

読 『鎌倉仏教と専修念仏』

——五たび平雅行に答う——

森 新之介

緒言

六年前の一月に刊行した拙著『撰関院政期思想史研究』（思文閣出版、2013。以下、「拙著」と略す）について、同年十一月、平雅行から批判文が発表された。平はその後も批判文を発表し、筆者もまた反論文を発表して、他の研究者たちも巻き込みつつ論争に発展した。

平からの批判文三本は

一、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、2013。以下、「破綻論」と略す）

二、論文「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。以下、「末法澆季論」と略す）

三、解説「専修念仏の弾圧と法然教団」（同担当「親鸞と吉水教団」「真宗史料刊行会編『大系真宗史料』文書記録編二」、法蔵館、2015。以下、「教団弾圧論」と略す）であり、筆者の反論文四本は

一、研究ノート「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——」（『論叢アジアの文化と思想』二二、2013。以下、「第一反論文」と略す）

二、研究ノート「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——」（『論叢アジアの文化と思想』二三、2014。以下、「第二反論文」と略す）

三、研究ノート「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。以下、「第三反論文」と略す）

四、研究ノート「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——」（『論叢アジアの文化と思想』二四、2015。以下、「第四反論文」と略す）

であった。また筆者は、関連するものとして論文「『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。以下、「建暦版論文」と略す）も発表していた。

そして平は一昨年六月、『鎌倉仏教と専修念仏』（法蔵館、2017。以下、「本書」と略す）を刊行した。新著が刊行されるという風聞は同年一月にはすでに伝わってきていたが、平本人から筆者には、刊行の前にも後にも全く連絡がなかった。

同年九月に本書を購入した筆者は、新学期の授業準備などで多忙であったため、その初出一覧と後記だけを読み、前者で「〔森とは…引用者註〕研究者同士の生産的な対話が成り立たないと判断した」（五一四頁）と記されていることを知った。⁽¹⁾ 筆者は、平から全く連絡がなかったこととこの一文から、平はすでに自分への関心を失っているのだらうと判断した。そのため、筆者への批判文を初出とする章なども、ただ元の文章をそのまま再録しただけのものに違いないと考え、急いで読もうとしなかった。

しかし、筆者の予想は全く誤っていた。昨年四月、某所で研究発表することになり、必要に迫られて本書をはじめて通読したところ、「破綻論」を初出とする第二部第十一章「専修念仏の弾圧原因をめぐって」の書き下ろし「追記」二で、平は重ねて筆者を「挑発」（三七〇頁）していた。これを見た時の筆者の驚きは、筆舌に尽くし難い。ただ批判するだけでなく反論を要求していながら、その反論要求という事実を相手に伝えない研究者が存在するとは、夢想すらし

ていなかった。⁽²⁾

本書の刊行から一年半以上が経過しても筆者が新たな反論文を発表しなかったため、一部の研究者は、平の批判が正しいから森は沈黙しているに違いない、と考えたかも知れない。そのような印象を広めることが、平の筆者に連絡しなかった理由だとは考えたくない。

何れにせよ、平が言うように「まだ遅くはない」(「追記二」、三七〇頁)。本稿では、まず第一節で平が本書「追記二」で示した新たな批判に答え、第二節で本書の諸問題について論じることとする。

第一節 「追記二」への応答

本節では、まず問目として平「追記二」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。

なおこの「追記二」は、批判でなくただ独白しているだけであったり、すでに説明していることについて説明を求めたりということが殆んどである。そのため筆者の応答も、以前の応答の繰り返しが多くなるを得なかった。請う、微意の所在を察せよ。

第一項 筆者の反論文

森新之介氏は「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——」(『論叢アジアの文化と思想』一二二号、2013年)の後も、「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——」(『同』二三号、2014年)、「拙著『撰関院政期思想史研究』拾補三章——四たび平雅行「破綻論」などの異論に答う——」(『同』二四号、2015年、以下「A論文」と略記)、「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』五七巻二号、2015年)、を相次いで発表された。末法思想をめぐる問題を別にすると、専修念仏や顕密体制論に関する反論だけで、実に拙論の三倍近い紙数を費やしたことになる。舞台裏の作業メモ(?)をそのまま公開しただけで、論文の形にすらなっていないものがほとんどはいえ、拙論の文章三行につき平均十行をかけて反論したことになるので、まずはこの多大な労に敬意を表したい。

(三六八頁)

平は筆者の反論文四本を「舞台裏の作業メモ(?)をそのまま公開しただけで、論文の形にすらなっていないものがほとんど」と評し、また第四反論文を「論文A」とも略記する。しかし、これら反論文四本はすべて雑誌に研究ノートとして発表したものである。論文でない反論文を「論文の形にすらなっていないものがほとんど」と評することに何の意味があるのか、筆者には理解できない。なお、平の「破綻論」も研究ノートであり、筆者には「論文の形にすらなっていない」ように見えるが、そのことを指摘しても意味がないと考えていた。

もとより歴史学は蓋然性の学問である。学説の蓋然性の高さを競い合うのが歴史学であって、歴史学においては、そもそも一〇〇%の論証などあり得ない。現在における日本国家の実在性すら、私たちは一〇〇%の確度で証明することができない。日本国民であるとの集団妄想に囚われた人々の存在、および彼らが作成した膨大な書類の存在、さらにはその集団妄想が世界に影響を及ぼしているとしても、それは決して即、日本国家の実在性の確定的根拠たり得ない。このように、現在に関しても一〇〇%の論証ができない。まして、過去の歴史となれば、どれほど論証を尽くしたとしても、あらゆる主張が何%かの可能性をもつて存続し得るのは事実であり、そのレベルでは無限の反論が可能なのだ。しかしこれはもはや学問の範疇を超えている。こうしたレベルの反論への固執が、森説全体に対する信頼性を損ねていることに、森氏は気づくべきだろう。(三六八〜九頁)

平の「もとより歴史学は蓋然性の学問である。[...]しかしこれはもはや学問の範疇を超えている」という見解には、筆者も異論がない。しかしその後の、筆者に「こうしたレベルの反論への固執」があるとする見解には根拠が示されておらず、従い難い。

ともあれ、森新之介氏と同じスタイルで応答することは、私の趣味に反する上、研究の進展に資するものでもない。ここでは三点に絞って感想を述べておく。

(三六九頁)

筆者は、自分の応答形式が唯一絶対でなく、また平の「趣味」も尊重されるべきことを理解している。しかし筆者には、平の応答形式が「研究の進展に資する」と考え難い。

筆者がこのように問目として平の文をなるべく省略せずに引用するのは、何に回答して何に回答していないかを、自分と平、そしてその他の読者に明示するためである。これによって応え漏らしを皆無にすることは難しくとも、皆無に近づけることは容易になる。また、最も望ましいのはすべての読者が平の批判文と筆者の応答文を読み比べることであるが、たとえ読み比べずに筆者の応答文を読むだけでも、平の批判文が如何なるものであったかを概ね知ることが出来るようになる。

しかし平は、筆者の応答を殆んど引用せず、ただ短く要約するだけということが余りに多い。その要約は誤読曲解が余りに多いだけでなく、「ほぼゼ口回答で終わった」（本書三七〇頁）や「森氏は、いまだまともな論拠といえるものを公表していない」（同前三七一頁）のような一文で済ませたり、要約も説明もなく筆者からの応答があつたことを読者に隠したりすることも余りに多い。しかも次節第二項で指摘するように、自分の批判を修正する必要はないと述べながら密かに修正していることさえある。

そのため筆者は現在、平とは「研究者同士の生産的な対話が成り立たない」（本書五一四頁）という思いを強くしている。

第二項 法然房源空の評価

(ア) 私が提示した質問のうち、^a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かという論点については、今回も問題意識の相違で話をかわそうとされた。この設問は森説の崩壊をもたらすため、回答が不可能だろうと予想していたが、残念ながら氏の回答は私の予想どおりであった。

平は「破綻論」で、拙著について次の如く批判していた。

法然を語るといふことは、「…」また第二に、法然が聖光とともに、幸西・

親鸞・証空の思想的母胎たり得た所以を語るものでなければならぬ。

宗派的立場からすれば、法然と親鸞との違いを強調すれば話が済むのか

もしれないが、思想史の観点からすれば、法然を母胎として聖光・幸西・親鸞・証空が登場する必然性が説明できなければ、法然論とは言えない。

(四〇頁、本書三二四～三五頁)

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。「…」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、問題関心にはあがつていない。

(四二頁、本書三五頁)

これに比べて筆者は、第一反論文で「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」と述べた。

この応答に不満であつたらしい平は、「教団弾圧論」の「追記」で再び斯く批判した。

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。

(三二二頁、本書三六四頁)

これに比べて筆者は、第四反論文で斯く述べた。

「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」ですでに回答している。筆者が平と異なる問題意識を有することは許されないのであろうか。

(三二七頁)

平は、「…」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。

(三二八頁)

平が「法然から親鸞・証空・幸西らがなぜ誕生したのか」について筆者の追加応答を要求するのであれば、まずその「法然研究の出発点であり、また終着点でもある」という主張が平一人の私見主観でなく、源空研究者たちに広く共有された理解であることを証明すべきである³。

また筆者は現在、平の「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か」という問題設定に問題があるとも考えてい

る。平は源空とその弟子との関係を母子関係に擬えているが、母に似ない子もいる。況して成長してから養子になったのであれば、養母に似なくても怪しむに足りない。平の挙げた四人が源空の弟子となった時期は、弁長が卅六歳、親鸞が廿九歳、証空が十四歳、幸西が卅六歳とされている。証空が例外として若い、それ以外の三人は卅歳前後以降である。

しかも源空は、門弟教育が厳格でなかったらしい。多くの弟子が卅歳前後以降に入門し、さほど厳格に教導されなかったのであれば、多彩な弟子たちが輩出しても怪しむに足りないであろう。

⑥善導と法然との教理的異同については、「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、これは源空と善導との相違の一つでもある」との回答をようやく得た（「A論文」、三一七頁）。一歩前進であり、まことに喜ばしいことであるが、これが回答の全文である。森氏にしては驚くほど短く、ストイックで簡潔な回答である。とはいえ、あまりに短文なため、その答えは多義的な解釈を許容する。しかも末法思想は一般に機根の劣化論を随伴することが多いだけに、残念ながら私は、氏が語った中身を一義的に捉えることができなかった。森氏の苦しさが透けて見えるような回答であるが、どのようにも解釈が可能であり、実際は何も語っていないに等しい。

平は「破綻論」で、拙著について「法然と善導との異同（…）については、問題関心にすらあがっていない」（四一頁、本書三五頁）と批判した。これについて筆者は第一反論文で応え漏らしてしまったため、平は「教団弾圧論」の「追記」でその無回答を批判した（三八二頁、本書三三三～三四頁）。平からの批判に応え漏らしていたことを知った筆者は、第四反論文で斯く述べた。

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。（三一七頁）

この応答について、平は右の如く「末法思想は一般に機根の劣化論を随伴することが多いだけに、残念ながら私は、氏が語った中身を一義的に捉えることができなかった」と批判した。

しかし、筆者は拙著の第二章「末代観と末法思想」や第二反論文の第一章第二節「末代末法同異弁」で、平が「末法思想は一般に機根の劣化論を随伴することが多い」とするような通念は誤りであり、源空より前の正像末三時説は機根に関連付けられていなかったと論証した。拙著を通読して反論文「末法澆季論」まで発表した平が、筆者の「語った中身を一義的に捉えることができなかった」ことは理解し難い。

もし平が、筆者の「源空が日本で最初に正像末三時説を機根に関連付けた」という見解に不満があるならば、まず源空より前から正像末三時説は機根に関連付けられることが多かったと論証すべきであろう。

私が繰り返し挑発したにもかかわらず、二つの質問ともほぼゼロ回答で終わったのである。森氏の法然論にとって、この二つが致命的な弱点であるという、私の見立ては正しかった。とはいえ、まだ遅くはない。私の評価に不満であれば、是非ともこの二点について、思う存分、再論していただきたい。

「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か」と「善導と法然との教理的異同」については、すでに応答した。ここでは、これら二つの問題の卑説における位置付けについて応答する。

もし平が、卑説において二つの問題への説明が欠如または不足していることを「弱点」と評するのであれば、それは確かに理解できる。しかし、これら二つが「森説の崩壊をもたらす」「致命的な弱点」という主張には従い得ない。

そもそも平は、「破綻論」でこれら二つが「森説の崩壊をもたらす」「致命的な弱点」などと「見立て」ていなかった。ただ「法然論とは言えない」（四〇頁、本書三五頁）や「物足りなさを禁じ得ない」（四一頁、本書三五～六頁）と評していただけである。

また、平は「破綻論」で「求道的法然像」と「擬態変装の否定」、「弟子暴

走説」という源空に関連した三つを含む十一を「森説の主な問題」とし、

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、本書三三頁)

と断言していた。平は、十一すべてが「森説の崩壊をもたらす」「致命的な弱点」という嘗ての主張を大きく後退させ、それとは別の二つだけが「森説の崩壊をもたらす」「致命的な弱点」だと主張を変えたように見えるが、そのことについての説明はない。

なお結語で述べる如く、筆者は平から高く評価されたくて応答してきたのではない。

第三項 親鸞への流罪の有無

(イ) 森新之介氏は今回(「A論文」)、「……『念仏無間地獄鈔』を、日蓮のものかどうかは真偽未決と修正した。(三七〇頁)

「念仏無間地獄鈔」(「録外御書」巻第十)については、本書の刊行後に山上弘道「『念仏無間地獄鈔』の真偽について——森新之介氏の「真偽未決説」批判——」(「興風」二九、2017)も発表され、筆者は「念仏無間地獄鈔」と日蓮遺文——山上弘道の批判に答う——(「興風」三〇、2018)でも卑説を一部撤回した。

他方では親鸞流罪否定論を今回も撤回しなかった。これは驚き以外の何物でもない。親鸞は『教行信証』後序で「真宗興隆ノ大祖源空法師并ニ門徒数輩、不考^ニ罪科^ヲ、猥^リカワシク坐^ス死罪^ニ、或ハ改^テ僧儀^ヲ賜^フ姓名^ヲ処^ス遠流^ニ、予^ハ其^ノ一也、爾者^ハ己^ニ非^ス僧^ニ非^ス俗^ニ、是^ノ故^ニ以^テ禿^ノ字^ヲ為^ス姓^ト」(訓点は原文のママ)と記しているが、森氏によれば、流罪となつたのは法然一人だけで、それ以外に流罪者は存在せず、「自分はその流罪者の一人だ」との親鸞の発言は事実に反する、と言うのである。もちろん、史料批判はすべての研究の出発である。あらゆる史料にはバイアスがかかっており、客観的な史料など、この世界には存在しない。批判的意識をもって史料に立ち向かうのは研究者として当然のことであるが、しかし疑問をもって検討することと、それを社会に公表することとは話の

次元がまったく異なる。論文はツイッターではない。疑問の公表には重い拳証責任が伴っている。自分の主張に都合が悪いからといって、安易にそれを否定するのを許したなら学問は崩壊する。そのため私たちは、史料内容を否定するには、相当確度の高い論拠を提示するという拳証義務を課している。(……)さて、「自分が流罪者の一人である」との発言内容が、森氏の主張する通り事実でないなら、それは親鸞研究に絶大な影響を及ぼす。しかし、公表された森氏の論述を読む限りでは、その主張は思想弾圧否定論からの単なる論理的要請としてか、理解できない。この点に関して森氏は、いまだまともな論拠といえるものを公表していない。(……)現在においても森氏が流罪否定論を撤回していない以上、氏は必ずや決定的な論拠を握っているはずだ。森氏にあっては、「自分が流罪者の一人だ」と語った親鸞の言葉を虚偽と見抜いた根拠を明らかにし、私見を存分に批判していただきたい。(三七〇—頁)

拙著(第六章後註六三)で指摘した如く、建永二年(1207)二月に源空だけでなく弟子たちも配流されたとするのは、親鸞『顕浄土真実教行証文類』(以下、『教行信証』と略す)後序と『歎異抄』⁽⁴⁾、静見『法水分流記』や親鸞諸伝である。しかし、慈円『愚管抄』巻第六や『皇帝紀抄』承元元年(建永二年)二月十八日条、源空諸伝などは配流された専修念仏者として源空一人を挙げた。また、親鸞諸伝などは親鸞など配流の宣旨を全く伝えていない。

そのため、拙著(第六章後註六三)で一部を引用したように、夙に喜田貞吉は次の如く疑っていた。

承元元年源空流謫の際に、他に同一事件で配流された者があつたらしい事は、確かな史料としては何物にも見えて居らぬところである。殊に皇帝紀抄の如く、初に源空の土佐に流された事を書き、(……)他に何等配流者の存在の事に及んで居らぬのは、単にそれを省略に附したとのみは見難い感がないでもない。

ひとり親鸞のみならず、源空以外には一人も連坐はなかつたものらしく解せられるのである。⁽⁵⁾

この問題について、拙著(二八七頁)と第一反論文(三四五頁)でも述べたように、筆者は辻善之助の次の見解に賛同する。

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ものもあり、偶然なものもあり、潤飾もあり、誇大にせられたものもあり、そこに比較研究の労の大なるもの、ある事は、著名な事実である。

親鸞の位置境遇が、さほど重い地位ではなく、多くの弟子の中でも、つまらぬ弟子であつたから、一々当時の事実を註索すべき身分でなかつた。(…)また自分で何だかよくわけのわからぬ間に、追放せられたとすれば、当時の事情をよく聞質さぬ間に、地方に赴いて、それなりに間違つた事実を記したものと見られる。

以上が、筆者のこれまで示してきた親鸞配流を疑う理由である。

平が「この点に関して森氏は、いまだまともな論拠といえるものを公表していない」と批判するのであれば、まず、『愚管抄』や『皇帝紀抄』、源空諸伝が源空以外の配流を伝えていないことなどは不審でない、と反証すべきであらう。

第四項 「興福寺奏状」の「八宗同心之訴訟」

(ウ) 森新之介氏は、興福寺奏状の「八宗同心之訴訟」の語を文飾とする立場を今回もお維持した。(三七二頁)

森氏はこれら双方「八宗同心」「諸宗同心」…引用者註とも実態のない文飾とみなすのである。(三七二頁)

森氏は、「…」「八宗同心」「諸宗同心」の語を文飾だと主張するのである。(三七二頁)

〔森が…同前〕『興福寺奏状』の「八宗同心」を文飾として、こだわら理由が私には理解できない。(後註一一)

平は、「教団弾圧論」でも「森氏はなぜか、(…)」「八宗同心」を文飾としてそれが実態でなかったと述べている(三八五頁、本書三六六頁)と述べていた。そして本書では右の文以外にも、第二部第十二章「法然教団と専修念仏の弾圧」の加筆箇所「いづれ〔上横手雅敬と筆者…引用者註〕も文飾説は」云々と述べている(後註一二)。

しかし、「興福寺奏状」甲状第九条「乱国土失」の「八宗同心之訴訟」

を「文飾」と評したのは、筆者でなく上横手雅敬である。筆者は拙著(二七七頁)で上横手の「史料による限り、興福寺単独の訴訟であり、他寺が参加した形跡はまったくない」という分析を引用して賛同したが、その後も上横手の「文飾」という評価を引用したり、自らそう述べたりしたことはない。そもそも「文飾」とは、文章を装飾するためだけの無意味な表現を意味する。しかし筆者は第四反論文で、「八宗同心之訴訟」という自称は諸寺連合を意味しないものの、「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弁明するためでもあつたと考えられる」(三七七頁)と述べている。すなわち、筆者は「八宗同心」という自称を意味のある表現だと考えているため、平が卑説を「文飾説」と称することは誤りである。

なお、筆者は「諸宗同心」についても「文飾」と評しておらず、これについては後述する。また、「興福寺奏状」甲状が興福寺単独か諸寺連合かという問題については、次節第三項「元久年間の興福寺訴訟」参照。

今回は新たに、延暦寺が建永二年二月までに朝廷に鬱訴したことを認めた。(三七二頁)

厳密に言えば、筆者が第四反論文で認めたのは「史料に見えないもの」建永二年に山門が鬱訴しており、「…」ということも十分に有り得る」(三七七頁)ということである。

森説を時系列で整理すれば、次のようになる。

- ① 延暦寺大衆は元久元年(1204)冬に専修念仏の禁止を決議した。
- ② 元久二年十一月に提出された『興福寺奏状』(森説の甲状)には「八宗同心之訴訟」の文言がある。
- ③ 元久三年二月に興福寺が提出したと森氏が解している乙状(興福寺五師三綱等申状)には、「諸宗同心、欲及天奏」と記されている。
- ④ 建永二年(1207)二月までに延暦寺は専修念仏の禁圧を朝廷に訴えた。
- ⑤ 朝廷は「諸宗」の訴えをもとに建永二年二月に専修念仏を禁止した。

平による卑説整理で、①乃至③は正しい。しかし、④は前述の如く不正確(三七二頁)

であり、㊦は誤りである。筆者は拙著で「後鳥羽院が専修念仏そのものを禁止したと見ることは出来ない」(三〇〇頁)、「建永二年二月下旬に引用者註」

専修念仏そのものが異端思想として朝廷から禁遏されたのでなかった」(三一七頁)と明言しており、この卑説はその後撤回していない。

また平も、「破綻論」で

森氏は、専修念仏が弾圧された事実そのものを否定する。そして、「たとえ専修念仏者と目された者たちが処罰されようとも、それは専修念仏そのものが停止されたことを意味しない」「建永二年の宣旨は(中略)その企図する所は専修念仏そのものの禁止でなく、専修念仏者たちへの制止のみであった」(二八八頁)という。(五四頁、本書三四四頁)

と述べていた。一方で「森氏は、専修念仏が弾圧された事実そのものを否定する」と述べながら、他方で「森説を時系列で整理すれば」「朝廷は「諸宗」の訴えをもとに建永二年二月に専修念仏を禁止した」と述べることは、支離滅裂である。

第一に森説では、「諸宗同心」と記した㊧乙状(興福寺五師三綱等申状)の筆者は、「八宗同心之訴訟」と記した㊨甲状(興福寺奏状)の存在を知らないと想定している。つまり、立場がまったく異なる二つのグループが、ほぼ同時期にそれぞれ独自に、専修念仏への弾圧要請を「八宗同心」「諸宗同心」と記したことになるが、森氏はこれら双方とも実態のない文飾とみなすのである。

(三七二頁)

「八宗同心」について、筆者が文飾と評していないことは前述した。他方の「諸宗同心」についても、筆者はやはり文飾と評していない。

また、筆者は拙著などで一貫して、甲状に「専修念仏への弾圧要請」はなかったと解釈してきた。そして、平は乙状が「専修念仏への弾圧要請を(…)「諸宗同心」と記した」と述べるが、これは誤りか、少なくとも誤解を招く表現である。乙状が「諸宗同心」の四字を用いたのは、「諸宗同心、欲及天奏之処、源空既進怠状」という文脈においてである。すなわち、ここで乙状が述べているのは、諸宗同心して天奏に及ばんとしていたところ、及ぶ前に源空が怠状を進めた、というだけのことである。そのため、諸宗同心

によって専修念仏への弾圧が要請されたとは解し難い。

第二に、興福寺の二つのグループが別々に、専修念仏への弾圧要請を「八宗同心」「諸宗同心」と記したその一年前、およびその一年後までに、延暦寺が実際に専修念仏の禁圧を求めている。つまり興福寺の二つのグループが別々に提訴したその直前と直後に、延暦寺もまた禁圧に動いていたのだ。(…)それにもかかわらず森氏は、興福寺と延暦寺の動きに連関がないと断じ(…)るのである。(三七二頁)

筆者が拙著などで一貫して、甲状に「専修念仏への弾圧要請」はなかったと解釈してきたことは前述した。

また、興福寺と山門がそれぞれ専修念仏の禁遏を求めていたからと言って、両者が連携していたと臆断すべきでない。連携していたと推測するためには根拠が必要であるが、少なくとも平はその根拠を示し得ていないと考えられる。

しかも「諸宗同心」と記した㊩乙状(興福寺五師三綱等申状)には、「叡山発使加推問之日、源空染筆書起請之後、彼弟子等告道俗云、上人之詞皆有表裏、不知中心、勿拘外聞云々、其後邪見之利口都無改変」とあるように、延暦寺の推問使と法然のやりとり、およびその後の顛末が記されており、延暦寺と興福寺との間で情報の共有がなされていたことを示している。

(三七二頁)

平は乙状に「延暦寺の推問使と法然のやりとり、およびその後の顛末が記されて」いることを根拠に、「延暦寺と興福寺との間で情報の共有がなされていた」と推測する。しかし、前者の「延暦寺の推問使と法然のやりとり」は源空の「送山門起請文」を読めば知り得ることであり、また後者の「その後の顛末」もやはり山門との情報共有がなくとも知り得ることである。

第三に、慈円は「諸宗訴公家、々々誠惡人」と述べ、「皇帝紀抄」は法然の流罪について「諸宗殊鬱申之故也」と語り、建永二年二月の宣旨も、「顕密両宗」「南北衆徒」の「鬱訟」をもとに専修念仏を「天魔」と断じている。こ

のように、専修念仏の弾圧は最終的に「諸宗」の訴えが基となって実現された。とすれば、文飾であった「諸宗同心」「八宗同心之訴訟」が、いつ、どのようにして実態化するようになったのか、文飾論者はその歴史的経緯を説明する責任があるだろう。是非とも、その説明を求めたい。(三七二頁)

これらの史料からして、専修念仏が結果的に「諸宗」の訴えが基となって処断されたことは明らかである。にもかかわらず、『興福寺奏状』の「八宗同心」を文飾として、こたわる理由が私には理解できない。(後註一一)

筆者が平の所謂「文飾論者」でないことは前述した。ここでは平の右の文章に五つの誤りがあることを指摘して応答とする。

第一に、平は人と思想の相違を驚くほどに理解できていない。右の文で「悪人」という人を指す語について、これは専修念仏という思想を指すと解していることは、明らかに誤りである。

第二に、平は、朝廷が建永二年(1207)二月の宣旨で「天魔」と断じた対象は専修念仏だと断じているが、それは臆測でしかない。この宣旨は、源空諸伝に僅かに次の如く引用されて伝わるのみである。

念仏の行人の中に宣下云、「顕密有宗焦^阿丹符^阿而歎息、南北衆徒捧^阿白疏^二而驚訟。誠可^誠謂^謂天魔遮障之結構、寧^寧只^只非^非仏法弘通之怨讐^乎」。

(就空『四卷伝』巻第三、嘉禎三年「1237」成立、一四四頁)

拙著(二八八頁)で指摘したように、宣旨が「念仏の行人の中に宣下云」と伝えられていることから、その企図する所は専修念仏そのものの禁止でなく、専修念仏者たちへの制止のみであったと推測される。平の引用した慈円「懺法院十五尊釈」(門葉記)巻第九十三にも「々々^々誠^誠悪人」とあるように、朝廷はただ専修念仏者を訓誡しただけだと考えるべきである。

そもそも平も指摘するように、専修念仏とは本来、漢唐時代の善導の思想であり、その専修念仏は鎌倉時代においても広く受容されていた。そのため筆者は第一反論文で、次の如く指摘していた。

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「…」、当時の宣旨などにおいて、専修念仏はただ「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。(三五〇～一頁)

筆者のこの指摘に、平は全く反応していない。

第三に、平は建永二年二月の宣旨の「顕密有宗焦^阿丹符^阿而歎息、南北衆徒捧^阿白疏^二而驚訟」や『皇帝紀抄』承元元年(建永二年)二月十八日条の「専修念仏子細、諸宗殊鬱申之故也」、慈円「懺法院十五尊釈」の「諸宗、訴^阿公家、々々誠^誠悪人」を、諸宗同心の訴訟が行われたという推測の根拠にしている。しかし第四反論文(三三七頁)で指摘したように、『皇帝紀抄』の記事は同宣旨に依拠したものだと考えられ、また同宣旨と「懺法院十五尊釈」も諸宗が訴えたことと述べているだけで、諸宗が同心して訴えたことと述べていない。南都と北嶺が異なる時期に同心せず訴えたことを「顕密有宗焦^阿丹符^阿而歎息、南北衆徒捧^阿白疏^二而驚訟」や「諸宗、訴^阿公家」と表現した、ということとは十分に有り得る。そのため、諸宗の訴えと諸宗同心の訴えを混同すべきでない。

第四に、平は「諸宗同心」「八宗同心之訴訟」が、いつ、どのようにして実態化するようになったのか」という説明を求めている。しかし筆者は、そもそも「諸宗同心」「八宗同心之訴訟」が「実態化」したと考えていない。そう考えない理由については、すでに拙著の第六章「興福寺の訴訟と専修念仏者への朝譴」や第一反論文の第九条「怠状不履行の咎」、第十条「専修念仏弾圧の否定」、第四反論文の第三章第二節第二項「甲状と八宗同心」で説明している。

そして第五に、筆者は前述の如く「専修念仏が結果的に「諸宗」の訴えが基となって処断された」と考えていないが、仮にそうであったとしても、建永二年に「諸宗」の訴えにより処断されたからと言って、その二年前の訴訟でも諸宗が同心していたということにならない。やはり第四反論文(三三六～三七頁)で指摘したように、これは筆者が排除すべき研究法と考える「遡及法」(第二反論文第一章第三節第一項「遡及法と反射法」参照)である。

それにしても、親鸞の流罪否定論といい、「八宗同心」の文飾論といい、そこにおける実証的根拠の破綻ぶりは、思想弾圧否定論の「今の姿」を象徴的に示している。ただし私は、思想弾圧否定論は窮地に追い詰められているとはいえ、学説としては、まだそれなりに再構築して反撃することが可能であると考えている。しかし、それを実現するには森説との決別が不可欠であろう。もしもそれができなければ、思想弾圧否定論に未来はあるまい。森新之介氏との対決は、私よりもむしろ思想弾圧否定論者の仕事になるはずだ。(三七二―三七三頁)

筆者はこの文に応答する必要を感じないが、平による学界への提言としてここに紹介しておく。

第二節 本書の瑕疵

前節では平の「追記二」について応答した。次に本節では、本書に存在する瑕疵を、筆者に関連する箇所を中心に幾つか指摘する。

第一項 修正の怠慢

本書は序章と本論三部十三章、付論一篇、初出一覧、後記、索引から成る。十四章一篇から新稿二章を除いた十二章一篇は、既発表の論文や解説、書評、講演録を収録したものである。大きく加筆された章もあるが、多くは初出時の文章をほぼそのまま保っている。そのことは読者も、罪人交名注進や囚人預け置き慣行についての説明が複数箇所繰り返されていることなどから、容易に推察できよう。

初出への変更を最小限にして著書に収録することは、斯学において広く行われており、異とするに足らない。通常は研究者各人の選好に任されるべきであろう。しかし、平が「破綻論」を殆んど改稿せず、第十一章「専修念仏の弾圧原因をめぐって」として本書に収録したことは明らかに問題である。

平は「破綻論」で、森の著書にはこれが欠けている、森はあれについても説明しなければならぬ、と繰り返し批判していた。そこで筆者は、「破綻論」が発表されてから二年半ほどの間に、平が遺漏と批判した問題などについて私見を示してきた。そのような初出時から三年数箇月の間に生じた変化が、本書では殆んど反映されていない。

例えば、平は「破綻論」で嘉禄三年(1227)に専修念仏者が処罰されるなどした事件(所謂「嘉禄の法難」)について、斯く述べていた。

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(筆者と城福雅伸：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―五六頁)

そもそも『撰関院政期思想史研究』と題し、緒言でも「一条朝(寛和二年「986」)から、(…)土御門朝(承元四年「1210」)までを、大凡の検討対象とする」(ii頁)と述べている拙著について、院政期よりも後の嘉禄年間に生じた事件への説明がない、と批判することは不当であろう。

しかし筆者は、後に第二反論文の第一章第三節「嘉禄三年の配流追却事件」と建曆版論文で、嘉禄の事件が「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」したと自負している。そのため、森説には嘉禄の事件への説明が欠けているという批判は、平が「破綻論」を発表した当時は成立し得ても、翌年にはすでに成立し得なくなっている。

このような変化がありながら、平は右の「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。(…)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」という文章をそのまま本書(三四六頁)に収録している。これでは読者に、森は平から説明を求められていながら、本書の刊行時にも未だ嘉禄の事件について説明していないようだ、という重大な誤解を生じさせることになる。

また、「興福寺奏状」にある「副進 奏状一通」の六字について、拙著では後人が加筆したもので本来存在しなかったと述べた(二六九頁)。これは拙著の執筆当時、乙状もまた甲状と同じく奏状だったと考えていたためである。しかし拙著と平「破綻論」の刊行後、坪井剛が乙状は奏状でなく、そ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であることを論証した。これを承けて筆者は第四反論文(二八〇、三三三―三三頁)で旧説を一部撤回し、坪井説に賛同したものの、平は「反論文」での文章(四八頁)を修正せず、本書でも「森氏は(…)後人は、(…)②(E)「副進 奏状一通」の一文を書き加え(…)たという」(三三六頁)と述べている。これでは、坪井説の提唱後も筆者が

旧説を維持したことになってしまふ。

仮に平が「破綻論」の文章を一字一句も改めずに本書第十一章として収録したのであれば、著者の裁量として理解することも出来たであろう。しかし平は、同章後註二六で自ら認めるように、「破綻論」で示した乙状の呼称やその提出時期についての見解を坪井説により改めている。また、「破綻論」の「顕密体制論が登場して四〇年近く経つ」(六二頁)も、本書では四年の時間経過を反映させて「顕密体制論が登場して四十年が経過している」(三五五頁)に改められている。

平は後記で、「本書に収録した論文は、〔…〕すべての原稿に手を加えて、アップデイトしたつもりである」(五二七頁)と自負している。それは第四項で述べた如く不徹底であつただけでなく、批判相手の見解については殆んど「アップデイト」しないという不公平なものであつた。

第二項 隠微な改変

平はこの第十一章で、「破綻論」の改めるべき文章を改めていないだけでなく、改めるべきでない文章を改めている。その最も顕著な例は、「恐」字の解釈についてである。

「興福寺奏状」甲状の第四条「妨万善失」には次の文がある。

上人〔法然房源空…引用者註〕者智者也、自定無謗法心^⑩。但門弟之中其实難知、至愚人者其恶不少。根本枝末、恐皆同類也。

これを城福雅伸は、「法然や法然の思想と道俗の行為は無関係であると明言している事に他ならない。また「上人者智者也、自定無謗法心^⑩」とは、法然の擁護にもなる論述に他ならない事が理解されよう」と解釈した。ただしこの箇所について安達俊英は、城福説を批判して「結局は法然と門弟は同類として扱われている。即ち、〔…〕門弟の不善の原因は、やはり法然自身(勿論、それは法然の行為ではなく「専修」という法然の思想)に由来すると考えていたことにな^⑪」と述べた。

この問題について、筆者は拙著で次のように論じた。

それ以前の研究と同じく、安達は「恐」を推量の副詞として訓んだらしいが、そのような解釈は当時の漢文語法として成立し難い。松崎安子は上代

中古における「恐」の用例を検討し、たとえ副詞として用いられた場合であっても、「当時の用法としては動詞としての性質が強かった」、すなわち危惧するという原義を強く止めていたことを指摘する。しかも「根本枝末」云々の後には、漢家の信行禪師も孝慈比丘も大乘を軽んじたのでなく、ただ末世の機を量つてその行を制止しただけだが、それでも徒衆同類とともに悪業を得てしまったという故事が続いている。従つてここは根本枝末、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つてしまふことを危惧するものと解釈すべきである。城福も指摘するように、「騒動については法然には謗法の意図はなく、門弟が実際は悪いのであるが、仏教思想上からは、報いとしては、法然も門弟も大乘を謗る同類となつてしまおう」と甲状は憂慮していた。(二五〇頁、傍点ママ)

この卑説を平は「破綻論」で斯く批判した。
このような不自然な訓みに賛同することはできないし、森氏の漢文語法なるものにも信を置くことができない。(…)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つた事例をいくつも確認することができる。(五一頁)

そして、保延二年(1136)乃至正嘉元年(1257)の五つの用例を挙げて、紙数の関係で各例についての説明は省略するが、〔…〕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つておくべきだろう。いずれにせよ、こうした用例が存在する以上、森氏の不自然な訓みに拘泥する必要はない。(五一頁)

と断言していた。
そこで筆者は、第一反論文で平の挙げた五つの用例を検証し、「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、そうであつ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」(三四一頁)と結論した。この筆者からの反論について、平は翌年、「教団弾圧論」の「追記」で「それを読む限り、拙論での批判を修正する必要はないであろう」(三八二頁、本書三三三頁)と述べていた。

しかし平は、筆者の反論文を読んで自分が用例解釈を誤つていたと悟つたの

であろう。「破綻論」での批判を修正する必要はないと述べながら、本書では密かにこれを次の如く一部修正している。

このような不自然な訓みに賛同することはできないし、森氏の漢文語法なるものにも信を置くことができない。「…」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「きつと」「必ずや」「絶対に」「はばかりながら」の意味であり、危惧の意は籠められていない。④⑤においても、恐怖や不安の意はまったく見えない。森新之介氏は鎌倉初期の漢文語法では「恐」を「恐らく」と訓じることはない」と主張するが、安達氏の訓読を擲論する前に、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、森氏の奇矯な訓みに拘泥する必要はない。「根本枝末恐皆同類也」は、これまでの研究どおり「根本枝末、恐らくは皆同類なり」と訓めばよいのだ。

(三三九～四〇頁)

この一部修正された主張もやはり大きく誤っているが、その考証はやや繁多になるため後註に譲る。

なお、筆者が拙著で「当時の漢文語法として成立し難い」としたのは「恐」を「推量の副詞として」訓むことであり、「恐らく」という副詞として訓むことそのものを疑ったのではない。そのため、平の「森新之介氏は鎌倉初期の漢文語法では「恐」を「恐らく」と訓じることはない」と主張する」という理解も、明らかに誤りである。

何れにせよ、平が筆者の第一反論文について述べた「それを読む限り、拙論での批判を修正する必要はないであろう」という応答は、欺瞞だと言わざるを得ない。求めに応じて反論しても「拙論での批判を修正する必要はないであろう」の一文で済まされ、しかもその一文の陰で当初の批判が隠微に修正されるようでは、応答することが滑稽に感じられてしまおう。

第三項 元久年間の興福寺訴訟

元久二、三年の興福寺訴訟について、平の本書での説明を略述すれば次の如くである。「興福寺奏状」甲状における「八宗同心之訴訟」という自称は、こ

の奏状が興福寺と延暦寺、園城寺、東大寺の四箇大寺などの諸寺連合で作成されたことを意味している¹⁵。諸寺連合による甲状は専修念仏の宗義糺改を求めただけで、配流などの罪科までは求めていなかったが、興福寺は元久二年十月、源空たち専修念仏者への罪科を求める乙状とともに甲状を朝廷に提出した。しかし朝廷は同年十二月、専修念仏者に罪科を行わないという旨の宣旨を下した。この宣旨に不満だった興福寺は、翌三年二月、五師三綱を上落させて抗議した。この訴訟で朝廷が甲状の「八宗同心之訴訟」という自称を問題にしなかったことは、諸寺連合の実在を示している、という。

この平説には、少なくとも三つの不審がある。第一に、平は「八宗同心之訴訟」を自称する甲状が興福寺だけでなく諸寺連合で作成されたとする。しかし、同状第七条「誤念仏失」には「我法相大乘宗者、源出三釈尊慈尊之肝心」という文がある。法相宗に我が冠されていることも十分注意すべきであるが、それ以上に、法相宗が釈迦の肝心から出てきたとすれば、余宗は釈迦の肝心以外から出てきたということになってしまう。このように甲状は明らかに法相宗を中心とした記述になっており、これに天台宗の山門などが賛同したとは考えられない。

第二に、平は宗義糺改を求める甲状と罪科を求める乙状が同時に提出されたとし、両状における請求内容の相違を「若干の違い」「硬軟両様の二段構え」(三八頁)や「硬軟の違い」(三九〇頁)と評する。しかし仮に朝廷から、興福寺はこの訴訟で宗義糺改と罪科の何れを求めているのか、と質問されたら、五師三綱は何と答えていたのであるか。このような問題は拙著(二七三頁)や第一反論文(三三七～八頁)、城福雅伸の研究で指摘されているが、平は本書でも説明できていない。

第三に、平は、宗義糺改を求める甲状は元久二年十月に諸寺連合で作成され、翌三年二月以降の罪科を求める訴訟行動は興福寺単独だったとする。では、何故三年二月以降は興福寺単独になったのであろうか。殊に山門は二年前の元年冬に三塔会合して、専修念仏を停止しよう天台座主真性に訴えていた。この時に事無きを得た理由として、平は真性が慈円の弟子であり、また九条兼実とも関係があったことを挙げる。しかし、その真性は二年十一月廿八日に座主を辞している。平説によれば、山門は宗義糺改を求める二年の甲状には同心した

が、翌三年二月以降の罪科を求める興福寺の訴訟行動には同心しなかったことになり、極めて不審である。

これら以外にも、元久の興福寺訴訟についての平説には不審が多く、すでに筆者や城福はその不審を幾つも指摘している。

第四項 隠蔽と矛盾

本書を正しく評価するためには、何が書かれているかを検討するだけでは十分でない。それとともに、何が書かれていないかと、そして書かれていることは整合しているかも検討する必要があると考えられる。

まず前者の、何が書かれていないかについて。平は四十年前、その「処女論文」たる「法然の思想構造とその歴史的位置——中世的異端の成立——」（『日本史研究』一九八、一九七九）で、源空の思想の本質は念仏以外の行法による往生を不可能とすることにあつた、という説を唱えた。以後も平はこの説を堅持し、本書の複数箇所でも「法然の思想の核心は諸行往生の否定にあり、念仏以外の一切の行為は往生行としての価値が否認された」（四五六頁）などと断言している。この平説は安達俊英や北畠浄光、下間一頼などから支持された¹⁷。

しかし松本史朗は、源空は諸行往生を困難ながら可能としていたとする説を唱え、平説を批判している。その後、本庄良文と筆者も松本説を支持し、源空が諸行往生を可能としていたことを論証してきた。

第二反論文の第二章第二節第三項「源空の教判論と遺文法語」でも指摘した如く、これら一連の批判に平は一度も反論していない¹⁸。そのことについて平は、三年前に斯く述べていた。

松本史朗氏が『法然親鸞思想論』（大蔵出版、2001年）を刊行して、私の仕事を全否定します。この論争を契機に、私の法然論を組上に載せた論文がかなり出るのでありますが、残念なことに私は、修論（処女論文：引用者註）への反応がなかったこともあり教理史から足を洗ってしまいました。せめてあと一〇年か一五年早ければ的確な対応ができたでしょうが、今となれば、かつての自分の考えを説明するのが精一杯です。創造性のある応答は、もはやできません²⁰。

自分は松本からの批判に応答すべきだが、そう出来ずにいる、という。

このように平は、持説が松本などから批判され、応答できずにいることを認めていた。しかし翌年刊行の本書では、複数箇所でも前述の如く持説を繰り返しており、批判に応答しただけでなく、松本などからの批判があることにも言及しない。僅かに「現在においても、諸行往生を認めたとする論者もいれば、否定したという論文もあり、聖道得悟を否定したという主張まで併存している」（三三四頁）という一文があるだけである。

平は「破綻論」で、拙著が先行研究を「検証するという学問的手続きを怠」つているとし、「先行研究に対するこうした不誠実な姿勢から、生産的な議論が生まれるとは思えない」、「もはやこれは学問ではない。プロパガンダだ」（五九〇頁、本書三五―二頁）と批判していた。筆者は第二反論文でこの批判に答え、平の挙げた先行研究について検証したが、斯く批判した平本人は本書でその「学問的手続きを怠」つたままである。

そして後者の、書かれていることは整合しているかについて。前節第二項で応答した問題について、平は「教団弾圧論」の「追記」で、

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つたと考えるか、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つたと捉えるか、という問題と直結している。（三八一頁）

と主張し、この文章を本書（三六三頁）にも収めている。これには二つの不審があると考えられる。

第一に、平は本書で「異端認定はあくまで政治的駆け引きの所産であり、これと思想の本質規定とが必ずしも一致するわけではない」（第十三章後註七一）と述べた。筆者はそもそも専修念仏が当時の朝廷から異端などと認定されていないと考えるが、それを除けば平のこの一文に賛同できる。すなわち、当時の朝廷がある仏僧を処罰したか否かは、その仏僧に処罰されるべき思想があつたか否かを必ずしも意味しない。筆者も第二反論文で、「他人から如何に理解されたかによってある人物の思想などを臆断する」研究法を「反射法」と称し、それを排除すべきことを主張している（四六二―三頁）。

しかし平は右の文章で、朝廷が源空を処罰した理由如何は、源空の思想への評価如何に直結する、と批判している。何故平は斯くも、朝廷による処罰を判断基準として信憑できるのであろうか。

第二に、平は「破綻論」で、自ら「自分の研究が黒田（俊雄：引用者註）説の枠内にあることを自覚している者」と称しながら、自説が「民衆仏教論をめぐる重要な変化」を生じさせたと誇った（六一、五九頁、本書三五四、三五二頁）。源空が善導教学の枠内に終始したとすれば、オリジナリティーのない凡庸な宗教者だったことになるが、自分は黒田説の枠内にあつても、凡庸な研究者でなくオリジナリティーのある重要な変化を生じさせてきた、という主張は理解できない。

同じく「教団弾圧論」で、平は伝日蓮撰「念仏無間地獄鈔」を「誤謬だらけの偽撰史料」（三八六頁、本書三六七頁）と評している。この平説によれば、同抄を根拠として何か立論することは余りに危険だということになる。

筆者は建暦版論文²¹で、嘉禄三年（1227）に在所所の源空『選択本願念仏集』が焼却されたという通説について、そのような記事は「念仏無間地獄鈔」にしか見えないことを指摘している（二四七頁）。すなわち、もし同抄を「誤謬だらけの偽撰史料」と評するのであれば、嘉禄三年に在所所の『選択集』が焼却されたと主張できなくなるが、平は本書でも嘉禄三年に朝廷が『選択集』を押収して山門に焼却させたとし、『選択集』建暦版が今日伝存していないことには「この焚書の影響もあるはずである」と述べている（四一四頁）。

また筆者はやはり建暦版論文で、平が『選択集』を日本最初の発禁書物としたことについて、『日本紀私記』甲本（弘仁十四年「823」〔未詳成立〕の「弘仁私記序」を根拠に、『神別記』などの諸書が官禁焚焼されていたらしいことも指摘した（後註二）。しかし平は本書でも、「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』であつた」（四一四頁）と断言している。

このように平の本書における主張の幾つかは、筆者などによる先行研究を無視することで纔かに成立していると言つて大過ない。

結語

平雅行は嘗て末木文美士から批判されても、数年間、反論を公表しなかつたことがある。その理由は、末木の自説批判には「誤読や誤解も多く」未成熟であり、「私と末木氏がいつか直接向き合わなければならない時が来る」として、

私はできれば氏の研究の頂点と対峙した」かつたからだ、という²²。また「破綻論」では、城福雅伸の「興福寺奏状」などについての一連の研究を「話が限定的で学説としての完成度に課題を残した」（三八頁、本書三三二頁）と評した²³。恐らくそう見たからこそ、平などの通説に修正を迫る城福説を廿年以上も黙殺していたのであろう。

ここで筆者は、平の対応方針には全く賛同できないことを明言しておきたい。たとえある研究者からの批判が「誤読や誤解も多く」「学説としての完成度に課題を残した」としても、だからと言って応答せず黙殺してよいということにならず、自分のためよりも学界のために応答することが研究者としての責務だと考えている。そう考えたからこそ、筆者はこれまで平からの批判に遺漏なく応答してきた。

筆者が平からの批判について、「誤読や誤解」が少なく、「学説としての完成度」が十分だなどと考えたことは一度もない。「誤読や誤解」に満ち「学説としての完成度」に重大な欠陥があるものの、それは応答しなくてよい理由にならないと考えたから応答しただけのことである。

しかし筆者は、本稿を含めて五度も平からの批判に応答しており、すでに十分すぎるほどである。今後は平が「誤読や誤解」に満ち「学説としての完成度」に重大な欠陥がある批判を重ね、反論を要求しても、恐らく筆者はそれに応答する責務を感じないであろう。

註

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点を改め、訓点や傍点、傍記、括弧、頁数を付し、改行を省いた。

『鎌倉遺文』、『平安遺文』：東京堂出版。『皇帝紀抄』：群書類従（続群書類従完成会）。「興福寺奏状」：日本思想大系（岩波書店）。『四卷伝』（善導寺本）『本朝祖師伝記絵詞』：法然上人絵伝集成（浄土宗）。『歎異抄』：定本親鸞聖人全集（法蔵館）。『門葉記』：大正新修大蔵経（大蔵出版）。

（1）なお、平は本書の初出一覧で「当初は森新之介氏との間で、ゲラの交換やメールで意見交換を行っていた」（五一―四頁）と述べているが、厳密に言えばこれは事実でない。筆者と平の間で校正ゲラの交換は一度も行われず、ただ平が校正ゲラになる前の「破綻論」の原稿PDFを筆者に電送し、筆者が文字通り印刷中の、すなわちすでに改変

できなくなった第一反論文の誌面PDFを平に電送しただけである。

- (2) 筆者は本書読了の翌日、平に電子メールを送った。そして、自分が新著についての電子メールや郵便物を受け取っていないのは、そもそもそのようなものを送っていないからか、それとも送ったが何かの事故で届かなかったのか、と問い合わせた。すると約一箇月後、平から郵便物が届いたものの、封入されていたのは新刊論文二本の抜き刷りと近況を知らせる添え状だけであり、問い合わせへの返答はなかった。筆者は、平が電子メールを受信できていないのかも知れないと考え、五月に内容証明郵便で再び平に問い合わせた。すると翌月、版元から本書が献本として送られてきたが、やはり問い合わせへの返答はなかった。筆者は本書をすでに購入しており、またそもそも献本を要求してもいなかったため、版元に返送した。平によるこれら対応は、研究者としての信義違反でないのか。

- (3) 筆者は、ここ以外でも平が「はず」とする箇所には論理の飛躍が多いと感じている。何れにせよ、研究では「はず」のような語は用いるべきでないであろう。

- (4) なお筆者は拙著で、唯円『歎異抄』にある「法然聖人并御弟子七人流罪」云々をその本文の一部と考えていた(第六章後註六一、六二)。しかしその後、多屋頼俊の「この文は(…)、後人の書き添へた裏書に相違ない」という後人裏書撰入説を知った(『歎異抄新註』『多屋頼俊著作集』四、法蔵館、1992「初刊1939」、六頁)。今これに従う。

- (5) 喜田貞吉「教行信証に関する疑問に就いて(第一回)——「親鸞聖人筆跡の研究」に関連して——」、『歴史地理』四〇・一、1922、一〇八、一一〇頁。

- (6) 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、五八―九頁。

- (7) 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、二四三頁。

- (8) 平雅行「法然と顕密体制」(赤尾栄慶編『浄土宗の文化と美術』、『仏教美術研究上野記念財団助成研究会報告書』三八)、仏教美術研究上野記念財団助成研究会、2012、二―三頁)や本書(九四―五、四四七頁)など。

- (9) 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)、2014。

- (10) 城福雅伸「興福寺奏状」についての「考察」、『仏教学研究』四七、1991、四六頁。

- (11) 安達俊英「法然浄土教に対する批判と戒」、『浄土宗学研究』一九、1992、五頁。

- (12) また筆者は第一反論文で、平が信行禪師と孝慈比丘の故事に言及しないことを批判し、「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」(三四一頁)とも述べた。しかし平は、その後もこの故事に言及していない。

- (13) 平雅行は「破綻論」で五例の原文だけを挙げ、本書(三四〇頁)ではじめてそれらの現代語訳を示した。

第一例「中院僧正奉_レ寺務_二之刻、是幼少之比也。非_レ長者_二非_レ僧正_二、恐_レ又讚州人也」(保延二年「1136」六月某日付、『平安遺文』補二一六「根来要書」中)を、平は「中院僧正の：引用者註」真然が空海から金剛峯寺を委ねられたのは、真然の幼少の時だ。長者・僧正であったからではなく、きつと空海と同じ讃岐の出身だったから任されたのだろう」と現代語訳する。正則漢文であれば「也」字をなればなりと訓んで理由説明に解することも出来るが、当時の変体漢文では考え難い。また次の如く、前後の文脈で故郷の同輩などは全く問題にされていない。

被_レ付_二寺務_一於_レ淺_レ鴈_一、單_レ微_レ上人_一之由_レ訴_レ申_レ之_一、旁_レ以_レ無_レ其_レ謂_一。中院僧正奉_レ寺務_二之刻、是幼少之比也。非_レ長者_二非_レ僧正_二、恐_レ又讚州人也。今追_レ彼_レ旧_レ例_一被_レ付_二此_レ上人_一、誰_レ謂_レ非_レ拠_一。「不_レ可_レ求_レ年_レ鴈_一、不_レ得_レ謂_レ賤_レ貴_一、豈_レ非_レ本_レ師_レ遺_レ訓_一哉。「雖_レ少_レ有_レ智_レ惠_一、是_レ為_レ真_レ長老_一」、又_レ非_レ大_レ聖_レ金_レ言_一乎。梵_レ尺_レ龍_レ神_レ之_レ敬_一法師_一也、只_レ仰_レ弘_レ経_レ之_レ利益_一。賢_レ王_レ聖_レ主_レ之_レ崇_一、僧_レ侶_一也、未_レ尋_レ種_レ族_レ之_レ高_一下_一。淺_レ年_レ鴈_一、深_レ智_レ行_一、還_レ是_レ上_レ人_一勝_レ德_一也。居_レ下_レ族_一、預_レ高_レ職_一、寧_レ非_レ仏_レ法_レ靈_レ驗_一乎。

そもそも真然は空海の甥であったため、理由として親族であったことを挙げずに同郷であったことを挙げるとは考えられない。これは筆者が第一反論文で述べた如く、「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、恐縮ながらも辺国讃岐の出身だった」との意に解すべきであり、ここに推量の意はない。

第二例「企_レ列_二參_レ大_レ仏_レ之_レ御_レ前_一、懸_レ斧_レ金_一、申_レ暇_レ罷_レ下_一、各_レ捨_レ先_レ祖_レ之_レ畑_一、恐_レ者_レ可_レ企_レ逃_レ脱_一也」(元久元年「1204」九月某日付、『鎌倉遺文』一四七七「東大寺図書館所蔵『俱舍論』卷第八十九抄裏文書」)を、平は「黒田庄公文の非法を放置すれば、私たち百姓は東大寺大仏に暇乞いをし、先祖の畑を捨てて、必ずや逃散を企てることになるだろう」と現代語訳する。当時の変体漢文で、「也」字は断定を意味しても推量を意味しない。これは筆者が第一反論文で述べた如く、「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」との意に解すべきであり、ここに推量の意はない。

第三例「而今之書_レ狀者、恐_レ又謀_レ書_レ歟」(寛元四年「1246」十月十八日付、『鎌倉遺文』六七五二「東大寺図書館所蔵『俱舍論』第八九卷抄裏文書」)を、平は「敵方の鴨氏が証拠として提出したこの書状は、絶対に謀書だろう」と現代語訳する。「絶対に」は断定の副詞であり、漢文の現代語訳で「だろう」と同居することは有り得ない。これは筆者が第一反論文で述べた如く、「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」との意に解すべきであり、ここに推量の意はない。

第四例「繼_レ絶_レ興_レ廢_レ之_レ志_一、大小巨細_レ之_レ政_一、恐_レ超_レ先_レ賢_レ之_レ跡_一」(宝治元年「1247」三月二日付、『鎌倉遺文』六八一七「九条家文書」)を、平は「九条兼実の優れた政治は、はばかりながら先賢の業績を超えたであろう」と現代語訳する。これは筆者が第一反論文で示した「祖父の禪定大園こと九条兼実が繼絶興廢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」と一致し、ここに推量の意はない。恐

らく平は筆者の解釈に従ったのであろう。

そして第五例「今当御寺務已及御塔修理、御勞功恐超過先代一歟」（正嘉元年「1257」十二月廿八日付、『鎌倉遺文』八一八〇「山城醍醐寺文書」）を、平は「今の定濟醍醐寺座主の功績は、はばかりながら先代を超えていよう」と現代語訳する。これは筆者が第一反論文で示した「現在の寺務たる醍醐座主定濟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」と一致し、ここに推量の意はない。恐らく平は筆者の解釈に従ったのであろう。

(14) 他にも平は、「破綻論」で「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」として六つの不審を挙げ、「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」と批判していた（四一～二頁）。しかし本書では、六つであった不審が一つ加えられて七つになり、やはり「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」と批判している（三二六～七頁）。誰でもすぐに思いつくだろう疑問の一つを、平はすぐに思いつかなかったらしい。

(15) 厳密には、平は朝廷の八宗奏が四箇大寺により構成されていたことを指摘し、「この四カ寺が合意すれば『八宗同心』が成立します」（二八四頁）と一般論を述べただけで、元久の訴訟は四箇大寺の連合によるものだったと断言していないようにも見える。しかし、四箇大寺が合意すれば八宗同心が成立する、という説明は、四箇大寺が合意しなければ八宗同心は成立しない、という意に解される。

(16) 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、2015、八八～九二頁、後註三。

(17) 平雅行「初出一覧・付記」、『日本中世の社会と仏教』、塙書房、1992、五〇九頁。

(18) 安達俊英「法然上人における選択思想と助業観の展開」（『浄土宗学研究』一七、1990）、同「法然浄土教における諸行往生の可否——『選択集』第二章・第十二章を中心に——」（『仏教文化研究』四一、1996）、同「選択集」における諸行往生の表現の理解（大正大学浄土学研究会編『法然浄土教の思想と伝歴——阿川文正教授古稀記念論集——』、山喜房仏書林、2001）、北畠浄光「法然浄土教とその実践性」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三〇、2008）、下間一頼「専修念仏」（『仏教史学会編『仏教史研究ハンドブック』、法蔵館、2017）。

(19) ただし平雅行は、悪人正因説や善鸞義絶状真作説については松本史朗からの批判（『選択本願念仏説と悪人正因説——平雅行氏の所論をめぐって——』第一章、初出1998、『法然親鸞思想論』、大蔵出版、2001）、「捨子問答」と『後世物語』——親鸞思想の研究（一）——、第三章、初出1998、同前）に回答している（『親鸞とその時代』法蔵館、2001）、「善鸞義絶状と偽作説」（『本書』第二章第八章、初出2001）。後者の善鸞義絶状については平の反論が妥当であるように見えるが、前者の親鸞悪人観については恐らく平説が誤っているように見える。その他、遠藤美保子「悪人正因」理論と顕密体制論への若干の疑問——平雅行氏の専修念仏論について——

読『鎌倉仏教と専修念仏』

（『年報中世史研究』二三、1998）や満井秀城「いわゆる『悪人正因説』の再検討」（『宗学院論集』六九、1997）、同「親鸞聖人の機根観——『悪人正機』説と『悪人正因』説——」（『光華会編『親鸞と人間——光華会宗教研論集——』三、永田文昌堂、2002）、忍関崇「親鸞と『悪人』——平雅行氏の所論を通して——」（『仏教史研究』四七、2011）も、それぞれ異なる理由から平説を痛烈に批判している。

(20) 平雅行「顕密体制論と私」、『史敏』一四、2016、九頁。

(21) なお筆者は、建曆版論文の抜き刷りをその刊行から四箇月後、すなわち本書の刊行から一年八箇月前の平成廿七年十月に平雅行に郵送し、また第四反論文の複数箇所でも引用している。そのため、平が同稿の存在を知らなかったとは考えられない。

(22) 平雅行「仏教思想史研究と顕密体制論——末木文美士氏の批判に答える——」、『日本史研究』四二二、1997、四七頁（本書一〇八～九頁）。

(23) この平雅行からの批判に、城福雅伸は「自らの価値観にあわないと『完成度に課題を残し』たと評するのはまた的外れである。平氏は根本的に筆者の立場や説を誤解されているので、この誤解による筆者の説への批判はまた的外れである。」

と反論した（『興福寺奏状』は何を問題にした訴状なのか）「前掲」、八七頁。これに平は本書第十一章の「追記三」で、
長文にわたる反論であるにもかかわらず、氏の見解を再述しただけで、肝心な点についてゼロ回答で終わっているのは誠に残念である。
としか述べていない（三七三頁）。