



第一章 天台僧としての聖覚



## 第一章 天台僧としての聖覚

### はじめに

従来、聖覚を研究する際に最も重要な資料として用いられてきたのは、『唯信鈔』である。『唯信鈔』とは、親鸞が『唯信鈔文意』に「鈔」の字を註釈して、「『鈔』はすぐれたることをぬきいだしあつむることばなり」（『浄真全』二一、六八三〜六八四頁）と述べている通り、聖覚が法然の『選択集』の肝要を抽出した書であるといえる。そうした書を著す一方で、聖覚は天台僧としてその生涯を全うし、そればかりか嘉禄の法難の折、専修念仏弾圧に深く関わったということが指摘されているのである。

そこで本章においては、天台僧としての聖覚の姿に焦点を定め、その行実について整理概観していくこととする。まず、承元の法難と嘉禄の法難という専修念仏教団に対する弾圧事件の際に、聖覚がどのような動きを見せていたのかを確認する。それを踏まえ、『唯信鈔』の著者という聖覚像に対して見直しを迫った、平雅行氏の論考を手がかりに、それに対して寄せられてきた真宗学関係の研究者による反駁の整理も行うこととする。というのも、平氏の論考に対する反駁意見は、後に述べるように現在に至るまでそれなりの数が寄せられているのであるが、これを整理していくことで、特に嘉禄の法難における聖覚の立場をどのように理

解すべきかという問題に対する解答の視座を、見出しうるのではないかと思われるのである。

## 第一節 天台僧としての聖覚の人物像

### 第一項 聖覚の行実

まず、聖覚の行実について確認しておきたい。聖覚に関するまとまった伝記は見当たらないが、種々の法然伝の一部分として記録されたものが残されている。よって、生誕年時を明示したものはなく、幼少時の記録も残っていないが、藤原定家（一一六二～一二四一）の『明月記』文暦二年（一二三五）二月二十一日条に、

濁世富楼那遂為遷化之期者、実是道之滅亡歟。悲而有余、今年六十九云々。

（『明月記』三（国書刊行会、一九一二）四四八頁下）

とあることから、その生誕は仁安二年（一一六七）であることがわかる。聖覚の父は安居院流唱導の祖である澄憲であり、『法然上人行状絵図』には、

安居院の法印聖覚は、入道少納言通憲の孫子、法印大僧都澄憲の真弟なり。叡山竹林房の法印静厳を師とす、論説二道をかねて、智弁人にすぐれたりき。しかるに宿習のいたりにやありけん、ふかく上人の化導に帰して、浄土往生の口決をうく。大和前司親盛入道、御往生の後は疑をたれの人にか決すべきと、上人にとひたてまつりけるに、聖覚法印わが心をしれりとの給へり。

（『法伝全』八〇頁）

とある。「真弟」とは実子を弟子にした場合に用いる言葉である。もとより聖覚の一族は僧侶でありながら妻帯していたことが知られている。父である澄憲の行実については、九条兼実（一一四九―一二〇七）の日記である『玉葉』をはじめ、藤原定家（一一六二―一二四一）の日記『明月記』、鎌倉期の軍記物語『源平盛衰記』や『平家物語』、説話集『古今著聞集』、虎関師鍊（一二七八―一三四六）の仏教史書『元亨釈書』等々の資料がある。父は信西の名で知られる藤原通憲（一一〇六―一一六〇）で、母は高階重仲の女である。円珍から檀那流の法門を受け、比叡山東塔竹林院に住した。平治元年（一一五九）、平治の乱において下野国に配流となるが、ほどなく許されて承安四年（一一七四）の最勝講において雨を祈り、その功績によって権大僧都に任ぜられる。そのことは『興福寺略年代記』の承安四年（一一七四）五月二十四日条に、

澄憲法印祈雨之説法。即甘雨降。当座任大僧都。

(『続群書類従』二九(下)一五二頁上)

とある通りである。多くの法会の導師となり、『尊卑分脈』には「四海大唱導一天名人也」(『国史大系』五九、四九二頁)と謳われた。建仁三年(一二〇三)に七十八歳で没した。常に里坊である安居院に住し、安居院流唱導の祖となった。

聖覚は仁安二年(一一六七)に生まれ、父と同じく比叡山竹林院の静厳に師事し、また宝池房証真の門下であったことも知られ、恵心流と檀那流を相伝した。そして同じく安居院に住して唱導師として活躍した。平氏は、

私たちはこれまで聖覚を『唯信鈔』を軸に理解してきた。しかし、そもそもこれが誤りのもとである。聖覚の関係資料は膨大にあり、二三〇項目以上の事跡が判明するが、彼は一貫して延暦寺の僧侶という立場を貫いていた。<sup>3</sup>

と述べ、聖覚はあくまで天台僧であったということを強調している。平氏が述べるように、聖覚の行実につ



いては、『玉葉』『明月記』『三長記』『百練抄』『民経記』『華頂要略』『門葉記』『天台座主記』『明義進行集』  
『法然上人行状絵図』等、多数の史料から確認することができる。そこで、天台僧としての聖覚像を確認し  
ていく。

まず、『探題次第』を見てみると、

**聖覚法印**竹林房  
明神之義也

俊範大僧都南勝房  
建暦二年五月任

**聖覚**還補

円能還補

貞雲大僧都円頓房  
建暦二年五月任

顕瑜少僧都承久二年  
円能死開処也

公性少僧都同年惠光房  
貞雲辞退之処

宗厳少僧都竹中房

朝晴少僧都石泉

延真常寂房常陸、  
貞応二年七月、

隆承

竹林房、大納言僧都  
竹林房辞退之处、安貞二年

最範

半福房、大納言僧都  
延真死闘之处、安貞三年

浄遍

少僧都、花光房  
寛喜二年

（『統群書類従』四（上）、四五―一頁）

とあり、聖覚が「探題」であったことが確認できる。探題とは、堅義の時の出題者であり、解答の判定者のことである。堅義とは学匠となるための口頭試問のことをいう。延暦寺においては両法華会（六月会・霜月会）での広学堅義、南都では維摩会の研学堅義がある。ここでは十問の出題があり、一問ごとに問者が質問し、堅者の応答を探題が評価しながら合否を判定したのである<sup>4</sup>。以上のように、探題は学匠の指導者として理解されていたということである。

次に、聖覚が当時の仏教界においてどの程度の位置を占めていたのかを確認していく。寿永二年（一一八三）から建長二年（一二五〇）までの六十六年分の法勝寺八講証義の中、延暦寺の僧侶と、同時期の最勝講四十七年分の最勝講証義の中、延暦寺の僧侶を抜き出せば、次の表の通りになる。

表 (一)  
5

公 俊 宗 貞 円 明 聖 静 澄 豪 範 源 雲 能 禅 覚 敵 憲	法勝寺八講証義（延暦寺関係）
一二四九	一一八三、一一八五、一一八六、一一九一、一一九三
一二四〇	一二〇三
一二三八、一二四二	一一一八、一二二四、一二二六、一二二八
一二三七、一二三九	一一一八
	一二一九

表 (二) 6

澄 憲	一一八六、一一八八、一一九四
顯 真	一一九〇、一一九二
静 巖	一二〇四
良 快	一一一八、一一一九、一二三〇、一二三二
聖 覚	一二二〇、一二二六、一二二九
宗 源	? (年次欠落)、一二四九
最勝講証義 (延暦寺関係)	

証義とは、論義の際に、質問者と解答者の所説を非難し、可否を判定する役職である。

法勝寺八講の延暦寺僧の証義出仕は一八回、出仕者は九名であり、最勝講の延暦寺僧の証義出仕は一四回、出仕者は六名である。その中で聖覚は、両講合わせて七回出仕している。以上のことから、聖覚が学僧とし

て極めて高く評価されていたということが分かる。

ただし、『華頂要略』三四には、

奉仕慈鎮和尚

聖覚法印

澄憲法印真弟

竹林院静厳法印弟子 両界堂源空上人弟子

探題

元仁元年 月 日補青蓮院殿執事

文暦二年三月五日寂 葬安居院

（『天台宗全書』一、二八四頁）

と、聖覚を「源空上人弟子」としており、天台宗側の記録にも法然の弟子であるとされているため、天台宗側においても、聖覚と法然の関係については十分に把握していたと考えられる。このように、聖覚が法然に親近することになった経緯を考える際、祖父である信西に連なる一族に注目したい。中でも、聖覚の伯父

に相当する遊蓮房円照（一一三九〜一一七七）の存在が、重要な役割を果たしていると指摘されている。<sup>9</sup> 信西とその一族については、『愚管抄』巻第五に、

コノ信西ハマタ我子ドモ俊憲大辯宰相・貞憲近衛司ナドニナシテアリケリ。俊憲等才智文章ナド誠ニ人ニ勝レテ、延久例ニ記録所オコシ立テユ、シカリケリ。大方信西ガ子ドモ、數シラズオホカルニモ、ミナホドノニヨキ者ニテ有ケル程ニ

（『愚管抄』日本古典文学大系 八六（岩波書店、一九六七）二二六頁）

とあり、傑出した人材を多く輩出したことで知られている。『尊卑分脈』によれば、その子は男子十五人（俊憲、貞憲、是憲、成範、脩範、静賢、澄憲、光憲、寛敏、憲曜、覚憲、明遍、勝賢、行憲、憲慶）、女子五人とされている<sup>10</sup>。男子の中、是憲、静賢、澄憲、寛敏、憲曜、覚憲、明遍、勝賢、行憲、憲慶の十名がそれぞれ出家し、延暦寺、園城寺、仁和寺、興福寺、東大寺等の諸寺に所属し、名声を得た<sup>11</sup>。

さて、『愚管抄』巻第五に、

信西ガ子ニ是憲トテ信乃入道トテ、西山吉峰ノ往生院ニテ最後十念成就シテ決定往生シタリト世ニ云聖

アリシガ

（『愚管抄』 日本古典文学大系 八六（岩波書店、一九六七）二二七頁）

とあり、『尊卑分脈』の是憲の項に、「円照」や「号遊蓮上人」とあることから、是憲が出家して遊蓮房円照と号したことが分かる<sup>12</sup>。円照については『明義進行集』に、

少納言入道ノ一族コソリテ遊蓮房ヲタフトム事、仏ノ如シ。ウヤマウコトキミニ同シ。コレスナハチ道心堅固ニ勇猛精進ニシテチリハカリモ俗ニ混セサルユヘナリ。

（『明義進行集 影印・翻刻』 一一九頁）

と述べられ、『法然上人行状絵図』巻四四にも、

遊蓮房円照は、入道少納言通憲の子、信濃守是憲これなり。生年廿一歳にして発心出家す。はじめは法華経をそらにおぼえて読誦しけるか。のちには上人の弟子となりて一向に念仏す。道心堅固に厭離の心ふかき行者にて。いつとなくうちなみたぐみて。ものおもひすがたにてそ見えける。

（『法伝全』二八三頁）

とある通り、一族の中においても特に敬虔な念仏行者として尊崇されていたと考えられる。その臨終については、『明義進行集』に、

經一卷モ書籍一卷モミニ持セサリシ人ナリ、法花經ハ初心ノ時オホヘラレタリキ、後ニハ一向念仏ハカリナリ、臨終ニ九念シテイマ一念ト法然上人ニス、メラレ申シテ高声ニ一念シテヤカイキタヘヌ、廿一ニシテ出家卅九ニシテ往生、ハシメニハ西山ニヒロタニトイウトコロ止住、後ニハヨシミネニシテ終焉  
（『明義進行集 影印・翻刻』一一七頁）

と述べてあり、『法然上人行状絵図』卷四四にも、

西山の善峰にしてをはりをとる。名号をとなふること九遍。上人すすめていま一遍とおほせられければ。高声念仏一遍して。やがていきたえにけり。

（『法伝全』二八三〜二八四頁）



とあり、法然を臨終の善知識としているのである。尚、法然との関係は、師弟関係というよりも同法の法友という認識であったようである<sup>13</sup>。さらに法然は、

上人つねには、浄土の法門と、遊蓮房とにあへるこそ、人界の生をうけたる、思出にては侍れとぞおほせられける。厭離穢土の心もふかく、欣求浄土の行も、まことありける故にやと、ありがたくたうとくぞおぼえ侍る。

（『法伝全』二八四頁）

と、浄土の法門と、遊蓮房とにあえることこそ、この世に生をうけた思い出であるとまで評価しており、法然の比叡山下山の理由には、この円照との出会いが契機となったともいわれている<sup>14</sup>。また、円照は最期に安居院に宛てて書状を送っており、

最後ニ所勞ノ時安居院ノ法印（澄憲 ※引用者註）ノモトへ消息ヲツカハシタリケリ。ソノ状ニイハク、後世ノツトメニハナニコトヲカセムスルト人申シ候ハ、一向ニ念仏ヲマウセト御勸進アルヘク候。智者ニテオハシマセハ世間ノ人定メテ尋申候ハムスラムトテ申候也。

とあるように、円照は称名念仏を推奨している。以上のことから、伊藤真徹氏は、円照を媒介として、信西一族と法然の交流が成り、聖覚が法然へと親近するきっかけとなったのであろうと述べている<sup>15</sup>。

## 第二項 在叡時代の親鸞と聖覚

さて、これまで特に天台宗に属する立場を中心にして聖覚像を確認してきた。平氏の指摘の通り、これらの天台側の記録には『唯信鈔』という書名は見当たらず、親鸞が敬慕した人物という人物像を、即座に見出すことは困難であるように思える。それでは、親鸞と聖覚の間には、『唯信鈔』を介在させない限り、直接的な交渉を見出すことが出来ないであろうか。ここでは、その点について確認していく。

親鸞と聖覚を結びつける人物が、親鸞の伯父である日野範綱（生没年未詳）である。範綱は、『御伝鈔』上に、「後白河上皇の近臣也上人の養父」（『真聖全』四、七六頁）とある通り、後白河法皇に仕えていた。

そして、『明月記』建久三年（一一九二）三月十六日条（後白河上皇葬送）に、

御前僧十三口、加護摩庭定也、勝賢、護摩澄憲、良縁、雅縁、実全、弁暁、公胤、禪聖、護摩行舜、寛舜、仙雲、祐範、聖覚（中略）人々云、雅賢卿、経業朝臣、為保、光遠、範綱等出家

（『明月記』一（国書刊行会、一九二一）、一九頁上）

とあり、後白河法皇の葬送において、範綱が聖覚やその父澄憲と交渉があったことが確認できる。また、『心記』建久九年（一一九八）四月二十一日条（範綱仏事）に、

範綱入道仏事、三尺阿弥陀三尊、金泥一部、素紙十一部、導師聖覚

（『大日本史料』四一四、七二頁）

とあり、聖覚は親鸞の伯父である範綱の仏事で導師を勤めていたことが知られるのである。建久三年（一一九二）は、親鸞在叡時代のただ中であるため、やはり聖覚との直接の面会があったか否かは不明である。しかし松野純孝氏は、少なくとも聖覚と日野家の間には交渉があり、宗祖が聖覚と接触する機会があったと考

えられると述べている<sup>16</sup>。

続いて、真宗内部の資料となるが、『親鸞聖人正統伝』および『親鸞聖人正明伝』に、親鸞を吉水へ導いたのは聖覚であるとする記事が確認される。すなわち、『親鸞聖人正明伝』二十九歳条には、

大誓願ヲ発シ、京都六角精舎如意輪観音ニ一百日ノ参籠アリ。サシモケハシキ赤山越ヲ毎日ユキカヘリ、イカナル風雨ニモ怠ナク、雪霜ヲモイトハセタマハズ、誠ニアリガタキ御懇情ナリ。是精誠シルシアリテ、計ラザルニ安居院聖覚法印ニ逢ヒテ、源空上人ノ高德ヲ聞キ、ワタリニ船ヲ得タルコ、ロニシテ、遂ニ吉水禅坊ニ尋子参リタマヒケリ。是モハラ六角堂ノ観世音ノ利生方便ノイタストコロナリ。

(『真全』六七、二九九頁)

とある。この内容をさらに詳しく述べたのが『親鸞聖人正統伝』である。同じく二十九歳条に、

三月中旬、四条橋ニテ、計ラザルニ安居院聖覚法印ニ行き逢ヒタマフ。法印詞ヲカケテ云ク、常ナラヌ有様ニ見エ待ベリ、何処ヘカ行セタマフト。範宴モトヨリ教示ノ親ミアレバ心底ヲ不<sub>レ</sub>残カタリ給フ。法印ソレコソ、期サンメレ、今東山吉水ニ、法然房源空聖マシマス、実ニ一天ノ明匠、四海ノ導師也、早

ク、彼ノ許ニ詣デ、要津ヲ問タマヘ。我モ此頃、ソノ教化ヲ受ケ、今日モ參ル也ト申サル。

(『真全』六七、三四六頁)

とあって、親鸞と聖覚の親密さを伝えるものである。ただし、この二書の内容をそのまま歴史的事実として理解することはできない。まず、『親鸞聖人正統伝』は江戸期の高田派学僧である五天良空(一六六九〜一七三三)の著述である。専修寺宝庫に伝来したとする史料を用いて編纂されたもので、親鸞の年齢によって編年体に整理して記述している。刊行以後、広く世間に流布したが、その正式な書名が『高田開山親鸞聖人正統伝』であるところから、高田派が親鸞の教えの正統を継承している、ということを示しようという意図を看取することができる。それ故に、本願寺派の学僧である玄智(一七三四〜一七九四)が反駁書である『非正統伝』を著している。次に『親鸞聖人正明伝』であるが、この書にも問題がある。本書は享保一八年(一七三三)に良空によって開版されたものである。良空はその刊記において、この書の著者は存覚(一二九〇〜一三三三)であるとし、存覚から下野国高田専修寺の宝庫に寄贈され、三百余年間、それを見る者がなかったので刊行した、というのである。これが真実であれば本書の史料的価値は高いものと考えられるのであるが、玄智は『非正統伝』において、存覚に仮託したものであると弾劾している。この玄智の説が定説となっており、現在『親鸞聖人正明伝』を存覚の作と考えている研究者は皆無である。尚、平松令三氏に

よると、『親鸞聖人正明伝』の成立については、先に挙げた存覚説と、良空が存覚に仮託したという説の他、室町末期頃の成立であるも作者不詳とする説を提示している<sup>17)</sup>。いずれにしても、『親鸞聖人正統伝』と『親鸞聖人正明伝』の記事は、伝説に属するものであって、やはり在叡時代の親鸞と聖覚の間には、直接的な交渉があつたとは考え辛いのである。

しかし、時期は不明であるが『沙石集』には聖覚が六角堂再建の勧進のために説法をしたことが確認できる。

『沙石集』六（八） 説経師下風讃タル事

六角堂ノ焼失ノ時、彼勧進ノ為ニ、日々ニ説法アリケリ。聖覚ノ説法セラレケル日、殊ニ聴衆ヲホカリケル中ニ、若キ女房、礼盤ノ近ク居テ、眠リケルガ、堂ノ中モ響ホドニ、下風ヲシタリケルガ、香モ事ノ外ニ匂テ、興サメタル所ニ、導師是ヲ聞テ、「簫・笛・琴・箏・篳篥・琵琶・鏡・銅鉞、其音モタヘナリト云ドモ、香氣ヲ具セズ。多摩羅跋香・多伽羅香、其香カウバシト云ヘドモ、音声ヲソナヘズ。今ノ御下風ニヲキテハ、声モアリ。匂モアリ。聞ベシ、馥ベシ」ト申サレケレバ、余リニ讃ラレテ、衣引ノケテ、「同クハ橘ノ氏ト申アゲサセ給ヘ」トゾ云ケル。讃悪キ事ヲモ被讃ケルニヤ。実ノ弁説ニコソ。

（『沙石集』日本古典文学大系 八五（岩波書店、一九六六）二六七～二六八頁）

また、龍口恭子氏は、

参籠の際には、自分で任意に行なう訳ではなく、「師の僧」と呼ばれる指導者の導きにより、自分の肉体と精神との調整をはかりながら、宿願の旨を仏・神に訴え、それを客観的に捉える「師の僧」が最終的には、参籠の行者に対してその願意における方向付けをしたものと考えられる。さて参籠を以上のように「行」と見る場合、これを親鸞の参籠について考えてみると、「師の僧」として最も可能性が高いのは聖覚ではないだろうか。<sup>18</sup>

と述べ、参籠の際には「師の僧」が必要とされており、聖覚が親鸞の六角堂参籠の「師の僧」であったとするならば、『親鸞聖人正明伝』や『親鸞聖人正統伝』の記事を、根も葉もない憶測によって成立したものであると即断することもできないのではないかと思われる。

従来の真宗学において、聖覚と『唯信鈔』は常に関連付けて考察されてきた。そのこと自体は、『唯信鈔』が親鸞と聖覚を直接的に繋ぐ唯一の文献資料であることや、親鸞が『唯信鈔』を敬重していたという事実を鑑みれば、至極当然のことであると思われる。しかし、聖覚は天台僧として極めて高い地位にあり、一見すると『唯信鈔』を除けば親鸞との接点は希薄なようにも思える。ところが、親鸞在叡時代から既に伯父範綱

との交渉があり、さらには六角堂の参籠においても直接交渉の可能性を見出すことができるのである<sup>19</sup>。



## 第二節 法難と聖覚

### 第一項 承元の法難と聖覚

本節では、承元の法難と嘉禄の法難という専修念仏教団に対して加えられた苛烈な弾圧を舞台に、聖覚がどのように行動していたのかを確認していく。というのも、この二つの弾圧事件において、聖覚は正反対ともいえる態度を示しているからである。簡潔に述べるならば、一見する限り聖覚は、承元の法難においては専修念仏教団を擁護する態度を示しているのに対して、嘉禄の法難においてはその逆に、専修念仏教団に対する弾圧を主導していたと考えられるのである<sup>20</sup>。

それではまず、承元の法難の概要を述べる。承元の法難とは、建永二年（一二〇七）に法然らに加えられた念仏弾圧事件である。法然の専修念仏は、南都北嶺の諸宗から念仏に偏執した教えであると見なされ、その教線が拡大するとともに、専修念仏者の中に他宗との軋轢を生む者が始まる。そこで法然は、元久元年（一二〇四）に延暦寺で弾圧の動きが起きた際に、事態を沈静化させるべく『七箇条制誠』を提出した。この時、聖覚によって『登山状』が執筆されたといわれている。

さて、法然が門内にあつては『七箇条制誠』を、門外にあつては『送山門起請文』を提出し、事態の沈静

化を図ったが、翌元久二年（一一二〇五）十月には、興福寺が後鳥羽院に『興福寺奏状』を提出し、専修念仏停止を訴えたのである。『興福寺奏状』とは、「興福寺僧綱大法師等」の言として、専修念仏に対して、

- 第一 新宗を立つる失。
- 第二 新像を図する失。
- 第三 釈尊を軽んずる失。
- 第四 万善を妨ぐる失
- 第五 靈神に背く失。
- 第六 浄土に暗き失。
- 第七 念仏を誤る失。
- 第八 積損を損ずる失。
- 第九 国土を乱る失。

（『鎌倉旧仏教』（岩波書店、一九七二）三二頁）

という九カ条の過失を挙げて論難し、処罰を求めるものであり、貞慶（一一五五～一二一三）が起草したも

のであるとされている。尚、『興福寺奏状』の起草者である貞慶に対する評価や、『興福寺奏状』の書誌についての諸問題、さらには、専修念仏に対する弾圧が国家による宗教弾圧であったのか否かなど、様々な議論が相次いで交わされている現状がある<sup>21</sup>。取り扱う問題点が広範であり、本論文の主旨を逸脱する可能性もあるため、本章においてはこれらの議論の一端について私見を提示することは差し控え、特に聖覚の行動と関わる点についてのみ、随自言及していくこととしたい。

『興福寺奏状』の提出後、建永元年（一二〇六）十二月、後鳥羽院の熊野詣中に、院に仕える女房達が法然の門弟の主催する別時念仏に結縁し外泊したことが発覚すると、後鳥羽院の私憤と興福寺の思惑とが一致し、専修念仏の弾圧が行われたとされている。翌建永二年（一二〇七）には、専修念仏僧の逮捕・拷問が行われ、安楽・住連ら四名が死罪となり、法然や親鸞ら八名が遠流に処されたのである。

以上、極めて雑駁ではあるが、承元の法難の概要を示した。それでは、承元の法難において聖覚がどのように行動していたのかを確認していく。まずは、『登山状』の執筆という事項を挙げることができる。『登山状』は、法然が述べ、聖覚が筆録したといわれるものであり、比叡山や興福寺などによる専修念仏に対する非難および弾圧の中で、それらを緩和する目的で著されたものであるとされている。『法然上人行状絵図』巻三二は、全巻がこれに当てられている長文で、

惣じては生死をいとひ仏道に入べきいはれ、別しては無智の道俗男女の念仏するによりて、諸宗のさまたげとなるべからざるむね、聖覺法印に筆をとらしめ、旨趣をのべられける状云

（『法伝全』二〇八頁）

とあり、法然や専修念仏者が、仏教への志を有し、かつ諸宗のさまたげになることはないという前置きに続いて本文が始まる。輪廻の中で人としてこの世に生を受けること、その上で仏教に出会えること、この機会に出離解脱でき得ることに率直な喜びを述べ、また出会っていても自分が日常の生活にさいなまれ、或いは煩惱に振り回されていて、それに気付くことのできない現実の有り様を指摘し、仏教に心を寄せていくことが肝要であると述べる。そして聖道門の理解を述べ、浄土門に記入すべき説明を、菩提流支と曇鸞の出会いの物語から展開し、念仏すべき理由を、様々に根拠を示しながら格調高い文章で綴っている。

ただし、『登山状』の執筆者については真偽論があり、慎重に検討する必要がある。この『登山状』については、成立と作者をめぐる、聖覚とするものと、これを否定するものに分かれている。最も古いものは十四世紀に編集された『拾遺語灯録』『和語灯録』および、同じく十四世紀に編集された『法然上人行状絵図』のみに限られているため、現在においても推測の域を出ていない。たとえば小林智昭氏は、「無常」の叙述が無住（一二二七〜一三一二）の『雑談集』の「無常」に酷似している点を指摘し、『雑談集』を下敷きとして

『登山状』が執筆されたのであると述べ、『登山状』は後年浄土宗鎮西派の手によって創作されたものであると述べている<sup>22</sup>。一方で龍口氏は、『登山状』に出る雄俊の伝記を取り上げ、『登山状』の聖覚筆説を提唱する。すなわち、無住の『雑談集』にも雄俊伝が見られる点を指摘し、無住が『言泉集』等の唱導文学を素材に説話集を編纂している例が多くあることを紹介し、『雑談集』の「無常」の叙述は、むしろ『登山状』を下敷きにしていく可能性が高いと述べている。その他、読者の感情と理性に訴えかける唱導の口調等を鑑み、『登山状』が当時第一の唱導師と讃えられた聖覚によって執筆されたという説には、無理がないと結論している<sup>23</sup>。以上のように真偽未決の書ではあるが、ここでは順当に考慮し、法然が述べ、聖覚が筆録し、無住が採録したものであると理解しておきたい。

次に注目すべきは、建永元年（一二〇六）に聖覚が遁世を試みているということである<sup>24</sup>。すなわち、『三長記』同年六月十五日条の中に、「聖覚申<sub>ニ</sub>身暇<sub>ニ</sub>事、勅定、可<sub>レ</sub>書<sub>ニ</sub>賜御教書<sub>ニ</sub>」<sup>25</sup>とある。これを裏付ける史料として、『五代帝王物語』には、

山の聖覚法印も、二度まで道心を発て、あまりに身をすてはてんとて、長櫃かきて、四条町とをりなどしたりけれども、後鳥羽院召出されて、公請にしたがひける。

（『群書類従』三、四四六頁）

とあり、聖覚が二度までも遁世を試みたが、後鳥羽院がそれを許可しなかったというのである。「二度まで」のどちらが建永元年（一二〇六）のことであるのかは判然としないが、聖覚が遁世を試みたということは事実であると考えてよいと思われる。平氏は、後鳥羽院に近侍していた僧侶の中、専修念仏に好意的な人物は聖覚を措いて他になく、後鳥羽院と法然との双方の内情に通じていた聖覚はその立場故に弾圧回避のために効果的に動くことができ、聖覚が突然遁世を表明したのに対し、後鳥羽院がそれを慰留したことを、弾圧回避に向けた聖覚の駆け引きであったと述べている<sup>26</sup>。また吉岡諒氏は、聖覚がこの時期に遁世を試みた理由を、

周知の通りこの建永の法難は、元久元年（一二〇四）一〇月の「延暦寺奏状」、元久二年（一二〇五）九月の「興福寺奏状」による専修念仏停止の要請を経て起こっている。よって、聖覚の身暇の要請は、院と幕府が緊張を高め、さらに専修念仏集団が南都北嶺の両権門から弾圧を望まれたその渦中になされたことになる。となれば、聖覚が身暇を要請したのは、流罪を命じた後鳥羽院との軋轢を避けるためであった可能性は十分にある。<sup>27</sup>

と評価している。また、真宗内部の資料にはなるが、覚如（一二七〇～一三五二）の『口伝鈔』にも、聖覚が土御門天皇の禁中逆修の場で法然の専修念仏を擁護したとする記事がある<sup>28</sup>。総じて、承元の法難における

聖覚の行動は、専修念仏教団に対する擁護の姿勢を見せていたと判断することができる。

## 第二項 嘉禄の法難と聖覚

続いて、嘉禄の法難と聖覚の行動について確認していく。まず、嘉禄の法難の概要について述べておく。嘉禄の法難とは、嘉禄三年（一一二七）に行われた、念仏者への弾圧である。事件の発端となったのは、『選択集』をめぐる論争である。『法然上人行状絵図』巻四二には、次のようにある。

上人の没後 順徳院の御宇 建保 後堀川院の御宇 貞応嘉禄 四条院の御宇 天福延応たび／＼一向  
専修停止の勅をくださるゝ事ありしかども、厳制すたれやすく、興行とゞまりかたくして、遺弟の化導  
都鄙にあまねく、念仏のこゑ洋洋として耳にみたり。これあに止住百歳の仏語むなしからずして、やう  
やく利物偏増の盆をあらはずにあらはずや、爰に上野国より登山し侍ける、並榎の堅者定照、ふかく上人  
念仏の弘通をそねみ申て、弾選択といふ破文をつくりて、隆寛律師の庵にをくるに、律師又頭選択とい

ふ書をしるしてこれをこたふ。その詞には、汝が僻破のあたらざる事、たとへば暗天の飛礫のごとしとぞあざむかれて侍る。定照いよ／＼いきどをりて、ことを山門にふれ衆徒の蜂起をすゝめ、貫首浄土僧正にうたへ、奏聞をへて、隆寛幸西等を、流刑せしめ、あまさへ上人の大谷の墳墓を破却して、死骸を鴨河にながすべきよし結構す。

（『法伝全』二六四～二六五頁）

これによれば、定照は上野国から専修念仏を糾弾するために『弾選択』という書物を著し、隆寛（一一四八～一二二七）の所へ送付した<sup>29</sup>。これを見た隆寛は、反駁書である『頭選択』を著し、定照に送付する。その結果、定照は比叡山に対してその旨を訴える。延暦寺大衆は専修念仏の弾圧を朝廷に要請し、六月二十一日そに法然の廟を破却している。しかし、法然の遺体は門弟達によって嵯峨へ移され、翌年、粟生で茶毘に付された。朝廷は要請を受け容れ、結果的に七月五日に専修念仏停止令を發布し、六日には隆寛・幸西（一一六三～一二四七）・空阿弥陀仏（一一五五～一二二八）を流罪に処しており、四十数名の逮捕者を出している。さらに、『選択集』を禁書として、十二月にその印版を焼却しているのである。以上が、嘉禄の法難の概要である。

それでは、聖覚は嘉禄の法然においてどのように行動したのであろうか。日蓮（一二二二～一二八二）の



弟子日向（一二五三〜一三一四）の編纂した『金綱集』巻五「浄土宗見聞 下」には、

永尊状云、去月十五日聖覚・貞雲・宗源・朝晴・延真陣参、以聖覚為云口文聖、永可被停廢念仏宗之由、言上之、殿下御返事云、実尤可停廢云 此五人者皆探題也

（『日蓮宗宗学全書』一三、二一九頁）

とあり、聖覚らが嘉禄の法難の際、朝廷に念仏宗の停廢を要請したという史料が収められているのである。この記事について松本彦次郎氏は、

選択集破棄のこの問題に関連した念仏停廢に聖覚が賛成したと云ふことはあり得べからざることである。  
（中略）唯信鈔の著者である聖覚が法然の選択集を非難することは自分の宗義の自殺を謀ると同じことである。<sup>30</sup>

と述べている。しかし、後に松野氏が、

松本彦次郎氏は、唯信抄を作った聖覚がこうしたことなすはずはないとして、この記事を偽作とした。けれども「金綱集」の右の史料は、かかる松本氏の合理的解釈だけで偽作とすることができるかどうかが問題である。なぜなら、人間の行動と思想とは必ずしも一致しないばかりか、非合理的な魔的なものに満ちているからである。<sup>31</sup>

と評して、『金綱集』の記事の真偽に対して慎重であるべきであると述べている。この点を詳細に研究したのが平氏であった。平氏は綿密な検証作業を踏まえた上で、この記事が信憑性のあるものであると述べている。さらに『金綱集』巻五「浄土宗見聞 下」には、次のような記録もある。

法然房所造選択（『選択集』 ※引用者註）、謗法書也、天下不可止置之、仍在々所々所持並其印版、大講堂取上、為報三世仏恩、可失焼失之由、奏聞仕候畢

（『日蓮宗宗学全書』一三、二一九頁）

すなわち、聖覚は嘉禄の法難に際し、専修念仏の停止を朝廷に訴えただけではなく、『選択集』の版木焼却の要求も行っていたというのである。これを踏まえて平氏は、

わずか六年前に『唯信鈔』を著した聖覚が、『選択集』の印版焼却にまで関わったことになる。(中略) 前例のない徹底的弾圧に朝廷が踏み切るに際し、聖覚は決定的な役割を果たしたといわなければならぬ。彼は明らかに、一線を踏み越えたのである。<sup>32</sup>

と述べ、聖覚が反専修念仏的な態度を見せていたことを強調している。以上のように、聖覚は承元の法難においては法然や専修念仏教団に対して擁護の姿勢を見せていたものの、嘉禄の法難においては朝廷に対して専修念仏弾圧の要請をし、『選択集』の印版焼却にも関わっており、承元の法難における行動と比較すると、正反対の態度を示していたと考えざるをえないのである。そこで、次節ではこれまでの確認を踏まえつつ、特に平雅行氏の提起した聖覚論と、それに対する反論を整理しつつ、聖覚研究の視座について検討していく。

### 第三節 聖覚研究の視座

#### 第一項 平雅行氏の聖覚論

序論においても述べたが、聖覚（一一六七～一二三五）は、従来親鸞研究者や法然研究者から、派祖に親近した人物と理解されてきた。『明義進行集』に、

上人ツネニノタマヒケルハ 吾ガ後ニ念仏往生ノ義スクニイハムスル人ハ聖覚ト隆寛トナリト云々

（『明義進行集 影印・翻刻』一五八頁）

と評されていることや、『法然上人行状絵図』巻一七に、

大和前司親盛入道、御往生の後は疑をたれの人にか決すべきと、上人にとひたてまつりけるに、聖覚法印わが心をしれりとの給へり。

（『法伝全』八〇頁）

とあるように、聖覚が法然門流にとって、法然の教えに帰依した人物であると捉えられていたことに、疑問を差し挟む余地はない。

しかし、平氏が提示した聖覚論によって、従来の研究者が思い描いていた聖覚像に修正が迫られることになる<sup>33</sup>。平氏の論考において取り扱われている問題の中でも、特に『唯信鈔』の内容に関する問題や、『唯信鈔』の熟読を門弟に推奨した親鸞の態度については、後に詳述するように、真宗研究者から相次いで批判的論考が寄せられている。

しかしながら、研究者によって批判の対象となる問題点には微妙なずれがあり、必ずしも統一的な批判がなされているとはいえないのではないかと思われるのである。筆者が感じている問題は、各々の論者が、「聖覚像」と「親鸞の聖覚観」を別々に、あるいは同時に論じているため、批判内容が明瞭になっていないのではないかと考えられる点である。ただし、この問題はそもそも検討の対象となる平氏の論考が、従来の聖覚像の見直しを迫った上で、さらに親鸞の『唯信鈔』推奨の問題に言及しているため、真宗学関係者が特に「親鸞の聖覚観」を中心にこの問題を論じることになるのも自明のことではある。

そこで、本節においては、平氏の聖覚論に対して寄せられた各批判的論考を確認し、各論者がどのような問題点に関心を寄せて批判を行っているのかを改めて確認してみたい。さらに、その作業を踏まえた上で、

「聖覚像」と「親鸞の聖覚観」という二つの視座を、幾分明瞭にするために、筆者自身の聖覚研究に対する視座を示したい。

それではまず、問題の起点となる平氏の論考の要点について、改めて確認しておきたい。平氏の論考は、嘉禄の法難における聖覚の行動を軸に、従来の聖覚の人物像に対して見直しを迫る内容のものである。『金綱集』には、聖覚らが嘉禄の法難の際、朝廷に念仏宗の停廢を要請したという記事が残されており、平氏はこの記事が信憑性のあるものであると述べている。その上で、論点は『唯信鈔』へと及んでいく。平氏は、『唯信鈔』の内容が法然浄土教と近似しているという印象が否みがないものであることを一応認めつつも、

一方では異端として弾圧された専修念仏の信奉者としての聖覚があり、もう一方では、専修弾圧を最も強硬に主張し続けた中世延暦寺の、屈指の学僧としての聖覚がいることになる。この埋めがたいイメージのズレを、私たちはどのようにすれば整合的に捉えることができるのだろうか。<sup>34</sup>

と述べ、『唯信鈔』の内容についても、必ずしも法然浄土教に倣った内容ではないと述べている。平氏の『唯信鈔』に対する疑義の中心は、聖覚が諸行往生を容認している点にある。聖覚は『唯信鈔』において、仏道を聖道門と浄土門に分判し、さらに浄土門に諸行往生と念仏往生を分け、諸行往生について論じる際に、孝

養父母や奉事師長などの諸行を挙げた後、

これみな往生をとげざるにあらず。一切の行はみなこれ浄土の行なるがゆへに。たゞこれはみづからの行を上げみて往生をねがふがゆへに、自力の往生となづく。行業もしおろそかならば、往生とげがたし。かの阿弥陀仏の本願にあらず。摂取の光明のてらさざるところなり。

(『浄真全』二、一〇八四頁)

と述べている。平氏は「少ない史料だけに判断はむずかしい」<sup>35</sup>と断った上で、この文において聖覚が諸行往生を容認していることを示し、それは「念仏以外の諸行が非往生行であることを論証しようとした法然の『選択集』とは、思想的立場が決定的に異質」<sup>36</sup>であると断じている。そして、平氏は同論考のむすびにおいて、なぜ親鸞が自身の思想とは異質な『唯信鈔』を門弟に送付したのかという疑問を呈し、「私は晩年の親鸞は、次第に時代に対する見通しを失い思想家としての自己を瓦解させていったと考えている」<sup>37</sup>と述べている。

以上、雑駁ではあるが、平氏の論考の要点を述べた。同論考の要点整理は、既に河智義邦氏が試みている<sup>38</sup>。河智氏の要点整理を参考にしつつ、本節に関連する要点を加えて示せば、以下の通りである<sup>39</sup>。

#### 一、『唯信鈔』の思想構造

『唯信鈔』は諸行往生を容認しているため、『選択集』とは思想構造の異なる内容を有した書物であり、顕密仏教的浄土教への回帰である。

#### 二、嘉禄の法難時の聖覚の行動

嘉禄の法難時、聖覚は顕密体制側にその身を置いており、弾圧を主導する立場にあり、『選択集』の版木焼却にも関わった。以上のような聖覚の天台僧としての立場は多くの史料から見出すことが可能であり、聖覚は生涯を通じて専修念仏を自身の行動原理にしていない。

#### 三、親鸞の聖覚観

非法然的思想、反専修念仏教団の行動をとる聖覚を晩年に至るまで敬慕し、自らの思想とは異質な『唯信鈔』を親鸞が関東の門弟に送り続けたのは、親鸞が晩年に時代に対する見通しを失った思想的蹉跌の兆しである。

#### 四、『唯信鈔』の執筆動機



聖覚は承久の乱の首謀者である後鳥羽上皇と親密な関係にあり、『唯信鈔』は、乱後に処罰を恐れた聖覚が、一時的に念仏信仰に傾倒した時に記したものである。時代が落ち着きを取り戻した後は、再び『唯信鈔』の中の自己を手放していった。

また、後に述べる平氏の論考に対する反論は、河智氏も含め、基本的に二に述べられている「嘉祿の法難時における聖覚の行動」については概ね受け入れつつも、一、三、四について反論を試みている。筆者としては二についても、そのまま受け入れるには疑問を感じるところであるが、この点については後に詳述することにして、次に平氏の論考に対する真宗研究者の論考を確認していく。

第二項 真宗研究者による平氏への反論

(一) 『唯信鈔』の思想構造について

まずは、『唯信鈔』の思想構造についての反論を確認する。先に述べたとおり、平氏は『唯信鈔』を「諸行往生容認」の書と位置付けていたが、河智氏は、『唯信鈔』における諸行往生容認について、

私は、『唯信鈔』が諸行を認めている、この点にこそ、かえって親鸞が『唯信鈔』を「関東」にて依用した理由が窺えるのではないかと考えるのである。(中略) 民族的信仰、呪術的念仏思想や顕密仏教的念仏思想が浸透している風土の中にあつて、諸行をとりあえずは認めつつ、しかし称名念仏を勧める『唯信鈔』は格好の伝道書となつたものに違いない。確かに『唯信鈔』では「諸行往生」の可能性を認めているといえる、しかし決してその往生を勧めていない。『唯信鈔』の論調、論理展開は最終的には念仏往生を勧めているとみるのが自然な見方であろう。(中略) 親鸞は『唯信鈔』をそのまま書写してこれを与えている。それは、『唯信鈔』の「信心」内容に隠頭をみるのではなく、文字当面の意を肯定しつつ勧めていることを意味している。『唯信鈔』の思想内容は「他力の往生」を勧めてはいても、それは

いわば「自力の往生（信）」から「他力の中の自力の往生（信）」への勧めとなっていて、その意味での伝道の意義は大いにあったものと思われる。しかし、親鸞が志向する「他力の中の他力の往生（信）」に導くにはやはり親鸞自身、あるいはその理解のある者の存在を必要としたものと思われる。<sup>40</sup>

と述べ、むしろ諸行往生の容認こそが、関東の地における布教伝道に際して重要な思想的意義であると評価している。その上で、諸行往生を認めてはいるものの、それを推奨しているわけではないという点を強調し、最終的には念仏往生に帰せしめるものであると述べている。この意見については筆者も同意するところである。

(二) 嘉禄の法難時の聖覚の行動について

この問題は、平氏の論考の出発点であり、『金綱集』のみならず、多くの同時代史料を用いた綿密な考察がなされている。そのため、基本的にどの論者もこの点に言及し、かつ聖覚が専修念仏弾圧を主導し、『選択集』の版木焼却に関わったという点については、事実であると承認している<sup>41</sup>。その上で、若干の視点の差異も見受けられる。まず安富信哉氏は、

法然の信奉者として、いかにも不可解な聖覚の行動は、かれの変節、近代の思想表現でいえば「転向」と受けとめられないこともない。ただかれの比叡山におかれた公的立場を斟酌すれば、聖覚の信仰者としての「私」の領域が、天台僧としての「公」の領域に侵食されてしまったと考えることもできるであろう。<sup>42</sup>

と述べ、聖覚の行動はあくまで天台僧としての自身の立場に従ったに過ぎないとする。この問題については、田代俊孝氏も、

探題というのは天台を代表する重要な役職であり、当然ながら、その地位に就けば、個人よりも、天台という組織を守る立場に立って職分を果たさねばならない。本心は念仏擁護であっても、探題という職分と立場に立てば、専修念仏の禁止を言わねばならない状況にあつたのではないか。<sup>43</sup>

と述べて、安富氏と同様の理解を示している。一方、嘉禄の法難という事件そのものの性格に注目した論考も存在する。安藤光慈氏は、

平氏の主張に沿って『金綱集』の提示する内容をたどっていくと、嘉禄の法難とは、基本的には『選択本願念仏集』の版行をめぐるの専修念仏弾圧であったことが窺い知られる。(中略)つまり、聖覚法印のとった行動とは、『選択集』とその印板の焼却処分に関わるところにその主要な部分があり、日蓮宗の立場よりすればそれを専修念仏の弾圧として一括りにして論じているのではないかと思われる。

44

と述べ、嘉禄の法難とは、基本的に『選択集』の版行をめぐるの専修念仏弾圧であるとして、聖覚のとった行動は、『選択集』とその版木焼却処分」に主要な部分があり、『金綱集』ではそれを専修念仏の弾圧として一括りに論じているのではないかとしている。その上で、聖覚が『選択集』の版木焼却に関わった理由とは、『選択集』結勸の、

庶幾一経<sub>ニ</sub>高覧<sub>一</sub>之後、埋<sub>ニ</sub>千壁底<sub>一</sub>莫<sub>レ</sub>遣<sub>ニ</sub>窓前<sub>一</sub>。恐為<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>令<sub>ニ</sub>破法之人墮<sub>ニ</sub>於惡道<sub>一</sub>也。

(『浄真全』一、一三二九頁)

という識語に従ったのみではないか、と指摘している<sup>45</sup>。

(三) 親鸞の聖覚観について

既に述べている通り、平氏の論考に対する各論者の意見の中でも、真宗研究者がもつとも注目していると思われるのがこの問題である。平氏の論考は、基本的には従来の聖覚像に対して見直しを図ることを目的にしていると思われる。しかし、『唯信鈔』が、親鸞自身の思想と異なる点を有している点を述べ、そのような書物を伝道指南書として門弟に繰り返し送付し続けた親鸞の態度について疑問を提示している。しかし、平氏の『唯信鈔』理解に問題があるという点については、先述の河智氏の論考に明らかであると思われる。また、この問題について平松氏は、親鸞の門弟に対する『唯信鈔』推奨の態度について、

親鸞は、五十八歳にして『唯信鈔』を知ってから最晩年まで、変わることなくこの書を高く評価し、書写して門弟に与えてきた。この姿勢は一貫している。その点、平氏が「晩年の親鸞は」と、親鸞が晩年になって初めて『唯信鈔』を門弟たちに推奨し、思想家として失格したかのように記しておられるのは、何よりも明かな事実誤認である。<sup>46</sup>

と述べ、『唯信鈔』の推奨が親鸞の晩年期に限るものではないことを指摘しているが、親鸞が嘉禄の法難時

における聖覚の行動を認知していたか否かについては触れていない。この点について河智氏は、

『金綱集』にみえる記述、すなわち聖覚が弾圧側に回っていたとする記録については、平氏が綿密な考証を重ねられたように、事実であったと考えられる。しかし、はたして親鸞はこのことをそこまで把握していたのであろうか。嘉禄の法難時、親鸞は関東において、事の詳細をどれほどに知り得ていたのか疑問である。また帰洛後の親鸞が法然門下の指導者と交流があったかわからない。むしろ、目にしたのは嘉禄の法難後、京都に展開していた天台回帰、諸行容認の法然門下の浄土宗であった可能性は高い。かかる状況下で、嘉禄の法難時の聖覚の動向を正確に把握できたかどうか疑問である。そうしてみると、「弾圧に回った聖覚の『唯信鈔』を送った」ことを問題とするのは一面的な見方としか言えない。かりに嘉禄の法難と聖覚との関わりを承知していたとしても、『唯信鈔』に対する親鸞の思いは変化がなかったのかもしれない。<sup>47</sup>

と述べ、聖覚の行動を親鸞が正確に把握していたか否かという問題に触れ、両説に応じた見解を提出している。また、河智氏は親鸞晩年の作である『正像末和讃』の「悲嘆述懐讃」を挙げ、その内容が鋭く当時の仏教界全般を批判している点を指摘し、親鸞が晩年に時代に対する見通しを失っていたとする平説に反論する

しかしながら、

親鸞が帰洛後も『唯信鈔』を勧め続けたのは、思想的蹉跌ではなく関東の状況に対する情報不足というものがあつたといえるのではないだろうか。親鸞にとって『唯信鈔』は、自身の教学形成上、「かけ橋」となつたことは事実であろう。しかし、これを伝道指南書としたことに成果はあつたが、「他力往生思想」の本質を伝えきるものではなかつたことを熟知しつつ自身がいない「場」において勧め続けたことは「躓き」であつたといえるかもしれない。<sup>49</sup>

と、親鸞が帰洛後に自身という教化者のいない場において『唯信鈔』を勧めたことについては、それを「躓き」といえるかもしれないとも述べている。



(四) 『唯信鈔』の執筆動機について

平氏は、『唯信鈔』の執筆動機を承久の乱という外的要因を主軸にして論じていた。この点について平松氏は、平氏の示す聖覚の『唯信鈔』執筆動機に対して、

平氏は、『唯信鈔』が奥書によつて、承久の変の直後に著作されていることに着眼し、承久の変という政治的大事件との関係で説明しようとする。(中略)平氏は『唯信鈔』を「歴史の激変に翻弄された一人物の衝撃と不安の所産」だと言う。しかし『唯信鈔』を何度読み返してみても、その叙述の中に、「衝撃」や「不安」らしいものが全く感ぜられないように思うのはどうしたことだろう。<sup>50</sup>

と述べ、『唯信鈔』の執筆に承久の乱の影響はみられないとする。また安富氏は、

ただ、『唯信鈔』の字面を追うかぎりでは、これが聖覚の自己弁護とか後鳥羽院への指教といった、個人的・政治的な事情から著された書だというようにはみえにくい。むしろ字句の表面から推すると、乱世を生き抜く知恵として念仏往生を一般在家の人々に勧める意図をもって執筆されたものに見える。<sup>51</sup>

と述べ、平松氏と同じく承久の乱が執筆動機に関わるとする平説を否定している。

承久の乱が『唯信鈔』の執筆動機となり得たか否かという平氏の意見については、筆者も疑問を感じるところである。現在、聖覚による「独立した」一著としての著作物は、基本的に『唯信鈔』のみであると認識されている一方で、聖覚が膨大な唱導資料を編纂しているという点は見逃されてはならないであろう。『唯信鈔』が現存しているのは、あくまで親鸞によって精力的な書写が行われたからである。よって、聖覚の著作態度を論じる際に『唯信鈔』のみに限って論じてしまうと、普遍的な聖覚の著作態度というものを見誤ってしまう恐れがあるのではないかと考えられるのである。

聖覚が編纂に関わったと考えられる著作の一例を挙げれば、『言泉集』という唱導資料を指摘することができる。『言泉集』とは、法会のために内外の資料を分類し、要文を抄出した手引き書である。『言泉集』は聖覚の編纂であり、聖覚自身の作も入っているのである<sup>32</sup>。よって、聖覚の著作態度を検討する際には、に常に安居院流の唱導師としての背景を勘案しなければならないと考えられるのである。

## おわりに

本章においては、特に真宗学の分野において強調されてきた、『唯信鈔』の著者としての聖覚の姿ではなく、聖覚が生涯比叡山に属した天台僧であったという点を中心に確認した。さらに、確定的なことを述べられないのであるが、『唯信鈔』という媒介を抜きにしても、親鸞と聖覚の間に交渉があった可能性を指摘した先行研究を整理した。また、承元の法難と嘉禄の法難という専修念仏弾圧事件において、聖覚が正反対ともいえる立場を取っていたことを確認した。

これらの確認を踏まえて、平氏の論考に対して寄せられた、真宗研究者の論考の中から、前項にて提示した四つの要点に従って整理を試みた。平氏の論考に対する反論においては、各論者が各々の視座から、聖覚の人物像や、親鸞と『唯信鈔』の関係についての反論を展開しているのであるが、どの論者も『金綱集』の記事、すなわち嘉禄の法難において聖覚が弾圧側の立場にあったという点については承認した上で論述を展開している。筆者も『金綱集』の記事が信憑性のあるものであるとする点に対しては、各反論者と同様の立場である。

しかし、疑問がないわけではない。というのも、『金綱集』の記事が疑い得ないものであるということ、すなわち、聖覚が天台僧であるという前提で、聖覚あるいは『唯信鈔』を推奨した親鸞を論じる限りにおい

て、「弾圧側」と「被弾圧側」という二項対立構造が生じてしまい、結局のところ平氏のいう「イメージのズレ」という視点がこの問題につきまとうことになるのである。これは、『唯信鈔』に対する真宗研究者の立場にも問題の原因が存しているように思われる。すなわち、『唯信鈔』は聖覚の著作としていささか重要視されすぎているように思われるのである。このことは、親鸞が『唯信鈔』を門弟に勧め、『唯信鈔』に引用されている経釈要文を註釈した『唯信鈔文意』を作成しているため、ある意味では当然のことであると思われる。しかし、それはすなわち「親鸞の敬重した『唯信鈔』」という視座を意味するのであって、「聖覚の書いた『唯信鈔』」という視座とは一線を画していることにはならないだろうか。ここに、「聖覚像」と「親鸞の聖覚観」という異なる立場が混在してしまっていると考えざるを得ないのである。

筆者の疑問を解決するには、次のような視座からの検討が有効ではないかと考えられる。すなわち、『金綱集』の記事を意外なものとするのではなく、かつ聖覚の著作の中から『唯信鈔』のみを過大に評価しない、という視座である。この視座を確立するためには、聖覚の唱導家としての立場と、『唯信鈔』の文献的性格を勘案することが肝要であると思われる。よって次章では、唱導家としての聖覚について論じていく。

2 尚、澄憲の他にも、通憲の一族には数多くの逸材が輩出されている。清水有聖氏が、

長男の俊憲は内宴の序を書き父を感動させた事が『古事談』に見える。また『唐物語』の作者かとされ、風雅を愛して桜町中納言と称された成範、法勝寺執行静憲、醍醐寺座主勝賢、空阿弥陀仏明遍などがおり、笠置寺に住し解脱上人と称された貞慶は孫に当たる。この様に当時の社会のそれぞれの分野で活躍した一族の中にあつて澄憲も唱導に大いに活躍するのである。

と述べている通りである（清水有聖「澄憲・聖覚の文学」（『仏教文学講座』八、勉誠社、一九九五）一八八～一八九頁）。

3 平雅行「聖覚―エリート学僧の挫折―」（『中世の人物 京・鎌倉の時代編 第三巻 公武権力の変容と仏教界』清文堂、二〇一四）三一七頁。

4 尾上寛仲「法華大会広学堅義」（尾上寛仲『日本天台史の研究』山喜房仏書林、二〇一四）、尾崎光尋『日本天台論義史の研究』（法華大会事務局、一九七一）。

5 平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）三六三頁。

6 同前。

7 同前、三六二～三六四頁。

8 三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』（光念寺出版部、一九六六）三〇四頁。

9 伊藤真徹「法然上人と道憲一族の帰浄―聖覚を中心として―」（伊藤真徹『日本浄土教文化史研究』仏教大学伊藤真徹先生

- 古稀記念会、一九七五）一七八～一九五頁。
- 10 『国史大系』五九、四八五～四九四頁。
- 11 伊藤真徹「法然上人と道憲一族の帰浄―聖覚を中心として―」（伊藤真徹『日本浄土教文化史研究』仏教大学伊藤真徹先生古稀記念会、一九七五）一七九頁。
- 12 『国史大系』五九、四八八頁。
- 13 伊藤唯真「遊蓮房円照と法然の下山―法然の聖的世界への接近―」（『浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、一九八一）五九頁。
- 14 伊藤唯真「遊蓮房円照と法然の下山―法然の聖的世界への接近―」（『浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、一九八一）六七～六八頁。
- 15 伊藤真徹「法然上人と道憲一族の帰浄―聖覚を中心として―」（伊藤真徹『日本浄土教文化史研究』仏教大学伊藤真徹先生古稀記念会、一九七五）一九五頁。
- 16 松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）二六五頁。
- 17 『史料集成』七、二五～二六頁。
- 18 龍口恭子「聖覚と親鸞」（浅井成海編『法然と親鸞―その教義の継承と展開―』永田文昌堂、二〇〇三）二五九頁。
- 19 この他、資料の真偽を検討する必要があるも、「引声念仏入衆師資相承血脈之譜」には宗祖や聖覚の名前が記載されており、

- 声明家としての関係をも指摘しうる。詳しくは大八木正雄「親鸞聖人の儀礼」(『中央仏教学院紀要』二六、二〇一五)を参照。
- 20 平雅行「嘉禄の法難と安居院聖覚」(平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二)。
- 21 城福雅伸「『興福寺奏状』についての一考察」(『仏教学研究』四七、一九九一)、安達俊英「法然浄土教に対する批判と戒」(『浄土宗研究』一九、一九九三)、楠淳證「龍谷大学図書館禿氏文庫蔵『興福寺奏達状』について―『興福寺奏状』の草稿本もしくは今一つの「奏状」―」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』四八、二〇〇九)、森新之介『撰関院政期思想史研究』(思文閣出版、二〇一三)、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―」(『論叢 アジアの文化と思想』二三、二〇一四)、同『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、二〇一五)、平雅行「専修念仏の弾圧をめぐる―思想弾圧否定論の破綻―」(『仏教史学研究』五六―一、二〇一三)、坪井剛「法然没後の専修念仏教団と「嘉禄の法難」事件」(『史林』九五―四、二〇一二)、同「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―一、二〇一四年)、中井真孝「専修念仏者禁制について」(『歴史学部論集』五、二〇一五)、中井真孝「嘉禄の念仏者追放について」(『鷹陵史学』四一、二〇一五)等。
- 22 小林智昭「法然の法語―登山状をめぐる―」(仏教文学研究会編『仏教文学研究』三、法蔵館、一九六五)。
- 23 龍口恭子「「登山状」の形成に関する一考察」(『宗教研究』七九―四、二〇〇六)。
- 24 聖覚の遁世については、吉岡諒「安居院聖覚の名利名聞観と遁世」(『真宗研究』六〇、二〇一六)参照。
- 25 『史料大成』二五、二八二頁上。

- 26 平雅行「聖覚―エリート学僧の挫折―」（平雅行編『中世の人物 京・鎌倉の時代編 第三卷 公武権力の変容と仏教界』清文堂、二〇一四）三二二頁。
- 27 吉岡諒「安居院聖覚の名利名聞観と遁世」（『真宗研究』六〇、二〇一六）一九九頁。
- 28 『浄真全』四、二四五―二四七頁。
- 29 定照については、小此木輝之「嘉禄の法難と関東浄土教の展開」（『法然浄土教の思想と伝歴』山喜房仏書林、二〇〇一）に詳しい。
- 30 松本彦次郎『日本文化史論』（河出書房、一九四二）二三二頁。
- 31 松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）三一八頁。
- 32 平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）三五六頁。
- 33 平雅行「嘉禄の法難と安居院聖覚」（『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二）。尚、初出は「安居院聖覚と嘉禄の法難」（中世寺院史研究会編『中世寺院史の研究（上）』法蔵館、一九八八）であり、後に「嘉禄の法難と聖覚・親鸞」として、平雅行『親鸞とその時代』（法蔵館、二〇〇一）に収録された。また、内容を聖覚論のみに絞り、「聖覚―エリート学僧の挫折―」として、平雅行編『中世の人物 京・鎌倉の時代編 第三卷 公武権力の変容と仏教界』（清文堂、二〇一四）にも収録されている。四論考の論旨に大きな変更はないため、本稿では内容がもつとも充実している『日本中世と社会の仏教』所収の論文を中心に扱う。



- 34 平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）三六五頁。
- 35 同前、三六七頁。
- 36 同前。
- 37 同前、三七七頁。
- 38 河智義邦「聖覚の行実の評価をめぐって―法然・親鸞との連続・非連続性―」（『真宗研究』五〇、二〇〇六）一七〇頁。
- 39 尚、聖覚の『唯信鈔』の執筆動機に承久の乱が関わっているという平氏の所論については、河智氏も自身の論考の註において言及している（同前、一八五頁）。
- 40 同前、一七九―一八〇頁。
- 41 尚、近年歴史学や思想史学の立場から、嘉禄の法難を含めた鎌倉期の念仏弾圧事件を再検討する研究動向が見受けられる。本節では真宗研究者による平氏への反論を中心に取り扱っているため、ここでは主要なものを挙げるだけにとどめておく。坪井剛「法然没後の専修念仏教団と「嘉禄の法難」事件」（『史林』九五―四、二〇一二）、森新之介「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、二〇一四）、同「『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、二〇一五）、中井真孝「専修念仏者禁制について」（『歴史学部論集』五、二〇一五）、中井真孝「嘉禄の念仏者追放について」（『鷹陵史学』四一、二〇一五）等。
- 42 安富信哉『『唯信鈔』講義』（大法輪閣、二〇〇七）二三八頁。

- 43 田代俊孝『唯信鈔文意講義』（法蔵館、二〇一二）一八〜一九頁。
- 44 安藤光慈『唯信鈔文意講読』（永田文昌堂、二〇一一）七頁。
- 45 同前、九〜一〇頁
- 46 平松令三『親鸞の生涯と思想』（吉川弘文館、二〇〇五）二〇〇〜二〇一頁。
- 47 河智義邦「聖覚の行実の評価をめぐって―法然・親鸞との連続・非連続性―」（『真宗研究』五〇、二〇〇六）一八二〜一八三頁。
- 48 同前、一八三〜一八四頁。
- 49 同前、一八四頁。
- 50 平松令三『親鸞の生涯と思想』（吉川弘文館、二〇〇五）一九四〜一九六頁。
- 51 安富信哉「信の系譜―聖覚と隆寛を中心に―」（『大谷大学研究年報』五八、二〇〇六）二二頁。
- 52 小峯和明『中世法会文芸論』（笠間書院、二〇〇九）二〇二〜二〇三頁。



第二章 唱導家としての聖覚



## 第二章 唱導家としての聖覚

### はじめに

第二章においては、第一章において検討した平雅行氏の論考に対する試論という形で、唱導家としての聖覚の姿に迫ってみたい。序論においても述べたが、真宗学における聖覚の人物像とは、基本的に「親鸞の敬慕した人物」や、「法然門下における兄弟子」という認識であった。しかしながら、たとえば国文学の分野において聖覚とは、父である澄憲とともに「安居院流唱導の隆盛を極める基盤を作った人物」であると認識されているのである<sup>1</sup>。無論、真宗学においてこうした聖覚の立場がまったく勘案されてこなかったというわけではないが、その考察の中心はあくまで『唯信鈔』に集中しているのである。そこで、唱導の定義や安居院流の唱導師としての聖覚が、当時どのような場で活動していたのかを確認していく。

さらに、『唯信鈔』の文献的性格についても考察する。すなわち、『唯信鈔』は『選択集』の談義本的略述書といわれるが、そもそも『唯信鈔』の原本は現存せず、親鸞の書写した系統のものが現存するのみである。そのため、原本の状態を復元することは困難であると思われるが、唱導家としての聖覚像を鑑みた時、『唯信鈔』にも自ずから唱導資料としての性格を見出しうるのではないかと考えられるのである。尚、『唯

『信鈔』は今日においても基本的に聖覚の著述として認識されているのであるが、これに疑問を提示し、『唯信鈔』を著したのは親鸞であるとする研究が存在する。この問題は、本論文において『唯信鈔』を聖覚の著述として取り扱っている以上無視できないため、考察に先立って先行研究を整理し、私見を述べた上で、『唯信鈔』の原本の姿を明らかにすることを試みたい。

第一節 安居院流の唱導について

第一項 唱導と安居院流

まず、日本における唱導の展開の背景となる南北朝時代の中国の唱導について確認しておく。慧皎（四九七～五五四）の『高僧伝』第十三、唱導篇には、唱導の性格が、

唱導者、蓋以宣<sub>レ</sub>唱法理<sub>一</sub>、開<sub>レ</sub>導衆心<sub>一</sub>也。

（『大正蔵』五〇、四一七頁下）

と示されている。唱導の基本的な概念は、仏法の教えを唱え、衆生を導くということである。唱導に必要とされる要素としては、同じく『高僧伝』第十三、唱導篇に、

夫唱導<sub>レ</sub>所貴、其事四焉。謂、声弁才博。非<sub>レ</sub>声則無<sub>ニ</sub>以警<sub>レ</sub>衆。非<sub>レ</sub>弁則無<sub>ニ</sub>以適<sub>レ</sub>時。非<sub>レ</sub>才則言無<sub>ニ</sub>可採<sub>一</sub>。非<sub>レ</sub>博則語無<sub>ニ</sub>依拠<sub>一</sub>。



(『大正蔵』五〇、四一七頁下)

とある通り、声・弁・才・博の四つであるとされる。声は衆目を集める音声の響き、弁は場に応じた当意即妙な弁説、才はことばの表現力を磨く才覚、博は依るべき典拠の博識を指している。さらに、

若能善<sub>ニ</sub>茲四事<sub>ニ</sub>而適以<sub>ニ</sub>三人時<sub>一</sub>、如為<sub>ニ</sub>出家五衆<sub>一</sub>、則須<sub>下</sub>切語<sub>ニ</sub>無常<sub>一</sub>苦陳<sub>中</sub>懺悔<sub>上</sub>。若為<sub>ニ</sub>君王長者<sub>一</sub>、則須<sub>下</sub>兼引<sub>ニ</sub>俗典<sub>一</sub>綺綜成<sub>レ</sub>辞。若為<sub>ニ</sub>悠悠凡庶<sub>一</sub>、則須<sub>下</sub>指<sub>ニ</sub>事造形<sub>一</sub>直談<sub>中</sub>聞見<sub>上</sub>。若為<sub>ニ</sub>山民野処<sub>一</sub>、則須<sub>下</sub>近<sub>ニ</sub>局言<sub>一</sub>辞<sub>一</sub>陳中斥罪目<sub>上</sub>。凡此変態與<sub>レ</sub>事而興。可<sub>レ</sub>謂<sub>ニ</sub>知<sub>レ</sub>時知<sub>レ</sub>衆、又能善説。

(『大正蔵』五〇、四一七頁下)

とあり、「出家五衆」、「君主長者」、「悠悠凡庶」、「山民野処」など、対告衆や場所について、唱導の内容に説き分けを勧めている。正当な説法だけでは聞き手が集中力を保つことが困難であるとして、理解しやすい因縁や譬喩を用いることもあるのである。以上のように、中国における唱導とは、唱導のために必要な四つの要素を満たし、かつ対告衆や場所を限定しないものであったといえる。

上記のような唱導の基本を踏まえた上で、日本における唱導の展開を確認していく。日本において唱導と

「芸志」に、  
いう言葉が一般化するのには院政期以降であり、虎関師鍊（一二七八～一三四六）の『元亨釈書』卷二九「音

唱導者演説也。昔満慈子鳴<sub>二</sub>于<sub>一</sub>応真之間<sub>一</sub>焉。自<sub>二</sub>從<sub>一</sub>吾法東伝<sub>一</sub>諸師皆切<sub>二</sub>於<sub>一</sub>論導<sub>一</sub>矣。而廬山遠公独擅<sub>二</sub>其<sub>一</sub>美<sub>一</sub>。及<sub>二</sub>大法瓜裂<sub>一</sub>斯道亦分。故梁伝立<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>科矣。吾国向方之初尚若<sub>レ</sub>彼。又無<sub>二</sub>剖判<sub>一</sub>焉。故慶意受<sub>二</sub>先泣<sub>一</sub>之<sub>一</sub>。譽<sub>一</sub>。縁賀有<sub>二</sub>後讚<sub>一</sub>之議<sub>一</sub>。而未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>閎閎<sub>一</sub>矣。治承養和之間澄憲法師挾<sub>二</sub>給事之家学<sub>一</sub>。擿<sub>二</sub>智者之宗綱<sub>一</sub>。

台芒射<sub>二</sub>儒林<sub>一</sub>而花鮮。性具出<sub>二</sub>舌端<sub>一</sub>而泉湧。一昇<sub>二</sub>高座<sub>一</sub>四衆清<sub>レ</sub>耳。晚年不<sub>レ</sub>慎<sub>二</sub>戒法<sub>一</sub>屢生<sub>二</sub>数子<sub>一</sub>。長嗣聖覚克<sub>二</sub>家業<sub>一</sub>課<sub>二</sub>唱演<sub>一</sub>。自<sub>レ</sub>此数世系嗣<sub>二</sub>賤賤<sub>一</sub>。覚生<sub>二</sub>隆承<sub>一</sub>。承生<sub>二</sub>憲実<sub>一</sub>。実生<sub>二</sub>憲基<sub>一</sub>。朝廷<sub>二</sub>躋<sub>二</sub>其<sub>一</sub>論導<sub>一</sub>。緩<sub>二</sub>于<sub>一</sub>閨房<sub>一</sub>。以<sub>レ</sub>故氏族益繁。寛元之間有<sub>二</sub>定円者<sub>一</sub>。園城之徒也。善<sub>二</sub>唱説<sub>一</sub>。又立<sub>二</sub>一家<sub>一</sub>猶如<sub>二</sub>憲苗種<sub>一</sub>。方今天下言<sub>二</sub>唱演<sub>一</sub>者皆效<sub>二</sub>二家<sub>一</sub>。夫論<sub>二</sub>揚至理<sub>一</sub>啓<sub>二</sub>迪庶品<sub>一</sub>。鼓<sub>二</sub>千百之衆<sub>一</sub>布<sub>二</sub>聞思之道<sub>一</sub>。其利博如也。其德偉如也。演説之益何術如<sub>レ</sub>焉。争奈何利路纔關眞源即塞。数<sub>二</sub>它死期<sub>一</sub>寄<sub>二</sub>我活業<sub>一</sub>。誦誦交生<sub>二</sub>変態百出<sub>一</sub>。搖<sub>二</sub>身首<sub>一</sub>婉<sub>二</sub>音韻<sub>一</sub>。言貴<sub>二</sub>偶儷<sub>一</sub>理主<sub>二</sub>哀讚<sub>一</sub>。每<sub>レ</sub>言<sub>二</sub>檀主<sub>一</sub>常加<sub>二</sub>仏徳<sub>一</sub>。欲<sub>レ</sub>感<sub>二</sub>人心<sub>一</sub>先或自泣。痛哉無上正真之道流為<sub>二</sub>詐偽俳優之伎<sub>一</sub>。願從<sub>二</sub>事于此<sub>一</sub>者<sub>二</sub>復<sub>二</sub>予言<sub>一</sub>焉。

（『日仏全』一〇一、四八八頁上～下）

とある。唱導とは、古くは釈迦十大弟子の一人である説法第一の満慈子（富楼那尊者）に始まり、中国においては廬山の慧遠が注目された。そして日本においては、治承・養和の頃に、延暦寺の里坊であった京都安居院を拠点として、澄憲（一一三六―一二〇三）を中心とした唱導の一家が成立したことを伝えている。また、寛元年間に園城寺（三井寺）にも定円という説法の名手が出て、天下の唱導は、この二家に倣ったのである。ただし、室町期の唱導文献である『烏亡問答鈔』に、

澄憲、聖覚、清範、永昭、院源、静照等、説法之名誉、奇代之巧弁也。<sup>4</sup>

と、説法の名人として澄憲と聖覚以外の者の名も挙げている。この内、永昭（九八八―一〇三〇）は興福寺の僧であり、興福寺にも模範とされた唱導が存在していたことが推測され、当時有力であった延暦寺・園城寺（三井寺）・興福寺・東大寺にも、独自の唱導の雛形が存在していたことが想像される<sup>5</sup>。

このような日本における唱導とは、中国のそれと同様のものではなかったようである。また、唱導という語の概念については、研究者によってその定義に幅がある点に留意する必要がある。中でも、唱導がどのような場で行われていたのかという点について小峯和明氏は、

法会で遂行される言説は唱導と呼ばれる。唱導とは、あくまで法会という明確なかたちをそなえた仏事  
の場で展開されるものだ。<sup>7</sup>

と述べ、唱導の展開される空間を「法会」に限定しており、広範な場所で展開されていたであろう中国南北  
朝時代における唱導とは、意味するところに変化が見られる。

また、当時の唱導家達がどのような立場に分類されていたのかについて、井上光貞氏は、

次にまた澄憲にみられるごとき新しいタイプの説法が、単に澄憲、又はその子聖覚のみの専売ではな  
かったらしい例として、承元二年「吉水大懺法院条々起請事」をあげておきたい。この起請は、慈円が中  
心となり、大懺法院をおこして、ある程度時代に適合した天台法門をこゝに再興しようとした試みのあ  
らわれであるが、その第四条「供僧器事」に「右、末代近用<sub>二</sub>僧徒<sub>一</sub>有<sub>二</sub>四種<sub>一</sub>、一者顕宗、二者密宗、三  
者験者、四者説経師也。顕者已成業、密者已灌頂也。験者属<sub>レ</sub>密、説法属<sub>レ</sub>顕」<sup>8</sup>と述べている。これは直  
接には同院供僧三十人について述べたものであるが、顕密の二でたりず、顕を顕と説経師に分けたのは、  
密を密と験者にわけたこととあいまってきわめて注目すべきことと思う。当時はずでに説経師といわれ  
るものが、ふつうの顕宗とは別に考えられていたのであろう。説経が顕宗の教義を説くことではなくて、

一応それとは別のものと考えられていたことが、ここにかがわれるのである。

と述べ、説経師（唱導家）が顕宗とは別の、一つの分類として興隆してきたことを述べている。そのような状況の中において、安居院流の唱導とはどのように位置付けることができるのであろうか。

既に『元亨釈書』巻二九「音芸志」において、澄憲から展開する安居院流の唱導と共に、定円の三井寺派の唱導が興隆していたことを確認した。この定円の「三井寺派」とその流れがどのようなものであったか、また定円がいかなる人物があるかはあまり明らかでないため、現存する資料は多くはない。よって、現存する唱導に関する資料の質・量からしても、安居院流が盛大であり、説教・唱導の流派としては安居院流を主流と見なせるようである。

安居院流の説教について、櫛田良洪氏は、

確かに中世に唱導と名づくべき一の新興仏教が生まれ、天台でも、真言でもない一の型態を採っていた。その説く所は絶待三学思想、法華超入の思想、諸行往生思想にも依り乍ら、時には一向専修弥陀本願思想をも説いて、真俗一貫、信心為本の道理を説かんとしたものである。旧来の型式を打破し、造寺造塔の功德を否定したのでなく、却ってこれを肯定して転正の因となし、諸行は更に深妙であると説いて専

ら欣求浄土への往生を期待せしめんとした。即、唱導は観念理観の旧来の仏教にも讃し難く、称名念仏の新思想のみをも説くことなく、時と処と、機根を異にして世俗の文学、放言綺語を以て讃仏乗の転法輪の縁とせんことを目的としたものである。<sup>10</sup>

と、その特色について述べているが、さらに関山和夫氏は、

それは澄憲の説教時代であって、聖覚が法然に帰依してからはもはやそのような過渡的なものではなく、完全に一向専修の念仏思想を広める説教が樹立され、やがて日本浄土教史上最も激しく行われることになる真宗説教の基盤が確立されたものと考ええる。<sup>11</sup>

と述べている。関山氏は、『唯信鈔』に加えて、『四十八願釈』や『十六門記』、『大原談義聞書鈔』などをも聖覚の著述として挙げ、聖覚は天台の出身とはいえ、法然門下の浄土教徒で、浄土教説法の基を開いたと述べられる。『唯信鈔』以外の著述に対する著者の認識については慎重であるべきであり<sup>12</sup>、聖覚が「法然に帰依した」と言い切るには疑問が残るが、榎田氏の述べるように、少なくとも当時において、安居院流唱導が隆盛であったことは間違いない。

## 第二項 安居院流唱導の多様性

それでは、安居院流の唱導はどのような場面において展開されていたのであろうか。既に述べている通り、その基本的な空間は法会であり、その聴衆も公家を中心であったと考えられる。櫛田氏が、

殊に世俗の人達との交渉は著しく常に公卿衆の招によって其門に出入し、或は公家方の諸寺八講に参加して、後白河法皇を始め女院、高倉院、上西門院、八條院等の追善及逆修を営み奉れる事實は周知で、社会的には公家が依然大半を占め武家階級の人を見る事は稀であった。<sup>13</sup>

と述べている通りである。また、安居院流の法会唱導に関する資料としては、『言泉集』、『澄憲作文集』、『拾珠抄』、『転法輪鈔』、『讚仏乗鈔』等を挙げることができるが、残された資料は主として澄憲の作を聖覚や後の安居院流の手によって編纂・増補したものである。その内容も、公家社会において催された法会の願文・表白が殆どである。以下に、聖覚が導師を勤めた法会について記した史料について、特徴的なものを挙げておく。

『承久三年四年日次記』五月二十八日条

五月二十八日辛亥、清水寺住侶等、奉<sub>三</sub>造立供<sub>二</sub>養勝軍地蔵、勝敵毘沙門<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>聖覚法印<sub>一</sub>為<sub>二</sub>導師<sub>一</sub>、被<sub>レ</sub>遣<sub>二</sub>主典代俊職<sub>一</sub>、願文草、大蔵卿為長卿。清書、前宮内権少輔行能。

(『大日本史料』四一―一六、五五―五六頁)

『吾妻鏡』安貞元年七月二十五日条

民部大夫入道行然、為<sub>二</sub>二位家御追善<sub>一</sub>。令<sub>レ</sub>草<sub>二</sub>創梵字<sub>一</sub>。今日遂<sub>二</sub>供養<sub>一</sub>畢。導師聖覚僧都。自<sub>二</sub>京都<sub>一</sub>令<sub>二</sub>招請<sub>一</sub>。夜前下着給。凡表白<sub>レ</sub>饒<sub>レ</sub>花。啓白貫<sub>レ</sub>玉之間。聽聞尊卑。随喜渴仰。非<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>及<sub>二</sub>言語<sub>一</sub>乎。竹御所為<sub>二</sub>御結縁<sub>一</sub>御出。相州。武州渡御。

(『国史大系』三三、五八―五九頁)

『承久三年四年日次記』によれば、承久の乱に際しては聖覚が行った後鳥羽院の戦勝祈願についての記事であり、『吾妻鏡』によれば、乱後に鎌倉に下向し、北條政子の追善のための寺院落慶法要の導師を勤めたとある。小峯氏が、



法会唱導は一種の職能や芸としてあり、とりわけ安居院は権門の中枢にかかわっていたから、院家・皇家・撰閑家などの公家や武家の法会を全面的に担っていたのであって、むしろ特定の権門のみに依拠しないゼロ記号的な位置にあつたとみるべきであろう。すくなくとも院と幕府とのはざまにひき裂かれるごときありようは考えにくいのではないか。<sup>14</sup>

と述べている通り、聖覚は常に時の権力者と親近しており、時代状況にも柔軟に対応していたのである。

ただし、安居院流の唱導の対象は、上記に述べてきたような公家社会に属する人々のみであつたわけではない。説話文学の中には、澄憲や聖覚が登場する話を見出すことができる<sup>15</sup>。その中でも、特に聖覚を採り上げたものを以下に示す。

『沙石集』卷六（八） 説経師下風讃タル事

六角堂ノ焼失ノ時、彼勸進ノ為ニ、日々ニ説法アリケリ。聖覚ノ説法セラレケル日、殊ニ聴衆ヲホカリケル中ニ、若キ女房、礼盤ノ近ク居テ、眠リケルガ、堂ノ中モ響ホドニ、下風ヲシタリケルガ、香モ事ノ外ニ匂テ、興サメタル所ニ、導師是ヲ聞テ、「簫・笛・琴・箏篋・琵琶・鏡・銅鈸、其音モタヘナリト云ドモ、香氣ヲ具セズ。多摩羅跋香・多伽羅香、其香カウバシト云ヘドモ、音声ヲソナヘズ。今ノ御

下風ニヲキテハ、声モアリ。匂モアリ。聞ベシ、馥ベシ」ト申サレケレバ、余リニ讚ラレテ、衣引ノケテ、「同クハ橘ノ氏ト申アゲサセ給へ」トゾ云ケル。讚悪キ事ヲモ被讚ケルニヤ。実ノ弁説ニコソ。

（『沙石集』日本古典文学大系 八五（岩波書店、一九六六）二六七～二六八頁）

この説話は、六角堂焼失の折、再建勧進のための説法があり、聖覚の説法のある日は殊のほか聴衆が多かった。その中の若い女房が放屁したことに對し、当意即妙の対応で切り返したという話である。六角堂再建勧進がいつの時点か未詳であるが、聖覚の説法の巧みさが表れている。

『古今著聞集』卷一六・興言利口（五四三） 聖覚法印の力者法師築地つきを罵る事

持名院に、なつめだうといふ堂あり。淡路の入道長蓮が堂なり。築地のくづれたりけるをつかせけるに、つくものども、おのがどち物語りすとて、聖覚法印の説教の事などを語りけり。その折りしも、聖覚興にかかれて、その前を通りけるに、これらが物語りに「聖覚の」と云ふを、供なる力者法師聞きとがめて、「おやまきの聖覚や。ははまきの聖覚や」など、ねめつつ見かへりにくみけり。築地つきをのるにはあれども、当座には主をのるとぞ聞えける。「かかる不祥こそありしか」と、かの法印、人に語りてわらひけり。

この説話は、築地を修理していた職人達が聖覚の説教について話しているところに丁度聖覚の輿が通りかかり、「聖覚の」と呼び捨てたことを従者が聞きとがめ、口調を真似て彼らをにらんだところ、それはまるで従者が自分を悪く言っているようであったと聖覚が人に語ったという話である。ここで重要なのは、聖覚の説法を職人のような人々までが聞いていたということであり、安居院唱導が民衆社会にも入り込んでいたことを意味する。

以上のような安居院流の唱導の多様性について、安東大隆氏は、

仏教に関する教養を持ち、漢籍も十分に読みこなせる人（貴族）には、それに応じた唱導をする。そのような仏教的な素養を、持ち合わせていない人には、それにふさわしい唱導をする。唱導というものは、そういう多様性をもった営みである。<sup>16</sup>

と述べている。残された安居院流唱導資料の多くが表白・願文など、施主との関わりを重要視するものが大半である一方で、説話集の中に見られる聖覚像には、公家社会の中で優美な唱導をなした高僧としての姿よ

り、広く庶民の讃仰を得ていた姿を確認することができるのである。

聖覚は、天台の碩学であり、また法然に親近した浄土教理解者であると同時に、安居院流の唱導家であった。澄憲が開き、聖覚が大成させた安居院流の唱導は、公家社会において名声をほしいままにしていたが、同時にその唱導は民衆にも開かれたものであった。よって、聖覚の人物像を捉える際には、唱導家という立場を付随的なものとして捉えるのではなく、通底したものとして捉えるべきではないだろうか。以上の考察を踏まえて、次節以降では特に『唯信鈔』の文献的性格について考察を進めていく。

## 第二節 『唯信鈔』の著者について

### 第一項 松本史朗氏の主張

考察を進めるに先立って、『唯信鈔』の著者に関わる問題について確認しておく。現在、『唯信鈔』は基本的に聖覚の著述として理解されているが、この点に疑義を提示し、『唯信鈔』は親鸞が著したものであるとする、松本史朗氏の研究が存在するのである<sup>17</sup>。この論考については、教学的側面からは安藤光慈氏が、書誌学的側面からは平松令三氏が批判を展開している<sup>18</sup>。本論文においても『唯信鈔』を聖覚の著述として取り扱っている関係から、触れておくべき問題であると考え。以下では、松本氏の論考の概要を整理した上で、平松氏と安藤氏の反論の概要を述べ、それを踏まえて筆者自身の私見を示すこととする。

松本氏の論考は非常に大部であり、まずはその要点を示しておく。松本氏の論考は、大きく分けて次に示す十段から成り立っている。

#### ① 『唯信鈔』の著作について

#### ② 『唯信鈔』の“信心正因”説

- ③ 『唯信鈔』と”一念義“”多念義“
- ④ 松野純孝博士の『唯信鈔』解釈をめぐって
- ⑤ 『三機分別』の基本的立場
- ⑥ 親鸞における”信心“と”他力“について
- ⑦ 親鸞における”信の一念義“の構造
- ⑧ 『唯信鈔』の来迎思想
- ⑨ 『自力他力事』について
- ⑩ 『一念多念分別事』について

次に、その内容の概要を述べていく<sup>9)</sup>。まず第一に、『唯信鈔』に対する書誌学的な観点から、本書が聖覚の著述であるということに疑義を提示している。

第二に、「諸行往生」の取り扱いに関する『唯信鈔』、『選択集』、『自力他力事』等の所説に関する考察を示して、「自力」と「他力」の言葉の使用、往生の生因は称名（念仏）か三心（信心）かという議論に関する論考を示している。

第三に、『唯信鈔』における主張が、一念義に類するものか多念義に類するものか、という論考が示され、

『唯信鈔』において一念多念の問題を取り扱った箇所につき、松本氏独自の解釈が示されている。その解釈を基本的な立場として、『後世物語聞書』等の「三心」の問題を取り上げ、『唯信鈔』の基本的立場は一念義にあると主張する。

第四に、松野純孝氏の『唯信鈔』解釈をめぐり、松本氏が「『唯信鈔』の立場と親鸞の立場とが相違している」という点について批判的論考が示される。さらに、「こころ」という語に関する松本氏の考察も示されている。

第五に、『西方指南抄』中の「三機分別」について、専修・雑修あるいは自力・他力という語の用法、また言葉の共通性等から、これを親鸞の著述としている。

第六に、「他力の信心」と「自力の信心」という用例・概念が親鸞の上でいかなる意味を有しているのか、あるいは有していないのか、という点について、『唯信鈔』、『浄土和讃』、『弥陀如来名号徳』、『唯信鈔文意』、『尊号真像銘文』、『歎異抄』、『末灯鈔』、『一念多念文意』等の文献を元に論じている。

第七に、『唯信鈔』における「一念」が「信の一念」であることを、「三機分別」の記述との関係から論じて、松野氏の「『唯信鈔』における一念がまた一声を指している」という主張を否定している。

第八に、松野氏の論の中、『唯信鈔』における来迎思想に対する見解を批判するものとなっている。さらに、『唯信鈔』の結文と『唯信鈔文意』の結文との近似性を示し、『唯信鈔』の著者が親鸞であることの論

証を終える。

第九および第十に、『自力他力事』と『一念多念分別事』をも親鸞の著述として論証しようと試みている。以上が、松本氏の論考の概要となる。

## 第二項 教学的側面からの批判

次に、教学的側面からの批判として、安藤氏の論を確認する。安藤氏は、松本氏の論考には検討すべき点が多いとしつつ特にその論の基盤となっている「三心」の問題と「一念」の問題に焦点を絞り、批判的考察を展開している。

まず「三心」についてであるが、安藤氏は松本氏の論考について、「『唯信鈔』を親鸞の著述として論証していくこと」が論説の中心であるはずが、その論証は論考のかなり前半部に触れられているのみであり、以降は『唯信鈔』が親鸞の著述であるということを前提として論じられているという点に疑問を提示している。そして、通常は『唯信鈔』に示されている思想を論じる場合には、『唯信鈔文意』との比較が行われる



のであるが、松本氏の論考にはその作業が、言葉の近似性や思想の近似性を述べるのみで、ほとんど欠落しており、有効な論証となっていないと述べている。そして、『唯信鈔文意』に、

一心かくるといふは信心のかくるなり、信心かくといふは本願真実の三信のかくるなり。『観経』の三心をえてのちに『大経』の三信心をうるを、一心をうるとはまふすなり。このゆへに『大経』の三信心をえざるおぼ、一心かくるとまふすなり。この一心かけぬれば、真の報土にむまれずといふなり。『観経』の三心は定散二機の心なり。定散二善を廻して、『大経』の三信をえむとねがふ方便の深心と至誠心とするべし。

(『浄真全』七〇九〜七一〇頁上)

とある点に松本氏が詳しく考察していない点を指摘する。ここでは明らかに『観経』の三心と『大経』の三心が区別されている。安藤氏は、『唯信鈔』では『観経』の三心を論じ、その三心を具さなければ往生できない三心往生が示されているのであって、『観経』の至誠心・深心は『大経』の三信を得るための方便の至誠心・深心であるとする親鸞の主張とは相違している、として、

およそ親鸞の論ずるところの一つの特徴は、論証の中心となる經典が『大経』であり、あるいは「無量寿経」異訳であるという点にある。この『大経』を中心として論証していく点で、親鸞の論証は、『観経』あるいは『観経』を中心として論ずる善導の著述に基づいてなされてきたそれまでの浄土教の論証と一線を画している。(中略)『唯信鈔文意』において、親鸞が『観経』の三心は『大経』の三信を得るための方便として論じているのも、そうした親鸞の論の特徴が表れたものであり、すなわち『唯信鈔』に対して親鸞が特に問題にしたのが、この三心の取扱いであったと思われるのである。そこにこそ『唯信鈔』と『唯信鈔文意』との思想的差異、あるいは『唯信鈔文意』に表れた親鸞の思想的特質を見ていくべきである。<sup>20</sup>

と述べている。

つぎに「一念」についてであるが、『唯信鈔』に、「つぎに念仏を信ずる人のいはく(中略)これ正義とすべし。念仏の要義おほしといへども、略してのぶることかくのごとし」(『浄真全』二、一〇九九〜一二〇一頁)とある文に対する考察について、疑問を提示している。まず、該当する文を、九段に分けて、それぞれの文に対する松本氏と安藤氏の理解を示せば、次の通りである。

① つぎに念仏を信ずる人のいはく、往生浄土のみちは、信心をさきとす。信心決定しぬるには、あながちに称念を要とせず。『経』にすでに「乃至一念」ととけり。このゆへに一念にてたれりとす。徧数をかさねむとするは、かへりて仏の願を信ぜざるなり。念仏を信ぜざる人としておほきにあざけりふかくそしむると。

② まづ専修念仏といふて、もろもろの大乗の修行をすて、つぎに一念の義をたて、みづから念仏の行をやめつ。まことにこれ魔界たよりをえて、末世の衆生をたぶるかすなり。

③ この説とも得失あり。

④ 往生の業、一念にたれりといふは、その理まことにしかるべしといふとも、

⑤ 徧数をかさぬるは不信なりといふ、すこぶるそのことばすぎたりとす。

⑥ 一念をすくなしとおもひて、徧数をかさねずは往生しがたしとおもはゞ、まことに不信なりといふべし。

⑦ 往生の業は一念にたれりといふども、いたづらにあかし、いたづらにくらすに、いよいよ功をかさねむこと要にあらずやおもふて、これをとなえば、ひめもすとなへ、よもすがらとなふとも、いよいよ功德をそへ、ますます業因決定すべし。善導和尚は、ちからのつきざるほどはつねに称念すといへり。

これを不信の人とやはせむ。ひとへにこれをあざけるも、またしかるべからず。

⑧ 一念といえるは、すでに『経』の文なり。これを信ぜずは、仏語を信ぜざるなり。

⑨このゆへに、一念決定しぬと信じて、しかも一生おこたりなくまふすべきなり。これ正義とすべし。念  
 仏の要義おほしといふども、略してのぶることかくのごとし。

(『浄真全』二、一〇九九〜一二〇一頁)

(表)

松 本 説	安 藤 説
① 一念義論者の主張	① 一念義論者の主張
② 多念義論者の主張	② ①の主張に対する非難
③ 一念義と多念義の両方に得失ありと主張	③ ①の主張に得失ありと主張
④ 一念義論者の主張の得	④ ①の主張の得

⑤ 一念義論者の主張の失	⑤ ①の主張の失
⑥ 多念義論者の主張の失	⑥ ①の主張の得の内容
⑦ 多念義論者の主張の得	⑦ ①の主張の失の内容
⑧ ⑧の結論を導く根本的確信	⑧ ①の主張の得を肯定し、⑧の結論を導く論拠
⑧ 『唯信鈔』の主張する正義	⑨ 『唯信鈔』の主張する正義

松本氏は、①の末尾に添えられた「と」という助詞を、引用の格助詞としてではなく、「and」を意味するものであるとし、①と②を並列するために示されている「と」であるとして理解している。さらに、③の中に示された「とともに」という副詞は、「と」によって並列された①と②の主張について、「その両者（一念義論

者の主張と多念義論者の主張」とともに」という意味として用いていると主張しているのである。

しかし、安藤氏は『唯信鈔』の文章を検討し、⑥と⑦に述べられている内容が、松本氏のいうところの「多念義論者の主張の得・失」とはなっていないことを示している。すなわち、⑥と⑦に述べられている内容は、多念義論者の主張に対応するものにはなっておらず、いずれも①の内容に対するものとなっているというのである。また、安藤氏は②の内容は多念義論者の主張とはなっていないとも述べている。②の内容はあくまで①に対する非難に過ぎず、多念義論者の主張というわけではない。よって、②は①に対する非難・批判であり、⑥と⑦が対応する内容を有していないといえる。これによって、①の末尾の「と」についても、「and」を意味するものとする松本氏の主張も成り立たなくなる。②は①に並列されるべき内容を有しておらず、①の一念義論者の主張と並列すべき多念義論者の主張ではなく、①の内容に対する非難に過ぎないからである。両者の主張については、表中に示した通りである。

また、「一念」についてのもう一つの批判点として、「信の一念義」という言葉の理解について述べられている。ここでも安藤氏は松本氏の論証が、『唯信鈔』の著者が親鸞であるという予断から出発していることを批判している。すなわち、松本氏は『唯信鈔』に述べられた「一念」が信の一念を意味していると主張している。しかし、その論理は『唯信鈔』の文から導かれたものとはいえず、『唯信鈔』が親鸞の著述であるという前提を背景に、往生を決定する一念が念仏ではあり得ず、信心でなければならぬ、とする松本氏

自身の論理に基づくものであると述べる。安藤氏は、松本氏が「一念決定しぬと信じて」という箇所以外に示された他の用例について十分に検討をしていない点を批判し、他の「一念」の用例を挙げて検討している。たとえば、「一念をすくなしとおもひて、遍数をかさねずは」という文や、「往生の業は一念にてたれり」という文を挙げ、明らかに「一念」を数の問題として捉えている点を指摘する。総じて『唯信鈔』の中における「一念」の用例は「信の一念」を示すものではなく、「一声の念仏」を示すものであるとして、松本氏が『唯信鈔』における「一念」を「信の一念」と捉えている点を批判しているのである。

### 第三項 書誌学的側面からの批判

続いて、平松氏によって示された書誌学的視点からの批判について確認していく。平松氏は、松本氏が『唯信鈔』が現存するのは、親鸞の書写によるものであり、他の系統には伝わらなかったことを不審とする主張に対し、批判を展開している。確かに完本としての『唯信鈔』は親鸞の書写したものを根本としている。しかし、その略抄については『明義進行集』にも収載されているという点を指摘している。『明義進行集』

は法然の孫弟子にあたる信瑞（？～一二七九）の編集したものであつて真宗色は皆無であり、弘安六年（一二八三）の写本が現存しているため、十分に信頼できるものであるとしている。

さらに、『唯信鈔託宣文』（『真大』三六）という一著を提示している。本書は元和九年（一六二三）の書写本が一般に流布しているが、専修寺蔵の「頭唯信抄不思議御託宣聞書」という『唯信鈔託宣文』の略抄本には正応元年（一二九三）の奥書があり、鎌倉時代の古写本である<sup>21</sup>。その内容は、天福二年（一二三四）、山王十禅師の神が一人の童子に取り憑いて託宣をくださったというものである。本書の内容には検討を要する点も多いが、鎌倉時代中期社会の世相を知る上で重要な史料であるとされている。その中に、『唯信鈔』とその著者である聖覚の名が記されているのである。天福二年は聖覚の存命中である。天福二年という年次をそのまま受容することは難しいとしても、少なくとも『唯信鈔』が早くから洛中に流布していたことを示す一史料として紹介している。

もう一点、平松氏が松本氏の示した疑義の中、最も大きな問題であるとして示すのが、親鸞が五十八歳の寛喜二年（一二三〇）に『唯信鈔』の聖覚自筆草本から書写したとする親鸞の奥書への疑義である。松本氏は、親鸞と聖覚の境遇や仏教界における地位の異なる二人の間に、親密な関係があつたことは疑わしいと述べている<sup>22</sup>。確かに、両者の間に直接的な交流があつたのか否かという点については、明確な資料を示し得ない。しかし、平松氏は、



松本氏の言うように、親鸞がこの書を著作しそれを聖覚に仮託し、聖覚の自筆草本から書写したかのようによそおったのなら、承久三年に著作したことにして、それから九年も経ってから書写した、という不自然な形をとったのはなぜなのか。(中略)このことは松本氏の意図とは反対に、承久三年の奥書も、寛喜二年の奥書も、ともに事実であることを示している、といえるのではあるまいか。嘘というものは、聞く側が「なるほど」と思わせるように作るものである。それをわざわざ不可解な年月日を並べているところを見ると、これは嘘ではなく真実だ、という根拠ではあるまいか。<sup>23</sup>

と述べている。すなわち、仮に親鸞が『唯信鈔』を聖覚に仮託して著したとするならば、奥書に示された年次が不可解であるということである。

#### 第四項 『唯信鈔』の門弟推奨理由

以上、松本氏の論考に対しての批判を、教学的側面と書誌学的側面から示した。これらことからだけでも、親鸞が『唯信鈔』を著したとする松本氏の立論は成り立ち得ないと考えられるのであるが、ここで松本氏の次の疑問に対する筆者の見解を述べておきたい。松本氏は論考の末尾に、

私は本章で、『唯信鈔』『自力他力事』『一念多念分別事』は親鸞の著作であるとする論証を提示した。また、本書の第三章では、『後世物語』も『捨子問答』を素材として書かれた親鸞の著作であることを論証した。これらの私の論証が正しいとすれば、私にとって不思議に思えることは、親鸞は関東の弟子達に、何故、自己の著作を他人の著作として書き送る必要があったのかということなのである。<sup>24</sup>

と述べ、さらにこの文章の末尾に付した註において、

また、仮りに私の論証が誤っていて、これらの四文献は全て親鸞の著作でないとすれば、親鸞は何故、他人の著作ばかりを関東の弟子達に書き送ったのであろうか。自著を書き送る方が、遙かに自然であつ

たであろう。<sup>25</sup>

と述べている。一見するともっともな指摘のようにも思えるが、生涯に一寺を建立することもなく、また一宗を立てることもしなかった親鸞の教化態度を考えてみると、自著以外を書き送ったという点は、むしろ自然なことではないかと考えられる。さらに、親鸞在世当時から、東国には浄土宗鎮西派および西山派が教線を拡大している<sup>26</sup>。ただし、親鸞とその門弟達と東国において法然を師と仰ぐ門弟達との間に、直接的な交流があったのか否かについては、判然としない。高田文英氏は、弁長（一一六二～一二三八）と良忠の著述の中にある当時の他の門弟諸師に対する異義批判を検討している。その結果、特に良忠の『往生礼讃私記』および『浄土宗行者用意問答』に、一例ずつではあるが、親鸞のことを指している可能性が高い異義批判を見出しているが、断定的なことは言い難いとも述べている<sup>27</sup>。しかしながら、こうした環境の中での教化を考え、自著よりも、隆寛や聖覚といった浄土宗内においても認知されていた高弟の著述を用いる方が、より強固な証権となったと考えられる。

### 第三節 説草としての『唯信鈔』

#### 第一項 『唯信鈔』原本の位置付け

『唯信鈔』とは、聖覚が法然の『選択集』の肝要を略述した書であるといえる。親鸞は『唯信鈔』を敬重し、浄土真宗内部においても、聖教に準じる地位を与えられている。そのため、真宗内部において聖覚の思想を研究する際、種々の法語類を除けば、ほとんど唯一の資料として用いられてきた。しかし、教学的なアプローチが大勢を占め、聖覚の唱導師としての側面は、一部の研究を除けば、あまり詳細に論じられていない<sup>28</sup>。そもそも、『唯信鈔』の原本は現存せず、親鸞が複数回書写した諸本が残るのみである。そのため、厳密な意味においては、文献的研究は甚だ困難であるといえよう。

よって、本節では『唯信鈔』原本の文献的性格を明らかにすることを試みたい。国文学の分野において唱導文学を論じる際に、安居院流の祖である澄憲と、その子にして真弟である聖覚は、重要な位置を占めている。そのため、重要視されるテキストは、『唯信鈔』ではなく、『言泉集』や『転法輪鈔』といった唱導資料が主である。この資料に対する意識の相違に対して、既に国文学の分野からは、再検討を迫る論考が提示されている。たとえば小峯氏が、

聖覚はすでに法然・親鸞とのかかわりを中心にみる浄土門からの研究が多く蓄積されているが、一方で澄憲以後の安居院流唱導の中心として、権門の仏事を主催していたわけで、後者は、名前が知られているほどにはまだ充分解明されていないようだ。いわば顕密体勢の法会唱導の中枢を担った人物の一人であり、浄土門のみに力点をおいた従来の研究は再検討の余地があるのではないだろうか。<sup>29</sup>

と述べている通りである。

そこで、本節においては、国文学の研究成果に注目し、『唯信鈔』原本が、唱導の場で用いられたテキストである説草の特徴を有していたのではないかという点を明らかにしていく。その上で、聖覚研究においては、唱導師としての聖覚の立場を考慮することが不可欠な要素であることを指摘したい。

従来から、『唯信鈔』の特徴として、平易な和文体であることや、譬喩表現が多く用いられている点が指摘されている。ここではまず、『唯信鈔』原本を談義本の祖、あるいは唱導の原稿と位置付けている先行研究を整理する。また近年、『唯信鈔』奥書の「草本」の意味するところについて注目した、「『唯信鈔』親鸞付題説」ともいふべき論考が提示されている。たとえば松野氏は、

唯信抄は一面、源空の思想のエキスを抜き出したものと言えるのである。しかもそうした「源空要」と

もいふべき唯信抄が、談義本的性格をもって語られているということは、聖覚が源空の思想をよく咀嚼して、いわば自分の身につけていたことを示すとともに、また唱導師聖覚の力量を示すものである。<sup>30</sup>

と述べ、平松氏は、

そこで考えられるのは、聖覚が父澄憲と並んで唱導の名人と賞讃されたことである。当時「濁世の富樓那」と評されたといい、いろんな法会の座に招かれて法談を行ったことが鎌倉時代の史料に見えている。そうした法談のための用意として書いてみたのがこの書ではなかったであろうか。比喩の多用といい、問答体の記述といい、正に一般民衆を相手とした法談の語り口である。後世お説教のタネ本として流行する「談義本」に較べれば、語り口はやや硬調だけれども、狙い方は共通しており、その点から「談義本の祖」と位置付けることができるのではあるまいか。<sup>31</sup>

と述べている。さらに、安藤氏は、

あくまで仮説に過ぎないが、宗祖が『唯信鈔』原本を入手した段階でその完成本は存在していないので

はないか。そして宗祖が手にした『唯信鈔』原本は、それを完成本として見るわけにはいかない体裁上の不備があったのではないだろうか。（中略）その体裁上の不備とは、宗祖が入手した『唯信鈔』原本には題号と作者名が書かれていなかったのではないかと思われるのである。（中略）結論から先にいえば、宗祖が入手した『唯信鈔』原本とは、聖覚法印が唱導に用いた原稿ではなかったかと思う。（中略）『唯信鈔』原本は聖覚法印が唱導にあたって用いた原稿（草本）なのであって、その題号を付けるにあたっては、宗祖が関わっていたのではないかと憶測するのである。<sup>32</sup>

と指摘している。この安藤氏の指摘を整理すると、次のようになる。

① 『唯信鈔』には、「唯信」の語が存在せず、それに関する釈義も展開されていない。

← 『唯信鈔』の内容をもって「唯信」の義を見出せるのは親鸞以外に考えにくい。

② 題号の「鈔」の字と「抄」の字の混在。

← 原本に題号がなかったからではないか。

③ 内容は、教学的には簡便な説明がなされているにも関わらず、論釈書としては巧みな比喻が用いられている。

←文章を見る者ではなく、聴衆を想定している。経釈の引用の仕方も同様（「〜といへる、このころか」）。

④本願寺蔵本にある圈発の図解が原本にあったとすれば、音読を想定して付されたものではないか。

←あるいは、書写時点で親鸞が記入したものか。

『唯信鈔』そのもの、あるいはその原本については、従来からその談義本性格が指摘され、その点に関して特に疑問を差し挟む余地はないようにも思われるが、詳細な検討を試みた研究は少ない。その点、安藤氏による『唯信鈔』には元来付題されていなかったのではないか、という仮説には注目すべきである。この問題については、国文学方面、特に仏教文学に関わる研究成果に注目することが有効であると考えられる<sup>33</sup>。以下では、聖覚の著述（伝聖覚を含む）とされるものを分類し、特に『唯信鈔』に的を絞り、その原本の成立背景についての考察を試みる。



第二項 聖覚著述の文献的性格

まず、聖覚の撰述とされている種々の文献を分類し、それぞれの文献的性格を大まかではあるが、定義付ける作業を行う。その結果、聖覚の真撰とされている文献が、唱導資料としての側面を有している点を指摘したい。

【聖覚著述一覧】

34

A 真撰と認められるもの

- ① 『唯信鈔』  
(真宗系統)
- ② 「聖覚法印表白文」  
(真宗系統)
- ③ 『御念仏之間用意聖覚返事』  
(真宗系統)
- ④ 『閑亭後世物語』引用の法語  
(浄土宗系統) 35
- ⑤ 『言泉集』  
(安居院流系統)

B 偽撰が考えられるもの（真偽未決の「伝聖覚」も含む）

- ① 『四十八願釈』  
（浄土宗系統）
- ② 『浄土略名目図』  
（浄土宗系統）
- ③ 『黒谷源空上人伝（十六門記）』  
（浄土宗系統）
- ④ 『浄土布薩式』  
（浄土宗系統）
- ⑤ 『登山状』  
（浄土宗系統）
- ⑥ 『大原談義聞書鈔』  
（浄土宗系統）
- ⑦ 『例講問答書合』  
（天台宗系統）
- ⑧ 『宗要集了因鈔』  
（天台宗系統）
- ⑨ 『源氏物語表白』  
（安居院流系統）

B群の著述は、①～⑨の全てが各宗の手による聖覚への仮託書か、真偽未決の書であり、伝記や論義など様々な種類を認めることができるのに対して、A群の著述の中、②や⑤には、聖覚の唱導師としての側面を看取できる。仮に、『唯信鈔』をその中に加えることが可能であれば、聖覚の著述態度を考える視座を得

ることができないのではないかと考えられるのである。尚、聖覚の仮託書については、特に浄土宗に関わるものについて、第三章第二節で考察する<sup>36</sup>。

### 第三項 『唯信鈔』原本の成立背景

#### (一) 説草の定義

既に述べているように、『唯信鈔』の原本は現存していない。そこで、実際の法会において導師が携えて用いたとされるテキストである説草に注目したい。ここでは、説草とはどのようなものか、その定義について概観する。まず、永井義憲氏は次のように述べている。

私は説経ノート、あるいは説経草子とも名づけられるべきものが説草とよばれたのであろうとしている。現存の説草を見るとその特色は次のように言えるかと思う。

① 数葉の小冊子であり、携帯の便を考えた小型（枳形）のものである。

② 表紙に、内容の表題を附し、かついかなる場合に使用するか<sup>37</sup>の注記があることが多い。たとえば「若無常」とあれば若年の死者の追善に使用するなど。

③ 表白詞章の説草は漢文体であるが、ままた訓みや、仮名交り文の混入の時もあり、口頭詞章の説草は片カナが多く、強弱の発声の符号や、候などと語りの時の面影をのこしている。<sup>37</sup>

さらに、阿部泰郎氏は、

その表紙に、「一事」もしくは「一因縁」と題された小形・仮綴の冊子本が、唱導文献の周縁に残されている。（中略）『言泉集』にみられるような分類毎に聚成編纂されたデータ・ベースでなく、実際の仏事法会の説経にあたって、導師が携えて用いるべく造られた台本である。その特徴は外見のみではない。漢文主体で訓読により機能する表白等の説草とは対照的に、片仮名交り文によりはじめから和文主体で表記され、修辞も形容詞等を豊かに用い、合点等の符号を付し、そのまま読みあげるだけで「物語」として立ちあらわれる。これらの冊子一草紙は、広義の説草の一環と認識してよいだろう。ただ、説草の語をこれら「小型の説話本」のみに限定して用いるような理解は、前述した唱導文献中の「説草」

の用例に則しても適切ではない。

38

と述べている。また、小峯氏は、

説草とは、学僧が法会の場で多様に執行する唱導の内容を記した簡便な書き付けで、大半は小型の枱型本、粘葉装仕立ての書帖である。(中略)ひとくちに説草といっても内容は多種多様であり、法会の開催に読み上げる漢文体の対句を主とする表白をはじめ、經典の積義を施す経積、譬喩・因縁の説話、廻向句、施主の功德を讃嘆する施主段等々、いわゆる説教に類するものである。<sup>39</sup>

と述べている。すなわち説草とは、それほど大部のものではなく、語りの時の面影を残した、法会の際に導師が携えて用いたものであると考えられる。内容も、表白の他、經典の註釈や譬喩・因縁譚なども交えた多種多様なものであったと考えられる。

(二) 『唯信鈔』の構成と説草

『唯信鈔』には、和文体による構成や対句、譬喩の多用など、類似点を指摘することが可能である。これは、正しく親鸞入手時点の『唯信鈔』が、「草本（草稿本）」であったことを示すものではないかと思われるのである。さらに、安藤氏の指摘の通り、『唯信鈔』と題されているにも関わらず、『唯信鈔』の中には「唯信」の語は見られず、その義について触れられる箇所もない。これらの点から、親鸞が入手した「真筆草本」とは、聖覚が、主に『選択集』を講じるべく起草した説草、あるいはそれに類するものではないかと推察するものである。

この説を補強すると考えられるのが良忠の伝記である『然阿上人伝』である。そこには、

行年満五十、宝治二年<sup>甲戌</sup>、春上、在<sup>ニ</sup>帝里<sup>一</sup>、由<sup>ニ</sup>尼淨意請<sup>一</sup>聖覚法印妹講<sup>ニ</sup>選択集<sup>一</sup>。淨意曰、我昔聞<sup>ニ</sup>故法印<sup>一</sup>聖覚之義<sup>一</sup>。今之義勢、不<sup>レ</sup>違<sup>ニ</sup>先聞<sup>一</sup>也。彼則見<sup>レ</sup>浴<sup>ニ</sup>吉水之波<sup>一</sup>、此亦聞<sup>レ</sup>酌<sup>ニ</sup>黒谷之流<sup>一</sup>。源既一澄也。流豈清濁耶、宜哉<sup>云</sup>。淨意傾<sup>レ</sup>頭請<sup>レ</sup>居<sup>ニ</sup>洛中<sup>一</sup>。即契以<sup>ニ</sup>諸檀施主<sup>一</sup>、期以<sup>ニ</sup>淨土弘法<sup>一</sup>。雖<sup>レ</sup>然亦唯示<sup>ニ</sup>歸洛時<sup>一</sup>詣<sup>ニ</sup>信之善光寺<sup>一</sup>。

(『浄全』一七、四〇九頁下)

とあり、上洛していた良忠を、聖覚の妹である浄意が招き、『選択集』を講じさせたことが記されているのである<sup>40</sup>。ここでは、この講義がいかなる経緯で、どこで行われたのかについては判然としない。注目すべきは、この講義を聞いた浄意が、かつて兄である聖覚から聞いた義と相違することがない、と述べている点である。この『然阿上人伝』の記事については、良忠の正統性を、浄意を媒介して聖覚に担保するという背景が考えられるかもしれない。しかし、少なくとも聖覚が『選択集』を講じていたとする伝承が浄土宗内に残っているという点には注目すべきではないだろうか。『唯信鈔』の内容を考え合わせる時、あるいは『選択集』を講ずるにあたって整理したものが、『唯信鈔』の原型となった可能性も考えられる。

以下では実際に、『唯信鈔』と説草と呼ばれるものを比較してみたい。まず、①譬喩表現の多用という点については、『唯信鈔』の随所に見つけることができる。一例を挙げれば、次のようなものがある。

たとへばやなぎのえだにさくらのはなをさかせ、ふたみのうらにきよみがせきをならべたらむがごとし。

(『浄真全』二、一〇八五頁)

たとへばみやづかへをせむに、主君にちかづき、これをたのみてひとすぢに忠節をつくすべきに、まさしき主君にしたしみながら、かねてまたうとくとおき人にこゝろざしをつくして、この人、主君にあひ

てよきさまにいはむことをもとめむがごとし。

(『浄真全』二、一〇八九頁)

ただし、譬喩表現については、聴衆の理解を助ける唱導の形式として、当時一般的なものであった上、現存する安居院流の資料は主として表白の規範文集的側面があり、完本ではないため、まったく同様の表現を見出すことは困難である点は注意を要する。次に、②対句表現について確認していく。一例として、安居院流唱導資料である『公請表白』の祈雨の表白の冒頭部を挙げる。尚、本書は安居院流唱導資料の中、澄憲の遺稿を聖覚が編纂したものの一つである『転法輪鈔』一帖「公家諸寺八講」が原形ではないかと考えられている<sup>4)</sup>。表白文を対句にして示せば、次の通りである。

御願者

九禁之間、専盛二人事之壯麗ヲ一、

三宗之内ニ、殊撰二才弁之英髮ヲ一、故

生肇融叡之倫、演説連ネレ珠ヲ



昉尚光基之類、論難争フレ鋒ヲ

五日開講、法性制底、悉頭二十問一挙レ疑、玄宗秘蹟無レ残

聖皇自ラ執リ二香鑪ヲ一、煙昇ル二三十三天之空ニ一  
群卿各ノ列リ二法筵ニ一、眼瞻ル二金字金光之輝ヲ一

天人ノ光、龍神ノ影、降上昇下、

陽台ノ雲、穎川ノ星、内凝外聚、実是

鎮護国家、第一之善事、

攘災招福、無双之御願也、<sup>42</sup>

唱導資料にはこうした対句表現が頻出するが、『唯信鈔』にも次のような例が見られる。

真言をおこなふともがらは、即身に大覺のくらゐにのぼらむとおもひ、法華をつとむるたぐひは、今生に六根の証をえむとねがふなり。

(『浄真全』二、一〇八三頁)

孝養父母をとらむとすれば、不幸のものはむまるべからず。

読誦大乘をもちゐむとすれば、文句をしらざるものはのぞみがたし。

(『浄真全』二、一〇八六頁)

さて、次に③構成について確認していく。説草の構成の特徴として、經典の一節に関連する描写を第一段として述べ、その内容を強調する第二段があり、最後に権威ある典籍の引用によって締めくくるといふものがある。その一例を、金沢文庫蔵『餓鹿因縁』という説草の中に確認してみることとする。原本未見のため、永井氏による要約を示せば次の通りである。

説草『餓鹿因縁』(要約)

飢えたる鹿が群を離れてただ一匹、草と清水を求めて、狩する武者たちに逢い、たびたびの狩に会った

経験から三度その矢はのがれたが、遂に黒馬に乗った老練の武者の矢を受けて命を失った話を前半に述べ、転じてわれら衆生は先世の業により鈍根小智の故に仏法を知らず衣食に狂奔し、不慮に冥途の使を受けて財宝も親属もむなしく、黄泉の旅にただ一人赴いて炎王の呵責に会うあわれさを説き、さらに次に『摩訶止観』の本文を引いて無常遁れがたとしと出離を求むべきを教えている。<sup>43</sup>

この内容と同様の構成を、『唯信鈔』の中にも見出すことが可能である。『唯信鈔』には、

さてつぎに、第十八に念仏往生の願をおこして、十念のものおもみちびかむとのたまへり。まことにつらつらこれをおもふに、この願はなほだ弘深なり。名号はわづかに三字なれば、槃特がともがらなりともたもちやすく、これをとなふるに、行住座臥をえらばず、時処諸縁をきらはず、在家出家、若男若女、老少、善悪の人おもわかず、なに人かこれにもれむ。

彼仏因中立弘誓 聞名念我総迎來

不簡貧窮將富貴 不簡下智与高才

不簡多聞持淨戒 不簡破戒罪根深

但使廻心多念仏 能令瓦礫變成金

このころか。

(『浄真全』二、一〇八七頁)

とあり、①第十八願の概説←②それが凡夫にもたもちやすいものであると強調←③『五会法事讃』からの引文で締めくくる、という構成である。この点は、先の『餓鹿因縁』の構成と同様のものであると考えられよう。尚、『餓鹿因縁』には発声の符号が付されているが、これは唱導の場において声に緩急抑揚をつけるためであると思われる。この点は、本願寺本『唯信鈔』に見られる圏発点にも共通していると思われる。以上は表現方法の比較であるが、安居院流の唱導資料と『唯信鈔』に、教学的な関連性を見出すことが可能かどうか、次項において検討する。

#### 第四項 安居院流唱導資料と『唯信鈔』

安居院流の唱導資料の中でも、極めて大部のものとして『転法輪鈔』が挙げられる。『転法輪抄目録』に

よれば、八箱七十九結七百六十帖を数え得るも、現存のもののごく僅かで、かつて存在したと考えられる総量の、三パーセント以下に過ぎない。しかし『転法輪抄目録』の中には、かつて存在した厩大な唱導資料の中に、阿弥陀仏信仰に関わると考えられる目録を数多く見出すことが可能である。まず、『唯信鈔』に登場する經典、論書類には次のようなものが挙げられる。

① 經典 『無量寿經』、『觀無量寿經』、『法華經』、『葉師經』

② 論書 『五会法事讚』、『十住毘婆沙論』、『法事讚』、『往生礼讚』、『散善義』

これらを踏まえて『転法輪抄目録』にある、阿弥陀仏・浄土教関連の典籍名を確認してみると、次のようになる。

第二箱（○内数字は帖数）

一結 阿弥陀 一

① 阿弥陀因行

② 同誓願上 双卷四十八上

③ 同誓願中 双卷四十八下

④ 同誓願下 悲華經等

一結 阿弥陀 二

① 極樂証批 尺迦沙論 宿緣 極樂分別 三界接不 安養兜率 對論

② 極樂讚文 龍樹禮讚 天親讚 迦才 善導 十方菩薩 彦琮攻教 教錫三十二相

③ 極樂讚文二 群疑論三十種益 安国抄二十四樂 往生要集十等 往生論十七種成就

④ 極樂讚文三 往生論註

一結 阿弥陀 三

① 阿弥陀卷

② 無量光

③ 無量壽

④ 阿彌陀三字尺

⑤ 阿彌陀丈六 五尺 三尺 三寸

⑥ 諸像 砂像 銅像 梅檀像 金像 健像 写像 印像 銀像

⑦ 迎撰像 仏手懸幡 仏手繫五色糸 紫雲 五色雲

⑧ 極樂滿陀羅 浄土堂 光仏

⑨ 白毫集実範作

一結 阿彌陀 四

① 念仏三昧一

② 同二

③ 同三

④ 同四

⑤同五 五念門

一結 阿弥陀 五

①往生諸業上 ②同中 ③同下 ④三国往生人 現身往生有無 懈傍往生 疑心往生

(その他)

・眉間白毫集

・往生要集疑問私

・阿弥陀五仏 觀自在王如来 種子<sup>44</sup>

以上、『転法輪鈔』第二箱十三結七十六帖の内、五結二十九帖が阿弥陀仏信仰や浄土教に関連していることが確認できる。また、『法華経』や『薬師経』などの經典も、数帖に渡り目録に記載されている。<sup>45</sup> 『唯信鈔』に見られる浄土教的思想や知識は、安居院流においても十分に類聚されていたと思われる。



## おわりに

第二章では、第一章を受け、二項対立的な視座を超えた、よりフラットな聖覚の姿を捉えるための視座として、唱導家としての聖覚像を常に意識する必要があるのではないかという私見を提示した。聖覚が『選択集』の肝要を抽出した『唯信鈔』を著した事実と、嘉禄の法難時において弾圧の主導的役割を果たした事実は、それぞれの視座に立った場合、確かに矛盾する二面性が生じていると捉えることができよう。しかし、当時唱導家という存在が、宗派の枠や道俗貴賤を超えて認知されていたことが確認できた。それ故に、専修念仏教団側から、或いは顕密仏教界側からといった二項対立構造の中においても、唱導家としての背景を聖覚像に通底するものと捉え、常にその活動範囲の著しい広範さや、唱導の内容の多様性などを考慮する必要があるのである。聖覚像の上に生じた「イメージのズレ」とは、あくまで対立的視点の上に成立しているものであり、唱導家としての聖覚像を背景にした場合、その人物像の上に矛盾は存しえないのではないだろうか。

さらに、『唯信鈔』の文献的性格についても考察した。考察に先立ち、松本氏による、『唯信鈔』が親鸞の著述であるとする論考に対し、反駁を加えている先行研究を踏まえた上で私見を提示し、やはり『唯信鈔』は聖覚の著述であると確認した。その上で、『唯信鈔』の原本の成立背景について、説草と呼ばれた唱

導のテキストを参考に考察を試みた。従来から指摘されている通り、『唯信鈔』に見られる譬喩や対句といった表現技法は、唱導の性格を体现したものと見える。また、『唯信鈔』の構成と説草の類似点や、『唯信鈔』に引用される経典や論書が、『転法輪抄目録』に見出されることがわかった。『唯信鈔』の原本とは、この説草、あるいはそれに類するものであったのではないだろうかと考えられる。

さらに、聖覚の真撰とされている著述の多くが、唱導資料としての性格を有している点からは、聖覚の著述態度が唱導師という背景を基本としていることを確認することができる。そのため、『唯信鈔』が『選択集』の略述書の側面を有しているとはいえ、『唯信鈔』に対する理解については、従来からの教学的アプローチに加え、唱導師としての聖覚像を構築しなければならない。従来、『唯信鈔』と安居院流の唱導資料は切り離されて研究されてきたが、安居院流の唱導資料の中に、『唯信鈔』を包括することができるのではないだろうか。

1 たとえば、聖覚は父澄憲の遺稿を、『転法輪鈔』や『言泉集』という唱導資料として編集している（小峯和明『中世法会文芸論』（笠間書院、二〇〇九）一九六頁）。

2 同前、一一五頁。

- 3 養輪顕量『日本仏教の教理形成―法会における唱導と論義の研究―』（大蔵出版、二〇〇九）二五―二七頁。
- 4 国文学研究資料館編『中世唱導資料集 真幅寺善本叢刊 四 第一期』（臨川書店、二〇〇〇）四四七頁。
- 5 養輪顕量『日本仏教の教理形成―法会における唱導と論義の研究―』（大蔵出版、二〇〇九）一一頁。
- 6 唱導の定義の研究史については、渡辺麻里子「唱導と説法―安居院小考―」（『説話文学研究』五〇、二〇一五）参照。
- 7 小峯和明「仏教文学のテキスト学―唱導・注釈・聞書―」（『ハンドブック 日本仏教研究』日本の仏教⑤、法蔵館、一九九六）六一頁。
- 8 『大正蔵（凶像）』一二、九頁。
- 9 井上光貞『新訂 日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九七五）二八七頁。
- 10 櫛田良洪「唱導と釈門秘鑰」（『印度学仏教学研究』一一一、一九五二）一八八頁。
- 11 関山和夫『説教の歴史的研究』（法蔵館、一九七三）五六―五七頁。
- 12 聖覚に仮託された文献であると考えられている。詳細については第三章第三節において述べる。
- 13 櫛田良洪「金沢文庫蔵 安居院流の唱導書について」（『日本仏教文学』四、一九四二）七三頁。
- 14 小峯和明『中世法会文芸論』（笠間書院、二〇〇九）二二二頁。
- 15 後小路薫「説話文学に現われた安居院流―澄憲と聖覚を中心に―」（『天台学報』二〇、一九七八）一三五―一三八頁。
- 16 安東大隆「安居院流唱導の範囲―その対機の多様性について―」（『別府大学紀要』二八、一九八七）一三頁。

- 17 松本史朗「『唯信鈔』について」(松本史朗『法然親鸞思想論』大蔵出版、二〇〇一)。
- 18 安藤光慈「『唯信鈔』と『唯信鈔文意』―松本史朗氏の論考について―」(瓜生津隆真先生退職記念論集刊行会『仏教から真宗へ』永田文昌堂、二〇〇三)、平松令三「聖覚の『唯信鈔』と親鸞への毀誉褒貶―平雅行・松本史朗両氏への反論―」(平松令三『親鸞の生涯と思想』吉川弘文館、二〇〇五)。
- 19 松本氏の論考の概要整理については、安藤光慈「『唯信鈔』と『唯信鈔文意』―松本史朗氏の論考について―」(瓜生津隆真先生退職記念論集刊行会『仏教から真宗へ』永田文昌堂、二〇〇三)に負っている。
- 20 安藤光慈「『唯信鈔』と『唯信鈔文意』―松本史朗氏の論考について―」(瓜生津隆真先生退職記念論集刊行会『仏教から真宗へ』永田文昌堂、二〇〇三)四〇五―四〇六頁。
- 21 『高田学報』八一(一九九二)に影印掲載。
- 22 松本史朗『法然親鸞思想論』(大蔵出版、二〇〇一)四七〇頁。
- 23 平松令三『親鸞の生涯と思想』(吉川弘文館、二〇〇五)二〇七頁。
- 24 松本史朗『法然親鸞思想論』(大蔵出版、二〇〇一)六五六頁。
- 25 同前、六七二頁。
- 26 西村慶哉「親鸞東国門弟と浄土異流」(『真宗研究』六一、二〇一七)。
- 27 高田文英「弁長・良忠上人の意義批判と親鸞聖人」(『龍谷教学』五〇、二〇一五)三七―三八頁。

- 28 龍口恭子「親鸞と唱導師聖覚」（『印度学仏教学研究』五〇―一、二〇〇一）、深川宣暢「唱導家・聖覚と親鸞」（『真宗学』一〇九・一一〇、二〇〇四）等。
- 29 小峯和明『中世法会文芸論』（笠間書院、二〇〇九）一九五―一九六頁。
- 30 松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）二五七頁。
- 31 平松令三『親鸞の生涯と思想』（吉川弘文館、二〇〇五）二一一頁。
- 32 安藤光慈『唯信鈔文意講読』（永田文昌堂、二〇一一）二四三―二五一頁。
- 33 仏教文学分野についての資料については、深川宣暢「真宗伝道学の研究―仏教における口演伝道の展開―」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』四一（二〇〇二）に詳しい。
- 34 信楽峻麿「聖覚における信の思想」（『真宗学』五〇、一九七四）、武覚超「聖覚法印の浄土教―四十八願積の真偽をめぐって―」（『天台学報』二〇、一九七八）、龍口恭子「伝聖覚『四十八願積』の伝本および思想」（『宗学院論集』七七、二〇〇五）などを参照。
- 35 『閑亭後世物語』中の四篇の法語は、A群①と③に見られる思想と共通している。『統浄全』九、三六―三七・四六・五〇頁参照。
- 36 『例講問答書合』については、伝聖覚とされており、『天台宗全書 解説』や『正統天台宗全書 目録解題』においては猪熊良聖の撰述であるとされている。『宗要集了因抄』については、小山正文氏が確実な根拠に乏しく、著者未詳もしくは伝

聖覚としておくべきであると述べている（小山正文「平泉寺本『宗要集了因抄』について」（平松令三先生古稀記念会編『日本の宗教と文化 平松令三先生古稀記念論集』同朋舎、一九八九）五一―二頁）。

37 永井義憲「語りものとしての説草―「餓鹿因縁」を中心として―」（『解釈と鑑賞』五一―四、一九八六）、三七―三八頁。

38 阿部泰郎「説草考―説経と（説話）―」（『国文学 解釈と鑑賞』五八―一二、一九九三）一四―六頁。

39 小峯和明「弁曉草の特色と意義」（神奈川県立金沢文庫編『称名寺聖教 尊勝院弁曉説草 翻刻と解題』勉誠社、二〇一三）三六―八頁。

40 浄意については、龍口恭子「『存覚法語』の成立背景」（『印度学仏教学研究』五九―一、二〇一〇）、那須英勝「聖覚法印の妹浄意尼の事跡について」（『印度学仏教学研究』六一―一、二〇一二）参照。

41 山崎誠「刊謬『公請表白』翻刻並びに解題」（『国文学研究資料館調査研究報告』一七、一九九六）九八頁。

42 山崎誠「刊謬『公請表白』翻刻並びに解題」（『国文学研究資料館調査研究報告』一七、一九九六）一〇七頁。

43 永井義憲「金沢文庫蔵『餓鹿因縁』のこと―説話と仏教の接点および戦記文芸の文体―」（『日本仏教文学研究』三、一九八五）四一―四二頁。尚、この説草は安居院流の資料であるか否かは不明であるが、実際の法会で聖覚が類話を語ったとする記録が確認されている（牧野和夫「『親快記』（『土巨鈔』）という窓から―中世初期の説教資料に関する一、二の問題―」（『延慶本『平家物語』の説話と学問』思文閣出版（二〇〇五）七九―九六頁）。

- 44 榊田良洪「金沢文庫蔵 安居院流の唱導書について」(『日本仏教史学』四、一九四二)八〇〜八二頁。
- 45 永井義憲・清水宥聖『安居院唱導集』上(角川書店、一九七二)二〇五〜二〇六頁。