

五山文学の「文学」評価について

千 坂 嶮 峰

はじめに

五山は中国南宋時代に政府が特別の保護を与えると共に、禪寺を管理するために作られた最上位の官寺を指す。五山の下に十刹、諸山という序列であった。南宋の都は臨安（杭州）なので、当然のことながら臨安を中心に官寺が配されている。日本からの留学僧、栄西、道元、円爾弁円らは、いずれも臨安を含む長江下流一帯の江南地方で学んだので、十三世紀初めには五山の制度が日本に紹介されていたと思われる。

しかし、十三世紀前半における日本は、先進地中国の南宋仏教を余すことなく移入できる社会的、宗教的情況にはなかった。中国では仏教を支えた唐代の貴族が、安史の乱から五代に続く戦乱の中で滅び、読書人たる一代貴族とも言うべき士大夫が専制政治を支える中核となった。科挙をめぐり抜けた彼らの儒学を中心とする教養は、日本において新しい権力者として登場した武家とは全く異質のものであった。

宋代の新儒学は、北宋の周敦頤（一〇一七—一〇七三）あたりから始まる理気心性を論ずる哲学理論として、前代までの訓詁学を批判し乗り越えたものとして生まれ変わった。ここでは単に経書を理解するだけではな

く、自らの修養によって聖人になる「作聖的工夫」が問題にされた。心の働きの本体(理)を提起し、その働き(用)との一体化を目指すものになっていった。従前にはなかった本体的な「天理」を措定し、その現れとしての働きを重視するわけである。主体と客体を貫く「天理」という概念を除けば、主体と客体の一致を説く新儒学は、華嚴哲学と禪の修養法を我がものにしたといえる。朱子の「全体大用」など禪につながるものを、禪を剽窃したものにすぎないとする非難する十四世紀・禪界の評価は、このような新儒学の特徴と関係する。

宋代の支配階級である士大夫は、現実社会への対応、すなわち政治的「用」が試されていた。これに対し、禪家のほとんどは、当初、政治などの具体的事象に関わることは分別に陥ることとして、儒家と渡り合うことがなかった。しかし、士大夫が社会の指導層として確固たるものとなると、禪家も儒家と士大夫層の庇護を奪い合うこととなる。仏日契嵩(一〇〇七—一〇七二)『輔教編』などはそのような宋代の空気から生まれた。また、大慧宗杲(一一〇八—一一六三)が黙照禪を批判し、積極的に時流に関与していったことは、現実と向き合わざるを得なかった宋朝禪主流の特徴を示している。

このような宋朝禪の特徴は、鎌倉武士の文化レベルに簡単に適合するものでなかった。十三世紀中頃以降、建長寺、円覚寺に代表される鎌倉における禅寺の相次ぐ建立は、鎌倉幕府が文化の先進地・中国の新仏教を必要としたことを示すが、そのことは宋朝禪の心髄を理解していたこととイコールではない。「貴族化しない宋朝禪は、鎌倉武士の生活心情にきわめてよく適合したものと感じられたのであろう。」^②などとするのは、宋朝禪の実態を真に理解した上での議論とはいえないであろう。

武士の情況は黒田俊雄の指摘^①が適切と思われる。

武士階級の禅宗庇護について、氏寺の成立が示しているように、武士が素朴な神祇崇拜以上の教義を多少とも理解できるほど社会的・文化的に地位を向上させていたことは一応みとめなければならぬが、氏寺の寺規や遺戒には祖先の菩提と一族・子孫の武運長久の祈禱を強調しているのが普通で、信仰としては、氏神信仰と必ずしも大きな隔たりのあるものではなかった。

藤原氏による摂関政治、上皇による院政などの政治権力と、台密、東密中心の顕密寺社勢力との相互依存関係による全国的支配は、武家の擡頭によつて崩されつつあった。そして、鎌倉幕府の成立にともない、京都と鎌倉の二元政治が行われるに及び、新勢力の武家は、公家と結びついている顕密旧仏教に代わる宗教的権威を求めた。この期待に応えるのが宋朝禅だった。

先進文化（の一部）を象徴する宋朝禅は、武家より宗教的教養が高かった公家勢力にとつても期待されたと思われる。鎌倉での禅宗興隆に先駆け、東福寺による円爾弁円（えんにんべん）の聖一派が十三世紀中葉以降、京都で天皇家、公家の帰依を受け大いに興隆したのは、公家と武家の教養差を考えると当然のことだった。しかし、京都の公家社会は、顕密寺社勢力との結びつきがまだ強く、天皇家、公家は密教を中心とする宗教的な素地から抜け出せないでいた。そのため、円爾弁円は、後嵯峨天皇に宮中に招かれた際、永明延寿（九〇四―九七五）が著した『宗鏡録』を講義するなど、檀越の宗教的嗜好に応じた接化をしたのである。

一方、鎌倉幕府は、院政期の文化を受容した奥州藤原氏による平泉のマチづくりを模して鎌倉を京都に匹敵するものにしようとした。⁴しかし、鎌倉はほとんど新開発地といふべき状況にあつたので、顕密寺社勢力におもねることなく、平泉とは異なり中国新文化を象徴する禅宗を採用し新権力の威光を示すことができた。また、南宋、元に留学した禅僧は、中国新文化を鎌倉にもたらす橋渡しをする面で期待されたのである。

このように旧仏教・顕密寺社勢力との関わり方の濃淡で、公家と武家では、禅宗への対応が異なっていた。したがって、禅僧もその器量に応じて接化するしかなかったのである。黄龍派の禅を伝えた栄西（一一四一—一二二五）を開山とする建仁寺は、止観院、真言院を併設するが、それも天台宗などによる厳しい圧迫によるもので、栄西の本意とは必ずしも言えないのではないか。

円爾にしても入宋して六年、無準師範から印可を受けたのであり、蘭溪道隆との往復書簡⁶を見ても、宋朝禅を盛んにしていこうという意志は明確と思われる。したがって彼らを祖師禅⁷の人としない向きが多いことはいささか問題ではないか。東福寺の灌頂堂（莊嚴院）設置も、大檀越の意向や京都の宗教情況でなされたという面が強かったのではないだろうか。

大檀越の機根と宗教的要請に見合う形で、經典を使い（教乗）、時には密教的対応（兼修）をした栄西、円爾らを教乗禅、兼修禅⁸と簡単に分類するのはいかがであろうか。恐らく応燈闋の法統と道元の法統を「純粹禅」と見なす後世の禅宗史観が、教乗禅、兼修禅という言葉を安易に使用する要因となっているのであろう。このような禅宗史を踏まえた従来の五山文学研究は、南宋の制度を模した日本の五山の寺院⁹に住持する禅僧の詩文などを応燈闋、道元一流の詩文とは別物として処理してしまう向きが多い。十五世紀以降のサロン化したといわれる禅院生活で生まれた詩文を前提として、十三世紀、十四世紀の禅僧による詩文を評価するのはいかがなものか。

五山文学に言及した従来の日本文学研究者は、上述のような五山史観を持つ上、ほとんどが禅に深く関わっていないため、詩文に秘められた譬喩を見落とし、誤読による詩文の評価を下している。そのような誤った禅僧観をなくし、五山に拠った禅僧たちの真の力量を正しく評価することは、我々禅門人に科せられた課題と言うべきではなからうか。

今回は、五山文学の巨峰と目されてきた義堂周信、中巖円月、虎関師鍊の詩文を中心に、従来、禅僧たちの詩文がどのように評価されてきたかを紹介し、「文学」として低く貶められてきた点をいささかでも回復したいと思うものである。

一 義堂周信の詩解釈について

日本の五山を中心に活躍した禅僧たちの詩文を、他の研究者にならって取りあえず「五山文学¹⁰」という。その範囲を十三世紀後半から十六世紀前半までとする点では、各研究者、ほぼ共通する。この時期の分類については、各研究者まちまちであるが、今回はこの面には立ち入らない。

今稿で問題とするのは、五山僧の詩文は数が多い上に難解であるため、これまで、一人一人の禅僧の詩文が丁寧に読解、鑑賞されてこなかったという点にある。歴史の分野で、制度的な面の説明が進んでいるのに¹¹比較して、特に、文学面での精緻な研究は遅れていると思われる。

まず、詩人として知られる寺田透の義堂周信（一三二五—一三八八）に対する評価を紹介する。¹²

『空華集』巻一「戯れに眼を患めるに和して了義田に答ふ（戯和患眼答了義田）」¹³について寺田氏は、次のように訓読し、評をくだす。

（訓読）見説は春に逢ひて眩眸を患ふと。

知んぬ、君が境に対して頭を擡ぐるに懶なるを。

早く色即是空の意を明らめなば、

見説逢春患眩眸

知君对境懶擡頭

早明色即是空意

花霧中に在るも見て愁い莫からん。

花在霧中看莫愁

(評)

眼病の症状ひとつを手がかりとして大悟を説き、同学の未悟をからかふこの七言絶句に現れた調子は、厳しく見れば禪の日常性への頹廃を感じさせ、これだけですでのましくない……

「見説」を「とかるらく」と読むのは、「色即是空」という句に引きずられ、宗教的な言葉として解釈しようとしたためであろうが、それでは意味が通じない。「見説」は「きくならく」と読み慣わす俗語で、「聞くところによれば……」というほどの意味である。この語感、親しい同学の間でのやりとりを示すと考えるべきであろう。

寺田氏の読みは、語句の吟味をせずに、評にある「大悟」などの重いテーマの詩と速断したために、両義性を持つ結句の「莫愁」語句が持つ面白さに気づかなかったのである。

「莫愁」は、寺田氏の訓読のように「眼病のため、花が霞むようにしか見えなくとも、愁いいることはない。」という表面的な意味を持っているが、古典の教養を持つ禪者は、「莫愁」が『楽府詩集』莫愁楽でうたわれる歌謡に優れた唐代の可憐な美女の名前を指すことは分かっているのである。

義堂は、境涯の優れた了義田なら「病める眼になって花がはつきり見えなくなっても、美女・莫愁を連想させるくらしい遊びの境涯になっていようである」と、軽い揶揄を籠めて病氣見舞いをしたのである。両者の共通の話題となっている眼病を「風流」として受け止めようとする両者の息づかいがこの詩には感じられる。このような行間の意を理解するためには、自らの問題意識に合った語句だけを採用して拡大解釈することなく、正確な読解を心すべきであろう。

義堂周信の詩に対する寺田氏の解釈が、上述一カ所の誤読に終わるのなら看過できるものの、次の詩に対

する解釈を見ると、彼は先入観によって恣意的に五山僧の詩文を位置づけようとしていると疑いたくなる。「空華集」巻一「眼を患ひて韻を次ぎ、蔭大樹の間ふに答ふ（患眼次韻答蔭大樹見問）¹⁵」の訓読、評にも同様の傾向が窺われる。

（訓読）

病眼を洗ひ開きて新篇を看る。

洗開眼病看新篇

金篋きんけいの膜ひくを刮ひきてのぞくに強まざる。

強似金篋刮膜罽

讀みて空華くわ無しの処へたに到り、

讀到空華無蒂処

瞳人とうじん手を拍ち、笑ひ軒然。

瞳人拍手笑軒然

（評）

生死にまつはり、かつ生死のまつはる葛藤を断たうとする禪者が病身だとあつては、それだけでも情況の不調和と滑稽さは拭ひがたいが、そのひとがまして病ひにこだわるとしたら、よし、それが大悟の契機として重視されるにしても、背理の匂ひは消しがたい。

この詩は眼病に関する『涅槃経』の「良医則以金罽決其眼膜」¹⁶を引用し、「对症下药の洗眼だけでも、あなたの新篇を読んで楽しむには十分だ」としている。したがって、眼病を遊びの要素にまで昇華した飄逸な雰囲気きんけいが漂っている詩といえる。寺田氏の「病ひにこだわる」とする読みは、誤読といわざるを得ない。

また、涅槃経では「えぐる」という意味の「決」を使っているのに、わざわざ「罽」を使っていることに注目する必要がある。罽は除去するという意味よりも、節足動物のヤスデの意味のほうが知られる。ここではヤスデは義堂、蔭大樹の新しい詩（新篇）は新葉に喩えられている。だからこそ、「蒂なし」の語句（もうヤスデが食う次元ではなくなつたとする）が笑いと結びつくのである。寺田氏のいう「差別相を脱しきれない

相対性」などをこれらの詩篇に見ることは無理といわざるを得ない。

このように五山僧の詩文には、両義性を持たせた語句が多い。特に、義堂以前の禅僧は、政治と密接に関わっている場合が多いので、その詩文には難渋さがつきまとう。その典型として、中巖円月（一三〇〇—三七五）の詩を紹介する。

二 中巖円月の詩解釈について

中巖円月は自らが理想とするあり方を追求し、安易に俗流に妥協しない潔癖な性格の禅僧であった。彼は受業の師を嗣承することが常識となっていた日本禅界のあり方に逆らい、曹洞宗宏智派の東明慧日（一二七二—一三三〇）を嗣がず、入元中に師事した大慧派の東陽徳輝（生没不詳）を嗣ぐことを表明した。このことによつて、彼は生涯、宏智派の迫害を受けることになる。

このような彼を取り巻く厳しい情況は多くの譬喩に富む詩文を生み出した。ところが、彼独特の思想を踏まえることなく詩文に向かうと、詩文に籠められた譬喩を見逃しがちになる。

中巖円月は三十九歳から五十四歳まで、大友家領の莊園・利根莊に建立された吉祥寺と、鎌倉における大友家の拠点・藤谷にある崇福庵を行き来した。宏智派の迫害がなければ大寺に住持できたはずの彼の境涯は、詩を侘屈したものにした。

始めて吉祥寺に向かったときと思われる暦応元年（一三三八）の「武州にて上野を望めば諸峯は眼に在り。甚だ遠かざるに似たりも、午（の刻）より晡に抵るも、見ること但だ故の如し。人に逢い程を問い、一日にして到ること能わざることを知る。かつ寒風、赤城より来たり、一面を掠めてやや勁し。また、細雨、霏然

として（飛び去るさま）来たるを見て、乃ち一絶を作る」（『東海一漚集』卷一七言絶句『五山文学』所収本三四頁）

武州望上野諸峯在眼。似不甚遠者。自午抵哺。見但如故。逢人問程。而知一日不能到也。

且寒風自赤城來。掠面稍勁。又見細雨霏然來。乃作一絶。

と題する詩は、一見、平凡な詩と映る。表面的に訓読すれば次のようになる。

上野は山が高く、武州の野は卑し
上野山高武野卑

相い望み去き去きて 斜暉（夕日）に到る
相望去去到斜暉

天風は吹き落す 赤城の雪
天風吹落赤城雪

散じて他州に入り 雨と作りて飛ぶ
散入他州作雨飛

ところが、中巖円月の詩では『易』卦の引用が多いので、この詩も疑うと果たして、起句と転句で卦が配されていることに気づく。

「上野は山が高く、武州の野は卑い」というのは、詩語としては誠にこなれていない。それもそのはずで、山は八卦の一つ「艮」☶、野（即ち地）は「坤」☷を表すのであり、山が高くという語が上に置かれていて野が卑いという語が下に置かれているのは、艮（山）が上卦、坤（地）が下卦の「剝」☶を意味しているのである。この卦は消息卦では、九月を意味し、「陰が盛んになり陽の衰える時、つまり小人が榮え君子が困窮する時。（略）この卦を得れば、時の運に順って、言語を慎しみ能力を隠し、積極的に行動してはならない」（本田濟著中国古典選『易』朝日新聞社刊による。以下、『易』の説明は全て同じ。）という性格を持つ。

さらに転句の「天風」は天☰と風☴であるから、「姤」☴☶卦を意味する。「望まないのに突然陰に遇

う」という悪い卦だが、「嫁取りには悪い卦であるが、妬ということすべて悪い意味と受取つてはならない。陰が始めて生じて陽に遇う卦である。つまり天の陽氣と地の陰氣が通うことである。天地が相い遇うから、あらゆる種類の物がごとごとく章らかにそれぞれの姿を現わすのである」というふうには、「悪しき時のなかにも、臨機応変の良い用途を見出だそうとする」意味も持つ卦である。

中巖は、陰の極ともいえる利根赤城山の地に趣くこととなつたが、それも時勢とあればしかたがない。当
面は「剝」で示されたように、利根の地で、「時の運に順つて言語を慎み能力を隠し」ていけば、やがて、
利根では役に立たない雪が、他州に飛んでいつて恵みの雨となるように、自分も官寺に出世して、世の役に
立つこともあるうと易を用い譬喩をこめて表現したのであつた。

『易』をちりばめた詩の最も力作と思われなのが、『東海一漚集』の冒頭にある古詩である。

物外什公座元、昔、予、杭（州）の南屏に在りしとき朝に講し暮に明らめ、これ最も熟す。昨（日）、
光賁（他人が訪れて来ることの敬称。）せられて恵むに處州の爐を以てす。極めて虚辱を慙ず。詩以て
寄せ謝す。

物外可什は大応国師南浦紹明（建長寺十三世。大徳寺派、妙心寺派の祖。）に師事し、中巖に先立つ五年前
の元応二年（一三三〇）に入元、元徳元年（一三一九）明極楚俊に従つて帰朝、以後、崇福寺、建長寺、正法
寺に住持、観応二年（一三五二）十二月八日天源庵で寂した禅僧である。彼は元の泰定五年（一三二八）の秋、
杭州南屏の浄慈寺に中巖と共に済川若楫に参じた（この時中巖は再参）。その先輩が鎌倉藤谷にこもつてい
る中巖のところを訪問し處州括蒼産の香爐を贈ってくれたのである。それに対する謝辞が次の古詩である。

寶瓷精緻何處來 ① 宝瓷 精緻なり 何れの処よりか來たる

括蒼所産良可愛隈
 滑潤生光與玉侔
 青鑪峙立厭鼎鼐隈
 卦文旋轉觀有倫
 檀片吐香煙藹藹隈
 粟散王國苦亂離
 十年不見通貨賣隈
 江南之物皆價翔
 陶器况最難運載隈
 藤陰窮僻人不來
 來者莫非世所廢隈
 柴門剝啄異常聞
 側耳俄然驚警咳隈
 闖窓見之是故人
 倉皇迎迓衣扞帶隈
 未叙寒暄先咲言
 南屏到眼橫翠黛隈
 決語殷勤留珍隈
 物意兼重難為戴隈

- ② 括蒼の産する所 良に愛すべし
 ③ 滑潤にして光を生じ 玉と侔し
 ④ 青鑪は峙立して鼎鼐(かなえ)を厭おさえ
 ⑤ 卦文は旋轉して観るに倫あり
 ⑥ 檀片は香を吐き、煙 藹々たり
 ⑦ 粟散王の国(小国、即ち日本を指す) 乱離に苦しみ
 ⑧ 十年、貸売通ずるを見ず
 ⑨ 江南の物、皆価翔あがる
 ⑩ 陶器、況んや最も運載し難し
 ⑪ 藤陰に窮僻して、人來こず
 ⑫ 來る者は世に廢せらる所(出家者のこと)にあらざということなし
 ⑬ 柴門の剝啄(こつこつとノックする音)常に聞くに異れり
 ⑭ 耳を側そばてれば俄然として警咳(せきばらい)に驚く
 ⑮ 窓を闖うかがつてこれを見れば、これ故人なり
 ⑯ 倉皇(あわてるさま)として迎迓(出むかえる)して、衣に帯を扞ひく
 ⑰ 未だ寒暄を叙せず、先ず咲い言う
 ⑱ 南屏、眼に到つて翠黛を横たう
 ⑲ 決語(わかれのことば) 殷勤忙して珍きん賜(くだされもの)を留とどむ
 ⑳ 物意、兼重にして戴いたくこと為し難し

木瓜猶足報瓊瑤

⑳ 木瓜、なお瓊瑤に報ずるに足らん

我此情懷孰可奈

㉑ わが此の情懷、いかがせん

①から⑥までは、贈られた香鑪について述べる。⑦から⑩までは、日本国内の戦争のため中国からの輸入がとだえ、舶来品の価格が上っていることを述べる。⑪からは、物外和尚が藤谷を訪問した時の状況などを述べている。とりたてて主張のない社交辞令のごとき詩に見える。

しかし、中巖が長い詩題や序を書いている時は、譬喩に富む詩であることが多い。このことは、「庚寅七月六日早涼走筆記怪」「右地動驚而作之其晚風起入夜旋猛且雨次日風転勁勢不可止又作云」（いずれも『東海一漚集』巻一）などで類例がある。したがって、この古詩においても、まず、詩題に注目してみる必要がある。他人が来るといふことをていねいにいう「光臨」と同じ意味の言葉として、ふだんあまりみかけない「光賁」が使われていることに気づく。中巖の『易』への傾倒ぶりを知っている、ここでも『易』「賁」卦 ䷖ がこの詩の謎解きのヒントを示していることに気づく。

賁卦は、下卦が離 ☲ 即ち明であり、上卦が艮 ☶ 即ち止まるである。「文明の制度によって各々その分際に止まる、これは人間の集団生活に必要な飾りである。それで賁（貝の輝くさま、飾る意）と名づける」という性格を持つ。さらに彖伝には「天文を覩て以て時の変を察し、人文を覩て、以て天下を化成す」とあり、本田渚はこれを「自然の文様、たとえば日月星辰の配列を観ることによって、四季のうつりかわりを明らかにし、人間の文様、たとえば人倫の秩序を観察することによって、天下を教化し、風俗を完成する」と説明する。

このようなことから、中巖は賁卦を使用することによって、「時の変」「人倫の秩序」を示そうとしたことが予想される。したがって⑤の「文」は、磁器の文様だけでなく自然や人間の文様の意を持ち、その中に

「倫」即ち秩序が示されていると解することができる。また⑤の冒頭にある「卦」字は次聯⑦の「粟」と対応させ、粟も単に青瓷の模様の謂いだけではないことを示す。果せるかな、「粟」は、「管子」小匡の「粟を握りて筮す」という占いに関係した言葉なのである。その上、⑤には「観」䷓卦、⑦には八卦の一つ、「離」䷝が組み入れられており、この詩の『易』との関係の深さを物語る。

さらに、国内の騷乱状態を表現している「乱離」の「乱」は、泰卦䷊の上六、「城隍に復る。師を用うるなかれ」の象、「城隍に復る。その命乱るるなり」に拠り、「離」は、否卦䷋の九四、「命ありて咎なし。疇社なぐさいわいに離く」に拠っている。

このように「乱離」と泰卦、否卦との結びつきを考えることが恣意的でないことは、押韻に着目すれば水

解する。

この古詩は、平水韻の去声、泰、卦、隊で通韻している。そして⑦⑧の聯のみが卦韻であることは、⑦の「粟」「乱離」が「卦」辞と関係することを示すだけでなく、この聯が『易』との関係で最も重要な位置を占めることを示す。したがって⑧も、十年も続いた内乱が終らないことや中蔵が禪林に受けいれられていないことを表面的に説明するだけでなく、復卦䷗上六の「十年に至るまで征する克あたわず」に拠り、王権の復活に十年はかかるということを示しているのである。また、この復卦は「朋来りて咎なし」という卦辞を持つことから、⑪⑫の「人来ず」「来る者」という語句と関連することもわかる。復卦は「人事でいえば、さきに剝落しかけた君子の道がふたたび通るようになる」ことなので、天皇の威厳復活を期待する中蔵の気持ち⑧には強く籠められていたのであった。

⑤⑥と⑬⑭の聯は泰韻である。泰は押韻を示す字であると同時に、六十四卦の一つ䷊でもある。この卦辞「小往ゆき大来きたる」が意味するところは、「政治の場についていえば、君子が朝廷内に位を得、小人が

野にあること」であり、中巖のもっとも望むところであった。それ故、泰韻の聯は、王権復活の期待を最も示す内容となっている。⑥のように「炉の中から香ばしい煙度がゆつたりとのぼる」といった落ちついた描写がみられるのはこうした期待を表現していたのである。

⑦⑧、⑤⑥、⑮⑯、⑳㉑㉒、この四聯以外の七聯は隊韻である。隊は内乱の原因となった軍隊のことだから、同じ意味の「師」であらわされる卦☷☵が連想される。そして「兵はもともと危道である」ので、上六象にいうように「小人用うるなかれとは、必ず邦を乱せばなり」であり、武士の横暴を表現している句となっている。

このように泰・卦・隊は、いずれも『易』と関係する字だが、「泰」卦が消息卦の一つで、一月をさすことに注目すると、この詩には他の消息卦も使われていることに気づく。⑤の「覲」☶☱☱は八月、⑬の「剝」☶☶は九月である。

また、泰☰☷一月と正反対の性質を持つ隊韻の隊は、泰卦と正反対の内容を持つ否卦☷☶七月に代替されているのである。⑦の「離」が否卦に拠ることがこのことでも証明される。

さらに、⑧の表現は前述したように復☱☱十月に拠っている。これらのことからこの詩は、一月、七月、八月、九月、十月の五つの消息卦を配したきわめて政治的な意図を持った易詩であることがわかる。

一月（泰卦）に近い月の消息卦が、この詩に書かれていないことは、泰卦の意味する「小往き大来る」理想の世をこの詩では述べていないことを示す。

現実の世は否（七月）が象徴しており、天皇の権成が全く失墜してしまっていると中巖は考えたのである。したがって中巖にとつて、この天皇權威の「復」活が何よりも重要であったから、その道筋を述べることをこの詩では選んだのである。

否☷(七月)は、觀☱(八月)に移ることによって、復☱(十月)に到達することが期待される。そこで觀卦と復卦の關係を考察すると、『易』六十四卦の配列が、觀^{かん}・噬嗑^{ぜいこう}・賁^ひ・剝^{はく}・復と続いていることがわかる。觀は八月、剝は九月、復が十月であったから、この『易』の流れに順えば秩序は回復すると中巖は考えたのである。

ただし、中巖は觀卦から復卦までの間の賁卦を詩中に使ったにもかかわらず、噬嗑には触れていない。一体、これは何を意味するのであろうか。

賁卦(裝飾)は文明の力をあらわすのに対し、噬嗑は刑罰をあらわす。つまり「賁」の「文」が天皇の徳を象徴するのに対し、「噬嗑」は「武」の要素を濃くする。武力で世をあらためるのは革☱であるが、中巖は武力を可としない。「物を革^{あらた}めるもの、鼎^{てい}に若くは莫^なし」という『易』序卦伝の徳治主義の立場を全面的に支持するのである。鼎は神を祭り、賢者を養うための器であり、文明そのものである。中巖が④で鼎☱を出したのは、詩題の賁(裝飾)と呼応させ文明の重要さを強調し、觀・噬嗑・賁・剝・復の中で意図的に「噬嗑」をはずしたことを知らせるためだった。

このように中巖が力をこめて著した詩文は、従来の研究においては、表面的な「文学的」解釈で処理され、王権復活を願う政治的主張が見逃されてきたといえよう。

三 虎関師鍊の詩解釈

僧史『元亨釈書』で著名な虎関師鍊(一二七八—一三四六)は『濟北集』(『五山文学全集』第一卷本所収)に多くの詩文類を載せるが、中巖円月同様、従来、正確に読解されてきたとは言いがたい。

戦前の北村沢吉の『五山文学史稿』は、「(虎関の) 詩は甚だ称するに足らず。然れど是れ五山文運の初頭に立ちて風氣未開の際、自然の数とすべきのみ」と述べ、詩については「乗月泛舟」他二篇を紹介するとどまる。

近年の蔭木英雄著『五山詩史の研究』も、北村氏の評価を踏襲している。そこで紹介されている詩「登富士山」(正しくは『濟北集』卷三「漫興六首」の第五首、蔭木氏は北村氏の紹介文をそのまま引用しているため誤って「登富士山」と表記)「乗月泛舟」(正しくは「乗月泛舟」六首の一つとすべき、前掲卷三)「夏庭晚歩」(前掲卷三)の三篇に過ぎない。

ここでは「漫興六首」の第五首を蔭木氏がどのように訓読し評価したかを紹介する。

前浦の空中 一簇いちくの雲

前浦空中一簇雲

乍あづら玄くろく 乍あづら素しろく 斜しやく曛こんに映うつず

乍玄乍素映斜曛

背毛せもうは軽かろく黒くろく 腹毛はらもうは白しろ

背毛軽黒腹毛白

熟うらつち見れば翻ひらり飛とぶ海鳥うみどりの群ぐん

熟見翻飛海鳥群

〔濟北集〕卷三・漫興、『五山文学全集』所収本・一〇五頁)

などは彼(虎関)の観察の細かい写生詩の好例であるが、転結句はやや推敲不足の感がある。

このような批評は『濟北集』卷七の諸篇を読み込んでいないところからくる誤りと思われる。蔭木氏や今泉淑夫『虎関師錬の生涯と業績』(禅文化研究所刊)は、虎関の詩に「見」「看」「視」などの字が多いことを指摘している。確かに『濟北集』卷二、卷三の多くの詩において眼前の風景を題材としている例として一聯

をあげる。

山嶮なれば疑うべし、白雪を留むるか

山嶮可疑留白雪

地高くして適たまたま見る、晴雲起たまたこるを

地高適見起晴雲

〔濟北集〕卷二、広蔵主見万寿桜花詩和之見投依前韻謝之・七八頁

しかし、「見・看・視」などの字が多いから「これらは彼の感覺的写生詩の視点をしめすものであろう。」（蔭木前掲書・一五六頁）と結論づけるのはいかがなものか。むしろ、今泉氏が「こうした用例から虎関の詩は感覺的写生詩といわれることがある。語彙の多用を測る統計的関心は、用語に作風の外見的傾向をみようとすると分析的興味にとどまるが、一集の詩に親しむのに期待するほどに有効であるとは思われない。」（前掲書・二二二頁）と述べる方が妥当であろう。

「漫興」詩は、目前の風景をそのまま写す、虎関の語を借りれば「実事」〔濟北集〕卷第一二詩話で述べている概念、次の形似も同様）ではなく、富士山頂から見た雲海を、実際の海に喩えた「形似」の意識で書かれたものである。虎関は、山頂で織りなす雲形の変化を海鳥が飛ぶ様に想像したのである。「広蔵主」詩も白雪、晴雲と見えたのは桜花であり、これまた虎関の意識では単なる写生ではない。蔭木氏のように作詩者の意識を無視した評価は疑問である。

虎関の詩にみる「見」などの動詞の背後にどのような意識があるかは、『濟北集』卷七の諸篇で十分に理解できると思われるのでいささかを紹介する。五十七歳（一三三四年）に書かれた「後無仙軒記」では、月を見る立場の違いを論じるなど、提唱のような趣がある。また、歳を重ねて難解な語を使わなくなっている

と感ぜられる。松を大夫（『史記』封禪書に載る秦の始皇帝の故事による）、月を規鑑、金星を長庚と述べるのがやや新奇で、さほど読解に困難な文とはいえない。前年の「無価軒記」はそれ以上に読みやすい。

これに対し、三十歳（一三〇七年）に鎌倉で一山一寧に参じ薰陶を受けたのち、三十六歳（一二三三年）京都に戻るまでの時期に作られた詩文には、時勢との係わりが強く感じ取れる。この期間は聖胎長養しょうたいちやうようの第一期ともみられるが、それを終えて後伏見上皇の命で歎喜光院に住した高揚感が「陸荷記」には表現されている。ここでは後伏見上皇の恩顧に対する虎関の興奮が、荷（ハス）が池ではなく陸に生えたという「瑞兆」に託されている。そして、僧肇そうじやう（？一四一四、鳩摩羅什の四哲、『肇論』などの著述がある）の風篁山（浙江省杭州市西南）での故事（僧肇が講義をしたとき、白蓮が岩場にはえたという）を持ち出す。一方、「余は此に枯槁するも、突（＝煙突）又た未だ黔くろむに暇あらず（余枯槁於此、突又未暇黔）（一〇五頁）と、住持になつたばかりであることを述べる。「突又た未だ黔くろむに暇あらず」というのは、韓愈「争臣論」にある「孔席不暇暖、而墨突不得黔（孔子は道を天下に行うために各国に周流して座席の暖まる暇がなかつたし、墨子は道を説くために四方に奔走して竈の煙突が黒くなるまで一個所に滞在することがなかつた）」によるもので（墨子の故事は班固などが韓愈以前にも引用しているが、虎関の引用は韓愈の影響による方が大きいと思われる。）道の実践に努める喩えである。仏教にちなむ故事と韓愈に関する故事や韓愈の表現を組み合わせることは、虎関がもつとも好み、また、精神が高揚しているときよく使った表現なのである。そのような時勢と呼応した表現は、五十歳（一二三二年）の「菩提苗記」にも見られる。

虎関は「陸荷記」を著してまもなくの三十九歳（一二三六年）から四十九歳（一二三六年）まで、第二の聖胎長養とも言えるべき時期を迎える。この期間には伊勢の本覚寺と京都を頻繁に往来する（この行動の意味するところは後述する）。そして、『元亨釈書』三十卷（四十五歳、一三三二年）、『仏語心論』十八卷（四十八歳、

一三二五年）を著す。この二著は、虎関のもつとも自負するものであった。かれは『濟北集』卷一「自贊」で、次のように述べる。

曲祿の牀、斑駁の服。禪者の名を偷み、禪者の実を欠く。

這般の孟浪、方無し。也た悪称の靦はずす可き有り。

若し語心論の師に非ずんば、則ち是れ僧史の修撰ならん。

曲祿之牀、斑駁之服。偷禪者名、欠禪者実。這般孟浪無方、也有悪称可靦。若非語心論師、則是僧史修撰。（一二三頁）

「孟浪」は愚かなことで、このようなへりくだっている語を多用した後に、自らの中で最も誇るべきものとして、僧史の『元亨釈書』と『仏語心論』の二著をあげている。しかし、従来の研究者は、『元亨釈書』のみを評価し、『楞伽經』の箋釈である『仏語心論』を取り上げなかった。それは『楞伽經』が日本仏教の中禅宗において影響力を持つ經典とならなかったことによる。虎関は『仏語心論』後序で『楞伽經』が重んじられない状況を次のように慨嘆する。

雪堂（蘇軾）云わく、「読者或いは句する能わず」と。蔣之奇云わく、「嘗て『楞伽經』の読み難きに苦しむ。」その議（『楞伽經』）の廢せらるるは、皆、此れより出でたり。

雪堂云、読者或不能句。蔣之奇云、嘗苦楞伽經難読。其議廢者、皆出於此也。

（『濟北集』卷八・一二六頁）

虎関は、読み難いものにこそ「道」の本質が隠されていると考える。その一つ『楞伽經』を明らかにした上に、翌年（一三三六年）春には、衆僧に講義を行なった。さらに東福寺の中で、大きな影響力を持つ三聖寺（田爾弁円の嗣・東山湛照開山）に、この年の十月に入寺した。

このような張りつめ、かつ充実した日々なかで、「菩提苗記」は書かれた。まず前半は、この「記」が書かれたいきさつを述べる（この部分是要約を紹介する）。

正中二年（一三三五年）『仏語心論』を著した年の六月、京に洪水があり、三聖寺僧堂の後ろを流れる沢が崩れたとき、僧たちは庭にあつた菩提樹を斬つて防いだ。虎関は釈尊に由来する木が切られたことを嘆いた。ところが翌年春、藥が生えた。これを奇とした衆僧が「記」を書くよう勧めたのに対し、虎関はしばらく待たせ、しつかり根付くのを待った。冬至に至り、雲氣を望んで、吉凶を占う「書雲の事」を終えたとき、改めて菩提樹についての「記」を書くよう勧められたので、以下のように諭すのである。

姪れ（＝坐れ）、魚れ女に語らん（『列子』黄帝篇に出づ）。物若し思慕を容るれば、何者か此の樹に邁らんや。曩し世尊、此の下に於いて、邪寇を殪し正悟を獲たり（降魔成道のこと）。後代、此の樹に対するは、調御（釈尊十号の一）に對するが如し。我が党の人、縦い培洒を欠くとも、焉くんぞ斬伐を加えんや。甚だしいかな、叔運（末世）の蕩昧（しまりのないこと）なること。

又た此の樹、竺土にも猶お多く有らず。況や葱外（ここではインドから見てもパミール高原東方の地を指す）をや。師子国（セイロン）の主、金壇（金色のかめ）にて移してより、盛んに始めて梵壤（インド）を出づるなり（『善見津毘婆沙』に載る故事）。劉宋の初（四三五年）、求那跋陀羅携え来たり（海路広州に到る。中インドの人で訳経に活躍）、李唐の中葉、道邃師（中国天台宗第七祖、台州龍興寺に住した時の八〇五年、最

澄に天台本覚法門を授く、台嶠（天台山）に介す。趙宋淳熙の間、明庵（榮西）、銀地（中国）に遊び、一枝を分ち移して、以て伝法の信となす（淳熙十四年、一一八七年に再度の入宋を果たし、天台山の虚庵懐敞に禪を伝えられたときの故事）。

自来、四海に布濩す。嗚呼、未だ猊嶼に入らざる前は、東方の国、豈に視易からんや。金壇（金色のかめ）の設、思う可きなり。今、寰区に充つ。故に或いは楸株に厄せらるるか。凡そ人、寡を貴び多を賤しむ。由る所を察せず。良に痛む可きか。

或るひとの曰く、「其れ物多きを以て賤しとせず」と。修多羅に曰く、「微塵量恒沙数の仏、多しといえど賤しとせず」と。今夫れ、卉木の中に、仏と号を同じくする者は、只だ此の一株のみ。塵沙の数にして多々なれど、益ます貴し。何の賤しきことかこれ有らん。今の楸厄は、猶お靈獄の逆石の如し（根本説一切有部毘奈耶藥事卷第一八）にみえる「仏傷足指前業因縁譚」の故事）。金軀（釈尊の分身ともいえる菩提樹）は自若たり。然らば則ち此の苗、侘日扶疏して祖庭を覆蔭せんこと、跛いて需つ可きのみ。これに系くるに詩三章を以てす。章ごとに三句。

蔽芾たる覚樹剪ること勿かれ 捨つること勿かれ 婆伽（釈尊）の坐せし所なり。

蔽芾たる覚樹剪ること勿かれ 墮ること勿かれ 明庵の移す所なり。

蔽芾たる覚樹剪ること勿かれ 毀つこと勿かれ 虎関の記す所なり。

嘉曆二年（一一三七年）冬至後の一日 住持某書す。

姫魚語女。物若容思慕、何物邁此樹。曩世尊於此下、殪邪寇、獲正悟。後代对此樹、如対調御。

吾党之人、縦欠培酒、焉加斬伐乎。甚矣哉、叔運之蕩昧也。

又此樹、竺土猶不多有。況葱外乎。自從師子国主金壇移、盛始出梵壤也。劉宋之初、求那跋陀羅携

来、李唐中葉、道邃師介干台嶠。趙宋淳熙之間、明庵游銀地、分移一枝、以為伝法之信。

自来布漚四海矣。嗚呼、未入貌嶼之前、東方之國、豈易視哉。金壇之設、可思矣。今充寰區。故或厄樞株乎。凡人貴寡賤多。不察所由。良可痛乎。

或曰、其物不以多而賤。修多羅曰、微塵量恒沙數仏、雖多不為賤。今夫卉木中、与仏同号者、只此一株耳。塵沙之數、多多益貴。何賤之有。今之樞厄者、猶靈嶽之逆石也。金軀自若也。

然則此苗佗日扶疏、覆蓋祖庭。可跂而需耳矣。系之以詩三章。章三句。

蔽芾覺樹、勿剪勿捨、婆伽所坐。

蔽芾覺樹、勿剪勿擲、明庵所移。

蔽芾覺樹、勿剪勿毀、虎関所記。

嘉曆二年冬至後一日、住持某書。(『濟北集』卷七・菩提苗記・一〇八―一〇九頁)

結びの三句は有名な『詩經』国風・召南の「甘棠」の「蔽芾甘棠、勿剪勿伐、召伯所茇。蔽芾甘棠、勿剪勿敗、召伯所憩。蔽芾甘棠、勿剪勿拜、召伯所説」をもじつたものである。このように、荷(ハス)、菩提樹といった仏祖につながるものを記すとき、虎関の口吻は難解さを増す。「陸荷記」では、僧肇の故事と「突(＝煙突)又た未だ黔むに暇あらず」という墨子、韓愈に関する故事、「菩提苗記」では、金壇の説、求那跋陀羅、道邃、栄西という仏教に関する故事の他、「姫れ(＝坐れ)、魚れ女に語らん」という『列子』からの引用などに注目すべきなのである。

従来の研究では、排仏論者・韓愈を敬慕する虎関について触れているものの、いずれもその真意に迫っていないとは言い難い。たとえば今泉氏は前掲書(一四二頁)で、韓愈が「修行の合間に壁に(自撰の「進学解」)

を貼り天井に張っては苦勞して讀んだ」エピソードを紹介しているが、このような点をより深く追求しても良いのではないか。また、『濟北集』卷一一・詩話の「予は退之が聯句の句意雄奇なるを愛す（予愛退之聯句句意雄奇）」（二七四頁）、「始めて韓聯の円美渾醇なるを知る（始知韓聯円美渾醇）」（同前）といった文章は、誰もが注目するところであるが、そこから虎関の真意をくみ取ろうとはしていない。虎関は韓愈の提唱した古文復興運動を評価したことは明白であるが、従来の研究では、その運動の中核をなす「道統」に迫っていないため、虎関が韓愈のどういう点を学び、自分の思想に肉付けしていったのが不明となっている。

韓愈の「進学解」では、気格主義の文を作るために、『書経』、『春秋』、『易経』、『詩経』など孔子が尊重した経、『離騷』（『楚辞』）、『史記』、楊雄、司馬相如の文を学ぶべきとしている。韓愈に学んだ虎関だが、『濟北集』卷二〇では、「莊生、道を立てて自然と為す。爾りや（莊生立道為自然。爾乎）」という問いに、「不なり。道は自然に非ず、自然は徳なり。莊生は道を知らず（不。道非自然、自然徳也。莊生不知道）」として、莊子の思想を否定している（通衡五・二九四頁）。しかし、文については、韓愈に従い、「始め予、『莊子』を讀みて其の玄高奇広を愛す。以為えらく、諸子の及ばざる所なり（始予読莊子、愛其玄高奇広。以為諸子之所不及也）」と書くものの、続いて『列子』を得て、先の『莊子』の文は『列子』に「潤色を加えた（加潤色）」ものであることが分かったとする。そして、「夫れ文は言を立つること難し。言を好くすること易し（夫文者、立言者難矣、好言者易矣）」とし、「列子は先にして莊子は後なり。故に列子の文の簡易なるは、言を立つることのみ（列子先而莊子後。故列子之文簡易者、立言而已）」と、『列子』を評価する（同前・二九五頁）。

現在の研究では『列子』は『莊子』より遅れて成立したとするのが定説である。しかし、虎関はそのようなテキストクリテイクとは異なり、簡であり、純であれば古く尊ぶべきものという視点が確立していた。彼がこだわるのは、釈尊以来連綿として続く祖師方の伝統であり、『元亨釈書』卷一七で「系聯禪讓、未嘗移

革（易姓革命を経ず、連綿として血脈が変わらずに続いている）」という日本皇室の伝統であった。

このように、絶えず良き伝統（韓愈流にいえば道統）を意識する虎関は、武家の横暴がまかり通る世は、時勢の衰えと認識する。鎌倉幕府の滅亡、建武親政の樹立と挫折、南北朝の鼎立と続いた激動の時代に、彼は韓愈「進学解」の「廻狂瀾於既倒（時勢の衰えを挽回する喻え）」を思い起こし、衆僧を叱咤するのである。〔済北集〕巻一・賦の「持浄歌」の中で、最近の僧を「手を伸ばして狂瀾を回す無し（無伸手回狂瀾）」（一〇頁）という。

虎関の意識がこのように時勢を見据えていたことを考えると、「見」などの動詞が頻出する詩文に描かれた自然は、単に、純粹かつ客観的に描かれたわけではないことが分かる。ところが前述の蔭木氏だけではなく、国文学の安良岡康作『中世的文学の探究』も、虎関の思想に迫らないため、語句の正確な意味を捉えず表面的な解釈をして、自らのあるべき結論に導いている。

この五篇の「記」を理解してくると、ここには、虎関の生活と、その観照と、さらに、そこから導き出される、彼の、生活の原理への追求が認められる。（前掲安良岡著・一八七頁）

この五篇は、『山家集』や『方丈記』や『徒然草』などの、中世的性格の著しい作品と同じく、虎関が自己の生活経験を観照することから、より深く、より高き自己を主体的に築き、確立しようとする方向に成立していると認められる。…（略）…虎関の作中では、彼の生活経験を露呈している点において、最も親しみやすく、また、中世的自己観照・自己確立の精神を發揮している点において、中世文学史上に正統的な位置を与えう得ると思う。（前掲著・一八八頁）

虎関の引用した故事を調べない不十分な読み方では、十全な観照は難しいであろう。安良岡氏の前掲書は、いずれも読みの核心ともいえる箇所が理解されないままになっていくように感じられる。「陸荷記」では「突（＝煙突） 又た未だ黔むに暇あらず」、「菩提苗記」では「姫れ（＝坐れ）、魚れ女に語らん」、「後無備軒記」では、『文選』に載る宋玉、謝靈運、司馬相如、卓文君、『蒙求』に載る伯牙、鍾子期、『孝経』の「移風易俗」や『全唐詩』の世界、これらはいずれも虎関にとって重要な「遊びの世界」、風雅の世界なのである。立派な伽藍がなくても心の豊かさは実現できるとする虎関の主張を無視して鑑賞は成り立たない。詩は、賦などよりも凝縮された表現となっているので作詩者の意図をくみ取るのは容易ではない。そのため、典故や作詩者の境遇などを充分理解しないと大変な誤読をする恐れがある。

『済北集』卷三・律詩の「景陽十境」は、三十九歳（一三一六年）から四十七歳（一三三四年）まで、毎年通った伊勢本覚寺の山号景陽山にちなむものである。鎌倉幕府滅亡を十数年後に迎えるこのころは、争乱が続く時代でもあった。虎関は尊皇意識を強く保持していた。『元亨釈書』卷一七で、「神世百七十九万二千四百七十余歳、人皇二千年、一刹利種、系聯禪讓、未嘗移革、相胤亦然、閭浮界裏、豈有如是至治之域乎」と神国意識を露わにした虎関にとって、武家が跋扈する世相は我慢できないものだった。そこで、彼は『元亨釈書』と『仏語心論』で、天皇家に守られてきた日本の素晴らしさ、「醇」なる血統と仏祖につながる師承関係の素晴らしさを訴えようとしたのである。

本覚寺住持になった翌年（一三二七年）三月、伊勢神宮に参拝したことは、天皇、公家の権威復活を祈り、両著の無事脱稿の願を立てたのではあるまいか。この期間は第二の聖胎長養の時期だったのである。四十四歳（一三三二年）に南禅寺入寺を勧められても固辞したのは、時勢に対する独特の意識があったからではないか。韓愈の言葉「廻狂瀾於既倒」を両著で実践しようと考えたのではないか。

このような状況を鑑みると、この期間の作詩は、強く時勢と関わっていると想定される。その実証として「景陽十境」の第二首「日野草堂」を紹介する。

山脚漸く低くなりて便ち原と作り

山脚漸低便作原

閑花、蕊を散じて自ずから喧妍けんげん（あたたかたか景色が美しい）たり

閑花散蕊自喧妍

唐虞の遺制、何れの処にか在る

唐虞遺制在何処

茅茨ぼうしを剪きらず、椽えん（たるき）を断たず

不剪茅茨不断椽（三八頁）

ここでは、唐（堯）と虞（舜）という古代の聖者を持ち出し、結句は『韓非子』五蠹ごとの「堯の天下に王たるや、茅茨剪らず、采椽さいてんげん斲せらず（堯之王天下也、茅茨不剪、采椽不斲）」を引用する。『韓非子』の故事は、堯から舜への禪譲を否定的に見るものだが、ここでは、むしろ粗末な家に甘んじて民のために働いた聖者という面に重きを置いている。虎関は聖王（天皇）をないがしろにしている時勢にたいし憤り、「唐虞の遺制、何れの処にか在る」とする。しかし、自分については、ここ伊勢本覚寺の粗末な建物に甘んじているが、心の持ち方一つで豊かさを実感しているというのである。

起句の遠景や承句の近景は、眼前の実景であると同時に、虎関の境地と重なっていたのである。彼は『済北集』巻一一・詩話において、「形似の句は好し、実事の句は卑し（形似句好、実事句卑）」（二七七頁）と、実事ではなく形似を良しとしている。したがって、詩作の実践を通して、持論が展開されたと見ることができよう。虎関の現成公案げんじょうこうあんとして、また諸法実相を示すものとして詩があつたのであり、その視点を見落としてはならない。「景陽十境」の第七首「河水投潮」も虎関の「形似」という意識を踏まえて鑑賞すべき典型

的な詩である。

滔々として日夜 尽く東に朝むかい

滔々日夜尽朝東

激浪奔波、此ここに到りて窮きつまる

激浪奔波到此窮

四姓同名、一甘蔗かんじょ

四姓同名一甘蔗

人をして長く道安公を憶おもわしむ

令人長憶道安公（三九頁）

仏ぶつ凶澄きゆうじやうに師事し、廬山いそ慧遠えいゑんの師として名高い道安（三二四―三八五）は、沙門は全て釈尊の弟子だから

というので、俗姓を捨てて釈氏を姓とする「永式」を設けたことでも知られる（『梁高僧伝』巻五）。この転句にある「甘蔗」も、釈迦族の先祖が甘蔗から生じたという伝説を踏まえている（『過去現在因果経』巻一）。釈尊の教えが、漢土で道安によつて受け継がれ、その大乘仏教が日本に脈々と受け継がれてきたのだという。したがつて、伊勢の海に向かつて東流し窮まる眼前の河は、漢土から滔々と伝えられてきた仏教、とりわけ禪の流れを象徴しているのである。

このように虎関の詩は、故事を丹念に拾わないと眼前の実景を単に写生したもの（虎関の言葉でいう「実事」と間違われやすい。北村澤吉が「詩は甚だ称するに足らず」としたり、蔭木英雄が「往々にして秀れた学究、文学評論家は秀れた創作家とはなり得ない。虎関の真骨頂も詩偈にはなくして、該博なる学識による縦横無尽の評論にあつたのである。」とするのは、いずれも虎関詩の構造に気づいていない評価といえよう。

おわりに

達意と達文のどちらをより重視するかなど、文学観の差異によって詩の評価は大きく異なってくる。しかし、今まで見てきたように、五山僧の詩に対する日本文学研究者による従来の評価は、解釈に問題がありがたといえる。特に、語句を恣意的に解釈し、五山僧の境地を低く見ようとする傾向が強いのは問題ではないか。今回の試みによって、少しでも五山「文学」研究の問題点がご理解いただければ幸いである。

註

(1) 虎関師鍊は、『濟北集』卷二〇「通衡之五」で、「朱氏剽大惠機辨而助儒之体勢耳(中略)朱氏非醇儒矣」とする。このような認識は当時の禅界に一般的だったと思われるが、一方で道統説を重視して儒家・韓愈を評価するのは、当時としては珍しい立場といえる。

(2) 今枝愛真「鎌倉禅の勃興」『日本仏教史Ⅱ中世篇』所収

(3) 「荘園制社会と仏教」『日本仏教史Ⅱ中世篇』所収

(4) 岩手県平泉町「柳之御所遺跡」の発掘調査から、中世都市鎌倉に影響を与えた奥州藤原氏による都市平泉の構造が明らかに一つある。その成果は、入間田宣夫編『平泉・衣川と京・福原』などで紹介されつつある。

(5) 『禅学大辞典』などは建仁三年(一一〇三)建立の建仁寺を日本最初の禅院とする。寿福寺は正治二年(一一二〇)栄

西を開山として禅院に改められたが、実態が明確でないため「日本初」の榮譽に浴しなかったであろうか。聖福寺は『元亨釈書』などが採用する建久六年(一一九五)建立説(聖福寺所藏文書「荣西申状」による)が疑問しされ、河南陸仁の「聖福寺佛伝記」による元久元年(一一二〇四)説を妥当としたものであろう。大日能忍の撰津水田の三宝寺の評価も含めて、「日本初」の確定は種々の問題をはらんでいると言えよう。

(6) 今枝愛真「円爾と蘭溪道隆の交渉——往復書簡を通して見たる一考察——」『禅宗の諸問題』所収参考

(7) 荷沢宗の圭峰宗密(七八〇—八四一)は「禅源諸詮集都序」『中華傳心地禅門師承襲図』で、禅を外道禅、凡夫禅、小乘禅、大乘禅、如来清淨禅の五種とし、達磨初伝の禅を如来清淨禅として最上のものとすることから、「如来禅」の名

称が一般化する。それに対して後世、六祖慧能下の南宗禪を祖師禪というようになる。

(8) 接化の手段の相違を、禪の本質のように見なす名称は問題があると思われるが、荻須純道『禪宗史入門』では、栄西、円爾の禪を教乗禪と分類している。竹貫元勝『新日本禪宗史』の権力者と禅僧たち」でも、この言葉が使われている。

(9) 日本における「五山」の文書による初見は、無象静照(一二三四—一二三〇八)が正安元年(一二九九)五月、淨智寺に入寺したため、北条貞時によって淨智寺が五山に列せられたというものである。(『淨智第四世法海禪師無象和尚行状記』)その後、東明慧日(一二七二—一二三〇〇)の塔銘によつて、延慶三年(一二二〇)頃には建長寺、円覚寺などに五山の称号が与えられていたことが知られる。当初は南宋から元の中国統一への激動期で、その影響もあり、来朝の中国人僧が多く、入宋、入元した本朝僧との一種のサロンの交流が鎌倉で出来つつ会ったと想定される。その霧困気の中で、自然発生的に中国の五山を模す動きが出てきたものと思われる。この霧困気を変えたのは、北条貞時が延慶元年(一二三〇八)に朝廷に奏して建長寺が定額寺に列せられたことである。この時以降、鎌倉と京都の禪院は、五山の序列を争うようになる。足利義満の至徳三年(一三八六)に至つて五山の位次が確定するが、南宋で行われていたどの派の禅僧でも入寺出来る十方刹制は南禅寺以外はほとんど実施されず、寺院数も南宋の五寺に対し、京都、鎌倉にそれぞれ五寺を配する上に、

五山の上として南禅寺を配するなど、南宋の五山とは著しく様態を異にした。ちなみに、義満時の京都五山は天竜寺、相国寺、建仁寺、東福寺、万寿寺。鎌倉五山は、建長寺、円覚寺、寿福寺、淨智寺、淨妙寺であった。

(10) 前掲荻須純道『禪宗史入門』の分類は、「栄西・聖一らの教乗禪」と、安易に禅評価を時代区分と結びつけてしまうので、いささか問題となる。その他の研究書では芳賀幸四郎が『日本文学史・中世』で、「五山に住する禅僧の著作だけで、中世前期・後期にわたる漢詩文を概括することは無理である」とし、「五山文学と呼ぶよりも禅林文学と概称することが適当」とする。漢詩文の著者たちの属する寺院が必ずしも五山に列していないことを問題視しているわけだが、五山を中心とした禅僧の詩文が特出している以上、「五山を中心にした漢詩文作製の時代」という意味で五山を捉えれば、従来の名称を変える必要はないと思われる。青木正見、入矢義高など多くの研究者は時代区分、名称にさほどこだわっていないと考えられる。

(11) 『日本禅宗史論集』三巻にまとめられている玉村竹二氏を始め日本史の立場からの研究は多い。二〇〇七年刊の竹田和夫『五山と中世の社会』「序章 五山および五山僧研究の現状」には最近までの研究動向がまとめられているので参照のこと。

(12) 『日本詩人選』二十四「義堂周信・絶海中津」

(13) 『五山文学全集』第二巻所収本・一五頁

- (14) 『旧唐書』 音楽志
- (15) 『五山文学全集』 第二卷所収本・一六頁
- (16) 曇無讖訳『大般涅槃經』 四十卷・卷第八如来性品第十二
前掲書 (注12) 三〇頁
- (17) 前掲書 (注12) 三〇頁
- (18) 中巖円月の生涯については、蔭木英雄著『中世禪者の軌跡
中巖円月』 参照
- (19) 『五山文学全集』 第二卷所収本・『東海一漚集』 三四頁