

鈴木正三の禪風について

——禪と念佛との邂逅——

藤 吉 慈 海

一

禪と念佛とは、佛教の實踐形態の中で極めて特徴的なものであつて、原始佛教におけるその原初形態から、次第にその内容を豊かにして發展して來たものである。特に中國佛教において、この兩者は獨特の展開を示し、それらの實踐者を中心として、禪宗と淨土教という獨立の教團を形成するに至つた。日本においても、兩者は實踐形態の相異と、その教學的背景の特殊性の故に、互に相容れず、自力門と他力門、難行道と易行道、聖道門と淨土門、自覺と救済、さとりと信仰、此土入證と彼土往生、淨佛國土と願生淨土というような教學的對立と關連しながら、無相無念の禪と有相有念の念佛とは、その差異を一層顯著にしたように思われる。しかし禪と念佛とが共に佛教という共通の基盤の上に立つ以上、その思想内容はもとより、その實踐のフォルムの上においても、互に緊密な關係を保っていることは言うまでもない。禪淨雙修の傾向は中國においては特に宋代以後に顯著であるといわれるが、日本における禪淨雙修の一例を、徳川

初期の武人、鈴木正三（一五七九—一六三九）においてみる事ができる。

鈴木正三については中村元教授の「近世日本に於ける批判的精神の一考察」⁽¹⁾をはじめとして、鈴木大拙先生の「日本の靈性」⁽²⁾と「靈性的日本の建設」⁽³⁾や、古田紹欽教授の「禪論」⁽⁴⁾や、藤井乙男博士の「江戸文學研究」⁽⁵⁾等に論述されているが、鈴木大拙博士校訂の岩波文庫本「驢鞍橋」⁽⁶⁾の出版や、鈴木鐵心氏の校訂になる「二王禪祖鈴木正三道人全集」⁽⁷⁾の出版によつて、われわれにも比較的容易にその全貌に觸れることができるようになった。鈴木正三と弟子恵中の著作については服部英淳教授の研究があり、私もその念佛觀について、「佛教文化研究」第八號に概説しておいたので、ここでは、その禪風について論述してみたいと思う。

一

門人恵中の編した「驢鞍橋」によると、正三（しょうさん）は四才のとき、同年の從兄弟が死んだのを見て、「我此時、サテ死シタガ、ドツチエ行タカ、何ト成タゾト、ヒシト疑起リタリ」（驢鞍橋上一五二、全集一九四頁）と述懐している。長じてからも三河武士として關原の戦や大阪の戦に出陣しているが、好んで佛寺にも出入し、僧侶と交わり、特に臨濟宗では、松島瑞巖寺の住職となつた雲居和尚（圓滿國師）、京都妙心寺を董した愚堂和尚（大圓實鑑國師）、江戸南泉寺の開祖大愚和尚、物外和尚、曹洞宗では宇治の興聖寺を中興した萬安和尚等と親交があつた。彼は四十二才の時、元和六年（一六二〇）に世を厭つて出家したが、その動機については「我四十餘の時、頻りに世間いやになりける間」（驢鞍橋下、一三、全集二六三頁）といつてゐるのを見ると、厭世觀が直接の原因のようである。しかし發心の遠い因縁については石平山聞書（五二八頁）によると「一日衆に語て曰く、各々は何より發心召されたるや、兎角縁あるもの也。我は謠を好きて謳ひけるが、定家の謠に古ことも今の身も夢も現も幻も、共に無常の世となりてと云ふ處が、不圖のりてよ

り思ひ付きたり」と謠曲の一節が發心の機縁となつたことを述べている。さらに惠中撰の「石平道人行業記」(全集三頁)によると、「或夜深更に家狗頻に吠ゆ。戸を出でて視るに故無し。因に仰で晴空を觀、嘆じて曰く、一天平等にして差別有ることなし、我性何ぞ人我生死を阻つと。斯に人我を超脱し生死を打破するの自在を獲まく欲す。おもへらく、此の一學は特釋門に在りと。此より信を三寶に結び思を塵外に交へ、艱險を省みず勤苦を憚らずして、深く大道に志す。」また「時に十有七歳、一日、寶物集に載す、昔、半偈を求めて軀を雪山に沈め玉ひし因縁をみ、頓に無常幻化を惶り、大いに身命を惜まざるの意を發す。」とある。彼は若くして、晴空の平等なるに感じて人間世界の差別相を反省し、生死を打破し自在を得んと志している。さらに雪山童子の羅刹の話に感銘して、無常觀に徹し求道の熱意を燃やしたようである。「石平道人行業記」によると得度の戒師は臨濟宗の大愚和尚であつたとあるが、彼は曹洞宗との關係も深かつたようである。しかし、その所屬宗派は明確ではなく、彼自身は無宗派的であり、また超宗派的であつた。中村元教授もこの點に關し「人と人との結びつきを重視して、師の權威に絶対隨順する傾向のある日本人の間では、彼は全く異色ある態度である。」(四七頁)と述べていられる。

正三が三河の石平山にいた時の學問上の態度について、惠中は「師の室に一冊の書なし、金剛經一卷、過去帳一折のみ。本より學し給はずといへども、經文語錄の玄奧を詰問するに、決せしめずと云ふことなし。」(鹽竈橋下、一五二)と述べている如く、正三は體系的な佛教の學問に廣く通じてはいなかつたが、その根本の大意に通じ、佛教を主體的に自己の生活原理として體得していた人である。「我若き時より、總而言句を持たざる性也。今に佛法を持たず。尤も世事のことは、名聞を始め、胸中一物もなし。是に仍て人に逢ふても話すべきことなし。只によんとして居る計也。應對事缺かず、我身より工み出して言ふべきことを持たず。乍去佛法のすべを直し度思ふと、人を能く成し度と思ふ念は強く有る也。此の外には他事なし。」(鹽竈橋下、六二)と。彼は佛教を對象化して、これを體系的に學ぶというのではなく、佛

教の實踐者として主體的にこれを體得し、成佛の道を実際生活のうちに實現しようとした人であつた。門人の惠中が「正法の中興と得て稱すべき者は、それただ石平道人か」（石平道人行業記辨疑四丁）と言つてゐるのも所以なしといふ。

彼はわゆる既成の宗派にはよらなかつたが、その窮極の立場は禪にあつたようである。それは「禪門は佛心の正宗なり」（反古集下、禪門法語集中卷六七五頁以下同じ）とか「禪法のみ文字に不依、道理を離れて只意を得る事を本意とす」（反故集上、五九頁）とか「只禪門ノミ好真業ヲ相伝ス」（驢鞍橋下、五三）等といつてゐることから推測される。しかし彼は佛教の他の法門を無視したのではない。人によつては念佛をすすめ、呪文や陀羅尼を唱へることに意義を認めてゐる。（驢鞍橋上、一六、四五、反故集六八三頁）「一日示曰、初心ノ人ハ、先信心ヲ祈リ、咒陀羅尼ヲクリテ身心ヲ盡スガ好也。或ハ八句ノ陀羅尼ヲ、十萬返モ二十萬返モ卅六萬返モ唱テ業障ヲ盡サレバ、志モ進、眞實モ起ベシ。……」（驢鞍橋上、一六）と。さらに彼は「日本諸宗の大師先德に、古は大修行底の人有りや」と問われて、「知らぬ事なり。殘されたる法語等を以て見れば、經文語錄の格を以て書示されたと見えたり、實に修行強き人有りとも見えず。」（驢鞍橋上、一三四）と答へてゐる。彼は特定の宗派人の意識を持たなかつたと共に、特定個人に宗教的權威を認めてゐない。そこに彼の強い信念と、鋭い批判的精神をみることができる。彼は「神秀大師の眞性の偈は邪見なりや」と問われて、「自性を見たる偈には非ず。然れども修行の指南には能。」（驢鞍橋下、八）と批評してゐる。

臨濟に對しても彼は批判的なところがある。たとえば驢鞍橋に「同錄臨濟曰、大通者は自己、於處處達其萬法無性無相一名爲大通。智勝者、於一切處、不疑不得一法一名爲智勝。佛者、心清淨光明透徹法界得名爲佛。十劫坐道場者、十波羅蜜是。佛法不現前者、佛本不生、法本不滅、云何更有現前。不得成佛道者、佛不應更作佛。師曰、此ノ十波羅蜜ト云ハ、如何ニシテモ林才ノ語ニアラジ、編者ノ錯リナルベシ。但し教者ノ餘習不盡カ。十波羅蜜

ト云エバ、早ヤ佛法現前也。不現前ニ非ズ。我ガ言バ、無始無終ノ儀トモ、無量壽ノ儀トモ云ベシ。亦佛本不生ト云モ、餘所ノ佛ニ聞ユル也。時一僧、師ニ問、師云、大通者、此心ニ徹底シテ、自己ト虚空ト隔テ無キ儀也。智勝者、萬法ノ上ト成テ、萬事ヲ使フテ自由ノ儀也。佛者、如_レ是心也、十劫坐道場者、不生不滅ノ儀也。佛法不現前、不得成佛道者、無佛無法無我無人ノ儀也。(鹽鞍橋中、二九)と述べているが、これは「法華經」の化城喻品の末偈の一節に関する質問に對して臨濟が彼一流の解を下したのに對する正三の批判である。正三は臨濟が十劫坐道場を十波羅蜜と解したことを遺憾とし、これを無始無終とか無量壽とか不生不滅の儀と解している。しかし正三はここで臨濟の言をよく解していないので、「編者の錯誤」か「教者の餘習盡きざるか」とまで言い放っている。臨濟も正三も共に達道の禪者として、その根本的把握のしかたに變りはないが、このように臨濟の眞意を十分に讀みつくしていないところに問題がある。たしかに正三が衝いているように、臨濟のこの解釋には多少、説明に墮したところがあり、正三の端的な表現に一步を譲るべきかとも思われるが、臨濟の冒頭の一句「大通者は自己」の重さによつて、正三の批評も雲散霧消すべき筈のものである。

さらにまた「同錄曰、臨濟一日與_ニ河陽木塔長老_一同在_ニ僧堂地爐内_一坐、因說、普化毎日_ニ在_ニ街市_一製風製顛。知他是凡是聖。言猶未_レ了、普化入_レ衆來。齊便問、汝是凡是聖。普化云、汝且道、我是凡是聖、濟便喝。普化以_レ手指云、河陽新婦子、木塔老婆禪、臨濟小厮兒、却具_ニ一雙眼_一。一僧問、此三長老ハ、實ニ雙眼開タ人也ヤ。師云、中中普化ノ眼カラ見テハ、三人トモニ無眼子ナルベシ。境界ニ大ニ替リ有リ、手ヲ以テ指シテ批判シタルヤウナ、コナシタルアイシラヒ有_ニンヤト也_一。」(鹽鞍橋中三〇)河陽を花嫁みたいで禪僧らしくない奴だとののしり、木塔を婆のようで辛辣の氣慨がないときめつけ、臨濟は小僧つ子だが却つてみどころがあるわいと、揶揄した普化の禪風に正三は心ひかれたようである。「我嘗て普化の意に徹す。是を以て_{そ、い}丕_に其の益を得たり」(行業記十一丁、全集一三頁)とか「普化の機移りてより

後、加様の處好ふ見ゆる也。佛の處は及びなし、普化の境界ほどには、生生世世に於て至んと思心強しと也。」

（鹽鞍橋中、二六）と言つてゐる。佛教的な自由人正三の境涯は、風顛漢の如き生涯をおくつた普化の生き方に似たところもあるが、正三は普化の如く現實生活を離れたところに自由の境地を求めず、自ら出家しながらも、現實生活に即して宗教的に生きることを強調し、自己の職業を佛教の修行とみるように教えた生活即佛法の唱導者であつた。彼が武士や町人や百姓や醫者に對し、おのおの自らの職業に己れをつくすことこそ、本當の佛道の修行であると教え、職業倫理の根柢に禪をおいたことは、極めて近代の佛教者の風格をそなえた人物であつたと言わなければならぬ。

三

彼は當時の曹洞と臨濟の宗風に對し、「今時（臨）濟家の風は、如何にもけわいすまして、打上り、上手に成り居らるる間、何としても佛法起り難かるべし。後來必ず曹洞宗の土田夫の家風より法起ること有るべし」（鹽鞍橋下、六三）といつて、臨濟宗よりも曹洞宗に希望をつないでゐるが、彼は曹洞宗の祖道元に對してすら極めて批判的であつた。特に正三は「學道用心集」にみられる道元の京都人的・貴族的・中國趣味的・言辭の濫雅さに對して飽きたらず、三河武士らしい烈々たる氣慨を以つて「殊外弱ヒ云ヤウ也」（鹽鞍橋中、一五）とか「學道用心杯と云ふは、初めよりぶつ付て心の用ひ様を書くはず」（鹽鞍橋中、一五）等ときめつけてゐる。また「道元和尚杯を隙の明きた人（〓すつきりさとりを開いた人）の様にこそ思はるらん。未だ佛境界に非ず。」（鹽鞍橋下、一二二）と酷評してゐるが、道元の歌に關して「亦見んと思し時の秋だにも、今宵の月にねられやわする、是道人に似あわぬ、月に執心を殘したる歌に非ずや」との質問に對し、「其義に非ず。道元は歌道に達し給ふ故に、其道より被遊たり。月や花には感を入れてよむもの也。其方達は、何事も莫妄想、放下着とすくひ捨る様にさゝ云へばよひと思わるらん」（鹽鞍橋中、六二）と門人を誡めてい

る。門人惠中によると「問ふ、石平は何れの流に依れるや。答ふ、先祖已來曹洞禪門に歸す、殊に洞上の密修を信ずること至つて深し。これに由つて知んぬべし」(石平道人行業記辨疑)と、正三は曹洞宗であると明言しているが、その禪風は必ずしもそうではなく、むしろ臨濟禪に近かつた。たとえば臨濟家でやかましい疑團について「此疑團心サエアレバ、惡趣ニ墮シテモ種子ヲヲトサズ、世世ニ於テ終ニ道ヲ成ズル也、此心一度不起、何ニタル事ニ逢テモ、種ヲ不失、萬事ニ自由也、若シ修道人、此心ナクンバ、生死到來ノ時、必ズ禪ヲ落スベシ」(鹽鞍橋中、三七)といつて、正三は疑團心を勇猛の機と解しているが、「疑團は虚空無鉢也」ともいつている。すなわち「或は淨土を立て、彌陀を作りて願ふ杯は、あてどある間、魔の取り付く處も有べし。疑團は虚空無鉢也、魔何ぞ便りを得んや」(鹽鞍橋中、三九)といつて、虚空無鉢の疑團には魔の入るすきも手がかりもないと、疑團を自己の體驗に即して「勇猛の機」と解していたようであるが、これに對しては臨濟家からは批判さるべきものがあろう。

彼の禪は一般に二王禪といわれているが、そのことに關して彼は次のように言っている。「佛道修行ハ、佛像ヲ手本ニシテ修スベシ、佛像ト云ハ、初心ノ人、如來像ニ眼ヲ著テ、如來坐禪ハ及ベカラズ、只二王不動ノ像等ニ眼ヲ著テ、二王坐禪ヲ作スベシ、先二王ハ佛法ノ入口、不動ハ佛ノ始ト覺エタリ、然レバコソ二王ハ門ニ立、不動ハ十三佛ノ始メニ在マス、彼ノ機ヲ受ズンバ煩惱ニ負ベシ……始終此ノ勇猛ノ機一ツヲ以テ修行ハ成就スル也」(鹽鞍橋上、二)と坐禪のしかたに關し、特に初心者に教示している。また「初心ノ者ニ、強ク坐禪杯サセメサルナ、此前、去寺ノ僧、久ク拔柄坐禪シケルガ、後ニハ老明ヲ發ツト云沙汰アリケルガ、頓テ機違ニ成也」(鹽鞍橋下、四)とも戒めている。坐禪する意味を自覺せず、徒らに坐ることの有害無益なるを説くあたり、禪者としては極めて批判的で、自覺的な方法を打出そうとしている。

臨濟家でやかましい見性について「我モ私シ見性少シ有ドモ、何ノ用ニモ不立、結句今時見性シタリト云人ハ、大

形人惡ク成也、其方モ、只土ニ成テ念佛修行セラルベシ」(鹽鞍橋上、五八)と言ひ、また「此比モ濟家僧ノ十八九ニ成人ヲ、見性ノ人トテ尊バル由聞及、左様ニ輒ク悟道スル物ナラバ、我モ早ヤ佛菩薩ニモ成ベシ、若フヨリ心懸、胸中モユルヤウニ大事起、八十迄修スレドモ、隙ハ明ヌ也、……亦見性ノ位モ無ニ非ズ、是モ六十一ノ歳、八月廿七日、明レバ廿八日ノ曉、ハラリト生死ヲ離レ、慥ニ本性ニ契フ、其當意ハ、只ナシノト躍テ計有度心ニテ有シ也、誠ニ其時ハ頸ヲ切ルルトモ、ナシノデ毛頭モ實ナク思ワレタリ、三十日程如シテ過シケルガ、我思ハ、イヤ我ニ似合ヌ事也。只一機ノ上ニテ移リタル事ナルベシト思ヒ、コチヨリ打捨、本ニ取テ歸リ、彼死ヲ腦ノ中エボシ籠ンデ、強ク修シ行ゼシ也、案ノ如ク皆虛事ニテ、今ニ正三ト云糞袋ハ秘藏也……」(鹽鞍橋下、一三)と述懐している。これを見ると彼自身にも、かつて見性體驗とでも言うべきものがあつたのであるが、その後自らその體驗を反省して、さらに進んだ境地に到達しているのみならず、當時の見性者といわれる者へも厳しい批判を投げかけている。これによつて彼の禪が既成の傳統的曹洞や臨濟の禪風を受けついでものでなく、極めて自由な彼獨自のものであり、それは無師獨悟的な禪であつたことがわかる。

四

傳統的特定個人の宗教的權威を認めず、教團の權威をも否定した彼の態度は、現代における多くの禪者の態度と極めて對立的である。彼が絶對の權威をただ佛のみとし、ただ一個の人間としての自覺にもとづいて絶對者たる佛に直面しようとする態度について中村教授は「日本佛教史上、全く革命的なこと」と言ひ、そのような態度があらわれた理由について「信長・秀吉・家康三代に互る日本の中央集權的封建制度確立の企圖が完全に成功し、一般佛教々團の勢力が世俗的な中央政權に屈服せざるを得なかつたこと、及び個人的には正三が旗本の有力な人士であつたために、出家後にも

幕府の勢力が暗々裡に彼の背後に存したこと」等を指摘してられる。⁽⁹⁾ 鎌倉時代の新佛教が既成の佛教を改革したことは事實であるが、それは中世的な精神的雰圍氣の中で行われたものであつて、近代西洋における the Reformation に相當するものではない。親鸞は法然の教説に、法然は善導の教に少くとも主觀的意識においては全面的に歸依している。道元はまた如淨を唯一の正師と仰いでいる。人間或は人間の集團のもつ宗教的權威を否定する the Reformation の精神に對應するものとしては、日本の佛教者のうちでは、正三が最もはつきりしているという中村教授の指摘は尤ものである。ただ私は彼が出家をしながら世俗性を強調し、職業倫理の確立と、その深化、換言すれば、生活に即した佛教修行のあり方を説いたところに、極めて近代的な佛教的主張を認めざるを得ない。

彼の念佛觀については別に論じたので詳説しないが、彼は五種の念佛を説いている。それは功德の念佛、懺悔の念佛、利劍截斷の念佛、臨終正念の念佛、離相離念の念佛等と呼ばれているが、彼の念佛觀は畢竟、禪の工夫と同じもので、「心のいたらざる人は、念佛往生をあさき事におもひ、餘の法をふかくおもふもあるべし。是則、正理をしらざるゆへ也。古來より座禪工夫、觀念、觀法を用るも、念佛わうじやうにかはらんや、……念佛往生を用る人は、おぼえず坐禪の機にかなへり……」(念佛草紙上)といつてゐる。また「古人一則の公案を授け玉ふこと、念根を截斷せんが爲なり。又念佛の一行を授け玉ふことも同意なり。其の義正しきときんば、南無阿彌陀佛を唱ふるも、念根を截斷するの劍にして、菩提の正因となるなり。又其義錯るときんば、話頭公案なりとも、有所得の念にして、却て輪廻の業となるべし」(反故集六五八頁)とも述べてゐる。動亂期にあつた法然や親鸞の淨土教と、一應安定期に入り儒教的現實主義の強い徳川期の淨土教とは、淨土と穢土、平常と臨終、現世と來世の受けとり方にも如何ほどの相異があるが、徳川も初期、實戰の體驗をもつ三河武士出身の正三道人においては、禪と念佛とが共に煩惱を截斷する方法として統一的に

受取られていたようである。されば「農業ヲ以テ業障ヲ盡スベシト大願力ヲ起シ、一畝ノ、ニ南無阿彌陀佛ノト耕作セバ、必ズ佛果ニ至ルベシ（驢鞍橋上、九八）とか「法然杯ノ念佛モ有心也、然レドモ實有ノ淨土ヲ造リ立テ念佛スル中ニ、無念ノ德備ル道理有、今時元空也トスマシ居者ハ、修行セント思モ、早有ノ見也ト云テ、惡業ヲ作り居ガ如シト也」（驢鞍橋上。一一二）と言ひ、「法然ナドノ念佛往生モ悟ラヌ悟也」（驢鞍橋下、五）等と言つてゐるところは、正三一流の統一の見解にもとづくものと思われる。

なお無著道忠はその「金鞭指街」第十八卷警策上に「正三邪禪」として正三の二王禪を邪禪と批判している。その論據は「大慧果和尚ノ道、妄情起時、不用^ニ遏捺^一……或令^ム人^ヲ拈^ニ散亂^一敵^ニ睡魔^一遣^ニ塵勞^一遠^ニ喧鬧^一起^ニ精進^一發^ニ猛^一豎^ニ目^一撐^ニ眉^一握^ニ拳^一敵^ニ乃齒^一如^レ此邪知異解不可^ニ枚擧^一此依^レ此正三邪禪之流中華^ニ亦有^レ之……」と。要するに妄情を斷ぜんとして作意的に二王の眞似をするような禪は正しい禪法ではないといふのである。まことに尤もな主張であるし、そのことは正三の念佛に對してもあてはまる批判である。彼の念佛は自力の念佛とか力みの念佛として、念佛門ブローパーから非難せられるであらう。正三を單に二王禪祖という面だけで見れば、そのような批判も成立するであらうが、それは初心者へ坐禪の一工夫を示したものにすぎない。正三の一特色はそこにみられるとしても、それは正三の全貌ではない。彼が昏沈の坐禪、無事の工夫を斥けて、世法即佛法ともいふべき、活動的で社會的な禪を主張した功績は決して看過されてはなるまい。

註

- (1) 三省堂、昭和二十二年二月二十八日發行、本書の前半は「鈴木正三の宗教改革的精神」と題する新視角よりする正三の研究である。

- (2) 大東出版社、昭和十九年十二月十五日發行、全體に散説せられている。鈴木大拙選集第一巻として春秋社より昭和二十七年三月二十日再刊。
- (3) 大東出版社、昭和二十一年九月二十日發行、附録の武人禪に詳説されている。
- (4) 金尾文淵堂、昭和二十二年三月十五日發行「鈴木正三の禪」の中で葉隠の作者山本常朝が驢鞍橋を讀んだこと等、正三と「葉隠」との關係が論ぜられている。
- (5) 内外出版株式會社、大正十年五月一日發行、正三の傳記的解説がなされている。
- (6) 岩波書店、昭和二十三年八月五日發行、鈴木大拙博士の解説がついている。
- (7) 愛知縣西加茂郡石野村元山中恩眞寺正三道人三百年紀念會、昭和二十九年十二月二十日發行。
- (8) 「石平道人鈴木正三」大正大學々報第三十六輯、昭和十八年十月と、「草庵惠中と西禪集」佛教文化研究第一輯、望月佛教文化研究所編、法藏館發行、昭和十九年四月。
- (9) 中村元著「近世日本における批判的精神の一考察」六三・四頁。
- (10) 拙稿「鈴木正三の念佛觀」佛教文化研究 第八號 知恩院 佛教文化研究所 昭和三十四年三月發行。