

近世融通念佛宗の成立と民衆

大澤 研一

要旨 近世の融通念佛宗は中世社会に広く浸透した融通念仏信仰を背景に誕生した。すでに筆者は中世の摂津・河内に展開した融通念仏信仰集団の構造、および十七世紀に融通念佛宗が形成される過程を明らかにしてきたが、それは教団機構の変遷を跡づけることによる、教団史な視点からの検討が主であった。

今回はそうした視点ではなく、融通念仏信仰を受容する側に、民衆が中近世移行期の社会のなかでどのような宗教的充足を欲したのかという視点にたち、浄土宗との比較をおこなひながら、専門僧による葬送や回向の実施による家の永続の保証という民衆から突き付けられた課題への対応が、近世融通念佛宗教団が誕生する過程において大きな原動力のひとつになったのではないかと見通しを示した。

はじめに

近世仏教の特質をめぐる長い研究史のなかで、辻善之助によるいわゆる近世仏教墮落論が大きな影響力をもち、それ以降の研究が同論の克服を課題としてきたことには指摘されている通りである⁽¹⁾。

そして、近年では近世社会のなかで仏教が果たした社会的役割を積極的に評価する必要性が唱えられ、それを受けて日常生活における仏教機能の具体的検討がおこなわれつつあるほか⁽²⁾、近世社会の歴史的特質に着目する見地から身分制の視点を導入する研究も活発化してきたところである⁽³⁾。

ところで、筆者はこれまで融通念佛宗が近世教団として確立してゆく過程について検討を重ねてきた。現在の融通念佛宗は総本山を大阪市平野区所在の大念佛寺とし、末寺が大阪府・奈良県を中心とする約三五〇ヶ寺からなる教団である。

融通念仏信仰は中世社会において広く受け入れられた信仰として知られており、その実態や意義については宗教民俗学を中心に膨大な研究史が積み重ねられてきたところである⁽⁴⁾。しかし、近世の融通念佛宗教団やそれを構成した信仰集団の実態について本格的な検討がおこなわれるようになったのはそれほど古いことではない⁽⁵⁾。それは五来重がかつて中世の融通念仏信仰と近世の融通念佛宗⁽⁶⁾は別物と述べた⁽⁷⁾影響が小さくなく

たが、いずれにしても、両者の関連性について具体的かつ全般的な検討を試みた研究の登場は遅く、元興寺文化財研究所と稲城信子による関連資料の体系的な調査・研究を待つてははじめられたといっても過言ではないだろう⁽⁸⁾。そしてそこでは主に村単位の講集団の寺院化・組織化という観点から融通念佛宗の成立過程が明らかにされたのであった。

一方、筆者は中・近世を通して融通念佛宗内で重要な位置を占め続けた六別時⁽⁹⁾と呼ばれる中本山格の信仰集団の動向に注目し、中世以来共同で「本寺」(大念佛寺の前身)を支えてきた六別時が十六世紀後半以降、徐々に独立性・自立性を強めてきた「本寺」との関係をめぐる何度かの争論に直面し、それを経るなかで「本寺」の地位が浮上・確立し、六別時がそれに従属するという教団の基本的な枠組みが出来上がったことを明らかにした⁽¹⁰⁾。つまり、融通念佛宗の確立のためには六別時の「克服」、いわば教団体質の変革が必要だったという指摘であった。

ところで、中・近世移行期の諸宗教の動向とその特質を検討した高埜利彦は次のように述べている。「中世から近世への過程で、一国あるいは郡レベルの地域組織をもっていった地方本寺・大社(一宮)・一山組織を解体させて、本山・本所を中心とした全国横断的な組織を形成させようとしたところに、中世ではありえない近世の権力の性格と、宗教組織の特質を見出しうる。しかし同時に、全国組織に組みこまれ、編入された場合でも、旧来の組織構造や慣行、あるいは宗教儀礼を残していることが少なくなく、いわば「近世の中の中世」とでも呼べる特質にも注目しておく必要がある、この特質の解明は今後の課題の一つとなろう」と⁽¹¹⁾。

ここでは、近世権力の存在を背景に組織・体制の改編・整備が目指された各教団においても変質しなかった(或いは変質しにくかった)要素に注

目する必要性が説かれている。各教団のそうした要素を抽出し、トータルに分析・解明することができれば、中世までの比較で近世権力の宗教政策や近世仏教の本質をより明確にすることが可能になると思われるが、逆に中・近世移行期における各教団の動向を考えると、これはまさにそうした要素を洗い出し、その実態を明らかにする作業ということができよう。そしてその変質しなかった要素を明らかにすることができれば、まさにその教団の構造的特質に迫ることが可能といえるのではなからうか。

以上のように考えると、融通念佛宗の場合、中世以来の六別時を研究対象とすべき理由がより明確となるが、もうひとつの課題として、同宗に従い、その檀那となつていった民衆側の動向を考える必要もあろう。近世教団の確立は教団側の一方的な事情や判断で実現されるものではなく、民衆側の動向を受けとめつつ実現されるものだからである。

その際に注目したいのが、中近世移行期において民衆たちが仏教に何を期待したのかという点である。これまで拙稿では、六別時同士の確執や他宗を交えた争論のなかから大念佛寺が本山としての地位を確立していく様子(いわば教団機構の整備の側面)を描いてきたが、民衆がそうした教団の動向にどうかかわっていたのかという点は考察してこなかった。近年おこなわれた研究史の整理のなかでは中近世移行期における信仰の移行(律宗・時宗↓浄土宗・真宗・曹洞宗・真言宗)が課題として指摘されているが⁽¹²⁾、そうした問題も民衆の動向が解明されてこそそのものである。

そこで、本稿では教団側の事情ではなく、民衆側の宗教的志向に目を向け、併せてその社会的背景について検討をおこなうことで、近世融通念佛宗成立の動きを考えてみたい。私見ではこの視点が融通念佛宗の近世化を考える際のひとつの大きなポイントになると考えており、逆にいえば教団

機構の変遷だけでは、その近世化の意義が十分に明らかにならないと考えられている。具体的には十七世紀後半に大念佛寺が本山としての地位を認められ、融通念佛宗が「成立」しえた背景には中世以来の教団体制を否定的な目で見つめる檀那の志向があったと考えている。

近世仏教はいうまでもなく当該期の社会の動向と密接な関わりをもちながら誕生しており、最近の研究も近世社会のありかたに目を向けつつおこなわれている。本稿もそれにならない、民衆の志向を考えることで近世融通念佛宗教団の成立過程を考える一助としたい。

第一章 元禄二年までの教団の動向

融通念佛宗は元禄期の四十六代大通の時代に教団が公認されたとされ、この時期を教団の「再興」と位置づけているが、拙稿②・③ではすでに大通以前の段階で大念佛寺が本寺としての地位を確立していく動きがあり、その流れのうえに立つて最終的に本寺としての地位が認められたとの見通しを述べた。その経過は本稿の前提となるものなので、要点をしばって概略述べておきたい。

融通念佛宗の核となる講集団は中世以来、六別時であった。その六別時の代表者が鬮引きをおこない、選ばれた別時に「本寺」の本尊が移動する「挽寺」の形態を長らく保持していたが、元和元年（一六一五）、その「本寺」が平野に寺地を申し請け定堂化を遂げた¹³とされる。そして堂舎はその後寛永一〇年（一六三三）の梵鐘鑄造、寛文二年（一六六二）の庫裡建設、同三年の本堂建設、同四年の本堂上棟を経て順調に整えられていったが（拙稿③）、「本寺」の運営や教団としての体制整備にはしばらく時間

を要した。

まず慶長十八年（一六一三）、三十五代上人の法善が没したことをきっかけに、後継上人の選出方法をめぐって六別時内で対立が勃発した。従来からの鬮引きを主張する十ヶ郷別時と、護摩の奇瑞を用いて上人を選出しようとする下別時・八尾別時のグループが対立したのである。そしてさらに天台宗の大原南坊が後者に与し、争論は複雑さを増したが、大原南坊はその後、承応年間にも「本寺」を天台宗に引き入れようとしたり、四十二代崇権を追放して後任の上人選出に関与しようとしたり（鬮引きの否定）、その介入は長らく続いた。

そうした大原南坊の競望の停止を命じたのが寛文元年（一六六一）八月六日に寺社奉行から出された裁許状であった¹⁴。これは大念佛寺の宗門修行が天台宗とは別個であると認定し、それゆえ大念佛寺は大原南坊の末寺ではないと明確に裁定したものであり、六別時に対しても大念佛寺を本寺として仰ぐべきことを指示した。大念佛寺を中心とした融通念佛宗の独立性と組織体制の基本形が示された点で大きな画期となる裁許状であった。しかし、その後も上人が着用する法衣の種類をめぐる争論（天台宗の天台衣か、浄土宗の廬山衣か）が発生した。その詳細は拙稿③に譲るが、最終的に次の裁許により天台衣の着用が命ぜられた¹⁵。

【史料一】

河州若江郡若江村下別時講中法明寺、同国錦部郡別時講中古野村次郎兵衛・撰州平野融通大念佛寺上人良観、天台衣廬山衣着用訴訟之事札明之上申渡之覚

一、大念佛寺上人袈裟之儀、或天台衣、或廬山衣之由双方申分証拠不慥、然処上人良観差出之画像、元和四年上人道和賛語有之而天台

衣たり、其上縁起に所載之画像、是又天台衣たるの条、向後可着
天台衣、但宗門修行者、天台宗与各別之旨、寛文元年先奉行証文
出置之間、弥可為其通事、

(中略)

右条々可相守之、仍如此書記之、双方江授置者也、

天和式年五月廿七日

酒大和 (黒印)

秋撰津 (黒印)

水右衛門 (黒印)

撰州平野庄

大念仏寺

河州若江村下別時

法明寺

これにより、他宗との関係に限っていえば、天台衣を着用する点で天台宗の影響は残るものの浄土宗の法義は排除され、基本的に独立した宗門への階段を着実に上っていくこととなった。こうした経緯を経て大通は元禄二年(一六八九)、「此度融通一宗之御取立」⁽¹⁶⁾との認識を示したのであった。

第二章 檀那の志向

ここまで本寺・六別時レベルで天台宗・浄土宗をまきこんだ争論の続いてきたことを紹介してきたが、特に浄土宗との争論は檀那もふくめ、教団の独立性を根本から揺さぶる大きな問題へと発展する可能性があった。次の【史料2】が興味深いので、長文となるが引用する⁽¹⁷⁾。

【史料2】

大念仏ヲ浄土宗へ改宗仕候事

一、石川郡南水分村忠左衛門と申者ハ、代々大念仏宗ニ而在之候、親ハ同郡東坂村ノ者ニ而有之候、尤大念仏ノ事者、親南水分村へ参リ、信仰能成シ候故、情ヲ出し候者ニ而候、然ル処忠左衛門代になり、明暦之時分ニ改宗して浄土宗ニ成申候、宗旨之儀ハ心持次第ニ而有之候得共、種々の説を構へ、宗旨ノ安心各別タル所ヲ聞、先祖ノ親ノ宗旨ヲ改宗仕候段、大不孝者とやいわん、ばちを不存とや申さん、君子ノ恥所小人ノ専トスル、かやうの者ハ風上ニもいや成ル者と被存候、殊ニ先祖ノ親忠左衛門家督ヲ貫ヒ、銀子ヲ溜置申候迄、忠左衛門義取、村ノ百性ニ高利借シ、外ニ安キ利有之候得共、借らせ不申、我か儘を致シ浄土宗ニ成不申候ハ、借シ申銀子ヲ只今済シ申様ニと取立申故、乍迷惑宗旨ヲかへ申候而、南水分村三郎右衛門と申者始終語り申候、此者ノ行末無心元存候、大念仏宗此もの共ノ行末之者を見申さんと指をさし笑ひ可被申候、此者の親ハ極楽ニ、此者ハ地獄、居所各別ニ而可為之候、其時ニ又兵衛小右衛門など、申者有之候、此者ハ悪人忠左衛門申事一円同心不仕候而、大念仏相勤申候、親ニ孝行成者共、是等ハ親と一所ニ極楽ニ居可申候、忠左衛門田地普請仕ニ而、日用ノ者共拾四五人位雇申候、此者共ニ大念仏宗ニ而ハ仏ニ難成候、結構成浄土ニかへ候得と、大念仏宗ヲ散々ニ誇り申故、日用ノ者ノ内ニ忝人申候ハ、御自分様之親仁様も地ごくニ可有御座と申候へハ、明日かあの者日用ニ皆雇不申候ニ仕候得と申候、大悪人ノ忠左衛門憎不申候者忝人も有間敷候、悪人ノ名を忠左衛門残シ申

候、小百姓ヲ押テ浄土ニ改宗致させ候事、偏塞ノ心也、悪縁悪果成へし、北水分村ニ有之超正寺義、新地ニ紛無之候、其時分迄ハ兩水分村ニ浄土宗ハ無之候所ニ超正寺出来有之候今、浄土宗ノ坊主語り入、改宗そろり〱致させ候、其ノ上巻度大念寺看坊住持ニ罷在候広譽、大念寺ヲ明ヶ堺梅羽寺(羽)へ帰り、其後超正寺へ罷越、大念仏宗門を浄土へ引入候、愚成大念仏宗、浄土ノ坊主ニ語り被入候、大事ノ親先祖ノ宗門を改宗仕、親先祖ヲ地獄ニ落シ候なとニ申なし候事、畜生ニおとり候者共也、先祖ノ願上ケ申大念仏宗悪敷杯と存候故、浄土宗ニ改宗仕候、大念仏宗ヲ能存知候而、中〱改宗ハ仕間敷候、定而親先祖ハ極楽ニ、改宗仕候子ハちごくニ落可申候、不孝ノ科ハのがれがたし、左様ノ中ニも兄弟ノ内ニ各別ノ心底有之、兄ノ大悪人改宗仕候得共、弟ノ善人者改宗不仕候者、北水分村ノ内ニ多く有之、先祖ノ宗門を立申ハ先祖ヲ極楽ニ立、我身も極楽ヲ願上申候、大念仏を難有と被存候故改宗不被仕候、奇特成心底行末能可有之候、いかにとなれハ親ニ孝行相見へ申候、善縁善果成べし、與三左衛門と申仁、平野御本寺へ月参仕候、大念仏宗直道忠勤ノ志シノ人也、

一、惣而浄土宗ノ坊主ハ大念仏宗ノ敵と成侍りけり、浄土宗ヲヒンバツセラレ候坊主、大念仏宗ニ寺ヲ持、開山良忍上人ノ流れヲ汲、口すぎながら浄土宗ヲ鼻眞仕、浄土宗へ語り入改宗致させ候坊主共所々ニ多キ義也、モンモウ第一ノ浄土坊主ニ油断仕間敷候、外ノ宗旨へ改宗仕候大念仏ハ無之候間、自己後何程語り候共大念仏宗ノ敵と存、油断仕間敷候、

一、大念仏宗ハ我自分ノ宗旨ハ外ニ致シ、他宗ヲ聞申事さりとてハ〱

無信心成事と存候、浄土宗ノ千日万日四十八夜回向〱種々仏餉袋、何ノ奉加杯と申来り候二者入れ、我宗門之打銀掛リ銀ハとやかくやと不埒を被申候事、不調千万成旦那共也、本願寺宗ハ他宗へハ少シノ奉加も不仕候得共、他宗へハ何ニ而も奉加事ヲ志シと申入、我宗旨ノ入用懸り銀ハ少シも懈怠致さず、真ノ信心者一宗ヲ大事ニ被致候、殊勝成能宗旨とぞ知り申、宗旨ハかたはら痛き事共と被存候、一笑〱〱、其上大念仏宗門ハ浄土宗其外他宗へ紙袋金銀ノ奉加一円無心ハ不申候所ニ、浄土坊主并道心者悪魔ニ而、大念仏ノ敵と成申者共ニ種々ノ奉加入申事、大キ成ル誤り、以来能相心得用心仕、大事ノ我頼ム融通大念仏ノ随分寄進可被致候、

ここでは石川別時の檀那であった河内国石川郡南水分村忠左衛門が、家が代々「大念仏宗」であったにもかかわらず、明暦頃（一六五五～一六五八）に自らが浄土宗に改宗したばかりか、さらに周囲の人々にも浄土宗への改宗を勧める行動にでたことを述べている。注目すべきはその改宗を勧めた際の発言で、忠左衛門は「大念仏宗ニ而ハ仏ニ難成候、結構成浄土ニかへ候へ」と語ったという。

この史料は石川別時大念寺に伝来したものであり、浄土宗側の攻勢を受けた側の史料であることから利用には一定の注意が必要かと思われるが、「浄土宗・千日万日四十八夜回向〱種々仏餉袋、何ノ奉加杯と申来り候二者入れ、我宗門之打銀掛リ銀ハとやかくやと不埒を被申候事、不調千万成旦那」との表現は浄土宗の布教が相当強力に展開されたことを伝えているし、なにより浄土宗が檀那の心を捉えたのは回向であったり、成仏できる、保証であったりしたことがわかる点でたいへん興味深いものといえよう。

こうした浄土宗の動きに対し、石川別時側は「先祖・親ノ宗旨ヲ改宗仕候段、大不孝者とやいわん」とか、「浄土坊主并道心者悪魔ニ而、大念仏ノ敵と成申者共二種々ノ奉加入申事、大キ成ル誤リ」と、自宗の檀那への非難を述べるにとどまり、「大念仏宗ノ敵と成」った浄土宗への有効な反論はできていない。

ではなぜ、民衆は浄土宗に惹かれ、融通念佛宗から去っていったのであろうか。その理由を考えるために、当該期の浄土宗の実態を概観しておく。

まず寺院の動向であるが、浄土宗では開創・中興伝承ともに十六世紀末～十七世紀初頭と伝える寺院が多いことが明らかにされている⁽¹⁸⁾。

そして都市部の寺院へは蓮社号を所有する上級僧が多く入寺し、一方、農村部ではもともと死者の埋葬にたずさわるなどしていた下級僧（聖）が寺院に定住化するに際して浄土宗僧化していった様子が指摘されている⁽¹⁹⁾。

こうした浄土宗僧の地域への定着は、浄土宗において祖先崇拜にもとづく葬送・回向が重視され、またそれが民衆の欲求にかなっていたためと考えられている⁽²⁰⁾。引導や回向については遅くとも十六世紀後半には浄土宗僧の伝法に含まれていたように⁽²¹⁾、教団をあげての取り組みが知られるのである。「大念仏宗ニ而ハ仏ニ難成候、結構成浄土ニかへ候へ」という忠左衛門の発言も、回向を重視する浄土宗に従えば成仏が確実にになるとの檀那たちの受けとめ方があったと考えれば理解しやすいだろう。

では、劣勢に立たされた融通念佛宗は葬送や回向にどう取り組んでいたのだろうか。まず往生観であるが、元来融通念佛信仰のなかには「今生に一切の災難をはらひ、後生には必往生をとけ」という内容が含まれており（「融通念佛縁起」）、また近世融通念佛宗で本尊として位置づけられ

ている十一尊天得如来図の裏書には「速疾来迎十一仏」という文言がみられることから、融通念佛の功德としての往生思想が継承されていたことはまちがいない⁽²²⁾。思想本来として浄土宗に劣る部分は感じられないのである。

しかしながら融通念佛宗側で立ち遅れていたのが、葬礼儀式を教団として確立させることであった。融通念佛宗における葬礼の具体的な規式の初見は現在のところ寛文六年（一六六六）、舜空の代のことである（【史料3】、全文は拙稿③参照）。すなわち、明暦頃とされる【史料2】の状況よりのちのことである。

【史料3】

一、本末之葬礼之儀式、野辺迄奉守十一尊仏、引導焼香相勤、法事勤

行阿弥陀経・六時礼讃 □ □ 仏 □ □ 師 □ □ 謝不可 □ 怠慢之事、

こうして本寺から末寺にいたる葬礼儀礼の整備がはじまったわけで、六別時レベルでも、「古法」を下敷きとしながら延宝七年（一六七九）に至ってようやく規式が整えられたのであった⁽²³⁾。

このように融通念佛宗では埋葬や葬礼儀礼の整備に対する教団としての取り組みが全体に遅れており、それに対して浄土宗では葬送や回向が重要課題として位置づけられ、規式の整備が早くに始められていたのであった。こうした事情が、祖先祭祀に関心を抱く融通念佛宗の檀那に対し、浄土宗への転宗を活発化させたものと考えられる。

もう一点、檀那が浄土宗へ改宗した大きな理由と考えられるのは、基本的に融通念佛宗の「僧」が禅門（俗人）であったのに対し、浄土宗では修行を積み、伝法を受けた専門僧であったという事情がある。その点に関わって注目したいのが次の史料である⁽²⁴⁾。

【史料4】

御本山禅門持二而ハ、旦那共珠勝ニ不存候間、智者ニ仕度と八尾別時申合、大原山南ノ坊ヲかたらひ、下別時・十ヶ郷別時・錦部別時ヲ相手ニ致シ出入成、大坂京都諸司代板倉周防守様へ罷出、度々対決仕候、この史料は慶長十八年(一六一三)、「本寺」上人の選出にあたって生じた争論(第一章参照)に関わるものであるが、これによれば、中世以来の上人の禅門持が檀那によって忌避され、「智者」(知識持≡専門僧)が望まれていたことが判明する。これに対し、浄土宗においては伝法が重視されており、それを受けることで僧侶としての要件が得られるようになっていた⁽²⁵⁾、十七世紀には民衆側でも浄土宗僧から在家伝法の五重をうけるケースが多かったことが知られている⁽²⁶⁾。民衆にとって浄土宗は宗教的渴望を癒してくれる存在だったといえよう。

そうした浄土宗と比較し、十七世紀の融通念佛宗は禅門や俗人による運営が基本の中世の体制そのものであり、そのため体系立った教学や伝法制度の確立が立ち遅れていた。その点で檀那たちは浄土宗に大きな宗教的充足感を感じたのではなからうか。そしてそれが理由となって、檀那が禅門持を嫌うという現象が生じたと考えるべきだろう。

以上、浄土宗・融通念佛宗の実態を検討するなかで、民衆が浄土宗を選択した理由を検討した。すでに拙稿^③で舜空の代に浄土僧が「本寺」に入寺し、調声役や説法勸化役を勤めていたことを紹介したが、そうした状況も専門僧としての技量が重要視され、また必要とされたことを示すもので、その点からも浄土宗が融通念佛宗より「優位」に立っていた状況が知られるのである。

第三章 別時・本寺の対応

では、こうした状況に対し、融通念佛宗ではどのような対処がみられたのであろうか。まず別時レベルでの動きを石川別時の例でみてみたい。

次に掲げた表は『紫雲山歴代録』に載せる石川別時歴代辻本(住持)の法名、俗名、出身地、居住地、在任期間、禅門・看坊の別等をまとめたものである。

ここから石川別時が永禄期まで本尊が辻本の居宅を転々とする「挽道場」の形態をとり、以後はほぼ大ヶ塚村(大念寺)に定堂化したことがわかる。さらに注目したいのは、それと機を一にするように別時の代表者が禅門から看坊へと移行している点である。そしてその看坊は多武峰や高野山の出身者や「誉」号をもつ者がみられることから、他宗の影響をうけつつも専門僧であった様子がかがえるのである⁽²⁷⁾。

なお、定堂化する以前から大念寺では次の看坊の入寺がみられたようである⁽²⁸⁾。

永珍 高野山出身

天文年中〜天文二十二年

三篤 大ヶ塚出身(金剛山にて出家)

天文二十三年〜永禄元年

祐法 京都出身

永禄二年〜四年

彼らは専門僧とみてまちがいがなく、この天文期以降の状況が十七世紀へと継承されていた。したがって同道場が所在する大ヶ塚の民衆は十六世紀中頃より専門僧と接触していたわけで、その存在を実感していたものと思われる。しかし、表からわかるように十七世紀前半には禅門持の時期も存在した。まだまだ不安定な状況に置かれていたのであろう。【史料2】にみられる檀那の行動は一時的に復活した禅門持に対する不満の爆発だっ

表 石川別時歴代一覧

	法名	俗名	出身地	居住地	在位期間	禪門／看坊
1	道清	孫八	佐備村	居宅	貞和5～延文4	禪門
2	法祐	新左衛門	一須賀村	居宅	延文5～応安元	禪門
3	道以	彦五郎	多々良村	居宅	応安2～7	禪門
	道以	彦五郎	多々良村	居宅	応安6(ママ)～14(ママ)	禪門
4	道悦	七郎左衛門	太子村	居宅	永和元～4	禪門
	道悦	七郎左衛門	太子村	居宅	応永5～31	禪門
5	良清	(不明)	佐備村	居宅	応永32～永享7	禪門
6	良恵	孫六	佐備村	居宅	康暦元～至徳元	禪門
7	祐西	三郎左衛門	一須賀村	居宅	永享8～応仁元	禪門
	祐西	三郎左衛門	一須賀村	居宅	至徳2～明徳2	禪門
8	良明	弥四郎	南加納村	居宅	明徳3～応永7	禪門
	良明	弥四郎	南加納村	居宅	応仁2～文明18	禪門
9	法順	八郎五郎	平石村	居宅	応永8～19	禪門
	法順	八郎五郎	平石村	居宅	長享元～永正9	禪門
10	道仙	源七左衛門	葉室村	居宅	応永20～26	禪門
	道仙	源七左衛門	葉室村	居宅	永正10～享禄2	禪門
11	道法	孫五郎	葉室村	居宅	応永27～文安元	禪門
12	法清	十郎左衛門	葉室村	居宅	文安2～宝徳2	禪門
13	道善	九郎左衛門	河内村	居宅	宝徳3～長禄3	禪門
14	祐法	新五左衛門	平石村	居宅	寛正元～文正元	禪門
15	法善	孫太郎	平石村	居宅	応仁元～文明6	禪門
16	良古	治郎左衛門	二河原辺村	居宅	文明7～長享元	禪門
17	融円	源三郎	川野部村	居宅	長享2～明応2	禪門
18	道祐	弥五左衛門	中村	居宅	明応3～文亀元	禪門
19	明阿	権八	中村	居宅	文亀2～永正9	禪門
20	良円	孫十郎	森屋村	居宅	永正10～大永元	禪門
21	道観	新右衛門	平石村	居宅	大永2～享禄2	禪門
22	本阿	與一右衛門	河内村	居宅	享禄3～天文13	禪門
23	道号	七郎左衛門	中村	居宅	天文14～永禄4	禪門
24	道祐		大ヶ塚村	大ヶ塚道場	永禄5～天正8	住持
25	撻甫		河内竹淵村	大ヶ塚村(大ヶ塚道場)	天正9～18	看坊
26	教雲		大和法隆寺村	大ヶ塚村(大ヶ塚道場)	天正19～文禄4	看坊
27	泉得		河内山田村	大ヶ塚村(大ヶ塚道場)	慶長元～9	看坊
28	了波		大和多武峯	大ヶ塚村(大念寺)	慶長10～元和元	看坊
29	長寿		高野山	大ヶ塚村(大念寺)	元和2～6	看坊
30	浄因		太子村	居宅	元和8～寛永5	禪門力
31	法西		一須賀村	居宅	寛永6～18	住持力
32	宗慶		中村	大念寺	寛永19～正保3	住持
33	教心		河内太子村	大ヶ塚村(大念寺)	正保4	看坊
34	幸清		河内毛人谷村	大ヶ塚村(大念寺)	慶安元～2	看坊
35	讚誉		江戸伝馬町	大ヶ塚村(大念寺)	慶安3～承応2	看坊
36	廣誉		堺	大ヶ塚村(大念寺)	承応3～万治2	看坊
37	文呈		摂津平野	大ヶ塚村(大念寺)	万治3～寛文7	看坊
38	浄空		大ヶ塚村	大ヶ塚村(大念寺)	寛文8～11	住持
39	慈雲		河内大饗村	大ヶ塚村(大念寺)	寛文12～延宝2	看坊
40	文呈		摂津平野	大ヶ塚村(大念寺)	延宝3～元禄9	看坊

※番号は同一人物には同じ数字を与えた。

14～15世紀にかけては歴代の在任期間が重複するなど整合しない場合があるが、そのまま記した。

たかもしれない。

このように石川別時では十六世紀後半に看坊僧の「入寺」がはじまったのであり、十七世紀にかけて徐々に禅門持体制の転換がみられたのであった。

次に本寺の対応をみていこう。慶長十八年（一六一三）、大念佛寺において上人の禅門持が争論の対象となったことはすでに紹介したが、その後もこの一件は継続し、貞享五年（一六八八）にいたって次のような願書が檀那総代より提出されることとなった⁽²⁹⁾。

【史料5】

乍恐願状

一、撰州平野融通念仏宗本山大念仏住持之儀、往古者弟子持二て数代相統仕候処、中古・在家禅門札入持二罷成候、生得無智無能ニ御座候得者、一宗之法式不存候故、宗門次第ニ衰微仕候に付、檀方本寺を見限り、端々改宗仕ル者有之候、此躰ニ御座候得者、我宗断滅可仕様ニ奉存候、諸末寺并諸旦那共愁歎仕候、就夫今度八尾別時辻本良明寺大通願ひ如被申、恐多儀ニ御座候得共、高位之御方歟又者智道兼備之知識歟、何れニても従 御公儀様本寺住持被為仰付被下候ハ、難有奉存候、

(中略)

貞享四年

卯十二月

撰州河州泉州

和州伊州城州

右六ヶ国諸末寺

并檀那惣代各々列

名印形仕候、願書写式

御奉行様

右、貞享五年辰二月九日良明寺差出候、

この史料は、諸国の檀那惣代が連署して願出たもので、「住持」(上人)については往古は「弟子持」(知識持)であったものが後に禅門持となったことや、このまま「無智無能」の禅門持が続けば宗門が衰微し、「檀方」が改宗してしまうとの恐れを述べ、「公儀」よりしかるべき「住持」を命じてもらいたいとの内容である⁽³⁰⁾。

その内容から、檀那惣代たちは【史料4】にみられたような檀那の不满を知り、この願状を作成したと考えられるが、そうであれば、【史料5】の差し出し人が六ヶ国の檀那総代に及んでいることから、禅門持への批判は教団全体にわたっていたことが知られ、注目される。ただし、この【史料5】の作成主体はのちに上人となる大通であったことがその内容から明らかである。大通は六別時のひとつ八尾別時良明寺の辻本であり、その立場から檀那たちの志向を的確に把握していたと思われるが、一方でそれを利用して「本寺」上人を知識持ニ専門僧に切り替えようとしたのではないかと推測されるのである。

そうした動きは大通期の制作と考えられる「片袖縁起」からもうかがえる。この縁起は地獄に迷う亡者を三十六世道和が回向し、往生させるという内容のもので、松浦清はその制作背景について道和を顕彰することが大きな目的であったとする⁽³¹⁾。確かにその側面はあったかと思われるが、その主たる制作目的は詞書の最後にみられる本尊十一尊仏の靈験、すなわち十一尊仏は往生に迷う亡者を救済することができるという功德の宣伝にあったものとみて間違いない。その内容はまさに死者の回向に対する融通

卷二て本山有之

念佛宗の取り組みの姿勢を示したものとみることができ、それは往生・回向へ強い関心を抱く檀那への対応と考えてよい。大通の時期にはそうした檀那を満足させるだけの手を打つ必要に迫られていたのではなからうか。

以上、十六世紀末～十七世紀前半にかけて、檀那が禅門持を否定し、知識持を望んだ実態について述べてきたが、その檀那の志向が結果的に「本寺」（大念佛寺）上人の知識化と別時の体制転換をもたらしたと考えられることを述べてきた³²。

中・近世移行期の社会と融通念佛宗—おわりにかえて—

以上、近世の融通念佛宗の成立過程について、特に六別時の特質と動向、及び檀那の志向に注目しながら述べてきた。

その結果、中世段階においては禅門持の体制が基本であったが、十六世紀末頃にはその体制を支えてきた檀那により禅門持が拒否されるという事態が発生し、その檀那の志向が受け入れられる形で、六別時・本寺とも知識持への転換がなされたことがわかった。もちろん檀那の志向だけで中世の体制が転換されたわけではなく、本末制度や僧侶身分の確立を目指す幕府の宗教政策がいまっつて、最終的に大念佛寺を本山とし、上人を知識持とする近世融通念佛宗の体制が成立したのであるが、檀那の志向が中世の体制を根底から揺り動かし、教団の近世化をもたらした原動力となっていたことは疑いなくろう。

ところで、浄土宗では葬送や回向が重視され、民衆もまたそれを求めていたことはすでに述べたとおりである。実際、大和国では十六世紀に入ると、百姓によって造立された墓石と推測される舟形五輪塔が出現し、また

村落が支配する惣墓が成立するなど³³、戦国時代になって民衆による埋葬や死者供養に対する関心が高まっていたことはまちがいないようである。ではなぜこの時期に民衆はそうした関心を抱き始めたのだろうか。

その大きな理由として考えられるのは、「家」（百姓の「家」）の成立である。坂田聡によれば、「戦国時代に至ると、畿内・近国の惣村地帯においては家名と家産を代々継承する永続的かつ安定的な家が確立する」という³⁴。また坂田はそうした「家」の指標として、①家名、②家産、③屋敷地、などととも④家の墓・仏壇などの祖先祭祀を挙げており³⁵、「家」の成立にともなって、祖先祭祀を目的とした諸儀礼が重視されていった様子が想定されるのである。

百姓をはじめとする庶民の「家」の形成が日本社会、とりわけ近世社会の性格を明らかにするうえで重要な鍵となっていることはいうまでもない。尾藤正英はその「家」の形成に注目し、それを単位とした新しい社会秩序が戦国大名期から幕藩体制の形成にあたっての基盤となったことを主張したが³⁶、さらに「家」の形成が個人の自覚と平等性の意識を育て、それが仏教の側面では死後の靈魂救済を望む人の増大＝葬式仏教化をもたらしたとの見解も述べている³⁷。

こうした「家」の成立がもたらす民衆の葬祭への関心と、それに対し諸法要執行や墓地建設で応じる寺院や僧の存在が近世の寺檀関係の前提となっていたことはすでに指摘されており³⁸、その意味では近世仏教は葬祭とは無縁ではありえなかつたといえよう。

ところが、融通念佛宗の場合は中世の体制のままではそうした社会組織の変動から生じた民衆の仏教への期待・要望に対して十分に応えることができず、そのため檀那から不満が噴出し、それに対処するために知識持体

制への転換を成し遂げざるをえなかったのである。

「家」の成立という中・近世移行期の静かな、しかし大きな社会組織の変動が融通念佛宗の近世化を促したといえるのではなからうか。

註

- (1) 大桑斉「幕藩制仏教論(の視座)」「日本近世の思想と仏教」法蔵館 一九八九年)、「近世・近代の仏教と政治」(『日本の仏教』4 法蔵館 一九九五年)など。
- (2) 今堀太逸「村の生活と社寺」(『日本の仏教』3 法蔵館 一九九五年)など。
- (3) 高埜利彦編『民間に生きる宗教者』吉川弘文館 二〇〇〇年 など。
- (4) 五来重「融通念佛・大念仏および六斎念佛」(『大谷大学研究年報』No.10 一九五七年)、同「踊念仏から念仏踊へ」(『国語と国文学』四三一—一九六六年)、同『踊り念仏』(平凡社 一九八八年)など。なお、『融通念佛信仰の歴史と美術』(伊藤唯真監修、融通念佛宗教学研究所編集 東京美術 二〇〇〇年)所収の文献リストおよび小野澤眞「融通念仏(宗) 研究文献紹介」(『大阪の歴史』七十八号 二〇一二年)も参照のこと。
- (5) 先行研究としては以下のものがある。浜田全真「融通念仏宗の成立について」(『尋源』二八号、一九七六年)、同「融通念仏宗と民俗」(『講座日本の民俗宗教』2 弘文堂 一九八〇年)、浦西勉「仏教儀礼地方伝播過程の一考察」(『奈良県立民俗博物館紀要』第2号、一九七七年)、『良忍上人と大念仏寺』(ぎょうせい、一九八一年)、塩野芳夫「融通念仏宗の成立過程—浄土宗との関連において—」(『千葉乗隆博士還暦記念論集 日本の社会と宗教』同朋社 一九八一年)、同「念仏講から一宗独立へ—近世融通念仏宗の成立—」(『宗教文化研究』創刊号 一九九三年)、吉田清「融通念仏宗と御回在—特に大宇陀町とその周辺地域—」(『畿内周辺の地域史像—大宇陀地方—』花園大学文学部史学科 一九八七年)、上田さち子「融通念仏の広がり」(『大念仏寺の発展』「大念仏寺と練供養」(『新修大阪府史 第二巻』大阪府史編纂所

一九八八年)。神崎寿弘「摂津・河内地方における大念仏上人と挽道場」(『鷹陵史学』第29号 二〇〇三年、など)。

- (6) 融通念佛宗という宗名は、元禄二年(一六八九)奈良県安堵町妙楽寺所蔵十一尊天得如来像裏書(註(8))『報告書』、および元禄六年(一六九三)に四十六代大通が紫衣の勅許を願い出た際「宗名ハ 融通念佛宗」と記したのが早い(註(10))拙稿②内「抜書」史料⑨)。ただし宗派として正式に認められたのは明治七年(一八七四)のことであり、それまでは「大念仏宗」と通称されていた。一方、前近代において民間信仰を含めた融通念仏信仰集団は広く「大念仏宗」と呼ばれており、この呼称は一般名詞的に通用するものであった。本稿では煩を避けるため、近世の融通念佛宗に系譜的につながる中世段階の融通念仏信仰集団も融通念佛宗と呼ぶことにする(註(10))拙稿①内註(7)参照。
- (7) 註(4)五来「融通念佛・大念仏および六斎念佛」および『踊り念仏』。
- (8) 稲城信子「融通念仏信仰の展開」(『法会(御回在)の調査研究報告書』元興寺文化財研究所 一九八三年)、同「中世末から近世における融通念仏信仰の展開」(『近世佛教』通巻21号 一九八八年)、同「大和における融通念仏宗の展開」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第112集 二〇〇四年)。なお「法会(御回在)の調査研究報告書」(以下、『報告書』)は融通念仏信仰・融通念佛宗を研究するうえで基本的かつ重要な文献である。
- (9) 融通念佛宗を構成した有力な信仰集団(念仏講)を別時とといった。別時とは別時念仏に由来する一般的な呼称であるが、同宗においては特に有力な六つの別時(六別時)の存在が重要である。六別時とは下別時・八尾別時・高安別時・十ヶ郷別時・石川別時・錦部別時である。
- (10) 大澤研一「融通念佛宗の六別時について」(『大阪市立博物館研究紀要』第24冊 一九九二年。以下、拙稿①)、同「融通念仏宗成立過程の研究における一視点—『融通大念仏寺記録抜書』の紹介を通して—」(『大阪市立博物館研究紀要』第28冊 一九九六年。以下、拙稿②)、同「近世融通念佛宗における舜空期

- の意義」(註(4)『融通念仏信仰の歴史と美術』。以下、拙稿③)。また関連する論考として、同「大通上人の宝物整備について」(『大源』第四五号一九九五年)、同「融通念仏宗の大和国への勢力伸張について」(融通念佛宗教学研究所編集『法明上人六百五十回御遠忌記念論文集』大念佛寺一九九八年)がある。
- (11) 高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』東京大学出版会 一九八九年。
- (12) 註(4) 小野澤論文。
- (13) 延宝五年「大念佛寺四十五代記録并末寺帳」(大念佛寺蔵。『融通念仏宗年表』大念佛寺 一九八二年)。
- (14) 註(10) 拙稿②内『抜書』史料①。原本は大念佛寺蔵。
- (15) 註(10) 拙稿②内『抜書』史料②。原本は大念佛寺蔵。
- (16) 「大通書状」六月十九日付(澤池家文書『堺市史続編 第四卷』堺市役所 一九七三年)。
- (17) 「紫雲山歴代録」(『報告書』七十八〜八十一頁)。
- (18) 竹田聰州「蓮門精舎旧詞における現存浄土宗寺院の分布」(竹田聰洲著作集 第二卷『民俗仏教と祖先信仰(下)』国書刊行会 一九九三年)。
- (19) 伊藤唯真「浄土宗近世教団の胎動」(伊藤唯真著作集Ⅳ『浄土宗史の研究』法蔵館 一九九六年)。
- (20) 註(19) 伊藤論文。
- (21) 藤田定興「寺院の庶民定着と伝法―浄土宗寺院を中心として―」(『論集日本仏教史 7 江戸時代』雄山閣出版 一九八六年)。
- (22) 内田(藤澤)隆子「十一尊来迎図の展開」(『報告書』所収)。なお、中世においても融通念仏は追善機能や鎮魂機能も認められていた(註(4) 五来「融通念佛・大念佛および六斎念佛」、伊藤唯真「寺院造営と融通念仏勧進―越前西福寺を中心としてみたる―」伊藤唯真著作集Ⅱ『聖仏教史の研究 下』法蔵館 一九九五年)。
- (23) 「定」(延宝七年八月十日付)松原市来迎寺蔵(『松原市史 第5巻 史料編3』松原市役所 一九七六年)。
- (24) 「紫雲山歴代録」(『報告書』一〇〇〜一〇一頁)。
- (25) 長谷川匡俊「在家五重の定着過程にみる布教者と民衆」(『近世浄土宗の信仰と教化』溪水社 一九八八年)。
- (26) 元和元年七月付の「浄土宗諸法度」(『宗教制度調査資料 第六卷』原書房 一九七七年)において、在家の人々に対し五重・血脈の相伝を禁止する内容が盛り込まれているが、それは逆にそうした相伝が珍しくなかったことを示している。
- (27) 看坊僧の詳しい実態は不明だが、慶長一〇年(一六〇五)より看坊を務めた了波を「紫雲山歴代録」(『報告書』七十五頁)では「器量すぐれたる利発成ル僧」と評価していることから、専門僧であったと思われる。
- (28) 「紫雲山歴代録」(『報告書』六十八頁)。
- (29) 註(10) 拙稿②内『抜書』史料③。
- (30) ここで往古は「弟子持」であったと述べているのは宗祖と伝える良忍から、法明の前代にあたる六代良鎮までのことを指す。しかし、大念佛寺や六別時が事実上の開祖と伝える法明以降は禪門持であった(『大源山諸仏護念院融通大念仏本寺住持世譜』澤池家蔵。『堺市史続編 第四卷』堺市役所 一九七三年)。ここではむしろ長らく通例であった禪門持を変更するために良鎮までの由緒を担ぎ出しているように見受けられる。
- (31) 松浦清「融通念仏信仰と片袖縁起―大念仏寺所蔵「片袖縁起」を中心に―」(『大阪市立博物館研究紀要』第24冊 一九九二年)。
- (32) 錦部別時極楽寺では享保年間においても、住持を別時講中より選出するという従来の方式を採ることを申し合わせており(『錦溪山歴代相承譜』『報告書』一四七〜一四九頁)、実際に十八世紀中頃までの住持は錦部別時構成地域内の出身者がほとんどを占める。しかし、元禄以降の住持が大念佛寺住持の弟子となり、受戒している点は重要である。つまり、専門僧として修行を受けた人物を極楽寺住持に迎えているわけで、伝統的な講中選出方法と近世的な

専門僧の採用という折衷的な体制をとっている点に注目しておきたい。

- (33) 吉井敏幸「大和地方における物墓の実態と変遷」(『中世社会と墳墓』名著出版 一九九三年)。
- (34) 坂田聡『日本中世の氏・家・村』四三頁 校倉書房 一九九七年。
- (35) 坂田聡「百姓の家と村の成立」(『朝日百科日本の歴史別冊 家・村・領主』朝日新聞社 一九九四年)
- (36) 尾藤正英『江戸時代とはなにか』岩波書店 一九九二年。
- (37) 註(36) 尾藤前掲書。
- (38) 竹田聰洲「近世社会と仏教」(『岩波講座日本歴史9 近世1』岩波書店 一九七五年)、高田陽介「寺請制以前の地域菩提寺とその檀家」(『中世人の生活世界』山川出版社 一九九六年)。

근세 유즈넨부쯔 (融通念佛) 종파의 성립과 민중

오사와 겐이치

근세 유즈넨부쯔(融通念佛)종파는 중세 사회에 넓게 침투한 유즈넨부쯔 신앙을 배경으로 탄생했다. 벌써 필자는 중세의 셋쯔(摂津)및 가와찌(河内)지방에 전개한 유즈넨부쯔 신앙 집단의 구조 및 17세기에 유즈넨부쯔 종파가 형성된 과정을 밝혔는데 그 것은 교단 기구의 변천을 해명한 작업으로 인한 교단사 시점으로부터의 검토를 중심으로 한 것 였다.

이 번에는 그런 시점이 아니라 유즈넨부쯔 신앙을 수용한 민중이 중근세이행기(中近世移行期)의 사회 중에서 어떤 종교적인 만족감을 원했는지라는 시점을 가지고 죠도슈(浄土宗)관의 비교를 하면서 전문승(専門僧)이 하는 장송이나 공양을 인한 가문 영속의 보증이라는 민중들이 들이댄 과제에 대한 대응이 근세의 유즈넨부쯔 종파 교단이 탄생한 과정에 있어 큰 원동력의 하나가 되지 않았는지라는 정망을 제시했다.