

# 親鸞教学における「弾圧」の意味（上）

廣 瀬 杲

一

親鸞における教学の営み、したがって、そのもとに開示される思想は、一貫して弾圧のもとに醸成されたものである。このように断定的な言い方をするということは、随分と奇異に思われることであるかも知れない。あるいは、しばしば語られる、知恩報徳の教学としての性格を根底から覆す、不遜な受け止めであると指摘されるかも知れない。ともかく、いずれにしても決して馴み易い言い方ではないに違いない。しかし、少くとも約四十年にわたって、真宗学と名付けられている学問のみかかわり、その間、自分なりに研究成果と思われることのいくつかを公表もして来た私にとっては、今の時点で、このように言い切れるということは、決定的な意味においての救いなのである。もしこのように言い切ることができないまま、今後も真宗学徒として学び続けていくということになるならば、おそらく私自身、そのことに耐え得なくなっていたと思われる。

正直に言って私は、今日まで学んで来たつもりで真宗学について、つねにうなぎ切れないものを感じ続けていた。しかし、こうした不充足感は、真宗学徒としての私自身の学びの不充足さに基因するものであり、学徒としての怠惰ゆえであると、自らを叱責し続けました。そしてもとより、そのことの当を得ている部分が余りにも大きいというこ

とは明らかである。しかし、そのような自責の思いのもとに、問題解決の方途を見出そうとすればするほど、自分自身の学びの全体を覆っている不充足感が増大するばかりであった。したがって、そのことに伴う真宗学徒としての不安は、ここにここの数十年間、私自身をして出口の見つからぬ迷路を彷徨い続けさせることとなった。そんなある日、一人の知人から「親鸞はなぜ比叡山を下りて、禁弾されつづけていた専修念仏僧のなかへ入って行くことになったのだろうか」と尋ねられた。そう尋ねた知人は特別に真宗学を学んでいる学究の徒ではなかったのだが、たまたま『吾妻鏡』に眼を通していたら、正治二（二二〇〇）年の五月に、源頼家による専修念仏僧の禁断令が出されたという記録に眼が止まった。『吾妻鏡』そのものの性格上、幕府にかかわる事項の記録が中心となるということは当然であるが、そうであればこそ、専修念仏僧の禁断は、権力体制の下におけるあらゆる機関のもで行われていたのではないだろうか。とすると、なぜ親鸞は、そうした禁庄の状況の中へ自ら身を投じたのであろうか。これが知人のもった疑問の大方であるが、一見さりげなく投げ掛けられたその疑問は、私に大きな衝撃を与えるものであった。『吾妻鏡』はもちろんのこと、ほとんど歴史的な資料に注目するというのではないまま、身勝手なたちで構想することを常としている私ではあるが、この知人の問い掛けから受けた衝撃は、かつて余り経験したことのない質のものであった。

正治二年といえば、親鸞が比叡山を下り法然の門に入った建暦元（二二〇一）年の前の年でもある。しかし、私が受けた衝撃の内容は、親鸞が、たまたま記録に止められている専修念仏僧への禁断令が出された翌年、比叡山を下りたという事実によるだけのものとして終る質のことではなかった。確かに専修念仏が禁庄され続けていた歴史状況に対して十分な注目を注ごうとしなかった私自身の迂闊さを改めて知らされたことは事実である。しかし、私の受けた衝撃の内容は、もちろん、そうした迂闊さをも包んで、専修念仏禁断という事柄に対する親鸞自身の確認の厳密さを、ほとんど踏まえることのないまままで、平然と親鸞の教学を学んでいるつもりで度し難い迷妄の深さに対する鋭い指摘として実感されるものであった。親鸞の教学の営み、それは、明らかに選択本願念仏の本意を公開することに尽さ

れる。しかもそのことは、選択本願念仏としてのみ成り立つ専修念仏の意義を明確にすることに外ならない。とするならば、専修念仏の禁圧については、非妥協的に事の本質を見据えないわけにはいかない。親鸞が顕浄土真実教行証という教学課題を荷負するのものと以外には意味のないことであろう。

## 二

ところで親鸞は、その顕浄土真実教行証という課題を、そのまま題号としている主著『顕浄土真実教行証文類』(以下『教行信証』と略称する)の「流通分」、いわゆる「後序」の文において、一般に承元の法難と呼びならわされている「他力本願念仏宗(歎異抄・真宗聖典六四二頁)に加えられた弾圧の本質を、具体的事実を以て内容付けをしながら、きわめて厳密に押え尽くしているが、その本意はどこにあるのであろうか。その文は

竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり。しかるに諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うることなし。ここをもって興福寺の学徒、太上天皇諱尊成、今上諱為仁聖曆、承元丁卯の歳、仲春上旬の候に奏達す。主上、臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ。これに因つて、真宗興隆の大祖源空法師、ならびに門徒教輩、罪科を考ええず、猥りがわしく死罪に坐す。あるいは僧儀を改めて姓名を賜うて、遠流に処す。予はその一なり。しかればすでに僧にあらざ俗に<sup>註</sup>あらず。このゆえに「禿」の字をもって姓とす。空師ならびに弟子等、諸方の辺州に坐して五年の居諸を経たりき。皇帝諱守成歴代、建曆辛未の歳、子月の中旬第七日に、勅免を蒙りて、入洛して已後、空(源空)、洛陽の東山の西の麓、鳥辺野の北の辺、大谷に居たまいき。同じぎ二年壬申寅月下旬第五日午の時、入滅したまう。奇瑞称計すべからず。『別伝』に見えたり。然るに愚禿釈の鸞、建仁辛酉の西の曆、雜行を棄てて本願に帰す(教行信証

この一文に関する数多くの解釈については、いま直接にかかわるかたちで論じようとは思わない。と同時に、これまで私自身がこの一文をどのように理解していたかについても、直接触れないこととする。しかし、いま、はっきりと言えることは、これこそが、「他力本願念仏宗」、すなわち、一向専修念仏に対して加えられた弾圧のもつ本質的理不尽性を、親鸞が剔示した決定的文章であるとは、決して読み切れていなかったということである。

たしかに、この一文のなかで取りあげられている弾圧の事実は、建永二（二〇七）年二月上旬、専修念仏の廃亡、浄土宗の壊滅を期して行なわれた大弾圧であることは明らかである。しかし、事実は建永二年という時の弾圧であるとしても、この一文は決して建永二年の弾圧に関する記録文書ではない。それどころか、建永の弾圧という事実に関する確認のための記録であるとして見ようとするならば、余りにも不十分に過ぎると言わざるをえないであろう。そのかぎり、この一文のもつ本意は、建永の弾圧という浄土宗の壊滅を期して実施された弾圧の事実を底の底まで擬視することを以て、親鸞が荷負した顕浄土真実教行証という仏教開顕の課題の本質的必然性を明確化する一文である、と読み切るべきであろう。換言すれば、建永二年という一つの時期の弾圧それ自体についての、正確な分析をしてい

るのではなく、むしろ、その弾圧が浄土宗に壊滅的な打撃を与えようとしたものであればあるほど、それを通して、「他力本願念仏宗」に加えられる弾圧の必然性を、本質的に開示し切ろうとしたものと言うべきであると考える。

註 真宗聖典では『別伝』に見えたりで改行して「然るに愚禿釈の鸞」と示されている。しかし、坂東本、西本願寺本、高田本では、「経（きやう）五年居（い）諸（しよ）」で切り、行を改めて「皇帝」と書き出すという形となっている。私は、この改行にきわめて重大な意味を見ているため、あえて、それに従って改行をした。

### 三

然らば、どのようなことを明確にしているのでしょうか。

それは、仏教が「諸教」というあり方において存在するというとき、そうした仏教の本質を「聖道」という一点において見据えるならば、その「聖道」を本質とする仏教は

門門不同なるを「漸教」と名づく、万行苦行して無生を証す（教行信証・真宗聖典二五一頁）  
といわざるを得ず、さらにそのことを徹底するならば

人修行して往生することあたわず。かえって九十五種の邪道に事う（教行信証・真宗聖典一七三頁）  
と決定される。親鸞が何よりもまず明確に示さねばならなかったことは、明らかに

聖道の諸教は行証久しく廃れ

という、本質に立脚した「聖道の諸教」としてある仏教の現実を示すことにあった。「諸」とは人間的関心である。そうした人間的関心において仏教を「聖道」と受け止めたとき、

如来の智慧海は、深広にして涯底なし。一乗の測るところにあらず。唯仏のみ独り明らかに了りたまえり（仏説無量寿経・真宗聖典五〇頁）

と教示される仏教はどこにもなく、ただあるものは夢想された「聖」を希求して歩む人間的修道のみとなり、その果てに知ることとは徒勞をかこつこと以外にないか、なおそうした修道に人間関心にもとづいた何等かの有意義さを認め、修道それ自体を量的発想内に位置付けようとするだけであろう。そして、その結果として現実に生起することは、そうした修道に基準をおく人間における排除と差別のみとなる。まさに「邪道に事う」ることのみで仏教における「行証」は「久廢」し尽すだけである。

「聖道」なる仏教を、このように見定め切るとき、

九十五種みな世を汚す、ただ仏の一道、独り清閑なり（教行信証・真宗聖典二五一頁）

とうなずき、

世尊常に説きたまわく、「一切の外の九十五種を学びて、みな悪道に趣く」(前同)

という仏説が、人間における具体的現実となり、人間であることの差別ちがひのすべてを平等に超えて、「いま」万人の「証道」として作用する仏道は

凡聖自力の行にあらず、かるがゆえに不回向の行と名づくるなり(教行信証・真宗聖典一八九頁)

と、人間が選びなく身を以てうなずく一道の外にはない。その唯一仏道にあってこそ

大小の聖人・重軽の悪人、みな同じく斉しく選択の大宝海に帰して、念仏成仏すべし(前同)

と決定される。この人間における「皆・同・斉」の仏道、それこそ「浄土の真宗」である。「浄土の真宗」が「証道いま盛なり」と言い切れるのは、仏教により開示された仏道だからである。人間の分別智による解釈と行修ではなく、人間を成就する仏道以外のなものでもないからである。以上が、仏教の道理に基く「行証久廢」と「証道今盛」の事実なのであり、この仏道の現実を「聖道の諸教は行証久しく廢れ、浄土の真宗の真宗は証道いま盛なり」と、一点の私心も加えることなく明示する為の必須の事柄として、親鸞は弾圧という事実を蔽密に押えなくてはならなかったのである。「他力本願念仏宗」の興起に、なぜ弾圧は必然するのか。親鸞にとっては、浄土宗壊滅を期して迫って来た弾圧の理不尽さに対する悲憤の心情に止まっているわけにはいかなかった。その悲憤の情念を徹底することを通して、仏教の廃滅と仏教の興隆との底を貫通する不動の道理にうなずき、そのうなずきを適確に示さねばならなかったのである。

#### 四

「聖道の諸教は行証久しく廢れ、浄土の真宗は証道いま盛なり」という理事共に公明なる仏道の事実を明示して、その事実を「しかるに」と受けて「諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて邪正の

「道路を弁うるることなし」と述べる。まさしくここに彈圧の本質が具体的事実となつてゐることを、おそろしいまでに透徹した眼で見据え、それを剔示したのである、われわれは「しかるに」の一語の重さに心を止めるべきである。この一語が仏教を廢亡せしめる筋としての理不尽性を抉り出すこととなるのである。その理不尽性の主要点はどこにあるのか。それは、「釈門」を自ら主張する「諸寺」が「昏教」であるということである。「諸寺」という在り方で「釈門」を主張しておりながら、その釈尊の法門である仏教に昏昧であり、昏昧であるがゆえに「真仮の門戸」について「不知」であるという、いかにしてみようもない本質矛盾を内包しつつ現実存在しているということである。したがって「昏教」であるままに「釈門」を名乗ることは許されるべきことではない。そのことは三歳の童児にあつても了解できることである。しかし、これほど明瞭に許されるべきでないことが、いま現に許されて存在しているのである。とするならば、その存在する理由は、もはや仏教の道理に求めることはできない。

「昏教」なるがゆえに「真仮の門戸を知」り得ず、したがって、仏教における真実と方便とを世の人びとに明らかに示すという「釈門」としての役割を果し得ないままに、なお「諸寺」として存在する。その限り、そうした存在を理由付ける理が仏教のなかにあるはずもない。とすると、そうした「昏教」なる「諸寺の釈門」の存在に主張根拠を与えているものが、外にあると見るのは当然であろう。『愚禿悲歎述懐』と標示されている『和讃』において、親鸞自身あえて「愚禿悲歎の述懐」と指示し、注意を喚起するようにして記された

五濁増のしるしには

このよの道俗ことごとく

外儀は仏教のすがたにて

内心外道を帰敬せり

かなしきかなや道俗の

良時吉日えらばしめ

天神地祇をあげめつつ

卜筮祭まつりほらえつとめとす

僧ぞ法師といふ御名は

たふときことゝきゝしかど

提婆五邪の法ににて

いやしきものになづけたり

外道梵士尼乾志に

こゝろはかわらぬものとして

如来の法衣をつねにきて

一切鬼神をあがむめり

かなしきかなやこのごろの

和国の道俗みなともに

仏教の威儀をことゝして

天地の鬼神を尊敬す（定本親鸞聖人全集二・二二二頁）



と、当時の日本における仏教界、そして、仏教にかかわる状況を、具体的に指摘し悲歎述懐しているが、このような状況を親鸞が悲歎述懐せずにはおれなかったということは、ただ現象としての仏教の墮落態についての単なる即事的悲憤ではない。つねに親鸞の眼は現象それ自体を第一義的に見ようとする不自由さを超えている。一つの事が実在するというとき、その在り方の如何だけが問題視されることはない。問題は、その本質それ自体が「外道梵士尼乾子」と同質化してしまっている故に、どれほど「如来の法衣をつねにきて」「外儀」にのみ「仏教のすがた」を表わしているようにも、「内心」においては「外道に帰敬」するほかに方途はない。したがって、「一切の鬼神をあが」め「天地の鬼神を尊敬」する故に、「良日吉日」をえらび「卜筮祭祀をつとめとす」る以外に術なきものとならざるを得ない。私は、このような仏教界の現実を、あえて「愚禿の悲歎述懐」の内容とする親鸞の心の奥には、単純な意味での悲憤があったとは、とうてい考えることができない。なぜならば、「外儀」に「如来の法衣をつねにきて」いるということ自体、「良時吉日」をえらび「卜筮祭祀を」自らの「つとめ」として実行しているかぎり、すでにそのことは「仏教のすがた」とは似ても似つかぬことだからである。ということは、せめて「外儀」のみでも「仏教のすがた」をとっている、と容認することはできないということなのである。「外儀」がどのような在り方であろうとも、「仏教のすがた」は「良時吉日」をえらび「卜筮祭祀をつとめと」しないというところにはしかなない。とすれば、親鸞の見据えているものは、いわゆる「外儀」のみの仏教ではない。鬼神崇拜を内実とする「外儀」のみになってしまった仏教では決してない。ことは逆である。すなわち、鬼神崇拜を本来の役割とし「良時吉日」をえらんで「卜筮祭祀をつとめとす」べく存在する「外道」が、「外儀」に「仏教のすがた」をとり「如来の法衣をつねにきて」いるのである。そこに存在しているものは仏教ではなく外道そのものなのである。私は、親鸞が凝視していた事柄は「外儀」に「仏教のすがた」をとった「外道」そのものであったと考える。ということは、そこには仏教なし、という決定的了解に外ならない。そして、その決定的了解こそが「愚禿が悲歎述懐」の質であったということである。

「外道」が「仏教のすがた」をし、当然「外道」のやるべきことをやっている。皮肉な言い方をすれば、「外道」としては極めて誠実に作動しているのである。それをなぜ仏教の名のもとに許容し、仏教であると位置付けるのか。まさに虚偽が社会のなかにおいて正当として存在しているのである。そのようなことを許している筋道があるとすれば、それは何か。

親鸞は、この虚偽を積極的に許容するものを、弾圧を現実化する筋道のうえにはつきりと見た。

洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うることなし

という一句は、まさにその筋道を明記したものと言うべきであろう。親鸞は「洛都の儒林」に「ミヤコミヤコソクカクシヤウナリ」（定本親鸞聖人全集一・三八〇頁）という左訓をほどこしている。それは、当時の世俗社会の安定を保持する役割の担い手である「洛都の俗学匠」という意味であるに違いない。いつの世においても殆ど変りのないことであるが、それぞれの時代社会の大勢を決めていくものは、首都にあって社会権力の動向に目敏く対応する俗学匠たちである。親鸞が厳しい批判の視座から告発的に見究めている「洛都の倫林」もそのような役割を果す存在であったに違いない。そして、こうした「洛都の儒林」にとっては辺鄙の地に生きる庶民の苦しみや、社会の底辺に追いやられた大衆の悲しみについては、量質共に知ろうとする感覚が欠如するばかりでなく、その感覚の欠如性が、こうした庶民大衆の悲苦を踏みつけにしないでは成り立ち得ない社会の質に気付くことなく、その世俗社会の存続意味をさもことありげに論い、そうした社会の在り方を是とする筋道をつくり上げ、それをもって社会安寧の正道であるとして世論を操作していくものである。いま、そうした点にまで論を進めていく余裕はないが、私は、親鸞が弾圧の現実化促進の筋道を、その存在の質に見とどけて、特に指摘する「洛都の儒林」は、親鸞が生涯を共にして生き合い、そして、

その人びとの証誠のもとにはじめて明らかとなった「大乘のなかの至極」(末燈鈔・真宗聖典六〇一頁)である「浄土真宗」(同前)を開顕する教学の営みを、つねに支え続けた「いなかのひとびと」(一念多念文意・真宗聖典五四六頁)と対峙せしめるべく表現した言葉である、と考える。

いなかのひとびとの、文字のころもしらず、あさましき、愚痴きわまりなきゆえに、やすくころえさせんとして、おなじことを、とりかえしとりかえしかきつたり。ころあらんひとは、おかしくおもうべし。あざけりをなすべし。しかれども、ひとのそしりをかえりみず、ひとすじにおろかなるひとびとを、ころえやすからんとするせりなり(同前)

と記されている。「いなかのひとびと」とは「文字のころもしらず、あさましき、愚痴きわまりなき」生き方を以て「いのちをつぐともがら」(歎異抄・真宗聖典六三四頁)に外ならない。親鸞が、こうした「いなかのひとびと」に「やすくころえさせん」と願って「とりかえしとりかえしかきつたり」「おなじこと」こそが「大乘のなかの至極」たる「浄土真宗」なのである。しかし「ひとすじにおろかなるひとびとを、ころえやすからんとする」すことが、「ころあらんひと」により「おかしくおも」われ「あざけりをな」さしめるのである。そしてやがては、そうした「ころあらんひと」の「おかしくおも」い「あざけりをなす」ことが、「そしり」となって作用することとなる。「そしり」とは、誹でも謗でも譏でもなく、毀であり、したがってそれは「毀滅」であり「毀壞」である。このように了解するならば、「ひとのそしりをかえりみず、ひとすじにおろかなるひとびとを、ころえやすからんとする」ということは、明らかに弾圧下の言論であり、その語りかけを「ひとすじ」に「ころえ」る「いなかのひとびと」は被弾圧者として生きる存在として、自らを確定した人びとであることが知られるであらう。

このように見てくるとき、私には、事の具体性がどのようなものであったかを熟知することができないとしても、親鸞が告発的に記す「洛都の儒林」が、「ころあるひと」、毀る「ひと」と同根なる存在として、弾圧する側に身を

おき、弾圧の正当性を主張する存在である、と、押え切らねばならないこととなる。その意味において、「洛都の儒林」は「いなかのひとびと」と対峙する存在として位置付けられていると、私は考えるのである。

註 例えば『教行信証』に「毀<sup>ク</sup>僧尼威儀<sup>ニ</sup>」(定本親鸞聖人全集一・三三三頁)とか『高僧和讃』に示される「本願毀滅のともがら」は「毀滅」に「しるほるぼす」という左訓が施されている。(同前二・一一九頁)

## 六

ともかくも、弾圧についての確認の中で見究めた決定要素は、こうした悪しき社会常識と、無根拠なままにそうした社会常識を醸成する「洛都の儒林」の、俗知識の無責任さであった。さらにその質を押えて言うならば、そうした俗知識は仏教に関してのみならず、あらゆる事柄を物象化して自らに都合よく利用するものであるかも知れない。

親鸞が「邪正の道路を弁うることなし」と言い切ったところには、洛都の俗学匠たちが最もらしく論う俗知識そのものが、仏道における邪正の弁別を決定的に阻害する以外のなものでもないという事実を、明らかにうなずいたであろう。この決定的なうなずきに立つとき、「内心」における「外道」への「帰敬」を、「如来の法衣をつねにき」ることにより「外儀」に「仏教のすがた」を表現することで隠蔽し切っている非仏教の表示でしかないことにすら自ら気づき得なくなってしまう当時の仏教界の本質を見破ったのである。それは決して仏教の墮落態ではなく、外教の仏教的様態なのである。それなればこそ、いよいよ自らが仏教であるかの如く、その外なる威儀を誇示しようと振る舞うのである。そしてこのことは、俗学匠の俗知識のもとに操作された世論により承認され、そうした荘麗なる虚偽が、真実なるものであるかの如く自らの位置を保持することとなる。まさに外道の仏教様態が、仏教として容認されることとなるのである。

ここで私が、煩をいとわず押えておきたいことは、仏教がただ虚構化して社会のなかに存在しているということ

はなく、仏教が自らの本質を外道に変えて、外儀のみの仏教様態を存続しようとする以外にないという見究めである。そのとき、真実なる仏道は必然的に排除し去らねばならないこととなる。まさに内心外道に変質した外儀のみの仏教は、それ自体としては何の矛盾も感ずることなく、真実なる仏道の排除をもって、あたかも自らの使命であるかの如くに考えるのである。

まさに、そのことの最も明快にして具体的な事柄を、親鸞は『興福寺奏状』のうえに見たのである。そして

ここをもつて興福寺の学徒、太上天皇講尊成今上講為仁聖曆、承元丁の卯の歳、仲春上旬の候に奏達す〔教行信証・真宗聖典三九八頁〕

と事実を厳密に押えるかたちで明記した。「昏教」なる「諸寺の猥門」と「迷行」する「洛都の儒林」との、弾圧を必然するであろう内的同質性を、はっきりと見据えた親鸞は、そのことの全体を、「ここをもつて」と全面的に受け止めたのである。私は、この短かい一文のうえに、恐ろしいまでに透徹した眼で弾圧の質を見抜き、それを適確に位置付けて明記した事の意味の重大さを思わずにはいられない。確かに事は南都仏教の雄興福寺の学徒による奏達という以外のいかなる事柄でもない。しかし、そうであるからこそ、『教行信証』のうえでのこの記述は、弾圧の積極的な引金となった事実の記録に止まるものではないのである。もし単にそのような事実記録であるとするならば、たとえ興福寺学徒の奏達が最も積極的な弾圧の引金として作用したとしても、事件の記述としては余りにも単純であり、かつ不徹底であると言わざるを得ない。建永二年の弾圧そのものの記録ということになれば、より多くのことをより確実に記述すべきであるし、親鸞自身がそうした事実を忘れ去ってしまったと考えることは不可能である。

それではなぜ、興福寺学徒の奏上の事実のみを記述しなくてはならなかったのか。それは、専修念仏の禁断を朝廷に要請した『興福寺奏状』こそが、弾圧を必然的に惹起する要因を整然と表示しているからである。と同時に、その弾圧を惹起する要因となる事柄の全てが、「外儀は仏教のすがたにて、内心外道に帰敬せり」と言われる事実を、極

めて具体的に明らかにしているからである。すなわち、荘麗なヴェールをかなぐり捨てて、自らの虚構性を明白にすることを以て、専修念仏の禁断を強要しているのである。したがって、そこに示されている事柄を通して、単に弾圧する側にとってのみではなく、弾圧される専修念仏の側においても、弾圧という事柄の必然性を理解せしめるような論理が、明確に示されていると言ってもよいであろう。親鸞が、興福寺学徒の奏上という事柄ひとつに弾圧の要因を凝集したのは、この弾圧する側と弾圧される側との両者にとって、弾圧という事柄を必然的ならしめる論理をはっきりと見たからである、と私は考える。

もちろん、弾圧の必然性とはいっても、虚構の仏教が、自らの虚構性を白日の下に晒すことにより示されることとなった事柄であるかぎり、論理といっても、専修念仏に対する弾圧は正当性をもつといった意味でのそれではない。ここで、あえて私が論理というような言い方をするのは、いわゆる、弾圧の当・不当といった意味の問題ではないにもかかわらず、弾圧惹起の必然性は『興福寺奏状』が打ち出してくる論理的発言を通してうなずくことはできる。というよりも、私は、親鸞自身、その弾圧を必然する論理をはっきりと、そこに認識したからこそ、興福寺の学徒の奏上という事柄のみを、ここに記したのであらうと考えたい。

そして、私は、透徹した親鸞の眼指の鋭どきを、そこに教えられるのである。

(未完)