

純粹禪を求めて

——花園上皇と宗峰妙超——

井上克人

序

花園上皇(一二九七〜一三四八)と宗峰妙超(一二八二〜一三三七)との間で交わされた問答書および「投機偈頌」の二幅の宸筆が大徳寺に所蔵されている。天皇が豁然として大悟し、妙超が之に印可を与えたものである。その全文は次の如くである。

第一幅

(宗峰妙超筆)

億劫相別而須臾不離、盡日相對而刹那不對、

此理人々有之、如何是恁麼之理、

伏聞一言

(花園天皇宸筆)

昨夜三更、露柱向和尚道了

第二幅

(花園天皇宸筆)

二十年来辛苦人、

迎春不換舊風烟、

着衣喫飯恁麼去、

大地何曾有一塵

弟子有此悟處、師以何驗朕

(宗峰妙超筆)

老僧既恁麼驗潭

『花園天皇宸記』(以下、『宸記』と略記)によれば、二人が初めて会ったのは元亨三年(一一三三)五月二十三日であり、その日の条に「妙超上人に遭ふ」とあるのが記録に出る初見である。ただ、「談話先々の如し」とあることから、事実はこれより以前から、しばしば招かれていたものと思われる。同年十月十八日の条には「今夜超侍者法を談ず。托鉢たくはつの話の下語あぎま見しむ。少々非を改め了んぬ。大途神妙の由気色有り。」と記載されているところを見ると、恐らく『無門関』第十三則「徳山托鉢」の公案に参じて、これに下語したところ、宗峰妙超が幾分訂正し、大筋はそ

れを認可された様子が伺われる。又正中二年(一三二五)三月九日の条には「今日妙超對面、『碧巖錄』を読む。」と記されている。花園天皇は、のちに妙超から印可を与えられる(一説では嘉曆二年(一三二七))ほど、熱心な信者であった。天皇は學問に造詣が深かったことは『宸記』から伺い知ることができるが、とくに仏教との関係では、諸宗を兼学して日々研鑽をつみ、元応二年(一三三〇)ごろよりとくに禪宗へと関心を寄せたことが記されている。なかでも禪儒妙曉(一二九二〜一三五二)と宗峰妙超に師事しており、両者に関する記事は元亨元年および同三年の条を中心に散見される。天皇は優れた師である妙曉に出会ったことで悟道への端緒が開かれたことを喜び、妙曉の入元の際には、師から衣鉢を受けている(元亨元年八月十九日・同年十二月二十五日条)。妙曉の渡元後は宗峰妙超に師事し、法談や『碧巖錄』の講読を重ねた(元亨三年十月十八日・同年十二月十四日条)。かくして、いよいよ禪宗の理解を深めた天皇は自らの離宮を禪寺とし、妙超の法を嗣いだ関山慧玄(一二七七〜一三六〇)を開山として迎え、妙心寺が開創されたことは周知のところである。

さて、上記の花園上皇と大燈国師の問答について理解するためには、それぞれ二人の仏教に寄せる姿勢に触れておかねばならない。

I

天皇は幼少より和漢の學問に励み、正中元年(一三二四)二十九歳の時の日記には、「今年學ぶ所の目録」と題して、和漢仏の書名十六部を列記し、更にそれまでに読破した書物として『日本書紀』『古事記』以下十九部、漢籍では、『左氏』『論語』以下三十二部、仏書では『大日經』『金剛經』以下四十六部を記している。天皇は仏教、中でも禪宗に強い関心を示している。当時の皇室の學問は、平安時代以来の漢唐訓詁の学³が専らであって、哲學的思考を

重んずる新興の宋学、中でも朱子学は危険視されていたが、天皇はその宋学にも深い理解を寄せていた。注目すべきは花園天皇の真摯な「求道心」である。天皇は多くの学者や僧侶との親交をもっていたが、その中の一人に日野資朝（一一九〇—一三三二）がいた。『宸記』元応元年（一三一九）閏七月四日の条を見ると、次のような記事がある。

夜に入って資朝参る、前に召し道を談ず、すこぶる道の大体を得たる者といふべきなり、好学すでに七八年、両三年の間にすこぶる道の大意を得たり、しかれども諸人と談じていまだ必ずしも称旨（心にかなうこと）せず、今はじめて知意（知己に同じ）に逢ひ、終夜これを談じ、曉鐘に至るまで怠倦せず。（括弧内、引用者註）

更に、同年閏七月二十二日の条には、次のようにある。

今夜資朝・公時ら御堂殿上局において論語を談ず、僧ら濟々これに交じる、朕ひそかに立ちてこれを聞く、玄げん慧え僧都の義、まことに達道か、自余もまたみな義勢に諧ひ、ことごとく理致に叶ふ。

『宸記』によれば、天皇はこの後も度々日野資朝・公時らを召して文談を催している。それは「ただ精神を養ふなり、さらに思ひを政道に懸くるにあらず、期するところは一身を修むるなり」という趣旨であった。また、『孟子』を読んで「その旨、精美にして仲尼（孔子）の道この書に見ゆるか、人の心性を尽し、道の精微を明らかにするはこの書に如くべからず、畏るべし後生（後進者）必ずこの文を翫ぶべき者か」と評している。ただ、天皇には宮中の儒風に関する不満はあつたようである。元亨三年（一一三三）七月十九日の条によれば次のように記されている。

およそ近日朝臣儒教をもつて身を立つ、もつともしかるべし、政道の中興またここに因るか、しかるに上下合
 体して立てらるるところの道、これ近代中絶のゆゑに、すべて実儀を知るものなく、ただ周易論孟大学中庸によ
 りて義を立て、口伝なきの間、面々に自己の風を立つ、これによりてあるひは難諉（非難）あるか、しかれども
 大体においては、あに疑胎（疑い危ぶむこと）あらんや、ただ近日の風体、学を理むることをもつて先となし、
 礼儀に拘はらざるの間、すこぶる隠士放遊（俗世を離れ、隠者のように遊興にふけること）の風あり、朝臣にお
 いてはしかるべからざるか、これはこれすなわち近日の弊なり、君子これを慎むべし、何ぞいはんや道の玄微
 （奥深く微妙なるところ）に至りては、いまだ尽くさざるものあるのみ、君子深くこれを知るべし。（括弧内及び
 傍点、引用者）

「ただ周易論孟大学中庸によりて義を立つ」というのは、まさに新注学の方法を意味する。幸いに大体においては
 「疑胎」がないとしても、禅林の方便による提唱のほかには博士家にも正統の口伝がない時に易や四書の自己流の解
 釈を推し進め、宋学の真髄をなす窮理尽性の道学も、魏晋時代に流行した老莊学風の無の哲学、即ち玄学による格義
 仏教と混同されがちであり、空理空談を弄んだ「清談」の輩を真似て「理学」を志す目的のためには、あえて礼儀に
 は関与しない「隠士放遊の風」を銜う朝臣も少なくなく、宋学の極意たる「道の玄微」が見失われる虞れは、十分に
 あつたのである。このように花園天皇は、「宋朝の義」につき「面々に自己の風を立つて、せつかくの窮理尽性の道
 を隠逸脱俗の術と曲解し、竹林の七賢気取りの放縱を続けている「近日の弊」を指摘している。

ここでとくに留意したいのは、花園天皇が「道の玄微」ということに固執していること、すなわち人の生きるべき
 道にどこまでもこだわっていることであり、言い換えればそれは道の体得に他ならないのだが、花園天皇にとつて、
 それは禅の「見性」に近いものとして理解されていたのではないか、ということである。そこには天皇の極めて主体

的で実存的な姿勢が伺える。

II

元応元年（一三一九）九月、花園天皇は隠居を企てたものの後伏見上皇の慰留により実現に至らなかったが、この後花園天皇は政治からは遠のき、いよいよ学問に励み、ことに仏教に関心が集中してゆく。天皇は当時流行の念仏宗の徒が一向専修と称して念仏以外の余行を捨てたため、天台・真言諸宗が衰えることを嘆いたが、自身の修行も智慧もいまだ至らぬことゆえ、むしろまず念仏宗の本義に触れようとし、ある上人を召して種々談ぜしめた結果、「一宗の深奥に通ずればもとも義あるべきの宗なり、尋常ただ下愚の者の知るところの念仏は、ひとへに浅略の義なり」と了解した。しかし天皇は念仏のために余行を捨てず、もし観行（仏果に至るための禪定・精進）を成就したときはむしろ念仏を捨てようという考えを持っていたので、一方では天台・真言の高僧を召し、あるいは止観しかんの要義を聴聞し、あるいは念誦ねんじゆの作法を伝授された。しかし天皇はこれらの諸宗のあり方について必ずしも感心しなかった。例えば元亨元年（一三二一）は天皇の重厄に当るといので、後伏見上皇の計らいとしてある修法が行われたのだが、花園天皇は「仏法の本意、またこれ祈禱をもつて本となすにや」（傍点、引用者）と疑われたのである。ここは極めて重要である。つまり天皇は、加持祈祷の呪法を重んじる密教を中心とした従来の顕密仏教に対して大きな疑問をもっていたということである。周知のように、平安時代から加持祈祷の呪法を専門に行う天台、真言両宗による密教が宮中に深く浸透していたが、当時の禪門でもそれに倣い、上堂、もしくは開堂と呼ばれる儀式に於いて禪院の住持となる人が、国王、大臣、有力の檀那たち、要するに上層権力者たちの長寿を祝し、禄算を祈願する風習が一般的であったのである。密教では玉体安穩と鎮護国家を加持祈祷することが主たる目的であったが、禪僧にとつても、看病僧、護持

僧として、権力者を含む世間の鎮撫、安定工作を行っていたのである。そうした風習に準拠した禪仏教に対し、求道心の強い花園天皇は、これが釈尊伝来の仏教の本旨なのか、と大きな疑問を抱いたのであるうと思われる。元来「教外別伝・不立文字・直指人心・見性成佛」を標榜する禪と、加持祈祷など呪術を旨とする密教とは水と油の如く相容れるところはなく、両者はまったく関係ないのである。

そんな折、日野資朝が元応二年（一三三〇）四月二十八日の夜、一人の禪僧を伴って参院したが、この禪僧との邂逅によって、天皇は禪宗に深く帰依することになる。この日の段階ではその禪僧の正体は不明だが、同年十月十二日の日記には「資朝朝臣妙暁上人を具して参る。先々の如く法談」と書かれており、その禪僧が妙暁、すなわち月林道皎（一二九三〜一三五二）であったことが推察できる。元亨元年（一三二二）十二月、妙暁入元の日まで、しばしば妙暁を召して法談を続け、『碧巖録』等をも講ぜしめている。この年の八月十九日の条には「禪法の事、幼少より仰信、然れども善知識に遇はず、徒に年序を送る。此の上人に遇つて、始めて信受行道す。」とある。また同日の条に「今夜予已證の義を述べて一論す。許容の言有り。尤も感悦する所なり。」と書かれているので、恐らくこの時に見性され、印可を受けたようである。この日の日記の裏書に「佛教の高妙、心地の極理、只禪門の正宗に在り、餘の大小乗の宗義は都て及ぶべからざる者なり。予殊に思を玄旨に繋け、浩次顛沛も（安寧の折も危急の折も）是に於てす。徐に發明する所在り。尤も欲悦す。衣裏の明珠、求めずして自ら得たり。喜ぶべし、喜ぶべし。」（括弧内、引用者）と記されていることは、それを裏付けていよう。

天皇が求めて已まなかった禪仏教は、従来の顕密体制の基盤の上に立ち、王法仏法相依の立場にあつて『興禪護國論』を書いた栄西の禪とは明らかに異なる。いわば顕密体制を根底から打ち破る、換言すれば王仏相依の立場を脱却し、加持祈祷の呪法を主とする密教を一掃した純粹禪を、天皇は待ち望んでいたのである。大燈国師との出会いも間近である。栄西以来の臨済系の禪の特色であつた密教と禪との癒着は、ようやく大燈に至つて清算されるのである。

大燈の禪のそうした特色を最も明らかに示すのは、世に謂う「正中の宗論」である。^⑧

III

敷衍して言えば、顕密仏教体制がしつかりと組み込まれていた仏教界において、日本の禪宗がその成立当初から山門の圧迫をこうむり、天台・禪兼修の形を取らざるを得なかつたことは顕著な事実であり、「戒律無用、修行無用」を標榜した大日能忍（生没年不詳）の「日本達摩宗」の禪をあえて排斥するかたちで、栄西が弁明の意図を込めて『興禪護国論』を上梓した内実もそこにあつた。栄西は仏教の戒律をもつて王法と同一視する。彼は戒律を尊重するゆえに、王法を重視するのである。しかし朝廷に禪宗の興隆を訴えたが受け入れられず、鎌倉幕府の招請によつて鎌倉に赴き、寿福寺の住持となり、京都にも建仁寺を開いたが、『吾妻鏡』を通してみる栄西の活動は密教僧・加持祈祷僧としてのものである。禪宗宣揚の第一歩を踏み出したところで、叡山の排撃を受けた栄西は、以後、密教僧或いは加持祈祷僧として鎌倉に受け入れられたわけであり、造寺・造塔の才能をもつて京都で活動するものの、禪宗のみを専一に宣揚することはなかつた。栄西にとつては、朝廷下に直属する権門となること、王法仏法相依による禪宗宣揚の途であると考えたのであろう。しかしながら、次第に天台と禪との軋轢はますます険悪となり、ことに嘉元二年（一一三〇四）後宇多上皇が東山に嘉元禪刹を開創して大応国師南浦紹明（一一三五〜一三〇八）を開山に迎えようとしたが、叡山衆徒の嗾訴（寺社の僧徒・神人が、朝廷・幕府に対し、仏力神威を楯にして、集団で示威行為による訴えや要求をすること）によつて中止のやむなきに至り、康永四年（一一三四五）、足利尊氏の起こした天竜寺造営の功がこの年に至つて成り、天竜寺供養に光厳上皇臨幸の儀式もまた叡山僧の嗾訴にあつて見合わせなければならなかつた。^⑩ 正中二年（一一三二五）閏正月宮中で開かれた宗論はあたかもこれらの中間にあり、天台・禪の歴史的抗

争の一端に他ならなかったのである。

妙暁はその後まもなく入元し、古林(清茂)に参じて月林(道皎)と称するに至ったが、元来は宗峰妙超の高弟であった。妙超は播磨の出身で、大応国師南浦紹明に師事してその正統的禪風を受け継いだ。妙暁が天皇の帰依を得たのも、彼がすでに師の宗峰妙超の正風を継承し、諸宗に対する禪門の優越につき明確な見解を呈したからであろう。元来親行を重んじた花園天皇が諸宗をまじえぬ純一無雜の正法禪に限りなき共感を覚えたのは極めて自然であった。妙暁の入元後、妙超は天皇の直接の問法にあずかり、天皇のために『碧巖録』を進講した。

少年の頃から禪に関心をもっており、また上記の説明からもわかるように、花園天皇は『碧巖録』には殊のほか関心があったようで、第一則の達磨と梁の武帝との問答はひときわ熟知していたことであろう。

挙す。梁の武帝、達磨大師に問う、「如何なるか是れ聖諦第一義。」磨云、「廓然無聖」。帝曰く、「朕に対する者は誰ぞ。」磨云く、「識らず。」

武帝嘗て袈裟を披いて、自ら『放光般若經』を講ず。天花乱墜し、地黄金と変ずることを感得す。道を辨じ仏を奉じ、天下に詔詔して、寺を起て僧を度し、教に依つて修行せしむ。人之を仏心天子と謂う。

達磨初めて武帝に見えしとき、帝問う、「朕、寺を起て僧を度す、何の功德か有る」。磨云く、「功德無し」と。早是くも悪水蔦頭に澆ぐ。若し這箇の「功德無し」の話を透得せば、你に許む親しく達磨に見ゆることを。且く道え、寺を起て僧を度す、為什麼にか都く功德無き。此の意什麼処にか在る。(第一則「武帝問達磨」)

王権神授説に基づき、国家安泰を祈願した梁の武帝がそうであったように、花園天皇も「天子」としての自覚をつ

ねに持っていたことは、例えば『宸記』正和二年（一一三三）六月三日の条に見える天皇の祈願の記事が明示している。この年は大風・大雨・雷雨等烈しく、殊に六月には雨が降り続いて河水溢れ、多くの人々が流死した。このことを聞き知った天皇は、内侍所（内侍所）に、もし民のいのちに代わることができれば、我が命を召し給へ、「仮令代民、可棄我命」（もし民に代らば、我が命を棄つべし）と祈願したのである。そしてその決意に神も感ぜられたものか、やがて雨脚が弱まり、夕陽を見ることができたと、六月三日の日記に記されている。この年、天皇、御年十八であった。

さて、正和五年（一一三六）、花園天皇が宗峰妙超と初めて相見した際、『碧巖録』をよく読んでいた花園天皇は、当然この本則を念頭に浮かべていたことは想像するに難くはない。篤く仏教に帰依し、多くの寺を建立し、僧を度し、自ら『放光般若経』を講ずる程の人徳豊かな武帝が「何の功德か有る」と質問したのに対し、「無功德」と言い放った達磨の真意はどこにあつたのか、釈尊伝来の仏法は、篤く三宝に帰依し、ひたすら鎮護国家を祈願してその功德を期する如き次元のものではなく、そうした慈善的営為からも自由なところにあるのではなかったか、そうした思いが天皇の胸にあつたことは推測できよう。つまり自身を武帝に、そして妙超を達磨に見立てて相見したに相違ない。そして二人の最初の挨拶は次のようなものであつた。

（天皇） 仏法不思議、王法と対座す。

（妙超） 王法不思議、仏法と対座す。

留意したいのは、この対話が内に含むその意味である。二人は王法・仏法の相依関係を互いに確認し合っているわけではない。禪に憧憬を抱き深い理解をもっていた花園天皇も、そして宗峰妙超も、ともに、いわゆる王法・仏法の世俗的依存関係、すなわち顕密体制を超えたとところで語り合っている。天子たる自覚をもった天皇ではあつても、「何

の功德か有る」といった問いはもはや念頭にはなかったはずである。花園天皇の「仏法不思議、王法と対座す」という言葉には、自らの身分上顕密体制を背負った世俗的な王法・仏法依存関係に立脚せざるをえず、その矛盾を自覚しながらどこまでも実存的・主体的な道の自覚を追及してやまなかった天皇が、「無功德」底の脱世俗的な純粹仏教である、「禪」に、自分も対座できたことへの歓喜が伺えるのである。そしてもう一つ考えられるのは、「対座す」という言葉である。顕密仏教では密教と禪との癒着が顕著であったが、そうした王法・仏法の結合癒着から解放された純粹禪の本領（達磨Ⅱ不識）が、今まさに「朕に対する者」として自分の前に対座している宗峰妙超のうちに端的現前していることへの喜びがあったのではなかったか。妙超の「王法不思議、仏法と対座す」という返答は、天皇の表情のうちにそうした喜びを読み取り、これまで王法（顕密体制）に縛られていたあなたは、今ようやく真の仏法と対座されています、喜ばしい限りです、と答えたのである。

IV

では次に、大燈国師宗峰妙超の禪風の特質はどこにあるか、それを考察してみたい。大燈の行状は『大燈国師行状』、『興禪大燈国師年譜』等に記されている。

大燈国師南浦紹明の隠侍であった妙超は大応に「雲門の関」の公案を与えられる。これは『碧巖録』第八則にあり、以下のようである。

挙す。翠巖すいがん夏末げまつに衆に示して云く、「一夏以来、兄弟ひんていの為に説話す。看よ、翠巖が眉毛在りや。」保福ほふく云く、「賊なを作す人は心虚なり。」長慶云く、「生ぜり。」雲門云く、「関かん」。（『碧巖録』第八則）

翠巖が、夏^げ(夏安居)が終わる日の説法に際して言った、「夏のあいだ、君たちに説法して来た。僕の眉毛は、まだ残っているか見てくれ。」仏法は言説を超えたものであり、言説に頼れば仏法を謗ることになるので、古来誤った法を説くと眉毛が脱落するという言い伝えがあった。そこで翠巖がこう尋ねたわけである。保福、「盗人は実は内心びくびくなのだ。」長慶、「今、眉毛が生え揃った。」雲門、「ピシヤリ。門は閉められたぞ(ここが通れるか)。」

筆者なりに解釈すると、こうである。翠巖の問は、説法を聴いている三名に、いわば鎌を掛けたわけである。仏法は、表詮、遮詮に拘わらず、おのずから真なるものであり、「遍界曾て蔵さ」ざる底のものである。したがってこの問に引っかけたのは、それで「万事休す」である。ところが三名は見事に答える。保福は、「言詮不及なる妙法という宝物を言葉でもって説くという行為は、盗人といってよいが、盗人に扮するあなたは眉毛が落ちたかどうか、びくびくしておられる。そのような巧い演技に、私はだまされませんよ。」と答えた。長慶は「眉毛は落ちていますが、しっかりと生え揃っていますよ。言詮不及の妙法は、それ自身、言詮・遮詮には拘わらず、おのずから真なるものです。あなたもすでに、ご存知のように。」と答えたのであろう。

ところが、難解なのは、雲門の「関」の一字である。これは、一応は「関所」の意味である。思うに、上記の二人の答えを踏まえて雲門は答えているわけであって、おそらく言詮不及なる妙法の「表詮・遮詮」に拘わらざる底の消息を「関」と言ったのではないであろうか。要するに、「説示・説法」ということに留意する必要がある。言語以前の次元と言語的次元との(あいだ)が問題であるわけである。関所を設けることによって、道(大地)は寸断され、関所の奥(向こう側)と、こちら側とに分離される。関所を境として、奥と手前との接点とは何か、この二者は対して対せず、接せずして接する、いや関所があってもなくても、道(大地)はひとつであり、ひとつらなりなのである。さて、妙超はこの「雲門の関」に参じ、「錯^{さく}を將^もつて錯^{さく}に就^つく」(誤りを誤りでまともあげた)と答える。おそらく

それは、言詮不及なるものを言葉で説くという誤りをもって、却って言詮不及なるものをまぎにそのようなものとして捉えた、ということだと考えられる。大応はその時、「よいことはよいが、この公案にもっと深く参ぜよ」と命じる。妙超はこの公案を突破するのに三年を費やす。大応は徳治二年（一三〇七）に鎌倉の建長寺に移り、妙超もこれに従うことになるのだが、それから間もない頃、ある日、机の上に鏡前を置いた時、その「ガチャン」という音とともに、豁然として大悟し、「雲門の関」の本当の処、つまり翠巖と雲門と同じ境涯にいる自分に気づいたのである。すぐ方丈に行き、大応に自分の見解を示したところ、大応は大いに驚き、「汝は雲門の再来の人」だと絶賛する。翌日、妙超は大応に二偈を呈している。

雲門云関也 幾乎同路

一回透過雲関了 南北東西活路通

夕処朝遊没賓主 脚頭脚底起清風

「雲門」云く関也と。幾んど路を同じゅうせんとす。一回雲関を透過し了つて、南北東西、活路通ず。夕処朝遊、賓主を没す、脚頭脚底、清風を起す」

（一たび雲門の関を透過してしまつと、南北東西、自由に路が通じている。夕べに通り、朝に遊ぶ路上には、もはや主も客もない、脚のおもむくところ、すべて清風を巻き起こす。）

透過雲関無旧路 青天白日是家山

機輪通變難人到 金色頭陀拱手還

「雲関を透過して旧路無し、青天白日、是れ家山。機輪通変して人到り難し、金色の頭陀、手を拱して還る」

(雲門の関を透過してみると、曾ての古い路がなくなってしまった。青天白日、すべてが我が家の庭である。私を運ぶ機関と車輪は、自在に転変して何ものをも寄せ付けぬ、あの金色の迦葉尊者でさえも、手をこまねいて引き下がるばかりだ。)

この二偈は「投機の偈」と呼ばれ、悟った自分の境涯を偈頌に詠んだものである。妙超はそれに続けて、「妙超の胸懐是の如し、若し師意に孤負せずんば、伏して望むらくは一言を賜え、近く故都に帰らんと擬す。尊意を惜しむこと莫くんば以て大幸と為すのみ。」と書き添えて大応に呈したところ、大応はその紙尾に「你既に明投暗合、吾你に如かず、吾が宗你に到って大いに立し去らん。只是れ二十年長養して、人をして此の証明を知らしめよ。妙超禪人の為めに書す。巨福山、南浦紹明(花押)。(汝は既に完全に真理に合した。私は汝に及ばぬ。私の宗旨は汝によつて大いに隆盛するであろう。今後はひたすら二十年長養をした後、この証明を公表せよ)」と誌し、また法信として袈裟を与えた。このとき、妙超は齡二十六歳であった。この二首と大応の証明は、今も大徳寺に蔵せられている。

V

かくして、妙超は大応のもとで雲関を透過し印可されても、さらに二十年の聖胎長養を申し渡され、五条橋辺の風浪水宿の悟後の修道があつたのである。ここで予め留意しておきたいことは、冒頭の「幾んど路を同じゅうせんとす」の言葉である。この「幾んど」が重要だと考える。雲門と自分とは同じ境涯に立つ、とは言わず、「幾んど」同じと

言うように距離を置くわけである。因みに『無門関』であれば「歴代の祖師と手を把って共に行き、眉毛厮あい結んで同一眼に見、同一耳に聞くべし」といったところであろう。ところが妙超の場合はそれとはまったく異なる。そうした境界が後年、「億劫相別れて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず」という表現となつて展開してゆくのである。妙超が二十年にわたる悟後の修道をしていたとき、五条橋辺の乞食の群に入り混じっていたことが伝えられている。「坐禪せば四条五条の橋の上、往き來の人を深山樹に見て」という有名な歌は、この時の事情をうたつたものといわれている。こうした乞食の群れから妙超が搜し出されたのは、甜瓜まじゅうの施与によるものであった。官人が甜瓜を持って、「脚で歩かず來る者に与えよう」と言うと、皆その意を解せず躊躇したが、妙超ひとり出てゆき、「手で渡さずに渡せ」と言つたため、それが妙超その人であることが知られたという。先述したように、宮廷では道服袈裟を着け、花園天皇と對坐談話し、「仏法不思議、王法と對坐す」との天皇の言葉に對し、妙超は「王法不思議、仏法と對坐す」と答えている。もちろんこれは、單なる挨拶の言葉なのだが、今改めて留意したいことは、先述したその内実の意味ではなく、妙超が常に念頭に置く独自の「對向」觀である。ここでは「對坐」という語が使われている。つまり仏法と王法とが不可思議底において互いに對向しあつている。この妙超の對向觀には、必ず「對して對せず」といった「非一非異」の構造が潜んでいることは注意されてよい。『大燈國師語録』の中でも、妙超は次のように語っている。

師、座に就いて大眾を顧視して云く、「便すなち恁いん麼もに相見しよけんするも、早く五須弥を隔つ。若也もし口を開くことを待たば、三生六十劫、還かえつて箇中こちゆうの事を知る底てい有り麼や、出いで來つて衆しゆに對して決けつ折せつし看よ。有り麼も有り麼も。」

(師はここで座席につき、聽衆をふりかえつて言われる。「仏法の真理からいうと、このように諸君と向かいあつている時、すでに須弥山を五つ重ねたほどはるかに隔たつているのだ。まして私が何かを説くだろうと期待

されるならば、三度生まれ変わり、六十劫という永い時間をかけても無駄である。諸君のなかにこのところが判る者があるかどうか。ひとつ出てきてもらいたい、聴衆と共に対決してみようではないか。さあどうぞだ、さあどうぞだ」(『大燈国師語録』)

これは、大燈がのちに花園上皇に対して「億劫相別れて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず」と答えた意を含んでいることは論を俟たない。こうした妙超の独自の対向觀を考えるために、ここで援用してみたいのは、「曹山如井觀驢」の問答である。出典は『從容錄』五二、「宏智錄」三の頌古五二である。道元の『正法眼藏』では「仏性」『諸惡莫作』「仏向上事」の諸卷、『永平広録』では第五に參見される。ここでは道元の真字『正法眼藏』中卷一二五から引用しよう。

曹山本寂禪師、徳上座に問うて云く、「仏の眞の法身は、なお虚空のごとし。物に應じて形を現わすこと、水中の月のごとし」と。作麼生か箇の應ずる底の道理を説く。徳云く、「驢の井を觀るがごとし。」師曰く、「道うことは即ち太笨だ道うも、ただ八九成を道い得たるのみ。」徳曰く、「和尚、また如何。」師曰く、「井の驢を觀るがごとし。」(原漢文)

これは、鎮護国家を標榜する「金光明經」(四大天王品)の經文中にある言葉をめぐつての徳上座と曹山との商量だが、虚空の如き仏の眞法身が物に應ずる消息を問われて、徳上座は「驢(ろば)の井を觀るが如し」と答え、無心で無心に見入る姿、つまり能見所見の對待にわたらない意を示そうとした。しかし曹山は徳上座の答えにはまだ對待の跡が残るとして、更に「井の驢を觀るがごとし」という答えを以って示し、能所、彼我の區別を絶する境涯を端的に

表わそうとしたのである。

ひとまず考えられるのは、能見所見の対待的見方の残滓が見える徳上座の「驢覘井」に対し、曹山はそういう対待を絶する絶対一の境涯に立って「井覘驢」と答えたことの意味である。つまり徳上座の「驢覘井」の立場では、驢が井をのぞき見るところが残っているのに対し、曹山の「井覘驢」の立場でいえば、井戸の水が自ら映す主体ものなくしてものを映すように、対待を絶する絶対一の立場から述べられているということである。しかも曹山の「井覘驢」という答え方に注目するならば、「驢覘井」を否定してそれを言い換えたように見えて、じつは「驢」と「井」とを入れ替えることによって、「驢覘井」と「井覘驢」とを並列させ、それによってそれらがともに同義として捉えられることをも意図したのではないであろうか。つまりは二句一対として捉え、驢と井は共に無心に向かい合うことによって両鏡相照、というよりはむしろ、互いに映し映されるの沙汰を絶し、両鏡は相独立してそれぞれに自己返照して驢は驢であり、井は井であり、驢は驢に蔵身し、井は井に蔵身して両鏡相関することなしといった消息も含意させていたのではないか、ということである。いみじくも道元自身がこの二句をそのように解し、「井の驢をみるにあらず、井の井をみるなり、驢の驢をみるなり」（『正法眼蔵』「諸悪莫作」とあるのは注意されてよい。いわば両者の独立自全の姿であったと言えよう。しかも同時に両鏡は共に自らを照らす鏡として、つまり〈自性の照〉ということにおいて一つなのである。「両鏡相照」とはそういうことであろう。井と驢は互いに対して対せず、非一非異の関係にあるということに他ならない。

更に敷衍して言えば、花園天皇の「仏法不思議、王法と対座す」と妙超の「王法不思議、仏法と対座す」をここで対比させると、前者は「井覘驢」に、後者は「驢覘井」に当てはめて理解することもできるのではないだろうか。王法と仏法は、ともに相独立し無関係でありながら、同時に不可思議底において、一つに結び付くのである。つまり顕密仏教体制に馴染んだ王法と、そうした加持祈祷の修法を旨とする密教との癒着から自由な純粹禪としての仏法とは相

独立して無関係でありながら、そうした王法を背負いつつも真摯に求道的に生きようとする花園天皇の実存と仏祖正伝の眞の仏法とが不可思議底において一つに円融するのである。

VI

この初めての相見の際の問答で、花園天皇は大いに大燈を敬服し、その弟子となったが、入門してから五年、若くして皇位を後醍醐天皇にゆずり、上皇となつてからというものの、世俗を離れ、多年に涉つて參禪修行し、もっぱら純粋禪の世界に専念していき、やがて禪の奥義を悟ることになるのだが、その初期には鋭意にあふれる問答が見られる。

『興禪大燈国師年譜』の元亨元年（一二三二）辛酉の条に次の問答がある。

師四十歳、上皇花園一日本寺ニ幸スル次テ、師ニ問テ曰ク、

籬下ノ黄菊ハ便チ問ハズ、如何ナルカ是レ林間ノ紅葉、

師曰ク、千眼大悲觀不破、

上皇喝一喝シテ曰ク什麼ノ處ニ去ル、

師鞠躬奏シテ曰ク、伏シテ惟レバ高ク天鑒ヲ垂レ玉ヘ、

上皇曰ク、夜行ヲ許サズ、明ニ投ジテ須ク到ルベシ、

師應諾ス、

上皇喝一喝拂袖シテ而去ル²²

この問答を理解するためには、恐らく上皇と大燈二人の念頭にあったと思われる古則公案を踏まえておく必要がある。上皇が「如何なるか是れ林間の紅葉」と大燈に問いかけた時にまず思い浮かんでいたのは、『碧巖録』第四〇則「南泉如夢相似」の話ではなかったか。陸巨大夫に向かつて南泉普願は、庭前の花を指さして言う、「時人、此の一株の花を見ること、夢の如くに相似たり」と。つまり上皇は自らを陸巨大夫に、大燈を南泉に見立て、紅葉の美しさを愛でる自身の問いに対し、大燈ならどう答えるか、興味をもっていたに相違ない。大燈はそれを察して、「千眼の大悲観世音菩薩でも観ることはできぬ」と答える。その脳裏には、同じ第四〇則の「頌」にある「聞見覚知、一一に非ず、山河は鏡中の観に在らず」という語が浮かんでいたであろう。明鏡止水に映現する山河は、主客の対立を超えて、ただこれ山であり、ただこれ河であって、そこには観る観られるの沙汰もない。眼前に在るものは決して自己から対象として観察されるものではない。観るものと観られるものとはそこでは一如であって、言い換えればそれは天地一枚の無位の真人なのである。更に、上皇の「どこへ行ったのですか(什麼ノ處ニ去ル)」という問いかけの裏には、『碧巖録』第五三則「馬大師野鴨子」の中の馬大師の「什麼処に去くや」という問いが重ね合わさっていたであろう。

馬大師、百丈と行きし次、野鴨子の飛び過ぐるを見る。大師云く、「是れ什麼ぞ」。丈云く、「野鴨子」。大師云く、「什麼処に去くや」。丈云く、「飛び過ぎ去れり」。大師、遂に百丈の鼻頭を拵る。丈、忍痛の声を作す。大師云く、「何ぞ曾て飛び去らん」。

今度は上皇が馬大師になって大燈を百丈に見立てて、大燈がどう答えるか、試したのであろう。それに対し大燈は馬大師を演ずる上皇に鼻頭を拵られないように、「鞠躬奏シテ」すなわち恭しく腰をかがめ、こう答えた、「伏して惟れ

ば高く天鑿^{てんかく}を垂れたまえ（畏れ多くも、天の高みよりとくとご覧じあれ。」と。「どこにも去つてはおりませぬ。今紅葉を目の当たりにご覧になつて御身^{おんみ}がソレではありませぬか。」と指摘したのである。そうした大燈国師の示唆を読み取つた上皇は、それにこたえる仕方、「夜行を許さず、明に投じて須らく到るべし」と答えたわけである。これは実は『碧巖録』第四一則「趙州大死底人」の中の言葉で、天皇はそれを援用したのである。

趙州、投子に問う、「大死底の人、却つて活する時如何」。投子云く、「夜行を許さず、明に投じて須らく到るべし」。

さて、以上の解釈を踏まえてこれを筆者なりに現代語訳すれば次のようなことになろう。

上皇「籬の下に咲く黄菊もさることながら、ご覧ください、林間の錦繡の如き紅葉はまた一段と美しいではありませんか。和尚、どう思われますか？」

大燈「すべてを隈なく見通す観世音菩薩でも、その見事な美しさを観ることはできないでしょう。」

上皇「ではその時の観世音菩薩（本来の面目）はどこに居ますか、観ることのできぬ主人公は何処に去ってしまったのでしょうか？」

大燈「どこにも去つてはおりませぬ。畏れ多くも、今紅葉を目の当たりにご覧になつて御身^{おんみ}がソレではありませぬか。天の高みからとくとご覧じあれ。」

上皇「なるほど。大死底人（本来の面目）は、空の一边に墮して鬼窟裏に滞つてはならず、大死一番して絶後に蘇らなくてはならないでしたね。」

VII

いよいよ本稿の冒頭に掲げた花園上皇と大燈国師の問答に触れたい。

第一幅

(大燈国師)

億劫相別れて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず。

此の理人人之れ有り、如何なるか是れ恁麼の理ぞ。

伏して一言を聞かん。

(花園上皇)

昨夜三更、露柱、和尚に向かつて道了んぬ。

第二幅

(花園上皇)

二十年来、辛苦の人、

春を迎えて換えず旧風烟。

着衣喫飯、恁麼にし去る、

大地那んぞ曾つて一塵あらん。

弟子此の悟る処有り、師、何を以て朕を験さん。

(宗峰妙超)

老僧既に恁麼に験さん、響

「二十年来、辛苦の人」とは二十年の聖胎長養をした大燈を指す。「春を迎えて換えず旧風烟」とは、悟りを開いて見れば悟らぬ先と一寸も違ったことはない、つまり「悟了同未悟」、「到り得て還り来たれば別事なし、廬山は煙雨浙江は潮」(蘇東坡)、悟ってみれば何のことはない、悟る以前の世界と別段変わった世界ではないということである。「臨濟録」にはこうある。

心法は形無くして、十方に通貫す。眼に在っては見と曰い、耳に在っては聞と曰い、鼻に在っては香を嗅ぎ、口に在っては談論し、手に在っては執捉し、足に在っては運奔す。(『臨濟録』「示衆一」)

仏法は用功の処無し。祇だ是れ平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困れ来たれば即ち臥す。(同、「示衆四」)。

臨濟の謂う「真人」とは決して日常の自己を超えたある特別なものではない。我々にとつてごく身近で最も直接的な経験である。それは主客未分のあるがままの真実に他ならない。大燈が机の上に錠前を置いたその瞬間、ガチャンと鳴った、そのガチャンが、分別以前、判断以前のところであるがままの真実をまさにあるがままに顕現したのであ

る。そのガチャンと自己とは別のものではない。ガチャンと鳴ったのは自己に他ならない。なんのことはない、探し求めていたものがここにあったのかと、大燈は思ったことであろう。

そこに見出される真如実相の世界は、まさにあるがままの恁麼裡の事実であって、遍界不曾蔵にして、一顆明珠、慧能の言葉を用すれば「本来無一物、何れの処にか塵埃を惹かん」といった明鏡止水の如き世界に他ならない。花園上皇は、大燈国師の境涯をそのようなものとして捉え、「大地那んぞ曾つて一塵あらん」と述べたのであろう。

ところで、『大燈国師年譜』正慶元年（一一三三）の条を見ると、「只須く十二時中無理会の処に向かつて、窮め来り究め去るべし」とあり、又その三年後の建武二年（一一三五）の条には門下に垂誡した「專一に己事を究明する者は、老僧と日日相見、報恩底の人なり。」という句がある。「無理会の処に向かつて」という語、そして「日日相見」という語、ともにやはり大燈の禅がもつ「対向性」（対して対せず）の特質が見られることに注意されたい。十二時中窮め来り究め去るべき「無理会の処」とはどういう「処」か。それはどこまでも覆蔵された次元に留まっている。そうした意味でそれは「不可思議底」である。しかしそれは同時に目立たない仕方で端的に現前している「親密なる直接性」でもある。錠前の「ガチャン」がそうであったように、それは判断以前、反省以前の最もリアルで直接的な現前である。しかるに「密有必ずしも現成に非ず」（道元）、つねにソレは覆蔵されている。「無理会の処」とはソコである。大燈はソコに向かつて、「窮め来り究め去るべし」と強調するのである。「向かう」とはそれを目標として対象的に外に立てて向かっていくことではない。「向」とは、方向性を意味するとともに、「く」に於いて、くの処に」という助字でもあるのだ。²⁸つまりそれは自己がそこに「於いて在る場所」を意味する。従って「無理会の処に向かつて」とは、つねに「無理会の処に於いて在る」ということでもある。ここにもやはり大燈の「対して対せず」という対向性の特質が見られる。従って、ソコに向かつて、「窮め来り究め去る」とは、「無理会の処」をどこまでも「無理会の処」として、つまり対して対さざる仕方で保任してゆく、ということである。「途中に在って家舎を離れず、家舎

を離れて途中に在らず」(『臨濟録』上堂(八)²⁸)で、日常生活を営みながら、決して本分の悟りの境涯を失わず、逆に悟りの絶対境をも忘じつくして、しかも世俗の世界に埋没してしまうこともない。大燈が強調した「対向性」とはそういうことである。「億劫相別れて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず。此の理人人之れ有り、如何なるかはれ恁麼の理ぞ。」という大燈の言葉の真意もそこにあると言えよう。「伏して一言を聞かん」と迫る大燈に対して、「昨夜三更、露柱、和尚に向かつて道い了んぬ(昨夜真夜中に、仏殿の露柱が和尚に向かつてとづくに答えてしまつたではありませんか、今更朕がとやかく何を言う必要があるでしょうか。)」と答え得た花園上皇は、上得意であつたであろう。「露柱」²⁹とは、大燈が元弘二年(一一三三)に作成した「三転語」にある言葉で、それは次のようなものである。

朝に肩を結び夕に肩を交う、我とは何ぞ。露柱は尽日往来す、我何によつて不動なる。もしこの両箇の間を解決して得れば、一生参学の事了らん³⁰。

第一問は、日常茶飯の真只中に生きる「人」の正体を問うものである。第二問の「露柱は尽日往来す」とは、徧界不曾藏、つまり諸法が透体脱落して露堂々と現成している様を謂っており、そこに立脚した本来の面目の在りようを問うたものであろう。第三句は上の二問を絶えず「胸間に掛在」させて「仏祖不伝の妙道」を歩み「專一に己事を究明す」べきことを説いたものであろう。「露柱、和尚に向かつて道い了んぬ」という上皇のこの言葉は、上皇自身が、老僧であるあなた(大燈)と「日々相見、報恩底の人」であることを吐露した表現に他ならない。

註

(1) 花園天皇 在位一三〇八・八・二六―一三一八・二・二六。持明院統の伏見天皇の第四皇子伏見天皇の皇子。在位十年で大覚寺統の後醍醐天皇に譲位。著書『誡太子書』『学道の御記』のほか、勅撰和歌集『風雅集』の撰者。建武二年(一二三三)に出家。自らの離宮萩原殿を寺とすることを発願し、参禅の師宗峰妙超の高弟関山慧玄を開山に迎えて妙心寺を草創した。

(2) 『花園天皇宸記』は花園天皇の一三二〇年(一三三二)年(延喜三三)元弘二)までの自筆日記。『増補史料大成』所収。なお、本稿における『宸記』の内容については、和島芳男『中世の儒学』(吉川弘文館、一九六五年)から多くの示唆を得た。

(3) 訓詁とは昔の言葉を現在の言葉に改める意。一般には字句の解釈の意に用いる。秦の始皇帝の焚書により多くの經典が喪失したが、漢代になり密かに隠されていた諸書が発見されたものの、文に欠落があるにとどまらず、記載している文字が昔の字形であって漢代通行の文字と異なっていたため、学者はこれを正しく復原することに苦心し、ここに訓詁の学が生まれた。漢以降、隋・唐に至

るまでの儒学は、その内容の考察吟味よりも、それを現行の文字に置き代えることに専ら力が注がれた。奈良・平安時代に渡来した大陸の学問は、その学风を受けたものであった。これに対し、宋代になり仏教教義の影響を受けて、經典の意義を考察鮮明にしようとする新しい学风が起り、これを集大成したのが朱熹である。それ故、この新しい学风を宋学とか朱子学と称した。朱子学は道義国家の建設を計る思想が深かったため、平安以来の古学(訓詁学)を修めていた廷臣には、危険思想と考えられたのである。〔詳細は、近藤啓吾『崎門三先生の學問』(皇學館大学出版部、二〇〇六年)を参照。〕

(4) 玉村竹二『日本禅宗史論集』上、思文閣、一九七六年、三〇四―三〇五頁参照。

(5) 鎌倉に下って寿福寺開山長老となった荣西は、台密(天台密教)の験者として將軍源実朝を護持する加持祈祷を行うと共に、「禅」を説いて源実朝や北条政子の帰依を受けた。公的な空間では台密の験者として振る舞い、私的な場で「禅」を説く荣西は、公私の使い分けによって政治と密接に結びつく顕密仏教の世界がもつ許容範囲を越えないように細心の注意を払っていたのである。荣西の

(6)

後継者になった退耕行勇も、真言僧として振る舞う鶴岡供僧の立場と「禪」を説く時の立場は使い分けている。こうした公的な空間では顕密仏教の加持祈祷を行い、私的な空間では「禪」を説く使い分けは、北条時頼の発願で創建された建長寺の伽藍配置が顕密仏教の寺院の伽藍配置と全く異なることが誰にもわかるように視覚化され、鎮護国家の派生系としての武家鎮護を旨とする鎌倉密教と、「禪」が別の性格を持つものと認識されるようになるまで続くことになる。思うに、それをしつかりと認識したのは、花園上皇ではなかったであろうか。『鎌倉密教―將軍護持の寺と僧』（神奈川県立・金沢文庫編集、二〇一二年）を参照。宗論は、正中二年（一三二五）閏正月二十一日より七日間にわたって、宮中清凉殿で行われた。旧仏教を代表する叡山の玄慧法印等の九人に対して、禅宗側からは南禅寺の通翁鏡円と大燈の二人が選ばれた。まず両者それぞれに一問一答の対決が約束された。玄慧云く、「教外別伝の禪とは如何。」大燈が答えた、「八角の磨盤、空裏を走る。」やがて、次の僧が一つの箱を捧げて出た。大燈云く、「これ何ものぞ。」僧云く、「乾坤の箱。」大燈は竹篋をもって箱を打った、「乾坤打破のとき如

(7)

何。」僧は黙して退いた。玄慧は敗北を認めた。当時、こうした禅問答の気合いは、京洛の知識人たちをはなはだ喜ばせたようで、この宗論における大燈の堂々たる所業が花園天皇をますます気に入らせた。同年二月二十九日、大納言俊光を遣わして院宣を賜い大徳寺を勅願道場とし、次いで寺領を寄進している（辻善之助『日本佛教史研究』第一巻、岩波書店、一九八三年、二四七―二五一頁参照）。

稲場伸道氏（名古屋大学文学研究科教授）による平成の新発見として注目されるのは、真福寺大須文庫中に栄西の自筆書状の一群と、これまで知られていなかった著作聖教が伝来されていたことである。密教の法身説に立脚し、無相・無名を問答形式で説いた密教入門書と見なされる『無名集』や『隠語集』、そして栄西新出の著作として『改偏教主決・教時義勘文、重修教主決』（いずれも大須観音宝生院蔵）がある。これは九州で執筆された真言教主論に関する論争の書であり、在地の僧が唱える自受用身説法説に対して、栄西は一貫して自性身説法説を主張している。栄西の密教思想の形成や、当地での動向を探る手がかりとなる重要文献である。『大須観音展―いま開かれる、

奇跡の文庫』図録二〇二二―二〇一三年(阿部泰郎監修、名古屋博物館・真福寺大須文庫調査研究会編、大須観音宝生院) 一七二―一八一頁参照。

(8) 竹貫元勝『日本禅宗史』大蔵出版、一九八九年、一四、一七頁

(9) 辻善之助『日本佛教史研究』第一卷、岩波書店、一九八三年、二四四頁

(10) 同書、二五三頁

(11) 『碧巖録』(上) 入矢義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生 訳注、岩波文庫、一九九二年、三六頁

(12) 同書、三九―四〇頁。なお、次の箇所も参照されたい。「梁武帝出城躬迎、昇殿問曰、和上從彼國、將何教法來化衆生。達摩大師答、不將一字來。帝問、朕造寺度人、写經鑄像、有何功德。大師答、並無功德。此有為之善、非真功德。武帝凡情不曉。」「梁の武帝、城を出て躬から迎え、昇殿せしめて問うて曰く、「和上は彼の国より何の教法を將ち來たりてか衆生を化す。」達摩大師答う、「一字を將ち來たらず。」帝問う、「朕、寺を造り人を度し、經を写し像を鑄る、何の功德か有る。」大師答う、「並びに功德無し。此れは有為の善にし

て、真の功德に非ず。」武帝は凡情にして曉らず。」「歴代法寶記」「菩提達摩多羅章」、「禪の語録3 初期の禅史II」柳田聖山、筑摩書房一九七六年、六八―七〇頁参照。

(13)

梁の時代、武帝は特に仏教に熱心で自ら仏教に帰依し保護したので仏教が栄え、仏教文化の最盛期となった。武帝は当初信じていた道教を捨てて仏教に帰依し、道士(道教の僧)を還俗させ、道教を禁止した(捨道奉仏)。また武帝は自ら菩薩戒を受け、戒律を重んじた。多くの僧と交わり、特に光宅寺法雲、開善寺智藏、莊嚴寺僧旻、いわゆる梁の三大法師と親しく交わった。都の建康には七百の寺を建てた。たびたび無遮大会や盂蘭盆会などの齋会を行ったという。無遮大会というのは、道俗貴賤上下を問わず平等に法と財とを人々に供養する法会で、武帝は四回捨身供養を行っている。捨身供養とは『法華經』にもある無遮大会の行の一つで、僧などが焼身供養をし、衆生に菩薩行を施すことである。更に武帝は寺の奴隸となつて奉仕したり仏教教理の研究もし、「涅槃經義記」など多くの本も著わしている。また『涅槃經』は自ら講じたという。(岡本精一『飛鳥寺と聖徳太子』、飛鳥寺編纂 平成二〇年 二六一

二七頁)

(14) 歴代の天皇は即位のとき宣命を読み上げるが、それが『続日本紀』に残されている。大極殿の前庭に整列した臣下らに対して、宣命使が冒頭「現神（まゐりかみ）と大八洲（おほやしま）知らしめす倭根子（やまとねこ）天皇が（みこと）詔旨（みことご）らまと勅りたまふ大命を親王・諸王・諸臣・百官人等、（あめのかみ）天下公民、衆聞きたまへと宣る」と口頭で宣布する。ここには国家という概念を成り立たせる三要素、領土・人民・主権が見事に盛り込まれている。主権者の天皇は人間だが、同時に神性をもった神、「現人神」とされる。その点が通常の君主制とは異なる点である。歴代の天皇は、高天原に住む皇祖の男神（かむろぎ）女神（かむろみ）の神々から日本国を統治する権限を「よさし奉る」、つまり負託され、それを次々と継承してきたと告げられる。こうした発想は、いわゆる「王権神授説」に通じるもので、統治権の由来が皇祖神に求められている。歴代天皇の先祖の神々から負託を受けているとすれば、天皇は統治についての結果責任を皇祖の神々に対して負わねばならない。歴代の天皇が国土を立派に治め、その民を「撫で賜ひ慈しび賜」われたように、新天皇もこれから天下を「慈しび賜ひ治める」と宣布する

のである。詳細は、森本公誠「聖武天皇と東大寺」（東大寺ミュージアム開館記念特別展『奈良時代の東大寺』図録（二〇一一年所収）を参照されたい。

(15) 上皇は妙超が京都の紫野に創建した大徳寺を祈願所とし、後年妙超に「興禪大燈国師」の号を賜った（『大燈国師行状』）。なお上皇は建武二年（一三三五）十一月に落髪して仏門に入り、京都の花園の離宮を禅院とし、妙超の高弟関山（慧玄）を美濃（岐阜県）から召し出した。これがすなわち正法山妙心寺である。以後花園法皇は寺の傍らにあった玉鳳院に住み、常に関山に仏法について問われた（『正法山六祖伝』）。

(16) 『鈴木大拙全集』第四巻、岩波書店、一九六八年、所収。

(17) 奥田正浩編『興禪大燈国師年譜』森江書店、一九三三年

(18) 『碧巖録』（上）〔前掲書〕一三三頁

(19) こうした消息は、たとえば道元『正法眼蔵』「座禅箴」の中の「魚行いて魚に似たり、鳥飛んで鳥の如し」というように、魚や鳥の同一性が「似」「如」という語で表現されているところにも窺える。更に言えば、日本曹洞宗第四世、瑩山紹瑾

- (二二六八〜二三二五)も『信心銘拈提』のなかで、次のように述べている。「己れ、己れと違い、山、山と異なる。所以に天は天に似ず、地は地に似ず、眼は眼に似ず、耳は耳に似ず、毫髪も相似の道理なく、微塵も相同の法界なし。釈迦は釈迦に違い、達磨は達磨に似ず。五十余代一代も似ず、三世の諸仏、一仏も同じからず。」(『宗源』下四〇四a、傍点引用者)ここでは、道元とは逆に、相似性(≡同一性)をあえて否定することによって却ってその非実体的同一性が如実に開陳されている。因みに、日本曹洞宗総持寺開山となった瑩山紹瑾は、純粹禪を標榜していた道元とは異なり、結局は曹洞禪と密教との融合を進めて加持祈祷の要素を強め、在地の神祇や陰陽道の神々を護法神・伽藍神として寺城内に勧請することによって、本地垂迹思想に妥協するようになっていった。その経緯の詳細については、鈴木泰山『禪宗の地方発展』(『畝傍史学叢書』一九四二年、吉川弘文館)を参照されたい。
- (20) 『日本の禅語録六 大燈』(平野宗浄) 講談社、一九八一年、七四頁
- (21) 『道元禅師全集』第五卷(鈴木格禅・桜井秀雄・酒井得元・石井修道 校訂註釈) 春秋社、
- (22) 一九八九年、一九四頁
奥田正造編『興禅大燈国師年譜』(前掲書)、一八一―一九頁
- (23) 『碧巖録』(前掲書)中、九九―一〇〇頁
- (24) 同書、二〇七―二〇八頁
- (25) 同書、一〇七―一〇八頁
- (26) 入矢義高訳注『臨濟録』岩波文庫、一九九三年、三九―四〇頁
- (27) 同書、五〇頁
- (28) 「向」の助字の用法については、花園大学准教授、吉田毅禮氏から貴重なご助言をいただいた。改めて感謝の意を表したい。
- (29) 『臨濟録』(前掲書)、二七頁
- (30) 玉村竹二氏によると、内陣の柱を雨打ゆたといい、外陣の柱を露柱というようである。『日本禅宗史論集』上(前掲書)三一―一頁参照。