第6回　位牌について——その歴史的展開と真宗における理解

回　大陸の宗教文化と葬儀

(1) 儒教と仏教

日本で位牌の存在が確認できるのは、鎌倉時代～南北朝時代（十四世紀頃）のことです。葬儀における位牌の使用は、宋・元時代の中国から伝わったものとされています。

宋代の中国社会では、宗教に大きな変化が起きました。それは、新儒教とも言われる朱子学の登場です。もともと儒教は為政者に対して礼（儀礼）の重要性を説くものですが、宋代に冠婚葬祭を定めた『家礼』が著されると、死者儀礼を含めさまざまな儀礼が民間にも普及します。その中には、故人の名前を書いた板状の「主牌」を家廟に安置する祖廟祭祀もあり、これが後の位牌供養の原型となったと考えられます。

同じく宋代に発展した仏教宗派が禅宗でした。禅宗といえば座禅や禅問答が思い起こされますが、ここで注目したいのは「清規」と呼ばれるマニュアルです。禅宗では、儀礼の次第・作法から僧侶の日常生活まで細かく定め、それに則った行動が厳しく求められました。その規範を記したテキストが清規で、その中に『家礼』の影響を受けた葬儀作法もありました。元代に編まれた清規には、位牌に関する次のような記述も見られます。

椅卓に位牌を鋪べ設け、香と灯を供養す（『禅林備用清規』一三一一年撰）

このように、宋代中国社会における儒教と仏教の新たな展開が契機となって、位牌が葬儀に登場したのです。

(2) 海を渡る宗教文化

当時、日中間に正式な国交はありません。その代わり僧侶の往来が盛んでした。栄西や道元をはじめ、多くの僧侶が大陸へ渡り、最新の仏教である禅を学びました。その数は、南宋時代（一一二七～一二七九）に限っても、わかっているだけで百二十人を超えます。反対に、中国からも渡来僧として禅僧が断続的に日本へやってきました。

また、宋代は出版技術が飛躍的に進展し、清規や経典を含む書籍が板本として大量に流通しました。その結果、大陸の宗教文化に関する情報も容易にかつ早く日本に入ってくるようになりました。[1]

このように、僧侶の往来や出版技術の発展が媒介となり、位牌を用いた葬送儀礼を含む大陸の宗教文化が日本に伝わったのです。

(3) 国内への展開

大陸から伝わった新しい葬儀は当初、禅宗を保護した将軍家や、禅宗と同じく大陸仏教の影響を受けた律宗（泉涌寺律）が携わった天皇家の葬儀など一部に限られました。その後、戦国時代から江戸時代にかけて次第に庶民層へ葬儀が広まりますが、それを率先したのも禅宗（とくに曹洞宗）でした。その結果、位牌だけでなく座棺や下火（下炬）[2]の儀礼が、宗派を問わず葬儀に定着したのです。

今では日本古来の習俗のように思われがちですが、これらは宋・元代の大陸仏教の影響を受けた新たな葬送儀礼の登場が原点なのです。

回 穢れ観念と日本仏教

(1) 穢れを忌避する僧侶たち

もちろん、新しい流行だから受け入れられた、というほど事は単純ではありません。もう一つ考えなくてはならない問題があります。それは、「穢れ」の観念です。

平安時代以降、血や死体との接触を穢れとして忌避する考え方が強まります。とくに死穢は、最も深刻な穢れとされました。[3]意外に感じるかも知れませんが、実は僧侶たちも穢れを避けていました。なぜなら、当時の僧侶の多くは、国家や天皇を守護する加持・祈禱に従事しており、穢れに触れると一定期間そのつとめを離れなくてはならないからです。

また、当時は神仏習合が一般的であったため、神前での読経や神社に僧侶が常駐することも珍しくありませんでした。清浄を旨とする神域に穢れを持ち込むことは憚られました。それゆえ、葬儀の場で僧侶が直に死者に接することはタブーでした。当時の仏教は、いわゆる「葬式仏教」とは全く異なる姿だったのです。

(2) 穢れを忌避しない僧侶たち

これに対し、鎌倉時代の頃から新たな考え方を持った僧侶が登場します。それは宗祖親鸞聖人のように穢れを否定する立場、また、戒律を保持すれば穢れないと考える禅宗や律宗の僧たちです。

当時、念仏僧が非難されたのと同様、外来の禅宗も「神国に入りながら死穢を忌まず」（『野守鏡』）と批判されました。しかし、禅僧たちは弔いを求める人々に対し、清規に基づく葬儀を積極的に行いました。やがて、他宗派も禅宗をモデルに葬儀を行うようになり、「葬式仏教」の時代がやってきます。こうして、位牌も宗派を超えて葬具の一つとして定着したのです。

それでは、禅宗と同じく鎌倉時代に登場した浄土真宗では、位牌についてどのように考えるのでしょうか。

（仏教音楽・儀礼研究室研究協力者　大田壮一郎）

位牌を用いない浄土真宗

親鸞聖人ご自身が葬送儀礼や死者儀礼について、具体的に言及されたものを見ることはできません。故に位牌の依用についてもふれておられません。したがって、教理面から考えねばなりません。その場合、結論から言えば「浄土真宗では阿弥陀仏以外に崇敬、礼拝の対象を認めません。ですから位牌は用いません」と言わねばなりません。しかし、この内容を強く主張しますと、一般には浄土真宗とは極めて教条主義的なものと感じ取られ、真宗教理のかたさのみが強調されるように思われます。しかし、位牌を用いないあり方にこそ、真宗独自の宗義体系が表現されていることを知っておかなければなりません。

他宗との相違

まず、浄土真宗以外の宗旨においては死者をどのように考えるかということです。それぞれの宗旨では本尊と新たに亡くなった人の間には、迷悟における大きな隔たりがあることは否定できません。したがって、本尊である仏、菩薩と亡くなった人とを同格に祭祀[4]、供養することは考えられません。そこで本尊とは異なった死者供養の対象が必要となります。それに応えたものが死者の霊が憑依する「依代」の変形としての位牌であったと考えられます。[5]ですから浄土真宗以外の諸宗では、宗旨を超えて各人格別の位牌が死者の祭祀、追善の必須要件として死者供養の中心的地位を占めることとなったのです。

真宗の独自性

このような他宗における死者の位置づけに比べて、浄土真宗においては他力信心の念仏者は仏の願力によって、平等に往生即成仏の証果を得ると説かれます。その証果は「念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるがゆゑに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す」（「信文類」）と述べられ、また「大願清浄の報土には品位階次をいはず、一念須臾のあひだに、すみやかに疾く無上正真道を超証す」（「信文類」）と証果に品位階次の差を言わず、また「利他円満の妙位、無上涅槃の極果」（「証文類」）と称せられる究竟仏果を平等に超証するのであると言

われています。これによって救いたもう阿弥陀仏と救われた往生人の証果には、まったく格差のないことが知られます。いわゆる「弥陀同体」といわれる内容です。ここでは本尊である阿弥陀仏と別したものとして、往生人を祭祀する必要は認められません。また、追善の必要も生じません。

このような意味で他宗では死者の追善のために営まれる中陰、年回の仏事は真宗では必要なく、真宗ではすべて仏徳讃嘆と言われるのです。このように、位牌を用いないところにこそ真宗独自の宗義体系が明らかにされているのです。

なお過去帳、法名の切紙等を用いることは、仏事の法縁としての往生人を顕彰するとされています。ただ、それらが「依代」としての機能をそなえた祭祀対象であるとは言わないのです。

四 現実の問題

位牌を用いない浄土真宗の祭祀形式は一見特殊な形態のように見えますが、かえって他宗では考えられない、仏教における究極の救済状況をあらわしていると言えるのです。

ただ、現実的な課題として、僧侶が門信徒の方々に対して安直に「真宗では位牌はいらない」「位牌はまちがい」と結論のみを強要すれば、門信徒のなかには教えを理解できないままの形式のみの儀礼となり、かえって本来の信仰に繋がらない恐れがあります。

また、従来の伝統として「浄土真宗の門信徒」「〇〇寺の門徒」と言われている人びとが、すべて真宗の教えを領解されているとは言えない現実があります。すなわち自発的な信仰というより、伝統的、形式的な呼称のみの場合が多く、その宗教意識は浄土真宗独自のものというより、他宗の一般的理解との区別がつかない方が多いと言わねばなりません。その現実に目を向けずに「真宗ではこうするのだ」と形式だけを強要しても、かえって教えと門信徒の方々との関係を乖離させる結果となるように思われます。この両者の距離感をどのように調整するかが重要な問題と感じます。

（仏教音楽・儀礼研究室研究協力者　天岸浄圓）

1　たとえば、一三三八年頃に元で成立した『勅修百丈清規』は、一三五六年にはすでに日本国内で出版されていました（五山版『勅修百丈清規』）。

2　火葬の際に引導を渡す儀式。

3　平安時代成立の『延喜式』（法制の規程集）によると、死体に触れた場合は公的な場所への出入りが三十日間禁じられました。

4　「祭祀」の語は浄土真宗の用語としてはふさわしいものとは思われませんが、他宗、他宗教との関わりを考えて、あえてこだわって使用します。

5　日本仏教における位牌依用は、前述の通り禅宗の日本伝来とともに導入され、普及したと言えます。また、それが日本古来の神霊が宿るとされた「依代」「御霊代」などの基層意識と習合して、より深く普及していったと考えられます。

※タイトル部分の図は徳力善雪作「親鸞聖人絵伝」第八幅（本願寺蔵、部分）