

研究史

中世仏教研究と顕密体制論

佐藤 弘夫

はじめに

一九七五年に黒田俊雄によって提唱された「顕密体制論」は、中世仏教研究界に大きな波紋を投げかけた。そのスケールの雄大さと視野の全体性において、顕密体制論は容易に他の追隨を許すものではなかった。この理論の提唱を機として中世仏教史研究は、その流れがほとんど一変した、といつてよいほどの転換を遂げるに至った。以後この理論を肯定するにせよ批判するにせよ、顕密体制論は中世仏教の研究を志すものが必ず突き当たるべき巨大な壁として、研究者の前に立ちはだかることになったのである。

黒田は社会構成史を研究の主軸とする日本史プロパールの研究者であるが、その顕密体制論は思想史の分野と深く関わるものであった。日本思想史上の一大ピークをなす鎌倉仏教・中世仏教の思想をいかに捉えるかという点をめぐっても、黒田の説は大きな影響力を持つものだったのである。

顕密体制論が提示されてからすでに四半世紀が過ぎた。その後、この説は多くの賛同者をえる一方、数えきれないほどの批判も寄せられた。顕密体制論を克服すべく、鎌倉仏教・中世仏教の全体的な再構築を試みる研究も一つや二つには止まらない。顕密体制論をめぐっては、いままお研究者の間で激しい議論が続けられているのである。

本稿はこの顕密体制論を取り上げて、それを学説史上に位置づけることを試みるとともに、顕密体制論以降の中世仏教研究史とそこで交わされた議論を整理することによって、残された問題点および課題を明らかにすることを目的としている。

はじめに、戦後を中心とする鎌倉仏教・中世仏教研究の流れを振り返り、その中で黒田説のもつ意義を考える。次いで黒田の中世国家論である「権門体制論」を視野に収めながら、「顕密体制論」の具体的内容と、そこに込められた黒田の意図を探ることにしたい。そして最後に、顕密体制論以降にそれを克服すべく提示されたさまざまな研究の歴史を回顧し、今後この分野の研究を次の段階に進めるにあたっての、問題点と課題を考えてみたい。

一、敗戦から顕密体制論まで

宗教改革論から鎌倉新仏教論へ

戦後の中世仏教研究を貫く共通の問題意識は、宗派史的視点の克服だった。

鎌倉仏教を含む日本仏教研究には、江戸時代以来の長期間にわたる各宗宗学の歴史があった。祖師の墨跡鑑定や遺文への引用文献の考証など、祖師の思想の基礎的研

究という点において、宗学の果たした役割は決して小さいものではない。

しかし、宗学はあくまで祖師を聖なる「宗祖」と捉えることを前提として、一宗の歴史の枠内でその意義を論ずるものだった。それは個々の宗派の内部で完結するものであり、そこには祖師の行実を広く当時の時代思潮の中に位置づけ、他宗の祖師と比較しながらその歴史的位置を明らかにするという視点はなかった。宗学がこうした方法に立脚するものであるかぎり、それをいくつなぎあわせようと、鎌倉仏教・中世仏教を宗派を超えた総体として捉える、という問題意識は生まれるべくもなかったのである。

戦後、皇国史観の呪縛から解放されて科学的研究の重要性が叫ばれるなかで、この分野でも研究史に画期をもたらす一冊の本が刊行された。家永三郎の『中世仏教思想史研究』である。

鎌倉仏教に関する客観的な立場からの先駆的研究は、明治末に発表された原勝郎の「東西の宗教改革」にまで遡ることができる。家永はこの本に収められた諸論文において、鎌倉仏教の成立を西欧の宗教改革になぞらえる原以来の宗教改革論を継承しながら、鎌倉時代に相次いで成立する親鸞・道元・日蓮らの宗教が、わが国の思想

史上どのような意味をもつものであるかを考察した。

家永によれば平安仏教（旧仏教）の本質は、天皇と国家の消災招福の機能を果たすことに存在意義を見出す「鎮護国家」にあった。ところが平安時代も後半に入ると、保元・平治などの戦乱を通じて同時代を末法惡世とみる意識や罪業意識が民衆の間に定着し、人々の間に魂の救済を願う声が強く沸き起こった。それを受けて、末法の世に生まれあわせた苦悩を同時代人と分かち合いながら、いかにすれば罪深き人々が救われるかという課題に取り組んでいったのが、親鸞を始めとする新仏教の祖師たちだった。新仏教の各宗派が専修・易行・在家主義・悪人往生といった「民衆的性格」をその共通の性格としてもつことになったのは、そうした成立の背景に規定されたことだったのである。

新仏教の成立を、それ以前の貴族的・護国的仏教に対する民衆仏教の成立と捉える家永のシエーマを継承しつつ、その問題を浄土教について具体的かつ克明に追及したのが井上光貞である。井上の研究の特色は、古代の被支配階層の中から武士が勃興し、やがてみずからの政権を樹立していく歴史過程を、「古代国家の解体と中世国家の形成」という明確な理論的枠組みでもって捉え、その社会変動の中に、浄土教の展開と中世的宗教としての

新仏教を位置づけていった点に求められる。家永の構想は井上の実証的な研究によって裏打ちされ、鎮護国家を旨とする古代的な貴族仏教が古代国家の没落と武士層の勃興によって形骸化し、やがて「民衆的」な新仏教＝中世仏教に主役の座を奪われるというシエーマは、以後研究者に圧倒的な影響を及ぼしていくのである。

中世史像の転換

家永＝井上によって形成された新仏教＝中世仏教＝民衆仏教論は、多くの研究者の圧倒的な支持を得て、以後長きにわたって定説の地位を保持することになった。だが、この説についてはやがて、その根幹を突き崩すような疑問が提起されてくる。それは中世史研究の新たな展開をふまえて、日本史研究者の側からなされたものだった。

井上が、貴族の支配が崩れて新たな統治者として武士が台頭する過程を、「古代国家の解体と中世国家の形成」という図式で把握した背景には、戦後の中世史研究をリードした石母田正の影響があった。

石母田はその著『中世的世界の形成』において、伊賀国黒田荘（三重県名張市）という山間の一荘園を舞台として、その領主である東大寺の古代的な荘園支配の中から、

武士団という形をとって在地領主が自立していく過程を描きだした。そして彼は、この在地領主層の台頭とそれに並行する農民層の成長（奴隸から農奴へ）こそが、「領主制」という中世固有の社会的関係の形成を示すものと考えたのである。

荘園制を古代的なものと捉え、その解体と領主制の展開に中世的世界の形成を見出そうとする石母田の「領主制理論」は、戦後の一時期中世史研究の主流を占めるにいたる。しかし、石母田のこの説はやがて一九六〇年代に入ったところから、集中的な批判を浴びることになった。それらの批判の論点は一様ではない。だが、石母田が荘園制と領主制を対立的に捉え、前者を後者によって克服すべき運命にある古代的な体制とみる点を突くことでは、それぞれの主張は一致している。そしてこのような論争を通じて、荘園制をただちに封建的なものとみなすか、あるいは封建制への過渡的な形態とみるかの相違はあっても、それを中世前期（院政・鎌倉期）社会の骨格をなす体制と捉え、当時の社会を「荘園制社会」「荘園公領制」と規定することが、中世史研究者の共通の理解となっていくのである。

古代国家の解体と武士層の成長という歴史過程との対比において、浄土教の発達を論じた井上の視座と方法は、

石母田の領主制理論を下敷きにしたものであった。それゆえ、石母田の古典的領主制理論の大幅な修正は、それに依拠して構築された鎌倉仏教像に対しても、根本的な見直しを迫るものだったはずである。しかし、実際には日本史・仏教史相互の学問的交流の場が少なかったこともあって、さまざま仏教史研究者側の問題意識を喚起し、定説の見直しへと走らせるには至らなかった。

八宗体制論

井上光貞の視角を継承しつつ、重要な論点を提示した研究として見落とすことができないものに、田村圓澄の「八宗体制論」がある。

田村は一九六九年の「鎌倉仏教の歴史的評価」において、興福寺衆徒が法然の専修念仏禁止を求めて朝廷に提出した「興福寺奏状」にみえる、「八宗同心の訴訟」という言葉に着目した。そして、伝統仏教八宗がこのように一味同心して法然を排撃する背景には、新興の念仏に對してみずからのもつ特権を守り抜こうとする彼らの意図が存在したとし、そうした共通の利害に基づいて共存する伝統仏教界の秩序を「八宗体制」と命名した。

全九カ条からなる「興福寺奏状」はその冒頭、日本にはいにしえより八宗のみがあり、それ以外の新宗を立て

ることは絶えてなかったと述べる。その上で奏状は、たとえ法然が立宗に堪えるだけの学識と能力をもっていたとしても、まず公家に上奏して勅許をえるべきであると説く。またそこには、仏法（八宗）と王法（公家政権）の共存共栄を主張する論理（仏法王法相依論）もみられる。

田村は八宗側が相依相即の關係にあるとする王法Ⅱ公家政権を、律令国家の系譜を引く「古代」国家であると捉えていた。そのため古代国家との相即不離を公言し、その首長である天皇の認可を立宗のための不可欠の条件であるとするこの奏状の論理は、鎌倉時代に表明されたものであっても、八宗体制の「古代的」性格を何よりも雄弁に物語るものとみえたのである。

伝統仏教八宗の連合を「古代的」な体制の残存と捉え、他方では法然に始まる新仏教の運動を「中世的」なものと規定した田村の「八宗体制論」の背後には、鎌倉仏教についての当時の定説的な見解があったことは明らかである。ただし田村説の場合、ややもすればまったくの混乱と分裂のイメージで捉えられていた鎌倉期の旧仏教諸宗間に、共通の利害に基づく一定の共存の秩序（八宗体制）が存在したことを指摘したことは重要である。中世における伝統教団の共存の体制とその意義をめぐる問題は、黒田の顕密体制論に引き継がれていくことになる。

仏教学研究の伝統

私はこれまで、主として歴史学の立場からの鎌倉仏教研究の足跡を辿った。しかし日本仏教研究には、そのほかにもう一つの有力な伝統があった。仏教学研究の系譜である。

この分野でもすでに戦前において、宗派史的視点の克服という点で注目すべき論文が発表されていた。島地大等「日本古天台研究の必要を論ず」である。島地はこの論文において、江戸期の安樂による天台復興以前を「古天台」の時代と規定し、そこに一貫する一つの思潮に着目した。いわゆる天台本覚思想がそれである。

島地はさらに進んで、本覚思想が天台宗という枠を超えて、鎌倉時代に成立する禅・念仏・日蓮らの仏教の共通の母胎となっていたこと、この思想が仏本神迹説から神本仏迹説への転換の背景にあったこと、平安期の文化を考える場合に古天台の思想を無視することはできないこと、などを指摘する。その上で、日本哲学史上の仏教哲学時代における「思想上のクライマックス」を、古天台の本覚思想に設定すべきことを主張するのである。

こうした島地の問題提起を受けて、本覚思想を軸に日本仏教史を構想したのが裕慈弘である。その遺稿集であ

る『日本仏教の開展とその基調』は、平安から鎌倉期にかけての諸思想を論じた上巻と、中古天台（島地のいう「古天台」と重なる概念）を論じた下巻からなる。

上巻では「諸行往生思想より一向専修への開展」というテーマのもと、平安仏教から鎌倉仏教への展開が詳細に跡付けられ、また「一乗思想」「絶待三学」「真俗一貫」「信心為本」を鎌倉新仏教の「四大基調」として、その伝統と特色が論じられている。下巻では、本覚思想が中心テーマとしてとりあげられる。裕は院政時代から江戸中期までを「中古天台の時代」と規定し、本覚思想の高揚・発展という視覚からそれを、「発生成立」「発達墮落」「伝承持続」の三期に分かつて、綿密な考察を加えている。島地・裕と続く本覚思想研究の伝統を継承しつつ、本覚思想の全面的な解明を試みるとともに、その鎌倉仏教への影響を論じたのが田村芳朗である。田村の特色は、インドから日本に至る広い仏教学の流れの中に、日本仏教を位置づけることのできる視点をもっていたことである。

本覚思想を考える場合、まず問題となるのはテキストの成立年代である。本覚思想関係の文献は、そのほとんどが先師に仮託された偽作であった。田村は本覚法門のさまざまなテキストを詳細に比較対照して相互の影響関

係を整理した上、各テキストの成立年代と著者についての詳しい考証を行った。また相即思想の発展という視点を導入して、「本覚思想」の定義を確定するとともに、その時期区分を試みている。

田村はさらに、天台本覚思想が鎌倉仏教だけでなく、中世の諸分野の思想——神道や文芸・芸道論——にまで広く影響を与えたことを具体的に指摘していく。そして、高度な思想的達成と広範な影響力からいって、絶対一元論に立つ天台本覚思想こそは日本仏教のピークに位置づけられるものである、と主張するのである。この結論は、新仏教こそが日本仏教の至高の達成であるとする常識を共有していた当時の研究界に、真っ向から対立するものだった。

ここにおいて、鎌倉仏教は本覚思想という共通の背景の中で把握され、思想的な座標軸ともいえるべき本覚思想との関係性において、各祖師の位置を論じることが可能になった。島地の提言は、裕や田村の研究をまっとうやく具体的な姿を現すことになったのである。

鎌倉仏教の総体的把握

以上、戦後の鎌倉仏教・中世仏教研究を回顧し、そこに家永—井上という歴史学の方面からの研究と、裕—田

村に代表される仏教學的研究との、二つの主要な流れがあったことを確認した。

これ以外にいま一つ見落とすことのできないものが、この両者いづれから距離を置いたところで独自の鎌倉仏教論を構築した大隅和雄がいる。大隅は一九六五年の「遁世について」から、七五年の岩波講座日本歴史のために書き下ろされた「鎌倉仏教とその革新運動」にいたる諸論考の中で、徐々にその構想を具体化していった。

大隅がこの問題を考えるに当たって課題としたことは、いかにすれば新旧仏教の枠を超えた「鎌倉仏教の全体像」の把握が可能となるか、という問題だった。

大隅がこの課題を追及していた六〇年代後半から七〇年代前半は、家永―井上の鎌倉新仏教論が圧倒的な影響力を持っていた時代だった。大隅は一定の指標にもとづいて新・旧仏教をはっきりと区分する両氏のシエーマに、安易に便乗することを拒んだ。代わりにとったのが、平安から鎌倉期に至る思考方法や価値観の展開の中で、鎌倉仏教の成立をとらえようとする方法である。それはまた、仏教史を超えた時代精神の中に鎌倉仏教を位置づけるようとする試みにほかならなかった。

大隅によれば平安時代中期から、律令的な秩序の解体に伴って、それを支えていた価値観の動揺が始まった。

そうした動向の中で、新たに析出された階層である「知識人貴族層」は、しだいに律令的な価値体系の外にあるものに関心を向けるようになった。それは律令的な価値体系の空洞化と、既成の価値基準では捉えることのできない、自然であるがままの人間の発見につながった。貴族社会に生じたこの精神革命は、やがて寺院社会にも波及した。もはや既存の教学が社会の変化を追うことができなくなったとき、教学そのものへの疑問と信仰重視の立場が成立した。宗教体験を深化させることによって、人間・仏法・現世等に対する思想の転換が行われ、鎌倉仏教の革新運動が生起する。――大隅はこのように論じているのである。

大隅は他方では、時代思潮の変動との関わりという観点に立って、鎌倉仏教を前期と後期に二分するという注目すべき時期区分の試みも行っている。

二、顕密体制論の提唱とその意義

顕密体制論

一九六〇年代に始まる中世史像の大幅な転換を承けて、家永―井上の鎌倉新仏教論に真正面から批判を加えたのが黒田俊雄である。

黒田は、一九七五年に刊行された『日本中世の国家と宗教』所収の「中世における顕密体制の展開」という論考において、「顕密体制論」と呼ばれる学説を提唱した。黒田がまず強く主張したのは、社会的勢力・宗教的権威・思想的影響力いずれの面でも、中世において旧仏教の保持していた圧倒的な力である。その際、黒田は「新仏教・旧仏教」といった区分が近世以降の宗派を基準にしてなされたものであるとして、分析概念としてのその有効性に疑問を投げかけた。代わって、歴史的に実在した中世の正統を示す概念として「顕密」という語を提示した。

黒田によれば延暦寺・興福寺・東大寺などの古代以来の伝統を誇る有力寺院＝顕密仏教は、通説でいわれるように、平安後期から一方的な衰退と退廃の道を辿ったわけではなかった。彼らは従来の後援者であった古代国家が変質するや、それに代わる新たな財政基盤として、積極的に荘園の獲得に乗り出した。その結果、諸大寺院は十二世紀末には巨大な荘園領主（権門寺院）として再生することに成功し、古代以上の強力な権力を体現して世俗界に権力を振るうに至った。と同時に、仏教界においてもその盟主としての地位を強化していった。しかも、それらの権門寺院はたんに個別領主として分立し対抗し

つつ存在していたのではない。彼らは「顕密主義」ともいべき共通の理念を媒介として、共存の秩序を作り上げるとともに、国家権力と新たな形で癒着してみずから支配体制の一翼を担ったのである。

黒田はこのように、顕密主義を基調とする諸宗が国家権力と癒着した形で宗教のあり方を固めた体制を、「顕密体制」と命名した。そして、「独自の社会集団と国家体制によって裏付けられた、世俗の実体さえ含む」「黒田・一九七七」この顕密体制こそが、中世仏教界の「正統」であり、支配的位置を占めていたと主張するのである。

それでは黒田説においては、それまで中世仏教の主役として扱われてきた新仏教諸派はどのような位置を与えられるのであろうか。黒田によれば、十二世紀末から始まる一連の仏教改革運動（いわゆる新仏教の勃興）は、支配的位置にあるこの「顕密」仏教に対し、それが生み出す時代的・社会的諸矛盾を、さまざまな部分的・特殊の形態で表現する「改革」、ないしは「異端」の運動として位置づけられるのである。

中世国家論と「権門体制論」

黒田の提唱した顕密体制論の背後には、「権門体制論」と呼ばれる黒田独自の中世国家像があった。

すでに述べたように、戦後の中世史研究界で一世を風靡したのは石母田の領主制理論だった。石母田は都市貴族や大寺社が行う荘園制支配を古代的なものと捉え、それを在地レベルで根源から突き崩していく新たな動きを在地領主制の形成に求めた。当然のことながら石母田にとっては、在地領主層の力を結集し、それを基盤として成立した鎌倉幕府こそが中世国家であつた。

中世国家の主役を鎌倉幕府と捉える一方、公家政権を最終的には打倒さるべき古代的存在とみなし、両者の相克のうちに鎌倉期の政治過程をみようとする「二重政権論」は、六〇年代まで中世国家論の主流だった。黒田が権門体制論によって主たる批判の対象としたのは、まさしくこの二重政権論だった。

一見すると、鎌倉時代が公武の激しい対立と相克の時代にみえることはまぎれもない事実である。しかし、黒田はこうした表面的な対立の背後に一定の秩序が保たれていたことに着目する。たとえば、武家政権は次々と公家側の権益を侵犯していくようにみえながらも、在地領主の荘園侵略に対しては一貫して荘園領主側を擁護する立場に立った。武家政権が存在しなければ、荘園体制はあのように永らえることはできなかった、という評価が生まれるゆえんである。

公武両政権は表面的には常に反目しあっていた。しかし、それはどこにでもある権力内部の主導権争いにすぎない。むしろ重要なのは、支配される民衆の側の問題である。二つの権力は人民に対しては、相互に補充しあつて彼らの上に厚く覆いかぶさっていたのではないか。

黒田はこうした見通しに立つて中世国家を、大土地所有Ⅱ荘園制支配を共通の基盤とする荘園領主階層Ⅱ権門勢家が、国家権力を分掌しつつ支配を遂行する体制と規定した。すなわち天皇家は国王を輩出する家としての役割を、武家権門は軍事・警察の権限を、寺社権門は国家支配のイデオロギーを提供するという役割を、それぞれ担っていた。これらの諸権門は国政上の一定の役割を司りながら、あいよつて国家支配を遂行していたとされるのである。

これまでしばしば黒田の権門体制論は一つの国家論であり、諸権門が国家権力を分掌する体制と説明されてきた。しかし、私はこうした規定は誤りとはいえないまでも、権門体制論の本質を必ずしも的確に言い当てていないように思われる。黒田が第一義として論じようとしたのは、たんなる権力の分掌のシステムではなかった。

「中世国家が、当時の人民にとつて、いかなるものであつたか」「黒田・一九七七」という、下からの視点の重要

性なのである。

権門体制論の提唱後、黒田説には多くの批判が寄せられた。二重政権を擁護する側からは、公武両政権の階級的な異質性をあいまいにしているという反論がなされた。また、そもそも中世には統一的な全国支配の秩序など存在しなかったとする中世無国家論も提示された。だが、これらは支配されるものの目線から権力構造を捉えようとする黒田国家論の核心を、内在的に理解したうえでの批判とは思えない。この「底辺からの視座」という問題は、顕密体制論を考える場合にも見落とすことのできないものだったのである。

顕密体制論の意義

黒田の顕密体制論の研究史上の意義については、すでに平雅行をはじめ多数の研究者が論じている。全体的な総括はそこにゆだねて、ここでは一、二、考えるところを述べておきたい。

冒頭でも述べたように、戦後の鎌倉仏教研究に共通する問題関心は、いかにすれば宗派史を超えたその総体的な把握が可能になるかという点にあった。この課題に対して、先学はおおよそ三つの方向から解答を模索した。すなわち、新仏教に共通する革新性に着目するもの、本

覚思想を諸思想把握の座標軸とするもの、時代思潮の中で鎌倉仏教の成立を考えようとするもの、である。

こうした立場に対し、黒田がとつたのは、中世に出現する宗教そのものの分析からその「中世的」性格を探り出そうとする方法だった。黒田によれば、戦後の中世仏教研究の中心となった鎌倉新仏教論は、宗派という枠は超えたものの、近世以降に確定する後世の宗派観念をそのまま中世に持ち込むという誤りを犯していた。これを克服するためには、なにゆえにそれぞれの宗教が中世的であるかを、同時代の歴史的状況をふまえてそれ自体に即して説明していく必要があった。

そして黒田の場合、彼が考える中世宗教としての指標は、中世という固有の歴史状況の中で、それが特定の役割を担っていることでなければならなかった。こうした立場から黒田は、中世的な支配体制＝権門体制に即応し、それをイデオロギー的に支える機能を果たしたものを中世宗教の正統、その矛盾を突いて出現する運動を異端と規定するのである。

黒田が「中世の人民にとって宗教とはなんだったのか」という問題視覚から、宗教研究にイデオロギー論の方法を導入したことは、その理論にもう一つの重要な特色を付与することになった。そのことによって仏教史研究に、

頂点的思想家論を超えて、歴史の全体的動向や生きた民衆との関わりを追及する道が開かれた。従来の中世仏教研究をはるかに凌駕する顕密体制論のスケールは、こうした彼独自の方法から生み出されることになったのである。

黒田の顕密体制論はこれまでしばしば、思想の「質」から「量」へと視点を転換したところにその意義があるとされた。しかし、「量」的影響力という点からいえば旧仏教が中世仏教の主流であることは、すでに戦前からの常識であつたし、家永をはじめとする従来の中世仏教研究者も等しく認めるところであつた。彼らがそこに着目しなかったのは、それがしよせんは古代仏教の残骸であり、思想的にみるべき価値がないという認識があつたからである。

それに対して、黒田は旧仏教を明確に「中世的」宗教と規定し、それが果たした歴史的・イデオロギー的機能を明示した。黒田の指摘によって、それまで古代仏教の残滓にしかすぎないと考えられていた中世の旧仏教に、一躍スポットが当てられることになった。寺領莊園や寺院機構などについては戦前からの研究の蓄積はあつたが、顕密体制論以後は、「古代寺院の中世的転生」という角度から、改めてその意義が問い直されることになった。

かくして黒田以降、顕密寺院の生態についての研究が飛躍的に進展していくのである。

顕密体制論の最大の意義は、けつして新仏教から旧仏教へ、「質」から「量」へとという視点の転換にあつたのではない。いかに宗教を捉えるかという、その方法と視座の独自性にこそ存したのである。

三、顕密体制論以後

顕密体制論の深化

顕密体制論は思想や教学研究にも強い影響を与えた。鎌倉時代の旧仏教が、決定的な自己変革を経て新時代に転生した中世仏教であるとすれば、「中世仏教」としての特色はどこに見出すことができるのであろうか。従来中世仏教の主役とみなされてきた新仏教は、どのように捉え直されることになるのか――。

この問題をめぐる数多い研究の中で、黒田以降一貫してこの問題を正面から受け止め、新たな中世仏教像の全体像構築を意図してきた研究者に平雅行がいる。

黒田の問題提起を受けて、平がまず取るべき研究の方向性として強調したのは宗派史的視点からの脱却だった。それを実現するために、平は、宗教史は何よりもまず総

合史・全体史として構想される必要があると主張した。

平によれば、古代や中世の社会は生産・経済と宗教の未分離を特色とするゆえに、宗教史もまた全体史として叙述される必要があった。平は黒田と重なるこのような問題意識を下敷きにして、黒田が中世仏教の「正統」と規定した顕密仏教との対比において、「異端」とされた法然や親鸞の思想の構造と、その歴史的位置の解明を目指すのである。

すでに述べたように、黒田は正統としての顕密仏教像を提示し、新仏教をそれに対する改革ないし異端の運動として位置づけた。しかし、黒田は「顕密主義」について「密教を統合の原理とした顕密仏教の併存体制」とするだけで、その中身をめぐってはほとんど具体的な記述はしていない。黒田のいう「顕密体制」「顕密主義」概念の不透明さ、あいまいさは、それと対峙する異端側の思想的特色をも不鮮明にすることにつながった。

平は黒田の残したこうした課題を総括し、顕密仏教側の論理と対比しながら法然や親鸞の思想を分析し、その異端たるゆえんを説明することを試みた。平によれば、民衆の解放願望を封殺する中世的イデオロギー形態の登場こそが中世宗教の成立であり、異端はそれに対する中世的な解放のイデオロギーであった。平の考察によって、

彼らの思想的特色が浮き彫りにされ、また「悪人正機」などいくつかの鍵となる概念の意味が、根底から問い直されることになったのである。

顕密体制と東国政権

黒田の顕密体制論をふまえつつ、そこに欠けていた正統・異端両者の思想の対象化を進めたのが平であるとすれば、その大幅な修正によって独自の中世仏教像を提示しようとしたのが佐々木馨である。

黒田の顕密体制論は、一つの国家論＝権門体制論と表裏一体の関係にあった。黒田によれば、鎌倉幕府もまた基本的には権門体制に組み入れられた一権門だった。そうした政治支配体制と重なり合うように、思想世界では顕密主義ともいうべき宗教イデオロギーが、中世の列島を広く覆っていたのである。

佐々木は黒田のこうした構想に対して、鎌倉幕府は当初から顕密主義とは異なる思想空間を作り上げていたことを指摘する。佐々木はその独自性を反叡山・親禅という点に求め、それを「禅密主義」と命名した。その上で、幕府の精神的な支柱であった鶴岡八幡宮や禅寺を中心に、禅密主義の具体的内容の解明を試みるのである。

こうした考察をふまえ、佐々木はさらに黒田の提示す

る「正統」「異端」という分析概念の有効性そのものに疑問を投げかけた。そして、それに替わって神祇に対してどのような態度を取るかという視点から区分を行うべきであるとし、鎌倉時代には、武家的体制仏教Ⅱ「禪密主義」と公家的体制仏教Ⅱ「顕密主義」からなる〈体制仏教〉、専修主義に立脚する〈反体制仏教〉、遁世門を内容とする〈超体制仏教〉、の三つの思想世界が存在していたと論ずるのである。

佐々木の論点は多岐にわたるが、私見によればもっとも重要な問題提起は、顕密体制が鎌倉幕府支配下の東国世界を包摂しうる概念か、といった点にあるように思われる。東国政権下の宗教世界の独自性を明らかにするという問題意識は、明らかに黒田には欠落した視点だった。また、鶴岡八幡宮や、幕府祈禱寺、禅・律について個別に論じた研究は数多いが、そうしたものが総体としていかなる宗教空間を作り上げていたのかといった問題関心は、従来の研究にはほとんどなかった。

それゆえ佐々木の突きつけた疑問は、顕密体制論そのものの有効性を根本から問い直す大問題だった。佐々木の「禪密体制論」は、まぎれもなく顕密体制論の盲点を突くものであったのである。

なお佐々木説については、鎌倉の宗教空間が顕密主義

とは異質ではなかったとする、平の詳細な反論が発表されている[平・二〇〇〇]。

思想史としての日本仏教史

顕密体制論を基本的には受け入れつつその深化と改正を目指す立場に対し、そこから距離を置いた形で、独自の日本仏教像の構築を目指したのが末木文美士である。

島地―田村芳朗の仏教学の系譜に連なる末木は、みずからの研究が仏教学の立場によるものであることを明言する。ただし、末木は自分の研究を「仏教」の範疇に留めようとはしなかった。日本仏教をインド以来の仏教思想史の流れに位置づけることによって、仏教史上における日本仏教の独自性を明らかにしようとともに、その作業を通じて、時代精神や民族文化の特質を照らし出すことが可能になる、とするのである。思想史としての仏教学研究の提唱である。

こうした見通しに立ったうえで、末木は宗派史的研究の限界を指摘する一方、返す刀で、これまで研究を主導してきた歴史学的視座からの日本仏教研究を厳しく批判する。末木によれば、歴史学が思想を政治や社会の動きに従属させた結果、宗教を捉える視点が政治的な関心に偏ったり、教理・思想の内容に深く立ち入れない、とい

つた弊害が生じたという。その上で、「宗教はあくまで宗教として、思想はあくまで思想として解明」〔末木・一九九三〕される必要があると主張するのである。

鎌倉仏教に關していえば、末木に一貫しているのは、新仏教偏重主義に対する批判的立場である。末木によれば、「現世主義」ともいふべき日本仏教の基本的性格を規定する決定的な転換点は、最澄と空海であった。彼らを起点とする現世主義の流れは、安然における台密理論の大成や本覚思想の興隆に伴っていつそう發展し、日本仏教を貫く一本の機軸を形成した。しかし、平安中期からそうした方向に歯止めをかけるかのように、仏教の現実否定の精神を取り戻そうとする動きが現れた。末木はこの二つの潮流の織りなす紋様として、日本仏教の展開を構想するのである。

末木はこのように、日本仏教全体の動向を展望するなかで、鎌倉仏教を把握する立場をとった。加えて末木は、歴史学のように過去を現在から切り離して捉えようとすることには批判的だった。過去はあくまで現代につながるものとして、主体的な捉え方が求められるべきだとする。こうした立場をとる末木の目には、黒田や平の研究にみられる、古代と中世、正統と異端といった明確な区分は、かえって既存の研究の枠組みに縛られているもの、

と映ることになったのである。

總体的把握論の展開

先にあげた黒田・平・佐々木らは、歴史学的立場からの研究に連なるものであった。他方、末木は仏教学研究の伝統を汲んでいた。彼らはそれぞれ史学と教学という、仏教研究の二つの代表的な方法に立脚して、その研究を深化させていったのである。

これに対し、大隅と重なる問題意識を抱いて研究を進めたのが高木豊である。日蓮研究から出発した高木は、顕密体制論の発表と符節を合わせるように、鎌倉仏教に対する広い視野からの多角的な考察を発表し始める。

高木はまず研究の前提として、井上らの主導する従来の鎌倉仏教研究が、浄土教を中心とする新仏教を主たる対象として進められてきたことを指摘する。その上で、既成仏教もまた古代から中世への変革を正面から受け止め、中世への対応を成し遂げていたこと、それゆえ鎌倉期の仏教界においても、既成仏教が「主流・正統」の地位を占めていたのであり、新仏教はそこから自立した「傍流・異端」にすぎなかったことを説く。そして、この両者の「拮抗関係とその構造の解明」こそが、「歴史としての鎌倉仏教に対する總体的考察」の、重要な手がかり

になるものである、とするのである。高木と黒田はついに本格的に斬り結ぶには至らなかったが、高木が顕密体制論を強く意識していたことはこうした記述に窺うことができる。

また、高木は、それまでの鎌倉仏教の総体的把握の仕方の一つに、新仏教に内在する共通の特質の指摘があったとした後、そうした視点に加えて、鎌倉仏教が自己に對して外在するもの——具体的には「歴史」と「国家」——にどのように対峙し、いかなる思想的営為を行ったかを探ることによって、鎌倉仏教の総体的考察への新たな視座を確立しうる、と主張する。以上の二つの基本的な視座に立つて、高木は鎌倉仏教に対する縦横な論述を展開していくのである。

このように、高木の学風の特徴は、鎌倉仏教に直接の焦点を合わせながらも、時代的には平安時代から近世に至るまでの長いスパンの中に、分野的には仏教を超えた時代思潮の中に、それを位置づけようとする手法にあった。

官僧と遁世僧

顕密体制論以降、これまであげたような区分では捉えきれないような、新たなタイプの鎌倉仏教研究が生まれつつある。その代表が松尾剛次と袴谷憲昭である。

黒田の顕密体制論に対して痛烈な批判を加えつつ、特色ある鎌倉仏教像を示したのが松尾剛次である。松尾はもともと日本史畑の研究者であり、その学風も堅実な実証を基本とする歴史学的な手法に拠っている。だがこと鎌倉仏教の研究に関しては、その方法はきわめて独自のものがある。

松尾はまず、井上・黒田に代表される従来の鎌倉仏教の研究は、たとえば莊園制と寺社のように、政治・経済と宗教が一体不可分の関係として捉えられてきたことをあげ、こうしたものはひとまず区分されべきであるとする。そしてその上で、宗教はそれ自体として考察されるべきであり、「鎌倉新仏教」という概念もまた、宗教そのものを基準として規定されるべきである、と主張するのである。

それでは、松尾のいう基準とはなにか。それは「個人」の救済であった。松尾は「旧仏教」が共同体に埋没した人々の救済を目指すものであったのに対し、「新仏教」は商業の展開を前提として生まれた都市民「個人」の救済を目指すところに、その特色があると論じる。

松尾はその新仏教の担い手を「遁世僧」と規定した。官僧の世界から二重出家を遂げた彼らは、天皇とは無関係な入門儀礼システムを創設し、祖師信仰をもち、女人

救済・非人救済に従事するところに共通性を有したという。こうした見通しをもとに、松尾はさらに巨視的な視点から、日本の宗教の展開を共同体宗教↓第一个人宗教（新仏教）↓第二個人宗教（新宗教）という形で捉えうる、という壮大な構想を立ち上げるのである。

鎌倉仏教の特色を個人救済に認めることは、民衆救済・個人救済を新仏教の指標とする家永・大隅らに共通する視点だった。松尾はそうした見方に立ちながらも、親鸞を新仏教の典型とする見方を退け、従来の新旧仏教を横断する形で、個人救済という視座からみずからのいう「鎌倉新仏教」の特色を論じていくのである。

批判仏教

歴史的立場から中世仏教を考える際には、通常それが同時代においていかなる意義を有するかといった視点をとり、たとえ現代的な関心や主体的な問題意識をもっているとしても、それを完全に論証に内在化させて、表面に出さないのが常だった。それに対し、末木はそうした消極的な立場に疑問を表明し、個人救済に着目する松尾もまた、現代までを視野に入れた議論を展開している。さらに近年、自身の立脚点をはっきりと打ち出してさらに明確な問題提起を行っている研究者がいる。「批判仏教」

という視点から独自の日本仏教論を展開している袴谷憲昭である。

「批判仏教」は一九八〇年代半ばに、駒沢大学の松本史朗・袴谷憲昭らによって提起された問題である。「批判だけが仏教である」というテーゼを掲げるその主張は、仏教研究界に大きな衝撃を及ぼすことになった。袴谷はもともとインディ哲学を専門とする研究者だったが、やがて「批判仏教」の立場から、日本仏教を正面に見据えた研究を発表するようになった。

松本・袴谷の基本的な主張は、思想的な立場から「仏教」の範疇を明確にすることであった。そこでは仏性の万人への内在を説く如来蔵説のように、何らかの普遍的な基体の存在を想定する説は、「無我」を説く仏教の基本的立場を逸脱するものとされた。日本中世に圧倒的な影響力をもち、田村芳朗が「東西古今の諸思想の中で最も究極的なもの」〔田村・一九七三〕と評した本覚思想も、袴谷にいわせれば「仏教」の名に値しないものだったのである。袴谷の批判の刃はさらに、本覚思想を日本独自のものとしてもてはやし、その現代的意義を再発見しようとする梅原猛らの日本学研究者にも向けられていくのである。

なお、袴谷のいう「本覚思想」は、土着思想と合体し

て定着した思想すべてを指すものであり、本来の「仏教」に對峙するものとして規定された独自の概念である。

批判仏教の独自性は、仏教とはなにか、それはいかにあるべきか、という強烈な問題意識をあえて正面に打ち出した点にある。その根底には差別戒名のような重大な問題を起こしながらも、みずからの果たしてきた歴史的役割に目を向けようとせず、根本的な反省も自己変革も行わない日本の仏教界に對する、強い憤りの念があるように思われる。

四、中世仏教史研究の課題

顕密体制論への批判

以上、私たちは顕密体制論以降に發表された、鎌倉仏教・中世仏教を全体的に捉えようとする研究の歴史を回顧してきた。その多くは、独自の立場から、黒田の説を視野に入れたつつその克服を目指そうとするものだった。そのためそれらの研究は、必然的に顕密体制論に對する厳しい批判を伴うことになった。

顕密体制論は一種の仮説の提示であり、明らかに論証の不十分な部分や論理的に詰められていない記述が存在する。それゆえ、それに対してさまざまな批判があるの

は当然だった。しかし、顕密体制をめぐるこれまでの論争は、この分野を専門としない研究者にはもちろん、中世仏教の研究者にとつてさえ必ずしも分かりやすいものではなかった。その一つの原因は、従来の顕密体制論批判が、必ずしもその核心を突いたものとはなっていない点にあるように思われる。

たとえば、顕密体制論は宗教の量的影響力に着目したものであつて、宗教を宗教として評価することができていない、という黒田説への代表的な批判を取り上げてみよう。中世仏教を考える際には思想の「質」を重視すべきであるという主張〔家永・一九九四〕や、黒田説では思想が歴史に從属させられているという指摘も、基本的には同様の認識に基づくものと思われる。

黒田が思想の量的影響力やそのイデオロギーとしての側面を重視することは紛れもない事実である。しかし、それは黒田が思想そのものの「質」を軽視したためではない。先にも述べたように、宗教を通じてこそ中世の国家や社会の仕組みがもつともよく見えてくるという前提に立つ、黒田の方法の必然的な帰結なのである。宗教を機軸とした中世の全体史を構想する黒田にとつて、思想が歴史や政治に從属させられているという批判はなんの意味もないものだった。思想・政治・歴史の一体的把握

にこそ、顕密体制論の独自性は存在したのである。

私は研究の視点や方法は多様でありうると考えている。また、根っからの善玉の思想・悪玉の思想というものも、基本的には存在しないと思っている。同じレトリックが、それを行使する人間の動機や行使される対象、時代的・思想的背景によってまったく異なる役割を果たすことは、私たちがしばしば目にする現象である。新仏教を至高の思想的達成と捉える立場も、本覚思想を哲学史のピークとする見解も、あるいは宗教を通じて国家支配のメカニズムを解明しようとする立場も、いずれも可能性としては十分に成り立ちうるものである。

だからといって私は、どのようなタイプの研究でも許されるという極端な相対主義の立場はとらない。研究の進展のためには、各自の学問分野や立場を超えた、方法と視点をめぐる相互の厳しい錬磨が必要である。だがそれは、それぞれの研究者が、自己の立場を基準として相手を両断するということではななるまい。

建設的な批判のためには、研究者はまず自身の方法と批判すべき相手の方法を対象化することが求められる。そしてその上で、相手の方法に即してその内在的な批判を行わなければならない。その際に、その批判が根本の方法レベルのものか、個別の論証・叙述に対するものか

といったことも、はつきりと自覚する必要があるだろう。

顕密体制論についていえば、私はそのもっとも重要な意義は、新仏教から旧仏教への視点の転換ではなく、底辺の視座から国家や宗教のもつ意味を問い直そうとした点にあると考えている。方法レベルの問題提起にこそ、その重要性は存するのである。顕密体制論の具体的な叙述は、すべてこの基本的な認識の上に積み上げられたものにはかならない。それゆえ、私たちが方法としての顕密体制論が提起する問題を正面から受け止め、それと対決したときにこそ、真の意味でその克服の道筋が見えてくるのではなからうか。

仏教研究の現在と今後

今回は紹介できなかったが、顕密体制論以前から現在に至るまで、この分野ではほかに多数の労作が発表されてきた。なかでも戸頃重基、川添昭二、藤井学、中尾堯らの仕事は、看過しえないものである。

それに加えてもう一つ見落とすことができないものが、近年の海外の研究動向である。サイードの『オリエンタリズム』などの問題提起を受けつつ、既存の仏教研究の限界を鋭く批判するベルナル・フォールやロバート・シャーフ、本覚思想を軸に日本仏教を捉え直そうとする

ジャクリン・ストーンらの研究をみると、もはや日本仏教研究の分野において、日本人が特権的地位に安住できなくなったことを痛感させられる。欧米の研究は、最新の批評理論を大胆かつ自覚的に活用していく点においてとくに刺激的である。

伝統的な仏教研究からすれば周辺分野であった民俗学・美術史・文学・建築学などの方面でも、近年の中世仏教研究の充実ぶりは著しい。また、アジアという広い場の中で中世仏教の成立を考えるべきであるという提言もなされ、それに基づく具体的な成果が示されつつある〔上川・二〇〇二〕。顕密体制論を契機として新たな段階を迎え中世仏教研究は、いまやかたてないほどの盛況ぶりをみせている。

しかし、研究素材と成果が豊富になればなるほど、それらを総合して新たな仏教像を描きだすためには、研究者側の透徹した問題意識と卓越した力量が求められることも事実である。今日の中世仏教研究の盛行を一時のブームに終わらせないためには、私たちも新たな資料の掘り起こしや実証面での精緻さの追及に加え、方法レベルで問題意識をさらに研ぎ澄ましていく必要があるだろう。その上で、周辺分野の成果を吸収しつつ、よりスケールの大きい中世仏教像の構築を目指していくことが求め

られているのである。

〔引用文献〕

家永三郎『中世仏教思想史研究』（法蔵館、一九四七）

——『書評・平雅行著『日本中世の社会と仏教』』（『日本史研究』三七八、一九九四）

石母田正『中世的世界の形成』（伊藤書店、一九四六。改訂版は東京大学出版会、一九五七）

井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九五六）

大隅和雄『通世について』（『北海道大学文学部紀要』一三二、一九六五）

——『鎌倉仏教とその革新運動』（『岩波講座 日本歴史』五、一九七五）

上川通夫『中世仏教と「日本国」』（『日本史研究』四六三、二〇〇二）

川添昭二『日蓮とその時代』（山喜房、一九九九）

黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』（岩波書店、一九七五）

——『現実の中の歴史学』（東京大学出版会、一九七七）

佐々木馨『中世国家の宗教構造』（吉川弘文館、一九八八）

島地大等『日本古天台研究の必要を論ず』（『思想』六〇、一九二六）

末本文美士『日本仏教思想史論考』（大蔵出版、一九九三）

——『鎌倉仏教形成論』（法蔵館、一九九八）

平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）

——『鎌倉山門派の成立と展開』（『大阪大学大学院文

学研究科紀要』四〇、二〇〇〇)

高木豊『鎌倉仏教史研究』(岩波書店、一九八二)

田村圓澄『鎌倉仏教の歴史的評価』(『鎌倉仏教形成の問題点』平楽寺書店、一九六九)

田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』(平楽寺書店、一九六五)

——『天台本覚思想概説』(日本思想大系『天台本覚論』岩波書店、一九七三)

戸頃重基『日蓮の思想と鎌倉仏教』(富山房、一九六五)

中尾堯『中世の勸進聖と舍利信仰』(吉川弘文館、二〇〇二)
袴谷憲昭『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九)

——『法然と明恵』(大蔵出版、一九九八)

原勝郎『東西の宗教改革』(『芸文』二一七、一九一一。のち『日本中世史の研究』同文館、一九二九、所収)

裕慈弘『日本仏教の開展とその基調』(三省堂、一九四八)
藤井学『中世宗教の成立』(『講座日本文化史』三、三一書房、一九六二)

松尾剛次『鎌倉新仏教の成立』(吉川弘文館、一九八八、新版は一九九八)

Bernard faure (ベルナル・フォール) *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan / Zen Buddhism*, Princeton University Press, 1991.

Robert Sharf (ロバート・シャーフ) *The Zen of Japanese Nationalism: Curators of the Buddha*, University of Chicago Press, 1995. (邦訳は『禪と日本のナショナリズム』『日本の仏教』四、法蔵館、一九九五)

Jacqueline Stone (ジャクリー・ストーン) *Original En-*

lightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism, University of Hawaii Press, 1999.

(東北大学教授)