第一章　初期専修念仏教団と顕密八宗

本章は、法然在世時から没後程なくまでの初期専修念仏教団を対象とし、その集団的特質を考えるものである。まず一般に専修念仏者とは、結党し念仏以外の行業を拒否する存在として認識されていた。そして、法然から離れた場所での二次・三次教化者たる専修念仏者による勧誘は、教理に即して相手の心理的転換を求めるものではなく、先行する専修念仏者への共通認識をベースにして顕密仏教の行業との決別を求めるものであり、法然の専修念仏思想が末端の専修念仏者にまで理解されていたとは考えられない。またこれに類する特質として、専修念仏者は顕密僧との交流を拒否しており、専修念仏教団は「別衆」とも表現される排他的集団であった。そして、こういった専修念仏教団の排他性がもととなって、専修念仏者と顕密僧との間で様々な争論が起こっていた。

専修念仏教団の集団的排他性は、単に念仏の専修という行業の裏返しではなく、法然が顕密諸宗を「別解別行」の者と規定し、顕密僧の言うことを聞き入れてはいけないと教えていたことに依るものであった。「別解別行」を顕密諸宗とする解釈は、善導『観経疏』散善義に見える二河白道の比喩を法然が独自解釈したものであり、これは法然による一代聖教の解釈である聖道浄土二門判に由来するものである。ここで法然は、自らの立場である浄土門を顕密仏教の枠外的存在として自己規定しており、これにより現実社会では専修念仏教団の排他性が顕現してきたものと考えられる。

また専修念仏者と顕密僧との相論は、互いに相手の行業の宗教的無価値性を問題とする宗論であっ

たと考えられるが、当時、そういった宗論は国家により禁止されているとの認識が広まっていた。専修念仏者と顕密僧の宗論は、顕密仏教側に専修念仏者が「八宗」共存の平和を脅かす存在として認識させ、これこそが「興福寺奏状」で「八宗同心之訴訟」と表現される原因となったものと思われる。また、当時の国家の役割は、「八宗」の共存平和を破るような宗論を惹き起こす存在を取り締まることと認識されていたのであって、思想内容を直接統制することが求められていた訳ではなかったと考えられる。

第二章　「建永の法難」事件再考

本章は、遵西・住蓮房らが死罪となり、法然らが流罪となった「建永の法難」事件の訴訟過程について再考するものである。近年、上横手雅敬氏が、遵西・住蓮房の死罪は後鳥羽院による私刑であり、前年の興福寺による一連の訴訟は大した成果を上げていなかった、との説を発表して以来、この事件については幾つかの研究が発表されている。本章はそれらを参考としつつ、法然流罪に至るまでの興福寺大衆による訴訟に成果があったのかどうかを検討する。まずは元久元年十月に提出されたとされる興福寺奏状について。森新之介氏は現在見えるままの興福寺奏状は形式的に不備があり、貞慶が法然保護のために出した奏状と、興福寺五師三綱が法然処罰のために出した奏状が複合されたものと解釈しているが従い難い。これを当時の奏状の形式と併せて見てみると、本来の興福寺大衆からの奏状

部分と興福寺五師三綱等申状を一緒に写したものであり、前者は興福寺大衆が朝廷に出した正式な奏状、後者は前者を訴訟ルートに乗せるため摂関家に対して提出された申状ものと解釈するのがよいであろう。

その上で、元久元年から三年にかけての興福寺の訴訟を検討した。まず元久元年段階は『四十八巻伝』にのみ記事が載せられており、ともすれば信憑性が疑われているが、一連の過程を検討すると、大衆蜂起の際の形式を概ね一致しており、強ち否定し得るものではない。その過程をまとめると、元久二年九月に大衆は蜂起を決定、そのことを氏長者九条良経に伝え、これに平行して奏状提出の準備を進めていた。朝廷側ではこれに対して、法然に怠状を提出させ、訴訟に及ぶ必要は無いとの院宣を下し、大衆の動きを制止する。しかし、興福寺側の不満はこれでは収まらず、十月には「興福寺奏状」、及び興福寺五師三綱等申状を提出。専修念仏の問題を訴訟ルートに乗せる。これに対して朝廷側は十二月二十九日に至って口宣案を大衆に披露したが、それに不満の大衆は五師三綱を遣わして事態の打開を図る。それが『三長記』に詳しい交渉過程を載せる元久二年二月段階での交渉である。

当時の氏長者九条良経は、法然とその弟子を切り離す方針で訴訟を処理しようとしており、担当奉行兼氏院別当の三条長兼もそれに従っていた。興福寺側はその姿勢を崩すことはできなかったが、奏状を宣旨に引用させ、興福寺としての不満を周知させるという点で成果を上げていたと解釈される。

しかし三月に九条良経が頓死し、氏長者が近衛家実に交代すると、興福寺側は再び訴訟を始める。

それが元久三年五月から七月の訴訟である。ここでは法然と弟子を切り離して捉える姿勢は放棄され、法然と弟子を一体のものとして扱うに至ったこと、公卿への在宅諮問の結果、専修念仏者側から陳状を出させた上で、興福寺の意に沿うような宣旨が出されたであろうことがわかる。そしてこの法然と弟子を一体に扱う姿勢を朝廷が採っていたからこそ、元久三年一月に遵西・住蓮房らが密通事件を起こした際、法然らが国家的処罰として流罪に処せられる原因となった、これらが本論考での解釈である。

第三章　法然没後の専修念仏教団と「嘉禄の法難」事件

本章は、法然没後の専修念仏教団にとって最大の法難事件とされる「嘉禄の法難」事件への理解の深化を通して、当該期における専修念仏教団の位置付けを再考するものである。「嘉禄の法難」事件では多くの専修念仏者が処罰されたが、そのきっかけは隆寛という専修念仏者と定照という僧侶との法論であるとされている。隆寛はこの事件で専修念仏教団の張本であると名指しされているが、遁世以前は時の青蓮院門跡慈円の修法に度々参加しており、慈円が吉水坊に建立した大懺法院の供僧にも名を連ねていることから、青蓮院門跡の門徒であったと考えられる。また、この事件で隆寛と同じく張本として処罰された空阿弥陀仏・幸西、及び与同の嫌疑を懸けられた証空も、同様に何らかの形で青蓮院門跡との関わりが推察される。

一方、「嘉禄の法難」事件が起こった時点で京都近郊に居たと考えられるにも係わらず、処罰対象とならなかった信空・湛空・源智といった法然有力門弟は、それぞれ法然から円頓戒を相承している者、相承が推察される者であった。また源智・弁長は、宝地房証真が法然と同じく叡空から円頓戒を相承しているとする言説の残しており、それに従うと証真と信空・湛空・源智は同一の戒脈に居たことになる。宝地房証真は天台宗の碩学であるとともに、当時の山門衆徒の衆意を主導し得る存在であり、またこの事件で専修念仏者処罰の主導的役割を担ったのは、証真門下の僧侶であった。当時、戒はどこに相伝されたものを伝受したのかが重視されており、証真門下の僧侶からすれば、自分たちの師匠と同じ戒脈に居た信空・湛空・源智は、他の専修念仏者と一線を画す存在であったと思われる。これらの専修念仏者は処罰対象から外されたのは、こういった言動によるものであろう。

では、処罰者が青蓮院門跡に関係する専修念仏者に偏っているのはなぜであろうか。この事件の一連の経過を追うと、二つの点が指摘できる。第一には、事件当初の山門による専修念仏者への制裁は山門末寺・領内に限定されており、法然墓所が早々に破却されたのも、その場所が山門領内、とりわけ青蓮院門跡管轄内にあったからであるということ。第二には、この事件への朝廷側の対応は山門の主張を追認するのみであり、専修念仏禁止令が国家による宗教政策であるとは考え難いということである。

特に第一点目は重要である。当時、延暦寺衆徒が批判していた専修念仏教団の問題点は、一つは専

修念仏者による謗法の言動であり、もう一つは専修念仏者が群集する場で新たな専修念仏者が再生産され、謗法の言動が継続していくことであった。特に法然墓所には僧俗問わず往生を祈る者が群集しており、おそらくこの場所で専修念仏者が再生産されていたものと考えられる。これはつまり、青蓮院門跡の管轄する地で専修念仏者再生産が行われていたことを意味する。このような状況下において、青蓮院門跡出身の専修念仏者であった隆寛と証真門下であった定照の間で法論が交わされたことにより、青蓮院門跡という僧侶集団と専修念仏教団との親近性・重複性が延暦寺衆徒から再確認されたと考えられる。それ故に青蓮院門跡関係の専修念仏者のみが選択的に罪科に処されたのであろう。このように、この事件は延暦寺内部のセクショナリズムに依る部分が大きく、国家による思想弾圧であると評価することは難しい。

法然没後の専修念仏教団は多くの派閥に分かれ全国化していく。顕密体制論では、専修念仏教団は顕密主義に対して思想的に妥協し、体制化していったと捉える。しかし、この「嘉禄の法難」事件がそうであるように、顕密仏教と専修念仏教団との葛藤は、単に専修念仏側の思想的妥協のみによって解消されていくものではなく、顕密仏教側の僧侶集団の様々な事情・論理をも含み込みながら、多様で複雑な経過と辿っていくと捉えるべきであろう。専修念仏教団が日本社会に定着してく過程は再考される必要がある。

第四章　鎌倉期における専修念仏教団の形成と展開

顕密体制論はそれまでの鎌倉新仏教論を批判する形で登場したが、その批判の一つは鎌倉新仏教論が宗派史観に過ぎないとのものであった。顕密体制論により、新仏教に包摂されない多くの僧侶集団の形成過程が明らかになったものの、新仏教、特に専修念仏は一部民衆の反権力活動の思想的源泉としてしか捉えられず、その僧侶集団の発展や顕密体制論によって明らかになってきた顕密仏教や禅律僧との関係については考慮されていない。本章ではそういった問題意識から、法然没後、多くの門流に分かれて展開していった専修念仏教団の形成過程とその活動について考察したものである。

鎌倉期における専修念仏教団の有力な門流は京都を中心とした証空門流であったが、その僧侶集団としての特徴は、一つには公家・武家などから支援者を得て、拠点寺院を建立、その支援者を私的な仏事を中心に活動することであった。この在り方は支援者との関係が崩れると門流そのものが崩れてしまうこととなり、法系の継承は不安定なものであった。その一方で証空門流は、西山往生院でも僧侶集団を形成しているが、こちらはあくまで延暦寺別院としての性格が濃厚であり、寺院としては安定的に継承されても、本寺延暦寺の意向によって法系が左右された。

その一方で、後に大宗派となる本願寺門徒、鎮西義はその当初、地方で僧侶集団を形成している。その背景には、鎮西義においてはやはり地方有力者の支援が、本願寺門徒においては民衆の支援が必要であった。しかし、この両者は鎮倉後期になってから京都に進出してくることとなる。それぞれの

京都での活動は、法然の知恩院、親鸞の本願寺といった祖師遺跡寺院を中心にするものであったが、特徴的なのは延暦寺との関係である。つまり、本願寺門徒は妙法院を本所としつつ青蓮院とは「候人」としての関係を結んでいたのに対し、知恩院は青蓮院院家である「知恩院」に包摂される形で青蓮院と関係を結んでおり、直接の「末寺」「院家」といったものではなかった。それ故、法系を安定的に伸ばすことができ、祖師信仰を中心として庶民との関係を結んだ。

こういった鎌倉期の僧侶集団としての性格が室町期以降のそれぞれの活動の基礎となったのであり、戦国期以降の勢力拡大もこういった鎌倉期以来の僧侶集団としての特徴を踏まえて考察しなければならない。

第五章　法然専修念仏思想における諸行往生の可否と聖道門方便説

本章では、平雅行氏が法然の思想構造論を提示して以来、末木文美士氏との間で論争となった法然の専修念仏思想における聖道門の「否定」という問題、及び諸氏により論じられた諸行往生の可否という問題について考察し、ここから併せて法然の末法克服ルートについて考察するものである。まず諸行往生の可否について。この問題については近年、本庄良文氏が精力的に論考を発表しており、その結論としては、法然の専修念仏思想においては、理論的には諸行往生が認められているが、非常に困難なものであったが故に法然は勧めなかったとしている。本章における結論も氏の理解に賛意を表

すものである。

ただ、この諸行往生の可否という問題を『三部経釈』から『選択集』への思想的展開の上で追うと、法然の『選択集』での到達点が明らかになる。つまり、前者では釈迦滅後においてのみ釈迦は念仏往生を勧めるという、時期的限定が認められたのに対し、『選択集』では時期的限定は認められず、釈迦在世時から一貫して念仏往生を勧めるものであったとしている点である。

この『選択集』での立場は、聖道得悟の問題についても同様であったと思われる。つまり、法然は聖道得悟を不可能とは考えていなかったが、浄土門は聖道門より優れた法門であり、かつ釈迦・先師諸賢の意図が浄土門、念仏往生にあることを示すことにより、念仏での往生が確実であることを示すものであった。つまり、聖道得悟も諸行往生も共に現下では困難であり、それに対して念仏往生が釈迦出世本懐・弥陀本願の確実な往生行であるから勧めるのが法然の立場だったと考えられる。このように考えた場合、聖道門はあくまで法然の思想の中では方便説として位置付けられるものとするのがよいだろう。

そして、この聖道門方便説も当然時機に左右されるものではなく、釈迦在世時から末法後百年間まで有効であるものとされた。当時の末法克服ルートとしては、最澄以来の時機論に則り、像法末法でも真摯に修法に励むことにより得脱できるとする「末法証法論」が平安・院政期仏教の末法克服のルートであったが、法然による末法克服ルートは、自らの法門を既存宗派の枠外に自己規定し、自宗こ

そが釈迦の出世本懐に合致するものとすることで、末法を克服するルートと評価できる。これは法然独自の末法克服ルートであり、末法論においては法然の専修念仏思想の延長線上に親鸞らの思想は捉えるべきであろう。

第六章　十一世紀から十二世紀初頭にかけての仏教説話における聖について

本章では、平安後期から院政期に編まれた仏教説話集に見える「聖」、またはそれに類する語を横断的に抽出し、それぞれの説話集においてどういった特徴から「聖」と呼ばれるのか、この点を追求する。まず『日本往生極楽記』について。ここでは空也に対して「聖」の語を用いているのみであるが、行基伝に見える「異国聖者」＝菩提遷那や、行海伝において「一聖僧」とあるのを考慮すると、明確に彼此の行業をする聖僧といったものが想定されていたわけではなく、「聖」はあくまで彼岸の非現実的存在を現実世界に化現する存在として認識されていたものと推察される。

次に『法華験記』に見える聖について。全一二九話のうち、実にほぼ半数の六五話において「聖」「聖人」「上人」といった語が使われているが、末木文美士氏によると、当該期から既に「聖」の「聖」たる所以は、山林修行や苦行で得た呪力などに依るとされている。しかし『法華験記』の記事を渉猟すると反例が多く見出され、これらの行業や呪力が「聖」と呼ばれる要因ではなかったと考えられる。では、どういった条件で「聖」呼称が使われているのかというと、僧体であるが僧位僧官を持ってお

らず、前世・現世を問わずに悪業＝仏法上の罪咎の無い人物、いわば宗教的清浄性を備えた人物と言える。ここで想起されるのは、鎌倉期に権門寺院に取り込まれ、勧進や造営に携わった禅律僧の特徴がその公平性に求められている点であり、それに繋がるような宗教的清浄性が、既に『法華験記』の時点で垣間見られるのである。

続けて『続本朝往生伝』『本朝神仙伝』について。両書では「聖」の用例が少なく、大江匡房において「聖」が総体的にどのように捉えられていたかは不明であると言わざるを得ない。ただ『本朝神仙伝』では、「聖」も神仙に近いものとして捉えられていた可能性もある。

最後に『拾遺往生伝』『続拾遺往生伝』について。両書には再び多くの「聖」「聖人」「上人」の呼称が見える。ここでの特徴は、『日本往生極楽記』でみられたような権化垂迹に対する「聖」呼称が見られなくなり、それに対し「居住地＋聖」という呼称が増加している。これはいわゆる別所寺院の成熟とともに、そういった別所に住む僧侶に対して「聖」呼称を用いるようになってきているものと判断される。つまり、垂迹としての「聖」は完全に後退し、霊山・別所・地方寺院に住む、現実的存在が「聖」と呼ばれるようになるのである。