

書評

・佐藤 眞人・八木 聖弥
・高橋 文博・表 智之
・見城 悌治・山東 功

佐藤弘夫著

『神・仏・王権の中世』

(法蔵館・一九九八年)

佐藤 眞人

するだろう。佐藤弘夫氏は、黒田氏の理論に深い影響をうけてその深化と発展に励む代表的な研究者である。まず、本書の構成を示してみたい。

序論

第Ⅰ部 仏法と王法

第一章 中世仏教における仏土と王土

第二章 仏法王法相依論の成立と展開

第三章 破仏破神の歴史的意義

第Ⅱ部 正統と異端

第一章 中世仏教における正統と異端

第二章 中世仏教者の正統意識

第三章 中世仏教者の歴史観

第Ⅲ部 天皇観の諸相

第一章 中世顕密仏教の国家観

第二章 中世の天皇と仏教

さる学会の研究発表の場で「黒田俊雄の顕密体制論は、近年多くの批判に晒されており、もはや今日では通用しない過去の理論である。」という趣旨の発言を聞いたことがある。確かに数十年の歳月を経て諸方面から多くの批判が加えられているものの、黒田氏を乗り越えてそれに取って代わるような、中世の宗教を総体として説明する新たな理論が創出されていないことも事実である。また黒田氏の業績は中世という時代に関わる多様な分野の研究者が連携し得る場を作り上げた点でも評価に値

第三章 日蓮の天皇観

第IV部 神仏のコスモロジー

第一章 中世的神国思想の形成

第二章 怒る神と救う神

第三章 地獄と極楽のコスモロジー

結び 中世仏教の展開と変貌

補論 顕密体制論の現在―黒田俊雄氏の批判によせて―

このうち第I部と第II部および「結び」は著者の長年の中世仏教に対する研鑽を土台として論を展開しており、中世仏教とわりわけ新仏教の方面に疎い評者が迂闊に論評できる筋合いではないだろうが、これらを通読しての疑問点を幾つか挙げてみたい。

第一に、中世前期に流行した専修念仏思想に基づく破仏破神行動の意義を考究した「破仏破神の歴史的意義」の章において、佐藤氏は「民衆にとって既成仏教への結縁とは、すなわち、在家戒を遵守し仏神への奉仕者となることであり、あるいは田畠や一紙半銭の寄進を行なうことに他ならなかったが、そうした行為が信仰という外被を剥ぎ取ってみれば、莊園制支配の確立と強化を意図する寺社への、下からの協力以外の何物でもなかったことは明白であろう」（一〇八―九頁）と述べ、さらに「中世の民衆にとって旧仏教の与える信仰とは彼らを拘束する宗教的呪縛の具でしかなかった」（一〇九頁）として、いわゆる旧

仏教とされる「顕密仏教」の本質を規定している。これに対し、「法然や親鸞は、此土有縁の唯一の仏陀である弥陀のもとではすべての衆生は平等であり、身分や階層に関わりなくだれもが、弥陀が本願として選取した念仏を唱えることで救済にあずかることが可能であると説いた。（中略）至上の存在たる弥陀のもとでの平等という理念を民衆に提供し、社会の底辺に置かれていた人々をして一個の自立した人格としての尊厳を自覚せしめることにより、彼らが既存の階層的な宗教的・世俗的秩序から離脱しようとする際の、精神的支柱としての機能を担ったのである。」（一〇六頁）として法然や親鸞らの「頂点的仏教者」の思想的意義を評価している。ここに本書に一貫する佐藤氏の「顕密仏教」および「新仏教」（法然・親鸞に日蓮を含む）に対する評価が示されているといえよう。

その上で破仏破神の意義を論じて「専修念仏門徒にみられる仏神誹謗の行動をも、無知蒙昧に起因する教理の曲解の結果としてかたづけられるのではなく、初めて自らの思想的武器を手にした民衆による、それを独自に使いこなしての主体的な闘争と捉える視座を確立することが可能となるのではなからうか」（一一頁）と述べている。

ただし一方において佐藤氏自身「法然や親鸞は、諸仏諸神を捨てて弥陀一仏への帰依と、専修念仏一行によるすべての衆生の平等の救済を説きながらも、それをあくまでも個々人における宗教的安心の次元に止め、門弟がかかる教説を現実社会の中

で、既成仏教批判と体制変革の論理として使用することは厳しく否定した」（二〇六頁）とも述べている。すなわち法然や親鸞には体制変革の意志が無かったということになるのである。佐藤氏は彼ら「頂点的仏教者」自身を通り越して、専修念仏門徒らに代表される民衆の立場にたつてるといえよう。ここにおいて端的に見て取れるように、佐藤氏は法然や親鸞・日蓮そのものの思想よりもむしろその思想を闘争の道具として利用した民衆の行動に視座を置き、それを評価しているということになる。しかしながら「あくまでも個々人における宗教的安心」を指向する法然や親鸞らの「頂点的仏教者」の意識と、社会の体制変革を指向する「仏神誹謗」の門徒（さらには一向一揆の行動との間には容易く思想の一致を見出せないような差異があるのではなからうか。例えば衆生の宗教的な次元での平等（それは「顕密仏教」においても説かれるものであるが）と、世俗の階層秩序における平等観念とは直結するものではなからう。その差異を踏まえ、法然・親鸞らの思想に体制変革の論理を見出すことは、私のような門外漢の目からは飛躍を感じざるを得ない。

第二に「結び」において佐藤氏は「それでは日本中世には、カトリックにおける神に匹敵するような、より普遍的な性格の観念と教権至上主義はついに成立しなかつたのであろうか。私たちはそうした神観念を、正統宗教を標榜する顕密教団から異端として排撃され続けた新仏教側、とりわけ法然を始祖とする

念仏宗と日蓮の思想に見出すことができるのである。」（四一五頁）と述べ、法然・日蓮らの新仏教の思想を評価している。「普遍的な」一神教の神観念と教権至上主義が、中世西欧の民衆に「自立の精神」をもたらしたといえるのかどうか西洋史に聞いて私には判断しかねる。しかしながら、中世のキリスト教世界を見る限り、日本中世の異端派への弾圧とは比較にならぬ苛烈な異端審問と魔女狩りの病理、十字軍やそれに対立するイスラムの「剣かコーランか」のスローガンに代表されるような唯一の真理・唯一の正義を振りかざしての他者に対する妥協なき全否定、さらに降つては植民地支配への加担等、もはや言い古された事例を列挙するようであるが、西欧キリスト教の「普遍的な性格の観念」や教権至上主義を価値判断の基準とするところが、今日どれだけ有効であるのだろうか。宗教対立に起因する世界諸地域の紛争を見るにつけ、仏教者に対する価値判断として、例えば親鸞と比較して明恵に対する河合隼雄氏の高い評価などには、どう耳を傾けられるのだろうか。

一神教が多神教よりも進化した高度な宗教であるという価値観は佐藤氏の論述の随所に窺われるが、前世紀のキリスト教至上主義の宗教論の亡霊を見る思いがするというのは言いすぎだろうか。ちなみに黒田俊雄氏が、顕密体制に組み込まれる以前の段階の神祇信仰を「土着的信仰」あるいは「儀礼の系列」と規定して、仏教と同じ「宗教」という土俵に乗せて論じようとしなかつたことも、佐藤氏と同様今日の宗教研究の水準と照ら

すに宗教理解の古めかしさを感じざるを得ない。

さらに教権もまた俗権としての側面を持つことを必然的に免れないことは、権門体制下の顕密寺院に限るものではなからう。西欧社会におけるローマ・カトリック教会も然りである。仮定の話で恐縮ではあるが、一向一揆や法華一揆がもし俗権を圧倒して中世国家を超越するような教権を獲得したとして、それは中世の社会条件のもとでは民衆に再び精神的抑圧と世俗的隷属を強いる新たな俗権（宗教王国）の出現を意味するに過ぎないのではなからうか。

また中世の宗教の総体を論じるにおいて、顕密仏教に対峙するところの民衆闘争の理念を支えた法然・親鸞・日蓮らの「頂点的宗教者」という図式、あるいは〈融和の論理〉対〈選択の論理〉という図式に収斂させてしまつては、それによつて捨象されてしまう問題が多すぎるのではないか。顕密仏教の特質である建築・工芸や儀礼・音楽（声明等）なども、所詮民衆からの収奪の成果として片付けられ、その考究の意義が失われかねないだろう。さらには中世後期になつて盛んとなつた、本地物語や御伽草子・説経節・歌謡等の黒田氏のいう「顕密主義」の宗教理念に彩られた民衆文芸や、中世前期を起点とする「神道」の思想が中世後期を通じて文芸や芸能の分野にますます広く浸透していった現象などをどう理解するのだろうか。一揆を主導した農民層や在地領主層からも疎外された民衆がそれらの宗教文化を支えていたことも軽視すべきではないだろう。民衆闘争

史観の物差しで、中世の宗教を価値判定して事足りりでは、宗教思想研究としてその先の展開の可能性が狭まつてしまうと危惧するのだが、どうであらうか。

二

能力や紙幅の関係もあるので、後半は評者の専攻分野と関わりの深い、第Ⅲ部第二章「中世の天皇と仏教」と第Ⅳ部第一章「中世神国思想の形成」について取り上げてみたい。まず「中世の天皇と仏教」である。近年中世に生まれた複雑怪奇な秘説に関する研究が盛行しているが、テキストの未発掘や史料批判の困難さもあつて、私自身も含め、教説の絡み合いを腑分けし、それを系統付けるに止まっている研究が多い。序論において述べられていることだが、それら秘説の果たした歴史的な役割と「それがどのような政治的文脈に沿つていかなる集団・階層によつて主張されたものであるかを」（一一頁）問わねばならぬとする佐藤氏の提言は傾聴すべきであらう。

この章において佐藤氏は以下のように論を進めている。すなわち「現人神」たる古代の天皇が即自的神秘性を喪失して神から人へと転落し、その結果中世において天皇に対する新たな権威付けが模索された。即位灌頂およびそれをめぐる言説はそうした天皇の権威再生の試みの一つであるとする。天皇は古代においては「現人神」として個人の聖化・絶対化がなされていたが、中世においては莊園制支配維持のための「非人格的機関」

と化し、皇統の分裂の中で機関としての自己正当化を達成すべく即位灌頂が行われたとする。さらに日蓮の天皇観に及んで、日蓮はそうした天皇の權威を超越する論理を形成していたことを論じている。最後に天皇制の存続をめぐり、その要因を天皇の宗教的權威に求める近年の研究を批判し、「中世においては、天皇聖化の言説の盛行にもかかわらず、その權威の凋落と相対化は極限にまで達していた。天皇は何よりもその政治的役割によって國王たることを許された存在だったのであり、觀念的權威はそれに付随するものでしかなかった。私たちはきらびやかな衣裳に眼を奪われることなく、国家支配や体制秩序の維持において天皇が担わされた客観的役割について、冷静な分析を進める必要がある」と述べている。

佐藤氏の描く、古代の天皇を「現人神」「現つ神」すなわち神そのものとして捉え、古代から中世への時代の転換によって「神から人へ」凋落したとする図式は石井進氏らの先行研究を踏まえての論であろうが、やや大胆過ぎるのではないだろうか。古代の天皇は世俗面においては超越的な存在であつたろうが、天皇を神とする「天皇即神観」が古代の天皇観において普遍的位置を占めていたということは古代の研究分野において通説といえるのだろうか。そうした天皇観は概ね強権を保持し得た特定の天皇を美化する言辞や神話・説話として語られており、あるいは時代や場を限つた一時的・局限的・比喩的な觀念であつたと見るべきではないだろうか。また古代中世の神觀念におい

ては神と人とは峻別されるものではない。むしろ古代の天皇は宗教的側面においては、神々を祀るべき国家の最高司祭者と捉えるべきではなからうか。佐藤氏の古代天皇観は「現人神」にして神聖不可侵という近代の天皇観を古代に投影させているような気がしてならない。中世の天皇が「神仏の加護なくして存立しえない天皇」であれば、古代の天皇もまた神への祈りと神の加護なくしては存立しえない存在であつたとみるべきであろう。そうでなければ朝廷が天神地祇に対する祭りを行った意義はどこにあるのだろうか。また中世に天皇が「非人格的機関」と化したという佐藤氏の論にとりわけ異存はないが、天皇が世俗的權力を喪失しても、神祇の最高司祭者としての地位と權威は剝奪されることがなかつた点は留意するべきであろう。

ここでしばらく私見を述べさせてもらうに、中世の天皇は古代より継承された神祇の司祭者のみならず、神祇祭祀の宗教理念を守るための神仏隔離の原則による制約のもとにおいても、八宗の仏教勢力に対し宗教的権能による介入を強化していったように思われる。(神仏隔離の制約から自由な院がその権能を天皇と分担していたことも視野に入れる必要がある)多数の宗派・集団に分立する仏教勢力をひとつの宗教的体制として統合せしめる力学や原理は八宗の仏教勢力自身には内包されておらず、それを八宗として一つの体制に編成・統合せしめているのは天皇⇨朝廷であつた。もとよりそれは僧綱制による八宗の統轄とといった世俗的支配の次元に止まるものではなく、中世において

は宗教的思想的次元での統合という側面が認められるのではなからうか。(もとよりそれは古代的な国家と宗教との支配・被支配という明確な上下関係とは異質なものであり、仏法王法相依の論理に基づく相対性と相互の自立性を有するものであろうが。) 八宗の仏教勢力は、自身の宗教論理とは異質な「神話」(それは古代神話そのままではなく、それを神と仏との融和の原理によって再生させた中世神話へと変容していくのであるが)の論理に裏付けられた天皇を紐帯とすることによって、世俗的にも宗教的にも一つの統合された体制として存立し得たものではなからうか。天皇Ⅱ朝廷は世俗権門として諸権門の統合・調整機関であったのみならず、八宗という宗教体制を宗教的理念の次元で統合せしめる一つの宗教権門・教権でもあったという視点は成り立ち得ないだろうか。僧位僧官制度、平安前期からの真言院・天台惣持院の修法をはじめとする、朝廷仏事、平安末期に整備された護持僧制度とともに、即位灌頂はそうした中世の天皇の宗教的権能を体现する一つの儀礼であったと考えたい。(ちなみに私は阿部泰郎氏の指摘通り、即位灌頂の初例は後三条天皇であったとみている。) さらにいえば中世においては、本地垂迹説も神国思想も、あるいは神仏隔離さえも、その統合を支える教理や理念として機能したとは理解できないだろうか。即位灌頂は佐藤氏も言うように民衆にとつてはもとより閉ざされた無縁なものであろうが、八宗の寺院勢力と天皇との関係においては、それほど空虚な「衣裳」であったとは思えない。八宗を統合せしめる権能を有する

天皇にとつては、単なる天皇自身の権威の神秘化以上の効能を持つていたと考えられる。すなわち即位灌頂は個人としての天皇の神秘化を目的とする儀礼ではなく、天皇位の継承儀礼として位置付けられており、佐藤氏のいう「非人格的機関」としての天皇に関わる儀礼である。個人としての天皇の墮地獄や世俗的失脚、あるいは過去世の果報によって天皇に生まれたとする「十善の帝王」観が広まることによって(なお天皇の前世譚は中世に新たに語り出されたものではなく、既に早く『日本靈異記』の中に嵯峨天皇の前世譚が語られていることは留意すべきであろう)即位灌頂儀礼の権威性ひいては宗教的権能者としての天皇の地位が、失墜したり相殺されるといふ性格のものではそもそもなかったと見るべきであろう。即位灌頂によって天皇は、大日如来—一字金輪—金輪聖王という仏尊秩序の線上に位置付けられ、八宗を統轄し庇護する仏教的聖王としての地位を獲得すると觀念されたのであろう。天皇が大日如来という聖なる存在に变身するという理念は、佐藤氏が『梁塵秘抄』の「君をも民をもおしなべて 大日如来と説いたまふ」を引用して示すような「仏と衆生との一体不二」といったレベルの理念を象徴するものではなかったと考えられる。佐藤氏は「天皇が身に付けようとした新たな権威の衣裳も、天皇を「裸の王様」の立場から救い出すことはできなかった。」(二四六頁)と述べるが、天皇を「裸の王様」と看做し得たのは、異端として国家の弾圧を被り遺恨を抱いた日蓮ら「頂点的仏教者」でなければ、現代の視点から中

世という時代を客観視できる立場の研究者だけではないだろうか。私には中世（少なくとも中世前期）の天皇の宗教的權威をそのように過小評価することはできない。論証を欠いた甚だ粗雑で身勝手な論を展開してしまったが、私なりの見通しを提示しておきたい。

三

次に「中世的神国思想の形成」は、古代的な神国思想と異なる中世神国思想の特質を考察した論文である。ここにおいて佐藤氏は、中世の神国思想が仏教に敵対的な思想ではなく、むしろ仏教的世界観を前提としたものであり、一見相反するように思われる末法辺土意識を論理的に組み込んだ思想であること、古代の神国思想と異なり天皇の權威を支えるものではなく、諸権門間の矛盾を隠蔽し中世的な支配秩序全体を正当化する役割を担っていたこと、それゆえ対外的な意識を前提にしているように見えながら、実は外国に対して抽象的な観念しか持ち得なかったことなどを指摘している。神国思想に対する旧来の学説を覆し、その理解を大幅に進展させたものと評価できる。

その上で二、三些細な指摘をしてみると、まず貞観十一年十二月の伊勢神宮への告文の分析のなかで、伊勢・石清水・宇佐以下の諸社の序列に着目して「古代的」記紀神話的な神々の配置と序列を前提とするものであることは明らかであろう」と述べているが、伊勢の次に記紀神話に見えない石清水・宇佐とい

う八幡神を挙げている点は、記紀神話というよりも、むしろ二十二社の序列の形成に連なる平安王朝国家的な神々の序列を反映したものであろう。記紀神話に基づく古代の神々の秩序が、本地垂迹説に基づく中世的な神々の秩序へと一足飛びに変容したとするのは、神道史の見地からはやや大雑把な立論に感じられる、今後神国思想に対してさらなる精緻な考察を進めて行くにおいては、神祇秩序や神観念の歴史の変容を丹念に押さえていく必要がある。

さらに中世においても、北畠親房において典型的に認められるように古代の神国思想の理念、すなわち神孫である天皇が国土を統治することの正当性が依然として主張されることである。また元寇という対外危機に際しての神国思想の昂まりも、佐藤氏が示した中世的な神国思想の構造の枠組みに適わない現象であろう。佐藤氏も引かれた菅原長成起草の蒙古への辺牒に見える「凡自天照皇大神耀天統、至日本今皇帝受日嗣；故以皇土、永号神国」という文言には、当時の荘園制支配の矛盾を糊塗するために対外危機意識を駆り立てるといった政治的意図レベルの解釈は別として、皇孫が統治すべき国土としての神国という観念が表明されていることは否定できない。すなわち古代と中世との非連続面を注視するあまり、中世的な神国思想の登場によって古代の神国思想が消滅したと理解するよりも、中世的な神国思想の新たな外皮に包まれながらも古代の神国意識がその論理の基底を支えており、国家や天皇制の危機に際してはそれが表出

することもあったと見るべきではなからうか。古代から中世へと時代が転変しても「神国」という言葉と文脈が継承されている限り古代からの連続面にも留意して分析を進めていく必要があるのではなからうか。

この著書の最後に「顕密体制論の現在―黒田俊雄氏の批判によせて―」と題する補論が収載されている。黒田氏が『日本中世の社会と宗教』において、佐藤氏への批判に対し佐藤氏が執筆した反論である。黒田氏に傾倒して研究を進めてきた佐藤氏の衝撃は想像するに余りある。黒田氏の批判は短編の論文であり佐藤氏の論の具体的な引用などはなされていないので、その真意は第三者に理解しかねる点が多々ある。一方で佐藤氏の反論も簡略すぎてうまく噛み合っていない点もある。黒田氏の生前に存分論争を闘わず機会があったらと叶わぬながら願うところである。また最近顕密体制論をめぐって末木文美士氏が平雅行氏に対して行った批判（末木氏『鎌倉仏教形成論』（法蔵館）を、佐藤氏はどう読まれるのであろうか興味がある。

以上、評者の無知蒙昧に加えて佐藤氏の研究分野や方法論と若干隔たりがあるため、体系的で踏み込んだ批評ができなかったことをお詫びしたい。甚だ見当違いの論評や批判もあるかと怖れるが、苦し紛れに思うところを率直に述べさせて頂いた。失礼に及んだ点があれば偏にお許し願いたい。

（北九州大学助教授）

玉懸博之著

『日本中世思想史研究』

（ベリかん社・一九九八年）

八木 聖弥

思想史において中世は、多様でさまざまな要素が錯綜した時期であるといえる。鎌倉時代には仏教の新宗派が次々と起こり、旧仏教と対峙しながら信者の拡大を図っていた。室町時代にはこの中から特に臨済禪が幕府と結びつきながら芸術にも強い影響を与えた。神祇信仰も仏教と絡みつつ、新たな側面を見せはじめ、外来の儒教や老荘思想も無視できない存在として文化の底流に流れている。こうした中世の思想は個別的に研究の対象にはなっていたが、より根元的に歴史や政治の思想として正面から論じられることが少なかった。ひとえに問題の複雑さゆえである。

本書はこうした現状にかんがみて、中世における思想の究明をめざしたものである。著者が定めた視点は、中世の人々が歴史とは何か、政治とは何か、という命題にいかに関答したか、ということに要約される。そして、この問題を論じるに当たって、超越者と人間の関係論、普遍と特殊の関係論を座標軸に置いている。石田一良氏が樹立した文化史学の方法を強く意識し