

『盲安杖』における「世法則仏法」説の萌芽と「恩」概念

澤 野 純 一

はじめに

『盲安杖』は、徳川時代初期の禪僧、鈴木正三の出家の前年である元和五年（一六一九）に執筆された正三初の著作である。⁽¹⁾鈴木正三の思想が注目され始めたのは、戦後発表された中村元による研究が発端であり、その後今日に至るまで様々な研究がなされているが、今までの正三研究は、正三のひとつひとつの著作に焦点を当てた研究が非常に少ない。特に『盲安杖』は、正三が出家する前に執筆された最初の著作である為か、『盲安杖』そのものに焦点を当てた研究は、ほんの僅かしか存在しない。⁽³⁾

しかしながら『盲安杖』には、出家後正三が一貫して唱え続けた「世法則仏法」説の萌芽と考えられる思想がすでに表現されており、また他にも注目すべき正三独自の仏教理解が見られ、『盲安杖』以降の著作等に表現されている出家後の正三の思想を考察してゆく上で、決して見過ごすことは出来ないものと考えられる。

『盲安杖』は仮名文字で書かれた比較的短いテキストであるとは言え、そこに盛り込まれた思想は多岐に渡る。そ

ここで本稿では、『盲安杖』における「世法則仏法」説がどの様に表現されているかを詳細に検討し、その上で『盲安杖』における正三の思想のもう一方の重要な柱となる「恩」概念の理解と考え合わせることによって、出家前後である『盲安杖』執筆時点における正三の思想を理解する一端としたい。

一 『盲安杖』における「世法則仏法」説の萌芽

ここではまず、『盲安杖』の中に「世法則仏法」の概念がどのように表現されているかを考察する。正三自身は、『盲安杖』で「世法則仏法」を主張していることを自ら認めており、「殊ニ盲安杖、天然ト書合ワセタリ。始メハ世法ニ書キ、後ニハ成仏ニナル理也。」⁽⁴⁾と述べている。このことは、『盲安杖』第一項「生死を知て楽み有事」の中に

かやうの浅き所よりも、心ふかく入て、間断なく守らんには、本来無一物にして、全生死なき事をみるべし⁽⁵⁾

という文章に象徴的に表されているように、世法から暫時仏法へ入ってゆくという方向性として見られる。しかし、正三の生涯に渡る主張である「世法則仏法」には、その読み方によっていくつかの方向性があると考えられる。即ち「世法則仏法」説には、まず「世法」から「仏法」に至る方向性、次に「仏法」から「世法」に至る方向性、そして両者の完全な一致の主張があり得るが、『盲安杖』に焦点を絞る本稿においては、まず「世法」から「仏法」に至る方向性、次に「仏法」から「世法」に至る方向性を検討し、その上で『盲安杖』の時点で正三のこの主張を可能ならしめる立脚点となる思想とはどのようなものであったのかという観点から考察していきたい。⁽⁶⁾

それでは「世法」から「仏法」に至る方向性を検討する為に『驢鞍橋』と『万民徳用』における正三の言説と記述を見てみることにする。まず、『驢鞍橋』に次のような発言がある。

師聞曰、我元ヨリ家職ヲ捨テ、法ヲ求ル事嫌也。殊ニ侍ノヲツキル杯ハ、カジケタ心也。修行ノ為ニハ奉公ニ過タル事ナシ⁽⁷⁾

師示曰、修行ト云ハ此身ニ離ル事也。先若キ衆ハ、身ヲ不惜、主君ニ奉公ヲ作ガ能也。如是、浅キ処ニ身ヲ捨習ツテ功ヲ尽バ、如何様ノ処ニモ自由ニ捨ラルベシ。身心ニサエ離レバ成仏也⁽⁸⁾

この二つの例で言われていることは、「奉公」という手段によって、「仏法」に至るということである。次は『万民徳用』における「農人徳用」の記述である。

農人問云、後生一大事、疎ならずといへども、農業時を遂て隙なし、あさましき渡世の業をなし、今生むなくして、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。答云、農業則仏行なり、意得悪時は賤業也。信心賢固なる時は、菩薩の行なり。(略)如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。縦道場に入て恭敬礼拝、専する人なりとも、我執の念すたらずば、何たる殊勝をなすとも、皆以輪廻の業なり。去ば成仏墮獄は、心に有て業になし。簡要は、唯正直の旨を守て、因果の理をしるべし。農業を勤者には不覺功德そなわれり⁽⁹⁾

この例においては、「農業」において仏果に至ることが述べられている。次は『万民徳用』における「職人日用」の記述である。

職人問云、後世菩提大切の事なりといへども、家業を営に隙なし、日夜渡世をかせぐ計なり、何としてか仏果に到べきや。答云、何の事業も皆仏行なり。人々の所作の上にをいて、成仏したまふべし。仏行の外成作業有べからず⁽¹⁰⁾

この例は、職人に対して述べられた言説であるが、「何の事業も皆仏行なり」と言うように、仏果に至る手段はさまざまであり、また両者の合一の主張ともなる。

以上のように、正三のいう「世法則仏法」には、「世法」から「仏法」に至り、世法の実践が仏法の実現である側面があることがわかるが、この側面が「盲安杖」においてどのように現れているかを見てみたい。第一項「生死を知て楽み有事」には、次のような記述がある。

主君の恩にて身命を助る事をよく知て、此身を主君の物になして仕へよ。則、我身の安楽なる所に至るべし。扱、身命、主君の物なれば、何をか我ものとせんや⁽¹¹⁾

ここにおいて、正三は武士についての具体的事例を出した上で、主君に仕えることが、「安楽なる所」に至る手段であると語る。「主君に仕える」ということが、当時の「世法」のひとつであるとするとすれば、「世法」を徹底するこ

とによって「仏法」に至るといふ文脈で、「世法則仏法」のひとつの側面を表現しているものと見ることが出来る。次は、第四項「信有て忠孝を勤べき事」における記述である。

忠孝の道、誠有はかたかるべし。忽一陣にすみ出、死をいたす輩も、名利をおもふためなるべし。去程に、誉をもとめて所領をむさぼり、禄のすくなき事をうらみ、或は人と好悪を諍て、人のこころざしをうばはん事を専とす。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。一命を国土に替て死する人はまれなるべし。かほど大切なる命なれども、義理のためには則時に命をすつるは人々の事なり。去ば義理ほどおもき事あらんや⁽¹³⁾

ここで正三は、儒教倫理と武士の倫理を織り交ぜながら論を展開しているが、結論として、以下のように述べる。

人と生れたらん思出に、義を重くして一命をかるんじ、己にはなれて誠の道に入べし⁽¹⁴⁾

これは、儒教倫理の徹底ということであるが、このことを極めた後には、

誠は更に邪なし、誠の人は唯無事の人なり⁽¹⁵⁾

ということになると言う。この項で正三は主に、儒教倫理と武士の倫理を「世法」と見立てており、特に儒教倫理を徹底することによって「仏法」に至るといふ「世法」から「仏法」への方向性としての「世法則仏法」を説いている

部分と見ることが出来る。ただし、正三にとつて儒教倫理とは、否定されるべきものではないとしても、至上のものとはされていない可能性も考え合わせる必要があるだろう。⁽¹⁶⁾

『盲安杖』における「世法」から「仏法」へ至る方向性は、まだまだ抽出出来るのであるが、以上のように、「盲安杖」においては、「世法」という用語こそ登場していないものの、儒教倫理と武士の倫理を世俗・世間的なるもの概念としての「世法」と仮定すれば、「世法」から「仏法」に至るといふ「世法則仏法」のひとつの側面を見ることが可能であると言えるだろう。⁽¹⁷⁾

しかし、例えば『驢鞍橋』からの正三の言説を見てみると、「世法則仏法」とは、「世法」から「仏法」に至るといふ側面のみではないことが明らかになる。そこで、以下、『驢鞍橋』にみられる言説を見ていくことにする。

人皆、仏法ト云者ハ、世間ノ用ニ立ヌモノト思也。其儀ニ非ズ、世間ノ三宝トテ、第一世間ノ用ニ立ツモノ也。
 サナクンバ三宝ノ名ハ偽リ也⁽¹⁸⁾

一日示曰、今時ノ人、仏法ハ悟ラネバ用ニ立ヌト思ウ也。其儀ニ非ズ。仏法ト云ハ、只今ノ我心ヲヨウ用ヒテ、
 今用ニ立ル事ナリ⁽¹⁹⁾

昔ヨリ僧俗ニ付キ道者多シトイヘドモ、皆仏法知ニ成リタ計ニテ、世法万事ニ使フコトヲ云ヒタル人一人モナシ。
 有リモコソセズンガ、今迄終ニ不聞。大略我が云ヒ始カト覺ユル也⁽²⁰⁾

これらの言説では、正三において「仏法」とは、「世間」「今」の「用ニ立ツ」ものであり、「世法」「万事」に「使フ」ものであることがわかる。このことをさらに個別的・核心的に述べたものが、次の言説である。

夫仏法ノ無念無心ト云ハ、一切ノ上ニ用ル無念無心也。悲ム時モ悦ブ時モ、万事ノ上ニ使フ無念無心也⁽²¹⁾

扱無相無念ノ時、一切ニ相応ス。(略)物ニ応ジテ形ヲ現ズト云モ、無念無相ノ処ヲ云也⁽²²⁾

つまり正三における「仏法」の核心部分は「無念・無心」であり、それが「物ニ応ジテ形ヲ現」ずるので、「一切ノ上ニ用ル」ことが出来るということ、⁽²¹⁾「仏法」が「世界・世間」の用に立つことの根拠となっている。このことを今度は拡大して述べると、次のようになる。

然レドモ、兵法者ハ使フ時計禪定ニテ、太刀ヲ置ト早ヤ抜ル也。然ルニ仏道修行ノ者ハ、常住不抜此機ヲ用也。此故ニ負ル事ナシ。次第ニ鍛錬シ、熟スルニ随テ、謡ヤ拍子ノ様ナル事ニモ合、万事ニ相応シテ万徳円満也。如是用ルヲ仏法ト云也⁽²³⁾

我此公事ヲサバクナラバ、仏ハ万徳円満也ト、心ヲ自由ニ使フテ、世界ノ用ニ立ガ正法也。然間双方ニ万徳ノ旨ヲ云、是ニ相応セズンバ両方トモニ邪法也⁽²⁴⁾

つまり、「仏法」の「無念・無心」が熟すると「万徳円満」になり、「心ヲ自由ニ使」つて「世界ノ用ニ立」つこと

が出来るといっているのである。以上のような言説を、先に述べた「世法」から「仏法」に至る方向性と対比すれば、これは「仏法」から「世法」へ向かう方向性となると言えるだろう。

では、「盲安杖」において、このような側面が現れているかが問題となるのであるが、直接的な記述としては表現されていない。ただし、萌芽としての表現は、若干認められる部分があるので、その部分を引用する。

まず、第一項「生死を知て楽み有事」の最後に、正三が古人の言説として、「有_レ物先_二天地、無_レ形本寂寥。為_二能萬像主、不_レ遂_二四時_一洞₍₂₅₎」と引用している箇所、そして第二項「己を顧て己を知べき事」の最後の部分に、正三が古語として「聖人に己なし、をのれならざる所なし₍₂₆₎」と引用している箇所である。

以上の二つの記述は、正三自身の言葉ではなく、引用文であるとしても、「天地に先立つ物」や「己なし」が世界すべてのものになりきって働くということが、仏法の「世界」「世間」に対する積極的な関与になり得る前提となっている点が注目される。また、第九項「心をほろぼして心をそだつべき事」の部分において、正三は念仏の教えを説いて次のように言う。

一念弥陀仏、即滅無量罪と説給へり。去ば唯心の浄土、己心の弥陀といへり。我に有_レ弥陀仏、念じ出す事堅かるべきにあらずや。若又、信心つよくして、勇猛精進の発て、昼夜間断なく念佛せん人は、時節到来して終に己心の弥陀に想見し奉り、則唯心の浄土に安住すべし。極重悪人無他方便、唯称弥陀得生極楽、此文うたがふべからず₍₂₇₎

ここで「唯心の浄土」「己心の弥陀」と言われているように、正三の念仏は自力的な念仏であると解釈出来るが、ここで言う「唯心の浄土」とはどこであるかという点が問題になる。この点については、「驢鞍橋」において次のよ

(28)

うな問答がある。

一日去老婆、若女人五三人ヲ相連立來テ、後生ノ用心ヲ問。師示曰、我後生ノ願様ト云ハ、此糞袋ヲ秘藏スル念ヲ申消ベシト大願ヲ立、日夜強ク念仏スル計リ也。時ニ一女曰、左様ニ勤メ候ヘバ何ノ徳有ヤ。師曰、如是勤テハ苦ヲ離ル也。総而後生ヲ願フト云ハ、死シテ後ノ事ニ非ズ。現ニ今苦ヲ離テ、大安樂ニ至ル事也⁽²⁹⁾

ここで正三が、「総而後生ヲ願フト云ハ、死シテ後ノ事ニ非ズ。現ニ今苦ヲ離テ、大安樂ニ至ル事也」と述べていることを考慮すると、この『盲安杖』の記述に見られる「唯心の浄土」というのは、来世とか別の場所にあるのではなく「現世」にあることがわかる。ここにおいては「仏法」の世俗世界における積極的な関与は見られないものの、少なくとも「仏法」が実現される時間と場所は「現世」であり「世俗世界」「娑婆世界」であることが示唆される。また、第十項「小利を捨て大利に至べき事」の最後の部分に、以下のような記述がある。

さていかなるを大利といふとならば、三界を出離して、四維上下、南北東西を我物となし、堅に窮三際。横に十方にわたるを大利といふなり⁽³⁰⁾

ここでは「大利」という名のもとに「仏法」に至った場合、どのような事態になるのかが述べられているのであるが、「仏法は世間の用に立つ」ということは積極的には表現されていないものの、なぜ仏法が世間の用に立つことが出来るのかというその理由が、間接的ながら示されていると言つてよいだろう。

以上、「盲安杖」における「世法則仏法」の「仏法」から「世法」に至る側面を考察してきたが、「盲安杖」においては、このようにこの側面を直接的に表現した記述は見られない。しかし、後に正三がこの側面を強調するに至る基盤となる思想が「盲安杖」にすでに見られることは指摘出来るだろう。

しかしながら、「世法」から「仏法」に至る側面、また逆に「仏法」から「世法」に至る側面と言つても、これらの「世法則仏法」説を成立させる立脚点となる思想とはどのようなものであつたのかということがさらに考察されなければならぬ問題となる。そのことを考察するにあつて、「念仏草子」における正三の次の記述を検討したい。

口にては、うき世のあしきにつけて、とせいの事をいふとも、心だに南無阿弥陀仏なれば、いふ程のことはみな名号也。仏といふも心也。衆生といふも心なれば、ことばにさはりなし。ただ心にさはり有。されば、古人も、仏法のうちにおいて、念をおこせば、仏法かへつて、世法と成、世法のうえにて念なければ、世間即仏法なりとおしえおかれ候⁽³⁾

この「念仏草子」の記述によって正三は、「世法」と「仏法」の分かれ目は、「念」の有無によるものであるが、「念」さえなければ、「心だに南無阿弥陀仏なれば、いふ程のことはみな名号」になると述べている。そしてここでは特に「仏といふも心也。衆生といふも心なれば」という言葉に注目する必要がある。そのことにより、正三においては、「仏法」と「世法」は、決して別々の場所にあるものではなく、「心」の有り様によって「仏法」に転じたり、「世法」に転じたりする現象として捉えられていることがわかるだろう。このことに着目すると、興味深いのは、「盲安杖」における第七項「己を忘れて己を守べき事」における次の記述である。

一心の中に仏有、一心の中に鬼有、一心の中に地獄餓鬼畜生修羅人天あり、經に云。三界唯一心。心外無別法。心佛及衆生。是三無差別。と説たまへり。去は此心をいましめ、善業を勤る時は仏果にいたるなり。又心を恣にするときは、三毒の心増長して三途地獄に落入なり⁽³²⁾

ここで正三は、「三界唯一心。心外無別法。心佛及衆生。是三無差別。」という『華嚴經』の偈を根拠として論を展開しているが、『念仏草子』においては「心」、『盲安杖』においては「一心」の問題を中心に据え、その中に仏や衆生、そして鬼、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天までがあるという点で、基本的には同じことを述べていると言つてよい。異なるのは、『盲安杖』においては、「仏法」と「世法」という概念が明確には表現されていないという点である。また一方で、正三は『盲安杖』において、

万物へだたるといへども、本来の心は一つなり。何れを自他といはん⁽³⁴⁾や

天地のめぐみはかわらねども、それぞれの差別あり。何を是とし、何を非となさんや。誠に万物一体なる事をしるべし⁽³⁵⁾

余所の心と我心、更に別にあらず⁽³⁶⁾

などというように「自他無差別」「物我一体」ということを繰り返し述べている。これらの正三の記述が、当時の正三の仏教体験に基づくものであるならば、これらの正三の記述の根拠となるものとして、この『華嚴經』の偈は

『盲安杖』におけるひとつの重要な要となる引用であるということになるだろう。⁽³⁷⁾

これらのことを考慮すると、正三においては、「仏法」と「世法」は「心」の有り様によって転ずる性質のものであり、しかも仏や衆生、鬼、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天を含めて「本来の心はひとつ」であるという地点から『盲安杖』の記述はなされていると認められる。そしてその点が、『盲安杖』における「世法則仏法」説の萌芽の立脚点となる中心的な思想となるのであり、その地点から正三の『盲安杖』における記述はなされたと言えるだろう。⁽³⁸⁾

二 『盲安杖』における「恩」の概念

以上、『盲安杖』における「世法則仏法」説の萌芽がどのように現れているのか、その基盤となる思想はどの点にあったのかを検討してきた。しかしながら、『盲安杖』においては、第三項「物毎に他の心に至べき事」の中に四恩説が説かれており、この四恩説、特に「恩」の概念を検討することは、正三の『盲安杖』の段階における思想を考察する上で必要不可欠な作業である。そこで、この章においては、第三項「物毎に他の心に至べき事」に焦点を絞り、正三の言う「恩」の概念について検討したい。第三項において正三は、まず「四恩」を以下の通りに述べる。

先上四恩をしるべし。一には天地の恩、二には師の恩、三には国王の恩、四には父母の恩なり。天地の恩といふは、四大を天地よりかり、大地に身を置、衣服、食物、水、火、家財、雑具等皆以天地の恩なり、かへりみずば有べからず。師の恩といふは、迷の凡夫三途の苦患を離れ、輪廻の業をまぬかれ、佛果に至るべき諸の教の恩、いふにはかりなし。国王の恩といふは、乱世にして人民身の置所なし。盜賊、狼藉の悪党、国にみちて、近里の通路自由ならず。昼夜、心の油断なく、たたかふ心計にて、さながら鬼畜に異ならず。然るに国王、国をたいらげ

給ひ、政道正しき御代となり、仁義五常もをこなはれ、諸民の心正路にて、不_レ学して道に近し、身の置所、広して、渡世のいとなみ品々自由なり。此恩徳をしらざらんや。父母の恩といふは、母の胎内に宿り、十月の苦患をかけ、生れいでしより昼夜、乳哺、養育に心をつくし、人となせし恩、具に父母恩重經にみへたり⁽³⁹⁾

このように正三は、まず四恩説を独自の立場から述べた上で、続けて正三の四恩には含まれない衆生の恩について次のように述べる。

又衆生恩有。農人の恩、諸職人の恩、衣類紡績の恩、商人の恩、一切の所作、互に相助らるる恩、慥に是を知て人を隔る事有べからず。総而、他の心を能受べし⁽⁴⁰⁾

以上が、第三項に見られる正三による「恩」についての直接的な言及である⁽⁴¹⁾。しかしながら、正三はこの衆生の恩を述べた直後に衆生に対する具体的な長い記述を行っており、そのことから正三が「衆生恩」を特に重視していたことがわかる。そこで、先行研究における諸氏の正三の「恩」の概念についての見解をみてみることにする。

まず、奥本武裕氏は、『盲安杖』に見える立場は「仏法即世法」⁽⁴²⁾であるとした上で、『盲安杖』における「仏法」はいかなる関係において「世法」と関係づけられているのかと問い、『盲安杖』においては、それは「四恩」の関係として表されていると述べている⁽⁴³⁾。

この点について高島元洋氏は、『盲安杖』における「衆生恩」の概念を取り上げ、正三において世界全体は、「恩」という関係で先ず理解されているとし、ここで世界全体は「恩」という関係で理解されると言った場合、それは、世界に生存する限り、恩を蒙ることから避けられず、人は生存する限り世界を抜け出すことが出来ないと同様、恩の関係

からも逃げられないことを言うとしている。⁽⁴⁴⁾ 一方、加藤みち子氏は、この点に関して次の様に述べる。

正三の恩観念は、(略)この世界内に内在する個々の衆生がここに生育存在すること自体において、自覚しているか否にかかわらず、一切の所作・髪一筋にいたるまで、既に避け難く他(自然とおよび社会の各々の事象)の諸々の作用によって生起してしまっていることを示していると見えよう。(略)そしてこうした事態は仏教語では縁起と呼ばれる⁽⁴⁵⁾

ここで、高島氏と加藤氏に共通している見解は、まず、『盲安杖』において正三が「世界」をどのように理解しているかということであり、その理解とは、「恩」という概念を根底に据え、私たちは、世界に生存する限り世界内に存在する諸々の事象からの恩を蒙ることから逃れて生きることが出来ず、また恩の関係からも逃げられないという指摘である。加藤氏はこのような事態を仏教語では「縁起」というと述べているが、この見解は正三の「恩」理解にとつて注目に値するものであると言えよう。⁽⁴⁶⁾

では、正三は『盲安杖』の中で「恩」の概念を基軸とした「世界」の理解をどのように捉えていたのだろうか。衆生恩を述べた後の記述の続きは以下の通りである。

去、主人に向時は、主人の心に至て、我行ひのいたらざるをしれ。下人にむかふ時は、下人の心に至て、万事苦をしれ。日夜、心の油断なく、極熱飢寒の愁、身のつかれ、心のなやみ時々思ひしるべし。土民百姓等、昼夜のいとなみに身心を苦しめ、五穀を作出し、国土の人民を養ふ、一粒の米に百手の教あたるといへり。如此の苦惱、忘るべからず。其上一人のかせぎをもつて数多の眷属を養ひ、わずかの身命を助るといへども、食物とは

しくして愁強し。年貢借物不足にして、妻子を売、生ながら別れ遠国に趣く、悲び想像べし。又、世にをちぶれたる人、妻子をはぐくみかね、望みふかく詔ふをみて、いやしむる事有べからず。其人になりてみよ。又、非人乞食、飢寒の愁に苦み、野山に臥し、一生を送る有様、不便なるにあらずや。又、いとけなきものの科なき心を能受べし。かれを、をどしたむる事有べからず。かなしむ心、則身心をとろへ病となるといへり。おとなしき者の病も七情より起るとなり。去ば鳥獸を籠に入、つなぎ苦しめて目をよろこぶ事、彼が心をしらざる故なり。

野山をおもふ愁切なるべし。心有人、是をあはれまざらんや。又、殺生を好む事、仁の心なき故なり。短命は殺生より来るといへり。我命の惜しきをしらば、小き虫に至迄心をとめてみよ。子を思ひ、夫婦をねたみ、命を惜事、偏に愚痴なれば、人よりもまさりて甚しかるべし。賢聖の教をうけ、道理をしり、常に修し行ずる人間、我執つよく命をおしむ事、限りなし。況、愚痴一篇の蓄類におひてをや、かへりみずばあるべからず。総而人の愁をしれ⁽⁴⁷⁾

この部分で正三は、「主人」「下人」「土民百姓」「世におちぶれたる人」「非人」「子供」から「鳥・獸」「小さき虫」までに至る例を挙げ、「万事苦をしれ」「如此の苦惱忘るべからず」「不便なるにあらずや」「其人になりてみよ」「人の愁ひをしれ」「他の心に至れ」ということを繰り返して述べている。問題は、このような態度が要請されるその理由は何なのか、ということである。

『反故集』において正三は「物ノ恩ヲ鑑ハ利也。是ヲ報ズルハ義也⁽⁴⁸⁾」と述べているが、また一方で『万民徳用』の中にある『三宝徳用』において「上四恩を報じ、下三有の衆生を度す⁽⁴⁹⁾」とも述べている。この『万民徳用』における表現について高島氏は「この対句の前半にある『四恩』を報ずることと、後半が意味する慈悲とは結びついて理解されて⁽⁵⁰⁾」と指摘しており、同様に『反故集』における「物ノ恩ヲ鑑ハ利也。是ヲ報ズルハ義也」という表現も「知

「恩」と「報恩」ということが別々の事柄ではなく結びついて理解されていると考えることが出来る。そして、高島氏は特にこの慈悲の態度について「(正三における)慈悲の根拠は『自他無差別』『物我一体』という考えに求められる⁽⁵¹⁾」としている。この高島氏の見解を受けて、再び第三項の文章の続きを引用することにする。

万物へだたるといへども、本来の心は一つなり。何れを自他といはんや。愚人の前にては人我の隔有、いたれる人の前にては、自他の差別なし。去程に誠の人は情を先として憐みふかし、積尊は三界の衆生を一子のごとくあはれみたまふなり、忝にあらざるや。一如の水ながれて万波とわかる。譬ば、天上の一月、万水に移るのごとく、人々の性、又是にことならず。さればいやしむべきものもなく、へだつべきものもなし。一切衆生悉有佛性の理をさとるべし、歌に、庭に生るちりちり草の露迄も、影をほしめてやどる月かな⁽⁵²⁾

先項で述べた様に、「三界唯一心。心外無別法。心佛及衆生。是三無差別。」という『華嚴経』の偈は、『盲安杖』における重要な引用であると考えられるが、当時の正三の特に「三界唯心」の理解を正確に想定することは難しい。しかしながら、この『盲安杖』第三項の記述を見れば、「自他無差別」「物我一体」を強調していることは明白であり、その根拠として「三界の事物はことごとく一心より起こる」というこの偈の思想が根底にあると仮定すると、正三の主張はより明確になると言える。よって「三界唯一心」である故に「万物へだたるといへども、本来の心は一つ」であるとするならば、その事態と正三がこの項で強調する「恩」の概念は密接に関係しているものと考えられる。それらを総合すると、「一心が現世しているのがこの世界であり、それ故にこの世界は抜け出すことの出来ない恩の關係で成り立っている」ということになるだろう。このことを考察するにあたって、『反故集』における正三の言説をみてみたい。

仏心ニ有物ハ、唯広大ノ慈悲許也⁽⁵³⁾

自他無差別ト知ハ理也。慈悲心ヲ専ラトスルハ義也。夫物我一牀トイヘリ。全不可隔。何レノ人モ、我等ガ身ヲ愛スルガ如ナルベシト知ベシ⁽⁵⁴⁾

このように正三は「仏心ニ有物ハ唯広大ノ慈悲バカリ」であるとし、「慈悲心ヲ専ラトスル」ことの根拠として「自他無差別」「物我一体」を挙げていることがわかる。また、『驢鞍橋』には、次のような言説もある。

総而娑婆ト云物ハ、互ニ助合テ過也。我モ娑婆ノ影ニテ過ナガラ、人ヲバ過スマイト云ハ非儀也⁽⁵⁵⁾

一日食事ノ次デ云、娑婆ニ出テハ、ナニトゾシテ娑婆ヲ費シタルホド責テ、娑婆ニ功德ヲ帰シテ行度物也。時ニ長老有曰、三分ガ一モ帰ス者有ベカラス、師曰、イヤ職人ノ中ニハ有ベシ。殊ニ百姓ハ娑婆ヲ養フテ、結句娑婆負セテ帰ル者多カルベシ。我モ百姓ニ成テ帰シタシ。アア大事也大事也ト也⁽⁵⁶⁾

このように正三は「総而娑婆ト云物ハ、互ニ助合テ過也。」と述べており、この言説は、先に引用した『盲安杖』の「他の心に至れ」ということを繰り返し述べている箇所や、「去程に、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あはれみたまふなり」というように「憐れみ」ということを強調している箇所と合致している。

これらの正三の言説を検討すると、正三は、「万物へだたるといへども、本来の心は一つ」であり、かつ「自他無

差別「物我一体」である故に、世界は恩の關係で成り立っており、よってそこは本来「互ニ助合テ過」す世界であると認識していたことがわかる。つまり、このことが正三の「恩」の概念を基軸とした「世界」に対する基本的な理解となる。そうであれば当然正三自身が生きている「世俗世界」「娑婆世界」という「場」そのものも以上のよくなものとして捉えられていることは明白であり、そしてそのような世界の性質を「恩」という言葉によって表現したことが明らかになるのである。

三 「盲安杖」における「無常観」

以上、前項においては「盲安杖」における「恩」の概念による基本的な世界理解を検討してきた。それは一見、積極的・肯定的な世界観である様に思われる。しかしながら、正三は、特に「世俗世界」「娑婆世界」を全面的に肯定している訳ではない。そのことが深く現れているのが、正三の持つ無常観である。本来「無常」が否定的だということはないのであって、「無常」は現実そのものであると言える。しかし「盲安杖」における正三の「無常」の記述には、否定的要素が多分に見られる。「盲安杖」において無常観の現れている部分は多数に上る。以下、その一部を引用したい。まず、第一項の冒頭からの引用である。

夫生者必滅の理。口に知て心にしらず。小年早く過去て、頭に霜をいただき、額になみをたたみ、五躰、日々におとろへ、露命、朝夕にせまるといへども、更に驚心なし。去年は今年に移り、春過、秋来れども、飛花落葉の理をわきまへず、石火電光、目の前なれども、無常幻化なる事をしらず⁽⁵⁷⁾

ここでは、『盲安杖』の最初の項の冒頭に「無常」に関する記述が置かれていることに注目したい。続けて、ふたつの例を引用することにする。

はかなきかなや親につけ、うときにつき、先立て死有事をしめせ共、是を余所にみて、むなしく過す、何れの人か残りどどまるや。何事かしばしも住するや。夢幻の世中。眼にさへぎり、耳にみつ、知べし知べし。元來、無常の世なる事を。若明に無常をしらば、何のさはりあらんや。夢中の境界に著して、我物がほにたのしむ、此身、何ものぞや⁽⁵⁸⁾

いろよくあぶら付たる人、其肉くさりて蛆となる、其骨おそろしき形なり、其心鬼畜のごとし、何れの所に執心せんや⁽⁵⁹⁾

これらは「無常」に関する記述の一部分であるが、これらの記述から正三の厭世観を垣間見することも可能であろう。しかしそれ以上に、世人の現世への執着を取り去る為の言説と見ることが重要である。ところで、『驢鞍橋』には、『盲安杖ハ師俗ノ時、朋輩ニ儒者有、仏道ハ世法ニ背クト云ニ仍テ書給⁽⁶⁰⁾。』とあり、『盲安杖』執筆の動機の一つとして、当時の儒者に対する返答の側面もあったと考えられる。そして当時の儒家からすれば、このような無常観・厭世観こそが仏教に対する批判の中心となり得たはずであるが、正三はそれを隠蔽するどころか、むしろ『盲安杖』全体に散りばめ、その積極的効用を前面に押し出している点に注目したい。この作業によって、『盲安杖』全体を通して、『常住』ではなく「無常」であるという感覚が通奏低音のように流れている効果を与えている。つまり「常住」ではなく「無常」であるという事実を知らしめることは、それ故に「真の常住」の有り様を示す『盲安杖』における大きな

な課題であったのであり、儒者達に対してもこの事実はどうしても伝えなければならぬことであつたことが想定されるのである。前項で検討したような積極的・肯定的な世界観の裏側には、常にこのような正三による否定的な無常観が流れているのであり、特に正三の言う「世法則仏法」説は、この「否定」と「肯定」の動きの中からも考察される必要があるだろう。

おわり———今後の課題———

本稿においては、まず「杖安盲」における「世法則仏法」説の萌芽について三つの観点から考察を行った。正三家前の初の著作である「杖安盲」の段階で、そもそも結論を急ぐべきではない側面はあるものの、これから、正三の「世法則仏法」説の成立根拠となつている思想についてより明確に考察してゆく為には、「三界唯心」の思想について理解を深める必要があるのはもちろんであるが、「杖安盲」以降の正三の著作を「世法則仏法」説と「三界唯心」を含めた「華嚴経」の思想との関連の中から検討してゆく必要があると言えるかもしれない。しかし正三がどの程度「華嚴経」や唯識理論を理解していたかについては別に考えなければならぬ。

また、このことと関連することで言えば、大桑齊氏は「心」の思想（言説）Vというものが、近世的思惟ということの問題にする際、特徴的に見られる現象であることを指摘し、特に近世初期に仮名草子という媒介を通して、仏教唯心論が論じられた可能性を示唆している⁽⁶⁾。大桑氏の指摘を考慮してみると、正三における「心」「一心」の問題は、正三の当時の問題意識と仏教理解のみならず、時代的思惟を正三がすくく取った可能性をも合わせて考察してゆく必要があると考えられる。そのような文脈から考えると、「杖安盲」という書物を正三出家後の同じく仮名文字の著作である「二人比丘尼」「念仏草子」などと共に、近世初期の文芸である仮名草子の流れの中からもう一度捉え直す作業

が今後の重要な課題となるであろう。

また、本稿で触れることが出来なかった側面に、正三の内なる儒教の問題がある。『盲安杖』において正三は儒教用語を多用して論を展開しており、正三にとって儒教の文脈は、完全に否定されているものではないことが窺える。それは、後年正三が、『破吉利支丹』において猛烈なキリスト教批判を行ったことと比べると対照的なことである。⁽⁶²⁾『盲安杖』以降の正三の著作を見ても、儒教倫理は相変わらず多用されており、それに加えて神道的な要素も登場してくる。⁽⁶³⁾正三における「内なる儒教と神道」の可能性は、正三が持っていたであろう「武士の倫理」の側面を検討することが重要であることもさることながら、それを含めた当時の歴史的な時代背景と倫理思想、そして時代的思惟の中から考察されるべき問題であると言える。この点に関して、正三が一方で持つ強い「因果論」⁽⁶⁴⁾も含めて、あくまでも正三の仏法を基軸として捉えなおす作業が必要になるだろう。

註

- (1) 『石平道人行業記』 鈴木鉄心編 『鈴木正三道人全集』 山喜房仏書林・一九六二年（以下、『全集』と略称）四項に「元和五年己未、師、高木主水の正に列して、復大坂城につとむ。即ち同朋の為に盲安杖を書す。是れ最初の製なり。後、江府に還るにおよびて、落髮遁世す。時に四十有二歳。」とある。
- (2) 中村元『近世日本における批判的精神の一考察』（三省堂・一九四九年）
- (3) 『盲安杖』に焦点を当てた研究は、管見した所、奥本武裕氏による「鈴木正三の『出家』についての問題点——とくに思想形成に関する覚え書として——」（『仏教

史研究』第十六号・一九八二年）のみであり、それに続くものとしては、倉地克直氏が「鈴木正三の思想——幕藩制成立期の支配思想についての一つの試み——」（『日本史研究』第百五十五号・一九七五年）の中で一つの章を割いて取り上げている程度である。しかしながら、部分的に『盲安杖』を取り上げている研究はいくつかあり、示唆を受けたものについては本稿においても引用することにする。

- (4) 『驢鞍橋』中・八八 『全集』・二二二頁
- (5) 『盲安杖』 同右・五〇頁
- (6) 『盲安杖』における「世法則仏法」説の言及としては、倉地克直氏が「鈴木正三の思想——幕藩制成立期の支配思

想についての一つの試み——前掲論文・二七—二八頁において、「盲安杖」の内容が示すのは、「仏法」なくしては「世法」も行われたいという点にあると示した上で、正三においては、「封建道徳の実践を「仏法」によるリゴリステイックな精神態度によつて支えようとしているのは明らかである」と指摘し、奥本武裕氏は「鈴木正三の「出家」についての問題点——とくに思想形成に関する覚え書として——」前掲論文・一〇—一頁において「正三が「世法」△現実社会における秩序・生活等▽と「仏法」△信仰▽との関係をいかに捉えていたか」を問題とし、「盲安杖」の説く内容は、「仏教信者である武士が世俗論理をいかに主体的に固持して生きてゆくかということ」であり、「しかし正三はこのような世俗論理の実践も信仰に支えられていなければ『名利を専とし』『恥をもしらずよくふかき』ものとして斥けている。」とする。そして、これが「仏法即世法」の立場であり、後の正三の思想の根幹をなすものである。」と指摘している。倉地氏における「世法」は「封建道徳」であり、奥本氏における「世法」は「武士の世俗論理」であるという違いはあるが、両氏にとつての「盲安杖」における「世法則仏法」説の理解は、「仏法」なくしては「世法」も行われたい」という点で一致していると考えられる。しかし、ここで問題となるのは「盲安杖」における「世法則仏法」説は、この側面のみで十分であり妥当

であるか、ということである。そこで本稿では、両氏の指摘を踏まえた上で、あえて三つの観点から、「盲安杖」における「世法則仏法」説の萌芽について検討してゆくことによつて、正三の「世法則仏法」説とは何であつたのかを考察するひとつの試みとしたい。

(7) 『驢鞍橋』下・十三 『全集』・二三八—三三九項

(8) 『驢鞍橋』上・四九 同右・一五二頁

(9) 『万民徳用』 同右・六八—六九頁

(10) 同右・七〇頁

(11) 例えば、『驢鞍橋』中・八二 同右・二二五頁に「一日、親世某來法要ヲ問、師彼ニ謂曰、謡ヲ歌フベシ、彼人、行規ニカカリ、少ノ問歌フ、師曰、機ヲキツトシテ、ドウヨリ声ヲツキ出シテ歌フ時キ諸念有ヤ、彼曰、諸念ナシ、師曰、是則座禪ノ機也、別ニ用心ナシ、常任此機ヲ用フベシ」とある。この様に、正三にとつて、修行手段は様々であつた。

(12) 『盲安杖』 『全集』五〇頁

(13) 同右・五四頁

(14) 同右・五四頁

(15) 同右・五五頁

(16) 例えば、『驢鞍橋』上・五九 『全集』一五六頁には「夜話云、口ニテ云処ハ、老子ノ教モ、孔子ノ教モ、昔シ天竺ニ發興セシ外道ノ教エモ、仏道モ一ツ也、少シモ替事ナシ。御坊主達、分子得ルヤ、良有テ、諸道皆、分

- 別ヲ以テ修シ詰タル処ヲ至極トシテ、分別ノ外ニ心ノ開クルト云事ヲ不知、仏祖ノ道ハ、心ノ開ル事ヲ本意トス」とあり、また、『驢鞍橋』下・一四三 同右・二八一頁には「某問、当地ニテ、儒道仏道、マシヲトリノ論ヲ成者多シ。何レガマシナルヤ。師曰、夫ニ源ヲクラベテ知ベシ、釈迦ト孔子ト、徳大ニカハレリ。其証拠ハ、今時明德ヲ用ル者、京中ニ誰カアルヤ。終ニ一人モ不聞、仏法ハ毎日誓願寺等ニテ、姥カカノ念仏ヲマウスヲ見ヨ。大ナル事ニ非ヤ。サテ念仏ヲマウス理、少モ明德ヲ守ルニヲトラズ、若ヲトリタルト云バ、其者ヲツレテ来レ、我論ジテ聞スベシ。誠ニ論マケバ、頸ヲキラルベシトナリ」とある。少なくともこれらの言説においては、儒教の倫理は仏法に比べて至上のものとはされていない。
- (17) なお、正三における「世法」とは何かを厳密に検討した三浦雅彦氏による「鈴木正三の『世法則仏法』再考・『世法』の解釈を中心にして」(九州大学大学院比較社会文化研究科『比較社会文化研究』第四号・一九九八年)があるが、『盲安杖』においては「世法」という言葉は一度も出てこない為、本稿においては、『盲安杖』においての「世法」とは何かという問題についてはあえてこれ以上には規定しないことにする。
- (18) 『驢鞍橋』中・八七 『全集』二一九頁
- (19) 『驢鞍橋』上・七七 同右・一六二頁
- (20) 『驢鞍橋』下・四一 同右・二五一頁
- (21) 『驢鞍橋』上・七〇 同右・一六〇頁
- (22) 『驢鞍橋』上・七二 同右・一六〇頁
- (23) 『驢鞍橋』上・一〇七 同右・一七一頁
- (24) 『驢鞍橋』上・六九 同右・一五九頁
- (25) 『盲安杖』『全集』五一頁。『蜜庵和尚語録』(大正四七・九五九・上)に「有物先天地。無形本寂寥。為能萬像主。不遂四時凋。」とある。
- (26) 同右・五二頁。『佛祖綱目』卷三二(卅新纂大日本統藏八五・六二〇・下)に「聖人無己。靡所不已。法身無象。誰云自他。」とある。
- (27) 同右・五九頁
- (28) 例えば、藤吉慈海「鈴木正三の念仏」(『鈴木正三の禪』禅文化研究所・一九八四年)を参照。
- (29) 『驢鞍橋』下・七一 『全集』二五八頁
- (30) 『盲安杖』同右・六〇頁
- (31) 『念仏草子』下 同右・二二〇～二二二頁
- (32) 『盲安杖』同右・五八頁
- (33) 古来『華嚴経』の偈として伝えられている。これは『八十華嚴』第三七卷十地品に「三界所有。唯是一心。」(大正十・一九四・上)とあり、また『六十華嚴』第十卷夜摩天宮菩薩説偈品に「心如工画師 画種種五陰 一切世界中 無法而不造 如心仏亦爾 如仏衆生然 心仏及衆生 是三無差別」(大正九・四六五・下)とあるが、この二箇所の文を取って一つの偈にまとめたものである。

(34) 『盲安杖』 『全集』・五三頁

(35) 同右・五六頁

(36) 同右・五九頁

(37) 「三界唯心」に関する参考文献としては、坂本幸男

「初期大乘経典における三界唯心について」(『華嚴教学の研究』平安寺書店・一九五六年)、玉城康四郎「唯心の研究」(『華嚴思想』法蔵館・一九六〇年)、鎌田茂雄

「唯心と性起」(講座・大乘仏教3 『華嚴思想』・一九八三年)など。また、正三は、「世法則仏法」説の到達点

とされる最晩年の著作『万民徳用』の中に「仏語に、世間に入得すれば出世あまりなしと説き給へり。此文は、

世法にて成仏するの理なり。然れば世法則仏法也。花嚴に、仏法不異世間法。世間法不異仏法。如此説給へ

り。若し世法にて成仏する道理を不用ば。一切仏意を知らざる人也。願は世法を則仏法になし給へかしの念

願なり。」(『万民徳用』 『全集』・六一頁)と記述して

おり、『華嚴経』から「仏法不異世間法。世間法不異仏法」(『八十華嚴』一九卷昇夜摩天宮品 大正十・二七

九・中)と引用している。正三の「世法則仏法」説と『華嚴経』との関係は、今後考察されるべき課題となる可能性がある。

(38) 加藤みち子氏は、「鈴木正三における『天道』」(『日本

思想史学』・一九九五年)八二頁において、正三の「世法則仏法」について「ここでいう世法即仏法とは、もは

や単に世俗生活がそのまま仏法であるとか、世俗の体制が仏法に優先するなどという意味には止まらない。世

(世間・世俗)の法(出来事・秩序・理法)が、仏の法と別のところで、別の法によって成立しているのではない。」と述べている。しかし、『盲安杖』の段階において

は、特に「仏法」と「世法」に対する明確な言及がなされておらず、加藤氏の指摘が重要な意味を持つものだと

しても、ここでそのまま適応出来ると言う訳にはいかない。

(39) 『盲安杖』『全集』・五三一―五三三頁

(40) 同右・五三頁

(41) 正三以前における四恩説はどのようなものであったのか。諸説があるが、例えば岡部和雄氏は、「四恩説の成

立」(『仏教思想研究会編『仏教思想4「恩」』平楽寺書店・一九七九年)において、八一〇年頃、般若三蔵によ

って訳出された『大乘本生心地観経』所説の「世・出世の恩に其の四種あり。一に父母の恩、二に衆生の恩、三

に国王の恩、四に三宝の恩なり。是の如きの四恩は一切衆生、平等に荷負す」という四恩説が、中国や日本の仏

教に与えた影響は計りしれないとし、また一方で、宋初の永明延寿に由来するとされる師長の恩、父母の恩、国

王の恩、施主の恩という四恩説が後世に与えた影響という点では「大乘本生心地観経」のそれに匹敵するものがあるとしている。また、一〇一九年に道成が著わした

『釈氏要覽』では、父母の恩、師の恩、国王の恩、施主の恩を取り上げているが、これは延寿の四恩説と全く同じであり、これらの四恩説においては、父母の恩と国王の恩の二つが四恩の中でも特別に強調されている点を指摘している。

(42) 奥本氏は、正三の「世法則仏法」説を「仏法即世法」と表現しているが、その意図は不明である。

(43) 奥本武裕「鈴木正三の『出家』についての問題点——とくに思想形成に関する覚え書として——」前掲論文・一〇二頁

(44) 高島元洋「鈴木正三における『世法則仏法』の成立」(財団法人学会誌刊行センター『論理学年報』第二十六号・一九七七年)一五六―一五七頁

(45) 加藤みち子「鈴木正三における『天道』」前掲論文・七七頁

(46) しかし、加藤氏の正三の「恩」理解と縁起の関係についての言及もここまでである。このテーマは今後の研究課題となるであろう。また、ここでは『華嚴経』との関係が示唆されるものと考えられる。

(47) 『盲安杖』 『全集』五三頁

(48) 『反故集』上 同右・二九〇頁

(49) 『万民徳用』 同右・六三頁

(50) 高島元洋「鈴木正三における『世法則仏法』の成立」

前掲論文・一五七頁

(51) 同右・一五七頁

(52) 『盲安杖』 『全集』五三―五四頁

(53) 『反故集』上 同右・二九七頁

(54) 同右・二八九頁

(55) 『驢鞍橋』下・一 同右・二三四頁

(56) 『驢鞍橋』下・九五 同右・二六八頁

(57) 『盲安杖』 同右・四九頁

(58) 同右・五〇―五一頁

(59) 同右・五七頁

(60) 『驢鞍橋』下・一三二 同右・二七七頁

(61) 大桑齊氏は、「仏教的世界としての近世」(季刊『日本文学思想史』第四十八号・一九九六年)八―九頁において、「近世的思惟を問題にするとき、近世初期には入心の思想(言説)∨と呼ばれる思惟が広範に見られ、かつ時代思想のうちに重要な位置を占めていると指摘されていることが想起される。」とし、「おそらく、入心の思想∨の成立を支えたのは、宋学の理一分殊の論理である以上に、仏教唯心論であり(略)近世初期に、仮名草子という文芸を媒体として論じられた『唯心弥陀』や『心外無別法』のチームで表される仏教唯心論こそ入心の思想∨の中核をなすものと捉えることができる。」と述べ、近世世界の基本的思惟として仏教唯心論があった可能性を示唆している。この点についてもまた考える機会を持ちたい。

(62) 『驢鞍橋』下・一三三―『全集』・二七七頁に門人慧中が「破キリシタンハ、天草一乱ノ後、舎弟三郎九郎二御代官仰付有シ時、師モトモニ至、邪宗ノ習氣ヲ滅シ、其土ヲ治メント欲シテ、寺庵数多建立シ給。其因ニ是ヲ書シテ、其土ノ者ニ示給也。」と記している。また、『石平道人行業記』同右・八頁には「師、破幾利支丹啓本を書して、毎寺にをさめ、永く邪教を断ん事を誓ふ。」とあり、正三はこの書を天草地方の寺ごとに一本おさめて、キリシタンの思想的影響を除去しようとしたことがわかる。

(63) 例えば、『驢鞍橋』中・六四 同右・二〇九頁に「夫レ仏法建立ト云モノハ、一国一宗ニ成タル時、天下ノ事欠ケヌ様ニ建立スルモノ也。然ルニ一向宗ノ教ノ如キハ、破リハセネドモ、カマワヌト云フ間、神社ハ尽ク廃壞スル也。若日本一州、皆一向宗ニ成タラバ、神社ハ皆断ユベシ。夫日本ハ神国也、神ヲ断ジテ何ニト国ヲ保ンヤト也。」とある。

(64) 例えば、『盲安杖』同右・二五五頁に「縦悪き主人に仕えて通るる所なく共、更に主人の科にあらず。先世の我が業因を觀よ。却而恥にあらずや。或いは一生病人となり、又盲目非人と成て、朝夕苦しむ人多し。かやうの者は、誰科なりとらみんや。偏に我科なり。」とある。