

書評

佐々木馨著

『中世仏教と鎌倉幕府』

(吉川弘文館・一九九七年)

市川 浩史

はじめに

日本中世史、中世思想史の分野では、ここ四半世紀ほどのあいだ、黒田俊雄氏によって国家論の枠組みで権門体制論、そしてとくに宗教、思想論として展開された、顕密体制論が研究史上に多大な影響を与えてきていることは周知のことである。

さて、この黒田氏による顕密体制論を否定的に捉えて、反論をなすべく真摯な学問的努力を傾ける代表的論者に佐々木馨氏がいる。氏によって、中世仏教を総体的に把握しようとする試みが表題のごとくこのたび纏められた。氏(以下、著者)には、

・市川 浩史・中村 春作
・宮川 康子・桂島 宣弘

既にこの問題に関して『中世国家と宗教構造』(吉川弘文館、一九八八)などがあるので、ぜひ併せて読みたい。本書は、この前著で言及した内容を補訂、増強した、という性格も強い。本稿は、本書についての書評である。

書評の通例にしたがって、まず、『中世仏教と鎌倉幕府』の内容を紹介しておきたい。

緒言

第一部 中世仏教の基本構造

第一章 中世仏教と神祇

第二章 中世仏教の三つの思想空間―「体制仏教」「反体制仏教」「超体制仏教」―

第三章 中世仏教の構造的展開

第二部 鎌倉幕府と中世仏教

第一章 「禪密主義」の成立―「武家的体制仏教」の基調―

第二章 鎌倉幕府と日蓮の蝦夷観

第三章 中世東国と仏教

第四章 「禪密主義」の東国蚕食

第三部 日蓮と鎌倉幕府

第一章 日蓮の体制志向とその転回

第二章 日蓮の幕政批判―「禪密主義」との対決―

結語

である。著者の学問的体系が日蓮研究を中心に組み立てられていることが一見して見てとれるとともに、この中にも「体制仏教」とか「禪密主義」といった著者独自の概念や用語が瞥見される。以下、章を逐って著者の主張に聞いてみよう。

一

緒言では、中世仏教の研究史が回顧され、その問題点、とりわけ、鎌倉仏教の総体的把握のために、中世仏教を、「体制仏教」「反体制仏教」「超体制仏教」の三つに類型化して捉えようという問題提起がされている。そのなかでもとくに、本書では、公家的と武家的とに分けられる「反体制仏教」のうちの武家的反体制仏教論が詳細に展開されている。

これは、鎌倉幕府の志向する「禪密主義」を基調とする宗教世界で、東国社会の一種の宗教的祭祀権を主張するものであるとされる。こうした方法論的提言を承けて、次の第一部では「中世仏教の基本構造」が神祇信仰とさきの三分類された中世仏教とをキーワードとして叙述が展開される。その際、著者は、神

明擁護・神孫降臨・国土の宗教的神聖視の三要件を具体的な内容とする「神国思想」と神祇信仰とを同義と考えている（二三頁）。

著者は、かの顕密体制論で「正統・異端」概念の思想的背景とされた天台本覚論に代って神祇信仰をひとつの価値規準として当該時期の政教関係を還元しようとする（六五頁）。つまり、神祇信仰を信受しているか否かによって中世仏教をさきのように三分するのである。そこで、「体制仏教」とされるのが、本地垂迹説に基づく神祇信仰を是認して、現実の支配秩序を保持せんとした仏教で、このうちの公家的体制仏教は、顕密体制論という顕密主義そのもので、いまひとつの武家的体制仏教こそ鎌倉幕府の志向した宗教世界である。本書ではしばらくこの武家的体制仏教が中心的テーマとなる。なお、「反体制仏教」とは神祇信仰をあくまでも徹底的に排除して、所与の支配秩序を容認しまいとするもの、そして、「超体制仏教」とは、神祇信仰に対しては確固たる思想的意味づけをしないで、その信・不信を超越して自由の境涯に位置する思想空間である、とされる（六六頁）。

さて、武家的体制仏教では、律令国家とは独立した鎌倉幕府独自の「禪密主義」なる原理に基づく宗教政策の存在、そして幕府の主宰する多様な祈禱に奉仕した鶴岡等の僧侶たちの出自が天台宗寺門（園城寺門流）と東寺とにほぼ限定され、幕府と山門（延暦寺門流）との絶縁状態が出来上がっていることが強調さ

れる（これらについては、すでに平雅行「鎌倉仏教論」、『岩波講座日本通史』第八巻、一九九四、などに批判がある）。この論点は、著者の学説上のスタンスの基本をなしている。幕府と寺門との結合について、過度の強調は避けるべきであるが、基本的にはこの指摘は重要で、著者の視点のみならず、中世政治史、思想史にとって有益である。しかし、著者に従って東国経営を目的とした幕府独自の宗教政策の存在とその機能とを認めるとしても、問題点は残る。それは山門の位置づけに関わる。著者は、幕府が山門と敵対して寺門と東寺との連合体を核とした独自の宗教的秩序を作ろうとした、という。それでは、そのことが顕密体制論の、幕府が武家権門として顕密主義の態度をとっていたという考え方を否定することになるのだろうか。顕密体制論とは、そのなかに山門が含まれるか否かで決定されるのではない。顕密主義とは、いつの局面においても山門が関与していないければその成立要件を満たさないということではないはずである。たしかに幕府との関係で考えれば、山門と寺門とは大きく立場を異にはするが、（教義面は別としても、政治的なレベルで）宗教権門としては両者の決定的な違いは想定しにくいからである。

一点、細部の行論に関する点であるが、「反体制仏教」者として、親鸞、道元、日蓮ら新仏教の祖師を配するうちの親鸞を一例として検証してみたい。親鸞の神祇観について著者はこう言う。彼は、本地垂迹説に基づいた神祇の崇拜は容認しない

が、「農業神に代表される」く自然な神祇崇拜の神々」「自然にして無作為な神々」（九五頁など）を認めていた、と。しかし、これを実証する史料は挙げられてはいない。じつは「農業神」云々と読める史料は存在しない。親鸞は神祇信仰自体を正面から批判したり、それと対決しようとしているのではなく、真実の仏教者が、信仰の内実の問題として神祇信仰と関わりをもつことを批判しているのである。ともかく、「反体制仏教」者といえども、神祇に対する思想、態度は一人一人違い、彼らは少なくともこの規準での類型化を拒んでいるように見える（日蓮については後述する）。

そして、南北朝期以降、「反体制仏教」も祖師の段階を過ぎて、徐々に神祇信仰を受け容れて「体制仏教」化していった、と述べられる。が、歴史的展開の上で、こうした推移はそれほど明白な図式をもって描けただろうか。それについては、たとえば真宗における覚如を想起してみればよい。覚如は祖師親鸞の忠実な血脈相承者を自認し、祖師に帰るべきことを説いた。しかしその反面、何のためらいもなく嫡子の存覚とともに住吉社に参詣したりしている。つまり、このことは、神祇信仰の信・不信といっても、思想家それぞれの実態においては、なかなか事は単純ではないことを意味している。

さらに南北朝合一後、著者によれば、これまでは対立していた公家的体制仏教（つまり顕密体制）と武家的体制仏教とが融合して、鎌倉期の、禅宗（実質的には臨済宗）と密教との合体

した「禪密主義」から、禪宗と新たに体制化した浄土宗との連合体である「禪浄主義」へと推移してゆくと説かれる。

二

尋いで、第二部に移る。じつはこの第二部と第三部は本書の圧巻であり、研究史に特筆されるべきである。その意義は、端的には次のようである。それは、(狭義の)政治史と(狭義の)思想史とを有機的に連関づけようとする、かなり有効な試みであるということである。著者にとつて自家薬籠中の対象である多弁な日蓮を取り上げ、彼と鎌倉幕府とのからみで幕府の東国経営に現われたその宗教的側面からみた本質に迫ることで顕密体制論批判がなされようとしている。

第二部第一章では、著者が提起する「禪密主義」の成立について詳論される。「禪密主義」とは、幕府が、八幡宮の供僧、別当などの僧侶組織や自ら主宰する鎌倉での法会などにおいて、東寺や園城寺門流出身の僧侶を重用して「幕府みずからの」「真言密教」系信仰圏(二五四頁)を経営するとともに、それに臨済禅を加えることで、幕府独自の宗教秩序および宗教政策とした、そのことである。そしてこの政策には、いくつかの位相にわたる意味があると考えられる。ひとつには、幕府が天台宗を分断することで山門を孤立させ、もって幕府が「真言密教」化する。そしてなによりも、このような「禪密主義」的宗教秩序を作りあげることと幕府という公権力によるひとつの宗

教的祭祀権を創造する営みである、ということなどである。とくにこの後者の点に関しては、第二部第三、第四章で詳しく扱われる、幕府の東国経営に大きな役割を果たしたと評価されている。

たしかに、鎌倉幕府は、著者が「禪密主義」と名づけるような個々の内実を備えていた。しかし、これが著者の主張するように、鎌倉幕府のいわば政治思想となるためには、もう少し説明を要するように思われる。すなわち、幕府による天台宗分断、山門孤立策があったとすれば(この点に関し、前掲、平論文に批判がある)、それがはたして幕府政治、東国経営にとつていかなる意味を持ち得るのか、などについての一層の説明である。

さらに、はじめにかえつて、素朴な疑問を禁じ得ない。それは、著者の「禪密主義」論の前提が、山門(の教学)は密教ではない、と考えられているところに因る。著者の論理展開は、まさに、幕府の宗教政策は真言密教を内実とする東寺や寺門を用い、山門を忌避したという点から出発している。が、それはそれでよいのだろうか。天台宗において、山門は顕教一点張り、寺門は専ら密教であった、ということは理解しにくい。このあたりが惜しまれるところではあるが、「禪密主義」という概念そのものは大きな魅力をもっている。顕密体制論では、著者が疑問視したように、幕府という武家権門を公家権門と基本的に同一視して(この点について、永原慶二「日本国家史の一問題——その法則性と特殊性に関連して——」一九六四、同「日本中世社会構

造の研究』岩波書店、一九七三所収、に批判がある）、東国に位置する武家の権門としての幕府の独自性をよく説明し得ていないと考えられるからである。「禪密主義」論は右記の点などにも拘わらず、魅力は消えない。

第二章、第三章では、日蓮の蝦夷観、幕府の東国経営における独自の宗教政策を説得的に示しており、著者の慧眼が充分に伺えるところである。具体的には、筆者自身の関心に即して言えば、第二章のそれは日蓮のトボスへの視線である。これらは、東国の出であって、好奇心に満ち、多弁であった日蓮はやはり、蝦夷をも含めて東国についてはつよい関心をつねにもっていたということに注目したすぐれた論考である。この点は第三、第四章でも基本的に同様である。「禪密主義」という独自の政策によって、脂ののりきった幕府が、本来天台宗寺院であった陸奥の立石寺、松島寺（松島寺については、入間田宣夫「中世の松島寺」、渡辺信夫編『宮城の研究』三、清文堂、一九八三所収、に詳しい）や象潟の干満寺などを臨済宗に改宗せしめ、得宗権力を伸長させていったことが明瞭に主張されている。そしてその際には、幕府の権力者であった北条時頼の実際の廻国行脚（これについては、著者の別の専著『執権時頼と廻国説話』吉川弘文館、一九九七、に詳しい）によってなされた、というものである。

第四章では、鎌倉幕府の東国支配権について、東国、とりわけ東北地方北部から蝦夷島に至るまでの地域を見通している。

三

さて、いよいよ最後の「第三部 日蓮と鎌倉幕府」である。第一章では、佐渡流罪以前（佐前）・佐渡期（佐中）・佐渡流罪後（佐後）の三時期に分けて、日蓮の国主・天皇観および武士観について考察されている。著者によれば、日蓮は「反体制仏教」者であるが、はじめからそうであったのではなく、佐中そして佐後にスタンスを転回させた。三二名の天皇の名を一八一回、二七名の武士の名を一〇七回に互って著作に引用することと象徴的に現われているほど日蓮が現実の歴史社会を凝視した、そういう姿勢を以て日蓮が佐渡流罪を身に受けたからである。

日蓮にとつての「国主」は、佐前では仏法を最優先して擁護する「条件」と儒教的な徳という「資格」とを兼備し、かつ王法・仏法の和合を実現すべき存在として構想されていた。したがってそこでは実質的国主が天皇、名目的国主が幕府として観念されていた。それが佐後になると、承久の乱の解釈が加わって、もはや王法・仏法和合は目的とされず、国主たる「条件」として仏法擁護は「深く潜底」し、「資格」として「不妄語」が急浮上して、実質的国主と名目的国主とが佐前期と逆転する、という（著者による日蓮の国主観についてはすでに、佐藤弘夫「日蓮の天皇観」一九九三、同『神・仏・王権の中世』法蔵館、一九九八所収、に異論が出されている）。

また、武士についても多くの引用例が示され、興味深い事実が告げられる。それは、佐後の日蓮は、將軍としての「頼朝なしいは歴史的正統性に」「己を二重写しにして、もつて己の正統性にした」(三三八頁)のである、と。つまり、これは日蓮の檀越から見ると、宗祖日蓮に内在する「歴史的武士性」(三四四頁)なのである。佐後の日蓮はこのように、天皇、武士に關して独自の見解を呈しながら、その思想の政治的側面を形成してゆく。そして幕府は、異国降伏の祈禱で真言を重用することで、国主たるべき「不妄語」という「資格」を失い、實質的国主から日蓮により転落させられる。かたや、日蓮はその思想の熟成期に入り、独自の「法華經世界」のかなたへ飛び去って行つた。著者はこのように、佐後、そして晩年期の日蓮の思想世界を捉えた。

著者の、天皇觀、武士觀を通してみた日蓮の佐後の思想的状況は明快である。しかしそれだけに、次の点についての素朴な違和感を拭いきれない。それは、佐前、天台沙門としての自覺旺盛のころ、公家的体制仏教者であつた、ということである。いちおう、そしてその点を納得できるとすれば、佐後にその立場を放棄し、国主比定を逆転させ、国主觀を空白にして独自の「法華經世界」へ飛び去つた日蓮は、むしろ「超体制仏教」者と言ふべきではないか。次章で彼の神祇觀が取り上げられているように、いかに佐後の日蓮が、本地垂迹説的神祇秩序を換骨奪胎したとしても、である。

そして最後の第二章。この章では、日蓮の神祇觀、密教觀から彼の思想的立場を明らかにし、幕府の支配思想である「禪密主義」批判に及ぶ。著者によれば、佐前の神祇觀は、本地垂迹説的なそれそのものであつたが、佐中の神祇の法華經守護神化を経て、佐後の、神祇を法華經の守護神として固定的に把握して捉えるに至る。日蓮の自己認識に即せば、佐中は、いわゆる三国四師の意識を獲得するときであつたが、それと相俟つて、彼の「日本大使」の意識がこの神祇觀の形成に關与していた、という。かくして、日蓮は、いわゆる四箇格言とされるうちの「眞言亡国」にとりわけ執心して、「禪密主義」に對抗しようとしたのだ、と。

著者は、このように、日蓮の言行を読み取ることで、日蓮を他の新仏教の祖師たちと同じく「神祇不拝」の立場に立つた、と評するのであるが、これほど、本地垂迹説的神祇秩序に属する神々を法華經守護神として改編してまでも神祇の存在とその力とにこだわつた、すなわちその力を信じた日蓮を「神祇不拝」論者として遇してよいだろうか。この点は、冒頭で著者も確認した「神明擁護」に相当しないだろうか。

最後に、本書中の瑕瑾に属する、事実誤認と思われる三点とやや誤解を招くおそれのある箇所を二点指摘しておきたい。前者、五二頁の「高田派の了源による名帳・絵系図」は「仏光寺派」、七〇頁の「奈良時代の「超体制仏教」者の空也」は「平安時代」、三四七頁の「親鸞寂後に孫の覚如は」は「曾孫」で

あろう。後者、七四頁の「東大寺の明恵高弁」、一二九頁の「蓮如に率いられた一向一揆」である。

むすび

以上、『中世仏教と鎌倉幕府』の叙述にしたがって内容の紹介と批判を行った。著者の、「体制・反体制・超体制」という中世仏教の三分的理解や武家的体制仏教のイデオロギーとしての「禅密主義」などの概念を提起する方法論的努力は、巨視的には、中世国家論のレベルで黒田氏が展開しようとした、中世の日本列島を一元的国家として理解する方向に対するアンティ・テーゼとして、東国政権である鎌倉幕府の独自性を強調するものであったことはいまでもあるまい。そしてそうであるならば、著者の方法論は、ポスト顕密体制論にむけてさらに練られて研究史上に位置づけられなければならないであろう。げに、方法論の模索は容易ではない。いまは、本書の視角が正當に中世思想史研究のなかで評価され、この問題についての論議がさらに深まるきっかけとなることを願うのみである。

最後に、なによりも本書の誤読を恐れつつ、失礼のほど、著者のご海容をお願いしたい。

(群馬県立女子大学助教授)

渡辺浩著

『東アジアの王権と思想』

(東京大学出版会・一九九七年)

中村 春作

本書は、丸山眞男日本思想史学の継承者である渡辺浩氏が、ここ数十年來に発表した諸論考の集成である。氏の立論の手法は、本としてまとめられるに当たって特に付された「序 いくつかの日本史用語について」に明瞭かつ印象的に示されており、そこに提示された問題意識と方法論とが、本書を決定的に特徴づけるものである。本書を論ずる上で重要な論点になると思われるので、ここでは先ず、その記述の方法を氏の言葉に確認していくことから始めたい。氏は冒頭、「本書では、日本語による日本史叙述において現在広く通用しているいくつかの用語を用いていない」が、それは「決して奇をてらったわけではない。通用の語が、歴史認識の深化を妨げると思うからである」として、「幕府」「朝廷」「天皇」「藩」といった、我々が江戸期の思想を論じるのに通常使い慣れてきた諸用語をあえて使用しないわけを説得的に述べる。

たとえば「幕府」という語の一般化は後期水戸学の使用に由