

日本における死者供養の展開・略年表 （7～16世紀）

池 上 良 正

日本仏教の特性のひとつとして、「葬式仏教」あるいは「葬祭仏教」という言葉で示される諸事象に注目が集まることもある。そこでは、知識人やメディアを中心に、批判的な議論が目立つ。広義の「宗教研究」「仏教研究」の内と外を問わず、エリート研究者からは、「葬式仏教などは、本来の仏教ではない」といった強い主張も聞かれる。

その一方で、死者や先祖を弔う役割については積極的に評価すべきだといった意見も根強く、仏教と葬祭との深い結びつきを問い直す研究も蓄積されてきた。とくに宗門組織に属して一定の役割をになう立場の研究者たちの間では、葬儀や法事が日本の仏教寺院の主要な経営基盤になっており、にもかかわらず、近年の社会変化のなかでその基盤に揺らぎが生じ始めているという現状が、深刻に受けとめられるようになっていく。学術的な観点から、「葬式（葬祭）仏教」を再評価し、弁護しようといった試みも増えている。

本稿では、そうした「評価」には立ち入らない。あくまでも、日本の多くの仏教寺院にとって死者のケアが主たる経済基盤になってきたという現実を前提に、日本仏教独自の特徴のようにもいわれる「葬式仏教」の形成と、歴史的展開の検討に焦点を合わせる。

日本の仏教と葬祭との緊密な結びつきの由来については、近世の幕藩体制のもとで定着した、いわゆる「檀家制度（寺請制度）」が決定的な要因として指摘されてきた。この定説は、基本的には間違っていない。ただし、これまた多くの研究者によって指摘されているように、寺檀関係にもとづく民衆管理のシステムは、江戸幕府が一方的にゼロから創り上げたものではない。徳川政権がスタートした17世紀の初頭、死者を供養することによって後世の安穩を保証す

る仏教者や寺院の役割は、すでに広い社会層に認められ受け入れられており、江戸幕府はそうした仏教と葬送儀礼の緊密な結びつきを「活用」する形で、みずからの統治体制に組み入れることができたのである。

そこで課題となる「間い」は、ならば 16 世紀までに日本の仏教勢力が獲得しえた葬送慣行への優位な立場は、それまでの歴史的過程のなかでどのように形成されたのか、というものであろう。この課題設定に「葬式仏教」の語を用いることには、やや違和感がある。「葬式仏教」という用語が一般的になったのは、第二次世界大戦以降と新しいが、そこでは 9 割を超える仏教式葬儀の独占状態などが注目され、これは近隣の大乗仏教圏には見られない日本だけの現象であることが強調された。

こうした特性が形成されたのは、まさしく江戸幕府による檀家制度の後押しによるものであり、したがって、「葬式仏教」は近世以後の状況に適合的な用語といえる。これに対して、16 世紀までの動向を考察するには、むしろ「死者供養」という枠組みが適切だと思われる。すなわち、「追善回向」などの教義にもとづき、生者による読経・法会・布施・造像・造堂・造塔・写経などの積徳行為が、死者の救済にも転用できるという考え方にもとづく儀礼的实践である。

そこでは、このような死者への追善行為が、とくに親孝行や先祖孝養になりうること、同時に、この世に何らかの未練や怨念を残した「苦しむ死者」たちの救済手段にもなりうること、などが広く説かれた。あえてまとめれば、前者は「懐かしい死者たちの救済」、後者は「苦しむ死者たちの救済」であり、「死者供養」は両者の動態複合を強調することによって、幅広い社会層にアピールし、受容されていったのである。

「死者供養」という枠組みで捉えるとき、それは日本社会に特例的な事象とはいえなくなる。むしろその基本型が形成されたのは中国大陸である。中国ではインド仏教に由来する追善回向の考え方のなかに、すでに高度な発展をとげていた宗教や思想、民間に広く行なわれていた風習などが複雑に結びつくことによって、「死者供養」の洗練された諸様式が発達した。大陸で形成され発展したこの基本型は、朝鮮半島、日本列島、琉球諸島などの周辺地域に波状的に伝播し、それぞれの地域において多様なバリエーションを生み出していった。

日本列島のいわゆる「葬式仏教」も、そのバリエーションのひとつとして捉えることができる。大陸や朝鮮半島では、「超度」「薦度」「済度」「超薦往生」などの語が多く使われ、「死者供養」という総称は一般的ではない。ただ、あえて日本で広く用いられるようになった「死者供養」の語で、その基本構造の大枠を包括するならば、それは東アジア地域における仏教寺院の経済基盤を支えてきた、重要な特性のひとつだったということができる。

このような観点からすれば、「死者供養」はとくにその形成過程において、追善回向・三世因果・輪廻転生などの仏教的理念が重要な役割を果たしたとはいえ、近代の実定的カテゴリーとしての Buddhism のみに限定することはできないし、「仏教的」実践と呼ぶことさえ問題があろう。むしろそれは儒・仏・道が複雑に融合した中国大陸で範型が育てられ、東アジア各地の幅広い社会層のなかに多彩な変異型を生み出しながら定着・浸透した、ひとつの「救済システム」として捉える方が妥当だと思われる。

かくして、宗教学を専攻する筆者自身は、「死者供養」を東アジア地域に展開した救済システムとして、具体的には「生者が死者を救うことによって、自らの救いも得る」というユニークな救済システムとして位置づけようとしてきた。それはたとえば「死者の運命を絶対的存在や原理に委ねることによって、生者が救いを得る」というシステムとの葛藤や対比において意義をもつだろう。こうした視座の学術的有効性については、いくつかの論考を通して明らかにする努力も続けてきた。

研究のプロセスでは、当然のことながら、日本の古代から中世を対象とした諸業績から多くを学ぶ必要があった。もとより宗教史の研究には素人である筆者が接し、学びえた文献は、厚い蓄積のごく一部にすぎず、その理解にも不十分な点が多いことは自覚している。ただ、「死者供養の形成史」といった分野には、未だ明らかにされていない課題が多く、近年の研究によって解明され始めた題材も目立つ。その理由は単純ではないが、従来の葬祭文化の研究においては、国学的基盤をもつ民俗学の強い影響のもとに、往々にして暗黙の前提に置かれた「外来の文化的要素」対「固有の民族（民俗）的基層」といった視座が、逆に実証研究の進展を遅らせる一因になっていたように思われる。すなわち、

大陸からの思想や儀礼体系が日本古来（儒教以前・仏教以前）の基層的な伝統と融合するなかで、「日本的」な特性をもった制度や習俗が生まれた、といった前提である。日本民俗学なる分野の偉大な先人たちが残した成果に敬意を払う一方で、その弊害も真剣に受けとめなければならない。

「仏教文化」「民俗宗教」などの用語で扱われてきた庶民生活の実態に関しては、政治的・宗教的なエリートの手になる文献や、支配層の生活を記した史料だけでは解明できない、とよく言われる。エリートに珍重された外来の洗練された文化とともに、土着の民衆層（常民・庶民）の文化にも目を向けねばならない、と。このことは一般論としては正しい。しかし、その一方で、庶民層の日常生活を彩る宗教的な観念や習俗といったものは、時の権力者の意図にもとづく政策や教化の影響を強く受けやすいことも事実である。とくに時代をさかのぼるほど、支配層に独占された最先端の文化的資源は、被支配層の理念や実践の整形に決定的な力を発揮したと考えねばならない。

そもそも一口に「民俗文化」とか「基層信仰」といっても、それは地域的にはもちろん時代によって大きく性格を異にする。いつの時代においても、「外来」や「新来」の文化に対峙する「在来」の文化基盤を概念的に措定することは必ずしも不当ではないが、その中身は前代における「外来」や「新来」の文化的資源の強い影響力のもとに、各時代の政治的・経済的・国際的な情勢のなかで整形された部分がきわめて大きくもあり重要でもある。時代ごとに概念化された「民俗」や「基層」のなかに、社会史で「長期波動」と呼ばれるような持続的性格を読み取ることは不可能ではないし、その学問的意義を否定するものでもないが、少なくとも太古から一貫した「固有の民族的伝統」といったかたちの実体視は、もはや放棄すべき時期にきていると言わなくてはならない。一例をあげれば、「日本には古代より山中他界観という文化的伝統がある」「日本民族には祖先崇拜という固有の信仰が存在する」「日本人は禊祓(みそぎ・はらい)に代表されるように清潔好きの民族である」といった類の言説群である。

こうした問題は、しばしば「上からの」権力やエリートによる支配・統制の力と、「下からの」民衆による抵抗や文化創生能力との対比として、二項対立的に語られることが多い。大伝統／小伝統、グローバリズム／ローカリズムなど

の二分法にも同様の性格が指摘できよう。しかし、「上から」であれ「下から」であれ、それらを一枚岩的な実体として捉えようとする視座は、結局のところ、日本民族の本質論的な固有性といったものを前提とする文化ナショナリズムに収斂してしまう傾向が強いことも事実である。皇国史観的な民族固有論と並んで、民衆層（常民）の抵抗や「下からの」創造性を過度に偏愛する近代知識人たちの研究視点が、巨大文明の辺境に位置した小列島の文化形成の冷徹な理解に、ある種の歪みをもたらしたのではないか、という反省は必要だろう。

本稿では如上の反省をふまえて、筆者が日本における「死者供養システム」の形成を考えるさいの「手控え」として作成した略年表を提示する。すでに「古典」ともいえる定評ある研究と並んで、旧来の視座への批判にもとづく近年の諸研究から多くの知見を取り入れた。参照文献としては、とくに本質主義的な「日本文化論」を脱却した視点や、東アジア文明史の大きな動向のなかで日本を位置づける近年の歴史学・考古学の成果、などを重視した。対象とする期間としては、かなりの信憑性をもった同時代史料が確認できる7世紀から（書紀の記事等の真偽には疑問も残るが）、檀家制度が創設される直前の16世紀までの約千年間である。逆にいえば、日本の仏教界は千年もの長い年月をかけて、死者の供養という重要な役割を占有する基盤を熟成させてきた、ということになる。それはまた、郷村制成立以降に顕在化した近世村落的な「民俗」なるものの骨格が、どのような歴史的プロセスを経て形成されたのかを問い直すことにも繋がるだろう。

時系列に沿った「略年表」というスタイルには、当然のことながらメリットとデメリットがある。デメリットとしては、それぞれの問題関心やテーマに沿って論述された専門研究者たちの知見や解釈の、一部分だけを切り取って並べることによる不当性である。それは原著者たちの大切な主張や文脈を無視し、最も重要な論点を切り捨てるという危険を冒すことにもなりかねない。その一方でメリットとしては、細分化された個別テーマの精緻な研究のなかに分散した情報を、「死者供養の展開史」という大きな枠組みに絞って集約することにより、全体像を巨視的に俯瞰できるようになる点をあげることができよう。

とくに世紀ごとの事象をまとめることによって、筆者が「死者供養システム」

とよぶものが日本の社会のなかにどのように定着し、日本の仏教界がそれをどのように自らの体制内に組み込んでいったのか、といった大きな流れが見えてくる。各世紀については、政治史上の時代名称とともに、日本の死者供養の形成を主導した中国大陸の時代区分も記した。また、それぞれの事象については、主要な史料名や、それを詳述している研究業績（最後に一覧として掲げた）の記号を〔 〕に示した。なお、対象となる時代範囲を顧慮すれば、ここでの「日本」とは、列島中央部のいわゆる「ヤマト文化圏」に限定される。

先にも触れたように、この略年表は、あくまでも筆者が宗教学の視点から大きな流れを把握する目的で作成した簡便な「手控え」にすぎない。それぞれの時代の専門家からみれば遺漏が多く、不適切な記述も目立つかもしれない。しかし、こうしたテーマに関心をもつ初学者にとっては、自らの研究を助ける出発点として、一定の利用価値があるのではないか。利用にあたっては、それぞれの観点から不適切と思われる項目は削除・修正し、欠けていると思われる情報を新たに付け加えることによって、独自の仕様の年表へと充実させることができるだろう。そうした活用に供するための基礎材料として、この略年表の公開には一定の意義があるものと考えている。

日本における「死者供養」の展開・略年表

〔7世紀〕（律令体制形成期）＜中国：隋・唐＞

○606年（推古14）、七月十五日、設齋（ヲカミス）の初見〔日本書紀〕。仏教公伝から半世紀あまり。盆供をいち早く導入。

657年（斉明3）、七月十五日、須弥山の像を飛鳥寺の西に作り、孟蘭盆会を設けた。〔日本書紀〕「孟蘭盆」の初見。しかし、以後の記載は少ない。

659年、七月十五日、京内の諸寺に孟蘭盆経を講じさせ、七世父母に報いさせた。〔日本書紀〕

○646年、大化の薄葬令。殯が禁止される（実際には8世紀初頭まで続く）。〔日本書紀〕

日本における死者供養の展開・略年表（7～16世紀）

大型石室墳の築造はなお継続するが、氏族の古墳築造は徐々に規制され、冠位制などの律令身分制度が進行していく。〔た 8〕 殯宮儀礼の記事は6世紀前半の安閑天皇から。中国の殯儀礼が王権の継承に結びつく。〔わ 1〕

当時の天皇・貴族の葬送は儒礼的な挙哀・殯・服喪などが中心で、これは8世紀まで続く。死穢を忌避する観念は弱かった。

- 686年、天武天皇の殯宮儀礼に、多くの僧尼が弔哀（みね）を行なう。

持統天皇は天武天皇の追善を目的に、大官大寺・飛鳥寺など5寺で無遮大会を行なう。〔日本書紀〕百日法会か。ここでの無遮大会は、道俗貴賤上下を差別せず、あまねく来衆に施与する法会の意。

687年、天武天皇の命日に京の諸寺と殯宮で国忌の齋（ハテノヲカミ）。唐の儀制令に倣い仏教の追善供養が行なわれた。日本における国忌の初見。〔ふ 1〕

- 8世紀にかけて、天皇や貴族が奉納した仏像、造寺造堂の縁起、写経願文などには、亡父母などの死者追善のためとする文言が目立つ。「為七世父母六親眷属」などの銘。〔ほ 1〕

〔8世紀〕（奈良時代）〈中国：唐〉

- 殯宮儀礼が消滅し（707年の文武天皇が最後）、天皇に対して七大寺と国分・国分尼寺による全国的な「中陰仏事体制」が確立していく。〔お 2〕 火葬の導入の影響も大きい。

七七日の中陰仏事が史料上確認できるのは、702年、はじめて火葬された持統太上天皇から。33カ寺で設齋。殯宮で百日齋。さらに諸寺で百七齋（700日目の齋会）。〔続日本紀〕（中国では七七齋の普及は7世紀後半くらいから。奉仏の士大夫・姚崇（651-721）の批判にみるように700年ころには俗人の風習となっていた。）

707年、文武天皇に対して、四大寺で初七から七七まで設齋。

748年、元正上皇の七七齋会では、京下寺で誦経させ、国司が自ら潔齋して諸寺の僧尼を一寺に集めて敬礼読経させた。天平度の遣唐使が伝えた唐の諸州における国忌齋に倣う。〔ふ 1〕

735年、聖武天皇の詔。「親王が薨じたら七日ごとに供齋し、僧は百人を限度とせよ。七七齋が終われば、これを停めよ。今から後はこれを例として行なえ」

756年、聖武天皇に対しては、盛大な中陰の齋会。五七日齋会には僧・沙弥合わせて千余人。七七齋は興福寺で千百余人。757年の国忌御齋は東大寺で僧千五百余人による。「忌日」「周忌御齋」とも表記された。

760年、光明皇太后七七の齋を東大寺と京師の諸小寺で設け、国ごとに阿弥陀浄土画像を造らせた。

773年、周忌御齋会に供奉する尼と女孺二百六十九人、雑色人千四十九人に物を賜る。
〔いずれも続日本紀〕称徳天皇の三周年の国忌。

○写経生のような下級官人の間にも、父母等親族の忌日に齋食の習慣が広まっていた。〔ふ1〕中国から伝わった仏教行事のひとつ。

○728年、聖武天皇は二歳で幼死した皇太子のために山房を建てさせた。金鐘寺（東大寺の前身）といわれている。『東大寺要録』などに基づく伝承。
東大寺などの阿弥陀堂は阿弥陀悔過の堂舎で、死者の追善を目的としていた。阿弥陀往生と弥勒の兜率天上生とは未分化で、阿弥陀像や阿弥陀浄土変相の多くは、死者に対する追善儀礼のためのものだった。〔い2〕中国大陸を模範とする。

○恨みを抱く死魂を祀る記録が出てくる。

730年の勅。安芸・周防の国人に、妄りに禍福を説いて多くの人を集め、死魂を妖祠して祈る者があるという。長屋王の祟りとの関連も推測されている。

757年、(拷問で獄死した橘奈良麻呂の)亡魂に仮託して浮言をなす者がいる。

764年、仲麻呂の乱が平定された後、称徳天皇は陀羅尼を収めた小塔百万基を作らせ、南都十大寺に寄進。770年に完成。〔いずれも続日本紀〕戦乱死者供養のためとされる。

○733年、七月六日、はじめて大膳職に盂蘭盆の供養を備えさせる。〔続日本紀〕盂蘭盆は設齋行事のひとつで、それ以上の特筆すべき重要な行事にはなっていない。

○おそらく聖武天皇のころから(史料上は930年の醍醐太上天皇の葬儀から)、僧侶が天皇の遺骸処理の葬送にも携わるようになる。土葬が復活したが殯宮は再現されず「於佐保山陵御葬之儀如奉仏」〔お2〕

○770年、疫病流行の勅。「京内の大小の寺に七日間、『大般若経』を転読させよ。これによって、すでに亡き幽魂は上下を通して証覚し、来今の顕識は尊卑同じく榮えさせよう」〔続日本紀〕8世紀末にかけて、疫病と幽魂が次第に

結びついていく。

791年、疫病流行で、伊勢・尾張・近江・美濃・若狭・越前・紀伊などの百姓が牛を殺して漢神を祀ることを禁じる。〔続日本紀〕

○785年、早良親王の憤死。以後、崇りが出たため崇道天皇を追号。

797年には、禁中と東宮で般若経転読。崇道天皇に謝するため僧二人を淡路国に派遣。〔日本紀略、類聚国史〕

○791年、律令政府は増大した国忌を『礼記』の思想に基づいて整理。〔な1〕〔ほ4〕

○8世紀から9世紀にかけて、故人の墓所の所有権を冥界に示す「買地券」の出土例がみられる。岡山県倉敷市や福岡県太宰府宮ノ本遺跡など。（中国の道教習俗の影響）〔か4〕

○8世紀から9世紀前半にかけて、東国の村落に立てられた瓦塔の一部は、『仏頂尊勝陀羅尼経』にもとづき、生者とともに死者の滅罪のために安置されたと考えられる。雑密経典などの普及による悔過法会の盛行が想定される。〔さ5〕

○797年、(喪葬令では京内や官道の近辺に死者を埋葬することを禁じていたが)山城国愛宕郡・葛野郡の人は、死者が出るたびに家の側に葬り、これが長年の習慣になっていたのを禁じる。〔日本後紀〕多くの庶民において死穢の観念は希薄。〔た5〕

〔9世紀〕（平安初期）＜中国：唐末＞

○9世紀初頭には、親王から地下人層まで広く亡親追善供養法会が行なわれるようになり、その表白では施主の孝が強調された。『東大寺諷誦文稿』など。〔た7〕

○805年、崇道天皇（早良親王）のために小倉（ホコラ）を建て、怨霊に謝した。〔日本後紀〕「怨霊」の初出。

806年、崇道天皇のために春秋二仲月に七日間、諸国の国分寺僧に金剛般若経を読ませた。〔日本後紀〕彼岸会の初見とされるが、追善仏事としての彼岸が年中行事化されるのは平安末から中世。日本古来の祖先崇拜に習合したという民俗学説は疑わしい。

○806年、空海が不空訳とされる施餓鬼儀軌2点を唐より請来。〔よ1〕入唐し

て修学した空海撰述の願文は、淳和天皇・藤原賀能など、天皇・貴族を施主とする親族の周忌や大祥の追善法会に用いられた。〔し1〕 供養対象のみならず、一切有情への平等利益が目立つ。

○815年、嵯峨天皇の命より『新撰姓氏録』が編纂され、貴族たちの系譜意識が強まる。

○822年ころ完成したとされる景戒『日本霊異記』では、追善供養のモチーフが散見される。地方の国分寺や初期寺院の布教活動も反映している。〔さ5〕 以後、多くの仏教説話集は、寺院での法会や、私度僧・沙弥など民間布教者による唱導の内容を反映している。

○淳和天皇（840年没）・嵯峨天皇（842年没）は徹底した薄葬を志向。唐風化への反動とみられる。淳和天皇の葬法はいわゆる「散骨」で知られる。

しかし仁明天皇は先祖の祟りを認めて祭祀を重視し、850年に土葬された。

851年、文徳天皇は父仁明天皇の追善供養のため、清涼殿を移築して寺堂を創建。嘉祥寺となる。以後、天皇によって建立された御願寺の多くが重要な追善供養の場となる。〔お3〕 嘉祥寺は陵墓近くに建立された陵寺で、陵辺では正式の僧ではない沙弥が数年間庵を結び、念仏などの仏事を行なった。葬送後の陵墓での仏事が整った形式で確認できる〔お2〕 先駆的事例としては井上内親王、早良親王など、非業の死をとげて怨霊となった皇族に対して。

858年、藤原良房は荷前（のさき）の奉幣対象を限定する十陵四墓の制を定めた。

律令官僚（荷前による奉幣）と菩提寺院（追善仏事）の併存状態。

○自らの死を前にして僧を招いて戒を受ける臨終出家の初例は、840年に崩御した淳和上皇や850年に崩御した仁明天皇のころから。〔か1〕 仏典にはない日本の風習となる。〔み3〕

○怨霊や鬼神への信仰が発達するなかで、天皇の玉体にたまる穢れや怨霊を祓うために、天皇家で禊・祓の儀礼が重要視されるようになっていく。〔い7〕 律令貴族たちは死穢をはじめ、諸種の禁忌を急速に増幅させていった。〔た5〕

○9世紀半ば、天皇や皇族の追善に法華経講説が用いられる事例が増える。859年の文徳帝周忌、860年の淳和帝忌日など。晩年の円仁(794-864)の関与が推察される。〔さ1〕 これは一般の貴族にも普及。

日本における死者供養の展開・略年表（7～16世紀）

- 881年、菅原道真は吉祥院で父母のために法華経講説を催す。〔菅家文章〕
- 889年、光孝天皇の周忌に嘉祥寺で法華八講を催す。天皇・皇后の忌日の行事としての法華八講の初出。〔さ1〕伝承としては、793年または796年に大和国石淵寺で大安寺僧栄好のために勤操が行なったものが始修とされる。〔三宝絵・元亨釈書など〕
- 861年、東大寺大仏修理後の儀礼として無遮大会。律令制の解体によって、仏教寺院の勸進・教化活動への依存と武装化が始まる。
- 863年と865年、神泉苑御霊会。「京畿内七道の諸人、事を御霊会に寄せ、私に徒衆を聚め、走馬騎射することを禁ず」〔三代実録〕〔や1〕
- 871年、太政官は百姓の葬地を葛野郡島田河原と紀伊郡石原に限定する。〔類聚三代格〕

〔10世紀〕（平安前・中期／後半は摂関期）＜中国：五代→北宋＞

- 905年、菅原道真の墓に祠を建て天満大自在天として祀る。後に道賢上人の地獄往来譚などが流布する。
- 承平・天慶の乱などの社会不安のなかで、神祇の重要性が高まる。〔う2〕（唐の滅亡という中国大陸の政治状況の混乱が大きく関係している。）
- 927年、延喜式神名帳。アマテラスを頂点とする神祇秩序の確立。
天皇の清浄性が強まり、ケガレ観（死穢観）が肥大化していく。穢れを忌むという「神道」の重要なイメージが確立し、死者祭祀との関係が希薄化していく。これにより、死者の管理を仏教が独占的に担う方向ができる。〔み3〕
- 陵墓への荷前が衰退し、追善仏事が主流となる。〔お2〕
- 天皇の遺骸処理儀礼への僧尼の参加。それまでは主として中陰行事などへの関与だった。史料上の初見は醍醐太上天皇の葬礼（930年）。『礼記』などにもとづく儒礼の影響も強い。ここでは葬列に鐘を撃ち念仏する行道念仏も見える。〔よ2〕
- 追善供養に念仏が採用されるようになる。952年の朱雀太上天皇の葬礼などでも。〔ほ1〕
- 947年、朱雀上皇は承平・天慶の乱での戦死者のため千僧供養を行なう。藤原師輔の願文では、官軍・逆党の区別なき平等の抜済が祈願されている。〔や2〕

○延喜・天曆期以降 11・12 世紀にかけて、寺院・貴族の間において、法華八講が重要な追善仏事として行なわれるようになる。〔た 3〕

954 年、良源(912-985)は延暦寺で法華八講を修した。

○空也(903-972)による墓寺のはじまり。加茂河原の葬送地に建てられた西光寺(後の六波羅密寺)。〔い 7〕空也は散乱した遺骸を一所に集め、阿弥陀仏名を唱えて火葬した。〔空也誄〕

○墳墓上に卒塔婆をたてる風習が始まる。ただし一般的な墓標は未発達。庶民は河原や野外に遺棄。

972 年、良源が遺告により埋葬地に石の卒塔婆造立を定めたという伝承。墓標というより、転生を願う中陰の功德を期したものとされている。

○10 世紀中後期を境にして、摂関家の葬送仏事は官葬から摂関家葬に移行。〔さ 2〕貴族の追善供養は、特定の先祖の年忌仏事以外は一周忌までが通例。没後 2 年目からは、原則として殿中恒例行事として子あるいは孫の代まで。

○源信(942-1017)の『往生要集』(985 年)による地獄思想・臨終行儀の普及。二十五三昧会は光明真言による土砂加持や結衆による看病と供養。流布本の『横川首楞嚴院二十五三昧式』には「勝地に卒塔婆をたて安養廟として結衆の墓所とせよ」。

○律令制による仏寺への保護・統制が弱体化し、民衆に向けた唱導が活発になる。

10 世紀後半には、寺院が国家に代わって独自に僧侶の育成を始めるようになり、顕密の中核的寺院と葬送儀礼の結びつきが強まり始める。〔お 2〕10 世紀後半～11 世紀には、仏教が俗人に目を向け、魅力的な顕密法会が徐々に民衆世界へと浸透していく。

○大膳職による七大寺への盆供に加えて、天皇からの私的な盆供が行なわれる。〔み 1〕貴族では、7 月 14 日の「盆の齋」が普及するようになる。〔枕草子、蜻蛉日記など〕

○989 年の覚超『修善講式』に「怨敵をも親友をも皆共に引導せん」の文言。〔い 4〕

[11 世紀] (摂関期) <中国：北宋>

○墓所に三昧堂(法華堂)を建て、禅衆(顕密寺院内の下僧)が法華懺法(法

日本における死者供養の展開・略年表（7～16世紀）

華三昧）を行なった。法華懺法は9世紀に最澄・円仁が請来。僧が死者に代わって罪業を懺悔する。中世後期に独自の活動を展開する禅律僧の起源は、11世紀初頭の道長(966-1027)の時代にすでに確認できる。〔う2〕

1005年、藤原氏の墓所、宇治木幡の地に三昧堂が建立される。墓所が重要な供養の場になっていく。15世紀以降の「三昧聖」の名称にも繋がる。

常行三昧堂（阿弥陀堂）での常行三昧（念仏）も死者供養として行なわれた。懺法で現世の滅罪を行ない、念仏で阿弥陀浄土への往生を願う。

○11世紀前半、覚超を中心にした活動などにより、円仁流如法経（写経）が成立。死者追善に用いられた。〔は3〕後には法華懺法が必須要件となる。

○皇族の葬儀では、顕密の中核寺院（延暦寺・興福寺・園城寺・東寺など）の僧によって構成される御前僧が、中陰仏事だけでなく、葬送の導師、呪願や茶毘時の念仏・土砂加持なども勤めるようになる。〔お2〕

1011年、一条天皇の葬儀では、入棺の儀・葬列・茶毘に官人とともに顕密の高僧が参加。さらに七日、月例御正日ごと、翌年の御周忌に、一条院で念仏と不断読経。12世紀にかけての天皇葬儀でも同様。〔御堂関白記、権記、左経記など〕

○貴族は一周忌を「はて」とよび、そこまでを服喪とする社会通念があった。〔栄華物語など〕儒礼を模範とする。〔い7〕ただし一周忌以後の周忌（命日）に物忌・忌日・遠忌などの仏事を営む例も多くなる。〔た3〕

○道長主催の法成寺盂蘭盆会に貴族たちが参加。〔た4〕道長の死後、7月の盂蘭盆供が、貴族たちの間で盛行するようになる。

○撰閑家の中陰・仏事行事は、対外的な示威としての「御法事」と、家内の追善仏事としての「正日仏事」の二度に分けて行なわれていた。貴族社会において家督によって継承されるべき家が成立していく。〔さ2〕

○亡父母の追善供養を意味する語として「孝養（きょうよう）」が広く使われるようになる。〔た3〕死者供養の私的側面が重視されるようになっていく。

○寺院名の陵墓が成立。1036年に崩御した後一条太上天皇の「菩提樹院陵」が確認できる最古の例。寺院が陵墓を管理し、菩提を弔う仏事を行なっていたと考えられる。〔お2〕

○上層貴族以外の共同墓地の形成は、ほとんどみられない。墓をいつまでも祭

祀の対象とする意識は薄かったと推測される。〔か5〕死穢に過敏になった貴族たちは肉親の墓に詣でることはあまりせず、その場所も知らなかったというのが一般的。〔た5〕

- 1044年、大原勝林院において長宴が冥道供を修する。冥道供の初出。〔た1〕閻魔王を本尊として冥界に堕ちた亡者の救済をはかる密教修法で、中世に流行した。当初は除災・招福を目的とすることが多かった。
- 仏教の霊場（延暦寺の法華堂など）に火葬骨を納める習慣がはじまる。〔か5〕
- 京都の祇陀林寺、六波羅密寺などで、地藏講が行なわれるようになる。『地藏菩薩靈驗記』などの地藏説話集の編纂。地藏信仰は阿弥陀淨土信仰や法華経信仰と結びつき、現世利益とともに地獄抜苦の菩薩として、貴族層よりも民衆層に広く浸透していく。〔は1〕女性層にも浸透。
- 「臨終出家」が貴族社会に定着。儒教による現世の名誉より、仏教による来世の安穩が求められた。〔み3〕

〔12世紀〕（院政期）〈中国：南宋〉

- 天皇の墓では、寺の伽藍そのものを墓とする寺院伽藍陵墓が登場。1129年に崩御した白河太上天皇の例。はじめは塔。のちに法華堂となる。〔お2〕
- 法会の大衆化・芸能化が進む。追儺・猿楽・田楽・修正月など、娯乐的、見世物的な芸能の性格が強まる。〔う2〕琵琶法師などのルーツとされる京都周辺の下級巫覡は、散楽の琵琶を弾き「地神経」を奉じるとともに、死者の供養や口寄せを業とした。〔ひ2〕融通念仏の祖とされた伝説上の良忍は、念仏の功德を説き、名帳と賦算を普及させたとされる。多数者の合力による多数作善の方法。のちの念仏芸能につながる。
- 地方では、在庁官人・下司・地頭など在地の士族・豪族のあいだで、写経・造像・造堂などの作善が広く行なわれた。そのなかには「過去二親共生仏前」「現世安穩後生善処」「為法界衆生平等利益」などの銘文も多い。〔た3〕
- 貴族の間に、遺体から遺骨をとりだして納骨するという葬送観念が急成長する。高野山・比叡山への貴族による遺骨・遺髪納入の風習が本格化していく。1153年、高野山納骨の初見とされる覚法法親王の例。〔兵範記〕これは御塔への納骨。

日本における死者供養の展開・略年表（7～16世紀）

奥之院納骨は12世紀後期から。〔と2〕納骨後は骨に関心が向けられることは少なく、骨の所在もすぐに不明になるのが一般的。〔中右記など〕

- 京都市内には、庶民の遺棄死体が多かった。貴族は「五体不具穢」として忌避。〔か2〕死体遺棄を専門職とする河原法師の初見は『兵範記』の1154年。〔い7〕貧しい庶民は風葬・野棄（のすて）が多く、墓参慣行はまだ一般的ではなかった。

- 堂衆・聖などの階層が生まれ、大寺院での貴族や僧の葬儀などでは、遁世僧の聖が善知識をつとめるようになる。〔う2〕浄土信仰が広がり、顕密寺院の堂衆（禅衆）や遁世僧・聖たちは、そこに活動の場を見出していく。

1158年、中山忠親亡母の3周年追善法要に、黒染の衣を着た聖人が関与。〔山槐記〕〔よ2〕

- 唱導の展開。

安居院の澄憲(1126-1203)など唱導説法の名手が活躍。亡親追善供養法会の唱導では、美しい節回しで詠ずる唱導師たちによる亡親への追善回向が説かれ、施主の孝が讃えられた。〔た7〕亡夫・亡妻の供養も多い。広く説かれたのは五七日法要まで。その一方で、十七回忌の記録もある。貴族による追善仏事は、寺または自宅で行なわれた。「卒塔婆」の建立、納骨、死後に毛髪などを霊地に納める功德も説かれた。貴族社会で死者供養の「個人化」が進む。

- 1174年、七月十五日の盂蘭盆会に合わせて、京都船岡野の蓮台原で焼身自殺した聖人がいた。多くの民衆が往生を願って結縁。〔か7〕

- 浄土教が流行するなかで、貴族の子弟たちのあいだでは、亡き父母の「孝養」のための法華八講や法華懺法が盛んになる。〔い8〕

1177年、崇徳院怨霊鎮魂のため成勝寺で法華八講が行なわれた。〔や1〕

- 12世紀の後半から、経塚などを中心に、各地で共同墓の造営が活発化する。経塚（埋経）の大半は、浄土信仰などにもとづき、聖などの行者が来世の救済を目的とした結縁のために、人々の合力を得てつくられたもの。〔さ4〕墓はまだ参る場所というより、後生善所・極楽往生への希望を表現したもの。

五輪石塔の建立が始まる。『兵範記』の1167年、近衛基実の埋葬の記録など。ただし埋納五輪塔などの作例は11世紀にさかのぼり、覚鑿(1095-1143)による創案というものは伝承。〔ち2〕

1182年、最勝金剛院の女院墓所に石の五輪塔を建て、阿弥陀経を読誦。〔玉葉〕

○1181年、重源が東大寺の大勸進職となり、勸進聖たちが活躍する時代となる。

追善や納骨勸進も重要な業務となっていた。

○平安末、中国伝来の『預修十王生七経』とは別に『仏説地藏菩薩發心因縁十王経』（日本の十王経）が作られたと推定されている。ここでは追善供養一般よりも、地藏菩薩の功德が特に強調されている。

○12世紀末ころから、盂蘭盆の行事として万燈会や墓参が一般的となる。〔吾妻鏡、明月記〕

1186年、頼朝・御台所（政子）を施主とする盂蘭盆万燈会。

1190年の長寿院での万燈会は、滅亡した平氏の「黄泉を照らさんため」。

○民間での盆供が確認できる。『今昔物語集』24・49で極貧の女による親のための盆供。

○1200年、源頼朝の一周忌。導師は「葉上房律師栄西」。〔吾妻鏡〕

〔13世紀〕（鎌倉時代）＜中国：南宋→元＞

○1204年、十三回忌の事例が認められる。法然上人行状絵図の後白河法皇の法事など。12世紀後半からか。〔か5〕

○1204年、天台座主・慈円は、三条白河に大懺法院を建立。保元以来の「怨霊」「亡卒」に作善を回向して、国家の「安穏泰平」を祈願。供僧には遁世僧や琵琶法師も参加。〔ひ2〕

1209年、源実朝は梶原景時一族のため仏事を行なう。日頃の怪異と御夢想の告げにより怨霊を宥めるため。〔吾妻鏡〕

○1221年、源実朝の第三年の追善。〔吾妻鏡〕このころから三年忌（満2年）が盛んになる。

○僧寺・尼寺の区別なく、ほとんどの寺院では、先師・身内などの忌日供養が日々の重要な仏事となっていた。〔に1〕

○京都で市内から死体が少なくなる。〔か2〕遺棄死体を排除する管理体制が整備されてくる。「非人」が深く関わるようになる。清目（きよめ）、河原者（河原法師）、犬神人（いぬじにん・別名つるめそ）、坂非人などの非人制。

○畜生法師などの名をもつ下級の聖が葬送に従事し、墓地の辻堂を管理。〔ほ3〕
「諸人泰平、乃至法界平等利益」などの願文。一向宗は遺骸を埋葬し亡魂を供養して被賤視される。

○遁世僧（禪・律・念仏系）の勸進が活発になる。寺院内に足場を得ようとする。上人などとよばれる遁世僧が、貴族の遺骸処理の実務に携わるようになる。

1241年の四条天皇の葬儀で、初めて山作所が律宗寺院の泉涌寺に設けられた。〔お2〕
得宗権力と結びつき、海上交易などで力を得た律宗は、在地領主や庶民の死者追善、亡者供養、光明真言による葬送・極楽往生などにも積極的に従事した。〔ま1〕

○法燈国師・無本覚心(1207-1298)や円爾(1202-1280)などの禅僧には、天狗となった（修羅道に堕ちた）怨霊を鎮める役割が期待された。〔は4〕彼らの修行には、渡宋して持ち帰った最新の方式が反映されていた。禅僧の法会でも顕密の行法が広く用いられた。

○禅院内での行事として水陸会が行なわれる。祈福と亡者功德だが、「冥道供」とされた。（宋代の中国で確立された、あらゆる者に施すという施餓鬼系の儀礼。）

○歴代の鎌倉将軍は施主となって戦死者を供養した。王権の象徴となった八万四千塔供養も、頼朝・実朝の時代から、自身の滅罪を通して戦乱死者を供養することが重要な目的のひとつだった。〔に2〕

鎌倉では、戦乱で没した人の菩提を弔う目的で多くの仏寺が建立された。

1282年無学祖元が開山した円覚寺は、元寇（文永・弘安の役）戦死者の怨親平等供養のためといわれている。

○畿内では集団墓の創設が目立ってくる。しばしば律僧が関与。村共同の遺骸葬送地（入会葬地）に弥陀堂などが建てられ、寺院になっていった事例もある。〔た2〕
地縁共同体の形成が進む在地村落でも、僧の主導のもと、五輪塔（惣供養塔）などを中心に近隣の住民にも開かれた共同墓地が作られるようになったと推測される。〔さ4〕

庶民の葬送が始まる。その一方で、15世紀くらいまで野棄は多かった。

1261年、幕府は病人・孤児・死骸などを路傍に遺棄することを禁じた。

○高野山の納骨習俗が一般化する。元興寺極楽坊でも13世紀後半に納骨習俗

が始まる。〔と2〕後には高野山と並ぶ納骨霊場となる。15世紀にかけて、法隆寺舍利殿、当麻寺なども。

- 供養塔としての五輪塔に人骨を納入して墓塔とする例が出てくる。1265年、鳥取県大日寺石造五輪塔。1297年、奈良県額安寺墓地石造五輪塔など。〔い3〕五輪塔などの石塔とワンセットになった納骨施設が列島各地に広がる。〔さ4〕宝篋印塔も造立されるようになる（大陸の福建省から広東省に広がる様式がモデルになった）。13世紀末から室町時代に盛行。〔ち2〕
- 関東地方を中心に板碑の登場。造塔の功德を自己（逆修）や死者に回向する。「現世安穩後生菩提」などの願文。〔ち1〕光明真言の板碑では、埼玉県大英寺の文永十二（1275）年銘が最古のもの。叡尊・忍性の関東での活動時期に対応。〔い7〕日蓮宗では題目板碑（南無妙法蓮華経）が造立されるようになる。14・15世紀にかけて、死者の追善供養と逆修を目的に造立。〔な2〕
- 中国禅宗で使用されていた龕などの葬具が伝来し、禅僧の葬儀に用いられた。1280年、『禪苑清規』を日本に将来した一人である弁円は、龕に入れて葬られた。〔か3〕
- 1284年、北条時宗の葬儀で、下火導師を無学祖元がつとめる。執権宗家の葬儀を鎌倉五山の僧が行なう。〔は6〕
- 13世紀末には、紀伊国などでも、盂蘭盆や歳末の墓参慣行の事例がみられるようになる。〔安養寺文書〕〔か3〕

〔14世紀〕（鎌倉末期～南北朝）＜中国：元→明＞

- 天皇の清浄性が高まり、顕密僧が次第に遺骸処理から離れるようになる。学侶たちの中に死穢を嫌う意識が高まる。〔お2〕
14世紀初期ころに、天皇の葬儀で顕密僧（天台・真言・南都六宗）と遁世僧（禅・律・念仏）の分業体制が確立する。顕密僧は中陰仏事のみ。遁世僧は葬送と遺骸処理を担当。1317年の伏見上皇、1348年の花園法皇、1374年の後光厳上皇の葬祭など。
- 禅・律・念仏系の遁世僧（黒衣の僧）たちが、積極的に葬送・死者供養に関与するようになる。〔ま1〕律宗寺院ではとくに斎戒衆とよばれる半僧半俗の

日本における死者供養の展開・略年表（7～16世紀）

- 集団が葬送・勸進に従事し、火葬にも携わる。〔ほ3〕律宗系・時宗系の僧侶や聖たちによる火葬場の運営。〔か5〕寺院から独立した勸進聖たちの活動も活発になる。
- 東寺に不断光明真言の講社である光明講ができる。光明真言・土砂加持による葬祭。〔た1〕
- 十王信仰が広がる。十三仏事の普及。
三十三回忌は14世紀前半の諸記録に出る。七回忌は鎌倉時代末からで、南北朝期に一般的となった。〔た2〕
- 禅僧が中国からもたらした位牌が作られ始める。死者の供養に使用され、禅家にてよく用いられるものと認識されていた。現存する初期の例として、多治見市永保寺（臨濟宗）の「物故了聞禅尼靈」（1323年）、元興寺極楽坊で発見された1328年在銘の位牌など。〔く1〕庶民への普及は近世。
入牌の風習が始まる。14～15世紀、東北地方などにも「入牌の霊場」ができる。〔さ3〕
- 葬具の龕が天皇の葬儀に用いられるようになる。当初は「唐様」と意識されていた。〔か3〕
- 墓に兜率天内院四十九院になぞらえた率塔婆の忌垣を設けることが真言密教を中心に普及。〔み2〕
- 1339年、足利直義は諸国に安国寺・利生塔の造立を命じる。〔つ1〕その目的は天下国家の安泰、仏法興隆、敵者追善のため。〔す1〕
- 内乱戦死者などの供養では、ヒジリ、念仏行者、時衆などが、積極的に怨親平等の救済活動を行なった。十念を授ける役割。〔ほ1〕
禅宗も戦死者供養の担い手として期待され、京都五山のなかで、中国の『幻住庵清規』などをもとに施餓鬼法が整備される。〔は5〕これは曹洞宗にも影響し、1324年の瑩山清規は1376年までに改変が加えられる。〔と1〕
- 高野聖たちが、罪障消滅して地獄に行かせないとする引導袈裟（経帷子）を販売していたことが、『祇園執行日記』1343年の条にみえる。〔こ1〕
- 1344年造立の寂照院仁王像内には、700名近くの結縁交名。〔ほ3〕
- 14世紀中葉の上官層・中原師守の日記『師守記』によれば、中原家の中陰・

周忌・遠忌などの仏事は、男性亡者なら家が管領する寺の住僧、女性亡者なら一族出身の時衆尼が差配した。〔い 5〕1346年の一周忌仏事では、本尊として阿弥陀・如意輪木像とともに本人の御影も懸けられた。墓参ないし墓前での追善回向はせいぜい曾祖父以降で、それも益か遠忌に限られていたが、1367年の記事では、祖父の墓を通して家の列祖に読経念仏を捧げるようになった事例が認められる。

○武家追善仏事に、顕密・禅・律・念仏の諸仏事が行なわれる。

1364年、足利尊氏七回忌では、法華八講や曼荼羅供など顕密中心の対外儀礼と、命日に墓所で行なわれる師檀関係に基づく禅宗仏事の二種類が見られる。武家八講は室町將軍の国家的追善行事となる。〔お 1〕

○東国における板碑のピーク（1360年代）。阿弥陀信仰が中心。〔は 4〕「逆修」の増加が目立つ。〔ち 1〕板碑の建立に納骨が伴うこともあった。〔さ 4〕

○15世紀にかけて、全国の天台系顕密地方寺院の末寺・末社（多くは修験道）を拠点に、死者の追善供養を目的とした如法経仏事が広く行なわれた。洛中の貴族では、書写した法華経を墓所や横川の如法堂に奉納・埋経するのが一般的だった。〔は 3〕

○施餓鬼が盆供と結びつくようになる。（中国で結びついたのは10～11世紀。施餓鬼は14～17世紀に東アジア全体で流行した。）禅寺では、布薩など様々な仏教儀礼が死者薦亡のための追善供養に転用されていった。〔と 1〕

〔15世紀〕（室町時代）＜中国：明、朝鮮：李朝＞

○14世紀末から15世紀前半に、三十三回忌までの忌日法事に対応する十三仏信仰が成立したと考えられる。〔う 1〕

○室町幕府、各地の武将による大施餓鬼会と怨親平等供養が盛行。

1418年、上杉憲基は、敵味方戦死者の浄土往生を願って大施餓鬼会を催し、供養碑を建てる。

1475年、三河の松平親忠は、敵味方戦死者のため阿弥陀三尊を祀り、七日七夜の別時念仏を修する。〔た 1〕

藤沢清浄光寺・遊行十四世太空上人による怨親平等の供養塔など。〔や 2〕

○勸進聖は寺への定着を志向するようになる。〔お 4〕

日本における死者供養の展開・略年表（7～16世紀）

1433年、高野動乱（学侶と行人の権力闘争）では、行人たちの葬送の利権も大きな要因。

- 禅師の語録等で、葬祭関係の記述が飛躍的に増える〔た1〕禅宗では臨終時の授戒によって死者を仏と見なすような儀礼が発達してくる。それに伴い、龕・幡・天蓋などの葬具が発達。〔か3〕ただし死者を広く「ホトケ」と呼ぶようになるのは近世。

禅宗寺院は経済的基盤を在地武士の援助に置きながらも、郷村に生活する民衆層（少なくとも上層農民）に積極的に葬儀・法要を行なうようになる。〔ひ1〕

- 飢饉や戦乱などにあたり、五山禅僧を動員した大施餓鬼会（千僧供養）。

1422年の河原大施餓鬼は、五山僧・勸進僧・河原者が執行。前年の大飢饉の死者供養。〔看聞御記〕

1461年、大飢饉の後、幕府の命により五山僧による施餓鬼。

15世紀後半、施餓鬼会や観音懺法が追善仏事として積極的に活用される。〔と1〕無遮大会、水陸供、円通妙懺（観音懺法）など。天皇家の施餓鬼や観音懺法には尼僧も積極的に参加した。〔に1〕

- 将軍・守護や町の富豪などの葬儀は昼に行なわれるようになり、多くの見物客が群集するようになる。〔か3〕

- 祟る亡霊を霊神として祀るとともに、追善の法要で供養することが広く行なわれた。

1444年、岩代国・須賀川城主の娘の例など。〔た1〕

- 各地の納入札や塔碑に「法界平等」供養が目立つようになる。早いものは13世紀から。

- 能の謡曲には、法華経・念仏・密教修法などが死者追善の功德となるというテーマが、数多く出る。〔は7〕

- 1470年、蓮如は吉崎において、十王信仰を全面的に肯定し、追善の功德を強調する『御文』を書いている。〔た1〕

- 関東で被供養者の個人名を刻んだ板碑が増加。板碑が仏教的意味による「供養塔」から、講による民間信仰の板碑または「墓碑」へと変化しはじめる。〔ち1〕墓塔としての宝篋印塔も多く造られるようになる。

○民間や農村の百姓らによる盂蘭盆や盆供がはじまる。勸進聖などが関与し、水死者、疫病死者などを弔う功德が説かれた。地藏講や念仏講に庶民も結縁（参加）するようになる。

念仏踊り（盆ノオドリ）などが盂蘭盆にも行なわれる例が出てくる。〔看聞御記など〕風流化された盆踊りが広く一般的になるのは近世。

○「いたか」「穢多」などとよばれる職能民が、洛中五条の橋下で「流れ灌頂」と称して死者供養のために卒塔婆を賀茂川に流すことを勧めたという。〔七十一番職人歌合〕

○庶民が死者供養を行なう様々な霊場が各地にできていく。北上川流域でも、参詣の霊場、入牌の霊場、石塔婆の霊場など。〔さ3〕

○16世紀にかけて、京都などでは、寺院が競って境内墓地を経営するようになる。〔た6〕貴族たちは触穢を忌避しつつ盆の墓参などを積極的に行なった。顕密体制下の触穢思想と檀家信徒の墓地需要との葛藤が生じる。

〔16世紀〕（室町末期／戦国期）＜中国：明、朝鮮：李朝＞

○寺院の境内墓が広く見られるようになる。

1546年、時宗の新善光寺は境内への土葬や墓の造立を幕府から認められた。〔か5〕

○17世紀にかけて、ラントウなどとよばれる家型・堂型の廟墓が各地に立てられた。〔み2〕

○中国から『血盆経』が伝わり（15世紀頃）、遊行的な宗教者によって流布された。とくに熊野比丘尼などの巫女や尼僧たちが広め、17世紀にかけて女性の死者供養に用いられるようになっていく。〔は2〕

○真言僧あるいは律宗系僧の手になる『貞観政要式目』の成立。浄土系葬儀の行儀書などのモデルにもなる。「差別戒名」も含まれる。〔こ2〕

○密教、禅宗の影響の強い在家葬法が広く普及するようになる。禅宗では追善仏事を記した清規・行法書が整備される。

1566年、臨濟宗の『諸回向清規』では、社会階層に対応した葬儀・法会の様式、戒名などが整備されている。

曹洞宗では、17世紀にかけて、「国王」「居士」「非人」などの身分に応じた

没後授戒の儀礼作法を記した切紙が多数残されている。〔い6〕

○施餓鬼による死者供養が、真宗を除く各宗派に普及。〔は5〕遠江の浜松『普濟寺清規』（1527）では、山門前で沙弥・喝食たちによる施餓鬼が日分行事に、檀越の追善仏事としての結縁施餓鬼が月分行事になっていた。〔と1〕浄土宗の回忌仏事でも施餓鬼が用いられるようになる。〔す1〕

○浄土真宗（一向宗）では、本願寺宗主などの葬儀をモデルに、真宗式葬儀の整備が始まったと考えられる。葬儀や法事での阿弥陀如来絵像の使用など。ただし地方寺院や門徒の真宗的な葬儀が行なわれるようになるのは、近世に入ってから。〔か6〕

○「無縁」の原理が顕在化する。〔あ1〕アジュールとしての無縁・苦界・楽。時宗も無縁の人。勸進聖たちは、ヒジリとしての属性を維持しつつ、「本願所」「穀屋」などとよばれる活動拠点で民衆との仲介役を果たす。木喰聖など。〔お4〕その一方で、17世紀にかけて「無縁集」などの名称をもつ在家葬送の行儀書が数多く作られるようになる。真言系の『無縁葬作法』、浄土系の『無縁慈悲集』『浄土無縁引導集』、禅宗系の『無縁雙紙』など。〔あ2〕葬儀作法において身分による階層化・差別化が進む。

○来日したキリシタン宣教師の書翰などに、当時の仏式葬儀の批判的記述が見られる。〔こ3〕

富裕層は葬儀に多額の費用をかけるが、貧者は闇夜に紛れて遺体をゴミ捨て場に埋める。〔1565年のフロイスの書翰〕

僧たちは、死んだ時に身につけるための法華経を記した紙の経帷子の人々に与えて、報酬を得ている。〔フロイスの覚書〕

寺院では、死者の滅罪のための血脈と称する書付を交付する。〔耶蘇会士日本通信〕

○板碑の衰退。〔は4〕板碑と墓碑が併存し、16世紀末以降は墓碑が優位になる。個別死者の供養と集合的先祖の祭祀へ。〔さ4〕板碑の機能は、位牌と墓碑に移っていく。

○17世紀にかけて、高野山諸院家では、参詣者による生前供養・追善供養を目的とした日牌・月牌が盛んになる。〔む1〕

○高野山や元興寺の納骨はピークを過ぎる一方で、会津八葉寺など地方の納骨

習俗が盛行する。八葉寺における現存最古の年号記銘の木製五輪塔は文禄年間(1590年代)だが、習俗の始まりはさらに古いと推測されている。〔い1〕

○幕府や戦国武将による戦死者供養の盛行。

1536年の天文法華の乱後には、戦亡者のため、幕府の命で五山僧による施餓鬼が清水寺で行なわれた。

1543年、船岡山合戦の三十三回忌として幕府の命で相国寺僧衆が施餓鬼。〔は5〕

1572年、「去年討死衆」を弔うための大念仏に、敵味方参詣の群集〔多聞院日記〕

1591年、文禄・慶長の役における敵味方戦死者のため、五山僧による大施餓鬼。〔は5〕

1599年、薩摩藩主・島津義弘は文禄・慶長の役における敵味方戦死者のための供養碑を建立。〔や2〕

○16世紀後半、各地で寺檀関係が普及し、寺院の開創が飛躍的に増える。〔た2〕

主要参考文献

網野善彦『無縁・公界・楽』平凡社、1978年。〔あ1〕

浅野久枝「無縁の名をもつ書物たち」『仏教民俗研究』7号、1991年。〔あ2〕

岩崎敏夫『会津八葉寺木製五輪塔の研究』萬葉堂、1973年。〔い1〕

井上光貞『新訂・日本浄土教成立史の研究』山川出版社、1975年。〔い2〕

石田茂作『仏教考古学論攷四・仏塔編』思文閣出版、1977年。〔い3〕

伊藤唯真「無縁霊とその祭碑」『日本民俗学の課題』弘文堂、1978年。〔い4〕

伊藤唯真『師守記』にみる中世葬祭仏教『葬送墓制研究集成』第五巻、名著出版、1979年。〔い5〕

石川力山『禅宗相伝資料の研究（上・下）』法蔵館、2001年。〔い6〕

井原今朝男『史実・中世仏教』1巻、興山舎、2011年。〔い7〕

今堀太逸「念仏・法華経の信仰と孝経」池見澄隆編『冥顕論』法蔵館、2012年。〔い8〕

植島基行「十三仏成立への展開」『密教文化』94号、1970年。〔う1〕

日本における死者供養の展開・略年表（7～16世紀）

上高亭『日本中世社会の形成と王権』名古屋大学出版会、2010年。〔う2〕

大田壮一郎「室町幕府の追善仏事に関する一考察」『仏教史学研究』44-2、2001年。〔お1〕

大石雅章『日本中世の社会と寺院』清文堂、2004年。〔お2〕

大江篤『日本古代の神と霊』臨川書店、2007年。〔お3〕

太田直之『中世の社寺と信仰』弘文堂、2008年。〔お4〕

堅田修『日本古代信仰と仏教』法蔵館、1991年。〔か1〕

勝田至『死者たちの中世』吉川弘文館、2003年。〔か2〕

勝田至『日本中世の墓と葬送』吉川弘文館、2006年。〔か3〕

鐘江宏之『地下から出土した文字』山川出版、2007年。〔か4〕

勝田至編『日本葬制史』吉川弘文館、2012年。〔か5〕

蒲池勢至『真宗民俗史論』法蔵館、2013年。〔か6〕

上川通夫『平安京と中世仏教』吉川弘文館、2015年。〔か7〕

久保常晴「位牌」『新版仏教考古学講座』第三卷、雄山閣、1984年。〔く1〕

五来重『高野聖』角川書店、1975年。〔こ1〕

小林大二『差別戒名の歴史』雄山閣、1987年。〔こ2〕

五野井隆史『キリシタンの文化』吉川弘文館、2012年。〔こ3〕

佐藤道子「法華八講会」『文学』57-2、岩波書店、1989年。〔さ1〕

佐藤健治『中世権門の成立と家政』吉川弘文館、2000年。〔さ2〕

佐々木徹「北上川流域に広がる霊場」『中世の聖地・霊場』東北中世考古学会、2006年。

〔さ3〕

佐藤弘夫『死者のゆくえ』岩田書院、2008年。〔さ4〕

笹生衛『日本古代の祭祀考古学』吉川弘文館、2012年。〔さ5〕

静慈圓『空海密教の源流と展開』大蔵出版、1994年。〔し1〕

水藤真『中世の葬送・墓制』吉川弘文館、1991年。〔す1〕

圭室諦成『葬式仏教』大法輪閣、1963年。〔た1〕

竹田聰洲『民俗仏教と祖先信仰』東京大学出版会、1971年。〔た2〕

高木豊『平安時代法華仏教史研究』平楽寺書店、1973年。〔た3〕

田中久夫『祖先祭祀の研究』弘文堂、1978年。〔た4〕

- 高取正男『神道の成立』平凡社、1979年。〔た5〕
- 高田陽介「境内墓地の経営と触穢思想」『日本歴史』456号、吉川弘文館、1986年。〔た6〕
- 田中徳定『孝思想の受容と古代中世文学』新典社、2007年。〔た7〕
- 高橋照彦「律令葬制の成立過程」『日本史研究』559、2009年。〔た8〕
- 千々和到『板碑とその時代』平凡社、1988年。〔ち1〕
- 千々和到『板碑と石塔の祈り』山川出版、2007年。〔ち2〕
- 辻善之助「安国寺利生塔考」『日本佛教史研究・第二巻』岩波書店、1983年（原著1904年）。〔つ1〕
- 徳野崇行『日本仏教における追善供養の研究』駒澤大学博士論文、2011年。〔と1〕
- 時枝務『霊場の考古学』高志書院、2014年。〔と2〕
- 中村一郎「国忌の廃置について」『書陵部紀要』2号、1952年。〔な1〕
- 中尾堯「板碑にみる日蓮宗儀礼の展開」『立正大学文学部論叢』67号、1980年。〔な2〕
- 西口順子『中世の女性と仏教』法蔵館、2006年。〔に1〕
- 西山美香「鎌倉将軍の八万四千塔供養と育王山信仰」『金澤文庫研究』316号、2006年。〔に2〕
- 速水侑『地藏信仰』塙書房、1975年。〔は1〕
- 林雅彦『日本の絵解き』三弥井書店。1982年。〔は2〕
- 林文理「中世如法経信仰の展開と構造」『中世寺院史の研究・上』法蔵館、1988年。〔は3〕
- 播磨定男『中世の板碑文化』東京美術、1989年。〔は4〕
- 原田正俊「五山禅林の仏事法会と中世社会」『禅學研究』77号、1999年。〔は5〕
- 原田正俊「室町殿と仏教法会」『仏教史学研究』43-2、2001年。〔は6〕
- 原田正俊「室町仏教と芸能・談義」『芸能史研究』183号、2008年。〔は7〕
- 広瀬良弘『禅宗地方展開史の研究』吉川弘文館、1988年。〔ひ1〕
- 兵藤裕巳『琵琶法師』岩波書店、2009年。〔ひ2〕
- 古瀬奈津子『「国忌」の行事について』『古代文化』43、1991年。〔ふ1〕
- 堀一郎『我が国民間信仰史の研究（二）宗教史編』東京創元社、1953年。〔ほ1〕
- 細川涼一『中世の律宗寺院と民衆』吉川弘文館、1987年。〔ほ2〕

日本における死者供養の展開・略年表（7～16世紀）

- 細川涼一『中世寺院の風景』新曜社、1997年。〔ほ3〕
- 堀裕「平安初期の天皇権威と国忌」『史林』87-6、2004年。〔ほ4〕
- 松尾剛次『中世律宗と死の文化』吉川弘文館、2010年。〔ま1〕
- 三橋正『平安時代の信仰と宗教儀礼』続群書類従完成会、2000年。〔み1〕
- 水谷類『廟墓ラントウと現世浄土の思想』雄山閣、2009年。〔み2〕
- 三橋正「神仏関係の位相」『「神仏習合」再考』勉誠出版、2013年。〔み3〕
- 村上弘子『高野山信仰の成立と展開』雄山閣、2008年。〔む1〕
- 山田雄司『崇徳院怨霊の研究』思文閣、2001年。〔や1〕
- 山田雄司『跋扈する怨霊』吉川弘文館、2007年。〔や2〕
- 吉岡義豊『道教と仏教』国書刊行会、1959年。〔よ1〕
- 吉田清「葬送と三昧聖」『仏教民俗学大系4』名著出版、1988年。〔よ2〕
- 和田萃「殯の基礎的研究」『史林』52-5、1969年。〔わ1〕

若干の考察

この略年表は、様々な観点からの活用が可能であることを望みたいが、最後に筆者自身の注目点を3点ほど述べておきたい。

1) まずは、外来の文化が上層階級から庶民層に到達・浸透するまでの時間には、それが移入された時代、あるいは事象の性格によって、多様な差が認められることである。よく知られた一例をあげれば、たとえば本年表の冒頭に出る盂蘭盆の設斎などは、たしかに初期律令政府によっていち早く採用されたことは事実であるが、それが貴族層における盆供や盆の斎として慣習化し、さらにいわゆる「盆行事」として民衆層に定着して、盆踊りなどを伴う年中行事となるまでには、800年以上の歳月を必要とした。こうした事情は学界ではすでに常識であるにもかかわらず、今日でも一般向けの書籍や新聞記事などには、『日本書紀』の記述などを根拠に「日本のお盆の行事は7世紀に始まった」として、あたかもそれが固有の祖先崇拜の文化伝統ゆえに受容されたかのように

思わせる解説が見られる。これらが、一般の読者に大きな誤解を生じさせる危険があることは注意しておかなければならない。故人の遺骸や遺骨を粗略に扱ってはならず、墓での定期的な供養が大切だとするような観念についても、同様のことがいえる。

その一方で、たとえば7世紀以前に大陸で流布した道教的な観念や、そこに習合した密教的実践、とりわけ後に「雑密」と総称されるような各種の「呪」を、「苦しむ死者」への対処法として用いる慣行、あるいは14世紀ころから大陸や朝鮮半島で大流行し、同じく非業の死者の供養に効力を発揮した施餓鬼の行法（苦しむ死者を特別の棚で供養する作法）などは、比較的短期間のうちに日本各地の村落社会の民衆層にも受容されていったことが注目される。

2) 第二の注目点は、「公」と「私」ないしは「集団性」と「個人性」との動態的關係をめぐる問題である。「死者供養」をひとつの救済システムとして捉える視点からは、「公」と「私」の動態關係に着目することが重要ではないか、ということである。これは仏者の教説をひとつの核として形成されていった「死者供養」が、少なくとも理念的には「個人」の救済に適合的な性格をもっていたことに関わる問題系ともいえる。「死者供養」は、何らかの共同体の長が主宰する「集団的」な祭祀や公的儀礼とは別に、私的情愛によって結ばれた死者、あるいは死後の運命が個人的に懸念されるような死者に対して、必ずしも強大な地位や権力をもたない個人が（最終的には、一介の名もなき庶民が）働きかけることを可能にした。

略年表の具体例をあげれば、律令時代の天皇家において、官人による陵墓への奉幣（荷前）といった公的祭祀に、忌日の設齋供養や怨霊的な死者への対処法が併存するようになり、次には後者が公的儀礼として権力の中枢で活用されていく、といったプロセスがある。あるいは、10世紀後半以降に撰関家を中心とする貴族の葬送仏事が官葬から家葬に移り、さらにはそれが家の権威を誇示する公的なデモンストレーションに昇格するなかで、女性などを中心とする正日仏事が「私的」供養の性格を強めていったこと、室町時代の將軍家においても、公的・国家的性格の強い武家八講などと併存するかたちで、命日に墓所で行なわれる禅宗の供養仏事が重視されたこと、などが注目される。こうした対

比は、死穢を嫌って中陰・年忌仏事に職掌を限定するようになった顕密僧と、個別的な死者の葬儀に積極的に関与し、やがては庶民層の葬祭を広く担うようになった禅・律・念仏系の遁世僧や聖たちの分業体制、といった事例にも繋がるだろう。

もちろんこれらの事例において、「公」と「私」ないしは「集団性」と「個人性」は、常に截然と分類できるような二項対立として現われるわけではなく、現実の場面では入り混じり複雑に絡み合っている。また、古代・中世の理解に近代的概念としての「公私」観を投影し、「埋没した個人」から「自律的な個人」に到る安易な発展図式に陥る弊にも注意しなければならない。とはいえ、救済システムとしての「死者供養」が、個と集合性という二方向のベクトルを包摂しうる潜在力によって、幅広い社会層に受容されていった点に着目し、その複雑な動態的關係を個々の事象に即して丹念に解きほぐしていく作業は、死者供養の展開史を考察するうえでも重要といえよう。

3) 第三は、筆者が近年の論考で再三強調してきたように、「懐かしい死者の救済」と、「苦しむ死者の救済」という、救済システムとしての「死者供養」に内包された二重の働きの問題である。前者は、「孝」の理念や先祖の「孝養」、さらには私的情愛で結ばれた身内の大切な死者たちの後世での平安を祈念する働きであり、後者は、この世に残した執着や未練、何らかの怨念や憎悪などによって死後も平安な境地に到達できず、現世への悪影響の恐れさえあると想定された「苦しむ死者」たちの救済に関わる働き、といえる。略年表からは、こうした二面的働きの融合と動態的な複合構造が、かなり早い時期から移入され活用されたこと、さらには宋代以降に大陸で一段と整備されたこの二重構造の範型が、日本における「死者供養」の形成にも決定的な影響を与えたことが読み取れる。

従来の民俗学を中心とした「死者供養」研究では、こうした二面的働きの一方、あるいは双方を、日本独自の基層文化や、非エリート層の生活実践などに結びつけて解明しようという基本的な性癖が認められる。古代から中世にかけての列島の国家形成の過程においては、様々な近隣地域との交流や国際情勢のなかで、独自の文化特性が醸成され自覚化されたこと、そこに經典の教理やエ

リートの思想だけでは説明のつかない、いわば民衆のニーズに根差した個性的な文化要素が形成されていったことは、確かな事実である。したがって、そうした側面に焦点を合わせた研究が重要であることも当然である。とはいえ、少なくとも救済システムとしての「死者供養」の展開といった分野に限っていえば、まずは大陸から列島へ、そして社会の上層部から下層部へ、という太い流れがあったことは、基本的前提として確認しておく必要があるだろう。

冒頭でも触れたように、近年では「葬祭仏教」をめぐる評価や議論が活発になっている。それらのなかには、かなり短いタイムスパンの「近年の劇的な変化」や「根本的な社会構造の変容」を扱った論考も目立つ。一定の歴史的展望をふまえた研究であっても、せいぜい近世の檀家制度や幕末維新时期以降を視野に入れた程度のもが多い。もちろん同時代の急速な社会変化に機敏に対応した実証研究の蓄積は貴重である。しかし、あまりにも近視眼的な位置からの現象把握が、往々にして時の権力やメディアを一時的に喜ばせるだけの、耐用年限の短い消費財に終わってしまう危険性には注意しなければならない。「近年の変化」に「旧来の伝統」などが対置されるとき、その「伝統」なるものの時代の幅や階層的な広がり、実際にどの程度のものであったかは、慎重に吟味してみる必要がある。

一般論としていえば、広く「宗教研究」の分野では、近代以降（あるいは近世後期以降）に常識化された近代主義的価値観のみを前提にした議論が、自明視された前提そのものを相対化する視座を欠きやすいという点で、事象の核心への理解に届かない場合がある。現代社会に生きる者が、基本的に現代の価値観や法制度を尊重すべきことは当然だとしても、人間の生死の意味に関わるような事象を、わずかに最近 100 年か 200 年の「常識」のみで分かった気になって良いのだろうか（別の問い方をすれば、過去 200 年の人類は、本当に先人に自負できるほどの賢い生き方・死に方を歴史に刻めたのだろうか）。たしかに「近代批判」は山のようにある。しかし、近代主義的前提を疑うことのない近代批判に限って、「近代」と「伝統」を安易に対峙させ、しかもこの「伝統」を「古来の固有信仰」や「民俗的基層」のような、紛れもない近代主義的構築物の間

のなかに溶け込ませてしまう議論に陥ることが多いのである。

「死者供養」に秘められた豊かな潜在力と、恐るべき危険な毒性とを、ともに冷静に理解していくうえで、良質の先行研究の細部に学びつつ、様々に分岐した複雑な展開過程の全体像を把握しようと努力することは、不可欠の基礎作業となるはずである。

（2015年11月稿）