学位（博士）請求論文

聖覚の多角的研究

西河　唯

聖覚の多角的研究（目次）

序論・・・

第一項　平雅行氏の聖覚論・・・

第二項　教学的側面からの批判・・・

第一項　専修念仏教団における聖覚像の構築・・・

はじめに……二〇五頁
第一節　親鸞『見聞集』の文献的意義……二〇七頁
第一項　『見聞集』の書誌学的検討……二〇七頁
第二項　『見聞集』書写内容への検討……二一六頁
（一）『五会法事讃』について……二一七頁
（二）『涅槃経』について……二二〇頁
（三）『聖覚法印表白文』について……二二三頁
（四）「御念仏之間用意聖覚返事」について……二二四頁
（五）「或人夢」について……二二五頁
第三項　『見聞集』第一分冊について……二二六頁
第二節　『五会法事讃』の依用態度について……二三四頁
第一項　『五会法事讃』について……二三四頁
第二項　法然とその門下における『五会法事讃』の依用態度……二三八頁
第三項　親鸞と聖覚における『五会法事讃』の依用態度……二四四頁
第三節　親鸞と聖覚の来迎観……二五二頁

第一項　親鸞の来迎観・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二五二頁
第二項　聖覚著述における「来迎」・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二五六頁
第三項　聖覚の来迎観に対する評価・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二五九頁
第四項　聖覚の来迎観の思想的背景・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二六三頁
第五項　聖覚の来迎観の再検討・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二六五頁
第四節　親鸞と『唯信鈔』の相違点と共通点・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二七〇頁
第一項　『唯信鈔』の評価についての先行研究・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二七〇頁
第二項　第十七願への注目・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二七七頁
第三項　親鸞における『唯信鈔』観・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二七九頁
第四項　『尊号真像銘文』における第十八願釈と『唯信鈔』・・・・・・・・・・・・・二八二頁
第五項　『唯信鈔』の基本的態度・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二八五頁
第六項　『教行信証』と『唯信鈔』の結文・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二八八頁
おわりに・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・二九三頁
結論・・三一一頁

初出一覧……三一九頁
付録　聖覚関連略年表……三二三頁
参考文献……三三一頁
　書籍……三三一頁
　論文……三三五頁

〈凡例〉

一、引用文は現行の正字体に改めて示した。

二、引用典籍の略称は以下のように統一した。

『大正新脩大蔵経』　←　『大正蔵』
『真宗聖教全書』　←　『真聖全』
『浄土真宗聖典全書』　←　『浄真全』
『親鸞聖人真蹟集成』　←　『真蹟集成』
『真宗史料集成』　←　『史料集成』
『浄土宗全書』　←　『浄全』
『続浄土宗全書』　←　『続浄全』
『昭和新修法然上人全集』　←　『昭法全』
『法然上人伝全集』　←　『法伝全』
『大日本仏教全書』　←　『日仏全』

序論

序論

本研究の目的は、聖覚（一一六七～一二三五）の人物像と思想を、多角的な視座から明らかにすることである。

真宗学において聖覚とは、親鸞（一一七三～一二六二）が晩年に至るまで敬慕していた人物として理解されている。すなわち、法然（一一三三～一二一二）に帰依し、その主著『選択本願念仏集（以下、選択集）』の内容（特に二門章・二行章・本願章・三心章）を平易に記したものであるとされる『唯信鈔』を執筆している。また、『御伝鈔』上第六段、いわゆる信行両座の一段においては、法然や親鸞と同信を表明するといった、親鸞との因縁についても伝えられている。以上のような、聖覚と親鸞の関係を示す基本的な資料を整理しておくと、次のようになる。

第一に、最も精力的に研究が行われてきたのは、先に述べた『唯信鈔』である。聖覚が『唯信鈔』を制作したのは、高田派専修寺蔵親鸞真筆本（信証本）の奥書に「承久三歳仲秋中旬第四日　安居院法印聖覚作」（『浄真全』二、一一〇一頁）とある通り、承久三年（一二二一）八月、聖覚五十五歳の時である[1]。親鸞はこの『唯信鈔』を繰り返し書写しており、親鸞の書写本系統以外には、『唯信鈔』の完本は伝わっていない[2]。最初の書写とされるのは、同じく信証本の奥書に、

寛喜二歳仲夏下旬第五日　以二彼草本真筆一愚禿釈親鸞書二写之一

（『浄真全』二、一〇一一頁）

とある通り、寛喜二年（一二三〇）五月二十五日親鸞五十八歳の時である。『真蹟集成』八の解説によると、現存する古写本の奥書などから、書写日時については次の五回が明らかとなっている[3]。

一、寛喜二年（一二三〇）五月二十五日（親鸞五十八歳）　専修寺蔵　真蹟信証本奥書
二、文暦二年（一二三五）六月十九日（親鸞六十三歳）　専修寺蔵　真蹟平仮名本奥書
三、仁治二年（一二四一）十月十四日（親鸞六十九歳）　堺真宗寺蔵　古写本奥書
四、寛元四年（一二四六）三月十四日（親鸞七十四歳）　専修寺蔵　顕智書写本奥書
五、建長六年（一二五四）二月（親鸞八十二歳）　恵空写伝本のうち一本奥書

ただし、書写回数はこの五回にとどまらず、『浄真全』二の解説によると[4]、親鸞は生涯に少なくとも八回『唯信鈔』を書写している。『唯信鈔』とは、基本的に法然より相承した念仏往生の要義を述べ、ただ信心

を肝要とすることを明らかにした書物であると認識されている。まず『唯信鈔』の前半部の概要は、

一、仏道に聖浄二門のあることを述べる。
二、浄土門に諸行往生と念仏往生のあることを述べる。
三、難易二道により聖浄二門を配当し、念仏往生を勧める。
四、念仏往生に専雑二行のあることを述べる
五、専雑二修の得失を述べ、専修がすぐれていることを述べる。
六、『観経』三心往生について述べる。
七、本願文を示して「十念」を解釈する。

となっている。また、後半部では、

一、臨終の念仏と尋常の念仏
二、弥陀の願力と先世の罪業
三、念仏と宿善

四、一念と多念

について述べている[5]。このように『唯信鈔』の内容は、先にも述べた通り法然の『選択集』に示された要義を略述した書といえるのである[6]。以上のように、『唯信鈔』を中心にして聖覚の思想を叙述した場合、法然に近しい思想を有していると捉えることができる。以上が『唯信鈔』の概要となる。

第二に、『唯信鈔』を書写しただけではなく、御消息の中で幾度となく門弟に『唯信鈔』を推奨し、文書伝道として用いていることが指摘されている。親鸞の御消息を集成したものは『末灯鈔』や『親鸞聖人御消息集』等、様々にあり、通数はそれぞれの編集によって異なっている。そこで、『浄真全』二の付録「親鸞聖人御消息」配列各本対照表に基づいて通数を示すと、第四通、第八通、第十七通、第十八通、第三十三通、第四十一通の計六通に、『唯信鈔』を推奨する文言を確認することができる。特に、第四十一通（『親鸞聖人御消息集（広本）』第八通、教忍御坊御返事）には、

> まづ一念にて往生の業因はたれりと申しさふらふは、まことにさるべきことにてさふらふべし。さればとて、一念のほかに念仏をまふすまじきことにはさふらはず。そのやうは、『唯信鈔』にくはしくさふらふ。よくよく御覧さふらふべし。（中略）かならず、一念ばかりにて往生すといひて、多念をせんは

往生すまじきとまふすことは、ゆめゆめあるまじきことなり。『唯信鈔』をよくよく御覧さふらふべし。

（中略）一念こそよけれ、多念こそよけれなんどまふすことも、ゆめゆめあるべからずさふらふ。なをなを一念のほかにあまるところの御念仏を法界衆生に回向すとさふらふは、釈迦・弥陀如来の御恩を報じまいらせんとて、十方衆生に回向せられさふらふらんは、さるべくさふらへども、二念・三念まふして往生せんひとをひがごとゝはさふらふべからず。よくよく『唯信鈔』を御覧さふらふべし。念仏往生の御ちかひなれば、一念・十念も往生はひがごとにあらずとおぼしめすべきなり。

（『浄真全』二、八三一～八三三頁）

と、一通の御消息の中で三度までも『唯信鈔』の熟読を推奨している。

第三に、親鸞はこの『唯信鈔』の題号と引用された経釈要文を註釈した『唯信鈔文意』を著している。これをもってさらに『唯信鈔』の敷衍に努めているのである。しかしながら、従来『唯信鈔』と『唯信鈔文意』の間には、共通点と相違点、連続性と非連続性が指摘されている[7]。

第四に、親鸞は『見聞集』という要文抄出集に、「聖覚法印表白文」や「御念仏之間用意聖覚返事」といった、聖覚に関係する種々の文書を書写している[8]。第五に、『尊号真像銘文』に、「聖覚法印表白文」を選んで、「法印聖覚和尚の銘文」として註釈している[9]。第六に、『正像末和讃』に、『唯信鈔』および「聖覚法

印表白文」を典拠として作成した和讃がある[10]。また、親鸞の著述ではないが、『歎異抄』第十三条には、専修賢善の異義を批判する際に、

『唯信抄』にも「弥陀いかばかりのちからましますとしりてか、罪業のみなればすくはれがたしとおもふべき」とさうらふぞかし。

（『浄真全』二、一〇六六頁）

と『唯信鈔』を引証している。さらに、覚如（一二七〇～一三五一）の『御伝鈔』上第六段には、親鸞が法然の門下で学んでいた時に設けたという信不退、行不退の二つの座についての逸話を記した信行両座の一段があるが、信不退の座に列した者の中に聖覚の名がみえている[11]。以上が、特に真宗学の分野において重要視されてきた聖覚と親鸞の関係を示す資料となる。

こうした真宗関係の資料とは別に、日蓮宗の日向（一二五三～一三一四）が著した『金綱集』には、嘉禄三年（一二二七）の念仏弾圧、いわゆる嘉禄の法難において、聖覚が朝廷に念仏停止を要請したことが記されている[12]。この『金綱集』の記事が事実であるとするならば、「源空の精要をよく伝えた平易な談義本的略述書」[13]とも称される『唯信鈔』を承久三年（一二二一）に著した聖覚が、『唯信鈔』執筆の数年後には、念

仏弾圧を朝廷に対し要請したということになる。

このような人物像は、少なくとも真宗学の立場からみた聖覚の人物像とは乖離したものと考えざるをえない。しかし、日本中世史を専門分野とする平雅行氏は、当時の周辺史料を用いて検証した結果、『金綱集』の記事が疑いえないものであると述べている[14]。平氏の論考は、それ以後の聖覚研究において高い頻度で言及されることになり、聖覚を研究する上で避けては通れないものとなっていると考えられる。もはや聖覚の人物像を、「法然に帰依し、親鸞が敬慕した人物」とのみ捉えることは、聖覚の人物像叙述としては、十分ではないといえよう。さらに、聖覚が安居院流の唱導家であったという事実もある。安居院流の法会唱導に関する資料については『言泉集』『転法輪鈔』『讃仏乗鈔』等を挙げることができ、『唯信鈔』以外の要素からも聖覚の思想を論考する必要があるだろう。小峯和明氏は、安居院流は権門の中枢に関わっており、公家や武家の法会を全面的に担ってきたことから、特定の権門にのみ依拠しない、ゼロ記号的な立場にあったとみるべきであるとしている[15]。

以上のような、天台僧としての聖覚像や、唱導家としての聖覚像は、真宗学の視座からのみでは、聖覚の人物像や思想を把捉することが困難であるということを示していると考えられる。聖覚の人物像と思想を、歴史学や国文学といった多角的な視座から再度俯瞰することで、一面的な視座からは明らかにすることのできない「聖覚像」[16]を描き出すことに、本研究の意義が存しているのである。

本研究の問題意識は前述の通りであるので、以下に本論文の各章で取り扱う内容について概観しておく。

第一章では、天台僧としての聖覚の姿を確認していく。聖覚研究の第一次資料としては、従来『唯信鈔』が重視されてきた。すなわち、『唯信鈔』は聖覚が法然の『選択集』の肝要を抽出した書であるということができるからであり、真宗学においては、法然と親鸞間の思想を媒介する存在であると認識されてきた[17]。しかし、聖覚は天台僧としてその生涯を全うしているばかりか、嘉禄三年（一二二七）に勃発した専修念仏弾圧事件である嘉禄の法難の折、弾圧に深く関わったという指摘がある。そこで第一節においては、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。続く第二節では、特に聖覚の行動に顕著な相違点が見出せる、承元の法難と嘉禄の法難という二つの法難について確認し、専修念仏教団に対する弾圧事件の際に、聖覚がどのように行動したのかを確認していく[18]。第三節では、上来の確認を踏まえ、『唯信鈔』の著者という聖覚像に対して見直しを迫った平氏の論考を手がかりとして、平氏の論に対し寄せられた、真宗研究者による反論を整理検討していく。その上で、平氏の論考に対する反駁が多くの視座からなされているため、批判の論点が今ひとつ明確になっていないという点を指摘し、特に唱導家としての聖覚像を重視する必要があるのではないかという問題を提起したい。

第二章においては、第一章第三節において述べる通り、唱導家としての聖覚像を明らかにしていく。繰り返しになるが、真宗学の立場から見た聖覚の人物像というものは、基本的には「親鸞の敬慕した人物」「法

然門下における兄弟子」というものである。しかし、国文学の分野における聖覚とは、父である澄憲（一一二六～一二〇三）とともに、後に隆盛を極める安居院流唱導の基盤を作った人物であり、膨大な唱導資料を編纂した唱導家としての側面が強調される[19]。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にせよ、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、第一節では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。続く第二節では、第三節に先立って、『唯信鈔』を著したのは親鸞であるとする松本史朗氏の論考と[20]、それに対する反駁を確認する[21]。本論文においては『唯信鈔』を聖覚の著述として取り扱っているため、松本氏の論考は無視できないためである。そして第三節では、『唯信鈔』の文献的性格について考察し、唱導家としての聖覚像を勘案することで、『唯信鈔』にも唱導資料としての文献的性格を見出しうるのではないかという点について考察する。

第三章では、法然没後の専修念仏教団における聖覚像について考察する。第一節では、伝記資料を主たる検討対象とする。種々の法然伝において聖覚は、法然の思想の理解者として登場し、自宗の正統性の保証人としての役割を担保されている。親鸞没後の初期真宗教団においても、『御伝鈔』上第六段「信行両座」の一段、「光明本尊」への描画など、一見すると法然門下と同様の地位を与えられているといえるが、その当否も含め、法然や親鸞の没後に形成された聖覚像を考察する。第二節では、聖覚に仮託された書を検討対象

とする。浄土宗内において現れた聖覚仮託書については、明確に偽書であると断じられたものや、未だ真偽未決とされているもの等様々であるが、聖覚に仮託された文献が、どのような理由で聖覚に仮託され、それらの文献が真撰として扱われていた当時には、どのような影響を周囲に及ぼしたのかという点を、『唯信鈔』とも関連付けつつ検討してみたい。

第四章では、親鸞が聖覚とその著述をどのように理解していたのかという点について改めて考察する。第一節では、主として書誌的な側面よりの考察を試みる。ここでは、『見聞集』という要文抄出ノートを検討対象とする。『涅槃経』や『五会法事讃』といった経釈要文や、聖覚に関わる様々な事項が書写されているものである。この『見聞集』は、『唯信鈔』とも無関係ではないため、一考の余地があると考える。

第二節以降では、教学的な側面よりの考察を行う。第二節では、『唯信鈔』の中において第十七願および第十八願を開示する際に引用される『五会法事讃』の文について、親鸞との思想的関連性を論考する。『五会法事讃』は法然門下においても重用された形跡が認められるため、『唯信鈔』のみからでは明らかにし得ないと思われる、親鸞における聖覚観の一端の解明を試みたい。続く第三節では、親鸞と聖覚の思想において顕著な相違点とされてきた来迎観について、聖覚の来迎観は、いわゆる臨終来迎思想とは異なる点がある、とする浅野教信氏の研究を参考に再検討を試みたい[22]。第四節においては、改めて親鸞の『唯信鈔』観を考察する。『唯信鈔』の上に底流していると考えられる本願を重視する姿勢を確認し、それに対して親鸞がい

かなる理解を示していたのかについて、考察していく。

およそ各章はこのような内容である。本論文では、終生比叡山に所属し、学匠として最高峰に君臨した上、時の政治権力者にも重用されたという天台僧としての聖覚、父澄憲とともに、安居院流という、後に隆盛を極める唱導集団の礎石を築き上げ、道俗貴賤を問わず説教師としての名声をほしいままにした、唱導家としての聖覚、法然門流においても親鸞門流においても、ともに派祖に親近した人物として好意的に描かれ、派祖の没後においても長く教団内で重要な地位を保ち続けた、専修念仏教団が構築した聖覚、といった多角的な視座から、聖覚の人物像とその思想をどのように理解することができるのかを考察する。そして、親鸞との関連についても、従来の研究において、『唯信鈔』ほどには重視されてこなかった資料や、親鸞と聖覚の間には思想的相違点が存するといった先行研究に対し、再考することを試みたい。

1 尚、『唯信鈔』が聖覚ではなく親鸞の著述であるとする研究が存在する。この問題については、第二章第二節において詳述する。

2 ただし、抄出は真宗外においても確認できる。この問題については、第三章第二節において詳述する。

3 『真蹟集成』八、三六四頁。

4 『浄真全』二、一〇八〇頁。

5 『唯信鈔』の概要については、安藤光慈『唯信鈔文意講読』（永田文昌堂、二〇一一）一四～一五頁参照。

6 ただし、安藤光慈氏は、『選択集』が立教開宗を目的としている書であるとされるのに対し、『唯信鈔』にはそのような立場を見出すことはできないとしている（安藤光慈『唯信鈔文意講読』（永田文昌堂、二〇一一）一八頁）。

7 義門（一七八六～一八四三）は『唯信鈔講説』（『真全』四五）において、『選択集』と『唯信鈔』の間に「回向」「往生」「第十七願」「専修・雑修」という四点の相違点を挙げ、『唯信鈔』と『唯信鈔文意』の間に「往生」「称名」「雑修」「来迎」「安心・起行」「『観経』三心」「「散善義」の訓点」「臨終・平生の念仏」「乃至一念」「結文」という十点の相違点を挙げている。

8 『見聞集』については、第四章第一節において詳述する。

9 『尊号真像銘文』と「聖覚法印表白文」については、第三章第一節において詳述する。

10 その和讃とは、まず「聖覚法印表白文」の、

無明長夜之大灯炬也、何悲二智眼闇一。生死大海之船筏也、豈煩二業障重一。

（『浄真全』二、九七一頁）

という文を典拠にして作成された、

無明長夜の灯炬なり　智眼くらしとかなしむな

生死大海の船筏なり　罪障おもしとなげかざれ

という和讃、同じく「聖覚法印表白文」の、

倩思二教授恩徳一、実等二弥陀悲願一者歟。粉レ骨可レ報レ之、摧レ身可レ謝レ之。

という文を典拠にして作成された、

如来大悲の恩徳は　身を粉にしても報ずべし
師主知識の恩徳も　ほねをくだきても謝すべし

という和讃、さらに『唯信鈔』の、

仏力無窮なり、罪障深重のみをおもしとせず。仏智無辺なり、散乱放逸のものおもすつることなし。

という文を典拠として作成された、

願力無窮にましませば　罪業深重もおもからず

（『浄真全』二、四八六頁）

（『浄真全』二、九七一頁）

（『浄真全』二、四九八頁）

（『浄真全』二、一〇九五頁）

仏智無辺にましませば　散乱放逸もすてられず

（『浄真全』二、四八七頁）

という和讃である。

11 『浄真全』四、八五頁。

12 『日蓮宗宗学全書』一三、二一四～二二〇頁。

13 松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）二七六頁。

14 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）。なお、平氏以前に『金綱集』の記事に対して言及した研究者がまったくいなかったというわけではない（松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）、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）、細川行信「法然と親鸞」（『真宗研究』二二、一九七七）等）。平氏の論考の特筆すべき意義は、『金綱集』の史料的価値を強固なものにしたという点にあるといえる。

15 小峯和明『中世法会文芸論』（笠間書院、二〇〇九）二二二頁。

16 本論文において「聖覚像」という語は、人物像と思想を包含した意味で用いる。

17 藤枝昌道『聖覚法印の研究』（顕真学苑出版部、一九三二）等。

18 本論文における「専修念仏教団」という語は、基本的に「法然を祖と仰ぐ集団」という概念として用いる。尚、第三章第一節では、親鸞を祖と仰ぐ初期本願寺教団にも言及しているが、教団形成期に該当するため、広く「専修念仏教団」の枠内で

取り扱っている（斎藤信行「初期本願寺における「信と教団」」（『真宗研究』五四、二〇一〇）一三四頁、坪井剛「鎌倉期における専修念仏教団の形成と展開」（『史林』九八ー一、二〇一五）三六頁）。

19 永井義憲・清水宥聖『安居院唱導集』上（角川書店、一九七二）、小峯和明『中世法会文芸論』（笠間書院、二〇〇九）等。

20 松本史朗『法然親鸞思想論』（大蔵出版、二〇〇一）。

21 安藤光慈「『唯信鈔』と『唯信鈔文意』ー松本史朗氏の論考についてー」（瓜生津隆真先生退職記念論集刊行会編『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ー平雅行・松本史朗両氏への反論ー」（平松令三『親鸞の生涯と思想』吉川弘文館、二〇〇五）。

22 浅野教信「唯信鈔文意の一考察ー特に来迎観における伝統と己証ー」（大原先生古稀記念論文集刊行会編『浄土教思想研究』永田文昌堂、一九六七）。

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、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はいないが、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』、虎関師錬（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[1]。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[2]。

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。[3]

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 明禅之義也

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 円能死闕処也

公性少僧都 同年恵光房 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 竹林房辞退之処、安貞二年
最範 坐禅房、大納言僧都 延真死闕之処、安貞三年
浄遍 少僧都、花光房 寛喜三年

（『続群書類従』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、竪義の時の出題者であり、解答の判定者のことである。竪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）での広学竪義、南都では維摩会の研学竪義がある。そこでは十問の出題があり、一問ごとに問者が質問し、竪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[4]。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]

澄憲	一一八三、一一八五、一一八六、一一九一、一一九三
静厳	一二〇三
聖覚	一二一八、一二二四、一二二六、一二二八
明禅	一二一八
円能	一二一九
貞雲	一二三七、一二三九
宗源	一二三八、一二四二
俊範	一二四〇
公豪	一二四九

法勝寺八講証義（延暦寺関係）

表（二）[6]

	最勝講証義（延暦寺関係）
澄憲	一一八六、一一八八、一一九四
顕真	一一九〇、一一九二
静厳	一二〇四
良快	一二一八、一二一九、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

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[7]。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[8]。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[9]。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ヽシカリケリ。大方信西ガ子ドモヽ、數シラズオホカルニモ、ミナホド〳〵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[10]。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[11]。

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[12]。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、

経一巻モ書籍一巻モミニ持セサリシ人ナリ、法花経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ヽ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』巻四四にも、

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は。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[13]。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[14]。また、円照は最期に安居院に宛てて書状を送っており、

最後ニ所労ノ時安居院ノ法印（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勧進アルヘク候。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。

（『明義進行集　影印・翻刻』一一六頁）

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[15]。

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のであろうか。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うる人物が、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、禅聖、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、一九一一）、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』四ー四、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[16]。

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、源空上人ノ高徳ヲ聞キ、ワタリニ船ヲ得タルコヽロニシテ、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キ逢ヒタマフ。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レ残カタリ給フ。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、今日モ参ル也ト申サル。

（『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、ということを明らかに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（一二九〇～一三七三）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[17]。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、直接的な交渉があっ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・箜篌・琵琶・鐃・銅鈸、其音モタヘナリト云ドモ、香気ヲ具セズ。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。[18]

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[19]。

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[20]。

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出始める。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『七箇条制誡』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、法然が門内にあっては『七箇条制誡』を、門外にあっては『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　霊神に背く失。
第六　浄土に暗き失。
第七　念仏を誤る失。
第八　釈損を損ずる失。
第九　国土を乱る失。

（『鎌倉旧仏教』（岩波書店、一九七一）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[21]。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々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、或いは煩悩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、成立と作者をめぐって、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[22]。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』を下敷きにしている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[23]。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[24]。すなわち、『三長記』同年六月十五日条の中に、「聖覚申二身暇一事、勅定、可レ書二賜御教書一」[25]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[26]。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。[27]

と評価している。また、真宗内部の資料にはなるが、覚如（一二七〇～一三五一）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[28]。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（一二二七）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〳〵一向専修停止の勅をくだされゝ事ありしかども、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てり。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すにあらずや、爰に上野国より登山し侍ける、並榎の竪者定照、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、律師又顕選択とい

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（浄土寺僧正円基）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、死骸を鴨河になげすべきよし結構す。

（『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[29]。これを見た隆寛は、反駁書である『顕選択』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、粟生で荼毘に付された。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発布し、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、永可被停廃念仏宗之由、言上之、殿下御返事云、実尤可停廃云云（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、朝廷に念仏宗の停廃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廃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。[30]

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を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。[31]

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ない。彼は明らかに、一線を踏み越えたのである。[32]

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[33]。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、朝廷に念仏宗の停廃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た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。[34]

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は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」[35]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」[36]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」[37]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[38]。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[39]。

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「嘉禄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って、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ったものに違いない。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」内容に隠顕をみるのではなく、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。[40]

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[41]。その上で、若干の視点の差異も見受けられる。まず安冨信哉氏は、

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。[42]

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ったのではないか。[43]

と述べて、安冨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』の版行をめぐって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』の版行をめぐって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』結勧の、

庶幾一経二高覧一之後、埋二于壁底一莫レ遣二窓前一。恐為レ不レ令三破法之人堕二於悪道一也。

（『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[45]。

（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、真宗研究者がもっ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。[46]

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。[47]

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

[48]。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っ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」となっ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ったが、「他力往生思想」の本質を伝えきるものではなかっ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」であったといえるかもしれない。[49]

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』が奥書によって、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。[50]

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。また安冨氏は、

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みえる。[51]

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[52]。よって、聖覚の著作態度を検討する際には、には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いう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。

1　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）二一七頁。

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。清水宥聖氏が、

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っ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（清水宥聖「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「法華大会広学竪義」（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ー聖覚を中心としてー」（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ー法然の聖的世界への接近ー」（『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ー法然の聖的世界への接近ー」（『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ー聖覚を中心としてー」（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『法然と親鸞ーその教義の継承と展開ー』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『摂関院政期思想史研究』（思文閣出版、二〇一三）、同「拙著『摂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って―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、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―登山状をめぐって―」（仏教文学研究会編『仏教文学研究』三、法藏館、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　第三巻　公武権力の変容と仏教界』清文堂、二〇一四）三二一頁。

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　第三巻　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、本稿では内容がもっとも充実している『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『摂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 安冨信哉『『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』（法藏館、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 安冨信哉「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）二一頁。

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[1]。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、蓋以宣二唱法理一、開二導衆心一也。

（『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、

夫唱導レ所貴、其事四焉。謂、声弁才博。非レ声則無二以警一レ衆。非レ弁則無二以適一レ時。非レ才則言無二可採一。非レ博則語無二依拠一。

（『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、

若能善二茲四事一而適以二人時一、如為二出家五衆一、則須下切語二無常一苦陳中懺悔上。若為二君王長者一、則須下兼引二俗典一綺綜成上レ辞。若為二悠悠凡庶一、則須下指二事造形一直談中聞見上。若為二山民野処一、則須下近二局言辞一陳中斥罪目上。凡此変態與レ事而興。可レ謂二知レ時知レ衆、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[2]。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[3]。

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

いう言葉が一般化するのは院政期以降であり、虎関師錬（一二七八～一三四六）の『元亨釈書』巻二九「音芸志」に、

唱導者演説也。昔満慈子鳴二于応真之間一焉。自二従吾法東伝一諸師皆切二於論導一矣。而廬山遠公独擅二其美一。及二大法瓜裂一斯道亦分。故梁伝立為レ科矣。吾国向方之初尚若レ彼。又無二剖判一焉。故慶意受二先泣之誉一。縁賀有二後讃之議一。而未レ有二閥閲一矣。治承養和之間澄憲法師挟二給事之家学一。拠二智者之宗綱一。台芒射二儒林一而花鮮。性具出二舌端一而泉湧。一昇二高座一四衆清レ耳。晩年不レ慎二戒法一屡生二数子一。長嗣聖覚克二家業一課二唱演一。自レ此数世系嗣陞陞。覚生二隆承一。承生二憲実一。実生二憲基一。朝廷韙二其論導一。緩二于閨房一。以レ故氏族益繁。寛元之間有二定円者一。園城之徒也。善二唱説一。又立二一家一猶如二憲苗種一。方今天下言二唱演一者皆效二一家一。夫論二揚至理一啓二迪庶品一。鼓二千百之衆一布二聞思之道一。其利博如也。其徳偉如也。演説之益何術如レ焉。争奈何利路纔闢眞源即塞。数二它死期一寄二我活業一。諂譎交生変態百出。揺二身首一婉二音韻一。言貴二偶儷一理主二哀讃一。毎レ言二檀主一常加二仏徳一。欲レ感二人心一先或自泣。痛哉無上正真之道流為二詐偽俳優之伎一。願従二事于此一者三復二予言一焉。

（『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。[4]

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[5]。

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[6]。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。[7]

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、末代近用二僧徒一有二四種一、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。験者属レ密、説法属レ顕」[8]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。当時はす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、ここにうかがわれるのである。[9]

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、造寺造塔の功徳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。[10]

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る。[11]

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[12]、聖覚が「法然に帰依した」と言い切るには疑問が残るが、櫛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、その聴衆も公家が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実は周知で、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。[13]

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』、『讃仏乗鈔』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、奉二造立供一養勝軍地蔵、勝敵毘沙門一。以二聖覚法印一為二導師一、被レ遣二主典代俊職一、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、為二二位家御追善一。令レ草二創梵字一。今日遂二供養一畢。導師聖覚僧都。自二京都一令二招請一。夜前下着給。凡表白餝レ花。啓白貫レ玉之間。聴聞尊卑。随喜渇仰。非レ所レ及二言語一乎。竹御所為二御結縁一御出。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・摂関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っ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。[14]

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ったわけではない。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[15]。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』巻六（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二、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・箜篌・琵琶・鐃・銅鈸、其音モタヘナリト云ドモ、香気ヲ具セズ。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）

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対し、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』巻一六・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、聖覚輿にかかれて、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。築地つきをのるにてはあれども、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。

（『古今著聞集』日本古典文学大系　八四（岩波書店、一九六六）四二七頁）

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、漢籍も充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。[16]

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[17]。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[18]。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る。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[19]。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ば、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しるべし。

（『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、論証の中心となる経典が『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。[20]

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。偏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ておほきにあざけりふかくそしると。

②まづ専修念仏といふて、もろもろの大乗の修行をすてゝ、つぎに一念の義をたてゝ、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、末世の衆生をたぶろかすなり。

③この説ともに得失あり。

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偏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、偏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ゑども、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とおもふて、これをとなえば、ひめもすにとなへ、よもすがらとなふとも、いよいよ功徳をそへ、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ゑども、略してのぶることかくのごとし。

（『浄真全』二、一〇九九～一一〇一頁）

（表）

	松本説	安藤説
①	一念義論者の主張	一念義論者の主張
②	多念義論者の主張	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	①の主張に得失ありと主張
④	一念義論者の主張の得	①の主張の得

⑤ 一念義論者の主張の失	⑥ 多念義論者の主張の失	⑦ 多念義論者の主張の得	⑨ ⑧の結論を導く根本的確信	⑧ 『唯信鈔』の主張する正義
⑤ ①の主張の失	⑥ ①の主張の得の内容	⑦ ①の主張の失の内容	⑧ ①の主張の得を肯定し、⑧の結論を導く論拠	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」であると理解している。さらに、③の中に示された「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ない、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っ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「顕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[21]。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し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、親密な関係があったことは疑わしいと述べている[22]。確かに、両者の間に直接的な交流があっ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。[23]

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。これらのことからだけでも、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。[24]

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、遙かに自然であっ

たであろう。[25]

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[26]。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[27]。しかしながら、こうした環境の中での教化を考えた時、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[28]。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。[29]

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」ともいう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

もいうべき唯信抄が、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。[30]

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「濁世の富楼那」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。[31]

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。[32]

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喩が用いられている。

←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、このここ
ろか」）。

④本願寺蔵本にある圏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的性格が指摘され、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[33]。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、伝記や論義書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

ることができる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[36]。

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（枡形）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。[37]

さらに、阿部泰郎氏は、

その表紙に、「ー事」もしくは「ー因縁」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、片仮名交じり文によりはじめから和文体で表記され、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。これらの冊子ー草紙は、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、大半は小型の枡型本、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、経典の釈義を施す経釈、譬喩・因縁の説話、廻向句、施主の功徳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。[39]

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、経典の註釈や譬喩・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、宝治二年戊申、春上、在二帝里一、由二尼浄意請一聖覚法印妹一講二選択集一。浄意曰、我昔聞二故法印聖覚之義一。今之義勢、不レ違二先聞一也。彼則見レ浴二吉水之波一、此亦聞レ酌二黒谷之流一。源既一澄也。流豈清濁耶、宜哉云云。浄意傾レ頭請レ居二洛中一。即契以二諸檀施主一、期以二浄土弘法一。雖レ然亦唯示二帰洛時一詣二信之善光寺一。

（『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[40]。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[41]。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、専盛二人事之壮麗ヲ一、

三宗之内ニ、殊撰二才弁之英髪ヲ一、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、悉顕二十問一挙レ疑、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

群卿各ノ列リ二法莚ニ一、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、[42]

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、即身に大覚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。
読誦大乗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、経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うものがある。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しと出離を求むべきを教えている。[43]

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、この願はなはだ弘深なり。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　聞名念我総迎来
不簡貧窮将富貴　不簡下智与高才
不簡多聞持浄戒　不簡破戒罪根深
但使廻心多念仏　能令瓦礫変成金

このこゝろか。

（『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、現存のものはごく僅かで、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、かつて存在した厖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』に登場する経典、論書類には次のようなものが挙げられる。

①経典　『無量寿経』、『観無量寿経』、『法華経』、『薬師経』

②論書　『五会法事讃』、『十住毘婆沙論』、『法事讃』、『往生礼讃』、『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（〇内数字は帖数）

一結　阿弥陀　一

①阿弥陀因行
②同誓願上　双巻四十八上
③同誓願中　双巻四十八下
④同誓願下　悲華経等

一結　阿弥陀　二

①極楽証拠　尺迦沙論　宿縁　極楽分別　三界接不　安養兜率　対論
②極楽讃文　龍樹礼讃　天親讃　迦才　善導　十方菩薩　彦琮攻教　教錫三十二相
③極楽讃文二　群疑論三十種益　安国抄二十四楽　往生要集十等　往生論十七種成就
④極楽讃文三　往生論註

一結　阿弥陀　三

①阿弥陀巻

②無量光
③無量寿
④阿弥陀三字尺
⑤阿弥陀丈六　五尺　三尺　三寸
⑥諸像　砂像　銅像　栴檀像　金像　健像　写像　印像　銀像
⑦迎摂像　仏手懸幡　仏手繋五色糸　紫雲　五色雲
⑧極楽満陀羅　浄土堂　光仏
⑨白毫集実範作

一結　阿弥陀　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　観自在王如来　種子[44]

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』などの経典も、数帖に渡り目録に記載されている[45]。『唯信鈔』に見られる浄土教的な思想や知識は、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、唱導の性格を体現したものといえる。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』の略述書的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纂している（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　蓑輪顕量『日本仏教の教理形成ー法会における唱導と論義の研究ー』（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　蓑輪顕量『日本仏教の教理形成ー法会における唱導と論義の研究ー』（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「唱導と説法ー安居院小考ー」（『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ー唱導・注釈・聞書ー」（『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（図像）』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』一ー一、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ー澄憲と聖覚を中心にー」（『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ーその対機の多様性についてー」『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―四十八願釈の真偽をめぐって―」（『天台学報』二〇、一九七八）、龍口恭子「伝聖覚『四十八願釈』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。『続浄全』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『正続天台宗全書　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「弁暁草の特色と意義」（神奈川県立金沢文庫編『称名寺聖教　尊勝院弁暁説草　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）四一一～四一二頁。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　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。

第三章　専修念仏教団における聖覚

第三章　専修念仏教団における聖覚

はじめに

法然没後の専修念仏教団において、聖覚は重要な地位を与えられていた。たとえば、種々の法然伝では、聖覚を法然の思想の理解者、あるいは自派の正統性の保証人として描写している。また、親鸞は聖覚の著書を伝道に用い、親鸞没後の初期真宗教団においても、『御伝鈔』における「信行両座」の場面や、「光明本尊」への描画など、一見すると法然門下と同様の地位を与えられているといえよう。

しかし、既に述べている通り聖覚は生涯、比叡山に籍を置いていた天台僧である[1]。さらに、『金綱集』には聖覚が嘉禄の法難の際に弾圧を主導したという記事があった。平雅行氏がこの記事が疑いえないものであると述べて以来[2]、その行動に対する評価について、真宗側の研究者から様々な論考が発表されている。それらの研究動向については、第一章第三節において論じたため、第三章においては、法然や親鸞の没後に形成された聖覚像を考察する。

さらに時代を下ると、浄土宗内において聖覚に仮託された文献が現れ始める。聖覚の真撰として認められている著述は、一著としてまとまったものとしては、現在のところ『唯信鈔』のみである一方で、聖覚に仮

託された文献については、研究の進展に従って明確に偽書であると断じられたり、未だ真偽未決とされているものもあるが、聖覚の思想を論じる際には、基本的に『唯信鈔』のみが検討対象とされるのである。しかし、聖覚に仮託された文献は、どのような理由で聖覚に仮託され、それらの文献が真撰として扱われていた当時、どのような影響を周囲に及ぼしたのであろうか。この点を、聖覚真撰である『唯信鈔』とも関連付けながら、聖覚仮託文献について再検討してみたい。

第一節　専修念仏教団における聖覚の地位

第一項　専修念仏教団における聖覚像の構築

まず、専修念仏教団が構築した聖覚像を、法然門下（特に好意的な聖覚像を構築した鎮西派）および、親鸞門下（特に初期真宗教団）という二つの視座より俯瞰することで、各教団の形成過程上に構築された聖覚像について考察することを試みたい。

（一）法然門下における聖覚の地位

●法然伝中における聖覚像

伊藤唯真氏が、

聖覚（仁安二年～文暦二年）が法然の教えに帰依し、その教団にあって重要な地位を占めていた、と初

期の念仏教団の人々によって考えられていたことは確かなことである[3]。

と述べている通り、聖覚が法然と密接な関係にあったことを示そうとする話は、種々の法然伝に確認できる。それらを抽出してみれば、以下の通りである[4]。

〈略記号一覧〉

A 『黒谷源空上人伝（十六門記）』
B 『本朝祖師伝記絵詞（四巻伝）』
C 『醍醐本法然上人伝記（醍醐本）』
D 『明義進行集（進行集）』
E 『法然上人伝絵詞（琳阿本）』
F 『拾遺古徳伝絵（古徳伝）』
G 『法然上人伝記（九巻伝）』
H 『法然上人行状絵図（四十八巻伝）』

（一）建久四（一一九三）年頃、熊谷直実から後生のことを尋ねられた聖覚は、そのようなことは法然上人に尋ねよと導いた（G・H）。

（二）あるとき、弁長と聖覚が法然の説法を聞き、弁長は妄念が発ったときの念仏、聖覚は三心を欠いた場合の往生の可否について問答した（A）。

（三）元久二（一二〇五）年、比叡山の弾圧に対して、法然は聖覚に筆を執らせて『登山状』を書かせ、これを山門に送った（H）。

（四）元久二（一二〇五）年、瘧病に罹った法然を、九条兼実の発案で、聖覚が善導像供養を行ない、治癒した（B・C・D・E・F・G・H）。

（五）大和前司親盛入道が法然に御往生後に疑いを誰に問うべきかと質問し、聖覚が私の心を知っている、との返答を得た（H）。

（六）法然は常に、自身が没した後、念仏往生の義がすぐに説けるのは聖覚と隆寛だ、と語っていた（D）。

（七）法然は聖覚に、聖道門、浄土門の二道の縁をよくよく糺すべきことを教えた（A）。

（八）承元二（一二〇八）年、勝尾寺滞留中の法然は同寺に法服・一切経を施入し、聖覚に開題供養の説法を行なわせた（B・E・F・G・H）。

（九）建暦二（一二一二）年、法然の中陰六七日の導師を聖覚がつとめた（B・D・E・F・G・H）。

（十）建保二（一二一四）年、法然三回忌に聖覚は真如堂で七ヵ日間、融通念仏をすすめた。またその際、自分の言葉に不審な点があれば、鎮西の聖光房に尋ねよと述べた（H）。

これらの記事は、いずれも歴史的事実と即断することはできないが、法然の親近者、吉水教団への誘引者、さらには唱導家としての聖覚の側面が強調されている。しかし、注意すべきなのは、聖覚は『七箇条起請文』に署名をしておらず、『選択集』を伝授されたという記録もない点である。何よりも、嘉禄の法難での行動を考え合わせた時、法然の門弟として公認されていたとは言いがたい。しかし、後述するように『聖覚法印

表白文』には、

然我大師聖人為二釈尊之使者一弘二念仏之一門一、為二善導之再誕一勧二称名之一行一。

（『浄真全』二、九七〇頁）

と、法然を「大師聖人」と尊称していることから、聖覚自身が法然に傾倒していたことは事実であると考えられる。

●良忠著述における聖覚像

鎮西派第三祖である良忠（一一九九～一二八七）も、聖覚に言及するところが多い。例えば『観経疏伝通記（散善義）』に、

或曰、去貞応三年正月二十五日、比丘尼浄意（聖覚妹）為二法然上人第十三周忌辰報恩一書二写浄土依憑経論一於二二尊院一開題供養。導師聖覚云、先師法印示レ予云、見二聖教一時先雖レ不レ委粗見一遍可レ明二義門一也云云。

其次語云、大唐善導依二釈迦諸仏指授一製二観経疏一是奇異也。而当初雖レ聞不レ及二尋訪一今親見レ之実難二思議一一句一字不レ可二加減一一如二経法一都無二類例一也云云。予列二題名座一正聞二此説一云云。

（『浄全』二、四三八～四三九頁）

とある。「或曰」とある通り、良忠が直接見聞したものではないが、浄意が兄聖覚を導師として、嵯峨二尊院において開題供養を勤修したことが記されている。さらに、『決答授手印疑問鈔』には、

昔親盛法師語レ予云、上人在世之時奉レ問云、御往生之後浄土法門不審可レ問二誰人一乎。上人答云、聖光房・金光房委知二所存一彼等為二遠国能化一為二汝等一不レ易。京中者聖覚法印亦知二我義一若有二滅後疑一者可レ問二此人一也云云。

（『浄全』一〇、二七頁）

とあり、親盛入道が法然没後の浄土の法門についての不審は聖光房と金光房に問えばよいが、二名は遠国の能化であるから、京洛においては聖覚に問えばよいと述べたことを記している。同じく『決答授手印疑問鈔』には、

聖覚説法次云、京中興盛之義共全非二故上人御義一但鎮西聖光房上人数年稽古故上人御義一分不レ違候。若存二虚言一者、可レ有二阿弥陀仏所罰一也。（中略）又云、但存二異義一之人又故上人門人也。爰知、上人選二器量一有二許不許一云事人人被二思食一候覧。其條依二器量一而可レ被レ授者先可レ被レ授二聖光一也。其時御弟子中過二聖光一之人誰人乎。若依二志深一而可レ被レ授者亦可レ被レ授二聖覚一也。仏令二知見一給覧。聖覚奉レ帰二上人一之志誰人難レ比レ肩云云。

（同前、二九〜三〇頁）

ともあり、聖覚が弁長を讃嘆しながらも、自身も法然への帰依心においては誰にも負けないと述べたことを記している。鎮西派における聖覚像の構築過程には、こうした良忠の著述上における聖覚像にも留意する必要があろう。

●仮託書の出現

さらに時代は下るが、鎮西派第七祖聖冏（一三四一〜一四二〇）や、同じく第八祖聖聡（一三六六〜一四四〇）の頃には、聖覚に仮託した偽書が数多く登場する。聖覚仮託と疑われる著述（浄土宗系統）[5]の中で、

偽撰が確実視されているものには、『黒谷源空上人伝』[6]、『大原談義聞書鈔』[7]、『浄土略名目図』[8]、『浄土布薩式』[9]がある[10]。真偽未決のものには、『登山状』[11]、『四十八願釈』[12]がある。以上のように、聖冏・聖聡の時代には聖覚仮託書が数多く利用され、教学の正統性の保証人的な側面が長期に渡って継続していたと考えられる。尚、仮託書の問題については次節において詳しく論じる。

種々の法然伝において聖覚は、初期成立の『四巻伝』や『醍醐本』から、鎮西派による集大成とされる『法然上人行状絵図』[13]に至るまで、常に法然の親近者として登場しており、良忠も聖覚を相承の正統性の保証人として理解していた。さらに、時を経て教学が整備されていくに従い、多くの聖覚仮託書が利用され、教学の正統性をも聖覚に求めていくようになっている。法然門下においては、法然没後も長期間に渡って聖覚に対する好意的な態度が継続していたと考えられよう。以上のような聖覚に対する態度は、山門において高位にあった聖覚を一種の外護者として描写することで、対外的な諸問題への対応としたとも考えられよう。さらに対内的には、祖師である法然の親近者であったという点に、教学の正統性を聖覚に求めた理由が存すると考えられる。

（二）　親鸞著述における聖覚の地位

続いて、初期真宗教団における聖覚の地位について検討する前に、親鸞の著述上における聖覚の地位を、簡潔にではあるが確認しておく[14]。まずは、『唯信鈔』を少なくとも八回書写しており[15]、消息をもって門弟へ熟読を推奨している点が挙げられよう。さらに、『唯信鈔』所引の文言を註釈した『唯信鈔文意』を制作し、『尊号真像銘文』では第十八願文の註釈を、「この本願のやうは、『唯信抄』によくよくみえたり（『浄真全』二、六〇五頁）」と述べている。また、同じ『尊号真像銘文』の「法印聖覚和尚の銘文」には、

「粉骨可報之摧身可謝之」といふは、大師聖人の御おしえの恩徳のおもきことをしりて、ほねをこにしても報ずべしとなり、身をくだきても恩徳をむくうべしと也。

（『浄真全』二、六四三～六四九頁）

と、所釈の銘文にない文言を註釈し、法然への報恩謝徳の念を強調している。そして、『正像末和讃』の中の三首が、『唯信鈔』と『聖覚法印表白文』を典拠として制作されている。これらに加えて、専修寺所蔵の平仮名『唯信鈔』の紙背に『見聞集』と題して書写された経釈文の抄出ノートがある。そこには平仮名『唯

信鈔』の他、『般舟讃』『五会法事讃』『涅槃経』「或人夢」『聖覚法印表白文』「御念仏之間用意聖覚返事」といった聖覚に関連する記事が書写されており、この点からも親鸞の聖覚敬慕の念が確認できるのである[16]。この『見聞集』に関わる問題については、第四章第一節において詳しく論じる。

以上のように、親鸞は生涯に渡り聖覚著述（『唯信鈔』、『聖覚法印表白文』）を伝道指南書とし[17]、自身の著述の典拠としても用いた。ただし、『唯信鈔文意』の内容を見ると、臨終来迎を否定し、『観経』の三心と『大経』の三心を区別しており[18]、『尊号真像銘文』中でも『聖覚法印表白文』において臨終来迎を説いている箇所への註釈を避けている[19]。聖覚に対して敬慕の念があったことは『見聞集』の書写などを見ても疑いないが、前述の通り『尊号真像銘文』に引かれる『聖覚法印表白文』には、所釈の銘文にない法然を讃嘆する文の註釈があり[20]、聖覚を浄土教の祖師として位置付けていたと断定することはできないという点に留意しておく必要がある。

（三）　初期真宗教団における聖覚の地位

それでは、以上を踏まえた上で、初期真宗教団、特に初期本願寺門徒における聖覚の地位について確認していく。初期本願寺門徒において構築された聖覚像は、覚如の著述中に多く見出すことができる。長井の道

信の依頼によって制作した法然伝である『古徳伝』においては、①瘧病治癒譚・・・巻六第三段（『浄真全』四、一八三頁）、②一切経供養・・・巻八第三段（同前、二〇二頁）、③六七日導師・・・巻九第一段（同前、二一六頁）といった聖覚関連話の採取が確認できる。しかし、これらはすべて既に成立していた法然伝に確認できる記事である。『古徳伝』は法然伝の体裁でありながら、親鸞を法然門下の高弟として描写することに主眼があるため[21]、殊更に聖覚と親鸞の関係を主張することはない。一方で、『御伝鈔』および『口伝鈔』には、独自の聖覚像が構築されている。すなわち、『御伝鈔』上の第六段には、著名な「信行両座」の記事がある。

> 聖人（親鸞）のたまはく、今日は信不退・行不退の御座を両方にわかたるべきなり、いづれの座につきたまふべしとも、をのをの示給へと。そのとき三百余人の門侶みな其意を得ざる気あり。于時法印大和尚位聖覚、並釈信空（法蓮上人）、信不退の御座に可著と云々。（中略）人みな無音のあひだ、執筆聖人自名をのせたまふ。やゝしばらくありて大師聖人被仰云、源空も信不退の座につらなり侍るべしと。
>
> （『浄真全』四、八四～八六頁）

また、『口伝鈔』第一条には、親鸞の安居院訪問譚が語られている。

あるときのおほせにのたまはく、黒谷聖人（源空）浄土真宗御興行さかりなりしとき、上一人よりはじめて偏執のやから一天にみてり。これによりて、かの立宗の義を破せられんがために、禁中（時代不審、もし土御門院の御宇か）にして七日の御逆修をはじめおこなはるゝついでに、安居院の法印聖覚を唱導として、聖道の諸宗のほかに別して浄土宗あるべからざるよし、これをまふしみだらるべきよし、勅請あり。しかりといへども、勅喚に応じながら、師範空聖人の本懐さへぎりて覚悟のあひだ、まふしみだらるゝにをよばず、あまさへ聖道のほかに浄土の一宗興じて、凡夫直入の大益あるべきよしを、ついでをもてことに申したてられけり。こゝに公廷にしてその沙汰あるよし、聖人（源空）きこしめすについて、もしこのときまふしやぶられなば、浄土の宗義なむぞ立せむや。よりて安居院の坊へおほせつかはされんとす。たれびとたるべきぞやのよし、その仁を内々えらばる。ときに善信御房その仁たるべきよし、聖人さしまふさる。同朋のなかに、またもともしかるべきよし、同心に挙しまふされけり。そのとき上人（善信）かたく御辞退、再三にをよぶ。しかれども、貴命のがれがたきによりて、使節として上人（善信）安居院の房へむかはしめたまはんとす。ときに綽もとも重事なり、すべからく人をあひそへらるべきよし、まふさしめたまふ。もともしかるべしとて、西意善綽御房をさしそへらる。両人、安居院の房にいたりて案内せらる。おりふし沐浴と（云々）。御つかひ、たれびとぞやととはる。善信御房入来ありと（云々）。そのときおほきにおどろきて、この人の御使たること邂逅なり。おぼろげのことにあらじとて、いそぎ温室よりいでゝ対面、かみ

くだんの子細をつぶさに聖人空源のおほせとて演説。法印まふされていはく、このこと年来の御宿念たり。聖覚いかでか疎簡を存ぜむ。たとひ勅定たりといふとも、師範の命をやぶるべからず。よりておほせをかうぶらざるさきに、聖道・浄土の二門を混乱せず、あまさへ、浄土の宗義をまふしたてはむべりき。これしかしながら、王命よりも師孝をもくするがゆへなり。御こゝろやすかるべきよし、まふさしめたまふべしと（云々）。このあひだの一座の委曲、つぶさにするにいとまあらず。すなはち上人（善信）御帰参ありて、公廷一座の唱導として、法印重説のむねを聖人（源空）の御前にて一言もおとしましまさず、分明に又一座宣説しまふさる。そのときさしそへらるゝ善綽御房に対して、もし紕繆ありやと、聖人（源空）おほせらるるところに、善綽御房まふされていはく、西意、二座の説法聴聞つかうまつりをはりぬ、言語のをよぶところにあらずと（云々）。三百八十余人の御門侶のなかに、その上足といひ、その器用といひ、すでに清選にあたりて使節をつとめましますところに、西意また証明の発言にをよぶ。おそらくは多宝証明の往事にあひおなじきものをや。この事、大師聖人の御とき、随分の面目たりき。

（『浄真全』四、二四五～二四七頁）

すなわち、法然の専修念仏が盛んになっていた頃、宮中で行われた七日間の逆修において、聖覚は説教師として、聖道諸宗の他に浄土宗などあるはずがないことを申し立てるよう勅請を受けた。しかし聖覚は要請

を受けつつも、浄土宗が興ることによって、凡夫入報の大益があると説いた。このことを聞いた法然は、安居院に使者を遣わせた。使者には親鸞が選ばれ、西意が同行した。法然からの伝言を親鸞から聞いた聖覚は、「浄土宗の独立は師（法然）の前々からの念願なので、自分がそれを疎かにするはずはなく、浄土の宗義を申し立て、聖道・浄土の二門を混乱させるようなことはしなかった」と親鸞に話した。親鸞は帰ってから、聖覚の説法を法然の前で鮮明に再説し、西意も誤りがないことを証言した、というものである。

以上のように、『古徳伝』掲載の聖覚関連記事は、いずれも他の法然伝に確認できる記事であるが、『御伝鈔』および『口伝鈔』には他の法然伝に見られない聖覚像の描写がある。『御伝鈔』では信空と聖覚が親鸞と同信であると示されているが、最終的に法然も信の座に着くことから、この記事の眼目は法然との相承の正統性を示す点にある。信空と聖覚は、あくまでそれを保証する立場であるといえよう。『口伝鈔』においても、法然門下における親鸞の地位を高く設定し、聖覚や西意といった法然に親しい者を、親鸞と同等の立場とすることで、法然門下における親鸞の地位の保証人として描写している。この点は、『御伝鈔』と共通している[22]。しかし、覚如の著述上においては、『唯信鈔』の著者という聖覚の立場が描写されていない。その一方で、『歎異抄』第十三条には、

さればよきこともあしきことも業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまひらすればこそ、他力に

てはさふらへ。『唯信抄』にも「弥陀いかばかりのちからましますとしりてか、罪業のみなればすくはれがたしとおもふべき[23]」とさふらうぞかし。

（『浄真全』二、一〇六六頁）

と、『唯信鈔』の引証があることから、初期真宗教団においては、聖覚像の受容に相違があったと考えられる。

第二項　妙源寺本「光明本尊」和朝太子・先徳連坐像と『聖覚法印表白文』

本項では、初期真宗教団特有の本尊[24]とされる「光明本尊」を参考にしながら、聖覚像の変遷過程を考察していく。「光明本尊」とは、名号から放たれる光明の中に、釈迦・弥陀二尊や、天竺・震旦の高僧、聖徳太子とその侍臣、和朝の先徳などの像が描画された絵画である[25]。その中でも、愛知県岡崎市の妙源寺に所蔵される「光明本尊」は、三幅一具の形態であり、讃銘の筆跡が真仏のものであるとされている点から、「光

明本尊」の原初的な存在であるとされている[26]。この妙源寺本「光明本尊」和朝太子・先徳連坐像の上下讃銘に注目し、真宗美術に関する研究成果[27]を参考にしながら、特に関東門弟集団[28]における聖覚像の変遷過程の一端を確認していく。

（一）『聖覚法印表白文』から見る聖覚像の変遷

妙源寺本「光明本尊」和朝太子・先徳連坐像の下讃銘は、『聖覚法印表白文』[29]から抄出されている。『聖覚法印表白文』とは、既述の通り『見聞集』と題された親鸞の抄出ノートに書写された表白である。この表白は、『尊号真像銘文』にも註釈があり、さらに妙源寺所蔵の「尊号真像銘文断簡（以下、断簡）」という、妙源寺本「光明本尊」の讃銘草稿とされる断簡[30]にも書写されているものである[31]。以下の表は、上段に「断簡」全文を掲げた上で文言をブロック分けし、『聖覚法印表白文』、『尊号真像銘文』、妙源寺本「光明本尊」和朝太子・先徳連坐像、「光明本尊」に見られる文言の有無を整理したものである。

（表）

〈凡例〉

句読点・返点・・・（『浄真全』二、九七〇～九七一頁）

【　】・・・『尊号真像銘文』所釈の銘文

〔　〕・・・校異（対校本：［甲］・・・『聖覚法印表白文』、［乙］・・・『尊号真像銘文』、［丙］・・・「妙源寺本」）

「断簡」	『表白文』	『銘文』	妙源寺本	「光明本尊」
法印大和尚位聖覚真影云〔法印聖覚和尚曰［丙］〕	なし	なし	なし	なし
〔法然上人之御前而、隆信右京大夫入道（法名戒心）、親盛大和入道（法名見仏）、為上人之御報恩謝徳修御仏事、御導師法	あり	なし	なし	なし

印聖覚表白詞曰、〔甲〕〕			
【①夫根有二利鈍一者教有二漸頓一機有二奢促一者行有二難易一。当レ知聖道諸門漸教也、又難行也。浄土一宗者頓教也、又易行也。所レ謂真言・止観之行、猿〔猿←猴〕〔乙〕〔丙〕〕猴情難レ学、三論・法相之教、牛羊眼易レ迷。然至二我宗一者、弥陀本願定二行因於十念一、善導料簡決二器量於三心一。雖レ非二利智精進一専念実易レ勤、雖レ非二多聞広学一信力何不レ備。】	あり	あり	なし
況論二滅罪之功力一消二五逆於称名之十声一、談二生善之徳用一極二十地於順次之一生一。依レ之濁世之凡夫横截二五趣之昏衢一、末代之愚士竪極二九品之階級一。	あり	なし	なし
【然我大師聖人為二釈尊之使者一弘二念仏之一門一、為二			

善導〔導←導之[甲][乙]〕再誕レ勧二称名之一行一。専修専念之行自レ此漸弘、無間無余之勤在レ今始知。然則破戒罪根之輩加レ肩入二往生之道一、下智浅才之類振レ臂赴二浄土之門一。誠知、無明長夜之大燈炬也、何悲二智眼闇一。生死大□〔海[甲][乙]〕之大船筏也、豈煩二業障重一。】				
爰法主、幸依二上人化導一大信二彼仏本願一、浄土往生敢不レ残レ疑、弥陀来迎只専憑者歟。豈図悠悠生死以二今生一為二最後一、漫漫流転以二此身一為二際限一。	あり	なし	なし	なし
【②倩思二教授恩徳一、実等二弥陀悲願一者〔歟[乙]になし〕。粉レ骨可レ報レ之、摧レ身可レ謝レ之。】	あり	あり	なし	なし
依レ之報恩斎会修二於眼前一、値遇願念萌二於心中一。願				

弥陀如来・善導和尚、鑑二信心一垂二哀愍一、大師上人、同学等侶、照二懇志一致二随喜一。自他同往二生極楽界一、師弟共奉二仕弥陀仏一。蓮華初開之時先悟二今日之□〔縁二〔甲〕〕、引□□□〔接結縁〔甲〕〕之夕（以下、欠失）〔必導二今日之衆一。〔甲〕〕	あり	なし	なし	なし

まず、『聖覚法印表白文』の最初の書写は、親鸞六十三歳の筆とされている『見聞集』に見られるものである（『浄真全』二、九七〇～九七一頁）。さらに、「断簡」には、「法然上人之御前～御導師法印聖覚表白詞曰」までを欠いた全文が書写されている。尚、「断簡」の書写時期については、妙源寺本「光明本尊」九字名号の下讃銘にある「正信偈」の一句が「見敬得大慶喜人」となっているのに対して、「断簡」に書写されている「正信偈」の一句は「獲信見敬得大慶」となっている点から、妙源寺本「光明本尊」に先立って書写されていることが判明しており、同じ「断簡」書写の「正信偈」中、「取」の字が親鸞前期筆跡のものであるのに対し、「悪」の字が後期筆跡であり、前後期筆跡の混合期に該当するため、少なくとも親鸞在世時に書写されたものであるとされている[32]。

続いて、『尊号真像銘文』（建長本（略本）親鸞八十三歳、正嘉本（広本）親鸞八十六歳）には、【　】内のみが抄出され、詳細な註釈が施されている（同前、六四三～六四九頁）。ただし、傍線部②は所釈の銘文にはないものである（同前、六四三～六四四頁）。しかし、妙源寺本「光明本尊」和朝太子・先徳連坐像の下讃銘には、傍線部①のみがあり、『尊号真像銘文』よりさらに文言が削減されている（『真宗重宝聚英』二、一三頁）。そして、これ以降に成立した「光明本尊」においては、聖覚の影像のみが残り、銘文は讃銘からまったく姿を消してしまうのである。

（二）上讃銘との対応関係

以上の聖覚讃銘変遷を、同じ妙源寺本「光明本尊」和朝太子・先徳連坐像の上讃銘と対照させてみると、さらにその変遷過程の一端をみることができる。次に示すのは、妙源寺本「光明本尊」和朝太子・先徳連坐像の上下の讃銘を対応させた表である。

・妙源寺本「光明本尊」和朝太子・先徳連坐像上下讃銘対応表（『浄真全』二、九〇四～九〇五頁）

上讃名	下讃名
①選択本願念仏集曰 南無阿弥陀仏往生之業念仏為本 ②□□□□離生死二種勝法中且 閣聖道門選入浄土門欲入浄土門 □□二行中且抛諸雑□選応帰正 □□□於正行正助二業中猶傍於 助業選応専正定正定之業者即是 称仏名称名必得生依□本願故 ③又曰当知生死之家以疑為所	法印聖覚和尚曰 夫根有利鈍者教有漸頓機有 奢促者行有難易当知聖道諸 門漸教也又難行也浄土一宗者頓教 也又易行也所謂真言止観之行 獼猴情難学三論法相之教牛羊 眼易迷然至我宗者弥陀本願定 行因於十念善導料簡決器量 於三心雖非利智精進専念実易

止涅槃之城以信為能入　勤雖非多聞広学信力何不備至乃

右表のように、上讃銘には『選択集』より①標宗の文、②三選の文、③信疑決判の文が引用されている。尚、後の「光明本尊」には③のみが通規の銘文として残される[33]。

『選択集』全体を通して見れば、上讃銘の②三選の文と、下讃銘において聖道門を漸教・難行とし、浄土宗を頓教・易行とする点に対応関係を見出すことが可能であり、特に『選択集』三心章を通して、上讃銘③の信疑決判の文と、下讃銘にある「然至我宗者」の文を、『尊号真像銘文』に『唯信鈔』取意の文として、

「然至我宗者」といふは、聖覚和尚ののたまはく、「わが浄土宗は、弥陀の本願の実報土の正因として、乃至十声一声称念すれば、無上菩提にいたるとおしえたまふ。善導和尚の御おしえには、三心を具すればかならず安楽にむまるとのたまへるなり」と、聖覚和尚ののたまへるなり。

（『浄真全』二、六四六頁）

と釈している点からは、聖覚の讃銘をもって法然の讃銘を助顕し、讃嘆するという親鸞の意図が確認できるのである。

以上のように、妙源寺本「光明本尊」和朝太子・先徳連坐像では、上下の讃銘に補完関係が見られるが[34]、そうした特徴は後の「光明本尊」には継承されていない。この聖覚の讃銘について山田雅教氏は、

妙源寺本が制作された時点ではこの文が意味あるものだったのだろうが、その後、聖覚の扱いに変化が生じたのであろう。通規の光明本尊では聖覚と信空の位置が本来あらねばならないところから移動しているし、後述するように（第四節）太子先徳連坐像でもきちんと聖覚の意義を理解していたとは思われない。[35]

と述べ、関東門弟集団においても、聖覚の扱いに変化が生じたことを指摘している。さらに山田氏は、『真宗重宝聚英』八に掲載されている「高僧連坐像」の中、和朝太子・先徳連坐像における信空と聖覚の配置と意義について検討している。和朝・太子先徳連坐像全三十六例中の信空と聖覚の位置は、

（一）法然の眷属として扱われている例・・・・・・・七例
（二）法然と離れた位置に描かれている例・・・・・・十七例
（三）信空と聖覚が異なる人物名となっている例・・・三例
（四）信空と聖覚が描かれていない例・・・・・・・・九例

となっている。妙源寺本「光明本尊」と同様に信空と聖覚が法然の眷属として示される例は（一）の七例であるのに対し、法然と離れた位置に描かれている（二）の十七例と多い。（二）の例での信空と聖覚は、他の先徳とともに法然を囲むように配置されている。これは（四）の場合とも共通しており、法然の教えを門徒が等しく享受していることを示すものではないかとして、初期真宗門徒にとっては法然こそが重要視されていたのではないかと述べている[36]。筆者は真宗美術について専門的に研究する者ではないが、以上の山田氏の論考は、先に検討した妙源寺本「光明本尊」以降の「光明本尊」において、聖覚の讃銘が削減され、姿を消すという変遷過程を鑑みる限り、妥当であると考えられる。関東門弟集団においては、法然と親鸞の繋がりこそが重んじられ、聖覚の地位は信空や西意などとともに、法然門下における親鸞の正統性の保証人的立場を強くしていったといえよう。また、特に「光明本尊」を用いた荒木門徒と親密な存覚も、「光明本尊」の解説書である『弁述名体鈔』に、

> このほか信空聖人・聖覚法印は源空聖人の弟子として、親鸞聖人は一室の等侶なり。（中略）聖覚は天台一流の名匠、論説二道の達者にて、朝家にももちゐられ、ひとにもゆるされたまひしが、これも空師の勧化をうけて、ふかく真門に帰し給ひけるなり。『唯信鈔』といへる仮名の書は、この人のつくりた

まへるなり。件の二人は同学のなかに、ことに鸞聖人と安心一揆したまひけり。

（『浄真全』四、一三九二頁）

と、信空と聖覚を「一室の等侶」、「鸞聖人と安心一揆」と述べ、門弟間での上下関係を強調していないのである[37]。

以上、本節では、専修念仏教団において構築された聖覚像について考察を試みた。各種伝記上に見られる聖覚像は、法然・親鸞門下ともに「思想の理解者」かつ「相承の正統性の保証人」という、共通した立場で描かれており、法然門下においては、後年になって仮託書が数多く制作され、教学的権威も継続したのである。さらに親鸞門下の初期真宗教団では、覚如によって本願寺教団が形成されていくに従って、教学的権威は希薄化し、法然との相承の面のみが強調されていった。親鸞は『唯信鈔』や『聖覚法印表白文』を教化に用いており、『尊号真像銘文』において所釈の銘文に挙げない聖覚の銘文を註釈している点は、『聖覚法印表白文』による法然讃仰の意図を確認できる。以上の親鸞の意図は、妙源寺本「光明本尊」和朝太子・先徳連坐像の上下讃銘による補完関係という形態にもおよんでいると考えられるが、その後の「光明本尊」に継承されることはなく、この点は、「光明本尊」における聖覚の讃銘が示す役割について、関東門弟集団と親鸞の間に、理解の不統一があったことを意味するのではないかと考えられる。

第二節　聖覚仮託文献の意義と評価

第一項　聖覚仮託文献の概観

聖覚に仮託された文献、あるいは聖覚に仮託して奥書や跋文を記している文献として、従来真偽論の対象となってきたのは、

①『大原談義聞書鈔』（『浄全』一四）
②『浄土略名目図』（『浄全』一二）
③『浄土布薩式』（『続浄全』一三）
④『四十八願釈』（元禄三年（一六九〇）刊本）[38]

等である[39]。これらの文献は、浄土宗鎮西派第七組了誉聖冏、その弟子の第八祖酉誉聖聡の時代において用

いられた文献である。

これまで、聖覚仮託文献についてその真偽を論じた研究は蓄積されているが、聖覚仮託文献の有している意義や、その評価といった視点から体系的に論じた研究は、管見の限り見出せない。また、中世浄土宗における偽書の利用について、近年注目すべき研究成果が報告されている[40]。

よってまず、上記の四部の著述について、それぞれの文献が有する性格や内容を確認し、聖覚の立場が仮託書利用者やその周辺において、どのように受容されていたのかを確認する。その上で上記の文献について、聖覚仮託文献がどのような意義を有しており、仮託文献利用者達がどのように聖覚を評価していたのかについて、安居院流と東国の関係を視野に入れつつ、考察を試みたい。また、仮託文献を用いた者達は、一様に『唯信鈔』については寡黙な態度を貫いている。この点についても勘案することで、聖覚仮託文献の有する意義と、仮託文献利用者の聖覚に対する評価を、より明瞭なものとしたい。

①『大原談義聞書鈔』[41]

一巻。京都百万遍知恩寺蔵室町時代写本（永正元（一五〇四）年秀誉書写）に「聖覚法印記之」（『浄全』一四解説、一四頁）とある。聖聡『大原談義聞書鈔見聞』にも、

『聞書』者聖覚法印任二上人説一書レ之。所説広多且取レ要記レ之故云レ抄。因撰号可レ謂二上人説聖覚記一。

（『浄全』一四、七七〇頁上）

とある。文治二（一一八六）年に行われたとされる大原問答を聖覚が筆録したとするもので、三段からなる。聖道門に対し浄土門の優位性が説かれている。しかし、『西方指南抄』や『長西録』等、当時の記録に本書の名は確認できず、聖覚は当時二十歳と若年であった。また、本書は聖冏の時代になってその存在が明らかになり、聖冏の『釈浄土二蔵義』と類似した思想も語られているため、聖冏の偽作とする説もある[42]。

②『浄土略名目図』[43]

一巻。永徳二（一三八二）年成立。聖冏が全仏教の中において浄土宗の地位を様々な図によって明らかにした書。その内容は、二蔵二教の教判にしたがって、性頓教と相頓教とを明らかにし、浄土宗の教えが菩薩蔵頓教であり、頓中の頓であるとする。江戸時代の檀林教学にも影響を与えている。題下に「源空上人説聖覚法印記　沙門了誉図」（『浄全』一二、六五八頁上）とあり、跋文に、

聖覚法印曰、夫讃二念仏行一願二往生極楽一諸宗一同之儀也。雖レ然挾二本宗之執一泥二直成隔時之是非一也矣。設先雖下学二他宗教相一之人上若欲レ学二浄土宗一之人捨二本宗名目一須レ慣二浄土宗名目一也。

（『浄全』一二、六七九頁下）

と、他宗の者で浄土宗を学ばんとする者は、本宗の名目を捨て、浄土宗の名目を習うべきであるとしている。

③『浄土布薩式』[44]

二巻。伝法然撰とされている。浄土宗の受戒や布薩の法式を記したものである。聖冏かそれに近しい者の偽作とされている[45]。聖覚によるとする奥書には、

是受戒儀者、先師上人最後述作也。凡上人作者、『選択集』『金剛章』両部二巻。依二黒谷先師叡空上人相伝之道理一。述二綽禅師之教相一、釈二天台之戒法一。是昔教也。今限二光明院一師一所レ述『弥陀本願義疏』『一乗戒儀』広本上下二巻、略本一巻是也。此外仮字書物消息等、皆依二黒谷教相一也。

（『続浄全』一三一〇五頁上）

とあり、『選択集』などは叡空の相伝であり、天台流のものであるが、浄土開宗以後の法然は偏依善導に転向しており、著述にも前後で別がある。そして、この『浄土布薩式』こそが最後の述作であり、本懐である、という旨が記され、「遺弟愚老。沙門聖覚記之。」（『続浄全』一三、一〇六頁上）とある。聖冏の『顕浄土伝戒論』や『決疑鈔直牒』にも、同趣旨の内容が述べられている。以上の三書については、現在では明確に聖覚の筆ではないとされている。

④『四十八願釈』[46]

五巻。各巻題下に「聖覚法印作」とある。『無量寿経』四十八願釈の註釈書。説話を豊富に含んでいる。本書には法然仮託の偽書である『弥陀本願義疏』が複数回引用されている。『弥陀本願義疏』には聖冏の新教判である二蔵二教判の正統性を主張する記述がある。また、聖聡の『大経直談要註記』には、『四十八願釈』が数多く引用されている。

この書は聖覚仮託文献の中では特に真偽論争が盛んであり、現在においても真偽未決である。偽書である

『弥陀本願義疏』を引用していることから、基本的には偽書の系譜に位置付けられるが、本書の成立過程は複雑であり、現行の元禄三年刊本に先行する祖本があったのではないかとも考えられている[47]。ここで、『四十八願釈』については、その真偽論を詳しく確認しておきたい。

流布が認められる最古の『四十八願釈』は、元禄三年（一六九〇）刊の版本のみである。また、引用中にさかのぼれるのは、聖聡が永亨五年（一四三三）に著した『大経直談要註記』である。聖聡は四十八願を釈する際、『弥陀本願義疏』と共に、『四十八願釈』のほぼ全文を引用している。『大経直談要註記』を遡っての『四十八願釈』は見出せず、真偽について論議が交わされていくことになる。

真撰派には、武覚超氏の論考がある。武氏は、

・一七回の『弥陀本願義疏』引用
・浄土三部経と『法華経』の同時等価値を論じた二蔵二教三法輪の展開
・智顗の事績や天台教学を論じる学識
・澄憲『四十八願釈』逸文との関連
・唱導家としての主張[48]

等を理由に、聖覚真撰を主張している。また、坪井俊映氏は、『三部経大意』撰述者検討の中、『四十八願釈』との思想的関連から、『四十八願釈』を聖覚真撰との前提で論じている[49]。

一方偽撰派にも、様々な論考が存している。たとえば藤枝昌道氏は『唯信鈔』と『四十八願釈』の三心釈中、至誠心釈の解釈に相違点を指摘しており[50]、恵谷隆戒氏も『四十八願釈』中に建長七年（一二五五）の奥書を持つ『陸挋弘願釈』を引き写しにした箇所がある点を指摘している[51]。他にも、大橋俊雄氏が『長西録』や『無量寿経鈔』に、『四十八願釈』の名が見出せないため、『無量寿経鈔』成立の永仁四年（一二九六）から、『四十八願釈』の引用が初めて見られる金沢文庫蔵、湛睿『四十八願釈』成立の元亨元年（一三二一）までの成立と推定しているが[52]、納冨常天氏が上記の説に対し、湛睿『四十八願釈』に引かれる『四十八願釈』は、聖覚ではなく澄憲のものであると指摘している[53]。さらに、小林清尚氏は、『四十八願釈』、『弥陀本願義疏』、『大経直談直談記』を照合すると、『弥陀本願義疏』に『四十八願釈』の引用が見られ、元禄版『四十八願釈』に『大経直談要註記』以後の改変が認められることから、『弥陀本願義疏』←『四十八願釈』←『大経直談要註記』という順に成立したわけではないと述べている[54]。さらに、上野麻美氏は、『大経直談要註記』を説話文学の立場から検討し、『四十八願釈』を鎮西派による仮託の書とし、成立や伝播に唱導文学が関わっているため、浄土宗教団の教線の問題を示唆している[55]。この上野氏の節を受け、龍口恭子氏は、元禄版『四十八願釈』が鎮西派に流伝した証左として、龍谷大学蔵の「私（昌誉[56]）云」という書き込みのある書写本に

言及している。また、『四十八願釈』は説教の種本の形態をなしている点や、『四十八願釈』と『唯信鈔』の教義を比較すると、第十七・十八願の関係において『唯信鈔』の意趣を生かしており、三心釈にも展開が見られるとしている[57]。

以上、真撰と偽撰の両派の主張を総合してみると、やはり聖覚の真撰とは認め難い。成立年時も『大経直談要註記』所引の『四十八願釈』を遡れない以上、容易に判定することはできない。しかし、安居院西方寺に、聖覚自筆とされる四十八願文の書写が蔵されており、聖覚が四十八願に対して何らかの理解を示していたことは考えられるのである[58]。

また、『四十八願釈』に見られる思想的特色には、次のようなものが挙げられる[59]。

・真宗における七祖の他、中国における人師も多く引証するが、法然『弥陀本願義疏』に依るところが非常に大きい。[60]

・『唯信鈔』と同様に、第十八願に示された乃至十念の往生浄土の生因について、第十七願に依る。[61]

・三心釈について、『弥陀本願義疏』を受け、至誠心釈や回向発願心釈に約本釈を施している。[62]

・『大経』を釈す際に、『大経』を用いている。異訳『大経』四本も、随所に引証する。[63]

・説経の種本と思わしき段を、随所に見ることができる。[64]

このように、真撰ではないとしても、第十七願に対する理解、唱導的表現など、少なくとも聖覚の思想に深い理解を示した者によって作られたことは間違いないと考えられる[65]。撰述者については、上野氏、龍口氏の指摘する、鎮西派による仮託とするのが妥当であるかもしれないが、唱導的表現、説話の依用といった点を考えると、安居院流の手によるものを、後世鎮西派が利用したと考えることも可能であるかと思われる。

以上、聖覚仮託文献とその研究史を、真偽論に注目しながら整理してきた。その結果、仮託文献利用者は、基本的には権威付けのために聖覚の名を用いていたと考えられる。そして、四書ともに聖冏と聖聡の時代に利用されていたことを確認した。次に、当時の時代背景と共に、聖冏・聖聡の人物像や活動範囲について確認する。

第二項　聖冏・聖聡の活動範囲

次に、聖冏と聖聡が主に活動した範囲について確認していく。『元亨釈書』二七（諸宗志三）には、

上之七是此方之名レ宗者也。又有二浄土一焉。有二成実一焉。有二倶舎一焉。斯三為二寓宗一。譬二国之附庸一焉。

（『日仏全』一〇一、四七〇頁上）

とあり、恵谷氏は、

> 就中禅宗の如きは貴族武家の外護厚く、京都並に鎌倉に五山十刹を建立し、名匠碩徳輩出して正に禅宗全盛の時代を現出したのである。而して浄土門は当時盛んであったとは云ふものゝ、尚独立宗派としての存在は未だ認められてゐなかったのであって、南禅寺の虎関（師錬）の如きは浄土宗を寓宗と称して誹謗した程であった。[66]

と述べている。すなわち、当時浄土宗は禅宗から寓宗、附庸宗として扱われていたのである。これを受けて、聖冏・聖聡は、共に浄土宗の勢力拡大を担っていくのである[67]。そこで、聖冏と聖聡の略伝およびその活動範囲を簡単に確認すると、次の通りである[68]。

・聖冏略伝と活動範囲

暦応四（一三四一）年～応永二七（一四二〇）年。浄土宗鎮西派第七組。常陸国。二蔵二教判（二蔵三法輪、二蔵二教二頓判）という新たな教相判釈を提唱し、五重相伝を制定した浄土宗中興の祖。教学形成に際して、自身の教判の正当性を証明するために多くの偽書を用いた。瓜連常福寺の了実の門に入る。また各宗の碩学を歴訪し、神道や和歌も学んだ。常福寺を継いだ後、聖聡の請いによって江戸小石川に移り、八〇歳で寂す。

・聖聡略伝と活動範囲

貞治五（一三六六）年～永享一二（一四四〇）年。浄土宗鎮西派第八祖。下総国。真言密教を学んでいたが、至徳二（一三八五）年横曽根の談義所において聖冏の談義を聞き浄土宗に帰依する。以後瓜連常福寺において聖冏に師事し、明徳四（一三九三）年に僧伝を受け独立、武蔵に布教する。武蔵国貝塚の古義真言宗光明寺を浄土宗に改宗、増上寺を建立する。以後は増上寺を中心に門弟の教育に尽力する。この間もしばしば聖冏を訪ねている。七五歳で寂す。

以上に見られる通り、その活動範囲は主に東国であった。次に、聖冏・聖聡の時代に、東国において聖覚

や安居院流がどのように活動していたのかという点について確認していく。

第三項　安居院流と東国の関係

本項では、安居院流の唱導集団と東国の関係を確認していく。『吾妻鏡』安貞元（一二二七）年七月二十五日条には、

> 民部大夫入道行燃為二二位家御追善一。令レ草二創梵字一。今日遂二供養一畢。導師聖覚僧都。自二京都一令二招請一。夜前下着給。凡表白餝レ花。啓白貫レ玉之間。聴聞尊卑。随喜渇仰。非レ所レ及二言語一乎。竹御所為二御結縁一御出。相州。武州渡御。

とあり、『門葉記』九一には、

> 一　桜下門跡庄園等
> 甘露寺　在松崎
> 穴太園　在東坂本
> 伊豆山

箱根山

大学寺　伊勢国

国友庄　近江国

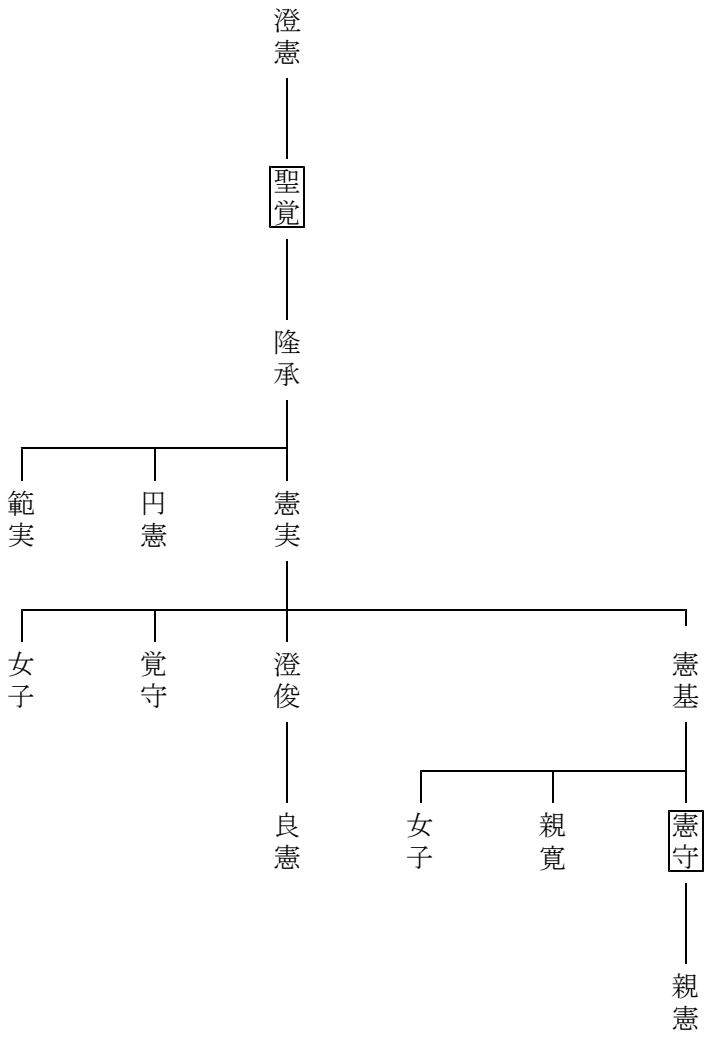
安養寺　丹波国

件庄園伝領之輩為畦弱之間。毎処違乱。爰権少僧都聖覚領掌之後。為小僧房領。仍経院奏達執政多以令落居了。（中略）件領等可令聖覚僧都門跡永領掌也。

（『大正蔵（図像）』一二、一一頁中）

とある。すなわち、聖覚は北条政子三回忌の折に鎌倉に下向しており、伊豆山・箱根山を所領としていたということである。これは、安居院流の東国進出の基盤が、聖覚の時代には既に培われていたことを意味している[69]。

・安居院流系譜（『尊卑分脈』）



さらに、金沢文庫蔵『式事（奉謁安居院僧都覚守所令問答之也舎利講）』には、

本云于時徳治二年六月十七日謁東北坊之
僧都覚守令合点於大御堂別当御坊桟敷沙汰之畢　忍宗
安居院大納言僧都覚守初渡下向之時也[70]

とあり、金沢文庫蔵『安居院僧都問答条々（式幷法則等）』には、

安居院大僧都御坊（覚守）自洛陽被下向間令参謁大御堂御宿坊逐問答条々（徳治二年十月廿八日）[71]

とある通り、金沢文庫には、聖覚の玄孫である覚守が初めて関東に下向した折に、舎利講の式について忍宗が質問した聞書や、同じく覚守の宿坊を訪ねて質問したことについての冊子が蔵されている。

以上のことから、安居院流は、東国とも交流を有していたと考えられる[72]。よって、東国を主たる活動領

域としていた聖冏・聖聡にとって、安居院流の祖であり、法然と親近していた聖覚の名は、十分に権威を持ち得たと思われる。尚、この点に注目した上野氏は、聖冏・聖聡が聖覚の説を持ち出すことは、東国における安居院流唱導の享受のありようから推察して、効果的であったと述べている[73]。

ここで、一点の疑問が生じる。権威付けを主たる目的として聖覚の名を利用していたのであるとすれば、なぜ『唯信鈔』を用いなかったのであろうか。この点について以下に考察を試みる。

第四項　聖冏・聖聡と『唯信鈔』

まず、浄土宗が『唯信鈔』についてまったく無知であったのかといえば、決してそうではない。前節においても指摘しているが、『明義進行集』三や『法然上人行状絵図』一七には、『唯信鈔』の文が引用されている[74]。さらに、聖冏や聖聡も、『唯信鈔』について言及するところがある。たとえば、聖冏の『決疑鈔直牒』巻七に、

聖覚者『唯信抄』云、此門二筋分、一諸行往生、二念佛往生。諸行往生者、或孝養父母・奉事師長、或持二五戒八戒一行二布施忍辱一乃至三密一実行回願往二生浄土一也。皆是往生非レ不レ遂二一切諸行皆是浄土業一故也。

（『浄全』七、五四七頁下）

とあり、聖聡の『大原談義聞書鈔見聞』にも、

抑此『聞書抄』等者『伝』云（中略）サレハ彼法印一巻書製作、広勧二念仏一。世間流布、号二『唯信抄』一是也。

（『浄全』一四、七八九頁下～七九〇頁上）

とある。このように、聖冏は『決疑鈔直牒』に『唯信鈔』の一説を引用しており、聖聡も『大原談義聞書鈔見聞』に『法然上人行状絵図』一七の記事を引用しているのである。よって、聖冏や聖聡も『唯信鈔』の存在を認知しており、作者は聖覚であると認識していたと考えられる。そこで、何故聖冏・聖聡が『唯信鈔』を用いなかったのかについて、特に教判の相違という視点から考察していく。

まず、聖冏の教判論であるが、『浄土略名目図』には、

方今我高祖源空上人大和尚、建暦元年辛未八月上旬示レ衆曰、若於二浄土宗一有二修学志一人、於二諸師中一選須レ帰二三師釈義一。其三師者、一北斉大巖忠曇鸞閑菩薩大和尚、二唐朝西河道綽禅師大和尚、三唐朝終南悟真光明善導大師浄業大和尚是也。諸師皆雖レ造二浄土章疏一、提二練磨本宗之情一乱二宗宗各別之名目一。苟泥二依宗教別之道理一、不レ弁二依教分宗之意趣一。是故今略示二三師釈義之趣一耳。第一若依二北斉釈義一、以二難易二道一可レ為二教相一云。第二若依二西河釈義一、以二聖浄二門一応レ為二教相一云。第三若依二光明大師釈義一、立二浄土宗一人応下以二二蔵二教一而摂中一代聖教上云。

（『浄全』一二、六五九頁上）

と述べられ、同じく聖冏の『浄土略名目図見聞』上には、

今略示三師釈義等者、二道者難行道易行道也。二門者聖道門浄土門也。二蔵者声聞蔵菩薩蔵也。三乗者声聞乗縁覚乗菩薩乗也。二教者漸教頓教也。二分者初分教後分教也。二頓者性頓教相頓教也。三種法数者往生内因往生外縁往生品位也。内因三者安心起行作業也。外縁二者総願別願五増上縁也。品位三者三

輩九品并浄土実義也。

（『浄全』一二、六八〇頁）

とあり、『二蔵義見聞』巻四にも、

建暦年中法語是聖覚法印筆受也。若余人所伝用レ之聖覚所記不レ可レ不レ信レ之者歟。其上聖覚只其筆受者也。正是高祖御法語也。高祖亦非二私言一既云二三蔵云一即彼『聖財論』中其旨分明也。不レ及二疑難一者也云云。

（『浄全』一二、四二八下）

と述べられている。さらに、聖聡の『大経直談要註記』巻三には、

因二汝信心深重一今来命レ汝。自今已後階二定名義教相一応下以二二蔵三輪一定中判浄土宗上。更以二余相承戒儀一可レ授二有心之道俗一。敢勿レ依二先来教相一云云。（中略）自レ爾已来、閣二難易聖浄之名目一就二二蔵三輪之教相一焉。今此『義疏』者即非二余愚作一。是京師大師之伝説也。賢者一見之後敢勿レ令二他見一矣。

（『浄全』一三、四〇頁上下）

と述べられているのである。すなわち、聖冏の教判とは、『浄土略名目図』および『浄土略名目図見聞』によると、曇鸞・道綽・善導の三師に帰依すべきであると示し、以降は善導の二蔵二教によるべきであるとする。一代仏教を声聞蔵と菩薩蔵の二蔵に分け、菩薩蔵をさらに漸教と頓教に分け、頓教に性頓教と相頓教の二頓教に分けているのである。さらに『二蔵義見聞』によれば、菩提流支仮託の偽書である『麒麟聖財立宗論』によって、自身の教判の正統性を主張しているのである。また、聖聡も聖冏の教判を推進し、二蔵三法輪を説く『弥陀本願義疏』に、「先来の教相」である聖浄二門、難易二道の教判ではなく、二蔵三法輪を用いよとある点を、『大経直談要註記』に引用している。聖聡は、『弥陀本願義疏』を用いることで、従来の教説ではない、新教判を宗内で推進していたといえる[75]。

それで次に『唯信鈔』の中において教判を取り扱っている箇所について確認していく。『唯信鈔』冒頭部には、

> 夫生死をはなれ仏道をならむとおもはむに、ふたつのみちあるべし。ひとつには聖道門、ふたつには浄土門なり。

とある他、

（『浄真全』二、一〇八三頁）

龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』の中に、「仏道を行ずるに難行道・易行道あり。難行道といふは、陸路をかちよりゆかむがごとし。易行道といふは、海路に順風をえたるがごとし。難行道といふは、五濁世にありて不退のくらゐにかなはむとおもふなり。易行道といふは、たゞ仏を信ずる因縁のゆへに浄土に往生するなり」といへり。難行道といふは聖道門なり、易行道といふは浄土門なり。

（『浄真全』二、一〇八八頁）

とも述べられている。すなわち、『唯信鈔』においては、明確な形で体系立てられてはいないものの、『安楽集』に示される聖浄二門と、『往生論註』引用の『十住毘婆沙論』に示される難易二道判を用いていると一応は考えることが可能である。また、この後『往生礼讃』や『法事讃』を引用して専修雑修の二行得失を述べ、専修の勝れていることを示した後、『観経』三心往生について述べていくが、善導の二蔵二教判については明確に触れるところはないのである。

聖冏は、『浄土略名目図』において二蔵二教の教判を示し、偽書である『麒麟聖財立宗論』を用いて自身の教判が三国伝統のものであることを示した。聖聡も聖冏の教判の敷衍に尽力し、二蔵三法輪によるべきであり、聖浄二門や難易二道の教判によるべきではないとした。一方、『唯信鈔』の採用する教判は聖浄二門

判と難易二道判であり、なおかつそれらの教判を体系立てて述べているわけではない。さらに、善導の二蔵二教判については触れていないのである。また、『唯信鈔』の書写や弘通には親鸞が密接に関わっている。他流の祖師（祖師という認識があったかはともかくとして）の書写によるもの、という点も、自宗顕正という目的に合致しなかったため、積極的に用いることを避けたのではないかと考えられる。

以上、聖覚仮託文献がどのような意義を持ち、仮託書利用者によって聖覚がどのように評価されていたのかについて考察を試みた。上来述べてきたところを整理しておく。聖覚仮託書は、聖冏・聖聡の時代に用いられており、聖冏・聖聡の時代において、浄土宗は禅宗から寓宗・附庸宗と扱われていたため、二師は浄土宗の教学整備とその敷衍に尽力し、聖覚仮託文献もその過程において用いられていた。そして、二師の主たる活動領域は東国であった。さらに、聖冏・聖聡にとっての聖覚とは、法然の親近者であり、鎮西流の正統性の証明者という象徴的な立場が主であった。しかし、当時東国と交流を有していた安居院流唱導集団の祖師であるという点にも注意する必要がある。また、聖冏・聖聡はともに『唯信鈔』という聖覚の書を認知していたが、新たな教判の提唱や浄土宗の勢力拡大といった二師の活動内容に、『唯信鈔』は適していなかった。その他、自流以外の者が弘通に関わった書であったという点も考え合わせるべきであると思われる。

おわりに

第三章ではまず、法然門下および親鸞門下において構築された聖覚像について考察した。確かに平氏が「その形跡はほとんど認めがたい」[76]と指摘する通り、専修念仏教団において構築された聖覚像には、嘉禄の法難時における反専修念仏教団的な行動が反映されているとはいい難い。しかしながら、その事実を知らなかった結果、好意的な姿勢で受容されたと断ずるのは早計であろう。かつ、専修念仏教団における聖覚像を、単に好意的な姿勢の結果構築されたものであるとしてしまうと、各教団の形成期における聖覚像の変遷過程を正確に把捉できないと思われる。そこで本章では、「法然および親鸞没後の専修念仏教団」を基本的視座として、各教団形成期において構築された聖覚像を検討した。法然や親鸞が没した後の専修念仏教団において、聖覚の地位が好意的な態度で構築されていった点は、伝記類などを見る限り疑いないが、その態度が各教団において継続したのか否かという点について検討した。専修念仏教団において制作された諸伝記に登場する聖覚像については、好意的な姿勢にもとづいて構築されたと捉えて問題はないと思われる。しかし、法然門下においては仮託書が数多く制作され、教学的な正統性をも長期に渡って聖覚に求めていた。また、親

鸞は生涯に渡って聖覚を敬慕し、その著述を教化に用いた。しかし、初期真宗教団においてその態度が継承されていたとは認めがたい。覚如は相承の正統性の保証人的な立場としての聖覚像を構築し、「光明本尊」においても、妙源寺本「光明本尊」和朝太子・先徳連坐像に見られる上下讃銘による補完といった形式は継承されなかった。この点を鑑みた時、初期真宗教団において構築された聖覚像を、単に聖覚に対して好意的な態度を有していたと捉えてしまうことは、必ずしも妥当ではないと考えられる。

さらに、浄土宗第七組聖冏および第八祖聖聡において特に依用された、聖覚に仮託された各文献について、聖覚仮託文献がどのような意義をもち、仮託書利用者によって聖覚がどのように評価されていたのかについて考察した。聖冏・聖聡の時代、浄土宗は禅宗から寓宗・附庸宗と扱われていたため、二師は浄土宗の教学整備とその敷衍に尽力し、聖覚仮託文献もその過程において用いられていた。聖冏・聖聡にとっての聖覚とは、鎮西流の正統性の証明者という象徴的な立場が主であったが、当時安居院流が東国と交流していたという点にも注意する必要がある。これらの点に加えて、聖冏の教判と『唯信鈔』に示されている教判を比較し、そこに相違点があることを確認した。聖冏・聖聡はともに『唯信鈔』という聖覚の書を認知していたが、新たな教判の提唱や浄土宗の勢力拡大といった二師の活動内容に、『唯信鈔』は適していなかったのである。これにより、聖覚仮託文献の有していた意義と、仮託書利用者の聖覚に対する評価を、一層明瞭なものにし得たのではないかと考えられる。

1　松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）、武覚超「聖覚法印の浄土教ー四十八願釈の真偽をめぐってー」（『天台学報』二〇、一九七八）、平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）等。

2　平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）。

3　伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』（吉川弘文館、一九八一）二三〇～二三一頁。

4　法然伝のテキストには、『法伝全』、『明義進行集　影印・翻刻』を用いた。また、聖覚に関する事項の分類については、伊藤唯真「法然伝に現われた聖覚像の成立過程」（伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、一九八一）二三〇～二三一頁を参考とした。

5　聖覚仮託書については、各書を収録した『浄土宗全書』および『続浄土宗全書』や、『仏書解説大辞典』の各解説の他、井川定慶「浄土布薩式の検討」（『仏教大学研究紀要』三八、一九六〇）、龍口恭子「伝聖覚『四十八願釈』の伝本及び思想」（『宗学院論集』七七、二〇〇五）、鈴木英之「中世浄土宗における偽書ー聖冏・聖聡著作を中心にー」（『日本思想史学』四六、二〇一四）等参照。

6　『浄全』一七に収録。前序と奥書には安貞元（一二二七）年撰述とあり、法然伝として最古のものになるが、『法然上人行状絵図』と同様、浄土宗開創に主眼が置かれた構成であり、後年の仮託書とされる。

7 『浄全』一四に収録。題下に「聖覚法印記之」とあるが、大原問答は文治二年（一一八六）の出来事である。当時聖覚は二十歳で、記録者としては若く、本書が聖冏の時代にその存在が明らかとなった点や、聖冏の『釈浄土二蔵義』との内容の類似から、聖冏が聖覚に仮託したものとされている。

8 『浄全』一二に収録。題下に「源空上人説、聖覚法印記、沙門了誉図」とあるが、聖冏の制作であることは確実であり、聖覚の名を借りたものであるとされている。

9 『続浄全』一三に収録。法然の撰、聖覚の記とあるが、江戸期の学者から疑義の声が相次ぎ、一念義の徒や西山派による偽書とされている。また、聖冏の頃に偽作されたものともされている。

10 『浄土略名目図』『浄土布薩式』は、聖覚が法然の言葉を記したものとされているため、厳密には法然仮託書である（鈴木英之「中世浄土宗における偽書ー聖冏・聖聡著作を中心にー」（『日本思想史学』四六、二〇一四）八五頁）。

11 『法然上人行状絵図』巻三二に収録。無住の『雑談集』との類似から、後年鎮西派の手によって創作されたものとされているが、聖覚筆を主張する研究も見受けられる（龍口恭子「「登山状」の形成に関する一考察」『宗教研究』七九ー四、二〇〇六）。第一章第二節において詳述した。

12 河南四郎右衛門刊、元禄三年（一六九〇）。『無量寿経』四十八願の注釈書であり、説話を多く含んでいる。しかし、法然仮託の『弥陀本願義疏』が多く引用されている。同書は聖冏教学の正統性を主張する偽書であり、『四十八願釈』も偽書の系譜に位置付けられる（鈴木英之「中世浄土宗における偽書ー聖冏・聖聡著作を中心にー」（『日本思想史学』四六、二〇一四）

参照）。

13 『九巻伝』については、近年『法然上人行状絵図』よりも後の成立であるとする説が提唱されている（中井真孝『法然上人絵伝の研究』思文閣出版、二〇一三）。

14 藤枝昌道『聖覚法印の研究』（顕真学苑出版部、一九三二）、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。

15 『浄真全』二、一〇八〇頁。

16 同前、八八八～八八九頁。

17 河智義邦氏は、親鸞が『唯信鈔』を自身の思想を伝え切るものではないと知りつつ、自身の居ない関東の場に伝道指南書として推奨し続けた点は「躓き」であったかもしれないと述べている（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）一八四頁）。

18 松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）二七五頁。

19 稲田英真氏は、現生正定聚を主張し、臨終来迎による往因決定を否定した親鸞が、この文を解釈することを避けたのではないかと考えることも一応は可能であろうと述べている（稲田英真「「聖覚法印表白文」の研究」（『宗学院論集』八六、二〇一四）一四八頁）。

20 義門は『尊号真像銘文講説』において、法然の銘とするか聖覚の銘とするか決し難いとしつつ、前者に従うとしている

（『真全』四二、三八一頁）。

21 宮崎円遵「拾遺古徳伝の諸問題」（宮崎円遵『真宗書誌学の研究（宮崎円遵著作集　六）』思文閣出版、一九八八）三九一頁。

22 『改邪鈔』においても、法然→親鸞→如信という三代伝持が示されているが（『浄真全』四、三二七頁）、覚如にとっての三代伝持はあくまで「親鸞→如信→覚如」を意味し、法然を親鸞の師として強調するのは、当時の一般的思潮に従ったものとされている（重松明久『覚如』（吉川弘文館、一九六四）九七頁）。

23 『唯信鈔』には、

仏いかばかりのちからましますとしりてか、罪悪のみなればすくはれがたしとおもふべき。

（『浄真全』二、一〇九四頁）

とある。

24 平松令三「総説」（信仰の造形的表現研究委員会『真宗重宝聚英』二　光明本尊、同朋舎、一九八七）一六五頁。

25 同前。

26 平松氏によると、讃銘の筆跡は真仏のものであり、妙源寺本「光明本尊」は必然的に親鸞在世中の作といえる（平松令三「総説」（信仰の造形的表現研究委員会『真宗重宝聚英』二　光明本尊、同朋舎、一九八七）四頁）。しかし、近年早島有毅氏により、讃銘の非真仏筆説が提唱されている（早島有毅「九字名号を中尊とした三幅一舗の本尊の成立意義―岡崎市妙源寺蔵

本を中心素材にしてー」『藤女子大学紀要　第Ⅰ部』四四、二〇〇七）。早島氏は、真仏筆跡の判定基準となるサンプルの少なさや、聖徳太子の侍臣配置などから、制作年代を十四世紀初頭から中頃に推定している。本稿では、『浄真全』二に所収の「本尊影像讃文」解説（『浄真全』二、八八六頁）に従い、真仏筆説に準じて考察を進める。

27　平松令三「総説」（信仰の造形的表現研究委員会『真宗重宝聚英』二　光明本尊、同朋舎、一九八七）、津田徹英「光明本尊考」（『美術研究』三七八、二〇〇三）、同『中世真宗の美術』（『日本の美術』№四八八）』（至文堂、二〇〇七）、山田雅教「中世の真宗における和朝の連坐像」（『同朋大学仏教文化研究所紀要』二四、二〇〇四）、早島有毅「九字名号を中尊とした三幅一舗の本尊の成立意義ー岡崎市妙源寺蔵本を中心素材にしてー」『藤女子大学紀要　第Ⅰ部』四四、二〇〇七）、黒田義道「初期真宗門徒の教導者観」（『真宗研究』五九、二〇一五）等。

28　「光明本尊」をもっとも活用した門弟集団は、「親鸞ー真仏ー源海ー了海ー誓海ー明光ー了源」と次第する荒木門徒系統の門弟集団である（黒田義道「初期真宗門徒の教導者観」（『真宗研究』五九、二〇一五）六七頁）。明光などは中国地方へも進出しているため、この門弟集団を「関東」門弟集団と一括することはできないが、初期本願寺門徒との差別化を明示するため、便宜上「関東門弟集団」と呼称する。

29　法然の六七日に際して制作されたものとされているが、法然在世中に制作されたという説もある（中野正明「親鸞筆「聖覚法印表白文」について」『印度学仏教学研究』四二ー一、一九九三）。

30　『浄真全』二、九〇五頁校異欄および安藤章仁「新発見の真佛書写聖教について」（『印度学仏教学研究』五八ー二、二〇

一〇）一〇九四頁を参考とした。

31 この断簡は、書写八文中四文が妙源寺本「光明本尊」と合致しており、妙源寺本「光明本尊」の草稿ではないかという説がある（安藤章仁「新発見の真佛書写聖教について」（『印度学仏教学研究』五八―二、二〇一〇）一〇九三頁）。

32 尚、安藤氏はこの断簡を真仏筆としているが（安藤章仁「新発見の真佛書写聖教について」（『印度学仏教学研究』五八―二、二〇一〇）一〇九四頁）、『浄真全』二校異欄には「鎌倉時代書写」とはしているものの、筆者を特定していない（『浄真全』二、九〇三頁）。

33 山田雅教「中世の真宗における和朝の連坐像」（『同朋大学仏教文化研究所紀要』二四、二〇〇四）四六頁。尚、山田氏は否定しているが、津田徹英氏は妙源寺本「光明本尊」の各讃銘を、名号下部→上部→天竺・晨旦部下部→上部→和朝部下部→上部という流れで読み解き、和朝部上部の『選択集』讃銘より名号下部の「正信偈」讃銘に戻ってくるという「円環構造」になっている、と主張している（津田徹英「光明本尊考」『美術研究』三七八、二〇〇三）。しかし、両説ともに讃銘の相互関係を認める点では共通している。

34 早島有毅「九字名号を中尊とした三幅一舗の本尊の成立意義―岡崎市妙源寺蔵本を中心素材にして―」『藤女子大学紀要第Ⅰ部』四四、二〇〇七）六〇～六七頁。

35 山田雅教「中世の真宗における和朝の連坐像」（『同朋大学仏教文化研究所紀要』二四、二〇〇四）四六頁。

36 同前、四九～五一頁。

37　名畑崇『『尊号真像銘文』敬信記』（東本願寺出版部、二〇〇五）六一～六二頁。

38　現在、鈴木英之氏による大谷大学所蔵本の翻刻作業が進行中である（鈴木英之「聖覚法印作『四十八願釈』巻一　解題・翻刻　第一願～第十二願」（『論叢　アジアの文化と思想』二三、二〇一四）、同「聖覚法印作『四十八願釈』巻二　解題・翻刻　第十三願～第十八願」（『論叢　アジアの文化と思想』二四、二〇一五）。

39　この四書の他に『黒谷源空上人伝（十六門記）』（『浄全』一七）があるが、他の四書と異なり、伝記という文献的性格を有している。問題の煩雑化を避けるため、本論文においては取り扱わないこととした。また、法然の言葉を聖覚が筆録したという『登山状』については、第一章第二節において詳述しておいた。

40　上野麻美「聖聡の談義における聖覚『四十八願釈』享受－『大経直談要註記』を中心に－」（『国語国文』七〇－九、二〇〇一）、鈴木英之「中世浄土宗における偽書－聖冏・聖聡著作を中心に－」（『日本思想史学』四六、二〇一四）。

41　『浄全』一四（解説）、小西存祐「大原談義聞書鈔について」（『専修学報』七、一九三九）、服部淳一「『大原談義聞書鈔』考－聖冏教学との対比－」（大正大学浄土学研究会編『丸山博正教授古稀記念論集　浄土教の思想と歴史』山喜房仏書林、二〇〇五）、戸松啓真「『大原談義聞書抄見聞』一巻」（大谷旭雄編『聖聡上人典籍研究』大本山増上寺、一九八九）。

42　小西存祐「大原談義聞書鈔について」（『専修学報』七、一九三九）。

43　『浄全』一二（解説）、鈴木英之「中世浄土宗における偽書－聖冏・聖聡著作を中心に－」（『日本思想史学』四六、二〇一四）。

44 『続浄全』一三（解説）、井川定慶「浄土布薩式の検討」（『仏教大学研究紀要』三八、一九六〇）。

45 井川定慶「浄土布薩式の検討」（『仏教大学研究紀要』三八、一九六〇）。

46 武覚超「聖覚法印の浄土教ー四十八願釈の真偽をめぐってー」（『天台学報』二〇、一九七八）、小林清尚「聖覚の「四十八願釈」について」（『仏教論叢』三五、一九九一）、上野麻美「聖聡の談義における聖覚『四十八願釈』享受ー『大経直談要註記』を中心にー」（『国語国文』七〇ー九、二〇〇一）、龍口恭子「伝聖覚『四十八願釈』の伝本及び思想」（『宗学院論集』七七、二〇〇五）。

47 鈴木英之「聖覚法印作『四十八願釈』巻一　解題・翻刻　第一願～第十二願」（『論叢　アジアの文化と思想』二三、二〇一四）、龍口恭子「伝聖覚『四十八願釈』の伝本及び思想」（『宗学院論集』七七、二〇〇五）。

48 武覚超「聖覚法印の浄土教　四十八願釈の真偽をめぐって」（『天台学報』二〇、一九七八）。

49 坪井俊映「『浄土三部経大意』の撰述者に関する諸問題ー特に五種類の写刊本を比較してー」（『仏教大学仏教文化研究所年報』三、一九八五）。

50 藤枝昌道『聖覚法印の研究』（顕真学苑、一九三二）。

51 恵谷隆戒「陸捌弘願釈解説」（恵谷隆戒『然阿良忠上人伝の新研究』金尾文淵堂、一九三四）。

52 大橋俊雄「金沢文庫所蔵「四十八願釈」に就いて」（『大正大学学報』三八、一九五二）。

53 納冨常天「四十八願釈ー澄憲撰を中心としてー」（坪井俊映博士頌寿記念会編『坪井俊映博士頌寿記念仏教文化論攷』仏教

大学、一九八四）。

54 小林清尚「聖覚の「四十八願釈」について」（『仏教論叢』三五、一九九一）。

55 上野麻美「聖聡の談義における聖覚『四十八願釈』享受―『大経直談要註記』を中心に―」（『国語国文』七〇―九、二〇〇一）。

56 昌誉は、鎮西派第四祖良誉に連なる僧であることが、鸞宿『浄土伝灯総系譜』に示されている（『浄全』一九、四一頁）。

57 龍口恭子「伝聖覚『四十八願釈』の伝本及び思想」（『宗学院論集』七七、二〇〇五）。

58 中野正明「安居院西方寺所蔵　聖覚筆四十八願文について」（『南都仏教』六八、一九九三）。

59 浅野教信「聖覚法印著「四十八願釈」の一考察」（『宗学院論輯（宗学院紀要）』一五、一九六一）、龍口恭子「伝聖覚『四十八願釈』の伝本及び思想」（『宗学院論集』七七、二〇〇五）を参考とした。

60 第三・九・十・十二・十八・二十・二十二・二十六・二十七・三十四・四十二・四十三・四十四・四十五・四十六・四十八願に『弥陀本願義疏』よりの引証が見られる。

61 『四十八願釈』二、一三丁右～左。

62 『四十八願釈』二、二二丁右、二三丁左。

63 『大阿弥陀経』を第十七・三十七願、『平等覚経』を第十六願、『如来会』を第三十四願、『荘厳経』を第三十四・三十五願に引証している。

64 『四十八願釈』一、一七丁左、一九丁左、『四十八願釈』四、二丁右。

65 浅野氏は、『唯信鈔』に足りない部分を補った書であるとも表現している（浅野教信「聖覚法印著「四十八願釈」の一考察」（『宗学院論輯（宗学院紀要）』一五、一九六一）三五九頁）。

66 恵谷隆戒『概説浄土宗史』（仏教専門学校出版部、一九三六）九四頁。

67 鈴木氏は、聖冏が偽書を用いた理由として、従来よりの対外的な理由に加え、自宗内部からの疑義を晴らす方向にもあったのではないかと述べている（鈴木英之「中世浄土宗における偽書ー聖冏・聖聡著作を中心にー」（『日本思想史学』四六、二〇一四）八八～九二頁）。

68 『真纂浄土宗大辞典』七三二、七五五頁参照。

69 福田晃『神道集説話の成立』（三弥井書店、一九八四）五二～八五頁。

70 同前、六七頁。

71 同前。

72 貴志正造訳『神道集（東洋文庫　九四）』解説（平凡社、一九六七）、福田晃『神道集説話の成立』（三弥井書店、一九八四）。

73 上野麻美「聖聡の談義における聖覚『四十八願釈』享受ー『大経直談要註記』を中心にー」（『国語国文』七〇ー九、二〇〇一）四七頁。

74 『明義進行集　影印・翻刻』一六五～一六八頁、『法伝全』八一頁。

75 鈴木英之「中世浄土宗における偽書ー聖冏・聖聡著作を中心にー」（『日本思想史学』四六、二〇一四）九二頁。

76 同前、三三〇頁。

第四章　親鸞における聖覚

第四章　親鸞における聖覚

はじめに

本章では、親鸞が聖覚とその著述をどのように理解していたのかという点について考察を進めていく。本論で繰り返し述べてきたことであるが、基本的に親鸞と聖覚を繋ぐ最も強固な鎖は『唯信鈔』であると考えられてきた。それ自体は間違っておらず、筆者も同意見である。しかし、第一章の末尾において提起したように、聖覚＝『唯信鈔』という固定観念は、第一章で述べた天台僧としての聖覚像や、第二章で述べた唱導家としての聖覚像を、十分に把捉できないと思われる。さらに第三章では、従来派祖に対する親近者という好意的評価がなされてきた専修念仏教団内における聖覚像について改めて検討することで、時代に応じた聖覚像が構築されていたことを確認した。上記のような多角的視座から明らかにしてきた聖覚像を踏まえて、本章では改めて、親鸞における聖覚観を論じていく。

親鸞と聖覚の思想を論じる際には、『唯信鈔』を除くことはできない。しかし、従来『唯信鈔』程には注目されてこなかった著述が幾つか存在している。たとえば『見聞集』と題された親鸞の手による要文抄出集には、『涅槃経』や『五会法事讃』からの抄出とともに、聖覚に関わる種々の事項が書写されている。何よ

りも『見聞集』は、高田派専修寺蔵平仮名本『唯信鈔』（以下、平仮名『唯信鈔』）の袋綴じを切り開いた裏面に書写されているという、親鸞の著述の中においては極めて特殊な形態を有している著述なのである。さらに、『唯信鈔』の中において第十七願および第十八願を開示する際に引用される『五会法事讃』の文については、親鸞も『顕浄土真実教行証文類（以下、教行信証）』「行文類」において決して少なくない分量を引用しており、法然門下においても重用された形跡が認められる。よって、『見聞集』および『五会法事讃』に注目しながら、『唯信鈔』のみからでは明らかにし得ないと思われる親鸞の聖覚観の一端を明らかにしたい。

また、親鸞と聖覚の思想を研究する際には、『唯信鈔』と『唯信鈔文意』に示される思想を比較検討し、特にその相違点と考えられる点に注目し、親鸞と聖覚の間に思想的関連性を見出せるのか否か、という研究方法が用いられてきた。そして、多くの場合親鸞の思想は、聖覚の思想とは必ずしも一致せず、両者の間には来迎観や三心観に特に顕著な相違点が見出せるとする理解がなされてきた。本章ではこの点についても再検討を試みたい。

第一節　親鸞『見聞集』の文献的意義

第一項　『見聞集』の書誌学的検討

『浄真全』二（宗祖篇　上）には、「親鸞聖人小部集」と題して、親鸞が手控えとして書写されたと考えられるものや、門弟に与えられたものが収録されている[1]。その中の、「小部集Ⅰ」には、親鸞が種々の経釈より要文を抜き書きした、『見聞集』が収録されている。本集には、様々な視点より検討が加えられている。

まず、書誌形態についての研究を挙げることができる。『見聞集』は、親鸞真筆である平仮名『唯信鈔』の袋綴じの折目を割いて、紙背に経釈の要文および聖覚に関する諸々の記事を書写してあるという、極めて特殊な書誌形態を有しているのである。その上、本集は二冊に分冊されて現存しているが、『唯信鈔』の収録が途中からとなっており、現存しない一冊目が存在したと考えられている[2]。

さらに、書写されている『五会法事讃』や『涅槃経』[3]等の経釈要文についても、親鸞教義との関連性を指摘する研究を幾つか数えることができる[4]。

そして、『見聞集』に関わる研究として特筆すべきものとして、先に挙げた特殊な書誌形態に関連する形で、親鸞の主著である『教行信証』の撰述問題に関わる研究を挙げることができる。平仮名『唯信鈔』奥書

には、「文暦二歳　乙未　六月十九日　愚禿親鸞書之」とあり、親鸞六十三歳当時の筆を伝えるものとして、貴重なものである。そのため、唯一現存する真筆草稿本である、坂東本『教行信証』の成立時期に関わる論考が数多くなされてきたのである[5]。

以上のように、『見聞集』についての研究は、大きく分けて、

①書誌形態に関する研究
②書写内容に対する研究
③『教行信証』撰述問題に関わる研究

という、三つに大別することができよう。これらの研究は、それぞれが複雑に関連し合い、『見聞集』という文献の持つ意義というものは、未だ明確に示されているとはいい難い。また、『見聞集』と題された表紙の裏に書写された、『般舟讃』抄出文に関しては、表紙の袋綴じ裏面という特殊な書写位置、僅か四行という分量であること等から、従来詳細な検討の対象とされてこなかった。本節の目的は、『見聞集』に関連する研究史を整理概観した上で、現在は失われている『見聞集』第一分冊についても注意を払いながら、本集が如何なる文献的意義を有しているのかについて、考察を試みるものである[6]。

まず、本節において取り扱う『見聞集』という文献の書誌情報を確認しておく。『見聞集』の底本は、高田派専修寺に蔵せられている。既に述べている通り、『見聞集』は平仮名『唯信鈔』の袋綴じを割いた裏面に書写されている。そのため、袋綴じの表面に書写されたものと、裏面に書写されたものが、見開きごとに交互に出現するという特殊な書誌形態を有している。

本集は、『見聞集』および『涅槃経』と題された二冊に分冊されて現存している。二冊の表面に書写された平仮名『唯信鈔』の収録状況をみてみると、『見聞集』表面には、

ぬへし、二心あると一心なると〳〵しりてか罪悪のみなれは

（『真蹟集成』八、一四四〜一七三頁）

までが、『涅槃経』表面には、

すくはれかたしとおもふへき〳〵末尾

（『真蹟集成』八、一七四〜二二八頁）

までが書写されており、『唯信鈔』の冒頭部が欠落していることがわかる。これは、『唯信鈔』という題号から、『見聞集』表面の「ぬへし、二心あると一心なると」に続く箇所までの『唯信鈔』が収録された、現存の二冊に先行する第一分冊が存在したことを意味していると考えられる。つまり、『見聞集』は、一冊の首尾一貫した平仮名『唯信鈔』が三分冊され、その後第一分冊が欠落し、現在の二分冊となったと考えられる[7]。

『見聞集』の現在の表紙は江戸時代に新補されたもので、元表紙は中に綴じ込まれており、本紙と同質の楮紙で袋綴じとし、中央に「見聞集」、左下に「愚禿親鸞」と墨書があり、紙背に『般舟讃』の文が四行書写されている。筆致は書写された『五会法事讃』等と共通し、執筆時期も変わらず、親鸞真筆であるとされている[8]。

本文は楮紙の表裏両面に墨書されており、袋綴じの折目は切り開かれ、綴孔が三つずつ紙の左右両側に並んでいる。本集の書写内容は、

①『五会法事讃』
②『涅槃経』
③『聖覚法印表白文』

④「御念仏之間用意聖覚返事」
⑤「或人夢」
⑥『般舟讃』

である。奥書等に関しては、平仮名『唯信鈔』の末尾に、

本云　承久三歳仲秋中旬
第四日以安居院法印聖覚
寛喜二歳仲夏下旬第五日以彼
真筆草本書写之
文暦二歳乙未六月十九日
愚禿親鸞書之

（『真蹟集成』八、二二八頁）

と示されている。また、奥書頭註に本文と別筆で、『唯信鈔』執筆時の聖覚の年齢と、聖覚の没年が、

御年五十五也
文暦二年乙未三月五日御入滅也
（同前）

と書き加えられている。尚、傍線部は脱落を補った親鸞の追筆であり、時代は下ると考えられている[9]。

以上、簡潔ではあるが、『見聞集』についての書誌情報を確認した。以下では、『見聞集』、特にその書誌形態を扱う問題の中、多く議論されてきた、平仮名『唯信鈔』と『見聞集』のどちらが先に書写されたのか、という問題について確認する。この問題は、『見聞集』の筆跡が坂東本『教行信証』最初期の筆跡、いわゆる前期筆跡部分に酷似しており、ほぼ同時期のものと推定されることから、坂東本の成立時期推定にも関わってくるとして、重要視されてきた[10]。現在では『唯信鈔』が先に書写され、その後『見聞集』が書写されたという説が定説となっている[11]。しかし、書写先後問題は、本節の考察に密接に関わってくるため、先行研究を整理する形で、筆者の立場を明らかにしておきたい。

最初に書写先後問題に言及し、平仮名『唯信鈔』の書写を先とする説を発表したのは、中沢見明氏である。その論は、先年に発表された三井淳弁氏の、『見聞集』の書写を先とする論への反論の形で提出された。三井氏は、『高田学報』三（一九三二）に付録として掲載された平仮名『唯信鈔』の解説において、

この抄（平仮名『唯信鈔』　※引用者註）は法印追慕の記念に、頃日研究資料として抄出せし、経釈の手沢本の裏に書写したものであらう。[12]

と述べた。これに対し中沢氏は、今日二冊に分冊されている『見聞集』は、もとは合冊され、「見聞集」と表題されている方が前であった点は三井氏の論を肯定しつつ、『見聞集』の最初にある『五会法事讃』の抄出が、

その前文を取り去った形跡はなく、しかもそれには「見聞集愚禿親鸞」と表記してあることから考へても、この抄出写本の首部は完備してゐることが認められる。故に今その裏になってゐる『唯信鈔』の前欠の文は何らかの料紙に使用せられ、その余分の裏をかへして『見聞集』の料紙とし、それに『五会法事讃』及び『涅槃経』等の要文を抄出したものであらう。[13]

と述べている。これ以降、平仮名『唯信鈔』の書写を先とする説は、小川貫弌氏[14]、赤松俊秀氏[15]、平松令三氏[16]等によって、同様の見解が継承されている。

これに対し、『見聞集』の書写を先とする説を支持しているのが、重見一行氏である。重見氏は、親鸞の

筆跡の変化に注目し、『見聞集』と平仮名『唯信鈔』、坂東本を比較対照することによって、『見聞集』が先に書かれ、その後、紙背に『唯信鈔』が書写されたのであると結論している[17]。具体的には、「修」、「糸偏」、「那」の字が、『見聞集』では前期筆跡、平仮名『唯信鈔』では後期筆跡となっている点を指摘している[18]。また、『見聞集』の現存形態にも注目し、平仮名『唯信鈔』の書写が、末尾に向かうにつれ、一行の字数が減少していることを指摘し、

> 唯信抄の方が最初に書かれたとした場合、かかる用紙の無駄使いは理解できぬ。結局、涅槃経ノートが先に書写されていて、それをも生かしながら、表裏共にまとまった一冊のノートにせんがために、紙面の不整合を解消せんとする意図によるものと考えられるのである。[19]

と述べている。

これに対し、平松氏が反論を述べている。まず、「修」の字を対象とした筆跡変化を指摘する重見氏の意見には同意しつつも、明確な前期後期の筆跡変化が認められるのは「修」の字のみであり、他の字にはそれ程明確な変化が見られないことから、何らかの理由で「修」の字だけがそうなった可能性を指摘している[20]。

さらに、現存形態に関しては、重見氏とは真逆の論を展開している。すなわち、『涅槃経』の抄出を見る

と、一頁五行書で書写しているところ、末尾より八頁前のところから六行書に、三頁前から七行書となり、最終頁は八行書という極端な詰め込み方をしているのである。それは次項より「或人夢」云々の記事を書くために、無理矢理に詰め込んだ結果であるといえる。重見氏の指摘する平仮名『唯信鈔』の一行あたりの字数変化は、若干程度のものであり、極端に目立つものではないのに対して、『涅槃経』の行数変化は著しく増加している点から、『涅槃経』の抄出は、既に書写されてあった平仮名『唯信鈔』に整合されて書写されている証拠であるとする[21]。

以上、平仮名『唯信鈔』と『見聞集』の書写先後問題についての主な先行研究を整理した。筆者には、筆跡変化について詳細に論じる知識が乏しいため、重見氏、平松氏の筆跡変化についての両説には、決定的な意見を表明することが困難である。しかし、現存形態について、実際に本文を確認したところ、平松氏による『涅槃経』の抄出における行数変化への指摘が妥当であると判断した[22]。そのため、本節においては、現在定説となっている、平仮名『唯信鈔』が先に書写されていたとする説に従って、考察を進めていくこととする。以上、『見聞集』の書誌学的な特徴、書写先後問題について確認した。中でも特筆すべきなのは、

・『見聞集』が平仮名『唯信鈔』の袋綴じを割き、裏面に種々の経釈要文を書写したという特殊な書誌形態。

・平仮名『唯信鈔』成立の後に『見聞集』が成立している。

という二点である。『見聞集』の書誌形態は、単に料紙の不足から生じた形態とすることもできようが、『見聞集』に書写されている要文は、聖覚、あるいは『唯信鈔』との関連を指摘できるものが多く、「聖覚選集」とも呼称されている[23]。つまり、『見聞集』成立の背景には、親鸞の『唯信鈔』に対する修学過程を見出し得るのではないかと考えられるのである。次項においては、『見聞集』の書写内容について考察を進める。

第二項　『見聞集』書写内容への検討

本項においては、『見聞集』書写の種々の経釈要文と、『唯信鈔』の関連性について、親鸞著述との関連性にも言及しつつ、検討していく。

（一）『五会法事讃』について

『五会法事讃』については次節においてより詳しく論じるため、ここでは概要のみ述べることとする。本書は唐の法照（八世紀頃）の撰述であり、大暦年間（七七九年頃）に著述されたものとされる。これは五会念仏に関する行儀作法を示した書であり、五会念仏の内容を述べた文と、それを讃嘆し勧励する偈頌が示されている[24]。『五会法事讃』の日本への流伝は、円仁（七九四～八六四）によってなされたものである[25]。円仁は唐より帰国した後、仁寿元年（八五一）には、常行三昧堂に五台山念仏三昧の法を移したことが、『叡岳要記』（上）に記録されている[26]。円仁は『五会法事讃』の将来のみならず、五台山における念仏法をも伝来し、比叡山に常行三昧堂を建立、弟子達に伝授、実行させた。この念仏法が、法照の五会念仏に近いものであるとされている[27]。

さて、『見聞集』中の『五会法事讃』の抄出については、明確に『唯信鈔』との関連を指摘することができる。『唯信鈔』において聖覚が仏願生起を述べる際、第十七願と第十八願の二願を開示するところに、それぞれ『五会法事讃』を引用している。

如来尊号甚分明　十方世界普流行　但有称名皆得往　観音勢至自来迎

（『浄真全』二、一〇八七頁）

彼仏因中立弘誓　聞名念我総迎来　不簡貧窮将富貴　不簡下智与高才
不簡多聞持浄戒　不簡破戒罪根深　但使廻心多念仏　能令瓦礫変成金

（同前）

以上の文は、『見聞集』にも全て書写されており[28]、『教行信証』「行文類」においても同様である[29]。また、『唯信鈔文意』においても詳細な註釈が加えられており、親鸞も注目していたと考えられる。

尚、『五会法事讃』に注目していたのは、親鸞だけではない。『五会法事讃』は、法然門下においても重要視されていたと考えられる。法照の浄土教が、法然の浄土宗開宗以来の鎌倉時代の念仏教徒間に及ぼした影響は大きく、塚本善隆氏は、

常行堂を中心とする念仏教の普及流行なくしては、恐らく法然上人の念仏宗開創も現れなかったであろう。仮令、念仏宗の開創があったとしても、ただちにあれほどの響応者は出なかったであろう。念仏教が一般社会に実行され普及されていた時代であったが故に、彼の念仏宗独立の宣言が、ただちに決河の

勢をもって帰向者を集中したものであると云い得る。[30]

と述べている。法然は法照を浄土五祖の中にこそ数えていないものの、『選択集』において、『五会法事讃』の文を以下のように引用している。

本願章

法照禅師『五会法事讃』云、彼仏因中立二弘誓一。聞レ名念レ我総迎来。不レ簡三貧窮将二富貴一、不レ簡三下智与二高才一、不レ簡三多聞持二浄戒一、不レ簡二破戒罪根深一、但使廻レ心多念仏、能令二瓦礫変成一レ金。

（『浄真全』一、一二七二頁）

証誠章

法照禅師『浄土五会法事讃』云、万行之中為二急用一。迅速無レ過二浄土門一。不二但本師金口説一。十方諸仏共伝証。

（『浄真全』一、一三一九頁）

また、法然門下に見られる『五会法事讃』の影響であるが、法然の孫弟子に当たる信瑞の著した、法然門

流の言行録である『明義進行集』に、幾つかその例を見出すことができる[31]。この点についても、次節において詳しく論じる。

以上のように、『唯信鈔』や『教行信証』以外にも、法然門下によって『五会法事讃』による法要が行われていたことが指摘されている[32]。従って、『五会法事讃』が法然やその門下に対して及ぼした影響は大きいといえよう。

（二）『涅槃経』について

『涅槃経』の文は、『唯信鈔』には直接の引用は見られない。しかし、『見聞集』書写の『涅槃経』と、『教行信証』引用の『涅槃経』を対照させてみると、「信文類」逆謗摂取釈に引かれる阿闍世王説話についての引用箇所が、多く重複していることがわかる。特に注目すべきは、『見聞集』と『教行信証』で引用の重なる以下の文である。

善男子、如二我所一レ言、為二阿闍世王一不レ入二涅槃一。如レ是密義、汝未レ能レ解。何以故。我言レ為者一切凡夫、①阿闍世者普及一切造二五逆一者。又復為者即是一切有為衆生。我終不下為二無為衆生一而住上レ於レ世。

何以故。夫無為者非二衆生一也。②阿闍世者即是具二足煩悩等一者。又復為者即是不レ見二仏性一衆生。若見二仏性一、我終不二為久住一レ於レ世。何以故。見二仏性一者非二衆生一也。③阿闍世者即是一切未レ発二阿耨多羅三藐三菩提心一者。

（『浄真全』二、一一二～一一三頁）

ここでは、阿闍世王とはどのような存在であるのかについて示されている。①～③の傍線部に注目すると、仏の視点から見た阿闍世王は、単なる登場人物の中の一人として捉えられてはおらず、

①普く及び一切五逆を造る者
②煩悩等を具足せる者
③一切未だ阿耨多羅三藐三菩提心を発せざる者

等と述べられ、阿闍世王を通し、一切衆生が逆悪の存在であることが示されている[33]。

以上の点を踏まえ、『唯信鈔』と『涅槃経』の関係をみると、『唯信鈔』の以下の文に注目することができる。

名号はわづかに三字なれば、盤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。

（『浄真全』二、一〇八七頁）

「盤特がともがら」とは、親鸞が「ホトケノミデシナリグチノヒトナリキ」（『浄真全』二、一〇八七頁）と左訓しているように、愚痴無知の者という意味である[34]。『唯信鈔』が教化の対象としている層は、「しづかに観じ、ふかく念ずるにあらず、ただくちに名号を称するなり」（『浄真全』二、一〇九六頁）、「ただあさく仏号をとなふべしとすすむるなり」（同前）等と述べられていることからも、「盤特がともがら」であったといえる。

また、『見聞集』書写の『涅槃経』抄出文は、既に述べた通り阿闍世王説話に関わる箇所が長文にわたって書写されており、親鸞は同じ箇所を『教行信証』逆謗摂取釈においてさらに増補、引用し、本願の正機を明かしている。以上の点から、『涅槃経』抄出文と『唯信鈔』の間には、関連性を見出すことができる[35]。

（三）『聖覚法印表白文』について

本表白文は、法然の御前において、隆信右京大夫入道戒心[36]と、親盛大和入道見仏が、報恩謝徳の法会を催した際に、導師を勤めた聖覚によって詠まれた表白文である[37]。尚、『四十八巻伝』巻三九によると、本表白文は法然六七日の法要において詠まれた表白であったとも考えられるが[38]、法然在世中に戒心、見仏の両入道は存命であり、聖覚との繋がりも見出せるため、聖覚が両入道の招請によって、法然報恩の法会の導師を勤め、唱導家として表白を詠んだことは十分想定することが可能であり、本表白文が詠まれたのは、藤原隆信の出家年時である建仁元年（一二〇一）から、入滅の元久二年（一二〇五）の間、すなわち法然在世中であることがわかる[39]。

本表白文の内容は、戒心と見仏が法然の化導によって阿弥陀仏の本願を信じることができるようになったとして、その恩徳は弥陀の悲願にも等しく、骨を粉にして身を摧てでも謝するべきであると述べ、師である法然と共に弥陀に奉仕し、今日の仏縁によって極楽界に引接を願うというものである。親鸞は『尊号真像銘文』において「法印聖覚和尚の銘文」として本表白文の略抄を示し、註釈を加えている[40]。その他、「正像末和讃」中の和讃の典拠ともなっている。

（四）「御念仏之間用意聖覚返事」について

本消息は、承久三年（一二二一）十二月十九日付で、後鳥羽上皇第三皇子雅成親王による念仏修行上の注意に関する問いに、聖覚が返答した消息である。親王は承久の乱により、同年七月、但馬国に配流、嘉禄二年（一二二六）に出家、建長七年（一二五五）に配処において死去している[41]。

本消息には、称名念仏の実践について、毎月一日の精進潔斎と、日々の御手水程度の若干の用心が述べてあり、その他についてはいかなる行住座臥、時処諸縁をもえらばず、障りとはならないとするのである。この点に、聖覚の易行強調の立場を見ることができる[42]。

尚、本消息は、『見聞集』以外にも伝えられている。『四十八巻伝』巻一七を見てみると、親王と聖覚の間に文書往復のあったことが記されており、本消息を取意したと思われる箇所が見られる[43]。また、『円光大師行状画図翼賛』巻一七には、本消息が延書されている[44]。これらに先立つ『見聞集』書写の本消息は、上記の伝記の根本資料といえるのである[45]。その他、本消息は隆寛の門弟による編纂とされる『閑亭後世物語』巻上や[46]、信瑞の『明義進行集』第三「第七安居院法印聖覚」等にも記載されており[47]、後世にわたって聖覚の法語として尊重された遺文であることが知られる。

（五）「或人夢」について

この説話は、隠岐院、すなわち後鳥羽上皇が、聖覚を釈尊として礼拝されたので、皆同様に礼拝したという夢物語である[48]。『四十八巻伝』巻一七には、

> 嘉禄二年のころ、後鳥羽院遠所の御所より、西林院の僧正承円に仰下されける御書にも、散心念仏の事一定出離しぬべく候はんやう、明禅・聖覚等にくはしく尋さぐりて、最上の至要をしるし申さるべきよし、仰下されければ、法印こまかにしるし申されけるとなむ
>
> （『法伝全』、八三頁）

とある。後鳥羽上皇と聖覚の親密な関係を確認できる[49]。

尚、③『聖覚法印表白文』、④「御念仏之間用意聖覚返事」、⑤「或人夢」といった聖覚関連の種々の書写記事については、上記のような論を俟たずとも、『唯信鈔』の作者が聖覚であることを考えれば、平仮名『唯信鈔』の紙背に書写される記事として、矛盾することはないと考えられる。

以上の①～⑤までの『見聞集』書写の種々の要文に対する検討の結果、その全てが聖覚、あるいは『唯信

鈔』との関連性を有していることが確認できた。尚、残る⑥『般舟讃』抄出文については、現存しない『見聞集』第一分冊の内容に関わると考えられるため、次項において考察する。

第三項　『見聞集』第一分冊について

『般舟讃』抄出文は、既に述べている通り、『見聞集』表紙の内側に書写されているため、外から見ることは不可能であり、僅か四行しか現存していない。また、『涅槃経』と同じく、『唯信鈔』への直接の引用は見られない。しかし、この抄出文は『五会法事讃』や『涅槃経』と同じく、『教行信証』への引用が見られるため、簡単に無視することのできない抄出文であり、検討すべき点があるのではないだろうか。

『般舟讃』抄出文には上下に紙のはがれた形跡があり、『般舟讃』原文を参照しつつ翻刻してみると、以下の通りである[50]。

何期今日至宝国　実是娑婆本師力　若非本師知識勤　弥陀浄土云何入

得免娑婆長劫難　特蒙知識釈迦恩　種種思量巧方便　選得弥陀弘誓門

（『浄真全』二、九四四頁）

この八句の讃文は、前四句と後四句の間が中略されており、『教行信証』を見てみると、前四句が「信文類」[51]及び「化身土文類」[52]に、後四句が「行文類」[53]に引用されている。三箇所の引文は、どれも『般舟讃』の讃文を中略しつつ繋げていく手法を取っており、『教行信証』執筆の際に、『見聞集』のような要文抄出集を参照した可能性は十分に考えられよう。筆者は、この要文抄出集こそが、現存しない『見聞集』第一分冊であったのではないかと考えるのである。

さて、『唯信鈔』との関わりについてであるが、数行の書写が現存するのみである以上、『般舟讃』抄出文と『唯信鈔』の間に思想的関連性を見出すのは困難である。しかし、書写箇所の現存形態と、当時の『般舟讃』流伝状況を検討することにより、以下の推論が成り立つと思われる。

まず、『般舟讃』抄出文の書写箇所は、既に述べている通り袋綴じの内側であるため、現存形態では見ることができない。この表紙の特徴は、「見聞集　愚禿親鸞」の署名が後期の筆跡であるということである[54]。『般舟讃』抄出文の筆致は『五会法事讃』や『涅槃経』と同時期の書写とされているので、『般舟讃』抄出文が書写された後、『見聞集』の表紙が加えられたということになる。このことから、あくまで推定ではあ

るが、『見聞集』の表紙は、現存していない第一分冊を解体し、余分になった料紙を用いたものであると考えることができるのではないだろうか。

さらに、『般舟讃』の日本における流伝状況であるが、「正倉院文書」によると天平二〇年（七八四）に本書が書写された記録があり、これ以前に日本に伝来していたと考えることができる。さらに、『霊巌寺和尚請来法門道具等目録』によると、承和六年（八三九）に円行によって本書が将来されたことが知られている。しかし日本伝来後、本書は流伝の過程で姿を消し、健保五年（一二一七）に仁和寺の経庫から静遍（一一六六～一二二四）によって発見される。この時すでに幸西門下の明信（一三世紀頃）は、善導大師五部九巻のうち四部八巻を開版していた。本書の発見によって流布した本を入手した明信は、円行将来本との校合等を経て開版準備を進めるが、寛喜三年（一二三一）に示寂する。そのため、本書は翌年の貞永元年（一二三二）に、同門であった入真（一三世紀頃）の手によって開版された。『唯信鈔』と『見聞集』および『般舟讃』流伝に関する事項をまとめれば、次の表の通りである[55]。

（表）

年号	西暦	親鸞年齢	事項
天平二〇	七八四		『般舟讃』、伝来（「正倉院文書」）。
承和六	八三九		『般舟讃』、円行により将来（『霊巌寺和尚請来法門道具等目録』）。 ※日本伝来後、国内には流布せず
寛治八	一〇九四		永超、『東域伝燈目録』を著すも、『般舟讃』の記載なし（四部八巻）。 ※『往生要集』にも五部九巻のうち本書のみ引用なし ※『選択集』にも五部九巻のうち本書のみ引用なし
建保五	一二一七	四五	静遍、仁和寺の経庫より円行将来本発見。 ※既に幸西の門弟明信により、四部九巻までは開版

			※流布本には内容の誤脱が多く、円行将来本と校合する等の対応
承久三	一二二一	四九	聖覚、『唯信鈔』を著す。
寛喜二	一二三〇	五八	親鸞、『唯信鈔』を写す。
寛喜三	一二三一	五九	明信示寂。
貞永元	一二三二	六〇	入真（明信の同門）、『般舟讃』を開版。 ※この頃、親鸞帰洛
嘉禎元	一二三五	六三	聖覚示寂。 親鸞、平仮名『唯信鈔』を書写。 時を経ずして『見聞集』成立。

この表から、『般舟讃』の開版の後に平仮名『唯信鈔』が書写されたことがわかる。また、『見聞集』も近い時期に成立している。

さらに、『般舟讃』抄出文と『唯信鈔文意』を比較してみると、「故使如来選要法　教念弥陀専復専」（『浄真全』二、一〇八九頁）という『法事讃』巻下の文を註釈する箇所に、以下の文がある。

「故使如来選要法」といふは、釈迦如来、よろづの善のなかより名号をえらびとりて、五濁悪時・悪世界・悪衆生・邪見無信のものにあたえたまへるなりとしるべしとなり。これを選といふ、ひろくえらぶといふなり。「要」はもはらといふ、もとむといふ、ちぎるといふなり。「法」は名号なり。「教念弥陀専復専」といふは、「教」はおしふといふ、のりといふ、釈尊の教勅なり。

（『浄真全』二、七〇四頁上）

『般舟讃』抄出文には「実是娑婆本師力」や「特蒙知識釈迦恩」といった、釈尊への讃嘆を述べた文が書写されている。当時開版されたばかりの『般舟讃』によって、『法事讃』引文を助顕する目的で書写されたと考えれば、『唯信鈔』との関連性を見出すことができよう。他にも、『唯信鈔』には以下のような善導関連の種々の文の引用が確認できる。

「散善義」

不得外現賢善精進之相、内懐虚仮

（『浄真全』二、一〇九二～一〇九三頁）

『法事讃』

極楽無為涅槃界　随縁雑善恐難生

故使如来選要法　教念弥陀専復専

（『浄真全』二、一〇八九頁）

『往生礼讃』

具此三心必得往生也、若少一心即不得生

（『浄真全』二、一〇九一頁）

若我成仏、十方衆生、称我名号下至十声、若不生者不取正覚

（『浄聖全』二、一〇九六頁）

親鸞がこの要文抄出集、すなわち『見聞集』の作成に際して、常に『唯信鈔』に対する研鑽を念頭に置いていたとすれば、『般舟讃』を入手した親鸞が、平仮名『唯信鈔』第一分冊に、善導大師五部九巻の要文を書写されたと考えることができるのではないだろうか。

以上、『見聞集』の書誌的な先行研究を整理し、『見聞集』が平仮名『唯信鈔』の存在を前提に成立したことを確認した。さらに、書写された種々の経釈要文と、『唯信鈔』や親鸞著述との関連性について検討し、特に従来あまり指摘されてこなかった、『見聞集』表紙裏に書写された『般舟讃』抄出文について考察した。そして、現存の二分冊の内容と、『般舟讃』抄出文の内容を検討した結果、現在は失われている第一分冊には、『唯信鈔』に関連する善導大師五部九巻の要文が書写されていたのではないかと推定した。これらの点を踏まえ、改めて『見聞集』に書写された経釈要文を見渡してみると、その全てが何らかの形で『唯信鈔』に関連していることがわかる。また、袋綴じの折目を切り開き、その裏に経釈からの抄出文を書写するという『見聞集』の特異な書誌形態は、料紙の不足等の理由から、やむを得ずに取った方法の結果生まれたものかもしれない。しかし、手沢本であったと思われる平仮名『唯信鈔』の紙背に書写されている点から、後に成立する『唯信鈔文意』作成の際に、『唯信鈔』に関わる種々の経釈要文を集めた本集を資料として用いたということも考えられるが、『見聞集』という要文抄出集の背後には、親鸞の聖覚に対する敬慕の念は無論のこと、特に聖覚の著した『唯信鈔』に対する修学過程を見出すことが可能なのではないだろうか。

第二節　『五会法事讃』の依用態度について

第一項　『五会法事讃』について

法照の『五会法事讃』、もしくはそこに説かれている五会念仏は、円仁によって将来され、比叡山および諸寺にて盛んに行われた[56]。親鸞においても、著述の中で『五会法事讃』に言及するところが少なくないので、在叡時代から『五会法事讃』に親しんでいたであろうことは容易に想像できる。本節では、聖覚が『唯信鈔』において第十七願と第十八願の二願を開示する際に示した、以下の二讃文に注目したい。

如来尊号甚分明　十方世界普流行　但有称名皆得往　観音勢至自来迎

（『浄真全』二、一〇八七頁）

彼仏因中立弘誓　聞名念我総迎来　不簡貧窮将富貴　不簡下智与高才
不簡多聞持浄戒　不簡破戒罪根深　但使廻心多念仏　能令瓦礫変成金

（同前）

後八句については、法然の『選択集』や法語類にも引用を確認できるが、前四句については『唯信鈔』を除いてほとんど注目されることがなく、北島隆晃氏は、

「如来尊号甚分明」の語が、法然上人の日頃の教導によって示された語であったのか、聖覚法印によってはじめて示された語であったのかは、「行文類」にこの語を引用されたのが、親鸞聖人『唯信鈔』書写の以前か以後かなど、検討を要する。[57]

と述べ、疑問を提示している。この問題について、諸伝記を確認してみたところ、空阿弥陀仏（一一五五～一二二八）が「如来尊号甚分明」以下の四句を用いていたことが確認できた。つまり、聖覚以外にも「如来尊号甚分明」の讃文を用いていた者がいたということである。そこで、法然門下において『五会法事讃』がどのように依用されていたのかを確認する作業を通して、親鸞と聖覚の『五会法事讃』の依用態度、特にその連続性の有無について考察を試みる。

『五会法事讃』には、

梁漢沙門法照、大暦元年夏四月中、起レ自二南岳弥陀台般舟道場一、依二『無量寿経』一作。

（『大正蔵』四七、四七六頁上）

とあり、大暦年間の末（七七九年頃）に、法照が『大経』の「清風時発出二五音声一、微妙宮・商、自然相和。」（『浄真全』一、三六頁）という文に依って制作した、音楽的念仏行儀を示した書である。書名の通り略本であり、大暦九年（七七四）に広本ともいうべき『浄土五会念仏誦経観行儀』三巻（内巻一欠）を著している。さらに、

第一会　平声緩念　　南無阿弥陀仏
第二会　平上声緩念　南無阿弥陀仏
第三会　非緩非急念　南無阿弥陀仏
第四会　漸急念　　南無阿弥陀仏
第五会　四字転急念　阿弥陀仏

（『大正蔵』四七、四七六頁中～下）

とあり、法照は『五会法事讃』において、五会念仏の根拠を『大経』に求め、その「五音声」をとらえて五種の念仏の調音を五会念仏としたと述べている[58]。

また、日本への流伝についてであるが、『入唐新求聖教目録』に、

浄土五会念仏略法事儀讃一巻　南岳沙門法照述

（『大正蔵』五五、一〇八五頁上）

とあり、『叡岳要記』（上）に、

大師承和五年入唐。同十五年帰山。新建二立常行三昧堂一。仁寿元年移二五台山念仏三昧之法一。伝二授諸弟子等一。永期二未来際一、始二修弥陀念仏一。

（『群書類従』二四、五二五頁上～下）

とある通り、『五会法事讃』の日本への流伝は、円仁によってなされた。円仁は『五会法事讃』を将来しただけではなく、五台山における念仏法をも伝来し、比叡山に常行三昧堂を建立、弟子達に伝授、実行させた。既述の通り、この念仏法こそ法照の五会念仏に近いものであるとされている[59]。それでは以下において、法然およびその門下における『五会法事讃』の依用態度について確認していく。

第二項　法然とその門下における『五会法事讃』の依用態度

まず、「彼仏因中立弘誓」以下八句については、法然は以下の通り引用している。

『選択集』「本願章」

然則弥陀如来、法蔵比丘之昔被レ催二平等慈悲一、普為レ摂二於一切一、不下以二造像起塔等諸行一為中往生本願上。唯以二称名念仏一行一為二其本願一也。故法照禅師『五会法事讃』云、「彼仏因中立二弘誓一。聞レ名念レ我総迎来。不レ簡三貧窮将二富貴一、不レ簡三下智与二高才一、不レ簡三多聞持二浄戒一、不レ簡二破戒罪根深一。但使廻レ心多念仏、能令二瓦礫変成一レ金」

（『浄真全』一、一二七二頁）

すなわち、法然は『選択集』「本願章」において、称名について勝劣・難易の二義を説いた後、本願に誓われた念仏が、機根を簡ばず行ずることが可能な易行であることを論証すべく、「彼仏因中立弘誓」以下の八句を引用している[60]。

続いて、法然門下における依用について確認していく。まず良忠は以下の通り引用している。

『浄土宗行者用意問答』第一条「一向称名行者振舞之事」

サレバ法照禅師ノ『五会法事讃』ニ云ク、「彼仏因中立二弘誓一、聞レ名念レ我総来迎、不レ簡三貧窮将二富貴一、不レ簡三多聞持二浄戒一、不レ簡三下智与二高才一、不レ簡二破戒罪根深一、但使三廻心多二念仏一、能令二瓦礫変成一レ金」コノ文ハ破戒ノ者モ念仏スレバ往生ストイヘルナリ。

（『浄全』一〇、六九九～七〇〇頁）

次に静遍は、以下の通り引用している。

『明義進行集』二

又法照禅師ノ『五会法事讃』ノ「彼仏因中立弘誓、聞名念我惣来迎」等ノ七言八句ノ文ヲ誦シテ、コレコソ浄土宗ノ肝心、念仏者ノ目足ヨトソ、ツネニハマウサレケル。

（『明義進行集　影印・翻刻』一〇七頁）

次に信空は、以下の通り引用している。

『明義進行集』二

法照禅師ノ『五会讃』ニイハク、「不簡下智与高才、不簡破戒罪根深、但使廻心多念仏、能令瓦礫反成金」　文　私ニ云ク、智恵ナキヲモキラハス、ツミフカキヲモキラハス、只念仏ハカリタニモスレハ、イカナル身ナレトモ瓦ヲ反シテ金トナサムカコトク、凡夫ノ肉身ヲステヽ、法性身ノ菩提トナスト釈シタマヘルナリ。

（『明義進行集　影印・翻刻』一五二～一五三頁）

次に明禅は、以下の通り引用している。

『明義進行集』三

問曰、智者愚者持戒破戒等ノモロ／＼ノ人有同ク名号ヲ唱ヘムニ、行者ノ善悪ニヨリテ功徳ニ浅深アリヤ。答曰ク、全クナシ。何ヲモテカ知事ヲ得トナレハ、弥陀ノ本誓ハ万機ヲ名号ノ一願ニオサメ千品ヲ口称ノ十返ニ迎テ此内ニハ余事ヲ論セサルカ故ニ、是以法照禅師ノ『五会法事讃』ニ云ク、「彼仏因中立弘誓、聞名念我惣来迎、不簡貧窮将富貴、不簡下智与高才、不簡破戒罪根深、但使廻心多念仏、能令瓦礫変成金」　已上　フカク此ノ旨ヲシリナハ、ナムソウタカハム、空上人ヲ始トシテサハヤカニ本願

ヲ信スル家、此文ヲ眼目トス。

（『明義進行集　影印・翻刻』一八二頁）

以上、法然門下の中、良忠においては、破戒の者でも往生できるという根拠としてこの八句を用いている。この他、静遍においてはその意が明確ではないが、信空や明禅においては、法然や良忠と同様、同句を称名の易行性強調の意図で引用していると考えられる。

続いて「如来尊号甚分明」以下四句について、空阿弥陀仏[61]は以下の通り引用している。

『明義進行集』二

常ニハ如来尊号甚分明、十方世界普流行、但有称名皆得往生、観音勢至自来迎ノ文ヲ誦シテ、于戯（ア）南無極楽世界トイヒテ、又トリカヘシテ観音勢至自来迎、于戯南無極楽世界トウメキテ、悲喜交流ハナハタシフツニ人ノコトヲハスレテタヽ称名ヲコトヽス。マコトニコレ多念ノ純本、専修ノ棟梁ナリ。（中略）念仏ノ時ノ終リコトニ此界一人念仏名、西方ニ便有一蓮生、但使一生常不退、此花還到此間迎、娑婆ニ念仏ヲツトムレハ、浄土ニ蓮スソ生スナル、一生常ニ退セネハ、コノハナカヘリテ迎ナリ。一世ノ勤修ハ須臾ノホト、衆事ヲナケステネカウヘシ、願ハヽ必ス生レナム、ユメ〳〵ヲコタルコトナカレ。（中

略）此等ノ文讃ヲイワヘ誦スル事ソノ式コノ上人ヨリオコレリ。

（『明義進行集　影印・翻刻』一三三～一三六頁）

『四十八巻伝』四八

法性寺の空阿弥陀仏は、いづれの所の人といふ事をしらず。延暦寺の住侶なりけるが、叡山を辞して、聚洛にいづ。上人にあひたてまつりて、一向専念の行者となりて、経をもよまず、礼讃をも行ぜず、称名のほか、さらに他のつとめなく、在所をさだめず、別の寝所なし。（中略）つねのことばには、如来尊号甚分明、十方世界布流行、但有称名皆得往、観音勢至自来迎の文を誦して、戯乎南無極楽世界といひて、なみだをぞおとされける。これ多念念仏の根本なり。（中略）念仏のあひだに文讃をいろへ誦すること、みなもとこの人よりはじまれり。

（『法伝全』三一三～三一四頁）

以上のように、「如来尊号甚分明」以下の四句に言及している。さらに、『明月記』（建保五年（一二一九）三月二十九日条）に、

近年天下、有称空阿弥陀仏念仏事。件僧結党類、多集檀越、天下之貴賤競而結縁。（中略）緇素道俗月来集会、而山門衆徒又聞此事成鬱憤。

（『明月記』二（国書刊行会、一九一一）三八七～三八八頁上）

とある通り、空阿弥陀仏はまた、称名念仏を重視した人物であり、当時その念仏が隆盛していたことが確認できる。よって、この四句に言及しているのは、聖覚のみではなかったということになる。しかし空阿弥陀仏は、「彼仏因中立弘誓」以下の八句には言及していない。この点から、法然門下の中でも『五会法事讃』の依用態度に相違があったと考えるべきではないだろうか。

さて、改めて『五会法事讃』の四句および八句に注目したい。

如来尊号甚分明　十方世界普流行　但有称名皆得往　観音勢至自来迎

彼仏因中立弘誓　聞名念我総迎来　不簡貧窮将富貴　不簡下智与高才

不簡多聞持浄戒　不簡破戒罪根深　但使廻心多念仏　能令瓦礫変成金

両句ともに、「尊号と聞名」「称名と多念仏」「来迎と迎来」という類似した表現を含んでいる。しかし、前四句に「皆得往」とのみあるのに比して、後八句には「不簡貧窮将富貴　不簡下智与高才　不簡多聞持浄戒　不簡破戒罪根深」とあり、機根の平等性が強調されている。一方前四句においては、「如来尊号甚分明十方世界普流行」と、名号の功徳が十方世界に行きわたっているという、名号の超勝性が強調されていると考えられないであろうか。つまり「多念ノ純本」「専修ノ棟梁」と評されていた空阿弥陀仏にとっては、称名念仏に機根平等性が具わっていることは自明の理であって、万徳の所帰である名号の功徳を、より重視していたのではないだろうか。以上の検討を踏まえた上で、次項において親鸞と聖覚における『五会法事讃』の依用態度について考察していく。

第三項　親鸞と聖覚における『五会法事讃』の依用態度

聖覚は、『唯信鈔』において第十七願を開示する際、

これによりて一切の善悪の凡夫ひとしくむまれ、ともにねがはしめむがために、たゞ阿弥陀の三字の名号をとなえむを往生極楽の別因とせむと、五劫のあひだふかくこのことを思惟しおはりて、まづ第十七に諸仏にわが名字を称揚せられむといふ願をおこしたまへり。この願ふかくこれをこゝろふべし。名号をもてあまねく衆生をみちびかむとおぼしめすゆへに、かつがつ名号をほめられむとちかひたまへるなり。しからずは、仏の御こゝろに名誉をねがふべからず。諸仏にほめられてなにの要かあらむ。

如来尊号甚分明　十方世界普流行
但有称名皆得往　観音勢至自来迎

といえる、このこゝろか。

（『浄真全』二、一〇八六～一〇八七頁）

と述べ、同じく『唯信鈔』において第十八願を開示する際、

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、この願はなはだ弘深なり。名号はわづかに三字なれば、盤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　聞名念我総迎来
不簡貧窮将富貴　不簡下智与高才
不簡多聞持浄戒　不簡破戒罪根深
但使廻心多念仏　能令瓦礫変成金

このこゝろか。これを念仏往生とす。

（『浄真全』二、一〇八七頁）

と述べている。「彼仏因中立弘誓」以下の八句については、他の法然門下の諸師と同じく、本願に誓われた称名念仏の易行性を強調する意図で用いていると考えられることから、聖覚においても基本的には称名が重視されていたと考えられる。しかし、「如来尊号甚分明」以下の四句を第十七願に配当することで十八願を助顕する点は、他の諸師にはみられない聖覚独自の『五会法事讃』依用態度であるといえる。また、「願文を助顕する際に『五会法事讃』を用いる」という態度は、法然の『選択集』「本願章」の構成にその萌芽をみることができる。

続いて、親鸞の依用態度を確認していく。『教行信証』「行文類」の大行釈において、特に今回の問題に関

連する讃文を挙げれば、次の通りである。

讃文（依『称讃浄土経』釈法照）

如来尊号甚分明　十方世界普流行　但有称名皆得往　観音勢至自来迎

讃文（依『阿弥陀経』）

万行之中為急要　迅速無過浄土門　不但本師金口説　十方諸仏共伝証

此界一人念仏名　西方便有一蓮生　但使一生常不退　一華還到此間迎

讃文（依『般舟三昧経』慈愍和尚）

彼仏因中立弘誓　聞名念我総迎來　不簡貧窮将富貴　不簡下智与高才

不簡多聞持浄戒　不簡破戒罪根深　但使回心多念仏　能令瓦礫変成金

（『浄真全』二、三六～三九頁）

「行文類」引用の『五会法事讃』の讃文は、『唯信鈔』引用のものだけではなく、『選択集』や空阿弥陀仏

の文讃にある讃文と同一のものもあり、まったく影響を受けていないとは言い切れないと考えられる。このことは、親鸞の要文抄出ノートである『見聞集』に、「行文類」引用の『五会法事讃』の讃文が抄出されている点からも確認できる。『見聞集』と「行文類」の成立の前後については別に検討を要するが、少なくとも親鸞において『五会法事讃』の文は、重要な関心事であったと考えられる。しかし、第十七願を標挙に掲げる「行文類」に引用しているといえども、『五会法事讃』を第十七願意の助顕にのみ用いているわけではない。

続いて『唯信鈔文意』における註釈態度を確認していく。まず、「如来尊号甚分明」以下四句の註釈については、

> おほよそ十方世界にあまねくひろまることは、法蔵菩薩の四十八大願の中に、第十七の願に、十方無量の諸仏にわがなをほめられむ、となえられむとちかひたまへる、一乗大智海の誓願成就したまへるによりてなり。（中略）また称名の本願は選択の正因たること、この悲願にあらわれたり。
>
> （『浄真全』二、六九一頁上）

と述べ、「彼仏因中立弘誓」以下八句の註釈については、

「聞名念我」といふは、「聞」はきくといふ、信心をあらわす御のりなり。「名」は御なとまふすなり、如来のちかひの名号なり。「念我」とまふすは、ちかひのみなを憶念せよとなり。諸仏称名の悲願にあらわせり。憶念は、信心をえたるひとはうたがひなきゆへに本願をつねにおもひいづるこゝろのたえぬをいふなり。

（『浄真全』二、六九三～六九四頁上）

と述べている。さらに、『一念多念文意』にも、

「聞其名号」といふは、本願の名号をきくとのたまへるなり。きくといふは、本願をきゝてうたがふこゝろなきを聞といふなり。またきくといふは、信心をあらわす御のりなり。

（『浄真全』二、六六二頁）

とある。親鸞は『唯信鈔文意』において、両讃文に対して註釈を施し、「如来尊号甚分明」以下の四句については、註釈の結びにおいて、第十七願に寄せて釈しているが、「称名の本願」である第十八願を、「選択の正因」として、第十七願をもって助顕しているのである。

また「彼仏因中立弘誓」以下の八句の中、「聞名念我総迎来」の「聞」の一字について、『一念多念文意』と同様、「聞」を信心とする釈義を展開し、「名」の一字は「名号」と示し、この点も『一念多念文意』の釈義と同様であることから、「聞名／念我」を本願成就文の「聞其名号／信心歓喜」と同様に釈すのである[62]。それは「念我」の釈が「信心歓喜」と対応することを意味し、「念我」の釈について、名号を憶念することは、「信心をえたるひとはうたがひなきゆへに本願をつねにおもひいづるこゝろのたえぬをいふなり」と、信心の相続を意味すると釈し、それが「諸仏称名の悲願」（第十七願）によるのであると述べている。ここでも両願の補完関係を提示するのである。

親鸞においては、『五会法事讃』の両讃文を、常に第十七願と第十八願の両願を背景にしながら把捉しているのであり、これは聖覚が両願に『五会法事讃』を配するという依用態度を継承、展開させたものと考えられる。

以上、本節では親鸞と聖覚の『五会法事讃』の依用態度について考察してきた。まず『五会法事讃』は法照により音楽的念仏行儀として作られ、円仁によって将来されたもので、比叡山常行三昧堂において敷衍された。また、法然およびその門下においても『五会法事讃』は盛んに用いられていたが、「彼仏因中立弘誓」以下の八句を依用する系統と、「如来尊号甚分明」以下の四句を依用する系統があり、門下の間でも注目する讃文に相違がみられた。一方、聖覚は『唯信鈔』において上記の両讃文を分別することなく用い、特に「如

来尊号甚分明」以下の四句を第十七願意の証文とすることで、両讃文を効果的に依用したのである。

親鸞の『五会法事讃』依用態度は、聖覚のみを継承したものではない。しかし、本節で検討対象とした両讃文を同時に依用するのは、親鸞以前では聖覚以外に確認できず、『唯信鈔文意』における両讃文の註釈態度には、聖覚からの継承と展開がみられるのである。

第三節　親鸞と聖覚の来迎観

第一項　親鸞の来迎観

親鸞は、晩年に至るまで関東門弟と書簡を交わし、門弟の質疑に精力的に応答している。その中でも、特に隆寛と聖覚の各著述を書写し、熟読を推奨している。しかし、こうした著述がかえって門弟間の教義理解を混乱させたのではないかとする見解も存する[63]。

そこで、本節においては、来迎思想という観点から考察を試みたい。来迎思想とは、臨終時に阿弥陀仏が聖衆を伴って現前し、行者を浄土へ導き迎えるという思想であり、浄土教において極めて重要な思想であると考えられている。

しかし、『末灯鈔』第一通に代表されるように、親鸞は臨終来迎思想を否定している。このような臨終来迎を否定する見解が消息に示されているということは、臨終来迎に関する質疑が門弟から生じたということが想定できる[64]。臨終来迎の否定という態度は、当時の一般的感覚からすれば、明らかに異質な思想であるといわねばならないからである。さらに親鸞は、聖覚の『唯信鈔』に引用される『五会法事讃』の「観音勢至自来迎」という句にある「来迎」の二字に転釈を施し、従来の来迎思想とは一線を画す思想を展開する。

以上のような親鸞の来迎観については、すでに様々な角度から論究がなされているが[65]、本節では、特に聖覚の来迎観に注目したい。まず、両者の来迎観についての基本的事項を確認する。その上で、『唯信鈔文意』に示されている親鸞独自の来迎観との比較においてしばしば指摘される、「親鸞と聖覚の来迎観は相違している」という理解について、それが必ずしも穏当ではないとする先行研究を踏まえ、『唯信鈔』と『聖覚法印表白文』に示される来迎観についての私見を示したい。

まず、親鸞が臨終来迎思想をどのように捉えていたのかを確認する。『末灯鈔』第一通には、

> 来迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆへに。臨終といふことは、諸行往生のひとにいふべし、いまだ真実の信心をゑざるがゆへなり。また十悪・五逆の罪人のはじめて善知識にあふて、すゝめらるゝときにいふことばなり。真実信心の行人は、摂取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき往生またさだまるなり。来迎の儀式をまたず。
>
> （『浄真全』二、七七七頁）

とあり、臨終来迎は自力の行者にあり、十悪・五逆の罪人が臨終に初めて善知識にすすめられる時にいうことであるとしており、また『尊号真像銘文』においては、

またまことに尋常のときより信なからむ人は、ひごろの称念の功によりて、最後臨終のときはじめて善知識のすゝめにあふて信心をえむとき、願力摂して往生をうるものもあるべしと也。臨終の来迎をまつものは、いまだ信心をえぬものなれば、臨終をこゝろにかけてなげくなり。

（『浄真全』二、六二九頁上）

と述べ、臨終来迎を期待する者は、信心決定を得ていない者であるとしている。さらに『唯信鈔文意』には、

「観音勢至自来迎」といふは、南無阿弥陀仏は智慧の名号なれば、この不可思議光仏の御なを信受して憶念すれば、観音・勢至はかならずかげのかたちにそえるがごとくなり。この無碍光仏は観音とあらわれ、勢至としめす。（中略）「自来迎」といふは、「自」はみづからといふなり。弥陀無数の化仏・無数の化観音・化大勢至等の無量無数の聖衆みづからつねに、ときをきらはず、ところをへだてず、真実信心をえたるひとにそひたまひてまもりたまふゆへに、みづからとまふすなり。（中略）「来迎」といふは、「来」は浄土へきたらしむといふ、これすなわち若不生者のちかひをあらはす御のりなり。穢土をすてゝ真実報土にきたらしむとなり、すなわち他力をあらはす御ことなり。また「来」はかへるといふ。かへるといふは、願海にいりぬるによりてかならず大涅槃にいたるを、法性のみやこへかへるとまふすな

り。（中略）このさとりをうれば、すなわち大慈大悲きわまりて生死海にかへりいりて、普賢の徳に帰せしむとまふす。この利益におもむくを来といふ。これを法性のみやこへかへるとまふすなり。「迎」といふはむかへたまふといふ、まつといふこゝろなり。選択不思議の本願、無上智慧の尊号をきゝて、一念もうたがふこゝろなきを真実信心といふなり。金剛心ともなづく。この信楽をうるときかならず摂取してすてたまはざれば、すなわち正定聚のくらゐにさだまるなり。

（『浄真全』二、六八六～六九〇頁上）

と述べ、『五会法事讃』の「観音勢至自来迎」および「聞名念我総迎来」という句に対し、独自の転釈を施している。親鸞は来迎を「来」と「迎」に二分し、「来」に「浄土へきたらしむ」と「法性のみやこへかへる」という二義を見出している。また、「迎」を「むかへたまふ、まつといふこゝろ」とし、摂取不捨によって「正定聚のくらゐにさだまる」と述べ、現生正定聚を示している。この解釈は、「聞名念我総迎来」の釈にも確認できる。よって、親鸞の来迎観とは、臨終行儀を重視せず、平生における他力の救いを積極的に示すものであるといえる。

第二項　聖覚著述における「来迎」

次に、聖覚の著述上における来迎についての叙述を整理すれば、次の五例となる。

①『唯信鈔』

第十七に諸仏にわが名字を称揚せられむといふ願をおこしたまへり。この願ふかくこれをこゝろふべし。名号をもてあまねく衆生をみちびかむとおぼしめすゆへに、かつがつ名号をほめられむとちかひたまへるなり。しからずは、仏の御こゝろに名誉をねがふべからず。諸仏にほめられてなにの要かあらむ。

如来尊号甚分明　十方世界普流行
但有称名皆得往　観音勢至自来迎

といえる、このこゝろか。

（『浄真全』二、一〇八六～一〇八七頁）

②『唯信鈔』

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、この願はなはだ弘深なり。名号はわづかに三字なれば、盤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、自処諸縁をきらはず、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　聞名念我総迎来
不簡貧窮将富貴　不簡下智与高才
不簡多聞持浄戒　不簡破戒罪根深
但使廻心多念仏　能令瓦礫変成金

このこゝろか。これを念仏往生とす。

（『浄真全』二、一〇八七頁）

③『唯信鈔』

一万徧をとなえて、そののちに他経・他仏を持念せむは、うちきくところたくみなれども、念仏たれか一万徧にかぎれとさだめし。精進の機ならば、ひめもすにとなふべし。念珠をとらば、弥陀の名号をとなふべし。本尊にむかはゞ、弥陀の形像にむかふべし。たゞちに弥陀の来迎をまつべし。なにのゆへか八菩薩の示路をまたむ。もはら本願の引導をたのむべし。

（『浄真全』二、一〇九〇～一〇九一頁）

④『唯信鈔』

つみふかくはいよいよ極楽をねがふべし。「不簡破戒罪根深」といへり。善すくなくはますます弥陀を念ずべし。「三念五念仏来迎」とのべたり。むなしくみを卑下し、こゝろを怯弱にして、仏智不思議をうたがふことなかれ。

（『浄真全』二、一〇九四頁）

⑤『聖覚法印表白文』

爰法主、幸依二上人化導一大信二彼仏本願一、浄土往生敢不レ残レ疑、弥陀来迎只専憑者歟。豈図悠悠生死以二今生一為二最後一、漫漫流転以二此身一為二際限一。

（『浄真全』二、九七一頁）

①・②・④の三例は引文中に来迎（迎来）の語が見出せるのみであり、直ちにその定義を理解することは困難である。しかし、③・⑤については、一見する限りでは臨終来迎思想そのものであると捉えることが可

能である。

第三項　聖覚の来迎観に対する評価

前節までの確認を通して、親鸞と聖覚における来迎観に相違点があるとする先行研究の中、たとえば松野純孝氏は、

> 唯信抄には、「念珠をとらば弥陀の名号をとなふべし、本尊にむかはゞ弥陀の形像にむかふべし。たゞちに弥陀の来迎をまつべし」と伝統的来迎思想が見られる。[66]

と述べ、岡宏氏は、

> 『唯信鈔』作者は、本鈔において「来迎」の語を用いるに際し、法照・善導の釈をそのまま伝承し、こ

こに特別の意味を見出すには至っていないということができる。よって『唯信鈔』においては、行者の命終に際し仏・菩薩が行者の前に現来して浄土へ迎えとるという「来迎」の伝統的理解に立って説明が為されているものと見て何ら問題はないものと考える。[67]

と評している。これらの意見は、一見すると的を射ているように思える。しかしながら、浅野教信氏は、親鸞と聖覚の来迎観を直接比較するのではなく、法然の来迎観を踏まえた上で検討することで、両者の間に少なからず近似した思想を見出せるのではないかと述べている。以下において浅野氏の研究成果の概要を述べ、さらに私見を示したい。

まず、『西方指南抄』には、

しかれば、臨終正念なるがゆへに来迎したまふにはあらず、来迎したまふがゆへに臨終正念なりといふ義、あきらかなり。在生のあひだ往生の行成就せむひとは、臨終にかならず聖衆来迎をうべし。来迎をうるとき、たちまちに正念に住すべしといふこゝろなり。しかるにいまのときの行者、おほくこのむねをわきまえずして、ひとへに尋常の行においては怯弱生じて、はるかに臨終のときを期して正念をいのる、もとも僻韻なり。しかれば、よくよくこのむねをこゝろえて、尋常の行業において怯弱のこゝろを

おこさずして、臨終正念において決定のおもひをなすべきなり。これはこれ、至要の義なり。きかむ人、こゝろをとゞむべし。

（『浄真全』三、八六八～八六九頁）

とある。すなわち、法然は臨終来迎の目的として、①臨終正念のため、②道の先達を示すため、③対治魔事のため、という三義を示している。その第一を釈す中で、臨終正念にて念仏申せば仏が来迎したまうというのではなく、来迎によって臨終の正念に住するのであると述べている。すなわち、臨終行儀を重視するのではなく、平生の念仏の利益としての臨終来迎を説いているのである。次に『唯信鈔』には、

臨終の念仏は功徳はなはだふかし。十念に五逆を滅するは、臨終の念仏のちからなり。尋常の念仏は、このちからありがたしといへり。これを按ずるに、臨終の念仏は功徳ことにすぐれたり。たゞしそのこゝろをうべし。もし人いのちおわらむとするときは、百苦みにあつまり、正念みだれやすし。かのとき仏を念ぜむこと、なにのゆへかすぐれたる功徳あるべきや。（中略）もしこのこゝろならば、最後の刹那にいたらずとも、信心決定しなば、一称一念の功徳、みな臨終の念仏にひとしかるべし。

（『浄真全』二、一〇九六～一〇九八頁）

とある。すなわち、『西方指南抄』に示されていた平生強調の来迎観は、臨終来迎と密接に関連する臨終正念を説く箇所として、『唯信鈔』にも同様の説示が確認できるのである。聖覚は臨終の念仏の功徳を一旦は認めつつも、傍線部の通り平生の念仏の重要性を説いているのである。これを踏まえ、浅野氏は、

この点より翻って唯信鈔における来迎釈を考えてみると、先掲四例に臨終を冠せずに来迎を誓い、今また臨終の念仏と平生の念仏とを比校して平生の念仏においても臨終持の心的状態であるのが当然なので、両者の功徳において変わりはないとするのである。従って、ここではむしろ平生来迎こそ念仏の特色であると理解せられていたと見てよいであろう。[68]

と述べている。その上で、前項において確認した『唯信鈔文意』における親鸞の来迎釈と比較し、「臨終についての言及がない」という点で、親鸞の立場との一致を見ている[69]。

第四項　聖覚の来迎観の思想的背景

前項においては、浅野氏による臨終正念思想を踏まえた聖覚の来迎観について確認した。しかし、浅野氏は『唯信鈔文意』における来迎釈が、念仏に付随する利益ではなく、臨終正念ならしめるためのものでもないという点については、『唯信鈔』との差異であると述べている[70]。すなわち、『唯信鈔』における『五会法事讃』からの二句の引文は、それぞれ第十七願と第十八願の意義を示す過程において用いられている。引文の中にのみ示されているため、ここでの来迎の定義付けは困難であるが、聖覚のこの態度は、法然の第十九願理解にその思想の淵源を見出すことができると思われる。まず、『大経』第十九願文には、

設我得レ仏、十方衆生、発二菩提心一、修二諸功徳一、至レ心発願、欲レ生二我国一。臨二寿終時一、仮令不下与二大衆一囲繞現中其人前上者、不レ取二正覚一。

（『浄真全』一、二五頁）

とあり、『西方指南抄』にも、

来迎引接の願といふは、すなわちこの四十八願の中の第十九の願なり。

（『浄真全』三、八六七頁）

とある。さらに「配流の途次修行者に示されける御詞」には、

阿弥陀仏の本願にわが名号を称念せば、かならず来迎せむとおほせられたれば

（『昭法全』七一二頁）

と述べている。『大経』第十九願とは、菩提心を発して諸々の功徳を修めて浄土を願生することで、臨終に阿弥陀仏が聖衆と共に現前に来迎したまうということを誓った願である。法然はその第十九願を「来迎引接の願」として、来迎を誓った願であると理解しているが、「配流の途次修行者に示されける御詞」に示されている通り、第十八願の念仏者の来迎を誓う願であるとみている。すなわち、法然の上では第十九願は独立した誓願ではなく、来迎そのものが第十八願に統摂される立場を示している[71]。聖覚が第十九願を直接的に説示する箇所はないが、第十七願および第十八願の証権として『五会法事讃』の二句を選んだ思想的背景は、法然の第十九願理解にみられるのではないだろうか。この点、第十九願を独立した生因願と理解する親鸞の

第十九願理解とは、相違する点があるといえよう。

第五項　聖覚の来迎観の再検討

以上の検討を踏まえ、以下では浅野氏の説を受ける形で、特に第二項の③および⑤に示した聖覚の来迎観を手がかりに、私見を述べたい。

既に確認した通り、『唯信鈔』に登場する四例の「来迎（迎来）」という語のうち、三例までが引文であり、『唯信鈔』における聖覚の来迎観は容易に読み取ることができないが、一箇所（第二項③参照）のみ、聖覚自身の言葉で「来迎」という語を用いている。ここでの「来迎」の語は、念仏往生の門について、専雑二修を論ずる中、「称名念仏の他にさらに諸行を行じることを、雑修と嫌う必要はないのではないか」という問いに対する応答の過程で用いられている。

この一連の文脈の流れには、「精進の機」という主語がある点に注目したい。『唯信鈔』の想定する念仏往生の機相とは、「盤特がともがら」と称される「凡夫」であり、ここに示される「精進の機」と同様の立場

であるとは考え難い。むしろ、そのような諸行兼行の者すらも、最終的に「もはら本願の引導をたの」めとしている点に注目すべきであろう。すなわち、第十八願の利益としての来迎という、法然の理解を踏襲する態度が確認できるのではないだろうか。よって、必ずしも伝統的な臨終来迎思想をそのまま受容したとはいえないのではないかと考えられる。

次に、親鸞の註釈態度についての私見を述べたい。これも既に確認した通り、聖覚の来迎観は『唯信鈔』だけではなく、『覚法印表白文』にも示されている（第二項⑤参照）。この箇所は、浄土門の法義内容についての讃嘆を終えた後、その法義を説いた法然の教導に対する謝意を表する一段である。注目すべきなのは、この『聖覚法印表白文』に註釈を施す『尊号真像銘文』であって、親鸞はこの一段に対しては註釈を施していないのである。稲田英真氏が、

> 現生正定聚を主張し、臨終来迎による往因決定を否定した親鸞にとって、この文を註釈することを避けたのではないかと、一応は考えることができよう。[72]

と述べている点に、筆者も賛同するものである。しかし、これに加えて、この文の出拠が「表白」であるという点に注意したい。

表白とは、法会または修法の初めに、その主旨を三宝および会衆に告げることを目的として草される。親鸞が表白文の直前に、

法然上人之御前而、隆信右京大夫入道（法名戒心）、親盛大和入道（法名見仏）、為上人之御報恩謝徳修御仏事、御導師法印聖覚表白詞曰、

（『浄真全』二、九七〇頁）

と書写しているように、この表白は、藤原隆信（戒心）と藤原親盛（見仏）が施主となって勤修された、法然に対する報恩謝徳の仏事に際して草されたものであるとわかる。入道とは在家のまま仏門に入った者のことであり、当時の俗人一般の来迎観といえば、九条兼実が『玉葉』治承四年（一一八〇）十二月二十九日条に、

天下若有二落居之世一者、早可レ遂二山林之素懐一。臨終正念之宿願、一期之大要也。

（『玉葉』二（国書刊行会、一九〇六）四五六頁上）

と述べ、藤原定家が『明月記』元久元年（一二〇四）十一月二十九日条に、

辰時許参最勝金剛院（入道殿下御此所）。召御前仰云、入道病危忩云々。臨修事殊可構沙汰。善知識尤可択其器量。是多生曠劫一度大事也。

（『明月記』一（国書刊行会、一九一一）三九一頁上）

と述べている通り、臨終来迎と臨終行儀を殊の外重視するものである。当然聖覚も表白作成の際には施主の思惑を慮ったと考えられる。

以上の考察から、親鸞が『尊号真像銘文』でこの一段の註釈を省略した理由のひとつとして、文の出拠の成立背景を加味したからという点を考えることはできないであろうか。また、ここにおいても「臨終」の語を用いていないという点から、やはり聖覚には積極的に臨終来迎を説くつもりがなかったのではないかとも考えられるのである。

以上、親鸞と聖覚の来迎観について考察してきた。『唯信鈔』および『聖覚法印表白文』に示される聖覚の来迎観は、一見すると定義の困難なものや、従来の臨終来迎思想を踏襲したものとも考えられるため、親鸞の示す来迎観および臨終来迎否定の姿勢とは相容れない点であると考えられる傾向があった。しかし、法

然の来迎観を起点とすることで、親鸞と聖覚の間には、共に「臨終行儀を重要視していない（親鸞においては完全否定）」という思想的親和性を見出すことができるのではないかという浅野氏の研究を踏まえ、それに付随する形で、聖覚自釈中における来迎観についての私見を述べた。すなわち、聖覚の来迎観とは、必ずしも従来の臨終来迎思想をそのまま受容したものとは断言できず、むしろ法然の示した、「臨終正念によって来迎摂取にあずかるのではなく、来迎によって臨終正念に住す」という来迎観を忠実に受け継ぐものではなかったかということである。また、『唯信鈔』に引用される『五会法事讃』の「来迎（迎来）」についても、法然の第十九願理解にその思想的背景を見出すことができるのではないかと思われる。

第四節　親鸞と『唯信鈔』の相違点と共通点

第一項　『唯信鈔』の評価についての先行研究

これまでにも述べてきた通り、親鸞が聖覚を敬慕していたという事実は、聖覚の『唯信鈔』を、判明しているだけでも八回書写して門弟に授与し、各御消息において熟読を勧めている点からも明白である[73]。また、親鸞は『唯信鈔』に引用された経釈文を註釈した『唯信鈔文意』を著している。よって、親鸞の聖覚観を明らかにするために、親鸞の『唯信鈔』観を明確にしておく必要があると思われる。

しかし、親鸞は『唯信鈔』の文を七祖聖教のように自著に引用し、自身の教学の証権とすることは、いくつかの例外を除いてほとんどない。また、後に詳述するが、『唯信鈔文意』に示される法義は、聖覚との共通点より、相違点の方が多いという指摘がなされているのである。この点をいかに理解すべきであろうか。

ところで、明確に『唯信鈔』という書名を出し、何らかの言及がある親鸞の著述には、御消息や『唯信鈔文意』以外にも、『尊号真像銘文』がある。『唯信鈔文意』と『尊号真像銘文』の両書において、『唯信鈔』の文を直接引用する箇所はないが、ともに本願について言及する箇所に『唯信鈔』の書名を出している。

そこで本節においては、親鸞が『唯信鈔』の眼目をどこに置いていたのかという点を考察してみたい。こ

の点を考察することで、親鸞の聖覚観の基本的態度を明らかにすることができるのではないかと考えられる。

考察の手順としては、まず『唯信鈔』と『唯信鈔文意』の関係を論じた先行研究を概観する。その上で、『唯信鈔文意』と『尊号真像銘文』を主たる検討材料とし、親鸞の『唯信鈔』観について考察する。

まず、共通点について述べている先行研究を確認していく。『唯信鈔』には、第十七願開示について、

> まづ第十七に諸仏にわが名字を称揚せられむといふ願をおこしたまへり。（中略）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。
>
> （『浄真全』二、一〇八六～一〇八七頁）

とあり、『唯信鈔文意』には、

> おほよそ十方世界にあまねくひろまることは、法蔵菩薩の四十八大願の中に、第十七の願に、十方無量の諸仏にわがなをほめられむ、となえられむとちかひたまへる、一乗大智願海の誓願成就したまへるによりてなり。（中略）また称名の本願は選択の正因たること、この悲願にあらわれたり。
>
> （『浄真全』二、六九一頁上）

と述べられている。また、「行文類」偈前序説に、

凡就二誓願一有二真実行信一、亦有二方便行信一。其真実行願者、諸仏称名願。其真実信願者、至心信楽願。斯乃選択本願之行信也。

（『浄真全』二、五九頁）

ともある。これらを踏まえ、藤枝昌道氏は、

第十七願を以て単に仏徳讃嘆とはせずに、念仏往生を教示するものとして、名号摂化の讃嘆に意味を見出されてあることは注意すべきことである。而してこの意を第十八願に対照して十念の称名行なることを述べてある、換言せば第十八願が念仏往生の願なることの論拠として第十七願が出されてある。かゝる釈義は従来の本願釈に対して新しき方向を指示するものである。[74]

と述べ、河智義邦氏も、

第十七願と第十八願との間に有機的関係を見いだしている点は、親鸞に大きな影響を与えたと考えられ、この影響は親鸞の教学形成（大行の理解）をみるうえで決定的ともいえる。[75]

と述べている。すなわち、『唯信鈔』における第十七願と第十八願の二願建立の立場が、親鸞の教学形成に影響を与えたとする理解は、聖覚←親鸞という思想展開を示す有力な根拠とされている。そのことは、「行文類」偈前序説においても端的に示されている。しかし、親鸞と『唯信鈔』間における思想的共通点は、相違点に比べれば十中の一にすぎないという批判的な指摘もある[76]。

続いて相違点について述べる先行研究を確認していく。義門の『唯信鈔講説』には、

> 此『鈔』ノ顕文ニ就テ、聖祖ト異ナラセラルヽニ似タルモノアル事ヲ考ニ、凡十箇条アリ。（中略）右之外ニモ此『唯信鈔』ト『文意』トハ折々異ナルコト有テ、ソコテ他人ハ驚キヲ生シテ、『翼讃』ノ如キコトアリ。
>
> （『真全』四五、三八七頁上～三九〇頁上）

とあり、義山『円光大師行状画図翼賛』巻六〇には、

一巻。聖覚法印ノ作ナリ。親鸞聖人『文意』一巻ヲ撰シテ解釈セラル。然ニ其釈意『鈔』ノ文義ニ相似ズ。見人コレヲ思択シ給へ。

（『浄全』一六、八六一頁上～下）

とある。すなわち、『唯信鈔』と『唯信鈔文意』の相違点を指摘する研究は、古くは江戸期から指摘がなされており、他宗（浄土宗）においても同様の評価を受けていたのである。また、前節において詳しく検討したが、『唯信鈔』に、

念珠をとらば、弥陀の名号をとなふべし。本尊にむかはゞ、弥陀の形像にむかふべし。たゞちに弥陀の来迎をまつべし。

（『浄真全』二、一〇九一頁）

とある来迎観と、『唯信鈔文意』における、

「来迎」といふは、「来」は浄土へきたらしむといふ、これすなわち若不生者のちかひをあらはす御の

りなり。穢土をすてゝ真実報土にきたらしむとなり、すなわち他力をあらはす御ことなり。また「来」はかへるといふ。かへるといふは、願海にいりぬるによりてかならず大涅槃にいたるを、法性のみやこへかへるとまふすなり。

（『浄真全』二、六八八頁～六八九頁上）

と示される親鸞の来迎観との関係や、同じく『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。

（『浄真全』二、七〇九～七一〇頁上）

と、『観経』の三心を方便として捉えている点について、安藤光慈氏が、

およそ親鸞の論ずるところの一つの特徴は、論証の中心となる経典が『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。[77]

と述べている通り、『大経』ではなく『観経』の三心を重視する立場を取っている点が、『唯信鈔』と親鸞の思想間における相違点として理解されてきたのである。その結果、『唯信鈔』に対する評価として、松野氏の、

> 唯信抄は親鸞の思想に影響を及ぼした面からではなく、どこまでもかかる利用価値の面から観察されるべきものと思われる。[78]

という評価に代表される、「『唯信鈔』は、親鸞に影響を及ぼした教義書というより、門弟教化に役立てられ

た指南書として評価すべき」ではないかという指摘がなされている。この点を完全に否定するわけではないが、従来の研究が重視する『唯信鈔』と親鸞の思想の相違点ではなく、共通点について再考してみたい。僅かではあるが、『唯信鈔』と共通する箇所を分析することで、親鸞の『唯信鈔』観を明瞭にできるのではないかと考えられるのである。

第二項　第十七願への注目

まず、改めて第十七願への注目という点について確認しておきたい。『三部経釈』（『和語灯録』一）には、

> 名号をもて因として衆生を引接し給ふ事を、一切衆生にあまねくきかしめんがために、第十七の願に、「十方世界の無量の諸仏、こと〴〵く咨嗟してわが名を称せずといはゞ正覚をとらじ」といふ願をたて給ひて、次に十八の願に「乃至十念若不生者不取正覚」とたて給へり。
>
> （『真聖全』四、五五三～五五四頁）

とあり、『三部経大意』にも、

つぎに名号をもて因として、衆生を引摂せむがために、念仏往生の願をたてたまへり。第十八の願これなり。その名を往生の因としたまへることを、一切衆生にあまねくきかしめむがために諸仏称揚の願をたてたまへり、第十七の願これなり。

（『浄真全』四、一〇八二頁上）

とある。さらに、『登山状』（『拾遺語灯録』巻中）には、

ねがはくはわれ十方諸仏に、こと〴〵くこの願を称揚せられたてまつらんとちかひて、第十七の願に、「設我得仏、十方無量諸仏、不悉咨嗟称我名者、不取正覚」とたて給ひて、つぎに第十八願の「乃至十念若不生者、不取正覚」とたて給へり。そのむね、無量の諸仏に称揚せられたてまつらんとたて給へり。

（『真聖全』四、七二一～七二二頁）

と述べられている。よって、従来から指摘されているが、法語類に限られるものの、法然においても第十七

願と第十八願の関係が指摘されていたと考えられるのである。さらに、法然が聖覚に筆をとらしめたと伝えられる『登山状』にも、同様の記述が認められる。この点から、『唯信鈔』における第十七願への注目は、法然からの相承とも考えられ、厳密な意味では聖覚の己証とは言い得ないかもしれない。しかし、『選択集』には第十七願への言及がなく、『西方指南抄』所収の法語においても同様である。よって、第十七願を第十八願の証権とする思想は、やはり直接的には聖覚からの相承と考えてよいと思われる。

第三項　親鸞における『唯信鈔』観

続いて、『唯信鈔文意』および『尊号真像銘文』に見られる『唯信鈔』への言及について確認していく。『唯信鈔文意』においては、まず題号釈において唯信独達の義を示している。

本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを唯信といふ。（中略）また「唯信」は、これこの他力の信心のほかに余のことならはずとなり。

（『浄真全』二、六八三～六八四頁上）

さらに、聖覚が第十八願意を示す際に引用した「彼仏因中立弘誓」の文を釈す中において、次のように述べている。

「立弘誓」は、「立」はたつといふ、なるといふ。「弘」はひろしといふ、ひろまるといふ。「誓」はちかひといふなり。法蔵比丘、超世無上のちかひをおこして、ひろくひろめたまふとまふすなり。超世は、よの仏の御ちかひにすぐれたまへりとなり。超はこえたりといふは、うえなしとまふすなり。如来の弘誓をおこしたまへるやうは、この『唯信鈔』にくわしくあらわれたり。

（『浄真全』二、六九三頁上）

ここに「如来の弘誓をおこしたまへるやうは、この『唯信鈔』にくわしくあらわれたり」と述べている点から、ここでの『唯信鈔』の示す範囲とは、具体的には『唯信鈔』における仏願生起の一段を指していると考えられる。また、先に引用した通り、親鸞は聖覚が第十七願意を示す際に引用した『五会法事讃』の文を釈す結びにおいて、第十七願を釈しつつ、「称名の本願」である第十八願の「選択の正因」は「この悲願」

であるとしている。これは、「行文類」冒頭における第十七願の異名の中、「選択称名之願」とあるものと同様の趣であると考えられる[79]。

続いて、『尊号真像銘文』における『唯信鈔』観を確認しておく。『尊号真像銘文』冒頭において第十八願文を釈す途中、「若不生者不取正覚」を釈し終えた後に、

> この本願のやうは、『唯信抄』によくよくみえたり。「唯信」とまふすは、すなわちこの真実信楽をひとすぢにとるこゝろをまふす也。
>
> （『浄真全』二、六〇五～六〇六頁上）

と、『唯信鈔』への言及が認められる。『尊号真像銘文』冒頭に第十八願文が置かれている意図は、第十八願の意を明らかにし、末代愚鈍の凡夫に他力の信心を勧めることにあり、続く文はこの第十八願意を明らかにするものであるとされている[80]。第十八願文を釈す中で、『唯信鈔』の参照を促しているのであるが、特に第十七願へ言及することもなく、『唯信鈔』仏願生起段を受けたとただちに認めることはできない。この点をいかに理解するべきであろうか。

第四項　『尊号真像銘文』における第十八願釈と『唯信鈔』

『唯信鈔』三心具足段の深心釈には、

よの人つねにいはく、仏の願を信ぜざるにはあらざれども、わがみのほどをはからふに、罪障のつもれることはおほく、善心のおこることはすくなし。（中略）仏の願ふかしといふとも、いかでかこのみをむかへたまはむと。このおもひまことにかしこきにたり、（中略）しかはあれども、仏の不思議力をうたがふとがあり。（中略）仏力をうたがひ、願力をたのまざる人は、菩提のきしにのぼることかたし。たゞ信心のてをのべて誓願のつなをとるべし。仏力無窮なり、罪障深重のみをおもしとせず。仏智無辺なり、散乱放逸のものおもすつることなし。信心を要とす、そのほかおばかへりみざるなり。

（『浄真全』二・一〇九三～一〇九五頁）

とあり、『尊号真像銘文』にも、

「至心信楽」といふは、「至心」は真実とまふすなり、真実とまふすは如来の御ちかひの真実なるを至

心とまふすなり。（中略）「信楽」といふは、如来の本願真実にましますを、ふたごゝろなくふかく信じてうたがはざれば、信楽とまふす也。この「至心信楽」は、すなわち十方の衆生をしてわが真実なる誓願を信楽すべしとすゝめたまへる御ちかひの至心信楽也、凡夫自力のこゝろにはあらず。

（『浄真全』二、六〇三～六〇四頁上）

と釈され、さらに『正像末和讃』には、

願力無窮にましませば　罪業深重もおもからず
仏智無辺にましませば　散乱放逸もすてられず[81]

（『浄真全』二、四八七頁上）

とある。すなわち、『尊号真像銘文』と『唯信鈔』においてもう一点指摘したいのが、『唯信鈔』における三心具足段での信心についての説示である。『尊号真像銘文』の所釈は、『大経』の三信であり、その釈相は、基本的には「信文類」三一問答を受けるものであると考えられる。しかし、仏智疑惑を戒めているという釈相は『唯信鈔』とも一致している。また、『唯信鈔』仏願生起段冒頭に「ひとへに弥陀の願力にひかるゝが

ゆえに、他力の往生となづく」（『浄真全』二、一〇八五頁）とある点は、親鸞が信楽は「凡夫自力のこゝろにはあらず」と述べている点と一致している。さらに、『正像末和讃』の中でこの箇所を典拠としている一首においても、仏力の最勝性、仏智の超勝性が強調されているのである。

以上、親鸞の聖覚観の一端として、特に『唯信鈔』との共通点を軸に、その思想的影響を確認してきた。すなわち、『唯信鈔』と『唯信鈔文意』の間には、共通点より相違点の方が多く見出されるとされてきたが、僅かとはいえ第十七願を第十八願の根拠とする共通点は、親鸞の教学形成上無視できないものである。さらに、『唯信鈔文意』において、親鸞は『唯信鈔』の眼目を仏願生起段に置いていたと考えられる。そして、『尊号真像銘文』における第十八願釈においては、仏智疑惑を戒めるという『唯信鈔』三心具足段の釈相との共通点が見出せるのである。

親鸞は、『唯信鈔文意』の題号釈の他、『尊号真像銘文』においても「「唯信」とまふすは、すなわちこの真実信楽をひとすぢにとるこゝろをまふす也」（『浄真全』二、六〇五～六〇六頁上）と釈し、『唯信鈔』に唯信独達の義を見出している。よって、親鸞が『尊号真像銘文』においても『唯信鈔』の釈相に影響を受けていたのではないか、という点を示し得たのではないかと思われる。

第五項　『唯信鈔』の基本的態度

既述の通り、親鸞は『唯信鈔』に引用されている種々の経釈要文を註釈した『唯信鈔文意』を著している。しかし、『唯信鈔文意』に示される法義は、聖覚との共通点より、相違点の方が多いという指摘がなされていた[82]。特に顕著なのは、『唯信鈔』において聖覚が「具三心者、必生彼国」という『観経』の文を、あくまで『観経』における三心として捉えているのに対し、親鸞は『唯信鈔文意』において、『観経』の文に続いて『唯信鈔』に引用される『礼讃』の「具此三心必得往生也、若少一心即不得生」という文に対し、「『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」（『浄真全』二、七一〇頁上）と述べ、『観経』の三心を『大経』の三信を得る方便として捉えているのである。とはいえ、これを単に「相違点」として理解してしまうと、親鸞と聖覚の思想が異なったものであるとも捉えられかねない。この点について安藤氏は、親鸞の論証の中心が『大経』であることを踏まえ、『唯信鈔』と『唯信鈔文意』の間に、「思想的差異」と「思想的特質」を見ていくべきであると述べている[83]。

そこで、本項では、『唯信鈔』には一貫して「本願」を重要視する姿勢が存している点について整理し、その上で、親鸞と聖覚の共通性を示す一側面として、『教行信証』と『唯信鈔』の結文について考察を試みたい。

『唯信鈔』に展開される思想は、

ふたつに念仏往生といふは、阿弥陀の名号をとなえて往生をねがふなり。これはかの仏の本願に順ずるがゆへに、正定の業となづく。ひとへに弥陀の願力にひかるゝがゆえに、他力の往生となづく。

（『浄真全』二、一〇八四～一〇八五頁）

つぎに念仏往生の門につきて、専修・雑修の二行わかれたり。専修といふは、極楽をねがふこゝろをおこし、本願をたのむ信をおこすより、たゞ念仏の一行をつとめてまたく余行をまじえざるなり。

（『浄真全』二、一〇八八頁）

たゞちに本願に順ぜる易行の念仏をつとめずして、なほ本願にえらばれし諸行をならべむことのよしなきなり。

（『浄真全』二、一〇八九頁）

等と繰り返し述べられているように、本願をその根拠とするものであると考えられる。さらに『唯信鈔』後

半部では、

十念といえるは、たゞ称名の十返なり。本願の文これになずらえてしりぬべし。

（『浄真全』二、一〇九六頁）

五戒は有漏の業なり、念仏は無漏の功徳なり。五戒は仏の願のたすけなし、念仏は弥陀の本願のみちびくところなり。

（『浄真全』二、一〇九八頁）

われら罪業おもしといふとも五逆おばつくらず、善根すくなしといゑどもふかく本願を信ぜり。

（『浄真全』二、一〇九九頁）

等と述べられており、聖道門や浄土門からの種々の疑問に対する回答を述べている。これらの解答の根幹となるものも本願であり、『唯信鈔』には本願を中心として論理を展開するという構造が通底しているものと考えられる。さらに、前項でも確認した通り、仏智疑惑を戒めているという点については、『尊号真像銘文』

の第十八願釈と、『唯信鈔』における説示は一致していた[84]。よって親鸞は、「『唯信鈔』には本願重視の立場が通底している」と捉えていたと考えることができるのではないかと思われる[85]。

第六項　『教行信証』と『唯信鈔』の結文

ここでは、『教行信証』と『唯信鈔』の結文を比較検討してみたい。『教行信証』の結文には、

慶哉、樹二心弘誓仏地一、流二念難思法海一。深知二如来矜哀一、良仰二師教恩厚一。慶喜弥至、至孝弥重。因レ茲、鈔二真宗詮一、摭二浄土要一。唯念二仏恩深一、不レ恥二人倫嘲一。若見二聞斯書一者、信順為レ因、疑謗為レ縁、信楽彰二於願力一、妙果顕二於安養一矣。

『安楽集』（巻上）云、「採二集真言一助二修往益一。何者欲レ使三前生者導レ後、後生者訪レ前、連続無窮、願不二休止一。為レ尽二無辺生死海一故。」上已

爾者末代道俗、可二仰信敬一也、可レ知。

如二『華厳経』（唐訳勘七五入法界品）偈云一。「若有下見三菩薩　修二行種種行一　起中善・不善心上　菩薩皆摂取」已上

（『浄真全』二、二五五～二五六頁）

とあり、また『唯信鈔』の結文には、

これをみむ人、さだめてあざけりをなさむか。しかれども、信謗ともに因として、みなまさに浄土にむまるべし。今生ゆめのうちのちぎりをしるべとして、来世さとりのまへの縁をむすばむとなり。われおくれば人にみちびかれ、われさきだゝば人をみちびかむ。生生に善友となりてたがひに仏道を修せしめ、世世に知識としてともに迷執をたゝむ。

（『浄真全』二、一一〇一頁）

とある。『教行信証』と『唯信鈔』の結文には、共に読者による批判を予想している点や、その批判までも縁として、浄土往生の道に導き入れようとしている点が一致しているという指摘がある[86]。『教行信証』における「疑謗を縁とする」という表現は、疑謗それ自体を肯定的に捉えるというわけではなく、他者の疑謗という意味であると考えられ、「信文類」別序に「莫レ生二毀謗一矣」（『浄真全』二、六五頁）と述べている通り、

あくまで否定的に捉えられている[87]。聖覚においても、『唯信鈔』後半部において繰り返し本願疑惑を戒めていることから、その態度は共通しているものと考えられる。

続いて、『往生要集』の結文についても確認しておかなければならない。『往生要集』巻下、大文第十「問答料簡」助道人法には、

> 問。所レ引正文誠可レ生レ信。但屡加二私詞一。盍レ招二人謗一耶。答。雖レ非二正文一而不レ失レ理。若猶有レ謬、苟不レ執レ之。見者取捨令レ順二正理一。若偏生レ謗、亦不二敢辞一。如二『花厳経』（唐訳勘七五入法界品）偈云一。「若有下見三菩薩修二行種々行一、起中善不善心上、菩薩皆摂取。」上已当レ知、生レ謗亦是結縁。我若得レ道、願引二摂彼一。彼若得レ道、願引二摂我一。乃至菩提互為二師弟一。
>
> （『浄真全』一、一二四三～一二四四頁）

とあり、『教行信証』の結文と同様に『華厳経』の偈の引用がある他、傍線部については、『教行信証』および『唯信鈔』の結文と重なる点もある。この点をいかに考えるべきであろうか。

『唯信鈔』には、直接的な引用ではないが、種々の経釈文を取意したと考えられる文が見られる。たとえば、『唯信鈔』冒頭部において聖浄二門を説く中、聖道門についての説示を締めくくる際に、

『安楽集』

一由下去二大聖一遥遠上。二由二理深解微一。

（『浄真全』一、六一二頁）

『唯信鈔』

まことにこれ大聖をさることとおきにより、理ふかく、さとりすくなきがいたすところか。

（『浄真全』二、一〇八四頁）

と、『安楽集』二由一証の文を取意したと思われる箇所がある。さらにまた、『唯信鈔』三心具足段の深心釈には、

『観経疏』

亦有二一種一。一者決定深信二自身現是罪悪生死凡夫、曠劫已来常没常流転、無レ有二出離之縁一。二者決定深信下彼阿弥陀仏四十八願摂二受衆生一、無レ疑無レ慮乗二彼願力一定得中往生上。

（『浄真全』一、七六二～七六三頁）

『唯信鈔』

いまこの信心につきてふたつあり。ひとつには、わがみは罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしづみつねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。ふたつには、決定してふかく、阿弥陀仏の四十八願、衆生を摂取したまふことをうたがはざれば、かの願力にのりて、さだめて往生することをうと信ずるなり。

（『浄真全』二、一〇九三頁）

と、『観経疏』「散善義」の二種深信の文をほぼそのまま書き下した形となっている箇所がある。これらは、『選択集』「二門章」や「三心章」にある引用文に対応していると考えられる。『唯信鈔』に引用される経釈文は、道綽や善導のものが中心となっているため、『唯信鈔』の結文は、『往生要集』に倣いつつも、より直接的には『安楽集』に依って成ったものであると考えられるのではないだろうか。そして親鸞は、「前生者導レ後、後生者訪レ前」と、自行化他の思いを述べる際に、自釈ではなく『安楽集』を引用している。この点に、親鸞と聖覚間における共通性を見出すことができるのではないだろうか。

おわりに

第四章では、まず親鸞と聖覚の関係を論じる際に、『唯信鈔』程には注目されてこなかった『見聞集』と『五会法事讃』を主たる検討対象として、親鸞の聖覚観の一端について考察した。『見聞集』については、従来から聖覚関連の書写については言及されていたが、『教行信証』坂東本の筆跡研究の資料としての側面が強調される憾みがあった。よって、まず『見聞集』に書写された各文について検討し、それらが何らかの形で『唯信鈔』との関わりを有していると考えられる点を指摘した。さらに、『見聞集』の表紙裏面に書写されたわずかな『般舟讃』抄出文を手がかりに、現在は失われてしまっている第一分冊がどのような形態を有していたのかについて、善導関連の文が書写されていたのではないかとの試論を提示した。以上の考察から、『見聞集』全体からは、親鸞の『唯信鈔』に対する修学過程を見出すことが可能なのではないかと述べた。

さらに、『五会法事讃』については、「如来尊号甚分明　十方世界普流行　但有称名皆得往　観音勢至自来迎」という四句と、「彼仏因中立弘誓　聞名念我総迎来　不簡貧窮将富貴　不簡下智与高才　不簡多聞持浄戒　不簡破戒罪根深　但使廻心多念仏　能令瓦礫変成金」という八句に焦点を当て、これらの讃文が、法然門下において広く依用されていたことを確認した。この両讃文は、法然門下においてはどちらか一方には言及するが、もう一方には言及しないという依用態度が確認できたが、その点聖覚と親鸞のみが、ともに両讃

文を依用している点を指摘した。またこの両讃文は、『唯信鈔』においては第十七願と第十八願を開示する際に、その証権として引用される重要句である。親鸞もまた『教行信証』「行文類」大行釈における引用の他、『唯信鈔文意』においても両讃文に註釈を施し、常に第十七願と第十八願の両願を背景にしながら依用している。この点は、聖覚が両願に『五会法事讃』を配したという依用態度を継承し、展開させたものと考えられることを指摘した。

続いて、親鸞と聖覚の来迎観について再検討を試みた。聖覚の来迎観は、従来の研究では、親鸞の示す来迎観および臨終来迎否定の姿勢とは相容れない点であると考えられてきた。しかし、法然の来迎観を起点とすることで、親鸞と聖覚の間には、共に臨終行儀を重要視していないという思想的親和性を見出すことができるのではないか、とする浅野氏の研究に注目し、『唯信鈔』における聖覚自釈中における来迎観についての私見を述べた。すなわち、聖覚の来迎観とは、必ずしも従来の臨終来迎思想をそのまま受容したものとは断言できず、むしろ法然の示した、「臨終正念によって来迎摂取にあずかるのではなく、来迎によって臨終正念に住す」という来迎観を忠実に受け継ぐものではなかったかということである。また、『唯信鈔』に引用される『五会法事讃』引文中の「来迎（迎来）」についても、法然の第十九願理解にその思想的背景を見出すことができるのではないかと考えられる。

最後に、親鸞の『唯信鈔』観ともいうべきものを改めて確認した。親鸞と聖覚の共通点について、『唯信

鈔』の基本的態度と、『教行信証』と『唯信鈔』の結文を参考に考察した結果、『唯信鈔』に展開される思想は、常に本願を基本とした論理展開を有しており、加えて本願疑惑を強く戒めている点がその特色の一つであると考えられる。これは、『唯信鈔』後半において展開される疑義への解答に際しても同様で、本願を根拠に批判を展開している。そして、結文においては最終的に「信謗ともに因として」浄土往生を勧めているのである。親鸞は聖覚のこのような態度を『教行信証』の結文に引用という明確な形ではないにせよ、依用していると考えられる。すなわち、『唯信鈔』と『唯信鈔文意』を見る限り、親鸞と聖覚の間には相違点と考えられる点が多く存するようにも見受けられるが、本願を重視し、本願疑惑を戒め、疑謗をも縁として浄土往生を勧めようとする態度には、共通性が存していると考えられるのである。

1 「親鸞聖人小部集」は、親鸞真筆のものを集めた「小部集Ⅰ」と、親鸞の書写をもとにしたと考えられるものを集めた「小部集Ⅱ」から構成されており、『見聞集』は「小部集Ⅰ」に収録されている（『浄真全』二、八八六頁）。

2 同前、八八八～八八九頁。

3 『見聞集』書写の『涅槃経』は南本系統のものである。また、「小部集Ⅰ」には、北本系統の『涅槃経』要文を抄出した『大般涅槃経要文』が収録されている（同前、八八八頁）。

4　三井淳弁「宗祖抄出の五会法事讃に就て」（『高田学報』二、一九三二）、生桑完明「親鸞聖人の聖覚法印敬慕を物語る文献に就て」（『高田学報』三、一九三二）、信楽峻麿「聖覚における信の思想」（『真宗学』五〇、一九七四）、中野正明「親鸞筆「聖覚法印表白文」について」（『印度学仏教学研究』四二―一、一九九三）、吉田宗男「『見聞集』における親鸞の『涅槃経』抄出の意図」（『印度学仏教学研究』、四四―二、一九九六）、同「『大般涅槃経要文』についての一考察―『見聞集』との関係を中心として―」（『真宗研究』四〇、一九九六）、吉田譲「宗祖と『涅槃経』―『教行信証』と『大般涅槃経要文』、『見聞集』との関係について―」（『宗学院紀要』五、一九九九）、五十嵐明寶『浄土五会念仏略法事儀讃』（永田文昌堂、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、二〇〇三）、稲田英真「「聖覚法印表白文」の研究」（『宗学院論集』八六、二〇一四）等。

5　高田学報社同人「親鸞聖人筆跡研究」（『高田学報』五、一九三三）、小川貫弌「坂東本教行信証の成立過程」（『教行信証撰述の研究』百華苑、一九五四）、赤松俊秀「教行信証（坂東本）について」（『鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、一九五七）、同「教行信証の成立と改訂について」（『続鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、一九六六）、重見一行『教行信証の研究』（法蔵館、一九八一）等。

6　尚、平仮名『唯信鈔』には、何故本文が平仮名で書かれているのかという問題があるが、扱う問題が煩雑になってしまうため、本節では取り扱わない。本節においては、あくまで『見聞集』の文献的意義を明らかにすることに主眼を置き、考察を

進めることにする。ちなみに、安藤氏は、平仮名が私的な場か女性によって用いられるということから専修念仏の教義に通じ、『唯信鈔』を書き与えてもそれを理解することが可能であったであろう、恵信尼に与えたのではなかったかと推測している（安藤光慈『唯信鈔文意講読』（永田文昌堂、二〇一一）二三〇頁）。

7 『浄真全』二、八八八～八八九頁。

8 ただし、「愚禿親鸞」と書いた表紙の文字は親鸞の「鸞」の字の点が四個であって、『五会法事讃』や『涅槃経』と比較すると、かなり後期の親鸞筆跡に属するものであり、この表紙は後になって親鸞が加えたものであるとされている（平松令三『親鸞真蹟の研究』（法藏館、一九八八）一五九～一六〇頁）。

9 同前、一五二～一六〇頁。

10 重見一行『教行信証の研究』（法藏館、一九八一）二八六頁。

11 『浄真全』二、八八八～八八九頁。

12 三井淳弁「宗祖真写平仮名唯信鈔解説」（『高田学報』三、一九三二）三頁。

13 中沢見明『真宗源流史論』（法藏館、一九五一）二七四頁。

14 小川貫弌「坂東本教行信証の成立過程」（『教行信証撰述の研究』百華苑、一九五四）二四三～二五三頁。

15 赤松俊秀「教行信証（坂東本）について」（赤松俊秀『鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、一九五七）七三頁。

16 『真蹟集成』八（解説）、三六七～三七〇頁。

17 重見一行『教行信証の研究』（法藏館、一九八一）二八五～二九八頁。

18 「修」、「糸偏」、「那」の三つの特徴の中、特に注目されているのは、「修」の字の変化である（同前、二九三頁）。

19 同前、二九八頁。

20 平松令三『親鸞真蹟の研究』（法藏館、一九八八）一五七頁。

21 これに加えて平松氏は、『涅槃経』に続いて書写されている『或人夢』についても言及されている。後鳥羽上皇が聖覚を釈尊として仰いだという『或人夢』の記事内容は、『唯信鈔』の著者である聖覚にまつわる説話であり、『唯信鈔』の関連記事であると考えられる。そのため、『唯信鈔』の存在が書写の前提となっているという点を指摘し、平仮名『唯信鈔』の書写を先としている（同前、一五八～一五九頁）。

22 『涅槃経』の抄出における行数変化についての詳細は、以下の通り。頁数は、『真蹟集成』八のもの。

五行書　七七～一三一頁。

六行書　一三二～一三六頁。

七行書　一三七～一三八頁。

八行書　一三九頁。

23 松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）二五一頁。

24 五十嵐明寶『浄土五会念仏略法事儀讃』（永田文昌堂、二〇〇一）一一頁。

25 『入唐新求聖教目録』に『五会法事讃』の記載がある（『大正蔵』五五、一〇八五頁上）。

26 『叡岳要記』（上）に、

> 大師承和五年入唐。同十五年帰山。新建二立常行三昧堂一。仁寿元年移二五台山念仏三昧之法一。伝二授諸弟子等一。永期二未来際一、始二修弥陀念仏一。

とある（『群書類従』二四、五二五頁上～下）。

27 塚本善隆『唐中期の浄土教』（法藏館、一九七五）一九八頁、薗田香融「山の念仏」（薗田香融『平安仏教の研究』法藏館、一九八一）一八八～一八九頁。

28 『浄真全』二、九四八、九五三～九五四頁。

29 同前、三六～四〇頁。

30 塚本善隆『唐中期の浄土教』（法藏館、一九七五）二九八頁。

31 『明義進行集』には、「禅林寺僧都静遍」、「毘沙門堂法印明禅」、「空阿弥陀仏」の項に、それぞれ『五会法事讃』への言及が見られる（『明義進行集　影印・翻刻』一〇七、一八二、一三三～一三六頁）。

32　南条神興『五会法事讃講義』（『真全』七、三九六頁）を参照。

33　福井智行「『教行信証』と『涅槃経』」（『『顕浄土真実教行証文類』の背景と展開』浄土真宗本願寺派宗務所、二〇一二）二四七～二五五頁。

34　松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）二五一頁。

35　『見聞集』と『涅槃経』の関連について、吉田宗男「『見聞集』における親鸞の『涅槃経』抄出の意図」（『印度学仏教学研究』四四－二、一九九六）、同「『大般涅槃経要文』についての一考察－『見聞集』との関係を中心として－」（『真宗研究』四〇、一九九六）がある。吉田氏は、親鸞が関東教化時代に接した人々、後に『唯信鈔文意』において「愚縛の凡夫、屠沽の下類」と述べられた人々の姿を、『唯信鈔』に引用される『五会法事讃』の、「不簡破戒罪根深　但使廻心多念仏　能令瓦礫変成金」という文に見出し、その具体相を『涅槃経』の経文によっておさえ直そうとしたところにあるとしている。

36　「戒心」の表記について、「成心」とする場合もあるが（『真蹟集成』九（解説）では「成心」）、ここでは『浄真全』二によって「戒心」と表記する（『浄真全』二、九七〇頁）。

37　本表白文冒頭に、

法然上人之御前而、隆信右京大夫入道法名戒心、親盛大和入道法名見仏、為上人之御報恩謝徳修御仏事、御導師法印聖覚表白詞曰

（同前、九七〇頁）

とあり、戒心（俗名隆信右京大夫入道）と見仏（俗名親盛入道）の二人の発願により、法然の御前において報恩謝徳の法会が開かれた際、導師を勤めた聖覚によって詠まれた表白文であることがわかる（『真蹟集成』九（解説）、三六六頁）。

38 『法伝全』二五一頁。

39 中野正明「親鸞筆「聖覚法印表白文」について」（『印度学仏教学研究』四二―一、一九九三）八一～八五頁。

40 『浄真全』二、六四三～六四九頁。

41 『真蹟集成』九（解説）、三六六頁。

42 信楽峻麿「聖覚における信の思想」（『真宗学』五〇、一九七四）一五頁。

43 『法伝全』八三頁。

44 『浄全』一六、二八六～二八七頁。

45 生桑完明「親鸞聖人の聖覚法印敬慕を物語る文献に就て」（『高田学報』三、一九三二）一七～一九頁

46 『続浄全』四、三六～三七頁。

47 『明義進行集　影印・翻刻』一六四～一六五頁。

48 『真蹟集成』九（解説）、三六六頁。尚、「或人」とは親鸞のことを指すという説があり、夢の内容が皇室に関することのため、不敬となるのをおそれ、遠慮されたのではないかとするものである（生桑完明『親鸞聖人撰述の研究』（法蔵館、一九

七〇）二八八～二九九頁）。

49 後鳥羽上皇と聖覚の関係が親密であったことについては、平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）三七〇～三七四頁を参照。

50 『般舟讃』本文における該当箇所は、以下の通り。

何期今日至宝国　実是娑婆本師力　若非本師知識勤　弥陀浄土云何入

（『浄真全』一、九八一頁）

得免娑婆長劫難　特蒙知識釈迦恩　種種思量巧方便　選得弥陀弘誓門

（同前、九八七頁）

51 『浄真全』二、一〇一頁。

52 同前、二〇九頁。

53 同前、三五頁。

54 平松令三『親鸞真蹟の研究』（法藏館、一九八八）一五九～一六〇頁。

55 『般舟讃』の流伝状況ならびに表の作成に関しては、『浄真全』一の『般舟讃』解説（九六二～九六三頁）、『浄真全』二の付録年表（三六～四一頁）、中井真孝「経疏目録類より見たる善導著述の流布状況」（藤堂恭俊編『善導大師研究』山喜房仏書

林、一九八〇）三八四～三八六頁を参照。

56 五十嵐明寶『浄土五会念仏略法事儀讃』（永田文昌堂、二〇〇一）四六頁。

57 北島隆晃「親鸞聖人における名号観の背景―『唯信鈔』と聖覚法印の意義―」（『宗学院論集』七四、二〇〇二）九三頁。

58 『大正蔵』四七、四七六頁上～中。

59 塚本善隆『唐中期の浄土教』（法蔵館、一九七五）一九八頁、薗田香融「山の念仏」（薗田香融『平安仏教の研究』法蔵館、一九八一）一八八～一八九頁。

60 法語類としては、『西方指南鈔』上末の一、「法然上人説法」（『浄真全』三、九〇一頁）や、『同』下末の二四、「念仏大意」（同前、一〇三九頁）などにも「彼仏因中立弘誓」以下の八句が確認できる。

61 空阿弥陀仏の略伝については以下の通り。

久寿二年（一一五五）―安貞二年（一二二八）正月一五日。空阿とも称す。法性寺の僧（一説に字法性）。明遍の有智の空阿弥陀仏に対し、無智の空阿弥陀仏ともされた。もと延暦寺の住僧で、法然に帰依して称名念仏に励み、経や礼讃を好まず在所も定めず、風鈴の妙音を愛玩した。多念の念仏を勧め、『七箇条制誡』には一四一番目に署名。また、藤原信実に法然の絵像を描かせたり、法然の往生にも侍座した。建保五年（一二一七）二月藤原隆信の孫二条院姫宮が、空阿に帰依し、四八日の念仏会に多数を集めると山衆の訴えるところとなった。さらに嘉禄元年（一二二五）、山門の強訴で洛外に追われるが、四天王寺の西門辺で念仏を弘め、戻ると中山で迎講を修した。一条高倉にも住したが、同三年七月

六日の官宣旨で、隆寛や幸西とともに天台の度縁剥奪遠流となった。このとき原秋沢と改名させられ、薩摩（一説には壱岐）に流罪となり、翌安貞二年正月別時念仏七日に、さらに七日の念仏を修し、一五日に寂す。

（『新纂浄土宗大辞典』三五〇頁）

62 安藤光慈『唯信鈔文意講読』（永田文昌堂、二〇一一）九六～九七頁。

63 日野慧運・江田昭道「『末燈鈔』第一通についての註釈的研究」（『仏教文化研究論集』一三・一四、二〇一一）三章。

64 尚、『末灯鈔』第一通の内容を、「臨終来迎」や「有念無念」という大枠の宗義に関する疑義を述べたものではなく、親鸞とは異なる法然門下の思想が外的要因となり、細かな用語の解説を依頼したものであるとする見解も存する（細川行信「親鸞消息の研究－特に有念無念の諍論について－」（『印度学仏教学研究』二－二、一九五四）、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）等）。

65 浅野教信「唯信抄文意の一考察－特に来迎観における伝統と己証－」（大原先生古稀記念論文集刊行会編『浄土教思想研究』永田文昌堂、一九六七）、浅井成海「来迎思想－法然とその門下（一）－」（『龍谷大学論集』三九三、一九七〇）、同「来迎思想－法然とその門弟（二）親鸞の来迎観－」（『龍谷大学論集』四〇〇・四〇一、一九七三）、武田晋「親鸞の来迎観」（『真宗研究』四二、一九九八）等多数。

66 松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）二六七頁。

67 岡宏「『唯信鈔』と親鸞思想－その差異性について－」（『印度哲学仏教学』二〇、二〇〇五）二九〇頁。

68 浅野教信「唯信抄文意の一考察ー特に来迎観における伝統と己証ー」（大原先生古稀記念論文集刊行会編『浄土教思想研究』永田文昌堂、一九六七）六四二頁。尚、山本佛骨氏も「唯信鈔文意の来迎釈について」（『龍谷大学論集』四〇四、一九七四）において、同趣旨の主張を展開している。

69 同前、六四四頁。

70 同前、六四四～六四五頁。

71 浅井成海「来迎思想ー法然とその門下（一）ー」（『龍谷大学論集』三九三、一九七〇）一五六頁。

72 稲田英真「「聖覚法印表白文」の研究」（『宗学院論集』八六、二〇一四）一四八頁。ただし、この一段全体が省略されているため、稲田氏は必ずしも来迎の問題のみが省略理由とはならないとも述べている。

73 『浄真全』二、一〇八〇頁。

74 藤枝昌道『聖覚法印の研究』（顕真学苑出版部、一九三二）七三頁。

75 河智義邦「聖覚の行実の評価をめぐってー法然・親鸞との連続性・非連続性ー」（『真宗研究』五〇、二〇〇六）一七五頁。

76 石田瑞麿『法然と親鸞』（秋山書店、一九七八）八四頁。

77 安藤光慈「『唯信鈔』と『唯信鈔文意』ー松本史朗氏の論考についてー」（瓜生津隆真先生退職記念論集刊行会編『仏教から真宗へ』永田文昌堂、二〇〇三）四〇五～四〇六頁。

78 松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）二七六頁。

79 安藤光慈『唯信鈔文意講読』（永田文昌堂、二〇一一）八六頁。

80 普賢保之『尊号真像銘文講読』（永田文昌堂、二〇〇六）三三頁。

81 国宝本では「願力」←「仏力」（『浄真全』二、四八七頁中）。

82 松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）、平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）、岡宏「『唯信鈔』と親鸞思想―その差異性について―」（『印度哲学仏教学』二〇、二〇〇五）等。

83 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編『仏教から真宗へ』永田文昌堂、二〇〇三）四〇五～四〇六頁。

84 一連の『唯信鈔』の文は『観経』所説の三心の深心を釈す中に示されるものであるから、直接的には法然の『選択集』信疑決判の文を伝統する立場であると考えられる。さらに、『正像末和讃』の中でこの箇所を典拠としている一首においても、仏力の最勝性、仏智の超勝性が強調されている（『浄真全』二、四八七頁上）。

85 安藤氏は、『唯信鈔』という題号について、親鸞が深く関わって付したものではないかとの仮説を提示し、「あるいは『唯信鈔』の中身が示すところの専修念仏の教義に通底するものが「信」であることを明示しようとされたのではないだろうか」と述べている（安藤光慈『唯信鈔文意講読』（永田文昌堂、二〇一一）二五二頁）。

86 松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）二五四～二五六頁。

87 内藤知康『顕浄土真実信文類講読』（永田文昌堂、二〇一四）五二頁。

結論

結論

本論文では、多角的な視座から俯瞰した聖覚像について論究を試みた。各章の内容をまとめると、次の通りである。

第一章では、『唯信鈔』の著者としての聖覚の姿ではない、生涯比叡山に属した天台僧としての聖覚の姿を確認した。また、傍証に留まってしまう憾みはあるものの、『唯信鈔』を介在させずとも、親鸞（あるいは日野家）と聖覚との間に、交渉があったのではないかという指摘を確認した。続いて、承元の法難と嘉禄の法難という専修念仏弾圧事件の概要を確認し、それぞれの法難において、聖覚がどのような行動を示しているかを確認した結果、正反対ともいえる立場を取っていたことを述べた。以上の確認を踏まえて、平氏の聖覚論に対して寄せられた、真宗研究者の各論の中より、『唯信鈔』の思想構造について、嘉禄の法難時の聖覚の行動について、親鸞の聖覚観について、『唯信鈔』の執筆動機について、という四つの要点に従って整理した。平氏の論考に対する反論は、各論者が各々の視座より聖覚の人物像、親鸞と『唯信鈔』の関係等についての反論を展開していたが、『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、「弾圧側」と「被弾圧側」という二項対立構造が生じてしまうのである。その結果として、「イメージのズレ」がこの問題につ

きまとうことになっていた。これは、『唯信鈔』が聖覚の著作として重要視されている点に原因が存しているためであると思われるが、それはあくまで「親鸞の敬重した『唯信鈔』」という視座を意味し、「聖覚の書いた『唯信鈔』」という視座とは一線を画しているのではないかという問題を提起した。すなわち、「聖覚像」と「親鸞の聖覚観」という異なる立場が混在したまま批判が展開されていると考えたのである。そして、筆者の疑問を解決すべく、『金綱集』の記事を意外なものとせず、かつ『唯信鈔』を過大に評価しない、という視座を設定した。そして、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考えられるのではないかと述べた。

第二章では、前章を受けて、二項対立的な視座を超えた地平より聖覚の姿を捉えるため、唱導家としての聖覚像という視座を提示した。聖覚が『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いえるであろう。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を確認した。それ故に、唱導家としての背景を聖覚に通底するものとして捉えることで、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はないかと述べた。聖覚像の上に生じた矛盾は、あくまで対立的視点の上に成立しており、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かと思われるのである。

以上の考察を踏まえ、『唯信鈔』の文献的性格についても考察した。尚、考察に先立って、『唯信鈔』が親鸞の著述であるとする松本史朗氏の論考を紹介し、それに対する反論を整理した上で、やはり『唯信鈔』は聖覚の著述であると再確認した。そして、現存しない『唯信鈔』原本の成立背景について、説草と呼ばれる唱導のテキストを参考に検討した。すなわち、『唯信鈔』に見られる譬喩や対句といった表現技法は、唱導の特徴を体現したものであった。また、『唯信鈔』の構成と説草との類似点や、『唯信鈔』に引用される経典や論書が、安居院流の唱導資料に見出されることを確認し、『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いう私見を提示した。よって、『唯信鈔』に対する理解については、唱導資料としての側面を見出せるということになる。『唯信鈔』と安居院流の唱導資料は、切り離して考えることができないのではないかと考えられる。

第三章では、聖覚没後に専修念仏教団において構築されていった聖覚像について考察した。専修念仏教団において構築された聖覚像には、嘉禄の法難時における反専修念仏教団的な行動が反映されていない。しかし、専修念仏教団において構築された聖覚像が、好意的な評価で受容されていると即断してしまうと、教団形成期における聖覚像の変遷過程を正確に把捉できないと考え、「法然および親鸞没後の専修念仏教団」を基本的な視座として、各教団形成期において構築された聖覚像を検討した。従来の研究で述べられてきたように、専修念仏教団において、聖覚の地位が好意的に評価され、構築されていった点は疑いない。しかし、

その態度が各教団において継続したのか否かという点について検討した結果、法然門下においては仮託書が数多く制作され、教学的な正統性をも長期にわたって聖覚に求めていたのに対し、初期真宗教団においては、教学的側面よりも、その高い名声を重視する傾向に傾いていったと考えられている。覚如は相承の正統性の保証人的立場としての聖覚像を構築したし、妙源寺本「光明本尊」和朝太子・先徳連坐像に見られる上下讃銘による補完といった形式も継承されていない。よって、初期真宗教団において構築された聖覚像とは、親鸞と同様の態度で継承されたわけではないと考えられる。また、聖冏および聖聡において特に聖覚に仮託された各文献が依用されていた点に注目し、聖覚仮託文献にはどのような意義があり、仮託書利用者が聖覚をどのように評価していたのかについて考察した。当時の浄土宗は禅宗から寓宗・附庸宗と扱われており、浄土宗の教学整備とその敷衍に聖覚仮託文献が利用された。つまり、聖冏と聖聡にとっての聖覚とは、鎮西流の正統性の保証者という立場であった。さらに、浄土宗では『唯信鈔』がそれほど依用されなかった点を指摘し、聖冏の教判と『唯信鈔』に示されている教判を比較したところ、そこに相違点があることを確認した。

第四章では、書誌的な側面と教学的な側面から、親鸞の聖覚観について考察した。書誌的な面では、『唯信鈔』程には重要視されていなかった『見聞集』を検討対象とし、親鸞の聖覚観の一端について考察した。まず『見聞集』に書写された各文について検討し、引用された諸文が『唯信鈔』との関わりを有している点を指摘し、『見聞集』の表紙裏面に書写された『般舟讃』抄出文を手がかりに、失われた第一分冊について、善

導関連の文が書写されていたのではないかという私見を提示した。また、『見聞集』とは、親鸞が『唯信鈔』の理解を深めるべく作成したノートであったのではないかとも述べた。続いて教学的な側面からの考察であるが、まず『五会法事讃』にある「如来尊号甚分明　十方世界普流行　但有称名皆得往　観音勢至自来迎」という四句と「彼仏因中立弘誓　聞名念我総迎来　不簡貧窮将富貴　不簡下智与高才　不簡多聞持浄戒　不簡破戒罪根深　但使廻心多念仏　能令瓦礫変成金」という八句について、これらの讃文が法然門下において広く依用されていたことを確認し、両句を同時に依用しているのは親鸞と聖覚のみであることを述べた。この両讃文は、『唯信鈔』においては第十七願と第十八願を開示する際に、その証権として引用される重要句であり、親鸞もまた『唯信鈔文意』において両讃文に註釈を施し、常に第十七願と第十八願の両願を背景にしながら依用している。よって、親鸞は両願に『五会法事讃』を配すという聖覚の依用態度を継承し、展開させたものと考えられると指摘した。

続いて、親鸞と聖覚の来迎観について再検討を試みた。聖覚の来迎観は、親鸞の示す来迎観および臨終来迎否定の姿勢とは相容れない相違点であるという先行研究が多い中、「法然の来迎観を起点とすることで、親鸞と聖覚の間には、共に臨終行儀を重要視していないという思想的親和性を見出すことができるのではないか」とする浅野教信氏の研究に注目した。その上で聖覚の来迎観とは、法然の示した「臨終正念によって来迎摂取にあずかるのではなく、来迎によって臨終正念に住す」という来迎観を忠実に受け継ぐものではな

かったかということを述べた。またその思想的背景は、法然の第十九願理解に見出すことができるのではないかとも述べた。そして、親鸞の『唯信鈔』観についても改めて考察した。さらに、親鸞と聖覚の思想の共通点について、『唯信鈔』の基本的態度に、常に本願を基本とした論理展開が存していることを確認した。それに加えて、本願疑惑を強く戒めている点もその特色の一つであると考えられることを指摘した。

さらに、結文においては最終的に「信謗ともに因として」浄土往生を勧めており、親鸞は聖覚のこうした態度を、『教行信証』の結文において、引用という明確な形ではないにせよ、同様の態度を示していると考えられる。『唯信鈔』と『唯信鈔文意』を見る限り、親鸞と聖覚の間には相違点と考えられる点が多いようにもみえるが、本願を論理展開の基本とし、かつ本願疑惑を戒めて、疑謗をも縁として浄土往生を勧めようとする態度に、明確に共通性が見出せると指摘した。

以上が各章の概要である。次に、残された課題についていくつか触れておく。まず、天台僧としての聖覚について、特に論義僧としての聖覚については十分に触れることができなかった。第三章第二節において聖覚に仮託された文献について考察を試みたが、そこでは主として浄土宗系統の仮託書について考察するにとどまり、天台宗系統の『例講問答書合』や『宗要集了因抄』といった論義書については考察の対象外としていた。しかし、聖覚が天台宗における最高峰の学匠であった以上、こうした天台論義書が聖覚に仮託されるのは決して違和感のあることではない。また、浄土宗系統の聖覚仮託書である『十六門記』についても、教

義書と伝記という文献的性格の相違から、十分に検討することができなかった。今後さらに検討を進めていきたい。次に、親鸞が嘉禄の法難についてどの程度正確に知ることができたのか、という点が挙げられる。すなわち、親鸞および専修念仏教団の書物には、基本的に自宗に好意的な聖覚像のみが継承され、少なくとも嘉禄の法難において聖覚が弾圧側の主導的役割にあったという事実を確認することができないからである。まして、嘉禄三年（一二二七）の時点では親鸞は未だ帰洛しておらず、法難の詳細な情報を把握できていたのか否か不明である。よって、当時の社会における情報伝達の範囲や正確性などについても、捉えうる限りの検討を重ねてみたい。また、本論文においては多角的視座から見た聖覚像という主題に注力したこともあり、法然門下や親鸞が聖覚と同様に高く評価していた隆寛について、考察の対象とすることができなかった。すなわち、親鸞は『末灯鈔』第一九通に、

さきにくだしまいらせさふらひし『唯信鈔』・『自力他力』などのふみにて御覧さふらふべし。それこそ、この世にとりてはよきひとびとにておはします。すでに往生をもしておはしますひとびとにてさふらへば、そのふみどもにかゝれてさふらふには、なにごともなにごともすぐべくもさふらはず。法然聖人の御をしへを、よくよくこころえたるひとびとにておはしましさふらひき。

（『浄真全』二、八〇六頁）

と述べている通り、聖覚とともに隆寛もまた、法然の正統後継者として理解していたのである。今後は隆寛も含めたより広い視座より、論究を進めたい。

以上のように、残された課題は決して少なくないが、本論文においては、『唯信鈔』を基点とするだけでは把捉し得ない、多角的な視座から俯瞰した聖覚理解を示した。特に、聖覚が天台宗や専修念仏教団等、様々な集団に関わりを持ちつつも、どの立場にも拘泥することなく時々に応じて柔軟な対応を示しているという点は、注目に値する。それはあたかも、説教の場において様々な譬喩を用い、当意即妙の対応で聴衆の情を刺激する唱導家としての姿そのものではないだろうか。

そして、親鸞もまた、天台僧としての聖覚や、唱導家としての聖覚を意識していたのではないかと思われる。常に強調されてきたことではあるが、『唯信鈔』には伝道的側面が強く見られるのである。すなわち『唯信鈔』とは、「天台宗における碩学」であり、「当代きっての説法の名手」であった人物が、「『選択集』の内容を平易に説き示した」ものである。これは決して目新しい『唯信鈔』理解ではないが、多角的視座から聖覚を検討する作業を経ることよって、より一層明瞭な聖覚像を構築できたのではないかと考える。この点を、本論文の成果としたい。

〈初出一覧〉

【第一章】

「唱導家としての聖覚像について（要旨）」（『真宗学』一二九・一三〇、二〇一四）の一部

「聖覚研究の視座についての一考察―平雅行氏の聖覚論を手がかりに―」

（川添泰信編『親鸞と浄土仏教の基礎的研究』永田文昌堂、二〇一七）の一部

【第二章】

「唱導家としての聖覚像について（要旨）」（『真宗学』一二九・一三〇、二〇一四）の一部

「聖覚研究の視座についての一考察―平雅行氏の聖覚論を手がかりに―」

（川添泰信編『親鸞と浄土仏教の基礎的研究』永田文昌堂、二〇一七）の一部

「『唯信鈔』の原本について―説草としての成立背景―」（『印度学仏教学研究』六三―一、二〇一四）

【第三章】

「専修念仏教団における聖覚の地位―法然・親鸞門下を中心として―」（『真宗研究』六〇、二〇一六）

「聖覚仮託文献の意義と評価」（『印度学仏教学研究』六五―一、二〇一六）

【第四章】

「『見聞集』に関する一考察―『般舟讃』抄出文について―」（『宗教研究』八七、二〇一四）

「親鸞『見聞集』の文献的意義」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三六、二〇一四）

「親鸞と聖覚における『五会法事讃』の依用態度について」（『宗教研究』九〇、二〇一七）

「親鸞と聖覚の来迎観」（『印度学仏教学研究』六六―二、二〇一八）

「親鸞の聖覚観の研究（仮）」（『宗学院論集』九一、二〇一九刊行予定）

聖覚関連略年表

〈凡例〉

一、本略年表は、聖覚に関わる事項の中、法勝寺八講および最勝講への出仕・官位・その他本論文に関わる範囲で取り上げるべきと判断した事項を連ねたものである。

一、①や②は回数を示す。

（例）最勝講講師①←最勝講講師が一度目

一、※は官位の変動を示す。

一、次の書籍を参考にした。

細川行信『真宗成立史の研究』（法蔵館、一九七七）

平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）

松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）

年号	西暦	年齢	事項
仁安二	一一六七	一	誕生
文治四	一一八八	二二	最勝講新聴衆①
			法勝寺八講新聴衆①
五	一一八九	二三	最勝講聴衆②
			法勝寺八講聴衆②
建久元	一一九〇	二四	最勝講聴衆③
			法勝寺八講聴衆③
二	一一九一	二五	※已講
三	一一九二	二六	藤原範綱為後白河院仏事導師
			最勝講講師①
四	一一九三	二七	法勝寺八講講師①

最勝講講師②	二八	一一九四	建久五
法勝寺八講講師②			
最勝講講師③	三〇	一一九六	七
法勝寺八講講師③			
最勝講講師④	三一	一一九七	八
法勝寺八講講師④			
最勝講講師⑤	三三	一一九九	正治元
法勝寺八講講師⑤			
最勝講講師⑥	三四	一二〇〇	二
法勝寺八講講師⑥			
法勝寺八講講師⑦	三五	一二〇一	建仁元
最勝講講師⑦	三六	一二〇二	二
最勝講講師⑧	三七	一二〇三	三
※権少僧都			
父澄憲没			

元久元	一二〇四	三八	『登山状』執筆？
			法然病悩平癒善導像供養導師
二	一二〇五	三九	最勝講講師⑨
			※前権少僧都
			法勝寺八講講師⑧
建永元	一二〇六	四〇	身暇（遁世）を後鳥羽院に要請
承元二	一二〇八	四二	※権大僧都
建暦二	一二一二	四六	法然六七日仏事導師？
健保元	一二一三	四七	最勝講講師⑩
二	一二一四	四八	法然三回忌真如堂七日融通念仏説法？
三	一二一五	四九	※法印権大僧都
六	一二一八	五二	法勝寺八講講師⑨兼証義①
承久二	一二二〇	五四	最勝講講師⑪兼証義①
三	一二二一	五五	『唯信鈔』執筆
			但馬宮雅成親王へ念仏用意返状

元仁元	一二二四	五八	法勝寺八講証義②
嘉禄二	一二二六	六〇	最勝講証義②
			法勝寺八講証義③
安貞元	一二二七	六一	『転法輪鈔』を編纂
			念仏宗停廃を朝廷に言上
二	一二二八	六二	法勝寺八講証義④
寛喜元	一二二九	六三	最勝講証義③
二	一二三〇	六四	親鸞、『唯信鈔』を書写
嘉禎元	一二三五	六九	入滅

参考文献

〈書籍〉

梅原真隆『親鸞聖人血脈文集の研究』（親鸞聖人研究発行所、一九二三）
藤枝昌道『聖覚法印の研究』（顕真学苑出版部、一九三二）
恵谷隆戒『概説浄土宗史』（仏教専門学校出版部、一九三六）
梅原真隆『唯信鈔文意講義』（親鸞聖人研究発行所、一九三七）
松本彦次郎『日本文化史論』（河出書房、一九四二）
中澤見明『真宗源流史論』（法藏館、一九五一）
赤松俊秀『鎌倉仏教の研究』（平楽寺書店、一九五七）
重松明久『覚如』（吉川弘文館、一九六四）
赤松俊秀『続鎌倉仏教の研究』（平楽寺書店、一九六六）
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）
貴志正造訳『神道集（東洋文庫　九四）』解説（平凡社、一九六七）
生桑完明『親鸞聖人撰述の研究』（法藏館、一八七〇）
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）
永井義憲・清水宥聖『安居院唱導集』上（角川書店、一九七二）

関山和夫『説教の歴史的研究』（法蔵館、一九七三）
宮地廓慧『御消息集講讃』（百華苑、一九七四）
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）
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）
塚本善隆『唐中期の浄土教』（法蔵館、一九七五）
井川定慶『法然上人伝全集』（法然上人伝全集刊行会、一九七八）
石田瑞麿『法然と親鸞』（秋山書店、一九七八）
藤堂恭俊編『善導大師研究』（山喜房仏書林、一九八〇）
伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』（吉川弘文館、一九八一）
重見一行『教行信証の研究』（法蔵館、一九八一）
薗田香融『平安仏教の研究』（法蔵館、一九八一）
福田晃『神道集説話の成立』（三弥井書店、一九八四）
佐藤弘夫『日本中世の国家と宗教』（吉川弘文館、一九八七）
信仰の造形的表現研究委員会『真宗重宝聚英　二　光明本尊』（同朋舎、一九八七）
平松令三『親鸞真蹟の研究』（法蔵館、一九八八）

宮崎円遵『真宗書誌学の研究（宮崎円遵著作集　第六巻）』（思文閣出版、一九八八）
大谷旭雄編『聖聡上人典籍研究』（大本山増上寺、一九八九）
平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二）
多屋頼俊『親鸞書簡の研究（多屋頼俊著作集　第三巻）』（法藏館、一九九二）
日本仏教研究会編『ハンドブック　日本仏教研究　日本の仏教⑤』（法藏館、一九九六）
末木文美士『鎌倉仏教形成論－思想史の立場から－』（法藏館、一九九八）
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）
五十嵐明寶『浄土五会念仏略法事儀讃』（永田文昌堂、二〇〇一）
大谷大学文学史研究会編『明義進行集　影印・翻刻』（法藏館、二〇〇一）
松本史朗『法然親鸞思想論』（大蔵出版、二〇〇一）
佐藤弘夫『偽書の精神史－神仏・異界と交感する世界－』（講談社、二〇〇四）
平松令三『親鸞の生涯と思想』（吉川弘文館、二〇〇五）
牧野和夫『延慶本『平家物語』の説話と学問』（思文閣出版、二〇〇五）
名畑崇『『尊号真像銘文』敬信記』（東本願寺出版部、二〇〇五）
普賢保之『尊号真像銘文講読』（永田文昌堂、二〇〇六）

津田徹英『中世真宗の美術（『日本の美術』№四八八）』（至文堂、二〇〇七）
安冨信哉『『唯信鈔』講義』（大法輪閣、二〇〇七）
小峯和明『中世法会文芸論』（笠間書院、二〇〇九）
蓑輪顕量『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）
松野純孝『増補親鸞』（東本願寺出版部、二〇一〇）
安藤光慈『唯信鈔文意講読』（永田文昌堂、二〇一一）
浄土真宗本願寺派総合研究所編『『顕浄土真実教行証文類』の背景と展開』（浄土真宗本願寺派宗務所、二〇一二）
田代俊孝『唯信鈔文意講義』（法蔵館、二〇一二）
鈴木英之『中世学僧と神道―了誉聖冏の学問と思想―』（勉誠社出版、二〇一二）
中井真孝『法然上人絵伝の研究』（思文閣出版、二〇一三）
森新之介『摂関院政期思想史研究』（思文閣出版、二〇一三）
尾上寛仲『日本天台史の研究』（山喜房仏書林、二〇一四）
平雅行編『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）
内藤知康『顕浄土真実信文類講読』（永田文昌堂、二〇一四）

平雅行『鎌倉仏教と専修念仏』（法藏館、二〇一七）

〈論文〉

藤枝昌道「専修教圏に於ける聖覚法印」（『顕真学報』一、一九三〇）
三井淳弁「宗祖抄出の五会法事讃に就て」（『高田学報』二、一九三二）
生桑完明「親鸞聖人の聖覚法印敬慕を物語る文献に就て」（『高田学報』三、一九三二）
三井淳弁「宗祖真写平仮名唯信鈔解説」（『高田学報』三、一九三二）
高田学報社同人「親鸞聖人筆跡研究」（『高田学報』五、一九三三）
恵谷隆戒「陸捌弘願釈解説」（恵谷隆戒『然阿良忠上人伝の新研究』金尾文淵堂、一九三四）
山口光円「叡山の聖覚法印について」（『龍谷学報』三一二、一九三五）
小西存祐「大原談義聞書鈔について」（『専修学報』七、一九三九）
櫛田良洪「金沢文庫蔵安居院流の唱導書について」（『日本仏教史学』四、一九四二）
大橋俊雄「金沢文庫所蔵「四十八願釈」に就いて」（『大正大学学報』三八、一九五二）
櫛田良洪「唱導と釈門鑰」（『印度学仏教学研究』一―一、一九五二）
小川貫弌「坂東本教行信証の成立過程」（慶華文化研究会編『教行信証撰述の研究』百華苑、一九五四）

細川行信「親鸞消息の研究ー特に有念無念の諍論についてー」（『印度学仏教学研究』二ー二、一九五四）
赤松俊秀「教行信証（坂東本）について」（赤松俊秀『鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、一九五七）
井川定慶「浄土布薩式の検討」（『仏教大学研究紀要』三八、一九六〇）
浅野教信「聖覚法印と親鸞聖人」（『真宗研究』六、一九六一）
浅野教信「聖覚法印著「四十八願釈」の一考察」（『宗学院論輯（宗学院紀要）』一五、一九六一）
小林智昭「法然の法語ー登山状をめぐってー」
（仏教文学研究会編『仏教文学研究』三、法蔵館、一九六五）
赤松俊秀「教行信証の成立と改訂について」（赤松俊秀『続鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、一九六六）
浅野教信「唯信鈔文意における伝統と己証」（『龍谷大学論集』三八四、一九六七）
浅野教信「唯信鈔文意の一考察ー特に来迎観における伝統と己証ー」
（大原先生古稀記念論文集刊行会編『浄土教思想研究』永田文昌堂、一九六七）
浅井成海「来迎思想ー法然とその門下（一）ー」（『龍谷大学論集』三九三、一九七〇）
浅井成海「来迎思想ー法然とその門下（二）親鸞の来迎観ー」
（『龍谷大学論集』四〇〇・四〇一、一九七三）
信楽峻麿「聖覚における信の思想」（『真宗学』五〇、一九七四）

宮崎円遵「聖覚と源空・親鸞」（『金沢文庫研究』二〇ー六、一九七四）
山本佛骨「唯信鈔文意の来迎釈について」（『龍谷大学論集』四〇四、一九七四）
伊藤真徹「法然上人と通憲一族の帰浄ー聖覚を中心としてー」
（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）
伊藤唯真「法然伝にみえたる聖覚像の成立背景」
（柴田実先生古稀記念会編『日本文化史論叢』柴田実先生古稀記念会、一九七六）
細川行信「法然と親鸞」（『真宗研究』二二、一九七七）
武覚超「聖覚法印の浄土教ー四十八願釈の真偽をめぐってー」（『天台学報』二〇、一九七八）
後小路薫「説話文学に現れた安居院流ー澄憲と聖覚を中心にー」（『天台学報』二〇、一九七八）
中井真孝「経疏目録類より見たる善導著述の流布状況」
（藤堂恭俊編『善導大師研究』山喜房仏書林、一九八〇）
伊藤唯真「遊蓮房円照と法然の下山ー法然の聖的世界への接近ー」
（伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、一九八一）
薗田香融「山の念仏」（薗田香融『平安仏教の研究』法蔵館、一九八一）
納冨常天「四十八願釈ー澄憲撰を中心としてー」

（坪井俊映博士頌壽記念会編『坪井俊映博士頌寿記念仏教文化論攷』仏教大学、一九八四）

坪井俊映「『浄土三部経大意』の撰述者に関する諸問題ー特に五種類の写刊本を比較してー」

（『仏教大学仏教文化研究所年報』三、一九八五）

永井義憲「金沢文庫蔵『餓鹿因縁』のことー説話と仏教の接点および戦記文芸の文体ー」

（永井義憲『日本仏教文学研究』三、新典社、一九八五）

永井義憲「語りものとしての説草ー「餓鹿因縁」を中心としてー」（『国文学　解釈と鑑賞』五一ー四、一九八六）

安東大隆「安居院流唱導の範囲ーその対機の多様性についてー」（『別府大学紀要』二八、一九八七）

宮崎円遵「拾遺古徳伝の諸問題」

（宮崎円遵『真宗書誌学の研究（宮崎円遵著作集　六）』思文閣出版、一九八八）

戸松啓真「『大原談義聞書抄見聞』一巻」（大谷旭雄編『聖聡上人典籍研究』大本山増上寺、一九八九）

小林清尚「聖覚の「四十八願釈」について」（『仏教論叢』三五、一九九一）

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）

杵築宏典「親鸞における「聖覚」観の問題点ー念仏弾圧に対する親鸞の姿勢からー」

（『龍谷大学大学院紀要・人文科学』一三、一九九二）

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）
中野正明「安居院西方寺所蔵　聖覚筆四十八願文について」（『南都仏教』六八、一九九三）
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）
中野正明「親鸞筆「聖覚法印表白文」について」（『印度学仏教学研究』四二―一、一九九三）
清水宥聖「澄憲・聖覚の文学」（『仏教文学講座』八、勉誠社、一九九五）
小峯和明「仏教文学のテキスト学―唱導・註釈・聞書―」
（日本仏教研究会編『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）
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報告』一七、一九九六）
吉田宗男「『大般涅槃経要文』についての一考察―『見聞集』との関係を中心として―」
（『真宗研究』四〇、一九九六）
吉田宗男「『見聞集』における親鸞の『涅槃経』抄出の意図」（『印度学仏教学研究』四四―二、一九九六）
青山法城「『唯信鈔文意』制作の背景に着いて」（『真宗学』九七・九八、一九九八）
武田晋「親鸞の来迎観」（『真宗研究』四二、一九九八）
矢田了章「二種深信の教理史的背景―法然・隆寛・聖覚における―」
（『真宗学』第九九・一〇〇、一九九九）

吉田譲「宗祖と『涅槃経』ー『教行信証』と『大般涅槃経要文』、『見聞集』との関係についてー」
（『宗学院紀要』五、一九九九）
上野麻美「聖聡の談義における聖覚『四十八願釈』享受ー『大経直談要註記』を中心にー」
（『国語国文』七〇ー九、二〇〇一）
小此木輝之「嘉禄の法難と関東浄土教の展開」
（大正大学浄土学研究会編『法然浄土教の思想と伝歴』山喜房仏書林、二〇〇一）
龍口恭子「親鸞と唱導師聖覚」（『印度学仏教学研究』五〇ー一、二〇〇一）
北島隆晃「親鸞聖人における名号観の背景ー『唯信鈔』と聖覚法印の意義ー」
（『宗学院論集』七四、二〇〇二）
深川宣暢「真宗伝道学の研究ー仏教における口演伝道の展開ー」
（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』四、二〇〇二）
安藤光慈「『唯信鈔』と『唯信鈔文意』ー松本史朗氏の論考についてー」
（瓜生津隆真先生退職記念論集刊行会編『仏教から真宗へ』永田文昌堂、二〇〇三）
龍口恭子「聖覚と親鸞」（浅井成海編『法然と親鸞ーその教義の継承と展開ー』永田文昌堂、二〇〇三）
津田徹英「光明本尊考」（『美術研究』三七八、二〇〇三）

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）
山田雅教「中世の真宗における和朝の連坐像」（『同朋大学仏教文化研究所紀要』二四、二〇〇四）
岡宏「『唯信鈔』と親鸞思想ー その差異性についてー」（『印度哲学仏教学』二〇、二〇〇五）
龍口恭子「伝聖覚『四十八願釈』の伝本及び思想」（『宗学院論集』七七、二〇〇五）
服部淳一「『大原談義聞書鈔』考ー聖冏教学との対比ー」
（大正大学浄土学研究会編『丸山博正教授古稀記念論集　浄土教の思想と歴史』山喜房仏書林、二〇〇五）
平松令三「聖覚の『唯信鈔』と親鸞への毀誉褒貶ー平雅行・松本史朗両氏への反論ー」
（平松令三『親鸞の生涯と思想』吉川弘文館、二〇〇五）
牧野和夫「『親快記』（『土巨鈔』）という窓からー中世初期の説教資料に関する一、二の問題ー」
（牧野和夫『延慶本『平家物語』の説話と学問』思文閣出版、二〇〇五）
安冨信哉「信の系譜ー聖覚と隆寛を中心にー」（『大谷大学研究年報』五八、二〇〇六）
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）
龍口恭子「「登山状」の形成に関する一考察」（『宗教研究』七九ー四、二〇〇六）

末木文美士「顕密体制論以後の仏教研究ー中世の諸宗論からー」（『日本仏教綜合研究』六、二〇〇七）
早島有毅「九字名号を中尊とした三幅一舗の本尊の成立意義ー岡崎市妙源寺蔵本を中心素材にしてー」
（『藤女子大学紀要　第Ⅰ部』四四、二〇〇七）
深川宣暢「真宗伝道学の研究ー仏教における口演伝道の展開ー」
（矢田了章編『真宗伝道の課題と展望』永田文昌堂、二〇〇八）
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
ー『興福寺奏状』の草稿本もしくは今一つの「奏状」ー」
（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』四八、二〇〇九）
安藤章仁「新発見の真佛書写聖教について」（『印仏研』五八ー二、二〇一〇）
斎藤信行「初期本願寺における「信と教団」」（『真宗研究』五四、二〇一〇）
龍口恭子「『存覚法語』の成立背景」（『印度学仏教学研究』五九ー一、二〇一〇）
日野慧運・江田昭道「『末灯鈔』第一通についての註釈的研究」
（『仏教文化研究論集』一三・一四、二〇一一）
上島享「〈中世仏教〉再考ー二項対立論を超えてー」（『日本仏教綜合研究』一〇、二〇一二）
坪井剛「法然没後の専修念仏教団と「嘉禄の法難」事件」（『史林』九五ー四、二〇一二）

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）
福井智行「『教行信証』と『涅槃経』」
（浄土真宗本願寺派総合研究所編『『顕浄土真実教行証文類』の背景と展開』浄土真宗本願寺派宗務所、二〇一二）
小峯和明「弁暁草の特色と意義」
（神奈川県立金沢文庫編『称名寺聖教　尊勝院弁暁説草　翻刻と解題』勉誠社、二〇一三）
平雅行「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、二〇一三）
稲田英真「「聖覚法印表白文」の研究」（『宗学院論集』八六、二〇一四）
尾上寛仲「法華大会広学竪義」（尾上寛仲『日本天台史の研究』山喜房仏書林、二〇一四）
鈴木英之「中世浄土宗における偽書―聖冏・聖聡著作を中心に―」（『日本思想史学』四六、二〇一四）
鈴木英之「聖覚法印作『四十八願釈』巻一　解題・翻刻　第一願～第十二願」
（『論叢　アジアの文化と思想』二三、二〇一四）
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、二〇一四）
三木彰円「『唯信鈔』と『唯信鈔文意』」（『親鸞の水脈』一五、二〇一四）
森新之介「拙著『摂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）

黒田義道「初期真宗門徒の教導者観」（『真宗研究』五九、二〇一五）

鈴木英之「聖覚法印作『四十八願釈』巻二　解題・翻刻　第十三願～第十八願」
（『論叢　アジアの文化と思想』二四、二〇一五）

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）

坪井剛「鎌倉期における専修念仏教団の形成と展開」（『史林』九八―一、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）

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）

森新之介「『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）

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）

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）

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）