『歎異抄』と清沢満之（一）

――諸問題と研究の方向性――

西本祐攝

緒論

一

『歎異抄』と清沢満之（以下、満之と略す）。このテーマについてはすでに多くの先行研究があるし、こと改めて、ことさらに論ずべきことはないとも思われよう。だが、そうではない。そのことをまず、この「緒論」では述べておきたい。

二

満之は、『歎異抄』をどのような書として捉えていたのか。次の一文が端的に物語っている。

親鸞聖人御安心の極致を伺ふには『歎異抄』及び『口伝鈔』（『全集』第八巻・四四八頁）

親鸞における信の極致に触れることができる書。「(明治三十六年当用日記抄)」に記されたこの一文は、満之自身が『歎異抄』をどのような聖教として受け止めていたのかを直截に語る唯一のものである。[①] また、間接的な証言であるが、住田智見、赤沼智善等の回想によれば、満之は『歎異抄』を「四阿含」『エピクテタス語録』と併せて「予の三部経」の一つと呼んだとも伝えられている。[②] さらに、暁烏敏、近角常観等が、当時『歎異抄』の読誦を勧めたのは満之であったことを、自らの著書でそれぞれ次のように述べている。

こは一世に名高き『歎異鈔』の最大要所として、現代求道者の口に絶えざる金言であります。近代『歎異鈔』が、青年の間に行わるゝにおよびて、ことに此章(筆者注:第二章)を尊重したてまつることでありますが、実は近頃の青年に至りて、始めて斯くなりたわけではない、古より篤き信仰の人は何れも『歎異鈔』を尊み『歎異鈔』を尊むものは必らず、此章を尊む次第であります。おもひめぐらせば私幼少の時、父が他の一人の僧分及び五六の同行と共に団欒して夜のまどひに此第二章を反覆、熟読して喜んで居られたことを子供心に記憶する次第であります、又清沢先生が、此鈔を自からが玩索して、是を青年の手に渡されたのが近時行はるゝに至りし濫觴であります、

(近角常観『歎異鈔講義』(明治四二年四月一六日発行、光融館)、七三頁)

本書の精読を私に勧めて下さったのは、故清沢先生であった。明治仏教は本鈔によって復活した、本鈔を明治の教界に紹介したのは清沢先生であった。

(暁烏敏『歎異鈔講話』「例言」明治四四年四月発行、無我山房)

近角は、明治三十六年から求道学舎において、当時の青年に『歎異抄』を講じていたが、幼少の頃、父が、僧侶一人と同行五、六人で『歎異抄』に触れていたこと、さらには、満之が『歎異抄』に何らかの趣きを読み取り、当時の青年に勧めていたことを語っている。また、明治三六年一月から「『歎異抄』を読む」を『精神界』に連載する暁烏は、『歎異抄』によって明治仏教は復活した、とやや誇大とも思える表現で、明治日本の仏教界において『歎異抄』が有した意義を語り、自らに『歎異抄』の精読を勧めたのは満之であったと回想している。

この点については、満之の日記における次の記述をその証左として挙げることができよう。

仏教の須致翫味の為書籍指示希望により大略左の如く返答す。
(一)。仏教の真趣を伺ふには四『阿含経』
(二)。親鸞聖人御安心の極致を伺ふには『歎異鈔』及び『口伝鈔』
(三)。蓮如上人御安心の極致を伺ふには『御文』及び『御一代記聞書』
(四)。最新流行の著述にては『信仰の余瀝』、『宗教管見』、『吾人の宗教』

〔一月二十四日〕

(「〔明治三十六年当用日記抄〕」『全集』第八巻・四四八頁)

すでに、本論の冒頭にも挙げた「親鸞聖人の御安心の極致を伺ふ」聖教という満之の言葉は、ここに挙げた一連の文脈において記される言葉である。この中で、満之は「仏教の須要、極致が意味することをよくよく考え、内容を理解し味わうために、書籍を指示して欲しいという希望に」応えて、四つの点から返答したことを記している。そこで、「親鸞聖人御安心の極致を伺ふには『歎異抄』及び『口伝鈔』」であると、明確に勧めている。③ このように満之が『歎異抄』を重視し、それを周囲に勧めていたことは疑いようのない事実である。

しかし、満之が『歎異抄』について主題的に論じた文献は現在残されていない。実際、この点を指摘し、『歎異抄』と満之の関係に疑問をなげかける先行研究が存在する。④ 江戸時代や明治時代には、真宗大谷派においても学僧等によって『歎異抄』の講義がなされ、その講義録が残されているわけであるから、その事実から照らし見るに、『歎異抄』を重要視する満之が同様の講義録を残していないことは、一見すると奇異に思われよう。しかし、『歎異抄』に限らず他の書物についても同様に、何らかの聖教や論書について、満之がその全体にわたり文々句々を注釈する例は見られないのだから、『歎異抄』についての講義録が残されていないことは何も特別なことではないと見るべきであろう。⑤ これは満之が浄土三部経になぞらえて「予の三部経」と呼んだと伝えられる「四阿含」と『エピクテタス語

録』についても同様である。「四阿含」については「阿含感」（「転迷開悟録」）、『エピクテタス語録』については「エピクテタス氏」（『同志の友』）にそれぞれの所感を述べているが、これらは書物の講義録、あるいは注釈書ではない。このように、『歎異抄』にかぎらず何らかの書物に対する注釈書や講義録が残されていないという事実は、むしろ、聖教に向きあう満之独自の姿勢を示すこととして注意せられねばならないことであり、かつ別の評価がなされねばならないだろう。[6]

さて、『歎異抄』についての注釈書、講義録が残されていないだけではなく、満之の著作や日記には『歎異抄』からのまとまった抜書がなく、満之の論稿に『歎異抄』が引用される例も、ごくわずかであるという見解が多くの先行研究では共有されている。このことには留意しなければならないだろう。なぜなら、満之が「四阿含」『エピクテタス語録』からは大部の抜書を行っていることに対し、『歎異抄』については同様のものがほとんど見出されてこなかったからである。この事実は、満之と『歎異抄』の関係を了解する上で、一つの疑問点とされてきたし、満之が『歎異抄』から何を読み取り、学んだのかを具体的にあきらかにすることを困難にしている。

先行研究では、この点についてむしろ積極的な意味を見出す見解が示されてきた。それは、満之の著作に述べられる思想内容や、宗門改革運動に代表される行実が、『歎異抄』を貫く「歎異の精神」と『歎異抄』の思想内容を色濃く反映したものであるという見解であり、特定の文言のみを引用、あるいはことさらに注釈することを必要としない程、『歎異抄』は満之に血肉化された聖教であったという見解である。[7] 満之の絶筆となった「我は此の如く如来を信ず（我信念）」は「明治の歎異抄」とも称されており、[8] 満之が近代における「『歎異抄』の再発見者」と称される所以ともなっている。筆者は、満之の行実や全著述を踏まえた上で、この見解を全面的に支持することをまず明確に述べておきたい。

三

しかし、近年、『歎異抄』と満之との関わりについて、各方面から問い直しがせまられている事実がある。それは日本中世から近世における『歎異抄』に関する文献調査・資料収集の成果に基づいて、満之を近代における「『歎異抄』の再発見者」とする見解を批判する研究[9]である。その端緒であり、代表的な研究は西田真因氏の研究である。西田氏の研究内容は、地道な文献調査・資料収集の成果に基づいて、満之を近代における「『歎異抄』の再発見者」とする見解は誤りであり、断じて訂正されなければならないという批判である。

ここで問題になる、あるいは確かめておかねばならないのは、満之における「『歎異抄』の再発見」とはいかなる事実を意味するのか、ということである。満之を「『歎異抄』の再発見者」として論じる際に、しばしば見られる記述は、西田氏の指摘によれば、「蓮如の識語に基づいて禁書とされ秘匿されつづけた『歎異抄』を、明治になって満之が発掘し世に公開した[10]」という内容である。このような内容として読み取ることができる先行研究として、その一例を挙げるならば、次のようなものがある。

この語（筆者注：蓮如の識語）の書かれた蓮師以後、『歎異抄』は再び歴史の舞台から退場していきます。江戸時代にはまず読まれなかった。明治になっても殆ど読まれることはなかった。その『歎異抄』を取り上げて、大切に読んだ人が清沢満之先生だったのです。（…中略…）実に蓮如上人以降、三百数十年ぶりでした。久しぶりに『歎異抄』は積もりに積もった埃を払って、陽の目を見るようになった。つまり清沢先生によって、改めて発掘されたといっていい聖典であったのです。

（寺川俊昭『歎異の大地』一〇八頁）

よく知られているように、満之は「予が三部経」ということをいう。こう呼んで、彼が自己の信念確立のためのかけがえのない依りどころとして選び取ったのは、『阿含経』と『エピクテタス氏教訓書』と、『歎異抄』とであ

った。この三部の書物の名は、『歎異抄』が語っている二種深信として表わされる浄土真宗の純潔な宗教的自覚に、満之の宗教的信念が回帰して行く道程を、自と示している（…中略…）『歎異抄』についてみても、これが真宗の聖典であることはいうまでもないが、しかし実はこれとても蓮如以後は一種の禁書であって、当時の教団の実状からすれば、ある意味で覆われ秘せられていた聖典であった。現代の『歎異抄』の一般化は、実は満之のこの『歎異抄』再発見に始まることを思えば、このことは自と首肯されるであろう。

（傍線筆者：寺川俊昭『清沢満之論』三二一頁）

今日、親鸞と言えば、まず『歎異抄』の悪人正機を思い浮かべるのが常識になっている。しかし、『歎異抄』は蓮如が禁書にして以来、けっして広く知られた文献ではなかった。江戸時代にも講義がなされているが、それはごく限られた範囲のことである。それが広く読まれるようになったのは、明治になって清沢満之が注目し、近角常観や暁烏敏らが積極的に布教に用いるようになってからである。

（傍線筆者：末木文美士『明治思想家論—近代日本の思想・再考Ⅰ—』四頁）

このように半ば定形化して語られる見解は、『歎異抄』について語る書物、満之についての研究、近代日本仏教史を論ずる研究を参照し挙げていけば、枚挙に遑がないほどである。西田氏の研究はこのような見解を批判するものである。

よく知られているように、『歎異抄』には原本というべきものが現存していないが、現存最古の写本である蓮如写本以降、西田氏などの研究成果に明らかなように室町時代に限定しても『歎異抄』には十数本の書写本が確認されている。[11]刊本としては江戸時代の一六六二（寛文二）年、円智（京都誓願寺）の注釈本『歎異抄私記』を筆頭に、『歎異抄』の本文としては『元禄四年本』（一六九一（元禄四）年）が刊行されている。また、注釈本『首書歎異抄』（一七〇一（元禄十四）年）。さらには、西本願寺から刊行された『真宗法要本』（一七六五（明和二）年）、東本願寺から刊行さ

れた『真宗仮名聖教本』（一八一四（文化十一）年）には『歎異抄』本文が収録されており、これらは数度にわたって刊行されている。

さらには、聖教目録の中に『歎異抄』を挙げているものとしては、存覚の『浄典目録』には記載はないが、室町時代の実悟『聖教目録聞書』（一五二〇（永正十七）年）以降、江戸時代の玄智『浄土真宗教典志』（一七八二（天明二）年）等に『歎異抄』についての記載がなされている。[12] いま、筆者が確認することができた目録の中で『歎異抄』についての記載があるものを列挙すれば次の通りである。

◇室町時代

・実悟『聖教目録聞書』　一五二〇（永正十七）年

　歎異抄　一巻　（『新編真宗全書』史伝編第九巻・九頁）

◇江戸時代

・一雄『真宗正依典籍集』　一六二四（寛永元）年

　歎異抄　一巻　（『新編真宗全書』史伝編第九巻・一七頁）

・知空『真宗録外聖教目録』　一七一八（享保三）年

　歎異抄　（『新編真宗全書』史伝編第九巻・二二頁）

・恵空『仮名聖教目録』　一七二一（享保六）年

　嘆異鈔　如信上人記云々　（『新編真宗全書』史伝編第九巻・二五頁）

・性海『高宮聖教目録』　一七二七（享保一二）年

　歎異鈔　全　〔開基曰〕私考。恐如信上人之御述乎。凡十八條アリ。蓮如上人ノ奥書アリ。蓮如上人ノ奥書アリ。〔随流庵曰〕如信上人ノ御聞書トミヘタリ。

（『新編真宗全書』史伝編第九巻・三三一頁）

・月筌『月筌聖教目録』　一七二九（享保一四）年

歎異鈔　覚如上人

（『新編真宗全書』史伝編第九巻・四一一頁）

・僧鎔『真宗法彙目録及左券』　一七四九（寛延二）年

巻之十三　嘆異鈔

（『新編真宗全書』史伝編第九巻・四九一頁）

・慧琳『学部必用目録後編』

歎異抄一巻　如信上人

（『新編真宗全書』史伝編第九巻・一一三七頁）

・慧林『和語聖教目録』　一七六七（明和四）年

○歎異鈔

此鈔ハ。如信上人。吾祖ニ面禀シ給フ條々ヲ。耳底ニ留ムルヲ記シ給フ。故ニ序ニハ。故親鸞聖人御物語之趣所ㇾ留二耳底一。聊記ㇾ之トノ玉フ。巻尾ニハ。故親鸞聖人ノオホセコト候ヒシオモムキヲ。百分カ一ツカタハシハカリヲオモヒイタシマイラセテ。カキツケサフラウナリ」トイヘリ。覚如上人。口傳鈔ノ中ニ。如信上人ノ仰セトテ記シ給ヘルハ。今此鈔ノ中ニ。載セラレタルコトナリ。サレハ。如信上人ハ。祖師御在世ニ耳底面授ノ趣ヲ。記シ給フコト疑ヒナシ。然ルニ。真宗法要ノ中ニ。覚如上人ノ御選述ノ部ニ入レラレタリ覚如上人ハ文永七年庚午誕生シ給フ。祖師入滅ニ後ル、コト。既ニ如信上人ノ選述タルコト昭晰タリ。

（『新編真宗全書』史伝編第九巻・一四一一頁）

・慧琳『浄土真宗書目』

○歎異抄

ハシメニ小序アレトモ。集録者ノ名ヲ載セス。如信上人吾祖ノ法語ヲ記スト傳フ。カノ小序ニ。故親鸞聖人御物

語之趣所レ留二耳底一聊註レ之トイヒ。終リニ。親鸞ノオホセコト候シオモムキヲ。百分カヒトツカタハシハカリヲオモヒイタシマヒラセテ。カキツケ候ナリ」トアレハ。如信上人二十三歳ナレハ。耳底ニ留メ給フコトヲ。後ニ纂録シ給フナルヘシ。板本ノ末ニ。蓮如トアルヲ以テ。蓮如上人ノ作ト謂ハ。前後ノ文ヲミサルユヘナリ。

（『新編真宗全書』史伝編第九巻・一五一頁）

・随恵『浄土眞宗正依経論釈偈讃法語刊定目録』

〇歎異鈔一巻

如信上人撰述。

（『新編真宗全書』史伝編第九巻・一六〇頁）

・先啓『浄土真宗聖教目録』　一七五二（宝暦二）年

歎異鈔　一巻　分爲二二巻一。一曰覚如上人撰。

（『新編真宗全書』史伝編第九巻・一六七頁）

・「安心相承聖教目録」（先啓『浄土真宗聖教目録』に収録）

歎異鈔如信

（『新編真宗全書』史伝編第九巻・一七八頁）

・玄智『浄土真宗教典志』　一七八二（天明二）年

歎異鈔一巻

撰者未レ詳。或傳。唯圓所記。纂二集祖師法語一。大段十條。子段八條。合十八章。

（『新編真宗全書』史伝編第九巻・二一七頁）。

また、東本願寺の安居では江戸時代に四度、講本として読まれている。

寮司法意　（秋講、一八〇三（享和三）年）

擬講慧剣　（秋講、一八一九（文政二）年）

擬講円龍　（秋講、一八三五（天保六）年）
擬講僧顗　（秋講、一八四八（嘉永元）年）

最初に挙げた法意によるものは会読であって講義ではないため、「大谷派学事史略年表」には記載がない。しかし、「学寮講義年鑑」（『真宗大系』第三七巻）に記載されており、『歎異抄』が学寮で読まれていた貴重な記録である。

江戸時代における安居の「講義」に限定して他の聖教が講ぜられた例を試みに挙げると、例えば、満之が『歎異抄』とともに挙げている『口伝鈔』は一回（秋講　擬講澄玄　一八三七（天保八）年）、『口伝鈔』と同じく覚如著の『改邪鈔』は四回（①秋講　擬講洞水　一八二五（文政八）年、②秋講　擬講宣成　一八三九（天保一〇）年、③春講　擬講服膺　一八五六（安政三）年、④秋講　擬講中観　一八六七（慶応三）年）講義された記録が残されている。単純な比較はできないが、これらの聖教に比しても安居で『歎異抄』が講ぜられた機会は必ずしも少ないとは言えないだろう。明治時代に入っても、満之が亡くなる明治三十六年までに『歎異抄』は安居で、

三等学師稲葉道教　（一八八二（明治十五）年）
嗣講宮地義天　（一八八七（明治二十）年）

が講義を行っている。⑬

安居以外の講義としては、たとえば香月院深励が一八〇一（享和元）年二月、越中冨山永福寺で講義を行っており、その講義録が外題「歎異鈔記上・下」内題「歎異鈔聞書上・下」二冊として、大谷大学図書館に蔵されている。他に、妙音院了祥が著者如信説にて講じた一八二八（文政一一）年の『歎異鈔耳飡』（内題は『歎異抄聞記』）や、著者唯円説を提唱した一八四一―一二（天保一一―一二）年の『歎異抄聞記』⑭他、多数の講義録が残されている。

これらの事実にあきらかなように、蓮如以降、明治中期に至るまで、実際に『歎異抄』は他の多くの真宗関係の聖教類とともに流布し、その中の一聖教という位置づけが明確になされていたのである。これらの研究により、「蓮如

の識語に基づいて禁書とされ秘匿されつづけた『歎異抄』を、明治になって満之が発掘し世に公開した」という説は、現在では完全な謬説であることが明確になっている。しかしながら、にもかかわらず、しばしばこのような説が記される書物を見受けるのは、話の分かりやすさと、現代真宗学に与える満之の影響を誇張して語るのに、好個の論点であるからなのだろうか。

四

さて、このような研究状況を踏まえた上で、本論でまずもって確かめておかねばならないことがある。それは、満之を「『歎異抄』の再発見者」とする先行研究⑮において確かめられてきたことが、西田氏が批判の前提とする意味内容、すなわち、蓮如の識語に基づいて禁書とさた『歎異抄』を満之が発掘し公開した、とすることに限定されるものではないということであり、むしろ、異なる内容を持つものであるということである。例えば、松原祐善の見解は次のようなものである。

満之の信仰は『歎異抄』であり、その意味において「我が信念」は『歎異抄』の再発見であり、その精神の真髄を得たるものであり、『歎異抄』の現代版であるということができる。かくして清沢満之その人を通して現代のわれわれに親鸞の教えの通路が開けてきたということも出来る。（『松原祐善講義集』第一巻・一三〇頁）

『歎異抄』と満之の「我が信念」についてのこのような見解は、満之がなくなった後、かなり早い時期から浩々洞の洞人達によってすでに主張されていた。多田鼎は、明治四一年六月発行『精神界』第八巻・第六号に「加賀北保田の臘扇會における談話の大要」として掲載された「両極理想の調和者」と題する論稿において、

誠に先生の『我信念』は、新たな『歎異鈔』である。『歎異鈔』と『我信念』とは、相離れずに、世に傳へらるゝに相違ありませぬ。是れ先生の信念が、單に形式言語だけのものでなかつた故である。

（『精神界』第八巻第六号・二〇—一頁）

と語っている。また、翌月発行の『精神界』第八巻・第七号の巻頭論文（無記名⑯）では、さらに次のように述べられる。

先生の信念の解脱的情味は味はんと欲せは（ママ）、『我信念』を繙かざるべからず。『我信念』の一編は先生の人格の結晶にして又佛教の眞髄也。親鸞聖人は（ママ）信念の解脱的妙趣を窺はんと欲せば『歎異鈔』を繙かざるべからず。『歎異鈔』の一編は聖人の信念の肝要にして又佛教の精神也。鎌倉時代の『歎異鈔』は明治の『我信念』也。『我信念』若し鎌倉時代に出でんか、『歎異鈔』となるべく。『歎異鈔』若し明治の代に出でなば『我信念』となるへし。昔に絶待他力の信念、解脱無碍の一道を指示したる聖典也。

（「解脱」明治四一年七月発行『精神界』第八巻第七号・六頁）

いずれの文も、一読してわかるように、親鸞の信と満之の信をそれぞれ『歎異抄』と「我信念」にみて、「我信念」が『歎異抄』に等しい内容を有するものであり、後者では「我信念」が満之の「人格の結晶」であるとまで述べられている。これは、満之の著作に述べられる思想内容や宗門改革運動に代表される行実が、『歎異抄』を貫く「歎異の精神」とその思想内容を色濃く反映したものである、とする見解に通底するものと言えよう。

満之は『歎異抄』を「親鸞聖人の御安心の極致を伺う」ことができる聖教として受けとめ、他者にも勧めたことを日記に記していたが、その後、あるいはそれと時期を同じくして、浩々洞の洞人達によって『歎異抄』が「聖人の信念の肝要」に触れることができる聖教として了解されていくのである。先の松原の見解は、このような了解の伝統を受け継ぎ、満之による「『歎異抄』の再発見」を語るものであり、それは蓮如が禁書にした『歎異抄』を満之が発掘した、という趣旨ではない。このような了解の伝統において、次のような寺川俊昭の見解が示されていることに注意せねばならないだろう。

明治初期におけるいわば親鸞聖人の末法的状況の中にあって、蓮如のあの厚い教化の蓄積の中から親鸞を改めて発掘するという意味を、満之の『歎異抄』再発見はもったのだといってよいのではなかろうか。そして、この親鸞発掘というところに、真宗の歴史において満之がもった独自の意義があるのである。但し満之は決して蓮如をさしおいて、親鸞に帰ったのではない。それどころか彼は蓮如に篤い教恩をうけている。それは後に指摘する通りであるが、正確にいえば満之は蓮如に導かれて親鸞に帰ったというべきである。満之は早く蓮如の『お文』・『御一代記聞書』を読みふけっているが、殊に蓮如の言行録である後者から、教えを自ら生きるという課題ではなかったであろうか。「禁欲主義の実験」はこの課題を証ししようとしたものであるが、このように大きく蓮如によりつつ、教えを自ら生きようとする求道心に促されて、やがて、蓮如をこえて、親鸞聖人の語録である『歎異抄』に深い因縁をもつこととなったのであろう。満之による親鸞聖人の発掘をいう時、われわれは蓮如のこの媒介的意義を、決して見落してはならないと思う。（中略）今、満之にあってその歴史的課題として感得されていたのは、彼自身が語ったように、東西両文明の出会いの只中にあって、「世界的統一的文化の原造者たり発揚者たる者」（「教界時言発行の趣旨」）となることであった。この課題に応えて、彼が民族の宗教的自覚の開発に取組もうとするならば、必ずや蓮如をこえて親鸞聖人の信仰的自覚にまで帰らなければならなかったのであろう。いわば明治という時代が、親鸞を求めた。その時代精神乃至は歴史の促しに触れて、満之は親鸞聖人の信仰的自覚が露堂々と語られている『歎異抄』を選び取ったのだ、そのような趣を私は感ずる。

（傍線筆者『清沢満之論』三九—四〇頁）

寺川は、「『歎異抄』の再発見」の意味内容を、満之が蓮如に導かれつつ、蓮如をこえて『歎異抄』を、「親鸞聖人の信仰的自覚が露にかつ堂々と語られている」聖教として選びとる事実において了解する。

それは、満之が、『歎異抄』の言説に親鸞の信念の表白を聞き、[17] その真髄に触れることを通して、「我信念」に語ら

れる満之の宗教的信念は獲得されていくという了解であり、その出来事は、「秘匿された『歎異抄』の発掘」ではなく、近代に至るまで伝統し形成されてきた蓮如の教恩を満之自身も蒙りつつ、かつ、蓮如の厚い教化の中から、「親鸞を改めて発掘」するという意味をもつ出来事であった、ということに主眼を置く内容である。また、この指摘は満之自身が親鸞に直参することを重視したという事実を我々にあきらかにするものであり、そしてその事実が、我々においても、親鸞に直参する教学態度を促すこととして了解されていく。このように、親鸞に直参する満之の態度を我々は満之の「貫練会を論ず」（『教界時言』第十二号）を通しても確かめることができよう。

「『歎異抄』の再発見者」としての清沢満之と一言で言っても、その内容理解が適切でなければ、不毛な議論に終始することになるのではなかろうか。⑱

五

さて、二〇〇二年一一月から二〇〇三年七月にかけて、大谷大学編『清沢満之全集』（岩波書店）が刊行された。この『全集』には、法藏館『全集』に未収録の満之の著述を多数収録している。それに加え、可能な限り満之の自筆原稿や文献掲載雑誌を依拠本とし、自筆原稿や掲載雑誌を確認できなかった文献についても、既刊全集（無我山房『清沢全集』全三巻、有光社『清沢満之全集』全六巻、法藏館『清沢満之全集』全八巻）収載のものを校訂し、最も原本に近いと思われるものを依拠本とし、それを忠実に翻刻することが目指された『全集』である。⑲

上述したような研究状況のもと、再度、現在確認されている満之の全著作、日記等を丁寧に尋ねると、実は満之が『歎異抄』からの引用・抜書をしばしば行っていることが知られるのである。筆者の管見に入ったところでは、満之の『歎異抄』からの引用・抜書は、

「〔大学第四年度ノート〕善悪」（明治十九年）三文（第二章二文、後序一文）

「聖教抜萃」（同二三年）六文（第一章一文、第三章一文、第十二章一文、第十三章三文）
「臘扇記」（同三一年）一文（第二章一文）
「三誓の文」（同三四年二月）一文（後序一文）
「世間と出世間」『心霊の修養（五六）』（同三四年五月）一文（後序一文）
「将来之宗教」（同三五年四月）一文（後序一文）
「倫理以上の安慰」（同三五年九月）一文（後序一文）

である。満之はこれらの文献に『歎異抄』からいくつかの特定の文言を繰り返し引用、抜書している。それは満之の『歎異抄』に寄せる関心の一貫性を窺わせるものである。特に、大谷大学の編集により、岩波書店から出版された『清沢満之全集』の編集の際に、内容を確認することができた「聖教抜萃」においては、大部にわたる『歎異抄』からの抜書が確認された。[20]『歎異抄』と満之の関わりを究明する際に、満之が留意する『歎異抄』の文言を通した考察が不可欠であることは言うまでもなかろう。[21]

また、先にも述べたように、江戸時代には、すでに『歎異抄』についての講義録が残されているわけであるし、明治時代においても満之が亡くなる明治三六年までに安居において二度講義がなされているわけであるから、宗学における何らかの『歎異抄』了解に、満之も触れていると考えるのが自然であろう。『歎異抄』に限定して満之と当時の伝統的な宗学との関係に注意するならば、満之は明治三二年六月に京都護法館から発刊された、深励述『歎異鈔講義』を座右に置いていたことが知られている。[22]しかし、深励の『歎異鈔講義』に示されるような当時の『歎異抄』了解と満之の了解がどのような思想的交渉を有するのかという研究は充分になされているとは言い難く、おおくの議論の余地を残していると言えよう。

このように、満之と『歎異抄』との関わりについては依然、考察すべき問題が少なくないのであり、上記した問題

点についての考察を通して『歎異抄』と満之の関係をあきらかにしていきたい。まず、当時の『歎異抄』了解と満之の『歎異抄』了解との思想的交渉をあきらかにする意図をもって、満之が座右に置いていた深励述『歎異鈔講義』を中心に、その満之との関わりを尋ね、続いて、満之の『歎異抄』了解をあきらかにする意図をもって、満之自身の『歎異抄』からの抜書が記される諸文献を通した考察へと論を進めていきたい。これらの考察を通して、満之がどのような思想的課題の下に『歎異抄』を「親鸞聖人御安心の極致を伺ふ」聖教として選びとるのかということを明瞭にしたいと考えている。

① 藤岡了空『養病対話』では、「十八 愛読書籍」の項目に、「了空曰く。先生には御病中、なほ愛読したまふ御書籍は何で御座いまするか。○先生曰く。私は荘子、阿含経、維摩経、坐禅儀、坐禅用心記、禅門法語集、唯今は歎異鈔、口伝鈔、其他エピクテタス氏の語録の如きものであります。」(『全集』第六巻・三六八頁)と、満之が愛読書として挙げていることを伝える。しかし、どのような書として受け止めているかは記されていない。

② 法蔵館『全集』第八巻・一八〇頁(赤沼)、五四八頁(住田)。赤沼は「余の三部経」と伝える。

③ ここでは『歎異抄』だけではなく、ともに『口伝鈔』も勧めているので、満之が『歎異抄』を殊更に重要視したわけではないとの指摘もあろう。このように『口伝鈔』をともに挙げる例は、注①の例、さらには満之が「予の三部経は『阿含経』と『歎異鈔』と『エピクテタスの語録』である。釈尊御一代の御経はどれも結構であるが、別けて『阿含経』は、釈尊の醇々御弟子を教訓したまふやうすが見えて有りがたい。『歎異鈔』のことは申すに及ばず、『口伝鈔』なども仲々有りがたい。」(法蔵館『清沢満之全集』第八巻・五四八頁)と述べたとする住田智見の回想にも見られる。ここでは、『歎異抄』をより重視する姿勢が見受けられる。周知のように、「四阿含」『エピクテタス語録』『歎異抄』に共通する点として、それらはいずれも言行録であることに重要な意義を見出す研究が、寺川氏によってなされている(『清沢満之論』三四頁)。『口伝鈔』もまた言行録としての性格をもつことや、『歎異抄』との文言、及び内容の類似性を指摘することができるが、そのような特色から満之は『口伝鈔』も併せ挙げているのではなかろうか。

④　子安宣邦『歎異抄の近代』（白澤社、一〇八頁）。

⑤　注釈の例として「三誓の文」（『精神界』第一巻第二号所収、『全集』第六巻・一九頁）を挙げることができよう。しかしこれも、「重誓偈」全体にわたる注釈ではなく、冒頭の三偈にのみ限定した注釈である。

⑥　様々な評価があり得るだろうが、少なくとも満之にとって聖教とは研究注釈の対象ではなかったということは言いうるであろう。自らの求道的関心において、あるいは自己とは何かという問いにおいて、聖教は依り処とすべきものであって、注釈や研究の対象という位置づけとは異なるものとしてあったのではなかろうか。これらの問題は、「貫練会を論ず」（『全集』第七巻・一一一頁）、および「臘扇記」第一号における「安心　宗義　学説」の関係についての考察（『全集』第八巻・三四三頁）、さらには、この考察を文章化したものと推測される「宗義の研究」（『二諦教報』に掲載されたと推測される満之の論稿（「臘扇記」第一号における明治三一年八月二九日の記述（『全集』第八巻・三四一頁）による）。未発見の論稿）等を通して考察する必要がある。

⑦　寺川俊昭『清沢満之論』（法藏館、一九六三年）「第一章　満之の歴史的意義　第二節『歎異抄』の発見」に詳説されている。

⑧　「鎌倉時代の『歎異鈔』の信念を明治の思想で書けば『我信念』となる。」（暁烏敏「清沢先生の信仰」『資料　清沢満之　講演編』再録、二頁）。「満之の信仰は『歎異抄』であり、その意味において「我が信念」は『歎異抄』の再発見であり、その精神の真髄を得たるものであり、『歎異抄』の現代版であるということができる。かくして清沢満之その人を通して現代のわれわれに親鸞の教えの通路が開けてきたということも出来る。」（『松原祐善講義集』第一巻・一二八頁）本論でも後に述べるように、このような見解は、満之没後、『精神界』誌上において早くから見られた見解であった。これらの見解に基づき「満之の宗教的信念が『歎異抄』における親鸞の信に背景を持つ」という見解は満之没後に暁烏等によって主張され形成されたものであると、満之自身が『歎異抄』を重要視していたかを疑問視する研究もある。本論の間接的な問題の所在として挙げておくが、満之は「親鸞聖人の御安心の極致を伺う」ことができる聖教として『歎異抄』を勧めている。満之が『歎異抄』を重視していた事実は疑う余地なくあきらかである。

⑨　西田真因「歎異抄文献の蒐集と意味」（『研究所報』第九号、一九八四年、大谷大学真宗総合研究所、『歎異抄論』西田真因著作集第一巻再録）「歎異抄奥書における蓮如上人の無宿善の概念について（一）」（『教化研究』第一一〇号、一九九三年、真宗

大谷派教学研究所、前掲『歎異抄論』再録）「歎異抄蓮如非禁書説の提唱」（一九九七年印仏発表、前掲『歎異抄論』収録）、また、蓮如の奥書には禁書の意図がないことを論じたものとして、豊島学由「『歎異抄』禁書説批判」（『蓮如上人の教学と歴史』一九八四年、東方出版）等がある。

⑩ 前掲『歎異抄論』五七四頁。

⑪ 西田氏は前掲「歎異抄文献の蒐集と意味」で抜書・断簡等も含め、十七種を挙げている（前掲『歎異抄論』五六六―八頁、五八〇頁）。それらには所在不明のものも含まれており、実数ははっきりしない点もあるが、現存する代表的な写本としては、専精寺本、端の坊本（永正本）、毫摂寺本、光徳寺本、妙琳坊本、龍谷大学本、端の坊別本等がある。

⑫ 玄智『浄土真宗教典志』は『歎異抄』の著者を「唯円」と推定するものとして妙音院了祥に影響を与えている。

⑬ 『歎異抄』の写本・刊本・講義・聖教目録は、太藤順海編『真宗大学寮講義年鑒』（西村法藏館）、「大谷派学事史略年表」（『続真宗大系』第二十巻）、「学寮講義年鑑」（『真宗大系』第三十七巻）等の他、多屋頼俊著『歎異抄新註』、西田真因著『歎異抄論』（著作集第一巻）、佐藤正英著『歎異抄論釈』等を参照した。

⑭ 了祥の『聞記』は、三河の自坊にて行われた記録であるが、それ以前に、了祥は少なくとも三度『歎異抄』を講じていることが知られている（細川行信「了祥における『歎異抄』研究」（『親鸞教学』第九号・一九六六年所収、『歎異抄の研究』大谷大学真宗学会編、一九六七年再録）参照）。

⑮ 松原祐善『松原祐善講義集』第一巻・一二八頁、寺川俊昭『清沢満之論』四〇頁等。

⑯ 福島栄寿の“The Resurrection of Kiyozawa Manshi”（“Cultivating Spirituality”出版記念シンポジウム The Significance of Modern Shin Buddhist Thought in the History of Religions の発表）に示唆を頂いた。氏はこの発表で、暁烏の文章ではないかと推測している。氏は、これら『精神界』誌上の二つの文章を満之「我信念」＝親鸞『歎異抄』という言説の出現である、と指摘している。

⑰ 福島栄寿は、『歎異抄』に親鸞の「信念の表白」を読み出す聖教解釈は、清沢のみでなく、暁烏にも見られる「精神主義」者たちの特徴であること、そして暁烏に顕著な解釈方法として「自己の信仰の経験」を「表白」する方法が特徴的であることと、その解釈方法が持つ問題性を指摘している（『思想史としての精神主義』法藏館、九六頁）。

⑱　この問題は「『歎異抄』と満之」に関する解釈史の問題であるが、この種の批判的研究は、一言でいえば、満之における『歎異抄』の再発見と語られることの意味内容を限定的な意味で了解した、すなわち「『歎異抄』発掘者としての清沢満之」という見解に対する批判であると言えよう。この種の批判は『歎異抄』と満之の関係を了解する上での誤った見解を払い去る重要な意義をもつ研究である。西田氏は、暁烏、近角が満之に『歎異抄』を勧められていることを挙げ、満之における『歎異抄』の発掘は、「物」としての発掘ではなく、『歎異抄』がもつ「意味」の発掘であったと述べているが、その「意味」の内容については言及されていない（前掲『歎異抄論』五七六―七頁）。

⑲　この大谷大学編『清沢満之全集』については、『現代と親鸞』第三二号（親鸞仏教センター、二〇一六年発刊予定）掲載の拙稿「大谷大学編『清沢満之全集』編纂の背景と課題」に少しくその特色と編集の背景、さらに清沢満之研究における諸課題と『全集』との関係を述べるので参照されたい。

⑳　筆者は、この「聖教抜萃」によって、満之が『歎異抄』をどの書物によって読んだかという、これまで究明されていなかった問題について拙稿「清沢満之における『歎異抄』の受容」（『真宗研究』第五〇号所収）で論じ明らかにした。これについては、本論続稿でも述べる。

㉑　『歎異抄』と満之に関する近著として、前掲、子安宣邦『歎異抄と近代』がある。氏は「清沢が『歎異抄』から引いていう言葉がわずかに『臘扇記』にあることを、『清沢満之集』（岩波文庫）によって教えられた。（…中略…）私は岩波文庫による指摘を見る以前にこれを引いていたのだが、清沢の体験における『歎異抄』の私の推定に間違いのなかったことを知った。」（前掲『『歎異抄』の近代』六八頁）「清沢は『歎異抄』を語り出すことはなかった。浩々洞の内部で清沢が同人たちにこれを語り、また彼らと語り合うことがあったとしても、彼は浩々洞の外部にこれを語り出すことはしなかった。清沢は近代における『歎異抄』の発見者だとされるが、その指摘にしたがってその証跡を彼の文章上に発見しようとしても、それは徒労に帰するだろう。彼が『歎異抄』に言及したり、引用したりするのはわずか一、二例にとどまっている。」（『同前』一〇八―九頁）と述べているが、完全な謬説である。子安氏には『清沢満之集』（岩波文庫）などではなく、満之の全著述を通しての研究を期待したい。

㉒　満之自坊西方寺には香月院深励述『歎異抄聞記』も所蔵されているが、満之がこれを読んでいたかは不明である。