

鈴木正三の庶民教化

柏原祐泉

一

近世は、仏教が庶民生活のなかに定着化する時期と考えられるが、その点で、近世仏教研究の最も重要な課題の one に、庶民の仏教受容の具体的な形態に関する問題がある。

この研究は、何よりも、庶民の側で如何に仏教受容を實踐したかという点に中心があるが、それと同時に、また、庶民に如何にアプローチしたかという、教化者側の問題が考察されなければならない。近時、鈴木正三（天正七年—元禄十六年 一五七九—一七〇三）に対する関心が漸く深められつつあるのも、多分にこのような、一教化者としての姿勢を知ることを目的としているからである。

三河の出身で、譜代大名本多氏に臣従して関原合戦や大坂冬・夏の役に出陣し、のち出家して禪を極めた正三は、

その著『二人比丘尼』『念仏草紙』などによって、文学史上、近世における物語草子の嚆矢を扼する人として知られているが、近時また、その他の著書『盲安杖』『万民徳用』『籠草分』『破吉利支丹』や、拾遺集『驢鞍橋』『反故集』などによって、その特異な禅風とともに、その庶民教化の性格が注目されつつある^①。しかし、その教化内容の評価や、歴史的な位置づけについては、今日、全く対立した研究成果がだされている。そこで本稿では、これらの成果をふまえ、かつ正三の所論を再検討しつつ、とくに仏教思想上からその庶民教化の意義を確認しなおし、それによって、庶民における近世仏教の定着の意味を、改めて考察する一助にしたいとおもうのである。

正三については、すでに大正初期に、文学史の上から注目されてきた^②。そのうち石田元季氏は、とくに正三が、太

平化する時代の武士を警醒するため、武士道的禪を説いたといひ、教化者としての正三の姿勢にも注意を向けたが、それはまだ単なる指摘の域を出でなかつた。また戦時中には鈴木大拙氏により、正三の禪が、「武人即禪、禪即武人」を説く独特な「日本禪」として、かつ「日本的靈性的なもの」として、紹介されたこともあつた。しかるに近時、仏教の庶民接触の問題について諸方面から関心がもたれることとなり、それに伴ひ、急速に正三の思想内容や庶民教化に関する研究が現れるようになった。このうち、中村 元氏はとくに正三の職業倫理の提唱について注目し、正三の禁欲主義的な四民の職業観には、西洋近代初期のプロテスタントの職業観、すなわち、各自の職業を神の「召し」(Beruf, calling) によるものとして神聖化し尊重する考え方に通じるものがあるとし、そこには、封建倫理を承認し階級の社会秩序への忍従を説く面はあるが、全体としては、既成教団への批判や真実の自己に由る「自由」の精神があり、その労働論には近代的性格、資本主義的精神が見出され、キリシタン批判などにも仏教的合理主義の思想があるとして、正三を代表的な近代的思维の持主と解し、高く評価した。また藤吉慈海氏は、正三の禪と念仏思想との關係に留意し、とくにその念仏について、それは浄土教ブ

ローパーの念仏思想と異つた、「自己の真仏」にめざめるための自力的念仏観であり、禪との一致を説く念仏禪であつたが、それはまた、念仏を万人の実践的宗教として意義づけ、世俗の所作や種々の職業の意味を、そのまま仏道修行として仏教的に基礎づけたので、そこには仏教を真に自己のものとする主体的な把え方がある、と説いた。また柴田 実氏も、正三の職業観にプロテスタントの職業召命観との類似を認めつつ、万民の生業そのものがそれぞれ当人の仏行のみでなく、ひろく国土万民の功德であり世間の徳用であると説く点に、近代性が認められるとし、さらに四民がいずれも正直を旨とすべきことを強調するのは、禪が、中世伊勢神道で主張する正直・慈悲・清浄などの、わが国固有の伝統的、神道的価値観との接近を示すものであることを指摘した。さらに村田 昇氏の所論では、正三を自由主義的宗教人とか近代的宗教的自由人などと規定する言葉が使用され、その個性主義の自由には封建幕府の否定があり、正三の職業観には資本主義的經濟観の主張がある、とまで評価されている。

以上の諸氏の論考には、それぞれ立論の根拠が、仏教学的、思想史的、倫理観的などに分れているとはいへ、いずれも正三の禪と念仏の思想や職業観に、近世封建体制に拘

束されない傑出した意味を見出し、近代的性格や資本主義的精神に通じるものを認めようとする点では、共通した性格をもっている。これに対し、全く対立した解釈をしているのが海老沢有道氏や近津経史氏である。海老沢氏は正三の『破吉利支丹』について、中村 元氏が認めようとした合理主義的批判精神なるものは、禅儒的で近代的でなく、寛文期のキリシタンに対する再強化政策に呼応して幕府の支援をなし、キリシタン破斥で仏教に対する国家権力の保証を期待する悲願が認められるとし、また『二人比丘尼』『因果物語』なども、仏教の因果応報説を平易に説いて封建倫理を庶民に植付け、批判意識をそらそうとした御用文学にすぎない、と解した。^⑥ また近津氏も中村説を反駁し、正三の考え方は封建体制と封建倫理とを仏教的に意義づけた体制順応で、その職業観は近代的職業倫理でなく、封建社会の職分倫理を説き、それをそのまま仏道修行とする職分仏行説であった、と批判した。

こうした、正三に封建的性格や体制順応を強調する考え方は、主として歴史学的観点からなされており、かくて正三への解釈は、いまや全く相反した評価が生れつつあるのである。そこで、いま一度正三の思想を再考察して、その歴史的な位置を見定め、近世仏教思想史の面からみて、そ

の職業観が、庶民の仏教受容の上に如何なる役割を果たしたかを、改めて検討しなおさなければならなくなってきたのである。

二

正三の禅風は、とくに血脈相統をたてず無師自証の立場をとったので、古則にとられない独自の表現を示した。とくにそれは、禅と念仏との一体観を説く点に特色があるが、その禅と念仏に対する思想は、共に伝統的な思考法を破る特異な内容をもっていた。まず禅思想についてみれば、「兎角悟リヲ求ル修行ハアブナント也。」「我モ悟リ等ト云事ヲ知ラズ。其方達モ左様ノ事ヲ求ズトモ、人間ニ生ヲ得、出家ト成タル功德ニ、ナニトゾシテ餓鬼道ヲ免ルベシ。殊ニ今時ノ出家ハ餓鬼心深キ也。」「見解有ヨリモ、死機起ルガ好也。……死機ハ生死ノ離レ始カト覚ユル也。」「真実起ラザル先ニ無理行杯シ、強ク坐禅杯スベカラズ。……今時無理ヲナシ、亦ヌケガラ坐禅ヲナシテ、機ヘリテ病者ト成、氣違ヒト成者数ヲ知ラズ。只志ヲ進メ、真実ヲ起スベシト也。」^⑦ などとあって、従来の悟入、見解を目的とし坐禅を本意とする禅風を否定し、自からの体験に基づいて、「初心ノ人、如来像ニ眼ヲ著テ、如来坐禅ハ及ブベ

カラズ。只二王不動ノ像等ニ眼ヲ著テ、二王坐禪ヲ作スベシ。……彼ノ機ヲ受ズンバ煩惱ニ負ベシ。只一頭ニ強キ心ヲ用ルノ外ナシ。然ルニ今時、仏法麁果テ、スベ悪ク成テ、活タ機ヲ用ル者ナシ。」といった仁王禪を提唱し、「時ニ師(正三)、急度咩二王ノ真似ヲ作テ曰、何ト此機移ルヤ。……亦大手ヲヒロゲロヲ阿ト張、此機移ルヤ。我ニハ是ガ第一ニ相応スル也。爰ヲ以テ、果シ眼ト云事ヲ云出シテ人ニ授ル也。」「奥牙ト前齒トノ間ノ齒也。是ヲキツト食合セ、眼ヲスエジリノト睨付テ居機也。爰ヲ以テ果眼坐禪ト云也。」といった果シ眼坐禪をすすめ、「死を守り義を守り、捨身を守る事を要す。之を浮む心と謂ふ。」「一日人間、四民(四民日用)、『万民徳用』の一部)ニ書給フ所、浮心ヲ如何用ンヤ。師(正三)示曰、虎口場ニ望心也。亦果眼ニ成、ジリノト懸時ノ心也。……仏道修行ト云ハ始ヨリ終迄、只此機一ツヲ以テ生死ヲ離ル、事也。」といった浮む心を説き、とくに、「見解扨ト云事モ、指テ用ニ立ヌ物也。……見解ヨリモ何ヨリモ、只勇猛ノ心ヲ以テ練付テ行ガヨキ也。」「師一日示曰、近年仏法ニ勇猛堅固ノ大威勢有ルト云事ヲ唱エ失ヘリ。只柔和ニ成リ、殊勝ニ成リ、無欲ニ成リ、人能クハナレドモ、怨靈ト成ル様ノ機ヲ修シ出ス人無シ。何レモ勇猛心ヲ修シ出シ、仏法ノ怨靈ト成ベシ

ト也。」などといつて、何よりもひたむきな勇猛心を仏道修行の根幹として重視した。

つぎに、その念仏思想も、正三獨特の内容をもつていた。すなわち、「我成仏ノ為ニハ、何モ知タルハ怨也。只土ニ成テ、念仏ヲ以テ死習ワルベシ。」「結局今時見性シタリト云人ハ、大形人悪ク成也。其方モ、只土ニ成テ念仏修行セラルベシ。……其方ガ胸ノ中ノ知解妄想ヲ悉ク打捨、南無阿弥陀仏ノ道理ヲ申ケシ、我ヲ申ケシテ、虚空一枚ニ成ヲ、土ニ成テ成仏スル修行ト云也。」といつて、無心の念仏を庶民的な土に仮託して説いた。しかしその念仏は、「先、念仏ヲ申サン人ハ、念仏ニ勢ヲ入テ、南無阿弥陀仏ノト唱フベシ。如是セバ、妄想イツ去ト無自ラ休ベシ。功重ラバ坐禪ノ機備リ、二王ノ機扨ト云事モ知ベシト也。」「念仏ヲ申シ仏ニ成シト思フハ輪廻ノ業也。実ニハ、念仏ヲ以テ一切ノ煩惱ヲ申消フ正理トス」などとあって、その内容は藤吉氏が指摘した如く、浄土教的な念仏ではなくて自力的念仏であり、先の禪思想と同性格をもつものであった。

こうして、正三の禪と念仏の思想は、共に非伝統的な独自の内容をもつものであり、それは、勇猛心に象徴されるような、激しい実践的、修道的性格をもつものであった。

このような克己修道的な禪風が、正三自身の武家生活の体験に基づくことは容易に察せられるが、とくに正三の場合には、幕藩体制が定着して漸く初期の諸矛盾が露呈されだす寛文—元禄期にあつて、「今は昔にかはり、少も道心有人は、寺を出候也。其故は、知識に道心なく、聚僧も心ざしなくして、おそろしき心成故也。去程に坐禅工夫と云事を夢にも知ず、少成とも物を知、人にまさらん心を励也。」

「今時、仏法麩果^{ススレ}テ、スベ悪ク成テ活タ機^キヲ用ル者ナシ。皆死漢計リ也。」「今時ノ出家衆ハ皆仏法嫌也。俗ノ半分モ道ニスク人ナシ。其上機^キダラリトシテ不義心多シ。」などといつて、幕藩体制のなかに安定化し始めようとする時点の既成仏教々団を批判し、むしろ四民を対象として、そのなかに正三禅の実践を求めた点に、注目すべき歴史の意味があるとおもうのである。

三

正三は、先述の諸氏も注意したごとく、とくに一般世俗生活と仏法との一致を強調した。すなわち、「仏語に、世間に入得すれば出世あまりなしと説給へり。此文は、世法にて成仏するの理なり。然ば世法則仏法也。……若し世法にて成仏する道理を不用ば、一切仏意をしらざる人也。願

は世法を則仏法になし給へかしの念願なり。」と述べ、さらに、「昔ヨリ僧俗ニ付、道者多シトイエドモ、皆仏法知ニ成タ計ニテ、世法万事ニ使フト云事ヲ云タル人一人モナシ。有モコソセンズガ、今迄終ニ不^{アリ}聞。大略我云始カト覚ル也。」とまでの自信をもつて、自からの仏教観の独立性を主張した。それが、『万民徳用』を中心にして説いた四民の生活と仏法との一致論に外ならない。ここでは、この一致論の内容的な検討はひとまずおき、まずその説き方について触れてみよう。最初に、被治者階級としての農工商—庶民の場合から、考察する。

まず農民についてみれば、「あさましき渡世の業をなし、今生むなしくて未来の苦を受べき事、無念の至なり。何として仏果に至べきや。」という農民側の問を設け、「答云、農業則仏行なり。意得^{ココロトク}悪時は賤業也。……信心堅固なる時は菩薩の行なり。……極寒極熱の辛苦の業をなし、鋤^ウ鎌^カを用得て、煩惱の業^ウ茂^カ此身心を敵となし、すきかへしかり取と、心を着てひた責に責て耕作すべし。身に隙を得時は煩惱の叢増長す。辛苦の業をなして身心を責時は、此心に煩なし。如^レ此四時ともに仏行をなす。農人何とて別の仏行を好べきや。……農業を勤者には不^レ覚功德そなはれり。三宝を供養し神明を祭て、国土万民世を持事、唯是農夫の

徳なり。……夫農人と生を受事は天より授給る世界養育の役人なり。一鍬一鍬に南無阿弥陀仏なむあみだ仏と唱へ、一鎌一鎌に住して、他念なく農業をなさんには、田畑も清浄の地となり、五穀も清浄食と成て、食する人、煩惱も消滅するの業なるべし。……偏に一大事の理を知て後生菩提に思入、勇猛の念仏間断なく、一念の中に農業をなさば、不覺誠の心極て離相離名の徳てなはり、……」と答え、同じく「農業便仏行也。別ニ用心ヲ求ベカラズ。各々モ鉢ハ是仏鉢、心ハ是仏心、業ハ是仏業也。……然間、農業ヲ以テ業障ヲ尽スベシト大願力ヲ起シ、一鍬ノ南無阿弥陀仏ノ耕作セバ必ズ仏果ニ至ルベシ。只天道ニ万事任セ奉リ正直ヲ守テ、私ノ欲ヲカワク(為す意)ベカラズ。」と勸めている。すなわち、農業を天与の行として自覚し、とくに「勇猛の念仏」により、「あさましき渡世の業」の耕作そのものを「菩薩の行」「仏業」として価値転換すべきことを、教えたのである。したがって勿論、農民の身分的、階級的自覚や、社会的、対外的な生活上での実践行動などを説くものではない。あくまで、内面的に「心を着てひた責に責て」、否定的媒介によって、一鍬一鎌の行為そのものを「仏行」とすべきことを勧めたまでである。

このような説き方は商人や職人(工人)の場合も同様で

ある。商人の場合にも、「つたなき売買の業をなし、得利を思念、休時なく、菩提にすゝむ事不レ叶、無念の到なり。方便を垂給。」という問を設け、「答云、売買をせん人は、先得利の益ユヅべき心づかひを修行すべし。其心遣と云は他の事にあらず。身命を天道に抛て、一筋に正直の道を学べし。……私欲の念をすて、此売買の作業は、國中の自由をなさしむべき役人に、天道よりあたへたまふ所也と思定て、此身は天道に任て得利を思念を休、正直の旨を守て商せんには、火のかはけるにつき、水の下れるに随てながるごとく、天の福相応して、万事心に可レ叶。……又無漏善といふは是菩提の因縁也。……然ば売買の作業、則無漏善となすべき願力を以、幻化の理を守て信心をはげまし、此身を世界に抛て、……一筋に国土のため万民のためとおもひ入て、……此身をすてて念仏し、一生は唯、浮世の旅なる事を観じて一切執着を捨、欲をはなれ商せんには、諸天是を守護し神明利生を施て得利もすぐれ、福德充滿の人となり、大福長者をいやしみて、終に勇猛堅固の大信心發て、行住臥則禪定と成て、……すなはち無碍自在の人となりて、乾坤に独歩すべし。」と説き、また職人についても、「家業を営に隙なし。日夜渡世をかせぐ計なり。何としか仏果に到べきや。」と設問して、「答云、何の事業も

皆仏行なり。人々の所作の上をひて成仏したまふべし。仏行の外成作業有べからず。一切の所作、皆以世界のためとなる事を以しるべし。……鍛冶番匠をはじめて、諸職人なくしては世の用所、調べからず。……万念を放下して、所作所為の上に就て、切に急に真実勇猛の念仏を以、自己の真仏を信仰せば氣の熟するに随て、……究時、不覺無我無人無住所の境に入て、自己の真仏顕然たるべし。」と論じた。ここでも、各家職が天与の職分であるとの自覚を促し、「つたなき売買の業」や「日夜渡世をかせぐ計」の商工の家業が、そのまま「仏行」であることを説いたが、そのためには、「此身をすてて念仏し」、「勇猛堅固の大信心」をおこす必要があり、「真実勇猛の念仏」による信仰が必要であることを強調した。したがって商人、職人の場合にも、階級的意識や対社会的自覚を促すものでなく、ひたすら勇猛心に基く自力的念仏により、内面的な価値転換を説くものであったことは、いうまでもない。ただ、商人に対し、「売買せん人は、先得利の益^{ベキ}きづかひを修行すべし。」といったのは、あくまで、「私欲の念をすて」た、否定的媒介に基づく、「無漏善」としての仏教的、利他的な意味でいったもので、とても資本主義的、近代的な利潤追求の精神に一致するなどは認められないが、先の

農民の場合に比して、同じく被支配階級であり乍ら、商人道としての独自の倫理意識の自覚を促す面のあることも否定できない。それは、すでにこの時期の大都市町人が、「侍は利徳を捨てて名を求め、町人は名を捨てて利徳を取り金銀をためる。是が道と申すもの。……死ぬるまで金銀を神仏と責ぶ。是が町人の天の道。」という、独自の勤労倫理の確立と、利潤追求への合理意識の発達を、封建体制のなかでもちつつあった事実と無関係ではないといつてよい。

以上の外、『驢鞍橋』には、医師も身心を世界に抛つて天道に任せて行なえば修行となり、餌指^{ネヅ}も鳥を殺すごとに我心を殺しくすれば仏行となり、謡曲や小歌も機をきつともち胴より声を出してうたえば禅定を得、などと、あらゆる職業の仏行化を説いたが、正三^④がとくに力説したのは、武家生活と禅との一致についてであった。いう迄もなくそれは、先に述べたような正三の禅思想が、武士階級にもっとも適用されやすいからであった。

正三は武士に対し、「仏法ナクシテ武勇使ワルベカラズ。血氣ノ勇ハ何程強シト云トモ、ドコゾニ臆病ナル処有ベシ。……仏法修行ナクンバ、大丈夫ノ漢ト成ベカラズト也。」「殊に本朝に於ては、武勇を助る物、妙法なり。亦法

に泥で武勇なまる則には、正法に非ずと、正三、一世此義を談ぜり。」と述べて、武家生活に仏道修行が必要なることを説いたが、その修行内容は、先述の仁王禪、果し眼坐禪、浮む心、勇猛心などを、とくに武家生活に則して説くものであった。すなわち、「殊ニ侍ハ鯨波ノ中ニ用ル坐禪ヲ仕習ハデ不レ叶。鉄砲ヲバタ／＼ト打立、互ニ鎗先ヲ揃エテワツ／＼ト云テ乱レ逢中ニテ、急度用ヒテ爰デ使事也。……然間、常住二王心ヲ守習フ外ナシ。」「侍ノ役儀ナル間、果シ眼坐禪ヲ仕習ワルベシ。我モ様々修セシ中ニ……果シ眼坐禪ニ用習テ、髓ニ禪定ノ機ヲ知也。然ル間各々モ六具ヲシメ、大小十文字ニ指働ラカシ、八幡ト云テネジ廻シ、腕ミ付テ坐禪ヲ仕習ヒメサレヨ。」「浮心ト云ハ、一陣ニ進出テ、心ヲ張掛テ持ヲ云ナリ。譬バ奉公人(武家の意)ハ、常ニ主人ノ前ニ出テ、心ヲ張掛、強ク持テ仕ル処、是浮心也。」「強キ馬ニ乗タル時ノ機ヲ持テ、心ヲ張掛、勇猛精進ノ機ヲ常住可レ守。」などと教えた。その他また、「仏法ト云ハ万事ニ使フ事也。殊ニ武士ハ鯨波坐禪ヲ用ベシ。」といった、武家にだけ通用する独特の禪法を説いた。われわれは、右の武家生活と仏道修行との一致論のなかで、二つの大きな特色を見出しうる。一は、その禪法の内容が、いづれも実戦場裡の武家生活に則して説かれている

ことである。それは正三自身が二十三歳で関原合戦に戦ったときの、「素より義に勇に、忠に死せんことを要し、単々に捨身の心を鍛錬し、冥に仏の勇猛精進に契得す。」という、自からの体験に基くもので、いわば中世的、戦闘的武家生活を理想とするものである。つぎの特色としては、先の農民や商人、職人の場合には念仏をすすめて生活の価値転換を促したのに対し、武家には直接に禪をすすめていることで、それは「(武家に)、此糞袋ノ何トモ思ワズ打捨ル事也。……我ハ若キ時ヨリ、……先千騎万騎、抜ソロエタル備ノ中ニ翹入、胴腹ヲ撞ヌカレテ、死ニ／＼シテ死習ヒシニ、是ハ頓テ仕習テ翹入レタリ。……各々モ、ナニトモ思ワズ、自由ニ捨ラル、程、サマ／＼工ミテ、此身ヲ捨習ワルベシ。」という、宗教的、否定的精神を介してではあるが、実際には、戦国時代的、中世的武家生活をそのまま禅体験にあてていることである。これらの点で正三の独自の禅風は、中世的、武家的性格の強いものであり、したがって農工商庶民に説いた自力的念仏も、その域を出るものでなかったことを知るのである。

四

以上のごとく、正三の禅思想は中世的発想に基くもので

あり、その故にこそ却って、後述のごとく、近世的な世俗観に対する批判も生まれ、さらに仏教本来の超俗性との結合もあって、四民に独自の超越的社会観への自覚を促すこととなるが、しかし、そのことは、直ちに封建制批判や資本主義的精神などを生み出すものではなかった。むしろ、正三自身の政治意識や階級思想などは、つよい幕藩的封建体制の是認の上に成りたつものであった。それは、正三自身が、集権的封建制の確立期から定着期にかけて生き、幕臣として体制樹立の一端を荷った自からの経歴に基づくもので、けだし当然であった。この点については、先の海老沢氏や近津氏が論じた通りである。しかし、この封建体制の是認や堅持を基盤としつつ、しかも独自の超越的社会観を説くところに正三の思想の特質があるとおもわれるので、ここでは改めてその封建的政治思想や階級観などについて考察してみたい。

正三は、仏教で説く四恩の内の国王の恩について、次のごとく説明している。すなわち、「国王ノ恩ト云ハ、普天ノ下、王土ニ非ト云事ナシ。……乱世ノ古ハ、国々曾テ治ラズ。……村々里々ニ新闕有テ、商人ノ往来モ成難ク、諸職人皆飢ニ及ベリ。百姓ハ公務ニ勞レテ田地ヲ耕ノ隙ナシ。高モ賤モ日夜戦心許ニテ、仏法儒道ノ名ヲダダ不レ聞。

……然ニ天正ノ初ヨリ、漸々ニ国土治リ来リ、就中当代ニ到テ、人ノ心正路ニ成、不レ学シテ仁義ノ道ニ近シ。端国遠里ニ到迄次第ニ泰平ヲ到テ、山野海陸、悉、田畠ト成、民ノ竈豊ニシテ日ヲ追テ相倍セリ。……縦ヒ貧土孤独ノ身タリトイヘドモ、大名家ノ為ニ非道ノ罪有ン恐ナク、又盜賊辻切等ノ憂無ト也。如此万民飽迄安ンズル事、偏ニ上一人ノ御恩徳ニ非ヤ。此儀ヲ心肝ニ銘ジテ、以テ国恩ヲ可レ奉レ報也」という。こうした戦国末期から近世初期にかけての生活体験を通して、徳川封建体制を絶対化し謳歌するのが、正三の政治意識の出発点であった。したがって、正三においては、仏法はこの理想とされる徳川封建体制を護持し、より安定化させるものでなければならなかった。そこで正三は、「其の既に私法無く、自他の成仏及び、治世の義を思念する事、是れ猶、骨髓中より流出す。」と「治世」への真意を披瀝し、「仏の大法は普く世間を利して、国家を安んじ、而も諸道万芸を助るの妙法なり」と、「国家」への仏教の役割を説くのである。

こうして徳川封建体制と仏法との密着が成りたつと、必然的に幕府権力による仏法の保護、発展が要求される。「公儀御下知なくしては仏法正理なるべからず。」「先祖先達、血ノ涙ヲ流シ、修シ行ジテ残シ被レ置タル処ノ仏法、御

下知ナキ故ニ廢レ果リ。……偏^{トク}ヘニ仏法正理ナルヤウニ御下知仰ギ奉ルト、指出^ク御訴訟申上度事大願也。……哀レ御意ヲ以テ仏法ヲ直サバ、只一口ニテ、手モナク直スベシ。……諸宗トモニ成仏ノ為ニセヨト、此一言ヲ以テ、忽チ正法ニナス事也。……文字ノ為、位ノ為、寺ノ為ニスルハ、皆是成仏ノ為ニ非ズト僉議^ギシテ教エ修サスレバ、一筋ニ正法ニ成也。是ヲ申上度念願計也。」「今時ハ、直ニ達磨ノ出世有テモ正法立難シ。末世ニテハ國王ノ御下知ナクテハ、正法立ザル氣ヲ考ニテ、仏モ仏法ヲ國王大臣ニ付屬ト申置レタリ。然ルニ付屬ト申置レタル処ヲ捨置レ、仏法計、御政道ニ預ラザル事、迷惑ノ至也。是非トモ正法建立ノ御下知仰ギ奉ルト、御訴訟申上ントノ念願計也。」「と云う。ここで、幕権に頼つて恢復をはかる正法とは、「文字ノ為、位ノ為、寺ノ為」にする非本質的な邪道の排斥を求めたものであったが、しかしそれは、必ずしも超俗的、純宗教的な仏教への復帰だけを意味するものではなかった。それは、「万徳ニ相應スル様ニ修スルヲ正法ト立テ、是ニ差フヲ邪法ト定ムベシ。」という万徳、すなわちすべての現実の世俗生活に即応するものでなければならず、「嗚呼、上より諸宗同く成仏の為にして、当に勸修すべき所以の憲令下る時んば、悉く正法に復帰せん事必せり。然らば則ち

衆生の成仏、国下の治本なる事を、我苟も訟を慮る。」という「衆生の成仏」だけでなく、何よりも「国下の治本」に役立つものでなければならなかった。「一、仏法ハ武勇ニ使フ宝也。二、仏法ハ諸法度ニ使フ宝也。三、仏法ハ五倫ノ道正シク使フ宝也。四、仏法ハ諸芸能ニ使フ宝也。五、仏法ハ渡世身過ニ使フ宝也。……」^④とされる所以であった。

このように、正三の説く正法は徳川の治世と密着したものであったから、四民に対する具体的な政治意識や階級思想に関する説き方も、幕藩体制への順応の域を出るものではなかった。まず武家階級についてみれば、先述のごとく正三は、とくに武家には、勇猛心や浮む心などの中世的発想による独特の禪を説いたが、その武家階級に則した具体的な内容は、たとえば、『万民徳用』のなかで「武士日用」として教えている「勇猛の心」を体とした「物に勝つて浮心」について、「生死を守心」などの仏教的なものの外に、「恩をしる心」「一陣にすゝむ心」「此身を主君に抛^{ナゲル}心」「貴人主君の前に居する心」「仁義を守心」等々をあげていることによつても分るごとく、幕藩体制の武家生活に即応するものであった。その点で、正三はとくに、「関東ラッハ(乱波)ワ、我法ニ縁アラズ性也。就^レ中三川風ノツ

クロイ無性ニ移ラデ不レ叶。故ニ御幡本ヲ頼母敷思テ居ル也。」と、徳川中心の武家意識に、正法の具体的な姿を求めようとした。こうして正三のいう「国下の治本」となる正法と、武家階級に則した具体的な禅の説明を併せみると、正三には、明らかに武家を治者階級として、その中心に徳川幕府を置き、その治者としての武家の主従関係に適應するために、とくに独特の禅思想を勧めたことが明白となる。

このような正三の幕藩体制を前提とした階級思想は、庶民の場合にもそのまま適合される。正三は先述のごとく、庶民にそれぞれの家職が仏行であることを説いたが、その家職は分、身分と同じ意味をもつものであった。そこで、「何レノ道ノ輩モ正直ニ其道ヲ守リ、家職ヲダニ勤メ居タラバ、ドコニ有テモ天然ト食分斷ベカラズ。諸人は是ヲ不知、家職ヲ忘レテ、非分ニ衣食ヲ求ル間、天命ニ不レ叶。」「いづれの人も行ひあしくせんとはあらねども、心たらずして我身をもほろぼすなり。譬は貧人の過分のふるまひ不レ叶がごとし。去ば己が分限より上のはたらきなるべからず。とかく心のいたらざる故と心得て、結局憐む心有べし。……天地のめぐみはかはらねども、それ／＼の差別あり。何れを是とし何れを非となさんや。」と説いて、農工

商などの階級的な身分や各業務内での分限を守ることが、家職に忠実な所以であると論じた。したがって、家職即仏行とは、このような身分、分限の枠内での、先述のような自力的念仏行を勤めることを意味した。そこで、家職即仏行は、当然、仏教の立場で身分、分限を教えることとなるが、この場合に適用された論理が、仏教の因果論であった。すなわち、「貴賤、上下、貧富、得失、命の長短、皆是先世の因果なり。私に名聞利養を願ども、更にしるし有べからず。」^(貧)「今の世にひん成は、過去にてけんどんなりしむくひ也。かたちの見にくきは、心あしくはら立たるむくひ也。命のみじかきは、殺生せしむくひなり。いやしき身と成は、人の貴をしらざりしむくひ也。」^(貧)「(農民に)今貧、浅無智ノ身ト生ヲ得事、前生ノ業ヲ感ズベシ。……(身心を責める無漏善の念仏を説いて)、若此道理ヲ得バ、年月日時ニ於テ少モ隙ナク辛苦シテ、身心ヲ責所ノ農業、則仏行ナル事ヲ知テ、終ニ仏果ニ到ベキ者也。」などと述べて、身分、分限が前世の業による必然的なものであるとして、そこに安住することを説いたのであった。

五

以上のごとく、正三は世間即仏法を説いたが、その禅思

想は中世的発想によるものであり、また政治意識や階級思想では幕藩的封建体制の是認の上に成るものであり、とくにその禅思想は、実際には治者階級としての武家のために説かれ、被治者の庶民に勧めた仏行も、因果論的に身分、分限の遵守を教えることと不可分のものであった。要するに正三の世間即仏法説は、基本的には近世封建体制への順応から逸脱するものではなく、むしろ封建治政への積極的参加を意味するものであった。それは、近世初期における正三の位置からいって、けだし当然のことであった。しかし一方、仏教思想史の上からみれば、正三が仏教を既成教団から解放して庶民生活のなかに定着させようとし、とくに先述のごとく、封建的階級観を守りつつ、しかも否定的媒介、すなわち仏行への自覚によって、生活の内面的価値転換を促し、また一方、中世的発想から、却って近世的世俗観への批判を成しえた点を、見落してはならないとおもう。この点にこそ、正三禅を仏教史上に正しく位置づけるポイントがあるとおもうので、最後にこの面について考察を重ねてみよう。

正三はしばしば、「願くは仏法世法一切を放下して、一句の本意に達すべし。是万法の源と也。」「一物ヲモ覚ヌヲ仏法ト云也。是ニ仍テ覚テ置事ヲ嫌ヒ捨、只念仏ヲ以テ、

胸ノ中ノ塵ホコリヲ払捨くスル事ヲ勤サスル也。如是勤テ、仏法世法ニ忘レ果、ハラリット手ヲ打扣タ如クニ成ラ成仏ト云也。」などと述べて、仏法世法共に捨てよと説く。勿論これは執着を離れる意味であって、仏法を無視することとなく、仏法の会得が目的であることはいうまでもない。そこで、世法即仏法といっても、実は、慧中が、「問、浅より深に至るとは甚の謂ぞや。答、其の教る所、始めに世法に順じて、終に仏意に契ふ謂なり。」と解説しているごとく、世法は仏法を知る手段となるものであった。その結果、政治と仏法の関係も、両者を故意に結合させるのではなく、「万法万行雖有之、更己心ヲ治ノ外無。……只己ガ悪心ニ眼ヲ着テ可レ修ト云リ。名レ之治世ノ根本、後世ノ大利ト云也。」とあって、個人の内面的な仏行、修心を「治世ノ根本」とし、仏法に主点を置いた。そして、一見近世的、近代的にみえる正直とか自由の語を用いても、正直とは、「理をまげず義を守り、五倫の道正して物に違はず、私の心なき」を説く世間の正直でなく、「一切有為の法は虚妄幻化の偽なりと悟て、本来法身、天然自性のままに用を真の正直」というのであり、自由も、「修業ノ功ニテ世間ヲ次第二自由ニ使フ也。仏法ナクシテ世間自由ニ使ルベカラズ。」といった仏法からの言葉で、すべて仏法本意で用い

られたのであった。要するに、世法即仏法は、正三においては常に、仏法の立場で、換言すれば世俗的次元でなく超俗的次元で、説かれたのである。そして、この超俗的次元の内容が、具体的には、独自の中世的発想による禅思想であったことはいうまでもない。

こうして正三は、仏法の立場を堅持したので、世俗倫理に対しても、一方で先に触れたごとく「仏法ハ五倫ノ道正シク使フ宝也」として、儒教倫理との密着を説きながら、他方で仏法は儒教倫理を超えることを縷述した。すなわち、「如^レ是セバ(人間と畜生道の違いを教えること)、今時、其儒者ノ仁義礼智抔ト教ル様ナ事ニアルベカラズ。大ニ人直ニ成事也。」^{スナハチ}「亦問、仁義ヲ守ル人ヲ世間ニ入得タル人ト申スベキヤ。師(正三)云、是レ入得タル人ニ非ズ。今入習人也。」^{スナハチ}「とりわけ武士の生涯は、生死をしらずば有べからず。生死をしる時は、をのづから道有。しらざる時は、仁義礼智もなし。」^{スナハチ}「縦ヒ五常正シキ身ナリト云トモ、実有ノ夢醒ザルノ間ハ、苦楽ノ境界休事無。何迄モ人間ニ還テ苦思ヲ受ベシ。」^{スナハチ}などといつて、世俗的な儒教倫理よりも超俗的な仏法を高く位置づけ、かつ儒教倫理を批判し、世俗倫理にはより高次な仏法の支柱が必要なることを説いたのである。この場合の仏法も、中世的発想に基くことは当然

で、そこからこのような儒教的世俗倫理への批判が行なわれたのであった。

正三はさらに、このような超俗的立場から、武家階級や庶民階級に生活の智慧を説いた。武家に対しては、「粟散国トテ、世界ノ国々ハ大海ニ粟粒ヲ散ジタルガ如シ。然ル則ンバ、大国ノ主ト成タリトモ粟一粒ノ主也。大キナル事ニアラズ。」^{スナハチ}「世ノ望深キ侍来ニ語テ曰(或武士が正三の物語を聞いて、仏道を少しでも得ば、十萬石、二十萬石にも代えられぬ、といった話をして)、強ク修シ行ズル人ハ無ガ、我物語ヲ聞人ハ、頓テ大名ニハ成也。……其方抔モ、少シ志シ付タラバ、其儘大名ニ成、娑婆ノ責ヲ免レメサレンズト也。」^{スナハチ}「役人ト云者ハ、何トシテモ垢タマル物也。其タマル物ハ、必ず一度ハ責ル物也。」^{スナハチ}「智者トハ無我無人ト成テ、一切ヲ離レタ人也。此人ハ、国王ニモ何ニモ望ミガアツテコソ。此ノ機ハ青天ノ上ニ登タ機也。愚者ハ高位ニアリテモ、物ゴトニ逢着シテ物ノ下ト成リ、沈ミ果テ居ル者也。」^{スナハチ}などと、武家生活を仏法の面から評価し、仏法の裏づけが必要なることを説いた。また、「忠孝の道、誠有はかたかるべし。忽一陣にすゝみ出、死をいたす輩も、名利をおもふためなるべし。……是偏に義をしらずして欲心に任せて恥を勤る故なり。信有て忠を尽さば、なんぞ我身をかへりみん。義を

知て武勇をなさば、なんぞ人とあらそはんや。」と云って、当時一般に武家の本領とされていた名利心を欲心として批判した。ここで欲心に代わるものとして「信」や「義」を説いているが、これは勿論儒教的倫理によるものではなくて、正三独自の勇猛心などに代置される、中世的禅思想を意味するものであった。

また庶民に対しても、同じく超越的立場での生活を教えた。慧中は正三が、「万民共に家職に依て成仏せしむ」ることを説いたというが、正三には家職の営み自体は主目的でなく、庶民の成仏が目標であった。正三は、「心ヲ御付候テ、浮世ノ人ヲサゲスミ玉フベシ。修行無シテ、今、何レノ人カ生死ヲ離タル人有之候ヤ。」というが、仏道修行のない単なる庶民は、正三にとっては「サゲスミ」の対象でしかなかった。先に、農工商がいずれも天与の職とされ、農人は「世界養育の役人」であり、商人は「国中の自由をなさしむべき役人」であり、職人(工人)も「世の用所調」える役とされたことに触れたが、それらは各家職が仏行として営まれたときに、それぞれの内面的な自覚内容として形成される意識を説明したものであった。したがってそれは、あくまで否定的媒介を経た超俗的次元でのもので、直接、庶民に社会的自覚を促すものではなかった。し

かし、このような超俗的次元に基づく内面的自覚が、やがて「総而婆娑ト云ハ、互ニ助合テ過也。我モ婆娑ノ影ニテ過ナガラ、人ヲバ過スマイト云ハ非義也。」という、社会的連帯意識を義とする自覚へと発展することも可能であった。ここに、封建的身分、分限に拘束される庶民が、正三の説く仏行に参ずることによって、自からの内面的な自覚において、新たに生活を意味づけるような、超俗的次元での社会観をもつことも、可能となったであろう。

以上のごとく、正三の教化には、仏教自体の立場で促す世俗生活への自覚があった。したがってそれは、生活それ自体が封建体制内に踳躄するものであっても、中村氏、藤吉氏などの所説のごとく、内面的、超俗的な立場からの主体性を確立させうるものであった。しかし実際には、その教化の内容が武士中心であり、しかもその発想が中世的な激しい修道的性格のものであったため、必ずしも庶民に渗透しうる性質のものではなかった。正三自身で、「我法ハゲニト……何トシテモ武家ニハ可レ移也。去程ニ武士外ハ信レ之人稀也。」というごとく、庶民生活には相即しえないものであった。したがって、庶民教化の実効は見出し難いが、ただ、漸く、都市における、特権御用商人から一般の間屋仲買層へ移行する新商人層の形成や、農村における、

農商兼営の發展と農民層の分化という、庶民生活での都市的、農村的な諸矛盾が顕著になる時期において、かつ、儒教的勸善懲惡論に同調して、仏教の世俗化をはかること多い僧界にあって、とくに庶民に仏教を開放し、その生活を仏教的に意義づけ、自覚を促した点に、単に御用仏教者として評価しきれない正三の、仏教史上における積極的な位置づけが認められてよいとおもうのである。そして、正三自身には実効を求め難いとしても、正三に示される、このような庶民に対する内面的、超俗的立場での接近の姿勢が、やがて、本質的な仏教を庶民が受容する上に、大きな役割を果すに至ったことを思うべきである。^⑤

注

- ① これらの著書は、鈴木正三に関する信憑性の高い伝記『石平道人行業記』『同弁疑』（共に弟子慧中撰）などと共に、すべて鈴木鉄心氏編『鈴木正三道人全集』に収められてあり、本論における引用も、すべてこの『全集』によつた。なお『鹽鞍橋』は慧中の編纂で、『反故集』も、編者は不詳であるが、『鹽鞍橋』の統編的性格をもつ。
- ② 藤井乙男氏著『江戸文学研究』、石田元季氏著『江戸時代文学考説』など。
- ③ 石田元季氏「鈴木正三」(『芸文』第七年第七号、大正五年七月)。
- ④ 鈴木大拙氏「武人禪」(『鈴木大拙選集』第十七巻収)。そ

の他、『日本の靈性』(『同』第一巻)、『正三禪の特色』(『同』第二巻収)でも、同様な評価をしている。

- ⑤ 藤吉慈海氏「鈴木正三の念仏觀」(『仏教文化研究』第八号)、同「鈴木正三の禪風——禪と念仏の邂逅——」(『禪学研究』第五一号)、同「鈴木正三の念仏禪」(『同』五七号)、同「一人比丘尼」と『念仏草紙』(『仏教文学研究』第六集)、同『Zen and Nembutsu in the case of Suzuki Shosan』(『印度学仏教学研究』第九巻第一号)、中村元氏著『近世日本の批判的精神』(第一篇、鈴木正三の宗教改革の精神)、同『日本宗教の近代性』(第二篇第三章三、鈴木正三の職業倫理)、近津経史氏「鈴木正三の職分仏行説について」(『印度学仏教学研究』第十二巻第一号)、同「鈴木正三への再考察」(『日本仏教』第二〇号)、村田昇氏「鈴木正三の研究」(『同』第二七号)、柴田実氏「近世世俗主義と仏教」(『仏教史学』第一四巻第一号)、海老沢有道氏著『南蛮学統の研究』(後篇第六章一、排耶論の性格)、同『日本キリシタン史』(第六章、伝統思想との接触と反撥、一、仏教)、などがある。
- ⑥ 尤も、近著『日本キリシタン史』(昭和四二年刊)では、正三の所説に、既成仏教々団や僧侶の無道心への批判や、人間性の主張、封建倫理への反対を認め、自覚した個が仏に全生命的に帰依する所に信仰の本質や真の自由があることを主張するなどの点で、近世的人間觀や宗教改革の精神があることを認めようとしている(同著、二〇八頁)。しかし、『破吉利支丹』に幕府教化政策への迎合があるとする点では、『南蛮学統の研究』(昭和三年刊)と同じである。
- ⑦ 正三の禪流については、『石平道人行業記弁疑』に「問、石平(正三のこと)は何れの流に依れるや。答、先祖已來、

- 曹洞禪門に歸す。殊に洞下の密修を信すること、至って深し、之に因て知んぬべし」(『全集』三二頁)と述べ、これにより曹洞宗に属するもの一般的なものであるが、一方、「師は乃ち見性明悟す、然りと雖も、時に正師なきが故に、確か威音王戒を守って、且つ師家を立せず……」(同)といひ、また、「正三禪の顕彰につとめた『草庵雜記』(寛文九年刊)にも、「客曰、石平雖有見性分、血脈不_三相統、無師自証ナル間、新法ノ外道ナリト難スル者有、此義如何。答、此事、自知自得以心伝心也。是ヲ血脈貫通ト云。外ニ書圖ヲ伝、衣ヲ伝ルハ信体の為ニシテ、非_レ真。」(下巻、三才)とあつて、無師自証を本来としている。これに従うべきである。なお、『草庵雜記』は、跋に、正三禪に対する世間の誤解を解くための編著であることを述べて、「予居_三東山湖東之草庵、日見_三聞此弊不_レ忍……」とあり、著者は不明である。恵中編ともいわれるが(中村元氏著『近世日本の批判的精神』二七頁参照)、恵中は自から「草庵恵中」とも称したので(例えば右の『弁疑』の著者名参照)、あなたがち否定はできない。
- ⑧ 『驢鞍橋』上(『全集』)、一五八頁、一三九—四〇頁、一四九頁、一四〇頁。
- ⑨ 『驢鞍橋』上(『全集』)、一三八頁、一八七頁、下、二三六頁、二七二頁。『石平道人行業記』(『全集』)、一〇頁。
- ⑩ 『驢鞍橋』上(『全集』)、一四二頁、一五五頁、一四八—九頁、一六五頁。
- ⑪ 『二人比丘尼』(『全集』)、一〇—一二頁。『驢鞍橋』上(同)、一三八頁、一七二頁。
- ⑫ 『万民徳用』(『全集』)、六一頁。『驢鞍橋』下(同)、二五一頁。
- ⑬ 『万民徳用』(『全集』)、六八—七〇頁。『驢鞍橋』上(同)、一六八頁。
- ⑭ 『万民徳用』(『全集』)、七〇—二頁。
- ⑮ 近松門左衛門「山崎与次兵衛寿の門松」(日本古典文学大系 四九)、三〇八頁。また、元禄期の町人の勤勞倫理観については、高尾一彦氏著『近世の庶民文化』参照。
- ⑯ 『驢鞍橋』(『全集』)下、一六四頁、上、一八五頁、中、二一五頁、下、二五三頁。
- ⑰ 『驢鞍橋』上(『全集』)、一四四頁。『石平道人四相』(同)、三七頁。なお『四相』は、恵中が『石平道人行業記』に先だつ二年前、延宝四年(正三没後二年目)に編纂した正三の略伝である。
- ⑱ 『驢鞍橋』上(『全集』)、一七一頁、一七五頁、下、二七二頁。『反故集』(同)、二九四頁、三〇七頁。
- ⑲ 『石平道人行業記』(『全集』)、三頁。
- ⑳ 『驢鞍橋』上(『全集』)、一四三頁。
- ㉑ 『反故集』(『全集』)、二九—二頁。
- ㉒ 『行業記弁疑』(『全集』)、二八頁。『石平道人四相』(同)、三七頁。
- ㉓ 『万民徳用』(『全集』)、六一頁。『驢鞍橋』上(同)、一四〇—一頁、中、一三三頁。
- ㉔ 『驢鞍橋』中(『全集』)、一三三頁。『石平道人行業記』(同)、二二頁。『反故集』(同)、三〇三頁。
- ㉕ 『万民徳用』(『全集』)、六六頁。『驢鞍橋』上(同)、一八三頁。
- ㉖ 『驢鞍橋』下(『全集』)、二六〇頁。『百安杖』(同)、五六頁。

- ②7 『万民徳用』(『全集』)、七二頁。『念仏草紙』(同)、一三三四頁。『反故集』(同)、二九七—八頁。
- ②8 『麓草分』(『全集』)、七八頁。『驢鞍橋』上(同)、一六四—五頁。
- ②9 『行業記弁疑』(『全集』)、一五頁。『草庵雜記』中、二七ウ—二八オ。『万民徳用』(『全集』)、六四頁。『驢鞍橋』中(同)、一三二—五頁。
- ③0 『驢鞍橋』上(『全集』)、一八八頁、中、二〇三頁。『盲安杖』(同)、五〇頁。『反故集』(同)、三〇二頁。
- ③1 『驢鞍橋』中(『全集』)、二〇三頁、下、二五〇頁、上、一八四頁。『盲安杖』(同)、五四頁。なお、仏教的な「義」については、「義ナクシテ修行成ベカラズ、勇猛精進モ義ヨリ起ル也。生死ノ細^{オホ}ラ切モ義也。抑ヨリ終リ迄、入物ハ義也。」(『驢鞍橋』下、全集、二四二頁)、「麓草分ニ曰、義無シテ修行不^レ可^ニ成就。或時一僧、義ノ一字ヲ問。師(正三)答云、義ト云ハグツト死事ナリト。」(『草庵雜記』上、四オ)と説明している。
- ③2 『石平道人四相』(『全集』)、三九頁。『反故集』(同)、三〇九頁。
- ③3 『驢鞍橋』下(『全集』)、一三四頁。
- ③4 『草庵雜記』上、二六オ。
- ③5 近世仏教の内面的、超越的な自覚を促がす庶民教化の実態については、拙稿「近世における真宗の世俗倫理想」(宮崎博士選歴記念会編『真宗史の研究』)、同「江戸時代における布教の姿勢」(『教化研究』五二号)参照。

(本学教授・国史学)