

〔書評〕

宇治和貴著

『親鸞の信と実践』

1

本書の「序章」において、著者の宇治和貴氏は著作の意図について、「親鸞が歴史社会のなかで信にもとづいて展開した実践とその構造を検証することで、真宗における実践論を構築しようとする試み」（三三頁、以下「頁」は省略）であると記している。

この言葉が示すように、本書は親鸞の思想と信仰の内容を客観的に分析することを目的とするものではない。「真宗とは歴史のなかで生きる人間に、どのような生き方をもたらす宗教か」（三〇一）という問題意識に貫かれた、真宗人としての実践のあり方を問い直そうとするものであった。私たちは本書を紐解くにあたって、まず全編に通底する、親鸞の宗

教のもつ実践性の回復という著者の強烈な問題意識を踏まえ、ておく必要がある。

新しい実践論を構築するためには、従来のその何が問題であったかを明らかにし、総括する必要がある。「序章」ではこうした問題意識にもとづき、真宗がこれまで内部に抱えてきた問題点を白日の元に晒し、その批判を試みる。その一つが「真俗二諦」論だった。

真宗においては、従来「宗教的実践」と「社会的実践」がしばしば切り離して考えられてきた。宇治氏はこの点を強く批判する。思想や宗教に関する事象を研究する場合、外側に現れた「社会的実践」だけを問題にするのではなく、その行動を生み出した信仰者の内省や沈黙までを含めた「宗教的実践」にまで光を当て、両者の関連と緊張関係のなかでこの問

題を考えていく必要があるとする。

宇治氏がこうした視点をとる背景には、教学と社会的実践を分離して把握する「真俗二諦」論が、本来親鸞の信仰がもっていたダイナミックな現実社会での行動の論理を、受動的な来世浄土の信仰に落とし込んでしまったという認識がある。他方で、その論理が世俗社会での俗諦優先を肯定し、権力肯定へと進んでしまったという反省があった。

真宗には、すでに柏原祐泉氏のように、俗諦優先を批判する論もみられた。しかし、宇治氏は、内面の信仰と社会的実践の形態を分けて考える発想自体が、真宗が権力と共存していくために生み出された新概念であり、放棄することが必要とする。

2

序章に続いて、二部からなる本論において、具体的な論証が試みられる。第一部「親鸞における信と社会」は四章から構成される。

第一章「親鸞における伝道という実践の具体的把握」「非僧非俗」を手掛かりにして¹⁾では、代表的な親鸞研究者である平雅行氏の研究が取り上げられる。

平氏は当時主流を占めていた中世的な支配の宗教であった

顕密仏教に対し、親鸞の宗教を「中世的解放の思想」と位置づける。これに対し宇治氏は、その研究が、「下部構造からの

の反映としての現象面での分析のみで親鸞らの宗教が語られている」(三七)だけで、中世的解放の思想を生み出した親鸞の宗教の普遍性にまではたどり着いていないと評する。また家永三郎氏の視座を援用して、特定の時代状況下での価値観よりも、「認識の現在から顧みて重要な思想的意義」に着目すべきであるとする。

その上で、「恵信尼文書」三部経千部読誦の実践とその断念のエピソードを素材として考証を行い、親鸞の信仰が「差別・被差別構造の不条理を見いだし、無自覚に自力心を基盤とした差別構造を支えながら生きる人々に尊厳性を自覚させ、差別構造からの自覚的脱出を促すものとして成立」(五二)したものであり、ここに中世という時代を超えた、親鸞思想における解放の超歴史性・普遍性を見出すことができる。と述べる。

本章において、宇治氏はさらに、二葉憲香氏が示した、「自力の心の否定→信の決定→社会的実践」という信仰の深化の構造に対し、「信の決定→社会的実践」で終わりではなく、社会的実践と罪障・煩惱の自覚を繰り返しながら螺旋状に主体を深化させていくプロセスに、親鸞の信仰の特質を見出すべ

きであるとする。

第二章「親鸞の宗教的・社会的立場―神祇不帰依の意義」、第三章「親鸞の救済における神祇不帰依の意義」では、親鸞の宗教的・社会的立場を、親鸞の神祇観を通して検証する。

親鸞にみられる神祇不帰依と念仏者に対する神祇護念論については、一見矛盾するようなこの二つの立場をどう解釈するかについて、さまざまな見解が提示されてきた。宇治氏は山折哲雄氏、黒田俊雄氏、佐藤弘夫などの説を取り上げて、そのいずれもが、共同体を支える神祇信仰と親鸞の信仰との間にどのような相違点があり、それがいかにして両者の神祇に対する立場の違いを生み出すことになったのか、という点の解明にまで踏み込んでいないとする。宇治氏によれば、親鸞における神祇への不帰依は単なる排撃ではなく、「あくまで仏に帰依することの必然として生じる、神祇に帰依しないという「不帰依」の立場」(七一)であることを理解する必要がある。親鸞の神祇不帰依は、信仰によって「主体」が確立し、その信が歴史社会化した結果としての不帰依だったのである。

宇治氏はまた「親鸞の信仰における阿弥陀仏理解は、山折や黒田らが誤解したような、単に実体化された絶対崇拜対象としてではなく、信心にもとづいた主体を成立させるもので

あった」(七四)と述べ、藤村研之氏の研究を援用しながら、一切の実体化を否定する自然法爾の思想を親鸞の信仰の核心と位置付ける。

第四章「親鸞の歴史観における信の意義」では、末法思想を前提として、親鸞がいかなる克服の形態を生み出したのかを論じるなかで、その実践の本質を明らかにしようとする。

宇治氏によれば、親鸞は当時の一般的な思潮を受け入れて、同時代を末法と認識していたのではなかった。むしろ重要な問題は、親鸞がなぜ現実を末法と認識したかという点であるとする。宇治氏は、親鸞の論及する阿闍世説話を取り上げて、そこに「自我に執着して自分自身の墮地獄の恐れしか考えられなかった存在が、その恐怖心から解き放たれ、一切衆生の悪心が翻り破られることを願う存在へと廻心」するプロセスを見出し、そこに弥陀から回向された信による利他行を志向する主体の成立がみられるとする。その上で従来の研究には、「極悪人観」≡罪業の自覚が先にあって末法と認識したのではなく、利他行を志す根拠が「信」としてすべての衆生に与えられているにもかかわらず、完全に実行できないみずからの存在への反省として「悪」が語られているという視座が欠落していたとする(二二九)。

その上で、「信」は「自我を否定」し「利他を志向」する

主体を歴史社会に成立させるべく廻向されているものであって、もし真宗人が、「親鸞が批判した既成教団と同じ立場に立ち、自己安楽のための浄土往生に終始することで歴史批判すら不可能な状況になっているとすれば、その罪は計り知れないものだと反省しなければならない」(一四一)と述べるのである。

3

第二部「親鸞における信と実践」は、三章から構成される。第一章「親鸞における伝道という実践の具体的把握―「非僧非俗」を手掛かりにして」は、「真宗において、親鸞の信にもとづいた実践論が、なぜ、これまで整備されてきていないのであるうか」(二五二)という、真宗の抱える根本問題に真つ向からのアプローチを試みる。

宇治氏は、「本質的な実践論を考えるならば、親鸞の教え(親鸞浄土教)から導き出される実践の内実が、本来いかなる方向性をもつものかを具体的に明確化させなければならぬ」(二五二)という立場に立って、これまで多くの議論を呼んできた親鸞のいう「非僧非俗」の主張を實踐論として把握し、その態度を必然的なものとして生起させる親鸞の信仰の構造を解き明かそうとする。宇治氏によれば、鎌倉時代の

宗教体制は基本的に律令国家の定めた「僧尼令」にもとづくものであった。そのため親鸞による「非僧非俗」の宣言は、「律令国家による僧尼規定(僧侶の奴隷化)を自覚的に拒否し、そこから離脱せざるをえない宗教的・社会的立場の樹立にはかならなかつた」(二五三)。

親鸞の時代の列島を神祇が支配する社会と規定する宇治氏は、神を拝まないことがその人間の主体性の確立を意味すると説く。そうした人々によって構成される教団は、「尊卑・賢愚・男女・老少などの世俗関係を超えているもの」であり、「自らを卑下したり、さげすんだりする人間の集まりではなく、自らの生命存在において、徹底的な内省により赫奕たる尊厳性を自覚し自立した、主体的人間の集まりであった」(二九三)。そこでは、「人生のすべてが伝道ともいえる生き方が実践されていた」のである。

第二章「親鸞の信と自然法爾―廻向によって成立する実践主体」では、親鸞晩年にみられる「造悪無碍」批判と自然法爾思想を、「躓き」・挫折と捉える平雅行氏の論が俎上に載せられる。

宇治氏は第一部の神祇不拝をめぐる議論と同様、ここでも表面化した現象だけに着目するのではなく、親鸞の信仰の本質を理解した上で考察を進める必要があると主張する。宇治

氏によれば、平氏の根本的な誤りは、「親鸞の思想を現実での不平等を批判し、平等を実現させるという現象面に限って捉えたことにより、親鸞の仏道における本来の目的を見落としてしまった」(二二三) ことにあった。親鸞の晩年の立場はその思想の変容を示すものではなく、弥陀から廻向された信にもとづく実践の必然的な結果だったのである。

第三章「親鸞における仏道把握」は、これまでたびたび問題とされてきた宗派史的把握の克服について、親鸞と真宗を素材としてその具体的な方法について論じる。

宇治氏の構想する新たな宗派史とは、各宗宗祖の仏教理解を明らかにした上で、その信仰から必然として生まれる社会的立場や権力との関係性を検討し、教団の歴史の意義を明確化させるという方法だった。それを踏まえて、「各宗派がその後保持すべきであった歴史性(歴史的立場)の原則を導き出したうえで、各宗祖の示した原則と宗祖以降の宗派の歴史との距離を検証した結果が集積されていくものを、新たな宗派史として捉えることができるか」(二四〇)と述べる。真宗についても、親鸞の確立した信の世界とその後真宗の辿った歴史の乖離を検証することで、批判的な眼差しと実践性を確保することができるのではないかとする。

終章「親鸞における実践論の本質―実践がもたらす論理」

では、親鸞の宗教が単に死後のあり方を問題にするものではなく、現実社会において主体を確立し、社会矛盾と対決する力をもたらすものであるとする、これまでの主張がまとめられる。

4

従来の形骸化した宗門のあり方を見直し、宗祖に立ち返って実践性を取り戻そうとする問題意識は、二葉憲吾、福嶋寛隆、赤松徹真各氏によって深められてきた龍谷大学の学風である。現状に安住することなく、信仰の真髄を再発見するためにはみずからの足元を掘り崩すことも辞さないその姿勢に対して、私は個人的に深い敬意を抱いてきた。いままた、その問題意識を継承する新しい研究成果が提示されたことを、まずは喜ぶたい。

本書で展開される個々の論証について逐一検討する余裕はないが、最後に、本書の成果をさらに多くの研究者と共有していく上で、考慮していただきたい問題点をいくつか指摘しておきたい。

宇治氏は親鸞を論じる場合、まずその普遍的な信仰の構造を正確に理解することが不可欠であると述べている。私は方法論の一つとして、それは十分ありうろと考える。しかし、学問研

究の方法はそれだけではない。例えば、歴史学は特定の時代と社会に顕現した現象を対象とするのであって、それを引き起こした行動が普遍的な思惟にもとづいているか否かを問題にすることはない。場合によっては、宗祖の思想を誤解した言動が歴史的に評価される場合もあるのであり、黒田氏や平氏はまさにそうした立場に立脚していた。

私の個人的な感想をいえば、宇治氏の批判の刃はまだ平氏には届いていない。みずからの真宗人としての立場や方法を基準として、他を切り捨てるだけでは、建設的な議論は生まれぬ。立場や分野を異にする研究者が共有できる公共的な議論の場を、いかに設定できるかが学問研究の重要な課題である。宇治氏には、今後その点を追求してほしいと願っている。

それと関連して、「個人的欲望を満足させる為に、人間のはからいを単純に肯定した神祇」(七六)、「神祇を中心とした自我否定の原則をもたない「民族宗教」的な性格」(六八)といった言葉も気になった。いうまでもないことだが、思想・信条や宗教に関わりなく、どこにでも尊敬に値する人物はいらぬし、そうでない人間もいる。幾人かの真宗人と同様、私がその生き方に敬意を抱いている神道家は実際に存在する。神祇信仰は否定の論理を持たないから主体を確立できないとい

るためには、仏の巨大さや浄土の遠さで表現するしかない時代だった。

鎌倉時代には飢饉や災害が頻発していた。親鸞も寛喜と正嘉の二つの巨大飢饉を目の当たりにしている。中世では多くの人が生死のぎりぎりの境に生きていた。一度災害が起これば、子供や弱者が真っ先に犠牲になった。そうしたなかで、人々が生存と安穩を願うことは真宗の道に外れる行為なのであろうか。この世で苦しみしか体験できなかった人々が、せめても死後の浄土往生を願うことは、あつてはならないことなのだろうか。いったん浄土に往生してから真の慈悲に目覚め、再度現世に戻るといふ解釈は、本当に親鸞の本意ではなかったのだろうか。

親鸞における信の本質を弥陀から廻向されたものとして、現世における慈悲実践の主体の確立を論ずることは、真宗人としての宇治氏自身の実践論としては理解できる。しかし、その一方的な強調と実体視された浄土における死後の救済の否定は、素朴にそれを願う貧民層や差別された者たち、無学な者たちを見下すエリート主義につながることはないのだろうか。それは、現在の真宗門徒の信仰のあり方とどう向き合いかという問題ともつながってくるのではないか。

私は宇治氏の真摯な問題提起には衷心からの敬意を表する。

う言辞が、宇治氏の本意とは異なっており、原理主義と排他主義として解釈される危惧を私はいただいている。

東日本大震災の被災地では宗派を超えた協力が行われ、その伝統はいまに続いている。「仏教の普遍性は歴史のなかで常に民族宗教を否定的に踏まえることによってしか成立しない」(六三)という認識を前提とすれば、親鸞の教えを体現する真宗人は、他宗教の人々といかに関わっていくべきなのであろうか。本書の成果を踏まえた、実りのある宗教間対話への道突き詰めていただきたい。

もう一つ私が気になった点は、宇治氏が親鸞の浄土信仰の本質を内在的な仏の観念に見出す一方、弥陀と浄土を外在的に捉えて死後の往生を願う姿勢を徹底して排除していることである。親鸞において仏を内在する法性と捉える見方があったことは、親鸞研究者にとつては常識の範囲に属するものである。しかし、親鸞は無上仏となることだけを目的視して、死後の浄土往生を願う立場を本当に退けようとしていたのであろうか。

宇治氏も認めるように、当時流行していた浄土信仰の主流は往生の対象としての浄土を実体視するものであった。親鸞の門徒でも、圧倒的に多くが浄土を外在的に捉え、死後の救済を求めていた。中世は、仏の救済力の偉大さを庶民に伝え

だがその立場は真宗中心主義で、その親鸞理解はあまりにも現代的に思えてならない。真宗人としての実践論を超えて、より広範囲の人々を議論の場に引き込むことのできる公共空間をいかにして立ち上げていくのか。宇治氏が次にこの課題と取り組むことによつて、その問題意識が宗派を超えたレベルで共有されていくことを切に願っている。

(二〇二二年九月刊、法蔵館、A5版)

三三二〇頁、本体価格三〇〇〇円＋税

(東北大学教授 さとう ひろお)

下坂守著

『祇園祭千五十年記念』

中近世祇園社の研究

倉田尚明

はじめに

本書は祇園祭一一五〇年を記念して企画され、長年にわたる八坂神社において史料調査をされてきた下坂守氏（以下、著者）によって編まれた論文集である。四部にわたり構成され、すでに公表された論考に新稿と清水寺、八坂神社所蔵の史料を収録したものとなっている。

以下目次と内容を紹介し、その一部に若干の批評を加えたい。

一、本書の構成

本書の目次は以下の通りである（～）は初出年。
序にかえて

- 第一部 祇園社の組織と社殿修理
 - 第一章 祇園社・同社御旅所の役職歴代（二〇一六年）
 - 第二章 絵画史料に見る祇園社の神子（二〇一七年）
 - 第三章 近世における祇園社の社殿修理（二〇二〇年）
- 第二部 祇園会と祇園御旅所
 - 第一章 神宝「勅板」について（二〇一六年）
 - 第二章 神宝「勅板」と祇園会（二〇一七年）
 - 第三章 近世祇園御旅所考（二〇一九年）
- 第三部 祇園社と四条河原
 - 第一章 中世「四条河原」再考（二〇一六年）
 - 第二章 「四条河原」芝居地に関する一考察（二〇一六年）
 - 第三章 近世初頭の鴨川河原の風景（二〇一五年）

- 第四章 中近世「坂」の領域と風景（二〇一八年）
- 第四部 祇園社境内の町とねりもの
 - 第一章 近世祇園社境内における「新地」成立過程の研究（二〇一九年）
 - 第二章 祇園社境内祇園町・新地六町の研究（新稿）
 - 第三章 祇園社と神輿洗いねりもの（新稿）
 - 第四章 安政六年の「祇園御千度さとの賑ひ」（新稿）

- 史料編
 - 史料編1 清水寺門前茶屋史料（清水寺蔵）（新稿）
 - 史料編2 嘉永四年遊女屋商売再興史料（八坂神社蔵）（新稿）
 - 史料編3 祇園社境内町ねりもの史料（八坂神社蔵）（新稿）

むすびにかえて（新稿）

二、各章の概要

「序にかえて」では祇園社が中世から近世にかけてどのようにならされてきたかという問題が設定され、その問題に關して様々な観点から検討していくと述べる。

第一部第一章では、祇園社及び御旅所の歴代役職について検証する。

執行については、南北朝時代末の顕深以降の執行について検討、宝寿院内における執行職の相承について近世までの実態について明らかにする。

社代（執行代、執行雑掌）についての検討では、社代が室町期では社僧が担った職であったことを指摘し、寛文十年以前に成立した社代を務めた四家の検討から近世にかけて社代の職務内容が変化していたことが明らかにされている。

大政所御旅所の役職については、別当が室町期にのみみられる職であったことを指摘する。神主職については神主家が代々相承する大政所神主と足利義満によって設置された祇園社差符左方神主とに分け、神主の歴代名と相承の状況について検討する。義満期から義教期にかけてみられる神主職家の実態について説明する。祇園社差符左方神主職は池田家が相承していたことを指摘、義満によってもたらされた同職は永享年間に終焉していたとする。次に北御旅所宮守の検討では大政所御旅所神主が途絶した後に宮守が大政所の運営を担ったとし、津田家が独自に宮守を務めていたことが指摘された。ただし、宮守をめぐる祇園社との対立がみられ、近世になると祇園社の後押しを得た藤井家が世襲するようになっていたことが明らかにされた。

最後の少将井御旅所の検討では、史料上に計五名の神主を

確認し、康永年間と嘉吉以降に神主の存在が認められるという。嘉吉年間にみられる禅住坊承操は公方御倉ならびに馬上一衆の一員であることも指摘されている。近世になると少将井神主は断絶し、南御旅所宮守としての存在が確認される。元禄年間には因幡堂が宮守職の支配を行っており、慶応三(一八六七)年には因幡堂から買得した大和家が宮守を務めていたようである。

第二章では祇園社の神事を担った片羽屋神子について検討する。

片羽屋の位置について著者は絵画史料の検討から変遷について検討する。結果、史料上から確認できる南北朝期から江戸初期まで建物の位置に変化はなく、構造もおおよそ同じであったと指摘している。

神子の活動は主に「神楽」と「とみくばり」であったとする。ただ、片羽屋を出た活動も見受けられ、広範な活動が認められるという。

このような神子は、祇園社において一般の参詣者を受け入れられることができる唯一の専門集団であったと指摘される。また江戸期になると参詣者が増加したことで神子の活動が祇園社の経済を担うようになったことや戦国期になるとみえる惣社中の一員であったことなどから祇園社内での影響力を保持

しつつも独立的な存在であったことが明らかにされた。

第三章では、近世に行われた社殿修理について検討。正保、承応期の修理は江戸幕府が実施し、貞享・明和・文政期の修理が祇園社独自に行ったものであることを指摘する。また修理費用の捻出に際し、鉾町・山町・鞆町といった氏子町中によって担われたものであり、そのことが祇園社と山鉾町の関係構築に作用していたとする。

第二部第一章では、神宝である勅板が制作された経緯、祇園会に用いられた意味について検討。勅板に記された御札の文章が大政所御旅所神主家であった秦家に伝来した旨の内容をもとに作成されていた可能性を指摘し、秦家が断絶した後には神宝としての御札が作成されたとする。大政所の縁起を記した御札を継承し、勅板を捧持して祭祀に参加することは勅板の護持主体が神主家の末裔と称する証であったことを指摘する。

第二章では、祇園会との関わりを持つ勅板の検証を通じて祇園会における祭司の存在と勅板の役割について検討する。室町期には室町幕府と山門が祭祀権をめぐる対立し、大政所・少将井神主の祭祀権が否定されていたことを指摘。応仁・文明の乱後の再興を契機に在地神役制が復活し、しかも神事と山鉾風流の費用を在地に課すという仕組みが成立したとす

る。神主が勅板を捧持することは司祭者としての宗教的な正当性を誇示するためであった可能性を指摘する。

第三章では、江戸時代以降の北御旅所と祇園会及び祇園社との関係について考察。四條京極の河原地にある多数の社殿に独自の権益を持つ「宮守」が存在していたことを指摘する。また北御旅所に「宮守」のみならず「宮仕」を名乗る大和家が存在したことを明らかにした。さらに同御旅所の支配が大和家と津田・藤井家が月替わりに支配していたことにも言及。その支配形態が文禄四年に宝寿院と大和家を取り交わした文禄四年の「契状」を元にしていたことを指摘する。筆者は北御旅所の支配をめぐる争いの中で旧御旅所である大政所御旅所の由緒が度々用いられていたことにも注目され、中世以来の御旅所をめぐる伝承が近世でも御旅所支配に影響していたことを明らかにされている。

第三部第一章では、中世における四条の河原について検討。とくに河原の領域の実態と河原を領有していた主体について考察されている。四条河原が祇園社や金蓮寺などいくつかの寺社によって領有されていた事実や河原の景観などが絵図を用いて明らかにされた。

江戸時代に出現する興行地としての四条河原の実態を知る上で重要な検討である。

第二章では、近世初頭に現れる興行地としての四条河原の歴史の意味について検討。従来、無主の地としてみられる河原の領有主体について解明する。江戸幕府の支配を受ける過程で領主権が祇園社や建仁寺から剥奪された事実を指摘し、芝居地としての四条河原が江戸幕府の政策の中で誕生していたことを明らかにする。

第三章では、建仁寺の塔頭靈洞院の史料の分析から近世初頭における鴨川河原の景観の実態と市街地への展開について検討。

建仁寺が所有する鴨川河原を描く五点の絵図に関する分析では、それぞれの制作年代の比定から建仁寺領である河原について明らかにする。また文書類の検討からは芝居地の領域の確定を試みている。本章での検証は近世初頭の京都の景観を明らかにする上で重要なものと言える。なお本章では霊洞院蔵「境内並近隣之古記」の翻刻文も掲載されている。

第四章では、中世における「坂」が近世になると町・村に変貌していた事実を注目し、その領域と領有主体について検討する。

「清水参詣曼荼羅」と「八坂法観寺塔参詣曼荼羅」の分析から中世以来の「坂」が近世においても弓矢町・物吉村の領域と一致していた可能性を指摘する。また中世の「坂」とい

う領域を癡者の視点から検討していく必要を説く。

第四部第一章は、近世中期にみられる祇園社境内の新地開発について検討する。

近世中期に盛んにおこなわれた祇園社による新地開発が江戸幕府の許可を得て行われていたことを指摘し、江戸幕府の新地開発の奨励は寺社の整備費用の積み立てを目的に行われたものであり、江戸幕府の寺社政策と密接に関係していたことを明らかにしている。江戸幕府による強権的な政策により、新地開発が可能となり周辺寺社の領域との関係にも変化が生まれていることが解明された。寺社の新地開発は近世に進められた市街地化とも関連しており、京都の近世都市への評価を考える上で重要とする。

第二章は、近世の遊所である祇園社境内の祇園町・新地六町の歴史について検討したものである。ここでは、江戸幕府による茶屋経営に対する認可の推移をみていくなかで時期ごとに茶屋を支配する主体が変化していたことを明らかにしている。その中で祇園社の茶屋に対する支配権が江戸幕府の政策により失われていたことを指摘する。検討では、茶屋や遊女屋で働いていた女性の活動実態が不明であること、江戸幕府が京都において傾城町や遊女に対する政策を度々変更していた意味などを課題としている。

第三章では、祇園社の境内町がおこなった「ねりもの」と

祇園社の関係について検討している。「ねりもの」が祇園社境内において行われていたことから境内町が主体となっていたものの祇園社と無関係ではないという前提のもと議論が進められている。また祇園会と関連して行われていた神輿洗いについても検討されている。近世になり出現する神輿洗いが実は境内町が担うものであったこと、神輿洗いに用いられた神輿が空神輿であったことを指摘し、祇園社の神事とは別に町が主体となり行われていたことを明らかにしている。担い手についても第四部第二章で検討された祇園町の変質と連動し、変化していたことを指摘し、一定の時期に祇園社の社代が神輿洗いの統括を行っていたことや神事を行う際に境内町が社代と折衝を行っていた事実を明らかにしている。また社代が境内町と京都奉行所との仲介役としても活動していたことなどから神輿洗いねりものにおける祇園社の役割が解明されている。

第四章は、八反裕太郎氏が約三十年断絶していた「祇園ねりもの」が万延元(一八六〇)年に復興されたという説を再検討したものである。

八反氏は年紀を欠く「祇園奉納御千度里の賑ひ」「祇園御千度さとの賑ひ」という二点の摺物を万延元年のねりものを(一九頁)、社代が実務を行うようになった後、執行はどのような役割を担ったのであろうか。社代の役割が単なる執行の権限拡大に伴いもたらされたのか、それとも執行の権限が縮小された結果、もたらされたのかなど執行の権限拡大という部分を具体的に示してもらいたかった。

次に祇園会と室町幕府の関係について。著者は室町幕府が山鉾・風流の掌握を通じて神事(神輿渡御等)を掌握する山門に対抗したとする(一九七頁)。特に足利義満が神輿渡御の停止期間中に山鉾巡行を見物したことで祇園会の中での山鉾巡行の重要度が増していく。義満と山鉾巡行の関係は見物を通じた研究がこれまでも存在するが、本書では費用賦課の面から室町幕府と山鉾巡行の関係について言及されている。従来の研究では、義満と山鉾巡行の関係については慎重な評価がなされてきた。

しかし、著者は室町幕府と山鉾巡行の密接な関係を積極的に評価する。この指摘は政治権力と山鉾の関係を探る上で重要なものだと述べているが、やはり室町幕府と山鉾巡行との関係構築の過程についての検討がなければ、山鉾と室町幕府の関係が明らかになるのは困難だと考えられる。また義満の見物や巡行路の変更などは義満個人と山鉾との関係に起因するものと思われ、室町幕府との関与として扱うのは少々無理があ

描いたものと指摘されている。それに対して著者は、二つの摺物に描かれたものが安政六(一八五九)年のものとする。摺物の「御千度」が安政六年八月に悪病退散を祈り祇園社に群参したものに由来すると指摘する。また、表題にみえる「ねり」と「ねり」が祇園町・新地六町を指すものであり、御千度が集まる祇園社・境内を表す語であったことを明らかにする。最後の史料編では、清水寺と八坂神社に所蔵されている史料が収録されている。いずれも新出史料であり、近世以降の茶屋、花街にかかわる重要な史料である。

三、本書の評

概観してわかるように本書は中世から近世までの祇園社やその周辺の景観を取り上げており、扱われた内容も多岐にわたっている。したがって個々に評していくのは評者の能力の問題や紙幅の面からも困難であるので、評者の関心に沿って気になった点を挙げていきたい。

まず祇園社の社内組織について。著者は第一部第一章で社代の役割について検討している。すなわち社代は執行の私的な実務代行者とされる(一八頁)。社代が執行の実務を代行していることの捉え方が少し気になった。著者は執行の権限が拡大したため社代が実務を代行したと推測されているが

るように思う。

次に室町殿による祇園会見物について。著者は応仁文明の乱後の祇園会見物に関する検討のなかで『後法興院記』の「武家可有見物之由風聞処、下行物過分間、不事行云々」という記事から「幕府が祇園会への『下行物』を捻出するために、將軍専用の棧敷構築を断念していた」という事実を読み取っている(二〇二頁)。著者は「下行物」を祇園会の催行費用と解しているが、はたしてその解釈は妥当だろうか。評者は「下行物」を祇園会催行の費用ではなく、室町殿の御成にかかる費用と考える。なぜなら祇園会見物の費用を負担するの⁵⁾が大名であったからである。例えば、『蔭涼軒日録』の記事には、侍所頭人の京極持清が「貧乏」であったため持清の被官であり所司代でもある多賀高忠が御成の費用を用意していたことが記されている。記事からは御成にかかる費用が相当なものであったことが想像できる。御成の有無は受け入れ側の財政状況に左右されるのである。よって本書で扱われた將軍義澄の見物も見物費用にかかる「過分」な「下行物」が用意できなかったため実現できなかったと考える方が自然ではないだろうか⁶⁾。さらに著者が示された棧敷の構築断念が祇園会への費用捻出につながる(二〇二頁)という部分についても具体的な根拠が示されておらず、不明瞭であった。また

室町幕府による費用捻出に関連して著者は明応九年の再興後、在地神役制が復活したと指摘するが、文龜二年のみ馬上役により費用が負担されている点についてはどのように考えるのか。在地神役制が定着し、室町幕府主導による費用が捻出されていたのであれば、馬上役が完全になくならず存続していたことの意味にも言及する必要があるだろう。また祇園社が馬上役をもって神事料足とするように室町幕府に申請していたこと(二二七頁)などからも室町幕府の関与と祇園社側の意図との関係についての著者の見解が伺いやすかった。

おわりに

以上、気になる点について論述してきたが、評者の興味・関心に沿って論じたため、本書の内容を十分に紹介しきれなかつたかも知れない。また著者の意図を正確に理解せず、誤読した箇所もあるかもしれない。この点、著者のご寛恕を頂ければ幸いです。本書が祇園社の構造、祇園社の歴史的な位置づけについて明らかにするものであり、中近世の寺社の役割を知る上で必読の書であることを強調し、擲筆したい。

注

- (1) 八反裕太郎『描かれた祇園祭―山鉾巡行・ねりもの研究』思文閣出版、二〇一八年。
- (2) 河内将芳「室町期祇園会と公武政権」『祇園祭の中世』思文閣出版、二〇一二年、初出二〇一〇年。
- (3) 桜井英治「中世史研究会二〇〇五京都大会全体討論コメント」『中世都市研究』一一号、二〇〇六年) など。
- (4) 前掲注(2)河内論文(七二頁)の中でも山鉾巡行と室町殿との関係について「室町殿と山鉾との関係一般というより、むしろ義満個人との関係といったほうがよいかもしれない。」と言及されており、義満期の祇園会と室町殿の関係については特殊な事例として考えた方がよいのかもしれない。また植木行宣「下京住人の祇園祭」(『藝能史研究』二二七号、二〇一九年)では、近年の祇園会研究が神事に傾いていることを指摘する。加えて山鉾巡行の担い手や山鉾巡行を支えた信仰にも注意するよう主張されている。今後の研究では、祇園会が持つ本来の信仰や社会状況、祭りの担い手からの検討も必要となるだろう。
- (5) 文正元年六月七日条。

- (6) 再興後の義澄の祇園会見物に関しては、河内将芳「戦国期祇園会と室町幕府」(『中世京都の都市と宗教』思文閣出版、二〇〇六年、オンデマンド版二〇一六年、初出二〇〇四年)、小谷量子「祇園会再興と足利義澄」(『歴博甲本洛中洛外図

屏風の研究』勉誠出版、二〇二〇年、初出二〇一六年)に詳しい。

(二〇二二年七月刊、法蔵館)

A5判、七八二頁、一八〇〇〇円+税)

(高浜町郷土資料館学芸員 くらた なおあき)

近藤俊太郎著

『親鸞とマルクス主義——闘争・イデオロギー・普遍性——』

佐々木 政文

一、本書の構成

本書は、近代日本においてなされた仏教（史）についての語りが生み出し、今も仏教（史）研究者を規定しつづけている思想的構造が存在するという前提のもと、その構造をメタ的な視点から分析しようとした研究書である。以下に本書の章立てと各章の内容を示そう。

序章 親鸞とマルクス主義への入射角

第一部 仏教とマルクス主義—解放と阿片の間—

第一章 高木顕明と初期水平運動の親鸞—非戦と平等をめぐって—

第二章 反宗教運動と仏教

第三章 佐野学の宗教論—宗教批判と親鸞理解—

第二部 戦時日本の親鸞—危機の時代との向き合い方—

第四章 戦時下本願寺の聖典削除と皇国宗教化

第五章 戦後親鸞論への道程—マルクス主義という経験を中心に—

第三部 戦後日本の親鸞—起動する社会的実践—

第六章 二葉憲香の親鸞論—仏教の立場に立つ歴史学—

第七章 戦後日本における反靖国運動と親鸞

補論 近代真宗史への入射角—宗教的立場と社会的立場の二元論とその超克—

結章 まとめと展望—親鸞・マルクス主義・近代—

序章「親鸞とマルクス主義への入射角」では、マルクス主義との対話・論争を経て構築された近代の「親鸞理解」を問うことが本書の主題であること、またその検討を通じて、仏

教に内包された普遍性への希求が個々の歴史的現実に対してどのような実践を生み出すのかを考察することが述べられる。

第一章「高木顕明と初期水平運動の親鸞」では、大逆事件に連座した真宗大谷派僧侶である高木顕明が日露戦争期に浄土真宗信仰と社会主義とを不可分のものとして捉えていたこと、初期水平運動の活動家であった西光万吉・栗須七郎が親鸞の思想を根拠にして社会の平等化を主張していたことが指摘される。その一方で、大谷尊由と大谷光瑞は、信仰上の平等と社会的平等とを切り離して捉えるべきことを唱え、初期水平運動の主張に対抗したことが明らかにされる。

第二章「反宗教運動と仏教」では、一九三〇年代初頭における反宗教運動の担い手たちが、マルクス・レーニン主義における宗教＝阿片論を根拠として、専ら宗教の社会的機能のみを問題としたのに対して、これに対抗した仏教者たちは宗教そのものの本質的価値を重視する観点から反論を行ったことが明らかにされる。また、マルクス主義に刺激を受けた宗教の自己革新や、信仰による社会変革といった構想は、右のような議論のズレが原因となつて、深められずに終わったことが指摘される。

第三章「佐野学の宗教論」では、一九二〇年代以降における重要な社会運動指導者であった佐野学の宗教観の変遷が、

「親鸞理解」を基軸に示される。佐野は、社会改造と親鸞思想とを結びつけて理解する一方で（一九二〇年代初頭）、マルクス・レーニン主義にもとづいて宗教の社会的機能を全面的に否定してもいた（一九二〇年代後半）。また、刑務所では自己の転向証明の切り札として親鸞を用いたり（一九四〇年前後）、戦後には平和主義・民主主義といった戦後的価値に引きつけて仏教を理解したりもした（一九四〇年代後半以降）。こうした佐野の宗教観の変転は、宗教を内面性と社会性の両面から理解する「近代的二元論」の文脈のなかで理解できる、と著者は主張する。

第四章「戦時下本願寺の聖典削除と皇国宗教化」では、一九四〇年に浄土真宗本願寺派（西本願寺）で起こった聖典削除問題が、その前後の時期の状況も含めて検討される。この時期の本願寺派教団において、聖典削除を親鸞思想の改竄と見なしてこれに反対した勢力もまた、天皇制国家の宗教性を否定してはいなかった、と著者は指摘する。そのため、聖典削除を批判する文脈から、浄土真宗そのものを皇国宗教化しようとする動きが浮上し、戦時教学が生み出されていたことが明らかにされる。

第五章「戦後親鸞論への道程」では、一九三〇年代から四〇年代にかけての代表的な親鸞論が通時的に検討される。

一九三〇年代初頭の反宗教論者たちは、マルクス・レーニン主義にもとづく宗教・阿片論を機械的に日本仏教に当てはめようとしたため、親鸞思想の独自性に注意を払わなかった。一方、戦時期の家永三郎は仏教信仰の普遍的価値に注目し、その頂点を親鸞思想のなかに見出したが、社会的実践との接続は不十分であった。これらに対して、戦後初期の服部之總は、民主主義の実質化を問題意識とする戦後思想の文脈から親鸞思想を捉え、これを、民衆に観念上の解放をもたらしたものと評価した、と論じられる。

第六章「二葉憲香の親鸞論」では、一九四〇年代から七〇年代にかけて仏教者としての視点から親鸞を論じた二葉憲香について、その学問的特徴が論じられる。十五年戦争期に皇国史観とマルクス主義に違和感を覚えた二葉は、その後、仏教の普遍的（超歴史的）性格が歴史上にどのような主体を生み出したのかを追究した。そのうえで、宗教的契機と社会的契機との「対決」を実践した人物として親鸞を捉えた。こうした二葉の学問は、本章では、「宗教的立場と社会的立場の二元論」（後述）の超克を目指したものと評価される。

第七章「戦後日本における反靖国運動と親鸞」では、一九七〇～八〇年代における真宗関係者による反靖国運動の背景と、この運動に表現された彼らの宗教的意識が検討され

二、本書の成果

以上の構成からわかるように、本書の成果は、一九二〇～八〇年代の日本において親鸞についての語りを成り立たせた諸条件を、その思想的・社会的背景をも含めて詳細に分析した点にある。

本書が研究対象とする近代の「親鸞理解」とは、第一義的には、親鸞という過去の人物に対する歴史的評価のあり方を意味する。そうした評価の変遷を詳細に跡づけようとした本書は、まずもって史学史の研究として優れた内容をもっている。特に、一方の極にマルクス主義歴史学を、もう一方の極に国体論をおき、両者の対比を軸として一九三〇～四〇年代における親鸞論の振れ幅を描き出した第五章は、本書の史学研究としての側面を最もよく表す章である。また、マルクス主義歴史学における「親鸞理解」が形成された背景として、一九三〇年代における反宗教運動の発展（第二章）や、一九二〇～四〇年代における佐野学の宗教論（第三章）があったことが踏まえられており、そのことによって、当該期の「親鸞理解」がマルクス主義運動と密接に関わりながら発展してきたことが明らかにされている。

それと同時に、著者の関心は、二〇世紀日本の知識人が親

る。一九六九年から七四年にかけて提出された自民党の靖国神社法案では、靖国神社による国家護持は宗教ではないとする認識が前提とされていた。一部の真宗関係者は、この動きに反対することを通して自らの信仰を国家権力との癒着から切り離し、真宗信仰の本来性を回復しようとした、と指摘される。

補論「近代真宗史への入射角」では、著者の問題意識が自身の研究歴とともに整理される。

結章「まとめと展望」では、①近代における親鸞についての語り、宗教的立場と社会的立場に分けて宗教を理解しようとする「宗教的立場と社会的立場の二元論」の枠組みのなかでなされていたこと、②一度は宗教の社会的機能のみに注目したマルクス主義者も、社会科学の認識の限界に直面するがゆえに親鸞に接近しがちであったこと、③そうした場合も含めて語り手自身の危機意識が「親鸞理解」に絶えず反映されてきたこと、が指摘される。そのうえで、④近代日本の知識人にとって、親鸞とは「現実世界とトータルに対峙」（四九四頁）するための思想の一つであったことが、本書の結論として述べられる。

驚を通して自己の思想を表明しようとした営為全体と、それを可能とした各時代の社会的状況にも向けられている。本書では、初期水平運動（第一章）、聖典削除問題（第四章）、二葉憲香の仏教史学（第六章）、反靖国運動（第七章）など、必ずしも「親鸞とマルクス主義」という標題との関わりが深くない題材も、積極的に取り上げられている。それらはいずれも、本書においては、近代日本において信仰と社会的実践とがいかなる関係をもっていたのかという問題を考えるうえで、欠かすことができない要素として位置づけられている。具体的にいえば、初期水平運動は信仰と社会的実践とが不可分のものと捉えられた事例、聖典削除問題は信仰が社会的実践との緊張関係を喪失した事例、二葉憲香の仏教史学は信仰と社会的実践との緊張関係を学問的に追究しようとした事例、反靖国運動は仏教者が信仰と社会的実践との緊張関係を回復しようとした事例、ということになる。これらの各事例は、それぞれ有機的な結びつきをもって本書全体を構成している。そのため、本書全体の総論のような位置にある第五章を中心としつつ、それと各章とをあわせて読むことで、一九二〇～八〇年代における親鸞についての語りの全体像が統一的に理解できるようになっている。

以上のように、本書は、あくまでも史学史を中核としなが

ら、その外縁に多様な題材を配置するという構成によって、議論の多様性と一貫性とを同時に実現させている。そのことよって、著者は、仏教（史）を中心に形作られた二〇世紀日本の言説圏の全体像を明らかにしようと試みているのである。これまでも、近代日本における仏教（史）についての語りや広く思想的文脈から位置づけようとした研究には、優れたものが存在した。¹⁰しかし、それらと比較しても、著者の卓越した論理的構成力と独創性に支えられた本書の完成度は際立っている。地道な調査と分析の積み重ねによって、近代の「親鸞理解」に対する思想的評価という難題に挑戦し、その可能性を切り拓いた著者の試みに、大いに敬意を表したい。

三、本書の課題

続いて、本書の分析が不十分であると思われる点について、私見を述べることとしたい。評者の考えでは、本書の最大の問題は、近代の「親鸞理解」において内面性重視と社会性重視という二つの相反する傾向が存在したことを、「宗教的立場と社会的立場の二元論」（以下、「二元論」と略）という図式に当てはめて説明しようとしている点にある。

「二元論」とは、著者の説明によれば、「文字通り宗教的立場に右の「二元論」のなかに位置づくものである。信仰上の平等と社会的平等とを峻別することで水平運動家の主張を否定しようとした大谷尊由の主張は、まさにその一例であるという。この点については、評者も特に異論はない。

しかしながら、信仰と社会変革とを不可分のものとして捉えた高木顕明・西光万吉らの思想を説明する場面においては、右の枠組みによる説明は必ずしも成功していないように思われる。以下、評者がどのように考える根拠を述べておきたい。著者は、信仰と社会変革を不可分のものと捉える思想もまた、「二元論」の一翼を担うものと位置づけている。まず、著者は、高木が釈迦を「社会主義者」に、極楽を「社会主義の実践場裡」に対置したことについて、「高木における宗教的立場と社会的立場は相即しつつも緊張を維持しており、そうした両立場の関係が実践に方向性を与えていた」（五〇頁）と解釈する。次に、著者によると、「尊由が宗教的立場と社会的立場の関係を別次元に位置づけたのに対し、西光は両者を連動するものと考えた」（一六三頁）。したがって、一九二二年に「尊由に対して西光が激しく反発し、親鸞理解をめぐる激しい論争が生じたとき、社会的差別を信仰の問題として考えるか否かが争点を構成していた」ことになり、そこから、「こうした宗教的立場と社会的立場の関係が近代宗教史を貫

場と社会的立場を分けて理解する二元論」（四八一頁）を意味する。例えば、親鸞という一人の人物を、家永三郎は内面的思想家として、服部之總は社会的反権力主体として描いた。このような人物像の分裂が生まれたのはなぜだろうか。この問いに対して、著者は、そもそも近代の宗教理解自体が内面性重視と社会性重視という二つの立場に分裂していたため、親鸞についての語りもまた二つに分裂せざるをえなかった、と考える。このような思想構造上の分裂を、著者は「二元論」と呼んでいるのである。つまり、近代の「親鸞理解」において、「宗教的立場」が強く作用すれば家永親鸞論が、「社会的立場」が強く作用すれば服部親鸞論が生まれることになる。この点について、著者は「宗教的立場と社会的立場の二元論は、内面性と身体性、超越性と内在性、といった二元論とも重なるし、絶対と相対、無限と有限、精神と物質、主観と客観、などにも変奏可能である」（四八一頁）と述べ、より大きな近代思想の構造のなかに右の「二元論」を位置づけようとする。

また著者は、近代の浄土真宗教団が依拠していた「真俗二諦」の枠組みを説明するにあたって、右の図式を採用する。すなわち、「真俗二諦」とは、「宗教的立場と社会的立場とを分断して別領域に位置づける」（六二頁）概念であり、まさく課題であった」（四七四頁）という視点が導き出される。

以上の記述から、著者は、高木や西光の思想のなかにも「宗教的立場」と「社会的立場」の二つが併存していたという前提にたち、両立場間の緊張をはらんだ相互関係を強調したところに彼らの思想の特徴がある、と捉えていることが読み取れる。

しかし、高木や西光が信仰と社会変革とを不可分のものと捉えていたのであれば、それらの思想をわざわざ「二元論」の枠内に位置づけて理解する必然性は乏しい。むしろ、「宗教的立場」と「社会的立場」とを区別しない一元論（以下、一元論と略）として彼らの思想を理解した方が自然だろう。それでもあえて高木や西光の思想を「二元論」の枠内で理解しようとするならば、それらの思想は一元論としては理解できない性質のものである、という根拠を示さなければならぬ。それにもかかわらず、本書では、彼らの思想が「二元論」の枠内にあったことが自明視されている。

ここで、議論をわかりやすくするために、宗教における内面性と社会性との関係についての思想を、評者独自の区分によって次のA-Cの三つに分類してみたい。

A 内面性と社会性とを区別したうえで、両者は互いに無関係であるとする思想。

B 内面性と社会性とを区別したうえで、両者の意識的統合を目指す思想。

C 内面性と社会性とが区別されず、両者が無意識的に統合されている思想。

「真俗二諦」説に依拠する尊由の主張を、右の区分におけるAに位置づけることについては、問題ないであろう。また、二葉憲香のように、宗教的契機と社会的契機との「対決」過程を明らかにすることを自らの学問的課題と見なしていた学者も、Bに位置づけて差し支えないと思われる。ここで問題となるのは、信仰と社会変革を不可分のものとする高木や西光のような思想が、BとCのどちらに位置づけるのか、という問題である。著者はそれらの思想をBに位置づけることによって、Cの存在を前提としない議論を展開する。仮に、近代の「親鸞理解」においてAとBが優勢であり、Cが相対的に力をもたなかったとするならば、確かに、「二元論」が近代日本における仏教（史）についての語りを支配していたといえるであろう。

しかし、評者がみる限り、高木や西光をBに分類する客観的根拠は存在しない。なぜならば、本来BとCの立場は異なるものであるが、Aの主張に反論するという場面に限っては、BとCのいずれの立場にたつ人間も、信仰と社会変革

とは密接に関わり合っており、両者を切り離すことは間違っている。という主張を展開せざるをえないからである。この主張は、信仰と社会変革とをそれぞれ別の言葉で呼んでいるという意味では、Bの立場に近い。だが、Cの立場にたつ人間が、自らの立場とAの立場との違いを際立たせるためにあえてこのような論法を用いるということも、十分に考えられる。つまり、ある人間がBの主張によってAに反論しているように読めるテキストを根拠として、その人間がCではなくBの立場に立っていたと結論づけることは、史料批判上できないのである。

実際に、著者が西光をBの思想家として位置づける際に参照している「業報に喘ぐ」（一九二二年）は、信仰と社会変革は別問題であるとする尊由（A）に対して、両者は不可分のものであると考える西光（BまたはC）が反論した文章である。この文章において西光は、CではなくBの論法を用いて反論を行っているが、だからといって西光がCに位置づく思想家であったという可能性を排除することはできない。

このように、尊由と西光との論争を、近代宗教史における「二元論」的構造の存在を示す事象として解釈することには無理がある。近代の「親鸞理解」は「二元論」的構造に規定されていたという著者の主張の根拠は薄弱である、といわざ

るをえない。

以上の点から、評者は、本書においては「二元論」の枠組みについての十分な実証がなされたとはいえない、と考える。今後は、親鸞について書かれたテキストに対して厳密な史料批判を施すことで、近代の「親鸞理解」についての研究を実証的議論としてさらに磨き上げていくことが求められるであろう。

ただし、これは著者一人の課題ではない。「親鸞理解」を手がかりとして近代日本の言説圏の全体像を明らかにするという作業は、まだ始まったばかりである。そのような研究の可能性を切り拓いた意欲的な成果として、本書を高く評価したい。

注

- (1) 例えば、オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』（法蔵館、二〇二二年）、同編『戦後歴史学と日本仏教』（法蔵館、二〇一六年）など。後者には、本書第六章の元になった論文が収録されている。

二〇二二年八月刊、法蔵館、A5判、

五四四頁、七五〇〇円＋税

（京都先端科学大学講師 ささき まさや）