

「聞」の仏弟子

——清沢満之における「四阿含」等読誦に学ぶ——

西 本 祐 攝

問題の所在

清沢満之（以下、満之と略）は宗門革新運動の転機となった大谷派事務革新全国同盟会の解散の後、病臥に伏しつつも、明治三十年末より「四阿含」の読誦を始め、西方寺に帰る。さらに満之は、明治三十一年一月一日から新たな日録を記しはじめる。満之はこれを「病床雑誌」と名づけた。その名のごとく、この日録には「咯血三茶匕許続後血痰数次」（二月三日）、「箕坐痰半紅及班血」^{トハ一略中半分ノ紅也}（二月四日）、「赤堀医師ヲ請ス 感冒受診ノ為ナリ」（二月六日）、「夜中辛咳頻発、前六時（■）ヨリ箕坐、咳気鎮静」（二月八日）という記事が散見される。まさに病床に伏し「病苦」と向き合いつつながら書きつづられた日録が「病床雑誌」である。この日録は、翌三十一年一月二十五日まで、「病床雑誌 第貳号」「病床雑誌 第参号」「徒然雑誌 第一号」「臘扇記 第一号」「臘扇記 第二号」と名称を変えつつ、一年以上にもわたり一日も欠かすことなく続けられる。そこには日常の出来事や聖教からの書写、自身の病状、思索等が書き綴られている。このような「病苦」の日々の中で開始されたのが、「四阿含」の読誦であった。

一九〇二（明治三五）年五月末日、満之は往事を回想して次のような文を書きつづっている。

回想す。明治廿七八年の養癰に、人生に関する思想を一変し略ぼ自力の迷情を翻転し得たりと雖ども、人事の興廃は、尚ほ心頭を動かして止まず。乃ち廿八九年に於ける我宗門時事は終に廿九卅年に及べる教界運動を惹起せしめたり。

而して卅年末より、卅一年始に亘りて、四阿含等を誦誦し卅一年四月、教界時言の廢刊と共に此運動を一結し、自坊に投じて休養の機会を得るに至りては大に反觀自省の幸を得たりと雖ども、修養の不足は尚ほ人情の煩累に対して平然たる能はざるものあり。

卅一年秋冬の交、エピクテタス氏教訓書を披展するに及びて、頗る得る所あるを覚え卅二年、東上の勧誘に應じて已來は、更に断へざる機会に接して、修養の道途に進就するを得たるを感ず。

而して今や仏陀は、更に大なる難事を示して、益々佳境に進入せしめたまふが如し。豈感謝せざるを得むや。

廿七年四月、結核診斷。

養癰、法を得たるは沢柳、稻葉、今川、井上等諸氏の恩賜なり。

在播州舞子療養は廿七年六月より、廿八年七月に至る。

廿八年一月、沢柳氏辭職。

同夏有志建議。

廿九年十一月教界時言發刊。

阿含の誦誦は、教界時言を廢刊する前にあり。

卅一年四月、教界時言廢刊。

卅一年五月已降、断然家族を挙げて、大浜町西方寺に投ず。

卅一年九月東上、沢柳氏に寄宿し、同氏藏書中より、エピクテタス氏教訓書を借來す。

卅二年五月、某殿、及近角氏等、東上勧誘。

卅三年に入り、月見、多田、暁烏、佐々木の四氏東上。

明治卅五年五月末日

〔註。此一篇は、明治三十五年の当用日記の終に記されたるもの。圈点亦先生の附したまへるもの也。〕

〔明治三十五年当用日記抄〕『全集』第八卷・四四一―二頁

満之は、この回想の文を「養痾」から記し始め、「養痾」「四阿含」「エピクテタス氏教訓書」に圈点を付している。これは、満之の求道が「養痾」という療養生活を転機として、確実な一つの方向性を持ったことの証左であるといえよう。満之は宗教的信念に生きる自らのあゆみにとって必須不可欠であった三つの聖典『歎異抄』『エピクテタス語録』そして「四阿含」を「予の三部経」と呼んだと伝えられている。満之自身の記した文には「予の三部経」という言葉を確認することができない。しかし、住田智見、赤沼智善の両氏が、満之の語った言葉として伝えている。

先生が、『阿含経』と『歎異抄』と『エピクテタス語録』を「余の三部経」として愛玩措かれなかつたのは、単なる先生の愛好書としての意味でなく、仏教と真宗と西洋哲学に対する先生の評価としての意味を有するものだと私は信ずる。

（赤沼智善「明治教学界に於ける先生の地位」法藏館『全集』第八卷・一八〇―一頁）

予の三部経は『阿含経』と『歎異抄』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が見えて有りがたい。

（住田智見、法藏館『全集』第八卷・五四八頁）

満之自身は「〔明治三十六年当用日記抄〕」に、次のように記している。

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『歎異抄』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』第八卷・四四八頁)

満之はここに「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」という希望に應えて、四つの点から返答したことを述べている。その中で「四阿含」を仏教の真趣をうかがうことがでできる聖教として、勧めたことを記している。この「四阿含」等の読誦が、満之にとつてどのような姿勢においてなされ、また、「四阿含」の教説に何を聞き取っていくのか、このことを尋ねてみたいということが、本論の趣旨である。^①

一 教法聞思としての「四阿含」等読誦

満之は、明治三〇年一〇月一三日、母タキの祥月命日にあたるこの日に「六花翩翩」と名づける日録を起筆する。宗門革新運動のさなか、ごく限られた人とともにひっそりと亡き母の七回忌の法要に参列したことを記すことから始まるこの日録に、満之は、次のような思索を記している。

○他力ノ信心、仏智回向ノ信心ナリ

当今ノ大謬ハ人語ノ上ニ安心ヲ求ムルニ存ス 人語如何ニ完美ナルモ尚且ツ真正ナル安心ヲ賦与スルニ足ラス
況ンヤ末学煩鎖ノ言句ヲ以テスルニ於テオヤ

安心ノ源泉ハ言句ニアラス文字ニアラス末学ニアラス列祖ニモアラス 否

宗祖ト雖トモ

応信如來如実言

唯可信此高僧説

他力の信心は、仏智回向の信心である。現今の大いなるあやまりは、人間の語る言葉に安心を求めることにある。人間の言葉はどれほど完全に美しく非の打ち所がないものであっても、なお真正な安心を与えるには至らない。ましてや末学の煩瑣な言葉はなおさらである。安心の源、その泉は言葉ではなく、文字でもなく末学でもなく列祖でもない。否、宗祖といえども「応信如来実言」「唯可信斯高僧説」と教えるだけである。満之は親鸞の『教行信証』『行巻』の「正信偈」の二句を挙げ、宗祖が、なによりも如来実の言を信すべきであると勧めることに留意している。^②迷妄存在の語る人語と覚者の言葉の質的相違を明確にし、如来実の言にこそ安心の源泉があることを確認することの記述には、如来としての釈尊の教説に満之の関心が動いていることを確認することができよう。この「六花翻翻」は「病床雑誌〔第一号〕」の直前に記された日記であり、それから年をまたぐことなく、満之は釈尊の言行録である「四阿含」の読誦へと向かうことになる。

四阿含とは、釈尊によって説かれ伝承された教法である。それは覚者の言葉、すなわち如来の説である。それは如来としての釈尊の言葉、すなわち如来実の言である。一如から来た、一如のはたらきとして、迷妄存在に語りかけ、一如への目覚めを促す言葉、それが如来実言である。この確認において、如来釈尊の教説を迷妄存在としての人間の側から理知をもって解釈し、分別し、教理をうち立てるといふあり方の全てが、その地平から払い去られる。「如来実言」との確認、そこに一つの態度決定がなされる。それは如来釈尊の教法において迷妄存在としての自らが明らかにされていく教法を聞思するあり方であり、そこに必然するのは教理に対する解ではなく、教法に相応する信である。そこに仏弟子の態度がある。

このように確かめるとき、満之が「病床雑誌〔第一号〕」の表紙に「迦葉受三仏勅、感」^③と記していることが問われてこよう。それは如来釈尊の教言に満之自身が「仏勅を受ける」という態度において「病床雑誌〔第一号〕」を記し

ていくということである。この文言は満之自身が仏勅を受ける仏弟子として生きること、自らに銘記する言葉として読むことができよう。「病床雜誌（第一号）」の表紙に記される「迦葉、仏勅を受くるの感」の一語は、仏弟子として如来釈尊の教言を聞思する満之の態度を明示する一語であったのではなからうか。^④

満之が「四阿含」読誦のために繕いた書は『大日本校訂大藏經』（以下、『縮蔵』と略）である。

明治維新と廃仏毀釈のあとをうけて仏教復興の第一歩として、金属活字による大藏經の出版となった。鎌倉時代からしばしば企てられた一切經の刊行は、宋の福州版や湖州版・高麗藏や明の方冊藏など大陸半島における大藏經の仿製の域をでなかった。ここにはじめて新しい排列による独創的な日本の大藏經の出現を見た。

（『大藏經―成立と変遷―』一〇二頁）

この『縮蔵』は明治十四年八月に刊行開始、明治十八年五月完成をみる。定本には芝増上寺の高麗藏、校本には宋・元・明の三藏が用いられている。満之はこの『縮蔵』「昃帙」「辰帙」「宿帙」によって「四阿含」を読誦し、さらには釈尊の伝記である『仏本行集經』を読誦して、仏陀釈尊の言行に直接し、仏教の源泉へと遡入していく。このことについて「回想の文」には「卅年末より、卅一年始に亘りて、四阿含等を読誦し」とあることから、「四阿含」の読誦は明治三十年末に始まっていたと考えられる。その書写は、読誦開始からほぼ一月を経て、陰暦の元旦である明治三十一年一月二二日に始められている。

書写期間の概略を示せば、左記の次第である。

一月二二日～一月三十一日（増一阿含）

二月一日～二月一七日（中阿含）

二月一八日～二月一九日（長阿含）

二月二〇日～二五日（雜阿含）

以上、「病床雜誌」における書写

三月一七日（「雜阿含」）

以上、「徒然雜誌」における書写

「病床雜誌」に続いて執筆された「徒然雜誌」にも、引き続き「雜阿含」（三月一七日）を書写している。また、二月二六日には『仏本行集經』を書写している。また、三月二―四日に『正法念處經』、同七―九、十三日にも『縮藏』における經典読誦を行っている。

以上のように、満之は原始仏教經典である「四阿含」のうえに感じたところを、二ヶ月近くにわたり、毎日のように書き抜いている。満之によるこの經文書写は、どのような姿勢のもとに行われたのだろうか。満之は「増一阿含」の読誦書写を終えた後、「病床雜誌（第一号）」を閉じるが、その末に經文書写の意図を次のように記している。

右増一阿含經中写_レ書之稿者_二讀誦中感_レ應之要領者、從_レ頭至_レ尾雖體裁不一意唯在_レ欲_レ補_三写者之回想_一、故不_三敢拘_二詳略輕重_一者也、
（『全集』第八卷・二二四頁）

この文によれば、書写の体裁は首尾一貫したものではないが、意図するところは書写者自身の回想・憶想を補うものであり、書写内容が、詳細であったり、簡略であったり、輕重が生じることには、敢えてこだわらないのだという。しかしながらそれは、ただ漫然と徒に書写したものというわけではないであろう。満之による經文の書写は、「詳略輕重」の差異はあっても、そのいずれの書写をもが「讀誦中感_レ應之要領」を挙げた書写であり、それを回想・憶想、すなわち折に触れ、想いかえし、憶いおこすことを補うために行われたものである。それらは病苦の日々の生活の中で回想、憶想すべき「教言」として受けとめられた言葉であり、そこには如来如実の言としての阿含の教説を聞思する姿勢において、満之が「四阿含」を読誦書写していることをしることができよう。またその意味で、書写された文は当時の満之が懐いていた関心の所在を如実に窺い知ることができるものであると言わねばならない。

また、続く「病床雜誌 第二号」の冒頭には、次のような視座がしめされる。

括弧中数字標^三増一阿含中之同経^一、括弧附三角者標^二其同意而異文者^一、其附^二符者標^三其同異難保者^一、全無比对者特举其要領也

〔全集〕第八卷・二二五—二六頁

満之は、何らかの共通した内容を示す経文に関心を持ち、「同意にして異文」すなわち文の異なりがあっても同じ意味をもつものは括弧付きの三角、その同意異文ということを保証し難いものは疑問符、「全く比対の無い」文は、その「要領」（感応の要領）を挙げると記されている。このような記述は、満之の経文書写が漠然とした関心から漫然と行われたものではなく、一見多岐にわたる経文書写も、何らかの明確な視座に基づいて行なわれていることを窺わせるものであり、阿含の教説に、一貫した仏意（如来釈尊の意）を読み取ろうとする営為であったことを確認することができよう。ここにもまた、満之における「四阿含」等読誦が、病苦のただ中に教法を聞思する姿勢においてなされたものであることを端的に確認することができる。

二 「四阿含」読誦の視座——如来法身不滅——

さて、満之は「四阿含」の教説に何を教えられ、学び取るのか。また、その書写に臨む満之の関心の所在はどのようなものだったのであろうか。私はその明確な視座を、まず第一には満之が「病床雜誌（第一号）」の最初に書写する「増一阿含」序品の次の文に端的に知ることができると考える。

増一阿含経卷第一 序品第一（偈云）

釈師出世寿極短 肉体雖逝法身在

当令法本不断絶乃至

尊者阿難作是念 如来法身不败壊

永存於世不斷絶乃至

世尊所説各各異 菩薩發意趣大乘

如來說此種種別 人尊説六度無極乃至

契經一藏律二藏 阿毘曇經為三藏

方等大乘義玄邃 及諸契經為雜藏

安處仏語終不異 因縁本末皆隨順

此□□□□□カ法身不滅ノ説顯然乎タリ 又小乗ノ外ニ大乘アルコトヲ開顯スルナリ〔全集〕第八卷・一七一頁

本来、「増一阿含」序品第一は、「増一阿含」編纂の由来を述べて、釈尊の常隨昵近の弟子であつた阿難がその弟子優多羅にこれを付嘱すること、そして、優多羅の本生譚を述べたものと了解されるが、満之はこの經文を大幅に取捨し、書写している。そしてこの一節における眼目を如來の「法身不滅の説」にあると見いだしている。釈尊といえどもその色身としての肉体は不滅ではあり得ない。しかし、釈尊の肉体は滅びても如來の法身は敗壞することがない。それを満之は法身不滅という言葉で了解する。満之は「増一阿含」序品の文を如來の「法身不滅」について説示される教説であると読みとつている。それはつまり、仏陀釈尊とは何か。そして仏陀釈尊を仏陀釈尊たらしめる法とは何かということを究明する視座にはかならない。満之は、釈尊を仏陀釈尊たらしめる如來法身そのものに、重大な関心を払つていてと考えられる。満之は「又、小乗ノ外ニ大乘アルコトヲ開顯スル」教言であると言う。それは阿含小乗と貶められてきた「四阿含」の中に、大乘の精神を見いだすことに他ならない。

日本における原始仏教研究のバイオニアである姉崎正治（一八七三—一九四九）の次の述懐は、満之がすでに早く「四阿含」についてこのような視座を有していたことを窺わせるものとして注目される。

僕は清沢師に親ら接せし事は只一回。二見浦にて師が、阿含小乗と人は貶すれど、見る人の心次第にて其の中に

大乘もあり他力門も存せり、といはれし一語今尚ほ耳底に響き、近来僕が信仰の為に求めんとしつゝ、努力する間、髣髴の間に得たる光明は、益々此の言の真摯の経験に出でしを悟らしめ、数日前に恰も近角兄と此の事を語りしなり。

（法藏館『全集』第八卷・一八二頁）

これは明治三六年十月六日附、暁烏敏宛の姉崎の書簡である。姉崎がただ一回、満之と親しく接したという二見浦での出遇いは、西村見暁の指摘によれば明治二六年八月の仏教青年会の時であり、満之は「四阿含」読誦に遡ること四年半前に、「四阿含」に「見る人の心次第」で大乘の精神があり、他力門も存していると述べていたことになる。^⑥

仏教学者の水野弘元は、現存する漢訳「増一阿含」には、パーリ『増支部』や断片的に現存する曇摩難提訳の「増一阿含」とも、さらには一般の「四阿含」全体とも異なる、三つ特徴的な点があることを指摘している。^⑦

一 大乘的色彩を持つ。

一 仏や弟子達の現生や前生の物語を多く含み、そこには他派の阿含や律の註釈書に出ているような新しい要素が少ない。

一 他派の阿含経に全く見られない、史実に反するような創作的經典が少なくない。

注目されるのは、「増一阿含」が他派の阿含經典、さらに他の「四阿含」に比して、大乘的色彩を強く持つという指摘である。水野はその具体的事例として①「方等大乘」「大乘行」という語がみられること。②「六度無極」「六波羅蜜」の語とその項目の列挙説明や、「菩薩行」「菩薩記別」の語が見られること。③「他土他方の如来の名」が出されること。④「仏創作性の物語や造像の功德」が説かれること。⑤「經典書写の功德」が説かれること、他にも一般の阿含にはなく大乘経になって現れてくる用語や考え方が見られることを挙げている。

この水野の指摘の中で注目されるのは、「増一阿含」が、四阿含の中で、特に大乘的性格を持った語句・文章・思想表現にて説かれているという指摘であろう。^⑧先に引用した「増一阿含」序品の文のなかで、満之は、「肉体雖逝法

身在」「如来法身不敗壞」「菩薩發意趣大乘」「方等大乘義玄邃」に圈点を付しており、さらには「人尊說六度無極」の文も見られる。満之は「増一阿含」序品の教説を「乃至」するかたちでかなり大胆に取捨し書き写している。そして、その教意を、「増一阿含」は序品に於て、如来の「法身不滅」を説き、かつ大乘の精神に貫かれていることを説示することにあるというのである。

さらに、一例ではあるが、満之が「増一阿含」四意断品における次の文を書写していることにも、この点についての呼応関係を見出し得ると思われる^⑨。

四不可思議事、非^⑩小乘所^⑪能知、世界、衆、竜宮、仏土、

〔全集〕第八卷・一八六頁

この文は釈尊が舍利弗に語る言葉であるが、満之は、この文の中の「小乘」に圈点を付しており、四阿含、殊に「増一阿含」における「如来の四不可思議事」に関する説は、「小乘」の精神においては断じて知りうるところではないとの釈尊の教示を聞きとっている。

姉崎の言葉にあるように満之は「見る人の心次第」で、「四阿含」には大乘の精神があり他力門も存すると述べていた。とするならば、この時期の満之はすでに、小乗經典か大乘經典かという関心においてではなく、「養痾」に感得した自力無功の自覚にたつて、「四阿含」を読みすすめていたと考えられる。この確認に基づいて、満之が「増一阿含」「序品」の教言を取捨して書写する意図を考えるならば、まず一つには肉体の滅を示現する有限なる存在としての釈尊を、結核を患う自身、すなわち有限存在としての自らのいのちの事実を重ねて了解する意図が示されているといえるのではないか。満之がしばしば「死生」という一語で示すように、私たちは、死すべき身を生きる有限存在である。色身の釈尊は肉体の滅において有限なるいのちの事実を示現した。しかしながらその釈尊を仏陀釈尊たらしめた如来法身は不滅である。釈尊を仏陀たらしめたもの、それを満之は如来法身に見出すのであり、このような意義を満之は「増一阿含」「序品」の教説に聞き取っている。

よく知られているように、満之はしばしば有限無限という言葉を用いて思索を行う。その思索の中で満之は宗教的信念の獲得を有限無限の關係に目覚めることであると述べているが、この了解は、我々は身は有限存在でありながら、獲信において、より根源的（あるいは本来的）には、単なる有限存在ではなく無限の力用を感じ生きる存在となるということである。それは有限なる生存が「如来法身」、満之の言葉でいえば「絶対無限者」とともにあることを認信することに他ならない。満之はかつて、「他力門哲学骸骨試稿」においてこの無限の力用を法身上に法性法身、方便法身と區別して次のように推究していた。

絶対無限ハ凝然真如ナリ 相對無限ハ隨緣真如ナリ 凝然真如ハ其名ノ如ク湛然トシテ不作一法ナリ 隨緣真如モ亦其名ノ如ク緣ニ隨テ造作諸法ナリ 今有限ノ衆生ヲ緣トシテ大悲ノ方便ヲ垂ル、ハ則チ此隨緣真如ノ妙用ナリ（中略）吾人各箇ガ必ス大涅槃ニ到達シ得ヘキ証拠ハ何処ニアルヤ 真如隨緣ノ理ニ就テ流轉門ニ於テ万差ト顯現セル諸法ハ還滅門ニ於テ同一本元ニ還歸セサル可カラサル必然アルニ由ル（中略）今吾人ノ言ニテ云ハシメバ一切衆生ノ往生（即チ万法ノ還元）ハ（阿）弥陀ノ正覺（即チ還滅門ノ必然）ヨリ起ル 而シテ既ニ（阿）弥陀ノ正覺（即チ還滅ノ必然）アリ 故ニ衆生ノ往生（即チ万法ノ還元）ハ確固不拔ナリト言ハンノミ 尚他力門ニハ不變真如隨緣真如ヲ法身上ニ區別シテ法性法身方便法身ト云フ 其方便法身トハ因果的報身仏ナリ

〔「他力門哲学骸骨試稿」『全集』第二卷・七四—五頁〕

ここでは「絶対無限（法性法身）・相對無限（方便法身）」という規定によって阿弥陀如来の攝取不捨のはたらきと、生死流轉する迷妄存在である衆生における浄土往生という他力門仏教の課題が確かめられている。如来の「法身」が「不滅」であるということに「増一阿含」序品の眼目を見出す満之の視座は、満之における「四阿含」読誦が、「他力門哲学骸骨試稿」における課題の推究と不可分であることを意味するものではないだろうか。

三 求道の課題——生死出づべき道——

このことと関連して、満之が「四阿含」の読誦開始後、書写開始の直前にあたる明治三十一年一月一日「病床雜誌〔第一号〕」の冒頭に、次のように記していることに注意しておきたい。

信心開發ハ絶対ヲ認識覚知スルノ一段ニシテ禪家ノ所謂大悟一番ナルモノト等シ 信後ノ称名ハ憶念心（理論的ニハ常恒存在セルモノ）ヲ顯赫ナラシムルノ方便ニシテ禪家ノ所謂悟後ノ修行ト同シ（或ハ公案ノ暈究ナリ）只真禪ノ相異ハ彼ハ悟ノ終極ヲ望ンテ徹底放下セサランコトヲ主トシ此ハ悟ノ始極ヲ重ンシテ専ラ其撰取不捨ノ広カランコトヲ主トスルナリ

（『全集』第八卷・一六四頁）

「病床雜誌〔第一号〕」から「臘扇記第二号」までの一年あまり、絶え間なく続けられる日録を始めるその日、満之は、信心開發とは絶対無限を認識覚知することであると端的に示し、これについての禪宗と真宗の相違を対比して述べている。そして、自らの帰す浄土真宗においては、悟道の始発点である信が重視され、絶対無限の広大なる撰取不捨の力用を主要とすると記している。

このような文言を「四阿含」を読誦し、さらにその書写を開始する直前に、しかも「病苦」のただ中で、「病床雜誌」と題し起筆した日記の初日（明治三十一年一月一日）に記す経緯から浮き彫りになることは、かつて「阿含小乗と人は賤すれど、見る人の心次第にて其の中に大乘もあり他力門も存」と語り、いま「四阿含」読誦にのぞむ満之の課題が学究的関心から他力門の教説と「四阿含」の教説との単なる会通を試みることにないということである。このことを証するように、満之は、後年「阿含感」と題する文章に次のように述べている。

余ガ『阿含』ヲ読誦シテ特ニ感ノ深カリシハ咯血襲来ノ病床ニアリシガ為カ 然ラバ教法ノ妙味ニ達セントセバ生死巖頭ノ觀ニ住スルコト尤モ必要タルヲ知ルベシ

（『転迷開悟録』『全集』第二卷・一八七頁）

阿含の教説は、咯血襲来する病床において、死と対面し、限りあるまさに有限の我が身を実感し、病苦、さらには死苦に身もだえる苦悩の現実のただ中に、「生死巖頭の觀に住す」る満之自身の求道の魂をもつとも揺さぶる仏陀釈尊の「教法」として響いていたのである。ここに、満之が単なる教理史的関心や、仏教の体系的理解への関心から「四阿含」読誦に取り組んだのではないことが知られよう。前に述べたような状況に投げ出されてある一個の人間として、切実な求道の関心から、満之は「四阿含」を読誦し、そこに如来釈尊の教言、如来如実言を聞き取ろうとしていく。満之の「四阿含」読誦が切実な求道の関心に基づくものであることは、「阿含感」の「教法の妙味に達せんとせば」と課題的に述べられる一語に極めて明瞭である。

満之が二月二六日の日記に、「四阿含」に続いて読誦する『仏本行集經』三部六十章のなかで、特に釈尊の出家入山の場面に深い感銘を受けて、次のように記していることもその証左であると言えよう。

讀_レ「仏本行經」、至_三太子出家入山之處_一、悲絶哀絶、冷眼亦不_レ覺_二暗淚濕_一、而菩薩之決心、凜乎不動、百千諍諫、無_レ有_二微効_一、但倍煥_三發大聖智懷熱誠_二而已、嗚呼難_レ值難_レ遇、如来出世、億劫值遇、真個宿縁、吾人何幸、得_レ聞_二大法_一、豈可_レ不_二勤精進_一、宜当_二献身捨命_一、以為_二法尽瘁_一也、

〔病床雜誌〔第參号〕『全集』第八卷・二七四頁〕

満之は悲喜交流の涙とともに、難値難遇の如来の出世に遇い得た、遇仏法の宿縁と聞法の幸恵を語り、「献身捨命、為法尽瘁」の念を記している。ここに記される「得聞大法」、すなわち聞法とは言うまでもなく『仏本行集經』の教説のみについて記されたものではないだろう。如来釈尊が仏弟子を教え導く「四阿含」の教説を聞思することで、如来の教法に、さらには如来出世の意義に遇い得た幸恵を語るものと見ねばなるまい。ここに聞法において如来の出世に遇い得たと語る「聞」の仏弟子としての満之のすがたを知ることができる。

この一週間後、満之は井上豊忠に宛てた書簡（明治三二年三月五日）に次のように記している。

頃日、『本行集經』を繙き、悉達太子の出家修道の事歴を玩誦致候に、恩愛の纏縛は何処にも変ることなく、

情義の難断は高貴の人に在りては、却つて重甚なるを認め候。而して彼の王使の諫争を呈するに当りては、切々皮肉に入り、層層悲哀を加へ、人をして感極まりて悶絶せしめんとするに至る。其の間に在りて、太子の容貌如何。所謂泰然如山、威風凜々、設ひ山岳は動転し得べきも、設ひ海洋は乾燥し得べきも、我が決心は移す可からずと宣言したまふの一段に至りては、在病の寒生も、覺えず涙痕の衣襟を潤はすを認め候。嗚乎、末世大法の振興せざる、果して誰人の過ぞや。御多忙の中、釈迦に説法めきたることを書き連ね失敬失敬。只だ小生近日の幸樂は、病隙に聖經を拝見して、大聖の叱咤を感じる事に有之、聊か其の惠慶を分呈の積りに有之候。

〔全集〕第九卷・一六二頁

『仏本行集経』の文言は、「恩愛の纏縛」「情義の難断」を中に抱えつつ、「泰然如山、威風凜々」として世間と訣別し、出世間道を求め歩み出す「悉達太子の出家」を語っている。もし、ゴータマ・シッダールタが、出家によって正覺を成じ、その成正覺に基づく如来釈尊として教えを説くこと（転法輪）がなかったならば、われわれは、生死の苦海を超える道をどこに見いだすことができるのか。満之は、釈尊の出家修道の精神に打たれ、日記に「宜しく献身捨命、以て法のために尽瘁すべきなり」と記し、書簡に「末世大法の振興せざる、果たして誰人の過ぞや」と、釈尊の教えに応答する「仏弟子」としてのあり方を問い、大聖の叱咤を感じ、「末法の世の仏弟子」としての自身に対する深い自責の念と自重の思いを述べている。ここには、満之における仏弟子として生きる者としての自己確認と満之自らの身における仏教復興の志願への目覚めが語られている。

それでは釈尊の教法を聞思し相応する仏弟子とはどのような存在であり、どのような人生を生きることなのであるうか。満之にとってそれを決定づけるのは、生死出離を実現する自己一人における宗教的信念の確立とその宗教的信念に生きる人生のあゆみであると考えられる。このような視座で満之が「四阿含」が読誦した証左を、後に『精神界』誌上で「宗教的信念の必須条件」と題し、語る論稿の中に見いだすことができるからである。

私か實際上から思ふて見ると、宗教的信念に入らうと思ふたならば、先づ最初に総ての宗教以外の事々物々を頼みにする心を離れねばならぬ。(中略)総て世の中の事々物々、いかなる事物をも頼にしないと云ふやうにならねば、中々宗教的信念に入ることとはできまいかと思ふ。(中略)真面目に宗教的天地に入らうと思ふ人ならば、釈尊がその伝記もて教へ給ひし如く、親も捨てねばなりませぬ、妻子も捨てねばなりませぬ、財産も捨てねばなりませぬ、国家も捨てねばなりませぬ、進んでは自分其者も捨てねばなりませぬ。(中略)一切眼にかけぬやうになり、茲に始めて、宗教的信念の広大なる天地が開かるゝのである。

〔全集〕第六卷・七六一七頁

満之はいふ。釈尊がその伝記によつて教えるように、我々は「事々物々を頼みにする心」すなわち「自力の執心」を離れ、さらには「自分其者も捨て」という覚悟(自力無功の自覚)によつて宗教的信念の広大な天地が開示されるのだ、と。これは一見極端な内容を語っているようにも思われるが、文意はわが身をたのむ心を一步も離れることのできない自身に宗教的信念の獲得において「自力の執心」を翻し棄てることが実現することを意味していると言えよう。さらにはこの文に「茲に始めて、宗教的信念の広大なる天地が開かる」と述べられる内容と、「病床雑誌」(第一号)の冒頭に満之が浄土真宗では、悟道、すなわち仏道の始発点である宗教的信念を重視し、そこに絶対無限の広大なる摂取不捨の力用が開示されると述べた課題とが見事に響きあっていることが想起される。また満之は、このような宗教的信念に獲得される仏者、もしくは仏弟子の自覚を「独尊子」という言葉に託し語ることになる。それは、「四阿含」に学ばれた、生死流転の生を超える者となる釈迦仏の精神に呼応する天地が浄土真宗の宗教的信念に開示されることを確信を持つて表明する一語であることを意味していよう。

さて、満之は「病床雑誌」(第一号)から「徒然雑誌」に及ぶ「四阿含」等読誦書写に聞き得たことを背景として、明治三十一年八月一四日、次のような思索を記し、「徒然雑誌」を結んでいる。

後生アリ 善因善果悪因悪果ナリ

惡趣地獄ナリ 善処天上ナリ

大乘一乗ノ法ハ得涅槃ナリ成阿羅漢ナリ

得涅槃ニハ生死已尽ナリ

阿羅漢ハ離生死ノ存在ナリ 其物什麼

阿羅漢ト如来ト多少ノ差等アリ

如来トハ何物何在ナルヤ

〔全集〕第八卷・三三三頁

冒頭に「後生あり」と言い切るところには、満之が生死流転の苦を課題とし、それを文字通りの一大事として受け止めていることが知られよう。悪因による惡趣地獄、善因による善処天上、その全体が三界六道を生死流転する苦惱の生に他ならない。如来釈尊の教法によって、自らの生の全体が生死流転の生に他ならないこと、そして、生死を離れるということが人生の課題であることがはじめて明確になる。満之は「四阿含」等の読誦によって自身の生存を事あらためてこのように確認する。その生死流転を出離し無上涅槃に至る、そのことを「大乘一乗の法」は課題とする。この「大乘一乗ノ法」を確認する文言には、満之が「増一阿含」序品の文「如来法身不敗壞」を眼目として「四阿含」には小乗の外に大乘ありという視座を顯示したことで、首尾一貫する課題の明確な呼応関係を見いだすことができる。さらに、満之はここで仏者の究極目的である「得涅槃」を「生死已尽ナリ」と確認する視点を提示している。それは端的に言えば、生死流転の苦をすてて、無上涅槃を証得することには他ならない。これは釈尊が、仏者は涅槃に至ることを目指すべきであると説いた「増一阿含」の次の教言を受けたものであることを指摘することができる。

文中有「不起世間想、於其中亦不驚怖、以不驚怖、便得泥洹、生死已尽、梵行已立、所作已弁、更不復受有、如真実知」之語〔《○生死已尽》（一入道品第一經）『全集』第八卷・一七四頁〕

満之はこの教言を書写し、その上覧に「生死已尽」と記している。この文以外にも「生死已尽」という語句を含む教

言を満之は二箇所で書写しているが、それらはそれぞれ「二涅槃」「無余涅槃界」を説示する教言として了解しているようにある。^⑩

この経文における生死已尽是当然、肉体の生滅を基点とする生まれ変わり死に変わりを意味するものではなく、我々がこの人世、すなわち世間において、三界六道に生死流転するいのちに死すことと了解すべき文である。満之は宗門革新運動の終結に際し、「信念の確立に尽力する」と語ったと伝えられる。この課題は、親鸞が『愚禿鈔』に、

信^{スル}受^ハ本願^ヲ 前念命終^{ナリ} 「即入^{チル}正定聚之數^ニ」文

即得往生^ハ 後念即生^{ナリ} 「即時入^ル必定^ニ」文

他力金剛心也。応知^{シル} 「又名^{クル}必定^ニ菩薩^ト」也」文

と記すことを背景とし、満之自身が「保養雜記 第二編」で、親鸞のこの文に依りながら、

極悪最下の機も、前念命終後念即生の深意、夫れ此に至りて首肯し得べきにあらずや。

愚蒙の改悔それ此の如し。穴賢々々。

〔全集〕第八卷・一三七頁

と述べて、信心獲得の一念に生死流転するいのちに死し、即得往生する生を語る親鸞の「前念命終後念即生の深意」を「首肯」して「愚蒙の改悔」と記し、後に「自力の迷情を翻転し得たりと雖も」と回想し、かつ問い続けた、宗教的信念に生きる生存の内実を推究するいとなみに通底する課題である。^⑪

「徒然雜誌」における最後の日録には、生死流転する生を生きる者、すなわち悩み苦しみ、他者と傷つけ合い、自己の存在意義をも見失いつつ生きる者に、生死流転の苦の因を開示し、生死を離れ涅槃に至ることを実現することが仏教の根本課題であることを、満之が四阿含の教説に聞き取っていくことが窺われる。満之は「得涅槃ニハ生死已尽ナリ」という確かめを受けて、続く文で阿羅漢と如来との差等に言及し、「如来トハ何物何在ナルヤ」という問いを提出して「徒然雜誌」を結ぶ。一如から来たって、生死流転の苦に沈む一切衆生の現実のただ中であって一如への目

覚めをうながすはたらきを如来という。生死流転を転じて無上涅槃を実現する宗教的目覚め、この宗教的信を実現する如来とはより具体的に何ものであり、まして、末法の世の仏弟子である自らにとってどこにリアリティをもつて在ると言いうるのか。このことをこそ推究すべき課題として銘記し、満之は「徒然雜誌」を閉じる。満之における「四阿含」読誦と書写の帰着点はこの課題の明確化にあったのではないか。この課題のもとに、翌日から満之の思索は臘扇という名のりのもと「徒然雜誌 続」として起筆される「臘扇記 第一号」と名づけられる日録に入っていくこととなるのである。

四 おわりに——研究の方向性——

仏説とは人語ではなく覚者釈尊の説である。その仏説によって我々ははじめて迷妄存在として自己を自覚しうるのであり、覚者釈尊の言葉に生死流転を離れる道を聞く仏弟子においてのみ、その言葉は仏説として仰がれるのである。満之における阿含読誦は、仏勅を受くるという仏弟子として阿含の教説を読誦聞思する、教法聞思のあゆみに他ならない。

安藤州一は、満之が「四阿含」を座右の書としたことを伝えている。¹³「四阿含」は、その書写の時期が限定的であるがゆえに、後年の満之にとって、あまり注意されることはないが、終生座右の書の一としていたことを指摘しておきたい。満之が「四阿含」から学び得たことは何であったのか。本論では、その概略を述べるにとどまった。満之における「四阿含」読誦と『教界時言』誌上の「貫練会を論ず」「仏教者盍自重乎」「師命論」「教界回転の枢軸」等の論述を中心とした宗門革新運動の展開とその終結との関係、宗教的道德と普通道德との関係、後年の「御進講覚書」における「四阿含」からの視座など、考察を要する課題は多く残されている。¹⁴

その究明には書写された文々句々についての丁寧な考察が不可欠である。先行研究では経文の書写に具体的に言及

した研究がなされているものもある。しかし、本論で確認した満之自身の関心の所在を知ることができる視点からの具体的な究明は、十分に尽されているとは言い難いだろう。満之が書写する文々句々を読み解きながら、満之が「四阿含」等読誦によって何を教えられ、学んだのかということを確かめることで、教法聞思の仏弟子としての満之に学ぶ、という課題を今後の研究の方向性として持ちたいと考えている。

註

① 満之の「四阿含」読誦の意図と、読誦を通して学んだことについては、先行研究においてもいくつかの視点から確かめられている。それらを端的にまとめるならば、当時、満之は宗門革新運動の責任を問われて教団除名の処分を受けており、また、長男の信一の戸籍問題や実の父である徳永永則の処遇という家庭問題に心労し、満之自身の結核の病勢も進行するという内外の様々な危機的状况に投げ出されていた。この時に、満之が選びとった經典が、長く小乗經典として貶められ顧みられることになかった釈尊の語録というべき「四阿含」であったことは、単なる教理史的関心や仏教の体系的理解への関心からではなく、仏教の初心に帰って教主世尊の教言に直接し、鋭い実存的関心に立つて仏教を出発点から学び直そうと決心したことにあると指摘されている（寺川俊昭『清沢満之論』文栄堂、一九七三年、一五〇頁、安富信哉『清沢満之と個の思想』法藏館、一九九九年、一〇〇頁）。そして、満之が「四阿含」読誦に学んだことは、彼が先の回想の文において「自坊に投じて休養の機会を得るに至りては大いに反観自省の幸を得たり」と記すように、人間実存への鋭い内観、つまり苦悩の現実を通して徹底的に自己を問う仏教の内観道であり、釈尊の出家修道の精神であった、といわれる（『同右』、松原祐善『松原祐善講義集』第一巻、文栄堂、一九九〇年、九五頁他、延塚知道『他力を生きる』筑摩書房、二〇〇一年、一一一頁等）。また、満之が「四阿含」を通して何を学んだのか、その書写にもとづいた研究として守屋友江に優れた研究がある。氏は、次の点を満之が阿含に学んだこととして指摘している。①上座部仏教から大乘までを貫く通仏教的論理（涅槃に至ること）の発見。②宗教的問いとは何かということの明確化。③かりそめの存在である国家に象徴される世俗的秩序に対して久遠の宗教的真理が絶対的優位性をもつこととの確かめに基づく世俗的道德と宗教的道德の峻別。④③の確認からの宗門革新運動における発言（『教界時言』）への展開を

論じている(守屋友江「清沢満之における『四阿含』——『教界時言』との関係を中心に」(『親鸞教学』六九号、一九九七年、大谷大学真宗学会)。さらに、寺川俊昭は、満之の「四阿含」読誦は法然の一切経披閱に通じるものがあると指摘している。

法然は一切経を目録も含めて三度乃至五度読誦したと伝えられる。それは、少壮の法然にとって、畢竟、「仏教とは何か」という一種の危機意識に促されたものであり、またそれは、満之の「四阿含」読誦は、法然のそれと軌を一にするような課題を真宗の頹廢の状況を痛感する中で担い、釈尊における仏教の初心は何かと問い、仏教とは何かと問うなかで行われたのではないかと、寺川は指摘している(寺川俊昭「道理心と宗教的信念——清沢満之における哲学と宗教——」(『現代と親鸞』第六号、親鸞仏教センター、二〇〇四年、一三七頁)他、たびたび指摘されている)。すなわち、仏陀釈尊とは誰のことか(仏宝)。その釈尊が目覚め釈尊を釈尊たらしめた法とは何か(法宝)。そしてその教法に聞き生きる仏弟子とはいかなる存在のことか(僧宝)。すなわち、仏教のいわゆる三宝とは何か。この一事が学問的関心からではなく、仏弟子たらんとすの切実な求道(実存)的関心に立って、満之にあらためて問われたのではないか、ということである。本論はこの寺川の指摘に大きな示唆を受けた。

② この思索は直接には満之が「貫練会を論ず」に示す宗義と宗学と安心の問題と関係を有するものとして留意すべき文であり、また親鸞の「正信偈」における如来如実言は親鸞が如来興世の正意として確かめる「唯だ弥陀本願海」を説くことに集約されるが、本論では、満之が何よりもまず人語と如来如実言との質における相違を言明していることに注意しておきたい。

③ 『全集』第八巻・一六三頁

④ この言葉は「四阿含」全体を読誦した上で書き抜かれた言葉であると考えられる。具体的には明治三二年一月二三日に書写された「増一阿含」慙愧品(第十八)の教説(『全集』第八巻・一七八頁)に基づくと推察されるが、四阿含からの書写全体を踏まえた考察が必要である。

⑤ 『国訳一切経』阿含部八、『増一阿含経』解題参照。

⑥ 西村見暁『清沢満之先生』法蔵館、一九七三年、二〇三頁参照。姉崎正治も阿含研究において『縮蔵』を用いている。姉崎正治は明治三五年一月二〇日に「現身仏と法身仏」で文学博士の学位を取得しているが(磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教』姉崎正治の軌跡』二〇〇二年、東京堂出版、二五一頁・二五五頁参照)、この題目にせめられる姉崎の課題は、「色身の釈尊と法身の釈尊」という満之の課題に共通するものであったことが想起される。と同時に、満之の四阿含読

誦における関心は「大乘仏教は仏教なのか」という問いを学識上において問うという性質のものではなく、如来如実言を聞き取る点にあることは確認しておきたい。仏教学者の赤沼智善は「先生が『阿含経』を読まれたのは、日記の示すが如く、明治三十年末からであるが、この時分『阿含経』を読んだ人が果たして他にあつたであらうか。『阿含経』が学的に日本の教界に云はれ出したのは、私は姉崎博士の『現身仏と法身仏』及び『根本仏教』の二名著の公刊からであると思ふ。この二つの著述は前者が明治四十年、後者が四十三年であるから、先生の『阿含経説誦』に遅る、こと凡そ十年である。(中略)長い仏教史の中に於いて、千古の高閣に束ね上げられて、一向に顧みられなかった『阿含経』が先生に依つて、再び人間の手に戻ったことは、云はうようなき愉悅を覚ゆるのである。」(明治教学界に於ける先生の地位「法藏館『全集』第八卷・一八〇頁)と指摘しているが、『現身仏と法身仏』はその奥付によれば明治三十七年一〇月に有朋館から出版されている。

⑦ 水野弘元『仏教文献研究』(「水野弘元著作選集」春秋社、一九九六、第一卷・四三五一六頁)。

⑧ 増一阿含には『大経』の法藏菩薩の説話の原型と考えられる経典も確認されている(『大藏経全解説大事典』雄山閣出版、一九九八、増一阿含の項参照)。

⑨ 守屋友江前掲論文参照。

⑩ 満之の「四阿含」からの書写で、「生死已尽」に言及している箇所は、他に二箇所ある。

(一) 二涅槃 《二涅槃》

無余涅槃界者、於_レ是比丘、尽_二有漏_一成_二無漏_一、意解脱智慧解脱、自_レ身作証、而_レ自遊戲、生死已尽、梵行已立、更不_レ受_レ有、如_レ実知之(「火滅品の第二経」『全集』第八卷・一七六一七頁)

(三) 四種坐、謂卑坐、天坐、梵坐、仏坐、

(文中有_レ如来以_レ坐三四神足坐、快得_二善眠_一、於_レ中不_レ起_二姪怒癡_一、以_レ不_レ起_二此三毒之心_一、便_レ於_二無余涅槃界_一而般涅槃、生死已尽、梵行已立、所作已弁、更不_二復受_レ有、如_レ実知_レ之、之語句と)

卷・一八七―八頁)

両文ともに、「生死已尽」に力点があるのではなく、「無余涅槃界」を示す文として満之に了解されていることが確認される。一方、本論で指摘した文は、満之が上覧外に「〇生死已尽」と記すように、満之は明確に「生死已尽」を主題とする教言とし

て了解している。

⑪ 満之は当時、河野法雲に対して、次のように語ったと伝えられている。「少部分の者が如何に急いであがいても駄目だ。よし帝國大学や真宗大学を出た人が多少ありても、此の一派——天下七千ヶ寺の末寺——のものが、以前の通りであつたら、折角の改革も何の役にもたぬ。初に此のことがわかつて居らなんだ。それでこれからは一切改革のことを放棄して、信念の確立に尽力しやうと思ふ。」（法藏館『全集』第五卷・六二二頁）。

⑫ 児玉曉洋『清沢満之に学ぶ 現代を真宗に生きたる』（樹心社、二〇〇二年）七六―七頁。

⑬ 『全集』第九卷・三九六―七頁。

⑭ 例えば満之は住田智見に「阿含」の中で面白いことは沢山ある」と述べている。その際には『中阿含』十七卷初めにある「長寿王の話」が有りがたいと述べ、「若以諍止諍、至竟不見止、唯忍能止諍、是法可尊貴」という教説に仏の御意を聞き取ったと言う。これはあるいは満之が、「黙忍堂臘扇」と号し、自己の生存在を確認することに通底することとも言えようか（法藏館『全集』第八卷・五四八頁）。また、「因縁と諦ること」では、「小乗阿含の始より大乘法華涅槃の終まで、仏説を通貫して変ることなきは因縁生の理法なり」と述べて、仏教を貫通する不変の教えは、「因縁生の理法」であると聞き取ったことを述べている（『全集』第十六卷・二七四頁）。さらには、神戸和麿が指摘するように「御進講覚書」（『全集』第七卷・一八九―二〇二頁）で満之は、国家を絶対視することの危うさを指摘しており、国家を相対化する眼差しを「四阿含」等読誦に学んだことが窺われる（『清沢満之の生と死』法藏館、二〇〇〇年、九四―一〇〇頁）。