

信の系譜

—聖覚と隆寛を中心に—

安富信哉

序 問題の所在	三
1 法然の遺誠と門下の分流	三
2 信の念仏——聖覚と隆寛	六
3 聖覚・隆寛関係年表	九
I 聖覚の思想	一二
A 法然門下としての聖覚	一二
a 出自と活動 b 聖覚の信仰 c 聖覚と嘉祿の法難	
d 聖覚の法然讃仰	
B 『唯信鈔』における信	一九
a 危機の時代と信の顕揚 b 信心の問題	
c ただ信ず——題号をめぐって d 本願呼応の信——第十七願への着眼	
e 信の伝統に立つ f 「唯信」の内景	
II 隆寛の思想	三三
A 法然門下としての隆寛	三三
a 伝記と思想の展開 b 青年期の修学 c 回心と『選択集』の付属	
d 嘉祿の法難 e 隆寛の法然讃仰	
B 『後世物語聞書』における信	四二
a 著者の問題 b 後世を祈る信——題号をめぐって(1)	
c 信仰座談とその意義——題号をめぐって(2)	
d わが身の自覚に発する信	
e 念仏と三心 f 三心の基点としての至誠心	

序 問題の所在

1 法然の遺誠と門下の分流

信仰が正しく時代に伝承されるのは容易なことではない。法然在世中に、浄土門内部では、はやくから専修念仏の本義を誤解あるいは曲解する人々が多く出ていた。没後の諍論を懸念した法然は、すでに一一九八(建久九)年に起請文起草している。起請とは、ある事柄について、その実行を他者に対して請うことである。

わが没後に於いて、各住各居して、会わざるに如かじ。鬭諍の基なる由は、集会の故なり。ねがわくは我が弟子と同法等、各々閑に本在の草庵に住し、ねんごろに我が新生の蓮台を祈るべし。ゆめゆめ一所に群居するとも諍論を致して忿怨を起こすことなかれ。

(「没後起請文」・原漢文・法然全七八三頁)

この起請文は、門弟が一ヶ所に集まらずに、念仏を伝道し、報恩の道を歩め、との教誠である。

しかし多くの門侶が誠めを守る一方、諍論の止むことはなかった。臨終の三日前法然は遺誠ともいうべき『一枚起請文』を著して源智に与えた。法然は、門侶が「智者のふるまいをせずして、ただ一向に念仏すべし」と求めた。小賢しい教義論争を捨て、愚に還って、ただ念仏せよ、と。

法然門下には、俊英が輩出したが、『法然上人行状絵図』には、卷四十三から卷四十八まで、信空、心寂、湛空、信寂、宗源、隆寛、円照、源智、禅勝、重源、聖光、証空、空阿、念仏、感西、金光等の十数人の列伝をか

かげ、『七箇条制誡』の連署のなかには、信空、証空、源智のほかに、幸西、住蓮、遵西（安樂）、長西、空阿弥陀仏、親鸞の名前がある。^①

愚勸住信が撰した『私聚百因縁集』には、

門下ニ幸西。成覚一念義ノ元祖。聖光。鎮西義ノ元祖。隆寛。長楽寺ノ多念義ノ元祖。証空。善恵坊。西山義ノ元祖。長西。九品寺之諸行本願義之元祖。之有り。門徒数千万。上足ハ此ノ五人也。其ノ外一人有り。選択集ヲ付ス。

（『私聚百因縁集』巻第七・『大日本仏教全書』一四八巻一一六頁）

と、法然門下の上足五人を挙げ、「其ノ外一人有り。選択集ヲ付ス。」といっている。^②

さらに凝然撰述の『浄土法門源流章』には、

源空大徳ノ門人一ニ非ズ。各浄教ヲ揚ゲテ互ニ弘通ヲ恣ニシ、俱ニ門葉ヲ立テ横堅ニ灯ヲ伝フ。即チ幸西大徳、長楽寺ノ隆寛権律師、小坂ノ証空大徳、鎮西ノ聖光大徳、信空大徳、美州ノ行空大徳、九品寺ノ長西大徳等アリ。並ニ源空大徳親承面授ノ弟子ナリ。各所承ニ随ツテ浄土ノ教ヲ弘ム。

（『浄土法門源流章』・浄全一五―五九一頁）

とあり、その中でも幸西、聖光、隆寛、証空、長西の思想を叙述している。

望月信亨氏は、法然門下の諸流を、安心派と起行派とに概括的に分類し、

安心派は、安心領解を本とするものをいふので、幸西、証空、及び親鸞の流義は、之に属する。起行派は、行門を本とするものをいふので、聖光、隆寛、長西等の流義が、即ちそれである。^③

と述べている。望月氏の所説の背景をなすのは、聖光の、

或ル人ハ一念義ヲ立テ、安心門起行門トテ二門ヲ立テ安心門ノ往生コソ目出タケレ安心門コソ知ラズシテ知ラント思ハバ我ガ流ニ入テ我ガ流ノ学文ヲセヨ安心門ヲ不知シテ申サンズル念仏ハ往生スマシ徒事也トテ念仏申ス者ヲ留ム。

〔念仏名義集〕巻下・淨全一〇―三八二頁〕

という指摘である。ここで聖光は、一念義の幸西などが、自流を安心門とし、口称念仏に重きをおく聖光などを起行門としているという。これに示唆されて、望月氏は、一念義のみならず、安心を根本とする諸流を安心門、口称念仏に重きを置く諸流を起行門とし、法然門下の諸流を二門に大別したのである。そして法然自ら日課に六万・七万の称名を課した所からみて、行門を本としているとし、

されば聖光等の所謂起行派は、大体に於て、上人の正統を承けたものと謂ふべく、随つて安心派は、異説を構へたものと見ねばならぬ。^④

と述べている。

以上のように、法然滅後、門下は四分五裂するが、その理由は、世俗的原因は別にして、念仏の受け取り方に違いがあったことは確かである。法然の直弟子の中においても、念仏の相承について、相当の隔たりがある。私たちは、その隔たりの距離に驚かずにはいられない。

本論文において考究するのは、親鸞に連なる〈信の系譜〉であるが、親鸞の念仏について、「信の念仏」であるとする梶村昇氏の見解がある。梶村氏は、親鸞の立場を端的に示す法語として、

弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念仏まふさんとおもひたつところのおこるとき、すなはち摂取不捨の利益にあづけしめたまふなり。

〔歎異抄〕第一章・真聖全二七七三頁〕

という一節を挙げている。^⑤『教行信証』行巻で信についていうとき、親鸞が必ず行信の語をもって述べること、あるいは行巻末尾で讃詠された「正信念仏偈」の題目からしても、梶村氏が指摘されるように、親鸞の立場を「信の念仏」と位置づけることは妥当であろう。

2 信の念仏——隆寛と聖覚

法然上人門下として著名な仏者として、『浄土法門源流章』標文には、幸西・隆寛・証空・聖光・信空・行空・長西の七師の名が挙げられている。前述したように、法然門下の中において、望月信亨氏は、二大流派をみて、幸西・証空・親鸞を安心派、聖光・隆寛・長西を起行派と目している。

では、法然門下で〈信の系譜〉に連なる人々を、私たちは誰のうえに見定めることができるだろうか。安心派とされた親鸞自身が、法然門下のなかで言及するのは、隆寛とここではその名のあがっていない聖覚のみである。聖覚と隆寛は、天台宗の法系に属する仏者であり、法然入滅後に催された中陰法要の導師を勤めた官僧であった。これについて、『行狀絵図』に述べられているところを略記すれば、

初七日 信蓮房

二七日 仁和寺の求仏房理覚

三七日 住信房

四七日 法蓮房信空

五七日 権律師隆寛

六七日 安居院の聖覚

七七 三井寺の公胤

〔法然上人行狀絵図〕卷三九・法然伝全二四九―五二頁〕

などの天台僧を七日ごとに招いて順次催されていたことが分かる。聖覚と隆寛が法要の導師のなかに数えられているということは、この二人が法然門下の重鎮とみなされていたことの証左ではないだろうか。

信瑞が、一二八三（弘安六年）前後に撰述した『明義進行集』には、

上人ツネニノタマイケルハ、吾カ後ニ、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』卷第三の七・大谷影印翻刻本一五八頁〕

という一節がある。これによれば、聖覚と隆寛は、法然の信望が厚く、数ある門侶のなかでも、とくに傑出した弟子とされる。

この記事については、隆寛の徒である信瑞が、社会的に有力な聖覚を念仏教団の一員とすることによって、対天台関係を有利に導こうという意図があったのであろうとする歴史家の指摘がある。^⑥この説に従えば、法然の言説としては信憑性が乏しいともみることができるが、ただ親鸞自身が聖覚と隆寛を吉水門下のなかでもっとも尊敬した人物であるということは紛れもない事実である。

親鸞は、自ら二人の著述を書写して東国の門侶に与え、これを読むことを薦めている。これは一念多念とか、有念無念とかいうような、真宗門徒のなかに教学に関わるような論議があった背景があるが、そのたびに親鸞は、『唯信鈔』や『自力他力分別事』、『後世物語聞書』を読むことを促している。

さきにくだしまいらせそふらひし『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、なにごとにもなにごとにもすぐもさふらはず。法然聖人の御をしへを、よくよく御こゝろへたるひとびとにておはしますにさふらひき。〔『末灯抄』一九・真聖全二一六八六頁〕

『歎異抄』第二章によれば、親鸞は、自ら師事した法然を「よきひと」と仰いでいるが、聖覚と隆寛についても、右の消息で明らかのように、「よきひと」と尊称し、兄事しているのである。

とすれば、親鸞は、聖覚と隆寛を信の念仏を説いた人とみなしたことは申すまでもない。では「長楽寺ノ多念義ノ元祖」(『私聚百因縁集』)とされる隆寛を「信の念仏」の主唱者とみることは妥当であろうか。望月氏は、先の著で、起行派の人としてみている。

隆寛を多念義の人とみるのは、『私聚百因縁集』に限らず一般的である。ただ『一念多念分別事』を読むと、隆寛は、一念あるいは多念に偏執することを誡め、

おほよそ一念の執かた、多念のおもひこはき人々は、かならずをはりのわるきにて、いづれもいづれも本願にそむきたるゆへなりといふことは、をしはからはせたまふべし。かへすがへすも、多念すなはち一念なり。一念すなはち多念なりといふことは、みだるまじきなり。

(『一念多念分別事』・真聖全二一七六六―九頁)

と述べて本書を結んでいることが注意される。隆寛の著『散善義問答』や『具三心義』を参照すると、いかに信の問題が重視されているかが了解される。隆寛を多念義あるいは起行派と単純に決めつけることには問題が残るであらう。^⑧

親鸞は隆寛（四明山権律師劉官）の法然への讃頌として、

日本源空聖人真影 四明山権律師劉官讃。「普勸道俗念称陀仏、能念皆見化仏・菩薩。明知、称名往生要術。宣哉源空、慕道化物、信珠在心、心照迷境、疑雲永晴、化光円頂。」建暦壬申三月一日

（『尊号真像銘文』 広本・末・真聖全二―五九三―四頁）

という偈を紹介し、これを釈義している。これによれば、隆寛は、法然の教化を「信珠在心、心照迷境」の真実を明説した人と受けとめられている。すなわちこの讃頌の上に、法然から隆寛への〈信の系譜〉が受けとめられているのである。

3 聖覚・隆寛 関係年表

それでは、聖覚と隆寛とは、どのような時代に生れ、どのような著述を残したのであろうか。ふたりの人物とその著述——本稿では、『唯信鈔』と『後世物語聞書』を取り上げる——のアウトラインについて、個々に尋ねるに先立ち、簡単にその行跡の歴史的な前後関係を確認しておきたい。

	法然	隆寛	聖覚	親鸞
<p>一一三三 長承2 一一四八 久安4 一一六七 仁安2 一一七三 承安3 一一七五 安元1 一一九〇 建久1 一一九二 建久3 一一九八 建久9 一二〇一 建仁1 一二〇四 元久1 一二〇五 元久2 一二〇七 承元1 一二〇八 承元3 一二一〇 承元4 一二一二 建暦2</p>	<p>誕生 回心(43歳) 『浄土三部経』講義(58歳)</p>	<p>誕生 回心(45歳) 『選択集』付属(57歳) 『弥陀本願義』(61歳) 『滅罪劫教義』(63歳) 中陰導師 五七日 『具三心義』(69歳) 『散善義問答』(70歳)</p>	<p>誕生 『送山門起請文』(37歳) 法然の瘡病に祈禱(38歳) 中陰導師 六七日</p>	<p>誕生 回心(29歳) 『選択集』付属(33歳) 弾圧で流罪(35歳) 三部経千部読誦(42歳)</p>
<p>一一一四 建保2 一一一六 建保4 一一一七 建保5</p>	<p>『一枚起請文』、入滅(80歳)</p>			

一二二〇 承久2	『極楽浄土宗義』(73歳)		
一二二一 承久3			
一二二二 承久4	『善導十徳鈔』(75歳)		
一二二四 元仁1			
一二二七 嘉禄3	『顯選択』(80歳) 法難、幸西・空阿と もに流罪、入滅(80歳)	『唯信鈔』(54歳)	『教行信証』草稿本(52歳)
一二三〇 寛喜2		懺法会に参加(61歳)	『唯信鈔』書写(58歳)
一二三五 文暦2		念仏宗停廃を進言(61歳)	『平仮名唯信鈔』書写(63歳)
一二四六 寛元4		入滅(69歳)	『唯信鈔』『自力他力事』書写(74歳)
一二五四 建長6			『後世物語聞書』書写(82歳)
一二五五 建長7			『一念多念分別事』『自力他力事』書写(83歳)
一二六二 弘長2			入滅(90歳)

I 聖覚の思想

A 法然門下としての聖覚

a 出自と活動

聖覚は、澄憲の真弟子（実子）で、比叡山天台宗の僧であり、また法然に受戒し、その大きな信頼を得た。

聖覚の人物像は、必ずしも明らかではない。『明義進行集』（巻第三の七）の「安居院法印聖覚」の項がその端的な記事であろう。また『法然上人行状絵図』（巻十七）に、これに似た内容の記事が記載されている。

聖覚は、天台宗の学僧であると同時に、日常は延暦寺竹林院の里坊である洛北の安居院に住み、妻帯して多くの子女を儲けた。「濁世の富楼那」（『明月記』）、「天下の大導師・名人」（『尊卑分脈』）、「説法如富楼那、万人落涙」（『三長記』）と語られるほどの説教の能手、卓抜な唱導師であり、唱導の要文を集めた『言泉集』を撰している。またしばしば造仏供養に導師を勤めており、そうした場において人々と結縁した。^⑨

聖覚が貴賤を問わず幾多の法会に出仕したことは注目される。就中、聖覚の名は、藤原定家の『明月記』や九条兼実の『玉葉』にしばしば登場し、貴顕の人々の家に、あるいは仏事の導師として招かれたことが知られる。

たとえば法然が逝去して間もなく、洛中で、専修念仏者たちが一念派（安心派）と多念派（起行派）に別れて争った頃、これについて後鳥羽院が聖覚に下問している。

後鳥羽院、聖覚法印参上したりけるに、「近來專修のともがら一念多念とて、たてわけてあらそふなるは、いづれか正とすべき」と御たずねありければ、行をば多念にとり、信をば一念にとるべき也とぞ申侍ける。

（『古今著聞集』卷第二・日本古典文学大系84―10二頁）

この記事は、後鳥羽上皇が隠岐へ流されるより前、聖覚が何度も上皇を訪れた建保年間（一二三―一九）のエピソードと推定される。^⑩

あるいは『吾妻鏡』は、

二位家の御追善の爲、梵字を草創せしめ、今日供養を遂げおわんぬ。導師は聖覚僧都。京都より招請せしめ、夜前下着し給う。凡そ表白花を飾り、啓白玉を貫くの間、聴聞の尊卑随喜渴仰、言語の及ぶところに非ざるか。

（『吾妻鏡』安貞元年七月二十五日）

と記している。幕府は北条政子の三回忌供養に、京都から聖覚を招聘してこの法要を催したのである。なぜ北条政子の追善供養に招かれたのであろうか。それは、北条政子が法然への帰依者であったからではないだろうか。法然は、請に応じて、「鎌倉二位の禅尼」（北条政子）に、長文の書を送っている。^⑪ 政子の追善供養の導師として、法然と因縁を共有する聖覚を法会に招くことは、ある意味で、故人の遺志にも適う自然なことだったのではないだろうか。

このように聖覚は、朝廷や幕府にも出入りすることのできた有力者であった。ただその個人的な行実や信条については窺い知ることが難しい。確かなことは、生涯、天台宗の僧侶として留まり、卓抜な唱導師として多くの人々の心を魅了したということであり、また『唯信鈔』に示されるように、法然の理解者でもあったということ

である。

b 聖覚の信仰

それでは、聖覚は、法然の信仰とどのような結びつきをもったのであろうか。聖覚は、生涯天台宗の僧に留まり、法会の導師として、あるいは唱導師として活動したが、同時に、個人的には、法然の念仏信仰に深く共鳴した。宗教活動に公と私を分けることは、天台宗の僧としては自然であった。たとえば慈円の場合、衆生の現世利益のためには加持祈禱を行い、自己の浄土往生のためには、念仏を修するということのように、宗教的実践の内容を使い分けた。これが当時の官僧の一般的な姿であった。

私的な領域における聖覚の信仰を窺うとき、親鸞（二九歳）が一二〇一（建仁元）年、六角堂に参籠した折、聖覚（三五歳）の勧めによって、吉水の法然を訪れたという伝承は無視できない。^⑩『沙石集』によれば、聖覚は、六角堂が焼失したとき、勧進僧として説法し、多くの聴衆を集めた。この記事の重要性については、すでに先学に注意されている。^⑪六角堂と聖覚との関係は相当深いものがあつたようであり、このことから推して、聖覚が親鸞を法然のもとに導いた云々という伝承も、一概に荒唐無稽な記事として一蹴できないであろう。

また一二〇四（元久元）年冬、延暦寺衆徒が、専修念仏の停止を座主真性に訴え、險悪な事態になったが、法然は、七箇条の制誡を示して戒勅し、門侶に署名せしめる一方、起請文を真性に呈した。いわゆる『送山門起請文』であるが、奥書に「私云、執筆宰相法印聖覚也」とあるように、聖覚が執筆したという。

また一二〇五（元久二）年頃、延暦寺衆徒をはじめとする既成教団の専修念仏に対する弾圧を和らげるために書

かれた書状に『登山状』（元久法語）がある。「諸宗のさまたげとなるべからざるむね、聖覚法印に筆をとらしめ、旨趣をのべられける状」（『法然上人行状絵図』第三二巻）とあるように、聖覚の助筆と伝える。

覚如によれば、当時浄土立宗に対して非難の声があがり、聖道諸宗のほかに浄土宗が立てられてはならない、聖覚はこのことを唱導すべしとの意見があったが、聖覚は、「師範の源空聖人のかねてからのねがいを邪魔だとして、すでに覚悟されていることを、ことさら申し立てて、周囲を乱す必要はない」（『口伝鈔』一）と弁護したという。

さらに覚如は、法然門下の人々が念仏の領解をめぐる争鳴した際、聖覚が安心派に立った旨の故事を記載している。

上人親鸞のたまはく、今日は信不退・行不退の御方を両座にわかたるべきなり、（中略）ときに法印大和尚聖覚、ならびに釈信空上人法蓮、信不退の御座に著くべしと云々、（中略）人みな無言のあひだ、執筆上人親鸞自名をのせたまふ。やや暫くありて大師聖人おはせられてのたまはく、源空も信不退の座にはんべるべしと、そのとき門葉あるひは屈敬の氣をあらはし、あるひは鬱悔のいろをふくめり。

（『本願寺聖人親鸞伝絵』・真聖全三一六四四頁）

吉水の法然門下にあった親鸞は、そこに集う人々にひとつの問題提起を行ったという。すなわち、信不退で救われるのか、あるいは行不退で救われるのか、という問いかけである。このとき聖覚は、信不退の座に着き、信空、親鸞、法然と席を同じくしたという。

覚如のこの二つの記事は、浄土宗系の文書に収録されておらず、真偽が問われるところであるが、やがて『唯

『信鈔』を著した聖覚の信仰的立場を予見させるエピソードである。

このエピソードに窺われるのは、法然門下のなかで、念仏を聖道門的な行に退転させる人々が少なくなかったということである。そのような傾向は、法然の入滅後も浄土門内部に根強く残ったものと思われる。ここにおいて、信不退の座についた聖覚が『唯信鈔』を著す必要が出てきたものと窺われる。

本書において聖覚は、『選択集』で明らかにされた念仏は単称無信の称名ではなく、必具三心の念仏であることを示す。まず聖道門を捨てて浄土門に帰し、雑行を抛って偏に念仏を修すべきことを勧め、つぎに「念仏行者必可具足三心」の趣旨をのべ、最後に念仏に対する疑難数箇条を釈している。親鸞は、自ら筆写した『唯信鈔』の奥書に、

草本曰

承久三歳仲秋中旬第四日 安居院の法印聖覚の作なり

寛喜二歳仲夏下旬第五日 以_レ彼草本真筆_一 愚禿釈親鸞書_二写之_一也

(真聖全二一七五六頁)

と記している。本書が著された一二二一(承久三)年は、法然が逝去して十年目に当る。

c 聖覚と嘉祿の法難

ところで、『唯信鈔』が執筆されてから六年後、一二二七(嘉祿三)年、専修念仏が禁止され、隆寛らが流罪に処せられた。いわゆる「嘉祿の法難」である。この専修念仏弾圧事件に、聖覚が加担したという衝撃的な記録がある。

永尊状云、玄月十五日聖覚、貞雲、宗源、朝晴、延真、陳参以聖覚為云口文聖、永可被停廢念仏宗之由言上之。^⑭

これによると、聖覚は念仏宗禁止の進言をしたと記されている。この驚くべき聖覚の挙動について松野純孝氏は、松本彦次郎氏は、唯信鈔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（『日本文化史論』二三二頁）。けれども「金鋼集」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。^⑮

と指摘されている。近年、この聖覚の行動について様々な論議が再燃している。^⑯

法然の信奉者として、いかにも不可解な聖覚の行動は、彼の変節、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。ただ先述したように、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。聖覚は、「安居院の法印」（『唯信鈔』奥書）と呼ばれるが、法印とは、僧綱であり、僧尼の監督にあたり、法務を統轄する中央の僧官の位階で、僧正を指す。この法印という天台僧としての公の立場が、聖覚にこのような反・専修念仏的な行動をとらせたのではないか。^⑰

d 聖覚の法然讃仰

嘉禄の法難の折の聖覚の行動は、容易に理解できないが、少なくとも親鸞は、生涯、聖覚を法然の顕彰者として尊敬していた。私たちは、聖覚の法然崇敬の念を、親鸞が引用した「法印聖覚和尚の銘文」に窺い知ることが

できる。これは、『聖覚法印表白文』からの抜粋である。¹⁸⁾ たとえば、その銘文の一節に、

然我大師聖人 為釈尊之使者 弘念仏一門。為善導之再誕 勸称名一行。専修専念之行 自此漸弘 無間無余之勤 在今始知。

とある。これについて親鸞は、

「然我大師聖人」といふは、聖覚和尚は聖人をわが大師聖人とあおぎたのみたまふ御ことばなり。「為釈尊之使者弘念仏之一門」といふは、源空聖人は釈迦の御つかいとして念仏の一門をひろめたまふとするべしとなり。「為善導之誕生勸称名之一行」といふは、聖人は善導の御身として称名の一行をすゝめたまふなりとするべしと也。「専修専念之行自此漸弘無間無余之勤」といふは、一向専修とまふすことはこれよりひろまるとしるべしとなり。

（『尊号真像銘文』略本・真聖全二一五九八―九頁）

と釈している。さらに銘文の結び（ただしこの部分は略抄されている）の一節について、

『情思^{つらおもふ}教授恩徳^{しやうく}実等^{じつどう}弥陀悲願^{みだつひのくわん}者』^{（『同』真聖全二一五九九―六〇〇頁）}

というは、師主のおしえをおもふに、弥陀の悲願にひとしと也、大師聖人の御おしえの恩おもくふかきことをおもひしるべしと也。「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、よくよくこの和尚のこのおしえを御覧じしるべし。

（『同』真聖全二一五九九―六〇〇頁）

と註している。『表白文』（吉水嘆徳文）は、法然の御前で報恩謝徳の法筵が開かれたとき、導師を勧めた聖覚が拝読したものである。また『法然上人行状絵図』（卷三九）には、「六七日 安居院の聖覚」とあり、聖覚は、法然の中陰に際して六七日の法要に導師を勤めた。いま引用した「法印聖覚和尚の銘文」は、法然在世中に、また中陰

の折に表白された銘文であると推察される。聖覚がいかに深く法然を崇敬したかは、先師を「わが大師聖人」と仰ぎ、「師主のおしえをおもふに、弥陀の悲願にひとしと也」と絶賛し、その恩徳を称えた、この銘文の一節から明瞭に窺うことができる。

B 『唯信鈔』における信

a 危機の時代と信の顕揚

安居院聖覚法印が活動したのは、平安末期から鎌倉初期という時代である。彼は、保元・平治の乱から数年後の一一六七（仁安二）年に生れ、治承の大乱、さらに承久の乱という時代の転換期を通過し、一二三五（文暦二）年に逝去している。歴史は、貴族社会から武士の社会へ、律令制社会から封建制社会へと移行しつつあった。この間、打ち重なる戦乱、支配権力の交替に加え、飢饉、天変地異が相次ぎ、社会全体に人間存在の危機が顕在化してきた。

聖覚は、どのようにして念仏を選んだのか。その経緯については、直接の史料がなく、不明である。ただ、『唯信鈔』という信心の書が著わされねばならなかった事情については、法然門下における信心の動向と無縁ではなかったように思われる。聖覚は、門下のあいだで信心の不明瞭化が露わになってくる中で、法然上人の没後一〇年というひとつの区切りとなる一二二（承久三）年に、この『唯信鈔』を上梓したのではないだろうか。

時代社会が烈しく揺れた承久三年前後、ひとりの天台僧である聖覚は、時代の動向をどのように受けとめ、またどのようにこれに対処したのか。私たちは、現存史料に出来るかぎり当ってみなければならぬ。そのうえ

で聖覚がなぜ『唯信鈔』を執筆しなければならなかったか、その理由と事由について考証を試みなければならな
いだろう。

注目されるのは、承久の乱と聖覚との関わりについて推究した先学の論考である。承久の乱とは、後鳥羽上皇
が鎌倉幕府の討幕を図って敗れ、かえって公家勢力の衰微、武家勢力の強勢を招いた事件である。

先に触れたように、この後鳥羽上皇と聖覚との間には、かねて親密な交流があったが、松野純孝氏は、「聖覚の
この承久の変によって受けた精神上の苦悩は、けっして単純なものでなかったろうことは想像以上のものではあっ
たろう。しかしてこのような時に、唯信鈔は執筆されていたのである」と推察されている。^⑱この松野氏の推察を
展開して、平雅行氏は、さらつぎのように考察される。すなわち、

1、聖覚は、後鳥羽院の側近にして寵児であり、承久の乱において院に加担した、

2、このため幕府の側から睨まれ、その「処罰におびえる渦中で」、聖覚は念仏に「再接近」し、『唯信鈔』
を執筆した、

3、本書は、不安な毎日の中で、聖覚が、法然を弾圧して隠岐に流された後鳥羽院に、「法然思想のエッセン
スを教授する」目的をもって著された、

と、『唯信鈔』執筆へと至る聖覚の内心のプロセスを考察するのである。^⑲

外からしか見えない歴史の内側を読み込む平氏の大胆な推論は、まことに衝撃的、かつ刺激的である。とすれ
ば『唯信鈔』は、聖覚が幕府の追求に対する一種の現場不在証明づくりのために企図・執筆された弁明書なの
であらうか。

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。^②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つて執筆されたものにみえる。「信謗ともに因として、みなまさに浄土にむまるべし」という結びの言葉にも窺われるように、本書は、末世に生きる凡夫のために開かれた「われらの道」として、念仏往生を顕揚した唱導の書ではないかという印象を拭えないのである。そしてそれは、聖覚自身が危機の状況の中で、自らの宗教的要求から、念仏の信を指針と仰いだことを物語る。

b 信心の問題

専修念仏を弾圧した後鳥羽院は、王政の復古を図り、北条氏追討の院宣を下して失敗し、隠岐に配流された。このいわゆる承久の乱が勃発した一二二年は、法然が没した年から一〇回忌に当る。浄土門復興のきざしが見えてきたようであった。この承久三年八月一日に『唯信鈔』は執筆された。聖覚は、法然の遺誠に応答し、また専修念仏の要義を明らかにしようという願いを秘めて、本書を執筆したものと考えられる。

聖覚は、法然の「時は末法、機は凡夫」という二重の危機意識を継受している。本書を一瞥すると、「末法にいたり濁世におよびぬれば、現身にさとりをうることを億億の人の中に一人もありがたし」「この門は末代の機にかなえり」「そのゆへは、もとより濁世の凡夫なり、ことにふれてさわりおほし」「わがみは罪惡生死の凡夫」「身とこしなえに懈怠にして精進なることなし」「されば今生に人界の生をうけたりといふとも、惡道の業を身にそなえたらむことをしらず」、などの言々句々が散見される。いずれも著者の時機の自覚を示すことばである。

『唯信鈔』は、法然のひそみに倣い、「時は末法、機は凡夫」という時機觀に立つて、専修念仏の選びを勧める。聖覚は、『選択集』に託された師主の意圖を護教し、念仏往生の真意を、分かりやすい和文を用いて、一般人々に伝えようと企図したのである。その意趣は、一読すれば自ずから明瞭である。その結びの部分で、聖覚は、念仏の要義おほしといふども、畧してのぶることかくのごとし。

（『唯信鈔』結語・真聖全二一七五頁）

と述べる。この結語は、本書の執筆意圖の証左となるであろう。この意味では、『唯信鈔』は、「唯念仏鈔」と別称してもよいのかもしれない。

であるから、『唯信鈔』は、『選択集』略要鈔のスタイルを途中までとりながら、専修念仏の要義を明らかにする。最初に『選択集』教相章の意によって、聖道門に対して浄土門の選びを打ち出し、二行章の意によって、諸行往生に対して念仏往生を顯揚し、本願章の意によって、念仏が選択本願の行であることを確かめる。

だが、そこから先の問題、すなわちその念仏を受けとめる信心の問題、これが残った。法然は、『選択集』の中に三心章を立て、『観經』の三心（至誠心、深心、回向発願心）の大切な意味を釈義した。では、この三心は、浄土三部經全体の文脈の中で、一体どのような意義をもつか。先師が端緒を開いたこの三心義の検討は、門下の大きな課題となった。

先にも言及したように、『本願寺聖人親鸞伝絵』には、「信不退、行不退」の諍論や「信心一異」の諍論のエピソードが収録されている。法然門下において、信心の問題が不明瞭であったということが偲ばれる。その信心問題の決着に向けて、ひとつの先鞭をつけたのが、この『唯信鈔』であったといえるのであろう。

本書は、三心について論ずることを通して、信心の問題を扱う。²² 法然の教えが「ただ念仏」に帰着することは

申すまでもない。『選択集』サブタイトルの「念仏為本」という標宗の文が示すように、本書は専修念仏義の開頭に意を尽している。しかし信心という事柄については、その意趣をさらに明瞭にしなければならないという課題が残された。この信心のもつ決定的な意義について、法然は、

当に知るべし。生死の家には、疑情をもって所止と為し、涅槃の城には、信をもって能入と為す。

（『選択集』三心章・真聖全一九六七頁）

と説いた。『選択集』の説く念仏は、信心を伴わない念仏、宗学という単称無信の念仏ではなく、必具三心の念仏である。

聖覚は、おそらくこの一事を明らかにすることに彼自身の課題感を抱き、信心の一道を揚げる『唯信鈔』なるタイトルの本書をもって、門侶に対して、信心の大切さを強調し、訴えたかったのであろう。念仏は、三心を具足しなければ意味はない。この一点を聖覚は明説している。ここに本書が、「唯念仏鈔」ではなく、あえて「唯信鈔」と標題される必然性がある。

c ただ信ず——題号をめぐって

「唯信鈔」という題号は、聖覚が最も伝えたいテーマを表現している。なぜこのようなタイトルで、本書を著さねばならなかったのか。再説は避けるが、法然門侶のなかには、念仏と信心の関係が、いまだに不明瞭なままに止まっている人たちが少なくなかった。そんな状況に心を痛めたのであろうか。法然の教恩を謝した聖覚は、信心の正意を伝えるべく、本書の筆を執ったのである。

「唯信」という語は、どこに典拠があるのか明確ではない。善導は、

仰願一切行者等、一心唯信仏語不顧身命、決定依行。

（『観經散善義』・真聖全一―五三四頁）

といっている。『唯信鈔』というタイトルは、この『散善義』の「唯信」という語に依ったと推察される。この題号に、

涅槃の城には、信をもって能入と為す。

（『選択集』三心章・真聖全一―九六七頁）

という法然の信心正因の伝統を受け継がねばならないという、聖覚の明瞭な意図が窺われる。

浄土門を奉じ、念仏に帰依しながらも、念仏「のみ」を信ずるのか、念仏「もまた」信ずるのか、曖昧な信仰のままに止まっている同朋たちは、法然の在世中と同じように、その滅後にも多く見られた。聖覚は、この『唯信鈔』において、浄土門の信仰は、「唯信」の仏道であるとし、法然の説く念仏為本の教えを、唯信の二字におさめた。すなわち、念仏をうけとめる主体が信心であるとし、この信心に一筋に立つ道を明らかにしようという意図したのである。

すでに北魏の曇鸞は、『十住毘婆沙論』（龍樹著）を註釈するなかで、

易行道は、謂く但信仏の因縁を以て浄土に生まれんと願ず。

（『浄土論註』上・真聖全一―二七九頁）

といっている。この但の一字に易行の内容が込められている。この『論註』のことを聖覚は、

易行道といふは、ただ仏を信ずる因縁のゆへに浄土に往生するなりといへり。

（『唯信鈔』・真聖全一―七四三頁）

と釈義している。様々な条件を満たした者だけが浄土に救済されるのではなく、真の信心を持つというただ一つ

の条件を満たす者すべてが救済されるのだ、と。

法然は、この「ただ信ず」という浄土教の伝統を日本で初めて明らかにした人であるといつてよい。その法然の信仰的立場は、すでに様々な著述に明らかであるが、もっとも端的には、その遺語のなかに窺われる。

ただ、往生極楽のためには、南無阿弥陀仏と申せば、疑なく往生するぞと思ひとりて申すほかには、別の子細候はず。

（『一枚起請文』・法然全四一六頁）

「ただ…思ひ」とるのである。そこには、「決定して南無阿弥陀仏にて往生するぞと思う」と次にあるように、決定心の立場が貫かれる。法然の教学の大切な一事は、仏教の複雑・難解な思想体系を「ただ」という一点に集約したところにみられる。律令仏教としての中世仏教は、黒田俊雄氏が顕密仏教と規定されたように、諸行往生主義・祈禱主義という特質をもっていた。そこには、どこまでも自分の善根を頼む自力中心の考え方が基底となっていた。その自力中心の立場を振り捨てて、「ただ信ず」という一切を本願の救いに委ねるといふ信仰的立場を明らかにしたのが法然である。

念仏を信ぜん人は、たとい一代の法を能く能く学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらに同じくして、智者のふるまひをせずして、只一向に念仏すべし。

（『一枚起請文』・法然全四一六頁）

「ただ信ず」といふ信仰的立場は、一切の善根功德が自己の往生にとり何の益にもならないことを肝に銘じて、愚に還って、一心一向に念仏申すということである。日本仏教は、ここに至って、仏教の原点である自我否定道（無我の立場）に帰る。

『一枚起請文』は、法然がその入滅の三日前、自ら記名して、弟子勢観房源智に授けたもので、全体でわずか

三〇〇字に満たない短文である。ここに法然の信仰の核心が述べられている。

この法然の「ただ信ず」という立場は、聖道門・旧仏教の人々にはなかなか理解されなかった。のみならず、法然門下でも容易に信受されなかった。自力の善根主義的立場に立って、念仏申す人々が少なくなかった。その門弟の中で、「ただ信ず」という信仰的立場を「唯信」と受けとめ、「唯信鈔」を著したのが聖覚である。

『唯信鈔』は、「鈔」の字が用いられるのが一般であるが、これを『唯信抄』と「抄」の語を付している事例もある。細川行信氏は、もともと聖覚の草本には、『唯信抄』とあったのを、親鸞が何度も書写している中で、「鈔」の字に整えたと推察されている。^② 親鸞は、この字について、本書の題号について釈義するなかで、

「鈔」はすぐれたることをぬきいだしあつむることばなり。このゆへに「唯信鈔」といふなり。

(『唯信鈔文意』真聖全二一六二二頁)

と述べている。ということとは、もともになる「すぐれたる」文があつて、それを「ぬきいだしあつむる」、すなわち抄出・抄録したということである。親鸞は、この『唯信鈔』のタイトルの「唯信」の大切な意義について、法然を中心に、またこれからさかのぼって、釈尊そして浄土の祖師方の教言を抜き出して集めた冊子であるとみなし、このように釈義したものと思われる。

d 本願呼応の信——第十七願への着眼

『唯信鈔』の文中で注意されるひとつのことは、聖覚が、第十七願に注意し、信の成立する根拠となる願であると見定めていることである。

これによりて一切の善惡の凡夫、ひとしく生まれ、ともにねがはしめむがために、ただ阿弥陀の三字の名号をとえむを往生極樂の別因とせむと、五劫のあひだ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号を称揚せられむといふ願をおこしたまへり。この願ふかくこころふべし。

〔唯信鈔・真聖全二一七四二頁〕

法然自身は、第十八願を強調し、

四八願の大願ををこし給ひてその中に、一切衆生の往生のために一つの願ををこし給へる。これを念仏往生の本願と申すなり。

〔大胡消息・法然全五〇八頁〕

と述べている。『選択集』において、法然は、第十八願を「念仏往生の願」と呼び、四十八願のうち最も大切な願であるという。すなわち第十八・念仏往生の願を王本願とし、それ以外の四十七願を枝末の願と了解するのである。ここに法然教学は、一願建立の法門であることがうかがわれる。聖覚もまた、

さてつぎに、第十八に念仏往生の願をおこして、十念のものおもみちびかむとのたまへり。まことにつらつらこれをおもふに、この願はなほだ弘深なり。

〔唯信鈔・真聖全二一七四二―三頁〕

と、さきの第十七願につづいて、第十八願について説明する。第十七願についてはとくに願名を挙げていないが、それに対して第十八願については、法然に倣い、「念仏往生の願」と呼んでいる。阿弥陀如来は、苦惱の世に生きる愚惡の衆生をすべて救うために、諸々の雜行、多聞、造像起塔などを選び捨て、称名念仏する易行往生をもつて本願とした。ここに第十八願は、「念仏往生の願」と呼称されるのである。

第十八願に先立って、第十七願を挙げたところに聖覚の着眼がある。『選択集』は、一願建立の教学であるが、

『唯信鈔』は、『選択集』の思想を概説する形をとりながら、『選択集』では特に説かれなかった第十七願の意義に言及している。ただそうであるからといって、この着眼をもって背師自立の妄説であると速断することはできない。法然自身も、『三部経大意』や『登山状』で、第十七願と第十八願を連引し、二願を挙げる立場を示す例があるからである。

周知のように、親鸞は、二願重視の本願観を示している。これについて真宗教学者の曾我量深師は、

それで、わたくし思いまするに、従来は、法然上人は一願建立である、わが浄土真宗、『教行信証』の浄土真宗は五願建立である、と。こういうように、従来の講者方は述べておられるのでありますけれども、わたくしは、もう一つそれを詮じつめていきますならば、法然上人の浄土宗は一願建立であるのに対して、わが開山聖人の浄土真宗は、十七願・十八願、大行の願・大信の願。選択本願を、行信・機法という位をあきらかにして、そうして、まさしく法然上人の一願建立に対して、二願建立ということをなされたのが『教行信証』のほんとうのおぼしめしでなからうかと、こうわたくしは了解する次第でございます。²⁴⁾

と明説される。すなわち法然教学の一願建立の法門は、親鸞教学の二願分相の教学へ展開したと述べている。『唯信鈔』は、親鸞の二願重視の本願観の展開に、何らかの橋渡しの役割を演じた著述ではないだろうか。

e 信の伝統に立つ

『唯信鈔』において、聖覚は、信を説くについて祖師の伝統をふまえて述べている。祖師の名として挙げられるのは、龍樹と善導のみであるが、法然に至る「信の系譜」が確かめられている。最初に『唯信鈔』における「龍

樹の釈」に注意してみよう。聖覚は、

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
のくらしいにかなはむとおもふなり。易行道といふは、ただ仏を信ずる因縁のゆへに浄土に往生するなりとい
へり。
(『唯信鈔』・真聖全二一七四三頁)

と、『十住毘婆沙論』易行品に表明された難易二道判の文を引用する。この二道判の文を、法然は、『選択集』教
相章に引用した。『唯信鈔』におけるこの難易二道判の引用は、聖覚自身が浄土門の伝統に立ったという選びの表
明でもある。

難易二道判の大切な意義は、龍樹が「易行道といふは、ただ仏を信ずる因縁のゆへに浄土に往生するなり」と
いい、信心による救済を示したという点にある。龍樹は、はやく

仏法の大海は、信を以て能入と為す。智を以て能度と為す。

(『大智度論』・大正蔵二五卷六三頁)

と説いている。これらの教言は、信心による救済の伝統を示した大切なことばである。法然は、この龍樹の教言
を大切にし、『十住毘婆沙論』から「ただ仏を信ずる因縁を以て、浄土に生まれんと願ず。(中略)譬えば水路の乗
船は則ち樂しきが如し」(『選択集』教相章)と引文し、さらに『大智度論』によって「まさに知るべし。生死の家に
は疑いを以て所止と為し、涅槃の域には信を以て能入と為す。」(『選択集』三心章)と私釈した。

聖覚は、法然に導かれて、浄土の信の伝統に帰入し、法然の教えをさらに分かりやすい表現で敷衍している。
ここでは、難易二道判の文を引いて、「ただ仏を信ずる因縁」(信仏の因縁)によって浄土へ往生しようとする仏道

のあり方を示すが、この「ただ仏を信ず」という立場は、『唯信鈔』の「唯信」の仏道観とそのままひとつである。

つぎに『唯信鈔』における「善導の釈」に注意してみよう。聖覚は

『観無量寿経』にはく、「具三心者、必生彼国」といへり。善導の釈にはく、「具此三心必得往生也、若少一心即不得生」といへり。三心の中に一心かけぬればむまるゝことをえずといふ、よの中に弥陀の名号となふる人おほけれども、往生する人のかたきは、この三心を具せざるゆへなりとこゝろうべし。

（『唯信鈔』真聖全二一七四六―七頁）

と述べ、『観無量寿経』が往生浄土の要件として揚げた三心（至誠心・深信心・回向発願心）を善導の『観経散善義』の釈義を通して説明している。すなわち念仏者は、自らの往生のため名号を称えるのみならず、信心の内実である「三心」を具備する必要がある、と強調する。

『唯信鈔』は、最初の節では、一貫して念仏往生の道について説いているが、つぎにこの念仏往生の道において三心（信心）が不可欠であると説かれる。この三心の解釈の部分がずいぶん丁寧である。そのことは、三心各説についての説明が占める部分が多いことから了解できる。そしてこの信心の強調に『唯信鈔』の眼目がある。

至誠心とは、善導が「至誠心とは、至とは真なり、誠とは実なり」（『観経散善義』）というように、虚飾なく、表裏なき内外相応の心である。虚仮雜毒である内心をそのまま外相に翻し、努力や精進の外相を不善の三業として打ち捨てての心である。善導は、それが、内外相応の真実心であるという。これを承けて聖覚は、

その三心といふは、ひとつには至誠心、これすなわち真実のこころなり。おほよそ仏道に在るには、まづま

ことのころをおこすべし。そのころまことならずばそのみちすすみがたし。

〔唯信鈔・真聖全二一七四七頁〕

という。ところが現実はどうであらう。これとは逆に、人は外見を装うことが多い。これは「不実のころ」によるからである。この「不実のころ」をもって振る舞う仏教者を、聖覚は手厳しく批判する。

まことにふかく浄土をねがふころなきを、人にあふてはふかくねがふよしをいひ、内心にはふかく今生の名利に著しながら、外相にはよをいとふよしをもてなし、ほかには善心ありたうときよしをあらはして、うちには不善のころもあり放逸のころもあるなり。

〔唯信鈔・真聖全二一七四七頁〕

これは、まさに内外不相応の立ち居、振舞いであり、偽善者として非難さるべき姿である。松野純孝氏は、この『唯信鈔』の立場が、「愚人正機」の思想に重心をおいて貫かれているとし、その撰述意図が、賢善精進輩のうごめく公家社会ではなく、愚痴・無知でとおっていた熊谷直実や津戸三郎のような有象無象が活躍した新しい武士社会と無関係ではないと指摘されている。²⁶⁾

二君に仕えることなく、一心一向に主君に仕える武士の愚直な姿は、聖覚が本抄において、主君を「たのみてひとすじに忠節をつくす」と例示して顕揚したところである。この「たのむ」心は、つぎに深心として示される。深心といふは信心なり。まづ信心の相をしるべし。信心といふは、ふかく人のことばをたのみてうたがはざるなり。

〔唯信鈔・聖全二一七四八頁〕

一般に「たのむ」という語は、頼る、あてにする、委託する、懇願するという意味であるが、聖覚は、そのような意味でこれを用いたのではない。すなわち聖覚は、「たのむ」という語を、人間の側から心をはこばせて、人に

請求依頼する意味ではなく、人の教えを受け入れる信順するという意味でこの語を使っている。聖覚の念頭には、法然の教えに信順する念仏者の立場があつたのであろう。

f 「唯信」の内幕

以上みてきたように、聖覚は、至誠心について、善導の指教によって「まことのこころ」であるとしたが、この至誠心を浄土教における信が成立する前提であるとし、つづいて深心の意義について詳説する。聖覚は、第一の至誠心について釈義する中では「信心」という語を用いることはなかった。だが第二の深心の節において、信心の語を繰り返し用いる。そして第三の回向発願心については、「名のなかにその義きこえたり、くわしくこれのぶべからず」と説明を省略する。

法然は、

三心は区に分れたりといへども、要を取り詮を撰て是をいへば深心ひとつにをさまれり。

（『三部経大意』法然全三二―三頁）

とあるように、三心を深心の一句に摂めているが、聖覚においても、深心は、三心の中心に位置づけられ、信心そのものであるとして至誠心に倍することは説明に費やされている。

いまこの信心につきてふたつあり。ひとつには、わがみは罪惡生死の凡夫、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。

（『唯信鈔』真聖全二一七四八頁）

と、いわゆる二種深信をもって説かれている。廣瀬杲氏が夙に指摘されたように、まさにこの二種深信こそ「唯信」の内景なのであろう。^②したがって二種深信において、「唯信」の立場、すなわち信心が究竟するといえる。それゆえに聖覚は、

ただ信心を要とす、そのほかおぼかへりみざるなり。信心決定しぬれば三心おのづからそなわる。

（『同』七五〇頁）

と信心為要を説いて深心釈を結ぶのである。

以上、不十分ながら確認したように、『唯信鈔』は、祖師の指教に導かれた聖覚が、「念仏の信とは何か」ということについて簡明に説いた指南書であるとみることができる。

II 隆寛の思想

A 法然門下としての隆寛

a 伝記と思想の展開

隆寛律師の生涯と行実については、一二八三（弘安六）年に信瑞によって著わされた『明義進行集』、あるいは舜昌が撰した『法然聖人行状絵図』（四十八巻伝）、さらに作者は不明であるが、一六八五（貞享二）年に刊行された『隆

寛律師略伝』等を通して、私たちはその一端について知ることができる。

『明義進行集』は、「方今末学ノ異義ヲタタムガ為」に、無観の称名を行じた八人の念仏者の略伝と法語を録している。²⁸ 撰者の信瑞は、はじめ隆寛にならない、門弟につらなつた人である。『法水分流記』によると、信瑞は、信空（法蓮房）の弟子であると同時に、隆寛の弟子であるとの位置づけがなされている。法然からみれば孫弟子にあたる。

『法然聖人行状絵図』は、鎮西派の流れを汲む舜昌が撰じた法然の伝記で、過去の法然伝を集大成し、内容的に充実し、それゆえ最も流布しているが、隆寛の事跡については本書の第四十四巻に収録されている（参照、法然伝全二七七～八三頁）。

『隆寛律師略伝』は、内容は、家系・修学・捨聖帰浄・『選択集』相伝・連座流謫・正念往生などの項目について、和文体で、簡にして要を得たことばで記述している。²⁹ 比較的に確かな史料によって編まれているといわれる。³⁰ 隆寛の生涯の軌跡について、安井広度氏は、「隆寛律師伝」において、（一）律師の生涯と修学（二歳～四五歳）、（二）元祖への帰依とその遺著（四五歳～八〇歳）、（三）嘉祿の配流と入滅（八〇歳）と三期にみて論述している。³¹ また福原隆善氏は、隆寛の思想的変遷について、（一）青年期・天台教観修学期（二歳～四五歳）、（二）壮年期・法然教学受容期（四五歳～六五歳）、（三）老年期・法然教学展開期（六五歳～八〇歳）の三期に分けて論述している。³² これらの先学の観点を考慮しつつ、隆寛の生涯を以下に概観してみたい。

b 青年期の修学

隆寛は、一一四八（久安四）年、藤原資隆の子として生まれた。字を皆空といい、諱をいみな無我といった。

律師ハアハタノ関白五代ノノチ少納言資隆朝臣ノ子 叡山ヨカハノ戒心ノタニノ知見坊ノ住侶ナリ 伯父父兄也 皇円阿闍梨ヲ師トシテ台教ヲナラヒ…。

（『明義進行集』・大谷影印翻刻本一一九頁）

とあるように、父資隆は、栗田の関白であり、隆寛は、幼くして比叡山に登り、横河戒心谷知見坊に住し、伯父にあたる皇円を師として天台を学したという。皇円は、『扶桑略記』の著者であり、法然の師であった。

皇円入滅後範源法印ニ随テソノノコルトコロヲツク カネテ家塵ヲウケテモトモ詩歌ニタクミナリ 善根純熟シテハヤクモテ発心シ ナカク穢土ノケ望ヲタチテタ、浄土ノ快樂ヲネカウ。

（『同』一二〇頁）

隆寛は、皇円滅後、範源に受法した。皇円・範源はともに源信の流れを汲む学匠であった。この頃から出離の志が大変に強く起こつたようである。

叡山ノ領袖タリトイヘドモ。然ルベキ宿善ヤ。催シケン。浮生ノ名利ヲ厭ヒ。安養ノ往生ヲ欣ヒテ。常ニ上人ノ禅室ニ参シ。頻リニ出離ノ要道ヲ尋子申サレキ。

（『隆寛律師略伝』・浄全一七―五八六頁）

とあるように一山の「領袖」となったが、出離の要道を求めたという。隆寛がどのような理由から深く浄土を願生するようになったかは不明である。ただ生涯天台宗の一僧侶として終始した。隆寛の七十三歳の時の著述である『極楽浄土宗義』（『隆寛律師全集』第一巻）には、「隆寛昔住楞嚴院 忞酌彼遺流、今雖入浄土一門所仰專在恵心古風」（巻下、『同』一二四頁）と記入し、また題号の下には、「日本国天台山首楞嚴院戒心谷権律師隆寛」（『同』一二七頁）と銘記している。

隆寛が恵心流の熱烈な浄土願生者であったことは、右の記述のほか、

隆寛発心ノハシメニハ三行ヲリノ阿弥陀経ヲテニキリテ毎日ニ四十八卷ヲヨミシカハ大僧正ノ御房ニ（諡号）
慈鎮和尚祇候ノ時モサル行人ナレハ…。
（『明義進修集』一二〇頁）

とあるように、『阿弥陀経』を日に四十八卷読誦したと伝えられることから窺うことができる。比叡山における隆寛の名望については、

根本中堂ノ安居結願ニ導師ノ沙汰アリシ時。隆寛其ノ器量タル由衆議ヲフル所ニ…。

（『隆寛律師略伝』・浄全一七一五八六―七頁）

云々というエピソードが伝えているように、その器量が賞賛された。また弁説に秀れ、

大師草創ノ初メヨリ。末代繁昌ノ今ニ至ルマデ。弁説玉ヲ吐キ給ヒケルハ。衆徒感嘆ノ声響ヲナシ。諸人随喜ノ涙袂ヲ湿ホス。賞翫ノ余リ。律師イマダ凡僧ナリケルニ。東西ノ坂ヲ。乗興スベシトゾ許サレニケル。

（『同』五八七頁）

ほどであった。すなわちその鮮やかな説法に感嘆の声が響きわたり、そのため山中での乗興の許可が与えられたという。

c 回心と『選択集』の付属

天台宗の僧侶として、比類のない名望を手にながら、隆寛は、一一九二（建久三年、四十五歳のとき、法然が唱える専修念仏の指教に帰する。この回心については、

法然上人ニ対面シタテマツリテ後世ノ事談シ申スニ（中略）隆寛スナハチコロヘテヤカテ阿弥陀經ヲサシヲ
キテ念仏三万五千返ヲ申シキ。
（『明義進行集』・大谷影印翻刻本二二〇―一頁）

と記述される。隆寛は、法然の師でもある皇円のもとにおり、「天台宗ニハ同法」（『明義進行集』）であり、また、
懇懃ノ教訓ヲ蒙ルコト数十ケ度ナリ ヤウヤクニスミテ數六万反ニナリニキ。
（『同』一二二頁）

とあるように、親しく法然の教化を受け、専修念仏者として自らの仏道を歩んだ。ところで、一二〇四（元久元）
年冬、比叡山の僧徒は、山門大講堂の庭に三塔会合して、専修念仏の停止を天台座主真性に訴え出た。いわゆる
「元久の法難」である。同年十一月七日、法然は門弟を集め、「普く予が門人と号する念仏上人に告ぐ」として、
自粛自誠を要求する意味で、七箇条の制誡を揚げ、法然以下順次門弟が署名した。しかし隆寛は、この連署に加
わっていない。それは、聖覚と同じように、隆寛が天台宗の僧としての矜持を保ったからではないだろうか。

しかしその隆寛は、この年、

然間 元久元年三月十四日コマツトノノ御堂ノウシロテシテ 上人フトコロヨリ選択集ヲ取出シヒソカニサ
ツケ給フ。
（『明義進行集』一二二頁）

と伝えられるように、法然より『選択集』を付属されたという。この出来事について、『略伝』は、

又上人小松殿ノ御堂ニ。御座ケル時。元久元年甲子三月十四日ニ。律師參給ヒケルニ。上人後戸ニ出迎ヒ給
テ。懷ヨリ一卷ノ書ヲ取り出しシテ。授ケ給フ。其ノ言バニ云ク。此レハ月輪殿ノ仰ニヨリテ。撰ヒ進スル所
ノ選択集ナリ。載所ノ要文要義ハ。善導和尚。浄土宗ヲ立給肝心ナリ。早ク書写シテ披覽スベシ。若不審ア
ラバ。尋ネ問ベキナリ。源空存生ノ間ハ。秘シテ他見ニ及ベカラズ。死後ノ流行ハ。何事カ有ンヤト。ノ給

ケレハ。貴命ヲ受テ。急ギ功ヲ。終ンガ為ニ。分チテ尊性昇蓮等ニ。助筆セサセテ。此ヲ書写シテ。本ヲ返上セラレケリ。静カニ是ヲ披見シテ。弥信仰ノ誠ヲイタス。
 (『隆寛律師略伝』五八七頁)

とその経緯を詳述している。この小松殿は、もと平重盛の別邸であったのを、後に兼実が伝領して別業としたものであり(『翼賛』卷十六)、法然が大谷の庵室から小松殿(小松谷の正林寺の地)に移ったのも比叡山の専修念仏教団迫害と関連があったものと推察される^③。

隆寛への『選択集』伝授の年時については、『伝法絵』卷二には、一二〇六(元久三)年七月とされており、諸伝記によつて異なるが、法然が隆寛を正統の法嗣者であるとみなしたことは確かであろう。

『選択集』は、「秘シテ他見ニ及ベカラズ」と『略伝』が伝えるように、外見を憚った書であるが、それは読む人を選んだからであり、

われたとひ死刑にをこなはるとも、この事いはずばあるべからず。

(『法然上人行状絵図』卷三十三・法然伝全二二七頁)

という信念に立つた法然は、念仏往生の要義を理路整然と記述した本書を心ある門弟には伝えたいという意志があったのに違いない。これが付属の事実になったのである。『選択集』の相伝者をみると信仰的に必ずしも法然と同心の人ばかりではないように見受けられる。それは、

此等の人々がその選に預かったのは、必ずしも法臆や信仰のためからではなく、それは恐らく、念仏の興行に堪え得る有数の人物であったがためと考えられるのである^④。

と指摘されるように、有為な門下に本書の流通を期待したからであろう。隆寛は、紛れもなくそのような門下の

一人であつた。

隆寛は、『選択集』付属後、『弥陀本願義』をはじめ多くの著述を著している。一二二二（建暦二年、法然の滅後、先師の中陰法要の五週目の七日間には導師をつとめるなど、法然門下の指導的地位にあつて、積極的な活動を開始した。一二二四（承久三年）年には、但馬宮雅成親王から念仏義を問われてそれに詳細に答えている（『略伝』五八九頁）。門弟のなかに惹起した一念多念の論争にたいして、『一念多念分別事』を著し、あるいは『自力他力事』を著して師承をあきらかにしたのも、法然門下として活躍したこの頃だったのであらう。

d 嘉禄の法難

ところが法然が逝去して十五年後、一二二七（嘉禄三年）六月、延暦寺の衆徒が蹶起し、専修念仏者は大きな迫害をうけることになる。いわゆる「嘉禄の法難」である。この事件の導火線をなしたのは隆寛の『選択集』擁護であつたという。この経緯について『略伝』は、

爰に上野ノ国ヨリ。登山シ叡山侍リケル。並榎ノ堅者定照。深ク上人念仏ノ弘通ヲ妬ミ申テ。彈選択トイフ。破文ヲ作りテ。隆寛律師ノ庵ニ贈ル。律師又顯選択トイフ書ヲ記シテ。此ヲ答フ其ノ詞ニ云ク。汝ガ僻破ノ不当事譬ヘハ如暗天飛礫ト。嘲カレテ侍ル。此レニ依テ弥憤リテ山門ニ歴。衆徒ノ蜂起ヲススメ。貫首淨土寺僧正円基訟ヘ奏聞ヲ経テ。遂ニ上人ノ門徒。国々ヘ配流セラレシニ。律師其ノ專一トシテ。配所定マル由…。

（『隆寛律師略伝』五八七頁）

と伝える。すなわち並榎の定照が『彈選択』を著して『選択集』を難破したとき、隆寛は『顯選択』を顯して定

照の主張を「あたかも暗夜に投げつけた石が標的に当たらないようなもので見当はずれも甚だしい」と激しく論破した。これを発火点として嘉祿の法難が勃発した。激怒した定照は、山徒の蜂起を促し、座主円基に訴え、朝廷に強訴した。このとき東山大谷にある法然の墓堂は破却され、隆寛は「念仏宗の張本」として奥州に配流されることになった。この事件について、舜昌は、

並覆の堅者定照が凶害によりて、山門にうたへ、奏聞にをよびて、上人の門徒、国々へ配流せられしに、律師その專一として、配流にさだまるよし。

（『法然上人行状絵図』第四十四巻・法然伝絵全二七九頁）

と記している。ところが不思議なことに、隆寛の門弟であった信瑞の『明義進行集』は、嘉祿の法難および隆寛の役割について記していない。それは何故であろうか。これについて田村円澄氏は、

『明義進行集』は嘉祿の法難より十五年後の仁治三（一二四二）年、またはそれ以降の成立であるにもかかわらず、意識的に専修念仏彈圧に筆を染めなかったのは、撰者信瑞が、巷間にくり拡げられる専修念仏の言動に対して批判的であり、またその一党であることを潔しとしなかったからであろう。隆寛と共に配流になった空阿弥陀仏の条においても、配流の事については、沈黙を守っている。^⑤

と記している。隆寛自身が、

先師上人スデニ。念仏ノ事ニヨリテ。遷謫ニ及ビ給シ上ハ。予其ノ跡ヲ追シ事。尤モ本意ナリ。

（『隆寛律師略伝』五八七頁）

と述べ伝えられたことからすると、隆寛は、この事態を仰々しく取り上げてはならぬと門弟に誡めたのかもしれない。『略伝』によれば、隆寛は一二二七（嘉祿三年）七月五日、京都を出立したが、配所が奥州と決まっていたと

ころを、隆寛に深く帰依した森ノ入道西阿の計らいで、代りに門弟実成房を配所に下向せしめ、隆寛は相模の飯山に住まり、多くの人々を教化したという。

しかし同年、十二月十三日病を得た隆寛は、「弥陀ノ三尊ニ向ヒ五色ノ糸ヲ手ニカケ。端坐合掌シテ。高声念仏」(『略伝』)して入滅した。ときに法然滅後十四年にあたり、八十歳であつた。

e 隆寛の法然讃仰

隆寛が居住した長楽寺は、法然の大谷の庵堂の隣になっており、法然の滅後、その遺骨を葬った大谷の墓堂には、法然の「真影」が安置され、月々の二十五日には、法会が修せられ、また祥月命日にあたる一月二十五日には、知恩講が行われ、いずれも盛んな市のように多数の人々が群集したという。法然滅後十年前後して、隆寛が著した『知恩講私記』には、

その益いよいよ滅後に盛んなり。恩、山よりも高し、徳、海よりも深し。万劫億劫に謝しがたし。報じがたし。恒に仏号を唱えて彼の本懐に順ずるには如かず。

(『知恩講私記』表白・法然伝全一〇三五頁)

と記され、自らの法然への恩徳感が告白され、さらに、

門弟訓えを受くるに、父母の恩の如く、先師の伝を忘れること勿れ。頌して白す。

(『同』結文・法然伝全一〇三六頁)

と結ばれている。この知恩の言葉の表白に、私たちは隆寛の法然への恩徳感を窺い知ることができる。

B 『後世物語聞書』における信

a 著者の問題

『後世物語聞書』の信について考察するに先立ち、本書の編者の問題について一言したい。本書の撰者の記名はないが、隆寛であるとする説が一般である。³⁶⁾ 記述の内容からみて、隆寛撰述説は妥当であると思われる。ただ、再度これを窺えば、隆寛の直接の著作であるというより、「聞書」の語から判断されるように、隆寛の門弟の誰かが師説をまとめて一書に編集したのではないかと推察される。

本書の撰者については諸説あるようであるが、近世の大谷派の宗学者である了祥は、隆寛と本書との関わりについて五義を挙げて詳細に論じている。就中、信空を撰者であるとする既存の説を退け、

恐ラクハ隆寛ノ説ヲ他ノ人が認メタノデアラウカト思ワル、³⁷⁾

と説いている。本書が師と弟子との間に交わされた問答体の聞書であること、またとくに『観経』の三心(至誠心・深心・廻向発願心)について論じている箇所が、他の著述における隆寛の主張とほぼ同義であるといえること、などから推して、右の了祥の説は確かなように思われる。

では、本書に登場する「師」が隆寛であるならば、弟子は一体誰であるかということが問題になる。了祥は、撰者についての自説を披瀝したあと、

師ト云フハ隆寛。聞イテ書キシハ静遍僧都デモアラウカト考ヘラル、³⁸⁾

と述べている。静遍は、真言宗の学匠であるが、『続選択文義要集』三巻の撰者である。法然上人の滅後、隆寛の

もとで、『選択集』を聞き、浄土門に帰依した（参照、『明義進行集』巻二一、他）。『後世物語聞書』冒頭に記された「十四五人ばかりならび居」た中のひとりであったことも考えられる。³⁹⁾

b 後世を祈る信——題号をめぐって(1)

本書は、その題号に「後世」という字が冠せられ、冒頭の文中には、

一京九重の念仏者、五畿七道の後世者たち、おのおのまめやかに、ころもはこころとともにそめ、身は世とともにすてたるよとみゆる…。

（『後世物語聞書』・真聖全二一七五七頁）

という一節がある。中世に生きた人々にとって、死後に生まれ変わる世界としての後世、あるいは死後の善処を希求する人である後世者、ということばのもつ語感はとりわけ深いものがあつた。

後世は、現世中心に生きる立場を捨てて願われる来世であり、浄土門の人々にとっては後世のあり方が一大問題であつた。親鸞もその若き日、

山を出でて、六角堂に百日こもらせ給いて、後世を祈らせ給いけるに…後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出すべき道をば、ただ一筋に仰せられ候いし。

（『恵信尼消息』・真聖全五一〇六頁）

という消息が記すように、「後世を祈らせ給い」、法然から「後世の事」について、「生死出すべき道」として専修念仏を一筋に指教されたのである。往生伝類に始まり、中世を通じて製作された浄土教文学は、後世者の浄行を讃美したが、それらは、説話化または物語化され、世間に広く流布した。この「後世の事」をテーマとして編まれた仮名法語集に『一言芳談』（編者未詳、鎌倉末期成立）がある。後世者のあるべき姿を縷々伝えているが、そこ

には先に引用した冒頭の「身は世とともにすてたる」という世捨て人の姿が彷彿として描かれている。
まず、

後世者といふものは、木をこり水をくめども、後世をおもふものの、木こり水をくむにてあるべきなり。

とあるように、生活の中につねに後世をおもうべきであるといい、そのためには、
〔一言芳談〕上・日本古典文学大系83『仮名法語集』一九四頁〕

後世の学問は後世者にあひてすべき也。非後世者の学生は人を損ずるがおそろしき也。〔同〕一九六頁〕

と敬仏房が説くように、後世者に導かれるべきであるという。このように後世者とは、世事に気をかけず、一筋に仏道を歩む者をいうのである。そこに、学や知を否定し、

後世者の住所は三間に不可過。謂、一間は持仏堂、一間は住所、一間は世事所。〔同〕二〇七頁〕

という一向に念仏するという生活態度が強調される。すなわち仏道に志し、世務を避け、専ら念仏、読経などに集中し、後世の善因を蓄積せんとするのである。しかし、このような生活態度は、他面、世捨人ともいふべき現世の徹底否認の立場を伴う。それが極端な観念に行きつくとき、

死をいそぐ心ばへは、後世の第一のたすけにてあるなり。〔同〕二〇〇頁〕

という希死的処世観ともなるのである。後世者は、遁世者の代名詞ともなった。浄土門の人々が聖道門の人々から多く非難される理由の一端もそこにあった。慈円は、当世の僧侶に関して、

家を出ながらみな俗塵に交はりて心をそらす。心を染めざることよかるままには、法師の道に更に二途の道をなして、遁世の聖ともいふもの出で来たり。暫しはたふとしと聞きしかど、今は又聖といふもの皆さま悪

しきものなり。

〔『拾玉集』卷五・多賀宗隼編『校本捨玉集』吉川弘文館六〇九頁〕

と批評し、遁世の聖の有様について、非難の口吻をこめて語っている。また明恵は、

人は阿留辺幾夜字と云七文字を持つべきなり。：我は後世たすからんと云者に非ず。ただ現世に、先あるべきようにてあらんと云者なり。

〔『梶尾明恵上人遺訓』・日本古典文学大系83『仮名法語集』五九頁〕

と述べて、後世者の現世否認的態度を暗に非難している。北嶺を代表する慈円も南都を代表する明恵も、ともに聖道門の教団を守ろうと努めた僧である。であればこそ、現実の教団に関わろうとしない遁世者の姿に苛立ちを隠せなかったのではないか。

『後世物語聞書』は、師・隆寛と門弟との問答より成るが、師のことばのなかで語られるのは、「生死をはなれ菩提をうべき」「流転の苦をまぬかれて、不退のくらいをえ」「まよいをひるがえし、さとりをひらく」「生死を解脱せよ」「かならず往生す」「往生決定なり」等々のことである。そこには、後世、後世者、遁世、遁世者などの語は一度もみられない。後世者を自認する人々に向って、出離生死、決定往生を説いているのである。後世者の現実逃避的態度を隆寛は認めていなかったのではないかと窺われる。

本書について、のちに親鸞は、『後世物語』（御消息集）広本三、六、十一、一二、あるいは『後世ものがたりのききがき』（『血脈文集』二）と呼び、門侶に読むべきことを勧めている。本書の存在を貴重に思っていたことが察せられるのである。親鸞の著述を読むと、ほとんど後世という語を用いることはない。ここに隆寛の態度と通ずる所があったのではないかと思われる。

c 信仰座談とその意義——題号をめぐって(2)

本書の存在が貴重であることは言を俟たないが、原本また親鸞の真蹟本は伝わらない。ただ高田専修寺に、第五世定専上人の書写本があり、表紙に「後世語聞書、釈顯智」と記されている。⁴⁰すなわち定専の書写した定本が、顯智写本であったことを伝える。親鸞自身が「後世物語」あるいは「後世物語聞書」と述べているにもかかわらず、「後世語聞書」とあって「物」の一字を抜かしている。まことに不思議である。これについて識者は、

すでに聖人の御消息に示されるとおり、『後世物語』であり『後世物語聞書』である。しかるに定専本の題号は外題も扉も内題も共に『後世語聞書』で「物」の一字を缺いている。定本が五字題号であった筈である。

後世の一大事に関する座談会記録であって、世間に伝わる諸種の物語類とは別箇のものである。あるいは、「物」の一字を省かれた場合があつたのではないか。その系統の写伝本であって、一字を脱落したものとは思えない。⁴¹

と指摘している。中世に著された数々の物語類、たとえば『竹取物語』（平安初期）『源氏物語』（平安中期）『伊勢物語』（平安時代）『今昔物語』（平安後期）『とりかえばや物語』（平安末期）『平家物語』（鎌倉初期）などは、読み物として語られた創作である。⁴²これらに対して、『後世物語』は、その題号にもかかわらず、創作ではなく、右に指摘されるように「後世の一大事に関する座談会記録」である。したがって本書が「後世語聞書」とあって「物」の一字が欠けていることは、本書の趣旨からみて妥当な表題であると思われる。

同時に、私は、本書が「聞書」つまり隆寛の言行録となっていることに深い意味があると思わざるをえない。「聞書」というスタイルをもった書物としては、親鸞の言行録ともいふべき『歎異抄』、道元の言行録ともいふべ

き『正法眼藏随聞記』、蓮如の言行録ともいふべき『蓮如上人御一代記聞書』、清沢満之の言行録ともいふべき『清沢先生信仰座談』などが想起される。『教行信証』を読もうとするととき『歎異抄』が、『正法眼藏』を読もうとするととき『随聞記』が、『御文』を読もうとするととき『御一代記聞書』が、『わが信念』を読もうとするととき、『清沢先生信仰座談』が、不可欠の書となる。いま隆寛の著作を読もうとするととき、本書はやはり必読書としての位置をもつ。

とくに隆寛の諸漢文著述を窺うと、『具三心義』『散善義問答』など、いずれも『観経』の三心義を開顕しようとしていることに気づかされるが、九箇の問答より成るこの『後世物語聞書』は、『後世物語ハ三心ヲ弁ジタ書。自力他力事ハ二力ヲ弁ジタ書ナリ』(了祥『後世物語聞書講義』)といわれるように、三心の問答が中心となっている。^⑬隆寛の三心義、すなわち信仰觀を座談会記録という形式を通して窺うことができるのが本書の特質である。その意味で本書は、隆寛の三心觀入門という位置をもった書であるとみることができる。

d わが身の自覺に出発する信

『後世物語聞書』を読んで最初に強く印象づけられることは、隆寛におけるわが身の自覺の深さである。たとえば「第一の問答」で隆寛は、このようにあさましい、無智の者に、はたして往生はできるのだろうか、といふかしむ門弟の問いに對して、

師こたへていはく、「念仏往生はもとより破戒無智のもののためなり、もし知恵もひろく戒をもたもつ身ならば、いづれの教法なりとも修行して生死をはなれ菩提をうべきなり。それがわが身にあたはねばこそ、いま

念仏して往生をばねがへ。

〔『後世物語聞書』真聖全二・七五八―九頁〕

と答えている。すなわち「戒をたもつ身」であればこそ、修行にたえうるが、「わが身」はそれには値いせず、ただ念仏する他はないのである、と。以下、「第二の問答」では、「このあさましき身」「利智精進にたえざる身」「愚鈍懈怠の身」と繰り返される。このような身の自覚は、観心主義を旨とする聖道門の立場と対照的である。

聖道門では、初期仏教に「諸惡莫作、衆善奉行、自淨其意、是諸仏教」〔七仏通誡偈〕と説くのに始まり、後期仏教に至って、「心性本淨客塵煩惱」〔大乘起信論〕という認識が強調されるようになる。心は本来清淨であつて、煩惱は塵のようなもので除却されると説かれる。それはあたかもハンカチーフについた汚れのように、洗えば落ちるのに喩えられる。その塵を払い落として、自性清淨なる心の本性を光り輝かせるところに聖道門の立場がある。心性を至上とするこのような聖道門の立場に対して、煩惱具足の身をみつめ、ただ「願力の念仏」をたのめというのが浄土門の立場である。このような浄土門の立場を、源信は、

常に心の師と爲し、心を師とせざれ。

〔『往生要集』五・真聖全一・八四一頁〕

と述べて、心を本性とする立場を却けている。また法然は、

念仏を信ぜん人は、たとい一代の法を能く能く学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらに同じくして、智者のふるまひをせずして、只一向に念仏すべし。〔『一枚起請文』・法然全四一六頁〕

とあるように、「愚鈍の身」の事実には立ち、「只一向に念仏すべし」と説く。

隆寛は、この源信・法然の浄土門の「信の系譜」に立ち、「第二の問答」を結んで、

みな縁にしたがひてころのひくかたなればよしあしとひとのことをば沙汰すべからず、ただわが身の行を

はからふべきなり。

〔後世物語聞書・真聖全二一七五九頁〕

と述べている。人間は「縁にしたがいて」心が散乱する随縁存在であり、意のままになる随心存在ではない、との認識に基づいて、他者の善惡について沙汰するのではなく、ただ「わが身」の行いうる分際を思慮せよといわれるのである。

e 念仏と三心

念仏の信において、三心は非常に大切な意義をもっている。法然は、『選択集』において、とくに三心章を開説し、念仏と信心との関係について釈義している。念仏と、信心との関係は、三心義の解釈を軸として展開されたが、それは法然門下において主要な考究のテーマになった。たとえば聖光は、

抑も此の宗の一大事は此の三心也。弟子上人存在之時能く此の御教訓を蒙る。(中略)之れに就いて、三種の三心有り。一者には横の三心。一心に三心を具する者、是れ横の三心也。二者には豎の三心。三心各別に一二三之言を置く。是れ豎の三心也。

〔末代念仏授手印・淨全一〇一六頁〕

と述べ、師説を承けて三心に横・豎ありという。また証空は、

凡そ三心とは、韋提、定善示観縁にて欣浄、顕行の二縁に還りて、領解せしむる心のかたち也。(中略)領解の一心に三位を分つとき、第一の心は雑染虚仮を嫌ふ、第二の心は本願を信ずる心也。かくの如く自力を嫌ひ他力を信ずる心は、只往生せんが為なりと、此を顕すを第三の心とするなり。

〔他筆鈔・西山全書五一―一八・一四二頁〕

と述べ、三心の特質を明かすが、弘願の念仏を説く深心に三心の眼目をみているようである。

いま隆寛は、『後世物語聞書』の「第三の問答」のなかで、念仏を申しても、もし三心を知らなければ往生できないのではないかと、との質問を受けて、自らの三心観を披瀝する。門弟のなかに教学主義者から難詰されたことがある念仏者がいたのであろう。とりわけ幸西などの一念義の者は、真如の理に適えば念仏は不要であるというような主張をし、法然門下には一念義にはしる人たちもいた。右のこのような質問にたいして隆寛は、

師のいはく、まことにしかなり、ただし、故法然聖人のおほせごとありしは、三心をしれりとも念仏せずばその詮なし、たとひ三心をしらずとも念仏だにまふさばそらに三心は具足して極楽には生ずべしとおほせられしを、まさしくうけたまはりしこと、こころえあはすれば、まことにさもおぼえたるなり。

（『後世物語聞書』・真聖全二一七五九頁）

と、「故法然聖人のおほせごと」として、たとえ三心の深い意義は知らなくても、念仏を申すところに自ずから三心は具足すると答えている。

了祥によれば、法然の三心の釈意は、(1)別説三心、(2)総帰深心、(3)結帰専修、の三通りに分類されるといふ。^④別説三心とは、至誠心・深心・回向発願心を個々別々に説く場合、総帰深心とは、至誠心・回向発願心は、すべて深心に帰すと説く場合、結帰専修とは、三心の義は知らなくとも一向専修に念仏すれば三心は具足すると説く場合、の三つである。この了祥の解釈は、法然の三心観をよく捉えているように思われる。

この法然の三心観の中で、いま『聞書』の「第三の問答」は、法然がとくにその晩年に強調した、ただし三心四修なむどと申す事の候は、みな決定して、南無阿弥陀仏にて往生するぞと思ううちにこもり候

うなり。

（『一枚起請文』・法然全四一六頁）

という結帛專修の立場を表明している。この念仏中心の立場は、隆寛の信仰生活において貫徹された。隆寛が多念義であるとの後世の命名もここに由来する。ただ、すでに本拙稿の「序」でも指摘したように、隆寛は多念義を標榜したとする既存の説は再考の要があらう。

f 三心の基点としての至誠心

至誠心の問題を扱う『後世物語聞書』「第四の問答」では、門侶から、もし虚仮の心をもって念仏すれば、真実の念仏とはならず、内外相応すべしという至誠心の教えに反するのではないかという懸念が示される。これに對して隆寛（師）は、

凡夫の真実にして行ずる念仏は、ひとへに自力にして弥陀の本願にたがへるころなり。すでにみづからそのころをきよむといふならば、聖道門のころなり。浄土門のころにあらず。

（『後世物語聞書』・真聖全二一七六〇頁）

と述べ、これを退ける。隆寛によれば、真実の心である至誠心は、凡夫には実現されるものではないという。この立場は、隆寛の他の著述にも示される。

凡夫の心を以て真実と為すにはあらず、弥陀の願を以て真実と為す。真実の願に帰する之心なるが故に所帰の願に約して真実心と名づく。^④

すなわち隆寛は、真実をどこまでも弥陀の本願のうえにみて、衆生に真実心なしと徹底して見定めるのである。

この観点から、善導が『観經散善義』至誠心釈で指教する「利他真実」について、

次に利他真実を立つことは、利他真実の願に帰して、雑毒虚仮の難を通れることを明かす。^{④⑥}

と説き、利他真実の教言は、虚仮の凡夫が利他真実の願に帰すべきことを明かすところにその本意があるとする。法然門下の中で、聖光（弁長）は、真実心を自己のうちに認めるが、隆寛は、自己に真実心なしという見方に立ち、本願の真実を仰ぐ帰依の心の中に真実心を認めている。

この隆寛の至誠心観は、「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懷いて：不善の三業は、必ず真実心の中に捨てたまへるを須^もよ」（『教行信証』信巻）、と善導の至誠心釈を転^く積した親鸞の立場に近い。

隆寛と親鸞の思想的同異については、すでに了祥が『後世物語聞書講義』の中で、「十同十異」を挙げ、綿密に両者を比較しているが、至誠心の理解については、「四 至誠心利他真実同」といっている。了祥が披見した隆寛の著述は、『一念多念分別事』『自力他力事』『滅罪劫教義』、そしてこの『後世物語聞書』に限られる。^{④⑦} そんな中でこのような深い考察がなされたことは、了祥の領解の鋭さを語るものである。^{④⑧}

この隆寛の至誠心理解について、さらに注意されるのは、それが単に至誠心のみに限られるものではないということである。三心の簡要を問われた「第七の問答」の応答に明らかなように、至誠心は、深心・回向発願心の底流をなすものと受けとめられている。すなわち隆寛は、

まづ一心一向なる、これ至誠心の大意なり。わが身の分をはからひて、自力をすてゝ他力につくこゝろの、たゞひとすじなるを、真実心といふなり。他力をたのまぬこゝろを虚仮のこゝろといふなり。

と述べ、つぎにこの他力をたのむ深い心を深心とし、さらにこの心をもって決定往生とおもいさだめることを回向発願心という。⁴⁹⁾

以上のように、隆寛の三心理解の基点は、その至誠心観にあるといっても過言ではないと思われる。

凡例

- 1 『古今著聞集』、『一言芳談』などの古典は、「日本古典文学大系」(岩波書店)を、また『明義進行集』は、大谷大学文学史研究会編「影印・翻刻」を用いた。
- 2 資料の表示については、原典の出拠は本文中に、参考資料は註に記した。なお、原典は次のように略記した。
真宗聖教全書↓真聖全
浄土宗全書↓浄全
昭和新修法然上人全集(石井教道編)↓法然全
法然上人伝全集(井川定慶編)↓法然伝全
- 3 漢文体の文章は、適宜、書き下し文に改めた。

〔註〕

序

- ① 親鸞は、十一月八日に八十七人目に、「僧綽空」と署名している。
- ② 本書の製作が正嘉元年(一二五七)七月常陸であることから推して、「其ノ外一人」とは親鸞と考えてよいだろう。なお、法然の『選択集』付属については、拙著『選択本願念仏集私記』(東本願寺出版部 一一八―二五頁)を参照されたい。

- ③ 『略述浄土教理史』浄土教報社 二五一頁。

④ 『同』二五四頁。

⑤ 梶村昇「法然の法語をよむ―万人の救われる道―」下（日本放送出版協会）一二一―四頁。

本書において梶村氏は、いま浄土門の主流をなしている浄土宗、浄土宗西山派、浄土真宗、時宗の各祖師の立場について、1. 行の念仏（聖光）、2. 知の念仏（証空）、3. 信の念仏（親鸞）、4. 悟の念仏（証空）、の四流に分類して各祖の念仏の相承について類別されている。親鸞については紹介したので、ここでそれ以外の三師について、氏の説を紹介し、さらに私見を加えておこう。

聖光の立場について、氏は行の念仏であるとし、その根拠を端的に示す法語として、

その義を知らず、その文を知らざるとも、ただ称名の行に依りて、もつとも往生を待つべし。弟子（聖光）、上人拜面の時、かくの如くこれを学び、これを習ふ。（『末代念仏授手印』裏書・原漢文・浄全一〇―一〇）

という一節を紹介している。なお、行の念仏を示す別の例としては、聖光の別時（如法）念仏の故事を挙げることができよう。元久の法難に先立ち、法然の許を辞し、鎮西に帰郷した聖光は、筑後国高良山の麓にある厨寺で一千日の如法念仏を修している。行の念仏を標榜した聖光の面目を示すにふさわしいエピソードである。

証空の立場については、知の念仏であるとし、その根拠を端的に示す法語として、氏は、

ただ平信じとて、本願のありさまをもしらず、善惡の因果をもわきまへず、ただ南無阿弥陀仏と申すばかりにて、往生すと心えたる輩、当世に多し。是れは一往は信するに似たりといへども、くはしく尋ねれば、さして思い入れたるところなし。深く信ずる義候はざるなり。是をばひら信じと申すにもおよばず候なり。かよりの輩に向ひては、本願のむなしからず、凡夫に撰するいはれ、一分にても心えよと申しきかせ候なり。

（『九卷伝』第三上・法然伝全 三六八頁）

という「津戸三郎為守への返事」の一節を紹介している。なお、この一節に先立って、「善恵上人（証空）の義とて、無智の者は念仏申とも不可往生」とあること、さらに『女院御書』に、「仏を念ずるといふはその仏の因縁を知りて、その功德を念ずるを、真の念仏といふなり」とあることは、証空の立場が知の念仏であることの傍証となろう（参照、中西随功「証空上人とその門下の念仏」『法然上人とその門流』浄土宗総合研究所編 九八頁）。

一遍の立場について、梶村氏は、悟の念仏であるとし、その理由を端的に示す法語として、一遍が、由良の法灯国師に参禅したとき、「となふれば仏もわれもなかりけり、南無阿弥陀仏の声ばかりして」と詠み、国師に「未徹在」といわれ、次に

となふれば仏もわれもなかりけり

南無阿弥陀仏なむあみだ仏（『一遍上人全集』『法語』補 春秋社 二二一頁）

と詠んで印可を得たという有名なエピソードを紹介している。また

六字の中に本生死無し 一声の間に無生を証る（『一遍聖絵』一〇『同』二二頁）

という一遍の偈頌を例示している。なお、悟の念仏という梶村氏の指摘で、改めて想起されるのは、一遍の教えが、戦場にあつた人々に広く受け入れられ、念仏が武士たちの心の支えになったことである。武士たちは時衆に強く魅かれ、また時衆を必要とした。時衆の側でも積極的に、意図的に武士たちに接近した（参照、石田善人「武士と時衆」『一遍と時衆』法蔵館 一四七頁）。時衆の僧が、武士に従い戦場に臨み、陣僧と呼ばれたのも、念仏において死の覚悟を彼らに与えようとしたからであろう。

⑥ 田村円澄『日本仏教史』別巻「法然上人伝」（法蔵館）二〇三―四頁。

⑦ その傍証として、たとえば「故上人（法然）八七万遍、十万遍、十二万ナンド勸メ給へり、此等皆日々所作ノ程ハ、我身ニ少シ強キ程ニ計ヒテ勸ラルベシ」（『捨子問答』）という文が挙げられる。

⑧ 妙音院了祥は、「一寸見ルト不審ガ立ツガ。全体隆寛ノ正意ハ一多分別事ナド見ルト一念トテサノミ破スルデナイ」と指摘している（『後世物語聞書講義』・真宗大系第三二巻七四頁）。

I-A

⑨ 青木淳「安居院澄憲・聖覚をめぐる造像」『宗教研究』三一九、一九九九年三月。

⑩ 松野純孝「聖覚関係年表」『親鸞』その生涯と思想の展開過程―（三省堂）三〇五―八頁、参照。

⑪ 「浄土宗略抄」・法然全五九〇―六〇五頁。

⑫ 「親鸞聖人正明伝」「親鸞聖人正統伝」「真宗史料集成」第七卷（同朋舎）一〇二頁、三三四頁参照。

- ⑬ 『沙石集』 岩波日本古典文学大系 85—二六七頁、松野純孝『前揚書』三〇九頁、龍口恭子『聖覚と親鸞』、『法然と親鸞』(永田文昌堂) 二六二頁。

- ⑭ 『金鋼集』 乾卷・日蓮宗宗学全書第一三卷二一九頁。

- ⑮ 『親鸞—その生涯と思想の展開過程—』(三省堂) 三一八頁。

- ⑯ 平雅行氏は、嘉禄の法難において聖覚が取った行動を綿密に検証し、これまで専修念仏側が形づくってきた聖覚像の再検討を迫っている(『嘉禄の法難と安居院聖覚』、『日本中世の社会と仏教』塙書房三二九—三八七頁)。また平松令三氏は、平氏の『唯信鈔』観に対して批判を展開している(『聖覚の『唯信鈔』と親鸞への毀誉褒貶』、『親鸞の生涯と思想』吉川弘文館 一九三—二一七頁)。

- ⑰ 吉田清氏のつぎの見解は、私の観点とはほぼ共通するもののように思われる。

そもそも聖覚が、探題職に還補されたということは、彼が法然門下の上足であったのであるから、専修念仏教団にとって有利であつたはずである。ところが、そうはならなかった。逆に同門の念仏ヒジリの追放へと動いていくことになった。これはすくなくとも、聖覚は専修念仏に共鳴しながらも、天台側に身を置き、専修念仏教団が天台秩序を打破していく動きには同調し得なかったものと考えられる。聖覚が、法然の在り方に最も近い位置にいたとするなら、法然側近のブレン達は、念仏ヒジリの世俗的活動にきわめて批判的であつたことを示している。

(『法然浄土教成立史の研究』岩田書院 一三九頁)

- ⑱ 『定本親鸞聖人全集』六—二二七頁。

I—B

- ⑲ 『親鸞—その生涯と思想の展開過程—』(三省堂) 二九三頁。

- ⑳ 『親鸞とその時代』(法蔵館) 二〇三—一二頁、および『日本中世の社会と仏教』(塙書房) 三七〇—四頁からの取意。

- ㉑ 平松令三『親鸞の生涯と思想』(吉川弘文館) 一九三—二一七頁。なお、承久三年のころ、聖覚は、但馬宮雅成親王から念仏の不審について尋ねられている(『法然上人行状絵図』第十七卷)。『唯信鈔』の製作は、あるいはこの時の対話と関係があるかもしれない。

ここで『唯信鈔』の構成を略示しておこう。

〔一〕 聖浄二門

(1) 総標（夫、生死をはなれ―）

(2) 聖道門（聖道門といふは―）

(3) 浄土門

a. 機教相応（ふたつには浄土門といふは―）

b. 諸行往生（諸行往生といふは―）

c. 念仏往生（ふたつに念仏往生といふは―）

d. 二種往生比較（龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』の―）

〔二〕 専雑二修

(1) 総標（つぎにこの念仏往生の門につきて、専修・雑修―）

(2) 専修（専修といふは―）

(3) 雑修（雑修といふは―）

(4) 二修得失（このふたつの中には、専修をすぐれたりとす―）

〔三〕 念仏往生の三心

(1) 総標（つぎに念仏をまふさむには、三心を具すべし―）

(2) 至誠心（その三心といふは、ひとつには至誠心―）

(3) 深心（ふたつに深心といふは、信心なり―）

(4) 回向発願心（みつには、回向発願心といふは―）

〔四〕 十念解釈

（つぎに、本願の文にいはく―）

〔五〕 疑問解答

信の系譜

- (1) 臨終尋常の念仏（一、つぎに、また、人のいはく―）
- (2) 弥陀願力と先世の悪業（二、またつぎに、よの中の人のいはく―）
- (3) 念仏と宿善（三、つぎにまた人のいはく―）
- (4) 念仏と一念信心（四、つぎに念仏を信ずる人のいはく―）

〔六〕 結語

（念仏の要義おほしといふども―）

「おもに柏原祐義編『真宗聖典』（法蔵館）所収の『唯信鈔』の文段を参照」

この大意に示されたところから窺えば、『唯信鈔』は、大きく前後の二段に分かれる。前段（〔一〕〔二〕〔三〕）は、『選択集』教相章・二行章・本願章・三心章によって、専修念仏の義を顕彰し、後段（〔四〕〔五〕）は、當時専修念仏について流布している異義を批判する。それは、あたかも『歎異抄』が、親鸞の本義を述べる前半（〔師訓篇〕）と異義を批判する後半（〔歎異篇〕）の二段によって構成されているのを想起させる。

②③ 細川行信『唯信抄講讀』（東本願寺出版部）二六頁。

②④ 「正信念仏偈聴記」・『曾我量深選集』（弥生書房）第九卷二二頁。

②⑤ 龍樹というが曇鸞である。信方便ということ、さらに厳密に信仏因縁といわれる。仏を信ずれば、その信が因となる。また信ぜられた仏は縁となる。

②⑥ 『親鸞―その生涯と思想の展開過程―』（三省堂）二九三―四頁。

②⑦ 『真宗教済論』（法蔵館）二四八頁。

II—A

②⑧ 『明義進行集』巻第三の七・大谷影印翻刻本一七四頁。

②⑨ 参照、『隆寛律師略伝』・浄全一七―五八―六九―一頁。

③⑩ 『浄土宗大辞典』3（山喜房）四五三頁、「隆寛律師略伝」の項。

③⑪ 安井広度監修『隆寛律師全集』（真宗典籍刊行会）第一巻。

③② 福原隆善著『浄土仏教の思想』十「隆寛」(講談社)二〇九頁。

③③ 田村円澄『日本仏教史』別巻「法然上人伝」(法蔵館)一九八頁。

③④ 安井広度『法然門下の教学』(法蔵館)三五九頁。

③⑤ 田村『前掲書』。

II-B

③⑥ たとえば『真宗聖典』(東本願寺出版部)には、目次に「伝隆寛律師」(vii頁)、また解説に「著者は決定せられていないが、法然上人の御門弟の一人、恐らくは隆寛律師であろうとせられている」(一〇二四頁)と記されている。

③⑦ 参照、『後世物語聞書講義』・一八三六(天保六)年講、真宗大系第二一卷所収。

③⑧ 前掲書。

③⑨ 参照、石田充之「静遍僧都の浄土教」『日本浄土教の研究』(百華苑)三四一―七九頁。

④⑩ 『定本親鸞聖人全集』六、写伝篇(2)解説二三九頁。なお、『真宗聖教全書』二所収の『後世物語』は、蓮如写本を底本としている。

④⑪ 『前掲書』二四一頁。

④⑫ 物語について、辞書では、つぎのような説明がなされる。「日本の文学形態の一つ。作者の見聞または想像をもととし、人物・事件について人に語る形で著述した散文の文学作品。狭義には平安時代の作り物語・歌物語をいい、鎌倉・南北朝時代の模倣作品を含める。広義には歴史物語、説話物語、軍紀物語などもいう。作り物語は、伝奇物語、写実物語などに分ける。」(参照、『国語大辞典』小学館「物語⑤」の項目)。なお「物語と仏教」については、『岩波・仏教辞典』(七九九―八〇〇頁)を参照されたい。

④⑬ ここで、『後世物語聞書』の構成を略示しておこう。

「一」序説

(ちかごろ浄土宗の明師をたづねて―)

「二」一向専修

- (1) 一向専修を勧む（あるひと問ていはく、かかるあさましき―）
- (2) 浄土念仏を勧む（またあるひと問ていはく、いみじきひとの―）

〔三〕 必具三心

(1) 必具の意を述ぶ（またあるひと問ていはく、念仏すとも三心をしらでは―）

(2) 三心の意を述ぶ

- a. 至誠心（あるひとはいく、念仏すれどもところに妄念をおこせば―）
- b. 深心（またあるひとはいく、念仏すればこえごえに無量生死の―）
- c. 回向発願心（またあるひとはいく、曠劫よりこのかた、乃至今日まで―）
- d. 三心の簡要（またあるひとはいく、簡要をとりて三心の本意をうけ―）
- e. 三心自然具足（またあるひとまふさく、念仏すればしられども―）
- f. 三心念念故起不要（またあるひとはいく、名号をとなふるときに、念念ごと―）

〔おもに柏原祐義編『真宗聖典』（法蔵館）所収の『後世物語聞書』の文段を参照〕

④④ 了祥『後世物語聞書講義』・真宗大系第三二卷四八―九頁。

④⑤ 『具三心義』上巻・原漢文・隆寛律師全集（安井広度編）一一二七頁。

④⑥ 『同』三五頁。

④⑦ 『後世物語聞書講義』・真宗大系第三二卷三三頁。

④⑧ 田代俊孝「親鸞教学の生成をめぐる一視点―隆寛の三心釈領解を中心として―」『親鸞教学』35号七四頁。

④⑨ このように至誠心を基点として、三心を一連にみる隆寛の理解は、

名は三、体は一なり。此れ其の三心の密意なり。所以は何ぞ、真実の願に帰し無疑無慮なり、之を指して深心と名づく、此の深心の中に於て決定得生の想を起す。之を称して回向発願心といふ也。

〔『具三心義』下巻・原漢文・隆寛律師全集一一六〇頁〕

という一節にも端的にみることができる。