

五山文学形成期における道号頌の流行

ブライアン・スタインリッガー

はじめに

五山制度とともに成熟した南北朝・室町時代の禅林が残した、いわゆる「五山文学」は、実に膨大な作品群であるが、内容は文学的な趣向が強く感じられ、とりわけ韻文に關しては在俗と格別な差異が認められない詩が多い。それに対して、鎌倉時代の渡来僧やその日本人の弟子が表した韻文は、求道者としての立場を意識した発言が中心を占める。これらの仏教的要素を重視して、經典の中の韻文部分である伽陀（偈）に因んで、「偈頌」や「頌」と呼ばれることが多く、在俗的な「詩」と区別された。⁽¹⁾

玉村竹二氏が提供した通説によると、竺仙梵僊（一二九二～一三四八）を中心に、元末に日本に渡った禅僧は当時の偈頌流行を伝え、修辭的に凝っていないながら偈頌の表現領域を出ないところに、蘭溪道隆などの宋朝系の宗風から、後代の世俗中心の文芸への橋渡しとなった。⁽²⁾しかし、「渡来僧の世紀」が去り、義堂周信（一三三五～一三八八）・絶海中津（一三三四～一四〇五）の時代に五山文芸が体系化されてから、それ以前の先例が影響力を薄めたせいも、鎌倉・南北朝期禅林の文芸の多くと同じく、この偈頌の制作・利用・解釈について、未だ不明な点が多い。

本篇は、偈頌の大きな部分を占める「道号頌」を取り上げて、偈頌における規範及び渡来僧が築いた制度としての禅林文芸という問題を考察するものである。偈頌が全体的に頹廢へ赴く室町時代でも、道号頌は相変わらず詠まれ続

けていくが、偈頌および五山文学全般が辿っていく道程を考える中で、道号頌の特徴的な詠法やそれに対する問題意識が重要な手がかりになると思われるためである。

道号頌の位置

「道号」とは、得度する時に受ける法諱とは別に、ある程度一人前の禅僧に成長した証として、師匠や先輩に授けられる「字（あざな）」であり、禅僧は道号二字・法諱二字で呼ばれる慣例となった⁽³⁾。周裕鍬氏の研究によると、十二世紀後半から禅林の中で庵堂号が流行り出して、慶元三年（一一九七）の『叢林盛事』は新参者が「未だ曾て夢にも向上の一着子を見ずして、早く已に各々道号を立つ」風潮を揶揄する。この流行を受けて、南宋二元代では、（士大夫の間で行われた「字説」に影響されて）道号二字の仏教的意味を解き明かし、あるいはその字をイメージとして利用してその持ち主に対する訓戒や賛美を施す道号頌が盛んに詠まれた⁽⁵⁾。

道号頌の実際の作成の場について、室町後期からたくさんの記録が残る。特に目立つのが景徐周麟（一四四〇～一五一八）の『翰林葫蘆集』巻二で、一八七首の道号頌の多くは自注的な説明文が附されて、道号と道号頌の禅林社会における浸透がよく現れている。例えば、以下のような一節にその様子が見える。

善隆老人膝下有少沙弥、曰等亀、敏捷可愛也、予従容問曰有字乎、曰未也、呼為寿岳、因告曰、昔者趙州古仏自沙弥侍王老师傍、應對無讓、而保百二十甲子也、舜何人也、子其勉之、拙偈一首、祝遠者大者云。（後略）

（善隆老人の膝下に少沙弥有り、等亀と曰ふ。敏捷にして愛すべきなり。予、従容として問ひて曰く、〈字有るか〉と。〈未だなり〉と曰へば、呼びて〈寿岳〉とす。因て告げて曰く、〈昔、趙州古仏、沙弥より王老师の傍

に侍し、応対するに譲ること無く、而うして百二十甲子を保つなり。舜、何人や。子、其れ之に勉めよ」と。拙偈一首、遠き者大きな者を祝ひて云ふ。⁽⁶⁾

「従容(ゆったり)」としながら、「可愛」な沙弥に気づき、「寿岳」というめでたい道号(あざな)を授けてやった上で、南泉普願の門弟趙州從諗の話を教訓的な説明として加える場面は、道号頌の社交性をいきいきと表している。

それに対して鎌倉・南北朝期における道号頌の作成の場についての記録が少ない。例えば詳しい方として、白雲慧暉(一二二三―一二九八)の『佛照禪師語録』は「関山」という道号頌について

参学禪人玄三上座、袖紙而来要得道号。因写関山二字及作樵語題此号以充其志。且道関山両字是為標頭底事。(後略)

(参学禪人玄三上座、紙を袖にして来りて道号を得んことを要す。因て関山二字を写して及び樵語を作りて此の号を題して以て其の志を充す。且く道へ、関山両字、是れ底(なに)事を標頭すると為さんや。⁽⁷⁾)

と注記する。これなどから推測すれば、「二大字」の形態で道号を授ける師匠や善知識が同時に号を題にして詠むものが一般的だったようである。特に嗣法の関係に由来するものは「印可状に次で重視」され、概して禅林社会において若手が先輩に「認められる」象徴として、主要な働きを持っていた。⁽⁸⁾

ただ、鎌倉末、南北朝期の資料から見ると、偈頌の中の道号頌の位置は必ずしも固定されていなかったかもしれない。文永六年に渡来した大休正念(一二一五―一二九〇)の語録には道号頌がたくさん挙げられるが、同じ渡来僧で文学活動で有名な無学祖元(一二二六―一二八六)の語録には、偈頌を多く収録しているのに道号頌と認定できそ

うなものは一首しかない。上記の白雲慧暎は語録に一九首の道号頌がひと続き収められているが、同じ聖一派を見渡すと、偈頌をあまり詠まなかつた僧はもとより、雙峰宗源（一二六三～一三三六）は語録に三十～四十首の偈頌を収めるのに道号頌が見当たらない。¹⁹⁾

この問題を中国の資料で確認すると、下記の表から分かるように、宋末・元代編纂の語録は、六～七首程度の掲載が普通だったようである。

- 『断橋和尚語録』（咸淳元年序）八首
- 『介石禪師語録』（咸淳四年序）七首
- 『虚堂和尚語録』（咸淳五年跋）十一首
- 『劍関禪師語録』（咸淳六年序）無し
- 『兀庵和尚語録』（景炎元年没）四首
- 『希叟和尚語録』（前至元一六年原跋）一〇首
- 『高峰和尚語録』（前至元二四年原跋）一首
- 『横川和尚語録』（前至元二五年序）一首
- 『海印禪師三會語』（至治元年跋）十二首
- 『天目中峯和尚広録』（元統三年刊行表宣）七首
- 『月江和尚語録』（後至元六年叙）二首
- 『笑隱和尚語録』（至正四年没）無し
- 『曇芳和尚五会録』（至正八年没）無し
- 『師子林天如和尚語録』（至正九年刊語）六首

- 『石屋和尚語録』(至正一二年没) 八首
 『平石和尚語録』(至正一七年没) 四首
 『了庵和尚語録』(至正一九年原刊語) 七首
 『了堂和尚語録』(元版か) 一二首⁽¹⁰⁾

それに対して、鎌倉末を引き金に日本で編纂される語録や外集に道号頌を多く収録する傾向が目立ち、それらを何十首(極端の場合は何百首)の一群としてまとめることが一般化して行くさまが、以下のように確認できる。

- 『済北集』巻五 五三首(虎関師鍊、一三四六年没)
 『宝覚真空禪師録』卷乾 八九首(雪村友梅、一三四七年没)
 『黄龍十世録』八四首(龍山徳見、一三五八年没)
 『乾峰和尚語録』卷四及び五 五一四首(乾峰士曇、一三六二没)
 『閻浮集』一五四首(鉄舟徳濟、一三六六年没)
 『永源寂室和尚語録』卷上 九九首(寂室元光、一三六七年没)
 『友山録』卷下 一二五首(友山士偲、一三七〇没)
 『若木集』一〇〇首(此山妙在、一三七七没)
 『無規矩』卷坤 六三首(天境靈致、一三八一年没)
 『了幻集』一三八首、更に一三九首(古劔妙快、一三八二以降没)
 『義堂和尚語録』卷四 一〇二首(義堂周信、一三八八年没)⁽¹¹⁾

このうち、『宝覚真空禪師録』『閻浮集』『友山録』『若木集』『了幻集』『義堂和尚語録』は「道号」と他の偈頌に分類して部を立てる。実際の道号頌の作成・交換は大陸の寺院でも同じく頻繁に行われていた可能性が高いが、その結果

を語録に集める習慣がまるで違って、道号頌及び偈頌一般への態度が初期五山で変化しつつあった。

この差異を考える時にまず注目すべき存在は渡来僧である。実は上記の元版の表以外にもう一つ、大陸で出版されたと思われる道号頌のまとまりが残る。清拙正澄（一二七四～一三三九）の著作を収録する『清拙和尚禅居集』は五山版しか残らない稀書であるが、まったく同じ版式を持つ『清拙和尚語録』は泰定元年（一三二四）の原跋を持っており、セットとして両者は清拙正澄が来日する泰定三年の直前に元の地で出版されたと思われる。⁽¹²⁾ 五山版で見ると、これが元版の禅籍のなかで例外的に、六一首の道号頌を収録する。在日中弟子などに与えられた道号頌の墨跡も何枚か現存していて、南北朝期の道号頌流行に大きな役割を果たしたのが間違いないけれども、元でまとめた語録・外集も時期的に来日と密接な関係が考えられ、日本側の語録の発展への影響が強かったであろう。⁽¹³⁾

また、義堂周信・絶海中津の文学上の師範となった龍山徳見（一二八四～一三五八）は日本生まれであるが、二二歳で元に渡り、かの地で半生を送ってから六六歳で突然日本に戻り、いわば准渡来僧のような存在であるが、その語録を編纂・上梓したのが『黄龍十世録』として残っている。⁽¹⁴⁾ 住山録を順番に載せて、そのあと「小仏事」など別項を立てるが、「偈頌」の部は「偈頌」と「元朝偈頌」とに分けられ、日本と元との活動時期の制作を分けていると見受けられる。「元朝偈頌」は例えば、禅林社会の行脚の習慣が反映される送行頌や、公案を取り上げる「頌古」など、一般に偈頌の特徴と認められる傾向をよく保っている。それに対して前の「偈頌」部は、「道山号」を始めとして、「歌堂」「謙堂」「静山」と、八四首と続く詩はいずれも漢字二字を題に立てている道号頌である。⁽¹⁵⁾ 逆に「元朝偈頌」に道号頌がないことは、道号頌に対する態度が中国と日本とでいささか異なっていたと思わせる。

渡来僧らの道号頌に対する態度についての貴重な資料が、『宗門千字文』（暦応二年序）という、竺仙梵僊が表した学僧のための入門書の「釈問」部に見える。偈頌の根源についての質問に対して、竺仙は次のように述べる。

頌古之作、(中略)蓋始於宋国初汾陽。是時尊宿、皆悉渾厚蘊藉、不尚浮靡。天禧間、雪竇以弁博之才、恢宏其音。莫不卷舒抑揚、縱橫得妙。後之作者、莫出其右。然亦有以其美意變弄、求新琢巧、變其宗風、失古淳全之非矣。至於景定咸淳之間、所謂大道衰、變風變雅之作。於是雕蟲篆刻競之、倣効晚唐詩人、小巧声韻、思惟煉磨、而成二十八字、曰道号頌。

(頌古の作、(中略)蓋し宋国初の汾陽より始む。是の時の尊宿、皆悉く渾厚蘊藉にして、浮靡を尚ばず。天禧の間、雪竇、弁博の才を以て、其の音を恢宏せり。卷舒抑揚・縱橫得妙せざること莫し。後の作者、其の右に出でたる莫し。然も亦た其の美意變弄を以て新を求め巧を琢して、其の宗風を變へ、古の淳全を失ふの非有り。景定・咸淳の間に至りては、所謂ゆる大道衰へば、變風變雅の作たり。是(ここ)に於て雕蟲篆刻、之を競ひ、晚唐詩人の小巧声韻・思惟煉磨に倣効して、而して二十八字を成して(道号頌)と曰ふ。¹⁶⁾)

竺仙は汾陽善昭(九四七〜一〇二四)と雪竇重顕(九八〇〜一〇五二)の、北宋時代の頌古(百則)から、南宋末の道号頌へと通時的變遷に、「古の淳全」と後世の小巧・煉磨との対立を照らせて説明を組み立てる。この歴史認識は基本的に同時代の共通概念であり、例えば清拙正澄も「宋末景定・咸淳の音、穿鑿度を過ぎて、殊に醇厚の風を失す」とするし、中巖円月も「咸淳・景定諸師が作る所の細巧華麗」を偈頌の本来の「淳厚」と対応している。¹⁷⁾

いかにも道德的な主張に見えるが、竺仙が続いての下りで「久弊を以て、頓除すること能はず。勉いて其の時に隨ひ、曲げて其の機に就く」と弁解されるように、竺仙自身に『來々禪子尚時集』という、一〇六首もの道号頌からなる著作集がある(この『尚時集』のタイトルも、『宗門千字文』が言う「時に隨ふ」ことへの後ろめたさを表そうとしていよう)。竺仙にとつて、道号頌は当代偈頌全体を代表する存在であり、それが抱えている危機をもつとも表している¹⁸⁾と読むことができる。それはなぜであろう。次項で、その理由を、竺仙の渡來僧としての立場、及び道号頌固

有の詠法に求め、もう一人の渡来僧を取り上げて、道号頌の日本への伝承を考察する。

類型的な道号頌

前項で説明したように、南北朝期から日本禅林の道号頌流行は凄まじいものだったと見えるが、鎌倉時代の語録はその掲載率がまちまちである。その中、『五山文学新集』第六卷が収録する『鏡堂和尚語録』二卷、鏡堂覚円（一二四四～一三〇六）の語録が異彩を放つ⁽¹⁸⁾。鏡堂は一二七九年に無学祖元とともに来日した渡来僧であり、無学の偉大な影に隠れてさほど歴史に足跡を残していない。現存の語録は不完全と見る節もあるが、卷二の「偈頌」部には、「竹屋号」と始まる八一首の道号頌一連が見られる。

南北朝期に編纂された語録には何十首の道号頌部となっているものが珍しくないが、鏡堂はそれらより一世代以上離れている。また、その道号頌一連の構成が「海」「溪」「江」「浦」などと、第二字によって意味分類されている。

第二字が屋・堂・庵（九首）

第二字が翁・叟（一一首）

第二字が海・溪・江・潭・浦・礪・沢（一二首）

第二字が牛（三首）

第二字が山・峯・岩（一六首、以下の三一首は順序が崩れている）

このような整理をもっと徹底した例は後代、義堂周信編の偈頌総集『重刊貞和類聚祖苑聯芳集』（嘉慶二年序）に見え、一〇一首からなる道号部も「峰」「山」「岩」「石」や「海」「潭」「江」「洲」「浦」のように、類

義的な字群の羅列でなっており、意義分類で整理されている。⁽¹⁹⁾

「く庵」の庵堂号から発生して、「無く」のように特定の禅思想を表現する意図が多い道号そのものは類型の傾向があり、類別の総集ではそれを反映させるのも自然であつたろう。しかし、同じような捉え方は他にあまり見出せない。右に示したように元代の語録類はそもそも道号頌を多くは収録しないし、『貞和集』で一番多く収録されている南宋破庵派(『無準和尚語録』『西巖和尚語録』など)を確認しても、道号頌を特定の順番で整理している気配がない。また、『重刊貞和集』と前後して中国人の禅僧に編纂された偈頌総集『禅宗雜毒海』十巻もまる一卷を道号頌に充てるのに、最初に「古く」で始まる道号を四首載せてから整理をほとんど放棄する。道号そのものは類型性が強かつたにも関わらず、道号頌を類題として編集する習慣は一般に共有されていなかったと考えて良いので、道号頌を類型表現の器として捉える態度について掘り下げて考える価値がありそうである。⁽²¹⁾

『重刊貞和集』よりおよそ三四半世紀前にまとめられた『鏡堂和尚語録』の分類された道号頌は、ただ一人の作者の著作であることもあつてか、特に目につくのが類型表現である。

- 「是他多少兒孫輩」(善翁)「滿地而今是子孫」(立翁)「若是兒孫僑慢者」(敬翁)「未応容易子孫知」(耕叟)「兒孫、稍有不平処」(衡叟)「難与渠儂作子孫」(謙叟)「雖然滿目兒孫在」(要翁)
- 「生平、老幼忽相逢」(敬翁)「在再、生長退歩」(謙叟)「生平、名利等浮雲」(賢叟)「一、生、足跡半天下」(独翁)「生平、推己讓他人」(謙翁)
- 「是他、一、派葱馨香」(雲溪)「潜通、一、派向東漸」(竺谿)「一、派寒流廻不同」(錦溪)「濫觴、一、派碧沈沈」(龍溪)
- 「玲瓏、空洞可容身」(古岩)「巍然八面自玲瓏」(楚岩)「玲瓏、八面蒼苔滑」(松岩)「玲瓏、峭峻勢凌空」(虎岩)「玲瓏、淡鎖綠蘿烟」(秀岩)「玲瓏、独露峭巍巍」(中岩)
- 「一、自、空、生、禪、宴、後」(古岩)「潦倒、空、生、蹲、坐、後」(楚岩)「老倒、空、生、心、未、知」(光岩)「一、自、老、空、生、去、後」(秀岩)

・「或卷、或舒、無定度」(雲峰)「舒、油然一片閑」(耕雲)「悠然一片卷、還舒」(雲屋)
 ・「雲鎖、苔封知幾秋」(石菴)「白雲、長鎖幾春風」(南山)「草滋木潤鎖、雲寒」(崑山)

類型的な表現は道号頌のみならず、偈頌一般によく見られる現象である。東陽英朝編『句双紙』のような禅句集は歴代の詩人・禅師の名言を類聚したものであるが、そのような素材が禅寺住職の日々の説法として語録に残っている「上堂」などに散見される。例えば竺仙梵僊の語録から一例を挙げると、

上堂「乾坤窄、乾坤窄、日月星辰一時黑、紫羅帳裏撒真珠、黄金殿上生荆棘、咄咄咄沒処去」⁽²²⁾

とある一条は説明がなくても、変形ながら「窄・黒・棘」と「珠・去」の韻字で立てられる一首の偈頌と認められるけれども、「乾坤窄、日月星辰一時黒」はそのまま『碧巖録』第二則の垂示であり、「紫羅帳裏撒真珠」も『碧巖録』第十則の頌評唱に出て、「咄咄、沒処去」も雪竇明覚の語録『明覚禅師語録』所収の問答に出る表現で、ほとんどすべて竺仙梵僊が称賛した雪竇明覚に関連する表現の切り取りから作ってある。「黄金殿上生荆棘」も、そのままの典拠が見当たらないが、「黄金殿上○○○○」と「○○○○生荆棘」はそれぞれ多くの偈頌集・語録に見られる表現である。⁽²⁴⁾即興的に量産されていくこのような偈頌は、我々が〈文学〉として見た場合内容が確かに薄い、逆に全体の儀式の中の役割を考えれば創作性はあまり必要とされなかったのも事実であろう。

しかし、『鏡堂和尚語録』が示す道号頌の類型表現は少し特殊である。全体から見れば、例えば「有誰到」「到者難」などの表現が、「山・山・山」「岩」「堂・菴」系の号を通じて頻繁に使われているが、上記の例のように、何度も使われている表現はその道号の一字に触発され、密接な関係を持っている。鏡堂の道号頌は明らかに、道号の中の字に対応する特定表現に基づき、即字的な詠法がなされている。

偈頌を一つのジャンルとして捉える時、日本中世でもっとも広く読まれた代表的な存在が恐らく無準師範(一一七七―一二四九)の嗣法・松坡宗懇(生没年不詳)が編纂した『江湖風月集』⁽²⁵⁾であろうが、近年は飯塚大展氏によりその注釈類への検討が行われている。その中、道号頌の即字的な詠法を明文化したのが見られる。例えば寛永一四年版『江湖風月集略註鈔』は道号頌「東海」(明如三十日無遺照、細入塵毛未易窮、向道西来無此意、搏空金翅取獐龍)について、

東海ノ二字ニ合セテハ、一、之、句、ハ、東、也。日ハ東ヨリ出ルモノチヤホトニナリ。二、ノ、句、ハ、一、毛、吞、海、ト云イ、又塵毛刹海チヤホトニ、海ノ字也。三、ノ、句、ハ、西、来、ニ、無、此、意、ハ、東、ソ。四、ノ、句、ハ、金、翅、劈、開、チヤホトニ、海ノ字也。⁽²⁶⁾

と解釈しているように、一句一句は道号の二字それぞれに当たる表現が期待されている姿勢が伺われる。この詠み方を、策彦周良(一五〇一―一五七九)に擬せられている『詩聯諺解』は「道号ノ頌ナトハ二字題ノ作りヤウナリ」と断言して、二字のABは、直接使わずに、それに当たる言い回しをAABB、ABAB、BABAなどと、一首の四句に鏤めて詠み込むべきと説明する。⁽²⁷⁾

この言説を手本にして『鏡堂和尚語録』の道号頌を検討すれば、⁽²⁸⁾

「楚岩」

- ・巍然八面自玲瓏(岩)・玲瓏が天童山の玲瓏岩を始めとして、岩や山の名前としてよく使われる。類例…「花浮金粟玉玲瓏」(『重刊貞和集』道号「桂岩」)
- ・訖立九江異地中(楚)・九江は呉楚の地名、例えば「錦水雪融三楚合、滄冥潮上九江廻」(『錦繡萬花谷』続集卷五「江州」)のように、楚に対応して使われる。
- ・潦倒空生躑坐後(岩)・空生は須菩提で、岩中に座禪を行った話は「空生岩畔花狼藉」(『碧巖録』第六則・頌)

などが有名。類例…「添得空生翳一重」(『禪宗雜毒海』卷九「白岩」)「一自空生跌坐後」(『濟北集』卷五「瑞岩」)「至今花鳥鬧春風」(楚)…大雑把な表現であるが、あるいは「春江」を連想したイメージ。

「松岩」

・鉄石根蟠歲月長(松)…硬さの表現である鉄石が松について使われる例は『聯珠詩格』「松梅」の「水玉精神鉄石姿」など。類例…「根蟠太極未分時」(『明極楚俊遺稿』「古松」)

・拂雲枝幹色蒼蒼(松)…松の「蒼蒼」とした色は白居易『新樂府』「澗底松」の「誰喻蒼蒼造物意」で知られている。⁽²⁹⁾

・峰巒峭峻人難到(岩)…高い山の表現である峭峻は『碧巖録』の評唱(第三八則など)でよく使われる「機鋒峭峻」が禪宗で特に馴染まれていた。類例…「及乎拶著峭峻峻」(『江湖風月集』「雲岩」)

・時有天花飛雨香(岩)…天花(天華)もやはり上記の須菩提の山中の座禪の故事に基づいている。類例…「却惹天花散曉風」(『明極楚俊遺稿』「空岩」)

「耕雲」

・舒卷油然一片閑(雲)…雲の常套表現で、例えば『詩学大成』卷二「雲」に「往来 舒卷」や「一片孤雲逐吹飛」が見える。

・従龍為雨暗前山(雲)…『芸文類聚』を始めとして、多くの類書の雲部に引かれる『周易』の「雲従龍」に基づく表現。類例…「有時為雨従龍去」(『禪居集』「雲林」)

・田翁不管重重罩(耕)…「田翁」は杜甫「遭田父泥飲美嚴中丞」などに見える詩語で、田園のイメージである。

・破曉鋤開種粟還(耕)…破曉を農業のイメージとした例は「萬種田頭破曉雲」(『詩学大成』卷二四「犁鋤」)など。またこの最後の二句、耕作の表現を取りながら、例えば「罩雲」や「破曉雲」を仄めかすことによって、道号兩字の

融合を目指している。

『重刊貞和集』道号部が作家三〇人から傑作を抜粋しているうちにそれがある程度避けられたけれども、『鏡堂和尚語録』は、機械的なまでに即字の題詠法を貫き通す姿勢が顕著である。鏡堂は無字や竺仙のように文章で名声が高いわけではなく、ここに見える露骨さはただ彼の文章の拙さの現れと考えても良いかもしれない(例えば韻字も貧相に見える)⁽³⁰⁾。ただ、それは同時に道号頌の根本にある規範に由来する限り、このジャンル全体に関わってくると思われる。右に示した類例でも分かるように、程度の差こそあれ、他の渡来僧・五山僧も同じ手法を活用している。

結び

道号頌の日本における爆発的流行は元の禪林を凌ぐものであったかもしれないが、あるいは語録に収める習慣だけが異なった可能性も否めない。いずれにしても竺仙にそれが偈頌全体の代表として映っていたことは渡来僧の地位と無関係でなかったろう。鎌倉後期を中心に、渡来僧と入元僧によって宋元時代の禪・俗の文芸が大量に伝承・紹介されたことは言うまでもなく、道号頌はその中の装置の一つであるが、それを細部まで見る時、大陸文化のそのままの移植・伝播ではなく、ある程度の解釈・再構成が同時に果たされた。例えば元朝の偈頌流行の張本人とされる古林清茂(一二六二―一三二九)の語録は泰定三年(一三二六)にその弟子により出版されて、今残る五山版によると道号頌が一首しか確認できないのに、貞和元年(一二四五)に日本で編纂・出版された『古林和尚偈頌拾遺』は約二五首収録する⁽³¹⁾。この差異は偶然でなく、他者(日本)の目に映っていた元朝禪林文化と本土のそれとの落差を反映する。更に、この差異を理解するため、渡来僧(及び龍山徳見のような准渡来僧)が実際に果たした役割を詳細に復元することが望まれる。

道号頌流行を目の前にして書かれた竺仙梵僊の言説は、偈頌に対する危機感が前面に出ていて、それが古則公案から発生した「頌古」から道号頌への墮落に集中している。「鏡堂和尚語録」収録の道号頌は、禪的な趣旨を匂わせているところも当然よくあるが、以上見てきたように根本的な要求はその道号に即した表現を使うことであつた。しかも道号自体も「錦溪」のような実字二字からなっているものが普遍的になつていたので、おのずからそれぞれに当たる詩的表現の組み合わせに留まつてしまう。竺仙が偈頌の理想として称える「頌古」と違って、法語・説法と必然的な関係がない。このようなことは、偈頌のまた大きな割合を占める「送行頌」についても言えることであり、両者とも基本的に社交的な機能を持ち、送行頌も例えば善財童子の故事など類型表現が非常に多い。⁽³²⁾しかし、文字の修辭を根本条件とする道号頌の方が、竺仙梵僊などに偈頌の「小巧」傾向の象徴として映つていた。そして、実際に南北朝から室町時代にかけて偈頌を詩と区別する意識が大幅に薄まり、道号頌も詩文集の一部に収まるのが慣例となつた。⁽³³⁾

しかし、文字修辭を基礎とせざるを得ない道号頌の詠法と、南北朝・室町時代の語録・外集が実証する道号頌の圧倒的な量産（すなわち禅林社会に要求された道号頌の実用）とは、表裏一体のものと思われる。渡来僧が文学の作成を修行の一環として呈したことは様々な記録が残り、例えば一山一寧（一二四七〜一三一七）が夢窓疎石らの参禅者にさせて試作が有名であるが、鏡堂覚円の同伴者である無学祖元も「我入院してより、諸人と頌子を改むること五六軸、恐く三四百箇有らん」と回想しているように、詩の贈答・添削を師弟関係の基礎に置いていた。⁽³⁴⁾禅林社会の骨格となる一つ一つの絆を文学活動を通して創り上げる特定技術が渡来僧期の元で流布している中、鏡堂覚円の語録に見られる露骨な規範意識も、あるいは南北朝以降の偈頌の日常化の可能性を抱えていたかもしれない。近年『中世禅籍叢刊』⁽³⁵⁾の出版で鎌倉時代の禅宗が宗教・思想の面から大幅に見直されている現在、渡来僧がもたらした、伝承過程で変容した宋元禅林文芸の実体にも改めて取り掛かる価値がありそうである。

註

- (1) 「偈頌」については、玉村竹二『五山文学—大陸文化紹介者としての五山禅僧の活動』(至文堂、一九五五年)及び堀川貴司『五山文学における偈頌と詩—一休を焦点として』(『統 五山文学研究—資料と論考』笠間書院、二〇一五年)を参照。
- (2) 玉村上掲著作第四章。
- (3) 玉村竹二「禅僧称号考」『日本禅宗史論集(上)』思文閣、一九七六年。
- (4) 周裕鍇「維摩方丈與隨身叢林——宋僧庵堂道號的符號學闡釋」『新宋學』第五輯、二〇一六年。
- (5) 王汝娟「宋代禅僧道號及道號頌論略」『禅文化研究所紀要』第三五号、二〇二二年、四六頁。
- (6) 上村觀光編『五山文学全集』(思文閣、一九七三年復刻)第四卷、三一頁。
- (7) 『大正新脩大藏經』大正新脩大藏經刊行会、一九二四—一九三二年(以下、大正藏)八〇・四四c。
- (8) 田山方南「解説」『禅林墨跡』禅林墨跡刊行会、一九五五年、三頁。例えば無象静照が杭州径山で修業している間、年長の無学祖元から「無象号之頌」をもらったことが伝記『浄智第四世法海禅師無象和尚行状記』で特記される(『続群書類従』続群書類従完成会、一九七五—二〇〇〇年、
- (9) 第九輯上、三六七頁。
- (10) 『普円国師語録 附雙峰国師語録』公文書館(和学講談所旧蔵)193-0166。
- (11) 文献確認については以下に依った。椎名宏雄編『五山版中国禅籍叢刊』(臨川書店、二〇一二—二〇一八年)所収の五山版…『断橋和尚語録』『介石禅師語録』『虚堂和尚語録』『兀庵和尚語録』『希叟和尚語録』『高峰和尚語録』『横川和尚語録』『天目中峯和尚広録』『月江和尚語録』『笑隱和尚語録』『平石和尚語録』『了庵和尚語録』／『已新纂大日本統藏經』(新文豊出版、一九七六年(以下、統藏))の翻刻…『劍関禅師語録』『海印禅師三會語』『曇芳和尚語録』『師子林天如和尚語録』『了堂惟一禅師語録』／中国国家図書館所蔵『石屋和尚住嘉興当湖福源禅寺語録』。
- (12) 本文確認については以下に依った。『五山文学全集』…『濟北集』『閩浮集』『若木集』『了幻集』／玉村竹二編『五山文学新集』(東京大学出版会、一九六七—一九八一年)…『宝覺真空禅師録』『黄龍十世録』『乾峰和尚語録』『友山録』『無規矩』／大正藏…『義堂和尚語録』『永源寂室和尚語録』。椎名宏雄「解題」『五山版中国禅籍叢刊』第八卷、七七一頁。

- (13) 清拙正澄筆の道号頌の例は「禪林墨跡」所収の「秀山」「平心」「天境」以外、九州国立博物館所蔵「松山」が知られる。
- (14) 『五山文学新集』第三巻。
- (15) ただし、「元朝偈頌」の最後の方には、「征夷大將軍」などに言及するものが見られ、日本に戻ってきてから作られたものが付加されているようである(二八三～二八六頁)。
- (16) 『国訳禅学大成』二松堂書店、一九二九～一九三〇年、第十三巻、二八頁。ただし、本文を一部五山版(個人蔵)により訂正。竺仙の雪竇評は『禪林宝訓』所載心聞曇賁の論述によっている所が多い(大正蔵四八・一〇三六b)。
- (17) 清拙正澄『禅居集(雑著)』「跋江湖集」(『五山文学全集』第一巻、四九九頁)、中巖円月『東海一漚集』四『文明軒雑談』巻下(『五山文学新集』第四巻、四八四頁)。
- (18) 元統二年刊の『鏡堂和尚語録』(天理図書館蔵)は、鏡堂古の語録で、これと関係ない。椎名宏雄「宋元版禅籍研究(九) 石林和尚語録・鏡堂和尚語録」『印度學佛教學研究』第三七号、一九八八年、一四九頁。
- (19) 『大日本仏教全書』鈴木學術財団、一九七〇～一九七三年、第八八巻、一四六頁。
- (20) 飯塚大展、堀川貴司「禅籍研究(一) 翻刻 駒澤大学図書館蔵『禅宗雜毒海』(上)」「同(下)」「駒澤大学禅研究所年報」二八～二九号、二〇一六～二〇一七年。
- (21) 『菩薩蛮』なる偈頌集への跋が清拙正澄の著作集に載録され、日本在中時代のものと思われるが、その集を「後生晩学、分類成編」と説明するので、このような現存しない偈頌集の可能性も当然考えられる。清拙正澄『禅居集(雑著)』「跋菩薩蛮」(『五山文学全集』第一巻、四九九～五〇〇頁)。大正蔵八〇・三五一b。
- (22) 『明覚禅師語録』巻三、大正蔵四七・六九一b。
- (23) 『雪岩祖欽禅師語録』巻三、続蔵七〇・六二六c。
- (24) 『生荆棘』は蘇軾「年来齒頰生荆棘、習氣因君又一言」(「次韻錢越州」)がよく読まれた先例である。
- (25) 飯塚大展、佐藤俊晃、比留間健一、堀川貴司「江湖風月集略註」研究(一～十五)」「駒澤大学禅研究所年報」第二十～三四号、二〇〇八～二〇一二年。
- (26) 上掲「研究(九)」「駒澤大学禅研究所年報」第二八号、二〇一六年)、三八～三九頁。この抄物

- では同じような捉え方が所収道号頌のほぼ全部に対して試みられていて、上記「研究」に指摘が更に多々ある。
- (27) 堀川上掲著作第一六章に翻刻(二九一頁)。
以下の用例に当たって、文献確認は下記の資料に依った。『重刊貞和集』(『大日本仏教全書』第八八巻)、『錦繡萬花谷』(『中国基本古籍庫』所収宋刊本)、『碧巖録』(大正蔵四八)、『禪宗雜毒海』(飯塚・堀川氏上掲翻刻)、『濟北集』(『五山文学全集』第一巻)、『聯珠詩格』(下東波編『唐宋千家聯珠詩格校証』鳳凰出版社、二〇〇七年)、『明極楚俊遺稿』(『五山文学全集』第三巻)、『江湖風月集』(芳澤勝弘編注『江湖風月集訳注』禪文化研究所、二〇一二年)、『詩学大成』(公文書館蔵五山版『聯新事備詩学大成』、『禅居集』(『五山版中国禅籍叢刊』第八巻)。
- (29) 逆翁宗順編『点鉄集』は「学」(『詩学大成』)巻十一「松」部の引用として「不改蒼蒼色、難枯鬱鬱枝」という句を示すが、現存の『詩学大成』五山版や元至順三年本では確認できない。
- (30) 韻字の単純さは、例えば「苔・開・来」は「秋堂」と「棘堂」両首に見え、「看・寒」(月翁)「団・看・難」(紅翁)「難・寒・看」(崑山)「難・寒」(通霄)のように酷似している例が見える。
- (31) 古林清茂の語録類の日本における出版について、玉村竹二「古林清茂住保寧寺語録刊行の周辺」(『田山方南先生華甲記念論文集』田山方南先生華甲記念会、一九六三年)が詳しい。
- (32) Jason Protass, "Returning Empty-Handed: Reading the Yifanfeng Corpus as Buddhist Parving Poetry," *Journal of Chinese Literature and Culture* 42 (2017).
- (33) 偈頌と詩の対立関係と詩集編纂については堀川貴司「五山文学における総集と別集―編成を中心に」(『日本中國學會報』第六九号、二〇一七年)が詳しい。
- (34) 『仏光国師語録』巻五「建長普説」、大正蔵八〇・一八三a。一山と無学の文学活動について、蔭木英雄『中世禅林詩史』(笠間書院、一九九四年)第一章及び西尾賢隆『中世の日中交流と禅宗』(吉川弘文館、一九九九年)第二章で考証される。
- (35) 阿部泰郎、石井修道、末木文美士、高橋秀榮、道津綾乃編『中世禅籍叢刊』全十二巻、臨川書店、二〇一三〜二〇一八年。

