

# 拙著『撰関院政期思想史研究』翼増三章

——再び平雅行「破綻論」などに答う——

森 新之介

## 緒言

昨年一月刊行の拙著『撰関院政期思想史研究』（思文閣出版。以下、「拙著」と略す）について、同年十一月、平雅行から批判の研究ノート「専修念仏の弾圧をめぐって——思想弾圧否定論の破綻——」（『仏教史学研究』五六・一、2013。以下、「破綻論」と略す）が発表された。

平が「森説の主な問題」として挙げた十二箇条について、筆者はすでに旧稿「拙著『撰関院政期思想史研究』決疑十二箇条——平雅行「破綻論」に答う——」（本誌前号、2013。以下、「前稿」と略す）で応答している。ただし前稿は執筆期間が短かったため、応答できなかった問題も少なくない。またその発表後、平が「破綻論」で予告していた別稿二本の一つが刊行されたため、これに応答する必要も生じた。

そこで本稿では、第一章で拙著の誤謬遺漏を補訂し、歴史思想についての平新稿に応答し、また嘉禄三年

の配流追却事件について補説する。第二章では、前稿で応答できなかった顕密体制論についての批判三箇条に応答し、また拙著で十分に論じていなかった摂関院政期思想史研究の課題や手法などについて補説する。そして第三章では、研究史における顕密体制論の位置付けについて補説する。これらの作業によって平からの批判に応答するとともに、拙著と前稿で尽し得なかった微意を補いたい。

## 第一章 補遺

本章は、第一節「拙著補訂」と第二節「末代末法同異弁」、第三節「嘉禄三年の配流追却事件」によって構成される。雑纂であって三節相互の連絡がないため、本章全体の結語もない。

### 第一節 拙著補訂

本節では、刊行後に判明した拙著の誤謬遺漏について補訂する。以下本節では、まず拙著の文を字下げなしで引用し、末尾にその頁数を示す。字下げなし引用文での傍点や傍記、訓点はすべて原文ママであるが、改行は適宜省略した。次に一字下げで筆者現在の見解を述べる。誤謬遺漏は恐らくこれら以外にもあろう。請う、拙著の誤謬遺漏を知る者あれば、たとえ小事なりともこれを告げよ。

なお拙著の刊行後、坪井剛は「『建永の法難』事件再考——訴訟過程の検討を中心として——」（『古代文化』六六・一「五九六」、2014）で、拙論を一部批判している。これについては別稿で応答したい。

## 第一章 「民衆仏教史観の研究史」

『史綱』で村上は、鎌倉新仏教に注目しながらもこれを唯一絶対とせず、時代ごとの多様な新仏教を想定した。  
(一三頁)

村上專精『日本仏教史綱』二卷(金港堂、1898-99)の仏教史叙述については、追塩千尋も「村上氏はその後通説になる新仏教、旧仏教という対比的な把握をしていなかったと思われる」と述べていた(『本書の対象と視角』「序論、書き下ろし」、『中世の南都仏教』、吉川弘文館、1995、後註二)。

「専修念仏の受容と弾圧」では石母田の『中世的世界の形成』から引用し、「同様の関係が、旧仏教教団と専修念仏者との間に見られるのである」(五一頁)と主張していることからして、田村の中世仏教史研究が、石母田の在地領主制論から多大な影響を受けていたことは明らかである。  
(三〇頁)

田村円澄の研究については、大隅和雄も「こうした傾向は古くからあったものであるが、直接には石母田氏の所論からくる連鎖反応といってもいいのかもしれない」と述べていた(『中世思想史への課題——田村円澄氏の論文集をよんで——』「第一部第一章、初出1960」、『中世思想史への構想——歴史・文学・宗教——』、名著刊行会、1984、二三頁)。

昭和五十年(1975)、京都大学史学科卒の黒田俊雄は、宗教史学の研究史について次の如く回顧した。

戦後の三十年間のうちで宗教史（仏教史・神道史）の分野で学説上の論争があつたのは、恐らくはじめの七、八年間まででないかとおもわれる。それ以後今日まで、少なくとも歴史学の他の分野のような意味での論争史あるいは学説史というほどのものは、永らく停止しており、個別的事実の考証は深められたが、観点や方法について意見がたたかわされ発展するということは、ほとんどなかったとおもう。

昭和廿年からの七、八年となると、田村が「専修念仏の受容過程」と「専修念仏の受容と弾圧」を発表した時期までとほぼ重なる。それ以後の廿年ほどは研究があまり発展しなかったという見解には、筆者も同意する。

（三一頁）

「廿年ほどは研究があまり発展しなかった」を「廿年ほどはあまり論争に発展しなかった」に訂正したい。拙著第一章で整理したのは民衆仏教史観の研究史についてであるが、右の表現ではすべての研究がさほど発展しなかったことになってしまうため、余りに軽率であつた。また、黒田もあまり論争に発展しなかったと言おうとしたのみであり、「研究があまり発展しなかったという見解」とは筆者の誤読であつたと考えられる。この問題については、本稿第三章第一節で補説する。

黒田の顕密体制論は、源空などの専修念仏を中世仏教史における傍流とするか主流とするかで旧来の新仏教論と異なるものの、それを民衆仏教として高く評価することにおいては全く同じである。（三三頁）

全文を「黒田の顕密体制論は、源空などの専修念仏を民衆仏教として高く評価することにおいては、旧来の説と同じである」に訂正したい。この問題については、本稿第三章第三節第二項で補説する。

中世仏教の主流は新仏教でなく旧仏教だったとする理解は、黒田の独創でない。今谷明が指摘した（『平泉澄と権門体制論』「第二部第四章、初出2001」、『天皇と戦争と歴史家』、洋泉社、2012）ように、それは嘗て平泉澄が『中世に於ける社寺と社会との関係』（至文堂、1926）で提唱して忘れ去られた学説を、黒田が先行研究として言及せずに換奪したものであった疑いが強い。〔…〕問題意識さえ異なっていれば先行研究の成果を己の新説として標榜してもよい、ということにはならない。もしそれが許されるならば、研究史などというものは成立しなくなってしまう。（後註二四）

「提唱して忘れ去られた学説を、黒田が先行研究として言及せずに換奪したものであった疑いが強い」を「提示した学説であった」に、「問題意識さえ異なっていれば先行研究の成果を己の新説として標榜してもよい」を「問題意識さえ異なっていれば先行研究と同じでない」にそれぞれ訂正したい。平泉説が黒田の提唱した昭和五十年当時すでに忘れ去られていたとか、黒田がそれを新説として標榜したとかは考えられないためである。研究史への誤解によって黒田を弾指したことは、慚愧に堪えない。この問題については、本稿第三章第三節第二項で補説する。

## 第二章 「末代観と末法思想」

これは「物理不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>測、神道亦難<sub>レ</sub>量。拳<sub>レ</sub>頭仰問<sub>レ</sub>天、天色但蒼蒼」（白居易「倣陶潛体」詩其十六）、『白氏文集』巻第五「閑適」一）などを踏まえたものか。本論で後に見るように、摂関院政期の日本において「蒼天」

は、物言わず賞罰応報と無縁な天の表現としてよく用いられた。

(後註二二)

「蒼天」の典故としては、『毛詩』国風「黍離」の「悠悠蒼天、此何人哉」を挙げるべきであった。毛伝はこれを「悠悠、遠意。蒼天、以<sub>レ</sub>体言<sub>レ</sub>之。尊而君<sub>レ</sub>之、則称<sub>レ</sub>皇天」。元氣広大、則称<sub>レ</sub>昊天。仁覆<sub>レ</sub>天下、則称<sub>レ</sub>旻天。自<sub>レ</sub>上降<sub>レ</sub>鑑、則称<sub>レ</sub>上天。抛<sub>レ</sub>遠視<sub>レ</sub>之蒼蒼然、則称<sub>レ</sub>蒼天」と註釈している。すなわち尊ばれず、元氣広大でなく、仁でなく、鑑を降さず、ただ蒼々としているだけの天が蒼天だ、ということになる。

原田本人は「学界通行の愚管抄は正像末三時の没落観に立つという觀念に訂正を要求することができた」と自負した(『愚管抄の「道理」』、『文化』二四・四、1960、二六頁)が、その要求は今日に至るまで殆んど黙殺されている。

(後註二五)

拙著の刊行後、前川健一は原田隆吉と大森志郎の説が石田一良と佐々木馨から批判されていることを指摘し、「石田・佐々木両氏の判断の当否は措くとしても、原田・大森両氏の説は重要な業績として参照された上で、結論を否定されているのであって、これを「黙殺」とは言えないのではないだろうか」と拙論を批判した(『森新之介著『撰閑院政期思想史研究』、『宗教研究』八八・一「三七九」、2014、一五八頁)。しかし、筆者の見解は「殆んど黙殺されている」であり、全く黙殺されているでない。

### 第三章 「九条兼実の反淳素思想」

抑先以民為<sub>三</sub>国之先<sub>一</sub>。

(二一九頁)

九条兼実の後白河院への報奏(『玉葉』治承五年「1181」七月十三日条)より。出典は『帝範』君体篇の「夫民者<sub>三</sub>国之先<sub>一</sub>、国者君之本」。

情案<sub>レ</sub>之、人事失<sub>三</sub>於下<sub>一</sub>、天変見<sub>三</sub>于上<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>不<sub>三</sub>戒慎<sub>一</sub>者歟。

(二一九頁)

「人事失<sub>三</sub>於下<sub>一</sub>、天変見<sub>三</sub>于上<sub>一</sub>」の出典は、『漢書』五行志第七と杜周伝第卅に見える杜欽の言「人事失<sub>三</sub>於下<sub>一</sub>、変象見<sub>三</sub>於上<sub>一</sub>」か。

(後註二二)

九条兼実の申状「可<sub>下</sub>依<sub>三</sub>変異<sub>一</sub>被<sub>レ</sub>行<sub>三</sub>攘災<sub>一</sub>事」(『玉葉』治承五年「1181」七月十五日条)より。拙著の刊行後、佐藤道生は唐代徳宗帝の詔「蝗蟲避<sub>三</sub>正殿<sub>一</sub>降<sub>三</sub>免囚徒<sub>一</sub>徳音」(貞元元年「785」八月甲子日付、『陸贄集』卷第三「制誥赦宥」下)に「夫人事失<sub>三</sub>於下<sub>一</sub>、則天変形<sub>三</sub>於上<sub>一</sub>。咎徴之作、必有<sub>レ</sub>由然」(八七頁)とあることを指摘し、これを兼実申状の「人事失<sub>三</sub>於下<sub>一</sub>、天変見<sub>三</sub>于上<sub>一</sub>」の出典とした(『養和元年の意見封事——藤原兼実「可依変異被行攘災事」を読む——』、佐藤・高田信敬・中川博夫編『これからの国文学研究のために——池田利夫追悼論集——』、笠間書院、2014、二六二頁)。ただし、右の詔は当時日本に伝来していたか未詳である。また、拙著で挙げた『漢書』五行志第七の杜欽の言は「人事失<sub>三</sub>於下<sub>一</sub>、天変見<sub>三</sub>于上<sub>一</sub>。能応<sub>レ</sub>之司<sub>レ</sub>徳、則咎異消。忽而不<sub>レ</sub>戒、則禍敗至」と続き、戒慎と関連付けられているため、やはりこれを出典と見るべきかも知れない。

凡天鑑不<sub>レ</sub>遠、避<sub>レ</sub>面咫尺。行<sub>レ</sub>善福來、取<sub>レ</sub>喻影響<sub>一</sub>。

(一一〇頁)

九条兼実の申状「可<sub>下</sub>依<sub>上</sub>變異<sub>一</sub>被<sub>レ</sub>行<sub>一</sub>攘災<sub>一</sub>事」(前掲)より。「天鑑不<sub>レ</sub>遠、避<sub>レ</sub>面咫尺」の出典は、『左伝』僖公九年に見える齊の桓公の言「天威不<sub>レ</sub>遠<sub>一</sub>顏咫尺<sub>一</sub>」であり、杜預はこれを「言、天鑑察不<sub>レ</sub>遠、威嚴常在<sub>一</sub>顏面之前<sub>一</sub>。八寸曰<sub>レ</sub>咫」と註している。

何必尋<sub>一</sub>上古之風<sub>一</sub>。隨<sub>レ</sub>時立法<sub>一</sub>、非<sub>一</sub>聖代之德猷<sub>一</sub>哉。

(一二七頁)

九条兼実の申状「可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>鎮<sub>一</sub>關東北陸乱逆間<sub>一</sub>事」(『玉葉』寿永二年「1183」六月九日条)の第五條「可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>立<sub>一</sub>御願<sub>一</sub>事」より。また、二年後の文治元年(1185)十二月廿七日条にも「縱雖<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>例、有<sub>下</sub>叶<sub>上</sub>物議<sub>一</sub>事<sub>上</sub>者、隨<sub>レ</sub>宜立<sub>レ</sub>法<sub>一</sub>、是聖代之流例也」とある。これらの出典は、藤原時平奉勅撰「延喜格序」(『本朝文粹』卷第八)の「隨<sub>レ</sub>時立<sub>レ</sub>教、或革或治。觀<sub>レ</sub>風制<sub>レ</sub>法、世輕世重」。

なお右の文治元年十二月廿七日条で、国書刊行会本の「物議」を九条家本は「時議」に作る。龍福義友はそれらの語義や兼実の思惟様式を検証して、「問題の箇所<sub>一</sub>に兼実が置こうとした語は「物議」であり、したがってこの部分<sub>一</sub>に関しては、九条家清書本の表記は誤りだった」と判断している(『玉葉の「物議」と「時議」——本文復原への一試行——』、『史学雑誌』一一四・一、2005、六六頁)。しかし、申状「可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>鎮<sub>一</sub>關東北陸乱逆間<sub>一</sub>事」や出典「延喜格序」の表現を参照すれば、「時議」が正しいとも考えられよう。



非<sub>レ</sub>国者無<sub>レ</sub>建<sub>レ</sub>家、非<sub>レ</sub>君者無<sub>レ</sub>建<sub>レ</sub>親。

(一三〇頁)

九条兼実『玉葉』寿永二年(1183)十月廿三日条より。出典は『臣軌』至忠章の「君者親之本也。親非<sub>レ</sub>君而不<sub>レ</sub>存。国者家之基也。家非<sub>レ</sub>国而不<sub>レ</sub>立」。

兼実は、後白河院とその近臣たちによる廟堂の擅断こそが政道紊乱の元凶であるため、言路を洞開して豁達に見てできるようにすることが反淳素への第一関門だ、と考えたのであろう。

(一三四頁)

九条兼実の言路洞開については、源光国修『大日本史』巻第一百五十七列伝第八十四「藤原兼実」でも、「兼実雅有<sub>二</sub>公輔之望<sub>一</sub>。其撰<sub>レ</sub>政也、志在<sub>下</sub>行<sub>二</sub>善政<sub>一</sub>、開<sub>二</sub>言路<sub>一</sub>、修<sub>中</sub>廢典<sub>上</sub>」と指摘されていた。

#### 第四章 「法然房源空の思想」

何れにせよ、起行修道しても得悟する者が「億億衆生」に一人もないとすれば、「億億」は十の十六乗であるため京中無一ということになり、不可能の意味合いが限りなく強い。

(二七一頁)

そのため源空が依用した善導の千中無一とは、諸行往生が困難かつ不確実だと強調した表現であるが、道綽の京中無一と異なり不可能を主張するものでないと見るべきである。

(二八一頁)

なお本庄良文は、「億億」とは多数の意であつてそのまま億の億倍と解する必要はなく、また仏典での「億」は通常千万の意であることを指摘する(『選択集』第二章における千中無一説——諸行往生の可否に関連して——、『仏教学部論集』九六、2012、後註二八)。ただし、何れにせよ厳密な計数によるものでないことは

明らかであるため、ここでは京の意に解しておく。

(後註二五)

筆者が「億億」を十の十六乗の意に解したことは、完全に誤りであった。これが「厳密な計数によるものでない」からこそ、「京中無一」と臆断せずにそのまま「億億無一」と表現すべきであった。本庄の指摘を知りながら十分顧慮せずにいたことは、慚愧に堪えない。

そのため、右の三文を次の如く訂正したい。

何れにせよ、起行修道しても得悟する者が「億億衆生」に一人もないとすれば、億億無一ということになり、不可能の意味合いが限りなく強い。

(二七一頁)

そのため源空が依用した善導の千中無一とは、諸行往生が困難かつ不確実だと強調した表現であるが、道綽の億億無一と異なり不可能を主張するものでないと見るべきである。

(二八一頁)

なお本庄良文は、「億億」とは多数の意であつてそのまま億の億倍と解する必要はなく、また仏典での「億」は通常千万の意であることを指摘する(『選択集』第二章における千中無一説——諸行往生の可否に関連して——、『仏教学部論集』九六、2012、後註二八)。

(後註二五)

源空晩年の二門二行判によれば、一切諸機に相應しない聖道門と諸行による証悟往生は、困難かつ不確実であったものの決して不可能でなかった。

(一九二頁)

源空が「熊谷入道宛消息」(元久三年「1206」成立か、嵯峨清涼寺所藏伝真筆)で、「…」と認めたのも、戒行は弥陀の本願でないから破れということでない。戒行は堪えられるだけ守持するべきだが、少々破れてし

まうこともあるだろう。それでも往生を絶望せず、弥陀の本願たる念仏に精進せよ、と勧励するためであった。(第五章、二〇七〜八頁)

拙著の刊行後、前川健一は筆者の用いた「熊谷入道宛消息」に

「念仏をつかまつり候はて、たゞことをこなひはかりをして、極樂をねかひ候人ハ、極樂へもえむまれ候はぬことにて候」よし、善導和尚のおほせられて候へハ、たん念仏か決定往生の業にては候也。

(五三五頁)

とあることを指摘し、「口称念仏以外の諸行だけでは往生ができないように解しうる」、「同じ資料のうち、或る部分を取り上げず、或る部分は利用しているわけで、資料操作としては問題を残しているように思われる」と拙論を批判した(「森新之介著『撰関院政期思想史研究』「前掲」、一五七〜八頁)。

この諸行往生の可否について、法然房源空は主著『選択本願念仏集』(建久九年「1198」成立)の第二章「善導和尚立正雑二行捨雑行帰正行之文」で、斯く私釈している。

修雑行者、必用回向之時、成往生之因。若不<sub>レ</sub>用回向之時、不<sub>レ</sub>成得往生之因。(二六一頁)

諸行を修して回向すれば極樂往生の因となり、回向しなければ極樂往生の因とならない、という。そのため消息の「たゞことをこなひはかりをして、極樂をねかひ候人ハ、極樂へもえむまれ候はぬことにて候」とは、極樂を願って諸行を修しても回向しなければ極樂浄土に往生できない、との意に解される。消息での表現が誤解を招きかねないものになったのは、恐らく専修念仏が決定往生の行であることを蓮生熊谷直実に強調したかったからであろう。なお、源空思想の研究で遺文法語を如何に用いるべきかについては、

本稿次章第三節第三項で補説する。

## 第六章 「興福寺の訴訟と専修念仏者への朝譴」

貞慶は破戒という外相そのものよりも、破戒を怖れず悲しまず、慚愧の心を生じなくなってしまうという内心の問題について何より危惧していた。平の「戒律を守れないのは仕方ないが、少なくとも戒律を守りたいと願い、破戒を恥じる意識が必要だ、と貞慶は主張している」という指摘も当を得ている。(二五五―六頁)

平雅行以前に、高木豊も「貞慶は〔…〕当代僧侶における無戒破戒の風潮を肯定していた。それにもかかわらず、それすらもこえ出た専修念仏者の破戒為宗のあり方を黙過できずに、批判したのであった」と指摘していた(『鎌倉仏教にみる変革と伝統』「第一部第二章、初出1976」、『鎌倉仏教史研究』、岩波書店、1982、四四頁)。

上横手が指摘するように、「すでに退官したり、出家した元老についても意見を徴しているのが注目される」。嘗て兼実が、文治の意見封事で遁世人からも意見を徴召していたこと(第三章第四節第一項参照)を考えると、これも六日前の兼実の指示によるものであったかも知れない。

(二六三頁)

美川圭は、永暦元年(1160)十二月の在宅諮問で、すでに落飾した貴族にも諮問されたことを指摘していた(「院政をめぐる公卿議定制の展開——在宅諮問・議奏公卿・院評定制——」)〔第八章、初出1991〕、『院政の研究』、臨川書店、1996、一二六頁)。そのため、元久三年(1206)二月に遁世人も意見を求めら

れたからと言って、兼実の指示があつたかも知れないということにならなかった。

入道関白殿こと九条兼実

(二六三頁)

同日条には「中山入道関白殿」(傍註ママ)とある。辻善之助『日本仏教史』二中世篇之一、岩波書店、1947、三二七頁)以来の通説は、これを中山院こと松殿基房の言だとしてきたが、本書では兼実の言と見る。

(後註三〇)

筆者が「入道関白殿」を九条兼実比定したことについて、平雅行は「破綻論」で、「明らかな誤りである」、「九条兼実比定したのであれば、兼実が「中山入道」と呼ばれた事例を提示することは、最低限の研究手続きである」(後註一一)と批判した。筆者はこの問題について未だ十分に再考できていないが、『三長記』を再読して得た知見を以下に記す。

建永元年(1206)四月十三日条に「経広勘、基通公号「普賢寺」、又「粟田口」と傍註があるため、恐らく「中山入道関白殿」(兼実公、月輪)の傍註もまた、慶安年間に同記の書写を命じた勧修寺経広のものであろう。その他、本文について言えば、建永元年二月十六日条に「中山入道殿下令「計申」給」「中山殿」とあり、同年六月廿五日条に「若宮渡「給于中山殿」とあり、同年八月廿五日条に「今日、中山入道関白殿有「御仏事」とある。また首書について言えば、建久七年(1196)十一月卅日条に「中山入道関白殿事」とある。試みに記して後考を俟つ。

小山聡子は、佐藤の挙げる顕密仏教による末法証法論の事例が、僅か一例を除いてすべて源空以後に偏っていることから、末法思想をまず克服したのは通説の如く源空であり、顕密仏教は末法思想が深刻な思想課題でなくなつてはじめて末法証法論を展開するようになったに過ぎないのではないか、と疑問を呈した。

(二九六頁)

「僅か一例を除いてすべて源空以後に偏っていることから」を、「僅か一例を除いてすべて源空以後に偏っているとして」に訂正したい。佐藤弘夫の挙げた『法華文句要義聞書』を、拙著では小山聡子の解釈に従つて東陽房忠尋が大治年間(1126-31)に著したものと判断した。しかし、これは恐らく誤りで、同書は院政期より後の成立であつたろう。この問題については、本稿次節第二項と後註七参照。

## 第二節 末代末法同異弁

### 問題の所在

筆者は拙著第二章「末代観と末法思想」において、従来混同されることの多かった末代観と正像末三時説(以下、適宜「三時説」「末法思想」とも称す)の異同に着目し、摂関院政期の歴史思想について考察した。

平雅行は昨年の「破綻論」で、歴史思想については別稿で論じると予告していた。そして今年六月の論文「末法思想と澆季観」<sup>1</sup>(以下、「末法澆季論」と略す)で、平は拙論を「これまでの研究の旨を突いた的確な批判」(二四一頁)と評価しつつも、「森氏は、漢学的澆季・末代観と末法思想との峻別に拘泥するあまり、それらが融合していた事実を見逃し、ひいては日本中世における澆季観の本流を見失うことになる」(二五〇

頁」と批判した。平の論証には幾つかの明白な瑕疵があり、また拙著の知見も一部黙殺されているため、殆んど承伏し得ない。

そこで本節では、第一項で平による論証の瑕疵を指摘し、第二項で末代観と三時説の相違について補説する。これらの作業によって平からの批判に応答するとともに、拙著での遺漏を補いたい。なお本節において、平「末法澆季論」からの引用はその頁数のみを示す。

## 第一項 同義融合の有無

筆者は拙著で、「末法」とそれ以外がしばしば一つの文章に混在するということは、決して両者がほぼ同義であることを意味しない」（四八頁）と述べ、安易に混同してきた先行研究を批判した。この問題について平は、「末法澆季論」で数多くの史料を列挙し、「澆季」「末代」などと「末法」が「同義」「同質」で用いられており、末代観と三時説が「融合」「融化」「習合」「同化」していたと主張する。

その一例として挙げられた文治三年（1187）五月一日付の後白河院起請文「高野大塔長日不断両界供養法条々事」（『宝簡集』『鎌倉遺文』一三〇）には、次の如くある。

伏惟、世及季葉、時当末法。出家学道之人雖多、苦修練行之心猶少。朝暮諸行、起居作業、概為邪法、不住淨心。

（第一条「長日不断法子細事」）

平はこれを引き、「季葉」と「末法」は対比的に語られているとはいえず、季葉・末法の世となった結果、そこから生じた事態は、苦修練行の闕如という一つの事象であることから、ここでの「季葉」と「末法」は

同義とみてよい」(一四三、四頁)と解釈した。「世」と「時」が同義であること、そしてこの起請文の作られた文治三年に後白河院が當時を「季葉」かつ「末法」だと見ていたことは疑いない。しかし「世及「季葉」、時当「末法」」との表現は、今という時世は上古か季葉かで言えば季葉であり、正像末の三時で言えば第三の末法だ、というだけの意に解される。

平は、複数の語の指示対象が同一であることや、複数の原因によって同一の結果が生じたことを「同義」と表現しているらしいが、それは必ずしも同義でない。前者は、例えば白石は色を言えば白であり、形を言えば石である。白石が存在することを根拠に、「白」と「石」が同義であり、色と形が融合していたと主張するような論法は成立しない。また後者は、例えば死は食の不足である飢えによっても、衣の不足である凍えによっても、その両者によっても生じ得る。死という結果が同一であることを根拠に、飢えと凍えが同義だと主張するような論法もまた成立しない。

平「末法澆季論」における同義融合の論法は、これら以外にも問題がある。慈円『愚管抄』巻第七(承久年間「1219〜21」成立)の

マコトニハ、末代悪世、武士が世ニナリハテ、末法ニモイリニタレバ「∴」。

(三四〇頁)

という一文を、平は「末法・末代を同義で使用したもの」とみてよからう」(一四七頁)と解釈する。だが、文中の「ニモ」は添加の意であり、複数の語が同義であれば添加の辞は存在し得ない。しかも周知の如く、慈円は同巻で「天下日本国ノ運ノツキハテ、大乱ノイデキテ、ヒシト武者ハ世ニナリニシ也」(三三五頁)と述べ、保元の乱によって武者の世になったと見ていた。仮に平の解釈したようにこの文で「末代」と「末



法」が同義であれば、「武士ガ世」と「末法」もまた同義だということになる。保元元年（1156）の大乱を劃期とする「武士ガ世」「武者ノ世」と、永承七年（1052）の入末法を劃期とする「末法」が同義だとは全く考えられない。

なお年次の先後を言えば、まず入末法があつてその百四年後に保元の乱が生じている。そのため、「末代悪世」「武士ガ世」そして「末法」という三者が挙げられた順序は、年次の古いものから新しいものへでなく、危機意識の強いものから弱いものへであつたと考えられる。拙著（五九頁）でも述べたように、ここは原田隆吉の「「末法」にも入つたのだから」というので、決してその語に力点があるのではない。「末代悪世」という語こそは筆者の力をこめて述べたもので、「末法」は単に加勢に引き合いに出されたにすぎないのである<sup>2</sup>という解釈に従うべきである。

平の挙げた数多くの用例は大多数が右の類であり、摂関院政期に末代観と末法思想が混同されていたとは見得ない。それらを除外すると、両者が混同されているらしい用例は次の三つとなろう。

印度震旦、正法像法<sup>時</sup>のときは、在家なを袈裟を受持す。いま遠方<sup>今</sup>辺土の澆季には、剃除鬚髮して仏弟子と称ずる、袈裟を受持せず、いまだ受持すべきと信ぜず、しらず、あきらめず<sup>明</sup>。かなしむべし<sup>悲</sup>。

（道元『正法眼蔵』十二卷本卷第三「袈裟功德」、仁治元年「1240」示衆、三四一頁）  
此に日蓮案云、世すでに末代<sup>享</sup>に入て、二百余年、辺土に生をうく。「…」今末法の始、二百余年なり。

（日蓮「開目抄」、文永九年「1272」成立、真跡曾存、五五六、五五九頁）  
若又付「小菩薩」立「正像末意」、此教専為「末代」可云也。  
（撰者未詳『菩提心論抄』卷第七）

〔光宗編『溪風拾葉集』卷第九十九、応長元年〔1311〕ゝ貞和四年〔48〕成立〕、八三三頁〕

第一例では、「印度震旦、正法像法のとき<sup>時</sup>」と「いま<sup>今</sup>遠方辺土の澆季」が対比されているため、この「澆季」は末法の意に解される。第二例では、「末代に入て二百余年」「末法の始二百余年」とあるため、「末代」と「末法」は劃期を同じくしており同義だと見てよい。そして第三例では、真言の教法は「正像末」の三時で言えば「末代」のためのものとされてお<sup>り</sup>、この「末代」は末法に同定できる。平の指摘したように、これら三例では末代観と末法思想が混同されているらしい。

ただし、注意すべきはこれら文献の成立時期である。第三例の『菩提心論抄』については未だ詳らかでないが、恐らく院政期より後の成立であろう。もしそうだとすれば、三例すべて摂関院政期の成立でないことになる。しかも、道元と日蓮は平の所謂「異端」の思想家である。たとえそのような分類法を用いなくとも、特異な思想家であることは疑いなく、道元や日蓮の用例によって歴史思想の基調を臆断すべきでない。

筆者は拙著で、「所見によれば、源空は本来の用法から逸脱して、末法思想を機根に付会した日本最初の思想家である」（二七〇頁）と述べた。本来は末代観に関連付けられるべき機根を、法然房源空（長承二年〔1133〕ゝ建暦二年〔1212〕）が末法思想に付会したため、その後、末代観と末法思想が混同されるようになったということは有り得よう。だが、道元や日蓮が両者を混同していたらしいからと言って、それ以前の摂関院政期でも混同されていたに違いないということにならない。それは、院政末期に一部の専修念仏者が末法滅論<sup>3</sup>を主張したからと言って、それ以前から末法滅論が存在していたに違いないと臆断すべきでないことと同じである。

## 第二項 主観客観の相違と対象範囲の広狭

前項では、平の用いた同義融合の論法が成立しないことを例証した。本項では、末代観と末法思想が如何に異なっていたかについて補説する。

拙著（四四頁）でも引用したように、数江教一は「末代」と「末法」の相違について斯く論じている。

末世、末代、澆末、澆季などという言葉は、道徳的な頹廢が目にあまる時代という意味で、年限の制約をうけないから、いつの時代にも使われうるが、末法はこの点に著しい相違をもっている<sup>4</sup>。

これを敷衍して言えば、蓋し末代観とは主観の時代評価であり、正像末三時説とは客観の時代区分である。一方の末代観には基点も期間も定められていないため、ある人が事物は陵遅していると見れば、それだけで当時は末代だということになる。しかし、他方の三時説には基点と期間が定められているため、たとえある人が仏法は破滅していると見ても、未だ仏滅から所定の年数を経ていなければ末法だということにならない。平も指摘する（一四四頁）ように、ある時期が像法か末法かは、何れの算出方法に依拠するかで異なり得る。そのため、同一時期を像法と見る者も末法と見る者もただけでなく、甚だしきに至っては今が像法か末法かは問題でないと公言されることすらあった。延暦寺は貞応三年（1224）五月十七日付「請<sub>レ</sub>被<sub>下</sub>殊蒙<sub>二</sub> 天裁<sub>一</sub> 停止一向専修濫行<sub>上</sub> 子細状」（『停止一向専修記』）で、一部の専修念仏者が、時世は末法澆季となったため顕密の淆教は薰修に功験がないと主張していることに、次の如く反駁した。

何況如来出世、更有<sub>二</sub> 異説<sub>一</sub>。如<sub>二</sub> 天台『浄名疏』等<sub>一</sub>者、以<sub>二</sub> 周莊王他之代<sub>一</sub>、為<sub>二</sub> 釈尊出世之時<sub>一</sub>。自<sub>二</sub> 其

代<sup>レ</sup>以来、未<sup>レ</sup>滿<sup>二</sup>二千年<sup>一</sup>、像法之最中也。不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>言<sup>二</sup>末法<sup>一</sup>。設雖<sup>レ</sup>入<sup>二</sup>末法中<sup>一</sup>、尙是証法時也。若立<sup>二</sup>修行<sup>一</sup>、盡得<sup>二</sup>勝利<sup>一</sup>。  
(第四條「捨<sup>二</sup>諸教修行<sup>一</sup>而專<sup>二</sup>念弥陀仏<sup>一</sup>広行流布時節未<sup>レ</sup>至事」)

智顗『浄名疏』などによれば、釈迦は周の莊王などの代に出世したため、今はそれから未だ二千年に滿たず像法にあることになる。しかしたとえ末法だとしても、なお修行すれば勝利を得られる証法の時だ、という。このように今が末法か未だしかは問題でないと断言されたことを見れば、三時説はあくまで客觀の知識學説であり、主觀の意識実感となり難かったことが知られる。これは嚴密には院政期より少し後の史料であるが、それ以前から像法か末法かについて諸説ありながら、當時を証法の時だと見ることでは一貫していた。そのため、このような三時説理解が摂関院政期において広く共有されていたと見てよいであろう。

また拙著(六一、三二一―三二頁)で述べたように、末代觀と末法思想はその対象範圍にも相違があつた。すなわち、末代觀は広く仏法も対象にし得たが、末法思想は狭く仏法しか対象にし得なかつた、ということである。

一方の末代觀は、末代には人心機根が時とともに劣化していくという漸澆史觀を本質とし、それとともに災異や不運が生じ易くなるという災異思想や運命論とも関連していた。紫式部『源氏物語』梅枝帖第卅二に、光源氏の「よろづのこゝむかしには劣りざまに淺くなりゆく世の未<sup>ナ</sup>なれど、仮名のみなんいまの世はいと際<sup>ナ</sup>なくなりたる」(二六一頁)という言がある如く、末代には原則としてすべての事物が衰退していくとされた。この文での仮名のように例外も有り得たが、末代に衰退するとされた対象が広汎であつたことは疑いない。しかし、他方の正像末三時説は仏法の衰滅を説くものであり、原則として漸澆史觀や災異思想、運命論など

と関連しなかった。<sup>6)</sup>

平は「末法澆季論」で言及していないが、この対象範囲の広狭という拙論は、拙著で列举した史料だけでなく同稿で引用された次の三つによっても裏付けられる。

末代仏法修学道陵遅、誠可然。愚痴闇鈍之人、次第受生之故也。不儲教門方便之説者、争扶末法衰微之法哉。

（慈円「天台勸学講縁起」、承元二年「1208」二月某日付、『門葉記』巻第九十一）

世既雖属末法、仏法未納于龍宮。時又雖及澆薄、日月猶懸於高天。

（「請特蒙」天裁申賜重 綸旨經其沙汰、如元被返付寺領備前国野田南北条長沼神崎庄上子細愁状、永仁二年「1294」四月某日付、『東大寺文書』『鎌倉遺文』一八五三九）

是併時属末法、惡魔伺便、代臨澆季、邪神得力之所致也。

（「請殊蒙」天裁、早被造營回禄金堂断罪脱落凶徒状、

永仁四年「1296」二月某日付、『醍醐寺文書』『鎌倉遺文』一九〇一五）

第一例は、末代になったから愚痴闇鈍の人が多くなり、仏法修学の道が陵遅している。そのため末法衰微の法を扶けるためには教門方便の説を設けなければならない、という。ここで末代であることは愚者増加と仏道陵遅という二事を、末法であることは仏法衰微という一事のみをそれぞれ指している。すなわち、末代においては愚者が増え仏道が廢れるため、末法において衰える仏法は方便の説を設けてはじめて扶けられる、ということである。そして第二、第三例は、末法になったが仏法は未だ龍宮に納まっていないとか、末法になって仏法障碍の惡魔が便りを伺っているとか述べたものである。このように三例とも、末法を仏法のみ

関連付けている。

院政末期、華嚴宗の明慧房高弁が『摧邪輪』こと『於一向專修宗選択集中摧邪輪』（建暦二年「1212」成立）の巻中で、正像末三時説について「惣約<sup>二</sup>時<sup>一</sup>処<sup>一</sup>説、非<sup>下</sup>別約<sup>二</sup>人<sup>一</sup>機<sup>一</sup>説<sup>上</sup>。此又経論定説也、不<sup>レ</sup>能<sup>二</sup>委曲<sup>一</sup>耳」（三四四頁）などと述べたことは拙著（一七〇頁）で紹介した。三時説が仏法についての説であり、機根についての説でないことは経論の定説だと明言されており、これが摂関院政期における三時説理解であったと見てよい。また拙論を裏付けるように、天台宗の行泉房静明（未詳、弘安九年「1286」）の作かと思われる『法華文句要義聞書』<sup>7</sup>巻第一の「在世滅後聞法一同口決」には、次の問答がある。正像末の三時で教法が衰滅していくことと機根の善悪は関係がないのでないか、という或問に、撰者はこう答えている。

此事代々先徳異義也。「…」可<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>心事、知識法機三。和合正法也。於<sup>レ</sup>中仏知識法二種、正像末不同無<sup>レ</sup>之恒常也。「…」然正像末三時、依<sup>二</sup>受取機<sup>一</sup>不問也<sup>同旁</sup>。「…」今分三時一事、依<sup>レ</sup>機也。（一四五頁）

知識と法は恒常だが、人の機根の変化によつて正像末の差別が生じる<sup>8</sup>、という。注意すべきは、正像末の三時で教法が衰滅していくことは衆生の機根とは関係がないとする問者の理解について、それは代々先徳の「異義」すなわち誤解だと述べられていることである。これは、後に誤解だと考えられるようになったものの、旧来の理解で三時説は人の機根についての説でなかったことを物語っている。前項で見た『菩提心論抄』もこの『法華文句要義聞書』も、機根に付会した源空の新しい理解が浄土宗以外にも波及していったものと考えられる。

## 小結

以上本節では、平からの批判を承けて末代観と末法思想の異同について補説した。両者が混同されるようになったのは源空より後のことであり、それ以前の摂関院政期において、末代観は広く仏法以外にも対象にする主観の時代評価として、末法思想は狭く仏法だけを対象にする客観の時代区分として峻別されていた。このように歴史思想の考察では、史料の成立時期に注意する必要がある。

なお平は「末法澆季論」で、末代観と末法思想の混同を前提に、「11・12世紀という荘園制社会の成立期に、寺社勢力は国衙の圧力に歯止めをかけ、寺院経済を保護して仏法興隆を図ることが、澆季・末代の衰弊を克服する道であると主張した」(二四二頁)とも力説している。寺院による訴訟と歴史思想との関係などについては、別稿で私見を示したい。

## 第三節 嘉禄三年の配流追却事件

### 問題の所在

筆者は拙著第六章「興福寺の訴訟と専修念仏者への朝譴」で、建永二年(1207)の斬首配流事件や後鳥羽院政期の専修念仏政策について考察した。これについて平雅行は「破綻論」で、拙著が後鳥羽院政期までを考察対象として、それより後の嘉禄三年(1227)の事件などに論及しなかったことを批判し、「嘉禄の法難が思想弾圧でも、専修念仏の弾圧でもなかったことを明らかにされたい」(五六頁)と説明を求めた。筆者は前稿(三四八～九頁)で姑息の私見を示したが、以後一年の間に考察が進んだため補説したい。

本節では、事件に関連する宣旨や消息を集録した「念仏者所追事」<sup>9</sup>（日向編『金綱集』巻第五「浄土宗見聞」下「正和三年」「1314」以前成立）などに依拠しながら、同年における朝廷と山門の動向について整理する。なお本節では、「念仏者所追事」からの引用は頁数のみを示す。

## 第一項 事件の経過

事件の濫觴は元仁二年（1225）正月、叡山出身で当時東国にいた定照<sup>10</sup>が、ある人の勧めで法然房源空（長承二年「1133」→建暦二年「1212」）の名著『選択本願念仏集』（建久九年「1198」成立。以下、『選択集』と略す）の弾劾書たる『彈選択』を著したことにある。同年の夏にそのある人が同書を京中に披露すると、叡山沙門にして源空遺弟たる隆寛が救釈のため『顯選択』を著した。二年後の嘉禄三年閏三月、岡本迎蓮が同書を東国に披露すると、無智の道俗は『彈選択』が誤っていると考えたため、四月、定照は是非を決するため両書を山門に披露した。<sup>11</sup>碩徳衆徒は大いに動揺し、謗法の罪と邪見の教えを止めるため、六月十七日までに三度三塔会合して奏聞を経た（以上、二一四～二五頁）。この奏聞は前後の史料から、隆寛とともに同じく源空遺弟の成覚房幸西、空阿弥陀仏の三名を配流するよう求めるものであったと考えられる。

そもそも山門は、十年前の建保五年（1217）五月某日付で「請<sub>レ</sub>被<sub>下</sub>殊垂<sub>二</sub>天察<sub>一</sub>、禁<sub>二</sub>刑仏法怨魔成覚空阿弥陀仏并其余党<sub>一</sub>、停<sub>レ</sub>止彼等所<sub>レ</sub>立宗<sub>上</sub>子細状<sub>一</sub>」（牒状類聚）『鎌倉遺文』二二一五）を上奏し、幸西と空阿への大辟を求めていた。当時は強大な後鳥羽院が君臨していたため許されなかったが、その後に承久の乱があつて朝廷は式微する。以前から幸西と空阿への処罰を求めていた山門は、嘉禄三年の夏に定照と隆寛の



論争を知ると、これを名目として隆寛だけでなく幸西と空阿の配流を求めたのであろう。小此木輝之も、「事件の発端は、<sup>12</sup>学問を代表する「堅者」の教學論争というよりも、長年山門衆徒に蓄積された鬱憤の爆発ではなかったか」と推測している。

数日後の廿二日と廿四日、山門は奏聞についての沙汰を待たず、感神院犬神人に下知して源空墓所を破却させた。諸伝によれば、廿二日は六波羅探題の平時氏が制止したため堂舎の破却に止まり、同夜、遺弟の法蓮房信空などが青蓮院門跡にして九条兼実息の良快と密議して、源空の遺骸を嵯峨に避難させたという。そして『百練抄』廿四日条には、同日、山門所司以下が源空墓所を破却したとある。恐らくこの時に墳墓も破却されたのであろう。

これら山門による堂舎墳墓の破却が、正当な寺務執行であったとは考え難い。八年前の建保七年（1219）閏二月八日付官宣旨「下知諸寺執務人令糾糾断専修念仏輩事」（日蓮編「念仏者令追放」宣旨御教書集列五篇 勘文状」『録内御書』巻第卅六）では、破戒違犯の専修念仏者は所在寺院の執務人が監察し、それでもなお違犯するようであれば朝廷が罪科を加えると定められ、諸寺が専修念仏者を直接制裁することは許されていなかった（拙著二八八頁参照）。そのため山門による源空墓所の破却などは、対象の墓所が山門末寺にあったとは言え、建保七年の官宣旨から逸脱する越権行為であった。坪井剛もこれを「私的制裁」と評している。<sup>13</sup>

朝廷は山門衆徒の動向を憂慮し、五日後の廿九日付で天台座主円基政所宛に宣旨を下す。なお、当時朝廷を主導していたのは円基兄の関白近衛家実である。<sup>14</sup>

専修念仏事、停廢宣下重疊之上、儉尚興行之条、更非<sup>三</sup>公家之所<sup>二</sup>知食<sup>一</sup>。偏為<sup>二</sup>有司之怠慢<sup>一</sup>。早任<sup>二</sup>先符<sup>一</sup>、可<sup>レ</sup>被<sup>二</sup>禁遏<sup>一</sup>。其上於<sup>二</sup>衆徒之蜂起<sup>一</sup>者、宜<sup>下</sup>令<sup>レ</sup>加<sup>二</sup>制止<sup>一</sup>給<sup>上</sup>。依<sup>二</sup>天氣<sup>一</sup>言上如<sup>レ</sup>件。

(二二五頁。『停止一向専修記』に同文あり)

専修念仏については、興行の停廢が繰り返し宣下されているが、それでも跡を絶たずにいる<sup>(15)</sup>。これは朝廷の沙汰でなく有司の怠慢であり、先符に任じて禁遏されることが望ましいが、衆徒の蜂起には制止を加えるべきだ、という。この宣旨は一見すると、朝廷が有司の怠慢を歎き、嚴重な処罰を望んでいたかのようである。しかし有司の怠慢とは、朝廷の過失でないと主張するための遁辞とも解し得る。また先符に任じての禁遏とは、専修念仏への対応には現行法令だけで十分であり、追加法令などは不要だということを意味する。それでいて衆徒蜂起の制止を求めていることから、朝廷が願っていたのは穏便な現状維持だったと見てよい。

廿一年前の建永元年(1206)に朝廷で専修念仏者二人への処罰が議せられた時、貴族たちは偏執無比の者を罰することに理解を示しつつも、もし専修念仏者への処罰によって念仏そのものを衰微させてしまえば罪業になると危ぶんでいた(『三長記』同年六月廿一日条。また、拙著二六三、四頁参照)。そのような危惧は、嘉祿三年当時の朝廷にも強くあったと考えられる。

しかし山門は翌卅日付の感神院宛政所下文(『十卷伝』巻第十)で、先符に任じて禁遏すべきだという朝廷からの制止を、山門が自ら捕縛追放すべきだとの意に曲解したらしい。

於<sup>レ</sup>今者、不<sup>レ</sup>論<sup>二</sup>貴賤之栖<sup>一</sup>、不<sup>レ</sup>撰<sup>二</sup>權門之領<sup>一</sup>、悉於<sup>二</sup>彼輩<sup>一</sup>可<sup>レ</sup>擲取<sup>二</sup>也<sup>一</sup>。就中、今度又「任<sup>二</sup>先符<sup>一</sup>、可<sup>レ</sup>被<sup>二</sup>禁遏<sup>一</sup>」之由、宣下狀為<sup>二</sup>明鏡<sup>一</sup>。則者<sup>(別)</sup>山門末寺庄園、日吉神人寄人、惣者諸国七道之士民、辺寺辺山

之僧徒、搜<sub>レ</sub>尋彼専修結構之輩、搦<sub>レ</sub>取其身<sub>一</sub>破<sub>レ</sub>却住所、可<sub>レ</sub>追放皇土外<sub>一</sub>之条、依<sub>二</sub>大衆僉議<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>仰如<sub>レ</sub>件。

(七三三頁)

今や貴顕の家や権門の領も対象として、悉く専修念仏の輩を捕縛すべきだ。しかも、今度もまた先符に任じて禁遏すべきだとの宣下があった。そのため山門末寺だけでなく、諸国七道の土民や辺寺辺山の僧徒も専修結構の輩を搜索して、その身を捕縛し住所を破却し、皇土の外に追却すべきだ、という。この激越な宣言をそのまま実行できたとは考え難いが、山門衆徒の動向を黙止していれば騷擾が拡大することは必至であった。情勢悪化を察知した朝廷は、ただ制止を求めるだけでは従わせられないと判断したらしく、四日後の翌七月四日付の綸旨で山門に斯く伝える。

専修念仏事、任<sub>二</sub>奏聞之趣<sub>一</sub>、欲<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>計<sub>二</sub>御沙汰<sub>一</sub>之處、「衆徒等下<sub>二</sub>遣所司<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>末寺内<sub>一</sub>破<sub>レ</sub>却彼等住坊<sub>一</sub>」之由、有<sub>二</sub>其聞<sub>一</sub>。事若<sub>レ</sub>実者、定喧譁出来歟。還不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>沙汰之詮<sub>一</sub>哉。早可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>停<sub>二</sub>止此令<sub>一</sub>候<sub>金力</sub>。

(二二五頁)

専修念仏については奏聞の趣に任じて沙汰する予定だが、衆徒が末寺内にある専修念仏者住居の破却を企てていると聞く。もしそれが事実であれば喧譁が出来してしまうため、速やかに停止すべきだ、という。このように朝廷は五日前の方針を一転し、近日山門の奏聞を裁許すると予告した。ただし『明月記』同日条によれば、当時すでに山門衆徒が路頭で遭遇した念仏者の衣を破り笠を切るなど、喧譁が生じていたらしい。

翌五日付の綸旨も、近日中に張本とされる隆寛と幸西、空阿の三名を流罪に処し、その余党も帝土より追却する予定だから、山門は愁訴を慰め蜂起を止めよと命じるものであった(二二六頁、『停止一向専修記』)。

翌六日には三名配流の官宣旨が下る（『民経記』同日条、『停止一向専修記』が、この前後、山門は制止に拘らず専修念仏者の草庵破却を断行する（二一八頁）。

山門では諸宗と連携して専修念仏者たちを悉く追却するとの議もあつたが、如法経懺法で匆忙のため十一日には未だ一決していなかった（『明月記』同日条、二一八頁）。その一決を制するかにように、朝廷は二日後の十三日付論旨で、専修念仏の興行停止をすでに五畿七道に宣下したと山門に通知する（二一六頁）。ただし、同日以前にそのような宣下があつたかは明らかでない。

## 第二項 嘉禄三年秋の専修念仏政策

四日後の七月十七日付宣旨では、隆寛ら三名を遠流に処して後も、狠しくその遺弟と称する者たちが諸所に留まり禁法を犯しているためとして、興行の道を停廃し違犯の身を捕縛するよう五畿七道に命じた。『民経記』同月廿五日条に載せられた宣旨の文面は、次の如くである。

於隆寛、幸西、空阿弥陀仏者、早温本源、処以遠流。此外猥称彼等之遺弟、為企自専之奸惡、猶留処所、更犯禁法。凡僧尼懺座妄愛哀音、非但厭俗中之耳、抑亦乖真際之趣。如不改正、何肅法門。弘仁聖代格条在眼。宜課五畿七道、停廢興行之道、捉搦違犯之身者。

記主の日野経光は「山門衆徒等見之含咲云々」と付記しており、山門衆徒はこの宣旨に喜んだらしい。

嘉禄三年の事件はこの宣旨が下ってから展開していくが、ここで当時の政治情勢と朝廷の新たな専修念仏政策について整理したい。

当時の政治情勢について、井上幸治は「嘉禄二年の後半から翌年前半にかけては、重要施設の人災や盗賊被害が続発し」、「政権は、嘉禄三年前半には、家実と反家実とに分裂してしまった」と指摘する。<sup>18</sup>家実政権は京師の治安悪化に苦慮しており、また政権の維持運営も多難となっていた。平は「顕密仏教はあくまで弾圧を要請したのであって、弾圧するかどうかの決定権は朝廷にあった」と述べるが、<sup>19</sup>当時の朝廷が意に任せて政策を決定できたとは全く考えられない。坪井が指摘したように、「一連の朝廷側から発給された宣旨・院宣において最も強調されているのは衆徒蜂起の制止であり」、「朝廷は専修念仏禁止を積極的に推進している訳ではない」。<sup>20</sup>

ただし、坪井の「朝廷側の態度はあくまで衆徒蜂起を回避するため、山門の主張を追認するのみであった」<sup>21</sup>との理解は誤りであろう。朝廷が下した七月五日付論旨と同月十七日付宣旨は本来、衆徒の意を満たすようなものでなかった。

第一に、前掲の如く衆徒は前月卅日付の政所下文で、「諸国七道之土民」も動員して専修念仏者たちを「皇土外」に追放すべきだ、と気炎を吐いていた。ここで所謂「皇土」は明らかに諸国七道を意味しており、衆徒の目標はすべての専修念仏者を日本国外に追放することにあつた。これを承けて朝廷は五日付論旨で「於余党者、尋<sub>レ</sub>搜其在所、永可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>追<sub>レ</sub>却帝土也」と述べ、隆寛ら三名の余党を追却すると宣言した。一見すると如意の裁許を下したようであるが、実際には余党を洛外に追却したのみであり、朝廷の所謂「帝土」は京師を意味していた。また翌八月廿七日付の別当宣には、山門の注文による捕縛すべき念仏者四十六名の交文が載っている（『民経記』同月卅日条）。四十六名は多数と言つてよいが、山門衆徒は当初、日本全国

すべての専修念仏者を追却しようとしていたため、処罰は抑制されたとも解釈できる。

第二に、衆徒は前月卅日付の政所下文で「専修仏法之魔障、諸宗之怨敵」(七三三頁)と痛罵していたが、このような専修念仏そのものへの弾指は朝廷の五日付諭旨や十七日付宣旨に見えない。前者は冒頭で「専修念仏之行者、諸宗衰微之基也」(二二六頁、『停止一向専修記』)と宣言しているが、この文は主語が専修念仏の「行」とも「行者」とも読み得るようになっていいる。当時の朝廷は、山門の要求を却けて騷擾が大きくなることも、これを容れて念仏が衰えることも望んでいなかった。そのため恐らく窮余の策として、専修念仏そのものを禁止したともしていいないとも解し得る宣旨を下して、山門衆徒の目を欺き憤りを宥めようとしたのであろう。

そして第三に、十七日付宣旨は興行の停廃と違犯者の捕縛を五畿七道に課した。平は「幕府機構をも動員した弾圧の強化」<sup>22</sup>と評するが、これは山門などの寺院による独自の停廃捕縛が難しくなったことを意味している。前述の如く八年前の建保七年の官宣旨では、破戒違犯の専修念仏者は所在寺院の執務人が監察し、それでもなお違犯するようであれば朝廷が罪科を加えると定められていた。すなわち、それまでも寺院が独断で処罰することは禁じられていたが、たとえ独断専行しても朝廷と敵対することにしかなかった。しかし嘉禄三年秋の新たな専修念仏政策では、専修念仏者の処罰には朝廷と幕府が協力することになったため、もし山門などが独断専行すれば朝廷だけでなく幕府とも敵対することになってしまう。<sup>23</sup>

九月下旬乃至十月中旬、配流に処された隆寛と幸西は配所に趣かず、それぞれ鎌倉と讃岐を経回していた。朝廷は山門の訴えにより、隆寛の配所を陸奥から対馬に改め、また六波羅探題に幸西の所在を検知するよう

命じた。このように山門は執拗に嚴罰を求めているものの、朝廷や幕府による対応を注視するのみで、自ら搜索や制裁を行おうとしていない。

以上を要約すれば、朝廷は騷擾拡大を回避するため専修念仏興行の張本とされた隆寛ら三名を配流し、その余党数十名を洛外に追放するとともに、専修念仏停止令とも誤解され得る宣旨を下した。そして、違犯者の捜査捕縛は五畿七道が担当することとし、諸寺の直接介入を抑制した。これらが在京の専修念仏者にとって大きな打撃となったことは疑いないが、朝廷が嘉禄三年にそれまでの政策を一変させ、専修念仏の停止を命じたと見るべきでない。

なお山門は同年、在在所所の『選択集』とその印板を没収して焼却すべきだと十月十五日までに奏聞し、二箇月後の十二月十五日までに朝廷から山門に印板が送られてきた<sup>24</sup>（二一九頁）。そのため平は「破綻論」で、『選択集』をめぐる論争が発端となった嘉禄の法難では、『選択集』とその印板が焼却されており思想弾圧であったことが明白である」（五五頁）と評している。だが前項で見た如く、事件の発端となった『選択集』についての論争は定照と隆寛によるものであった。思想弾圧という解釈では、論争に関与していなかった幸西と空阿も配流されたことを説明できない。

また、『選択集』は十五年前の建暦二年に開版流布されていたが、山門は嘉禄三年十月になってはじめて在在所所の同書やその印板を焼却するよう奏請したらしく、それが当初からの悲願だったとは考え難い。恐らく山門は、七月十七日付宣旨で興行停廃が五畿七道に命じられて一時は喜んだが、この新制が期待したほどには専修念仏者への打撃とならなかったため、追加で『選択集』やその印板の焼却を求めたのであろう。

嘉禄三年の事件が『選択集』に始まり『選択集』に終わったからと言って、山門が当初から一貫してその絶滅を目標にしていたとか、朝廷が思想弾圧に同調したとか臆断すべきでない。

## 小結

以上本節では、嘉禄三年の配流追却事件について再考した。

当時の朝廷は専修念仏者への処罰強化を望んでおらず、隆寛など三名の配流や四十六名の洛外追放は山門衆徒の暴挙を抑止するためのものであった。専修念仏の興行を五畿七道で停廃するとの宣旨も、弾圧の拡大などではなく、幕府を関与させて山門を抑制することが企図されていた。また山門が専修念仏者への処罰を求めた原因は、『選択集』に由来する思想対立でなく、以前からの感情対立にあったと考えられる。

## 註

- (1) 平雅行「末法思想と澆季観」、安富信哉博士古稀記念論集刊行会編『仏教的伝統と人間の生』、法蔵館、2014。また、同「末法・末代観の歴史的意義」(「第四章、初出1983」、『日本中世の社会と仏教』、塙書房、1992) 参照。
- (2) 原田隆吉「鎌倉時代の歴史思想——末法思想の超克——」(初出1961)、日本思想史研究会編『日本における歴史思想の展開』、吉川弘文館、1965、一三三頁。
- (3) 佐藤弘夫「日本における末法思想の展開とその歴史的位位置」(「初出1999」)、歴史学研究会編『再生する終末思想』、『歴史学の現在』五、青木書店、2000)や拙著(二九六頁) 参照。



- (4) 数江教一『日本の末法思想』、弘文堂、1961、一一頁。
- (5) 拙著(七二頁)で指摘した如く小野宮実資も、長暦四年(1040)八月廿四日に「雖<sub>レ</sub>末代<sub>ニ</sub>何無<sub>ニ</sub>神助<sub>一</sub>乎。世運之次第、是何為哉」(『春記』同日条)と語っている。
- (6) その例外の一つである藤原行成『権記』長保二年(1000)六月廿日条の記事については、拙著(六五、七頁)参照。この問題については別稿で補説したい。
- (7) 静明と『法華文句要義聞書』については、石井亮薫「法華文句要義聞書」(『仏書解説大辞典』)や大久保良順「漢光類聚」(多田厚隆など校註『天台本覚論』『日本思想大系』九)、岩波書店、1973)、高橋秀栄「恵心流の天台学僧静明」(大隅和雄編『仏法の文化史』、吉川弘文館、2003)など参照。なお、拙著第六章で同書を院政期の成立と判断したことについては、前節参照。
- (8) なお、佐藤弘夫が指摘する(「日本における末法思想の展開とその歴史的位罫」[「前掲」、七頁]のように、『法華文句要義聞書』は正像末三時説について「小乗付傍説」であり「大乘至極実談」でないとも述べている(一四九頁)。
- (9) 「念仏者所追事」の史料批判については、平雅行「嘉祿の法難と安居院聖覚」(第三篇第九章、初出1985)、『日本中世の社会と仏教』[「前掲」]と山上弘道「宗祖遺文『念仏者令追放宣旨御教書集列五篇勘文状』とその周辺」(『興風』二二、2009)参照。
- (10) 定照については、小此木輝之「嘉祿の法難と関東浄土教の展開」(大正大学浄土学研究会編『法然浄土教の思想と伝歴』、山喜房仏書林、2001)参照。
- (11) 坪井剛は「怒った定照が山門衆徒に蜂起を勧め」云々と述べる(「法然没後の専修念仏教団と「嘉祿の法難」事件」、『史林』九五・四「四九四」、2012、三四頁)が、「念仏者所追事」の「為<sub>レ</sub>決<sub>ニ</sub>是非<sub>一</sub>、以<sub>ニ</sub>『彈』<sub>一</sub>顯

選択』等」、同四月付「便送進」(二二四～五頁)という記事からそう臆断すべきでない。定照が両書を山門に披露したのは、純粹に批評を求めるためだったとも考えられる。

(12) 小此木輝之「嘉祿の法難と関東浄土教の展開」(前掲)、四〇五頁。

(13) 坪井剛「法然没後の専修念仏教団と「嘉祿の法難」事件」(前掲)、六〇頁。

(14) 家実政權については、井上幸治「承久の乱後の京都と近衛家実——九条道家政權復歸の前提——」(『年報中世史研究』三九、2014) 参照。

(15) この「専修念仏事、停廢宣下重疊之上、偷尚興行」という記述は、専修念仏そのものが禁止されているとも、専修念仏を興行することが禁止されているとも解し得る。建保七年の先符(本論前掲)を参照すれば、後者の意に解すべきであろう。

(16) 『明月記』十一日条の「専修停止之沙汰、日々雖議定、其事未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>一定<sub>一</sub>」という記事を、平雅行は「専修念仏禁止令の發布についてはまだ朝廷の方針が定まっていない」と解釈した(『建永の法難と『教行信証』後序』、『真宗教学研究』三一、2010、一三三頁)。だが、これは記主の藤原定家に「衆徒事」を問われた静俊の答えであり、朝廷の動向について言ったものでない。

(17) 本論では宣旨の後半部のみを引用した。その前半部の解釈については、前稿(三四八～九頁) 参照。

(18) 井上幸治「承久の乱後の京都と近衛家実」(前掲)、三九頁。

(19) 平雅行「法然と顕密体制」、赤尾栄慶編『浄土宗の文化と美術』(『仏教美術研究上野記念財団助成研究会報告書』三八)、仏教美術研究上野記念財団助成研究会、2012、七頁。

(20) 坪井剛「法然没後の専修念仏教団と「嘉祿の法難」事件」(前掲)、六一頁。

(21) 坪井剛「法然没後の専修念仏教団と「嘉祿の法難」事件」(前掲)、六一頁。

(22) 平雅行「嘉禄の法難と安居院聖覚」(前掲)、三五六頁。

(23) 当時、朝廷と幕府が寺院政策で協調していたことについては、海老名尚「鎌倉幕府の顕密寺院政策」(『北海道教育大学紀要』人文科学社会科学編六一・二、2011) 参照。

(24) 在在所の『選択集』とその印板の存亡などについては、別稿で論じたい。

## 第二章 研究課題と研究法

### 問題の所在

平雅行は「破綻論」で、「森新之介氏は顕密体制論に対しても批判を加えているので、私に関わる範囲で応えておこう」として、「民衆仏教史観」と「貴族の評価」、「貴族仏教」の三箇条を挙げて拙論を批判している(五九頁)。前稿で応答した十二箇条と同じく、この三箇条もまた当たらざること暗天の飛礫の如くであり、筆者は殆んど承伏し得ない。

そこで本章では、第一節で右の三箇条について応答する。そして問答体では微意を尽くし難いため、第二節で貴族思想と源空思想の研究課題について、第三節で思想史研究の手法と顕密体制論の欠陥について、それぞれ私見を示す。これらの作業によって平からの批判に答えるとともに、拙著と前稿で尽し得なかった微

意を補いたい。

## 第一節 決疑三箇条

本節では、まず問目として平雅行「破綻論」の文を字下げなしで引用し、末尾にその頁数を示す。問目の傍点、傍記、訓点はすべて原文ママであるが、改行は適宜省略した。次に一字下げで筆者の見解を述べる。

### 第一条 「民衆仏教史観」

森氏は、「民衆仏教史観」という通念が殆ど検証らしい検証を経ていない」まま通用しており、今や「顕密体制論などの民衆仏教史観から脱却」することが必要だ、と述べる（三七頁）。「…」しかし『本書』においては、民衆仏教史観なるものと顕密体制論がどのように関わっているのか、まともな分析も紹介もない。「…」先行研究に対するこうした不誠実な姿勢から、生産的な議論が生まれるとは思えない。（五九頁）

筆者は拙著の複数箇所、顕密体制論の民衆仏教史観たる所以を紹介分析している。例えば第一章第五節第二項「顕密体制論への批判とそれ以後」では、平の繰り返し強調する「民衆の内面的権威性」について、遠藤美保子が「「民衆の内面的権威性」なるものがかつて存在し、顕密仏教によって奪われたそれを取り返すことが異端派の目的だった、ということを行っているのだとしたらとても承認できない」と批判していることを紹介した（三五頁）。これは、顕密体制論を継承した平の説が「民衆の内面的権威性」なるものを前提に、法然房源空などの動機について臆断していることを批判したものである。

第四章第二節第一項「時機論と富貴貧賤」では、「黒田〔俊雄。以下同じ…引用者註〕とその継承者による顕密体制論は、宗教と政治を安易に混同している」ことを紹介し、「末代における劣機下根の凡夫を下民と同定するこのような通念は、全く成立し得ない」と反証している（一五九頁）。この問題については本稿次節第二項でも補説する。

また第六章第五節第三項「造悪無慚の意義」では、黒田と平、佐藤弘夫が造悪無慚による女犯肉食などを「解放と平等への性急な期待から生じたもの」、「民衆の内面的権威の回復・宗教的「自立」」の「具体的表現」、「民衆の現世的解放願望そのものの宗教的表現」とそれぞれ評価したことを紹介し、「体制への抵抗運動などと評するには卑俗に過ぎると言わざるを得ない」と批判した（二九六頁）。これらは何れも、顕密体制論が民衆仏教史観の一部であり、従い難いことを紹介分析したものである。

想像を逞しくすれば、平は筆者が拙著で顕密体制論の民衆仏教史観たる所以を紹介分析していると知りながら、それらを不当だと判断して「まともな分析も紹介もない」と批判したのかも知れない。しかしこのような表現では、筆者が拙著で全く紹介分析しなかったとの印象操作にもなり得る。

もし平が拙著での紹介分析を不当だと判断したのであれば、そう反証すればよい。すなわち、「民衆の内面的権威性」とは如何なるものか。源空などがその恢復を企図していたと見得るのは何故か。劣機下根が貧賤を意味していたと見得るのは何故か<sup>2</sup>。また造悪無慚による卑俗な女犯肉食を体制への抵抗運動と見得るのは何故か。平が「生産的な議論」を期待するのであれば、まず拙著で挙げたこれらの問題に応答すべきだと考えられる。

また、「筆者は…引用者註」「顕密体制論では、中世において顕密仏教の勢力が如何に強大であったかは雄弁に語られるが、顕密仏教にいかなる意義があったかについては寡黙である」(三三三頁)ともいう。しかし「…」顕密仏教の歴史的意義を論じた研究に至っては、何の紹介もないまま無視し、逆に私たちがその課題から逃げていると非難する。

(五九頁)

言うまでもなく、思想史研究での「意義」という語には二義ある。第一に、ある事物の高い価値や優れた貢献を謂い、第二に、ある事物の機能や効果を謂う。筆者は平が引用した文の直前で、「黒田の顕密体制論は、源空などの専修念仏を「…」民衆仏教として高く評価することにおいては全く同じである」(三三三頁)と述べており、筆者の所謂「意義」が価値や貢献など前者の謂いであることは明らかであろう。

平は、筆者の所謂「意義」を後者の意で取ったらしい。しかし筆者は決して、顕密体制論では顕密仏教の有した機能や効果について寡黙だ、と述べたのでない。平も嘗て、

顕密仏教の思想的影響力の巨大さを認識してその様相を「生き生きと魅力的に」描くことと、そこに思想的価値の優位性を認めることは別問題のはずである<sup>3</sup>。

と述べていた。そのため、顕密体制論が「顕密仏教の思想的影響力の巨大さを認識してその様相を「生き生きと魅力的に」描」いたからと言って、「思想的価値」について寡黙でなかったということにならない。

これまで私は、顕密仏教の民衆的基盤の解明をみずからの課題としてきたし、顕密仏教の歴史的意義の解明

にも取り組んできた。顕密仏教を中世の支配イデオロギーと措定した以上、その歴史的意義や民衆的基盤の解明は必須となった。なぜなら、民衆的基盤をもたない支配イデオロギーは、そもそも支配イデオロギーの名に値しないし、知的文化的な発展がなければ民衆的基盤をもつことなど、望むべくもないからだ。かつての鎌倉新仏教論が、法然・親鸞らの民衆的基盤を論じたのに対し、私は顕密仏教の民衆的基盤を論じているし、専修念仏の思想の社会的基盤を民衆に求めることすら否定した。これは、民衆仏教論をめぐる重要な変化であると考えるが、森氏はこの変化に気づいていない。

(五九頁)

第一に、「かつての鎌倉新仏教論が、法然・親鸞らの民衆的基盤を論じたのに対し、私は顕密仏教の民衆的基盤を論じている」とは、嘗て源空などに見出されたものを平が顕密仏教に見出した、ということの意味しない。拙著(三三頁、第一章後註三一)で指摘した如く平説などでは、顕密仏教は「民衆意識」なるものを呪縛し、源空などはこれを解放したとされる。そのため、顕密仏教の「民衆的基盤」とは「民衆意識」の呪縛材料を、源空などのそれとは「民衆意識」の解放材料をそれぞれ意味する。大塚紀弘も、「平氏の言う民衆的基盤とは、国家を主体とする体制仏教の維持に寄与した要素を指すにすぎない」と指摘している。<sup>4</sup>

第二に、「私は「…」専修念仏の思想の社会的基盤を民衆に求めることすら否定した」とは、その「社会的基盤」を民衆以外の何かに求めた、ということの意味しない。平は嘗て次のように述べていた。

彼ら〔源空など…引用者註〕の思想の社会的基盤とは、如何なる特定の社会層にも求められなくてはならない。そうではなく、莊園制的分裂支配に対するすべての人々の異和の中に、そしてそれに敵対せし

ては生き継いでゆけない人々の悲嘆の中に、専修念仏の社会的基盤があつたのである。<sup>5)</sup>

専修念仏の「社会的基盤」が「如何なる特定の社会層にも求められてはならない」のであれば、「異和」「悲嘆」のある貴族などもこれに帰入できた、ということになる。しかし平説では、源空は「民衆を呪縛していた様々な宗教的支配イデオロギーを無化し、民衆の内面的権威性の回復・宗教的「自立」に寄与したのである」<sup>6)</sup>とされ、専修念仏の救済対象は民衆に限られてゐる。また、源空に帰依した九条兼実や平基親などの貴族を、平が専修念仏者と認めたとも見難い。この問題については次節第二項でも補説する。

第三に、「これは、民衆仏教論をめぐる重要な変化であると考えるが、森氏はこの変化に気づいていない」とは、平の誤解である。筆者は黒田や平、佐藤の顕密体制論によって、研究史に幾つかの変化が生じたということを理解している。しかし、何が変化したかだけを見ていけば、すべてが変化したように見えてしまう。それとともに何が変化しなかったかも見えて両者を比較することで、はじめて研究史は正しく理解できよう。筆者は変化に気付かなかつたのではなく、その変化は小さく全体としてはさほど変化していないと判断したのみである。

拙論の論点を紹介しておこう。中世成立期については、①顕密仏教は思想面での民衆化を進め、院政時代には念仏による悪人往生の教えが民衆の世界にまで浸透した。②顕密寺社は国衙支配に抵抗する民衆を神人・講衆に編成し、強訴へと導いてゆくことによって、地域利害を国政の場に反映させる役割を果たした。そして、③思想と政治の両面におけるこうした民衆化が、顕密仏教の中世化を支えた「真の原動力」である、と



結論した。

(五九～六〇頁)

平がこれら三つの論点を挙げたのは、顕密仏教の意義を示すためであったように見える。しかし第一に、「念仏による悪人往生の教え」すなわち悪人往生説は、平によれば「それ〔悪人往生説…引用者註〕は確かに民衆のための宗教であるが、同時に被救済者を宗教的無能力者とみなす、大衆蔑視を随伴した救済思想と言わなければならない」とされる。そのため、これは顕密仏教の意義を論じたものと見難い。

第二に、「顕密寺社は国衙支配に抵抗する民衆を神人・講衆に編成し、強訴へと導いてゆくことによって、地域利害を国政の場に反映させる役割を果たした」とは、主語が顕密仏教でなく「顕密寺社」である。そのため、これは顕密仏教の意義を論じたものでない。この問題については第三節第二項でも補説する。そして第三に、第一、第二の顕密仏教の「思想と政治の両面」について論証されていないため、「こうした民衆化が、顕密仏教の中世化を支えた『真の原動力』である」という結論は未だ成立していない。

さらに、技術史からの考察では、顕密仏教は中世の知的発展に照応した高度な呪術体系であり、そこにおける高い合理性は、民衆を素朴な迷信に惑わされない新たな世界に導いていった、と述べた。(六〇頁)

顕密仏教の「高度な呪術体系」「高い合理性」について、平は旧稿「中世仏教における呪術性と合理性」<sup>8)</sup>で、「私自身も、中世宗教研究の重要性を力説するあまり、中世社会における呪術性をやや過剰に強調してきた嫌いもある」(一六〇頁)と自省し、定深『東山往来』(嘉承元年〔1106〕～二年成立)を例に挙げて『東山往来』では迷信・俗説に囚われない合理性が顕著である、『東山往来』の批判精神は拳

証主義によって担保されていた」と述べた（一六四～五頁）。「挙証主義」が顕密仏教にあったという見解には、筆者も賛同する。<sup>9</sup>しかし龍福義友や筆者（拙著八八～九〇頁）が指摘したように、そのような批判精神は仏僧だけでなく貴族にも存在していた。そのため、批判精神の存在を指摘しただけでは顕密仏教の意義を指摘したことにならない。

また、そもそも『東山往來』は漢文で記されている。そのため同書に「高度な呪術体系」「高い合理性」があったからと言って、それが「民衆を素朴な迷信に惑わされない新たな世界に導いていった」と臆断すべきでない。

そしてその上で、技術と宗教が未分離な中世社会においては豊作祈願が不可欠であったため、顕密仏教の国家祈禱は、民衆生活を安定させる農業振興政策の役割を果たしており、それゆえに顕密仏教は中世民衆の生活内部に深く浸透することができた、と繰り返し論じた。（六〇頁）

平は右の見解の根拠として、旧稿「中世宗教の成立と社会」<sup>11</sup>で黒田日出男と井原今朝男の研究を挙げている。以下、その旧稿での主張を検討する。

第一に、平は同稿で、黒田日出男が「中世」と「近世」をそれぞれ「田遊び」の時代と「農書」の時代と評したことを紹介し、

戦国時代から農書が著わされて技術がしだいに自立していったのに対して、技術と呪術の未分離な中世社会では、生産活動の中核に位置していたのは技術よりも豊作祈願の祈りであった。中世は農業生

産のうえで、神仏への祈りを不可欠とした歴史段階であった。

(三五頁)

と述べた。しかし、平の根拠とした論文で黒田日出男が述べたことは、次の如くであった。

極端に言えば、中世の農業は「田遊び」で象徴されるであろう。「田遊び」というのは、「予祝」の儀礼であつて、正月に①田打ち、②代かき、③畔塗り、④肥草取り、⑤肥草敷き、⑥種漬け、⑦種蒔などから田植え、そして稲刈りなどにいたるまで、その年の農作業を模擬的に行ない、その年の豊作を祈願するものである。中世の農業技術に関する多少ともまとまった知識は、そのような「田遊び」の中にだけ見出せるといつてもよいからいなのである。したがって中世では、農業は呪術的な性格を強く帯びており、農業技術の蓄積は近世と較べてはるかに困難であつたといつてよいであろう(黒田『日本中世開発史の研究』)。

(二八一頁)

中世社会の農業は「農書」以前すなわち「田遊び」の時代であつたといえる。ここでは、農業技術そのものが基本的には呪術的な諸観念に強く包摂されており、経験的に蓄積された農業技術が、十分に整理されることはなかったとみられる。もちろん、農業は毎年作付けから収穫までのサイクルをくり返すのであるから、中世農業なりに十分な農業知識が農民の頭脳や手足の中に蓄積されていることはいうまでもない。

(二八二頁)

「中世」には未だ農書の如きものがなかったため、農民は田遊びによって農業知識を蓄積していた。この田遊びとは、正月に一年の農作業を模擬実演して豊作を祈願する予祝儀礼だ、という。すなわち黒田日出男は、「中世」において農業知識は予祝という呪術儀礼によって蓄積された、と主張したのみである。平

の、「中世」において農業生産は神仏への祈願が不可欠だった、という見解は黒田日出男の論文に全く見えない。「知識」を「生産」に、模擬実演による「「予祝」の儀礼」を顕密仏教による「神仏への祈り」にそれぞれ置換することは、余りに乱暴である。

そして第二に、平は同稿で井原の研究を根拠として、次の如く主張した。

修正会などの予祝儀礼は、中央の延暦寺や興福寺はもとより、地方の一宮や国分寺、さらに莊園鎮守や村のお堂や社にいたるまで全国一斉に実施されている。延暦寺や興福寺はけっして宙に浮いた存在ではない。村の堂や社が顕密仏教の毛細管の役割を果たしており、顕密仏教は民衆生活のなかに深く入り込んでいた。技術と宗教の未分離に起因する豊作祈願の重要性、これが中世民衆に顕密仏教を必要とさせた根源的理由であった。中世国家や顕密仏教は五穀豊穡の祈りを行うことによって、民衆的要望を踏まえた公共的機能を担っていた。もとよりそれは、今にしてみれば荒唐無稽な祈りにすぎない。しかし、中世という時代のなかではそれは農業振興策として機能していた。（三六頁）

平のこの主張には多くの問題がある。すなわち、「中世」において修正会を実施する寺院が増えていったからと言って、それが摂関院政期においてすでに多かったということにならない。修正会がその名の如く正月に修することで共通していたからと言って、中央の巨刹が地方の堂社と密接であったということにならない。ここで所謂「顕密仏教」は、顕密仏教でなく顕密寺院を意味している。修正会が広く実施されていたからと言って、それが民衆生活に深く関与していたとか、民衆に強く要望されていたとかいうことにならない。そもそも、広く天下太平や五穀豊穡、万民快樂などを祈る修正会が実施されたからと言って、

それが農業振興策として機能していたということにならない。

このほかにも、院政期における顕密仏教の隆盛が仏教文献学の飛躍的發展をもたらしたことや、和歌・儒教や医学・薬学的知識、農業・土木から天文学にまでわたる知的世界の広さと深さが、顕密仏教を中世の呪術的文化体系の頂点に押し上げた、と述べるなど、顕密仏教の歴史的意義を積極的に語ってきた。（六〇頁）

前者の「院政期における顕密仏教の隆盛が仏教文献学の飛躍的發展をもたらした」という見解には、筆者も賛同する。しかし、「仏教文献学の飛躍的發展」は顕密仏教が隆盛したことの意義であって、顕密仏教そのものの意義でない。しかも平は旧稿「中世宗教の成立と社会」（前掲）で、「經典研究の進化と拡充」は朝廷による「仏法興隆策」の結果だと述べている（三三頁）。そのためこれは、顕密仏教の意義でなく、朝廷による仏法興隆政策の意義を言ったものである。

また、後者の「和歌・儒教や医学・薬学的知識、農業・土木から天文学にまでわたる知的世界の広さと深さ」という見解は、平も認めるように田中文英の研究<sup>13</sup>に由来している。田中は、『溪嵐拾葉集』（応長元年「1311」～貞和四年「48」成立）を編纂した光宗の「溪嵐拾葉集縁起」（文保三年「1319」成立）の記事により、「光宗が修業した比叡山のような大寺院のなかには、宗教以外の分野にも通曉した僧が何人もいたこと」、「光宗のごとく積極的に修学しようとする者には、それら諸分野の知識・技術を広く身につけうる条件が寺院内に存在したこと」を指摘した。

しかし、これを転用した平の説明には問題が三つある。第一に、そのような「知的世界の広さと深さ」

などは延暦寺という特定の大寺院について言ったものであり、顕密仏教について言ったものでない。平も旧稿「中世宗教の成立と社会」（前掲）で、「このように顕密寺院は、中世の知識体系の結節点であった」（四六頁）と述べている。第二に、光宗の修学した時期の叡山がそうであったからと言って、それ以前の摂関院政期においてもそうだったに違いないということにならない。そして第三に、平の説明では、顕密仏教の意義は「中世の呪術的文化体系の頂点に押し上げ」られたことにある、ということになってしまい、理解し難い。

こうしたプラスの側面があつたればこそ、顕密仏教は支配イデオロギーたり得たのである。顕密仏教の光と影の両面は、バラバラに存在していたのではない。民衆意識の呪縛という影の世界は、光の部分があつたればこそ機能しえたのであり、両者は構造的に連関している。良いところもあれば、悪いところもあつた、などといったレベルの議論をしているのではない。

（六〇頁）

平は、自分が「顕密仏教の光と影の両面」を示してきたと主張する。しかしこれまで見てきた如く、平は顕密仏教の「プラスの側面」「光の部分」を殆んど示していない。この問題については第三節第二項でも補説する。

勿論、こうした研究を悪しき民衆仏教史観と断るのであれば、それはそれで構わない。しかし、そうであるとしても、拙論の内容紹介をきちんと行い、その議論のどこに、どのような問題があり、それを森氏がど

のように克服しようとしているのか、具体的に語ってみせるのが、研究者としてのマナーであらう。顕密仏教の歴史的意義について、私たちが「寡黙」なのではない。森氏がそれを無視しただけだ。顕密体制論の達成を検証するという学問的手続きを怠り、悪しき民衆仏教史観とのレッテルを張って顕密体制論を葬ろうとするのは、もはやこれは学問ではない。プロパガンダだ。

(六〇頁)

顕密体制論の学問的検証を遁避し、悪しき民衆仏教史観とのレッテルを貼って顕密体制論を葬ろうとするのは、そもそもの研究姿勢が安直に過ぎる。(これは「おわりに」の文であるが、関連するためここに入れた。六二頁)

これまで見てきた如く、平は顕密仏教の意義を殆んど示していない。しかし筆者は平「破綻論」を読むまで、平がそのことを理解していないということを理解していなかった。拙著で平の所謂「顕密体制論の達成」を検証しなかったのは、「遁避」などでなく、それらを検証する必要がないと誤解したためである。

なお平が指摘し筆者も認めた如く、拙著では顕密体制論を民衆仏教史観だと断定した。しかし、筆者がそうすることによって同論を抹殺しようとしている、という主張は揣摩臆測であり従い得ない。

## 第二条 「貴族の評価」

森氏は「先行研究はほぼすべて、貴族は怠惰で不健全な存在であったとする通念に囚われ」ているという(二〇六頁)。五〇年前ならともかく、これが二〇一三年の文章であることに、私は驚きを禁じ得ない。

(六〇頁)

たとえば、九条兼実をめぐる氏〔筆者：引用者註〕の考察(二四一頁)を私は評価するが、しかしそこで示さ

れた結論は、所詮、黒田俊雄の歴史像の枠内にあり、そこを一步たりとも超えてはいない。「…」私と森新之介氏との差とは、自分の研究が黒田俊雄の枠内にあることを自覚している者と、無自覚な者との違いである。

(六一頁)

そもそも黒田俊雄の権門体制論・顕密体制論とは、退嬰的貴族論や退嬰的貴族仏教論に対する批判であつた。そして、その問題提起をきっかけにして、政治史はもとより、荘園制論や経済史・法制史・仏教史や都市論の領域で、退嬰的貴族像の克服をめざす膨大な研究が積み重ねられてきた。今や日本中世史においては、退嬰的貴族像の克服など、口にするのも憚られるぐらい常識と化している。そうした中であつて、森氏はそれを、みずからの独創と誤認しているのである。(これは次条の文であるが、便宜のためここに移した。六一頁)

周知の如く、黒田の権門体制論は、公家と寺家と武家によつて権門体制が構成されていたとするものである。ここでの「公家」とは政権としてのそれであり、貴族でなく朝廷を意味する。朝廷は今日「貴族政権」と称されることもあるが、言うまでもなく朝廷は貴族だけで構成されていたのでない。しかも摂関院政期は、その名の如く特定の摂関や院に権力が集中した時代であり、摂関や院を中心とした朝廷への評価が改まったからと言って、貴族そのものへの評価が改まったことにならない。信西藤原通憲による保元新制などを評価する研究もあるが、俗人として重用されずに出家した信西への評価は貴族へのそれと見難い。また平は、黒田説によつて「政治史はもとより、荘園制論や経済史・法制史・仏教史や都市論の領域で、退嬰的貴族像の克服をめざす膨大な研究が積み重ねられてきた」と述べる。だが、黒田が昭和卅八年に権門体制論を、五十年に顕密体制論をそれぞれ提唱して以後も、貴族思想研究は活発になつておらず、活発



にすべきだという問題意識も共有されなかった。これらの問題については次節第一、第二項でも補説する。

民衆史観を批判することによって、退嬰的貴族像を克服しようというのが、『本書』の一貫した姿勢である。しかし、果たして退嬰的貴族像が蔓延した原因は民衆史観にあったのだろうか。もしそうなら、それはまた退嬰的武士像を生んだはずである。しかし現実には、民衆史観は怠惰で無能な武士像を誕生させていない。退嬰的貴族像が蔓延した根本原因は、中世を武士の時代とする武士中心史観にあり、石母田正はそれを精緻なまでに論理化し体系化した。それゆえ、民衆史観を批判することによって退嬰的貴族像を克服しようとする、『本書』の発想そのものが的外れである。

(六〇～一頁)

平の所謂「退嬰的武士像」が蔓延しなかった原因は、武士は都市在住の貴族と異なつて農村に密着した、民衆に近い存在だとされたことにあると考えられる。そのため、民衆仏教史観は「武士中心史観」と必ずしも矛盾しない。

ただし、嘗て「退嬰的武士像」は一部に存在しており、「退嬰的貴族像」とも親和であつた。例えば明治十年(1877)の田口卯吉『日本開化小史』(私版)は、平氏政權の盛期について「其一門に占有するに及びて其一族は藤原氏以来の文弱に感染せられ詩歌管絃の遊技に心を寄せ暫時の間に其状態人情まで純然たる藤原氏流の人物と成りにけり」(巻第一、三一オ)と評し、また「頼朝の死後二世三世の時」について「平安柔弱の遊技又た其心を沈酔せしめしかは全く孤独の人となりて頼朝の時に当て大に増進したる忠臣義士も其心を尽す能はざるに至れり」(巻第二、二六オウ)と述べた。武士が貴族の遊戯を好めば柔弱

に流れ、周囲の人心が離れて乱衰に至る、という。斯かる叙述では、すべての武士が退嬰だということはないものの、貴族に倣えば退嬰に墮してしまふとされる<sup>15</sup>。

また原勝郎も卅九年の『日本中世史』一（富山房）で、「平氏の一門は出来得る限り藤原氏の系統に入らむことを冀へり、力めて其風を摸倣せむと欲せり」（二三〇頁）、「之を喩ふるに、平氏たるものは蓋しそれ好みて火に入れるの蛾乎。其末路悲むべしと雖、勢の然らしむるところ、又如何ともし難し」（二四五頁）と述べ、平氏は貴族化したから滅亡したとの叙述を見せている。すなわち貴族が退嬰であれば、貴族化したと判断された武士もまた退嬰だと評価されることになる<sup>16</sup>。

森氏は、九条兼実が中世を生きる能動的な政治主体であつたことを明らかにした。しかし、この論文を五〇年前に発表しようとすれば、兼実が古代的な荘園領主であり、退嬰的な古代政権の一員であつたこととの、論理的な整合性が必ずや問われたはずである。この点に関する説明なしに、氏の論文は論文たり得なかつたはずだ。もとより、退嬰的貴族像をとるかどうかは、研究者の好みや趣味の問題ではない。それは歴史像の問題だ。かつての先行研究が、退嬰的貴族像に終始せざるを得なかつたのは、石母田領主制論のくびきから自由でなかつたからだ。そのくびきのもとでは、森氏の九条兼実像ですら、没落する古代貴族の虚しいあがきと位置づけるほかない。この評価が不満であれば、荘園制論や中世国家論に突き進んで、石母田説の全体系を瓦解させるしか道はない。そして、政治・経済・法・国家から宗教・文化にいたるまでの体系性を備えた、この巨大な学説を突き崩すには、体系性をもった新たな学説を対置する必要がある。そこまでの学問的

手続きを踏まえなければ、退嬰的貴族像の批判は成しえなかった。今、そうした手続きなしに、氏の論文が論文たり得ているのは、黒田俊雄が退嬰的な莊園領主像や古代的な朝廷像を解体したおかげである。

(六一頁)

平が何を根拠にこう主張しているのか、筆者には未だ明らかでない。例えば、拙著第三章「九条兼実の『反淳素思想』の初出論文から五十五年前の昭和廿八年（1953）に発表され、拙著（一一六頁）でも引用した荻原久康の論文「兼実の立場——平氏全盛期を主とする——」（『鳥取大学文学部研究報告人文科学』四）は、「古代的な莊園領主であり、退嬰的な古代政権の一員であったこと」などに言及することなく、九条兼実を高く評価している。

私は、自分の研究を黒田批判から始めた。顕密体制論の立場から、黒田俊雄の顕密体制論を批判するというのが、私のデビュー論文である。私は黒田俊雄以上に黒田俊雄的であることによって、黒田俊雄を超えようとした。森氏は果たして何を目指し、どこに行こうとしているのか。

(六一頁)

筆者にとって、黒田は数多くいる研究者の一人であり、顕密体制論もまた数多くある学説の一つである。そのため筆者の目標は、黒田や顕密体制論を越えることでない。平が嘗て末木文美士に示した、

私は、自らの思想史がどうあらねばならないかについては常に意識してきたが、他者にそれを強制しようとは思わないし、勧めようと思わない。人はそれぞれ、自らの資質に見合った、固有の思想史を語ればよいのだ。<sup>17</sup>

という見解に、筆者も賛同する。

### 第三条 「貴族仏教」

森氏は、貴族仏教概念は家永三郎・井上光貞・田村円澄以後は用いられなくなるが、「そこに何らかの検証や反省があつた痕跡はない」(三二頁)という。先にも述べたように、私は顕密仏教の民衆的基盤論を提起した。そしてこの作業によって、旧仏教＝貴族仏教という図式を、実証とシェーマの両面において解体した。旧仏教が民衆救済を行わなかつたという神話に対し、顕密体制論は、顕密仏教が民衆の世界にまで広がつていたことを明らかにした。呪縛であれ、救済であれ、何でもよい。ともかく、顕密仏教は民衆の世界にまで影響を及ぼしている。それゆえ、近年の研究者は旧仏教を貴族仏教とは言わなくなった。この程度のこととは研究史理解の初歩だと思うが、しかし森氏はそこに、貴族仏教に対する「検証や反省があつた痕跡」がないという。残念ながら私には、森氏が、貴族仏教に関する先行研究について、検証はおろか、まともに読んだ「痕跡」すら認めることができなかった。

(六一―二頁)

これは平の誤読である。筆者は決して、家永などの世代を最後として「貴族仏教」概念が用いられなくなった後、今日に至るまでの数十年間で検証や反省がなかつた、と述べたのでない。「貴族仏教」概念が用いられなくなつた当時、何らかの検証や反省があつたことにより用いられなくなつたという痕跡はないと述べたのみである。

そして筆者は拙著で、その原因について「想像を逞しくすれば、〔…〕華族と貴族院のない時代に生ま

れ育つた世代には反貴族意識が十分には継承されず、自然と廃れてしまったと考えられる」(三一頁)と推測した。平が「破綻論」で言う如く、「学問は多数決で決まるものでもなければ、「空氣」で決まるものでもない。研究を実りあるものにするには、こうした潮流の学問的内実について、きちんとした検証を加えることが必要であろう」(三八頁)。もし右の推測が正しければ、「貴族仏教」という分析概念は「きちんとした検証」なく、当時の「空氣」だけで用いられなくなったことになり、学問として極めて不健全である。その後平の「貴族仏教」批判が登場したからと言って、それでよいということにならない。

## 第二節 貴族思想と源空思想の研究課題

前稿と前節までの応答を前提として、本節では貴族思想と源空思想について如何なる研究課題があるかを補説する。

### 第一項 貴族の思想研究と二つの通念

前節第二条で見た如く、平雅行は黒田俊雄の権門体制論などによって貴族理解が刷新されたと主張する。しかし、今日でも貴族思想への関心は低いと言ってよく、研究対象としての意義が広く認知されているかも知れない。

貴族思想の研究は従来低調であっただけでなく、今後の盛行も期し難い。当時の最も著名な貴族の一人であり、また拙著第三章で論じた九条兼実の研究状況について、前川健一は拙著への書評で次の如く観察した。

兼実は、政治的にも重要な位置を占め、源空はじめ多くの宗教者とも関与し、『玉葉』という長大かつ充実した日記も残しているにもかかわらず、いまだ本格的な伝記すらないという、ある意味では不遇な人物である。本書の出版に前後して、小原仁編『「玉葉」を読む——九条兼実とその時代——』（2013年三月）も発刊され、ようやく兼実研究の機運が高まって来たように思われる。今後の進展を期待したい。ここで期待されているのは兼実の伝記研究の充実であって、思想研究のそれでないように見える。言うまでもなく伝記研究がその一助になるということは有り得るが、思想研究はこれを進展させようという問題意識があつてはじめて進展するに違いない。

筆者の所見によれば、貴族とは読書する政治家であつた。そのため貴族思想の研究では、その読書傾向と政治理念とともに分析することが望ましい。国文学では一方の読書傾向について研究が蓄積されつつあるが、他方の政治理念については樂觀できない。しかも文芸の意義を過大評価していたり、政治問題の解釈が乱暴であつたりする嫌いもある。また歴史学での貴族研究について、桑原朝子は次の如く回顧している。

従来の古代史学者の研究対象は、政争・官制・儀礼等を中心とする狭義の政治史や、社会史・経済史等の分野に含まれる問題に集中しており、これらに関する研究は細部にわたるまで進んでいる反面、当時の国制を理解するために欠かせない、広義の思想史・文化史に関する研究は乏しく、こうした観点から見て重要な意義を持つ文人貴族を総体として取り上げたものも殆ど見られない。<sup>19</sup>

歴史研究者は朝廷の政治などについて細密に研究してきたが、貴族の思想などについての研究は殆んど見られない、という。これは平安前期の貴族研究についての批判であるが、摂関院政期のそれも大きくは異なら

ない。

このように国文学でも歴史学でも、貴族思想の全体を考察したものは見出し難い。そして思想全体についての研究が十分でないため、貴族について二つの通念が温存されていると考えられる。すなわち、貴族は一身一家の保全や栄耀栄華の享受を事とするため遠大の計がなく、また自分たちは高貴だと驕って卑賤を侮るため進取の風がない、というものである。

前節第二条で見たように平は「破綻論」で、拙論を「九条兼実が中世を生きる能動的な政治主体であったことを明らかにした」と評しつつも、「今や日本中世史においては、退嬰的貴族像の克服など、口にするのも憚られるぐらい常識と化している。そうした中であって、森氏はそれを、みずからの独創と誤認しているのである」と批判した（六一～二頁）。恐らく平は、貴族が「能動的な政治主体」であったと証明できれば「退嬰的貴族像の克服」が実現する、と考えているのであろう。だが、問題は能動だったか受動だったかではなく、何に能動だったかということである。自家の莊園管理などに能動な貴族がいたと明らかになっただけでは、平の所謂「退嬰的貴族像の克服」が実現したことにならない。

右に挙げた二つの通念の前者、すなわち貴族は保身を事としていたというものについて言えば、幾つかの先行研究が修正を迫っている。拙著（三～四頁）で紹介した如く、森田悌は「王朝貴族たちも、それなりに日本国の政治をとりしきり運営するといった気概をもち、政務に励んでいたのである」、「被支配民にいかに対処するかに關しても、心を砕いていたのである」と述べ、貴族に天下国家への経綸抱負があったことを指摘した。ただしこれは平安前期についての指摘であり、摂関院政期の貴族への通念が改められたとは見難

い。菅原道真や三善清行の政見を高く評価する桑原も、後続の摂関期については「中央の『政治』は、在地社会の『現実』との緊張関係を欠いたまま、自ら考え判断する能力を持たない公卿らによって進められてゆくことになったのである」<sup>(21)</sup>と述べ、通念に与している。

また長村祥知は、『帝範』の文によって帝徳を知人と撫民に分け、「院政期に貴族が最も問題視し、批判の対象として檜玉に挙げた帝徳の欠如は、官位秩序を始めとする君臣関係の乱れ、すなわち「…」「知人」の欠如だったのである」<sup>(22)</sup>と述べた。そして拙著（一二五頁）で紹介した如く、本郷和人によれば、承久三年（1221）の乱に敗れて強制力を大きく失った朝廷は、「徳政を推進し、撫民を標榜」する新しい訴訟制度によって「人々の信頼と依存とを獲得し」、「強制力と調停能力の回復を図った」という。<sup>(23)</sup>これらの理解に従えば、摂関院政期の貴族は官位競望を事とし、承久の乱で幕府に敗れるまで徳政撫民を思わなかった、ということになる。

摂関院政期の徳政については、拙著（二三八頁）で紹介した市沢哲<sup>(24)</sup>などの研究があるのみで数少ない。拙著第三章は貴重な先行研究を援用しつつ、院政後期の兼実の読書傾向や政治理念、そして先民徳政の志向などを分析したものと自負している。このような作業は今後、兼実についても他の貴族たちについても、積み重ねられていくべきであろう。

## 第二項 貴族と民衆と専修念仏

前項では、貴族について二つの通念が存在することを指摘した。本項では後者の、貴族は尊貴を誇って卑



賤に親しまなかったという通念に修正を迫るとともに、専修念仏の研究課題にも論及したい。

夙に桜井秀は、「中古に於ける上流文化の特色」として「超階級性」と「寛容性」を指摘している。前者については院政後期のある明月の夜、左大臣徳大寺実定が独り下僚を訪ね終夜文談して帰ったという故事などを挙げて、斯く論じた。

現代人の常識は古日本の実状については甚しく歪曲されてゐるために上下の分が確立して居つた時代、所謂「平民」的なことを否定した世にかういふ事実があつたとは考へ得られないであらう。けれども前代の貴人たちは「今」のそれよりも遙によき意味に於て超階級的だつた。彼等は自らの持つものを曲げずすてさらずにそのまゝよく庶人に接してあやまらなかつたのである。「…」彼等のとつた上下融和の基調は親んでしかも狎れぬことだつた。<sup>25</sup>

中古の貴族は上下融和の精神がなかつたとする現代人の常識は、大いに歪曲されたものだ、という。これは他に類例を見出し難い、貴重な批判である。

桜井の指摘を裏付けるように、『九卷伝』巻第四下の「熊谷入道往生事」は興味深い説話を伝えている。ある時、禪定殿下こと円証九条兼実の月輪殿にその出家戒師たる法然房源空が参上することになり、これに弟子の蓮生熊谷直実が許しを得ることなく随行した。蓮生は靴脱に候じ、奥で談義する声に耳を澄ませたが、よく聞こえなかつた。そこで、「あはれ穢土<sup>穢</sup>ほどの口惜所はあらじ。極楽にはかゝる差別はあるまじき物を。談義の御声もきこえ<sup>聞</sup>ばこそ」と叱るような高声を上げたという（三九一頁）。これを佐藤弘夫は、「弥陀のものとでのすべての衆生の平等という理念は、「…」ひとたび現実社会に向けて発せられたとき、既存の社会

的・宗教的秩序を破壊する危機を孕むものであった」と評した。<sup>26</sup>しかし蓮生の剛直な為人は、専修念仏に帰入した後でなく、その前からのものだったと考えるべきであろう。

筆者がこの説話で着目したいのは、蓮生直実の言動でなく、それへの円証兼実の反応である。円証に「<sup>何</sup>なにも<sup>者</sup>のぞ」と問われた源空が「熊谷入道とて武蔵国より罷<sup>上</sup>のほりたるくせ者の候<sup>曲</sup>が、推参に共をして候とおぼ<sup>覺</sup>え候」と申すと、円証は「やさ<sup>優</sup>しき者、何か<sup>苦</sup>くるしかるべき。只<sup>只</sup>めせ」と使いを遣り、蓮生に同坐を給わり近くで聴聞させたという（三九一頁）。ここでは快く同坐を許した円証の寛徳のみが強調され、源空は弟子蓮生の予期せぬ非礼にただ恐縮するばかりとなっている。後世門流が源空を顕彰するため創作したものは考え難く、史実だったと見てよいかも知れない。何れにせよこの説話は、当時の貴族は頑冥固陋であり卑賤との交わりを好まなかった、という通念こそが頑冥固陋であることを物語っている。

そして貴族が下民を蔑んでいたか否かという問題は、専修念仏の理解とも大いに関連する。従来の研究では、摂関院政期において民衆はすなわち悪人だと貶められていたため、源空は凡夫往生の専修念仏によつて民衆を救済しようとした、と論じられることが多かった。だが拙著（二五九～六〇頁、第四章後註一四）で述べた如く、当時貴賤と善悪が混同されていたという通念は未だ立証されていない。両者を混同したのは当時の貴族でなく明治以来の人々であり、その背景には民衆を貶めていた貴族という通念があったと考えられる。また民衆仏教史観では、仏教研究から貴族が除外されてしまう嫌いがある。例えば平は「破綻論」で、源空研究についてこう提言している。

宗派的立場からすれば、法然と親鸞との違いを強調すれば話が済むのかも知れないが、思想史の観点か

らすれば、法然を母胎として聖光・幸西・親鸞・証空が登場する必然性が説明できなければ、法然論とは言えない。  
(四〇頁)

源空門下から多様な仏僧たちが輩出したことへの考察が、思想史研究として重要であることは疑いない。しかし宗学からの脱却を志向するのであれば、考察対象を仏僧に限定せず、九条兼実や平基親などの貴族が源空に師事したという問題も十分考察すべきである。

これまでの源空研究は、貴族たちもまたその門下の一部だということに十分注意してこなかったように見える。殊に、源空の名著『選択集』が兼実の懇請により著わされたということの意味は、奇怪なほどに理解されていない。通説は専修念仏の民衆仏教としての理論が、『選択集』において明かされたと論じてきた。しかし、同書が貴族たる兼実のために著わされたのであれば、兼実は民衆仏教に賛同していたか、または源空の専修念仏は民衆仏教でなかったかの何れかでなければならぬ。その何れの解釈も取らず、兼実など貴族は頑冥固陋であるため民衆仏教たる専修念仏を誤解していた、と暗示した先行研究が頑冥固陋でなかったと言ひ難い。

筆者は拙著で民衆仏教史観を批判したが、それは民衆仏教を研究することが誤りだと述べたのでない。民衆仏教は研究されればされるほど望ましい。しかし、民衆仏教でないものをそう臆断して研究を展開すれば、その弊害は甚大となろう。

### 第三項 源空の教判論と遺文法語

前項で見た兼実などの貴族門弟だけでなく、民衆仏教史觀を打破し源空研究を是正するために検討すべき課題は幾つか存在する。その最も重要なものの一つは、平の所謂「思想構造」<sup>27</sup>すなわち教判論である。

源空は聖道浄土の二門や念仏諸行の二行などをそれぞれ如何に評価していたか、という教判論が解明されなければ、その思想を正しく理解したり思想史に位置付けたりすることは極めて難しい。平はその研究課題としての意義を指摘し、源空の教判論において念仏以外の行での往生は不可能だったと結論付けた。しかしこの平説は、安達俊英<sup>28</sup>などが支持しているものの、松本史朗や本庄良文<sup>29</sup>、筆者（拙著第四章参照）から批判されている。また、末木文美士は平などの説と松本などの説をともに批判する<sup>31</sup>。近年、広川堯敏はこれを「十数年前の」<sup>32</sup>議論と評したが、平は未だ反論を公表しておらずその支持者による反論も乏しいため、議論がすでに決着したとは見難い。

源空の教判論について解釈が大きく相違する原因は、解釈に用いる遺文法語<sup>33</sup>の相違または軽重にあると考えられる。夙に田村円澄は、「法然の史的研究に際し、致命的な障碍となるのは、現存の法然の自筆文書が余りに少ないことである」<sup>34</sup>と指摘している。平が「破綻論」で述べたように、「特定の史料群を集めれば、どのような法然像であれ、それなりの論証が可能になるという特殊性が法然研究にはある」（三九頁）。

そこで田村は、『選択集』の立場に背反せぬ法語や消息のみを、一応、法然の言葉と考え得るという点に、右の障碍を打開する唯一の道が残されているに過ぎない<sup>35</sup>と提言した。この方針について平は、田村の偽撰と見た「送山門起請文」（『漢燈』巻第十）などが後に真撰と立証されており、従い難いとしている<sup>36</sup>。

そして「破綻論」で、「史料をもとにした帰納的方法では、多元的法然像の克服は不可能であると判断したため、石井教道氏の研究を指針に、浄土立宗と選択本願念仏説の樹立という二つの核から、法然の思想を演繹的に再構成してみた」と述べ、これを「演繹法」と称した（四〇頁）。また安達は、「対機説法的な御詞や思想展開を排除してしまう可能性がある」ことなどを理由に、「現実的には採用できない」と批判する。<sup>37</sup>

だが、まず真撰確実な文献に依拠しなければ、真偽未詳の遺文法語によって真偽未詳のそれを鑑別するという自己矛盾を免れ得ない。末末も「法然の法語類はしばしば重用されるが、それを安易に用いることは危険である。法語はそれが語られた文脈を無視して、短い語句のみが一人歩きするために、恣意的な解釈に陥り易いからである」と批判する。<sup>38</sup>

そして源空の主著『選択集』は、漢文二万五千字ほどと長大であり、晩年の教判論が体系立てて示されている。しかも、源空生前の元久元年（1204）に書写された当麻奥院本と、没後廿七年の延応元年（1239）に開版された延応版が現存しており、両者の異同は軽微である。真撰であり改竄の虞も殆んどない『選択集』が、源空の思想研究で何よりも依拠すべき文献であることは疑いない。<sup>39</sup>採用すべきは先行研究などからの演繹法でなく、『選択集』からのそれであろう。

この『選択集』に依拠して、松本や本庄、筆者は、源空の教判論において諸行往生は可能だったとの結論に至った。殊に松本は、その第二章「善導和尚立正雑二行捨雑行歸正行之文」と第十一章「約対雑善讚十歎念仏之文」に、回向すれば諸行往生でき、諸行往生は不確実ながら可能だとの私積があることを指摘する。

修「雜行」者、必用「回向」之時、成「往生之因」。若不「用」回向之時、不「成」得往生之因」。(二六一頁)

念仏者捨「命」已後、決定往「生極樂世界」。余行「不定」。(二七五頁)

これを承けて本庄が、「思うに元祖における諸行往生を完全否定しようとする論者のなすべきは、「余行不定」や「回向不回向対」の文言を正面から会通して見せることであつて、論点を移動させて問題の核心をはずし、議論を振出しに戻すことではない」と批判し、筆者も賛同することは拙著（第四章後註四一）で示した如くである。

この本庄などからの批判に、平や安達は未だ応答していない。そもそも平は、嘗て「雜行・助業と称名念仏が往生行としていかなる価値関係にあるか」を『選択集』の核心的テーマ」と評し、「法然が『選択集』で何を明らかにし、何を主張したのかという根源的問題にまで還帰しない限り、私たちは法然について何一つ語りえないであろう」と述べ、また「破綻論」で「こぼれ落ちる史料を最小限にして法然の全体像を再構築してみせる」ことを「法然研究の課題」と位置付けた（四〇頁）。しかし、それでいて源空の思想分析に『選択集』を用いることが少なく、平説では最も漏らしてはならない『選択集』が漏れているように見える。また安達は、諸行往生を可能とした『選択集』の私釈について、「註釈のために善導の文言をそのまま用いたに過ぎないと考えられる」、「そこに法然の主體的な解釈は含まれていないと考えられる」と述べる。<sup>(42)</sup>このように『選択集』の文は意に反していたと解釈し、源空の教判論で諸行往生は不可能だったと主張することは余りに乱暴であろう。

数多くの遺文法語を意に任せて取捨するようでは、平の批判する如く源空思想は解明できない。源空研究

の重要課題である教判論の分析では、主著『選択集』に依拠するという本道に立ち返るべきであろう。

### 第三節 研究法と顕密体制論

前節では、貴族思想と源空思想の研究課題を幾つか指摘した。本節では、筆者が用いなかった二つの研究法の危険と、平雅行などが用いる顕密体制論の欠陥について整理する。

#### 第一項 遡及法と反射法

筆者は拙著で、「奇を衒った方法論を導入するのではなく、語彙の精査や事件の検証といった着実な実証研究を積み重ねること」(ii頁)を方針の一つに掲げた。本項で補説したいのは、顕密体制論など従来の研究がよく用い、そして筆者が用いなかった遡及法と反射法についてである。

第一の遡及法とは、ある時点に存在した思想や現象が、それ以前から存在していたに違いないと臆断するものである。例えば平や佐藤弘夫は、法然房源空などが登場した時代背景を説明するために、源空死没から五十年以上も後に成立した無住道暁『沙石集』(弘安二年「1279」起筆、同六年成立)<sup>43</sup>などを多用する。だが言うまでもなく、過去は未来に流入するが、未来は過去に流入しない。そのため同集所採の説話を用いて源空生前の状況を述べれば、未来の史料によって過去を説明することになり、論証として成立しない。

また遡及法によって結論を潤色するだけでなく、これによって議論を出発させているように見えることもある。平は「破綻論」で、後鳥羽院政期の専修念仏政策について考察した拙論を批判し、次の如く要求した。

森氏がなぜ問題を後鳥羽院政期に限定するのか、理由が分からない。朝廷はそれ以後も、貞応三年（1224）・嘉祿三年・天福二年（1234）・徳治三年（1308）と弾圧を繰り返している。これが思想弾圧でなく、専修念仏の弾圧でもない主張するのであれば、鎌倉時代の全弾圧事例に即して論証が必要である。

（五五頁）

鎌倉初期の後鳥羽院政期における事件が「専修念仏の弾圧」でないと証明するためには、鎌倉時代の事件すべてについても同じく証明しなければならない、という。しかし、仮に後の事件が思想弾圧であったとしても、だからと言って前の後鳥羽院政期の事件もまたそうだったということにならない。平が斯かる証明を要求するのは、後の事件についての判断を遡及させて、前の事件も思想弾圧だったに違いないと臆断しているからでなからうか。遠藤美保子も、黒田俊雄や平による「専修念仏者の神祇不拝を領主支配の否定とする見方」は、「専修念仏が後に、一向一揆を引き起こしてゆくことを念頭に置いた上での議論ではないかと思われる」と批判している。<sup>44</sup>

遡及法が最も公然と用いられてきたのは、師弟などの思想分析においてであろう。松本史朗は平の源空思想研究を批判して、こう提言した。

私が、多数の研究者の法然研究、特にその思想的研究に対して抱いている最大の不満は、法然が親鸞的に解釈されているのではないかという点なのである。さらに、親鸞的ならまだよい方として、ある場合には『歎異抄』的に解されている場合すら見受けられる。〔…〕法然を「まだ親鸞にまで達していない思想家」と評価しているように見える。あるいはまた、親鸞の方が法然より「深い」とか、あるいは



“反権力的である” というような予断を自明なものとして、法然の思想を扱おうとしているように見受けられるが、これは大きな問題であろうと思われる。<sup>45</sup>

源空は源空として研究しなければならないということは、本来提言される必要もないほどに自明である。だが松本が提言して以降も、斯かる問題は未だ解消されていないと考えられる。

そして筆者の排除した手法の第二たる反射法とは、他人から如何に理解されたかによってある人物の思想などを臆断するものである。例えば明慧房高弁は『摧邪輪』で、源空『選択集』の過失として「撥去菩提心」過失」と「以聖道門」譬群賊過失」の二つを挙げている。平は「破綻論」で、源空の思想分析では高弁の理解に従うべきだとして次のように主張した。

明恵は、専修念仏の悪評を弟子の問題と考えていたが、『選択集』を読んで、弟子が起こしたあらゆる「邪見」が『選択集』に起因することを悟った。「…」明恵が『選択集』の読了後に、弟子暴走説から法然本源説に転換した事実は重い。

(四四～五頁)

源空の思想分析で高弁からの反射法を用いるのは平だけでなく、善裕昭も「彈圧問題や『摧邪輪』の反応なども含め考えると、法然は非本願たる諸行それ自体に往生行としての価値を認めていないと考える」と述べ<sup>46</sup>ている。このように高弁の理解は正しかったに違いないという前提で、それを根拠に源空『選択集』を解釈することは余りに危険である。

また平は「破綻論」で、拙論を成立させるためには「明恵や隆真らの主張が『選択集』の誤読に起因することを、彼らに即して証明することが不可欠である」(四五頁)とも述べた。しかし、高弁などの理解が誤っ

ていたと論証されなければ正しかったと臆断してよい、ということにならない。<sup>(47)</sup>

思想史研究では、何よりもまずその当時の、その主体の史料に依拠することが求められる。たとえそのような史料が不足していても、遡及法や反射法によって後世の史料や他者の理解を用いれば、予め定められた結論にとつて好ましいものを付会するということにも陥り易い。

筆者は、研究に用いるべき手法を幾つかに限定するのでなく、遡及法や反射法のように用いるべきでないものを幾つか排除して、それら以外を研究者各人が適宜取捨すればよいと考える。土田健次郎の言う如く、「『方法論榮えて学問減びる』であつて、方法論として提示される議論は往々にして納得できるものは常識の域を出ず、個性的と感じられるものは汎用性が無い」<sup>48</sup>。そのため学界全体で特定少数の方法論を共有しようとすることには、全く賛同できない。

## 第二項 「正統」と「顕密仏教」

前項では遡及法と反射法の危険を指摘しつつ、それらを用いる顕密体制論についても批判した。本項では同論そのものの欠陥について、二つほど整理したい。

顕密体制論では当時の仏教を両三に大別する。殊に平などは顕密仏教内部の「正統」とこれを改革しようとした「改革」、そして外部の「異端」という三分法を用いる。当時の主流たる顕密仏教が「正統」または「改革」であり、源空など少数が「異端」だということであれば、前二者に該当する仏僧の名を挙げることは容易であらう。

だが平などの分類法では、「改革」として解脱房貞慶や高弁など多くの仏僧が挙げられるものの、「正統」の仏僧は未だ挙げられていないように見える。この問題を、末本文美士は次の如く指摘している。

何が、あるいは誰が顕密仏教の正統派を教理的に代表するかと言うと、必ずしもはっきりしない。

「…」奇妙なことに正統派を代表する思想、むしろは思想家が指摘できないという結果になる。考えてみれば、どのような思想も、何らかの新しい要素を持つとすれば、既成の枠にはまりきれないのは当然であり、制度史的な視点と教理史的な視点は必ずしも重ならなくても不思議はない。<sup>49</sup>

末木が推測するように、斯かる奇怪な現象の生じる原因は、顕密仏教の「正統」か「改革」かを判別する基準が設定されていないことにある。そもそも「改革」が、顕密仏教を如何に改革することなのか未だ明らかでない。

「正統」「改革」の定義が明らかでないため、著名でありながら未だその何れかに分類されていない仏僧も存在する。例えば慈円は、撰関家という出自や天台座主への補任四度という経歴を見れば「正統」の如くであるが、その特異な道理史観などを見れば「改革」の如くでもある。このように分類困難な事例の存在は、顕密体制論が多様な仏僧たちを当時の思想史に位置付けられないこと物語っている。

また仮に分類できたとしても、顕密体制論では多様な仏僧たちを正しく評価できない。夙に今井雅晴は、顕密体制論の「異端」という評価では源空や親鸞、栄西、道元、日蓮、一遍などへの「積極的評価を困難に<sup>50</sup>してしまうのではないだろうか」と疑義を呈している。これに平は次のように応答した。

顕密体制論では、通俗仏教からの思想的離脱度・独創性に、個々の思想家の言説に対する思想史的評価

の価値軸を設定している。通俗仏教の世界から如何に新たな地平を切り開いて行ったかに、個々の思想家に対する価値的評価が成されるのである<sup>51</sup>。

源空などは通俗仏教から遠く離れているため、高い価値評価が与えられる、という。だが、源空などだけを高く評価できればそれでよい、ということにならない。この評価基準では、通俗仏教に近いとされる「改革」は「異端」ほど高い価値評価が与えられず、況して通俗仏教そのものとされる「正統」には全く価値評価が与えられないことになる。平が「破綻論」で、

全体的に森新之介氏は、顕密仏教と親和的な法然像を提示したが、それは逆にいえば法然に思想的独創性がなかったと言っているに等しい。私は森氏が、法然の思想的凡庸さを力説したと解したが、その理解でよいのか、確認をお願いしたい。

(四一頁)

と拙論を批判したのもそのためであろう。顕密体制論において、顕密仏教と親和な思想は「独創性がなかった」「凡庸」という評価を免れ難い。

顕密体制論は顕密仏教などを評価するに適さない理論であり、永村真のように「個人的には中世の仏教と寺院社会を叙述するにあたり、黒田俊雄さんの基本的な概念による必要はないと考えております」と明言する研究者も存在する。それでいて同論が顕密仏教研究を大いに発展させたと自他ともに評するのは、次章で見るように研究史が誤解されているためだと考えられる。また、平などが「顕密仏教」という表現で顕密寺院を指示することも誤解を助長させてきた。大塚紀弘は、平が顕密体制論を「平安中後期に古代仏教の中世化を措定する考え方」<sup>53</sup>と「再規定」(「破綻論」六二頁)したことについて、「平氏の言う「古代仏教の中世

化」とは、古代寺院の中世的な莊園領主への変容に他ならない」と指摘している。<sup>54</sup>

言うまでもなく、「仏教」の語が意味するものは第一に思想教学である。寺院研究が仏教研究にとって重要であるとしても、両者は必ずしも一致せず、決して混同すべきでない。しかし第一節第一条で見た如く、平は別稿で「中世国家や顕密仏教は五穀豊穡の祈りを行うことによって、民衆的要望を踏まえた公共的機能を担っていた」などと述べている。思想教学が国家機構と並置されるとか、それが祈りを行う主体になるということは有り得ず、ここでの「顕密仏教」は明らかに顕密寺院を意味している。如何なる研究者も天台止観や法相唯識を「寺院」と表現しないように、延暦寺や興福寺を「仏教」と表現することは詭弁であろう。

平は「旧仏教を狭い意味での宗教と考えてはなりません。中世社会を貫く文化大系が旧仏教なのです」とも述べる。恐らく思想と寺院を綜合することで、はじめて顕密仏教の意義を正しく理解できると考えているのであろう。しかし、その綜合された「顕密仏教」なるものから寺院を除けば、思想としての意義は殆んど示されていない。そのため平などの顕密体制論は、顕密仏教の呪縛や顕密寺院の意義について雄弁に語るが、顕密仏教に如何なる意義があったかについては寡黙だと言ってよい。

## 結語

以上本章では、平からの批判三箇条に応答するとともに、思想史研究の課題や手法について補説した。

従来の摂関院政期思想史研究では、貴族思想への考察が欠落しており、貴族は退嬰だなどとする明治以来の通念がすでに解消されたとは見難い。源空の思想研究も、専修念仏は民衆のための仏教だという通念に囚

われず、『選択集』などの信頼できる文献に依拠して進めるべきであろう。そして、平などの用いる顕密体制論は、遡及法や反射法、不備のある思想分類法、仏教と寺院の混同などを前提としているため、筆者はこれをを用いない。

なお顕密体制論の研究史での位置付けについては、次章で検討する。

## 註

- (1) 遠藤美保子「「悪人正因」理論と顕密体制論への若干の疑問——平雅行氏の専修念仏論について——」、『年中世史研究』一三、1998、一二二頁。
- (2) 源空の機根観については、拙稿「法然房源空の道心論——出離生死と心性の関連について——」（『仏教史学研究』五七・一、2014）参照。
- (3) 平雅行「仏教思想史研究と顕密体制論——末木文美士氏の批判に応える——」、『日本史研究』四二二、1997、五一頁。
- (4) 大塚紀弘「問題の所在と本著の構成」（序章、書き下ろし）、『中世禅律仏教論』、吉川弘文館、2009、一三頁。
- (5) 平雅行「専修念仏の歴史的意義」（第二篇第五章、初出1980）、『日本中世の社会と仏教』、塙書房、1992、二五四頁。また、同「仏教思想史研究と顕密体制論」（前掲、五三頁）参照。
- (6) 平雅行「法然の思想構造とその歴史的位置」（第二篇第五章、初出1979）、『日本中世の社会と仏教』（前掲）、一七七頁。

(7) 平雅行「専修念仏の歴史的意義」(前掲)、一二六〜七頁。

(8) 平雅行「中世仏教における呪術性と合理性」、『国立歴史民俗博物館研究報告』一五七、2010。なお平は廿年前の別稿で、同じく『東山往来』を例に挙げて、「仏教は、確かに呪術からの解放に一定の役割を果たしている。しかしそれは仏教という、より高度な呪術体系に中世人が引き込まれてゆく過程での、随伴現象に過ぎない」と述べ、さほど評価していなかった(『鎌倉仏教論』、『中世』二『岩波講座日本通史』八、岩波書店、1994、二五九〜六〇頁)。

(9) 平雅行の所謂「拳証主義」は、筆者の所謂「事例主義」(拙著八八〜九〇頁参照)とほぼ同じである。ただし、「拳証主義」という表現ではそれが論証方法であって思惟様式でないかの印象を与えかねないため、筆者は「事例主義」がより適切だと考える。

(10) 龍福義友「転換期の貴族意識」(朝尾直弘など編『中世』一『岩波講座日本通史』七、岩波書店、1993)や同『日記の思考——日本中世思考史への序章——』(平凡社、1995)など。また、大隅和雄「古代末期における価値観の変動」(『第一部第一章、初出1968』、『中世仏教の思想と社会』、名著刊行会、2005)参照。

(11) 平雅行「中世宗教の成立と社会」(第二章)、高埜利彦・安田次郎編『宗教社会史』(『新体系日本史』一五)、山川出版社、2012。

(12) 黒田日出男「戦国・織豊期の技術と経済発展」、歴史学研究会・日本史研究会編『中世』二(『講座日本歴史』四)、東京大学出版会、1985。

(13) 平雅行「中世宗教の社会的展開」、歴史学研究会・日本史研究会共編『中世』一(『講座日本歴史』三)、東京大学出版会、1984、二六〇頁。

- (14) 田中文英「中世寺院の生態」(第六章、初出1978)、『院政とその時代——王権・武士・寺院——』、仏教大  
学通信教育部、2003、一九〇～一頁。
- (15) 田口卯吉『日本開化小史』の歴史叙述については、河野有理「制度」と「人心」——田口卯吉『日本開化小  
史』の秩序像——(『年報政治学』五九・一、2008) 参照。
- (16) 武士への通念については、高橋昌明「二つの武士観——原勝郎と久米邦武——」(「序章、初出1996」、  
『武士の成立・武士像の創出』、東京大学出版会、1999) や同「常識的貴族像・武士像の創出過程——中世後期  
から明治初期まで——」(「終章、初出1996」、同前) 参照。
- (17) 平雅行「仏教思想史研究と顕密体制論」(前掲)、五三頁。
- (18) 前川健一「森新之介著『撰関院政期思想史研究』、『宗教研究』八八・一(三七九)、2014、一五九頁。
- (19) 桑原朝子『平安朝の漢詩と「法」——文人貴族の貴族制構想の成立と挫折——』、東京大学出版会、2005、  
五頁。
- (20) 森田悌『王朝政治』、講談社、2004(初刊1979)、六頁。
- (21) 桑原朝子『平安朝の漢詩と「法」』(前掲)、四七三頁。
- (22) 長村祥知「『六代勝事記』の歴史思想——承久の乱と帝徳批判——」、『年報中世史研究』三一、2006、三  
七頁。
- (23) 本郷和人「朝廷訴訟の特質」(終章、初出未詳)、『中世朝廷訴訟の研究』、東京大学出版会、1995、二一  
五～六頁。
- (24) 市沢哲「中世公家徳政の成立と展開」(第一部第二章、初出1985)、『日本中世公家政治史の研究』、校倉  
書房、2011。同稿で市沢が、史料用語の「徳政」を復古の政と解釈する通説について、「この融通無碍とも



いえる包括的な徳政像は誤解を恐れずにいえば、「とらえどころのなさ」と表裏一体でもある」（七三頁）と批判したことは妥当であろう。ただし、拙著（第三章後註三一）で示したように「徳政」とは恩恵の政であり、市沢がこれを「善政」と混同していることなどには従い難い。

(25) 桜井秀「公卿篇概説」、同監修『公卿篇』（『類聚伝記大日本史』一）解説、雄山閣、1981（初刊1935）、一五頁。

(26) 佐藤弘夫「中世仏教における正統と異端」（第二部第一章、初出1988）、『神・仏・王権の中世』、法蔵館、1998、一三七頁。

(27) 平雅行「法然の思想構造とその歴史的位罫」（前掲）、一六〇頁。

(28) 安達俊英「法然上人における選択思想と助業観の展開」（『浄土宗学研究』一七、1990）、同「法然浄土教における諸行往生の可否——『選択集』第二章・第十二章を中心に——」（『仏教文化研究』四一、1996）、同『選択集』における諸行往生的表現の理解」（大正大学浄土学研究会編『法然浄土教の思想と伝歴——阿川文正教授古稀記念論集——』、山喜房仏書林、2001）。

(29) 松本史朗「選択本願念仏説と悪人正因説——平雅行氏の所論をめぐって——」（第一章、初出1998）、『法然親鸞思想論』、大蔵出版、2001。

(30) 本庄良文「元祖における諸行往生」（『浄土宗学研究』三二、2005）、同『選択集』第十三章における「不可得生」の經典解釈法」（『浄土宗学研究』三七、2010）、同「経の文言と宗義——部派仏教から『選択集』へ——」（『日本仏教学会年報』七六、2010）、同「法然による諸行往生の「否定」——論点の整理——」（仏教大学総合研究所編『法然仏教とその可能性——法然上人八〇〇年大遠忌記念——』、仏教大学、2012）、同『選択集』第二章における千中無一説——諸行往生の可否に関連して——」（『仏教学部論集』九六、

2012）、同『選択集』第六章における特留念仏釈と諸行往生の可否——平雅行説の検討——」（福原隆善先生古稀記念会事務局編『仏法僧論集』二、山喜房仏書林、2013）、同『選択集』第十二章における随自意・随他意説——諸行往生の可能性に関する善裕昭説の検討——」（藤本浄彦先生古稀記念論文集刊行会編『法然仏教の諸相』法蔵館、2014）。

(31) 末木文美士「顕密体制論の再検討」——平雅行『日本中世の社会と仏教』をめぐって——」（第一部第二章、初出1994）、『鎌倉仏教形成論——思想史の立場から——』法蔵館、1998）、同『鎌倉仏教研究をめぐって——平雅行氏に再度答える——』（平井俊栄博士古稀記念論文集刊行会編『三論教学と仏教諸思想』春秋社、2000）、同『法然の『選択本願念仏集』撰述とその背景』（第二部第四章第二節、初出2004）、『鎌倉仏教展開論』トランスビュー、2008、一二八頁）。

(32) 広川堯敏「近年の鎌倉浄土教研究における諸問題」、『浄土学』五〇、2013、七頁。

(33) 筆者の所謂「遺文」は源空直筆の消息や代筆させた『選択集』などを、「法語」は他者が筆録した源空の発言をそれぞれ意味する。法語には源空の思想を正しく伝えていいると見られるものも少なくないが、本人の校閲を経していないため慎重な真偽鑑別が求められる。

筆者は法語の真偽鑑別について、安達俊英の方針（『法然上人法語研究の方法と課題』、『浄土学』五一、2014）に概ね賛同する。ただし、その『四十八巻伝』巻第廿一の「上人つねに仰せられける御詞」を『四十八巻伝』が自信をもって「常に仰せ」であつたと明言して収録している」（二八頁）ため信憑してよいとする見解には、従い難い。この法語集は恐らく、筆録者や出典の明らかでない法語を雑纂したものであるろう。所収法語のすべてが改竄捏造されているということはないにせよ、その第十五条の念仏独立の法語などを源空のものとは見難いことについては、拙稿「法然房源空の道心論」（前掲）参照。

- (34) 田村円澄『法然上人伝の研究』新訂版、法蔵館、1972（初版1956）、七頁。
- (35) 田村円澄『法然上人伝の研究』新訂版（前掲）、一一頁。
- (36) 平雅行「法然の思想構造とその歴史的位置」（前掲）、一五九頁。
- (37) 安達俊英「法然上人法語研究の方法と課題」（前掲）、三〇頁。また安達は、「法然上人の場合『選択集』を基準として真偽判断をすると、かなりの文献が偽撰ということになっていく」（三〇頁）とも述べるが、これはその『選択集』解釈が誤っているためだと考えられる。松本史朗などの解釈に従えば、偽撰と判断すべき遺文法語は少なくなろう。
- (38) 末本文美士「法然の『選択本願念仏集』撰述とその背景」（前掲）、一二四頁。ただし末氏は、「本書『選択集』：引用者註」には聖道門諸宗に対する慎重な配慮が十分にうかがえ、それが法然の記述を曖昧にしている」（一三四頁）とも述べている。それでは安達俊英の説と同じく、源空の思想を正しく伝える文献は存在しないということになってしまおう。
- (39) ただし源空の道心論など、『選択集』だけでは解明できない問題もあることについては、拙稿「法然・房源空の道心論」（前掲）参照。
- (40) 本庄良文「元祖における諸行往生」（前掲）、五四頁。
- (41) 平雅行「法然の思想構造とその歴史的位置」（前掲）、一七一、一六〇頁。
- (42) 安達俊英『『選択集』における諸行往生的表現の理解』（前掲）、一一六頁。
- (43) 平雅行「専修念仏の歴史的意義」（前掲、二四七頁）や佐藤弘夫「破仏破神の歴史的意義」（『第一部第三章、初出1993』、『神・仏・王権の中世』〔前掲〕、一〇二頁）など参照。なお拙著（二〇三頁）で用いた巻第四拾遺第二条「上人妻後事」のように、「後白川ノ法皇ハ、「カクスハ上人、セヌハ仏」ト仰ラレケルトカヤ」（四八

○頁）などあって、その説話で語られている時期が明らかであれば用いても問題ないと考えられる。

(44) 遠藤美保子「『悪人正因』理論と顕密体制論への若干の疑問」(前掲)、一一六頁。なお、専修念仏と民衆闘争との関連付けは佐藤弘夫「破仏破神の歴史的意義」(前掲)などにも色濃い。

(45) 松本史朗「選択本願念仏説と悪人正因説」(前掲)、五〇頁。なお松本の指摘は、藤本浄彦「松本史朗著『法然親鸞思想論』」(『宗教研究』七六・二「三三三」、2002、三六〇頁)と末木文美士「法然の『選択本願念仏集』撰述とその背景」(前掲)で賛同されている。

(46) 善裕昭「選択本願念仏集」、日本仏教研究会編『日本仏教の文献ガイド』(『日本の仏教』二・三)、法蔵館、2001、一五三頁。

(47) 拙著の刊行後、筆者は高弁『摧邪輪』を分析し、その『選択集』理解が誤りであったことを論証している。拙稿「法然房源空と明慧房高弁の別解別行観」(『印度学仏教学研究』六二・一、2013)、同「法然房源空の道心論」(前掲)参照。「以『聖道門』譬『群賊』過失」については、末木文美士も「法然もそこまで考えたわけではないだろうから、難癖をつけるようかなり無理な非難と言わなければならない」と評している(「仏への一途な思い——求道者明恵と浄土教批判——」[第十二章、初出1999]、『日本仏教入門』KADOKAWA、2014、二二七頁)。

(48) 土田健次郎「はじめに」、同編『近世儒学研究の方法と課題』、汲古書院、2006、iii頁。

(49) 末木文美士「顕密体制論の再検討」——黒田俊雄説をめぐって——(第一部第一章、初出1996)、『鎌倉仏教形成論』[前掲]、法蔵館、1998、四四頁。

(50) 今井雅晴「黒田俊雄『寺社勢力』」、『歴史学研究』五〇〇、1982、一一六頁。

(51) 平雅行「顕密体制論について」、黒田俊雄『顕密体制論』(『黒田俊雄著作集』二)解説、法蔵館、1994、

四〇八頁。

(52) 永村真の発言、井原今朝男司会「(討論) 中世寺院の生活と文化」(第三部)、国立歴史民俗博物館編『中世寺院の姿とくらし——密教・禪僧・湯屋——』、山川出版社、2004、二三五～六頁。

(53) 平雅行「新仏教と顕密体制論」、大久保良峻など編『日本仏教三四の鍵』、春秋社、2003、一〇六頁。

(54) 大塚紀弘「問題の所在と本著の構成」(前掲)、一二頁。

(55) 平雅行「中世史像の変化と鎌倉仏教(一)」、『地歴・公民科資料』六五、2007、五頁。

### 第三章 研究史における顕密体制論

#### 問題の所在

黒田俊雄が昭和五十年(1975)、著書『日本中世の国家と宗教』(岩波書店)所収の新稿「中世における顕密体制の展開」(第三部。以下、適宜「提唱論文」と称す)で提唱した顕密体制論は、四十年近くを閲した今日の思想史研究においても一つの課題となっている。同論についてはこれまで少なからず議論が見られ、筆者も拙著や前章で分析批判した。本章で検討したいのは、その当否でなく研究史での意義についてである。

従来の研究史整理では、顕密体制論が研究動向を一変させ「中世旧仏教」の研究が活発になった、と語られることが多かった。例えば、顕密体制論の継承者である平雅行と佐藤弘夫はそれぞれ、同論の提唱によつ

て「中世宗教史研究に深刻な影響を与え、鎌倉新仏教論に代わって顕密仏教・寺社勢力研究が新たな潮流となった」<sup>1</sup>、「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、「躍スボツトが当てられるようになった」<sup>2</sup>と評し、また同論を支持しない末木文美士も「従来従属的に考えられていたいわゆる「旧仏教」の重要性が再認識され、それまでに較べて一気に研究の幅が広がることになった」<sup>3</sup>と見ている。このように顕密体制論を支持する研究者もそうでない者も、同論の提唱によって「旧仏教」研究が忽ち盛んになったとして、その研究史における意義を高く評価することではほぼ一致している。

だが筆者は、拙著で「同論の提唱によってその後の研究が如何に一変したかは、必ずしも判然としない」(二二頁)との見解を示した。この問題について、拙著の刊行当時は未だ定見を得ていなかったが、後に考察が進んだため補説したい。

本章では、まず第一節で分析の視角について整理する。第二節では昭和五十年代前半までの研究史を回顧し、黒田が如何なる研究状況を背景に顕密体制論を提唱したか、また当時同論が如何に評価されたかを分析する。第三節では五十年代後半以降、同論への評価が如何に変わっていったかを検証する。そして第四節で、思想史研究の課題について私見を示す。これらの作業によって顕密体制論を研究史に正しく位置付けるとともに、今後への問題提起としたい。

なお、筆者は「旧仏教」や「新仏教」、「古代」、「中世」、「正統」、「異端」などの用語は分析概念として適切でないと考えているが、本章では以下、煩を省くためこれらの用語をすべて鉤括弧なしで用いる。また、神祇史や神社史などの研究史では顕密体制論の意義が異なるかも知れないが、本章ではあくまで仏教史を中

心とした思想史の研究史について検討する。

## 第一節 分析の視角

本章で採用したいのは、佐藤弘夫が中世思想史の研究について示した次の視角である。

これまで中世思想を説明しようとする際には、法然・親鸞・道元といった著名な思想家に共通する最大公約数的な要素に着目し、それを抽出するというのが一般的な方法でした。しかし、「……」頂点思想家だけをとりあげ、しかもそこに共通する要素に着目するという行き方は、ある時代の総体的な思想像を描こうとする場合、決定的な限界があるといわざるをえませ<sup>5</sup>ん。

法然・房源空などを当時の思想史における「頂点」と評することには賛同し難いものの、特定少数の人物を観察しただけで時代全体の動向を臆断すべきでない、という提言に筆者は全く賛同する。そして思想史だけでなく研究史もまた、標本調査の対象をより拡げること、全体をより正しく理解できるに違いない。

今日、鎌倉仏教の研究史は大きく三分して理解されることが多い。すなわち、第一に明治四十四年（1911）の原勝郎「東西の宗教改革」（『芸文』二・七）により、源空などの鎌倉仏教を宗教改革とする宗教改革論が提唱され、第二に昭和廿一年（1946）の石母田正『中世的世界の形成』（伊藤書店）や翌廿二年の永三郎『中世仏教思想史研究』（法蔵館）により鎌倉新仏教中心史観が成立し、そして五十年の黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」により顕密体制論が定説になった、と。斯かる研究史叙述では、歴史学が仏教史学などに影響することはあっても、その逆はなかったかのように見える。しかし、これは一部の著名な研

究者だけを觀察し、研究史の全体について臆断したものであろう。

第一の宗教改革論について、例えば佐々木馨は「原氏の鎌倉新仏教運動Ⅱ日本の宗教改革、という未曾有の提唱は、いやがうえでも新仏教運動に対する学問的関心を各方面に喚起し、爾後、数多くの共鳴・賛同者を陸続と生み出していった」と述べ、佐藤<sup>7</sup>や末本文美士<sup>8</sup>も同様の評価を示している。だが、原が「東西の宗教改革」を発表する十五年前の明治廿九年、基督教者の内村鑑三は「日蓮上人を論ず<sup>四</sup>」(『警世雜著』、民友社)で、「日本に於ける仏教改革は日蓮の大目的たりしなり」、「日蓮上人を産せし日本はルーテル、サボナローラを出すに難からず」と評した(二二三、二二七頁)。また原説発表の前四十三年、社会運動家の木下尚江は『日蓮論』(文英堂)で「何時とは無く不斷に高まつて来た宗教改革の機運が、法然房に依て爆発されたです」、「宗教改革者としての日蓮が、一世の呼び物になつて居ると云ふ話を聞きます」と述べている(二、四頁)。このように、鎌倉仏教の成立を西洋の宗教改革に比する風潮は当時すでに広まつており、原はこれを詳論したに過ぎないと考えられる。しかし後の研究史整理では、原説が端緒となつて宗教改革論が流行したかのように誤解されてきた。

第二の鎌倉新仏教中心史観は、拙著第一章で例証した如く明治卅年代にはすでに成立しており、石母田や家永によつてはじめて成立したのでない。

そして第三の顕密体制論もまた、歴史研究者の黒田により提唱される以前の仏教史学などでの研究動向が十分に理解されていないため、研究史で過大に評価されているのでなからうか。これについて筆者が反省すべきは、拙著で、顕密体制論が提唱されるまでの「廿年ほどは研究があまり発展しなかった」(三一頁)と述



べたことである。第一章第一節ですでに訂正した如く、このように乱暴な叙述では同論が出るまで研究は滞っていた、ということになってしまふ。土田健次郎は、「思想そのものをその発生地<sup>9</sup>にたちかえって把握するよりも、思想史として記憶されたものを連結して」叙述するという「代入法」を批判している。この代入法を、拙著では顕密体制論の研究史での位置付けについて用いてしまっていたと考えられる。

第三節で見るように、顕密体制論が研究動向を一変させたという理解は、当初平雅行や佐藤、佐々木、松尾剛次、末木などによって示された。この五人の研究者は、一見すると多様である。平と佐藤は顕密体制論を継承したが、末木は同論を批判し、佐々木と松尾は新たな体制論を提唱した。出身分野を言えば平と佐々木、松尾は同じく歴史学であるが、末木と佐藤はそれぞれは仏教学と思想史学である。これほど多様な五人の研究者が、顕密体制論の研究史での意義について理解を共有しているということは、それが疑い得ない事実であるかのように思わせる。しかも、同論が提唱された昭和五十年当時すでに廿歳台であつた五人の証言は軽くない。

だが後述するように、平や佐藤たちと同じ世代でありながら異なる見解を示す研究者も存在する。また、如何なる証言も物証によって裏付けられるべきである。三人が市に虎ありと伝えたからと言って、それが事実だと臆断すべきでないように、数人の研究者が同じ研究史理解を示したからと言って、やはりそれが事実だと臆断すべきでない。そして本章の結論を一部先取りして言えば、顕密体制論による研究史の一変とは、三人成虎の類だと考えられる。

次節以降ではこのような視角によって研究史を回顧し、そこに顕密体制論を正しく位置付けたい。

## 第二節 昭和五十年代前半まで

近年の研究史整理では、昭和五十年に黒田俊雄が顕密体制論を提唱するまで、旧仏教も対象とした鎌倉仏教の全体研究は存在しなかったかのように叙述されることが少なくない。しかし本節では、それ以前から研究動向が変化しつつあったことや、同論もまた当時の動向に位置付けられるべきことなどを例証する。

### 第一項 旧仏教研究の開拓

昭和廿乃至卅年代、鎌倉時代の旧仏教と新仏教について新たな研究動向が生じていた。すなわち、一方では旧仏教の意義が認められて研究が進み、他方では新仏教を宗派区分によらず研究すべきだとの問題意識が共有されていた。

前者について言えば、旧仏教研究の盛行に至る流れの濫觴は、辻善之助が大正七年（1918）に発表した「鎌倉時代の復古思想」（『法華』九・九）まで遡り得るかも知れない。同稿で辻は、

鎌倉時代の宗教には二つの大なる流がある。一は旧仏教の復古、一は新宗教の勃興である。而して其何れも復古思想に根ざして居る。「…」この間に在つて、ひとしく旧仏教徒でありながら儼然とその身を持して、教界の覚醒を叫び、古の精神に復さうと努力した者が少くはない。（二三頁）

旧仏教の復興、新宗教の創造、その途は異れども、目ざす所は同じである。それもその筈で、復古は即ち革新を意味する。（一九頁）

として、戒律を復興しようとした中川少将実範と解脱房貞慶、不可棄俊祐、学律房覺盛、思円房叡尊、良観房忍性、また華嚴を再興しようとした実相房円照と明慧房高弁、示観房凝然の名を挙げている。貞慶や俊祐を取り上げる研究はそれ以前にもあったが、辻論文のそれらと異なる所以は、末法思想を当時共通の課題と見て、新旧仏教がそれぞれ如何に対応していったかを考察したことにある。そして旧仏教の復古もまた新仏教の勃興と同じく革新だと評されたことは、鎌倉時代に旧仏教が如何に革新していったかという問題意識への端緒となる。

右の論文は後に、昭和六年の『日本仏教史之研究』続編（金港堂）で第七章「鎌倉時代の復古思想と新仏教の隆盛」に、廿二年の『中世篇』一（『日本仏教史』二、岩波書店）で第七章「鎌倉時代」の第三節「仏教界の革新」と第四節「旧仏教の復興」にそれぞれ再編された。初出論文で復古の旧仏教者として詳述されたのは高弁のみであったが、これら両書では数多くの旧仏教者について詳しく論じられている。殊に後者で、旧仏教の復興が社会救済事業と関連付けられたことは重要である。

翌廿三年、裕慈弘の遺稿集『日本仏教の開展とその基調』（三省堂出版）の上巻『日本天台と鎌倉仏教』が刊行されたことも大きい。後に鎌倉仏教の総体を把握するために参照すべき古典と評される同書では、鎌倉新仏教は叡山天台宗を母胎として発展し、その四大基調は一乘思想と絶待三学、真俗一貫、信心為本だったなどと論じられている。また編者の大久保良順は、その「編輯を了りて」で斯く述べた。

恰かも新宗起つて旧宗全く窒息するの状を呈したごとく思はれるけれども、実は山家のごときは、特異なる発展を来したのであつて、その事情は一人叡山のみならず、真言も奈良の諸宗もひとしく何れかの

形に於て、新時代化を急いでゐたのである。「…」かくの如きは鎌倉仏教の研究に於て、特に注意を払はるべき問題でなければならない。

(三三六頁)

旧仏教が新仏教の登場によつて進退これ谷まつたということはなく、その鎌倉時代における発展は鎌倉仏教研究で注意されるべき問題だ、という。ここで旧仏教の新時代化は、旧仏教研究だけでなく、鎌倉仏教研究全体の課題として位置付けられている。

二年後の廿五年十月、石田瑞麿は「辻善之助著『日本仏教史 中世篇之一』及び「二」(『宗教研究』一二三)で辻の前掲書について、「仏教畑の人がその教義宗旨にのみ心をついやす余り、閑却しがちである所の、それが立つ時代の動きを明哲<sup>チカサ</sup>透徹せる史料の扱いによつて究明していることは大いに学ぶべき点である」(一四〇頁)と評して必読を勧め、同月、自ら論文「平安中期に於ける在家信者の受戒精神の展開」(『仏教史学』四)を発表した。石田は晩年に、「戦後、中村元先生のお誘いで仏教の社会救済事業を点描した一文を草したこと」により、日本仏教や戒律に関心を注ぐようになったと回顧している。<sup>10</sup>そのため、石田はまず社会救済事業の研究に着手したが、それを旧仏教の復興と関連付けた辻説の影響もあり、後に旧仏教を中心とした戒律研究を開拓していったと考えられる。また和島芳男も、三年後の廿八年に「忍性菩薩伝——中世における戒律復興の史的研究——」(『神戸女学院大学論集』一・一)で忍性の戒律護持と慈善救済を論じた。そして大久保や石田、和島などの旧仏教研究者だけでなく、新仏教研究者も旧仏教研究は発展すべきとの問題意識を共有していき、それとともに宗派意識の打破を研究課題として指摘するようになる。翌廿九年に日蓮宗研究者の高木豊は、「鎌倉仏教の特質」(『社会科歴史』四・八)でこう提言した。

旧仏教々団も亦新しい動向を示す。従つて、鎌倉仏教と通例いわれている新興仏教と、この新しい動向を示す旧仏教とが実は鎌倉仏教である。「…」新興仏教鎌倉仏教という形でそれだけを抽出して仕舞うのではなく、新旧両仏教の対抗関係の中にのみ鎌倉仏教を考えなければならないことである。

(二五頁)

鎌倉時代を新仏教の時代だと臆断せず、新旧仏教の対抗関係に着目すべきだ、という。第三項で見るように、高木は後に碯『日本仏教の開展とその基調』二巻を高く評価するため、この提言も同書に触発されたものであつたかも知れない。

翌卅年に戸頃重基は「親鸞・道元と日蓮聖人の比較対照(一)」(『法華』四一・六「四〇六」)で、「宗派的精神を前提とする限り史上の高僧の比較などできないし、できても無意義であろう」(二七頁)と提言する。これを承けて同年、高木も「鎌倉仏教をどうとらえるか——戸頃氏の「比較論」への疑問——」(『法華』四二・三「四〇九」)で、戸頃の「思想史上の位置づけにより彼等〔親鸞や道元、日蓮…引用者註〕を宗派の独占物たらしめないようにし、比較論によって宗派的独善意識を打ちやぶろうとした意図」を評価しつつも、それが徹底されていないと批判した(二五・六頁)。

これらの動向を背景としてであろう、翌卅一年に黒田は「鎌倉仏教史研究の課題」(『仏教史学』五・三・四)で、「鎌倉仏教の総体的把握はもはや空漠たる理想ではなく目前の課題となつてゐるのである」(九一頁)と問題提起した。それまで鎌倉新仏教は宗派単位で大別されるのみで、時代全体として如何なる構造にあつたかは十分に考察されていなかった。そのため黒田の提言は、「私どもの学問が個別的宗派的範圍でな

されることが、余りに多いということ」(八八頁)に反省を迫るものであった。

この提言は、次項で見える「総体的把握」という語彙を用いた初期の例であり、これが由来となったのかも知れない。ただし明言されていないものの、ここで所謂「鎌倉仏教」とは、鎌倉時代の新旧仏教全体でなく新仏教だけを意味していたらしい。黒田は、浄土宗と禅宗については他の分担者に譲るとして、紙数の多くを真宗に費やしている。日蓮宗や時宗への言及はあるが、天台や真言などの顕密諸宗には全く触れられていない。

三年後の卅四年に、日本歴史学会編『人物叢書』(吉川弘文館)の一冊として和田は『叡尊・忍性』を刊行する。翌卅五年、黒田は「思想史の方法についての覚書——中世の宗教思想を中心に——」(『歴史学研究』一三九)で、当時の研究状況が「質量ともに、仏教史中心であり、且つ、宗派的区分によって研究分野が形成され、研究がすすめられている」(傍点ママ、三二頁)ことを批判し、「歴史の総体のなかに客観的に位置づけるための分析的認識方法」(三六頁)を確立しなければならないと述べた。この覚書では「いわゆる旧仏教による反動的、改良主義的対応による中世的宗教の形成」(三五頁)への言及も見える。だがこれは、新仏教の真宗や法華宗、旧仏教の神国思想といった研究対象は、すべて総体たる歴史に位置付けられなければならないという主張であり、研究対象を新旧仏教の総体に拡大すべきだという提言と見難い。当時の黒田は、宗派区分による割拠主義の打破を企図していたものの、旧仏教研究を発展させて新旧仏教の全体を把握しようという意欲は薄かったと考えられる。

## 第二項 総体把握と顕密体制論

翌卅六年二月、田中久夫は『人物叢書』から『明恵』を刊行する。その「はしがき」で田中は、高弁について「現在の概説書などでは、鎌倉時代の文化のうち、いわゆる旧仏教の復活という部分において、その活動が語られることになったのである」としながらも、「いわゆる新仏教と通じるもの」もあるため「新仏教とか旧仏教とかいう区別は、必ずしも適当でない」と批判した（二、四頁）。

注目すべきは同年十月、田中が「日本仏教の問題点——中世の旧仏教——」（『日本仏教』一二）で次の如く提言したことである。

新仏教の研究はいくら盛んになつても、盛んなほど結構であるが、その新仏教の背景をなしたのが旧仏教であるのであるから、その点からしても旧仏教の研究は大いになされるべきであると考えられる。

（五一頁）

それまでの研究は新仏教に偏り旧仏教を忽せにしていたため、以後は後者にも力を注ぐべきだ、という。また二年後の卅八年、石田が既発表の論文を集成して『日本仏教における戒律の研究』（在家仏教協会）を刊行するなど、卅年代にはすでに旧仏教についての研究成果と問題提起が蓄積しつつあった。

そして四十二年には、浄土教研究者の重松明久が回顧と展望「日本（中世）四」（『史学雑誌』七六・五）で、「旧仏教の系列に属する研究は、従来甚しく立ちおくれており、鎌倉仏教の盾の一面として、今後の活発な検討が期待される」（九五頁）と述べるに至る。これらの問題意識は、総体把握という研究動向を生じる背景になったと見られる。

総体把握とは、後に平雅行が解説したように「従来の鎌倉仏教研究が新仏教に偏重していたとの反省に立つものであつて、旧仏教の思想家をより包括的に検討してゆくことによつて、鎌倉仏教を総体的に把握しようとするものである」<sup>11</sup>。平がこの総体把握を家永などの説と黒田説の中間に位置付けると、末本文美士は「①→③という研究史の流れは、最近の論者のほぼ常識になっているが、その間に②を位置づけたところに著者の創見がある」<sup>12</sup>と評した。それほどに今日、総体把握の意義は忘れられつつあると言つてよい。

二年後の四十四年、大隅和雄は「中世の思想と文化」(第五章)、井上光貞など編『日本史研究入門』三、東京大学出版会)で「旧仏教研究の進展なくしては新仏教の研究も前進しないことが痛感される」として「文化の総体的な把握」を提言し(一七〇、一五九頁)、四十九年前後から高木もこの総体把握に参加する。なお、後に佐々木馨は大隅の提言を「異常とも思える新仏教への偏りを、最も的確に指摘した」<sup>13</sup>ものと評するが、八年前の卅六年に田中も同趣のことを提言していた。

大隅は歴史学の出身であり、しかもその総体把握という語彙は歴史研究者の黒田によつて用いられていた。だがこれまで見てきた如く、新旧仏教の全体を研究するという問題意識は仏教史学で培養されたものであり、総体把握は歴史学由来の研究動向だったと臆断すべきでない。また、大隅は後に学生時代を回顧して

文化史、思想史という学問をすることは、国史学の中でどうも居心地がよくなかつた。<sup>14</sup>

仏教史の研究は、仏教学と日本史の二つの分野で進められているが、そのほとんどは宗派史であり、「…」そのうち、中世思想の総体的な研究は、日本史や仏教史、神道史などの分野よりも、国文学の中心に進められてきたことを知つた。<sup>15</sup>



とも自叙する。そのため大隅の総体把握には、歴史学よりも仏教史学と国文学の動向が反映されていたと考えられる。

そして四十年代には、和島や田中、石田なども旧仏教の叡尊や忍性、凝然などについての研究を拡充していた。後に追塩千尋は、黒田の顕密体制論を劃期として旧仏教評価が再検討されたと述べつつも、嘗て存在した旧仏教への「マイナス評価」について、「そうした評価を修正する試みは1960年代後半から見られ始める」と指摘し、石田善人や鎌田茂雄、今井雅晴、堀池春峰の名を挙げている。<sup>16</sup>殊に四十六年、『日本思想大系』（岩波書店）から鎌田と田中の校註した『鎌倉旧仏教』が刊行されたことの意義は大きい。

二年後の四十八年、多賀宗隼は回顧と展望「日本（中世）五」（『史学雑誌』八二・五）で前年の研究動向を振り返り、「旧仏教中、とくに南都律宗の問題が大部を占める」（七九頁）と述べた。後に佐藤弘夫と末木はそれぞれ、「状況は、1975年の黒田俊雄による〈顕密体制論〉の提唱によって覆される。それまでほとんど無視されてきたいわゆる鎌倉旧仏教に一躍光が当てられる」、<sup>17</sup>「顕密仏教の枠にも入らず、従来の新仏教の枠にも入らない、律僧の活動などへの注目も、従来の新仏教中心史観からは不可能であつたろう」と述べるが、右の如く同論の提唱以前から旧仏教研究の意義は大いに注目され、律僧などの研究も着実に進展していた。<sup>18</sup>

斯かる研究史を背景として五十年七月、黒田は顕密体制論を発表した。翌五十一年、総体把握の賛同者である川添昭二は回顧と展望「日本（中世）五」（『史学雑誌』八五・五）で前年の研究状況を整理し、まず「75年度の、平安末期から戦国期に至る、中世の思想・文化関係の業績」として、横井清『中世民衆の生活文

化』(東京大学出版会)と黒田『日本中世の国家と宗教』の二著が得られたことを「大きな喜び」とした(一〇二頁)。そして後者については、次のように評価している。

第三部「提唱論文：引用者註」は国家権力と結合癒着した宗教の独特の体制の展開に関するもので一三四頁に及ぶ雄篇である。仏教各宗派史・神道史等、既存の伝統的な宗教史の枠を根底からとりはらい、封建制の非領主制的展開、権門体制論を踏まえて、中世的宗教の特質を、広く国家史のなかで、雄大な論理構成と緻密な論証で追求している。中世史研究上の屈指の道標となる労作である。(一〇三頁)

中世宗教の特質を国家史において追求した黒田の顕密体制論は、中世史研究で屈指の道標となる労作だ、という。ここで注意すべきは、川添の顕密体制論への高い評価が国家宗教史研究としてのものであることと、同論が総体把握に関連付けられていないことである。

すでに見たように、大隅らは鎌倉時代の仏教や思想、文化などの総体を把握しようとしていた。しかし黒田の問題意識は、顕密仏教の正統が密教や仏法王法相依論、神国思想などによって国家と癒着していた構造を解明することにあった。そのため大隅や高木、川添による総体把握とは新旧仏教など思想の総合であり、黒田の顕密体制論とは仏教史の一部と国家史の総合であったと言つてよい。

右の記事の後方で、川添は顕密体制論と切り離して「中世仏教の原点としての鎌倉仏教の総体的把握がいわゆること久しい」(一〇三頁)と述べ、前年における総体把握の成果として高木豊「中世仏教の展開」(永原慶二編『日本史を学ぶ』二、有斐閣)、同「鎌倉仏教の問題基盤」(和歌森太郎編『日本文化史学への提言』、弘文堂)、今井雅晴「日蓮・一遍および叡尊——鎌倉後期の仏教をめぐる——」(中尾堯編『日蓮宗の諸問題』、雄山

閣）、北西弘「中世における民衆のファンタジー——救済感覚と虚偽意識——」（橋本博士退官記念仏教研究論集刊行会編『仏教研究論集』、清文堂出版）、そして大隅和雄「鎌倉仏教とその革新運動」（朝尾直弘など編『中世』一『岩波講座日本歴史』五、岩波書店）の五論文を挙げる。これらについて川添は、現状では「いわゆる旧仏教の研究は依然として乏しい」（二〇五頁）としながらも、次のような展望を示した。

鎌倉仏教の総体的把握の方向・指標のとり方等は右の各論稿でほぼ出揃っているとみられる。今後は個別的研究の側面からも中世仏教―鎌倉仏教の総体的把握のための研究や提言が積極的にこころみられて、その研究水準が引き上げられていくことを期待したい。

（二〇四頁）

鎌倉仏教の総体把握は学界における長年の課題であり、大隅や高木による研究水準の向上が期待される、という。ここで顕密体制論への言及はなく、その提唱によって総体把握は修正を迫られたとの認識も見えない。恐らく川添にとって、黒田の顕密体制論はあくまで国家宗教史研究の理論であり、鎌倉仏教の総体把握に資するものとは考えられなかったであろう。川添は前五十年十一月すなわち同論の提唱から四箇月後に、論文「鎌倉時代の対外関係と文物の移入」（『中世』二『岩波講座日本歴史』六、岩波書店）を発表していた。そして同稿の執筆意図について、後に「鎌倉仏教―鎌倉文化の総体的把握のためには、禅・律・浄土教など対外関係に深くかわる仏教の動きを合わせなくてはならぬ、と考えて執筆しました。結果的には黒田俊雄氏の顕密体制論批判となっており、今の中世仏教史研究はその方向にあります」と回顧する。<sup>19</sup>

### 第三項 動揺しなかつた総体把握

五十年刊行の黒田新著は、森龍吉と長坂伝八によって書評が物された。翌五十一年の森の書評「黒田俊雄著『日本中世の国家と宗教』」（『仏教史学研究』一八・一二）は、同書の提唱論文を評して「著者の中世思想史の骨格を体系的に展開した力作で、さらに豊かな肉付けが施されるなら、試論の形態を脱した独立の著作とするに十分の内容を持っている」（二一九～二〇頁）と述べる。これは、「さらに豊かな肉付け」が施されなければ顕密体制論は「試論」の域を出ない、との婉曲な批判と見てよい。

同論が未だ試論たるを免れない所以の一つとして、森は次のように疑義を呈した。

著者の研究関心が顕密体制のイデオロギー的把握につよく向けられてきた点に一つの問いが生まれる。「…」たしかに著者が明らかにした顕密思想にみる連続性はイデオロギー的側面からつよい説得力をもつが、その肯定面に対して否定の主体的契機はいかに評価されうるかという問題がなおのこされているように思う。

（二二頁）

森の批判はやや難解だが中略箇所も参照すると、「顕密体制」「顕密思想」の「イデオロギー的側面」を分析している黒田の顕密体制論は、世間虚仮唯仏是真のような「否定の主体的契機」を正しく評価できないものでないか、ということらしい。これは前に見た川添の、同論は国家宗教史研究の理論だという理解に通じるものであり、以後も多くの論者によって繰り返し指摘されることになる。

翌五十二年一月の長坂による書評「黒田俊雄著『日本中世の国家と宗教』」（『歴史評論』三三二）は、顕密体制論をより辛辣に批判している。

さまざまな定義がなされているがそもそも「顕密体制」（あるいは「顕密主義」とは何か、中世宗教史の「全体的矛盾＝運動の所産」とする「神国思想」との関連はどうか、そして顕密体制なる範疇が成立するか否か、などの基本的な疑問が本書を読みおえた段階でなおうかんでくる。〔…〕氏は「権門体制」論以来、仮説をあえて設定することによってそこから実証の「樹海」に見とおしをたて整理するという大胆な方法をとられてきたが、その反面事実の分析から論理をくみたでてゆく手続きが不明瞭になっているように思われる。

（九五頁）

今後への問題提起としての意義は認めてよいが、「顕密体制」「顕密主義」といった基本概念の説明が不十分であり、事実分析から論理構築への展開が不明瞭な「仮説」でしかない、と長坂は冷評した。

このように、黒田が顕密体制論を提唱した当時の評価は未だ実証されていない試論とか、問題提起のための仮説とかいうものであり、以後の発展もさほど期待されていなかった。黒田本人も同五十二年九月、すなわち提唱から二年後に「顕密体制論の立場——中世思想史研究の一視点——」（『第二部第四章、書き下ろし』、『現実のなかの歴史学』、東京大学出版会）で、同論は「仮説的に問題を提起したもの」「粗い素描」であったと認めている（一七五頁）。後に平と末木は、黒田の顕密体制論によって旧来の鎌倉仏教理解が「崩壊」したと評するが、森と長坂の書評に崩壊の兆しは見えない。

また総体把握は顕密体制論によって動揺しなかっただけでなく、これを歓迎することも出来た。同五十二年の翌十月、高木は仏教史学会大会で「鎌倉仏教の諸問題」と題して特別講演を行った。翌年掲載されたその記録（『仏教史学研究』二一・一二）によれば、講演で高木は「既成仏教の研究史の整理と課題の提示」に

とって「避けて通ることのできない」ものとして黒田の顕密体制論に言及した（二二四頁）。そして、「黒田氏の包括的、かつ多様にわたるこの構想を、私自身も十分読み取れていないのでありまして、とても現時点で批判を加えることはできないのであります」としながらも、「叡尊らの戒律運動のもつ宗教性」について「これらのクリアーな思想的な営みや宗教運動」を「顕密仏教の一環であるとしても受け取ってよいのであろうか」と疑義を呈している（一二五頁）。これは、顕密体制論で旧仏教の思想や活動をすべて説明してよいのかという疑問であり、すでに見た「否定の主体的契機はいかに評価されるか」という森の批判に近い。

高木はこの講演で、鎌倉仏教の総体把握という視角と手法の典型は前々項で見た裕『日本仏教の開展とその基調』二巻にあるとしつつ、「しかし総体的把握のしかたがこのようなものに限られるでありましょうか」と自問し、「黒田氏の顕密体制に対する新仏教の位置づけ」や「二葉憲香先生の親鸞における律令的なものの戦い」、「北西弘氏の鎌倉仏教と体制イデオロギーという考え方」、「田村円澄氏の八宗体制という作業概念」、「藤井学氏の試みられた中世的国家観の考察」もまた鎌倉仏教を総体把握する端緒にしていきたいと自答した（二二六―七頁）。このように高木にとって、黒田の顕密体制論は決して総体把握を覆すものでないどころか、その実現の一助になり得るものとして歓迎された。同じく総体把握の賛同者であっても、顕密体制論を隔離しようとした川添と異なり、高木は同論を包摂しようとしたということであろう。

ただし、高木の右の「顕密仏教の一環であるとしても受け取ってよいのであろうか」という懷疑は、一部の研究者には黒田説への賛同の辞として聞こえたいらしい。後年、今堀太逸はこの高木講演について、「講演では、黒田俊雄氏の顕密仏教・顕密体制提示に言及され、南都仏教を顕密仏教の一環としてとらえてよいの

ではと指摘された」<sup>21</sup>と述懐している。批判が抑制されて直截でなかったため、顕密体制論は高木などによって支持されつつあるとの誤解が生じていったかも知れない。

高木は翌五十三年三月にも「中世初頭南都仏教研究小史(上)」(『日本宗教史研究年報』一)で、鎌倉仏教は新旧仏教とともに研究すべきだと主張した。そして「のみならず、近時、黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』(岩波書店75)は」云々と顕密体制論を紹介し、「こうした点からも、既成仏教の研究が見なおされねばならないと思うのである」と提言した(三二頁)。ここでの「のみならず」「も」という記述からも、旧仏教再考の研究動向は以前からあり、黒田の顕密体制論はその一つだと見られていたことが知られる。後に佐藤は、「日蓮研究から出発した高木は、<sup>22</sup>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」と述べるが、高木が総体把握に参加したのは明らかに同論が提唱される前のことである。

顕密体制論の提唱から数年を経ても、依然として総体把握を志向していたのは高木だけでない。同五十三年七月、川添は『鎌倉文化』(教育社)の「はじめに」で

鎌倉新仏教の主なもの、旧仏教の胎内から生まれ、かつ旧仏教から弾圧をこうむるなどの関係を持ち、旧仏教自体も自己革新をはかり、あるいは新仏教の影響をうけているので、鎌倉仏教は新仏教・旧仏教を総合して総体的に把握しなければならない。

(四頁)

と述べた。翌五十四年五月、佐々木も回顧と展望「日本(中世)六」(『史学雑誌』八八・五)で前年の研究動向を振り返り、多彩な研究が「先年、大隅和雄・高木豊らによって試みられた鎌倉仏教の総体的把握と合流

し、相互にその成果を検証し合うとき、この分野もより進展しよう」(二〇一頁)と期待していた。

後に佐々木は、「新仏教のみに偏よることの非、宗派単位ごとに傾くことの非を知りつつも、隔靴搔痒の思いで鎌倉仏教の総体的把握は勿論のこと、中世宗教史の総体的研究を希求していたこの時期に登場したのが、まさに斯界待望の著者「黒田：引用者註」の名著『日本中世の国家と宗教』であつた」<sup>23</sup>と評するようになる。しかしこの五十四年の時評では、「先年、大隅和雄・高木豊らによつて試みられた鎌倉仏教の総体的把握」に期待するのみで、先年黒田によつて提唱された顕密体制論には言及していなかった。また当時、総体把握が難航しており学界が隔靴搔痒であつたとも、黒田新著がその期待に応えたとも見難い。

同五十四年十一月、史学会大会のシンポジウム「歴史学と現代」では、社会史研究などの新しい方法を参照しつつ歴史学の課題について議論された。その報告記事『史学雑誌』八八・一二によれば、全体討論で井上光貞は次のように発言したという。

①今日の報告を聞いて、これまで歴史学の中にくみとりたいと思つていながらとらえ切れなかったものをとらえようとしている点、興味をいだいた、②無理に総合化し、全体を把握する必要はない、③これまでの歴史学は結構なので、ますますやつて行くことが武器を多くする所以でもある (二〇〇頁)

後に追塩はこの発言に着目し、「井上氏にとつて顕密体制論などは一つの見方に過ぎずそれが全てでも絶対的なものでもない、ということになると思われる」<sup>24</sup>と推測している。この推測はすでに見た高木の発言とも符合しよう。なお、井上の所謂「無理に総合化し、全体を把握する必要はない」とは、全体把握が必要ないということだけでなく、社会史など特定の方法に依拠してそれを急ぐことは危険であり慎重に進めるべきだ、と



の意であろう。

### 第三節 昭和五十年代後半から

前節で見た如く、昭和五十年代前半、仏教史学の研究者は歴史学からの提言に右往左往することなく、その取るべきを取り捨てるべきを捨てようとしていた。当時の仏教史学が黒田俊雄の顕密体制論で一色に染まり、研究史が前後に分かたれるようなことは全くなかった。そして、当初さほど発展の期待されていなかった顕密体制論への評価に変化が生じるのは、平雅行や佐藤弘夫など一部の若手研究者が同論を継承した五十年前後からのことである。

#### 第一項 若手研究者の評価

翌五十五年三月、佐藤は「中世仏教における法然の宗教の位置——国家と宗教との関係を中心として——」（『日本文化研究所研究報告』一六）で、黒田の顕密体制論について「顕密主義・顕密体制という概念を用いて中世正統仏教の総体的把握を試みられ、法然の宗教をそれに対する異端＝改革運動として理解された」（五〇頁）と述べた。顕密体制論は中世仏教全体でなく中世正統仏教を対象にした総体把握だ、と理解されたらしい。

川添昭二は同年五月の回顧と展望「日本（中世）七」（『史学雑誌』八九・五）で、前年に発表された「日本中世仏教全般にかかわる注目すべき論文」として、伊藤清郎「中世僧綱制に関する一考察」（『山形史学研

究』一五)、同「中世僧綱制の研究——鎌倉期を中心に——」(『歴史』五三)、綾仁重次「鎌倉幕府と寺社」(『国史談話会雑誌』二〇)、そして高木豊「鎌倉仏教における国王のイメージ——日蓮を中心に——」(家永三郎教授東京教育大学退官記念論集刊行委員会編『古代・中世の社会と思想』、『家永三郎教授東京教育大学退官記念論集』一)、三省堂)の四論文を紹介する。殊に第四の高木論文について、川添は斯く評した。

高木氏にはすでに前年度、鎌倉仏教においていかなる国家・国土の意識が生み出されたかを論じた「鎌倉仏教における国土の意識」(井上光貞博士還暦記念会編『古代史論叢』吉川弘文館)があり、四と一具をなす。高木氏はこの手法で鎌倉仏教の総括についての再整理を進めている。鎌倉仏教研究に新局面を開こうとする同氏の野心的試みが一日も早く結実することを期待している。(八〇頁)

このように川添は、鎌倉仏教研究の新局面を開くものとして高木の総体把握に期待していた。当時、これほど高い期待が黒田の顕密体制論に向けられたという事例は、未だ見出し得ない。

佐藤が担当した翌五十六年五月の回顧と展望「日本(中世)六」(『史学雑誌』九〇・五)は、評価の変化を示すものであろう。前年の「中世仏教全般に関わる仕事」として、田中久夫『鎌倉仏教』(教育社)と佐々木馨「鎌倉期僧侶の「学問」観」(『人文論究』四〇)、平雅行「中世的異端の歴史的意義——異端教学と荘園制的支配イデオロギー——」(『史林』六三・三)、そして森龍吉「鎌倉仏教と賤民」(『歴史公論』五五)の四つを挙げた佐藤は、次の如く総体把握に危惧を示した。これは期待されることの多かった総体把握を批判した、当時としては稀有な例である。

「中世仏教の総体的把握」の意味するところが、単に個人の思想家から複数の思想家への視野の拡大と

いうだけでは、平板な理解に墮す危険性が存することも否定できない。中世仏教の全貌を立体的に捉えるためには、個々の思想の持つ共通の内在的特質に着目するといういわば「古典的」な方法にとどまらず、思想相互の対立、葛藤、影響関係をダイナミックに把握しうるような視座と方法の追求がなされなければならない。

(九四頁)

そもそも総体把握とは、特定の視角や手法によらず、多様な実証を積み重ねて鎌倉仏教の総体を把握しようとするものであった。しかし佐藤には、そのような「視座と方法の追求」なき実証は如何に積み重ねようとも実証の寄せ集めにしかならず、従来の平板な理解を更新できないのでないか、という危惧があった。

そして総体把握への批判と対比させて、佐藤は右の第三に挙げた平論文を高く評価している。

その点において、顕密仏教と対比しつつ専修念仏の歴史的意義を考察した③は注目される。ややもすれば思想の図式的・表面的な理解に止まりがちな従来のイデオロギー研究に対し、平氏は頂点的思想の本格的な分析を踏まえ、明快かつ緻密な論旨をもって、法然・親鸞の宗教が中世社会において異端たらざるをえなかった所以を明らかにすることに成功している。

(九四～五頁)

平論文は源空と親鸞の思想を分析し、明快かつ緻密な論旨でそれらの異端たる所以を解明した、と佐藤は賞賛する。これほど高い評価は、恐らく未だ嘗て黒田の顕密体制論に与えられていなかったであろう。すなわち、黒田の顕密体制論が未だ高い評価を得ざる前に、同論を継承した平の異端研究が高い評価を得るという、奇怪な現象が生じていたように見える。

このような理解を裏付けるように、後に末本文美士もこう証言している。

黒田先生と言えば、直ちに顕密体制論が思い浮かべられるが、実際それは本当に衝撃的な理論であった。と言つても、私などは史学の動向にうといから、『日本中世の国家と宗教』には一応目を通してはいたものの、むしろ最初は顕密体制という語の新奇さや本覚思想の規定などに違和感を覚え、その後平雅行氏などの若い研究者が積極的にその理論を用いるようになって、ようやくその重要性を認識したのであった。<sup>25</sup>

黒田の顕密体制論は、提唱から数年後に平などの継承者が現れたことで、はじめてその意義を認識できたという。末木が「私などは史学の動向にうといから」と述べるように、顕密体制論は提唱当初、あくまで国家宗教史研究として認識され、仏教学や思想史学に衝撃を及ぼしていなかったと考えられる。

しかも当時の学界は、佐藤などのように平の研究に賛同する者ばかりでなかった。同五十六年十月、平は仏教史学会学術大会で研究発表「末法・末代観について——浄土教発達史観批判——」を行った。追塩千尋によれば、「顕密体制論の立場からこれまでの浄土教中心史観を批判し、末法思想を顕密仏教発展の一モメントとして位置付けた」平発表について、藺田香融は「平氏の発表したような見方もできるが、それが全てではない」という趣旨のことを発言したという。<sup>26</sup>

翌五十七年、今井雅晴は書評「黒田俊雄『寺社勢力』（『歴史学研究』五〇〇）で、黒田による一連の研究と当時の学界状況を次のように評した。

つい近年まで、鎌倉仏教といえば法然・親鸞らを先頭とするいわゆる新仏教にあった。それが旧仏教を見直し、再評価すべきだとの見方も強くなってきたが、研究の基本はあくまでも新仏教であった（現

在でもそうである。黒田氏はさらに一步を進めて、旧仏教を鎌倉仏教の主役にすえたのである。

(一二三頁)

旧仏教を再評価しようとする機運が以前からあり、黒田は一步を進めて鎌倉仏教の主役にしたが、五十七年当時でも鎌倉仏教研究の基本を新仏教とする研究動向に変化はない、という。当時佐藤も今井も、顕密体制論の提唱によって鎌倉仏教の研究動向が一変したとは見ていなかった。

また今井は、この書評で斯くも述べている。

中世仏教史をどのような観点から把握したら最もよい結果がでるのであるか。一つの筋道・理論しかないであろうか。「……」たとえば現代の仏教教団をよりよく未来に導くため、開祖の時代に立ちかえり、いかに仏教界の改革を目指したかを積極的に評価する立場も認められなければならないまい。(二一六頁)

黒田は旧仏教を鎌倉仏教の主役に位置付けたが、中世仏教史の研究では異なる視角も許されるべきでないか、という。これは右の藺田と同じく、顕密体制論による仏教史研究だけが正しくそれ以外は誤りだ、とされかねないことへの危惧を示したものと見てよい。

翌五十八年に金龍静が担当した回顧と展望「日本(中世)五」(『史学雑誌』九二・五)は、黒田の顕密体制論にまた新たな評価を与えている。

去年の中世思想史の全体的傾向を概観すると、従来どおり鎌倉新仏教関係の論考が多数見られるものの、その一方で、神祇的習俗とか基層信仰に言及するものも多数見受けられた。数年来続いているこの現象は、70年代後半の黒田俊雄氏の顕密体制論の提言、網野善彦・横井清氏等の生活文化史的・社会民俗

学的歴史把握の提言に触発されたものと推測されるが、それによって多くの目が、旧仏教的世界へ、習俗・慣行・日常的意識の世界へと注がれていった。

(九七頁)

中世思想史研究ではやはり鎌倉新仏教についての成果が多いものの、五十年以降の黒田や網野善彦、横井清の提言に触発され、前年は「神祇的習俗とか基層信仰」や「旧仏教的世界」、「習俗・慣行・日常的意識の世界」についての研究も多かった、という。また金龍は、それらの提言により「いわば社会思想史とでもいふべき分野を形づくっている」(九七頁)とも観察する。ここで日常非日常における神仏への関心の高まりは、大隅や高木らの総体把握でなく黒田の顕密体制論に関連付けられている。

またこの時評では、前年に刊行された高木豊『鎌倉仏教史研究』(岩波書店)も紹介された。その「はしき」(書き下ろし)で高木が「1974年のころから、私に内発した鎌倉仏教の総体的考察と把握への志向の軌跡を、いま、まとめたものである」(vii、viii頁)と自叙しているように、同書は黒田が五十年に顕密体制論を提唱する前から着手していた、総体把握の研究成果を集成したものである。しかし金龍による高木新著への評価は、次の如きものであった。

数年来鎌倉仏教の国家観に関心を集中していた高木豊氏の論文集『鎌倉仏教史研究』(岩波書店)が刊行された。その解明は黒田氏の提言以来の課題であった。日蓮宗を考察の中心にすすめるのは妥当であろう。けれど王法的仏法観を有する唯一の新宗派だからである。

(二〇〇頁)

金龍は、高木が鎌倉仏教の国家観に関心を集中させてきたのは、黒田が提言して以来の課題を解明するためだったとし、総体把握と関連付けていない。これは明らかに高木本人の問題意識から遊離し、黒田の理論に

牽強付会した評価である。

## 第二項 想像された顕密体制論

高木新著は翌五十九年十月、顕密体制論の支持者たる佐藤から書評された。ここで注意すべきは、中世旧仏教を勢力として如何に評価するかということである。

夙く昭和元年に平泉澄が『中世に於ける社寺と社会との関係』（至文堂）で、「当時新教の流布の、未だその範圍あまねからずして、所屬寺院の員数に於ても、又その勢力に於ても、旧教のそれには遠く及ばなかつた」（三頁）ことを指摘しており、大隅も四十四年、すなわち顕密体制論が提唱される六年前に「中世の思想と文化」（前掲）で、総体把握の二つの方向「文化の流れの核心を把握しようとするもの」と「文化の実態を把握することを重視する方向」について、同趣のことを述べていた。

たとえば鎌倉時代の文化を考える際に、新仏教の運動に文化の課題を見、さらに新仏教の動向は古代的な呪術からの解放による救済の確立にあったと見る、といった捉え方は前者に属し、新仏教といえどもそれが社会的な力となるのは室町時代のことであり、鎌倉時代の全体像の中では微々たる存在でしかないのであるから、鎌倉文化は總体的には旧仏教の時代に属するという観点を強調するのは後者に属する。

（二五九頁）

そして黒田本人も、五十年の提唱論文では明言していなかったが、二年後の「顕密体制論の立場」（前掲）では、

もとより顕密仏教に中世宗教史あるいは思想史における中心的な役割を認めないのは、必ずしもそのことが見落とされているからではない。そのことはよくわかつていながら、しかもいわゆる新仏教系の思想にこそ「中世的なもの」が典型的にみられるという判断が、そこにあるからであろう。（二七九頁）と認めていた。

しかし、当時の若手研究者にはそのことが十分に認識されていなかったかも知れない。佐藤は右の書評「高木豊著『鎌倉仏教史研究』（『仏教史学研究』二七・一）で、高木の「鎌倉時代の教界において、主流を占め、正統の座を保持し続けたのは、むしろ既成仏教であった」（vi頁）という見解に賛意を示しつつ、次の如く述懐した。

そして、私達はこのような視角が、すでに近年黒田俊雄氏によつて提示されたことを知っている。しかし、これまで殆どの仏教史研究者は、「権門体制」論という独自の中世社会像を背景とするこの黒田氏の提言を、必ずしも十分に受けとめることができなかった。それに対し、此界の代表的研究者である高木氏が、それに対応するこうした視角を正面から打ち出されたことは、きわめて重大な意味をもつものと考えられる（…）。（二五二頁）

顕密諸宗が鎌倉仏教の主流だったとする顕密主流説は、近年黒田によつて提示されたが、それから十年近くを経ても殆どどの仏教史研究者に十分に受け止められていなかった、という。斯かる説は五十年以上前から知られていたものであったが、この書評では九年前に黒田が示した説に高木も対応したと理解されている。

また二箇月後の同年十二月、平も「中世宗教の社会的展開」（歴史学研究会・日本史研究会共編『中世』一



『講座日本歴史』三、東京大学出版会）で同じような見解を示した。

これまで顕密仏教は古代的なものとされ、10世紀以降ひたすら動揺し衰退してゆくと考えられてきたが、莊園制の再評価をふまえた黒田俊雄の提言によって、顕密仏教は中世宗教の中核と位置づけられるようになった（「中世における顕密体制の展開」・『寺社勢力』）（二三三頁）

それまで顕密仏教は古代の遺物であり、動揺衰退していくのみだと考えられていた、という。前節第一項で見た如く、夙に辻善之助や大久保良順は旧仏教の鎌倉時代における「革新」「新時代化」を指摘しており、思想としても勢力としても顕密仏教が中世の主流だったとの説は、決して黒田の新説でなかった。しかし以後、顕密体制論の意義は顕密主流説によって説明されていくことになる。

翌六十年、松尾剛次は「官僧と遁世——鎌倉新仏教の成立と日本授戒制——」（『史学雑誌』九四・三）で黒田の顕密体制論を批判しつつも、同論を「中世寺社勢力を総体として論じ通説的立場をしめる」（三四頁）と評した。松尾は当時、顕密体制論の定説としての地位は寺院史研究においてであり、仏教史研究などにおいてではないと見ていたようである。当時の寺院史研究で顕密体制論が定説になっていたとは考え難い<sup>27</sup>が、何れにせよこの直後から、同論は中世研究全体で定説になったと誤解されていく。

翌六十一年、平は日本史研究会大会の第一分科会「古代・中世における国家と仏教」で報告「中世仏教と社会・国家——井上光貞説の再検討——」を行った。そもそも平は去る五十五年、「中世的異端の歴史的意義」（前掲）で黒田の研究遍歴を三分し、第三期の顕密体制論に至って「氏の研究は、〔…〕顕密仏教に対する位置づけが古代的↓中世的へと百八十度転換している」（二八頁）と評価していた。しかし七年後、すなわ

ち報告翌年三月の記録「中世仏教と社会・国家」(『日本史研究』二九五)では、顕密体制論が次の如く中世宗教史の研究状況と関連付けられている。

1975年、黒田俊雄氏が顕密体制論を提起して以来、中世宗教史研究は大きく変わろうとしている。

これまで中世宗教の傍流と考えられてきた「旧仏教」の位置づけが百八十度転換して中世宗教の中核と位置づけられたため、研究の中心は明らかに浄土教から「旧仏教」へと移行し、顕密仏教・寺院史に関する個別研究が相ついで公にされてきた。

(八〇頁)

顕密体制論の提唱により旧仏教の位置付けが百八十度転換したことで、顕密仏教や寺院史について活発に研究されるようになった、という。すなわちこの七年の間に、旧仏教の位置付けの大転換なる評価は、黒田一人の研究遍歴においてから中世宗教史研究の学界全体においてへと拡大されている。後に平は「黒田氏の研究の軌跡はそのまま戦後の中世宗教史・仏教史研究の歩みそのものであった」<sup>28</sup>と述べるが、これらは余りに乱暴な理解であろう。

三年前の佐藤による高木新著への書評で、「これまで殆どの仏教史研究者は、「権門体制」論という独自の中世社会像を背景とするこの黒田氏の提言を、必ずしも十分に受けとめることができなかった」(前掲)と述べられていたように、当時の仏教史学が顕密体制論によって反転したとは考えられない。しかしこの平の理解を承けてであろう、末木も後に「黒田の鎌倉仏教観はまさにそれ以前の常識を百八十度転換するものであり、その衝撃の大きさはいくら強調しても強調し過ぎることはない」<sup>29</sup>と特筆大書するようになる。

同六十二年の同三月、佐藤は処女著作『日本中世の国家と仏教』(吉川弘文館)で、「中世仏教の支配的地

位を占めるものは顕密仏教であるとする黒田氏の指摘は、いまやますます揺るぎないものとなりつつあるのである」(八〇頁)と述べた。問題は、当時黒田の顕密体制論を支持していた研究者とは誰か、ということである。もし平の言うように学界全体の研究動向を一変させたのであれば、同論は老若を分かつたず広く支持されていなければならない。しかし、佐藤がこの文の後註で「かかる観点から旧仏教の中世的展開を總体的に展望した労作」として挙げたのは、平の二論文のみである。翌六十三年六月、佐々木馨も処女著作『中世国家の宗教構造——体制仏教と体制外仏教の相剋——』(吉川弘文館)で、

このまったく卓越した「顕密体制」論は以後、中世宗教史研究の隅々にいたるまで、じつに大きな影響を与え、かつ多くの有力な支持を得て、今や、通説的学説の位置を占めているといっても過言ではなからう。

(三一頁)

と高唱したが、その後註で挙げられているのは平と佐藤の研究のみである。三年前の松尾による「中世寺社勢力を総体として論じ通説的立場をしめる」という顕密体制論への評価が、宗教史研究での「通説的学説の位置」を示すものと誤解されたのかも知れない。同六十三年の翌七月、松尾は処女著作『鎌倉新仏教の成立——入門儀礼と祖師神話——』(吉川弘文館)で、顕密体制論を「最近、若手研究者に支持者が多くなってきた説である」(五頁)と紹介し、後註でやはり平と佐藤の研究のみを挙げた。<sup>30</sup>すなわち当時、顕密体制論を支持してこれを「揺るぎない」「通説的学説」と評価したのは、特定少数の若手研究者でしかなかった。不動の通説となっていながら支持する中堅以上の研究者が見出されなかったとは、余りに奇怪である。

二年後の平成二年(1990)、黒田は最後の著書となる『日本中世の社会と宗教』(岩波書店)の序説「顕

密体制論と日本宗教史論」(書き下ろし)で、学界の顕密体制論への反応をこのように観察した。

私の既発表の顕密体制(仏教)論についての諸家の論評についてであるが、基本的に賛成の説も修正説もあり、反対に否定的な批判論もあり無視している論者もある。これは、学界の状況として当然のこと、そのすべてを私も知悉しているわけではなく、また知りえても遺憾ながらその巨細にわたって論評する余裕もない。

(八頁)

黒田の所見によれば、顕密体制論は賛否両論あるだけでなくこれを黙殺している研究者もあり、学説として通常の反響しか生じていないという。恐らく黒田は、自分の提唱した顕密体制論が学界を席捲し研究動向を一変させたとは、全く考えていなかったであろう。

しかし佐々木が翌三年、同書への書評「黒田俊雄著『日本中世の社会と宗教』」(『史学雑誌』一〇二・四)で示した顕密体制論の学界への位置付けは、黒田の示したそれと余りに異なっていた。

こうした空前の成果は、当然のことながら多くの支持を得て、深化・継承されて今日に至っている。「…」著者が提唱した「顕密体制」論は賛否の別を越えて、未曾有の影響力を各領域に及ぼしていることは、もはや誰人も認めるところであろう。

(二〇一頁)

右の中略箇所では佐々木は、平と佐藤、松尾、そして自分の四人による研究成果のみを挙げている。これでは、黒田の顕密体制論が自分たち四人の若手研究者に影響を及ぼしたことは学界全体への影響を意味する、と主張しているように見える。

### 第三項 顕密体制論は定着したか

前項では、顕密体制論の提唱から数年を経て平や佐藤といった継承者が登場すると、同論への評価に変化が生じたことを見た。そして評価が次に変化したのは、平成六年以降のことであろう。

顕密体制論による思想史研究を牽引していた平は四年十一月、十数年間の研究成果の集大成として処女著作『日本中世の社会と仏教』（塙書房）を上梓する。それ以前から批判<sup>31</sup>もあつた平の研究が著書になったことで、標榜されている顕密体制論の当否について議論することが容易になった。また、同論の提唱者である黒田が翌五年一月に死去したことで、その研究を回顧しようとする機運も高まった。これら二つの事件が重なり、顕密体制論は改めて俎上に載せられることとなる。

その嚆矢を放ったのは、家永三郎である。去る元年に松尾は『鎌倉新仏教の成立』（前掲）で、「旧仏教が中世を代表するとする見解自体は平泉澄氏ほかの戦前の研究者にとつては常識的見解であつた」（五頁）と指摘していた。恐らくこれを承けてであろう、平は四年に新著の新稿「中世宗教史研究の課題」（序篇第一章）で、顕密体制論の提出以前から「中世社会における旧仏教の量的影響力の大きさは認め」られていたが、「中世社会における鎌倉新仏教の祖師たちの思想的影響力が想像以上に稀薄であつたことを思えば、今や中世宗教の基幹は新仏教ではなく、旧仏教（顕密仏教）に求められなければならない」と主張した（三三頁）。家永は平の仏教史理解について、六年二月の書評「平雅行著『日本中世の社会と仏教』（『日本史研究』三七八）で斯く異論を唱える。

本書の基調とする、黒田俊雄氏の顕密体制論にしたがって、新仏教の比重を非難する主張は、少なくとも

も私は採らない。「…」たしかに「影響力」の大小を基準として評価すればそのとおりであって、顕密仏教が主流であり新仏教、就中親鸞が「孤立」していた事実は否定すべくもなく、それははじめからわかっていたと言ってもよい。しかし、思想史上の評価はそのような量的・力の大小強弱の観点からのみ行うほかないのであろうか。ここが著者と評者との視点が大きく対立する点となるのである。

(六一—三頁)

この家永の批判を、吉田淳雄は「顕密体制論」自体に対する誤解を含んではいるものの、近年まみ見られる「顕密体制論」の過大評価や絶対視に対する批判として、重く受け止めるべきであろう」と評している。<sup>(32)</sup>

九箇月後の同六年十一月、平は「黒田俊雄氏と顕密体制論」(『歴史科学』一三八)で、黒田は「社会的影響力の大きさ」を重視すべきだと提言したが、そのような議論では「中世宗教概念は量的影響力によつて決めるべきか、思想の質的新しさに着目して定立すべきかという、水掛け論に陥る危険性」があるとし、「質を選択した人々に、量を選ぶべきだと説いたとしても、所詮五分と五分の議論であつて説得力はない。そういう意味では、私のこの点に関する黒田氏の説明の仕方に、若干不備があつたように思う」と述べた(二八頁)。質か量かという問題について、家永は評価基準を一定させるべきでないと批判したが、平は「水掛け論」「五分と五分の議論」になり評価基準が一定しないことを危惧している。そのため家永と平の対立する所以としては、質を見るか量を見るかよりも、両論両立してもよいと見るかそうなつてはならないと見るかが大きかったかも知れない。

また翌七年、大隅と平、佐藤による座談会が行われた。翌年刊行されたその記録「異端の系譜——隠者・女

人・神祇——」（日本仏教研究会編『論点・日本仏教』〔『日本の仏教』六〕、法蔵館）によれば、大隅は座談会で次のように発言したという。

新しいものが生み出されたというようなことを考えていくのも、歴史を考える一つの視点ですから、思想的に考えればやっぱり鎌倉時代は新仏教の時代だったといつても間違いではないと思うんです。それは思想史なり宗教史なりを考える立場の相違ですから、どちらが間違っているというような話でもないような気がします。

（二五三頁）

このように家永や大隅は、旧仏教が鎌倉仏教の主流だからと言って、新仏教を鎌倉仏教の主役と意義付けてはならないということもないだろう、と反論した。鎌倉仏教を質と量の何れによって評価するかは視角の相違でしかなく、一方を是とし他方を非とする必要はない、との批判である。

家永や大隅からの反論によって、旧仏教は量で勝っていたから中世仏教であり、また旧仏教を中世仏教と意義付ける顕密体制論は旧説に勝っているという理解が決して自明でないことを、平や佐藤は強く認識させられたであろう。後に佐藤は、

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。<sup>33</sup>

と評する。しかしこの量か質かという問題について、同論を提唱した黒田本人は「量的にも質的にも支配的

な位置を占めた顕密仏教<sup>34</sup>、「中世社会と民衆の信仰を量的にも質的にも支配していたのはいわゆる旧仏教<sup>35</sup>」と述べていた。前節第二項で見た如く黒田の顕密体制論とは、顕密体制が如何に国家と癒着して民衆を支配していたかを分析する理論であつた。そのため、民衆を支配していた顕密仏教以外に量や質といった評価を与える余地はなく、量の正統か質の異端かという議論は黒田の本意から外れたものであつたに違いない。そしてこの六年前後から、顕密体制論の継承者は、同論が学界ですでに定説になつているとより強く主張するようになる。平は四年に「中世宗教史研究の課題」（前掲）で、「課題はまだ多く、顕密体制論が定着したとは、なお言いがたい」<sup>36</sup>（三三頁）と述べていた。しかし二年後の六年十二月、黒田俊雄『顕密体制論』（『黒田俊雄著作集』二、法蔵館）の解説「顕密体制論について」で平は、研究史における顕密体制論の意義として「顕密仏教を中世宗教の基軸と位置づけ直したこと」、「宗派史的な研究方法への批判を徹底して」、「新仏教」「旧仏教」概念の破産を宣言し、中世宗教史の分析概念として正統・改革派・異端概念の導入を提唱したこと、そして「知識人論とイデオロギー論を統合する道を切り開いたこと」の三つを挙げ、「研究者によつてなお評価は揺れているものの、少なくとも以上の点に関しては、顕密体制論はほぼ受け容れられたと評してよいのではないか」と述べた（四〇六、八頁）。なお、ここで同論を受容したという研究者の名は挙げられていない。

平が挙げた右の三つで、第一の「顕密仏教を中世宗教の基軸と位置づけ直したこと」については、前述の如くすでに家永や大隅から異議が出ていた。また第二の「新仏教」「旧仏教」概念の破産を宣言し、中世宗教史の分析概念として正統・改革派・異端概念の導入を提唱したこと」については、平本人が同年の「黒



田俊雄氏と顕密体制論」(前掲)で、親鸞らを「鎌倉新仏教」と呼ぶべきか「異端的思想家」と呼ぶべきかは「用語の妥当性の問題」だとして、「私は異端概念の方がはるかに適切だと考える」と表明するに止まっていた(二〇頁)。親鸞らを「異端」と呼びたい研究者のみがそう呼べばよい、という選好の問題であれば、「正統・改革派・異端概念の導入」を三大意義の一つとする顕密体制論が「ほぼ受け容れられた」という平の評価は、如何に理解すべきか明らかでなくなる。<sup>37</sup> また第三の「知識人論とイデオロギー論を統合する道を切り開いたこと」についても、黒田本人に思想家研究と国家宗教史研究を統合する意欲や展望があったとは考え難い。<sup>38</sup>

そして家永や大隅だけでなく、平や佐藤と同世代の末木も六年以降、顕密体制論への批判を展開するようになる。佐藤真人は、「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」と<sup>39</sup>十一年に証言している。平成初年代の後半から、思想史研究では顕密体制論への批判が多く出て、同論は化石の如く見られるようになっていたであろう。しかし、顕密体制論を鋭く批判する末木なども同論が研究史を一変させたと力説して已まなかったため、そのような評価は賛否の別なく認めるべき事実に違いないと誤解されていたと考えられる。

これまで見てきた如く、顕密体制論は昭和五十年の提唱当初、試論仮説でしかないと思われ、さほど批判を生じなかった。すなわち批判の少なさは、必ずしも支持の広さを意味しない。後に一部の若手研究者たちが顕密体制論の意義を高唱すると、同論は批判するに足らない理論からそうすべきものへと変化し、平成初

年代の後半から批判が多くなる。そして議論が実り豊かなものとならず、<sup>40</sup>しかもすでに過去の理論になったと見られたため、顕密体制論が批判されることは再び少なくなっていた。

ただし批判が低調になったことで、顕密体制論について近年、新たな誤解が生じているように見える。十八年に大原嘉豊は「中国・日本の中世における王権と仏教との関係」(『東洋史研究』六五)で、「その発表当時から黒田氏既に亡き今日に至るまで激しい批判が応酬され、その論争を通じて学説として鍛えられつつあり、目下漸く主流となった感がある」(八二―三頁)とし、また廿三年に小野沢真も「中世仏教の全体像——『新仏教』再考の視点から——」(『高田学報』九九)で、「現在では、顕密体制論が受容されて論争はひとまず終熄している」(一頁)と述べた。これらは批判の少なさを支持の広さと誤解したものであろう。不支持による沈黙が必ずしも正しく理解されないということもあり、学界において顕密体制論への評価は未だ一致していない。

#### 第四節 思想史研究の現在と未来

前々節と前節では、黒田俊雄の顕密体制論が思想史研究を一変させ、定説になったという通念に従い得ないことを例証した。本節では、そのような顕密体制論への過大評価により、思想史研究に如何なる弊害が生じたかを考察したい。なお、前節までもそうであったかも知れないが、本節では筆者の思想史研究者としての問題関心が殊に強く反映されることになるう。

## 第一項 隣接諸学と顕密体制論

これまで見てきた如く、顕密体制論は思想史学において驚天動地の理論だったと想像された。想像は時とともに膨らみ、それほどの理論であれば国文学などの隣接諸学にも衝撃を与えたに違いない、という新たな誤解が生じていった。

第二節第二項でも言及した如く、国文学では夙に思想史研究が行われていた。後にこれを促進したのは、顕密体制論などという理論でなく、寺院経蔵の調査という事業の積み重ねである。昭和四十年、国語研究者の築島裕を中心として拇尾山高山寺の経蔵調査が開始された。築島によれば、当初は国語学と国文学の専攻者のみで従事していたが、「より周到な調査の為に更に広汎な専門家との協力が必要であることが痛感されたので、広く国史学・仏教史学等の専攻者を糾合して、昭和四十三年四月「高山寺典籍文書綜合調査団」を結成するに至った」という。<sup>41</sup> その成果は四十五年から現在まで同調査団編『高山寺資料叢書』（東京大学出版会）として公開され、寺院経蔵が殆んど未開の宝庫であることを国語学のみならず、国文学や仏教史学などの隣接諸学にも紹介した。そして平成二年以降、国文学研究者が中心となって「寺院聖教の調査を文学研究の前衛として取り組んだ対象が仁和寺である」<sup>42</sup>、と阿部泰郎は述懐する。

国文学研究者たちが斯かる調査を進めていた六年、平雅行は「黒田俊雄氏と顕密体制論」（前掲）で、顕密体制論が提唱されたことの意義を次の如く強調した。

黒田氏は、顕密仏教を中世宗教と位置づけた。これによって氏は中世宗教論の学問空間を一挙に開放してみせた。今や中世宗教史は中世国家論や社会論はもちろんのこと、建築史・美術史をはじめ和歌・連

歌・音楽・能・茶・立花といった分野との交流が可能となったし、またこれらとの交流なしには研究が存立しえない段階に入ったのである。もちろんこうした学問的交流の多くは、なお課題として残されている。しかし顕密体制論によって中世のあらゆる文化事象、あらゆる人間活動を議論の枠組みにおさめることが可能となったことの意義は、極めて大きいと言わなければならない。

(二〇頁)

顕密体制論によって、中世宗教史研究はより広汎な研究交流が可能かつ必須になった、という。同論を批判する末本文美士も平のこの見解には賛同し、二年後の八年に「顕密体制論の再検討」(速水侑代表『古代から中世への転換期における仏教の総合的研究——院政期を中心として——』、文部省科学研究費補助金研究成果報告書)で、黒田が顕密体制論を提唱したことで「従来「旧仏教」として付属的に考えられ、ほんの限られた視点からのみ見られてきた体制派の仏教の広大な領域が一挙に目の前に展開するようになったのである」(二八頁)と評している。

しかし、平が「学問的交流の多くは、なお課題として残されている」と付言したように、当時展開しつつあった学際研究が顕密体制論によるものだったとは考え難い。稲葉伸道は翌九年に『中世寺院の権力構造』(岩波書店)の「序」(書き下ろし)で、「寺院社会に関する社会史・女性史からの研究や、国文学・建築史・美術史、民俗学などの研究が相互に意識されつつ活発に行われた。〔…〕いまや寺院史研究は様々な学問分野の学際的研究の最前線となっているのである」と述べつつも、それらは「寺社勢力論や顕密体制論に影響された分野とは少し離れたところで」生じた研究動向だと見ている(六頁)。

これらと前後して、国文学研究者による仁和寺調査の成果が、七年に仁和寺紺表紙小双紙研究会編『守覚

法親王の儀礼世界』三卷（勉誠社）として、十年に阿部泰郎など編『守覚法親王と仁和寺御流の文献学的研究』三卷（勉誠社、勉誠出版）としてそれぞれ刊行された。この両書を十二年、菊地大樹は「ポスト顕密体制論」（日本仏教研究会編『日本仏教の研究法——歴史と展望——』、『日本の仏教』二・二、法蔵館）で、顕密体制論の成果が「国文学・仏教学等の隣接分野との共同作業に発展し」たものと評した（一三三頁）。刊行時期が偶然、平などによる評価の直後であったためか、一部の研究者は寺院調査の成果を顕密体制論によるものと誤解したらしい。

翌十三年、佐藤弘夫は日本思想史研究の最大学会である日本思想史学会の会誌『日本思想史学』第卅三号に「中世仏教研究と顕密体制論」を寄稿し、顕密体制論の意義を斯く論じた。

彼ら〔家永三郎など…引用者註〕がそこ〔旧仏教…同前〕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ったからである。〔…〕黒田の指摘によつて、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。

（八〇頁）

黒田の顕密体制論は、それまで古代仏教の残滓としか見られていなかった中世旧仏教に関心を集めた、という。前々節で見た如く、同論の提唱以前から鎌倉旧仏教への問題意識と研究成果は蓄積されており、「残骸」「残滓」と見られるだけだったとは考えられない。このような顕密体制論への過大評価は、それ以前の研究史への過小評価でもある。

しかも佐藤は同稿で、当時の仏教研究の状況を次のように観察した。

伝統的な仏教研究からすれば周辺分野であつた民俗学・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。「…」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、いまやかつてないほどの盛況ぶりをみせている。

(八八頁)

顕密体制論により隣接諸学でも中世仏教研究が充実し、空前の盛況を見せている、という。中世仏教研究がそれほど盛況であれば、当然、思想史学でも仏教を中心とした中世研究が活発になつていくべきであろう。しかし五年後の十八年、同誌第卅八号の「編集後記」では、古代と中世の投稿論文について「減少傾向に歯止めがかからない」との危惧が示される。同誌で時代別の投稿論文数が公表されるようになったのは二年前の第卅六号からであるが、掲載論文の傾向を見ると中世の投稿論文はそれ以前から減りつつあったと考えられる。すなわちほぼ同時期の『日本思想史学』で、佐藤は中世仏教研究の盛況を謳い、編集委員会は中世研究の減少を歎いたということになる。

視野を隣接諸学に拡大し、すべてを顕密体制論によるものと臆断すれば、思想史学での研究動向を正しく理解することは難しくなる。佐藤は廿二年、右の「中世仏教研究と顕密体制論」を増訂した「変貌する日本仏教観」(「特論」、末木文美土など編集『躍動する中世仏教』『新アジア仏教史』一二、日本二、佼成出版社)でも、やはり「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、いまやかつてないほどの盛況ぶりをみせている」(三七四頁)と評した。

## 第二項 旧仏教研究と問題意識

顕密体制論が研究史を一変させたと思像すれば、研究史に同論を位置付けるのではなく、同論によって研究史を叙述することに陥り易い。平は「破綻論」で、顕密体制論の「学問的達成を検証する作業」(六二頁)が必要だと提言したが、何が進展したかだけを列挙すれば、進展していない研究課題は陰に隠れてしまおう。

そのような研究課題の一例として、院政期の著名な旧仏教者である明慧房高弁の思想研究を取り上げたい。昭和四十五年から刊行が始まった『高山寺資料叢書』(前掲)には『明恵上人資料』五冊も含まれており、これによって国文学などで高弁研究が進展した。また仏教史学でも、顕密体制論の提唱から六年後の五十六年、西山厚が「明恵研究序説——顕密の行者としての明恵——」(『芸林』三〇・二)で「実は明恵こそ黒田氏の顕密体制論の弱点を衝く存在なのである」(五頁)と述べ、高弁に着目して旧仏教を研究することの意義を強調していた。

しかし、これら高弁研究を刺戟するような事業や提言がありながら、思想史学では研究状況が十分に改善されなかった。平成十五年、柴崎照和は『明恵上人思想の研究』(大蔵出版)の「序章」(書き下ろし)で、高弁について「伝記・思想・和歌・夢・絵画・彫刻等の多方面」で「関連する研究は陸続と出て、正に汗牛充棟の感がある」ものの、「他の分野に比べて立ち遅れているのが思想研究の分野である。しかもその研究成果の多くは概説的なものであり、本格的な思想研究としては見るべきものは無い」と評している(二六・七頁)。解脱房貞慶と並び称される高弁の思想研究の遅滞は、旧仏教研究全体の遅滞を暗示する。そして旧仏教研究が遅滞していれば、仏教研究の隆盛などは有り得ないであろう。

第二節第二項で引用した田中久夫の「新仏教の研究はいくら盛んになつても、盛んなほど結構である」という言を借りれば、筆者だけでなく多くの思想史研究者が、「伝記・思想・和歌・夢・絵画・彫刻等の多方面」の研究は盛んになるほど望ましいと考えるに違いない。しかし、田中がそれとともに「旧仏教の研究は大いになされるべきであると考えられる」と付言したように、多方面の研究が進めば思想研究は進まなくてもよいということにならない。

九年後の廿四年、柴崎と大きくは異なる研究史整理が、前川健一『明恵の思想史的研究——思想構造と諸実践の展開——』（法蔵館）の序論「明恵研究の課題と本研究の目的」（書き下ろし）でも示された。前川によれば、「戦後の中世仏教研究は、良くも悪くもイデオロギーを重視するものであり」、「新仏教祖師への関心↓新仏教受容層への関心↓旧仏教を中心とする「顕密体制」の研究」という展開はあったが、何れにせよ「そうした風潮のもとでは、「旧仏教」は全体として「体制側」と見なされ、個々の仏教者の思想やその展開がそれ自体として問題にされることは少なかつた」という（五〇六頁）。ここで前川は、顕密体制論が従来風潮を一変させ、旧仏教研究を促進したとは全く見ていない。野呂靖も同年、同書への書評「前川健一著『明恵の思想史的研究——思想構造と諸実践の展開——』（『宗教研究』八六・三「三七四」）で、

明恵の思想全体をみわたす研究は、実践行に関する蓄積に比して、十分になされてこなかった。さらに、戦後の中世仏教研究においては、明恵など「旧仏教」に属する南都の学僧に対する研究は、「新仏教」に位置付けられる祖師への関心に比して大きく立ち後れてきた。

と観察している。

（一三〇頁）



だが、高弁研究者である前川と野呂による研究史整理は、必ずしも広く共有されなかった。松尾剛次は同年、同書への書評「前川健一著『明恵の思想史的研究——思想構造と諸実践の展開——』」（『日本思想史学』四四）で、前川や野呂と全く異なる研究史理解を示す。

かつては、貞慶、明恵、叡尊、忍性らについては、旧仏教の改革者として位置づけられ、正面きった研究はさほど行われてこなかった。しかしながら、70年代に提起された黒田俊雄氏の顕密体制論によって、旧仏教の重要性に大きな光が当てられて以後、いわゆる旧仏教研究が大いに前進したことは否定できない。

（二八七頁）

黒田が顕密体制論を提唱したことにより、高弁などの旧仏教について研究が大いに前進した、という。恐らく、前節第二項で見た顕密体制論が旧仏教寺院の研究を進展させたとの理解により、旧仏教思想家の研究もまた進展したに違いないと誤解されたのであろう。何れにせよ顕密体制論への過大評価は、それ以後の研究史への過大評価ともなる。

そもそも研究状況を打開しようという問題意識があれば、すでに打開されたとの喝采は生じ難いのでなかろうか。第二節第二項で見た如く、総体把握を志向していた川添昭二は昭和五十一年、前年の研究動向について「いわゆる旧仏教の研究は依然として乏しい」と評した。これは、旧仏教研究をより充実させなければならぬとの問題意識があったからこそ、不足しているとの歎息が漏れたものと考えられる。

佐藤が総体把握における方法論の不在を問題としたことは、前節第一項で見た。また後に平も「中世宗教史研究の課題」（前掲）で、「鎌倉仏教とは何かとの問いに対し、高木氏は、新興仏教と既成仏教との拮抗と

いう、極めて平板な結論しか導き出していない」(三五頁)と批判した。だが、総体把握とは鎌倉仏教の総体を把握しようとする目標設定ではないため、方法論などの欠如は当然であった。そして予め結論や手法が定められていなかったからこそ、多くの賛同者を得、少なからず研究を進展させられたと考えられる。

顕密体制論が定説になったと評される近年でも、思想史なり仏教史なりの総体を把握したいと所信表明する研究者は散見される。同論の提唱以後も今日に至るまで、総体把握は一貫して研究動向の基調になっていると言ってよいかも知れない。だがそのような目標設定が十分に自覚されず、また学界全体でも共有されなくなつたため、思想史研究で何が進展し、何が遅滞しているかを探ろうとする問題意識が薄くなつたように見える。

今日の思想史研究に求められるものは、理論や方法論でなく、問題意識であろう。たとえ顕密体制論の欠陥を修正したり、同論に代わる新たな理論を提唱したりしても、それらを運用する研究者各人や学界全体の問題意識が改まらなければ同じことである。一人の研究者だけで思想史の全体を説明することは不可能であり、学界全体で長所を伸ばし短所を補わなければならない。遅滞している研究課題を進展させ、全体史としての思想史を説明しようとする問題意識が学界で広く共有されてこそ、その実現は期待できよう。

## 結語

以上本章では、顕密体制論の研究史での位置付けについて考察した。

従来、黒田俊雄が昭和五十年に顕密体制論を提唱したことで、それまで全く顧みられていなかった旧仏教

の研究が勃興した、と語られることが多かった。しかし、このような通念は顕密体制論を過大評価したものだと考えられる。

仏教史学では、昭和廿年代後半から旧仏教研究の開拓が進み、卅年代にはすでにその不足が意識されていた。四十四年以降は大隅和雄や高木豊が、総体把握の一環として旧仏教研究を拡充していく。総体把握と顕密体制論では、新旧仏教を総合して鎌倉仏教の総体を把握しようとするか、歴史学と宗教学を総合して仏教と国家の癒着構造を解明しようとするか、という志向の相違があった。当時の学界では、黒田の顕密体制論は国家宗教史についての試論仮説でしかないと言われ、同論の提唱後も大隅や高木の総体把握が大いに期待されていた。

顕密体制論への評価に変化が生じるのは、平雅行や佐藤弘夫など若手研究者が同論を支持するようになる五十五年前後からであろう。それとともに、五十年前から総体把握などにより増加しつつあった旧仏教研究も、顕密体制論の賜物として我田引水されていた。顕密体制論への斯かる評価は、平や佐藤など同論の支持者が高唱するだけであれば、さほど普及しなかったかも知れない。しかし末文美士などの批判者もこれに同調したため、顕密体制論の意義は同論の批判者ですら認めざるを得ないほどに自明だと誤解され、殆んど懐疑の対象とならなかった。

顕密体制論への過大評価は、中世思想研究の減少や旧仏教研究の遲滞が隠蔽されるなどの弊害を生じた。同論によって研究が縦横無尽に展開したと高唱されれば、その恩恵に浴していない研究課題があるとは想像されず、不足を補おうとする問題意識も生じ難くなる。

顕密体制論は、顕密主流説によつて国家と仏教の癒着構造を考察するなど、他に類を見出し難い理論である。そのため同論は本来、思想史研究をより多様にするべきものであった。しかし研究史に誤つて位置付けられたことで、思想史研究は多様でなくなつていつたと考えられる。全体史としての思想史を解明するためには、如何なる方法論にも安住せず、旺盛な問題意識によつて実証を積み重ねていくべきであろう。

#### 註

- (1) 平雅行「黒田俊雄氏と顕密体制論」、『歴史科学』一三八、1994、一五頁。
- (2) 佐藤弘夫「中世仏教研究と顕密体制論」、『日本思想史学』三三、2001、八〇頁。
- (3) 末木文美士「鎌倉仏教への視座」(序章、書き下ろし)、『鎌倉仏教形成論——思想史の立場から——』、法蔵館、1998、五頁。
- (4) 井上寛司「中世神社史研究の課題——『顕密体制論』の批判的継承・発展のために——」(『歴史科学』一六二、2000)など参照。
- (5) 佐藤弘夫『起請文の精神史——中世世界の神と仏——』、講談社、2006、一四頁。なお佐藤以前に高木豊も、親鸞や道元、日蓮について「単に三者に共通するものをとり出してつて、それを「特質」と云い切ることが正しい歴史的な考察と云えるであろうか」と懷疑し、それら鎌倉仏教の「ピーク」とともに旧仏教という「山脈」の「広い裾」にも注意すべきだと提言している(『鎌倉仏教の特質』、『社会科歴史』四・八、1954、一五頁)。
- (6) 佐々木馨『中世国家の宗教構造——体制仏教と体制外仏教の相剋——』、吉川弘文館、1988、三頁。

- (7) 佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』（吉川弘文館、1987、七三頁）や「変貌する日本仏教観」（「特論」、末木文美士など編集『躍動する中世仏教』『新アジア仏教史』一二、日本二、佼成出版社、2010、三四一～二頁）など参照。
- (8) 末木文美士「課題と方法」（序章）、『平安初期仏教思想の研究——安然の思想形成を中心として——』、春秋社、1995、八～九頁。
- (9) 土田健次郎「宋代思想史研究の根本問題」（序章第一節、初出1996）、『道学の形成』、創文社、2002、四～五頁。なお土田の批判する代入法は、前章第三節第一項で批判した遡及法と反射法を融合させたものとも言い得る。
- (10) 石田瑞磨「わたしの歩いた道」、日本仏教研究会編『ハンドブック日本仏教研究』（『日本の仏教』五）、法蔵館、1996、一三二頁。また、同「序」（「書き下ろし」）、『日本仏教における戒律の研究』、在家仏教協会、1963）参照。
- (11) 平雅行「中世宗教史研究の課題」（序篇第一章、書き下ろし）、『日本中世の社会と仏教』、塙書房、1992、三四～五頁。ただし、平はこれを「総体的把握論」と称するが、第四節第二項でも述べるように総体把握は目標設定であつて理論でないため、従い難い。
- (12) 末木文美士「顕密体制論の再検討」——平雅行『日本中世の社会と仏教』をめぐって——」（第一部第二章、初出1994）、『鎌倉仏教形成論』（前掲）、六〇頁。
- (13) 佐々木馨「黒田俊雄著『日本中世の社会と宗教』」、『史学雑誌』一〇二・四、1993、一〇〇頁。
- (14) 大隅和雄「まえがき」（書き下ろし）、『中世思想史への構想——歴史・文学・宗教——』、名著刊行会、1984、三頁。

- (15) 大隅和雄「国文学と日本史研究——説話集をめぐる——」(初出1979)、『中世思想史への構想』(前掲)、五五～六頁。
- (16) 追塩千尋「本書の対象と視角」(序論、書き下ろし)、『中世の南都仏教』、吉川弘文館、1995、二頁。
- (17) 佐藤弘夫「末木文美士著『鎌倉仏教展開論』、『宗教研究』八三・一(三六〇)、2009、二〇一頁。
- (18) 末木文美士「『宗』とは何か——『顕密体制論』以後の仏教研究——」(第一部第二章、初出2012)、『日本仏教入門』KADOKAWA、2014、五一頁。
- (19) 川添昭二「私の歴史研究——性つたなき道——」、『福神』一五、2011、一〇九頁。なお川添によれば、同稿の執筆を依頼したのは黒田俊雄であったという(同頁)。
- (20) 平雅行「鎌倉仏教と顕密体制」(国立歴史民俗博物館編『中世寺院の姿とくらし——密教・禅僧・湯屋——』、山川出版社、2004、一八五頁)、末木文美士「序」(同編集委員『日本仏教の礎』、『新アジア仏教史』一一、日本一)、佼成出版社、2010、二頁)。後に大塚紀弘も、顕密体制論の提唱によって「鎌倉新仏教を中世仏教の主役とする研究史は動揺し、鎌倉仏教＝新仏教という枠組みの意義が失われる結果となった」と述べる(『鎌倉仏教』、歴史科学協議会編『戦後歴史学用語辞典』、東京堂出版、2012)が、昭和五十年当時はすでに「鎌倉仏教＝新仏教」という単純な研究状況でなかったと考えられる。
- (21) 今堀太逸「生涯一度の会話」、高木豊先生追悼文集編集委員会編『専心学道』、2000、六九頁。
- (22) 佐藤弘夫「中世仏教研究と顕密体制論」(前掲)、八三頁。
- (23) 佐々木馨「黒田俊雄著『日本中世の社会と宗教』、『史学雑誌』一〇二・四、1993、一〇〇～一頁。
- (24) 追塩千尋「日本仏教通史の枠組み——『新アジア仏教史』日本編刊行に寄せて——」、『北海学園大学人文論集』五九、2012、後註一二。

- (25) 末本文美士「顕密体制と本覚思想」、『黒田俊雄著作集月報』二、1994、二頁。
- (26) 追塩千尋「日本仏教通史の枠組み」(前掲)、後註一三。
- (27) 例えば稲葉伸道は『中世寺院の権力構造』(岩波書店、1997)の「序」(書き下ろし)で、寺院史研究史における同書の位置付けについて、「研究史上黒田俊雄の権門体制論・寺社勢力論および網野善彦の寺領荘園研究に至る軌跡の延長線上にあり、顕密体制論の延長線上にはない」(六〇七頁)と明言し、同じ黒田の理論であっても権門体制論や寺社勢力論から切り離して顕密体制論を評価している。権門体制論も顕密体制論も寺社勢力論も、黒田本人の研究遍歴では本来すべて一連のものであるが、このように分離して評価することは学説批判として健全であろう。
- (28) 平雅行「黒田俊雄氏と顕密体制論」(前掲)、一六頁。
- (29) 末本文美士「鎌倉仏教研究をめぐって——平雅行氏に再度答える——」、平井俊栄博士古稀記念論文集刊行会編『三論教学と仏教諸思想』、春秋社、2000、二七四頁。
- (30) 松尾剛次は翌平成元年(1989)にも、「佐々木馨著『中世国家の宗教構造——体制仏教と体制外仏教の相剋——』」(『史学雑誌』九八・四、九四頁)で「仏教と国家権力との関係に注目して中世仏教史の全体像を明らかにしようとした研究」と黒田俊雄氏の顕密体制論が有名であり、最近の若手研究者の多くは顕密体制論に依拠しつつ研究を行っている」と述べた。
- (31) 牛山佳幸「古代・中世における国家と仏教」を聞いて「『日本史研究』二九七、1987」など参照。
- (32) 吉田淳雄「法然浄土教研究の状況」、大正大学浄土教研究会編『法然浄土教の思想と伝歴』、山喜房仏書林、2001、後註七二。
- (33) 佐藤弘夫「中世仏教研究と顕密体制論」(前掲)、八〇頁。

(34) 黒田俊雄「顕密体制論の立場——中世思想史研究の一視点——」(第二部第四章、書き下ろし)、『現実のなかの歴史学』、東京大学出版会、一七八～九頁。

(35) 黒田俊雄「顕密体制——中世史の一つの見直し——」、『春秋』一二六、1981、一九頁。

(36) 平雅行のこの見解について、末木文美士は「強烈な時代的問題意識に立っている」顕密体制論を「客観的理論として「定着」すべきもののように見ているが、どうであろうか」と批判している(「顕密体制論の再検討」)、『前掲』、六一～二頁)。

(37) 平雅行は、後に「新仏教」という分析概念について「鎌倉時代の仏教を考える時には何の意味もありません。混乱を招くだけの有害無益な用語です」と批判する(「中世史像の変化と鎌倉仏教」)、『地歴・公民科資料』六六、2008、二頁)。ただしこの文章でも「旧仏教」は多用されており、新旧の一方だけを用いて他方を用いないということは、筆者には理解し難い。

(38) 黒田俊雄は最晩年に、自分が親鸞を顕密体制論に位置付けた成果として「親鸞——その人の思想と現在性——」(大谷大学広報委員会編『宗教と文化』一、大谷大学、1987)を挙げた(「顕密体制論と日本宗教史論」)序章、書き下ろし)、『日本中世の社会と宗教』岩波書店、1990、後註七)。だが、この基調講演の記録は本人も言う如く「問題の入口にまでもいたらない単純なことばかりを、論点もあいまいなままに並べ」(九五頁)たものであり、思想を分析するには至っていない。

(39) 佐藤真人「佐藤弘夫著『神・仏・王権の中世』、『日本思想史学』三一、1999、一六三頁。

(40) 顕密体制論の議論が実り豊かにならなかったという問題については、拙稿「顕密体制論の現在と未来——思想史研究からの問題提起——」(『仏教史学研究』五七・二、2015、印刷中)参照。

(41) 築島裕「高山寺典籍文書綜合調査団略記録」、高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺典籍文書の研究』(『高山



寺資料叢書』別巻)、東京大学出版会、1980、一二三四頁。また、同「高山寺典籍文書綜合調査団の歩み——あとがきに代へて——」(同調査団編『高山寺経藏典籍文書目録』完結篇『高山寺資料叢書』二四)、汲古書院、2007)参照。

(42) 阿部泰郎「仏教文学」、『国語と国文学』一〇〇二、2007、一二三頁。また、同「中世における〈神〉の発見」(『日本宗教文化史研究』一一・一「二二」、2007)参照。

#### 凡例

本稿で用いた史料の書誌は以下の通り。引用では適宜字体と句読点を改め、訓点や傍点、傍記、括弧、頁数を付し、改行を省いた。

『玉葉』、『明月記』：国書刊行会。『春秋左伝注疏』、『毛詩正義』：十三経注疏整理本(北京大学出版社)。「熊谷入道宛消息」：昭和重修法然上人全集(平楽寺書店)。「開目抄」、「念仏者令」追放「宣旨御教書集」列五篇「勘文状」：昭和定本日蓮聖人遺文(総本山身延久遠寺)。「本朝文粹」：新訂増補国史大系(吉川弘文館)。「源氏物語」：新日本古典文学大系(岩波書店)。「三長記」、「春記」：増補史料大成(臨川書店)。「溪嵐拾葉集」、「門葉記」：大正新修大藏經(大藏出版)。「民経記」：大日本古記録(岩波書店)。「法華文句要義聞書」：大日本仏教全書(大日本仏教全書刊行会)。「大日本史」：大日本雄弁会。「漢書」、「陸贄集」：中華書局本。「臣軌」、「帝範」：中国古典新書(明徳出版社)。「鎌倉遺文」：東京堂出版。「愚管抄」：日本古典文学大系(岩波書店)。「興福寺奏状」、「摧邪輪」、「正法眼蔵」、「選択本願念仏集」(当麻興院蔵本)：日本思想大系(岩波書店)。「停止一向専修記」：伊藤真徹「停止一向専修記」(「初出1962」)、「日本浄土教文化史研究」、仏教大学伊藤真徹先生古稀記念会、1975)。「金綱集」：日蓮宗宗学全書(日蓮宗宗学全書刊行会)。「九卷伝」(『法然上人伝記』)、「十卷伝」(『法然上人伝』)：法

然上人伝全集（法然上人伝全集刊行会）。

付記 本稿は、平成廿六年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。