

現代日本仏教の特徴

——妻帯の歴史的背景を考える——

袁 輪 顕 量

はじめに

日本の仏教はどのようなあり方をしているのだろうか。韓国、中国、台湾など周辺国の仏教と比較した場合、共通の部分もあれば著しく相違する部分も存在する。なかでももっとも相違するものは、出家と在家との区別が曖昧になっていて、多くの僧侶が妻帯をしていることである。もちろん伝来当初からそうであったわけではないが、現在の日本仏教の著しい特徴として挙げられるものである。

そもそも僧侶の妻帯は、現在では日本、韓国、チベット及びネパールに認められる。ネパールにおいてはネワール仏教徒の出家者が妻帯を認めており (Lewis [11000])、韓国においては太古宗が僧侶の妻帯を認めているが、これは日本の植民地時代の影響といわれる。チベットにおいてはゲールク派以外の派、すなわちニンマ派、サキヤ派、カギユ派などに妻帯が知られる。⁽¹⁾ネパールやチベットの場合、妻帯する僧侶はある

特定の寺院に輪番のようにして出仕するという。どの地域でも事情は同じであるが、妻帯することによって家族が生じるので、家族の生計をいかに支えるかは大きな課題となった。そのため寺院へ輪番で奉仕するという形態が出来上がった⁽²⁾という。では、日本の仏教は、どのようにして現在ののような形態になったのであろうか。

結論を先取りして若干述べれば、仏教が伝えられる以前から日本には素朴な神々への信仰すなわち神祇信仰が存在していた。また、日本に紹介された仏教は、大きな寺院における整った形態の僧伽と、その大寺の周辺に存在する、出家か在家か判別の付かない曖昧な宗教者たちの集団という二重の構造から成り立っていた。実は、この辺りに現在の在家主義的な形態を考えるのに役立つ最初の重要な要因が存在する。また、日本の仏教の歴史的な展開も、現在を考える上で興味深い事実を提供する。

本拙論では、日本の仏教の存在形態の特徴である在家仏教的な側面、すなわち出家者の妻帯の背景について述べてみたい。出家者の妻帯という言葉自体が既に語義矛盾を含んだものであるが、しかしながら、日本の仏教者たちは自らは出家であるとの意識を、依然として一方で持ち合わせている。よって出家者との用語を用いながら、僧侶の妻帯がどのような背景を持つて現出してきたのかを考察したいと思う。

一 法会中心主義

日本の仏教は『上宮聖徳法王帝説』によれば五三八年に、『日本書紀』によれば五五二年に百済の聖明王によって公式に伝えられた。その

日本の仏教の基本的な性格を考えてみれば、現在においても過去においても、法会が重要な要素となっていることを指摘できる。法会は本来は仏法の説示される会座を示す言葉である。古来、法会は經典を講義し、質疑応答を行うことが基本的な構成要素であったが、このような形態は中国南朝の講經の伝統を継承したものと推定される（蓑輪「二〇〇三」）。しかも、その南朝の仏教は当初は朝鮮半島の百濟經由で伝来したものであった。法会においては六時型、三時型、二時型と様々な形式が存在するが（佐藤「一九九四」）、一般的には読師が經典を読み、講師がその經典を解説するという基本形式が存在した。しかし古い時代の法会の具体的な姿は、資料不足の故に知ることが難しい。『東大寺要録』により七五四年に開催された東大寺大仏の開眼供養の法会が、古代では具体的に詳細が知られる唯一のものであるとされる³⁾。

さて、このような仏教が日本では氏族の間を受容され、やがては大和朝廷の中心に位置した天皇家によっても受容されるようになった。大和朝廷が積極的に仏教を受容するようになったのは、七世紀の第二四半世紀頃からである（田村「一九六九」）。仏教を通して国家の安泰を祈願し、朝廷の繁栄を祈ったのである。天皇を中心とした政治体制が実質的に確立されるのは、天武・持統朝においてであった。やがてその朝廷を中心とした仏教の頂点は、八世紀中葉の聖武天皇の頃に迎えられる。彼は諸国に国分寺を創建し、さらに中央の都である奈良に東大寺を創建し、仏法によって国家の安定を図ろうとした。ここには護国の思想が明瞭に見て取れる。

しかし、八世紀の後半、道鏡が朝廷に取り入り、政治の世界にも大きな影響を与えるようになったことを反省し、八世紀末、桓武天皇によつ

て都が京都の平安京に移された時には、仏教の影響が及び過ぎないようにとの配慮がなされた。この都においては、当初、寺院は条里制の外側に設けられたのである。真言宗の寺院である東寺も天台宗の延暦寺も、平安時代の幕開けと共に始まる重要な大寺であるが、都の条里外に建立されたのである。

桓武天皇は仏教の統制にも意欲を示し、法会を中心に各宗派を競い合わせる方針を打ち立てた。この桓武帝の政策に合致した新興の宗派として最澄の天台宗や空海の真言宗が存在した。奈良の都に存在した寺社勢力は、新興の二宗と対抗しながら、しかし同じ護国の体制の中に存在するという共通意識を持ちながら成長していったのである。そして、この平安時代の仏教も法会という儀礼を中心に展開した。源為憲が冷泉天皇の第二王女である尊子内親王のために著作し永観二（九八四）年に奉った仏教概説書である『三宝絵』からも、その事情が窺われる⁴⁾。

本書は仏法僧の三宝を概説するため三巻に分かれ、上巻は仏教の教理として波羅蜜と天竺の僧の事跡が説かれ、中巻は日本の代表的な仏教者が紹介され、そして下巻には当時行われていた重要な法会が紹介されるのである。そこに取り上げられた法会は正月には修正会、宮中大極殿に八日から始まる『金光明最勝王経』を講じる御齋会、比叡懺法、温室、布薩に始まり、二月には修二月会、西院阿難悔過（西院は淳和院とも称し尼寺であった）、山階寺涅槃会、石塔などが続き、ほぼ毎月何らかの盛大な法会が存在し、合計三十一の法会が取り上げられている。このように法会を紹介する一巻が設けられたのは、法会が日本仏教の特徴と捉えられていたからに他ならない。

さて、重要な点は、法会の場において仏教学の教理論争になる論議が

行われたことである。本来、論義は教理の不分明な点を明らかにするために議論をするものであった。しかし、桓武天皇の仏教政策によって、学問の研鑽に努めることが仏教界を代表する僧侶たちに課せられた責務となったのである（上島「一九九六」⁵）。一般的な形式としては、法会の席にはあらかじめ決められた僧侶のみの出席が許され、それぞれが決められた役割、すなわち經典を誦する読師、それを講説する講師、質問をする問者、論義の判定をする証誠（あるいは探題）などを勤めた。問者は聴衆の中から決められたが、聴衆そのものがあらかじめ公の推薦を得て（公請）出仕が認められた限られた僧侶から成り立っていた。そして講師の經典解説に対し、問者が質問をする形式での論義が行われた。このような形式の論義は講問論義と呼ばれた。論義が行われた格式の高い法会は、奈良末から平安期にかけては、奈良では興福寺維摩会、宮中御齋会、薬師寺最勝会であった。僧侶たちはこれらの法会に出仕し、聴衆、講師を務めることによって僧侶世界の行政機関である僧綱、すなわち律師、僧都、僧正に任じられることになった。

また、僧侶の登竜門として豎義なるものも法会の席に付置されるようになった。所謂僧侶の幹部候補生を選出するための試験として、法会の場が利用されるようになったのである。法会の講師が質問者の役割を勤め、豎義に選ばれた僧侶がそれぞれの質問に答えるという形式を取ったが、このような形式で行われる論義は豎義論義と呼ばれ、南都においては興福寺維摩会などに付置された。

やがて、僧侶たちは寺院内に行われる法会の席において聴衆や講師を務め、次に南都や京都の僧侶たちが出仕して行われる格式の高い法会において重要な役職を勤めることが僧侶世界の名誉であり、また僧侶が行

うべき責務であると考えようになっていた。たとえば十一世紀の資料であるが、藤原道長の栄華を伝える『栄華物語』巻十五、「うたがひ」には、次のような興味深い記述が見える。

法華經二十八品を一日に一品を当てさせ給ひて論義にさせ給。南
北二京の僧綱・凡僧・学生、数を尽くしたり。やむごとなくおとな
なるは僧正、あるは聴衆二十人、講師三十人、召し集めて、法服配
らせ給ふ。論義の程などいとはしたなげなりや。こころの上達部、
殿上人、僧どもの聞くに、山にも奈良にも、学問にかたどれるを
ば、老いたる若き分かず召し集むれば、ただ今はこれを公私の交わ
ひの始まりと思ひ、召さるるをば面目にし、さらぬをば口惜しきも
のに思ひて、学問をし、心あるは灯火をかかげて経論を習ひ、ある
は月の光に出でて法華經を読み、あるは暗きには空に浮かべ諸ん
じ、ひねもすによもすがらに営み習ひて集まり参りたるに……⁶

道長が自分の邸宅に比叡山と南都の僧侶を集めて法華三十講を開き、論義をさせたというのである。そして、僧侶たちは招聘されることを面目あることだと考え、学問に努めたというのである。⁷ここに、仏教を学ぶことは法会における論義のために学ぶのだという意識が見える。

このような態度は、院政期に、南都及び北京の格式の高い法会の上さらに三講と呼ばれる法会が形成されても継承された。後白河法皇によって創建された法勝寺に行われた法勝寺御八講、宮中の最勝講、仙洞の最勝講がもっとも格式の高い勅会とされたのであるが、これらの講經法会に公の請求によって出仕し、聴衆や講師を勤めることが重要である

と考えられたのである。実際、東大寺に残る最勝講の記録である『最勝講問答記』や『法勝寺御八講問答記』の中に、聴衆に拔擢されたにも拘わらず辞退をしたことを「前代未聞の事なり」と嘆き驚く記述が見えている。⁸⁾

このように、日本においては仏教は教理を中心とした学問として受容されていった。教理こそが仏教の主軸であると考えられるようになっていったのであり、この点に日本仏教の古代から中世そして現代までを貫く特徴を見て取ることができる。覚盛、叡尊、荣西などのように戒や定に重点を置く僧侶たちも中世の時代には登場するが、古代に存続した仏教のあり方が、日本仏教の方向性を築いてしまったことは否めない。ここに、戒律が重視されない遠因の一つが存在し、僧侶の妻帯に繋がると考えられる。

二 僧伽の二重性

日本の仏教はその伝来の当初から僧伽が確固としていたわけではない。仏教が公式に伝わるのは『上宮聖徳法王帝説』によれば五三八年のこととされるが、その時伝わったのは、仏像、幡蓋などの仏具に関するもので、僧侶が渡来してきたわけではない。六世紀において仏教がどのように受容されていたのかはよく分からない部分も多い。聖明王の上表文が「願いを叶えるのに仏教に及ぶものはない」と述べているが、これは『日本書紀』制作時のねつ造でありそのまま鵜呑みにすることは出来ないが、望みを成就させるための呪術的な側面が存在したことは想像に難くない。

その後、渡来系の人々の中に僧侶が登場する。五五四（欽明天皇一五年）、百濟から僧曇慧と五経博士が派遣され、僧侶も日本に渡ったことが確認される。五七七（敏達六）年にも百濟の威徳王が経論と律師、禪師、比丘尼、呪禁師を送ったとの記事が『日本書紀』に見えるから、六世紀の中葉には日本人に僧侶が知られるようになったことは確実である。

その後、渡来系の氏族の中から出家をする人物が登場する。六世紀後半の五八四（敏達一三）年、司馬達人の娘であった嶋が日本で初めて出家し、嶋は善信尼と名乗った。また二人の女性も出家して善蔵尼、惠善尼と名乗り、善信尼の弟子となったという。彼女たちは百濟に渡り、百濟の僧伽から嗣法し、五九〇（崇峻三）年に帰国した後は大和国の桜井に入り桜井寺（桜井道場、豊浦寺とも）が創建された。しかし、日本人僧侶は尼僧三名であり、まだ僧伽は成立しない。しかしこの尼たちの元から日本人男性の出家者も輩出されていったと考えられる。

これらの僧侶がどこに住したかと言え、それは渡来系の氏族が立てた寺院、即ち氏寺に住したものと推定される。初期の氏寺として代表的なものは、蘇我氏が五八八（崇峻元）年に造営を開始した飛鳥の法興寺（この寺院は後に奈良に移転し元興寺となり、また元の地の寺院は現在飛鳥寺と呼ばれて現存する）である。

その他、歴史にその名前を残すものは、聖徳太子によって五九三（推古一）年に造営が開始されたという四天王寺である。また六〇七（推古一五）年には法隆寺の創建が始まった。その後で注目される寺院は舒明天皇による百濟大寺の創建である。これは六三九年（舒明一一）に始まり、天皇家が仏教に関心を示し始めた最初と言われる（田村「一九六九」）。

さて、このように、天皇家が個人として仏法を信奉する段階から、やがて朝廷が仏教を採用する段階へと移行する。朝廷が仏教を重要な宗教として位置づけるのは天智、天武の頃からと考えられる。朝廷が僧侶世界に積極的に関与する嚆矢は、六八三（天武一二）年に、僧正、僧都、律師の僧綱制が成立した時からであろう。

ところが、大寺の僧侶を中心とした確固とした僧伽と、それとは異なる僧侶たちの一群が存在した⁹⁾。それが私度の僧である（岡野「一九九八」）。私度は官度に対する用語であるが、官度ではない得度すなわち自ら行った得度を指す言葉である。具体的には僧侶集団が独自に行った得度あるいは僧侶が自ら行った得度を示している。僧伽の伝統からすれば、僧伽が独自に行った得度で正式のほずであり、それを朝廷等の政治的權威が追認する必要性はない。しかし、日本の場合には、推古天皇の治世に僧侶が両親を斧で毆打するという事件が起こり、僧侶の風紀の粛正が求められ、得度の次元から朝廷が関与する体制が作られるようになってしまった。つまり官度の僧が成立したが故に周縁に押しやられてしまうのであるが、私度の僧が存在したのである。

七世紀の末になると、朝廷が積極的に経費を支弁して成立する寺院（官寺）が登場する。その典型的な例が六八〇（天武九）年の大官大寺、弘福寺、法興寺である。これらが官大寺に指定され、次に薬師寺が官大寺に指定された。やがて国分寺、国分尼寺が創建されるが、これらは官寺である。国分寺は聖武天皇が七四一（天平一三）年、建立の詔を發布したことから創建が開始される。その後、七五六年には東大寺、興福寺、法隆寺が加えられた。七四三年に近江紫香樂の宮に大仏造立の詔が發布され、七四五年、それは大和の国に寺の建設地が移され今の東大

寺になった。この時、大仏造立に資するために私度の僧である行基が抜擢され、彼は僧正に任じられた。当時、行基は私度僧の代表的な存在であったが、このように私度の僧侶が数多く存在したのである。

後に鑑真の来朝により官度による得度だけではなく具足戒受戒までも含んだ授戒制度が確立する。官度は年分度、臨時の得度、国分寺僧補闕による得度の三種類から構成されたが、それらの官度に預かった僧侶は官大寺、国分寺、有食封寺、定額寺などに居住したと考えられる。奈良時代の官大寺としては、先に述べた如く、国分寺、国分尼寺、東大寺、薬師寺、大安寺、法隆寺、弘福寺などが挙げられるが、定額寺は平安時代から急激に増えた寺院であった。東寺、延暦寺、高野山金剛峰寺、貞観寺などは定額寺の典型である。これらの官寺、定額寺には官度の僧が住したのである。やがて官度は年分度と臨時の得度に収斂し、その者たちは正式の僧伽の構成員として認められたと推定されるが、それ以外の氏寺や地方の小寺院には、私度の僧も住したと考えられる。たとえば行基や『日本靈異記』に登場する民間布教僧は私度の僧侶であると考えられる。

このように古代より官寺の周辺には、官度の僧ではないものたちが数多く存在した。おそらくそのような私度の僧の中には、在俗の出家者が存在したと考えられる。九世紀初頭の記録である『日本靈異記』の中には、そのような僧たちが生き生きと描かれて登場する。たとえば巻上の第十九話には「昔山背の国に一人の自度有り（中略）沙弥、白衣と俱に碁を作す」（『日本靈異記』古典文学大系本…一一七）とあり、巻下の第四話には奈良の京に一人の大僧があり、「俗に即きて銭を貸し、妻子を蓄養う」（古典文学大系本…三二七）との記述が見える。また優婆塞や

沙弥は本来、七衆の一つを示す用語であったが、特別な意味を込めたものも見いだされ、優婆塞は不思議な霊力を持ち出家の予備軍的な人物を指した場合がある。その一例が役行者であり、彼は「役の優婆塞」とも呼ばれ、優婆塞でありながら「現に仙になりて天を飛（古典文学大系…一三五）」ふ不思議な霊力を備えた人物として位置づけられている。彼は日本における修験の祖とされている。

また沙弥も時に妻帯の例が知られる。『日本往生極楽記』の中に沙弥教信（？一八六六）なる人物が登場するが、彼は沙弥でありながら妻子を養っていたと記され「非僧非俗」の生き方であったと言われる。

また、大寺の周辺に別所と呼ばれる場が存在するようになったことも、重要な要因となったと考えられる。別所は正式な僧侶と一線を画す僧たちの居住の場であった。そもそも別所は葬場から始まったと考えられる¹⁾。別所には墓所が隣接し、死後の浄土往生を願う場でもあった。やがてそこは葬送と追善儀礼を行う民間の聖や持経者たちが集まる場となり、庵や堂舎が出来ていった。その場所は、当初は浄土堂、往生院、あるいは阿弥陀堂、観音堂とか呼ばれる建物が建っていたに過ぎなかった。別所は大寺に付属しつつも、大寺の僧侶によって朝廷や貴族のために行われた法会や唱導とは一線を画し、主に葬送に関わる儀礼や音楽を伴った芸能的唱導を行い、また勧進を行って発展していったと考えられている。そして、そこには持経者や聖、上人などと呼ばれる在俗的な宗教者が存在した。彼らはもともと正式の出家者とは呼べない者たちであり、大寺の機構の調った大寺に居住する僧侶たちとは異なった存在であっただろう。

このような僧侶たちが存在したことからすれば、日本の古代は、僧侶

たちの中に二つのグループが存在したと言って良い。すなわち機構の調った官大寺、定額寺などの官寺を中心とした正式の僧侶に所属する僧侶たちと、私度を中心として別の集団を構成し、時には出家者とは呼びがたいような僧侶たちという二グループである。このような両者の人々が交渉して、院政期から中世鎌倉時代にかけて新仏教の僧侶が出来上がっていったことも見逃せない要因の一つである。その典型的な例が法然に始まる浄土宗集団に見いだせる。

法然の門侶集団は、既成の比叡山延暦寺の寺僧僧団とは一線を画し、やがて独自の集団を形成するに至ったのであるが、その背景には別所を中心存在した聖たち（念仏聖）や持経者と呼ばれた人々の活動が存在したことを見逃すことができない。このような別所に住した念仏聖や下級の僧侶たちも法然の教えに耳を傾け、叡山の一部の僧侶たちとともに多層から構成される門侶集団を形成し、多くの紆余曲折を経ながらも浄土宗集団として成立していったのである。すなわち、別所に集まった聖や持経者たちという宗教者たちは、決して具足戒を受けて正式の出家者となった者たちではない。彼ら宗教者たちは、古代で言うところの優婆塞の聖であり、そこには当然の如く家族を持った者たちが存在したことは想像に難くない。とすれば、この集団の内部からも、僧侶が七衆の区別を曖昧なものにしていく要因が生じたであろう。ましてや信によって阿弥陀の救済である往生が確定するとする教義を念頭に置けば、独身であるはずの比丘までもが妻帯していく可能性は十分にあり得たと考えられる。

このように古代の正式な僧伽と、そうではない私度や大寺の周辺に存在した宗教者たちから構成される集団が互いに交渉し、正式な僧侶に所

属する僧侶たちにも妻帯への違和感が喪失していく素地が出来ていった

三三二)

と考えられる。また、実際、浄土宗門から分派する親鸞の集団に至っては、完全に僧侶が妻帯する立場を表明することになった。もともと、親鸞を中心とする門侶集団の場合には、彼の思想の影響に依るところが大さきい。彼らは「非僧非俗」という立場を標榜し、自らを僧でもなく俗人でもないことを明瞭に示した。彼らには人間の持つ本能的な欲望を見据え、深く内省した後に生じる「悪人の自覚」が存在する。弥陀の絶対的な他力以外には救済され得ないとの「信心」の上に、人間の本能的な欲求を是認しつつ超えようとした姿勢を見いだすことができる。

さて、そのような在家的な組織が機構の整った僧伽の周縁部に存在していた事例を、古代から中世の末期に至る高野山にも見て取ることができ。中世末期に日本統一を目指す織田信長により、伊丹浪人を匿った咎で高野の僧侶が悉く殺害されたというが、その時に殺害されたのは妻帯をする在家的な僧侶たちである高野聖が中心であったという(堀「一九八三」)。

また、事実、中世の末に、浄土系であるが時宗僧侶の実際が語られる資料が存在する。キリスト教宣教師のバードレ・ガスパル・ビレラよりインドのイルマンに送られた書簡である。

時宗と称する一派は、僧院の人、男女悉く雑居し、少しも別なく、夜は皆共に時の祈祷を唱し、坊主は院の一部に、女の坊主は他の一部に帰る。又、ある祭儀を行うに当たり、勤行を終わらる後、坊主一団となり、女の坊主又一団となりて歌い、中途に共に踊り又歌う、此等僧院においては、墮胎殺人の犯罪多し。(辻「一九八三」…

現代日本仏教の特徴(袁輪)

この記事は時宗に関するものであるので、普遍化して考えることは躊躇されるが、一つの寺院の中に男性、女性の僧侶が集団で共住する例として注目される。また朝鮮通信使であった宋希環の『老松堂日本行録』七月二二日の条には「有る寺内に僧舎あり、僧は東に居り尼は西、僧は東に居り常時念仏す。夜は即ち経函を置きて宿す(辻「一九八三」…三三二)」とあって、ここでも念仏を中心とする宗ではあるが、僧尼の共住の例が見出され、性的交渉が時には有ったことが見出される。

三 最澄の大乗戒の主張

そして、その後の展開を考える上で、決定的に大きな要因となる出来事がもう一つ存在する。それが最澄の大乗戒の主張である。最澄の大乗戒の主張は、大乘戒の受戒によつて正式の比丘となるというものであるが、これは、南都に鑑真によつて伝えられた正式の伝戒とは大いに異なるものであった。それは、正式の出家僧侶は律蔵所説の具足戒、すなわち『四分律』に説かれる具足戒を受戒、その戒を守ること出家比丘となるのに対し、大乘独自の菩薩戒を受戒し受持することで出家の菩薩比丘となることが出来るとするものであった(石田「一九七六」)。

具体的に用いられた戒は、最澄作、円仁の朱の書き込みがあるとされる『授菩薩戒儀』によれば、授けられる戒は三聚浄戒で、具体的な戒相は『梵網経』に説かれる梵網戒である。

この戒は、不殺生、不偷盗、不淫、不妄語、不酤酒、説四衆過、自讚

毀他、慳惜加毀、瞋心不受、誹謗三宝などを内容とする十重四十八輕戒から構成されるが、その内容は菩薩の精神性を規定するものであり、本来、出家者にも在家者にも通用するものであった。この菩薩戒を受戒することで出家の菩薩比丘になれるとする主張は、出家者と在家者の区分を曖昧化させる部分を本質的に持っていた（末木「二〇〇六」）。故に、この三聚淨戒（戒の具体的な条文は梵網戒を用いる）の受戒で出家比丘となれるという主張は、南都の伝統を守る僧侶たちからすれば、破天荒といわざるを得ない内容であった。それは、中国でも『大乘義章』などで既に問題が指摘されていたものであった（襄輪「一九九九」）。すなわち菩薩戒は菩薩の性を決定づける要因であり、出家の七衆を決定づける要因は、律藏所説の五戒、十戒、具足戒などの七衆戒であって、決して菩薩戒によって七衆の性は成立しないとされていたのである。しかし、最澄の主張は、最澄の没後七日目に朝廷によって認められ、現実のものとなった。

これ以降、出家者と在家者とを区分する戒の上での相違は、叡山天台においては殆ど消失する。実際、中世の時代に叡山に学び、後に繋がる集団を築いた祖師たちは、ほぼ最澄の大乗戒の意識を踏襲し、入門の儀礼において、三聚淨戒や梵網戒を用いるだけで出家の僧侶であるとする立場を取っている。たとえば、道元を祖師とする曹洞宗集団も、栄西を祖師とする臨済宗集団も、中世の時代には禅宗として纏められ五山の叢林と林下とに分けられていたが、彼ら禅宗門にとっては出家の比丘になるために必要な戒律は、三聚淨戒と梵網十重四十八輕戒とであった。江戸時代の宗学論争を経て十六条戒（三帰戒、三聚淨戒、十重戒）に変化するが、その基本は、最澄の大乗戒とほぼ変わらない¹³⁾。

このように、最澄が主張した大乘戒の主張は、菩薩の性を決定づける戒を受戒することで、出家七衆の最上位である比丘の性を獲得することができるものであった。しかし、その戒が、在家と出家とに共通して授受される菩薩戒であっただけに、そこには本質的に出家と在家の区別を曖昧にさせる部分を持っていたのである。

四 神祇信仰の影響

次に考えられる大きな要因は、伝統的な神祇信仰である。神祇信仰と仏教との関わりは、早く奈良時代から資料が残されている。その中で興味深い現象が起きたが、それは神仏習合と呼ばれた。早くは八世紀半ばの『多度神宮寺縁起』に確認されるのであるが、神が仏になりたいと希望を持ったとの記述が見える。これは仏教者側から言い出されたことと推測されるが、両者が対立するのではなく共存できるような解釈が付与された。これは仏教が神祇信仰を取り込んだものと考えられる。

さて、神祇信仰の中には「六色の禁忌」なるものが存在する。これは神に仕える者が守るべき齋戒であり、その典拠は、復元された『養老令』神祇令の中に見いだすことができる。それは、喪を弔うこと、病を問うこと、獣肉を食べること、刑殺の判をすること、罪人の決罰をすること、音楽をなすこと、穢悪に預かることの六つのタブーを意味する。この禁忌は、もともとは中国の祠令に基づくものであることが指摘されている¹⁴⁾。『祠令』には、「諸散齋之内、(中略)、不得弔喪問疾、不判署刑殺文書、不決罰罪人、不作樂、不預穢惡之事」とあり、ほぼ神祇信仰の禁忌と同じものである。

これらのタブーは、祭礼に際しその直前の期間及び最中の一定期間に守ればよいものであるとされていた。また、神祇信仰の齋戒は散齋（あらいみ）と致齋（まいみ）とに二大別されていたが、散齋は重要な祭りの時には一ヶ月、致齋は三日間と定められていた。¹⁵⁾この神祇信仰における齋戒の遵守の仕方は重要である。すなわち何か重要な祭祀の直前及びその最中、直後にのみ齋戒は遵守すればよいとの意識が存在したのであり、期間を限った戒の遵守が行われた。そして、仏教の戒律の遵守にもこのような意識が持ち込まれる可能性があった。つまり、仏教の戒律も必要な時にのみ護持すればよいとの解釈を生み出す素地が、神祇信仰の中に存在したのである。実際、そのような戒の遵守の仕方をした僧侶が資料の中に見出される。鎌倉時代の中葉、東大寺に活躍した貴族出身の僧侶である宗性（一一〇二—一二七八）である。かれはそのような僧侶の典型として位置づけられる。宗性がたてた文暦二年（一二三四）六月一〇日の十箇条の起誓を見てみよう。

敬白 十箇条誓願の事

一 故に法相中宗を学ぶべき事 一 若し其の要の時には本寺常住の思いを成すべからざる事（中略）笠置寺居住の時、七日二七日三七日等（時宜に従うべし）故に相信じ心懸に修学すべし。彼の休息の時分の外は、断酒、不婬並びに囲碁将棋等の一切の勝負の事をすべからず。但し彼の休息の時分は、遊□三ケ日をすぐべからず（以下、略）（平岡「一九五九」…五三二—五三三¹⁶⁾。

この誓願文には「休息の時分の外は断酒、不婬」と述べており、一方

現代日本仏教の特徴（蓑輪）

休息の時には良いとした意識が見える。宗性は酒も好きであったとみえ、断酒の誓いもしばしば立てられている。同じく文暦二年六月二〇日には「敬白 禁断酒宴の事」との誓が存在し、「右、酒は諸仏の甚だしく制禁せしめ、衆聖は専ら用いず」として「仍りて今日以後、一千日を限り永く酒宴を禁断する所なり（平岡「一九五九」…五三三）」との記事が見える。このように期間を限定した願を誓っており、その誓いの遵守はまさしく神祇信仰に見える齋戒の意識に近い。一定の期間以外は守らなくても良いとする遵守のあり方が実際に存在したのである。

しかし、全ての僧侶がこのような遵守の仕方を是認したかという点決してそうではない。たとえば、中世の時代、律宗の僧侶として活躍した覚盛（一一九四—一二四九）や叡尊（一二〇一—一二九〇）などは『四分律』所説の具足戒を発得して遵守することを真摯に目指したことが確認できる（松尾「一九九八」、蓑輪「一九九九」）。よって、インドからの伝統を忠実に遵守しようと志した僧侶が、一方で常に存在したこともまた確かなのである。

五 平安後期以降の寺院社会の貴族化

寺院社会に公家が身を置くようになるのは平安後期頃から、しかもそれは上皇の出家から始まる。昌泰二（八九九）年、宇多上皇が東寺において伝法灌頂を受け、次いで仁和寺に出家を遂げたことを嚆矢に、寺院社会に貴族が入ることが盛んになったという（永村「一九九三」）。それに伴い、院政期頃（十一世紀半ば過ぎ）には寺院世界においても僧侶の間に出自による身分の区別が生じるようになった。彼らは貴種、良家、

凡人という三つに分けられた。貴種は天皇家、摂関家の出身者を指し、良家はその他貴族の出自を指し、他は凡人になる。これらの出自の区別が、僧侶のその後の出世に大きく影響するようになった。その遠因は、朝廷の世界にも存在する。

平安中期以降の朝廷世界においては、源家や藤原氏それも一部の家が有力となり官職を独占するようになった。実際には藤原氏といえども摂政や関白に出世できるのは、近衛家、鷹司家、九条家、二条家などの藤原北家の限られた家に限定されてしまった。それに伴い、他の貴族は政治の世界で活躍する場を得ることができなくなり、そのような状況下、政治の世界に出世を期待できない貴族の優秀な子弟が寺院社会に入るようになった面も否定できない。また、興福寺は藤原氏の氏寺として特異な存在であるが、同じく十一世紀末以降、摂関家の子弟が入寺するようになり、一条院、大乘院という卓越した院家が成立していった(目下「一九七〇」、安田「二〇〇〇」)。こうして出家僧侶の中にも出自身分が成立することになったのである。貴族の師弟が寺院に入ることを一般の僧侶も歓迎し、『東大寺統要録』仏法編には「貴人たるや高位たるや、此の講の講師を勤め令め給うの条、講行の繁昌なり、諸人殊に喜悅を致す」(永村「一九八九」…一九一)との文言が見え、貴族の寺院世界への新出を喜んでいる言辞が見いだせる。

やがては凡人出自の僧は僧侶世界における出世が遅れたり、あるいは閉ざされるような事態も生じた。実際、貴種や良家の出自の僧侶が十一世紀以降、多く見られる。たとえば藤原道長の子息にも東寺長者になった長信、頼道の子には園城寺の長吏になった覚円が、また十二世紀であるが政界で活躍した源俊房の子には勝寛、仁覚などの僧がおり、仁和寺

や園城寺で活躍している(岡野「一九九八」…三三―三四)。優秀な人材という点では安居院澄憲(一一二六―一二〇三)、解脱房貞慶(一一五五―一二一三)などはその典型である。貞慶は南都に活躍した法相宗の僧侶として著名であるが、その父親は藤原貞憲であり祖父は藤原通憲(信西)である。澄憲は通憲の第七男であり、貞慶から見れば澄憲は叔父に当たる。また澄憲には息子として聖覚(一一六七―一二三五)がおり、聖覚が安居院流の唱導を継承している。澄憲、聖覚は唱導の大家として文章に巧みであったことが知られており、何れも文才に長けた優秀な僧侶であった。

優秀な貴族出身の者には寺門繁栄のために子胤を残すことも不自然なことではないと考えられ、また他の僧侶達からもそれが是認されること が実際に存在した。そして、機構の整った正式な僧伽の一員である寺僧たちの内部からも、妻帯が生じるようになったのである。事実、東大寺の中では、元暦元年(一一八四)に亡くなった尊覚の遺領配分を巡り、長男、長女の実子、門弟の間で争いが起きていることが知られる。貴種出自の僧侶の中には寺院内部の房舎に住み、寺院周辺の地に妻子を養っている例が存在したのである(永村「一九八九」…一八六―一九一)。

奈良の東大寺には八宗の教学がそれぞれ院家において継承されていた(たとえば三論宗は東南院に、華嚴宗は尊勝院に、真言教学は真言院に、唯識法相教学は知足院に、というように)やがては、法統を嫡子に継承させた例が散見されるようになる。法脈図に登場する「真弟」「真弟子」との用語は、血縁上親子関係にある人物を指す用語であり、親子で法灯を継承する場合があったことを如実に物語っている。いずれにしても、機構の整った寺院に貴族の子弟が入り、その中から妻帯をするもの

が現れやがて一般化していく傾向があったことは否めない。

六 平安時代の貴族が出家者に望んだ能力

また、平安時代の貴族即ち公家が仏教僧侶に望んだ能力も関係する。仏教は必然的にその生活の基盤を在家の方々への布施に依存する形態を取る。よって在家者との関わりは逆説的にもっとも重要な要件の一つとなったであろう。出家と言っても、その生活は在家者と切り離しては存在し得ないのである。そして、平安時代の仏教を支える主体は公家であった。すなわち律令制が崩壊する過程の中で、仏教者たちが見つけ出した有力なパトロンは公家階級の人々であったのである。やがては寺院自体が莊園を経営し、封建領主として再生する道をも取るのであるが、平安期において重要な仏教の支え手が、朝廷の官僚を務めた公家たちであったことは間違いない。そして仏法が王法を支え王法も仏法を支える義務が有ると言うことを寺院側が強く主張したのである。そしてその公家たちが仏教者に期待したものは、公的な面では鎮護国家、個人的には治病であった（永村「一九九三」）。そして、やがては願い事を叶えてくれる加持祈祷の験力と法会における説法の才覚の二者が重要なものとされたのである。出家者が在家者と異なる点は、これら二つの能力以外にもう一つ形態的に異なる部分、すなわち剃髪をし袈裟を身につける点に求められた（海老名「一九九三」）。それは尼僧の場合も同様であり、髪長さ、および袈裟の着用が出家者の指標であったことが指摘されている（勝浦「一九九五」・一一五七）。

十世紀末は成立した随筆の『枕草子』第三二段「説教の講師は」には

現代日本仏教の特徴（袁輪）

「説教の講師は顔よき。講師の顔をつとまもらへたるこそその説くことのためとさもおぼゆれ（説教の講師は顔の美しい人がいい。講師の顔をじつと見つめていればこそ、その人の説くことの尊さも自然感じられるのだ）」（新編日本古典文学全集・七二）第二二段「修法」に、「修法は奈良がた。仏の護身どもなど読みたてまつりたる、なまめかすたふとし（加持祈祷は奈良の系統、仏の護身法の真言などを次々にお読み申し上げているのは優雅で尊い）」（同書・二三三）とあるのが知られ、平安時代の貴族たちの目が、僧侶の説教と修法に注がれていたことが知られる。

説法の才覚が僧侶にも自覚されていたことは、中世の時代の僧伝資料である『元亨釈書』の中にも見出される。たとえば巻二十九には記録としての「志」が設けられ、その第七番目に「音藝」が挙げられ、その説明に「本朝に音韻を以て吾が道を鼓吹するは四家なり。経師と曰い、梵唄と曰い、唱導と曰い、念仏と曰う（旧『大仏全』一〇一・四八六）」と記される。それぞれは経文を諳んじて持誦すること、歌のように読み上げる声明のこと、法理を演説すること、持誦の一つとして諸仏（特に阿弥陀と釈迦）を保つことと説明される。それらは抑揚や高唱などを含み、聞く一人の性に感じ、人の心を喜ばし（旧『大仏全』一〇一・四八八）めることに効果があったという。つまり聴聞する人の持つ感性に訴え、その人の心を喜ばせることが重視されていた。それはまさしく個人の才覚の問題であったが、僧侶にそのような才覚が期待されたのである。つまり支え手になる在家者の側から出家僧侶側に求められたものは、説法の才覚と修験の功力であり、決して戒律の護持が求められてはいなかった点に注意しなければならない。

これとは対照的に、上座仏教圏では在家者が出家者に要請したものは、信施を受け福德を積むのに足る出家者の清浄性であったろう。それは輪廻という価値観が根底に存在する地域ならではのことであったと推定される。つまり上座仏教圏で求められた戒律の遵守という要件が、日本の仏教界には稀薄にしか存在しなかったことは否めないものであり、これも僧侶の妻帯に対して遠因の一つとなったと考えられる。

七 徳川幕府の仏教政策から生じた僧伽の解体

さて、様々な要因が日本の仏教界には潜んでいたのであるが、その上に大きな影響を与えたものは江戸時代の幕府の方針であったと考えられる。江戸幕府の宗教政策が本格化したのは寛永年間であった。¹⁷ 寛永八(一六三二)年に寺院の新寺禁止令が出され、次いで寛永九年から十年にかけて、本山の下に存在する末寺を書き出して提出させるという末寺帳の提出が各宗の本山に命ぜられた。そして、寛永一二(一六三五)年に寺請(てらうけ)証文の作成が命じられた。この中で重要な意味をもったものが寺請け証文の作成であり、これをもとに出来上がった制度が寺請制度であった。それはキリシタン禁制に伴うものであり、この時、仏教寺院は庶民のキリシタンでないことを証明するための任務を請け負わされることになったのである。つまり寺院は庶民の身分を保証する機関の一つとなったのである。キリシタンではないことを証する寺院は檀那寺と呼ばれ、保証される庶民は家単位で檀家と呼ばれることになった。

このような寺請制度で重要な点は、寺院それぞれに固有の檀家という

固定的な寺檀関係を築いたところにある。また寺院僧侶の職務を庶民の身の保障という点に置くことにもなったことも忘れてはならない。いわば庶民の宗教保証係であり後には戸籍係のようなものになった。寺請を行なった幕府側からすれば、寺院は身の保証を実施する重要な機関であり、寺院僧侶は幕府の末端に位置尽く官吏となった。またその際に国内の末端の村々にまで寺請が普及するよう手だてが講じられた。その一つが、新たに建立された寺院を菩提寺院として認めることであった。新寺の建立は禁止されていたのであるが、実際には新たな寺院が生まれていくことが知られている。¹⁸ 実際、十五世紀頃から以降にかけては、異常なまでの寺院数の急拡大が見て取れる。ここでは参考に、追塩氏が作成した寺院数の推移表を一部分のみ掲げよう。¹⁹

時期	寺院数	典拠など
九世紀初	五〇〇〇余	推測値
一二世紀末	七〇〇〇〜八〇〇〇	推測値
一三世紀末	一一〇三七	日蓮『諫暁八幡抄』
	約一万五〇〇〇	推測値
一五世紀後半	二万	推測値
江戸期	九・一〇万〜一二・一三万	推測値
一八九三年	七万二七〇九	内務省調査
一九一九年	七万二六七六	文部省統計
現在	七万七一九〇	平成一一年宗教年鑑

この寺院数推移表は多くの推測値を含み、実際の寺院数を反映したものではないことが残念であるが、十五世紀後半から江戸時代にかけての間に、寺院数の大きな変化が存在したことは間違いない。

このような急激な寺院の増加の背景には、江戸幕府が寛永のキリシタ

ン取り締まりのために寺請け制度を普及させたことが存在するのである。

やがて寺請けに伴い寺院も増加し、また寺檀の関係にも問題が生じた。本寺の力が強く末寺が苦しみ、また様々に寺院が檀家を収奪するという事態が生じたのである。さらに安定した寺檀関係の中で僧侶の数が非常に増えたという。これは僧侶が幕藩体制の支配機構の末端に位置づけられ、僧侶が出家ではなく寺請けという幕府の政治の一端を担う機関として位置づけられ、それによって生活が保障されたことを意味する。

これに対し、寛文五（一六六五）年頃より「諸宗寺院法度」が制定された。將軍徳川家綱の出した「定」九ヶ条と老中連署の「条々」五ヶ条である。その「条々」五ヶ条の一つに次のようなものがある。

他人は勿論、親類のよしみこれあるといへども、寺院房舎に女人、抱置くべからず。但し有来妻帯は格別なり。

有来妻帯は親鸞を祖とする真宗の僧侶を一般には指す。しかし、その他の宗の寺院明細書に「清僧寺」との書き入れが有ることなどから推測して、その他の宗派においても妻帯がかなり有ったことが推測されている。⁽²⁰⁾生活のために安易に出家し、実際に各宗とも簡単に僧侶になれたという。中には妻帯する僧侶も出現したのである。そのような妻帯の例を禁止するためにこの条は制定されたと考えられる。ということは逆に妻帯の僧侶がかなり多かつたことが実態であったと言える。

何れにしろ寛文五（一六六五）年を境にして寺院の保護から統制に移行し、幕府は檀家制度に基づいた葬祭寺院こそ推奨すべき仏教寺院であり僧侶のあり方であると規定し、その一方で、祈禱を中心とした寺院などは破却の対象として多くが潰されたという。

現代日本仏教の特徴（衰輪）

さて、ここで注目されるのは、岡山藩に関する先行研究であるが、ここでは僧侶の絶対数を減らし、かつまた寺院数を削減することが目指された。さらには道心から出家する僧侶のみを残そうとした。

また、一つの寺院に五名程度の僧侶が居たらしいことが、十八世紀前半の熊本藩に関する調査から明らかにされている。⁽²¹⁾ここにはまだ僧侶が成立しているが、寺檀関係は檀家にとつては信仰を問題としない関係で成り立ちうるものになっていた。また僧侶側にとつても寺檀関係で生活が保障されてしまい信仰は殆ど問われないものになったことも推測に難くない。

ところで、寺檀関係により寺院の生活は安定したと言われるが、実際には人口の多い都市部と農村部の格差は大きかったことに注意しなければならない。地方村落に行けば、一つの寺院に所属する檀家は二十〜五十数件程度であり、安定的な収入にはならなかったのである。そこで安定的な収入を得るためには寺院は土地を所有する必要があった。土地の集積に成功した寺院は生き残ることが出来たが、そうでないところは廃滅に追い込まれた。

このように、地方の村落においては檀家数が少ないが故に、生活の出来る僧侶の人数に制限が生じたと考えられる。ここに寺院において現前僧侶が成立しないという事態が生じる。僧侶が一名または二名という寺院ができあがるのである。この形態は後の明治以降にも踏襲されていく。しかし、寺請けをし葬祭を行うことをその主な任務とする寺院にとつては、一名または二名の僧侶というのは、必要かつ十分な僧侶の員数であった。僧侶が一名または二名という情況は、寺務に携わる労働力を確保するために住職が妻帯し、その妻も重要な労働力となり、またそ

の子を次の継承者にするという事態を招きやすかったと推定されるのである。

また加持、祈祷を中心とする寺院にとつても、その加持祈祷が行われれば、出家者の妻帯は問われなかったであろうから、ここにおいても妻帯へのハードルは高くはなかったであろう。

寺請けにより寺檀関係を築き、生活が保障された寺院であっても、加持祈祷を中心に生き延びた寺院にあつても、そこに居住する僧侶が人数を減らし現前僧伽が消失したことは、後代に対して重大な影響を与えたと推測される。つまり僧侶は個人単位で認識され、かつ僧侶の生活は幕府の末端の官吏であるか、特殊な祈祷者であるかのどちらかになつてしまつたのであり、そのどちらも妻帯して家族化することに障害はなかつたのである。

ここに日本の仏教の現状に近いものがほぼ出来上がる。現在の寺院のうち、地方の小寺院においてはほぼ住職は妻帯し、寺院は家族化し、檀家を中心として冠婚葬祭等の宗教行事を担っている。しかし中小都市の規模の比較的大きい寺院においては、現前僧伽が今も成立しており、そこにおいては妻帯は表面上には出てきていない。

しかし、地方の小寺院においては、現在ではほぼ多くの僧侶は妻帯しているのが実情であり、「家」の觀念のもとに寺院が存在している。そして寺院住職の妻が、宗教活動上でも重要な役割を担っていることが多い。しかし、現在の寺院の活動は所謂、冠婚葬祭や加持祈祷などであり、仏法が担っていたはずの個の内面性、心を扱う活動は、従たるものに追いやられる傾向になりがちである。ここに日本仏教の重大な問題が潜んでいる。

ところで、僧侶の妻帯に対しそれを忌避しない理由の一つとして止観、不浄観の不徹底も関係しているようである。最後にその点について考えてみたい。

八 不浄観の後退

最初に触れたことであるが、仏教理解に対する重点の置き方の相違も大きな要因になつたことは間違いない。そもそも仏教の中には基本的な枠組みとして戒定慧という三学が存在する。インドに生まれ現在も東南アジアに生きる上座仏教は、戒律を重視し僧伽という共同体を構成し瞑想の修行に励み、その結果として智慧を得るという原則を遵守している。瞑想の自身は心の働きを静かにしていく止 samatha の行法と、諸法の無常・苦・無我を観察する観 vipassana の行法とに二大別されるが、その双方ともに上座仏教圏には確固とした伝統として伝持され続けている⁽²²⁾。

その中で、興味深いものは不浄観の修習である。そもそも不浄観はこの身体の不浄であることを観察するものであり、この肉体に対する執着を離れるために修されるものである。この肉体は、外部も内部も不浄に満ちており、執着すべきものではないことを観察するために、九想、九不浄観、または十不浄観が存在する。事実、南アジア世界の伝統を継承し、東アジア世界に流布した『坐禅三昧経』によれば、不浄観は貪欲の強い人に対して勧められる行法であると位置づけられている。

このことは異性に対する欲望を減却させる効能を謳っていることに他ならない。実際、上座仏教圏では、若い僧侶に不浄観を多く修させると

いう。女性に対する欲望を起こさせない手だての一つとして、肉体の不浄であることを繰り返し認識させるというのである。不浄観はこのように重要な役割を担っている。ところが、日本の場合はこのような不浄観は現在、ほとんど修されることがない。しかし歴史史上では古代から中世にかけては修習されたと思われる。たとえば『法華修法一百座聞書抄』や仏教文学作品である『宝物集』巻六には観念の中に不浄観が設けられ言及がある。また『閑居友』にも上巻に「あやしの僧の宮仕えのひまに不浄観を凝らす事」巻下に「宮腹の女房の、不浄の姿を見する事」などが存在することが知られる。しかし、『閑居友』上巻の説話は不浄観を修してお米を蛆にかえたという霊験の話も加わっており、観法が特殊な験力の一種と見なされている部分もある（新日本古典文学大系『宝物集・閑居友・比良山人靈託』岩波書店）。

このように、日本においては不浄観が積極的に修されることは多くなかったと言つてよい。先に述べた如く、日本の仏教は古代において法会と教理を重要な軸として展開するという特徴を持った。瞑想体験は古代においては玄奘から道昭が伝え、南都にもまた比叡山にも伝わり、実習されてきたことが知られるが、日本の仏教の主軸にはならなかったのである。また中世以降、禅として導入されこそはしたが、そこにおいても中国禅の形態が重視され「自己の本心」「見性」が重視され、不浄観は前面には出てこなかったのではないだろうか。これらも僧侶が女性に関心を抱くことを妨げず、僧侶の妻帯を是認する方向へと作用したと思われる。

九 在家の可能性

最後に、これは仏教の本質に関わることであろうが、独身でなければ仏法を体現することはできないのであろうか。この点について考えてみたい。仏法の基本が戒・定・慧の三字にあり、なかでも定という瞑想体験が重要であることは多くの人の首肯するところである。

ところで、心の働きを静め、無常・苦・無我を体得することと、妻帯をせず梵行を保ち続けるということの間には、質的な隔りがあるように思われる。

僧伽という組織の中では独身であることの方が仏法を修し、また広めるのに好都合であることは否めない。それは圧倒的に時間を有効にすなわち仏法のために個人の全時間を使えるからである。また、宗教者として他者に等しく慈愛をもつて接するためにも、出家、独身である方が都合が良い（下田「二〇〇七」）。さらには、もし出家僧侶に期待される能力が、在家の布施を受けるに足る福田であるとすれば、他の在家人とは異なった生活をしていることが望ましい。この点を重視すれば、東南アジアから東アジアの多くの地域でそうなっているように、僧侶が戒律を守り独身であることが望ましいだろう。

しかし、瞑想によって体得される境地という視点から考えれば、それらは非常に個人的な内面における問題となる。この時には独身であることは心を悩ます諸事から離れることができるので望ましいが、絶対的な必要性はほぼ存在しないのではないだろうか。仏教の伝統の中でも、在家の阿羅漢や菩薩道が示されることは、それを端的に表しているように

思われる（山口〔二〇〇〇〕）。

そもそもインドにおいて釈尊が出家の僧伽を構成したのは、インドの伝統社会の中に既に出家という形態が存在したからである。それは沙門（skt. śramaṇa, (pali, samana)）の伝統であった。在家の生活から離れた出家という沙門の宗教伝統が存在する地域に生まれたからこそ、釈尊も沙門の一員として出発し、出家の道を選んだのではあるまいか。故に、出家のあり方のみが仏教にとって唯一の道であったと断言することはできないのではないかと考える。

出家の文化伝統が存在した南アジア世界であったが故に、仏教僧伽は出家と在家の二重構造を呈するようになったのである。もし仮に出家の伝統が存在しない地域において釈迦が誕生していたとすれば、現在の二部僧伽とは異なったものになっていた可能性すらあり得るであろう。

しかし、実際には仏教は沙門という宗教伝統の中に生まれ、出家をその存在の有り様として持ち、出家の僧伽を形成することを理想として現在にまで継続してきた。出家の方が様々な弊害を回避し、修行や布教にとつて都合のよいことは否定できない。僧伽という集団を形成し、集団の中で機能的に動けるよう体制ができあがり、そのための規則である律も次第に整備されていき、淫・盗・殺・妄をしないと誓うといった儀礼も出来上がった。

さて、現在に生きる日本仏教の諸宗派は鎌倉時代に登場したものが多く、具体的には法然による浄土宗、親鸞による真宗、栄西に始まる臨済宗、道元に始まる曹洞宗、日蓮による日蓮宗、一遍による時宗などである。勿論、これらの創始者たちの多くは出家主義を標榜した。なかには当初から妻帯をし独自路線を歩んだ真宗も存在するが、真宗の場合は多

くの点で他とは異なった。彼らが抛り所とした場合は道場と呼ばれ寺院とは呼称されることは希で、また彼らも自らを「非僧非俗」と称して他とは一線を画した。

このような点からも伝統的な諸宗派が出家を理想としたことが窺える。しかし、やがてはその他の宗派の後代の継承者たちの中にも在家主義的なあり方を取り、妻帯する者が現れた。しかし妻帯は公認されたものではなく、実際には出家を貫く僧侶も多く存在し、また幕府もそれを強要した。そして明治維新以降、出家者を世俗法によって規制しない（僧侶の肉食妻帯蓄髪勝手たるべき件）明治五年（一八七二）四月二五日太政官布告第一三三三号」という立場が取られるに至って、始めて多くの宗派において僧侶の妻帯が一般化し、現在のような日本独自の存在形態を呈するに至ったのである。

その結果、四方僧伽は緩やかな形では存在するが、現前僧伽は小規模の寺院においては存在しなくなった。ほぼ現前僧伽は消滅したと言って良い。現在の宗門は組織としては時に強固な集団性を発揮するが、小寺院においては僧侶は個人単位でしか存在していないのである。

換言すれば、四方僧伽に相当する宗派が独自に入門儀礼を行い僧侶を管理し、各地に派遣するという形式が執られるに至ったのである。結果として、個別の寺院は個別の僧侶を意味し、寺院の住職を中心に、在家の団信徒がその周縁部に存在するという形態が生じた。実際、古代及び中世から継続する既存の宗派に属する寺院には、出家の特徴である剃髪を行う僧侶は存在するが、彼らはほぼ家族化して存在しているのである。

何れにしろ、日本の仏教は、平安時代の末期すなわち院政期頃より、

仏教僧伽内に貴族化が生じて以降、機構の整った僧伽の内部にも在家主義的な一面を胚胎させることになり、それに大きな拍車をかけたのが江戸時代であり、それが広まって定着していく時期を作ったのが、明治以降であったのである。

おわりに

以上、縷々述べてきたが、出家者の妻帯の原因として挙げられるものの、要点のみを再説して終わりとしたい。すなわち①古代から仏教の特徴が戒ではなく宗に置かれたこと、②藤原氏の北家のみが朝廷の中で重要な地位を占めるようになり、代わりに優秀な人材が寺院社会に加わるようになり、彼らが子胤を残すことは寺門の繁栄に繋がるとの意識を機構の整った僧伽に属する僧侶も持つようになり、院政期頃より実際に妻帯が行われたこと、③日本の社会に存在した伝統的な神祇信仰が戒律に關して柔軟な対応を可能にさせる素地を提供したこと、④日本における僧伽が初期には二重構造を持ち、やがて現代に繋がる諸集団が成立する際にその曖昧な部分をも含み込んで成立したこと、⑤在家側が戒律の護持を出家側の必要要件として強くは要求しなかったこと、⑥近世江戸時代に幕府の政策によって寺院にとつては都合の良い寺請制度ができあがったこと（その上に檀家制度が成立して僧侶が支配機構の一端に組み込まれることに伴い生活が安定し、寺院と民衆との結びつきが信仰を絶対的な要件としなくなったという大きな弊害もある）、⑦また幕府の官吏としての僧侶、冠婚葬祭や祈祷を事とする僧侶は寺院に一人でも事足りることになって現前僧伽が消失し集団による相互の励ましなどが消失

現代日本仏教の特徴（衰輪）

したことで、⑧異性への傾斜を忌避する効果を持つ不淨觀などが重んじられなかったこと、などが要因と考えられるのである。

以上の要因が複雑に絡み合っ、日本の仏教は女性に対する戒をほぼ形骸化させ、出家者の妻帯に対する柔軟な対応をするようになったものと考えられる。

その結果、日本においては個人単位の寺院が成立し、寺院が「家」化してしまった。つまり現前僧伽の成立が寺院にとつての必須の要件ではなくなり、家族形式でも構わない状態に至っているのである。もともと直接的な原因は、近世江戸時代に幕府権力から寺請け制度を強要されたことが大きかったと思われる。こうして現代の日本仏教の存在形態として顕著な特徴になる僧侶の妻帯が多数を占めるようになった。その伝統は明治維新以降、世俗権力が出家者の妻帯の是非を仏教諸宗団の裁量に任せられた際に、諸集団の方でも是認するようになり、裏に隠すこともなくなり、表に出ることになったのである。

つまり、日本独自の文化的背景と歴史的展開の中で日本の出家僧侶は、妻帯し家族化する道を選んだのである。地方に存在する数多くの寺院の現状から見れば、日本独自の存在形態であることは間違いない。なお蛇足であるが、今現在でも個人単位のお寺であっても妻帯せず、独身の清僧が存在することを付言しておきたい。

《付論》

では仏法そのものどのような形で継承と普及が計られているのだろうか。現在の既存の仏教寺院においては、家族を持つ寺院住職を中心に、仏法の継承と普及が図られている。しかし、現実には奈良時代以降

の伝統の中で培われてきた法会という儀礼空間の中で、人々は仏教に接するのが一般である。その儀礼の代表的なものが正月の修正会に始まり、涅槃会、春秋の彼岸会、降誕会、夏の盂蘭盆会、成道会、涅槃会などである。そして時期を特定しない法会の代表的なものが、死者に対する儀礼すなわち「葬式」である。これは通過儀礼と仏教が結びついた典型的な例である。

寺院とそれぞれの団信徒との結びつきは、江戸時代に設けられた寺請制度に負うところが大きい。当時、人々は、キリシタンでないことを証明してもらうため必ずどこかの寺院に家単位に登録される必要があった。彼らにとって寺院は菩提寺と呼ばれ、菩提寺から見れば彼らは檀家と呼ばれた。このような結びつきが檀家制度と呼ばれるのであるが、これは現在でも基本的に生きている。

ところで、何故、仏教は通過儀礼の中でも特に死と結びついたのだろうか。それは、昨今の研究が明らかにしたところに依れば、やはり平安時代の貴族達の信仰に淵源があったと考えられている(三橋「二〇〇〇」)。現世での世俗的な願い事の方面には神道が用いられ、死の方面に対しては仏教が用いられた。いずれにしろ、既成の出家仏教界は今、死と関連する儀礼に密接に結びついている。ではその儀礼の中で仏法はどのような形で普及が図られているのだろうか。

実際には儀礼空間の中で僧侶が説法することが行われている。一般に式後説法という名称で呼ばれるが、この機会を通じて団信徒に対して仏法の普及が図られている。概して、葬儀の時には皆が静かに聴聞する心になっていることが多いので、僧侶の話もよく聞いてもらえる。また七七日忌や一回忌、三回忌、七回忌などの年回忌の際における説法も、仏

法の伝播に一役買っているのである。

しかし、法会という通過儀礼に焦点を当てすぎると、既存の仏教は儀礼をするだけではないかと誤解されることがある。各宗派は、確かに祖师に関する様々な法会も頻繁に行っている。時には儀式を行うことにもに終わってしまうことすらある。しかしそれだけではない。

既成の宗派仏教の諸教団においても、それぞれの宗派が母体となって成立した、それぞれの目的を持った組織が存在し、活動を続けていることもまた事実である。一例を挙げれば、一九八〇年、曹洞宗東南アジア難民救済会議(JSRC)が曹洞宗門内において結成され、それは一九九二年には「曹洞宗国際ボランティア会」と改称され、活動が継承された。この組織は、一九九九年には「社団法人シャンティ国際ボランティア会」として新たなスタートを切り、そして二〇〇三年には特定公益増進法人として認可を受けて、タイ、ラオス、カンボジア、アフガニスタンなどにおいてめざましい活動を続けている。また既成の仏教教団による青少年の育成も忘れてはならない視点である。寺院単位で、あるいは教区単位で青少年のための合宿研修を行い、仏法に触れる機会を提供している例も、しばしば見られる。寺院に結びついた檀家と呼ばれる人々との縁を活用し、布教対象に教化活動を展開している。さらには、地域の子供達を学校帰りにはお寺に預かり安全に遊ばせるなど、学童保育の場を提供している寺院も存在する。釈尊の誕生にあやかり、幼稚園や保育園を併設し運営している寺院も数多い。

注

- (1) 石濱裕美子「チベット密教史」(立川武蔵・頼富本宏編『チベット密教』シリーズ密教二、春秋社、一九九九年、所収)、田中公明『チベット密教』(春秋社、一九九三年)四九一五六頁、などを参照。なお、妻帯する僧侶がウバサンバダーすなわち具足戒を授戒することはないとの原則は保たれている。
- (2) このようなチベット仏教における妻帯する僧侶の存在の有り様については立川武蔵氏(愛知学院大学教授)や北村晴幸氏(高野山僧侶)よりご教示を頂戴した。ここに記して感謝の意を表したい。
- (3) 東大寺の大仏開眼供養は『東大寺要録』にその詳細な記録があり、奈良長期の法会で詳細が知られる代表的なものになっている。佐藤道子編『中世寺院と法会』(法蔵館、一九九四年)。
- (4) 『三宝絵・注好選』(新日本古典文学大系、岩波書店、一九九七年)、参照。
- (5) このように朝廷と仏教徒の関係が規定される経緯については、上島亨「中世前期の国家と仏教」(『日本史研究』四〇三、一九九六年)が詳しい。
- (6) 『栄花物語』二(新編日本古典文学全集三三、小学館、一九九八年)、一八八一―一八九頁。
- (7) 三橋正『平安時代の信仰と宗教儀礼』(続群書類従完成会、二〇〇〇年)第二章「藤原道長と仏教」四三三―四九六頁、参照。
- (8) 『最勝講問答記』東大寺図書館(架蔵番号113/21/1)建久三年(二九一九)一条に「三井能珍闍梨、預新聴衆御請了。然而辞退(云々)。未曾有事故。」との記述が見える。
- (9) このような二重構造は、日本の仏教界に限ったことではなく、チベットやネパールにも見出すことが出来る。ネパールのネワール仏教徒の中に妻帯の僧侶がおり、彼らは輪番制のように寺院を持ち回りで管理し寺院に関わる。またチベット仏教でも、ニンマ、ゲールク、シャキヤ、カギュー派などが存在するが、具足戒を受けた者は独身を貫く原則が保たれている。出家生活の途中で妻帯する者も存在するが、彼らは異なった僧衣を身に纏い宗教生活を続ける。このような二重構造が存在し、独身の出家者集団と対照的な存在となっている。

現代日本仏教の特徴(衰輪)

- (10) 沙弥教信は親鸞によって理想的な人物として評価され、その念仏聖としての生き方が「非僧非俗」の典拠となったと言われる。佐々木令信「沙弥教信説話について」(『真宗研究』二五、一九八一年)を参照。
- (11) 吉田清「源空教団成立史の研究」名著出版、一九九二年、四三―六四頁。
- (12) 高野聖の存在は平安期から知られ、それを最初に組織化したのは覚鑿であった。『国史大事典』高野聖の項及び堀「一九八三」などを参照。
- (13) 曹洞宗宗務庁「授戒会の研究」三五一―四六頁。晴山俊英「十六条戒と授戒会について」(『印度学仏教学研究』四八一―一九九九年)などを参照。
- (14) 三橋正「律令国家の祭祀——その理想と現実——」(明星大学日本文化学部編『理想と現実』明星大学日本文化学部、二〇〇六年)所収。
- (15) 散斎は日常生活の中で六色の禁忌を守ることであり、致斎は日常を離れて、禊ぎなどの神事を専ら勤めることとされる。
- (16) このような意識は宗性の祈誓文には多く見える。平岡「一九五九」…五三一―五三七、「禁断悪事勤修善根誓状抄」を参照。
- (17) 圭室文雄『日本仏教史 近世』(吉川弘文館、一九八七年、一九九九年三版)、五二頁。
- (18) 圭室、前掲書、八〇頁。
- (19) 追塩千尋「中世前期の寺院数に関する覚書」(大隅和雄編『仏法の文化史』吉川弘文館、二〇〇三年)八五頁より引用。
- (20) 玉室、前掲書、九一頁。
- (21) 圭室、前掲書、一九〇頁。
- (22) 上座仏教圏の中でも特にミャンマーは瞑想に秀でる。一九世紀以降、仏教団の復興がはかられ、Uthakin, Mahasi, Mogkok, Suwanlumなどの流派が登場し活躍している。また現在では、比丘Pa Aukが著名である。金「一九九七」を参照。

参考文献

石田瑞鷹「一九七六」『日本仏教における戒律の研究』(中山書房、二〇〇五年再版)

海老名尚「一九九三」『宮中仏事に関する覚書』（『学習院大学文学部研究年報』四〇）

上島享「一九九六」『中世前期の国家と仏教』（『日本史研究』四〇三）

岡野浩二「一九九八」『奈良・平安時代の出家——「官僧・私度僧」から「官僧・遁世僧」へ——』（服藤早苗編『王朝の権力と表象——学芸の文化史——』森話社）

柏原祐泉「一九九〇」『日本仏教史 近代』（吉川弘文館）

勝浦令子「一九九五」『女の信心——妻が出家した時代——』（平凡社）

金宰晟「一九九七」『南方上座部仏教における修行の理論と実践——タイとミャンマーの現地調査に基づいて——』（『パリア学仏教学研究』一〇）

日下佐起子「一九七〇」『平安末期の興福寺——御寺観念の成立——』（京都女子大学史学会『史窓』二八）

佐々木宏幹編「一九九一」『現代と仏教——現代日本人の精神構造と仏教——』（体系仏教と日本人／井上光貞、上山春平監修、一二、春秋社）

佐藤道子「一九九四」『悔過会 中世への変容』（佐藤道子編『中世寺院と法会』法蔵館）

島蘭進「一九八八」『新宗教の体験主義——初期霊友会の場合——』（村上重良編『大系・仏教と日本人一〇 民衆と社会』春秋社）

島蘭進「二〇〇一」『ポストモダンの新宗教——現代日本の精神状況の底流——』（東京堂出版）

下田正弘「二〇〇七」『パリニッパバーナ——終わりからの始まり——』（日本放送出版協会、シリーズ仏典のエッセンス）

末木文美士「二〇〇六」『仏教 v s 論理』（ちくま新書五七九）

田村円澄「一九六九」『飛鳥仏教史研究』（塙書房）

田村円澄「一九八〇」『古代朝鮮仏教と日本仏教』（吉川弘文館）

辻善之助「一九八三」『日本仏教史』（第六卷、中世編之第五、岩波書店）

永村眞「一九八九」『中世東大寺の組織と経営』（塙書房）

永村眞「一九九三」『寺院と天皇』（講座『前近代の天皇』第三卷、青木書店）

平岡定海「一九五九」『東大寺宗性上人の研究並資料』中巻（丸善）

藤井正雄「一九七四」『現代人の信仰構造——宗教活動人口の行動と思想——』（日本人の行動と思想三二、評論社）

堀一郎「一九八三」『勸進遊行の聖たちについて』五来重編『高野山と真言密教の研究』（山岳宗教学研究叢書、名著出版）所収

松尾剛次「一九九八」『新版鎌倉新仏教の成立——入門儀礼と祖師神話——』（吉川弘文館）

三橋正「二〇〇〇」『平安時代の信仰と宗教儀礼』（続群書類完成会）

三橋正「二〇〇六」『律令国家の祭祀——その理想と現実——』（明星大学日本文学部編『理想と現実』明星大学日本文学部）

蕨輪顕量「一九九九」『中世初期南都戒律復興の研究』（法蔵館）

蕨輪顕量「二〇〇三」『安居院唱導資料における注釈学的研究』（平成十一年度）平成十四年度科学研究費 課題番号11610023

安田次郎「二〇〇〇」『中世興福寺と菩提山僧正信円』（大隅和雄編『中世の仏教と社会』吉川弘文館）

山口務「二〇〇〇」『原始仏教の在家思想』（中村元監修・阿部慈園編『原典で読む仏教の世界』東京書籍）

吉田久一「一九九一」『日本近代仏教社会史研究』（吉田久一著作集五一六改訂増補版、川島書店）

「特集・生活の宗教としての仏教」（『宗教研究』三三三（七六一）、二〇〇二年）所収の諸論文

孝本貢『生活の宗教』としての新宗教——真如苑の霊祖・摂受院の場合——

薄井篤子『女性の（霊能）と仏教——霊友会系新宗教の事例——』

長谷部八郎『日本仏教と行者——「行者仏教」の世界——』

Lewis, Todd T. [2000] *Popular Buddhist Texts from Nepal: Narratives and Rituals of Newer Buddhism*, SUNY Press, Albany, NY.

（本稿は二〇〇六年十一月二日、北京の人民大学で行なわれた第二回中日仏学会議での発表原稿に大幅に加筆したものである。）