

真淳における念と戒の問題

高田派 栗原直子

はじめに

真宗高田派の宗風や教学、またその歴史にはいくつの特徴がみられる。そのひとつに、江戸時代中期、第十八世法主円遵（一七四八―一八一九）を中心として、復古運動と称し、戒律が取り上げられたことが挙げられる。この復古運動において円遵から絶大なる信頼を受け、共に戒律の伝持を主張した学僧が、本論で取り上げる智慧光院の真淳（一七三六―一八〇七）である。

復古運動の様子を窺うことができる資料に、真淳の『下野伝戒記』（以下『伝戒記』）と『下野大戒秘要』（以下『大戒秘要』）がある。復古運動の一環として円遵の懇望により著したとされている。これらの書物から、造悪無碍に陥る者がいる当時の現実を目の当たりにした真淳が、今まさに親鸞への回帰が求められるべきであると考え、「浄肉文」や「十七箇条の禁制」、また顕智の『聞書』の上に見られる、親鸞が肉食妻帯を行いながらも忘れなかつたであろう慎みに注目し、戒律の道徳的・倫理的側面に着目して、慎みとしての戒律護持を勧めようとしたことが推測される。また同時に真淳は、この戒律を念仏との関連において捉えることを通して、宗義に即したものと

展開した。こうした慎みを主体とする戒律宣揚の動きが、高田派の復古運動であった。

しかし、称名念仏がそのまま戒律護持に繋がるとする等、『伝戒記』と『大戒秘要』に示される表現は念戒一致的であり、そのため西谷順誓氏は真淳を、「淳公の学説とは便宜上行儀的行信論と名くべきか」と評価しており、高田派の宗学について、「前きに慧雲系榮え後に真淳系振ふ」というものの、さらに真淳について言及し、「公の著作には信を談ずる到底行に及ばざる遠し、故に其学説は公に於て生命あるも、之を人に強いるは危し、後学半鎮と名けて依らざるも亦理由あり」と位置づけている。⁽³⁾

たしかに『伝戒記』と『大戒秘要』は、戒律を宣揚する書物である。しかも信心についての言及がほとんど見られない。しかし、これらの書物はあくまでも復古運動に沿って記されたものである。復古運動によって宗門を立て直したいという真淳の想いがあまりに強かったがために、「戒」という表現を取ることによって多少大げさな位に称名念仏の重要性を提示することになったのではないだろうか。そして、このことに終始したために、信への言及には至れなかったのではないか。或いは、真淳はしばしば内容が繁雑になることを憚って、「繁を恐れてここに略す」といった表現を用い、論旨から逸れることを省略するのであるが、信心に關しても同様に、繁雑になることを恐れて、あえて言及しなかったとも考えられる。いずれにせよ、『伝戒記』と『大戒秘要』の二著を考察するだけでは、真淳の行信論を明確にすることができないのではないかと考える。

そこで今回、この他にも多数遺されている真淳の著述の中から、『印施法語科註』（以下『科註』）と『天明宝訓誘蒙記』（以下『誘蒙記』）に注目した。この二冊は真淳曰く、「一流安心の骨髓」と「行者修習の用心」とが示された円遵の法語と宝訓に、真淳が註釈を加えた註釈書であり、『伝戒記』や『大戒秘要』では明確にならなかつた真淳の行信論が述べられた書物といえるからである。

本論では、これら『科註』と『誘蒙記』によって真淳の行信論を明らかにすることを通して、『伝戒記』や『大

戒秘要』に示される戒の、念仏との関わりを明確にし、真淳における復古運動の思想構造を明らかにしたい。

一、復古運動の概観

真淳は、江戸の中・後期に活躍した高田派の学僧である。同じく江戸中期の高田派の学僧であつた真証の長男として、文明元（一七三六）年に誕生。十二歳で高田派第十七世円猷に従つて得度し、宝暦二（一七五二）年、十六歳の時に京都に遊学、さらに同六（一七五六）年、二十歳で再び京都に渡り、普寂（一七〇七―一七八一）に就いて、俱舎、唯識、華嚴を学んだとされる。⁽⁴⁾ 宝暦十二（一七六二）年、二十七歳で智慧光院の住職に就任。智慧光院は代々本山三院の一つとして法主を補佐する立場にある寺院であり、真淳もまた、歴代の法会など日々の御堂諸事に関わる一方、天明六（一七八六）年に安居講師となつて以後、専修寺において幾度も講義を行い、宗門の学事においてもその実力を発揮した。さらに寛政八（一七九六）年に勸学堂を竣工し、学頭職に任命された。これによつてその名声は内外に響き渡り、寛政九（一七九七）年には権僧正を拝任し、文化四（一八〇七）年七十二歳で示寂した。

真淳が京都遊学中に師事した普寂は、江戸中・後期の浄土宗の僧であり、天台宗の靈空光謙（一六五二―一七三九）から天台を学び、その弟子である玄門に師事したとされている。彼の浄土教思想の特色は、正法の仏教にもどして仏教を考えた、正法教の復古主義の立場から位置づけていることであるといふ。⁽⁵⁾ 真淳は円遵のもとで復古運動に尽力する以前、すでに京都遊学中に革弊復古の志を抱いたとの記述があるとされており、また真淳の京都遊学と普寂の動向が時期的に一致することから、真淳が普寂に精神的に共感し、彼の復古の志の影響を少なからず受けたことは十分に想像し得る。

ところで、この普寂が師事した玄門は、江戸中期の天台宗における復古運動である天台安楽律運動を行った安楽律一派の流れを汲み、復古運動の一端を担う人物であった。また、その師靈空は、安楽律運動の要である天台安楽律を唱えた妙立慈山（一六三七—一六九〇）からその遺志を継承し、安楽律一派の派生する基をなして、宗風宣揚に献身的に努めた人物である。⁽⁷⁾つまり、普寂もまた、師からの影響を受けていると考えられ、このような復古の志は、脈々と受け継がれて真淳にも影響を与えたと考えられるのではないだろうか。

高田派の復古運動は、このような宗派間を超えた幅広い人間関係によって与えられた精神的影響、また、当時復古運動が仏教界全体で盛んであったことが大きな要因となつて起こつたことが考えられよう。

一方、この復古運動の中心を担つた当時の法主円遵は、復古運動に際し、門末に向けていわゆる『慚愧御書』を著し、出家在家関係なく分に合つた慚愧を懐いて称名することを諭して、僧侶であるからといって肉食妻帯を憚らなければならぬわけではないとしながらも、自身は肉食を断つことを宣言した人物である。彼の著述である『高田沂源論』には、戒律を宗門に認めず、その伝持がないのが宗風の特徴であるという考え方は間違ひであるとして、風儀を正し、僧侶の行儀を誠める意図で復古運動に取り組む意思が述べられている。真淳は、前に挙げた『大戒秘要』において、高田派の伝戒相承の正統性を明らかにする上で、この『高田沂源論』の大部分を引用していることから、このような円遵の意思に共感していることがわかる。

真淳と円遵について、「上人の意図によつて真淳が働いたか、真淳の影響感化が上人に現われたかさえ判断しない位に深い関係であつた⁽⁸⁾」といわれる程、円遵と真淳の関係は深いものであつたようである。つまり、前に述べた京都遊学において真淳が懐いた志と、著述の上に窺うことができる円遵の精神とが、互いに影響し合つて成立したのがこの復古運動だつたのであろう。⁽⁹⁾

以上のような背景から著されたのが『伝戒記』と『大戒秘要』である。そこでまず、『伝戒記』と『大戒秘要』

における戒と念仏の關係を示した上で、『科註』と『誘蒙記』ではその念仏がどのように示されているかを窺うことによつて、真淳の思想における念仏と戒の構造を再検討したいと思う。

二、『伝戒記』『大戒秘要』にみる戒律觀と念仏

真淳は『大戒秘要』の中で、称名念仏と三学の關係について言及し、

念仏ノ法門、任運ニ戒定慧ヲ具スルコト、明カニ知ルヘシ

(『大戒秘要』一九丁オ)

として、称名念仏する中に戒定慧の三学が自ずと具わるとして、三学それぞれを取り上げて、(一)念仏と戒の關係、(二)念仏と定の關係、(三)念仏と慧の關係を、以下のように示している。

(一) 念仏と戒

念仏ニ任運ト防非止惡ノ戒徳ヲ具足スルコトヲ領會スベキナリ⁽¹⁰⁾

(『大戒秘要』一六丁ウ)

(二) 念仏と定

念仏ノ行者、タ、一向ニコ、ロヲ称名ノ一行ニ專注シテ、不觀相貌、不取相貌、ヒトヘニコ称三昧ニシテ、行

住座臥ヲエラハス、時処諸縁ヲキラハス、行成一片ナルハ、コレ定ナリ

(『大戒秘要』一七丁ウ)

ヨリテ吾カ中興祖師ハ、生死流転ノ苦海ヲ離レ、彼ノ安樂淨土ニ往生セムコト、口称三昧ノ一行肝要ナリト、
深ク勸進シタマヘリ

(『大戒秘要』一七丁ウ)

(三) 念仏と慧

称名ノ本願ヲ深ク信スルハ、即チコレ智慧ナリ

(『大戒秘要』一七丁ウ)

念仏ヲ信シ行スルモノ、任運ト智者ト均キ

(『大戒秘要』一八丁ウ)

真淳における念と戒の問題

念仏と戒の關係においては、『大無量壽經』觸光柔軟の願と、『觀無量壽經』「一一光明、徧照十方世界、念仏衆生撰取不捨」の文によつて、念仏の行者こそがこの仏の光明に照らされる者であることから、念仏そのものに既に防非止惡の戒徳が自ずと具わつてゐるとする。そして、その称名念仏に心を注ぐことが定であり、そのような念仏を信じてゐることが智慧であつて、それを信じ称名念仏する者こそが智者であるとしている。さらに高田派中興の祖真慧（二四三四―一五二二）の文によつて、定としての称名念仏に心を注ぐことがいかに大切なことであるかを強調する。

また、『觀經』下中品の破戒の罪人が阿彌陀仏によつて救われるという文から、このときに転じたところの清涼の風は戒体を示すものであり、名号所具の名義を聞くことによつて破戒の罪人の罪が消えるのは彌陀の名号が戒体であるからとしている。このことが示されたのが以下の文である。

觀經ノ下中品破戒ノ罪人、命欲^{スル}終^ト時、地獄^ノ衆火一時ニ俱ニ至ルニ及テ、善知識ノソレガ為ニ阿彌陀^ノ十力威徳、及ヒ彼ノ仏ノ光明神力等ヲ説クヲ聞テ、聞已^テ除^キ八十億劫^ノ生死之罪、地獄^ノ猛火、化^{シテ}為^ル清涼風ト説玉ヘリ。

コノ清涼ハ、尸羅ノ翻名ニシテ、戒体ヲイフナリ（略）イマ破戒ノ罪人仏ノ十力威徳光明神力戒定慧等ノ名号

所具ノ如美ノ名義ヲ聞クニヨリテ、罪熱消除シ、猛火モ亦滅シテ、戒体還生スル旨ヲ示シ玉ヘリ。コレ名号即チ戒体ナルニヨリテナリ（略）彌陀ノ名号即チコレナルノ旨ヲ察スベシ（『大戒秘要』二〇丁オウウ）

このように称えるところの名号が戒体であると示すことによつて、その名号を称えたときに戒徳は自然に具わると捉えている。

つまり真淳は、彌陀の名号が戒体であることから、それを称える称名念仏には仏道の根本である三学が自ずと収められてゐるとして、そのような称名念仏はそのまま戒律護持につながると理解してゐるのである。

そこで次項からは、『科註』と『誘蒙記』に焦点を当て、真淳の行信論から彼の念仏觀を窺いたいと思う。

三、『印施法語科註』『天明宝訓誘蒙記』にみる念仏観

『科註』は、真淳が円遵の法語の内容に科段を付け、それに註を施したものである。「天明八年戊申初夏十一日脱稿」という奥書から、天明八（一七八八）年、真淳五十二歳のときに書き終えたものだとことがわかる。『誘蒙記』のはじめには、この円遵の法語が挙げられて、

夫レ印施ノ一紙ハ、示一流安心ノ骨髓

（『誘蒙記』上、二丁オウウ）

とされていることから、この『科註』は、一流安心の骨髓が示された円遵の法語の註釈書であり、安心に対する真淳の理解を窺うことができる資料といえる。

一方『誘蒙記』は、円遵の宝訓を真淳が三段に分けて註釈したもので、上下二巻から成る。下巻の奥書に、「寛政十年戊午初夏十四日（略）脱稿す」と書かれていることから、寛政十（一七九八）年、『科註』からちようど十年後に全て書き終えたことになる。また、『伝戒記』や『大戒秘要』は享和二（一八〇二）年に書かれたとされているため、それより数年前の著作ということである。安心に関して述べられた『科註』に対して、この『誘蒙記』は、冒頭に、

今此一章、訓^ニ行者修習用心^ノ玉フモノニシテ、須臾モ相離ルヘカラスル、大切ノ宝訓ナレハ、一流ノ道俗、ユメメ等閑アルヘカラス候ナリ。コレコノ宝訓ノ大意ナリト^シ応知

（『誘蒙記』上、二丁オウウ）

と記されていることから、行者修習の用心をおしえる円遵の宝訓を註釈したものであることがわかる。

真淳は『誘蒙記』の冒頭で、

人人久シク他力易行ノ法門ニナレタルガ、流弊ノ起ル所由ナリ

（『誘蒙記』上、四丁オ）

と述べ、他力易行の法門に慣れたことによつて、信機信法の理解が誤つた方向に向かっているところに問題の所在があるとし、

輪下印施ノ御法語ハ(略)無智ノ輩マデヲモ、輒ク鎮解セシメムカ為ニ、明白ニ能信所信ヲ分チテ、的切ニ指南シ玉フ(略)安心ノ肝要ヲ、印施ノ一紙ニ示シ、且ツソノ能信ノ行相ニ就テ、信機信法ノ不実ヲ誠シメ、念仏行者平生ノ用心ヲ示シ玉ヘリ

(『誘蒙記』上、四丁ウ〜五丁ウ)

として、それを誠める目的で出されたのが円遵の法語と宝訓であるとしている。両著述には、このような円遵の法語と宝訓を元にして、真淳の行信論が展開されているのである。以下、著述の上に真淳の念仏観を窺っていく。

真淳は『科註』の冒頭で、法語の註釈に入る前に、真慧の『顕正流義鈔』を引用して以下のように示している。

一流ノ安心ニ就テ問僻解ヲナスハソノ源所信ノ法体ヲ弁明セザルヨリオコレリ。故ニ顕正流義鈔ノ中ニ往生ノ安心ヲ直指シテ更ニ名号アリガタキト信ジ称ルヨリ外ニ当流ニハコトナル義ナシトヲシヘ、マタ安心ノ濫ヲ斥ケテ、風ニ聞ク法蔵因位ノ修行ヲモ弥陀果位ノ利生ヲモ不レ聞不レ知ト云トモ称念マコトナラバ往生決定ナルベシト示シ玉ヘリ

(『科註』四丁ウ〜五丁ウ)

このように、高田派の安心は『顕正流義鈔』に依ることを示し、その『顕正流義鈔』の文によつて、名号をありがたいたいと思ひ、それを信じて称念念仏することが往生の安心であり、称念念仏によつて往生が決定するとしている。ところで真淳の著述の中に、この『顕正流義鈔』の註釈書である『顕正流義鈔蒙引』がある。ここには今挙げた『顕正流義鈔』の傍線①、傍線②の文に以下のように註釈が施されている。

傍線①

実^ニ是^レ真正^ニ驚直^ル指南、所謂^ル正直捨方便、但説無上道、而^シ無^ク復^シ詳解^ス之^ノ可^キ贊^ス也

傍線②

コレ聞ワケ知リワクルナドイフ、煩ハシキコトヲ、安心ト心得タル濫ヲ斥ケ玉フナリ⁽¹³⁾

ここに示されるように、真淳はこの『顕正流義鈔』の文を、これ以上弁明の必要のない、まさに高田派の安心が示された文と考えており、その意図で『科註』の冒頭にも引用したことがわかる。

法語もまた念仏往生が述べられたものであり、『科註』はその法語を一流の安心として、さらにより理解しやすいよう真淳が言葉を足して述べたものであることから、真淳は称名念仏による往生決定が一流の安心であると理解していると捉えることができる。また『誘蒙記』では、

信心アリトオモフトモ、名号ヲトナヘサランハ、詮ナシトナリ。ユエイカニトイフニ、実ニ他力ノ信心ヲ獲得スルモノハ、称名相續シテ、間断ナカルヘキカ故ナリ（略）往生極楽ノ所詮ハ、念仏ニアルユエ、往生セムトオモフトモ、念仏セサレハ、所詮ナキナリ

〔誘蒙記〕上、三三丁ウ〜三三丁オ）

として、往生するためには念仏が不可欠であることが示されている。

一方、同じく往生決定に関して、以下のような文がある。

往生ノ治定ハ信心ノ決定ニアルナリ

〔科註〕一一丁オ）

この文は、円遵の法語の、「ソノ御約束ヲフカク信ジテ私ノ計ヒナク一期ノ間念仏申セバ」の「フカク信ジテ」を解釈したものであり、本願名号を信じる心が定まったところに往生が決定するとしている。

以上のように、真淳は往生決定の因として念仏と信心との両方を挙げている。以下、この点を検討したいと思う。真淳は、念仏正信偈の「如来本願顕称名⁽¹⁴⁾」の文と『唯信鈔文意』の「口称を本願とちかひたまへるをあらはさん⁽¹⁵⁾」の文から、

口称ノ願体ナルコトカヘスガヘスモ忽緒スベカラズ

〔科註〕一〇丁オ〜ウ）

と示し、或いは、

タトヒ名号ヲ唱フトモ、三心具足セサレハ、順次ニ往生ハ遂ケカタキナリ。シカレハコノタヒノ往生ハ、信心肝要ナリ。カク信心肝要ナリトイヘトモ、願体ニハアラサルナリ

〔誘蒙記〕下、三四丁ウ

と述べて、称名念仏が本願の願体であることを示した上で、願体である称名念仏と、信心との関係について、

第十八ノ願体ハ、称名ナレトモ、ソノ願体ヲ、至心信樂シテ欲生ノココロヲ起ササレハ、剋果スルコトアタハス。シカレハ往生ノ正因ハ信心ニアル

〔誘蒙記〕下、三四丁ウ

第十八ノ願体ハ、称名ニシテ、信心ニハアラサレトモ、ソノ願体ニカナヒテ、決定往生スルコトハ、内因ノ信心ニ存スルコト、各々間違ナク、領会スヘキコトナリ

〔誘蒙記〕下、三六丁オ

として、本願の願体は称名念仏であるけれども、その願体になつて決定往生するのは、その内因に信心があるからであるとする。

また一方で、

報謝ノ称名ノ事、(略)最初ノ聞其名号信心歡喜乃至一念ノ信心歡喜ノ当体ニ、任運自然と具足シテ、仏願ノ不可思議ナルカタヨリ、報恩謝徳ノオモヒ出来ルナリ

〔誘蒙記〕下、三六丁ウ

信心決定シテ疑ナケレバコノ念念シカシナガラ知恩報徳ノ念仏ナリ

〔科註〕八丁オウウ

などとして、称名は信心歡喜を得たところに自ずと具わり、そのような称名にはまた報謝の思いも自ずと具わると述べている。さらに、

報土往生ハ果ナリ。信心念仏ハ因ナリ(略)他力ノ信行ノミ清淨報土ノ真因ニシテ自力雜善ハ剋果スルコト能ハズ

〔科註〕一五丁ウ

と述べて、報土往生の真因として、「信心念仏」、「他力の信行」と、信と行とが共に挙げられている。

以上をまとめると、真淳は、信心が決定して疑いのないところに自然に念仏は具わり、その時がまさに往生決定

のときであると捉え、その際、信心はその内因であり、念仏は報恩謝徳の思いから出る称名念仏であると理解していることがわかる。このように真淳は、内因である信心と願体である称名念仏とが共に具わったところが往生決定であり、信心も念仏も、どちらも往生決定には不可欠であり、どちらかが欠けたところに往生は決定しないと理解していると捉えることができる。

四、真淳における念と戒の構造

以上、『伝戒記』『大戒秘要』に示される戒と念仏の関係と、『科註』『誘蒙記』に示される念仏観をみてきた。戒について述べられる『伝戒記』『大戒秘要』に信がほとんど語られないのと同様に、行信論が述べられる『科註』と『誘蒙記』には、念仏と信心に関して述べる上で、戒についてはほとんど語られていない。しかし、その構造を推測することができる文が『誘蒙記』と『大戒秘要』に記されている。

報謝ノ称名ノ事、(略) 最初ノ聞其名号信心歆喜乃至一念ノ信心歆喜ノ当体ニ、任運自然ト具足シテ、仏願ノ不可思議ナルカタヨリ、報恩謝徳ノオモヒ出来ルナリ

念仏ノ法門、任運ニ戒定慧ヲ具スルコト、明カニ知ルヘシ

(『誘蒙記』下、三三六丁ウ)
(『大戒秘要』一九丁オ)

これらは『誘蒙記』と『大戒秘要』のそれぞれにおいて、同じ「任運」という表現を用いて、信心と称名念仏の関係、念仏と三学の関係をそれぞれ示したものである。報謝の念仏は信心が決定するところに自ずと具わり、さらにその念仏には、戒定慧の三学も具足されていると理解できる。つまり真淳において、三学を具足する念仏は、信心を得たところに具わる仏願他力の念仏ということになる。また、前項で明かになったことと絡めると、内因である信心と願体である報謝の称名とが共に具わったところが、自然に三学を具足した念仏の法門であると捉えてい

ると推測できるのではないだろうか。

また、真淳は念仏者のあり方について以下のように言及している。

ハシメ本願ノ生起本末ヲ聞テ、ワカ機ノ方ニ、信ヲ起シタルニ、相違ハナケレトモ、聊モワカ賢クテ、信ヲオコシタルコソト思ハス、我等カアサマシキ妄念ノ心中ニ、往生シタキトイフ、信心ノ起ルヘキスデハナケレトモ、アリカタキ本願招喚ノ勅命ニヒキタテラレマイラセテコソ、オコルマシキ信心モオコレ、是レ全ク他力御回向ノアラハレトヨロコフヲ、自力ノ己レヲ忘レテ、他力ノ回向ヲ信スル念仏者トハイフナリ

〔『誘蒙記』上、九丁オウウ〕

ワサトアリタキママノ振舞トハ、ワサトトハ、故意ナリ。律ニモ、故犯誤犯トイフコトアリ。故犯ハコトサラニ、意ニタクミテ、アシキ身語意ノフルマヒヲナスライヒ、誤犯ハ、ココロニタクマス、アヤマリテ、律ヲ犯スライフナリ。アリタキママトハ、即チ放逸ナリ。次下ノ文ニ、タタ無慚放逸ノミニテトノ玉フモノ是ナリ

〔『誘蒙記』上、二六丁ウー二七丁オ〕

自力の己を忘れて、他力回向を信じ喜ぶ者が念仏者であるとした上で、弥陀の本願をたのみとして、念仏申せば救われるからと、わざと自らが有这样的に振る舞うことは放逸であると誡めている。真淳はここで放逸の諭えとして律の故犯誤犯を挙げており、真淳が「戒律」という表現を放逸に陥る僧侶を誡める一つの手段として用いるようになった経緯が推測できるのである。

また真淳は、同じく僧侶の放逸を誡めて、『誘蒙記』では、

末世ノナラハシト云ナガラ、総シテ風俗甚タ輕薄ニナリユキ、出世ノ実義ヲ開キ、万事只他ノ美觀ニ供ヘ候事ヲ、專一ニ相心得、ミタリニ信施物ヲ費候條、冥加可ノレ恐ル之至ニ候（略）祖宗門下ノ子弟タルモノ、可ハ深慚愧ス義ニ候事等ト、深ク嚴誠ヲ垂レタマフニテ、僧侶ノ放逸悪行ニテハ、スマヌコトヲ、深ク自知スヘキ

ナリ

(『誘蒙記』下、四四丁オ)

として、そのような者は深く慚愧し、僧侶として自覚すべきであるとする。また『伝戒記』においては、

嗚呼澆末ノ道俗タレカ正シク七衆ノ分ヲ全クセン唯是レ名字ノミナリシカレドモセメテ深く慚愧ヲ懐キ慎ンテ
正見ヲ失ハヌガ今日ノ我等ガ分際ナルベシ(略)無戒破戒ノワレラ辱クモ末代三宝ノ一分ト称セラレンコト何
ノ幸カコレニシカンヤマコトニ慚愧ヲ忘レスシテナルヘキタケ三業ヲ慎ムヘキニアラズヤ

(『伝戒記』三三丁ウ)

として、戒を持つことのできない身ではあるが、せめて慚愧を懐き、三業を慎んで正見を失わぬべきであるとする。この他にも真淳は、

慚愧ハ、世間出世間ニ涉リテ、須臾モカクヘカラサルノ妙法ナリ

(『誘蒙記』下、四一丁ウ)

とするなど、慚愧心の重要性を再三強調するとともに、慎むことの重要性を示している。そもそも先にも述べたように、真淳は、戒律を非常に柔軟に捉え、戒律の持つ道徳的・倫理的側面に注目し、それによって示されたのが慎みの心であった。

真淳における念と戒の構造を推測すると以下の様になるであろう。真淳は教えを誤って捉えている者に対して、弥陀の本願を聞き、他力回向の信心を得て称名念仏する者こそが真実の念仏者であると示した。その上で、戒律という表現を取ることによって、その本願を誤って捉え、放逸に陥る者を誡めようとしたことがわかる。また、真実の念仏者が称える念仏は、信心を得たところに報謝の念仏として自ずと具わるものであり、その念仏は自然に三学を具足すると捉えていることから、そのような真実の念仏者とは、自然に慎みの心をも具えた人であると考えていたと言えるのではないだろうか。

おわりに

以上、真淳の著述の上に彼の行信論を窺い、それが復古運動における戒律宣揚とどのように関わっているかを考察した。

最後に、復古運動が具体的にいつ始まったものかは明確ではないが、その一貫として著された『伝戒記』『大戒秘要』よりも五年前の著述にあたる『誘蒙記』の中に、復古運動につながるきっかけと考えられる文が記されている。

宗意ノ肝要ハ、彼ノ印施ノ一紙ニ尽テ、復余蘊ナシトイヘトモ、門下ノ道俗、弊風ニ扇カレテ、懈怠放逸ニ陥ランコトヲ慮ラセタマヒ、猶コノ教誡ノ一章ヲ副テ、苦口丁寧ニ垂示シタマフトコロナリ。嗚呼輪下婆心ノ切ナル、有信ノ輩、誰レカ心ニ銘シ骨ニ刻マサラン

（『誘蒙記』上、二丁オウウ）

当時吾党ノ道俗、一通り御法流ヲ聴聞シテ、アラアラシキ悪事ヲモナサスシテ、正見ニ住スルト、ワレモ思ヒ人モオモヘトモ、尅^{シテ}実^ヲ論^{スレ}之^レ、凡夫ノクセナレハト、カタツケテ、恐レツツシム意ハウスク、タタ無慚放逸ノミニテ、メテタキ御誓ヲ、モタレモノトシテ、三業ニ悪ヲ造リ、空シク光陰ヲ消スルコト、深ク慚愧スヘキコトナリ

（『誘蒙記』上、二七丁オ）

円遵が法語に余すところなく、一通り安心の骨髓を示し、さらに真淳がそれに註を加えて『科註』を著したにも関わらず、その十年後、さらに円遵は宝訓を示し、真淳が註を施して上下二巻にもわたる『誘蒙記』を著したことは、今挙げた文に述べられたことが原因にあったと推測できる。そこで、復古運動によって、先にも述べた、自然に慎みの心をもつた真実の念仏者を目指したのではなからうか。

ここから改めて考えてみると、真淳の著述には、その表現に微妙な変化があることがわかる。『科註』には「慚愧」、「慎み」という表現や、「誠め」等の表現はあまり見られないが、『誘蒙記』になると、多少きついくらいにこれらの表現を用いて僧侶のあり方を示す。またその中で、喩えとして律が挙げられるようになる。そして『伝戒記』『大戒秘要』になると、「戒律」という表現が用いられるようになるのである。このことを念頭に置くと、真淳における念と戒に関する思想は漸次構築されていったものと考えられる。

はじめにも述べたように、復古運動にかける思いがあまりに強かったために、恐らく真淳は、戒律という表現を取ることで、それ程の心持ちでいることと、それを忘れない姿勢の重要性を示したかったのであろうことが推測される。しかし、真宗において戒律の護持を主張することは、誤解を招く恐れもあるだろう。慎むことの重要性を示すことが目的であるならば、やはり大きな表現であるという指摘は否めない。紙数の都合によりここには詳細に示せないが、実際、真淳の影響力があまりに強かったため、真淳示寂後も真淳の学系が続いて行く中で、このような学説に疑義を唱える人々が現れ、行信に関する論争⁽¹⁶⁾へと展開していくのである。

今回は真淳の行信論を明確にし、彼の復古運動における戒律宣揚の思想構造を明らかにする目的で、主に『科註』と『誘蒙記』を考察した。最後に、これらの書物と『伝戒記』『大戒秘要』との大きな違いとして、引用する典拠の違いが挙げられる。中でも、同じく江戸時代の宗学興隆期に活躍した、高田派の慧雲や普門、さらには真宗他派の学僧の文を挙げていることは、『伝戒記』と『大戒秘要』には見られないことである。これらの資料をもとに、真宗他派と高田派の行信論や戒律観の相違を探ることは、今後の課題である。

註(1) 西谷順誓著『真宗の教義及宗学の大系』(興教書院、一九一一)三五五頁

(2) 『同右』三五三頁

- (3) 『同右』二五三―三五八頁
- (4) 小妻隆文著『円遵上人行実』（高田学会、一九六五）参照
- (5) 芦川博通「普寂の浄土教思想——『願生浄土義』を中心として——」（『浄土教——その伝統と創造Ⅱ』一九八四）一九一頁、恵谷隆戒著『円頓戒概論』（大東出版社、一九七八）一八二―一八三頁
- (6) 「宝曆六年丙子二十一歳二月再遊_二字子京師_一頗有_二革弊復古之志_一」（小妻『前掲書』九二―九三頁、九五頁）※現存せず確認できない。
- (7) 恵谷『前掲書』一七八―一八二頁、大桑斉「近世初期の仏教と真宗」（『龍谷教学』第四〇号、二〇〇五）一六三頁等を参照
- (8) 小妻『前掲書』九一頁
- (9) 復古運動に関する詳細は、拙論「真淳における念仏と戒律の研究——『下野伝戒記』『下野大戒秘要』を中心として——」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三〇集、二〇〇八）参照
- (10) 以下、引文内の傍線は随時筆者が記した
- (11) 『真聖全』一、五七頁
- (12) 高田短期大学仏教文化研究センター編『翻刻顕正流義鈔索引』（高田短期大学、二〇〇七）一七六頁
- (13) 『真聖全』一、一七七頁
- (14) 『同右』一、四四九頁
- (15) 『同右』一、六三七頁
- (16) 慶応年間一九安心の騒動