

博 士 学 位 論 文

中巖円月の思想と文学

2012 年度

北京外国語大学 孫容成

指導教員 上垣外 憲一

## 目 次

序 章	.....	1
第一章	大慧禪の展開 .....	8
第一節	禪思想 .....	8
一	東陽の教え.....	8
二	道俗への説法 .....	13
三	大慧派としての自覚 .....	22
第二節	他派との関係—夢窓派との関係を中心に .....	30
一	夢窓との関係 .....	31
二	龍山徳見との関係—夢窓派と接近のきっかけ .....	34
三	春屋妙葩及び義堂周信との交渉 .....	36
第二章	文学活動の展開.....	40
第一節	中国留学—大慧派下における文学活動 .....	40
一	百丈山大智寺における文学活動.....	40
二	金華智者寺における文学活動.....	45
第二節	帰国後の創作活動—夢窓派との交渉の実態 .....	53
一	春屋に和した詩四首—詩風研究をかねて .....	53
二	春屋住天龍江湖疏 .....	61
三	空華集序 .....	64
四	夢窓国師賛 .....	66
第三節	注釈書の執筆—挿注参釈広智禅師蒲室集 .....	67
一	作製経緯及び現存写本の来歴 .....	68
二	引用漢籍 .....	69
三	引用漢詩 .....	75
第四節	中国文人観—韓愈と楊雄を中心に .....	80
一	楊雄観 .....	80
二	韓愈観 .....	84
第三章	儒学的政治思想の展開 .....	91
第一節	後醍醐政権下における著述活動	
	— 儒学的政治思想の初表明 .....	93
一	上建武天子と原民 .....	93
二	中正子 .....	98
第二節	足利政権下での著述活動	
	— 儒学的政治思想の堅持と変容 .....	104
一	代筆二篇 .....	105
二	日本書 .....	107
三	文明軒雑談 .....	110
終 章	.....	123
付 録 1	上建武天子表・原民・原僧現代語訳 .....	128
2	経権篇現代語訳 .....	129
3	革解篇現代語訳 .....	130
4	年表 .....	132
参考文献	.....	161

## 序 章

中国では宋から明初にかけての時代、日本では鎌倉末期から室町前期に至るまでの約五百年間<sup>1</sup>、中日両国の間には正式な国交がなかった。そのかわり、両国の文化交流は、主として民間レベルにおいて展開されていた。特に、多くの禅僧は両国の間を往来し、大陸文化の日本への伝播、紹介に寄与したことは広く知られている。彼らは禅宗を日本に伝えただけではなく、儒学をはじめ、水墨画や書籍、陶磁器などの文物の移入につとめ、さらに喫茶や葬儀などの生活習慣をも日本に伝えた。また、彼らによって創出された五山文学と呼ばれる禅林文学は日本漢文学史上の輝かしい一ページとなった。これらの禅僧のうち、日本にきた中国人僧は渡来僧、或いは来朝僧<sup>2</sup>と呼ばれるのに対して、日本から中国へ留学に行ってきた僧は留学僧（或いは、具体的に入宋僧、渡元僧など）と呼ばれている<sup>3</sup>。本論で取り上げる中巖円月（一三〇〇～一三七五）は代表的な留学僧の一人である。

まず、彼の生涯の概略を示そう。

彼は相模鎌倉の出身で、俗姓は桓武平氏、土屋氏である。父母が困窮し、面倒を見てくれる人がいないため、八歳のとき、祖母は彼を鎌倉扇谷の寿福寺に入れて、僧童とした。一三一四年冬十五歳のとき、円覚寺で曹洞宗宏智派の渡来僧である東明慧日を礼し、これに随侍して受業の師と仰ぐこととなった。一三二四年、元に渡るために、九州に下る。そこで後に後援者となる大友貞宗に出会う。大友氏は代々豊後守護・鎮西奉行を継承した家柄であり、貞宗はその当主で、入元を志す禅僧と親しみ、援助していた。翌一三二五年九月、中巖は親友の不聞契聞らとともに待望の入元を果たし、江南につく。その後一三三二年夏まで元に留学している。その間に、主に浙江と江西省の間を往来し、古林清茂をはじめとする高僧を遍参し、また在元中の日本人僧龍山徳見や雪村友梅らとも交流した。ついに、一三二九年の冬に百丈山に到着した。当時、百丈山を董したのは東陽徳輝であった。東陽は大慧宗杲－拙庵徳光－敬叟居簡－物初大観－晦機元熙－東陽とつづく臨済宗大慧派の人である。この後、中巖は東陽の会下で一年近くも参学し、翌年（一三三〇年）夏に書記に抜擢され、認可を得たのである。さらに、その後百丈山を離れ、東陽の故郷である金華へ向かい、そこの智者寺で半年を過ごした後、留学の目的を達成したと判断し、帰国を決める。

七年ぶりに帰った日本では戦乱の最中であったため、中巖は九州で一年間足止めされることになる。一三三一年冬に貞宗と上京し、後醍醐天皇に上表するなど、中国での学業の成果をもとに大いに活躍しようと自ら望み、期待もされていたが、貞宗が急死したため、一三三四年に中巖は京都を離れ、受業師である東明のいる鎌倉に帰った。そこで有名な政治議論文『中正子』を執筆した。一三三七年、大友氏泰（貞宗の息子）に請われて藤谷崇福庵に住し、小庵であるが、初めて自分の居所を持つ。一三三九年春一時上京し、浄智寺で養閑したいという東明の願いを叶わせるために、夢窓疎石を訪ねたり、足利直義に書簡を送ったりと奔走するが、建長寺の住持予定者が急死したため、直義の裁量により、東明慧日は建長寺に留任することになった。同年冬に氏泰は上野にある大友氏の領地利根に新寺として吉祥寺を開き、中巖はその初代住持に請われた。開堂の儀式で、留学中師事した臨済宗大慧派東陽徳輝の法を嗣ぐことを表明したため、鎌倉に帰った後、宏智派と不和に陥る。このため、一三四〇、四一年の二年間は鎌倉崇福庵に蟄居し、『藤陰瑣些細集』や『日本書』の執筆に専念した。以降、崇福庵と吉祥寺を拠点にし、京都と鎌倉にしばしば赴く生活パターンを十年以上続ける。出かける目的は他寺における役職の就任・檀越訪問・講義などいろいろあった。

一三五二年、中巖の生活に転機が訪れる。その年末に、吉祥寺は御願寺となった。そし

てつづく翌年二月に、諸山に列せられている鎌倉の乾明山万寿寺の住持に就任、初めての官寺出住を果たす。これをきっかけに、彼は一三五三年一二月に豊後万寿寺、一三五九年に京都万寿寺、一三六二年に建仁寺、一三六三年に等持寺を経て、ついに一三六七年に五山一位に列せられている建長寺への出住を果たした。この間の一三六〇年に彼は京都万寿寺に妙喜世界を建て、ついで一三六二年九月にそれを建仁寺に移して以降、官寺出住期間以外は基本的に妙喜世界を拠点とした。そして、そこで晩年の随筆集『文明軒雑談』を執筆した。これらの官寺出住は、中巖が禅林内部で高僧として認められたことを意味すると同時に、彼が一般人（とくに支配階級）により多くの影響を与える機会をも提供した。たとえば、一三五七年に彼は招かれて伏見殿において『大慧普説』を講じ、また光明法皇に字説を奉った。一三六四年に禅律方頭人である佐々木道誉は中巖に帰依し滋賀県で龍興寺を創建した。一三六七年建長寺住持中に関東の有力武士上杉家と交渉を続けた。一三六八年、京都で前関白二条良基から庭の命名と文章の執筆を依頼されたことなどが挙げられる。また、一三七五年二月、彼が示寂する一ヵ月後に早くも朝廷から「仏種恵濟禅師」と諡を賜ったことも、彼の当時において重要な位置づけにあったことを物語っている。

このように彼は生前から高い評価を得ただけではなく、後世においても、禅宗二十四流のうち一派である中巖派の派祖として、さらに個性豊かな漢詩とその博学さにより、五山文学の先駆として高く評価されている。こうした彼についての研究は、「学界の孤児」<sup>4</sup>と言われている五山文学研究において、比較的豊富であり、すでに伝記、思想、文学の多方面からなされている。

まず、伝記研究については、中巖には『自歴譜』が存在するため、その記述にもとづきながら、他の作品によって情報を補足し、その生涯を解明する試みがなされてきた。そのうち、玉村竹二の『五山禅僧伝記集成』<sup>5</sup>における中巖条はまず一読すべきものであろう。同条は彼の生涯の行実を詳細に跡づけているだけでなく、その性格についての分析も試みている。あまりにも理想主義者である上に、狷介な性格が災いし、多くの困難を強いられたが、決してそれに負けることなく自分の正しいと信じる道を貫いていく（大慧禅の嗣法がその代表的な例である）高潔な人であるというのが玉村の評価である。

この中巖像はその後の中巖研究でほぼ共通認識になっている。中川徳之助の「中巖円月の翔心」<sup>6</sup>や、蔭木英雄の中巖の伝記『中世禅者の軌跡』<sup>7</sup>などがある。『五山禅僧伝記集成』と比べると、蔭木の著書は基礎的な事実はほぼ共通し、さらに中巖の作品を具体的に読みながら叙述しているため、よりリアルな中巖像が浮かびあがっている。しかし、いくつかの点で依然として問題が存在する。たとえば、大慧派嗣法の理由についての分析が依然として十分に行われていない。日本での受業師である東明慧日の法を継がずに、留学中師事した東陽徳輝に嗣法したことは、中巖の生涯で重要な事件であった。その理由については、玉村は「中国滞留中に目の辺りに見た大慧派の新思潮が中巖の若い心を捉えたから」としながらも、大慧派下での経験の考証を全く行っていない。これに対して、蔭木の研究では、大慧派下での経験の考証がなされている点から見て、玉村の説を補足したと言えるが、しかし、まだ大慧派下での経験をほかの修行先とはさほど区別して扱っておらず、その重要性が十分に認識されていないと思われる。大慧派で何を学び、それが後年の中巖にどのような影響を与えたかについては更なる究明が必要であろう。また、この嗣法のために、中巖が東明派から迫害を受けたことは、諸研究者の共通して強調するところであるが、果たして、そのようなマイナスの影響だけだろうか。長い蟄居の後、中巖になぜ官寺出住の機会が巡ってきたのか、またその後の「とんとん拍子」<sup>8</sup>の出世がなぜなのかについての考察はまだ十分ではない<sup>9</sup>。これについては、中巖の後半生の人間関係を検証することによって、解明する必要があるだろう。



伝記研究と並行して、中巖の思想と文学についても様々な角度から研究が行われている。まずその著作の現存状況については、二十世紀初期に上村観光によって、語録を除いた部分が『五山文学全集』巻二に『東海一漚集』という題で収録された<sup>10</sup>。更に、玉村竹二は語録を含めた『中巖円月集』を『五山文学新集』巻四に収録し、また、伝存の経緯や諸本（写本・刊本）についても詳細な解説を施している<sup>11</sup>。現在、中巖の作品で唯一活字化されていないのは足利学校所蔵の『挿注参釈広智禅師蒲室集』である。注釈としては、入矢義高による『中正子』の校注<sup>12</sup>と増田知子による詩の全訳が出ている<sup>13</sup>。『中正子』は中巖の政治理念を述べる議論文で、その全作品の中でも尤も難解なものに属する。これに対する入矢の注釈はその本文を理解する上で大いに役立つものである。しかし、ところどころに読み落としや誤りが存在する。たとえば、「革解篇」における「内」「外」の意味の理解を間違えたため、二段構成というはっきりした枠組みをも見落としてしまった。それらを正す必要があるだろう。一方、増田の『東海一漚詩集』は、難解な用語の意味や出典を調べただけではなく、現代語訳をもつけている労作であり、敬遠されがちな五山漢詩を一般読者に広めるのに役立つものと思われる。しかし、中巖の詩風を分析し、あるいはその心情を真に研究するにあたっては、より深い考察が必要であろう。たとえば、「和儀則堂韻謝琳荊山諸兄見留」（儀則堂の韻に和し、琳荊山の諸兄の引き留めを謝して）に「無奈田園蕪、胡為乎不帰」（故郷の蕪れるのを見捨ててはおけない、どうして帰らずにいられようか）という一句があるが、これは陶潜（淵明）「帰去来辞」（帰去来の辞）の「田園将蕪胡不帰」（私の故郷は荒れ果てようとしている。どうして帰らないのか、帰ろう。）を踏まえていることは増田も指摘している<sup>14</sup>。しかし、陶淵明がこの句（詩）で表明しているのは田園（故里）に帰って遁世したいという気持ちである。それに対して、中巖が詠んでいるのは、田園（故里の日本）に帰って人民の教化に励みたいという積極的な気持ちである。このように、増田の注釈は言葉の出典を提示しているにとどまっており、実際の作品中においてそれがどのような意味で使われているかについての考察が欠けている場合が少なくない。

中巖の儒学思想にいち早く言及したのは井上哲次郎で、かれは「京師朱子学の起原」で中巖を「已に宋学の何たるかを知り居りし」人として挙げている<sup>15</sup>。中巖の儒学思想を主に宋学との関係から論じているこの傾向は、西村天囚の『日本宋学史』<sup>16</sup>や、足利衍述の『鎌倉時代之儒教』<sup>17</sup>でも継承している。ただ、これらの研究はいずれも概説的な内容にとどまっており、中巖の思想をテーマに据えた詳細な検討は、一九七二年に出版された入矢義高の「中巖と中正子の思想的性格」<sup>18</sup>まで待たなければならない。同論文は『中正子』校注の解題として書かれているため、全体的には中巖の中国思想の手際よい取り込み方が特徴的に見られると総括した上で、各篇ごとにその特徴的内容について分析している。『中正子』の各篇は中巖の政治的提言として読まれてよいとしている点や、明教大師契嵩からの影響を重視する視点など、中巖の学問の性格を考える上で、興味深い指摘に富んだ論文である。しかし、『中正子』のみを扱っており、そこに見える思想がその前後の中巖の作品とどのようなつながりをもつのかについての考察に欠くため、『中正子』の文章の理解が制限される場合がある。たとえば、「経権篇」における仮想の国「烏何国」はすなわち当時の日本を指しており、当篇の内容はその前年に後醍醐に奉った「上建武天子表」の内容を受けていることを見落としているなどが挙げられよう。

入矢の研究に一年遅れて、一九七三年に発表された久須本文雄の「中巖円月の儒学思想」<sup>19</sup>で、中巖の儒学思想について性情論・方円論・仁義論・易論・中正論・儒仏合一論に分けて考察している。『中正子』のほかに字説などの作品も利用し分析しているが、議

論しているテーゼそのものが基本的には『中正子』で最も集中的に論じられているものであるため、それ以外の散見する資料を引用しても、結局は『中正子』の分析に基づいた入矢の結論を越えるものがほとんど得られていない。

また、中巖の学を「専ら程朱学に拠って解明したもの」と断定したのもいささか性急に思われる。中巖の学を程朱学にひきつけて説明したいのは、程朱学がその後儒学の主流となっているため、中巖の後人への影響を強調することによってそれを高く評価したいためと思われる。中巖は元で程朱学に触れ、影響を受けたのは事実である。しかし、その学説はもっぱら程朱に拠ったわけではない。実際、久須本が朱注によっている、あるいは朱注と変わらないとする部分も、原典との間に違いがある。たとえば、久須本は「革解篇」で中巖が初九について「初九鞏用黄牛之革。象曰<sup>20</sup>、不可以有為也。中正子解之曰、黄牛之皮、至固之物也。鞏者固、固九四也。下之一爻靜是也。」と述べているのを、革卦朱注の「雖当革時、居初無応、未可有為、故為此象。鞏、固也。黄、中色。牛、順物。革、所以固物、(中略)。其占為当堅確固守、而不可以有為。聖人之于變革、其謹如此。」に拠ったとしている<sup>21</sup>。しかし、同じ経文に対する注釈なので類似する内容があるのは当然だが、上述の二文の間にはむしろ相違点のほうが目立っている。中巖の解釈の特徴は初九と九四の関係を通じて「鞏」の意味を解釈している。つまり、内卦の初爻(初九)と外卦の初爻(九四)はともに九(陽)で革わっていないということを強調しているが<sup>22</sup>、朱注にはそのような初爻と四爻を結びつけて考える内容は見えない。何注に拠ったかを判断するには、表現を忠実に援用しているか、内容的に他注にないものを含んでいるかを確認することが必要である。「革解篇」の場合、そのいずれも確認できない。朱注は『易』の注釈中、最も有名なものであるため、中巖もそれを習得していたことは事実であるが、「革解篇」の内容はすなわち朱注に拠ったとは、久須本の挙げた例からは断定できない。中巖は一体どの注に依拠して易を勉強していたかについては「革解篇」の内容に限定せず、もっと広範に再検討する必要がある。また、既に入矢によって指摘されていながら、久須本の論文で言及していない、中巖の儒学研鑽における政治提言的傾向についても、研究を深めるべきであろう。

一九八一年に出版された芳賀幸四郎の『中世禅林の学問及び文学に関する研究』では、各章に散見している形ではあるが、中巖の朱子観、易学、中庸思想、儒仏融合の立場などに触れ、興味深い指摘が多い<sup>23</sup>。たとえば、中巖の朱子観については、その禅宗批判の立場を批判したり、また性論などの認識においても朱子と違うことを例に、朱子に対して批判的態度を取っていることを指摘している。これは、それまでに中巖の思想を朱子学に結び付けて考える傾向と比べ、進歩と言えるだろう。

中巖の思想を考えると、儒学と同時に、『莊子』を愛好し精通していたことも、芳賀、中川、久須本ら各氏によって論じられている。確かに、詩作における『莊子』の出典の大量利用をはじめ、「道物論」「鯤鵬論」などの存在から、中巖が『莊子』に精通していたことは明白である。ただ、その精通は中国の儒者たちが老莊の一部に惹かれているのと同じ程度のものであり、中巖の思想の主流ではないことも明らかである。

儒学思想についての研究が比較的多いのに比べれば、禅僧である中巖の禅思想について論じるものは意外に少ない。禅そのものの難解さによるものであろうか。入矢が「中巖と中正子の思想的性格」で、『中正子』内篇四篇についての解説にて、中巖の禅者としての立場を指摘したのはその数少ない研究の一つである。一切の倫理概念を奪い取る中巖の性論は、朱子と違い、禅の立場によるものであるとする点など、同文の儒学関係論述と同様、示唆に富む指摘が少なくないが、入矢自身もことわっている通り、簡潔な内容に止まって

いるのである。ほかに、蔭木は『中世禅者の軌跡』で「大慧禅」という一章をもうけているが、その半分以上の紙幅を中国の大慧禅の祖師たちの禅を紹介することに費やしており、中巖本人の禅については、わずかに京都万寿寺で行った冬至小参の法語について触れただけである。中巖円月の禅思想についての本格的な究明は、今後の最も大きな課題の一つであると言えよう。

思想家としてだけでなく、中巖は文学者として、特に漢詩の作者としても名高く、「其調の高に於いては自ら五山第一に居る」とまで評価されている<sup>24</sup>。よってそれに対する研究も比較的多い。まず、その文学的背景を扱うものとして、久須本の「中巖円月の中国文学的背景」<sup>25</sup>がある。同論文では、中巖の文章を詩、文、疏、説、論というように、ジャンルごとに分析し、その詩は李白・杜甫の風を模して盛唐に則をとり、文は韓愈・柳（宗元）に範を得、『易』・『中庸』などの儒教的な面が存しているのみならず、『荘子』及び李白・蘇軾のごとき道家的な傾向も帯びているとする。中巖の文学的背景の全体像を知る上で有益な論文であるが、非常に概説的なものでしかなく、具体的な作品の解説が欠落しているように思われる。次に、中巖の詩に窺える思想的特徴について分析したものとして、千坂峠峰の「五山文学の精華—中巖円月の『易』詩」<sup>26</sup>と「五山文学の「理」—虎関師錬と中巖円月を中心に」<sup>27</sup>がある。「現代文学において肯定的評価を受けやすいもの」よりも、安良岡の「中世的文芸の特質を求めて」という立場に同調した論文で、中巖の詩に見える『易』の思想の影響究明など、有意義な発見に富んでいる。三つ目、最も多くの研究者が関心を示している点でもあるが、中巖の詩風に対する分析である。唐詩的とする説、宋詩的、加齢に従い変化したとする説などがある。盛唐詩、中でも杜甫に特に傾倒していたことを初めて指摘したのは北村沢吉である<sup>28</sup>のに対して、「宋人を学ぶ事が多い」と唱えたのは山岸徳平である<sup>29</sup>。ただ、両氏とも指摘にとどまっており、具体的な作品の解説、分析が不足している。それに対して、蔭木は最近の研究で、第一、中巖の詩には散文的、叙事的なものが多く、哲学を詩の中で論じること、第二に問答詩が多いこと、擬人法の多いこと、第三に唐詩で取り上げられていない小動物を詠じている作品のあることなどから、中巖の詩は宋詩的であることを、具体的な詩作（四首）を挙げて説明しているので、一定の説得力があるものである<sup>30</sup>。

近年の研究の傾向はまさに具体的な作品を通して、その詩風を考えていく傾向にある。たとえば、中国の学者の高文漢は「五山文筆僧中巖円月の世界」<sup>31</sup>で、従来の研究をまとめた上で、中巖の詩作を、社会詩、孤憤詩、自省詩、山林詩の四種類に分けて説明し、前期は杜甫の詩を範とする社会詩、孤憤詩が多いのに対して、晩年の巧緻な風韻の詩作は日本文学の伝統的な美の理想に近づいたと結論づけている。

中巖の詩風には年齢の増加に従い、変化が見られるという視点からの研究は、高の論文のほかに、佐々木朋子の「中巖円月—行動・思想の変化と詩の展開、私詩から偈頌へ」<sup>32</sup>がある。私的な感情表白詩から自己即普遍世界を詠う詩への変遷をたどっている。

このように、中巖の詩風についての研究はようやく多様化を示しつつあるが、依然として未解決の問題がある。たとえば、中巖の詩に両方窺える盛唐の杜甫詩への傾倒と宋詩の影響との関係をどう説明すべきかという問題がある。また、唐詩の中で杜甫詩の影響を最も受けていることが明らかになったが、宋詩においては、具体的にどの詩人の影響を受けているかについてはまだ詳しい分析がない。蔭木は「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」と、黄庭堅（山谷）の影響を想定しているが、すでに千坂氏によって指摘されているように、黄庭堅は小動物を読んだ詩も書いているが、しかし、それは決して黄詩の重要な特徴ではない<sup>33</sup>。もし、中巖の詩と黄詩の影響を考えるのなら、黄詩の最も重要な特徴である古典の活用という角度から検討する必要があるのだろう。

そして、もうひとつ、中巖の詩を読む時、前掲の千坂のように「中世的文芸の特質」を求める立場からの研究が少ないことも改める必要があるだろう。取り上げられる詩の選択基準は、意味が取りやすく、とかく現代人の好悪で判断しがちで、今の人が共鳴しやすいものが選ばれやすい。たとえば、玉村竹二の『五山詩僧』における中巖の詩についての解説を見ると、現代人の心に迫る迫力のあるものを良い作品とするのに対して、難解な熟語やことわざの使用にはマイナスの価値判断をしている<sup>34</sup>。現代人からみて傑作と認められる作品はもちろんのこと、現代のわれわれに難解で理解しがたいようなものでも、当時の人々の判断基準ですばらしいとされたものがあるとすれば、それについても、究明する必要があるのではないだろうか。また、詩に限らず、ほかのジャンル、たとえば解説が立ち遅れている四六文の作品についての未開拓の部分の研究も期待される。

以上見て来たように中巖円月に関する研究は比較的豊富であるにも関わらず、未解決の問題も依然と多い。そこで、本論文では、従来の研究で研究が不十分である部分、あるいは全く欠落している部分を中心に、三章に分けて、中巖の思想と文学について考察したい。具体的には、第一章では、彼の禅について、思想や、禅宗社会における人間関係の二つの角度から考察する。第一節では特に、彼が東明派からの迫害を甘受してまでも嗣法を決めた、留学中師事した東陽から習得した禅の特徴の解明、また、それがその後の彼の説法（禅寺内での説法と一般人への説法を含む）でどのように用いられたかの解明を目指したい。第二節では彼と夢窓派との交渉を復元することによって、「とんとん拍子」とされている彼の後半生の出世の理由を明らかにしたい。

第二章では、四節にわけて、留学期及び帰国後の彼の文筆活動を考察することによって、彼の文章力の高さを検証するとともに、詩文作成の日常性、実用性、社会性、多様性などの特徴を明らかにしたい。具体的には第一節では、留学体験の中で、とくに中巖に大きな影響を与えたと思われる大慧派下の経験にしばって考察する。中国側の史料を探し、当時の文学的雰囲気再現しながら、中巖の書き残した作品を鑑賞していきたい。第二節では、彼により夢窓派の人との交流で書かれたもの七点（漢詩四首、疏、序、賛各一篇）を分析する。第三節では、夢窓派の春屋に頼まれて製作した『挿注参釈広智禅師蒲室集』を原本調査し、それに引用されている漢籍や漢詩を整理することによって、その博学さを実証する。第四節では、彼の文人意識特に百丈山と金華で学んだと思われる揚雄と韓愈への認識を考察することを通じて、彼の文章観をあきらかにする。

第三章は儒学的政治思想というテーマで、すでに先学によって指摘されている彼の学問の実践的性格の具体相を明らかにしたい。比較的研究が進んでいる『中正子』を再読し、さらに「上建武天子表」・「原民」・『文明軒雑談』など、その政治思想的な内容が含まれる彼の著作を年代順に取り上げることによって、その政治思想の一貫性や変化などを明らかにしたい。

このように、禅、文学、儒学の多方面から考察を加えるのは、中巖はそのいずれにおいても優れていたからであると同時に、この三者を併せ持つところに中国文化の伝播者と言われた当時の禅僧の特徴があるが、これらすべての関係を明らかにしてはじめて、より真実に近い中巖の全体像が再現できると思われるからである。

#### 注記

- ① 漢字表記は紛らわしさを避けるため、新字体で統一した。ただ、論文名については、正確性を保つため、別に参考文献リストを作成し、元の表記を挙げている。
- ② 漢文史料の引用に当たっては、基本的に原文と現代語訳を両方掲げることにした。ただし、複数回

引用される場合、二回目以降は漢文のみにした。なお、韻文（漢詩、賦、賛、疏を含む）の場合は、読み下しをもつけた。中巖の文章の引用に当たって、活字のあるものは原則的には『五山文学新集』巻四『中巖円月集』（以下『新集』と略す）によったが、俗字や変体字を適宜正字に直している。句読点も筆者の解釈で付している。なお、写本からの引用の場合は、原文をそのままにした。欠字についてはその字数が判明できる場合、字数にに合わせて□□□□□で表した。字数が分からない場合は「後欠」とした。

- ③ 数字は基本的に漢数字で表記したが、参考文献などで原文がアラビア数字の場合はそのままにした。なお、年号は西暦を用いた。
- ④ 参考文献については、注で頁数を記すようにしているが、論文（本）全体の主旨を参考にした場合は、頁数を略している。

## 第一章 大慧禪の展開

禪宗は中国において成立した仏教の一宗派である。内観自省によっておのれの心性の本源を見極めようとする、坐禪を修行の基本とする宗派である<sup>35</sup>。一般的に菩提達磨をその初祖とするが、実際に宗派として成立したのは六祖慧能の時代、つまり唐初ごろである。慧能の門下に南岳懷讓、青原行思の二人が出て、さらに細分され、ついには臨濟宗・曹洞宗・沩仰宗・雲門宗・法眼宗・黄龍派・楊岐派の五家七宗が成立し、支配階級である士大夫層の支持もあって、中国で各仏教宗派のうち、もっとも盛んな一派として栄えた<sup>36</sup>。日本への禪宗の本格的な伝来は中国の南宋に渡った栄西が日本に請来したことから始まる。その後、室町初期にかけて、渡来僧や留学僧によって多くの流派が日本に伝わったが、そのうち、嗣法の弟子ができ、法孫を輩出して流派をなしたものが二十四流であったとされる<sup>37</sup>。中巖もこの二十四流の一つである中巖派の派祖に数えられているほどの高僧である。しかし、彼の禪思想についての論究はきわめて少ない。わずかに蔭木英雄が京城万寿禪寺冬至小参を取り上げているのみである<sup>38</sup>。また、多くの流派が共存する当時、中巖はどのような位置にあるのかについてのまとまった論及もまだ見られない。そこで本章では二節に分けて、中巖の禪について究明したい。第一節ではその思想の特徴を、第二節では中巖と他派の関係・交渉について、それぞれ検討したい。

### 第一節 大慧禪

中巖の伝える大慧派は、中国宋代の禪僧大慧宗杲<sup>39</sup>を始祖と仰ぐ一派で、宋代以降の中国禪林の主流派のひとつである。大慧本人の著書は早くから日本に伝えられ、禪者の間で珍重された。道元も中国で大慧派の禪を中心に修行を続けたことはよく知られている。しかし、中巖が東陽の法を継ぐまで、日本には大慧禪を正式に嗣法する人はいなかった。これは、禪宗が中国から日本に伝わる時期、すなわち宋末元初ごろは中国で大慧派の活躍はやや下火で、その法兄の虎丘紹隆下の虎丘派、松源派、破庵派などが活躍したことと関係があると思われる。日本に伝わった禪宗二十四流の大半が松源派と破庵派の流れを汲んでいるのに対して、中巖が大慧派を継承したのは、彼の留学期間が、中国でちょうど大慧派の活動が再び活発になってくる時期で、中巖はその立役者の一人であった東陽徳輝と出会う機会を得たためである。しかし、その嗣法は最初は周囲からなかなか認められず、中巖が以前受業していた宏智派の人から、危害を加えられそうになったことさえあった。それでも、中巖は自らの信念を曲げずに、嗣法を貫いた。よって、中巖の禪思想を解明するためには、まず、彼が東陽のもとで習ったものを解明しなければならないと思う。しかし、それについての研究はいままで皆無といってよい。これは、中巖の禪思想についてはまだ本格的な研究がなされていないうえ、東陽にも語録が残っていないため、研究が一層困難になっているためであろう。そこで、本論ではこういった資料不足を克服するため、中巖の東陽に関する記述を掘り起こすことによって、中巖が東陽のもとで習った禪の解明につとめたい。

#### 一 東陽の教え

中巖の東陽に関する記述を整理する前に、まず彼が東陽に出会ういきさつを簡単に見よう。一三二五年九月、二六歳の中巖は中国に渡った。このころはちょうど日本禅僧の渡元ブームの最盛期にあたる時期で、中巖本人の述懐によると、この年だけでも日本僧が二十

数人も浙江に来ており、中国の高僧靈石如芝<sup>40</sup>もその数の多さにびっくりしていたほどである<sup>41</sup>。中巖は商船に便乗し、明州、現在の寧波に上陸したが、親友の不聞契聞<sup>42</sup>も同船していた。この時から、一三三二年夏におよぶ約七年間、彼は江蘇、浙江、江西省を中心に、遠くは福建まで、その行脚の足跡を残した。当時、中国の禅僧で、日本で最も名前がよく知られていたのは古林清茂<sup>43</sup>と中峰明本<sup>44</sup>であった。中巖も留学当初はまず古林の下を目指した。しかし、古林から大いに器許された月林道皎<sup>45</sup>と比べると、中巖の古林のもとでの経験は当時の詩作「泰定二年、寓保寧、会諸江湖名勝」（泰定二年、保寧に寓し、多くの禅林の名僧に出会う）で「拙句解嘲慵下筆、瘦顔拭唾耐煩襟」（下手な句で人の嘲りを解こうとするが筆を下すのが面倒、瘦せた顔に吐きかけられた唾を拭いて耐える）と書いていることから窺えるように、不遇感に満ちたさびしいものであった<sup>46</sup>。古林には保寧寺で二回（一三二六・二七年）、東林寺で一回（一三二九年）合わせて三回参学したが、最終的には、書記就任の要請を断り、古林清茂のもとを離れた。中峰のいる天目山をも訪れたが、すでに中峰の寂した後だった。その間に、中巖は主に浙江と江西省の間を往来し、中国人僧をはじめ、在元中の日本人僧龍山徳見<sup>47</sup>・雪村友梅<sup>48</sup>らとも交遊した。このように、中国の禅林についての情報も豊富になったと思われる中巖は一三二九年の冬に百丈山に到着した。当時、百丈山を董していたのは大慧派の東陽徳輝であった。この後、中巖は東陽の会下で一年近くも参学し、翌年（一三三〇年）夏に書記に抜擢され、認可を得たのである。さらに、その後百丈山を離れ、東陽の故郷である金華へ向かい、そこの智者寺で半年を過ごした後、留学の目的を達成したと判断し、帰国を決めたのである。

中巖の現存作品の中で、東陽に言及しているものは、年代順に整理すると、①一三四二年頃に書いた「上東陽和尚」、②一三五三年二月相州乾明山万寿寺での拈香、③一三五三年一二月豊州万寿寺での拈香、④一三五五年以降に書いたと思われる「為広慧禅師拈香举哀」、⑤一三五八年作成した『挿注参釈広智禅師蒲室集』での言及、⑥一三五九年京城万寿寺での拈香、⑦一三五九年京城万寿寺での上堂、⑧一三六二年建仁寺での拈香、⑨建仁寺で行った冬至小参、⑩一三六七年建長寺で行った拈香、⑪東陽忌に行った拈香がある。①の「上東陽和尚」は、二回目の渡航が許されなかったため、渡航の三禅僧に託した書状であり、恩師を慕う気持ち、近況報告、三禅僧への指導の依頼などの内容からなっている。②、③、⑥、⑧、⑩は同じ性質のもので、嗣法拈香である。当時禅寺の住持の入寺は決まった段取りによって進行しており、嗣法拈香はそのうちの一つである。拈香とは文字通り香をつまんでたくことであるが、と同時に、誰に嗣法するのか、なぜ嗣法するのか、短い文を朗読する。師のために拈香し、敬意を表する儀式である。④は題名通り、師の訃報に接した時に作成した哀悼文である。⑤は詩文の注釈をする際、語句に触発された東陽の思い出。⑦と⑨は、上堂説法の中に師が登場している。⑪は東陽の忌日のために書いた偈頌である。以下、中巖の大慧派嗣法が始めて公的に認められた際のもの②と、各記述の中で最も長文である④を具体的に分析する。

### （一）嗣法拈香

一三五三年二月、中巖は始めて官寺出住を果たした。鎌倉にある乾明山万寿寺で、十刹格の寺だった。東陽への嗣法が公の場ではじめて承認されたことになる。中巖が東陽への嗣法を始めて表明したのは一四年前の一三三九年であった。当時、大友氏泰は父貞宗の七回忌を催すため、遠隔地所領の利根荘で吉祥寺を開いた<sup>49</sup>。その上堂説法で中巖は東陽嗣法の意のあることを示した。しかしその表明はすぐには禅宗界で受け入れられなかった。かえってそのために、宏智派から反発を受け、長い間蟄居せざるをえなかったのである。

そのような苦難を乗り越え、乾明山万寿寺をもって、彼の大慧派嗣法はやっと公的に認められたことになるのである。この拈香に中巖の込めた思いの熱いことは想像に難くない。その後の拈香と比べ、内容が一段と長いのはそれを物語っている。全文を以下に掲げる。

(原文)

又拈香云、此香、曾於大雄山下、没興撞著咬人底老大虫、白日青天、遭它一口、痛不可禁、屈不可雪、懷之二十余年、痛已定矣、屈將欲雪、爇向炉中、供養前往洪州百丈、後住湖州道場、見在金華北山、養高草堂、妙喜第五世、奉勅修清規、賜号広慧禪師、東陽大和尚

(現代語訳)

また、拈香して言ったには、この香はかつて大雄山下で、はしなくも人を咬む虎に出くわした。晴天白日のもと、そいつに噛みつかれ、痛みと屈辱は晴らせないまま、二十数年懐に抱き続けた。本日になってやっとその痛みが収まり、屈辱が晴らされようとしている。香を炉に焼き、洪州百丈、湖州道場に住し、いま金華北山の草堂で養高している、妙喜第五世、勅を奉じ清規を修し、広慧禪師と賜号された東陽大和尚を供養する。

大雄山は百丈山の別名で、よって、冒頭ではまず百丈山で東陽の下での修行の様子を述懐していることが分かる。そして、東陽を虎に喩え、その出会いは非常に強烈で忘れがたいものであったことを禅宗特有の逆説的な表現方法で表している。

まず、没興という表現に注意したい。これはその気もなくという意味である。東陽のもとへの参学については、蔭木英雄は積極的に大慧禅を求めて、大陸に渡ったと推測しているが、この表現からみると、必ずしもそうではなかったことが分かる。大慧禅そのものは中巖以前に既に日本で知られていたことは確かであるが、元の文宗の強力な保護によって大慧派が勢力を急伸張するまで、中国で大慧派は長い間振るわなかつたのである。中巖が大陸へ渡る前に、東陽の名前がすでに日本に伝わった記録はない。中巖自身の参学歴からみても、最初はやはり当時日本で知名度の高い古林清茂のもとを目指していたと思われる。しかし、古林のもとで機縁が合わなかつたので、各地を遍参しているうちに、東陽に出会った。しかも、思いがけずも、そこで強烈な禅体験を経験することになったのである。禅宗のロジックからいうと、真理は探しても見つからない。何かの機縁で思いがけずにふっと悟るのが正道である。「没興」というのは、実際の偶然性とこのような禅的な含みを両方併せ持っているのだろう。

さらに、中巖はその経験の強烈の程を猛虎に噛みつかれたようだと喩えている。この譬えは唐代の禪師百丈懐海とその弟子の黄檗希運との間で交わされたかの有名な公案を踏まえているのは明かである。『五灯会元』巻四黄檗章によって、その内容を以下に掲げよう<sup>50</sup>。

(原文)

丈一日問師、什麼処去来。曰、大雄山下、采菌子来。丈曰、還見大虫麼、師便作虎声。丈拾斧作斫勢、師即打百丈一摑。丈吟吟而笑、便帰。上堂曰、大雄山下有一大虫、汝等諸人也須好看、百丈老漢今日親遭一口。

(現代語訳)

百丈はある日師(黄檗)に聞いた。「どこから来たか」と。黄檗は「大雄山の下、菌子を採りに来た」と言った。百丈は「トラを見たか」と言った。黄檗はすなわち虎の声の真似をした。百丈は斧を拾い切る真似をした。黄檗は即ち百丈を一掴み叩いた。百丈はにこにこして帰った。上堂して「大雄山の下にトラが一匹いる。君たちはよく気をつけろ。わしは今日一か噛まれたのである」と言った。



ここで咬む方は弟子の黄檗で、師の百丈は咬まれるほうである。中巖の拈香で、弟子と咬むのは師匠、噛まれるのは弟子と役割変換こそしたものの、同じ百丈山という場所で、同じ虎の喩えを用いているのは、中巖は自分と東陽との関係を百丈と黄檗とのそれに喩えようとしていることは明かである。禅宗は「教外別伝、以心伝心」を標榜し、経典を重視しないかわりに、師資相承を非常に重視する。まだ悟りを得ていない若者が真正の師を得るために、各地を遍参し、苦勞する話はいくらでもある。そして、ひとたび「相契」したら、別世界（悟の世界）が一瞬にして眼前に開けてくるのだ。見事に咬まれたということはまさに「相契」、則ち機が合ったという意味であろう。また東陽から噛んできているという設定は、東陽が積極的に教えてくれたとの意味を含んでいるとも取れる。百丈懷海は百丈山を禅宗の名山としたその人であり、百丈-黄檗一系こそ大慧派の直系の遠祖である。東陽が百丈清規の編纂に尽力したことを考えると、東陽を百丈に喩えるのは東陽本人にとっても嬉しいことであろう。また、自分を黄檗に喩えるのは、東陽の嫡系であることの宣言であり、自らの禅に対する自負の表れでもあろう。

つづいて「痛不可禁、屈不可雪、懷之二十余年、痛已定矣、屈將雪矣」はやはり屈折した反語表現で、強烈な勉強をさせてもらっているが、二十年以上経った今まで（東陽に参学した一三三〇年からこの時の一三五二年までの期間が二十二年であるので、実数としても取れる）、ずっと恩返しする機会がない。今日やっと十刹格の万寿寺で住持を務めることができ、これで師の教えにも報いられるだろう。苦勞したあげくやっと得た安堵感が行間にはじみ出ている。

## （二）追悼文

現存する中巖の東陽に関係する記述の中で、最も長いのは、東陽の示寂を聞き知った際に作った追悼文「為広慧禅師拈香举哀」である。東陽の没年は不明であるが、文中にある「別来二紀」を実数として考えると、この追悼文が書かれたのは一三五一年ごろになる。前述した拈香よりもやや前に書かれたことになる。

（原文）

咄這老師、最是可惡。大雄峰前、沒興遭遇、南北東西、迴避無路、冤憎同会、兩年共住、欺我窮相、翻禪作袴、点我胆粗、成破落戸。別来二紀、或時恋慕、宿世冤家、阿誰如汝。近聞已在婺州路智者寺草堂裡遷化了也。且喜江南兩浙間叢林、免得被他乱規矩。雖然、冤有頭債有主。提起香、顧示召云、大衆、会麼、若也会得、老師未死、其或不会、蒼天蒼天、冤苦冤苦。遂燒香举哀。

（現代語訳）

やあ、この老師、最もいやな人でござる。大雄峰の前で、思いがけなく遭遇してしまって、南北東西、どこへも逃げようがなかった。怨みをもったまま、二年もの歳月をともに過ごした。わしの窮屈なのをばかにして、禪を裏返してはかまとした。また、無骨である私をいつそのこと落ちこぼれにってしまった。別れてから二十年が経ちました。時々恋しく思う。私にとって誰も比べられない一番の宿世の冤家であったなあ。すでに婺州路智者寺草堂で示寂したことをつい最近聞き知りました。これで（中国）江南兩浙間の叢林は彼に規矩を乱される心配もなくなることを嬉しく思う。とは言っても、恨みには仇があり、債務には債権者がある（ように、私にも師承がある）。香を拾い上げて、振り返ってみんなに言う。大衆、会するか、もし会得すれば、老師は未だに死んでいない。もし会得できなければ、天道様よ、苦しいことじゃ。そこで焼香して哀悼の礼をなした。

冒頭から「成破落戸」までの前半で、百丈山東陽下での生活を述懐している。後半は帰国後の師への追慕の念、示寂を知ったこと、その示寂についての見解などから成っている。前出の拈香と比べると、文体がきわめて似通っていることに気づく。「大雄峰前、没興遭遇」という書き出しは、先の拈香でも述べていることであるが、「南北東西、廻避無路」という表現により、その出会いがまたとない縁であることが一層強調される。また拈香と同様、逆説的表現の使用が目立っている。これで禅林の規則を乱すものはいなくなったというのは、実は東陽の最大の功績である禅林の規則を決める清規を編纂したことを褒め称えているのはいうまでもない。それにしても、東陽の示寂をなんと「且喜」んでいると表現するのは意表をつく。中国語には「樂極生悲」（樂の果てに悲哀が生ずる。喜びも悲しみも紙一重なり。）という諺があるが、ここはむしろその逆で「悲極生樂」（悲哀の果てに樂が生ずる）なのだろうか。

先の拈香にない内容で、全文で最も注目に値するところは「欺我窮相、翻禪作袴、点我胆粗、成破落戸」という部分である。現代語に訳してみよう。「東陽は貧相の私をばかにして、禪（下着）を裏返して袴（ズボン）とした。また無骨であるわたしをいっそのことおちこぼれにってしまった。」これによって、中巖の自己認識が分かるだけではなく、東陽の禅指導の具体方法も窺えるのである。

まず、「欺我窮相、翻禪作袴」を見てみる。中巖の自己規定は窮相である。窮相は、見た目貧しそうな自信なさそうな様子を意味することばである<sup>51</sup>。東陽の指導法は欺である。弱みに付け込むという意味の欺は、中巖の性分を十分に認識し、それと真正面からぶつかってきたという意味だろう。欺の結果は、翻禪作袴である。禅宗典籍の禪にまつわる公案で「道吾著豹皮禪」<sup>52</sup>や「皓老布禪」<sup>53</sup>というものがあるが、翻禪作袴という内容はみられないので、東陽と中巖の間で実際交わされた内容をそのまま用いた可能性がある。意味はそれほど難解ではない。禪はむしろ下着であるが、普通は人に見せない、見られたくないはずのものである。貧相な私が唯一持っていた服かもしれない。それを裏返すだけで外出用の袴に変身させたのである。比喩的な表現で、現代風にいうと、晴れ着など新調する必要はない。今の持ち物で、今まで恥ずかしい思いをして隠そうとしていたものこそ、工夫次第で立派な晴れ着になる。それによって、何をしても体裁の悪い私が堂々と行動できるようになる。つまり、悟りや法を外に求める必要はない。自分が本来持っているもの（それも卑近なところに）の大切さに気づき、自身を持って振舞うことの大事さを教えてもらったのである。

次に「点我胆粗、成破落戸」を見てみる。中巖の二番目の自己規定は胆粗である。所見の限り、ほかの語録に用例はないが、現代中国語で「肝っ玉が大きい」という意味で使う。また、中巖の『自歴譜』に、「心粗」（心が粗である）という表現があることもその意味を理解する上で参考になる。正和五年条の東明の指導についての記述に「象外援予於東明和尚、扣以洞下之旨、然予心粗、不能達其密意」（象外援予<sup>54</sup>の援けを受け、東明和尚に曹洞の禅旨を教えてもらったが、私の心が粗であるため、その密意を理解できなかった）とあり、東明の綿密な宗旨に対して、「粗」である自分は理解できなかったと中巖は言う。繊細なものより、粗放、豪快なものを好むと、中巖自身が認識していたのだろう<sup>55</sup>。点は禅宗でよく使う表現であるが、頓悟の性質を窺わせるものである。「点鉄成金」<sup>56</sup>「点凡成聖」というのが一般的であるが、中巖の場合、点の結果は、破落戸になったのである。破落戸という表現は禅宗関係の典籍には使用が確認されていないが、言葉自体は宋代以降俗語の常用語彙で、おちぶれた家の門弟を意味する。また、無頼者というニュアンスもある。つまり、もともと肝っ玉が多きい私の性格をとことん徹底させ、何も持たないがゆえに何も怖くない、自由無碍な人にしたということである。自由無碍の境涯は、禅宗の求め

る最高境地の一つであることはいうまでもない。しかし、それは「破落戸」というような一般的にはマイナスのイメージの言葉をもって説明しているところに、中巖及びその師である東陽の個性が感じられる。悟りの境地をどう表現するかは、禅者によって、また同じ祖師でも状況によっていろいろと相違を見せている<sup>57</sup>。中巖の場合は、一般的にイメージされているもったいぶった巖かな宗教らしさの表現より、卑近で、時にはいささかひねくれている荒っぽい表現に真理を託す方向をとったようである。

## 二 道俗への説法

このように、東陽の指導の下で、中巖が到達した境涯は、禅でよく用いる表現に言い換えると、妄執を捨て、本来具足の仏性の発見に尽きると言えるだろう。歴代の禅僧が手を変え品を変え繰り返し強調することであるが、それを体で覚えるのは難しい。東陽の手厚い指導のおかげで、中巖はそれを身に付け、自己の個性に合った独自の表現であらわせただけではなく、帰国後、道俗への説法でもそれを繰り返して強調している。以下、禅寺内での説法と、一般の信者への教えに分けて詳しく見てみよう。

### (一) 乾明山万寿寺住院当晚小参

中巖の禅寺内での説法はその語録によって伝わるが、本節では、前述した相州乾明山万寿寺で嗣法拈香し入寺した当日夜に行った小参に焦点をあててみよう。小参とは臨時に集まって説法すること、法堂で行われる上堂（大参）と違い、方丈にあって学人が住持より親しく法をうけるので、その内容は家訓とも言うべきで、委細になされることが多い。前述したように、乾明山万寿寺への入寺は、中巖の大慧派東陽への嗣法が初めて認められた象徴的な事件である。そこでの小参は、まさに彼の家風の初めての開陳となるので、重要なものである。

(原文)

当晚小参。今辰入院、官員諸山、相送入山、人事雜選、未有工夫得與諸公說著屋裏本分事。斎後侍者来覆、今晚小参。山僧乃入思惟三昧、捏合得一箇提綱、自謂說得有些子道理处。及乎擊鼓陞座、禅客出来、一問一答、一挨一拶、被他乱了所記持者。臨当提契綱要之時、尽底忘卻、無一句來口頭。推而知之、大凡思量計較而得之者、皆不是本有底。所以道、從門入者、不是家珍、直須自己胸襟流出、一一蓋天盖地、方始可也。平生学得底、記持底、思量得來底、都是外物、非屋裏本分底物也。爾說得天花落地、舉古論今、抑揚褒貶、代別拈頌、說玄說妙、中間也会文章、儷駢四六、抽对黃白、花簇簇錦簇簇、錚錚旬旬、驚人耳目、總不消得。如今才方禅客問答挨拶之間、被它乱了、便不能作得主宰。故適間捏合得底許多落落錯錯物事、不知到那裏去、而況於臘月三十日到来時、平生記得学得思量得底、還用得著麼。終是外人物事、自家屋裏当得甚麼邊事。兄弟家不論新交旧友、才一見面、便是一家裏人。是故、山僧、今夜苦口丁寧、奉勸諸公千万撇了乎、昔学得底記持底思量底、淨淨潔潔、作箇工夫、恰恰用心於本分事上、日久自然打發、可以敵得生死魔軍。其余不緊。

(現代語訳)

その夜小参が行った。今朝入院した時、官僚や諸山の禅師が送ってくれるなど、様々な用事があった、屋裏本分事（自分の本分）についてみんなに話をする機会がなかった。食事の後、今晚小参すると侍者が教えてくれた。私は思惟三昧に入り、話のあらすじを練った。自分ではなかなかいいものを準備したつもりだったが、撃鼓陞座に及んで、禅客が前に出てきて問答したりしている間に、覚えていたものを乱されてしまった。教えを披露する段取りになつては、すべて忘れてしまって思

い出せない。これと同じように、だいたい苦慮して得たものは、自分が本来具有しているものではない。だから言う。門から入るものは家の宝ではない。自分の胸から自然に流れてきたものが天地を覆うほどにならないといけない。普段習ったものや、覚えたもの、考えて得たものは、全部取るに足りないもので、本当の本分のものではない。あなたは天上から花を降らせるほど弁舌をふるい、古今を論じ、ほめたりけなしたり、問答において、人に代わって答えたり、他の人が既に答えているのに別に自己の見解で答えたり、評唱したり、讃えたり、玄妙なことを説く。また、文章もでき、四六駢儷文を書き、巧みに対を作り、さまざまな美辞麗句を並べ、勢いよく発声し、人の耳目を驚かさずに気がすまない。しかし、ついさっき禅客と問答や挨拶をしている間、乱れてしまい、コントロールできなくなったため、前もって用意した様々なものが、いつのまにかどこかへいつてしまった。ましてや、年末になると、平生覚えたり、学んだり考えたりしていたものは、いったい役に立つものか。なんとと言っても他人のものなので、自家薬籠中のものにはならない。みんな、新しい友か古い友かにかかわらず、一度会ったとたん、うちのもの同士。そこで、わしは口をすっぱくして皆さんに言いたい。ぜひぜひ昔学んだり覚えたり考えたりしていたものを全部捨てよう。本分の事にのみ真剣に心を用いよう。時間が経てば自然に身につくようになる。生死にも打ち勝つことができる。ほかに急ぐことはない。

「当晚小参、今辰入院、官員諸山、相送入山、人事雑選、未有工夫與諸公説著屋裏本分事」と、その冒頭部分が示しているように、中巖自身もこの小参を自らの家風（「屋裏本分事」）を示すものとして考えていることが分かる。しかも、昼間の儀式で時間の制限で十分に展開できなかった禅の教えをもう一度じっくりと開陳しようと意気込んでいる様子も窺える。しかし、その後の展開は意外性に富んでいる。準備していた内容を陸座説法の機に及んで、禅客と問答しているうちに忘れてしまったというのである。もちろん、本当に忘れたわけではなく、議論を進めるために前もって考案した虚構であろう。自分の失敗談から導入するのは聴講者との距離を縮め、リラックスさせたいという狙いもあるだろう。そして、それによって導かれるのは「従門入者、不是家珍」という禅の教えのもっとも重要なテーゼのひとつである<sup>58</sup>。このあと悟りは習ったり覚えたり考えたりして得るものではないことを繰り返し強調する。「直須自己胸襟流出、一一蓋天盖地、方始可也<sup>59</sup>」や、「恰恰用心於本分事上、日久自然打發<sup>60</sup>」などと中国の禅籍からそのまま借用した表現が多いが、その懇懇とした調子は、同日昼に行った拈香とおのずから違う雰囲気のものになっている。昼間の晴れ行事でインパクトの強い嗣法表明の後、夜の講義で古参の禅者として、リラックスした雰囲気、昼間の拈香で十分触れ得なかったものを補足したのである。つまり、師との出会いは悟る契機になりうるが、あくまでも契機であり、悟るのは自分が本来持っているものに気づくことだということである。オーソドックスな議論ともいえるが、しかし、それを実際に体得することが非常に難しいことはいまでもない。

中巖には嗣法の弟子ができ、その流派は二十四流の一つとして後世まで伝わっているが、しかし、その数は決して多くなかった。その直弟子で現在名前が確認されているのはわずか十五名である。これはなぜだろうか。ここで想起されるのは、中巖の晩年に近い一三六四年の出来事である。「是歳、師触事大笑不休、左右皆謂、吾輩潜密行事、或不如法、故見師笑、往々引而退者多矣」（この年、師は事にふれて大笑いばかりしておられた。左右の弟子達は、私たちがひそかに修行しているのが、或いは法に叶わないのか、師が見て笑いなさるのだろう。と言って、ともすれば師の前から引き下がるものが多かった。）と『自歴譜』に書いている<sup>61</sup>。自分の師との間にあったあの火花を放つような電光石火の機縁はついに弟子との間には現れなかったのである。中巖のこの笑いを蔭木は「不気味の嘲笑<sup>62</sup>」としているが、筆者にはむしろ、どうしようもない悲しい笑い声のように聞こえる。かつ

て、師の訃報に接して「喜ぶ」と逆説的に表現することによって、その悲しみの大きさを表していた中巖が、今心を許す弟子のないことの悲しさを笑い声で表していると。一方、弟子たちはどうだろうか。自分の行動が師の意に反したのではないかと推測し、去っていく。師がどう反応しようと、自分に自信を持ち、師に噛みつくという力量を彼らは持っていない。法にかなうことを願うあまり、かえって自らを見失っているのを彼らはおそらく意識していなかった。かれらが期待しているのは「それでいい、よくやった、それでいけ」という太鼓判だろう。中巖があれだけ強調してやまなかった「従門入者、不是家珍」の意味に、ついに多くの弟子たちは到達できなかったのである。

## (二) 上杉氏との交流

東陽の下で習得した禅を、中巖は禅寺内だけではなく、一般人への説法においても強調し続けていた。五山の禅寺に歴住した高僧として、中巖には多くの帰依者、外護者があったが<sup>63</sup>、以下、南北朝時代の有力武士である上杉氏との交流で見られる中巖の禅の挙揚の内容についてみよう。

上杉氏は元々、天皇家に仕える公家であったが、鎌倉時代後期、宗尊親王の將軍就任に従って鎌倉へ下向して、のちに武士となったと伝えられる。のち足利氏の姻戚として勢力を伸ばした。中巖と上杉氏の交渉は、主に次の四点の史料から窺える。「正統庵請為雪溪上人上相武庫拈香」、「與戸部藤公」、「道元説」と「道行説」である。前二者は上杉憲顕（一三〇六～一三六八）と、後二者は上杉朝宗（一三三四～一四一四）とそれぞれ関係している。憲顕は上杉氏の宗家である山内上杉氏の祖である。彼の父は憲房で、尊氏・直義の母上杉清子は憲房の妹である。一方の朝宗は犬懸上杉氏で、憲房の子の憲藤を父とする。その息子禅秀が後年反乱を起こしたため、同家は滅亡した。

まず、「正統庵請為雪溪上人上相武庫拈香」の内容を見よう。同文によると、上杉憲房の三十三年忌に際し、その息子の上杉憲顕が同月二七日に建長寺正統庵に「浄財を送り」、「仏事」を行った。よって、住持の中巖が拈香を頼まれたのである。憲房の没年は一三三六年一月二十七日（旧暦）であり、中巖の建長寺住持は一三六七年十月から一三六八年春までの間なので、この仏事は一三六八年の一月二七日に行われたことになる。当時、依頼者の憲顕は関東管領職で、関東の支配者階級の中ではトップクラスにいる。一方、正統庵は夢窓の師である高峰顕日の塔所である<sup>64</sup>。当時の庵主は不明であるが、夢窓派の人間であることは間違いない<sup>65</sup>。拈香を中巖に頼んでいるのは、中巖が正統庵の所属する建長寺の住持であるからだが、中巖が夢窓派と協力関係にあることとも関係があるだろう。中巖と夢窓派の関係については後述するが、ここでその拈香の内容についてみよう。

(原文)

所祈、彼上人、永断輪廻、直入仏地。次祈、戸部公、福寿倍崇、子孫繁茂。永永遠遠、加護宗門。更有一転語、挙示諸人去也。良久点然視左右云、塞卻耳根、分明聴取。遂以香度與侍者

(現代語訳)

憲房が永久に輪廻を断ち、直に仏地に入るように祈る。次に、憲顕には倍の福寿が訪れ、子孫が繁栄し、いつまでも宗門を加護するように祈る。更にみなに示す言葉が一つある。しばらくしてから、(中巖は) 香を焚き、周囲を見回して、「耳を塞いで、よく聞いておけ」と言った。その後、香を侍者に渡した。

憲房や憲顕のための祈りの部分は、特に禅の特色がみられない。「永断輪廻、直入仏地」

は仏教の一般的な目標である。「福寿倍崇、子孫繁茂」は憲顕に世俗的な利益を願うもので、「永永遠遠加護宗門」は禅宗の憲顕への願いになる。同拈香で禅的な内容といえば、「更に一転語有り」以降の内容である。一転語とは禅宗の語彙であり、その意味は心機を一転させる語。迷いを転じて悟りを開かせる一語。今からあなたがたに悟りを開かせる語を語るよ、と中巖が諸人を期待させ、待たせたあげく、言ったのは耳を塞いで、よく聞いておけということだけだった。耳をふさいだら、ききようがないではないか。そこが眼目である。もともと、他人から教えてもらう悟りを開かせる語などないのだ。耳をふさいで、集中力をすべて自分の本心に向けばこそ悟りが開けるのである。上述した東陽の下で中巖が悟ったものとまさに同じ内容である。

もう一点の「與戸部藤公」も大体同じ頃に書かれたものであるが、憲顕への手紙である。同文によると、何回か席を共にした機会があったので、中巖はこの手紙を差し出したのである。本文は長文であるため、引用を省略するが、挨拶などを除いて、その中心的な内容は末尾に近い「更祈正路上行、猛著精彩<sup>66</sup>、直下徹見自本心、則可以報仏祖莫大之恩、非細事也。抑且可致君堯舜之上者、亦在此道也。」（更に祈るは正しい路を歩み、猛烈に精進して、直ちに本心を見極めることができれば、仏祖の莫大の恩に報いることができる。まことに大事なことである。また、君を堯舜のよりも素晴らしい名君にすることができるのも、またこの道に在る）という箇所に尽きる。「直下徹見自本心」というのは、前の拈香で自分の本心に向けるよう薦めているのと共通するが、「抑且可致君堯舜之上者」というのは、禅を習うことの現実の効用を述べている。儒学的な内容が含まれているのが注目される。次に取り上げる朝宗に書き与えた道号説にも、実は儒学的な内容が含まれている。当時、禅宗が上層武士たちに受け入れられたのは、禅僧がもたらす儒学などの最新の大陸文化も大きな理由の一つであったことを如実に物語っている。と同時に、為政者に儒学的な政治を行ってほしいという中巖の願いの端的な表れでもあろう。（中巖の儒学的政治思想については第三章で詳述）。

次に、上杉朝宗のために書いた二点の道号説「道元説」と「道行説」をみよう<sup>67</sup>。道号はもともと禅僧の名前であるが、当時、禅に帰依する人の間でも、禅僧に道号をつけてもらうことが流行っていた。朝宗は中務少輔であったため、禅僧の間では「上杉中書」と一般的に称されていた<sup>68</sup>。道元という道号は朝宗の道号として上杉氏の諸系図にも載せられており、一般的に知られているものの、道行についてはこれと照合する資料がない。しかし、文中に記されている依頼者の名前である禅助道人が朝宗の法名と同じであるので、『新集』の説にしたがって、おなじく朝宗のために書いた道号説として扱う。

まず、「道元説」を見よう。

（原文）

天一與地二、參而三之、由是三才立焉。故道書言曰、一生二、二生三、々生万物。所言之一、亦由道而生也。果然則道也者、天地之根源耳。前中書侍郎上相公、歸依禪門、問法於長柄和尚、以禪助為法名。又求別稱於山野、乃敢以道元命焉。雜華不云乎、信是道元功德母、長養一切諸善法、原夫万善得培於造物之母、化之毓之、各令生長、弗亦艱哉。今号道元、意在化育万物、各遂其生而已矣。万物之中、惟人最靈、養生之道、必在於元首耳、慎之哉。

（現代語訳）

天一と地二が一緒になって三となり、三才が成立する。だから『道德経』に「一は二を生み、二は三を生み、三は万物を生む。」と言う。ここで言う一もまた道より生まれたものである。だから道は、天地の根源である。

前の中書侍郎上杉朝宗は、禪門に帰依し、法を長柄和尚に問い、禪助を法名とする。又た別称をわ

しに求めたが、あえて道元と名づけてあげた。

『華嚴經』にあるではないか。信は道の元で功德の母であり、一切の諸善法を養う。もともと万善は造物の母に培われ、之を化毓し、それぞれ生長させているのも、また難しいではないか。今道元と名づけたのは、万物を化育し、各それぞれ其の生を遂げさせるようにという意味を込めているのだ。万物の中、人こそ最も霊なるもの、養生の道も元首（つまり人）にある。よく慎んでください。

この説は四つの部分に分けることができる。冒頭から「天地之根源耳。」までは老子の『道徳経』を引いて、道とは何かについて説明している<sup>69</sup>。つづいて「乃敢以道元命焉。」までは、法名の命名の経緯を書いている。朝宗は先に大覚派の象外禅鑑<sup>70</sup>から禅助という法名をもらったが、ふたたび中巖に別称を求めたところ、中巖は道元という名前をつけたのである。このあと「雑華不云乎云々」と、さらに『華嚴經』をひいて、道元の意味を説明する。「信是道元功德母、長養一切諸善法」は『華嚴經』にある有名な語句で、一般的には「信」の重要性を説く句として知られているが、「今号道元、意在化育万物、各遂其生而已矣。万物之中惟人最靈、養生之道必在於元首耳、慎之哉」というその後続く内容から見ると、中巖はここではむしろ「養」の意味を強調している。万物、なかでもその元首（最靈）である人を「養」し、その生を遂げさせることを朝宗に勧めているのである。現代風に解釈すれば、中巖は朝宗に「人間を大事にするように」ということを勧めているのだろう。常に権力争いの渦中にある有力武家という朝宗の身分からみて、いささか異色の説教にも聞こえるが、にもかかわらず朝宗はこの名前を実際自らの道号として使用したことからみて、この内容にある程度共感したものがあつたのだろうか。

一方、この説でもう一つ注目されるのは、『道徳経』、『華嚴經』、『尚書』<sup>71</sup>と、儒仏道の古典の知識を縦横に駆使しているにもかかわらず、「見性成仏」のようないわゆる純禪的な内容が特にみられないことである。儒仏道すべてに詳しい中巖の博学さが窺えると同時に、朝宗つまり受容者側が禅僧に何を求めていたかを示す例としても面白い<sup>72</sup>。すでに、先学によって指摘されていることであるが、禅僧は禅と同時に、儒学をはじめとした文化全般の担い手として社会から期待されていたのである。

次に「道行説」を見よう。

（原文）

中庸曰、道之不行也、我知之矣。知者過之、愚者不及也。道之不明也、我知之矣。賢者過之、不肖者不及也。人莫不飲食也、鮮能知味也。道其不行矣夫。又曰、君子之道、費而隱。夫婦之愚、可以與知焉。夫婦之不肖、可以能行焉。及其至也、雖聖人亦有所不能焉。吾仏之道亦在行之耳。裴相國曰、生靈之所以往来者、六道也。鬼神沈幽愁、鳥獸懷獠戾之悲。修羅方曠、諸天正樂。可以整心慮趣菩提、唯人道為能耳。人而不為、吾未如之何也已矣。寓京極街禅助道人、求道号、以道行命焉。三十七助道品、至極者八正道行也。又囑之云、祖師門下、別有一條大道、要行便行、誰敢做礙。汝本在京師作住、輒莫於含元殿裏、別問長安。只這大道坦然、勤力行之。

（現代語訳）

『中庸』には「私は道理が通らないで世が乱れていることを知っている。知者は余計なことをし（出す）がちで、愚者はやるべきことに気づかない。道理が見えない理由を、私は知っている。賢者は出すがちで、不肖者は及ばない。食事をしない人はいないが、ほんとうにその味を知っている人は少ない。道が行われないのもそれと同じだ。」とある。また、「君子の道は、その働きは広大であるが、その本体は微妙で、人目につかない<sup>73</sup>。愚なるものでも、君子の道を知ることができ、不肖なるものでも、それを行うことができる。しかし、その究極のところとなると、聖人でもできな

いことがある。」ともある。吾が仏道もまた行くことを重視する。唐の宰相裴休が次のように言った。「たましいは六道の間を往来する。鬼神は幽愁にひそみ、鳥獸は走ったり飛んだりする悲しみを持っている。修羅は怒り、(天上界の衆生である) 諸天は楽しい。心を整え先々の趣きを考えて、菩提できるのは、ただ人間のみ。人間であるのにそれをしないのは、私にはこれはどうしようもない」。京極街に住んでいる禅助道人は私に道号を求めた。道行と名づけてあげた。(人の修行を助ける) 三十七の助道品のうち、その究極は八正道行だからである。また次のように教えた。祖師の門下には、別に大道が一つある。行きたければ行けばいい。誰が邪魔できるものか。あなたはもとより都に住んでいる。都の中心(含元殿)にいるのに、ほかに都はどこかと聞かないでください。この大道はまっすぐで平坦であり、くれぐれもこれに勤めるように。

まず、その構成は先の「道元説」と共通する部分が認められる。つまり、冒頭では道と行の意味について、中盤では命名依頼の経緯を、後半では依頼者への希望をそれぞれ述べる。最初の字義の解釈の部分では、『中庸』や、中唐の儒教官僚で、仏教に好意的だった裴休が『円覚経』に書いた序文を長く引用し、儒教的内容、また仏教の經典にもとづき、道の行われることの重要性を説く。いわゆる禅的以外の内容から書き起こすという点では、さきの「道元説」の場合と共通する。違うのは、この「道行説」では、そのような内容のほか、一見してこれは禅だと分かる内容が最後の部分、依頼者への希望という最も重要な部分にしたためられている。「又囑之云」の後の部分である。

「含元殿裏、別問長安」<sup>74</sup>と、「大道坦然」はそれぞれ、禅宗でよく用いられる言い方である<sup>75</sup>。前者「長安の代表的建築である含元殿にいるのに、長安を聞くのをやめなさい」というのは、禅助が都に住んでいることに困んだ発想であると同時に、自分に具有する仏性に気づかせるために用いられた表現である。「大道坦然」は、本来具有の仏性に気づけば、「要行便行、誰敢作礙」と中巖が書いているように、悟ったら、もう何も妨げがなく、自分の思うとおりに行動すればいいという意味である<sup>76</sup>。悟後の自由自在の境地である。かつて、中巖が東陽の下で体験した「翻禪作袴」の境地とも共通する。このような個人の営みの肯定という傾向は、馬祖以降の禅で最も顕著な一特色である。中巖としては「禅」という「大道」を「勤めて行うように」という意味を述べたものと思われるが、その依頼者の朝宗の置かれた状況を考えると、受容側がいったいどのように理解していたのか、興味のある推測ができる。この道号説の作成時は不明であるが、建長寺在住期間の可能性は最も大きい。南北朝の動乱は収束に近づいてきているが、さまざまな争いが依然として続いている。現に山内上杉氏と犬懸上杉氏も争いの状態にある。上杉氏が補佐する鎌倉公方は京都の將軍家とも争う関係にある。そうした状況にいる朝宗のような人が、「要行便行」という禅僧の言葉から汲んだのは、あるいは禅の精進への期待を超えて、世俗社会における自分の行動の正当化であるかもしれない<sup>77</sup>。

### (三)「太上法皇尊号説」考—夢窓との比較をかねて

武士のみではなく、中巖は貴族たちとも交渉があった。以下、彼が一三五七年来に光明上皇のために書いた「太上法皇尊号説」を読むことによって、その説法の特徴をみてみよう。

(原文)

利根郡青龍山吉祥禅寺住持臣僧円月 恭惟

太上大聖君(光明法皇)、乃為

今上天皇之 皇大叔父 太上法皇之 皇大弟也、天性英断、而多藝、子育庶黎、式副群心、而素不



喜居宝位、志慕釈門、昨召天龍国師（夢窓）入内、授衣盃、国師上尊号、曰肯翁、觀応之末、禪位皇大姪、及乎文和初、薙髮披僧服、以遂素志也、延文二年春、太上天皇、車駕自南還、二月二十七日、召臣僧円月、朝見、焚香祝 聖之事、以詔免也、特賜宝机席、坐对御案、誦進臣六代祖大慧普覚禅師語録、 太上聖君、亦見侍奉 太上天皇御座之側、同垂聡聴、次日再披召、誦進罷、下殿、仍蒙内臣頒降外国箋紙、特命臣作肯翁聖号之説、臣謹案、吾宗門、本無肯路、然而国師為 太上聖君尊号以肯、其有旨哉、延文二年三月二日、臣僧円月、誠惶誠恐上進、重説僞言、脱珎御服著襤衫、位棄金輪心自甘、的々相承法王法、独容大力量人担。

（現代語訳）

利根郡青龍山吉祥禅寺住持臣僧円月 恭しく思うに

光明法皇は、今上天皇の大叔父で、太上天皇の弟である、天性英断にして多芸である。子供のよう  
に国民を育み、みなを推挙で天皇になったが、ご本人は天皇であることを喜ばず、志は仏教にある。  
かつて天龍寺の夢窓国師を入内させ、衣盃を授けられた。国師は天皇に肯翁という尊号を奉った。  
觀応の末ごろ、皇大姪（崇光天皇）に譲位した。文和の初めに、剃髪して僧となって素懐を遂げた。  
延文二年（一三五七）春、光厳法皇は南（朝）より帰京なさった。二月二十七日、臣僧円月を召し  
て、朝見した。勅許をもって焚香祝聖の儀を略した。特に机を賜わり、御案に対座し、私の六代祖  
である大慧禅師の語録を読み申し上げた。光明法皇も、また光厳法皇の側におられ、ともに聞いて  
くださった。次の日に再び召され、その続きを読み終えた。下がってから、内臣より外国の紙を賜  
り、肯翁聖号の説を作ることを命じられた。私が謹んで思うには、吾が禅宗、もとより肯路がない、  
しかし夢窓国師が光明法皇に「肯」を以て尊号としたのは、きっとお考えがあつたのことでしょ  
う。延文二年三月二日、臣僧円月、誠惶誠恐して上進する。また次の僞を説く。「天皇の玉衣を脱ぎ、僧  
侶のみすぼらしい衣を身につけ、天皇の御位を棄てても心自ら満足していらっしやる。代々じき  
きに受け継いだ釈尊の教えを、力量のある人（光明法王）独りでそれを担っておられる。

冒頭から「特命臣作肯翁聖号之説」までは、なぜ光明天皇に字説を書くことになったの  
か、そのいきさつについて述べている。中巖は一三五七年二月に河内から京都に帰還した  
ばかりの光厳法皇に召され、『大慧普覚禅師語録』の講義をした。同席していた光明法皇  
にかつて夢窓からもらった「肯翁」という号について説を書くように頼まれたのである。  
この年、五八歳になった中巖はすでに五山格の禅寺二ヶ所に住持した経歴があるが、この  
時は、五山の住持ではなく、利根吉祥寺住持の身分で謁見している。吉祥寺はすでに四年  
前に御願所になったものの、地方の一禅寺の住持という身分で直接太上天皇に講義するに  
は、なにか特別な理由があつたのではないかと思われる。その一つは日本にいる大慧派の  
後継者という身分であろう。さすれば、『大慧語録』の講師として中巖が適任だったのは  
いうまでもない。また、中巖はこの時、天龍寺に仮住まいしていたことを考えると、法皇  
たちが信仰している夢窓派からの推薦もあつたかと思われる。

光厳・光明両上皇は、六年前の一三五年に、南朝に連行され、賀名生・河内金剛寺に  
幽閉されていた。六年ぶりにやっと帰京を実現した両上皇に、さっそく召され、対座して  
講義をし、さらに光明上皇から道号説の作成を命じられたことを、中巖は当然光榮に思っ  
ている。そのうれしさはことのいきさつを詳細に記していることや、「天性英断」「大力量  
人」などと上皇への賛辞を辞さないことから窺える。

しかし、文章全体がそのような賛辞で埋め尽くされているかというところではない。「臣  
謹案、吾宗門、本無肯路、然而国師為 太上聖君上尊号以肯、其有旨哉」という一句には、  
きちんと中巖の禅の主張が現れている。夢窓の命名（肯翁）を正面から否定するわけには  
いかないので、「其有旨哉」と曖昧な言い方をしているが、禅において「肯定」は存在し  
ないということの中巖ははっきり主張している。

なぜ「無肯」なのか、中巖はここでは述べていないが、後年若い禅僧応侍者に書いた道号説「無肯説」には詳しく述べられている。

(原文)

無肯説

肯応侍者求字、以無肯命之、意示吾宗全無肯路也。昔者南陽国師、三喚侍者、侍者三応。国師云、將謂吾孤負汝、却是汝孤負吾。雲門云、作麼生是国師孤負侍者处、会得也無端。雪豆著語云、元来不会、作麼生是侍者孤負国師处、粉骨碎身未報得。雪豆云、無端無端。老僧道、雪豆也是元来不会。非但雪豆不会而已、南陽雲門総是不会。独許玄沙解道、侍者却会。以老僧言之、則黄連和根嚼也。遂喚云、応侍者。応不応好。無肯之称得矣。貞治二年秋初、雨霽涼多、書而與之。妙喜世界腐衲、中正老僧。

(現代語訳)

無肯説

肯応侍者は私に字を求めて、無肯と名づけてあげた。その意味はわが禅宗には全く肯定というやり方がないことを示すものである。昔は南陽国師、三度侍者の名前を呼び、侍者は三度返事をした。南陽国師は「わしがお前に背いたと思ったのに、なんだ。お前がわしに背いたではないか」と言った。これについて、雲門は「南陽国師が侍者に背くところは何か、会得しても突拍子もない。」と言い、雪竇は「そもそも会得していない。侍者の国師に背くところは何か、粉骨砕身しても恩返しはできない。」とコメントした。「突拍子もない。突拍子もない。」と雪竇は言う。わし(円月)が言うには、雪竇もまだ会得していない。雪竇だけではなく、南陽も雲門もだめだ。侍者のほうこそ会得したとする玄沙だけは評価できる。わしに言わせれば、これは黄連を根ごと嚼んでいるようなものだ(その苦さのほどは嚼んだ人にだけ分かる)。そこで(わたしは) 応侍者と呼びかけた。応じたほうがいいのか応じないほうがいいのか。無肯の名が決まった。貞治二年秋初、雨が晴れ天気が涼しい、 応侍者に字説を書き与えた。妙喜世界腐衲、中正老僧。

応侍者という名前と関連して、中巖は国師三喚という有名な公案を用いて、無肯という字を与えた所以を説明している。

公案のなかの侍者が、自分を喚んだ南陽国師に対して、三回返事したことの可否について歴代の禅師はいろいろと見解を示している。この字説で中巖が取り上げている人だけでも、雲門、雪竇、玄沙の三人がいる。中巖は玄沙の理解に賛成し、侍者が「会」(よい)と見ている。玄沙の理解が求道者本人の主体性を重視する中巖の立場に一致しているからであろう。

そして、公案の理解を述べた後、中巖は自ら南陽国師のように、目の前の応侍者に呼びかけた。また、自分のこの呼びかけに 応侍者が 応じたほうがいいのかどうか、「無肯」(つまり、正解がない)と答えている。字面だけ見て答えになっていないように見えるが、実は非常に親切な教えである。以下の二つの意味を含めていると思う。①一つの質問にいつでも通用する答え、つまり絶対の正解は存在しない、時と場所によってそれが変わってくる。②返事したほうがいいのか、どうかを判断するのは、他人ではなく侍者本人でなければならない。つまり、他の人が「肯」することではないのである。

これは、すでに述べてきた「自門入者、不是家珍」に代表される中巖の禅思想から考えると、当然の帰結である。さらに突き詰めて言うならば、この中巖の考え方は、本来具有を自証自悟するという禅宗の基本的な考え方に一致するものである。

では、このようなことを、肯翁という字を光明上皇に与えた夢窓は体得していなかったのだろうか。夢窓の著作を見ると、本来具有を夢窓も理解していたのは明らかである。た

たとえば、『西山夜話』には自分が若いころに一山一寧の会下で「自門入者、不是家珍」を悟ったという記述が見られる<sup>78</sup>。また、公案の解釈で例を挙げれば、『南禅寺語録』で夢窓は芭蕉拄杖の公案を次のように取り上げている。

(原文)

復挙、芭蕉和尚示衆云、爾有拄杖子、與你拄杖子、爾無拄杖子、奪爾拄杖子。拈云、芭蕉誦出此一行大神呪、古今未有人翻譯得。龍山今夜對衆、分明翻譯去。卓主丈一下云、唵蘇嚕蘇娑婆訶。

(現代語訳)

さらに、公案を引く。芭蕉和尚が人々に言われた。「そなた、杖をもっているなら、杖をくれてやるぞ、杖が無ければ、杖をとりあげるぞ」。

コメント：芭蕉がとなえてみせたありがたいそうな一つづきの呪文を、未だだれも翻訳できるやつはない。龍山（おれ）が、今夜ははっきり翻訳してきかせるぞ。杖を立てて一突きして「オンソロソソワカ」<sup>79</sup>。

ここで拄杖子は仏性（本当の宝）を代表しているのだろう。持っている人に与えて、持たない人から奪う、難解なようだが、与えるも奪うも、カモフラージュで、学人に自分自身が持っている宝に気づかせるための方便である。結局は自分が仏性を持っていると気づいた人にしか仏性がないことになる。この公案について、その意味の分からない人には、わしが翻訳してあげると言い、夢窓が翻訳したのは「唵蘇嚕蘇娑婆訶」というものであった。柳田聖山によると、この呪文は「餓鬼の食を奪う」という意味である<sup>80</sup>。餓鬼にとって食は一番に求めるものであることは当然である。それを敢えて奪うのは、人間に執着を捨てるよう教えていることの喩えであろう。

一方、自証自悟の重要性については、夢窓自身の開悟経験がまさにそのものだった。夢窓の年譜には彼の開悟経験について詳しく記載している。難しい試験をクリアして一山一寧のもとで入室参禅する機会を得たものの、ついに悟りを開くことはできなかった。後に高峰顕日<sup>81</sup>の下で「言下有省」、つまり「あっと思った」までは行ったが、徹底したわけではなかった。そこで、夢窓は高峰に告別し、陸奥国白鳥に去ったのである。白鳥で三年も過ごし、炉の炎をみて胸の中がからりとなった経験を経て、日々の事もそのように滞りなく行動できる自覚を憶えたが、坐禅中に眠ってしまった経験をまたする。最初は恥ずかしいと思ったが、後に「悟寐恒一」（悟るも迷うも常に同一なもの）を解しているのなら、恥ずかしく思わなくてもよい。はずかしいと思うのはやはり悟りが足りないからだと思ひ直す。そしてこの疑いを高峰に解いてもらおうと思ひ立って、鎌倉に向かったのだが、実際に大悟したのは、鎌倉に行く途中、高峰に会う前だった。常陸国白庭でしばらく逗留したが、それは五月の末だった。庭前の大樹の下に暑さをさけて坐禅し、夜更けになるのも忘れて坐っていた。ふと眠気をもよおし、庵の中に入って寝床に入ろうとしたが、壁でもないところを壁だと思つてよりかかり、あっと思ふまに地上に転げ落ちた。覚えぬ大笑した時、カラリと大悟したのである<sup>82</sup>。「多年掘地覓青天、添得重々礙膺物」（長年地を掘って青空を求めてきたが、却って悟りを邪魔しただけである）という当時の偈からみて、他に求めてはいけないという悟った内容も、経緯もまさに自証自悟そのものである。

では、光明上皇になぜ夢窓は「肯翁」という名をつけたのだろうか。夢窓とその弟子との接し方に注目しよう。中巖と違い、夢窓には多数の弟子がいた。彼自筆の弟子の名簿には一万人以上の名前があるという。春屋妙葩や義堂周信のように次世代を担う優秀な弟子も多かったが、一万人の弟子との間に、すべて中巖がかつて経験し、自らの弟子にも期待していた「虎に噛まれる」ほどの痛烈な応酬、または夢窓自身が経験したような厳しい「自

証自悟」の過程があったとは考えられない。それでも、夢窓はこれほど多くの人を自分の弟子として認めている。光明法皇に「肯」の字を与えたのは一例に過ぎない。夢窓は多くの人になんらかの形で「肯」（認可）をしていたのである。それは、なぜだろうか。

これを考えるのに、夢窓自身が自ら死を前にして発した次の言葉が解決の糸口になる。『夢窓国師語録』所収の遺誡（T80.505b）によると、「老僧平生、信口道著、都無途轍。並是翳晴之術、呼小玉之手段也。」（自分がこれまで言ってきたことは、どれも相手の目をしのび、用もないのに小玉を呼ぶ手段である）と彼は自分の一生を総括している。「肯」こそ、夢窓が自ら言っている「手段」の代表的なものの一つではなかっただろうか。すでに柳田が指摘しているように、「小玉を呼ぶ」というのは「頻呼小玉元无事、只要檀郎認得声（しきりに侍女を呼ぶのは何も用事があるからではない、忍んできた愛しい人に私の声を聞いて欲しいから）」という「小艶詩」に基づいている。この詩は五祖法演が使ったことで、禅宗では有名なものである。方便つまり二次的な手段だと知っていながら、夢窓は叫び続けていた。「肯」こそその象徴的なものだったのではないだろうか。しかも、それは決して夢窓自身のためではなく、人のためであった。いまだに真理は自分の中にあること、悟りとは自分が納得するものだという事に気づいていない人のために、夢窓はかわりにお墨付きを与え続けた。

厳しい開悟経験を持っていながら、弟子たちにそれを求めない、ここまで割り切るには夢窓もやはり葛藤を感じ、時間を要しただろう。人生の最後ですべて方便だったと喝破したのは、それを物語っている。そして、その遺偈で「護法權威、更仰誰」（護法の權威、自分がやらなければ、更に誰に頼もうか）と彼は言う。護法（仏法興隆）への強い責任感と自負がすべての迷いを払拭したのである。

一方、中巖はどのような人を相手にしても、精神世界の悟りを各個人が目覚めに限ると譲らなかつた。その厳しさは人生の最後までつづく。入滅を前に弟子から最後の一句を求められたとき、「吾平生口過不少、今尚何言、去去矣。」（わしの一生は間違ったことをいっばいしゃべってきた。いまさら、何もいうことがない。いけいけ。いくのみ。）と、自分の言葉がかえって他人の悟りの妨げになることへの危惧を表した。中巖の禅と夢窓の禅の優劣を考えるのは無意味であるが、争乱の絶えない乱世において、自分を見失う人が多い中、夢窓の禅が社会の欲求により適合することになったのは、ごく自然な流れであった。

### 三 大慧派としての自覚

従来の研究では、中巖の大慧派への帰属意識については、主にその嗣法表明に関心が向けられていた。禅宗においては、嗣法表明は象徴的な出来事であり、当然重要な事件であるが、そのほかに、大慧派への帰属意識が中巖の言動においてどのように具体的に表れているかも、あわせて考える必要があるだろう。以下、とくにその語録に絞って考察することにする。

中巖が住持として、各禅寺で禅僧に語った語録は、現在のところは以下のものが存する。『中巖和尚住藤谷山崇福禅庵語』、『中巖和尚住相馬龍沢禅寺入院語』、『中巖和尚住相州乾明山万寿禅寺語録』、『仏種慧济禅師住京城万寿禅寺語録』、『仏種慧济禅師住東山建仁禅寺語録』、『仏種慧济禅師住相州巨福山建長禅寺語録』である。うち、相州乾明山万寿禅寺、京城万寿禅寺、東山建仁禅寺、相州巨福山建長禅寺の各寺は五山格の官寺である。各語録の形式は大体のところ共通しており、住院上堂から始まり、退院上堂をもって締めくくられている<sup>83</sup>。中の部分もまた、通常の上堂からなっており、中には何か特別の目的のための上堂を含む。上堂の形式で、最も多いのは挙話である。つまり、まず中国の禅師にまつ

わる話を挙げ、それからそれについて見識を述べたり、僧と問答のやり取りをするやり方である。この形式は中巖一人だけのものではなく、当時の語録に共通しているものであるが、以下、中巖の語録に見える公案を整理しよう。表一は彼の語録に登場した中国の祖師およびその話を五十音順に挙げたものである。右半分は参考として、夢窓疎石の語録中に登場する祖師を並記した。項目として、話、出典を設けた。基本的には、中巖または夢窓が名前を明記している人なら、すべて網羅するようにした。また、直接名前が記されなくても、内容から推定できる人については、括弧付きで表示した。語録のほかにも、字説などの作品でも、たまに話頭を用いることがあるが、表の作成においては語録のみに限定した。中巖の語録に登場する祖師の全体について調べたものはこれまで存在しないため、筆者が試みたこの調査は、完全とはいえないものの、一つの試みにはなろう。そして、図一は表一に見える禅僧の法系図である。

凡例：五灯=五灯会元 伝灯録=景德伝灯録 円悟語録=円悟仏果禅師語録 虚堂語録=虚堂和尚語録 (円覚)=円覚寺語録  
 (東)=仏種慧濟禅師住東山建仁禅寺語録 雲門広録=雲門匡真禅師広録 (蔣)=住豊州蔣山万寿禅寺語録  
 (京)=仏種慧濟禅師住京城万寿寺語録 (巨)=仏種慧濟禅師住相州巨福山建長禅寺語録 (再南)=再住南禅寺語録  
 (南)=夢窓正覚心宗普濟国師住山城州南禅寺語録 普説=大慧普覚禅師普説 (藤)=中巖和尚住藤谷山崇福禅庵語  
 歴代通載=仏祖歴代通載 (乾)=中巖和尚住相州乾明山万寿禅寺語録 (再天)=再任天龍資聖禅寺語録  
 (天龍)=山城州壺亀山天龍資聖禅寺語録 会要=聯灯会要 (浄智)=浄智寺語録

表一

禅僧	公案(中巖)	同話が見える中国の禅籍	公案(夢窓)
鴻山靈祐	水牯牛(藤)	伝灯録九、碧岩録	
	有句無句(藤)	五灯九、宏智禅師広録二、従容庵録六、五灯一三、五灯一七、五灯二〇、大慧語録十、密菴和尚語録一、虚堂語録四、	
	撥灰(京)	五灯九、伝灯録九など	同(南)
			牧牛(円覚)
烏白和尚	玄・紹二上坐来参(藤)	伝灯録八、五灯三、円悟語録一六、虚堂語録二	
雲門文偃	体露金風(蔣)	雲門広録上、碧岩録第二七則、五灯一五、仏祖歴代通載一八、円悟語録三・八	
	須弥山(京)	雲門録上、法演禅師語録上、円悟語録二、大慧語録二五、五灯一五、従容庵一九	
	雲門扇子(京)	雲門広録、指月録一、無門関、五灯二〇、正法眼蔵など	
	諸仏出身処(東)	大慧語録一七、五灯一九、虚堂語録五	同(円覚、天龍)
	跛脚(京)	五灯一五、禅苑蒙求下	
	棒(東)	雲門録下、伝灯録二三、三百則下八〇、無門関一五など	同(浄智)
	秘在形山(東)	雲門録中、碧岩録六二、従容録九二	
			徒張意気(南)
			還飯銭来(浄智)
			半提全提(円覚)
		聴鐘声披七條(円覚)	
		不觸平常(円覚)	
		舌頭短(再南)	

			自有光明在 (再南)
			雲門一曲 (再南)
			雲門關 (南)
岩頭全歲	巢臼 (藤)	不明	
	路逢猛虎時如何 (東)	密菴和尚語錄、五灯七	
	句句有眼	人天眼目六	
仰山慧寂	仰山一夏 (蔣)	宏智禪師広録三、五灯九、袁州仰山慧寂禪師語録一	
			錯上率陀天 (再南)
夾山善会	法身法眼 (蔣)	伝灯録一五、虚堂語録五、虚堂語録八、五灯五、仏祖歴代通載一七	
鏡清道愨			新年頭有仏法 (南)
			不展臥單 (再南)
香林澄遠			看看蠟月尽 (再南)
			衲衣下事 (南)
俱胝	只豎一指 (京)	伝灯録一一、五灯四、碧岩録一九、從容録八四、汾陽録二四	
敬叟居簡	遊戲文海 (京)	東陽からか (續伝灯録三五北潤章)	
	病去病来 (東)	? 東陽からか	
玄沙師備			是是不是不是 (再天龍)
乾峰	拳一不得拳二 (乾)	大慧語録四・六、五灯一三・一八・二〇、宏智禪師広録三、雲門広録三、円悟語録一八など	
興化存奨	興化打克賓 (藤)	大慧語録一、五灯一一、古尊宿語録四八、	
	逢人出不出 (乾)	五灯一七・二〇、円悟語録一八、如浄和尚語録上、宏智禪師広三、虚堂語録一など	
			克賓嗣興化
皓老		虚堂語録八	皓老布禪 (南、再南) 張無尽請住山 (円覚)
五祖法演	人之性命事 (藤)	法演禪師語録中 (舒州白雲山)、五灯一九	
	牛過窗櫺 (乾)	無門関牛過窗櫺、密菴和尚語録	
	百鍊黄金鑄鉄牛 (蔣)	?	
			如今禪和家 (南)
古徳	京師出大黃 (東)		同 (円覚)
古徳			虚空墮地時 (円覚)
古徳			定乾坤句 (再南)
古徳			不墜蟬人機 (再南)
古僧			坐経堂中 (浄智)
双泉師寛			新年頭無仏法 (南)
石頭希遷	参同契不爾依位住 (藤)	参同契	
			竺土大仙心 (浄智)
慈明楚円	道吾打鼓	五灯一二、續伝灯三	
			住山 (円覚)
釈迦	正覚山前悟道 (京)	大慧普覚禪師讃仏祖一二、教修百丈清規二、普説一六、一八	
	文殊白槌 (待)		
	法華会上		

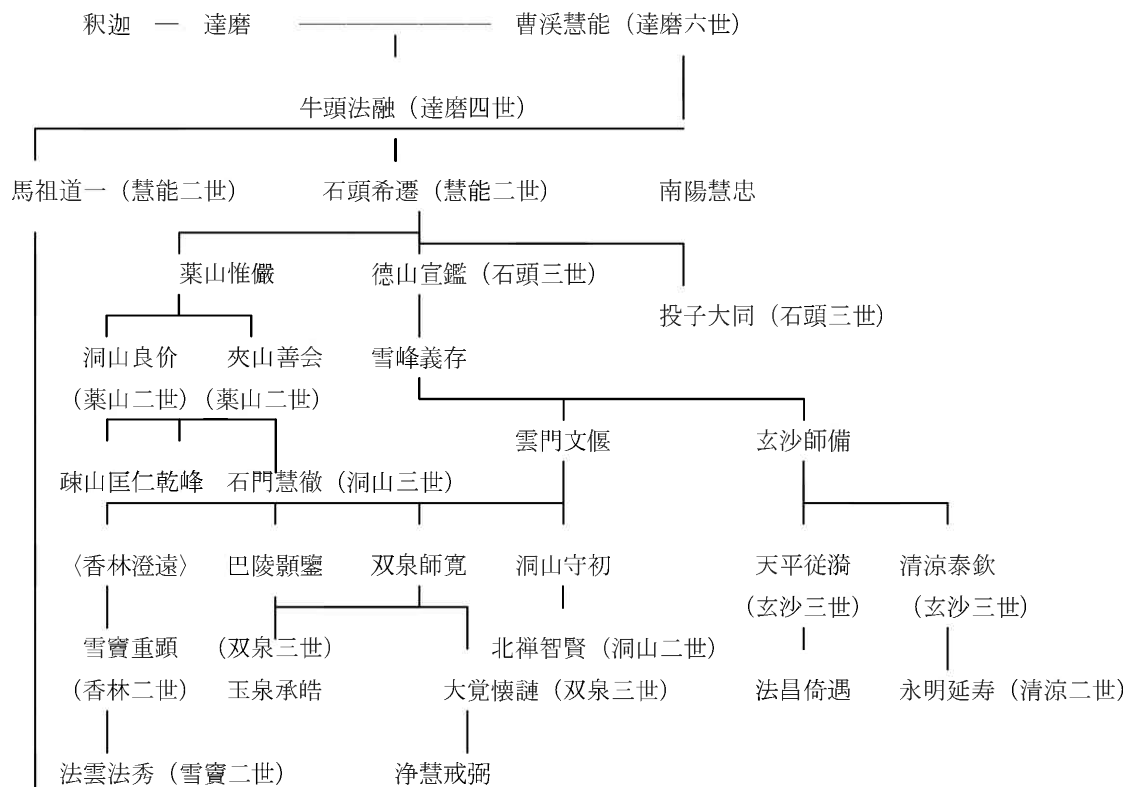
	仏法付属 (東)		同 (南、天龍)
			說法竟四 (天龍)
首山省念	建長×	五灯一一	学人親切処 (天龍)
障蔽魔王	覺起処不得	金陵清涼院文益禪師語録、伝灯二七、五灯二	同 (再天龍)
浄慧戒弼		五灯一六	毘盧印 (天龍)
真浄克文	帰宗寺裏参退 (藤)	古尊宿語録四三、五灯一七	
	文関西無頭腦 (東)	黄龍四家語録、古尊宿語録四二	
	重陽上堂 (東)	古尊宿語録四二	
翠岩可真	翠岩眉毛 (東)	伝灯録一八、碧岩録八、円悟語録一六、従容録七一、五灯七、虚堂語録三	同 (南)
清涼泰欽			法灯未了 (南)
石門慧徹	東村王老夜焼錢	円悟語録一八、五灯一四	
雪竇重顕	帰堂向火 (東)	明覚禪師語録二	
	城東老婆不欲見仏 (京)	明覚禪師語録二、指月録一	
	祖師洗脚 (巨)	碧岩録一	
拙庵徳光	答孝宗問 (京)	五灯六、虚堂語録一、續伝灯録三六	同 (再南)
雪峰義存	尽大地如栗米 (京)	法演禪師語録、碧岩録五、円悟語録七・八・十、雲門録下、	
		雪峰語録上	
			浮江寄僧 (円覚)
			東辺西辺 (天龍)
善財	善財採栗	禅苑蒙求、五灯二、虚堂語録六など多数	同 (浄智)
曹山本寂			不如 (再南)
疎山匡仁	如何是冬来事 (京)	五灯一三、虚堂語録一、三古徳として挙す	
大覚懐璣			如何是毘盧印 (天龍)
大愚	大愚鋸解秤錘 (京)	五灯一二、續伝灯三	
達磨	並無功德 (蔣)	歴代法宝記一、祖堂集、双峰山曹侯溪宝林伝、大慧普覚禪師法語二〇、天聖広灯録など	
			偈 (天龍)
			老胡欠齒 (南)
大慧宗杲	一念信心 (藤)	大慧語録二七・二九	
	正法眼蔵 (京)	大慧の著作正法眼蔵を指していると思われる。	
			住徑山 (南)
趙州從諗	洗鉢	伝灯録十、五灯会元四・二〇、大慧語録六、無門関七、密菴和尚語録、明覚禪師語録など多数	
	七斤布衫	伝灯録十、五灯二十、大慧語録一四、円悟語録一七、碧岩録五第四五則、従容録三九、禅林宝訓二、禅宗決疑集など	
	饅頭 (京)	不明	
	使得十二時 趙州古仏 (藤)	慧普覚禪師語録十頌古	
			小參要答話 (浄智)
			只転半蔵 (南)
			不遷義 (再南、天龍)
天平從滂	西院勘両錯 (蔣)	伝灯録一二、円悟語録一九、五灯一一	

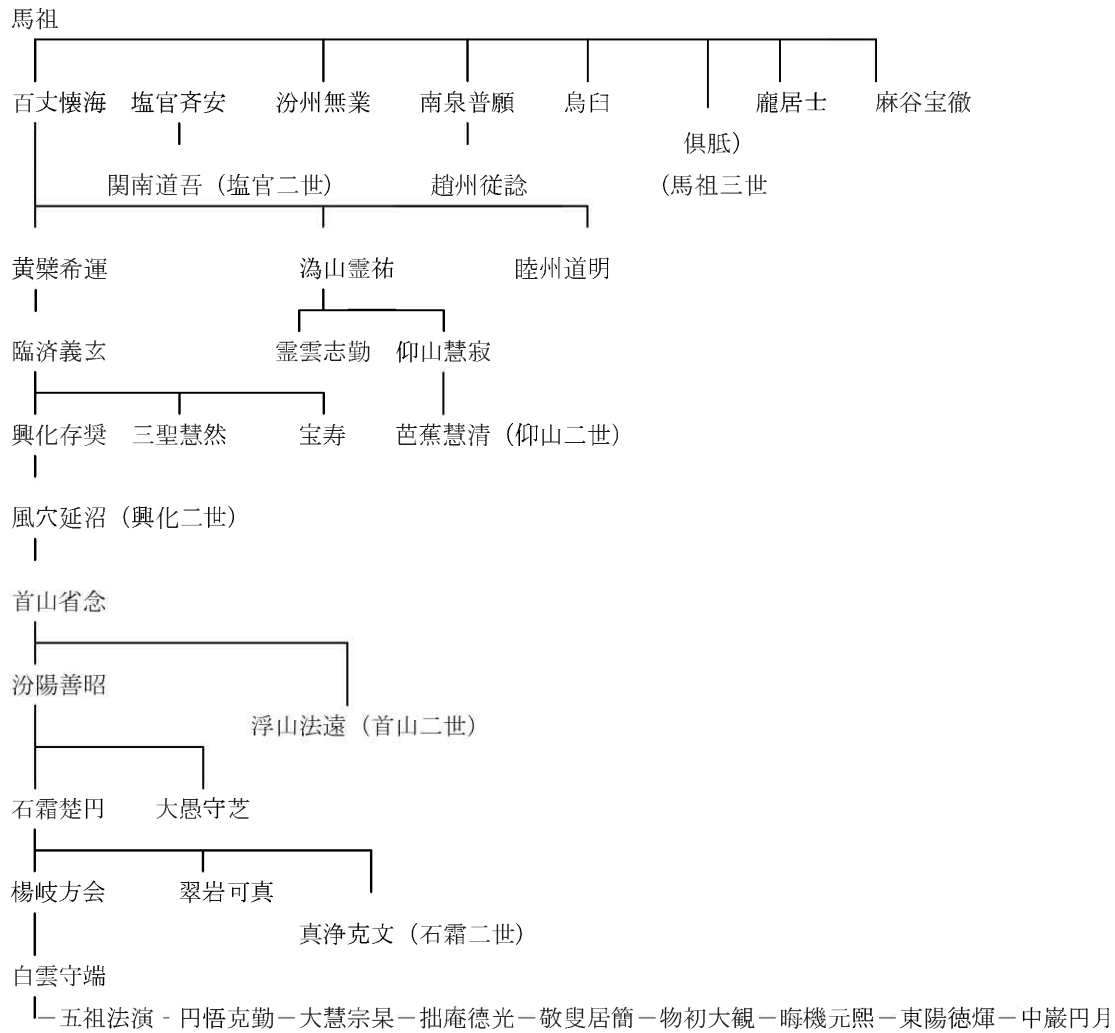
道吾	著豹皮禪 (蔣)	大慧語錄一〇、五灯四、古尊宿語錄四七	
洞山良價	無草 (乾)	洞山悟本大師語錄、大慧語錄六、円悟語錄一八、五灯一三、從容庵錄八九、如淨和尚語錄下、虛堂語錄九	同 (南)
	万里一條鉄 (乾)	伝灯録二十、大慧普覚禪師住江西雲門菴語錄七、五灯一三	
	無寒暑 (京)	碧岩第五第四三則、円悟語錄一九、瑞州洞山良價禪師語錄一、五灯一三	
	好仏無光 (京)	伝灯録九・一六、五灯七、虚堂語錄六、筠州洞山悟本禪師語錄一、	
	五位	撫州曹山本寂禪師語錄など	同 (南頁)
			洞山果子 (南)
			退棗卓 (円覚)
洞山守初	洞山四句 (乾)	碧岩録八、五灯一五、古尊宿語錄三六投子和尚語錄	
東陽	清規		
德山宣鑿	三十棒 (乾、京)	金陵清凉院文益禪師語錄、伝灯録一五、明覚禪師語錄三、円悟語錄一七、普説一四、五灯七、虚堂語錄三	同 (南、浄智)
南華德輝		五灯一六	新冬示衆 (再南)
南泉普願	平常心是道		
	翫月	伝灯録八、五灯三、古尊宿語錄、禪苑蒙求上	
	貓兒 (巨)	碧岩録六三・六四、從容録九	
			太俗生 (円覚)
			一二三四五 (天龍)
南陽慧忠	国師三喚侍者 (京)	伝灯録五、無門関一七、黄龍慧南禪師語錄、五灯一九・二十、正法眼藏など	
			肅宗問無諍 (再南)
百丈懷海	黄檗大虫 (乾)	五灯三、歴代通載一五	下堂句 (南)
巴陵顯鑿	三転語 (巨、拈香東陽)	伝灯録二二、明覚禪師語錄三、人天眼目二、法演禪師語錄、五灯一五	
芭蕉慧清	杖子	正法眼藏、無門関四四、五灯九	同 (南)
馬祖道一	馬祖玩月	伝灯録六、江西馬祖道一禪師語錄、大慧語錄四、五灯三	
	不少塩醬 (京)	江西馬祖五灯禪師語錄、大慧普覚禪師住江西雲門菴語錄七、大慧普覚禪師雲居首座察乘拂語錄九・十、五灯三	
風穴延沼	九夏賞勞 (乾、京)	伝灯録一三、五灯一一、円悟語錄一八	
	如何是仏 (蔣)	景德伝灯録一三	
浮山法遠		五灯一二	目前無異怪 (円覚)
汾陽善昭	十智同真 (蔣、京)	汾陽無徳禪師語錄上、人天眼目、釈氏稽古略四、續伝灯録一	
			識得主杖子 (南)
			汾陽一句 (円覚)
			仏法為主 (浄智)
汾州無業			汾州付属 (天龍)
宝寿	宝寿打僧 (蔣)	三百則上四〇、円悟語錄一五・一七・一八、明覚禪師語錄三、五灯一一・一八・二十	
法昌倚遇	與感首座喫果子 (建長)	?	
	一飽能消万劫飢 (藤)		同 (円覚)
法雲法秀	一路涅槃門① (藤)		



睦州道明	睦州蓋子 (乾)	大慧語録八 (住福州洋嶼菴語録) 古尊宿語録六睦州和尚語録、宏智禪師広録三	
			現成公案 (再南) 杖 又生枝 (南)
ぼう居士			心空及第帰 (南)
物初大観	倔強 (京)	東陽からか	
北禅智賢	烹露地白牛 (京)	五灯一五、續伝灯録二	
晦機元熙	聴雨推枕軒中	東陽からか	
麻穀宝徹	問僧甚処来 (藤)	五灯三	
薬山惟儼	小参不点灯 (京)	筠州洞山悟本禅師語録、瑞州洞山良價禅師語録、伝灯録一四、五灯五	
			将錯就錯 (南)
永明延寿	日為百八事		
永明道潜	伝箇冊子 (京)	五灯一三	
懶融	恰恰無心 (東)	大慧普覚禅師語録二七・二九、五灯二	
臨済義玄	開雲門門	独創のか	
		臨済録序、伝灯録一二、人天眼目一、五家宗旨纂要上、円悟語録、大慧普覚禅師語録一二など	
	三玄 (蔣)		
	無位真人		
	一口吸尽西江水	円悟語録一三、法演禅師語録六中	
	両堂同時下喝 (巨)	鎮州臨済慧照禅師語録、人天眼目一、五灯一一など	喝 (南)
霊雲志勤	両不對 (乾)	円悟語録七、宏智禅師広録三、虚堂語録三	
老宿	一夏不為師僧說話 (東)	明覚禅師語録一、虚堂語録一、五灯六、	

(図一 法系図)





中巖が説法で取り上げた中国禅僧についてみると、  
 歳、仰山慧寂、夾山善会、鏡清道怱、香林澄遠、俱胝、敬叟居簡、乾峰、興化存奨、五祖法演、物初大観、睦州道明、法雲法秀、法昌遇、宝寿、汾陽善昭、風穴延沼、馬祖道一、芭蕉慧清、巴陵顥鑿、百丈懷海、南陽慧忠、南泉普願、徳山宣鑿、東陽徳輝、洞山守初、洞山良价、道吾、天平從漪、趙州從諗、大慧宗杲、(達磨)、大愚、疎山匡仁、(善財)、雪峰義存、拙庵徳光、雪竇重頭、石門慧徹、石頭希遷、慈明楚円、首山省念、(障蔽魔王)、真浄克文、翠岩可真、(老宿)、靈雲志勤、臨濟義玄、懶融、永明延寿、延寿、葉山惟儼、麻谷宝徹、晦機元熙、北禅智賢、白雲守端、楊岐方会 (白雲と同じ話頭に登場) の六十人が確認されているが、釈迦以下、宗派と関係なく、有名な祖師を多く網羅している。たとえば、宋代以降成立した五宗の派祖をすべて取り上げている。この点は夢窓も共通している。大灯の百則などとあわせ考えると、中世禅林の共通した傾向であったのであろう<sup>84</sup>。このように、各宗派の祖師を取り上げてはいるが、最も多いのは彼が嗣法した大慧派関係の人たちである。拙庵徳光、敬叟居簡、物初大観、晦機元熙、東陽徳輝の五人は大慧派の派祖大慧から中巖の師である東陽までの直系を成す禅師たちである。五祖法演、円悟克勤、白雲守端、楊岐方会、慈明楚円、汾陽善昭、首山省念、風穴延沼、興化存奨、臨濟義玄、黄檗希運、百丈懷海、馬祖道一の十一人は五祖より更に遡った直系の禅師たちである。さらに、大慧派以外の禅僧について見ると、  
 七宗の派祖については、中巖も夢窓もともに取り上げている。夢窓が取り上げていない禅

潁山、徳山、雲門

潁山、徳山、雲門

僧について見れば、真浄、乾峰、興化、道吾、懶融などがあるが、いずれも大慧も取り扱ったことのある話頭を挙げている。このように、中巖の取り上げた公案からは彼の大慧派への所属意志の強さが窺える。

この自覚はまた、これらの話の依拠典籍においても認められる。表に挙げている通り、有名な話であればあるほど、それを扱う既存禅籍が多く、その依拠を特定するのは難しいが、その多くは大慧本人の著述（特に『大慧普覚禅師普説』）、また、大慧派が編纂に関係した灯史『五灯会元』にみえる話であることが注目される。実際、中巖が『大慧普覚禅師普説』及び『五灯会元』を学んだだけではなく、その流布にも尽力していたことは他の資料によっても確認できる。以下、それについて少し述べよう。

日本に現存する宋元版及び五山版からみれば、中巖の時代には、大慧の著述で、①『大慧武庫』<sup>85</sup>、②『正法眼蔵』<sup>86</sup>、③『大慧普覚禅師語録』（三〇巻本）<sup>87</sup>、④『大慧普覚禅師語録』（一二巻本）<sup>88</sup>、⑤『大慧普覚禅師普説』（以下『普説』と略す）、⑥『大慧普覚禅師書』<sup>89</sup>などが日本に伝わっていたと思われる。このうち、中巖と関係深いのは『普説』である。京都大学人文科学研究所の松本文庫に五山版が一本所蔵されているが、それを閲覧したところ、巻末に宋版の原刊記を附刻するが、その原刊語の次の黒色に摺り出された余白に、朱筆で記された中巖自筆の識語が認められた。

（原文）

右拝観之次通句読訖卒爾之

誤仰後人是正曆応丁卯盛夏

中巖（花押）

（現代語訳）

右 拝読したときに、句読を打ち終わった。急いでいるため、生じた間違いなどは後人の是正を待つ 一三三九年盛夏

一三三九年に中巖はこの五山版の『普説』を読み、しかも、後学のために、読点を施したのである。全巻に施されている朱点がそれであろう。

このように、中巖が自ら手にとったその一本まで特定できるだけでなく、『普説』の流布にも尽力した事跡も、ほかにいくつか知られている。たとえば、その開版のために布施を促したことが「化開大恵語疏」（「大恵語録の開版のために化縁する疏」）によって確認される。また、実際に『普説』の講義をしたことが次の二点の記事から窺える。ひとつは、中巖の『自歴譜』には、一三五七年春、伏見殿に朝見し、『普説』を講じたことが記されている。前記した識語の作成から約二十年後になるが、この時点では『普説』の講義に関しては、中巖はすでに第一人者だったことを物語っている。その後もおそらく定期的に自分の居所で講義をしていたことが、夢窓派禅僧である春屋妙葩の語録『智覚普明国師語録』の末尾に付録としてついでに昌樹書記作の「夢中像記」に記されている内容から窺える。それによると、昌樹書記は夢のなかで妙喜世界（中巖の居所の名前）に入った。中巖和尚は、そこで『普説』の講義をする前だった<sup>90</sup>。彼の『普説』講義は、宗派を超えて、好学の禅僧の中では大きな影響を与えていたものと思われる。

次に『五灯会元』についてみよう。

『五灯会元』とは一三世紀ごろに成立した中国の代表的禅宗灯史の一つである。書名は『景德伝灯録』、『天聖広灯録』、『建中靖国続灯録』、『宗門聯灯会要』、『嘉泰普灯録』の五

つの禅宗灯史（五灯）の宜しきを集めた最良の書という意味である。禅宗の灯史は禅僧の狭義の伝記だけを収録したものでなく、その伝記中には開悟の因縁や法語、警策また最後の偈などを含んでいる。そのため、灯史を学ぶことは禅宗史の会得を意味すると同時に、修行と開悟に裨益するところも大きいのである。『景德伝灯録』を皮切りに、宋代にはすでに多くの灯史が時代とともに編纂されていき、その量は膨大なものに上っていた。そのため一般人にとってすべて閲覧することは困難であった。そこで、『五灯会元』の編者たちは、一般の観覧の便利を図るため、浩博な五灯の重複や冗漫すぎる記述を整理し、その肝要な部分を要約して一書にした。実際、同書は編纂以降、中国で禅僧をはじめ、禅に関心のある人に広く受容されていったのである<sup>91</sup>。日本にもほかの灯史とともに早くから伝わり<sup>92</sup>、注釈も作られた。中でも『一山抄』などが有名である<sup>93</sup>。中巖が『五灯会元』を常に談じていたことは、彼の晩年の随筆集『文明軒雑談』四二五条にある「或人又来詰予云、吾師向日、於稠人広衆之間、談五灯会元之義、仏祖機語、不顧妄談之譏、大張口唇、東説西話、如簧鼓蒙昧者相似、而今於識文、獨可吝注解乎（後略）。」（ある人また私を尋ねてきて、問い詰めて言った。あなたは、以前人の集まりの中で、『五灯会元』の意味を論じたことがある。仏祖の機語について、妄談と譏らすることも顧えりみず、口を大きく開き、あれこれと説明し、簧や鼓を打つ盲人のように口達者だった。どうして今、識文について注釈をしないのか。）という記述によって確認できる<sup>94</sup>。また、『五灯会元』の出版に当たって、刊記を作成したことも知られている<sup>95</sup>。このように、中巖が『五灯会元』を重視したのは、同書は中国日本でともにポピュラーなものであると同時に、『五灯会元』の編纂の最高責任者に大慧派の人が立ったことから、同書は大慧派の中で常に重視され、大慧派の灯史として位置づけられていることとも関係があるだろう<sup>96</sup>。すでに日本においてかなりの程度知られていた書物であるが、その受容史の上で、中巖も一定の役割を果たしていたのである。

## 第二節 他派との関係（夢窓派との関係を中心に）

以上、第一節では中巖が大慧派への強い帰属意識をもっていることをはじめ、その禅思想の特徴について考察した。では、日本に一人しかいない大慧派の人間として、彼は他派の禅僧とは、どのように交渉していたのだろうか。大慧派嗣法については、そのために宏智派から迫害されたことが従来は注目されてきたが、はたして、大慧派という身分は彼にそのようなマイナスの影響しかもたらさなかったのかどうか、あわせて考察したい。

中巖の生涯を通じて何らかの形で交渉をもった禅僧は数多くいたが、このうち、特に中巖にとって重要な意味を持つのは、宗派的にいうと、東明派と夢窓派の人たちだったと思われる<sup>97</sup>。

東明派の派祖は、中国僧の東明慧日である。彼は、一三四〇年臨済宗で占められていた当時の鎌倉に曹洞宗をむかえて共存させようと試みた北条貞時の招きで来日した。円覚寺や建長寺に歴住し、曹洞宗でありながら、臨済宗が占める五山の中で活躍した。正和年間（一三一二～一六）に円覚寺山内に開創した白雲庵は、東明派の中心拠点である。中巖も渡元前は、この白雲庵で東明の下で修行していた。また留学から帰ってきた後も、しばしば白雲庵に仮寓していた。一三三九年、上京中の中巖は、浄智寺で養閑したいという東明の願いを実現するために、奔走していたことから分かるように、東明は中巖を信頼し、中巖もその恩に酬いるように努力していたのである。しかし、嗣法となると、中巖はついに、東明派ではなく大慧派の人になることを決意した。

この嗣法に起因する東明派から迫害を受けたことの経緯については、すでに玉村や蔭木

の諸先学によって指摘されているとおり、筆者も特に新しく加えることはないが、この事件の中巖への影響を両氏ともいささか過大評価しているように思われる。まず、その対立期間については、実質的にはそれほど長くなかったのではなかろうか。たしかに、一三五二年に中巖が白雲庵で諷経したことをもって正式な和解成立とする蔭木の意見は間違っていない。しかし、実質的には一三三九年より二年後の一三四一年の段階で、すでに嗣法表明に起因する不和がほぼ収まってきたことを見逃してはいけない。これは、この年に中巖が来日僧の竺仙梵僊<sup>98</sup>に送った手紙「與竺仙和尚」で、「且兩年間世上氛塵稍豁（この二年ほど周囲の状況がゆったりしてきた）」と中巖が自ら書いているところから窺える。実際、これ以降東明派の人から迫害を受けたという記述はみられない。

次に、この事件が中巖に与えた影響の深刻さについても再検討する必要があると思う。たしかに、嗣法表明直後に宏智派の人たちから強く反発され、「欲害吾」（私に危害を加えようとした）という中巖の『自歴譜』の表現から窺えるように、彼に与えたショックは大きかった。しかし、ついには別源円旨<sup>99</sup>、東白円曙<sup>100</sup>の斡旋で無事を得たことからわかるように、関係が最も緊張した時でも、宏智派内部には常に中巖の同情者または理解者がいた。しかも、東明の亡き後、東明派として活躍した人のうちで、現在名前が知られている人、たとえば不聞契聞や、別源円旨、東白円曙らはみな、中巖に同情した人たちであった。一三四一以降、再度宏智派から迫害を受ける記事が見えないのは、正式な和解はしていないものの、実質的な迫害はすでに止まったと考えていいはずだ。

しかし、蔭木は嗣法表明した一三三九年から一三五二年の官寺出住までの期間を「受難時代」と総称している。とくに具体的な迫害にあったという記述がないにもかかわらず、受難時代として考えているのは、帰国早々に頭角を現し有能さが周囲から囑望されていた中巖が思ったほど早く官寺出住を果たせなかったことを指しているのだろうか。

たしかに、中巖の初出住は一三五三年の五四歳の時で、やや遅めである。たとえば、その一歳年下の不聞の十刹格駿河清見寺初出住は一三四九年であり、中巖より四年も早い。しかし、これは東明派とは無関係なことであると思う。かつて、東明自身の進退も自分では決められず、中巖を介して、夢窓に働きかけてもらったということが端的に示しているように、東明は、官寺住持の人事に口出しできる地位にはいなかった。まして、東明の亡きあとには、そのような住持任命に発言力を持つ人は存在しない。この時期、住持の人事権に最も影響力があったのは夢窓をおいてほかにいない。中巖の官寺出住が遅くなったのは、東明派との葛藤よりも、夢窓の中巖評価に原因があると考えたほうがより自然だと思われる。

以下、夢窓と中巖の交渉、及び思想の異同について考察しよう。それによって、中巖の官寺出住が遅れた理由の解明につなげたい。

## 一 夢窓との関係

中巖と夢窓の間の交渉については、現在中巖側の史料三点、「寄夢窓国師」（夢窓国師に寄せる）、『自歴譜』曆応二年（一三三九）条、「東明和尚累住建長上表代」（東明和尚が建長寺に再住するにあたっての上表 代筆）、と夢窓側一点（偈頌「中巖」）が確認される。

まず、中巖側の「寄夢窓国師」をみよう。

(原文)	(書き下し)
寄夢窓国師	夢窓国師に寄す
道不虛行々有時、旁流大化塞乾坤	道は虚しく行われず 行わるるに時有り、 旁く流るる大化は乾坤に塞ぐ

龍淵余滴九淵水、仏国真宗一国師　　龍淵の余滴は九淵の水、仏国の真宗は一国師  
脚下変化獅子窟、棒頭敲出鳳凰児　　脚下に変化す獅子窟、棒頭に敲き出だす鳳凰児  
檀林旧業臨川寺、五百年來再築基　　檀林の旧業臨川寺、五百年來　再び基を築く<sup>101</sup>

(現代語訳) 夢窓国師に寄せる

道というものはそれだけが行われることはなく、有徳の人物が現れた時に行われるもの。その時には、旁く行き渡る広大な徳化は大地を覆いつくす。龍淵からの余滴は深い淵の水となり、仏国禪師の眞の教えは国師たるあなたに伝わっている。脚下を獅子窟に変化させ、棒頭から鳳凰児を敲き出される。由緒ある寺院である臨川寺を、五百年ぶりに再び基礎を築いた。

この詩は、一三三三年、中巖が中国留学から帰国二年目で、大友貞宗に伴って、九州より初めて上京し、南禅寺明極楚俊<sup>102</sup>の会下に寓したときに夢窓に寄せたものである。この時期、夢窓は建武新政を開始した後醍醐天皇に招かれ、南禅寺に再住し、また臨川寺・西芳寺の開山にも迎えられ、さらに国師号を授けられた。よって当然夢窓を褒め称える内容が中心になっている<sup>103</sup>。

八句の七言律詩であるが、内容はさほど難しくない。首聯では夢窓の道が大に行われることを讃え、対句からなっている頷聯と頸聯では夢窓は高峰頭日の愛弟子であること(つまりその法系)を述べる。尾聯では夢窓が臨川寺の開山になったことを述べ、全詩を締めくくっている。

この詩については、増田知子は中巖の詩集の全訳で扱っているが、筆者は増田といくつかの点で解釈を異にしている。増田は仏国を清浄仏土と理解しているが、筆者はそれを仏国禪師、すなわち夢窓の師である高峰頭日と認識した。高峰は一三一六年に示寂した後二・三年のうちに仏国禪師と勅されたので、中巖は当然その禪師号を知っていたと思われる。高峰は後嵯峨天皇の皇子であるため、「龍淵」という表現もただの賛美ではなく、客観的事実とぴったりの表現となってくる。また、「脚下変化獅子窟、棒頭敲出鳳凰児、」については増田は夢窓が主語と考えているが、しかし、この時点では夢窓はまだ出世して間もないころで、その弟子のなかに活躍する人がまだ出ていない。むしろ、前の二句と一続きで、仏国国師の門下から夢窓という鳳凰児を出したと理解したい。それによって夢窓の師承を述べているのである。夢窓に与える詩でその師承を強調するのは、一つは禅宗では師承は非常に重要なことであるためである。もう一つは高峰頭日は皇族出身、しかも持明院派と大覚寺派が分かれる前の後嵯峨天皇の皇子であることとも関係があるだろう。それは後醍醐天皇が夢窓を重用した理由の一つでもあったが、中巖もそれを知っていて、師承関係を重点にこの一首を構成したのではないだろうか。

この詩に先立ち、中巖は明極にも詩を寄せている。明極への詩は、和尚によって禅林社会に登用されたいという自薦の内容であることについては、すでに蔭木によって指摘されている<sup>104</sup>。夢窓、明極二人とも建武政権において後醍醐天皇が最も尊崇している禅僧であること、この時期の中巖は留学経験を活かして大いに活躍したいという意欲に燃えていたこと(後に後醍醐に直接上表していることがその願望の端的なあらわれであろう)とあわせ考えると、夢窓への詩の真意もやはりそれによって夢窓への接近を図り、ひいては後醍醐政権の体制内に入ろうとするところにあるのではないかと推測される<sup>105</sup>。その場合、詩作の内容は夢窓を讃えるのが中心なのはいままでの間でもないが、短い詩でいかに自らの最も得意とする才能を示すかの工夫も当然なされているはずである。

このような視点でこの詩を読み直すと、贈答詩の場合、当然含まれるべき法系や実績などの客観的事実を描く部分よりも、また獅子窟、鳳凰児、脚下、棒打などといった典型的な禅宗の言葉よりも、その中にちりばめられている儒教的な表現にこそ、中巖ならではの

個性的な内容が見受けられ、注目に値する。

まず、冒頭の「道不虛行」という書き出しは『易経』繫辭伝下第八章の「苟非其人、道不虛行」（しかるべき徳のある人でなければ、易の道は行われぬ）によると思われる。徳ある人があってこそ道は行われるということによって夢窓の徳をほめているのであるが、儒学関係の言葉しかも中巖が最も得意とする分野である易学の表現を冒頭に持ち出すのは偶然とは思えない。また、それにつづく「行有時」というのも注意すべきである。「時」とは儒学でよく用いる概念の一つで、中巖が易や孔子の影響からそれを強く意識していたことは既に先学によって指摘されている。千坂の考察によれば、中巖の「時」意識は易と孔子に影響を受けているもので、それには時流という公的な面と同時に「年齢」という私的側面も併せ持っている。しかも私的な時、即ちその生き様のなかに、公的な「時」意識を育むものがあつたとしている<sup>106</sup>。この詩はまさにその良い一例である。つまり、「時」を詠んだのは夢窓を褒め、時勢を評価すると同時に、自分にもいよいよ、世に用いられる時がきたという願望を込めているのである。しかし、その熱い期待と告白にもかかわらず、夢窓からは返事がなかったようである。

つぎに『自歴譜』暦応二年の条の内容と「東明和尚累住建長上表代」をみよう。

この二つの文章で記録している夢窓との交渉は共通した内容である<sup>107</sup>。建長寺を退き、浄智寺で養閑したいという東明の願いを適えさせるために、中巖が臨川寺に赴き夢窓に斡旋を願い出たのである。このことは、当時幕府の五山住持任命に夢窓が影響力を持っていたことを物語っている。この時、東明が望んでいる浄智寺の人事は既に決まっていたので、夢窓は代わりに東明を浄妙寺に住持させようとしたが、建長寺の予定後任住持が亡くなったため、結局直義の命により、東明は建長寺の再住をせざるを得なかったのである。結果的には中巖は東明から与えられた任務を果たせなかったものの、これによって、夢窓と直接交渉を持つことができただけでなく、中巖が東明に復命できるように夢窓が配慮していた様子も窺える。この件について、中巖の記述からみると、この時の夢窓の努力に対して、中巖自身は感謝していることが分かる。しかし、この件で直に付き合う機会を得た中巖に対して、夢窓側は何も史料がない。しかも、やりとりはこれのみで、夢窓が示寂するまで、中巖との間に再度直接交渉を持った形跡がみられない。

たしかに、この直後に起こった嗣法問題による東明派とのトラブルのため、中巖はしばらく蟄居をせざるを得なかった。しかし、前述したように、二年後には、その不和に起因する東明派からの迫害は大体収まった。一三四一年から、中巖は竺仙梵僊や虎関師鍊<sup>108</sup>などの高僧との交流を再開し、一三四五に嵩山居中<sup>109</sup>に請われ、建長寺前堂首座をつとめ、一三四九年に全提志令<sup>110</sup>に頼まれ寿福寺で乗括し、一三五〇年には明岩正因<sup>111</sup>の請で寿福寺で座元をつとめるなど、五山派内の一人でありつづけた。にもかかわらず、夢窓とは何も交渉がない。夢窓の性格としてよく指摘されているのは有能な人材を見かけると、自派に取り入れようと時には強引ささえあることである<sup>112</sup>。しかし、中巖に対してはそのような働きかけはしなかった。それはなぜであろうか。

まず、考えられるのは、前述したように、両者の禅思想に相違が見られることである。しかし、相違点はあるものの、自証自悟を強調する中巖の禅は、禅の本来の姿を伝えるものであり、夢窓は方便を多用する一方で、中巖の禅理解と共通するところを持っていることは前述したとおりである。夢窓も中巖の禅を高く評価したことは、彼が中巖に与えた偈頌「中巖」によって分かる。『夢窓国師語録』下に「不墮両辺呈險峻、更無差路與人行、空生未解談般若、幸有孤猿対月明。」（真ん中の岩は険しく、しかも一本道でわき道などは人に与えない。仏の弟子である空生でさえ般若の意味を理解していないが、幸に一匹の猿

が明るいう月に向かって叫んでいる。) という偈が収録されている。「不墮両辺」とは中を、「呈険峻」は「岩」を詠んでおり、一句目は中巖という名前の解釈となる。二句目「更無差路與人」というのは、中巖の禅の妥協しない、方便を許さない厳しさを言っているのだろう。三四句目は、「円月」という表象を詠んでいると同時に、仏教の最も重要な教えの一つである「空」についての理解は、「解空第一」といわれる仏の弟子である空生<sup>113</sup>よりも優れていると、中巖の禅に最大の賛辞を送る。なかでも、孤独さの強調は興味深い。夢窓の目は鋭い。中巖の禅の特徴の一つは厳しさにあることは既述したが、孤独さこそ厳しさに由来するものではなかろうか。夢窓はそれをずばりと言い当てている。本人のために書いた偈頌のため、サービスの要素もあるだろうが、中巖の禅のあり方を夢窓も評価していたことは間違いない。では、夢窓と中巖の間に見解の違い、言い換えると、夢窓が必ずしも中巖を評価していないところはないだろうか。一つは中巖が夢窓に贈った詩でアピールしたその儒学的素養である。夢窓も儒学についてある程度の知識を持っていたことは指摘されているが、しかし、特に深い興味はなかったようである。また、儒学のほかに、中巖がもうひとつ自負していたものは文章力である（詳しくは第二章で論じる）。では、夢窓の文章観はいかなるものだったのだろうか。若いころに第一位で一山一寧の詩作試験をパスしたことからわかるように、夢窓自身は高い文章力を身につけていた。しかし、一方で彼は禅僧の儒学や文章への没頭を非常に危惧していたことは、「三合院遺誡」<sup>114</sup>にある「如其醉心於外書、立業於文章者、此是剃頭俗人也。不足以作下等」（もし、仏教以外の書物に没頭し、文章をもって立身しようとする者がいれば、これは頭を丸めた俗人にすぎず、下等の弟子とさえ言えない）という有名な内容でよく知られている。中巖のもっとも自負していたことが、いずれも夢窓の戒めていたこととすれば、夢窓に重用されなかったのは当然であろう。夢窓が亡くなる翌年から中巖に転機が訪れ、「とんとん拍子」で出世していき、しかも夢窓派とも緊密な関係を築いていったのは、おそらく偶然ではないだろう。以下、夢窓なき後の夢窓派と中巖の交渉をみてみよう。

## 二 龍山徳見との関係（夢窓派と接近のきっかけ）

中巖が始めて五山派の官寺に入住したのは夢窓が示寂した二年後（一三五三年）で、乾明山万寿寺<sup>115</sup>である。五山住持の人事の正式な手順は禅律方が決めることになっているが<sup>116</sup>、有力禅僧の推薦なども大きな役割をはたしていたことは、前述した夢窓による建長寺住持幹旋の件によって分かる。中巖の五山住持起用が具体的にどのようないきさつで決定したか、詳しいことは分からないが、五山派中枢部の人による推薦があったろうことは予想される。従来の研究では主として大喜法忻<sup>117</sup>の役割が注目されてきたが、大喜のほかにも、もう一人の高僧龍山徳見（一二八四～一三五八）の役割も見逃してはいけない。

龍山は千葉氏であり、下総国の出身。一三歳で鎌倉寿福寺の寂庵上昭に師事して出家し、その後円覚寺の一山一寧に参禅した。二二歳の時中国（元）に渡って天童山の東岩浄日・古林清茂などに参禅している。また黄龍慧南から栄西にいたる臨済宗黄龍派の法流を受けて兜率寺に住するなど、長期間元に滞在した、一三四九年に十七人の留学僧を伴って帰国している。それは夢窓が示寂する前年のことであった。その年のうちに足利直義の招きを受けて建仁寺に請住されたことが端的に示すように、さっそく幕府から信頼をうけたのである。翌一三五〇年に夢窓が示寂すると、義堂周信、先覚周怙、絶海中津など、夢窓の遺弟子が先を争ってその会下に連なったことが物語るように<sup>118</sup>、龍山は夢窓派に属さないものの、夢窓派からも頼りにされていたのである。

中巖と龍山の交渉は留学時代にさかのぼる。中巖は在元中、中国江西省雲岩寺に龍山に



参学の経験をもっているだけでなく<sup>119</sup>、帰国に際し龍山から送別詩をもらっている。「送月侍者」で次のように龍山は記す。「璧玉盤中珠宛転、珊瑚枝上月盈規、看来無一点孤負、不用逢人罵国師」（緑の玉盤の中を珠が転がり、珊瑚枝の上に月が満ち欠けする。少しも師の恩に背くことがないように見え、人に逢うたびに師の悪口を言う必要がない）。前二句には中巖の名前の二文字「中」と「月」を盛り込んでいる。玉盤で転がる玉と珊瑚枝の上にかかっている月はいずれもきれいな風物として漢詩でよく取り上げられる題材である。それによって、中巖をほめているのは言うまでもない<sup>120</sup>。それよりも、三・四句の内容は第一章「無肯説」ですでに触れた「国師三喚」の公案を踏まえているのは興味深い。これによって中巖がすでに師の教えの真髓と印可をともに得ていることを、龍山が詠んだのである。師がだれかについては明記していないが、送別詩でこの内容を読んでいることから、留学中に師事していた禅師、つまり東陽を指す可能性が最も大きいであろう。このように在元中から、すでに東陽と中巖の関係を師弟関係と考えていた龍山は、帰国して、先に帰国した中巖が大慧派の法を嗣いだことを知り、納得したのは当然であろう。また、中巖の帰国後になるが、龍山は中巖の師叔笑隠に厚く遇されたことも知られる。そのような経験も加わって後輩の中巖に親近感を感じた可能性も大きい。かつて自分がその能力を評価し面倒を見た後輩が未だに出世できないのを見て、自らの影響力をもって、幕府の禅宗人事において中巖を推挙した可能性は十分あると考えられる。

中巖のこの昇住は渡元僧を中心に歓迎されたことはその出住にあたって、無涯仁浩<sup>121</sup>が作成した江湖疏、諸山疏などから窺えるが、無涯も二十四年もの在渡経験をもつ人で、ほぼ時期を同じくして（一三五三年二月に）十刹格の寺（東勝寺）に昇住している。この前後に広範囲な人事異動があり、留学経験者がかなり抜擢されていたと推測される。

龍山は中巖の五山出住に際して推薦の役割を果たしたと思われるだけでなく、その後も中巖とひきつづき緊密な関係を保っていたであろう。それがまた中巖を夢窓派と結び付けるきっかけにもなったと思われる。夢窓亡き後、中巖が夢窓派との交渉が確認される最初の出来事は、一三五六年上京した際、天龍寺に仮住まいしたことである。この時の天龍寺の住持は龍山徳見であったので、龍山徳見を頼っての寓居であったと思われる。本章第一節で述べた中巖の光明天皇謁見も天龍寺寓居中のことであった。謁見が可能になったのは、日本に一人しかいない大慧派の後継者として大慧の語録の講進に中巖が適任であったからであるが、それを上皇の耳にいれたのは、両上皇がかねてから帰依した夢窓の門下である天龍寺の人たちであった可能性が大であろう。

翌一三五七年、中巖は一旦天龍寺を離れ利根に帰っているが、一三五八年に天龍寺で火災が起きた後、また上京してきている。『自歴譜』の記述では、この火災が上京の動機になっているように読み取れると蔭木は指摘しているが、なぜ、この火災が中巖を上京する気にさせたのか、その理由については氏は述べていない。中巖と龍山との関係、火災後龍山は責任を負って一旦は隠棲したことなどを考えると、中巖は龍山の進退を心配し上京したと断定できるだろう。惜しくも龍山はその年のうちに示寂したが、その際、中巖が製作した「祭龍山和尚文」（龍山和尚を祭る文）のなかに「師既駕旋、再獲憑仗」（師の帰国後、また頼りを得た）と自分が帰国後の龍山徳見に大変お世話になったことが述べられている。

このように、龍山を通じて天龍寺と縁を結んだ中巖であるが、天龍寺を拠点とする夢窓派の人たちとも次第に親交を結んでいったのである。次に夢窓派の中心的存在である春屋妙葩や義堂周信との交渉の様子を考察しよう。

### 三 春屋妙葩および義堂周信との交渉

夢窓の弟子の中で、中巖と交渉がとくに多かったのは春屋妙葩と義堂周信であった。まず、春屋との交渉についてみよう。

春屋（一三一〇～一三八八）は夢窓の甥で、幼年より夢窓に近侍し、十五歳で夢窓によって得度した。夢窓亡きあと、龍湫周沢<sup>122</sup>とともに夢窓派を率いた人物として知られる。義堂と中巖の交渉が一般的によく知られているのに対して、春屋と中巖の交渉については従来の研究ではあまり注目されなかった。筆者が調べたところ、両者の交渉が確認できる事件は三つしかなかったが、いずれも文筆活動と関係しているのである。文章の具体的な考察は次章に譲るが、ここで事件のあらましだけを紹介しよう。

両者の交渉は、一三五八年中巖が天龍寺亀頂塔下房にいた時、春屋から『蒲室集』の注釈を頼まれたことにおいて、初めて確認できるが、このことから大慧派の嫡流として春屋から尊敬されていたことが分かる。その次は翌一三五九年春に中巖が開いた利根吉祥寺が諸山に列せられた時、天龍寺にいた中巖のもとに春屋から祝賀の偈が送られたことである。しかも、その偈に中巖が一首を酬いると、折り返し春屋や諸老の和韻が来て、たちまち六二首となったので、義堂がそれを一幅の頌軸とした。このように、両者の交友関係は禅宗社会で広く認められ、しかも、その詩の応酬が禅僧の間で美談として語られていたことと思われる。また、この吉祥寺の諸山昇格に春屋が尽力したろうと蔭木が推測しているが<sup>123</sup>、筆者も賛成する。関東での夢窓派（嵯峨派）勢力伸張をはかるため、同年八月に、春屋は義堂らを鎌倉に送っている。法系上夢窓派ではないものの、鎌倉をはじめ関東で長く活動し、今夢窓派と近い関係にある中巖の力量を借りる狙いがこの時春屋妙葩にあったのではないかと思われる。さらに一三六三に春屋が天龍寺に出住した際、中巖が江湖疏を製作したことが、第三のものとして確認される。このように、かつて、夢窓が中巖を評価しなかったと思われる理由、その文章力の高さが、春屋においては逆に中巖を尊敬する理由に変わったことが注目される。

次に、義堂周信<sup>124</sup>と中巖の交渉を見てみよう。夢窓派の人間のなかで、中巖と最も親交のあったのは義堂であろう。義堂は崇光上皇はじめ將軍足利義満、関東管領足利基氏・氏満また二条良基、斯波義将など、広く公武の要人と交わりがあり、その該博な学識は、当時の五山禅僧の教養の最高水準を示しているとされている人物である。その義堂が儒学、文学の諸方面にわたって中巖を師と仰いだことは、すでに多くの先学によって指摘されているが、両者の交渉を物語る史料を整理すると以下になる。

義堂の日記『空華日用工夫略集』<sup>125</sup>における中巖への言及は十ヶ所ある<sup>126</sup>。しかもそのほとんどが、詩文など文章作成と関係するものである。なかでも至徳二年二月二十日条と永徳元年九月二五日条の内容は特に興味深いものがある。前者によれば、管領細川頼之は自分の号「雪溪」の説を中巖に頼んだのである。説のほか、記を明の高僧に、序を義堂にそれぞれ頼んでいることからみて、頼之が中巖を最高の文章家の一人であると認めていることが分かる。後者によれば、二条良基は自邸の景色の命名を中巖に頼んだのである。ほかの景色の命名者のなかに天皇が入っていることからみれば、良基も中巖に対して尊敬の念を持っていることは疑いない。このように、禅宗内部だけではなく、武家や公家などの信者の間でも中巖はその文章力と学識が特に認められていたのである。

義堂の日記の記述のほかに、中巖と義堂がお互いのために書き与えた文章も残っている。義堂には「住建長寺疏」と「袁氏羸吟序」、「上中巖和尚書」<sup>127</sup>などがあり、中巖には義堂の詩文集『空華外集』のために作った跋「空華集序」が現存する。中巖の文章については

次章で述べるが、ここで義堂の書いた「袁氏羸吟序」<sup>128</sup>の内容を具体的にみてみよう。それによって両者の交渉がどのような場で展開され、および義堂はどのように中巖を評価していたかを具体的に見てみたい。

(原文)

袁氏羸吟序

袁氏羸吟、中巖師所以命雪曲也。初歲次丁未冬、師承旨、自東山遷巨福。滌篆未幾、一夕天乍陰、大雪霏霏而下、如風之狂、似衣之舞、使觀者氣魄蜚動。時也、福山之徒一万五千指、壁觀如少室者多、師視而喜、遂拍膝而吟曰、雪落虚空粉碎來、逐風旋去又還回、巨福禪徒千五百、不分三等坐堆々。属而和者累百、師選其調同者四十三章、授諸侍史曰弘者、而編次之。編成、師自表題、且跋之、遂命余賡歌曰、仏日老人今再來、叢林元氣挽教回、誰云白雪無人和、疊壁聯珠万万堆。及明年春、師勇退歸于東山菟裘、以茲編付上人、且俾余為叙。余方尸錦屏、役于土木、荒于翰墨。自春涉夏、夏而秋冬、上人之徵余數矣。歲既晏矣、雪復下矣、上人之徵益急、余窘不奈、於是毛穎代余曰、吾聞雪下有三等僧也尚矣。曰上等也擁帳坐禪、曰中等也詠雪題詩、曰下等也圍爐説食。昔者天水趙南渡建炎丁未冬、中巖而上七代祖大慧氏、嘗在吳之海涌峰値雪、目驗所謂三等者矣。然今中巖、既承大慧、且歲在丁未而冬也、吟雪曲而用三等故事、不亦宜乎。或者曰、大慧去古尚近、而猶見有下焉者、今中巖、去大慧益遠、而巨嶠千五百、豈無一人下等者、而中巖合而上等之何也。夫才大而容小、身尊而思卑、是乃聖愚齊者、而後克之、既大既尊、而容而思而克者、其惟中巖歟。学窮理性、文法春秋、奴僕乎輔教之仲靈、輿台乎僧史之通慧、可謂才大者矣。而今之雪曲也、懼和者寡、故不高歌而低唱之、慮聽者惑、故不古調而今腔之、可謂容小者矣。王侯爭聘而崇位之、衲子服膺而尊尚之、可謂身尊者矣。而今之雪曲也、首之以袁安而自居、終之以寒士而撝謙、可謂思卑者矣。由是觀之、盖中巖慊於先祖之喜訐不容、所以不分三者而一目之、可謂齊觀者矣。若夫世之挾小智而陵人、安尊爵而忘庫、捨靈龜而朶頤者、聞斯羸吟、可不掩耳也哉。上人性敏而好学、可以大吾道、故今之福山主石室老人、以大道稱、南禪無惑大士、寔提耳師也。

(現代語訳)

袁氏の微かに読み上げた詩及びに序

袁氏羸吟とは、中巖老師が作った雪を歌う詩に名づけた名前である。貞治六年冬、師は朝廷の命を受け、建仁寺より建長寺に遷った。住持になって間もない頃、ある晩、天気は急に暗くなり、大雪が盛んに降った。風のように激しく、衣が舞っているようにひらひらと降った。人々の心はわけもなく大きく動かされた。その時、建長寺には千五百人の禅僧がいたが、達磨初祖のように面壁をする者が多かった。師はこれを見て喜び、膝を打って詩を吟じた。「雪は虚空に落ちて粉々になり、風を逐い旋回して行ったかとおもうとまた戻ってくる。建長寺の禅徒千五百人、三等に分けずに群れをなして座っている。」と。これに和したものは百にも及んだが、師は其の調べの同じであるものを四十三選んだ。侍史の弘という者に与えて、編纂させた。できてから、自ら表題を書し、跋を作った。そして私に同じ韻を使って詩を書くように命じた。「仏日老人がいま再来し、叢林の元気がもどってきた、(格調高いということ)白雪を知る人がないと誰が言ったのか、和韻の珠玉の作品がおびたらしい」と。

翌年の春になって、師は建長寺を退き建仁寺に隠居することにした。この編を弘上人に残していった。また私に叙を作らせた。私は瑞泉寺の住持になり、土木工事に没頭し、文章から縁遠くなっていった。春から夏、秋を経て冬になった今、弘上人に再三催促された。歳は既に暮れ、雪がまた降る。上人に再三催促され、私は困ってしまった。仕方がない。こうなつては、筆が私に代わって次のように書いてくれた。私は雪の降る時、三等の僧がいると聞いた。尊ぶべきである。上等の僧は袈裟をかけて坐禅する。中等の僧は雪を詠じ詩を作る。下等の僧は困炉裏を囲んで食べものの話をする。昔は、趙宋が(長江の)南へ渡った一一二七年の冬、中巖の七代祖である大慧は、かつて呉の海涌

峰で雪に遭い、いわゆる三等の僧を目で試した。今、中巖は、大慧の法系を承け、しかも1127年と同じ干支の年の冬である。雪を吟ずるに三等の故事を用いるのは、まことに宜しい。

或るものは言った。大慧が（良き）古からさほど経っていないのに、なお下等の僧を見た。今の中巖は、時代が更に下り、而も建長寺には千五百もの禅僧がいる。どうして、一人も下等の者がいないはずがない。なのに、中巖は彼らをみんな上等としたのはなぜか。

大きな才能を持ったものは才能の少ない人を受け容れ、尊い身分のひとは卑しい身分の人を思うのは、すなわち聖愚をひとしくみた上で、それを克服することである。才能が大きく、身分が尊くて、才能の少ない人を受け容れ、卑しい身分の人を思い、そしてそれを克服できるのは中巖のみか。中巖の学問は理性を窮め、文章は春秋に法り、『輔教篇』を書いた契嵩や僧史を編纂した贊寧を身分の低い下人とするほど、中巖の才能は大きい。しかし、その雪を歌う詩に和する者の少ないことを心配して、高らかに歌わずに低唱するのである。聴く人が戸惑わないように、古の調べのかわりに今の調子にした。小を容れる者というべきである。王侯が争ってそれを高い位置に招き、僧侶は敬服し尊敬することは、身分の尊い者というべし。しかし今の雪の詩では、冒頭では袁安<sup>129</sup>を以って自任し、終りでは寒士を以って謙遜している。卑い身分の者への配慮というべきである。こうしたことからみれば、おそらく中巖は大慧が（人の短所）を好んで暴き、寛容でないことを嫌うため、三等と分けずに同一視したのであろう。斉観者というべきである。世にござとい知恵を頼んで威張り、尊い官職に安じて卑しい人を忘れ、ただ飽食する者が、若しこの詩文を聞けば、耳をおおわずにはいられないだろう。

上人は聡明で勤勉である。我が禅の教えを広めることができるだろう。そのため、現在の建長寺の住持である石室善玖禅師は、大道と称している。南禅寺の無惑良欽禅師が、その嗣法の師である。

長文であるが、大きくわけて四つの部分に分けることができる。第一段落では、「袁氏羸吟」とは何かを説明している。それによると、一三六七年、中巖が建長寺に住している時、ある雪の日に、建長寺で坐禅する人が多いのを喜んで詩を吟じた。それに百近くも多くの人が和韻したので、中巖は優秀なものを選んで一冊とし、「袁氏羸吟」と題した。第二段落では、義堂が序を頼まれたいきさつを述べる。中巖が建長寺を離れたとき、「袁氏羸吟」を大道上人に与えた。義堂は大道から序の執筆を頼まれたのである。第三段落では、中巖の詩中における大慧の「三等僧」の故事の使用の可否を中心に議論を展開している。

「三等僧」の話は『大慧普覚禅師宗門武庫』巻一に見られる話で、後に弟子によって『大慧普覚禅師年譜』にも収録され、有名な話である。その内容については義堂が「袁氏羸吟序」で述べているとおりである。つまり、雪が降るときの僧の行動は三等に分けられる。上等は坐禅、中等は詩を作る、下等は圍爐説食というものである<sup>130</sup>。しかし、中巖の詩では、「不分三等坐堆々」と書いている。千五百人もいる建長寺僧のなかに、一人や二人の下等の人もあるだろう。中巖の詩はおかしいではないかと疑問に思い、義堂のところになぜ来て来た人がいた。それに対する義堂の答えは、当然中巖の使い方をよしとしている。その解釈は、中巖は自ら「才大」だけではなく、「小」を「容」れることができるすばらしい人である。だから、大慧が人の不足を容れない（「喜訃不容」）のを嫌い、あえて「不分三者而一目之」と詠んだのである。中巖こそ「斉観者」であって、世の中の「挟小智而陵人」のような人にはその真意はわからない。

この義堂の解釈では、雪が降る時、建長寺に坐禅しない人がいたことを認めている。また、坐禅を上とし、それ以外を下とする考え方も認めている。しかし、それを知っていてもあえて差別視しないことこそ「大才」（最高の状態）というロジックである。義堂のこの解釈は、「行住坐臥」みな修行であるとする禅の伝統からみて間違っていないのはいまでもない。しかし、かつて夢窓が「三会院遺誠」で「如其醉心於外書、立業於文章者、

此是剃頭俗人也。不足以作下等」と述べているのと比べれば、正反対になっているのは明らかである。もちろん、禅では一定不変の道理がなく、状況に応じて説法が違ってくるのは許容されることである。たとえば、「即心即仏」を説いていた馬祖大師が弟子たちがその教えに執着しすぎるのをみて、晩年にその立場を異にして「非心非仏」を説くようになったのは有名な話である。しかし、義堂の場合は馬祖のそれと違う。夢窓の戒めにより、禅林で「外書」や「文章」がまったく振り返られなくなったので軌道修正する必要が出てきたというわけではない。中巖の詩にたちまち百人以上の人が和韻したことからみて、「文章」に熱中する人がむしろ増加している。義堂自身もその一人であった。そして、さらに序文までしたため、それを永久保存できるような形（軸物）にすることを手伝っている。中巖が僧を「三等」に分けないことのすばらしさを義堂が延々と述べているのは、質問する僧の疑問を解くと同時に、自分たちの行為の弁護・正当化も兼ねているのではないだろうか。

儒学と文章、いずれも夢窓が評価しなかったものであるが、その弟子の代となると、完全に評価される対象になったのである。その変化には複雑な理由が考えられる。たとえば、社会からの期待と要請（前記した頼政や良基との交渉がその例である）はその重要な原動力の一つであっただろう。また中巖のような人物と交渉したことも、春屋や義堂にとって、文章への関心を高める契機のひとつになったことは間違いない。では、中巖の儒学と文章への傾倒ぶりはどこから来ているのだろうか。また、その具体的な内容はいかなるものであったのか。以下、第二章と第三章で考察する。

## 第二章 文学活動の展開

中巖は日本大慧派の派祖として知られているだけではなく、五山文学の先駆者としても高く評価されている。五山文学とは鎌倉時代末期から室町時代にかけて禅宗寺院で行われた漢文学のことをさす。その内容は、禅の法語をはじめ、詩文、日記、論説、さらに外交文書など、実に広範な分野に及ぶ。禅宗は一方で文学を外学とし、第二義のものとしながらも、士大夫の支持を得て発展したため、中国ではすでに文学と深い関係にあった。不立文字という宗是がある一方、不離文字の現実があったのだ<sup>131</sup>。特に、宋代以降、禅僧の語録そのものに文学性が認められるだけではなく、漢詩、漢文など伝統的な漢文学の享受と創作も禅僧の間で一般的になった。よって、鎌倉時代に日本に伝わった禅はその伝来期から漢文学の鑑賞・研究ひいては創作の伝統をも持ち帰った。中巖はまさにこの初期の五山文学を代表する一人であった。その文学についてはすでに先学によってさまざまな角度から研究されているが、まだ解明の不十分なところも多く残っている。たとえば、彼は百丈山で書記を務めたことから、留学を通して、彼は高い文章力を身につけたことは推測できる。しかし、留学期間中に書いた文章は具体的にどれほどのもので、またそれが帰国後の彼の創作活動とどのような影響関係を持つのかについての研究は、まだ見ることができない。また、第一章で明らかにしたように、文章力は中巖が夢窓本人に疎遠される一因となったが、後半生では、逆にそれが彼が夢窓派の人間たちに尊敬されるもととなった。では、彼の夢窓派の人間たちとの文学的交流はどのようなものであったのか、それについての研究もまだ見られない。以下、四節に分けて、中巖の留学期及び帰国後の文学活動について考察したい。「五山文学」の範疇については、様々な議論があるが、本論では語録以外の文字化したものをひっくるめて文学といい、その創作をはじめ、注釈・講義・交流をまとめて文学活動と考える。

### 第一節 中国留学 - 大慧派下における文学活動を中心に

約七年間にわたる中国留学期間のうち、中巖が最も大きな影響を受けたのは大慧派下にいた時期であった。東陽派下で受けた禅の鉗鎚については第一章で述べたが、本節では百丈山大智寺時代と金華智者寺時代の二節に分けて主にその文学的影響について考察することにする。

#### 一 百丈山大智寺における文学活動

百丈山は現在の江西省南昌市奉新県の管轄下にあり、古くから景勝地として知られている。唐代に大慧派の遠祖にあたる百丈懷海禪師がここに大智寺という禅寺を開いていた。中巖の留学当時、住持を務めていたのは東陽徳輝であった。東陽の師系は大慧一拙庵徳光一敬叟居簡一物初大観一晦機元熙一東陽となり、大慧派の人である。大慧派はその派祖大慧の時代から士大夫との交流や詩文の教養を重視する伝統があった<sup>132</sup>が、東陽には、語録や外集が現存していないため、その事跡についてはわずか『勅修百丈清規』の編纂や天下師表閣の建立といった実績が知られているのみで、その文学的素養を物語る資料はこれまで発見されていなかった。筆者は彼が金華の出身であるというてがかりから、金華文人の詩集を調べてみた。その結果、東陽の名前は地元文人の詩中にたびたび登場していることが確認できた。たとえば、呉景奎の文集『葉房樵唱』には「奉謝東陽見賜白葛水源茶百丈諸石刻墨本二首」（東陽が白葛水源茶と百丈諸石刻墨本を贈ってくださったことに感謝す

る二首)、「草堂訪輝東陽不值、是夕同胡太常宿大桐江方丈、用太常韻、奉呈並簡東陽」(草堂に輝東陽を訪ねたが留守だった。夜、胡太常と大桐江方丈に泊まる。太常の韻に和して東陽に送る、「挽輝東陽」(輝東陽を悼む)、「夢輝東陽」(輝東陽を夢みる)の四首が見える。また、景南葉顛『樵雲独唱』に所収の哀悼詩「草堂寺、有懷東陽輝老」(草堂寺で、東陽輝長老のことを懐かしむ)には、「高僧無復定詩盟」(これからは高僧が詩盟を定めることもなくなる)とあり、東陽を中心に地元文人たちが参加する詩盟、つまり詩を詠む文学サロンが開かれていたことも分った。このように、士大夫との交流をはじめ、文学に対する濃厚な関心を持つ東陽の門下に連なった中巖も当然、その点でも影響を受けたと思われる。以下、中巖が東陽の下で書いた作品を具体的に読むことによって、その点を明らかにしていきたい。

中巖が百丈山で書いたと思われるもので現存するのは、「百丈法堂上梁文」(百丈山法堂の棟上を祝う文)、「贈涂都料並序」(涂都料に贈る詩並びに序)、「庚午三月東陽和尚書所見詩韻」(庚午三月、東陽和尚の書に見える詩の韻を用いて)、「百丈請玉田住西隱疏」(百丈が玉田に西隱に住するように願う疏)、「秉拂」(住持に代わって説法する)がある。このうち、中巖にとって最も重要だったのは「百丈法堂上梁文」であったと思われる。書記として成し遂げた大仕事として、『自歴譜』で明記しているほどである<sup>133</sup>。上梁文とは文字通り建築物の上梁が行われるのを祝う実用文である。文体は駢文で、構成もほぼ決まっている<sup>134</sup>。宋代以前、文学作品として評価される対象ではなかったようであるが、『宋文鑑』で新たに一つの文体として収録されてから、『元文類』や『明文衡』でも収録されていることから見ると、この時代には脚光を浴び始めている文体の一つであったことが分かる。また、その作成者には当然、関係者のうち、筆の立つ人が当てられる。たとえば、「行中書省上梁文」(行中書省の上棟を祝う文)の作成は当代随一の文化人である黄潛が筆を取っている<sup>135</sup>。また、この黄潛こそ後年東陽の依頼により「師表閣記」を書いた人である<sup>136</sup>。大智寺の法堂および師表閣の建立は、この寺にとって大事業であつことは、ここからも窺える。このように、寺の大事業の上梁文の作成を任せられ、それを見事に果たした中巖自身は自分の文章に大きな自信を持つようになったのだろう。以下、その作品を具体的にみていこう。やや長文になるが、原文、書き下し文及び現代語訳を以下に引用する。

(原文)	(書き下し)
百丈法堂上梁文 上有師表閣	百丈法堂上梁文 上に師表閣有り
異則貉無則禽 一部清規三代礼楽	異なれば則ち貉 無なれば則ち禽 一部の清規は三代の礼楽
往者興来者繼 百丈法席四海象龍	往者は興し 来者は繼ぐ 百丈の法席は四海の象龍
要看真正举揚	真正の举揚を看んと要せば
更須斬新作略	更に斬新の作略を須む
上方主人	上方主人
炳若之徳 丹青猶嫌久而有渝	炳若の徳 丹青猶お嫌う 久しくして渝わること有るを
温然之姿 玉璧全類廉而不劌	温然の姿 玉璧に全く類す 廉にして劌なわざるに
躬工人績 <sup>137</sup>	工人の績を躬ずからし
内謀外成	内に謀り外に成る
来董精藍之明年	来たり精藍に董すの明年
屢営幹楨以愛日	屢しば幹楨を営み 以て日を愛づ
撤去此堂弊	撤去す此の堂弊を
馴致其棟隆	馴致す其の棟隆を

層以飛閣流丹  
冠于雄峰絶勝  
結綺臨春遜壯麗  
太形王屋輸巍峨  
地属洪都 訪風景恰同滕王之作  
梯升雲漢 望左界豈待張騫之槎  
手摘星辰  
肩過日月  
天下師表 十八世而中興  
上方靈蹤 五百載之余烈  
当作獅子吼於獅子座上  
宜脱野狐身於野狐窟中

爰举修業  
輒唱短頌

兒郎偉抛梁東  
迦葉峯高挿太空  
雨霽煙消風景好  
烏輪發彩著円穹  
兒郎偉抛梁南  
仙花簇錦水掬藍  
渾無俗駕到靈境  
八面車輪鑲翠嵐  
兒郎偉抛梁西  
雄嶺衝雲天宇低  
曉起那伽乘月立  
断腸霜狢一声啼  
兒郎偉抛梁北  
天桂高兮地勢極  
倬彼昭回如可承  
山河在掌生顔色  
兒郎偉抛梁上  
唐朝古刹人咸仰  
梵音依約白雲中  
鬼護神呵来盼蠻  
兒郎偉抛梁下  
風俗由来自爾雅  
山冷桑麻長稍遲  
水清花竹秀而野

上梁之後 伏願  
宗猷與時偕行 綱要不墜  
帝徳致遠能化 基業長存

飛閣流丹を層し  
雄峰絶勝に冠す  
結綺臨春は壯麗を遜り、  
太形王屋は巍峨に輸る  
地は洪都に属し 風景を訪ねれば恰かも滕王の作に同じ  
梯は雲漢に升起 左界を望めば豈に張騫の槎を待たん  
手は星辰を摘み  
肩は日月を過ぐ  
天下の師表 十八世にして中興し  
上方の靈蹤 五百載の余烈  
当に獅子吼を獅子座上に作すべく  
宜しく野狐身を野狐窟中に脱すべし

爰に修業を挙げ  
輒ち短頌を唱う

兒郎偉 梁東に抛ぐれば  
迦葉峯高く太空を挿す  
雨霽れ煙消え風景好し  
烏輪発彩 円穹を著す  
兒郎偉 梁南に抛ぐれば  
仙花は錦を簇し水は藍を掬む  
渾べて俗駕の靈境に到ること無く  
八面の車輪 翠嵐を鑲す  
兒郎偉 梁西に抛ぐれば  
雄嶺は雲を衝き天宇低し  
曉起き那伽月に乗りて立つ  
断腸す霜狢一声の啼きに  
兒郎偉 梁北に抛ぐれば  
天桂高く 地勢極まる  
倬き彼の昭回 承く可きが如く  
山河は掌に在りて顔色を生む  
兒郎偉 梁上に抛ぐれば  
唐朝の古刹 人咸な仰ぐ  
梵音は依約たり白雲中に  
鬼護神呵 盼蠻に来る  
兒郎偉 梁下に抛ぐれば  
風俗の由来 自から爾雅  
山冷 桑麻は長ること稍や遅く  
水清 花竹は秀にして野なり

上梁の後 伏して願わくは  
宗猷 時と偕に行い 綱要墜ちず  
帝徳 遠に致し能く化し 基業長存す



五氣相和  
六民同利

五氣相和し  
六民利を同くする ことを

(現代語訳) 百丈山大智寺法堂の棟上を祝う 上に師表閣がある

禪の修行は清規と異なれば則ち貉のような存在であり、無ければ則ち禽と同じような存在である。清規一部は三代の礼楽に同じく重要である。過去の人々が興した教義を、後の人々が伝えていくように、百丈の法席は四海の龍象に受け継がれる。真にこの仏法を挙揚しようとするならば、更に新たな作略が必要となる。大智寺の住持は、その徳は丹青のように輝いている、いや丹青でも十分にたとえることはできない。丹青は時がたつにつれて変わることがあるが、その徳は変わることがないから、その姿は玉璧のように温厚であり、才気があふれているが人を傷つけることはない。住持は自ら工事に参加し、法堂についていろいろ思いを巡らし、それを成した。大智寺の住持になったあくる年、造営に没頭した。老朽化した堂を撤去し、高い楼閣を建てた。各層は楼閣を重ね麗しい色彩を施し、雄峰絶勝の地に冠す。壮麗さにおいては結綺、臨春両閣も遜色あり<sup>138</sup>、巍峨たる様は太形山、王屋山をしのぐほど<sup>139</sup>。地は洪都に属し、その風景を訪ねれば恰も滕王閣序で描かれているとおりに<sup>140</sup>。山道は天の川にまで続くほどで、(遙か遠くを見渡せるので)左界<sup>141</sup>を望むには張鷟の船を待つ必要もない<sup>142</sup>。手で星を握め<sup>143</sup>、肩を太陽や月が通過するくらい高い。天下の師表 十八世にして中興し<sup>144</sup>、上方の靈蹤は五百年後の今なおきちんと残っている。当に獅子座に於いて獅子吼のような威厳のある説法をすべく<sup>145</sup>、野狐をその窟から助け出すべし<sup>146</sup>。ここに住持の業績を述べた後、法堂の周囲の眺望を歌おう。ああ、目を東に向ければ、迦葉峯は高く大空をさしている。雨が晴れ煙が消えた景色は本当にすばらしく、太陽は赤く光りながら円穹を上った。ああ、目を南に向ければ、仙花は咲き乱れ水は青く璧を寄せている。俗駕が靈境にくることは無く、八面は車輪のように翠嵐を閉ざしている。ああ、目を西に向ければ、雄嶺は雲を衝き空も低く感じられる。暁に起きると仏陀はかすかな月光の中に立っており<sup>147</sup>、霜猿の啼き声に断腸の思いをする。ああ、目を北に向ければ、天桂山は高く、地勢を極めてい。銀河からの照り返しを受け、手中の山河が顔色を生む。ああ、目を上に向ければ、唐朝の古刹を人々はみな仰ぐ。梵音は白雲中にかすかに聞こえ、鬼神も寺を守って次々と来る。ああ、目を下のほうに向ければ、風俗はもとより正しくて雅やかである。山は冷え桑麻のたけること稍や遅く、水は清く花竹は秀にして飾り気がない。上梁の後、伏して願うは、宗猷は時と偕に行い、綱要墜ちなく、帝の徳は遠くまで致り能く教化し、長期にわたり繁榮し、五気が相和し、六民が利を同くすることを。

中巖のこの上梁文は、全体の印象を一言でいうと、きわめて難解なものである。ただ、じっくり読むと、大きく分けて三つの部分からなっていることが分かる。まず四六文で法堂建立のいきさつを述べ、中盤では「児梁偉拋梁東(西南北上下)」という決まり文句で始まる詩を六首挿入することによって、建造物の周囲の景色を謳っている。そして、最後には「上梁之後、伏願～」という形で今後への祝福を述べている。

まず、四六文の部分について見よう。隔対四と単対九のあわせて十三対からなっている。内容的には、(百丈)清規で知られる百丈禪師を賞揚するため、住持(東陽)が入院二年目に法堂を新築し、飛閣を作り新しい禪師像を安置した、というもので、黄潛の「百丈山大智壽聖寺天下師表閣記」<sup>148</sup>で書かれている内容と大体一致する。ただ、黄潛の記にある百丈禪師の禪寺建立のいきさつ、文宗皇帝と東陽の関係などは、この上梁文では触れられていない。これは製作年次の違いから来るところもあるが、(黄の記が六年後の一三三六年の撰述で、師表閣完成以降のことも触れている)、文体の違いによるものも大きいだろう。つまり、黄の記はその建立のいきさつをはじめ、より詳細な情報を記録するのが目的であるため、文章は淡々と叙事的な調子で綴られている。それに対して、中巖の上梁文は

儀式の雰囲気盛り上げるのが狙いであるため、情報の量よりも、美文であることが要求される。上梁の儀式で上梁文が朗読されるのであるが、その際聞き手たちは、建立のいきさつをある程度知っている人がほとんどだったと思われる。よって、すでにみんなの知っていることを如何に美文をもって述べるかに上梁文執筆の難しさがある。では、この要求を達成するために、中巖はどのような工夫を凝らしたのか、見てみよう。

まず、文中に、多くの古典が巧みにちりばめられ、表現の効果が高められている。たとえば、その書き出しの隔対をみよう。大智寺の創建者百丈禪師を讃える内容であるが、「異則貉無則禽」と揚雄『法言』の言句の借用をもって始めている<sup>149</sup>。禅宗史上百丈禪師が最初に制定した清規を揚雄のいう礼楽に比定し、それがなければ、あるいは間違っていれば、貉や禽になってしまう、つまり本物の禅院でなくなると述べて、いうことによって清規の重要性を強調している。揚雄は中巖が自らの理想像とする人物である(本章第四節で詳述)が、この書き出しで揚雄の語句を借りているのは中巖の揚雄尊崇の念から来ていると考えられるが、内容的にもその場面にぴったりしている。清規の制定は百丈禪師の最大の功績で、それを賞賛するのはつまり禪師に対する賞賛である。続いて、下半対では百丈の禪が人的にも連綿と続いていることを述べている。このように冒頭の一対で、法堂(師表閣)再建の目的、重要性また可能性を事、人の両面から説明しているのである。

隔対の書き出しの後、「要看真正挙揚、更須斬新作略」と単対がきている。賞賛の対象が法堂再建の推進者である東陽の人となりへと推移する。「上方主人」以降がそれに当たる。ここでも、また揚雄の表現を用いて書き出している。「炳若之徳、丹青猶嫌久而有渝」は『法言』君子篇の「或問、聖人之言、炳若丹青、有諸。曰、吁、是何言与、丹青初則炳、久則渝、渝乎哉。」(或る者は聞いた。聖人の言葉は、丹青のように鮮やかだと言いますか。答えるには、いや、なんとやることを言う。丹青は初めは鮮やかだが、時間が経つにつれ色あせてしまう。褪せてしまうのじゃ。)によっていることは明らかである。東陽の言を聖人の言にたとえているのだ。次の「温然之姿、玉璧全類廉而不劌」は『礼記』や『老子』などに用法があり、行いが温厚であることを述べている<sup>150</sup>。このように、東陽の人柄に最上級の賛辞を送っている。この表現も、東陽への個人的敬服から来ているのであるが、場を盛り上げるのが役割である上梁文の必要性からいっても適切な表現でもあるのだ。

このように故実を使用する部分もある一方、比較的平易な言葉を用いている部分もある。たとえば、「来董精藍之明年、屢營幹楨以愛日、撤去此堂弊、馴致其棟隆、層以飛閣流丹、冠于雄峰絶勝」、この三対は形の上で、きれいな対になっているだけではなく、実際に朗読すれば散文的な自然なリズム感を備えている。このような点にも中巖の、中国語を自由自在に駆使する語学力の高さと文章のうまさを感じられる。

次に、中盤の部分を見よう。

黄潛の「百丈山大智寿聖寺天下師表閣記」でわずか「山勢斗拔」(山は険しく聳えている)「岡巒首尾起伏」(山並み続く)と描かれている地形を、中巖は師表閣を中心に東南西北の四方向を見渡した風景として、それぞれに異なる雰囲気をかもし出している。まず、東の点景として、雨後の霧が晴れ、朝日が光を放ちながら大空に昇ってくる景色を描いている。希望に満ちた、すがすがしい感触である。南の景色の特徴は豊かな色彩にある。山は翠嵐、水は藍色、更に水辺に咲き誇るさまざまな野花、まさに靈境そのものである。第三首(西)で雄嶺というのは雄大な山という意味を持つと同時に、百丈山の主峰が大雄山であるため、具体的な地名を盛り込んでいると思われる。同じ山の高いことを書いているが、一首目では山が空を衝くと細長さを強調しているのと違い、この三首目では、空が低

く感じると書くことによって、先の二首の明るいトーンから一変して圧迫感が付加されている。その圧迫感が文末には更に進化し、猿鳴（狢は猿の一種）という漢詩では「断腸」の思いを描く代表的なイメージでもって締めくくられ、わびしい風景が展開される。四首目（北側の景色）では三首目の沈んだ雰囲気からぬけて、天の川から反射された天の光を受けて山河大地が光彩を放つと謳うことによって、明るいトーンに戻っている。

このように変化に富んだ自然風景の描写と比べると、禪寺の存在、人々の平和な暮らしぶりを描いている五、六首（梁上、梁下）の描写は平坦であるが、禪寺の悠久な歴史や周辺の庶民の閑静な生活ぶりを余裕をもって描き出し、高揚した描写のあとに、リラックス感を与えているといえる。

前半の四六文と比べると、六首の写景詩ではさほど故実を援用していないように見える。四首目の北方の景色を歌う中に、『詩経』大雅「雲漢」の「倬彼雲漢、昭回于天」（銀河よ高くて遠い、光が天から照りかえってきている）を踏まえている語句があるのみである。しかし、本当に依拠するものがないかという点、そうではない。たとえば、二首目の南方の景色を描く「仙花簇錦水按藍、潭無俗駕到靈境、八面車輪鑲翠嵐」という三句は、典故など調べなくても、ただ字面どおりに読むだけでも意味は取れるが、よく調べると、これは黄庭堅の「訴衷情」（心中を告白する）にある「山澆黛、水按藍、翠相攙」（山は青黒い眉墨でかけられ、水は藍草で染められ、ヒスイのような緑色でかき混ぜられている）を踏まえていることが分かる。水按藍という表現の一致があるのみではなく、水も山も緑で渾然としているイメージも一致する。しかし、そのままの踏襲ではない。黄の詩では「歌楼酒旆、故故招人、権典青衫」（花町と酒屋の旗はひらひらと人を招いている。とりあえず衣を質に出そう。）と続くことから分かるように、街中の人々の心を迷わせる世俗的な風景を詠んでいる。それに対して、中巖の詩に描かれているのは、俗人の来ない靈境（禪寺）の美しい風景である。典故を元の意味と違うイメージで用いるのは、この後の作品にも見られるもので、中巖の詩風を考える上で重要な意味を持つ。詳しくは次節で再度触れる。

風景描写の後、最後に寺が長期にわたり繁栄することと同時に、帝徳の治世の長期にわたる興隆を願って、文章をしめくくっている。おそらく盛大な拍手を博したのではないかと思われる。

文章力の習得、そしてその結果としての書記への抜擢が、中巖にとって中国留学の最大の収穫の一つであったことは、帰国後自他ともに認めるところであったようだ。たとえば、帰国二年目に清拙正澄（一二七四～一三三九）から贈られた「中巖月書記、自百丈東陽和尚會中掌翰墨還鄉、過余、文氣逼人、可敬、茲欲省觀円覚東明老師、書此以贈」（中巖月書記は、百丈山東陽和尚の会下で文章係の書記を務めてから日本に帰ってきて、私を訪ねてきた。その文章は威勢がよく、尊敬すべきである。円覚寺の東明老師の所へ報告に帰っていくので、この詩を書いて餞別とする）という詩がその証拠になろう<sup>151</sup>。清拙は中国でも当時屈指とされた禅僧で、一三二六年五十三歳のとき、日本に招かれ、のち永源寺開山の寂室元光らとともに来朝し、建長寺をはじめ、京都、鎌倉の諸禅寺に歴住し、日本の禅林に多大な影響を与えた人物として知られる。この詩題からも窺えるように、中巖の七年近くの留学経験の中で、清拙が特筆したのは百丈東陽和尚会中で翰墨を掌った（書記になる）ことであり、またその文才のすばらしいことである。上述した上梁文から見て、中巖は清拙のこの評価に十分値するのである<sup>152</sup>。

## 二 金華智者寺における文学活動

至順元年（一三三〇）冬至、中巖は書記として乗拂を勤めた大智寺を離れた。その翌年

の春に金華に到着し、双林寺と智者寺の二ヶ所で一年間を過ごした。この金華訪問のきっかけは『文明軒雑談』三八七条の記述によれば、東陽の指示によるものであることが分かる。

(原文)

先師東陽（徳輝）在婺、修葺九龍寺。住百丈明年、以予愛竹、故意欲使卜居於彼、作詩為寄看院者云、去歲畚田想有秋、山中數口可無憂、更須繞屋多栽竹、待我歸來翠滿樓。

(現代語訳)

先師の東陽徳輝が金華にいた時、九龍寺を修復した。師が百丈に住した翌年のことである。私が竹を愛していたので、私を九龍寺に卜居させようとして、留守僧に寄せるという詩を作って、「去歳の田畑はもう実り、山の者たちの食料は、心配する必要がないだろう、建物の周りに竹をたくさん植えて、我（東陽）が帰るころに翠があふれるように」と言った。

当時、日本の留学僧は名の知られた高僧を目当てに各寺を訪問するのが一般的であった。当時、金華にはいわゆる有名な禅僧はなく、中巖のほかには日本人僧の足跡は確認されていない。では、外国人である中巖を書記に任命したほど、その才能を高く評価した東陽はなぜ中巖の次の修行先に金華を選んだのだろうか。

杭州と西北を隣接し、浙江省の中央に位置する金華は、今日では江南の一小都市に過ぎないが、元代では婺州路の官庁所在地であった。それと同時に元代の理学の最も重要な一流派は金華学派であり、江南文化の中心地の一つでもあった。禅宗においては、中巖が一三三一年秋から半年にわたって掛搭した智者寺は、梁の武帝の時代に建立された名刹で、金華城の西門から一五里ほど離れた名勝地、北山の麓に位置している。元代の同寺の状況についてみると、大慧派の雲屋自閑<sup>153</sup>が、元初に同寺に住して以来、地元文人と盛んに交流を行う伝統が保たれていた。雲屋時代に建てられた建物の二老亭と草堂は中巖が滞在した時も、依然として文人との交流の場として利用されていた<sup>154</sup>。また東陽本人も、智者寺で盛んに文人たちと文学交流を行った様子が、地元文人の詩作によって窺えることは前に触れたとおりである。

三八七条にある九龍寺の位置については確認できなかったが、百丈山で書記就任・乗払執行によって、禅僧としての中巖の悟入を認めた後、金華において文人との交流を含めた大慧派の伝統ある文学的雰囲気の中巖に経験させようというのが、東陽の中巖に金華行きをすすめた重要な意図の一つではなかろうか。はたして、中巖は同地の名刹である智者寺で、東陽の弟子たちと対等に文学交流をただけでなく、当時一流の文人薩天錫に出会い、詩作に磨きをかける機会を得たのである<sup>155</sup>。

智者寺に関する回想は『自歴譜』をはじめ、『藤陰瑣細集』（三六二・三六三条）、『文明軒雑談』（三七二・三七三・三七五・三七六・三八七・四四九条）の併せて九ヶ所がみられる。なかでも、晩年建仁寺の塔頭妙喜世界で執筆した『文明軒雑談』の三七三条と三七五条は、彼の当時の生活風景を如実に伝えているだけでなく、中巖の懐旧の念がしみじみと読み取れる二条である。

まず、三七五条をとりあげる。

(原文)

智者寺、入草堂、山半、有二老亭、雲屋翁所構、名公巨儒、風流人才、來遊於此、無虛日。賀照磨九成・薩文林天錫、以暇日為宴、賀公賦五言八句、天錫和其韻。酒罷呼茶、寺之宿衲江湖、召而集之、皆令和韻。賢一初為首座、推出予云、斯僧乃外國人也、請渠和一首。諸外郎令史、持紙逼吾。

不獲已作一篇、当時只因卓成、不勞經營、故今尽忘、其中一聯云、二老亭前會、三生石上心、薩天錫甚喜、且嘆遠來訪道之志、由是久記此兩句也。

(現代語訳)

智者寺の草堂を過ぎると、山腹に雲屋翁が建てた二老亭という建物があり、名公巨儒や風流才人が毎日のように遊びに来ていた。ある時、賀九成と薩天錫とがこの亭で宴を開き、賀公が五言律詩を作り、天錫がその韻に和した。酒宴が終って茶席となると、寺内の禅僧を呼び集めて和韻させた。その時、首座の賢一初が私を推して、「この僧は外国人です。一首作らせてはどうでしょう」と言ったので、外郎令史が紙を出して私に迫った。私はやむを得ず一篇を作ったのだが、その時はよい作品を作ることを心がけ、書きとどめようとまで思いが至らなかったため、今はもうどんな作品だったか忘れてしまった。ただその中の、「二老亭前會 三生石上心」という一聯には、薩天錫が大いに気に入り、さらに遠く求道の為に渡航している私の大志に感嘆したため、この二句だけは憶えている。

この回想では、中巖はまず冒頭で風流人士が智者寺に訪れてくる盛況を簡潔に記した後、自らも列席し、和韻した詩が薩天錫に賞賛された時の様子を回想している。薩天錫は薩都刺の字であり、元代随一の詩人といわれているにもかかわらず、生没年については諸説があり、生涯も不明なところが多い<sup>156</sup>。その詩文集『雁門集』は日本でも愛好され、室町時代初期に早くも翻刻されている。この時の智者寺訪問について他に資料が残っていないが、薩都刺と笑隱大訥（中巖の法叔、東陽の法弟）の間で詩の唱和を行ったことから考える<sup>157</sup>と、大慧派と交渉があったことは確実である。おそらく何かの機会に金華に来た際に智者寺を訪れたのだろう。彼も若い時には行商人などをして、苦勞した経験があるので、異国人である中巖の敬虔な求道の姿を見て、あるいは自分の若い時期を思い起こしたのかもしれない。そこでその詩作とともに、はるばる海を渡り求道せんとする姿勢にも感心したのであろう。

称賛された二句についてみれば、眼前の地名の二老亭に同じく数字の入っている仏教故事の地名「三生石」<sup>158</sup>を対応させ、更に「前」に「上」、「会」に「心」というように、きれいな対句を為している。意味は、「今このように二老亭の前でお会いするのも、三生石のような因縁があつてのこと」ということであろう。即興で作った相手に対する懇意を表し、場を盛り上げる詩としては上出来といえよう。

このように、中国一流の文人から賞賛を得ることができるような完成度の高い詩を作れたのは、中巖に普段からの文学に対する研鑽があつたことは想像に難くない。これを裏付ける資料は、『文明軒雑談』三七三条である。韓愈の文章について弟子に質問されたことに触発されて思い出した話である。

(原文)

中正子、(中略)又養蒙北山。一日、枢要堂・琳荊山・儀則堂・照用堂、皆藝人也、同会茶於草堂。儀云、凡文章詞語、有古今之異。然人在今而欲泝古典、苟無先儒音訓、則焉能讀得之。如書殷盤・周誥、詩之二雅、甚聳牙。漢唐以來、文稍可讀也。予肯之。荊山、若言漢唐稍可讀、按上偶有韓文集無註者、信手揣出曹成王碑、使則堂讀之。曹誅五畀、(中略)十抽一推。儀讀至此、口囁嚅而已。琳乃強予。予辭以外国人、語音殊差。琳云、但分句逗、四声音分便了、若其字母微細之差、想非無異矣。予把而讀之。一座側聽、戶外亦有一了初、觀此堂等諸老宿、立地切聞、掉舌而去、予今歸鄉、廢文字、嗜瞌睡、虛度時光、三十余年矣。比偶徒弟携其文有注者、為問。披閱則句逗亦不分、音訓亦不識。廢学寒竿不鳴、可知。不亦可愍哉。

(現代語訳)

私は北山の智者寺に寓居していた。ある日、金華出身の枢要堂・琳荊山・儀則堂・照用堂らと草堂でお茶を飲んでた。儀則堂は「文章や語彙は古今では異なる。今の人は古典を読みたいものの、先儒の音注なしでは、どうして読むことができようか。たとえば、『書経』殷盤・周誥や『詩経』の大雅・小雅は非常に読みにくい。漢唐以降のものなら少しは読める」と言った。私はこれに賛成した。これを聞いた琳荊山は「もし、漢唐の文章が少し読めるというのだったら、」と言い、たまたま机の上に註のない韓愈の文集がおいてあったので、「曹成王碑」という文章を無造作に選び則堂に読ませた。「(負ければ) その曹まで誅殺し、戦勝品があればその伍にまで褒美をやる。(中略) 未成年は十人から一人を兵士に徴兵する」と、儀はここまでしか読めず、あと口をもぐもぐさせるだけだった。琳はむりやり私に読ませた。私は外国人であるので発音が悪いからと断ったが、琳は「ただ句読を切り、四声が分かればいい。細かい音韻の違いはあるに違いないが、(気にしない)」と言った。私は本を持って読み上げた。一座の人たちは耳をそば立てて聞いた。門外には、一了初、観此堂などの老宿がいて、立ったままよく聞いた後、賛嘆して去っていった。帰国してから、勉学を怠り、寝てばかりいて、時間を無駄に過ごしたこと三十余年。このごろ、たまたま弟子が注のある韓文を持ってきて質問したが、開いて見ると、句読も分けられなく、読みも分からなかった。長い間吹かないと竿の音がでなくなるのと同じように、学問も怠ると忘れてしまうものだ。そのとおりである。また哀れなことではあるまいか。

(廃学寒竿不鳴：蘇軾「将往終南和子由見寄」に「我今廢学如寒竿、久不吹之洪欲无。」とある。)

茶を楽しみながら、文学や詩について語りあう風景は禅宗寺院であることを忘れさせるほどであり、文人サロンといった感さえうかがわれる。回想とは言え、智者寺にいた中巖の生活とかれを取り巻く友好的で愉快的な雰囲気、臨場感をもって伝えてくれる。そして、最後のところで、今の自分との対比によって、智者寺での生活に対する懐かしさを一層明らかにしている。

儀則堂と琳荊山は、二人とも東陽の弟子で、かつ中巖と同じ年である<sup>159</sup>。琳荊山との付き合いについては、中巖は『藤陰瑣細集』三六三条でも回想している。琳は金華出身の書道家の書いた韓愈詩の墨跡を所有していた。そして、その墨蹟について、中巖といろいろと話あったのである<sup>160</sup>。なお、琳荊山に書き与えた金華文人の詩が二首見つかると、彼は地元で名の知られた詩人と書道家であったことがわかる<sup>161</sup>。これは、中巖の記述(東陽の弟子、書道の名手)が事実であることを裏付けるとともに、彼を取り巻く智者寺の文化水準がかなり高いものであったことを窺わせる。

そして、この回想で最も興味深いことは韓愈の文集が智者寺の僧侶達に読まれ、しかも中巖も読破して、それに通じていたことである。『藤陰瑣細集』の三六三条にも、韓愈が登場してくることと合わせて考えれば、中巖は智者寺において韓愈に親しんでいたことは明らかである。韓愈こそ、中巖が帰国後初期に書いた一連の文章でよく引用される人物である。詳しくは本章第四節で述べる。

以上、回想を中心に中巖の智者寺での生活を復元してみたが、以下中巖が智者寺で作成した作品を取り扱い、そこに含まれている情報が後年の回想と一致するかどうか、そして当時の中巖がどの程度の文章力を持ち合わせていたのかについて検討する。

現存作品のうち、智者寺で作成されたと確定されるものは、詩一首、疏一篇(「江湖請傑独峰住智者」)、祭文四篇(「祭智者大道和尚」代両序、代耆旧、代辨事人、代僧堂)の併せて六篇である。中国留学期間中のものでは最も多い<sup>162</sup>。しかも、江湖疏と祭文という公的な文章が五篇も残っていることから、百丈山時代に続いて、中巖の文章力が公的に評

価され、寺院の事務にも積極的にかかわっていたと推測される。このように、中巖は智者寺において、正式な職についての記述はみられないものの、大智寺時代に続いてその文章能力が高く評価され、またそれを発揮して、寺院運営にも参加していたものと思われる。

ここで、まず、「江湖請傑独峰住智者」を紹介しよう。

(原文)	(書き下し)
江湖請傑独峯住智者疏	江湖 傑独峯の智者に住するを請うの疏
祇樹四圍而涵毓、芙蓉之秀泉甘草香	祇樹 四圍して涵毓し、芙蓉の秀たること、泉甘く草香る
介石二世而生成 木瓜之苗花開果結①	介石の二世にして生成し 木瓜の苗 花開き果結ぶ
境因人勝	境は人に因りて勝り
道與時行 ②	道は時とともに行わる
某人 縉雲流英	某人 縉雲の流英にして
桂海珍貨③	桂海の珍貨なり
大觀物無不可	大觀にして 物 可ならざる 無く
小心事必能成④	小心にして 事 必ず能く成す
月印江心千波分光 誰擯三処度夏	月 江心に印し、千波 光を分ち、 誰か擯たん三処夏を度ぐを
雷轟壑上双澗傳響 不消一默酬僧⑤	雷 壑上に轟き、双澗 響を傳え 一默して僧に酬うを消いず
霧捲南山、豹変宜呈牙爪	霧 南山に捲くも、豹変して牙爪を呈す宜く
天高北阜、鴻漸毋惜羽毛⑥	天 北阜高くなるも、鴻漸して羽毛を惜むこと母かれ
吾守鷗盟	吾は鷗盟を守り
公執牛耳⑦	公は牛耳を執らん

(現代語訳) 天下の僧が傑独峯に智者寺に住することを願う疏

祇樹が周囲を囲い青々と茂っており、芙蓉峰の景色は秀麗で、泉水は甘く、草木は香る。介石智朋の弟子がここに育ち、大慧宗杲の児孫たちが立派な禅僧に成長している。優れた人物によって、景色は美しくなり、世の推移とともに道は行われる。あなたは雲氏出自の素晴らしい名を伝え、南海の珍宝のような貴き人。見識が広大で、できない事はなく、細やかな心を持ち、事は必ず成し遂げられる。月光、ちょうど河の中央にかかり、さざ波は光を映すが、神通無尽な文殊のようなあなたを誰が超えることができようか。谷の上でとどろき、谷間に雷鳴を伝える雷は、黙って僧に應對する維摩に及ばない。身の潔白を守り、南山に隠れていた豹も、才能を現すだろう。大空は高く北の丘はそそりたっている、大雁なる君、雄飛して、羽毛を惜しむことなかれ。我、鷗盟を守り、君と行いを共にす。君、盟主となりて、この寺を保ちたまえ。

江湖疏とは新しい住持が入寺する際に読まれる入寺疏の一つであり、実際の儀式に当たっては上の蔵主に読ませた。金華で中巖は正式な役職にはついていなかったが、このような公的な文章を担当したことからみて、百丈山東陽のもとで認められていた中巖の文章力が、金華でも高く評価され続けていたことが分かる。

その具体的な内容をみると、隔対三対と単対四対からなるそれほど長くない四六文であるが、智者寺の紹介(対①)<sup>163</sup>、新住持の出自(対①)、新住持の人柄と禅風の宣揚(対③④⑤⑥)、新住持への協力の表明(対⑦)といった疏の必要条件をきちんと備えており、しかも禅関係の故事や古典文学の知識をふんだんに盛り込んだ美文となっている。禅関係の故事という点で言えば、たとえば、「誰擯三処度夏」で踏まえているのは文殊の

公案である。禁足すべき三ヶ月の安居中に、文殊は魔宮・長者の居宅・嬖房と一ヶ月ずつわたり歩いて、解制の日に仏のもとに帰ってきた。迦葉は文殊の行いを非としたが、仏は文殊を高く評価したという話である。『大方広宝篋經』という経典が元になっているが、禅宗では多くの禅師によって取り上げられている有名な公案である。文殊の自由無碍、闊達自在を示す公案として読む人と、仏の弟子のなかでも、文殊は迦葉などをしのぎ最も優れていると読む人と、理解が二つに分かれる箇所である。「月印江心千波分光」という前半の句とあわせて考えると、中巖はここで傑独峯を師の弟子のうちもっともすばらしい弟子だとたたえていることが分かる。つまり、弟子たち（千波）はそれぞれ師の教え（光）を受けているが、傑独峯はそのなかでも、文殊が迦葉をしのぐようにほかの弟子たちの追隨を許さないものであると評価している。傑独峯については、ほかに史料が残っていないため、詳しいことはわからないが、「介石二世而生成、木瓜之苗花開果結」とあるこの疏の内容によれば、大慧派の僧で、介石の二世下にあたる人であることが分かる。中巖の師である東陽とおなじ世代になる。つまり、中巖にとって師叔か師伯にあたる人物である。その出住にあたって、中巖は最大級の賛辞を送っているのである。

また、「誰擯三処度夏」と対になっている「不消一黙酬僧」は維摩の故事を踏まえている。維摩一黙はもともと『維摩經』巻九「入不二法門品」にある話で、維摩が真実の法は言説をもっては表現できないことを、一黙をもって示したとする。これも古来禅門の公案として用いられ、なかでも円悟克勤の『碧岩録』八四則で取り上げられ、「維摩一黙如雷」（維摩の沈黙は雷のようである）と喧伝された。中巖も『碧岩録』の語を踏まえていると思われるが、「如雷」ではなく、いかなる雷も「一黙」に及ばないと、「一黙」であることの意味をさらに強調している。維摩をもってきたのは、当然傑独峰を褒め称えるためであるが、やはりその宗風には「一黙」に通じるところがあるからであろう。傑独峰についてほかに資料が残っていない理由のひとつもそこにあるのかもしれない。つまり、傑独峰は言説の無力さを体得している傑独峰は、文字を残すことに意を持たなかった人だったのだろう。

禅関係の話だけではなく、同疏には中国の古典文学の知識もみごとに織り込まれている。たとえば、傑独峰に出住するように勧める部分で、「霧捲南山、豹變宜呈牙爪」と詠む。「豹變」という言葉はもともと『易』革卦上六象伝の「君子豹變、其文蔚也」（君子が自己を変革するのは、あたかも豹の毛が季節につれて抜け変わり、文様が美しくなるように、鮮やかである）に由来する。君子は時勢に適應して自分を変えるべきという意味であるが、「南山」と「豹」があわせて使われる場合は隠者のイメージとして読まれることが多い。たとえば、南朝齊謝朓の「之宣城郡出新林浦向板橋」（宣城郡に行き新林浦に出て板橋に向かう）にある「雖无玄豹姿、終隱南山霧」（赤みがかった黒豹のような美しい文様はもっていないが、其れに真似て、霧の立ち込めた南山に隠れ、害から身を守る）や、宋黄庭堅「次韵郭右曹」（郭右曹に次韵する）にある「秋水寒沙魚得計、南山濃霧豹成文」（秋の水沙が寒いと魚は取られずに肥える。南山の霧が濃いと豹は見つからずに綺麗な文様をなす）の詩句には、豹と南山と霧の組み合わせが見られるが、いずれも世から隠れるものという使いかたである。しかしこのような従来の使い方と違い、中巖は「爪牙」を示すべきだといって、「豹と南山と霧」の組み合わせを、「出世すべき」という方向にもっていく。典拠のある語彙を使っているが、それに元の意味と違う新しいイメージを賦与する書き方は、前述した百丈山で書いた「上梁文」でも見られ、次に取り上げる「和儀則堂韻謝琳荊山諸兄見留」にも見られるものである。

「和儀則堂韻謝琳荊山諸兄見留」は帰国を決めた中巖が智者寺の友人たちに書き与えた惜別詩である。上記の疏と違い、私的な詩作であるが、百句からなる長詩で、渾身の力を



こめて書かれたものと思われる。智者寺における中巖の生活と心情を吐露しているだけでなく、留学経験全体についての総括でもある。不羈の性格のため、世間から入れられないという自画像から書き起こし、渡元の決心、道中のこと、中国での修行の様子を克明に描き、最後に帰国の決心で締めくくっている。実体験に基づいたリアルな描写によって、写実的な創作態度を窺わせると同時に、『史記』や『莊子』『列子』の古典や江淹、陶潜、蘇軾などの詩<sup>164</sup>に由来する故事をふまえながら、それを適切に自らの詩中にとけ馴染ませており、一部の五山僧の漢詩に見られるような古典引用の際のぎこちなさは全く見られない。

以下金華生活を直接描く最後の二四句に基づいて、具体的に分析してみる。

(原文)	(書き下し)
久聞金華地、風俗淳応嬉	久しく聞く 金華の地、風俗淳くして応に嬉ぶべきことを
振策来靈源、一見如故知	策を振りて靈源に来れば、一見して故知の如し
淙々玉澗流、青青祇樹圀	淙々たり 玉澗の流れ、青青たり祇樹の圀む
修竹琅玕色、寒梅冰雪肌	修竹は琅玕の色、寒梅は冰雪の肌
良朋寧易得、庶乎従爾思	良朋は寧ぞ得易からん、爾の思ひに従はんことを庶ふ
物我俱相忘、引得幽禽儀	物と我と俱に相忘れ、幽禽の儀を引得たり
勝境不忍去、人情難別離	勝境は去るに忍ばず、人情は別離し難し
無奈田園蕪、胡為乎不帰	田園の蕪れたるを奈んともする無し、胡為れぞ帰らざる
況復粉陰人、勸我多云為	況復んや粉陰の人、我に勸めて多く云為するをや
独因諸君厚、且緩吾行期	独り諸君の厚きに因りて、且つは吾が行期を緩くす
吾行時不拘、所欲是便宜	吾の行は時に拘らず、欲する所は是れ便宜
雨余穀江満、一舸輕如飛	雨余 穀江は満ちて、一舸 軽きこと飛ぶが如し

(現代語訳)

この金華の地は風俗は淳く、気持ちのよいところと前から聞いていた。杖をふるっては、靈源（寺院境内の風光明媚の地に雅名をつけたところを境致というが、靈源とは智者寺の境致の一つである）にやって来た。一目見て、昔なじみの土地だった。さらさらと美しい溪流が流れ、青々と樹木に囲まれている。長い竹は玉のような色をしており、寒中に咲く梅は氷雪のように潔白である。良き友はどうして得やすからうか。あなた方の思いに従おうと願った。物も私も全て忘れて、奥深く棲む鳥と戯れる。この勝景は去るに忍びないし、暖かい人情はわかれがたいものがある。しかし、田園が荒廃しているので、帰らないわけにはいかない。まして、同郷の人は私にいろいろ勧める。諸兄の厚情によって、暫く出発を遅らせる私は出発の時期にはこだわらないが、順調な航海を望むのみ。雨上がりに、穀江が増水した時、船足は飛ぶように速いであろう。

智者寺の生活を去りがたい気持と共に、早く帰国して抱負を実現したいという気持が強く読みとれる二四句である。百丈山の上梁文に含まれている写景詩四首と比べると、言葉遣いは平易で分かりやすいことは明らかである。

一～四句では、智者寺を訪れ、しかも寺の景色になにか旧知のように心ひかれると述べることによって、ここで多くの知己に恵まれたということも、同時に暗示している。とくに注目されるのは、金華を訪れる理由として、その風俗のすばらしいことを聞いていたからとしていることで、後年の東陽推薦の回想を連想させる。

第五～八句は智者寺の景色を具体的に描く。まず、水あり木々ありという心和む自然に恵まれた景色の全体像を描く。「玉澗」（玉色の溪流）や「祇樹」（祇園精舎の樹木、寺院を表す言葉として使用されることが多い）と表現することによって、俗世間とは違う別世

界の雰囲気を出している。また、淙々という擬声語の使用も効いている。音を描写することによって、一層回りの静かさを際立たせると同時に、静謐の中に生気を感じさせている。続いて「竹」と「梅」という二種類の木を点景として描写することによって、前の二句で呈示した俗世間から離れた清浄な別世界という、この寺の雰囲気が更に強められている。竹と梅に共通して流れる美意識は艶冶にふれることのない高潔な風趣であり、この持ち味が酷寒を堪え忍ぶ清雅な営みと相俟って、文人が庶幾する理想の実践生活態度と一致することになった。そのため、古くから文人の愛好する所となり、それに自らの姿を託すことがしばしばなされた。竹梅は唐代から菊蘭と共に花の四君子と称されるようになったことがそれを物語っている。ここでは中巖が竹を自分に見立て、梅に友人たちを擬して詠んでいるのであろう。

この写景部分でもう一つ注目される場所は、四句ともに色彩語が鏤められていることである。この特徴は前掲上梁文で景色を歌う詩にも見られたが、ただ、上梁文では多くの色彩を読み込み、絢爛さを詠っているのに対し、ここでは緑と白という組み合わせで、優雅なさわやかさを強調している。玉、青々、琅玕は三者ともグリーン系の色であるが、玉潤という時は、むしろ清澄で時たま日差しを反射してきらきら光っている様子を表していると思われる。青々とは繁っている様子を表し、琅玕とは竹の色を修飾するときのみ用いる色彩語である。そして四句目で寒梅を「氷雪肌」と言うことによって、白梅を意味していると同時に、同語が『莊子』内篇第一「逍遙遊篇」で藐姑山の仙人を修飾する用例があるように<sup>165</sup>、世塵に汚されない潔白さをも暗示している。

第九句から、詩は写景から智者寺での生活の描写へと替わっていく。写景部分では、淡々とした筆調の中に、詩人の景色に対する愛翫の気持ちを漂わせているのに対して、良き友（言うまでもなく琳荊山らのことを指していると思われる）は得難いと、直接感情を述べる表現手法を使っているが、良き友達が中巖を引き留めてともに営もうとしている（営んでいたためでもある）生活はまさに写景部分で描き出されている超俗の別世界に見合ったものであった。それを後年の回想文とは違って、ここで具体的な出来事ではなく、抽象的にその境涯を第十一・十二句で述べている。この二句は『文選』梁詩卷四に収録されている江淹「雜体詩」一八「張廷尉綽雜述」にある「物我俱懷忘、可以狎鷗鳥」（物我ともに忘れて、鷗鳥と戯れることができた）との二句を踏まえていると思われる。鷗鳥については、道教的色彩を有する語で、『列子』黄帝篇に典故があり、人間が欲望を持っていない時にだけ、近寄ってくる鳥とされている<sup>166</sup>。中巖は鷗鳥の代わりに「幽禽」という表現を使用している。幽禽という語は、早くも唐詩において禅院の風景として詠まれる例が見られるだけでなく<sup>167</sup>、同じく渡元僧で、中巖の先輩に当たる雪村友梅の詩中にも用例が見られ、禅とかかわりがある<sup>168</sup>。このように、「幽禽」という語の使用により、江淹詩における道教的色彩を払拭し、良き友とともに、煩惱を忘れ無心になって、修行し幽居の楽しみを味わった自らの心情を吐露した。

以上の八句を受けて、続く二句では、中巖は智者寺を去りがたい理由を美しい景色と暖かい人情にあると自ら総括している。なかでも、「情」の方が中巖にとって、一生忘れることのないほど大切な思い出になったことは、晩年になって懐かしく回想されることから窺える。孤児として育てられ、日本における受業師東明慧日との機縁がかなわず、中国に渡ってから多くの艱難辛苦を嘗めた後に出会えた対等の友情は、百丈山で東陽に印可された喜びと同様に中巖の心を暖めただけでなく、彼に自信を与えることにもなったと思われる。その現れが詩の最後の十句で金華（ひいては中国）を離れる理由を述べたところに見える。

留学初期には言葉の不自由のため、帰国の念を起こしたことがある中巖だったが、今は

帰国の理由はもはやそのような消極的なことではなく、「故郷の田園が荒れている」ことにあるとする。これは陶潜（陶淵明）「帰去来辞」の「田園将蕪胡不帰」を踏まえていると思われる<sup>169</sup>。しかし、陶淵明は田園に帰ることによって、遁世の決意を示すのに対して、中巖はむしろこれによって逆の「出世」の決心を示している。これを同詩の前半で、中国に上陸したときに、同船した貿易商人と別れたときに述べた「誓言得道後 帰国化庶黎」（誓っていうには、道を得たら、国に帰って多くの民衆を教化しましょう）とあわせ考えると、この時点で中巖は留学の目的が達成できたと判断したことが分かる。中国で学んだものを日本に持ち帰り、日本社会に貢献しようという決心をこの時中巖は強く持っていたのである。

では、中国で何を学んだかという点と、第一章で述べた禅のほか、本節で見てきた四六文や漢詩の作成能力の習得、揚雄や韓愈などの儒者への関心の高さなども含まれることになるだろう。以下、第二節以降で、帰国後の中巖の文学活動について考察しよう。

また、中国で書いた作品三篇を読んできたが、いずれの場合も、古い典故に違う意味を付与する使い方が見られたが、この傾向は帰国後の作品にも見られること、またそれは実は黄庭堅を派祖とする江西詩派の特徴と一致するものであることについては、次節で再度触れることにしよう。

## 第二節 帰国後の創作活動—夢窓派との交渉の実態

三十一歳で帰国してから、七十五歳で示寂するまでの間、中巖は実に多くの物を書き残した。これらの作品を創作動機という点から分類する場合、ジャンルに関係なく、いわゆる応酬作と言えるものが多数存在している。ここでは私的な交流か、公的な必要からかを問わず、誰か特定の個人のために書いたものをここで応酬作として考える。応酬作というと、一般的には文学作品としての価値が劣るのではないかと思われがちであるが、中巖の場合は必ずしもそうではない。量的に多いのみではなく、質的にも高いものが多い。中巖は生涯にわたって、大勢の道俗と交渉し、応酬作の数は多く存在するが、ここでは、帰国後の彼の人間関係で特に重要だった夢窓派の人のために書いた作品を具体的に分析していきたい。それによって、中巖の文章の力の検証と同時に、中世禅林において公私ともに漢文学がいかに重要であったかを明らかにしていきたい。

### 一 春屋に和した詩四首—詩風研究をかねて

第一章で触れたように、中巖が春屋のために書いた作品は、詩四首と疏一篇が現存するが、まず、中巖が春屋に和した同韻の詩四首を取り上げよう。この四首は現存する中巖の詩集『東海一漚集』には収録されておらず、『関東諸老遺藁』という書物に収録されているため、今までほとんど注目されることはなかった。同書にある中巖の頌軸序によると、一三五九年春に中巖が開山となった利根吉祥寺が諸山に列せられ、この時、春屋から祝賀の偈が三首送られてきた。中巖が一首を酬いると、折り返し春屋妙葩や諸老の和韻が来て、たちまち六二首となったので、義堂がそれを一幅の頌軸としたとある。中巖がまた自ら序をしたためた。作品の数から、またメンバーから見ても、それは当時の禅林文壇における一大盛事だったと思われる。頌軸そのものが現存していないため、これまで『関東諸老遺藁』に収録されている中巖の序と四首しか知られていなかったが、当時の禅僧の現存文集を通覧したところ、鉄舟徳済の文集には「春屋首座寄中巖西堂」という詩があり、押韻や内容からみてこの時和韻した一首であることを確認できた。二人の交渉が同じく夢窓派の

ほかの人々の目にどう映っているのかを知ることができるので、この詩の内容をまずみてみよう。

(原文)	(書き下し)
春屋首座寄中巖西堂	春屋首座の中巖西堂に寄せる(に和す)
突兀青龍大吉祥	突兀たる青龍大吉祥
龜峯自是暎春光	龜峯是より春光を暎す
彈觀塵土眼猶白	塵土を彈觀するに、眼猶お白く
開発人天鬢已黄	人天を開発し、鬢已に黄し
法席十年居帝域	法席は十年 帝域に居し
詞源万丈激相陽	詞源は万丈 相陽に激す
更知妙喜兒孫在	更に知る妙喜兒孫在ることを
且得水雲過上方	且つ水雲を得て上方を過ぐるを

(現代語訳)

春屋首座の中巖西堂に寄せる詩に和韻する

高く切り立った青龍山にある吉祥寺の開山である中巖は、その人物はまさにその山のように高い。天龍寺もそのおかげで春の光を映している。吉祥寺の昇格を聞いて喜びを申し上げ、かつその推挙を願いたい人がたくさんいるが、それには中巖はただ白い目で睨む。中巖は一般人から法皇までを相手に啓蒙をし、髪の毛は既に白くなっている。都で禅を教えて十年、鎌倉では文章を製し世を驚かせている。大慧の法孫は今でも活躍し、当寺を訪れてくれていることを知る。

西堂とは他山の前住を尊敬した言い方である。中巖はこの時すでに十刹格の万寿寺住持経験を持っているため、このように呼んだのだろう。春屋妙葩の肩書きは首座としているが、中巖のいう雲居庵庵主と兼任しているのだろう。

青龍山吉祥寺は大友氏の寄進で中巖が開山で創建した上州利根にある寺である。第一句は寺の雄大さを詠うと同時に中巖のことを褒め称えているのだろう。また、諸山に列したのはまことにめでたいことであるという掛詞的な意味も込められているだろう。

第二句の龜峯は天龍寺を指しているが、中巖はその前年よりずっと天龍寺で客居していたので、中巖のこの吉祥(めでたいニュース)によって天龍寺も光彩をましたという意味であろう。

続いての四句は主に中巖のことを褒め讃えていると思われる。まず、第三句では中国の有名な故事を二つ組み合わせている。彈觀塵土は『漢書』「王吉伝」にみえる話で、王吉が高官についたのを聞くと、その友人の貢禹が冠の塵を払って、王の推挙を待ったという内容である<sup>170</sup>。眼猶白という故事は竹林七賢の一人である阮籍に由来する有名な故事で、俗人を軽蔑するという意味であり、白が韻字であるから、その入る故事を持ってきたのだろう。この二つの故事をあわせると、めでたく出世の途上にある中巖の推挙を待っている人が多いが、そのような人たちを中巖は白い目でみているだけであるという意味だろうか。孤高の性格の持ち主として知られ、「党理不党宗」(理に従い宗派には従うわない)と自ら宣言している中巖の人物像としてはふさわしいと思われる。

第四句の鬢已黄は第三句の眼猶白と対になっており、伝法のために苦勞を重ねた中巖の姿を謳っていると思われる。この時六十歳を迎えた中巖の髪の毛は実際にはもう白かったかもしれないが、押韻の関係上、黄としたのだろう。なお、「開発人天」の「天」というのは二年前に伏見殿で上皇を相手に講義をしたことを指しているのだろう。

第五句と第六句も対句である。帝域は相陽と対応し、京都と鎌倉をそれぞれ指している

が、この二箇所は中巖のこれまでの主な活動拠点である。また、法席と詞源は、中巖の禅僧としての行いと同時にその文学的才能をも褒め称えている。十年や万丈は概数で、とにかく中巖の立派さを強調しているのだろう。

最後の二句には中巖の師承、さらに天龍寺の住持を尋ねにきたという中巖の来訪の目的を盛り込みながら、「知」ということによって筆者自身がもう一度登場し、書き出しの内容と呼応している。

この種の祝賀の際の押韻詩としては言いたいことをうまくまとめていると言えるが、全体的にはさほど複雑な内容も修辞もなく、傑作というわけでもない。ただ第六句の内容は注目に値する。文筆のうまい中巖像は夢窓なき後の夢窓派では、容認され、褒め称えられる対象になっていることが分かる。

では、この時点の中巖の文章力はいかほどのものであったか、『関東諸老遺藁』に収録されている四首を具体的に読もう。

(原文)

(書き下し)

歳旦和雲居春屋

歳旦 雲居春屋に和す

亀龍麟鳳競呈祥

亀龍麟鳳 競いて祥を呈し、

助発雲中仏頂光

雲中の仏頂光を発するを助く。

白玉无瑕修愈白

白玉は瑕無く 修めば愈いよ白く、

黄金絶鉞煉増黄

黄金絶鉞は煉れば増ます黄。

色系新織一機錦

色系は新たに織る一機錦を、

交泰為迎三晝陽

交泰は為に迎う 三晝陽を。

芥室也知従齋室

芥室は也た齋室に従ふを知り、

枇杷奕葉化随方

枇杷奕葉は随方に化す。

(現代語訳)

天龍寺の俊秀が競って(吉祥寺)を祝ってくださり、雲に隠れていた仏頂光の輝きを引き立てる。白玉のごとき瑕のない佳品は切磋をへてますますすばらしく、黄金の作品は琢磨を経てますます輝く。色系は新しい錦を織り、天地は三つの陽爻を迎える(めでたい正月になる)。芥室(春屋の室名)は齋室によって命名されたことを知り、枇杷(春屋をさす)は代々相承し、諸方を教化するだろう。

この一首目の詩が表現の上で、最も目立つ工夫は三・四句である。一句の頭と末字に同じ字を当てている。このような書き方は中国の漢詩でもあまり見られない形で(前の句の末字を次の句の頭で使うという書き方はあるが)、大胆かつ新奇な試みであるといえよう。と同時に、文字の運用に関する自負をうかがわせている。文字を自由自在に駆使することへの関心の高さを示すものに、最後の一句も挙げられる。妙葩と共通する音のあることから枇杷をもって春屋を指しているという工夫であるが、おそらく先に枇杷というのを決めていて、後から句を考えたのではないかと思われる。

盛り込まれている故事をみよう。第六句と第七句の理解にそれぞれ儒学と禅関係の知識が求められる。第六句の「交泰」は易経泰卦象伝に由来する言葉で、また三晝陽は泰卦の形そのものを言っている。泰卦は一二月卦中、正月の卦であるので、ここで泰卦を歌うことによって正月を迎えたことを言っているのである。

第七句では禅宗関係の故事を盛り込んでいる。芥室は春屋の室名で、その命名は百年前の宋代の大慧派禅僧敬叟居簡の室名を真似たものである。敬叟居簡は無学祖元がその下で

出家したこともあって、今の読者にとっては、故実の知識が必要となるが、当時においては、一般的に知られている内容だったのかもしれない。

次に内容をみよう。詩全体は春屋及びその率いる夢窓派への賛辞となっている。一句目の亀龍は天龍寺をさしている。天龍寺は夢窓派の拠点のひとつで、当時春屋は同寺内で夢窓の塔頭を守っていたが、中巖もそこに仮住まいしていた。吉祥はかけ言葉的な使い方で、中巖の吉祥寺出住を祝う皆の和韻詩のことをさしているのであろう。二句目の仏頂光は春屋の詩をさしていると考えられる。この二句の意味はつまり、春屋の詩に和韻して天龍寺の諸僧から祝賀の詩がたくさん来ていることを述べている。三四句では、それらの詩を金銀にたとえてほめている。五句の錦もこれらの詩のすばらしいことを引き続き述べているが、第六句では正月という時期を読み込んでいる。そして、第七句では春屋の室名の由来を述べ、最後の第八句ではその一派の繁栄を願う内容となっている。第七句でわざわざ、春屋の室名の由来を述べるのは、春屋の大慧派への傾倒を述べることによって、春屋と自分との、共通点を強調したためであろう。中巖は日本で大慧派の法系を伝える人である。そのため、若いころ、迫害を受けたこともあったが、この時には大慧派の後継者という身分は、彼を夢窓派という主流派の人たちと結びつける有力な橋となっていたのである。

春屋が室名を大慧派の人の室名をまねるほど、大慧派に対して強い関心を持ったのは、おそらく、この時中国では大慧派が主流派となっていたからであろう。当時、夢窓派内部で春屋を大慧に擬しようとする動きさえあった。春屋の語録の末尾に付録として収められている昌樹書記作の「夢中像記」に次の話が記載されている<sup>171</sup>。昌樹書記は夢のなかで妙喜世界に入った。そこで、中巖和尚は『普説』の講義をする前だった。そこにある絵に描かれている人を大慧だと中巖は言ったが、昌樹は違う、それは春屋国師であると言った。そこで、中巖がもう一度それをみたら、ほんとに春屋国師であった。そこで目がさめたという話である。

中巖が『大慧普説』を講じていたことについて前章ですでに触れたが、ここで春屋は即ち大慧（の生まれ変わり）であることの確認者として中巖が登場していることに特に注目したい。中巖はかつて大慧派転派により東明派から迫害を受けていた中巖であるが、大慧派の後継者であるために、夢窓派という五山主流派の人たちから尊敬されるようになったのである。

次に二首目と三首目をみよう。この二首は一続きのものである。

(原文)

(書き下し)

次韻春屋二首

春屋に次韻する二首

家国欲興天示祥

家国興らんと欲し天は祥を示し、

春来物々占風光

春来たりて物々風光を占す。

拙翎乳子巢依鵲

拙翎の乳子は巢を鵲に依り、

巧擘整儀衣着黄

巧みに擘り儀を整え衣は黄を着く。

無力挟山超北海

山を挟み北海を超ゆる力無きも、

有懷掃地慕南陽

掃地南陽に慕う懷有り。

京華信美非吾土

京華は信に美なるも吾土にあらず、

閑日何妨入鬼方

閑日に何の妨げあらん鬼方に入るに。

(現代語訳)

家国が興ろうとすれば天が勝瑞を示し、春が来てすべてがおかげで風光を増している。翎が拙ない乳子はその巢を鵲に依っており、巧みに擘り儀を整え衣は黄を着ける。山を挟み北海を超える力は

無いが、南陽で庭の掃除をしている時に開悟した香巖智閑を慕う気持ちを持っている。京華の地はまことに美しいが私の故郷ではない、暇ができたときに、鬼方（故郷）に帰ってもよい。

（原文）

（書き下し）

豈可明時必有祥 豈に明時に必ず祥有る可けんや、  
却疑好仏怎無光 却って疑う好仏怎か光無しと。  
多嫌言語先翁拙 多いに嫌う言語は先翁が拙く、  
一笑面皮師叔黄 一笑す面皮は師叔が黄を。  
幕府頒符亀嶠上 幕府頒符す亀嶠上に、  
梵宮祝誦瀧川陽 梵宮祝誦す瀧川陽に。  
病夫百計扶骸骨 病夫は百計し骸骨を扶し、  
帰去当理幽墨方 帰り去りて当に幽墨方を理めん。

（現代語訳）

治世でも必ずめでたいことがあるとは限らない。かえって傑僧をなぜ輝かないのかと疑うこともある。先師（東陽）のように言葉がつかないことをよく笑われるのだが、それを一笑に付す自分の顔色は師叔（笑隠）のように黄色い。幕府は天龍寺に公帖を出し、利根川の川辺にある寺（吉祥寺）で祝誦をする。（わしは）病弱な体を起こし、辺鄙な寺に帰り寺務を執り行おうではないか。

まず、二首目を見よう。表現的には、一首目より難解な箇所が多い。典故を多用しているのみならず、その援用において、様々な工夫をしている。たとえば、三句目「拙翎乳子巢依鵲」にある「鵲」「巢」の組み合わせといえば、『詩経』（召南・鵲巢）にある「維鵲有巢、維鳩居之」（カササギが巢をもてば、ハトがそこに同居する）が思い出される。これから派生した諺に「鵲巢鳩占」（カササギの巢に、ハトがとまる。）があり、横取りするという意味で現代でも使う。しかし、その援用において、中巖は、「居」を「依」に変え、鳩を「拙翎乳子」に変えている。これによって、もとの故事にある横取りするというイメージを無くし、むしろ鵲巢の近くにいることに甘んじ、それを恩に感じるニュアンスをかもし出している。

四句目の主語は三句目と同じで「拙翎乳子」と取ることができる。鵲の巢に寄った「拙翎乳子」は鵲のまねをして囀り、同じ黄色い服まで着たと詠んでいるのは、黄鵲ということばがあるように、鵲の色が韻字の黄であるため、都合がよかったということだけが理由ではない。禅僧は普段黒衣をつけるが、特にめでたい場合、朝廷などから「勅黄衣」される場合がある。吉祥寺の勅願寺昇進において実際に「勅黄衣」されたかどうか分からないが、「衣着黄」ということによって、めでたく出世したことを表現しているのであろう。つまり、「拙翎乳子」というのは中巖自身を指し、鵲は春屋に代表される夢窓派のことである。謙遜の要素もあるだろうが、此度の吉祥寺の勅願寺昇格において春屋の尽力があったことをうかがわせる内容である。

続いて第五句の「無力挟山超北海」は『孟子』に依拠しているが<sup>172</sup>、典故が分からなくても、字面から意味が推測できる。それに対して、「有懐掃地慕南陽」は句の背景となる知識がなければ、意味が取れない。唐代の禅師香巖智閑（～八九八）の大悟の因縁を踏まえているものである。香巖は非常に聡明な人物であったが、百丈懐海や 鶯榭などの禅師の元で長年修行したにもかかわらず、ついに悟ることができなかった。そこで、自分の所有していた書籍をすべて焼き捨てて、南陽国忠国師の墓所の近くに庵を結んだ。ある日、道を掃除していたとき、たまたま小石の一つが竹に当たった。この小石が竹に当たる音を

聞いて、香巖は忽然と大悟し、笑ったという<sup>173</sup>。「香巖撃竹」として知られている話であるが、中巖はここで「撃竹」ではなく、「掃地」のイメージを詠み込んでいるのは、大悟の因縁としてではなく、淡々とした簡素な生活の代表として詠んでいるためであろう。そして、これを受けて第七、八句では田舎つまり利根の吉祥寺に帰りたいことを具体的に表明する。

一首目で夢窓派の人たちに賞賛の言葉を惜しまないのに比べて、二首目では中巖自身を中心に読んでいるので、明らかに意識して卑下した言い方をしている。先に触れた三句と四句がそうであるが、末尾で吉祥寺に帰るのを「入鬼方」としたのも、当然自分の帰る「利根」を夢窓派の人々がいる京より下位に位置づける表現である。

三首目の中心的な内容は「これから利根に帰る」という点では二首目と共通するが、違いといえば、まず、帰郷の動機が違う。二首目で個人の理想的生活のためとするのと違い、三首目では寺の管理のためということが理由となっている。また、決意のほども違う。二首目では暇な時に帰ってもいいという軽い気持ちを表現しているのに対して、三首目では「帰る」とはっきりした決意を読んでいる。一つづりの二首で、決意の気持ちを段階を分けて読んでいるのは構成的によく工夫したものと思う。表現についてみれば、後半の四句は幕府から符牒を得たことなど、事実関係を読んでいる部分では、比較的オーソドックスな表現をしている。それに対して前半部分はいろいろな工夫が凝らされている。

冒頭の二句はそれぞれ「豈可」、「却疑」という「虚詞」で始まっている。漢詩ではあまり用いられない形であるが、新奇さをねらったのだろう。「豈可」が「却疑」と、「明時」が「好仏」と、「必有祥」が「怎無光」ときれいに対応していることからみて、適当に書いたのではなく、文字の使い方に細心の注意を払って、たどり着いた構成であることが分かる。その意味は字面どおりに読めば、治世でも必ずめでたいことがあるとは限らない。傑僧はなぜ輝かないのかと疑う。ということであるが、相手からの祝賀に対する返事の冒頭にしてはいささか強い感じである。ただ、次の三四句とあわせて読めば、その謎が解ける。

まず、第三・四句の意味をその句だけでみてみよう。顎聯にあたるので、当然文字の並べ方は推敲を重ね、対になっている。三句目は先師（即ち東陽）のことを読み、先師のイメージを「拙」と規定している。前掲二首目で、中巖が自らを規定するのにも「拙」を使っていたが、禅では「拙」というのは決してマイナスの価値ではなく、むしろ好ましい境涯である。中巖は詩作の中で特に友人などへ与えたもののなかで、みずから「拙」と表現する例はいくつもある<sup>174</sup>。卑下しているようで、実は自信を見せているのである。

四句で詠む師叔は笑隠のことで、「面皮黄」というのは、一般では栄養失調の顔色を言うときに使うことばであるが、「拙」と同じで禅では必ずしもマイナスの価値しかないわけではない。これは次の詩から窺える。中巖より二十歳ほど年長で、二年ほど前に示寂した元の名僧である千岩元長<sup>175</sup>に釈迦出山を歌う一首がある。「飢寒難忍道難求、又去人間売口頭。不得面皮黄似蠟、如何遮得這場羞。」（飢えと寒さは忍び難く道は求め難いので、また世間にでて説法を売り物にする。顔が蠟燭のように黄くなければ、どうしてこの恥ずかしさを隠すことができよう）。山をでて、世間への説法を決意した時の釈迦は、栄養失調で「面皮黄」だったことは禅宗で広く認められる話である。このように笑隠に対して釈迦出山の連想される「面皮黄」でもって表すのは元の皇帝から尊崇の篤く、説法のうまい笑隠のイメージにふさわしい表現いえよう。

そして、この三四句はまたそれぞれ一、二句に対応している。治世でも必ずめでたいことを言わなくてもいいのは、東陽がそうであったように、「拙い」ことに価値を認めるからで、仏が光らないのは、顔色が黄色い釈迦があるからだと言いたいのではないだろうか。



四首のうち、最も多くの故事を盛り込み、読む人に高い漢文学的知識を要するのは四首目である。

(原文)	(書き下し)
次韻以馬為贈	馬を以って贈と為すに次韻す
日月五星齊聚祥	日月五星齊しく聚祥し、
覆盆自昧不容光	覆盆自昧し光を容れず。
菱匳照老憐張素	菱匳は老を照(うつ)し張素を憐み、
螿瓮分甘咬淡黃	螿瓮は甘を分ち淡黃を咬む。
何復非熊驅呂望	何ぞ復た熊に非らず呂望を驅る、
只応識馬在孫陽	只だ馬を識る応きは孫陽に在り。
瞎驢難共象龍蹴	瞎驢は象龍と共に蹴り難く、
披耳垂頭養有方	披耳垂頭養うに方有り。

(現代語訳)

日月五星が一齊にあつまって勝瑞を示しているが、自分はひっくり返った盆のように自らを昧し光を入れない。菱型の鏡に老いた狂態を照らし憐れみ、甕の塩漬けを甘みとして嘔む。熊ではない呂望を駆り立てようとしなくて、ただ伯樂のように良い馬を識ればいい。瞎驢は龍象と共に行うことができない。頭をさげ耳がたれている姿ではあるが、潜在力をもつよく育った馬である。

冒頭の一句以外、すべての句に出典や故事あるいは禪的教えが含まれている。二句目の覆盆については「覆盆不照」という諺があるように、中国語では一般的に良く知られている言葉である。ただ、冤罪があるという意味で使われていることが多いことから分かるように、一般的には光が入ってくれないと理解しているのに対して、中巖は自ら光を拒否するという方向で詠み、従来の意味と違った用法で用いている<sup>176</sup>。三句目の張素とは唐代書道家張旭と懷素のことで、「張素狂」という言葉があるように「狂」というイメージを出している。四句目の螿とは塩漬けの意味で、漢詩ではあまり用いられない文字であるが、ここでは苦をもって楽とする精神を述べているのだろう。五句目は周文王とその重臣呂望との出会いにまつわる有名な逸話を踏まえている。文王が狩に出る前に占ったところ、「非龍非熊」という内容が出、その翌日渭水の水辺で姜太公(呂望)に出会った、という内容である。六句目は有名な伯樂の故事<sup>177</sup>を踏まえている。伯樂の馬判断でもっとも重要なポイントは「得其精而忘其粗」(大局を見極め、細かい欠点に拘らない)であるとされているが、中巖が常に自分を「粗」と自己規定していること(第一章第一節既述)とあわせて考えると、自分の欠点を見逃し、いいところをみてくださいと春屋をはじめとした諸友に呼びかけていることになる。七句目の瞎驢と象龍はともに禅宗でよく使う用語。瞎驢は愚なるもの、象龍は賢なる者をそれぞれ象徴する。ここでは、瞎驢とは自分、象龍は春屋を指しているのだろう。八句目は柳宗元「起廢答」(『柳宗元集』卷一所収)にある「垂首披耳、懸涎属地、凡厩之馬、无肯為伍」(首をうなだれて耳をたらし、よだれが地まで流れている。馬屋の馬は、みな仲間としたくなかった)という表現を踏まえていると思われる。「起廢答」にあるこの馬は後にある機会を得て実は駿馬であることが分かる。

錢別に春屋から馬が送られたのである。この一首はその馬を詠んでいるのであるが、それと同時に、その馬は中巖の自画像でもあると考えられる。卑下と自負を同時に持ち合わせているという中巖の自我認識については、前掲三首にすでにある程度見えていたが、その屈折した姿が最もよく表れているのはこの四首目であろう。冒頭の二句ではいきなり、

周囲から寄せられた祝賀を拒否する姿から書き起こす。ひねくれ者と思われそうであるが、苦をもって楽とする姿を読む第四句とあわせて考えれば、中巖はこのような自分をむしろ自負していたことが分かる。そして後半四句ではそのような自分を認めてくれるようにと呼びかける。第五六句では、駆り立てるようなことをしないで、むしろ孫陽がやったように、大局を見て、細かいところは無視するようという。第七句で自分を瞎驢といい、一度謙遜したかのように見えるが、第八句では実は素晴らしい馬だということを重ねていう。これは自分のことをいうと同時に、春屋から送られた馬をもほめているのだろう。典故などの引用が多く、いかにも難解そうな詩であるが、意外と親しい友人に向けて半分言葉遊びしながら、半分甘えて書いたものなのかもしれない。

以上の四首の特徴をまとめていうと、文字の巧みな使い方、運用の奇抜さの追求、典故の多用と変容、一見ちぐはぐにさえ見える練りに練った構成などにあるのではないかと思う。

序章でも触れたように、中巖の詩風が唐詩的か、宋詩的であるかについては意見が分かれている。唐詩的と宋詩的との違いについて概括的にいうと、唐詩は叙情性が豊かであるのに対して、宋詩の特徴は「以文字為詩、以才学為詩、以議論為詩」（文字を以って詩と為す、才学を以って詩と為す、議論を以って詩と為す。宋巖羽『滄浪詩話』「詩辯」所収）、つまり、文字の推敲・学識の披露・議論の展開を重視するところにある<sup>178</sup>。この四首についていえば、宋詩的であることは明からである。しかも、数多くある宋詩の流派のうち、とくに江西宗派の特徴を持っているものと思われる。江西詩派は黄庭堅を祖とし、南宋初期に盛んになり、南宋を通じて詩壇の主流となった。その特徴について中巖は、上記四首とともに『関東諸老遺藁』に収められている序において、以下のように記す。「惟黄氏謹慤、而所用之事、皆有所来、傍搜冥馱、而称江西宗派之祖。」（ただ、黄庭堅は謹厳な性格で、その用いる事には皆典故があり、博引傍証している。江西宗派の祖と称された）。上記四首の中巖の詩は典故の多用という江西詩派の特徴と一致する。また、江西詩派の典故の使用において、よく知られているのは「奪胎換骨」「点鉄成金」「無一字無来处」に代表されるように、それを改変することによって新味を付加するやり方、つまり「以故為新」である<sup>179</sup>。前述した二首目の「拙翎乳子巢依鵲、巧擘整儀衣着黄」というところが代表的な例であるように、中巖の詩にもそれが認められる。つまり典故に基づきながら、キーワードを変えることによって全く違うイメージの句を詠み上げているのである。ここで想起されるのは、留学時代に書いた詩「和儀則堂韻謝琳荆山諸兄見留」において、陶淵明の詩句の援用にも同じ傾向が見られることである。

では、中巖はなぜ江西詩派の影響を受けたのだろうか。一つは黄庭堅は禅宗に帰依し、その詩は禅的傾向を帯びているため、中国の禅林でその詩が広く読まれたことが挙げらよう。中巖が留学時代に書いた詩の中に、黄詩の表現を踏まえたものがあることはすでに前節で述べたが、帰国後もひきつづき江西詩派に興味を持ち続けたのだろう。

もう一つは、江西詩派は杜詩尊崇の急先鋒であったが、杜甫こそ中巖のもっとも尊崇していた詩人であったこととも関係があると思われる。『藤陰瑣細集』は、中巖が中国の書物を抜粋したものであるが、その中に杜甫関係の詩を五条ほど引用している。そして、そのうちの一条は黄庭堅の詩である。「山谷浣花溪図引云、拾遺流落錦官城、故人作尹眼為青。碧鷄坊西結茅屋、百花潭水濯冠纓。故衣未補新衣綻、空蟠胸中書万卷。探道欲度羲皇前、論詩未覺国風遠。」（黄山谷の「浣花溪図引」には、杜甫が成都に落魄し、知人がそこで地方の長官を勤め面倒を見てくれた。碧鷄坊の西に草葺の屋根の家を建て、百花潭の水で服を洗濯した。古着をまだ繕っていないのに新しい服がまた破れてしまい、万卷の書を

読破しているが役に立たない。その道の素晴らしいことは伏羲という昔の帝王をさえ超えようとし、その詩と言えば『詩経』の「国風」に近いとある。これは黄庭堅の「浣花溪図引」の冒頭の八句であり、絵に描かれている杜甫の姿を読んでいるものと思われる<sup>180</sup>が、同詩は黄庭堅の杜甫への尊崇を著したのものとして有名なものである<sup>181</sup>。この詩を抜粋しているということは、中巖が黄の杜甫観を知っていたし、それに同調していた、あるいは逆に中巖の杜甫尊崇は、江西詩派の影響を受けた可能性もあると考えられる。

第三に、江西詩派の詩作の特徴が挙げられる。江西詩派の詩作の特徴は、典故の応用と変容にあるため、豊富な古典の知識を必要とするのが難点だが、逆に知識を持っていれば、ある程度の詩が作れるということにもなる。中巖のような学問をもって聞こえる学僧にとっては、作りやすいものだったのではないと思われる。また江西詩派が中国で流行した理由、さらに室町後期日本禅林で流行した理由の一つもここにある。唐代という詩の最盛期、さらに北宋時代の蘇軾などのような天才詩人の出現の後に位置する南宋の人たちに、江西詩派は一つの便宜的な詩作の方法を提示したとも言える。室町後期の日本の禅僧にとっても同様であつただろうことは想像に難くない。

室町時代の禅林に流行した言葉に「東坡、山谷、味噌、醤油」というのがあるほど、黄庭堅（山谷はその字）の詩は、五山文化に大きな影響を与えた。しかし、従来の研究では、主に五山文学後期の作者たちに与えた影響が論じられ、初期の五山作家の作品にそれほど影響を与えていないとされてきた。さらに、中巖については、黄庭堅を言及していないとさえ言われてきた<sup>182</sup>。しかし、これまで分析してきたように、『関東諸老遺藁』に収められている序において、中巖は江西詩派の特徴を紹介しているだけでなく、その実際の作品にも影響が認められることは明らかである。江西詩派が中巖の詩作全体に与えた影響については、より多くの詩の分析が待たれるが、和韻詩というグループ創作活動において、江西詩派の特徴を紹介したり、実際に用いたりしたことは、やはり、重要視してよいと思う。つまり、このような前期における受容は、室町後期における黄詩流行の基盤の一つになったのではないかと推測されるからである。

## 二 「春屋住天龍江湖疏」

つぎに、一三六三年春屋妙葩が天龍寺に入住するにあたって、中巖が書いた江湖疏「春屋住天龍江湖疏」を取り上げよう。疏とは中世禅林の公式文書の一形式で、四六文で書かれた下から上へ出された文書である。入寺疏、淋汗疏、幹縁疏の三種があるが、入寺疏がもっとも重要である。従来の研究では疏は文学研究の対象とされていなかったが、近年西尾賢隆らの学者の提唱によってその文学的価値、資料的価値が重視されるようになった。中国で笑隠によってその書き方が大成され、蒲室疏法と呼ばれるものであるが、日本にも盛んに取り入れられた。一般的には蒲室疏法が日本で普及したのは、絶海中津の努力によるところが大きいとされている。もちろん、それ以前にも五山寺院ですでに疏は書かれていた<sup>183</sup>。中巖も多くの疏を書いているが、そのなかでも「春屋住天龍江湖疏」は、特に注目に値するものの一つである。相手の春屋は当時の主流派夢窓派の中心的人物として、同派の拠点である天龍寺への出住を果たしたときの祝辞であるため、文章力に自信のある中巖は全力を注いで書いたものと思われる。

(原文)

春屋住天龍江湖疏

(書き下し)

春屋天龍に住する江湖疏

材美者誉随之  
道腴者徳附之

材の美しき者は誉之に随い、  
道腴ゆる者は徳之に附く。

譬如影之於形也  
響之於音也

譬えば影の形に於ける、  
響の音に於けるが如し。

夫形之立也有頼昂、而影亦頼昂  
音之作也有小大、而響亦小大

夫れ 形の立つや頼昂有りて影亦た頼昂、  
音の作るや小大ありて響亦た小大あり。

某人

某人

名馳四遠、

名は四遠に馳せ、

徳重諸方、

徳は諸方に重し。

言行兼全

言行は兼全、

福智両足

福智は両足。

蒞事也咄嗟而辨

事に蒞んでや咄嗟にして辨じ、

談禪也照用同時

禪を談じてや照用時を同じくす。

明監來機、入門便知好悪

明 來機を監し、入門すれば便ち好悪を知り、

沢施群品、隨機乃分多寡

沢 群品に施し、機に随い乃ち多寡を分つ。

不忝国師之嗣

国師の嗣に忝えず、

宜為 王者之師

宜しく 王者の師と為るべし。

(現代語訳)

春屋が天龍寺に住する江湖の疏

材が美しければ、誉まれば自然に高くなる、

道を備えていれば、自然に徳がついてくる。

影が形につき、響が音につくのと同じように。

形には伏しているものと仰いでいるものがあるので、

影もまた伏しているものと仰いでいるものに分かれる、

音には大きいものと小さいものがあるので、響きも亦た大と小がある。

春屋和尚は

遙か遠くまで名は聞こえ、あちらこちらに素晴らしい徳を残している。

言も行いもすばらしく、福と知恵を併せ備えている。

事をすばやく処理し、禪を教えるときは、臨済のように間髪を入れない機敏な策略を用いた。

弟子の素質を見定め、その好悪をすぐに判断し、

その素質と能力に応じてみんなに恩恵を分け与えた。

夢窓国師の弟子としてはまさにふさわしく、

王の師匠となるべきである。

当時の禅林では、入寺儀式の一環として、入寺疏が読まれていた。江湖疏はそのうちの一つで、上の蔵主が読むもので、親疎を問わず全国から寄せられるものとなっているが、実際にはやはり親しいものがしたためる場合が多い。疏とはもともと四六文で書かれた下から上へ出された文書であるが、元で笑隠によって蒲室疏法が大成され、それが日本に伝えられて以降、禅林ではほとんどその体裁で疏が書かれるようになった。一般的に蒲室疏法を日本に普及させた人として絶海中津<sup>184</sup>が広く知られており、また絶海に先立ち中巖も蒲室疏法を日本に伝えたことも指摘されている。中巖は笑隠の法姪であり(中巖の師東陽は笑隠と同門である)、また『蒲室集』の注釈を施しているので、蒲室疏法をよく知っていたことは当然である。ただ、この江湖疏を見ると、単対を三対連用しているという点で、

中巖は蒲室疏法を必ずしも厳格には守っていないようである。中巖のほかの疏をみても、やはり同じように比較的自由的な形を取っているものが多い。このように蒲室疏法に必ずしも拘らないのは、やはり四六文に対する自信から来ているのではないと思われる。およそ文章の作法というのは、しきたりがあつて難しいようであるが、逆にそのしきたりを守っていれば、なんとか形はなるという書きやすい面もある。中国本土で四六文の手腕を磨いてきた中巖にとっては、さほど形式に頼る必要はなかったのだろうか。

疏のような四六文を作成するとき、故事を多用することによって、限られた字数でより豊富な情報を盛り込み、作品を重層的に見せるのが常であるが<sup>185</sup>、この疏では意外に故事というようなものをほとんど盛り込んでいない。たとえば、冒頭で材と誉、道と徳の不離の関係を言うのに、形影、音響の関係をもって喩えているが、形影、音響の関係をもちて不離の関係を言うのは漢文学でよく使う比喻であり、出典など調べなくても、その字面から言おうとする意味が分かる。また、過句の照用同時の出典は『臨濟録』であるが、禪宗ではあまりにも有名な内容で、すでに一般名詞化している。修辞や語彙から見て、博学をもって知られる中巖にしては全体的に地味な内容である。前述した春屋との応酬の詩と比べると、全くの両極端といえよう。公で読むこの疏は聴衆のなかに、漢文学的素養の必ずしも高くない禅僧も多いことを配慮して、分かりやすくしようと工夫したのだろう。当然それが可能なのは中国語を自由に操る能力であり、故事などを借りなくても、四六文の形を整え得る力である。ここで想起されるのは、そのような能力を既に百丈山の上梁文で見せていたことである。

表現は平易なものを使っているのに対して、構成的には実によく工夫されていることは、よく吟味すると、分かってくる。たとえば、常套句からなっている八字称であるが、その最初の対で冒頭の対句と呼応しているのである。つまり、「名馳四遠」によって材の美しいこと、「徳重諸方」によって道の腴ることを暗示している。かわって、次の対は後半の内容を総括する役割を果たしている。つまり、「菴事也咄嗟而辨」は行で、「談禅也照用同時」は言のことを言っている。「明監来機、入門便知好悪、沢施群品、隨機乃分多寡、」は智、「不忝国師之嗣、宜為 王者之師」は福を具体的に提示しているのである。

また、前半が一般論の賛辞であるのに対し、後半では春屋妙葩の個性的な特質がよく描かれている。まず、一番最初に褒め称えたのはその事務能力にたけていることである。これを聞いた人たちは、夢窓十三年忌の仏事の主催など、枚挙に暇がないほどの春屋の手腕を思い出したろう<sup>186</sup>。

続いて、その禅については、春屋の悟りの境涯を描写するかわりに、求法者に対する（引導）教育が如何にすばらしかつたかを中心に書いている。「照用同時」というのを受けてさらに、「明監来機、入門便知好悪、沢施群品、隨機乃分多寡」と隔対でもって詳説する。尋ねてくる人の機を弁え、其れに応じて沢を施す、内容的には宋代禅で重視される「隨機而設教」から出るものではないが<sup>187</sup>、教育手法を重視し、勢力の伸張を最重要課題としている夢窓派の禅の特徴を的確に捕らえているといえよう<sup>188</sup>。

最後の締めくくりは、修飾詞は一切用いず、春屋妙葩の師承と俗社会でのステータスを詠嘆句で結んでいる。師承については、疏で必ず触れることであるが、中巖は単にそれを述べるだけでなく、その師の夢窓国師をも持ち上げている意味が読み取れる。その二ヶ月前の九月にはちょうど夢窓の十三年忌にあたり、春屋妙葩はその墓所の雲居庵の塔主として、仏事を主宰したのはもちろん、中巖も夢窓派の放牛光林に頼まれ、拈香をしていたのである。思想的に相違はあるものの、中巖は夢窓を尊敬していたのである。また、春屋妙葩の天龍寺入院は一三六三年十一月八日であるが、その前年の一三六二年には春屋は後光厳天皇に宮中に召された。また、同年七月には光厳、光明両法皇がその法廷に臨席したこ

とも知られている。最後の「亘為王者の師」というのは、上記の事実を物語っているのだろう。

このように、必ずしも長くない八対の文章で、中巖は春屋妙葩の禅の特徴、社会的影響力など具体的な事実を盛り込みながら、その天龍寺入院を祝ったのである。

### 三 『空華集』序

以上、中巖が春屋のために書いた作品を読んで来たが、続いて義堂のために書いた『空華集』の序をみてみよう。『空華集』は一九〇〇首余りからなる義堂の詩集である。一三五九年にその編集が完成し、序文中巖に依頼していた。その序の内容は以下の通りである。

(原文)

空華集序

友人信義堂、禅文借熟、余力学詩、風騷以後作者、商参而究之、最於老杜老坡二集、読之稔焉、而醞釀胸中既久矣、時或感物興発而作、則雄壯健峻、幽遠古淡、衆体具矣、若夫高之如山嶽、深之如河海、明之如日月、冥之如鬼神、其變化如風雲雷電、其珍奇如珠貝金璧、以至其縱逸橫放、則如獵虎豹熊羆之猛烈、角之犄之、其力不得暫假焉、紫燕之喧、黃鸝之嫩、其声於是無恥乎、既然不以己所能之功為自伐也、非惟不自伐爾、視之如空華翳於病目、故目乃集曰空華、吾先覺為淵才雅思文中王、祇夜伽陀、梵音妙唱、令人樂聞、然亦謂諸仏世界、猶如空華乱起乱滅、不即不離、義堂設心在焉、自非禅文借熟者、安能如斯之為耶、延文己亥春、中正叟中巖、走筆以為空華集之序云。

(現代語訳)

空華集の序

友人の義堂周信は、禅と文はともに円熟の境界に達しているので、余裕をもって詩を学んだ。『詩経』と『楚辞』以後の作者を悉く研究したが、最も杜甫と蘇軾の詩に詳しい。長い間胸中において醸していたものを、時々、物を感じ興を起こして詩を作ると、雄壯健峻、幽遠古淡の様々な詩風をものした。高いこと山のごとく、深いこと海のごとく、明るいこと日月の如く、冥すること鬼神の如く、その変化は風雲雷電のごとく激しく多く、その珍しいことは珠貝金璧のごとくである。その奔放なることは虎豹熊羆の狩をするように猛烈で、前から角を取り後ろから足を取るようになって挑む。その力は(われわれは)すこしでも借りることはできない。ツバメや鶯の声は一般的にはにぎやかで美しい音色とされているが、義堂の詩の調べはそれに比べても劣らない。こんなに素晴らしい詩を書いているにもかかわらず、少しも奢らないでいる。奢らないだけではなく、自分の詩を目を患ったものが空中に見る実在しない花であると見て、詩集に空華という名をつけた。釈迦も祇夜・伽陀などの韻文や、仏教音楽を用い、人々を楽しませていたが、それでも諸仏の世界は空華のように、目の病のために起こったり滅んだりするもので、(現実社会と)不即不離の関係にある。義堂の考えもここにあるのだろうか(空華である詩文も諸仏の世界つまり禅の悟りの世界と不即不離のものである)。禅と文学がともに円熟した人でないと、とてもこのようにはできない。一三六七年春、中正叟中巖、筆に任せて『空華集』の序を認めたのである。

『空華日用工夫略集』によれば、一三六七年十二月十三日に、義堂は建長寺で中巖の『勅修清規』の講義を聴き、ついで『空華集』を呈して跋文を求めていたが、中巖のこの序によれば、既に延文四年にその編集が完成し、序文中巖に依頼していたのである<sup>189</sup>。二十五年歳下の義堂を中巖は序の冒頭で友人と表現している。文末の自称「中正叟中巖」とあわせて読めば、忘年交の微笑ましい様子が想像される。文章全体は二つの部分からなっている。

前半では義堂の詩がいかによばらしいかを褒め称える。まず、その詩の系譜を杜甫・蘇東坡両氏に求めている。実際、義堂の作品を読むと、この兩人を言及しているものが多く<sup>190</sup>、中巖の説は的中しているのである。また杜蘇は五山文学全体に大きな影響を与えた二人で、中巖本人が最も傾倒している詩人でもあることを考える<sup>191</sup>と、義堂が中巖の影響をも受けていることも推測される。さらに、この後、具体的に義堂の詩の内容の批評をするのであるが、「衆体具矣」がその特徴であるとしている。しかも、いかなる「体」(内容)を書いても、自由自在にこなしていることを、高、深、明、冥、変化、珍奇、縦逸横放など七つの角度からすべて比喻を用いて絶賛している。これは義堂の詩の賛歌であると同時に、中巖の力量の発露でもあるのである。そこに読み取れる勢いは文末で「走筆」と中巖が自らいうのと、ぴったりしている。

後半では『空華集』という詩集名をつけた理由について述べる。義堂自身の説明では「視之如空華翳於病目」からである。これは『大方広円覚修多羅了義経』(T17.0913)文殊師利菩薩章にある「云何無明。善男子、一切衆生、從無始來。種種顛倒、猶如迷人、四方易処、妄認四大為自身相、六塵縁影為自心相、譬彼病目見空中花及第二月。善男子、空実無花、病者妄執。由妄執故、非唯惑此虚空自性、亦復迷彼実花生処。由此妄有輪転生死、故名無明。」(無明とは何か。善良なる者よ。一切衆生は無始より始まっている。種種顛倒することは道に迷った人が、どこがどこだか分からなくなったのと同じである。四大(つまり肉体)を自身の姿と見、六塵(色・声・香・味・触・法)に由来する影を自心の姿と見るのは、病みかすんだ目に虚空の花や二つの月が見えるようなものだ。善良なる者よ。空にはもともと花はない、病んでいる人の誤解であり、妄執である。妄執ゆえ、虚空そのものの自性に惑わされるだけではなく、亦た本当の生きている花の存在も分からなくなる。妄がゆえに、輪転生死があるので、無明という。)によっていると思われる。『円覚経』は大乗仏典のなかで、禅僧にもっともよく知られる教典の一つである<sup>192</sup>。病目空華もまた有名な箇所の一つで、空華は即ち「妄見」のたとえである<sup>193</sup>。よって、義堂自身は自分の詩集は妄見であるにすぎないということになる。謙遜の意を込めていると同時に、詩ひいては文学全般に対する認識の一端が示されている。絶海中津とならんで、五山文学の双璧と評されるように、義堂は多くの詩文を残し、内容的にも水準の高いものであったが、その位置づけとなると、あくまでも第二義的なものであった。もっとも、その師である夢窓の文学否定論よりはかなり緩和している<sup>194</sup>。一方、中巖はどうだろうか。義堂本人の解釈に続いて、中巖はおなじく『円覚経』を引きながら、義堂の空華の意味についての解釈を付け加えている。「諸仏世界、猶如空華、乱起乱滅、不即不離」(諸仏の世界は、空華のようで、乱起乱滅し、不即不離である)というのは、普眼章からの引用であるが<sup>195</sup>、空華が「諸仏世界」と不即不離の関係になるように、詩も禅と不即不離の関係にあることを中巖が言おうとしているのだろう。一種の詩禅一致論と言える。中巖このような文学肯定論・詩禅一致論は、くだって東山時代以降、主流となっていくが、中巖のこの時代では先駆的というか、異色のものであったといえよう。しかし、これは中巖が独自にたどり着いた結論というより、やはり当時中国の禅林の趨勢の影響によるものであると考える。元代の禅林において詩文を製作することが大いに流行っており、有名な文人たちは禅僧をはじめ僧侶たちと親しく交流していた<sup>196</sup>。中巖がそのような風潮に親しんでいたことについては第一章で述べたとおりであるが、具体的な表現についてみると、この序文で二回用いられた「禅文皆熟」というのはおそらく『箋注唐賢絶句三体詩法』方回序にある注釈者円至を讚える「聡達博瞻、禅熟、文熟、詩熟」(聡明博学で、禅も文も詩も円熟している)から影響を受けていたのだろう。中巖は、『三体詩』を初めて日本に伝え、講釈をした人として知られている。元代流行の三体詩注といえ、『箋注唐賢絶句三体詩法』であるので、こ

の書物を中巖が日本に持ち帰った可能性はかなり大きいと思われる<sup>197</sup>。しかも、それに見られる文学観を自分のものとし、中世禅林における詩文の流行に預かっただと考えるとよいだろう。

この序文から窺える中巖の文学観のもう一つの特徴は、「詩」よりも「文」を優先すべきと位置づけていることである。一番冒頭で「禅文偕熟、余力学詩」と書かれているのは、義堂の学習の順番であるが、そのまま中巖の文学観でもあろう。なぜ、文が上なのかについて、直接説明がないが、詩は「感物興発而作」ということからみると、個人の心情・感情を詠うものとして理解していることはあきらかである。それに対して、文（文章）は、「事業」と併称され、名を一代に轟かせうるものであり（本章第四節で後述）、また、自らの考えを君主に示し、社会構築に寄与するものであった（第三章で後述）。詩より文を上とする考えは、このような詩と文の役割認定から来ているのではないだろうか。

#### 四 夢窓国師賛

中巖は、春屋や義堂のような夢窓派の重要な人物とだけではなく、同派の若い僧に頼まれて文章を書くこともあった。以下、正庵周雅<sup>198</sup>から求められ夢窓国師の頂相に書いた賛を二首読んでみよう。

（原文）

夢窓国師 小師清寥庵主周雅求賛

清寥々地屋三間、応是平生慕隠山、面目嚴寒心似鉄、威加海内喜天顔、  
道德兼円、福慧両足、吾欲賛揚国師、只恐国師謂吾毀辱、業識熾盛、弄悪肚腸、吾欲毀辱国師、只恐国師謂吾賛揚、賛揚毀辱、都無私曲、或言我師、也不受汝毀辱、也不消汝賛揚、毀辱賛揚、総不相当、汝若毀辱、謗沈無香、汝若賛揚、増金以黄、毀辱賛揚於師何傷、

（書き下し）

夢窓国師 小師清寥庵主周雅 賛を求む

清寥々地 屋 三間 応に是れ平生隠山を慕ふるべし。面目 嚴寒と 心 鉄に似る。威は海内に加へ 天顔を喜ばす。

道德は兼円し、福慧は両足す。吾国師を賛揚せんと欲すれば、只だ国師吾毀辱すると謂ふを恐る。業識 熾盛し 肚腸を弄悪す。吾国師を毀辱せんと欲すれば、只だ吾国師賛揚すると謂ふを恐る。賛揚 毀辱 都な私曲無し。或るひと言う我が師は也た汝が毀辱を受けず、也た汝が賛揚を消いず。毀辱賛揚、総じて相当せず。汝 若し毀辱すれば、沈香無きを謗る。汝 若し賛揚すれば、金を増すに黄を以てす。毀辱賛揚 師に何の傷ならんや。

（現代語訳）

夢窓国師 小師清寥庵主周雅が賛を求める

ひっそりと部屋三間 平生隠山を慕うためであろう。顔つきは厳しく心は鉄のように堅い。海内に名を馳せ 天皇から尊敬を受ける。

道と徳を兼ね備え、福と慧は共に持つと国師を褒めようとしても、国師にそれは辱めだと言われる恐れがある。業識が深く、腹黒いと国師の悪口を言おうしても、国師に褒め言葉に聞こえるかもしれない。褒めるも貶めるも不正はない。あるものは言った。我が国師はあなたに貶められも褒められもしない。褒め言葉も悪口も国師にはあわない。もし、国師の悪口を言うのなら、沈香が香らないというのと同じ。若し褒めるとしても、金に黄色を足すようで無意味だ。褒めても陥れても国師には何の関係があろうか。

当時、頂相は印可の記しとして師から弟子に渡すもので、周雅が持ってきたのもそのよ



うないきさつで夢窓から与えられたものであろう。僧俗一万数千人を得度させた夢窓の頂相は数多く製作されたと思われ、現在まで残っているものも多い<sup>199</sup>。周雅が持っている頂相は現存しないが、中巖の賛の一首目によって、その構図がある程度想像される。「清寥寥地屋三間、応是平生慕隱山」という前半の二句によれば、肖像とともに画面には山や庵が配されているようである。夢窓の頂相として名高い天龍寺寺宝の絹本著色像と異なり、水墨画的なものであったようである。清寥寥というのは、依頼主の菴名を盛り込み、夢窓との師弟関係を明らかにしていると同時に、隱遁生活を好む雰囲気をかもし出している。夢窓は一大教団を築きあげながら、一方では山中人里離れた場所で隱遁生活を好む一面を持っていたことは、国師自身がしばしば流露したことであり、現在の研究でも認められている<sup>200</sup>。この前半の二句はおそらく実際の画の内容を書いていると同時に、国師にはそのような隱遁を好む一面を持っていることを中巖も理解していたと思われる。代わって、後半では朝廷から厚く帰依された国師像を書いているが、国師の容貌についての描写は現在一般的に知られている夢窓像とかなり違う。現存する国師像に共通してみられる特徴は柔和な風貌をしていることであり、「すこぶる女性的である」とまで言われている<sup>201</sup>。しかし、中巖によっては、「面目嚴寒」と厳しい姿が強調されている。この違いはどこから来ているのだろうか。周雅の持っていた頂相が、現存するものとは雰囲気の異なるものであったと考えるよりも、中巖が頂相を見る目が、現在のわれわれと違うと考えたほうが妥当ではなかろうか。つまり、柔和に見えている国師像に中巖は鐵のように硬い道心、堂々と権力者に伝法する姿を認めたのである<sup>202</sup>。

二首目の賛は一首目と異なり駢賦で書かれているが、その内容を一言でまとめると、最後の「毀辱賛揚、於師何傷」につきる。国師の禅の到達した境地は世間の非難や賞賛に関係なく、そのまま（円満具足）完結したすばらしいものであるとして、夢窓に最大の賛辞を送っていると言えよう。ただ、かつて恩師の東陽の禅を言うときの、激烈さと比べると、距離をおいていることは明らかである。

### 第三節 注釈書の執筆—『挿注参釈広智禅師蒲室集』

中巖は自ら詩文を作成すると同時に、講義や注釈などを通じて、詩文の普及や教育にも尽力した。そのうち、かれが『蒲室集』のために作った注釈書『挿注参釈広智禅師蒲室集』（以下『参釈』と略す）の写本が現存し、足利学校史跡図書館に所蔵されている。近年禅僧による講義や蔵書などの文化的行動が室町文化の形成に大きな役割を果たしたことが注目されてきているが<sup>203</sup>、『参釈』は五山初期の禅僧の注釈活動の具体的な様子がわかる貴重な史料といえよう。『蒲室集』は元僧笑隱大訶の詩文集で、日本に伝わってから広く受容され、中世近世を通じて禅林文学に多大な影響を及ぼした。各種の抄物や注釈書は現存するだけでも二十種類以上ある<sup>204</sup>。そのうち、中巖は日本で初めて『蒲室集』を講釈した人物で、彼の作ったこの『参釈』は『蒲室集』の最初の抄物として知られ、またその写本の存在についても、『国書総目録』によって知られていた。しかし、その量が膨大で、読みにくいことによってか、本格的な調査研究はなされていないままであったため、その具体的な内容については知られていなかった。この空白を埋めるため、筆者は足利図書館を訪れ、原本調査を行った。

挿注という題名通り、それは五山版『蒲室集』（六冊）詩文部分（第一冊巻一から巻四二頁目までと第二冊と三冊の一部分）の余白部分に、漢文で注を書き込んだものである。参は言葉の出典の提示で、その前に●をつけている。釈は中巖の解説で、その前に▲と朱筆で記号をつけ分けている。本節では同書にみえる引用漢籍と詩人について整理し分析したい。

いかなる書物や漢詩から用例を引用したか、その所拠テキストは何か、また、その書物なり漢詩なりについての中巖の理解がいかほどのものであったかを分析することは、その注釈者中巖のみならず、十四世紀における日本知識層の漢籍受容の実状を明らかにするのに有益、かつ重要なことであろう。

#### 一 作製経緯及び現存写本の来歴

引用漢籍について書く前に、『参釈』の制作経緯及び現存本の来歴について説明したい。『参釈』の冒頭(『蒲室集』目録一頁右側)に序が書かれている。この序によって、『参釈』の制作経緯などが分かるので、長文であるが、以下に引用する。

(原文)

挿注参釈広智禅師蒲室集序

等持春屋禅師刻蒲室集版、既成、俾予解之、盖以欲啓彼童蒙者歟、抑又以予忝為法門之姪、故見命也、寧可以不才為解乎、凡古書故事巷談俗諺如有可与本文相類者、輒引而證之、用細字挿之乃篇言辞之間為注、又別出管見、以推考故事与本文之同異、取舍、或反而違之、或順而從之者、参而釈之、低書於章句之後称釈曰、総而目之、曰挿注参釈広智禅師蒲室集、不敢出觀之大方、只可与初学児輩、未解句逗者、略得進業之助尔、不覺紛擾如衣壞絮入荆棘中、適自纏絆矣、且夫蒲室師伯者、吾先師之所畏也、乃以其文広流布於吾海東之國、責当在吾也、然而春屋刊行、其能可已、深感於斯、戊戌秋、日本国利根郡吉祥禅寺、姪中巖拜書

(現代語訳)

等持寺の春屋禅師は『蒲室集』を刊行し、それが完成すると、私に解釈させた。童蒙を啓発させようとしていたのだろう。そもそも、私が(著者の)笑隱の法姪に当たるために命じられたのである。無学であるが敢て解釈を試みよう。およそ古書の故事や巷談俗諺で、本文と類似するものがあれば、引証し、小さい字でその篇の言葉の間に挿入して注とした。又、別に私見を出して、故事と本文の異同を推考し、取捨した。違う意味で使う場合もあるし、それに従う場合もある。調べて解釈を試み、章句の後に字を下げて記して釈とした。それらをまとめて『挿注参釈広智禅師蒲室集』と名づけた。識者にお見せするほどのものではなく、只だ初学者や句読も分からないような者に少し学業の助けとなるだけである。知らず知らずのうちに煩雑になって、ぼろぼろの衣服を纏って荆棘の中に分け入ったようで、自ずから乱れてしまうのである。ただし、蒲室師伯は、先師東陽徳輝の畏敬する禅師で、その文章を我が日本に流布させるのは私の責任である。春屋が刊行に尽力してくれて、まことに宜しい。ここに深く感謝する次第である。

戊戌(1358年)秋、日本国利根郡吉祥禅寺、法姪中巖 拜書

これによって、『参釈』は『蒲室集』の五山版を刊行した春屋妙葩の要請によって製作したことが分かる。法姪という表現は中巖の師である東陽と『蒲室集』の著者である笑隱と同門であるからである。蔭木英雄が指摘したように<sup>205</sup>、春屋の依頼という外的動機によって執筆したのであるにせよ、大慧派としての使命感から、注釈に精進したのであろう。一方、春屋妙葩が中巖に注釈を頼んだのは、中巖が適任者であることはいままでもないが、この時中巖は春屋のいる天龍寺に寓居中であり、両者の関係が親しかったのも理由の一つであらう<sup>206</sup>。

ところで、足利蔵の『参釈』の筆跡については、蔭木は中巖自筆としている<sup>207</sup>。ところが、その筆跡と中巖の現存筆跡とを比較すると、書き癖がかなり違っていることが明らかである。また、自筆本だとすれば、それが途中で終わっているのも理解しがたい<sup>208</sup>。筆者が見

るところ、その筆跡は六冊目の末尾に記されている「蒲室集六冊 円光寺 元佶花押」の筆跡と相似しているように思える<sup>209</sup>。

元佶とは閑室元佶(別号三要、1548～1612)のことで、足利学校の第九世席主を務めた江戸時代一流の知識人。家康の寵愛をうけ、木活字十万個を受けて、伏見版を刊行したことは夙に有名である。その手沢本の漢籍六十点余りが国会図書館に、更に三十点が足利学校に所蔵されている<sup>210</sup>。中でも、足利学校には元佶自筆書き入れのみえる本も多数あり、それらの筆跡と比較すると、『参釈』の筆跡が元佶のものだとほぼ確定できる。よって、現存の『参釈』は、元佶が当時まで伝存していた中巖自筆の『参釈』をもとに、自ら所持した五山版に途中まで抄写したものである可能性が大と推測される。中巖の自筆ではないが、元佶のような学者がその写本を作っていることは、『参釈』の後世の学者への影響の大きいことを物語っており、それを研究する意味も自ずと増してくるであろう。

## 二 引用漢籍

以下、表二は、『参釈』で言及している漢籍を、中国の古くからある経史子集の四庫分類に、リストアップしたものである。表中の○は、中巖のほかの作品にも書名、同書からの引用、及びその影響が確認されるもので、▲は、現在日本に宋元版が現存しているものである。また、各ジャンル内で引用数の最も多い書物についてのみ、その数を併記した。

(表二)

経	五経	詩経○▲、左伝○▲、尚書○▲、礼記○▲、易経○、周礼▲、孝経▲
	四書	大学○、▲
	小学	説文解字○▲七、爾雅▲、韻会▲、広雅、方言▲、集韻▲、釈名
史	正史	漢書○▲七三、後漢書○▲二二、史記○▲二七、晉書○▲、唐書○▲一四 (新旧両方)、南史○▲、北史、蜀志、齊書
	編年	通鑑▲
	別史	東観記、東都事略▲、敬宗実録
	伝記	高士伝、襄陽耆旧伝、汝南先賢伝
	地理	潤州図経、廬山記▲、三輔黄図、方輿勝覧▲、廬阜雜記
	政書	通典▲、文献通考▲、太元政典、大元通制、至元格
	子	儒家
法家		韓非子
医家		本草(本草衍義)▲
類書		太平御覧○▲、韻府群玉○▲
小説家		世説新語○▲、西陽雜俎、西京雜記○(二条のうち、一条は杜詩注)、述異記、神異経、唐逸史、後齊漫録、齊諧記、搜神記○、
道家		莊子○三〇、老子○、淮南子○、神仙伝、抱朴子、
釈家		高僧伝、円覚経○、師聖語録、僧宝伝、原教論○、伝灯録、法華経、維摩経○、僧伝、翻訳名義、楞嚴経、
集	文選○▲五一、楚辞○▲	
間接引用	太平御覧から法頭記、後漢書注、列女伝、詩経注、孫氏瑞応図を引用。	

『参釈』、則ち『蒲室集』に書き込まれている注釈は全巻に及んだものではなく、第一冊

卷一から卷四「趙大年小景」詩までの全部の注釈(巻一p1から巻四p2まで)、第二冊と三冊の一部分からなっている。第一冊目の注釈は、中巖自らが序の中でも述べているように、笑隠詩中の用語の使用例の列挙(注)の後に、自らの理解(釈)を書き加えるといった体裁をとっている<sup>211</sup>。しかし、これに対して、第二、三冊目の注釈は詩の理解に関する釈にあたる部分は無く、いくつかの詩作の若干の詩語について、少量の用例を挙げるにとどまっている。第一巻の途中で注が中断していること、また第二・三冊目に散見する用例のみ列挙してあることについて、何らかの事情で『参釈』の忠実な抄写は第一冊の途中で終わっており、第二・三冊に見える一部の注釈は抄写者が抜き書きしたものと理解される<sup>212</sup>。従って、この論文では忠実な抄写(脱字などは存するが)と思われる第一巻部分のみを研究対象とする。中世禅僧の学問の特徴の一つとして、百科全書的傾向が指摘されている。それにしても八十種以上に及ぶ漢籍から豊富な用例を引用している中巖の博学ぶりは、やはり突出したものがあるといわなければならない。先輩の来日僧竺仙梵僊が中巖を評して「学通内外乃至諸子百家・天文地理・陰陽之説」(学問は内典・外典並びに諸子百家・天文地理・陰陽の説まで通曉している<sup>213</sup>)と称したのも決して溢美の辞でないことが分かる。また『参釈』以外では確認されていない○印以外の書名が多いことは、中巖の読書範囲を知る上で、『参釈』が重要な役割を果たしていたことを物語っている。

次に経・史・子の中で重要と思われる書物の一つずつ選んで(『詩経』、『漢書』、『莊子』)、それを中心に分析してみることにする。

#### (一) 経部－『詩経』を中心に

『参釈』には、経部に分類されうる漢籍で、五経関係のものが七種類、四書一部と小学類(韻書など)七部のあわせて十五種類が見える。その中で、引用回数が最も多いのは『詩経』である。詩語の注釈であるから、当然と言えるだろう。

日本の禅僧社会で『詩経』に関心を寄せた痕跡としては、早いもので『普門院蔵書目録』に、「毛詩二冊・呂氏詩記五冊・毛詩句解三冊・毛詩三冊」とあるのが注目される。そして、やや内容のある議論を展開しているのは虎関師錬で、その次に興味ある見解を抱いているのは義堂周信であると芳賀幸四郎は指摘している<sup>214</sup>。中巖は時期的にはちょうど虎関と義堂の間に位置しており、彼の『詩経』に対する認識を分析することは、材料の少ない初期五山僧の『詩経』の受容を考える上で、有意義なことであろう。

まず、『詩経』のどのような詩篇から用例を出しているかをみてみよう。

(表三)

風	周南	閔雎、葛覃、汝墳、	召南	甘棠、羔羊、野有死麋
	邶風	柏舟、谷風	邶風	蟋蟀
	衛風	淇奥、考槃、氓	王風	君子陽陽、揚之水、大車
	齊風	甫田、猗嗟	唐風	椒聊、杖杜
	陳風	衡門、東門之池	曹風	候人
	豳風	七月、鸛鳴、東山		
雅	小雅	常棣、伐木、天保、湛露、沔水、小旻、小宛、何人斯、蓼莪、四月、北山、大田、瞻彼洛矣、都人士		
	大雅	棫樸、生民、鳧鷖、公劉、抑、烝民、瞻印		
頌	周頌	清廟、思文、潛		

魯頌	泮水、閟宮
商頌	那、長發

次に、これだけ多くの引用がいかなるテキストによって行われたのかについてみる。文中に見えるテキストに関わる表記を見ると、「毛詩」、「毛伝」、「箋」、「疏」、「正義」、「嚴粲詩緝」などがある。

「毛詩」とは『詩経』をさす。元来、漢代の詩学には毛詩・齊詩・魯詩・韓詩の四派があったが、毛詩を除いて他の三派の諸説ははやく亡佚してしまったため、『詩経』即毛詩と見なされるようになった。「箋」は鄭玄著『毛詩鄭箋』のことで、「疏」と「正義」は、唐孔穎達著『毛詩正義』を指している。「箋」も「疏」もいわゆる古注である。日本に古くからある博士家の毛詩学は主としてこの古注に拠っている。これに対して、『参釈』で引用の最も多い嚴粲『詩緝』というのは新注に属するものである<sup>215</sup>。『詩緝』三十六卷は、宋嚴粲が『普門院藏書目錄』にも名が見える呂祖謙『読詩記』を主として、諸説を取り入れながら自説を立てたものである。この『詩緝』については、実は中巖はほかの作品でも言及している。「華山説」は、嚴上人の字である華山のいわれについて述べる文章であるが、次のような内容が含まれている。「曰、宋末有儒人、姓嚴、名粲、字華谷、作詩緝、詩家者之流賢尚焉、或取諸此歟(宋末に、姓は嚴、名は粲、字は華谷という儒者がいたといわれている。詩緝を作り、詩を勉強するものは皆これを尊んでいる。或いはこれから字を取ったのだろうか)と。つまり、嚴粲の字の一字を取って、嚴上人の字にしたことを説明している。

このように、中巖の他作品で僅かに言及しているだけの書籍について、その具体的な受容の様子を示すのが『参釈』である。ここに『参釈』研究の意義の一つがあるであろう。

では、中巖の詩経認識はいかほどのものであっただろうか。「山雲辞」の「南山兮朝隣」一句について次のように注釈している。

(原文)

曹風詩南山朝隣。毛傳隣升雲也。衛風蟋蟀朝隣于西。毛傳隣升也、嚴粲詩緝曰、曹風傳言隣升雲、彼詩但當為升、此當為升雲。彼詩指曹風也、此指衛蟋蟀詩。今按粲意以蟋蟀朝隣于西之次句云崇朝其雨、故此當為升雲耳。然如毛氏意、則章云、蟋蟀在東、次章朝隣于西、乃知稱隣者、真為蟋蟀耳。故傳言隣升也、而不言雲也。亦宜矣。惟彼曹風南山朝、上句既云蕙兮蔚兮、草木翳之秋、則知朝隣者、樵子非雲也。是嚴氏駁毛傳亦當矣。若然、則師伯用南山朝隣之句為雲者非歟。曰不也。雖借用南山朝隣語、然其意非曹風樵子之升也。能解詩者、不可膠乎言語也。(後略)

(現代語訳)

曹風詩にある「南山朝隣」の語句について、毛伝では「隣」は「昇る雲」とし、衛風「蟋蟀」にある「朝隣于西」の語句について、毛伝では「隣」は「升る」とする。嚴粲『詩緝』では、曹風の毛伝では「隣」を「昇る雲」の意味とするが、彼の詩では「昇」とすべきで、この詩でこそ「昇る雲」と解すべきだとしている「彼の詩」とは曹風の詩を指し、「此」は衛風の蟋蟀という詩を指す。今、思うに、嚴粲は、蟋蟀の「朝隣于西」(朝隣は西に)の次の一句が「崇朝其雨」となっているため、「昇る雲」の意味とすべきであると考えた。ただ、毛伝の理解だと、この段落では、「蟋蟀在東」(蟋蟀東に在り)といい、次の段落で「朝隣在西」(朝隣は西に隣る)と言っているから、「隣る」といっているのは、実は蟋蟀だということになる。毛伝で「隣」を昇るとして、雲に触れないのはこのためである。(この理解も)また宜しい。惟、曹風「南山朝(隣)」の上の句は「蕙兮蔚兮、草木翳之秋」と言っている以上、朝隣というのは、樵子であり、雲でないことが分かる。ここで嚴氏が毛伝を批判するのも妥当である。それならば、笑隠が「南山朝隣」の句を用い、雲を表現するのは間違いか。いや、間違いではない。「南

山朝隋」という語を借用しているが、其の意味は曹風の「樵子が升る」という意味ではない。本当に詩の分かる者は、字句にこだわってはいけない。

要約すると、『詩経』では、曹風(「候人」と衛風(「蟋蟀」)に「朝隋」という言い方が二ヶ所見える。その意味については、『毛伝』と『詩緝』では正反対に解釈している。これに対して、中巖は衛風の隋に対する解釈はそれぞれ一理あるとするが、曹風の隋についての解釈は巖氏のほうが妥当としている。このように、中巖の詩経理解は中国の注釈書を読み合わせ、それぞれの解釈の当否を論じる力があるほど、高度なものであった<sup>216</sup>。しかも、新注のほうをより重要視すると同時に、古注をも廃さない新旧折衷的なものであったようである。

中世特に初期の禅僧の学問の歴史的役割の一つに、新注採用の契機を作ったことがある。巖衆の『詩緝』について言うと、室町後期の儒学者清原宣賢<sup>217</sup>の『毛詩抄』でも、新注書の一つとして参照している。その先蹤として、中巖の『詩緝』受容を評価する必要があるだろう。

## (二) 史部—『漢書』を中心に

中世禅僧は中国の歴史に対する関心が非常に高かった。その理由には、師資相伝を重視する禅宗の性格上、歴史に対する関心がもともと高いこと、宋元は歴史精神の昂揚横溢した時代であり、渡来僧や留学僧によって、この傾向が導入されたと思われること、そして、何よりも知識充足の要求からも、史書の学習が不可欠だったことが挙げられる。『参釈』に見える史部漢籍名は中世の禅僧がどのような書籍に基づいて、中国の歴史に関する知識を得ていたかを見るのに重要であろう。

各類のうち、引用回数も種類も共に正史類が最も多い。正史類に続いて多いのは地理類と政書類である。外国の文化を理解する上で、地理的知識は興味深く、難しいことの一つである。禅僧亀泉集証の選択で『方輿勝覧』が東山山荘東求堂の書院に飾られた話は余りにも有名である。また、こうした専門的な地理書と同時に、『史記』や『漢書』などの正史類も地理的知識の土台となっている。後で列挙する『漢書』の引用箇所地理志からの引用が見えるのもその裏付けとなろう。

政書類からの引用が、特に、『至元格』や『大元通制』などの当時現行の政書から見られるのは注目すべきことであろう。現在のところ、ほかの禅僧の記録でも、中巖の他作品でも、上記三書についての記述はみられない。しかし、長期間に渡って中国で生活し、江南の機織り娘に同情を寄せるような社会詩を書くような人物である中巖が、現行の法典・法律書に接触し、興味を持つ機会があっても不思議ではない。『参釈』におけるこの記述は中巖の現実社会に対する関心を示す一例ともなろう。

そうした正史類の中で、引用回数の最も多い『漢書』についてみてみよう。中巖と『漢書』については、「中巖その他の博学広才も漢書までは手が届かなかったのであろうか」とするのが芳賀の意見である<sup>218</sup>。確かに、中巖の他の作品を見る限りでは、『漢書』に興味を示した痕跡は少ない。とはいえ、「茂林説」で「西漢志云、豊茂於戊」(『漢書』志に、豊かで茂るのは干支の戊の時であるとある)とはっきり言及している<sup>219</sup>。さらに、『参釈』に見える『漢書』からの大量引用は、中巖が『漢書』に相当関心を持っていたことを物語る。では、七三ヶ所に及ぶ漢書引用は主としてどんな巻からなされたのであろうか。

(表四)

紀	高帝紀、宣帝紀
表	百官表(鴻臚典客)、功臣表(封爵之誓)
志	五行志、郊祀志、禮樂志、食貨志、地理志
列 傳	項籍傳(卷三一)、張耳傳(卷三二)、章傳(卷三八 傳第八)、曹參傳(卷三九)、叔孫通傳(卷四三)、賈誼傳(卷四八)、司馬相如傳(卷五七下)、蘇建、子武傳(卷五四)、嚴助傳(卷六四上)、王褒傳(卷六四下)、東方朔傳(卷六五)、于定國傳(卷七一)、疏廣 兄子受傳(卷七一)、張壹傳(卷八〇下)、揚雄傳(卷八七上)、王式傳(卷八八)、申公傳(卷八八)、淮陰侯列傳(卷九二)、原涉本傳(卷九二游俠傳)、石顯(卷九三)、匈奴傳(卷九四上)、西域傳(卷九六下)、烏孫國傳(卷九六下)、王莽傳(九九上)
間接 引用	文選：西都賦注、函谷、劉孝標辯命論注、主父偃、江文通詣建平王上書注、鄭子真、魏都賦注、楊惲；藝文類聚：卷三三報恩、張蒼、卷三五 朱買臣魏渤、卷九八芝房之歌

このように、『漢書』からの引用は主として伝記部分に集中していることが分かる(間接引用部分の多くもそうである)。また、この傾向は『後漢書』や『史記』など他の正史引用にも共通してみえる。故事に通ずることがやはり歴史書学習の主な関心の所在のひとつであったことを窺わせる。この傾向は後代の禅僧の間でも引き継がれており、列伝部分の抄物が単独で行われるに至るのである。

なお、『漢書』所拠のテキストをみると、『詩経』や『莊子』(後述)のように、いくつもの注釈本を参照する形跡はなく、もっぱら顔師古注によったようである<sup>220</sup>。

### (三) 子部—『莊子』を中心に

諸子百家のものを入れる子部類書籍は、中巖の教養の広さを最も如実に物語っている。『太平御覧』のような類書から間接引用する例も認められるが、基本的には原典からの引用が主と思われる。『青箱雜記』、『歩里客談』など、中巖の他の作品だけではなく、一般的に知られている五山禅僧の読書圏、また日本現存宋・元版に見出されない書物が少なくない。当時の日本に伝わっており、禅僧が読んだ漢籍は現在知られるものよりも、もっと広汎なものであったことを窺わせている。

子部の中で引用回数が最も多いのは『莊子』である。老莊思想と禅思想は、中国大陸で既に古くから互いに影響しあい、融合していただけに、日本でも禅僧の間で老莊思想への関心が昂揚していた。とりわけ、『莊子』に対する関心は絶大なものがあつたらしく、虎関師鍊、雪村友梅、夢窓疎石、義堂周信、横川景三、桃源瑞仙など、多くの高僧が『莊子』に関心を示した痕跡が確認される<sup>221</sup>。中巖自身も「道物論」と「鯤鵬論」を作ったり、その文章に讚美の辞を捧げたりしており、最も『莊子』をよく理解し、それに共鳴したものの一人とされている。『参釈』における三十ヶ所に及ぶ『莊子』からの引用はまさに莊子理解者としての中巖像を裏付けるものであろう。そして、更に重要なのは、『参釈』によって、中巖が何人の注で『莊子』を読んだかが分かることである。本文とともに、注疏をも引用しているからである。

その内容を検討すると、中巖は『莊子』の引用に当たって郭象注、玄英成疏、陸徳明音義、林希逸注の四種のテキストを参照していたことが分かる。一例ずつ以下に示す。

① 「次韻張夢臣侍御遊蔣山五十韻」詩中「馭風」一句についての注(卷三、第二葉裏余白部)

『莊』逍遙遊夫列子御風而行、泠然善也。旬有五日而後反、彼於致福者、未数々然也。此雖免乎行、猶有

所待者也。注、郭曰、非風則不得行、斯必有待也。

『莊子』逍遙遊篇「それ、列子が風にのって行くのは、軽やかに巧みである。十五日して帰ってくる。彼は福を求めることにおいては、あくせくとしない。これは行くことを免れてはいるが、なお、何かに依存する必要がある。」。注で、『郭』に「風がなければ行けないのは、なお何かに依存しなければならないということである」とある。

② 「次韻張夢臣侍御遊蔣山五十韻」詩中「斲聖」についての注釈（卷三第二葉裏余白部）

『莊』徐無鬼「莊子送葬、過惠子之墓、顧謂從者曰、郢人斲其鼻端若蠅翼、使匠石斲之。匠石運斤、風聽而斲之、斲而鼻不傷、郢人立不失容。宋元君聞之、召匠石曰：嘗試為寡人為之。匠石曰：臣則嘗能斲之。雖然、臣之質死久矣。自夫子之死也、吾無以為質矣、吾無與言之矣。」疏、聖者、白善土也。

『莊子』徐無鬼篇「莊子がある人の野辺の送りをして、また惠子の墓の前に足をとめた。従者を振り返って言った。楚の国の都郢の町に生まれた左官の名人が、壁土を蠅の羽ほどの薄さでちよっぴり鼻の先に塗り、大工の名人匠石にそれを斤で削り落とさせた。匠石は斤をふるってびゅーという音もすさまじく切って落としたが、左官は切るにまかせて身動きもしない。壁土はすっかり削り落とされたが鼻にはかすり傷一つない名人芸。左官の方もじっと立ち尽くしたまま、顔色一つ変えなかった。この話を聞いた宋の元君が、匠石をよんで、「ひとつ私のためにもう一度その芸をやってみせてくれ」と頼むと、匠石答えたものである。「わたくしはなるほど以前にはうまくやれました。けれどもこのわたくしがその芸当をやることのできた相棒はとっくに死んでしまったのです。今では腕のふるいようもありません。」疏、「聖は、白い土である。」

③ 「駿馬図」詩中「世無伯樂久矣」についての注釈(卷二、第二葉表余白)

『莊』馬蹄積文、伯樂、音洛、姓孫、名陽、善馭馬。石氏星經云、伯樂、星名、主典天馬、孫陽善馭、故以為名。

『莊子』馬蹄篇の『積文』は：伯樂、音は洛。姓は孫、名は陽、馬を御すことを得意とする。『石氏星經』には、伯樂は星の名前で、天馬の守護星である。孫陽は馬を扱うのが上手なため、伯樂と呼ばれているとある。）

④ 「述懷送觀空海歸臨川七十韻」詩中の「孤注」という一語の注釈(卷三、第五葉裏余白部)

『莊』達生以瓦注者巧。林希逸口義曰：注、射也、射而賭物曰注。寇萊公勸真宗澶淵之役、王欽若敬(嫉)之、曰：寇準以陛下為孤注也。

『莊子』達生篇「瓦を賭けとするものは巧にできる」。『林希逸口義』には「注は射ること、射て金品を賭けるのを注という。寇準が宋真宗を勧めて（勝利を得た）澶淵の役を、王欽若が嫉妬し、寇準は陛下を賭けに用いたと言った。」とある。

①に「郭曰」とあるのは、郭象の注を指し、その内容も郭象注の該当部分と完全に一致する。郭注は平安時代から鎌倉に至るまで広く読まれたものである<sup>222</sup>。②の下線部分は『成玄英疏注』の該当部分とほぼ一致する。『成玄英疏』は『郭注』とともに、『日本国見在書目録』に著録されているだけでなく、宋末刊本の郭注と合冊の『南華真經注疏』残本五巻が現存することから、郭注と同じく、時おり郭注と対になって、比較的早い時期から行われていたと推測される。③の「積文」とは陸徳明の『經典積文』のことで、下線部分は『經典積文』巻二六～二八に当たる『莊子音義』の相当部分とほぼ一致する。『莊子音義』では、「音洛」と「姓孫」の間に「下同」という二文字が入るが、『参積』では省略されている。『經典積文』については、かの有名な藤原頼長の読破した書目に入っているから<sup>223</sup>、これも前代から行われていたことが分かる。

④にある「林希逸口義」は林希逸著『莊子麴斎口義』のことであり、下線部分は同書の該当部分と完全に一致する。程頤の学問の系譜を引く林希逸の撰した『莊子口義』は道儒



仏三教一致の立場に立っており、その伝来と受容は日本莊子学上非常に重要な出来事である。先学の研究によると、惟肖得岩(一三六〇～一四三七)は日本で初めて『莊子口義』を読んだ人で、その後、林注は次第に普及し江戸時代中期、荻生徂徠が郭象注を再び重視するまで、他注を圧倒して莊子理解の最も重要な拠り所となったことが指摘されている<sup>224</sup>。惟肖得岩と比べて、中巖の一三五八年著の『参釈』の方が時期的に早いことはいうまでもない。惟肖得岩の講釈は『莊子口義』の普及に大きな役割を果たしたことは間違いないが、日本で初めて『莊子口義』を読んだ人という名誉はやはり先輩の中巖に与えるべきであろう。

引用漢籍の中で、集部に入る書物は僅か『文選』と『楚辞』の二種というのは誠に奇妙なことである。実は、これは集に入るべき文章や漢詩を引用する際、書名の代わりに、作者名で挙げているからである。次に、引用漢詩(文章を含めて)について、整理する。

### 三 引用漢詩

様々な漢籍と並んで、『参釈』では、数多くの漢詩を用語例として引いてある。やや煩雑すぎる嫌いはあるが、いかなる詩人のどのような詩文を引用しているか、時代別に整理してみよう。実際の引用は詩人名と詩句の形で成されているものが多いが、ここでは詩人名と詩題の形で整理する。詩(文)題の判明しないものについてのみ、引用箇所を記す。なお、詩題の前に◎のついているものは、『参釈』においても、題名が明記されているもの、(選)は『文選』に収録されているもの。●とあるのは判読不可能の箇所である。

#### (一) 引用漢詩

(表五)

詩人(回数順)	詩題
唐以前	
張平子(5)	思玄賦(選)、東都賦(選)、南都賦(選)、西京賦(選)、四愁詩(選)
左思(4)	別兄詩(選)、呉都賦(選)、魏都賦(選)、蜀都賦(選)
江淹(3)	擬淵明詩(選)、古離別(選)、擬休上人詩(選)
謝玄暉(3)	始出尚書省(選)、贈西府同僚(選)、謝玄暉暫使下都夜發新林至京邑
陶淵明(3)	◎飯去來辭序(選)、歸田園居五首(其四)、雜詩(選)
顔延年(2)	五君詠五首(選)、◎赭白馬賦(選)
司馬相如(2)	子虛賦(選)、上林賦(選)
謝宣遠(2)	於安城答靈運、(選) 王撫軍庾西陽集別作詩(選)
班固(2)	東都賦(選)、西都賦(選)
鮑明遠(2)	擬古三首(選)、苦熱行○
劉休玄(2)	○擬古二首:擬行行重行行(選)、擬明月何皎皎(選)
殷仲文(1)	南州桓公九井作(選)
顔延年(1)	五君詠五首(選)
郭璞	遊仙詩(選)
魏武帝	短歌行(選)
向秀	思舊賦(選)
呉均	別王謙詩

孔德璋	北山移文(選)
昭明太子	◎招隱詩
沈約	三月三日率爾成篇(選)
宋玉	神女賦(選)
孫子荆	征西官屬送於陟陽侯作詩(選)
孫綽	天台賦
張景陽	雜詩十首(選)
潘安	金谷集作詩(選)
文任彥昇	奏彈劉整(選)
陸機	赴洛道中作二首(選)
陸士衡	招隱詩(選)
劉安	招隱士(選)
不明	「南箕不可欺」(選)

唐

杜甫 (87)	◎佳人、◎法鏡寺、◎鳳凰、◎別贊上人、◎寄贊上人、◎丈人山詩、◎招魂彭衙行、◎天育驃騎歌、◎丹青引、◎戲為 韋諷 園歌、◎大雲寺贊公房四首、歸來南鄰、◎戲作俳諧體遣悶二首、江漢、琴台、北征、壯遊、歲暮、遣懷、天河、草閣、空囊、劍門、麗人行、青陽峽、鈇堂峽兵車行、無家別、玉腕騮、鹿頭山、驄馬行、別蘇僊、月三首、洗兵馬、觀打魚歌、東屯月夜、樂遊園歌、徒步歸行、絕句四首、魏將軍歌、遣興三首(其一)、曲江二首、春日憶李白、上水遣懷、贈韋左丞丈春日江村五首、大覺高僧蘭若、偈仄行贈畢曜、登舟將適漢陽、懷錦水居止二首、千秋節有感二首、題玄武禪師屋壁、送王信州峯北歸、飲中八仙歌奉贈蕭二十使君、贈曹將軍霸、贈李八秘書別三十韻、奉贈太常張卿二十韻、病後遇王倚飲贈歌、寄岳州賈司馬六丈、巴州嚴八使君兩化閣老五十韻、蘇端、薛復筵簡薛華醉歌、戲為六絕句、十七夜對月、不見、送長孫九侍御武威判官、劉九法曹鄭瑕邱石門宴集、冬日洛城北謁玄皇帝廟、八哀詩、題衡山縣文宣王廟新學堂呈陸宰、送孔巢父謝病歸遊江東兼呈李白、秋日夔府詠懷奉寄鄭監李賓客一百韻、上韋丞相二十韻、奉和岩中丞西城晚眺十韻、秦州雜詩二十首、自京赴奉先縣詠懷五百字、奉和賈至舍人早朝大明宮、寄李十二白二十韻、茅屋為秋風所破歌、暮春江陵送馬大卿公恩命追赴闕下、奉先劉少府新畫山水障歌、贈特進汝陽王二十韻、送韋十六評事充同谷郡防禦判官、奉酬薛十二丈判官見贈、秋日荆南述懷三十韻、渝州候嚴六侍御不到先下峽、承聞河北諸道節度使入朝歡喜口号絕句十二首(その十)、大曆三年春白帝城放船出瞿塘峽久居峽谷夔府將適江陵漂泊有詩凡四十韻、嚴八使君兩閣老五十韻奉贈韋左丞丈二十二韻、夜聽許十一誦詩愛而有作、贈聶耒陽
韓愈 (25)	◎南山詩、◎剝啄行◎聖德詩、◎會合聯句、◎納涼聯句 ◎陸渾山火和皇甫湜用其韻送僧澄觀、薦士、調張籍、符讀書城南、芍藥歌、答張徹、醉留東野、寄盧仝、北極贈李觀寄崔二十六立之、遊青龍寺贈崔大(一作群)補闕、聽穎師彈琴赴江陵途中寄贈王二十補闕李十一拾遺李二十六員外翰林三學士、 文：鱔魚文、与孟簡書、送李愿飯盤谷序、祭柳文、送廖道士序、黃陵廟碑、進學解、琴操、代張籍与李浙東書
李白 (17)	◎蜀道難、◎長干行、◎詠桂詩、◎鳳凰台詩、◎對酒憶賀監、◎與韓荊州書、望廬山瀑布、春怨、古風、行路難、戰城南、前橋州詩、望月有懷、贈崔諮議、憶東山二首、廬山謠寄盧侍御虛舟、不明：「飛花舞風入簷前」
白樂天 (3)	夢微之(十二年八月二十日夜)、琵琶行(文)、五亭記(文)

柳宗元 (3)	遊石角過小嶺至長鳥村、捕蛇者說(文)、雷塘禱雨文
王維(2)	奉和聖製暮春送朝集使歸郡應制、渭城曲
杜牧(2)	◎題魏文正詩、郡齋獨酌
陸龜蒙(2)	開元雜題七首、舞馬
劉禹錫(2)	石頭城、元和十一年自朗州召至京戲贈看花諸君子
賈嶋(1)	下第
韓湘(1)	言志
皇甫湜(1)	祭柳子文(文)
岑參(1)	奉和中書舍人賈至早朝大明宮
薛能(1)	杏花
孟遲(1)	懷鄭洎
李賀(1)	馬詩二十三首其の十八
李群玉(1)	◎黃陵廟詩
李商隱(1)	籌筆驛(唐人詩とあるのみ)
李洞(1)	送雲卿上人遊安南
劉言史(1)	贈成鍊師四首
劉斌(1)	和許給事傷牛尚書
盧仝(1)	◎月蝕詩

宋

蘇軾(26)	◎章質夫送酒六壺書至而酒不達戲作小詩問之、和陶擬古八首其一、其四、贈李道士、菩提寺南漪堂杜鵑花再用前韻、次韻王鞏獨眠、次韻王忠玉游虎丘絕句三首其一、狄詠石屏、次韻定慧欽長老見寄八首其二、書破琴詩後、雨前行菜圃、答范淳甫次韻答王定国、孔長源挽詞二首其一、過子忽出新意以山芋作玉糝羹色香味皆奇絕、王鞏清虛堂、予以事繫御史臺獄二首其二、留題延生觀後山上小堂、題孫思邈真、閣立本職貢圖、慶源宣義王丈以累舉得官為洪雅主簿雅州戶掾遇吏民如家人安樂之既謝事居眉之青神瑞草橋放懷自得得書來求紅帶既以遺之且作詩為戲請黃魯直秦少游各為賦一首、寄蘄簞與蒲伝正、次韻致政張朝奉仍招晚飲、記所見開元寺吳道子畫仏滅度以答子由題畫文殊普賢、回先生過湖州東林沈氏飲醉以石榴皮書其家東老菴之壁云西鄰已富憂不足東老雖貧樂有余白酒釀來因好客黃金散盡為收書西蜀和仲聞而次其韻三首東老沈氏之老自謂也湖人因以名之其子偕作詩有可觀者其二、王晉卿作『煙江疊嶂圖』僕賦詩十四韻晉卿和之語特奇麗因復次韻不獨紀其詩畫之美亦為道其出處契闊之故而終之以不忘在莒之戒亦朋友忠愛之義也
黃山谷 (12)	次韻張仲謀過酺池寺齋、王文恭公挽詞二首(之二)、寄裴仲謨、奕棋二首呈任公漸(之二)、戲和于寺丞乞王醇老米、贛上食蓮有感、有懷半山老人再次韻二首(之一)、欵乃歌二章戲王稚川(之二)、次韻楊君全送春花、◎(謝黃從善司業寄)惠山泉詩、送顧子敦赴河東三首(之二)、次韻楊明叔見餞十首之十并序
王安石(2)	純甫出積惠崇畫要予作詩、「霜筠雪竹鍾山寺」(冷齋夜話卷四収録)
朱熹(2)	与諸人用東坡韵共賦梅花、與臺端書
楊誠齋(2)	◎過雪川大溪詩、◎奔牛閣
蘇子由(1)	◎巫山広詩
陳簡齋(1)	墨梅詩
陳后山	◎贈二蘇公

元

虞伯生(3)	行道記(文)、龍翔寺碑(文)、御史台記(文)
郭秦穢(1)	良工康刀☆文。
張子湖(1)	『徐韓彦直淮東提挙制』
物初大観(1)	不明「墳簾播清響」

上表から分かるように、あわせて六十四人の詩人の二百以上の詩(文)が引用されており、漢詩に対する中巖の造詣の深さを物語っている。唐以前の詩人はすべて『文選』に収められているもので、中世になっても、『文選』は引き続き重要視されていることがここからも確認できる。唐詩では杜甫、李白、韓愈の三者、宋詩では蘇軾と黄庭堅が多いのは、当時の漢詩受容の基本的風潮と一致している。また、当代(元)詩人として、中巖の派祖にあたる物初和尚と並んで、虞集(伯生)の名前が見えている。もちろん笑隱が虞集の表現を踏まえているからではなく、虞集が笑隱の行道記を撰したため、笑隱の行跡を説明する際に引用したり、当代関係の事物の説明に引いたりしている。虞集の名及びその文集が日本に知られるようになったのは、不聞契聞や別源円旨ら古林の会下に列した禅僧によってであると芳賀は推測している<sup>225</sup>が、大慧派の立場から、中巖もまた虞集紹介者の一人として数えられるのではなかろうか。

## (二) 最も多く引用されている杜詩

次に、引用が圧倒的に多い杜詩について、少し詳しく分析してみよう。中国文壇における尊杜風潮の影響を受け、中世禅林では、平安時代に貴族社会で人気の高かった白居易に替わって、杜甫詩は高い評価を受け、大に行われた。その様子については、芳賀幸四郎や朝倉尚の研究があるが、中巖については、朝倉は考察の対象として扱っていない<sup>226</sup>。一方、芳賀は杜甫に関心のある初期禅僧の一人として中巖を紹介しているが、彼にもまして「杜甫を高く評価したのは義堂周信である」としている。しかし、この評価については少し考え直す必要があるように思われる。中巖の杜甫への関心の高さについては、芳賀が指摘した四つの文章からでは正確に評価できないと思われる。『参釈』において、六十人以上の詩人の作品の中で、杜詩だけでその半分近くを占めているのは、笑隱の詩に杜甫の詩を踏まえている部分が多いこと、手元に杜詩集を持っていたなど<sup>227</sup>の物的要因を考慮しても、やはり注釈者中巖の杜詩に対する傾倒ぶりを窺わせるものであろう。実際、そのおびただしい杜詩の引用の間に、杜甫に対する中巖の評価も散在している。代表的なものを二ヶ所、以下に引用する。

まずは、一首目「猗蘭辞」で、なぜ孔子の作である琴操を引用せずに、杜甫の詩を例に出しているのかという人の詰問に対して、中巖は次のように答えている。

(原文)

対言：吾未之信、夫琴操作者果為誰耶、惟韓文有之、今以老杜視退之猶子孫耳、(中略)老杜下筆如有神、可謂集而大盛者也、退之不可及也。

(現代語訳)

(私は)次のように答えた。「私はそれを信じていない。『琴操』の作者は果たしてだれであろうか。(孔子だというのは)韓愈の文章にあるだけだ。杜甫と韓愈を比べたら、韓愈は杜甫の子孫のようなものである。(中略)杜甫は筆を下ろすと、神業のような文章を書く、正に集大成者であり、韓愈は彼に及ばない」。

このように、杜甫重視の理由の一つは、杜甫自身の言葉を引いて、その文章(詩)をすばらしいと考えていたことにあることが分かる。ちなみに、韓愈に対する中巖の評価は、多くの用例を引いていることから分かるように、決して低いものではない。しかし、杜甫の偉大さを強調するために、韓愈を引き合いに出すことになんら躊躇しない。これは留学の章第三節で述べた韓愈認識と共通する。大いに影響を受けていながらも、決して全面的に心服しているわけではないのだ。

もう一つ挙げよう。「初発金陵夜泊龍灣寄茅山道士李方外」詩の「人生不必行万里」句についての注釈で(巻二、第四葉表余白部分)、次のようなことを引いている。「古人云、不行一万里、不讀万卷書、不可以觀杜詩」(昔の人は言った。一万里を歩いて、一万巻の本を読んでからでない、杜詩を読んではいけない)。

このように、中巖の杜甫評価を見ると、中巖こそ中世禅林で杜甫を絶賛し・崇拜した最初の人物と言えよう<sup>228</sup>。

次に、杜詩の引用はどのようなテキストに基づいているかを見てみよう。

杜詩には、非常に多くの刊本や注釈本がある。日本に現存する宋元版だけでも、『新刊校定集注杜詩』(残本)等、『集千家注分類杜工部詩二十五卷』、『杜工部草堂詩箋四十卷・杜工部草堂詩年譜二卷』、『集千家注批点杜工部詩』の四種類がある<sup>229</sup>。では、中巖が参考にしてきたものはこの中にあるだろうか。『参釈』における杜詩の引用で、詩句とともに注を引用している箇所が十五ほどある。それを上記諸本と照合してみると、現存点数の最も多い『集千家注分類杜工部詩二十五卷』(徐居仁編、黄鶴補注、五点、以下『集千家注』と略する)の該当箇所とほぼ完全に一致していることが分かる。二例ほどを以下に挙げてみよう。『集千家注』からの引用は注の部分のみとし、()内文字は『参釈』にない文字である。

(表六)

『参釈』	『集千家注』
<p>①「送許典史」冒頭二句の注(巻二、第九葉裏、詩題のすぐ下の余白部分)、杜丈人山詩、自為青城客、不唾青城地。</p> <p>注、<u>青城山在漢中郡。唾地者、有所惡而唾也。所不唾其地、所以敬之也。</u></p> <p>(現代語訳)</p> <p>杜甫の「丈人山詩」：自分は道教徒であるため、青城山で唾を吐かない。</p> <p>注：青城山は漢中郡にある。地に唾を吐くのは、嫌がる場所があるからである。その地で吐かないのは、(青城山に)敬意を表すからである。</p>	<p>「丈人山詩」：</p> <p>自為青城客、不唾青城地</p> <p><u>青城山在漢中郡。(趙曰)、唾地者、有所惡而唾也。不唾其地、所以敬之也。</u></p> <p>(現代語訳)「丈人山詩」：自分は道教徒であるため、青城山で唾を吐かない。</p> <p>青城山は漢中郡にある。(趙の解釈は：地に唾くのは、嫌がる場所があるから吐くのである。その地で唾をはかないのは、(青城山に)敬意を表すからである。</p>
<p>②「送鑑文美知事赴燕南」「初扈蹕」句注(巻四第一葉裏)</p> <p>杜詩「扈蹕上元初」。<u>扈、從也。蹕、鳴蹕也。天子之出、鳴蹕以清道。</u></p> <p>(現代語訳)</p> <p>杜甫の詩「扈蹕上元初」。扈は従う。蹕は、先払いの意味。天子のお出ましには、先払いをして道を空けさせる。</p>	<p>「贈李八秘書別三十韻」：</p> <p>(洙曰)、<u>扈、從也。蹕、鳴蹕也。天子之出、鳴蹕以清道。</u></p> <p>(現代語訳)</p> <p>洙の解釈は、扈は従う。蹕は、先払いの意味。天子のお出ましには、先払いをして道を空けさせる。</p>

以上の例から分かるように、注者の名前を省略したりするような細部の違いはあるが、杜甫の詩の引用にあたって、中巖は『集千家注分類杜工部詩二十五卷』を利用したと断定

してよいであろう。この注釈本は宋代分類本系統のなかで、最高峰とされるものである<sup>230</sup>。それを利用していたということは、当時の中国文化の最新成果の輸入と受容の最先端を走っているのは禅僧であったことの一好例といえよう。

史跡足利学校所蔵の『挿注参釈広智禅師蒲室集』は中巖が春屋和尚の要請に応じて、五山版の『蒲室集』の余白部分に詳細な注釈を書き込んだもので、現存のものは足利学校九代座主三要元佑の写本と思われる。『参釈』制作に当たって、中巖は八十種を超えた漢籍と二百以上の漢詩(文)から引用をしており、その博学ぶりを窺わせている。その一部分の漢籍は、『参釈』でのみ確認されるものであり、中巖の読書範囲だけではなく、一四世紀当時の漢籍輸入問題を考えるうでも、重要な記述となる。また、漢籍を経・史・子・集別に整理し、各分野の代表的な漢籍『詩経』『漢書』『莊子』及び漢詩で最も多く引用されている杜詩について分析すると、中巖は従来言われている以上に、時代を先取りする先駆者であることが分かる。惟肖得岩が始めて読んだとされていた新注系の『莊子虞齋口義』は、実は中巖が既に読破していたことが、その象徴的な一例であろう。引用文献名が確定できないものを含め、他の注釈書<sup>231</sup>との比較など、未解決の問題が多く残っているため、『参釈』の内容について、今後も様々な角度から研究を続けたいと思う。

#### 第四節 中国文人観—韓愈と揚雄を中心に

中巖の著作の中では実に多くの中国文人が言及されている<sup>232</sup>。そのなかには、自らの作品にその語句を引用するだけでなく、その生き方に共鳴を覚え、影響を受けた人も少なくない。本節では帰国初期の著作にとくに強い影響が確認される揚雄と韓愈にしばって考察したい。また、それと同時に、中巖の文章観を確認したい。

##### 一 揚雄観

揚雄(五八BC~一八)は前漢末から王莽の新にかけての文学者・思想家として中国で名高い。日本には、揚雄伝のある『漢書』、その詩賦を所収する『文選』が比較的早い時期に伝わり、広く読まれただけでなく、『法言』などの揚雄の著書も日本に伝わったことから考えて<sup>233</sup>、古代にはすでに知識人の間で揚雄はある程度受容されていたと思われる。中世に入ってから、禅僧の詩文集の中で、揚雄の表現を踏まえるものが増えてきている。たとえば、龍湫周沢は詩文集『随得集』の中で、『法言』を多く引用している<sup>234</sup>。またこの時代随一の学者で、中巖も非常に尊敬している虎関師鍊が元僧一山一寧に揚雄の学問について質問し、『太玄経』を貸与してもらったことや<sup>235</sup>、後に足利義満の相談役として活躍し、学問上中巖を尊敬している義堂周信が後学(祖井蔵主)に詩学への没頭を戒める際に、揚雄の「壯夫も為さざるなり」を引き合いに出していることなどが確認される<sup>236</sup>。しかし、彼らの関心は揚雄の表現の借用が中心であり、その人物像、生き方にまでは言及していない。それと比べて、中巖の揚雄への関心は、故事や表現の借用のみでなく、その儒学思想に触れ、さらにその生き方にまで共鳴を覚えていたと思われ、独特なものである<sup>237</sup>。以下、具体的にみてみよう。

留学時代にしたためた文章の中で、揚雄の引用があったことは前節で触れたとおりであるが、帰国後、特に帰国直後に書いた一連の文章の中でも、揚雄はしばし引用されている。とくに、一三三三年に書いた「與虎関和尚」と一三三四年にしたためた『中正子』の「序篇」における揚雄に関する叙述は、文章の構成上重要な役割を果たしているので、詳しく

みてみよう。

### (一)「與虎関和尚」における揚雄描写

まず、「與虎関和尚」を見よう。

一三三二年に中巖は商船に便乗して帰国を果たしたが、戦乱や自らの病気のため、しばらく九州に滞在していた。やがて、戦乱も収束し、上京する目処がたって、一三三三年七月に中巖は虎関に手紙を出している。虎関は中巖より十三歳年上で、臨濟宗聖一派の僧である。彼の事跡として渡来僧一山一寧を訪ねた時、本朝の名僧の事績について尋ねられ、満足に答えられなかったことをきっかけとして、一三二二年『元亨釈書』を著したことは最もよく知られている。中巖と虎関との交渉は一三二一年までさかのぼれる。『自歴譜』によると、鎌倉から上京した中巖は南禅寺に仮住まいし、虎関を訪れ、本朝の高僧の伝を聞いた。そして、翌一三二二年夏に中巖が自分の書いた文章を虎関に見せたところ、ほめられたこともあった。十一年ぶりの再会を前にして、中巖が虎関に出した手紙は情熱にあふれたものであった。その主な内容は、虎関のような先輩の引き立てによって自分の「文章事業」を世に送りたいという気持ちを綴っているが、以下、その中における揚雄認識を中心に考えることにする。

この手紙の内容は大きく三つの部分に分けることができる。まず、冒頭の部分で、「某上書三聖虎関和尚座下。前達之有鴻烈緝熙、而不為後進所傳称。則庸詎雷霆其声於万世耶。後進之有文章事業。而不為前達所挙用。則亦庸詎龍鳳其質於一代耶。二者相遇、必有時焉。」

(私中巖は三聖寺虎関和尚にお手紙を差し上げる。先輩が広大で輝くような業績を持っているのに、後輩によって喧伝されなければ、どうしてその声を万世までとどろかせることができようか。後輩がうまい文章を書けても、先輩によって推挙してもらえなければ、どうして、当代において頭角を現すことができようか。両者が出会う時は必ずやあるだろう。)と、先達と後進のあるべき付き合い方を呈示している。つまり、後進の伝称がなければ、前達は自分の「声」(主張)を後世に伝えることができない。前達の挙用がなければ、後進は文章事業があっても世に用いられることはない。論旨は非常に明快である。「前達」は即ち虎関、「後進」は即ち自分を意味していることが容易に推測される。

第二の部分は「座下～亦宜矣」まで、約四百字の長さにわたって、前達である虎関の学問の素晴らしさを賛美している。「応答接問之論、以至子思孟軻荀卿揚雄王通之編。旁入老列莊騷班固范曄太史紀傳。三国及南北八代之史。隋唐以降五代趙宋之紀傳。乃曹謝李杜韓柳歐陽三蘇司馬光黃陳晁張江西之宗伊洛之学。」(人の質問に答えるにあたって、その議論は子思、孟子、荀子、楊雄、王通の文章を取り上げ、また老子・列子・莊子・離騷、班固・范曄・司馬遷の史書の紀伝、三国や南北朝八代の史書、隋唐以降五代趙宋の紀伝、さらに曹植、謝靈運、李白、杜甫、韓愈、柳宗元、歐陽修、蘇洵、蘇軾、蘇轍、司馬光、黃庭堅、陳師道、晁補之、張耒、江西詩派、程朱学まで及ぶ。)と、虎関は儒学、史学、文学と中国文化のほぼあらゆる面に深い造詣を持っていることを述べ、絶賛している。その中で、一連の儒学者の一人として揚雄の名前も出ている。子思や孟子と並べられているところからみると、中巖が揚雄を尊敬していたことは容易に想像できる。

虎関の賛美後、第三部分では話をもう一度「先達」と「後進」の関係に戻し、はっきりと虎関は「先達」として「後進」を挙用すべきで、自分はそのような「後進」の一人になりたいと明言する<sup>238</sup>。そして、「座下姑求後進者、而能挙用之、則必有如范逵劉歆劉子桓譚者、敬奉鴻烈、且称所著書以傳之万世、則楊子雲豈惟寂寞而已哉。」(あなた様、もし後輩を推薦すれば、必ずや范逵劉歆劉子桓譚のように、先輩の素晴らしい業績を尊敬し、

その著書を後世まで伝える者が出てくる。そうすれば、揚雄もまたさびしい思いはしないだろう。)と、「先達」が「後進」を挙用する必要性を再度強調する。「先達」が「後進」を挙用すれば、後進によってその著書が後世まで伝わると、冒頭で述べている内容と同じロジックであるが、具体的な例をあげて説明することによって、説得力の増加をねらっているのだろう。そして、その例として挙げられているのが揚雄である。虎関が後進を「挙用」すれば、必ず(揚雄を讃えた)「范逵・劉歆・劉歆の子供・桓譚」のように、虎関を尊敬する人がいる。それによって、著書が後世に伝わるだろう。そうすれば、揚雄もさびしい思いをしなくて済む。これによって中巖は虎関を揚雄に擬していることがわかる。では、なぜそのような擬し方をしたのか、その必然性あるいは両者の共通点はどこにあるのだろうか。中国では、揚雄に対する評価(特にその政治的立場に対する評価)は必ずしも定まっているわけではないが、すばらしい著書を書いているにもかかわらず、生前は理解者が少なかったという点はほぼ共通認識になっている(詳しくは次項を参照)。中巖も基本的にこの認識に立っている。この揚雄像から推測すれば、中巖は虎関もすばらしい著書を持ってはいるが、いまだに理解者が少ないと思っていることが想像される。では、事実はどうであろうか。虎関の著書というと、当然『元亨釈書』が想起される。その序によれば、虎関は一三二二年に後醍醐天皇に、一三三二年に光厳天皇にそれぞれ上表して、同書が大蔵経に入れて、天下に施行せん事を奏請したが、いずれも取り上げられなかったという記述がある。よって、同手紙による揚雄への言及は知識の見せびらかしではなく、状況にあった援用であることがわかる。

## (二)『中正子』「序篇」における揚雄描写

虎関に手紙を出した四ヶ月後に、中巖は大友貞宗を伴って上京した。「上建武天子表」をはじめ、文章力を披露したが、貞宗が急死したために後援者を失い、京都を離れることを決意し、鎌倉に戻った。鎌倉で有名な政治議論文『中正子』を執筆した。

同書外篇一の「序篇」では、揚雄に再び言及している。「序篇」の内容は主に『中正子』著述のきっかけを述べているものであるが、大筋をまとめると、以下ようになる。中巖が仁義・性命・死生の理について語るのを、何人かの仲間は、是非、書に表して、世に流布させようと勧める。しかし、中巖は一旦断っている。断る理由として揚雄の例を出している。すなわち、揚雄のような人物でさえ、同時代には言が信ぜられなかったのに、まして、自分のようなものというのが断る理由である。しかし、みんなは一旦退いたものの、再び中巖を説得しに来る。中巖はついにその説得に折れて執筆を承諾する。その理由は、「在則人、亡則書」という意見に同感したためであるが、これも揚雄の『法言』「吾子篇」に見える言葉である。照れ隠しのためか、中巖は再び、「承諾したのは、みんなの要請を断り切れなかったからで、揚雄にならおう(つまり、後代で盛名を獲得する)というような大それたことは考えていない」と念を押す。このように、表向きは卑下した言い方をしているが、実際は揚雄に自分の理想像を重ね、その言動をモデルに、自らの行動を決しようという姿勢がはっきりと窺える。では、中巖の揚雄像は具体的にどんなものだったのだろうか。文中三回揚雄を引き出しているが、基本的内容は、最初に依頼を断った時に掲げた次の内容に含まれている。

(原文)

在昔揚雄丁漢代用文之時、生蜀郡毓秀之地、博究群書、文冠天下。議論至理、出乎天入乎淵。不詭聖人、度越諸子。而作大玄五千文、苞羅元氣、通達無倫。又以為諸子其知舛馳、詆訾聖人、輒為怪



詭之辭、以撓世事。雖云小辯、終破大道。故作法言、洞徹古今、有補於世也。以予望之、由泰山北斗不可及也。且夫西漢之為代、文物全盛之時也。成都之為土、人才炳靈之處也。雄生于茲、得時而不失處者也。然亦官為郎、給侍黃門、校書天祿閣、劉棻從而學奇字。新室召而為太夫。寔非微而不顯者也。然当初之人。以為子雲祿位容貌。不能動人。故輕其書。嗚呼。甚矣、人之賤近貴遠也如此。言之難見信也。久矣。

(現代語訳)

むかし、楊雄は漢代という文が重視される時代に、蜀というすばらしい土地に生まれ、群書を博覧し、天下一の文章を書いていた。その議論は天上より出て地下に入るほど広大で、深遠なものである。孔子の理に適い、諸子を越えている。『大玄経』を作り、宇宙形成の原理を包みこみ、比類のない達観を示す。またかれは、「諸子はその知は正道をはずし、聖人を攻撃し、よく詭弁を弄して、世の事を乱した。小辯とは言っても、聖人のに大道を破る」と考えたため、『法言』を作った。古今を洞察し、世のためになった。私からみれば、泰山や北斗のように高く及ばない存在である。しかも西漢という文物全盛の時に、成都という優秀な人才が輩出する場所に生まれ合わせた。時と場所をともに得たとも言える。しかも官は郎となり、黄門に給侍し、(宮殿内にある蔵書閣である)天祿閣で書物の校正をした。(侍中である)劉棻は雄について奇字を学び、王莽の新によって太夫として任命された。身分の低い卑しい身分ではない。にもかかわらず、当時の人々は彼の官職や容貌は人を動かすことができないという理由で、その文章をも軽んじた。ああ、まことにひどい話である。このように、人々は近きを賤しめ遠きを貴ぶものである。真理が信用されないこともまた昔からのことである。

表現に若干の異同はあるが、揚雄の行実の基本的な事実は『漢書』卷八七所収「揚雄伝」に拠っている<sup>239</sup>と思われる。ただ、その評価には、中国での一般的な揚雄論と共通するものもあるし、中巖の独創的なものもある。

ここで中国における揚雄観の変遷を簡単にまとめる。まず、『漢書』では、大儒として尊敬しながらも、生前の官位が決して高くなかったことを意識し、「実好古而楽道、其意欲求文章成名於後世」と評価している。

偉大な儒者であると同時に不世出の文章家であるという揚雄像は、唐代、さらには北宋時代まで知識人の間で主流であった。たとえば、韓愈が揚雄を「聖人之徒」と評したことはよく知られている<sup>240</sup>。しかし、南宋になって、朱熹は揚雄が王莽政権に仕えたことを潔くないとし、揚雄批判論が展開されるようになった。朱子は『資治通鑑綱目』卷八「莽大夫揚雄死」の条で、揚雄の死を当時の言葉として犯罪者扱いの「死」という語を使って、筆誅を加えている。さらにその儒者の立場についても「揚雄則全是黄老」(『朱子語類』卷一三七)と否定するようになった。朱子のこの揚雄論は、それ以降の中国の知識人に大きな影響を及ぼしていく。とくに、朱子学が官学として尊崇された明代に入ると、揚雄の彫像を孔子廟から引き上げようという動きも出たほどである。

以上のような中国での評価と比べると、中巖は揚雄を儒者として高く評価していることは、『漢書』から韓愈に至る系譜の説を受けたものであることが分かる。特に、新に仕えたことについての評価は、朱子の説と相反するものであり、『漢書』や韓愈など、いわゆる揚雄支持派にも見られないものである。王莽政権は短命に終わり、早くから篡奪政権とされたことから、揚雄仕新については、朱子によって筆誅を加えられる以前、揚雄を尊崇する説が主流だったころでも、その評価は避けられていた。それに対して、中巖は『中正子』「叙篇」で「新室召為大夫、寔非微而不顯者也」と、新の大夫になったことを官位上の出世として褒め称えている。これは無位無官の自分と対照をなすという文章構成上の必要からきているものであると同時に、仕新という行動自体を中巖も認めていることの現れ

であることはいうまでもない。政権交代の際、新政権（たとえ、その政権が後世から見て短命に終わるものであっても）への転身を是とする考えが思想の底にあることは明らかである。しかし、たとえ短命に終わるかもしれないと分かっている政権でも、中巖には用いてもらう可能性がなかったのである。（この時点で、中巖は後醍醐政権に深く危機感を感じていたことについては、次章を参照。）『中正子』執筆時の中巖自身のおかれた立場とあわせて考えると、揚雄のようになろうとは到底思っていないという中巖の心中の苦さは察してあまるものがある。

このようにみると、中巖にとって、揚雄は文章家と儒者という身分だけではなく、その生き方全般に共鳴を覚えた存在であったことは明らかである<sup>241</sup>。

## 二 韓愈観

帰国初期の文章でたびたび言及し、自らの行動の参考にしたもう一人の中国の文人は韓愈である。韓愈（七六七～八二四）は中国・中唐を代表する文人士大夫である。彼は名高い文章家としてのみならず、儒学の復興を唱えた人間としても知られる。また、儒学重視の立場から排仏論を主張したことも有名である。宋代に入ってから彼の推し進めた古文運動が文壇で主流の位置を占めるようになったため、儒禅一致が行われ、文章作成への関心が高まる中国の禅林社会で、排仏論者として仏教側から糾弾されるはずの韓愈の文章もその宗教立場とは別個に広く読まれるようになった。中巖が留学中に韓愈の学習に励んでいたことは前述のとおりである。帰国後の中巖の著述のなかでも、韓愈に関する内容は少なくない。中巖は虎関師練に次いで、日本における韓愈受容の初期の代表的人物であり、彼の韓愈に対する評価は、その排仏思想を批判するが、文章をは推奨したことは従来から指摘されているが<sup>242</sup>、具体的に彼の文章や行動様式にどのような影響を与えたかについての考察はない。そこで、本稿では、帰国直後に書いた「胡為乎賦并序」にしぼって中巖の韓愈認識を考察したい。

「胡為乎賦并序」の序によると、一三三二年四月、留学の成果を故国で大いに生かそうと意気軒昂して帰国した中巖は博多についた。しかし、航海の疲れからか、彼は病に倒れた。そしてやっと病気が治癒しても、後援者もいないので鎌倉には帰ることができず、博多々々良の顕孝寺に寓居していた。その時、町で中国の江南から来た犬がかごに乗せられ関東の某大官に献上されようとして行進していく行列があった<sup>243</sup>。これに比べて同じく江南から帰ってきた君は国にとって、その役割は犬にも及ばないと中巖は来客に言われた。そこで中巖は韓愈の「二鳥賦ならびに序」を想起し、「胡為乎賦并序」を書いたのである。韓愈の「二鳥賦并序」は、韓愈が二九才で博学宏詞科の試験に落第した後、西安郊外で、二羽の鳥が皇帝に献上されようとしているのを見て、自分の身の不遇を嘆いて作った作品である。境遇の相似性から、中巖はそれを想起したのであろう。

以下、両篇の異同を詳しく見よう。わかりやすいように、表にした。

(表七)

(原文)	(読み下し)	(韓愈原文)
<p>胡為乎賦并序          歳在壬申、夏四月、予、帰          自江南。時罹病、息于博多。          秋八月、病癒。遙跋故里、          東海渺漫渺漫途修、無有為          援者而止。借榻神山閑房而          臥。有客來問曰、卿見行有          與犬喝道而東者。曰、某人          使江南所獲旅犬、獻於閩東          某州某官、昇之而進。道傍          過者、辟而遠望、不敢近視。          子亦江南而來、其為利于          国、不若之犬也哉。呂東萊、          以蕭氏餒死台城、故斥佞者          為衛君之鶴。今、子之不遇          矣、或由之乎。且夫之犬所          幸者、獨以其非土性耳。子          也疇適他、今從他来、実非          異土所産、故不見貴乎。予、          聞之、愀然不答。客、退。          予窃惟、韓愈感二鳥賦固          然、然不訓致命遂志之理、          故有感激怨讟之詞。知道之          士、必不取爾。予、作胡為          乎賦、其詞曰</p>	<p>胡為乎の賦並びに序          歳は壬申に在り、夏四月、予、江南より帰          す。時に病に罹り、博多に息めり。秋の八          月、病癒ゆ。遙跋たる故里、東に海渺漫と          して途修く、援を為す者有る無くして止          む。榻を神山閑房に借りて臥す。有る客来          たり、問いて曰く、卿見るか、行に犬を輿          ぎ喝道して東する者有るを。曰く、某人江          南に獲る所の旅犬をして、閩東某州某官に          獻ぜしむ。之を昇きて進む。道傍過ぐる者、          辟けて遠望す、敢えて近視せず。子も亦た          江南より来たるも、其の利を国に為すは、          之が犬に若かざるか。呂東萊、蕭氏の台城          に餒死するを以て、故に佞者を斥けて衛君          の鶴と為す。今、子の不遇や、或いは之に          由るか。且つ夫れ之が犬の幸す所は、独だ          其の土性に非ざるを以てのみ。子も疇に他          に適く。今他より来たるも、実に異土の産          する所に非ず、故に貴ばれざるか、と。予、          之を聞き、愀然として答えず。客、退き、          予窃かに惟えらく、韓愈の『二鳥に感ずる          の賦』は固より然り。然れども、「致命遂          志」の理にを訓はず、故に感激怨讟の詞有          り。道を知るの士、必ず取らざるのみ。予、          『胡為乎賦』を作り、其の詞に曰わく、</p>	<p>感二鳥賦并序          貞元十一年、五月戊辰、愈          東帰。癸酉、自潼関、出息          於河之陰。時始去京師、有          不遇時之歎。見行有籠白          鳥、白鸚鵡而西者、号於道          曰、「某土之守某官、使使者          進於天子。」東西行者皆避          路、莫敢正目焉。因竊自悲          、幸生天下無事時、承先人          之遺業、不識干戈、耒耜、          攻守、耕穫之勤、讀書著文、          自七歳至今、凡二十二年。          其行己不敢有愧於道、其閑          居思念前古当今之今之故、          亦僅志其一二大者焉。選舉          于有司、与百十人偕進退、          曾不得名荐書、齒下士于          朝、以仰望天子之光明。今          是鳥也、唯以羽毛非有道德          智謀、承顧問、贊教化者、          乃反得蒙采擢荐進、光耀如          此。故為賦以自悼、且明夫          遭時者、雖小善必達；不遭          時者、累善无所容焉。其辞          曰：</p>
<p>嘻噫、胡為乎          既涅其衣鬻其顛          胡不安分而暇居          曩予詢道離鄉閭          泛柏舟兮出海隅          濤澎湃兮將廢舳艫          霧滃渤兮莫知道于          修螭巨鼈閃舌權娛          輿曳此生亡散形軀          餬口他国          于楚于吳          何地不寧          未嘗空盂          夙愆罔懲          彈鋏歸歎          嚙酸茹苦</p>	<p>嘻噫、胡為ぞ。          既に其の衣を涅くし、其の顛を鬻すれば、          胡（なん）ぞ分に安んじて暇居せざるか。          曩に予は道を詢（と）い郷閭を離れ、          柏舟を泛かべ、海隅に出づ。          濤、澎湃として將に舳艫を廢ぼさんとし、          霧、滃渤として予く道を知る莫し。          修螭、巨鼈、閃舌して權娛す、          此の生くるを輿曳し、形軀を亡散す。          他国に餬口し、          楚に于き吳に于く。          何れの地か寧からざらん、          未だ嘗て盂（う、さら）を空しくせず。          夙愆、懲る罔く、          彈鋏して帰するか。          酸を嚙み苦を茹して、</p>	<p>何帰乎          吾將既行而後思          誠不足以自存          苟有食其從之          出国門而東驚          觸白日之隆景          時返顧以流涕          念西路之羌永          過潼関而坐息          窺黃流之奔猛          感二鳥之無知          方蒙恩而入幸          惟進退之殊異          增余懷之耿耿          彼中心之何嘉          徒外飾焉是逞</p>

<p>寔無凶所 仍遭疾兮、止中途 噫嘻、胡為乎 已往者不可諫 庶來今、奮諸 敢忘桑梓之陰乎 宜勿務速而疾驅 況予囊兮乏蓄 固欲進兮 次且异哉、復何須 筑之山高可廬 築之水清可汲 築之土腴可鋤 築之人仁可俱 無復營求 体胖心舒 時多閑暇 粲理古書 追懷蒙莊腐鼠之莫顧 寧歎退之二鳥之不如 縱旅葵之承寵兮 奚為亦有感於予 禽獸無知入幸兮 (隔対①) 固出不需 人恃能而不遇兮 知不及愚 覆其糞觸其諱兮 (隔対②) 猷速自吾 雖言無羨斯類兮 其意区々 噫嘻、胡為 與其鷄鶩爭食乎 (隔対③) 寧為鵝雛之挾梧 與其蜣螂穢沃乎 寧為孤鶴之清臞 鴻飛冥冥兮 矰繳何拘 河水洋洋 孔子曰命也夫</p>	<p>寔に凶る所無し。 仍りて疾に遭い、中途に止む。 噫嘻 (ああ)、胡為れぞや 已に往きし者は諫むべからず 庶わくは來今、諸を奮まん 敢えて桑梓の陰を忘れ (ん) 宜し、速きに務めて疾驅すること勿かれ、 況や予の囊、蓄えに乏しきをや。 固より進まんと欲すれども、次且す 异んぬるかな、復た何ぞ須いん 筑の山の高くして廬とす可く、 築の水は清くして汲む可く、 築の土は腴にして鋤く可し。 築の人は仁にして俱にす可き。 復た營求すること無し。 体胖かにして心舒びやか、 時に閑暇多く、 粲らかに古書を理む。 蒙莊を追懷し、腐鼠の顧みざるを、 寧んぞ歎かん退之、二鳥の如かざるを<sup>244</sup>。 縦い旅葵の寵を受くるも、 なんすれぞ亦た予に感有らん。 禽獸無知にして入幸は 固 (もと) より需めざるに出づ。 人、能を恃むも遇せざるは、 知、愚に及ばず。 其の糞を覆し其の諱 (き) に触るるは、 こいぬ、吾より速し 斯の類を羨むこと無しと言ふと雖も、 其の意は区々たり。 噫嘻、胡為れぞ、 其の、鷄鶩 (けいぼく) の食を争うよりは、 寧ろ鵝雛 (えんすう) の梧を挾ぶを為さん。 其の蜣螂の穢沃よりは、 寧ろ孤鶴の清臞たらん。<sup>245</sup> 鴻は冥冥を飛び、 矰繳、何をか拘えん。 河水は洋洋として、 孔子、命なるかな、と曰う。</p>	<p>余生命之湮阨 曾二鳥之不如 汨東西與南北 恒十年而不居 辱飽食其有数 況策名於薦書 時所好之為賢 庸有謂余之非愚 昔殷之高宗 得良弼於宵寐 孰左右者為之先 信天同而神比 及時運之未來 或兩求而莫致 雖家到而戸説 只以招尤而速累 蓋上天之生余 亦有期於下地 盍求配於古人 独悵悵於無位 惟得之而不能 乃鬼神之所戲 幸年歲之未暮 庶無羨於斯類</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

## (現代語訳)

胡為乎賦并序	感二鳥譜並びに序
<p>一三三二年夏四月、私は中国江南より帰国した。その時病気に罹り、博多で休んでいた。秋の八月には、病気が治癒した。故郷に帰りたいが、海が東のほうに茫洋と広がり、援助してくれる人もいないために、あきらめて、顕孝寺の閑房に仮住まいしていた。客が尋ねてきて、「あなた、犬を輿に乗せ、道払いをしながら鎌倉へ行く人を見ましたか。」と言って、また、「ある人が中国江南から輸入してきた犬を、関東の某大官に献上するために、之を舟に乗せていた。道を行く者はみな避けて遠くから見ていて、近づいて見ない。あなたも中国から帰ってきているのに、国への利益は、その犬にも及ばないのか。宋儒呂祖謙は梁武帝が台城で飢え死にしたことを理由に、仏教徒を亡国の鶴と同じだと退けた。(春秋時代の暗君衛の国主は鶴を寵愛したため、国の滅亡を招いたとるされている)。今、あなたが不遇に陥っているのは、あるいはそのためか？ また、その犬が寵愛される理由は、舶来品だからだけであるが。あなたはかつて留学し、現在帰国しているが、やはり本物の外国人ではない。そのために人から大事にされないのか。」と言った。これを聞いた私は不愉快になり、黙って答えなかった。客が帰った後、私はひそかに思ったのは、韓愈の『二鳥に感ずるの賦』はもっともであるが、命を投げ出して本心を貫く「致命遂志」の道理に従っていないため、旧い立ったり怨み憎んだりすることを書いた。道を知っている人なら、そのようにしない。私は以下のように『胡為乎賦』を作った。その辞にいう。</p> <p>ああ、どうしてか。出家して、頭を丸めたのに、どうして分に安んじてのんびりと過ごさないのか。むかし、私は道を問うために故郷を離れ、船に乗って海に出た。波が澎湃として、船団を木っ端微塵に破りそうになり、霧はどこまでも濃く続いて、行き先が分からない。長い鱷、巨大な亀、大型の怖い動物は獲物ほしさに舌を舐めかせながら喜んでいる。船が揺れて、命を落としそうになった。異国でなんとか食いつなぎ、楚や呉に行き、どんなところでも落ち着くことができ、皿がからっぽのようなことはなかった(いっばい勉強してきたという意味)。かつての失敗に懲りることなく、(春秋時代の馮潁がやったように)人に認めてもらおうと刀のツカを叩いて帰ってきた。辛酸を嘗め尽くしても、図る所はなかったの、病気になる、途中で倒れてしまった。ああ、どうしてか。過ぎ去っ</p>	<p>貞元十一年(七九五)五月、私韓愈は東の方、故郷に帰ろうとした。五月七日、潼関を出発し、黄河の南岸で休んでいた。</p> <p>この時、私は都を離れたばかりで、自分の不遇を嘆いていた。途次、籠に白鳥と白鸚鵡を入れて西の長安に向かっていく者を見た。先払いが「某地の某官が、使者を遣わして皇帝に献上する。」と大声で叫んでいる。東に西に行く人たちはみな道を避けて、正視しようとする者はいない。これを見て、私はひそかに自分を哀しんだ。幸いにも天下太平の時世に生まれ合わせて、先人の遺業を継ぎ、兵器や農具を手に、戦争や農業の苦勞をしたことはない。ただ、書物を読み文を作り、七歳から今に至るまで二十二年になる。この間の私の行いは、道に恥じるようなことはなく、閑居して読書するにあたっては、古今の事を考え、その重要なことを文章にした。関係役所に推挙されて、百十人といっしょに審査されたが、推薦名簿に名を載せ、下級の官位に列せられて、天子様の聖徳を仰ぎみることはできなかった。これに対して、今この二羽の鳥は羽毛が美しいためだけで、道徳と知略等を備え、皇帝の顧問となって天子の教化を助けるわけでないのに、推薦拔擢されて、その光輝くことこの通りである。そこで、賦を作り、自らを悼み、時世に遭うものは、僅かな徳を持っているだけでも必ず出世できるのに、時世に遭わないものは、多くの素晴らしい美徳を持っていても、認められないことを明らかにする。その辞に言う。</p> <p>私はどこに帰れば良いのだろうか。私は都を後にして考えた。自らを養うことさえできないので、取りあえず、食があればそこへ行こう。都の大門を出て東へと馬を走らせ、太陽の強い日影に触れて、たびたび振り返っては涙を流し、都への道のりはすでに遠いことを思う。潼関を通過して一息つき、黄河が滔々と流れていくのを眺める。二羽の鳥は知識もないのに、天子の恩を受け、お目通りがなかったことに思いがいたる。進退のことさらの違いが、一層私の焦燥を増す。あの鳥の心の</p>

<p>たものは止めることはできない。願うのは明るい将来だ。故郷の恩を忘れはしない。ただ、急いで帰ることはない。まして 今懐がさびしい。もとより帰りたいと思うが、また迷ってしまう。やめたよ、ほかにまた何が要る？博多の山は高く、家を建てることができ、博多の水は清く、飲むことができ、博多の土は肥沃で耕すことができ、博多の人は仁にして友達にできる。これ以上求めることはない。体が太り心がのんびりして、時間があり、古書の勉強に励む。一国の宰相の地位をも腐鼠として顧みない莊子を思えば、二鳥に劣ることを悲しむ韓愈は嘆かわしい。たとえ犬が寵愛を受けても、自分の身の上を嘆く必要はない。無知な禽獣がえらい人に寵愛されるのは、もとより望むところではない。有能な人が知遇を得ないのは、賢者が愚かな者に及ばない。料理をひっくり返したり人の諱みに触れたりばかりして、子犬の方が自分より早く出世するありさま。犬などうらやましいことはないと言っても、気は塞がる。ああ、どうしてだ。鶏や家鴨とえさを争うよりは、寧ろ『莊子』にある気高い鳥鳳凰のようにそれにふさわしい高い枝しか選ばない。まる虫のように汚く肥えるよりは、寧ろ孤鶴のように清く痩せたい。鴻（おおがり）は遥かな空を飛び、いぐるみからめ取られることはない。河の水が広々と伸びやかに流れているが、孔子の言ったように、（私が不遇なのは）運命だろうか。）</p>	<p>中には何がよいものがあるだろうか。外見の美しさで羽振りがよいだけだ。私の人生は不幸であり、この二羽の鳥の境遇にも及ばない。四方に奔走し、この十年の間、一所に落ち着けずにいる。腹一杯食べることも少なく、官吏として拔擢されることなどもってのほか。時世が好むものが賢人であるのだから、私のことを愚者ではないと言う人がおらうか。昔殷の高宗は夢に立派な臣下の傳説を得た。周囲の廷臣の誰かが彼を推薦したのだろうか。まさに天と神様のお告げと言えよう。時運が回ってこない時には、推薦を求めようと、試験を受けようと成功しない。咎めや恨みを招くだけである。思うに、私が天から生を受けた以上、地上での活躍を期待されているはずである。どうして傳説に並ぶことを求めずに、官位につけないことばかりを哀しむのだろうか。地位を得ても傳説に並びえないのは、きっと鬼神のたわむれの仕業だろう。幸いなことに、私はまだ若いので、彼らを羨まないでいたい。</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

中巖自らが韓愈の「二鳥賦并序」を想起して書いたと言っているように、両文には相似している部分が多い。たとえば、序文の書き出しなどは、一見して似通っていることがわかる。しかし、一方で違いもある。まず、文体は序と賦からなる構成は共通するが、賦の書き方には違いがある。韓愈の賦は四句ほど七字の字余りの句があるが、基本的には六字からなっているが、中巖の賦は、字数がより自由で、四字句、六字句、七字句、八字句、九字句が共存しているだけでなく、対も単句対と同時に隔句対が併用されている。賦の分類に従っていえば、文賦である。文賦とは、中唐以後、古文復興運動の影響を受けて成立した散文風の賦のことで、押韻は比較的自由であり、句の字数も不揃いであることが多い。事物の羅列に終始し、飾り立てるような字句を好んで使った初期の漢賦と比べ、中身のある質実剛健な文章が好まれる。特に、隔句対は宋代以降よく見られるようになった対句形式で、禅宗の疏で使用が義務づけられている。作成のきっかけは韓愈の文章を想起したためであるが、実際の作成においては、かつて百丈山や智者寺など禅寺で習得した作疏力を駆使したことは明らかである。一方、韓愈の賦は、彼が古文復興運動の旗手になる前の青年期の作品で、中身のある内容などの点で、文賦の特徴の兆しが見えているが、六字の句の遵守などからみると、完全な文賦にはなっていない。

文章スタイルの違いだけではなく、内容的にも、韓愈に触発されたことを認める一方で、似たような境遇にはいるが、自分は韓愈と違う人生観を持っていることをアピールしよう

としている姿勢も読み取れる。たとえば、「韓愈の二鳥賦は恨み言が見えるが、道を体得したものはこのような書き方はしない」と、韓愈の詩作態度を批判した語句もある。そして韓愈と違い、窮境にいながら、自分はむしろ、今の生活を楽しんでいることを極力見せようとしている。「筑之山高可廬、築之水清可汲、築之土腴可鋤、築之人仁可俱。無復營求。体胖心舒」というように博多での生活に満足している様子を歌う。

しかし、中巖の心中は、本当にこのように何も求めない境地になっていたのかというと、そうではない。暇つぶしに本を読んでいると、『莊子』の腐鼠の話しに出会った。一国の宰相という地位をさえ腐鼠として省みない莊子の境地に感心し、自分も莊子のように、鷄鶩の食（すなわち腐鼠）を争うなどしない鵲雛のようになりたい。と一応結論を出しているものの、その精神状態はおよそ莊子から縁遠いものである。たとえば、莊子の話をする一方で、依然として「人恃能而不遇、知不及愚」と繰り返す。中巖の本心はやはり遇される（権力者に重用される）ことを願っているのである。もし、本当に莊子の境涯であれば、「遇」そのものを「腐鼠」のような価値のないものとして見るはずである。

このように、彼が韓愈を批判し、一線を画そうと勤めているにもかかわらず、入世的な人生観をもっているという点では、中巖は結局韓愈と同じである。韓愈と違うところと言えば、むしろ、韓愈の賦は、用いられたい、必ず用いられる時が来ると声を高くして明言している<sup>246</sup>のに対して、中巖はもっと屈折した表現をしているところである。やはり、禅僧という身分上、早く用いられたいと明言するのがはばかれたのだろうか。

しかし、実際に知遇の機会が訪れたとき、中巖は決して迷わなかったし、照れも隠しもしなかった。同賦の作成から約一年後の一三三三年七月に、戦乱が収束し、中巖に上京のめどがたった。それに先立って、中巖は虎関に自薦の手紙を出したことは前記したとおりである。

中巖は自ら告白していないが、「與虎関和尚」も「胡為乎賦」同様韓愈の文章の影響を受けたものである。「七月二十三日、某上書三聖虎関和尚座下。前達之有鴻烈緝熙、而不為後進所傳稱、則庸詎雷霆其声於万世耶。後進之有文章事業而不為前達所举用、則亦庸詎龍鳳其質於一代耶」という冒頭部分は韓愈の「與鳳翔邢尚書」（鳳翔邢尚書に与える書）の書き出し「愈再拜。布衣之士、身居窮約、不借勢於王公大人、則無以成其志。王公大人、功業顯著、不借誉於布衣之士、則無以広其名。（後略）」（韓愈は（邢尚書に）再拜しる。貧窮な生活をしている無官の平民は、貴人高官の力を借りないと、その志を遂げることはできない。素晴らしい功績を持っている貴人高官は、平民の喧伝を借りなければ、その名声を広めることができない。）の模倣であることは明らかである。揚雄とならんで、文章によって立身した理想的モデルの一人として韓愈を目指していることが窺える。

では、「與虎関和尚」で中巖が極力アピールしようとしている自分の「文章事業」はどのようなものなのだろうか。個人の心情を歌う「胡為乎賦」のような作品は中巖の文学の重要な一部分であるのは間違いないが、立身出世の手段として用いたいのは、むしろ「上建武天子表」に代表されるように、政治的テーマのものであろう。それについては詳しくは次章で考察することにする。

以上、四節に分けて、今まであまり詠まれていなかった作品を中心に中巖の文筆活動について考察してみたところ、次のようなことが分かった。文章力の習得、文章に対する自信、さらに文章のみならず文章を書いた人の生き方への関心などという点では中国留学中に大慧派下での経験が大きな役割を果たした。また、大慧派下で書いた作品に見られる特徴は、帰国後の文学活動にも深く影響したこと。たとえば、漢詩の創作において、典拠のある言葉を多用するだけでなく、その援用において常に変化を求めたり、新味の付

加を試みたりしていること。これによって、中巖の詩風は宋詩的な要素、特に黄庭堅の影響を受けていると思われることが明らかになった。五山僧における黄詩の受容については、一般的には応仁の乱前後から流行しだしたことが知られている。それに対して、初期五山僧の黄詩受容の研究はほとんどない。なかでも、中巖と黄庭堅については、今まで全く注目されていなかった。たとえば芳賀は、中巖は黄庭堅については一言も触れていないと考えている<sup>247</sup>。本章で、中巖の詩作における黄詩の影響を確認し、またその立場から中巖の詩の解読をも試みたが、まだ分析した作品の数は少なく、視点も主に「点鉄成金」「奪胎換骨」という黄詩の特徴の一部にすえているだけである。今後より多くの作品を、より多様な視点から解読することを試みる必要がある。