもあつたはずであるから、こうした業報論、宿業説は根本的に再検討されなければならないであろう。それでも、代表的な大乗の經論のこうした説明理論は、なんと救いの無いことか。しかも、こうした業報理論がそのまま日本の中世社会においても適用されていたことは、永光寺所蔵の「罰書龜鑑切紙」に、

罰書龜鑑 永平道元拝

奉報仏祖恩者也

大日本国扶桑大小神祇、冥道別社總社、殊龍國白山之昭覽一不可回頭點惱、況忘語橫難、今雖白癩黑癩、來世墮泥犁地獄、出當墮畜生道矣、如レ此輩得季不去年、得月不月出、得日不去日、死却者也。

仍悉達如件

皆仁治元年（一二四〇）庚午二月今八日入宋沙門道元在判

今元和八戌（一六二八）八月二十八日

（印） （印）

（明庵）（東察）

授与媛良老納畢

とあることがこれを明瞭に物語つてゐる。すなわち、この切紙は「妄語」の報いを説いたものであるが、一度妄語を犯すと、死ぬ時は横難、すなわち不慮の災難で死に、現世では

「白癡黒癡」すなわち癩病となつて苦しみ、さらに来世には「泥犁」すなわち地獄に落ち、地獄を抜け出たとしても次にはやはり三悪道の中の畜生道に落ちて苦しみ、かくして苦しみの生をくりかえすというものである。こうした説き方は、前述した『大智度論』の説相をそのまま踏襲するものである。しかもこれは宗祖道元より伝来相承したものであるとすると、これは、切紙の権威付けの常套手段である。

さらに中世における触穢の観念で問題となるのは、不具者、すなわち五体に異常ある者に対する忌避である。これは先天的な欠陥や異状と、後天的に手足等を失う場合の二通りあるが、いずれにしてもこの不具ということが穢れとして受け取られていたことは事実で、その背景にはやはり、『法華經』や『梵網經』に見られるような宿業説が前提としてあつたものと思われる。五体正常な身で出家した者が、出家後に五体に異状が生じ排斥処分を受けなければならなかつたことも指摘されている。⁽¹³⁾ こうした事実がかつて曹洞宗の歴史にあつたか否かは今の所確認できていないが、気になるのは現行の宗制にある次のような規程である。

曹洞宗教師僧侶分限規程

第一章 教師

第一節 資格

第一条 教師とは、検定又は選考によつて補任された者をいう。

第二条 次の各号の一に該当する者は、教師となることができない。

一 年齢二十歳未満の者

二 廃疾で教師の任にたえない者

三 性行不良の者

四 破産の宣告を受けて復権しない者

五 禁治産者又は準禁治産者

六 懲戒処分執行中の者

七 禁固以上の刑に処せられ、その執行を終わつた後五年を経過するまで又は執行を受けることがなくなるまでの者

第二章 僧侶

第一節 法階

第三十条 次の各号の一に該当する者は、得度を受けることができない。

一 年齢十歳未満の者

二 戸籍が分明でない者

三 廃疾の者

ここに掲げたものはいずれも、教師補任及び得度の資格にかかるもので、いざれも条項に「廢疾」の者にはその資格はないと規程されているのである。このうち第三十条については、適用基準が明確でないためとして、昭和五十九年四月一日付をもつて「年齢十歳未満の者」という一項を残し削除された⁽¹⁴⁾が、第二条の第二項は依然として有効である。ここで

気になると言つたのは、この「廢疾」の者を教団に入れないとする思想が何に由来するかということである。

元来「廢疾」という言葉は、律令制の令の規程によるもので、詳しくは残疾、廢疾、篤疾という三種に分けられていた。いずれも身体的に欠陥を有するもので、残疾とは軽度の欠損、廢疾は手足のうちの一肢を失つたもの、篤疾が最も重く、手足の二肢以上の欠損あるもの、及び癲癇、狂人、盲目等の身体的精神的障害者を指す言葉である。こうした規程があるのは勿論、律令制下における税金徵収の規準のためである。曹洞宗宗制の規程がこうした厳密な言葉の意味を持つて使用されていると思われないが、この廢疾という言葉にどれほどの意味を含ましめているかということが問題である。この規程がどれほどの効果をもつて機能したかは不明であるが、このような廢疾者の入団を教団が拒否する姿勢が、上述のような中世以来の歴史的立場を継承するものであり、その根底に触穢觀があつたとしたら事は重大だからである。たとえば、明治十八年六月二十日に全国末派寺院に布達された「宗制第七号僧侶教師分限称号並試験規則第一条第一項ニ準シ、

來ル八月一日ヨリ満十三年以上ニシテ得度式完了ノ者ハ、該師僧ヨリ管長ヘ届出宗内僧籍編入ヲ請フヘキ者トス、依テ得度届心得ヲ左ニ開示ス」とされた中の、

第二条 左ノ各項ニ該當ノ者ハ得度シテ徒弟ト為ス可ラス

一、廢疾若クハ六根不具ノ者及身躰虛弱ノモノ（俗ニ云病身モノ）、

という条項は、明治三十九年二月二十八日普達の中にも、
一、瘋癲白癡廢不具ノ者
という形で受け継がれ、さらに昭和十七年四月一日をもつて、第三百三十一条第二項として、

不具廢疾又ハ精神耗弱ニシテ教師ノ任ニ堪ヘザルモノ、

という形になり、これが現行の宗制に受け継がれているのである。こうして見ると、明治以来一貫して、廢疾不具の者、あるいは時には瘋癲や精神的に障害ある者の教団入団を拒否し続けてきたことになる。ここではさらに明治期の規程が何をふまえるかが問題となる。この問題は今後の課題として残しておきたいが、差別切紙に見られる瘋癲や狂者もそれに含まれていたことは重大である。

以上のように中世における触穢による卑賤の観念は、種々多義を含むものであるが、その中で河原の者として卑賤視された人々の由来に関しても、曹洞宗所伝の切紙が存するので次に掲げる。やはり永光寺所伝のもので、一つは、

〔昔太唐天童山之東方ニ当テ金剛山ト云山アリ、此ノ山ノ次先ニ石榴花ト云三尺斗ノ樹アリ、此ノ木下ニ名モ不知草一本アリ、此草、日本ノ人ノ肉草也、有ル時須菩提凡夫ニ変ゾ石榴花ニアガリ、捺リヲカク、其ノ姪カノ草ニ落カカツテ、其レヨリノ捺リ草ト云ナリ、此草時、月積テ胎ム、男子ヲ一人産也、時ニ捺リ草ガ

子ヲ生タルゾ見ヨトフルゝ、皆集ツテ見ル、人ノ子ニクラベテ見ルニ、人形ワ卒度代ラヌ也、アルガ筋ガ不足、依レ之河原者ト名ケテ天童山ノ大門先キノ河原ニ家ヲ作ツテ置クナリ、皆人々食物ヲ連テ養育スル也、カノ男子廿斗ノ時兵衛三郎ト名付ク、其此口天童山デ行夏ニ毎日金剛經ヲ誦ズ、カノ兵衛三郎ガ参テ、日々ニ路地ニ踞ル也、是ヲ如淨ノ御覽アツテ、汝ジワ何トノ日々ニ其ニ居ルゾト問イ玉フ、アレバ兵衛三郎ガ答テ云、金剛經ノ須菩提ト申スワ、吾ラガジイウバデ走、金剛經ヲ誦ジナサル呈ニ、床敷存ジテ参リ申ス、此由如淨禪師聞キアツテ、諷ワ走カ聴聞セヨトテ方丈エ帰リタマフ、其後カノ兵衛、如淨和尚ノ御前ニ参メ頻リニ御血脉ヲ所望ス、中々トヲセラレテ、兵衛ヲ無名ト名ク、妻ヲバ無夏ト名ク、兩人血脉ヲタマワツテ、布施ニト云テ黃金式枚捧ゲ申ス也、厥レヲ如淨御ランアレバ、其ノ兩人ノ人立ノ面ニ金剛経ト云三字アリ、是ヲ納所ニ渡シ、一ツデワ僧堂、一デワ庫裡ヲ立てヨトヲセラレタ、僧堂庫裡頓テ造畢ス、其後チカノ無名無字両人、宵朝死ス、子無キ故ニ僧達門前者ニ云イ付テ、荼毘ノ義式ヲ調ヘテ、淨和尚下炬ヲナサル、三日ノ灰イ立ヲ過ギテ、家才ヲ天童山ニ入レサセ、馬ヲバ畜生ニ汚無シトテ、和尚ノ乗馬トシテ馬屋ニ收ム、雜物ヲバ塩水ヲ吹カセテ、山門ニ積、七日三十五日五十日百ヶ日ノ為ニ、寺家門前ニ供養アル、其ノ残ヲバ總門ノ造螢ニス、ムサキ「モイヤシキ」モ百日、惡シキモ善キモ百日トテ、九十九日ノカノ家ヲ掃地セヨトテ塩水ヲ打タセテ、寺トカヨミ、本尊ノ間ニハ釈迦ノ牌ヲ推シ、御影ノ間ニワ如淨ノ牌ヲ立テ、祠堂ニワ無名無字牌ヲ立テ、金剛經ヲ誦ジ百ヶ日ノ供養ヲナス、家ノ後ニ塔婆ヲ書テ立テ、塚ヲ付テ其家エニ宗徳書記ト云老僧ヲ看

ケテ天童山ノ大門先キノ河原ニ家ヲ作ツテ置クナリ、皆人々食物ヲ連テ養育スル也、カノ男子廿斗ノ時兵衛三郎ト名付ク、其此口天童山デ行夏ニ毎日金剛經ヲ誦ズ、カノ兵衛三郎ガ参テ、日々ニ路地ニ踞ル也、是ヲ如淨ノ御覽アツテ、汝ジワ何トノ日々ニ其ニ

坊ニ置キ、末代無名無字ヲ御救イアル、ソノノチ金剛經ノ須菩提ニ両人ノ取骨ヲアリ、付テ日本エ下アル、厥取骨落チ散ツテ在々処々ノ河原ノ者ト成ルナリ、^ヘ○此因縁アルニ依ツテ、禪僧ニワ人肉ヲ不可用、亦天童山三路ニ木蓮ヲ種ル也、此木ワ糞氣ヲ取ル故也、清淨木也、依之寺々ニワ木蓮スヲ必可用、三路ワ、西

淨、水汲、風呂是ヲ云也、

ヘ○天童山ノ大門先キニ川アリ、此川大橋アリ、亦大ナル村アリ、其村十八九ノ女房死ス、後生惡フメ、輪回ノ其橋上参リ、夕暮ヒラリクリト舞ヲ舞フナリ、是ヲアル僧不思儀ニ思フテ進出テ、彼女房ニ精情ヲ付ル也、女云、大悲咒ヲ七卷ヨミテ聞カセヨ、落合可ト云、僧七卷ヨム、亦女云、血盆經ヲ三卷誦シ聞セヨ、亦三卷ヨム、亦女ノ云、金剛經一卷誦デ聞セヨ、僧亦一卷ヨム、アレバ女ノ云、明日ノ晩ニ落合ベキ也、和尚御血脉ヲ取テクレヨト云、僧亦中ノト云エバ、女房カノ村エカエル、其ノ如ク明晚ニ來テ橋上ニテ待、僧亦血脉ヲ取テ女ニ渡ス、アレバ三頂キ、約束ヲバ西淨エノ路、木蓮ノ影ニテト云テ、僧トモニ行ク、木蓮スノ影ニテ女坊云、大悲咒血盆經金剛經誦得ノミナラズ、血脉受ケテ輪廻ノキツナヲ離レ妙覺無位ノ位ルト云テ立チ出デ不レ見也、其ノ夜カノ女房、二親ノ父母ニ夢ニ参メ云、父母ヨリ先キニ立夫□イニ輪廻ス、難免故ニ天童山ノ御僧ヲタバカツテ經ヲ誦デ得、血脉ヲ取テ成仏スルト語ルト云、夢ミテニ親驚テ、天童山ニ参リ仏事ヲシ供養スル也、

ヘ天童山從如淨禪師元和尚附授之、^ヘ河原本之切紙

鶴林素禪師、一日有^ニ屠者^ニ礼謁^{エツス}、願就^ニ所居^ニ辨^{セシ}供、師欣然

往^{ユク}、衆皆訝^{イカル}之、師云、仏性平等賢愚一致、但可^レ度者也、吾屠者即^チ度^レ之、復何差別有^レ之、^ヘ注云、屠者トワ、屠ハ皮房、屠子ヲ云也、一日素禪師処礼謁トワ、參ノ願クワ和尚ヲ某甲ガ処エ請ジテ供養ゼント云処ヲ、ヨロコンデ行處^{イダ}ヲ、衆皆聞ニイカル也、アレバ師云、仏性一致ト見ヨト也、此仏性ト云ワ、凡聖トモニ具足スル也、賢愚一致、隔ワ無キ也、何差別カアラン、屠者ワ屠者呈ニ具足スル也、

(印) (印)

(明庵)

(東察)

というもので、印判から察せられるように、この切紙も「罰書龜鑑切紙」と同様に、明庵東察から、恐らく嬪良が授与されたものと思われる。明庵は加賀宗龍寺の二世とされ、正保元年（一六四四）に示寂しており、「罰書龜鑑切紙」とほぼ同時頃の書写と思われる。永光寺にはさらにもう一本、河原者の由来に関する切紙が伝えられており、内容的には殆ど同文であるが、史料的に貴重なものなので、これも次に掲げておく。

昔太唐天童山之東方ニ當テ金剛山ト云テ山在リ、此ノ山之次先キニ搘花ト云三尺計リノ樹在リ、此ノ木ノ下ニ名モ不^レ知草一本アリ、此ノ草サ日本ノ人肉草也、在ルトキ須菩提ガ犬ニ変メ石搘花ニ上リ持リヲカクナリ、其ノ姪彼ノ草ニ落チカムツテ在ル也、其レヨリノ持リ草ト云也、此ノ草サ季シツモツテ胎^{ハム}、男子ヲ一人産シ、サテ持リ草ガ子ヲ生タルゾ、ミヨトフル、ミナアツマツテ見ル、人ノ子ニタラベテ見ルニ人ノ形チワ卒度モ代ラヌ也、在ルガ、筋ガ一トスヂ不足^{ダラ}、依^レ之持草ガ生タニヨツテ河原ノ者ト名

クル^ヘ、天童山ノ門先キニ河屋ト云テ家ヲ作ツテ置キ、皆ナ食物ヲ運^ハジクレテ養育スル也、亦翼季ノ時分、男子ヲハ丘衛三郎ト名付ク、廿計リノ時キ天童山テ行宴、毎日金剛經ヲ御誦ミ在ルヲ聴聞、日々ニ皮ノ兵衛三郎カ參テ露地ニ踞ル也、是ヲ如淨禪師ノ御ラン在ツテ、汝ジワ何ントソ日々ニ厥コニ踞ルゾト問イ玉ウ、在レハ兵衛三郎ガ答テ云、金剛經ノ須菩提ヲ御誦ミ被成ル々下ニ、床敷バニテ御座在ルガ、金剛經ノ須菩提ヲ御誦ミ被成ル々下ニ、床敷ク御座在ル下ニ參ルヘト云、此ノ由シ如淨聞キ在ツテ、扱テワ走ダカ聴聞セヨトヲセラレテ御飯リアル^ヘ、其ノ後チ彼ノ兵衛三郎、如淨和尚ノ御前ニ参リテ頻リニ御血脉ヲ所望申ス、中々ト被仰テ、兵衛三郎ヲバ無名ト名御付ケ、在ルツマヲバ無夏ト名ヲ付ケテ、兩人血脉ヲ出シ被成ル也、其ノ御布施ニト云テ黃金二枚捧奉ル^ヘ、厥レヲ如淨大禪師、仏ノ請取御ラン在レバ、其ノ人立ノ面ニ金剛經ト云三ツ^ハ字在リ、是レヲ納取ニ一ソデワ僧堂ヲ建立セヨ、一ソデハ庫裡ヲ立テヨト云テ御渡シ在ル、納所是ヲ請取、僧堂ト庫裡ヲ建立畢ヌ、其ノ後チカノ無名無字、宵イト朝ニ死スル^ヘ、子無キ故ニ、僧達門前ノ者ニ云イ付テ、荼毘ノ儀式キヲユイテ如淨和尚ノ下炬ヲ被成、御出シ在ル也、三日ノ灰イ寄セ過テ、家才ヲ天童山ニ入レサセテ、馬ヲバ畜生ニケガレ無シト被仰レテ、如淨大和尚ノ乗リ御馬ト名付ケテ御馬屋ニ收メ、雜物ヲハ塩屋ヲ吹カセテ山門ニ積ミ、七日三十五日五十日百ヶ日ノ為メニ寺家門前ニ供養在ル^ヘ、其ノ残リタルヲハ、總門之造エニ御入在ヘ、ムサキ「モ百日、イヤシキ」モ百日、惡キ「モ百日、善」モ百日ト被仰テ、九十九日メニ無名無字ガ家ヲ掃地シハセム、塩水ヲ打タセテ寺トカコミ、本尊ノ間釈迦ノ牌ヲ書テ推シ、御影ノ間ニ

ハ如淨ノ牌ヲ立テ、祠堂ニワ無名無字ガ位牌ヲ立テ、金剛經ヲ誦ミ、三百ヶ日ノ供養ヲ被成テ家ノ後口ニ塔波ヲ書テ立テ、塚カラ付イテ御置キ被成也、其上エ宗徳書記ト云老僧ヲ看坊ニ置キ在ル、末代無名無字御スクイアル、ソノ後金剛經ノ須菩提ニ無名無字ガ取骨ヲスリ付テ日本エ御下アル、厥ノ取骨落チ散テ江々村々ノ河原ノ者ト成ル也、此ノ因縁在ルニヨツテ、禪僧一二ワ人肉ヲ不可用ト云候、亦天童山ノ三路ニ木蓮スヲ種エル也、此ノ木瓦氣ヲ取ル故ニ、清淨木也、依レ之寺ヲ言ワ木蓮ヲ必可用者也、三路ト云ハ、西淨エ行ク路一ツ、水汲ニ行ク路チ一ツ、風呂ニ行ク路チ、是ヲ三路ト云也、

亦天童山ノ大門先キニ川在リ、此ノ川ニ欄テノ橋シ在リ、此ノ橋ノ面ニ大キナル村ラ在リ、其ノ村ラデ十八九計リノミメ能キ女房死ニ、行生惡ウノ輪廻ノ有ルガ、一句モノサズカリタガツテ其ノ橋ノ上ニ参リ、天童山ニ向テ夕暮レニナレバヒラリクリト舞ヲモウナリ、是ヲ在ル僧不思ナルニ思ウテ、進ミ出デ、彼女房ニ精情ヲ付クルヘ、女ノ云、大悲咒ヲ七卷誦ミテ聞カセヨ、落合可キゾト云也、アレハ僧大悲咒七卷誦ミ、亦女ノ云、血益経ヲ三卷誦テ聞カセヨ、落合可キト申、アレバ僧血益経ヲ三卷誦ム、亦女ノ云、金剛經ヲ一卷誦デ聞カセヨ、落チ合可キゾ云ク、僧亦金剛經ヲ一卷誦テ研カセル也、有レバカノ女房ワ、明日ノ晚ニ来テ与ベキ早ニ、和尚ノ処ヨリ御血脉ヲ取ツテ以テキテクレヨト云也、僧中ト云エハ、頓テ女カノ村エ飯ルナリ、安ノ如ク明日ノ日暮レニカノ橋ノ上ニ来テ待ル、血脉ヲ取ツテ以テ出ス也、有レバ女請取ツテ三度頂キ諷テワ、アソコナ西淨エ行ク路ノ木蓮スノ影ケニテト、カノ女坊言ウ、大悲咒血脉益経金剛經誦ミ得ル、亦ワ血

脈ヲ受ケテサツテ走、□ナキ更は迄デト云ト思ウタレバ、其ノ中チニ不見、其ノ夜カノ女房ノ二親ノヲ屋ノ夢メニヲセ走チラ置キ申シ此ノ代ヲ立チ出デタ迷惑スル下ニ、天童山ノ御僧ダマシ申ノ經テ誦デ得申シ、御血益経、御血脉ヲ取り申ノ成仏ノ走ナ、語ルト見ユルヘ、其ノ儘ニ親ノ父母共ヲトロイテ夢物語リヲメ、夜明テ天童山ニ参リ、仏度ヲシ血脉ノ御布施ヲ進上申シ、血脉ヲ受ケテ帰ル也、云々、其天童如淨大和尚從今日本到道元大禪師、吾宗嫡々相承之切紙是也、

名者河原本ト名付クル也、嫡孫一人之外他不可付ヨ、証拠在判在之、華叟一派之大事、不可在ニ他見、

宝寿院現住大奕和尚不附阿俊堯

これら二種の切紙は、内容的には殆んど同じもので、河原者の由来、天童山における血益経の授与に関する話、それに鶴林玄素が屠者の供養に応じた話からなるが、後者には鶴林玄素の話は記載されていない。しかしいずれもこれが「河原根本之切紙」と名づけられている点は共通する。内容は一見して荒唐無稽な河原の者の由来を説いたもので、その歴史史料としての価値には乏しいが、中世曹洞宗教団における被差別民に対する観念の実態をうかがう史料としては重要なものである。同じような被差別民の由緒を説く文献史料に、「河原卷物」と通称される一群の秘蔵・相伝史料がある。⁽¹⁶⁾ この河原卷物は、被差別民の側からの要請冀求と、生きる権利の主

張をこめて偽作された悲しい文書であるが、これとは対象的に「河原本之切紙」は、支配する側の立場からの被差別民のとらえ方を示す史料として注目される。そしてその主題はやはり触穢思想であろうと思われる。血盆経の発生や受容、日本における展開については別に稿を改めて論じなければならぬが⁽¹⁷⁾、鶴林玄素の話も、やはり屠者の穢れの問題である。問題は、こうした切紙が何のために作られたのかということである。第一の河原者の由来を説くだけなら、切紙の分類としては「口訳」の部に入れることができるが、『血盆経』授与や鶴林玄素の話は明らかに参詫の中でも公案か宗旨ということになる。しかし、これらに共通する話題はやはり触穢ということである。そうした意味からは、たとえば非人授戒などを行う際に、非人といわれた社会的な隸属民をどのようにとらえ、いかに対処するかということは必ずや問題にされたに相違なく、そうした際の心要の拠り所となつたものであろう。その意味では、「非人引導之切紙」を成立せしめる思想の中枢にあってこれを正統化し固定化する機能を果したものと思われる。その意味でも、非人関係の部落差別切紙は、決して近世になって突然出現したものではなく、中世曹洞宗教団が体質的に内包していた差別的な側面の思想、換言すれば支配の思想が顕在化したものとして見ることができるのではないか。

以上、近世部落差別関係の切紙の発生について、主に中世末期の切紙史料の比較検討を通して若干の論を展開してきた。ただし、切紙史料の調査は未だ充分ではなく、殆んど点と点との間を推測で繋いだに過ぎない結果に終つたかもしない。今後も史料調査を継続していくつもりであり、近い将来この稿を全面的に書き改める必要にせまられる日が来るであろうことを念願している。

注

- (1) 拙稿「中世曹洞宗切紙の分類試論」(1) (『駒沢大学仏教学部研究紀要』四十一号、昭和五十八年三月)、「同(2)」竜泰寺所蔵『仏家一大事夜話』についてー」(『駒沢大学仏教学部論集』十四号、昭和五十八年十月)、「同(3)」叢林行事関係を中心としてー」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』四十二号、昭和五十九年三月)。

- (2) 「非人引導之切紙」の名称の他に、「非人亡者引導之大事」「非人癪病狂死者引導法并符」、「非人亡者血縁大事」「非人引導」等種々の名称が付される。

- (3) 鉄山天牛は西明寺八世金峰楚玉(一一六三四)の法嗣で、寛永十一年三月一日に同寺に晋住している。『禅宗地方史調査会年報』第三集(昭和五十七年十二月)参照。

- (4) 杉本俊竜『洞上室内切紙参詫研究並秘録』(昭和十三年七

月、滴禅会刊)一三頁。

(5) 前掲拙稿「中世曹洞宗切紙の分類試論」参照。

(6) 「同前」(2) 参照。

(7) 藤井学「江戸幕府の宗教統制」(『日本歴史』近世3、昭和四十二年、岩波書店刊)。ただし大桑斎『寺檀の思想』(昭和五十四年、教育社刊)は、キリシタン禁制に名をかりた藩の農民把握策の一環としてなされた可能性が強く、幕府もこれをふまえて、宗門改めの手段として宗旨人別帳作成を命じるに至つたとされる。

(8) 『永平寺史』上巻(昭和五十七年九月、永平寺刊)五六三頁。

(9) 葉貫磨哉「洞門禪僧と神化人度の説話」(『駒沢史学』十号、昭和三十七年)、広瀬良弘「曹洞禪僧における神人化度・惡靈鎮圧」(『印度学仏教学研究』三十一巻二号、昭和五十八年三月)、「拙稿源翁心昭と山林抖擗」(『印度学仏教学研究』三十二巻二号、昭和五十八年三月)、同「中世禪宗と神仏習合—特に曹洞宗の地方展開と切紙資料を中心として—」(『日本仏教』六〇・六一合併号、昭和五十九年八月)等参照。

(10) 広瀬良弘「中世における曹洞宗の援戒会——新出史料乾坤院藏『血脉衆』『小師帳』について——」(『宗学研究』十九号昭和五十二年三月)、同氏「中世後期における禪僧・禪寺と地域社会——東海・関東地方の曹洞宗を中心として——」(『歴史学研究』別冊特集)『地域と民衆』昭和五十六年十一月)等参照。

(11) 前掲拙稿「中世曹洞宗切紙の分類試論」(2)、及び樋渡登「あ

る種の洞門抄物—能登永光寺藏切紙類から—」(『都留文科大

学国文学論考』二十号、昭和五十九年三月)参照。

(12) 横井清『中世民衆の生活文化』(昭和五十年四月、東京大

学出版会刊)二二一頁～三差別と触穢思想。

(13) 横井清前掲書、三〇六頁。

(14) 『曹洞宗報』昭和五十九年五月号、告諭。

(15) 一説には明庵は寛永元年(一六二四)示寂ともされる。樋渡登前掲論文参照。

(16) 『河原卷物』に關しては、盛田嘉徳『河原卷物』(昭和五十三年二月、法政大学出版局刊)参照。

(17) 『血盆經』の研究としては、従来、ミシェル・スマニエ「血盆經の資料的研究」(吉岡義豊編『道教研究』第一冊所収、昭和四十年、昭森社刊)や、武見季子「血盆經の系譜とその信仰」(『仏教民俗研究』三号、昭和五十一年九月)、同氏「日本における血盆經信仰について」(『日本仏教』四十一号、昭和五十二年四月)等がある。