

五山文学の「理」

— 虎関師鍊と中巖円月を中心に —

はじめに

千 坂 峻 峰

五山文学は、中世文学史において、大きな比重を占めるものではない。例えば筆者の手元にある大学・短大用の中世文学史のテキストは、⁽¹⁾本文及び資料で二三七頁から成るが、五山文学は、わずかに二頁半を占めるだけである。つまり、同時代文学のパーセントを保つにすぎないのである。量のあり方が、ただちに五山文学の持つ文学史的意義に結びつくものでなくとも、それが置かれている状況を反映していることは明瞭である。

本稿は、このような状況をふまえて、五山と五山文学の概説を解き明すことから始めるべきなのであろう。しかし、それらは先学の優れた業績に委ねたいと思う。なぜなら、五山文学を、国文学史の中に、正しく位置づけるためには、五山僧の手に成る表現が、どのようなものであるかを、まづもって正しく知ることが急務であると考えらるからである。従来の五山文学研究は、やや、体系化を急ぎすぎあまり、表現そのものの吟味を怠ってきたように感じられる。以下の論考は、そのような国文学者の五山文学研究のあり方を、問いなおす立場からなされている。

一、五山文学研究の現状と問題点

五山文学研究者が、共通して取りあげている作品を、それぞれの評価などを参考にしながらながめてみたい。まづ、初めに、『元亨釈書』という優れた僧史を著した虎関師鍊（一二七八～一三四六）の文をみる。

「後無価軒記」

癸酉の夏、無価軒記を作る。明年正月癸巳、寺は祝融の奪う所となる。予、瓦礫を拾い灰塵を掃きて、小寝を構えて居す。東軒を闢いて燕坐の室とす。殿宇、燼（燃え残りだけとなる）すといえども、松竹恙が無し。夏に入りて以来、さきの無価の物（風のこと）、颯然として座に入る。予、旧篇を軒に掲ぐ。ある人曰く、昔の北軒は松風に便す。今の東軒、恐らくは同じからず、と。予曰く、昔は一無価なり。今は二無価なり。何ぞこれを左に扁せんや、請問に曰ん。

風の人を涼するや、万籟皆同じなり。特に松風を歎ぶものは、衆風に異なればなり。それ、風の大虚に度るや、物に逢いて声をなす。愛惡侔しからず。その松に入るや音韻もつとも休し。我が居、水あらず。乾陸狹隘にして、吾れに伴うものは、ただ諸大夫（松のこと）のみ。時あつて風来りて、忽ち吾が廬を転じて、或いは洞庭・瀟湘或いは渤海・洋瀾、或いは万丈潭・七里瀨、或いは三峡五湖・七沢九江の間に置く。風勢の巨細によりて波浪の洪纖をなす。江湖・海灘の転徙するものは波浪の洪纖なり。また、吾が廬、卑陋にして音器なし。時ありて風来りて、我れをして、楚台に登り、臨邛に入り、伯牙・子期の席を過り、虞舜・羲農の宮に入らしむ。躋きかな、風を移し俗を易うるの道。藪采・椅桐を借りず、これ、古人の無価とする所以にして、我が昔に扁するものもまた（この）一つのみ。昔は、これ、耳に取れり。今は、これ、目も並くす。けだし、松風は東北を挾はず、耳目を挾ぶ。月光は東北を分ち耳目を弁ず。これ、今の二とする所以なり。それ、名照、酉に昏み、乾坤杳冥、長庚

は先駆して、早く見えて燦々たり。東嶂高からず、天宇澄清し、規鑑（月のこと）は濯々として、漸く出ず。緩やかに昇りて、光は吾が軒を射、我が桁棚を燭す。時に我れ、すなわち武昌の庾楼に陟り、牛渚の袁舫に坐し、蘭路桂苑を歴て、影娥池の傍に徘徊す。二更已に半ばにして、膚体、涼を通じ、夜蒸は全く退く。天地朗光として、覚えす、一処に到つて、いずれの許かを知らず、ただ西辺流水の袞々たるを聞くのみ、群彦の月を翫ぶことを見るに、一人は供養なりと曰い、一人は修行なりと曰い、一人は身を抽きんでて衆に帰る。その長に似たる者、さきに三人を品評す。その語、後の一人を褒ることあるが如し。群、みな以て然りとす。予、側に在りてこれを視るに、長たる者の言と差あるに似て、その心然らざるが如し。忽ち、我が室を見るに、凜沍・清浄にして、さきの晃曜なく、庭影已に西に傾きぬ。予、思い忤るに、坐を離れずして、千万里の勝地に遊び、数百歳前の名宿に廁わる。みな、北軒の無き所にして、この軒の有るなり。また、あに鏗緝の及ぶものならんや。そもそも、我れかの地に到るや、吾が慮変じてかの地となるか。未だ江西に後ることなきは、我が室、光明の時か、杳冥の時か。筆を涉めてこれを記す。

建武元年五月十六日⁽²⁾

この文を、北村沢吉は、

意余ありて辞足らずと雖も、文氣自から空を排するを見る。就いて一々疵瑕を指摘するが如きは陋也⁽³⁾

と評す。まことに端的に捉えている。特に、その空を翔るが如き想像力を「排空」と表わしたところに北村の読みの深さが伺われる。「後無価軒記」の文は本来、彼の評価で済んでいるのである。ところが、この文に対して、

これも、彼の周囲の観月の座の光景であつて、「供養」や「修業」の固苦しさを脱して、寛いで月を翫賞することをよしとした雰囲気を描いて、それだけ、現実感を高めている⁽⁴⁾。

といった、誤読から、全く見当違いの評が出されたりすると、筆者の如き蛇足を弄するはめになってしまう。詳細は、

既に別の機会⁽⁵⁾で述べているので、ここでは誤読のもととなった典故との関わりを若干述べる。

この文は大夫(松)と規鑑(月)を愛^あでる楽しみを述べるといふ形をとっているが、主点は、「松風が、自分を居ながらにして古人と席を同じくする境地に導く」というところにある。そもそも、切り出しの文、「郷之無価之物、颯然入座」、文中の「楚台」などから、虎関の文は、宋玉の「風賦」(『文選』卷十三)の

楚襄王遊於蘭台之宮、宋玉景差侍、有風颯然而至

といった表現を承けていることが明白であるし、文の構成も、「風賦」の、

王曰、夫風者天地之氣溥暢而至、不挾貴賤高下而加焉、今子独以為寡人之風、豈有説乎、

というやりとりからくるのである。

虎関が古人と席を同じくするということは、虎関が、空想で中国の旧蹟に遊ぶということである。このような行為は極めて、日本的風流な行為と言えるのかも知れない。

しかし、虎関が、空想で遊ぶという名のもとに出した旧蹟などはいかなるものであつたらうか。瀟湘八景や謝靈運の好んだ七里瀨、司馬相如と関連づけては、「子虚賦」に出る七沢九江や卓文君とのゆかりの地、臨邛などである。そして『蒙求』で著名な、伯牙・鍾子期の故事を出し、『孝経』の「移風易俗」を風との関係では最後に出し、「風賦」の「有風颯然」と呼応する形でしめくくるのである。

一方、月との関係では、九江の名蹟、武昌の庾楼、李白の「夜泊牛渚懷古」(ここでは、直接には「牛渚泛月」の故事、即ち、袁宏と謝尚との交わりのこと承ける)で著名な牛渚、謝荘の「月賦」の「乃清蘭路、肅桂苑」、上官儀の「詠雪応詔」の「花明栖鳳閣、珠散影娥池」などを述べている。

虎関の風流は、極めてペダンティックなものであり、実際の後無価軒の風景よりも、典故の世界に遊ぶ観念的、非日常的な性格を強く持つものであった。したがって、

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。言い換えれば、そこには、彼の自己を確立せんとする意欲が高揚されている。⁽⁶⁾

と言う如き読みとりは、虎関の意図した「古典の世界と自分とが一体となった世界の描写」を無視するものなのである。観月の三人の態度、「供養」「修業」「衆に帰る」も、前述したような「寛いで月を翫賞することをよしとした雰囲気を描いている」と見てはいけないのである。これらは禪の力の比較であるとともに、道教、仏教、儒教のことも表わすのである。その構造は複雑であり、また他で触れたので、ここでは詳述しないが、非常に観念的であることを見落してはならない。

虎関が追求した典故の世界を軽視したために、典故として表わされたものを、生活観照が導き出したものと誤解することは、「後無価軒記」にとどまらない。安良岡が例証として出している文は、全てこの範疇のものである。この弊は、「生活の原理」とか、「自己確立の意欲」といった、現代文学において、肯定的評価を受けやすいものを、五山文学の中にも見出し出すとする好意(?)的な立場がもたらすのであろうが、先づ、文そのものを読みこみ、作者の文脈、思想、表現の特徴を究明するという、学問としての基本的手続きを怠っていることをも示している。

詩においても、典故が無視されると、文以上に大きな誤りをしてしまう場合がある。詩は、限られた字数で作者のイメージ・主義といったものを表現しなければならぬので、文以上に典故に寄りかかることがあるからだ。例として、虎関とほぼ同じ時期に活躍した中巖円月(一三〇〇—一三七五)の詩、「庚寅七月六日早涼、走筆記怪」を掲げる。初めは、あえて訓詁を示さない。

今歳蝸牛多 蚌蛤并田螺 蒲廬亦敏政

細腰修泥窠 微物動大地 人立勞池蛭

蛭者蝦蟇子 織尾欺龜哥 龜哥告龍王

貶浮東海波 春秋記異例 吾詩重吟哦

誰知油与錦 邪佞勝祝鮀⁽⁹⁾

この詩は、蔭木英雄が、「中敵の詩が宋詩的であることの第三の理由⁽¹⁰⁾」とする、「詳しい叙述、細かい描写等」にかなうものとして掲げているところでもある。そして、蔭木は次の如く説く。

貶された亀哥^{かま}というのは、中敵自身を暗にうたっているのかいまいかの穿鑿はさておいて、唐詩では取り上げられない蝸や根切り虫、たにし・おたまじゃくし・蜂等の小動物に目を注いでいるのは、黄山谷の「演雅」が想起され、宋代の詩風を受けているのである。

これは、典故や比喩を吟味しないところからくる、はなはだしい誤解である。一体に、庚寅の年（一三五〇）は、自然界に奇怪な現象が起ったようであるが、人々がそのような現象に眼を奪われるということが何を意味するかは、御霊信仰でよく知られているところではないか。実際、この詩も、建武中興破れ、足利尊氏、直義、高師直などが相い乱れて争っている時に書かれている。さらに、中敵が、建武中興の期待を表わすように「原民」「原僧」を上書し、時弊を正しめんとした後にあたることを考えれば、記された「怪」が、単なる自然界の現象でないことが予想される。果せるかな、詩中の小動物は、時弊と関係があるようなのである。

三句目の「蒲廬」は、が、ま、とあし、という、政治の行われやすいものたとえである。ゆえに「敏政」、即ち、政治につとめる、という言葉を配したのである。「蒲廬」と「敏政」は、いずれも『中庸』に載る語であり、本来あるべき理想政治を喩している。そうすれば、「蒲」と「廬」は、具体的には、南朝と北朝の天皇を指すことがわかる。

一方、四句目には、「細腰」という悪政のイメージの語を配した。『後漢書』馬援伝の「呉王好劍客、百姓多瘡瘢、楚王好細腰、宮中餓死」という故事をふまえているのである。

このように第三句が善政、第四句が悪政という正反対の語を示しながらも、この両句は、同じイメージで統一され

ている。「蒲蘆」「細腰」は、『爾雅』蒲蘆注に、「蒲蘆即細腰、蜂也」とある如く、ともに和名じがばちのことを意味するからである。じがばち、地面に巣を作ることと、他の虫に卵を生みつけて成長させるということで、ダーティなイメージを与えるものであるが、それが天皇の徳を表す言葉にもかけられているところが妙味なのであり、また、五山僧が尊んだ「春秋の筆法」にもあたるものだった。

比喩の複雑さに気づき、一句目、二句目を振りかえってみると、蝸、蚌、蛤、田螺も子細がありそうである。第一、蚌を根切り虫、蛤をはまぐりと訳すのでは、何のことが、皆目わからなくなってしまふ。ここでは、蚌はかまきりではなくてはならないし、蛤はかえるべきなのである。そのわけは、第一句の蝸牛に秘められている。蝸牛といえば、『莊子』則陽篇による、「蝸蛮の争い」あるいは「蝸角の争い」として、漢文初学のものも知る著名な寓話が思ひ出される。中敵は、この寓話を、足利尊氏、足利直義、高師直が乱れ争うさまと結びつけたのである。したがって、蚌も蛤も、争いに関係のあるものなのである。蚌は『爾雅』積虫に、「莫貌、蟪蝗、蚌」とあり、「蟪蝗の斧」で知られ、戦争をイメージする、かまきりなのである。蛤も司馬相如の「上林賦」で「又蛤魚蛙名」とするようにかえるであり、これも、蘇軾が「蛙鳴青草泊、蟬噪垂楊浦」とうたうように、やかましく騒ぐものであるから、かまきりとお似合いのものなのである。これらの、つまらぬ騒ぎを好むものが集合しているさまが、「井田螺」、即ち「たにしとなる」なのである。ここで、集合するさまに、たにしを使ったのは、蚌の他の意味、「がざみ(蟹に似た大きな虫)」と、蛤の他の意味、「大はまぐり」とが、同じ甲殻類、貝類の小動物という関係で結ばれていることを気づかせるためである。和歌のかけことばにも似たこの技法は、第一句、第二句の聯にのみ使用されているのではない。蛤は、『広雅』積魚に「蛤蒲蘆」とあるように、第三句ともつながっていたのである。

さらに、第五、第六句をみよう。「微物が大地を動かす」というのは、第四句まで述べてきた、つまらぬものが、大地で騒ぎうごめいている様子をまとめたのである。そして、そのさまが、「人が池の中に立って、おたまじゃくしを

びつくりさせ、散らす」と同様だといふのである。なんと、第六句の蝌はおたまじゃくしだから、この句もかえる、即ち第二句の「蛤」と、遠く呼応していたのである。

このような構成上の特徴は、最後まで引きつがれる。第八句、「織尾欺亀哥」は、おたまじゃくしと亀とは、尾が似ているという表面の意味であるが、これは何も、蔭木が言うように、「小動物に目を注いでいる」ことから生みだされた、自然観察の細かさといったものではない。亀さん（亀哥）は中敵自身であり、龍王は天皇のたとえなのである。なぜなら、亀は龍と同じく、四霊の一つで、王の臣たりうるが、そうでない足利氏などの蝌蚪が、王臣のふりをしてるのがけしからんと中敵は訴えているのである。この背景には、北朝正慶二年（一三三三）に「原民」「原僧」を上書したことがある。さらに中敵は、受業の師、曹洞宗宏智派の東明慧日を嗣がず、大慧派の東陽徳輝を嗣いだことよって、東明派の連中から迫害を受けていたが、その連中も蝌蚪と見做されていたのである。十句の「貶浮東海波」は、その迫害によつて、詩を作つた観応元年（一三五〇）七月、利根に移つたことを意味しているのである。したがつて、「貶された亀哥かめといふのは、中敵自身を暗にうたつてゐるかないかの穿鑿はさておいて」といつてしまつたのでは、この詩の訴える力の強さを見落す重大な誤りを犯すことになるのである。十二句で、「吾詩重吟哦」即ち、「私中敵は、この詩で、春秋の筆法を使つてうたつてゐる」とするの、中敵の政治にかける情熱のたまものなのであるが、蔭木のような読みでは、この点も捨象されてしまふ。

政治にかける情熱を押さええない、唐詩的な特徴は、最後の聯で極まる。油は亀（中敵）や魚から出るものである。錦は天皇が施す善政のことと思われる。恐らく、『杜陽雜編』に、

大中初、女王国貢龍油綾、魚油錦、絞彩尤異、皆入水不濡湿云、有龍油魚油故也、

とあるに基づくと思われる。つまり中敵が、身をもつて、天皇の善政に資たらんとした献策が、「油与錦」であろうと考えられるのである。そして、それは祝鮀の佞に勝つてゐると言うべきではないかと述べるのである。

なお、五山文学全集版で、鮑に作るのは、鮎の誤植であろう。この詩は、螺、窠、蟹、哥、波、哦と歌韻で押韻している。鮎でなくては詩にならないからだ。また、邪も那の誤りであろう。「佞」は、『論語』雍也篇のように、ずるがしこい意ではなく、すぐれた才能があることの意味であるから、邪とは結びつかないのである。

それはさておき、自己の上表が、祝鮎の優れた行ないよりも可であるとすると心意気を誰が知っているのか……という訴えは、決して蔭木の言うように、つとめて感情をおさえようとする宋詩的特徴とつながるものではない。むしろ、北村沢吉の、この詩を含む四篇の詩の評に、見るべきものがある。

此等の諸作を似て見るも、彼が一般詩僧の沈静冷寂に入らず、死灰とならずして生命あり。即ち千理の人にあらずして情の人たりしを知るべきなり、今其の乱離風塵の世に寄せし彼が滿腔の同情は、実に少陵を再生せしめの観あり。⁽¹²⁾

一方、小動物を列挙するようなことは唐詩にはなかったことだから、蔭木の「小動物に目を注いでいるのは、黄山谷の『演雅』が想起される⁽¹³⁾」と言うのは正しいのではないかと思われる方もあるかも知れない。しかし、それも黄山谷の次のような特徴を知らないからにすぎない。荒井健は述べる。

山谷の詩学においては、古典に関する学識を積むことが最大の位置を占めている。(略)かれ(山谷)はいう。杜甫の詩と韓愈の文―唐代文学の代表的作品―には、一字一句もとづく所がある。後人は浅学のゆえに、それに気づかぬだけなのだ。⁽¹⁴⁾

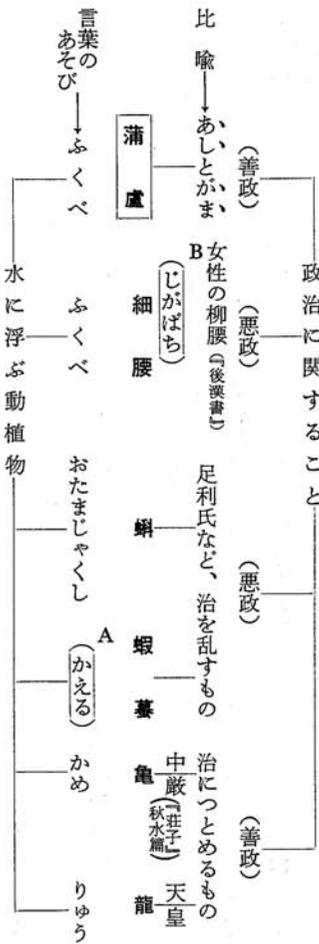
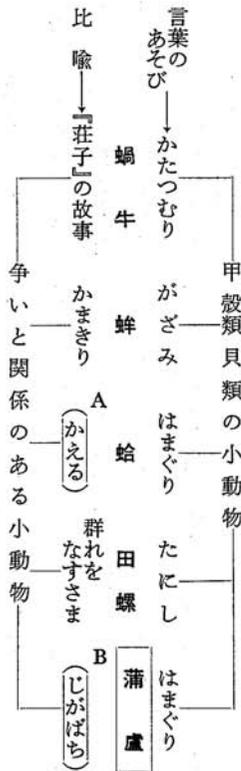
虎関、中敵にとどまらず、五山僧は、黄山谷を愛し、彼と同じ意識で杜甫、韓愈を仰ぎ見ていた。道を修むべき五山僧が、ディレッタントイズムに犯されてゆくのも、実は、この黄山谷に代表される宋代の傾向によっているのである。

以上、「後無価軒記」と「庚寅七月六日早涼、走筆記怪」を見、典故解明の無視が、どのような誤った見解を生み

出すかを紹介した。今後は、初めから「近代的自我」といった概念に引きつける意図で五山文学をみることなく、一つ一つの詩文を、ていねいに読解して、五山文学の国文学史上の位置を正しく確定させねばならぬだろう。

「庚寅七月六日早涼、走筆記怪」は、複雑な構成だったので、左に肝要な点を図示する。

※蒲蘆は四つの意味を持ち、甲殻類の貝類のグループと、水に浮ぶ動植物のグループとをつなぐ役割をする



※グループ間を飛び越えて、言葉の遊びをより印象づけるものとして、①の「かえる」と②の「じがばち」がある。

二、南北朝期の五山僧における「理」と「道」

前章で述べたように、五山僧の詩文に「生活の「理」を認めることは、五山僧の知的遊戯を看過することから導き出されたことが明瞭となった。しかし、安良岡、藤木両氏のような論と噛み合ったものにするためには、五山僧がしばしば用いた「理」という言葉自体の解明も必要であろう。

筆者は国文学のことは全くの素人であり、その方面における理（ことわり）のあり方などは、安良岡の「中世的文芸の特質を求めて」⁽¹⁵⁾で述べられていることを承るしかないが、五山僧を含めた中世的作家のあり方として、次のような結論を出されると、それほど性急に言えるのか疑問を呈さずにはいられないのである。安良岡は述べる。

中世的作家は、この「理」を、全存在を傾けて、真実に、真剣に追求し、獲得しているのであって、その結果、現実には押し流され、現実に埋没し去ることに満足せず、それを少しでも超出しようとする意志を發揮するに至ったものと考えられる。この態度が、宗教的、政治的、あるいは芸術的、生活的というような各方面に、実践の規矩を「理」として確立したのであると云ってよい。⁽¹⁶⁾

一体、実践の規矩と言っても、五山僧の実践とは何を意味していたか、また他の中世作家と五山僧を同一の意識を持つものに見做してよいかなどの多くの問題が横たわっているのではなからうか。あるいは、虎関や中叡は、「理」を「道」や「醇」とともに使っている場合が多いので、それらの関係も吟味しなければならぬ。「理」が「道」と同じ概念だとすると、中世文学の理念を「道」と見做している小西甚一らの早くからの指摘があるわけで、敢えて「理」を言わなくてもという考えも成り立つのである。

虎関師錬が儒禅一致の立場であったことは他で述べているので、ここではその点に深入りはしないが、同じ儒禅一致の書、『大明録』に、猛烈な反駁を加えているので若干触れておこう。

それ、儒の五常と我が教の五戒とは、名、異なるも、義、齊しくて合ざるをえず。⁽¹⁸⁾

という虎関が圭堂居士を非としたのは、「人道を主にするのは儒教である」とし、「仏教・道教は人道を伴とする」と述べる圭堂の三教の位置づけにあった。なぜなら、虎関は、「儒・道は仏教の人天乘（小乗）にすぎず、声聞・縁覚乗よりも劣る」とし、⁽¹⁸⁾ 仏教の優位性を強く確信していたからである。したがって、人天乘に限っても、仏教は、儒・道を超えており、圭堂はそれを知らないだけと言うのである。さらに、虎関は、

儒教が主で、人・道が伴というのは、儒教を歴代の天子が順奉したからである。つまり、時勢がそう思われ易くしているにすぎない。どちらが主で、どちらが伴かというような問題は、時勢にとらわれて考えてはいけぬのである。道があるかどうかは、そこに真理があるか否かで見ればよく、事跡をもって見てはいけぬ。⁽¹⁸⁾

と言っており、真理が時勢になりにくく、捉えにくく、それだけ現実には存在しにくいものと考えていることがわかる。このように虎関は、「理」を一般的な「真理」という意味で使っているようにも見える。「詩話」でも、

趙宋の人が詩を評して、朴古平淡を貴び、奇工豪麗を賤しむは尽さざるたるのみ。それ詩の言たるや、必ずしも古淡ならず、必ずしも奇工ならず、理に適うのみ。⁽¹⁹⁾

と、「理」を一般的に言うようであり、それ以外に明確な説明が必要とされる言葉として使っている気配はない。

さらに、陶淵明に関する評では、「理」という言葉を使用していないが、⁽²⁰⁾ どういう詩人が「理」に適った詩人なのかは具体的に示している。陶淵明は、万端たる詩格の一たる「冲澹」の面ですぐれているが、役人を辞したことは責められるべきだと言うのである。「大賢の政をなすは小を言わず」で、小県だからと、簡単にその役職を棄てるのは、行ないにおいて問題ありとするのである。そして、最後に、「我れ詳さに行事を考えて詩に合わず」と言い、詩は、表現の生み出す抒情性や思想性ではなく、詩人の政治的立場とその行動によってこそ評価されねばならないとするのである。

以上のように、「理」は、政治的な純粋性や整合性を得た時の謂いとして使われているのである。虎関は、このような状態を「醇」と名付け、中国においては、韓愈などの、極めて稀な人物しか到達していないと見るのである。ところが、日本は、中国やインドとは異り、「醇」にめぐまれていと言ふ。

予、博く印度、支那の諸籍を見るに、未だ此方の醇淑なるがごとくあらず、何んとなれば神世一百七十九万二千四百七十歳、人皇二千年、一利利種、系聯禪讓して未だ嘗って移革せず、相の胤も亦た然り、閻浮界裏、豈に是の如き至治の域あらんや。政を以て仏乘繁茂して率土和洽し、君主崇拜して歳曆綿邈なり。亦た我が真宗の助化によるか。⁽²¹⁾

仏教の繁栄は、天皇家が「系聯禪讓して未だ嘗って移革しない」故であり、仏教はその「助化」にすぎないとする。つまり「醇」の本質は、変らないことにあり、その典型が天皇家だと考えているのである。「不変性」を「醇」という概念に昇化したのは、それだけ虎関の活躍した時代が、変動の時代だったことを物語るのであろう。

一方、詩文などの表現との関係で、「醇」はどのように考えられていたのだろうか。

予に数童あり、狂游戲謹して誦習を好まず。予、鞭笞誨誘して、それ、詩を賦せしむ。童、曰く、声律を知らず。予、曰く、声律を用いず、ただ五七を排せよ。童、嗔愁怨懣す。予、恕さず。童、やむを得ずして句を呈

す。蹇洪封拙にして、あるいは文理を成さず。その中、往々に醇全の趣きを得るあり。予、常に愛恠⁽²²⁾す。

声律を知らない見習い僧に無理やり詩を作らせたところ、その中に、しばしば「醇全の趣き」を得たものがあることを例とし、「世の詩書を学ぶ者が、工奇に傷なわれて、作者の域に至らないのは、みな、これ、討較の過なり」と、(比) 較を討め、技巧に走る弊害を指弾する。さらに、

それ、童孩の愚駭無知にして、醇全の気あるは、朴質のためなり。故に曰く、詩を学ぶ者、童子の醇意を知らずば詩を言うべからず。(略) 学者、先づ、醇全の意を立て、輔くるに修練の功を以てせば至り易しとなす⁽²²⁾

と言ひ、童子に見られた「醇全の氣」を学ぶのが先で、それから技巧に従事すべきことを訴える。

虎関が、「朴質」を「醇」に向ふ必要条件と強調したのは、当今の者があまりにも技巧主義に走りすぎ、本質的なものを見失っている弊を正さんとしたからである。このような虎関の口吻が、蔭木の

純にして朴なる淳は、詩文の修練を積んで文理を会得することによって、精なる醇に到達する。⁽²³⁾

と言つた見方を生むのであろうが、これでは必要条件を十分条件にしてしまう可能性があり好ましくないとと思われる。なぜなら、中世において、誰もが虎関の許で、見習い僧になれたわけではないと考えられるからである。文中の「童孩の愚駭無知」と言うことから、「醇全の氣」を持てる人間を、無制限に拡大することは出来ないのである。

この点をふまえ、「討較の過」を、もう少しながめてみよう。虎関は、莊子について次のように述べる。

始め、予、莊子を読む、その玄高奇広を愛す。おもえらく、諸子の及ばざる所なりと。後、列子を得たり。さきの玄高奇広は、みな、列子の文なり。ただ、周、潤色を加す。故に、我れをしてその文を愛せしむのみ。それ、文は言を立てることは難し。言を好くすることは易し。けだし、列子は先にして、莊子は後なり。故に、列子の文、簡易なるは、言を立てるなり。周、乗擯して修飭す。故に、周の文、奇艱婉麗なり。或る人の曰く、「莊周、識高く、才博し。あに、必ずしも禦寇に采らんや。ただ、その載せる所の事、たまたま同じきか」。予、曰く、「然らず、莊子、已に禦寇の一篇を立つ。列子を見ずとなさず。多くその事を収む。周、廉ならず。中世以来、文章、陵遲・沿襲・剽窃して、己れより出すもの鮮し。莊子は中古剽窃の文か」。⁽²⁴⁾

莊子の表現は、おもむきが深く、いたる処に獨創性がみられると思つたが、類似の表現が「列子」にもみられるし、そちらの方が簡潔な表現であるから、列子がオリジナルで、莊子は剽窃したものであることがわかると言う。莊子が、後生に、剽窃を教えた罪は大きいと虎関は考へるのである。

王安石も同様である。⁽²⁵⁾彼の「被香殿上留朱輩、大液池辺送玉杯」は柳宗元の「大液波翻、被香簾捲」という句を模

しており、さらに「北澗欲通南澗水、南山正遶此山雲」が白樂天の「東澗水流西澗水、南山雲起北山雲」を、「肘上柳生渾不管、眼前花發即欣然」が同じく白樂天の「花發眼中猶足怪、柳生肘上亦欣休」によっているが、これらの剽窃は下だと次のように述べる。

それ詩人の剽窃は常なり。然れども三つの窃あり。勢を窃むは上たり。意を窃むは中たり。詞を窃むは下たり。その詞を窃むは一詩の中、一句一、兩字のみ、なお下とす。一連双偶、並び取る。なんぞ下下にあらずや。

詞を窃んだことに関して、「他人はあるいは恕すも、判公は赦さじ」と言い、王安石なるが故に、その「詞の剽窃」は許すべきでないと見做すことは注目すべきである。なぜ他人と王安石は異なるのか？ 王安石は、狐白乎、即ち、尊ぶべき優れた能力を持っている人間であるのに、衣詩、即ち、意を体しないで詞だけを窃んでうわべだけのまねの詩などを創ったからなのである。王安石も宰相であるから、その影響力たるや莊子にも劣らない。だから彼はよき模範を示すべきであった。それなのに悪い例の創始者になってしまったと責めているのである。しからば、王安石が取るべき道はいかなるものであったか、即ち、窃むべき「勢」とは何だったのだろうか。それは前述した陶淵明に関する論の中で示されている。虎関は、官吏を捨てた淵明の行爲を批判した後、

後世、道を聞く者は鮮し。却て俄かに去るを以て、元亮の高きとなす。(略)我れ、おもう。元亮、ここに善くし、一彭沢より推れて朝に上らば、なんぞ卯金の纂あらんや。それ、潔を身を守る者は易し。和を邦に行なうは難し。²⁶⁾

と述べ、批判される原因は、「道」を聞かず、「和」を邦に行なわなかったことだと述べている。ここに述べられている「和」は、あくまでも、政治的観点、つまり儒教的傾向の強いものであって、国の秩序を正し、平和にさせるといった意味で使われている。そして、この「和」を邦に行なう難事に立ち向うことこそ「道」を聞く者とされるのである。王安石も、実は「和」を行なわなかったと虎関に見做されていたのである。彼らが邦に「和」を行なわなかったこと

は責められるべきであるが、そのような状況になる必然性が中国にはあった。移革したために「醇」なる要素が少ないからである。虎関は、このように、「道」を實踐し本源に帰着するものを「醇」とするだけではなく、より積極的に、人をして「道」の實踐に向わしめるものとして「醇」を考えたのであった。つまり「醇」は、復讐的な意味と、天の如き人格神的な意味の両面を備えたものと考えたのである。両面性を持つが故に、「醇」は宋学で言う「理」と似てくる。

実は、虎関が一般的な真理という意味でしか「理」という言葉を使用しなかったわけは、この宋学の「理」を念頭に置いたためと考えられるのである。彼は朱子について述べる。

大惠年譜の序に云う、「朱氏、拳に赴いて京に入る。篋中に、ただ、大惠の語録一部あり、また他の書なし。故に知りぬ、朱氏、大惠の機弁を剽みて儒の体勢を助けるのみと。」⁽²⁷⁾

朱子は剽窃の主であり、醇儒にあらざと見ているのである。したがって、朱子の大成した「理」「氣」の二元論も、オリジナルでない一笑に付しているのである。宋学の理氣説が、華蔽の理事無礙の思想によって発展したことは、現在では、ほとんど定説になっているが、十四世紀の虎関は、既にそのことを見抜いていたのである。故に、虎関は、哲学的思惟においては、全く、理や氣といった言葉を使わず、華蔽の理事によっている。そして、その政治への応用という局面で、「道」や「醇」という語を使うのである。

それでは、何ゆえに、理事相即の思想が、政治的方向性を持つ、「道」「醇」を導き出したのだろうか？ 虎関は、「密教は果分可説であり、顕教は果分不可説」とする密教側の主張に対して、「顕教にも果分可説はある」とし、その拠り所として、楞伽経とともに、華嚴経を用いている。そこから、彼は次のような、法身についての説を述べる。

それ、我が仏の説法、一乗教あり、三乗教あり。三乗教は、事理融せず、三身隔別す、如来、権機に應ずる故に。一乗教は、事理融攝し、三身一相す、如来、熟機に應ずる故に。けだし、法身は理なり。報身は事なり。三乗の

教えは、事理融せず、法・報差別す。一乗の教えは、事理融即し、法・報一相なり。子の、法・報分かつとい
うはこれなり。我れの、報土の相を以て、法身の徳とするはこれなり。⁽³⁸⁾

一乗の立場では、理のあらわれである事を見て、理を確認できるという。また、そこでは、我々の眼前に現象する差別を、法身の「徳」として見ることが出来るというのである。「徳」というと、人にも関わる言葉と思われ勝ちだが、虎関にあってはそうではない。莊子が、「道を立てて自然となす」説をとるのに対し、反駁している論の中で、「徳」論が展開されている。

道は自然にあらず、自然は徳なり。莊生、道を知らず、故に、徳を以て自然となして言をなす。(略)今、それ、金砂、合い淘げば、沙、上にあり、金、下にあるは自然なり。金は重く、沙は軽し。金の重きは、金の徳なり。

これによりて言わば、徳なり、自然にあらず。若し、自然と言わば、砂、また下にあるべし。実にしからず。けだし、沙、重き徳、無ければなり。およそ、物みな各々の徳あり。徳を以ての故に自然の用あり。自然にあらざる自然なり。我が教中、言えることあり、「人中の造作、天上の自然」と。けだし、福業に浅深あり。故に、果報、造作、自然の異あり。天上の扱、自然と雖も、またこれ、旧業の所作なり。三世を以て言わば、自然にあらず、作業の徳なり。鴉鷲の羽、荆棘の刺は各々の徳なり。自然にあらざるなり。⁽³⁹⁾

金が重く、砂が軽いという物の性は、莊子の如く「自然」とみるべきでなく、「徳」とみななければならないとするこの文は、北村沢吉が、「莊子の自然説を排して左の言あり。けだし、仏教の因果説に依りて立論せしもの」と述べたように解釈すべきであろう。虎関は、莊子の如く、天地万物を一体化視することによって、「会い難き人身」を受けた「徳」が、捨象されてしまうことを恐れたのである。人としての「徳」を強く意識すれば、自ずから報恩という意識を生みだすであろう。そこにこそ、華嚴の理事無礙から、政治性を持った「道」「醇」へつながる伏線があったのである。

事情は、中敵でも同様だった。「中正子」方円篇で、『莊子』人間世の一文を引き、次のように述べる。

莊周言わく、「吉祥は止に止まる」と。天を以て自然となし、仁義の教えを提提するは、則ち他なし。専ら、方に執して、乾々不息の道を知らざればなり。⁽³¹⁾

莊子の自然説は、天の持つダイナミズム、あるいは人格神的な性格を知らないものであり、「方」、即ち固定的に世界を捉えているとする。それに対して、仏教を「円」にたとえ、「円は運びて停らず、ただ停らざるが故に、その用、無窮なり」としている。

莊子に対する、如上の発言は、元来、道家が多く「理」を語っていることを気にしてのものであろう。仏教の「理」は、真如である。そして事相面における理の顕現が、「道」「醇」「徳」などの関係で示される。このように、現実世界をより動的に捉えているところが仏教の優秀性だと、虎関も、中敵も主張するのである。彼らがたどり着いた「理」と「道」の差の意識は、伊藤仁斎（一六二七～一七〇五）が次の如く説明するところと、ほとんど同じである。

見るべし、理の字をもつてこれを事物に属して、これを天と人とに係げざること。あるひと謂えらく、「聖人何が故にか道の字をもつてこれを天と人とに属して、理の字をもつてこれを事物に属するや」。曰く、「道の字はもと活字、その生生化の妙を形容するゆえんなり。理の字のごときはもと死字、玉に従い里の声、玉石の文理を謂う。もつて事物の条理を形容すべくして、もつて天地生生化の妙を形容するに足らず。けだし聖人は天地をもつて活動とす。故に『易』に曰く、「復はそれ天地の心を見るか」と。老氏は虚無をもつて道とし、天地を視ること死物のごとくしかり。故に聖人は天道を曰い、老子は天理を言う。⁽³¹⁾

まさに、十四世紀前半、虎関や中敵が活動した時期は、転変極まりなき時代であり、到底、人に無関心でいられるわけがなかった。その結果として、人にとるべき「道」が追求されたのである。

日本の中世は、他の時期に比較して、頗る原理探求の姿勢が旺盛なように思われる。それは、原理たりうべきもの

が揺らいでいるからこそ希求されたのであろう。虎関や中敵は、強弱の差はあれ、天皇を、抛るべき原点とした。しかし、現実はどうだったか。鎌倉幕府の成立、承久の乱、北条執権、南北朝の動乱と続く時代は、天皇を支えてきた貴族が衰退する時代でもあった。貴族をスポンサーとして意識した五山僧に危機意識が生まれにくいわけがない。彼らは「報恩」の行として、天皇復権を説き続けたのである。

彼らは、中敵の「原民」「原僧」、虎関の『元亨積書』などの力作を上奏し、自らの方策を天皇が採用することによって、天皇親政が実現強化されることを望んだのである。一方、天皇の臣は、それぞれの「徳」を守ってよく政治を補佐しなければならぬのである。中敵は、この「徳」にあたるものとして、「分」を設定して、より明確に、臣たるものの務めについて述べる。

淳世の民、各々本を務めて業を修す。故に国富みて強し。故に農者は禾穀を播き、菜果を種ゆ。工者は棟宇を営み、器皿を造る。賈者は其の有無を通ず。士者は其の政令を布く。符璽秤斛の信、以て其の欺負を防ぐ。詩書礼楽の教、以て其の狼戾を正す。甲兵千城の威、以て其の侵奪を禁ず。然うして、百姓、各々其の業を修し、上に奉ず。則ち、国に徒らに為し、苟しくも食らう者あることなし。故に富強なり。⁽³²⁾

結局、天皇を頂点とする封建的秩序を守ることを説いているのである。彼らは天皇が、封建秩序を守るように訴えれば、新権力者の足利氏でも従うだろうと考えているのである。失われつつあるものへの強い愛着が、新しい時代の胎動を見えなくさせているのである。まことに、ドン・キホーテ的だったと言えよう。

このように危機感が強ければ、時流を越えた真理（五山僧は「道」と意識した）たらんとする姿勢は、いやがうえにも強まるのである。しかし、そのような現実を反映しない復古主義は、五山僧の中でも、すぐに支持を失ってしまう。そして、また新たな「時流を越えた真理」を構築し、あるべき「名分」を正しく規定しようとする者が出てくるのである。五山文学の歴史は、「あるべき真理」、即ち「道」の絶えざる構築の歴史でもあったと言えるであろう。

- (注)
- (1) 有斐閣双書『中世日本文学史』
- (2) 『济北集』七、原記銘(『五山文学全集』一卷、一七〇頁、以下『全集』と略す)
- (3) 『五山文学史稿』一五一頁
- (4) 『中世の文学の探究』一八四頁
- (5) 『聖和』第十六号参照
- (6) 前掲『中世の文学の探究』一八七頁
- (7) 同石、一八四頁
- (8) 『聖和』第二十、二十一号の『济北集』通衡にふれて
いるところを参照してほしい。
- (9) 『東海一瀛集』卷一、古詩(『全集』二卷、十二頁)
- (10) 『五山詩史の研究』二二〇頁
- (11) 同右、同頁
- (12) 『五山文学史稿』二二七頁
- (13) (10)(11)に同じ
- (14) 岩波詩人選集『黄庭堅』六頁、
- (15) 笠間叢書『中世の文芸の理念』所収
- (16) 同右、三五頁
- (17) 小西甚一著『道』——中世の理念』にまとめられてい
る。
- (18) 『济北集』十八、通衡(『全集』一卷、三三五頁)
- (19) 『济北集』十一、詩話(『全集』一卷、二三八頁)
- (20) 同右(『全集』一卷、二二九頁)
- (21) 『元亨釈書』卷十七、願雜
- (22) 『济北集』十一、詩話(『全集』一卷、二四二頁)
- (23) 『五山詩史の研究』一四四頁
- (24) 『济北集』二十、通衡(『全集』一卷、三五五頁)
- (25) 以下『济北集』十一、詩話(『全集』一卷、二三七～
二三八頁)による
- (26) 『济北集』十一、詩話(『全集』一卷、二三〇頁)
- (27) 『济北集』二十、通衡(『全集』一卷、三六五頁)
- (28) 『济北集』十六、通衡(『全集』一卷、三〇一頁)
- (29) 『济北集』二十、通衡(『全集』一卷、三五四頁)
- (30) 『五山文学史稿』一二九頁
- (31) 『語孟字義』(岩波書店『日本思想大系』所収)
- (32) 『東海一瀛集』雜文(『全集』二卷、一〇四頁)