

鈴木正三の念仏禅

藤吉慈海

一	はしがき	三二三
二	禪淨雙修について	三二五
三	念仏禪について	三二九
四	鈴木正三の念仏禪	三三二
五	むすび	三三七

現代日本臨濟禪の祖ともいふべき白隠は「云ふ事勿れ、禪にして浄土を兼ねるは、虎にして翼を挟む者なりと。錯々。」(藪柑子)と言つて、禪と浄土を兼修する者を厳しくいませめてゐる。ここに宋代以後、禪と浄土とを融合し、念仏禪的色彩のつよかつた中国の禪と、禪は禪、念仏は念仏と分かれて育つた日本の禪との性格的な相異がみられる。専修念仏の行者、唐の善導を心の師とし、その教にしたがつて日本浄土教を開いた法然は、やはり禪を修することなく、専ら口称念仏の一行をすすめた。したがつて日本の浄土教も口称念仏の実践以外は雑行雑修として排除し、他力本願の信仰を深め、口称念仏の一行に徹する浄土教として發展した。したがつて禪でも、前述の白隠の態度にみられるように、また只管打坐に徹し、口称念仏の行者を田圃の蛙のようだとののしつた道元の態度にみられるように、臨濟も曹洞も共に浄土系への接近を嫌い、公案三昧ないし只管打坐に徹した。しかし、そのような禪と浄土とを峻別する傾向の強かつた日本の仏教界において、禪と念仏を雙修し、独特の念仏禪を提唱した人に鈴木正三(しよんざん)(一五七九—一六三九)がある。正三は徳川初期の武將で戦陣の間、たくさんの名号を書きのこした徳川家康をはじめ浄土信仰のあつかつた三河地方に育つたが、若くして念仏のみならず禪にも傾倒した。一宗一派に偏することなく、あくまで一求道者としてひたすら禪と念仏とを雙修し二王禪祖石平道人と仰がるユニークな仏法者である。すでに、その生涯や著作については近年、学者の注目をあび、しだいに研究も推進されているが、本稿にお

いては、とくに正三の念仏禪とその性格について検討してみたいと思う。

二 禅浄雙修について

禅浄雙修に対する批判は、いろいろの立場からなされているが、白隠は「你等身は禅門に在りて肩に心宗の法衣を掛け、口に一員の禅徒なりと称して、内には竊に称名念仏して、禅門を汚濁して宗趣を混乱する事は何たる事ぞや。若し真正の浄業を追慕し仏名を請受けるぞとならば、何んぞ明白に一員の浄業の上人と成りて、総盤を張り、木魚を据え、普く四衆を勸化し、昼夜に高声念仏して大事を決定せざる」(藪柑子)といつて厳しく禅浄雙修者を非難しているが、これを見ると当時、日本の仏教界にも、かなり禅浄雙修する者がいたと思われる。しからば日本のみならず中国においても、何故に禅と念仏とが同時に実践されたか、その理由を追求してみなければならぬ。

先ず第一に考えられることは、禅を実践しても実際に悟道に達することが容易でないということである。なるほどある程度の禅定の境地は体験し得ても、大悟徹底して自ら自信をもって現実に対処しうる人はすくない。内心、自らの非力を歎き未来の往生を願ひ易行の念仏に傾く人が多いのではないか。そうでなくても、現世においては、ある程度の悟境に住して生活し、来世は、念仏して浄土に生まれんと願う人があるのではないか。それが禅門にあつてもひそかに念仏を修する人々の心情であらう。

第二に考えられるのは、禅も念仏も一つであると自得して、両者を雙修する人である。ここでは念仏は坐禪と同

様に、禪定に入るための行として実践される。念仏三昧と禪定とはもとより異なるが、それらの宗教的実践によって到達する境地には類似したものがある。したがって、坐禪によって禪定に入るときもあれば、念仏によって三昧に入ることもある。共に散乱心を統一し、禪定に入る手段として、大した抵抗もなく、両者が実践される場合である。

第三は、禪に徹した人が、自覚的に念仏をも修する場合である。禪によって悟道に達した人が、衆生へのはたらきかけとして念仏を用いる場合である。禪はとかく深遠にして一般の人には理解しがたい。禪はやはりエリートのものである。宗教であり、えらばれた人のみとその奥義に達しうる。したがって、その境地を人々に正しく理解せしめることはなかなか困難である。それで、いわば智慧から慈悲への方向で、禪者が念仏を摂化の手段として用いることがある。禪者が禪だ禪だと禪に執っているのはどうにもならぬ。禪が念仏をも自家薬籠中のものとして、これを活用する場所がある。そこにおいては念仏も公案として取扱われ、禪と念仏とが雙修される。

第四は念仏者の側から禪が必要とされる場合がある。他力の本願を信じ口称念仏しても、現世においてどのような宗教的境地が得られるか、自らの体験を反省してみると自得するところすくなく、念仏と共に坐禪を修し、禪に傾く場合がある。坐禪を修し念仏を唱うることによって、はじめて宗教的境涯の深かまりを覚える。坐禪によるおちつきと道力とによって、道力ある念仏が修せられ、智慧と慈悲とにみちた仏教的人間として生きる道を、禪と念仏との雙修に見出す場合である。

第五は、現代の中国系仏教圏に見られるような、いわば無自覚的な禪と念仏との雙修である。中国人のもつ融合思想から禪も念仏も同じ仏教内の実践で、これを共に修することによって、現世は安穩に未来は極楽浄土に往生す

るという、ある意味では非常に功利的現実的な考えからである。

大体、以上のような五つの場合が考えられるが、さらにこれを一々、検討してみたいと思う。

先ず第一は、禪者が念仏をひそかに修する場合であるが、これは坐禪を修する者の自己批判の結果であって、現代日本の禪界には比較的すくないが、中国系仏教徒にはかなり多いのではないかと思われる。事実、筆者が調査したベトナムの仏教徒や台湾の仏教徒にはそのような意見の人が多く、坐禪と念仏とをくりかえし実践していた。その背後には永明延寿のような考えがあることは言うまでもない。

第二は、禪と念仏を三昧に入るための手段として共に実践する場合である。禪は静処をえらぶが、念仏はいたるところで実践される。雑音があっても木魚をたたいて念仏すれば雑音は消えて、称名のくりかえしによって精神が統一し、念仏三昧に入りやすい。近代浄土宗の一つの信仰運動である光明主義⁽¹⁾の人たちは、専らそのような念仏を修しているが、特別に坐禪はしないようである。これは禪者のなかにもいくらかあると思われるが表面にはあらわれない。

第三は禪に徹した人が念仏を摂化の手段として用いる場合である。ここでは禪が主体で念仏はその作用である。禪は智慧を主とする男性的な意志の宗教であり、念仏は慈悲を主とする女性的な感情の宗教である。したがって真の禪者は智にとどまらず、慈悲の行に出てくるのが自然である。念仏はその慈悲を代表するものである。一文不知の者にも体験される仏教としては、念仏にまさるものはない。念仏することによって、人は平等の慈悲を体得し自覚する。そのような消息のわからない禪者は真の禪者ではない。禪から浄土へ、智慧から慈悲へという方向におい

て禪と念仏とが雙修されることは極めて自然なことである。

第四は、念仏者が自らの体験を反省して自得するところすくなく、禪にかたむく場合である。浄土の信も徹底すれば深い境涯に達することができ、口称念仏と相俟って、禪の悟境にも劣らぬ体験をうることができる。しかし一般の念仏者は道力も弱く、自堕落におちいりやすく、智体悲用的人間からは遙かに遠く、信仰の深かまりを期待できぬ場合が多い。したがって、心ある念仏者は坐禪を修し、道力を養い、かつ念仏して慈悲の面をも忘れまいとする。ときには念仏中、この念仏している者は誰かと自ら反問し、念仏を公案として念仏の主体をさぐる。そして身口意の三業を超えた絶対的念仏者として三業においてはたらく。ここにおいては禪と念仏が一体となって、智体悲用の仏教的人間が現成する。そのような仏教的人間形成の方法としても禪淨雙修が考えられる。

第五は現代中国系仏教圏に見られるような無自覚的禪淨雙修の場合であるが、これも墮落形態とのみ見るべきではない。なるほど現世においては禪を修しても徹底せず、未来の往生を期待するというのであれば、墮落したもののようにあるが、中国仏教では戒・定・慧の三学は仏教の基本的三アプローチであって、その一を欠けば他は成立しないとすら考えられている。「尸羅清淨ならざれば三昧現前せず」とはよく言われる言葉である。したがって戒律をたもって生活を調べ、その上で坐禪を修すれば、早く三昧に入ることができる。三昧に入れば自ら智慧が得られるというのは中国仏教者の常識である。しかし実際はなかなか、その一つをも得ることができないから、現世において、できるだけ戒律を保ち、禪定も修し、善根功德も積み、口称念仏も怠らず未来は極楽浄土に往生したいというのが、中国系仏教徒の一般的な考方である。ここでは以上のような理由で禪と浄土の行が雙修されているが、

中国において特に念仏禪といわれるように、その傾向が強くなったのは、永明延寿（九〇四—九七五）等の思想に負うところ大なるものがあるようである。すなわち彼は、「禪ありて浄土なきは、十人に九は錯路す。陰境もし現前せば、瞥爾として他に随い去らん。謂く、但だ理性を明め、往生を願わずして久しく娑婆に住するときは、陰境の患ひあり。首楞嚴五十種の陰魔の如きこれなり」（浄土旨訣）といっている。禪は理性を明らめるものであるとして、いとところに問題はあがるが、ただそれだけで、浄業を修し往生を願わねば陰魔にとりつかれることがあると誠め、「禪ありて浄土あるは、なおし角を帯びし虎の如し。現世には人師となり、来世には仏祖と作る。謂く、既に理性を明めてまた浄業を修するは、これ乃ち世生生の自利利他の殊因妙果なり」（浄土旨訣）といって禪浄雙修をすすめている。禪は理性を明めて人師となる教であり、浄業を修するは来世に仏祖となる道であるという受取り方に問題はあるが、このような中国仏教者の仏教受容のしかたによって、とにかく禪と浄土が雙修されたことは事実である。しかし、それでは現代的視点に立つての禪浄雙修の必然性は乏しい。宗教的方法として禪だけでもよくないし、浄土だけでもいかないから、禪浄雙修するというのでなければ、その必然性はでてこない。未来のことはいざ知らず、現世において禪浄雙修することによって、真に仏教的な人間が形成されるというのであれば、禪と浄土の雙修の必然性があるといふべきであろう。それはただ禪だけであると、智の面はあっても悲の面にかけるおそれがあり、浄土だけだと悲の面はあっても智の面にかけるきらいがある。もちろん智慧と慈悲とは切り離せないもので、本当の智者はまた慈悲の人であり本当に慈悲ある人は智者でもある筈であるが、実際にはなかなかそういかぬところの問題がある。禪浄雙修が主張せられる根拠もそこにあるといえるであろう。²⁾

三 念仏禪について

念仏禪という語は、いつの頃から使われたのかよくわからないが、教禪一致とか、禪淨雙修というような使い方から、称名念仏と坐禪を雙修する人々を念仏禪の人と呼びならわしたのではないかと思う。さらに念仏を公案と考え、「いま念仏している者は誰ぞ」というように念仏しながら、その当体をつきとめんとするような禪をも念仏禪と称するようである。近代中国系仏教圏の人々は大体において、念仏と坐禪を雙修しているが、その必然性を追究してみることは極めて重要なことで、単にこれを宗教的なシンクレッティズムとのみ解することはできない。

白隠によれば「然るに禪門に於て專唱称名往生を希望する事は、古へ禪苑凋枯せず、真風未だ地に墜ちざりし日は、一向になき事なり、西天の四七、唐土の二三、伝灯歴代の祖師、南嶽、青原、馬祖、石頭、百丈、黄檗、南泉、長沙、臨濟、興化、南院、風穴、首山、汾陽、慈明、黄竜、真淨、晦堂、息耕、妙喜及び五家七宗の諸老をさへに、梁、陳、唐、隋、宋、元の間、六朝の大宗匠、各各孤危の宗風を立して、臂に奪命の神符を繋け、口に法窟の爪牙を咬み鳴らして、ただ宗風の地に墜ちん事を恐れて、晝夜に願輪に答うって、屹屹として怠る事なし。破口にも往生淨土の事を論ぜず。悲哉、時哉、命乎、大雅枯れて桑間湧き、古曲啞して鄭衛震ふ。流へて大明の末に至って雲棲の株宏なる者あり。参玄力足らず、見道眼暗うして、進むに寂滅の楽みなく、退くに生死の恐れあり。悲嘆押へ難く、終に遠公蓮社の遺韻を慕うて、祖庭孤危の真修を捨て、自ら蓮池大師と称して、弥陀經の疏鈔を造り、大に

主張して後学を引く。鼓山の元賢永覚大師「淨慈要語」を造って撃節して輔け佐く。此に於て漢土に普く扶桑に溢れて、終に救ふ事無きに至る。」（遠羅天釜）と嘆いている。しかし、その真意は「是れ全く淨業の宗旨を狭し、專唱の修行を輕賤するにあらず。禪門に在りながら禪定を修せず、參禪に懶く、志行懶惰にして見性眼昏く、禪学力乏しくして、茫茫として一生を過ぎ了つて、命日奄奄に逼るに及んで、來生永劫の苦輪を恐れ、俄に欣求淨土の行課を勤め、在家無智の男女に対し、いかめしげに長念珠かい爪ぐり、高念仏しながら、末代下根の我等に似合たる厭離穢土の專修に超えたる事は侍らぬぞとよなど、頭禿ろに齒疎なるが、動もすれば殊勝げに打ち泣き打ち泣き、目をしばたたぎて口説き立てたるは、実^{げにげに}実しけれども、従前曾て修せざる禪学、何の靈驗かあらん。これ等の族は禪門に在りながら禪門を謗倒す。蠹^{むし}啄の蟲の梁柱より生じて却て梁柱を割くが如し。点檢せずんばあるべからず。」（遠羅天釜）とものべている。

ともあれ、白隱は念仏禪に対し批判的であつて、疑団のおこらない念仏は參究心をにぶらせ、仏法の究極に到達することができないとしている。すなわち「熟らく顧ふに無の字を參究して、大疑現前し大死一番して大歡喜を得る底は、數限りもなく是れあり。名号を唱へて少分の力を得る底は、兩三箇ならでは聞き及ばずなん侍り。」（遠羅天釜）といつて、恵心僧都や法然上人の如きも「少し疑団だに在したらんには立地に大事了畢し、往生決定し給ふべきものを、豈に索短くして深泉を汲まざるなど悲嘆し給ふに及ばんや。……顧ふに無の字は疑団起り易く、名号は疑団起り難き故なるべし」⁽³⁾（遠羅天釜）と言っている。これらの語をもつて「禪教徒にとりては、參究的精神を旺盛ならしむる点に於いて、看話の工夫の方が、念仏より遙かに有効であると、白隱は考えて居る。而してこの參究

的精神があるので、禪者はその意識をして禪経験の域まで向上させることが出来るのである。念仏も亦此の如き結果を成就し能わぬではないが、それは必然的なものではなくて、頗る偶然性に富んで居る。或は例外的だと考えられる。何となれば、念仏称名には工夫の精神を鼓舞する何物も本質的に内在していないからである⁽⁴⁾と鈴木大拙博士ものべていられる。心理的には鈴木博士の言われる通り、単調な称名念仏のくりかえしは、意識の底にある根源的な「深心」*adhyasaya* といわれるようなところまで沈潜することはすくなくも知れぬ⁽⁵⁾。浄土教において、とくに唐の善導大師が観無量寿経の三心のなかの「深心」を西田幾多郎博士が言われるような「わが心深き底あり喜も憂の浪もとどかじと思ふ」というような意識の根源と解せず、「深く信ずる心」と解して、信機信法の二種深心に解したことは、浄土教の確立の上に大きな貢献をなしたと考えられるが、他方、浄土教を深化せしむる点において、果して如何なる發揮をなしたか、あらためて、このような角度から検討しなおさねばならぬと思う。浄土教神主義の立場からのみ念仏を解することは問題がのこるが、念仏の体験をぬぎにして浄土教は考えられないから、念仏の出どころを追究して行けば、心理的にはこのような意識の根源である「深心」にまで行かねばならぬと思う。したがって念仏禪の人々が称名念仏中に、「この念仏する者は誰ぞ」と念仏を公案化して、参究し念仏の出どころを深く追究し、意識の根源にある深心にまで徹底せしめんとするのも所以なしとしないであろう。

四 鈴木正三の念仏禪

正三の禪の特色は二王禪にあるといわれるが、疑団についても独特の見解を示めしている。⁶⁾すなわち「此疑団心サエアレバ、悪趣ニ墮シテモ種子ヲヲトサズ、世世ニ於テ終ニ禪ヲ成ズル也、此心一度不起、何ニタル事ニ逢テモ、種子ヲ不失、万事ニ自由也、若シ修道人、此心ナクンバ、生死到来ノ時、必ず禪ヲ落スベシ」(驢鞍橋中、三七)と言つて、疑団を彼のいわゆる「勇猛ノ機」と同一に考えていたようである。この疑団心がなければ、いざというときにだめになってしまうが、この疑団心さえあれば、たとえ地獄におちても「種子ヲヲトサズ」必ず次の生に道を成ずることができるといふ。しかもこの疑団心は虚空のようで何かきまつた体や相はないから、悪魔のとりつくしまもないと見ている。すなわち「或は浄土を立て、弥陀を作りて願ふ杯は、あてどある間、魔の取り付く処も有べし。疑団は虚空無躰也、魔何ぞ便りを得んや」(驢鞍橋中、三九)といっている。この点に關し、永明延寿の考と些か異るところがある。延寿は禪だけで浄土を願わねば陰魔にとりつかれることがあるとしてゐるが、正三は、浄土を立て阿彌陀仏を願う方が却つてあてがあつて悪魔にとりつかれることもあろうと言つてゐる。虚空無躰の疑団心があれば悪魔のとりつくこともないから、勇猛の機にも比すべき虚空無体の疑団心の必要なることを強調してゐる。疑団心を「勇猛の機」とか「虚空無躰」といふのは、自己の体験に即した表現であつておもしろいが、大疑団といわれるように、疑う者が疑われるものと一つになつて疑のかたまりとなれば、次第にその心境はすすんで「万里の層氷

裏にあるが如く」といわれるように透明な虚空の如き心境になり、その疑団は解消する。正三が「疑団は虚空無躰也」というのもそこを言っているのである。ともあれ正三は禅者として独自の見解をいたるところに披瀝しているが、彼は念仏についてもユニークな立場をとっている。

正三の念仏はいわゆる念仏禅というべきかどうか問題があるが、彼自身は念仏について大体、五種の区別をなし、他力の念仏と自力の念仏を統一している。すなわち、功德の念仏、懺悔の念仏、利劍截断の念仏、臨終正念の念仏、離相離念の念仏等という言葉をつかっているが、相手によりいろいろの念仏をすすめている。すなわち「一つには、つねさまの人は、他力本願を頼て、極楽浄土に往生すべき心にて、一筋に念仏するも有。二つには、無始劫来、輪廻する事は、貪嗔ちの念を因として、生々世々、苦をうくる事を歎て、三毒の心を滅すべき願力をもって、捨身の心を用て、身心を責て、罪業を懺悔して、一筋に念仏するも有、三つには、念仏はみだの利劍と観念して、一切の念を截断する心を用て、善悪の念、共に切払ひ、勇猛ゆうまうの心にて念仏するも有、四つには、生死を離るべき心を本意として、只今を臨終と思ひ定て、一念々に命を捨る心にて、今生のことをすて、切に急に念仏するも有。これは偏に臨終正念の念仏也。故に古人云、平常、臨終なれば、臨終も又平常といへり。五には、万事にかゝはらず、信心堅固にして、一切を離る心を以て、念仏するも有。是則離相離念の念仏也。人々の根機に随而、其品差別ありといへ共、信心勇猛の一念、心に差別なし。経云、一念弥陀仏、即滅無量罪と説給へり。此文疑ふべからず」(二人比丘尼)とのべている。これによって知られるように、正三の念仏はいろいろその対機によって異っているが、その念仏観は、禅の工夫と同じ性格をもっている。すなわち「心のいたらざる人は、念仏往生をあさぎ事におもひ、

余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。古来より座禅工夫、観念、観法を用るも、念仏わうじやうにかはらんや。禅宗には、万事の中に工夫をなし、工夫の中に万事をなせとおしへおかれ候。何れのをしへにも、座禅観法の外はなし。念仏往生を用る人は、おぼえず座禅の機にかなへり。総て、もろくの仏像をよく見給ふべし。何も禅定の体ならぬかたちはなし。さる程に、一筋に他力本願をむねとして、名号をとこなへ奉るの中に、仏鉢有事うたがいなし。」(念仏草紙上)といっている。また「古人一則の公案を授け玉ふこと、念根を截断せんが為なり。又念仏の一行を授け玉ふことも同意なり。其の儀正しきときんば、南無阿弥陀仏を唱ふるも、念根を截断するの劍にして、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)とも述べている。「念根を截断する」とはわれわれの意識の根源にかえることであろう。西田幾多郎博士の「喜も憂の浪もとどか」ない「わが心」の「深き底」にかえることにはかならない。喜怒哀楽の情は煩惱妄念である。その底に煩惱妄念のとどかぬ根源がある。そこへかえれということなのである。正三も「成仏ト申ハ、自ノ悪心ヲ治メテ、本心トナスヲ申候。如何様ニシテ、此心ヲ治メントナラバ、堅固心ヲ以テ、油断ナク己ヲ責テ、己ニ勝修行ヲ作ベシ。心弱ク候時ハ、妄心迷乱スル者ニテ候。只々強キ心ヲ以テ、日夜ニ心ヲ付テ可守。更ニ心ノ外ニハ、地獄、餓鬼畜生無之候」(反故集下)と「与二女人」という文にのべている。彼のいう本心とは悪心に対するものであるが、それは善悪・喜怒・哀楽の情のとどかぬ心の根源をさすのであろう。

源平の動乱期にあった法然や親鸞の仏教と、徳川初期という戦火ようやくおさまらんとしていた時代に生き、実戦の体験をもつ三河武士出身の正三道人の仏教との間には、浄土と穢土、平常と臨終、現世と来世の受けとり方に

も如何ほどの相異は感ぜられるが、彼が禪と念仏とを共にわれわれの煩惱を截断する方法として統一的に把握していたところに特色がある。すなわち「農業ヲ以テ業障ヲ尽スベシト大願力ヲ起シ、一畝ノ南無阿弥陀仏ノ耕作セバ、必ズ仏果ニ至ルベシ」(驢鞍橋上、九八)といっている。また正三は白隠と違って、三河の武士だったせいか法然を高く評価し、「見解杯ト云事モ、指テ用ニ立ヌ物也。毒薬変ジテ薬ト成ト云ガ如ク、薬変ジテ毒ト成、結局怨ト成事多カルベシ。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。古歌ニ、悟トハ悟ラデ悟ル悟也。悟ル悟ハ夢ノ悟ゾト有、誠ニ悟ル悟ハアブナイ事ゾ。我モ悟ラヌ悟ガスキナリ。法然ナドノ念仏往生モ悟ラヌ悟也」(驢鞍橋下、五)と言っている。また「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、大形人悪ク成也。其方モ、只土ニ成テ念仏修行セラルベシ。彼者問、修行トハイカナル事ナリヤ。師答曰、我ヲ尽ス事也。亦問、土ニハナニト成候ヤ。師答曰、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。」(驢鞍橋上、五七)ともいっている。ここに正三一流の念仏禅があるというべきであろう。

「念仏草紙」と「二人比丘尼」は正三の念仏観を知るよき資料であるが、「二人比丘尼」の最後には師の比丘尼の指導によって弟子の比丘尼が念仏得道するところがある。「此時老びくに、客のむねを取て、汝は何者ぞ何ものと責る也。客びくに意得ず。弥々責て、むないたをきぎきて、道々といひて、つきたをす。客びくに、起あがらんとす、またつきたをし、打て云、なし〜〜と云り。客びくに、起あがり、手を拍て笑て云、なし〜〜といひて礼をなす。良ありて、客びくに、有難し〜、いつぞや草堂の仮寝の夢に、なし〜〜とうたひたまひし

がいこつは、まさしくほとけにてましくけるぞや。此意こゝろをしらずして、むなしくすこしけることよ。ゆめさめてこそ、これはしれとて、随喜のなみだそでにあまり、このびくにを師とたのみ、つまぎをとり、みづをくみ、あざゆふつかへたてまつり、終に工夫じゆんじゆくし、有縁無縁を済度して、大わうじやうをとげ給ふ。」とあるが、これは正三の念仏禪の一面を物語るものである。

さらに「念仏草紙下」の最後は「去程に、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。一遍上人うたに、

となふれば、仏もわれもなかりけりなむあみだぶつのかゑばかりして。
是をしやうねんのねんぶつと申なり。

びくにとふ。仏もわれもなくて、いづれのところをか、成仏と申すべく候や。答、たとへば、わが目にて、わが目をみる事あたはず。こゝをもつて、しりたまふべし。われすなはち、ほとけなるとき、ほとけをみる事あるべからず。ゆいしんのじやうど、己心のみだとおしへたまふなり、ただ心のじやうど、心のみだをしりたまふべし。ころのみだをしりたまはんとならば、ただなに事もうちすて、ねんぶつしたまふべし。ころのみだ、あらわれたまはん事、うたがひなし。もしも、ねんのおこり候ときは、わがいのち、いづるいき、入いきをまたず、いまにもやあるらんとおもひつめて、ねんぶつしたまふべし。死のみち、わするるところへは、あくまともいでて、しやうげをなし候なり。ただ二ごころろなく、ねんぶつしたまふべし。南無阿弥陀仏く。」と結んでいる。ここにも正三の念仏禪の性格がよく現われていると思う。

五　むすび

白隠は念仏禪に批判的であったが、念仏によって一種の悟境に到達しうることは認めていたようである。彼は「遠羅天釜」に次のようなエピソードをのせている。「元祿の頃に二人の浄業者あり、一人を円恕と云ひ、一人を円愚と云ふ。二人志を同うして専唱怠る事なし。円恕は山城の人也、唱念純一、果して一心不乱の境致に到って忽然として三昧發得し、往生の大事を決定す。茲に於て遠の初山に上つて濁湛老人に謁す。

湛問ふ、「你是是れ何れの処の人ぞ？」

恕曰く、「山城。」

湛云ふ、「何れの宗をか業とす？」

恕曰く、「浄業。」

湛云く、「弥陀如来、年、多少ぞ？」

恕曰く、「某甲と同年。」

湛云ふ、「你年多少ぞ。」

恕曰く、「弥陀と同年。」

湛云く、「即今何の処にか在る？」

恕即ち左手を握って少しく掲ぐ。

湛驚きて曰く、「你是是れ真個浄業の人なり」と。

円愚も亦久しからずして三昧発得し大事決定す。」

これを以てみれば白隠も念仏による得道の可能性を認めていたことは明瞭であるか、正三のような積極性はみられない。そこに正三の念仏禅のユニークさがあるが、このような禅と念仏の統一は中国の念仏禅の人々にもあまり見られないであろう。もちろん類似している点が多いが、正三が臨済・曹洞というような宗派にこだわらず、ただ一個の仏法者として求道した結果、到達した世界がかくの如きものであり、そこからふりかえって後に来るものに表示された方法がまた以上の如きものであったまでである。正三の禅を邪禅と評し、正三の念仏を自力の念仏と非難する者もあるであろうが、求道者正三には何の痛痒も感じない空言にすぎぬであろう。

- (1) 山崎辨榮(一八五九—一九二〇)によって提唱された念仏信仰の団体で、その教学の体系にも近代的な要素が多く、浄土宗の近代化の一翼を担う有力な団体である。
- (2) この問題に関しては拙著「浄土教思想研究」所収の論文「禅と念仏との間」を参照していただければ幸甚である。
- (3) 法然の著作のなかに「索短くして深泉を汲まず」というような言葉はないが、白隠の心眼に映じた法然観といふべきであろう。
- (4) 鈴木大拙著「禅と念仏の心理学的基礎」(鈴木大拙全集第四卷三四八頁)
- (5) 鈴木大拙博士は深心を *adhyātava* にあてていられるが、「深心」については「起信論」「維摩経」「観無量寿経」等にも説かれている。その理解をめぐっていろいろと教学の特色がみられるが、深層心理学や宗教心理学の立場から考察してみ

でも極めて重要な内容をもっていると考えられる。

- (6) 拙稿「疑団について」(印度学仏教学研究第十三卷一号)参照。
- (7) 拙著「浄土教思想研究」所収論文「鈴木正三の念仏観」および『二人比丘尼』と『念仏草紙』—鈴木正三の念仏思想—
参照。cf. Zen and Nembutsu in the case of Suzuki Shōsan by Jikai Fujiyoshi, Journal of Indian and Buddhist
Studies Vol. IX No. 1, 1961
- (8) 拙稿「鈴木正三の禅風」(禅学研究第五十一号)参照。