

## 鈴木正三の合理的思惟による仏教理解\*

三 友 量 順\*\*

はじめに

近世の我が国に、関が原の戦いや大阪の二度の陣において出陣武功をあげ、やがて40歳を過ぎてから出家し多くの仮名書き著作をあらわした仏教者（禅僧）がいる。その幾つかは生前にも刊行された。彼はかつての三河武士・鈴木正三（石平道人）である。中村 元博士は『近世日本の批判精神』〔選集・別巻7〕において、正三の宗教改革者の精神をとりあげ、その生涯・著作などの紹介と共に彼の思想的特色を詳細に検討された。「自由」の概念・近代西洋の資本主義の先駆者たちにも共通する職業倫理など、正三の所論には注目すべきものが多いことが指摘されている<sup>1</sup>。

中村博士の正三に関する考察論究も、広く比較思想並びに普遍思想研究における博士の取り組みの一部であることを知るとき、あらためて驚嘆の念を感じずにはおれない。今本稿で正三に触れるのは、衆盲の一人としての筆者の摸象行為に他ならない。それを承知のうえで、日本の精神文化における仏教と武士道を普遍思想の側面から見て、本学に多年にわたって奉職・貢献され、筆者にも親しく厚誼をいただいた立正大学副学長・石井（旧姓、亀井）富美子教授の古稀記念号に、謹んで小論を呈したい。以下においてはテキスト資料としては『鈴木正三道人全集』〔校訂者・鈴木鉄心師〕を用い<sup>2</sup>、藤吉慈海博士の『日本の禅語録』〔講談社〕<sup>3</sup>などを参照しつつ、特に『盲安杖』と弟子・慧中の記した『驢鞍橋』を中心に彼の合理的（理に合する）思惟の幾つかをあらためて取り上げ、正三の仏教解釈に私見を加えることとする。

---

\*Shosan Suzuki and His rationalistic understanding of Buddhism

\*\*Ryojun MITOMO 立正大学社会福祉学部社会福祉学科教授

キーワード：鈴木正三、仏教文化、普遍思想、二王禅

## I 正三の生涯と主な著作から

鈴木正三（重三、正三は諱、天平7〔1579〕年1月10日～明暦元〔1655〕年6月25日）は参州賀茂郡足助（三河の国、現在の愛知県豊田市）に鈴木重次の長子として生まれた。彼の母が、普賢菩薩が応降して懐に入った夢をみて正三を懐妊したと『石平道人行業記』（弟子・慧中撰）に伝える。彼の生まれた年の5月に、信長の命によって行われた浄土宗と日蓮宗との間の安土宗論が起きている<sup>4</sup>。弟子・慧中の撰した『行業記』などにもとづいて彼の生涯を概観すれば以下のようなになる。

すでに4歳（以下数え年）の時に、正三は同年代の子供の死に深く疑問をいだくようになったという。この年（1582）には本能寺の変がおきている。平安末期の仏教説話『宝物集』を読み、「雪山偈」を知って感動を受けたのは彼の17歳の時であった。慶長5（1600）年、関ヶ原の戦いに本田佐渡守（正信、相模玉縄藩）のもとで加わったのは22歳の時である。彼の妻女は詳らかでないが、29歳の時に長男・重辰が誕生している。慶長19（1614）年、正三36歳の時に父と二人の弟とともに本田出雲守（忠朝、大多喜藩2代藩主）の部下として大坂冬の陣に加わった。翌年（元和元年）、夏の陣の後に武功により二百石を賜り江戸詰めとなる。元和5（1619）年、41歳の時に大坂城勤番となりここで初めての著作『盲安杖』が著された。

その後、江戸に出て二代将軍秀忠に仕え大番（要地の警護職）に列せられる。正三の出家は翌年の42歳の時である。家督は彼の弟・重成が継いだ。その後、彼の遍歴修行が始まる。元和7（1621）年には俊律師より沙弥戒を受けている。五畿内をひろく遍歴修行の後、61歳の時にさとりを開いたという。『四民日用』は彼の53歳の著作である。『籠草分』、『二人比丘尼』（正保年間に刊行）、『念仏草紙』などは彼の58歳の時のもの。弟・重成が天草の初代代官（正三62歳）となる。正三は要請をうけて天草に3年間留まり、『破吉利支丹』を著す。天草では32の寺院（その内1寺院は浄土宗、他は曹洞宗）を建立しその書を寺毎におさめたという。

70歳（慶安元〔1648〕年）で江戸に出る。『三宝徳用』は彼の72歳の時のもの。翌（慶安4）年、『盲安杖』が初刊されている。三代将軍・徳川家光がこの年に亡くなる。承応元年（1652）、正三74歳の時に、牛込天徳院内の了心庵に移り『修行之念願』を著し、同年『万民徳用』が完成。弟・重成が駿河台の邸で亡くなるのは彼の75歳の時。翌承応3年には黄檗宗の祖・隠元が明から渡来している。明暦元（1655）年、病のために了心庵から駿河台の重成邸に移り6月25日、77歳で示寂する。葬儀は天徳院の浄域で門人44人の圍繞のなかで夜通し茶毘にふされたという。

### 【『盲安杖』】

同朋のために記したという彼の初めての著作『盲安杖』は、切腹・家断絶を覚悟の剃髪に先立つ出家以前の彼の思想を窺ううえで重要な著作である。出家以前の正三は合戦の体験とともに

に身を捨てるほどの武士の心得があった。正三は「武士の生涯は、生死を知らずば有るべからず。生死を知る時は、をのずから道あり、知らざる時は、仁義礼智もなし」(p.50, 3-4)と述べている。仏教(生死を知る)・儒教(仁義礼智)を通じた侍としての心のありようを彼はこのとき述べている。

仏教の「生死」は煩惱・執着を意味し、生死を離れることはさとの境地でもあった。道元禪師は「生をあきらめ死をあきらむるは仏家一大事の因縁なり」(『修証義』)という。生死をあきらかにする(諦める)ことを禪家では説いた。実際の生き死の体験はやがて、真剣での果たし合いの眼(果眼)でじりじりと敵(自己の煩惱=三毒)に向かう正三の二王の如き坐禅へと繋がっていくのである。出家してからの正三は「果眼」での取り組みを仏道修行の方法として採り入れた。『盲安杖』では、武士は主君の恩によって身命をたもっていることをわきまえ、この身を主君のものとなして仕えよとも述べている。仏教は伝播された国々でその国の固有の文化や宗教・習俗を破壊せずに広まっていった。その国の文化や社会秩序に融合する仏教の姿勢は、一面では体制よりと受け取られるかもしれないがそうではない。各自の心の浄化によって築き上げる、我執や抗争を離れた平安な社会が仏教の求める世界であったからである。

「まこと」は神道の重要な概念とみなされている。仏教の説くダルマもその一言に尽きると言えるだろう。正三は「誠の人は心すなほにたゞしく、万事に誠ありて情けふかきなり」(p.51, 8-9)と述べる。仏神には、貪・瞋・痴の三毒の煩惱に酔い苦海に沈む衆生たちをあわれみ、彼らを救済し安楽の世界に導こうという誓いがあると彼は見ていた。自らの力の及ばぬ時には「仏神に祈誓して心を清むべし」(p.52, 1)と彼は言うのである。

鎌倉期の日蓮聖人は仏法を学ぶ者は「知恩報恩なかるべしや」(『開目抄』)と述べた。恩を特に重んじた我が国の仏教者が日蓮である。東アジアの漢字文化圏に影響を与えた『心地観経』(Tz.3, 297, 11-12)にいう「四恩」は「父母・国王・衆生・三宝」の恩である。正三は四恩として『盲安杖』では「1, 天地の恩 2, 師の恩 3, 国王の恩 4, 父母の恩」を挙げる〔その順は彼において固定したものではない。慧中撰『反故集』では天地・国王・父母・師の恩〕。その他に衆生の恩も彼は述べる。師恩は仏教の経論に説かれるが、国王の恩には東アジア的な理解が含まれていると考えられている。ちなみに日蓮聖人も「師の恩」を説いた。『報恩抄』は日蓮の師・故導善房のために著されたものである。正三は、釈迦のみが実に隙の明けたる(すつきりとさとった、『日本の禅語録』における藤吉博士の和訳)人であって、「其の外の祖師、殊に我が朝の伝教・弘法、まだ仏境界には遙かなるべし」としている。更には彼自身の宗派の祖「道元和尚」なども「未だ仏境界に非ず」と見ていた(慧中記『驢鞍橋』下, p.271 [107])。それは先師を侮るのではなく彼独自のさとりを体現した者への理解にもとづいている。正三は世法即仏法を主張したが、世法(世)も仏法(出世)を共に放ち忘れた無執着の境地が究極のものであると見ていたからである(『驢鞍橋』上 [86] p.165, 1)。

一方、徳川家菩提寺としての信仰にもよるのであろうか、浄土宗や法然上人への理解・言及では厳しい正三の見解はない。但し、一向宗に関しては、「若、日本一州、皆一向宗に成たらば、

神社は皆断ゆべし。夫日本は神国也、神を断じて何と国を保んや」〔『同』中 p.209 [64]〕と述べている。正三の『破吉利支丹』は、彼の合理的解釈にもとづくキリスト教批判である。我が国におけるキリシタンの弾圧は封建社会の秩序を破壊する恐れがあったからである。一向宗も同じ理由から禁圧された歴史がある。

彼はことさら経名を挙げなくとも、天台や禅家の教えを通じて我が国に親しまれていた法華経の思想を理解し用いている。仏法と世間法の同一視は彼自信が後に述べるごとく、正三の特徴的な主張とみてもよい。彼のその見解の根底には「若し俗間の経書・治世の語言・資生の業等を説かんも、皆正法に順ぜん」〔Tz.9,50a, 23-24〕という、特に我が国の仏教者たちに注目されてきた『法華経』「法師品」のことがあった。しかし「天台より出た」として、我が国の仏教諸宗に言及する際（『二人比丘尼』）にわずかに日蓮宗に触れることはあっても他に特別な言及はないようである<sup>5</sup>。彼の出た三河が浄土と禅が盛んであったということだけではなく、『平家物語』の熊谷直実と法然上人の出会いに伝えられるように、武士（武将）と浄土信仰は深く結びつくものがあったのだろう。

「其の人になりてみよ」〔p.53, 9〕、正三のことばで第一にあげられるものがこれである。昼夜に勤苦して五穀をつくり出し、国土の人民を養う彼ら百姓たちの苦勞を彼は痛切に感じていた。彼ら自らの食糧は乏しく、年貢も足りず「妻子を売り、生まれながら遠国におもむく、悲しみ想像べし」と言う。「非人乞食、飢寒の愁ひに苦しみ、野山に臥し、一生を送る有り様、不憫（不便）なるにあらずや」とも言う。

慈悲は仏道の根本なりといわれてきた。仏教語の慈悲は現代的には「その人の身になる」と説明できることを、中村 元博士が晩年テレビでの対談で語られていた<sup>6</sup>。「その人の身になる（その人に我が身を置く）」ことが「慈悲」ということになれば、7世紀インドの大乗仏教の学僧シャーンティ・デーヴァが、仏教の秘奥とした「自他の転換（パラ・アートマ・パリヴァルタ）」<sup>7</sup>はまさしく仏教の根本精神（秘奥）に他ならない。それは正三の「其の人になりてみよ」ということばによって日本的に表現されたのである。

主人に向かう時には主人の心、下人に向かう時には下人の苦を、ないし土民百姓などの苦をおもいやるべきであると正三は言う。ものごとにおいて、つねに他人の心になりかわるべきことを彼は説いた。彼は鳥獸を籠に入れて飼うことも批判的であった。「我が命の惜しさをしらば、少しき虫に至るまで心をとどめてみよ」〔p.53, 13-14〕と言う。鳥獸や小さな虫までもその命を傷つけないというのも、正三の心根であった。「誠の人は情を先として憐みふかし、釈尊は三界の衆生を一子のごとくにあはれみなまふなり」、正三のこのことばは『法華経』「譬喩品」の「今この三界は皆これ我が有なり、其の中の衆生は悉く是れ吾が子なり」を踏まえたものである。「そうじて人の愁ひをしれ、万物へだたるといえども、本来の心は一つなり、何れを自他となさんや」と彼は言う。

正三はいたずらに出家を好むよりも武士のままで公義に仕えていたほうがよいと、晩年、出家に憧れる若い武士に語っている。仏道修行に武士としての心得を活かした正三であるが、『盲

安杖』では忠孝の道においてはまことの実現が難しいことを述べている。人としてこの世に生まれた思い出に、「義を重くして一命をかるんじ、己にはなれて誠の道に入るべし」と言うのである〔p.54, 15〕。

もし悪しき主人に仕えたとしてもそれは主人の科（咎）ではなく、先世の自らの業因であると彼は見ていた。そして己がすなおになる時には、世の中に悪人はいない、己が偏見をもっているときに悪人はこの世に多いのであるとも語る〔p.56, 11-12〕。仏教の業と業による応報の思想は、責任を他者に転化することなく自己に帰して、自らを省みるという意味で現代的な解釈が可能となるだろう。40歳を過ぎた正三はそれまでの体験を踏まえて、「よき人」を次のように言う。正三みずからの姿を写したものであろうか。

「よき人といふは、いかにも心けだかく、自を忘れて他のためを思ひ、情を先にして憐みふかく、是非分明にして心やはらかに、忠孝の行正しく、万人に誠ありて、あしき人をも捨てず、高位にありてまさる心なく、へりくだりておとる心なし。」〔p.55, 8-10〕

『盲安杖』には女性に関しての言及がある。男子をとうとぶ封建社会における差別的な女性観としてではなく、仏教は他の世界宗教に比してユーモアを解すると評した哲学者の言を借りて彼のことばを見てもよいかもしれない<sup>8</sup>。

「もとより女の性はひがめり、貪欲甚だしく、人我の相深く、迷いの方へひかれて是非を知らず、口は利根にして心あさし。かれにしたがう時は輪廻の業となり、そむく時は怨敵となる。」〔p.57, 12-14〕

しかし正三は、これに続いて、「かくいふとて女を捨てよとはならず。色に着（執着）して耻をあらわす事なかれとなり。」と述べる。女人への執着を離れしめるためにことさらそのように語っているのである。肉体を不浄視する仏教の教説（不浄観）は、釈尊の時代においても修行僧たちに正しく理解されないことがあった。自らの肉体（身体）を不浄視するあまり命をたってしまう若い修行僧たちが出た。不浄観の真意が理解できない彼らたちには釈尊は阿那般那（数息観、アーナ・アパーナ）を勧めるように促したということを『四分律』〔Tz.22, 575c 14-576 b8〕が伝えている。正三もある時には糞袋と自らの肉体を表している。しかし、正三はその肉体を不要なものと考えてはいない。律僧としての生活では彼は死にかけたこともある。その際に彼は、弟の勧めにしたがって敢えて食養（肉食）をし健康を回復したことを自ら述懐している〔『驢鞍橋』下〔13〕 p.242, 8-12〕。

彼は続いて『盲安杖』で、「女人は諸仏の母、全くそしるべからず。我がひがごとを改むべし。」〔p.57, 15〕と、むしろ男性側の偏見を論じている。当時の女性たちが夫に仕え子供を育て、万事に不自由な生活を余儀なくされ心の苦しみの絶えることないことに「<sup>ヒトシオ</sup>一入女人は不便（不憫）也」〔『復古集』 p.219, 3-4〕と正三は見ていた。女性に対してあたたかく信仰上の助言をした仏教者には日本の中世には法然上人（『和語灯録』）や日蓮聖人たちがいる。「女人とて、誰に恥、誰におとり給はんや。もとより男女の想もなし」（『二人比丘尼』〔p.102, 5-6〕）というのが彼の女性観であった。

『盲安杖』が出家前に著されたものといっても、すでに仏教の説くダルマを体現する正三の機（機根）が「純熟」されていることがわかる。彼が用いた「純熟」〔『三宝徳用』〕は仏教用語にしばしば見えるが、このことばを純粹に成熟するという意味で現代語として活用する意義があると本稿の筆者は考えている。

天台の「十界互具」や華嚴經の「三界唯心」「心仏及衆生、是三無差別」〔Tz.9, 465 c29-466a1〕の思想も正三の『盲安杖』の骨子の一部となっている。彼は大海の赤鬼の話をあけて、「身をおもふ心の中に悪業の鬼あり」〔p.59, 1〕と言う。心（妄念）をほろぼして（本来の）心を育てよと彼は次の古語を引用する。

「殺生せよ殺生せよ。刹那も殺生せざれば、地獄に入る事矢のごとし」

殺生せよということばは本来、仏教者としてはあり得ざることである。禪家においては類したことばを見ることがあるが、そこでの殺生は自己の妄念（自我）を殺せという意味である。自らの心を金槌にして鋒先（妄念）を打ち砕けという正三のいうその金槌は、彼にとっては南無阿弥陀仏という称名念仏であることが『盲安杖』に述べられている。勇猛精進の心を起こして「昼夜に間断なく念仏せん人は、時節到来して、ついに己心の弥陀に相見し奉り、則ち唯心の浄土に安住すべし。」と彼は言う。源信の『往生要集』のことばでもあり『宝物集』にも引用された「極重の悪人には他の方便無し。唯だ弥陀を称して極楽に生ずることを得ん。此の文うたがふべからず。」と述べる正三には深い罪業意識のあることが判るのである。信仰による滅罪は彼の終生のいのりではなかったのだろうか。

『盲安杖』の最後は「小利を捨てて大利に到るべきこと」を述べている。『金剛般若経』の「一切有為法 如夢幻泡影 如露亦如電 応作如是観」〔Tz.8, 752b 28-29〕を彼は引用する。すべては夢まほろしの如しと観ずる正三には、小利（名利）を捨ててまことのために身命を投げ打つことが彼の望むところであった。己を捨てて大利に到ることは、三界を出離して三際（過去・未来・現在）をきわめることであると彼は言う。それは縦横無尽に仏のごとく衆生を救済せんとする正三の出家を示唆するものであった。旗本としての出家は切腹を覚悟しなければならない。出家を思う正三は『盲安杖』の始めに「過去よりも未来へ通る一休み 風ふかばふけ 雨ふらばふれ」と一休宗純（1394-1481）の歌を挙げている。

## II 勇猛精進

江戸幕府による支配体制が確立した「元和偃武」の時代になると合戦において武功をあげる武士のつとめはもはや不要となった。正三はそれまでの体験をもとに果たし合いの眼（彼は果眼仏法と呼んでいる）で仏道修行に挑んだ。出家以前・以降における当時の名高い仏教僧たちの出会いも<sup>9</sup>、正三の熾烈な求道心に影響を与えた。その求道心は、彼がしばしば述べる「勇猛精進」のことばによく表れている（彼のその語は『法華経』見宝塔品の「是則勇猛 是則精進」〔Tz.9, 34b 17〕を典拠の1つとしてもよいだろう）。大乘仏教では「首楞嚴三昧（シュー

ランガマ・サマーディ)」が強調された。首楞嚴は「勇猛」の意である。命を賭しての真剣な取り組みは、出家後の彼には勇猛精進の心をもって自己の煩惱(三毒)を殺すために練り付けて行くことであった。藤吉博士は、正三の仏法理解には「どこか素人臭いところもある」と指摘された。しかし「却って、そのよさが発揮されて伝統的教学や因襲にとらわれず、……その本質をとらえ、大胆にこれを表現し、具体化につとめている」〔前掲, p.55, 1-2〕と評された。門弟・慧中の覚え書きでもある『驢鞍橋』には正三の自由無碍で構えのない仏道修行者としての姿が垣間見られる。懐奘の『随聞記』のように、弟子の記す師のことばには親しみを感ずるものが多い。

### 【『驢鞍橋』】

『驢鞍橋』上で正三は、近年では仏法において彼らはただ柔和で殊勝・無欲になってはいるが、「怨霊と成る様の機を修し出す人無し」「何れも勇猛心を修し出し、仏法の怨霊と成るべしと也。」〔原文はカタカナ表記, p.138, 5-7〕と語ったという。

彼の言う「仏法の怨霊」は幾たびも生まれ代わって煩惱を断ずるという強い決意を意味している。彼は、五生や十生の間生まれかわっても、仏境界としての解脱やさとりには到底達しないだろうとも語っている〔『同』下 [16] p.243〕。

正三のいう機は「気・心構え」の意味も含む。その機をやしなうためには仏像を手本とすべきであるが、如来(坐)禅は人の及ぶところではないので、二王や不動にならない堅固な機を受けて修行し悪業や煩惱を減すべきであると門弟たちに諭した。当時の多くの無気力な仏教者たちへの痛烈な批判なのであろうか。彼はこの機(気概)をもって心身を責め煩惱を減する以外には仏法はないとも語っている。

禅家(宗)においては師に印可された「さとり」が重視された。道元禅師は、師の天童如浄に対して「みだりに印することなかれ」と印可を固辞したことが伝えられている。正三は初心の者に悟りをたやすく授けることは大罪であると言う〔『同』上 [103] p.170, 15〕。当時の禅風の流行が正三の眼には、「悟りたる等と、さもなき事を鼻に上げ、狂ひ歩く者多し」〔『同』上 [2]. p.138, 12-13.〕と写っていた。当時、済家(臨済宗)の十八九歳の青年僧が見性を得たとして人々から尊ばれていたことに正三は皮肉な批判を投げかけている。「左様にたやすく悟道する物ならば、我も早や仏菩薩に成べし。」〔『同』下 [13] p.240, 13-14〕と。

彼は何ものにも壊されることのない金剛心を守れとも門弟たちには説いた。一方で、初心の修行者は無理な修行や坐禅などをすべきでないと言う。無理な荒行などを行えば性(精根)が疲れ果て機(気力)も減って何の役にもたたないと忠告をしている〔『同』上 [7] p.140, 6-10〕。それは彼の実体験から出たものであろう。「修行と云は、機を養ひ立る事也」と彼は言う。荒行にたいする彼の意見は釈尊がやがて苦行から離れてさとりを得たという故事にも重なる。修行の際の用心として「万事を打置て、唯死に習わるべし」〔[9] p.141, 7〕という彼のことは、日蓮聖人の「先ず臨終の事を習うて後に他事を習うべし」〔『妙法尼御前御返事』〕ということ

ばを想起させる。

「<sup>シチジキ</sup>柔和質直」は大乗仏教でも説く初期仏教以来の理想の人格の姿である。出家を遂げた正三にとって真剣で立ち向かう敵は自身の三毒という煩惱であった。自己の敵(煩惱)を責(攻)め、止むことのない自己との戦いが正三の目指す仏道修行であった。強く眼をつけて「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と、命を限にひた責めに責めて、(煩惱の)念根を切尽すべし。」と述べる正三の念仏は「功重らば坐禅の機備る」[[35] p.149, 1-4] ものでもあった。

正三は禅と念仏を双修するように勧めてはいない。彼のもとを訪れた女性たちに対しては念仏の行が「身に相応」したものであるとも語っている〔『二人比丘尼』 p.104, 7〕。念仏は易行道としてのものではなく<sup>10</sup>、彼にとっては熾烈なものであった。「三毒の心を滅すべき願力」をもち「捨身の心」で心身を責め、罪業を懺悔する念仏であり、「弥陀の利剣と観念」して「一切の(妄)念を截断する」勇猛の心をもった、更には臨終正念の念仏が彼の念仏であった〔『同』 p.104, 8-13〕。「経云 一念弥陀仏 即滅無量罪」〔『観経疏傳通記』『諸回向清規』などに出る〕として経文を彼は引用している。正三の罪業意識における救済の根拠が念仏であったのである。

「心のいたらざる人は、念仏往生をあさき事におもひ、余の法をふかくおもふもあるべし。是即、正理をしらざるゆえ也」「念仏往生を用いる人は、おほえず<sup>ママ</sup>座禅の機にかなへり。」〔『念仏草紙』 p.110, 3-6〕と彼は述べている。『念仏草紙』は比丘尼との問答形式の展開によって念仏の信仰を勧めたものである。そこでは神と仏とを「水となみ」に例えて、天照太神・熊野権現も本地が阿弥陀仏であり本地一体であることを幾つもの古歌を挙げて説明している。さらに「あみだ如来をねんじ奉る人、何れの神をか、もらし給ふべきや」と彼は述べている。女人の障り・八歳の龍女の成仏・三界火宅など『法華経』の教説がそこには散見できる。正三は「我身一人のじやう仏をわすれて、一切衆生もろ共に、成仏をねがひたまひて、わが身をわするゝやうに念仏し給うべし。」〔p.130, 12-14〕と述べる。そして、一遍の歌「となふれば、仏もわれもなかりけりなむあみだぶつのごゑばかりして」を挙げ、それを「しやうねん(正念)のねんぶつと申なり」としている。共に安養(極楽)世界に往生する念仏を正三は勧めたのである。

經典の読誦功德は大乗仏教での特色の1つである。それを一声に集約したのものとして称名念仏や唱題がある。経名を唱える功德は『法華経』や『金光明経』に典拠がある。称名と經典読誦の功德について正三は、次のような解釈を紹介している。「なむあみだ仏のくどく(功德)、中々いふにあまり有。南の字は、けごん(華嚴)経にあたり、無の字は、あごん(阿含)経にあたり、阿の字は、はうどう(方等)経にあたり、弥の字は、大はんにや(般若)六百巻にあたり、陀の字は、法華経廿八品にあたり、仏の字はねはん(涅槃)あたる。故に、南無阿弥陀仏の一声は、一切経、三千余巻を、一口にどくじゆ(読誦)したるごとくなり。」〔『念仏草紙』上, pp.110, 15-111, 1〕

天台の伝統的な五時教判における一切経の次第を六字の名号に配する解釈によって、称名はそれらのすべての經典を読誦した功德があると彼はみなしていた。

称名念仏とは別に、正三は『驢鞍橋』上に誦経の際の心得も語っている。

「体をすつくと持(たもち)、機をほぞ(臍)の下(丹田)に落ちつけ、眼をすゑて誦経すべし。如是(かくのごとく)せば、誦経を以て禅定の機を修し出すべし、ぬけがらに成って誦せば、功德とも成べからず。」[[11] p.142, 6-7]

眼をすゑて坐禅の心持ちで誦経する正三の姿がそこにある。魂の抜けた「脱け殻」のような誦経では功德とならない、彼のことは經典読誦をする者に反省を促すものだろう。

『驢鞍橋』上には、古の祖師たちにおいても修行が熟していると見える人が少ない、と正三が夜話に述べている。小さな見解(見性)を是として、経文や語録をもって法話を書き、弟子たちの教化のために語録などを書き残しているが、強い心で修行した境地(位)を書き残している者はいないと彼は述べている。皆、心安く隙を明かして(やすやすとさとりを得て)、どうにもならないと言い残した者はいない(「成ぬと云う事を、云置きたる人なし」と言う。では正三ならば何と書き残すのか。「我は末世に残すならば、何とも成らぬ物ぢやと云事を、書付て残すべしと也」[[34] p.148, 16]と述べたという。すでに『盲安杖』において彼は次の和歌をあげていた。「ただありの人は其まゝ仏なり ほとけをみればたゞありの人」[p.55, 7]。

宗教に神秘性は重要な要素であるが、人を驚嘆させるようなことをすることが真の宗教の行いではないことを正三は『破吉利支丹』に述べた。当時の宣教師たちが或いは用いたであろう今日でいうマジックのようなものを指しているのだろうか。神秘的な現象に魅せられるのはいつの時代でも変わらない。正三は、そうした行為は我が国では狐や狸でも出来ることであると難じているのである。

「きりしたん宗には、総じて奇特なる事を尊び、是、でうすの名誉なりと云て、様々はかり事を作て、人をたぶらかすよし聞及。破して云、奇特なる事、貴きならば、魔王を尊敬すべし。この国の狐狸も奇特をなす。」[[破吉利支丹] p.133, 8-9]

続いてここで正三は仏典の六神通(天眼通・天耳通・他心通・宿命通・飛行通・漏尽通)に触れ、更にこれらに独自の解釈を与えている。

「夫、私の六通と云は、眼に色を見て不碍<sup>サハラズ</sup>、耳に声を聞いて不碍、鼻に香をかぎて不碍、舌に味をなめて不碍、身に触てさはらず。法界に在て、万法にさはらずして、鏡に影の移がごとし。此心虚空同体なるを、六通無碍の道人と云。又無念無想の人ともいへり。」[[同] pp.133, 15-134, 1]

心が虚空と同体となり何物にも碍ることのないことが六通無碍の人であると彼は言うのである。五根(眼耳鼻舌身)と意根とのすべての感官機関が虚空と一体となれば、他に特別な能力としての神通をたてる必要はない。正三は六神通それぞれがどういふものかは理解の上で「六通には奇特なし」と述べている。「神通は仏家の茶飯(生活)」[[正法眼蔵] 35「神通」] そのものであると捉えていた道元禅師の理解とも通じるものである。

仏教の三宝の一つとしての僧宝は、伝統的に帰依の対象とされてきた。帰依の対象としての僧は正三の眼にどのように写っていたのだろうか。正三自らが律僧としての生活で命にかかわるほどのことがあったことは彼自身が語るところである。その彼は「律僧は咎多からんずる物

也」〔『驢鞍杖』上 [156] p.184, 3〕と語る。「心は仏に非ずして、人に仏と貴ばるゝ事、大なる咎也」と言うのである。当時の一部の律僧たちの姿だったのだろう。人に尊敬されるような僧を彼は嫌った。立派な人間であると貴ばれるような者は死にざまがよくない（「死期悪かるべし」とも言う。「祖師と云ても仏にてはなし、錯りなくては」。祖師も人間であり、<sup>アヤマリ</sup>錯があることを正三は見抜いていた。「御坊主達、用心して、人に尊ばれめさるゝな」〔p.184, 7〕と彼は注意を促すのである。

正三は僧宝を「国土の宝」とみなしていた。仏陀（仏）と仏陀の説いた教え（法）、そしてそれを実践するサンガ（僧団）が三宝である。三宝帰依は仏教者としてのイニシエーションでもある。正三はそのうちの仏宝と法宝の二法は僧宝がなければ成立しないと考えていた。彼は「本心を仏法とし、（本心に）契ふを法宝として、人に施すを僧宝とす」〔『驢鞍橋』中 [88] p.231, 17〕と述べている。ここでの本心は仏教の根本精神である「慈悲」とみてよいであろう。慈悲の心を仏宝とし、慈悲にかなう思惟（普遍思想）を法宝とし、それを社会に実現する者たちを僧宝とする、と筆者はそれを解釈している。僧宝（僧）のなすべきつとめは万民に仏の本心にかなう慈悲を実践することであると彼は考えていたのである。僧宝が帰依の対象を超えて仏教の実践主体として捉えられている。その実践者が国宝であるというのである。「万民を安じ、国土の宝となる様に、真の道を修行し給えかしとの念願也。」〔p.232, 1〕。正三の念願は僧たちが国の宝となり万民のために真実の道を実践することであった。伝教大師最澄が国の宝としたのは「道心あるの人」「一隅を照らす」〔『山家学生式』〕人である。正三の「国土の宝」はそれを踏まえているのである。

正三は、物知り・学者・行者・能筆・作者などは仏法の中の芸者であるとも述べている。これらはいずれも正法ではないと彼は言う〔『驢鞍橋』中 [88] p.234, 2〕。たとえ一文不通であっても我を離れることを修する人が正法であると彼は捉えていた。真理としての正法は、それを実践する者に具現されているからである。「学者くさき話・さとりくさき話」は良寛（1758-1831）の戒語にも見られた。正三は「知ぬ事は知ぬと云物也。我存じたらば仏也。凡夫なる間、存ぜぬと云べき也。」〔『同』下, p.235, 1 [2]〕と言うのである。

我を尽くすことが正法であることに関連して正三は、「智慧者は智慧我を、慈悲者は慈悲我を、見解者は見解我を」立てていると言う〔『同』下 [34], p.247, 16〕。そうした我（自我）を滅し尽くすことが正法を実践することになるというのである。研究者（智慧者）は学問という「我」を、福祉実践家（慈悲者）は学問と実践は異なるという「我」を、そして宗教家（見解者）は他の宗教とは違うのだという「我」をそれぞれが立てている。そのように解釈すれば、彼の批判は現代にも通じるものがあるだろう。

正三は凡夫の自覚に立っていた。彼は「始終世間に在て<sup>ヨリ</sup>仍て足ざる事を知、凡夫にて有也」〔『同』下 [37] p.249, 14〕と言う。凡夫の自覚の明言は我が国では聖徳太子以来のものである。「<sup>マコ</sup>実と臆病故にこそ、是ほど迄もこね来と也」〔[37] p.249, 16〕と、臆病だからこそ勇猛精進をするのだと、正三は率直に述べている。

彼は「我四十余の時、<sup>シキリ</sup>類に世間いやに成りける」と自らの出家を述懐している。けしからんこと（曲事）だと思われるなら、成敗されよと彼は申し出て、切腹の覚悟で剃髪をした。その時に、「夫は道心と云では無、隠居ぢや迄よ」という秀忠の寛大な処置があったことも彼は伝えている〔『同』下 [13] pp.241, 15-242, 3〕。正三の出家を支える人々がいたのである。しかし、「今は功行で、修行には結句、奉公よしと思ふ也」〔p.242, 6〕と剃髪を望む幢本（旗本）の子息に語っている。

正三は各人が「家職」につとめるべきことを勧めた。「我元より、家職を捨て、法を求める事嫌也」〔[13] p.238, 17〕と語る。「修行の為には奉公に過たる事なし、出家しては却て地獄を作らるべし。奉公則修行なり」と、正三のもとに出家を希望して訪れたある幢本の子息に対して答えている〔p.239, 1〕。彼の職業倫理は四民すべてに及んでいる。百姓たちにたいしては「農業便ち仏行也」と教えた。「農業を以て業障を尽くすべしと大願力を起こし、一鍬一鍬に、南無阿弥陀仏と耕作せば、必ず仏果に至るべし」と説いた〔『同』上 [98] p.168, 13-14〕。農業は自然の天候に左右される。「只天道に万事任せ奉り、正直を守て、私の欲をかかわくべからず。然らば亦天道の恵みにて、今世後世ともよかるべし」と、私欲を離れ、正直な心ですべてを天地自然（天道）に任せよと励ますのである。

職業をもって業障を尽くすということは、いかなる苦も自らの業を浄化するものであるという解釈に繋がる。職業は神からの使命（Beruh天職，calling神の思し召し）であるという近世のプロテスタンティズムは世俗の職業生活を実践することのなかに宗教的意義を認めた。正三は仏教の業報思想にもとづき、職業は自らの業障を尽くし仏果へと至る仏道修行と同様のものであると捉えていた。

仏教の因果観には合理的な解釈が見られる。自らの過去（因）を知りたければ現在の我が姿（果）を見ればよく、未来の姿（果）は現在の因に現れている（「欲知過去因 見其現在果 欲知未来果 見其現在果」）と捉えるのである。鎌倉期の日蓮聖人もこのことばを「心地観経云」として引用している〔『開目抄』Tz.84, 230a 9-10〕。正三も同様のことばを引用する〔『反故集』卷之上p.297, 12〕。彼の出家剃髪にも出家となる因果（縁）があった。彼は仏法を興隆するためには俗人よりも出家の方が功德があるのではと問う僧に対して、「其儀に非ず、正三は只因果にて剃たり、定て正三は出家に<sup>ナル</sup>成因果こそ有つらん」〔『驢鞍橋』下 [19] p.244〕と述べているのである。

## まとめにかえて

正三は、武士としてのつとめ（世法）に仏法を重ね合わせ、それが極まって切腹を覚悟の出家の身となった。他者の痛みに目を背けることのできない彼には、大乘の諸仏のごとくにあらゆる衆生を救済したいという思いがあったのではなからうか。少なくとも「不殺生」は武士のままではなしえない<sup>11</sup>。正三は61歳の暁に「はらりと生死を離れ、<sup>タンカ</sup>髓に本性に契ふ」〔『同』下

[13], p.241, 3-4) と禪家にいうさとの境界を得たことを語っている。しかし彼は「まだ正三と云腐れ者は空ぜられぬ也」〔『同』中 [77], p.213, 7) とも述べている。「成仏と申すは自の悪心を治めて、本心となすを申候」〔『反故集』巻之下, p.314, 9) と語ることもある。彼の成仏観が端的に言い表されていると言えるだろう。

仏教の「方便(ウパーヤ)」は教化手段をいう。巧みな手段によって衆生たちを教導するのは仏陀の教化手段である。他者を思いやる心があればムリシャーヴーダ(虚言・虚妄)ではなく真実語(サティヤ・ヴァチャナム)とみなされるというのが仏教的な方便の理解である。「釈迦阿弥陀うそつけばこそ仏なれ、まことを云ば凡夫なるべし」〔『驢鞍橋』中 [59], p.208, 11) と彼は語る。衆生救済の方便が巧みに用いられるからこそ仏であると正三は理解していた。正三には巧みな方便があったと筆者は感じている。武士としての心構えを生涯たもち続け、それを強く修行道に活かして説いたのは、彼の「武士我」と見えるかもしれない。しかしその「我」は仏教の否定する煩惱の基体としての「我(自我)」ではない。理想の自己実現に向かう「われ」である。二王禅や果眼の修行をあえて主張したのは巧みな彼の教化手段(善巧方便)ではなかったのだろうか。

仏法は悟らなければならないものではなく、「今用に立てる事」〔『同』上 [77] p.162, 12-13) であると彼は主張した。いかなる教えもその時代に相応しく理解されなければならない。聖徳太子のいう「万国の極宗」として仏教を現代に正しく生かし社会に実現するためにも、正三道人のことは多くの示唆を与えるのである。

#### 註

- 1 『近世日本の批判精神』〔選集・別巻7〕第2章六「世俗的生活における活動の重視」〔p.177～〕の中で中村博士は我が国の仏教に職業倫理の思想が成立する過程を簡明に触れられている。中村博士が歩まれた「普遍思想」の構築を筆者なりの理解で触れていきたいと思っている。
- 2 『鈴木正三人集』〔鈴木鉄心編, 山喜房仏書林, 昭和63年, 8版) には第1部伝記集には正三の事跡にかんする資料ならびに彼の著作がすべて年月順に収められている。編者のことわり書きに述べるように異本の対照校訂は省かれているが、正三の姿を正しく知る重要な資料である。正三の著作は彼の9部書のうち4部は生前に刊行されている。
- 3 『日本の禅語録14』〔第4巻配本, 月報第4号(1977, 12,15) 鼎談〕で古田紹欽博士(1911-2001, 松ヶ岡文庫長)は「正三和尚」が「宗教的自由人」であり、亡くなった人の霊を弔うという「暖かい宗教心」があったこと、僧侶としての略式の着物さえも着なかったことを評され、「自ら身を正すこと厳格な人」であったと語っている。藤吉慈海博士(1915-1993, 花園大学名誉教授・浄土宗鎌倉光明寺法主)による現代語訳及び注をテキスト理解のために利用させていただいた。佐賀鍋島藩の武士・山本常朝の『業隠』の中にもかなりの思想的影響が見られるという〔藤吉博士, p.62〕。
- 4 安土宗論に関しては『日蓮宗事典』の項目「安土法難」〔pp.437-438〕を参照。浄土宗側からの意味不明な難問や策略に嵌められたとする異見がある。法論の内容展開とは別に、この時に法華宗側の僧侶の法衣に対して浄土宗側が墨染めの質素な姿であった〔『信長公記』〕ことが事実だとしたら、日蓮聖人はどのように思われるだろうか。
- 5 紀州と水戸の徳川の生母・養珠院(お万の方1580-1653)のあつひ法華信仰などは知られている。

- 彼女があつく帰依した心性院日遠 (1572-1642) は正三と同年代である。拙論「仏教福祉と病人看護一日遠の『千代見草』を通して」〔拙著『仏教文化と福祉』大法輪閣, 2011年, pp.361-382〕がある。
- 6 中村博士追悼テレビ放送 (NHK) では、生前の博士との対談体験を踏まえて奈良康明博士が、忍性に触れられる際の中村博士の様子を思い出深く語っている。この放送での編入部分に中村博士が慈悲について語っているものがある。
  - 7 拙著『同上』シャーンティ・デーヴァの宗教的実践倫理に関しては「『ボーディチャルヤーヴァターラ』と『イミタチオネ・クリスティ』—東西の宗教書に見られる共通点—」 pp.25-39がある。
  - 8 インドの2代大統領ラーダ・クリシュナン博士 (1888-1975) は哲学者でもあった。  
cf. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*. Volume.1, by Oxford University Press. 2009.
  - 9 正三の様々な仏教僧との出会いは前掲『道人集』に収められている「石平道人行業記」 (pp.2-13) に載る。
  - 10 禪と念仏の融合した仏教は中国仏教に特徴的なものであるが、他土よりも現実を重視する正三の解釈は浄土信仰にも及んでいる。彼は「此世をすてて、後世をねがへど、おしへ給ふことは、このよをよくして、此世界を、即、浄土になしたまはんため也。」〔『念仏草紙』全集125頁〕と言う。近年、台湾仏教界では法鼓山の故・釈聖巖法師 (博士) が提唱された「人間浄土」も浄土信仰の現代的解釈である。
  - 11 「科なき者を不殺<sup>コロサズ</sup>、無益の殺生を不為<sup>ナサザル</sup>様に慎み玉ふべき也」と言う彼は「総じて生を殺すことは、甚しき悪事にて候也」〔『反故集』p.310, 6-11〕と、或る武士に語っている。新羅円光 (7-8世紀) の説く世俗の五戒では「殺生有擇」「臨戦無退」が説かれた。我が国古来の武士道もそうした世俗の戒を守るところに武士としての理想のつとめがあった。