

伊藤唯真著

『浄土宗の成立と展開』

平 雅 行

戦後、親鸞を中核とする頂点的思想家研究が盛行して以降、中

世思想史研究は長い昏迷の中にある。しかしそうした昏迷の中でも着実な成果をあげてきたのが聖研究者でなかったろうか。本書はその聖研究や仏教民俗学の領域で、地道だが十分な実証を踏まえた堅実な成果を公けにされてきた伊藤氏が、聖仏教史という視角から浄土宗の成立・展開過程の全貌を明らかにしたものであり、又聖という「基層仏教」から法然という「表層仏教」に至る全体的構図を描いてみせたものである。既発表論文がほとんどだが（遺憾なことに初出一覧がない）、入手しにくいものが多かっただけに本書の刊行を待ち望んでいた者は私一人ではないだろう。

本稿ではまず、若干のコメントを付しながら簡単に内容を紹介します。次いで全体的な問題点に論及したい。

二

序説では研究視角が提示され、宗派の成立には、①開創者の回心（開宗）、②客観化された教説（立教）、③道俗の信者集団（結衆）の三要素が必要であるとされる。

開宗をめぐる従来の論争が、ともすれば回心とは何か、開宗とは何か、といった煩雑な議論に陥りがちだったのに対し、著者はそれを避け、むしろ回心・立教・結衆の過程と連関を具体的に跡づけようとしているのであり、硬直化しつつある開宗論争を顧みれば、今後この様な具体的作業の積み重ねが必要であると思う。又第三点を導入している点に氏の方法の独自性があり、聖仏教史という氏の研究視角へと連なっている。

第一章 法然の立宗と比叡下山

法然は往生要集を媒介として善導に帰向し、四三歳の時、回心し下山した。しかし下山は教化の為でも天台教団との訣別の為でもなく、専修の念仏行を行ない三昧発得に達していた遊蓮房円照と会い、但念仏の自内証を確固たるものにする為であった。「浄土宗」概念の成立は、通説のように四三歳の回心時ではなく、三部経大意撰述前——承安五年後十年以内——であり、本願念仏説に立って「浄土宗」を定立したこの時期を第一次の思想成熟とする。

遊蓮房円照に光をあてたことは著者の大きな成果の一つであり、これによって下山問題は新たな研究段階に入ったと言える。但し四種の往生要集末書をすべて回心以前のものとして一括して取扱うのは、末木文美士氏の成果が公けにされた現時点からみれば

危うさを感じざるを得ない。又開創者の回心を開宗と言いつ換えているが、「浄土宗」概念の成立を回心時に求めていない以上、語の混乱を招きかねない。回心は回心でいいのであり、開宗概念を持ち出す必要はないと思う。

第二章 法然の思想進展と浄土宗（法然教団）の発達
文治・建久頃、選択本願念仏義が成立し第二の思想成熟を迎えた。選択義には変革の時代に苦悩する人々への宗教的使命観が窺え、それが専修念仏の社会的弘通を促して教団としての浄土宗が形成された。教団は法然・直弟を中心とし、周辺部に法然と接触を保った聖的念仏上人が余党を擁して位置するという拡散的構造をもっており、その意味で法然教団は聖集団とみてよい。田村圓澄氏は三昧発得を否定したが、事実とすべきで、三昧発得の体験に裏付けられることによって法然は無観称名の念仏三昧に徹し、一枚起請文の思想に到達した。

氏は専修念仏の普及や異義発生の原因を教団の拡散的構造に求め、それが氏の分析の一つの核となっているが、それだけですべて解決するとは思えない。教義や民衆のイデオロギーの要求をも踏まえた多面的な立論が必要ではなからうか。

第三章 法然滅後における浄土宗教団の様相

第一節では従来、隠遁を好んだとされてきた勢観房源智について、新出史料たる玉桂寺阿弥陀内文書を分析して勸進聖としての姿を浮き彫りにしている。本史料が一日も早く全面紹介されることを希望したい。第二節では専修念仏が多党化しつつ全国化した建保・延応期をとりあげ受容層を分析している。そして受容層は多面的であったとし、田村氏が否定した貴族層についても、

彼等は専修念仏僧を能声の輩として愛好し庇護したとされる。第三節では平戸記を素材に、嘉禄法難後の洛中の専修念仏僧の動態を見事に復元している。そして平経高は能声の輩を恒例念仏衆としたが、そこには専修念仏の流れをくむ者も多く、西山派の色彩が濃い、彼等はこうして貴族的天台的念仏教団へと流入していった、と結論される。着実な実証を踏まえた本節は、遊蓮房円照や明遍の分析などと共に本書の中でも最も精彩あふれる好論と言つてよい。又その結論も示唆に富んでいる。

第四章 念仏聖像成立の教団史的背景

本章は各種法然伝の成立事情を追求することによって法然滅後の教団の動態をさぐるうとしたものであり、ここで示された伝記史料の分析方法は興味深い。第一節では知恩講私記がとりあげられている。源空聖人私日記が法然を聖道門の立場で描いているのに対し私記は浄土門の立場で描いており、その成立は建保半ば以降、嘉禄法難以前で隆寛の作ではないかと推測している。但し嘉禄法難の直接原因は定照・隆寛の論争だが真の原因は法然廟の繁昌にありとする（二二〇頁）のは、聊か教団史の発想に偏した見解ではあるまいか。又選択要決を源智の著とされる（二〇四頁）のなら、田中智肇氏紹介本に対するコメントが望まれる。第二節では聖覚がとりあげられ、彼が教団外にいたにもかかわらず法然伝で教団の重鎮として描かれているのは、唱導念仏者の教団内への流入が原因であるとされる。但しこれについては、聖覚を中心メンバーと描くことよって顕密仏教との宥和を企図したものと解することも可能であろう。又聖覚が教団と距離を置いていたことを論証されるのに三長記、建永元年六月一五日条を持ち出され

る(二四四頁)のは、いかがなものであろうか。氏の立論にとつてより適切と思われる金網集の史料を使われていないが、若し理由があるならコメントがほしいところである。第三節では史料を博搜することによって明遍の姿を復元するとともに、それと法然・伝明遍像との落差の原因を明遍系念仏聖の活動に求めている。光明山籠居・高野山隠遁の原因をそれぞれ師敏覚の東大寺での失脚・勝覚の高野籠居に求めているのは興味深い。

第五章 開創期浄土宗の思想動向

第一節では一念派の思想と行動を教団史的視角から分析し(この点後述)、第二節では法然の三昧発得によって成立した善導信仰の展開の諸相が描かれ、第三節では信瑞の広疑瑞決集を主な素材としながら、専修念仏に於ける神祇観の展開及び仏教的撫民思想について触れられている。但し専修念仏の神祇観が不拝から融和へと転換した理由を、神仏習合という「伝統的な精神土壌」の存在に求められるのは聊か超歴史的に過ぎるのではなからうか。

「この伝統的な精神土壌に立脚することなくして、教化という宗教的实践は成り立たなかった」(三五四頁)と言われるが、それなら神祇不拝の教化は何故に成り立ち得たのか。「神明侮蔑」が法然等の教説の曲解に由来するとされ、今又、民衆の「精神土壌」とも背反すると言われるのであるなら、神祇不拝の成立根拠をどこに求めればよいのであろうか。氏はそこで神祇不拝を階級矛盾の表現と捉える社会論的視角に言及されているが(三四七頁)、これと「伝統的な精神土壌云々」という氏の立論とが矛盾なく調和しうるとは思えない。又「神明侮蔑」を主導したとされる一念派が勢力を扶植しえた理由も、自義の正統性への確信と組織化へ

の努力といった一般論に求められるだけでは(三〇四頁以下)十分な解答とは言えないであろう。

三

以上、粗雑ながら本書の内容紹介に若干のコメントを付してきしたが、次に本書の主要な問題点について触れておきたい。

まず第一に、本書での氏の視角が浄土宗乃至浄土教に限定されているざらひがある。その為に専修念仏の中世仏教総体の中での位置や中世社会の中での位置が、明確になっているとは言えない。「門徒同法が道俗と直結し、社会的なひろがりをもつ集団であったことに、念仏宗と他との根本的な相違の一つがある」(一一四頁)と言われるが、他宗派の組織形態との具体的な比較が成されない限り説得力に欠けよう。顕密教団は果たして社会的なひろがりをもつことなしに存続し得たのか。最近の寺院史研究が明らかにしている在地領主・百姓層の寺院内への流入や寺社による様々な人民編成の存在を、氏はどう位置づけるのであろうか。いや、氏の視角により密着した形で疑問を呈するなら、抑も浄土宗教団に流入しなかった(聖の大河)はどこに流れていったのか。重源や貞慶の周辺にいた勸進聖と浄土宗に流入した念仏聖との性格の差異が対象化されない限り、法然教団を聖集団とする氏の主張も、聖仏教史という氏の研究視角も完結しないのではなからうか。

第二の問題として、法然教学や一念派の思想的輪郭が必ずしも明快とは言えない様に思う。例えば氏は選択本願念仏説の成立を以て法然の第二次の思想成熟とされるが、本願義と選択義がどう違うのが不明確である。私は本願念仏説を「弥陀の本願故、称

名念仏だけで往生できる」と解し、選択本願念仏説を「称名は弥陀の選択した唯一の往生業故、称名念仏以外では往生できない」と解しているが、私見の当否はともかく、私には氏が両者の質的な差をどう押さえているのか、読みとることが出来なかつた。又氏が難易義や称名勝行説に触れられながら、最後まで選択義の根幹たる念仏の撰択主体の転換の事実論及されないのも不満が残る。結局、伊藤氏が法然教団の多面的な様相をビビッドに描いているのに対し、法然教学の輪郭が必ずしも明確でないのは、氏が選択本願念仏説を対象化していない為ではなからうか。「まず、まず、専修の一行を強調した」(九九頁)・念仏三昧が「一段、と強調されている」(七七頁)・思想信仰の「円熟」(一〇九・一一一頁)といったレトリックに氏が頼られるのは、氏の描く法然教学が本願念仏説に終始した結果、質的差異として把握すべき段階差を量的表現で糊塗せざるを得なかつた為ではあるまいか。

こうした法然教学の不鮮明さは更に、「専修念仏」概念を曖昧なものにしている。巖藏念仏房に法然の影響があると(八八頁)一方では天台系念仏者として(二三七頁)、平経高を専修念仏者とする(一七五・一八二・三三二頁)一方で、天台流の浄土願生者(一八〇頁)・前代浄土教の残滓を帯びている(一八二頁)と評されるのはその証左である。専修念仏と諸宗浄土教との差を思想・世界観の対立としてではなく、行儀行法の差として押さえようとする為、こうした混乱が起きるのではなからうか。聖の社会的存在形態から専修念仏にアプローチしようとする論者はおしなべて、専修念仏と諸宗浄土教とを断絶よりも連続として把握する傾向がある様に思える。しかし法然は「余行ハシツケレ

トモ、セスト思ハ専修心也、余行目出タケレトモ、身ニカハナハ、エセスト思ハ、修七子トモ雜行心也」(『新法』四五〇頁)と語っている。つまりここで法然が語る専修と雜修との差異とは、諸行を否定して念仏を専修するのか、諸行を肯定して念仏を専修するのかにあるのである。要は内面・思想にあるのであって、念仏一行専修という身体的行為にあるのではない。身体的行為をいくら追求してみても、この様な専修・雜修観の差異を捕捉することは出来ないであろう。である以上、聖の社会的存在形態からの分析は、方法論上、大きな限界があると言わねばならない。そういう意味では、元来「基層仏教」をフィールドとする伊藤氏が、本書で教義にまで踏み込んで立論されていることは敬意に値しよう。しかしながら教義分析に関しては、伊藤氏なりの新たな論点があり提出されていないことが、私には残念である。

こうした伊藤氏の分析の弱点が最も露呈しているのが、一念派をめぐる問題であると思う。伊藤氏は一念派を法然更には幸西の思想の「曲解誇張」とされ、「愚昧」の念仏聖の「妄語」や「モノマニア的な行動」が顕密仏教の指弾を招いた原因であるとされる。しかしながら、弁明すべき言葉を奪われた無名の念仏者達を邪悪視し、罪を彼等に押しつけたところで問題の解決にはなるまい。ここでは視座の据え方が根本的に倒錯している様に思う。必要なことは、そうした行動の起こった社会的な必然性を明らかにすることによって、顕密仏教や起行派はもとより、法然・親鸞からさえも批判された無名の念仏者・民衆の視座から、批判者の思想の有効性を一つ一つ再点検してゆく作業なのではあるまいか。法然等に先験的に価値基準を置き、彼等の教学を理解出来なかつ

た聖や民衆の頭の悪さ・行動の邪悪さを云々することに、歴史学の課題があるとは思えない。

伊藤氏がこうした議論に落着いていった原因は、一つは氏が一念義の思想を対象化し得ていないことにあり、もう一つは氏が民衆の社会的存在形態に対し、必ずしも十全な配慮を示されなかったことにある。

伊藤氏は幸西教学の特徴を心念の強調・本願の絶対憑依・信決定後の多念の否定として概括し、理に於いては法然教学と抵触しないと述べられているが、十分とは言えない。必要なことは一念義の論理構成・思想的モチーフを明かすことであって、それを幸西教学の形式的特徴や法然教学との異同に論及することで代替することはできないであろう。誤解を恐れず敢えて単純化して言うなら、一念義とは、法然が発見し諸行と称名の間で適用した原理——つまり一般に最も低劣だと見做されているものを唯一の往生行とすれば、此岸の宗教的能力の平等を主張し得るといふ原理を、一念多念の間に適用することによって、「一念尚爾(往生一往)、況十念乎(拾因)」の如き念仏善根観を解体し、此岸の平等を完遂して顕密仏教と全面的に逆立・背反する宗教的世界像を構築するに至ったものではなからうか。そして黒田俊雄氏等が明かしている様に、中世國家の妥当性を根底で支えるものが顕密仏教であること、又中世國家の租税や荘園領主の収奪する年貢公事にしばしば宗教の意味が刻印されていたこと、つまり当該社会における経済外強制が宗教的相貌をまとうことよって実現されていたことこそが、専修念仏や一念義を「旧仏教」ではなく中世國家が弾圧しなければならなかった根本的理由ではあるまいか。一念か多念

か・自力念仏か他力念仏か・誓願不思議を信ずるのか名号不思議を信ずるのか、現在の我々にはもはや、この論争に賭けたインテリゲンチヤ達の情熱の所在を直接感受することは出来なくなっている。しかしそうであればこそ私達はその論争の内容を復元し、それが当時の歴史的現実に対しどの様にアンガージュしようとしたものなのかを明らかにする必要がある。でない限り一念義研究の前進は望めまい。

又一念派をめぐる問題に関する限り、伊藤氏の史料批判も決して十分とは言えない。氏は一念派が「既成概念からすると反社会的にみられる思想と行動」をとった(一三二頁)・「山門の立場からみての『一向専修悪行』」があった(一五八頁)と述べられるが、具体的な史料操作を見る限り、批判者の主張を十分相対化しているとは言えず、しばしば批判者の口吻と氏の叙述態度とが重なりあっている様に思える。神祇不拜を以て社会道徳に向背する不善の行為とされる(一二六・一六八・三四二頁)などはその典型であろう。ここでは神社が荘園領主であり、年貢未進者への呪咀や注連縄・神木が民衆支配の暴力装置として援用されていた事実などは全く忘れられている。こうしたことは、氏が聖の社会的存在形態に関心は払われても民衆の歴史的な存在形態に対する関心が稀薄なことに起因している。

確かに伊藤氏は「荘園領主に対する年貢などの対捍も、弥陀の光明を蒙る念仏者は、いかなる罪業を犯しても、必ず救済される」との確信に支えられていた(三四七頁)と、正当な指摘をされている。氏が何故この視角を一念派分析の基調に据えられなかったのか、私は残念でならない。そして伊藤氏が専修念仏・一念派

批判の言辭を相對化・客観化できない時、彈圧原因は不可避的に批判者以外のなにかに求めざるを得なくなつてゆく。こうして彈圧原因は思想よりは行動へ、法然よりは「愚昧」の念仏聖に求められてゆくのである。しかし若しそうであつたとするならば、教ある聖の中で何故一念派の聖にのみ「反社会的行動」が頻出したのか。或いは選択集披読以前には法然に好意を寄せていた明恵が、読了後、法然を「惡魔之使」(摺那輪)とまで痛罵しなければならなかつたのは何故なのか。伊藤氏が本書で、専修念仏や一念派批判の史料を多用されながら、法然教学そのものへの批判者たる明恵に何ら触れておられないのは、明らかに片手落ちな議論であると言わざるを得ない。

こうして一念派をめぐる氏の問題点をさぐつてゆく限り、私はそれを教団史的視角から分析しようとする氏の方法の有効性について懐疑的にならざるを得ない。このことは私達に、氏の方法とは逆に、彈圧原因を行動よりは思想に、念仏聖よりは法然教学そのものの中に求めてゆく作業の必要性を提起している様に思える。

四

学問の發展は、一つの方法論の有効性を最大限にまで追求することから始まる。それによつて鮮明化された方法的限界を学界共通のものとするによつて、私達は初めて新たな研究段階へと到達し得るのであろう。頂点的思想家―聖―民衆という系列を想定できるとすれば、私は本書に於ける教学分析の不透明さと民衆のおかれた社会的イデオロギー状況への関心の薄さに不満がある。本書は包括的敘述を試みることによつて、聖仏教史という視角か

ら専修念仏運動を解いてゆくことの有効性と限界を、私達の前に指し示してくれた様に思える。私は読者諸賢が一人一人本書と取りくみ、その点を自らの手で検証されることを希望する。本書はそれに十分耐え得る書である。中世思想史研究は長い間、混沌の中にあつた。今の私達には、厳しい相互批判に耐え、方法の練磨に努力する以外、混沌からの脱脚は望めないであらう。

以上、極めて主観的ながら本書の問題点を指摘してきたが、それはしばしば従來の浄土教研究一般に対する私の不満とも重なつていた。その為、本書に対して過剰なまでに厳しい批判となつていないか恐れるのみである。浅学故に、文中おそらくは誤解や非礼の言辭もあるかと思われるが、著者ならびに読者諸賢の御海容を切に乞う次第である。

① 末木文美士「初期源空の文獻と思想」(南都仏教三七)。但し末木論文では書誌学的考察が欠けている。詳論する余裕はないが往生要集釈『新法全』二二頁一行目から二四頁三行目までは、後世の加筆増補部分である。又往生要集料簡『新法全』二二頁一行目の「又云」以下も取扱いに注意を要する。

② 田中智肇「選択要決は朝日山信寂房の撰歟」(今岡教授還曆記念論文集、浄土学五・六)

③ 氏が前提した井上光貞氏も同じ難点を抱えている。この点、別稿を予定している。伊藤・井上氏等が立脚している二行章を中核とする選択集理解に対しては、拙稿「法然の思想構造とその歴史的位位置」(日本史研究一九八)で批判を試みた。

(A5判) 三六七頁 一九八一年六月 吉川弘文館 四八〇〇円

(日本学術振興会奨励研究員)