

中世日本仏教における信徒の意義

佐藤弘夫



1

日本はしばしば仏教国であるといわれる。今日、日本に数多くの宗派とほとんど無数といってよい寺院が存在することはまぎれもない事実である。加えて仏教が文化や習俗の上に大きな影を落とし、国民の大部分がいずれかの宗派に属しているという現状を考えたとき、そうした定義もあながち的はずれたものとはいえないであろう。

日本では仏教の信仰者は、通常特定の寺院の信徒・檀

徒という形をとっている。寺院との関係は個人的なものではなく、「家」¹の宗教として先祖以来幾代にもわたる伝統を引いている場合が多い。大半の人はそうした仏教のあり方に何ら疑問をもつことなく、それを日本独自の習慣としてそのまま受け容れているようにみえる。

しかし宗教とは一般的にいつて、個々人が自らの責任において受容し、自身をより高めることをめざすものであり、その意味において、すぐれて個人的なレベルでの問題であった。まして信仰者ひとりひとりが自己の解脱を追求しての修行を求められる仏教は、個人の自覚と発

心なくしては信仰の意味を根底から問われるはずのものであった。

にもかかわらず、日本において仏教が「家」の宗教として受け継がれ信仰の内実が全く問題にされないのは、もはや仏教各宗派の間に実質的な差異が失われていることを意味するものであろう。つまり私たちは現在の日本の仏教とその僧侶に自らの人間的な成長の糧となる「何か」を求めるのではなく、彼らに冠婚葬祭（ほとんどは葬のみ）の儀式的執行者の役割しか期待していないのである。いまや宗派の相違は瑣末な儀式形態の差違にすぎなくなってしまうといえよう。

寺ごとに固定した檀家をもつこのような状況は、現状に対して危機感をもたず、単なる「葬式屋」に甘んじている僧侶にとっては、まことに都合のよいシステムである。よほど檀家数の少ない寺でもない限り、黙っていても法要や何がしかの名目で一定の安定した収入を確保することが可能だからである。

しかし、ひとたび現状を越えて仏教者として理想を追求しようとするとき、こうした状況は僧侶にとっても信

徒側にとっても、きわめてゆゆしき事態とみえるにちがいない。それゆえにこそ近代において教団改革に眼を向ける者は、まず真つ先に日本仏教の「葬式仏教」としてのあり方を問題視することになったのである。

これに対し、今日のごとき檀家制度が日本の伝統なのだから、それ程目くじらを立てる必要はないのではないかと主張する人もいることであろう。——諸宗派が「和をもって」共存している状況に、日本的な寛容の精神のあらわれをみるべきではないか。試みに眼を海外に向けよ。イスラムやユダヤのように民族の宗教として個人の意志を問題にしないものさえあるではないか。民族主義やナショナリズムと結びついた近年の宗教紛争をみれば、日本における宗教の共存体制はむしろ好ましいものというべきではないのか——。

それも一つの見方ではあろう。だがこのような主張はある重要な問題を見落としている。それは寺院・檀家を紐帯とする今日の僧・俗関係が決して古来よりの日本の伝統などではなく、変遷を重ねたあげく、ある時期に権力によって強制的に確定されたシステムであったことで

ある。そしてまた私のみるところによればこのシステムは、各宗派の祖師たち（特に「鎌倉仏教」の祖師）がめざしたあり方とは決定的に異なっていることである。

以下、私たちは古代以来の僧—信徒関係を概観しつつ、この点を具体的に明らかにし、あわせて中世仏教において信徒がどのように位置づけられていたかを考えてみることにしたい。

2

私たちは今日、寺院には当然檀家が付属するものと思いきこんでいる。しかし、それは必ずしも正しい見方ではない。古代では寺院は一軒も檀家をもたなかったのである。

日本への仏教の伝来は六世紀に遡る。当初、天皇は仏教の受容にさほど熱心ではなかった。仏教を受け容れたのはむしろ蘇我氏などの氏族の方であったといわれる。

ところが七世紀半ば頃から、日本でも中国に倣って律令制度を取り入れ、天皇を中心とする中央集権国家をつくろうとする動きが起ると、がぜん仏教に対する国家

の干渉が強まり始めた。国家はそれまで自由になされてきた出家認可の権限を自らのもとに集中し、僧尼集団を一元的に統制しようとするのである。

古代国家の「憲法」ともいえるべき基本法である律令のうち、僧尼のあり方を規定した「僧尼令」はそうした国家の意志をきわめて雄弁に物語っている。僧尼令は官の許可なくして俗人が勝手に出家することを禁じている。古代律令体制のもとでは、得度・出家するにさえも厳しい国家の資格審査を通らなければならなかった。さらに試験をパスして首尾よく僧尼となっても、彼らが寺外に出て勝手に民衆を教化することは許されなかったのである。

民衆に対する説法や布教が禁止されていたとすれば、古代の仏教はいったどこにその存在意義があったのだろうか。その役割はただ一つ、仏教の力によって天皇と国家に降りかかる災いを未然に防ぐことであった。

そうした力を身につけるためにこそ、僧尼は寺外へ一歩も出ることなくひたすら寺に籠って持戒に努め、精進練行に励むことを求められた。彼らが日々の糧に心を碎

くことなく修学に専念できるよう、国家は公認の官寺（国立寺院）と官僧に対しては十分な援助と保護を与えていたのである。

仏教が直接民衆と接触することを禁じられていた古代においては、寺院が檀家や信徒をもつことがなかったのは当然であろう。強いていえば、古代官寺の唯一の檀家は天皇家であった。一般民衆は寺院に参詣することすら原則的には認められていなかった。あの雄大な東大寺の伽藍も大仏も、当時の庶民（公民）には無縁のものだったのである。

3

そうした古代仏教のあり方に変化が生じてくるのは十世紀頃のことであった。

日本の律令国家はそのあまりにも過酷な税の体系に対する民衆の反発によって、十世紀に入るとしだいにその支配を維持することが難しくなりつつあった。律令制度はすべての国民を戸籍によって完全に掌握することを前提とするものであったが、逃亡や口分田の耕作放棄とい

った民衆の抵抗運動のために、彼らひとりひとりを把握することが不可能となったのである。

律令制支配の動揺と解体は、それに全面的に依存していた官寺仏教にとつては直ちに存亡の危機に結びつくものであった。そのため古来よりの官立寺院には先細りになりつつあった国家の援助に代わって、何らかの新たな経済的基盤を確立することが不可欠の課題となった。そして、その課題に応えるために浮上してきた方策の一つが、当時めざましい勢いで台頭しつつあった藤原氏ら上級貴族と結びつき、その支援をうけることだったのである。

律令国家の時代には、官僧は貴族などのために私的な祈禱を行うことを禁止されていた。ところが、いまや貴族の要請をうけた僧侶が、その邸宅に赴いては公然と官位昇進や怨霊調伏・安産等の祈願をなすに至った。私たちは『源氏物語』や中古の女房の日記の中に、そうした例をいくらかも見出すことができる。貴族と寺院との関係の強化は、やがて貴族の子弟の入寺や公家の氏寺の建立という形へと発展していくのである。

貴族の援助が寺院の新たな財政基盤の一つであると考えれば、いま一つは民衆を直接その信徒として組織化することであった。その先鋒を担ったのが「聖」と呼ばれる一群の布教者たちだった。彼らは閉ざされたエリート官僚僧のみの世界であった寺院を飛び出し、積極的に民衆の中に分け入って法を説いた。そして彼らに念仏や寺院への参詣を勧め、土地や金銭の寄進の功德を教えていくのである。

そのかいあって平安時代も後半に入ると貴族層は勿論、一般庶民の間にも寺院への参詣や参籠の習慣が広く定着した。十二世紀に成立した『信貴山縁起絵巻』には、東大寺大仏殿に参籠している人々の姿が描き込まれている。奈良時代の聖武天皇の治世に建立された東大寺は国王の氏寺であり、本来、庶民が気軽に参詣して個人的な祈願をこらすような類の寺院ではなかった。そうした寺に参籠者が描かれるようになるところに、その性格の変化を読み取ることができよう。

この時期には寺院建築にも変化が生じた。仏堂建築では内陣に対し外陣が独立し、その占める割合がしだいに

増大するに至る。さらに堂の周囲には縁がつけられるようになった。仏の安置される内陣に対し、礼拝者のためのスペースである外陣の拡大や縁の成立は、明らかに参詣者や参籠者の便宜を考慮してのものであり、平安後期に始まる信徒群の形成に対応したものといえよう。

信徒の増大は平安後期の民衆の間に仏教的な理念を定着させていった。平安時代に成立する往生伝をみると後期のものになればなる程、無名の庶民が往生した例が多く見い出されるようになる。さらに『今昔物語』などの説話集や当時流行した今様を集めた『梁塵秘抄』にみられるように、仏教にまつわる逸話や知識が広く人口に膾炙するに至るのである。

私たちは仏教の「民衆化」は、鎌倉時代のいわゆる「新仏教」によって初めて達成されるものと思いがちである。しかし、それは明らかに誤りである。すでにみてきたように、平安時代の半ばから旧仏教系の寺院も積極的に庶民への布教を開始していた。そして、その後期には膨大な数の信徒群を擁するまでになっていた。単なる「民衆化」という点ならば、「新仏教」をまつまでもなく、平

安期の旧仏教において、すでにかなりの程度まで実現されていたのである。

4

いわゆる「鎌倉新仏教」の最初の祖師とされるのが法然である。法然の宗教の特質を説明するときに、しばしばとりあげられるものが念仏の「専修」による往生という点であった。すなわち、念仏を唱えることによって身分や地位に関わりなく平等に浄土に往生できるというのが、法然の切り拓いた最も革新的な地平とみなされてきたのである。

だが、この説明は正確ではない。なぜなら前節で述べた通り念仏によってだれもが往生できるという教えなら、法然以前に念仏聖たちによって広く説かれていたからである。平安期の往生伝にも念仏だけで往生した無名の庶民の例をいくらかも見い出すことができる。さらに念仏往生は珍海や永観といった南都の学者によって、法然よりも先に体系的に論じられていたのである。

それでは法然の宗教の意義とはいったい何か。私はそ

れを念仏以外のすべての教行について、その救済力を否定した、その排他的性格に求めたい。

それ速に生死を離れんと欲はば、二種の勝法の中には且らく聖道行を闇きて選んで浄土門に入れ。浄土門に入らんと欲はば、正雑二行の中には且らく諸の雑行を抛ちて選んでまさに正行に帰すべし。正行を修せんと欲はば、正助二業の中には猶ほ助業を傍にし選んで正定を専にすべし。正定の業とは即ちこれ念仏を称するなり。〔選択本願念仏集〕

このように法然はまず一切の仏教を、即身成仏をめざす聖道門と来世往生を願う浄土門とに区分した上、末法の時代には時機不相応であるとして聖道門の存在意義を否定した。さらに浄土門の中でも本願の念仏だけが往生可能な唯一の道と説くのである。

念仏一行だけを是とする排他性は、その弟子の親鸞になるとさらに徹底したものとなる。

末法五濁の衆生は 聖道の修行せしむとも ひとりも証をえじとこそ 教主釈尊はときたまへ〔浄土高僧和讃〕

僧和讃

親鸞によれば末法である同時代は、念仏以外の教行では一人も救いを得ることのできない時代であった。彼は強い言葉でもって伝統仏教の価値を全面的に否定するのである。

一仏一行の「選択」と他仏他教の否認は、法然・親鸞の浄土教の系譜とは全く異なる立場にあった日蓮にも看取しうる。

日蓮は『法華経』の「開経」とされる『無量義経』の「四十余年未顕真実」という経文に依拠して、『法華経』以前に説かれた諸経典がいまだ釈迦の真意を示していない方便権教（かりの教え）にすぎないとした。その上で、今、末法に入れば余経も法華経もせんなし。但南無妙法蓮華経なるべし。かう申出候もわたくしの計にはあらず。釈迦・多宝・十方諸仏・地涌千界の御計也。此南無妙法蓮華経に余事をまじへば、ゆゆしきひが事也。（『上野殿御返事』）

と述べて、『法華経』の題目以外の教行を、末法には有害無益な「邪義」「邪法」として斥けてゆくのである。

私は法然・親鸞・日蓮に共通するところの、特定の

誠む、唯に棄遺するのみならず剩え軽賤に及ぶ。

旧仏教徒は法然とその門徒が念仏を「一向」に「専修」すること自体を批判することはなかった。同じ奏状中の、「願ふ所は、ただ諸宗と念仏とあたかも乳水の如く、仏法と王道と永く乾坤に均しからん」という一文にも窺うことができる通り、念仏の意義についてはむしろ積極的にそれを認めていた。彼らの批判は法然とその門徒が口称の念仏を宣揚するだけに満足せずに、それ以外の教行を無価値なものとして否定しその破棄を勧めていた点をこそ突くものだったのである。そしてそれは、「偏へに法華一部に執して余の大乗を誹謗す」（『行敏訴状御会通』）という批判を被った日蓮についても同様だったのである。

旧仏教徒はなぜ法然らの（選択の論理）を攻撃しなればならなかったのであろうか。それは法然らの否定する諸行中に自身の信奉する教行が含まれているから、といった単純な問題ではなかった。旧仏教側には宗派や寺院の相違をこえた次のような共通の認識があったのである。

行だけを選んで他の教行を否定する論理を（選択の論理）と呼ぶことにしたい。私見によれば、彼らの特色は決して一つの行による万人平等の救済を説いたことにあるのではなくた。むしろ、特定の実践方法以外では救われないとする、ある意味ではきわめて排他的な論理を形成した点にその特質があったのである。

5

彼らの主張は当時の仏教界にあってはあまりにも常識とかけはなれたものであった。そのため、その教えが流布し信徒が増加するにつれて、伝統仏教界から激しい批判が巻き起こった。

伝統仏教八宗が「八宗同心の訴訟」として法然を訴えた『興福寺奏状』は、「万善を妨ぐる失」という念仏排撃の一節を立てて次のように述べている。

凡そ恒沙の法門機を待ちて開き、甘露の良薬縁に従って授く。皆是れ釈迦大師、無量劫中に難行苦行して得る所の正法なり。今一仏の名号に執して、都て出離の要路を塞ぐ。唯に自行のみならず普く国土を

人間の能力はさまざまである。中にはきわめて愚鈍なものもあるだろう。そうした人間が口に念仏だけを唱えて往生しようとすることは何ら問題ない。しかし念仏以外では往生も救済も不可能であるとすれば、それ以外の教行、たとえば法華や真言に縁あるものは永遠に救われないことになるではないか。それでは、かえって不平等というものであろう。

このように諸教の間に優劣の存在は認めながらも、すべての教行を釈迦の「正法」としてその価値を肯定する理念を（融和の論理）と名づけることにしたい。この立場から旧仏教徒は、法然に対し念仏以外の諸仏諸経についても救済を認めるようせまるのである。

繰り返すというが、伝統的な仏教理念に照らしてみたととき、異端的な教説は法然の方であった。インド以来の仏教の長い歴史の中で、諸教の間の優劣高低は論じられ教相判釈は盛行しても、一つの行だけを正法とし他を否定するという論理は前代未聞のものであった。

にもかかわらず、法然・親鸞・日蓮らは自らの説に強い自信を懐いていた。それを貫くために、経典に対して

大胆な解釈を施すことも辞さなかった。法然は口称の念仏こそが弥陀の選択した唯一の本願の行であるとした。日蓮は『法華経』の題目が、過去に釈尊が地涌に布教を委託した末法時の唯一真実の行であると説いた。だが表面的にみればその論理にはかなりの飛躍があった。諸仏諸教についても救済を認めるべきであるとする伝統仏教の主張の方が、経文の表面の文意に即してみればどうみても妥当な解釈だったのである。

ひとたびは仏教界の雄、比叡山延暦寺で教育をうけた法然や親鸞・日蓮である。自らの論理の新奇さを自覚できないわけではない。にもかかわらず、彼らはなぜ念仏や題目での平等の救済を説くことに満足できず、批判の嵐の中で他の教行を否定していかなければならなかったのであろうか。

6

その理由は彼らが当時の伝統仏教界と僧侶のあり方に對し、かなり根本的な懷疑の念をもっていた点にあるように思われる。

たゞ寺院の支配のもとに入った人々がそこから離脱した寺院に反抗することは、寺への敵対として仏罰が下ることが強調されたのである。

このような私の主張に對し、あまりにも政治的な側面を重視しすぎている、旧仏教の民衆化によって彼らにも仏の光が届き、救いが約束されたという側面をこそ積極的に評価すべきではないか、と批判される人もあるかもしれない。

古代において仏教は民衆とは無縁の存在であった。それに對し、いかなる形にせよ民衆を対象とする仏教が成立した点にこそ、注目すべきではないかという主張は、ある意味ではもっともなことといえよう。確かに平安後期における旧仏教の民衆化の努力によって、念仏などの「易行」の信仰は多くの人々の間に広まりつつあった。繰り返していうが、法然によって初めて民衆に念仏が解放されたのではないのである。

しかし、ここで平安期の旧仏教における念仏の位置を改めて想起していただきたい。法然が念仏以外の行を否定するのに對し、旧仏教では念仏以外の諸教の意義も認

第三節でも述べたように、律令国家の支配から離れた国立寺院は平安時代の半ばから貴族や民衆へと布教の手を広げるとともに、他方では領地を集積して大土地所有者・莊園領主への道を歩み始めた。さらに、そうして得られた自らの利権を防御するために寺僧の武装化が推し進められるのである。

法然らの祖師が登場する平安末から鎌倉時代は、大寺院の領主化の動きがピークに達した時代であった。延暦寺や興福寺などの諸大寺院は、天皇家・摂関家顔負けの強大な莊園領主へと変身を遂げていた。その頂点である座主をはじめとする寺内の要職は、天皇家や上級貴族出身者によって独占されていたのである。

広大な土地を所有し多数の住民を支配する中世の大寺院のありさまは、封建領主の姿そのものであった。こうした状況のもとで民衆に寺家への結縁と土地や金銭の寄進を勧めることは、宗教的なベールを取り去ってみれば、領主としての寺院の支配のもとに民衆を繰り込む行為に他ならないであろう。事実、そのような形で寺院に集められた資産は、寺の重要な財政基盤となった。またひと

められていた。むしろ念仏より外の天台・真言などの伝統的教行の方が高く評価され、称名念仏はそれを実践できない愚かな人々がなすべき「方便の教」と考えられていたのである。

これらのうち伝統的な教行の実践者は旧仏教の僧侶であった。それに対し、方便の劣行としての念仏を行うのは新たに仏教に結縁した民衆たちであった。そこには高度な修行（難行）を実践する僧と、下劣で簡便な行（易行）に甘んじる在俗信徒という、実践方法の二重構造があったのである。

二重構造があったのは修行法だけではない。その実践によってもたらされる救済内容についても、やはり明確な上下の区別があった。平安浄土教においては往生する浄土に、上品上生から下品下生まで九つのランクがあった。そして称名念仏のみで往生しようとする者の指定席は、最下位の下品下生であった。要するに信仰の世界においても来世においてさえ、常にプロの僧侶は上位に置かれ在俗信徒は下位に位置づけられたのである。

このような宗教理念が、封建領主としての大寺院の僧

とその配下の住民たちとの間にあった現実の支配―被支配の関係をそのまま投影したものであることは明らかであろう。

諸仏諸行による多様な救済を認める旧仏教の論理は、決して諸宗間の「和」を尊ぶものではなかった。むしろ現実社会において寺家の隷属下にあった民衆の位置を、宗教的な面から正当化する役割を果たすものであった。信徒はこの世でもあの世でも、永遠に寺僧の下位に位置づけられていたのである。

7

法然や親鸞・日蓮は伝統仏教の信仰体系の背後に隠されたこの欺瞞を鋭く見抜いた。

彼らがかつて錫を留めた比叡山には長い修練を積み、高い学識を身につけた僧侶がいた。それに対し、彼らが山を降りてから接した市井の庶民は、学問や知識の面では比叡山の僧とは比較にならなかった。

しかし、彼らの眼には在俗の民衆の方が遙かに真剣に、純粹に法を求めているように映った。僧たちは民衆を支

配しその収奪によって生計を維持しながら、彼らを見下していた。対照的に、信仰を生活の手段としない信徒たちのなんと真剣だったことか。ところが当時の伝統仏教界の常識では、もはや真摯な求道心を失い形骸化した修行にしがみついた旧仏教の僧たちの方が、より仏に近い立場にあると信じられていたのである。

法然らはこうした常識を根底から疑った。仏教が本来苦しみ悩むあらゆる人々の救済をめざすものであるとすれば、まず第一にその救いの光は最も虐げられた人々にこそ向けられるはずではないか。逆に民衆救済という仏教の崇高な原点を忘れ、特権階級に収まって信徒を蔑視する僧たちは、もはや仏教者の名に値しないのではないか。ところが僧の方がこの世でもあの世でも上位に位置づけられるというのは、仏の真意がどこかでゆがめられたに違いない。

このような疑問を懐いた祖師たちは、僧俗の差別なく真に信仰心あつき者が救われる道を求めていった。そして最終的には法然や親鸞は念仏に、日蓮は題目にそれを見い出したのである。

彼らにとってはそれ以外の教行は全く有害無益のものであった。彼らは一仏に対する一行の専修を主張することによって、旧仏教の重層的な信仰体系を否定した。いまや救済を決定するのは学問でも知識でも家柄でもない。出家・在家の区別でもない。仏や法に対する邪念なき信心こそが唯一の基準なのである。仏や法の前にすべての人は平等の存在として位置づけられ、一切の介在者なしに直接結びつくことが可能となったのである。

このようにみえてくるとき法然や親鸞や日蓮が、なぜ万人が一行の実践で救われると説くだけで満足せず、〈選択の論理〉にこだわり続けなければならなかったかは明らかであろう。彼らの課題は民衆に救済の道を開放することではなかった。民衆に救いを与えるだけなら、旧仏教の論理で十分であった。

彼らは「信心」という一点だけで救済を確定する信仰体系を創出し、その視点から従来の僧―俗の重層的な救済論を否定した点にこそ意義があった。そのことによつて、彼らは旧仏教の信仰体系が孕んでいた欺瞞を克服し、それまでプロの僧侶の下に位置づけられていた、無学で

はあつても純粹な信心をもつ民衆に光をあて、その信仰の主役として浮上させることに成功したのである。

8

中世仏教の代表とされる「鎌倉新仏教」の意義については、これまでも多くの人によってしばしば論じられてきた。その中で最も代表的な説は、「新仏教」によつてはじめて民衆が救済対象の主客に据えられたというものであった。

しかし、そうした説は再検討の余地がある。民衆を対象とする仏教なら、すでに平安時代の後半から旧仏教によつて主張されていた。法然らが直面した課題は「民衆仏教」の創出ではなく、信徒への蔑視を孕んだ旧仏教的な「民衆仏教」の克服だったのである。

旧仏教が装っていた民衆性のもつ問題点は、諸仏諸行による救済を肯定することによつて、支配者―被支配者、僧―俗といった現世的なタテの社会関係を純然たる宗教的次元の救済論の中にまで持ち込んだ点にあった。法然・親鸞及び日蓮はそうした旧仏教の理念の背後に潜む

欺瞞を鋭く見抜き、念仏や唱題という一行以外のすべての教行を否定することによって救済行の一元化を達成した。その結果、その宗教においてはあらゆる人が身分や地位や権勢に関わりなく、仏や法といった普遍的価値の下に平等に位置づけられることになったのである。

彼らにおいては僧俗の区別はあっても、もはや両者間の差別はなかった。その教説をいかに解釈してもそこから僧侶を特別視する論理の生まれる余地はない。末法にあるすべての人々は五濁惡世に生をうけた凡夫・悪人として仏の眼からみれば全く同等の存在だったのである。

しかし彼らのそうした主張は既成の大教団の教学に対して、あまりにも革命的な内容をもつものであった。念仏や唱題といった一つの行以外のすべてを斥ける彼らの説は、形骸化した「難行」をもてあそぶことだけを生活の手段とし、その権威を唯一の拠り所としていた旧仏教徒にとっては、自らに対するあからさまな挑戦とみえた。それゆえ旧仏教徒は宗派の枠をこえて手を結び、国家権力までを動員して総力をあげて反撃を開始した。その結果、法然らの祖師は長期にわたって苦しい弾圧と迫害に

さらされ続けることになったのである。

ふりかかる嵐の中で、大部分の門下がとった方向は師の切り拓いた革新の道を守るのではなく、旧仏教との妥協と共存の方途を探ることであった。彼らはまず師が厳しく否定した念仏や唱題以外の諸行の宗教的価値を肯定した。そのため彼らの宣揚する一行は、かつて平安期の旧仏教において念仏がそうであったように、既成の天台や真言などの高級な行法に堪えることのできない下賤な者にふさわしい行とされるに至った。

私たちが念仏とか（題目とか）を唱えるのは決して伝統的な教行を否定しようとする意図によるものではありません。あなたの方のように才能も学識もある方は伝統的な行法で悟りをえられればよいでしょう。しかし世の中には経文も読めず善行をつむだけの時間も金銭もない私たちのような愚かな人間もいるのです。その私たちが自己にふさわしい易行として念仏（題目）を唱えているだけです。どうかお認めください。

彼らは旧仏教徒に対しこのように弁明するのである。

このような主張が、結局のところ旧仏教の重層的な救済論への後退以外の何物でもないことは明らかであろう。それは当初は旧仏教との共存をめざして打ち出されたものであった。ところが外部向けのこの論理が室町時代頃から宗内に持ち込まれ、僧俗の差別を増幅する役割を担わされることになるのである。

十四世紀に活躍した浄土真宗の僧存覚は、その著『破邪顯正抄』において次のように述べている。

一文不通の愚鈍のともがらにいたりては経教をひらいてみずから仏教のことはりをさとることなし、たゞひとへに知識のちからによるがゆへに、そのことばをたのみて仏語を信ずるおもひをなし、かのをしへをまもりて経教に帰することゝに住す。いかでか面授の恩徳をわすれ、いかでか口決の血脈をあふがざらん。

ここでは「一文不通の愚鈍のともがら」とされる在俗信徒と、「口決の血脈」を承けた「知識」（指導僧）がはっきりと差別され、前者の後者に対する無条件の帰服が強調されている。こうした主張が、「如来よりたまはり

たる信心」（『歎異抄』）であるがゆえに、こと信仰に関してはだれもが平等であるとした法然や、「弟子一人ももたず」（同）と述べた親鸞の立場といかに隔たったものであるかはあまりにも明白であろう。

9

江戸時代に入ると僧・信徒両者の身分の峻別と役割分担は、権力の手によって体制の一部として固定化されていった。それが「寺請制度」である。

キリシタン禁止の方針を打ち出した江戸幕府は、それを徹底させるために改宗者から証拠として寺僧の発行する証明書^{てらしょうしよ}の提出を求めた。これが宗門改めの起源といわれている。この制度はやがて十七世紀後半には全国に拡大し、その内容もすべての国民について戸別に年齢・宗旨・婚姻・奉公等を記するものと整備されていった。これはまさしく現代の戸籍に相当するものといえよう。寺院はいまや寺請制度によって支配機構の末端に完全に組み込まれた。全民衆は必ずしづれかの寺に所属せしめられ、僧は人々の動向を監視する役人と化したのである。

寺院と信徒という関係の成立は、すでに述べた通り江戸時代に始まるものではない。しかし、権力によって特定寺院への所属を強要されることによって、江戸時代の寺檀関係はそれ以前のものとは決定的な変容をとげるに至った。寺と信徒を結びつけるものは、もはや自発的な信仰心などではなかった。それは支配権力の要請に他ならなかった。

寺請制度は他方では寺院や僧侶にそれまで以上に強力な権威と権力をもたらすことになった。彼らの背後には江戸幕府の威光がひかえていたのである。こうした立場を背景に、寺院側は寺請証文の発行拒否という切り札をちらつかせつつ、自己の意に沿わない信徒にしばしば高圧的な態度で接した。行事や法要にかこつけては法外な供養料を求めることさえ決して珍しいことではなかったのである。

寺請制度や檀家制度の定着によって、江戸期の仏教は国教といってもよい地位を占めるに至った。恒常的な安定した民衆との結びつきを国家によって制度的に保証され、その理念をいまだかつてなかったほど広汎な民衆の

間に浸透させていった。その意味で、江戸時代は仏教がもっとも庶民化した時代だったということもできよう。だが信心を抜きにした権威と権力のみによる信徒操縦の行き着く先は、所詮はまことの信仰の衰退と僧侶の際限なき墮落でしかなかったのである。

体制の末端で民衆支配に協力する寺請制度は、仏教徒としての反省と理想の追求を忘れさえすれば、僧侶にとってはまことに居心地のよい地位であった。しかし幕藩体制下での信徒の上に君臨する安定した特権的地位が、彼らの祖師が命を賭して批判し改革しようとしたまさにその立場であったことを、果たして幾人の僧が自覚していたであろうか。

(さとう ひろお・盛岡大学助教授)