

道元禪師と古代の日本

杉 尾 玄 有

『普勸坐禪儀』には「入宋伝法沙門道元」と自署されている。まさにこの自署が示すように、道元禪師は入宋して天童如浄のもとで仏道をきわめ、その法を伝えることによってはじめた宗祖となりえたのである。入宋せずまた如浄なくして、道元（以下謹しんで敬称を省く）はない。しかし、如浄の語録からただちに『正法眼藏』が出てくるといふような関係にないことは、だれも否定できない事実である。大宋宝慶元年（一二二五）五月一日、はじめて道元は如浄に会い、如浄は即座に「仏々祖々面授の法門現成せり」といって「道元に指授面授」した（『面授』巻）。この「指授面授」をどう理解

するかは、重要な問題とされねばなるまい。しかし、はじめて相見して、ただちに如浄がこのように言いきったということとは、ともかく道元禪の成立を考えるうえで、如浄に出あうまでの道元の歩みをも無視できぬことを示している。むろん、入宋してから如浄に会うまでの約二年間の歩みが重要であるが、それだけではない。すこし視野をひろげて見るな

ら、入宋するまでの道元の生いたち、さらには、道元を生んだわが国の歴史や伝統が問題とされねばならぬのではないであらうか。

道元の出自については、いわゆる『三大尊行状記』などに「村上天皇九代之苗裔、後中書王〔具平親王〕八世之遺胤」といふふうに書かれている。このような出自からして道元は、なにかにつけて、古代の日本との身のつながりを思わざるをえなかったであらう。むろん、出家するということは、そういうつながりを断つことを意味したはずではある。しかし、出家後三十余年をへて、永平寺において、「育父源亜相」のために二度の上堂がなされている（『永平広録』巻五、巻七）。「亜相」は大納言を意味し、おそらく源通具をさす。この上堂の事実は、出家後も血縁のつながりがただ断たれたのでないことを示している。しかも、その血縁は、血縁以上の何かでもあったはずである。右の上堂の一つにおいていう――

永平ノ拄杖、一枝ノ梅。天曆年中、殖種シ来タル。五葉聯芳、今

イマダ旧リズ。根莖果実、誠ニ悠ナルカナ。（同上、卷五）

この「天曆」というのは、まさしく村上天皇の年号である。天皇の治世約二十一年の前半（九四七—九五七年）が天曆である。そうして、村上天皇の治世をかの醍醐天皇のそれと並び称するとき、ひとは「延喜・天曆の治」という。源通親の『高倉院昇霞記』の巻首あたりに、高倉院の治世をた

えて「延喜・天曆の聖の御代に遭ひ奉る心地して」としている。天曆の年号は聖天子村上帝の代名詞にほかならぬ。右の上堂語に「天曆年中、殖種シ来タル」とは、すなわち村上天皇によって「一枝ノ梅」が植えられたことをいうのである。村上天皇ないし具平親王から伸びた村上源氏という「一枝」の末端につらなるものとして道元が自分をとらえていたことは、これによって明らかである。かの『三大尊行状記』などにみられる道元の出自の記事が、基本的に疑問の余地なく正しいことも、これで証明される。しかし、この上堂語が告げているのは、ただそれだけのことでなく、「一枝ノ梅」は村上源氏の系譜をただ意味するのではない。「永平ノ柱杖」が「一枝ノ梅」であり、それが村上天皇によって植えられたのだ——道元はそういつているようである。「永平ノ柱杖」とは、道元の仏法そのものを意味するが、それを「柱杖」と表現するのは、むしろ、「一枝ノ梅」との縁による。そうしてまたその縁で、あとに「五葉聯芳」以下の表現

をみちびくことになる。まるで固く枯れた柱杖がにわかに芽ぶき花ひらくがごとくであって、巧みな表現というべきであろう。しかし、いま表現の技巧が問題ではない。道元、仏法が村上天皇に根ざすということ、これは「入宋伝法沙門道元」の自覚とも矛盾する、驚くべき言明ではないか。

『永平広録』巻五の「育父源亜相」のための上堂は、ただ通具一人に向けられているのではなく、村上天皇にまで及ぶのである。かつ、「天曆年中、殖種シ来タル」の一句が、ただ天曆の聖天子との血縁のつながりを誇るのでないことは明らかである。しかし道元は仏法を天童如浄に嗣いだのであって、村上天皇からうけたのではない。血縁のつながりよりほかに、村上天皇から道元へ何がつながっているのであろうか。伝承によれば、そもそも天皇の由緒の根源はわが国の太古にある。村上天皇につながるということは、太古の日本からつながるということでもあろう。道元の仏法が太古の日本とどうつながるか、それを考えてみるのも一つの必要事ではないであろうか。

ひとり道元のみならず心ある人びと誰もが、天皇をとおして太古の日本に思いをよせずにはいられぬような状況が、十二世紀の末ちかくから、にわかに著しくなってきた。寿永四年（元暦二年・一一八五）三月、安徳天皇がいたましくも八歳で壇ノ浦に入水なされた。「万乗の主」「雲上の竜」と生ま

れながら「未だ十歳の内にして底の水くづとならせ給」(『平家物語』巻十一)うたその事件がよびおこした衝撃は、いまのわれわれの想像にあまるであろう。しかも、安徳帝とともに神劍が海底にしずんだということが、帝の入水ということ自体の衝撃にもまさる大きな衝撃となつてひろがつたようである。すでに平家滅亡に先だち頼朝も「賢所(神鏡)ナラビニ宝物等、無為ニ返シ入レタマツルベキ事」を追討軍に命じていた(『吾妻鏡』元暦二年三月)。まして法皇や公卿たちがこのことを懸念したのはいうまでもない。しかし、神鏡・神璽は無事にもどつたけれども、神劍はついに還らなかつた。かつ、平家滅亡・安徳帝入水の前々年、京都では安徳帝の弟にあたる四歳の後鳥羽天皇の踐祚がおこなわれ、ついで前年には即位すらくおこなわれた。神器は安徳天皇とともに西国にあることとて、神器をともしなぬ後鳥羽帝の踐祚・即位は、とうぜん深刻な議論をよぶこととなつた(『玉葉』など参照)。

——これらはすべて道元出生より先のことはあるが、「村上天皇九代之苗裔」として生まれた道元が、いずれ聞きおよぶ機会のなかつたはずはない。なぜなら、村上天皇は神器とのかかわりにおいて、特別に記憶さるべきかたであつたのである、そういう事情からして、村上源氏の一族には、神器や帝位について格別の態度・関心がありえたはずだからである。

村上天皇の治世、天徳四年(九六〇)九月のこと、平安京

遷都ののち百六十数年にしてはじめて内裏が炎上し、神鏡も温明殿とともに焼けたのに、焼けあとからはとんど損傷もなく神鏡が取りだされるといふ不思議の事件があつた。『平家物語』(巻十一、「鏡」)は壇・浦の顛末をしるすちなみに、この天徳四年の炎上にふれ、「内侍所(神鏡)はみずから炎の中を飛び出でさせ給ひ、南殿の桜の梢に懸かせおはしまし光明赫奕として朝の日の山の端を出づるに異ならず」云々としるしている。この記事はいささか潤色がつよすぎるにしても、道元は村上天皇の『天曆御記』などにより、右の事件を知つていたに相違ない。通親は『高倉院嚴島御幸記』において、退位する高倉帝から新帝(安徳天皇)へ神器が渡る情景の描写から筆をおこしており、それもまた『天曆御記』以来の村上源氏における神器への関心のあらわれであらうし、道元はそれをも読んだはずである。

なお、承久三年(一二二二)道元二十二歳のおり、承久の乱があつた。朝廷と幕府とがあい戦つたこの動乱もまた、天皇・上皇の存在の由来と本質について、人びとを考えさせずにおかなかつたであろう。幕府自体にとつても、それは深刻な問題であつた。『増鏡』(第二「新島もり」)がつたえる一場面に、それはもつともよく読みとれよう。鎌倉を出陣した大將北条泰時は、翌日ただ一騎とつかえし、父義時に問うのである、「上皇みずから軍の先頭に立ち攻めてこられたなら、

その時の進退はいかにすべきか」と。義時は答えていう、もし上皇みずから出撃あるとき「君の御輿に向ひて弓を引くこと」は不可である、そのばあいは「兜をぬぎ弓のつるを切りて」恭順せよ、ただし上皇は都におられて軍兵をさしむけるのであれば「命をすてて、千人が一人になるまでも戦ふべし」と。上皇の軍隊と戦うことはできるが、上皇自身と戦うことは絶対にできないというのである。しかも、この乱の結末において、敗れた後鳥羽・順徳兩上皇はそれぞれ配流され、乱に参画しなかった土御門上皇もみずから望んで配流の地におもむかれた。そうして、四歳の仲恭天皇もまた、在位わずか七十余日で退位し、神器は十歳の後堀河天皇に移った。——この動乱に遭遇して人びとはやはり、太古以来の国の伝統について、何も考えずにいることはできなかったはずである。出家の身として建仁寺にあった道元とて、村上源氏にゆかりある三上皇の悲運を聞かぬはずもなく、むろん無關心でもありえなかったであろう。

十一世紀なかばの『更級日記』の作者菅原孝標女^{すがわら たかすけのむすめ}は、かつて、「常に天照御神を念じ申せ」といわれて、「いづこにおはします神仏にかは」と問うほどで、何も知らなかった。伊勢の神であり、内侍所の神であるなどと教えられても、「伊勢の国までは、思ひかくべきにもあらざるなり。内侍所にも、いかでかは参り拝み奉らむ」それでただ太陽を念じよ

う、という有りさまであった。しかし後年になってこの人は、はからずも官仕えの機会をえて、内侍所にも近づいて拝むことをするのであるが、それほどの境遇と教養とにめぐまれた人にしてなお、かつては伊勢神宮をも内侍所をも知らなかった。平安時代におけるおおよその状態はここからおして知られよう。ところが、源平争乱とその後の状態から、思いがけず庶民までもが神器の存在を知り、何ほどか日本の太古について考えざるをえないことになった。『平家物語』はそういう庶民の神器への関心をふまえるとともに、それをさらに拡大していったであろう。道元もまた時代の子として、かりに村上源氏の系譜にまったく無縁であっても、おそらくやはり神器のことや日本の太古に思いをよせるようになるはずではなかったか。いわんや、ただ村上源氏に生まれたというだけでなく、「永平ノ拄杖、一枝ノ梅。天曆年中、殖種シ来タル」とさえ説くかれが、そうでなからうはずがない。

さてこそ『古鏡』の巻にかれは説くのである——

日本国ニ神代ヨリ三鏡有り、璽ト剣ト而モ共ニ伝来シテ今ニ至ル。一枚は伊勢ノ大神宮ニ在リ、一枚は紀伊ノ国ノ日前ノ社ニ在リ、一枚は内裏ノ内侍所ニ在リ。

これを公案ふうに漢文体でかかげ、それについて道元の説語がつづく。その内容について考察するとともに、道元の所説が古代の日本のどこにどうつながるかを、精確に見きわめ

る必要があろう。そのばあい、『都機』の巻の題名がいわゆる万葉仮名でしるされているというようなことも、考えあわせられねばならない。しかし、いまはこれ以上に立ちいる余裕がない。『平家物語』巻十一「剣」の章の、「吾が朝には神代より伝はれる霊劍三あり。十握の劍、天の早切の劍、草薙の劍これなり」という冒頭の文章が、もしかしたら「日本国ニ神代ヨリ三鏡有り」という道元の掲げた文章になんらかの關係をもつのではないか、という問題だけをここに書きそえておく。

ところで、成實堂文庫收藏の『作文大体』の巻頭に通親の「久我草堂記」が掲げられているが、むしろこの『作文大体』の全体がもと通親の手になるのではないかとの説もあらわれている（『学苑』四十七年一月品川和子氏論文）。道元『普勸坐禅儀』のあの四六文がどこからくるかを考える一つの手がかりが、ここにあるのではないか。宋の宗頤の「坐禅儀」を書きあらためてそれは成ったというが、宗頤のものに比べ親筆本『普勸坐禅儀』は、四六文としてはるかに完備している。『原夫、道本円通、争仮修証。宗乘自在、何費功夫』云々という冒頭にすでに、四六文への志向が明らかに読みとれる。しかも宗頤になかった思想がここに打ちだされている。その思想がどこからくるかという問題は、四六文がどこからくるかの問題と、切りはなしにくいであろう。その思想が

ならずしも先師如浄からきているのみとはいえぬとすれば、どう考えればよいのか。

ここにあって仮説をのべたい。もしかしてわが『古事記』のあの四六文の序文（上表文）と、『普勸坐禅儀』とのあいだに、なんらかの關係があるのではないかと、『古鏡』の巻が『古事記』や『古語拾遺』につながることに疑問の余地がないとすれば、『古事記』序文が『普勸坐禅儀』につながっていても不思議はあるまい。しかし、『古鏡』の巻のばあいのような直接的な証拠は、ほとんどないにひとしい。わずかに、道元が「莫^レ勞^ニ払^レ耳^ノ之風」といい、記序が稗田阿礼について「払^レ耳^ノ勸^レ心」という、その一例をあげうるのみというのではあまりに心ぼそいであろうか。しかし山田孝雄氏は記序の「払^レ耳」の出典が見つからぬという（『古事記序文講義』）。ほかに古例がなくて記序と『普勸坐禅儀』とが一致するとすれば、この両者がつながっていると考える余地は大いにある。しかも「払^レ耳勸^レ心」の「勸」（ほかに記序に用例一あり）は『現成公案』奥書の「建長壬子拾^レ勸」を思わせる。この奥書の「拾」は記序の「謹随^ニ詔旨^ニ子細採^レ據」の「據」（ひろう）につながるか。あるいは記序の冒頭「夫混元既凝、氣象未^レ效」云々に、『普勸坐禅儀』冒頭の文が、かすかながらも呼応してはいないであろうか。