

# 鈴木正三における「天道」

加藤 みち子

鈴木正三（一五七九—一六五五）は、いわゆる職業倫理に即して、仏法を示した禅僧として知られている。この正三の思想については、これまでにも多くの研究がなされ、さまざまな評価がなされてきた。<sup>①</sup>それは一方では世俗倫理への接近を積極的に図ったという意味で、庶民教化に貢献するものと言われる。他方では仏教の世俗社会内における、特に幕藩制度内部における僧侶の役分を論じたことで、寺請制度の思想的根拠を用意した思想家と言われ、あるいは体制側の人間としてではないにせよ、思想としては直接民衆支配イデオロギーとして機能したと言われるなどである。しかしいずれにせよ正三の思想の特色を、仏法の世俗社会内部におけるありようについて語ったこと、すなわち正三の言葉で言う〈世法即仏法〉にみるという点には異論が無いものと思われる。

ところで、その正三の職分論との関連で用いられる〈天・天道〉とはいかなる意味であろうか。

正三の時代、即ち十七世紀初頭における〈天・天道〉は、漠然と

した神意のごときものを表す、社会の共通観念であり、中世後半から近世初頭におけるいわば流行語であったことがすでに諸先学によって指摘されている。<sup>②</sup>その天道研究の文脈で、正三の天道についての言及もこれまで盛んになされてきた。そしてそこにおける評価は主として、当時一般の三教一致的思想傾向や儒教思想の影響である、即ち世流布の語の単なる、もしくは方便的起用であり、その用例にはとくに見るべき独自性は無い、あるいは正三の基本的武士的立場に基づく、幕藩制秩序を安定的に支持する方向付けを持った天道観である、というものであった。<sup>③</sup>

ところで、こうした評価は、職分論とその根底にある世法即仏法に対するある種の限定が前提となつて生み出されたもののように思われる。すなわち、事象としての、社会内の職業生活への精勵を勧める言説や国家の制度内に僧侶の役分を位置付ける事を求める言説をもとに、職業倫理にかなつた生活をすることのうちに仏道修行があるという論が、即ち世法即仏法と考えられてきたのではないか。そしてその立場から天道についての考察もなされてきたのではないだろうか。つまりここには、〈世法即王法即天道〉という暗黙の解

釈があるように思われる。

しかし、正三の、即仏法とされる世法とはその様な意味に限定されるものであろうか。あるいは即世法とされる仏法とは、もしそのような見方をするならば、世俗的文脈における正三の姿はさまざまに位置付けられても、正三が〈即仏法〉と言ったことの意味、すなわち〈即世法〉であるにもかかわらず自ら仏法者であらねばならなかったことの意味が不鮮明になると思われる。

そこで正三の職分論がいかなる思想的文脈から説き起こされたのか、という点を、世法即仏法を説いた仏法者であったのだとみる立場から、〈天道〉という語に着目することで考えてみることに、本稿の目的である。

## 二

正三の著作はすでに知られているように、ある程度まとまった著作といえる『盲按杖』や『万民徳用』も修行の心得を簡条書きにした体裁のものである。そしてそれらの中で随時に用いられる「天」「天道」の語にも何等かの定義が存するわけではない。そこでまず、具体的用例をとりだしてその特色を検討することから始めたい。

まず、用例は以下の七点に整理することができると思われる。第一は「農人と生を受事は天より授給る世界養育の役人なり。」(六九頁)にみるような、人に職、役を与えるものとしての天道である。第二は「去ば此身を一筋に天道に任奉り、かりにも身の為を思はずして……」(六九頁)という表現にみるような〈行〉において「この身」を抛つ・任せるべき対象としての天道である。

第三は「正天道の奉公に農業をなし：天道此人を守護したまはざらんや。」(六九頁)にみるような、加護・恵みをあたえるものとしての天道である。

第四は「此の心誠なくば：天罰、仏罰免るべからず。」(七四頁)にみるような、罰やたたりを与えるものとしての天道である。

第五は「総而、物毎分別次第ニ成物ニ非ズ。皆天道次第ニ成物也。」(一七六頁)にみるような、いわば運命を司るものともいべき天道である。

第六は「天に日月有て世界を照し給ふ、此恩、報じ難し。」(一三三頁)にみるような、天地自然の天空としての天(道)である。

第七は「地獄エモ、天堂(道)ニモ、我が心ガ引テ行ク也。」(一一頁)にみるような、仏教語の輪廻界の六道の一つとしての天道である。

これらの諸特色のうち、第三の恩・恵を施与する働きと第四の罰・たたりを与える働きと第五の運命を司る、とも言うべき働きに注目すると、一般に人と社会に対して〈外なるもの〉であり、人間の行為に因果応報を与えるもの、という天道の姿が浮かび上がる。これは例えば『明徳記』などにみられる戦国武士の天道観すなわち、人間社会の歴史的因果・運の浮沈・禍福・吉凶を説明する原理としての天道観と共通するものと見做し得よう。

またこの三点に第一の職分を授ける働きという要素を付加して考えた場合、その職分(＝身分)を、幕藩体制内の固定的身分＝職分秩序と同じものとみるならば、「東照宮御遺訓」などに見るような、支配階級としての武士の天道観や支配イデオロギーの形成者といわ

れる林羅山の天道観<sup>⑧</sup>などの類似をみることも可能ではある。しかしここに更に第六の天地自然の天空、第七の六道輪廻の界、第二の行における身の抛ちの対象という要素を加えた、正三における天道の全体像を見ようとする時、従来言われてきたような、身分制度と連動する固定的職分を与える権威者として、幕藩制秩序を支える原理、という枠には収まりきらない天道観であることは明らかであろう。

また、このような天道観は、ほぼ同時代に「天道」を論じた教訓的啓蒙書として名高い『心学五倫書』に見られる天道観<sup>⑨</sup>や藤原惺窩の天道観とは、彼等が根本的には儒教的原理としての天理と、天理の人心への内在（分与）を説くことをその天道観のうちに含んでいる点で正三の天道とは異なるものであることは明らかである。

あるいはまた、ほぼ同時代に同じく禅僧であった至道無難（一六〇三〜一六七六）において天道の意味するものが「佛と云、神と云、天道と云、菩薩と云、色々難有名は、人の心をかへて云也。」（『自性記』）に見るように、仏陀や神明と異なるものではないという諸教一致論的立場から天道に言及しながらも、根本的に主体的唯心論的真理・衆生心に収めさせる構造を持つ点で、正三とは異なった特色を持つと考えられる。

このように、正三の天道観は、いわゆる武士（乱世・治世を問わず）の天道観と異なるのみならず、仏者を含めた同時代の諸思想家のいずれとも異なる、正三独自のものであることが認められよう。

### 三

さてそれでは正三の天道の特異性とは何であり、そのことは正三

の思想的文脈において何を意味するであろうか。

このことを明らかにするために次の二点に注目したい。第一は正三がこの語を用いる文脈には何等かの傾向があるか。あるとすればそこからその語の意味の輪郭（直接想起することを期待する枠組み）を浮き上がらせることである。第二は、天道の用いられる文脈に、そのような傾向性があるとすれば、別の状況においてその事態を表す時にはどのような語がどのような意味で用いられるか（具体的中心身）を類推することである。

まず第一点について考えてみる。正三の天道は、基本的に様々な状況、様々な人を対象に用いられるが、この語が僧侶を対象とする場合と武士を対象とする場合には全く用いられない、という点は際立った特色であると言えるであろう。このことは何を意味するであろうか。

僧侶に対する法語のなかで用いられないことについては、仏教用語としての天道が用いられる文脈、六道輪廻が説かれる文脈が、一般には在家者を対象としたものであることが、理由として考えられる。しかし又、このことのみでなく、正三の用いる天道が、仏教用語としての限定された意味を示すのではなかった事も考えられる。

つまり、一般に僧侶が僧侶に対して語るときに想定される天道の意味が、正三が天道を用いる際に意図していたものとは異なっていたため、誤解をおそれて使用を避けたと考えられる。

それではほとんど同様の表現によって各々の職業生活に即した行（生き方）が語られる『四民日用』においてすら、武士に対してのみ天道が用いられないのはなぜであろうか。この点については、正

三が支配イデオロギーの立場で階級社会における上位者をあらわす権威としてこの語を用いたため、支配者側である武士には適用されなかったのではないか、という解釈が存在する。しかしここはむしろ、武士階級の人々が天道の語によって思い描くもの一すなわち一方では戦国乱世の武士たちの間で一般化していた、はからいをこえて人の運命を司る、人間界を越えていながらそこにおける義（道理）を保証するもの、他方では幕藩制秩序を支持する、朱子学の天理と同値され得る、秩序維持の原理のごときもの一これらのいずれも、正三が「天道」を用いる文脈で想起することを期待した天道観と異なるものであったためではないかと考えられる。そして同様の文脈で逆に武士に対してのみ用いられる「(主君の)恩」によって想起されるものの方が、〈その事態〉により近かったためではないか、と考えられよう。

それでは、正三が「天道」の語によって直接想起することを期待したのはどのような天道であったか。

天道の観念が戦国武士のあいだで特定の宗派・宗教・イデオロギーの色を離れた、しかも漠然と神・仏と同値されるものであったことはすでに指摘した。しかし又、戦国末期以来この語が武士階級のみでなく、農民・職人・商人などの民衆の間に、日常生活感覚として流布していたことは、仮名草紙などの文芸書・教訓書から窺い知る事ができる。例えば「天道といふは一人定まりであるとは見えず、世界に満ちく／＼てめん／＼の天道有と見えたり。……たゞ、道理を指して天道と云。」(『清水物語』)に見るような、天地に満ちていて、各々の場面で、あるいは自然界の理法としてあるいは社会倫

理としてあるいは国法として、他人や親や役人の形をして現れる、何等かの法則を表す。又、キリスト教徒が自らの神概念を日本の民衆に伝えるために「でうす」を「天道」と翻訳していた時期があり、こうした事からも、天道が一般に馴染み深いものであったことを知ることができよう。

以上の事から、正三が天道の語を用いたときに直接想起することを期待したのは、民衆の生活感覚として流布していた、特定のイデオロギー色を持たない漠然としたへ人のはからいを越えたものへの存在感であったらうと推定できると思われる。

#### 四

それでは第二点、天道の味が、具体的積極的にはいかなるものであるかを考察したい。

天道と同じ文脈で用いられる関係概念には「仏」「神」「因果」「業」「世界」「法界」などがある。これらを本論の第二節で示した正三の天道の諸特色との関連から、ここでは三つに分けて考察することにした。

第一は、恩・恵・加護あるいは罰・祟りを与えるという、いわば〈外なるもの〉と考えられる天道(特色第三・四)と同様な文脈で用いられる語であり、これには「神」「仏」などが相当する。

正三における神・仏の意味および相互の関係についての詳細は別の機会に譲り、ここでは天道と関わる範囲内で述べるに止めるが、およそ次のような特色を指摘できる。まず「仏神無ニ非ズ」(三二一頁)に集約されるように、それが何であるかは別にして、「諸仏

諸天神祇日月星辰」という〈敬すべきもの〉が存在することを認め  
る立場であること。ここにおける神仏は唯一絶対の主宰者や造物主  
ではなく「南無十方三世一切諸仏、諸大菩薩、日本国中大小神祇等」  
(三〇五頁)にみるごとく、多神教的表象をとること。「仏」に関  
しては「諸仏」「法界遍滿の悉有仏性」(二三五頁)「本覚真如の一  
仏」(七〇頁)と表象されること。「神」は本地仏の垂迹として位置  
付られ「日本は神国也」(一一三二頁)と規定され、積極的に神明を  
崇める事を勧める立場であること。すなわち、本地垂迹の神仏習合  
というこの時代の仏教者としてはほぼ一般的立場であると見えよ  
う。

さてこの神仏が、天道と併置されることなく、つまり天道とは別  
の文脈で、人に恩・恵や罰を与える、という表象をされる。「正直  
の人には、諸天のめぐみふかく、仏陀神明の加護有て、災難を除き、  
自然に福をまし、衆人愛敬不<sub>レ</sub>浅して万事心に不<sub>レ</sub>叶。」(七一頁)  
こうした表象における仏神は、人の祈願や誓願に対して除災招福な  
どの具体的利益や加護を与える威神力を持つもの(但し利益の授受  
には相応の条件、すなわち、もともと道に外れない願であることと、  
人事を尽くすことが要求される)であることが想定される。しかし  
ここで言う恩恵や加護とは、「仏神」において何を意味するであろ  
うか。

諸仏による恩恵・加護は、衆生側に約しては「仏祖の恩」と言わ  
れる。これは正三における四恩の第二「師の恩」にあたり、次のよ  
うに説明される「師ノ恩ト云ハ、諸々ノ師匠ノ恩也。就<sub>レ</sub>中、尤重  
キハ仏恩也。」(二九二頁)又、神々(諸天・神明・地祇)は、仏教

においては天部に属する迷妄の衆生であるから、彼等における守護  
・加護は「衆生恩」に含まれる。「神の恩」という表現はない。)。  
そして衆生恩とは「農人の恩、諸職人の恩、衣類紡績の恩、商人の  
恩、一切の所作、互に相助けらるゝ恩。」(五三三頁)のように、四恩  
とは別に説明される。

ところで、正三の恩觀念は「天地の恩・師の恩・国王の恩・父母  
の恩」の四恩と衆生恩より成つており、既に述べた恩は、四大とい  
う身体の構成要素および天地の間の諸事物をあらわす「天地の恩」  
(天道の恩的表象である)・天下の泰平をもたらした「国王の恩」  
・生誕と養育をもたらした「父母の恩」と共に、この世界内に存在  
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  
いると否とにかかわらず、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)の諸々の作用によつ  
て生起してしまっていることを示していると言えよう。すなわち「無  
縁のじひと申は：一切衆生、このおんどくをかうむりて、おんとも  
しらざるがごとし。」(二九二頁)である。そしてこうした事態は仏  
教語では縁起と呼ばれる。

さてこうした文脈から神仏による恩(めぐみ・守護)について考  
えた場合、次のような事が言えるであろう。神仏は、祭礼や誓願の  
対象であり、守護や利生を具体的にへあたえるもの<sup>(1)</sup>であるかにみ  
える。しかしその祈願に対する感応は「すなわちその存在の確認は」  
自己の振る舞いに対して、もともとそれが道に適つていて、しかも  
人事を尽くしたならば、「なとか感応なかるべき」(八二頁)という  
作用によつてのみ為される。もしそうであるならば、正三における

（神仏はむしろ「めぐみ・守護（恩）」という作用自体を指すと言つてよいのではないだろうか。

このことは「罰・祟り」と言う事においても同様である。「其科、甚重ふして、天罰、仏罰、神罰、人罰、一として免れず。公儀よりの御制罰にあらず。…自業自滅至極せる処眼前也。」（一三七頁）という表現にみる神仏の罰は、天（天道）、仏、神、人、を一貫する秩序（法）への違背が、個にとっては苦や災難として現象することを通じており、そのことはいわば自業によって自ら滅するという事態であるという。また、「先日当地宮ノ社壇ニ糞尿ヲ作ケレドモ、何ノ罰モ不<sub>レ</sub>中。師云、其ニ増タル罰有<sub>シ</sub>ヤ」（三二二頁）にみるように、行為に対する応報として語られる罰のみでなく、衆生自身がそのことに気付いていないにせよ、へ無法な行為者であること、ありうること自体の孕む、個としてのありようのゆがみを罰ととらえていることが窺われよう。

このように〈神仏の為す〉恩・恵や罰・たたりとして語られる作用は、個としての衆生にとっては外から施与される力用として認知されがちであるとしても、実際は衆生によってそれと自覚されよう<sub>と</sub>とされまいと、この世界に遍満している賞罰正しさの当体、言い換えれば、〈如是〉（恩）と〈如非〉（罰）ともいふべき作用のことである、と言えるであろう。そして、その事態のここにおける各々の顕現が天地万物の諸存在にとつて何であるかを示すときに、神仏による恩・恵・罰として語られるのであり、それを与えるものとして仮に立てられたものが、神々や諸仏という表象なのである。又、神々や諸仏は別の位相では本覚真如の一仏の分身である、と語られる。

しかし同時に神々は唯一者として現れるのではない。このことは恩や罰が本来的に単層構造ではない、すなわち種々の位相の恩、種々の位相の罰が同時に一所に機能するものであるためである。その具体的顕現の諸側面が各々の神仏として具象化されるのである。そしてそれゆえにこそ「仏神なきにあらず」なのである。

さて以上のことから、恩や罰をへこうむらしめるものとしてであるという表現から、超越的・人格的と考えられ易い天道も、恩や罰と別のものでなく、そうしたもののへこうむらしめ」という作用自体を指し示すと考えるべきであると思われる。

第二は、運命を司る、あるいは運命というすでに定められた秩序そのものを表すかに見える天道（特色第五「天道のゆるし」「天道次第」など）とはほぼ同じ文脈で用いられる語であり、これには「因果」「業」が相当する。「万事因果次第也ト守テ、分別ノ仕置スベカラズ。」（一七六頁）「己己ガ業次第ニ、善処エモ悪処エモ往ク也」（二一一頁）

この時代における天道の語は、その三教一致とされる要素のうち<sub>の</sub>仏教的要素が因果応報思想である、と言われる。すなわち因果業、がもともと仏教語であることと、天道がこれらの觀念に関わりを持つことは、すでに知られている。しかし同時に、この天道における、そして当時一般の仏教理解としての因果応報観は、既に通俗化して流布していた、個人の現世におけるありようを規定する宿世観と結び付いた、勸善懲惡を勧めるものであって、仏教にとつて非本来的な部分であるとも言われている。

正三における因果の理の強調は、彼が靈驗譚『因果物語』を著し

たことや、六道輪廻とみられる説を説くことと関連して、この俗流仏教と同じものであるか、あるいは彼にとつて本質的でない、方便的言説であるかのような解釈がなされてきた。

しかしもとより正三自身言うように「三時業報ノ因果歴然」（一五二頁）の道理も「無始輪廻ノ我等、三界ニ流転」（二九二頁）することも、単なる方便ではなく積尊以来の仏法の真理である。とするとこれはいかなる事態であるのか。まず輪廻観から考えてみる。

「…皆是一心ノ内ニ六道也。此間ヲ離レズ、上ニ登リ下ニクグリ、廻リ休ザルヲ六道輪廻ト云也。是ハ只今其方ノ心ノ輪廻スルヲ以テ知ベシ。」（一四一頁）この記述からわかることは、正三における六道輪廻は「只今の一心」の為すところであり、いわゆる（非仏教的に）**実在する個としての主体が実在する世界としての六界に、輪廻転生することが説かれているわけでは無いことである。**

ところが又、彼においては「前世ノ罪業、我が心ト成テ、日夜我ヲ實事ヲ能可レ知。」（三二八頁）あるいは「世々生々ニ於テ種ヲ失ワズ」（一五五頁）ということが頻繁に説かれ、あたかも前世や来世が存在するものごとくであることも、事実である。とすると、このことはどのように理解すればよいか。

これは次のような事態であると考えられよう。すなわち、「無始輪廻の我等」「三世業報中の我等」が「前世の業因」を負っているとは、我々が今この時にこの場所にこのようなものとしてある、ということとは、既に明らかに無始以来のあらゆるものの、すべての行為の、相互に関連しあつた作用の総体を背負つて生成しており、後世のあらゆる作用に関連を持つものとしてすでに生成してしまつて

いる、ということである。その意味でわれわれの個としてのありようは、いかなる意味でも三世業報中の存在であることを免れては「ありよう」として「ある」ことができない、ということである。

但し、このことは既に定められた絶対的運命（宿世の業因）に縛られていて、当為の余地が全く無い、ということの意味するのではない。「…而モ此心ヲ能用ル則バ、未來ノ苦ヲ免ルル耳ニ非ズ、今日忽其業ヲ転ズル道理也。」（二九七頁）既にして「一心の所作」である我々の業報としてのありようは、そうであるがゆゑにこそ、「今日只今の一心の用い様」によつて「業を転ずる」ことを可能とする。従つて、今の心の用によつて、現に迷苦であるこの身の現状を正しく知り、そこからの離脱の要請が胚胎しているのである。

このように、「因果次第」「業次第」とは、因果を否定することでもなく、因果に屈従することでもない。著名な禅の公案「深信因果、不昧因果、不落因果」の解釈に端的にあらわれているように、「問、不昧因果、為什麼脱野狐」、答曰、不昧ト云々ハ、六道四生遊戯三昧ノ人也。」（二〇四頁）すなわち六道（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天）四生（卵・胎・湿・化）という因果的連鎖の迷・苦の中にあつて、しかも遊戯三昧な生き方をすることなのである。

さて以上のことから「因果次第」「業次第」と同様に用いられる「天道次第」も、外在する權威としてのなにかによつて、宿命として既成の秩序への服従を、将来に亘つて要求する觀念ではない。むしろ、現前にある娑婆世界の、縁起的様相（社会―自然の内の存在としての自己が、すでに今、ここにこのようにしてある、ということ自体において、さまざまなレベルの因果の連鎖を背負っている

こと)の中に、迷妄行為者(緣起因果を背負ったまま、前世の因果を迷・苦として受容・行為するもの)としての自己を位置付けつつ、主体的緣起的行為者(自ら志願して緣起因果の内の存在であること、を、転業という形でふるまうもの)としての生き方を開くものだと考えられよう。

従つて、この用例にみる「天道」もそこにそぐわない行為者にとつては、(外なるもの)に感じられるにせよ、むしろ衆生界(緣起的行為者の總体)に満ち満ちて、それらに貫く因果業報の当体であると考えられるべきであろう。

第三に、行において身を抛たれる・任される対象をあらわすと思われる天道(特色第二)「身命を天道に抛つて」などとほぼ同じ文脈で用いられる語であり、これには「世界」「法界」「物」が相当する。「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。」(七二頁)「衆生を濟度する事は、身命を法界へ抛の外は有るべからず。」(七八頁)「いたれる人は物にまかせてをのれにまかせず。」(五三頁)

「世界」とは一般に和語としては「生ある物が生存・生活する空間」「人間関係・人間社会・人間生活が成立している領域」であることを基本的意味とする。仏教語としては「迷妄の衆生が住する三世十方の全時空。(苦を堪え忍ぶ)場としての娑婆・人の世。遷流・無常なること」を意味する。「法界」とはいうまでもなく仏教語であり、「全宇宙の存在としての諸法が、事物の根源、真理そのもののあらわれである、という仏の法(ダルマ)の貫する全時空」を意味する。すわわち(現実のありのままの世界)と(それをそのよ

うにあらしめているもの(真如・法性)の両面を相即的に表現する語である。従つて(仏)法界)は世界に対していわば(出世・界(出・世界)で)ありながら、同時にこの世界即ち法界であるともしられるのである。

しかし、実際に具体的にこの世俗世界と法界がいかなる関係にあるか、という問題は、その構造をわかりやすくする為に、主として二つの方法で説明がなされてきた。第一は浄土家のように、五濁惡世として、現実の肉体も思想も性質も時代環境も、この世の一切が(穢)であるとして、あえて世界(穢土)と出世(浄土)の対立構造を際立たせる方法。第二は、世・出世の対立を迷悟の問題として、いわば心の用いように収斂させて説明する方法である。すなわち、仏の境界からすれば、此土即仏土、世界即法界である、と言うのである。

しかし、正三の場合このいずれの方法も取らない。正三において(身を抛たれる対象)としての「世界」とは、まずもって有情世間(人間社会)である。「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界の用所、調べからず。…此外所有事業出来て、世のためとなる。…其品々、限りなく出て、世の為となるといへども、唯是一仏の徳用なり。」(七〇頁)そして(そこ)は一切衆生的一切所作が相互に助け合つて、すなわち「恩」と呼ばれる相互的作用によって生成しつづつある共同体である。この諸恩はある状況では師・国王・父母・主人などの、関係の上で実質的に(被らしめ)と考えやすいものによるもの、と表象されるが、より一般的には一切衆生による恩という理解である

と思われる。ところで又、この恩は師・国王・父母・主君・衆生などの「有情（人間）」のみでなく、並列して天地万物の恩が存在する。「天地の恩といふは四大を天地よりかり、大地に身を置き、衣服、食物、水火、家財、雑具等皆以天地の恩なり。」（五二頁）「世界ひらけ始りしより、事起て天を父とし、地を母とし、陰陽合して森羅万像出生す。」（一三五頁）すなわち、我々の存在が自然界および人間の造作物などの森羅万象の中で、それらによって、成立しているという事態をも、恩（天地の）という語によって示しているといえよう。この「天地万物が陰陽和合して森羅万像を出生す」という表現は仏教的ではないが、彼がこの表現によって示そうとした事態は、仏教語でいうところの器世間（有情を入れる器としての山河・大地・草木などの環境世界）であると考えてよいであろう。つまり、一見して世間語としての「世界」であり、国土・万民と総称される彼の「世界」は、仏教的には有情世間と器世間に通じる、従って三千大千世界ともいわれる全時空である。

さて、その「世界」は彼においても「娑婆」である。すなわち明らかに「苦界」であって脱されるべき迷妄の場である。「総而娑婆ニ有ユル事ノ間ニ落ルハ皆是輪廻ノ業也。」（二四七頁）しかしこの苦界の娑婆は同音の「公界」すなわち積極的に社会的価値をもつ「おおよけの場」とも認められるのである。

このように、仏教の文脈では明らかに無常遷流の「苦界」として脱すべきものである「世界」がそこに身を抛つべき、すなわち積極的に入るべき場として示されていること、そしてその場が、直接的には助け合つて過ぐべき「人間社会」である事は注目に値しよう。

さてその上でこの世界に身を抛つ事が「法界」に身を命を抛つ行為へと同値されている。そのことの他に衆生済度の行はないし、そこ以外に法界はない。国土のため万民のため世のためにふるまうことが一仏の徳用なのである。もとより我々は「法界ノ功力ヲ以テ世ヲ渡ル」（二七五頁）のである。従つて、彼においてはまさしく「ここ」が、迷悟を問わず、世界即法界なのである。

又、すでに述べたように「そこ」は、人（有情）のみで成立している「界」ではない。その事を示すのが「有レ物先ニ天地ニ無レ形本寂寥。為ニ能万像主ニ下逐四時一週上。」（五一頁）にみるような「物」とよばれる諸事物の縁起的総体を指す語であるといえよう。そこで「物に任ず」というありかたが、世界に身を抛つありかたと同様に用いられるのである。

以上のことから、彼における身を抛つ対象としての「そこ」は自然内・社会内存在である我が心身が現に存在するところであり、しかも自然および人間による諸事象が自ずから生み出す秩序に覆われた、全時空を構成する縁起因果の総体であるといえよう。従つて身を抛つ対象として同類の表現をされる「天道」もこのようなものとして考えるべきであろう。

以上、三つの観点から「天道」に代替しうる諸概念について考察したが、この三局面は密接に関係していることがすでに明らかである。すなわち「そこ」は自然界の物質的でありかつ人間および社会にかかわる諸事象の一切が常に現に生起しつつある場であり、諸現象の総体としての全時空である。そしてここに遍満する作用は、この界内の万象が相互に恩恵を与え合うという関係によって生成し

ており、その関係秩序への違背は当時者へのペナルティとして現成する。こうした関係はあるいはその中の個である〈それ〉にとつては、〈外〉として把握され得る神仏や諸衆生によつて行われる恩・恵や罰として語られ、諸関係の因果の連鎖を担いつつある輪廻する存在の当体である〈それ〉にとつてはそのものの自体の因果業報として示される。この様な「界」であり「法」(諸事象でありかつダルマ)であり「神仏」であり「恩・罰」でもあるような総体が「天道」によつて示そうとされた〈その事態〉なのである。正三の職分論といわれる言説の根柢としての天道とは以上のようなものである。

## 五

さて正三の天道の内実が以上のようなものであるとするならば、これを正三の言葉で言い換えると「世法即仏法」であると言いつ得るのではないだろうか。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、別の法によつて成立しているのではない。「世即出世」なる法であるということが、ここでいわれる〈その事態〉すなわち「天道」あったということである。そして、もしそうであるならば、正三の天道に対する一般の解釈(世法即王法)に基づく天道・職分論という説に再考の余地があることは明らかであろう。

ところで、正三は何故その事態(世法即仏法)を表わすのに天道の語を用いたのであるか。彼にとつて重要であったのは用いられた

る言葉よりも語られる対象としての〈その事態〉であり、それを最も直接的な形で伝えることである。そこで既に十分世俗化した形で一般に流布していた様々な仏教語などよりも、世法即仏法という事態に対して、とりわけ自らの実感としてそうであるところの、社会内存在としての人間を積極的に位置付けると言う意味で、より身近な生々しさを持った表現として天道が用いられたのだといえよう。ここにはもはや仏教の用語的範疇を越えてでも仏法(即世法)という事実が示されねばならないという強い内的要請とともに、いわゆる仏教でないところ(世法)において、仏法は示され得るのであるという確信が存在したと考えられるのである。

しかしその一方で正三には、現世は末世であり、すでに正法は絶えている、という認識とともに、もし眞実の仏法がすみやかに現れ得ないならば、〈せめて形だけでも〉仏法興隆の兆しを示せないか、という悲願とも言うべき意識があった。<sup>19)</sup> その一面のあらわれが、晩年の言説にみられる、いわゆる仏法治国論や僧侶役人説であったといえよう。これらの両面は一見矛盾するかに見えるかもしれないが、正三自身の内部では、仏法興隆という一事の両面であったのである。とはいへ、彼の思想の特に後者の側面は正三自身の意図にかかわらず、幕藩制を安定的に支持するイデオロギーを必要としていた支配者層によつて、仏法治国論は寺檀制度の思想原理として、職分論は民衆を主体的に体制秩序に随順させるイデオロギーとして、利用されてゆくことになる。このことは、彼の思想が体制イデオロギーに転化しうる王法肯定の論理を内在していたためであったとか、直接目の前にある支配システムを批判しないという態度は、現状の体

制を黙認するという政治的イデオロギーの立場を示していたと評される。確かに正三には事実として徳川政権に対する肯定的心情を示す言葉が多く見られる。しかし正三の生きた十六世紀後半から十七世紀前半にかけては、幕藩制秩序のすでに確立した時代ではない。徳川政権は乱世を治世へともたらした確実な貢献者であり、秩序は今まさに生み出されつつある時代であった。また、仏法興隆を形の上であらわそうというのは、正三にとつて最晩年の焦燥に満ちた発言であったことも見落としてはなるまい。

さて、こうした王法秩序と仏法の関係を巡る問題は、すでに十分世俗化した治世としての世俗社会内部において、そこにすでに組みこまれた存在としての自己が、いかにすれば真実の仏法者でありうるのかという、正三以降の近世仏教者に共通の課題でもあった。以上のように考えてきた時、必然的に引き起こされる次なる問いは、王法と世法即仏法の関わりがいかなるものであるか、ということになるが、この点に関しては稿を改めて論じたいと思う。

### 註

(1) 鈴木正三の思想に関する研究はすでに多数にのぼる。大桑斉「幕藩制仏教の形成と鈴木正三」『日本近世の思想と仏教』（法蔵館、平成元年）などがある。

(2) 近世初頭における天道一般については石毛忠「戦国・安土桃山時代の倫理思想」『日本における倫理思想の展開』昭和四〇年）などがある。

(3) こうした見解は倉地克直「幕藩制前期における支配思想と民衆」『日本史研究』一六一号）一三六頁などにみることができらる。

(4) 正三の世法即仏法と天道思想を関連付けて論じた研究にはすでに、高島元洋「鈴木正三における世法即仏法の成立―天道をめぐる近世思想の一考察―」『倫理学年報』第二十六集、昭和五二年）があるが、拙論は仏法を空・無我などに見るのではなく、世法の中に見ていこうとする点で立場を異にする。

(5) 以下、鈴木正三よりの引用は、鈴木鉄心校訂並編『鈴木正三道人全集』（山喜房仏書林、昭和六三年）より行い、頁数のみ記載することとする。

(6) 「カリニモ不儀ノ弓矢取ラム者ハ皆天罰ヲ蒙テ自滅スベキ時也。」『明德記』『群書類従』卷三百七十三、第十四輯、二八七頁・上)

(7) 「我も天道へ忠信の者なるゆへに、今天下の執柄を天道よりあづけたまえへり。」『東照宮御遺訓』『近世武家教育思想・家訓』四五頁)

(8) 「臣トシテハ君ヲオソレ、子トシテハ父ヲオソレ、君トシテハ天道ヲオソレナンドスルハ、オソルベキ道理也。」〔三徳抄〕日本思想大系28『林羅山・藤原惺窩』一八二頁)

(9) 「天道とは天地の間の主人なり。形もなきゆへに目にも見えず。…此人のころは、天よりわかれ来て我心と成なり。」〔日本思想大系28』二五七頁)

(10) 「夫天道者理也。此理在天。未賦於物一日天道」。此理

具ニ於人心」。未レ應ニ於事「日レ性。」〔五事之難〕『惺窩先生文集』巻之九、一三二頁

(11) 『至道無難禪師集』四三頁

(12) この他、同世代の天道観として注目すべきものに、キリシタンの天道（Ⅱでうす）観がある。島原の乱後の民衆教化のために天道に赴き『破切利支丹』を著した正三との関連からすれば、同じく一般民衆の間に流布していた語としての天道を取り入れながら、キリシタンは天道理解が十分でなかったために失敗したのに対し、正三は同じその点において成功したといえるのではないだろうか。

(13) 石毛忠「江戸時代初期における天の思想」〔『日本史研究』第二号〕五〇頁参照

(14) 新日本古典文学大系七四『仮名草子集』（岩波書店 一九九一年）一八九頁

(15) 四恩説はもともと仏教の範疇であるが四項目の内実については時代や立場においてさまざまな異説が立てられる。そうした中で正三の「天地・師・国王・父母／衆生」という説は、封建社会の恩観念、儒教思想の影響を受けた極めて特徴的なものであることが、指摘されている。（今井淳「封建社会における恩の思想とその構造」『仏教思想』4 恩』平楽寺一九七九年）

(16) 大桑斉、前掲論文、四二三頁参照

(17) 高田衛「因果の理法と勸善懲惡」〔『大系仏教と日本人』4』春秋社、昭和41年）

(18) 公界（くかい・くがい）とは、①おおよけ、公儀、表向き、

晴れの。私ごと、私心の対概念。②世間、公衆、人中（世界のこと）③世間一般の通法\* 仏教語で盡十万界・遍界（Ⅱ法界）転じて遊女の境遇「苦界（くかい・くがい）」をも「公界」と表記する。（角川『古語大辞典』大修館『禅学大辞典』、網野善彦『無縁・公界・楽』平凡社選書58 一九七八年一二八、二九八頁参照）

(19) 「末法下機ノ身ニ於テ、思レ之事、又愚也トイヘドモ、心中ノ所願休時ナシ。…時既ニ末世也、人皆下機也。」（三〇五頁）  
「爰元ニテ、此比仏法ノ興リ可レ申瑞相数多見候間、一一書付越申候。一、十二三箇年以來、数珠屋隙無成申候。一、京都大坂ニ於テ、仏師数多出来、皆々隙無之候。」（三一二頁）

(20) いわゆる仏法治国論とは、「仏法は国王大臣有力檀那に付属すと説きたまへり。然則ば公儀御下知なくしては仏法正理なるべからず。」（六一頁）などにみる考え方である。僧侶役人説とは、「仏弟子は煩惱業苦の心病を治する役人なり。」（六三頁）などにもみる考え方である。（安藤嘉則「鈴木正三の仏法治国論について」『仏教における国土観』平楽寺一九九三年 参照）

\* 追記\*

本論文は、平成六年度日本思想史学会における研究発表の草稿に加筆訂正を加えたものである。

（学習院大学大学院）