

# 鈴木正三の仁王禅とその展開——武士の視点から——

三浦 雅彦

## 一、序

禅学研究者の木村靜雄は、「徳川初期における臨済禪の低迷とその打開」（初出一九七七年）で、白隱慧鶴（一六八五—一七六八）出現以前の臨済禪において、「この時期、少数の心ある禪者の中に、『二百年来すでに正法は絶えた』といふ、共通の認識が定着していた」とし、次のように述べる。

江戸初期の禪界は、特色ある自由思想家の輩出で、清新の氣に満ち、この時期を、禪宗史上一種の近世ルネッサンスとして特徴づけている。鈴木正三の二王禪と、「万民德用」に見る市民生活の意義づけ、正三・

雲居の念佛禪、沢庵の幅広い教養による文筆活動、殊に盤珪の伝統的公案禪に対する根本批判と不生禪の提唱等は、民衆の経済的文化水準の向上に対応する新しい布教活動であると共に、積極的な自己革新運動でもあった。大愚らの保守的な寺院復興活動や、一絲の貴族的な持戒禪でさえも、この時代思潮への反応と云い得るが、同時に、これらの日本禪宗史上珍しい、自由清新な活力の源泉の秘密は、彼らの無師独悟の体験と自信とにあると考えられる。伝統的公案禪の知識化と形式化から脱却し、無一物から再出発して、血みどろの自己究明によつて、新しい活力と自由な発想を得たのである。二百年来正法は絶えたという危機感の

自覚が、臨濟禪の頽廃を救つたのである。<sup>(2)</sup>

ここで木村は鈴木正三（一五七九～一六五五）を、「三河武士の出身ながら曹洞・臨濟に亘つて禪界の消息に通じていた」人物とし、妙心寺派の雲居希庸（一五八一～一六五九）・

大愚宗築（一五八四～一六六九）・一絲文守（一六〇八～四六）・

愚堂東寛（一五七七～一六六二）・盤珪永琢（一六一三～九三）および大徳寺派の沢庵宗彭（一五七三～一六四五）らとともに、臨濟系の諸僧の一人として扱つている。

『新版禪学大辞典』（大修館書店、一九八五年）一二一〇五頁によれば、無師独悟は無師自証または無師自悟とも言い、「師の縁を借りることなく自ら証得すること。師の提撕を受けないで単独に証悟したとするもので、独善的になり、独断におちいる。ゆえに參禪の人は必ず先達の真訣を受けなければならぬ」とある。しかし木村は「二百年來正法は絶えた」という危機感<sup>(3)</sup>を自覺した者たちが、明眼の師なきこの時代に無師独悟の道を切り開き、結果として「臨濟禪の頽廃を救つた」というのである。

正三の禪は、すでに戦中、正三に関する初めての一冊本の宮嶋蓬州『勇猛禪の鈴木正三』（大法輪閣、一九四三年）が刊行されたほか、古田紹欽が「武士道禪」<sup>(4)</sup>として、戦後は鈴木大拙が「武人禪」<sup>(5)</sup>として、藤吉慈海が禪淨双修の「念佛禪」<sup>(6)</sup>として注目した。また、史料的にはそれまで散逸していた正三の伝記・著作・語録を一冊にまとめた鈴木鉄心編『鈴木正三道人全集』（以下、『全集』）が刊行されたことで、研究の条件が整備され、『全集』は以後の正三研究の定本となつた。

しかしその後、これまで『全集』が「内容からいっても、著者からいっても、最も信を置くに足るべき伝記」として

神仏に証明を求めて無師独悟した。また、一絲は三七歳のとき愚堂に嗣法したが、愚堂はその印証において「早くに自己を明了して、竟に人に因りて求めず」とし、一絲の開悟が無師独悟だと認めている。

師資相承を旨とする禪において、無師独悟は時に「天然の外道」とも言われるが、正三もまた無師独悟をした禪者の一人である。正三は雲居・大愚・愚堂らと交わり、四二歳で旗本の身分を捨てて出家し、六一歳のとき大悟したが、印可の師がなかつた。しかし彼の場合、開悟に満足するところなく修行を続け、晩年には「仁王禪」を提唱するに至つた。

きた信覚恵中（一六二八—一七〇三）撰述の『石平道人行業記』（以下、『行業記』）が、正三の主著『万民徳用』の成立年代すら正確には伝えず、史実としては疑わしいことが判明した。<sup>13</sup>

このため現在の正三研究では、『行業記』の記述に歴史的な史料批判を加え、彼の行実を学問的に確かめる作業が必要なのである。

ところで晩年の正三の語録『驢鞍橋』とその拾遺録『反故集』を読むと、彼が実に多様な問法者と接していたことが分かる。僧侶のほか遁世者、行者、山居者、尼僧、病僧があり、武士は太守、所司代、家老職から旗本の子息、小姓、広間番、供番、江州衆、越前衆、それに女人、農民、学者、心学者、医者、芸能者、飼差、船頭、病者、科人までいる。

『驢鞍橋』全三巻四一四条、『反故集』下巻収録の「聞書」七八条のうち、僧侶は別として、もつとも多く登場するのは武士の約七十例である。また、『反故集』は上巻一六篇中六篇、下巻は一八篇中一四篇が武士に関わるものである。これらを見ると、正三に帰依した在俗信者は武士に多かつたことが分かる。

にもかかわらず、多くの武士の心を捉えた仁王禪がいかにして形成され、正三の死後、どうなったかがこれまで明

らかにされていない。彼の禪はこれまで「果たし眼禪」「にらみ禪」「ときの声禪」などといったユニークな一面のみが語られ、その全体像を探る試みはほとんど行われてこなかつた。また史料的にも、『全集』には正三の門流に関する史料が少なく、この方面的研究は多くの課題を残していると言つてよい。

右のようなことから、以下の二では、仁王禪がいかに形成されたかを、正三伝の再検討を手がかりに進めることにしたい。そして三では、正三遷化後の正三派が当時の武士にどのように受容され、彼らがいかなる活動を開いたかを明らかにしたい。

## 二、仁王禪の形成

### (1) 元和六年の出家の再検討

これまでの正三研究は『行業記』を「最も信を置くに足るべき伝記」とし、その内容を、具体的な検討もせずにそのまま「史実」としてきた。しかし『万民徳用』の成立年代に見られる如く、その記述に誤りが含まれることが近年指摘されている。ここでは仁王禪の形成の転機となると考えられる、元和六年の出家と寛永一六年の開悟に注目し、それに関係する『行業記』の記述を再検討する。

最初に元和六年の出家に關わる『行業記』の記述を引用する。

元和五年己未。師列高木主水正、復彊<sup>二</sup>大坂城<sup>一</sup>。即為<sup>二</sup>同朋<sup>一</sup>書<sup>二</sup>盲按杖<sup>一</sup>。師最初之製也。泊<sup>三</sup>後還於江府<sup>一</sup>落髮遁世。時四十有二歲。執政諸老達<sup>一</sup>此國君<sup>一</sup>恭賚<sup>二</sup>嘉惠<sup>一</sup>。俾<sup>二</sup>猶子嗣<sup>一</sup>家。然而乞<sup>一</sup>名於大愚和尚<sup>一</sup>。愚辭讓曰、「公道価重、誰安<sup>一</sup>名為。蓋省旧名可」。故以<sup>三</sup>正三<sup>二</sup>為<sup>一</sup>名。

『全集』三三三二頁には、「この盲安杖は、元和五年、つまり正三道人が出家の前年、四十一歳の壯年武人として、高木主水正親に列みして、大阪城に駐つてゐる頃、朋輩の儒者が、仏道は世法に背くと主張したのに對して、禪道の立場から、廻世の信条十ヶ条を示して、世の人、重に、朋輩の武士に、所謂、衆盲を安きに引く為の杖としようとしたものである。……之が即ち道人最初の著である」とある。

『盲安杖』の成立事情は、『驢鞍橋』下卷一三二一条にも「盲安杖ハ師俗ノ時、朋輩ニ儒者有リ、仏道ハ世法ニ背クト云ニ仍テ書給」とあり、また同一三八条には正三が「大坂御番」のとき同組だった「古傍輩何某殿」が語つたとされる。高木による「頭振舞」のさいのエピソードがある。よつて正三が高木のもとで大坂城に在番したことは疑いなく、『盲安杖』はこの地で執筆されたというのが史実で

あるとされてきた。しかしこの「通説」は、近世の旗本研究、仏教史研究の成果に基づき、いくつかの誤りが指摘できる。

第一に高木の名は、高木主水正正次（一五六三～一六三〇）が正しく、彼の大番頭の就任期間は慶長二二年（一六〇七）から元和九年（一六二三）で、その後一〇〇〇石を増加され、河内に丹南藩を立藩した。<sup>15</sup>高木は大番のうち四番組の頭だつたが、彼がいつ大坂に在番したかは、小池進『江戸幕府直轄軍団の形成』（吉川弘文館、一二〇〇一年）三四～三五頁の表2「大番頭の変遷と在番」で整理され、さらに正三が彼の組に属したことは、次の内閣文庫蔵『御番士代々記』卷二九〇「大御番四番」六二丁才の記述から明らかである。

元和五未年

元和元卯年三月廿七日二百石／大御番高木主水正組  
鈴木忠兵衛重次<sup>二</sup>男<sup>一</sup>／御番外之人／二百石 鈴木九<sup>二</sup>大夫正三<sup>一</sup>  
廿五日死七十七歳

『御番士代々記』は『御番方代々記』とも言われ、幕臣の岡野孫十郎融明が編んだ番方の士の補任録で、文政三年（一八二〇）に完成し、現在内閣文庫に保存される。また、

小池の表によれば、高木は慶長一六〇一七年と元和三年には伏見に、元和七年には大坂に在番したが、元和五年の大坂在番は大番の九番の松平康安組と一二番の松平勝政組、同六年は一番の松平勝隆組と六番の植村泰勝組である。

したがつて正三が元和五年に高木の組に属して大坂に在番したことは史実ではなく、この地で執筆されたという『貞安杖』の成立にも疑問が生じるのである。

第二の問題が、元和六年の出家をめぐる事情である。

『行業記』によれば、在俗時代から交流のあつた大愚宗築に法名を乞うたが、彼は「辞讓」し、「公の道価重し、誰か名を安ずることを為さん。蓋し省みるに、旧名可なり」と答えたため、「故に正三を以て名とす」とされたとのことである。しかし愚堂の『宝鑑録』には次のようにある。

〔明暦元年〕六月二十日、正三道者を悼む偈有り。鈴木氏也・幕府の士・  
一日世網を脱して始めて剃度を師に請す。師〔愚堂〕は之を大愚に譲る。愚堂は之を授く。此の日、宋昌首座を遣わして偈十七を贈り、及び青趺自甞を以て之に贈る。

木村俊彦は三重県伊勢市の中山寺に『中山宝鑑国師愚堂和尚語録』の収集草稿本があり、寛文三年に一旦擱筆してから、二年後に『宝鑑録 続集』が成立したとし、これを「収集本」とし、寛政九年（一七九七）に出版された三巻本を「刊行本」とし、これらを校合して訓読本『愚堂録』を刊行した。<sup>18)</sup>

さて右の引用によれば、正三は最初、愚堂に剃度の師となることを希望したが、彼はそれを大愚に譲つたとされ、また正三は法名も愚堂に求めたので、俗諱の「正三」を授けたとされる。

収集本『続集』の成立は愚堂遷化の四年後、この時点では大愚は存命で、彼の遷化は寛文九年（一六六九）である。これらを勘案するとき、右の『愚堂録』の記述は、信頼性が高いと思われる。

これに対し『行業記』は、ずっと遅れて正三の死後四二年をへた元禄一〇年（一六九七）刊行で、正三を直接に知る者がほとんど世を去つてからのものである。私は以前、正三の所住した恩真寺・重俊院・了心庵という三院の開創に関する実証的な研究を行つたが、そのときの印象では、正三遷化から五年後刊行の『驢鞍橋』や、写本として伝わる史料には、事実関係に関する乱れが比較的少ないのに對し、『行業記』には疑問に思われる記述が多かつた。<sup>19)</sup>

以上のことから、右で検討した元和六年の正三の出家をめぐるエピソードに關しても、『行業記』に基づく通説を修正する必要があると思われる所以である。

## (2)無師独悟の体験と修証観の変化

次に正三の開悟について検討する。正三の開悟を①『行

業記』と②『驢鞍橋』は次のように記している。

① 同〔寛永〕十有六年乙卯八月廿八日之曉、廓然開悟。

時中洒洒落落也。既而月餘以為、何坐「在悟処」、當下放過、退孜孜研硏也。時六十有一歲。卒數載之後、曰『果未「十成」或有レ曰レ未レ出「餓鬼畜生」<sup>(20)</sup>』。

② 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、只ナシノト踊テ計リ有度キ心ニテ有シ也。誠ニ其時ハ頸ヲ切ル、トモ、ナシノデ毛頭モ実ナク思ワレタリ。三十日程如是シテ過シケルガ、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、コチヨリ打捨テ、本ニ取テ帰リ、彼ノ死ヲ胸ノ中エボツ籠ンデ、強ク修シ行ゼシ也。案ノ如ク皆虛事ニテ、今ニ正三ト云フ糞袋ハ秘藏ナリ。<sup>(21)</sup>

右の①と②の記述に大差はなく、寛永一六年（二六三九）

八月二八日、正三は「廓然として開悟」したが、一月余りで自らの達した悟境に疑問を抱き、その後も修行の道を摸索して無師独悟したというのである。

伊藤古鑑は正三が「愚堂の印記を受けた」としたが、疑問である。なぜなら惠中は自著の『草庵雜記』や『行業記』の内容を弁じた『石平道人行業記弁疑』で、正三を

「無師自證」であると非難する者に反駁しているからである。<sup>(22)</sup>

ところで無師独悟した正三はその後も修行を続け、晩年には仁王禪を提唱したのであるが、その過程で彼は見性を相対化し、後には否定的にさえ見るようになった。

正三の著作の一つ『麓草分』は、『行業記』によれば「又至丹州瑞巖、即隨万安禪師之請、著『麓艸分上下篇』」とされるが、成立年代は明記されていない。ただ『全集』三四七頁の「正三道人略年譜」によれば、万安英種（一五九一—一六五四）が丹波の瑞巖寺を再興した寛永一三年（一六三六）に、彼の勧めで著したとある。

『続日域洞上諸祖伝』の万安伝によれば、「丙子〔寛永一三年〕秋遊丹波、偶有廃寺曰瑞巖。師愛其間寂、僦居勵年」とあり、正保二年（一六四五）鈴木不白居士すなわち正三の実弟重成の勧めによって摂津臨南庵に移ったとされる。<sup>(23)</sup>

万安が瑞巒寺に住したのは寛永一三年から正保二年（一六四五）までの約十年で、『全集』はこれを無視して『麓草分』の成立年代を寛永一三年と断定していたのである。ところで正三が開悟したのは寛永一六年で、『麓草分』には注目すべき記述がある。

③ 繼々文字言句達者ナリ共。情識ヲ尽クス功德トモ成ル

ベカラス。況ヤ出離生死ニヲイテヲヤ。誠ノ心ナクハ。何ニタル行業モ皆ナ徒ラ事ナリ。専ラ信心堅固ニシテ。

一句ヲ守ル人。縊エ見性ノ旨ナシトモ。情識ノ妄想自然ニ消滅シテ。身心大安樂成ルベシ。

(4) 近年邪解ヲ用ユル人在テ。道俗男女ニ至ルマデ。悟リヲ安ク授テ。人ヲソコナフ類アリ。縊ヘ少見解有リト云トモ。著相ノ念。尽スルコトカタシ。況ヤ自己ノ修行モナキ人ノ。我心ヲ本トシテ。サマヽ計リテ。サモナキ事ヲ悟リト定ル事。大罪至極セリ。<sup>26</sup>

(3) で正三は、文字言句が達者でも「情識」すなわち思慮分別のはたらきを尽くすことはできないとする一方、仏祖の一言一句を守れば、たとえ「見性の旨」がなくとも情識の妄想が自然に消滅し、身心大安樂となることができるとした。また(4)では、邪解を用いる近年の「邪師」が、安易に悟りを授けることを大罪であると批判した。そして邪師により邪法を得た当時の人々の悲惨な末路を具体的に示し、「皆是今ノ人人ナレバ其名ヲシルサス。然レハ一大事ヲ修セン人ハ。専ラ邪正ヲ知ルベシ」と戒めるのである。

こうして『麓草分』は見性を相対化し、安易に悟りを授ける「邪師」を批判する。しかしそれは、いつたん開悟の経験をへたからこそ言えることではないか。こうした点を考えると、『麓草分』は正三開悟の寛永一六年から正保二

年の間に執筆されたと見るのが妥当だと思われるのである。そして『麓草分』で見られた正三の修証觀は、さらに晩年になると、より徹底したものとなっていく。

一日示曰、「見性ノ分有テモ、猶猶強ク修スル事也」。

中中隙ノ明事ニ非ズ。然ルニ今時ハ、少見解有レバ早ヤ修行成就ト思ヒ、師家ヲ立テ、亦人ヲ印可スル也。スペ大ヒニ差ヘリ。縊ヒ見性ノ位有リトモ、仏境界ニテハ有ルベカラズ。何ヲ印可スル事カ知ラヌ也。若シ

強ク修シ透テ、仏祖ト一枚ノ境界ニ至リナバ、始メテ印可ヲ受ベシ。夫サエマダ超仏越祖ト云事有リ。大国ニテモ、早ヤ法ノスベハ久シフ差来ルト見タリ」ト也。<sup>27</sup> 正三は見性してもそれに甘んじることなく修行を続けた自らの経験に基づき、「見性ノ分」があつてもさらに強く修行すべきだと主張した。たとえ「見性ノ位」があつても「仏境界」ではなく、強く修行をし続けて「仏祖ト一枚ノ境界」まで到達すれば、初めて印可するとした。が、おそらく彼が印可を許すことはないのであろう。

以上に見られる如く正三は、四二歳で出家の後、六一歳で見性大悟したが、その後も明眼の師に参じることなく無師独悟した。しかし修行を継続した結果、後に見性を相対化する視点を得て、見性後にもさらなる修行の必要なることを説いたのである。

### (3) 仁王禪の經証と雲棲株宏

正三の晩年に提唱された仁王禪は、二つの視点から捉えられる。第一に彼の教えの独自性という視点であり、第二に明末仏教の影響という視点である。前者からの研究は多いが、後者からの研究は必ずしも十分ではない。ここでは最初に、前者の視点から注目されてきた『驢鞍橋』の記述を引用する。

⑤己ノ六月十二日ノ晚示曰、「昔ヨリ僧俗ニ付キ、道者多シトイエドモ、皆仏法知リニ成タ計リニテ、世法万事ニ使フト云事ヲ云タル人、一人モナシ。有モコソセズガ、今迄終ニ不<sup>レ</sup>聞。大略、我云ヒ始ルカト覺ル也。……」

⑥師一日謂祖<sup>レ</sup>曰、「今時法ノスベ惡シク成タル故ニ、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。……」<sup>(29)</sup>

ここで正三は、今時の人は、仏法とは悟らねば用に立たぬものと考えるが、それは誤りで、仏法とは自らの心をよく用い、「今用ニ立ル事」とした。仏法の修行は「分々ニ徳ヲ得ル」もので、大きく勤めれば大きな徳があり、少し勤めれば少しの徳がある。そして人は「悟入」すればそれで「仮境界」に達したと思うが、彼はそれを否定して「仮境界ハ各別ノ事」とし、悟りを求めず修行して「徳」に至るべきとした。

⑤で正三は、仏法を「世法万事ニ使フ」ということを述べた道者がこれまで一人もなく、最初にそれを使い出したのは自分だとした。そして⑥では、世間の人が、仏法は「世間ノ用ニ立ヌモノ」と思っているが、それは誤りで、仏法を「第一世間ノ用ニ立ツモノ」とし、仏法の実用性を

強調した。また、次のような記述もある。

一日示曰、「今時ノ人、仏法ハ悟ラネバ用ニ立ヌト思フ也。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。成ル程心ヲ強フ用ルヲ修行トス、心ノ強フナルホド次第ニ使ル、也。大キニ勤レバ大キニ徳有リ、少シ勤レバ少シノ徳アリ。譬バ万石取リニハ及バネドモ、千石取レバ、百石取リニハ勝ルガ如シ。分々ニ徳ヲ得ル事也。」

抜亦、悟入スレバ仮境界也ト思ヘリ、ソデモ無事也。縦ヒ見解有リトモ、自由ニ使ルベカラズ。仮境界ト云ハ各別ノ事也。只悟リヲ不<sup>レ</sup>求トモ、修シ行ジテ徳ニ至ルベシ」ト也。<sup>(30)</sup>

晩年にいたつても確認されなかつたことである。これが前述の第二の視点に関わつてくる問題である。

一日曰、「我、今度娑婆ニ出、何ノ證モ無ク死スル也。乍レ去今度ノ功徳ニハ、仏像ヲ一ツ見出シタル計リ也。是ハ定メテ仏經ニ有ベシ。後來、尋不見ルベシ。縦ビ無クトモ、如レ是勤メバ錯リナルベカラズ」ト也。<sup>〔註〕</sup>

右の引用は『驢鞍橋』下一二〇条で、次の「三一条は正三の遷化を伝えるものであるから、これは遷化直前の言葉と考へてよい。しかしこれを見ると、正三は「仏像」を示す自らの教え——それは実は仁王禪の核心なのである——に経証を得られなかつたことに、一抹の不安を抱いていたことが分かる。彼の提起した仏像の教えとは、次のようなものである。

一日示曰、「仏道修行ハ仏像ヲ手本ニシテ修スベシ。仏像ト云ハ初心ノ人、如來像ニ眼ヲ著テ、如來座禪ハ及ブベカラズ、曰ニ王・不動ノ像等ニ眼ヲ著テ、二王坐禪ヲ作スベシ。先ヅニ王ハ仏法ノ入り口、不動ハ仏ノ始メト覺エタリ。然レバコソ、二王ハ門ニ立チ、不動ハ十三仏ノ始メニ在マス。彼ノ機ヲ受ズンバ、煩惱ニ負クベシ。只一頭〔途〕ニ強キ心ヲ用ルノ外ナシ。<sup>〔註〕</sup>」  
正三は禪の初心者に對して教えを説くときは、高度なレ

ベルの「如來座禪」ではなく、二王や不動の像を例にとつて「二王坐禪」を説いた。それは如來禪を輕視したからではなく、二王も不動も、如來禪へと進む修行の一階梯として捉えたからである。また、彼が「二王坐禪」をよく説いたのは、布教の対象が僧侶ばかりでなく、初心者の、それも在俗の武士が多かつたことによると思われる。

正三は自らの教えが仏教学的な經証を得る方法を、晩年においても模索していた。その願いの一端が実現したのが、遷化前年の承応三年（一六五四）である。

午ノ五月廿四日夜半ニ一僧曰、「此比大国ヨリ「諸經日誦」ト云書、一冊渡ル。是ハ諸經ノ中ヨリ經咒ヲ抜出しテ、只今大國ニテ日日ノ勤行ニ用ル處也。其中ニ仏名モ八十八仏有リ、是モ二時ノ勤行ニ唱フト承ル也。其中ニ「大強精進勇猛仏」ト申ス仏名有リ。亦「精進軍仏」「精進喜仏」杯ト申ス有リ」ト語ル。

師、聞アエズ起上ツテ曰、「扱扱不思議ナル仏名哉。我此ノ前カラ、加様ナル仏名有ランズ事ヂヤガ、仏ハ説キ給ハザルカ、但シ我ガ修行違イタカト思ヒケレドモ、兎角此筋ノ外ナシト思テ、無理ニ修シテ今ニ及ブ也。此ノ仏名ニ仍テ、弥御仏ニ親シクナリタリ。加様ニニクヂナル仏名、アノ御心ヨリ出タリ。ナニト何レモ、仏ノ御旨ヨリ加様ノ事出シハ、不思議ト思ワ

レズヤ。此ノ仏ハ、吾法ノ證拠ニ出給ヒタリ」ト、大ニ悦ビ給フ也。

○此ノ時、諸人弥々力ヲ得、此ノ名号ヲ申請ク。師、此ノ前ヨリ阿弥陀ノ名号ヲ申請クル者、名判ヲ所望セシカドモ、終ニ許シ給ハズ。然ルニ、「此ノ仏ノ證拠ナラバ、我慥ニ成ンズ」ト云テ、「南無大強精進勇猛仏」ト書、名判シテ授給フ。亦「精進軍仏」「精進喜仏」、我、何レモ知ル」ト云テ、此ノ二仏ヲ左右ニ書き給フモ有リシ也。<sup>(33)</sup>

『諸經日誦』上下二巻は明末の雲棲株宏（一五三五—一六一五）の著で、『雲棲法彙』第一二冊に収録され、その上巻三二丁オには「南無大強精進勇猛仏」の、同三三丁オには「南無精進軍仏」「南無精進喜仏」の仏名が確認された。正三は最晩年になつて、明末仏教に接近することで、自らの教えに経証を得ようとしたのである。しかし仁王禪の仏教学的な根拠の確立はなお十分とはいえず、その仕事は惠中に継承された。その惠中が注目したのが株宏の『竹窓隨筆』である。

### 立禪

立禪出自「般舟三昧」。蓋精進之極、恐坐則易昏、非以立為道也。而不達此意者、遂有下用「鐵帶」束腰以助僵直、亦可笑矣。近更有砌磚作垣、緊圍

其身、值立於中、如劍在不匣、而復仮此以為募化之資。<sup>上</sup>愚人無識、敬而事之、於是漸有<sup>下</sup>效<sup>二</sup>其所為<sup>一</sup>者。奉勸高明、遇如是人、即應開導、勸之出<sup>レ</sup>垣、母<sup>レ</sup>令<sup>二</sup>末法現<sup>一</sup>此魔異、以增<sup>中</sup>僧門之醜。<sup>(34)</sup>

恵中は承応二年に和刻本が刊行された『竹窓隨筆』（二筆）の「立禪」の記述に注目し、「立禪」の経証を『般舟三昧経』に認めた。寛文一二年（一六七二）成立の『長徳山庵修心玄記』によれば、「般舟三昧経曰、九十日中不坐不臥。縱筋斷骨枯三昧、不成。終不<sup>レ</sup>休息云々」の引用があり、彼はこれを仁王禪の根拠としたのである。

ところで仁王禪は多くの在俗の武士を信者としたが、その教えは当時の武士たちにいかに受容され、正三の門流はいかに活動したのであろうか。次節では正三の死後広まつた仁王禪のその後の展開を明らかにしたい。

### 三、仁王禪の流行と影響

#### （1）正三派の展開

正三の門流研究に供される史料の多くが、『全集』編者の鈴木鉄心に存在を知られずに未収録とされていた。しかし私は各地に散逸していた関係史料を探索する仕事に従事し、門流の実態を把握することに努めてきた。その研究の

結果、正三の門流は彼の死後も盛んに活動し、各地に教練を展開していたほか、一部は明治にまで命脈を保っていたことが明らかになつた。こうした事実を知らせる史料の一つとして、植田孟縉（一七五五—一八四三）の『浅草寺旧跡考』がある。

抑石平道人と称するハ、俗名鈴木九大夫正三と号し、御旗本の健士にてぞ有けり……元より英哲の氣性ゆへ、悟道発明の善智識となり、禪の一派を起し、世に正三派と唱へ、禪録數篇を著し、明暦元年六月廿五日歿せり。此道人の工夫を以て、仁王坐禪といふ仕方を始けり。此人俊傑の性質ゆへ、金剛密迹の如き忿怒の容貌を顯す時ハ、妄念聊も崩すことを得ず、悟道心豁然として發揮すべしとて、道人思惟せし坐禪ゆへ、世に仁王坐禪とハ唱ふ。<sup>35)</sup>

正三は禪の一派を起し、門流は「正三派」と唱えたとされ、「仁王坐禪」という工夫の仕方にその特色があつた。また、三田村鳶魚は「仁王坐禪の鈴木正三」（初出一九二六年）の中で、「延享版『江戸總鹿子大全』に「久米平内兵衛石像、山門外東側二尊の後、此像は石平道人正三の門人、仁王坐禪の形相なり、此類の石像所々に在、駒込正行寺にあり、浅草寺町の内にても見しが、いづれも、承応、明暦、万治のころの人なれば、正三派の禪者なるべし」と書

いてある。八九十年後にさえ所々にあつたというのでみれば、承応・明暦には、随分数多くあの型の石像が建てられたのであろう。仁王坐禪の修行が盛んであつて、あの型の石像<sup>36)</sup>が沢山あつたとすれば、その中の一個が残つたに過ぎない」とした。

仁王禪の形を模した石像が、承応・明暦・万治年間（一五六二—六二）より江戸の所々に作られ、延享年間（一七八四—八四）にまで残存していたというのである。こうした活動を展開した正三派は、当時の禪界に対しても、少なからぬ影響を与えていた。

例えば妙心寺派の無著道忠（一六五三—一七四四）は『金鞭指街』で「昔在有鈴木正三者、本土人、晚年唱禪、到處教化男女、又多著法語。……忠（無著）少年時、此教太盛<sup>37)</sup>とし、曹洞宗では普峰京順（一六二〇—九五）の行状を記した『日本洞上聯燈錄』には慶安四年（一六五二）に道者超元が來朝する以前の記述として「首造江都<sup>見</sup>正三老人于天徳。親炙三年<sup>38)</sup>」とあり、また槐國万貞（一六五二—一七二七）の『槐國万貞語錄』にも寛文六年（一六六六）の記事として「亡<sup>レ</sup>何蓬累遊東都。一路偕<sup>シ</sup>于正三道人之徒。一聞<sup>シ</sup>石平直指之旨」とある。

彼らは正三派に対して必ずしも好意的だつたわけではなく、例えは無著は「須<sup>レ</sup>知正三王坐禪是邪法非<sup>二</sup>真禪<sup>一</sup>也<sup>39)</sup>」

と批判した。こうした仁王禪批判に対し、惠中は延宝六年（二六七八）の『正法実証録』において、「問・師学共ニ二王・不動等ノ真似ヲ作セル事、甚ダ狂人ニ似タリト云人有。此意如何」<sup>(42)</sup>という問い合わせを設定し、正三に代わって仁王禪を擁護したりしている。

ところで正三の門流史料としては、惠中の『西禪集』全一五卷がもつとも膨大である。ただ『西禪集』には、久米平内の石像などに関する記述はない。しかしこの史料からは正三派の注目すべき活動の一端を垣間見ることができ、それをまとめて服部英淳は次のように述べる。

了心庵の本尊は金剛力士像であつて、これは天徳院の長水長老が、承応年間に刻ましめて安置したものであるが、延宝二年（一六七四）に至り、惠中の弟子愚白、これに一斧を下して立禪の対象とした。その前年夏、惠中の帰依者たる森川重孝夫人某が、覚園寺の十二神将中の一體を写さしめ、愚白亦これに一刀を加えて、了心庵に安置した。惠中はこれの縁起、讚詞等を作り、體中之記とした。前者は『長徳山庵金剛體中之記』、後者は『武州江府小日向村長徳山了心禪庵立禪像體中之記』といふ。其他、延宝年間に、主として武家の帰依者を願主とする密迹金剛、十二神將、不動明王等の立禪像造立が盛んに行われ、『西禪集』第三に集めら

れた惠中の『體中之記』だけでも、三十五種に上つてゐる。以つて二王坐禪流行の状況を察することが出来るのである。<sup>(43)</sup>

仏像を修行の手本とせよと述べた正三の教えは、いつしか立禪像造立のブームをもたらし、延宝年間（一六七三～八二）を中心に、こうした形での仁王禪の流行が伝えられた。また、『西禪集』所収の『修心玄記』には次のようにある。

仍々之当地并ニ遠国迄モ修行ノ趣キ大ニ改リヌ。又義川沙彌、二月朔日ニ庵中ヲ發足シテ、駿河・尾張・伊勢・近江・山城・攝津・紀伊ニ至テ、帰依ノ為ニ此義ヲ語ルニ、其機破レスト云コトナシ。又半月余ニシテ、九國肥之後州ニ相聞テ義淵、鐵禪等径チニ到来ス。其外、諸國ノ法類來リ聚リテ四十余僧有リ、夜白修行ノ詮議耳ニシテ他事無ク此機ヲ用ル而已。<sup>(44)</sup>

明暦元年の正三の遷化後も、正三派の勢いは盛んで、諸僧が各地に展開し、その教線が意外に大きかつたことが分かるのである。

正三派の活動は前述の如く当時の禪界にも影響を与え、その教えの可否が問題とされた。また、仁王禪の形を模した石像が江戸の各地に建てられる一方、武家の帰依者を願主とする立禪像の造立が行われるなど、正三の遷化後においてもなお仁王禪の流行とその影響が伝えられるのである。

## (2)仁王禪の衰退

正三七五歳の承応二年五月一九日、「御幡（旗）本衆、何某殿子息」が来て、「剃髪ヲ乞」うたとき、正三<sup>15</sup>は再三「奉公則修行ナリ」と説いて剃髪を思いとどまらせた。<sup>15</sup>「奉公則修行」は正三晩年の修行觀が集約されたものであるが、では武士の奉公は仏教の「修行」であるとなぜ言えるのか。彼はこれを別の武士たちにこう提起した。

一日若キ侍兩人來り、修行ノ用心ヲ問。

師、彼ニ問テ曰、「其方達ハ何役ヲメサル、ヤ」。

時ニ一人、「広間番ヲ仕ル」ト云。

師示曰、「狼藉者ニ於テハ、縊ヒ攀噛・長良也共、八幡透〔通〕スマジト、急度ネヂマワシテ番ヲ作スベシ。是則チ坐禪也。別ニ用心有ルベカラズ」。

亦、一人ハ「供番也」ト云。

師示曰、「何者ニテモアレ、ウロタエ者、亦ハ逆心ノ者出来タラバ、忽チ無手ト引組デ指〔刺〕違エント、急度死ヲ窮メ、眼ヲスエテ供ヲ作スベシ。是則坐禪也。機ヲ抜シテ供ヲ成サバ、用ニ立ツベカラズ」ト也。<sup>16</sup>

正三は自らの教えを展開するとき、坐禪という形にこだわらない。場合によつては「坐禪」という形を排斥することもある。ここでは広間番や供番の役の武士に対し、それ

ぞの役目に従事することがそのまま「坐禪」で、それが仏教の修行であると説いたのである。

こうした形で修行が可能ならば、俗人は出家する必要がない。しかし正三の教えは、いつしか出家すること 자체がイレギュラーであるという考え方を生み出した。戸田茂睡（一六二九—一七〇六）の『御当代記』には貞享元年（一六八四）のこととして、次の記述がある。

奥津内記（忠直）惣領久四郎遁世、昌三流ノ仏法ヲ惡敷聞たる由。<sup>17</sup>

この頃になると仁王禪は、もはや出家遁世して行うものではないという認識が広く流布していたと思われる。ところが正三派の活動は、この頃重大な転機を迎えた。

服部英淳は、寛文・延宝年間に恵中が「盛んに作つた『體中之記』に見るも、了心庵を中心として、石平の家風が頗る高調されていたことは明らかである。特に延宝六年五月の『正法実證錄』や『要問略答』、翌年春の『浮木集』などを見ると、八九年は引き続き石平（正三）正修の「二王坐禪」にその全熱情を傾けていたことが解る」としたが、延宝七年から天和二年（一六八二）の三年間を「彼の思想上の大きな転換期であつたらしい」と位置づけ、その後彼が「従来の行修を一転せしめ、禪祖の念仏を引證して往生成仏を主張し……了心庵の名を改めて西禪庵と称し、長徳山

を蓮臺山と号するに至つた」とし、「往生念佛の要義を説き、遂に日課念佛を修して往生の行人となつたのである」とした。

正三が遷化したとき、正三派には彼の葬礼で祭主をつとめた天徳院住持の長水徹源（？—一六五六）や、正三の最初の弟子で「衆中ノ老宿」と呼ばれ河内稻田の觀音寺を再興した天叟不三（？—一六六〇）がいた。また惠中と同年同門で、後に熊本藩の豊肥二国に二十餘の末寺を擁した行巖雲歩（一六一八—九八）の活動も注目すべきものがある。これら諸僧がいる中で、惠中は江戸の了心庵・西禪庵を中心

に信者を指導し、特にその著述活動に関しては正三派の中では群を抜く存在だった。

その彼が、禪から念佛へと立場を転換したのである。その後有力な指導者が出来なかつた正三派は、これを契機に急速に衰退していくと考えられる。

それでも仁王禪は完全に忘れられたわけではなく、なお一部の武士の間に根強い支持者があつた。例えば廣瀬蒙斎（一七六八—一八二九）の『しがらみ』には次の記述がある。正三一名は石平道人ともいふ。二人法師の類、三四部著述あり。惠中も著述あり。石平行形記といふものもかきぬ。今服部坂に正三堂といひ伝ふ所は、惠中も住し所なりとぞ。

正三の禪味は、端的に武士の覚悟、生死の所悟入すべき方便なりといふ。ある士正三の法語をきゝて、大坂陣の時堀下へ落たりしを、敵鎗にて突く其しほ首を下より取てしかとにぎりゐたりし事おもひ出ぬ。その時の心、死生をわすれ大丈夫たりと存候らひし。今御咄にて思ひ出たりと申ければ、正三それそこなり、貴丈は常にそこを忘れぬたり。我は常にそこをわすれぬばかりと答へたりとなり。……誠に快活の禪味なりと

平山子龍かたりぬ

仁王禪のピークから約百年以上経つても、平山兵原（子龍、一七五九—一八二八）のように「正三の禪味」を愛する者はいたのである。また、服部は長徳山了心庵は蓮台山西禪庵と山号・寺号を改称されたとするが、これには疑問もあるが、ともかく惠中の死後廃寺となつたわけではない。これは『しがらみ』では「正三堂」とされたものにあたると思われるからである。さらに、立教大学海老沢有道文庫蔵『海上物語』一丁オには次の記録が残る。

此書『海上物語』者石平道人法弟子、信覚慧中禪師之作也。石平者明暦元年六月廿五日病死、慧中者元来永平寺十八世圓嚴宗鉄禪師之得度、桃水和尚之法弟也。正三之法ニ帰シテ西禪庵之二世成住、明治元年春、東都小日向服部坂上之西禪庵ニ、石平・慧中両師之木像

存在、不山先年旧跡之即石建護諸童子堂ヲ再興、正三  
七部書并行業記、正三真筆、慧中之書、正三之僧〔絶〕  
像二幅、表具致箱ニ入納置。

右の記述によれば、西禪庵は明治初年まであり、正三と  
惠中の木像や、正三の著作や伝記、真筆などがあったとさ  
れる。著作などはすでに散逸しているが、正三の木像と位  
牌は、東京巣鴨の法福寺に伝存していることが三田村鳶魚  
の調査によつて確認されている。<sup>(5)</sup>

以上の如く正三派は、彼の死後すぐに衰退したわけでは  
なく、仁王禪はその後も長く在俗の武士に愛されたのであ  
る。

四二歳で出家し、六一歳で無師独悟した正三は、その後  
も修行を続け、晩年には仁王禪を提唱するに至つた。彼の  
門流は正三派と唱え、当時の禪界にも少なからぬ影響を与  
えた一方、在俗の武士に多くの信者を得た。惠中が禪から  
念佛へと転換した後、正三派は有力な指導者を得ずにつる  
わなくなつたようであるが、その一部は明治にまで伝えら  
れた。しかし仁王禪は、いつしかその禪風の実態が忘れ去  
られたかの如くである。

例えば鷲尾順敬編『日本仏家人名辞書』（東京美術、一九  
〇九年）五八五頁での正三の紹介では、「後、江戸に出て、  
仁王坐禪を唱ふ、蓋し膽を練る術なりと云ふ」とされ、ま

た龍谷大学編『仏教大字彙四』（富山房、一九一六年）二五九  
二頁にも「常に仁王坐禪の法を唱ふ、蓋し心膽を練磨する  
の術なりと云ふ」とほぼ同文の記述がある。

近代になると仁王禪は、禪としてよりは、心胆を練る術  
という、いわば修養としての側面が注目を集めたようであ  
るが、その理由は定かではない。なぜそのように受けとめ  
られるようになつたかは今後の課題である。

何にしても、ここに至つて正三は「忘れられた思想家」  
になつたのかも知れない。

#### 四、結

本稿では鈴木正三の仁王禪がいかにして形成され、その  
禪が彼の遷化後、どのように展開したかを明らかにしてき  
た。これまで正三派の活動は、それほど注目されることな  
く等閑視されてきた。しかし本稿で指摘した如く、多くの  
武士の心を捉えた正三派は、正三遷化後の寛文・延宝年間  
にピークに達したと見られ、その後は仁王禪を継承した信  
覚惠中が念佛へと転換したことであつて衰退に転じた。そ  
れでも西禪庵は廃されることなく、明治まで命脈を保つた。  
こうした正三派の存在は、今後は日本思想史・日本禪宗史  
の立場からもっと評価されなくてはならないし、さらに本

稿では検討が十分に及ばなかつた惠中の思想もまた、研究されなければならない。

最後に思想史研究の立場から、戦後の鈴木正三研究の問題点を指摘したい。最初に丸山眞男の「思想史の考え方について—類型・範囲・対象—」(初出一九六一年)を引用する。

同じく過去の思想というものを対象にするといつても、過去のいろいろな歴史的な遺産を単純に素材として扱い、その歴史的な文脈をまったく抜かして、主観的な関心に従つて自由に操作することができます。いわば歴史をダシにして、というと語弊がありますが、歴史的な文脈とはまったく関係なしに、思想を論じることができます。これを私はかりにここで思想論と呼んでいるのです。……よく歴史学者の側から、思想史といふのはなんとでも言える学問だ、歴史をダシにしてなんでも都合のいいように自分の考えをいうのが思想史だ、という批評が出ます。そういう批評を受けても仕方がないような思想史研究書も現実にはあるでしょう。けれども一般論としていえば、そこには思想史に対する相当根本的な誤解があるのでないか。思想史はやはり史料的考証によつて厳密に裏づけされなければなりません。ですから史料の吟味とか史料操作とかの面

では、一般的な歴史と共通な面を持つてゐるわけです。

丸山の提起はそれまでの思想史研究に対する辛辣な批判を含んだものとも解されるが、我々の正三研究は彼が言うところの「思想論」ではなく、あくまで「思想史研究」でなくてはならないし、そうありたいと考える。しかし現実はどうか。鈴木大拙の正三研究の論文「武人禪」は、執筆の動機を次の如く説明していた。

「武人禪」は軍閥や官僚の人々が団に乗つて専横是れ事とするのを見て、自分は心中甚だ平ならざるものがあつた。これでは「聖戦」も何もない。たゞ敗北の一路を走るものと思つた。眞の武士と云ふものは、謙虚であり慈悲もあり、責任を知ると云ふ点においては人一倍鋭敏である。それも餘り直接に言ふと、当局の忌諱にふれて、出版は不可能になる。それで徳川初期の武士で修禅をやつた鈴木正三道人と云ふ人物を振りて、愚意の一端を述べた次第である。戦後もここに述べたところは一般の読者の参考にならぬことはあるまいと信ずる。

「武人禪」の第一稿は昭和一九年一〇月に草されたが、空襲で失われ、第二稿すなわち本篇は翌年春に草されたが、印刷所が焼けたため、そのままになつてゐた。大拙の正三

研究は「武人禪」のほかにあるが、その仕事の背後に右のような問題関心があつたことは、大変興味深い。しかしこうした研究は、ともすれば「思想論」的なものを背負うことになりはしないか。また、中村元は戦後に発表した正三研究の冒頭で次のように述べる。

わたくしはこゝに、近代的性格のある宗教の唱導者として、鈴木正三及びその繼承者を問題としてみたい。鈴木正三は禪僧であるが、今まで日本仏教史家、禅宗史家には、殆んど問題とされてゐない。少くともかれの宗教の近代的性格は認められてゐない。……しかし、旗本の身分をして、真剣に修行し、晩年は江戸で士民に仏の道を説き、やさしいカナ文でのみ多数の著書をのこしたかれ、職業倫理の問題に仏教の中核があると考へて在俗仏教を唱へたかれ、好んで「自由」といふことばを用ひ、諸種の封建的身分道徳に反対したかれ、キリストを單なる邪法魔法ではなくて一つの思想體系と考へてこれに對して理論的な批判を行つたかれ——わたくしはかれの近代的性格のうちに、限りなき尊敬と親しみと共感の情を抱くのである。<sup>(53)</sup>

仏教学者・印度哲学者として知られる中村によつて、正三の「近代的性格」への評価がこれほど率直に提起されてゐることに、面食らう人もあるかも知れない。「昭和二十

二年十月十九日」の日付のあるこの序文は、この著が『現代仏教名著全集八』（一九六〇年）に収録・刊行されたときは、一部を改稿して「あとがき」として再録されたが、後に『中村元選集七』（一九六五年）に収められたときは全く削除され、晩年の『中村元選集〔決定版〕別巻七』（一九八八年）でも未収録で、読者の前から姿を消したものである。

その一因は、正三の評価をめぐつて家永三郎と交わされた、中村・家永論争にあると考えられる。中村が正三を「近代的」という視点から評価したのに對し、家永は正三が「封建道徳の枠内での宗教を唱へるに過ぎなかつた」とした。こうして正三に関する評価が全く相反する二人は、一九五八年にある座談会の席上で、正三に関して意見を交わす機会があつた。そこで中村は次のように述べている。

ああ、それからこの機会に弁明しておきますが、実は近代的な考え方をした仏教者はないかと思つて色々調べましてね、幾人かあたつてみたのですが、その一人として鈴木正三を取り上げてみたのです。確かに家永さんがおつしやるよう<sup>(54)</sup>に全国的に近代的な人でも何でもない。ただ私がいいたいことは、たとい思想の中、八十パーセント中世的であつても、十パーセントが二十一パーセントに新しいものをもつていればね、やはり取上げるべきではないかと思つて、あの人のみならず、

他の人々をも問題にしているわけなのです。<sup>(55)</sup>

座談会の後、中村は正三に対する評価を若干修正し、「正三＝近代的」という見解を前面に出すことを控えるようになつた。その後の研究では、「正三の思想を「職業倫理」という言葉で表現はするが、「近代」という言葉は極力避けようとする傾向が見られる。ただし中村の研究が扱つたのはあくまで「近代的」職業倫理を提唱した正三であり、この点は『選集』などでもついに変更されなかつた。

ところが中村の没後刊行の『比較思想事典』は、こうした中村の立場の変化を汲み取ることなく、「正三の仏教的職業倫理と、そこにみられる経済倫理は、近代西欧の『資本主義の精神』を生み出した禁欲的プロテスタンティズムの倫理に匹敵する規模の大きなものである」としてしまつた。

## 注

(1) 木村静雄「徳川初期における臨済禪の低迷とその打開——白隱禪出現の時代背景——」『禪文化研究所紀要』第九号、禪文化研究所、四三八頁。

(2) 木村静雄、前掲論文四四五頁。

(3) 木村静雄、前掲論文四三八頁。

(4) 平野宗淨『雲居和尚年譜』思文閣出版、一九八三年、五六頁、一八〇～一八二頁。

(5) 禪文化研究所編・発行『大愚遺芳』一九七〇年、五三一～五五頁。

(6) 木村俊彦編『訓読本愚堂錄・愚堂年譜』世界聖典刊行協会、一九九八年、四三～四四頁。

(7) このほか盤珪は二六歳で大悟したが印可の師はなく、慶安四年（一六五二）来朝の道者超元に參見し、翌年三〇歳で大悟。しかし晩年の『盤珪禪師說法』では「其の時分の知識の中にも、まだ道者が此の如く少し計り證據に立てられられたれども、夫れでも十分には肯はなんだ。今其の時の事を思えば、今日道者も十分には許しませぬ」（赤尾龍治編『盤珪禪師全集』大蔵出版、一九七六年、一一頁）とし、木村静雄は「これらの記述は、盤珪が全く自悟自証の人であることを示して」いるとした（前掲論文四四五頁）。だが盤珪は晩年になつても道者の印可を否定しているわけではないので、彼の開悟を無師独悟と考えるのは疑

問で、道者の印可後にさらなる宗教体験の深化があったと解するのが適切と考える。

これに対し沢庵は三歳で一凍紹滴に嗣法したが、晩年には後水尾上皇や将軍家光の勧めがあつてもついに嗣法の弟子を持たず、絶法したという点で独自の立場をとつていた（荻須純道『沢庵和尚年譜』思文閣出版、一九八一年、一三三頁、一三九頁）。

愚堂は二九歳で「忽爾として開悟」したが、僉に「惜しい哉、這の漢は発狂して、ほとんど魔人に為る也」と言わると態度を改めたので、人は皆賀して「風狂は幸いにして痊ゆ」とした。そして三二歳のとき受業の師宗固首座の勧めで庸山景庸に参じ、三五歳で印可された（訓説本愚堂錄・愚堂年譜、一二三一～一七頁）。彼は二九歳の開悟を一時的なものとして無師独悟せず、明眼の師である庸山につくことで証を得たのである。

こうした庸山―愚堂の師資相承の関係について木村静雄は「ここにおいて、無師独悟見性の境地は一段高い立場から否定され、明眼の師の力量によつて所得の悟境を悉く奪われて後、大悟するという、後の白隱禪の祖型が成立する。二百年来正法は滅尽し、明眼の師は跡を絶つたと思われた時代に、本山の一隅に師資商量の一条の道が密々に生きており、ここに近代公案禪復活の曙光が見られるのである」（前掲論文四四六～四五七頁）とした。

以後の妙心寺派は、愚堂―至道無難―正受老人―白隱という嗣法の系統が主流の位置を占め、近代の臨済宗は「白隱宗」とも称せられる程になるのである。

(8) 古田紹欽「鈴木正三の武士道禪」『歴史日本』第一卷第五号、雄山閣、一九四二年。

(9) 鈴木大拙『靈性的日本の建設』大東出版社、一九四六年。

(10) 藤吉慈海『鈴木正三の禪』禅文化研究所、一九八四年。

(11) 本稿での『鈴木正三道人全集』の引用は、一九七五年刊行の山喜房仏書林（増補）版を使用する。

(12) 『全集』三三一頁。

(13) 織田顯信「新出慶安二年版『万民之德用』について」『同朋大学論叢』第六四・六五号、同朋大学同朋学会、一

九九一年。『行業記』は『万民德用』の成立を寛永八年（一六二二）の『武士日用』とし、それを加筆した『四民日用』の成立と、慶安三年（一六五〇）の『三宝之德用』および同五年（一六五二）の『修行之念願』の成立で完成したものとする。しかし織田は『万民德用』とほぼ同じ内容の『万民之德用』を発見し、慶安二年刊行と報告した。

(14) 熊本市天福寺蔵『石平道人行業記』元禄一〇年版、三丁オ。

(15) 『寛政重修諸家譜五』三八四頁。

(16) 国立公文書館編・発行『内閣文庫未刊史料細目下』

九七八年、七八頁。

(17) 『訓読本愚堂錄・愚堂年譜』一五九頁。〔 〕は引用者。

(18) 『訓読本愚堂錄・愚堂年譜』六〇七頁。

(19) 拙稿「鈴木正三門派と石平山恩真寺」『日本宗教文化史研究』第一卷第二号、日本宗教文化史学会、二〇〇七年。

(20) 『行業記』七丁ウ。

(21) バーケレー三井藏『驢鞍橋下』万治三年堤六左衛門版、八丁ウヽ九丁オ。

(22) 伊藤古鑑『日本禪の正燈愚堂』春秋社、一九九六(初版六九年)年、一三頁。

(23) 駒沢大学図書館蔵『草庵雜記下』寛文九年堤六左衛門版、二丁ウヽ三丁ウ。注(十四)『弁疑』一九丁オヽウ。

(24) 『行業記』七丁オ。

(25) 『大日本仏教全書一一〇』一〇九頁。大桑斎は鈴木不白居士を「正三」と思われるとした(『日本近世の思想と仏教』法藏館、一九八九年、二九七頁、三一九頁)が、誤りである。愛知県豊田市の妙昌寺に葬られた重成の法名は「異中院殿不白英峰居士」である。

(26) 駒沢大学図書館蔵『麓草分』堤六左衛門版、一〇丁オ、二八丁オヽウ。

(27) 『麓草分』三三三丁ウ。

(28) 『驢鞍橋下』一一丁オヽウ。

(29) 『驢鞍橋下』二〇丁ウ、『驢鞍橋中』四五丁ウヽ四六丁オ。

(30) 『驢鞍橋上』三二丁オヽウ。

(31) 『驢鞍橋下』四八丁ウ。

(32) 『驢鞍橋上』一丁オヽウ。

(33) 『驢鞍橋下』三七丁オヽウ。

(34) 金沢大学暁烏文庫蔵『竹窓隨筆(一筆)』承応一年秋田屋平左衛門版、五三丁ウ。

(35) 大正大学図書館蔵『西禪集一四』二二丁オ。

(36) 武藏野市立図書館武藏文庫蔵『浅草寺旧跡考』九丁オヽウ。

(37) 三田村鳶魚『三田村鳶魚全集一七』中央公論社、一九七六年、三三〇ヽ三三三一頁。

(38) 駒沢大学図書館蔵『金鞭指街一三』二二丁オヽウ。

(39) 『大日本仏教全書一一〇』三四五頁。

(40) 曹洞宗全書刊行会編・発行『続曹洞宗全書二』一九七三年、五七一頁。

(41) 『金鞭指街一三』一三三丁オヽウ。

(42) 『西禪集一六』四六丁ウ。

(43) 服部英淳『淨土教思想論』山喜房仏書林、一九七四年、三三四ヽ三三五頁。

(44) 『西禪集一四』八丁オ。

(45) 『驢鞍橋下』六丁オ。

(46) 『驢鞍橋上』五四丁オウ。

(47) 塚本学校注『御当代記―將軍綱吉の時代―』平凡社、一九九八年、七三頁。

(48) 服部英淳、前掲書、三四八頁、三三五頁。

(49) 森銑三・北川博邦編『続日本隨筆大成一』吉川弘文館、一九七九年、二七二頁。

(50) 『三田村鳶魚全集一七』三三四頁。

(51) 丸山眞男『丸山眞男集九』岩波書店、一九九六年、六九頁。

(52) 鈴木大拙、前掲書、序四～五頁。

(53) 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、序二～三頁。

(54) 家永三郎『日本道德思想史』岩波書店、一九五四年、一二九頁。

(55) 家永三郎・中村元・結城令聞「座談会・日本仏教の課題」『日本仏教』創刊号、日本仏教研究会、一九五八年、五八～五九頁。

(56) 中村元監修・峰島旭雄責任編集『比較思想事典』東京書籍、二〇〇〇年、一四三頁。

(愛知学院大学非常勤講師)