

第一節 総括 ― 荘園社会の宗教構造

以上、七章にわたって考察を展開してきた。分析の素材および論点とも多岐に亘ったため、ここで論旨の概括をし、そののちに研究史に対する提言と展望の叙述を行なうこととしたい。

まず、前提を再確認しておこう。荘園における神社には、原初的に①百姓の建立によるもの、②在地領主によるもの、の二系統が考えられ、その上部構造として③荘鎮守が継承もしくは新たに建立されて存在する。①は領家より免田を与えられ、僧侶・神主職も領家の補任にかかる。②に対して、領家は原則的に干渉せず、僧侶・神主職の補任も在地領主の権限の内部で行なわれる。③は特に①の構造を吸収・止揚した上で形成され、荘園社会においては超越的な上部構造として存在する。以上に則り、考察の成果を概括しよう。

(一) 在地の寺院においては、荘官名主を檀越層として、聖俗にわたる「結縁」の集団が形成されている。そこで行なわれる法会については、特に追善供養が重要であり、それが早期から寺院と墓所とを結びつけた要因である。供養に参加する人々にとつては、願主等に結縁して父母（直系血族）の往生を願うことで、相互の家における「没後報恩」の営みを確認し合い、観念上の直系的結合を強める社会的機能を有した。在地社会における寺院法会は、早期から父祖の「没後報恩」と人々の往生願望の組織化に関わっていた。

(二) 在地の神祇については、交通体系による流動性と諸権門への兼属性、特に神人の往来に伴い、特定の局面に照応する数多の神性という重層性が形成されていた。こうした拡散性を孕む一方で、経営基盤として地域を編成しようとする鎮守の組織によつて、擬似的・観念的統合の模索が開始される。さらに領家による土地支配により、鎮守はその所領に内包され、組織・祭祀への介入を受ける。これにより、領家と鎮守の間に微妙な均衡を孕みつつも、所領の一体性が保持された。結果として、住人の心性においては、生活の各局面への効用を有する神性と、それを住地原理によつて規制する地主神の観念の併存する状況が生まれた。

(三) 在地領主（地頭御家人）の氏神・氏寺は、これらの神社とは存在形態を異にしている。職の補任は給免の範囲内で処理され、基本的に領家は干渉しない原則があった。地頭御家人は、父祖への「報恩孝養」の表現を基盤として、独自に持仏堂・氏寺を建立し、さらに中央大寺社の信仰に触れ、氏寺の末寺化を進めていった。その過程で氏寺は異質の僧伽原理を獲得し、在地におけるその公共性を高めていく。また、武士の氏神は用水系との関連から、在地にお

ける農耕神事に結びつく可能性を有した。地頭による勸農は、極めて宗教的な次元に関わったと考えられる。荘鎮守の祭祀・修法については、武士の参加が基本的であるものの、そこからの離脱については様々な路線が模索されている。武士は新たな信仰を在地に持ち込む結節点として機能しており、武士団による独自の宗教的紐帯が形成される事実も認められる。

(四) 以上のような寺社が併存しつつ、荘園にはより上部の宗教組織としての荘鎮守が存在した。しかし、荘鎮守は決して従来のように領家によるイデオロギー支配の末端としては評価できない。領家による荘鎮守の建立には、確かに惣荘へ宗教的慈恵を及ぼそうとする理念が見出されるが、それは立荘当初の理念にとどまり、その実効性には大きな限界を有していた。その限界とは、①荘鎮守による影響力の地域的限界、②荘鎮守そのものに対する領家支配の限界、という事実である。在地社会において、鎮守すなわち集落を超える上位の神仏が重要性を有したことは事実であり、それは在地諸階層による宗教的融和を体现する場でもあった。しかし、荘鎮守そのものは独自の運動体であり、多分に領家からの離脱傾向を示していた。鎮守への信仰と領家への信仰は、決して同義ではない。

(五) 以上を前提として、荘園社会における宗教構造は次のように概括することができる。村落においては、①名主百姓の寺堂・小社、②在地領主の氏神・氏寺が排他的な形で存在し、基本的に①の寺堂は葬送、小社は勸農の機能を有したと考えられる。②の氏寺は墓所・持仏堂から発展し、独立した伽藍を構成する指向を有し、氏神は自己の家系への認識を促す他、地域の勸農にまつわる觀念の核に位置する。②は特に在地領主の集団的個性に規定され、外部からの異質性を持ち込む結節点としても機能した。以上を基盤として、③荘鎮守が超越した上部構造として君臨するが、それは決して自然史的な発展ではなかった。すなわち、在地の神仏の吸収と寺社の編成、開発願望への対応、諸階層の願望に基づく祭祀・修法の主催を通して、諸階層の現世・来世にわたる欲求を引き付け、免田・寄進を獲得する形で組織の拡大が図られる。それは同時に、惣荘という領域そのものの觀念的編成の過程でもあった。

以上の考察過程で抽出された民衆願望としては、A 固定的社会構造を基盤とする開発とその宗教的表象としての寺社建立、B 現世での種々の局面における効能、C 父祖への追善の重要性と浄土往生への願望、D 以上を可能とする地域的鎮守への信仰、などの要素が挙げられる。これらは、いわゆる鎌倉新仏教よりも、旧仏教の改革派すなわち遁世僧・禅律僧と呼ばれる人々によって達成されると考えられる。それ故、ここでは鎌倉初期の重源と後期の叡尊を採り上げて、その活動の民衆史的意義を述べてみたい。

(六) 重源による大勧進事業の目的は、年貢の増産を狙った田地開発と輸送の円滑化であり、宋から移入された先進技術の投入、周辺への神仏への結縁が重要な機能を担った。それは開発にまつわる危険性を、技術と観念の両面において除去するものであった。諸国別所の他にも重源は、湯屋(風呂)・阿弥陀堂を対とした小別所を設置している。具体的には、民衆に種子農料を下して開発を進め、その可視的表象として別所を建立するという形態をとった。これは、開発にまつわる社会構造の結晶としての神社建立という従前の文脈に合致するものであった。当該期における民衆願望は、現世を「安穩」ならしめるための田地の安定化や開発、後生の菩提を確信させる「浄土」の提供などだが、重源はこれらを察知し、具体的な災害除去や治病施薬などの慈悲により民衆を引きつけていった。以上は、民衆の開発願望および社会構造の可視的表象としての神社建立への願望を吸収する聖・神人層の活動の最高形態と評価される。

(七) 勲尊の殺生禁断活動は、自誓受戒に基づく如法な戒律を根底に置くが、その独自性は、戒律の講説に基づく殺生禁断状の提出という新たな「禁断」の方法を確立した点にある。これによって、寺院は結界の再確認を行ない、地頭領主は殺生罪業観を基盤として戒律を受容する。しかし、その影響は十分に屈折した事態を生み出した。寺院については、境内郷における百姓層の座的関係を基礎として「禁断」が受容されるが、それは共同体による生産領域の確保とその宗教的宣言という機能を有した。その基盤には、寺院建立当初からの住人による強固な座的構造の存在がある。また地頭御家人による殺生禁断は、所領における狩獵・漁撈を荘務手続きに則って荘民に及ぼすものだが、これによって地頭による山野河海の占有が、やはり宗教的宣言を伴って無条件に承認される。本来、戒律授受の表現であり、個人の誓約に過ぎなかつた殺生禁断は、化教による社会への伝播を旨指した時、荘園制および荘園内部において展開していた社会関係により、その受容という次元において大きく変容を迫られたのである。それは一方で、荘園およびそれに準ずる領域が宗教的意義を付与される過程でもあった。

先に指摘した民衆願望の要素は、遁世僧に分類される鎌倉期の高僧により大きく組織化され、宗教的社会運動の潮流を形成した。開発の宗教的表象としての神社建立という前提は、現世での効能、特に開発と田地の安定化を促すものとして、大規模な開発運動をもたらした。それは、別所・末寺の形成により、死者追善および浄土往生への願望を充足させる機能を随伴した。在地神社は既に、一定の領域に随伴する観念的存在、すなわち地域的鎮守として存在していたが、右の潮流に影響を受け、念仏・戒律などを外皮としつつ、より強固な領域概念と社会関係を獲得していくと見られる。

第二節 研究史への提言と展望

以上、論旨の概括を行なった。序章で掲げた研究史上の問題点は、①浄土教研究における民衆概念の曖昧さ、②顕密体制論による荘園制支配イデオロギーの過剰な評価、という二点であった。これに対して本研究では、(1)荘園文書を素材として、民衆概念を田堵・名主層に相当するものとして考えること、(2)荘園制支配イデオロギーの相対化を目指すこと、という課題を提示した。概括した成果により、独自の立論も可能になったと考えられるため、本節では右の問題点につき、如何なる批判が可能であるかを考えてみたい。

まず、①(1)の点について。本研究においては、民衆概念の中核に田堵・名主層を置き、さらに荘官層・在地領主層をも分析の対象とした。荘園史研究の概念からすれば、荘園における生産と徴収の基盤すなわち被支配の中核は名主層であり、この点で彼らを民衆概念の中核に置くのは妥当である。さらに、名主層が寺社建立の担い手の中核を占めることは、第四章における考察からも明らかであろう。より広い地域における鎮守の建立に関しても、名主層は座的構造を保持したまま、その下部組織に食い込んでいる。

彼らの現世願望については、開発によって獲得された領域の確保への欲求に見る通り、「土」「地」に対する強い拘泥が看取される。勝俣鎮夫や藺部寿樹が指摘するように²⁾、中世における土地と開発者の関係は、本源的で断ち切り難いものとして考えられていた。それは土地の神に祈りつつ、新たな土地に息を吹き込んだ者だけが持ち得る関係である。土地の所有は近代的な意味のそれではなく、神仏の世界との交渉によって保障され得るものであった。赤松俊秀が指摘したような、耕作権の容認による農民の「生きる喜び」「前途の光明」は³⁾、具体的には右のようなものとして提示されるべきであろう。それは開発願望の発露であり、それが達成されたのちには、土地との分かち難い結びつき希求である。

一方、来世願望については、浄土往生への希求が圧倒的である。それは父祖追善を先として、自身もまた往生に連なることを求める願望であり、これには寺院における法会や建造物などの可視的な装置が不可欠であった。荘園における寺院は、特に荘鎮守級のものであれば尚更、広範な階層を引きつけるため、上述のような現世・来世願望に答えなければならなかったのである。

既に久野修義によつて指摘される通り、平安後期の聖は別所近辺の開発を手がけており、しかも別所は広義の末寺として、迎講などを開催しつつ、広汎な階層に開放されていた⁴⁾。民衆の開発および浄土への願望は、既に聖によつてその一部が担われていたと考え

るべきだろう。その活動は、民衆の現世・来世願望に対する具体的な救済に他ならない。平安期以降の「聖」像は、この点で従来とは相当に異なつたものとして現れてくるだろう。

すなわち「閑寂の地で念仏・法華三昧に没頭する聖」という像は、むしろ「可視的・体感的・現実的な装置を設定することにより、他ならぬこの現世で民衆願望に応える救済者」という像に転換される必要がある。しかも、それは荘鎮守級の寺院において達成されていた動向と、大きく異なるものではない。田堵・名主層の願望から見た場合、顕密仏教的な秩序の末端に連なる荘鎮守と、聖によつて開創された別所とは、そこに籠められた思想内容、各装置の果たす機能から見て、異質のものとは見做せないのである。平雅行は、聖による民衆布教を従来よりも低く評価し、在地社会への宗教理念の浸透は、荘園制の確立に伴う宗教領主の宗教支配によるとした⁽⁴⁾。

しかし、聖が中央大寺社の神経組織の末端として活動しており、かつ荘園制的な領域の形成にも関わつていたのであれば、その「布教」の重要性は明らかであろう。すなわち、顕密仏教勢力との関わりを認める以上、聖による「布教」を特別視する必要はない。また、民衆における希求という点では、在地社会における重要性も明らかであり、だからこそ鎌倉後期に至つても、組織化された勸進聖の集団がなお各地で必要とされたのである⁽⁵⁾。

こうした前提を設けることにより、鎌倉期における仏教の展開についても一定の提言が可能になる。聖が右のような存在をとるものとすれば、その発展形態はもはや法然・親鸞・日蓮などの祖師ではあり得ない。その信仰内容や活動から見ても、右のような聖像とは大きな断絶が存在するからである。第六章で検討したような活動内容の一致から鑑みて、聖の発展形態は重源を嚆矢とする大勸進の系統、具体的には真言律や臨済禅の僧侶らに求められなければならぬであろう⁽⁶⁾。そして、このように捉えることにより、逆に民衆における聖という存在の重要性が確認される。民衆は、現世における具体的な救済、それを前提とした上での来世像（浄土）の現出を希求したのであつて、それは十世紀末から十三世紀にかけての、通時的な願望と言つてよい。それは日常的には荘鎮守級の寺社によつて充足されており、非日常的には新たな信仰を持ち込む「聖」層によつて補完的に達成・強化されたことになろう。

次に、①②の検討に移ろう。序章に述べた通り、これは平雅行によつて打ち出された「荘園制的宗教支配による、民衆への宗教理念の浸透」というシエーマである。

平の所論については既に、遠藤美保子による根底的な批判が存在する⁽⁷⁾。遠藤の批判は、平による(1)「中世宗教が、社会のあり方を規定する根本的分野である」とする前提、(2)経済的政治的支配の

道具という宗教理解、の二点に関わる。(1)について、遠藤は「社会制度や文化の原動力が宗教であったことと、制度や文化の粉飾としての表現形が宗教であったことは同じではない」とした上で、「平においては概して、社会運動（世俗的闘争）が先に存在し、思想はそれを支える道具であり、運動の瓦解が思想を忘れ去られたものにするという図式が提示されている」と批判する⁽²⁾。(2)については、領主が神仏の威力を搾取の手段としている、との認識で民衆が神仏への反逆を正当化するために造悪無碍説を構想したわけではなく、結果として反逆となったとしても、初めは後生の不安、一般的な意味での死後に関する恐怖が、人々を浄土宗に向かわせたのではないかと、と提言している。極めて抽象度の高い問題だが、本研究ではあくまで荘園社会を考察の対象としたため、右の点を荘園領主による宗教支配に限定して考えたい。

問題としたいのは、荘園領主による宗教支配とされるものの実態である。既に殺生禁断に関しては、序章に例を挙げて、その実効力への疑問を呈した。また、神人の往来による信仰の伝播が起り得るということは、荘園内部が一色の神仏によって支配されるものではないことを示している。荘園領主による支配に関しても、領家あるいは本寺からの分離傾向が見出され、むしろ独自の運動体として惣荘を境内郷的に編成する過程が看取される。鎮守が荘園社会において重要性を有したことは明らかだが、それは荘園領主による宗教支配を体现するものとしては機能し得ないのである。

だとすれば、平が言うように、中世的異端の成立は、果たして荘園支配イデオロギーによって抑圧された人々の現世的救済願望を基盤としていたのだろうか。本研究で明らかにした通り、田堵・名主層が、荘園制およびそこにまつわる宗教性を「克服されるべき桎梏」と把握していたということがあるまい。むしろ、荘園制や荘園領主の存在は、彼らにとって「安住すべき秩序」として把握されていたように思われる。彼らの現世・来世願望は、在地寺社における修法・祭祀、中央の新たな宗教的潮流を伝える聖などの来訪によって充足されていたのであり、荘園制支配の克服を潜在的に志向して新仏教が受容されたことはないだろう。

研究史に対する平の所論の大きな貢献は、黒田俊雄の方法論を受け、荘園文書を宗教史の素材に措定したことである。しかし、その必要性を指摘した以上、荘園領主側の呪詛的文言に注目するだけでなく、さらにそれによって民衆の実態を考える必要があった。その成果に立った上で、荘園制支配に指弾された人々、抑圧された人々が、現実に祖師の言う此岸の平等と現実的解放を望んでいたかが逆照射されるべきであろう。論の展開上、荘園文書の解析は、その後の研究においても続行されるべきではなかったろうか。

本研究では、中央大寺社に残存する史料を扱いながらも、荘園領主による言説を相対化する作業を行なった。分析の対象とした在地寺社は、いずれも顕密仏教の粹を外れる存在ではなく、この点で顕密仏教勢力の大きさは動かし得ない。しかし、宗教が支配に転化する際の実効力に関しては、在地社会による規定性が大きい。鎮守ですら、領主支配から離脱する可能性を有していたことを念頭に置く必要がある。顕密仏教の存在を前提としつつも、在地社会の実態に焦点を当て、宗教をめぐる領主・荘民など種々の因子の相互規定性を探る姿勢は、今後も継続すべき方法論であると考える。

最後に、本研究から発展的に言及し得る問題について、幾つか指摘しておきたい。ここでは大きく、①地域社会論、②惣村および宮座論、③鎌倉仏教論、以上三点との関連を挙げよう。

①地域社会論について。本研究においては、荘園社会を一個の地域として扱ったが、近年では国・郡的な宗教秩序についても考察が重ねられている。一国内の宗教秩序は、受領層による編成を中核とし、一宮の仏神事によって在地領主層を結集させるものであるという評価が存する⁹⁾。さらにまた、郡レベルでも同様な形態の法会が行なわれ、国内の宗教秩序が分有されているという¹⁰⁾。筆者としては、郡鎮守の存在とその実質的機能について懐疑的であるが、史料用語としての「郡鎮守」は明らかに認められる¹¹⁾。しかし、右の宗教秩序が荘鎮守にも反映されるという所論になると¹²⁾、筆者には大きな疑問が存する。この点は、井原今朝男による「民衆統合」の概念についても同様である。井原は修正・修二会や五節供が中央大寺社から村落レベルの寺社において同時に行なわれていることを以て、これを国家による民衆統合儀礼と評価した¹³⁾。

しかし、こうした祭祀・修法の形成過程を考えると、全ての階層に亘って、同様な宗教的意義がこめられていたかについては疑問である。荘鎮守における例を考えてみよう。第五章において扱った播磨国大山寺は、立券以前においては郷領層の信仰を受け、国免田畠を有した寺院であり、末社化した惣社大明神も国衙の惣社からの影響が推測される。この点で、国郡における宗教秩序からの影響は認められよう。しかし、一方で大山寺は天台の末寺であり、本寺からは、諸階層の寄進によって多くの祭祀・修法が創出されており、その意趣は願主によつて異なる。さらに立券以後に鎮守が建立される場合、領家・本寺からの影響は大きく、国郡からのそれはほとんど認められない。国郡と荘園における寺社相互の関係を想定するとは有意義であるが、先験的に国郡からの宗教秩序の分与を第一義と考えることは危険を伴う。領家・本寺・荘民など種々の因子に焦点を当てる必要性については、先に述べた通りである。

② 惣村および宮座論について。筆者は基本的に、村落成員の座的構成や座による祭祀・修法の執行形態について、院政期にはある程度の定型が完成していると見ている。しかし、問題はその変遷過程にある。例えば、播磨国大郡において、鎌倉中期に名主層の大きな入れ替えが起こり、さらに新たな名主層は荘官職をそのまま名乗りとして用いている。下級荘官職は彼らを媒介として村落に吸収されていくと見られる¹⁴⁾。こうした過程が、座の形態と祭祀・修法を如何に変質させたかが、今後の鍵となろう¹⁵⁾。

③ 鎌倉仏教研究について。近年では、鎌倉期における仏教の展開を大局的に捉えようとする動向も存在する。既に第六章にも触れたが、簡略に分類すれば、(1)新仏教と言われる祖師の中でも、法然・親鸞・道元・日蓮を異端派、栄西・一遍を改革派と見做し、後者と貞慶・明恵・叡尊・忍性との間に共通性を見出す¹⁶⁾、(2)広義の商人・都市民に対する布教、祖師神話と入門儀礼を有する教団形成、これらを成し遂げたものを一括して鎌倉新仏教とする¹⁷⁾、(3)神祇・戒律・国土観を軸とする価値体系と世界観の差異によつて、体制派(顕密仏教・臨濟禅・真言律)・反体制派(法然・親鸞・道元・日蓮)・超体制派(遁世門)に分類する¹⁸⁾、等の見解が挙げられる。(1)は顕密仏教研究において、ほぼ常識に属するものとなりつつあり、禅律など遁世僧の研究もこうした視点に則つて進められている。(2)(3)について実証性の点で疑問は多いが、ここで特に問題となるのは、受容層としての民衆の実態である。まず、(2)における広義の商人・都市民という規定は、甚だ曖昧であろう。例えば、重源や叡尊が布教の対象としたのは、都市民であろうか、農村の民であろうか。本研究からするといずれもその対象になると考えられるが、さらに(2)では「個人の救済」という定義を掲げて、こうした二者択一を回避する姿勢をとっている。では、重源と叡尊が地方において実践したのは、個人に対する救済であろうか。多くの事例は村落共同体との結びつきを強く示すように思われる。

(3)における分類は、極めて恣意的なものになる危険性を有している。特に、重源と鴨長明が超体制派(遁世門)に分類されているのは不可解である。両者の間には、活動内容に大きな隔絶が存在するからである。また思想内容から見ても、諸方遊歴によつて諸行の統合を目指した遁世僧と、社会との繋がりを断つた隠遁者を同一視することはできない。思想の構造だけでなく、受容層を想定した上での活動内容に目を向ける必要があるのではなからうか。そうした作業を経て、さらに思想の真意が見えてくる可能性もある。本論においては、基本的な民衆の現世・来世願望を幾つか抽出してきた。そこから逆照射した際、民衆仏教の概念に最も近いのは、重源を嚆矢とする大勧進系の遁世僧・禅律僧であつたと考えられる。

註

- (1) 勝俣「地発と徳政一揆」『戦国法成立史論』、蘭部「村人の一年」『体系日本史叢書』一五、生活史I、山川出版社、一九九四。
- (2) 「藤原時代浄土教と覚超」『続鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、一九六六、初出一九六五。
- (3) 久野「中世法隆寺の成立と別所」『日本政治社会史研究』中、塙書房、一九八四。
- (4) 平「中世的異端の歴史的意義」『史林』六三一三、一九八〇。
- (5) 例えば、鎌倉後期における西大寺流の活動は、こうした趨勢の頂点を示すものである。近年の総括的な検討としては、シンボジウム「叡尊・忍性と律宗系集団」実行委員会編『叡尊・忍性と律宗系集団』大和古中近研究会、二〇〇〇、参照。
- (6) こうした見通しは、既に平雅行によっても述べられている。平「浄土教研究の課題」『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二、初出一九八八。
- (7) 遠藤「『悪人正因』理論と顕密体制論への若干の疑問」『年報中世史研究』二三、一九九八。平の所説については他に、家永三郎・末木文美士の批判があるが、いずれも極めて抽象的な次元の議論である。家永「書評・平雅行著『日本中世の社会と仏教』」『日本史研究』三七八、一九九四、末木「書評・平雅行『日本中世の社会と仏教』」『史学雑誌』一〇三一二、一九九四。なお、後者については、平雅行による反批判がある。平「仏教思想史研究と顕密体制論——末木文美士氏の批判に応える——」『日本史研究』四二二、一九九七。
- (8) 括弧内は筆者の要約による。
- (9) 伊藤邦彦「諸国一宮・惣社の成立」『日本歴史』三五五、一九七七、同「諸国一宮制の展開」『歴史学研究』五〇〇、一九八二、井上寛司「中世諸国一宮制と地域支配権力」『日本史研究』三〇八、一九八八、等。
- (10) 上島亨「中世宗教支配秩序の形成」『新しい歴史学のため』二四二・二四三、二〇〇一。
- (11) 東京大学所蔵雑文書、寿永元年八月二十五日藤原宗末起請文、『平』八・四〇五〇。
- (12) 上島・前掲註(10)。荘鎮守には大般若経が必須とされ、国郡と類似の法会が行なわれていたという。
- (13) 井原「中世国家の儀礼と国役・公事」『歴史学研究』五六〇、一九八六、同「中世の五節供と天皇制」『歴史学研究』

六二〇、一九九一。

(14) 藺部寿樹「中世惣村文書の形成」『史潮』新二三、一九八八。

(15) 藤井昭『宮座と名の研究』雄山閣出版、一九八七、参照。
(16) 黒田俊雄「仏教革新運動の歴史的性格」『日本中世の社会と宗教』岩波書店、一九九四。

(17) 松尾剛次『鎌倉新仏教の成立』吉川弘文館、一九八八。

(18) 佐々木馨『中世国家の宗教構造』吉川弘文館、一九八八。