

日本の伝統農村における社会福祉制度 —江戸時代を中心に—

東京大学大学院 農学生命科学研究科 講師
一般社団法人 JA共済総合研究所 客員研究員

と い し な な
戸 石 七 生

アブストラクト

本稿は、前近代日本の社会福祉制度において村のような地域社会がいかなる役割を果たしていたかを明らかにすることを通じ、今後の社会福祉制度の在り方についての議論の材料を提供することを目的とする。江戸後期の村は村人が「健康で文化的な最低限度の生活」を送る上での社会福祉サービス提供機能を備えていたが、その成立までには長い道のりが必要であった。政策の面では、第5代将軍綱吉の治世に布告された生類憐みの令を一つの画期として評価することができる。犬保護政策として有名な生類憐みの令では、憐みの対象とされた生類には犬だけではなく人間も含まれていた。捨子・捨病人の禁止など社会的弱者の救済を民衆に説くものであった。これは、綱吉やその側近の政治家たちが自力救済を重視する中世の気風から一線を画そうとしたことを意味している。そして、福祉政策として民衆教化策が必要であった背景には、死のケガレを恐れて病人を捨てたり、死体を捨てたりすることが、その当時は珍しくなかったという事実があった。結局、綱吉が示した理念に基づく福祉政策は近世後期の農村社会で実行に移されたが、その歴史的背景には鎌倉時代における仏教の変革と葬式仏教の成立があった。鎌倉仏教の僧は、従来为国家に使える官僧としての身分と役割を捨て、穢れているという批判や差別を受けつつも、葬式に従事し、救済を求める民衆に葬儀サービスを提供したのである。これを受けて、農村部では中世末期から近世初期にかけて寺院建設ラッシュが起き、村で葬儀サービスを提供することが可能になった。近世以降、村の寺院は農村社会における福祉施設として活用され、また現代の農村景観を形作る上で大きな役割を果たした。

(キーワード) 生類憐みの令 葬式仏教の成立 ケガレ

目次

1. はじめに
2. 前近代農村における福祉サービス
3. 「生類憐みの令」の通史的意義
4. 前近代農村社会における福祉意識
5. おわりに

1. はじめに

本稿は、前近代日本の社会福祉制度において村のような地域社会がいかなる役割を果たしていたかを通史的視点をもって振り返り、今後の社会福祉制度の在り方についての議論の材料を提供することを目的とする。

定説では、社会福祉制度の起源は17世紀初めのイギリスに求められる¹。つまり、牧羊のための農地囲い込みによって農地を手放さざるを得なくなった自作農が大量に都市に流入し、貧民となったものを対象としたいわゆる「エリザベス救貧法（1601）」である²。野副常治はエリザベス救貧法成立の背景として、15世紀以降の牧羊産業の隆盛だけではなく、貧民層には被救済権が認められ、逆に富裕層や権力者には貧民を救済する義務があったという中世ヨーロッパ社会の福祉文化の存在を指摘している。

もちろん、前近代の日本においても福祉文化は存在した。では、前近代日本の国家や地域社会や個人はどのような役割を果たしたのであろうか。飢饉という非常時における地域社会や個人間の相互扶助については、『共済総合研究』62号の拙稿³で述べたが、本稿では、日常時における各主体、特に地域社会の前近代の福祉に果たす役割に着目し、現代の福祉において地域社会が果たすべき役割についての議論への材料を提供したい。特に、『共済総合研究』70号所収の拙稿のテーマであった「「健康で文化的な最低限度の生活」を送れるようなサービスを提供する村」がどのようにして成立したのかを明らかにしたい。

2. 前近代農村における福祉サービス

この章ではまず、近世日本の農村の住民にとって「健康で文化的な最低限度の生活」を送れるようなサービスとは何かを、『共済総合研究』70号所収の拙稿「日印の伝統農村の共済機能－地域社会における社会的分業の比較的研究－」等の文献のレビューを通じて確認する。

江戸時代の日本の農村人口のマジョリティは百姓身分であり、彼らは多くの場合兼業農家であった。そのうち、村の財政から給与を受け取っていたのが名主と定使と呼ばれる名主の補佐役であった。よって、村が提供していたのは、第一に行政サービスである。

百姓以外の身分では、農村に最も多く住んでいたのが仏僧と非人であった⁴。つまり、村の寺の住職と、村の下級警吏や用心棒を務めていた番非人である。彼らの経費も通常村によってまかなわれていた⁵。つまり、村は宗教サービスとセキュリティサービスも村人に提供していた。それらに必要な施設である寺や非人番屋敷（小屋）も村の管轄下であった。

さらに、彼らはケガレの観点から積極的な役割を果たしていた。つまり、仏僧はただ村人に教えを説くだけでなく、葬儀という死穢に最も密接に関わる儀礼を生業としていた。同じく、番非人も百姓が関わることを忌避した変死体や斃牛馬の処理に携わった。換言すれば、彼らは百姓がケガレを避けるためには欠かせない存在であったのである。

では、百姓がなぜケガレを避けたのか。それは百姓身分の本業が農業であったことに原

因がある。農業にとって、自然のリズムに従って農事暦通りの作業を行うために秩序は必要不可欠なものであり、死のような非日常性を帯びた現象は秩序を乱すものとして忌み嫌われた⁶。

逆に、農業に必要不可欠とされた村の宗教施設もあった。神社である。現在は「氏神様」「産土神」として親しまれていることも多い。神社の最も重要な年中行事は春の祈念祭と秋の新嘗祭であった。神社の管理は神職の他、百姓自身によって組織された宮座が行うこともあった。また、ケガレの観点からは意外であるが、村寺の住職が神職を兼務することもあった⁷。古いものは鎌倉時代に起源を持つ宮座は、近畿から九州にかけて数多く見られる⁸。今は小学校などが集会に使われることも多いが、前近代では、寺や神社は村人の集会所としても大きな役割を果たした。

他に、近畿には大工や^{そま}杣に課せられた年貢を村が負担し、職人が事実上村に雇用されているような事例もあり、村によってサービスのバラエティも異なっていたと思われるが、最も一般的なものはやはり村役人による行政サービスと、仏僧と番非人によるサービスであると言えるであろう。このうち福祉の観点からみて重要なのは、村人の精神生活に関わる仏僧と番非人の提供するサービスである。つまり、村はケガレ、特に葬儀や動物の死体の処理など死穢に関わるサービスの提供を通じて、百姓である村人の精神生活に深く関与していたのであった。では、村がこれらの福祉サービスを提供する素地はどのように整ったのか。

村がこのような福祉サービスを提供するよ

うになったのは実はそれほど古い時代のことではない。欧米で17世紀初頭のエリザベス救貧法が国家による福祉政策の画期であるとしたら、日本における国家による福祉政策の画期は17世紀後半の徳川綱吉の治世にあったと言える。いわゆる「生類憐れみの令」と称された一連の布告がそれに相当する。そして、「大きな政府」の存在しなかった前近代において、日本の農村の現場で政策を実際に推進したのは村であった。もちろん古代や中世においても、弘仁四年（813）に病気になった奴婢を路傍に捨てることを禁止する法令、弘長二年（1262）に病人・孤児・死体を路頭に捨てることを禁止する鎌倉幕府法が出ているが、守られた形跡はない（『類聚三代格』巻十九、禁制）⁹。福祉政策が実態をもって農村社会で広く意味を持ち始めたのは綱吉の時代であったと言えるだろう。

綱吉以前と以後で何が変わったのか。政策というものは、多くの場合少数の政治家独自の発想によるものではなく、それを生んだ社会で共有されていた価値観と不可分の関係にある。もちろん、生類憐れみの令にも同じことが言える。よって、次章では「生類憐れみの令」の条文自体の独自性を強調することはせず、同令の基本的理念に表れた近世人の心性が通史的にどのような意義を持っているのかを評価した上で、「生類憐れみの令」が幕府の他の政策と共に農村社会にどのような影響を及ぼしたのかをみることにする。

3. 「生類憐れみの令」の通史的意義

多くの読者は、「生類憐れみの令」は犬保護政策だと思っているのではないだろうか。

だが、「生類憐れみの令」を貞享四年（1687）から宝永六年（1709）の間に出され¹⁰、生類を憐れむことを説いた数多くの布告だとすると、布告の対象が犬であるのはほんの一部に過ぎない。「生類憐れみの令」における憐れむべき「生類」は犬だけではなく、鳥のようなペットから農耕用の牛馬、そして人間を指していた。そのことの重要性はいくら強調しても強調し足りない。つまり、「生類憐れみの令」は単なる権力を持った奇人による特定の動物保護強制という文脈ではなく、福祉政策や日本人の福祉についての価値観の歴史という文脈から解釈されるべきなのである。現在では人間の福祉だけではなく、動物の福祉であるアニマル・ウェルフェアについての議論も盛んであるが、本稿では論点をひとまず人間の福祉に限定し、布告の内容が通史的にどのような意義を持っているのかを評価したい。

「生類憐れみの令」で人間の福祉に相当する内容は、捨子と捨病人の禁止と毒薬・偽薬と人参の取締りである¹¹。換言すれば、このような布告が出されたこと自体、生類憐れみの令の時代には捨子と捨病人が決して珍しいものではなかったことを意味する。むしろ、通史的に考えれば自力救済を是とする中世社会は弱者に冷たく、捨子や病人の保護などという思想は多くの人々にとって「きれいごと」にしか過ぎなかったことを示している。

まず、捨子禁止令から見よう。時代によって捨子の社会的意味は異なる。この時代の捨子禁止にどのような意味があったのであろうか。綱吉研究の第一人者・塚本学は、中世から近世初期にかけての農業経営は下人を抱えた大経営が多く、下人予備軍となる乳幼児の

売買が盛んだったとする¹²。もちろん、幼児を買ったものは養育コストを負担しなければならないが、成人後の労働力を無償で手に入れることができるので、見返りは大きかった。下人の生涯は森鷗外の小説『山椒大夫』やそれをもとに製作されたアニメーション『安寿と厨子王丸』に端的に表現されている。その後、近世になると家族経営による農業がほとんどになり、大多数の農家では年季契約の奉公人を雇っても、長期にわたって身寄りのない下人を抱えておく余裕はなくなり、その結果、幼児の需要は劇的に低下し、乳幼児は売れなくなった。塚本によると、売れなくなったため、子の養育コストが負担できない親による捨子が増えたというのである。また、捨子自体も恥だと思われていなかったようである。塚本は井原西鶴の『好色一代男』（1682出版）で主人公・世之介がある女性に産ませた赤子を「さり気なく」捨てたことを指摘し、大きな悪とみなされていなかったとしている¹³。

次に、現代人と大きく意識が違うのは病人の扱いである。綱吉の時代までの日本人は、病人についても介護を放棄することを罪や恥だと思っていなかった可能性が高い。例えば、京都の公家・三条西実隆の日記『実隆公記』の永正二年（1505）の11月6日の記事によれば、三条西家では梅枝という下女が中風（脳出血）で倒れ、瀕死の状態になった時、寒風吹きすさぶ中、今出川の河原に運び出したという¹⁴。梅枝は30年余りの間、実隆に忠実に仕え、それを実隆も不憫だと思いつつも、そのような処置をとったのであった。なお、三条西家は正親町三条家の分家ながら室

町時代から江戸時代にかけて右大臣をたびたび輩出し、実隆自身も正二位内大臣に上り詰めている家格の高い家である。そのような家に長年忠実に仕えた下女でさえ、河原に捨てられてしまうのであるから、病人を介護、保護し、亡くなった時に遺体を懇ろに弔わなくてはならないという意識は一般庶民にまで浸透していなかったと考えられる。特に、遺体の遺棄は決して珍しいことではなかった¹⁵。さらに、葬儀コストを誰が負担するのかというのは大きな問題であるが、これについては後に詳しく議論したい。

最後に毒薬・偽薬と人参の取締りであるが、これについては詳しい説明は不要であろう。人参は滋養強壯剤である朝鮮人参を指す。交易の統制ではなく、道徳の見地から為政者が薬品市場に介入したことの意義は大きいであろう。

これらの福祉政策のうち、捨子禁令は後の幕府の政策にも継承された¹⁶。これは、時代が変わっても捨子がなくならなかったことを意味している。一方、捨病人の方は禁令を受けて、農村社会では一定の成果があったと考えられる。

この節を総括すると、自力救済を是とする中世社会では乳幼児や病人のような身動きの取れない人々は労働力としての価値に応じて売買されたり、捨てられたりすることは決して珍しくなかったものであり、そのような行為を悪とする規範もそれほど支配的ではなかった。そのような時代において、為政者である綱吉が福祉の必要性を説いた「生類憐れみの令」は、決して奇人の突飛な意思などではなく、時代の要請に即したものであったと

いえよう。

とはいえ、幕府の布告の実施には幕府の財政力や人員の制約上、限界が伴い、多くの場合、「生類憐れみの令」は民衆教化政策に留まった。政策の実効性については、幕領と幕府の権力の及ばない外様大名領との違い、江戸城や大阪城といった幕府の行政機関の近くにあり、監視が容易な江戸をはじめとする三都のような大都市と、監視コストが膨大な農村の差もあった。

では、いかにして福祉政策が現場において推進され、近世の村が「健康で文化的な最低限度の生活」を送れるようなサービス」を提供するに至ったのか。次章では、捨病人禁止に焦点を当て、日本人の福祉意識が変化した要因を民衆の側から考察したい。

4. 前近代農村社会における福祉意識

1) 捨病人と鎌倉新仏教

——鎮護国家から葬式仏教へ——

この章の目的は、生類憐れみの令における捨病人禁止の前と後で農村社会における福祉意識が変化していったことを確認することが目的である。その前にまず、捨病人の禁止令が意味するものを松尾剛次の研究に依拠しながら、通史的に概観しておきたい。

中世末期の日本で、大臣クラスの貴族に仕えていた下女ですら瀕死の状態になると家を出され、河原に捨てられたことは先述の通りである。瀕死の病人を捨てるという習慣はその時代に始まったことではなく、先ほど紹介した813年の法令、1262年の法令にあったように、既に古代・中世で行われていたことであった。なぜ瀕死の病人が捨てられたのか。

もちろん、生産活動ができないため経済的な価値がなくなったということもあるが、近世人も含む前近代の人間が恐れていたのは死によって生じるケガレであった¹⁷。ケガレは伝染するものと考えられていたため、ケガレのもととなる死体を家や寺院のような閉鎖空間に置いておくことは強く忌避され、死体予備軍である病人は息のあるうちに、つまり穢れていないうちに道路や河原、側溝のような開放空間に移された。平安時代、葬送してくれる人がいない行き倒れの死者や孤独な貧者は、現代の警察にあたる検非違使が河原まで運んで行った¹⁸。詳しい理由は後述するが、古代では意外なことに僧侶も死にそうになると寺の外に出されて捨てられていた。『今昔物語集』には御読経僧として藤原道長に仕えたある僧が毒キノコを食べて死んだのを、道長が哀れに思い、葬儀の費用を負担したうえで立派な葬式を出してもらったというエピソードが記述されている¹⁹。同じく道長の御読経僧であった東大寺の僧はそれを見て、「自分などが死んだら大路に捨てられてしまうだろう」と羨んだという。その当時は、東大寺のような有力寺院の僧侶ですら、捨てられてしまうのが当たり前だと考えられていたのだ。

つまり、今でこそ火葬も仏教の儀式による葬送も当然となっているが、近世に人々の意識が変わるまでは、大臣の家に仕える下女や、東大寺の僧ですら葬送されずに瀕死の状態に捨てられてしまうのがむしろ一般的であった。なお、火葬場という施設が必要な火葬が一般的になったのは昭和23年(1948)に「墓地、埋葬等に関する法律」が施行されてからであり、火葬率が9割に達したのは1980年代

のことである²⁰。土葬による葬送が記憶にある40代以上の読者も少なくないだろう。遣唐使として唐で玄奘三蔵に師事し、また行基の師となった僧・道昭(700年没)が日本で最初に茶毘に付された人物として有名である²¹。ケガレの観点から言えば、ケガレの発生源になるのは白骨化する前の遺体であり、白骨は穢れていない²²。『源氏物語』でも光源氏の妻たちが茶毘に付されているが、古代に上流階級で火葬が行われたのはそのような理由によるものであろう。

そもそも、古代では僧が葬儀に関わることで自体が忌避されていた²³。なぜならば、古代の官寺であり、僧は基本的に国家に仕える官僧であったからである。古代の仏教は、鎮護国家、つまり天下泰平と天皇の安穩を祈祷するための仏教であった²⁴。鎮護国家のための仏教儀式で最も代表的なのが百人の僧を集めて仁王経を講じさせる仁王会であるが、そのような行事にとって、死のようなケガレは忌避すべきものであるとされた。さらに、官僧は神事にも従事した。日本の天皇家にとって、最も重要な神事は新嘗祭であったが、それが農業と深い結びつきがあり、農業的な祭祀においてケガレが忌まれていることは先述した通りである。要するに、日本の僧は祈祷僧であり、日本の寺も葬式のための寺ではなく祈祷のための寺だったのである。

そのような僧の意識が変わったのは、10世紀末、まさに藤原道長の時代であった。道長の時代に東大寺のような官寺の僧ですら死にそうになると寺の外に捨てられていたことは前述したが、そのような惨めで苛酷な運命に抗うために有力な支援者のない

僧が、互いに葬送をするために作った結社が「二十五三昧会」であった²⁵。

「二十五三昧会」は比叡山横川の僧都であった源信が中心となって寛和二年（986）に組織された念仏結社である。源信は『源氏物語』宇治十帖のキーパーソンである横川の僧都のモデルであるが、そのような高名な僧ですら葬送のための結社を作るほど、自らの最期について危機感をもっていたのであった。比叡山の25人の僧によって始められたこの結社の最も重要な役割は、極楽往生のために阿弥陀の縁日である毎月15日の夕方に定期的に集まって念仏を唱えることである。さらに、結社のメンバーである結衆が重体に陥った時、臨終を香花や幡、天蓋に囲まれて過ごすことができるような施設と墓所を整備し、病人が亡くなれば、結衆のメンバー全員が協力して埋葬・念仏をすることで葬送することも取り決められていた。注目すべきなのは、結衆が「世俗の諱を憚りて」、つまり世俗の禁忌であるケガレに捉われずに協力して葬送を行うべきだとされていることである。よって、「二十五三昧会」は日本仏教が死と死によって生じるケガレに立ち向かうことになった契機の一つであると言えるが、葬式仏教の起源は古くはここに求めることができるかもしれない。

妻帯が禁止され、自らの家族を持たなかった官僧にとって²⁶、孤独の念がこのような葬送のための結社組織を後押ししたのは想像に難くないが、平安末期から鎌倉にかけて一般庶民も自身や親しい人の葬送を願っていたという記述が文学作品にしばしば現れるようになる²⁷。

鎌倉時代にこうした民間の葬送サービスの需要に応えたのが、ケガレ忌避のタブーを犯して葬送に従事した遁世僧と呼ばれた人々であり、彼らの革新運動によって形成された新しい仏教が鎌倉仏教であった²⁸。古代・中世の僧は官僚として官寺で国家に仕えた官僧であり、彼らがケガレに触れることは国家によって禁止されていた。予測不能な出来事によって、ケガレに触れた場合は、官僧としての勤めからしばらく遠ざかることを強いられた²⁹。これに対し、僧であるにもかかわらず官僚身分から離脱し、仏道修行に専念した私僧は遁世僧と呼ばれた。浄土真宗の開祖である親鸞、律宗の改革派叡尊もこうした遁世僧であった³⁰。親鸞は官寺である延暦寺の僧であったが、延暦寺を出て朝廷から官僧身分を剥奪された法然の門下に入ったため、遁世僧と呼ばれた。叡尊も官僧身分を捨てたため、興福寺の官僧から「遁世の輩」と呼ばれている。一度も官僧にならずに、遁世僧の教団に入った場合も遁世僧と呼ばれるようになった。法然（浄土宗）、親鸞（浄土真宗）、叡尊（律宗）だけではなく、日蓮（日蓮宗）、道元（曹洞宗）、栄西（臨済宗）も遁世僧であり、それぞれの教団を形成した³¹。遁世僧の袈裟は、官僧の白と異なり、黒や墨染めであった³²。

葬式仏教の成立に大きな役割を果たした遁世僧は三種類に分けられる。律僧、念仏僧、禪僧である。彼らはいかにして死のケガレに対する恐れを乗り越えたのか。まず、律宗は厳しい戒律を守ることでケガレから身を護ることができるとした。また、戒律護持によるケガレからの保護は僧個人ではなく、寺全体にも及ぶ。日本では鑑真が開祖にあたる律宗

は、遁世僧である叡尊を中心として13世紀から14世紀にかけて10万人ともいわれる信徒を獲得し、浄土真宗や禅宗をしのぐ大勢力であった。次に浄土宗、浄土真宗などの念仏僧である。念仏を唱えれば誰でも極楽浄土に行けるという教義の特性上、「往生人に死穢なし」、つまり念仏を唱えさえすれば、死んでもその体には穢れが発生しないことになった。彼らの葬送は念仏重視という点で「二十五三昧会」の流れを汲んでいた。禅僧は、12世紀に成立した『禅苑清規』をはじめとする生活規範を中国大陸から輸入し、納棺の際の沐浴や戒名の授与などの葬送儀礼を整備した。

当然ながら、こうした遁世僧や遁世僧教団に対する批判は数多くあった。律僧は葬式に従事するようになったため黒衣輩と呼ばれ、官僧から穢れた存在であるとみなされ、神事に際しては立ち入りを制限された³³。禅僧は死穢のタブーを無視して伊勢神宮に参詣したりするなどの行為も多かったため、鎌倉時代の歌論書である『野守鏡』では、禅僧が「神の国」にいながら、死を忌まないのが、神罰が多く、流行病と天変地異を引き起こし、人民の煩いわずらとなっていると激しく批判されている³⁴。だが、遁世僧が官僚としての身分を捨て、ケガレの観点から批判から自由になり葬儀に従事したことで、仏教は民衆にとってそれまでとは比べものにならないほど身近なものになっていったと言えよう。

鎌倉時代の葬式仏教の誕生によって、葬儀が整備され、死体観が穢れた存在から仏に変化し、また寺と葬儀が密接に結びつくことによって、境内墓地が成立した。墨染の衣と共

に、現在我々が抱く仏教のイメージは鎌倉の仏教革新運動に原型があると言える。

また、鎌倉時代に京に大規模共同墓地が成立したことが、らい病患者を中心に清水坂（清水寺近郊）の乞食・墓堀などの非人の組織化を促し、非人が捨てられた死体を墓地に運ぶようになったことも、葬式仏教の誕生の物理的背景としては重要である³⁵。

上記のような遁世僧や非人の活動によって、1220年代を境に日記のような史料から不慮の死体との出会いによる穢れ（触穢）の記録が激減する³⁶。日本人は鎌倉の仏教革新運動によって、庶民レベルで死と向き合う方法を獲得し始めたのである。その結果、人々の日常空間は数世紀をかけて死から遠ざかっていった。一方で、このことは人や家畜の死の穢れが出家（僧）や賤民のものであって在家（一般信徒）のものではないという意識を強めることに繋がったのではないだろうか。葬式仏教成立の光の部分ひかりが宗教者による福祉サービスの提供であるとしたら、影の部分かげは僧や寺院の墮落ではなく、ケガレに対する忌避意識やケガレに携わる人間への差別意識を強めたことであると筆者は考える。先述の通り、農業はケガレを忌む職業であるので、農村住民にとってこのことは重要である。

本節の最後に、捨病人に対する意識が変わり、死者は仏教の儀式によって弔うもの、つまりすべての百姓が仏教の宗教サービスにあずかるべしという意識が近世後期の農村社会に浸透していたことを示すエピソードを紹介しよう。

弘化四年（1847）の7月22日に草津温泉で湯治中に病死した伊豆国内浦長浜村（現在の

静岡県沼津市内浦長浜) 出身の勘助という若者の話である³⁷。勘助はらい病を患っていた。らい病は当時不治の病であったから、湯治とはいえ、長浜村からの旅立ちは、勘助やその家族にとっては死を覚悟してのことであったと考えられる。草津温泉は、善光寺参詣とも関係があり、一種の霊泉のような存在であったとされる。長浜村にある勘助の家の菩提寺である安養寺(時宗)は勘助に身元証明書にあたる往来手形を発行していた。そこには、「何方ニ而病死仕候共、其所之作法ヲ以取置呉候様」と書いてあった。つまり、どこで病死することになっても、死んだ場所のやり方で葬って欲しいというのである。

では、勘助は旅先でどのような目に遭ったのだろうか。結果として、勘助は湯治の甲斐なく草津温泉で死んだ。数えて26歳の短い生涯であった。記録によると、草津村では勘助が病床に伏したとき、看護し、さらに医師を呼んで診察・投薬を行い、経過は村役人に報告された。死亡時刻も記録されている。このことは、素直に読めば誰かが病人にずっと付き添っていたことを意味している。看病の甲斐なく勘助が死んだ時、草津村は地元の寺である光明寺(真言宗)に依頼して葬式をあげ、勘助の遺体を埋葬した。

その後、勘助の死、そして草津村による葬儀と埋葬は故郷である長浜村の村役人に知らされ、勘助は安養寺で改めて弔われ、戒名が付けられた。

勘助のエピソードは、無名の近世の人々が宗教の助けを借りて不治の病と死に敢然と立ち向かった有様を示していて、感動的である。近現代と同じく、らい病患者が激しい差

別にさらされていたことは決して忘れてはならないが、このエピソードは福祉のあるべき姿の一端を表していると考えられる。そして、勘助のエピソードの背景にあったのが、生類憐みの令以降の幕府の布告が定めた通り、看病と村役人による管理という形で行旅病者は保護され、行旅死亡人は当地の村や町によって葬儀と埋葬が行われるようになったという事実である³⁸。そして、幕府はこれらの費用を、行旅病者や行旅死亡人の出身地ではなく、彼らが倒れた地域の町や村の負担としたのであった。よって、町や村の負担は大きいものであった。それにもかかわらず、中世にあったような捨病人は当然のものではなくなった。結局、前近代の日本で捨病人対策を財政的に担ったのは町や村であり、地域社会における互助意識と互助制度の定着があっではじめて、生類憐みの令のような福祉政策が実現されたと考えられるだろう。草津村も、勘助の所持金を預かっていたとはいえ、勘助の看病や医師の診察、そして葬儀等にかかった費用を記録に残し、監査まで受けている。

このように近世後期の農村社会では、綱吉の治世以前と異なり一般庶民にも葬式が当たり前のものとして意識されていた。ここに、日本の葬式仏教が誰にでもアクセスしうるものとして確立したと考えていいだろう。今でこそ揶揄として使われる「葬式仏教」であるが、そこに至るまでは長い道のりと、ケガレと差別に立ち向かった遁世僧たちの戦いと信者獲得のための努力、そして葬式仏教の浸透を可能にした町や村のような地域社会における数多くの寺院建立があったのである。次節では、近世の地域社会における寺院建立ラッ

シュと福祉制度の整備を通じた農村の空間的構造への影響について述べる。

2) 農村部における建立ラッシュと福祉制度の整備を通じた農村の空間的構造への影響

現在、日本には8万の寺院があると言われている³⁹。それは①国家や貴族によって建立された大寺院、②特別な理由で大衆信仰の対象となり、参詣客の多い寺、③地域住民のために活動する地域社会の寺の3種類に大別できる。そして、日本の寺の95%が③なのである。

中世まで荘園領主として強大な力を誇った①の大寺院は、豊臣秀吉の検地の際に荘園を取り上げられ没落した。つまり、近世以降日本の仏教を支え、仏教のある種の「国教」としたのは地域社会で地域住民のために法話や葬式など宗教サービスを提供してきた名もなき寺であった。そして、それらは多くの場合葬儀を活動の中心とする寺であった⁴⁰。地域社会の寺は多くの場合、幕府や藩のような公権力ではなく、地域住民によって建立された。村における寺院建立運動の一環として、寺院建立・運営の資金集めのために村人が結成した寺座がある⁴¹。

寺座は鎌倉時代から存在したが⁴²、寺院建立の動きが全国的に活発化したのは応仁元年(1467)から寛永八年(1631)の新寺建立禁止までの間であった⁴³。中世末期から近世にかけて、寺の建立は日本人にとって一部の権力者の贅沢ではなく、村落共同体レベルでも十分に実現可能な計画になりつつあったのである。

幕府は、こうした中世末期から近世初期に

かけての寺院の建設ラッシュを受け、新たに寺院を取り締まる必要性に迫られた。古代から中世にかけて官寺の僧を統制していた僧尼令は⁴⁴、鎌倉仏教の興隆による遁世僧(私僧)の爆発的増加により仏教の活動を統制する力を実質的に失ったが、それに代わる法制度はまだなかったのである。統制を効率的に行うため、幕府は元和元年(1615)に有力な寺院を本寺(本山)に指定し、その監督下に末寺を置く本寺末寺制度を整備した⁴⁵。さらに先ほど述べたようにその16年後には新寺建立を禁止した。ここに、寺の有無をめぐって村と村の間に格差が生じることとなる。

また、幕府は並行して思想統制も行った。対象となった信仰には、キリスト教の他、日蓮宗不受不施派、非田宗といった仏教の宗派も含まれていた。これらを取り締まるために幕府は寺請制度を設けた。寺請制度は慶長十八年(1613)のキリスト教禁止を受け、京都所司代・板倉勝重が京都の宣教師やその信徒を仏教に強制的に改宗させ、キリスト教徒でないことを証明する文書(寺請証文)を寺院に出させたのが始まりである。その後幕府は寛永十二年(1635)に全国を対象として寺請証文を提出させた。寛永十四年(1637)から翌年にかけて島原でキリスト教徒も加わった大規模な反乱が起きたこともあり、幕府は思想統制を強化する必要性を痛感した。一向一揆の記憶もある種の「教訓」になったはずである。

農村社会で思想統制を担ったのが、農村社会の人々の精神の救済を引き受けていた村の寺であった。寛永十七年(1640)には幕府や各藩は宗教調査を実施するために宗門改役を

設置し、各地域の寺院にそれを請け負わせることとした。さらに、万治二年（1659）と寛文二年（1662）には、宗門改めをする寺を日ごろから付き合いのある寺（檀那寺）に限るとした。つまり、寺請証文を発行できるのは檀那寺だけになったのである。こうして、檀家と寺の関係が固定的なものになり、それまでは個人の信仰の問題として、流動的な側面もあった人と寺の結びつきが強化されたと考えられる。婚出女性の中には、婚家の檀那寺ではなく、実家の檀那寺との付き合いが続き、必ずしも一家全員が同じ檀那寺に所属しているとは限らないケースもあったが、1700年ごろには一家につき一檀那寺という檀家制度のあり方がおおよそ通念として成立したのではないかとされている。

こうして、寺と村の家々の結びつきは寺請制度によって超世代的なものになり、寺の経営は安定するとともに、寺の力が強くなった。それは一方で宗教者であるべき仏僧の墮落ももたらした。布施などに関して僧の意向に従わない檀家や信徒には、寺請証文を出さなかったり、葬式を遅らせたりなどといった嫌がらせが行われることもあった⁴⁶。前節で述べた「勘助」のエピソードでは、往来手形を発行していたのが菩提寺である安養寺であったことを覚えている読者はいるだろうか。もし「勘助」が安養寺に往来手形を発行してもらえなければ、彼は地元を離れたが最後、十分な福祉サービスを受けることはできなかったのではないかと。よって、日本全国に無数にある村が寺を介して福祉サービスのネットワークを形成したのが、近世という時代だったのではないかと。

さらに、村の寺の運営の費用は村人が負担するので、住職の招致にあたっては当然村の都合を優先し、人材を供給する側の仏教教団と利害が対立することもあった⁴⁷。日本人が批判的に「葬式仏教」の言葉を口にするとき、頭の中でイメージしているのはこうした僧や寺の姿であろう⁴⁸。だが、墮落に至る前に、農村社会には葬式サービスに対する需要があり、それにケガレの観点からの批判を受けつつ率先して応えてきたのが鎌倉仏教の志ある数々の僧であったのは先述した通りである。多くの寺院はこうした住民の要望に応えていたからこそ今まで存続してきたのではないだろうか。

そして、近世初期の寺院建立ラッシュの背景には、ケガレにかかわる空間から距離を置くことを願う百姓たちの意識があったと考えられる。農業が基本的にケガレを忌む生業であることは既に述べた。百姓にとって、ケガレを回避する手段の一つが、人や家畜の死のような非日常的な現象から距離を置くことであるならば、百姓が避けたケガレに対応して葬儀を行った仏僧や、斃牛馬の処理を手掛けていた非人を村が雇い、彼らの活動施設を用意することこそ、百姓が村で安心して農業を営む上で必要不可欠だと言えないだろうか。つまり、村が「健康で文化的な最低限のサービス」を提供するためには、ケガレに対応することのできる職業的なスキルを持った人を雇用し、彼らのための施設を設置すること自体が村の義務であり、福祉サービスであった。よって、寺だけではなく、非人小屋も広い意味で百姓に福祉サービスを提供する施設であったとも言える。これらの福祉制度の整

備が村の義務であったとすると、寺・非人小屋等ケガレに関する施設の有無が村そのものの評価を大きく左右するものであったと考えられる。近世の村と村の序列をめぐる争いはし烈であった。格下の村から格上の村に相談のための廻状を出すだけでも、苦情を言われるほどであった⁴⁹。1631年に幕府が新寺建立禁止を命じて以来、寺を建立しようとしてもできなかった村が寺のある村に対し、どれほどの引け目を感じなければならなかったかは想像に難くない。特に近世期に爆発的に増加した新田村で、1631年以降に開拓されたものは、他の比較的古い村との付き合いにおいて切齒扼腕することも多かったのではないか。

村の福祉制度の整備は、農村の空間的構造にも大きな影響を与えた。農村の中でケガレをめぐる分業関係が成立すると、空間的にも百姓とケガレに関する仕事に従事する僧・非人の住みわけが進む。日本の村の農村の空間的構造は、すでに民俗学者の福田アジオによって定式化されており、ムラ（宅地）とノラ（耕地）とヤマ（林野）の三要素から成り立つとされているが、筆者はそれに加えて農業祭祀やケガレ処理の観点から、現代の村では寺と神社（鎮守）も農村空間の必須要素であると考えている。江戸時代には非人小屋や馬捨て場といった家畜の死のケガレ処理に関わる要素もそれに加わる。村の寺と村の神社のある現代の農村景観の原型は、この時代に成立したのではないだろうか。

5. おわりに

石川県能美市に牛島という集落がある。中世から続く古い集落で、今も稲作が盛んな地

域である。牛島集落には寺がなく、集落の家々はいくつかのグループに分かれてお手次寺（檀那寺のこと）に所属していた⁵⁰。葬式なども集落外のお手次寺に依頼していたものと思われる。戦後、昭和32年（1957）に大谷大学を卒業した村出身の布教師が朝鮮から引き上げたのをきっかけに、集落に寺院建立の機運が高まり、正覚寺が誕生することになった。集落に寺がないため、報恩講を集落で開けなかったのが残念であったと『牛島の歴史』には記述されている。だが、幕府の新寺廃止や、葬式仏教誕生に至るまでの遁世僧の苦難や、民衆の救済への渴仰^{かつこう}を考えると、正覚寺が建立されたことは別の意味合いを持つ。つまり、正覚寺の建立は、中世末期からの農村寺院建立ブームが、1631年の新寺建立禁止によって中断をされながらも戦後まで続いていたと考えられるのである。現在のように全国のどの寺も本堂・山門・鐘楼・会館や庫裡といった施設を備えるようになったのは、おそらく高度成長期以降であるという事実も、これを裏打ちしているのではないだろうか⁵¹。一見「普通」の地域のお寺は、古代から今に至る人々の営為の積み重ねがなければ存在しない。したがって、「普通」の地域の寺院こそ、権力者の意思決定によって建立された大寺院より如実に日本文化を体現しているものであると言えるのではないだろうか。

以上、本稿では、中世までの単なる権力者の慈善行為ではなく、公共政策として画期性を持ったエリザベス救貧法に対し、生類憐みの令は中世的自力救済を否定する民衆教化政策として登場したことを確認した。そして、生類憐みの令で提示された政策理念を実行し

たのは村のような地域社会であり、その背景には鎌倉の仏教革新運動による葬式仏教の成立と地域社会による寺院建設ラッシュにより、全国津々浦々まで仏僧による宗教サービスがいきわたる条件が整えられたという事実があった。

現在、日本の農村社会の福祉を支えてきた村の寺の多くが消滅の危機に瀕している。原因は、少子高齢化と都市への人口流出による檀家人口の減少である。消滅可能性自治体にある宗教法人を「限界宗教法人」というが、全国の宗教法人のうち35%がそれにあたる⁵²。檀家が減れば寺院は安定した財政基盤を失う。兼業によって生活を支えている住職も多いが、退職し、年金を寺の運営資金に充てている住職も少なくないという⁵³。

このような状況下で、地域社会の寺院は今までにない厳しき存在意義を問われている。「現代の仏教は「墮落した」葬式仏教であるから、信者の心が離れるのは仕方ない」というのは簡単である。だが、葬式仏教成立までの経緯を考えると、それは一面的な見方に過ぎない。これまでは、地域の寺があり、仏式の葬儀があまりにも当たり前であったので、それに対して人々は不満を漏らし、批判をしてきた。だが、裏を返せば葬式仏教はそれほどまでに我々の生活に根付いていると言えるのではないだろうか。そして、地域の寺がなくなった時、我々はそれに代わる存在を見いだせるのであろうか。最終的に旅先の草津温泉で倒れたが、縁もゆかりもなかった草津村の人々の助けを得て死に向き合った「勘助」という一若者のエピソードは、そのような問いを現代の我々に問いかけているように

みえる。

注

- 1 野副常治「社会保障制度の理念と歴史」『西南学院大学大学院研究論集』2、2016、15頁。
- 2 野副常治「社会保障制度の理念と歴史」『西南学院大学大学院研究論集』2、2016、16頁。
- 3 戸石七生「幕末南関東山村における救恤とその対象－天保8年飢饉と武州上名栗村古組－」『共済総合研究』62、2011。
- 4 戸石七生「日印の伝統農村の共済機能－地域社会における社会的分業の比較的研究－」『共済総合研究』70、2015、54－55頁。
- 5 井岡康時「非人番への給米に関する一史料をめぐって」『Regional』7、奈良県立同和問題関係史料センター、2007、13－16頁。
- 6 桜井徳太郎『結衆の原点』1985、40－52頁、浪川健治「不作忌避の禁忌と豊穰記念」『米沢史学』31、2015、17頁。
- 7 戸石七生「秦野の別当寺制度と神仏分離」『秦野市史研究』20、秦野市2001、88－89頁。
- 8 蘭部寿樹『日本の村と宮座』高志書院、2010、155－166頁。
- 9 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、47頁。
- 10 『南紀徳川史』では、貞享四年正月の布告をもって生類憐みの令のはじまりとしている。塚本学『徳川綱吉』吉川弘文館、1998、124頁。
- 11 塚本学『生類をめぐる政治』平凡社、1993、251－252頁。
- 12 塚本学『生類をめぐる政治』平凡社、1993、262－263、277頁。
- 13 塚本学『生類をめぐる政治』平凡社、1993、254、257頁。
- 14 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、48頁。
- 15 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、46－49頁。
- 16 塚本学『生類をめぐる政治』平凡社、1993、253頁。
- 17 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、40－44頁。
- 18 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、45頁。
- 19 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、53頁。
- 20 林英一『近代火葬の民俗学』法蔵館、2010、34頁。
- 21 狭川真一「中世大和の葬送と墓制」『研究紀要』16、奈良県立同和問題関係史料センター、2012、114頁。
- 22 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、44頁。
- 23 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、56－59頁。
- 24 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、55頁。
- 25 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、59－62頁。
- 26 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、72頁。
- 27 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、63－67頁。
- 28 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、67頁。
- 29 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、57、59頁。
- 30 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、71頁。
- 31 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、73頁。
- 32 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、73頁。

- 33 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、99、100頁。
- 34 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、104頁。
- 35 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、52-53頁。
- 36 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、52-53頁。
- 37 高橋敏「家族が旅さきで死んだばあい」『家族と子供の江戸時代』朝日新聞社、1997。
- 38 高橋敏「家族が旅さきで死んだばあい」『家族と子供の江戸時代』朝日新聞社、1997、柴田純「行旅難渋者救済システムについて」『史窓』58、2001。
- 39 櫻井義秀・川又俊則編著『人口減少社会と寺院』法蔵館、2016、5頁。
- 40 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、156頁。
- 41 渡辺尚志「近世の村と寺：紀伊国伊都郡境原村を事例として」『国立歴史民俗博物館研究報告』69、1969。
- 42 蘭部寿樹『日本の村と宮座』高志書院2010、23-24頁。
- 43 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、148-150頁。
- 44 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、54頁。
- 45 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、149頁。
- 46 松尾剛次『葬式仏教の誕生』平凡社、2011、153、圭室文雄『葬式と檀家』吉川弘文館1999、200-223頁。
- 47 渡辺尚志「近世の村と寺：紀伊国伊都郡境原村を事例として」『国立歴史民俗博物館研究報告』69、1969。
- 48 近世仏教の批判の代表的なものとして、辻善之助の『日本仏教史』がある。末木文美士『近世の仏教』2010、吉川弘文館1-5頁。
- 49 秦野市『秦野市史 第三巻 近世史料2』1982、286頁。
- 50 牛島の歴史編集委員会編『牛島の歴史』石川県能美郡寺井町牛島区、1995、269-273頁。
- 51 櫻井義秀・川又俊則編著『人口減少社会と寺院』法蔵館、2016、12頁。
- 52 櫻井義秀・川又俊則編著『人口減少社会と寺院』法蔵館、2016、11頁。
- 53 櫻井義秀・川又俊則編著『人口減少社会と寺院』法蔵館、2016、109頁。