

鈴木正三の仏法理解——出家・戒律観をめぐって——

加藤 みち子

一

江戸時代初頭に活躍した仏法者鈴木正三（一五七九—一六五五年）は、世法即仏法の論に基づいて「奉公即仏行」と説いたことで知られている。

正三が生きた天正から明暦年間は、戦国の内乱に終止符を打った徳川政権のもとで、新たな秩序社会が今やまさに構築されんとする時代であった。ところで、応仁以来の長期に及んだ戦乱のもたらしたものは、一方で頽廢した旧秩序の崩壊ではあるが、同時にいわゆる凡下の民衆による、家族共同体としての家の形成であり、又、独立小経営と惣

村・郷村と称される村落共同体の拡大であり、更に都市の町人層においては、自立的自治的性格の強い共同体の形成を意味した^①。すなわち、旧体制秩序の支配者層にとっては、いわゆる下剋上という名の身分秩序の崩壊を意味するが、逆に百姓町人層にとっては、新たな価値規範の形成期であったといえよう。

ところで、戦国大名によって着手され、徳川期に至ってほぼ完成されようとしていたのは、兵農分離に基づく身分制を機軸とする、新たな支配層による、新たな社会秩序の確立であった^②。こうした時代の思想家達の課題は、支配的位置に立つと否とを問わず、平和・秩序を肯定的に評価し、その新たにもたらされた状況に即して、人と人間社会とに、

具体的価値規範を提示することにあつたと思われる。

このような思想状況のもとで、寛永年間（一六二四～一四四）頃から「職分」「家業」「家職」といった語を巡る言説がさかんに登場してくる、ということがすでに指摘されている。³寛永八（一六三二）年に『四民日用』を著した鈴木正三の、いわゆる職業を手掛かりとした「役・分」論もこのような文脈の中に存在する。ただし、正三の論は、仏法の意匠で論じたことに特色が見出せるといわれるのである。³

ところで、この正三の職分論的言説を支える「仏法」とはいったい何であろうか。当時、より具体的に人倫の問題を語る儒教や儒教的言説を取り込んだ立場からの職分論が説かれていた中で、何故、正三にとっては「即仏法」でなければならなかったのだろうか。この点に関しては、従来ことさらに取り上げられることはほとんどなかった。⁵しかしこの問題を考察することは、近世社会において、同じ問題関心を持つ同時代の一思想家として、選択の余地のある中から、積極的に仏法者であることを選び取るとはいいかなることか。つまり近世という社会の現実において仏法はいかなる位置を持ち得るのか、という問題を考察する上で、重要な問いであると考ええる。

右の問題は、正三の「仏法者としての自覚」がいずれにあつたか、という形で問い直すことができるであろう。正

三の仏法は、生涯、世法即仏法であり、世俗の生活の中で仏道修行をせよ、というものであつたが、その一方で、正三自らは出家し、生涯還俗することはなかった。また、正三が、出家後改めて、法隆寺で沙弥戒を受けたことが、すでに研究者によって注目されている。⁶もとより、修行者が自他に対して「仏教者」であること、とりわけ「出家者」であることを示す目安の一つが、いわゆる仏教の三学である、戒学・定学・慧学の一つ、戒律の受持であることはいうまでもない。そこで本論では、思想形成期における「出家受戒」「沙弥戒受戒」の検討から、正三の「出家」「戒律」観はどのようなものとして形成されていたかを考察する。その上に立つて思想成熟期における、禪僧としての自覚に立った正三の「戒・出家」に対する見解、そして最終的なヴィジョンとしての世法即仏法から、彼の仏法者としての自覚のゆくえについて考えてみたい。

二

弟子恵中による正三の伝記『石平道人行業記』によれば、正三の出家の状況は以下のようなものであつたという。

元和五年：後江府に還るにおよびて、落髪遁世す。時に四十有二才。…然して、名を大愚和尚に乞ふ。愚辞

讓して曰く、公の道徳重し。誰か名を安んずることを為さん。蓋し省るに旧名可なりと。
(四頁)

この記述をもって従来、正三の「出家」と考えられてきた。しかしこれは、正三自身にとつて、そしてわが国のこの時代この立場という状況において、実質的にいかなる意味での出家であつたのであろうか。

一般に「出家」とは、得度式・授戒式という儀礼によつて「三帰依・剃髪・改衣・授戒・法名授与」などに相当するものを受けて、僧侶として生きる誓いを立てることである。そして、世俗における、社会的身分や家族的恩愛等の關係を絶つて、出家者集団（僧侶集団）へ加入をするという意味を持つ。

しかし、古代律令体制の官僧制度と結びついた度縁・戒牒の授受（としての得度）は、律令体制の崩壊とともにすでにその本来の意味を失つて久しく、また、授戒の際に授与される血脈・戒牒は、中世以来、在家者一般に対する、呪術的現世利益的な意味をもった集団受戒会が行われるようになって以来すでに本来の意味の輪郭をあいまいにしていた。また、わが国における最澄以来の、単受菩薩戒によつて大僧（比丘）たることを認める、という大乘戒壇の建立とその思想的影響は、すでに律宗を初めとするすべての宗派に及んでおり、一般に、戒相による在家者と出家者の差

別はほとんど無いといえる。のみならず、時代を越えて、出家者の破戒行為は日常的に行われており、とりわけ教団としての權威や秩序が長年の戦乱によつて失われていた戦国末期から江戸初期においては、すべての宗派で、正式の戒律授受の儀礼すら、ほとんど失われていたというのが現状であつた。こうした状況下で、正三は「出家」したのである。

先の『行業記』の記述に従えば、正三の事実上の戒師は臨済宗妙心寺派の大愚宗築（一五八四—一六六九年）である。一般に、得度受戒の師は、受戒者の出家以後の所属門派を決定することになり、宗派によつて受戒の戒相も異なってくる。大愚によつて正三が出家受戒を果たしたとするならば、いわゆる「禪戒規」に基づいて「三帰・三聚・十重・四十八輕戒」という梵網系の菩薩戒を受けたと考えられ、臨済宗妙心寺派の法系に連なることになる。しかし、この正三の所属宗派には、いろいろ曖昧な点が存することがすでに指摘されている。すなわち、愚堂ら妙心寺系の僧侶との関わりが深かつたこと。大愚が戒師であるらしいこともかかわらず、正三の住した恩真寺は曹洞宗寺院であり、天草に正三の建てた寺院の多くは曹洞宗に属していたこと。また恵中の『行業記弁疑』に「先祖已来、曹洞禪門に帰す。殊に洞上の密修を信ずること、至つて深し。」（三二頁）と

あること。更に「済家ノ風ハ、如何ニモケワヒスマシテ打ち上がり、上手ニ成テ居ル」と臨済門を批判し「必曹洞宗ノ土田夫ノ家風ヨリ、法起ルベシ」(二五六頁)と洞門に親近感を寄せている正三自身の発言もあることから、正三の所属宗派を曹洞宗ではないかとする見解が存する。さらに、とくに血脈相統を立てない超宗派的な出家であったという説もある^①。しかし、もし曹洞系に「属する」とするならば、戒師は一体誰なのか。また、なぜ大愚に名前を乞うことになったのか。あるいは、いずれにも「属さない」とすれば、それはいったいかなる意味での「出家」なのであろうか。ここで改めて考察すべきは、そもそも正三は元和六年の時点で本当に「受戒得度」したのかどうかという点であろう。記述にあるのは「落髪遁世」である。遁世とは、本来は、「出家」とほぼ同じ意味をもつが、中世以来の慣例的用法では、それが僧侶である場合には僧侶集団でありながらすでに別種の世俗になってしまっている教団組織の身分や秩序から、更なる離脱をすること、在家であるならば、隠居なども含めて、公的世間を離れた生活に入ることを意味する。正三は、出家以前より、すでに「有髮にして遁世」(三四頁)ともいべき生活を送っていたという。その正三にとって元和六年の出来事は、本来僧侶としての公認を得るという意味をもつ「得度」でも、世間世俗の人々とは異

なった出家集団の秩序の下で自らを持すことを意味する「納戒」「受戒」でもなく、あくまで「剃髪遁世」であったと語られる。ということは、事実上、僧団や教団への入門儀礼の意味を持つ正式な「受戒得度」はしていなかったのだと考えるのが妥当であろうと思われる。つまり、正三は、剃髪の時点で受戒した僧としての所属宗派はない、ということである。あるいは少なくとも、正三にとっては、この「出家」には、そういう意味は無い、ということである。

それでは、この時点の正三によって為された「出家(落髪遁世)」とは何を求めた、いかなる意味を持つものなのであろうか。この事は、正三自身の出家以前の事情より推し量られるべきであろう。

正三は、三河国足助庄を本拠とする中世土豪一族で、戦国以来徳川氏に属した「高橋七十騎」の出身であり、関ヶ原・大坂の役にも従軍した歴戦の武士であった。しかしその一方、若い頃より仏法へのなみなみならぬ関心を持っており、戦陣の合間を縫っての寺院への止住、各地の僧への問法などを行っていたという^②。

では、この時期の正三にとつての「仏法」への関心の中心とは何であったのであろうか。弟子の記録と後代の述懐に拠れば、仏法への結縁のきっかけは、「宝物集」の雪山童子の捨身求法の因縁と、謡の「古コトモ今ノ身モ、夢モ

現モ幻モ、共ニ無常ノ世ト成テ」という句に出会ったことを、ある朝の「青天ハ平等ニシテ彼我ノ隔ナキガ、我々ハ何トシテ彼我ノ情ヲ生ズルゾ」という疑いであつたという（三二七頁）。すなわち、この世に対する「無常幻化・一天下遍く平等」という理解のもとに、それを妨げる「人我」に対する疑問、そこから脱するためには、何としても「不惜身命」でなければならぬという理解であるといえよう。

そこに元和五年、大坂勤番の折に、朋輩の儒者に「仏法ハ世法ニ背ク」と問われたことをきっかけに（二七七頁、正三は初めての著述『盲安杖』を著した。これが「出家（剃髮遁世）前年の出来事である。ここに語られるのは、「無常幻化・自他無差別・万物一体・天地の恵みはかわらねどもそれぞれ差別ありという理」を知つて「己・身を思う心」を離れ「誠の道・三界出離」に至るべし、という事である。そのためには、具体的な人間関係・対人関係の「総而、一切所作相助けらるるの恩」という場において「おのれをかへりみて己を知る」という心構えをもつて「物に任せてをのれに任せず」というようにふるまうことが重要であるという（四九一六〇頁）。つまり、未だ「世法即仏法」「奉公即修行」という成句こそ見られないにせよ、ここに展開されているのはまさに世法は仏法に背かない、世法の内において仏法修行は行われる筈である、という思想であ

るということが明らかであろう。ただし、この時点での正三の念頭に浮かんでいた世法とは「人が、どうしようもなく、人々存在（恩的相互関係）」という在り方で存在しているということの中に、身を処していくというありかた」という面に限定されている。その中で正三の仏法は「我（身を思う一念の殲滅（無我）を行う）」という姿で現れるのである。

さて、このような仏法理解にあつた正三を「出家（遁世）」に向かわしめたものは何であらうか。そのときの状況を正三は次のように語っている。

我四十余ノ時、頻リ二世間嫌ニ成ケル間、御穿鑿有バ、無理二世間嫌ニ候間。如是罷成。曲事ト思召バ、御成敗アレト罷出、腹切ント思ヒ定、不図剃タリ。

（二四一頁）

正三八只因果ニテ剃タリ。定テ正三八出家ニ成ル因果コソ有ツラン、無体ニ剃度シテ剃タル也。（二四四頁）
すなわち、幕臣であつた正三が「剃髮遁世を申し出た」直接の動機は「世間嫌に」なつたからであるという。この世間とは、この時の正三が直面していた、武官としての戦場生活を離れた人間関係であらう。平和な社会においては新たな行為規範が「示される」事が欲求されていながら、すでにだれでもが「知っている」仏教ではその欲求に答え

られない。又、仏法を世法に使うということを「語る」ために、正三自身の上に、自我の殲滅が、十分に実行されていなければならない。この内外からうながされての「出離」の願望こそが「世間嫌に」という言葉にあらわされたものの中身であろう。また、この申し出が切腹の覚悟を以て為された、という点も重要である。すなわち、この行為自体が正三にとつての「身命を賭して法を求める仏業修行」なのである。その一環としての機縁が熟したのである。「世法即仏法」なる大疑団の成熟である。このことを、正三は「無体に剃度して」と言い、「因果なり」と言ったのである。

尚、正三のこの時点での「出家」は僧団への入門の意味を欠落した只の剃髪遁世という、いわば「非僧なる僧」になることを意味する。しかしまた、世間的家族的諸関係、彼の場合は「幕臣としての立場」からの離脱は、実際には意味していない。すなわち、正三自身にとつては己身出離の修行に専念することを身命をかけて実践していくことという意味での出離（非俗）であつたにせよ、結果的に幕府からは正規の「隠居」扱いになつていたのである。いわば「非俗の俗」になつたのである。

三

こうして機縁に促されて、出家体での修行生活を始めた正三は、諸国行脚遍歴の旅一年の後、沙弥戒を受戒した。

同（元和）七年辛酉、複子隻杖、遍く名宿をたたき、五畿に廻歩し咸く神社仏塔を拝す。明年豊の雪窓和尚、高野の玄俊律師と同く法隆寺に投じて、律を綜い経を学す。廻ち沙弥戒を俊律師に稟く。一寒暑を歴て、参の千鳥山に入り、湛として真源をさぐり、嚴として工夫に凝る。

（四頁）

すでに、述べたように、正三にとつてのいわゆる「出家」が「剃髪遁世」に過ぎず、その時点で何等かの形で「受戒」が行われていたとしても、正三自身にとつての「出家」の自覚に「受戒」は必ずしも重要な意味を担つてはいなかったと言える。それに対して、この「沙弥戒受戒」は、戒に對して自覺的に為されたものである。そして沙弥戒とは、出家と在家を分ける立場での出家の初めに受ける戒である。それではなぜここで、正三は改めて「出家受戒」をしなければならなかったのだろうか。

この時、正三の戒師となつた「俊律師」とは、高野山の重源の新別処を再興した、賢俊良永（一五八五―一六四七年）

である。賢俊は、慶長年間に戒律復興を目指して西大寺を復興し、槇尾山平等心王院を再興した、明忍俊生（二五七五―一六〇年）の門流である。明忍は、大乘三聚通受による自誓受戒を果たして、叡尊流の戒律復興・寺院復興・非人施行の作善行などを目指す立場にあった。戦国乱世の社会的混乱がようやく収束に向かおうとしていた十六世紀の末に、腐敗墮落した仏教界の立て直しを僧侶の実践レベルにおいて、いち早く企てたのが、この明忍のグループである。したがって当時、暗中模索ながら求法の志に燃える者にとって、僧俗宗派を問わず、明忍派への期待と注目が集まっていたと思われる。

さて、正三は「剃髪遁世」以後、諸国行脚という形での修行生活を送っていたが、この行脚の課題は、一つには諸国の名僧知識に会って、自らの「世法即仏法」という疑問を明らかにすることにあったが、もう一つは行脚の途上において、出離の修行・捨身の工夫をすることにあった。

諸方行脚をなす、峻難の道を過、身心を責め、業障を尽くすの徳あり。…靈仏靈社に参詣して信心を発し、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、貴賤、上下、善悪の人に触て、自己の非を改、心をやはらげ、自他の差別なき理を知…。

（七七頁）

というように「途中即禪定」となす修行であった。未だ自らに機縁を有する師に出会うこともないまま、修業の旅を続ける途中で、正三は賢俊らの戒律復興への真摯な活動を知り、同じく求法の志に燃える雪窓と共に沙弥戒受戒への決意をしたものであろう。この時期の事を正三は次のように述懐している。

右ノゴトク出家シテ諸方ヲ行脚シ、野山ニ臥、衣食ヲ詰、亦一比ハ律僧ニ成テ身ヲ責、三州千鳥山ニ在テ律ヲ行ヒタル時分ハ、麦粥麦飯ニテ送りケル。如是シケル間、風雨ニ身ヲサササレ、飢食ニ脾胃瘦レテ病起コリ、既ニ大事ニ及ブ。…食養生ニテ能候ハント云フ。

其故ヲ問バ肉食ノ事也ト云。我モ疾モ云ザル事ヨ、養生ナラバ死人ヲモ喰ベシト云テ用之。二年程力カリテスキト本復ス。病癒テ薬モ用ナケレバ、亦潔斎シテ今日ニ及ベリ。

（二四二頁）

つまり、法隆寺の時期は、その前後の行脚乞食の時期と、千鳥山での修行の時期とを一貫して、「律行を行いたる時分」と把握されているのであり、受戒入山の動機が「身を責める」修行としての律行斎戒への関心であることは明らかであろう。しかし正三は、沙弥戒を受けた後具足戒を受けるに至ることなく、わずか一年で律僧集団から離れて国元に帰り、弟子と共に山に籠って斎戒を続けることになる。

このことは、律僧グループと戒律に対するどの様な見解、立場を意味するであろうか。

後の正三の律僧に対する見解は「律僧ハ咎多カラン」(二八四頁)と否定的である。その理由は、「威儀ヲ仏ノヤウニ持ツ故ニ、心ハ仏ニ非ズシテ、人ニ仏ト貴バルル」からであるという。つまり、禁戒を堅く守って威儀を正しくすること(六三頁)自体は悪行ではないし、むしろ当然の事ではあるが、持戒の善業も心構え一つで簡単に悪律儀の業に堕してしまう(二〇二頁)。そして、律儀を整えること自体を重視する律僧の立場は、その危険が大きいというのである。また、正三にとっては、律儀そのものは「身を思う一念」から出離するための有効な方法の一つであるにすぎないのであり、だからこそ、千鳥山で体を壊すほど厳しい齋戒を身に課しながら、「養生のため」にためらいもなく肉食をしたのであった。このような正三の立場は、同行の律僧や在家信者に対して、律儀を守ってみせることを功德行と見るのでは無く、あくまで「己の心身よりの出離」の修業という点に徹底していくものであり、この点で律僧グループと袂を分かつことになるのである。

このように、正三にとっての再度の「出家」ともいうべき「沙弥戒受戒」は、「剃髪遁世」と同じく己身究明の段階にある正三にとって、「我が身を思う一念からの離脱」

「己の心身を清浄にする」という意味での「出家修行」の一環である。ただし、「沙弥戒受戒」の時期には、山林への遁世と清浄行への傾きがみられ、その意味でいわゆる「出世間性」(脱俗の厭世性)に傾いているといえる。しかし、後に正三は「山居を好むは異風好きのだてな心」(二五〇頁)「我一人能成」心(二三八頁)「中古の人のごとき心身を清浄にする行にては何の用にもたたず」と言っており、この面は批判的に乗り越えられることになるのである。

四

正三の思想形成期における基本的思惟は、出家以前より世法即仏法を志向していた。従って、僧形になることは必ずしも必要ではない。にもかかわらず実行された「出家」は、それまで属していた「幕臣であること」という「世俗秩序からの離脱」も、仏教徒集団に「属すること」をも意味しない。「捨身・自己よりの出離としての遁世修行」を意味したのである。これは正三にとっていわばすでに「世法即仏法なる出家」であった。また、その出離修行よりの更なる出家を意味するかに見えた「出家戒(沙弥戒)の受戒」も、山林修行や浄行への傾きを強めながらも、浄行そのものを自己目的化したような律僧を目のあたりにすることで、

かえって淨行の本来の意味（己心出離の修行）を探求する立場へと向かわしめることになって行ったのである。

この後正三は、寛永元年（二六二四）より石平山に庵を構えての参禅并道・教化活動の時期に入る。そして寛永八年頃には『四民日用』『麓草分』などの執筆活動を始めていわゆる「職・分」的仏法修行論を展開し、寛永十九年には鳥原の乱後の天草に渡って『破切利支丹』を著して破邪活動を行い、慶安元年（二六四八）には江戸に戻って以後『三宝徳用』『修行の念願』を著して、仏法を興隆するために、いわゆる公儀御下知・僧侶役人を公儀に献策するなど、多彩な活動を展開する。^⑤この際正三は、禅僧としての立場に立って、主要な著作の執筆や、教化活動を行っていくものと思われる。このことは、正三自身「我ハ禅門入道」（二五四頁）とし、「禅門ハ仏心ノ正宗」（三〇六頁）と言っていることから裏付けられる。

それではこの思想成熟期の正三の自覚を支える「禅」とはいかなるものであったのだろうか。またその事のうちに、先に論じた「出家」「戒律」への見解はどのように消化されているであろうか。以下この二点について考察を進める。

正三における「禅門の立場」とは何であろうか。まず確認されるべきは、様々な修行方法の中から選択された唯一の行法としての、「坐禅并道」の立場をとるということは

意味しないということである。修行方法に關していうならば、正三自身すら、いわゆる坐禅のみならず念仏も行っており、まして他者に対しては、実に多様な行法を示している。^⑥これは、修行の肝要は「身に相応したる心遣」（七四頁）をなすことである、という立場を取るからである。

正三にとつての「禅法」とは達磨の示した「直二念根ヲ裁断スルノ理」（二九六頁）であり、その禅法によつて「禅定の機」をこの身心の上に働かせることを意味する。そして種種の教学の中で、禅法のみ「文字ニ不依、道理ヲ離テ、只意ヲ得ル事ヲ本意」（二五六頁）とし、ことの核心、すなわち仏意・仏心をもつとも良く表していると言うのである。それでは仏意・仏心とは何であろうか。「仏祖ノ道ハ心ノ開ル事ヲ本意トス」（二五六頁）「直に仏を知しめん為の教也」（二三五頁）「三世ノ諸仏出世の本意は衆生成仏の直道なり」（二三三頁）「濁世末代の我等に至るまで救とり給わん御願力」（七四頁）と言われる。すなわち、天地陰陽和合して森羅万象が生成消滅しているこの世界のすべての事象は、ただ一仏の作用であるが、そのことはまた、仏性が法界に行き渡つて一切衆生となつている、とも言ふことができる。^⑦その中で、自己の仏性を見失ひ、自己の心仏に迷っているのが衆生であり、その衆生に、自己という働きが本来仏行であることを知らしめ、迷いの心を開いて悟の心に

転じ、成仏に至らせよう、という「願力」が仏意である。つまり、法界の作用に背いている衆生の迷いという作用が働いているすべての場において、法界の作用に順じさせようという方向づけをもった端的な作用が、仏意（願力）なのである。したがって、「人々ノ根機ニ随テ、坐禪、行道、誦經、念仏、受戒等ノ諸々ノ行力ヲ以テ、身心ノ煩惱ヲ責尽ス」（三〇六頁）という行入を端的に示す禪法の立場が仏意を最も良く表すものだというのである。

また、「禪定の機」は、正三においては「勇猛精進の機」（二三八頁）と言い換えられる。これは、無念無想になることを「禪定」と心得て柔弱になる修行に陥らないための、活動性への方向付けの提示である。「機」とはすなわち「はたらき」であり、禪も仏法も、常に自在にあらゆる功德をあらわして「はたらく」ことをその本旨とするというのである。これが「世法万事二使フ…我法ハ果眼仏法ナリ。」（二五二頁）という正三の禪仏法なのである。

それでは、次に、このような仏法に対する正三の立場を前提として、先ず正三の一般的な戒理解、次に禪法との関わりのおえでの戒の位置付け、そしてその戒理解に立った正三の戒律護持の特色という三点から正三の戒理解を考えたい。

第一点。正三においては「古ヨリ仏ニ帰スルモノハ在家

ニテモ三帰五戒ヲ受ル法ニテ候フ」（三一〇頁）と在家戒としての五戒十戒をどのように守ればよいかを示すということはある。しかし、出家戒としての十戒、二百五十戒などの、具体的戒相についての言及はほとんど存在しない。わずかに沙弥戒受戒をめぐる律僧批判としてすでに指摘したように、清浄に見える僧の内心の不浄の可能性を問題とする文脈で触れられるのみである。また、在家戒を論ずるところでも、作善持戒が善行であることは認めているが、それも、人天果という迷妄の内の善果をもたらずに過ぎない、ということを主張したい文脈なのである。

しかし、その一方「禁戒を守りて威儀正しきは義なり。破戒無斬なるは不義なり。」（七六頁）「仏法修行は禁戒を守て仏祖の教えに背かず…此心則諸法度に使宝」（六三頁）と、持戒であることは、仏道修行として当然のこととされている。これはいかなることを意味するであろうか。

つまり、正三においては、持戒は重要であるが、戒そのものは、具体的な個々の戒相（それが五戒十戒二百五十戒であろうと）自体に求められるべきではなく、「内心ニ能是ヲ持」（三二〇頁）つことが重要であるという。そして、この禁戒を守ることから生じるのは、単に理非を知って理について、義を知って義を行う事ではなく、「理非分明にして理を離れ、無義の義を専らとする」こと、すなわち善惡対立

し、義と不義のある世界の道理に適うことではなく、あらゆる相を離れてすべての相に自在な行いが生ずること、と受け止められている。これはいわば、そもそも戒も破戒も持戒も成立しないという「無戒」の立場とは異なる、「無相心地戒」¹⁸の立場であるといえよう。

第二点。このような戒観は、先に示したような「勇猛の機」を修し出して「世法万事に使う」という禅仏法の上でどのような意味を持っているであろうか。

正三の仏法論は、只今の念をいま清浄に用いて「活た機」をこの身の上に働かせること（二七五頁、すなわち無礙大自在のところに、端的に入りうる「行」である、ということ）に核心が存する。すなわち衆生の身においては「出離の修行」である、というところである。この出離の修行における最も重要なことは「専ら願力強くして、志を進めて真実をおこし、義を正しく守る」、また「一筋に勇猛の心を用いて、直に出離生死の願力強く発、万事を放下」（八三頁）といわれる。願力とは、離相離名・生死を出離せんという願力であり、また衆生済度せんという願力である。また、志とは、菩提心をおこす本であり、真実とは菩提心の決定である。これが決定すると、勇猛精進の信力となる。この願力と信力を以て、一切を放下する捨身の行をひたすらに行えば、行力が積み重なるに従って次第に一大事因縁

となり、忽然と生死の夢からさめて、大自在にいたるといふ。

「剃髮受戒時可著心事」（七四頁）として正三の強調するのが、この「出離の願力」である。出家すること、出家修行者であること、そのための誓いとして受戒すること。これらの言葉の下に実践されるのは、自己の内心における、一筋に生死を免れんという大誓願自体をさすのである。そして、この願力によって、真実の勇猛心をもって「身を思ふ一念を離れる」捨身の修行をする、という出離の修行が引き働かせられるのである。そして、捨身の修行とは、「勇猛の機」をこの身の上に働かせる（機を移す）ことなのである。「仏道修行というは、始めより終りまで、只此機一つを持って生死を離るる事なり。」（二三六頁。すなわち、ただいまのこの瞬間に、切迫して勇猛であると同時に極めて自己への執心を離れている（すなわち清浄である）ときに顕現する、一切を自在に用いられる境界（大自在）に入ることが、修行の目指すところであり、その状態を不断に維持することが出離「行」であるといえる。

この「行」における出離性（自在性）を支えるものは、行者に対して外から与えられる律規ではない。縁起的存在の当体である自らのおのずからなるありように沿ってそのままふるまうということだけである。その（執着の）自己

を離れた（縁起的存在としての）自己のはたらきが「禪定の機」なのである。したがって、ここにおいて行者における個々の行為を清浄ならしめるものとしての戒は、禪なのである。このように、正三の戒は、初発心時にいわば働き起こされる「願力」が勇猛の心・行力と一体化することで、出離修行全体を支える「機」となって働くものだと思ふし得るのである。すなわちこの戒は言わば禪の前提条件として、禪とはまったく別に立て得るようなものではないが、逆に禪定の機と全く一致して禪によって代替されてしまうようなものでもないのである。戒の「戒行」の面を強調しないために、戒の語を極力用いることなく、また三聚戒のように定式化してしまうことなく、²⁹「一切衆生に悉有の仏行」を戒とする立場であるといえるであらう。

第三点。正三の戒律受持の特色である。正三自身が日々書写していたという「七仏の偈」（二八四頁）であると思われる『七仏略戒』（三三九頁）というものが残されている。したがってこれの受持が、実際の正三の戒律受持の姿の一つである。

釈迦以前の過去七仏の戒といえは、一般には、迦葉仏の偈とされる「諸惡莫作 諸善奉行 自淨其意 是諸仏教」が、『七仏通戒偈』として知られているが、この『七仏略戒』は、七仏それぞれの戒偈をあげ、それに当来仏である弥勒

仏の戒偈を加え、三聚戒についての簡単な説明を付したものであり、大悲菩薩覺盛（一九四—二四九年）の手になる『七仏略戒經』²⁹と全文が一致するものである。覺盛といえは西大寺觀尊らとともに東大寺で自誓受具の戒を受け、そののち、唐招提寺に住して如法別受比丘戒の授戒を行って律宗の復興を行った人物である。

正三がいつどのような機縁でこれを入手したのかははっきりしないが、恐らくは経律に関心を示し、律僧賢俊らと接触のあった法隆寺時代であらう。しかし、覺盛の唐招提寺流の戒律觀は、具足戒を重視するものであり、これまで述べてきたような正三の戒律觀と共感するところがあるとは思えない。それではどのような観点から正三はこの『七仏略戒』を受持していたのであろうか。

七仏プラス弥勒の偈とは、過去現在未來の三世にわたるすべての仏が、それぞれに、しかし共通の仏の教えを戒として受持してきたことを示すものである。そして、その趣旨をまとめれば、まさに離れるべき法から離れ（具律儀戒）まさに修すべき法を修し（具善法戒）一切の有情を利益せよ（摂衆生戒）という、三聚浄戒である、というのが、この書の趣意である。この書においては、「止惡修善自淨其意」に代表される、すべての戒に共通する戒の本旨が示されると同時に、その通戒では見えにくくなる、³⁰その同じ戒が

仏ごとに様相を変えるものである」と言う面がよく表されている。また、三聚戒の摂律儀戒・摂善法戒が、端的に「まさに離れるべきを離れ・正になすべきことをなす」とまとめられており、「止悪修善」のみでは、言い落とされてしまふような、善悪を越えたところで如法に振る舞うことが戒の本旨であるという点をよく示していると思われる。このような戒観は正三の戒理解によく適い、また、彼の戒観を端的に示しているといえる。だからこそ正三は、この経を座右に置いて日々書写したのだと考えられるのである。

また、正三の主要な著作においては、総じて「帰依三宝（三帰依戒）」の受持が、強調されている。三帰依とは、もとより僧俗を問わず、仏教のあらゆる宗派で必ず用いられる、通仏教の行印である。すなわち、五戒などを受ける以前に、仏宝法宝僧宝の三宝に、信心の誠を捧げ、それに依って立つことを誓う、ということの意味する。したがって一般に、あまりその意味を重視されることは無い。しかし正三は、この三宝をそしてとりわけその「宝」という意味を重視するのである。

正三によれば、この三宝に同体・別体・住持の三義があり、仏宝に真如覺性・丈六金身・三身の如来・木像絵像あり、法宝に真如執持の義・四諦・十二因縁・二空の教え・三藏文句あり、僧宝に真如和合の義・三賢十聖・剃髮染衣

の別があると言う（七五頁）。そして仏の在世にもれた末世の我らは、「言経、仏像隔てなく、一筋に生身の如来と念得して、信心を起こし、身命を捨てて敬礼」（七六頁）するという受持をなすべきだという。すなわち、帰依（敬礼）において重要なのは、礼の対象である三宝のさまざまな現れの各々の姿が、功德を持つているという理由でそれに対して敬するというわけではない、ということである。帰依とは、例えそれが末世の墮落した破戒僧であっても、礼拝する側が、信心を起こし身命を捨てて敬礼することによって、自己の功德を積むという作用だからである。

さて、この三宝の「宝」の解釈について正三は独自のものを見せる。すなわち、一般には「大乘義章」などに見られるように、仏法僧の貴重で優れて清浄な功德が、仏教信者にとって宝である、と解釈される。しかし正三は「仏出世在て、仏法僧の三宝を世界に施し給」（六三頁）というように、三宝は、すでに仏によって「世界」に施されたものであるから、一切世間にとって宝である、と言うのである。したがって帰依三宝とは、「此の三の宝を受けて万民に施し、国土の宝となす」（六二頁）こと、すなわち、国土万民のために努めることが、仏弟子たるものに課された基本的に定められた戒だというのである。と同時に、すべての、一切世間という場、国土万民という場に属するものにとって、

三宝に帰依することは戒として課されているのである。したがって、仏弟子として生きる、ということは、本質的に一切世間という場において生きるという事以外にはない、ということが、このことで示されているのである。

以上のようなものが正三の円熟期の戒理解であるとするならば、前に論じた出家・戒律観がどのように消化されているかはすでに明らかであろう。

すなわち、正三の「出家」は、様々なレヴェルの恩関係の中で人間存在としてこの世に身を処していかねばならない我々は、各人が「身を思ふ一念を減はさなければ」ならない、そのためには、捨身の求法・出離の修行をしなければならぬ、というところから始まった。そして、一度は「遁世による淨行」という方向を持つが、帰依三宝戒の自覚により、むしろ一切世間という場に真っ直ぐ入っていくことによってしか「出家（出離修行）」することはできない、すなわち「奉公すなわち修行（出家）」いう出家観になっただけで済むというのである。

また、出家修行者、仏弟子としての振る舞いの基本的な規範である持戒持律行は、次のような戒律観へと収斂する。すなわち、そもそも「仏行」とは、法界を場とする過去無量の時空以来の存在すべてに平等なものであるが、同時に、それぞれに、その相を必ず異にするのだ、という七仏戒の

自覚により、禁戒を守る事の重要性が強調されながら、常に固定的な戒相は示されず「身に相応したる心づかい」によって、「勇猛精進の機を修し出すの他なし。」と語られることになるのである。

五

ところで、正三が実際に受持していた出家理解・戒理解が、以上のようなものであるとするならば、正三にとって現実の「出家僧侶」はどのように位置付けられることになるであろうか。

正三においては、事実上すでに存在してしまっている、寺院に止住し壇家に法を説き葬祭を行うという職業的僧侶と、寺領を安堵されて存在する寺院という存在そのものが、否定されてはいない。⁽²²⁾しかしそれは、殺生を生業とする獵師や、他のあらゆる存在を否定しないのと、同じ意味なのである。その一方で、すでに「仏弟子たるという天（本覚真如の一仏）より与えられた役分」を果たしていない、現実の寺院や僧侶に対しては、容赦ない批判がされている。⁽²³⁾つまり、正三の意味での「出家」を十分に実行していないような寺院や僧侶は、事実上正三の中では「出家」でも「仏法者」でもなく、世俗そのものである。しかしまた同時に、

当然彼等も他の世俗の人々と同様に「出家」することができ、のである。のみならず、かれらは、仏教関係者であることによって、ほかの人よりも「仏法」に有縁のものであるのだから、「出家」する必要も可能性も最も高いとされる。そこで、一切世間を「出家」させるという「世法即仏法」実現の手掛かりとして、まず出家を出家させようという、すなわち僧侶を役人にせよという公儀への献策が、正三によってなされることになるのである。

ところでまた、正三の戒観は、仏教的言説として歴史的文化的に付与された指標を引き剥がして、「仏法」をきわめて原初的な姿に還元してしまうものである。すなわち、たとえそれが、達磨以来の「無作の妙戒」を継承しているとしても、仏教以外の立場から区別して仏法を仏法たらしめる手掛かりを見えにくくしてしまう。そして、実際に語られる、具体的な言葉は、個々の事例に則しての「今、ここ」のふるまい方の心得を示す言説でしかない。従ってそこから、仏法者としての根源的自己批判(戒)の部分で捨象した時、正三の言葉は、確かに同時代の思想家、禪者たちに批判された²⁴ような、仏経祖語嗣法を軽んずる外道であるとか、単なる時勢迎合の職分論であるようにみなされてしまう危険性を持っているといえる。

しかし、正三の時代は、古代中世以来の歴史的背景を持

つ「仏教」諸宗派が法を見失い混迷した姿で現前にあり、僧俗を問わず人々は、俗説俗信を取混ぜて仏教を知っていたという時代である。また、そうした在り方の仏教に愛想をつかし、もつと現実的な思想と思われる儒教に転じた人々からの批判にさらされ、他方、幕府からの仏教教団の統制もなされつつあった。

そうした状況下で、「仏法」をいかに伝えるか。いかに復興するのか。この問題に対して近世の仏教者の多くがとった方向は、一つには仏教者としての自らの在り方を徹底して反省していくという意味で、持律持戒への関心を深め、あるいは教学の復興をめざすものである。いま一つは、民衆の実態に即して、俗な言説や三教一致的言説によって仏教を語っていくとする方向である。そうした中で、正三のとった立場は、教学や宗門の復興という意味をどうしてもはらんでしまう仏教復興や仏教復古ではなく、「仏法」興隆という方向であった。そしてこれは、特定の教学や特定の宗門の立場を離れているゆえに、近世仏教者たちが遭遇する仏教批判²⁵にすでに根底から答えていることになる。すなわち、人倫を始めすべてのこの世の事象は仏法によって成立している。

しかしまた、このすべての問題を「一人一人の内心の清浄」の問題に還元してしまうような倫理論は、その前提と

して現実に行われている支配秩序を認める立場に立つとき、被支配階層を支配体制の中に自発的に従属させる原理として働いてしまう危険性もある。しかしながら、正三が、この「役・分」論的言説によって仏法を説いた時代は、人々が、世界の中での各々の役・分を果たす、という考え方が自明であった時代ではないし、その前提としての支配秩序が、すでに安定的に存在していた時代ではない。むしろ、古代中世とは違って、一旦乱世において、一方的に押し付けられるのみではない自分たちの秩序の可能性を知り、生産力や技術の発展において現実的な力を持ち始めた武士以外の人々を、武士階級が武威と新たな秩序意識によって改めて支配していこうという時代である。そうした社会において、乱世に対する治平の世の価値を認めながら、人および世間を仏法に向かわせようという正三にとって、さしあたり、世俗的な関係の上で認知しやすい各々の「職」を「役」とせよ、という倫理論を説くことは、彼自身の文脈にとって有効であったものと思われる。ただし、支配体制が、自明のものとなつてゆく状況下では、その限りではないことは、正三の主張の根底にある「戒」の性質からして、おのずから明らかであろう。

註

* 鈴木正三よりの引用はすべて鈴木鉄心校訂並編『鈴木正三道人全集』（山喜房仏書林、一九八八年）より行い、本文中に頁数のみ記載することとした。

(1) 勝俣鎮夫「戦国時代の村落」『社会史研究』6号（一九八五年）。朝尾直弘「惣村から町へ」（『日本社会史6』『社会的諸集団』（岩波書店、一九八五年））。

(2) 藤木久志「豊臣平和令と戦国社会」（東京大学出版会、一九八五年）。

(3) 佐久間正「徳川期職分論の特質」『国家と宗教』（一九九二年、思文閣出版）参照。

(4) そして、これは、慶安五年（一六五二）の「御代官心得条々」第五条や、寛文三年（一六六三）の「諸士法度」などに見られる、「家業」「家職」の精勤という「法規」の登場などに見る、家職観の成熟の背景であるとされることによつて、幕藩制成立期の支配者側に対する正三の支持論理だといわれるのであるが、注意すべきは、正三自身にとつては、体制秩序は未だ自明のものでも不動のものでも無いということである。正三は、その事の意味を肌身で知っている、いわば戦中派世代である。正三の発言の時期の微妙さを見るべきであろう。

(5) 鈴木正三研究は、すでに世俗的文脈すなわち職分論や幕藩制度初期の思想的文脈での評価と、宗教家（禪者）としての独自性についての評価の研究はそれぞれ多数にのぼるが、両者の評価は乖離する傾向にあるといえる。

(6) 奥本武裕「近世前期の寺院復興運動―鈴木正三を中心として―」『龍谷史壇』八七号（一九八六年）、大桑斉「鈴木正三と仏教復古運動」『日本近世の思想と仏教』（法蔵館、一九八九年）などがあり、大桑氏は妙心寺派グループの山林修行の文脈で位置付けようとしておられ、また、奥本氏は賢俊らの寺院復興運動の文脈で位置付けようとしておられる。

(7) 広瀬良好「中世林下の布教活動―曹洞禅の授戒会について―」『印度学仏教学研究』24-1（一九七六年）参照。

(8) 石田瑞磨「日本仏教における戒律の研究」（在家仏教協会編、一九六三年）参照。

(9) 例えば、当時天台宗では、最澄の『授菩薩戒儀』は失われ、その存在さえ疑われていた（靈空「梵網經義疏集註」『日本大藏經』第十八）。曹洞宗でも道元の「教授戒文」などが失われていたという（正山「禪戒訣」『大正新修大藏經』卷八二）。

(10) 日本臨済宗の授戒会は、虎関師練「禪門授菩薩戒規」（『禪学体系・戒法部』）を元に行われる。

(11) 中村元氏「近世日本の批判的精神」（春秋社、一九六五年）、今枝愛真氏「禪宗の歴史」（至文堂、一九六九年）は、曹洞宗と見る立場である。柏原祐泉氏「鈴木正三の庶民教化」『近世庶民仏教の研究』（法蔵館、一九七一年）は、超宗派的とする立場である。

(12) 『行業記』『全集』（五頁・一五頁）。

(13) 賢俊良永、俊生明忍については「律苑僧宝伝第十五」（『大日本仏教全書』）による。

(14) 「偶々遁世修行ノ身ト成リテ、四方ニ周流ストイエドモ、真ノ知識ニ縁無シテ、其功空シ。」『全集』（三〇五頁）。

(15) 『行業記』『全集』（四―一三頁）。

(16) 「四民日用」に説くいわゆる職行生活を修行にする説法をはじめ、法要を聞きにきた人物に「謡ヲ歌フベシ」（二一五頁）と示すなど、まさに正三の真骨頂とする所である。

(17) 正三の世界即法界ともいうべき世界像については、拙稿「鈴木正三における「天道」」（『日本思想史学』第二十七号）（一九九五年）を参照されたい。

(18) 「無相心地戒」とは、『六祖壇經』などにみられる禅門の戒理解の立場で、戒を受けるとは「自性の無非無乱無礙」を徹見することであるという、いわば通常の戒定慧の三学を分けない立場である。わが国の臨済門における授戒規も、曹洞門の十六条戒も基本的にはこの無相心地戒の立場に立つものである。

(19) 「七仏略戒經」（『日本大藏經』戒律宗章疏四）。

(20) 覺盛については「律苑僧宝伝」（『大日本仏教全書』）による。

(21) 「此之三種何故名宝。…此之三種世所尊重如世珍奇。宝性論中积有六義。一希有義…二離垢義…三勢力義…四莊嚴義…五最勝義…六不改義。」（『大乘義章卷第十』、『大正新修大藏經』卷四四）。

(22) 正三の著した『籠草分』という出家者むけの修行論には、「寺主可離欲心事」「檀那対談事」という条項がある（九一―九三頁）。

(23) 「今時邪解数ヲ知ズ。向上仏法、サビ仏法、活達仏法、ダテ仏法：此外様々ノ私シ仏法多シトイエドモ皆病也。」

(二五一頁)をはじめとして枚挙に暇がない。

(24) 「須知正三仁王坐禪是邪法非真禪。」(無著道忠『金鞭指街』第十八)。

「日本近年に正三無難といふ僧の法語世に出たり。僧俗邪正を弁し得ずして此書を求めゑて仏法の至極と思へる人多し。その徒弟の中より、仏祖の経録はいらざる事なり。我が師の正三無難の法語よくみられ候へと教ゆるかことし。たれ人か是を笑はざらんや。」潮音道海『摧邪論』十一(山本真功「熊沢蕃山批判の書——『摧邪論』翻刻と改題——」玉川学園女子短期大学紀要『論叢』第二十号、一九九六年)。

(25) 近世初期の仏教批判の要点は六道輪廻・人倫否定・経世済民論の欠如などが教理レベルでの主要点であると考えられる。

追記*この論文は平成八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)