HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	了誉聖冏伝の形成と展開 ― 近世諸伝の検討から ―
著者	鈴木，英之; SUZUKI，Hideyuki
引用	北海学園大学人文論集(72)：196(一)-173(二四)
発行日	2022-03-31

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

了誉聖冏伝の形成と展開

――近世諸伝の検討から――

鈴木英之

近世において、聖冏教学は宗学の根幹として重視された。聖冏は高く評価され、その事蹟を顕彰するために、数多くの聖冏伝が作成された。

聖冏伝は、管見の限り、中世まで遡るものは現存しない。近世のものに限れば、十六種の聖冏伝が認められる。[1]

①『了誉伝』[2] 生誉霊玄写　天和三年（一六八三）　⑧と同文

②『了誉伝記』[3] 真誉相閑誌　貞享頃カ

③『了誉上人伝』 真誉相閑撰　貞享二年（一六八五）刊

④『東国高僧伝』 高泉性激撰　貞享五年（一六八八）刊　⑤と同文

一、はじめに

了誉聖冏（一三四一～一四二〇）は、常陸国久慈郡岩瀬で誕生し、瓜連常福寺二世として活躍した浄土宗の学僧である。浄土宗第七祖に位置付けられる碩学で、ずば抜けた学識をもって浄土教学を整備、当時低い地位におかれていた浄土宗の独立教団化の基礎をつくりあげた。聖冏の著作は「三十余部百数十巻」と呼ばれる膨大なもので、聖冏の創りあげた新たな浄土教学は、鎮西流白旗派の主流となった。聖冏の活躍なしには、その後の浄土宗の展開はなかったとされ、浄土宗中興の祖として現在も尊ばれている。

⑤『緇白往生伝』　了智撰　元禄元年（一六八八）序
　④と同文
⑥『了誉上人行業記』　撰者未詳　元禄九年（一六九六）刊
⑦『本朝高僧伝』　卍元師蛮撰　元禄一五年（一七〇二）序
⑧『浄土列祖伝』　松誉巌的述　宝永二年（一七〇五）
　刊　①と同文
⑨『浄土鎮流祖伝』　心阿撰　宝永元年（一七〇四）序
⑩『浄土宗伝灯総系譜』　霊誉鸞宿撰　享保十二年（一
　七二七）序　⑫と同文
⑪『新撰往生伝』　了吟輯　寛政五年（一七九三）了回序
⑫『瓜連常福寺志』　常誉摂門撰　文政・天保年間（一
　八一八～一八四四）頃　⑩と同文
⑬『三縁山志』　常誉摂門撰　文政二年（一八一九）刊
⑭『聖冏禅師絵詞伝』　鳳誉鸞州撰　文政二年（一八一
　九）序跋、同五年（一八二二）識
⑮『小石川伝通院志』　常誉摂門撰　文政四年（一八二
　一）刊
⑯『了誉上人伝』　養鸕徹定撰　安政四年（一八五七）

（二）

このうち①と⑧、④と⑤、⑩と⑫が同文関係にある。②は成立年未詳だが、③と同じ真誉相閑の手になるものである。表現も似通っていることから、刊本である③の草稿のようなものと推測される。摂門の⑬は④⑦⑧⑨⑩⑪などの抄出に考察を加える。⑮は⑬に更なる考察を施したもの。⑭は聖冏伝の集大成というべきもので、挿絵も含め最大の情報量をもつ。

諸伝を見る限り、伝記作成は、①『了誉伝』を端緒とした十七世紀末から十八世紀前半、聖冏の五百回忌（一八一九）前後の十八世紀末～十九世紀前半に大きく二分できる。

このうち、十七世紀末から十八世紀前半における聖冏伝作成を主導し、その後の展開を方向付けたのが真誉相閑である。相閑は、瓜連常福寺をはじめとした、聖冏ゆかりの寺院の住持を歴任した人物である。相閑は、聖冏を篤く敬い、忘れ去られつつあった聖冏の事蹟を新たにし、聖冏への尊崇を再び高めようとしたことで知られる。

③『了誉上人伝』（一六八五刊）における相閑の跋文では伝記作成の動機が語られる。

嘗聞、有二冏師行状之紀一。然煙没見者少也。師蹟不レ可不レ知。余尋レ之有レ日矣。方今幸住二此山一。依レ之、収二拾街談衢話之有レ證者一、筆レ之与二于小弟一。欲レ知二師之生平一者、豈勿二小補一也。蓋未レ知二其可否一。請後見者、添削而悉之幸甚。

常州瓜連常福寺第十八世

相閑によれば、中世の聖冏伝があったが失われ、見たものも少ない。それゆえ聖冏師の事蹟を知るためにその伝記を長らく探し求めていた。ちょうど今、幸いにも常福寺十八世として同寺に住することになったので、瓜連周辺の噂話のうち信憑性があるものを集めて伝記を編纂したという。

古い聖冏伝が失われていたことは、⑥『了誉上人行業記』（一六九六刊）でも述べられている。

予嘗聞師奇節異行。先徳記レ之、今也泯矣。間亦有二菟園冊一猶頗放失。予恒以為レ恨矣。粤量山真上人曾主二艸地一日、捜二索処処一、乃造二之伝一。艸稾（稿カ）已成、文辞未倫。今幸得之、不耐感喜。輙事二筆削一、僭踰之罪得而不辞。但恐鴻業之墜レ世。越書以貽二厥後裔一。（『浄土宗全書』十七、四一四頁下）

『行業記』の編者は、聖冏についての先徳が記した伝記や、巷間に流布していた伝記が全て失われていることを残念に思っていた。だが聖冏開基の無量山伝通院の住職「真上人」がかつて常福寺の寺主だった時に取材して造った聖冏伝を、幸いにも入手することができた。ただし草稿だったため、自らの分を越えたことだとは思うが、添削を施して後世に残したのだという。

興味深いのが、「真上人」すなわち真誉相閑が作成した草稿を添削したとされることである。「量山」は、聖冏が入寂した小石川伝通院（無量山寿経寺）のこと、「艸地」は聖冏が二世の住持を務めた瓜連常福寺（草地山蓮華院）のことで、相閑はそれぞれ九世と十八世の住持を務めた。ただし⑥『行業記』は、相閑の②③とは表現が異なっており、『行業記』が参考にしたという相閑の伝記は、②③とは別の一本であるようだ。いずれにせよ、相閑の伝記述

（三）

作を契機として、近世初期の伝記制作が進められたことは間違いないだろう。

聖冏伝が盛んに編纂された背景には、聖冏教学が近世浄土宗の檀林教育において、重要な位置を占めていたことにある。近世において関東十八檀林の第一で、関東浄土宗寺院の総本山として影響力を誇っていた増上寺が聖冏の後継者である酉誉聖聡（浄土宗第八祖）だったことから、聖冏教学は重視され研究されるに至った。

近世浄土宗では、十七世紀後半ごろから、いわゆる関東十八檀林という組織が整備され、一定のカリキュラムにもとづいた教育がはじめられた。檀林教育である。浄土僧をめざす初学者は、出家後まず浄土三部経や『往生論』など、浄土教の基本典籍を読習する。そして十五歳以上になってから檀林にはいることが許される。

白旗派檀林の修学方法は、まず名目部・頌義部という聖冏教学の修学から始められるが、これは浄土教学の枠組みを、善導や法然の教学ではなく、聖冏の教学によって理解することを意味していた。

しかし聖冏教学は、称揚される一方で、その学問態度に対する批判も多くあった。⑥『了誉上人行業記』末尾の賛には次のようにある。

（四）

賛曰、従二専門此開一三代之後、化教中微異邪雑出時茲来宗風大振。洎レ今二百有余年、吉水正派独清、法孫不レ掘二其泥一者、豈非二師之賜一乎。於戯、微レ師宗統殆乎危矣。大哉、余烈之至レ此。凡今謂二浄土一者、罔レ不三以レ師為二準的依憑一。然師之著作引経証論之文齟齬時見読者病諸。余嘗聞二諸耆宿一。乃謂曰、師存二乎世一、諸寺蔵典秘之不レ披。師毎レ有二尋討一、仮示二傭作一、拾レ薪、運レ水、既而親近捜索、瞥爾背誦、遽然諳記。撰述山積不レ遑レ記焉。宣乎、有二齟齬一矣。然其叙レ義優長、資レ宗深遠。復夫為二将来一垂レ範之意莫レ所レ不レ至矣。吾儕可二慎弁一。不レ可二軽視一。余聞二耆宿語一疑瓦(ママ)釈然。因以繫二乎此一諗二于後学一。（『浄土宗全書』十七、四一五頁上）

『行業記』の編者は、浄土宗の中でも白旗派だけが法然以来の正統として続いていることは聖冏のおかげとしつ

つも、聖冏著作における引用にたびたび齟齬が見られることが気になっていた。だが耆宿（高徳の老僧）に尋ねると、齟齬があるのは聖教を気軽に見ることができなかった時代においては当然であり、宗の発展に寄与した聖冏の評価を低めるものではない。教義の叙述は優れており、浄土宗に資することは深遠である。それは将来に範を垂れるものであるから、宗の同輩たちはしっかりと聖冏師のことを理解すべきであり、「軽視」してはならないという。私は老僧がこう語るのを聞いて、疑念がはっきりと晴れた。そこで聖冏伝を後学に伝えることにしたという。(4)

聖冏教学は、檀林教育・宗学の根本にありながら批判の対象にもなっていた。檀林教育が形骸化し、聖冏教学に偏重するあまり、祖師である善導や法然の教学を軽視する風潮がうまれたため、宗祖の教学への回帰をめざす運動がおこったのである。また聖冏著作に見られる齟齬や誤りも相まって、ともあれば聖冏を軽視する風潮があった。一連の聖冏伝の作成は、聖冏の学問、ひいては聖冏その人に向けられた批判に対して、再び聖冏の事跡を明らかにすることで、尊崇の思いを再び高めるために行われたものと考えられる。

ここでは初期の聖冏伝である③真誉相閑撰『了誉上人伝』（一六八五刊）を基本に、聖冏の生涯を追う形で、諸伝の異同や特色について概観していく。特に次の四点に注目して論じる。

・聖冏の誕生と父母
・聖冏の生年月日と父の死
・修学の日々と兼学の師
・佐竹の乱と直牒洞

聖冏伝の研究は、夙に伊藤正義「了誉伝稿」を嚆矢として、玉山成元「了誉聖冏上人伝の諸問題」、村田昭『聖冏伝序説』などで詳細に行われている。(5) ただし、上記研究からもれている聖冏伝もあることから、小稿では、主要なモチーフについて、諸伝を一覧にして改めて比較・検討し、その性格について確認したい。その際には、真誉相閑による聖冏の聖人化・祖師化のプロセスに着目して聖冏伝を見直していきたい。

（五）

二、聖冏の誕生と父母

聖冏は、常陸国久慈郡岩瀬城主であった佐竹氏の白吉志摩守の子として誕生したという。父の姓名には諸説あり、佐竹氏の祖である新羅三郎義光の後裔とするもの(①⑦⑧⑩⑫。このうち⑧のみ義満と表記)、義光②⑥⑨・義満③④⑤⑬・義元⑪⑮・宗義⑭⑯などと見える。姓はほとんどが白吉とするが、⑭以降は白石に統一される。官職は志摩守もしくは志摩権守、志摩太守などとされる。母は、記載がある場合は、某氏(④⑤⑫)もしくは橘氏(⑨⑪⑭⑮⑯)とされる。

【父母名一覧】(番号は冒頭の伝記一覧に対応する。以下同じ)

	父親	姓	伝中の表記	母親
①	義光後裔	白吉	父白吉氏。志摩権太守佐竹一族。新羅三郎源義光公後	×
②	義光	白吉	久慈郡岩瀬城主白吉志摩守義光	×
③	義満	白吉	白吉志摩守義満	×
④	義満		父義満。官至大守	母某氏
⑤	義満		父義満。官至大守	母某氏
⑥	義光	白吉	常州久慈郡岩瀬城主白吉志摩守義光	×
⑦	義光後裔		父志摩守源某。佐竹義光之裔也。	×
⑧	義満後裔	白吉	父白吉氏。志摩権太守佐竹家族。新羅三郎源義満後胤	×
⑨	義光	白吉	父佐竹之華族下岩瀬之城主白吉志摩守義光	橘氏
⑩	義光後裔	白吉	父名白吉志摩権守〈佐竹一族新羅三郎義光後裔〉	×
⑪	義元	白吉	姓源氏白吉。父志摩守義元。佐竹氏之族。常州久慈郡下岩瀬城主也。	母橘氏
⑫	義光後裔	白吉	父白吉志摩権守。佐竹一族新羅三郎後裔	母某氏
⑬	義満	白吉	同国久慈郡岩瀬の城主白吉志摩守義満	×
⑭	宗義	白石	父は同国久茲郡巌瀬の城主白石志摩守〈源姓〉宗義	橘氏の女
⑮	義元	白石	父白石志摩守義元	母橘氏
⑯	宗義	白石	俗姓白石氏。常州久慈郡巌瀬人。父志摩守源宗義。佐竹義光之裔也。	母橘氏

最初期の伝記のひとつである①『了誉伝』では「新羅三郎源義光公」の後胤とあるだけだが、③『了誉上人伝』になると「白吉志摩守義満」と具体名が示されるようになる。

聖冏伝を多数編纂したことで知られる摂門は、⑮『小石川伝通院志』で、父の名に諸説あることについて、次のように考察している。

右のごとく種種異説ありて、縁山志には常福・伝通の二記によりて白吉義満とせしなり。さて其のち諸家にて系譜を尋ね、又檀林十八山順拝の時、常陸国にて遍く探求せしに、漸く系譜をえて初て諸説非なる事を覚悟す。いつれの書にも父志摩守たる事は論なし。此中義光・義満は同仮名にて新羅源氏義光の裔とあるに誤り、白吉は白石の語をかなにて聞て記録の時誤写すと見えたり。義元・義光文字似寄けれは乱謬せしとしらるされはとて、今宗義に改る時は一向宗門にあるを是とし、本宗に伝るをなみするに似たり。系譜につたふる所、事実名乗はそれらにはよるべからす。又案るに、宗義、始義元と。（『浄土宗全書』十九、六六八頁下～六六九頁上）

摂門によれば、義光と義満の違いは光と満の字が音で通じていることによる表記の違い。白吉は佐竹白石の間違い。義元は光を元と誤記したか、もしくは後述する宗義の当初の名とする。義満（義光）は、先祖である新羅三郎の名を父の名と混同した可能性、もしくは常陸太田市の舎利山菊蓮寺の開山縁起に見られる白石佐渡守重光の兄弟として、義光（義満）が存在した可能性も指摘されている[6]。

宗義は、⑭『了誉聖冏禅師絵詞伝』から認められるもので、編者の鳳誉鸞州が、常陸白石家の「佐竹白石系図」（『群書系図部集』二）の検討から白吉は白石の誤りと判断したものと考えられる[7]。現時点においては、どれも決め手に欠けるが、聖冏が佐竹氏出身ということは認めても良いと考えられる。

（七）

三、聖冏の生年月日と父の死

聖冏の両親は、長年子供がいないことを憂いていた。そこで下岩瀬にある岩瀬明神（鏡池明神。現・春日神社）に祈願すると懐妊し、暦応四年（一三四一）正月二十五日に岩瀬城で聖冏が誕生したとされる。このモチーフは①『了誉伝』から既に見える。

常福寺了誉。諱聖冏。常州久慈郡岩瀬人。父白吉氏志摩権太守佐竹一家、新羅三郎源義光公後也。母懼レ不二時有レ子一、時祷二于岩瀬神一懐娠。光明院御寓暦応四年辛巳誕生。

③『了誉上人伝』では記述が増え、岩瀬明神に七日を期限として参籠・祈願したところ、母親が四日目に、霊夢を見たところ懐妊したとある。

釈聖冏、字西蓮社了誉、世姓源氏常州人也。父久慈郡岩瀬城主、佐竹氏花族、白吉志摩守義満也。嘗憂レ無レ嗣参三籠下岩瀬明神一、袖二於丹心一、来レ子期二七日一。至二第四破暁一母得二霊夢一。因而孕。是神明感二無二精誠一故也乎。則人王九十七代光明院御宇、暦応四年辛巳正月二十五日生焉。（八）

諸伝ともに生年に異同はない。正月二十五日という日付は、真誉相閑の②③を初出とし、ほかに⑥⑨⑪⑭に認められる。⑮のみ十月十五日とする。正月二十五日は、浄土宗祖である法然房源空の命日とされる。また法然伝において、子がいないことを嘆いた両親が仏神に祈願したところ霊夢を受けて懐妊したとされていることから、[8]おそらくは誕生から聖冏を浄土宗の正当な後継者として位置付けようという真誉相閑の意図のもとに、この日付が選択され、さらには霊夢を経たうえでの懐妊というモチーフが追加されたものと推測される。聖冏の没年が法然と同じ八十歳であったことも背景にあったのだろう。なお没年月日は①から見られるものであり、こちらは史実と考えられる。

聖冏の生誕地は、もともと白石氏の居城であった岩瀬

城にあったが、⑫『瓜連常福寺志』に、

佐竹氏の庶流白石志摩守義元搆砦居住聖冏上人誕生之霊場也。（中略）応永中明誉了智上人来りて一宇となし、師の遺像を安置し浄刹とせられし処、廃絶に及ひけれは、永正八未年八月廿八日、再ひ高明和尚興隆修行之処、猶又衰廃し、漸く草堂一宇を残し、築石城のしるしもなく、田農の地となりしかは、寛文二年九月廿日、本山十八世真誉相閑上人、深く是を歎き、霊跡再建、光明寺と名られしを、元禄年中国主中納言光圀卿巡見の当時、所以ある事を聞召し、冏師の遺徳を嘉称して誕生寺と改号を命ぜられ、七石余の寺産を賜ふ。今本堂七間四面東に一堂を建、聖冏禅師の遺像安置す。（『浄土宗全書』十九、七九三頁上下）

とあるように、その跡地には、応永年中に明誉了智（常福寺三世）によって一宇が建立され、聖冏の遺像が安置されたという。永正八年（一五一一）には、廃絶した一宇を高明和尚が再興したが衰廃。寛文二年（一六二二）に、真誉相閑が光明寺として再興し、後の誕生寺となった。[9] 真誉相閑は、②③の編者であり、伝記に加えて、聖冏ゆかりの遺跡を再興することで、聖冏に対する信仰を高めようとしていたことがわかる。

聖冏五歳の時に、父が戦乱の中で矢に射られて死ぬ。③には次のようにある。

已甫五歳、父義満向于戦場、忽中放矢而卒。加旃宋邑為敵所奪、資材為賊所劫。母子浪浪焉。

この戦乱が具体的に何を指すのか明らかになっていない。摂門の⑬⑮では、佐竹氏と小田氏との戦乱の中で討ち死にしたという具体的な記述がある。⑮には次のように見える。

貞和元年酉、南朝方小田讃岐守の為に本藩佐竹義篤合戦ありし時、搦手の副将として二百三十騎とともに深入し、豊原刑部磯原九郎か為に討死しけれは…

（九）

（『浄土宗全書』十九、六六九頁上）

だが史実とは考えられていない。[10] これらも法然伝におけるモチーフ、おそらくは法然が、父漆間時国が討ち死にしたのを契機として仏門を志したことを意識したものと推測される。

その後聖冏は、敵や賊に領地や財を奪われたため、母とともに三年にわたって流浪生活をおくった。その後、父の菩提を弔うために、瓜連常福寺の開基である成阿了実（浄土宗第六祖）に預けられた。常福寺は、延元年中に佐竹義篤の寄進を受け創建された了実開基の寺で、瓜連白蓮塚に創建された。[11] 佐竹氏と縁の深い常福寺だからこそ、聖冏が預けられたものと考えられる。

聖冏の来訪は、虚空蔵菩薩の夢告により了実に伝えられた。加えて定慧に文殊菩薩や高僧が、夢でその来訪を伝えたとするものもある（①～⑧⑪⑭⑮）。また聖冏は文殊菩薩の化身とされ、額には三日月形の瑞相があり、発光させることによって、灯りのない闇夜であっても書物を読むことができたという。この逸話にちなんで、聖冏は「三日月上人（繊月上人）」とも呼ばれている。

（一〇）

これは法然伝において、法然が勢至菩薩の化身だったこと、さらには左右の眼から光を放つことで暗闇でも聖教を見ることができたこと[12]を念頭に置いた記述と推測される。聖冏が文殊菩薩の化現であったこと、聖冏の額には三日月形（繊月形）があったとする話形は①から認められるが、三日月発光のモチーフは真誉相閑の②③から認められるもので、やはり聖冏の聖人化を推し進めたのは相閑だと考えられる。

【夢告の主・額の半月発光・聖冏は文殊の化身】

	夢告の主	額の半月発光	聖冏は文殊の化身
①	虚空蔵菩薩告実公曰	×	○
②	虚空蔵示現之瑞夢	○	○
③	虚空蔵大士示現	○	○
④	×	×	○
⑤	×	×	○
⑥	虚空蔵菩薩応現	○	○
⑦	×	×	○
⑧	虚空蔵菩薩告実公曰	×	○

⑨	虚空蔵大士瑞夢	○	×
⑩	×	×	○
⑪	虚空蔵大士	○	○
⑫	×	×	○
⑬	×	×	△（文殊の称）
⑭	虚空蔵菩薩	○	○
⑮	×	×	○
⑯	×	×	○

四、修学の日々と兼学の師

聖冏は、出家後、了実・蓮勝・定慧の三師から浄土教学の手ほどきを受け、本格的な修学を開始した。この三師について諸伝に異同はない。

了実は、聖冏の非凡な才能に驚歎し、聖冏が虚空蔵菩薩より自らに授けられた法器であることを確信する。聖冏の登場は、乱世において浄土の法灯をかかげ、迷える人々を照らして極楽浄土の素晴らしさを広める先兆だとして聖冏に熱心に諸学を授けていった。聖冏は、四威儀（行住坐臥）を受けることから始め、八歳で出家した。十歳で浄土教学の基礎を学び、了実のすすめにしたがい、十五歳の時に了実の師である常陸太田の蓮勝（浄土宗第五祖）のもとで本格的に浄土教学を修めていった。

十八歳になると、蓮勝のすすめにしたがい、相模桑原道場の定慧（鎌倉光明寺三世）のもとを訪れた。聖冏の来訪を文殊菩薩（神僧・一僧）の夢告によって知らされていた定慧は大いに喜び、浄土の経論・教相・行儀と、『大乗起信論』『釈摩訶衍論』の二論、さらに自家他宗の書籍を幅広く授けた。聖冏は寝食を忘れて修学に打ち込んだという。

聖冏が教えを受けた了実・蓮勝・定慧の三師は、了実が浄土宗第六祖、蓮勝が浄土宗第五祖、定慧が良忠開基の鎌倉光明寺の三世と、中世浄土宗の碩学たちだった。このように聖冏が、早くから浄土宗の英才教育をうけることができたのは、了実・定慧の両師によって、浄土宗の地位向上・独立教団化を実現する人材の育成が計画されたためと考えられている。[13]

その後、定慧から円頓戒・布薩戒をうけ、浄土宗義を究めた聖冏は、二十五歳で兼学の旅に出発し、諸国を遍

歴した。兼学とは、自らが旨とする宗学以外の学問を修めることをいう。中世においては、他宗の教理を学ぶことは、自宗を究めるためには必須の作業であった。定慧・了実の計画のなかにも、他宗・諸学の兼学が含まれていたものと推測される。

兼学は、主要な仏教諸宗派の教理を網羅していた。諸伝によれば、常陸で祐存（宥尊）から密教を、下野・東勝寺で真源に天台を、また同じく東勝寺の明哲と磐田寺の学園について唯識と倶舎を、関西では但馬の月庵宗光と月察天命に臨済禅を、また神道を治部大輔（少輔）に、和歌を頓阿に学ぶなど、その道の専門家のもとを訪れ、研鑽を積んでいった。(14)

諸伝における兼学の師については、諸伝ともに若干の異同は見られるが、おおむね共通している。ただしそれぞれが実際に聖冏に教えを授けたか否かははっきりしない。たとえば密教の師・祐存は小松宝幢院の宥尊とされるが、聖冏の兼学時は幼年で聖冏の師とはなりえない。また、神道の師は治部大輔（少輔）とされるが、具体的に誰を指すのかはよくわからない。また聖冏の神道論は

（一二）

初期と晩年で性格が異なることから、一概に治部大輔（少輔）だけを師とすることはできない。和歌の師である頓阿も、聖冏の『古今序註』を見る限り、直接的な関係は認められず、後世の創作と推測される。(15) このほかも実際に師事したか否か判断できないものが多いが、のこされた聖冏著作をみれば、兼学があらゆる範囲にわたったことは間違いない。兼学は徹底しておこなわれ、十二年もの長きにおよんだ。

聖冏は、永和四年（一三七八）、三十八歳の時に常陸へ帰郷した。師・了実より璽書を受けた聖冏は、兼学中に立ちよった下野国（栃木県）の大庭山往生院南龍坊の招請にこたえて数年にわたって浄土教学を説き、さらに下総国（千葉県北部）の千葉一族の招きに応じて念仏を道俗に弘めた。このとき、千葉氏出身で酉誉聖聡（のちの浄土宗第八祖。芝増上寺開山）を弟子にしたという。そして、下総の北にある横曽根談義所において本格的に教学書の執筆にとりくんだ。このころ聖冏の浄土教学の核となる『浄土二蔵二教略頌』『釈浄土二蔵義』『伝通記糅鈔』などの聖冏教学の中核となる著作が次々とあらわさ

【兼学の師】

	密教	天台	禅	倶舎・唯識など	神道	和歌
①	常州小松法幢院伝叔父祐存法印	真源法印	但馬月菴与天命両師	野下州宇都宮塙田明師	治部少輔	頓阿弥
②	法幢院祐存法印〈母方／叔父〉	真源法印	但馬月庵天命両和尚	野州之〈宇都宮塙田〉	権祢宜治部大輔	頓阿弥
③	常州法幢院、遇祐存法印〈外舅〉	真源法印	月庵与天命両和尚	於下野州宇都宮塙田咨或学匠	権祢宜治部大輔	頓阿弥
④	舅氏祐存公	真源公	月菴・天命二禅師	未詳	×	×
⑤	舅氏祐存公	真源公	月菴・天命二禅師	未詳	×	×
⑥	法幢院祐存	真源法印	但州大明寺開山月庵宗杲和尚・茂古林派月察天命二和尚	一時明哲	治部大輔某	頓阿
⑦	祐存	真源	月庵天明師	往野之塩田寺	×	×
⑧	常州小松法幢院伝叔父祐存法印	真源法印	但馬月菴与天命両師	野下州宇都宮塙田明師	治部少輔	頓阿弥
⑨	常陽法幢院祐存法印〈師之叔也〉	法印真源	月菴天命之二大老	野州宇都宮塙田	権禰宜治部大輔	頓阿
⑩	×	×	×	×	×	×
⑪	祐存法印〈外戚叔父。常州小松村法幢院〉	真源法印	月菴天命二公〈共但州人〉	下野州〈宇都宮塙田〉明師	治部少輔	頓阿法師
⑫	×	×	×	×	×	×
⑬	×	×	×	×	×	×
⑭	法幢院〈常州小松村〉祐存〈師の叔父〉	真源法印	月庵・天命の二公に〈共に丹州の人なり〉	下野宇都宮塙に二宗の名匠	権祢宜治部少輔	頓阿法師
⑮	祐存法印	真源阿闍梨	月庵天明の二師	下野国磐田寺	×	×
⑯	小松祐存	塙田真源	月庵天命	塙田真源	×	頓阿

（一三）

れていった。教化の場所や、聖聡を弟子にした経緯については諸伝ともにほぼ共通している。

その後、年老いた了実を看取るため、四十六歳で再び常陸にもどった聖冏は、了実から常福寺を譲り受け、そこを拠点にさらなる浄土教学の研究を続けた。しかし、嘉慶二年（一三八八）、近隣の民家でおきた火災が燃え広がり、常福寺が全焼する。綸旨や寺領寄付の証文類も焼失したため、新たな綸旨を得るために京都におもむくと、聖冏は、綸旨が再度くだされるまでの間も休むことなく、布教活動や内外の典籍の研究、浄土教学書の執筆など精力的に活動したという。

常陸帰着後は、五重相伝や白旗式状といった伝法・制戒制度をつくりあげ、浄土宗が独立教団化するための体制を整えていった。常福寺は、その後、応永十年（一四〇三）頃、瓜連城址に移転再建されたが、これは佐竹氏の祈願所としての役割を重く見た佐竹義盛の支援によると考えられている。

（一四）

五、佐竹の乱と直牒洞

応永二十二年（一四一五）、聖冏は常福寺を弟子の了智に譲ったが、「義秀の乱」により瓜連が荒廃したため、不軽山香仙寺（現・常陸太田市松栄町）の傍らにある巌窟に避難することになった。⑭『了誉聖冏禅師絵詞伝』では、直牒洞での生活について次のように語られている。

明年丙子四月廿三日、選択決疑鈔直牒を集成せり。始め筆をたつるの折から、佐竹義秀の兵乱ありて、民間みな荷担してたてるさまなり。されば聖浄二門の学徒衣鉢を托するに所なくして、諸国に離散せり。師も故入難処の仏制あれば、兵戈の際にあらんもよしなく、単身笈を負て、州の阿弥陀山に隠る。〈一に不軽山と名く。常不軽菩薩応現して仏像を彫刻し給ひし霊蹤といへり〉此山に巌窟ありて、南に向へり。太陽の光りをうけて、窟内明らかなり。師此に籠居して道業純一なり。徒弟なければ教育の営みに労せず、士女詣で来らざれば、接待のわつらひなし。

わづかに乾柿を携へ行て、餓に備へ、一鉢のしばしば空しきをかへり見ず、巌もる水を硯にしたで、毫をうるほして、紙にのぞみ述作に孳々として、遂に全篇十巻を草しなせり。相伝乃義を以て文を釈し理を成す。教相行儀実に後学の模範なり。

聖冏が『決疑鈔直牒』を起筆したころ、佐竹義秀による兵乱が起こったため、瓜連地方にいた僧侶たちは托鉢を行うことができず、諸国に散り散りになっていった。聖冏も戦乱を避け、単身笈を背負って、常陸の阿弥陀山に逃げ隠れた。一名に不軽山というこの山には岩窟があった。南向きのため、太陽の光が差し込み、内部は明るかった。聖冏は、この洞窟に籠居して仏道修行に専念した。弟子がいないので後進の指導の必要もなく、人々もやって来ないので接待の必要もない。僅かな干し柿を携えて飢えに備え、托鉢の鉢が空っぽなことを顧みず、岩壁から落ちる水を硯に入れて墨を摺って述作にとりくみ、遂に『決疑鈔直牒』十巻を書き上げたのだと。

⑫『瓜連常福寺志』では、直牒洞を有する常不軽山荘厳院香仙寺の由来について次のように記されている。

常不軽山（阿弥陀山とも）荘厳院香仙寺

開山本山第三世明誉了智永享四壬子十二月開創寺。傍有一洞窟之裡岩壁弥陀三尊座像自然に押絵之如く出現す。故に阿弥陀山といふ。世に伝ふ佐竹義秀兵乱之時、瓜連久慈士庶悉く北ケ去、聖冏禅師も草地山を遁て此窟中へ蟄居、直牒十巻を著述。爾時、常不軽菩薩来現光照了誉製述之筆以故改山号。（『浄全』十九、七九五頁下）

香仙寺は、永享四年（一四三二）に、瓜連常福寺三世の明誉了智によって開創された。香仙寺そばの洞窟の奥壁に阿弥陀三尊の座像が自然と押し絵のように出現したことから「阿弥陀山」という。佐竹義秀の乱によって瓜連が混乱した際に、聖冏がこの洞窟へ避難し、『決疑鈔直牒』を著述した。その時、常不軽菩薩が出現し、上人の著述を光り照らしたことから「常不軽山」と山号を改めたのだという。

（一五）

常不軽菩薩は『法華経』に登場する菩薩のひとりで、厳しい迫害を受けながら真実の法を広め伝えたことで知られる。常不軽菩薩が聖冏の著作を照らしたことは、聖冏も菩薩同様に苦難に耐えて真実の法を伝えたことを意味する。戦乱により避難生活を送る聖冏の境遇を常不軽菩薩の苦難に照らし合わせている。つまり香仙寺は、その成り立ちから聖冏をめぐる伝説と深く結びついているのである。

⑫『瓜連常福寺志』で述べられるように、実際に香仙寺の傍らにある洞窟の奥壁には平安様式の阿弥陀三尊の磨崖仏が存し、押し絵のように浮き彫りされている。直牒洞は、もとは横穴式墳墓であり、近年の調査では、壁には灯りをとった痕跡が認められた。壁には阿弥陀三尊の他にも五輪塔が多数掘られるなど、地域の宗教施設としての役割をもっていたことがわかる。聖冏が洞窟内で著述したとされる『決疑鈔直牒』にちなんで、現在この巌窟は「直牒洞」と呼ばれている。[16]

聖冏伝における直牒洞をめぐる基本的な話形としては以下のものが挙げられる。

・聖冏は、佐竹氏の戦乱を避けるために阿弥陀山にある巌窟に避難した
・聖冏は、巌窟にて『決疑鈔直牒』の執筆を行った
・その書名にちなんで、巌窟は直牒洞と呼ばれた

上記十六種の聖冏伝が、これらの話形をどの程度具えているか考えてみたい。まず十六種の聖冏伝のすべてが戦乱によって阿弥陀山（不軽山・不経山）に逃れたとの記述をもつ。そのうち戦乱の詳細が記されないのが④⑤⑦。佐竹義秀の乱とするのが①⑧⑨⑩⑫⑭、佐竹氏の乱とするのが⑪⑬⑯、義秀の乱とするのが②③⑥である。さらに聖冏が巌窟（洞窟・嵒洞）に避難したとするのが①⑧⑪⑭⑮⑯、そのうち巌窟において『決疑鈔直牒』を執筆したとするのは⑪⑭⑮⑯であった。このうち巌窟を直牒洞と呼称するのは⑪⑯だけであった。

戦乱によって阿弥陀山の巌窟に避難したことは、最古の聖冏伝のひとつ①『了誉伝』（一六八三）の頃から見られるモチーフであった。だが、巌窟において『決疑鈔直牒』を著し、それにもとづき巌窟を直牒洞と称する用例

は、諸伝では⑪『新撰往生伝』の編纂された十八世紀末頃からであり、かなり時代が下ってからの呼称だったことがわかる。

もともと『決疑鈔直牒』は本奥に、

本云　応永三年丙子卯月二十三日　了誉五十六記

（『浄土宗全書』七、六一五頁上）

とあるように、応永三年（一三九六）の成立であることは明らかである。諸伝を比較すれば、巌窟での執筆も、「直牒洞」という呼称も、十八世紀末成立の⑪『新撰往生伝』の頃から認められるもので、直牒洞における執筆は史実ではなく、後世に付加された逸話だったことがわかる。諸伝を見ると、香仙寺の巌窟と『決疑鈔直牒』の執筆とは本来無関係だったようだが、十八世紀末以後、直牒洞において『決疑鈔直牒』が執筆されたとの説が生まれ、一般化されたものと考えられる。[17]

【乱の名称・巌窟の有無・『決疑鈔直牒』の成立年・洞の名称】

	乱の名称	巌窟	『決疑鈔直牒』成立年	洞の名称
①	佐竹義秀大乱	○	応永三年（一三九六）	巌窟
②	義秀之兵乱	×	瓜連大火の後	×
③	義秀兵乱	×	×	×
④	未詳	×	×	×
⑤	未詳	×	×	×
⑥	義秀之乱	×	×	×
⑦	州乱	×	×	×
⑧	佐竹義秀大乱	○	応永三年（一三九六）	巌窟
⑨	佐竹義秀之乱	×	応永三年（一三九六）	×
⑩	佐竹義秀大乱	×	×	×
⑪	佐竹氏之乱	○	応永三年（一三九六）	直牒洞
⑫	佐竹義秀之乱	×	×	×
⑬	佐竹氏の乱	×	×	×
⑭	佐竹義秀の兵乱	○	応永三年（一三九六）	巌窟
⑮	（南北朝の動乱）	○	×	穴洞
⑯	佐竹氏之乱	○	×	直牒洞

阿弥陀山の巌窟に避難する原因となった戦乱について、佐竹義秀の乱とするのが①⑧⑨⑩⑫⑭、佐竹氏の乱とするのが⑪⑬⑯、義秀の乱とするのが②③⑥で、諸伝

（一七）

の多くが佐竹義秀の乱としていることがわかる。

しかし、佐竹義秀が佐竹氏系図の中に見えないことから、佐竹義秀の乱は、応永二十三年～二十四年（一四一六～七）に起きた上杉禅秀の乱のことと先行研究では考えられている。[18] その根拠とされるのが、常福寺文書の「聖聡〈大蓮社酉誉〉書状写」と、それに付された副え状「了暁副状並譲状写」である。

「聖聡〈大蓮社酉誉〉書状写」には次のようにある。

（一八）

一日大野へ御越候けるよし、今度承候、ゑんてん時分勿体なく存候。其上又御状ニあつかり候、尤当年ハいまた御めにかゝらす候、又常福寺のなりゆき候ありさま、くハしく物かたり申たく候へとも、武州へいそく子細候間、大野よりまかり上候。今度不入見参候条、心もとなく存候、又御状のおもて常福寺ニ悦喜申され候。御茶事ハ無子細御よろこひ候、上方ハいまた阿弥陀山ニ御座候、うりつらの事ハ、中〳〵しかのふしとゝなり候、人民更ニ不還住候、まして僧坊・聖道・禅家、皆他国流浪の事ニ候。言語道断ニ候き、就中老師の有様、目もくれ心もきえはてゝこそ、見すて候てまかりのほり候し、御愁敷、我等悲泣何ニせん〳〵、秋の頃ハ武州へ申度候、相構〳〵注進御法門ハ終夜申て候しかとも、余ニ〳〵散々ニ申され候条、二ヶ条注進候、其余ハ中〳〵不及申候、いとゝたに浄土宗すたれ行候、憑木本ニ雨行不留風情候歟、事外浄土法門かく成行候事、歎入存候、重註文恐々謹言

横曽祢学頭進上　　酉誉[19]

酉誉聖聡（一三六六～一四四〇）は、聖冏の高弟で、東京・芝にある増上寺の開基である。浄土宗第八祖として聖冏教学を内外に宣揚し、後の浄土宗拡大の基礎を創りあげた。本書状では、戦乱の影響で阿弥陀山に避難している師・聖冏のことを心配し、瓜連が「しかのふしど（鹿の臥所）」のように荒廃し、人々が離散して戻ってこない状況を言語道断だと嘆いている。また聖冏が老齢になり衰えたことを悲泣し、秋には聖聡が本拠を置く武蔵国へと師を招こうと考えていること、このままで浄土宗

が廃れてしまうだろうことを、横曽根学頭宛てに述べている。

聖聡の書状に年月日は記されていないが、聖聡書状に付された慶誉了暁の副え状「了暁副状並譲状写」から、聖聡が聖冏を江戸に招こうと考えたのは、応永二十三年、二十四年以降と推測されている。副え状には次のように

ある。

右此文者、善秀乱之時、了誉上人迯二去瓜連里一籠二居不軽山一〈亦云阿弥陀山〉之比、先師〈西誉上人〉自武州江戸下二常陸佐竹一、奉三拝二見了誉上人之御有様有様（安否）一、御帰路之時、自二大野一被レ遣二横曽祢一之御書状（札）也。愚〈了暁〉文安年中〈庚午〉不慮感二得此御宸筆之書札（玉章）一。歓喜余レ身簡単銘レ肝。…（後略）

文明十二年〈庚子〉二月十八日　了暁（花押影）[20]

聖聡の高弟のひとり了暁（生没年未詳）は、文安年中に思いがけず聖聡の書状を入手した。了暁によれば、聖冏が善秀の乱によって瓜連から不軽山に避難し、引き籠もっていた頃、聖聡が、師の安否を確認した後に、常陸国の佐竹から武蔵国へと帰る途中で、大野から横曽根学頭に送ったのがこの書状であるという。

「善秀」は上杉禅秀のことと考えられている。聖冏伝にあった「義秀」の「義（よし）」は「善秀」の「善（よし）」と訓が通じていること、「善秀」の「善（ぜん）」と、「禅秀」の「禅（ぜん）」の音が通じていることから混同したようだ。「善秀乱」が上杉禅秀の乱とするならば、応永二十三年、二十四年頃の出来事と推測される。

先述の通り、聖冏が避難したとされる「直牒洞」の名は、聖冏が阿弥陀山の巌窟において著した『決疑鈔直牒』の書名に由来する。もし直牒洞執筆説を採るのならば、応永三年以前に戦乱の発生を設定しなければならないが、応永三年から江戸隠遁の応永二十二年まで二十年近く戦乱が続いていたとは考えがたい。

諸伝では、聖冏が江戸小石川に隠遁した時を応永二十二年（一四一五）とするものが多い。これは①『了誉伝』から見える説で、⑮が応永十年、⑯が応永二十一年とするほかは応永二十二年とする。[21] 直牒洞避難のきっかけと

（一九）

なった戦乱が上杉禅秀の乱（応永二十三年、一四二四年頃）であるならば、聖冏は戦乱に巻き込まれていないことになる。

なお聖冏は、応永二十三年の時点では常福寺に居住していたことが指摘されている[22]。おそらくは、応永二十二年に聖冏が弟子の了智に常福寺を譲った記録があることから[23]、その後すぐに江戸に隠遁したと考えられたのだろう。

ただしこれは直牒洞の評価を低めるものではない。聖冏から常福寺を譲られた了智が、聖冏の十三回忌（一四三二）に合わせて常不軽山香仙寺を開創したことからわかるように、直牒洞が当時から聖冏にとって重要な場所だったことは間違いないだろう。

六、おわりに

聖聡の招きにより江戸小石川へ隠遁した聖冏は、応永二十七年（一四二〇）九月二十七日、八十歳で遷化した。八十歳は法然と同じだが、諸伝すべて同じ年月日であることから、こちらは史実と考えられる。

如上、聖冏伝における重要なモチーフを取り上げ、その形成について検討を加えてきた。

了誉聖冏の伝記は、聖冏諸伝によれば、中世にもあったとされるが、十七世紀にはいずれも失われていた。近世の浄土僧たちは、忘れ去られつつある聖冏の偉業を明らかにし、浄土宗学の根幹にありながら、中世的な学問のあり方が批判もあった聖冏に対する尊崇の念を高めるため、次々と聖冏伝を編纂していった。

伝記作成は、①『了誉伝』を端緒とした十七世紀末から十八世紀前半、聖冏の五百回忌（一八一九）前後の十八世紀末～十九世紀前半に主に行われたが、このうち、十七世紀末から十八世紀前半における聖冏伝作成を主導し、その後の展開を方向付けたのが真誉相閑であった。相閑は、常福寺・伝通院といった聖冏ゆかりの寺院の住持としての立場を活かし、瓜連周辺で調査を行い、聖冏の伝記を再構成した。さらには聖冏の聖人化を推し進め、法然の命日と誕生日を一致させ、法然が勢至菩薩の化現とするのと同じく聖冏を文殊菩薩の化現とし、法然

同様に身体の一部を発光させ暗闇でも聖教を見ることができたとするなど、法然伝を意識した奇瑞を伝中に様々にちりばめていった。これ以降の聖冏伝は、相閑を起点として、虚実を織り交ぜながら、法然の後継としての聖冏を、また菩薩の化現としての聖冏を強く打ち出すべく形成されていったものと考えられるのである。

注

（1）諸伝の収録書は次の通り。①『了誉伝』（特別展六百年遠忌記念『浄土宗七祖聖冏と関東浄土宗――常福寺の名宝を中心に――』、神奈川県立金沢文庫、二〇一九）、②『了誉伝記』（内閣文庫193―0082）、③『了誉上人伝』（拙著『中世学僧と神道――了誉聖冏の学問と思想』勉誠出版、二〇一二）、④『東国高僧伝』（『大日本仏教全書』（旧版）一〇四、（新版）第六十二巻史伝部一）、⑤『緇白往生伝』（『浄土宗全書　続』十七）、⑥『了誉上人行業記』（『浄土宗全書』十七）、⑦『本朝高僧伝』（『大日本仏教全書』（旧版）一〇二、（新版）第六三巻史伝部二）、⑧『浄土列祖伝』（『浄土宗全書続』十六）、⑨『浄土鎮流祖伝』（『浄土宗全書』十七）、⑩『浄土宗伝灯総系譜』（『浄土宗全書』十九）、⑪『新撰往生伝』（『浄土宗全書』十七）、⑫『瓜連常福寺志』（『浄土宗全書』十九）、⑬『三縁山志』（『浄土宗全書』十九）、⑭『聖冏禅師絵詞伝』（拙稿「鳳誉鸞州撰『了誉聖冏禅師絵詞伝』乾・坤―解題と翻刻―」『論叢　アジアの文化と思想』十九、二〇一〇・一二）、⑮『小石川伝通院志』（『浄土宗全書』十九）、⑯『了誉上人伝』（『浄土宗全書』十二）。

（2）増上寺蔵。末に天和三年（一六八三）の生誉霊玄（増上寺三十世）の署名をもつ。

（3）内閣文庫蔵。真誉相閑誌。「常陽瓜連常福寺第十八代／源運社　真誉誌」「以伝通院所蔵写之」との識語をもつ。本書は「然阿伝」との合冊本で、水戸彰考館本を明治十九年に書写したものとの注記がある。彰考館本は未見。

（4）近世における聖冏への批判的な評価は二十世紀初頭になっても引き継がれていた。大正八年（一九一九）に聖冏の五百年遠忌に併せて刊行された『聖冏禅師伝』にも、『決疑鈔直牒』の引文（抄出）に誤りが多い原因として、戦乱によって典拠となる聖教類を見ることができず記憶によって記したためとの見解が示される。「世往々直牒中不備の点あるを難ずるものあれど、既に難を避けて窟中に在り、聖教の左右に見るべきなく、引文典拠皆是れ暗記の儘であつ

たから、自然に訛略（あやまり）を生じたもので、寧ろ此に依って兵戈頻りに起り、民心安きことなき中にも、末代弘通扶宗護法の心肝凝って此著となつた師の非心を感佩すべきである」（岡師五百年遠忌準備局、一九一九、二七頁）参照。また大島泰信『浄土宗史』にも「直牒の引文に間間訛誤あるは蓋参考書なく、暗記により成されたるによると云ふ」などと見える（浄土宗典刊行会、一九一四。『浄土宗全書』二十、五五五頁上）。

（5）伊藤正義「了誉伝稿」（『文学史研究』（大阪市立大学）十五、一九七四・七）、玉山成元「了誉聖冏上人伝の諸問題」（『仏教文化研究』三九、一九九四・九）、村田昭『聖冏伝序説』（西蓮社、二〇〇三）、拙著『中世学僧と神道――了誉聖冏の学問と思想』など参照。

（6）常陸太田市の舎利山三光院菊蓮寺の縁起には、同寺の中興・覚誉冏察が、聖冏の父白石志摩守の弟・白石佐渡守重光の子で、聖冏の弟子になったという経緯が記される。高橋修「了誉聖冏出生の謎――その系譜をめぐって――」（『常陸大宮文書館報　常陸大宮の記録と記憶』第六号、常陸大宮文書館、二〇二〇）参照。なお摂門『小石川伝通院志』には「白石志摩守弟白石佐渡守光重」とあり、白石佐渡守の名称には異同も認められる（『浄土宗全書』十九、七九六頁上）。

（7）注6前掲「了誉聖冏出生の謎――その系譜をめぐって――」参照。

（8）『法然上人行状画図』第一には「抑上人は、美作国久米の南条稲岡庄の人なり。父は久米の押領使漆の時国母は秦氏なり。子なきことをなげきて、夫婦こころをひとつにして仏神に祈申に、秦氏夢に剃刀をのむとみてすなはち懐姙す。」（井川定慶『法然上人伝全集』、四頁）と見える。

（9）元禄年中、水戸光圀によって「誕生寺」の名を与えられ現在に至る。

（10）注6前掲「了誉聖冏出生の謎――その系譜をめぐって――」参照。

（11）応永二十二年「聖冏〈西蓮社了誉〉譲状」（『茨城県史料』中世篇Ⅱ、四四九頁）参照。

（12）『法然上人行状絵図』第八「上人三昧発得ののちは、暗夜に灯燭なしといへども、眼より光をはなちて、聖教をひらき、室の内外を見給。法蓮房も、まのあたりこれを拝し、隆寛律師も、ことに此事を信仰せられけり。」（『法然上人伝全集』、三四頁）参照。

（13）注5前掲『聖冏伝序説』参照。当時の浄土宗は、独立した一宗としての地位を築いておらず、禅を始めとした他

宗からの激しい非難をうけていた。それゆえ他宗に対抗しうる浄土宗独自の教義と系譜、伝法制度の確立が急務とされた。そこで、聖冏にその責務を担わせるため、幼少期からの英才教育がほどこされたのだと考えられる。

(14) 兼学の師については、注5前掲『聖冏伝序説』に詳しい。諸伝のうち、⑮のみ「又下野国宇都宮清岸寺に逗留し法相の宗義を研覈あり」と見える。⑯は「顕」（顕教）として天台と倶舎・唯識をまとめて「塙田真源」に学んだとする。

(15) 祐存（宥尊）については、注5前掲『中世学僧と神道』参照。頓阿については、拙稿「中世学僧と古今註――了誉聖冏『古今序註』について――」（伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界』、中世文学と隣接諸学三、竹林舎、二〇一一）参照。

(16) 直牒洞については、有限会社三井考測編『善光寺遺跡内直牒洞』（常陸太田市内遺跡調査報告書第十六集、常陸大宮市教育委員会、二〇二一）に詳細な調査報告がある。また直牒洞を巡る伝説については、拙稿「了誉聖冏上人と直牒洞」（『善光寺遺跡内直牒洞』所収）を参照。

(17) ⑨『鎮流祖伝』で、応永三年に『決疑鈔直牒』が綴られたとする直後に、聖冏が「耳順之比」（六十歳頃）に戦乱により不軽山に隠れたとする記述があることから、『決疑鈔直牒』が執筆された五十六歳と、戦乱の発生時期が混同された可能性もある。

(18) 注5前掲伊藤論文、吉水成正「聖聡書状について」（注3前掲『浄土宗七祖聖冏と関東浄土宗』所収）、宇高良哲「聖冏禅師の遺跡考――在世当時の古文書・古記録にみられる遺跡を中心に――」（『仏教文化研究』三九、一九九四・九）参照。

(19) 常福寺文書「聖聡〈大蓮社西誉〉書状写」（茨城県史編さん中世支部会編『茨城県史料』中世篇Ⅱ、四五〇頁）。

(20) 常福寺文書「了暁〈聖蓮社慶誉〉副状並譲状写」（『茨城県史料』中世篇Ⅱ、四五〇頁）。文明十二年（一四八〇）に西冏（飯沼弘経寺三世）に伝授したもの。

(21) ①②③⑥⑧には二月二日という具体的な戦乱の日付も示される。

(22) 注5前掲伊藤論文参照。聖聡『選択口伝口筆』に「応永二十三年卯月十九日西誉住常福寺所聞所記也」（『浄土宗全書』七、六二七頁上）とあることによる。

(23) 常福寺文書「聖冏〈西蓮社了誉〉譲状」（『茨城県史料』中世篇Ⅱ、四四九頁）参照。応永二十二年八月二十二日に、聖冏は了智に常福寺別当職を譲った。

（附記）小稿は、令和二年度北海学園研究助成、ならびにＪＳＰＳ科研費21Ｋ０００９３の助成を受けたものです。

（二四）