

鈴木正三の二王禅をみる新視点

——機の修行論——

加藤 みち子

一 はじめに

江戸時代初頭に活躍した仏教者鈴木正三（一五七九—一六五五）は、研究史上においては、禅僧と見做されている。正三の修行論といえ、かねてより、「二王禅」⁽¹⁾、「勇猛禅」などと称され、その勇猛果敢さを重視する禅風の特異性・独自性が注目されてきた。⁽²⁾又、その修行論の特色は勇猛さのみではなく、むしろ職業倫理（奉公即修行論）にあるのだ、⁽³⁾あるいは禅と念仏との並修（念仏禅）にあるのだとの指摘もある。⁽⁴⁾

しかしながら、正三の修行論がそもそもいかなる構造を持つのか。すなわち何ゆえに二王禅・勇猛禅と呼ばれる修行形態が選ばれるのかという問題については、正三が武士出身であるから、という以上の議論はなされていない。⁽⁵⁾また、奉公即修行であることと、勇猛禅であることとの関連性など、正三の修行論の全体構造についての研究はいまだ十分ではない。

こうした点を解明するために、本論では、鈴木正三の修行論を「機の修行論」という視点から考察してみたい。具

体的には、まず正三の仏道修行論の核心になっていると思われる「二王禪」と呼ばれているものの分析を行い、その核を形成するのが「機」という概念であることを確認する。その上で正三のいう「機」とは何か、それが「機」の修行論であるということが、正三の思想において何を意味するか、ということを検討してゆくこととする。

二 二王禪とは何か⁽⁶⁾

以下が、二王禪に対する、正三自身の説明として最も典型的なものである。

一日示曰、仏道修行ハ、仏像ヲ手本ニシテ修スベシ。^① 仏像ト云ハ、初心ノ人、如来像ニ眼ヲ著テ、如来座禪ハ及ベカラズ、只二王不動ノ像等ニ眼ヲ著テ、二王坐禪ヲ作スベシ。^① 先二王ハ仏法ノ入口、不動ハ仏ノ始ト覺エタリ。然レバコソ、二王ハ門ニ立、不動ハ十三仏ノ始メニ在マス。 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。(中略) 仏道ニハ、活漢トテ、活タ機ヲ用ル事也。^② (中略) 只我ハ殊勝ゲナ事ヲモ、悟リゲナ事ヲモ知ズ、十二時中、浮心ヲ以テ、万事ニ勝事計用ル也。何レモ二王不動ノ堅固ノ機ヲ受、修シ行ジテ、悪業煩惱ヲ滅スベシト、自ラ眼ヲスヘ、拳ヲ握リ、齒ギシリシテ曰、キツト張懸テ守ル時、何ニテモ面ヲ出ス者ナシ。始終此ノ勇猛ノ機一ツヲ以テ修行ハ成就スル也。^③ 別ニ入事無シ。何タル行業モ、ヌケガラニ成テセバ用ニ立ベカラス。強ク眼ヲ著テ、禪定ノ機ヲ修シ出スベシト也。^③ (一三八頁) (傍線丸数字筆者。以下同)

ここから導き出される「二王禪」の特色は、以下の三点に整理することができる。第一は「仏像を手本として」修行するべしという点。第二は「浮心」「強き心」を以って修行するべしという点。第三は「活きた機を用いる」「勇猛の機を以って修行する」といわれるような「機」が重視されている点である。以下詳細に見てゆこう。

第一の仏像を手本とする修行とは、傍線①「仏道修行ハ、仏像ヲ手本ニシテ修スベシ」「二王不動ノ像等ニ眼ヲ著

テ、二王座禪ヲ作スベシ」に基づく。この点は、正三最晩年の著作「修行之念願」の、「願は仏像に眼を着て修行し給へかしの念願なり」(六二頁)という記述から見て、正三の修行方法として、特徴的かつ重要なものであると考えられる。さて、この「仏像」については、さらに以下のような記述がある。

仏像建立の趣をみるに、門に金剛の形像を立置。座敷には十二神。十六善神。八金剛。四天王。五大尊。各々威勢をふるひ、物の具を着し、鉾、刀杖、弓矢を持てならびましますなり。(六一―二頁)

つまり、修行の指標としての仏像に、さしあたり如来や菩薩は念頭に置かれておらず、「金剛」「十二神」「十六善神」「八金剛」「四天王」「五大尊」らの武器を携帯した猛々しい像が注目されているのである。これらの中で特に「二王・不動」のような勇猛な姿をした像をすすめることから、「二王禪」の名があるわけである。仏教の諸仏菩薩の中で、「二王」とは、寺院の守護神である一對の金剛力士で、門に安置されている。「不動」とは「不動明王」のことで、憤怒の形相で偉大な力を現す明王の中尊である。「金剛」「十二神」「十六善神」「八金剛」「四天王」「五大尊」は、いずれも密教經典に基づく勇ましい形姿を持った像である。

では、正三のいう、こうした勇ましい仏像に眼をつける修行とは具体的にはいかなる修行であろうか。それは第一に、二王、不動などの像の「機を受ける」こと、第二に、その修行によって悪業煩惱を滅することを意味するといふ。一日示曰、仏道修行ト云ハ、二王不動ノ大堅固ノ機ヲ受テ修スル事一ツ也。此ノ機ヲ以テ身心ヲ責滅スヨリ外、別ニ仏法ヲ不知。(中略)第一ニ、仏像ノ機ヲ受ルト云事ヲ能可知、無精ニシテ此機移ベカラズ。専ラ仏像ニ眼ヲ著テ、二六時中、金剛心ヲ可守ト也。(二三九頁)

この正三の仏像を使う修行が、「仏像の機を受ける」ためであるということは、注目すべき点である。というのは、仏教諸宗派の修行の中で仏像をこのように使う修行方法は、例がない為である。仏像は、一般には、仏陀の代替として誦経・礼拝・供養の対象として用いられるか、禪定の際の観念観相の助縁として用いられる。⁽⁹⁾又、禪宗においては、

歴史上の釈尊や阿弥陀といった特定の仏への帰依よりも、「即心即仏¹⁰」という立場が強いため、「仏像」を「修行の手がかり」として用いることはほとんどないといってよい。にもかかわらず、正三が仏像を重視するのは何故なのか。これは正三の「仏」理解と関連する。

正三は、「願くは言教。仏像隔なく、一筋に生身の如来と念得して、信心を發し、身命を捨て、敬礼し、自己の功德を勤むべし」(七六頁)というように、仏像が生身の如来と同じものと受け取るべきであるという。これを前提にした上で、以下のようにいう。

何モ仏像ハ、何ヨリ出タルト思ヤ、皆仏心ヨリ出タリ。仏ノ其時〳ノ我心ヲ、像ニ頭ハシ、名ヲ付テ示給フ也
(一八二頁)

すなわち、仏像そのものが「仏心」の頭れであるとしているのである。従って、「仏像」に向かってその「機を受ける」修行とは、正三にとっては「生身の如来(仏陀)」に向かって、その時どきの仏心の頭れである機の位を直ちに受ける修行であるということができであろう。

それでは何故この修行の仏像に「二王・不動」を選ぶのか。この点は「悪業煩惱を滅する」修行であるという点と、初心者向けの修行論である点に由来する。

仏像ト云ハ、初心ノ人、如来像ニ眼ヲ著テ、如来座禪ハ及ベカラズ、只二王不動ノ像等ニ眼ヲ著テ、二王坐禪ヲ作スベシ(一三八頁)

若我法ニ入ラント思フ人ハ、機ヲヒツ立、眼ヲスエ、二王不動、悪魔降伏ノ形像ノ機ヲ受、二王心ヲ守テ、悪業煩惱ヲ滅スヘシ(一三九頁)

つまり、「煩惱を滅する」ということが、初心の修行において特に注意を払うべきことであり、その目的に一途にならねば、仏心の機の位の中でも、この「二王の機」を受けることが最も効果的であるというのである。正三の「機」

とは何かという点は、後に考察することとし、ここでは正三の仏像による修行の目的が、仏像の機（仏ノ其時其時ノ我心）を受けることを目指す、独自の修行論であるということにまず押さえておきたい。

正三の二王禪の特色の第二は、傍線②「一頭二強キ心ヲ用ルノ外ナシ」「十二時中、浮心ヲ以テ」にある「強キ心」「浮心」を用いるべしとの指示である。

「強キ心」についていえば、仏道修行のプロセス、特にその初期的段階において、激しく強い果敢な修行が求められることは、必ずしも正三のみに限ったことではなく、真摯に修行をこころざすものに共通の心がけであるということもできるが、この「浮心」という表現、そして「果シ眼二成、八幡ト云テネヂマワシ、ジリ／＼ト懸ル」（二六八頁）というような独自の比喻によるそれは、正三独自のものである。またそれ故にこそ、時に正三の禪風への批判の対象ともなってきた部分である。と⁽¹⁾いうのは、仏道修行のプロセスにおける「浮心」といえば、例えば『天台小止観』にみえる「沈・浮・急・寛」のように、禪定修行の途中に起こる魔境の一つに数えられるそれが念頭に浮かぶためである。⁽¹⁾

しかしながら、正三のいう「浮心」は、禪定修行の妨げとなる、うかうかと浮かれて集中をさまたげる精神状態とは、別の事柄をさしている。すなわち「然ば凡夫心に、物に勝て浮心あり、物に負て沈心あり」（六六頁）にみえるように、基本的には日常心である凡夫心に属する状態の一つでありながら、具体的には以下のようなものを指している。

- 一、生死を守心、二、恩をしる心、三、一陣にす、む心、四、因果の理をしる心、五、幻化無常を観ずる心、六、此身の不浄を観ずる心、七、光陰を惜む心、八、三宝を信仰する心、九、此身を主君に抛心、十、自己を守心、十一、捨身を守心、十二、自己の非をしる心、十三、貴人主君の前に居する心、十四、仁義を守心、十五、仏語祖語眼を着心、十六、慈悲正直の心、十七、一大事因縁を思心（六六―六七頁）

おおまかに言えば、このうち、二、三、九、十二、十三、十四は、「恩、忠、謙遜、敬」のような日常倫理的に善とされる心的状態を指し、一、四、五、六、七、八、十、十一、十五、十六、十七は、「生死、因果の理、幻化無常、光陰を惜しむ、不浄観、慈悲正直、一大事因縁」のような、仏教に縁ある心的状態をさすと分類できよう。それでは、なぜこうした心が「浮心」と呼ばれるのだろうか。正三は、この言葉のヒントを、芸道論の「浮調子」および、「拍子にあう」という発想から得ているとする。

……亦是ヲ浮ブ心トモ云也。亦業ニモ、浮業沈業有、調子ニモ、浮調子、沈調子有ト云テ、高砂ヤ此浦舟ニ帆ヲ上テト歌ヒ、是浮調子也ト云レタルト云也（二六一頁）

扱無相無念ノ時、一切ニ相応ス。譬バ拍子ニ合バ、自ラ其二乗、亦謡杯歌フニモ、是ハ諸国一見ノ僧ニテ候ト云バ、ヒシト夫ニ成気也。我モ扇ノ手ハ知ネドモ、謡ニ任セ、夫ニ打成、自由ニ舞ベキ心有。物ニ応ジテ形ヲ現ズト云モ、無念無心ノ処ヲ云也（一六〇頁）

「浮調子」というのは、邦楽や謡曲の用語であるが、単に拍子（邦楽でいうリズム）に合わせるのではなく、躍動的に弾みをつけて謡うことであり、節と演者の心機が一体となる状態を意味する。⁽¹³⁾したがって、「拍子に合えば、おのずから乗る」というのも、この状態を指すものと考えてよからう。当時の武士の教養の一つであった謡曲の素養のあった正三は、こうした意味を念頭において、日常の倫理生活や、仏教の教えを、単に知識として「知る」や、表面の意味を頭で「わかる」ということではなく、実践的に自らの「身心に乗る」ということを表現するために、「浮」という言葉を適用したものと考えられるのである。

ところで、この「浮心」は、「物に勝つて浮心の類、勇猛の心を体とす」（六六頁）というように、勇猛心を体とする心であるとされる。実践修行の立場から見れば、平常心・凡夫心上に存在するものでありながら、やがて「勇猛心」があらわれるきつかけとなりうる心的状態、正三の言葉で言えば「切端」⁽¹⁴⁾でもあるということである。

常ノ心遣ヒニ、浮心アリ沈心アリ。浮心ハ、己ニ勝心、沈心ハ己ニ負心也。浮心ト云ハ、一陣ニ進出テ、心ヲ張掛テ持テ云ナリ。(中略)此恩ヲ報ジ得ン事、色身ヲ滅セズンバ、叶ベカラスト思定テ、常ニ捨身ヲ守テ可勤也。

如此用テ、兎ニ角ニモ進心有バ、勇猛ノ心ト成テ、必己ニ勝ベキ也(二九四頁)

それでは「勇猛心」とは何であらうか。

仏道修行の人は、先勇猛の心なくして、難叶。怯弱の心を以て仏道に入事有べからず。堅守、強修せずば、彼煩惱に随て苦患を受べし(六五頁)

すなわち、行の上に念じ出される心であり、この心になれば、煩惱が退治されるという。また、以下のように言う。

仏法修行は六賊煩惱を退治するなり。心弱して、かなふべからず。法身堅固の心を以て、信心勇猛精進の兵を先となし、本来空の劍を用ひて、我執貪著の妄想心を切払、切に急に進で、十二時中間断なく、金剛の心に住し、

夢中共に用得て、自然に純熟し、内外打成一片と成て、業識無明の魔軍を悉く討滅し、忽然、夢醒実有の城郭を打破、生死の冤敵を截断して、般若の都に居住を定、大平を守、此心、即武勇に使宝なり(六三頁)

つまり、単に日常倫理的に善なる心的状態や、仏教に縁ある心的状態をさす「浮心」から一步進んで、仏道に対する信心や修行が、堅固不動で、不断精進する、「精進心」をさすということができらるであろう。この修行における激しく強い「精進」の意味を重視するために、正三はこれを「勇猛」と呼ぶのである。こうした「精進心」による勇猛修行の目指すところは、以下のようなものである。

何レモ二王不動ノ堅固ノ機ヲ受、修シ行ジテ、悪業煩惱ヲ滅スベシト、自ラ眼ヲスヘ、拳ヲ握リ、齒ギシリシテ曰、キツト張懸テ守ル時、何ニテモ面ヲ出ス者ナシ。始終此ノ勇猛ノ機一ツヲ以テ修行ハ成就スル也(二三八頁)

すなわち、煩惱を退治するための強い修行を切に急に十二時中勤めるところに、功成つて現れるという「勇猛精進の機」である。「機」とは何かということとは後に検討するが、ここでも、正三の修行論の中で「機」という概念が重要

な役割を果たしていることは押さえておきたい。

尚、正三の勇猛心は、単に煩惱を滅するという否定的方向にのみ働く心ではない。「勇猛心ナクシテ万徳ニ使ルベカラズ」(二三四頁)というように、勇猛心とは、万徳円満に用いられる心、すなわち「仏心」だからである。換言すれば、信心勇猛精進を間断なく続けるところの時節到来が、この勇猛心なのである。そして、この勇猛心成熟するところに「仏心」が立ち現れるのである。

正三の二王禅の特色として第三に注目すべき点は、傍線③「彼ノ機ヲ受ズンバ煩惱ニ負クベシ」「仏道ニハ、活漢トテ活タ機ヲ用ル事也」というように、「機」が重視される点である。すでに見てきた、仏像を手がかりとすること、勇猛心(浮心)を以てすることにおいてもそうであったように、正三の修行論において「機を以って修する」「機を抜かさぬ」ということが核心ともいえる重要性を持っていることが見て取れよう。又、以下のようにも論じられる。

始終此ノ勇猛ノ機一ツヲ以テ修行ハ成就スル也。別ニ入事無シ。何タル行業モ、ヌケガラニ成テセバ用ニ立ベカラズ。強ク眼ヲ著テ、禅定ノ機ヲ修シ出スベシト也(一三八―九頁)

すなわち、「機」一般ではなく、とりわけ「勇猛の機」をもって「禅定の機」を修し出すことに焦点が当てられている。それゆえに「勇猛禅」ともいわれるのである。

以上「二王禅」について、仮に三つの特色に分けて検討してきたが、三点のいずれも、結局のところ「機」を修し出す修行であることに収斂していることから、「二王禅」とはいわば「機の修行論」とも呼びうるものであるといえよう。それでは、いったい正三のいう「機」とは何であり、「機の修行論」とはいかなるものであるだろうか。とりわけ「勇猛の機」「禅定の機」とは何であろうか。これらの問題については、節をあらためて検討しよう。

三 「機」の修行論

正三のいう「機」とは何であろうか。⁽¹⁵⁾このことを検討するに先立って、まず「機」とはいかなる意味をもっているか確認しておきたい。「機」という言葉は、そもそも、①かなめ、枢機、②からくり、しかけ、機関、③はずみ、きっかけ、機縁、④物事の起こるきざし、⑤個々のおかれてる身分、地位、状態、といったことを基本的意味とし、⁽¹⁶⁾⑥仏教語としては、仏の教えに触れることによって発動する能力、機根、⑦禅語としては、師家が行者を導く方法、しかけ、機関、機鋒、作略（＝禅機）、⑧心のはたらき、靈機（靈妙なる機用、機転）、玄機という意味がある。⁽¹⁷⁾

正三の用いる「機」は、一般に⑦の「禅機」の意味で解釈されることが多いが、⁽¹⁸⁾すでにみてきた事例からも、それだけでは必ずしも妥当ではないことがわかるだろう。すなわち「禅機」というのは具体的には「打棒」や「喝」などの坐禅修行上の悟りを導く契機、機関を指す語であり、いわば、使うもの、働かせるものであるが、正三の「二王の機」や「勇猛精進の機」のように「移す」「受ける」「養う」というものではないからである。それでは、正三の「機」とは何であろうか。その特色と用例、すなわち機の修行論の具体相を整理して、そこから正三の「機」の意味について検討してゆきたい。

正三の「機」をその用例から整理すると、以下の三つに分けられる。第一は、特に初心の修行者に対して言われる「機を抜かさない」「機を減らさない」「機を強く用いる」という表現。第二は、「機を修し出す」「機を養う」「機が熟する」という表現。第三は、「氣（機）を移す」「機（氣）を受ける」という表現である。

第一の「機を抜かさない」「機を減らさない」「機を強く用いる」とは以下のようなものである。

一切ノ煩惱ハ、機ノ抜タル処ヨリ起ル也。只強ク眼ヲ著テ、十二時中、万事ノ上ニ機ヲ抜サズ、急度張懸テ守リ、

六賊煩惱ヲ退治スベシ（一三九頁）

故ニ抜ガラ坐禪ヲ作、アツカ忘然ト成テ、物ヲ思ワザル処ヲ、無念無心ト思フ人アリ。是大ナル錯也。如是用ル者ハ、機ヘリテ病者ト成、氣違ト成也。（一六〇頁）

機ヲ強ク用テ、己レガ心ヲ睨付テ守ルベシ（一四〇頁）

ここから考えられるのは、「機」というものは、基本的に誰もがすでに持っているものであるが、強く用いる状態、弱く用いる状態があるということである。そして、その「機」を弱く用いる（機を抜かす）ことから、一切の煩惱が現れる。普通の人の多くは「物に負て沈心」⁽¹⁹⁾（六六頁）の機の位、⁽²⁰⁾すなわち「娑婆二心ヲ抜シテ沈ミ居」⁽²¹⁾（二四六頁）「総ジテ人少機ニシテ、少ノ事ヲ苦ニシ、機滞リ病ト成リ、機違ト成」⁽²²⁾（二二二頁）という状態にあり、諸事苦悩することになる。修行が進んで、「機の位」⁽²¹⁾が変わると、「機」が活き活きと力強く働いて、自在に使われるようになるのであるという。随って、「機」をへらしたり、抜かすことは非とされること、機が減ったり、滞ったりすると身体的に病気になるったり、心的に病氣（機違い）になったりすること、修行のためにも、日常生活のためにも何のためにも「機」を減らしてはならないのであるということが言われる。それゆえに、修行には、「機」を強く用いるべき、ということが主張される。

そして、その「強い機」の具体的なものとして、「憂機」⁽²²⁾、「死機」⁽²²⁾、「勇猛ノ機」というものが勧められる。そして、「機」は強く用いることによってさらに強くなると考えられているのである。

我モ若キ時ヨリ、モロヒ機ハ有ケルガ、死機ハ遙カ後ニゾ移レリ（一四九頁）

つまり、「機」は修行の目的そのものではないが、仏道修行の際に使うもの、必要なものであり、修行を行う際の前提となる基礎体力のようなものであり、修行のプロセスに随って強くなるものであるといえよう。

そして、この「機」の行の「仏道修行」としての方向付けは「志・真実・義」とされる。

専ら願力強くして、志をすめて眞実を發し、義を正しく守るべし。先志と云は、菩提を催本也。眞実と云は菩提心の決定なり。義と云は煩惱を截断するの劍也。(中略) 仏道修行する人も、三つの相応なくして、出離する事難叶(八二頁)

先法ニスクガ志シ也。眞実ト云ハ、腹立タル時ノ機ノ位也。義ハ宜キニ随フト云テ能成ガ義也。(中略) 此三ツ融通シテ勇猛精進ト成、切ニ急ニ一大事因縁ノ心ト成也(二三七頁)

「志」とは、仏法に心を向けることであり、これが菩提を催す元である。「眞実」とは、機が生き生きと活性化することであり、之によって菩提心(悟りを求める心)が定まる。「義」とは、具体的な一一の行為の上で、煩惱を断じて宜しきに叶う行為を行うということである。このように、正三においては、志・眞実・義の三つによる方向付けを伴って、機を減らさず、強く用いるのが、初心者向け仏道修行の基本形となる。

次に、正三の「機」の用例の特色の第二として、「修し出す」「養う」「熟する」という表現に注目してみよう。すでに見てきたように、人がもともと持っている「機」であるが、修行しなければ「弱く、モロイ」ものである。したがって「機を強く」するべきというのが、初心者向けの修行であって、機を強くするにはどうすればよいかというのが、次の段階となる。そのためには、「機(氣)⁽²³⁾」を「修し出し」、「養う」のであるというのがそれに対する答えである。

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入無シ(一三八頁)
亦曰、其様ニ心変ズル物ナル間、少々ニ氣ヲ養ハズンバ叶フベカラズ。強ク守リ、固ク修シテ、何タル事ニモ苦マズ、何トモナキヤウニスベシ(一五二頁)

このように、機というものは、修行によって「修し出す」ものであり、そのことを「氣を養う」とも言う。また、氣を養うことを続けると、修行が進むに随って、「機(氣)」が次第に「熟してくる」という。

是を恐、是をなげきて、一大事のこゝろざしをはげまし、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隨て、自然に誠の心至極して、終に信得し、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（七一頁）

そして、正三自身の経験によれば、「機（氣）」が熟してくると、初期段階の弓を引き絞つたような、痲馬が駆け出さんとするのを手綱を引き絞つて押しとどめているような、「はずんだ機」の状態になり、さらに、緊張がゆるんだわけではないが少し大人しい状態になってゆくという。これが「熟した機の位」であり、二王、不動の心から菩薩、如来の心へと進んでいく段階ということになるだろう。

一日語テ曰、我機、去年ノ春ノ比迄ハ、強キ弓ヲ張立タ如ク、亦カンヨキ馬ノ翹出スヲ、急度引詰テ居ルヤウニ、機ハツミ居ケル也、今年ハ少シ機ノ位ヒ、ヲトナシク覺ユ、ダルムベキ子細ナシ。少シ熟シタルカト思フ也（五一頁）

師答曰、二王ハ只一方向ニ用タ心ノ位也。十二神ハ、夫ヨリオトナシシ、少シ熟シタル心ノ位也。菩薩像如来像ノ段々ハ、次第ニ熟シテ、心ノ使ハル、位也（一八二頁）

このように、正三の修行論は「機（氣）」を錬磨し、「養つて、熟させる」修行であるといえるであろう。途中から正三自身が「機」を「氣」と言い換えていることから察せられるが、これが熟すると、臍下丹田より、氣が胸にのほり、氣が弾む、という状態になり、そして「一大事」に至り、自然に誠の心が純熟して常住工夫・信心・堅固万事と工夫と一枚になるのだという。

さらに、「氣」を練り鍛えるこの行を行うと、病も無くなり、むしろ身体が若々しくなつてゆくという以下のような記述をみると、正三のそれは、禪仏教の修行論というよりは、修験道・道教などで重視される「鍊氣」の修行⁽²⁴⁾の影響を受けているようにも思われる。

去曉衆二語テ曰、不断ニハ無ガ、時々死機セマリテ切也。亦曉ゴトニ、時定リテ、大事、ホゾノ下ヨリ起リ、胸ニ責塞テ、中々心安ク息ヲツカル、ヤウナ事ニ非ズ（一五四頁）

功ヲ積バ業障尽、病モヌケ、寿モ延、心ノ苦モ休、臨終モ正念ナルベシ。因ニ去者曰、何某殿、修行精ニ入ラレケルガ、此比ハ機輕ク、体迄若ヤギテ見ユルト云。師聞曰、中々サナクテハ、是非ヲ思フ念薄ク成、童ニ成ホドニ若ク見ユベシ。我モ七十二余レドモ、機マダ十八九ニテ居ル也（一六四頁）

勿論、中国で成立した禅仏教が、道教的「鍊氣」の修行理論の影響を受けているということは、すでに指摘されているところである。⁽²⁵⁾ 随って、正三が機（氣）に着目しているがゆえに、正三が禅の立場ではない、ということには直ちにはならない。しかしながら、一般には、禅宗の修行論では、「氣」を養うことが修行である、とまでは表立って語られてはいない。⁽²⁶⁾ そうした立場と比べると、正三の立場が、より「機（氣）」ということを重視し、中心的問題とした修行論であるといえるだろう。この理論は、正三の場合、修験道の影響によって編み出されたものである。具体的には、正三が、吉野、熊野⁽²⁷⁾へ参詣し、強い感銘を受け、「捨身の修行」「二王」を見出したという記事がある。⁽²⁸⁾

此前吉野ニテ、大峯懸出ノ山伏、大太刀ヲ十文字ニハキ、金剛杖ヲ撞、大童ニ成テ通ルヲ見テ、扱モ役ノ行者ハ、デカイ修行者デ在タヨト、ヒシト機ニ移リ、誠ニ捨身ノ修行如是ナラデハト思ヒ付テヨリ、二王ヲ見出ス也（一八六頁）

又、もともと、正三の先祖、三河の鈴木一族の宗祖とされる鈴木善阿弥は、紀州熊野の穂積氏の出身である。善阿弥を祖とする鈴木氏は加茂郡に広く繁栄した。正三の育った三河足助町内には、熊野の神官であるとする宇井姓や榎本姓が多くあり、熊野神社、熊野権現を合祀する神社が多い。正三の生家である則定の屋敷の裏手にも、熊野権現を祀った祠がある。⁽²⁹⁾ こうした幼少期の環境が、正三の思想形成に影響を与えたであろう事は想像に難くない。

次に、正三の「機」の特色の第三、「氣（機）を移す」「機（氣）を受ける」という表現に注目してみよう。

去暁衆二向テ曰、傍二居レバ機移ル物也。何レモ機移ルヤ。機移ルト云ハ、勇猛ノ機一ツ也。何ト二王不動ノ像ヲ見テモ機移ラザルヤ、定テ推量ニハ見知得、移度ト思心ハ有ズト也（一七〇―一頁）

二王不動ノ大堅固ノ機ヲ受テ修スル事一ツ也。（中略）仏像ノ機ヲ受ルト云事ヲ能可知。（二三九頁）

すで見えてきた「仏像を手本にして仏心の機位を受ける」がもつとも典型的なものであるが、正三においては、機は単に修行者の内部で養われるのみでなく、外の人や物から移したり、受けたりすることができるものであり、良い「機位」を手本として、それを受け取るようにするのが、機の修行の効果的な方法の一つであるという。外の機としては、さらに、四季の氣（機）や山河草木珍石、靈仏靈社（寺社仏閣靈地靈跡）などの機というものも移るものであり、又「不浄」「無常」も機であつて、移るはずのものであるという。

強ク練鍛テ、心サエ磨レバ、四時ノ機モ、不浄モ、無常モ移ル物ナレドモ、皆機ガウイテ、走ル程ニ移ルベキ様ナシ。シツカトシタ機無シテ修行成難シト也（一五七頁）

去れば国国を廻り、山山を越、浦浦をつたい、大河小河を渡り、心を清め、靈仏靈社に参詣して信心を發し、靈性清浄の氣をうけて自己清浄となし、山川草木珍石に向ても、彼れが清浄の氣をうけて自己を清め（中略）專清淨の氣を移すべき修行也（七七頁）

ここにみられる四季の機や山川草木の機を受けるという方法は、すでに述べた「修しだす」「養う」という形で得るものを「内から我に授ける」とするならば、「外の機（氣）を修行者に授ける、あるいは、外にある機（氣）を修行者が受ける」修行であると、正三は規定している。

一日去長老来云、某シ此比坐禪ノ時、只今死ス〜ト云氣、少シノ間起ル也。是ハ氣ノヘリタル儀ナルベシヤ。

師聞曰、夫ハ内ヨリ我ニ授クル也。第一能事也。此機起ラザル者ハ、外ヨリ授クル事也（一四三頁）

こうしてみると、正三のいう「機」が、個々の身体をこえ、天地自然に働く「氣」というものであることからみて、天地・万物・身体に満々たる「氣」を前提とする修行論であるとみることができよう。

ここでみる正三の修行において、諸国を遍歴するということが自体は、禅宗の修行者がおこなう「行脚」や「乞食・托鉢」とも通じるように見えるかもしれない。しかしながら、正三の場合は行脚・乞食・托鉢とは目的をことにする。禅僧の「行脚」とは、参禅問法を目的とし、広く諸方に師を求めてめぐりあるくことであり、「托鉢・乞食」は、食べ物乞うことにより、法施を行うという布施行を目的とする行である。⁽³⁰⁾これに対して、正三の場合、廻国行脚の修行によって、山河草木、靈仏霊社から「清浄の氣(機)」を受けることが目的なのである。こうした自然や神仏の靈妙なる働きを「氣」とし、その氣を受ける事をめざすその修行論からは、むしろ山岳信仰、修験道や遊行廻国の聖仏教の影響を見て取ることができないのではないだろうか。⁽³¹⁾

以上三点から正三の「機(氣)」の特色を検討してきたが、要するに正三の「機(氣)」は単に「氣合」や「心のはたらき」や「禅機」であるというよりも、より積極的に、天地に満ち、我らの身心に働く、「行」の基礎体力ともいふべき「氣」であると考えることが妥当であろう。正三は「常二禅定二住シ習フベシト言ハ、常住機ヲ拔サヌ事也」(二七二頁)ともいうように、「禅定」の極意は「機を抜かさぬこと」であると規定する。正三の修行論は、この「機(氣)」を養うことにこそ主眼を置く「機(氣)」の修行論なのである。

四 結 論

以上見てきたように、正三の「二王禅」と呼ばれてきた修行論の基本にあるのは「機(氣)」というものである。そして、正三の場合、「機」を練り鍛えることを本質とするがゆえに、「坐禅」という修行方法にとらわれず、

念仏、陀羅尼、誦經、礼拝などのさまざまな行法を可とする立場を成立させる。⁽³²⁾のみならず、普通には、いわゆる仏道修行とみなされなれないような、世俗の活動、小唄、謡、喫茶、普請、すなどり、広間番、耕作、商いすらも、この意味で、仏道修行になしうるといふ、正三の世法即仏法の修行論も可能とするのである。⁽³³⁾このように、「機の修行論」であることは、かねて正三の修行論の特色とみなされてきた「二王禪」も「念仏禪」も「奉公即仏行」をも包摂し、根底から規定する立場であることが知られるのである。

それでは、ここで表明した立場は、「禪」の立場とどう関連するのだろうか。

正三には「禪門」とくに曹洞宗に対して好意的発言が見られ、⁽³⁴⁾自らの修行論を「二王坐禪」と呼んでいることからみて、仏教諸宗派の中では「禪宗」と呼ばれるものに親近感を持っていると考えることはできる。しかし、正三の考える仏法とは、「心ノ開ル事」「身心ヲ修シ尽ス事」「万事ニ使フ事」(二五六、一四二、二七二頁)であるとし、これを「行じうること」が最重要であり、これに対し、仏法について頭で理解する学解や理致は、もつとも危険な陥穽であると否定される。⁽³⁵⁾しかしながら、「禪法」が好ましいとされるのは、少なくともほかの教宗と比べれば「道理におちる」危険が少ないからであり、使い方が悪ければ、これもまた正しい方法ではなくなるのであるから、⁽³⁶⁾「禪宗」や「禪法」を絶対視しているわけではないのである。又、坐禪や禪定という「行」についてはどうかといえ、坐禪の機は「勇猛精進の機」とともに好ましいものとされる。しかし、それも、正三の修行論にとって必須のものというわけではない。正三において重視されるのは、むしろ「勇猛精進の機」が中心である。その意味では、正三の修行論は「禪定三昧」を目指すものというよりも「精進三昧」の傾向が強いのである。このようにみると、修行論の立場から見た場合、正三をいわゆる「坐禪宗」の僧、すなわち「禪僧」であるというのは、必ずしも妥当ではないという面もみえてくる。

それでは、正三の立場はいかなるものだろうか。すでに指摘したように、修行において「氣」を養う、「練氣」を

用いるのは、中国以来の生命論、身体論、修行論に通じる発想である。又、廻国遊行して、山河草木の「靈氣」を受ける修行とは、わが国古来の聖仏教や山岳信仰、修験道に通じる修行論と見ることが出来る。こうした点からみると、正三の修行論の立場は、中国以来の「氣」の理論の系譜を引く、わが国古来の庶民仏教、聖（ひじり）仏教の系譜をひくものと見ることが出来るのではないだろうか。五来重の定義によれば「聖」とは、呪術を身につけるための「山林修行（隱遁）」、身の穢れをはらうための「苦行」、死後の靈魂の永遠の旅路を生前に果たすという意味での「巡礼（廻国遊行）」、隱遁や苦行によって身に着けた呪力による「治病・鎮魂」活動、隱遁と苦行の時期以外は、妻帯や生産などの世俗生活を行うという「世俗性」、寺や仏像をつくるための「勸進」、勸進の手段として説教や祭文などの語り物、踊り念仏や狂言などの「唱導」という活動を行うという特色があるという。正三が「聖」系の仏教者であるとみるならば、彼が小唄や謡のような諸芸を重視し、諸芸日用に自由に仏法が用いられるはずである、という発想をするゆえんも、禪とともに念仏を用いる理由も、衆生済度の弔、すなわち施餓鬼や悪靈鎮撫の鎮魂活動を熱心に行う所⁽⁴⁰⁾も、仮名草子を執筆した⁽⁴¹⁾所以も説明できるのではないだろうか。こうした点からみると、わが国の禪仏教を、応・灯・関の臨濟禪や、道元禪を中心に見た場合、異端的なもの、系譜不詳のものと見られ、時には「邪禪」として批判されてきた正三の「二王禪」も、わが国仏教思想史上の存在として再認識できるのではないだろうか。

付記 鈴木正三よりの引用は、『鈴木正三道人全集』（以下

『全集』とする）（山喜房仏書林、第八版一九八八年）より

行い、本文中にページ数のみ記載した。尚、訓点とルビは省略した。

註

(1) 正三の禪について「二王禪」と「仁王禪」双方の表記方法が存在するが、正三自身が「二王」とする場合が多いことから、本論中では、原則として「二王禪」という表記に統一することとした。

(2) 明治以降における研究では、鈴木大拙「武人禪」（『靈

- 性的日本の建設」大東出版、一九四六年）、古田紹欽「鈴木正三の禪」（『禪論』金尾文淵堂、一九四七年）、服部太宗「二王禪」（一誠社、一九六五年）、秋月龍珉「二王坐禪と在家仏法・正三道人『驢鞍橋』」（『日本の仏教 第十二卷 禪門の異流』筑摩書房、一九六七年）、大森曹玄「必死三昧——平山子竜と二王禪」（『剣と禪』一九七三年）などがある。
- (3) 正三の奉公即修行論についての研究には、中村元「鈴木正三の宗教改革的精神」（『近世日本における批判的精神の一考察』一九四九年）、今井淳「鈴木正三の世法即仏法論」（『倫理学年報』第三集、一九五四年）、柏原祐泉「鈴木正三の庶民教化」（『大谷学報』第四九—二、一九六九年）などがある。
- (4) 念仏禪の研究は、藤吉慈海「鈴木正三の禪」（『鈴木正三の禪』禪文化研究所、一九八四年所収）がある。
- (5) 「戦場をかけたぐった三河武士の本領が仏法の上にある」といわれている（前掲注(4)、藤吉論文、一九頁）など。
- (6) このほかにも「只常住ネデマワシテ居ル機一ツヲ用ヒ得ル計リ也、我法ハラツハ仏法ト也」（一六八頁）という「らつは仏法」や「猊波ノ中ニ用ル坐禪ヲ仕習ハデ不叶」（二七一頁）という「猊波坐禪」、果眼座禪（二七二—二七七頁）などとも言い換えられるような、正三に特徴的な修行論への言及が存在するが、私見によれば、ここで論じられている内容を出てはいないと見られるので、
- 本論では、二王禪を基点として正三の修行論の特色を検討する。
- (7) 「修行ノ念願」は、慶安五年著された。（『石平道人行業記』、『全集』五頁）
- (8) 「金剛」とは、金剛力士のことである。大力ある金剛神であり、二王と同じという。金剛杵を持って仏法を守護する。「十二神」とは、十二神将のこと。『薬師本願経』には、十二薬叉大将各七千の眷属を率いて説教の場に会するとある。「十六善神」とは、十六大薬叉将ともいい、「般若経」とその受持者を守護する神々で七千の眷属を従える。十二神将に四天王を加えたものである。「八金剛」とは、八大明王とも言い、不動明王の眷属である。「四天王」とは、持国天、增長天、広目天、多聞天の四。顕教では、帝釈天の外臣として四洲を守護する神であり、密教では、曼荼羅の四門に配される。「五大尊」とは、五大明王のこと。五大忿怒ともいう。胎藏界曼荼羅の持明院の五尊。不動明王、降三世明王、軍叱利明王、六足明王、淨身明王の五。明王とは、「明」とは智慧をあらわす真言。これを尊んで「明王」という。智慧の力によって煩惱業障の闇を破るので、多く忿怒形を取る。
- (9) 先学の研究によれば、インド古代には仏伝図以外に単独の仏像の製作は行われていない。仏像が制作され、これに対する「礼拝供養（造像により生天の功德が得られ

るとされる」が行われるようになるのは、紀元後一世末ごろ、西方美術の影響のもとに、ガンダーラとマトウラーにおいてである。又、念仏（観仏）における、観念されるべき仏の相好のモラルとしての仏像の制作が、初期大乘經典の製作と時を一にして行われ始めた。「坐禅三昧経」「観仏三昧海経」に、この点に関しての具体的な指示が見られる。（高田修「観仏・観像と造像」「仏像の起源」岩波書店、一九六七年、平川彰「大乘仏教の仏陀観と仏像」「大乘仏教の教理と教団」平楽寺書店、一九八九年参照）このように、仏像の造像目的とその用途は、一般に「礼拝供養」又は、「観相念仏の手がかり」であると考えてよいであろう。

(10) 「即心即仏」の立場とは、只今現在の日常の「心」、あるいはその上に一切をあらしめる原理ともいふべき「心」が、そのまま仏であることを示す語である。禅では、四祖道信（五八〇～六五一）の「心是仏、妄念是凡夫」、馬祖道一（七〇九～七八八）「馬祖向我道、即心是仏」ほか、「伝心法要」「碧巖録」などにみえる。禅における一般的な解釈では、禅定において行ぜられる一切法を「仏」と言い、禅定において行ずる一切法を「心」とする。従って、「行」ぜられる身心をはなれて、別に「仏」を立てない立場である。

(11) 「大惠泉和尚道、妄情起時、不用遏捺（中略）若用一毫毛氣力支撐定是邪法非仏法也。（此止）須知正三三王

坐禅是邪法非真禅也。（中略）或令人祛散乱敵睡魔、遣塵勞遠喧鬧起精進發勇猛豎目擗眉握拳嚙齒（乃至）如此邪知異解不可枚舉（此止）依之正三邪禅之流中華亦有之」（無著道忠「金鞭指指」第十八警策上）妄情を打破せんとして、意図的に二王のまねをするような禅は正しい禅ではない、という批判である。

(12) 「対治心沈浮病修正観者（中略）若於坐中、其心浮動輕躁不安、爾時应当、修正止之。是則略説、対治心沈浮病修正観相」「修習止観坐禅法要」（大正新脩大藏経四六卷、四六七頁中段）

(13) 三宅杭「謡の拍子」絵書房、一九四九年、三条商太郎「日本音楽の調子の話」厚生閣、一九三二年

(14) 「殊二禅法ハ、執着ヲ捨ル一ツ也ト云ハ、平生切端ヲ用ル事也。生死ヲ守ルト云モ切端一ツ也。」（一五二頁）

(15) 正三の「機」については、先行研究でも若干の言及が見られるが、多くは、いわゆる「禅機」であるとか、「気合」であるとか、「心の働き」というにとどまる。（前掲注（2）、（3）、（4）の諸論文参照）尚、「二王坐禅を唱ふ、蓋し胆を練る術なりと云ふ」（鶯尾順敬編「日本仏家人名辞書」光融館、一九〇九年増訂、五八五頁）との指摘がある。

(16) 諸橋徹次「大漢和辞典」（大修館書店、一九七八年）、角川古語大辞典（角川書店、一九八二～一九九年）「機」の項より。

- (17) 『禅学大辞典』(大修館書店、一九七八年)、「仏教語大辞典」(東京書籍、一九八一年)「機」の項より。
- (18) そうではなく、「根性」(末木、「ばねのはじける働き。満を持して現れる活動性・潜在的エネルギー」(藤吉)などの説もある。(末木文美士「鈴木正三の思想」『日本仏教思想史論考』大蔵出版、一九九三年、藤吉慈海前掲注(5)論文)
- (19) 「物に負けて沈む」というのは、「執着を体として出が故に、念々に発に随て、其念に負て本心を失、苦惱して沈心」「万事に負て物の下と成て、うかぶ事あはず」(いずれも六八頁)という状態である。
- (20) 「四民日用ニハ、浮ブ沈ムノ機ノ位、大筋ヲ書」(一六六頁)というように、浮ぶ、沈むというのは、「機の位」であると規定されている。
- (21) 「普化ノ機」(一九六頁)「青天ノ上ニ登タ機」(二〇三頁)「一切ニハラリト離レキツタ機」(二〇四頁)など、機にはいろいろなものがあり、いずれもきわめて具体的な描写を伴う。
- (22) 「死機ハ生死ノ離レ始」(二四九頁)、「憂機ニヒシト責詰ラル」(二四六頁)、「只今死ス／＼ト云気」(一四三頁)
- (23) 「気」とは、文字通りには「空気」「意思」「生命力」「物質」などの意味があり、天地万物に一貫する物質的エネルギーと仮に定義することができる。(諸橋徹次
- 『大漢和辞典』大修館書店、一九七八年、小野沢精一他編「氣の思想」東京大学出版会、一九七八年参照)これは、本来「機」とは異なった概念であるが、正三においては「機」が「気」と言い換えられるケースがあり、正三はこれらを同一視していたと見ることができ。
- (24) 道教では、「煉丹」「行気」「服気」と呼ばれる方法で「気」を練り鍛えるという修行論があり、これが、瞑想・武術、東洋医学、健康術などに広く影響を与えている。
- (坂出祥伸「『気』と養生」人文書院、一九九三年、三浦國雄、堀池信夫、大形徹編『道教の生命観と身体論』講座道教第三卷、雄山閣、二〇〇〇年)
- (25) 福井文雅「道教と仏教」(福井康順他監修『道教第二卷』平河出版、一九八三年)によれば、道教の「胎息」「服気」という呼吸法と、「大安般守意経」や「天台小止観」の行法の関係が指摘されている。
- (26) 「内観」や氣海丹田に気を集注する「丹田」呼吸法は、白隠が『夜船閑話』で説いているが、これも、白幽仙人という道教系の行者より伝授されたとされている。(『白隠和尚全集』第五卷、竜吟社、一九三四年)
- (27) 吉野、熊野は古来知られた山岳修験の霊場である。(五来重編『吉野・熊野信仰の研究』名著出版、一九七五年)
- (28) 『石平道人行業記(以下「行業記」とする)』には以下の記事も見える。「師、紀の熊野峰に陞詣し、廻つて

藤城を歴て、鈴木氏の宗親を追薦す(中略)師、和の吉野峰に登渉し、翅出の行者を見て、乃ち捨身の行を感激す。又、仏菩薩金剛等の像を發明して曰く。この像等、皆修煉を標して叙次秩然たり」(七頁)

- (29) 『行業記』、『足助町誌』(足助町誌編集委員会、一九七五年)、『豊田市史』(第二巻近世、豊田市、一九八一年)、鈴木真哉『紀州雜賀衆・鈴木一族』(新人物往來社、一九八四年)、『鈴木氏系譜』(医王寺藏)

- (30) 『行脚』、『乞食』、『托鉢』については、『禪学大辞典』(大修館書店、一九七八年)の各項目参照

- (31) 『靈仏靈社』に参詣する、というのは、古来、わが国で大木や大石、山などに神(靈)が宿るとした、靈物信仰に由来する。山岳修行者たちは、山々を巡って修行し、山河大地にやどる「靈性」を身につけることを目指した。平安時代以降、寺が山林に建立されるようになると、靈寺、靈社として、山岳修行者は、寺社巡りも行うようになった。正三の「氣を受ける寺社参詣」は、これらと同様であると考えられる。「遊行の宗教者」『大系仏教と日本人六遊行と漂泊』山折哲雄他編、春秋社、一九八六年、「日本における靈地と靈場」『講座日本文学と仏教第七巻 靈地』岩波書店、一九九五年)、鈴木昭英「修驗道教団の形成と展開」法蔵館、二〇〇三年)

- (32) 「亦機ヲ付テ作バ、古則陀羅尼念仏モ一ツ事ナリ」『只誦經ヲ以テ機ノスワル位ヲ仕習フベシ、是煉磨也』

(二五二頁)

- (33) 「諸芸皆禪定ノ機ヲ以テ作事也」(一七一頁)など。尚、能楽論においては、「機」ということが重視される。その場合「機」とは、息(呼吸)と心がひとつになった「氣息」、丹田に力をこめた気合で、息の出入りや緩急を測ることを意味する。(調子をは機が持つなり)「息」と機と、節と曲との分目、能々智べし」(『花鏡』、『日本古典文学大系六五 歌論集 能楽論集』岩波書店、一九六一年所収、四一〇、四三三頁)、すでに「浮心」の所でみたように、正三には、「謡」への関心がみられることから、この理論は、そうした芸道の修練の技法の影響を受けている可能性もある。

- (34) 『全集』二八四、二五六頁

- (35) 『全集』一五六―一五七頁

- (36) 『全集』三〇六頁

- (37) 萩原龍夫・真野俊和編『聖と民衆』名著出版、一九八六年、五采重『高野聖』、角川書店、一九七五年)

- (38) 唱導説教が芸能化すると説教師としての「聖」は芸人になる。謡曲「自然居士」「東岸居士」では、説教師が、羯鼓を打ち、さらすをすつて巧みな芸を見せる姿が描写されている。(新潮日本古典集成『謡曲集』中、日本古典文学大系『謡曲集』下)こうした芸能活動は、念仏聖や、放下、暮露暮露と呼ばれる庶民仏教者の特色のひとつである。(盛田嘉徳『中世賤民と雑芸能の研究』雄山

聞、一九七四年、原田正俊「放下僧・暮露にみる中世禅宗と密教」『ヒストリア』二一九号、一九九〇年

(39) 古来存在する優婆塞的念仏聖（「法華験記」や「捨遣往生伝」に登場する）の念仏は滅罪と鎮魂の呪術で、念仏と密教と法華経を併修する。萱堂聖のように念仏・密教・禅を併修する場合もある。又、中世後期禅僧の聖的活動も近年注目されている。（有馬嗣朗「中世曹洞教団と聖仏教——遊行する禅僧」『曹洞宗研究員研究所紀要』三三二号、二〇〇二年）

(40) 鎮魂慰霊活動は、古来、「聖」の主たる職掌であった。（船岡誠「日本禅宗の成立」吉川弘文館、一九八七年、伊藤唯真「聖仏教史の研究」上下、法蔵館、一九九五

年）正三の鎮魂慰霊活動については、拙論「鈴木正三における「弔」観」（『仏教史学研究』四八一—二号、二〇〇六年）を参照されたい。

(41) 正三は「念仏草子」「二人比丘尼」という仮名草子を著している。聖の勸進のための唱導説教が、ストーリーなどにより興味深く構成されたものが「唱導文学」「仏教説話」とよばれるものである。中世の聖たちの「説教」の近世的出版形態に対応したものが、「仮名草子」であると考える事ができよう。（関山和夫「説教の歴史的研究」法蔵館、一九七三年参照）

(42) 註(11)参照