

中世から近世へ——出山道白における「復古」をめぐる——

頼住 光子

はじめに——時代区分論をめぐる

本稿では、筆者に与えられたテーマである「中世から近世へ」について、近世初期の曹洞宗門改革運動を取り上げ考えてみたい。議論の前提として、中世、近世という時代区分について、まず、簡単に触れておこう。

時代区分とは、一般に、時の流れを質差のある幾つかの時代に分割し意味付けることと定義される。時代区分には、視点や基準の取り方によってさまざまなヴァリエーションが有り得るが、現在、広く用いられているのが、ルネサンス以来の、古代 antiquity — 中世 middle ages — 近代

modern の三分法である。この三分法は、明治以降日本に移入された。特に、「中世から近世へ」というテーマに関して注目されるのは、日本経済史学の創始者とされる内田銀蔵が、『日本近世史』（明治三六年（一九〇三）公刊）において、ヨーロッパ歴史学の三分法を日本史に適用するとともに、新たに「近世」と「最近世」（＝近代）とを区別し、江戸時代を近世としたことである。

その後、ロシア革命、労働運動の激化などを背景として、国内でマルクス主義の影響が高まるとともに、唯物史観に基づく時代区分論が普及し、一九三〇年代には、実践の問題とも直接的に関連する、日本の歴史を唯物史観の時代区分にどう当て嵌めるのかをめぐる論争が、講座派と労農

派との間で盛んに交わされた。戦争でその流れは一時中断されたが、戦後、復活し、六〇年代頃までは、唯物史観に基づく時代区分説が歴史学研究の基本的前提とされ、日本古代は奴隷制社会か否か、日本の資本主義化（＝近代化）の始期はどこかなどの諸議論が戦わされた。

このような発展段階説に基づく時代区分論は、教科書にも採用されるなど通説化する一方で、歴史学界においては、マルクス主義の退潮とともに、一方向的推移、単線の発展を前提とした一国中心の発展段階説、またそれに基づく時代区分論に対する疑義が、とりわけ社会史などの立場から呈され、さらに、八〇年代には、ウォーラーステインの世界システム論に顕著に見られるように、一国における単線の発展段階に基づいて世界を分節化するような従来の時代区分論は、その有効性に疑義が呈され、現在に至っている。とはいうものの、時代区分それ自体、単なる惰性的、便宜的使用という以上の意味を持たないと断ずるのは、早計に失しないだろうか。時代区分には、狭義の、すなわち等質の時間の流れの中での一方向的な進化を前提とした従来のものの以外に、広義の、すなわち、必ずしも単線的進化を前提としない時代区分もある。ここで、新たな時代区分の意義として、特に注目したいのは後者である。後者は、時間を区切り、意味付けることなしに歴史的認識はそもそも

も成り立たず、時代区分は歴史学の重要な方法であるという立場に立ちつつ、これまで主流であった単線の発展段階説には与しない。それは、一国に必ずしも局限されない多様性のある複数の並存的時間の共振による、曖昧さを含んだ時代区分とも言うべきものであり、歴史の流れを認識するための一つの作業仮説である（解釈に関わるすべての事柄は、単独であれ集団的なものであれ解釈者の視点に拘束されるという意味で「仮説」として構築されたもの以外では有り得ないことは、いわゆる言語論的転回を持ち出すまでもなく自明であろう。問題は、その観点を導入することによって、どのような多様性と包摂性をもった世界像が描き出せるのかということではないだろうか。ちなみに言えば、「日本」それ自体も、均質な時間と空間の中で同質性を成員に要求する単一の実体としてのそれではなくて、内部に差異を含みこんだ、いわばヘテロフォニックな、またはポリフォニックなそれと考えることが可能だろう）。

イタリアの哲学者・歴史家のクローチエの言葉「歴史を思惟することは確かにこれを時代区分することである」^②（傍点は原著）にもあるように、時代区分とは、まさに「今、ここ」を、歴史全体の中でどう説明するのかという関心から展開されるものであり、その意味で、関心が変われば区分の基準も、区分された各時代のイメージも変化する。研究の行き過ぎた細分化、専門化が問題となっている今日、時

代区分論の含意するマクロ的観点の重要性は明らかである。

とりわけ、中世から近代への過渡期や近代の萌芽期、すなわち近世については、八〇年代以降、国際的にも国内的にもマクロ研究の必要性が叫ばれ、多くの業績が発表されている。特に、注目されるのは、八〇年代頃から、ヨーロッパについて、主権国家成立、大航海時代、絶対主義確立の時期である一五世紀から一八世紀末に到る時代を「近世」^① Early Modern と呼び新たな時代区分を立てる動きが顕著になると同時に、ヨーロッパに留まらずグローバルな意味での「近世」を考える方向性が示されたことである。後者は、ヨーロッパを中心とした世界システム論の理論的影響下にありつつも、必ずしも一元的な分業システムに還元されない、「各地域の諸研究のなかで形成されてきた「ゆるやかな合意」を見据えて提出された」^②「近世」の概念である。そして、その概念は、「決して時代区分を確定しようとはせず、むしろ近世と称される時期における各地域・各分野での特色のうち共通する側面を可能な限り描き出すという方法」^③としての、つまり、各地域・各分野で見られる「不思議な並行」 strange parallels の特徴を浮かび上げらせるような「近世」概念なのである。

このような意味での、ヨーロッパ中心主義をはじめとする自地域中心主義を相対化しつつ「分野横断的な世界的

視野に立った、新しい近世論」^④を主張する動きは、東南アジア史研究者のアンソニー・リードやヴィクター・リーバマンをはじめ、世界の非ヨーロッパ地域の研究者の間から活発になってきた。たとえば、中国・中央アジア史研究者であるジョセフ・フレッチャーは、論文「統合的歴史」の中で、「一六世紀から一八世紀の北半球には、①人口の増加、②歴史的变化のテンポの加速化、③経済活動の中心としての「地方」都市の成長、④都市商業階層の勃興、⑤宗教の再興と宣教活動、⑥農村の騷擾、⑦遊牧民の没落、といった共通の動きがあったことを指摘」^⑤している。これらの多くは日本の「近世」にも見られる諸特徴であり、この意味で日本の中世から近世へという動きは、一六世紀を画期としてはじまる「世界的近世」に連動したものと考えることも可能なのである。

本稿では、これらの諸特徴の中でも、とりわけ社会秩序全体の再編とも関わる「宗教の再興」に焦点を当てて、時代の画期、すなわち、中世から近世への遷移を、近世初期の曹洞宗の僧侶である卍山道白における「復古」を手がかりとして検討してみたい。それを通じて、この「復古」をめざす運動が、前述の「世界的近世」という視点からは、明末清初の仏教復興や、一六世紀から一八世紀における東南アジアの仏教国家の発展と連動するものであるとともに、

「伝統」の創出や宗教による世俗補完的秩序の創出という「世界史的近世」に共通する特徴を持つことを明らかにしたい。

1 卍山道白と江戸宗門

江戸期の曹洞宗を代表する僧侶である卍山道白（一六三六―一七一五）の生涯の事績を貫くのは、「復古」である。その実現のために、卍山は、道元の思想を直接的に伝える、『正法眼蔵』や「永平大清規」を校訂し、それに基づいて宗統復古運動、古規復古運動を起こし、さらに菩薩戒の儀式を再興した。

ここで取り上げる宗門復古運動に関して注目されるのは、それが、隠元隆琦らによって導入された明末清初の禅宗の大きな刺激の下にあったということだ。隠元伝来の『黄檗清規』が卍山に影響を与えたことは有名であるが、宗統復古運動の背景にも、隠元によって伝えられた明末清初の嗣法論争における「復古」の主張があった。一七世紀から一八世紀にかけての明末清初の時期は、前述のようにアジアで大きな時代の変動が起こり、新たな「世界史的近世」が始まった時期であった。禅宗に限ってみれば、日本でも中国でも、嗣承の混乱を「復古」によって正して教団の求

心力を強化し、宗源に直接的に繋がる系譜をオーソライズしようとする動きが顕著に見られた。明末清初の禅宗は唐代や宋代の禅への回帰を、江戸初期の日本曹洞宗は宗祖道元への回帰を目指した。そして、両者ともに、そのような「復古」によって得た正統性によって宗派意識を先鋭化させ、それぞれの社会の中で地歩を占めようとしたのである。

2 卍山の宗統復古運動の意義

禅宗では古来、法の授受の系譜が重視され、特に、師僧から弟子への一対一、直接対面での師資相承は、人法（による相統）と呼ばれ尊重された。しかし、日本曹洞宗においては、中世以来、伽藍法（による相統）が盛んであった。伽藍法による相統とは、例えば、或る寺の住職に就任する際に、新任職は当該寺の開山の法の系譜を受け継ぎ、もしその後、別の寺の住職に異動する場合には、前嗣の法を棄却して新たな寺の法系を受け継ぐということである。卍山は、このような伽藍法による相統を、「因院易師」「多師嗣法」であると否定し、道元の「古」に復帰すること、すなわち、人法による相統を、『正法眼蔵』を論拠として主張した。

『宗統復古志』によれば、卍山は、元禄一三年（一七〇

○)に上京し、宗門の有力寺のみならず幕府側にも盛んに働きかけを行った。その主張として注目されるのは、近年の「弊悪之風」(伽藍法)は、仏祖正伝に背き、宗祖道元の『正法眼蔵』の趣旨に背き、さらには、徳川家康が永平寺、総持寺の両本山に与えた法度にも背くことだと指摘していることである。江戸時代の宗教政策というと幕府による上からの統制が強調されるのが常であり、確かにそのような側面も目立つことは否定できないが、ここでは、むしろ、「権現様が下し置かれたる法度」を逆手にとつて、卍山は、幕府も承認していた既成の宗門の制度を揺るがす主張を打ち出しているのである。⁸⁾ 両本山に対する法度における、二五年修行した上で師の推挙状がなければ「転衣」(黒衣を色衣にかえること)で、住職になる基礎資格取得を意味する)できないとする厳しい規定は、当然、教団への統制の一環と考えられるが、卍山は「嗣法の師の推挙状」を必須とするという一句をもつて、一師印証を「権現様」が認めていると自己正当化を図つた。そして、元禄一六年(一七〇三)、慎重な詮議の末、寺社奉行は、永平寺、總持寺をはじめ十一ヶ寺を召して、「申渡覚」の書付を下付し、一師印証を宗門の正しい嗣法の在り方と承認した上で伽藍法も後述のように完全否定はせず、最終的には曹洞宗側もそれを受け容れた。これらの経緯について、『宗統復古志』は、「正法回復」が

成就する過程として語っている。

さて、卍山らの主張は、この間、宗門に大きな反響を呼んだ。特に、奥州正法寺の定山良光からは、厳しい反論があった。正法寺側は、初代の墓塔を拜して面授のない月泉良印が第二代となつたという「拝塔嗣法」の歴史的事実を挙げ、正法寺では伽藍法の伝統が正当なものとして成立していると、激しく反論した(『正法嫡伝獅子一吼集』)。そもそも、正法寺は、中世を通じて崇光天皇、後花園天皇の勅と峨山の許可状に依拠して独立本山としての寺格を誇つており、権力が多元化していた中世の曹洞宗を象徴する存在であった。

奥州正法寺に限らず、中世においては地方の有力者を開基として多くの曹洞宗寺院が建立され、各寺、各派が、程度の差はあるにしても相対的に独立していた。これが、江戸時代になると、前述の『宗統復古志』の記述からも窺えるように、宗門自身が、幕府による統制をある意味利用しつつ、永平寺・總持寺という両本山を頂点とした本末制度による一元的ヒエラルキーの確立を目指した。

曹洞宗門における宗統復古運動は、現在でも宗門の側からは「弊風」改革であると高く評価されている。確かにその通りとも言えるのだが、反面、「古」という原点への復帰は、その原点へと直接的に繋がる一系の中に、他のあら

ゆる勢力が上下の秩序をもって組み込まれていく過程でもある。一言で言えば、宗統復古運動、すなわち伽藍法の否定とは、中世的多元性の退潮を加速させたとも考えられるだろう。

また、中世には宗源は、必ずしも道元だけに求められたわけではなく、栄西や道元の師である如浄が、遡るべき原点とされていたことも現にあった。それを道元一人に絞っていたのが、近世初期に起こった宗統復古運動だったとも言える。

従来、宗門の一元的ヒエラルキーの確立は、幕府による本末制度確立という宗教政策の文脈からのみ、つまり上からの宗教統制政策としてのみ理解され、それとは別個の運動として宗統復古運動は理解されてきた。しかし、卍山らの運動は、幕府による宗教統制を、ある意味利用した新たな宗門の一元的ヒエラルキーの主体的な創出だったとも言える。また、この宗門復古の動きは、明末清初の中国禪の復古運動と呼応するものであり、さらに、思想的文脈で考えるならば、卍山らの運動は、幕府による宗教行政もその一環をなすと考えられる、「世界史的近世」に顕著な「国家と連動した宗教復興」という大きな流れに掉さすものとも言えるだろう。

3 卍山による「復古」の内実

——三物と未悟嗣法をめぐって

「授覚道者偈并序」（『東林後録』所収）によって、卍山が主張した「復古」の内実をさらに見てみよう。そこで、卍山は、「一師印証」すなわち人法の原則を示した上で、嗣書（師資相承の系図）、血脈（伝戒の系図）、大事（嗣書と血脈との密意を図示した文書）の三物に関して、嗣書は人法でのみ伝えるが、血脈と大事については、伽藍法も容認するとした。このうち大事は、中世の切紙の流行下で成立したと推定され、従って道元には遡ることはできない。道元には全く関係がない大事を、三物として嗣書や血脈と並べたことは、現実的な対応としては有効であったろうが、「復古」という点では、疑問を惹起せざるを得ないだろう。

さらに問題なのが、卍山が嗣法にあたって「未悟嗣法」を認めたことである。開悟成道の有無に関わらず、法度で定められた年数修行を行い、規定通りに嗣法の儀礼を行うならば、師から法を継承することができるのである。このような年功序列と儀礼を重視するある種の形式主義は、僧侶に対する教団の管理に資する側面があったが、一般論としては、悟りと修行への関心の低下を招く側面もあったことは否定できない。

4 卍山の「復古」と道元の時間論

以上、卍山の「復古」に基づく嗣法観を瞥見したが、最後に「復古」のもつ時間論としての意味を検討しておこう。卍山の復古の主張の背景には、直線の時間観念がある。

それによると、道元を原点として現在まで、時間は直線のみに持続している。この場合、原点は、現在の時間を過去に遡っていった果てに出会われる時間であると同時に、持続する直線の単なる延長上にあるような時間ではなく質的に異なっている。それは、いわば、常に現在を規定してくるような規範的、理想的過去であり、また、その原点こそが、純粹かつ絶対的な善であり、価値の源泉でもある。時間の経過とともに価値の源泉が見失われ、「弊風」が蔓延ったとしても、自覚的に原点に回帰することによって、それらの「弊風」を撥ね退けて教団があるべき姿に戻すことができる。原点から時間は直線的に進むが、ある一点においてその進行は止められ、原点へと回帰する。類落し下降するだけだった時間が、方向を変えて始原に戻ること新たな時間となるという意味では、この時間を循環的な時間と呼ぶことも可能だろう。ここで注目したいのが、始原となる原点は、まさに道元一人に絞られているということである。

原点の単独性こそが、そこへの通路となる権威の絶対性を担保し、その権威によるヒエラルキーの一元化を保証することになる。

以上のような「復古」の時間論は、道元の時間論とは重ならない。道元の時間論とは、一言で言えば、同時性の時間論である。『正法眼蔵』の主張に従うならば、仏教とは時間軸を遡っていつて出会える釈迦が始めたものではない。時空を超えた永遠の真理を、釈迦を含めてそれぞれが、それぞれの今、ここ、この私において自覚し顕現してきたのであり、法を受け継ぐとは、師によって何かを与えられることではなくて、むしろ、師によって（自らが世俗の日常において募らせた先入見や我執を）適切に奪われることによって真理を自覚し、同時性の世界に参与することである。このような時間論は、原点を一元化することを拒む。原点というのならば、それは無数にあり、あらゆる存在が今、ここにおいて原点としての悟りの世界を現わしていると言えるのである。

前述のように、卍山は『正法眼蔵』の道元の言葉を手ばかりとして、道元の「古」に回帰し得ると主張した。しかし、卍山が依拠したとする道元の議論は、あくまでも卍山流の理解によるものである。道元の言葉を引用しつつも、その時間論において卍山の主張は道元のそれから大きく隔

たっているように思える。なぜならば、道元の議論が、師と弟子、仏祖と自己との一体性、同時性を強調し、今、この瞬間と、全時間との相即、時間の可逆性、同時性としての時間を宣揚するのに対して、卍山は、直線的、不可逆的に進行する持続する時間を前提しつつ、さらにその起点である「古」への復帰において循環する時間を宣揚し、さらに君臣、親子に准えられる師と弟子との関係の非対称性を主張する。これらの点において、両者の主張には根本的な差異が認められるのである。

注

- (1) 岸本美緒「時代区分論」〔岩波講座 世界歴史〕第一巻、一九九八年）二六一―二七頁。
- (2) クロオチエ著、羽仁五郎訳『歴史の理論と歴史』（岩波文庫、一九五二年）一四七頁。
- (3) 新たな「近世」概念の成立に関する詳細は、青木敦「序章「近世」と「アーリー・モダン」」（青木敦編『世界史の中の近世』青山学院大学総合研究所叢書、慶應義塾大学出版会、二〇一七年）の「二 概念の誕生」「三 新たな世界史的近世論」参照。
- (4) 岡崎勝世「三区分法の現在」（歴史学研究会編『歴史学における方法的展開』青木書店、二〇〇二年）一〇二頁。

(5) 前掲青木（二〇一七）八頁。

(6) 前掲青木（二〇一七）七頁。

(7) Fletcher, Joseph, "Integrative History: Paralleled and Interconnections in the Early Modern Period, 1500-1800," *Journal of Turkish Studies* 9, 1985. まとめについては、岸本美緒「時代区分の方法」（前掲『歴史学における方法的展開』）八三頁。

(8) 朴澤直秀「近世の仏教」〔岩波講座 日本歴史〕第一巻（二〇一四年）は、これまで通説とされてきた「幕府による予定調和的「宗教統制」の一貫としての、仏教ないし寺社の統制、という漠然とした見方を脱却する必要がある」（二四九―二五〇頁）と述べる。本論文で扱った、曹洞宗における復古運動による一元的教団組織の創出ための一連の動きは、まさに、幕府による上からの一方的統制ではなくて、宗派の側からある意味、幕府の権威を利用しての宗派の再編であり、この過程の検討は、朴澤の指摘する近年の近世仏教史研究の問題意識ともリンクするものである。

付記 本稿の議論をより詳細にした論文を、近日刊行の本学会五〇周年記念論集に掲載の予定である。

（東京大学教授）