拙著『摂関院政期思想史研究』決疑十二箇条

――平雅行「破綻論」に答う――

森　新之介

緒言

今年一月刊行の拙著『摂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、過日、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。

平はその「はじめに」で、「森新之介氏は思想弾圧否定論の立場から弾圧問題を論じたが、結果的には思想弾圧否定論が成り立たない所以を雄弁に逆証してみせたところに、『本書』の研究史的意義があるだろう」と述べ、「森説の主な問題」として「求道的法然像」と「擬態変装の否定」、「弟子暴走説」、「強訴回避説」、「「副進　奏状一通」の解釈」、「奏状の受理」、「推量の副詞「恐」」、「親鸞の流罪否定」、「怠状不履行の咎」、「専修念仏弾圧の否定」、「破戒濫行の処罰」の十一箇条を挙げた（三九頁）。そして、本論の第一条

「求道的法然像」より前でも「法然の複雑さ」と題して拙論を批判しているため、凡そ十二箇条となる。

平によれば、「これらは有機的な連関があり、一つが崩壊すれば他の主張も瓦解するという構造にある。しかし、実際には一つが破綻するのではない。そもそも、これらの主張すべてが成り立たない」（三九頁）という。筆者はこの文を見た当初、拙著が駢学の罪を犯してしまったかと寒心した。しかし本論を読み進めるとともに、その当たらざること暗天の飛礫の如くであるを知った。

拙著が言を尽くさず、意を尽くさなかったことによる誤解は筆者の責であり、ここに陳謝する。しかし、論ずるに足らないと判断して論及しなかった問題などもあり、それが拙著の瑕疵として批判されたことは遺憾であった。また、拙論への明ら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、平の「破綻論」は殆んど承伏し得なかった。本稿の執筆投稿に至った所以である。

以下本論では、まず問目として平「破綻論」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、一字下げで筆者の見解を述べる。[1]

請う、微意の所在を察せよ。

第〇条　「法然の複雑さ」

森新之介氏の法然論は、先行研究を超える全体性を確保することができたのか。残念ながら、この点では物足りなさを禁じ得ない。①氏の法然像からは、念仏と法華経の併修を非難したり、宗義各別を力説して諸宗

浄土教を否定した法然の姿が欠落しているし、②戒律（随分持戒）をめぐる議論では、往生行と地上的倫理との弁別が十分でない。③法然と善導との異同や、日本思想史における法然の位置、さらに法然から親鸞・証空・幸西らがなぜ誕生したのかについては、問題関心にすらあがっていない。（四一頁）

第一に、法然房源空にとっての念仏と法華読誦の兼修については、第二条で答える。また、諸宗浄土教の「否定」すなわち不可能判定[2]なるものについて、筆者は拙著で松本史朗と本庄良文の研究を援用し、平[3]や佐藤弘夫、安達俊英、末木文美士などの主張するような諸行往生不可能論は源空に存在していなかった、との見解を示した（一八〇～二頁）。すなわち筆者は、平らが存在するとした「法然の姿」なるものは実在していなかった、と判断したのみである。その平と異なる判断を「法然の姿が欠落している」と批判することは、自説を無謬として他に強いるものであり、従い難い。

第二に、「往生行と地上的倫理との弁別」すなわち源空にとって持戒とは往生行でなくただの「地上的倫理」だった、という平の見解[4]は未だ論証されておらず、拙著で論及するに足らないと判断した[5]。もし筆者の判断を「弁別が十分でない」と批判するのであれば、まずその弁別なるものを十分に論証すべきである。

第三に、「日本思想史における法然の位置」が筆者の問題関心にない、という平の理解は誤りである。筆者は拙著で、「やや乱暴に言えば、源空の内心とは、完璧でなくとも已むを得ないがそれでも最善を尽くすべきだ、というものであった。完璧でなくともよいと公然と主張し、しかも経論章疏による理論付けに強引ながらも成功したことは、思想史における大きな意義であろう」（二三八頁）と述べている。また、

「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[6]であり、筆者の問題関心とは自ら異なる。

拙著ではこれら以外にも、平の見解に賛同しなかった箇所が少なくない。しかし筆者にとって、平説だけが先行研究だとか全体性だとかいうことはない。そのため、平説に賛同しなかった箇所があるからと言って、それを「先行研究を超える全体性」の不足として批判することは、自説こそが全体性のある研究だとして他に強いるものであり、従い難い。

全体的に森新之介氏は、顕密仏教と親和的な法然像を提示したが、それは逆にいえば法然に思想的独創性がなかったと言っているに等しい。私は森氏が、法然の思想的凡庸さを力説したと解したが、その理解でよいのか、確認をお願いしたい。（四一頁）

筆者は拙著で、思想史研究の提言として「思想体系の新旧大小よりも、寧ろその思想家が如何に力強く、優しく、柔軟で、一貫していたかなどの内心にこそ注目すべきであろう」（三二〇頁）と述べた。筆者にとって、「顕密仏教と親和的」であることは「思想的独創性がなかった」ことを意味しない。

そのため平の、筆者が「法然の思想的凡庸さを力説した」とする解釈は、筆者にとっては完全な誤解である。ただし、もし平にとって「顕密仏教と親和的」であることは「思想的独創性がなかった」ことを意味せざるを得ないのであれば、必ずしも誤解でない。

第一条「求道的法然像」

化他を好まない求道者が法然の実像であったなら、理解しがたいことが噴出してくる。第一に法然は、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ったはずだ。なぜ、黒谷別所を出て、猥雑な京中に居を移したのか。（四一頁）

平は源空下山後の居所を「猥雑な京中」と評する。しかし、その西山広谷を貞享年間（1684～88）に訪れた良照義山は、「広谷ハ其地ノ景気極テ悪敷キ也。湿気モ深サフニ見ヘ、中々久敷ハ居住ナリカタキ処也。〔…〕上人庵室ノ地、平ニシテ傍ニ池ノ形チアリ。最モ寂莫ノ地ナリ」（高誉素中筆録『円光大師御伝随聞記』巻第三、宝永三年〔1706〕講説、一三ウ～一四オ）と伝えている。これを大橋俊雄は、「江戸時代には住むのに不適当であったが、上人在世のころは多くの人たちが住み、集落をつくっていたとはいいがたい。同じような状態か、さもなければより寂しかったところであったらしい」[7]と解説する。

三田全信が指摘したように、「専修念仏弘通のために下山されたのであれば、辺鄙な西山の山奥などにある広谷などへ移らなくとも伝道教化に便利な場所を求められるべきである。だから伝道教化のためとも考えられない」[8]。そのため、田村円澄の次の見解に従うべきであろう。

善導の教を嗣ぐ法然が、比叡山にふみとどまる積極的理由がなくなるのみならず、周囲の人たちが法然をみる目も変わってきたであろう。〔…〕してみれば法然が比叡山を下りて大谷に移ったのは、伝道教化が主目的であったからではなく、また天台教団の改革を意図してのことでもなく、むしろ比叡

山にいることが都合悪くなったからであろう[9]。

源空は諍論を厭うた。叡山で専修念仏を実践していれば諍論を招いてしまい、心静かな念仏修行の日々を送り難くなるため、下山して叡山から適当な距離を取ったと考えられる[10]。

第二に法然は、自房を訪れた者に、問われたことだけ答えていたのではない。招請されれば、貴族の屋形にまで出かけて説法したし、九条兼実・宜秋門院・藤原知資・大宮実宗などの邸宅に盛んに出入りして戒師としての活動を行っている。これは化他を好まない人物の行動なのか。（四一～二頁）

第五に法然は求められれば、大原で念仏往生について講じたし、東大寺で南都の僧侶を前に浄土三部経の講説まで行った。これは「一を問われて二を告げたりすることはなかった」人物の行うことではない。（四二頁）

筆者は拙著で、「源空が全く化他しなかったとか〔…〕いうことはない」（一六七頁）と述べた。平が挙げた事例は、源空は「招請されれば」説法や授戒のために外出することもあり、「求められれば」大原や南都で講説することもあった、すなわち一を問われれば一を告げることがあった、ということである。

もし源空は化他を好まなかったとする拙論を反証したいのであれば、請われず求められずして化他したという事例を挙げるべきである。なお、そのような事例を筆者は未だ知らない。

第三に法然は弟子をとった。七箇条制誡によれば一九〇名の弟子がいる。〔…〕弟子が一方的に「私は法然の弟子だ」と言っていたのではなく、弟子と認定された者が二〇〇名近くいたのだ。二〇〇名もの弟子を擁

する人物が、化他を好まないとは、どういうことか。（四二頁）

平の指摘する如く、「七箇条制誡」（二尊院所蔵原本）には百九十名が弟子として連署している。しかし源空は最晩年、「没後起請文」（『漢煌』巻第一）で弟子について「西来東来有レ問二法門一、西去東去不レ知二行方一。朝来暮往之人甚多」（七八五頁）と記しており、師弟関係の浅い者が多かったらしい。

もし源空は化他を好まなかったとする拙論を反証したいのであれば、自ら弟子を求めていたという事例を挙げるべきである。なお、そのような事例を筆者は未だ知らない。

第四に法然はなぜ浄土宗を立てたのか。浄土立宗が顕密仏教との軋轢の根本原因であっただけに、自行にしか関心のない求道者がなぜ浄土立宗をしたのか、その説明が必要である。「…」化他を好まない人物が、なぜ浄土立宗を広言するのか。（四二頁）

筆者は拙著で、「源空にとっての専修念仏とは何よりもまず自行であり」（一六一頁）と述べた。しかし、それは他人を意に介さなかったということを意味しない。浄土立宗については、拙著で示した如く「一期物語」第四条（『醍醐本』）に「我立二浄土宗一意趣者、為レ示二凡夫往生一也」（九ウ）とある（一五六頁）。源空は、凡夫往生が示されずにいることに忍びなかったと考えられる。なお、源空が浄土立宗を「広言」すなわち大言放言していたという事例を、筆者は未だ知らない。

また、平は源空による浄土立宗を「顕密仏教との軋轢の根本原因」と見る。しかし拙著で示した如く、九条兼実が元久元年（1204）十一月に紹介した叡山の「上人浅深三重之過怠」では浄土立宗が弾指さ

れていない（二二八～三〇頁）ため、従い難い。

第六に、法然はなぜ『選択本願念仏集』を執筆したのか。選択本願念仏への確信を一人黙って、念仏三昧で深めればよかったはずだ。執筆を要請されても断れば話は済んだ。弟子に手伝わせることまでして、なぜ『選択集』を執筆したのか。（四二頁）

源空は主著『選択本願念仏集』（建久九年［1198］成立。以下、『選択集』と略す）の撰述動機について、その末尾で「今不レ図蒙レ仰、辞謝無レ地。仍今憖集二念仏要文一、剰述二念仏要義一。唯願二命旨一、不レ顧二不敏一。是即無慚無愧之甚也」（二八二頁）と述べており、また「一期物語」第廿一条に「当初上人、御不例気出来給。聊御平喰（ママ）之時、従二月輪禅定殿下一、「為二御形身（ママ）一集二要文一可レ給」之由被レ仰。依レ之造二此書一令二進覧一給」（二一ウ）と伝えられている。形見として要文集を賜りたい、という禅定殿下たる九条兼実からの懇請を辞謝し難かったということであり、怪しむに足らない。[11]

この程度の疑問は誰でもすぐに思いつくだろうが、『本書』ではまったく言及がない。その説明がない以上、化他を好まぬ求道的法然像は、学説として定立しうる水準に達していない。（四二頁）

平が「誰でもすぐに思いつくだろう」として示した疑問は、右の如くすでに先行研究で説明されているか、拙論や史料の誤読によるか、または言及するに足らないと筆者が判断した問題である。平の疑問に言及がないからと言って、拙論が「学説として定立しうる水準に達していない」ということにならない。

第二条「擬態変装の否定」

法然は大経十八願や本願成就文の引用に際しては、「唯除二五逆誹謗正法一」の一節を無視する態度で一貫している。ところが、七箇条制誡と送山門起請文だけはそれを引用しており、この点でこれらは法然史料のなかで特殊な位置にある。この事実は、七箇条制誡の文言をそのまま真に受けてよいのか、という問題と関わってくる。（四二頁）

「唯除二五逆誹謗正法一」について、筆者は拙著で安達俊英の見解に賛同している（二二六頁）。「七箇条制誡」が「特殊な位置にある」からと言って、その文言が源空の思想と矛盾しており信憑できないということにならない。

表と裏を使い分けるような人間は信用ができず、法然がそのような人物でなかったと思いたいという、森氏の素朴な心情はよく分かる。（四二一～三頁）

筆者は、そう「思いたい」などという「素朴な心情」で思想史を研究していない。これは平が筆者をよく理解せず、「法然がそのような人物でなかったと思いたい」と思いたがっているだけであろう。

少なくとも「大胡太郎実秀へつかはす御返事」（『昭和新修法然上人全集』五一四頁）について、コメントがあ

って然るべきだろう。第一に法然はこの消息において、念仏の合間に法華経を読んでもよいかとの質問に対し、そういう考えは「ムケニ（無下）、ケキタナクオホエ（覚）候へ」と断じている。このことは念仏と法華経の併修という信心のあり方を、穢いと考えるのが法然の真意であったことを示している。これは顕密仏教からすれば、法華経への誹謗中傷となるだろう。（四三頁）

源空は平の挙げた「大胡太郎実秀宛消息」（高田専修寺蔵本、建長七年［1255］書写）で、

「ツミヲツクリタル人タニモ往生スレハ、マシテ善ナレハ、ナニカクルシカラム」ト申候ラムコソ、ムケニケキタナクオホ（覚）へ候へ。（五二四頁）

『法華経』ナトヲマムコトヲ、「一言モ悪ヲツクラムコトニイヒクラヘテ、ソレモクルシカラネハ、マシテコレモ」ナト申候ハムコソ、不便ノコトニテ候へ。（五二五頁）

と述べている。真言止観や法華読誦などが悪でなく善だという理由だけで、軽率にそれら雑行を正行に加えるべきでない、という。これらは兼修すべてでなく、思慮なき兼修のみを非としたものであり、『法華経』への誹謗などでない。

第二に法然は先の消息［「大胡太郎実秀宛消息」…引用者註］で、「御ヒロウアルマシク候、御ラムシココロエサセタマヒテノチニハ、トクトクヒキヤラセタマフヘク候」と述べ、他宗への配慮からこの手紙の公開を禁じ、読了後、ただちに破棄するよう命じている。ここにみえる真意の公表禁止は、擬態変装そのものではないか。［…］しかも法然は『選択本願念仏集』の公開を禁じた。これまた擬態変装に他ならない。［…］擬態

変装は法然の姿勢の根幹にまで及んでいる。〔…〕擬態変装を否定する森氏が、これらの事実に何のコメントもされないのは、如何なものであろうか。（四三頁）

源空は、解行の相違は必ずしも論議によって融和できないと考えていた。[12] そのため、大胡が消息を別解別行人に披露したり、自分の生前に『選択集』が流布したりすれば、真意が理解されずに大胡や自分への謗難を招きかねない、と危惧されたのであろう。言に訊ならんとすることは擬態変装でない。

建久五年（一一九四）、朝廷は延暦寺の要請を容れて達磨宗を禁止した。〔…〕かつて文治六年（一一九〇）、南都大衆の前で自説をおおらかに講じた法然が、建久九年撰述の『選択集』を非公開とし秘密主義に転じたのも、その原因は達磨宗の弾圧にあったろう。（四三頁）

特定少数の聴者を対象とした講説では誤解を与える虞が小さく、たとえ与えてしまったとしても対面して解き易い。しかし、不特定多数の読者を対象とした著述では誤解を与える虞が大きく、もし与えてしまったならば対面できず解き難い。講説と著述を同列に論じることは出来ず、源空が『選択集』の生前流布を許さなかったからと言って、そのことを達磨宗の問題と付会させるべきでない。

第三条「弟子暴走説」

明恵は、もともと弟子暴走説をとって法然を仰信していたが、『選択集』を読んで法然本源説に転換したの

である。そして、宗源・隆真・範俊など、中世延暦寺の代表的学匠たちも『選択集』を謗法の書と断じた。（四四頁）

『選択本願念仏集』を読んだ学僧たちが法然本源説をとっていた事実、そして明恵が『選択集』の読了後に、弟子暴走説から法然本源説に転換した事実は重い。森氏ら〔城福雅伸と筆者…引用者註〕が弟子暴走説を採るのはよいとしても、これらの事実に言及がないのは誠意に欠ける。弟子暴走説を学説として定立させるためには、明恵や隆真らの主張が『選択集』の誤読に起因することを、彼らに即して証明することが不可欠である。（四五頁）

明慧房高弁らは生前の源空と面識なく、また『選択集』の解釈に源空の遺文語録で今日伝存していないものを参照していた痕跡はない。そのため、源空『選択集』を解釈するための環境については、同時代の高弁らも八百年後の筆者たちも差別ない。筆者は高弁らが読んだ『選択集』を読み、高弁らと異なる結論に到ったというだけのことである。

高弁らの解釈は、源空『選択集』を解釈するための参考になり得るとしても、必ず言及や反証しなければならないということはない[13]。もし高弁らの『選択集』非難を「彼らに即して証明することが不可欠」であれば、高弁ら数人だけでなく、この八百年間に『選択集』を非難した人物すべてについても論証が不可欠となってしまおう。

法然の思想性に何の問題もなく、弟子の曲解・暴走が弾圧原因であったのなら、『選択集』を公開して真意

を明示すれば話は収まったはずだ。ところが法然はそうしなかった。建永の法難という危機的状況に際しても、『選択集』は非公開のままであり、法然は真意の開陳に積極的でない。それは一体なぜなのか、弟子暴走説の立場からその理由の説明もお願いしたい。（四五頁）

『選択集』は一念義が生じる前に成立した、難解な漢文著作である。そのため平の、これを公開すれば一念義についての源空の真意がより明瞭になっていたに違いない、という見解には従い難い。また拙著で述べた如く、源空は平易な和文制誡などを作成し、真意の周知に努めていた（二二〇～三、二三一～四頁）。『選択集』を公開しなかったからと言って、源空が「真意の開陳に積極的でない」ということにならない。

朝廷はもともと弟子暴走説を採用していたが、「密通事件」を契機に法然本源説に転換し、専修念仏を禁止して法然らを流罪に処した。［…］弟子暴走説をとっていた時期に、朝廷は専修念仏に何の処分も行っていない。法然たちが対外的に弟子暴走説を表明するのは当然であろう。これは達磨宗の弾圧から学んだ歴史の智恵である。（四五頁）

平の、後鳥羽院は建永元年（1206）十二月の夜宿事件によって弟子暴走説から源空本源説へ転換した、という見解は未だ立証されておらず従い難い。

第一に、拙著で述べた如く、源空の南海配流には九箇月で勅免すなわち畿内居住の勅許が宣下され、その四年後には帰洛すなわち洛中往還の勅許も宣下されている（二八三頁）。平説では、後鳥羽院は問題の本源が源空にあると判断しながら、その弟子を厳刑に処して源空本人を寛刑に処したことになり、不審であ

る。

第二に、拙著で述べた如く、源空は配流以後も「遣二北陸道一書状」（『漢燈』巻第十）を認め弟子たちに炳誡を加えている（二九一～二頁）。平説では、源空は弾圧回避のための擬態変装が看破され無効になってからも、擬態変装の継続に労を惜しまなかったことになり、やはり不審である。

第四条　「強訴回避説」

城福氏は、興福寺奏状が提出された時の状況は「興福寺の入洛強訴が起こる可能性が極めて高かった」とし、それを避けるために興福寺奏状が提出されたという（A論文）。森氏もこの考えを支持しているが（二七一頁）、その認識は正しいのか。（四六頁）

筆者は拙著で、城福の「貞慶は強訴入洛に先んじて『奏状』を提出し宣下をださしめることにより事件の形式上での決着をつけたと考えられるのである。〔…〕貞慶は先例を逆手に取って『奏状』を提出する事により大衆蜂起等の危険を未然に防いだ可能性が高い」[14]との見解を引用し、「貞慶の甲状は、大衆蜂起を未然に防ぎ源空を保護せんとした「極めて高度な戦術」「妙手」だったとする城福の見解は、恐らく妥当であろう」と述べた（二七一頁）。しかし筆者は、城福の「興福寺の入洛強訴が起こる可能性は極めて高かった」との見解には賛同せず、判断を留保している。

筆者は、元久二年（1205）の秋冬は興福寺による嗷訴や源空草庵の襲撃などが、必至でなかったか

も知れないが、少なくとも有り得ないと断言できる情勢でなかった、と考えているのみである。[15] そのため、平の拙論理解は誤りである。

この問題を考える時に重要なのは、建久九年（一一九八）の強訴である。「…」幕府の回答はきわめて峻厳なものであり、衆徒が入洛強訴すれば反逆・朝敵とみなして断罪すると明言している。怖じ気づいた衆徒は入洛を中止。代わって僧綱三〇名余が摂政近衛基通邸に列参した。その結果、和泉国司の流罪を勝ちとったものの、衆徒張本の配流という犠牲も払っている（『大日本史料』四―五―八七八頁）。これが七年前の顛末である。つまり僧綱三〇名余による愁訴ですら、強訴とみなされて張本沙汰が成された。衆徒入洛ともなれば幕府と全面衝突することは必至である。「…」強訴はそもそも選択肢に入っていなかった。（四六頁）

建久九年（1198）に源頼朝が書状（十月十七日付、『興福寺牒状』）で興福寺を厳譴したのは、当時が同年三月に即位した土御門帝の大嘗会という「一代一度嘉礼、国家福祐之大基」の直前で、他に異なる厳重な時期であったことが大きい。[16] しかも頼朝は翌十年に薨じている。そのため、大嘗会のような大礼が予定されていなかった元久二年にも、七年前と同じく「衆徒入洛ともなれば幕府と全面衝突することは必至」だったということにならず、「強訴はそもそも選択肢に入っていなかった」と臆断すべきでない。

興福寺の訴えに対し、後鳥羽院は結果的にゼロ回答であったが、興福寺は強訴に動く素振りもない。それどころか仏事の抑留さえ行っていない。「…」興福寺奏状が提出されて以降の重要仏事は、いずれも平穏に実

施されている。強訴の可能性は存在しなかった。そうである以上、強訴回避のために興福寺奏状が提出されたとの城福説は、成り立ち得ない。（四六頁）

筆者も拙著で、結果として仏事の抑留すらなかったため嗷訴は有り得なかった、という上横手雅敬の見解[17]に賛同している（二七八頁）。しかし平の、嗷訴が有り得なかったため仏事の抑留すらなかった、という顛倒した解釈は成立しないであろう。また、結果として嗷訴が有り得なかったとしても、そのことが元久二年の秋冬の時点ですでに自明だったということにならない。

なお拙著で示した如く、興福寺の五師三綱は翌三年二月廿一日の交渉で、三条長兼に「只可レ及二参洛一也」（『三長記』）と迫っている（二五九～六〇頁）。これは実行困難な虚勢であったろうが、それでも平の所謂「強訴に動く素振り」には違いない。

第五条　「「副進　奏状一通」の解釈」

現存写本〔「興福寺奏状」…引用者註〕は併記されていた二通の文書のうち、『奏状』末尾の日付と、『重申状』冒頭の書き出しと事書部分、あわせて数行分が書写過程で脱落したことになる。脱文の原因は写本の一紙欠落などが考えられる。（四八頁）

平によれば、甲状（平の所謂「奏状」）末尾と乙状（同「重申状」）冒頭の数行が偶然脱落しただけで、筆者が拙著で推測したような故意の攙入（二六九頁）はなかったという。しかし、二通の文書を複合させる

ために最適の箇所だけが過不足なく脱落し、書写者がその脱落に気付かなかった、などと偶然が重なり得たとは考え難い。

『重申状』に『興福寺奏状』が副進文書として添付されている以上、興福寺衆徒が『奏状』を見ていなかったとの解釈は、成立する余地がない。（四八頁）

平によれば、重申状たる乙状には本解状たる甲状が具書として添付されていたという。しかし、具書として添付される文書は通常、過去の証文などであり、重申状に同一訴訟の本解状を添付した事例は稀有である。しかも、もし本解状を添付したのであれば、具書目録には「奏状一通」でなく本解と記されたであろう。

また、穏健論の甲状を強硬論の乙状に添付して呈出すれば、両者の矛盾が鮮明になる。平説では、本来添付しなくてよいものを添付して訴訟を不利にしたことになるため、従い得ない。

森氏は、史料に不自然なまでの改変を加えて城福説を修正する。〔…〕森氏がそのように想定した理由は明白である。こう想定しなければ、城福説を維持することができない、ただそれだけだ。（四八頁）

筆者は、城福説の維持を目的としてこれに賛同したのでない。それは、拙著で述べた如く佐藤説の打破を目的としてこれを批判したのでない（三二五頁）のと同じであり、その他すべての研究者についても異ならない。平のこれら揣摩臆測は、筆者にとって堪え難い侮辱である。

森氏は、史料に不自然なまでの改変を加えて城福説を修正する。〔…〕この改変によって文書が整うのであれば、まだ話は理解できる。しかし、実際にはその改変によって、誰も見たこともないような珍妙な様式の文書ができあがった。森氏のグロテスクなまでの改変論は、むしろ森・城福説の破綻を物語っていよう。

（四八～九頁）

筆者が発見し平も同意した如く、今日「興福寺奏状」として伝存している文書は、本来二通の文書が一通に複合されたものだと見てよい。そのため筆者も平の、今日伝存の「興福寺奏状」は「誰も見たこともないような珍妙な様式の文書」だ、という評価に異議はない。

しかし、珍妙になったのは複合されたからであって、数百年前に二つの文書を複合したのは言うまでもなく筆者でない。筆者は複合されたであろう二通の文書を復元しようと試みたに過ぎず、筆者の攙入説でも平の脱落説でも、今日伝存の「興福寺奏状」が「珍妙な様式の文書」であることは変わらない。平は、複合も復元もともに「改変」と表現することで、「珍妙な様式の文書ができあがった」原因が筆者の「グロテスクなまでの改変論」にあるかのように叙述している。筆者には、これが詭弁に見えてならない。

第六条　「奏状の受理」

森氏は、『興福寺奏状』が「五師三綱と距離をとっていた別当により上申された」と城福説を修正し（二七

一頁)、『重申状』の方は五師三綱が「氏長者への上申を仲介すべき別当の協力が得られなかったため持参上洛して呈出」したという(二七四頁)。しかし第一に、持参すれば受理手続きを省略できるというのは驚くべき見解である。別当の挙状もないまま持参された『重申状』を、三条長兼が受理するわけがない。(四九頁)

筆者は拙著で、興福寺の五師三綱が乙状を三条長兼に受理させられると確信していた、とは述べていない。受理させられるとの確証がないまま、窮余の策として抗議上洛したとも考えられる。

第二に、別当雅縁が自分の配下の三綱と距離をとった理由の提示も必要だろう。距離を置くぐらいなら、腹心を任用すれば話は済む。なぜ、そうしなかったのか。(四九頁)

史料の不足もあり、筆者は未だ定見を得ていない。今後の課題としたい。

そもそも興福寺には貴族の関係者も多く、朝廷の動向を知るパイプは無数に張り巡らされている。「興福寺僧綱大法師等」による訴えが朝廷に提出された事実を、数ヶ月もの間、当の興福寺五師三綱が知らなかったというのは、話が荒唐無稽に過ぎる。(四九頁)

平の、五師三綱が甲状の呈出を知り得なかったとは考え難い、という批判は理解できる。しかし、元久二年(1205)十二月廿九日付で下された寛宥の宣旨について、五師三綱が抗議上洛したのは翌三年二月中旬のことである。そのため、甲状の呈出は当時さほど人口に上らず五師三綱に伝わらなかった、ということも有り得なくはないであろう。

『四十八巻伝』巻三一には「興福寺の欝陶猶やまず。同二年(元久)九月に蜂起をなし白疏をさゝぐ」とあり、『奏状』は元久二年九月のものであった可能性が高い。（四九～五〇頁）

『四十八巻伝』では、元久二年の九月と十月に計二度の奏状呈出があった、とは記していない。そのため、これは十月の奏状呈出を九月と誤伝したものであろう。

①『興福寺奏状』提出の動きを察知した法然は、先に怠状を朝廷に提出した。「八宗同心」の根回しをしている間に、機先を制したのである。（五〇頁）

未だ興福寺から訴えられておらず、また朝廷からも譴責されていない時点で、源空が怠状を奏し天聴を驚かしたとは考え難い。

②元久二年九月、怠状と『奏状』の提出をうけて、後鳥羽は「不レ足二鬱陶一」との院宣を下した。この院宣に不満な興福寺は翌十月、『奏状』を添付した『興福寺重申状』を、別当を介して藤氏長者に提出し、氏長者から専修念仏の弾圧を奏聞するよう求めた。氏長者九条良経はそれに応じたが、法然たちの働きかけもあり、朝廷は十二月二十九日、弟子の偏執を禁じるが罪科処分はしない、との宣旨を下した。（五〇頁）

平によれば、興福寺は元久二年九月に甲状を本解状として、翌月に乙状を重申状としてそれぞれ呈出し、朝廷もまた宣旨を十月と年末に下したという。しかし、平が重申状とする乙状の文面には当時すでに一度

の訴状呈出があった痕跡がなく、また平が再度の宣旨とする年末の宣旨の文面にも当時すでに二度の訴状呈出と一度の宣下があった痕跡がなく、従い難い。

また平の、当時九条良経が専修念仏の停止に応じた、という推論も根拠が示されておらず従い難い。

「八宗同心之訴訟」を実現しようとすれば、弟子暴走説への気配りも当然必要となる。『興福寺奏状』は「上人（法然）者智者也、自定無二謗法心一歟」と弟子暴走説に配慮することによって、広汎な意見のとりまとめに成功したのである。〔…〕情報不足もあって多様な法然観が併存する中、『興福寺奏状』は専修念仏の批判勢力を糾合し、その広汎なひろがりを朝廷に見せつけようとした。（五〇頁）

甲状（平の所謂「興福寺奏状」）に、源空などへの罪科や専修念仏の停止を求める文言はない。そのため「八宗同心」を自称する甲状は、八宗全体が専修念仏の宗義糺改だけで十分だということで同心した、という見解を朝廷に顕示したものと見ざるを得ない。当時異なる二つの意見がありながら甲状に一方のみが載せられ他方が漏れたことを、「広汎な意見のとりまとめに成功した」と評することは極めて困難である。

興福寺は『重申状』を提出して、法然とその弟子の断罪を求めた。硬軟両様の二段構えをとることによって、興福寺は八宗全体があたかも法然の処断を求めているかのように、印象づけたのである。（五〇頁）

平によれば、甲状の穏健論と乙状（平の所謂「重申状」）の強硬論は、筆者の言うような矛盾でなく「硬軟両様の二段構え」だったという。しかし、源空が甲状では「上人」と敬われ、乙状では「仏法怨敵」と

罵られていることなどは明らかに矛盾であり、「硬軟両様の二段構え」などという説明は成立し得ない。拙著で述べた如く、「もし長兼に、「上人」の敬称はそもそも本解状にあったものであり、これを宣旨に載せたからと言って何故非難されなければならないのか、と反問されていたら、五師三綱は返答に窮していたであろう」（二七三頁）。

また城福の指摘する[18]如く、穏健論に叶った「不レ足二鬱陶一」という寛宥の宣旨が下されていながら、穏健論と同一の主体が宣下を不服として強硬論を唱え朝廷に迫ったとは考えられない。

第七条　「推量の副詞「恐」」

推量の副詞「恐」　（三九、五〇頁）

筆者は拙著で、当時副詞「恐」が推量の意で用いられていた、などと述べていない。そのため平の拙論理解は誤りであり、正しくは危惧の副詞「恐」である。

森氏は「恐らくは」（推量の副詞）という訓読は当時の漢文語法ではありえず、「根本枝末、皆類を同うせんことを恐るるなり」と訓読し、「源空が門弟と同類になってしまうことを危惧するものと解釈すべきである」と主張した。（五一頁）

筆者は拙著で松崎安子の論文[19]を援用し、当時の漢文語法において「恐」が推量の意で用いられたとは考

え難いと主張した（二五〇頁）。しかし、「恐」が副詞恐らくはと訓読されることは有り得なかった、とは主張していない。そのため、平の拙論理解はやや誤りである。

そもそも松崎論文は、上代・中古における動詞的用法「おそるらくは」が、中世・近世では推量の副詞となって庶民語に広まっていったことを概観したものである。『興福寺奏状』が中古の作品であるなら森氏の主張は頷けるが、推量の副詞化が進む中世の文献である以上、松崎論文はもとより森説を支えるような研究ではない。（五一頁）

松崎は、「恐」が推量の副詞として用いられた事例を列挙しており、その最古のものを撰者未詳『十訓抄』（建長四年［1252］成立）と見ている。しかし筆者の所見では、『十訓抄』での用例「おそらくは貞敏に授残しゝ曲の侍るを授奉らん」（第十条第十九話、一五二頁）もまた、遺憾ながら藤原貞敏に授け残した曲があるので、それを授け奉ろう、という危惧の意によるものである。そのため拙著で述べた如く、松崎説を拙論に援用することは可能だと考えられる（第六章後註二〇）。

史料を検索すればすぐに分かるように、平安末・鎌倉前期に「恐」を推量の副詞として使った事例をいくつも確認することができる。［…］これらの「恐」はいずれも「たぶん」の意味であり、危惧の意は籠められていない。漢文語法を口にするのであれば、この程度のチェックは当然行っておくべきだろう。いずれにせよ、こうした用例が存在する以上、森氏の不自然な解釈に拘泥する必要はない。（五一頁）

平の挙げた五つの用例を検証する。

第一例「中院僧正奉二寺務一之刻、是幼少之比也。非二長者一非二僧正一、恐又讃州人也」（保延二年［1136］六月某日付。『平安遺文』補二一六）は、寺務は年臈賤貴によらないことの先例として、中院僧正真然が寺務を奉じたのは幼少時のことであり、当時は長者や僧正でなく、恐縮ながらしかも辺国讃岐の出身だった、との意である。ここに推量の意はない。

第二例「企（列カ）烈二参大仏之御前一、懸二斧金（蛭カ）一、申レ暇罷下、各捨二先祖之畑一、恐者可レ企二逃脱一也」（元久元年［1204］九月某日付。『鎌倉遺文』一四七七）は、自分たち黒田荘百姓は先祖伝来の田地を捨て、遺憾ながら逃散を企てることになる、との意である。ここに推量の意はない。

第三例「而今之書状者、恐又謀書歟」（寛元四年［1246］十月十八日付。『鎌倉遺文』六七五二）は、三郎入道は四条の殿屋を当寺に施入すると明言していたため、その趣に違う三郎入道申状なるものは遺憾ながら同じく捏造だろう、との意である。ここでの推量の意は文末の「歟」による。

第四例「継絶興廃之志、大小巨細之政、恐超二先賢之跡一」（宝治元年［1247］三月二日付。『鎌倉遺文』六八一七）は、祖父の禅定大閤こと九条兼実は継絶興廃の志や大小巨細の政が、恐縮ながら先賢の跡を超えるほどだった、との意である。ここに推量の意はない。

第五例「今当御寺務已及二御塔修理一、御労功恐超二過先代一歟」（正嘉元年［1257］十二月廿八日付。『鎌倉遺文』八一八〇）は、現在の寺務たる醍醐座主定済はすでに御塔修理に及んでおり、その労功は恐縮ながら先代をも超過するだろう、との意である。ここでの推量の意は文末の「歟」による。

以上五例はすべて、先人への礼を欠くことになるかも知れないとか、そうであって欲しくないとか危惧する意であり、「恐」の原義を強く止めている。そもそも拙論への反証として、推量の意の助字「歟」が含まれている文を挙げ、ここでの「恐」が推量の意であることは文意からして明らかだ、などと主張することは適切でない。また第一、第二例の如く、文末に断定の意の助字「也」がありながら、文全体に推量の意があるとは考え難い。

この「恐」の用法については、それだけでも十分議論するに足る問題である。しかし、そもそも筆者が拙著で「恐」の用法を問題にしたのは、あくまで「興福寺奏状」甲状第四条「妨二万善一失」の「根本枝末、恐二皆同一レ類也」を正しく解釈するためであった。筆者は、当時の漢文語法における「恐」と、「根本枝末」云々の直後で漢家の信行禅師と孝慈比丘の故事が引かれていることの二つを根拠に、この文は弟子暴走説に立脚したものだとの見解を示した（二五〇～一頁）。

そのためもし拙論を反証したいのであれば、「恐」の用法だけでなく、信行禅師と孝慈比丘の故事についても源空本源説により解釈できると論証すべきである。筆者が示した二つの根拠の一方のみを批判し、それによって拙論の根拠がなくなったとするかの如き叙述には従い得ない。

第八条　「親鸞の流罪否定」

思想弾圧説を葬るには、法然の弟子で流罪に処された者がいない方が好都合である。しかも行空は「一念往

生義」をたてた咎で、流罪を求められた経緯もある（『三長記』元久三年二月十四日条・三十日条）。こうして森氏は、親鸞・行空らが流罪となった事実そのものを否定する。（五二頁）

後鳥羽院の関与をできるだけ小さくみせたい森氏は、安楽・住蓮らの処刑が、後鳥羽院による私刑であるとする上横手雅敬説まで否定する。（後註八）

筆者は、決して「思想弾圧説を葬る」などという「都合」や「後鳥羽院の関与をできるだけ小さくみせたい」などという意図のために、解釈を取捨したのでない。平のこれら揣摩臆測は、筆者にとって堪え難い侮辱である。

建永の法難での処分を記す中核的史料は『歎異抄』と、そして西山深草義の静見が永和四年（一三七八）に編纂した『法水分流記』である。（五二頁）

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。

拙著で述べた如く、親鸞『顕浄土真実教行証文類』（成立時期未詳。以下、『教行信証』と略す）後序は同じく『皇代記』逸文に依拠しながら、これを歪曲していると考えられるため信憑し難い（第六章後註七一）。その他、唯円筆録『歎異抄』と静見『法水分流記』（永和四年［1378］成立）は後世の史料であるため、参照すべきであるが過大評価すべきでない。もし『愚管抄』などよりも『教行信証』後序などを信憑する

のであれば、その独自記事が『愚管抄』などに見えない理由を説明すべきである。

一九七九年、玉桂寺阿弥陀如来立像の胎内から勢観房源智の願文と、膨大な数の念仏交名が発見された。そのうちの「源頼朝等交名」には、源智の筆跡で「安楽房遵西、住蓮房、善綽房西意、聖(性)願房」と四人の名を連記している。〔…〕こうして『法水分流記』『歎異抄』の死罪四名説が確定した。（五二頁）

筆者は拙著で、「多くの史料が西意と性願房の斬首を伝えていないことは不審である。また『法水分流記』は、西意と性願房は摂津国で佐々木判官に誅され、遵西と住蓮は近江国馬淵で二位法印尊長に誅されたとの別伝を載せており、これらは二つの異なる斬首事件が後に混同されたものとも考えられる」（第六章後註六二）と述べた。勢観房源智の「源頼朝等交名」で四人の名が連記されているからと言って、善綽房西意と性願房が遵西住蓮とともに斬首されたと臆断すべきでない。

森氏は、安楽・住蓮らの処刑が、後鳥羽院による私刑であるとする上横手雅敬説まで否定する。そして、彼らの処刑は検非違使の独断による暴走だったと主張し、その根拠として、検非違使による肉刑処刑が常態化していた事実を提示する（二八五頁）。一般に中世法において、身体刑を科されるのは百姓凡下身分であり、森氏が例として挙げた独断的身体刑も、百姓身分の強盗・殺人犯に関するものである。ところが、安楽・住蓮は下級貴族ないし侍身分の出身である。検非違使が貴族・侍身分の処刑を独断で行うことができたというのは、中世史の常識を越えており、賛成することができない。（後註八）

平の批判する如く検非違使の独断が考え難いとしても、それは後鳥羽院の私刑ほどでない。筆者は拙著で、「謀叛を企てたのでもない遵西と住蓮が、勅勘によって斬首に処されたなどということは極めて考え難い」、「しかも殆んど悪評が立たなかったとは全く考えられない」と述べた（二八一～二頁）。すなわち上横手や平の、後鳥羽院が「百姓身分」でも「強盗・殺人犯」でもなかった遵西住蓮を私刑斬首しながら、当時、親鸞『教行信証』後序以外に全く記されなかった、という見解はより大きく「中世史の常識を越えて」いると考えられる。

しかも拙著で述べた如く、慈円『愚管抄』や日蓮「念仏無間地獄鈔」という当時の信憑すべき史料は、検非違使の独断だとする拙論と符合する。もし後鳥羽院の私刑だと解釈するのであれば、そのような記事が同時代の慈円『愚管抄』などに全く見えないことの理由を説明すべきである。

『愚管抄』の記事以外にも、処刑された者がいたのである。とすれば流人においても、その可能性が大である。『愚管抄』の史料的限界が浮き彫りになるとともに、法然・親鸞・行空ら六名が流罪になったとする『法水分流記』『歎異抄』の記事の信憑性がきわめて高くなった。親鸞・行空らの流罪を否定する森氏の主張を受け容れることはできない。（五二～三頁）

前述の如く、「源頼朝等交名」で四人の名が連記されているからと言って、西意と性願房が遵西住蓮とともに斬首されたと臆断すべきでない。そのため平の、西意と性願房が斬首されただろうから親鸞なども配流されただろう、との見解は推測を根拠とした推測であり、従い難い。

森氏は親鸞の発言を否定する。坂東本『教行信証』後序によれば、親鸞は〔…〕自分が還俗処分をうけて流罪になった者の一人だと語っている。〔…〕自分が流罪になったという親鸞の発言を森氏が否定する以上、親鸞は嘘をついたことになる。（五三頁）

筆者は、辻善之助の次の見解に賛同するのみである。

自叙伝なればとて、必ずしも一句一節悉く事実に符合せねばならぬといふものではない〔…〕。〔…〕実歴談には大なり小なり誤謬もあり、その誤謬が故意らしいのもあり、偶然なのもあり、潤飾もあり、誇大にせられたのもあり、そこに比較研究の労の大なるものゝある事は、著名な事実である。[20]

森氏によれば、親鸞は弾圧が目前に迫るなか、臆病にも越後に逃亡した人物であり、また逃亡した事実を隠蔽して、流罪者の一人だと虚言を弄したことになる。虚言癖のある臆病者というのが森氏の親鸞像だ。氏が親鸞を好まない理由がよく分かるが（三二二頁）、これを果たして、学説と呼んでよいのだろうか。流罪・処刑者に関する森氏の想定は、根本から破綻している。（五三頁）

筆者は拙著で、親鸞の越後下向を「自主疎開」（第六章後註六三）と見たが、「臆病にも」「虚言を弄した」などと評していない。危地から疎開したことを臆病な逃亡と見るか、賢明な避難と見るかは人によって判断が分かれよう。何れであっても拙論を妨げないため、筆者は判断を留保する。

なお、筆者は拙著の「後記」で「私は、どうにも親鸞が好きでなかった」（三二二頁）と述べたが、それ

はあくまで学部四年時の、日本思想史研究に着手する以前の感想である。しかも、この文に続けて「当時の直感がどこまで当たっていたかは分からない」とも述べたように、筆者は当時の直感がただの直感でしかないと自覚して留保し、予断なく研究してきたと自負している。そのため、現在でも「虚言癖のある臆病者」などという親鸞像を有しておらず、平の揣摩臆測は心外である。

そもそも平説では、源空は忠実な弟子が罪名勘申の対象になるとこれを擯出し、後鳥羽院により私刑斬首されても擁護や抗議しなかったどころか、その後も擬態変装を改めなかったことになる。すなわち平は、一方で源空が虚言隠蔽していたと判断してそれを「当然であろう」「歴史の智恵である」（「破綻論」四五頁、前掲）と評価しながら、他方で親鸞が虚言隠蔽していたことになる拙論は「学説と呼んでよいのだろうか」「根本から破綻している」と批判する。このような批判は、筆者には理解できない。

第九条　「怠状不履行の咎」

問題になるのは、建永二年の太政官符である。この官符は伝存していないが、法然らの処分に際し、「厳制五箇条裁許官符」が下されたことが分かっている（『鎌倉遺文』二四五八号）。五箇条にもわたって何が書いてあったのか。森説によれば、安楽・住蓮はすでに検非違使によって処刑されているので、この官符で触れたはずがない。また、法然以外の流罪を森氏が否定している以上、彼らに触れたはずもない。専修念仏を弾圧したものでない以上、その思想を非難したはずもない。怠状の不履行を処断するのに、五箇条にわたって罪

状を記した太政官符が果たして必要なのか、森氏の回答を求めたい。（五三頁）

筆者は拙著で、建永二年（１２０７）の官符は源空の怠状不履行を譴責するものだった、などと述べていない。

湛空『四巻伝』（嘉禎三年［１２３７］成立）巻第三は、建永二年に念仏者を対象として

顕密両宗焦二丹府一而歎息、南北衆徒捧二白疏一而欝訟。誠可レ謂二天魔遮障之結構一、寧只非二仏法弘通之怨讐一乎。（四八五頁）

との宣旨が下されたとする。また、建保七年（１２１９）閏二月八日付の官宣旨「応下知諸寺執務人一令レ糺二断専修念仏輩一事」には次の如くある。

専修念仏之行者、諸宗衰微之基也。仍去建永二年春、以二厳制五箇条裁許一官符施行先畢。〔…〕宜下仰二有司一、慥令中糺断上。若猶違犯之者罪科之趣、一同二先符一。

（日蓮編「念仏者令二追放一宣旨御教書集二列五篇一勘文状」［以下、「五篇勘文状」と略す］、二二六七～八頁）

今後は諸寺が専修念仏者をよく糺断するようにせよ。もしそれでもなお違犯する者がいれば朝廷が罪科を加えるという趣は、去る建永二年の春に施行した官符と同一だ、という。そのため拙著で述べた如く、建永二年の官符とは、「専修念仏者への罪科も有り得ると宣布」（二八九頁）するものであったと考えられる。

後鳥羽院は恐らく、師の源空を怠状不履行で配流しても弟子たちによる再発の予防にならないと考え、五箇条の官符によって専修念仏者を厳制したのであろう。平の「専修念仏を弾圧したものでない以上、その思想を非難したはずもない」という拙論理解は正しいが、それは専修念仏者への弾指警告でなかったと

いうことを意味しない。

私は、①興福寺がもともと「念仏宗」「専修」の語の使用禁止を求めていた（『三長記』元久三年二月二十一日条）、②嘉禄三年七月十七日宣旨に「不レ顧二数般之制符一、建二専修之一字一」（『民経記』）とある、③天福二年六月晦日宣旨が「不レ恐二処処之厳制一、恣建二念仏之別宗一」と非難している（『鎌倉遺文』四六七六号）、④正和元年（一三一二）親鸞の大谷影堂に専修寺の額を掲げたところ、延暦寺が「一向専修者往古所二停廃一也、而今専修号不レ可レ然」と抗議した（『存覚一期記』）こと等から、建永二年の太政官符には、「念仏宗」の別立禁止と「専修」の語の使用禁止が盛り込まれていた、と考える。法然思想の根幹が否定されており、建永の法難が思想弾圧であったことは明白である。（五四頁）

平の挙げた四つの史料について答える。

第一に、元久三年（1206）二月に興福寺の五師三綱が「念仏宗」「専修」という名号の停止を求めていたからと言って、それが翌建永二年二月の官符で認められたと臆断すべきでない。

第二に、嘉禄三年（1227）七月十七日付の宣旨などについて、筆者は未だ定見を得ていない。しかし、この宣旨とは次の如き文面である。

念仏行業者衆僧所レ修也。而頃年以来、内不レ守二三宝之戒行一、外不レ顧二数般之制符一、建二専修之一字一、破二自余之諸教一、或卜二京洛一率二無識之徒一、或交二山林一招二不法之侶一、以レ之為下耽二女色一之縁上、以レ之為下黷二仏道一之基上。濫吹之甚、職而斯由。（『民経記』同月廿五日条、傍記ママ）

これを見れば、「不レ顧二数般之制符一」が前の「不レ守二三宝之戒行一」と、「建二専修之一字(学歟)一」が後の「破自余之諸教一」とそれぞれ対句になっていることは明らかである。二句が隣接しているからと言って、「数般之制符」が「建二専修之一字(学歟)一」を停止するものだったと臆断すべきでない。

そして「建二専修之一字(学歟)一」を、仮に平説に従って「専修を主張して」[21]と解釈すれば、「数般之制符」は「専修」名号の使用そのものを禁止する制符でなかったことになる。先行類例として、元久二年十二月廿九日付の寛宥の宣旨に「彼門弟の中に邪執の輩、名を専修にかる(仮)をもちて(以)、咎を破戒にかへりみず(顧)」(『四十八巻伝』巻第卅一、二八〇頁)とあり、また法本房行空と遵西の罪名勘申を命じた翌三年二月卅日付の宣旨にも「沙門遵西、穏(隠カ)二専修一毀二破余教一、任二雅執(邪カ)一遏二妨衆善一」(『三長記』同日条)とある。これらは、専修念仏を名目にした破戒謗法を弾指したものであって、専修念仏そのものは弾指されていない。

第三に、天福二年(1234)六月卅日付の宣旨とは次の如き文面である。

頃季以来、無慚之徒不法之侶、不レ守二如如之戒行一、不レ恐二処処之厳制一、恣建二念仏之別宗一、猥謗二衆僧之勤学一。加之、内凝二妄執一乖二仏意一、外引二哀音一蕩二人心一。遠近併帰二専修之一行一、緇素殆編二顕密之両教一。仏法之衰滅(減カ)、職(蓋イ)而由レ斯。

(「五篇勘文状」、二二六八頁)

無慚不法の徒は戒行を守らず厳制を恐れず、恣に念仏の別宗を建てて猥りに衆僧の勤学を謗るなどしている、という。これもまた、仮に念仏宗の別立を言い立てて諸宗を誹謗することへの弾指と解釈すれば、「処処之厳制」は念仏宗の別立そのものを禁止する厳制でなかったことになる。

第四に、建永二年の官符を推測する根拠として、正和元年(1312)という百年以上後の事例を採用

することは極めて難しい。

第十条　「専修念仏弾圧の否定」

森氏は、「専修念仏者と目された者たち」への「処罰」は、専修念仏の弾圧を意味しないという。破戒濫行を行う者たちが「専修念仏者と目され」て処罰されたとしても、彼らは法然の教えと乖離した者たちなので、彼らを弾圧しても、専修念仏＝法然思想の弾圧にはならない、というわけである。（五四頁）

筆者は拙著で、専修念仏者と目された者たちが処罰されたと述べた（二八八頁）。しかしそのような処罰は、必ずしも専修念仏者と目されたことが原因での処罰を意味しない。筆者の所謂専修念仏者と目された者たちへの処罰と、平の所謂専修念仏者と目されての処罰は異なる。例えば源空と同時代に、真言僧と目された文覚は三度配流されているが[22]、それは必ずしも真言僧と目されたことが原因での配流や真言密教への弾圧であったことを意味しない。そのため、平の拙論理解は誤りである。

また筆者は拙著で、「専修念仏＝法然思想」などと定義していない。もし平が専修念仏を斯く定義しているのであれば、それは明らかに誤りである。

言うまでもなく、専修念仏とは源空などの思想であるとともに、本来は漢家唐代の善導の思想でもあり、両者は必ずしも一致しない。これは、自明でありながら従来十分に意識されることの少なかった、重要な問題である。もし後鳥羽院政期において専修念仏が停止されたとすれば、それは善導思想の継承や実践も

停止されたことになる。また、もし善導の専修念仏でなく源空の専修念仏のみが停止されたとすれば、当時の朝廷は両者が異なると見て、ある専修念仏者が善導流か源空流かを判別していたことになる。

しかし拙著で述べた如く、後鳥羽院には仏法興隆の宸念があり、貴族たちも謗法停止の宣旨が念仏停止の宣旨だと誤解されれば罪業になってしまうと危惧していた（二六一、二六三～四頁）。また、当時の宣旨などにおいて、専修念仏はたた「専修念仏」とのみ表記され、それが善導流か源空流かは言及されていない。そのため、善導流を含むにせよ源空流に限るにせよ、当時の朝廷が専修念仏を停止したとは考え難い。

たとえば江戸幕府のキリシタン弾圧は、〔…〕森説によれば、キリシタンと目されて処刑されても、彼らの信仰内容が、森氏のキリスト教観と合致しなければ、キリシタンを弾圧したことにはならない。残念ながら平凡な常識人である私には、両氏〔城福と筆者…引用者註〕のような高尚な議論にはついて行けない。専修念仏と目された者が弾圧されれば、それを専修念仏の弾圧と捉え、キリシタンと目された者が処刑されれば、キリシタン弾圧であると私は理解している。（五四～五頁）

後世の切支丹は、切支丹と目されたことが原因で処刑された。また拙著で述べた如く、建保七年（1219）の官宣旨（前掲）などでは道心修行の専修念仏者を処罰対象から除外すると明記されている（二八八～九頁）が、江戸幕府が敬虔篤実な切支丹を処罰対象から除外したという事例を、筆者は未だ知らない。そのため、後鳥羽院政期の専修念仏者を後世の切支丹に比擬することは、荒唐無稽である。

両氏〔城福と筆者…引用者註〕は、形式論理を押し通して思想弾圧を否定したが、だからといって問題は何一つ解決するわけではない。第一に、森氏が専修念仏概念をどのように操作しようと、朝廷が専修念仏を禁止した事実は動かない。建永二年の弾圧の宣旨には、「顕密両宗焦二丹府一而歎息、南北衆徒捧二白疏一而欝訟、誠是可レ謂二天魔障遮之結構一、寧亦非二仏法弘通之怨讐一云云」とあり（九巻伝、『法然上人伝全集』四二一頁）、南都北嶺の訴えに基づき専修念仏を「天魔」の教えと断じているし、『歴代皇紀』は法然の流罪を「依二一向専修停止一也」と語っている。（五五頁）

建永二年（1207）の宣旨の文面は、平が引用した箇所しか伝わっておらず、ここには「専修念仏」も「停止」も見えない。そのためこの宣旨を根拠として、「天魔障遮之結構」「仏教弘通之怨讐」とされたものは専修念仏という思想そのものであり専修念仏者による謗法でなかった、しかもただ弾指警告されただけでなく停止禁遏された、と臆断すべきでない。

また拙著で述べた如く、建永二年の宣旨を推測する根拠として、『皇代暦』（平の所謂『歴代皇紀』）という二百数十年後に成立した史料を採用することは、極めて難しい（二八七頁）。

建保七年（一二一九）の後鳥羽院宣は「専修念仏」が「厳禁」であることを再確認しているし、同年の官宣旨では、建永二年発布の「厳制五箇条裁許官符」に随って「専修念仏」を処断するよう指示した（『鎌倉遺文』二四五一号・二四五八号）。（五五頁）

建保七年閏二月四日付の後鳥羽院宣とは次の如き文面である。

近曽「破戒不善輩、不レ拘二厳禁一、猶企二専修念仏一」之由、有二其聞一。而先師法眼存日之時、清涼寺之辺多以止住云々。相二継遺跡一若有二同意一者、彼寺執務縦帯二相承之理一、不レ可レ有二免許之義一也。早存二此旨一、可下令二禁止一給上。

（「五篇勘文状」、二二六六～七頁）

破戒不善の輩が厳禁に拘らず、なお専修念仏を企てているらしい、という。この「厳禁」なるものは専修念仏そのものへの厳禁とも解し得るが、前述の如く、破戒不善の輩が専修念仏を破戒謗法の名目にすることへの厳禁とも解し得る。四日後の同月八日付の官宣旨「応下下二知諸寺執務人一令上レ糺二断専修念仏輩一事」（前掲）と照合すれば、恐らく後者であろう。

嘉禄三年（一二二七）六月の宣旨は、「専修念仏事、停廃　宣下重畳」として「先符」に任せて禁遏を命じたし、七月五日綸旨も「専修念仏之行（興行イ）者、諸宗衰微之基」であるとして、「先符」の遵行を申しつけている（『同』三六二六号・三六三一号）。七月十七日宣旨は「不レ顧二数般之制符一、建二専修之一字一、破二自余之諸教一」（『民経記』）と述べ、同年七月の太政官符は「専修念仏興行」の停廃を命じ、十月の関白家御教書は「専修念仏事、仰二京畿七道一、永可レ被二停止一之由、先日被二宣下一候畢」と語っている（『鎌倉遺文』三六三九号・三六六九号）。「専修念仏」の「厳禁」を繰り返し命じたこれらの禁令が、専修念仏の禁止を意味しないというのなら、これらすべての史料に即して説明が必要である。

（五五頁）

平の挙げた史料の一部について、筆者は前条ですでに仮の見解を示した。それ以外の史料についても展望を有しているが、より検討して後日開示したい。しかし、何れにせよ後鳥羽院政期より後のことである

ため、同院政期までを考察対象とした拙著での論証は妨げられない。

第二に森氏は、「建永二年の斬首配流以外では、後鳥羽院政期において一人の専修念仏者も処罰されていない」（二八九頁）と力説する。この発言は建保七年官宣旨の評価を誤っている〔…〕。（五五頁）

建保七年の官宣旨は、「諸寺執務之人、五保監行之輩」に「専修念仏」の「糾弾」を命じている。この「糾弾」には専修念仏への退去要請から、強制退去の執行まで含まれるだろうが、それでもなお追却が困難な場合は、朝廷が直接「罪科」に処すと述べている。事実、この時に清涼寺に出された院宣では、専修念仏の止住を容認すれば別当職を剥奪する、と語っている（『鎌倉遺文』二四五八号・二四五一号）。嘉禄の法難では念仏余党の追放が大規模に実施されたが、その先蹤がここに見えている。（後註九）

平もまた、後鳥羽院政期において建永二年の斬首配流以外で専修念仏者が処罰された事例を示し得ていない。そのため、一人の処罰者も生まなかったらしい建保七年の官宣旨を、嘉禄三年に多数の念仏者が追却された事件の「先蹤」と評価することは困難である。

なお、建保七年の官宣旨で諸寺に命じられたのは「糾弾」でなく「糺断」である。これは恐らく弾劾でなく監察の意であろう。拙著で述べた如く、嘗て源空も生前に「送二山門一起請文」（『漢燈』巻第十）で山門衆徒の「糺断」を恐れるとともに悦んでいた（二八八頁）。

森氏がなぜ問題を後鳥羽院政期に限定するのか、理由が分からない。朝廷はそれ以後も、貞応三年（一二二

四）・嘉禄三年・天福二年（一二三四）・徳治三年（一三〇八）と弾圧を繰り返している。これが思想弾圧でなく、専修念仏の弾圧でもないと主張するのであれば、鎌倉時代の全弾圧事例に即して論証が必要である。（五五頁）

筆者が問題を後鳥羽院政期までに限定した理由は、同院政期より後の事例を未だ十分に整理検討できていないためである。しかし筆者は、百年後までの事例すべてについても論証しなければ後鳥羽院政期の事例について論じられない、と考えていない。これは研究法の問題として、別稿で論じる予定である。

特に『選択集』をめぐる論争が発端となった嘉禄の法難では、〔…〕弾圧の規模も大きいし、史料も豊富で実態がよくわかる。森氏がなぜ嘉禄の法難に触れないのか、その理由が分からない。両氏〔城福と筆者…引用者註〕は、嘉禄の法難が思想弾圧でも、専修念仏の弾圧でもなかったことを明らかにされたい。（五五～六頁）

「史料も豊富」な大事件について定見を示すことは容易でなく、今後の課題とせざるを得ない。また、仮に嘉禄三年の事件によって専修念仏が停止されたとしても、その廿年前の建永二年からすでにそうだったということにならない。

第三に専修念仏に対する弾圧は、達磨宗や日蓮宗の弾圧とも連動している。〔…〕延応二年（一二四〇）にも延暦寺は、専修念仏と達磨宗を「妖怪」の跋扈にたとえて弾圧を加えている（『鎌倉遺文』五五七四号）。また、徳治三年（一三〇八）に朝廷は、専修念仏とともに「法華法門之宗」を「仏法之魔障」「国家之凶毒」と断じ、

彼らの「草庵」を捜索して京都から追放するよう命じた（『同』二三二五九号）。〔…〕専修念仏への弾圧が思想弾圧でないというのであれば、達磨宗や日蓮宗に対する弾圧をどう考えるのか、見解を明らかにされたい。

（五六頁）

平の、専修念仏の問題が達磨宗や日蓮宗のそれと同じだった、とする見解は未だ立証されていない。延応二年（１２４０）に延暦寺が「達磨之邪法」と「念仏之哀音」を同列に論じた（「五篇勘文状」、二三七一頁）からと言って、その卅三年前の建永二年からすでに同視されていたということにならない。これは、建保五年（１２１７）に延暦寺が念仏を「哀音」と非難したからと言って、その十年前の建永二年の斬首配流などが念仏哀音説によるものだった、ということにならないのと同じである。[23]

また、徳治三年（１３０８）五月廿日付の後宇多院宣は、破戒の僧や邪法の族が弥陀念仏と称し法華法門と号して諸教を誹謗していることを弾指したものである。華洛から追却するよう命じられた者は、そのような謗法の専修念仏者のみであって、専修念仏者すべてでない。

第十一条　「破戒濫行の処罰」

破戒濫行の処罰

筆者は拙著で、「破戒濫行」が「処罰」されたなどと述べていない。そのため平の拙論理解は誤りであり、正しくは造悪無慚の弾指である。

（三九、五四、五六頁）

拙論が弾圧原因を専修念仏の思想性に求めたのに対し、森氏ら〔城福と筆者…引用者註〕は原因を行為に求める。（五六頁）

筆者は拙著で、「問題は、一部の専修念仏者が破戒を怖れ悲しまないどころか、怖れ悲しむべきでないと吹聴し煽動していることにあった」（二五五頁）と述べた。すなわち筆者は、一部の専修念仏者が仏僧たち貴族たちから弾指された原因は、造悪無慚という思想による造悪勧励や持戒嘲弄という行為にあったと考えている。平の、筆者が原因を行為のみに求めているという理解は誤りである。[24]

また、平は「弾圧原因を専修念仏の思想性に求めた」と自叙する。しかし平も嘗て、「問題はあくまで破戒という行為ではなく、専修念仏の思想性にあった」と述べながら、それとともに「持戒の無価値性を積極的に説いたことが断罪の理由なのである」とも述べていた。[25] そのため、断罪にせよ弾指にせよ、思想による行為が原因だったと見ることでは平説も拙論も異ならないと考えられる。平の、平説が思想を原因とし拙論が行為を原因とした、という理解は誤りであろう。

森氏は「専修念仏者と目された者たち」が指弾されたのは、彼らの「無恥露悪」な破戒濫行にあったと述べている（二九六頁）。両氏〔城福と筆者…引用者註〕とも言葉が踊っているが、しかしその無恥露悪なるものの実態は「囲碁双六不レ乖二専修一、女犯肉食不レ妨二往生一」（興福寺奏状）というに過ぎない。囲碁双六や女犯肉食が極楽往生と何の関わりもないことは、現代の浄土宗や浄土真宗においても当たり前の教説だと思うが、

〔…〕森氏は「無恥露悪」と非難するのである。（五六頁）

平は、当時の無恥露悪の実例として「興福寺奏状」甲状第八条「損二釈衆一失」の文を挙げたが、この引用は不完全であり意味が歪曲されている。筆者が拙著（二五五頁）で示したように、当時、一部の専修念仏者は次の如く主張していたらしい。

専修云、「□（囲イ）棊双六不レ乖二専修一、女犯肉食不レ妨二往生一。末世持戒市中虎也、可レ恐可レ悪。若人怖レ罪憚レ悪、□（足イ）不レ憑レ仏之人也」。

末世の持戒とは市中の虎のように場違いなものだから、これを恐れ悪むべきだ。囲碁双六や女犯肉食なども往生の妨げとならず、もし罪悪を怖れ憚るならば、それは弥陀を憑まない者だ、という。また筆者は拙著（二九六～七頁）で、当時の無恥露悪の実例として、聖光房弁長『念仏名義集』（寛喜三年［1231］成立）の次の記事を挙げた。

世人男女人目ヲツツム（慎）事ニテコソ候ヘ、今ハ人目ヲツツム（慎）ヲ「虚仮ノ行」ナントト云テ、可レ恥仏ニハ不レ恥、人目ヲ恥ルヲ「虚仮ノ念仏者也」ト笑テ、「本願念仏ノ深サハ人目ヲツツム（慎）事更ニ無」トテ、黒衣ト女ト二人ツレテアルキ（連歩）、或ハ尼ト法師ト二人不レ憚、墨染ノ肩ノ上ニ持レ魚、尼ノ黒衣ノ袖ノ上ニニラキヲツヽム（菹包）。此事可レ怖可レ怖。（三七五～六頁）

造悪無慚の行者は恥ずべき仏に恥じず、人目を憚ることやそのような念仏者を虚仮だと嗤っている、という。平は、持戒を恐れ悪むべきだと主張したり、人目を憚る念仏者を虚仮だと嗤ったりするこれら言動を、「現代の浄土宗や浄土真宗においても当たり前」と見るのであろうか。[26]

このように、筆者が拙著で無恥露悪の実例として『念仏名義集』の記事を挙げていながらこれを引かず、それでいて筆者が拙著の異なる箇所で挙げた「興福寺奏状」甲状第八条の記事を意味が歪曲されるように不完全に引用することは、読者を誤解させる悪質な手法だと言わざるを得ない。

第一に、そもそも無恥露悪の破戒濫行など、顕密仏教の世界には無数に存在していた。（五七頁）

第二に、無恥露悪の破戒濫行は貴族社会の尼入道にも蔓延している。（五七頁）

筆者は拙著で、「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かった」「そもそも魚食女犯は院政期に横行しており、源空や貞慶も末代においては已むを得ないこととしていた」（二九六頁）と述べた。すなわち、拙論は破戒横行を前提として立論しているため、破戒が横行していたという事例を列挙しても拙論への反証となり得ない。

また筆者は拙著で、「問題は、一部の専修念仏者が破戒を怖れ悲しまないどころか、怖れ悲しむべきでないと吹聴し煽動していることにあった」（二五五頁、前掲）、「このような嘲弄は、止悪持戒しようとしても出来ずに慚愧している者にとっては憤慨せずにいられないものであった」（二九七頁）とも述べた。すなわち、一部の専修念仏者による余りに無恥露悪な破戒造悪は、破戒を煽動し持戒を嘲弄するものとなっていた、ということである。

そのため、もし拙論を反証したいのであれば、破戒の煽動や持戒の嘲弄が当時「無数に存在」「蔓延」していたとの事例を挙げるべきである。なお、そのような事例を筆者は未だ知らない。

在俗の念仏信徒が追放刑をうけたこととのアンバランスを、森氏はどのように説明するのか。（五七頁）

朝廷はなぜ専修念仏の尼入道の「魚食女犯」を取り締まり、鎌倉時代を通じて殺人犯や強盗犯に准ずる処罰を加えたのか、森氏はこの問いに答えなければならない。（五八頁）

「在俗の念仏信徒が追放刑をうけた」など後鳥羽院政期より後の問題は、前述の如く、同院政期までを考察対象とした拙著での論証を妨げない。

なお、もし後者の問題について筆者の見解を問うのであれば、まず朝廷は「専修念仏の尼入道の「魚食女犯」を取り締まり、鎌倉時代を通じて殺人犯や強盗犯に准ずる処罰を加えた」との見解を論証すべきである。[27]

森新之介氏は、この後鳥羽院による在宅諮問を、九条兼実の指示によって三条長兼が宣旨案を作成し、それに対する意見を人々に求めたと解している。また、在宅諮問に応えた「中山入道関白」を九条兼実と推測しているが（二六三頁）、いずれも明らかな誤りである。九条兼実に比定したいのであれば、兼実が「中山入道」と呼ばれた事例を提示することは、最低限の研究手続きである。在宅諮問制度については、美川圭『院政の研究』（臨川書店、一九九六年、二二六頁）を参照。（後註一一）

前者の問題について、平が拙論の何を「明らかな誤り」と批判しているのか判然としない。仮に平が、在宅諮問が後鳥羽院の命なく行われたということは有り得ない、と批判しているのであれば、筆者は拙著

でそのように述べていない（二六三頁）ため、平の拙論理解は誤りである。

後者の問題について、筆者は拙著で、『三長記』同日条の「中山入道関白殿」に「兼実公、月輪」との傍記があることなどを根拠にして、「仮にこれが通説の如く基房のものであったとしても、基房が兼実と似たような意見を陳べていたというだけで筆者の論証には差し障らないが、ここでは兼実としておく」（第六章後註三〇）と述べた。筆者は、未だ拙著で示した以上の根拠を示し得ないため、今後の課題としたい。

実際には、専修念仏を批判した「仏僧たち貴族たち」もまた、破戒濫行の常習者であった。森氏のいう通りであれば、彼らは自分たちの濫行を棚にあげて、専修念仏の「魚食女犯」を「弾指」したことになる。造悪無碍の徒が造悪無碍を非難しており、その無恥はここに極まったと私は考えるが、森氏はそこに一片の疑問も感じないらしい。（五八頁）

当時の破戒問題での対立について、平も嘗て「両者の対立点は、戒律に宗教的価値があるかどうか、破戒を恥ずべきものと考える必要があるかどうかにあったのである」[28]と指摘していた。筆者は拙著で平や城福、遠藤美保子の研究を援用し、破戒への慚愧の有無こそが重要だったとの見解を示した（二〇二～三、二五五～六頁）。そのため、慚愧の有無によって破戒問題での対立が生じたと見ることでは、平説と拙論は本来一致していると考えられる。平は、当時においては慚愧の有無こそが重要だったとする嘗ての見解を、もし改めたのであればまずそのことを表明すべきであり、もし改めていないのであればまず平説と拙論の

相違を説明すべきである。

また筆者は拙著で、破戒無慚でない仏僧たち貴族たちが破戒無慚の念仏者を弾指した、との見解を示した（二九六～七頁）。しかし平は、両者を「破戒濫行」として混同し、恰も筆者が同類による同類への弾指を異としないという明白な誤謬を犯したかのように叙述している。もし慚愧の有無は問題でないと判断したのであれば、まず両者は大きく異なっていたとする拙論を反証すべきである。

歴史は今なお繰り返されている。そもそも月に六度の斎戒すら守らず、女犯肉食を恥とも思わない研究者が、同じ行動をとった念仏者を「無恥露悪」と非難している。造悪無碍の徒が造悪無碍をあげつらうという、このおぞましい構図は一体いつまで続くのだろうか。（五八頁）

筆者は拙著で、無慚な破戒造悪を今日から見て非難したのでなく、当時において「余りにも無恥露悪だった」（二九六頁）と評価したのみである。また平は、仮に筆者が六斎八戒を守り女犯肉食を断っていれば、拙論に同意するのであろうか。このような批判は不毛である。

註

本稿で用いた史料の書誌は以下の通り。引用に当たって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。

『円光大師御伝随聞記』…浄土学研究会「『円光大師御伝随聞記』の研究㈢」（『浄土学』四九、２０１２）。「大胡太

郎実秀宛消息」、「七箇条制誡」、『漢燈』（善照寺本『漢語燈録』）、『和燈』（元亨版『和語燈録』）…昭和新修法然上人全集（平楽寺書店）。『醍醐本』（『法然上人伝記』）…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）。『顕浄土真実教行証文類』、「興福寺奏状」、『選択本願念仏集』（当麻奥院蔵本）…日本思想大系（岩波書店）。『興福寺牒状』…『鎌倉遺文』（東京堂出版）。『三長記』…増補史料大成（臨川書店）。『四十八巻伝』（『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）。『十訓抄』…増補新訂国史大系（吉川弘文館）。『九巻伝』、『四巻伝』、『十巻伝』…法然上人伝全集（法然上人伝全集刊行会）。『民経記』…大日本古記録（岩波書店）。「念仏者令二追放一宣旨御教書集二列五篇一勘文状」…昭和定本日蓮聖人遺文（総本山身延久遠寺）。『念仏名義集』…浄土宗全書（浄土宗典刊行会）。

（1）なお、平は本論所掲の十二箇条以外にも、「森新之介氏は顕密体制論に対しても批判を加えているので、私に関わる範囲で応えておこう」として「民衆仏教史観」と「貴族の評価」、「貴族仏教」の三箇条を挙げて批判している（五九頁）。この三箇条については、研究法の問題などとともに別稿で答える予定である。

（2）平雅行「法然の思想構造とその歴史的位置」（第二篇第五章、初出１９７９）、『日本中世の社会と仏教』、塙書房、１９９２、一六一頁。

（3）平雅行は、源空が宗義各別の主張により「他の一切の諸経典の浄土往生論をすべて方便説と否定したのである」すなわち諸行往生を不可能判定したと解釈する（「法然の思想構造とその歴史的位置」［前掲］、一八〇頁）。しかし、浄土宗と諸宗が各別だとする宗義各別と、諸行往生の能否は異なる問題である。なお宗義各別の問題については、拙著（第四章後註二二）でも挙げた本庄良文「経の文言と宗義――部派仏教から『選択集』へ――」（『日本仏教学会年報』七六、２０１０）参照。

（4）平雅行「法然の思想構造とその歴史的位置」（前掲）、一八三～六頁。

(5) 源空は「百四十五箇条問答」(『和燈』巻第五)で、服忌と飲酒についてそれぞれ「仏教にはいみといふ事なし。世俗に申したらんやうに」「ま事(実)にはのむ(飲)へくもなけれとも、この世のならひ(習)」(六五四、六頁)と答えている。しかし、このような法語は稀有であり、源空が持戒すべてを世俗の慣習でしかないと見ていたとは考えられない。

(6) 平雅行「法然の思想構造とその歴史的位置」(前掲)、一九九頁。

(7) 大橋俊雄『法然』、講談社、1998、一〇三頁。

(8) 三田全信「法然上人の下山について」、『仏教文化研究』九、1960、三七頁。なお、これは三田が椎尾弁匡の説から敷衍し賛意を表した見解であるが、実際には三田の創見と言ってよいであろう。

(9) 田村円澄『法然上人伝の研究』新訂版、法蔵館、1972(初版1956)、一〇一頁。

(10) ただし三田全信も指摘する(「法然上人の下山について」[前掲]、四二頁)如く、「一期物語」第二条によれば下山後のある時、天台座主顕真は使者を遣って源空に「登山次必遂二見参一、有レ可二申承一之事上、必令二音信一給」と伝えたという(六オ)。登山の序にという記述から、源空は下山後も叡山との交わりを絶たず、適時登山していたことが知られる。

(11) 源空の著述姿勢については、拙稿「院政期における語録作成と絶学意識」(『年報日本思想史』一三、2014、印刷中)参照。

(12) 拙稿「法然房源空と明慧房高弁の別解別行観」、『印度学仏教学研究』六二-一、2013。

(13) 高弁が源空『選択集』を一部誤読していたことについては、拙稿「法然房源空と明慧房高弁の別解別行観」(前掲)参照。

(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、五五~六頁。

(15) なお平の批判する城福雅伸も、当時嗷訴以外は有り得なかった、と述べていない。平は、城福の「当時の状況を鑑みる時、興福寺の入洛強訴が起こる可能性は極めて高かったと考えられる。強訴がなくとも武装した堂衆等が直接法然の草庵や門下を襲う可能性もある」(「『興福寺奏状』についての一考察」[前掲]、五四頁)という二文の前者のみを引用しているが、問題を嗷訴に限るべきでない。

(16) 上横手雅敬「最後の頼朝書状」(『第二章第三節、初出1972』)、『鎌倉時代政治史研究』、吉川弘文館、1991)、谷昇「興福寺・和泉国司紛争と後鳥羽上皇――建久九年初度熊野御幸をめぐって――」(『立命館文学』六二四、2012)参照。

(17) 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、二四二頁。

(18) 城福雅伸「『興福寺奏状』についての一考察」(前掲)、五四頁。

(19) 松崎安子「「おそらく」の語史」、『日本文学ノート』三五(五七)、2000。

(20) 辻善之助「教行信証後序問題　其一」(第四章、初出1922)、『日本仏教史之研究』続篇、金港堂、1931、五四頁。

(21) 平雅行『歴史の中にみる親鸞』、法蔵館、2011、七八頁。ただし、平は「建(専修之一字(学徳))」についてこれと異なる解釈も示している(「建永の法難と『教行信証』後序」、『真宗教学研究』三一、2010、二一頁)。

(22) 山田昭全「僧文覚略年譜考」(『立教大学日本文学』一二、1964)参照。

(23) 平雅行も哀音亡国説について、「初見史料は、建永の法難から十年後の建保五(1217)年延暦寺大衆解であって、[…]哀音亡国説を弾圧の主要な要因とは見なしがたいであろう」と述べている(「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]、二九〇～一頁)。

(24) なお平の批判する城福雅伸も、「『奏状』とは[…]道俗の行為や考えを問題視し、その禁遏を求めたもので

ある事は明らかであろる（ママ）」「訴えの目的も『奏状』（貞慶）では法然の思想を曲解した道俗の「破戒を宗となす」行為や思想の禁遏にあった」（「『興福寺奏状』についての一考察」［前掲］、四九、五一頁）などとも述べている。

(25) 平雅行「建永の法難について」（前掲）、二九二～三頁。

(26) 城福雅伸は、「現在の浄土教諸教団は、これら『奏状』の指摘する問題を行ってはいないが本質を失わず存続し、隆盛している」と述べている（「『興福寺奏状』についての一考察(一)」［前掲］、九八頁）。筆者もこれに同感である。

(27) 平雅行は『歴史の中にみる親鸞』（前掲）で、「繰り返し発布された鎌倉幕府法でも、専修念仏の信徒は住宅破却・鎌倉追放と定められています」「中世の公家法や本所法の世界では、殺人犯の処分は一般に所領没収・住宅破却・追放でした。ということは、専修念仏の信者というだけで、殺人犯に匹敵する処罰を受けたことになります」（七九頁）と述べている。しかしここでは、幕府でなく朝廷が「鎌倉時代を通じて殺人犯や強盗犯に准ずる処罰を加えた」ということ、またその処罰理由が「専修念仏の尼入道の「魚食女犯」」「専修念仏の信者というだけ」であったということは論証されていない。

(28) 平雅行「建永の法難について」（前掲）、二九二頁。

付記　本稿は、平成廿五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。