

九品来迎図研究における顕密体制論の実効性

大原 嘉 豊

序章 九品来迎図研究の視角

九品来迎とは、『観無量寿経』（『観経』と略）に典拠を持ち、極楽往生の方法としての、極楽の光景の十六の瞑想（十六観）の内の第十四・十五・十六番目に当たるものである。即ち、阿弥陀如来が、自らを信するものの臨終に際し、その者の生前の行いに応じて九通りの方法でその魂を極楽の国土に救い取るということであり、その様子を描いたものが九品来迎図である。

日本九品来迎図の分野での比較的まとまった研究は、田口栄一氏の先駆的業績⁽¹⁾のみと言って過言ではない。それも、個別的な作品解説の羅列の域を出ず、作品間の関連性はあまり問われることはない。これは、遺品⁽²⁾があまりにも少ないことが（現存三点）——尤もこれは重要な歴史的証言でもあるのだが——、作品の存在を俟って成立する美術史学のアプローチとあまり相いれないせいだらう。

本論は、こうした美術史学的方法の限界を克服する試みであり、関連語学を導入して、平安時代から鎌倉時代にかけて日本の九品来迎図の造形上に顕著な変化を惹起せしめた思想的背景に対する説明を試みたいと考えている。

さて、その作業に取り掛かる前に、少し説明をしておく必要を感じる。詳細は後に論じるが、九品来迎図の造形上の

現象に対する説明を求めて、研究史を回顧した時、それが従来の浄土教美術史論の欠陥を集約していることに気付いた。更に、その欠陥が、井上光貞氏等により戦後に大成された日本史学の浄土教理論のパラダイムに依拠していることに想到した。その意味で、この欠陥は構造的なものであり、このパラダイムの再検討と超克無しには、解答に辿り着けないのではないかという感触を得た。そこで、井上理論の行き詰まりから一九七〇年代に黒田俊雄氏により提唱され、今日日本史学界において主流となりつつある顕密体制論というパラダイムの適用の可能性を、美術史学の立場から忖度してみる必要性を痛感した。

けれども、これに関しては既に公表した部分も多く、今更改めて論文とする意義を疑う人もあるかと思う。しかし、前論に対する美術史学からの評言は、私の目から見て必ずしも適切とは感じられないものが存在した。その対応は大きく二つに整理できると考える。

まず第一は、顕密体制論に対する懐疑を基礎とした心理的抵抗である。確かに顕密体制論というものが一つの歴史認識の作業仮説であることは当然認められねばならないし、欠陥が無いと言えば嘘になる。また、それに単純に依拠することは一種の知的惰眠にも等しいということもよく承知している。が、上述の如き抽象的な印象批判は、学史というものを無視している。私たちは過去に戻ることはできない。少なくとも現在の到達地点において、過去のパラダイムに対する有力な批判として立ち現れたこの学説に対する検証は不可避のはずである。過去のパラダイムに妥当性を認めるのであれば、私の呈した疑問に対する解答が要求される。また新しいパラダイムの適用に妥当性が認められないのであれば、どのような解答が模索されるべきかという次元に問いは進展すべきはずである。

第二の対応は、「思想史・経済・社会史など多方面の視点を配して作品を生んだ時代背景を構造的に把握」しようとしている、という批評である。³⁾これは、一見評価されているように見えるし、評者の意図もそうであろうと察するが、第一の対応と実は同様な問題を抱える。即ち、これは単なる研究方法論に問題を矮小化している。私は、新しいパラダ

イムを提起することを主眼としているのであって、それを論定するために用いた方法はあくまで付随的なものである。前者に対する評価の欠落は、本末を転倒していると言わざるを得ない。「歴史・宗教社会学の言説を援用しての立論は饒舌にして未消化な感もあるが」という評言は、確かに尤もであるが、それは手段としてやむをえざる点に源を発しているものであり、立論目的の過小評価の前にはあまりに同情に乏しい言に感ぜられるのである。

本論は、こうした美術史学からの批判を念頭に、美術史学研究のパラダイムとの関連も明確にして論じたい、とも思っている。

第一章 九品来迎図を巡る二つの問題

本論では、九品来迎図の動向を説明するために今までどのような歴史像が利用されてきたかを考えることが重要になる。その際に忘れてはならないのは、この美術作品上に現れた現象こそが、美術史家においては全てにおいて優先される事実なのであり、それを説明するために利用する日本史学等の学説は、それと整合することに意義が存在するという点である。であるから、もし仮に日本史学の「通説」と反する事実があるなら、逆にその「通説」を果敢に否定する勇氣が求められるのである。

さて、九品来迎図にみられる現象として重要なものに、次の二点が考えられる。

第一に、九品来迎図の成立の問題がある。日本文化論ではよく「模倣」という鍵概念が使用されるが、この場合の「模倣」のモデルには、近代以前には、中国を中心とする大陸文化が想定されている。であるから、中国文化の影響関係を措定するのか、そうではなく日本で「独自」に産出されたのかという問題が浮上する。但し、そのいずれの場合でも、その理由を説明する責任が伴うことは言うまでもない。

また、日本九品来迎図のプロトタイプを大陸に求める場合には、九品来迎図の独立的絵画主題としての現れ方には彼

此雲泥の差がある点に対する解釈が要求される。

九品来迎図は大陸の觀經變相図の成立に際してその一部として造形化されるようになったのであり、「東アジア文化圏」に正しく位置している日本の九品来迎図がそこに淵源を持つ一派生型と想定するのは甚だ穩当であろう。が、造形におけるその顕現の在り方は大きく異なっているのである。

つまり、九品来迎図の中国における成立は比較的遅く、初唐代と考えられる。それまでは、貞觀一六年（六四二）の敦煌第二〇窟南壁画に典型的に現れているように、『大無量壽經』の蓮華化生図の伝統に影響を受けた、来迎後に極樂世界の宝池に蓮の中から生まれ変わった場面を描いた九品往生図（蓮華化生図）が主体であった。それが、善導により、十六觀の内の前三觀（定善義）と區別して、後三觀が散善義と称され教理的に重要な地位を与えられ、繪画化の機運が生じたのである。その意味で、初唐の敦煌第四三窟南壁西側の如く、觀經變相図の一環としてしか存在しなかった。即ち、単独で描かれることは無く、定善義に説く極樂の光景を描いた淨土變の周圍に、序分義等と共に付加されて經意を图示するというあくまで従属的な地位を越えることは無かったのである。むしろ、中国では、三輩の概念が展開し僧俗の淨土得益の差異が強調され、蓮華化生の表現が後代まで重要な地位を占め続けたのであり、来迎という表現は脇役にしかなかった。一方、日本では、平安時代前期迄はこの立場を超えなかったが、中期になって、藤原道長が無量壽院と呼ばれる九品になぞらえて九体の阿弥陀如来を横一列に安置するという豪華ではあるが奇抜な建築——所謂「九体阿弥陀堂」——を作った際に、各仏像前扉裝飾画の主題として九品来迎図を採用したことから、半ば独立的な主題として大画面に描かれるようになり、それが一つの規範となったのである。

第二に、九品来迎図は、平安時代にはあまり九品の相違を明確に表そうとする意識が強くないの対し、鎌倉時代になると九品の相違が意識され、表現上でも判然としてくるという事実がある、どうしてそうなったのかという原因の問題がある。

平安時代の平等院鳳凰堂扉絵では、後述するが、九品の階位をほとんど無視した表現がとられている。私はこれが不思議でならなかった。これでは『観経』の内容を図解する本来の性格を無視しているも同然だからである。言うなれば、これは仏教説話画としての性格の自己放棄ともいえる現象である。同様に、彫刻の九体阿弥陀像でも、平安時代の浄瑠璃寺像は、中尊のみ来迎印とし、他の八体は定印に統一されている。

ところが、鎌倉時代に入ると、灌上寺本九品来迎図は九品の階位を経説に則って描き分けるようになっていた。また、彫刻の九体阿弥陀像では、江戸時代の例になるが、今日知られている九品印による差異化が行われるようになるのである。

本論では、以上の二つの「事実」の示す問題につき考察を加えることとする。

第一節 九品来迎図成立の問題

まず、第一の問題から考えていくこととする。

日本で九品来迎図が独立した絵画主題として成立したのは、平安時代中期の寛仁四年（一〇二〇）に藤原道長によって建立された法成寺無量寿院九体阿弥陀堂扉絵と考えられている。所謂「九体阿弥陀堂」という建築形式の創案と軌を一にしており、以降も建築装飾として建築と密接な関係を帯び続けた。

それは描くとして、突発的に九品来迎図が登場したとは信じ難い。そこに拠るべき造形伝統が存在するか、その可能性をまず振り返ることが、美術史学の手続きでは当然というべきである。まして、日本文化は大陸文化の「模倣」、もしくは「亜流」であるという概念で括られてきた日本文化論の存在を前にしたとき、その必然性は言うまでもない。それを行ったうえで、はじめて九品来迎図が「日本での独自性」を持つか否かと言える。なぜなら、「独自性」というのは、あくまで他との比較を前提とする相対的規定語だからである。

そこで、九品来迎図が『観経』の九品来迎という教理概念に基くという事実から、その造形化に際して、既に存在していた観経変と関係があったのではないかという問が浮かびあがってくる。故に、こういうものを祖型として、藤原道長の無量寿院の扉絵は描かれたのではないかと推測がまず可能になる。

しかし、一九七五年に京都国立博物館で開催された浄土教美術展に中心的役割を果たし、その後の浄土教美術論の基盤を築いた中村興二氏はかつて斯く語った、曰く『源氏物語』幻の条などを引き合いに出して、平安時代においても、極楽曼荼羅が盛んであったかの如きことがいわれているが、遺品が少ないばかりでなく、実際にその制作の記録もほとんどない」と。⁽⁴⁾つまり、平安時代中期においては、奈良時代以来の歴史を持つ観経変を含めた阿弥陀浄土変は、存続はしていたようだが、それはむしろ例外で、この時期には衰退したと考えるべきという訳だ。

けれども、これでは、「平安時代中期に九品来迎図のモデルとなり得る観経変はほとんど使用されていなかった」、故に「九品来迎図は、観経変とは関係がない」、即ち「この時期に日本で独自に発生した」と言っているのと変わらないことになりかねない。

要するに、この見解は、この学説が生まれた当時まで蔓延していた「国風文化の創出」という美術史学での言説——今日での有効性は再検討が必要である——と深くリンクしているのである。更に言うならば、これには、「藤原仏画」を「日本の創案」として日本美術史上における卓越的な芸術的価値を認めてきた「創造性」に価値を置く近代的芸術観を背景にしたナショナルリズムの陰が背後にちらついているとも言えるだろう。

そして実は、この見解は、九品来迎図を考えるうえで出てきたのではなく、来迎図を巡る言説の中から登場してきたものである。即ち、大陸の遺品がほとんど残存していない点から、来迎図が日本独自の美術ジャンルとして発生したと考える方からである。

であるから、来迎図の発生には、当然、来迎表現のプロトタイプを生み出したと考えられる九品来迎図からの影響関

係を認めようとしないのである。更に、この言説の正当性を証明するために、「来迎」概念が、日本で固有な発達をとげ、強い影響を及ぼしたことが原因として、『往生要集』等の仏教教理言説で補強してきた訳である。

但し、問題なのは、中村興二氏のこの来迎図研究の立場においても、九品来迎図と觀経變との影響関係は暗黙に認定してきた点である。これでは「平安時代中期における觀経變を含めた阿弥陀浄土變の存続は例外的なものである」という自ら掲げた命題とは論理的矛盾をきたしかねないことになり、ここにねじれが存在する。

それはともかく、この学説は、阿弥陀如来が斜めに来迎してくる場面を描いた「斜め向き来迎図」と九品来迎図との関係を巡る議論において、水を差すことになった。つまり、普通感覚では、この両者はよく似た形式である、よって、歴史的発生がより古いと認められる九品来迎図から（単独の来迎図制作の上限は、十一世紀の半ばと考えられている）

「斜め向き来迎図」が誕生したのだろう、と考えたくなるし、事実そうとも考えられてきた。しかし、現在、（中村氏の学説公表当時）残っている来迎図初期の遺品には「斜め向き来迎図」より、礼拝画・觀相画（イメージトレーニングの拠り所）的な性格の強い「正面向き来迎図」の如きものが中心であり、しかもこれは「斜め向き来迎図」にも共通するが、現存遺品では往生者を描き込まない形式の方が発生が早いと考えられる。これは、本来は来迎表現のみが重要であったためであろう。だから、今まで九品来迎図とよく似ており、それから素直に発達したと考えられていた「往生者を描きこんだ斜め向き来迎図」は、本来は「往生者を描きこまない斜め向き来迎図」をプロトタイプとして発生したと想定するべきである。これは、鎌倉時代にはいって、説話性を重視する風潮に則って、説明的に往生者を描き加えるようになったと説明されるべきである。即ち、九品来迎図は、確かに鎌倉時代の「往生者を描きこんだ斜め向き来迎図」と類似してはいるが、その歴史的発生においては関係ない、とするのである。⁽⁵⁾

しかし、この来迎図研究において遺品に基づいて九品来迎図の造形伝統を軽視した中村興二氏らの学説は、皮肉と言すべきか、近年に新発見された一点の来迎図によって脆くも崩壊することとなる。滋賀県浄厳院本阿弥陀聖衆来迎図が⁽⁶⁾

それである。これは、十一世紀に溯り得るもので、来迎図発生の最初期に位置付けられる。しかも、これは「往生者を描きこんだ斜め向き来迎図」なのだ。故に、中村興二氏等の嘗ての学説は、修正を余儀なくされる状況に直面するに至った。その事實は、一九七九年に中村氏の学説に依拠して来迎図の問題を考察した清水善三氏が、十八年後、自らの論文集に再録するに際して添付した追記において、率直にその問題を認めていることによく示されている。これは現存の遺品に制約を受ける美術史学の脆さをも露呈している。現在の潮流は、「斜め向き来迎図」の発生と九品来迎図との関連は肯定される方向にあるとすべきであろう。

言うまでもなく、中村興二氏に代表されてきた以上の見解の背後には、先程も指摘したように平安時代中期における観経変の造形伝統の無視があった。それは「国風文化」の枠内で来迎美術を語るのに不都合であったからで、それが種種の問題を惹起しているのであった。これと実は密接な関係を持っているのが、九品来迎図に関する最初にして唯一の専論をものした田口栄一氏の九品来迎図成立に関する見解である⁽⁸⁾。では、どこが問題なのかを検討してみよう。

まずその前提として、中村興二氏によって整理された当時の通説的理解を押さえておく。①平等院鳳凰堂扉絵九品来迎図は藤原道長の無量寿院扉絵の継承であり、②更にその無量寿院のもととなったのが、現存してはいないが、『岳要記』に記されている円仁が承和十五年（八四八）に創建し、元慶七年（八八三）に相應により現在地に移転された比叡山東塔常行三昧堂に描かれていた「九品浄土図」である、③その「九品浄土図」の淵源に当麻曼荼羅下縁九品来迎図があったのであろう、以上である⁽⁹⁾。これが、中村氏の立場では、それと根本的に矛盾しかねないにもかかわらず、存在していたのは既に指摘した通りである。

この通説的理解に対し、田口栄一氏は疑問符を投げかける。田口氏は①を認める。これは私も賛同する。②については、「九品浄土」というだけでその内容が九品来迎図であったとは断定しがたく、むしろ文献用例では「九品」は単に阿弥陀浄土を指すレトリックである場合が多く、その内実は阿弥陀浄土変であった可能性が高い。故に、この例と九

品来迎図の成立の問題を関連させるのは危険である、とする。これにも私は同意する。が、問題は③である。当麻曼茶羅は鎌倉時代に再発見されてそれ以前の流布は知られない、またその下縁も現在失われていて検討が難しいと、田口氏は語る。確かに尤もである。しかし、それでは九品来迎図はどこから生まれてきたのかという問は宙に浮いてしまうことになる。ところが、田口氏はここで思考を停止させ、「いまにわかに断定ははばかれる」と解決を放棄する。

私はここに少し飛躍があると思うのである。確かに、当麻曼茶羅という固有名詞との関係を問うのは指摘の通り不可能であるし、無意味というものであろう。けれども、観経変は、観経を絵解きした絵である訳であるから、何も当麻曼茶羅一つに限定されるものではないはずである。よって、ここでは、奈良時代と平安時代中期の間を繋ぐ当時の観経変、もしくはそれと同等の用いられ方をした阿弥陀浄土変の造形伝統や、それが受容された社会的基盤を考察すべきであろう。しかし、それをしないのはまさしく上に掲げた「平安時代中期における観経変を含めた阿弥陀浄土変の存続は例外的なものである」という命題とシンクロしているからである。

ではなぜ、この命題が信仰にも近い無批判な立場で受容されたのであろうか。実は、これは、当時の日本史学の通説だったのである。それを代表するものこそ、あの井上光貞博士の古典的名著『日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九五六年初版）である。

ここでは、阿弥陀信仰が、奈良時代での死者追善信仰という「未熟な」「呪術的信仰」から、源信が登場して以降（＝平安時代中期）の、「個」の自覚に伴う内省的な信仰形態としての来世信仰へ変化する、というシエーマが確定されている。であるから、今私が問題としているこの間に存在する平安時代前期は、来世信仰成熟への過渡期として積極的に位置付けられることになる。つまり、撰閑家の台頭というものを重要なモメントと考え、それにより政治的不遇が確定づけられた中下級官僚貴族（井上氏は「文人」という言葉で規定する）という知識層の登場、同じく藤原氏と政治的に結び付いた比叡山の門閥化に心理的抵抗感を抱いた一部の清僧という二つの階層が、その不遇の中から来世信仰に

要求される「個」の自覚に目覚めて行くというシェーマで説明するのである。そして、その動きが何故比叡山から生じたかという点に対しては、円仁により始められたという常行三昧の普及による天台浄土教の教義的成熟の道程から捉える訳である。

一方、この浄土教の流れに対応して、浄土教美術の展開は次のように論じられる。即ち、奈良時代は阿弥陀浄土変が積極的に用いられたことが正倉院文書を中心に文献から示され、源信以降は『往生要集』のあの画期的な臨終行儀段を示して「来迎」に関する「観想念仏」が重視されるに至るといふ立場から、それに関わる造形美術が盛んになる、と。

であるから、ここで示された浄土教の歴史とその美術の歴史、この二つの図式を組み合わせてより粗雑に割り切れば、さっき掲げた平安時代前期という「過渡期」は「阿弥陀浄土変の衰退期」に相当することになり、文献的な空白——史料自体もあまり残存していないし、ましてその中の浄土変に関する記録はもっと限定される——も、その言葉によって見逃されてしまうことになる。本当にそうなのであろうか……？

むしろ、今述べたような井上浄土教理論の理解の仕方そのものが問い直される必要があるのではないか。この一種の発展史観はある意味で正しい、でも、それは天台教団という宗教的エリートにより展開された教理面に考察をかなり集約した結果導かれてきたものである。その点で、大衆的な信仰のあり方を大きく捨象することになる。しかし、浄土教の信仰形態において、もし人数の多寡で「特殊」と「普遍」というものを区分するならば、大衆信仰こそ圧倒的「普遍」であったはずである。実際、井上氏は「二元性」という言葉でこれを認め、一節を割いて論じている。¹⁰⁾

けれども、例えば空也などの「聖」の大衆布教活動は、「呪術的」・「狂躁的エクスタシア」・「雑信仰的」・「原始的な民族宗教的性格」等の言葉で括られ、奈良時代からの「古い」信仰に連なる未熟な存在と規定され、否定的価値観の下に圧迫される。その一方で、先の源信による天台浄土教成立の過程は、その状態からの「脱化」・「昇化」と規定され、価値観の比重を明確に示している。私は、浄土教論でこうした立場をとるのが悪いと言っているのではなく、教理面の

成熟が浄土教の信仰形態全般に大きな影響を及ぼしていったことを認めるのにもやぶさかではない。

しかし、くどいようであるが、今議論の対象となっている平安時代前期の観経変の存在形態を考察するために必要なのは、この「普遍」の立場の方である。こうした立場を模索しようとする態度こそ、本来ここでの美術史家のとるべき姿勢であり、逆にそうした割り切り方をなしてきた日本史学のアプローチへのプロテストの声を挙げるべきだったのである。

そこで、私は、この奈良時代から受け継がれてきた追善信仰が、平安時代初期から次第に隆盛を迎えた法華八講という場に継承されて⁽¹¹⁾、観経変を含む阿弥陀浄土変は平安時代中期にまで存続を果たしたと考えている。勿論、法華八講の本尊は、阿弥陀浄土変に限られるわけではないが、それが含まれていたという事実は決して忘れてはならないと思う。

その端的な例こそは、『小右記』の永延元年（九八七）四月廿九日条にある円融上皇が母后藤原安子追善のために催した法華八講である。ここでは「繡阿弥陀浄土曼陀羅」が本尊として用いられている。繡仏という点からみても、これが奈良時代の当麻曼荼羅の系譜に属することは明白である。『統日本紀』天平宝字四年（七六〇）七月癸丑条に光明皇太后七七忌に淳仁天皇が諸国に阿弥陀浄土変を造立させたのと、阿弥陀悔過と法華八講というように儀礼形態の相違はあるが、その目的は等質である。

こうした追善信仰としての阿弥陀信仰のあり方の典型にして屈指の業績が、「聖」としての空也のそれと云ってよいであろう。空也が天慶七年（九四四）夏に観音三十三身・阿弥陀浄土変一鋪を供養した⁽¹²⁾こと。六波羅蜜寺の創建にうかがえるように京中の死者追善をその事業の主柱としたこと。更に、六波羅蜜寺で毎日法華講と毎夜念仏三昧を行い、公開聴聞を許可した⁽¹³⁾こと。これらの事業は全て深くリンクしているのである。

こうしたシェーマを念頭に置くことで、断片的に残っている文献記録は精彩を発するのではないかと考える。特に、『貞信公記』元慶八年（九四五）七月十八日条に「山階寺九品往生画図從善蔵許請送」の件や、同年九月廿二日条「西

方浄土図始、仏師定豊」の件は、こうした法華八講などの追善儀礼で使用された阿弥陀浄土変がまさしく南都浄土教に淵源を持つことを如実に示しているという点で、誠に意義深いものと言える。そして、それは美術史上の系譜をも明らかにしていると言ってよいと思う。

以上のように考えることで、九品来迎図の発生が無理なく理解できるようになると思われる。つまり、奈良時代以来の観経変の系譜は、法華八講などの新たな追善儀礼形態に吸収されながら、平安時代中期においてまで根強く存在していた、故に、九品来迎図はこの当時に流布していた観経変から生まれた、と言えると思うのである。

これで、やっと第一の問題は——中国との差異の問題は除いて——解決した。中国との差異の問題は、次に考察する第二の問題の解決の過程で自ずと明らかになるものと思う。

第二節 九品差異化の問題

それでは、次に第二の問題点を考察していく。

まず、鎌倉時代になってから九品の相違が九品来迎図・九体阿弥陀像の表現の上で強調されるようになった理由として、今までのような説明がなされてきたのか、その典型例を次に引用する。

九品往生は経意によれば命終時における弥陀来迎であった。極楽浄土へ迎えられることに九等の差階があるということは、浄土教信仰が盛行すればなおさら、はたして弥陀が来迎して手を授けるか否かは、まったく保証の限りではなかったのである。平安時代の浄土教の特質はこの救済の不安感であったと考えられる。世相の不安に包みこまれた来迎に対する不安であった。西方浄土への願生が切実なものとなり九品往生が強調され、それが図絵されて甘美な往生の歓喜と静謐な来迎の永遠性を、のびやかに描出しても、自己の往生に対する懷疑は払拭できなかった。結論的に言えば、鎌倉時代の浄土教諸宗派の確立された教義によってはじめて、もはや不必要となった九品往生に

ついで、それぞれに対する阿弥陀如来の九種の明確な区別も可能になったのである。

これは、大石良材氏によって、一九七二年に提出された見解である。⁽¹⁴⁾これは二つに分けて整理できると思う。まず、実際の造形活動においては、九品来迎とは九品往生と直結し、⁽¹⁵⁾九品来迎の表現は鎌倉時代に至って整然と九品の差別が区分して表現されるようになった、これが第一点。第二点として、九品来迎の信仰背景としての浄土教の変遷は、平安時代は末法の現世への不安からの来世希求の願望が、鎌倉時代に入り浄土宗の登場による救済の保証により安定したということになる、と思う。つまり、この第一点の造形活動の動向を説明する為に、第二点の信仰の変化が挙げられていることになる。

第一点に関する指摘は事実である。けれども、これに第二の点を融合させる時に、誠に不可解さが付きまとう。よく考えて頂きたい、熱烈な九品来迎願生があればこそ、九品の階位の差別も必然たるべきはずである。それなのに、九品来迎の教説が不必要になったから鎌倉時代に明確な階位の区別が可能になったというのは、論理として成立していない、というよりも常識的な思考からは導き得ない結論ではないだろうか。

しかし、この第二の点は、第一の問題を考えるうえで触れた井上光貞『日本浄土教成立史の研究』に示された見解そのものといつてよい。「撰関政治成立により現世の榮達が断たれた中下級官僚貴族と、撰関家と結び付き門閥化の弊害と墮落が覆い始めた比叡山の心ある僧侶たちにより、現世への諦めに似た諦念から内省的に来世への信仰が希求され、末法到来の不穏な激動期を通じて真摯な宗教活動が続けられ、庶民救済のための鎌倉新仏教という熱烈な宗教改革運動が生み出されるにいたった」という井上氏の打ち立てたこの実に美しい一篇の叙事詩とも言うべき基本的なシェーマは、多くの人々に支持され、半ば常識化した。であるから、大石氏の見解は、むしろ当時にあつては当然だったとも言うべきかもしれない。

が、だからといって、これは説明として許されるものではない。しかも、更に考えてみて頂きたい。「救済の不安

感」による九品仏の造像」という説明は、一見納得させられるかもしれない。が、言葉は多少悪いが、これを言い換えると「上品から下品までどこに自分がランクされるか不可知だから、どこにランクされてもいいように保険をかけて九品全部造った」というのに等しいではないか。少なくとも私には到底納得いくものではない。「概念のないところへ言葉がうまくやってくる」(『ファウスト』)とはまさに斯くの如きを指すのではないか。しかし、これも井上氏の「個の自覚」による浄土教信仰というシェーマと見事に合致しているのは注意しておいてよい。

この見解が端的に示すように、井上光貞氏の議論は、後述するが、院政期の大規模九体阿弥陀堂等が象徴する九品造像における社会性をあまりに無視し、個人的信仰面に問題を矮小化している。

そして、この大石氏の説明の苦しさに対する一つの解決策が、近年になって礪波恵昭氏により提唱された⁽¹⁶⁾。その論の骨子は次のようになる。

平安時代の印相などの表現が差異化されていない「九体阿弥陀」と、鎌倉時代以降の差異化された「九品阿弥陀」とは、その造形における思想的基盤が異なるのである。それを、「九品来迎」という同一思想に基づくと考えて、連続的に考えようとするから、大石氏のような無理が出るのである。つまり、「九体阿弥陀」は「九品」とはほとんど関係なく、院政期(十二世紀)に勃興する数量主義的作善の範疇で捉えるべきであって、救済の不安感の裏返しとしての多数造像である、と。

この作善の特質を示す「数量主義」というタームは、井上光貞氏の浄土教理論に基づいている⁽¹⁷⁾。この「数量主義」、或いは「功德主義」という言葉は、十二世紀に院を中心に非常に大規模かつ豪勢な造寺・造仏事業が盛んになったという現象を生み出した理由として、末法思想等の影響によって作善(善行を行うこと。普通、造寺・造仏・写経等の仏教造営事業を指す)の数を数多くこなすことが確実な救いに繋がるとする当時存在したであろう思想を、井上氏が概念化したものである。

更に、この概念を美術史学に浸透させたものに、速水侑氏の平安時代仏教史論がある⁽¹⁸⁾。速水氏は、井上氏の論によって、平安時代において浄土教がまるで全てであるかのような錯覚が生み出されてきたが、実は浄土教以外にも、密教が大きな役割を果たしていたとした。つまり、速水氏の議論は、あくまで浄土教に限定した議論をしていたはずの井上氏の議論をまるで平安時代仏教史全体と受け止める、学界の一部に存在した風潮に対する批判として立ち現れたのである。「院の奢侈性」により「数量的功德主義」が増幅され、密教修法の多壇化等の現象を生ぜしめたとする速水氏の説明⁽¹⁹⁾、これが、数多い院政期密教遺品に対する美術史学研究に如何に大きな影響を与えたかは説明の要を感じない⁽²⁰⁾。

しかし、速水氏の立場は、井上氏の理論に対する補完・修正を施したにとどまり、それを克服するものではない。特に、院政期造像活動における「多教性」の原因を、「個の信仰」に収斂させるという点⁽²¹⁾で、井上氏の理論と同一範疇にある点は重要である。

以上からも理解されたように、礪波氏の説明も、結局、井上浄土教理論の枠内にとどまるものにすぎず、実は大石氏の立場と基本的に異なるものではない、ということになる。そして、私は、礪波氏の説明を読んで、井上浄土教理論の枠内でものを考えた場合の、九品造像の平安時代から鎌倉時代にいたる変化に対する合理的理由の探求は、ある意味で行き着くところまで行ったとの感を深くした。

しかしである。礪波説が根本的解決になっていないのは、「九」という数そのものに対する合理的根拠を提示できなかったことから自らも自明であると思う。かつ、彫刻の差異化と相即しているはずの、九品来迎図の差異化の事実を全く無視しているのも問題である、九品来迎図は「九品」とは無関係では絶対ありえないのだから。

故に、私達は、井上氏の理論の枠を越えて、その説明を模索していかなければならない。そこで、第二の問題に対する解答を私なりに試みたいと思うのだが、その前に整理しておきたい点がある。それは、第一の問題を考える際にも大きく立ちはだかつていた井上浄土教理論である。

第三節 美術史学における井上光貞浄土教理論の適用の破産

今まで見てきた井上光貞氏の浄土教理論は、その発表以降、浄土教学の権威であり続けた。であるから、従来の浄土教美術史論も、井上氏の理論を積極的に受け入れ、それを骨格に構築されてきた。

さて、その井上理論は大きく分けると三部からなると思う。第一に、飛鳥時代から奈良時代に至るまでの「初期浄土教理論」。第二に、平安時代における「浄土教中心史観」。第三に、鎌倉時代における「新仏教中心史観」。このような言葉で仮括しておくことにする。

第一の「初期浄土教理論」は、塚本善隆氏により規定された中国浄土教理論である。この塚本氏のシェーマが、鎌倉時代の「新仏教中心史観」と結託し、井上光貞・速水侑氏に代表される日本浄土教史のパラダイムを規定してきたことは、礪波護氏の指摘に拠るまでもなく、明らかと言ってよいであろう。

その塚本氏の所説は、龍門北魏窟造像記を仏教史史料として利用した嚆矢としても学史的に重要な位置を占め、次のように要約される。²³⁾

龍門北魏窟造像記において尊格が明記されているものをその願意と併せて考察すると、神龜二年(五一九)や正光三年(五二二)の無量寿仏造像記では必ずしも西方極樂往生への専心願求が示されておらず、その一方で釈迦像や弥勒像に西方妙楽国土託生を願求するものがある。故に、この時期、僧尼階級でさえ、弥勒・阿弥陀等の特定浄土に対する教理的概念を持ちながら、それは観念的段階に止まり、その信仰の実情は漠然たる天上の諸仏菩薩の浄土を願求するといふ「漠然」たる未分化・未成熟なものであった。この状態は、唐代に至る過程で、浄土教の理論的成熟とその教化の浸透により、一仏一浄土の觀念に変化して行く。これと同時に、北魏で優勢であった釈迦・弥勒信仰は、阿弥陀・観音信仰にその地位が取って代わられて行くこととなる、と。

つまり、中国南北朝時代の初期阿弥陀信仰は、都率上生信仰等の他の往生浄土信仰と未分化な状態にあったとされるものであり、同時代の大陸仏教美術の影響下にあった飛鳥時代も未成熟な阿弥陀浄土信仰を強調する歴史観を指す。これは以下の発展史観と表裏の関係にある。但し、これに関しては、本論冒頭の第一の問題とも一部関わるものの、本論の目的から逸れるので、これ以上論じない。後考を俟ちたいと思う。

第二の「浄土教中心史観」とは、浄土教が宗教界のマジョリティーになったと考えるという位の意味である。これは、この時代における他の八宗（南都六宗・真言宗・天台宗）の役割の過小評価に繋がってきた。これが平安・鎌倉時代の仏教全体を考えるうえで問題を惹起するのは、第一の問題の考察でもその一端が理解されたかと思う。

第三の「新仏教中心史観」とは、鎌倉時代においては、貴族階層の独占物に陥りかけた天台浄土教の行き詰まりを打破し、大衆の救済運動を主軸とする浄土宗を中心とした「鎌倉新仏教」が、仏教の大衆化を進め、宗教界のマジョリティーになったと考える見方と規定できる。これは、江戸時代以降の近世仏教の枠組みと、その宗派史的研究の蓄積を消化し、洗練させたものといえる。

第二の問題を考えるうえでネックとなっていたのが、実はこの第三の「新仏教中心史観」なのである。けれども、大石氏も述べていたように、法然の浄土宗は、基本的に「民衆」の救済の阻害となっていた「九品」階位の決定理由である諸行（作善）の価値体系を無化するべく登場した存在である。それまで、「数量的功德主義」の背後に存していた、財力のあるものに限定されていた救済の保証を、教理の上で解き放つたと言える。すると、九品来迎図における第二の問題の理由の説明は、「新仏教中心史観」では説明不可能となる。

では、問題はこれだけといえるのであろうか。否、そうではない。先述のように、井上浄土教理論は、九品来迎図のみならず、鎌倉時代以降の浄土教美術全体を考えるうえでも、重要なパラダイムを築いていた。しかし、実はこれも、この「新仏教中心史観」では括りきれぬものではない。なぜなら、それらの作品の「質」——勿論当時の価値観を前提

とする、当然「質」の高低は、財力、つまり世俗身分秩序と連動する——が、高度なものの方が圧倒的に多いからである。つまり、「新仏教」Ⅱ「民衆」というシェーマとは根本的に相いれるものではないのだ。

であるから、従来の来迎図等のモノグラフ研究においては、その「質」の高さを「新仏教」に求めるのが困難なため、「旧仏教」に属する「天台浄土教」という説明概念を繰り返し使用し続けた。それでは、鎌倉時代浄土教美術論全体を規定してきた「新仏教中心史観」と矛盾することになる。そこで、その矛盾を埋めるものとして、濱田隆氏は、天台浄土教の系譜を継承する浄土宗の一派である西山派の活躍に注目したのである。⁽²⁴⁾そして、この濱田氏以降は、「西山派」の概念が、盛んに利用されるようになる。

これで問題は解決されたかのように見える。しかし、私に言わせると、とんでもない。なるほど確かに「西山派」の概念は、鎌倉時代浄土教美術論の枠内においては、ある程度有効に機能する。が、一步その枠を越えて、鎌倉時代仏画、否、彫刻も含めた仏教美術全般を対象とした場合、たちまちにその破産が具体化する。というのも、浄土教美術に限らず、仏教美術主題全般も、その残存遺品の大半が、高い「質」をもち、かつ伝統的主題の再生産というカテゴリーで捉えるべきものだからである。残念なことに、美術史学では作品を基礎に立論するべきでもかかわらず、日本史学の「通説」の前に、その矛盾を明確に意識することはなく、それに対する調停が図られることもなかった。

それは、やむをえなかったのであろうか。答えは、否といわざるを得ない。日本思想史の研究者である佐藤弘夫氏は、一九七五年に東京国立博物館で鎌倉時代仏彫刻の展覧会を見た際に井上光貞氏の『浄土教中心史観』に対する疑問が起こった、と語っている。⁽²⁵⁾つまり、仏教美術主題だけから見ても、「浄土教中心史観」——本論で言う所の新仏教中心史観とも重複——に対する懐疑が、作品の観察から当然起こって然るべきであったということである。であるから、佐藤氏の言は、それが意図的ではないにせよ、美術史学に対する挑戦であったと言える。私も、美術史学の学的自立性とは何かと非常に反省させられた。

そこで、私たち美術史家は、井上氏のシェーマを克服するために、立ち上がらねばならない。しかし、喜ぶべきか悲しむべきか、井上氏のシェーマは、すでに本家本元の日本史学において厳しい反省をもって見詰め直されている。その動向を生み出したのが、黒田俊雄氏により提唱された頭密体制論である。この研究の深化の中から、井上氏の見解に対する厳しい批判者が登場した。平雅行氏がその人である。²⁶ここに、私は、大石氏が第一点の事実を理由付けるために持ち出した第二の点に代わるべき理由を見いだす。それを次章で考えていく。

第二章 九品来迎と日本史学

第一節 九品来迎と頭密体制論

まず、抑も、九品来迎図は、私見では、大きく捉えると「日本の」「中世前期」にのみ流行した特有の主題である、と言えると思うのである。この場合の「中世前期」の時代区分は、現在の日本史学では、十世紀から十四世紀ころまでを通常指す。この時期だけ、この画題が盛んに描かれたということ自体が非常に大切な問題と言える。つまり、九品来迎図とは、この中世前期という時代の宗教界の状況と密接な関係をもっているのではないか、と見当をつけることができると思うのである。

この「日本中世前期に非常に独特な形をとった宗教界のありよう」について、黒田俊雄氏は、従来の井上氏らに代表される枠組みでは説明に不都合が生じると考え、独自の分析を踏まえて新たに「頭密体制」と名付けたのである。²⁷この「頭密体制」とは、荘園制の下で一権門として、頭密寺社勢力が、密教により包括された教理的に緩やかな相互併存の状況を作り出し、国家を象徴する王権と癒着して正統宗教として、日本史上最も絶大な宗教権威を獲得した時期に相当すると考えるものである。ここまで言うのと勘のいい人はもう気づいたであろう、私がなぜこの議論に注目したかということに。そう、この学説は、端的に言うると、中世の仏教界のマジョリティーであり続けたのは、「旧仏教」であるとし

ているのである。そして、これは、今日残る仏教美術遺品群の大勢をうまく説明することができるのである。

更に、その顕密体制の基本的なイデオロギーを明らかにしたのが、平雅行氏なのである。⁽²⁸⁾

平氏は、顕密体制の基本的なイデオロギーを「諸行往生」と考えた。つまり、差別的に存在する宗教的資質・能力の差異は、因果応報思想から、前世の「宿縁」(前世での善行により今世で高い宗教的資質に恵まれ、悪行にはその逆と考える)によるという仏教的思考がまずある。この宗教的資質(仏教用語で「機根」と言う)は、その能力の高いものは少ないというピラミッド状の階層構造として考えられる。それを平氏は、「階層的機根観」と概念化した。それを前提として、諸行・作善の内部には優劣の価値体系が存在し、方便思想により、勝機・優れた者には高度な作善が、劣機・劣った者には低級な作善が相応しいとする考え方が存在する。これは、宗教的達人(「出家」)、つまり顕密仏教が救済の価値体系を独占的に保持する構造と捉えることができる。

であるから、生前の行いによって阿弥陀如来の救済の方法、すなわち「来迎」に九通りの「差別」があるとすする『観経』の九品来迎の理論というものは、まさに「諸行往生」の論理の象徴であったはずである、と私は考えた。

そして、忘れてはならないのが、顕密体制のもとでは、「王法仏法相依論」等に典型的にうかがえるように、宗教と政治が癒着関係にあったという点である。この王権とのイデオロギーの相互補充の一つの具体的形態として、この階層的機根観が存在する。つまり、これに天皇を頂点とする世俗的身分秩序を混同することによって、支配的イデオロギーを形成していたのである。

ところが、鎌倉時代に入って、法然による浄土宗が、諸宗浄土教の段階にとどまるものではあったが、他の仏は別としても、少なくとも阿弥陀如来の救済に与るためには、「念仏」以外は不要、と言うよりは、むしろわざわざ「自力」をたのんで従来の「諸行」を行うのは、「末法」の世の「機根」の劣った悪人を救うために「易行」である「念仏」を特に「選択」し、後は阿弥陀如来の力で極楽に救い上げようとした阿弥陀如来の「本願」に反し、阿弥陀の「他力」を

信じないのであるから障害にすらなる、とした。これは、「諸行往生」の価値体系を否定することを意味する。平氏は、この往生行として念仏のみを認め、それ以外の諸行の価値を無化する新たな浄土宗における宗教的価値体系を、「一向専修」と規定した。これにより、顕密仏教は自らの宗教的権威の象徴、否、それを作り出していた「諸行往生」の価値体系の危機に直面するに至ったのである。

ここにおいて、顕密仏教は「諸行往生」のイデオロギーの重要性を痛切に自覚した。であるから、それに固執して、自らと癒着していた王権を動かして、浄土宗に対する強硬な弾圧を進めたのであり、一方で一層徹底して自らのイデオロギー（「諸行往生」「九品来迎」）の宣揚にこれ努めることになったのである。

ここに九品来迎図の造形における第二の問題、つまり鎌倉時代に入って九品来迎が一層先鋭な感覚の下に作られる理由は、明らかになったと思う。これは、むしろ顕密仏教の浄土宗への反動的動向と係わるものとせねばならない。であるから、それは、エミール・マルガットが鮮やかに図像学を用いて明らかにしたような、ヨーロッパでの、プロテスタントに対するカトリックの対抗宗教改革運動の中で、教皇権の正統性を強調する主題が急速に勃興したカトリック美術の動向に比較することができると思うのである。周知のように、ルターは、カトリック教会の墮落に対し、聖書主義を掲げ、教皇権を否定し、宗教改革の烽火を挙げた。その勢力が強まったことに危機感を抱いたカトリック側は、今まで自明のこととして深く自覚することの無かった——当然、宣伝するまでも無かった——自らの権威の源泉である教皇権の重要性に初めて思い至り、その神聖さを強調するプロパガンダを視覚芸術という形式を借りておこなった。そうした構図と、九品来迎図のおかれた位置とは極めて酷似しているといえる。

それでは、次節からは、「九品来迎」という概念が、実際にどのようなように顕密体制のイデオロギーとして発動されたかを考えていきたいと思う。

第二節 九品来迎と「徳政」

まず最初に指摘すべきは、「九品来迎」が「徳政」という観念と密接に関係しているという点である。それを今から証していききたい。その前に、この「徳政」の観念を説明しておく。これは、天人相関説に基づく。つまり、「悪政」は、天の怒り——具体的には天災等の形をとって地上に発現する——を招来するため、君徳の発現が政治的倫理として希求されることになり、これにより「善政」が保証されるに至るという、中国前漢の董仲舒以降発達した儒教的政治倫理想である。この「徳政」観念は、近年日本史学で注目されている政治思想である。

特に、井原今朝男氏は、朝廷の年中行事等は、この「徳政」に依拠して行われており、これこそ中世国家の最高政治理念そのものであると指摘した。⁽³⁰⁾これは、非常に重要な指摘である。もし、これが正しいのならば、「九品来迎」の観念は、中世国家の最高政治理念そのものと考えなければならない。美術史学から始まった私の問は、美術史学を離れた地点まで辿り着いてしまった。その祭儀を執行することは、天意を迎えることになり、それは具体的には順調な四時の運行を保証し、国土の安穏と豊饒を約束する。その祭儀の執行のヘゲモニーは、農耕祭祀を起源とする天皇権に集約されていき、天皇権はより神聖視されていくことになる。更に、その祭儀のヘゲモニーを握るといふことは、その祭儀の執行経費の徴収——それは国役・荘園公事として在地から徴収される——を正当化する。逆に、在地の側もそれを支持したのであり、中世は「徳政」イデオロギーに強固に絡め取られていたのである。徳政令や徳政一揆等は、「徳政」イデオロギーを逆手に取った民衆の側からの逆ベクトルの作用であり、中世だからこそ起こり得たものである。それでは、九品来迎に関連して、実際にこの「徳政」が仏教と如何なる関係を保持するに至ったかを考えてみたい。ここでまず紹介しておきたいものに、久野修義氏の研究がある。⁽³¹⁾久野氏は、治承の源平の兵火で焼失した東大寺大仏の再建事業に関して、後白河院が、聖による勸進再興事業を通じて、治承・寿永内乱を通じた死者に対する鎮魂と平和への祭儀——「徳政」——を執行することで、自身に宗教的ヘゲモニーが所在することを周知せしめた、と指摘した。

この指摘を念頭におけば、院政期に院を中心に行われた大規模作善事業の本質もみえてこよう。実は、この院の大規模な作善事業——この場合は法会——の実態をよく観察してみると、顕密仏教教団の構成員である僧に對し、法会を勤仕することに よつて、僧位僧官という社会的地位と布施という物質的報酬を与えることが少なからぬ役割を果たしていることに気付く。また、その僧侶の選定には、政治的配慮が看取される。つまり、院の法会とは、天皇権を背景にした院の権威によつて、その事業に準公的性格を付与することで、僧尼令に基づく公家の権能を分与し、従来の公家の法会では対処できないほど肥大化した僧侶——特に北京権門寺院——の利害の調停と操縦を圖つたと言える。これは、「僧官位補任システム」と概念化できると思う。⁽³²⁾

更に忘れてはいけないのは、この大規模作善事業が、「僧官位補任システム」等を通じた実際の顕密仏教教団の操縦であると同時に、宗教的ヘゲモニーの所在を視覚的に象徴する場であつたということである。であるから、その實際は他の権門を圧して豪華華麗に「過差」でなければならぬ。しかし、統治理念において、「過差」は、天人相闕説に基づく君徳の発現に「徳政」を妨げるものとして、しばしば禁制の対象となつてきた。であるから、統治者自らがそれを破棄するのは矛盾である。これについて、遠藤基郎氏の「過差」の禁制を巡る議論により説明を加えると、ここに示された「過差」を巡る二律背反性は、国政の領導主体である一方で、私的権門でもあつた院のはらむ潜在的矛盾の発現である。そして、それは莊園支配においても類似の現象を引き起こしている。即ち、院は、一方で国政運営の主体としては莊園整理令を発しながら、莊園公領制下における寄進地系莊園の集中により最大の莊園領主の一つになり、それが皮肉にも、院の政治的安定を確保し、国政上での院権力を強化した、となる。

以上の観点に立つ時、「数量的功德主義」という用語におけるその従来の内包概念が、如何にこれらの事業の持つ社会性という視角の欠落した不適切なものであるかも分かると思う。その数量性の原因は、個人性よりも、仏教的利他性に基礎付けられるのである。更に、その仏教の「利他」観念の背後に潜在していた者こそ、儒教的徳政イデオロギー

なのであり、それらの事実はこちら事業の領導主体を考えれば自明である。今回は詳論しないが、この時期における融通念仏の發生の基盤もここに存すると考える。

院政期作善における「數量性」と並ぶ「大規模性」もまた同様である。但し、「過差性」は、「徳政」觀念と表裏をなすのだが、それはむしろ「徳政」觀念のもたらした二律背反性のもう一側面を表し、「數量性」等とは逆座標に位置するものであり、勝れて政治的性格を濃厚に帯びるものである。勿論、このように截然と二元論的に区分するのが本論の目的ではない。抑も、これら三領域は相互に交差し、厳密な区分など不可能だからである。

但し、これら三特質を全て「徳政」觀念に連結せよ、と言う訳ではない。これには、従来粗雑に使用されてきた「公」「私」概念が絡む。つまり、「公」＝王家・國政とし、それ以外を「私」の範疇に押し込める用例である。「公」に対する「私」の概念が「個人」と等号で結ばないことは指摘したが、それは「個人性」を全く排除するものではない。平安時代後期の「美麗」の仏画誕生の背景に、法華経信仰の隆盛を認め、『法華経』卷一方便品第二の小善成仏の比喩が盡善盡美を促す反語の意を有していたとする、有賀祥隆氏の指摘を俟つまでもなく、これは北斉天保十年（五五九）張暉鬼造像記の「然擁沙塔、福不唐。損画地成像、功殊妙力。況崇基美製、豈有不驗者哉」という字句そのものであり、中国でも早期から存在していた思想である。この「美」を「數」に敷衍して「數量的功德主義」に連関せしむのは、思考としてあり得るとも思う。故に、平安時代後期作善に「個人性」に大きく依拠する「數量的功德主義」が存在していたかも知れないのは認めてもよい。けれども、私が「數量的功德主義」用語を批判したのは、「私」に含まれながら個人性の外にあるものに対する視角の欠如であり、それが平安時代公家日記等に出現する権門勢家の作善の本質の過半「徳政」を見損っていると考ええるからである。

さて、このような中世前期宗教活動における強い政治性は、やはり「九品来迎」とも密接に関与することになった。そのことは、「九品来迎」思想自体が、本来宗教的階層秩序であるにもかかわらず、そこに政治的階層秩序がオーバー

ラップせしめられていることを想起すれば、容易に首肯されると思う。

そこで、「徳政」観念が、「九品来迎」なる宗教教理と如何なる具体的結合形態を有していたかを考える必要がある。そして、その問に対して私は自信を持って次のように答える、両者の結合の代表的形態は所謂「九体阿弥陀堂」である。と。

平安時代後期における摂関家・院による大規模な九体阿弥陀堂の造立は、自身の宗教的(ヘゲモニー)の所在を明示するという極めて政治的な色彩を濃厚に帯びていたと言える。礪波恵昭氏の主張するような往生への不安から九品の救済に漏れないように造立したなどという学説は到底首肯し得ず、当時の願文などに常套的用語として現れる「衆生平等利益」こそ、本質的な性格である。しかし、「平等」とはいえ、それはあくまで上下の差別的階層を前提としたものであって、僧侶と大檀越の宗教的優位の下での、作善をなし得ぬ貧者、階層的機根観に基づく女人・非人等への差別観がその本質であり、こうした上層貴族階級が、自身の下品往生を是認していたとは全く考えられない。⁽³⁸⁾

平安時代の浄瑠璃寺九体阿弥陀像の中尊が救済を象徴する来迎印である以外、定印という密教の教理上の象徴的意義しかもたない印相で表されている点、そしてその祖型が道長の無量寿院に存在したとほぼ無条件に美術史学で肯定されている点は、大檀越の上品上生往生願望に、申し訳程度に付加された支配者の当然あるべき姿としての被支配者「百姓」に対する「慈悲」を示すものである。これこそ「徳政」の発現に他ならない。そして、その他の八品が全て無機的な定印のみで表現されているのは、彼らの「百姓」観を端的に示す。それは、津田左右吉氏が『枕草子』において指摘した、農民を「げす」呼ばわりし嘲笑する上から臨む冷血な清少納言の視線と交差している。⁽⁴⁰⁾この「九品」の差異に支えられた「諸行往生」のイデオロギーが、浄土宗の登場により危機に直面するに至って、はじめてそのイデオロギーの重要性が認識され、その差異の強調へと向かわしめられたのである。鎌倉時代以降に登場する単独で上品上生来迎を示した来迎図の制作も以上の理由によっている。

更に、嘉承元年（一一〇七）に建立された奥州藤原氏の平泉大長寿院二階大堂や、それを模倣し対抗して建久三年（一一九二）に鎌倉に建立された源氏の永福寺二階堂等々の一部の九体阿弥陀堂に戦没者追善の意義を負わせるのは、まさしく奈良時代以来の作善による亡者追善の信仰の周延に位置し、各階層の平等な救済という名目のもとに宗教的ヘゲモニーの所在を明示しようとする政治的意図の発現といえる。奥州藤原氏の大長寿院が前九年・後三年の役の戦没者追善を、源氏の永福寺二階堂が奥州合戦の戦没者追善を意図したのは、統治における「徳政」の一環と捉えるべきものである。

また、平等院鳳凰堂の本尊後壁表面画主題も参考になる。つまり、これは康和三年（一一〇二）の第一回大修理時に描き加えられたものだが、私は阿弥陀浄土を併画した弥勒下生変であるという仮説をかつて提示した⁽⁴¹⁾。これによって鳳凰堂の内部空間の統合理念が判然とする。

即ち、九品来迎とは、「徳政」の観念と不即不離の関係にある。大檀越である摂関家は、国政を領導する主体であることを自他共に任じ、その支配者としての当然あるべき「慈悲」の形態として、あらゆる階層を「平等利益」する為に、この九品来迎図を扉に描かせたのである。そうして、弥勒成仏迄の時間的空隙の間、「末代」の衆生を輪廻の呪縛から救済し、極楽に往生させ、竜華に値遇せしめようとしたのである。本尊後壁画の主題として極楽を併画した弥勒初会の場面を描くのは、宗教的無能力者である「百姓」の救済も念頭に置いているが故に、この画題でなければならぬ⁽⁴²⁾。そして、周囲を取り巻く扉絵に描かれた九品の衆生を撰するという点で、その位置、内容共に最も相応しいものと言えると思う。

最後にまとめておくと、「徳政」により、天人相関説から「善政」が保証されるが、この思考は、「平等」の概念にも示されていたように社会的階層の差異を前提にしたものである。「徳政」が支配層によって行われることは、その政治・宗教のヘゲモニーの所在を明示することに繋がるのであり、それが「徳政」の観念とは齟齬する「過差」を以てな

されるのは他との差異化を図るためのシレンマだったのである。

第三節 「九品来迎」と世俗的身分秩序

さて、前章では、「徳政」をキーワードに「九品来迎」思想の公的性格をみてきた。「徳政」には、国家祭祀の名目での国家的徴税機構を通じた負担の外に、もうひとつ「勸進」という重要な形態があることは、久野修義氏の東大寺大仏再建論でも少し紹介した通りである。本章では、「九品来迎」思想と、その「勸進」の具体的形態との関係を探るところで、実際の庶民地域社会における「九品来迎」思想の発動形態を考察する。

この最も良き史料が、延久三年（一〇七一）の彦岐鉢形額縁塚出土弥勒仏坐像台座九品刻銘である。これに関してはかつて詳論したことがあり、⁽⁴³⁾本論ではその概略を再論するにとどめるが、これは日本における宗教的言説の世俗的秩序との密通と、その支配的イデオロギーへの転化を、端的に象徴している。

これは弥勒信仰と関与している点にまず注意せねばならない。ところが、この分野での金字塔というべき平岡定海⁽⁴⁴⁾、速水侑両氏の業績⁽⁴⁵⁾を参照したが満足が得られなかった。即ち、速水氏の枠組みは、基本的に井上氏の枠組みを克服するものではなく、十一世紀と十二世紀の阿弥陀・弥勒信仰の結合形態の差異に対する歴史的位置付けが不十分に終わっている。つまり、貴族階級には存続し続けた作善主義に依拠する都率上生信仰が、十一世紀後半頃から地方豪族層において急速に衰退し、圧倒的に極楽往生・弥勒下生信仰の共存が主流となるという、中央貴族階層とそれに対置して存在する「百姓」⁽⁴⁶⁾民衆階層における阿弥陀信仰と弥勒信仰の相違した現象の発現の理由づけが必要なのである。

弥勒信仰は、『弥勒上生経』に基づく都率上生信仰と、『弥勒下生経』に基づく弥勒下生信仰に区分される。後者は絶対的救済者による受動的救済を説き、被救済者の宗教的資質は不問に付されるのに対し、前者は後者の下生迄五十六億七千万年なる天文学的時間経過を要するという輪廻思想上の欠陥から案出されたもので積極的な達人的善行が要求され

る。故に、新羅の元暎が『弥勒上生経宗要』で上生経を中品相当に、下生経を下品相当に配当しているのは当然であり、ここで宗教的資質により救済の差別の存在する九品思想が説明に用いられているのは実に象徴的である。

であるから、都率上生信仰は、院政期に入ってから、被支配階層の救済を前提とした阿弥陀念仏の「易行」の強調と相対的に、「難行」「勝行」として位置付けられ、顕密体制のイデオロギー支配の一翼を担いつつ、浸透していったと考えるべきだと思う。それ故に、その信仰の差異は、世俗的階層の差異と連動し、弥勒上生信仰は「勝機」である中央貴族と僧侶階層に限定され、他方、念仏は「劣機」である地方豪族を含む一般大衆に充てられ、隆盛を遂げることになる。ここにおいて、弥勒信仰は上生信仰と下生信仰に完全に分離せざるを得ず、これは弥勒信仰の孕む二重構造が、末法観の浸透による輪廻思想の矛盾の暴露によって、露見するに至ったと言うべきである。故に、三念値遇を主眼とする下生信仰が被支配階層内において存続するためには、浄土教信仰との結び付きにおいて初めて教理的な完全性を獲得することができるようになったのである。そして、これが、平等院鳳凰堂本尊後壁表面画主題を考察するうえで重要な意義を帯びたのである。⁽⁴⁶⁾

であるから、この十一・十二世紀の弥勒信仰の階層により差異化した信仰形態の発現は、顕密仏教の階層的差別に依拠した抑圧的イデオロギーを前提とするものであり、むしろその強化を象徴したものと考えられる。以上見てみれば、この九品の人物群のランク付けにも、世俗的身分秩序が混在しているのは敢えて驚くに足りるものではないことが分かる。

そこで、私は、小川弘和氏の再編郡郷・国使体制論に依拠して、⁽⁴⁷⁾この九品結縁の意味を解釈した。その骨子は以下の二点である。

第一に律令制解体に際しての在地の農耕祭祀において、神仏習合などの動きを通じて、仏教は天皇制に代わる代替イデオロギーを提供し、在地領主階層と癒着を深め、それは在地の階層秩序形成にも大きく関与した。

第二に、結縁勸進という形態は、松尾剛次氏により鎌倉時代後半には自発的資力の提供という側面よりも莊園領主からの一種の強制的賦課に転化するという側面が指摘されており、それを可能にしたのが在地支配構造といえる。小川氏によると、この経塚が造営された延久三年（一〇七一）の頃、つまり十一世紀後半には、都市領主による莫大な資本投下を要する開発が展開し、村落を単位とする郷村私領主支配と郡郷司による広域的労働編成とが相互依存的に結合して、「勸農」体制が確立し、十二世紀に至り開発が一定の完了をみ、それに伴い農村の内部階層秩序が確立し、郡郷司が郡内における最大規模の在地領主となり、この一員郡司を中核とする郡規模在地領主結合と、より小規模な百姓の村落結合とに階層分化する、とされる。「勸農」における「聖」の活躍は、単に治水などの土木技術の遂行における労働力の喚起と組織化というだけでなく、それが領主主導で行われることでその優位の確認と安定が齎されたのではないかと私は推測する。そこに「九品」は大きな意義を帯びていたのである。

それ故、九体阿弥陀堂は財力のあつた貴族階層に限定されるものではなく、その意味で、他の点は措くとして、淨瑠璃寺九体阿弥陀堂を、その所謂「九体阿弥陀堂」から連想される「過差」とは性質が異なると規定し、その「簡素」の説明として、聖による結縁勸進の成果によるものとみる礪波恵昭氏の見解は妥当であると思う。⁴⁹

ここで、この九品が沓岐物部郷における在地の階層構造を如何に示しているかが、日本史学では関心の対象となるだろう。河音能平氏の貞応元・二年（一一二二・二三）丹波国桑田郡田能庄鎮守極船神社棟札を分析した論考⁵⁰の如き実証性が要求されるのは、よく理解できる。しかし、私の日本史学に対する理解不足を差し引いても、史料制約によりこの九品結縁の階層構造の考証は不十分に終わらざるを得ない宿命を持っている。だからといって、私はこの分析の成否が拙論の成否を決定するとは全く思わない。ただ、物部郷において若江系用なる正六位大掾という国衙の在庁官人が上品上生にしていること、この二点に象徴される、九品という宗教的階層に世俗的階層——この場合は在地における封

建的階層——の意識がオーバーラップしていることが分ればよく、ディテールの間違ひは論旨を脅かすものではないと思つてゐる。

むしろ、私に言わせれば話は全く逆である。この鉢形嶺経塚を巡る物部郷に關しては決定的に關連資料が不足しており、これから河音氏のような実証を行うのは不可能である。とすれば、むしろ、九州の吉岐という地理的条件を念頭に置いた上で、土地支配システムに關する枠組みを作り、その適用により類推するしかないと思う。そうなるとこれは純然たる日本史学の領分であつて、美術史学の関知するところではない。むしろ、このように重要でありながら分析の進んでいない史料も含めて解釈できる在地社会理論の構築こそ、求められるのではないだろうか。

それはともかく、こうした宗教的階層意識と世俗的階層意識の混濁は、日本の往生伝の序列にもよく現れていることもかつて指摘した。九品信仰の拡大とは、この階層的機根觀に職業的貴賤觀とを混濁させていきながら、社会の差別的階層を一層助長していくことであり、種姓的差別觀を基本とする中世身分秩序の形成に大きな役割を果たしたと考えられる。そして、この間の事情を示すものとして、貞慶起草の『興福寺奏上』の次の一文を引いたのである。「彼帝布政之庭、代天授官之日、賢愚随品貴賤尋家、至愚之者、縦雖有夙夜之功、不任非分之職、下賤之輩、縦雖積奉公之勞、難進卿相之位、大覺法王之國、凡聖來朝之門、授彼九品之階級、各守先世之德行、自業自得其理必然、而偏憑仏力不測涯分、是則愚癡之過也⁵¹⁾」。この意識の社会各層への浸透を果たす大きな原動力の一つとなつたのが、結縁勸進だったのである。鎌倉時代後期におけるその浸透の事實は、『一遍上人絵伝』巻三に見られる三輩九品の念仏道場に集う善男善女の姿が、傍証するであろう。その三輩九品の念仏道場のモデルとなつたのは、恐らく俊苒等により日本に紹介された南宋の十六觀堂⁵³⁾だつたと思う。しかし、それが彼の地の姿で生き延びられずに、九品に重点が置かれる形で変容され、階位の相違として具現された点は、日本の九品信仰の根深さと密接にかかわつてゐる、と私は考へてゐる。

この九品階位の社会階層性は、勿論九品來迎図にも具現してゐる。私は冒頭で、平等院鳳凰堂扉絵の來迎表現がほと

んど区別がつかない点に疑問を感じたと述べた。九品の教説では、来迎の差を強調することで、賢善精進の思想を鼓吹していたはずである。

『栄華物語』巻十八「たまのうてな」中には、ほぼ同時期の藤原道長の無量寿院九体阿弥陀堂の九品来迎図扉絵を叙した有名な一節がある。それは以下に掲げる通りである。

うち連れて、御堂に参りて見奉れば、西によりて北南さまに東向に十余間の瓦葺の御堂あり。……北南のそばの方、東の端々の扉毎に、絵をかかせ給へり。上に色紙形をして、詞をかかせ給へり。遥に仰がれて見え難し。九品蓮台の有様なり。或は年頃の念仏により、或は最後の十念により、或は終の時の善知識にあひ、或は乗急の人、或は戒急の者、行の品々に従ひて極楽の迎を得たり。これは聖衆来迎衆と見ゆ。弥陀如来雲に乗りて、光を放ちて行者のもとにおはします。観音・勢至蓮台を捧げて共に来り給。諸々の菩薩・聖衆、音声伎楽をして喜び迎へとり給。

この文章の中で後半の九品の描写部分に注意すると、九品階位の差異化が確認される。けれども、それならば、鳳凰堂の表現では、到底「行の品々に従ひて極楽の迎を得た」とは言いがたいのではないか。実は無量寿院も同じような表現だったと思われる。こうした文学作品には修辭的な問題もあり——この『栄華物語』の記述は『往生要集』十樂段の記述を踏まえている——、史料としては使用し難い面を示していると言えると思う。こうした教説を無視した絵画表現は、仏教絵画としての性格を自己放棄しかねないものであり、斯様な表現をとった所に先述の如き当時の上流貴族階層の意識が端的に示されている、と私は考える。

しかし、全く九品階位の差異化が行われていないかという点と、興味ある事実が見いだせる。そこで、当初扉絵に限定して観察してみる。

上品中生では、往生者の住房の剝落が酷く、ほとんど判別がつかないが、闕伽棚の水桶が描かれるなどその任人が僧侶であることを示し、その住房が山中に描かれ、質素な板葺で表現されるのは山中浄行の清僧であることを示す。上品

下生では、往生者は住房の中であって表現されないが、その住房の表現は上品中生と同様であり、山中淨行の清僧を表す。次に上品上生は、立派な寝殿造で表され、その住人は御簾と几帳に隔てられて表現されていないが、俗人であることが示される。下品上生では、その住宅の規模は落ち、屋根も柿葺となり、中品と身分的な差異が表現される。死の床に臥せる往生者は烏帽子を着けた俗人男子であり、枕頭には経説通り善知識が待る。脇の几帳からは女性像が描かれ、往生者の妻帯を暗示する。住宅の傍らには網代があるが、これは単に秋の景物ではなく、往生者の生前の殺生罪も暗示するとされる。

すると、上品は僧侶、中品は世間善を修する俗人、下品は世間悪を修する俗人という描き分けが看取される。中品と下品の描き分けが社会的階層の差として表現されるのは実際問題としてそうであったからであろう。これは『選択本願念仏集』第三章で「若し夫れ造像起塔もて、本願としたまはば、すなわち貧窮困乏の類は、定めて往生の望を断たん。然るに富貴の者は少なく、貧賤の者は甚だ多し」と主張した法然の作善主義批判を思い合わせたとき、象徴的な意義を帯びる。社会階層による階位の相違は、当時にあつてはごく自然なことであり、そこに意識的主張を見るべきではない。貴族の特権性は自明のものであり、それが自明でなくなる時にその特権性が意識化されるのである。⁵⁴

一方、鎌倉時代末期の瀧上寺本九品来迎図は、三幅（上品上生、上品中・下生、下品中生）しか残存していないが、平等院本と全く異なり、九品の差異は明確になされている。とりわけ、下品中生図の描写は深刻である。上方の屋台に繰り広げられる墮地獄の往生人の臨終行儀は、『観経』に則り的確に描写されている。しかし、下方の生前相の表現は、『観経』のみに依拠するのではなく、その時世粧が示すように、まさしく鎌倉時代当時の「破戒の行人」のイメージが投影されているのである。

そこで、こうしたイメージが当時において文字化されたものとして注意されたのが、証空撰とされる『選択密要決』巻五の「三罪」であった。⁵⁶

三罪の事 一の罪は、我等凡夫並びに出家の輩、皆此の罪障有り。出家の僧出世を軽んじて世間を重んじ、三宝を敬はず檀那に帰敬して永く冥見照覧を恐れず、之れを憚ること無く唯人の見えを慙づ。是れを第一の罪と為す。二の罪は、常住僧物を盗むとは、寺の供料・供米・莊園・田畠等を取て、妻子眷属を養う也。是れを第二の罪と為す。三の罪とは、世間に趨らん為めに民を悲しみ人を煩ふ。唯一身の得分を貪りて他人の難を知らざる也。冥の三寶を恐れざれば、来迎を知らざる也。仏の物を盗むは仏名を称せざる也。世間を貪りて人を煩ひ民を悲むは定散の機を知らざる也。是れを第三の罪と為す。此の定散念仏来迎を知らざれば此の罪有り。人毎に地獄に墮する也。

この『選択密要決』の三罪の解釈は、当時の西山義の思想をよく具現している。この「三罪」が直接の典拠とは断定出来ないが、斯様な思想が西山義の思想的基盤に存在している点は注目し得る。つまり、ここに見られる自らの宗教的權威を背景にした「偷盜仏物（仏物互用）」⁽⁵⁷⁾「罪惡との論理とそれに伴う宗教的懲罰」⁽⁵⁸⁾「墮地獄」の高唱による自己保存への志向は、「仏土の論理」そのものであり、それは、日本中世の宗教教団が、中世後期社会への莊園制の解体と在地領主制の発展という歴史的展開の中にあつて、その宗教領主としての經濟基盤を在地との軋轢の中で脅かされる状況から、起こるべくして起こった事態と言えるのである。更にまた、この破戒の人物を描くのに武士の法体姿で表現するのは、寺院の經濟基礎である莊園体制を脅かす在地領主層の主体がこうした地方武士団であつたからで、且つ在俗生活を脱しない「擬死再生儀礼」としての出家入道がこの階層に蔓延していたからである。武士特有の宿業観に加え、こうした出家自体の価値を撥無する態度と寺院の經濟的な外的障害の代表的存在として特に彼らが仏教教団側から「破戒」として殊更に批判されたのであり、こうした絵画表現を仏教教団側が流布することによって、そうした態度を「罪惡」として社会的倫理に組み込もうとした訳である。

これらは顕密寺院に通有の態度であると考えられるが、「三罪」という典拠の具体的内容とその下品中生図の図様との関連を否定し去ることは不可能である。そこで、あくまで仮定ではあるが、これを認めるとするならば、この瀧上寺

本が西山派の思想を背景に制作された可能性が浮上することになる。

しかし、ここで疑問が当然生じる。即ち、本来、『観経』に説く九品来迎とは「諸行往生」を前提としており、そのイデオロギーは顕密体制の根幹に位置するはずのものである。故に、その異端として発生した浄土宗の「一向専修」とは相いれないはずであり、それは浄土宗諸師が、「一向専修」のイデオロギーの下にその立宗の理論編成に重要な役割を果たした『観経』のこの九品来迎の扱いには苦慮し、多岐にわたる解釈の相違を生み出してきた事実が端的に示す。そうした状況下で、九品来迎図の中の一幅であるこの下品中生図の表現と浄土宗一派である西山義とが結合させ得るかが問われねばならない。つまり、西山派の中に「三罪」の如き思想が存在すること自体が問題となるのである。

当時の西山派は、公家層の帰依も受け、相当の宗教的影響力を占めており、その布教の骨子となったのが著名な正因正行説であった。即ち、安心領解成就の上での諸行往生を認め、信後の行修を重視したのであり、ここに九品・浄土得報の差別の因があるとしたのである。これは、顕密体制からすると「尤然ルベ」きものとして映じたのである。

だから、九品来迎図は、鎌倉時代にあつては在来の顕密仏教のみならず、体制化して行つた浄土宗にも存立し得たのである。また、下品中生の図様や『選択密要決』が示す破戒の悪人観の中でも特に強調されている仏物互用の罪は、顕密体制の自己権益の擁護理論そのものである。この絵は、鎌倉時代後期の宗教界の状況——特に本来「異端」であった浄土宗の「蹉跌」の姿——を反映しているとも言える。濱田隆氏が西山派の活躍に着目したのは決して故無き事では無かつたのである。以上、九品来迎図に現れたる社会階層性とはかくの如きものであつた。

第四節 顕密体制における「正統」と「異端」

以上を踏まえた場合、鎌倉時代仏教諸宗派の分類における「正統」と「異端」の区分も明らかとなるだろう。この点で、平雅行氏と末木文美士氏の間にかつて交わされた論争が、興味深く想起せられる。直接的に「正統」「異端」論議

が展開されていないが、この両者の思考をモデルとして少し私見を説明したい。

まず、ここで気になったのが、「両者のスタンスの違いである。つまり、注意しておかなければならないのは、「正統」と「異端」という概念が相対的規定語であり、且つそれが多様な分析視座を持つという点である。西洋キリスト教では、公会議によって「正統」「異端」が定義されるといふ、キリスト教と教皇権の「正統」の自明性を無自覚に前提とした議論によって、こうした視座自体が見え難くなっているけれども、鎌倉仏教史を扱ううえにおいてこれは反省され、概念規定がなされる必要がある⁽⁶⁰⁾。

平氏は、顕密体制というものが、顕密仏教教団が「王法佛法相依論」の如く王権——実際の政治権力——支配をイデオロギー的に補完し、王権との癒着により成立しているとの認識を前提として、そのイデオロギーに於ける王権との距離を「正統」「異端」の指標とする。これは、「顕密体制」という以上当然と言え、イデオロギーを指標としたことによって、従来の宗派史的枠組みで拘い取ることができなかったダイナミズムを獲得している⁽⁶¹⁾。教団もまた時勢と共に変容するからである。その意味で松尾剛次氏の顕密体制批判で展開されている議論は、従来の宗派史への退嬰である。

一方、末木氏は、日本史学とは異なる学的方法を持つ「思想史学」といういわば特権的な立場にたつて、絶対的時系列において存在する思想間の先後関係が指標となる。「先行」思想が祖型とされ、その思想構造の類型の度合により「正統」「異端」が決定される。これはこれで、学問の方法が異なる以上、一応筋は通った立場だと思ふ。

しかし、当該思想の比較対象となるべき先行思想の選択基準や、思想構造の分析における具体的指標の設定、及びそれが「正統」「異端」の決定にどのような意味を持ち得るかという点など「思想史学」としての学的方法が明示されていない。ために、立論に恣意的な感が否めないし、抑も「思想」のみに限定して顕密「体制」が論じ得るのかという疑念も残る。この論争で求められていたのは、こうした立場の違いを認定したうえで、学的方法の明示だったと思うのである。

以上からも理解されたと思うが、顕密体制とは、まさしく政治支配システムとの癒着にあり、その補完イデオロギーを提供し、国家から公的な承認を付与された八宗を基本とし、存続が消極的に黙認された他の新興教団を含む、八宗体制が基本であると言える。彼らこそ国家からみて「正統」であったと見るべきであると思う。「正統」「異端」の分析には、宗派史と密接な関係を帯びて成立した教学史的方法の克服と社会科学の視座がなければ混沌としたものにならざるを得ないのである。

第五節 顕密体制と権門体制——中世王権は強大であったか

第四節からも分かるように、権門体制とはあくまで国家政治システムの問題であり、顕密体制とは国政の補完システムというのが私の基本的認識にある。であるから、これら両者の事象が表裏の関係をなして成立して行くと思えるべきであると考えている。

但し、顕密体制の構成主体である顕密仏教教団が権門として権門体制の一翼に位置付けられるのと、その政治的成長が顕密体制を確立させて行くかという理由の先後関係は、卵が先か鶏が先かという議論に似たところもあり、ここでは議論しない。

それは措くとして、この国政補完システムとしての顕密体制の成立は、王権の脆弱性をそのまま露呈するものである。黒田俊雄氏は、「国家機構は、脱権門的でなければならぬがゆえにいよいよ権威性・宗教性を濃厚にしていた」とされ、王権が権門からの超越性を獲得するために権威性を偽装したとされている。これはそのまま、王権が、それ自体のみで権門を抑止・統制する権能を保持しなかったためであり、そのあまりの脆弱性を補助する補完イデオロギーが必要であったからと言え換える。

世界史的に見ても、王権が宗教という補完的イデオロギーを必要とする場合、その王権は脆弱・不安定性といった問

題を抱えていることが多い。それは西洋中世の教皇権と王権の関係等に顕著である。

ここで九品来迎図に話を戻す。冒頭で指摘したように、日本の九品来迎図は大陸の観經変相図に淵源を持つ一派生型と言える。が、「九品」という宗教的階層秩序の把握は、彼此大きく相違しており、その差異は深刻とさえ言えるのである。

日本では、先程引用した『興福寺奏上』の一文が端的に示していたように、九品来迎思想が徹底的に世俗秩序に媚びせしめられていたが、中国ではどうだったか。

中国初期浄土教信者として知られる支遁の「阿弥陀仏像讚并序」(『広弘明集』卷十五)には、「仏経記、西方有國、國名安養……其仏号阿弥陀、晋言無量寿、國無王制班爵之序、以仏為君、三乘為教、男女化育於蓮華之中、無有胎孕之穢、館宇宮殿、悉以七宝、皆自然懸構制非人匠……」とある。この文に示された見解は、大衆宗教としての往生浄土思想を支える阿弥陀浄土観を端的に示しており、この考え方は後代まで根強く継承されている。

ここで注目すべきは、「國無王制班爵之序、以仏為君」とある点である。これは、後代での三輩九品の概念の展開する以前の初期的な観念を示すとはいえ、儒教的礼教の原則に対抗する姿勢が見られ、現世政治秩序との無関係性を謳っている。そして、三輩九品概念も、宗教的實質論の枠を越えることもなかった。

中国中世では、易姓革命による王朝の変化と道教という在来信仰との葛藤等により、仏教は脆弱な王権との安定的癒着関係を結ぶに至らず、例外はあるものの、仏教は自身の枠組みをかなり独立的に維持することになった。その具体的な成果が、持続的に達成されていた僧尼の不拝君と言える。礪波護氏は、唐代に至るまでの僧尼の不拝君親論と国家による拝君親の強制という緊張関係を考察したうえで、中国では玄宗の開元二十一年(七三三)から肅宗の上元二年(七六一)迄の皇帝権力が強化された限られた時期以外は、僧尼不拝君の形式を建前でも守り続けたことを確認した。故に、先の支遁の詞章は、中国仏教の根本姿勢と深い関係を持つと言える。ところが、僧尼不拝君が日本では全く問題になら

ず、礪波氏はこの点に注意を促している。つまり、中国での僧尼不拜君を巡る議論は、脆弱だった王権の拡張時期に起こった王権と仏教教団との既得権益を巡る対立の象徴でもある。その中で、九品のような宗教的資質論が政治イデオロギーとの関与を持つことはなかった。故に、九品来迎に関する造形が日本ほど盛んにならなかったのはむしろ当然であり、中国と日本で仏教美術が異なる相貌を持って発現した事実も疑問でも何でもないと言うべきかもしれない。

但し、礪波氏は、以上の議論の過程で否定した塚本善隆氏の所論の実質まで否定した訳ではない。塚本氏の僧尼不拜君に関する議論は、⁽⁶⁵⁾隋唐初には国家権力に妥協を余儀なくさせていた仏教側が、玄宗朝以降屈服するが、それは南北朝時代以来続いてきた貴族制社会が唐中期に崩壊し、宋以降の君主独裁の官僚制が出現するという政治史・社会史と連動しているとするものである。宋以降の皇帝専制権力の前でも僧尼不拜君は建前として守られていた、その点で塚本氏の議論は誤っていることになるが、それは仏教側の力を示すものではなく、圧倒的な皇帝権力の前で仏教は国家仏教への傾斜を強め、不拜君が最早議論の俎上にすら上らなかつた事実を示し、名実は既に乖離していると指摘している。換言すれば、北宋という強力な専制君主制の成立で、王権は最早補完イデオロギーを必要とせず、仏教の地位が完全に国家に屈服することとなったということである。その意味で言えば、織豊政権成立以降の日本近世仏教の形態と近いものがある。

故に、中国史の時代区分に関しては内藤湖南以来色々議論はあるが、私は中国近世の成立を北宋時代に置くことに問題はないと思う。⁽⁶⁶⁾なんとすれば、宗教だけでは時代区分論にそれほど意義は持たないが、王権との距離や対応の仕方は、その時代の政治権力の在り方をそのまま反映しているものであり、時代区分の補助的メルクマールとなり得ると考えているからである。頭密体制をあくまで権門体制の補完システムと定義したのは、それに由る。時代区分論それ自体を自己目的化してしまうのは不毛なことであろうが、それを全く考えないのはもっと不毛だと思う。

以上から日本の中世王権というものが、宗教の強大と反比例して如何に脆弱なものであったかが理解されると思う。

第六節 在地支配の自立性の問題——所謂善鬻問題と関連して

九体阿弥陀堂が「徳政」の觀念と分ち難く結び付いていた点と、「九品来迎」が在地領主を主導とした結縁勸進と関与していた点、これらによって「九品来迎」が中世身分秩序肯定の支配的イデオロギーに、かなり意図的に、転化されていたことが判明した。

更に注目されるのが、在地においては在地領主をその階層の頂点に置く一方で、撰閑家・院等においては在地領主さえも「百姓」一般に転落させられてしまうという、「九品来迎」の柔軟な適用を可能にする構造である。つまり、在地領主は、当たり前前のことだが、中間階層として支配と被支配の両義的關係にあつたことがこれからも露呈する。在地領主は、「九品来迎」を抑圧と統治の道具としながら、自らもまたそのまま既存の社会システムに組み込まれてしまっているのである。ここに彼らのジレンマがあつた訳である。

浄土宗・浄土真宗の造悪無碍問題は、黒田氏によって荘園制という既存の社会システムへの反抗と定義されたが、その運動があくまで一部の在地領主と農民層の反抗として終わつたのは、まさにかかる理由による。つまり、「九品来迎」という宗教的權威を否定することは、自らの手で自らの使用する統治の道具を放棄することにつながるのである。

これは、造悪無碍問題を社会的に位置付ける指標となる。それは、在地支配構造の強度に起因すると推定される。その運動の熾烈な箇所ほど、顕密仏教の補完的支配イデオロギーを必要としない、むしろ桎梏と感ずる、強固、且つ自立的な在地支配を達成した所と言えるだろう。

その点で、従来の「東国」の諸研究が生きてくると思う。土地制度史においては、歴史叙述上荘園制を基盤に始めなければならぬ点から、ややもすると「畿内」を「先進的」とする言説に圧倒されるが、むしろ封建的土地支配關係の確立という点では全く逆になる。「東国」においては、畿内とは距離を置いた構造が存在するのである。特に、浄土

宗・浄土真宗の東国での浸透を巡る各種論説は参考になるし、黒田氏が特に「東国」を論じた意も、この点に存在すると思う。⁽⁶⁷⁾

そこで、注意しておきたいのが、善鸞問題である。善鸞の東国下向は、建長四年（一二五二）頃の造悪無碍問題に対処する為、親鸞の意を受けて実行されたが、その後程なくして善鸞は教理的齟齬から親鸞より義絶されるに至るとされる。⁽⁶⁸⁾

今井雅晴氏は、その理由として東国「直弟」との対立を想定し、更にその根拠に大体次の三点を考えている。第一に、善鸞の東国直弟に対するエリート意識。第二に、第一点と関係するが、東国直弟との「正統」を巡る対立の深まり、第三に、造悪無碍を巡る対立。

特に第三点は重要である。今井氏は、善鸞は「賢善精進」の立場であり、東国の社会的地盤・実情と結び付いた造悪無碍に対する頑固な無理解を考えている。

はたしてそうであろうか。「賢善精進」こそ、東国の造悪無碍問題に対処するために、親鸞から付託された善鸞の忠実な立場である。親鸞は晩年のこの時期に自ら造悪無碍を否定した、それが平雅行氏から「蹉跌」と評されているのは周知の通りであるし、今井氏の基本的認識もここに立脚している。この点で、今井氏の論理は破綻している。むしろ、今井氏の論法は善鸞の個人的資質に問題を矮小化しているのではないか。⁽⁶⁹⁾ 私は、逆に善鸞が東国門徒と共鳴したとする方が、教理的必然性や親鸞との関係からも妥当だと思ふ。つまり、彼は「賢善精進」から「造悪無碍」肯定に「転向」してしまったと考えるのである。善鸞義絶問題は、史料上の制約から議論を深め難いのだが、こうした視座から見直される必要があると考へる。むしろ東国に於ける造悪無碍勢力の根深さの傍証として扱うべきであろう。その意味で、「かかる時も他の本尊をばもちいず、無碍光如来の名号ばかりをかけて一心に念仏せられけるとぞ」（『慕婦絵詞』巻四第一段）を引いて、黒田俊雄氏が、善鸞をして「一向専修」、即ち造悪無碍の立場に組み入れている方がはるかに妥当

であると思う。

但し、東国の異安心問題における造悪無碍運動を、惣領（領主）―庶子（名主）―在家農民からなる鎌倉に於ける惣領社会の枠組みにのみに限定し、惣領対庶子・在家農民の階級的対立に帰し、中間階層である庶子の動向がそのスタンスの決定に大きな意義を果たしたとみる黒田俊雄氏の見解は、多少問題があると思う。

この庶子を重視する見解は、親鸞の東国帰依基盤に関する家永三郎氏の所論の影響を受けているのだが、⁽¹⁾在地領主層もまた帰依基盤に組み込み得ることに注意しなければならない。むしろ社会的影響という点ではこちらの方が深刻だったのではないか。

つまり、九品来迎にみたように、造悪無碍とは、「諸行往生」という顕密体制のイデオロギー闘争における武器である。故に、これは中央荘園制そのものに対するプロテストという、より大きな範囲で見ることが可能はずである。それ故、東国在地領主層の一部もまた畿内の領家・本所の支配への対抗として浄土真宗を受け入れ得たのである。また、それ故に、大きな政治問題化したのであり、権門体制を基本的に支持する鎌倉幕府によって禁制を加えられることになったのである。

第三章 最後

以上から、九品来迎図は、実際の用途としては建築装飾以上の意味を持たず、建築を含む文化史上の変化の中で衰退せざるを得なかったけれども、社会の意識や在り方を無自覚的によく示すものであるということが理解されたと思う。

とは言え、私は、かつて九品来迎図の衰退原因として文化史上のそれを強調し過ぎたかもしれない。⁽²⁾むしろ、顕密体制の弛緩がそのままその支配イデオロギーであった九品来迎の社会的重要性を減じていったのが最大の衰退原因と言うべきなのかもしれない。

本論は、史料の極端な物理的制約もあり、史料の博引旁証やモノグラフの蓄積による帰納的「実証性」はない、と責めらるるかも知れない。が、最後に弁明が許されるならば、原勝郎博士の名著『東山時代に於ける一縝紳の生活』の冒頭の次の言を以て之に代えたいと思ひ、曰く「読者あるいはこの論文を以て帰納によらざる空論なりとし、あるいは帰納と見せかけた演繹論だと評するかも知れぬが、予はひたすらに帰納を繰り返すことを以て史家の任務の第一義だと考へておらぬ」。

注

- (1) 田口栄一「阿弥陀九品来迎図の系譜―平等院鳳凰堂扉絵を中心として―」『平等院と中尊寺』名宝日本の美術九卷（小学館、一九八二年）。
- (2) 天喜元年（一〇五三）の平等院鳳凰堂壁画、天永三年（一一二二）頃の鶴林寺太子堂仏後壁表面画、鎌倉時代末期の灌上寺蔵絹本著色画三幅。
- (3) 『史学雑誌』一〇九編五号（史学会、二〇〇〇年）「一九九九年の歴史学界―回顧と展望―」古代・美術史部門（稲木吉一執筆）。
- (4) 中村興二「浄土教絵画」京都国立博物館編（平凡社、一九七五年）原注33、一八三頁。
- (5) 清水善三「来迎図の展開」『京都大学文学部紀要』九号（京都大学文学部、一九七九年）でも、この中村興二氏の考え方を敷衍して、①画中に往生者を描くこと、②斜め構図の形式、③鎌倉時代の空間意識の三点が相互に深く関連していたとする。
- (6) 泉武夫「浄厳院本『阿弥陀来迎図』について―平安時代来迎図の一遺例―」『ミュージアム』三七〇号（東京国立博物館、一九八二年）。
- (7) 清水善三「仏教美術史の研究」（中央公論美術出版、一九九七年）第一部再録「来迎図の展開―来迎の「場」―」追記。
- (8) 田口栄一「阿弥陀九品来迎図の系譜―平等院鳳凰堂扉絵を中心として―」『平等院と中尊寺』所収、第四章第一項「当麻曼荼羅と東塔常行堂壁画」。
- (9) 中村興二「浄土教絵画」二〇六一―〇頁で整理されたものを、田口氏は踏襲している。

- (10) 井上光貞『新訂 日本浄土教成立史の研究』(山川出版社、一九七五年) 第三章第二節「聖・沙弥の宗教活動」。
- (11) 山本信吉「法華八講と道長の三十講」『佛教藝術』七七・七八号(毎日新聞社、一九七〇年)、高木豊『平安時代法華仏教史研究』(平楽寺書店、一九七三年) 第四章「法華講会の成立と展開」。
- (12) 『空也誄』、このテキストに関しては、平林盛得『聖と説話の史的的研究』(吉川弘文館、一九八一年初版、頁は一九九六年の第二版による)、二二―二三頁の補を参照のこと。
- (13) 『本朝文料』卷十所収、慶滋保胤作「六波羅蜜寺供花会詩并序」。
- (14) 大石良材「九体阿弥陀堂小論」赤松俊秀教授退官記念『国史論集』(同事業会、一九七二年) 四四七頁。
- (15) 「九品来迎」は直接的に來迎表現を伴う概念と捉え、「九品往生」とは浄土得益後の蓮華化生表現、或いは來迎表現を伴わない九品阿弥陀の造形を包含する美術史上上の概念と定義できる。
- (16) 磯波恵昭「九体阿弥陀像の展開―九体阿弥陀像から九品阿弥陀像へ―」『日本文化史研究』二七号(帝塚山短期大学日本文化史研究会、一九九七年)。
- (17) 井上、四三七頁。井上氏は同書、一九八頁で「功德主義」とも呼称している。この両用語はよく混用される。
- (18) 速水侑『平安貴族社会と仏教』(吉川弘文館、一九七五年)。
- (19) 速水侑『平安貴族社会と仏教』一〇八頁。
- (20) 武笠朗「平清盛の信仰と平氏の造寺・造仏(上・下)」『実践女子大学美学美術史学』一三・一四号(実践美学美術史学会、一九九八・一九九年)での「数量功德主義」という言説はまさに速水氏の概念そのものと言って良い。その結果、千僧供養等の「千」という数の意味を「信仰の形式化」「膨大な資金力」という側面でしか把握できず、これら法会の有する意義を「清盛の個人信仰」に矮小化している、と言える。これが「個の信仰」のシエーマに合致しているのは、速水氏の場合の適用を自白するに等しい。「千」という数は、直接的な教理的意義の有無にかかわらず、宇宙論的意味を持ち、法界衆生平等利益の仏教的利他精神の発露であると把握すべきである。これは、後述する「徳政」観念に依拠し、濃厚な政治性を帯びていた。清盛の「平氏政權」(「國政に重大な影響力を保持する新興の武家有力権門」)の棟梁という実体からすると、清盛の「私」とは単なる「個人」とは違うという側面もあることを忘れてはならず、「私」(「個人」)の図式の適用は修正すべきであると思う。それは、王家の造像で「千」に執した造仏事業が展開されることから明白で、逆に清盛の「千」への執着の源泉が、この院の宗教政策の模倣に胚胎するを思わ

せる。故に、武笠氏の如き「公」「私」概念の範疇は再考の要がある。

- (21) 速水侑『平安貴族社会と仏教』一一―二頁等。
- (22) 瀧波護『唐中期の仏教と国家』『隋唐の仏教と国家』中公文庫と173 (一九九九年) 一三二頁、初出は福永光司編『中国中世の宗教と文化』(京都大学人文科学研究所、一九八二年)。
- (23) 塚本善隆『支那仏教史研究 北魏篇』(弘文堂書店、一九四二年) 所収、「龍門石窟に現れたる北魏仏教」。
- (24) 濱田隆『立像阿弥陀来迎図成立史考』『佛教藝術』二二六号(毎日新聞社、一九七九年)。
- (25) 佐藤弘夫『神・仏・王権の中世』(法蔵館、一九九八年) 四五―三頁。
- (26) 平雅行『井上光貞氏の浄土教研究についての覚書』『新しい歴史学のために』一九二号(民主主義科学者協会京都支部歴史部会、一九八八年)、同『日本中世の社会と仏教』(塙書房、一九九六年) に修正再録。
- (27) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』(岩波書店、一九七五年)。
- (28) 平雅行『日本中世の社会と仏教』。
- (29) エミール・マール『ヨーロッパのキリスト教美術―12世紀から18世紀まで―』岩波文庫青五六五、一一―二(一九九五年)。
- (30) 井原今朝男『日本中世の国政と家政』(校倉書房、一九九五年)、特に第II部「国家儀礼と公事」第五章「中世国家の儀礼と国役・公事」第三節「国家儀礼の浸透と民間儀礼」。
- (31) 久野修義『中世寺院と社会・国家』『日本史研究』三六七号第三節「鎮魂―平和―徳政」、同『日本中世の寺院と社会』(塙書房、一九九九年) 第二編VIに再録。
- (32) 海老名尚『鎌倉の寺院社会における僧官僧位―鎌倉幕府の宗教政策解明の一視点―』福田豊彦編『中世の社会と武力』(吉川弘文館、一九九四年) 等を参考にした。
- (33) 遠藤基郎『過差の権力論―服部早苗編『王朝の権力と表象―学芸の文化史―』叢書文化学の越境4(森話社、一九九八年)を参照のこと。
- (34) 注(20)参照。なお、これは井原今朝男氏の指摘による権門家政の国政補完機能と関連して考えられるべき問題である(前出『日本中世の国政と家政』参照)。
- (35) 有賀祥隆『仏画の鑑賞基礎知識』(至文堂、一九九一年) 二三八頁。

- (36) 『世界四大文明 中国文明展』 展覽会図録 (NHK、二〇〇〇年) 一五三頁参照。
- (37) 但し、張敬鬼造像記の功德主義も単に「個人性」に帰すべきものではなく、三階教の登場を控えていた北斉の末法思想成熟による仏教的「利他性」も原因として考えねばならず、平安時代後期作善の特質と通じる点がある事は、今後の研究に委ねたい。現在は純粹に「個人性」に依拠する「数量功德主義」が存するかは、私個人としては慎重にならざるをえないものと推測している。
- (38) 磯波恵昭「九体阿弥陀像の展開—九体阿弥陀像から九品阿弥陀像へ—」『日本文化史研究』二七号(帝塚山短期大学日本文化史学会、一九九七年)。
- (39) 曾根正人「古代仏教界と王朝世界」(吉川弘文館、二〇〇〇年) 第四部「王朝社会と仏教」第二章「藤原道長の下品下生往生—『栄華物語』における二つの浄土信仰—」では、『栄華物語』卷三十の道長下品下生往生譚(威子夢告譚)を、作品世界での道長の「権者」的性格から逸脱する異例と規定し、その威子夢告譚の採用動機を、墮地獄の恐怖を背後にした作者の信仰に帰している。概ね妥当な意見と思う。威子夢告譚の出所は明言していないが、恐らく仏家の偽作によるものであるろう。が、これについては後考を俟ちたい。いずれにせよ道長下品下生往生譚は、あくまで「例外」である点が重要な点である。
- (40) 津田左右吉『文学に現はれたる国民思想の研究』一卷—「貴族文学の時代」(岩波書店、一九五一年) 三八五頁。
- (41) 大原嘉豊「平等院鳳凰堂本尊後壁表面画主題に関する試論」『佛教藝術』二四七号(一九九九年)。
- (42) 本章第三節参照。
- (43) 大原嘉豊「中世前期史上に於ける九品来迎図の位相—岩崎鉢形嶺経塚出土滑石製弥勒如来坐像台座刻銘を中心に—」『佛教藝術』二四三号(一九九九年)。
- (44) 平岡定海『東大寺宗性上人之研究並史料』(日本学術振興会、一九六〇年)。
- (45) 速水侑「弥勒信仰—もう一つの浄土信仰—」日本人の行動と思想、一二卷(評論社、一九七一年)。
- (46) 大原嘉豊「平等院鳳凰堂本尊後壁表面画主題に関する試論」『佛教藝術』二四七号。
- (47) 小川弘和「古代・中世国家と領支配」(吉川弘文館、一九九七年)。
- (48) 松尾剛次「勸進と破戒の中世史—中世仏教の実相—」(吉川弘文館、一九九五年) 三三三頁。
- (49) 磯波恵昭「南都の浄土信仰と造像活動の一形態—迎接房経源と浄瑠璃寺九体阿弥陀像をめぐって—」『奈良学研究』二号(帝塚山短期大学、一九九九年)。

(50) 河音能平『中世封建社会の首都と農村』（東京大学出版会、一九八四年）第六章「丹波国田能庄の百姓とその『縁共』について―中世前期村落における小百姓の存在形態―」。

(51) 『鎌倉旧仏教』日本思想体系15（岩波書店、一九七一年）「興福寺奉状」〔第六暗浄土失〕三二―四頁。

(52) なお、九品を三品に分けて別堂に安置するのは、東京都浄真寺九体阿弥陀像に見られる。これは、寛文四年（一六六四）から四年がかりで木地が完成し、現在地へ移転後の元禄十一年（一六九八）に九品仏堂（三仏堂）が完成した。上中下生を各々定印・說法印・来迎印で区分し、上中下品を指の捻じ方を違えることで区分する。即ち、上品は第一指と第二指を、中品は第一指と第三指を、下品は第一指と第四指を捻ずるわけである。この印相は、元禄三年（一六九〇）開版の『仏像図彙』と全く同一で、印相によって完全に九品差異化された現在通行の九体阿弥陀像である。これは、明らかに浄瑠璃寺とは異なり、階層性に比重が強化されたものと言える。

(53) 小川貫弑「浄土教受容の一形態―常行堂と十六観堂―」『日本仏教学会年報』二〇号（日本仏教学会、一九五五年）参照のこと。なお、これは、現在は憶測の段階にとどまり、いずれ詳論したいと考えている。

(54) 井上光貞、一三六―一三七頁では、源信『往生要集』の九品差異化動機の希薄さが指摘され、往生の可否が前面の問題に浮上していることにその原因を見いだしている。これは確かにそうであろうが、この当時の身分意識に代表される社会のあり方もそうした九品階位に関する問いを切実に生み出す状況になかった点も考慮されるべきと思う。

(55) 瀧上寺本九品来迎図に関する以下の論述は、大原嘉豊「瀧上寺本九品来迎図に関する考察―平安時代から鎌倉時代に至る九品来迎図の展開と関連して―」『佛教藝術』二三四号（一九九七年）を基にしている。

(56) 西山全書、二卷（文栄堂書店、一九三三年）、原漢文。

(57) 笠松宏至「仏物・僧物・人物」『思想』六七〇号（岩波書店、一九八〇年）、「法と言葉の中世史」平凡社選書86（一九八四年）に再録。

(58) 佐藤弘夫『神・仏・王権の中世』二〇〇頁。

(59) 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』（史学研究会、一九九七年）、末木文美士「鎌倉仏教形成論―思想史の立場から―」（法蔵館、一九九八年）第一部第二章「顕密体制論の再検討（二）―平雅行著『日本中世の社会と仏教』をめぐって―」。

(60) 袴谷憲昭「明恵『摧邪輪』の華嚴思想」『華嚴学論集(鎌田先生古稀記念会編)』(大蔵出版、一九九七年)原注8、八五三頁に、日本中世の「正統」「異端」問題の考察に、西洋的 orthodoxy—heterodoxy の関係の考慮を促しているが、むしろその概念そのものの孕む問題が該時代研究に混乱を惹起していた側面がある。その必要性を充分認めたらうと、以下の論の如き、社会的・政治的視座が要求される点は、改めて強調しておきたい。

(61) 末木氏は、「著者(平)は、(専修念仏・日蓮・道元を一括した)『異端派』の特徴として、『仏法の一元化』を挙げるが、それは念仏でも『法華経』でもよいような一元化なのであろうか」(末木文美士『鎌倉仏教形成論—思想史の立場から—』第一部第二章第三項「異端派をめぐって」六四頁)という批判に端的に伺えるように、平氏の学説を完全に誤認している。

(62) 松尾剛次「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)。

(63) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』四五九頁。

(64) 磯波護「唐代における僧尼拜君親の断行と撤回」『東洋史研究』第四〇巻二号(一九八一年)、同『隋唐の仏教と国家』中公文庫(一九九九年)再録。

(65) 塚本善隆「シナにおける仏法と王法—宮本正尊編『仏教の根本真理—仏教における根本真理の歴史的形態—』(三省堂、一九五六年)。

(66) 但し、日本近世の特質と中国近世の特質を同じものとは考えていない。個々別々に、該地域の歴史から見た相対的設定で、中国近世の成立を北宋時代に置いたのである。勿論、内藤湖南と同様、特に政治運営形態に時代区分のメルクマールとして的重要性を認める立場を私は支持する。

(67) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』IV「鎌倉仏教における一向専修と本地垂迹」三「東国社会の宗教意識(一)—本地垂迹説について—」。

(68) 今井雅晴「善鸞と初期真宗教団」桜井徳太郎編『日本宗教の正統と異端』(弘文堂、一九八八年)、同『鎌倉新仏教の研究』(一九九一年)に補訂再録。

(69) なお、今井雅晴『親鸞と本願寺一族—父と子の葛藤—』(雄山閣出版、一九九九年)四三頁では、関東門徒団の方が呪術的神仏習合的信仰に変質したというニュアンスで書かれるに至っており、こうなると善鸞派遣の意義すら喪失しかねない本末を転倒した議論ならざるを得ず、今井氏の論理は迷走している。

(70) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』IV「鎌倉仏教における一向専修と本地垂迹」四「東国社会の宗教意識(二)―異安心についで―」。

(71) 家永三郎「親鸞の宗教の社会的基盤」『大法輪』一九五〇年八月号(大法輪閣)。

(72) 大原嘉豊「場と絵画―九品来迎図の展開を一例として―」『京都大学文学部美学美術史学研究室研究紀要』一九号(一九九八年)。

(付記) 本論は、一九九九年十月二十八日に中世史研究会で行った「美術史学における顕密体制論」と題する発表を大幅に増補改訂したものである。なお、本論は二〇〇〇年五月二十三日に京都大学大学院文学研究科により認定された課程博士論文『日本九品来迎図研究』の序論・第一部第一一篇の一部・結論に相当する部分を論文化したものであり、論文公開の責の一端を担うことを付記しておく。

(筆者 おおはら・よしとよ 京都大学人文科学研究所助手／美術史学)

A Discussion on the Possibility to apply *Kenmitsu-taisei-ron* to the Study of *Kubon-raigo-zu*

by

Yoshitoyo OHARA

Research Associate, Department of Oriental Studies
Institute for Research in Humanities
Kyoto University

This paper seeks to address two phenomena about *Kubon-raigo-zu* (painting showing nine grades of Amida's descent) and explain why they happened.

1. *Kubon-raigo-zu* was originated in China. In medieval Japan, it was developed into a very different form, and attained greater prevalence than previously in China.
2. In Heian period, *Kubon-raigo-zu* did not show the difference of the nine grades. But in Kamakura period, the difference between grades was greatly emphasized.

In regards to the second phenomenon, although the concept of *Kubon-raigo* was originally related only to the problem of religious ability, it was in medieval Japan often confused with contemporaneous social hierarchy and at times unconsciously applied to the making of a strong ruling ideology. I think this fact can be explained by *Kenmitsu-taisei-ron*.

Hideo Kuroda first proposed this hypothesis in the 1970's. He believes that religious schools like Tendai, Shingon and Nanto-rikushu had strong religious and political ties to the emperor's authority. Through their religious authority, they reinforced the emperor's political weakness and attained great power to influence national politics. The concept of *Kubon-raigo* gradually became central to the ideology of this religious-political system, or what Kuroda calls *Kenmitsu-taisei*. The reason why the difference of nine grades became emphasized in Kamakura period, I believe, was linked to the criticism by the Jodo school concerning *Kenmitsu-taisei* doctrines. Honen, founder of the Jodo school, denied all good religious behaviors except invocations to Amida Buddha for the hope of rebirth in the Pure Land after death. But the concept of *Kubon-raigo*, which was based on the idea that all good religious behaviors like building temples or devoting offerings to monks is necessary to be reborn in the Pure Land, urged the believers to do as much as possible, should they desire a higher grade in afterlife. Therefore,

advocates of the *Kenmitsu-taisei* emphasized their central doctrine, *Kubon-raigo*.

This conclusion also helps explain the difference in appearance between *Kubon-raigo-zu* in Japan and those in China. In China, with a few exceptions, such intimate ties between Buddhist schools and the authority of the emperor did not exist. This fact can be substantiated by the idea of *Souni-Fuhaikun* (sengni bu bai jun : 僧尼不拜君), which proposes that no laws for the laity be applied to monks and nuns, as they had already abandoned worldly life. Granted this was the case, there was no need for them to bow to the emperor. It was thus natural that *Kubon-raigo-zu* had not attained great popularity in China.

The Ideals and Difficulties of “Wirklichkeitswissenschaft”

About the Sociological Theory of Hans Freyer

by

Michiko MIYATAKE

Graduate Student of Sociology

Graduate School of Letters

Kyoto University

In this paper, I examine the works of Hans Freyer, a sociologist who was famous for his “sympathetic” attitude towards the Nazi Regime. His works were rather “louche” (equivocal), in the sense Pierre Bourdieu used when he called Heidegger a “louche” philosopher.

Freyer was very popular during the Weimar Republic period, especially among the younger generation. He was a typical intelligentsia of his time. Born in 1887, he was deeply influenced by the German Youth Movement, and so he volunteered in 1914 to fight on the western front for 4 years. Attaching some importance to real human life, he criticized traditional sociology as abstract and impractical. He advocated the “Wirklichkeitswissenschaft” (real science), the study of the contemporary social crisis in his sociological main works, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* and *Einleitung in die Soziologie*. In the last part of *Einleitung*, he questioned what kind of will could change the existing social order. To answer this question, he is said to have written the famous *Revolution von Rechts* in 1931.

In *Revolution*, Freyer proclaimed that a new kind of revolution was just about to begin, and that it would solve the old fashioned class-conflict problem which