

# 拙著『撰関院政期思想史研究』拾補三章

——四たび平雅行などの異論に答う——

森 新之介

## 緒言

一 昨年一月刊行の拙著『撰関院政期思想史研究』（思文閣出版。以下、「拙著」と略す）について、同年十一月、平雅行から批判の研究ノート「専修念仏の弾圧をめぐって——思想弾圧否定論の破綻——」（『仏教史学研究』五六・一。以下、「破綻論」と略す）が発表された。筆者はすでに旧稿「拙著『撰関院政期思想史研究』決疑十二箇条——平雅行「破綻論」に答う——」（本誌前々号、2013。以下、「決疑十二箇条」と略す）と同「拙著『撰関院政期思想史研究』翼増三章——再び平雅行「破綻論」などに答う——」（本誌前号、2014。以下、「翼増三章」と略す）、そして同「顕密体制論の現在と未来——思想史研究からの問題提起——」（『仏教史学研究』五七・二、2015）で応答した。

ただし平は、後掲の新稿二本で撰関院政期の歴史思想について卅年来の持説を繰り返すとともに、筆者の

応答を再び批判するなどした。また拙著の刊行後、平以外にも三人の研究者が、拙論に言及しつつ「興福寺奏状」などについて議論している。

そこで本稿では、第一章で再び拙著の誤謬遺漏を補訂し、第二章で歴史思想について補説する。そして第三章では平からの再批判三箇条に応答し、「興福寺奏状」などについても拙著刊行後の議論を整理しつつ補説する。これらの作業によって平などからの批判に応答するとともに、拙著と前稿で尽し得なかつた微意を補いたい。

## 第一章 拙著補訂

本章では、刊行後に判明した拙著の誤謬遺漏について補訂する。以下、まず拙著の文を字下げなしで引用し、末尾にその頁数を示す。字下げなし引用文での傍点や傍記、訓点はすべて原文ママであるが、改行は適宜省略した。次に一字下げで筆者現在の見解を述べる。

誤謬遺漏は恐らくこれら以外にもあろう。請う、拙著の誤謬遺漏を知る者あれば、たとえ小事なりともこれを告げよ。

## 第二章 「末代観と末法思想」

第三節では、歴史思想の基調たる末代観が一条朝以降に拡大深化していったとの展望を示す。（四三頁）

末代観が未だ拡大深化していなかった村上朝と一条朝においては、時世の反淳素を強く主張した例も存在する。  
(後註六六)

この二文を、それぞれ「第三節では、歴史思想の基調たる末代観が一条朝以降により拡大深化していったとの展望を示す」と「末代観が未だ後世ほど拡大深化していなかった村上朝と一条朝においては、時世の反淳素を強く主張した例も存在する」に訂正したい。末代観が一条朝以前に全く拡大深化していなかったかのような表現は不当であった。

撰関院政期においては、帝徳と末代澆季との関連について二つの理解があった。第一は、天皇に聖徳が欠けているため世は澆季となり、今は末代だとするもの。第二は、今が末代澆季であることは世運漸澆の次第(後述)により、天皇の聖徳とは関係ないとするものである。  
(六七頁)

この文を、「撰関院政期においては、帝徳と澆世との関連について二つの理解があった。第一は、天皇に徳が欠けているため世は澆薄になるとするもの。第二は、世が澆季であることは世運漸澆の次第(後述)により、天皇の徳と関係ないとするものである」に訂正したい。この問題については次章参照。

## 第五章 「随分持戒と造悪無慚」

「甄」には闡明などの多義があるが、ここでは化成の意だと考えられる。「七箇条制誠」が厳肅に禁誡するのと異なり、源空が後に「甄録」と称するだけあって諄々と説諭されている。『四十八巻伝』巻第廿一も、

この遺文について「上人、念仏の行者の心得べき様おしへ給へる事あり」「ねんころにをしへをき給へり」  
(一六四、一六九頁)と記している。(後註八)

この後註全体を、「橘忠兼『色葉字類抄』(三卷黒川本、天養治承年間「1144〜81」成立)巻中には「甄録註ツハヒラカニシルス」(九九ウ)とある。そのため、ここでの「甄録」は明記の意に解すべきであろう」に訂正したい。「甄」に諄々然の意味を見出すことは困難であった。

## 第六章 「興福寺の訴訟と専修念仏者への朝譴」

本来、元久二年十月付の本解状たる甲状と、元久三年二月付の重申状たる乙状の二通が存在していたが、後人がこれらを同一主体が同一時期に呈出したものと誤解し、一通の「興福寺奏状」へと複合してしまったと考えられる。より細かく言えば、後人は乙状から冒頭の要旨と書き出し、そして末尾の日付を削除し、「副進 奏状一通」の六字を加え、甲状の本文と日付との間に挿入したということである。(二六九頁)

第一に、「元久三年二月付の重申状たる乙状」を「元久三年二月付の重申状の副状たる乙状」に訂正したい。坪井剛が論証したように、乙状は奏状でなくその副状だと考えられるためである。枚挙に遑ないが、これら以外にも乙状を奏状や重申状とした箇所はすべてその副状と訂正したい。この問題については、第三章第二節で補説する。

第二に、「より細かく言えば」以下を「より細かく言えば、後人は乙状から冒頭の要旨と書き出し、そして末尾の日付を削除し、甲状の本文と日付との間に挿入したということである」に訂正したい。「興福

寺奏状」の「副進 奏状一通」の六字は後人の加筆でなく、当初から乙状に存在していたと考えられるためである。この問題についても、第三章第二節で補説する。

坂東本が親鸞親筆の忠実な模写とされるため、その訓点に従って解釈した例もある（喜田貞吉「教行信証に関する疑問に就いて（第一回）」「前掲、三六、三八頁」参照）。

（後註七一）

この一文を、『拾遺古徳伝』や『教行信証』延書本のように、その訓点に従って解釈した例もある（喜田貞吉「教行信証に関する疑問に就いて（第一回）」「前掲、三六、三八頁」参照）に訂正したい。『拾遺古徳伝』や『教行信証』延書本の成立当時、『教行信証』坂東本は親鸞親筆の忠実な模写とされていた、という筆者の理解は誤っていたためである。この問題については、第三章第一節第三条参照。

## 第二章 末代観の形成と表現

### 問題の所在

筆者は拙著第二章「末代観と末法思想」において、従来混同されることの多かった末代観と正像末三時説（以下、適宜「三時説」「末法思想」とも称す）の異同に着目し、一条朝（寛和二年〔986〕～寛弘八年〔1001〕）以後の歴史思想について考察した。この歴史思想の問題について、平雅行は卅二年前の論文「末法・

末代観の歴史的意義<sup>1)</sup>(以下、「末法末代論」と略す)で、末代観と三時説の混同を前提として、「社会的危機意識としての末法思想は元来、国家的収取体系に依存していた寺社勢力の危機の表現として登場した」(一四二頁)という末法思想寺院訴訟起源説を唱えていた。また昨年の新稿「末法思想と澆季観」<sup>2)</sup>(以下、「末法澆季論」と略す)でも、拙論を批判しつつ自論を再説し、「論旨を修正する必要はなからう」(一五五頁)と結論付けた。この平説には幾つかの明白な瑕疵があるため、全く承伏し得ない。

そもそも歴史思想の形成過程を解明するためには、可能な限り遡って用例を博搜精査するとともに、それらを時代順に整理しなければならない。だが従来の研究では、末代観と三時説を混同していたため、入末法の永承七年(1052)以降に関心が集中し、それ以前の平安初中期については殆んど顧みられなかった。また平も、「寺社の莊園文書など」(「末法末代論」一三五頁)を中心に検討したため、「11・12世紀という莊園制社会の成立期」(「末法澆季論」一五二頁)より前については寡黙である。

そこで本章では、拙著旧稿で取り上げなかった一条朝に至るまでを対象とし、末代観が如何に形成表現されたかを考察する。この作業によって平への応答を完うするとともに、拙著旧稿での遺漏を補いたい。

## 第一節 王化主義と漸澆史観

まず本節では、第一項で末代観の本質たる漸澆史観の由来や語彙の異同など、議論の前提について整理する。そして第二項で、開化史観のあった聖武朝から漸澆史観の登場した淳和朝までを検討する。

## 第一項 議論の前提

筆者の用法において、漸澆史観とは時が降るとともに風俗人心が澆薄になるとする歴史観であり、そして末代観とはこの漸澆史観を本質とし、かつ當時を末代とする時代観である。すなわち漸澆史観と末代観は前提条件と十分条件の関係にある。また、時が降るとともに澆俗になるが当時だけは例外で聖代だとする歴史思想は、末代観と評し得ず、時が降るとともに澆俗になり当時は末代だがこれから聖代に反還させられるとする歴史思想は、末代観に該当する。

漸澆史観がある文章に存在するかを知るためには、その文脈などとともに語彙に注意しなければならない。ここで澆俗に関連する語彙を整理すれば、次の三群に分けられる。

甲群：「澆薄」「澆醜」「澆漓」

(薄い)

乙群：「澆季」「澆末」

(薄い、末)

丙群：「末代」「末世」「季世」「季葉」

(末の時代)

まず甲群の「澆」字を同じくし「薄」「醜」「漓」字を異にする三語については、許慎『説文解字』巻第十四下西部が「醜」を「薄酒也」と釈義し、顔師古が『漢書』循吏伝の張敞の言「務相増加、澆淳散樸」を「不雜為<sub>レ</sub>淳。以<sub>レ</sub>水澆<sub>レ</sub>之、則味漓薄。樸、大質也。割<sub>レ</sub>之、散也」と註している。そのため、「澆薄」「澆醜」「澆漓」の甲群三語は同義である。これらはただ薄いという意味しかなく、単体では漸澆史観を意味しない。

次に乙群の「澆」字を同じくし「季」「末」字を異にする二語については、韋昭が『国語』晋語一第七の

「三季之王」を「季、末也」と註している。そのため、「澆季」「澆末」の乙群二語は同義である。これらはその一語だけで澆薄の末代または末代の澆薄という意味があるため、明らかに漸澆史観の語彙であり甲群三語と混同すべきでない。

そして丙群の「末」「季」字を同じくし「代」「世」「葉」字を異にする四語については、清の段玉裁『説文解字注』第八篇上人部が指摘した如く「代」は唐の太宗帝の諱を避けるため用いられるようになった「世」の代語であり(二一〇)、空海『篆隸万象名義』卷第四十三艸部は「葉」を「世也」(二一八頁)と釈義している。そのため、「末代」「末世」「季世」「季葉」の丙群四語は同義である。これら四語は漸澆史観の語彙として用いられることが多いものの、衰世でなく後世の意で用いられることもあるため、文脈を精査しなければならない。

甲乙丙の三群を比較して注意すべきは、「澆」字の有無でなく「末」「季」字のそれである。末流が決して上流に返らないように、「末」「季」字を有すると不可変不可逆の意味が強くなる。時が降るとともに風俗人心が澆薄になるとする漸澆史観において、「澆季」などの乙群と「末代」などの丙群はほぼ同義となる。唐の李周翰も任昉「王文憲集序」(『文選』卷第四十六。また、『芸文類聚』卷第五十五所収)の「宋末艱虞、百王澆季、礼紊旧宗、樂傾恒軌」について、「澆季、謂末世也」と註している。また、甲群が漸澆史観の文脈で用いられたり、丙群がただ後世の意で用いられたりすることはあるが、乙群は例外なく漸澆史観を意味すると見てよい。

本章で対象とする一条朝以前において、丙群の漸澆史観としての用例は詔勅などに見出し難い。そのため



次項以降、分析の中心となるのは甲乙両群である。

平は、「末法末代論」で「澆季」を「儒教的危機意識」と評し（二四五頁）、「末法澆季論」でも寺社が訴訟で「澆季・末代観」を採用したのは「儒教的徳治主義への歩み寄り」の結果だと主張した（一五二頁）。だが儒学では、孔子が「君子之徳風、小人之徳草。草上<sup>三</sup>之風、必偃」（『論語』顔淵篇第十二）と述べたように、君子が徳を施せば小人は必ずこれに靡くとされる。すなわち、天下の治乱や風俗の厚薄などは専ら王政の善悪により、全く時代の古今によらないことになる。本稿では、この帝王の化は必ず世風民俗を移易できるといふ儒家思想を「王化主義」と称する。また荀子も、古今では事情が異なるためその治乱する所以も異なるという説に反駁して、聖人の道は「古今一也」で、五帝も伝えられていないだけで禹湯と同じく善政を行っていた、と主張していた（『荀子』非相篇第五。拙著四九頁参照）。このように王化主義は、王化如何と関係なく時が降れば風俗が悪化していくとする漸澆史観と両立しない。

風俗人心を淳朴澆散によって評価し、時が降るとともに澆俗になると観察することは、『老子』「反朴章第廿八に「朴散則為<sup>レ</sup>器」とあり、また『莊子』外篇繕性第十六に「徳下衰」「澆<sup>レ</sup>淳散<sup>レ</sup>朴」とあるように、老荘に始まる<sup>6</sup>。淳澆評価と漸澆史観は戦国秦漢において普及し、定着して隋唐に至る。その前者は儒仏でも用いられ、後者を取って王化主義を捨てる儒者も出た。

しかし漸澆史観が儒学に波及しても、これを取らず王化主義を守った儒者もいる。例えば尤海燕が指摘したように、『劉子』（南北朝期成立）風俗章第四十六には次の如くあり、讚岐永直の令私記「讚記」（延暦二年〔783〕、貞観元年〔859〕成立、惟宗直本『令集解』卷第十一戸令「国遣行」条所引）でもこの箇所が引用

されている。

風者氣也、俗者習也。土地水泉、氣有緩急、声有高下、謂之風焉。人居此地、習以成性、謂之俗焉。風有薄厚、俗有淳澆。明王之化、當移風使之雅、易俗使之正。是以、上之化下、亦為之風焉、民習而行、亦為之俗焉。

風氣に厚薄があり、俗習に淳澆がある。この風俗を雅正にするため、明王は民を化さなければならぬ、という。ここでは「薄」「澆」の語を用いつつ王化の風俗移易を説明しているのみで、漸澆史観を示すような語彙も故事も見られない。このように平安初期の日本では、道家由来の漸澆史観でなく儒学の王化主義が共有されていたと考えられる。

仮に漸澆史観が平の主張するように儒家思想であれば、これを公表することは当初から容易であつたろう。しかし本来儒学と親和しないものであつたため、次項以降で見ると如くその公表は当初容易でなかつた。漸澆史観の来歴を正しく理解しなければ、日本における末代観の形成表現の過程もまた正しく理解できない。

次項以降では、これら王化主義と漸澆史観の定義、両者の関係や語彙の異同等に注意しつつ、一条朝に至るまでの歴史思想について考察する。

## 第二項 開化史観と澆薄澆季

本来、近代とは必ずしも劣悪な時代でなく、上代もまた必ずしも至善の時代でなかつた。そのため、聖武朝の神亀元年（724）十一月八日付の太政官奏状（『続日本紀』）には次の如くある。

上古淳朴、冬穴夏巢。後世聖人、代以宮室。亦有京師、帝王為居。万国所朝、非是壯麗、何以表德。其板屋草舍、中古遺制。難當易破、空殫民財。請仰有司、令五位已上及庶人堪營者、構立瓦舍、塗為赤白。

上古は淳朴だったため人々は穴や巢に居住していたが、後世の聖人によって宮室が造られた。当世の板屋草舍は中古以来の遺制であり、維持管理に労が多いため瓦舎を構えて赤白に塗らせるべきだ、という。ここで所謂「淳朴」とは敦厚でなく質朴の意であり、上古を未開とし近代を文明とする開化史観が示されている。また、卅三年後の天平宝字元年（757）の策問（『経国集』巻第廿）にある「上古淳朴、唯有結繩。中葉澆醜、始造書契」も、その類例と見てよい。これら開化史観の文脈では当然、宮室や文字を廃して上古の淳朴に反るべきだと主張されることはなく、漸澆史観と全く異なる。

しかしやがて、近代の文物整備を謳歌してばかりもいられなくなつた。廿四年後の天応元年（781）六月一日付の詔（『続日本紀』）で、即位後二箇月の桓武帝はこう宣言している。

惟王之置百官也、量材授能、職員有限。自茲厥後、事務稍繁。即量劇官、仍置員外。近古因循、其流益広、譬以三十羊更成九牧。民之受弊、寔為此焉。〔…〕庶使激濁揚清、變澆俗於當年、憂国撫民、追淳風於往古。

先王は百官を置き、才を量つて能に授けた。今こそ人事を正し、当年の澆俗を変じて往古の淳風を追うべきだ、という。これは当時を澆薄と危ぶみ、往古を淳厚と慕つた日本最初の例であるかも知れない。ただし、澆俗の原因は時運でなく冗官に求められているため、これは漸澆史観でなく王化主義と見るべきである。

また、この桓武朝では従来の開化史観が依然としてあった。同帝御宇の十六年後、すなわち平安遷都から三年後の延暦十六年（797）四月十四日付の太政官論奏（同月廿三日付太政官符「応停止土師宿祿預凶儀事」〔類聚三代格〕卷第十七〕に次の如くある。

臣等謹檢故事、上古淳朴、葬礼無節。属有山陵之事、每以殉埋生人。鳥吟魚爛、而不忍見聞。爰及纏向珠城朝廷垂仁天皇御世、〔…〕以代殉人、号曰埴輪。所謂立物是也。自茲厥後、歷代相沿、緬尋古風。

上古は淳朴だったため葬礼に節がなく、殉葬の弊があった。垂仁帝によって生人が埴輪に代えられてからは、これが古風になった、という。このように桓武朝では開化史観が駆逐されておらず、漸澆史観の存在は未だ見出し得ない。

後に開化史観は見られなくなるが、だからと言って直ちに漸澆史観が蔓延することはなかった。廿六年後、弘仁十四年（823）十二月四日付の詔〔類聚国史〕第七十一〕で、即位後八箇月の淳和帝は次のように意見を徴している。

古之王者、受命膺籙、文質相變、損益不同。興風致治、垂範訓、通之古今、其揆一也。頃者、陰陽錯謬、早疫更侵、年穀不登、黎甿殘耗。朕運鍾宝曆、嗣奉洪基、永思善政、已忘寢食。〔…〕今欲要救流俗、勤恤民隱。公卿宜各陳所思、以匡不逮、靡有隱諱。其時世澆醜、邦国顛瘁、礼服難弁、多闕朝賀。凶年之間、欲停着用。宜議定奏之。

先王以来、文質は変わり損益は同じでないが、致治の道は古今で一つだ。今や時世は澆醜であり、邦国は顛

瘁している。流俗窮民を救恤するため、礼服停止について公卿たちはそれぞれ隠諱なく所思を陳べよ、<sup>(1)</sup>という。ここで所謂「時世澆醜」は、一見すると漸澆史観を表明しているかのようであるが、「通<sup>二</sup>之古今<sup>一</sup>、其探一也」ともあるため、古今共通の善政が十分でないため時世が澆醜になっているという王化主義であることが知られる。出典は、恐らく前項で見た『荀子』であろう。

そしてこの意見徴召に応じて進められた四通の「意見奏状」が、翌天長元年（824）八月廿日付太政官符「公卿意見六箇条」（『本朝文粹』巻第二、「類聚三代格」巻第七）に抄載されている。その一つである良岑安世奏状（翌二年七月八日付太政官符「応賜借叙五位郡領位禄事」）『類聚三代格』巻第六）所引）もまた、徴召の詔と同じく時世の澆薄を憂えた。

郡領者今之<sup>二</sup>県令也<sup>一</sup>。親<sup>レ</sup>民行<sup>レ</sup>化、实在<sup>二</sup>斯人<sup>一</sup>。時澆俗薄、称<sup>レ</sup>格者希。伏望、善政為<sup>三</sup>国司所<sup>二</sup>举申<sup>一</sup>者、借<sup>二</sup>授采級<sup>一</sup>、令<sup>レ</sup>足<sup>二</sup>自展<sup>一</sup>、然後考<sup>レ</sup>績依<sup>レ</sup>实与奪。

このように、淳和帝の詔だけでなく安世の奏状でも風俗の澆薄が言われており、一見すると当時これらを公表することへの忌憚は存在していなかったかのようなようである。しかし結論を一部先取りして言えば当時、臣下が公文書で「時世澆醜」や「時澆俗薄」という表現を用いることは憚られていたと考えられる。

王化主義において、時世風俗の頹廢は専ら王化が未だ十分でないことによる。そのためもし天子が澆俗を言え、自省謙遜の徳を示すとともに、天子は時世風俗を左右させられる唯一無二の存在だと強調することにもなる。だがもし臣下が澆俗を言え、今上が薄徳だと刺譏することにもなりかねない。すなわち同じ澆俗であっても、それを天子が言うか臣下が言うかで効果が大きく異なってしまう。安世が奏状で「時澆俗

薄」の表現を用い得たのは、この奏状が直諫の求めに応じたものであり、しかもほぼ同じ語が徵召の詔にも載っていて不利益を生じる虞れがなかったからに違いない。

二年後の三年、明法博士額田今足は律令問答私記の撰定を請い、この事業は七年後の十年に官撰『令義解』として結実する。同年のことであろうか、小野篁草の清原夏野等奉勅撰「令義解序」(『本朝文粹』巻第八)は斯く述べた。これは甲群の「澆薄」「澆醜」などでなく乙群の「澆季」を用い、漸澆史観を示した日本最初の例であるかも知れない。

昔寝繩以往、不嚴之教易<sub>レ</sub>從、画服而來、有恥之心難<sub>レ</sub>格。隆周三典、漸增<sub>二</sub>其流<sub>一</sub>、大漢九章、逾分<sub>二</sub>其派<sub>一</sub>。雖<sub>二</sub>復盈<sub>レ</sub>車溢<sub>レ</sub>閣、半市之姦不<sub>レ</sub>勝、鑄<sub>レ</sub>鼎銘<sub>レ</sub>鐘、滿山之弊已甚。降及<sub>二</sub>澆季<sub>一</sub>、煩濫益軫。上任<sub>二</sub>喜怒<sub>一</sub>、下用<sub>二</sub>愛憎<sub>一</sub>。「…」伏惟皇帝陛下、道高<sub>二</sub>五讓<sub>一</sub>、勤劇<sub>二</sub>三握<sub>一</sub>。類<sub>二</sub>金玉<sub>一</sub>而垂<sub>レ</sub>法、布<sub>二</sub>甲乙<sub>一</sub>而施<sub>レ</sub>令。芟<sub>二</sub>春竹於齊刑<sub>一</sub>、銷<sub>二</sub>秋荼於秦律<sub>一</sub>。「…」今乃成<sub>二</sub>之聖日<sub>一</sub>、取<sub>二</sub>諸不遠<sub>一</sub>。

女媧以降は不嚴の教えに従わせ易かったが、帝舜以来は有恥の心を正し難くなった。そして周代、漢代へと降って澆季に及んだため、煩法濫罰が顕著になった。しかし陛下は漢文周公にも勝る明王であり今は聖代だ、<sup>12</sup>という。漸澆史観と王化主義を併用することで、時が降れば澆季になるが今上の徳化によって当時だけは例外で聖代だとし、今上が如何に偉大であるかを強調している。

このように聖代観とは、純粹な儒学の時代観でなく、老莊の漸澆史観と儒学の王化主義を融合させた時代観だと言ってよい。もし漸澆史観が前提となっていなければ、當時を殊に聖代とする叙述は意義を失ってしまおう。

## 第二節 漸澆史観の拡大深化

前節では、嘗ての開化史観が消え、新たに漸澆史観が萌した淳和朝までを見た。本節では、第一項で澆俗が意識され臣下が条件付きでそう公表するようになった仁明朝から清和朝までを、第二項で王化主義が動揺し臣下が漸澆史観を公表していった陽成朝から醍醐朝までを、そして第三項で王化主義と漸澆史観の葛藤が深まった同朝から村上朝までを、それぞれ検討する。

### 第一項 澆薄澆季の偏在

淳和朝の「令義解序」で示された漸澆史観が忽ち席捲することはなかったが、風俗澆薄への危機意識はより深刻になっていったらしく、この前後から詔勅で「澆醜」「澆薄」など甲群の用例が多くなっていく。次代の仁明帝も承和七年（840）三月十九日付の勅（『続日本後紀』）で、

頃者風俗澆醜、凋弊相属。省費之術、儉約是憑。宜<sub>下</sub>自今以後、女所<sub>レ</sub>服装、夏之表紗、冬之中裙、不<sub>レ</sub>論<sub>二</sub>貴賤<sub>一</sub>一切禁断、一裳之外不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>重着<sub>一</sub>。京畿七道、准<sub>レ</sub>制禁断。

として広く儉約を命じている。ただし、この時期の詔勅で用いられたのは甲群の「澆醜」などだけであり、乙群の「澆季」などは用いられなかった。恐らく当時、天子による漸澆史観の表明は風俗澆薄の責任を時運に転嫁するものだと避けられたのであろう。

三年後の十年四月廿八日付の太政官符「<sub>三</sub>応<sub>三</sub>陸奥出羽兩國浮浪人送<sub>二</sub>付本貫<sub>一</sub>事」（『類聚三代格』卷第十二）

は、当時臣下が意見封事以外の公文書で風俗の澆薄を言った例外の一つである。

右倉廩充実、事由「富国」、々々足用、寔縁「民力」。是以前格立「制」、務実「辺廩」者、蓋所「以安」国化「狄備」於兵革「也」。頃年、辺郡黎氓、習俗澆醜、好逋「課賦」、多入「奥地」。又陸奥人民、既宥「出羽」、々々百姓、還匿「陸奥」。去就無「定」、好遁多「綺」。

近年、辺国は習俗澆醜のため浮浪逃散が増加している、という。注意すべきは、「化狄」「辺郡黎氓」とあるように、これが天下時世の全体でなく夷狄や辺国のみについて言ったものだとしたことである。恐らく當時、王化の及び難い辺国が習俗澆醜だと表明しても、それは天子を刺譏したことにならないと考えられたのであろう。

十二年後、文徳朝の斉衡二年（855）の肥後国解（同年十月廿五日付太政官符「応依」例佃「公营田」事」）『類聚三代格』卷第十五』所引）にも次の如くある。

澆季之民、窮弊殊甚。若無「营田之利潤」、必闕「調庸之輸貢」。

澆季の民は窮弊が殊に甚だしく、营田の利潤がなければ調庸を輸貢できない、という。今の民は澆季だといふ漸澆史観が明示されているが、この解は本来、西海の肥後国が同地の大宰府に宛てたものである。中国についてでなく、また朝廷に宛てたものでもなかったからこそ、忌憚なく乙群の「澆季」を用い得たと見てよい。

三年後の天安二年（858）、病床の文徳帝は崩御前日の八月廿六日付で次の如き大赦の詔（『日本文徳天皇実録』を発した）。



皇天無<sub>レ</sub>親、惟德是輔、人心有<sub>レ</sub>隣、惟惠是懷。朕以<sub>二</sub>寡薄<sub>一</sub>、忝臨<sub>二</sub>太階<sub>一</sub>。豈將<sub>二</sub>巖廊<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>逸、恒以<sub>二</sub>億兆<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>念。而人澆俗薄、誠淺偽深。故知<sub>レ</sub>方者黜、趣<sub>レ</sub>辟者繁。不能<sub>下</sub>以<sub>二</sub>仁義<sub>一</sub>浸灑、以<sub>二</sub>禮讓<sub>一</sub>甄陶<sub>上</sub>。〔…〕宜<sub>下</sub>給<sub>上</sub>此愷沢、暢<sub>中</sub>彼<sub>中</sub>鬱<sub>上</sub>。可<sub>レ</sub>大<sub>一</sub>赦天下<sub>一</sub>。

皇天は徳を助け、人心は恵に懐く。朕は不徳でありながら登極したため、恒に衆庶を念じてきた。しかし人心風俗は澆薄であり、誠が浅く偽が深く、仁義礼讓によつて化導できない。そのため、天下に大赦して沢を施し鬱を和らげることにした、という。徳沢恩恵によつて大赦する以外にないとの宣言から、当時、王化主義が薄れつつあったことが知られる。

そして四年後、清和朝の貞観四年（862）のものらしき大宰府解（同年九月廿二日付太政官符「応<sub>下</sub>諸国雜米立<sub>二</sub>進納限<sub>一</sub>并責<sub>中</sub>未進<sub>下</sub>事」『類聚三代格』卷第十四）に次の如くある。

謹案<sub>二</sub>件文<sub>一</sub>、專論<sub>二</sub>他国<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>及<sub>二</sub>西道<sub>一</sub>。〔…〕望請、新立<sub>二</sub>程期<sub>一</sub>以責<sub>二</sub>未進<sub>一</sub>。但時澆政劇、憲法難<sub>レ</sub>守。准<sub>レ</sub>式立<sub>レ</sub>限、甚<sub>レ</sub>以促近。今須<sub>二</sub>筑前筑後肥前六月卅日以前<sub>一</sub>、豊前肥後八月卅日以前、豊後十月卅日以前、並<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>進納之期<sub>一</sub>。

西海では時が澆にして政が劇であり、憲法を守り難い、という。これはやはり太宰府が中国でなく辺国について言ったものであり、当時においても依然臣下は特殊な条件があつてはじめて「時澆政劇」などと言いつたと考えられる。

清和帝は、四年後の八年六月四日付で勅（『日本三代実録』）を下す。これは風俗の淳澆を仏僧に関連付けた日本最初の例であるかも知れない。

頃年習俗澆薄、飲宴無<sub>レ</sub>度。損<sub>レ</sub>人費<sub>レ</sub>物、職此之由也。是以今年正月廿三日、殊施<sub>レ</sub>嚴科、重加<sub>レ</sub>禁止。唯為<sub>レ</sub>俗人<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>制<sub>レ</sub>茲淫費、即於<sub>レ</sub>僧侶、有<sub>レ</sub>何疑殆<sub>レ</sub>。然恐有<sub>レ</sub>破戒濫行之輩、違<sub>レ</sub>弘教<sub>レ</sub>乖<sub>レ</sub>王法<sub>レ</sub>。近年は習俗が澆薄であり、酒宴が度を失っている。そのため、俗人だけでなく僧侶についても破戒濫行を厳制することにした、という。ここで風俗は澆薄だと述べられているのみで、何故澆俗になったかは明かされておらず、当時が澆俗であることは自明の前提となりつつあったらしい。そして澆俗を自明とする意識は、それを時運の必然とする漸澆史観の温床となる。

また八年後の十六年、同帝は十月廿三日付の免徭賑救の詔（『日本三代実録』）で斯く宣した。

朕聞、哲王調<sub>レ</sub>序、天吏於<sub>レ</sub>是休和、叡后乘<sub>レ</sub>時、風俗所以敦阜。自<sub>レ</sub>朕纂<sub>レ</sub>業、驟移<sub>レ</sub>暄寒。澆<sub>レ</sub>耗<sub>レ</sub>之萌漸彰、化育之孚難<sub>レ</sub>達。中夜慚<sub>レ</sub>惡、未<sub>レ</sub>假<sub>レ</sub>欵眠。去夏甘沢頻降、苗稼肥好。朕初謂、「上天錫<sub>レ</sub>祉、黔黎之業能豊、下土資<sub>レ</sub>腴、紅粒之糧可<sub>レ</sub>蓄」。何意、百年之老、俄収<sub>レ</sub>擊壤之聲、五尺之童、更廢<sub>レ</sub>鼓腹之詠。如聞、諸国風水致<sub>レ</sub>災。隣<sub>レ</sub>河之郷、鼠居<sub>レ</sub>鳥樹之上、浜<sub>レ</sub>水之地、魚行<sub>レ</sub>人道之中。老弱没<sub>レ</sub>亡、不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>其死、田園淹<sub>レ</sub>損、或破<sub>レ</sub>其生。靜而思<sub>レ</sub>之、切<sub>レ</sub>於軫悼。〔…〕庶使<sub>レ</sub>已飢之口有<sub>レ</sub>再飽之期、不<sub>レ</sub>存<sub>レ</sub>之魂銷<sub>レ</sub>无<sub>レ</sub>聊之恨。務<sub>レ</sub>尽<sub>レ</sub>恤隱之旨、副<sub>レ</sub>朕惻然之懷。

哲王叡君が世を治めると、天譴は消え風俗は厚くなる。しかし朕が帝業を継いで以来、澆耗が漸く顕れ化育を達し難くなった。去夏は慈雨が降り苗稼も肥えて、朕は当初これを天福と思つたが、今や諸国で風水の災が甚だしくなり慚愧悲歎している。そのため、賑恤によって飢口を飽かせ亡魂を慰めたい、という。飢民を救うことで天地を動かそうという意識は見られず、一時の慈雨に喜ぶも再度の水害に悩まされた清和帝は天

人相関を懷疑しつつあったに違いない。

## 第二項 王化主義の動搖と漸澆史觀の公表

王化主義が実現しないことへの困惑は、次代の陽成朝でも解消されなかった。数年後の元慶四、五年（80、1）のことであろう、菅原道真「問秀才高岳五常策文二条」〔菅家文章〕卷第八の第一条「敘澆淳」は高岳五常に斯く問うた。

未<sub>レ</sub>審、成康之刑措不<sub>レ</sub>用、還惑<sub>二</sub>澆醜之既窮<sub>一</sub>、堯舜之垂拱無<sub>レ</sub>為、更疑<sub>二</sub>淳素之先往<sub>一</sub>。不<sub>三</sub>拘以<sub>二</sub>理數質文之再復<sub>一</sub>何乎。宜<sub>レ</sub>決<sub>下</sub>以<sub>二</sub>情機<sub>一</sub>善惡之兼施難<sub>レ</sub>定。〔…〕嗟<sub>レ</sub>虐、壅<sub>レ</sub>春水火、偷<sub>レ</sub>薄滋章、警<sub>レ</sub>策驪翰、敦<sub>レ</sub>龐逾遠。濟民之務、欲<sub>レ</sub>汲々<sub>一</sub>以<sub>レ</sub>勿<sub>レ</sub>休、治國之憂、可<sub>レ</sub>孜孜<sub>一</sub>以<sub>レ</sub>匪<sub>レ</sub>懈。何以、諸侯為<sub>レ</sub>邦之漸、仲尼緩<sub>二</sub>期於一百年<sub>一</sub>、天子施<sub>レ</sub>政之仁、班固成<sub>二</sub>義於三九歲<sub>一</sub>。

周の成康二王が刑罰を用いなかったところ澆醜は止み、古の堯舜二帝が無為で治めたところ淳素は戻ってこなかった。何故、このように同じく善政を施しても異なる結果に至ったのか。また、薄俗はますます明らかで敦風はいよいよ遠くなり、済民治國に精勵しなければならぬ。何故、先に孔子は諸侯が國を治めること百年で殘暴刑辟がなくなるとし、後に班固は天子が政を施すこと廿七年で徳が流洽し礼樂が成るとしたのか、<sup>14</sup>という。仁智で堯舜孔子に及ばない後世の成康班固がこのように治め述べたことは、王化主義と漸澆史觀の一方だけで説明し難い。この出題は、澆俗への危機意識により淳澆の分かれる所以に迷う、陽成帝の叡慮を承けたものであったかも知れない。

そして同朝と次の光孝朝では、詔勅に乙群の「澆季」<sup>15</sup>が見え末代観が示されるようになる。まず二、三年後の七年八月十二日付の、陽成帝が藤原基経の撰政辞表を慰留した勅答（『日本三代実録』）には、

自朕嗣事、七十年于茲。垂拱司契、寔頼不訓。「…」但運鍾澆季、俗尽彫殘。非任明哲之謀、安致雍熙之化。

とあり、時運が澆季で風俗が彫殘しているため、明哲たる公の智謀によって雍熙の化を致さなければならぬ、と依頼した。これは、何故明哲の基経が久しく輔弼していながら風俗は彫殘を尽しているのかという矛盾を解消するため、それは智徳の有無でなく時運の澆季によると説明したものである。後に臣下が主上に用いるようになる論理<sup>16</sup>を、主上が臣下に用いたものと見てよい。

同帝による末代観の表明は先例となり、天子がそうすることへの忌憚が薄れたかも知れない。二年後の仁和元年（885）、光孝帝が減服を宣布した四月廿七日付の勅（『日本三代実録』）には、

朕以眇身、猥承鴻緒。膺登用之業、有若馭奔、受光啓之符、无忘履薄。「…」而運承澆季、風類俗弊。帑藏虚耗、經用殷繁。

とあり、去年即位した朕は戦々兢兢と政務に励んできたが、時運が澆季で風俗が類弊しているため、国庫は費え支出は減らない、と吐露した。ここでは、末代観によって股肱の臣などを庇うのではなく、ただ風俗澆薄の責任を時運に転嫁するだけになってしまっている。

次代の宇多帝は十一年後の寛平二年（896）閏九月十二日、諸儒を禁中に召して詩賦を進めさせた（『日本紀略』）。そこで道真は「味且求衣賦以秋夜思政阿道濟民論韻 依次  
用之 限三百字已上成篇 并序」（『本朝文粹』巻第一、『菅家文章』巻第七）で、次のよ

うな聖代観を示した。

運之逾遠者淳徳、明之至遲者涼秋。垂衣弗<sub>レ</sub>及、昧旦相求。隨<sub>三</sub>步驟<sub>二</sub>而比蹤、無<sub>レ</sub>為無事、顧<sub>三</sub>澆醜<sub>二</sub>以明目、雖<sub>レ</sub>休勿<sub>レ</sub>休。此焉廢<sub>レ</sub>寢、宜矣冥搜。〔…〕懿乎、四<sub>三</sub>三皇<sub>一</sub>、六<sub>三</sub>五帝<sub>一</sub>。紫宮高敞、乃心于以知<sub>レ</sub>帰、蒼海淼茫、方面於<sub>レ</sub>焉既濟。取<sub>三</sub>諸行迹<sub>一</sub>、真之治世。其如是、岩<sub>巖</sub>廊垂拱、水陸輸<sub>レ</sub>珍。国<sub>三</sub>可<sub>二</sub>以為<sub>レ</sub>華胥之國、民<sub>三</sub>可<sub>二</sub>以為<sub>レ</sub>堯舜之民<sub>一</sub>者也。

時運は淳徳を去ることいよいよ遠く、黄帝堯舜のような垂衣の政は難しくなった。三皇五帝の治世は無為無事だったが、後に澆醜になり漢の文帝は休む暇もなくなった。しかし今上は三皇五帝に列するほどであり、国は華胥の国となり民は堯舜の民となるだろう、<sup>17</sup>という。策問で「偷薄滋章」「敦龐逾遠」と述べた道真も、今上に進める賦では「運之逾遠者淳徳」としながら当時を聖代と讃えざるを得なかった。

ただし、陽成光孝両帝が勅で「澆季」の語を用い末代観を表明したことにより、臣下も纒かながらそれに倣うようになったらしい。六年後、八年八月廿九日付太政官奏状（同年九月七日付太政官符「応<sub>下</sub>併<sub>下</sub>置諸司」并省<sub>中</sub>官員<sub>事</sub>」「狩野文庫本『類聚三代格』卷第四」所引）には次の如くある。

適<sub>レ</sub>時省<sub>レ</sub>官、先王之旧制。隨<sub>レ</sub>用建<sub>レ</sub>職、往哲之茂規。方今、代在<sub>三</sub>澆季<sub>一</sub>、多<sub>レ</sub>張<sub>三</sub>官僚<sub>一</sub>。既有<sub>三</sub>駟馬六轡<sub>一</sub>之煩、豈無<sub>三</sub>十羊九牧之刺<sub>一</sub>。〔…〕臣等商量、廢置如<sub>レ</sub>右。

先王往哲の官職制度は適切だったが、今や代が澆季となり官僚が余りに多いため廢置を商量した、という。これは意見封事や辺国の解状でなく、太政官の奏状で「澆季」の語が用いられた日本最初の例であるかも知れない。

前節第二項で見た如く、冗官の問題は百年ほど前の桓武朝でも存在しており、宇多朝になってはじめて生じたものでない。だが、桓武朝の詔で用いられず、また用いる必要もなかった「澆季」の語が用いられたことは、約百年間における漸澆史観の拡大深化を物語っている。

次代の醍醐朝になると、「澆薄」「澆季」などの甲乙両群の用例はより多くなる。ただし、それでも臣下が澆俗を言うことへの忌憚は消え難かった。二年後の昌泰元年（898）十二月九日付の太政官符「応謹修吉祥悔過事」（『類聚三代格』巻第二）は、一見すると臣下が「時代澆薄、人情懈倦」と直言したかのである。

右大納言正三位兼行左近衛大将藤原朝臣時平宣。奉<sub>レ</sub>勅。毎年正月修<sub>二</sub>吉祥悔過<sub>一</sub>者、為<sub>下</sub>祈<sub>二</sub>年穀<sub>一</sub>攘<sub>中</sub>災難<sub>上</sub>也。其御願之趣、格条既存。而頃年水旱疫癘之災、諸国往々言上。蓋時代澆薄、人情懈倦。修<sub>一</sub>行御願、不如法<sub>二</sub>乎。宜<sub>下</sub>知<sub>二</sub>諸国<sub>一</sub>、令<sub>下</sub>長官專<sub>二</sub>当其事<sub>一</sub>、率<sub>二</sub>僚下講読師<sub>一</sub>、相共至誠、如説修行、广为<sub>二</sub>蒼生<sub>一</sub>、祈<sub>二</sub>求景福<sub>中</sub>。

毎年正月に吉祥悔過を修する趣は、年穀を祈り災難を攘うことにある。しかし、近年は水旱疫癘の災が諸国から言上されている。これは時代が澆薄となり、人情が懈怠し修行が如法でないためだろうから、諸国に下知して如説に修行させよ、という。この太政官符は宣者があり奉勅であり上申によっておらず、飯田瑞穂の所謂天皇が主体となった「勅旨施行の官符」<sup>18</sup>に分類できる。そのため「毎年正月」以下は本来、醍醐帝の勅文であり、忌憚がなくなり宣者の藤原時平が「時代澆薄、人情懈倦」と作文したのでないと考えられる。<sup>19</sup>

### 第三項 王化主義と漸澆史観の葛藤

周知の如く、醍醐帝は英邁であり現状認識も率直であった。同帝は六年後の延喜四年（904）二月一日付の勅（『別聚符宣抄』）でも、

朕適以薄徳、纂此鴻基。春秋八廻、澆季之風未改、陰陽四序、和調之氣無聞。

として、澆風の改め難いことを吐露している。ただし、薄徳であつて未だ澆季の風を改められないということは、徳による澆風払拭を困難ながら可能と見ていたことを意味し、前項で見た光孝帝の「運承澆季、風類俗弊」と比較すれば勇敢とも評し得る。醍醐帝は澆薄澆季という現状への危機意識を広く共有することで、君臣一体で改革に邁進しようとしていたのかも知れない。

だが、臣下たちは当時をあくまで聖代と見ようとしたため、同朝では一方で主上が時世の澆季を認めながら、他方で臣下が聖代の到来を謳うという乖離現象が顕著になった。紀淑望は翌五年四月十五日付「古今和歌序」（『本朝文粹』卷第十一）で、次の如き聖代観を標榜した。

神世七代、時質人淳、情欲無分、和歌未作。逮于素盞烏尊、到出雲国、始有卅一字之詠。〔…〕  
爰及人代、此風大興。〔…〕及彼時變澆漓、人貴奢淫、浮詞雲興、艶流泉涌、其実皆落、其花独  
荣。〔…〕伏惟、陛下御宇于今九載。仁流秋津洲之外、惠茂筑波山之陰。淵變為瀬之声、寂寂閉  
口、沙長為岩之頌、洋洋滿耳。思繼既絶之風、欲興久廢之道。〔…〕適遇和歌之中興、以榮  
吾道之再昌。嗟呼、人丸既没、和歌不在斯哉。

神世七代は時人が質淳だったため和歌は未だ興らなかったが、素盞烏尊によつて卅一字の詠が始まり、人代

になつて大いに興つた。その後、時が澆漓になり人が奢淫になると実質は失われたが、陛下の御宇において和歌の道は再興しようとしている、という。尤海燕が指摘したように、「古今集」両序の叙述は「古代」・「近代」・「当代（現代）」の順序を踏み、和歌の興隆・衰退・再興という図式を構築している。<sup>20</sup>

このように臣下たちは当時における復古再興を讃歎したが、臣下以外からは醍醐帝に末代観が示されることもあつた。同五年の三箇月後、宇多院は七月廿一日付の紀長谷雄草「法皇請<sub>レ</sub>停<sub>レ</sub>封戸<sub>レ</sub>書」（『本朝文粹』巻第七）で、息の醍醐帝に

季世之衰、隨<sub>レ</sub>日而至。民俗厚薄、府庫盈虚、豈与<sub>レ</sub>貞觀之代、得<sub>レ</sub>同日而論<sub>レ</sub>乎。

と伝えて封戸を辞している。この書状には丙群「季世」があり、民俗が薄くなり府庫が虚しくなつたのは、今が貞觀の代と異なり季世だからだ、という末代観が明示されている。天子への書翰で忌憚なく末代観を示したのは、宇多院がその父にして法皇であつたという特殊な事情によると見てよい。

二年後の七年であろうか、藤原時平等奉勅撰「延喜格序」（『本朝文粹』巻第八）では斯く述べられた。

方今、膺<sub>レ</sub>千年之期運、承<sub>レ</sub>百王之澆漓。時風加而茂草靡、震雷動而蟄虫驚。将欲<sub>レ</sub>禁<sub>レ</sub>溢浪、以<sub>レ</sub>隄防、馭<sub>レ</sub>要駕、以<sub>レ</sub>濟策、流<sub>レ</sub>淳化於比屋之封、反<sub>レ</sub>薄弊於大庭之俗。<sup>21</sup>

今は百王の澆漓を承けており、風が草を靡かせ雷が虫を驚かすかのようだ。そのため、淳化を施し薄弊を改めなければならぬ、という。「時風加而茂草靡」の出典は、前節第一項で見た孔子の言「君子之徳風、小人之徳草。草上<sub>レ</sub>之風、必偃」である。草を靡かせる風とは本来化導の比喩であつたが、ここでは時運の比喩となつており、漸澆史観が色濃い。また、「比屋之封」「大庭之俗」として至治の時代を太古に設定して



いることから、それ以後は澆醜だと見ていたことが知られる。ただし、淳化を施して薄俗を改めようという意欲も強く、前掲の「澆季之風未<sub>レ</sub>改」に通じるため、恐らくこの文は醍醐帝の内意を承けたものであつたろう。

そして七年後の十四年、同帝は二月十五日付で

遍令<sub>下</sub>公卿大夫、方伯牧宰、進<sub>レ</sub>讜議<sub>二</sub>尽<sub>二</sub>謨謀<sub>一</sub>、改<sub>二</sub>百王之澆醜<sub>一</sub>、拯<sub>中</sub>万民之塗炭<sub>上</sub>。

という趣の意見徴召の詔を発する（意見十二箇条「序論」）。これに応じて三善清行は四月廿八日付「意見十二箇条」（『本朝文粹』巻第二）を進め、第二条「請<sub>レ</sub>禁<sub>二</sub>奢侈<sub>一</sub>事」と第八条「請<sub>レ</sub>停<sub>レ</sub>止<sub>二</sub>依<sub>二</sub>諸国少吏并百姓告言訴訟<sub>一</sub>差<sub>中</sub>遣朝使<sub>上</sub>事」でそれぞれ斯く述べた。

澆風漸<sub>レ</sub>扇、玉化不<sub>レ</sub>行。「……」衣服飲食之奢、賓客饗宴之費、日以侈靡、無<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>紀極<sub>一</sub>。

方今時代澆季、公事難<sub>レ</sub>濟。故国宰之治、不<sub>レ</sub>能<sub>二</sub>事事拘<sub>一</sub>牽正法<sub>一</sub>。

澆風が生じ王化が行われなくなつたため、衣食饗宴の費えは日に侈靡となつて止まる所を知らない。また時代が澆季で公事も多難だ、という。これは、王化が行われていないから澆風が生じたという王化主義でなく、澆季に及んだから王化が行われていないとの漸澆史観である。ここで清行が澆風蔓延や王化不振を直言できたのは、前節第二項で見た桓武朝の良岑安世奏状と同じく、徴召の詔に依つて上進した意見封事であつたことによる。清行が意見封事で末代観を表明したからと言って、当時臣下がそうすることへの忌憚はなかつたということにならない。

斯かる動向は、聖代として醍醐朝と並び称される二代後の村上朝でもほぼ同じである。四十二年後の天曆

十年（956）、同帝は八月十九日付の菅原文時草「答諸公卿請減封祿表勅」（『本朝文粹』卷第二）で、俸祿削減を請う公卿たちにごう勅答した。

朕以「眇身」、謬為「元首」。運屬「澆世」、道離「淳源」。近曾炎旱、人庶憂勞。「…」夫災害之興、必有「所」<sub>レ</sub>「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>。朕之不「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>、蓋自招之。朕独可「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>對「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>民而謝「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>矣、卿等何剋「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>已而同乎。

時運が澆世に属していたところに朕のような微身が謬つて元首となつたため、天下に炎旱憂勞が生じてしまっている。この災異は朕の不徳が招いたものだから、卿たちまで同じく減俸すべきでない、という。災異に時運と帝徳をともに関連付けつつも、何れかと言えば後者が強調されている。

また、この勅答の草者文時は翌天徳元年（957）十二月廿七日付「封事三箇条」（『本朝文粹』卷第二）の第一条「請禁奢侈事」と第二条「請停売官事」で、それぞれ次の如く儉約励行と売官停止を献言した。

右、俗之凋衰、源自奢侈。不塞其源、何救其俗。「…」伏惟、采椽土階、清風扇千古、損膳減服、紫泥新於今。「…」然則浮偽之俗自改、敦厝之化可成。

右、量「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>能「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>授「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>官、官乃理、扱「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>材任「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>職、職乃修。若不「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>量而授、不「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>扱而任、則人謂「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>之謬妄、俗為「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>之衰亡。「…」伏望、早改「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>澆時之政、令「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>返「<sub>レ</sub>」<sub>レ</sub>於淳世之風。

風俗衰亡の原因は奢侈と売官にあるため、澆時の政を改めて淳世の風に返せば浮偽の俗は改まり敦厚の化は成るだろう、という。これは大儒文時らしい徹底した王化主義であり、漸澆史観は全く見えない。

このように、聖代とされた醍醐村上両朝において漸澆史観は拡大深化していったが、王化主義も依然有力であり、両者の葛藤は未だ解消されていなかった。

### 第三節 末代観と三時説

前節では、末代観を主上が表明するようになって、臣下が表明することへの忌憚は消えずにいた村上朝までを見た。本節では、第一項でその四代後の一条朝について検討し、そして第二項で平説の瑕疵について整理する。

#### 第一項 澆季と像法

醍醐村上兩朝と同じく聖代とされた一条朝でも、漸澆史観はやはり拡大深化していった。永祚二年（990）四月一日付檢非違使宛官宣旨「雜事二箇条状」〔政事要略〕卷第六十七）の第二条「レ制レ止賀茂祭使等装束儲二具一并從者數多、令レ着二違法衣袴一事」には次の如くある。

歲月稍移、奢僭更甚。競多二其員一、各珍二其衣一。方今澆風已扇、民烟不レ贍讀方。何壯二一日之觀一、空失二百年之資一。左大臣宣。奉レ勅。宜二重下知一、勿レ過二先定一。

歲月が移つて澆風が生じ、奢侈は甚だしく民烟は見えなくなつた、という。この新制もまた前節第二項で見た醍醐朝の太政官符と同じく勅旨施行の形式であるため、やはり本来勅文であり、忌憚がなくなつて弁官が「澆風已扇」と作文したのでないと考えられる。

注意すべきは、十年後の『権記』長保二年（1000）六月廿日条である。記主の藤原行成はここに、世路の人は近年の疫癘流行について「代及二像末一。災是理運也」と語っている、と記した。だが、正像末三時

説は仏法の興廢についてのものであり、像末に及んだから災異が生じたという世評の存在は信じ難い。拙著（六六～七頁）でも論じたように、恐らく当時「像末」でなく澆末のため災異が生じているとの世評があったが、それを日記に直叙すると「寛仁之君、天曆以後好文賢皇」（同日条）たる一条帝の徳が薄かったかのような印象が後世に伝わりかねないため、行成は澆末の語を憚って斯く記したのである。

しかし他方で、臣下が末代觀を表明することへの忌憚は薄れつつあった。翌三年のものらしき穀倉院奏状（長保五年五月廿二日付「応<sub>下</sub>永定<sub>下</sub>置檢非違使一人、令<sub>レ</sub>勅<sub>レ</sub>徵畿内无主品位田地子拒捍未進輩<sub>事</sub>」【『政事要略』卷第五十三<sub>三五</sub>所引】）では、こう陳情されている。

称<sub>二</sub>倉田畝<sub>一</sub>之輩、須<sub>レ</sub>致<sub>二</sub>地子之弁<sub>一</sub>。而澆季之俗、土浪之民、好募<sub>二</sub>權勢<sub>一</sub>、動成<sub>二</sub>拒捍<sub>一</sub>。〔…〕適<sub>二</sub>示<sub>二</sub>懲<sub>一</sub>誠<sub>一</sub>、還<sub>二</sub>及<sub>二</sub>鬪乱<sub>一</sub>。

澆季の俗や土浪の民は好んで權勢を募り、動もすれば対捍を成す。適たま懲誠を示せば、還つて鬪乱に及ぶ、という。これは臣下が、意見封事などでなく通常の奏状で、辺国でなく當時を「澆季」と直叙した日本最初の例であるかも知れない。

また三年後の寛弘元年（1004）、金剛峯寺は七月廿八日付の奏状（同年九月廿五日付太政官符「雜事<sub>二</sub>箇条<sub>一</sub>」所引、『平安遺文』四三六【『高野寺縁起等』】）で、斯く訴えた。

而<sub>レ</sub>及<sub>二</sub>像末<sub>一</sub>、人著<sub>二</sub>邪見<sub>一</sub>。二三代国司号<sub>下</sub>「不<sub>レ</sub>寄<sub>二</sub>四至<sub>一</sub>」、可<sub>レ</sub>寄<sub>二</sub>条里<sub>一</sub>、元来無<sub>二</sub>条里<sub>一</sub>深山之中、水湿之便開<sub>二</sub>作山里<sub>一</sub>、俄出<sub>二</sub>条里<sub>一</sub>。

時が像末に及び、人は邪見に着するようになった。そのため、近代の国司は元来条里のなかつた深山にも条

里を出だしている、という。平は「末法末代論」(二三六―七頁)でこれを当時の三時説理解の一例として引用したが、前述の如く正像末三時説は仏法の興廢についてのものであり、像末になったから邪見が生じたという主張は不審である。恐らく前掲の行成と同じく、金剛峯寺は時が澆季になって邪見が増したと主張したかったものの、主上への刺譏と解釈されて如意の裁許が得られなくなることを恐れ、澆季の語を憚って斯く記したのであろう。

そして、これら三時説を仏教以外の災異や人心と関連付けた事例は一条朝に集中しており、後に見えなくなる。一条朝は、一方で末代観がそれまでになく拡大深化した時期であり、他方で末代観を表明することへの忌憚が残存していた時期であったと考えられる。増進する漸澆史観と減退する王化主義が同朝において交又したため、本来は末代観によつて説明されるべき災異発生や人心悪化を三時説によつて説明する、という故意の誤用が生じたのであろう。

前掲の穀倉院奏状以外にも、一条朝の臣下は朝廷への文書で末代観を表明していった。率直に表明せざるを得ないほど、諸問題への危機意識が強まっていたとも考えられる。二年後の三年四月十一日付の淡路国司解「請被<sub>レ</sub>因<sub>レ</sub>准傍例<sub>レ</sub>給<sub>レ</sub>官符」、以<sub>三</sub>正六位上高安宿祢為<sub>二</sub>正補押領使<sub>上</sub>事<sub>一</sub>」(『朝野群載』卷第廿二)にも、此国四方帯<sub>レ</sub>海、奸猾易<sub>レ</sub>通。況乎世及<sub>二</sub>澆季<sub>一</sub>、俗亦狼戾也。警衛之備、無<sub>二</sub>入勤行<sub>一</sub>。

とあり、世が澆季になったため俗は狼戾で、警衛の備にも勤行の人がいなくなった、とする。四方を海に囲まれ奸猾が通い易いとは言え、化外の地でない淡路国でも風俗の退廃は覆い得なくなっていた。

だが当時、このような末代観の表明は官人の解状に限定され、寺院の訴状に波及しなかったらしい。例え

ば翌四年十月十一日付の解状(『平安遺文』四四六『金剛峯寺雜文』)で、金剛峯寺は次のように訴えた。

〔空海…引用者註〕誠云、「〔…〕吾末世後生弟子数千万、雖不見吾顔、遥知吾心。護繼密教、可令開龍華庭。〔…〕。〔…〕末世弟子阿闍梨仁海申云、貧窶弟子、不蓄塵財。欲而無益、欲罷不能。豈為報大師之德、猶發造宝塔之願上。

ここで所謂「末代」は、空海の遺誠にある「末世」と呼応したものであり、ともに衰世でなく空海没後の意である。また同状には、

釈迦大師入滅以来一千九百四十三年、今年則第六十六主御代、寛弘四年丁未也。方今正法已過、像法・<sup>衰</sup>盛。像法世遺五十七年。正法氣味、与<sup>衰</sup>年漸薄、仏日遺光、将<sup>衰</sup>世殆滅。

ともあり、当時が如何に釈迦在世から隔たっているかを強調するが、問題を「正法氣味」「仏日遺光」に限定して風俗時代の淳澆などには言及しない。

これまで見てきた如く、君臣の分は重いため官人の解状では忌憚が生じ易い。しかしそれ以上に、寺院の訴状では伏して天恩を請わなければならないため、末代観を表明することへの忌憚はより薄れ難かったに違いない。寺院がはじめて訴状で末代観を表明したのは、聖主賢君であれば時世を淳素に返し得るとの王化主義がなくなり、今は末代澆季だとの主張が今上への刺譏と解釈される虞がなくなつてからだと考えられる。

「問題の所在」で述べた如く、平は「社会的危機意識としての末法思想は元来、国家的收取体系に依存していた寺社勢力の危機の表現として登場した」と主張する。だが、寺院は末代観がすでに十分定着した後にはじめてこれを表明したらしく、末代観や三時説が寺院訴訟に起源して普及したとは全く考えられない。

## 第二項 平説の瑕疵

本章の主題たる末代観の形成と表現については、前項までに論証を尽した。最後に本項では、拙論を批判した平説の瑕疵について整理する。

平説には、少なくとも八つの瑕疵がある。第一に、第一節第一項で指摘した如く、平は末代観を儒学の時代観と誤解している。

第二に、平は「末法澆季論」で、「澆季」「末代」などと「末法」が「同義」「同質」で用いられており、末代観と三時説が「融合」「融化」「習合」「同化」していたため、「これらが截然と峻別されていた、として先行研究を否定する森氏の主張は成り立たない」と主張する（一四九頁）。しかし同稿で、「貴族たちの支持を獲得するには、儒教的徳治主義への歩み寄りが不可欠であった」ため、「彼ら〔諸寺：引用者註〕が経済的保護の必要性を訴える時、末法だけを前面に押し出すことは稀であり、澆季・末代観をもとに提訴した事例が圧倒的多数を占めていた」とも主張する（一五二頁）。「澆季」「末代」などと「末法」について、同義だとも同義でないとし、また使い分けられなかったとも使い分けられたともすることは矛盾であろう。

第三に、平は卅二年前の「末法末代論」で「11世紀以降の寺解の中にしばしば末法思想が表明されている」、「末法思想こそが寺社勢力の直面していた危機を克服する武器であった」と主張した（一三九～四〇頁）。昨年の「末法澆季論」では、右の如く「彼ら〔諸寺：引用者註〕が経済的保護の必要性を訴える時、末法だけを前面に押し出すことは稀であり、澆季・末代観をもとに提訴した事例が圧倒的多数を占めていた」と述べて旧説を改めたかのようにであるが、それとともに「私は前稿で、末法末代観が寺社勢力の戦いの武器

であり、その意図的な喧伝と社会的な広がり、彼らの莊園領主化をもたらしたと述べたが、その論旨を修正する必要はなからう」(二五五頁)と結論付けている。寺院訴訟において末法思想が表明された頻度を「しばしば」とも「稀」ともし、また末法思想が末代観と同じだとも異なるともすることは矛盾であろう。

第四に、平は「末法澆季論」で、右の如く「貴族たちの支持を獲得するには、儒教的徳治主義への歩み寄りが不可欠であった」ため、「彼ら〔諸寺：引用者註〕が経済的保護の必要性を訴える時、末法だけを前面に押し出すことは稀であり、澆季・末代観をもとに提訴した事例が圧倒的多数を占めていた」と主張する。仮に寺院の訴状における末代観の多用が「儒教的徳治主義への歩み寄り」によるものであれば、そのような譲歩の必要がない訴状以外の文献では三時説が多用されていなければならない。だが撰関院政期において、三時説が多用されている文献は擬最澄撰『末法燈明記』以外に存在しないであろう。

第五に、平は「末法澆季論」で、末代観とは本来漢字の歴史思想であるため仏教に関連付けられることは有り得ず、撰関院政期に澆季末代が仏教に関連付けられたことは新たな「仏教的澆季観や仏教的末代観」(二五二頁)の成立を示している、と解釈する。だがそもそも、本来の末代観は仏教に関連付けられないという前提が証明されていないため、本来のものと異なる「仏教的澆季観や仏教的末代観」が成立したという主張は未だ成立していない。

第六に、平は「末法澆季論」で、「諸寺は…引用者註」国司や国衙による寺院経済への圧迫を「澆季」「末代」の表れと位置づけている。「…」寺社勢力は国衙の圧力に歯止めをかけ、寺院経済を保護して仏法興隆を図ることが、澆季・末代の衰弊を克服する道であると主張した」と述べる(二五二頁)。だが、これは原因



と結果を顛倒させた誤解である。諸寺にとつて末代澆季は原因であり寺院庄迫は結果であつて、結果たる寺院庄迫を解消すれば原因たる末代澆季も解消される、ということにならない。

第七に、平は右の「寺社勢力は国衙の圧力に歯止めをかけ、寺院経済を保護して仏法興隆を図ることが、澆季・末代の衰弊を克服する道であると主張した」という主張の根拠として、嘉承元年（1106）六月廿日付解状（同年八月五日付官宣旨「雜事二箇条事」『平安遺文』一六六二、『東大寺文書』所引）で東大寺が斯く主張したことを挙げる。

方今世及澆季、人無信心。諸国受領不肖<sup>尚方</sup>三宝、以泆<sup>尚方</sup>仏聖之封戸、為循吏之上計、以亡<sup>尚方</sup>寺領之庄園、為治国之要道。抑本願聖靈施入状云、「以三代代国王為我寺檀越。若我寺興復<sup>復</sup>天下興復、若我寺衰弊天下衰弊」者。倩顧、皇朝之泰平、偏在伽藍之保護。尤可欽仰者、其唯当寺歟。

平は「末法澆季論」で、「ここで東大寺は、捏造された聖武天皇の施入状をもちだし、東大寺の興廢は天下の興廢と直結していると語っている」と解説する（一五一頁。また、「末法末代論」一三八頁参照）。だが、皇朝の泰平のためには寺領を保護しなければならぬという論理が成立するのは、そう主張する東大寺に、もし当寺が興復すれば天下もまた興復し、もし当寺が衰弊すれば天下もまた衰弊するという偽作の聖武帝起請勅が存在するからである。そのような文書のない他寺が同じことを主張しても論理として成立せず、平も他寺が同じことを主張したという事例を挙げ得ていない。嘉承元年の東大寺解状は特殊な例外であり、これを寺院訴訟の典型とする主張は成立しない。

そして第八に、平は「末法澆季論」で、「寺社勢力は仏教的澆季観を前面に押し出すことによつて、朝廷

や貴族から一定の支持を得ることに成功したのである」、「仏教的澆季観は決して盤石の政治思想であったわけではない。しかし、政治的経済的果実を勝ち取るうえで、それが一定の機能を果たしたことも事実である」と主張する（一五三頁。また、「末法末代論」一三九、四〇頁参照）。だがその根拠として、末代観を表明する訴状は表明しない訴状よりも裁可を得易かった、というような調査結果は全く示されていない。末代観を表明する訴状は裁可を得ることも得ないこともあった、というだけでは末代観の有無と裁可の得否に因果関係があると臆断すべきでない。

全体として平は、史料を成立時期の前後によらず配置するため、時期による変化を正しく理解できていない。その結果、歴史思想の形成過程における寺院の意義を過大評価していると言わざるを得ない。

## 結語

以上本章では、末代観が日本で如何にして形成表現されてきたかを考察した。

嘗ては時とともに文物が発展するという開化史観も存在していたが、平安遷都の前後から風俗の澆薄が意識されるようになった。当初臣下が澆風薄俗を表明することには忌憚があり、表明できたのは意見封事のみ、または夷狄の地についてのみであった。陽成朝以降、主上は詔勅で漸澆史観を表明するようになったが、臣下がこれを忌憚なく表明するようになったのは一条朝以降であろう。末代観を表明することへの忌憚が薄れつつも消えていなかったため、末代澆季を像末と言い換えた事例もあるが、それは同朝でのみ見られたものと考えられる。

平安時代の歴史思想は常に同じく表現されたのでない。その表現から歴史思想を分析する作業では、語彙の異同や文脈の如何、そして時期ごとの思想状況にも注意すべきであろう。

註

- (1) 平雅行「末法・末代観の歴史的意義」(第四章、初出1983)、『日本中世の社会と仏教』、塙書房、1992。
- (2) 平雅行「末法思想と澆季観」、安富信哉博士古稀記念論集刊行会編『仏教的伝統と人間の生』、法蔵館、2014。なお、同稿の末代観と三時説が融合していたとする論証が成立していないことについては、拙稿「翼増三章」第一章第二節参照。
- (3) 張敞が「務相増加、澆淳散樸」を言う数十年前に成立した『淮南子』傲真訓第二にも、「施及周室、澆淳散樸、雜道以偽、儉德以行、而巧故萌生」とある。
- (4) 『続日本後紀』嘉祥二年(849)三月廿六日条は、興福寺大法師が仁明帝の四十宝算賀に長歌を奉獻したことにについて、「夫倭歌之体、比興為先。感動人情、最在茲矣。季世陵遲、斯道已墜。今至僧中、頗存古語。可謂礼失則求之於野。故採而載之」と記す。ここで所謂「季世」は一見すると陵遲の世の意のようであるが、長歌の「本世」事尋者、歌語詠反志、神事<sub>尔</sub>用<sub>来</sub>、皇事<sub>尔</sub>用<sub>来</sub>、「云々を承けて、歌語が神事王事に用いられていた「本世」を基点とした後世の意に解すべきであろう。この長歌については、山口博「四十宝算賀興福寺大法師長歌」(第五章)、『王朝歌壇の研究』桓武仁明光孝朝篇、桜楓社、1982)参照。また、元慶五年(881)十一月廿五日付の太政官符「応割<sub>下</sub>官田<sub>上</sub>充<sub>諸</sub>司要劇并番上<sub>上</sub>粮料<sub>上</sub>事」(『類聚三代格』卷第十五)にあ

る「願使<sub>下</sub>勤王之吏識<sub>上</sub>榮辱於當時」、主藏之臣知<sub>中</sub>禮節於季葉<sub>上</sub>」は、「當時」を基点とした後世の意で「季葉」を用いている。

(5) この儒家思想は従来「徳治主義」と通称されてきたが、これは意味内容が余りに広く、しかも「法治主義」の対義語と誤解される虞があるため、分析概念として適切でないと考えられる。

(6) 柳瀬喜代志「『樸(朴)』の用語例について」(『東洋文学研究』一八、1970)と拙著(五〇頁)参照。

(7) 尤海燕「『古今集』における尚古主義——「礼楽」という大枠の中で——」(第二章、初出2008、12)、

『古今和歌集と礼楽思想——勅撰和歌集の編纂原理——』、勉誠出版、2013、九四～五頁。なお、『劉子』は風俗章第四十六だけでなく兵衛章第四十と隨時章第五十、九流章第五十五でも時世風俗に論及している。

(8) 「上古淳朴、冬穴夏巢。後世聖人、代以<sub>二</sub>宮室<sub>一</sub>」と「上古淳朴、葬礼無<sub>レ</sub>節」(本論後掲)の出典は、『周易』繫辭下伝の「上古穴居而野處。後世聖人易<sub>レ</sub>之以<sub>二</sub>宮室<sub>一</sub>、上棟下宇、以待<sub>二</sub>風雨<sub>一</sub>、蓋取<sub>二</sub>諸大壯<sub>一</sub>。古之葬者、厚衣<sub>レ</sub>之以<sub>レ</sub>薪、葬<sub>二</sub>之中野<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>封不<sub>レ</sub>樹、喪期无<sub>レ</sub>數。後世聖人易<sub>レ</sub>之以<sub>二</sub>棺槨<sub>一</sub>、蓋取<sub>二</sub>諸大過<sub>一</sub>」。この文に今本『子夏易伝』卷第八は「上古人淳、而未<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>其器之適<sub>一</sub>也」、「太古之人朴而未<sub>レ</sub>散、哀樂之情無<sub>レ</sub>係也」云々と註しており(一四一頁)、本論所掲の「上古淳朴」という表現に合致する。ただし、今本『子夏易伝』が当時日本に伝来していたかは未詳である。

信憑できる先行用例としては『隋書』経籍志の「上古人淳俗樸、情志未<sub>レ</sub>惑」を挙げるべきかも知れないが、これは詩についての文であるため、『周易』を出典とする太政官奏状の文脈と合致しない。なお、孫姬『和歌式』(成立時期未詳)の序前半からの転記だろうと推定される撰者未詳『歌経標式』抄本跋の「上古人淳俗質、綴<sub>レ</sub>辞疎淺。專<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>意為<sub>レ</sub>宗、以<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>能<sub>二</sub>以<sub>レ</sub>文為<sub>レ</sub>本<sub>一</sub>」や、「古今和歌序」(本論後掲)の「時質人淳、情欲無<sub>レ</sub>分」は『隋書』経籍志の文脈と合致する。

なお、『周易』の「上古淳朴、冬穴夏巢。後世聖人、代以宮室」という開化史観は、由来を遡れば『墨子』辭過篇第六にある墨子の言「古之民未知為宮室時、就陵阜而居、穴而處。下潤濕傷民、故聖王作為宮室」に至る。稲葉一郎も、墨子の歴史観の特徴として「人類の歴史の始原に無秩序な原始社会を設定する」ことを指摘する（『戦国諸子における歴史観の形成——墨子と孟子の場合を中心に——』、『人文論究』四四・三、1994、七頁）。

(9) なお、荀子の後王思想は多く開化史観であるかのように語られるが、このような通念が誤りであることにについては三浦吉明「荀子の後王思想について」（『集刊東洋学』三九、1978）参照。

(10) 「上古淳朴、唯有結繩。中葉澆醜、始造書契」の典故は、『周易』繫辭下伝の「上古結繩而治。後世聖人易之以書契、百官以治、万民以察、蓋取諸夬」、「易之興也、其於中古乎。作易者、其有憂患乎」。策問の所謂「澆醜」は風俗の悪化でなく、『老子』反朴章第廿八に所謂器用の出現（前項参照）を意味していよう。

(11) 「文質相変、損益不同」の文質とは、古は質で今は文だという漸澆史観でなく、王朝交代によつて文質が循環するという儒学の文質三統である。『論語』為政篇第二「子張問十世可知」章への馬融註「所因、謂三綱五常也。所損益、謂文質三統也」（『論語義疏』所引）と皇侃疏参照。

(12) 「画服而來、有恥之心難格」の典故は、『論語』為政篇第二「道之以政」章の「道之以徳、齊之以礼、有恥且格」や漢文帝十三年（前167）の令（『漢書』刑法志所引）の「蓋聞、有虞氏之時、画衣冠、異章服、以為戮。而民弗犯、何治之至也」、孝経説にあつた孔子の文という「三皇設言民不違、五帝画象世順機、三王肉刑揆漸加、応世黠巧姦偽多」（何休『公羊解詁』襄公廿九年所引）。ただし、第二者で至治の世とされているように、帝舜の画服は本来、当時が徳義廉恥の世であつたことを示すものである。そのため、画服以来は有恥の心を正し難くなったという「合義解序」の理解には老荘思想が色濃く、第三者に依拠したものであるかも知

れない。また、煩法濫罰の増加を澆季などによって説明した漢家での先例として、梁の任昉「為梁公請刊改律令表」(『芸文類聚』卷第五十四刑法部刑法)に「及淳徳下衰、運距澆季、湯刑禹政、不足禁姦、九法三章、無以息訟」とある。

(13) 後藤昭雄「紀長谷雄「延喜以後詩序」私注」(『静岡大学教育学部研究報告』人文社会科学篇二六、1975、一〇頁)参照。

(14) 「諸侯為邦之漸、仲尼緩期於一百年、天子施政之仁、班固成義於三九歲」の出典は、『論語』子路篇第十三にある孔子の言「善人為邦百年、亦可決勝殘去殺矣。誠哉是言也」と、『漢書』食貨志の「三登曰泰平、二十七歲、遺九年食。然後至徳流洽、礼樂成焉。故曰、「如有王者、必世而後仁、繇此道也」。

(15) 「運鍾澆季」「運承澆季」の出典は、建徳六年(576)十一月某日付の詔(『周書』武帝紀、『北史』周本紀)の「朕運当澆季、思復古始」か。

(16) 例えは百五十七年後の長曆四年(1040)八月廿四日、小野宮実資は後朱雀帝に「件事等只世運之及季末之故也。専非一人之御慎也。但所愁思食者、何当此時乎」と言上し、災異はただ世運が季末に及んだからであつて主上一人への咎徴でないといふ慰め、そして励ました(『春記』)。また、拙著七二頁参照。

(17) 「昧且求衣」の出典は、雒陽「上書呉王」(『文選』卷第卅九)の「始孝文皇帝、抛闕入立。寒心銷志、不昧求衣」で、宇多帝の「寛平御遺誠」にも「朕聞、未且求衣之勤、毎日整服、盥漱拜神」とある。「垂衣」の出典は、『周易』繫辭下伝の「黄帝堯舜垂衣裳、而天下治、蓋取諸乾坤」。そして「步驟」の出典は、『孝経鈞命決』の「三皇歩、五帝驟、三王馳」(『後漢書』張曹鄭列伝李賢註所引)。なお、「昧且求衣賦」の出典考証については文章の会『菅家文章注釈』文章篇一(勉誠出版、2014、一六四〜三頁)参照。

(18) 飯田瑞穂「太政官符の分類について」(『初出1980』、日本古文学学会編『奈良・平安時代の文書』『日本

古文書学論集』四、古代二、吉川弘文館、1988、一二〇頁）参照。

(19) 類例として、前項で引用した貞観八年（866）六月四日付の「頃年習俗澆薄」云々という文は、『日本三代実録』同日条で「勅、「頃年習俗澆薄」云々とあり勅文であったことが知られる。しかし、同日付の太政官符「応禁子制僧侶飲酒及贈物事」（『類聚三代格』卷第三）では「右被從三位守権大納言兼右近衛大将藤原朝臣氏宗宣僞奉勅。頃年習俗澆薄」云々とあり、「頃年習俗澆薄」以下が清和帝の勅文か宣者の作文かをやや判別し難くなっている。

(20) 尤海燕『古今集』における尚古主義（前掲）、七六頁。なお、この和歌史叙述は開化史観と漸澆史観を融合させたものとも見得る。「時質人淳、情欲無分」については、後註八参照。

(21) 「承百王之澆醜」の出典は、『漢書』武帝紀の班固贊「漢承百王之弊、高祖撥乱反正」や、任昉「王文憲集序」の「宋末艱虞、百王澆季、礼紊旧宗、樂傾恒軌」（本論前掲）であろう。後者の「百王澆季」について、李善註は前者の「漢承百王之弊」を引いている。また『後漢書』皇后紀によれば、元初六年（119）に太后鄧綏は詔で「方今承百王之敝、時俗淺薄」「今末世」と述べたという。

『漢書』班固贊の「百王之弊」は、漢室以前の春秋戦国の乱世に数多くの王侯が積み重ねてきた悪弊の意に解される。しかし、『後漢書』の鄧綏詔は元初六年すなわち後漢第六代安帝朝でのものであるため、前漢と後漢五代までの祖宗も「百王之敝」に含まれることになってしまう。そのため、鄧綏詔の「方今承百王之敝」、時俗淺薄「今末世」は、百代の帝王によって統治されるほどの長い年月を経た末世は時俗が淺薄だ、と解釈すべきである。我が醍醐朝での用例もこれに近いと考えられる。

(22) 「比屋之封」の出典は、『尚書大伝』の「周人可比屋而封」（左思「魏都賦」『文選』卷第六）李善註所引。「大庭之俗」の出典は、『莊子』外篇胠篋第十の「昔者容成氏、大庭氏、〔…〕、当是時也、民結繩而用之、

「……」。若し此之時、則至治已」。

### 第三章 平雅行への決疑と諸説への雑筭

#### 問題の所在

今年三月、平雅行は解説「専修念仏の弾圧と法然教団」<sup>1</sup>（以下、「教団弾圧論」と略す）の「追記」で、拙稿「決疑十二箇条」での平「破綻論」への応答について「拙論での批判を修正する必要はないであろう」（三八二頁）としつつ、拙論への追加批判として「法然の教理史的思想史的位置づけ」と「法然の居所」、「史料批判の怠慢」の三箇条を挙げた。前二者は拙稿「決疑十二箇条」に反論したもの、後一者は新たに拙論を批判したものである。これら三箇条は拙論への明らかかな誤読や甚だしい曲解、そして筆者への揣摩臆測や印象操作などが余りに多く、殆んど承伏し得なかった。

また、筆者は平からの批判文三本に旧稿三本と本稿前章までで応答してきたが、問われたことに答えるだけでは議論を十分に深められないという憾みもある。殊に「興福寺奏状」や専修念仏政策については、昨年六月に坪井剛「「建永の法難」事件再考——訴訟過程の検討を中心として——」（『古代文化』六六・一「五九六」）が、そして今年三月に中井真孝「専修念仏者禁制について」（『歴史学部論集』五）と城福雅伸「『興福寺奏状』は何を問題にした訴状なのか——平雅行氏の批判に答え、その「破綻論」の破綻を論ず——」（『仏教史学研



究』五七・二二がそれぞれ出て、諸説紛々となっている。

そこで本章では、まず第一節で平からの追加批判三箇条に応答する。そして第二乃至第四節で、平などの諸説を整理しつつ、「興福寺奏状」や専修念仏政策、法然房源空の言動などについて補説する。これらの作業によって、前章までに尽し得なかった微意を補いたい。なお、雑纂であって四節相互の連絡がないため、本章全体の結語はない。

## 第一節 決疑三箇条

本節では、まず問目として平「教団弾圧論」の「追記」の文を字下げなしで引用し、末尾にその頁数を示す。問目での傍点、傍線、傍記、訓点はすべて原文ママであるが、改行は適宜省略した。次に、一字下げで筆者現在の見解を述べる。

請う、微意の所在を察せよ。

### 第一条 「法然の教理史的思想史的位置づけ」

第一は、法然の教理史的思想史的位置づけについてである。「……」思想弾圧説をとるかどうかは、法然に思想的なオリジナリティーがあったと考えるか、それとも法然が善導教学の枠内に終始した凡庸な宗教者であったと捉えるか、という問題と直結している。

(三八二頁)

この問題について、筆者は拙稿「翼増三章」で、「顕密体制論において、顕密仏教と親和な思想は「独

創性がなかった」「凡庸」という評価を免れ難い」（四四五頁）という欠陥があることを指摘した。

私は、森説では法然と善導との思想的な違いが見えなくなると判断したため、①法然と善導との教理的な異同をどう捉え、善導とは異なる法然の思想的獨創性がどこにあったと考えているのか、それを明示するよう森氏に求めた。また、②法然を母胎として、聖光房弁長とともに、親鸞・証空・幸西がなぜ誕生してくるのか、その説明も求めた。それに対し、森氏は①については回答せず、②についても、「『法然から親鸞・証空・幸西らがなぜ誕生したのか』とは平の問題関心であり、筆者の問題関心とは自ら異なる」と述べている。これは、森氏がみずからの法然論の致命的な弱点が、この二点であることを吐露したに等しい。（三八二頁）

第一の「法然と善導との教理的な異同」について、拙稿「決疑十二箇条」で応答しなかったことは筆者の遺漏であり、ここで応答する。拙著（一七〇頁）で述べた如く、筆者は源空が日本で最初に正像末三時説を機根に関連付けたと考えている。拙著や旧稿では明言しなかったが、これは源空と善導の相違の一つでもある。

第二の「法然を母胎として、聖光房弁長とともに、親鸞・証空・幸西がなぜ誕生してくるのか」について、平も紹介したように、筆者は拙稿「決疑十二箇条」ですでに応答している。筆者が平と異なる問題意識を有することは許されないであろうか。この問題と関連して城福雅伸は、平が城福説を「話が限定的で学説としての完成度に課題を残した」（『破綻論』三八頁）と批判したことについて、「それはあくまでも平氏の価値観であって、自らの価値観にあわないと「完成度に課題を残し」と評するのはまた的外れで

ある」と反論している（『興福寺奏状』は何を問題にした訴状なのか）「前掲」八七頁）。

法然の選択本願念仏説と善導の本願念仏説との教理的異同をどのように捉えるのか、また同じように法然を母胎としながら、聖光や親鸞・証空といった対照的な思想がなぜ誕生してくるのかを解き明かすことは、法然研究の出発点であり、また終着点でもあるはずだ。関心の相違で済ませてよい問題ではない。ともあれ、氏が今回この二つの質問に対して回答を回避した事実は、記憶に留めておいてよい。（三八二頁）

平は、右の二つの問題について「法然研究の出発点であり、また終着点でもあるはずだ」と主張する。しかし「はず」と推断されているだけで、それが平一人の私見主観でないという根拠は示されていない。

## 第二条 「法然の居所」

第二は、法然の居所をめぐる森氏の応答についてである。森氏は、法然が化他（布教）を好まなかったと主張した。そこで私は、それなら法然が比叡山の黒谷別所から京都に居を移した理由をどう説明するのか、と問うた。自行にしか関心がなく、布教を好まない人物が、閑静な黒谷を捨てて猥雑な京都に移り住んだ理由がわからなくなる。それゆえ、その理由の説明を求めた。それに対し森氏は、法然が移り住んだ西山広谷は閑静なところであった、と反論している。「……」法然伝によれば、法然は比叡山黒谷から一時的に西山広谷に移り、さらに吉水に移転したという（五頁）。「……」問題の焦点が吉水時代の法然にあることは明らかである。それゆえ私は、法然が布教を好まないのであれば、なぜわざわざ人々の訪れやすい京都東山に移り、二

十年もの間そこに住みつづけたのか、その説明を求めたのである。それに対し森氏は、洛西広谷の閑寂さを強調して私の疑問を退けた。叡山黒谷から西山広谷への移住は、閑寂の地から閑寂の地への移転であるため、化他を好まぬ法然像と矛盾しないというわけである。その説明は非常に明快であるが、その反面、肝心の吉水房については何のコメントもない。「…」吉水房に言及して自説を危うくさせるぐらいなら、その事実に触れないまま、みせかけの明快さを優先する道を氏は選んだのだ。この選択によって森新之介氏が何を犠牲にし、何を喪ったかは、言わずとも明らかであろう。

(三八二―四頁)

平は「私は、法然が布教を好まないのであれば、なぜわざわざ人々の訪れやすい京都東山に移り、二十年もの間そこに住みつづけたのか、その理由を求めたのである」と主張する。しかし、そもそも「破綻論」で筆者に問われた文は、「法然は、比叡山の黒谷別所から京都に居所を移している。なぜ京都なのか。化他を好まないのであれば、閑静な黒谷で念仏生活を続けていればよかつたはずだ。なぜ、黒谷別所を出て、猥雑な京中に居を移したのか」(四二頁)というものであり、東山吉水は言及されていなかった。また平も認めるように、源空は叡山黒谷からまず西山広谷に移り、後にそこから東山吉水に移つたらしく、叡山黒谷から移つたのは西山広谷であり東山吉水でない。そのため筆者は、源空が叡山黒谷から移つた西山広谷は「猥雑」でなかった、と応答したのみである。平は筆者の応答を責める前に、まず自己の質問を省みるべきであろう。

法然の居所を明示できる史料は多くないが、『明月記』建久五年(1194)十一月十七日条によると、藤原

知資が「於<sup>三</sup>祇園法然房許、出家」とあり（一七頁）、この時に法然が祇園近辺に居を占めていたことがわかる。これがおそらく吉水房であつたろう。一次史料で法然の居所が判明するのは、これだけである。

（三三三頁）

周知の如く、源空とその居所は後世吉水上人や吉水房と称されたが、祇園上人や祇園房と称されることはなかつたらしい。そのため、吉水と祇園を同定する平の見解には従い難い。『明月記』の記事は、当時源空が吉水を離れて祇園に仮寓していたというだけのことかも知れない。

法然伝によれば、法然は比叡山黒谷から一時的に西山広谷に移り、さらに吉水に移転したという（五頁）。

〔<sup>一</sup>〕閑寂の地は無数に存在する。叡山黒谷や西山広谷の居住に支障が生じたのであれば、別の閑寂の地に移ればよい。にも関わらず、法然は京都東山の吉水を選んでそこに移り住んだ。

（三三三、三四頁）

平は、源空が西山広谷から移住した東山吉水は閑寂でなかったと主張する。しかし、平が言及した「法然伝」こと『四十八巻伝』の指示箇所には、次の如くある。

上人、一向専修の身となり給にしかば、つゝに四明の巖洞をい<sup>山</sup>で、西山の広谷といふところに居を<sup>占</sup>しめ給き。いくほどなくて、東山吉水のほ<sup>占</sup>どりにしづかなる地ありけるに、かの広谷のい<sup>庵</sup>ほりをわた<sup>渡</sup>してう<sup>移</sup>つりす<sup>住</sup>み給。

（巻第六、三五頁）

源空が西山広谷から移住したのは東山吉水の「しづかなる地」であつたらしい<sup>2</sup>。同地は嶮岨でなかったものの、人の往来が絶えないような地でもなかったと見てよい。西山広谷だけでなく東山吉水についても、

平の「猥雑」という理解は不当であろう。

### 第三条 「史料批判の怠慢」

第三は、史料批判の怠慢についてである。森氏の思想弾圧否定論は、親鸞が流罪となった事実の否定を重要な根拠としているが、それはまた「自分が流罪者の一人である」と親鸞が明言した『教行信証』後序の史料の価値を否定するものでもある。「…」森氏は今回の反論でも自説に固執し、これまでと同様に、『念仏無間地獄鈔』を根拠にして『教行信証』後序の史料の価値を否定している。しかしその説明は曖昧で、とても論証といえるようなものではない。

(三八四頁)

その「念仏無間地獄鈔」は偽撰だとする山上弘道の「引用者註」判断が正しければ、森氏は誤謬だらけの偽撰史料をもとに、親鸞自筆の『教行信証』後序の信憑性を否定したことになる。しかも森氏は、親鸞流罪以外の問題でも『念仏無間地獄鈔』を援用しており、これは森説を支える基幹史料に他ならない。「…」親鸞流罪否定論を現在の実証水準で改めて提出することは、誰のためでもない、森氏みずからに対する学問的責任であるはずだ。

(三八六頁)

これは平の誤解か、または印象操作である。平の言うように、筆者は拙著の複数箇所まで日蓮「念仏無間地獄鈔」(『録外御書』巻第十)を援用したが、拙著に同抄を親鸞流罪の有無と関連付けた箇所は存在しない。そのため、仮に山上弘道と平の主張するように「念仏無間地獄鈔」が偽撰であったとしても、だからと言って親鸞流罪を懐疑する拙論が成立しなくなるといふことにならない。

また言うまでもなく、一つの史料から信憑すべき箇所とそうでない箇所をそれぞれ見出すことは、歴史研究の常道である。<sup>3)</sup> そのため筆者は、拙著(二八四頁)で親鸞『顕浄土真実教行証文類』(以下、『教行信証』と略す)後序を自説に援用している。筆者が親鸞流罪を懷疑したからと言って、「『教行信証』後序の史料的价值を否定」したことになる。

そもそも『教行信証』の書誌学的検討は重見一行『教行信証の研究』(法蔵館、1981)で飛躍的に深化し、『教行信証』坂東本は本文だけでなく、その訓点まで含めて親鸞の真筆であることが確定している。ところが森氏は、坂東本を「親鸞親筆の忠実な模写」(著書三〇七頁)と語るなど、『教行信証』に関する氏の書誌的理解は一〇〇年前の水準に留まったままである。

(三八四頁)

これは筆者の誤解であった。筆者は拙著(第六章後註七一)で、「坂東本が親鸞親筆の忠実な模写とされるため、その訓点に従って解釈した例もある(喜田貞吉「教行信証に関する疑問に就いて(第一回)」前掲、三六、三八頁参照)」と述べた。そして、喜田論文の指示箇所にある「その訓点に従って解釈した例」とは『拾遺古徳伝』と『教行信証』延書本である。すなわち筆者は、『拾遺古徳伝』や『教行信証』延書本の成立当時、『教行信証』坂東本は親鸞親筆の忠実な模写とされていたと考えて右の如く述べた。この理解は誤りであり、慚愧に堪えない。ただし平の、筆者が今日でも坂東本を親鸞親筆の忠実な模写としており、「書誌的理解は一〇〇年前の水準に留まったままである」という理解も、厳密に言えば誤りである。

森氏は『念仏無間地獄鈔』を「最も信憑すべき史料」と語っているが、これは本当に史料批判を行ったうえでの結論なのか、はなはだ疑問である。  
(三八四頁)

『念仏無間地獄鈔』を「最も信憑すべき史料」と語る森氏が、これらの記事をなぜ採用しなかったのか、その理由を説明されたい。  
(三八五頁)

森氏がこれ「念仏無間地獄鈔」…引用者註」を、「最も信憑すべき史料」と判断された根拠を提示されたい。

(三八五頁)

〔森は…同前〕史料批判を怠ったまま、『念仏無間地獄鈔』を「最も信憑すべき史料」と繰り返すばかりだ。

(三八六頁)

これは平の誤解か、または印象操作である。第一に、筆者は拙論「決疑十二箇条」で斯く述べた。

筆者は、建永二年（1207）二月の斬首配流事件を解明するために最も信憑すべき史料は、同時代の藤原定家『明月記』と慈円『愚管抄』（承久年間「1219～22」成立）、そして『皇代記』逸文らしきものを引用している日蓮「念仏無間地獄鈔」（建長七年「1255」成立）だと考えている。

(三四二頁)

このように、筆者が「建永二年（1207）二月の斬首配流事件を解明するために最も信憑すべき史料」として挙げたのは、藤原定家『明月記』と慈円『愚管抄』、日蓮「念仏無間地獄鈔」の三つである。すなわち「念仏無間地獄鈔」は、三つある「最も信憑すべき史料」の一つであり、決して「最も信憑すべき史料」そのものでない。「最も信憑すべき史料」の一つを「最も信憑すべき史料」そのものと混同すること



は、明らかに誤りである。

第二に、平は「森は…引用者註」『念仏無間地獄鈔』を「最も信憑すべき史料」と繰り返すばかりだと批判するが、筆者がこの表現を用いたのは拙論「決疑十二箇条」での一度のみである。「最も信憑すべき史料」という表現を繰り返しているのは、筆者でなく平であろう。

そして第三に、平は「念仏無間地獄鈔」に訛誤の多いことを指摘しており、後述する如く筆者もこの見解に賛同する。ただし、筆者が「念仏無間地獄鈔」を「最も信憑すべき史料」の一つと判断したのは、あくまで「建永二年（1207）二月の斬首配流事件」について『皇代記』を引用しているらしいからということである。それ以外の記事に訛誤が多いからと言って、『皇代記』の逸文らしきものも信憑すべきでないということにならない。

『念仏無間地獄鈔』は次のように述べている（『昭和定本日蓮聖人遺文』三九頁）。

加之、南都・山門・三井より度々奏聞を経て、法然が選<sub>レ</sub>択<sub>レ</sub>の邪義、亡国の基たるの旨訴へ申すに依つて、人王八十三代土御門院の御宇承元元年二月上旬に、専修念仏之張本安樂・住蓮等捕縛、忽被<sub>レ</sub>刎<sub>レ</sub>頭畢、法然房源空沈<sub>二</sub>遠流之重科<sub>一</sub>畢、其<sub>レ</sub>時撰政左大臣家実と申は近衛殿の御事也、此事、皇代記に見たり、誰<sub>レ</sub>疑<sub>レ</sub>之、

まず第一に、本書所引の「皇代記」によれば、傍線（a）にあるように、専修念仏の弾圧は「南都・山門・三井」の「度々奏聞」が原因であったという。園城寺の奏聞は他の史料では確認できないが、もしもこの記

事が正しければ、『興福寺奏状』が「八宗同心之訴訟」であつたことを裏つける有力な根拠になるだろう。ところが森氏はなぜか、園城寺の奏聞に触れようとはしないし、「八宗同心」を文飾としそれが実態でなかつたと述べている。森氏はなぜ園城寺の奏聞に触れないのか。第二に、本史料では傍線（b）のように、諸宗が「選択の邪義、亡国の基たるの旨」を訴えたことが認められて専修念仏が弾圧された、と述べている。専修念仏の弾圧が思想弾圧であつたことを明言しているが、森氏は当該記事になぜか関心をよせず、むしろ思想弾圧であつたことを否定している。「…」森氏が、これらの記事をなぜ採用しなかつたのか、その理由を説明されたい。

（三八四～五頁）

平は、「専修念仏の弾圧は「南都・山門・三井」の「度々奏聞」が原因であつた」、「諸宗が「選択の邪義、亡国の基たるの旨」を訴えたことが認められて専修念仏が弾圧された」という記事を『皇代記』からの引文と見、また『興福寺奏状』が「八宗同心之訴訟」であつたことを裏つける有力な根拠になるだろう」、「専修念仏の弾圧が思想弾圧であつたことを明言している」と述べる。だが筆者は、この寺門の奏聞などは『皇代記』からの引文でなく、日蓮の誤認による作文であつたと考える。

「念仏無間地獄鈔」を、平の引用した箇所以前から引用すれば次の如くである。

斗賀尾明慧房天下無双智人、広学多聞明匠也。造『摧邪論』三卷、破『選択邪義』。三井寺長吏実胤大僧正希代学者、名誉才人也。作『浄土決疑集』三卷、難『専修悪行』。比叡山住侶仏頂房隆真法橋天下無双学匠、山門探題棟梁也。造『彈選択』上下、責『法然房邪義』。加之、南都山門三井度度經『奏聞』、「法然選択之邪義為亡国之基」旨依『訴申』、人王八十三代土御門院御宇承元元年二月上

旬、専修念仏之張本安樂住蓮等捕縛、忽被<sub>レ</sub>刎頭畢。法然房源空沈<sub>二</sub>遠流之重科<sub>一</sub>畢。其時撰政左大臣家実と申は近衛殿の御事也。此事『皇代記』に見たり。誰疑<sub>レ</sub>之。(三九〜四〇頁)

このように同抄は、南都僧と寺僧、山僧による源空主著『選択本願念仏集』(建久九年「1198」成立。以下、『選択集』と略す)への論難を紹介して、しかも南都山門三井の度々の奏聞を経て云々と述べている。恐らく日蓮は、南都僧と寺僧、山僧による『選択集』への論難を寺院による奏聞と誤認したのであろう。なお、仮に寺門の奏聞が史実であったとしても、それは寺門も何れかの時期に奏聞していたというだけのことであり、元久二、三年(1205、6)の興福寺の訴訟が諸寺連携であったことを意味しない。

また「法然選択之邪義為<sub>二</sub>亡国之基<sub>一</sub>」旨依<sub>二</sub>訴申<sub>一</sub>については、同趣の文が同抄後方に

嘉禄三年十月十五日、隆真法橋申云、「専修念仏可<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>亡国之本<sub>一</sub>旨、文理有<sub>レ</sub>之」。(四一頁)

とある。これらの出典は、嘉禄三年(1227)十月十五日付永尊消息(念仏者所追事)「日向編『金綱集』卷第五「浄土宗見聞」下、正和三年「1314」以前成立」の

隆真法橋申候、「御草所闕者、「専修可<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>亡国之基<sub>一</sub>」旨也。其間有<sub>二</sub>文理<sub>一</sub>」云云。(二二八頁)

である。恐らく日蓮は、永尊消息にある隆真の言を山門が奏聞した時のものと誤認したのであろう。

このように、「念仏無間地獄鈔」の「南都山門三井度度経<sub>二</sub>奏聞<sub>一</sub>」、「法然選択之邪義為<sub>二</sub>亡国之基<sub>一</sub>」旨依<sub>二</sub>訴申<sub>一</sub>」は『皇代記』からの引文でなく、日蓮の誤認であったと考えられる。

第三に、傍線(c)には「其時撰政左大臣家実」とある。しかし、近衛家実は前年十二月八日に撰政から関

白に転じているうえ、建永二年（承元元年）正月には左大臣を辞している（『公卿補任』）。近衛家実の肩書きはいずれも「其時」のものではない。

（三八五頁）

平の指摘する如く、建永二年二月に近衛家実は「摂政左大臣」でなかった。これもまた日蓮の誤認であつたかも知れないが、何故このような誤認が生じたかは未詳とせざるを得ない。

第四に、先に掲げた引用史料の直前で、『念仏無間地獄鈔』は隆真法橋のことを、「山門探題の棟梁なり、彈選扱上下を造つて法然房が邪義を責む」と記している。しかし、『彈選扱』は定照の著であつて隆真のものではないし、一帖であつて上下巻ではない。しかも『探題次第』（『続群書類従』四上）によれば隆真は「山門探題」に任じられていない。また彼を「探題の棟梁」と語るが、これが何を指すのか不審である。これに近い役職に三講の証義があるが、隆真が証義に登用された事実もない（『彈選扱』・隆真については注（25）拙稿を参照）。少し調べるだけで、『念仏無間地獄鈔』の記事内容が間違いだらけであることが容易に判明する。

（三八五頁）

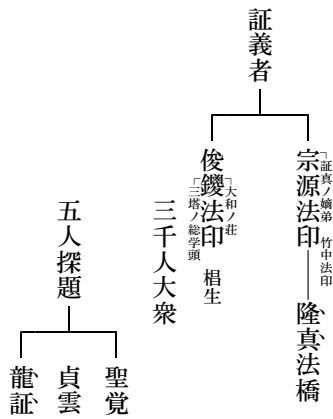
日蓮が叡山遊学時代に師事した俊範は探題・証義を歴任した人物である。『念仏無間地獄鈔』が日蓮の著であれば、隆真を「山門探題」や「探題の棟梁」と誤ろうはずがない。天台顕教に占める探題や証義の重要性を思えば、『念仏無間地獄鈔』は1230年代・40年代の延暦寺における天台顕教の実態に無知な人物の手になるものであるはずだ。日蓮のものとは思えない。

（三八六頁）

平は、自分も嘗て日蓮真撰と見て援用した<sup>5</sup>「念仏無間地獄鈔」について「少し調べるだけで、「…」記

事内容が間違いだらけであることが容易に判明する」と評し、これは真撰でないとして拙論を批判する。しかし、山僧が誤認されているからと言って、同抄は日蓮真撰でないと思断すべきでない。

例えば、平の挙げた『探題次第』（寛喜三年「1231」成立か）には、「宗東嚴少僧都竹中房」「隆承竹林房、大納言僧都、竹中房辭退之処、安貞年」<sup>二</sup>（傍記ママ）とあり、竹中房宗源の後任として竹林房隆承が証義になったとする。これについて、日蓮「浄土九品之事」（文永六年「1269」成立、真跡現存）には次の如くある。



（傍記ママ、一三二〇頁）

この系図は、宗源の後任として仏頂房隆真が証義になったという日蓮の理解を示している。すなわち日蓮は、宗源の後任を隆承でなく隆真と誤認していたらしい。しかも「浄土九品之事」で、右の如く五人探題の一人とされている「龍証」は隆承の誤りであり、隆承が「隆真」と「龍証」の二人に分裂してしまっている。このように真跡現存の「浄土九品之事」でも事実誤認が甚だしいため、隆真が証義になったと誤認されているからと言って、「念仏無間地獄鈔」は偽撰だと臆断すべきでない。

平も嘗て、「恐らくこの隆真〔が証義になったという…引用者註〕説は、日蓮が史料〔…〕を誤読したことから生じたのではあるまいか。〔念仏者所追事〕を…同前〕うかつに読みすこせば、隆真が『彈選扱』の奥に自署していることもあって、誤解の可能性もないわけではない」と述べていた。<sup>6</sup>「教団彈庄論」では撤回したらしいが、筆者は平の旧説に賛同する。

森氏は「日蓮『念仏無間地獄鈔』（建長七年「1255」成立）」と述べるが、本書は果たして日蓮の著であるのか。本稿の注（25）にあげた山上弘道論文によれば、本書には真跡や古写本はなく、天正十一年（1583）に編纂された『三宝寺録外御書目録』は、これを「謀抄歟」とし偽撰だろうと指摘している（『昭和定本日蓮聖人遺文』二七八八頁）。そして山上氏は、『彈選扱』の著者の誤認や引用文の混乱などを根拠に、これを疑義濃厚な遺文と結論した。

（三八五～六頁）

山上論文を批判してこれが日蓮の著であることを確定し、『念仏無間地獄鈔』の信憑性の高さを改めて検証することは、森氏にとって喫緊の課題であるはずだ。残念なことに、森氏はみずからの著書で山上論文を用しておきながら（三〇八頁）、氏の偽撰説を無視した。〔…〕これは研究者の振る舞いとして、私の理解を超える。持論の開陳は、山上説を否定する作業を済ませたうえで、思う存分なさればよい。（三八六頁）

山上弘道「宗祖遺文『念仏者令追放宣旨御教書集列五篇勘文状』とその周辺」（『興風』二一、2009）。以下、同稿からの山上説引用は頁数のみを示す）の「念仏無間地獄鈔」偽撰説について、拙著で言及しなかつたことは筆者の遺漏であり、ここで補説する。結論を先取りして言えば、「念仏無間地獄鈔」は真偽未決

と言い得ても、偽撰と断定するだけの根拠に乏しいと考えられる。

第一に、山上は同抄に「真跡および古写本がない」ことを指摘する。そのような遺文を真撰と臆断すべきでないという見解は妥当であるが、だからと言って「念仏無間地獄鈔」を偽撰と臆断すべきでなく、山上もそこまでは主張していない。

第二に、山上は同抄について「三宝寺録外御書目録」が「謀抄歟」（二七八八頁）と註記していることを指摘する。だが、目録編者が何を根拠に「謀抄」すなわち偽撰と疑ったかは明らかでなく、根拠の明らかでない見解によって臆断すべきでない。

第三に、山上は同抄に事実誤認の多いことを指摘する。だが前述した如く、たとえ日蓮真撰であっても事実誤認は十分に有り得る。例えば山上（一三三頁）と平が指摘したように、『彈選扱』は正しくは定照による一巻であるが、前掲の「浄土九品之事」には「定真堅者——造『彈選扱』二卷」（二三二〇頁）とある。また、同じく真跡現存の「立正安国論」（文応元年「1260」成立）は源空『選扱集』建暦版の強制絶版を「元仁年中」（二二九頁）のこととするが、拙稿で指摘したように、正しくは二、三年後の嘉祿三年のことである。国家諫暁のために作成した勅文にさえ事実誤認があるため、それが「念仏無間地獄鈔」にもあったからと言って偽撰説の根拠として十分でなく、山上もそこまでは主張していない。

第四に、山上は同抄所引の永尊消息を例に挙げ、「かなり入り乱れたり文章が異なったりしている」、「錯綜は尋常でなく、宗祖の常の引用例に比してあまりに懸隔がある」ことを指摘する（一三五―六頁）。この見解は永尊消息だけでなく、同抄全体に妥当するものである。だが、それは草稿の類であったからか

も知れず、偽撰説の根拠として十分でなく、山上もそこまでは主張していない。

第五に、山上は同抄に「善導を厳しく破斥する文言があるので、正元元年の『守護国家論』以前ではありえ」ないとする(一三六頁)。だが、同抄では「於<sub>レ</sub>仏滅後、雖<sub>レ</sub>多<sub>二</sub>祖師先徳<sub>一</sub>、大唐楊州の善導和尚にまさる人なし。唐土第一の高僧也云云」(三六頁)などと述べ、善導を称讃している。同抄作者は善導が投身自害したとするが、これは「此事全非<sub>二</sub>余宗誹謗<sub>一</sub>」(三八頁)とあるように善導への弾指でない。念仏は無間地獄の業因であるため、善導ほどの高僧でさえ「依<sub>レ</sub>之忽に物狂にや成けん」(三七頁)という念仏偏執への弾指である。そのため、これは偽撰説の根拠として十分でない。

第六に、山上は同抄に

教主釈尊は娑婆世界の衆生には主師親の三徳を備て大恩の仏にて御坐す。此仏を捨て他方の仏を信じ  
弥陀薬師大日等を奉<sub>レ</sub>憑人は、依<sub>二</sub>二十逆罪咎<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>墮<sub>二</sub>惡道<sub>一</sub>也。(三五頁)

とあることを指摘し、「消極的ながら真言批判も見られることから、文永五年以前には到底系けがたい」とする(一三六頁)。だが、これは大日など諸仏のみを憑んで釈迦を憑まないことを批判したものである。類例として、解脱房貞慶も「興福寺奏状」甲状の第三条「輕<sub>二</sub>釈尊<sub>一</sub>失」で、

夫三世諸仏慈悲雖<sub>レ</sub>均、一代教主恩徳独<sub>レ</sub>重。有<sub>レ</sub>心之者誰不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>之。爰專修云、「身不<sub>レ</sub>礼<sub>二</sub>余仏<sub>一</sub>、口不<sub>レ</sub>称<sub>二</sub>余号<sub>一</sub>」。其余仏余号者、即釈伽等諸仏也。專修々々、汝誰弟子。誰教<sub>二</sub>彼弥陀名号<sub>一</sub>、誰示<sub>二</sub>其安養淨土<sub>一</sub>。可<sub>レ</sub>憐、末世忘<sub>二</sub>本師名<sub>一</sub>。

と述べ、弥陀のみを憑んで釈迦を憑まない専修念仏者を批判している。もし同抄に「真言批判」を見出す



のであれば、貞慶の甲状にも念仏批判を見出さなくてはならないため、これは偽撰説の根拠として十分でない。

右の如く、「念仏無間地獄鈔」が真偽未決だという見解は有り得るものの、偽撰と断定するには根拠が十分でないと考えられる。

## 第二節 「興福寺奏状」甲乙二状

本節以降では、平説の不審を整理するとともに、坪井などの諸説についても私見を示す。なお、坪井「建永の法難」事件再考」と平「教団弾圧論」、中井「専修念仏者禁制について」、そして城福「興福寺奏状」は何を問題にした訴状なのか」からの引用は、それぞれ頁数のみを示す。

まず本節では、「興福寺奏状」の史料批判と文言解釈について補説する。

### 第一項 本解状と重申状

筆者は拙著で、今日伝存の「興福寺奏状」は二通の書状が後人により複合されたものだとする複合説を唱えた。そして、本来その甲状は元久二年（1205）十月の本解状であり、乙状は翌三年三月の重申状だと見た。

これを承けて坪井は、「興福寺奏状」は二通の書状が複合されたものだとする拙論に賛同しつつ、甲状は奏状そのものであり、乙状はこれを朝廷に上奏するように藤氏長者たる九条良経に請求した副状だとする説

を唱えた。これは卓見であり、筆者も旧説を一部撤回して賛同する。坪井説を補強するものとしては、乙状の「縦有<sup>レ</sup>上皇之叡旨、争無<sup>レ</sup>明臣之陳言」という一文が挙げられよう。もし乙状が朝廷への奏状であれば、呈出した興福寺の五師三綱が自ら「明臣」と称したことになり不遜であるが、良経への副状であれば、良経を「明臣」と敬称したことになり不審は解消する。

ただし、坪井説のそれ以外の箇所には殆んど賛同できない。結論を先取りして言えば、甲状は元久二年十月の本解状であり、乙状は翌三年二月の重申状の副状であつたと考えられる。

その理由は二つある。第一に、坪井は「専修念仏の問題を訴訟ルートに載せることを申請したのが興福寺五師三綱等申状〔乙状…引用者註〕であり、元久二年十月に「興福寺奏状」〔甲状…同前〕を「副進」して、氏長者九条良経の許に提出され、九条良経から院に「興福寺奏状」が奏上されたものと解釈されるのである〔五九頁〕と見るが、それでは甲乙二状が矛盾していることを説明できない。城福が論じ尽した（八八〜九二頁）ように、平や坪井の説では、五師三綱は奏状にそれを弾指する副状を添付したことになつてしまふ。

第二に、拙著（二六六〜七頁）で指摘した如く、興福寺の五師三綱は乙状と殆んど同じ趣旨を三年二月に主張している。そのため、もし乙状が二年十月に呈出されたのであれば、二箇月後の十二月廿九日付で寛宥の宣旨が下るといふ大きな変化がありながら、五師三綱は翌三年二月に四箇月前と殆んど同じ趣旨を再言したことになり不審である。

また坪井は、拙論について「①興福寺五師三綱等申状〔乙状…同前〕を五師三綱による奏状と理解するが、奏状の形式を備えていない、②「興福寺奏状」〔甲状…同前〕を貞慶らが密かに提出した奏状とするが、僧

綱・已講らの署判を密かに集められるとは考え難い、③興福寺大衆を欺いておきながら、これ以降も貞慶が南都仏教界で尊崇を得た理由が説明できない」と批判している（後註三三）。この三箇条については第一に、前述の如く筆者は旧説を一部撤回する。第二に、考え難いという批判は理解できるものの、有り得ないということにならないであろう。そして第三に、下間一頼が指摘した如く、貞慶が甲状の作者であることは他に漏れなかったらしいため、不審は生じない。

なお、坪井が藤氏長者の交代を過大評価して後鳥羽院の存在を過小評価していることと、建永元年の六月末以降に宣旨が下ったに違いないと臆断していることについては、すでに平が批判しており（後註一八）筆者もこれに賛同する。

では、乙状を添付された三年二月の重申状は完全に亡佚してしまったのか。この問題で参照すべきは、中井が取り上げた日蓮編「念仏者令追放」宣旨御教書集「列五篇」勘文状」（『録内御書』巻第卅六）所引の「南都奏状」二箇条であろう。

「南都奏状」云、

一、謗人謗法之事

右、源空、輕顯密諸宗、如土如沙、蔑智行高位、如蟻如螻。常自讚曰、「広見一代聖教知、我也。能解八宗精微者、我也。我捨諸行、況於余人哉」。愚痴道俗、仰之如仏。弟子偏執、遙超于其師、檀那邪見、弥倍于本説。一天四海、漸以徧満方。聞事之奇特、不可不驚。其中殊以法華修行、為専修讐敵。或云「読此經者皆墮地獄」、或云「修其行者永留生死」。或僅許

仏道之結縁、或都嫌「浄土之正因」。然間、本誦「八軸十軸之文」、積「千部万部之功」者、永以廢退、剩悔「前非」。所捨本行之宿習実深、所企念仏薰習未積、中途仰「天歎息者多矣」。此外、般若華嚴之帰依、真言止観之結縁、十之八九皆棄置。略之。

一、蔑「如靈神」事

右、我朝本是神国也。百王承「彼苗裔」、四海仰「其加護」。而専修之輩、永不「別」神明、不「論」權化実類、不「恐」宗廟祖社、「若憑」神明「墮」魔界」云云。於「実類鬼神」者、置而不「論」歟。至「權化垂迹」者、既是大聖也。上代高僧、皆以帰伏。行教和尚參「宇佐宮」、釈迦三尊之影如「月而顯」。仲算大徳詣「熊野山」、飛瀧千仞水如「簾而卷」。凡行基、護命、増利、聖宝、空海、最澄、円珍等也、皆於「神社」、新感「靈異」。若是不「及」源空「之人歟」、又可「墮」魔界「之類歟」。略之。

中井は今年、源空の呼称が乙状におけるそれと同じく法諱「源空」で一貫していることに着目し、二箇条を乙状の逸文と見た（六頁）。これは重要な指摘であるが、乙状は坪井が論証したように副状であり、右の如き箇条書きの逸文があつたとは考えられない。そのため「南都奏状」二箇条は、乙状を添付された三年二月の重申状の逸文であるかも知れない。

また、やはり中井が指摘した（六頁）如く、二箇条と甲状は複数箇所で文が一致する。これは決して偶然の一致でなく、両者の作者が同一人物であつたか、または一方の作者が当時すでに他方の文を読んでいないかでないかではない。元久三年二月に抗議のため上落してきた五師三綱は明らかに甲状を読んでいないため、もし「南都奏状」二箇条が三年二月の重申状の逸文であれば、これも甲状と同じく貞慶の作であつたらう。

## 第二項 甲状と八宗同心

周知の如く、「興福寺奏状」甲状は前代未聞の「八宗同心之訴訟」を自称した。これに着目して田村円澄は、「法然の専修念仏に対する批判が、「八宗同心之訴訟」として表現されるのは、浄土宗の出現が、八宗の特権的地位を根底から脅かす脅威と見なされたからであった。法然の浄土宗に対して、八宗は利害を同じくする共通の立場に立つことができた」という八宗体制論を提唱し、通説となっていた。しかし拙著（二七七頁）で紹介した如く、城福や上横手雅敬は元久二、三年の訴訟を興福寺単独のものとして見ており、筆者もこの見解に賛同した。

この問題について平は、訴訟は興福寺単独でなく諸寺共同で行われたとする通説を維持して、城福などの説を批判している。本項では、平説に二つの瑕疵があることを指摘し、甲状が「八宗同心之訴訟」を自称した理由について補説する。

第一に平は、八宗と諸寺を混同している。甲状は、法相宗以外の七宗もこの訴訟に同心していると主張したのみであり、興福寺以外の諸寺も同心していると主張したのでない。平も「たとえば中世の東大寺は「八宗本所」と名のついで、東大寺には顕密八宗の僧侶がすべて揃っていました。ですから極端なことをいえば、「八宗同心之訴訟」は東大寺の僧侶だけでも実現が可能でした」と述べたように、<sup>12</sup>極論すれば八宗兼学の僧一人が同心しただけでも八宗同心は成立する。平は「八宗同心之訴訟」の語は文飾として許される範囲を超えている」（三四九頁）とするが、これは真偽が問題になるような表現でないと考えられる。

第二に平は、筆者の所謂迦及法（拙稿「翼増三章」第二章第三節第一項参照）を用い、元久二年の「興福寺奏

状」と建永二年（1207）の斬首配流を混同している。平は、『皇帝紀抄』建永二年二月十八日条に「専修念仏子細、諸宗殊鬱申之故也」（三八五頁）とあることや、山門が嘉祿三年（1227）六月卅日付の感神院宛政所下文（『十卷伝』巻第十）で「専修仏法之魔障、諸宗之怨敵」（七三三頁）と痛罵したなどを指摘し、「建永の法難で、「諸宗」の訴えがあつたとする史料の存在、およびその後においても、専修念仏を「諸宗」「八宗」の敵と非難した史料の存在からして、「八宗同心之訴訟」は事実とみるべきだろう」と主張する（三四九頁）。しかし、前者の『皇帝紀抄』の記事は恐らく、建永二年に念仏者を対象として下された

頭密有宗<sup>兩方</sup>焦<sup>兩方</sup>丹符<sup>兩方</sup>而歎息、南北衆徒捧<sup>兩方</sup>白疏<sup>兩方</sup>而辯訟。誠可<sup>誠方</sup>謂<sup>誠方</sup>天魔遮障之結構、寧只非<sup>誠方</sup>弘法弘通之怨讐<sup>一平</sup>乎。

（耽空『伝法絵』巻第三、一四四頁）

との宣旨に依拠したものであろう。これによつて建永二年までに南都だけでなく北嶺も鬱訴していたことが知られるが、史料に見えないものの建永二年に山門が鬱訴しており、朝廷はそれと元久年間の興福寺の訴訟を一括して「南北衆徒捧<sup>三</sup>白疏<sup>三</sup>而辯訟」と表現した、ということも十分に有り得る。建永二年の宣旨やそれに依拠したらしい『皇帝紀抄』を根拠に、元久二、三年の訴訟が諸寺共同で行われたと臆断すべきでない。

後者の山門政所下文については、嘉祿三年など後の史料を根拠とした議論であり、全く成立しない。また、専修念仏が「諸宗之怨敵」と見られたことと、ある専修念仏についての訴訟が諸寺共同であったかということも混同すべきでない。そのため、元久二、三年の訴訟が諸寺共同で行われたことを示す史料は存在しないと言つてよい。

では、何故貞慶は甲狀で「八宗同心之訴訟」を自称したのか。これは問題が重大深刻だと強調するためだ

けでなく、この訴訟が宗論でないとは明するためでもあったと考えられる。四十二年前の長寛元年（1163）に、興福寺は五月某日付奏状「請<sub>下</sub>殊蒙<sub>二</sub> 天裁<sub>一</sub>停止叡山受戒<sub>一</sub>、兼又以延曆寺可<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>末寺<sub>一</sub>由被<sub>中</sub>宣下<sub>上</sub>、彼山侶等猜<sub>三</sub>同宗園城寺<sub>二</sub>令<sub>三</sub>訴申<sub>一</sub>状中、猥忘<sub>二</sub>本末礼<sub>一</sub>謗<sub>二</sub>東大寺戒壇并南都諸宗<sub>一</sub>、逆惡不<sub>レ</sub>輕<sub>二</sub>箇条状<sub>一</sub>」（興福寺僧綱大法師等奏状）で、山門が法相宗を権宗と称したことについて斯く訴えていた。

村上天皇御宇応和三年秋八月、於<sub>二</sub>清涼殿<sub>一</sub>被<sub>レ</sub>行<sub>二</sub>臨時御読經<sub>一</sub>之時、自他宗義、互以抗論。〔…〕「自茲之後、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>宗争<sub>一</sub>」之由、勅定畢。〔…〕山侶猥在<sub>二</sub>末代<sub>一</sub>、為<sub>レ</sub>雪<sub>三</sub>□□<sub>一</sub>、以相<sub>レ</sub>称<sub>二</sub>権宗<sub>一</sub>。違勅之罪不<sub>レ</sub>輕、謗法之科<sub>下</sub>・<sub>レ</sub>浅。於<sub>レ</sub>好論、早欲<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>召对<sub>一</sub>矣。

（第二条「謗<sub>二</sub>南都諸宗<sub>一</sub>中同以<sub>二</sub>応理円実教<sub>一</sub>称<sub>二</sub>権宗<sub>一</sub>濫吹事」）

宗論は応和三年（963）に村上聖帝が禁止して今に至っているため、山門の違勅謗法は重大だ、という。このような宗論勅禁の認識は南都以外にも共有されたらしく、葉上房栄西は十二年後の安元元年（1175）に『改偏教主決』序で、原山尊賀の破文に反論すべきか迷ったことを「欲<sub>レ</sub>言則宗論断議之失、欲<sub>レ</sub>黙則仏法陵遲之甚也。嗟呼、為<sub>レ</sub>之如何」（二ウ）と述べ、また廿九年後、すなわち訴訟前年の元久元年に円証九条兼実も十一月十三日付「真性宛消息」（『十卷伝』巻第六）で、「村上御宇予鑑<sub>二</sub>末世之邪乱<sub>一</sub>、被<sub>レ</sub>止<sub>二</sub>諸宗対論<sub>一</sub>。以来宗論永以削<sub>レ</sub>跡、仏法為<sub>レ</sub>其安全也」（六九九頁）と述べていた。

兼実消息で「諸宗対論」とも表現されているように、宗論は一宗対一宗の論争を原則とする。そして『簾中抄』（平安末期成立）巻下「八宗」条に、

東大寺にハ八宗をみなならふ<sub>皆</sub>へし。されと三論、華嚴、律をむねとす。やましな寺<sub>山</sub>にハ法相はかり。比

叡山に八天台宗をむねとす。律もあり、受戒是なり。又真言をまかねたり。三井寺も天台宗也。真言をむねとす。仁和寺醍醐ハひとへに真言宗なり。真言ハ東寺を本とす。俱舎阿いつくにもまつ智ならふへし。

(九四頁)

とある如く、興福寺は法相但学の寺と見られていた。そのため、もしこの訴訟が法相一宗による浄土一宗への論難だと見られれば、宗論の禁を犯したことになるかねず、「八宗同心之訴訟」を自称して宗論でない印象付ける必要があったと考えられる。

そもそも甲状では、唐突に「嗚呼、仏門随分之麴陶、古来雖多、八宗同心之訴訟、前代未聞」(第九条「乱国土失」と述べられるのみで、八宗が何故、如何にして同心したかという説明は全く見えない。同心の理由が明かされていないのは、違勅と見られることを避けるためという公言し難いものであったから、そして同心の過程が明かされていないのは、そのような同心が実在しなかったからであろう。

### 第三節 興福寺の訴訟行動

次に本節では、元久二、三年(1205、06)の訴訟における興福寺の行動について補説する。

#### 第一項 興福寺と諸寺

当時、興福寺が諸寺と連携していたとする平説には、少なくとも四つの不審がある。第一に平は、当時横行した造悪無慚について、その原因が源空にあったとする本源説と弟子にあったとする暴走説に二分し、



「顕密八宗のなかには、弟子暴走説の考えをとる人々も相当多かつたはずである」、「広汎な意見をとりまとめるには、弟子暴走説への配慮も必要であったし、要請内容も宗義「糺改」のレベルに止めるしか、なかつた」と主張する（三五三～四頁）。前節第二項で見た如く、平の所謂「顕密八宗」は南北諸寺の意と見てよい。だが仮にそうであれば、何故興福寺は南北諸寺の「広汎な意見をとりまとめる」必要があつたのであろうか。平は『奏状』は緩やかであつても、専修念仏に対する顕密八宗の批判的意見を集約するところに、その目的があつた」（三五三頁）と述べるが、何故それを目的としたかについての説明はない。そのため城福も、「当時、弟子暴走説なる理解を誰がしていたというのか。どうして訴状においてそのような人間に配慮する必要があるのか」（九七頁）と批判している。南北諸寺の共同で宗義糺改のみを要請すれば、専修念仏者への罪科などは南北諸寺の望む所でないと思象付けることになる。また、仮に興福寺内部が専修念仏者への罪科などを要請することで一致していたのであれば、同寺の単独か同調する一部寺院との共同かで鬱訴すればよい。そのため、興福寺全体が専修念仏者への罪科などを望んでいながら、それを望まない寺院と共同で宗義糺改を要請したという推論には従い得ない。

第二に平は、一方で「法然の「怠状」を「奏事不実」と考える興福寺は、態度を硬化させて、より強硬な要求を掲げるに至つたのである」、「興福寺は『奏状』〔興福寺奏状〕甲状：引用者註」の提出によって、専修念仏への批判勢力の広がりや朝廷に見せつけるとともに、それを添付した『申状』〔同乙状：同前〕を提出することによって、法然とその弟子の断罪があたかも八宗全体の要請であるかのように、印象づけたのである」と主張する（三五三～四頁）。仮にそうであれば、甲状にある宗義糺改請求は南北諸寺の総意であり、乙

状にある罪科請求は興福寺の独断だった。そして興福寺は甲状に乙状を添付することで、自寺の独断である罪科請求を南北諸寺の総意であるかのように偽装した、ということになる。しかし平は他方で、訴状の文言が「虚偽であることが判明すれば、朝廷はそれを理由に訴えを却下し、二度と弾圧要請を採りあげることがないだろう。〔…〕そこまでのリスクを冒す必要があるとは思えない」(三四九頁)とも述べている。そのため、興福寺が諸寺共同の甲状に自寺独断の乙状を添付したという推論には従い得ない。

第三に平は、「当時の顕密仏教界では御齋会や三講など、八宗の論匠が一堂に会する国家的法会はずらしくはない。そうした折りに諸宗学匠が同意すれば、八宗の同心を容易に実現することができる」(三四九、五〇頁)と主張する。だが、「八宗の論匠が一堂に会する国家的法会」が幾つかあったということは、その法会で諸寺同心が容易に実現したということを意味しない。殊に犬猿の仲であった山寺両門の同心は極めて困難であつたらう。

そして第四に平は、一方で「興福寺が「八宗同心」の根回しをしている間に、〔源空は…同前〕その動きを察知して、事前に「怠状」を朝廷に提出したのである。〔…〕『奏状』〔甲状…同前〕の提出に手間取っている間に、興福寺は後手を踏むことになったのである」(三四八頁)と主張し、他方で「法然が「怠状」を提出して事態の沈静化を図ろうとすることは、興福寺は最初から予想していたはずである。「怠状」提出を機に態度を硬化させることは、興福寺にとっておそらく予定どおりの行動であつたらう」(後註八)とも主張する。興福寺が源空の怠状呈出を予想していたのであれば、同寺はそれを待って奏状を作成すればよいであろう。また、源空の怠状呈出について「興福寺は後手を踏むことになったのである」、興福寺は最初から予想し

ていたはずである」と評価することは矛盾であるように見える。

## 第二項 興福寺の嗾訴と訴訟動機

興福寺の五師三綱は元久三年二月廿一日、衆徒が「参洛」すなわち嗾訴に及ぶかも知れないと三条長兼を脅迫した(『三長記』)。この当時興福寺の嗾訴が有り得たかという問題について、城福と上横手はそれぞれ『三長記』を見ると長兼等貴族には強訴入洛を恐れる声も雰囲気もなく、あたかも強訴が起ころぬことを前提とするかの様な対応がなされている<sup>14</sup>。『三長記』を読んで感じるのは、良経・長兼らの当事者が、まったく興福寺を恐れていないことである<sup>15</sup>と観察している。筆者も拙著(二七八頁)でこれらの見解に賛同した。

当時朝廷が嗾訴を危惧しなかった理由について、城福と筆者は、興福寺の訴訟そのものに問題があったからだと見ている。ただし平は、八年前の建久九年(1198)に興福寺が嗾訴を企てて幕府から嚴譴されていたことを根拠に、当時の同寺は嗾訴を行い得なかったと主張する。この平説について、筆者は拙稿「決疑十二箇条」(三三一頁)で建久九年と元久三年では状況が大きく異なっていたことを指摘し、城福も「特殊な事例を一つだけとりあげて、その事件が特殊であることを示す他の多くの事件の存在を無視し、その特殊な事件のみが当時の普遍的現象のように述べる所論は反論たり得ない」(九六頁)と批判した。

また平とも異なり、坪井は「南都が強訴の雰囲気になかったとは言い難いのである」(六一頁)とするが、これには二つの不審がある<sup>16</sup>。第一に坪井は、「兼実が法然を保護しようとしていたことは明白であり、その

関係の深さは当時の貴族社会においても公然たるものだったのだろう。「…」このような状況下にあったが故に、興福寺五師三綱は「宣旨」の改変を最低限の訴訟成果として納得せざるを得なかったのである（六二頁）と述べ、当時兼実が源空を擁護していたため、興福寺は不如意の訴訟結果にも従わざるを得なかったとする。では、何故兼実が擁護していると興福寺は従わざるを得なかったのだろうか。当時の兼実に、興福寺を屈服させるだけの政治力があつたとは考え難い。

第二に坪井は、兼実息の良経が元久三年三月に頓薨して氏長者が近衛家実に交代すると、朝廷の方針が大きく変わったとする（六二頁）。では、何故それ以後の朝廷は嗾訴を危惧しなくなったのであろうか。平も、やや過言ながら「しびれをきらした興福寺は、八月五日に三条長兼のところに来て押しかけて早期決着を要請し、長兼からバカにされて追い返されている。興福寺が手詰まりとなっていたことを示すエピソードである」（後註一八）と評している。そのため当時、興福寺の嗾訴が有り得たとする坪井説には従い難い。

この元久三年における興福寺の訴訟と朝廷の対応について、筆者は城福説に概ね賛同する。しかし、城福説にも筆者の賛同できない箇所が少なくとも二つある。第一に城福は、「長兼にせよ、三綱五師の主張から彼らが『興福寺奏状』（甲状…引用者註）の内容を知らないとわかった（あるいはわかっていた）」（九五頁）と見る。しかし拙著（二六四頁）で述べた如く、長兼は訴訟終盤の八月五日にも『三長記』で「此訴訟、以不被甘心事也」との感想を漏らしており、最後まで五師三綱の行動を理解できていなかったように見える。また、もし五師三綱が甲状を読んでいないことを知っていれば、真摯に対応することはなかったであらう。第二に城福は、甲状第八条「損<sub>二</sub>積衆<sub>一</sub>失」で弾指された「破戒為<sub>レ</sub>宗」について、「故意に殺人や窃盗、

淫行、強姦等をすることやその扇動である」(一〇三頁)と解釈する。しかし拙著(二九六〜七頁)で述べた如く、「当時における破戒無慚の具体例としては、魚鳥を食い婦女と交わることが何より大きく、それ以外では「経論章疏を焚焼流失するなどの廃仏と評すべき行為」が報告されていたのみである。故意の破戒やその煽動は、論理の帰結として殺人や窃盜、強姦などにも至り得るが、当時そこまでの造悪犯罪が危惧されていたとは見得ない。もしそこまで危惧されていたのであれば、必ずや興福寺が訴状などで言及していたであろう。

#### 第四節 源空の言行と『選択集』

最後に本節では、源空による擬態変装の有無と『選択集』への思想弾圧の有無について補説する。

##### 第一項 源空による擬態変装の有無

平によれば、「興福寺奏状」乙状に「彼弟子等告<sub>二</sub>道俗<sub>一</sub>云、「上人之詞皆有<sub>二</sub>表裏<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>中心<sub>一</sub>、勿<sub>レ</sub>拘<sub>二</sub>外聞<sub>一</sub>」云々」とあるように、源空は「表裏の使い分けをした」(三五二頁)という。この平説には少なくとも二つの不審がある。

第一に、平は源空が擬態変装していたという主張の根拠を十分に示し得ていない。源空は、「大胡太郎実秀宛消息」(高田専修寺藏本、建長七年「1255」書写)で「御ヒロウアルマシク候。御ラムシココロエサセ<sub>給</sub>タマヒテノチニハ、トク<sub>疾</sub>トクヒキヤラセ<sub>疾</sub>タマフヘク候」(五二六頁)と記し、また『選択集』を一部の弟子だ

けに披見させていた。これらを根拠に、平は「法然はみずからの真意を一部の信者に漏らすことがあつたが、諸宗との摩擦を恐れて、その真意を徹底して秘匿しようとしている」、「対外的な軋轢を配慮して法然は、真意の公開を憚ったばかりか、信者や弟子に対しても、誰にどこまで真意を漏らしてよいのか、その吟味と選別を慎重に行っていた」と見る（三五―一頁）。これは概ね妥当な見解である。しかし平は、それとともに「こうした事実は、「上人之詞皆有表裏」との弟子の発言が、虚偽ではないことを示唆している」とも主張する。これは論理の飛躍である。源空が一部の人々だけに真意を明かしたからと言って、それ以外の人々には真意と反対の虚偽を告げていたということにならない。

第二に、平は源空が虚言を吐かないと誓っていたことを説明できていない。拙著（二九〇頁）でも一部引用した如く、「一期物語」〔醍醐本〕によれば配所に出立する直前、源空がある弟子に向専念の義を説いたところ、西阿弥陀仏なる弟子とこのような対話になつたという。

西阿弥陀仏云弟子推參云、「如<sub>レ</sub>此御義、努<sub>カカ</sub>々々不可<sub>レ</sub>有事候。各不可<sub>レ</sub>下令申<sub>上</sub>御返事<sub>上</sub>」云々。  
上人云、「汝不見<sub>レ</sub>經釈文<sub>上</sub>哉」。西阿弥陀仏云、「經釈文雖<sub>レ</sub>然、存<sub>上</sub>世間譏嫌<sub>上</sub>許也」。上人云、「我雖<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>截<sub>レ</sub>頸、不可<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>云<sub>上</sub>此事<sub>上</sub>」云々。御氣色尤至誠也。（一一二ウ）

西阿が、世間からの譏嫌を憚るため、もうこのような義を説かないようにと師を諫めたところ、源空は、自分とはたとえ頸を刎ねられようともこの事を言わねばならない、と断言したという。これについて平は、「西阿弥陀仏が「如<sub>レ</sub>此御義努<sub>カカ</sub>々々不可<sub>レ</sub>有事候、各不可<sub>レ</sub>下令申<sub>上</sub>御返事<sub>上</sub>給<sub>上</sub>」と強く制し、「世間譏嫌」を憚るよう法然に進言している」（傍記ママ）として西阿の発言だけを引用し、「偏執が門弟の浅智に起因すると

の立場は、「……」教団の共同意志によってとられたぎりぎりの政治的選択だったのである」と解釈して、擬態変装は事実だったと主張した。<sup>18</sup> 何故弟子の諫言だけに着目して、それへの源空の返答に着目しないのか、筆者には理解できない。

また平によれば、建永二年（1207）二月に、「朝廷は、「密通事件」を契機にして弟子暴走説から法然本源説に立場を変え、専修念仏禁止令を発して弾圧を加えた」（三六七頁）という。この平説には少なくとも三つの瑕疵がある。

第一は、認識転換の理由について。前元久三年（1206）二月に興福寺の五師三綱は、源空が一門に偏執し諸教を誹謗しているとして、弟子たちとともに処罰するべきだと訴えていた。だが、仮に源空に一門偏執や諸教誹謗の思想があったとしても、それらが原因となって弟子たちの夜宿事件が生じたのでないことは明らかである。平は、朝廷は弟子たちの夜宿事件によってその元凶を源空の専修念仏に見出したと主張するものの、何故そのような認識の転換が生じたかを説明できていない。

第二は、配流後の源空の言行について。仮に源空が擬態変装して専修念仏の禁遏を回避しようとしていたものの、建永二年に禁遏されてしまったのであれば、それ以後も擬態変装を継続すべき理由はなくなっただろう。しかし以後も源空は、自分の生前に『選択集』を流布させないという方針を改めなかった<sup>20</sup> だけでなく、改元して二年後の承元三年（1209）六月十九日付で「遣<sup>三</sup>北陸道<sup>三</sup>書状」（『漢燈』巻第十）を認め、誑惑の類を厳しく弾指している。平は、源空が擬態変装していたと主張するものの、何故それが建永二年以後も一貫していたかを説明できていない。

そして第三は、配流された源空の赦免について。<sup>21</sup>後鳥羽院は配流後四年の建暦元年（1211）十一月十七日付で源空に洛中往還の宣旨を下し、入洛を許している。当時源空は七十九歳と高齢であり、また『四十八巻伝』巻第卅三が伝えるように、当時娼妓の託宣や近臣の諫奏、蓮華王院の夢想などがあつたためかも知れない。しかし何れにせよ、もし源空の思想が問題の元凶だと後鳥羽院が認識していたのであれば、源空を赦免することは有り得なかつたであらう。平は、建永二年の宣旨で「専修念仏は〔…〕公的には存在を許さない異端として位置づけられた」<sup>22</sup>（傍点ママ）と主張するものの、何故源空が四年後に赦免されたかを説明できていない。

## 第二項 『選択集』への思想弾圧の有無

周知の如く、源空『選択集』は数人の学僧から論難された。しかし学僧からの論難があつたからと言って、寺院や朝廷からの思想弾圧もあつたに違いないと臆断すべきでない。

同書が建暦二年（1212）に開版流布されると、明慧房高弁は同年十一月二十三日に論難するため『於一向専修宗選択集中摧邪論』（以下、『摧邪論』と略す）を撰述し、ある貴人から高命を蒙り翌三年三月一日に進上した（巻下、三九〇頁）。これは高弁個人としての論難であり、流布したものの朝廷や諸寺が触発されて『選択集』を問題とするようなことにならなかつた。また敬西房信瑞『明義進修行集』（仁治三年「1242」）文永十二年「75」成立）巻第二第一条「禪林寺静遍」によれば、静遍は世人が多く『選択集』を読んで念仏に帰していることを嫉み、その破文を書くための料紙を調べたが、精読すると己の誤解を悟って源空の没後



門弟となり、名を「心円」<sup>(23)</sup>に改めたという。開版流布の直後に高弁が論難の筆を執ったものの、当時それ以外の論難は生じなかったと見てよく、思想弾圧などにも発展しなかった。<sup>(24)</sup>

そのため当時、『選択集』は評価の分かれる書であっても、外聞を憚られる書でなかったらしい。九条道家は、祖父兼実の命日四月五日に合わせてであろうか、承久二年（1220）三月廿三日から翌四月三日まで、念仏法門文講讀として心円に源空『選択集』を講じさせている（『玉藻』）。この講讀が内密に行われたようには見えない。<sup>(25)</sup> また拙稿「翼増三章」（四二八頁）で述べた如く、山門は建保五年（1217）と貞応三年（1224）の奏状で専修念仏を酷評しながら『選択集』を全く問題にしておらず、はじめて問題にしたのは開版流布から十五年後の嘉祿三年（1227）十月である。

二年前の元年、山門出身で東国在住の定照は『選択集』への弾劾書『彈選択』を著していた。定照が是非を決するため同書を隆寛『顯選択』とともに山門に披露したのは二年後の三年四月であるため、その撰述が山門の意向によるものであったとは考えられない。そして両書を披見した山門の永尊は、同年十月十五日付の定照宛消息で、斯く認めている。

『彈選択』等被<sub>レ</sub>上送<sub>レ</sub>之後、披<sub>レ</sub>露于山上。於<sub>レ</sub>『彈選択』一者每人翫<sub>レ</sub>之、『顯選択』者諸人謗<sub>レ</sub>之。  
〔…〕抑人人判断之詞、大旨風聞候。「御草之書、遙勝<sub>二</sub>『摧邪輪』<sub>一</sub>」<sup>高麗明憲 房撰之一</sup>。筆体義理、整足殊勝<sub>一</sub>之由、  
人人申候。又自見給也<sup>之</sup>人人説種種候。隆真法橋申候、「御草所<sub>レ</sub>闕者、「専修可<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>亡国之基<sub>一</sub>」旨也。

其間有<sub>二</sub>文理<sub>一</sub>」云云。

（二二八頁）

この定照『彈選択』は高弁『摧邪輪』に遙かに勝るといふ評価から、当時『彈選択』に先行する弾劾書は

『摧邪輪』しか知られていなかったと見てよい。<sup>26</sup> また隆真によれば、専修念仏は亡国の因になるとの旨が『彈選択』に欠けていたという。恐らく、定照『彈選択』は源空『選択集』を純粹に教理批判したものであり、天下国家への害悪に論及しなかったことが隆真には不満だったのであろう。それまで『選択集』を全く問題にせずにいた山門が、開版流布から十五年後の嘉禄三年になってその印板と在所の本を没収焼却するように奏請したことを、思想弾圧の要請と評価することは極めて難しい。拙稿「翼増三章」(四二九頁)で述べた如く、これは『選択集』に由来する思想対立でなく、以前からの感情対立にあったと考えられる。

高弁の『摧邪輪』三巻と『摧邪輪莊嚴記』一巻は広く流布して今に完存しているが、定照の『彈選択』一帖は流布せず亡佚した。右の永尊消息(二二八頁)によれば、定照は隆寛『顯選択』の破文たる『顯選択難義抄』一巻も著わしたというが、これは全く流布しなかったらしく書名が他の史料に見えない。もし当時の山門が『選択集』の教理批判について高い関心を有していたならば、自門からの貴重な弾劾書たる『顯選択』などが逸文すら伝わらないということにならなかつたであろう。

平は、嘉禄三年に源空『選択集』建曆版が強制絶版となったことを根拠に、「嘉禄の法難では、『選択集』とその印板が焼却されており思想弾圧であったことが明白である」(『破綻論』五五頁)、「日本の歴史において最初に発禁処分をうけたのが、法然の『選択本願念仏集』であった」(三七四頁)と主張する。だが、平安時代にも禁書の先例があり、しかも『選択集』が禁書となっていないことは旧稿<sup>27</sup>で論証した。

拙論を補強するものとしては、『選択集』禁断の詔勅法令などが発布されていないことを挙げられる。仮に朝廷が『選択集』を禁書としたのであれば、必ずやそのことを宣布していたであろう。例えば四百年ほど

前の大同四年（809）二月五日付の勅（『日本後紀』）は、次の如く『倭漢惣歴帝譜図』の隱匿を禁じている。  
『倭漢惣歴帝譜図』、天御中主尊標為<sub>三</sub>始祖、至<sub>レ</sub>如<sub>三</sub>魯王、具王、高麗王、漢高祖命等、接<sub>三</sub>其後裔。  
倭漢雜糅、敢<sub>レ</sub>垢<sub>三</sub>天宗。愚民迷執、輒<sub>レ</sub>謂<sub>三</sub>実録。宜<sub>三</sub>諸司官人等所<sub>レ</sub>藏皆進。若有<sub>三</sub>挾<sub>レ</sub>情隱匿、乖<sub>レ</sub>旨  
不<sub>レ</sub>進者、事覺之日、必<sub>レ</sub>処<sub>三</sub>重科。

また『日本紀私記』甲本（弘仁十四年〔823〕（未詳成立）の「弘仁私記序」によれば、『神別記』や『帝王系図』、『諸民雜姓記』、『諸蕃雜姓記』、『新撰姓氏目錄』などの諸書が官禁焚焼されていたという。『選択集』が官禁されながら、その史実が諸人に知られず後世に伝わらなかつたとは全く考えられない。

そして『選択集』への思想弾圧や禁書処分が存在しなかつたのであれば、思想弾圧された専修念仏という通説はいよいよ懷疑されるべきであろう。

#### 註

(1) 平雅行「専修念仏の弾圧と法然教團」、同担当『親鸞と吉水教團』（真宗史料刊行会編『大系真宗史料』、『文書記録編』一）、法藏館、2015。

(2) なお、『四十八卷伝』の引用箇所の後には「たづねいたるものあれば、浄土の法をのべ念仏の行をすゝめらる。化導日にしたがひてさかりに、念仏に帰するもの雲霞のごとし」とある。これは、源空『選択集』後序の「希問津者示以西方通津、適尋行者誨以念仏別行。信之者多、不信者尠」（二八二頁）と合致する。恐らく『四十八卷伝』の「たづねいたるものあれば」云々は『選択集』に依拠したものであつたらう。

- (3) 平雅行も「建永の法難と九条兼実——法然伝の検討を通して——」(今井雅晴先生古稀記念論文集編集委員会編『中世文化と浄土真宗』、思文閣出版、2012)で、『四十八巻伝』について「もちろん、こうした伝記史料には荒唐無稽な記事も多く、玉石混淆であることは確かである。しかし慎重な史料操作によって、その中から「玉」を取り出す作業は、史料の罅を補う意味においても、十分積極的な意義がある」(一一三頁)と述べている。
- (4) 日付は日蓮編「念仏者令追放」宣旨御教書集<sup>1</sup>列五篇「勘文状」(二二六二頁)による。
- (5) 平雅行「嘉祿の法難と安居院聖覚」(第三篇第九章、初出1985)、『日本中世の社会と仏教』、塙書房、1992、三三七、三五九〜六〇頁)参照。なお、平は「教団弾圧論」で「念仏無間地獄鈔」を偽撰としながら、これを自説に援用しているように見える。同稿には「朝廷は『選択集』とその印板を押し、延暦寺講堂に送付して焼却させた(一一〇頁)」。建暦開板の『選択集』は現在一冊も伝わっていないが、この焚書の影響もあるはずである」(三七四頁)とあるが、拙稿『選択本願念仏集』建暦版の開版流布と絶版亡佚——印刷史と思想史を横断して——」(『浄土学』五二、2015、二四七頁)で指摘した如く、「在在所の『選択集』が焼却された」とする史料は、同抄「念仏無間地獄鈔」…引用者註」以外に存在しない。
- (6) 平雅行「嘉祿の法難と安居院聖覚」(前掲)、三六〇頁。
- (7) 拙稿『選択本願念仏集』建暦版の開版流布と絶版亡佚」(前掲、後註二九)参照。
- (8) 善導投身譚については、山田昭全「長明の善導観を論じて慶政に及ぶ——『発心集』巻三第七話をめぐって——」(第八章、初出1988)、『長明・無住・虎関』『山田昭全著作集』六、おうふう、2013)参照。
- (9) 下間一頼「専修念仏彈圧と貞慶伝——「興福寺奏状」再考——」(『真宗研究』五〇、2006)参照。
- (10) 田村円澄「鎌倉仏教の歴史的評価」、日本仏教学会編『鎌倉仏教形成の問題点』、平楽寺書店、1969、三四頁。

(11) 当時、「諸宗」には諸学派と諸寺院の二義があり、「八宗」には八学派の一義しかなかったように見える。そして「甲状」が自称したのは「八宗同心之訴訟」であり、乙状が主張したのは「諸宗同心、欲<sup>レ</sup>及<sup>レ</sup>天奏<sup>ノ</sup>之処」である。試みに記して後考を待つ。

(12) 平雅行「建永の法難と『教行信証』後序」、『真宗教学研究』三一、2010、二九頁。

(13) ただし平雅行は、源空本源説が正しく弟子暴走説は誤りだとしつつ、「彼らの言動は慎重さに欠けたと言えるかも知れない」、「安心派の主張が顕密八宗との対立を激化させ、問題を一層先鋭化させている」(「建永の法難について」『第三篇第八章、初出1985』、『日本中世の社会と仏教』「前掲」、三〇九―一〇頁)とも述べている。そのため、平の源空本源説と弟子暴走説という二分法は主観による程度の相違でしかないとも言い得る。

(14) 城福雅伸『興福寺奏状』についての一考察(『仏教学研究』四七、1991)、五四頁。

(15) 上横手雅敬「建永の法難」について、同編『鎌倉時代の権力と制度』、思文閣出版、2008、二四一頁。

(16) なお、坪井は『三長記』建永元年六月廿八日条の「専修念仏人々申状事」という記事を根拠に、後鳥羽院と近衛家実は「法然ら専修念仏側にも陳弁の機会を与え」たと解釈する(六三頁)。だがこれは、専修念仏の人々からの申状でなく、専修念仏についての人々の申状の意であろう。また、翌二年二月に「専修念仏者が捕縛され後鳥羽院の御所である水無瀬殿で拷問が行われている」(六四頁)と述べるが、拷問場所を水無瀬殿と見る根拠が示されておらず従い難い。

この拷問について、平や坪井も指摘する如く、藤原定家『明月記』の同月九、十日条にはそれぞれ斯くある。

近日只一向専修之沙汰、被<sup>レ</sup>擲取<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>拷問<sup>レ</sup>云々。非<sup>レ</sup>筆端之所<sup>レ</sup>及<sup>レ</sup>。

今朝、兼時朝臣為<sup>レ</sup>入道殿御使<sup>レ</sup>參。相<sup>俱力</sup>具<sup>レ</sup>専修僧<sup>レ</sup>云々。

坪井はこの記事を根拠に、水無瀬殿で拷問が行われたと見たのかも知れない。しかしこれは、拷問は檢非違使庁

で行われ、兼実は中止を歎願するため、またはすでに専修念仏者が斬首されてしまいそれを諫言するため、源兼時と専修僧を水無瀬殿に参らせたとも考えられる。

(17) ただし、平雅行による「大胡太郎実秀宛消息」の解釈が誤っていることについては、拙稿「決疑十二箇条」(三二六頁) 参照。

(18) 平雅行「建永の法難について」(前掲)、三〇九～一〇頁。

(19) 慈円『愚管抄』(巻第六、二九四～五頁) 参照。『四十八巻伝』巻第卅三と『尊卑分脈』はそれぞれ「御所の御留主の女房出家の事ありける」(三〇二頁)、「仙堂女房以下以下令「遁世」(第三篇一六三頁)とするが、同時代史料の『愚管抄』を信憑すべきであろう。なお、平雅行が事件の真相は後鳥羽院女房たちの無断出家であつたらうとしながら、これを「密通事件」と称すること(三六一～二頁)は筆者に理解できない。

(20) 拙稿「『選択本願念仏集』建暦版の開版流布と絶版亡佚」(前掲、後註一四) 参照。

(21) 平雅行は「建永の法難と九条兼実」(前掲)で、源空の配所や所住について考証しているが、何故建暦元年に赦免されたかについては言及していない。

(22) 平雅行「建永の法難について」(前掲)、二九〇頁。

(23) 「心円」を『明義進行集』など諸伝は房号とするが、本人が『統選択文義要鈔』(建保六年「1218」成立)巻下で自ら「釈心円」(五頁)と称しているため、ここでは法諱と見ておく。

(24) 「一期物語」によれば、寺僧公胤は『浄土決疑抄』三巻を著わして『選択集』を破したが、源空の反論を伝聞して前非を悔いたという(二八ウ～一九オ)。もしこれが史実であれば、源空が公胤に『選択集』の披見を許していたか、または源空門下から公胤に同書が流出していたことになる。この『浄土決疑抄』は、館隆志が指摘した(三井寺の公胤について(上))——法然・栄西・道元・公暁と関わった天台僧——、「駒沢大学仏教学部論

集』三七、2006、三四九頁）如く義淵房靈典『高山寺目録』（建長二年〔1250〕成立）第八十九乙に載せられている（四二頁）が、殆んど流布せず後に亡佚したらしい。

(25) 『選択集』が十九年後、建暦版の強制絶版からは十二年後の延応元年（1239）に再版された時、開版者は刊記で名を明かさなかった。これは朝廷でなく山門からの襲撃を警戒したためであつたろう。

(26) 同嘉禄三年の前九月三日、山僧定修が父藤原定家を訪ね、専修念仏の所行が奇怪だから同宗を破する文を作つたとし、その草稿三帖を示した。定家は、少年浅腐の身でこのようなものを作るべきでないと窘め、日録には本性によるものだと記している（『明月記』）。これが完成して山門で披露されたかや、定修が専修念仏の何を論難したかなどは未だ詳らかでない。

(27) 拙稿「『選択本願念仏集』建暦版の開版流布と絶版亡佚」（前掲）参照。

#### 凡例

本稿で用いた史料の書誌は以下の通り。引用では適宜字体と句読を改め、訓点や傍点、傍記、括弧、頁数を付し、改行を省いた。

『経国集』、『皇帝紀抄』、『探題次第』、『簾中抄』…群書類従（続群書類従完成会）。『説文解字注』…経韵楼本（早稲田大学中央図書館所蔵）。『高山寺目録』…高山寺資料叢書（東京大学出版会）。『説文解字』、『文選』六臣註…四部叢刊初編（商務印書館）。『公羊解詁』…十三经注疏整理本（北京大学出版社）。『続選択文義要鈔』…浄土仏教古典叢書（国書刊行会）。『淮南子』、『周易』、『荀子』、『莊子』、『墨子』、『文選』…新釈漢文大系（明治書院）。『続日本紀』、『続日本後紀』、『尊卑分脈』、『政事要略』、『朝野群載』、『日本紀私記』、『日本後紀』、『日本三代実録』、『日本文徳天皇実録』、『別衆符宣抄』、『本朝文粹』、『令集解』、『類聚国史』、『類聚三代格』…新

訂増補国史大系（吉川弘文館）。『劉子』：新編諸子集成（中華書局）。『国語』、同章昭註、今本『子夏易伝』：叢書集成初編（中華書局）。『権記』、『三長記』、『春記』：増補史料大成（臨川書店）。『色葉字類抄』：中田祝夫・峯岸明編『色葉字類抄研究並びに総合索引』（風間書房）。『十卷伝』（法然上人伝）：法然上人伝全集（法然上人伝全集刊行会）。『漢燈』（善照寺本『漢語燈録』）：昭和新高法然上人全集（平樂寺書店）。『三宝寺録外御書目録』、『浄土九品之事』、『立正安国論』、『録外御書』、『録内御書』：昭和定本日蓮聖人遺文（総本山身延久遠寺）。『教主決』：中世禅籍叢刊（臨川書店）。『興福寺僧綱大法師等奏状』：大日本仏教全書（名著普及会）。『漢書』、同顏師古註、『後漢書』、同李賢註、『周書』、『隋書』：二十四史（中華書局）。『金綱集』：日蓮宗宗学全書（日蓮宗宗学全書刊行会）。『歌経標式』抄本：日本歌学大系（風間書房）。『愚管抄』、『菅家文章』：日本古典文学大系（岩波書店）。『寛平御遺誠』、『興福寺奏状』、『摧邪輪』、『選択本願念仏集』（当麻奥院蔵本）：日本思想大系（岩波書店）。『伝法絵』（『本朝祖師伝記絵詞』）：法然上人絵伝集成（浄土宗）。『篆隸万象名義』：呂浩『篆隸万象名義校釈』（学林出版社）。『芸文類聚』：中華書局。『平安遺文』：東京堂出版。『醍醐本』：藤堂恭俊博士古稀記念編『浄土宗典籍研究』資料篇（同朋舎出版）。『四十八卷伝』（『法然上人行状絵図』）：中井真孝校註『新訂法然上人絵伝』（思文閣出版）。『論語義疏』：影山輝国『翻刻『論語義疏』（『実践女子大学年報』二九〜三四）。『明義進行集』：大谷大学文学史研究会編『明義進行集——影印・翻刻——』（法蔵館）。狩野文庫本『類聚三代格』：熊田亮介校注解説『狩野文庫本類聚三代格』（吉川弘文館）。

付記 本稿は、平成廿七年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。