

# 日蓮研究に関する方法論的試論と戦後日蓮研究史

—「顕密体制論」まで—

間宮啓壬

## 前 言

たい。

先行する日蓮研究は、分量的にみるならば、「汗牛充棟ただならぬものがある」という形容がまさにそのままではまるような状況にあるといつてよからう。そうした状況下にあつて、筆者が日蓮にアプローチするに際し拠つて立つ方法・立場はどのようなものなのか。そして、それは、従来の幾多の日蓮研究に対して、いかなる点において独自性を持ち得るのか。本稿第一章「方法」では、そうした点を明らかにしようと努めた。第二章「戦後日蓮研究史」は、漠然とした研究史の記述ではもとよりなく、第一章で提示した方法を踏まえての研究史整理である。本稿では、対象を主に戦後に置き、「歴史学的・思想史的日蓮研究」から筆を起したが、紙数の関係上、黒田俊雄の「顕密体制論」までで一旦筆を止めざるを得なかった。この続きに関しては、別稿を期すということで、ご容赦願ひ

## 第一章 方 法

### 第一節 「宗教」へのまなざし

宗教が目に見える形で具現化するのは、それが人間の営みにあらわれてくるものだからである。こうして具現化した諸々の宗教には、それらが具現化する際の歴史・社会・文化・政治・経済など、諸々の文脈が、各宗教に個性的な形で刻み込まれることになる。つまり、宗教は、それが人間の営みであるというレベルにおいては、他の諸領域と、分かち難い関係を様々な仕方を取り結ぶことになるのである。このように、宗教もまた人間の営みであるという点にお

いては、宗教を人間の他の営みと区別する理由はなんら存しないと言わねばならない。

しかし、にもかかわらず、宗教は他の諸領域から区別され得る特性を確かに有している、とも言い得る。すなわち、宗教は—少なくとも、その当事者にとつては—、人間を、あるいは人間的なるものを超えた何ものかに関わろうとする営みであるというその特性において、他の諸領域には還元し得ぬ「独自性」を持つとみなし得るのである。宗教がもつそうした「独自性」に特に着目して宗教をみた場合、「宗教者」とは、自己を超えたその何ものかとの関わりを求め、体験し、かつその関わりや体験を表現・伝達しようとする者の謂いであり、そして、「宗教史」とは、かかる関わりや体験を核とした表現・伝達の歴史である、と規定することも可能となろう。

ただし、ここで一つ、留意しなければならないことがある。宗教において関われ、体験され、表現・伝達されようとしているその当のものは、人間を超えたものであるという点がそれである。この点を敷衍するならば、人間を超えたその当のものを、人間の側においてどれだけ十全に表現しようと努めても、その努力が完全に報われることはあり得ない、ということになる。もし、宗教において人間が関わる宗教的客体が、人間の側において十全に表現し尽くし得るものであるならば、それはもはや、「人間を超えたもの」ではなくなってしまうからである。

こうして、宗教的客体には、往々にして、人間を超えた「自律

性」ともいうべき性格が付与されることになる。この場合の「自律性」とは、人間の理解や表現を超えて、それ自体としておのずから存するものである、ということの意味する場合もあるし、あるいはまた、それを理解し、表現しようと努力する人間のレベルとは異なった次元からみずから示してくる、ということでもあろう。恐らく—極めて乱暴な言い方ではあるが—、「啓示」や「悟り」といわれるものは、おのずから存し、そして、みずからあらわれてくるそのものを、あらわれてくるそのままに体験し得た、その体験を指し示そうとするものなのであろう。

だが、仮に、「悟り」や「啓示」においては、みずからあらわれてくるものを、そのものとして体験し得たとしても、一旦、それが表現されるや否や、もはやそれは、その当のものではなくなってしまう、といわねばなるまい。「表現」とは、人間を超えたレベルでの営為では、もとよりあり得ない。それは、「人間」のレベルにおける営為に他ならず、したがって、表現された以上、すでに「人間」というフィルターを介してしまっているからである。宗教—少なくとも、「宗教学」が対象とし得る、人間の営みとしての宗教—とは、あくまでも、人間によるこうした「表現」を経たものであることは、銘記されて然るべきであらう。

実際、これまで述べてきたような「宗教」理解の上に立つて、他の領域には還元し得ない「宗教」の「独自性」を描き出そうとした、幾人かの宗教学者の名前—筆者の知見の限りではあるが—を挙

げることができる。

例えば、ルドルフ・オットー（一八六九—一九三七）<sup>(2)</sup>は、表現された様々な宗教体験の広汎な比較研究を通して、人間を超えた何ものか—オットーはこれを「ヌミノーズ」と称する—が人間に対してみずからあらわしてくる体験に共通する性質を浮き彫りにしようとした。オットーによれば、かかる体験はいずれも、それを表現した途端に、表現しようとしたそのものではなくてしまってしまうものである。だが、にもかかわらず、敢えて表現されてきた様々な宗教体験には、それらがいずれも「ヌミノーズ」の体験であるが故に、時代・地域を超えた類似性が存在するという。オットーは、こうした類似性を「並行」と呼び、比較研究の中で、実際にかかる「並行」を指摘してみせたのである。

ファン・デル・レーウ（一八九〇—一九五〇）<sup>(3)</sup>によれば、客観的見地からいうところの宗教的客体は、宗教そのもの、あるいは信仰のレベルにおいては、むしろ、人間にみずからあらわし、はたらかけてくる宗教的主体に他ならず、その場合、人間は、宗教的主体がみずからあらわし、働きかけてくる対象<sup>(4)</sup>宗教的客体となるという。つまり、客観的見地における宗教的客体と宗教的主体が逆転するのである。そうしたレベルにあつて、宗教的客体が主体としてみずからあらわし、はたらかけてくるのを、人間はどのようなように体験し、表現しているのか。レーウはそれを、人間の体験とその表現に即して、言葉を換えるならば、人間によって体験され、表現

された限りにおいて、<sup>(4)</sup>記述し、<sup>(5)</sup>了解することが、「宗教現象学」<sup>(6)</sup>の仕事であるとする。そして、その成果を、宗教的客体・宗教的主体・両者の関わり、といった三つの契機から、諸宗教にわたる豊富な資料を用いてまとめあげたのである。

エリアーデ（一九〇七—一九八六）<sup>(7)</sup>は、聖なるものは、みずからあらわす（<sup>(8)</sup>ヒエロファニー）という前提に立つ。彼は、聖なるものの顕現、すなわちヒエロファニーを、そのままヒエロファニーとして体験し得る人間、つまり「宗教的人間」が、自己のその体験を表現する型を、極めてシンプルに—例証として挙げられる事象の多様性にもかかわらず、その統一的理解を可能にするという意味では極めてシンプルな形で—描き出した。

もとより、筆者は、オットーやレーウ、エリアーデがなしたような宗教の広汎な比較研究を目指すものではない。筆者が目指すところは、むしろ、それとは対極的に、研究対象を日蓮という一つの宗教者に絞り込んだ、まことにささやかな、彼らの業績に比すれば、余りにもささやか過ぎる程のものである。ただ、「宗教」の基本的理解については、彼らと同様の地平に立とうと志すものでもある。すなわち、「宗教」とは—少なくとも「宗教」を営む人間にとつては—、人間的なるものに還元し尽くし得ない、人間を超えた何ものかに関わる独自の営為である、とみなすのである。そのようなものとして「宗教」を営む人間にとつて、自己に関わる対象は、先にも述べたように、人間を超えた自律性を有するが故に、それ自体とし

ておのずから存するものであり、また、みずから人間に向けてあらわそうとするものである。しかし、一方で、まさにそれが人間を超えたものであるが故に、人間はそれをそのものとして表現することはできないのであるが、それを敢えて表現しようとするところに、「宗教」が具体的な「宗教」として具現化し、存立する所以があると考ええる。もとより、そうした関わりを言葉や行動において表現しようとする際には、表現しようとする当事者が置かれた歴史・社会・文化・政治・経済などの諸状況の制約を免れることはできない。冒頭でも述べた、宗教と他の諸領域との分かち難さはここに由来するのであり、宗教に刻印された諸状況を通して、他の諸領域のあり方もあわせて再構築しようとする方法——例えば、宗教の歴史学的、思想史学的研究や、社会学的、人類学的研究なども、こうして十分な有効性と意義を獲得することになるのである。

だが、宗教を研究対象とする方法は、なにもこれらのみに限られるわけではない。人間を、あるいは人間的なるものを超えた何ものかに関わる当事者が、その関わりを言葉や行動によって表現しようとする、まさにその場面に定位して、その関わり方自体を描き出すこともできるはずである。このことは、宗教の当事者の言葉や行動に着目して、その制約のされ方をみる、ということでは決してない。宗教の当事者の言葉や行動がそうした制約を経たものであることはもとより承知の上で、その制約の諸相に目を向けるのではなく、逆に、制約をうけた言葉や行動を通して見出すことができる宗

教独自の領域に、つまり、人間的なるものに還元し得ない、人間を超えた何ものかに関わろうとするその関わり方自体に目を向ける、ということである。それはまた、宗教の当事者による言葉と行動の意味を、そうした関わり方の表現として改めて問い直す、ということでもある。<sup>(9)</sup>筆者は、日蓮という一人の宗教者が築き上げた「宗教」を、かかる視点から解明してみたいと願うものである。

## 第二節 日蓮研究への適用

日蓮がその把握と表現に心を砕いたものを端的に表現するならば、それは、「仏法」をして「仏法」たらしめている「仏の御心」——「人間の」ではなく、「仏の御心」——であつたといえよう。その一方で、日蓮は、自己が「愚かなる凡夫」とでもいうべき、一個の人間に過ぎないことも、十分に認識している。そんな自己が、「仏の御心」をそのままに受け取つて表現しようとしても、所詮は恣意に陥つてしまいかねない。そんな危険性と常に隣り合わせにあることを最も強く意識していたのは、恐らく、日蓮その人であつたに違いないまい。

しかし、さればこそ、日蓮は「仏法をこゝろみる」<sup>(10)</sup>のである。すなわち、「仏の御心」をそのままに受け取り、表現しようと努めつつも、自己が有限なる智慧しか持ち得ぬ存在であるが故に、果たして本当に自分がそれをなし得ているのか、という検証を行おうとす

るのである。

日蓮がその生涯において順次展開していった「法華經の持經者」・「法華經の行者」・「謗法の者」・「如来使」・「智人」、そしていわゆる「師」といった宗教的諸自覚は、まさにかかる「こころみ」の中で確立され、鍛えられていったものに他ならない。

一方、救いへの道を見出したと日蓮が確信し得たのも、やはりこうした「こころみ」を通してであつたといえる。かかる「こころみ」を通して、日蓮は、言葉（經文）を介して表現されながらも、それ自体としては言葉（經文）を超えた次元に存する「仏の御心」を見出した。つまり、日蓮は「仏の御心」のあらわれである經文を超えた次元に、經文をしてその經文たらしめている「仏の御心」そのものを「発見」したのである。そして、言葉を超えた次元でこうした「発見」を取って言葉にしようとするさらなる「こころみ」の中で、日蓮は、「南無妙法蓮華經」に集約されるみずからの救済論に理論的基盤を与えることに成功したのである。

日蓮が確立し得た宗教的自覚と救済の道とは、このように、日蓮自身の「こころみ」抜きにしてはあり得ぬものである。その意味で、筆者は、日蓮の「宗教」を「こころみの宗教」と特徴づけることが可能なのではないか、と考えている。

日蓮がなした「こころみ」とは、有限なる人間の側から、「仏の御心」を求める主体的な営みである。しかし、それが、「仏の御心」といふいわば超越的領分を志向するものである以上、そうした

「こころみ」の正統性を保証する基準は、人間自身の側には決して存在し得ぬことになる。つまり、日蓮の「こころみ」の正統性を保証するのは、超越的領分＝仏の側からでなければならぬということである。言葉を換えるならば、日蓮の「こころみ」が「仏の御心」を志向するものである以上、その正統性は、最終的には仏みずからによつてしか保証し得ぬものである。

とするならば、日蓮における「こころみ」とは、日蓮みずからの主体性と、仏みずからの主体性が交差・融合する一点―その一点において、日蓮の主体性は仏自身による裏づけという「客観性」を獲得し得る―を求め、表現しようとする不断の営みであつた、ということになる。このように、日蓮の「こころみ」とは、それ自体、ダイナミックな構造を孕んだ営みなのであり、そのダイナミズムの中に、日蓮の「宗教」は存立するのである。

筆者はまさに、日蓮自身によるこうした「こころみ」に定位して、日蓮の「宗教」、殊にその宗教的自覚と救済論とをみようとするものである。したがつて、筆者が描く日蓮の「宗教」は、ステティック（静的）なものとはなり得ないであろう。それは、右に記した二つの主体性の間を揺れ動くダイナミックなものとして描かれることになるはずである。

日蓮自身の「こころみ」に定位して日蓮の「宗教」を把握しようとすることはまた、日蓮自身の方法に即して日蓮をみようとすることに他ならない。筆者にあつて、日蓮をみるものさしは、日蓮が生

きた時代の、実際に日蓮を取り巻いていた歴史的・社会的状況や体制のあり方に求められるのでもなければ、日蓮以前の思想史の中に求められるでもない。その意味で、筆者の立場は、歴史学的・思想史学的日蓮研究とは区別されることになる。筆者はあくまでも、日蓮自身の方法に即して日蓮の「宗教」を捉えようとする仕方——上原専祿の言葉を借りるならば、「日蓮認識の日蓮的方法」<sup>(12)</sup>によって——日蓮に迫ろうとするものである。

もつとも、その分、筆者が志す研究は、日蓮以外には展開し得ぬ「狭さ」を伴わざるを得ないことも確かである。その「狭さ」自体が批判の対象となるならば、その批判は甘んじて受けねばなるまい。とはいえ、従来の研究にはみられない独自性が、筆者の志す研究にあるとするならば、それは、「仏法をこゝろみる」という日蓮独自のダイナミックな方法に即して日蓮本人の「宗教」をみようとする、その方法自体に存する、といえようか。

こうしたダイナミックな方法によって日蓮をみようとする点において、筆者の志す研究はまた、宗学——この場合は、もちろん「日蓮宗学」——からも分かれたることになる。宗学も、端的に言ってしまうえば、日蓮を日蓮自身に即して把握しようとする営みであるといつてよからう。その点、筆者の立場と大きな懸隔があるわけではない。ただ、宗学の場合、少なくともその理念においては、日蓮の「宗教」を、完成され、かつ固定された真理の体系として抽出することに、より大きな力が注がれることは否めまい。それが宗学に課

された使命である以上、当然といえば当然ではある。だが、その分、日蓮の「宗教」をスタティック（静的）に捉える視点が強くならざるを得ないことも確かであろう。筆者が宗学と立場を異にするのは、この点においてである。

このように筆者は、日蓮を理解するための視座を、歴史学的・思想史学的研究とも、宗学的研究とも異なる地平に置こうとするものである。しかし、もとよりそのことは、歴史学・思想史学や宗学が生み出してきた日蓮研究の成果を無視することを意味するものではない。先にも少しく触れたように、筆者は確かに、歴史の大局的な流れの中に、あるいは当時の社会状況の中に、日蓮を客観的に位置づけようとするものでも、思想上の日蓮の客観的位置づけを求めようとするものでもない。日蓮当時の社会状況や、日蓮を遡る歴史および諸思想に関し、筆者は、日蓮自身が構築した「宗教」においてそれらが消化され、評価され、位置づけられているその様を、あくまでもその限りにおいて描き出そうとするに過ぎない。

とはいえ、だからこそ逆に、日蓮がいかなる社会的・歴史的、あるいは思想史的境位にあつたのかということについての客観的な知識を得る必要性に迫られるのである。そうした知識を得ることは、社会状況や歴史を、そして諸思想を自己一身において統合的に意味づけようとした日蓮の言説を正しく受け止めるために欠かせない前提であろうし、そうした知識なくしては、日蓮自身に即すといえないが、日蓮自身の意図から遊離した独断に陥る危険性を免れ得ない

だろうからである。また、宗学が、みずからの信仰の、より確かな  
基盤と指針を得るために、日蓮自身の信仰の有様を、能う限り日蓮  
自身に即して把握しようとする営みであるとするならば、宗学の立  
場は—今し方、触れたように—、筆者のそれとやはり近接してい  
る、といわねばならない。

とするならば、歴史学的・思想史的、あるいは宗学的方法によ  
って積み重ねられてきた、これまでの日蓮研究の豊かな成果を無視  
する愚挙は、厳に慎まれなければなるまい。そこで、従来の日蓮研  
究の流れを、大まかにではあるが、まとまった形で、いま一度整理  
しておく必要が生じてくる。それを行おうと試みるのが、次章「戦  
後日蓮研究史」である。「日蓮研究史」をできるだけ網羅的に提示  
しようとするならば、例えば、次のような枠組みが、本来は必要と  
なってくるであろう。

#### ① 歴史学的・思想史的日蓮研究

#### ② 宗学的日蓮研究

③ その他の日蓮研究 (①・②の枠組みには必ずしも収まり切ら  
ないもの)

#### ④ 日蓮遺文の文献学的研究

ただ、この中の②と④に関しては、それ自体、独自の、そして古  
くからの伝統を有するものである。したがって、本稿のように戦後  
という一定期間を中心にまとめるのみでは、もとより不十分であ  
る。さらには、筆者自身、長い伝統を含めてそれらをまとめきるだ

けの準備が、残念ながら、整っているとは言いがたい状況下にある。  
こうした事情に鑑み、本稿では①を、しかも限定的に、学説史整理  
の対象とすることをお許し願いたい。

注

(1) 岸本英夫『宗教学』大明堂、一九六一年、二一四頁。

(2) オットーの所論については、オットーの次の著作に拠った。山谷  
省吾訳『聖なるもの』岩波文庫、一九六八年(当訳本の初版は一九  
二七年。原著は Otto R., *Das Heilige: Über das Irrationale  
in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum  
Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau, 1917)。華園聰  
麿・日野紹運・ハイジック訳『西と東の神秘主義』人文書院、一九  
九三年(原著は Otto R., *West-östliche Mystik*, Klotz, Gotha,  
1926)。なお、オットーの所論を理解するの当たっては、以下の諸論  
考が参考になった。華園聰麿「聖の経験とその根柢—ルドルフ・オ  
ットーの所論をめぐって—」(『宗教研究』第四一巻第四輯、通巻一  
九五号、一九六八年)、同「解説とあとがき」(華園・日野・ハイジ  
ック訳『西と東の神秘主義』)、田丸徳善「オットーと宗教学」(同  
『宗教学の歴史と課題』山本書店、一九八七年)、澤井義次「宗教研  
究における現代的課題—宗教的多元状況における宗教の理解—」  
(『宗教研究』第七五巻第二輯、通巻三二九号、二〇〇一年)。

(3) ファン・デル・レーウの所論については、レーウの次の著作に拠

った。田丸徳善・大竹みよ子訳『宗教現象学入門』東京大学出版会、一九七九年（原著はオランダ語で書かれ、一九二四年の出版。

翌年、ドイツ語訳 *Einführung in die Phänomenologie der Religion* が出された。右の和訳は、ドイツ語版からの翻訳。もともと、レーウの代表作といえば、いうまでもなく、*Phänomenologie der Religion*（『宗教現象学』。初版一九三三年、第二版一九五六年、第三版一九七〇年）を挙げなければならないが、本書はドイツ語で八〇頁近くにも及ぶ大冊である。和訳は、残念ながら、いまだ出版されておらず、筆者の語学力ではとても歯が立たないが、この *Phänomenologie der Religion* を中心に展開されるレーウの

「宗教現象学」を理解するに当たっては、華園聰麿の論文「G・ヴァン・デル・レーウの『宗教現象学』再考」（『東北大学文学部研究年報』第三九号、一九九〇年）が大変有益であった。また、右の訳書『宗教現象学入門』に収められた田丸徳善による解説「ファン・デル・レーウと宗教現象学」（後に、田丸『宗教学の歴史と課題』に再録）も参考になった。なお、レーウの「宗教現象学」はレーウ自身の間論と密接な関係にあり、その人間論を踏まえてこそ、レーウの「宗教現象学」の理論的枠組も体系的に理解可能になるとの見通しのもと、主著 *Phänomenologie der Religion* を中心に据えて、レーウの間論に取り組んだ論考として、木村敏明「G・ヴァン・デル・レーウの宗教現象学における人間の問題（1）（2）」（印度学宗教学会『論集』第一八号・第一九号、一九九一年・一九九二

年）、同「宗教現象学における「未開宗教」論の再検討」（『東北大学文学会』『文化』第五八巻第三・四号、一九九五年）がある。

(4) レーウによれば、人間によつて体験され、表現された限りでの宗教的客体が問題になるのであって、宗教的客体そのものが問題になるのではない。レーウは、宗教的客体の存在が人間の宗教体験に就いて本質的な意味をもつことを強調しつつも、宗教的客体そのものを問題にするのはあくまでも「神学」の仕事とし、「宗教現象学」が担うべき仕事とは明確に区別している（田丸・大竹訳『宗教現象学入門』、一七一―一八頁、華園「G・ヴァン・デル・レーウの『宗教現象学』再考」、七九―八〇頁）。

(5) レーウにおける「了解 (Verstehen)」については、華園「G・ヴァン・デル・レーウの『宗教現象学』再考」、九一―九二頁を参照せよ。

(6) レーウにとつては、人間の宗教体験とその表現を、歴史上の一回起的な出来事として個別的に記述するのが「宗教史」の仕事であるのに対し、共通の「構造」「意味」をもつものとして共通性のもと「了解」しようとするのが「宗教現象学」のなすべき仕事であった、といえようか。レーウにあつては、こうした「構造」「意味」こそが、客観的な事実と、研究者の主観性との間、つまり「第三の領域」<sup>(\*)2</sup>において成り立つ「現象」なのである。みずからの宗教学を、レーウが「宗教現象学」と呼ぶ所以の一端がここにあるといえよう。



\*1 田丸・大竹訳『宗教現象学入門』、三―四頁。

\*2 「第三の領域」については、田丸・大竹訳『宗教現象学入門』、一一頁、華園「G・ヴァン・デル・レーウの「宗教現象学」再考」、八三頁。

(7) エリアーデの所論については、エリアーデの次の著作に拠った。

堀一郎訳『永遠回帰の神話―祖型と反復―』未来社、一九六三年

(原著はフランス語で書かれ、一九四九年の出版。一九五四年、英訳『The Myth of the Eternal Return』が出された。右の和訳

は、英語版からの翻訳)。風間敏夫訳『聖と俗―宗教的なるもの本質について―』法政大学出版局、一九六九年(原著はEliade, M.,

Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen,

Rowohl, Hamburg, 1957) など。エリアーデの業績を包括

的に取り扱った研究書として、奥山倫明『エリアーデ宗教学の展開

―比較・歴史・解釈―』刀水書房、二〇〇〇年が参考になった。

(8) これについて、エリアーデ自身は、次のように述べている。「人間

が聖なるものを知るのは、それがみずから顕われるからであり、し

かも俗なるものとは全く違った何かであると判るからである。この

聖なるものの顕現をここでは聖体示現(Hierophanie キリシヤ語

hieros 神聖な おまひ phainomai 現われる から来る)という

語で呼ぶことにしよう(風間敏夫訳『聖と俗』、三頁)。

(9) いわゆる、広い意味で「宗教現象学」と称せられる研究の潮流で

ある。レーウは明確に「宗教現象学」を標榜したが、オットーとエ

リアーデはみずからの学問を「宗教現象学」と称したわけではな

い。しかし、彼らはいずれも、人間の生において「宗教」は他の諸

領域には還元し得ぬ「独自」の、言葉を変えれば、「固有」の領

域を有することを前提とし―これは前提であると同時に結論でもあ

るが―、その「固有」なる意味を、超歴史のかつ通文化的な幅広い

比較によって探り出そうとした。「宗教」という、人間の生にとって

「固有」の領域を研究する、客観的で、かつ独立した学問として

「宗教学」を自立させることが、彼らに共通する目的であった、と

みることもできよう。<sup>(\*)1</sup> 各々に個性的な学説を展開しながらも、レ

ウに代表されるこうした方法と目的を共有している点で、彼らは、

広い意味で「宗教現象学」の範疇に収められるのである。<sup>(\*)2</sup>

だが、一九七〇年代以降、「宗教現象学」は厳しい批判に晒されて

いくことになる。客観的・実証的な学問体裁を装いつつ、実はその

前提に、客観性・実証性とは相容れない神学的・哲学的契機が隠さ

れているといった批判、あるいは、人間にとって「宗教」とは「固

有」の領域を持ち、かつ「普遍的」なものであるということをも無条

件の前提とすることによって、比較のための素材を、本来それが置

かれていた個別の歴史的・文化的・社会的文脈から引きはがし、ま

ったく別の文脈に恣意的に当てはめてしまっている、などといった

批判である。<sup>(\*)3</sup>

こうした批判がどこまで有効性を持ちうるのか。そして、そうし

た批判に、いわゆる「宗教現象学」はどのように応えるべきなの

か。興味深い問題ではあるが、筆者は、その問題に真正面から取り組む準備を持ち合わせてはいないし、そもそも本稿は、そうした問題に取り組むことを目的とするものではない。筆者の目的は、あくまでも、日蓮という一個の宗教者に向き合うことにある。ただ、その際に、筆者は、本文において後述するように、広義における「宗教現象学」が共有してきた、「宗教」を見る視座に着目し、それを日蓮研究に適用しようとした。つまり、人間が人間的なるものを超えた何ものかと関係を取り結んでいるその場面に、他の諸領域とは次元を異にする「宗教」の「独自性」を見出す—というの、なによりもかかる関係性の直中にある本人にとつて、その関係性は人間的なる他の諸領域には還元し得ぬものであろうから—とともに、「宗教」に「独自」なるそうした関係性の意味と様相を、その関係性のもとにある本人の意識に密着して描き出そうとする点を、日蓮研究に応用しようとするものである。広汎な比較研究とは程遠い、一人の宗教者の研究に根をおろそうとする筆者に、「宗教現象学」を標榜する資格は、もとよりない。ただ、「宗教」を見つめる「宗教現象学」的視座が、宗教者個人の研究にあつては、超歴史的・通文化的な比較—しばしば批判の対象となる—を事としない分、かえつて有効なのではないか、と考える次第である。

ところで、近年、批判の対象となつてゐるのは、ただ「宗教現象学」のみに止まらない。マクス・ミュラーに始まる近代「宗教学」自体が、宗教学者自身の手によつて、批判と相対化の俎上にのせら

れている。かかる批判と相対化の中にあつては、「宗教学」が用いてきた「宗教」という概念ですら、西洋の歴史的・文化的制約をこつむつた一個の相対的概念として位置づけられ、にもかかわらず、それが普遍妥当的な概念であるという大前提のもと、「宗教とは何か？」という問いに対する回答を試みてきた「宗教学」という学問自体、「宗教」が普遍妥当的なものであるということをプロバガンダする役割を果たしてきた言説に他ならなかつた、とみなされる。いわば、「宗教」概念、および、その概念の上に構築されてきた「宗教学」の相対化であり、「宗教現象学」に向けられた批判などは、その最たるものであるといえよう。<sup>(\*)4</sup>

こうした相対化は、自己がいかなる立場・前提の上に立っているかということに対する無自覚に陥ることなく、それを常に反省・検証するという意味では、確かに必要であろう。しかし、その一方で、相対化が相対化のみに止まるならば、それは建設を伴わない破壊にも等しい、といわねばならぬのではあるまいか。「宗教現象学」に向けられた批判を、それなりに共感をもつて受け止めながらも、その批判に全面的に賛同して、「宗教現象学」の方法や成果そのものに根本的な疑いの目を向ける氣に筆者がならないのは、そのようないわば「建設なき破壊」には与同できないからである。「宗教現象学」を相対化することによつて、私達はそれが拠つて立つ前提や立場を知ることができるであろう。それを踏まえた上で、かつ、自己自身が研究に際して拠つて立とうとする前提・立場をも十分に自覚

するように努めつつ、「宗教現象学」の方法や成果を自己の研究へと建設的に応用することは、十分に可能なはずである。その意味で、前述のような相対化が極端に走ることに警鐘を鳴らす、山崎亮の次の言葉に注目しておきたいと思う。

しかしながら、そのような相対化の作業を徹底して推し進めていったとしても、その果てに待ちかまえているのは、宗教に関して確実なことは何ひとつ言えないという、一種の相対主義的縮観でしかないように思われる。たしかに、「聖」観念や「宗教」概念にまつわるわれわれのイメージのかなりの部分が、キリスト教ないしは仏教といった特定の成立宗教によって、あるいはわれわれの文化的被拘束性によって規定されていることは否定できない。しかしながら、少なくともそのようなイメージに当然含まれるであろうバイアスがある程度自覚しながら、いかえればみずから掘って立つ地点を相対的に相対化しながら、なおかつ敢えてその地点から出発するよりほかに道はあり得ないのではないだろうか。<sup>(\*)</sup>

\*1 華園「G・ヴァン・デル・レーウの「宗教現象学」再考」

では、レーウの「宗教現象学」にみられるこうした目的を、その主著 *Phänomenologie der Religion* を中心とした分析を通して浮き彫りにしようとしている。また、東馬場郁生「ポスト・エリアーデ時代の宗教現象学とエリアーデ」、『宗教研究』第七六巻第四輯、通巻三三五号、二〇〇

三年)では、宗教現象学に厳しい批判が向けられている現状を紹介する一方で、こうした目的にこそ、宗教現象学が他の宗教研究と一線を画す重要な契機があったことを指摘している。

\*2 田丸『宗教学の歴史と課題』、八六頁。

\*3 宗教現象学に対するこうした批判については、華園「G・ヴァン・デル・レーウの「宗教現象学」再考」、七一―七七頁に詳しく紹介されている。また、田丸『宗教学の歴史と課題』八二―八三頁、保坂幸博『日本の自然崇拜、西洋のアニミズム―文明と宗教／非西洋的な宗教理解への誘い―』新評論、二〇〇三年、三三八―三四六頁などを参照せよ。

\*4 欧米の宗教学におけるこうした動向については、磯前順一「宗教概念および宗教学の成立をめぐる研究概況」(同『近代日本の宗教言説とその系譜―宗教・国家・神道―』岩波書店、二〇〇三年)に詳しい。なお、当論文を収める磯前『近代日本の宗教言説とその系譜』は、「宗教」概念と「宗教学」自体の相対化という研究動向をうけて、近代日本における「宗教」概念の形成と、その上に成立した日本の「宗教学」の初期の動向を追ったものである。

\*5 山崎亮『デュルケム宗教学思想の研究』未来社、二〇〇一年、四九頁。傍点は原文のもの。

(10) このような視点をとろうとする筆者にとつて、レーウおよびキヤントウェル・スミスの次の言葉は、大いに共感を覚えるものである。

自然とか、社会とか、原始科学等、それ自体非常に重要ではあるが非宗教的な現象から宗教現象を好んで説明する式の研究は、なおさらわれわれのそれとかけはなれている。われわれは、これらやこれに類した要因が宗教に与える影響を認めるにやぶさかでないが、宗教現象の本質はまずむしろ宗教それ自体の中に求めようとするのである。

(ファン・デル・レーウ著、田丸・大竹訳『宗教現象学入門』、

一五一―一六頁)

象徴・制度・教説・慣行などというような宗教の外形は、それだけ切り離して検討することができる。そしてごく最近まで、おそらくとくにヨーロッパの学界で実際に行われてきたのも、概してこの種の研究であつた。しかしこれらのものはそれ自体は宗教ではなく、宗教はむしろ、これらのものがそれに関与している人々に対してもつ意味の中にある。宗教を研究する者は、その本来取りあつかうものが宗教体系ではなく、むしろ宗教的人間、ないし少なくとも人間の中にあるものであるということをも悟つた時、大きな進歩をしたと言つてよい。

有形のデータ、つまり私がさきに宗教の外形と呼んだものの領域で、多くの予備的な研究がなされてきたし、またなされる

なくてはならないことは確かである。それらが正確に認定されたとき初めて、宗教そのものの研究がはじめられ得る。そしてこのような宗教そのものの研究は、データがより正確に知られるにしたがつて、絶えず修正されなくてはならない。(ウィルフレッド・キャンントウェル・スミス「これからの比較宗教学のあり方」〔M・エリアーデ、J・M・キタガワ編、岸本英夫監訳『宗教学入門』東京大学出版会、一九六二年〕、五一―一五二頁。本論文および所収本の原題等は以下の通り。Wilfred Cantwell Smith, "Comparative Religion: Whither and Why?" in: *The History of Religion: Essays in Methodology*, ed. by Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (Chicago: The University of Chicago Press, 1959))

(11) 一八三『三蔵祈雨事』、『昭和定本日蓮聖人遺文』一〇六六頁。

(12) 上原專祿「日蓮認識への道(未完)」(『上原專祿著作集』第二六卷、評論社、一九八七年)で、上原が提唱する方法論である。上原によるこの方法論については、稿を改めて詳しく紹介する予定である。

## 第二章 戦後日蓮研究史

### 第一節 歴史的・思想史的日蓮研究

#### 第一項 顕密体制論まで

この分野における記念碑的位置を占める論考として、家永三郎の「日蓮の宗教の成立に関する思想史的考察」を挙げることに異論はあるまい。この論考を収める『中世仏教思想史研究』<sup>(1)</sup>において、家永が試みようとしたことは、当時、既に確たる区分法として定着していた「新仏教」「旧仏教」という区分けを用いつつ、従来、等しく「新仏教」の旗手とみなされがちであった親鸞・道元・日蓮のそれぞれの位置を確定しようとするところにあった。こうした試みに対して、家永自身が下した結論は次のようなものである。

かくして我々は所謂鎌倉の新仏教に凡そ三の異つた立場のあることを最後に結論として提示しておきたい。その第一は念仏宗（法然、殊に親鸞）である。それは平安時代の浄土信仰が末期の社会的変動を通じて認識せられた人間的危機の克服を果すため著しく徹底且純化された形をとり、天台真言から完全に独立した新信仰を築き上げたもの、つまり何処迄も旧仏教とは異なる道筋を辿る一系の思想が時代の国民的体験を通過することによ

つて新時代の要求に即した形態に達したものと想定することが出来る。第二に日蓮や高弁、貞慶等の宗教であつて、旧仏教の継承者たる立場に立ちながら著しく新時代的要素を加へたもの。唯その新時代的要素が念仏宗からの影響と云ふ間接的作用に俟ち、しかも旧仏教的要素が濃厚に残つてゐて全体として頗る雑駁又は煩多な内容をもつ処に特色がある。第三は禅宗（宋西、殊に道元）であつて、殆ど前代の宗教的伝統と関係なく、「入宋伝法」と云ふ形で外から唐突に我が宗教界に挿入されたもの、そこには第一者が直接に、第二者が第一者を介して間接に立宗の動機とした例の国民的体験と何等思想的聯絡なく、従つて我が仏教界に全く新しい一系を附加したものと云ふべきであろう。鎌倉の新仏教に関する如何なる見解も必ずやこの三の基本的立場の識別の上に樹立せられなければならない。<sup>(2)</sup>

『中世仏教思想史研究』に収められた三つの主要論文「親鸞の宗教の成立に関する思想史的考察」「道元の宗教の歴史的性格」「日蓮の宗教の成立に関する思想史的考察」は、右に引いた結論を導く前提として、それぞれ著されたものである。このうち、日蓮に関していうならば、家永の見解は次の三つの点において画期的であつたといつてよからう。

第一点。日蓮を「新仏教」の陣營にではなく、「旧仏教」から多

大な影響を蒙った「旧仏教」のいわゆる改革派に位置づけたこと。

第二点。日蓮における他宗批判の意義に切り込んだ点。殊に、厳しい批判の対象とした法然浄土教から、日蓮はかえって直接的かつ多大な影響を受けたとの指摘は、従来の常識を覆すものであった。家永は、日蓮にみられる「新仏教」的要素（末法思想・劣機救済・易行・破戒成仏・悪人成仏と闡提成仏・在家成仏・女人成仏など）の直接的源を、いずれも法然浄土教に求めた。確かに日蓮は生涯にわたって法然を批判し続けたが、それは、表面的にみられる法然の宗教の全面否定とは裏腹に、かえって日蓮の思想成立に直接的かつ不可欠な影響を与えていることを、具体的に指摘したのである。家永はさらに、日蓮の真言批判についても言及している。日蓮が後年、念仏批判を真言批判の序でと位置づけている点につき、氏はこれを後付けの説明に過ぎないものとし、日蓮が真言批判に重点を移すに至った直接の契機について、次のように論じている。すなわち、蒙古襲来への対策として祈祷の主体が重要問題になるに及び、法華信仰のみによって国土の災難を払おうとする日蓮の要求は、かかる祈祷の担い手を殆ど真言宗が独占しているという状態と相容れず、おのずと真言宗批判に赴かざるを得なかった、と結論づけたのである。その上で、氏は「この真言宗に対する競争意識の激化はさきに念仏宗との関係に於いて見られたと全く同様に、不知不識の裡に日蓮の宗教の内容に祈祷的色彩を強く注ぎ込む結果となつたのであつて、壁頭に述べた日蓮の宗教の祈祷的特色はこの様にして

完成したのであつた。畢竟日蓮の思想は、かくの如く常に他宗に対する折伏運動を通じて対手方の影響を受けながら発展した処に特色づけられるわけである」と述べている。<sup>(3)</sup>

第三点。日蓮の思想を構成する重要要素が、このように批判対象、殊に法然浄土教からの多大な影響のもとに、いわば二次的に成り立たとみなすにしても、家永は、日蓮の宗教を構成する要素のすべてが批判対象へと還元されるとしているわけではない。氏は、日蓮の宗教を構成する要素とその絡み合いを、次のように描き出している。

ここに今迄述べて来た処を概括して、日蓮の宗教を構成する諸要素の由来を要約してみると、寧楽平安朝以来沙弥聖優婆塞等の間に行はれた法華經受持の信仰が天台伝教並に伝教に仮託された中古天台口伝法門の教学によつて理論的に支持且強化され、これが法然の浄土宗の新仏教的信仰様式を全面的に摂取した結果簡明純一な時代に即した行の形態を採用することとなつたものの、依然として旧仏教の祈祷教的信仰及び神仏混淆思想が濃厚に残置してゐる、と云ふ様なことになる……<sup>(4)</sup>

かかる指摘への賛否はともあれ、日蓮の宗教を構成する諸要素を逐一摘出しよつとしている点と、これら諸要素の連関を、日蓮の宗教という一個の有機体へと統一しようとする家永の試み自体は、思想史学の業績として、やはり画期的であつたといわねばなるまい。

家永によるこうした業績は、その後の多彩な鎌倉仏教研究・日蓮

研究の呼び水となった。先に家永の業績を「記念碑的」と称した所以であり、スペースを割いて氏の業績を紹介した理由もここにある。以下、右に挙げた第一点から第三点のそれぞれについて、その後の研究の展開を概観しておこう。

まず、第一点の、日蓮を「新仏教」の担い手としてよりも、「旧仏教」の担い手とする位置づけであるが、家永以降、こうした位置づけが順当に継承されていったとはいいい難い。こと日蓮に関してのみならず、鎌倉仏教研究に当たって、家永自身、当然の前提とし、かつ拠り所とした「新仏教」「旧仏教」という枠組み自体の有効性に、大きな疑問が投げかけられたからである。改めて紹介する必要もないほど、すでに各所で言及・紹介されているように、黒田俊雄による「顕密体制論」がかかる疑問を提起したのであるが、これについては、後ほど改めて触れる。

次に、第二点についてである。家永の業績をうけて、日蓮における他宗批判につき、さらなる詳細な分析を加えた仕事として、川添昭二の「日蓮の宗教形成に於ける念仏排撃の意義」および「日蓮の史観と真言排撃」などを挙げる事ができる。前者において、川添は、「唱題」形式の成立を日蓮の宗教の成立とみなし、かかる成立の由来を考察している。これについて、家永は、法然における「称名」の形式を直接的に継承したものとみたが、川添は、日蓮に先行した民間持経者にみられる口唱の実践と、中古天台にみられる唱題思想において、既に日蓮の「唱題」が成立する前提は十分に整えら

れていたとする。川添によれば、こうした前提を、日蓮の「唱題」へと仕立て上げる「最終的触発契機」となったのが法然の「称名念仏」なのである。しかも、称名念仏に対する「唱題」の絶対性が主張されるに至って、触発契機は日蓮の宗教の成立における一つの要素へと解消されていった、とみなされる。また、川添は、日蓮の念仏批判が、みずからの出身母体である比叡山二山門の経済的基盤に対する念仏の侵略という側面からなされていることにも着目し、そこに、初期日蓮における山門の忠実なる再興者の意識を見出している。後者の論文においては、日蓮における真言密教の修学・受容、さらには、真言密教に対する批判が蒙古襲来の危機を契機として真言亡国論へと結実していく過程が描かれる。また、法華救国論の裏返しともいえるべき真言亡国論が、蒙古襲来の危機に対処しようとする日蓮独自の現実的対応を意味する一方で、他方では、承久の乱を代表例として説かれる真言亡国史観ともいえるべき独特の歴史観を形成していることも、あわせて指摘されている。

日蓮の諸宗批判に関する、川添以降の着目すべき業績として、高木豊のものがある。高木は、日蓮の社会的基盤たる檀越層が、法然浄土教および南都戒律派の信奉者と階層的に共通し、重なっていることを指摘、そこに、日蓮における法然浄土教および律宗批判の現実的根拠を見出すとともに、日蓮が鎌倉を拠点に布教した当時の鎌倉における各宗派の展開と、その中で日蓮の諸宗批判が激化し、やがては文永八年の法難へと至る経過とを詳細に描き出した。さら

に、近年では、佐々木馨が、鎌倉幕府の宗教政策を「禪密主義」と特徴づけ、そうした政策の中での密教と鎌倉幕府の動向を描き出すことにより、日蓮が密教批判に赴いた外的必然性を浮き彫りにしようとして試みている。<sup>(12)</sup>

続いて、第三点についてである。先にも引いたように、家永は、日蓮の宗教を構成する主要な要素の一つに、「寧楽平安朝以来沙弥聖優婆塞等の間に行はれた法華經受持の信仰」、すなわち、「持経者」と称される一群の仏教者による法華信仰を挙げたが、これは家永の独創にかかるものではない。「持経者」と日蓮との間に思想的・実践的なつながりを見出そうとする観点自体は、すでに橋川正によつてその可能性が示唆されていたものである。<sup>(13)</sup>かかる観点をうけて、家永は、いわゆる「持経者」の伝統を、日蓮の宗教の構成要素として積極的に組み込もうとしたのである。「持経者」と日蓮とのつながりに焦点を絞つて、より詳細な議論を展開した論考としては、川添昭二の「法華験記とその周辺―持経者から日蓮へ―」を挙げることができよう。<sup>(14)</sup>この論文において、川添は、「持経者」の生態および信仰・実践のあり方を窺う格好の材料である平安中期の『法華験記』を主な素材として、「持経者」の信仰・実践を「智解否定」「験得の論理」「数量的信仰と苦行」の三つの観点から整理し、さらに、日蓮の出身地である東國の持経信仰を一瞥した上で、「持経者」の信仰・実践が日蓮においていかに引き継がれ、また、克服されていったかを跡づけようとしている。「持経者」を日蓮の

前提とみなすこれらの業績をうけつつも、むしろ「持経者」のあり方の独自性に着目したのが、高木豊である。氏は、『法華験記』のみに止まらず、広く平安期に史料を求めて、「持経者」の生態や信仰・実践のあり方を詳細に描き出すことに成功した。<sup>(15)</sup>一方、「持経者」と日蓮とを関連づけようとする最近の試みとしては、身延山中の日蓮のあり方に「持経者」の伝統を見出そうとする中尾堯の見解が、新しい視座を提供するものとして注目される。<sup>(16)(17)</sup>

日蓮の宗教の構成において欠かすことができず、しかも日蓮に先行する要素として、家永は、「持経者」の法華信仰と並んで、さらに日本天台の思想的伝統、殊に「中古天台口伝法門」を挙げている。日蓮自身、日本天台の開祖である伝教大師最澄の正統なる後継者を以てみずからを任じ、また遺文中に日本天台の諸文献を博引していることから考えても、その指摘の正しさは、一半においては疑うべからざるものである。ただし、日本の「中古天台口伝法門」、つまり、中古天台のいわゆる「本覚思想」と日蓮との関係となることはそれほど単純ではない。「本覚思想」の影響を濃厚に窺わせる日蓮遺文の中に、後世の「偽書」が紛れ込んでいる可能性が、宗学者によつて夙に指摘されてきたからである。いわゆる「本覚思想」が表明される中古天台の諸文献と、「本覚思想」的色彩の濃い日蓮遺文とを、「四重興廃判」「心性本覚思想」「無作三身思想」「五大思想」「数法相配釈」などを機軸として詳細に比較検討することにより、日蓮遺文自体が孕むこのような問題を初めて体系



的に指摘したのは、「祖書学」の提唱者として知られる宗学者の浅井要麟であつた。<sup>(18)</sup> こうした観点からする日蓮遺文の取捨選択が必ずしも十分ではなかつたことは、家永自身、認めているところである。<sup>(19)</sup> 浅井要麟のいわゆる「祖書学」は、日蓮の思想、およびその上に成り立つ日蓮宗学の、いわば「純粹性」を守ろうとする宗学者としての意図を含むものであつたことは否めないが、こうした業績と意図をうけて、同じく宗学の立場から、日蓮と「本覚思想」との関連を考察した仕事としては、執行海秀および浅井円道の論考を挙げることができよう。<sup>(21)(22)</sup>

一方、「本覚思想」と日蓮の関連を、宗学とは異なる思想史学の立場から取り扱つたものとしては、田村芳朗の名著『鎌倉新仏教思想の研究』を挙げねばならない。<sup>(23)</sup> この書は、島地大等・裕慈弘らによつて進められてきた一連の研究をうけて著されたものであるが、その第四章「鎌倉新仏教の背景としての天台本覚思想」において、田村は、本来、「口伝法門」であるが故にその説明が困難を極める中古天台諸文献の系統と作者および成立年代の確定に努めるとともに、それら諸文献に表明される「本覚思想」の特色を整理している。その上で、田村は、第五章「鎌倉新仏教と天台本覚思想」において、法然・親鸞・道元、そして日蓮における「本覚思想」の影響につき、詳細に論じたのである。田村がこの書を『鎌倉新仏教思想の研究』と題した所以である。「本覚思想」をいわゆる「新仏教」成立の共通基盤とみなす見解は、田村のこの業績によつて揺るぎの

ないものとなつたといつてよからう。田村の業績はさらに、「新仏教」のみならず、日本中世の思想・文化の基盤として、「本覚思想」が看過し得ない影響力をもつことを認識させる出発点ともなつた。日蓮研究との関連でいうならば、田村は別に、『日蓮—殉教の如來使—』を著し、日蓮と「本覚思想」との距離を軸に、日蓮の生涯とその思想的変遷を描き出している。<sup>(25)</sup> なお、田村によつてその重要性が喚起された「本覚思想」の思想内容、および諸文献に関する研究は、その後、末木文美士・大久保良峻らによつて引き続き行われている。<sup>(26)</sup>

「本覚思想」のみに止まらず、最澄から始まる日本の天台思想と、日蓮の思想との関連を考究した業績としては、浅井円道の『上古日本天台本門思想史』がある。<sup>(27)</sup> この書において、氏は、日蓮自身の本門思想から遡源するという視角のもと、日本天台典籍に対する日蓮の読書範囲を常に考慮に収めつつ、なによりも日蓮自身の思想的基盤を把握しようとする宗学者としての姿勢を貫いている。ただ、氏の基本的姿勢がそうしたところにあるとはいへ、この書は、最澄・円仁・円珍・安然などの各師につき、著作の真偽・教判論・本覚思想・一念三千論・真如随縁論、そして実践論等を詳細にわたつて取り扱つており、単に日蓮の思想的基盤を把握するというに止まらない、平安期の天台思想史としての広がりをもつ内容となつて<sup>(28)</sup> いる。

ところで、先に紹介した家永の業績は、著述・書簡等に表明された祖師の言説の、宗教思想を語る部分に着目し、その内的構造と思想的的位置とを明らかにしようとするものであったといえる。つまり、家永の仕事は、言説を以て表明された思想そのものを研究対象としたわけであるが、その言説・思想を成り立たせる時代的・社会的背景をも十分に視野に収めたものであったとは、必ずしもいえない。ただ、祖師といわれる人物もまた、特定の時代の、特定の社会状況の中に身を置いていたことはいうまでもない。したがって、祖師の言説・思想には、その時代や社会が色濃く反映される場合も、当然あり得るわけである。逆にいえば、祖師の言説や思想から、祖師が身を置いていた時代や社会の客観的状況を再構成するとしても、そうした状況が、祖師の言説・思想をいかに規制していたかを読み解くことも可能なのである。さらにいえば、みずからをとりまく状況をいかに受け止め、それにどのようにして対処していったかを考究することによって、祖師といわれる宗教者の特色を明らかにすることも可能となる。

このような観点から日蓮に切り込むことにより、従来の日蓮研究に新たな境地を開いた業績として、高木豊の『日蓮とその門弟』<sup>(2)</sup>を逸することはできない。この書において、高木は、日蓮遺文が単に日蓮の思想を内在的に解明する素材であるのみならず、日蓮の思想と行動を成り立たせる社会的基盤、あるいは社会的状況を再構成するためのいわば「史料」たり得ることを、歴史学の立場から存分

に証明したといえよう。氏は、日蓮遺文を史料の中心に据えらるとともに、門弟らが残した文書をも活用することにより、日蓮を支えた門弟の階層と生態、門弟による日蓮の教説受容、すなわち教説の社会化の具体相、文永八年の法難や熱原法難の推移と、そうした法難が惹起されざるを得なかつた背景、さらには門弟らが遭遇した信仰上の葛藤の経過と、それに対する日蓮の教導の意義などを、克明に描き出すことに成功したのである。堅実な歴史学的手法によって――換言すれば、あくまでも歴史学的に確認される限りで――日蓮の画像に迫ろうとする高木のこうした成果は、さらに『日蓮―その行動と思想―』<sup>(3)</sup>として結実することになる。本書の刊行からすでに三五年近くを経た今、もとより、個別的な内容に関しては、疑問を差し挟み得る余地も確かにある。ただ、それにしても、歴史学的に確認し得る日蓮の生涯と思想的変遷について見通しを得ようとするならば、本書が格好の入門書であり、かつ最高水準の研究書であることに変わりはない。

川添昭二もまた、高木豊と同様、手堅い歴史学的手法によって、日蓮の行動と思想を当時の社会的状況から描き出そうとしている。

川添がまず着目するのは、日蓮が同時代人として深く関わった「蒙古襲来」という出来事である。周知のように、日蓮は『立正安国論』において「他国侵逼難」の到来を警告した。そして、その危険性が、「蒙古襲来」という現実問題として高揚し、かつ「文永」「弘安」二つの役として現実化する過程で、それを常にみずからの宗教

において意味づけようとした。このように日蓮の宗教形成と深い関係にある「蒙古襲来」の過程を、歴史的な考証によって描き出すとともに、それに対処する日蓮の行動と思想を中心に、日蓮の生涯を辿ったのが、川添の『日蓮—その思想・行動と蒙古襲来—』<sup>(32)</sup>である。また、日蓮は三度にわたっていわゆる「国家諫暁」を行ったことで知られるが、その「国家諫暁」の対象は鎌倉幕府であり、その鎌倉幕府の担い手は、代々の執権職を輩出した北条氏であった。政権の担い手たるこの北条氏との対峙において、日蓮は伊豆・佐渡への流罪に処せられたのである。そうした中で、必然的に、日蓮は北条氏の位置と動向を、みずからの宗教において意味づけるようになる。執権・北条時宗が、庶兄である北条時輔を討った事件を、みずから『立正安国論』において予見していた「自界叛逆難」の「現証」とみたのは、その顕著な例である。このように、川添は、「蒙古襲来」と並んで、日蓮の宗教形成と切っても切れない関係にある北条氏に焦点をあて、宗教活動も含めたその動向を、得宗・極楽寺流・名越流にわたり綿密に考証するとともに、それらと日蓮との関係に踏み込んだ一連の論考を発表している。<sup>(33)</sup>

さて、家永が日蓮を「新仏教」の担い手というよりも、「旧仏教」の改革派に位置づけたことに関連して、その後、このような位置づけの大前提となっている「新仏教」「旧仏教」という枠組み自体の有効性に対する疑義が、黒田俊雄により提示されたことについ

ては、先に触れた通りである。そこで、次に、かかる重要な問題提起を含む黒田の「顕密体制論」<sup>(34)</sup>について一瞥しておきたい。

黒田が問題としたのは、「新仏教」「旧仏教」という枠組みが、単に成立の新旧をいうのみではなく、特定の「評価」を孕んだ概念として当然のごとく用いられている研究状況であった。支配階層たる王朝貴族と諸大寺院によって支えられ、古代末期におけるその没落とともに勢力を失っていったもの、純一性を欠き、雑駁さをその特徴とするもの、それが「旧仏教」である。他方、「新仏教」は、そのような「旧仏教」を克服して、中世を代表する仏教となりお世話のたのであり、雑駁さを排除して純一性を獲得することによって、仏教を真に「民衆化」「日本化」し得た、とみる。このような、「旧仏教」に対しては概してマイナスの、一方、「新仏教」に対しては概ねプラスの「評価」がすでに組み込まれてしまっていることを、黒田は問題視したのである。というのも、黒田は、そうした「評価」が、中世仏教の歴史的現実ほとんど即していない、とみるからである。

黒田によれば、中世を通じて仏教界を圧倒的に支配していたのは、従来の区分を用いるならば、「旧仏教」の側に他ならない。それは、南都・北嶺の諸大寺社に分立しながらも、密教を基盤に「顕密」の独自の関係を説く、いわば「顕密主義」ともいうべき共通の土台の上に立つものであった。と同時に、中世荘園社会の形成とともに大規模な荘園領主としてみずからの経済基盤を整えた、いわゆ

る「権門」として、国家権力と密接に結びつつ存立するものであった。このように寺社勢力が、「顕密主義」の上に立つ一つの「権門」として、王家（天皇家）・摂関家等の公家・武家（幕府）といった諸「権門」とともに、国家体制の一翼を担ったそのあり方を、黒田は「顕密体制」と呼ぶ。そして、このような「顕密体制」こそ、中世の日本の現実即した、中世日本を代表する仏教のあり方なのであり、かかる体制の圧倒的な支配のもと、仏教—黒田によれば、それはいわゆる「神道」と別立するものではなく、「神道」をその一部に含み込んだものは、「民衆化」「日本化」を果たし得たとみる。さらに黒田は、いわゆる「新仏教」において顕著にみられた、従来の仏教に対する革新運動を、「顕密体制」に対する「異端—改革運動」と位置づけるといふ仕方、その歴史的位置と意義を把握し直すとともに、いわゆる「新仏教」各派は、圧倒的な力をもつ現実の体制を前にして、中世の後期に入るまでは、小さな勢力に止まらざるを得なかった、としたのである。<sup>(36)</sup>

本来ならば、黒田のこうした所論を踏まえて展開されたその後の諸研究を概観していく中で、「顕密体制論」後の歴史学的・思想史的日蓮研究について見ていきたいところであるが、既に紙数も超過してしまっている。これについては、別稿を期すこととした。

注

(1) 家永三郎『中世仏教思想史研究』法蔵館、一九四七年、改訂増補版、一九五五年。

(2) 家永『中世仏教思想史研究』、一〇八一—一〇九頁、括弧内引用者、

原旧漢字。以下、本稿における家永の右著作からの引用は、すべて原旧漢字。

(3) 家永『中世仏教思想史研究』、一〇六頁。

(4) 家永『中世仏教思想史研究』、九六頁。

(5) 川添昭二「日蓮の宗教形成に於ける念仏排撃の意義」(『仏教史学』第四卷第三・四合併号、一九五五年、第五卷第一号、一九五六年。後に、中尾堯・渡辺宝陽編『日蓮聖人と日蓮宗』(日本仏教宗史論集第九卷)吉川弘文館、一九八四年に採録)。

(6) 川添昭二「日蓮の史観と眞言排撃」(『芸林』八ノ一、一九五七年)。なお、当論文の改稿(論題はもとのまま)が、川添『日蓮とその時代』山喜房仏書林、一九九九年に収められている。その他、川添には、「日蓮の禅宗破について」(『日本歴史』第六二号、一九五三年)、「日蓮の律排撃」(『九州史学』第二号、一九五六年)がある。

(7) 中古天台の「本覚思想」を表明した文献として知られるいわゆる『修禪寺決』の唱題思想と、日蓮の唱題思想との関係について、川添はごく簡単に触れるに止まっている。川添以降、この点につき、

詳細な検討を行った論考として、高木豊「唱題思想の成立」(同『平安時代法華仏教史研究』平楽寺書店、一九七三年、第八章「法華唱

題とその展開」の第二節)、花野充昭(充道)「日蓮教と『修禪寺決』」(『東洋学術研究』第一五巻第五号、一九七六年)を挙げておく。

(8) 拙稿「転換点としての佐渡―台密批判との関連において―」(高木豊・冠賢一編『日蓮とその教団』吉川弘文館、一九九九年)では、山門の忠実なる再興者としての意識、日蓮自身の言葉借りるならば、「天台沙門」としての強固な帰属意識が払拭されていく過程を、日蓮による台密批判の推移に着目して追うとともに、そうした意識が日蓮において払拭されることになる内的必然性について考察した。

(9) 前掲「日蓮の史観と真言排撃」の旧稿において、川添は、日蓮による真言密教批判の動機として、密教による蒙古撃退の祈禱にみずからがとって代わらんとする日蓮の意図とみた家永の見解をうけているといつてよい(ただし、改稿においては、これに該当する箇所は削られているが)。ただ、この点については、表面にあらわれた批判と日蓮自身の思想の展開との内的連関を軽視したものとの批判が、日蓮宗の側から出されている。また、密教批判の過程についても、川添と日蓮宗側との見解は、必ずしも一致しているわけではない。こうした見解の相違については、前掲拙稿「転換点としての佐渡―台密批判との関連において―」の冒頭に紹介してあるので、参照されたい。

(10) 日蓮の歴史観を取り上げた示唆に富む論考として、玉懸博之「日蓮研究に関する方法論的試論と戦後日蓮研究史(一)」

蓮の歴史観―その承久の乱に対する論評をめぐって―(『東北大学文学部日本思想史学研究室』『日本思想史研究』第五号、一九七一年)、高木豊「鎌倉仏教における歴史の構想」(同『鎌倉仏教史研究』岩波書店、一九八二年)、佐藤弘夫「中世仏教者の歴史観」(同『神・仏・王権の中世』法蔵館、一九九八年、第二部「正統と異端」の第三章)を挙げておく。

(11) 高木豊「日蓮とその門弟」弘文堂、一九六五年、七五―七七頁(第一章「日蓮の宗教の社会的基盤」第三節「日蓮の楹越」第五項「社会的基盤と諸宗批判」)、および一五四―一八一頁(第三章「文永八年の法難」第一節「鎌倉の諸宗派」・第二節「日蓮の諸宗批判」・第三節「諸宗批判の激化」)。

(12) 佐々木馨「日蓮の真言密教批判」(同『中世仏教と鎌倉幕府』吉川弘文館、一九九七年。初出原題は「日蓮の真言宗批判の仏教史的意味」)(『新野直吉・諸戸立雄両教授退官記念歴史論集』『中国史と西洋世界の展開』みしま書房、一九九一年)。

(13) 橋川正「平安時代における法華信仰と弥陀信仰―特に法華験記と往生伝の研究を中心として―」(同『日本仏教文化史の研究』中外出版、一九二四年)。

(14) 川添昭二「法華験記とその周辺―持経者から日蓮へ―」(『仏教史学』八巻三号、一九六〇年)。後に、同『日蓮とその時代』山喜房仏書林、一九九九年に、若干の補訂を加えて再録。

(15) 高木豊「持経者の宗教活動」(同『平安時代法華仏教史研究』第七

章)。この他、「持経者」の生態や信仰・実践のあり方に着目した論考で、管見に触れたものとしては、次のようなものがある。佐々木

孝正「本朝法華験記にあらわれた持経者について」(『大谷史学』第一号、一九六五年。後に、同『仏教民俗史の研究』名著出版、一九八七年に収録)、鈴木治美「『大日本国法華経験記』における持経者像―その構成要素をめぐって―」(『大崎学報』第一二二号、一九六七年)、華園聰磨「鎮源撰述『本朝法華験記』における法華信仰の諸相」(『東北大学日本文化研究所研究報告』第二六集、一九九〇年)、菊地大樹「持経者の原型と中世的展開」(『史学雑誌』一〇四編八号、一九九五年)など。

(16) 中尾堯「日蓮の隠棲と山中観」(同『日蓮信仰の系譜と儀礼』吉川弘文館、一九九九年、第二章「日蓮の靈性」の一)。

(17) 日蓮における法華信仰のあり方を、「持経者」との歴史的つらなりにおいて客観的に位置づけようとする、橋川・家永・川添、そして中尾各氏の見解の有効性を、もとより筆者は否定するものではない。しかし、あくまでも日蓮に即すという方法をとる筆者の立場からすれば、日蓮がその自覚において「持経者」と明確に快を分かっているという点を、なによりも重視することになる。

(18) 浅井要麟『日蓮聖人教学の研究』一九四五年、平楽寺書店。殊に、前篇「祖書学概論」の第六章「祖書の思想的研究」をみよ。なお、本書の編集は、浅井本人によるものではない。一九四二年に急逝した浅井の遺稿を、立正大学での同学・望月勲厚、および門下の

執行海秀・兜木正亨各氏が整理・編集して、一書にまとめたものである。

(19) 家永『中世仏教思想史研究』、二四九頁。

(20) 浅井要麟が提唱する「祖書学」に込められた、このような意図を指摘することを通して、「祖書学」の成果に対する見直しを求めたのが、花野充昭(充道)の「純粹日蓮義確立の問題点―浅井要麟氏の祖書学に対する疑義―」(『暁雲』第二号、一九七五年)である。花野は、浅井の提唱する「祖書学」の意義を十分に認めながらも、それが、日蓮の思想とその上に成り立つ宗学の「純粹性」を確保しようとする意図のもと、中古天台の「本覚思想」をいわば夾雑物として日蓮から排除しなければならないという前提に立っており、したがって、本来ならば真偽両方の可能性が検討されてしかるべき遺文に対してまでも、「本覚思想」を濃厚に含んでいるという理由で、一方的に「偽書」と断定するという結果を招いてしまっている、との批判を加えた。つまり、花野は、日蓮遺文の真偽決定に当たって、主観的な意図と前提とを排した一層の慎重さを求めたのである。

花野によるこうした主張を積極的に受け止めて、最近では、末木文美士が次のような提言を行っている。すなわち、末木は、「本覚思想」を色濃く含む日蓮遺文を、日蓮の真蹟と仮定した上で、改めて日蓮の思想を構築し直してみようとする試みに、日蓮研究の新たな可能性を見出すことができるのではないかと、提言するのである。末木『日蓮入門―現世を撃つ思想―』ちくま新書、二〇〇〇

年、一八四—二〇二頁(▽)「理想と現実」の三「本覚思想と日蓮遺文」をみよ。また、末木「日蓮の真偽未決遺文をめぐって」(勝呂信静編『法華経の思想と展開』平楽寺書店、二〇〇一年)もあわせて参照せよ。

(21) 執行海秀「中古天台教学より日蓮聖人の教学への思想的展開」(『大崎学報』第一〇〇号、一九五三年)、同「日蓮聖人教学の思想的研究の一考察—特に中古天台教学を背景として—」(『大崎学報』第一〇二号、一九五四年)、浅井円道「日蓮の遺文と本覚思想」(同編『本覚思想の源流と展開』平楽寺書店、一九九一年)。

(22) 「本覚思想」を表明した文献に数えられるいわゆる『修禪寺決』の唱題思想と、日蓮の唱題思想との関係をテーマとした論考については、本章の注(7)をみよ。

(23) 田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』平楽寺書店、一九六五年。

(24) 島地大等『教理と史論』仏教書林中山書房、一九七八年(一九三一年初版の復刻)に収められた一連の論考、「日本天台の口伝法門」(中古天台の学語として見たる本覚の概念、「日本古天台研究の必要を論ず」「唱題思想に就て」など。また、裕慈弘「日本仏教の開展とその基調」二巻、三省堂(上巻は「日本天台と鎌倉仏教」、一九四八年、下巻は「中古日本天台の研究」、一九五三年)。

(25) 田村芳朗『日蓮—殉教の如来使—』日本放送出版協会、一九七五年。なお、「本覚思想」との距離ないしは関係を機軸に、日蓮を含む鎌倉新仏教思想を概観したものとしては、この他、大野達之助『鎌

日蓮研究に関する方法的試論と戦後日蓮研究史(一)

倉新仏教成立論』吉川弘文館、一九八二年がある。

(26) 末木文美士「天台本覚思想史研究の諸問題」(『中世天台と本覚思想』(同『日本仏教思想史論考』大蔵出版、一九九三年)、同「本覚思想における心の原理」(『本覚思想と浄土教—妙行心要集』の場合—)『偽書の形成—伝南岳三部書と伝忠尋釈書—』(同『鎌倉仏教形成論—思想史の立場から—』法蔵館、一九九八年)など。また、大久保良峻「天台教学と本覚思想」法蔵館、一九九八年。なお、右に挙げた末木「天台本覚思想史研究の諸問題」は、従来の研究史と、文献成立をめぐる議論の推移を簡潔にまとめるとともに、末尾には、一九九二年に至るまでの「天台本覚思想研究書論文目録」を収めており、有益である。

(27) 浅井円道『上古日本天台本門思想史』平楽寺書店、一九七五年。なお、浅井は、日蓮と日本天台との関連を扱った既発表論文を集めて、『日蓮聖人と天台宗』(浅井円道選集第二巻)、山喜房仏書林、一九九九年を刊行している。

(28) 末木文美士による評である。末木『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、一九九五年、二六頁。なお、末木の学位論文であるこの大著は、日本仏教思想史の主要問題が、基本的には平安初期に提出されており、その展開の上に、以後の日本仏教思想史を考えていくことができるのではないかとの観点から、殊に平安初期の仏教思想の大成者として安然を中心に取り上げたものである。本書において、末木は、安然に帰せられる文献

と、関連する諸師の文献、および、それら諸文献にあらわれる主要な思想について、極めて詳細な紹介と考察を行っている。

(29) 高木豊『日蓮とその門弟』弘文堂、一九六五年。

(30) 本稿では、「門弟」という言葉を、高木豊の用例に従い、出家の弟子と在家の檀越・信者とを合わせ含めた概念として用いる。高木『日蓮とその門弟』、五一頁、および、同『日蓮の門弟』（田村芳朗・宮崎英修編『日蓮の生涯と思想』（講座日蓮第二巻）春秋社、一九七二年）、六一頁を参照のこと。

(31) 高木豊『日蓮—その行動と思想—』評論社、一九七〇年。増補改訂版、太田出版、二〇〇二年。

(32) 川添昭二『日蓮—その思想・行動と蒙古襲来—』清水書院、一九七一年。後に『日蓮と蒙古襲来』と改題された本書は、さらに補訂を加えた上で、川添『日蓮と鎌倉文化』平楽寺書店、二〇〇二年に、第一部「日蓮—その思想・行動と蒙古襲来—」として収められた。

(33) こうした一連の論考は、改稿の上、川添昭二『日蓮とその時代』の第三編「日蓮と北条氏」（第一章「日蓮道文に見える北条氏」・第二章「北条氏一門名越（江馬）氏について」・第三章「北条時宗の研究—連署時代まで—」）にまとめられている。

(34) 以上のような歴史学的研究が、従来の伝説とは明確に一線を画して、日蓮の出自を明らかにしようとする努力してきたことも、銘記されてしかるべきであろう。

日蓮が清澄寺に登って初等教育を施されていることや、両親に御恩を施したという「領家の尼」の側に立って地頭・東條景信と争っていること、また日蓮自身、「民が子」「片海の海人が子也」「旃陀羅が子也」と称していることなどに着目して、佐木秋夫は、日蓮に、旧王朝下の大寺院の下級僧侶的立場、王朝貴族の荘園私官的立場を見出し、これをうけて、川崎庸之・川添昭二の両氏は、地頭に対抗し得るほどの力をもった「名主」層に、日蓮の出自を求めた。……これらの説を総合して、高木豊は、日蓮の出自につき、次のような推論を下している。

日蓮を一介の漁師の子、または伝承のとおり武士の出身とするには多少の疑問がある。それは第一に、少年期に近傍の清澄寺に登り勉強していることに関連する。清澄登山は初等教育を受けるためと考えるのであるが、もし、そうだとすれば、当時の一介の漁民の子にそれが可能であつたらうかということである。第二に、日蓮がその父母が領家の尼とよぶ女性に御恩を蒙つたといっていることに関連する。当時の用例では、御恩は精神的恩恵を意味することもあつたが、御恩と奉公の相關関係が示すように、主人からの経済的給付を意味することも多かつた。さらに後年、日蓮は領家の尼と地頭とが抗争したおり、領家側に味方しているほどであるから、父母の蒙つた御恩はなみなみでなかつたらう。そういう点から、御恩の内容も後者の経済的給付の面が強かつたといえよう。したがって、領家からか



かる御恩を蒙るような人間を想定すれば、荘司・荘官が思い当たるのであつて、日蓮の出自もこのクラスと推測される。なお、海人が子の自称をこれに関連させれば、あるいは海辺のこととて、この領家は漁場権をももち、荘官もまたその漁場権の管理も行なつていたのではなからうか<sup>1)</sup>。

これを以て、日蓮の出自に関する一応の定説ができあがつたといえよう。

もつとも、こうした定説に対し、中尾堯は、近著『日蓮』<sup>2)</sup>において疑問を呈した上で、新たな仮説を提示している。

中尾によれば、日蓮の出身地である東條郷片海は、日蓮出身当時、「見渡すかぎりの磯つづきで、漁船をつなくこれといった港もなく、商業活動にまでおよぶ大規模な産業はなりたたない」<sup>3)</sup>土地柄であつたと推測されるという。これを踏まえて、氏は、「片海の海人が子也」という日蓮自身の言葉をストレートに受け取るわけにはいかず、ましてや、漁業権を管理する網元クラスの荘官が育つていたとは思えない環境の中、日蓮がそうしたクラスの出自であつたとは考えにくい、とするのである。

従来 of 定説に対し、かかる疑問を投げかけた上で、中尾が提出する仮説は次のようなものである。新たな仮説を示すに当たり、氏が手掛かりとするのは、千葉県の中山法華経寺に蔵されている日蓮真蹟から発見された紙背文書である。それらは、守護・千葉介頼胤の被官で、いわば文筆官僚として頼胤に仕えていた富木常忍の番棚に保管されていた用済み書類であるという。この文書に対する分析と、日蓮が若い頃から富木常

忍夫妻の庇護を受けていた事実とを基に、中尾は次のように記す。

注目されることは、日蓮の周囲に有力武士の被官、それも文筆官僚としての役割を負う人物が多いことである。……幼少の日蓮が、このような文筆の環境に育つたということは、出自そのものが文筆の家柄であつたことを予想させる<sup>4)</sup>。

日蓮が領家の側に立つて地頭・東條景信と争い、訴訟を勝訴へと導いていることについても、中尾は、みずからの仮説に関連づけて、

それは、なによりも、文筆官僚に囲まれて幼時を送つた、日蓮の面目躍如たるものであり、出自を考えるうえで重要なキーポイントとなる<sup>5)</sup>。

としている。氏はまた、右の紙背文書に「ぬきな御局」と署名する人物に着目し、日蓮が「眞名」姓の出身であるとすると従来 of 伝承を、一概に否定するわけにはいかない、とも指摘している。

ただし、中尾は、それでは日蓮がなぜ「片海の海人が子也」と称したのか、という問題にまでは、踏み込んでいない。

\* 1 佐木秋夫『日蓮』白楊社、一九三八年。

\* 2 川崎庸之「日蓮」(毎日ライブラリー「人物日本史」毎日新聞社、一九五〇年)、川添昭二「日蓮の宗教の成立及び性格―鎌倉仏教研究序説―」(『史淵』第六六輯、一九五五年。後に、中尾堯・渡辺宝陽編『日蓮』(日本名僧論集第九巻)吉川弘文館、一九八二年に採録)。なお、川添は、右の論文において日蓮の出自を取り扱った部分を改稿の上、「日蓮の出自について」と論題も

改め、川添『日蓮とその時代』に収録している。

\* 3 高木豊『日蓮—その行動と思想—』、一四—一五頁。増補改訂版、九—一〇頁。

\* 4 中尾堯『日蓮』（歴史文化ライブラリー一三〇）、吉川弘文館、二〇〇一年。

\* 5 中尾『日蓮』、一五頁。

\* 6 中尾『日蓮』、二五頁。

\* 7 中尾『日蓮』、四〇頁。

(35) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』岩波書店、一九七五年。殊に、同書の第三部として収められた「中世における顕密体制の展開」

（後に、『黒田俊雄著作集』第二巻—顕密体制論—、法蔵館、一九九四年に採録）。黒田みずからが「顕密体制論」を解説したものととしては、「顕密体制論の立場—中世思想史研究の一視点—」（黒田『現実の中の歴史学』東京大学出版会UP選書、一九七七年。『黒田俊雄著作集』第二巻に採録）、「顕密体制—中世史の一つの見直し—」（黒田『歴史学の再生—中世史を組み直す—』校倉書房、一九八三年。『黒田俊雄著作集』第二巻に採録）、「顕密体制論と日本宗教史論」（黒田『日本中世の社会と宗教』岩波書店、一九九〇年の序説。『黒田俊雄著作集』第二巻に採録）など。

(36) 「新仏教」「旧仏教」という区分と評価が、中世の実態にそぐわない形で行われ、かつ、それが中世仏教を論じる通説として用いられてきた原因について、黒田は、近世以降に定着していく仏教各宗派

の区分をそのまま中世に投影し、それを基準に中世仏教を論じてきたことを挙げ、次のように記している。

中世の仏教を「旧仏教」と「新仏教」および「古代的」と「中世的」というかたちで説明する通説は、一見客観的・歴史的把握であるかのように実はこれこそが宗派基準的観点からの結論であった。

それは、近世以降の仏教各宗派の区分を基準にしてその源流のありかを中世に探し求めて「新・旧」と区別し、そこから「中世的」「古代的」という規定を冠したものであって、中世における実態に忠実でもなければ、必ずしもそれぞれの本質的性格の分析から結論された規定でもなかった。<sup>(\*)</sup>

ただ、もちろん氏は、宗派的区分に基づいた研究そのものに意味がない、というのではない。

私は、宗派的立場で歴史の研究を進めること自体を非難したり排斥したりするつもりはない。それどころか—些か憎めない方ではあるが—真摯な宗派的立場からの研究や発言は、その立場を他に強要するものでない限り、それとしての真実を明らかにして歴史学を豊かにする積極的な役割をもちうるものと考えている。宗派的見地からの教義史・教団史の研究がいままでいかに多くの精緻な業績を蓄積したかは、改めて列挙するまでもないし、今後もそうした仕事を制約する権利は誰にもない。<sup>(\*\*)</sup>

とはいえ、黒田は、「そのこと、歴史学がそれにのみ依拠しなければならぬ」ということは、同じではない。歴史学にはそれとは異なる次元

の客観的なものが要求されるからである」<sup>(\*)3</sup>とした上で、みずからの「顕密体制論」を次のように規定している。

「顕密体制」論は、そのような宗史の束でなく、客観的な諸関係として宗教史をとらえてみようという立場に立っている。従って顕密体制とは、歴史的諸関係を全体的・統一的に把握するための目安として、しかも具体的実在形態として提示された概念である。<sup>(\*)4</sup>

\*1 黒田「顕密体制論の立場―中世思想史研究の一視点―」(同『現実の中の歴史学』東京大学出版会UP選書、一九七七年)、一八五―一八六頁。『黒田俊雄著作集』第二卷、二九六頁。

\*2 黒田「顕密体制論の立場」、一八八頁。『黒田俊雄著作集』第二卷、二九八頁。

\*3 黒田「顕密体制論の立場」、一八八頁。『黒田俊雄著作集』第二卷、二九八頁。

\*4 黒田「顕密体制論の立場」、一八九頁。『黒田俊雄著作集』第二卷、二九九頁。