

中世叡尊教団の全国的展開

松尾剛次著
法藏館 二〇一七年二月刊

A5判 □縦四+x+五三八+x頁 一一〇〇円+税

前川健一

鎌倉時代の叡尊を祖とする西大寺流新義律宗は、長らく南都六宗の律宗と混同され、浄土宗や禪宗など鎌倉新仏教に対する旧仏教の復興と解されてきた。このような通念的見方は近年大きく見直され、その宗教実践・社会的活動の独自性や中世社会への影響の大きさが注目されている。こうした動向に先鞭をつけ、研究をリードしてきた研究者の一人が著者の松尾剛次氏である。本書は、同じ著者による『中世律宗と死の文化』(二〇一〇年)の続編というべきものであり、西大寺に属する各地の末寺の実態を解明することを大きなテーマとしている。内容的には二〇一〇年以後の関係論文を集成したものであるが、本書での新稿もかなりの分量を占めている。目次は以下のとおりである(なお、第二部・第三部のみ細目次も掲げる)。

序

- 第一部 叡尊教団の社会救済活動
- 第一章 仏教者の社会救済活動——律僧に注目して
- 第二章 「病」観の変遷——律僧に注目しつつ

第一節 豊前国(大興善寺・大樂寺・宝光明寺)

第二節 肥前・肥後両国における展開

- 第一章 肥前国(東妙寺・宝生寺と法泉寺)
- 第二節 肥後国

第五章 南九州における展開

- (薩摩泰平寺・日向志布志宝満寺・大隅国正国寺)

おりわりに
あとがき

本書のメインとなるのは、各地に散在する末寺を逐一検討し

た第二部・第三部であるが、第一部には西大寺流新義律宗(本書題名の「叡尊教団」)についての概説を収める。第一章は『新アジア仏教史12 日本II 躍動する中世仏教』(二〇一〇年)、

第二章は『岩波講座日本の思想 第五卷 身と心』(二〇一三年)に発表されたもので、著者のこれまでの研究を要約し、第二部以下の叙述を読む上で基礎的な知識を与えてくれる。も

つとも、第二章は、日本における「癪病」(ハンセン氏病だけではなく重篤な皮膚病を含む広義の呼称)に対する見方に、伝染病説と非伝染病説の相克があつたことを指摘し、それぞれ時代にどのような要因で「癪病」観の推移が起こったのかを明らかにしており、独立した論文としても興味深いものである。

第二部・第三部では、各章の題名に見られるように、地域ごとに西大寺の末寺についての調査結果が記される。基本的な資料となるのは、西大寺に伝わる複数の末寺帳と、同寺の年中行事である光明真言会で読み上げられた「光明真言過去帳」(西

- 第二部 叡尊教団の本州における展開
 - 第一章 河内国における展開(一)
 - (西琳寺・真福寺・中世の景福寺・そのほかの律寺)
 - 第二章 河内国における展開(二)
 - (河内教興寺・河内寛弘寺)
 - 第三章 紀伊国における展開
 - (金剛寺・利生護国寺・妙楽寺・福琳寺・岡輪寺・宝光寺・遍照光院・西福寺ほか)
 - 第四章 美濃国における展開
 - (山田松藏寺・大井長康寺・牛敷報恩寺・小松寺)
- 第五章 尾張国における展開
 - (釈迦寺・円光寺・円満寺・安国寺・金勝寺・阿弥陀寺・寺・国分寺)
- 第六章 越中国における展開
 - (放生津禪興寺・弘正院(寺)・宝蘭寺・聖林寺・大慈院・長徳寺)・円満寺・国分寺)
- 第一章 筑前国における展開
 - (大乘寺・最福寺・神宮寺・安養院)
- 第二章 筑後国における展開
 - (西大寺末寺としての筑後国淨土寺・筑後国淨土寺の役割、もう一つの中世「西大寺末寺帳」)
- 第三章 豊後・豊前両国における展開
 - (西大寺末寺としての筑後国淨土寺・筑後国淨土寺の役割、もう一つの中世「西大寺末寺帳」)
- 第一章 豊後国(金剛宝戒寺・日田永興寺・最勝寺・潮音寺・寺・国分寺・神宮寺)

大寺関係の物故者の名簿）である。西大寺が直接掌握している末寺（直末寺）を書きあげた末寺帳によって、当該地域所在の末寺を検出し、それら各寺院の関係者が「光明真言過去帳」に記載されている場合、記載された年代（その人物が死去した年代）に基づいて、その寺院が西大寺末寺として機能していた時期を推定するという作業が、各章で一貫して行われる。これに、他の文献史料での記載や地域史研究の成果、石造遺物などの測定を含む現地調査を組み合わせて、各寺院の沿革を探るというのが、第二部・第三部の骨子である。調査対象となつたのは、一四箇国・七五箇寺にのぼる。使用された史料の点でも、第二部第四章では、ベルギーの新ルーパン（ルーヴアン・ラ・スレーヴ）、カトリック大学所蔵の『大般若經』奥書を活用し、第三部第二章では、西大寺末寺帳の一本について從来未翻刻の部分を指摘して改めて全体を翻刻するなど、博搜ぶりが目を引く。

寺・転宗を含めた西大寺流新義律宗の動態を考える上で大きな問題であるが、こうした疑問も、全国の末寺の調査が進み事例が蓄積されていく中で、おのずから解答が見いだされていくべきものであろう。

とは言え、本書を読むと、史料の不足・散逸という壁が非常に厚いことも痛感せざるを得ない。著者の努力をもつてしても、西大寺末寺帳と「光明真言過去帳」の記述から一步も出ない末寺は少くない。本書でベルギー所在の史料が活用されよう。海外に流出した文献・文書を丹念に検討することが新たな知見をもたらす可能性もあるし、場合によつては各地域での他宗派の動向も踏まえたかなり大胆な推定も必要かもしれない。すでに著者は美術史など様々な分野の知見を活用しているが、今後さらに様々な研究者が参入することで、方法論上の新しい展開が図られることを期待したい。

なお、本書に対してもすでに追塩千尋氏（『仏教史学研究』五九巻二号）、大谷由香氏（『日本歴史』八三八号）による書評がある。追塩氏は巨視的な視点から、大谷氏は史料解釈の点から、それぞれ重要な論点を提示しているので、ぜひ参考にしていただきたい。

寺・転宗を含めた西大寺流新義律宗の動態を考える上で大きな問題であるが、こうした疑問も、全国の末寺の調査が進み事例が蓄積されていく中で、おのずから解答が見いだされていくべきものであろう。

とは言え、本書を読むと、史料の不足・散逸という壁が非常に厚いことも痛感せざるを得ない。著者の努力をもつてしても、西大寺末寺帳と「光明真言過去帳」の記述から一步も出ない末寺は少くない。本書でベルギー所在の史料が活用されよう。海外に流出した文献・文書を丹念に検討することが新たな知見をもたらす可能性もあるし、場合によつては各地域での他宗派の動向も踏まえたかなり大胆な推定も必要かもしれない。すでに著者は美術史など様々な分野の知見を活用しているが、今後さらに様々な研究者が参入することで、方法論上の新しい展開が図られることを期待したい。

なお、本書に対してもすでに追塩千尋氏（『仏教史学研究』五九巻二号）、大谷由香氏（『日本歴史』八三八号）による書評がある。追塩氏は巨視的な視点から、大谷氏は史料解釈の点から、それぞれ重要な論点を提示しているので、ぜひ参考にしていただきたい。

は、敬服に値する。とは言え、本書は一種の中間報告であり、今後の課題も少なくない。本書に先行する『中世律宗と死の文化』で論じられた平安京・博多・伊勢・伊賀・種子島の末寺と合わせ見ても、中国地方・四国地方・北陸地方などは未調査であるし、鎌倉の極楽寺が管轄していた東日本の末寺も扱われていない。たとえば福島県には現在でも西大寺末寺が六箇寺あるが、これは西大寺の地元である近畿地方を除けば、地方の末寺では最大の数であり、西大寺流新義律宗の全国展開を考察する上では見逃すことができないはずである。

全国的な調査が完了した段階で明らかになることも多いであろうが、今後の課題として解明が望まれるのが、そもそも本書の出発点となつている「末寺」という概念が何を意味するのかという点である。近世のように制度的に確立する以前、何によつて本寺と末寺の関係が設定され維持されたかは大きな問題であるが、本書では、直末寺の住持を任命する権限を西大寺が持つていたことが断定的に語られている（たとえば一六四頁など）。これは著者の旧著『勧進と破戒の中世史』（一九九五年）一三六頁での解釈にもとづくが、その根拠になつてているのは、西大寺末寺帳の一本（明徳の末寺帳）で新しく末寺に加えられた靈山寺について記された「住持職事望申間加入之」云々という文言である。しかし、この種の注記は他の寺院には見られず、どこまで一般化できるか疑問が残るし、寺院側から住持職を望んできたことを西大寺の任命権と解してよいのかも検討の余地があるのでなかろうか。本寺である西大寺が各末寺に対してどのような権限や統制手段を持っていたのかは、末寺の廢寺となつた寺院も多く、残存資料が少ないなか、地道な作業を継続して、可能な限り各寺院・各地域の実態に迫つた点は大きい役割を果たしてゐた姿である。史料が比較的多い畿内や関東で指摘されていた西大寺流新義律宗の社会的活動が、地方における展開されていた可能性が明確になり、中世日本の仏教においても展開されていた可能性が明確になり、中世日本の仏教史・宗教史を考える上で、大きな示唆を与える成果と言えよう。

廃寺となつた寺院が多く、残存資料が少ないなか、地道な作業を継続して、可能な限り各寺院・各地域の実態に迫つた点は大きい役割を果たしてゐた姿である。史料が比較的多い畿内や関東で指摘されていた西大寺流新義律宗の社会的活動が、地方における展開されていた可能性が明確になり、中世日本の仏教史・宗教史を考える上で、大きな示唆を与える成果と言えよう。

エリック・シッケタンツ著 『墮落と復興の近代中国仏教――日本仏教との邂逅とその歴史像の構築――』

A5判 vii + 三八一 + 七頁 五〇〇〇円+税
法藏館 二〇一六年七月刊

長 谷 千代 子

本書は清朝末期から第二次世界大戦終戦にかけての近代中国仏教の展開に、日本との影響関係という観点から新たな光を当てた歴史学的な成果である。著者のエリック・シッケタンツはドイツに生まれ、ロンドン大学東洋アフリカ研究院、東京大学などで宗教学、宗教史学を学んでいた。専門は日本・中国の近代宗教史で、本書の参考文献には日本語、中国語、英語、ドイツ語の書名が並び、多くの言語の壁を乗り越えて行われた研究であることが分かる。評者は分野的にもテーマ的にも本書の内容に疎く、必ずしも適任とは言えないが、より適切な評者の都合がつかないことによつて書評が出なくなるには惜しい作品であると思われる所以、執筆を受けた。

概要

本書の概要是以下のようなものである。まず序論において、近代中国仏教研究で暗黙的前提とそれがちであつた、「清末までに中国仏教は墮落しており、民国期に復興した」といういわ

ゆる仏教復興の語りに対する疑問が提示される。著者によればこの語りには、いつごろからどのように、どの程度堕落しているのかについての説得的な根拠が十分に示されていないことが多い。この、中国仏教の墮落と復興をめぐる言説の形成過程を、日本人仏教者と中国人仏教者の直接的・間接的な交流過程のなかに跡づけるとともに、そうした歴史認識がイデオロギー的に働き、特に中国の近代的仏教の展開にどのような影響を及ぼしたかを明らかにすることが本書の大きな目的である。

続く第一章は、「明治・大正期における日本人仏教者の中国仏教観とその思想的背景」と題し、一九世紀末から二〇世紀初頭に中国を訪れた小栗栄香頂、大谷光瑞ら日本人仏教者が当時の中国仏教をどう認識したかを読み解いている。そこから明らかになるのは、仏教寺院の外見の荒廃から仏教活動そのものも低調であると見なす描述な判断、隋唐期の仏教を過度に理想化する観念、日本仏教の組織制度（特に宗派制度）と同じものが中国仏教にないことを文化的な差異としてでなく欠落と見る眼差しなどが、日本人仏教者の思考のなかに見られることがある。実際には中国人僧侶が肉食妻帯しないという禁欲生活を送っている現実を見ているにもかかわらず、それをただの「形式」にすぎないと過小評価し、形骸化した中国仏教を復活させるのは日本人仏教者の任務であるという論理に飛躍していく言説のイデオロギー性が析出されている。

第二章「近代中国における仏教墮落論」では、前章で示した日本人仏教者による中国仏教墮落論が、単に彼らの頭の中だけにチベット仏教、上座仏教を含めた統合によって、「世界仏学」を誕生させることであった。太虚にとって諸宗派が存在していることが仏教の完全性を保証するのだが、こうした宗派概念はそれ以前の中国では見られないと言はれる。次章以後は、この宗派概念の伝播・浸透とその影響が主に論じられることが多い。

第三章「近代中国仏教における宗派概念とそのポリティクス」で述べられるのは、日本の宗派概念の起源とそれが中国に波及する過程である。近代日本の東洋史研究には、一定の堅固さや繼承性を具えた、相互に排他的な組織として「宗派」を提える傾向があるが、その原点は一三世紀鎌倉時代の凝然が著した『八宗綱要』や『三国仏法伝通縁起』における宗派分類の方法であると考えられる。凝然の著作は南条文雄を通して楊文会に伝わったと考えられ、以後楊の仏教思想に『八宗綱要』の影響が現われることは、中国人研究者も指摘している（二〇四頁）。楊文会が宗派分類の形式に基づいて書いた仏教入門書や、明治後期から大正期の代表的な中国仏教史研究者である境野黄洋（一八七一—一九三三）が凝然の宗派理解に基づいて執筆した『支那仏教史綱』（一九八七）などは、仏教関連雑誌で繰り返し紹介されたり、太虛の武昌仏学院（一九二二—）や歐陽竟無の支那内学院（一九二二—）で教科書として使用されたりしたという（二二四頁）。さらには、梁啓超の『論中国學術思想變遷之大勢』（一九〇一）のように、宗派分類を基礎としながらそれを中国独自の発明と見なし、仏教をインドから来た外来宗教ではなく、中國内部で成立したものとして描くという仏

教觀をも生んだ。強固な宗派組織とその伝統の長期的持続性をもつて日本仏教を東洋文明の精華と見なすナショナルな自負が、当時の日本人宗教者の中に認められるが、梁啓超はそうした仏教觀を中国のナショナリズムに転用したと考えられる。

第四章「民国期の密教復興」では、宗派概念に代表される日本的な仏教認識の普及が実践に影響したもつとも顕著な事例として密教復興運動が取り上げられている。失われた諸宗のなかで密教が高い関心を集めたのは、唐代以後に中国密教が墮落する一方、惠果から空海へと唐朝の密教が伝えられ、保存されてきた」という見解が普及したことによって、日本から密教を逆輸入する必要性が主張されるようになつたためである。しかし著者によれば、真言宗という概念自体、中国仏教には見いだすことができず、日本仏教の産物なのである（二八四頁）。ただし、こうした密教復興の動きはいつまでも日本仏教の影響から逃れられなかつたわけではない。密教復興において活躍した王弘寧は輸入した日本密教の教義に独自の解釈を加え、当時の中国仏教界の主流から完全に独立した、在家者を中心とする教團を組織した。著者はこの点において、王が単に日本密教に取り込まれたのではなく、むしろ王が独自に日本密教を吸収したものとして評価している（三〇二頁）。王の密教復興の活動は、日本密教に中国仏教の戒律主義を侵犯しかねない傾向を見いだした太虚から批判されるようになり、最終的には日中関係の悪化によって瓦解するが、この活動の経緯を追うことで、太虚の近代仏教主義が唯一の可能性であつたわけではない（三三三頁）ことが示されている。

で一方的に作りだされたのではなく、中国人仏教者の見方も影響していること、また中国人仏教者側にも墮落論を受容しやすい時代背景があつたことが示される。著者はここで「思想的環境」というキーワードを持ち出し、当時の仏教をめぐる言説が仏教界を越えて一般的な思想界と相互に還流していることを指摘し、ナショナリズムの勃興も含めた広い言説界の動向のなかで、仏教墮落論の占める位置に注目するアプローチをとつて、それによって見えてくるのは、章炳麟、梁啓超、楊文会など、当時仏教の果たし得る社会的役割に可能性を見いだそうとしていた人々がすでに進化論的発想や語彙を受け入れており、近代的な国家に生まれ変わるという進歩を希求する想いのなかで仏教墮落論が語られたいたという思想的環境である。その環境の中で、たとえば末法思想は仏教的文脈を離れて、近代化が進まないことに対する社会的な現状批判の意味合いを帶びて、張之洞の廟產興学の正当化に使われるレトリックとして機能した。このように、本来は仏法の興亡をその主題とする末法思想が、次第に近代国民国家概念と結合して、中国の救国を最終目標とするようになり、中国という国民国家がこの墮落言論の真の中心的問題として現れる過程を、著者は「末法のナショナライゼーション」（二三三頁）と呼んでいる。

本章の後半で著者がもう一つ重視しているのは、近代改革派僧侶の中でも特に大きな足跡を残した太虚の仏教墮落論の中に、近代日本仏教の影響を暗示する「宗派」概念が見られることである。著者によれば、太虚にとっての仏教の復興とは、隋唐期に存在していながらその後失われた諸宗を復活させ、さら

最終章となる「結論」では、近代における仏教の自画像の再構築が、国内に限られたものではなく、国境を超越して行われていたこと、その際日本仏教の自画像は中国仏教にとっての單なる模範に留まらず、中国人佛教者の視点で日本仏教を「再構成」したり、日本仏教に対して「反動」的になつたりする現象もあつたこと、などが総括されている。また、本書の成果から導き出される課題として、太虚を相対化する研究視点の重要性・宗派という日本の仏教認識の影響が現在の中国仏教研究や実践にも引き続き影響していること、などが指摘されている。

本書の特徴と所感

本書の構成は、第二章の半ばまでとそれ以降でやや分かれ印象がある。前半のテーマは日本人宗教者と中国人宗教者の交流を通して、仏教堕落論と改革への意識が日中間で共鳴しながら構築される過程である。チデスターの「觀察する側の視点を疑うべきだ」というアプローチに倣い、清末から民国初期の中國を訪れた日本人宗教者の記述を読み解きながら認識の偏向を洗い出す著者の手法は、文化人類学的な観点から見ても非常に興味深い。特に東アジアでは同文同種という先入観が働く中で他者同士が接触するために、いくらか交流しても文化的差異を的確に認識できないことがあるが、本書のケースでも、「同じ仏教を信じているはずだ」という思い込みが、より根本的な文化的差異をそれとして認識することなく、仏教文化内での程度的差異、すなわち「墮落」に読み替えさせてしまうということが、特に日本人佛教者の側に起こっているように思われる。

また、著者も指摘するように、「中国仏教は墮落している」という中国人側の認識の背景には、当時のナショナリズムの勃興と、近代国民国家の形成がはかばかしく進まないことにに対する現状否定の苛立ちや危機感が読み取れる。それがなければ、このようにある程度承認するとは限らなかつたかもしれない。墮落論説を無批判に再生産するのではなく、また単に根拠不十分なものとして無視するのではなく、形成過程を実証的に明らかにしながら、その形成を可能にする下地としての思想的環境にも目を配る著者の議論構築は手堅く、説得力がある。

ただ、当時の時代背景として、中国のナショナリズムの形成と近代国民国家の誕生を挙げるところで留まっていいのかといふかすかな疑問が頭をよぎる。たしかに中国仏教墮落論を直接的に形成したのは日本と中国の佛教者たちであつたにせよ、これは日中間だけの問題ではなく、西欧の脅威に対する危機感を共有していたからこそ起つたことと考えれば、日・中・西欧の三極関係の問題と捉える視点も必要ではないだろうか。またたとえば張（二〇〇四）は、一八九〇年代のダルマーラと楊文会の交流などを挙げ、中国のいわゆる仏教復興運動は、かなり初期の段階から世界的な仏教復興運動と連動していたと指摘している。⁽¹⁾ そうだとすると、単にナショナリズムレベルの話ではなく、近代西歐文明批判のための仏教「復興」と、その未来的理想像から振り返って現状を見た場合に感じる物足りなさを表現するための「墮落」という、もう一つ別の「思想的環境」からくる用語法が、当時すでにありえたのでは

ないかという気がするのである。もつともこれは本書を読んでいてふと思いついただけの仮説であり、そのような思想的環境はほとんど影響しなかつたか、したとしてもかなり時代が下がつてからのことだつたかもしれないが、大いに興味をかき立てる部分である。

後半のテーマは、近代日本佛教が強固なものとした宗派概念を中国人佛教者が受容する過程で、それを足掛かりに日本のそれとは同工異曲のような思想や実践が現われる状況が描かれている。近代ナショナリズムに裏打ちされた中国佛教の歴史的自画像を描く梁啓超、理想的な中国佛教の統一組織づくりに励む太虛、日本密教を輸入しつつも独自の理想を提示するにいたつた王宏願など、そのいずれもが宗派概念の影響を深いレベルで受けていることがよく分かる。なかでも王宏願の事例は、在家者への伝法灌頂という独特な平等性原理に基づく実践を生み出し、日本密教とも、出家者を上位に置く太虚の佛教觀とも異なるもう一つの近代佛教の姿を示していく興味深い。中国の近代佛教研究を概観するかぎりでは、テーマが太虚研究に大きく偏っている印象を受けるが、本書の王宏願研究はそれを相対化する意義を持ちうるものであり、中国語で刊行されればかなりのインパクトを持つのではないかと思われる。

本書は明快な論旨と的確な論理構成を持ち、日中佛教者の交流を言説・思想・実践のレベルで実証的に捉えた好著であり、広く読まれることを願う。