

書評と紹介

荒木美智雄著

『宗教の創造』

法蔵館、一九八七年、二五四頁

島 蘭 進

本書は荒木氏が一九七九年以後に発表した九篇の論文を収録した論文集である。これらの論文はさまざまな機会に求めて応じて書かれたものであり、一貫した筋書きのもとに順序だてて書かれたものではない。しかし、本書にはテーマや筋立てとは別の意味での統一性がある。思想界・学界に対して著者ははっきりとした立場からの主張をもっている。それはあるまじきものもった独特な宗教観・学問観に基づくものであり、どの論文もその独特な宗教観・学問観を正面から提示する形で書かれている。つまり主張される思想としての統一性があり、読者はまとまった知識を得るとか、一つの問題をさまざまに考えるということ以前に、著者による思想的挑戦に出会うのである。このような本書の性格に鑑み、この書評も挑戦に応じ、理論上・立場上の問題を明確化するという形で進めて行きたい。

本書は「周辺・底辺からの新しい宗教的統合」「宗教学の新しい方向を求めて」の二部に分けられている。しかし、ここでは著者の学問的課題という視点から、目次とは異なる枠組みに

組み立て直して論じていくことにしよう。
(1) エリアーデについて

荒木氏が宗教学の先達とあおぐのは、まずヨアヒム・ワツハやチャールズ・ロングやジョセフ・キタガワらのシカゴ大学の宗教学者達だが、中でもミルチア・エリアーデである。本書を読めば、著者の宗教観や学問観がミルチア・エリアーデの圧倒的な影響のもとに形成されたことは明らかである。エリアーデの膨大な著作に精通している著者は、その生涯と業績と思想を「聖なる時間・空間」「エリアーデを読む」の二篇で総括的に紹介している。ここでは論じる対象に敬愛の念を抱きつつも適度の距離がとられている。これまでのエリアーデ研究の主要成果をふまえ、エリアーデの理論の難点もわかりやすく整理しており、エリアーデを学ぶための良き解説論文といえる。ただ、エリアーデの方法論としての現象学や解釈学については、本書の範囲内では十分な議論が展開されているとはいえない。「宗教現象は、常に文化や歴史の諸概念やカテゴリーに還元し尽せないものをもっている」(五ページ)ということが強調されているが、この理論的前提を置くことよって、宗教現象のユニークさが他の諸現象とむやみに際立たせられたり、宗教に対するさまざまな角度からの究明が妨げられたりすることがないような方向で、エリアーデの方法論が解釈継承されていくことを期待したい。

(2) 実証主義的宗教社会学への批判

ブライアン・ウィルソンの宗教社会学への厳しい批判がある

(宗教研究の新しい地平)。ウィルソンの方法論を、科学主義・機能主義・実証主義などの名でよび、西洋近代のイデオロギーに基づくものとしているが、批判の直接の対象となつたウィルソンの論文(『東洋学術研究』第二〇巻第二号は、ウィルソンによる方法的論文を巻頭におき、それに対するコメントの形で諸論文が配されている)が紹介されていない上、ひじょうに論争的であるため、著者の真意を捉えるのが容易ではない。ウィルソンは無神論者で宗教が人間の根本的条件と見るような共感的視線をもたないが(当人は「共感的不関与」の立場と称しているが)、セクト等の宗教運動に深い関心をもち、重要な成果をあげてきた。私自身は共感的理解を可能な限り追求したいと考えるし、経験科学の領域でこれまでそうした研究が乏しいというのも事実だと思ふ。しかし、「宗教」そのものに根本のところでは共感的でなければ宗教の理解はまったく不可能だ、というのであれば同意できない。(1)でも触れた方法論上の問題は、思想的立場の対立という側面をもっているが、思想上学問上の立場も多様化している今日の状況では、立場上の対立への固執は不毛感を招く。立場上の対立が具体的にはどういう違いとなつて出てくるのか、もっとわかりやすく説明される必要があるのではなからうか。

(3) 教祖と新宗教運動の解釈

荒木氏自身の現在の学問的課題はエリアード理論を越えたところにある。エリアードが「歴史の恐怖」から相対的に独立した静態的な状況のもとの宗教の探究に力を入れたとすれば、

荒木氏は歴史の変動の中での動態的な宗教に関心を寄せる。新宗教運動や氏のいう「フォーク・レリジョン」がそれである。その際、荒木氏の理論的道具となるのは、エドワード・シルズの「中心」と「周縁」や、ヴィクター・ターナーの「構造」と「境界性」といった概念である。「周縁と新しい人間」「教祖」の「聖伝」と「自叙伝」「カーゴ・カルトの意味するもの」の諸章では、新宗教運動の導入者である「教祖」とは何か、これらの概念を駆使して論じられている。本書のもっとも挑戦的な部分といえるだろう。その基本となる考え方を引用によって示そう。

大胆な単純化が許されるならば、まず、教祖たちには大きな宗教体験があり、その宗教体験に基づく、生死を賭した宗教活動がある。その活動は文明社会の構造の周縁に退き、そこに留まることによつて構造の外なる神と構造の内なる人間との間、境界に立つて、神と人間の間を仲介することである。その仲介は、文明社会の構造を超えた神を構造の中にもたらし、構造の中で疎外・抑圧されている人間を構造の外なる神にもたらすことによつて、構造による疎外・抑圧から人間を解放することである。その解放は、同時に文明社会を支える意味世界とは異なつた「新しい世界・新しい人間」を周縁に立てることでもある。しかし、教祖の肉体的死は、弟子たちにとっては教祖の宗教活動の完結であり、それは教祖の絶対化・神格化をもたらず。そして、そのことは教祖の宗教的生命、すなわち、教祖の周

縁性の廃棄につながる。周縁性の廃棄が進むとき、神格化された教祖は社会の構造の外に押し出され、宗教的シンボルとして祭り上げられ、教祖の宗教集団を構造の中に位置づけるために管理される。教祖をシンボルとして管理することによって、その宗教集団が支配されるのである。

(一三三ページ)

動態的な宗教に対する荒木氏の見方がよく出ていると思うのでやや長く引用した。宗教運動や教祖を社会変動の副産物としてではなく文化的創造の担い手と見る見方、周縁的なものこそ創造的でありうるという見方に私は基本的に賛成である。このような見方を力強く示した点に本書の功績の一つがあると思う。しかし、この見方が強調されるあまり、事実から遊離した主張になることが懸念される。たとえば、ここでは、(1)構造と周縁という対極的な概念によって新宗教運動や教祖の主要な特徴のすべてが捉えきれると考えられている。また、(2)周縁的存在である教祖と構造にくみこまれた教団とがまったく逆の方向性をもつものと捉えられている。これらは事実と合致するであろうか。

近代日本に出現した新宗教の教祖の多くは、確かに苦難の体験から民衆的宗教世界へと沈潜していった。しかし、彼らの多くは経済的、社会的に最底辺の存在というわけではなかった。天理教祖中山みぎや金光教祖赤沢文治は生涯のある時期、村役人の世界に密接して暮らしたことがあり、それこそ彼らの運動が後に社会体制(構造)を脅かすほどに大きなものとなる一つ

の条件だった。上層の世界とも下層の世界とも接するような、その意味での境界的存在であったことが創造性の源泉だったとも見うる。また、下層社会の中には、それなりに現存の秩序を温存しようとする仕組みがある。むしろ、文明の中心に近い悩める知識人の心の中から、時代の転換を促す理念が紡ぎ出されることもある(たとえばエリック・エリックソンの業績が示すように)。

また、教祖が構造から退いた地点に身を置くというのは事実であろうが、これだけで教祖の特徴を捉えらるるだろうか。既成宗教も常にそうした境界的な体験世界を準備している(イニシエーション、巡礼等)とすれば、教祖の「退却」の特徴とは何なのだろうか。一方、教祖が既存の(とくに文明社会の)価値秩序を転倒するだけの存在と見ることも妥当であろうか。また、教祖のビジョンが解放的な性格のみをもつと見ることは正しいであろうか。文明社会そのものの中に教祖の宗教的創造の基礎となる資源が蓄えられていたし、教祖の構築しようとする新たな秩序も既存の文明の秩序と共通の要素をもっていると思うのである。

次に、教祖と教団の対比という点だが、この対比も強調しすぎると歴史を英雄の作ったものとする英雄崇拜史観に偏り過ぎることになる(宗教学研究会編『教祖とその周辺』参照)。たとえば、中山みぎも赤沢文治も(とくに前者は)自らが他の人々と異なる特別な神的存在、神的救済者だという自覚をもっていた(赤沢文治の場合、そうではないという見方と共存して

いた)。教祖の神格化を教祖以後の教団の自己保存の営みとのみ見るのは正しくない。教祖自らが、教団秩序の形成のためにさまざまな努力をしていることも少なくない。天理教や金光教の制度的構造的（ヒエラルヒー的秩序）なものの根は、明治国家から強いられた要素と同時に、教祖の世界観の中にも存在したと見なければならぬ。教祖の自叙伝と教団が作る聖伝の対照もそれほど明確なものとは思えない。構造と周縁という概念を歴史的事実に即して適用していくには、こうした複雑な事実をも考慮に入れつつ、概念内容を磨き上げていく必要がある。

(4) フォーク・レlijジョンの理論

宗教運動と教祖の理論に密接に関連し、ふつう「民俗宗教」や「民衆宗教」として論じられる現象が「フォーク・レlijジョンの世界」の章で論じられている。ここでも「構造」と「周縁」という概念枠組みに疑問が残る。フォーク・レlijジョンに對置されるのは「国家宗教」や「エリート宗教」で、「国家宗教やエリートの宗教は「構造と中心」の宗教」であり、「民衆の宗教は文化と社会の「周縁・底辺」の宗教」である（一九〇―九一ページ）、とされる。フォーク・レlijジョンの特徴として強調されていることを私なりに整理すると、(1)アルカイズム―「宇宙と歴史の始源・根源への回帰によって歴史・宇宙を新しく始めようとする思想」（一八五ページ、ただしここは新宗教の特徴を説明した部分だが「アルカイック」の語は他でも用いられている）、(2)具体性・直接性―「具体的な「聖なる時間」・

「聖なる空間」を中心とする宇宙観」（一九五ページ）、「直接的な神人統合を確保する宗教的な力」（同上）、(3)弾力性・生命力―「これらの宗教の重要な特徴は弾力性があり生命力に溢れていることである。（中略）庶民の生活やニーズと積極的に関わっている限り、彼らは固定化したり時代遅れになったり世俗化されたりしない」（一九一ページ）、といった点である。

これは、堀一郎ら戦後日本の民俗学が、民衆の宗教のうち、〈生命力を失った伝統社会の宗教の残存物〉という側面ばかりに注目して、「民間信仰」を定義しがちだったことへの批判にもとづくもので、民衆宗教の動態的な側面を強調している。この意図には私も賛成する（この点については桜井徳太郎『日本民俗宗教論』参照）が、民衆の宗教をすべて動態的なものと見るのはどうであろうか。民衆の宗教には、時代に取り残されていく習俗的伝統という面や、ヒエラルヒー的な文明社会の秩序を下から補充するという面もある。現代人にとって民衆宗教の好ましい面、目だつ面だけを取り上げるのではなく、その全体像を過不足なしに描き出す必要がある。また、用語についていうと「エリート」に対しては「民衆」（ポピュラー）の語を用い、フォーク（民間、民俗）は口頭伝承に基づく地域社会の住民共同体とその文化を指す用語とするのが適当であろう。（エリアーデ編の『宗教百科事典』も、popular religion, folk religion をそのように使い分けている。）

(5) 西洋文明と近代を超える宗教

日本の宗教の事実を主たるより所として、荒木氏の概念枠組

みに疑問を述べてきたが、本書が日本の宗教学史上にもつ意味を考へるには、氏の宗教理論が世界の現状に対する大きな視野から構築されていることを頭に置く必要がある。氏が学んだシカゴの学者達（エリス、デーキタガワ、ロング）は、いずれも西洋文明の抑圧に苦しんだ人種、民族集団に出自をもっていた。世界中の被抑圧者の声を聞くのに日本は適した環境ではない。察するに荒木氏がアメリカ留学で学んだもつとも重要なことの一つは、被抑圧者の目で宗教を見るということだった。「周縁」について論じるとき、荒木氏は現代世界の周縁としてのアフリカやアフロ・アメリカンやインディオやアジアの民衆を思い浮かべ、彼らの宗教の創造性に思いをめぐらしている。「著者は、聖なるものの顕れと、それをとおして聖なるものを体験し生きる人間の生の創造性に一貫して強い関心を抱いている」(三ページ)と荒木氏は述べるが、ここに氏が武内義範教授から学んだ宗教哲学の伝統と現代の抑圧された民衆の宗教への問題意識の接点があるといえよう。こうした氏の学問的視野が日本の学界に及ぼす(べき)衝動力はいくら強調しても、強調しすぎることはないだろう。

このような世界文明的視点を頭において読むとわかりやすいのが、「アメリカ、終末観の宗教運動」と「宗教の世俗化と再聖化」である。ドベラーレらの世俗化論が西洋中心の視点から書かれていることの指摘や、日本の新宗教を始めとする民衆宗教の興隆は西洋文明のヘゲモニーの後退という現象と結びつけて捉えるべきだという考え方は荒木氏ならではの論点であ

る。氏はアメリカ合衆国の現代の宗教運動の中に西洋文明の枠を超えようとする動きを見ている。すなわち、現世主義や人間の積極的肯定、一元論などの要素である。これらの指摘は現代世界の諸宗教の比較研究に重要な視点を提示するものである。

ただし、文明社会の合理主義や禁欲主義から遠ざかっていくとする動きとともに、逆に合理主義や禁欲主義に向かっていく動きがあるのも事実である。キリスト教やイスラム教の第三世界での発展や、根本主義の拡大がその例である。文明社会の抑圧に当の文明社会の住人が告発の声を高める一方で、新たに文字を習得する人々の居住地域や工業化の進む地域では、文明化や自己制御の過程が希望とともに進行している。これに関連して、新宗教の中の合理主義(教祖自身もっていた)をどう解釈するかという問題もある(たとえば、二九ページにこれに関係ある叙述があるが、十分展開されてはいない)。本書の諸論文では活発な民衆的宗教運動の中の文明化の面は扱われていないが、脱近代と同時に文明化の進行をも視野に収めた、より包括的な現代宗教論の展開を期待したい。

荒木氏の挑戦を非力ながら受け止めたつもりで、私自身の課題に引き寄せる形で論じてきた。氏の筆致は大きな筆で力強く字を書く書家を連想させる。評者の狭い視野から細かな部分にこだわって、字の雄大な味わいをつかみえなかつたことを恐れる。

松尾剛次著

鎌倉新仏教の成立

——入門儀礼と祖師神話——

吉川弘文館 一九八八年七月一日刊
四六版 本文三〇三頁 二七〇〇円

末木 文美士

(一)

戦後、家永三郎氏や井上光貞氏を中心に最初の画期を築いた鎌倉仏教研究は新仏教を中心として大きな成果を挙げたが、それが多少の行詰りを見せてきた時期に黒田俊雄氏が提起した顕密体制論に代表される新しい動向は若手の研究者を中心に大きな衝撃を与え、新たな鎌倉仏教研究の機運を呼び起こすこととなった。こうした最近の研究の特徴としては、従来の研究が新仏教中心に偏っていたのに対し、旧仏教（この用語はあまり好まないが、便宜上用いる）の重要性を再認識し、かなりの比重を置いている点、宗教史・思想史の枠に捉われず、政治史・経済史・社会史などにまで及ぶ幅広い視点を設定して、多面的な考察を試みている点などが挙げられよう。

ここ数年來、三、四十代の新進の研究者による鎌倉仏教に関する研究書の出版が相次ぎ、百花繚乱の趣がある。松尾氏の『鎌倉新仏教の成立』もそうした一冊であるが、本書を収めた

吉川弘文館の「中世史研究選書」には、他にも佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』（一九八七）、佐々木馨『中世国家の宗教構造』（一九八八）など鎌倉仏教を主として中世宗教を総体的に扱ったものがある。また、同じシリーズの市川浩史『親鸞の思想構造序説』（一九八七）、船岡誠『日本禅宗の成立』（一九八七）、細川涼一『中世の律宗寺院と民衆』（一九八七）などは特殊問題を扱ったものであるが、細川氏の研究が最近最も注目されている律僧の活動を論じるなど、鎌倉仏教研究全体にインパクトを与えるものである。これらの他、黒田説を継承・発展させている平雅行氏や最近大著『中世東大寺の組織と経営』（塙書房、一九八九）を刊行した永村真氏らの活動を含めると、最近の若い研究者による鎌倉仏教研究が如何に幅広く、活発に行われているか、おおよそその見当がつくであろう。

同世代の研究者のこれらの成果を見渡す時、何一つ成果を挙げ得ない評者自身の怠惰と無能がひたすら恥づかしく思われるとともに、何故相も変わらず鎌倉仏教だけがこのようにもてはやされるのかと、いささかひがみ根性も出てこようと云うものである。

(二)

本稿で書評の対象として取り上げる松尾氏の著作は、こうした最近の諸氏の研究の中にあつて、一面で着実な史料研究を踏まえながらも、自由で新鮮な問題意識の提示という点で際立っている。即ち、副題にもある通りに、入門儀礼と祖師神話とい

う二つの観点から鎌倉新仏教の特質とその成立を明らかにしようというのである。このような観点の取り方の新鮮さは、例えば上記の佐藤氏や佐々木氏が「宗教と国家」という問題意識を正面から直接持ち出すといういわば正統的な態度を取っているのと較べるとう明白である。勿論、だからと言って周辺的な問題を扱うというわけではなく、むしろ最近の研究で中心的問題とされている点に対して新しい視点を提供しようという意欲作である。

そこで、本書の内容を簡単に紹介することにしよう。

まず、「はじめに」で本書の意図と方法が提示される。その目的とするところは以下の三点である。「(一)鎌倉新仏教の新しいさなにてあり、その成立の背景はなにか、(二)中世を代表するのは旧仏教僧団なのか、新仏教僧団なのか、(三)鎌倉新仏教は天台系のみから生まれたのか」(二頁)。そこで従来の鎌倉新仏教研究を振り返り、二つの型があることを指摘する。即ち、通説Aは家永三郎氏・井上光貞氏らの説で、新仏教の祖師の思想の新しいさに注目し、新仏教こそ中世を代表すると見る説、通説Bは黒田俊雄氏らの説で、旧仏教の寺院数、僧尼数、寺領の多さに注目して、旧仏教の方が中世を代表すると見る説である。しかし、いずれも新仏教は天台系からのみ生まれたと見ている。こうした従来の説がいずれも祖師中心史観とも呼べる立場に立っている点を批判し、著者は「祖師のみならず弟子達も視野に入れられる制度に注目し、しかも、僧侶集団がいかなる人々を救済しようとしていたのかを明らかにしたい」(九頁)という

意図から、得度・授戒制、即ち入門儀礼のシステムと祖師絵伝に見られる祖師神話に注目するのである。

さて、本文は第一から第四までの四章からなるが、そのうち、第一―第三章は入門儀礼の問題を扱い、祖師絵伝については第四章で扱う。はじめの三章のうちでも、実際に新仏教を論ずるのは第三章のみであり、第一、第二章はそれと対比される旧仏教側の入門儀礼のシステムである得度制と授戒制が論じられている。(本書では、第一章・第二章という言い方ではなく、第一・第二となっているが、便宜上、「章」をつけて呼ぶことにする)

そこで最初の二章を見ると、第一章「官僧の得度制」では国家的得度制と年分度者制の問題を論じ、第二章「官僧の授戒制」では、東大寺と延暦寺の戒壇での授戒を検討した上で、国家的授戒制の機能を整理している。この二章では、このように得度や授戒に関する史料の詳細な検討を通じて、極めて実証的な態度でこうした制度の古代からの変遷を追い、中世においてそれがどの程度実際に機能していたかを検討している。ここではその論証の過程を追うことは避け、著者の結論だけ示すならば、少なくとも鎌倉時代においてはなおこれらの制度が実質的に機能し、官僧が生み出されていたとしている。その際、官僧とは「天皇から鎮護國家を祈る資格を認められた僧たち」(一五頁)であり、その典型的なイメージは、「妻帯はもちろん、穢にふれない」清僧であった(八二頁)。それ故、「非人救済、勸進、葬式といった穢れに触れる恐れのある行為を官僧はなす

べきでない」(同)と考えられ、これらの行為は新仏教の遁世僧の役割となるのである。

このような論証の過程で、興味深い指摘が随所に見られる。例えば、「中世の官僧の基本的法衣は白衣」であり、「黒衣を着した遁世僧と区別される」(七五頁)という点、南都系でも北嶺でも「女性は登壇受戒して比丘尼となれなかった」(一五三頁)という点、あるいは、「中世後期になると、凡下分の僧は実際には登壇受戒しなくなる」(一六六頁)という点などである。こうした着眼点が第三、四章で生かされることになる。

第三章「遁世僧の入門儀礼システム」でいよいよ新仏教の問題に進む。ここで遁世僧という概念が官僧と対比的に持ち出される。著者は大隅和雄氏に従って遁世僧を二つに分ける。即ち、「第一に、僧位・僧官を辞して既成の教団から離脱して修行した、いわば二重出家者というべき存在」であり、「第二はもともと既成の教団とは別に存在した聖・在家沙弥などの現世の秩序から離脱していた民間布教者」である(一八〇—一八一頁)。著者が問題にするのは第一の遁世僧であるが、それはなお広義の意味であり、「官僧から離脱して再出家した(二重出家)僧たちを核として成立し、構成員を再生産するシステムを創造した僧団」を新たに「狭義の遁世僧」と規定する(一八一頁)。この「狭義の遁世僧」は従来「旧仏教の改革派とされてきた僧団と新仏教とされてきた僧団」を含むものであるが(二五〇頁)、実はこれを著者は「新仏教僧団」と見、旧仏教僧団の官僧と対比する。ただし、このことは「おわりに」ではじ

めて明らかにされる(二八九頁)。

基本的な遁世僧の定義がなされた上で、本章では著者の言うところの「狭義の遁世僧」である新仏教僧団の入門儀礼システムが、新義律僧僧団・法然門下・五山禅僧・道元門下・親鸞門下・日蓮門下の順で、各種の史料や従来の研究を駆使して論じられる。ここでもその内容に立ち入ることは避けるが、要するに、それぞれの僧団において、官僧の得度・授戒と異なる各僧団独自の入門儀礼システムが整備されていたというのがその結論である。なお、その際、新義律僧僧団を最初に、かつ最も詳細に取り上げている点は目される。新義律僧僧団は、従来の際では旧仏教の改革派とされるものであるが、著者の見方では当然新仏教に属し、それも新仏教の典型とされるものになるからである。

第四章「遁世僧の救済活動と祖師絵伝」は、著者自身「はしがき」でここだけでも読んでほしいという、本書のハイライトとも言えるべき章であるが、第三章で明らかにした遁世僧について、彼らが民衆とどのように関わったかという点を解明するために、祖師絵伝に見られる祖師神話を取り上げる。「祖師神話は、当時の人々が無意識に、その祖師神話を有する遁世僧たちになを求めていたのか、あるいは遁世僧たちが無意識のうちにこたえようとしていたものは何かを示していると考えられる」(二五一頁)からである。

本章は四項からなるが、一・祖師信仰ではまず、祖師信仰のもつ意味が追及される。

「祖師は、その信者たちの信仰生活のモデルであるが、そのモデルは生身の個人が聖なる体験をして悟りを開くというものである。……ようするに、その教団が生身の個人を救済の対象としていたことを示している」(二五六頁)。この「個人救済」こそ通世僧、即ち新仏教教団の特徴をなすもので、以下で中心的に論じられる。二・非人救済、三・女人救済はこうした祖師神話の代表として挙げられたものであるが、その検討を通じて、ライ者に代表される非人は「共同体から排除され「個人」として生きることを強いられた存在であり」(二六四頁)、女人もまた同様の性格を持っていたことが指摘されている。

第四章の四・個人宗教と共同体宗教は、以上の検討から明らかになった通世僧に共通する個人宗教という性格について、スケールの大きい史観によってその位置づけを試みる。著者によると、中世は貸借関係を中心とする商業の時代であり、ここに従来の共同体で捉えられない個人の意識が成立する。そこに通世僧による個人宗教が成立し、受容される要因があったと見るのである。本項は極めて大まかなスケッチではあるが、今後著者によって展開されるであろう独創的な発想が随所に見られる。中世の武士もまた武力という商品を介して貸借関係を結ぶ商人とみなされるといふ点、貸借関係でなく、売買関係が発展する近世末以後に、第二個人宗教といふべき新宗教が成立するという指摘などである。

以上の四章の考察に基いて、「おわりに」では、最初に「はじめに」で提示された問題に対する著者の見解が示される。即

ち、(一)中世仏教の新しさは「個人」の救済という点にあり、「個人」の成立こそその背景である。(二)この点で、中世仏教の新しさは旧仏教ではなく、新仏教の方に見られる。(三)このような新仏教には新義律僧僧団も含まれるから、必ずしも天台系とのみは言えない。こうして新しい鎌倉新仏教観を提示し、「中世仏教史を総体として理解する概念として、官僧・通世僧体制という概念を設定」する(二九四頁)。以上は本書の考察から得られる結論であるが、そこから発展する問題点として、新仏教の僧による非人救済が非人を「社会構造上に位置付ける作業をした」(二九六頁)点や、新義律僧と禪僧が武家の「官僧」化することの問題点などを指摘して、終わっている。

(四)

以上、本書の内容を概観したが、次はそれに論評を加えなければならぬ。しかし、正直のところ、評者は著者の自由で大胆な発想と幅広い学識に感嘆し、学ぶところばかり多く、とても批評がましいことを言える力はない。特に、著者が力を入れている第一、二章の史料解釈などは全くの門外徒に過ぎない。それ故、ここでは素人の一読者として、極めて素朴な疑問や著者に今後望みたいことなどを二、三記すに留めたい。

まず、本書の中心の問題である新仏教の規定を見てみよう。従来の諸説に対して、新義律僧僧団などまで新仏教に含めるのは特異であるが、入門儀礼を中心とした教団史的観点に基準を置くことにより、祖師の思想に基準を置いた従来の説に較べて

基準が明確であるとともに、祖師だけに限らず、教団全体を問題としうる視野の広さを持つことができるという利点もある。しかし、このように新仏教・旧仏教に関する様々な説が現れるようになる、著者の新説がどうと言うよりも、そもそも新仏教・旧仏教という二分法そのものが果してそれ程有効なものか、何故それ程こだわらなければならないのか、いささか疑問に感ずるようにもなる。例えば、平安初期を例にとると、天台・真言二宗を新仏教と呼ぶことはあっても、南都六宗を旧仏教と呼ぶことはあまりない。結局のところ、新仏教とか旧仏教とか言うのは一つの便宜的な分類であり、それに余りにこだわって絶対視すると、思想的にも教団史的にも複雑な鎌倉期の仏教を無理に二分化の枠に押し込め、その多様性を見失うことになりはしないだろうか。さらに言えば、新仏教、旧仏教という呼称はどうしても「新」の方にウェイトを置いた価値判断を伴いやすい。余程注意して扱う必要がある。

次に、やはり本書の中心をなす遁世僧について。上述のように、本書では遁世僧を二種類に分けた上、二重出家者である遁世僧を「広義の遁世僧」とし、それに加えて、その遁世僧を核として構成員を再生産するシステムを持った僧団を「狭義の遁世僧」とする著者独自の用語の規定をなしている。従って、広義の意味では「僧」は個人の僧であるが、狭義の意味では「僧」は僧団、即ちサンガの意味で用いられていることになる。もちろん、「僧」にはその両方の意味があるから、こうした用語法も誤りではないが、一連の叙述の中で一つの語を二重の意味で

使い分けるのは読者をいささか混乱させることにはならないであろうか。また、「広義」「狭義」というのは同一レヴェルで外延を較べうる時にはじめて言いうることであり、この場合のように概念のレヴェルそのものが異なっている時に用いるのは無理ではあるまいか。最も中心となる概念であるだけに、もう少しすっきりした規定をして頂ければ、論旨も一層通りやすくなる。

それと関連して、著者は二重出家者を中心とする「狭義の遁世僧」こそ新仏教の僧団として重視するのであるが、果して著者が新仏教の僧団とするものが、常にすべて二重出家者を中心としていると言えるであろうか。確かに最初期においては二重出家者を中心としていた教団でも、時代が経つにつれて直接その教団独自の入門儀礼システムで出家した人が中心となる場合もあったのではないだろうか。評者はこの点に関しても余り知識を持ち合わせていないが、例えば、著者が道元門下として挙げる瑩山紹瑾は直接懷辨の許で出家しており、特に二重出家とは言えないのではあるまいか。やはりそれと関連するが、そもそも一つの僧団でも時代の変遷につれて形態は変っていくものであり、まして諸僧団を較べるときに、相当時代の差のある史料によつていふところがあり、いささか不安を覚えるが、どうであろうか。

次に、これは評者がはじめて本書によつて教えられた点の一つであるが、中世の官僧の法衣が白衣で、それに対して遁世僧の法衣は黒であったという指摘は甚だ興味深い。しかし、黒衣

を直ちに「凡夫の自覚を象徴する」（七五頁）と言えるであろうか。そもそもインド以来、白衣の方こそ在家者の服装であり、中国でも「黒衣」と言えは出家者を象徴する言い方であった。もしその黒衣が日本の中世で「凡夫の自覚を象徴する」意味を与えられていたとすれば極めて興味深いことであるが、本書中で挙げる史料からはそう断定できるものはないようである。この点、もう少し詳細に史料を挙げて論じて頂ければ有難い。また、官僧の白衣は確かに中世では「官僧」清僧の自覚を象徴している」（七六頁）と言えるのであろうが、周知のように『僧尼令』では「木蘭・青碧・皂、黄及び壊色等の衣」のみが許されており、白は禁じられていた。平安中期頃から白が用いられるようになったらしいが、そこには当然官僧の意識の変化があったと考えなければなるまい。これは本書の範囲を越えることかもしれないが、今後このあたりまで含めてもう少し詳しく論じて頂ければと願うものである。

因みに、本書の筋とは関係ないが、本書に引用された覚如の『改邪鈔』の文（二二九頁）から、『末法燈明記』に「末法には袈裟変じてしろくなるべし」という文句があることを知ったことは収穫であった。そうとするならば、『末法燈明記』は袈裟が白くなってから、即ち平安中期以後の偽作ということになるであろう。こうした発見があるのも本書の視点のユニークさに由来するものと言えよう。

さて、本書は模題通り鎌倉新仏教の成立を論じるものであるが、その前提としての官僧を論じた第一、二章が過半の頁数を

占め、特に新仏教の内容面を論じた第四章に僅かの頁数しか残されなかったことは残念であった。副題にある入門儀礼と祖師神話の二本柱のバランスは必ずしもよいとは言えず、著者の様々な独創的な観点が盛り込まれた第四章は付け足しの位置付けに置かれることになってしまった。恐らく著者は次にはこの第四章の内容を詳細に論じた別著を企図しているであろうが、是非とも十分な準備の上、本書同様、あるいはそれを上回る意欲作をものされることを心から願う次第である。

以上、いささか勝手なことを書き散らしたが、門外漢の放言としてお許し頂き、ご教示頂けるならば幸いである。

因みに、著者は「あとがき」で、官僧を国立大学の教官に、遁世僧を私立大学の人に譬えて、国立大学の教官である著者自身の感慨を述べているが、同じく国立大学に職を持つ身として評者もまた思いを等しくする者である。

会報

○『宗教研究』編集委員会

日時 平成元年七月五日(水) 午後六時

場所 学士会館本郷分館

出席者 木村清孝、島蘭進、田島照久、鶴岡賀雄、星野英紀
議題

一、『宗教研究』二八一号、二八二号編集方針

○学会賞委員会

日時 平成元年七月二八日(金) 午後三時

場所 学士会館本郷分館

出席者 荒木美智雄、中村廣治郎、華園聰麿、松長有慶
議題

一、互選により松長有慶氏が審査委員長に選出された。
一、審査分担の決定。

○理事会

日時 平成元年八月五日(土) 午後一時

場所 東京大学山上会館二〇一号室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、井門富二夫、池田昭、石田慶和、上田閑照、江島恵教、大屋憲一、葛西実、窪徳忠、小山宙丸、島蘭進、鈴木康治、蘭田稔、竹中

信常、平井直房、藤井正雄、藤田富雄、前田恵学、前田専学、松長有慶、真野徳海、脇本平也、松丸壽雄

議題

一、第四八回学術大会発表者の承認

二六二名の発表者が承認され、プログラムの原案が検討された。

一、新入会員の承認

新入学会員として別記二二名の入会を認めた。

一、外国人学会員の年会費について

現在外国人学会員の年会費は、国別を問わず定められている。しかしいわゆる発展途上国の会員については、この年額は大きな経済的負担を意味するため、何らかの特別措置が必要ではないかとの意見が出された。

○評議員選考委員選挙

日時 平成元年八月一二日(土) 午後五時半

場所 神田学士会館三一一号室

出席者 植田重雄、島蘭進、田丸徳善、藤井正雄、藤田富雄、前田専学、宮家準、脇本平也

一、評議員選考委員選挙開票

開票結果

○理事互選分

有権者総数八九

投票者総数 六〇 (投票率六七、四%)

有効投票者数 六〇

無効投票者数 〇

有効投票数 一八〇票の内訳

脇本平也 三三三、藤田富雄 一六、井門富二夫 一〇、

柳川啓一 九、上田閑照 六、前田専学 五

(以下略)

この結果、脇本平也、藤田富雄、井門富二夫の三氏が理事
互選分による選考委員に選出された。

○一般投票分

有権者総数 一五一五

投票者総数 三六八 (投票率二四、三%)

有効投票者数 三六一

無効投票者数 七

有効投票総数 七三六

有効投票数 七一七

無効投票数 一四

白 票 五

開票結果

上田閑照 二五、植田重雄 二〇、脇本平也 二〇、佐々

木宏幹 一五、平井直房 一五、石田慶和 一四、藤田富

雄 一四、小山宙丸 一三、長谷正当 一三、柳川啓一

一三、岡田重精 一二、藤井正雄 一二、井門富二夫 一

〇、島菌進 一〇、松本皓一 一〇、赤池憲昭 九、荒木

美智雄 九、中村元 九 (以下略)

この結果、理事互選で選出された脇本平也、藤田富雄の両
氏を除いて、上田、植田、佐々木、平井、石田、小山、長
谷、柳川、岡田、藤井の二〇氏が一般投票分による当選者
とされた。

○常務理事会

日時 平成元年八月二日(土)午後七時半

場所 神田学士会館三一一号室

出席者 植田重雄、島菌進、田丸徳善、藤井正雄、藤田富

雄、前田専学、宮家準、脇本平也

議題

一、評議員選考委員会の招集について

本年度は日本宗教学会役員選挙新制度の適用の初回とい
うこともあり、九月九日(土)及び九月一六日(金)の
二度にわたり、選考委員会を開くことが決定された。

○新入会員(八月五日承認分)

雨宮 一洋 駒沢大学入学院 253 茅ヶ崎市松が丘二二一〇

一四七

安 重喆 大正大学大学院 116 荒川区荒川三十四七十七

稲岡 了順 浄土宗西福寺住職 332 川口市西川口三十二四

一三三

岩城 英規 東京大学大学院 140 品川区大井六一八十一

天台宗来迎院

江里口治彦 文化学院芸術専門学校非常勤講師 247 鎌倉市

河野 訓 文化庁宗務課文部事務官 170 豊島区東池袋三

一九一ニRB四〇一

北尾 隆心 大正大学総合仏教研究所研究員 605 京都市東

山七条 絵本山智積院内

佐久間留理子 名古屋大学大学院 464 名古屋千種区橋本

二一九 たちばな荘A号

高収 昭人 立正大学大学院 130 墨田区吾妻橋二一四一

六 清雄寺内

高橋 洋介 花園大学非常勤講師 630 01 生駒市あすか野

北一七一二一

武田美代子 淑徳短期大学教授 354 富士見市羽沢三一七一

一二二 カーサ・アルカディア二〇一

富丘 聡 日本大学大学院 176 練馬区田柄四一三五一五

中根 和浩 真宗大谷派明福寺住職 108 港区三田四一四一

一四

松下 八郎 大阪音楽大学教授 670 姫路市手柄六一

三輪 哲也 立正大学大学院 184 小金井市本町二一七一

〇 グリーンハイム二〇六

務台 孝尚 曹洞宗宗学研究所所員 154 世田谷区駒沢一

六一七 サンシテイ駒沢一―二〇五

望月 真 淑徳短期大学教授 174 板橋区常盤台三一七

一三

吉木 英雄 立正大学大学院 270 松戸市常盤平公団二一一

八一〇四

吉原 浩人 早稲田大学非常勤講師 400 甲府市善光寺三

三六一

盧 在性 大正大学大学院 114 北区滝野川三一四三六

御代台荘D一―一

渡辺 研二 大正大学附属図書館 184 小金井市本町一―八

一六

渡部 治 淑徳短期大学助教 354 埼玉県入間郡三芳町

みよし台三一―C一六〇一

会員訃報

○日本宗教学会評議員、安居香山先生は、平成元年七月二〇日逝去されました。享年六七歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、御冥福をお祈り申し上げます。

執筆者紹介（執筆順）

田中かの子 駒沢大学大学院

垂谷茂弘 大阪外国語大学非常勤講師

巻田悦郎 筑波大学大学院

村上真完 東北大学教授

島蘭進 東京大学助教授

末木文美士 東京大学助教授