

## 了祥の『歎異抄』研究

大谷大学 教授 細川 行信

こんにち、専門的に『歎異抄』を研究する場合、了祥（一七八一—一八四二）の『歎異抄聞記』を読まなくてはならない。この『聞記』が世に紹介されたのは明治四十二年、平松理英によって刊行され、その歴史的考証による学説が注目されるに至った。たとえば、『歎異抄』の著者についても、講師の深励が惠空・慧琳の説を承け、いわゆる「三文一理」を立てて如信と推定したのに対して、特に「作者は唯圓坊」として『歎異抄』の本文より「此抄を書いた人が遙々数百里の道を越えて上京して、吾祖に御目にかゝりて承つた」とし、第二・第九・第十三の三条より唯円説を主張し、さらに「唯圓坊に二人ある事」に留意して、『慕婦絵詞』にのる「常陸河和田唯圓坊」の記載より、河和田の唯円説を立証した。こうした鋭利で精緻な研究は、まことに古今独歩ともいふべきものである。すなわち、その講義は天保十二年八月十二日に開講し、その完結をみずして翌十三年四月八日、五十五歳で没したため、いわば未完成の講録であり、その所破の異義についての詳細な研究『異義集』にもとづく、了祥一代に亘る総決算ともいふべきものである。したがって、『聞記』に「私にも、はや三度まで講じてみたが」と、もし『聞記』以前の『歎異抄』の講義が見つかれば、どのように研究したかが具体的にわかり、そのことが私にとっての願いでもあった。ところが先年、外題に「歎異

抄耳喰」とある二冊本を知り、全文を原稿化することが出来たので、今回この『歎異抄耳喰』を中心に了祥の研究を発表したい。

## 一

『歎異抄耳喰』は、その内題には「歎異抄聞記」とあり、「文政十一年戊子五月七日開講」「万徳寺了祥寮司演述」とのせ、私の眼福したのは「徳巖筆記」とあって、駿河の長栄寺に住し徳水・穂洲・僧淳とも称した徳巖の筆写になるもので、最後に次のように記される。

維時文政十一歳在戊子五月初七日開筵

至同年九月二十日講徹竟焉

講主亀水鳳洲老師 釋徳水徳巖識

行年二十一歳

席數開計四十八會

すなわち、文政十一年の五月七日より九月二十日まで、四十八會にわたって講義されたもので、二冊のうち、第一冊は「自玄談及右條々止不可有外見 至本文第八非行非善章」、第二冊は「自第九増時懈怠章 至第十八施量分報章」と、全文に及ぶものである。

ところで、文政十一年（一八二八）は了祥四十一歳の時であり、『聞記』に先立つ十三年前である。したがって、両書の講述内容についても相当な開きのある事が考えられる。今これに關して、『歎異抄』の撰述問題に触れると、「露命ワツカニ枯草ノ身ニカ、リテ」について「これは古語を御取りなされた様に見えるが、未其元は不考得、其義は命を露にたとへ身を枯草にたとへ、身も命も老い歳よりて特に后たのみない姿を顯したものの、依て如信上

人の御老後の御撰集と云ふことが、この御言で顯はるゝ也」(其四)と述べてある。この如信晩年の撰述説は、深励の考証を一步すすめたものではあるが、まだ『聞記』でいうごとき唯円説ではない。しかし、深励の『講林記』と内容を比較すれば、源空門下の念仏義について、『講林記』は殆んど語るところがないのに対し、『耳漁』には極めて詳しい。今これについて、『耳漁』のなかより資料を抽出すると、まず「元祖の御伝」という「法然上人行状絵図」をはじめ、『十卷伝』・「黒谷伝」・「行状翼賛」などの伝記類、それに「七箇条起請文」・「一言芳談」・「語燈録」、あるいは鎮西の『伝通記散善義』・「決答疑問鈔」・「決疑鈔要意問答」や西山の『散善義立信鈔』・「楷定記」、それに堯恵の『選択私集鈔』などをあげる。なお、『耳漁』には初めに「浄土真宗の相承を案するに」として、すでに深励の講録にも述べられる通り、『選択集』の「生死之家以疑為所止涅槃之城以信為能入」(三心章)にもとずいて考究されるが、とくに了祥の場合「鎮西は皮の如く、西山は肉の如く、吾祖は其髓の如く深く念佛の宗意に立入て御相承あらせられたものなり」と端的に述べると共に、九品寺・長楽寺および一念義についても可成りな理解の程が知られる。

このような源空門下の研究は、その大部な『異義集』の編述によって詳しくうかがえるが、実は『耳漁』には『異義集』よりの記載がないので、恐らく『耳漁』の講ぜられた文政十一年には未だ完結していなかったものと思われる。しかし、『耳漁』には『歎異抄』後序に載る「勢観房念佛房ナントマフス御同朋達」について、「勢観は一枚起請で云た聖光と腹が合て勢観の迹は鎮西になりてしもふた」(其三)とあり、第一条の「念佛マフサント」

については、「一枚起請で弁じた念佛に四通あり、口で称るのみ念佛ではない、今本願の念佛は口称の念佛ぢやで念佛せんと云」(其十三)と述べている事より、『一枚起請文』の研究を踏まえていることは明らかである。しかも、この『起請文』についての研鑽には、それが源空の説いた念仏往生の至極であると共に、直接には当時、悪人正機に対する鎮西よりの論難があった事も影響したものと想われる。すなわち、『耳漁』に「和燈十一に黒田の上人へつかわす御文がある、是を誤つて黒谷の上人と書たがあるが、義山が考に西國の黒田と云処に元祖の御弟子在て今にも其石碑が残て居ると云こと、偕其御文に罪人なほむまる何況や善人をやとある、さし当てこれが今この章と反覆してをる」(其十七)とあり、この義山の批判に対し、ついで「首書にも亀洲の説にもつとめてこの会通が設てある、別して亀洲の説はよく聞えた正義なれども、ことが略ちやで残り多いことがある也」と師説を評し、以下みずからの領解を詳述する。今その自解を要約すれば、源空が善人往生といわれたのは「乃至一念と説た釈迦の經説がつぶれ、悪人正機と云善導の相承の積がつぶれ」てまで申されたものではなく、「元祖御在世に最早一念義が起て元祖の御破門になりました」という源空門下の動靜を具体的に知らねばならぬことを強調する。かくて、了祥は『異義集』の撰述に精進し、その中で主として成覚房幸西・法本房行空の「一念の異義」(巻一)に着目したことは特に留意すべき事と思われる。ただ幸西の一念義を、行空の場合と同じく一概に異義とすることは、今日では認められない。しかし、それはともかくとして、了祥が念仏相承の正義を領解するため、源空門下の一念義を研究して「往生は一声で済むで、余計の念佛は無益と云い、悪人正機の本願ぢやで、悪を造るを憚るこ

とはない、悪事するが却て本願の正機ぢやと勧め立た、夫が末燈・御消息等をみれば」として、親鸞の消息を注視する。かくて、翌年『末燈鈔』を講述したが、その時の筆録が『末燈鈔聞書』上下二冊である。

ところで、この『末燈鈔聞書』によれば、了祥は『末燈鈔』を講ずるに当たり、まず『御消息集』との関係について「今、御聖教の中に御消息集と云が二た通りあり、恐くは其御消息集を再度び撰び分けさせられたが此末燈鈔であろうかと思ふ」とも「此書、末文には念佛成佛のきも魂ひなどゝ仰せ置れてあれば、此抄こそ真宗の奥義、依て方便も真実も一つに集めた御消息の中から殊更末の燈となるべき物を抜出し選ぶが此鈔と思へし」とし、更には『和語燈錄』との関係をも述べる。もつとも「末燈鈔」の書名は、現存最古の乗專書写本にはないので、編者の從寛が付したものは認めがたいが、識語にみられる初めの編集が正慶二年四月二十五日であるため「廿五日で元祖の御縁日なれば不計思召に叶ふやと御喜びがあり」とも「此從寛上人は元祖の御命日に書き畢せられたさへ御喜び、去れば今の世の訳なしに思ふとは大違也」と評し、つづいて「今此の末の燈と云其燈は何ぞ、自力をすて他力に歸し念佛するが燈びの燈たる処也、之を忘れてはならぬ也、去れば一者元祖の実意を伝へ、二者吾祖の実義を顯す、末の世の燈びとなるが此書、其御意とは歎異鈔にくらべて思ふ時に強てこにかゝり合ふと云事もないが、ちと因縁が有て弁ずる」として、以下に『西方指南抄』について述べる。さらに『末法燈明記』研鑽の程も察せられ、そのち天保二年（一八三一）の『末法燈明記講義』一卷は、ひごろの『燈明記』研究の成果であり、こうした研究は、幕末忽々の研究困難な当時、まことに特筆すべきことと

申さねばならない。

ところで、文政十一年の『歎異鈔耳喰』は第一条より順を追うて講述するのに対し、晩年の『歎異鈔聞記』は「此鈔第十章に出る無義為義の事、元祖より御相承て是が上に向へば九ヶ条の決する所がこの無義為義、下に向へば八ヶ条の根となるが此の無義為義」とのべ、各条に亘っては第十の無義為義より講じ、しかも達意的に述べてある事は、その内容・表現において両講録の間に可成りの開きのあることが知られる。こうした両書の中にあつて、了祥の研究メモと認められる『歎異鈔明証』の一本は、その筆録年時を記していないが、『諺草』や『和訓栞』などを引いて文字考証の詳しいことは『耳喰』によく似かより、また「龜水師十八章票目」の各条名目が、第五条（『耳喰』では「父母孝義章」）を除いて同じであり、『聞記』の章名と多く異なる点より考えても、この『歎異鈔明証』が『聞記』よりも『耳喰』に近いことが窺われ、当時、すでに了祥が『歎異抄』全体を体系的に考察しようとした意図が知られよう。

## 二

了祥は、第十条を「蝶番」（『耳喰』）とも「車我真棒」（『聞記』）ともいい、とくに「无義ヲモチ義トス」の無義為義について「前九後八の約る処が無義為義と云ふことに歸するなり、前九章の仰せも約る処が無義為義とせよと云ふこと也、後八章の御誡めも義なきを義とせざるよりのあやまりと云ふことなり」（『耳喰』）、「此抄の十八章は無義為義の四字に収まるなり、義なきを義とせざる異義を歎きて義なきを義とするを勧めたが此の一巻なり。但し是れ此抄ばかりの眼には非らず、元祖吾祖の肝腑浄土真宗の肝要な

れば磨いて置かねばならぬ也」(同上) といひ、また『教行信証』に照らして『聞記』には「仰ひで稱へ、仰ひで信すべきいはれを、廣く書いたが行信二卷なり。されば、つまる所、念佛には義なきを義とす。信心には義なきを義とす。この十章に出た無義為義が行信二卷の骨髓なり」(『真大』本七九頁)と述べる。

ところで、「義ナキヲ義トス」の仰せは「正像末和讃」・「浄土三経往生文類」・「尊号真像銘文」などの著述や消息の中に数多く出ているが、それらを通して知られることは、師源空の仰せにもつづいていっているという事である。このことより、既に円智は『私記』に「黒谷上人の御書に曰く」として「義なきを義とし様なきを様とす、あさきはふかきなり」とある建暦二年正月二日付の熊谷蓮生入道あて源空の消息を示し、『首書』にも同様にあげる。

これについて了祥は、熊谷の没時を検討し「首書に挙げた御手紙も年号とあて名は偽で、本文は急度慥にあることなり」(『耳喰』と、その本文に注目する(この消息は『聞記』に詳しく考証する

——『真大』本六三頁)。而して、こんにち知られる知恩院蔵「護念経の奥に記せる御詞」(石井教道編『法然上人全集』一一七九頁)には「浄土宗安心起行の事、義なき義とし、様なきを様とす、浅きは深きなり(下略)」とのせる。さらに『耳喰』には、『一言芳談』や『拾遺古徳伝』所載の資料をあげるが、このうち寛如の『古徳伝』には、巻九に随蓮への仰せの中に「念佛は様なきを様とするなり、たゞひらに称名の行をもはらにすべし」とある。また、この『古徳伝』(一一三〇一年撰)より前に出来ている『法然上人伝法絵』(専修寺本)に「たゞ信じて行するばかりには義なき

をもて義とす」(下巻)とあることも注意しておきたい。

而して、無義為義であるべき念仏が、すでに源空の在世中、一念偏執に対する多念化の動きが認められる。このことを、『西方指南抄』に求めると、「故聖人ノ御坊ノ御消息」(下本)に「一念往生ノ義、京中ニモ粗流布スルトコロ也」とあり、『大経』第十八願成就文の「乃至一念」の「乃至」が問題となっている。よって、聖賢は「經ニステニ乃至トトケリ、コノユヘニ一念ニテタレリトス、偏數ヲカサネムトスルハ、カヘリテ佛ノ願ヲ信セサルナリ」(『唯信抄』)という一念偏執と、「一念ヲスクナシトオモヒテ、偏數ヲカサネスハ往生シカタシトオモ」(同上)う多念偏執の者をあげ、「往生浄土ノミチハ、信心ヲサキトス」(同上)ることを力説する。さらに隆寛は、これらの念仏を「トモニ本願ノムネニソムキ善導ノヲシヘヲワスレタ」(『一念多念分別事』)ものとして、いずれも「自力ノコ、ロニテ念佛スル人」(『自力他力事』)と明かす。すなわち、この自力の分別心こそ、師源空の専修念仏を「オノ、本業ニ執シテ」(『唯信抄』)概念化し固定化するもので、「ナマチヘカ往生ノサワリトナムヌヘキナリ」(『明義進修集』二)といわれるように、小賢しい生智慧を誡める。ここに、源空の「念佛の義を深く云事は、還て浅事也、義はふかからずとも、欣求だにも深は、一定往生はしてん」(『一言芳談』下)とも、また「稱名念佛は、様なきを様とす、身の振舞、心の善惡をも沙汰せず、念比に申せば往生するなり」(同上)と伝える言葉の中に、念仏の「无義ヲモテ義トス」る旨が語られている。