

第三章 儒学的政治思想の展開

中巖は日本大慧派の派祖、また五山文学の先駆者として活躍しただけではなく、儒学思想を開陳し、しかもそれを実際の政治に生かそうともしていた。不立文字をスローガンとし、「三乗十二分教、皆是拭不浄紙」（一切の経典・教学はみな廁の紙である）²⁴⁸とまで徹底した行を重視する禅宗において、外学である儒学は、本来排除されて当然のものであった。しかし、実際には宋代以降、士大夫の参禅を得て発展した禅宗の間では、儒仏一致思想が見られるようになり²⁴⁹、儒学教典の研鑽や習得が禅林の風潮となっていた。よって、日本に伝えられた禅宗は最初から儒学（しかも、古注のかわりに当時中国で流行している宋学）に対する関心を持っていた。たとえば、聖一派派祖東福寺開山で、最も早い時期に禅宗を日本に持ち帰った一人である円爾の蔵書目録であるかの有名な「普門院蔵書目録」に、『晦庵大学』・『晦庵中庸或問』・『論語精義』・『孟子精義』など朱子の述作の多いことはよく知られている²⁵⁰。また、中巖の学問上の師の一人であるとされる虎関師錬も宋学に造詣が深かったとされている²⁵¹。しかし、初期の禅僧たちには、儒学に対する知識はあったが、学問的関心によるものか、あるいは禅を批判する宋学を論破するためのものであり、それを政治思想として実際の政治に役立てようという考えはなかった。それに対して、中巖の儒学観は虎関師錬などと比べ、はるかに寛容だっただけでなく²⁵²、儒学を禅学と同様に、彼の思想の重要な一部分としており、とくに政治権力などに関わる際には、時には禅学よりも儒学の思想を政治思想として前面に出すことも少なくなかった。儒学を単なる学問としてではなく、それを実際の政治活動・社会生活において指針として用いることこそ、中国における儒学の重要な特徴の一つであった。また、日本中世社会で儒学（とくに宋学）が新たに脚光を浴び、重視される理由の一つもそこにあった。後醍醐天皇が玄慧より宋学を学び、それを自らの政治思想の一部としたことや、義堂が義満に『中庸』の学習を薦めたことはよく知られている。中巖は、後醍醐天皇とも義堂ともかかわりがあり、また年齢的にも二人の間に位置する人物である。彼がどのように儒学を理解し、またそれを実際に政治にどのような形で反映させようとしたのかを明らかにすることは、彼自身の思想の解明だけではなく、中世における儒学の受容の過程を理解する上でも有益であろう。

一方、禅僧、特に臨済宗の禅僧と政治権力との関係についてみると、臨済宗が日本に伝えられた当初から密接な関係にあった。これは、禅僧側としては新しく伝えられた宗派として政治権力のバックアップを必要としていると同時に²⁵³、権力側も禅宗を保護し、またそれを統制する必要性があったからである²⁵⁴。むろん、個々の禅僧によって権力との関わり方、政治参与への姿勢には違いがある。中巖の活躍していた鎌倉末から南北朝時代までの時期についてみれば、政治権力と密接な関係を持ち、自派の発展を築いただけでなく、中央政権の禅宗政策にも大きな影響を与えた人物は夢窓とその派下の人たちである。夢窓は隠遁指向の強い前半生を送っていたが、しかし、一旦出世を決めたあと、鎌倉幕府、後醍醐政権、足利幕府（北朝朝廷）にともども帰依を受け、没後の追贈を含むと、夢窓自身は七朝の国師と言われるまでになった。彼が主導して進めた天龍寺造営と五山昇格、安国寺利生塔の建立などによって、夢窓派はゆるぎない中世禅林の主流派となった。また、足利幕府もそれによって禅宗統制（五山制度）を一層整えたのである²⁵⁵。政治権力と関わる中で、直義と尊氏が反目した際、調停役を務めたことがその象徴的ケースであるように、夢窓は時には宗教者としての立場を超え（あるいは両方から帰依を受けているその立場を生かして）、政治に参与する場合もあったが、その政治思想の特徴はやはり仏教的な活動によって、政治権力の政治的要求に答え、国づくりを進めることにあるとされている²⁵⁶。一方、中巖は政治権力とどのようなかかわり方をしたのだろうか。一三三三年、彼は大夫

貞宗の仲介で後醍醐に自ら上表したことがその代表的な例であるように、若い時から一貫して積極的に政治権力に関わろうとした。また、上表と同時に奉った「原民」、「原僧」という二篇の上表から見てわかるように、彼の関心は宗教政策にとどまらずに、為政全般に向けている。しかも、彼の政治参与の具体的な手段は、儒学思想に基づいた自分の考えを文章にし、それによって為政者に影響を与えることであった。これが政治権力と関わる際、夢窓を含むほかの禅僧との相違点ともなっている。

中巖自身、自分が宗教者のひとりとして少しもはばからずに積極的に政権側に働きかけていることについて、他人がおかしいと思うだろうと意識し、その疑問にはっきりとした答えを出している。即ち、「上建武天子」のなかで、「臣是山林一芥、宜当與草木共朽也、世之利害、非所交関、然以区区是言、不避煩黷之誅者、何也、実為天下、不為身也、実為万世、不為于一時名望之榮也」と明言している²⁵⁷。実に天下のためであり、万世のためであるというこの発言は「以天下为己任」²⁵⁸（天下を我が責任とする）という儒学思想の担い手である中国の士大夫の伝統的な発想に共通していることは明らかである²⁵⁹。当然、このように天下という理念を上表で明示しているのは、中巖自身の士大夫の傾向を示していると同時に、天皇側にそれを認める可能性があることが前提であった。この時代、儒教的政治思想の一環である天下思想は既に日本で受容され、ある程度定着していたのである。たとえば、上表より三年前の一三三〇年に、吉田定房が後醍醐天皇に奉ったとみられる諫奏文（『浄修坊雑日記』所収）には「王者万民之父母也、以天下為家、以民庶為子」（王たる者は万民の父母であり、天下を家とし、民を子供とする）という内容があることが知られる²⁶⁰。

では、彼のこのような政権に対して積極的に働きかける姿勢、また儒学の思想は具体的にはどこに由来しているのだろうか。まず、儒学については、すでに幼少時から論語などの儒典に触れてはいたが、本格的な習得はやはり留学中であり、中国で儒者と交流したり、大慧派の派下にいる間に習得したものであろうと先学によって推測されている²⁶¹。ここでそれを裏付ける資料を一点加えよう。中巖晩年の随筆集『文明軒雑談』四四九条には、金華智者寺で「偶閲程朱易伝」（たまたま朱子と程子の『易』書を読んでいた）という記述がある²⁶²。『易』は儒学の五経の一つで、中巖は智者寺で程朱の注を勉強していたことが注目される。

また、政権に対して積極的に働きかける姿勢も大慧派つまり東陽の影響によるところが大きいと思われる。政治に強い関心を持ち、またその担い手である士大夫たちと深い交流をもつのは、大慧派派祖大慧宗杲の時代から続いてきた伝統である。中巖の師である東陽もこの伝統の系譜上にいた人物である。彼は詩文などを通じて、文人たち（士大夫）と交流していたことはすでに述べたが、彼の当時の政権（元の朝廷）とのかかわりで最も特筆すべきことは『勅修百丈清規』の編纂に携わったことである。

この清規の編纂はその師の晦機元熙の遺志を継いだものである。百丈清規は唐代の百丈懐海禅師が制定した初めての禅寺での生活規範であるが、時代が下るにつれ、散逸してしまっただけでなく、その志を果たせずに世を去ってしまった。その遺志を継いだのが東陽であった。一般的な解説では『勅修百丈清規』は元の順帝の勅によって東陽徳輝が編集したとされているが（たとえば、花園大学禅籍データベース『勅修百丈清規』の解説文）、『勅修百丈清規』巻頭文書によれば、実際には、師の意志を継いで東陽が編纂したものを朝廷に依頼して「勅修」にしてもらったようである。朝廷から「勅」をもらうことによって、みずからの編纂した清規に正統性を付与しようとした考えが窺える。もっとも、百丈懐海は東陽の直系の遠祖にあたる上、東陽自身は当時百丈山に住していたため、彼の編んだ清規は「勅

という冠がなくても、自ずから正統性を持っているはずである。それでも、「勅修」としてもらったのは、彼が政治権力の保護の役割の大きさをよく分かっていたからであろう。実際、大慧派は宋末から元初にかけては、勢力は下火にあった。それがまた再興の機会を得たのは、元の文宗トク・テムルの保護によるところが大きい。トク・テムルは武宗カイジャンの王子であるが、父の死後、続く三代の大カアン（トク・テムル）の治世下で冷遇され、江南の各地を転々と流移していた。その間に金陵で大慧派の禅僧東陽の法兄である笑隠大訥と親しく交わったようである。中巖の『挿註參釈広智禅師蒲室集』にも、笑隠が即位前の文宗のために詩を書いていることを記述している²⁶³。このトク・テムルが都大都在クレーターによって大カアンに担ぎ出されたのは一三二八年であった。その即位後の一三二九年、即位記念事業の一環として、政権の全面援助のもと、金陵で滞在していた屋敷跡に大龍翔集慶寺の建立を決めた²⁶⁴。その住持に東陽の法兄である笑隠大訥が任命された。この大龍翔集慶寺は「五山之上」という称号を得ただけではなく、行宣政院（仏教統轄機関宣政院の江南の出先機関）の官とともに、江南五山派禅宗寺院の住持を選任するという、人事権をも認められていた。やがて明初にかけて、隆盛を極めていったのである。東陽が朝廷に「勅修」にしてもらうようお願い出てしかも認められたのは、このような背景下であった。

中巖は、あたかもこの清規の編纂事業の最中に東陽の下で修行していたのである。しかも「勅修」にしてもらうよう朝廷に働きかけるため、東陽が上京しようとしたのに同伴していたことがある。一三七五年、東陽の弟子で中巖の法弟の契中玄理が、帰国する日本僧溪上人に中巖の詩（通州蚤行）に和韻した作を託した。その中で、かつて東陽が清規が勅修になった後、謝意を述べるため、再度上京した際、前回の上京の際には、中巖が途中の通州まで同伴していたことを回想したという内容を述べている²⁶⁵。

中巖が帰国後示した政権への強い接近志向、たとえば、後述する後醍醐天皇への上表などという行為は東陽の下でのこのような経験と無関係ではありえないだろう。もちろん、その具体的な内容は、日本の現実に合わせて変化が見られるだろう。以下、帰国後の中巖はいかに文章という媒介を通して、政治担当者とかかわり、自分の政治思想を表明したかについて具体的に考察したい。

第一節 後醍醐政権下における著作活動—儒学的政治思想の初表明

後醍醐政権下に書いた著作で、その儒学的政治思想が強く窺えるのは「上建武天子」（「原民」「原僧」を含む）と中正子である。以下、この二篇に見られる中巖の政治思想について考察しよう。（参考として同三篇の訓読及び現代語訳を付録としてつける）

一 「上建武天子」と「原民」

帰国して一年たった一三三三年に後醍醐天皇に奉った「上建武天子」（以下「上表」と略す）は、中巖の儒学思想に基づいた最初の政治議論文と言ってもよい。まず、この上表が実現された時代背景について簡単にみてみよう。

留学の目的を達成したと判断した中巖は一三三二年春、六年にわたる留学生生活を終え、無事日本に帰還した。しかし、「黎庶を化」しようと、意気込んで帰国した彼を待っていたのは間近に迫った戦乱の兆しであった。中巖が日本を離れた一三二五年は、後醍醐天皇が計画した一回目の政変、正中の変が事前に発覚し、側近の資朝は鎌倉へ連行されたのち流刑となり、天皇自身は幕府に釈明して赦された年であった。中巖が帰国した一三三二年は、天皇が二回目の討幕計画元弘の乱を起こし、失敗した次の年である。この時天皇自身

も隠岐に流された。中巖が日本に到着する一月前のことであった。一旦失敗したかに見えた二回目の討幕の試みは、その後、護良親王のゲリラ的な抵抗戦や、楠正成のわずかな手勢をもってさまざまな奇計を駆使する小規模の抵抗が容易に挫かれなかったことから、さらなる抵抗の成功への期待が生まれ、増幅されていく。

一三三三年に入ると、播磨の赤松則村が護良親王の檄に応じる形で兵をあげ、また九州では菊池、阿蘇が、伊予でも土居、得能ら諸氏が護良親王の令旨を奉じて兵を起すなど、反幕府の動きは次第に広がりを見せ始める。こうした情勢を見て、後醍醐も配流先の隠岐を脱出して出雲から伯耆に入り、名和長年に迎えられた。そして、決定的な臨界点を画したのは、赤松の蜂起を鎮圧すべく征討の軍を率い西上した足利高氏の転身であった。源氏の正統に最も近い血統をひき、鎌倉幕府では北条氏につぐ格式を認められていた武家の名族の離反は、幕府に大きな打撃を与え、足利方に転ずるものが続出した。さらに、これに呼応するように東国では新田義貞が挙兵し、また九州でも反幕府勢に多くの武士が加わり、幕府・反幕府の力関係は大きく後者へ傾いた。ついに、五月には六波羅が、ついで鎌倉、さらに九州の鎮西探題も攻略され、鎌倉幕府は滅亡した。後醍醐は六月四日、足利高氏の軍事的制圧下にある京都へと帰還した。翌五日に二条富小路の皇居に入り、あらためて復位を宣言するとともに光厳天皇の立てた皇太子を廃した。また、解任した鷹司冬教に代わる関白を置くことをせず、それまで院や摂関にも分有されていた官の機構を作動させる権能を、天皇に一元化した。禅宗政策については、七月二十三日には夢窓が勅をうけて京にのぼり、臨川寺に住した。八月には虎関師錬に謁を賜り、十月一日には大徳寺を五山の一となした。十月二十日には前円覚寺住持清拙正澄が建仁寺に入院した。同月には建長寺の住持明極楚俊を南禅寺住持と為した。五山の新しい順位配列の正式な制定は建武年間（一三三四～一三三八）まで待たれるが、以上の人事から、禅宗の中心をそれまでの鎌倉から京都に遷そうという意図が窺える。権力を天皇の手に回収しようという後醍醐の施政理念と一致する方策である。

中巖は、朝政のこのめまぐるしい変化の様子を、九州にしながら、一通り知っていたと思われる。それは、留学に行く前からすでに彼の外護者となっていた大友貞宗がこの過程において一立役者として活躍したためである²⁶⁶。貞宗は五月二十五日に少弐貞経や南九州の島津貞久らと兵を合わせて九州探題北条英時を博多に攻め、自害させたのである。翌六月十日に鎮西平定の状を奏し、高氏よりこれを労する書を得ている。一三日に高氏に鎮西の降人捕虜等の処分を任せられ、八月二十八日には勲功の賞として、博多息浜を賜った。

中巖の『自歴譜』によると、五月に「関東亡」びた時、彼は豊後の万寿寺にいたが、秋には博多に帰っている。おそらく大友貞宗の戦勝を祝うためであろう。冬には大友貞宗に従い上京し、南禅寺の蒙堂にいた²⁶⁷。南禅寺には留学前の元亨元年冬から元亨二年夏まで仮住まいしていたことがある。この時新たに住持になった明極が洞院実世に後醍醐天皇の再度の踐祚を予言したことは『太平記』で有名な史実であるが、明極の入院で南禅寺は新政権と密接な関係にある場所になったと思われる。このような政治に敏感な場所にいた中巖は、さらに外護者大友貞宗の薦めもあって、「上建武天子」「原民」「原僧」を後醍醐天皇に奉った。この上表という行動が一般的によく知られているにもかかわらず、その具体的な内容（「原民」、「原僧」を含む）についてはほとんど検討されていないのが現状である。

（一）「上建武天子表」

この上表の内容の大筋は三つの部分に分けることができる。（原文及び現代語訳は付録

を参照されたい)。

最初の部分ではまず、中国では「王」には「受禪於人者」(人より禪讓を受けた者)と「得命於天者」(命を天より得た者)の二様式があることを指摘し、商・周・漢・唐・趙宋の歴代王朝の初代皇帝を後者であるとする。続いて、隋の儒者王通の言葉を引いて、法の変革の必要性を説く。このあと、中国の歴代王朝における法の変革の具体的な例を挙げて、説明する。なかでも、秦の商鞅による変法や、漢の董仲舒による変革の議論を詳説している。第二の部分では後醍醐を「得命於天者」と規定し、よって、命を天より得た中国のそれらの政権と同じように、旧法を変革する必要があることを説く。第三の部分では、自分の上表の目的を明らかにした上で、その具体的提言である「原民」「原僧」の実施を懇願している。

正しいあり方(理論的根拠)、現状、解決策という三段構成は、提言書としては非常にわかりやすい体裁をとっていると言えよう。帰国後、初めて自分の政治思想について述べる機会を得た中巖の文章の行間には若き熱気に溢れている。現状の難局であることを意識しながら、中国で学んできたことをふんだんに披露し、為政者がそれを手本に為政を行えば、かならず現状打開はできるという意気込みと明るい姿勢が読み取れる。

この上表の内容の特徴と言え、まず、挙げられるのは中国の歴史に関する豊富な知識であろう。しかも、それは決して単なる知識の顕示ではなく、中国(なかでも儒家の思想)を手本とすべき意図がはっきりと読み取れる。よって、その内容は現状にあった説得力のあるものを選んで選んでいる。たとえば、商鞅による変法が詳しく取り上げられているのは、変法の初期、新法を不満に思う人が大勢いたということが、当時の日本の様子と同じであるからである。一三三三年五月の幕府滅亡をうけて、後醍醐は京都に新政権を樹立するのであるが、彼は強力な専制政治を志向した。しかし、審理を尽くさず即決に走ったので、同一の所領を恩賞として複数の人に与えるなどといった不手際が続出したり、自分の側近や公家の利益を保証したいがために、競争関係にある人たちの不満を呼ぶことも少なくなかった。ために在地は大いに混乱し、京に上って直訴するものが後を絶たない。そのような光景をおそらく中巖も目撃していたのだろう。

商鞅変法のほかに、中巖がとくに紙幅を多く割いたのは王通と董仲舒の言葉の引用であるが、両者にはともに変革を強調するという中巖の主張にあう言説があることは、当然最大の理由である。「陛下、感董生(董仲舒)王通之至言、而収臣懇誠、則天下万民之幸矣」(陛下、董仲舒と王通の至言に感心し、私の誠意を受け止めてくだされば、それは天下万世の幸いである)と、中巖が自ら明言しているように、この二人の名前は後醍醐にとって説得力があるものと中巖が考えていたことも分かる。董仲舒の言説の引用は『漢書』である²⁶⁸。『漢書』は中国だけではなく古くから日本でも三書の一つとして崇められ、貴族階級の教養の一つであった。董仲舒という名前は当然後醍醐天皇も知っていたと思われる。中巖と『漢書』については、従来影響関係が見つからないとされていたが、実は熟読していたことについては第二章で述べたとおりである。このように、自らよく知り、しかも相手も詳しいだろうということから董仲舒の名前を出したと考えられる。一方、王通は、隋代の人であるが、その著作『文中子』が中国で注目されるようになったのは、宋の阮逸によって注が施されて以降である。日本への輸入も当然比較的新しい²⁶⁹。後醍醐天皇の新しさ好きについては、『梅松論』の「いにしへの興廢を改めるともに、いまの例は、古の新義なり、朕の新義は未来の先例たるべし。」という記述によって現在も広く知られている。同時代の中巖もおそらく知っていたことを物語る資料として、彼が上表とほぼ同じ時期に書いた「寄前大理藤納言 実世」(前の大理納言洞院実世に寄す)という詩がある。八句からなる七言律詩であるこの詩の趣旨は上表と共通する部分が多い。首聯では、聖徳の天子(後醍醐)と賢臣(実世)のいる世を喜ぶことから始めているが、引き続き実世のいる

建武の新政後の雑訴決断所の様子を褒め称える額聯では「儀転新」という一句がある²⁷⁰。後醍醐政権のもとで天皇をはじめとしてその廷臣たちは「新義」を好み、それを目指していることを中巖も知っていたことを物語っている。王通の名前を出したのは、この新しいということと、宋学に関心のあった後醍醐にとっては、説得力のある名前であると中巖が判断して引用したのではないかと思われる。

次に、中巖の情勢判断が当を得ているかどうか見よう。この上表で中巖が力説していることは主に二点であった。一つは後醍醐天皇を「得命於天者」と規定していること、つまり後醍醐政権の正当性を儒教的政治論によって説明していることである。正統性のことは後醍醐天皇にとって一三一八年即位当時から重大な問題であった。その理由は、一つは「一代の主」という後醍醐自身の特異な立場の克服のためであった。両統迭立のなか、大覚寺統のなかでも、後醍醐は、兄後二条の皇子邦良に皇位を無事に伝えるまでの中継ぎの天皇に過ぎなかった。討幕はまさにこの立場を克服するために行われたものである。また、天皇家内部の対立を超えて、天皇の地位そのもの、即ち王権そのものにかかわる深刻な危機意識があったことはいまでもない。中世初頭、承久の乱で伝統的公家勢力と新興の武士勢力との間で武力による対決がなされ、武士側の勝利という結果が生まれた。これによって、天皇を中心にした公家政権の神聖不可侵性という神話が崩壊し、天皇の正当性を他の思想によって説明する試みが見られるようになった。「有徳者為君」（徳のある者が君主となる）に代表される中国の儒教的徳治主義はその一つである。たとえば、後醍醐天皇と反対陣営にいる持明院統の花園天皇が『誠太子書』で、「以薄徳欲保神器、豈其理之所当也」（薄い徳で神器を保とうとするのは、どうして当たり前なのだろうか。いや当たり前はずがない。）と説いていることはよく知られている²⁷¹。もちろん、花園天皇の真意は太子が徳を磨かなければ、皇位は大覚寺派の手中に入るという意味で、天皇家以外の手中に入る可能性までは認識していないと思われる。しかし、公家社会以外の人間にとって、「有徳者為君」を論じる場合、現在の天皇家の排除は可能性としてはありうるのである。よって、討幕に成功した後醍醐の新政権にとって、正当性の賦与は望まれることであるが、「得命者於天」という中巖の定義は無条件に喜べるものではなかったと思われる。実際、後醍醐天皇は宋学に強い関心を持つ一時期はあったものの、その関心は討幕の思想的支えとなりうる君臣関係を説く名分論の部分にあり²⁷²、自らの地位の妥当性を易姓革命思想に求めるということをついにしなかった。この思想は諸刃の剣であることを認識していたからであろうか。よって、「得命於天者」という中巖の言い方は、正統性の証明がほしい後醍醐の意図には合っているが、そのまま採用されうるものではなかったことと思われる。

二つめに説いていることは、変革の必要性である。この点では「新儀」を好んだ後醍醐政権の姿勢と共通するものである。また、商鞅による変法が決行によって成功を収めたように、新政権の新しい政令もきつとまくいくだろうという議論も、天皇を喜ばせる内容であるが、何を変革すればいいかについては、上表では述べていないので、以下「原民」と「原僧」によってそれをみよう。

（二）「原民」

「原民」という文章名から当然連想されるのは、韓愈に三原で知られる「原道」、「原性」、「原毀」という一連の名文があることである。韓愈に対する中巖の造詣の深さについてはすでに述べたとおりである。また、後醍醐が韓愈を無礼講で読んでいたという『太平記』巻一で取り上げられた有名な史実とあわせて考えると、天皇の韓愈への関心を意識しての命名である可能性は高い。施政に際し民を重視する考え方は儒学的政治思想の根本的な考

え方の一つである。この時代には既に日本にも伝わっていたことは、たとえば、その三年前の一三三〇年に吉田定房が後醍醐天皇に奉ったとみられる諫奏文（『浄修坊雑日記』所収）にある「王者万民之父母也、以天下為家、以民庶為子」（王は万民の父母である。天下を我が家とし、民を子供とする）という内容があることなどから窺える。では、中巖の「原民」はどのような内容からなっているのだろうか。その構成は「上建武天子表」と相似しており、大きく三つの部分に分けられる。第一部分は冒頭から「国益富且強矣」までで、理想的な民のあり方を述べている。つまり農工賈士、「各修其業」すれば、国は富強する。仏法の存在が国の富強に寄与することを述べる。第二の部分は出家者さえ武器を手にし、争っている日本の現状とそれへの批判を述べる。第三の部分でその解決策を提示する。

ここで提起されている、各階層の民がそれぞれ本業に専念すれば富強の国が実現されるという論理は、儒学的観点からすれば至極当然なことである²⁷³。しかし、当時の混乱した情勢を沈静化しないかぎり、その実現、つまり民をそれぞれ本業に専念させるのが難しいことは中巖自身も意識している。そこで、便宜策として武の使用を提言している。なかでも、武の解釈として「戡定禍乱」としているのが興味深い。武の意味については、中国の古典では幾通りもの解釈がある。「戡定禍乱」というと、光武帝の「武」の解釈として一般的に広く知られている。光武は後漢初代皇帝劉秀の諡号であるが、その武の字の解釈として用いたのは「戡定禍乱」であった²⁷⁴。もし、読む人にそれなりの中国古典の知識が備わっていれば、「原民」を読んで、その行間から光武帝を連想するのは難くない。上表で当時の現状を漢が秦を継ぐときに似ているとしているのに対して、「原民」では前漢の高祖ではなく、後漢光武帝を連想させる内容を書いている。やや統一性に欠けるともいえるが、前漢、後漢、いずれも日本の公家社会でよく知られている時代である。いったん失った政権を奪回するという点では高祖より光武帝のほうが後醍醐天皇の置かれた現状により相似している。光武帝を連想させる内容を盛り込んだのは、後醍醐の心情により強く訴えられると中巖は考えたのだろう。はたして、「原民」が奉られた翌年に、後醍醐天皇は年号を光武帝が使用した建武に改元したのである。この改元については、『改元部類』・『元秘別録』によると、後醍醐は「儒卿」数名に勘申を命じ、「儒卿」達が出した十数種の候補から、後醍醐が「建武」「大武」「武功」を選んで、文章博士の菅原在淳・菅原在成に再提出させて、公卿会議で「建武」に決まったのである。また、『中院一品記』の翌年二月の条によれば、年号に「武」が入るのは不吉だと反対があったのを、後醍醐が押し切ったとのことである²⁷⁵。さらに、「建武」を選んだのは中国後漢初代皇帝の年号建武を意識したためということは、早くも『太平記』において見られ²⁷⁶、現在の歴史研究者の認めるところでもある²⁷⁷。このように、武の樹立を認めるという点では中巖の主張は後醍醐の切望しているところと一致しているのであるが²⁷⁸、その内実については、中巖の考えと天皇の間には大きな相違があったのである。

「原民」で示されている中巖の解決策は官軍でもないのに兵器を手にする人をすべて罰しようというものである。そして、同時に奉った「原僧」では、特に僧侶の武器所有を罰するべきことを力説する。しかし、官軍でない兵力を罰するには、官軍が十分強大でなければならない。中巖は後醍醐政権に強い軍事力を持つ中央政権になるようにと提言していることが分かる。それは当然後醍醐自身の望んでいることでもあるが、しかし、何をもって官軍とするかについては、中巖の考えは後醍醐の実情と大きくかけ離れている。中巖が極力反対している武器を手取る「釈氏」こそ、後醍醐天皇が大いに頼った軍勢の重要な部分であった。すでに勝利を収めた北条氏打倒においてのみならず、山門をはじめとした僧兵の力は、現に足利氏に代表される武家勢力を抑えうる手段の一つであった。たとえば、

二年後になるが、一三三六年に後醍醐と尊氏が決裂し、足利尊氏が九州から東上し京都に入った際、後醍醐天皇は山門に拠ってそれと対抗しようとしたのである。

仏教徒として、中巖が武器を手にとる釈氏に憤激しているのは当然であるが、僧兵を重用している後醍醐天皇のそのような態度と立場を知った上で、あえて提言したものかどうかは、にわかに判断しがたい。ただ、実質的に新政権のあり方の批判とも受け取れるその内容は、禅寺内部でも特異なものだったことは事実である。この時期に後醍醐に篤く帰依され、中巖も自らの推薦を期待していた夢窓と明極の新政権とのかかわり方を少し見よう。

まず、夢窓については、中巖の上表より一年後の一三三四年になるが、その年譜『天龍開山夢窓正覚心宗普濟国師年譜』に次の話が見える。近臣に禅宗を讒言され、諮問にきた後醍醐に対して、夢窓は修禅持戒する禅僧は、後醍醐が福田を得る助けになると、禅の重要性を強調したとある。禅僧が本当に夢窓の言うように、修禅持戒しているかどうかを見るため、後醍醐は十一月二八日に南禅寺を訪れるが、果たして、すべて規律ただしく天皇の御意にかなったので、禅宗に対する後醍醐の信心は益々深くなったのであると年譜が伝える²⁷⁹。禅宗に対する保護を正当化するために仕組んだ一幕の疑いがあるが、夢窓は後醍醐と接するに当たって、現実批判どころか、質問者の本心の望みを読み、それに符合した答えをしている。

次に、明極についてみよう。後醍醐の再祚を予言したことはあまりにも有名であるが、中巖の上表に先立ち、「賀後醍醐院天下一統表」を上表している。文字どおり、祝賀の文章であり、中巖のように賞賛の裏に実質的な批判が含まれているのと全く違う。また、中巖の上表とほぼ同じ頃に、明極は南禅寺で訪れてきた護良親王に兵仏一致を説いている。

「十二月十一日皇太子入山、特為上堂、禅師明心教與達法、與武事相当」。「十二月十一日に皇太子が寺を訪れた。そのため上堂説法が行われた。明極は心教と達法とは、武事と共通することを明らかにした。」(『住南禅寺語録』)という明極の議論は、僧兵の組織者とも言える護良またその後ろにいる後醍醐にとって、望ましい内容だったのは言うまでもない。当時南禅寺に寓居していた中巖もおそらく明極と親王のこの対談を知っていたと思われる。しかし、彼はあえてそれと正反対の議論を上表で展開した。

仏教徒の立場からみて、武力解除を唱える中巖の議論は正論に違いない。しかし、当時の状況からみて、中巖の論を進めていけば、官軍となりうるのは、武士のみになるのである。「原民」と「原僧」を書いたものの、一度反故にしようとしたのを大友貞宗の薦めによって改めて上表したと中巖が自ら述べているが、中巖の論が武士に有利であることを大友が意識したからではないだろうか。僧侶の武器解除はもちろん、四民にそれぞれ本業を守らせるという考え方も後の江戸幕府が実施したように、社会の安定に役立つ理論ではある。しかし、当時の複雑な政治情勢下では、一部の人の利益にのみ叶うことになってしまい、ついに後醍醐によって実施されることはなかった。

二 『中正子』

上表からわずかしか経たない十二月三日に、パトロンの貞宗が急死する。中巖はやがて京都を離れ、鎌倉へ帰ることになる。鎌倉の円覚寺には、中国へ行く前師事した受業師東明慧日とその派下の人たちがいた²⁸⁰。後年、中巖は宏智派と嗣法問題でトラブルを起こしたことについては、第一章で述べたとおりであるが、この時点ではその対立はまだ表面化していなかった。彼は一三三四年の一年間は円覚寺にいて、その年の春に『中正子』を執筆した。外篇六篇と内篇四篇あわせて十篇からなる『中正子』は中巖の著作の中で、もっ

ともよく知られているものの一つである。その撰述の翌年、即ち建武二年に書かれた竺仙梵僊の「読中正子」という詩が残っており、当時においてすでに知識人の間で反響を呼んでいたことが分かる²⁸¹。また写本も何種類も存在し、江戸時代には「昌平坂学問所」に所蔵されるや、無著道忠をはじめ、那波道園、伊藤宗恕などの大家に読まれ、さらに埴保己一も『群書類従』に収めている²⁸²。現代では入矢義高によって訓注と解説がなされている²⁸³。しかし、その内容の全てが明らかになっているわけではない。政治議論文の色彩が強いという入矢の指摘は卓見というべきであるが、氏の検討は『中正子』にだけ限っており、それ以前のあるいはその後の政治的発言と結び付けて考えていないため、解明が不十分なところもある。その後、『中正子』の内容は「上建武天子表」と相通ずるものを持っていることは芳賀によって指摘されている²⁸⁴が、詳しい検討はなされていない。そこで、本稿では、読み落とされているところがあると思われる「経権篇」と「革解篇」に焦点を絞って、とくに「上建武天子表」との異同を中心に、中巖の儒学的政治思想の更なる解明を試みたい。(同二篇の訓読は入矢によって施されているが、参考として現代語訳を付録としてつける)。

(一) 「経権篇」－「原民」との異同を中心に

「経権篇」は入矢が指摘しているように、『中正子』十篇のなかでもっとも論旨明快な一編である。概略は以下のようである。中正子つまり中巖が烏何の国に行き、その君包桑氏に迎えらる。武においては心を尽くしているのに、国内が平定しないのは何故か、という包桑氏の問いに対して、中巖は経権論をもって、文徳と武略の関係を説明する。文徳は経で、武略は権で、国内が乱れているとき、乱を治める手段として武略を用いるのはやむをえないが、それを天下に示してはいけぬ。秘すべきであると「治家」の例にたとえながら説明する。

この烏何の国については、入矢は「存在しない国」と注をつけている²⁸⁵。字面上、その注釈の通りであるが、しかし、その烏何の国の現状の描写にせよ、中巖の提示する解決策にせよ、彼がその前年に後醍醐天皇に奉った「原民」という文章(同時に奉った、上表、原僧を含む)で述べられている内容と共通する部分が多いことから、烏何はつまり当時の日本を指しており、「包桑」はすなわち後醍醐であると考えられる。現実の政治に対する議論であるのに、国や君の名前を変え、あえて寓話の体裁を取っているのは、中正子の意見が君に聞き入れられたという文章構成上の設定からきた必要であると思われる²⁸⁶。ただ、提言者の名前は架空の名前を使わずに中巖自身の名前である中正子そのまま残していることからみれば、烏何の国はつまり日本を指していることを特に隠してはおらず、当時の読者にもそれが分かっていたと思われる。円覚寺に帰ってきてから早速執筆を始めたというので、その前年の上表と時間的にはさほど間隔を経っていないにもかかわらず、その内容には幾つかの変化が見える。以下、その異同について詳しくみよう。

まず、共通点から見てみよう。「卿大夫士庶人、農工賈みな武をなす」という烏何の国の混乱状態は「原民」において「民無不衣甲手兵者」と述べられている国朝(日本)の現状と基本的に共通する。「原民」で提示された士農工賈(積)から民が構成されているという考え方も「経権篇」では引き続き援用されている。また、混乱した情勢を沈静化させるために武の必要性を認めながら、それをあくまでも便宜策として位置づけるのも「原民」と共通する。

ただ、「原民」と比べて、「経権篇」では「武略」と「文徳」の関係をより論理だった体系で説明している。「原民」には既に「耀徳不観兵」という『国語』周語の内容を引用し、

武に対して「徳」を位置づけているが²⁸⁷、「経権篇」では、一步進んで「武略」に対応するものとして「文徳」を設定し、しかも、両者の関係を経権論によって整理している。経権論は文字通り、変わらないもの（経）と、便宜的なもの（権）の関係を示す論理である。これは中国の儒者が理想（経）と現実の行動（権）の違いを合理化するのによく用いる論理である。古くは『孟子』にすでにその用法がみられ、漢代に入って、董仲舒によって理論化され、また、隋の王通（文中子）もこの理論を援用していたことが知られている。董仲舒も王通も中巖がかつて上表でその言説を直接引用した思想家であることから考えて、おそらく上表以降、「原民」で提示した徳と武の関係をさらに論理的に整理しようと思い、この経権論の適用を考え付いたのだろう。文徳と武略をそれぞれ経と権にはっきりと対応させる説は、私の知る限り、中国の儒者には見当たらない。しかし、表記こそ違うものの、為政者自身が文徳を行うことと、文人を官僚に起用することの二つの側面を持っている中巖の文徳の具体的な内容は、儒教の基本とする政治論である文治論と一致するものであり、それを経とするのは儒学思想ではきわめてオーソドックスな考えであるとも言えよう。しかし、仮に後醍醐が中巖の提言どおり「修文者」を重用したとしても、当時の混乱状態にまったく対応しきれないのはいうまでもない。既に乱が起きているときに、「修文」だけでは収拾できないことを中巖も認識していた。「武略」を権としながらも、依然完全否定できないのはそのためであろう。しかし、反乱者がいたら官軍にそれを殺させればよいという上表時の強い姿勢と違い、「経権篇」ではむしろ武の行使を天下に示してはいけない、秘すべきであることを力説するようになった²⁸⁸。それは何故だろうか。

上表から『中正子』執筆まで短い間ではあったが、新政権は次から次へと施政を行っていた。そのうちの一つは、建武という年号の改元である。この改元が端的に示しているように、強い武力の樹立は、秘すどころか、後醍醐天皇が天下に明言している政治理念である。しかし、後醍醐の思惑に反して、実際には乱がおさまるところか、ますます激化する一方で、さらに分裂の兆しも見え始めたのであった²⁸⁹。後醍醐の軍事力の限界を察知し、情勢のさらなる悪化を懸念して、中巖は武の宣揚を戒めたのではないだろうか。

後醍醐政権の不安定性を中巖が強く懸念するようになったことは、国名と君主名の設定からも窺がえる。烏何という国名の意味するところについては、入矢によってすでに指摘されている実存しないということと同時に、その中国語の発音が「烏合」と同じことにも注意すべきであろう。つまり、日本の実情は烏合の衆の集まりで、それを強いリーダーシップをもって一つにまとめる存在を持たないという意味も含まれているのではなかろうか。また包桑という君の名前の付け方からも同じニュアンスが読み取れる。包桑については入矢は『易』の否の卦に出典を求めながらも、その意味はなくただ人名として用いただけとする。しかし、任意につけたとは考えにくい。否卦九五「休否、大人吉、其亡其亡、系于苞桑」（九五。否を休む。大人は吉なり。其れ亡びなん其れ亡びなんとして、苞桑に繋る）で述べているのは、一卦の主にいる人が常に憂患意識をもって事に望まないと、国はそのうちに滅びると、至尊の位にいる人の心構えを戒める内容である。このように、この名前の命名からも、中巖の後醍醐政権に対する危機意識が窺がえるのだ²⁹⁰。後醍醐天皇の統率力に大きく期待していた「原民」の内容とまったくも大きな違いの一つであるとも言えよう。

以上述べた違いのほかに、「経験篇」と上表のもうひとつの違いは、『孟子』の影響がより表面化していることである。「上表」において「興王除覇」と「覇」より「王」を上とする考えにはすでに『孟子』の影響が認められていた。しかし、詳しい論述はなく、それを当然の至上原理として掲げただけであった。それに対して、「経権篇」は、上表で一言

触れたにとどまった「興王除覇」の必要性について、あらためて寓話の形で詳論したとも言える。しかも、その体裁は『孟子』「梁惠王篇」の影響が色濃く感じられる。まず、既に心を尽くして政治に取り組んでいるのに、所期の効果を挙げていないと悩む国王に提言するという体裁が共通している。しかも、その冒頭部分は、完全に『孟子』「梁惠王篇上」第三章の冒頭部分に倣って作られたと思われる。たとえば、包桑氏が「寡人之於武、可言尽心焉耳矣、」（寡人の武に於ける、心を尽すと言う可きのみ）というところは、表現まで梁惠王篇の「寡人之於国也、尽心焉耳矣、」（寡人の国に於けるや、心を尽くすのみ）と酷似している。そのほかに悩む国王へのアドバイスで「武」を諫めるという点でも両篇は共通している²⁹¹。もっとも、「梁惠王篇上」第三章の内容は中国でことわざができるぐらい、よく知られているものである。しかも、そこに窺がえる武を戒める思想は文治重視の思想の源の一つとして、後世の儒学、特に宋学ではもっとも根本とする思想であるため、中巖がそこから影響を受けているのは、本来意外なものではないはずである。しかし、いままでの研究では「経権篇」における『孟子』の影響はこれまで殆ど注目されてこなかった。たとえば、中世における『孟子』受容の全体像を検討した研究に、井上順理の『本邦中世までにおける孟子受容史の研究』と芳賀幸四郎の『中世禅林の学問および文学に関する研究』がある。ところが井上は『中正子』の「仁義篇」などの各篇における『孟子』の影響を指摘しているが、「経権篇」については特別に述べるほどのことはない²⁹²と切り捨て、芳賀の研究にいたっては、中巖について全く言及していない²⁹³。

また、入矢は『中正子』の注釈の補注のなかで「経権篇」における「権なる者は」という論理は『孟子』「梁惠王篇上」の「権然後」と通ずることに留意している²⁹⁴が、文中子、また契嵩らの説とともに並べていることから分かるように、それは中国の学問における経権論の伝統の一環として挙げているだけで、「経権篇」における『孟子』の影響を特定しているわけではない。

このように、「経権篇」における『孟子』の影響が今まで注目されてこなかったのは、二つの理由があると思われる。一つは文中において『孟子』を明言していないこと。もう一つは「この時期の（中世）孟子への注目といえ、しばしば王権の危機に絡んでの放伐思想や易姓革命ばかりに関心が集まっていたかのように受け取られる」²⁹⁵という今までの『孟子』受容に対する研究の姿勢と無関係ではなかろう。つまり、中巖は革命という側面から『孟子』を利用していないため、影響そのものも看過されてきたのではないかと思われる。しかし、革命論を正面から認める一人であるにもかかわらず、中巖は『孟子』にその理論的根拠を求めていないということは、逆に当時において『孟子』は必ずしも革命の書として読まれていなかった可能性が大きいことを示しているのではないだろうか。革命思想以外で『孟子』を受容していた例として、近年の研究で、二条良基が注目されている。このように中巖を含めてまだ二例しか確認されていないが、中世における『孟子』受容の研究の視点を変化させる必要性を示唆する例としてもっと重視してよいのではなかろうか。また、小川剛生は「二条良基を放伐や易姓革命思想以外の孟子受容史の空白を埋める人」として高く評価しているが、良基が『孟子』に強い関心を示したところ（貞治年間）、中巖も良基の儒学的ネットワークの一人であったことを付記しておこう（詳しくは次節で述べる）。

（二） 「革解篇」

当篇の内容は、題名どおり『易経』革卦の解説をもとにした革命の論理の展開である。ただその作成の動機は単なる学問的追求ではなく、むしろ現在の政治に資するための政治議論文であり、特に（君主の）改革のための心構えと方法論を説いたものである。ところ

でその内容は、中巖が一三三三年に後醍醐天皇に奉った「上表」をふまえていることを入矢は指摘している²⁹⁶が、この両者の内容の異同についての詳しい分析はなされていない。そこで以下、当篇で展開される革の論理と、「上表」のそれとの異同を指摘し、あわせてその変化の理由を考察する。(参考として「革解篇」の現代語を付録につけた。)

革には政権交代を意味する革命と交代後の改革を併せ持っているという大前提では、両者は共通している。また、中国の典籍を論点の根拠にしている点でも通じる。しかし、具体的な叙述においては大きな変化が見られる。

まず、改革については、「上表」ではひたすらその必要性を力説しているのに対して、「革解篇」では「改革之道、不可疾行也」と立場の変化が見られる。「(是を以って) 天下国家、制令の新しき者を行えば、則ち蚩々庸々の無知の民は、習熟せざるが故に、難辛不便の患を以って、以って朝廷に偶語し、天下に流言するに至る。故に兪を口舌と為すなり。」新しい政令への不満が多いという現状認識は「上表」と変わっていないが、「上表」では秦の商鞅変法の時の様子をモデルとして掲げ、その不満を押し切って改革を、断行すれば、そのうちに不満もなくなると言ったのにして、「革解篇」では急いではいけないと「上表」とは異なる結論を出している。これは「革解篇」の前におかれる「経権篇」ですでに施政者への危機感をあらわにしていることと共通するものをもっている。

つぎに、革命の論理を、「上表」のそれと比べよう。「上表」では主に後醍醐天皇の政権獲得を「得命於天者」と表現し、さらに新政権の施政を「革」と表現していたのに対して、「革解」ではさらに一歩進んで、君主あるいは政権の革に対する心構えを述べているだけでなく、臣下(個人)の出处進退についても論じている。九四爻辞についての解釈からそれを読み取ることができる。

(原文)

公曰、九四、悔亡、有孚、改命、吉、孔子翼之曰、信志也、

中正子解之曰、穢濁之時、以剛才在下、而待文明來蒞、其志信之、其才不變、而其命變、命者召也、所以稟而為令也、九四旧奉穢濁之召命者也、今当「革言三就」之時、又稟文明之召命、故曰發命、辟如伊摯旧奉夏之命、後稟湯命、又箕子旧殷人也、然稟武王之召、是類也、

(現代語訳) :

周公は「九四、悔亡ぶ。孚ありて命を改むれば、吉。」という。孔子は「志を信ずればなり」と解釈する。中正子はつぎのように解釈する。穢濁の時、牛革のような堅い材料(才能、かわ)を下に持ち、文明が来るのを待つ。それを信じ、其の才能は変わらないが、其の命は変わる。命とは「召す」である。それを受けて命令となすものである。九四はもともと穢濁の命を受けていたが、三爻の革が成就する今となって、また「文明」に召される。ゆえに「改命」という。たとえば、伊摯はもともと夏王朝の臣下であった、のちに、湯王に従った。又た、箕子ももともと夏王朝の人だったが、武王の命令に従ったのは、この種類である。

このように九四の解釈では、伊摯や箕子の行動を当てはめている²⁹⁷。先に夏の命を奉じ、後に湯の命を稟けた伊摯(伊尹)は、中国史上著名な人物である。湯に仕えたきっかけについては、自ら出向いたとする説と、湯の再三の招きに応じたものとする説など、諸説があるが、庶民が道徳の立派さをもって出世し、君主を助け王道を樹立した典型として、後世の士大夫たちに模範の人物とされた²⁹⁸。中巖が革の理を実施した人物、旧王朝出身の人が新王朝に仕えた例として伊摯を取り上げていることから見て、新旧政権の交代に際して、旧政権と関係した人々の身の処し方に対する彼の考えがおのずと分かるだろう。この思考様式は同『中正子』序篇で示した揚雄仕新に対する評価とまさに一致するものである²⁹⁹。

そして、足利政権成立後の中巖自身の行動とも、軌を一にするのである。

「革解篇」と「上表」のもう一つの違いは、根拠とする中国の典籍を変えていることである。「上表」では実際の王朝の交替の様子や、『漢書』に見られる董仲舒の言論など儒者の言葉を広く引用していたのに比べ、「革解篇」でその題名が示している通り、「革命」説の根拠をもっぱら『易』の革卦の解釈に求めている。具体的な内容にいたっては、当時脚光を浴びつつある程学や朱子学の易説を用いていないで、むしろ古注を適宜に取捨折衷しての演繹であると入矢が指摘している³⁰⁰が、筆者は必ずしもそう思わない。たしかに、中巖は程学や朱子学を用いていない。「周公経」、「孔子伝」に継いだものとして直接「中正子伝」と書き、自らを孔子に継ぐ者として位置づけている。その大胆さは『易』に対する自信、または仏を儒より上とする持論などから来るものと思われるが、「中正子伝」或いは「曰」の形で始まる彼の『易』の解釈は、革卦からの律儀で忠実な演繹などではない。「易曰、己日乃孚、仲尼曰、革而信之、中正子曰、改革之道、不可疾行也、」という段落がその象徴的な例であるように、時には、関連づけや理由付けもせず、ただ経典を、現実問題に対する自分の意見を開陳し、正当化するために利用している感さえある。この姿勢はやはり宋学の精神に近いだろう。一方で程学や朱子学の易説を直接継承していないのも事実である。だとすると、彼が影響を受けたものは他に何があるのか、推定できないのだろうか。

そこで、中巖の作品を再読し、彼は項安世『周易翫詞』を読んでいたことが分かった³⁰¹。その書名が中巖の「意承室記」という文章において明言されているにも関わらず、従来の研究では全く指摘されていなかった。『周易翫詞』の革卦の部分と比較したところ、相似する内容が確認された。つまり、両文にはいずれも伊摯が挙げられていること（程子や朱子の注釈書にはもちろん、所見のかぎり、『周易翫詞』以外に伊摯の行動を革卦で解釈した記述はない）。ただ、四爻に当てはめる中巖とは違い、『周易翫詞』では伊摯の行動は初爻に当てはめられている³⁰²。もちろん、これだけで、中巖は「革解篇」の作成において『周易翫詞』を参考にしたとは結論できないが、『周易翫詞』との比較は彼の易学を理解する一つの手がかりにはなりうるだろう。

入矢の解説に対して、もう一つ付け加えたいのは文章の構成である。氏は原文を読み下し文で一九段落に分け、読みやすくしているが、各段落間の関係については触れていない。筆者は「革解」を、冒頭から「中正子曰く、人の生れて周公・孔子に遇はざる者は、天なるかな。」までを前半、その後を後半部分と考える。前半では主として革卦の内卦離と外卦兌の卦徳、卦象の説明をし、時にはその相互関係を分析しながら、革論を展開している。整理すると、以下のようなになる。

下卦（内卦）	離 = 火 = 夏 = 丙 =	明 = 文明 = 火（文明）
上卦（外卦）	兌 = 金 = 秋 = 庚 → 辛 = 新 = 辛難 = 口舌	= 説 = 説言 = 沢（濁悪）

後半では議論の視点を、各爻の爻辞を一爻ずつ解説していくように、爻に変えている。また、入矢は「なかには、一種の論理の飛躍かと思われる部分もあって、理解に困難を覚えるところがある。たとえば、「濁悪をもつての故に革むべし。文才をもつてすれば、改むべからず。」という発言と、その上文の「文明の才をもって、穢濁の悪を除く。亦た革ならずや。」という発言と、どのような論理関係で照応するのか、残念ながら、このままでは明確にならない。³⁰³という。これは入矢が「内」は改革者本人、「外」はそれ以外の人という意味で理解しているため、こういう疑問が起るのである。中巖の言う「内」と「外」はそれぞれ内卦と外卦を意味している。内卦と外卦で考えれば、「濁悪をもつての故に革むべし。文才をもつてすれば、改むべからず。」という発言と、その上文の「文明

の才をもって、穢濁の悪を除く。亦た革ならずや。」という発言が照応していることが分かる。それぞれ「革解篇」の前半と後半に属しているこの二句は前半と後半のつながりを示すキーセンテンスとも言える。

「文明の才をもって、穢濁の悪を除く。亦た革ならずや。」は前半にある内容で、内卦（文明の才に対応）と外卦（穢濁の悪に対応）の相互関係を述べている。これに続く議論では、中巖は「桀紂之悪。穢濁之沢與。湯武之才文明之火與。」と、具体的に桀紂を穢濁之沢、湯武を文明之火に対応させて、内をもって外を革むる例を示している。それに対して、「濁悪をもつての故に革むべし。文才をもつてすれば、改むべからず。」は後半の内容であるが、「革の体たる、内革めずして外革むべし。」という直前の一句とあわせ考えると、内卦は濁悪のため革むべし、外卦は文才のため、改むべからずという意味であり、「文明の才をもって、穢濁の悪を除く。亦た革ならずや。」という発言と共通することがわかる。そして、この後の文章では、外卦（兌）の三爻は内卦の三爻より革まってきたものとして扱う。具体的には、初九（内卦一爻）は九四（外卦一爻）と同じで、陽爻のまま変わらない。内卦の第二爻（六二）と第三爻（九三）が外卦の第二爻と第三爻になるときは、それぞれ九五、上六と変化している。そして、何故第一爻は変わらない（つまり、静である）か、また何故第二、三爻には変化（動）があるか、その理由について説明する。しかも、この理由の説明のなかにこそ、かれが正しいと思う革のやり方をちりばめているのである。たとえば、初九が変わらないのは、「革之道、不宜疾速」からであると説明している。これは、前半で兌の卦象（庚辛）の説明から得た結論と同じであるものでもある。

このように見ると、従来の研究で煩雑とされる「革解篇」であるが、それ自体の議論は整合性を持っており、「経権篇」と同じように、はっきりした構成をもっていることが分かる。「革解篇」の作成の背景として、「上表」で述べた改革論に対する修正を、自らの長じるところすなわち易学の知識に基づいて行いたかったことであると思われるが、当時知識人の間で『易』は儒学の重要な教材として普及していたこととも関係があるだろう。たとえば、後醍醐の重臣である北畠親房が『易』に造詣が深かったことはよく知られている³⁰⁴。その内容が易学の専門用語が多いため、現在の人には分かりにくいのが、当時の人にとって今日ほど難解なものではなかったかもしれない。

以上、「経権篇」と「革解篇」は、いずれも「上表」ですでに触れられていた問題（「武」と「革」）をさらに論理的に説明するために書かれたものと考えてよい。その共通した特徴の一つは論理性を増すために、より豊富な儒学思想を盛り込んでいること。もう一つは、後醍醐政権に対する認識の変化である。かつての期待が不信と批判によって変わられた様子が窺える。そして、この『中正子』の執筆後一年たらずの間に、建武政権は崩壊し、変わって足利政権が成立した。中巖はなんの躊躇もなくそれを受け入れたのである。

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

足利政権が成立した際の禅僧たちの出处進退についてみると、建武政権で重用された人たちも、ほとんど例外なく足利政権の招聘を引き受けている。それぞれがどのような心情で判断を下したかについては、ほとんど研究されていない。その理由として、直接それを書き記した史料が残っていないためと、禅僧というと、とかく高德のイメージが強調され、そのような人たちの鞍替えということについてどのように解釈すべきかが難しいということの両方があるだろう。しかし、当事者たちは実際なにも考えずにそれを行ったとは考えられない。たとえば、夢窓の場合、後年後醍醐を弔うため、天龍寺を創建したことから

みると、後醍醐天皇の失脚に対して、夢窓は中巖のように革命理論で割り切ることができなかったのではないかと思われる³⁰⁵。鎮魂という役割を禅宗に取り入れたことによって禅宗の発展を促そうという狙いももちろんあるが、個人的にも後醍醐天皇を弔う必要性があったことも想像される。それと比べれば、中巖には後醍醐政権に対する遠慮や未練は見当たらない。足利政権を革命政権と考え、積極的に評価し、またかつて後醍醐政権で受け入れられなかった儒学的政治思想を引き続き文章を通して主張していったのである。以下、詳しく分析しよう。

一 代筆二篇

中巖が足利政権をはっきりと革命政権として認識しているのは、次に挙げる「奉左武衛大將軍 代実翁」（『新集』p382）によってあきらかである。実翁聡秀³⁰⁶に代筆して左武衛大將軍足利直義に奉った書である。その内容は浄妙寺住持実翁がその師葦航道然³⁰⁷の創した明因寺の再興を願うというものである。製作年次ははっきりしないが、「又遷浄妙」（又た浄妙寺に遷った）とあるから、実翁が浄妙寺の住持中であることが分かる。実翁が浄妙寺住持になったのは『五山禅僧伝記集成』で一三六三年以降としているが、それだと直義の没年（一三五二年）と齟齬する。同代筆末で「寺之所歴事、合申聞者、已在曆応二年八月住持了蒙等、告于禅律官某、今再具別格、伏願台覽」（寺の今までの経緯の陳情すべきことについて、既に曆応二年八月に住持の了蒙らによって、禅律方の官吏に報告したが、今、また別に文書をしたためている、御覽いただきたい。）とあることからみれば、一三三九年八月には明因寺住持了蒙がすでに禅律官に復興を願う文章を提出していたのだが、それとは別に、今度実翁はまた開山葦航道然の弟子として直接直義に書を奉ることにしたのである。おそらく住持了蒙が禅律官に上書するのは、手続きを踏んでいるもので、それと平行して、明因寺と因縁をもち、しかるべき地位にいる人（つまり明因寺より格が上の浄妙寺の住持である実翁）が禅律官の上司にあたる直義にじかに願う文章を出したのがこの手紙であろう。やはり一三三九年八月からそう遠く隔たっていないころのものと考えたほうが妥当と思われる。実翁は生年未詳であるが、文筆に長じ、中巖と交友親昵の関係であった³⁰⁸。彼が浄妙寺に入院するときの江湖疏「江湖勸請実翁住浄妙疏」を中巖が書いているのである³⁰⁹。それによると「示我数篇文、過賜一双璧」（数篇の文章を示してくれたのは、璧を一双もらったよりも嬉しい）とあるから、実翁本人も文筆に優れていたのである。にもかかわらず、直義への上書を中巖が代筆したのはなぜだろうか。やはり、中巖のほうが自分よりも文章がうまいと認識したのだろうか。そういえば、中巖には人の代筆をした文章が何篇も残っている。その相手は中国の禅僧だったり、授業師東明だったり、小師だったりして、身分には関係ないようだ³¹⁰。文筆に自負を持っており、頼まれたら快く応じた人だったようである。また、このころの中巖の行動をみると、『自歴譜』によれば、同年の春に、中巖は東明の建長寺を退きたいという念願を適えるために、上京し、直義に上書したことがある。直義と直接接触の経験をもっているのも、よりそれを訴える内容が書けるという判断だったのかもしれない。このようないきさつで書かれた文章であるが、その中で、次の一句が特に注目するに値する。

（原文）

元弘建武之間、凡在鎌倉寺社、或圯于寇戎、或亡于爇燹、然大將軍革命以降、斧斤之声、相聞于四隣、各復旧觀、独有明因寺、為奥州凶賊所燒、但余基址³¹¹

（現代語訳）

元弘・建武年間、鎌倉にある寺社は戦争や火事で荒廃するものが多かったが、尊氏が革命して以降、復興の工事の音があちらこちらで聞こえたのに、明因寺だけが、奥州北畠勢に焼かれたままである。

尊氏の政権奪回をはっきりと革命と表記しているのである。かつて、後醍醐への「上表」のなかで、また「革解篇」で後醍醐政権を事実上革命政権として認めているものの、革命という表記を避けていた。天皇家出身の後醍醐には文治思想を受容しえても、徳を失えば権力が他家に落ちる可能性のある革命の論理を認める可能性の低いことは中巖にも認識されていたのであろう。それに比べれば、この代筆文では尊氏の後醍醐排除を「革命」と言い、それによってその正当性を主張するのは、宛人である直義から嫌われる危険性はないと中巖が判断したためであろう。また、この表記により、中巖は尊氏の率いる足利幕府を実質的な新政権と見、尊氏を王のような存在として考えていることも分かる。足利幕府がその施政方針に儒学の徳治思想を取り入れていることは、その関係者があらわしたとされる『梅松論』の内容から窺える³¹²。また、尊氏ひいては直義を王のように讃えるものは中巖のほかにも確認される。たとえば、夢窓は『夢中間答集』第三問で在家の理想的な王である転輪聖王のたとえ話を扱っているのは、当時の為政者直義を「末世の王」に擬するものであるとされている³¹³。実質的には王として認めていても、それを公言しないのが大きな流れのなかで、中巖一人それを「革命」とよんではばからないのは、彼の儒学思想に対する心底からの信奉に起因するものであろう³¹⁴。

では、尊氏の幕府樹立を革命と認めるとき、北朝の天皇を中巖はどのように位置づけているのだろうか。之に先立ち東明に代わって光厳天皇へ上表した「東明和尚累住建長上表代」によって、それを窺おう。『自歴譜』によれば、この建長寺再住は実際は東明の望むところではなく、上京中の中巖もその辞退の陳情のために奔走していた。一時夢窓の働きかけで、辞退が受け入れられそうになったのに、予定後任者が急死したため、とうとう留任せざるを得なかったのである。不本意の留任であるにもかかわらず、やはり天皇に感謝の表をしたためなければならぬ。中巖が代筆したのはそれと関連があるかもしれない。ここでは皇帝陛下への賛歌を歌っている後半部分に注目しよう。

(原文)	(書き下し)
伏惟	伏して惟みるに
皇帝陛下	皇帝陛下
徳被区中	徳は区中に被むり
威加海内	威は海内に加う
蝨賊尽殄	蝨賊尽く殄し
盼蠻来臻	盼蠻来ること臻し
起三代之墜風	三代の墜風を起し
延百王之景祚	百王の景祚を延ぶ
夷夏同志	夷夏志を同くし
遐邇齊願	遐邇願を齊くす
恭惟	恭しく惟みるに
河水清於千年 ³¹⁵	河水千年に清み
嵩山呼於万歳 ³¹⁶	嵩山万歳を呼ぶ

下情無任 下情は任（た）えず
祝頌屏營之至³¹⁷ 祝頌すること屏營の至り
（現代語訳）

伏して思うには、皇帝陛下、人徳と威厳は国中に満ち、反逆者はみな平定され、次々と帰順してくる。かつての聖代の荒廢した風俗を建て直し、帝位は引き継がれた。遠近を問わず、一同は志と願いを同じくする。恭しく思う。黄河が千年に一度清くなり、嵩山が万歳を叫ぶような瑞兆が起こっている。恐縮ではございますが、お祝いを申し上げる次第です。

五つの対句からなる四六文で、決まり文句のお世辞が多いが、「起三代之墜風、延百王之景祚」という表現は特に注目すべきである。中国で「三代」というときに、一般的に堯舜禹の時代を指すことが多く、儒学では理想的な治世を意味している。中世日本でも天皇を堯舜にたとえるのは一般的な賛辞としてよく用いられていた。堯舜のような聖王だという一般的な修辭を使わずに、一旦墜ちた風を起こしたと書いたのは、混乱に終止符を打ったということを強調したためであろう。一方、下句の百王は上句の三代に対応する言い方であるが、中国での使い方と日本とは違いがある。中国では無限定多数の王という意味で、古典の随所に散見するありふれた文字である。一方日本ではそれが伝わった当初は中国と同じように、多いという意味で理解されていたが、やがて、時代思潮の厭世的神秘的傾向、ことには末世観と結んで、百を限定の意味とする理解や、あるいは百王を百代と限定しなくても、とにかく尽きることある有限でとる、「百王思想」と呼ばれる特殊な観念が生まれてきたのである³¹⁸。中巖がどちらの意味で使っているかはこれだけでは判断しにくい。中巖の語学力から見て、中国語の意味を当然知っていただろう。また、三代、河水、嵩山などいずれも中国の故事を引用していることから見て、中国での使い方、歴代という意味で使った可能性は大と思われる。しかも、百王之景祚を延ぶという表現からみると尽きるのではなく、やはり続くことのほうを強調していると取ったほうが自然であろう。かつて後醍醐政権を革命政権として考え、後醍醐に徳の具備などの儒学的な内容を望んでいたのと違い、中巖はここで光厳天皇を継続する（これからも継続していくであろう）天皇の系譜に位置づけることによってその正当性を説明している。

このように、代筆二通の内容を読み比べると、足利政権を革命政権として是認すると同時に、北朝の天皇の存在をも認めているのである。しかも、両者の呼び方のみならず、権力のよりどころをも区別しているのである。儒学思想を唱える一方で、日本社会の実情にあわせた調整と言えよう。日本にある天皇という存在を一体どう解釈すればいいか、この後も中巖は大胆な試みを続ける。次項で取り上げる『日本書』の撰述である。

二 『日本書』

第一章でも述べたように、一三三九年冬、大友氏が開いてくれた吉祥寺の住持就任式で、中巖は東明に嗣法せず、留学時代師事した東陽の法を継ぐことを表明した。それをきっかけに、宏智派から強く反発され、迫害さえ受けるようになった。そのため、一三四〇年から一三四一年までの二年間、彼は鎌倉藤谷山崇福庵で蟄居をさせられた。この蟄居の間の詩作の多くはその孤独な心情を歌うもので、随筆集『藤陰瑣細集』もその心を紛らすために読んだ中国詩文の抜粋を中心に構成されている。一見政治から縁遠い生活をしているようだが、実はつねに時勢を敏感に観察していること、政治への関心を依然として持ち続けていることは『日本書』の撰述から窺える。

大陸文化の総輸入元ともいえる禅宗社会では、総じて日本の文化に関心が薄いとされている。歴史について見ても、『漢書』『史記』などの中国の史書と比較すると、日本史についての関心は総じて低い。そうした中で、一山一寧の質問がきっかけで、最初の日本僧伝である『元亨釈書』を表したのは虎関師錬である。それに対して、禅僧で始めて日本の歴史書を著したのは中巖で、唯一でもあった。しかし、中国よりも日本の方が「醇」であるとする一種の国粹思想に貫かれている虎関師錬の『元亨釈書』が後に朝廷の勅によって集められた欽定の大蔵經に入蔵したのに比べて、中巖の歴史著述である『日本書』は全く違う運命を辿っている。同書にある天皇起源説関係の記事のため、破られて、世に行われなくなったのである³¹⁹。そのため、その本文は今日伝わっていない。しかし、天皇起源説の内容は言い伝えられている。桃源瑞仙（一四三〇～一四八九）の書いた『史記抄』の周本紀には次のような一文がある。「中巖の日本紀を撰セラレタルニ、国常立尊ト云ハ、呉太伯ノ后裔ヂヤナドト云ハ合ワザル事ゾ。中巖ホドノ人ヂヤガウツクシウクシウモ合ワザル事ヲヲセラレタゾ」³²⁰と。桃源には批判されているが、中巖が『日本書』で日本の天皇の祖先（国常立尊）を中国の呉太伯の後裔であると説いたことが分かる。

倭人を呉太伯の後裔とする説そのものは、既に先学によって指摘されているように、中巖の独創ではなく、日本人がそのように自称した多くの中国の史書に見られ、中国では広く知られていた話である³²¹。

呉太伯は孔子が「泰伯は其れ至徳と謂うべきのみ」と激賞した賢人として、『史記』や『漢書』にその伝があり、中国では有名な歴史人物である。彼は周の太王の長子であったが、弟季歴に継がせんとする父古公亶父の意を汲んで荆蛮の呉に逃げ、現地の風俗に従い、文身鯨面し、呉の始祖となつたとされている³²²。中国にいる日本人（倭人）が自らを呉太伯の後裔とした理由は、一つはおそらく諸書で共通して指摘している文身という共通した風俗から連想したものであろう。また、呉太伯は中国で評価が高い人物であることから、自らをその後裔と称することによって、自らを中国と同格に位置づけようとする目的もあったのだろう。

この太伯の後裔説は中国だけではなく、日本でも知られていたのである。しかも、天皇家の祖神と結びつけて説かれていたこともあった。かつて、平安時代の『日本書紀』の講義の記録である『日本書紀私記』に、天皇家の姓を「姫」氏とし、紀氏とともに呉太伯の後裔であり、祖神が天照大神であるという記述があるのがその一例である³²³。その目的はおそらく、講義担当者の紀氏が、自らと天皇との共通性を強調することで、地位の確保に有益であると考えたためであろう。³²⁴また、『日本書』より三年前に北畠親房によって記された『神皇正統記』には「胃朝の一書の中に、日本は呉の太伯が後也と云う」といえり、返々あたためぬことなり。（後略）」とあるのが注目に値する。神国思想の持ち主である親房の立場から見て呉太伯後裔説が当然許容できないことである。

では、中巖はなぜ、呉太伯後裔説を唱えたのだろうか。しかも中国の史書で日本人は太伯の後裔であると漠然とした内容を³²⁵、国常立尊は呉太伯の後裔であると明確にさせたのだろうか。中巖が呉太伯後裔説を唱えた理由については、上野武氏は以下の三点から説明している。①古代以来の天皇の権威が動揺していた時代的背景のなかで、怪力乱神を語らないことをモットーとする儒教的合理主義の信奉者だった中巖は、『日本書紀』の神代の荒唐無稽さを肯定できなかった。②コスモポリタンだった中巖は日本を神国とする日本優越思想を批判するため、皇祖太伯説を導入した。③日本と呉の近さ、交通の多さを身をもって知っていた中巖には、文化人類学的発想があったと思われる。以上の三つである³²⁶。日本の歴史の始まりを神に求めるのではなく、太伯という人間に求めたことを高く評価する立場からの発言と思われる。しかし、中巖の思想を近代主義的に解釈しすぎている嫌い

がある。三つ目の中日交流の歴史に興味があったことは確かである。それは同時期執筆の『藤陰瑣細集』に関連記事の抜粋が多く残っていることから裏付けられる。しかし、一つ目の『日本書紀』の神代の荒唐無稽さを肯定できなかったというのは、現存する内容だけでは断定できない。国常立尊の祖を太伯に求めているのは、むしろ国常立尊の存在、ひいては『日本書紀』の神代の話しを認めているとも取れる。ここで、中巖が目指したのは「怪力乱神を語らない」純儒教的なものではなく、むしろ「神」と「儒」を融合する「神儒」融合的なものだったのではないだろうか。

国常立尊は『日本書紀』において天地生成とともに出現した神である。宇宙の中心の神となっているが、これといった神話等は見られない。それが重要視されはじめたのは、鎌倉末期のことである。伊勢外宮豊受大神とはじつは国常立尊の別名であり、天之御中主神である、という主張が、外宮神官を代々務めていた度会家により打ち出され、教義の整備がなされていった。この神道思想は、いわゆる神道五部書の成立とともに、「外宮神道（もしくは伊勢神道、度会神道）」として確立する。そして、この外宮神道の思想は公卿層に対して甚大な影響を与えた。中でも、先に触れた『日本書』より二年前に成立した北畠親房の『神皇正統記』で、国常立尊が最高神として奉じられていることは著名な事実である。

このように、中巖は自分の著書の中で、国常立尊を取り上げているのは、決して偶然ではなく、当時の思想界の動向に敏感に反応したものと思われる。太伯後裔説に反対する親房の唱える最高神を太伯の後裔とするところを見ると、『神皇正統記』への対抗を意図していた可能性さえ推測される。要するに、天皇をどのように位置づけるべきかということは、南朝の親房だけではなく、北朝の人間たちにとっても考えなければならないことであった。後醍醐と戦うために、尊氏はやはり持明院統の天皇を立てることによって、自らの立場を官軍にする必要があった³²⁷。たしかに、天皇の存在については、それを完全に否定してしまおうという態度は武士の間にはあった。たとえば、『太平記』には高師直が、「王がどうしても必要なら木でも金でも作って飾っておけ、本物は追放してしまえ」と放言したという有名が話がある。また、一三四〇年十月に、佐々木道誉父子が妙法院宮亮性法親王の御所を焼き討ちしたり、さらに一三四二年九月に、土岐頼遠が光厳上皇の乗輿に矢を射掛けるような事件もあった。しかし、道誉父子は流罪、頼遠が斬首されたことが端的に示しているように、天皇家の権威はまだ多くの人々が認めるものだった。前項で述べたように、中巖もすでに天皇と將軍の権力の源泉を分けて考えるように方向調整した。この『日本書』の記述もそのような考え方の理論的整理であったのではないと思われる。つまり、天皇家の祖神を徳のある呉太伯に求めることによって、天皇家の存在理由を「徳」に求めると同時に、その継承性・存続性をも認めているのである。

この『日本書』の成立後の評価については、従来の研究では、マイナス的な評価が指摘されている。前記桃源瑞仙の「不合事ヲオセラレタソ」という意見は、その代表的なものである。しかし、桃源の生きていた時代は中巖の時代からかなり隔たっており、同時代の証言ではない。

それに対して、中巖の学芸上の弟子にあたる義堂周信（一三二五～一三八八）の次の記述が当時の評価を知る上で貴重であると思う。一三六七年冬中巖が五山第一の建長寺に出住する時に、鎌倉瑞泉院主兼円覚寺黄梅院主の夢窓派の重要人物である義堂は公の文書である諸山疏を撰した。そのなかで、中巖の業績の一つとして、清規を行うことと共に、『日本書』撰述を挙げ、「修国史兮、知我春秋、罪我春秋」（国史を書いた。我を評価するのも、非難するのも、みなそのためだ。）と評価している。ここで言う国史は『日本書』を指している。「知我春秋、罪我春秋」とは、『孟子』「滕文公」下で、孔子の言葉として引用されている「知我者、其惟春秋乎、罪我者、其惟春秋乎」（我を知る者は、ただ『春秋』の

ためであろうか、我を罪する者も、『春秋』のためであろうか) に基づく表現だと思われる。孔子の言葉は、私を理解してくれる人は、きっと『春秋』を作ったのは「邪説暴行」をなくすためであることを知るだろう。また、理解してくれない人は、一庶民が本来天子の行うべき賞罰を文字をもって下すことを、僭越な行為として非難するだろうという意味である³²⁸。『春秋』が後に儒家の聖典とされることから考えれば、義堂が『日本書』を『春秋』に譬えること自体、それを高く評価していることの表れである。つまり、義堂は「知我者」になる³²⁹。『日本書』の最大の特徴が「太伯後裔説」という天皇起源説であるとすれば、義堂もその説に賛同したと考えてよい。前述のように、この後裔説には中国を日本よりも上位とする考え方、と同時に天皇家の地位を否定せずに、むしろ「有徳者の後代」という立場から肯定している考え方が含まれているとすれば、義堂がそれに賛同しているのは、当時、またその後の思想界の動向を理解する上で重要な参考になる。

義堂は義満のブレーンであり、精神的指導者であったことはよく知られている。だとすれば、義堂の思想傾向は義満の行動を理解する上で参考にもなると思う。義満に皇位篡奪計画があったとするいわゆる義満皇位篡奪説が最近多くの研究者の支持を得ている³³⁰。一方でそれを慎重に見るべきだという研究もある³³¹。筆者は後者の説に同感を覚える。その根拠の一つは、中巖の思想を分析することによって明らかになった義堂の思想の傾向である。天皇と将軍の両立を認める思想に義堂も同調していたとすれば、それを義満に教えた可能性は想像できる。また、義満と中国の関係は、明に臣下の礼をとり、さらに国王と自称したことが有名である。なぜ、そのような行動をとったのだろうか。政治的経済的打算があったのは無論であるが、その周囲では、義堂のように、中国を上を仰ぐ価値観（天皇の祖先を中国に求めることから容易に推測される）を持つ人が多くいたことも関係している。

しかし、時代がたつにつれ、明への臣服を潔いとしぬ思想が政治の社会で主流となってくると、『日本書』にある「太伯後裔説」の重層的構造が顧みられなくなり、桃源の時代にはついに批判される対象になり、そのため書物まで破られて行われなくなったのではないだろうか。

三 『文明軒雑談』

戦乱や蟄居の時代をへて、文和元年（一三五二年）ごろから五十歳を超えた中巖に転機が来た。この年、利根吉祥寺が御願寺になり、翌文和二年の一年間に乾明万寿寺、相模万寿寺、豊後万寿寺、と五山派の寺三ヶ所ずつづけて住持をつとめた³³²。以降、五山官寺制度の下で活躍していくのである。従来、中巖はこの時期から、宗教界での出世に反し、その政治参与姿勢については、むしろ消極的になったと言われてきた。しかし、五山出住後長年にわたって書き継がれた『文明軒雑談』（以下『雑談』と略す）の内容を検討すると、中巖は晩年まで儒学的政治思想を抱き続けていたことが分かる。

現存の『雑談』は東大史料編纂所本も法常寺本も首尾ともに欠けていて、七七段しか残っていない。その体裁は雑談という題名からも分かるように、随筆集であり、中国の史書をはじめ、詩文集など多くの書物からの抜書きからなっている。幾つかの抜書きで一まとまりをなしているが、全体的に一つのテーマに沿って書いているものではない。抜書きの間には年次順に身の事や記している記事もある。文明軒とは中巖の居所妙喜世界の中の寮舎である³³³。妙喜世界は一度万寿寺から建仁寺へと移転されているが、文明軒は万寿寺時代からあったかどうかは明らかではない。現存部分は建仁寺移転以降の記事のみからなっている。妙喜世界の命名については蔭木氏も指摘しているように、大慧宗杲の法号で、

もともと『維摩経』第十一章菩薩行品に出てくる仏国土の名前である³³⁴。この命名にはこの妙喜世界を中巖自らが嗣法した大慧派の宗旨を発揚する根拠地にしようという考えが含まれていると見てよいだろう。では、文明軒は何を意味しているのだろうか。ここで想起されるのは、かつて『中正子』「革解篇」で繰り返し強調していた「以文明之才、除穢濁之惡。不亦革乎。」（文明の才をもって穢濁の悪を除くのは、また革である）という革卦内卦の卦徳である文明の意味である。文明の才をもって穢濁の悪を批判することこそ、この『雑談』の執筆の動機と目的ではないかと推測される。なお、儒教的政治論は大慧禅に含まれるという認識はその住居の命名から窺える。

実際『雑談』の内容を読んでいくと、政治家乃至官僚の話が多く含まれている。『新集』の番号に従うと、三七七（趙普、賄賂関連）、三七八（賦入）、三八〇・三八一（元の丞相伯顔、徳のある宰相）、三八二（劉沆と趙御史）、三八五（六角氏）、三八八・三八九（元文宗）、四〇二・四〇三・四〇四・四〇五・四一〇・四一一（財政関係）（貨幣政策関係）四〇九（客と時事を論じる）、四一三・四一四・四一五（文章と政治の関係）、四一七（経済関係、交子の話）、四一九・四二〇・四二一・四二二（転運史）、四三〇・四三一（中国の北朝の皇帝）、四三三・四三四（天龍寺の火事）、四三五・四三六（宋太祖）、四三七・四三八（宋太宗）、四三九（二条良基）の各条がそれになる。中国関連の話がほとんどであることからみて、中巖は若い時と同じように依然として中国のことを模範あるいは鑑として考えている。ただ、随筆集であるため、かつての『中正子』などと違い、理念的な議論は少なくなっている。これは、建武政権下や足利政権初期の時期と比べ、十四世紀六〇年代以降の日本は、まだ地方で戦は続いているところもあるが、王権については北朝、幕府内部では足利義詮の優勢が確立してきている。政権の正当化というような議論を必要とする時代ではなくなった。かわりに『中正子』執筆時に詳しく取り上げることのなかった「徳治」の具体的な内容が関心事になったからではないかと思われる。

具体的にみると、『雑談』の記事で最も多いのは財政関係（貨幣関連、清廉政治を含む）の記事である。このような記事が目立つことには、蔭木英雄も注目し、政治的関心が続いていることの現れだと見ている³³⁵。ただ、その理由については、蔭木はいささか古い資料で残念だがという断り書きの上、『建武記』と『建武式目』の通貨改革や倭約奨励の規定を出し、現実政治ではそれが守られていないから、中巖がそれに対する自己の見解を述べたのだろうとしている。たしかに、贅沢な風潮が流行っている現実に不満を感じ、それを戒めたいという気持ちから、中巖はかかる抜書きを多く残したという点では、筆者も蔭木と同じ見解である。と同時に、一般的風潮への戒めというより、中巖の身近にそのような人がいるから、かなり切実さを持って書かれた可能性の高いことを指摘したい。元来、中巖と政治権力の付き合いで、特に大友氏が注目されてきたが、官寺出住以降、その交渉の範囲はより広がっていたこともこれからもっと注目する必要があると思う。鎌倉五山在住時上杉氏と交流があったことについては第一章で述べたが、『雑談』の執筆期に、中巖と特に交渉が深かった武士というと、ばさら大名として名高い佐々木道誉一族だった。

佐々木氏との交渉は一三六二年建仁寺住持中から始まる。同年九月二十八日に中巖は蘭洲良芳主催の京極秀詮・氏詮（二人とも導誉の孫）の供養に招かれて拈香を行ったのである³³⁶。蘭洲は、その前年一三六一年に南朝軍が京都に乱入し、足利義詮が近江に逃れた際、蘭洲は四歳の義満を建仁寺に匿い、搜索を逃れたことで有名である。中巖より五歳下で、まだ官寺出住の経験がないので、中巖のほうが先輩になるわけだが、龍山のもとで後堂首座を務めたことがあり、夢窓派とも近い関係にあることから、中巖とも親しい関係にあったと思われる。かれに頼まれた拈香が中巖と京極氏との交渉のきっかけとなったようである。そして、一二月に中巖が建仁寺を退いた後、近江に下り、金剛寺で年を越した。同寺

は佐々木氏頼が夢窓を開山として建立した寺である。中巖の訪問は夢窓派の人たちと近い関係にあるから実現できたのだろう。さらに、翌一三六四年に甲良候こと当時禅律方頭人である佐々木道誉の外護を得て、杣荘（滋賀県甲賀郡甲南町）で龍興寺を創建した³³⁷。以降、示寂まで龍興寺は建仁寺の妙喜世界と並んで中巖の居所となっていた。しかも、主にここを中心に佐々木一族と交渉を展開していた。現在、その具体的な交渉は主に以下のことが確認される。一三六五年二月に甲良まで赴き、道誉に面会している（『自歴譜』同年条）。一三六六年道誉と氏頼（六角）の北征のために祈祷を行った（『自歴譜』同年条）。そして、貞治六年甲良勝樂寺で行われた道誉の葬式に出席し、乗炬をおこなった³³⁸。その内容を読むと、「修身肅忠、立志猛烈、奉君無貳、聽訟直決、於軍太勇健、举世称豪傑、屢策第一勳」（身を修め忠誠を尽くし決断力に優れ、猛烈な立志を立て、君に奉仕すること一途である。裁判では迅速な判決を下し、戦では勇猛無敵で、世に豪傑と讃えられ、第一等の勲章を何度も得た。）などと道誉を讃える賛辞が並んでいるが、内心では、そのばさら風情に必ずしも同調できない部分も持っていたのではないかと思われる。

もともと、賄賂政治への反感、儉約すべきだなどという中巖の主張は正論であるに違いない。実際管領細川頼之も（彼が管領に就任しているのは一三六八年からで、中巖の『雑談』執筆時期と重なる）ばさらと呼ばれる華やかな社会風潮を規制する方針を出している。しかし、社会風潮はそう簡単には変わらない。頼之の支持者である道誉がまさにばさらの代表格であることから考えても、そう簡単にいかないことは想像される。中巖もおそらくそれを認識していたのだろう。若い時、僧侶などが兵器を手に行っているのを憤激し、天皇にそれらを「誅するように」と上表していたときのように激しい言動を避けるようになった。ただ、中国の史実を引くことによって、自らの主張を温和に表現するようになったのである。そのためか、『雑談』で日本国内の事件にはっきりと言及している箇所は非常に少ない。わずか四三三、四三四、四三九（新集の番号）の三条だけである。以下、この三条を具体的に読むことによって、晩年の中巖の政治思想の一端を再現したい。

（一） 天龍寺火事と再建について

『雑談』四三三と四三四条は一まとまりで貞治六年の天龍寺³³⁹の火事とその再建に関連する記事である。

四三三条

（原文）

貞治六丁未三月二十九日乙巳、雲龍兄請數客、予亦陪席、食品七套後、茶果礼畢、撤案而歸、至洞春前、一行人皆駭躍而指西山、遙望、則密布黑色雲煙無辨、須臾人僕奔走、以西郊失火、相告者如織、諸耆老皆歸、予獨遙望嗟惜、至三更而寐、明日午後、審知天龍災。予以火災之荐。炎宋以火德王於天下、然其失性則德溢而災、天聖年間、壽寧觀災、張知白言、五行志、宮室盛則有火災、請自今罷不急營造以答天戒、上納其言、加之知制誥程琳上疏、請罷

（現代語訳）

一三六七年三月二十九日、月篷円見が客を招待し、私も陪席した。料理七品の後、喫茶の儀式を行った。そこで宴会が終わり、洞春庵の前まで来た時に、一行はみんな驚いて西山のほうを指さした。遥か遠くを見れば、黒いものが空に立ち込め、雲か煙か区別がつかない。しばらくすると、人が多く行き来し、西のほうの郊外で火事が起きたと教えあう。諸老師は皆帰ったが、私だけが遠くを眺め惜しみ嘆いていた。夜中になって初めて眠りについた。翌三十日午後、天龍寺の火事のことを詳しく知った。私はかつての火事の鑑みを知っている。趙宋は火徳という徳運で天下を取った。だから

ら、間違いを犯した時には徳があふれて火事になる。天聖年間、寿寧観が火事になった時、(宰相)張知白は、『五行志』によると、土木工事が盛んだと火事が起る。再建を急がずに、天の戒めに応えるように」と言った。仁宗皇帝は其の諫言を入れた。また、知制誥程琳も上疏し、(再建)を止めるよう願った(ことがある)。

『自歴譜』の記述は一三六八年二月までが中巖自身が編んだもので、それ以降は弟子が補ったものである。弟子の補足は同秋の建長寺出住からはじまっており、火事のあった三月については、記述がない。ただ、妙喜世界を建仁寺に移転して以降、そこが中巖の居所として定着したようで、特別記述がない場合は妙喜世界にいると考えてよい。この時も妙喜世界にいた中巖が同じ建仁寺内にある雲龍菴で催された宴会に招かれたのである。宴会の主催者雲龍兄は月篷円見³⁴⁰のことで、同月五日に建仁寺の住持を退いたばかりである。後年月篷は後事を中巖に託したことから分かるように中巖と親交がある人物である。その主催した宴会に出席したあと、中巖は雲龍菴を出で、同寺内の洞春菴前に来たとき、西山の火事に気づいたのだ。それが天龍寺の火災だったと知ったのは翌日であると中巖が書いている。

この天龍寺の火事は当時において大きな事件であった。『愚管記』や『後愚昧記』に記録されているだけではなく、『太平記』巻四〇にも取り上げられている³⁴¹。また、立場によって異なる見解を示している。南朝に同情的な『太平記』の作者は火事の原因を「毎度天下の凶事にて、先規皆不快の由」と廷臣たちが反対しているのにもかかわらず、御光嚴院が中殿御会を強引に復興したことに求めている。近衛道嗣の『愚管記』では「申斜天龍寺炎上云々」とあるだけで、批評はしていない。三条公忠(一三二四～一三八三)の『後愚昧記』では、前回の火事後の再建に五、六年もかけたのに、また焼失してしまったので、「言語道断」と非難している。前回の火事とは一三五八年正月に起きた火事のことを指しているのだろう。公忠は後光嚴天皇の外戚であり、一三六二年一二月三九歳で内大臣を辞し従一位に昇り、以後散位のまま一三八三年六〇歳で歿したという経歴からみれば、この時期政治の中枢部から疎外されていた立場にある。足利政権の保護の下にあった天龍寺の火事についても、公家の立場から冷ややかな眼差しを向けていたようである。

これらの記事と比べ、中巖の記述は、火事の様子を遠望ではあるが、よりリアルかつ詳細に描いているだけではなく、善後策などについても意見を述べている。夢窓派と緊密な関係にあり、天龍寺に長期間住んだことがあるだけに、「遥望嗟惜、至三更而寐」とある記述からわかるように、火事を目撃した中巖が夜中まで眠れずに残念がっていたのである。善後策については、中巖は宋の天聖年間(一〇二三～一〇三二)寿寧観の火事があった時の方法を、今回の火事の対処のモデルにしようとして、挙げている。再建(営造)は急がないほうがいい。度重なる火事は政権の失徳の表れとして受け止める必要があるという立場である。具体的に後光嚴の中殿御会とを結び付けていないが、失徳の表れとして火事を捕らえているのは『太平記』の作者の意見と意外にも共通する部分を有している。もちろん、両者の根拠は違う。『太平記』の作者は日本の先例を引き合いに出しているのに対して、中巖は中国の史書に立論の根拠を置いている。しかも、『太平記』の作者の意見が後からの評価であるのに対して、中巖の意見は夢窓派中枢部に届き、その善後策に影響を及ぼしうる立場にあった点も異なる。

天龍寺は、一三三九年、後嵯峨天皇の亀山離宮のあった場所に、足利尊氏が、夢窓の提言に従い、後醍醐天皇の菩提を弔うため建立された禅寺である。開山夢窓亡き後も夢窓の塔所雲居庵があることなどから、夢窓派の拠点でありつづけた。火事後、前任の住持はすぐに退院し、春屋妙葩が後任に任命された。春屋は龍湫周沢とともに夢窓なき後の夢窓派

の統率に当たっていたが、この火事の後始末の責任を引き受けたのである。春屋と中巖は近い関係にあったことは第一章第二節で考察したとおりである。また、龍湫（一三〇八～一三八八）はこの時中巖のいる建仁寺の住持である³⁴²。よって、再建に関する中巖の意見は単なる傍観者の感想にとどまらず、夢窓派中枢部に伝わる可能性の大きいものだったと思われる。実際、中巖の意見は公の場で表明され、しかも、ある程度注目されていたことは、続く四三四条で人の質問に答える形で、議論をさらに進めていることから窺える。

（原文）

或問、程琳上疏事、有拋乎、曰、仁宗時、大内火、延燔入殿、詔羣臣直言闕失、先是、百官晨朝而宮門不開。輔臣請對、帝御拱宸門、追班百官拜樓下、宰相呂夷簡獨不拜、帝使問其故、曰、宮庭有變、羣臣願一望清光。帝舉簾見之、夷簡乃拜。時宦者置獄治火事、得縫人火斗、已誣服、下開封府、使具獄。權知府事程琳、辨其不然、乃命工圖其火所經處、且言、後宮人多、此殆天災、不可以罪人。

（現代語訳）

或る人から質問された。程琳が上疏したことについて、典拠はあるかと。次のように応えた。仁宗の時、内裏で火事があり、殿上まで延焼した。皇帝は群臣に自らの過ちを遠慮なく指摘するように詔書を下した。このことに先立ち、百官が皇帝に朝見しに来たのに、宮門は開かなかった。輔弼の臣は皇帝への上奏を願ったので、仁宗は都の北門である拱宸門にお越しになった。百官は順次樓下で礼拝したが、宰相の呂夷簡だけは礼拝しなかった。仁宗はそのわけを尋ねたが、呂夷簡は「宮廷で異変が起きたので、われわれ臣下たちは、お顔を直に拝見したいと言った。仁宗は簾を挙げ、お顔を見せたので、夷簡は直ちに礼拝した。おりしも、宦官がこの火事の取調べを行っている。裁縫のアイロンを見つけたので、訊問して罪を認めさせた。司法機関である開封府の牢屋に入れさせた。權知府事である程琳はそれが間違いであることを知り、技師に火事の延焼の経路を書かせ、次のように進言した。後宮には人が多く、今度の火事は天災であり、人を罰してはいけなと。

前条で触れた程琳上疏の話しの根拠について、人に聞かれたようである。これは同時に挙げられている張知白の諫言については『宋史』に載っており³⁴³、比較的有名なことであるのに対して、程琳上疏については、『宋史』にはその記述が見えないからであろう。もちろん、それは中巖の作り話ではない。中巖の記述と文字の異同はあるが、『統資治通鑑長編』には関係記述が見られる³⁴⁴。南宋・李燾の『統資治通鑑長編』は現在北宋史を学習する上で、基本的な史料の一つとされているが、室町時代の日本ではそれほど流布していなかったようである³⁴⁵。よって、程琳上疏の話も一般の禅僧の知識外にあったのだろう。しかし、四三四条の内容は表現まで『統資治通鑑長編』の記述と共通するところが多いことや、中巖はそれを読んだであろうことは少し後の四三七条などによっても推測される³⁴⁶ので、程琳上疏の話の典拠をひとまず『統資治通鑑長編』と考えよう³⁴⁷。当時において、中国に関する知識の該博さでは、中巖が突出していることのもう一つの例といえよう。

ただ、ここで、中巖がこの出典を挙げているのは自分の博学を顕示するがためではなく、文末の一句「此は殆ど天災、以って人を罪す可からず。」にこそその真意があると思われる。つまり、中巖は復興には賛成しないものの、『太平記』の作者や三条公忠と違い、天龍寺関係者を弁護する立場を改めて表しているのである。しかし、その後の天龍寺の復興は、中巖の意見とは違った展開を辿っていく。四月二日にはさっそく將軍義詮が焼け跡を検分し（『師守記』同日条）、四月二日に北朝は義詮をして天龍寺を造営せしめ、春屋妙葩を大勸進職に任じ、八月十八日にはさっそく造営事始めが行われた。幕府と春屋の主導のもとで再建が急ピッチで行われていったのである。当時五山のなかで、足利幕府自身が開いた寺は天龍寺のみで、その創建当時から山門などから強い反発を受けたことが端的に

示しているように、その存在は幕府の禪宗保護政策のシンボリック的存在であった³⁴⁸。一方夢窓派としては夢窓国師の塔所があり、臨川寺とならんで、自派のもっとも重要な拠点の一つであった。幕府としても、夢窓派としても再建しないはずがなかった。しかも、この時、高麗使が倭寇禁圧を求め、たまたま来朝していた。春屋は幕府の命を受けて、彼らを天龍寺雲居庵に館せしめ、厚く待遇したのである。後に朝廷がこの要求に返事を出さないと決めたのに対して、幕府は春屋をして返書をしたためさせている³⁴⁹。春屋ははじめて国家外交にかかわった事件であると同時に、外交権が朝廷から幕府へと代わっていくきっかけとなった事件でもあった。その最中に火事があったわけで、(使者たちの泊まっていた雲居庵は火事から免れている)、体裁上も必要上も放置しておくわけにはいかなかっただろう³⁵⁰。このように見ると、中国の史書に根拠をもとめ再建を急がなくてもよいという中巖の意見は、一理あるとしても、受け入れられる可能性はなかったのである。

もちろん、その提言は好意のものであったため、夢窓派の意見と違うからといって、中巖がそれにより五山派の中枢部から外れることはなかった。同年十月には五山第一の建長寺の住持職に任命されるなど、大僧の地位は揺るぐことはなかった。

(二) 二条良基との関係

『雑談』四三九条には中巖が北朝の重臣二条良基(一三二〇—一三八八)のために書き与えた一文が収録されている。『自歴譜』によるとこれは一三六八年に書いたものであることが分かる。長文ではあるが、いままでほとんど研究されたことがないので、全文を以下に引用する。

(原文)

二條閣白藤丞相殿下、池中有龍見焉、賜書俾作記、其命惟重、弗敢固辭、輒製文云、龍之為神也、固不可測矣。昔者董父、甚好龍、能求其嗜欲以飲食之、龍多歸之、乃以蓄龍之能服事帝舜。舜賜之姓曰董、而氏曰豢龍。封諸醴川、及有夏少康九世之後曰孔甲、其德能順於天、天帝賜之乘龍、于河于漢、各二、各有雌雄、孔甲不能食、而未獲豢龍氏也。帝堯之后有劉累、學擾龍于豢龍氏、於是事孔甲。能飲食之、孔甲嘉之、賜氏曰御龍、龍一雌死、潛醢之以食夏后。甚美、既而又求之、御龍氏懼而遷于魯縣。晉范氏其后也、凡龍非久屈為人用、一得雲雨、終非池中物也。二條殿下園池、與神泉通、其所繇來也久矣。繫門池(地)家世、自有記焉、不復煩言。惟応安元年秋、寄書於予、被求扁名也。且言、是歲有龍見于此池、予為殿下所識、以聞天子、承詔朝見、山林榮幸也、故不敢辭、輒以龍躍名其池焉。周易有之、乾之九四、或躍在淵、象曰、進無咎也。或者過予云、今殿下、左右天子、而執万機之柄、吾子以在淵以隱然者敢比之相公、可乎。予笑而不答。數日而復來、詰而難之至甚矣。予不獲已、乃責而解之曰、女不識字也與、然則焉能得識易經深奧之旨。昔有彭城劉牧者、謂在淵為藏、後儒駁之曰、非經意也。夫龍得水、猶如人得時也、何謂藏乎、初九之潛、乃在地下、故藏矣、非在淵也。劉氏蓋為詩小雅魚潛在淵、所誤爾、如今易象云、進無咎也、非以進為藏之謂耳、進則彰矣、非藏也、藏則退矣、非遂也。文言曰、乾道乃革、是卦之體、至四則下革為上也。自復至臨、至泰至大壯、卦也。自子至丑、至寅至卯、辰也。四時之變、至卯則寒革為暄矣。體也時也、皆進而得時者也。故云、君子欲及時也。特云欲者、所謂自試也。上下之交、為危疑之地、故三厲而四或之耳。以九四為自試、何耶。是亦文言備焉。孔子曰、上下無常、非為邪也。進退無恒、非離羣也。君子進德修業、欲及時也。又云、或躍在淵、自試也。所謂自試也、進修德業、以自試省其身可及時否、是則慎之至也。又云、九四之小畜、以風畜陽氣升也、不似以山為大畜也。然亦雖未遽亨通、終及其成、乃亦有亨理。一陰以柔得位而五陽以剛應之、皆係其情、未克全制之、故為小畜。以二體觀之、乾健巽伏、不敢激

抗、其勢必通。二五君臣剛中、同心同徳而必行也。凡陰氣閉塞而極、則陽蒸而成雨。密雲不雨者、上行未至於極耳。自我西郊者、方起於此、未徹於彼而止、所畜小故爾。然亦曰、尚往則知非不往也。謂之未行、非終不行也、但未耳、以云未也、意在終行也。此封於天理、如此可見、在人事、以臣畜君、龜鑑在焉。

(現代語訳)

関白二条良基殿下、池中に龍が現れたので、文章を作るようにという手紙をよこしてくださった。其の厳命をお断りできず、次のように文章を作成した。

龍は神であるため、もともと図り知ることはできない。昔董父という人がいて、龍を大変好きであり、龍の好み分かり飼育できるので、龍は多く彼のところへ行った。龍を飼育できるという能力が評価され、帝舜に仕えた。舜は彼に董という姓とまた豢龍という氏を賜り、醴川という地方(今の山西省開喜県)を封国として授けた。夏王朝六代の君主少康の九世後に、皇位についたのは孔甲であった。その徳がよく天に従っているため、天帝は彼に龍に乗ることを許した。龍は黄河と漢水に、雌雄一対ずつある。孔甲はその龍を飼育できず、また飼育できる豢龍氏も得られなかった。帝堯の後裔に劉累という人がいて、豢龍氏から龍を操る方法を学んだため、この技術をもって孔甲に仕えた。龍をよく飼育できたので、孔甲は褒美として御龍という氏を賜わった。雌の龍が一匹死んだので、御龍氏はそれを塩漬けにして、皇后に差し出した。とてもおいしかったので、皇后はまた食べたいと申し出た。御龍氏は怖くなって魯縣に移った。晋の范氏は其の末裔である。凡そ龍は長い間人に使われるものではない。一たび雲と雨を得れば、池にとじこめられなくなる。

二条殿の池は、神泉と繋がっており、その由来は古い。池や家柄の由緒については、別に文章があるので、ここでは詳しく触れない。応安元年(一三六八)秋、二条良基殿が私に手紙を寄こし、扁名を求められた。又、今年龍がこの池に現れたことを知らせた。私は殿に認められ、名前を天子の耳に入れてもらい、詔を承け朝見したことは、(私個人だけではなく)禅林の名誉であった。よって、殿の(扁額の名をつけるようにという)命令をお断りできない。そこで「龍躍」という名をつけた。『周易』にその出典がある。乾の九四の爻辞に、「或いは躍りて淵にあり。」とある。『象伝』には「進んでよい」と説明されている。

或る者は、今二条殿は、天子の側近で、政務の中樞を担っている。あなたはあえて淵にいて隠れているものを殿に譬えているのは、いいのですか、と私を責めた。私は笑うだけで応答しなかった。数日してから、その人がまた来てひどく私を非難したので、私はやむをえず、叱って説明した。君は字を知らないのか。だったら、どうして『易経』の奥深い意味を理解できようか。昔は彭城劉牧という人が、淵に在ることを藏れると理解した。後の儒者は劉牧の説は『易経』の意味ではない(間違っている)とその意見を批判した。龍が水を得るのは、人の時を得るのと同じで、藏れるのではない。初九の爻辞にある潜むは、地下にいるのだから藏れる意味であるが、淵に在るのではない。劉牧は多分『詩経・小雅』にある「魚は潜みて淵に在り」という句があるので、(龍と)間違えたのだろう。また『易・象伝』に「進んでよい」とあるが、これも進むを藏れるという意味では使っていない。進めば目立つのであり、藏れるのではない。藏れば退くになるので、なし遂げることにはならない。『文言』には、「乾の道は革である」とある。これは卦体(卦の形)を言っているのである。六爻からなる卦では、四爻から下卦から上卦になるのである。六爻のうち、一爻だけが陽爻である卦は復卦である。復卦の二爻が陰爻から陽爻に変わって、臨卦になる。臨卦の三爻が陽爻に変わって泰卦になる。さらに泰卦の四爻が陽爻に変わって大壮卦になる。この変化の過程が、卦(の革)である。子より丑になり、寅になり卯・辰になるのは、四時の変化である。(一日のうち)卯になれば、寒さがおわって暖かくなる。卦体も四時も、皆な進めば時を得るのである。よって、君子は時に及ぶを欲す、という。特に欲すと云うのは、自から試す意味である。上卦と下卦の交わるところは危ない立場にある。だから、爻辞では三爻はあやうく、四爻はどっちにもつかずと言うのである。九四を自ら試すとするのはなぜだろう。これも『文言』に詳しい説明がある。『文言』には「上

へ行くか下へ行くか決まっていないうが、邪ではない。進むか退くか一定しないのは、仲間と離れ逼塞するわけではない。君子が徳を進め修業するのは、時に及びたいためである。と、孔子が言った。」とある。また、「或いは淵に躍るは、自から試すのである。」ともある。自から試すというのは、道徳や技術を修め、自から試すことで自分が時に及ぶことができるかどうか判断するもので、よって、これは究極の慎みである。

又た言う。乾卦の九四が陰爻に変化すれば小畜卦になる。(上卦の)風で(下卦)の陽気が升るのを畜(とど)めている。(上卦の)山で留める大畜と違う。それでも、まだ亨通するまで行かないが、最終的には成就するという点では、亨るといえるのである。陰爻(六四)が正位を得て、上下の陽爻五爻がこれに応じる。みなその情であり、まだ完全に制したわけではないので、小畜というわけである。上卦と下卦の形を見れば、下卦の乾は健で、下卦の巽は伏で、激しく衝突しないため、その勢いは必ず通る。二爻と五爻はともに剛爻で「中」を得て、同心同徳すれば必ず行われる。凡そ陰気が上の通路を完全に塞ぐと、その下の陽が凝結して雨と成る。「濃い雲が沸き起こりつつ、まだ雨が降らない」というのは、陽に未だ昇り進む空間が残っているからである。「我が西郊よりする」というのは、まだ陰が起こったばかりで、極限まで達していないため、留める力が不十分であることを言う。ただ、「なお往く」というのだから、行かないわけではないことが分かる。未だ行われないうのは、終に行われないうわけではない。未だというだけである。未だというのは、その真意は最終的には行われることにある。天理におけるこの道理は、人事にも当てはまる。臣下が君主(の過失)を留めれば、(直ぐには無理であるが、)きっと(最終的には)用いてくれる時が来るだろう。

内容に応じて、四つの段落に分けてみた。第一段落ではまず、良基邸で龍が見えたので、中巖に記をつくるように書をよこしてきた、と文章執筆のいきさつについて簡単に述べている。第二段落では、中国における龍の伝説を挙げている。上代における龍を蓄う人叅龍氏と御龍氏についての話は、『左伝』や『史記』に述べられており³⁵¹、中国では一般的に知られるものであるが、日本では中巖のほかはまだ記述が見当たらない。中巖の記述を『左伝』と『史記』の関係箇所と比較すれば、多少異同があるが、『左伝』の記述に近い。その理由はおそらく、『史記』の記述よりも、龍の出現のめでたさが記される『左伝』の記述のほうが、中巖の意図に叶っているからであろう。つまり、龍がその徳が天に従っている孔甲のところに現れたということが、すなわち、良基の庭に龍が出現したことのは、良基の徳の表れだということの根拠になるのである。そして、この故事の提示のもう一つの目的は、「凡龍非久屈為人用、一得雲雨、終非池中物也」という議論を導き出すためである。龍はいつまでも池には閉じ込められることはない。条件が備えば、きっとそこから飛び出せるという内容は、その以降の内容とあわせて考えると、今池にいる龍を良基に喩えていることが分かる。

第三段落では、あらためて、二条邸の池に龍が現れたこと、さらに良基の要請に応じ、その池を中巖が躍龍と名づけたことを述べる。

この部分については、蔭木英雄は中巖の伝記で触れている³⁵²。ただ、「良基の要請によって文章を製したという事が天聴に達し、中巖は参内拝謁の榮に浴した」という理解は、間違っている。「所識」を「文章を製したということ」と理解しているようだが、この所識は知遇を得ると取るべきである。『自歴譜』によれば、実際中巖が参内したのは、これより六年前の一三六二年であり、この歳ではない。この部分を現代語でまとめると、かつて良基の推挙を得て、参内拝謁の榮に浴したことがあるので、扁名の求めにどうして断れようかという意味になる。蔭木は「この事は『空華日用工夫略集』康暦二、八、八」にも記されているとしているが、実際同日の記事には扁名をつけたことのみがあり、拝謁の

記事はない。

このように読み直すことによって、「好む好まざるに拘わらず、貴族社会、権力社会と交わらざるを得なくなる」という蔭木の理解も訂正する余地があると思われる。中巖は明らかにこのような交わりを好んでいたのである。孤高の性格という蔭木の人物評価からは、このような結論は得がたいが、中巖は権力社会と交わることによって、自分の主張（儒教の文治論、晩年では文明と定義）を教え、それを通じて社会づくりに役立てようという強い意志の持ち主であるという立場からみる場合、むしろ当然の帰結である。

また、一三六二年（あるいはそれより以前）ごろから既に良基と交渉のあったことも注目に値する。一三六二年の参内については、ほかに史料が残っていないため、詳しいことは分からないが、中巖の参内に先立ち、後光厳は春屋妙葩を召して、受衣していることとあわせて考えると、あるいは春屋の推薦があったのかもしれない。とにかく、禅に関心を持つ天皇がトップレベルの禅僧として建仁寺現住を招見したのはさほど不思議なことではない。また、この記で中巖が言うように、後光厳天皇の頼りにしている良基の推挙もあったのだろう。

ただ、後光厳と違い、良基も禅僧とのかかわりを持っているが、その関心は仏教ではなく、むしろ漢文（儒学）の交流に主眼があったのである³⁵³。中巖の書いた記からもそのような傾向が窺える。記全体が儒学の内容に徹しており、禅の話は一ヶ所もない。そもそも、池に龍が現れたということ自体、多分に中国的な発想である。龍は、中国やインドの神話に登場する伝説上の動物であるが、特に中国では、三皇五帝の神話から四霊（麒麟、鳳凰、亀、龍）として、あるいは皇帝始祖として存在した。完成された「龍」は漢の高祖以来、歴代皇帝の象徴として宮殿、玉座、衣服、その他美術品など「皇帝コレクション」に描かれることが多い。すぐれた人物のたとえでも使うが、天子の龍と一般人の使う龍とは厳格に区別がされたのである。日本には、四～五世紀頃、神の使いとして中国から伝来したと言われている。蛇信仰の地盤があったため、当初から比較的抵抗なく受け入れられ、雲雨を自在に操る水神として崇められ、やがて四神（白虎、朱雀、玄武、青龍）となり、都の守護神として定着した。龍の出現の吉兆であることは、天龍寺の改名からも窺える。もちろん、想像上の動物が実際に現れるはずがない、むしろ人間が各自の目的のために、作った吉兆話である。良基邸の龍も同じように、何か訳があって、考えた作り話だと思われる。龍は日本で早くから受容されたにもかかわらず、和歌や連歌では一般に用いられることがなく、俳諧か和漢連句でのみ使用が許されることからみて分かるように、中国的なものであるというイメージは依然強い。それにちなむ扁名をつけるとなると、公家社会で随一の教養人である良基が、当代漢学の最先端を歩んでいる禅林の随一の漢学教養人中巖に依頼したのはすこぶる自然なことである。中巖もそれを快諾したのだろう。儒典のなかでも中巖が特に『易』に出典をもとめ、乾卦九四爻にもとづき「龍躍」という名をつけたのである。

第四段落では、その命名を疑う者に対する反論という形で、命名の正しさを詳しく述べる。「昔有から是則慎之至也」までは、主に乾卦の内容を、それ以降は小畜卦を中心に論じている。乾卦九四を中心にした部分では、「龍躍」を名づけた理由は、それに「進無咎」という意味があるからと説明する。しかし、そのためには、「進修徳業、以自試省其身可及時否、是則慎之至也」と、修行に身を励み、慎重に行動を取るべきということが必要である。この後、小畜卦の解釈へと内容が変わる。乾卦から小畜へと話題転換したのは、乾卦の九四が陰爻に変化すれば、小畜卦になるからであるが、内容的には両卦の間に共通点は認められる。つまり、時を要するが、最終的には実現するという点で「意在終行也」を表す小畜は乾卦九四の解釈とあい通じるのである。第一段落の末尾で「一得雲雨、終非池

中物也」と述べているのを理論的に証明し、補足した内容と言える。しかも、このように難しい易学の開陳は、決して爻辞の学問的考察ではなく、現実問題の理論的根拠として資したいという考えから行われたことは、「如此可見、在人事、以臣畜君、龜鑑在焉」と締めくくっていることから分かる。天理を極めるのはあくまでも「人事（人間社会の営為）」で役立つためであるというのは、宋学の基本姿勢である。具体的にどんな「人事」なのか、ここでは明記していないが、締めくくりの「以臣畜君、龜鑑在焉」という一句の意味に注目したい。畜君ということば『孟子』梁惠王下の章に「畜君何尤。畜君者、好君也。」と見える。その意味は、君の徳（広めて考えれば施政）に不備があれば、それを正すことである³⁵⁴。この文全体の意味は、君主にアドバイスする際も、この心構えでということであるが、つまり、君主にアドバイスする時も、すぐには受け入れられないが、きっと最終的には受け入れられるというつもりでしてくださいと、中巖が良基に進言しているのである。

龍が出現したので、記を書くように頼まれた中巖は前半でまことに珍しいことだと、このような祝文にふさわしい内容になっているが、中盤から「進修徳業、以自試省其身可及時否、是則慎之至也」と、依頼者に徳を身に着けることの必要性を力説するようになっていく。最後には自ら徳を納めるだけでなく、君主にもそれを諫めるようにすべきであると勧めている。かつて、『中正子』で徳治の必要性を強調していた思想の延長線上にあることは明らかである。文明軒から社会にむけて発信するメッセージとしてはまさにぴったりのものであろう。ただ、一般論として発しているのか、それとも具体的に何か指すことがあって発している提言なのかこの記だけでは分からない。かつて、『上表』や『中正子』を執筆した時は、当時の情勢を踏まえて提言していることから考えると、この時も中巖の中ではやはり何か具体的な事件を想定していたと思われる。また、良基宅で龍が出現したとしたのもやはり偶然ではなく、何か望みがあったことだろう。

以下、当時の良基の状況や、政治情勢などを見ることによって検討したい。

まず、何故良基宅で龍の出現という吉兆がおきたのかを考えよう。良基は五撰家の一つ二条家の家主として、後醍醐・光厳・光明・崇光・後光厳・後円融の各天皇に仕え、関白・摂政にまで登り詰めただけでなく、足利幕府とも良好な関係を築いていた。天下独歩の権勢を誇っていたとされる人物であるが、この記の記された一三六八年の前年には、一三六三年から四年間勤めていた関白を辞任した。一方、その息子の師良が関白・氏長者に就任するのはこれより一年後の一三六九年まで待たれる。この時の関白は鷹司冬通が就任していたのである。朝政に関与すること従前であったとされているが³⁵⁵、良基にとって、やはり精神的にやや焦燥を感じた時期ではないかと思われる。淵に隠然として隠れている龍であるという中巖のたとえのとおり状況と言えよう。あるいは、龍の出現によって自らの復職か、息子の関白就任の早期実現を願っていたのかもしれない。その後の展開をみれば、その年に実現できなかったものの、翌年には師良が果たして関白就任を果たしている。今は時期尚早だが、必ずそれが行われるという中巖の予言どおりになったとも言えよう。この記を読んだ良基は、あるいは精神的に少しはリラックスできただろう。

このように、良基の状況を察知し、その心情に答えるべき記を製作したと思われるが、ただ、それだけなら、「以臣畜君」という結びが説明つかない。この結びの書き方を見て、何かの事件についての天皇（朝廷）の態度に不備があり、良基にそれを諫めるように、しかも最初は聞き入れられないかもしれないが、きっと聞き入れられる時が来ると信じて、諫言するように、中巖がこの池の命名文を借りて、良基に訴えたかったと考えるのが自然である。

この時期に禅宗と深い関係のあった事件というと、その前年から続いていた南禅寺と叡山の確執³⁵⁶である。天台宗徒の誹謗に反発し、定山祖禅³⁵⁷が著作『続正法論』において天

台を非難すると、叡山側がこれに猛抗議して朝廷に定山祖禪の流罪と春屋の発議で幕府の助成のもとに進められていた南禅寺の楼門の破却を求めた。まず、七月二六日に、延暦寺の衆徒が北朝に訴えた。朝廷は天台座主をして慰諭させたが、功がなかったと見え、八月二九日に衆徒たちが強訴を強行した。幕府から赤松則祐・山名時氏・六角氏頼をして備えさせたが、衆徒は入京し神輿を捨てて行った。ここで、想起されるのは、かつて中巖が僧侶の武器所持を憤り「原僧」を後醍醐に奉ったことである。この時も延暦寺の衆徒の行動を内心非常に嫌っていたはずである。また、定山祖禪と中巖の関係については、散逸して文章そのものは現存しないが、『自歴譜』によれば、一三七四年に定山が示寂した時、中巖は追悼文「祭定山和尚」を書いているので、その理解者であったことは間違いない。また、何よりも、この事件は定山個人に対する叡山側の攻撃というより、新興勢力である禅宗僧徒全体に対する旧仏教側の反撃ともいえるべき事件である。中巖も禅宗の中枢部にいる一人として当然それに無関心なはずはなかった。また、この時の対応をみると、幕府は禅宗に同情的であったが、結局朝廷の要請もあり、定山を流罪にしたのである。このような朝廷の措置への不満を中巖は「躍龍記」を通じて、良基に訴えたのではないかと思われる³⁵⁸。

しかし、その後のこの事件の展開をみると、山門側の度重なる強訴に、朝廷や諸将も遂に屈し、翌一三六九年七月には楼門撤去が決定される。五山側では幕府の裁定に抗議し五山住職が相次いで退院している。そして、この確執はさらに長引き、ついには一三七一年には、春屋と頼之との不和が表面化し、春屋は丹後雲門寺に隠れ、頼之はその門徒二百三〇余人の名籍を削るという事態にまで発展する。その間の中巖の行動をみると、一三七〇年と一三七三年には南禅寺と天龍寺出住の要請をそれぞれ断っている。すでに述べてきているように、中巖は政治権力に積極的に交渉する態度の持ち主で、自ら接近して行くことがしばしばであった。しかし、そのような中巖の生涯において、官寺出住の要請をこの二回のみ断っているのである。一三七〇年の要請は南禅寺山門を破却し、細川頼之と夢窓派との不和になった翌年である。一方、一三七三年は頼之と春屋の不和が激化し、春屋が丹後雲門寺に引退した翌年である。しかも、『自歴譜』には「源公細川武州太守之請」を断ったと明記している。このほかの官寺出住にあたって誰の請だったか一回も記していないのに、断った頼之の名前をわざわざ出しているのは、やはり偶然ではないだろう。春屋の夢窓派と対立関係にある頼之だから、断ったのではないだろうか。夢窓派の人間ではないが、文学の交流などを通して親密になった中巖はこの事件に際し、終始春屋と同じ立場に立っていたことが分かる。

次に、この文章で中巖が利用したと思われる『易』の注釈書『周易玩辞』について触れよう。かつて「革解篇」の作成にあたって『周易玩辞』を利用した可能性は認められるものの、断定はできないことは前述したが、この記には、『周易玩辞』にしかみえない内容がある。つまり、劉牧の「在淵為藏」という説を後代の儒者が論破したという部分である。中巖は「後儒」といって、名前を明記していないが、その内容は『周易玩辞』卷一乾卦「進無咎也 乾道乃革」の項に「彭城劉牧、謂在淵為藏、非經意也。龍之得水、猶人之得時也、何謂藏乎、初九之藏、乃在地下、非在淵也。牧殆為小雅魚潛在淵、所誤爾、小象曰、進無咎也、」（彭城の劉牧は淵に在ることを藏という。『易経』の意味ではない。龍が水を得るのは、人の時を得るのと同じで、どうして藏れるというのだろうか。初九の「藏」は、地下にかくれるのであって、淵ではない。劉牧は多分『詩経・小雅』にある「魚は潛みて淵に在り」という句に影響されて、間違えたのだろう。『易経・象伝』に「進んでよい」とあるのだ。）³⁵⁹とあるのと共通し、筆者の所見の限り、他書に見えない内容である。

『易』の注釈書中、『周易玩辞』は現在では『易』の注釈書中、マイナーな存在であるが、程朱注が明において科擧の正統と決められる以前の当時の中国においては、比較的評価の高いものだったのである。なかでも、中巖の留学中に元でそれが再刊されていることが注目される。この再刊に当たって、当代屈指の文人虞集が序を表し、それを絶賛している。ある意味で、流行の書であったのである。中巖がそれを愛読したのは、そのような元の知識界の動きに影響を受けたのかもしれない³⁶⁰。と同時に、項安世は朱熹と違い、排仏論者ではなかったこと³⁶¹や、各家の長を広く取っている同書の特徴³⁶²に同感を憶えた³⁶³ことも理由として想定される。そして、最大の理由はもちろんその内容と中巖の述べたいことが一致していたからであろう。つまり「躍龍」の出典である「或躍在淵」の意味を、「潜む」と解釈するのが間違っているという『周易玩辞』の見識に中巖が賛成しているからである。

最後に、良基と中巖の関係についてまとめよう³⁶⁴。一三六二年ごろから知り合っていたことは記の内容から窺えるが、その後この記が撰述される一三六八年までの間に、ほかに交渉があったという記録は現在見当たらない。これは良基にも中巖にも日記が残っていないため、史料の上で補いようのない問題であるが、両者の間にこの二回のほかにまったく交渉がなかったとは考えられない。たとえば、年次は不確かであるが、第二章で述べたように、義堂の日記によると、中巖は良基のために「政平水」という景色を命名したことがある。また、当時、貴族が自邸か禅寺において禅僧に漢文の講義を所望するのは、当時の知的伝授の重要な一形式であった。たとえば、一三七二年には中巖が近衛道嗣の所望により禅居庵で契嵩の『鐔津文集』を講じていたことが『愚管記』に（九月二日条）よって伝わる。あるいは良基との間にもそのような交流があった可能性は十分考えられる。良基の漢学の師範については、現在明らかではないことが多い。義堂に詩の添削を頼んだり、学問上の質問をしたりしたことは知られているが、それは義堂が関東より帰京した一三八〇年以降に集中している。それ以前に良基は既に漢学の素養があった。延文年間にはすでに唐宋詩に接していたことは、『後深心院関白記』の延文四年（一三五九年）七月一五日条の著名な記事によってつとに知られており、和漢連句を作る知識を身につけるため、一三六八年（中巖の躍龍記の撰述時期とほぼ一致する）ごろから漢学に一層熱心になっていることも指摘されている。義堂のほかにも影響を受けた人物がいたはずだ。

現在その師範には阿一という学僧が擬せられている³⁶⁵が、阿一の出自については、不明であり、南方より京にでた人で、一三六一年前後に活動がみられるのみである。それよりは、長期間在京し、良基と交渉を持っていたと思われる中巖からも、漢学上なんらかの影響を受けたと考えたほうがむしろ自然である。

実際、良基の漢学への関心は多く中巖のそれと一致するのである。既に触れた『孟子』の受容（必ずしも革命理論を中心としていなかった）のほかに重要なものを一つ挙げる。良基の『筑波問答』六「初心の時の稽古」条に、「性」についての次のような議論がある。

孟子と云ふ文には、「生まれつきの性は善き物なれども、悪き事になれぬれば悪くなる」ともいひ、荀子と云ふ文には、「生得の性は悪き物なれども、学問などして善くなる」ともいひ、楊子と云ふ文には、「人の性はもとより善悪まじるものなれば、善き方にひかるれば善くなり、悪しき方にひかるれば悪くなる」。

これについては、中国思想史の概説のない当時において、このような性善説・性悪説とその折衷説を要約すること自体、なみなみでない知識を見て取ることができると、岩下紀之が評価している。また、これは、おそらく三説が並称されている『楊子法言』修身篇の

柳宗元注を読んでいるだろうと岩下が推測している³⁶⁶。その可能性がないとは言えないが、良基と交渉があった中巖の文章に三者を並称するものがあることについても、注目する必要があるだろう。『中正子』性情篇には、禅宗の性情論を宣揚するために批判対象としてではあるが、儒学の性論について総括がなされている³⁶⁷。良基の「性」論は中国の古典から直接抽出したと考えるよりも中巖のように周囲に儒学的教養の深い人から教示された可能性が大きいと思われる³⁶⁸。

また、良基の政治思想には儒教的徳治論の色彩が強く、とくに尊氏幕府開設の事業を「天下草創」と表現したことは、すでに先学によって注目されている³⁶⁹。徳の重視にせよ、「天下草創」という表現は中巖が「革命」と表現はいずれも中巖の考え方と共通している。撰閲家の良基がこのような思想を形成する上では、中巖のような思想の持ち主と交際があったことの果たす役割について今後さらに重要視する必要があると思われる。

以上三節に分けて中巖の主な著作を年代順に逐次分析することによって、彼の政治思想について考察した。実際の政治情勢や中巖自身のおかれた立場に応じ、変化は見せているものの、その生涯を通じて中国の儒学的政治思想を日本に適用しようという姿勢は一貫していた。この時代、中国に範を求める思考様式、は広く存在していた。『太平記』の言葉を借りると、「異国ノ例ヲ以吾朝ノ今ヲ計」ることである（巻二一先帝崩御事）。そのような時代の風潮の中でも中巖の中国文化の素養はぬきんでていた。具体的な史実や故事だけではなく、儒学の經典に対する造詣も深かった。中でも、易学に関する造詣は当代一と言っても過言ではない。『程朱易伝』、『項氏玩辞』など、中国でも最高水準の易関係の書物を涉猟し、それを現実政治の解釈に適用した。

年代順にみると、『上表』という帰国初期に書かれたものには、『漢書』をはじめ伝統的に日本で受容されてきたものから引くことが多かった。その次に著された『中正子』の特徴は思弁性の高さと論理性の重視である。『日本書』に至っては、日本の思想動向に配慮する傾向がみられ、晩年の『文明軒雑談』の最大の特徴は宋代以降の記事が増えたことである。この時代においては禅僧こそ宋元文化と称され、当時においては最新情報と思われるものの伝播者であったとされている。中巖としては、帰国直後より、しばらく経ってから意識したのかもしれない。

最後に、中巖の儒学は古注か宋学かという、研究者の間で関心の高い問題について私見を述べよう。まず、序章でも述べたように、中巖の儒学を朱程学にひきつけて説明した久須本の解釈は当を得ていない。かといって、「程子や朱子の易説によっているのではなく、全体としては古注を適宜に取捨折衷しての演繹である。」という入矢の見解は「革解篇」については当を得ているが、中巖の儒学の全体的な性格を物語っていない。確かに、中巖には古注の伝統の影響が見受けられる。しかし、宋学というのは表向きに尊孔、尊孟を唱えているが、実際には現実の社会情勢の変化に適応するため、儒学の再解釈、再構築を行ったものである。「革解篇」において古注の伝統の影響が見受けられながら、その執筆の動機は現実問題に理論的根拠を与えるためであることからみると、中巖の学はやはり宋学であるといえよう。ただ、この場合、朱程に限定した狭義的な意味の宋学ではなく、宋代の学問の全体をさすのである。たとえば『周易玩辞』はその一例である。

終章

以上、中巖円月の思想、文学について、三章に分けて考察したが、その概要を以下にまとめる。

第一章第一節では、本格的な先行研究がない中、彼の作品や語録を読むことによって、彼の禅思想の解明を試みた。まず、東明派からの迫害を甘受しながらも、留学中師事した東陽徳輝への嗣法を貫いたことに注目し、彼が東陽のもとで習得した禅は一体いかなるものであったか、その復元を試みた。中巖が東陽について言及した記述のなかから、最も重要と思われるもの二点、一三五三年二月相州乾明山万寿寺で行った嗣法拈香、および東陽の訃報に接した時に作った追悼文「為広慧禅師拈香举哀」を分析したが、その結果として、東陽との出会いは猛虎に噛まれるほど強烈な体験であったこと、そして「点鉄成金」といわれるような学人の素質を生かした東陽の指導を受けた結果、中巖は思考様式を変えて「本来具有」の真意を会得し、何の束縛をも受けない境涯に達したことが明らかになった。

このように、東陽の下で開いた悟りの内容は、後年中巖が日本で高僧として認められたのちに、道俗に向けて行った説法のなかでも守られていた。たとえば、応安元年（一三六八）一月二七日に、上杉憲頭（憲房）の依頼により、建長寺正統庵で上杉憲房の三十三年忌が行なわれた。中巖は建長寺住持としてその拈香で、迷いを悟りに転じさせることのできる一語として「視左右雲塞却耳根。分明聴取」と述べている。悟りを外に向けて求めてはいけない。むしろ、耳をふさいで、集中力をすべて自分の本心に向ければこそ、そこに悟りが開けるのであると説いたのである。

また、上杉朝宗に与えた道号説「道行説」で「祖師門下、別に一條の大道有り、要行便行、誰が敢えて礙を作すか、汝は本より京師に在り住を作す、輒ち含元殿裏に於いて、別に長安を問う、只だ這の大道坦然とし、勤力て之を行え。」と書いている。本来具有の仏性に気づけば、もう何も妨げがなく、自分の行動するなりにすれば良いということの強調は、かつて、中巖が東陽の下で体験した境地に共通するものである。また、その依頼者が上杉氏という新興有力武家という点から見ると、その行動の正当化につながる、精神的欲求に符合する内容でもあるのだろう。

実際、このような個人の営みの肯定は馬祖以降、中国の禅宗で顕著な特色のひとつであると同時に、禅宗が日本に導入されて以降、多くの禅僧が力説しているところでもある。たとえば、中世後期を通じて主流派となった夢窓派の派祖夢窓疎石もしかりである。後醍醐天皇の怨霊を鎮めるために創立された天龍寺の開堂説法で、足利尊氏や直義らが席に連なっている中、「所謂法者何也、在聖不増、在凡不減」「釈迦如来今日…普告大衆言…人人箇箇、都是独尊」（法とは何だろうか、聖人でも増さずに、凡人でも減らない（皆が平等に持っているもの））「釈迦如来今日…普告大衆言…人人箇箇、都是独尊」（釈迦如来は今日…皆に教える…人はみなそれぞれ、唯我独尊の釈迦である）と述べているのはまさにその内容である。誰でも平等に禅法をもっており、自分自身がすなわち釈迦と同じだという教えこそ、まさに武士階層が魅力を感じる思想的な光のひとつだったのであろう。

ところで、中巖の禅と夢窓の禅とは、全く同じかということ、もちろんそうではない。夢窓は自悟を強調する一方、伝授（肯）の可能性を認めている。それに対して、中巖は伝授という形式を厳しく拒み、あくまでも自悟自証を堅持した。この違いは、中巖が光明法皇に書き与えた「太上法皇尊号説」において端的に現れている。夢窓が法皇に与えた「肯翁」という尊号につて、中巖は敢えて禅宗では「肯も無肯もない」という意見を表明している。夢窓よりも中巖のほうが厳しかったとも言えようが、このことは彼の東陽会下での強烈な個人体験と関係があるだろう。

このようにみると、中巖の大慧派嗣法は決して、従来言われているように東明派か古林派かと迷う中、逃げ道として選んだわけではなく、その思想に共鳴するゆえ、積極的に成された決断として理解すべきだろう。

大慧派に嗣法した中巖のその後の行動をみると、あらゆる面から自派への帰属意識が強く窺える。たとえば、彼の語録にみえる挙話の多くは大慧派と関係のある禅師に集中している。また、自ら大慧派関係の書物を利用しただけではなく、その普及にも尽力した。『大慧普説』をはじめ、『五灯会元』、『勅修百丈清規』などの開版・講釈・訓点など積極的に携わったのである。なかでも、大慧『普説』の講釈者としては当時、第一人者にまで崇められ、光厳・光明上皇までもが彼の講義を聞いているのである。

第二節では他派の人々との交渉を考察することによって、当時の禅林における中巖の位置づけを明らかにした。中巖は若いときからその才能を回りから囁きされていたにもかかわらず、その官寺出住は必ずしも早くなかった。その理由については、従来の研究は主に嗣法問題に起因する東明派との不和に求めていた。本論では、東明派との葛藤よりも、五山住持の人事権に影響力の強い夢窓の中巖評価にこそその出世を遅らせた原因があることを明らかにした。中巖は夢窓に詩を送ったり、直接会うなど自己アピールする機会は何回かあった。夢窓から偈を一首送られ、その禅の素晴らしさを讃えられているが、人事で抜擢されることはなかった。これは、中巖が最も自負していた文章力は、夢窓にとって必ずしも評価すべきものではなく、むしろ戒めるべきものと考えていたことと関係があると推測される。しかし、夢窓なきあと、龍山徳見などの留学僧の支援もあり、中巖は五山官寺を歴住し、禅林における影響力を強めていく。なかでも、春屋妙葩や義堂周信など次代の夢窓派の重要人物と緊密な関係を持ち、彼らから尊敬されていたことは注目に値することである。元末明初にかけて大慧派が中国で再び盛んになってきたことを受けて、日本の禅宗社会でもそれへの関心・傾倒が高まった。たとえば、春屋妙葩は大慧派から多大な影響を受けたが、彼の弟子の間では、春屋を大慧の化身として神格化する動きがあるほどまでになった。日本で大慧派の法を継ぐ中巖に対する周囲の評価も高まったことは想像に難くない。大慧派という立場は初期こそ、東明派から反発を受けたものの、やがて回りから認められ、尊敬されるようになっていったのである。

大慧派の特徴は、禅の提唱と同時に、本来外学として排斥される文学や儒学への外学にも造詣の深い人が多く、また士大夫との交流を重視し、政権とも積極的に関わり、政治への関心も高い点にある。これらの特徴は中巖においても認められた。それについては第二章と第三章で考察した。

「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、その作品創作をはじめ、注釈・講義・交流をまとめて文筆活動と考えた。

まず、第二章第一節では、留学前から、中巖はすでに文学に関心を持っていたが、作文・作詩能力の本格的な習得はやはり留学時代、特に大慧派下においてであったことを明らかにした。具体的には百丈山大智寺で作成した「上梁文」と金華智者寺で書いた「江湖請傑独峰住智者」、「和儀則堂韻謝琳荊山諸兄見留」の解説を試みた。四六文や漢詩の作成能力の高さの検証とともに、文章力が高く評価されたことによって得た中巖の自信をも明らかにした。

これまでの中巖の文学作品に関する研究は、主にその漢詩に関心が向けられてきたが、第二節ではジャンル別にではなく、詩文創作の実用性に注目し、彼が夢窓派の人との関係で書いたもの七点（漢詩四首、疏、序、賛各一篇）を取り上げた。春屋に和した詩四首は

中巖の詩集に収録されていないため、これまでほとんど注目されていなかったが、それを讀むと、次のような背景で書かれたことが分かる。一三五九年春、中巖が開山となった利根吉祥寺が諸山に列せられた。この時、春屋妙葩から祝賀の偈が三首送られてきて、中巖は一首を酬いと、折り返し春屋妙葩や諸老の和韻が来て、たちまち六十二首となり、義堂がそれを一幅の頌軸とした。この和韻は当時五山禅林における一大盛事であったことが分かる。その六十二首のうち、現存しているのは中巖のこの四首と鉄舟徳濟の一首のみであるが、中巖の詩と鉄舟の詩を比べると、前者は後者より、難渋であることがわかる。中巖の詩の性格が唐詩的か、宋詩的かということについては、現在研究者の間で議論の分かれるところであるが、典故の応用と変容などの点からみれば、この四首の場合はあきらかに、宋詩とくに江西詩派の詩風の影響をうけているものだと結論付けられた。また、その特徴はさかのぼってみると留学時代の作品にすでに見えることも確認できた。

この四首の詩と比べると、同じく春屋のために書いた「春屋天龍に住する江湖疏」の表現は比較的平易である。この違いは、送る相手の理解力に対応したであろうと思われる。中巖は文学的素養の非常に高い春屋一人に限った場合か、公の場で朗読されて多数の人に分からせる必要がある場合かによって、自在に詩文の表現を操れたことが分かる。

夢窓派のなかでも、中巖を特に尊敬し、師と仰いでいるのは義堂周信であった。両者の応酬作は多く存しているが、本論では中巖が延文四年に義堂の詩文集『空華集』のために書いた序を取り上げた。同序は大きく分けて二つの部分からなっている。前半では義堂の詩の特徴を「衆体具矣」と評し、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が、これは同時に中巖の力量の発露でもあった。後半では『空華集』の命名の由来を説明している。空華が「諸仏世界」と不即不离の関係になるように、詩も禅と不即不离の関係にあると明言してはばからない中巖の文学観は注目に値する。中世の日本禅林では、ほとんどの禅僧は漢詩文の作成に力を入れ、後に五山文学と称される膨大な作品群を残している。しかし、一方では、理論的にそれを否定する立場を取っている人も少なくなかった。その中で、中巖は正面から文学を肯定しているのだ。そのまっすぐな性格の現れともいべきだろうか。また、中巖には個人の感情の流露である詩よりも文章のほうを一段上とする考え方をもっていることも確認できた。

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。第三節では『挿注参釈広智禅師蒲室集』という注釈書の原本調査を通じて、その執筆の動機や引用漢籍及び漢詩について考察した。同文は、一三五八年に、春屋の依頼により執筆した『蒲室集』の注釈書である。『蒲室集』は元代の大慧派禅僧笑隱の詩文集であり、日本禅林に多大な影響を与え、多くの注疏類が作製されたが、中巖のこの挿注参釈はもっとも早い時期のものであった。しかしこの『挿注参釈広智禅師蒲室集』は、現在わずか足利学校史跡図書館に写本が一本伝わるのみである。本論では現存写本は江戸時代の閑室元佶の手によるものと判断したうえで、そこに引用されている漢籍と漢詩(文)について詳しく考察した。それにより、これまで抽象的に論じられていた中巖の博学ぶりについて具体的に示すことができた。たとえば、経部に分類されうる漢籍で、引用が最も多いのは『詩経』であるが、なかでも嚴粲『詩緝』によるものが多かったことが分かった。『詩緝』三六卷は、宋嚴粲が呂祖謙『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。このように、新注のうちでも、特に諸説統合的な性格の書物をよく利用したことは、杜甫詩の典故『集千家注分類杜工部詩二十五卷』や、さらに第三章で明らかにした『易』の注釈書『項氏玩辞』などの受容においても見られる。これは中巖の自身の学問の特徴ともなっているといえよう。また、正史類のなかで最も引用が多かったのは『漢

書』であったことも注目される。中巖は『漢書』にあまり興味がなかったとされてきた従来の説は、訂正する必要がある。このほか、中巖に関してのみならず、中世の漢籍受容史に新しい基礎的事実も見つかった。たとえば、十五世紀の禅僧惟肖得岩が始めて読んだとされていた『莊子膚齋口義』は、実は中巖が既に読み終えていたことの証左は、その代表的な一例であろう。

第四節では帰国初期において特に関心を持っていた韓愈と揚雄に対する中巖の評価を考察した。これにより、中巖はかれらの生き方を自分の处世のモデルとして考えていたこと、具体的にいうと、文章によって立身しようと考えていたことを明らかにした。その文章とは何かについて、中巖は自ら定義はしていないが、その後の行動からみると、「原民」や『中正子』のような政治議論文であることは間違いない。

第三章では中巖の儒学的政治思想について考察した。文学と同様、儒学は本来ならば外学として排除されるべきものであったが、中国では宋代以降、士大夫の参禅を得て発展した禅宗の間では、儒仏一致思想が見られ、儒学教典の習得やその研鑽が禅林の風潮となっていた。よって、日本に伝えられた禅宗は当然当初から儒学（しかも、古注のかわりに当時中国で流行していた宋学）に対して強い関心を持っていた。しかし、かれらのほとんどは儒学に対する知識学問的関心はあったが、それは、禅を批判する宋学を論破する手立てとしてであり、それを政治思想として実際の政治に役立てようという考えは持っていなかった。それに対して、中巖は儒学を単なる学問としてではなく、それを政治思想として前面に積極的に出していく。儒学を単なる学問としてではなく、それを実際の政治活動・社会生活において指針として用いることこそ、中国での儒学の重要な特徴の一つであった。

本章では、中巖の書いた政治思想的内容の含まれた文章を時代順に点検した。第一節では後醍醐政権の下で書いた『上建武天子表』や『中正子』を分析した。一三三三年に書いた『上建武天子表』と同時に奉った「原民」は彼の政治思想の初披露とでもいえる作品である。長文ではないが、儒学思想をもって政治の指針とすべきだという彼の考えは、はっきりと表れている。彼は後醍醐天皇の政権の正当性を「得命於天」にもとめた。また、理想的な政治を文治に求めながらも、一時的な武力行使をも容認し、後醍醐の強い政権樹立を期待していた。しかし、具体策として提示している僧兵の禁止という内容は実質的には後醍醐の政治姿勢と相反するものであった。

翌一三三四年に書いた『中正子』では文治の必要性や旧弊を改める必要性を再び『易』や『孟子』の經典を引き、論理的に説明しているが、前のものに比べると、後醍醐政権の安定性に対する不安が顕著に現れている。大友貞宗という保護者を失っただけではなく、現実には後醍醐にはかつて自分が期待していたほどの強い軍事力を後ろ盾にしていなかったことにも気付いたためだろうか。

やがて、建武中興が失敗に終わり、足利幕府のもとで、北朝の朝廷が生まれた。「奉左武衛大將軍 代実翁」の内容からみて、中巖は今度は足利政権を革命政権と見て、期待したことが分かる。前政権を武力で追い出したという点からみて、中国の政権交代の様式である「革命」と規定したのである。しかし、「東明和尚累住建長上表」や「與竺仙和尚」の内容から見ると、彼は一方で、北朝の天皇の存在と地位をも認め、将軍が天皇を補佐するという考えをも持っていた。尊氏は後醍醐の追放に成功して最高権力者にのぼりつめたものの、みずから光厳上皇に院宣の下付を申請し、朝敵であることを避けなければならなかったように、天皇の権威は当時の人々にとってやはり影響力を保持していたことを中巖も理解していたのだろうか。一四四一年、中巖は『日本書』のなかで、天皇の祖先（国常

立尊)は中国の呉太伯の後裔であると説いた。彼は何故この特異な天皇起源説を説いたのだろうか。王権が危機にある状況において、徳のある中国の聖人の後裔にすることで、彼は天皇家の権威の源泉を求めたのではないだろうか。中国文化に精通し儒学の政治思想を信奉した中巖でも天皇の必要性を唱えていた。中国と全く同じ政権交代の様式である「易姓革命」が起こる素地が日本には存在しないことに気づいたのだろうか。また、中巖の『日本書』を義堂が高く評価していたことも注目される。義堂こそ後年義満の漢学の師匠として名高い人物であり、また義満の明への国書の起草はすべて義堂の属する夢窓派の禅僧の手によった。中国文化を尊崇する禅僧の間で明に臣下の礼を取る文面に抵抗がなかったのは不思議ではない。しかし、義満を「国王」と称したとはいえ、天皇に取ってかわるという意識まではなかったのではないか。「天皇」はまた別格の存在である。つまり、中巖と同じように、天皇を補佐する存在であるという認識の前提で、幕府を全権を握った政権と認めた考え方が一般的だったのではないかと思われる。今後更なる考察を続けたい。

このように建武新興期や幕府成立初期のころの中巖の政治的関心は、政権の合理性などの比較的観念的な問題にあったのに対して、一四世紀六十年代以降、晩年の中巖の政治的関心は財政政策などより具体的な問題に向けられるようになる。

第三節では『文明軒雑談』で記述している天龍寺火事に関する記述と二条良基に書いた「龍躍池記」を考察することによって、かれは政治事件の処理にあたって、依然として、中国をモデルにする立場に立っていたこと、なかでも施政にあたる心得として「徳」の重要性を特に強調していたを明らかにした。また、彼が基づく経書や史書の経典や故事は、帰国当初よりも、宋元のものの方がより多くなった。それこそ、中国文化に一番近いところにいる禅僧に対する世間の期待であることに気づいたためと思われる。

この時代、中国に範を求める思考様式は広く存在していた。『太平記』の言葉を借りると、「異国ノ例ヲ以吾朝ノ今ヲ計」ることである(巻二「先帝崩御事」)。以上見てきたように、そのような時代背景の中でも、中巖の中国文化の素養は特にぬきんでていた。禅、文学、儒学のいずれの面においてもその深い造詣を示し、新しいもの、価値が認められるものの日本への導入、適用に力を入れていた。そして、先駆的な役割を果たし、当時また後の世に大きな影響を与えたものは少なくなかった。特に禅や文学の場合はその例が多い。たとえば、大慧『普説』の講義や、『挿注参釈広智禅師蒲室集』の注釈活動などはそれにあたる。また、後世では一見特異としか認識されないような考え方も、当時においては思想界に一定の影響をあたえたものもあった。たとえば、『日本書』にある極端ともいえる中国を上位とする思想(天皇の祖神まで中国人の後裔とする思想)は、意外にも義堂に代表される当時の文化人の中で認められていたことである。しかも、次代の義満の行動を理解するヒントにもなりうる。個人の思想が社会の一般的思想に影響する一例として興味深い。一方で、時代の関心事にすばやく反応していながら、その意見が用いられなかった例もある。たとえば、天龍寺の再建に関する意見はそうである。

以上、本論では中巖自身の作品の解説や思想の分析を中心に考察してきたが、今後、その思想や文学作品が社会の一般風潮の形成に預かった役割などについて、考察を深めていきたい。

付録

1 「上建武天子表」(現代語訳)

建武天皇への上表文

十一月日、仏法を伝える臣僧円月は、謹んで死を覚悟して上書する。

皇帝陛下、ひそかに思うに、王には二種類がある。人から受禪した王は、その位を受け継ぎ、(先王の政治に)従うが、天より命を得た王は、変革をする。受禪した王は、たとえば、夏・商・周の皇位継承者たちである。天より命を得た王は、桀を倒した商湯や紂を討伐した武王などがそうである。故に『易』では、「湯武の革命は(上は)天の命に従い、(下は)民の心に応じるものである」という。湯王と武王だけではない。漢高祖、漢世祖、唐太宗、宋太祖はみなそれである。文中子は言った。変化をよくすれば、天下には悪い法がない。固執すれば、よい教えがない、教化と法度の制定は、(夏・商・周の)三代を超えることはできない。しかし、長い時間が経つと、その法には弊害が起こる。弊害が起これば、それを革める。それによって通じるようになる。よって、夏の法に弊害が起これば、殷湯はそれを革(あらた)める。殷法に弊害が起これば、周武王はそれを革める。周が衰ぶ時には、法の弊害がひどくなった。時に衛の商鞅という人が秦に入って変法をした。新法が行われて一年になったとき、都で新法に不満を持つ人が数千人を超えた。太子さえ法を犯した。鞅は法が行われないのは、お上さえ法を犯しているからだと言った。太子は国王の嗣子であるため、直接罰する事は出来ないので、太子の傅(後見役)の公子虔を鼻削ぎの刑にし、また教育係の公孫賈を額に入れ墨を入れる刑に処し、さらにもう一人の太子侍従の祝權を処刑した。この後は全ての人が法を守った。新法が行われて十年、秦の国では道では人の落した物を拾うものがなく、山には盗賊がいなくなった。民は国のための戦争に旧戦し、私闘をしなくなった。最初不満を言った人たちも、新法を褒め称えるようになった。しかし、秦が天下を統一してから、(時間の経過につれて)法の修正をする必要のあることを忘れて、その弊害がどんどん肥大し、暴政にまで発展した。そのため、秦はわずか二代で滅びた。漢が秦を継いでから七十年以上経って、それを整頓しようにも方法がない。法を出せば偽りがおこり、命令を下せば欺きが生じる。ほかでもない、秦の遺民の習俗が悪く、法令に抵抗するためである。よって、董仲舒は次のように建策をした。もし湯で湯を止めようとしたら、ますます沸くばかりである。琴の調子がひどく外れているのを直すには、その弦を張り替えて音調を整えなければならない。そうして初めて引けるのである。為政に当たって政令が行われない場合、それを思い切って変えて初めて管理できる。まさに董仲舒の言うとおりである。私が思うには、陛下は、明を周文王に継ぎ、徳を神武(天皇)に承ける。王道を興し霸道を除く。遠方の民をも安んじなつけて服従させ、人の意見を聞き入れる度量が大きい。天下の民はそれに服従しないものがない。聡明で睿知にして天より命を得たものでなければ、どうしてこのようにできようか。しかし、今天下は、鎌倉幕府に支配された百数十年間の多くの弊害が溜った。民も悪俗に染まり、貪欲で偏屈である。故に朝から夕まで訴訟が廷中に満ち、謀反を企てるものさえあった。漢が秦を引き継いだ時の状況と同じであり、改革して整理整頓すべき時である。天地の始まりについては私はよく知らないが、陛下が霸道を除き王道を興す今こそ、万世偉業のはじまりではないか。これにあたり、旧法の弊害を改めなければならない。わたしは一介の出家者であり、草木とともに朽ちるべきであり、世の利害に関わる場所ではないのに、こうして自分のつまらない意見を、無礼を承知の上で上書したのはなぜだろうか。実に天下のためであり、自分のためではない。万世に役立つためであり、一時の名声のためではない。伏して願うは、陛下、董仲舒と王通の至言に感心し、私の誠意を受け止めてくだされば、それは天下万世の幸いである。自分の無能を省みず「原民」「原僧」を著したので、御覧いただきたい。もし採用可能などころがあれば、有司に救して施行していただきたい。謹しんで書を奉りもうしあげる。誠惶誠恐。

原民篇

純朴な世の民は、みなそれぞれ本業に専念しているので、国が富強になる、農民は米や野菜などの農作物を栽培し、職人は建造物を建てたり器物を作ったりし、商人は商品の流通をし、支配者層である士大夫は政令を発し、はんこや秤の信用を守り、欺きを防ぐ。詩書礼楽を教え、狼戾（心がねじけているの）を正す。武士兵隊を統率し、侵奪を禁じる。このように各層の民がそれぞれ本業に勤め、お上を仰いでいるため、国には徒食の民がおらず、富強になるのである。まことによろしい。漢王朝以降、仏法が伝わり、民に性命死生の理に精通させ、また禍福因果の道を教えた。民はみな善を好み、善くないことや災いを忌避するので、(仏の教えは) 国に利があつて、民に害が無い。よつて国はますます富強になる。今わが国をみると、民はみな鎧をつけ武器を手に入れている。人々は本業を怠り、お互いに奪い合いをして利益を求める。出家したものでさえ、鎧や強い武器を持っていることを誇りにしている有様で、本業がすっかり荒廃している。これ以上ひどい禍乱はない。武とは「禍乱を戡定する」(乱を鎮める)のもので、その書き方は「止」と「戈」とからなっている。しかし今こんなにも乱が起きているのに、それを鎮めることができないのは、国に武があると言えるだろうか。そこも堅甲利兵、ここも堅甲利兵、堅いもので堅いものと戦い、鋭い武器で鋭い武器と戦い、その勢力は均衡し、どちらも相手を止めることはできない。宜なるかな。『周語』の言葉、「先王は徳を披露しても兵を見せびらかさない、兵を見せびらかすと威力がなくなる。」今すでにこうなつた以上、どうすればいいだろうか。有司に命令して、官軍ではないのに、武器を手にするものがいれば、これを誅するように。士農工賈及び仏教徒など、それぞれ本業に専念させれば、富強の国の実現もそう遠くではないことだろう。

原僧篇

出家とは、断髪だけという意味ではない。俗塵の家を離れ、世情に疎く、道情に親しむことを言うものである。儒者も言うではないか。身体髪膚(体や髪や毛皮膚にいたるまですべて)、敢(あえて)毀傷してはいけないのに、仏教では、髪や鬚を剃るのは、理由がないだろうか。私が思うには、もし体や形が在俗の人と同じものであれば、俗人は誰が僧であるか分からず敬うことができない。僧もまた俗人と同じ格好であるため、俗にまみれて、非法の事を行つても、恥ずかしくない。よつて、わが仏教徒は鬚髪を剃つて周りとの違いを示す。そうすれば俗人が頭を丸めた出家者を見て尊敬の念を起す。僧も普通の人と姿が違うので、隠れることができないため、非法の事を行わなければならない。僧が非法の事を行わなければ、仏道はいよいよ隆盛する。俗人が尊敬の念を抱くようになれば、その福はますます多くなる。仏の教えはもとより理由のあるものである。今出家と称する者は、その根本を省みず、ただ断髪するだけである。士農工賈の民、皆な各自の本業を捨て、僧とはほんとはなにかも知らずに、出家という名を盗み、勝手に断髪するものが多い。儒者に罪人とされているのみならず、仏法を疲弊させる魔者たちでもある。僧も俗も断髪すると、区別がなくなるではないか。また、(これにより)士農工賈の民が次第に減少し、徒食の人がますます増えるのは国家の害でもある。

付録2 「経権篇」現代語訳

経権篇

中正子は鳥何の国へ行つた。その君の包桑氏は迎えてくださつて、質問された。「天下の動きは武がないと止まらない。そこで、わしは幼いころ武を好んだ。国中の民もまた武を好む。みな七歳で剣術ができ、十歳で出征できる。わしの武においては、心を尽していると言える。しかし、いまだに盗賊はなくなり、戦争は終結しない。どうしてだろうか。私は答えた：大王は経権の道をご存知か？王は知らないので、その内容を教えてくれと答えた。私は答えた。経権の道は国を治める最も重要なものである。経は常であり、変えてはいけないもの。権は常ならざるものであり、長く行つてはいけない。経の道は秘密にしてはいけない。天下の民に示すべきである。権は経に反しているが道理に合っているものである。経に反しているもので道理にも合わないものは権ではない。経は「文徳」で、権は「武略」である。

武略を用いるのは聖人の本願ではないが、やむを得ず作ったものである。用いばなしで、止めないのは権の道ではない。用いるけれども止め時を知っていれば「文徳」に帰することができる。これが権の効用となる。文徳は經常の道であり、天下に広まっていれば、武略権謀を行わなくても、堯舜のような素晴らしい治世はいながらにして実現できる。私はかつて論じたことがある。大王さま、よく聞きなされ。王はわしの望みである。(私は次のように述べた)。およそ人が生まれてきて、禽獣とは違う。好みの食べ物をとる爪や牙をもたず、暑さや寒さをしのぐ羽毛もない。ほかのものに頼って生きるために必要なものを確保せざるをえない。そこでみんなで集まって必要なものを求める。それが十分でなければ、争う心が生じる。古の聖人はみなより抜きんでており、仁愛礼讓をもって文徳を行うので、大衆はそれに感化され、従い、群を成すようになる。これは「君」である。君は文徳をあまねく天下に施し、人々は皆帰順する。これが「王」である。王はもっぱら文徳を修め、盛んに人々を教化する立場の人である。これは常として変えてはいけぬ経の道である。王者の心が怠って常を失えば、民の心もまた怠り常を守らなくなる。よって、(民の怠り)が小さければ、これを鞭打ち、刑罰を加える。大きければ、兵を送り討伐する。これは権謀の道である。よって経の道は挙げたいもので、権の道は措きたいものである。治世は挙げられる道を、乱世には措くべき道をなす。堯舜のような治世はいつもあるわけではない。よって権の道は捨てられず、刑罰が行われ、兵隊が興る。それで動乱を鎮圧し、經常の道に合うようにする。ゆえに武器や兵力を調えるのは威嚇する効用がある。しかし、それを天下に示してはいけない。『左伝』には、示せば翫(あそび)ようになる。もてあそばれたら威力がなくなる。故に盜賊は納まらず、国が安定できない。とあるのは、まことに正しい。そうすれば経の道がないだけでなく、権の道も失われるのである。権の道を失っているのに、武に心を尽していると言っておられる。私はまことに王のために惜しいと思う。だいたい經常の道は天下にあまねく実施しようと思うもので、秘密にしてはいけない。権謀の事はあまねく天下にしめすものではない。秘密にしなければならない。今は文を修めるものが少なく、武をいうものが多い。武をいうものの方が出世し、文を修める者が困窮している。卿大夫士庶人農工賈客と社会各層の人々はみな武をなしている。(国)を奪わないと満足しない。そうすれば国は全く危くなる。たとえば、次のような家があるとす。経である仁義をもって、子供や下人を教える。もし、その子供や下人のなかに、仁義に反する人がいれば、長男の使える人に任せて叱ったり打ったりして、威力で懲りさせるのは権謀の道である。もし、その諸子や下人がみな武器を手にもっていれば、叱られれば叱り返したり、鞭打たれば打ち返すようになると、何の威嚇の効果もなくなる。それなのに、我が家の人々がみな武ができると(嬉しく)思うのは、大乱を導くにちがいない。王であるあなたさまはこの例から推して、国と天下を修める道を考えればいい。王は大いに喜んで、手厚い謝礼をくれたが、中正子はそれを受け取らずに行った。

付録3「革解篇」現代語訳

革解篇

革卦は下卦離と上卦兌からなっている。『序卦伝』は井卦に革卦が次ぐ理由を、井戸は(いつも濁るから)革めなければならないという。『雜卦伝』は、革は古いものを除くという。私は次のようにいう。離は火で、兌は金である。火は金に克つことができる。金は従革という。これを変えたり、溶かしたり鑄造すれば、器とすることができる。離は季節では夏にあたり、日では丙である。丙は炳と通ずる。兌は季節では秋であり、日では庚である。庚は更に通ずる。四季はそれぞれ働きを持っており、春には生まれ、夏には養い、秋には殺し、冬は静にすることである。静にしてはじめて生まれることができる。生れてから之を養うのは、沿の道である。生れて養った後に之を殺すのは革の道である。故に、離から兌へと行くのは、革の象(かたち)である。(『易』の最初の卦である)乾卦から革卦までは、四十九番目である。だから『象伝』は「曆を制定し、季節の推移をあきらかにする」ことを言う。(詳しくは「治曆篇」で述べたとおりである)。

経にある「巳日にして乃ち孚あり」については、孔子は(『象伝』で)「変革して人が自分を信じてく

れる」と解釈した。私中正子は次のように思う。改革の道、急いではいけない。だから周公は初爻の爻辞で「鞏むるに黄牛の革を用ってす」といい、二爻の爻辞で「巳日にして乃ち之を革む」と言った。人がいまだに信じてくれない時は、改めではいけない。人がそれを信じてくれた時に初めて革めても良い。秋は味においては辛である。干支では（辛は）庚の後に来る日である。辛は新であり、辛艱である。だから、国が新しい制令を実施するに当たって、凡庸で無知の民は習熟していないので、困難で不便を感じる。朝廷に愚痴をいい、悪いうわさが国中に広まることになる。だから、『説卦』でいうように）兌は口舌である。故に、庚革の道は、急いではよくない。時間をかけてゆっくり進めなければならない。そうすれば、無知の民が次第にそれに慣れ、信じるようになれば、便利に思うようになり、自ら実行するようになる。だから、（卦辞で）「巳日にして乃ち孚あり。元いに亨る貞しきに利あり。悔亡ぶ」というのである。改革の道は、天下にとって非常にいいことであり、君主や統率者は、それを知らなければならない。

『説卦伝』は、「離は南方の卦、明である。聖人南に面して聴けば、天下は明に向い治まる。」という。また「兌は説であり、説言は兌である」という。中正子は言う。革卦は、内卦は文明の徳で、外卦は説言をもって応じている。よろしいかな。革めて、人は信じてくれる。故に『象伝』は「文明にして以って説び、大いに亨りて以て正し。革めて当れば、その悔乃ち亡ぶ」（改革者に文明の徳があるので、人が悦服する。かくてこそ改革の願いは大いに通り、しかも正道を踏み外さない。改革の仕方が当を得ているから、改革につき物の悔いも意外と消滅する）。中正子はいう。鳴條での誓い、牧野での戦いは、湯武が革命する時のできごとである。（鳴條で）「君たちは私の命令に従わなければ、殺すか奴隷にするか、容赦はない」と誓わせた。牧野で敵の夏王朝の軍隊が寝返りをうち、後続する味方を攻め、流れる血に白が浮かぶほど、多くの死傷者が出た。それから殷を滅ぼし天下が安定した。『書経』に「一たび戎衣すれば、天下定まる」とあるが、これがすなわち最初は苦難に満ちたが、最終的には成功した例ではないか。また、次のような事例はどうだろうか。天地の革（春に生まれ、夏に養ったものを秋に殺す過程）においては、気候が厳しく草木が殺される。天気は寒く、風が激しく、強い霜が降り、草木が黄くなる。この時、凡庸で無知な人々はみな愚痴をこぼし、怨んだり訴えたりするものである。造物主が慈愛の心がないからそうさせたのだろうか。（いや、それは違う。）これは（むしろ造物主の）義である。そうしないと、果実や穀物がどうやって熟れるのだろうか。果実や穀物が熟れないと、民は何をもって育てることができるのか。民が育てることができないのは、不仁の最たるものである。だから、私は秋に殺すのは「義」であると言うのである。

孔子が（『象伝』で）「天地革まって四時成る。湯武命を革めて、天に順って、人に応ず」（天地陰陽の気が常に変革してこそ、四季が成立し万物が生成する。殷の湯王、周の武王の革命も、上は天の命に従い、下は民の心に応じてやむをえず起った現象である）と言ったのは、このことである。

ある人は『象伝』で沢に火があると革めるというのはどういうことか。」と聞いた。応えて言う。沢は穢濁の意味である。火は文明を指す。文明の才をもって、穢濁の悪を除くのも、また革ではないか。夏の桀王、殷の紂の悪は、汚い沢であり。殷の湯王、周の武の才は文明の火である。中正子は言う。人生、周公・孔子の世に生まれ合わせていないのは、天の定めか。

中正子、ある晩、初更から後更まで瞑想しながら、じっと坐っていた。長いため息をつき、しばらくしてから言う。革卦の体（かたち）は、内卦は革まらず、外卦は革めるべきである。（外卦は）濁悪であるため革めるべきで、（内卦は）文才であるため、改めるべきではない。周公が作った爻辞にそのわけが説明してある。火は革める力を持つ。金は革める対象である。（上卦）兌が（下卦）離により変わってきているが、下の二爻は静で変わらない。中央と一番上の二爻は動で、変わる。（つまり、四爻は一爻と同じ陽爻で、五爻は二爻の陰爻から陽爻に変わり、六爻は三爻の陽爻から陰爻に変わる）。周公は、初九の爻辞で「鞏むるに黄牛の革（つくりかわ）を用ってす（黄色い牛の革で身を固める）」と述べている。孔子は翼伝で「以て為すあるべからざるなり（積極的に何かをなそうとしてはならない）」と付け加えて解釈している。私中正子は次のように解釈する。黄牛の皮は、最も固い物である。鞏とは固めるという意

味であるが、固めるのは九四である。つまり、下の一爻が静であるというのはこの意味である。周公は「六二、已日にして乃ちこれを革む。征いて吉、咎なし」という。孔子は「行きて嘉びあるなり」と解釈した。中正子は次のように解釈する。革の道、急いではいけない。だから、初爻を固め、二番目の爻を革める。下卦の真ん中の爻が行って上卦の真ん中の爻に変わる。湯王が夏桀を、武王が紂王を征服した過程はこのようなものだった。周公は「九三、征けば凶。貞しければ厲し。革の言三たび就りて、孚あり。孔子は「革の言三たび就る。又た何くにか之かん」と解釈した。中正子は次のように解釈する。三爻は下卦の形を総括する位置にあり、文明の才を持ち、変えてはいけない。だから、いけば凶であるという。征とは動くことである。ただ、上六に変わる勤めを持っているので、その躬を正しく内にもち、危ない志は外に向けて発する。自ら行わずに、言葉の教えを持って変えるので、「革を言うこと、三たび就る」というのである。三とは、上卦の三爻目、つまり上爻のことである。周公は「九四、悔亡ぶ。孚ありて命を改むれば、吉」という。孔子は「志を信ずればなり」と解釈する。中正子はつぎのように解釈する。穢濁の時、牛革のような堅い材料（才能、かわ）を下に持ち、文明が来るのを待つ。それを信じ、其の才能は変わらないが、其の命は変わる。命とは召すである。それを受けて命令となすものである。九四はもともと穢濁の命を受けていたが、三爻の革が成就する今となって、また文明（の王）に召される。ゆえに改命という。たとえば、伊摯はもともと夏王朝の臣下であったが、のちに、湯王に従った。又た、箕子ももともと夏王朝の人だったが、武王の命令に従ったのは、この類いである。周公は「九五、大人虎のごとく変ず。未だ占わずして孚あり。」という。孔子は「その文柄らかなり」と解釈した。周公は「上六、君子は豹のごとく変ず。小人は面を革む。征けば凶、居れば貞しくして吉」とし、孔子は「君子は豹のごとく変ず、その文蔚なり、小人は面を革む、順にして以って君に従うなり」と解釈した。中正子は次のように解釈した。九五・上六の二爻は、いわゆる「中・上の二爻は動く」というものである。兌卦の三爻のうち、この中・上の二爻が変わって離卦になったので、周公はこの二爻について、変ということのみを強調し、ほかのことは特に触れない。虎と豹の違いは、陽と陰の違いから来るものである。又た九五の爻で「大人」を述べるのに対して、上六では大人のかわりに「君子」「小人」をとりあげるのも、理由があるからであろう。

付録4 年表

西暦	年号	年齢	月	事項
1300	正安元	1	1月6	鎌倉の土屋氏に生まれる。幼名吉祥丸。
			2	父は罪に坐し西国に流され、乳母と武州鳥山に帰る。
			○	夢窓疎石二十六歳。
1305	嘉元3	6		外祖父が吉祥丸を名越に迎えるが、病気で鳥山に帰る。
1306	徳治元	7		老人より干支を教えてもらう。
1307	二	8	春	祖母、吉祥丸を亀谷に迎える、寿福寺に入れる、名を至道という。
1308	延慶元	9		背に瘡を生ずる。立翁基に従い大慈寺に移る。
1311	応長元	12	春	池房で道恵和尚より孝経・論語・算法を習う。
			秋	大慈寺に帰る。
			10・26	北条貞時卒す。朝日が赤く血に似ているという怪を吉祥丸は見る。
			○	春屋妙葩生まれる。
1312	正和元	13		立翁の命で梓山律師により剃髪す。三法院で密教を学ぶ。
1313	2	14	春	密教を学び、諸尊法を修行するが、途中で捨てて学ばず。
			夏	寿福寺に掛搭できなかったが、首座寮に通って、禅僧諸家の語録を読んでいた。 嶮崖巧安の頰に和韻し賞賛を得た。
1314	3	15		万寿寺雲屋慧輪の会下で頰を多作。

			冬	円覚寺東明慧日に礼し、受業師とする。
1315	4	16	春	円覚寺に掛搭する。
			夏	病気になる。
1316	5	17		禅鑑象外の援で曹洞禅に参じるが密意に達しえず。
1317	文保元	18		東明慧日は寿福寺に移り、南山士雲が円覚寺に入院。中巖は円覚寺に留まったまま。
			○	一山一寧南禅寺に入寂する。
1318	2	19		円覚寺を出て博多まで行く。中国に渡航しようとしたが、綱司が許さなかった。
			夏	京都万寿寺絶崖宗卓の会下で修行。
			冬	越前永平寺の義雲に参じ、曹洞禅の言語に少し通じた。
1319	元応元	20	春	鎌倉に帰る。浄妙寺妙玉徳璇に参じたが、契わず、建長寺東明慧日に参じ、建長寺に掛搭する。
			10	東明慧日が建長寺を退き、霊山道隠が建長寺に入院、その下で修行を続ける。
1320	2	21	冬	姉や甥の難を救うために出羽に下向。
			この年	南山士雲、建長寺に遷る。頌を多作、よく褒められた。
1321	元亨元	22	冬	不聞契聞と共に上京、闍提正具に参見しようとしたが、会えず。南禅寺帰雲庵に仮住まい。虎関師錬を訪れ、本朝の高僧の伝を聞く。
1322	2	23	夏	南禅寺双峰宗源の会下で修行。「五宗符命」を書き、虎関師錬に褒められる。
			○	虎関師錬『元亨釈書』を上進。
1323	3	24		建長寺に帰り、書記となる。
1324	正中元	25	春	建長寺より九州に下り、中国行きの舟を待つ。
			夏	大友貞宗に会う。豊後万寿寺で闍提正具に参じた。
			秋	博多に帰る、京の乱のため、商船は出航できなかった。
			冬	豊後に帰る。
			冬至	異人より著草を示され、得著賦を作る。
1325	2	26	9	不聞と共に中国江南に到着。
			冬	雪竇山で冬を過ごす。知人珠侍者とともに浙江嘉興の霊石如芝に参ず。天寧寺で新年を迎える。
			○	義堂周信生まれる。夢窓(51歳)後醍醐の請で南禅寺に入る。正中の変起こる。
1326	嘉暦元 (泰定 3)	27	春	呉(蘇州)雲岩寺に掛搭する。建康保寧寺で古林清茂に参ず。
			夏	江西洪州に行く、西山雲蓋で夏を過ごす。瘡を発病。
			冬	雲岩に掛搭、済川若撒に参ず、单寮の日本人僧龍山徳見に参ず。
			この年	責詞を書く。「與虎関和尚」を書く。
1327	泰定4	28	夏	雲岩にいる。
			秋	保寧寺で古林に再参。
			冬	呉門の幻住庵で絶際会中に参ず。
1328	5	29	春	呉門を離れる。
			夏	道場。
			秋	浄慈寺で済川に再参す。
1329	天曆元	30	春	福建に行くが、すぐに江西省に帰る。龍山を再度訪ねる。不聞を救うために武昌へ行く。また江西東林寺に戻る。古林に再参。書記の就任要請を断る。
			冬	百丈山に到着。
1330	至順元	31	5	書記となる。師表闍のために上梁文を作成。
				乗払を遂げた後、大智寺を離れる。廬山の龍岩徳真を訪ねる。鄱陽湖で竺田悟心に参じ

				る。 「題雪寄懐」、「贈張学士」。
1331	至順 2	32	春	金華につく。
			夏	双林寺。
			秋	智者寺。
			○	元亨の変が起こる。
1332	元弘 2	33	春	浄慈寺、大辨正訥と径山へ行く。幻住庵を訪ねる。「祭絶際文*」。
			夏	一峰通玄と浙東へいく、帰国。
			冬	顕孝寺。
1333	元弘 3	34	5	豊後万寿寺、○鎌倉幕府が減じる。
			秋	博多。
			冬	大友貞宗と上京、南禅寺蒙堂、後醍醐天皇に上表、「上建武天子」「原民」「原僧」。
1334	建武元	35	春	円覚寺、中正子を執筆。 建武中興成る。夢窓南禅寺に再住する。
1335	建武 2	36	正	東明慧日の後堂首座の就任要請を断る
			夏	大川通道の後堂首座の就任要請をも断る。
			8	東明慧日が建長寺に入住、中巖はその下で後堂首座を務める。
1336	建武 3	37	10	建武中興やぶれる。
			夏	円覚寺。
			秋	宇都宮。
			冬	常陸鹿島安坊寺、相馬立沢庵。
			○	明極楚俊寂す。
1337	建武 4	38	春	建長寺、大友氏泰に請われて藤谷崇福庵に住す。
			冬	竺仙梵僊に請われて浄智寺の前堂首座を務める。
1338	暦応元	39	秋	前堂首座の職を解く。利根へ行く。
			冬	建長寺蘸碧庵。
			○	北朝、尊氏を征夷大將軍とする。
1339	暦応 2	40	春	建長寺東明慧日の前堂首座就任要請から逃れるため、上京。 京で浄智寺で養閑したいという東明慧日のために、夢窓を訪ねたり、直義に書簡を送った りして、奔走するが、建長寺の住持予定者が急死したため、直義の裁量で、東明慧日は建 長寺に留任することになった。
			夏	崇福庵。
			冬	利根で吉祥寺を開き、東陽への嗣法を表明。鎌倉へ帰るが、宏智派より迫害を受ける。
			○	後醍醐天皇、吉野に崩ずる。天龍寺が創建される。
1340	暦応 3	41		崇福庵、夏に病にかかる。『藤陰瑣細集』を執筆。
1341	暦応 4	42		崇福庵。『日本書*』を執筆。
1342	康永元	43	夏	九州へ行き、中国へ行こうとしたが、乗船を禁じられた。崇福庵に帰る。
			○	足利幕府、五山十刹の制を定める。
1343	康永 2	44	4	利根。
1344	康永 3	45	正. 2	吉祥寺仏殿を建てる。
			正. 3	永橋のかわりに九州へ行く。

			夏	崇福庵に帰る。
			秋	利根。
			冬	嵩山居中に請われて建長寺用則寮に行く。
1345	貞和元	46	正	建長寺前堂首座。
			2	崇福庵。
			夏	吉祥寺仏が盗まれたことを知る。
			秋	利根。
			10	上京、氏泰を待つが、氏泰は船が破れたため、九州に帰る。 今熊宗猷庵で新年を迎える。海蔵院で虎関師錬から『元亨釈書』を借覧。
1346	貞和2	47	春	正帰庵。
			3	崇福庵。
			秋	利根。
			○	虎関師錬寂す（六二歳）。
1347	貞和3	48	春	僧堂が出来上がり、四十人あまり僧がいた。
			夏秋	寺内規制を整える。
			12	方丈が火事、止止庵を立て、居住。
1348	貞和4	49		大友氏兄弟内紛で一旦止止庵に移ったが、後また吉祥寺に再び住した。
			○	竺仙梵僊寂す（五七歳）。
1349	貞和5	50	3	吉祥寺を退き、鎌倉へ。
			夏	全提志令に請われて寿福寺前堂首座を務める、結夏の後、松鶴で仮住まい。 吉祥寺に住す。
			秋	乱を避け、寿福寺にいる。
1350	観応元	51	正	兜率寺。
			3	利根止止庵。
			夏	藤谷崇福庵、素一・素璞中庸を問う。
			秋	利根。
			○	観応の変起こる。
1351	観応2	52	正	明岩正因に請われて寿福寺首座を務める。
			夏	崇福庵。利根に帰ったが、風で崇福庵が壊れたため、修理に帰る。
			冬	無文元選・古先印元と共に鎌倉で足利直義に会う。
			○	夢窓寂す。（七七歳）
1352	文和元	53	春	浄妙寺大喜法忻に命じられ疏*を作成。
			3	永橋軍とともに利根に帰る。
			夏	吉祥寺。
			秋	豊後へ行くため、鎌倉を通る。大喜にとどめられ、利根に帰る。
			10.4	白雲庵で諷経（東明派と和解）。
			冬	吉祥寺御願寺となる。
1353	文和2	54	正	河田観音殿落成式典に出席、帰途雷にあい、重傷。
			2	乾明万寿寺に出住。
			12	豊後万寿寺。
1354	文和3	55	春	豊後万寿寺、山門外門牌を修める。
			冬	退院。
			12末	利根吉祥寺に着く。

1355	文和 4	56	正. 2	吉祥寺方丈火災。
			夏	止止庵で過ごす。 東陽の訃報に接し、拈香する。
1356	延文元	57	春	止止庵の西に竹所坊を建て、住む。
			冬	京都天龍寺先照軒に仮住まい。
1357	延文 2	58	春	伏見殿に『大慧普説』を講じる。
			秋	利根。
			冬	吉祥寺廊下庫司火事。
			12	本尊を迎える。
1358	延文 3	59	1 ○	天龍寺全焼する。
			2	上京。
			3	善護庵。
			4	岩生庵。
			6	天龍寺先照軒。
			冬	『蒲室集』を注釈、「龍山和尚行状」を書く。
			○	尊氏没する。
1359	延文 4	60	春	利根に帰ろうとしたが、官によって引止められる。
			夏	等持寺で尊氏小祥忌を追修する。
			7. 8	京都万寿寺に入住。
			秋	勅修百丈清規を講じる。
1360	延文 5	61	夏	『楞嚴経』、『嘉泰普灯録』を講じる。
			秋	万寿寺に妙喜世界を建てる。
			冬	妙喜世界。
1361	延文 6	62	春	万寿寺退院。
			3	近江経由で利根に帰る。
			冬	立沢寺を得る。 相馬で年を迎える。
1362	康安 2	63	春	吉祥寺。
			3	純書記は建仁寺御教書を持ってくる。上京。
			4. 19	建仁寺に入寺。
			8	後光厳天皇に会う。
			9	妙喜世界を建仁寺に移す。
			12. 8	義天無雲の指図で義俊によって矢を射られる。
			12. 15	退院。近江金剛寺。
1363	貞治 2	64	正	金剛寺。
			潤	帰京。
			正. 26	等持寺に入住。
			2. 1	上杉清子の追薦を行う。
			4. 30	妙喜に隠居、官使を断る。
			この歳	足利義詮の建長寺入住要請を断った寂室元光を再度進めるが、謝絶される。
1364	貞治 3	65	11	近江杣荘で龍興寺を創める。
			是歳	事に触れては大笑する。弟子が多く去って行く。

1365	貞治 4	66	2	甲良で澄禅庵にいる。
			3	帰京。
			4	龍興寺。
			5	將軍母渋川幸子がなくなる。京で法事に参加する。
			夏	龍興寺。
			秋、冬	妙喜。
			12	龍興寺で新年を迎える。
1366	貞治 5	67	春	龍興寺。
			4	帰京。 夏が終わってから、柚荘で、佐々木道誉・六角氏頼の北征祈願。
			冬	仏堂を移転。
			12。13	勅集百丈清規を講ずる。
1367	貞治 6	68	春	風を引く。
			2. 24	宗蔵帰京。 『自歴譜』の記事はここまで。これ以降は弟子の補筆。 天龍寺が火事にあう。
			10. 3	建長寺に入寺。
			○	義詮没す。
			1368	応安元
1369	応安 2	70	春	龍興寺、妙喜世界にいる子建浄業と詩の応酬をする。 是歳 霊洞院文殊点眼の仏事を行う。
1370	応安 3	71	是歳	龍興寺にいる。南禅寺の請を受けるが、辞す。
1371	応安 4	72	1. 17	禅居庵観音安座の仏事を行う。
			夏	別源塔銘を書く。
			秋	讃岐禅修寺へいく。一切経を供養。帰京。
			○	細川頼之と春屋が対立する。
1373	応安 6	74	夏	龍興寺。
			8	甲良勝楽寺で京極高氏の葬式に参加する。後、龍興寺に帰る。 天龍寺が火事に会い、細川頼之よりその復興の請を受けるが、固辞する。
1374	応安 7	75	11	祭夢岩和尚(*) 祭定山和尚(*) を作成。
1375	応安 8	76	1. 8	示寂。
			2. 14	「仏種恵濟禪師」と朝廷より諡をもらう。

* 現存しない作品 ○ 関連事項

- 1 室町時代、正式な国交が結ばれてからも、禅僧は引き続き外交の分野で活躍していく。それについては、西尾賢隆の「京都五山の外交的機能-外交官としての禅僧-」で詳しく論じている。『アジアのなかの日本史 II』p339~357 (荒野泰典 石井正敏 村井章介編 東京大学出版会、一九九二年) 所収。
- 2 渡来僧の研究については、村井章介「渡来僧の世紀」(石井進編『都と鄙の中世史』p 170~197、吉川弘文館、一九九三年)を参照。同論文では、十三・十四世紀において、日本に来た渡来僧は全部で二十九人であったとし、出身地、渡来動機とルート、日本での活動などについて分析した。

- 3 留学僧の数は渡来僧の数よりはるかに多かった。木宮泰彦の研究によれば、「その名を史料にとどめているものばかりでも百数名に上っており、このほか史上に名を残さなかったものが相当多数に上ったであろう」という。木宮泰彦『日華文化交流史』p 89（東京富山房、一九七七年）を参照。
- 4 蔭木英雄『義堂周信』（日本漢詩人選集三、研文出版、一九九九年）p262。
- 5 玉村竹二『五山禅僧伝記集成』（講談社、一九八三年）p 441～458 を参照。
- 6 中川徳之助「中巖円月の翔心」、『広島大学教養部紀要』— p 1～52、一九六四年。後、中川徳之助『日本中世禅林文学論考』（一九九九年、清文堂出版）に「中巖円月の飛翔心」というタイトルで収録。同論文では、中巖の渡元、帰国、帰国後の活動をたどることによって、彼の理想に惹かれる心（翔心）の激しさを明らかにした。
- 7 蔭木英雄①『中世禅者の軌跡 中巖円月』、法蔵館、一九八七年。
- 8 注 5 前掲『五山禅僧伝記集成』p452 を参照。
- 9 一三五二年の官寺出住に先立ち、その前年に吉祥寺は御願寺になっている。また、官寺出住が果たせた理由については、『自歴譜』の同年条に大喜は中巖が九州に行こうとしているのを止めていたという記述に注目し、玉村・蔭木はともに大喜法忻の配慮を挙げている。これには筆者も賛成するが、やはり大喜一人だけの力ではないだろう。中巖の後半生の人間関係をさらに詳しく検証する必要がある。
- 10 『五山文学全集』第二巻、裳華房、一九〇五～一九一五年。
- 11 『五山文学新集』第四巻、東京大学出版社、一九七〇年。
- 12 市川白弦・入矢義高・柳田聖山『中世禅家の思想』p 124～170（日本思想大系一六、岩波書店、一九七二年）所収。
- 13 増田知子『中巖円月東海一漚詩集』、白帝社、二〇〇二年。
- 14 注 13 前掲書 p31 を参照。
- 15 井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』p623 以下（富山房、一九〇五年）を参照。
- 16 西村天因『日本宋学史』p85、梁江堂書店、一九一四年。
- 17 足利衍述、『鎌倉時代之儒教』p256、日本古典全集刊行会、一九三二年。
- 18 注 12 前掲書所収。
- 19 久須本文雄①「中巖円月の儒学思想」、『禅文化研究所紀要』五 p103～143、一九七三年。
- 20 『五山文学新集』及び『五山文学全集』ではともに「孔子翼之曰」となっているが、久須本の引用（注 19 前掲論文 p130）では「象曰」となっている。異なる底本に拠るのだろうか。もっとも象伝は孔子が作ったとされていたため、意味はたいした相違はない。
- 21 注 19 前掲論文 p130～131 を参照。久須本が引用を省略したのは「亦取卦名而義不同也」という部分である。なお、氏の引用は原文のみであるが、参考として現代語訳を以下に付す。
- ①『中正子』
初九の爻辞は「身を固めるのに黄色い牛の革を用いる」である。象伝には「積極的に何かをなそうとしてはならない」と解釈している。私は次のように解釈する。黄牛の皮は、最も固い物である。鞆とは固めるという意味であるが、固まるのは九四である。つまり、下の一爻が変わらないというのはこの意味である。
- ②朱注
変革の時に当たるといっても、初爻のために応じるものがないので、積極的に動いてはいけない。よって、この形になる。鞆とは、固いことである。黄は陰陽の中間にある最も美しい色。牛は従順なもの。革は物を固めるのに用いるもので、（中略）。その占いの意味は、堅く守るべきで、積極的に動いてはいけないという意味である。聖人が変革において、慎重であることはこのようである。
- 22 こうした方法、つまり内卦と外卦の対応する爻（内卦一の初九を外卦一の九四に、内卦二の六二を外卦二の九五に、内卦三の九三を外卦三の上六にそれぞれ対応させる）の説明は、「革解篇」後半六爻の説明部分で共通している。
- 23 芳賀幸四郎『中世禅林の学問及び文学に関する研究』、思文閣出版、一九八一年。（朱子観については p62 以下を参照）。
- 24 北村沢吉『五山文学史稿』p 239（富山房、一九四一年）を参照。
- 25 久須本文雄②「中巖円月の中国文学的背景」、『禅学研究』五七号 p145～164、一九六八年。
- 26 千坂峻峰「五山文学の精華—中巖円月の『易』詩」、『聖和』二八号 p17～38、聖和学園短期大学、一九九一年三月。
- 27 千坂峻峰「五山文学の「理」—虎関師錬と中巖円月を中心に」、『禅学研究』六十五 p97～116、一九八六年十一月。
- 28 注 24 前掲書 p 239 以下を参照。
- 29 山岸徳平『五山文学集 江戸漢詩集』（日本古典文学大系）p22、岩波書店、一九六六年。
- 30 蔭木英雄②『中世禅林詩史』（笠間書院、一九九四年）p213～234 を参照。
- 31 高文漢「五山文筆僧中巖円月の世界」（『日本研究』、一九九八年九月号 p59～82）を参照。
- 32 佐々木朋子「中巖円月—行動・思想の変化と詩の展開、私詩から偈頌へ、『日本文学』三三九、一九

八一年（同論文の著者名は「ささきともこ」とひらがなで表記している）。

- 33 注 27 前掲論文 p105 を参照。
34 玉村竹二『五山詩僧』（『日本の禅語録』八）p333 以下（講談社、一九七八年）を参照。
35 今枝愛真『禅宗の歴史』p1（日本歴史新書、至文堂、一九八六年）を参照。
36 敦煌文献など新しい史料の発見にともなって、研究が進展している中、従来のこの中国禅宗史の通説に対して、修正する意見が多く出されている。たとえば、達磨や青原行思の実在性なども疑われるようになった。ただ、中巖の時代では生きていた当時においては、達磨初祖説や、五家七宗の法系を事実として信じていたはずである。
37 二十四流とは江戸前期に成立した名称で、今日の禅門で常識となっている言葉である。詳しくは以下のとおりである。

- ┌ 曹洞宗 ─ 道元派 入宋僧 永平道元 一二二三年入宋し天童如浄の禅を伝灯
 - └ 東明派 来日僧 東明慧日 一三〇九年来日し直翁徳挙の禅を伝灯
 - └ 東陵派 来日僧 東陵永瑛 一三五一年来日
- └ 臨濟宗 ─ 黄龍派 ─ 千光派 入宋僧 明庵栄西 一一八七年入宋し虚庵懐徹の禅を伝灯
 - └ 楊岐派 ─ 聖一派 入宋僧 円爾 一二三五年入宋し無準師範の禅を伝灯
 - └ 大覚派 来日僧 蘭溪道隆 一二四六年来日し無明慧性の禅を伝灯
 - └ 法澄派 入宋僧 無本覚心 一二四九年入宋し無明慧開の禅を伝灯
 - └ 法海派 入宋僧 無象静照 一二五二年入宋し石溪心月の禅を伝灯
 - └ 大応派 入宋僧 南浦紹明 一二五九年入宋し虚堂智愚の禅を伝灯
 - └ 兀庵派 来日僧 兀庵普寧 一二六〇年来日し無準師範の禅を伝灯
 - └ 大休派 来日僧 大休正念 一二六九年来日し石溪心月の禅を伝灯
 - └ 西礪派 来日僧 西礪子曇 一二七一年来日し石帆唯衍の禅を伝灯
 - └ 無学派 来日僧 無学祖元 一二七九年来日し無準師範の禅を伝灯
 - └ 鏡堂派 来日僧 鏡堂覚円 一二七九年来日し環溪唯一の禅を伝灯
 - └ 一山派 来日僧 一山一寧 一二九九年来日し頑極行弥の禅を伝灯
 - └ 古先派 入元僧 古先印元 一三一八年入元し中峰明本の禅を伝灯
 - └ 仏慧派 来日僧 靈山道隱 一三一九年来日し雪巖祖欽の禅を伝灯
 - └ 中巖派 入元僧 中巖円月 一三二五年入元し東陽徳輝の禅を伝灯
 - └ 清拙派 来日僧 清拙正澄 一三二六年来日し愚極智慧の禅を伝灯
 - └ 明極派 来日僧 明極楚俊 一三二九年来日し虎岩浄伏の禅を伝灯
 - └ 竺仙派 来日僧 竺仙梵僊 一三二九年来日し古林清茂の禅を伝灯
 - └ 愚中派 入元僧 愚中周及 一三四一年入元し即休契了の禅を伝灯
 - └ 大拙派 入元僧 大拙祖能 一三四四年入元し千巖元長の禅を伝灯
 - └ 別伝派 来日僧 別伝明胤 来日し虚谷希陵の禅を伝灯

- 38 注 7 前掲書 p92~106。
39 大慧宗杲（一〇八九~一一六三）、中国、宋代の臨濟宗の禅僧。看話禅の大成者。賜号は仏日大師、大慧禅師、諡号は普覚禅師。妙喜と号する。俗姓は奚氏。宣州の人。十六歳で出家し、洞山道微などに参じた後、天寧寺の円悟克勤の下で悟りを開き嗣法した。四十九歳で径山に住し、のち政争に巻き込まれて、衡陽、ついで梅州に流罪となる。六十九歳で復僧し、阿育王山に住したのち、径山に再住した。公案による悟を強調し、禅思想に期を画した。『語録』三十卷は大蔵経に編入される。
40 靈石は虚堂智愚の法嗣、大応国師南浦紹明の法兄弟にあたる。
41 『藤陰瑣細集』三六九条「泰定二年、予初参靈石和尚於秀（之本覚、石云、今年）郷里、有幾人出浙、対曰、二十余人、（石曰、非細事也）（後略）。（『新集』p461）一三二五年前後の両国間の禅僧の有名な往来事件として、一三二六年の元僧清拙正澄の日本渡来、一三二九年に明極楚俊が日本からの招請を受け、日本渡来が有名である。特に一三二九年の舟には金剛幢下の竺仙梵僊や帰朝の日本人僧雪村友梅・天岸慧広・物外可什等が同船し、唱和した詩集『舟中唱和詩集』が残り、有名である。
42 不聞契聞（一三〇一~一三六八）、曹洞宗宏智派。東明慧日に嗣法。浄智寺や円覚寺を歴住した。
43 古林清茂（一二六二~一三二九）、当時元代禅林の第一人者とされる人で、日本からの多くの禅僧が彼の下で修行した。その会下の僧侶は、古林の号にちなんで金剛幢下と呼ばれる。中巖が参じた一三二七年にも、月林道皎（一二九二~一三五五）がその会下にあった。
44 中峰明本（一二三六~一三二三）、宋末から元にかけて活躍し、日本からの留学僧がその教えを受け、帰国後も中峰の教えを広めた。その語録『中峰広録』は、鎌倉時代から江戸初期頃まで、日本の仏教に大きな影響を与えた。中世で代表的な人は寂室元光である。中峰和尚の住した庵を「幻住庵」と呼ぶのにちなんで、その教えを受け継ぐ児孫たちを「幻住派」と呼ぶ。なお、中峰についての研究は野口善敬「天目中峰研究序説」（『中国哲学論集』四）、西尾賢隆「元朝における中峰明本とその道俗」（『禅学研究』六四号）などの好論がある。

- 45 月林道皎（一二九二～一三五五）、中国に留学し、古林に八年間参学し、元の文宗より仏恵智鑑大師の号を贈られた。一三三〇年に帰国して京都に長福寺を開き、花園上皇の帰依を受けた。帰国に際して古林から書き与えてもらった「与月林道皎偈」は徳川家康（駿府御分物）一初代義直と伝来し、現存する。
- 46 保寧寺は古林清茂のいたところで、南京にある。解嘲という表現は揚雄の「解嘲賦」を援用していると思われる。月林のように既に何年も中国にいた留学僧と比べ、中巖の中国語、また禅の理解はまだ「拙い」ものであったことも事実だったと思われる。
- 47 龍山徳見（一二八四～一三五八）、下総国千葉氏の出身。諱は初め利見と称したが、のちに徳見と称した。道号は龍山。諡号は真源大照禅師。十三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。二十二歳の時中国（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。また黄龍から榮西にいたる臨済宗の法流を受けて兜率寺に住するなど、長期間元に滞在して一三四九年に帰国した。足利直義の招きを受けて京都建仁寺の住持となり、その後は天龍寺・南禅寺にも住した。
- 48 雪村友梅（一二九〇～一三四七）、越後白鳥の人。鎌倉の一山一寧に参じ、十八歳で入元して諸山を歴訪した。しかし、日元関係の悪化に伴い、日本留学僧は間諜（スパイ）と見なされたため、雪村の獄に繋がる。危うく処刑されかけたが、とっさに無学祖元の臨劍頌を唱えたため、気圧された処刑官が、死罪を延期し、処刑を免れた。以後、江南地域ではこの臨劍頌が、祖元ではなく雪村の作であると伝わったということが、数年後同地を訪れた中巖円月によって記録されている（『新集』p461、『藤陰瑣細集』三六九条）。長安や四川にあること二十年に及ぶ。一三二八年に文宗の勅により翠微寺に住し、宝覺真空禅師の号を賜る。翌年に帰国、信濃慈雲寺、徳雲寺、山城西禅寺、播磨法雲寺などを開創、京都・万寿寺、建仁寺に歴住した。五山文学の最盛期にあつて中枢となった僧であり、詩文集としては、在元時代の詩偈を編んだ『岷峨集』や帰朝後の詩文・語録集として『宝覺真空禅師語録』がある。
- 49 吉祥寺は豊後守護である大友氏泰が中巖を開山に招き、開基した寺院である。後に諸山に昇格。現在群馬県利根郡川場村門前にある。なお、中巖と吉祥寺についての研究は、山本世紀の『上野国における禅仏教の流入と展開』p81～110（刀水書房、二〇〇三年）を参照。
- 50 『五灯会元』（上p188、中華書局、一九八四年）によって引用したのは、次項で述べるように中巖が『五灯会元』をよく利用していたと思われるからである。この話は文字の異同はあるが、多くの禅籍に見える。たとえば、『景德伝灯録』卷九黄檗希運章（T51. 266）では次のようになっている。「幼於本州黄檗山出家…乃往参百丈…百丈一日問師、什麼処来。曰、大雄山下、採菌子来。百丈問、還見大虫嘛。黄師便作虎声。百丈拾斧作砍勢、師即打百丈一掴。百丈哈哈大笑便歸。上堂謂衆曰、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…」
- 51 禅籍にそれほど用例は多くないが、たとえば、『大慧普覚禅師語録』卷七（T47. 837c）に次の用例がある。「且道衲僧有甚麼長処。良久云。雖有一双窮相手。未会低揖等閑人」。
- 52 この話は、たとえば、『大慧普覚禅師語録』や『古尊宿語録』、『五灯会元』などに広く見られ、中巖も蔣山万寿寺で以下のように取り上げている。
復拳、道吾因趙州至、著豹皮褌、把吉撩棒、在門首唱諾。州云、小心祇候著。妙喜頌云、有礼有楽、有唱有酬。人平不語、水平不流。師拈云、妙喜師翁、也只是徐六擔板。何也、道吾、趙州賓主相見、特地作箇心行作麼、檢点将来、直是出自不平。」（『新集』p511）
妙喜すなわち大慧の頌を引用していることから、『大慧普覚禅師語録』を見たと思われるが、公案の記述には若干異同がある。
『大慧普覚禅師語録』卷十（T47. 854a）
趙州訪道吾。吾見来著豹皮褌。把吉撩棒。在三門前等候。纔見州来。便高声唱喏而立。州云。小心祇候著。吾又唱喏一声而去。頌云有礼有楽。有唱有酬。人平不語。水平不流。
- 53 この公案は大応国師南浦紹明の師である虚堂和尚の語録などに見られ、また、夢窓の語録（『夢窓正覚心宗普済国師住山城州南禅寺語録』と『再住南禅寺語録』）でも取り上げられているが、中巖の語録には見えない。
- 54 象外禅鑑（～1335年）、臨済宗大覚派の桃溪徳悟の法を嗣いだが、東明慧日にも相当の期間随侍した。のち、円覚寺、建長寺を歴住した。塔所は建長寺同契院。
- 55 これは彼の武士の出自と関係があるのだろうか。室町時代の中巖の木造坐像が京都市霊源院に現存し、四角い顔と遠方を見つめる目からその剛毅さが感じられる。
- 56 「上東陽和尚」（『新集』p388）では「点鉄成金」と使っている。
- 57 禅宗は「不立文字」を唱えている一方、実際は「不離文字」であった。その表現の多様さについては、多くの研究がある。たとえば、陳原『社会語言学』（上海学林出版社、一九九四年）、南懷瑾『禅家与道家』（復旦大学出版社、一九九一年）、俞建章・叶舒憲『符号、語言与芸術』（上海人民出版社、一九八八年）、張美蘭「禅宗語言的非言語表達手法」（『中国典籍与文化』第四期、一九九七年）、張美蘭『禅宗語言概論』（台湾五南圖書發行公司、一九九八年）、周裕鍇『禅宗語言』（浙江人民出版社、一九九九年）などが代表的である。このうち、周裕鍇『禅宗語言』は上下二編十三章四十一条に分

- けて、禪宗言葉の特徴を分類している。詳細かつ説得力がある。これに照合すると、中巖が拈香で
見せた反語的表現の使用、また追悼文にみえる俗語の使用などは、いずれも禪宗表現としては伝統
のあるものである。
- 58 たとえば
①『無門関』の冒頭部分 (T48. 292b)
佛語心為宗、無門為法門。既是無門、且作麼生透。豈不見道、從門入者不是家珍。從緣得者始終
成壞。
- ②『大慧普覺禪師普說』卷十六 (T47. 882a)
所謂從門入者不是家珍。信知宗師家無実法与人。且如世間工巧技芸有様子便做得。若是這一解。
須是自悟始得。得之於心応之於手。若未得箇安樂処。
- ほかに『法演禪師語録』(T47. 656b)、『佛果円悟禪師碧岩録』(T48. 145b)など多くの語録に見える。
- 59 たとえば、『円悟佛果禪師語録』卷九 (T47・753 c)に「示衆云、撞著道伴交肩過一生参学事畢、
似此稱提。若不知有、争解怎麼道。可謂從自己胸襟流出、蓋天蓋地 (後略)。」とある。
- 60 「恰恰用心」は一般的に永嘉玄覺(六七五～七一三)の『証道歌』によって知られているが、大慧
は『大慧普覺禪師書』卷二十七「答夏運使」(T47. 930a)で、唐代の禪僧牛頭法融に纏わる話を次の
ように挙げている。「又懶融云、恰恰用心時、恰恰無心用。曲談名相勞、直説無繁重。無心恰恰用、
常用恰恰無。今説無心処、不与有心殊。非特懶融如是、妙喜与左右亦在其中。其中事難拈出似人前、
所謂默默相契是也」。一生懸命の心構えは無の心構えと同じであることを確認すると同時に、その境
地は人に説明するのは難しく、默契の必要性を強調している。
- 61 貞治六年条に「以下無自歴譜、後來補之」とあるが、「予」ではなく、「師」という表現からみて、
貞治三年の記述も弟子の手になるものと思われる。
- 62 注7前掲書 p243。
- 63 中巖は渡元前から大友氏から経済的援助を得ていた。また、官寺に出住する前に、大友氏の開基で、
吉祥寺を開山している。大友氏は中巖の最大の外護ともいえるが、大友氏の内紛に巻き込まれたの
か、中巖が五山官寺出住以降、両者の交渉は途絶えたようである。両者の交流についてはすでに先
学によって考察されている上、思想的な交流を窺わせる史料が見つからないため、この章では考察
しないことにする。
- 64 正統庵はもともと浄智寺にあり、夢窓疎石が円覚寺舍利殿背後に正統院(円覚寺開山・無学の塔所)
をうつした際、その跡地に骨壺ごと移植したものである。
- 65 夢窓の亡き後、一三五九年八月、春屋妙葩は関東に夢窓派を盛んにするために、その直弟子十人を鎌
倉に送り、籤によって、そのうち五人は建長寺に、五人は円覚寺に掛籍せしめられた。おそらくそ
のうちの一人がその庵主となったのだろう。
なお、憲頭の禪宗信仰は、ほかに次の二点が知られている。
- ① かつて伊豆奈古谷に天長山国清寺を開いて、仏光派の天岸恵広を開山に請じたが、天岸が固辞
したので、代わってその同門の無礙妙謙を招いた。(『上杉系図大観』、『大日本史料第六編之三
十一応安元年九月十九日条所収』)
- ② 一三六四年一月二十三日、上野八幡庄鼓岡村内の池鱒禪尼給分の半分を無学祖元の塔所である
円覚寺正統院に、長灯料所として寄進している(『円覚寺文書』一七二、一七三、一七四号文書、
『鎌倉市史』史料編第二)。
- 66 猛著精彩の意味については、『大慧普覺禪師法説』卷第二十一所収「示鄂守熊祠部」(T47・899a)に
ある「不疑佛、不疑孔子、不疑老君。然後借老君孔子佛鼻孔、要自出氣。真勇猛精進勝夫所為。願
猛著精彩、努力向前。」という箇所を参考にした。
- 67 「道元説」にある「中書侍郎上杉公」という表現からみて、同説は朝宗の道号説であることが分か
る。
- 68 義堂周信の日記『空華日用工夫略集』にたびたび登場しているが、いずれも中書と呼ばれている。
- 69 『老子』第四十二章に「道生一、一生二、二生三、三生万物。」とある。
- 70 象外禪鑑 (一二七九～一三五五)、肥前の人。鎌倉円覚寺第四世の桃溪徳悟に師事しその法をつぐ。
上総胎蔵寺をひらき、のち鎌倉円覚寺・建長寺の住持となる。諡号は妙覺禪師。
- 71 「万物之中惟人最靈」は『尚書』泰誓篇の「惟天地万物父母、惟人万物之靈」を踏まえていると思わ
れる。
- 72 石室善玖(一二九四～一三八九)が朝宗のために書いたと思われる「道元」という頌が残っている。
そのなかでは、「須知流出胸襟底、鉄樹枝頭覺果成」と、より禪的な内容が含まれている。
- 73 費隱の解釈については古注と新注とで異なる。鄭玄の注では、費はもとの意。世の道義が間違っ
ているときは、かくれて仕えない。朱子の注では、費は広いこと。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。中巖は新注によって理解したと思われる。
- 74 「含元殿裏、別問長安」については、『大慧普覺禪師語録』(T47・819c、841c、929a-b)、『佛果円悟
禪師碧岩録』(T48・185b)、『人天眼目』(T48・305c、306a)、『佛祖歴代通載』(T49・644a)、『景德
伝灯録』(T51・275c)、『佛光国師語録』(T80・188c)、『竺僊和尚語録』(T80・385b、428c)など

にみられるが、中巖の派祖大慧の語録から、また中巖の同時代人で彼を高く評価した竺僊の語録から一例ずつ挙げよう。

『大慧普覚禪師住福州洋嶼菴語』(T47・841c～842a)、

示衆、一句中具三玄門、一玄門有三要路。臨濟小廝兒、只具一隻眼、四方八面來、只打中間底、卒風暴雨時、向古廓裏禪得過。興化老凍膿、全未夢見在。至道無難、唯嫌揀択、是時人窠窟。趙州古佛、直得五年分疎不下、灼然鷓鴣王扱乳、素非鴨類。有佛處不得住、無佛處急走過。三千里外逢人不得錯舉、揭却腦蓋換却眼睛。汝等諸人、不用鑽龜打瓦。百丈被馬祖一喝、直得三日耳聾、作麼生圖度。切忌停囚長智、恁麼也不得、不恁麼也不得、恁麼不恁麼總不得。含元殿裏休問長安、莫認驢鞍橋、作阿爺下頷。既然如是、向這裏說、高高峯頂立、深深海底行得麼。香象渡河、截流而過得麼。如金翅擘海直取龍吞得麼。既不許恁麼、如今不免且作死馬医。驀拈拄杖卓一下云、太陽溢日、万里不掛片雲。超佛越祖之談、已為掃來填溝塞壑了也。且道、清平木杓笊籬井索錢貫、雪峯毬毬禾山打鼓。畢竟向衲僧分上、成得箇甚麼邊事、還委悉麼。莫待是非來入耳、從前知己反為仇。復卓一下、喝一喝。

『竺仙和上天柱集』法語示禪賢居士竹菴 (T80・428c)、

拋如所謂信向此道、孜孜不倦、而朝夕披尋經教并古人語録、匪遑寧居。即此是無量劫來、八識田中、菩提種子發生如是也、更非他物。又云、未蒙激發蒙滯、願以不涉他塗、徑直開示本分一路。此即含元殿裏更覓長安。作如是說可謂直否、然世間人多是錯會。便曰、一切動靜施為是皆自己如來藏海一切山河大地、無非自己妙明真心。若如是會則是無量劫來、八識田中、無明荒草、參天荆棘、根深而蒂固、未能剷除、說甚菩薩種子而發生耶。然直菩提種子亦須剷却、其庶幾也。其況他乎。然居士已自冥會、豈須怛。有此怛怛、悉是無故橫入他途、皆非直也、又奚能開示本分一路。然則直中曲、曲中直。剷却菩提種荆棘、看他結箇大葫蘆、掛向趙州東院壁。

- 75 「大道坦然」については、『円悟佛果禪師語録』(T47・754c、783c)、『大覚禪師語録』(T80・72c)、『義堂和尚語録』(T80・515a)などに用例が見えるが、大慧の師である円悟と、中巖を師と仰いだ義堂の語録から一例ずつ挙げよう。

①『円悟佛果禪師語録』卷九 小參 (T47・754c)

僧問、玄沙不過嶺、保寿不渡河、未審意旨如何。師云、直超物外。進云、雪峰三度到投子、九度上洞山、是同是別。師云、別是一家春。進云、恁麼則春色無高下、華枝自短長。師云、一任卜度。師乃云、大道坦然更無回互。同証明者識、同道者知。若有実法繫綴羅籠人、入地獄如箭射。所以諸佛出世祖師西來、実無一法与人、只要諸人休歇。若実到休歇田地、二六時中如天普蓋似地普擊、更不剩一絲毫、亦不欠一絲毫。淨裸裸赤灑灑、見成公案。

②『義堂和尚語録』(T80・515a)

開壚上堂垂語、南禅一路平地上、嶮峻万仞孤峻處、大道坦然若是通方、作者試進一步來。(問答不録)。挙、佛光師祖開壚有偈。示衆曰、簇出玲瓏面而紅、滿堂納子坐春風。東山山下無人到、火冷雲深憶祖翁。後百年南禅不肖會孫開壚亦有一偈曰、浙浙霜風拂曉來、地壚重撥旧冬灰。莫嫌火種無柴續、且坐蒲团待暖回。

- 76 この大道は同時に、教外別伝の禅宗をかけたことば的に表現していると思われる。
- 77 『義堂和尚語録』卷三所収の拈香 (T80. 525b)によれば、一三七〇年、義堂が信州陣中にいる朝宗からの依頼を受け、鎌倉でその父憲藤(古岩淳)の三十三忌を行った。その拈香のなかに「所謂妙法者、(中略)十二時中、行住坐臥處、治生産業處、或公堂政事處、或軍陣戰鬪處、乃至閨閣燕集歌舞戲笑處、全体受用底道理、(中略)是名真実報佛恩者」という内容がある。中巖の「要行便行」と一脈通じるものである。
- 78 『夢窓国師語録』『西山夜話』(T2555. 493c)に「于茲一山国師兼住建長円覚、在其会下数年、晨昏親炙參決吾家宗脈、自謂禅門宗旨無所不明也。時復自顧胸中依前未穩、乃知從門入者不是家珍。」とある。
- 79 原文は五山版『南禅寺語録』(五葉裏)によった。また、現代語訳は柳田の訳である。(柳田聖山『日本禅語録七 夢窓』p148、講談社、一九八一年第二刷)。
- 80 柳田聖山『日本禅語録七 夢窓』p148(講談社、一九八一年第二刷)。
- 81 高峰顕日(一二四一～一三一六)は、後嵯峨天皇の第二皇子。諡号は仏国禅師・仏国応供広济国師。一二五六年円爾に従って出家し、その後、元庵普寧・無学祖元に師事した。下野国那須の雲岩寺の開山にもなっている。南浦紹明とともに天下の二甘露門と称された。幕府執権北条貞時・高時父子の帰依を受け、鎌倉万寿寺・浄妙寺・浄智寺・建長寺の住持を歴任している。門下には夢窓疎石などの俊才を輩出し、関東における禅林の主流を形成した。
- 82 『天龍開山夢窓正覚心宗普济国師年譜』二十七歳～三十一歳条(T80. 484b～485b)を参照。
- 83 退院上堂が普通の上堂よりも内容が短めであるのに対して、入院上堂の内容は総じて豊富である。当時住院は決まった儀式があり、山門、仏殿、土地堂、祖师堂、拈帖、拈香などと一連の手続きを踏んでいる、各語録はで毎回詳細にその記録をしている。
- 84 最も、これも日本禅林独自の傾向ではなく、中国禅林の傾向を継承したものと思われる。
- 85 『大慧武庫』は大慧が弟子たちに語った宋朝禅林の逸話を集めた書物である。宋版を覆した五山版

が現存する。

- 86 『正法眼蔵』は大慧が湖南衡陽に配流されている間に先徳の機語を集め拈唱を加えたものである。彼の思想の背景や思想形成過程を考えるのに重要な書物であるが、入蔵はされていない。現在宮内庁書陵部には宋板本が蔵されている。また、南北朝初期に五山版が刊行されているが、現在唯一の伝本は建仁寺両足院にある。建仁寺は中巖がかつて住持を勤め、妙喜庵を結び晩年を過ごしたところである。
- 87 『大慧普覚禪師語録』(三〇巻本)は径山、育王、江西雲門菴、福州洋嶼菴、泉州小谿等の上堂語と、雲居首座寮秉弘語録、室中機縁、頌古、偈頌、讚仏祖、普説、法語、書等、一代の語を集めたものである。宋版大蔵経に最初に入蔵した禅の個人の語録である。大蔵経の日本への将来は古くより行われているため、『大慧普覚禪師語録』も早くから日本に伝わったようである。一〇八〇年頃から刊行し始めた民間最初の大蔵経である福州東禅寺版に入蔵している『大慧普覚禪師語録』(と『大慧普覚禪師普説』)の原刻本の所蔵は東寺・上醍醐寺に完本、天理図書館に端本が知られる。また福州開元寺版の大蔵経にも(東禅寺版大蔵が完成をみた一一一二年頃から元の大徳年間まで印行されていたもの)『大慧普覚禪師語録』(三〇巻)と『大慧普覚禪師普説』(一卷)が入蔵し、日本でその遺存が確実なのは書陵部本である。
- 88 十二巻本は三〇巻本のうち、一～六を上巻、七～一二を下巻とする二冊本に名づけられたものである。宋版、元版、五山版がそれぞれ開版されている。現在日本では宋版は見ることができないが、元版(西尾市立図書館岩瀬文庫)と五山版(成實堂文庫)は現存している。
- 89 同書は大慧の著述の中で、もっとも多く開版されている。宋版、朝鮮版、五山版が知られている。五山版だけでも、五種が現存している。天理図書館蔵は複宋版で、鎌倉末期に初刻されてから、南北朝初期に補刻がなされている。
- 90 『智覚普明国師語録』付録(T80, 0726c)、
「又至一所、樓閣崢嶸殿宇肅嚴、而不見人。自念言、是妙喜世界。予凝遠熟視、中巖和尚堆壘榻、而為衆談大慧普説。」
- 91 『五灯会元』については、「五灯会元が編纂されてから、大いに流行し、それまでの五つの灯史が読まれなくなったほどである」と従来信じられてきたが(蘇潤雷「灯録与五灯会元」、『五灯会元』p1412、中華書局、一九九二年)、馮国棟の最近の研究によると、現在九種類の『五灯会元』の刊本が残っているが、それが最も流行したのは清代であり、元や明において従来言われているほど流布しておらず、とくに元代においては、まだ『景德伝灯録』のほうが断然影響力が強かったことが指摘されている。(『五灯会元』版本与流传、『宗教学研究』二〇〇四年四期 p91)。このようにみると、中巖が『五灯会元』を重視したのは、当時の一般的風潮というよりも、やはり大慧派関係の書物という理由のほうが大きいと思われる。
- 92 円爾が一二四〇年に宋から帰朝の際に将来した書籍を整理したとされる「普門院経論章疏語録儒書等目録」(『大日本史料』第六編三一収録)にも『五灯会元』の書名が見える。
- 93 一山一寧(一二四七～一三二七)は元の人、一二九八年元の招諭使として、日本に派遣され、一旦幽閉されたが、許され、円覚寺建長寺南禅寺を歴住した。公武両方から皈依され、寂後「本朝一国師」と後宇多上皇から讃えられた。多くの法嗣を出し、学芸上の門生が多く、夢窓も若いころには参学したことがある。緒方香州の「禅宗史籍の註釈について 五灯会元抄を中心として」(『禅学研究』五九、一九七八年)によれば、現存する「一山抄」は一山自身の撰述ではなく、一山の講釈をもとにして、後世の人がまとめたものである。
- 94 この条の内容は達磨の渡唐年次についての考証である。
- 95 『大日本史料』第六編之三十応安元年雑載学芸の項を参照。
- 96 『五灯会元』の編者は一般的に大慧派拙庵下の浙翁如琰(一一五一～一二二六)の嗣で杭州の靈隠寺に住した大川普濟とされているが、最近では、大川は住持として賛助は怠らなかつたであろうが、実際にその編纂に尽力したのは慧明という首座を中心とした靈隠寺の諸禅人であったという説が提起されている。佐藤秀孝「『五灯会元』編集の一疑点」、『印度学仏教学研究』五八、p114～115、日本印度学仏教学会、一九八一年三月)；石井修道「大慧宗果とその弟子たち(一)、『五灯会元』の成立過程と関連して」(『印度学仏教学研究』三六、一九七〇年三月)を参照。
- 97 宗派に関係なく交際した人の中で、来朝僧や留学僧が多いことが目立つ。たとえば、前者では清拙正澄(「中巖月書記、自百丈東陽和尚会中掌翰墨還郷、過予、文氣逼人、可敬、茲欲省觀円覚東明老師、書此以贈」『新集』p568)、竺仙梵僊(「謝竺仙和尚訪」同 p334、「擬古三首、次中巖首座韻」同 p571、「示中巖首座」同 p571)が有名で、後者では物外可什(「万寿請物外疏」同 p642)、別伝妙胤(「和答泊船和尚」同 p344、真贊「別伝和尚」同 p527、「祭別伝和尚」同 p691)、無隠元晦(「会無隠」同 p339、「蒋山万寿請無隠和尚住海蔵寺疏」同 p646、「祭大友江州直庵 又 代晦無隠」同 p695、古先印元(『自歴譜』觀応二年条同 p624,)、放牛光林(「放牛和尚寿牌入祖堂」同 p545、「放牛和尚住南禅山門・江湖二疏」同 p648)、此山妙在(「此山住天龍江湖疏」同 p647)、無夢一清(「無夢住東湖江湖疏」同 p648)、無涯浩外(真贊「無涯和尚」同 p531、「中巖和尚住相州万寿江湖疏」同 p573、

- 「同諸山疏」同 p573)、天境靈致(「祭中巖和尚」同 p577)、寂室元光(「江州永源寺開山円心禪師行状」、『寂室録』下之二)などがある。
- 98 竺仙梵僊(一二九二～一三四八)、元から来日した臨済宗楊枝派の僧。号は来来禪子。俗姓は徐氏。出身は明州。古林清茂の法を継いだ。一三二九年六月大友貞宗の要請を受け、明極楚俊に従って日本へ渡来した。翌一三三〇年鎌倉に下り足利尊氏・直義の帰依を受けた。その後浄妙寺・浄智寺を経て、京都南禅寺・鎌倉建長寺の住持となった。学識は一山一寧の次位とされ、各寺において多くの弟子を養成した。公武の帰依を受け、五山文学発展の基礎を築いた。
- 99 別源円旨(一二九四～一三六四)、越前の人。円覚寺の宋僧東明慧日に参ず。一三二〇年入元。古林清茂・雲外雲岫・中峰明本・靈石如芝、無見先観・古智慶哲・竺田悟心・南楚師説に参ず。また隱逸の人龍岩徳真・絶学世誠に歴参。一三三〇年帰国。足羽の弘祥寺・肥後寿勝寺・山城真如寺・建仁寺等に住す。在元中のものを集めて『南游集』といい、帰朝後のものを集めて『東帰集』という。『南游集』は、写本が国立国会図書館(『南游東帰集』内)、東京大学史料編纂所(『南游東帰集』内)に蔵される。一六六四年刊本(京都林伝左衛門)が、駒沢大学・旧積翠文庫・大中院に蔵される。他に刊年不明の刊本がある。一六六四年刊本(京都銭屋惣四郎)が、国立国会図書館・内閣文庫・慶応義塾大学・旧積翠文庫・大中院に蔵される。他に刊年不明の刊本がある。
- 100 東白円曙、鎌倉の人。東明慧日に参じ、中巖や別源と特に親交があった。入元して古林清茂・了庵清欲・了堂唯一に参じた。帰国後、再び東明に随侍すること、その示寂にまで及ぶ。東明の寂後は、再び竺仙梵僊などの古林門下の人と交わり、詩文の世界に遊び、生涯を終わった。法階は蔵主にとどまった。
- 101 注13前掲書 p64に、同詩の読み下しと現代語訳があるが、その製作背景をはじめ、内容についての考察は極めて簡単である。
- 102 明極楚俊(一二六二～一三三六)、南宋明州慶元府で生まれる。一二七三年、靈岩寺の竹廳喜を拜して剃髮受具。育王山の横川如珠に参じて悟りを得る。その後、靈隠寺の虎岩浄伏の門に移って侍香として仕え、虎岩の法を嗣ぐ。奉聖寺・瑞岩寺・普慈寺の諸寺に歴住した後、婺州双林寺主となるなど、すでに元の禅宗界において高名な存在であった。一三二九年、径山で前堂首座を務めたころ、大友貞宗からの使節に招請され渡日を受諾。同五月に博多へ入港した。翌一三三〇年、鎌倉幕府に招かれて関東へ下向する途中、京都で後醍醐天皇に拝謁して法問を受け、仏日燄(焰)慧禅師の号を賜る。同年二月、得宗北条高時の要請で建長寺住持となり、竺仙が前堂首座としてこれを支えた。この頃、元弘の変で流謫した後醍醐天皇の復位を予言したという。変後、復位した後醍醐天皇に招かれて一三三三年上京、南禅寺第一三世として迎えられる。翌一三三四年には南禅寺は京都五山の第一とされた。同年、建仁寺に移り、第二十四世となる。また撰津に広岩寺を開山。一三三六年、建仁寺の方丈にて入寂。享年七五。遺偈に「七十五年、一条生鉄、大地粉碎、虚空迸裂」。著書に『明極和尚語録』があり、法嗣に懶牛希融、草堂得芳らがあり、明極派もしくは燄慧派と称される。
- 103 中巖が夢窓の存在を知ったのはおそらく上京中のことであろう。かつて中巖は帰国の船中で高峰の嗣で夢窓と同門になる天岸慧広に和韻して詩を作っているが、夢窓の出世は天岸慧広が留学期間中にあたるので、天岸慧広から夢窓の話聞いた可能性は少ない。
- 104 注7前掲書 p116を参照。なお、詩の原文は以下のとおりである。
和答融書記兼東明極和尚
荊州願識久心期、偶得相逢白水湄。世路艱虞何可説、宗門淡薄實堪悲。人窮智短今猶古、法弱魔強我怨誰。躑躅不唯眼前事。文王箕子亦明夷。
定乱之後、朝廷請明極和尚住瑞龍召見次、藤丞相問道、師偈以答。江湖依韻相賀予亦隨衆擢登龍阜堂。
- 105 後醍醐政権への接近は後に大友貞宗を通して上表したことに端的に現れている。
- 106 千坂峻峰「中巖円月における「時」の意識—易と孔子の影響について」(『聖和』二九号 p17～38、聖和学園短期大学、一九九二年三月)を参照。
- 107 ①『自歴譜』(暦応)二年巳卯条(『新集』p620)：
「春、東明和尚又請以前版、固辞、及乎被逼、棄而上京、東明和尚、亦退建長、復欲因予奏聞、得浄智養閑、予到臨川、礼夢窓国師、又上三条殿、皆為東明和尚、求浄智也、天龍既得浄智命、国師欲以浄妙為東明和尚養閑所、時聞円覚大川訃、大川素得建長命、然俄亡矣、建長更無可主人、故以三条殿鈞命、固請東明帰鎮、予既得国師及三条殿手帖、帰関東、請白雲師帰建長、(後略)」
②東明和尚累住建長上表代(『新集』p381)、
「相州巨福山建長興国禅寺住持釈沙門慧日、頓首上表 皇帝陛下。慧日一衲、遠來鈴(立+屏)無頼、窃食上国、二十余年。顧慚、内無補於宗門、外無援於国家。幸遇 仁聖、累忝寵榮。前歳備員瑞鹿、汙乎兩周、偶以衰病、当帰休。反蒙 聖旨、屢遷此山、捧対論言、感戴無已、但以老憊日甚、上表敢弊。尋奉南禅長老、依教勸獎、恩私尤重、固辞不可。旧治之所、山川如故、雖則殊方、還同衣錦、誠感誠荷。伏惟 皇帝陛下、徳被區中、威加海内。蠹賊盡殄、盼蟹来臻。起三代之墜風、延百王之景祚。夷夏同志、遐迩齊懼。恭惟河水清於千年、嵩山呼於万歳。下情無任、祝頌屏當之至。」
- 108 虎関師鍊(一二七八～一三四六)、京都の出身で、八歳で臨済宗聖一派東山湛照に師事して参禅し、

- 東山の没後は規庵祖円・桃溪徳悟らについて修行した。一三〇七年建長寺の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。また鎌倉の無為昭元・約翁徳俊の会下に入る一方、仁和寺・醍醐寺で密教を学んでいる。一三三九年南禅寺の住持となり、一三四一年東福寺海蔵院に退き、翌一三四二年後村上天皇から国師号を賜った。諡号は本覚国師。菅原在輔から『文選』を、六条有房から易学を学ぶなど自らの研鑽につとめ、該博な知識を得た。
- 109 嵩山居中(一二七七-一三四五)、遠江出身。俗姓は源。西澗子曇の法をつぐ。二度元(中国)に渡り、古林清茂らに師事。一三二三年帰国後、京都の南禅寺、建仁寺、鎌倉の円覚寺、建長寺の住持となる。一三四五年二月六日死去。諡号は大本禅師。著作に『少林一曲』がある。
- 110 全提志令、南洲宏海の法嗣。中巖には「和禅興全提韻」(『新集』p345)という詩がある。
- 111 明岩正因(?~一三六九)、来日僧西澗子曇の法を継ぐ。円覚寺・建長寺住持、墓所は円覚寺正伝庵。鈴木大拙が住んだことで有名。木造の坐像(一三六五年)が現存。中巖には「和答明岩」(『新集』p356)という詩がある。
- 112 たとえば、在元三十年にして帰国した清溪通徹に対して、執拗に同派下への加入を勧誘したのである。注5前掲書p352清溪通徹の条を参照。
- 113 『維摩義記』卷一(T38.450c)に「其須浮帝、此名善吉、亦曰空生。初生之日、家物悉空、故名空生。其人於佛弟子之中解空第一。」とある。
- 114 三会院は、夢窓が臨川寺に門徒の精神的拠点となる施設として建てた寿塔である。さらに、一三三九年五月に、「三会院遺誡」を制定した。「三会院遺誡」は、「我に三等の弟子あり」という有名な内容のほかに、塔主を含めて塔内の僧数は二十人と定め、塔頭は住持及び門徒中の老宿による協議により選任し、また仏事・忌日の勤行を規定する。特に、本寺・末寺の文書を三会院に保管するという一項を規定し、塔主の主要な任務の一つとしている。(竹貫元勝「南北朝・室町期の禅宗」p55以下、『日本禅宗史』、大蔵出版、一九八九年)
- 115 北条貞時が無学祖元を開山として建立した。
- 116 松尾剛次「室町幕府の禅律対策—禅律方の考察を中心にして」p1~36(『鎌倉』三七、一九八一、のち『日本古文書学論集』第七巻、吉川弘文館、一九八六年に採録)を参照。
- 117 大喜法忻(不明~一三六八)、今川基氏の子で、仏国派太平妙準(夢窓の法兄)の法を嗣ぐ。浄明寺、建長寺、円覚寺を歴住した。中巖には「和謝忻大喜相訪」(『新集』p344)がある。
- 118 注5前掲書p714~718龍山徳見の条を参照。
- 119 中巖がしたためた龍山の行状で「掛錫雲岩二年、朝夕参請」(『新集』p563)とある。
- 120 とくに珊瑚枝と月という組み合わせは『佛果円悟禅師碧岩録』(円悟は大慧の師である)第百則で取り上げられている「挙、僧問巴陵、如何是吹毛劍。陵云、珊瑚枝枝撐著月。(挙す、僧、巴陵に問う、如何なるか是れ吹毛の劍。陵云く、珊瑚は枝枝に月を撐著す)」(T48.223b)という公案によって知られている。ちなみに中国では珊瑚は月を感じて生じ、枝頭に月暈あるという考えがある。
- 121 無涯仁浩(一二九四-一三五九)、一三二一年入元し、了庵清欲をはじめとした諸老に参じた。一三四五年石室善玖とともに帰国。肥後能仁浄土寺・鎌倉東勝寺・建仁寺を歴住した。著作に『無涯和尚語録』がある。彼の中巖のために作成した江湖疏、諸山疏は『新集』(p573)にも収録している。なお、中巖賛の無涯仁浩像が正伝永源院に現存する。
- 122 龍湫周沢(一三〇八~一三八八)、夢窓疎石の法嗣。妙沢と自称し、別に咄哉と号す。甲斐武田氏の出身。夢窓疎石に参じ、甲斐の慧林寺・建仁寺・美濃の大興寺・南禅寺・天龍寺・東山の常在光寺・臨川寺に住す。ついで寿寧院を開創。語録『龍湫和尚語録』は弟子玉溪中瑣が入明して育王山広利山住持願庵宗体に序を請いて作製してもらった。また龍湫自身も夢窓疎石の『再住天龍寺語録』を編纂した。ほかに詩文集『随得集』がある。
- 123 注7前掲書p224を参照。
- 124 義堂周信(一三二五~一三八八)、土佐国高岡の生まれ。十四歳で剃髪、比叡山で夢窓疎石の門弟となる。一三五九年に幕府が関東地方の統治のために設置した鎌倉公方の足利基氏に招かれて鎌倉へ赴き、基氏や関東管領の上杉氏などに禅を教える。一三七九年に上京し、三代将軍足利義満の家庭教師的存在となる。相国寺建立を進言し、建仁寺住職、一三八六年には南禅寺の住職となり、等持寺住職も務めた。春屋妙葩や絶海中津と並ぶ、中国文化に通じた五山文学を代表する学問僧とされる。著作に『義堂和尚語録』、『空華集』、『空華日用工夫略集』がある。
- 125 義堂周信の日記『空華日工集』は四十八冊あったが、早く散逸し、現在は抄出本『空華日用工夫略集』四冊として伝えられる。記事は義堂誕生の一三二五年から死去の一三八八年に及ぶが、日記らしい体裁を備えているのは六七年(正平二二・貞治六)三月からであり、それ以前と死去直前の部分は、年譜作成のためになされた追記であろう。崇光上皇はじめ将軍足利義満、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、禅宗史のみならず、政治・社会・文化に関する貴重な史料で、ことに鎌倉の様相を伝える史料として重要である。また彼の該博な学識を表す内外典の記事は、当時の五山禅僧の教養の最高水準を示している。刊本として辻善之助編『空華日用工夫略集』(太洋社、一九三九年)や蔭木英雄『訓注空華日用工夫略集』(

- 版、一九八二年) などがある。
- 126 ①貞治元年三月条、中巖、実田及諸老、商榷古今琅々弗已。高麗人呼銀為南音。故謂銀音南。実田説、京府中掛咸陽宮圖。諸老或謂之忉利天圖。可咲也。
 ②貞治六年十一月十日条、命工、繪前府君玉岩肖像、充瑞泉常住供養、締香火之勝縁。請建長中巖讚。曰「(後略)」。
 ③応安元年追抄十六日条、陽谷和松字答業子建。出示求改。(中略)乃指中巖也。
 ④応安三年十二月十八日条、良弘・至勲二侍者来。並無惑之徒也。出石室送偈・此山和什、中巖長篇。(中略)因索余偈。(後略)
 ⑤応安四年三月六日条、夢岩・黙庵与中巖・此山会於等持之頃、夢岩以『日用規』中浴室之儀上下知事、探問中巖す。中巖即座一々分曉指陳。蓋江南叢林常儀、不必疑也。時管領細川武州在座、以為一快云。
 ⑥応安七年二月十八日条、九峰出示故梅洲老人旧題及自和者。余乃次其韻題(後略)。
 ⑦永和元年正月廿八日条、中謙首座至、乃聞中巖和尚今月八日示寂、余曰、「嗚呼、天下宗門棟梁摧也。奈何々々。」
 ⑧永徳元年九月二五日条、准后又求余名新樓、且云、「旧名十境、其政平水則中巖所名也。水月樓則先皇賜名、親御宸翰云。
 ⑨至徳二年二月廿日条、為管領玉堂殿請、雪溪号序。大明瓦官無逸作記、梅洲老人中巖作説。(後略)。
 ⑩嘉慶二年四月四日条、(義堂)偈頌詩文若干卷号空華外集、梅洲老人中巖公嘗作叙並跋。(注125前掲辻善之助編『空華日用工夫略集』に拠った。)
- 127 『五山文学全集』卷二『空華集』P1750(思文閣、一九九二年)所収。
- 128 同文については蔭木は一部について触れている。注7前掲書p253を参照。
- 129 袁安(?～92)は、後漢初期の中国の官僚。袁安自身を含め四世代で五人の三公を出した後漢時代の名門汝南袁氏の始祖となった。若い頃は家学の『孟子』や『易』を学び、儒者として学問に励んだが、特に目立った家ではなかったらしい。のちに孝廉にあげられて官界に入った。孝廉にあげられたときの逸話として、以下のような話が伝わっている。袁安が官途につかず勉強していたときに大雪があつて飢饉になつたことがあつたが、彼はひとり家に籠つて寝ていた。たまたま市中を巡回していた県令が大雪を除雪していない家があつたので餓死者がいるかもしれないと思つて中に入ると、そこは袁安の家であつた。なぜ外に出て食料を求めないのかと県令が問うと、袁安は大雪で人はみな困っているのに、自分が外に出て行つたらますます迷惑をかけてしまうと答えた。県令はその悠然とした賢人の態度に感心して孝廉に推薦した。
- 130 ①『大慧普覚禅師年譜』(『嘉興大藏経』J01p797c)
 高宗皇帝建炎元年丁未、師三十九歳、居揚州天寧。十月、同琳普明渡江省侍円悟于金山、信宿而別。偕隆藏主之具門、少憩宝華、次虎丘、遂館于前。資按武庫曰、円通秀禅師云、雪下有三種僧、余丁未冬在虎丘親見之、不覚失笑、乃知前輩語不虛耳。」
 ②『大慧普覚禅師宗門武庫』卷一(T47・956b)
 師云、円通秀禅師因雪下云、雪下有三種僧、上等底僧堂中坐禅、中等磨墨点筆作雪詩、下等圍爐説食。予丁未年冬在虎丘、親見此三等僧、不覚失笑。乃知前輩語不虛耳。
- 131 中国における禅と文学の関係について、すでに多くの研究成果が蓄積されている。代表的なもので孫昌武『禅思与诗情』(中華書局、一九九七年)がある。同書の序で、禅と文学が密接な関係にあつたのは、その内容、思考様式が文学の創作活動と共通する部分があるからということ論じた上で、禅の発生期(達磨時代)から隆盛期(宋代の江西詩派)までの中国における禅と文学の交渉の実態を明らかにしている。
- 132 仏照禅師徳光(一一二一～一二〇三)は大慧宗杲の法嗣である。大慧の後を嗣ぎ、径山に勅住した。また、孝宗の勅を受け、一一七六年より一一九三年にわたつて数次入内説法した。その内容は『仏照禅師奏対録』に記録されている。
 敬叟居簡(一一六四～一二四六)は徳光の法嗣である。その詩集『北磻詩集』や、墨蹟「磻梅坡吟友宿山見貽偈」などが日本に伝わっている。中巖が『北磻詩集』に識語をしたためている。また、ほかに「物初翁瓶梅、磻陰翁拆而為二。其一奇而不怪、其一怪而不奇。止止菴前有梅、奇而且怪。凡物睽而後合、理之使然也。有感於予、故効鑿而作。」(『新集』p357)、「追和磻陰翁雲錦亭」(同p365)の詩がある。
 物初大観(一二〇一～一二六八)は敬叟の法嗣である。その語録『物初和尚語録』や詩文集『物初贖語』は日本に伝わり、五山版が開版されている。語録の刊行に中巖も尽力していたことは、「法孫比丘円月、施財命工鏤板、以垂後学功德、報答四恩三有」という刊記によって窺える(『物初和尚語録』)。また、中巖には「物初師翁感事韻」(同p345)という詩がある。なお、その墨蹟も日本に多数伝わり、現存するものもある。藤田美術館所蔵の「物初大観墨跡山隠語」やサンリツ服部美術館所蔵の「黄山草書杜詩跋」などは重文に指定されている。
 晦機元照(一二三八～一三一九)は物初の法嗣である。百丈山の所在地である南昌の人。百丈山、浄慈寺、径山寺などに住した。笑隠の師であるため、その塔銘は、文宗の命で、元代随一の文人虞

- 集が撰文している。
- 133 原文、「夏五月掌書記、建天下師表閣、作上梁文」。また、『自歴譜』に中巖が自身の著作活動に触れているのはこのほかに、『中正子』、『藤陰瑣細集』、『日本書』があるが、いずれも大部のもので、一篇の文章の名前を挙げているのはこの上梁文だけである。
- 134 宋の王応麟の『困学紀聞』巻二十雑識によれば、北魏の温子升の「闔闔門上梁祝文」が上梁文の最初であるとされている。
- 135 黄潛（一二七七～一三五七）は、元代の著名な詩人、古文の大家。また、「儒林四傑」として柳貫、偁溪斯と虞集と併称された。彼の「行中書省上梁文」は『金華黄先生文集』巻二〇に収録されている。
- 136 黄潛が東陽と親密な交友関係にあったことは、『金華黄先生文集』巻四所収の一三三六年に作成した詩「丙子七月十七日、同輝公登紫微岩、汪生元明許生存仁来会、遂宿鹿田、明日乃由山橋回芙蓉峰而別、追念数十年間同遊之士、往者已不可作、在者又莫之与同、両生顧能不憚其動相從躡履行風雨中、誠一時清事也、第未知後遊為何日、同遊為何人、撫事述情、成二十韻、邀両生同賦、奉呈審言子長」などから分かる。なお、芳賀の指摘によると、中巖より一世紀も後になる十五世紀の瑞溪周鳳の著書『臥雲日件録』康正三年九月十五日の条に黄潛撰『黄潛卿文集』が言及されている（注23前掲書 p305 を参照）。
- 137 『五山文学全集』によって二を工の誤りと考えた。
- 138 結綺、臨春ともに陳后主が建てた楼閣で、贅沢さで知られる。『陳書』巻七皇后伝、后主張貴妃の章に「南朝陳后主、至徳二年、起臨春、結綺、望仙三閣、閣高数丈、并数十間、窗牖、壁帶之類皆以沉檀香木為之、飾以金玉、間以珠翠、其服玩之属、瑰奇珍麗、窮极奢華、近古所未有。后主自居臨春閣、張貴妃居結綺閣、龚孔二貴嬪居望仙閣、并復道交相往來。」とある。後代多くの詩に詠まれている。たとえば劉禹錫「金陵五題臺城」（『全唐詩』巻三六五）に、「臺城六代競豪華、結綺臨春事最奢。」とあり、宋王安石「金陵即事三首」二（『王安石詩全集』巻三）に、「結綺臨春歌舞池、荒蹊狹巷兩三家。」とある。
- 139 太形と王屋はともに雄大さで知られている冀州にある山。『列子』巻五「湯問篇」に「太形、王屋二山、方七百里、同万仞。」とある。愚公移山という故事で広く知られている。
- 140 「滕王閣序」は唐王勃の作、洪都の景色のすばらしさを詠んだ作品として有名である。
- 141 左界、東方にある星座の名前。謝庄の名作「月賦」（『文選』巻一三）に「于時斜漢左界、北陸南躔」とある。
- 142 張騫之槎、張騫が漢の武帝の命によって、槎に乗って天の川の源を尋ねて帰ったという有名な故事を踏まえている。
- 143 李白の名作「夜宿山寺」（『全唐詩』巻一七四）の「危楼高百尺、手可摘星辰」を踏まえていると思われる。
- 144 東陽は百丈懐海下の十八代目に当たる。
- 145 獅子座は仏教では長老大徳の座を指す（『禅学大辞典』p430）。獅子吼も禅宗でよく用いる用語で、素晴らしい説法の喩えである。たとえば、『維摩詰所説経』「佛国品」（T14. 537a）に「演法無畏猶師子吼、其所講説乃如雷震。」とある。
- 146 百丈野狐の公案に基づく。にせものの禅者を呼び覚ますべきであるという意味。『無門関』二、『従容録』八、『宏智禪師広録』巻二など多くの語録に取り上げられている。以下、『円悟佛果禅師語録』巻一九（T47. 804a）によってその内容を示そう。「挙、百丈每至陸座、常有一老人聽法。一日衆去老人独留。丈云、汝是何人。老人云、某非人、然某縁五百生前迦葉佛時會住此山、錯答学人一転語、所以五百世墮野狐身。今欲挙此話、請和尚為答。丈云、汝試挙看。老人云、大修行底人還落因果也無。某对云、不落因果。丈云、汝問我与汝道。老人遂問、大修行底人還落因果也無。丈云、不昧因果。老人遂悟、得脱野狐身化去。」
- 147 那伽は梵語の音訳で、龍、象、仏陀の三つの意味があるが、ここでは仏陀の意で取った。那伽定は佛の禅定を意味する。那伽が立つという表現は那伽定から来た連想かと思われる。それによって暁の百丈山の静謐で神秘的なイメージをかもし出していると思われる。
- 148 『金華黄先生文集』巻十一（商務印書館、一九三二年四部叢刊本）p115 所収。
- 149 『法言』巻四問道篇に「或問、八荒之礼、礼也、楽也、孰是。曰、殷之以中国。或曰、孰為中国。曰、五政之所加、七賦之所養、中於天地者、為中国。過此而往、人也哉。聖人之治天下也、礙諸以礼楽。無則禽、異則貉。吾見諸子之小礼楽也、不見聖人之小礼楽也。」とある。つまり、礼楽があるかどうかをもって人間かどうか、礼楽が聖人の制定したものと同じかどうかをもって中華人かどうかを判断する基準にしている。
- 150 ①廉而不劌は現代中国語で熟語となっているが、『礼記』四八聘義篇にある「廉而不劌、義也」が出典である。孔穎達の疏には「廉、稜也、劌、傷也。言玉体雖有廉稜而不傷割於物、人有義者亦能斷割而不傷物、故云義也。」と解釈している。
②『老子』五十八章には「是以聖人方而不割、廉而不劌、直而不肆、光而不耀。」とある。
- 151 帰国後鎌倉円覚寺に帰る前に送別として書いたとあるから、元弘三年末か建武元年始め頃のもの

- 思われる。この時、清拙正澄は後醍醐の命により建仁寺に住持している。またこれより五年後関東にいた中巖は京都の清拙に「与清拙和尚」（『新集』p386）という書簡を書いており、京都を発ったとき、挨拶に行ったことなどを記している。
- 152 竺仙梵僊、義堂周信など中巖の文章力を褒め称える同時代の言説は多くあるが、年代的には清拙のこの詩が一番最初のもので、百丈山での経験を特に記しているところが特徴的である。
- 153 雲屋自閑（一二三一～一三一二）、その法系は大慧—徳光—妙峰之善—東叟仲穎—雲屋である。
- 154 二老亭と草堂の建立について、中巖は『藤陰瑣細集』三六二条（『新集』p460）で次のように触れている。
「雲屋和尚住智者時、周斐齊、數入山中、□□□□□二老亭、李雪菴、鮮于伯幾、作圖賦詩、落□□□□又構草堂、雲屋謝事居焉、宣政院復以□□□□□老不仕、讓其友万一山。」
またほぼ同じ内容の記述が笑隠大訥の「金華智者寺雲屋間禪師塔銘」（『蒲室集』卷一二）に見える。
- 155 中巖の『自歴譜』によると、一三三一年春に金華に着いてから、夏には隣接の義烏県にある双林寺に掛搭したとあるが、そこでの生活については、智者寺を回想する『文明軒雜談』三七三条に、「懸錫禱陰」とそれを裏付ける一句があるだけで、他に詳しい記述が残っていない。
- 156 薩都刺の生没年については（一二七二～一三五五）説（周双利『薩都刺』p5～7、中華書局、一九九三年）、（一三〇〇年～？）説（章培恒『中国文学史』第六編第四章第三節）、（約一二八〇—約一三四六）説（『中国古代文学史』第六編第八章第三説、北師大）がある。
- 157 その詩集『薩天錫詩集』（台湾学生書局、一九七九）に「贈訥笑隠長老」（p145）、「寄賀天竺長老訥笑隠召住大龍翔集慶寺」（p178）の二首が見える。
- 158 三生石の故事、唐の僧円觀は親友の李源と再会の約束をして示寂する。十二年後、李源は約束通り杭州天竺寺へ行って、円觀の生まれ変わりである牧童と再会する。その場所が三生石である。
- 159 『文明軒雜談』四四九条（『新集』p486）に「儀則堂与、予同庚、亦法嗣先師広慧（東陽徳輝）とある。なお、琳荊山については、吳景奎の「寄琳上人」（『藥房樵唱』卷一一）に「我識東陽老仙伯、為煩問訊近如何」とあることから、東陽の弟子であることが分かる。また景南葉顛の「挽琳荊山上人」（『樵雲独唱詩集』卷一）に「大徳庚子春、生我及此公」とよると、琳荊山も一三〇〇年の生まれであることが分かる。
- 160 『文明軒雜談』三六三条（『新集』p460）に「金華王善甫善書。会用日本繭紙、書□□□□□。琳荊山収之、与予觀之、且曰、此紙仙里出也、退之之文、善甫之書、紙亦遠来、可珍、是三絶也、予曰、物以遠見貴、人以遠見卑、荊山然之、繭紙、日本謂之引合、予帰国時、荊山以為餞、荊山亦能書。」とある。
- 161 「挽琳荊山上人」（註159前掲）に「賦詩雜風騷、屈宋或可宗、字畫尤俊健」、「寄琳上人」（註159前掲）に「踏穿門限客求書」とある。
- 162 中巖の現存作品の内、中国で作ったと思われる作品は詩十四首（遊武夷山、瘡疾、贈張学士並序、贈塗都料、庚午三月東陽和尚書所見韻、和儀則堂韻謝琳荊山諸兄見留、古意、九宮觀酬車提点、寄天如則首座、泰定二年寓保寧会諸江湖名勝、金陵懷古、遊赤松宮、思郷）、上梁文一篇（百丈法堂上梁文）、疏二篇（百丈請玉田住西隱疏、江湖請傑独峰住智者）、祭文五篇（祭智者大道和尚代兩序、又代耆奮、又代辨事人、又代選僧堂、祭幻住中絶際）乗弘一条である。
- 158 智者寺の環境については、当地で書いた詩「和儀則堂韻謝琳荊山諸兄見留」に「淙々玉澗流、青々青祇樹圍」とあることから、實際川や林に囲まれていた景勝の地であったと思われる。
- 164 『莊子』や『列子』および江淹、陶潜については後述する。『史記』については増田が指摘済みである（註13前掲書p31）。蘇軾の影響については、次の箇所「夜色混天水、身若居瑠璃。舟子款乃歌、客有洞簫吹。始作嗚嗚声、滿座皆無怡。漸有容与態、聽者同舒眉。」が蘇軾「前赤壁賦」の「客有吹洞簫者、倚歌而和之。其声嗚嗚然、如怨如慕、如泣如訴、余音裊裊、不絶如縷。（後略）」を踏まえていると思われる。なお、中巖が蘇軾の「前赤壁賦」を宋代の文章のなかで最もすばらしいものであると思っていることについては、『藤陰瑣細集』三七一b（『新集』p462）にある「歐陽公云、晋無文章、惟陶淵明帰□□□□□□ □東坡云、唐無文章、惟（韓）愈送李愿□□已、予曰、宋無文章、惟東坡前赤壁□（後欠）」から分かる。
- 165 『莊子』内篇一「逍遙遊篇」に「連叔曰、其言謂何哉。曰、藐姑射之山、有神人居焉。肌膚若冰雪、綽約若処子。不食五穀、吸風飲露。乘雲氣、御飛龍、而游乎四海之外。其神凝、使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也。」とある。
- 166 『列子』卷二「黄帝篇」に「海上之人有好鳴鳥者、每旦之海上、從鳴鳥游。鳴鳥之至者、百住而不止。其父曰、吾聞鳴鳥皆從汝游、汝取来、吾玩之。明日之海上、鳴鳥舞而不下也。」とある。
- 167 たとえば、張喬「贈初上人」（『全唐詩』卷六三八）に「竹色覆禪栖、幽禽繞院啼。空門无去住、行客自東西。井气春来歇、庭枝雪后低。相看念山水、尽日話曹溪。」とある。
- 168 雪村友梅「失題」に「幽禽呼念佛、薄俗疑生姦」とある。（『岷峨集』一首目）ここでは、雪村は自らを幽禽に喩え、仏教を勉強するために元に留学してきているのに、スパイの容疑をかけられたという経歴を詠んでいる。
- 169 中巖が陶淵明の「帰去来辞」を晋代の文章のなかで最もすばらしいものであると思うことについて

には、『藤陰瑣細集』三七一b（『新集』p462）にある「歐陽公云、晋無文章、惟陶淵明帰□□□□□□□東坡云、唐無文章、惟（韓）愈送李愿□已、予曰、宋無文章、惟東坡前赤壁□（後欠）」から分かる。

- 170 観は中国語では冠と発音が同じであることから来た誤用かと思われる。
- 171 『智覚普明国師語録』付録（T80・726c）に「又至一所、楼閣崢嶸殿宇肅嚴、而不見人。自念言、是妙喜世界。予凝遠熟視、中巖和尚堆聖榻、而為衆談大慧普說。時衆未集、某近前。岩以手指中央一幅畫像、予就其指看却曰、阿誰。岩且頷、引声喟云、彼者言大慧之人也。予云、不然。岩矍然曰誰。予曰、是吾国師。岩詰其故。予見大智普明四箇字在其上方、而指以為證之。頃忽開静板鳴、驚覺撫枕正聖追繹焉。」とある。
- 172 『孟子』卷一に、「挾太山以超北海、語人曰、我不能、是誠不能也。」とある。
- 173 この話は『潭州瀉山靈祐禪師語録』『景德伝灯録』『五灯会元』、『大慧普覚禪師普說』、『大慧普覚禪師法語』など多くの禪籍に見られるが、以下中巖と縁の深い『大慧普覚禪師普說』にある内容を参考に掲げよう。
- 『大慧普覚禪師普說』卷一三（T47・865a）、
- （香巖和尚）便辞瀉山、直過南陽觀忠国師遺跡。遂憩止卓菴。一日芟除草木、因颺瓦礫、驀然擊著一竿竹作声、不覚打著父母未生時鼻孔。當時如病得医、如暗得灯、如貧得宝、如子得母、歡喜無量。遂沐浴焚香、遙礼瀉山歎曰、和尚大悲、恩逾父母。當時若為我說破、豈有今日事。乃有頌曰、一擊亡所知。爾看他得底人、發言自是不同。初聞擊竹作声、忽然大悟、所悟底心便絶消息。如彌勒彈指楼閣門開、命善財入、善財心喜、入已還閉、便是這箇道理。香巖悟處既絶消息、父母未生時事頓爾現前。纔作箇頌子、便有為人底方便。下面註曰、更不假修治。動容揚古路、不墮悄然機。処処無蹤跡、声色外威儀。諸方達道者、咸言上上機。多見禪和子、愛去到処問長老。長老家無著口処、便為他解說。爾怕他香巖說得未分曉在、更要註解。又有一般人也道、因擊物作声、有箇悟處。或問他爾試說看、便擊物作声曰、多少分明、有甚麼交涉。大似隔鞞使拳頭爬痒、如何得快活去又不見。
- 174 ①答不聞：願我為人也、（中略）養蒙類眼蠶、懶拙不征利（後略）。
②和韻贈大虚并序：今冬無雪、春來太暖。天為窮者厚其賜也、豈可謂之不仁乎。二月桃李已盛矣、既而將清明節、俄爾大雪。予甚異之而懶拙相成、未有得詩若文為記。（後略）
③和答明岩：（前略）学書北海拙成死、避世東方狂入場。欲伴鸞鳳待時出、慵随燕雀逐風翔。紛然衆目更難理、凭仗宗師力整綱。
④祭竺僊和尚：（前略）尋師鳳台、再之不遇、掃哉掃哉。藏拙稠衆、南屏之隅。惠然過吾、鳳林回來緬懷嘉會、嗟乎難再。（後略）
⑤祭義師立翁：（前略）既受僧業、恨不依師。飛蓬無根、漂梗無迹。偶於福山、藏拙自適。不料忽聞、師已告寂。（後略）
- 175 千岩元長（一二八四—一三五七年）、中峰明本の法嗣。隱遁的な性格という師の家風をよく守った人とされている。
- 176 「不照覆盆」については、葛洪『抱朴子』卷十二「辨問篇」にある「是責三光不照覆盆之内也」が最初と思われる。元の頃には元曲にも登場するほど広く普及した言い方になっている。たとえば元代第一の劇作家として知られる関漢卿の『山神廟裴度還帶』第一折に「日月雖明、不照覆盆之下、看說此一事韓公實是冤枉」という内容がある。中巖は「祭大友江州直庵」（『新集』p695）でも自らを「自謂覆盆」と卑下して表現している。
- 177 『淮南子』卷一二道応訓篇や『列子』八説符篇にみえる。以下、『列子』によってその内容を以下に紹介する。
- 『列子』説符篇
- 秦穆公謂伯樂曰、子之年長矣、子姓有可使求馬者乎。伯樂對曰、良馬可形容筋骨相也。天下之馬者、若滅若没、若亡若失、若此者絶塵弭轍。臣之子皆下才也、可告以良馬、不可告以天下之馬也。臣有所与共担墨薪菜者、有九方舉、此其于馬非臣之下也。請見之。穆公見之、使行求馬。三月而反報曰、已得之矣、在沙丘。穆公曰、何馬也。對曰、牝而黃。使人往取之、牡而驪。穆公不悅、召伯樂而謂曰、敗矣。子所使求馬者、色物牝牡尚弗能知、又何馬之能知也。伯樂喟然太息曰、一至于此乎。是乃其所以千万臣而无数者也。若舉之所觀、天机也。得其精而忘其粗、在其内而忘其外、見其所見、不見其所不見、視其所視、而遺其所不視。若舉之相馬者、乃有貴乎馬者也。馬至、果天下之馬也。
- 178 陳友氷「二十世紀大陸の宋詩総論研究回顧」p4以下を参照。（『漢学研究通説』94期、二〇〇五年五月）
- 179 「奪胎換骨」「点鉄成金」「以故為新」はいずれも黄庭堅が詩の創作について述べた有名な言葉である。
- 奪胎換骨、『冷齋夜話』卷一「奪胎換骨法」に、「山谷云、詩意無窮、而人之才有限、以有限之才、追無窮之意、雖淵明、少陵不得工也。然不易其意而造其語、謂之換骨法、窺入其意而形容之、謂之奪胎法」とある。
- 点鉄成金、「答洪駒父書」（『豫章黄先生文集』卷一九所収）に「自作語最難、老杜作詩、退之作文、

- 无一字无来历、盖后人读书少、故谓韩、杜自作此语耳。古之能为文章者、真能陶冶万物、虽取古人之陈言入于翰墨、如灵丹一粒、点铁成金也。」とある。
- 以故为新、『冷齋夜話』に「山谷嘗与楊明叔論詩、謂蓋以俗為雅、以故為新、百戰百勝如孫吳之兵、棘端可以破鏃、如甘蠅、飛衛之射、此詩人之奇也」とある（『山谷詩集注』卷十二）。
- 「以故为新」こそ「奪胎換骨」の原理だとされている（黄啓方『黄庭堅与江西詩派論集』p16、台北国家出版社外、二〇〇六年）。
- 180 その全詩は次のようである。「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。干戈崢嶸暗宇梟、杜陵韋曲无鷄犬。老妻稚子且眼前、弟妹飄零不相見。此公樂易真可人、園翁溪友肯卜隣。隣家有酒邀皆去、得意魚鳥來相親。浣花酒船散車騎、野牆无主看桃李。宗文守家宗武扶、落日蹇驢馱醉起。愿聞解鞍脱兜鍪、老儒不用千戶侯。中原未得平安報、醉里眉攢万国愁。生綃舖墻粉墨落、平生忠義今寂寞。儿呼不蘇驢失脚、犹恐醒來有新作。常使詩人拜画図、煎胶統弦千古无。」
- 181 同詩の黄庭堅の真跡は、明の蔵書家や清王朝の宮廷の所蔵を経て、現在故宮博物館に所蔵されている。
- 182 注 23 前掲書 p288 を参照。
- 183 中巖のように留学経験があり、中国で疏の作成に従事したことのある人間は、必ずしも蒲室疏法通りに書かなくても、立派な四六文が書けたのであるが、留学経験のない多くの禅僧たちにとって、約束ごとがはっきりしている蒲室疏法にのっとり書いてほうが安心できたのであろう。
- 184 絶海中津（一三三三～一四〇五）は土佐国高岡郡津野（高知県高岡郡津野町）を支配していた豪族・津野氏の一族として生まれた。義堂周信とは同郷である。一三四八年に上洛して天龍寺に入った。一三五〇年に剃髮し、翌年に夢窓疎石が死去するまで、その側に仕えたと言われる。一三六八年には明に渡海し、用貞輔良ら明の高僧らと出会い、これらの教えを受けた。一三七六年には明の太祖である洪武帝（朱元璋）から謁見を許されている。一三七八年に日本に帰国した。この明への渡海により、絶海中津は多くの高僧らと出会ったことで、俗的詩文の風と四六文の技法を身につけたのである。また、このような明への渡海は、かつての師匠である夢窓と同じく、日本における政治家や武将たちからも一目置かれる存在として見られるようになった。足利義満・足利義持などの二代の将軍をはじめ、多くの有力な守護大名、また朝廷においても伏見宮榮仁親王らの帰依を受けた。その存在は当時の仏教界でも大きく、義堂と並んで臨済宗夢窓派の発展に寄与したということで評価は高い。後小松天皇や称光天皇らも中津に帰依した人物の一人であり、その死後に前者は仏智広照国師、後者は聖国師という勅命による追贈を行なった。『絶海和尚語録』や『蕉堅稿』（詩文集）などの著作が伝わっている。
- 185 そのため、その故事の出典を知ることが読む人にとって必要となってくる。中世禅林で出現した多くの抄物も出典の提示を中心に作成されているのは偶然ではない。
- 186 「咄嗟而辨」という表現は『晋書』卷三三石崇伝に「嘗為客作豆粥、咄嗟而辨」がもともとの出典であるが、宋代以降熟語と化している。たとえば『東京夢華録』卷三に相国寺の齋会について、「毎遇齋会、凡飲食茶果、動使器皿、雖三五百分、莫不咄嗟而辨」と書かれている。
- 187 たとえば、宋宗頤『禅苑清規』の序文には「庄嚴佛社、建立法幢、佛事門中、闕一不可。豈立法之貴繁、蓋隨機而設教」とある。
- 188 蔭木はこの疏の後半を取り上げ、「明監來機、入門便知好惡、沢施群品、隨機乃分多寡」については、春屋妙葩は人材能力をば見ぬいて適材適所に登用する、人事管理能力をさしているとしているが、筆者と違う理解を示している。（注 7 前掲書 p242）
- 189 現在貞治七年（一三六八）跋付きの五山版が残っているが、『五山文学全集』第二卷『空華集』所収の跋は同序と同文である。
- 190 義堂の杜甫認識については朝倉尚の「禅林における杜甫像寸見—「文章一小技」と「杜甫忠心」」（『岡山大学教養部紀要』一一 p65～102、一九七五年三月）を参照。
- 蘇軾については、『空華日工集』応安五年二月十日、七月三日、永徳元年正月五日条などに記述が見みえることからみると、尊崇していたことは明らかである。
- 191 蘇軾については本章第一節、杜甫については本章第三節を参照。
- 192 呉言生『禅宗思想淵源』（p321～353、中華書局、二〇〇一年）によれば、『円覚経』の示している修行理論など、禅の思想と共通することが多いことから、中国で禅宗の確立期である唐代からすでに宗密など有力な禅僧によって喧伝されていた。
- 193 注 192 前掲書 p329 を参照。
- 194 義堂の文学観については注 23 前掲書 p248 を参照。
- 195 『大方広円覚修多羅了義経』普眼菩薩問佛章（T17・915a）、
「善男子、此菩薩及末世衆生、修習此心、得成就者、於此無修亦無成就。円覚普照寂滅無二、於中百千万億不可説阿僧祇恒河沙諸佛世界、猶如空花、乱起乱滅、不即不離、無縛無脱。始知衆生本來成佛、生死涅槃猶如昨夢。」
- 196 鄧紹基「元代僧詩現象平議」（『中国社会科学院研究生院学報』、二〇〇五年三期 p62～67）を参照。

- 197 現在日本には円至注、裴庾増注『増注唐賢三体詩法』三巻が一四九四年より一七〇三年までの間の七種類の刊本が知られる。
- 198 『新集』(p526) では正宗と傍注を振っているが、『禅学大辞典』(禅宗法系譜 4708) では正庵としてゐる。前者に従った。
- 199 『夢窓国師遺芳』(天龍寺、二〇〇一年) に収録されているものだけでも三十四点に上っている。
- 200 注 80 前掲書 p18 以下を参照。
- 201 注 80 前掲書 p61 を参照。
- 202 心似鉄とは決心が固く、何事にも動かされないことを表す表現として、元代では熟語として定着している。たとえば、有名な劇作家馬致遠の『双調夜行船』四「落梅風」に「天教你富、莫太奢。没多時好天良夜。富家儿更做到你心似鉄、争辜负了錦堂風月。」とある。また、禅宗の語録では常用する語句では多くないが、『円悟佛果禅師語録』『密庵和尚語録』『万松老人評唱天童覚和尚頌古從容庵録』などに用例が散見される。夢窓がその孫弟子となる渡来僧無学祖元の語録『佛光国師語録』(T80・150a-b)に「東福開山和尚訃音至上堂。昨夜虚空忽銷殞。東福山頭法幢折。盡大地人俱哽咽。唯有建長心似鉄。何故。東山左畔老松樹。臘月華開在深雪。」とある。なお、中巖自身の木造をみると、荒削りで厳しい顔となっている。
- 203 原田正俊「日本中世における禅僧の講義と室町文化」(『東アジア文化交渉研究』第二号 p31~45、二〇〇九年) を参照。
- 204 『国書総目録』に載せているものを一覧表にすると、以下になる。

書名	著者	所蔵
挿注参釈広智禅師蒲室集	中巖円月	足利学校史跡図書館
蒲室烏焉集		龍谷大学
蒲室疏解	仲方円伊	新纂禅籍目録
蒲室四六講時口伝	江西龍派	新纂禅籍目録
蒲芽	稀世雲彦講、正宗龍統抄訳	東福寺靈雲院
蒲室集抄	桃源瑞仙	尊経閣
蒲室集抄	足利本『蒲根』における枠内の本文と注釈に相当する	大谷大学
蒲室集	月舟寿桂	尊経閣
蒲根 (漢文)	月舟寿桂	足利、建仁寺大中院、両足院、鹿苑寺
蒲孳		東大、京都府、鹿苑寺
蒲室集抄	仁如集克	積翠文庫
蒲室集抄	月溪聖澄	駒沢
蒲室集疏翼講		駒沢
蒲室疏		建仁寺大中院
蒲室抄		輪王寺
蒲室集書問翼講		東北大学
蒲室集書問枝蔓略抄	此山玄淵	静嘉堂、駒沢
蒲室文集緒梗	此山玄淵	
蒲室疏続考	高峰東峻	建仁寺両足院
蒲室秘旨四六口伝	高峰東峻	両足院
蒲室禅月見桃抄		新纂禅籍目録
蒲室閑塵		両足院
蒲室鱗書		御茶ノ水図書館成賞堂文庫

- 205 注 7 前掲書 p222 を参照。
- 206 現存する五山版をみると、余白部分は非常に多く、刊行当初からそこに注の書きいれを予想していたようにさえ思える。
- 207 注 7 前掲書 p221 を参照。
- 208 龍谷大学蔵『蒲室烏焉集』によれば、「中巖、参釈ト云、蒲室ノ抄ヲメサレタガ、全部 (ハ) ナキ也、カンデンノ蒲室ノ疏ハナキソ」と、『参釈』は疏の部分の解釈がないとある。ただ、詩文部分も途中

- で終わってしまうのは、やはり納得しにくい。
- 209 足利蔵『補注参釈広智禅師蒲室集』の筆跡について、コピーを持って、根津美術館の菅原先生に鑑定を依頼したところ、恐らく中巖筆ではなく、巻末の「円光寺常住元佑」の署名と同一人物だろうということだった。
- 210 国会図書館所蔵元佑手沢本については、宇津純「京都円光寺旧蔵 閑室元佑手沢本目録」（『参考書誌研究』三〇）、また足利学校遺跡図書館に伝存する手沢本については、川瀬一馬『増補新訂足利学校の研究』（講談社、一九七四年）第二章を参照した。
- 211 『参釈』には参（語釈）には●をつけているのに対して、釈（解説部分）には▲と朱筆で記号をつけて分けている。
- 212 室町時代後半期から『蒲室集』への関心は主にその疏の部分に向けられていた。それが、詩文のみを注釈した『参釈』の筆写が途中で中断したこととなんらかの関係があるのではないかと思われる。
- 213 『天柱集』「示中巖首座」（『新集』p571所収）。
- 214 注23前掲書p94を参照。
- 215 巖註からの引用は合わせて十三ヶ所が確認されている。また、「箋」としている部分でも、実際は巖註から引用している例も見られる。たとえば、「会曹伯珪」詩の「鄂」字についての注釈（巻二十葉表余白部分）には、「『詩』「常棣之華、鄂不韡韡」。鄂即萼、韡音偉。箋、承華者曰萼。（後略）」とある。下線の箇所を実際に調べてみると、鄭箋にはないかわりに、『詩緝』では「賤曰、承華者曰萼」という記述が見つかった。
- 216 一字の解釈をめぐって、違う意味の用例を出して、妥当なものを取る作業はほかにも多々見られる。一例を挙げる。「佛智師帰仰山」詩「扶輿」についての解釈（巻四第二葉表余白部分）は以下のようである。「▲扶輿二字、祖出相如賦。「楚使子虚使於齊、々々与使者出田（畋）。田罷、烏有先生問云、田樂乎、獲多乎。使者対以楚國雲夢之事。於是鄭女曼姬、蜚織垂髻織扶輿猗靡鬢、燕尾之属、皆衣上假飾。扶輿猗靡、張揖曰、扶持楚王車輿相隨也。顔師古駁之曰、非也。此自言鄭女曼姬為侍從者所扶輿而猗靡耳。（□□□□）
今案、扶輿而猗靡耳之文、輿与猗之間有而字、故知由扶輿故、其衣裳猗靡耳。非謂扶輿即為猗靡之義也。猗靡者、師古云、今人猶呼相撫掩容養為猗靡。
又案、賦曰、其南則有平原廣沢、登降陲靡。注、師古曰、陲靡、旁表也。□也、陲弋尔反。又案、『上林賦』登降施靡、注、師古曰弛、音弋尔反、施靡、猶連延也、陲施同讀、為弋尔反、皆与猗靡同讀也。韓文用相如賦扶輿而猗靡之語、故直做暈連之文耳。今吾祖述本文云、掖車輿也。広智師伯与佛智翁拜別之時、扶助八十老師於車輿之上、拜而別之也。」
なお、「扶輿」に関しては、『文明軒雑談』三九〇条（『新集』p468～469）にも関連記述が見える。
- 217 清原宣賢（一四七五～一五五〇）は、室町時代・戦国時代の公卿・学者。宮中に仕えて講義を行い、明経道を整理して和漢にわたる著作をおこなった。後に宮仕えから身を引き、剃髪して環翠軒宗武と号し、学者としての活動に専念した。国学者・儒学者で歴史上屈指の碩学とされ、多くの著作があるが、そのなかでも各種の抄物は現在も多く伝わり、日本国学研究の基礎資料となっている。
- 218 注23前掲書p170を参照。
- 219 『新集』p659。なお、中巖が「志云」と断った上で引用している内容は『漢書』卷二一上「律曆志」にある。
- 220 『漢書』引用に際して、師古曰と並んで、「蘇林曰」、「応劭曰」の形で注釈者の名前が見えるが、何れも顔注に引用してあるものである。
- 221 注23前掲書p199～208を参照。
- 222 詳しくは武内義雄「日本における老荘学」（『武内義雄全集』巻六、諸子篇一 p226～238、角川書店、一九七八年）を参照。
- 223 藤原頼長『臺記』康治二年九月二九日条を参照。
- 224 池田知久「林希逸莊子口義在日本」、『莊子虜斎口義校注』所収（周啓成、中華書局、一九九七年）。
- 225 注23前掲書p306を参照。
- 226 注23前掲書p269～274。朝倉尚も「禅林における杜甫像寸見—「文章一小技」と「杜甫忠心」」（p65）で中巖について触れているが、中巖本人の杜甫観については考察していない。義堂が杜甫の影響を受けていることの証拠として、義堂を杜甫に喩えている中巖の文章を引用しているのである。
- 227 笑隠詩をはじめ、当代中国文人の杜甫崇拜はそのまま日本禅僧の杜甫への関心を高めたことになったであろう。
- 228 中巖が杜甫に傾倒する理由は、その文章のすばらしいことだけではなく、中巖自身もそうであるように、常に国を憂い、民を憂う杜甫の政治参加的な生き方にもあると思われる。中巖と杜甫の共通性については、高文漢の「五山文筆僧中巖円月の世界」p73（『日本研究』一八、国際日本文化研究センター、一九九八）に言及がある。
- 229 長沢規矩也『宋元版の研究』（汲古書院、一九八三年）を参照。
- 230 許総『杜甫論の新構想—受容史の視座から』p152～153（研文出版、一九九六年）を参照。
- 231 数多く存在した『蒲室集』注釈書のうち、疏の部分についての注釈がほとんどである。その詩文に

- ついでに注釈は中巖の注のほかに、わずかに龍谷大学蔵『蒲室烏焉集』が確認されているのみである。中巖の注と比べ一段と簡単なものである。
- 232 久須本「中巖の中国文学的背景」(注 25 前掲)や、芳賀『中世の学問および文学に関する研究』(注 23 前掲)には、陶淵明、李白、杜甫、韓愈、柳宗元、歐陽修、蘇東坡の影響が指摘されているが、このほかにも、屈原、曹操、曹植、竹林七賢、司馬相如、揚雄、謝靈運、江淹、顧凱之、寒山、王勃、顔師谷、孟浩然、賈島、盧仝、元稹、白樂天、劉禹錫、杜牧、陸龜蒙、司馬光、林逋、王安石、蔡襄、黃庭堅、陸遊、範成大への言及が確認される。
- 233 たとえば、九世紀に編纂された『日本国見在書目録』儒家の条に「揚雄法言十三、楊子太玄経十三」との記載がある。
- 234 たとえばその冒頭を飾る「和勵志詩」で「晞驥之馬、驥之乗、慕聖之人、聖之徒」とあるのは、『法言』「学行卷」第一の「晞驥之馬、亦驥之乗也。晞顔之人、亦顔之徒也」を踏まえていると思われる。
- 235 『海蔵和尚紀年録』徳治二年条に「師曰、惡獲太玄。山廻函出玄曰、此書甚難得。後略」と見える。
- 236 『空華日用工夫略集』応安四年一二月二日条を参照。
- 237 日本で揚雄の生き方に関心を持つようになるのは、現在知られているのは近世以降であり、江戸の思想家の間で隠逸を基調とした揚雄像が類型化され、それへの仮託がなされたとされている。高橋章則「護園古文辞学と揚雄一熊阪大州大田南畝を端緒として」(『文芸研究』一四一 p1~12、一九九六年一月)を参照。
- 238 渡元前には「不敢以文詞干冒威重」だったが、帰国した今は「不可自棄」と自ら表現していることからみれば、中巖は留学によって、虎関の推挙に値する文章力を身につけたと自己認識していることが分かる。
- 239 『漢書』巻八十七揚雄伝を参照。一例を挙げると、「以為諸子其知舛馳、詆訾聖人、輒為怪詭之辭、以撓世事。雖云雲小辯、終破大道。」という部分は『漢書』の「雄見諸子各以其知舛馳、大氏詆訾聖人、即為怪迂、析辨詭辭、以撓世事、雖小辯、終破大道而或衆、使溺于所聞而不自知其非也。」という『漢書』の記述に拠ったものと思われる。
- 240 たとえば、韓愈「読荀」に「晚得揚雄書、益尊信孟氏。因雄書而孟氏益尊、則雄者、益聖人之徒也」とあり、張籍「張籍遺公第十二書」に「執事聡明、文章与孟軻揚雄相若」とある。また、司馬光『資治通鑑』巻三八では、『漢書』の記述をもとに、肯定的に記事を構成している。
- 241 本節では、帰国初期に見える中巖の揚雄への言及を中心に、その揚雄観を見てきたが、中巖の揚雄への憧憬は、その後も続いていたと思われる。たとえば、後年中巖は『自歴譜』を書いているが、禪僧が生前に自分の伝記を書いたのは極めて稀なことであり、中巖のほかには今のところ、外に知られていない。一方、揚雄も自分の伝記を書いたことがある。現在の『漢書』の揚雄伝は、多くその「自序伝」に拠ったものである。影響関係が推測される。
- 242 注 23 前掲書 p277 を参照。
- 243 犬が輿に載せられ鎌倉へ送られるという事については、『太平記』にも記録され、批判されている。巻五 関東田楽賞翫の事
(相模入道)これを愛する事骨髓に入りけり。あるいは正税・官物に募り、あるいは権門・高家について、これを責め仰す。されば、国々の守護・国司、処々の一族大名、十疋、二十疋飼ひ立てて引き進らす。継ぐに金銀を以ってし、飼ふに魚肉を以ってせしかば、その弊はなほだ少なからず。輿に乗せて路地を過ぐる日は、路を急ぐ行人も馬より下りて跪き、農を勤むる里民も、夫に取られてこれを昇ぐ。(後略)
- 244 『莊子』秋水篇に「惠子相梁、莊子往見之。或謂惠子曰、莊子来欲代子相。惠子恐、搜于国中三日三夜。莊子往見之曰、南方有鳥名鸕、発于南海而飛于北海、非梧桐不止、非醜実不食、非醜泉不飲、于是鸕得腐鼠、鸕雛過之、仰而視之曰、吓、今子欲以梁国而吓我耶。」とあるのを踏まえていると思われる。意味は、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、二鳥にも劣ると意気消沈する韓愈は嘆かわしい。
- 245 「蛄蜺之智在於転丸」は現存の『莊子』には見えないが、晋崔豹『古今注』魚虫、宋吳淑『事類賦』三十虫部注、宋陸佃『埤雅』十、南宋羅愿『爾雅翼』二五、宋祝穆『事文類聚后集』四八、元陰時夫『韵府羣玉』六、などの多くの書物に、莊子の言葉として引用されているように、莊子の言葉として広く信じられていたのである。
- 246 四十句からなる韓愈の「二鳥賦」は、大きく二つの部分に分けられる。「非愚」までの前半部分では自分の身の上の不幸を嘆き、挫折感や不満を強調している。「昔殷之高宗」から始まる後半部分では、傳説の例を引いて人材が重用されるかどうかは時運の問題だという論を導き、さらに「天が私に生を与えた以上、きっと期するところがあるだろう」と結ぶ。自らを励まそうとする意図、将来への希望を持ち、楽観的な態度が読み取れる。
- 247 注 23 前掲書 p288 を参照。
- 248 『鎮州臨濟慧照禪師語録』(T47・499c)に「乃至三乘十二分教、皆是拭不淨故紙。」とある。
- 249 士大夫のうちにも、禪に傾倒する者と、それを危険視して、批判する者とに分かれていた。朱熹は前者の代表で、蘇軾や黃庭堅は後者の代表である。禪宗内部から儒佛一致を唱えるようになったの

は、士大夫のうちの賛同者たちの影響であると同時に、禪に対する批判者の立場を変えようという意図もあった。たとえば、中巖の『中正子』でも言及されている仏日契嵩がものした『輔教編』は、歐陽修ら儒教を信奉し仏教に批判的な科挙官僚たちの批判に応じて記した儒佛一致を唱えるものである。

- 250 年代的にみて、円爾（一二三五年入宋）は榮西（一一八七年入宋）、道元（一二二三年入宋）に続いて、禪宗を日本に伝えた三人目になる。
- 251 注23前掲書 p61-62を参照。
- 252 注23前掲書 p63を参照。
- 253 一方、政権との関わりを極力避け、黒衣の平僧で通そうとする隠遁の禪を実行する禅僧もいた。永源寺派の開祖である寂室元光はそのうち有名な一人である。しかし、その寂室でさえ、権力者の帰依を完全に拒否することはしえなかった。守護佐々木氏頼が近江の愛知川上流の地に建立した永源寺に入り、そこで晩年を過ごしたのである。
- 254 鎌倉時代以降禪宗が受け入れられた理由としては、従来、①世俗身分の体系を反映し、御家人層が容易に高度の伝法を受けることのできない旧仏教と違い、世俗身分と関係なく悟りを認める禪宗は、新興階級の武士層の宗教的要求に符合した。②禪の思想と同時に禅僧によってもたらされた宋元文化に人々がひかれた。③禅僧個人の人間性に魅了された、などが指摘されていたが、最近、仏事法会の体系（原田正俊「五山禅林の仏事法会と中世社会—鎮魂・施餓鬼・祈祷を中心に」『禅学研究』七七号、一九九九年；細川武稔「禪宗の祈祷と室町幕府—三つの祈祷システム」、『史学雑誌』一一三編一二号、二〇〇四年ほか）や、禅院東班の経済活動（武田和夫「公家領と五山僧」、『五山と中世の社会』、同成社、二〇〇七年ほか）、対外交渉における役割（川添昭二「鎌倉仏教と中国仏教—渡来禅僧を中心として—」『対外関係の史的展開』文献出版、一九八八年；伊藤幸司「中世日本の港町と禅宗の展開」歴史学研究会編『シリーズ港町の世界史③港町に生きる』青木書店、二〇〇六年、ほか）など、多様な社会活動の実態の解明がなされている。
- 255 五山制度は中国南宋時代にインドの五精舎制を導入して始まったと伝えられ、五山とは官寺の最上位に列せられた五つの禅院を指した。五山の下に十刹、その下に甲刹（その州で最上位の禅院）が組織されて、官界の権威を背景に、文化・思想界の指導的立場に立った。鎌倉末期に北条氏は一二九九年に浄智寺を五山、一三三四年に南禅寺を十刹に制定する等、五山制度を導入したが、この時期の五山はまだ官寺として確固たる地位を占めてはいなかった。建武年中に定められたらしい順位配列は最も古いもので、その位次は次の通りである。南禅寺、東福寺、建仁寺、建長寺、円覚寺である。室町時代に入ると足利氏が帰依した禅宗は飛躍的な拡大を見せ、五山十刹諸山の官寺機構も幕府権力を背景に改変された。一三四二年四月に、再び武家を中心とする五山の位次に改め、京都と鎌倉それぞれ四寺ずつ、五山に収めた。第一建長寺・南禅寺、第二円覚寺・天龍寺、第三寿福寺、第四建仁寺、第五東福寺、準五山浄智寺。尊氏・直義によって五山の公的保護が始まり、義満の時代には五山は他の宗派を圧して第一位の勢力を持った。その順位も再度の改変を経やがて定着した。五山之上南禅寺、五山第一天龍寺・建長寺、五山第二相国寺・円覚寺、五山第三建仁寺・寿福寺、五山第四東福寺・浄智寺、五山第五万寿寺・浄妙寺。以上は、久須本文雄「五山制度史攷」(『禅文化研究所紀要』七、一九七五年九月)、玉村竹二「五山叢林の十方住持制度について」(『日本仏教史学』二、一九四二年)、玉村竹二『五山文学—大陸文化紹介者五山禅僧の活動』(至文堂)、愈恩慈『五山文学の研究』(汲古書院、二〇〇六年)などを参照した。
- 256 玉懸博之「夢窓疎石と初期室町政権」p228~269(『日本中世思想史研究』、ペリカン社、一九九八)を参照。
- 257 「上建武天子」の執筆のいきさつについては、大友貞宗の薦めによるものと中巖が後年回想しているが、上述の内容からみると、それは明らかに中巖自らの意志でもあったことが分かる。
- 258 「以天下為己任」については、『南史』「孔休源伝」の「休源风范強正、明練政体、常以天下為己任。」が初出であると思われるが、朱子が范仲淹を評して「且如一个范文正公、自做秀才時便以天下為己任、无一事不理會過。一旦仁宗大用之、便做出許多事業。」(『朱子語類』卷一二九)と言ったのが有名である。現在でも熟語としてよく使われる。
- 259 士大夫とは、科挙により官の資格を得たもの、つまり官僚知識層のことである。特に宋代は士大夫の時代といわれ、政治文化各方面で指導的役割を担っていた。これは、宋王朝は、歴史上の魏晉の閉鎖的な政治、隋唐の集団的な政治及び五代の武人的な政治に鑑みて、それらを戒めようとする一方で、政権自体は少しも「君権神授」という神秘的なペールがかかっている実情を踏まえ、広く士大夫を籠絡するという政治的戦略を選択し、士大夫たちを政治に参与させて、その政権への求心力を増強させ、篡奪によって立てた政権を合理化する必要があったためである。そこで、科挙の方式で大規模な試験を行い、社会全体から有用な人材を吸収するやり方で、統治の基礎を広げていった。一方、一応機会均等といえるの競争の下、頭角を表し、統治機構の一員になった読書人は「兼ねて天下を濟う」という志向を燃え立たせ、彼らが身を投じた政権の安危を自任し、朝廷に対する恩返し意識に支えられながら、政治に当たっていた。中巖が留学していた元代には、異民族支配の下、科挙の制度も一時期廃止されるほど、宋代と比べ士大夫は政治から疎外された立場にあった。しか

- し、古典の素養（特に儒家の教え）をはじめ、作詞作文能力に加えて治国平天下の使命感などといった士大夫たる条件はすでに読書人にとって骨に刻まれたものになっていた。
- 唐代に発展してきた禅宗が宋代以降、中国仏教の主流になりえた理由の一つは士大夫らの支持を得たためである。そのため、儒禅一致が宋代以降の中国禅の大きな傾向となった。その影響をうけ、鎌倉後期から室町後期の日本の禅僧たちも、大なり小なり士大夫的な条件を具備しているものが多かったことはすでに研究者により指摘されている（西尾『中世の日中交流と禅宗』p195以下、吉川弘文館、一九九九年）。しかし、その研究の多くは義満以降の対明外交における役割に集中し、その前の時代についての研究は必ずしも多くない。わずかに、竺仙梵僊をはじめとする金剛幢下の人々の士大夫的教養が指摘されている。しかし、金剛幢下の人々は、教養を備えているものの、士大夫と称されるのにもっとも重要な必須条件のひとつである「治国平天下の使命感」を持っていなかった。儒学的教養を身につけ、使命感をもってそれを実際の政治に生かそうとした中巖こそ、鎌倉末期から南北朝時代を通じて、最も士大夫的傾向の強い禅僧であろう。
- 260 吉田の上奏文については、玉懸博之『日本中世思想史研究』p180（ペリかん社、一九九八年）を参照。
- 261 注19前掲論文p110を参照。
- 262 『新集』p486所収。
- 263 同書「猗蘭辞」の注釈（巻一第一葉表余白部分）に「釈曰、元朝文宗皇帝登位、以梁王出居金陵潜邸、江南人懷其孝恭仁文之徳、且以為武宗聖子、天下大統当皈之主、故民間皆称太子、泰定年、奸臣潜威、迫移湖北、勢甚急矣、当是時也、広智師伯住中天竺、切知天命人心之所皈、而以遠涉湘楚之阻、故憂君之念、不能抑止、感発於辞、私効楚騷招魂之躰、禱詞之誠、題曰猗蘭辞。陽以法喜禅悦余暇及翰墨遊戯之楽、表而示之、陰用老杜謁玄元皇帝李老君廟詩、所謂仙李盤根大、猗蘭奕葉光之句、陰翊王度祝僊之懇、含蓄在中。」とある。
- 264 『元史』卷三三、文宗本紀天曆二年（一三二九）三月の条に「己巳、命改集慶潜邸、建大龍翔集慶寺、以来歳興工。」とある。
- 265 『新集』p359に「玄理、曩於前朝至元庚辰歳、先師東陽大和尚、進謝清規表。至金陵舟中言朝京、時有日本月中巖書記、在百丈我會中辨事。其人聰辯過人、携之偕行、所至有題誇美、佳作甚多。今記得通州蚤行一詩雲、黄牛肥健短轅輕、葛杖風清臥月明。行盡柳陰三十里、通州城外聽鷄鳴。別來倒指已三十六年矣。後聞開化大刹、師門不至寂寥。茲因聞溪上人回朝便、敬借前韻、述二首奉呈、聊信弟兄拳拳向慕之意言。我師觀帝事非輕、重整清規翊聖明。当日侍行觀上国、羨兄酬唱以詩鳴。鯨涛来往片帆輕、慧日高懸海国明。消息遥伝天上使、関河雪盡鴈初鳴。前住靈隱法弟比丘玄理載拜
建長堂上中巖法兄和尚禅師
洪武乙卯歳。正月鑑夕。書于普慈方丈西軒」とある。
- 266 中巖が政治権力と始めて接触したのは、正中二年（一三二五）二十六歳の時である。その年の夏に大友貞宗に吉津亀之第で会っている。貞宗は禅宗の保護者として知られる人物で、「祭大友江洲直庵」（『新集』p694）によると、初対面にもかかわらず中巖を厚く遇したようである。
- 267 『自歴譜』（『新集』p615）によると、南禅寺には留学前の一三二一年（元亨元年）冬から一三三二年夏まで仮住まいしていたことがある。
- 268 『漢書』卷二二「礼楽志」、
至武帝即位、進用英俊、議立明堂、制礼服、以興太平。会竇太后好黄老言、不悦儒術、其事又廢。后董仲舒对策言、王者欲有所為、宜求其端于天。天道大者、在于陰陽。陽為徳、陰為刑。天使陽常居大夏而以生育長養為事、陰常居大冬而積于空虚不用之处、以此見天之任徳不任刑也。陽出布施于上而主歳功、陰入伏藏于下而時出佐陽。陽不得陰之助、亦不能独成歳功。王者承天意以从事、故務徳教而省刑罰。刑罰不可任以治世、猶陰之不可任以成歳也。今廢先王之徳政、独用執法之吏治民、而欲徳化被四海、故難成也。是故古之王者莫不以教化為大務、立大学以教于国、設庠序以化于邑。教化已明、習俗已成、天下嘗无一人之獄矣。至周末世、大為无道、以失天下。秦繼其后、又益甚之。自古以来、未嘗以乱濟乱、大敗天下如秦者也。習俗薄惡、民人抵冒。今漢繼秦之后、雖欲治之、無可奈何。法出而奸生、令下而詐起、一歳之獄以万千数、如以湯止沸、沸愈甚。琴瑟不調、甚者必解而更張之、乃可鼓也。為政而不行、甚者必變而更化之、乃可理也。
「上建武天子表」、
漢繼秦之後、七十余歳、雖欲理之、無可奈何、法出而奸生、令下而詐起、則無他、以秦之遺民、習俗薄惡、民人抵冒也。是故、董仲舒对策曰、如以湯止湯、沸愈甚。琴瑟不調、甚者必解而更張之、乃可鼓也。為政而不行、甚者必變而更化之、乃可理也。
- 269 中巖は「与虎関師鍊」（『新集』p384）という書簡で、王通を「子思・孟軻・荀卿・揚雄・王通」の順序で並べ、また、『中正子』外篇一（『新集』p407）で「請問文中子、曰、王氏後夫子千載而生。然甚佞焉、其徒過之。賣夫子之化、愈遠愈大、後之生孰能跂焉。」と述べていることから見て、王通を儒学者として高く評価したことが分かる。
- 270 「寄前大理藤納言実世」（『新集』p329）、
世運醜酬五百春、忻逢聖徳有賢臣。龍盤虎踞基依旧、鳳舞鸞翔儀転新。寂寂庭中無獄者、潭潭府

- 内聚文人。古来献替忠良事、豈棄蒼生辞逆鱗。
- 271 鎌倉時代における儒教的徳治論については玉懸博の『日本中世思想史研究』p153～175(ペリかん社、一九九八年)を参照。
- 272 森茂暁『後醍醐天皇』p141～144(中公新書、二〇〇〇年)を参照。
- 273 民を農工賈士と四分類したことについては、近世の身分制度との関連という観点から、近世史の研究者によって注目されている。植松忠博「土農工商論における中・日比較」(『国民経済雑誌』173(4)、p15～30、神戸大学経済経営学会)や、小林茂「土農工商の源流」p287(『大阪経大論集』第四二巻第六号、一九九二年四月)がある。植松によると、中巖と同時代の北畠親房が日本政治史を記した『神皇正統記』の第五十二代嵯峨天皇記のなかに、四民という言葉こそはしていないが、民が農商工士の順で表され、そしてそれぞれの特技に従って、職を求めるべき内容がある。(岩佐正枝注『神皇正統記』岩波文庫、p102～103)。この農商工士という順序は中巖の農工賈士とやや違うが、四分類によって民すべてを職業による分類で代表したことは、この時代、一般的に受け入れられる基盤のある言い方であることが窺える。
- 274 『後漢書』(流布本李賢注)卷一光武帝紀上注一、
「礼祖有功而宗有徳、光武中興、故廟称世祖。諡法、紹前業曰光、克定禍乱曰武。伏侯古今注曰、秀之字曰茂。伯、仲、叔、季、兄弟之次。」とある。
- 275 所功『日本の年号』p151・152(雄山閣、一九七七年)を参照。
- 276 『太平記』卷一二「広有射怪鳥事」の項に、「元弘三年七月に改元有て建武に被移。是は後漢光武、治王莽之乱、再統漢世佳例也とて、漢朝の年号を被摸けるとかや。」とある。
- 277 網野善彦『日本社会の歴史(下)』(岩波書店、一九九七年)を参照。
- 278 現在ほかに史料が確認されていないため、後醍醐が中巖の上表に触発されて、光武帝に思いを馳せ、「建武」という年号を選んだとまでは言えないが、その可能性は考えられる。今後一層史料を精査し、その解明に努めたい。
- 279 『天龍開山夢窓正覚心宗普濟国師年譜』建武元年条(T80.489a～b)に「於是近臣欲勸帝廢禅宗而相訾者多。帝以斯言語師。師奏曰。陛下若以叔末之不同正法故責今之禅侶不及古。則豈独吾徒得其責而已哉。範金塑泥刻木彩畫之像亦以非真佛。黄卷赤軸之文亦以非真法故。破毀之可乎。陛下若欲得福田。則只以剃髮染衣而為僧宝亦足矣。況稠人広衆中有修禅持戒者統佛祖慧命乎。於是帝欲驗其行事及欲見宗社之規。十一月二十八日百官扈從入山半夜上親巡堂。禅侶坐如枯木。上甚悦之。次早命師為衆入室。又入僧堂觀覽僧赴午齋。以為礼樂備矣。齋罷請師陞堂說法次命四頭首秉拂。龍顔大歡嗟歎不止。由此疑謗斯蕩信心益深。」とある。
- 280 嗣法表明で宏智派と関係が悪化している間も、その派内においては不聞契聞をはじめとして、一部の理解者を持っていた。それが、後年和解が成立する基盤であった。
- 281 竺仙梵僊(一二九二～一三四八)、古林清茂の法嗣。一三二九年六月大友貞宗の要請を受け、明極楚俊に従って日本へ渡来した。翌一三三〇年鎌倉に下り足利尊氏・直義の帰依を受けた。その後浄妙寺・浄智寺を経て、京都南禅寺・鎌倉建長寺の住持となった。学識は一山一寧の次位とされ、各寺において多くの弟子を養成した。公武の帰依を受け、五山文学発展の基礎を築いた。
読中正子(『新集』p436)
有生幾何同一氣、有頑囂兮有才芸。中正子特思無邪、吐語要作金擲地、警欬嘘吸内外篇、上下出入天与淵、荒涼海国渺煙草、桑華開此扶桑顛
建武乙亥二月十七日。書于浄智方丈
四明竺仙梵僊
- 282 無著の自筆写本が妙心寺龍華院に伝わり、その巻尾に那波伊藤兩人の識語がついている。
- 283 「中正子訓注」『中世禅家の思想』(日本思想大系一六、市川白弦・入矢義高・柳田聖山、岩波書店、一九七二年)所収。
- 284 注23前掲書p74を参照。
- 285 注12前掲書p137を参照。
- 286 実際には、上表のとくと違って、後援者を失い、遠い鎌倉の一禅寺にいる中巖の音が、後醍醐天皇の耳に届くことはほとんど不可能である。「王大喜、厚幣遣之、中正子、不受而去」という文章の終わりからみれば、そのことは中巖自身も認識していたと思われる。しかし、それでも中巖は現実に対する憂慮、また自分の主張を文章にせずにはいられないほど、使命感に燃えていたのである。そのような矛盾した気持ちは、叙篇において詳しく描かれている(第二章第四節『「中正子」「叙篇」における楊雄認識』を参照)。
- 287 『国語』卷一周語上に「穆王将征犬戎、祭公謀父諫曰、不可、先王耀徳不觀兵、夫兵戢而時動、動則威、觀則玩、玩則无震。」とある。
- 288 説得力を増すために、「假令有一家者、以仁義之経、普教諸兒及臧獲。其兒若臧獲、或有悖者、委其長子可用者、叱之鞭之、而威懲之、則権謀之道也。若其諸兒及臧獲、咸乎鞭撻、而叱則抗叱、鞭則抗鞭、何威懲之有。而自以為吾家能武、則大乱之道也。大王以治家之喻、推而知之於国且天下、則可也。」と、たとえ話を盛り込んでいる。

- 289 この年の七月に関東では中先代の乱がおこり、八月には尊氏が鎌倉に入り、独自の判断で関東の秩序の構築を始めた。
- 290 後年、義堂周信が関東管領家の執事、上杉氏憲の来訪を受けたときにも、「其亡其亡、系于苞桑」をひいて、不動の根底を養うことの必要を説いている。『空華日工集』応安六年三月九日の条)
- 291 両篇の相違点は、文徳と武略の関係を経権論によって整理している「経権篇」のほうがより哲学的である。
- 292 井上順理『本邦中世までにおける孟子受容史の研究』（風間書房、一九七二年）においては、平安期から室町期までの文献から『孟子』を出典とする表現が丹念に検出され、近世以前の『孟子』受容の軌跡が克明に辿られている。中巖も取り上げているが、『中正子』序篇については触れていない。
- 293 注 23 前掲書 (p133~139) には、蘭溪道隆、虎関師鍊、夢岩祖応、春屋妙葩とその弟子、義堂周信とその弟子、及び室町中期以降の諸禅僧の『孟子』受容が考察されている。
- 294 注 12 前掲書 p403 を参照。
- 295 小川剛生『二条良基研究』p450 (笠間書院、二〇〇五年) を参照。
- 296 注 12 前掲書 p494 を参照。
- 297 箕子については、武王の召を受けた話は知られておらず、一般的には朝鮮へ行き、国を建てたとされている。中巖が箕子も武王の召を受けたと書いたのは、なにか所拠があるのか、それとも単なる誤記か、今後の課題としたい。
- 298 たとえば、『孟子』万章篇では、「人有言、伊尹以割烹要湯、有諸。」という弟子の質問に対して、孟子は「吾聞其以堯舜之道要湯、未聞以割烹也。」と答えている。
- 299 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、中国で朱子を始めとして、批判する人が多かった。また、揚雄を尊崇する人の中では、その評価を避けるのが普通であった。それに対して、中巖は『中正子』叙篇で「然亦官為郎、給侍黃門、校書天祿閣。劉棻從學新字、新室召為大夫」と、揚雄の履歴を列挙し、さらに「寔非微而不顯者也」と褒め称える。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ままでもない。政権交代の際、新政権への転身を是とする考えが思想の根底にある。
- 300 注 12 前掲書 p493 を参照。
- 301 意承室記『新集』p378。
小師浄業、求扁名於書室。余予觀項安世周易斷詞、在蠱之初九。曰干父之蠱。象曰意承考也。項氏伝曰、迹若不順、意則承之也。迹也者隨時而遷、久則敝、猶器之久有虫。虫之於事、剥落蝕蛀、而器質將殘之謂也。月也老矣、妖蠹欲食、幾乎既乎、蠱之極也。業汝初壯而才剛、当在蠱之初九、庶幾乎。汝承以吾意、而不師其迹則可也、慎諸往哉。
- 302 『周易斷詞』（叢書集成統編一、上海書店出版社、一九九四年影印本）p574、卷十革卦六爻次序の項に、「初九在事之初、居卦之下才、雖可為而時与位皆未可革、故曰鞶用黄牛不可以有為也。此伊尹耕莘、二老居海濱濱之爻也。」とある。
- 303 注 12 前掲書 p494 を参照。
- 304 下川鈴子『北畠親房の儒学』p57 以下（ペリかん社、二〇〇一年）を参照。
- 305 天龍寺創建の理由については、①後醍醐の鎮魂②幕府の禅宗保護・統制政策の一環③夢窓の建言などが指摘されている。玉懸博之「夢窓疎石と初期室町政権」（『日本中世思想史研究』p247~269、ペリかん社、一九九八年）を参照。
- 306 実翁聡秀、臨済宗大覚派、葦航道然の法嗣。生国・俗姓不詳。壯歳入元して、古林清茂に参じ、帰朝後、一三六三年頃、下野小山の長福寺に住し、のち鎌倉東勝寺に住し、さらに浄妙寺に昇住、また建長寺を歴住した。
- 307 葦航道然、臨済宗大覚派、蘭溪道隆の法嗣。明因寺の開山。建長寺第六世・円覚寺第五世、勅諡大興禅師。
- 308 注 5 前掲書 p271 実翁聡秀の条（講談社、一九八三年）を参照。
- 309 『新集』p641 所収。
- 310 たとえば「祭晦谷和尚文 代小師」（『新集』p602）がある。
- 311 「奥州凶賊」というのは、おそらく北畠顕家の奥州勢を指しているのだろう。
- 312 玉懸博之「梅松論の著者と夢窓・親房」p311~316（『日本中世思想史研究』、ペリかん社、一九九八年）を参照。
- 313 西山美香『武家政権と禅宗』p235（笠間書院、二〇〇四年）を参照。
- 314 時代は遡るが、鎌倉時代には親鸞や日蓮が、宗教的權威を至上視する立場から、かりに国王であったとしても、正法を保つ者を弾圧したりした場合は仏の罰を受けて、その位を剥奪されてしまうことになることを主張した。佐藤弘夫『神・仏・王権の中世』p416（法蔵館、一九九八年二月）を参照。
- 315 中国では黄河の水は千年に一回清くなる。それは大いなる瑞兆であるとされている。『左伝』や『拾遺記』に出典があり、知識人の間で一般的に知られていた。

- 316 漢の武帝が高山に登ったとき、山が万歳を叫んだという有名な伝説に基づく。
- 317 決まり文句。恐れ多く、非常に不安に思っているという意味。
- 318 大森志郎「百王思想」P1～9（『日本文学』21-7）を参照。
- 319 室町末期の禅僧桃源瑞仙が著した『史記』の抄物である『史記桃源抄』の「史記源流」の章に「又妙喜中巖師私撰日本紀、有議論不行、惜哉。」とある。また、江戸時代の学者林羅山も「神武天皇論」（『羅山林先生文集』二十五論下）で「論曰、東山僧円月、嘗修日本紀、朝議不協而不果、遂火其書」としている。
- 320 『大日本史料』第六編之四十三 p84 に収録。
- 321 その最も早い出典はかの有名な『魏志』「倭人伝」と同じく三世紀に成立した頃に成立した『魏略』である。（『魏略』は亡びて伝わらないが、多くの書物に引用されている。その一つに、唐代に成立した『翰苑』という書物の蕃夷部倭国条で引用されている『魏略』の逸文がある）。その後『晋書』卷九七四夷伝や『梁書』卷五四東夷伝、『北史』卷九四倭伝などの正史にも取り入れられた。また、宋末金初の歴史家金履祥（一二三二～一三〇三）が著した『通鑑前編』呉亡の条にも「日本又云、呉太伯之后、盖呉亡、其支庶入海為倭」（日本いう、呉の太伯の後なりと。けだし呉亡んでその支庶（傍流・後裔）、海に入って倭となる）見える。上野武「倭人の起源と呉の太伯伝説」p327 以下（森浩一編『日本の古代1 倭人登場』、中央公論社、一九八五年）を参照。
- 322 太伯奔呉説は歴史的事実ではなく、呉が強国になってから生まれた伝説であることは、多くの研究によって明らかにされている。代表的なものを挙げると、内藤湖南「支那上古史」（『内藤湖南全集』、筑摩書房、一九六九年）、手塚隆義「中国の虞と夷蛮の呉」（『史苑』第二二卷第一号、立教大学史学会、一九六一年）、白川静『稿本詩経研究』（立命館大学文学部中国文学研究室、一九六〇年）、吉本道雅『史記を探る—その成り立ちと中国史学の確立—』（東方書店、一九九六年）、白川静『中国の神話』（中央公論社、一九七五年）などである。
- 323 『日本紀私記零本』に「師説。梁時宝志和尚識云。東海姫氏国。又本朝僧善拙推紀云。東海姫氏国者。倭国之名也。今案。天照大神者、始祖陰神也。神功皇后者。又女帝也。依此等。称姫氏国。」とある。『日本書紀私記』丁本 p186（国史大系、吉川弘文館、一九三二年）を参照。
- 324 天皇との共通性をアピールすることを通じて、自身の政治的地位の優位性を示すという点は、親房が藤原氏の身分の保証のために、天皇の神性を強調したのと一脈通じる。
- 325 たとえば、『晋書』卷九七「四夷伝」倭人の章に「戸有七万、男子無大小悉黥面而文身、自謂太伯之后。」とある。
- 326 注 321 前掲論文 p331 を参照。
- 327 建武二年後醍醐と対立した尊氏軍は、一旦新田軍を撃破し京都に向かったが、やがて北畠顕家や新田に破れ、博多まで落ち延びざるを得なかった。その途上で下した重要な決断の一つは、光厳上皇に院宣の下付を申請し、それを備後の鞆浦で受け取ったことである。これは「今度京都の合戦に御方毎度打負たる事、全く戦いの咎に非ず、つらつら事の心を案ずるに、只尊氏の軍朝敵たる故也、されば如何にもして持明院殿の院宣を申賜て、天下を君与君の御争いに成して、合戦を致さばや」（『太平記』卷一五「薬師丸の事」）という考えによるものだったとされている。
- 328 この一句については、歴史書に長く残される善悪の記述に恐れなければならないと戒めた文章だという理解もあるが、それを取らない。
- 329 と同時に、『日本書』に対する評価が分かれていることも暗示されていると思われる。
- 330 その中で有名なものは、今谷明の『室町の王権—足利義満の王権篡奪計画』（中公新書、一九九〇年）や村井章介『東アジアのなかの日本文化』（放送大学教育振興会、二〇〇五年）などである。
- 331 たとえば、平山朝治は「足利義満は、子息義嗣の登極によって、易姓革命・王権篡奪を狙ったとされてきた。しかし、異姓養子による家長位の継承を正統とするような法理や慣行がすでに確立していた当時の人々にとって、義嗣が小松天皇の猶子となって親王扱いされたのだから、それは同一王朝内での正統な皇位継承手続きであって王朝交代・易姓革命を帰結するような出来事ではなかったと考えるべき」としている。平山朝治「室町の十字架—足利義嗣と一休宗純」（『公家と武家Ⅲ 王権と儀礼の比較分明史の考察 武家Ⅱ』p162、思文閣、二〇〇六年）を参照。
- 332 詳しくは第一章第二節で既述。
- 333 建仁寺には江戸時代朝鮮通信使の手になる文明軒という額が現在も残っている。
- 334 注 7 前掲書 p229 を参照。
- 335 注 7 前掲書 p249 を参照。
- 336 その内容は次のとおりである。
- 歳次壬寅秋九月二十八日、蘭洲芳公西堂和尚、以弟子前大理判官同弟金吾椽尉小祥之日、且以其母明綱大師卒哭之忌在後二日、同取茲辰、羅列靈供、預先法華經金剛經普門品等、書且印。又請山僧燒香、供養諸佛菩薩等、以追資三靈冥地之福也。乃拈香說偈云、
元方季方難兄弟、千載垂名在青史。本朝近江源氏子、廷尉校尉事相類。同家同氣同一心、同力佐国同条死。日月蹉跎不可系、貶眼忽值小祥忌。阿母沈痾終不起、卒哭之辰又茲蒞。老大師僧資冥福、追薦三亡同靈機。或写或印妙蓮華、金剛普門多利濟。請我借手蕪此香、併為三靈證真際。（『新

集』p537収録)。

337 『文明軒雑談』三八五條(『新集』p468)を参照。

338 秉炬の全文は以下のとおりである。(『新集』p540)

佐佐木源廷尉徳翁秉炬

以火把打円相、良久云、最勝樂邦好休歇、峭壁成幃浄界結。人生七十八年間、万念千懐付一瞥。共惟、勝樂寺殿徳翁源公、修身肅忠、立志猛烈。奉君無貳、聽訟直決。於軍太勇健、拳世称豪傑。屢策第一勳、宜乎高閶闔。家法不必森嚴、子弟同遵軌轍。緩急允執厥中、奴隸敬畏忻悅。富寿康寧天使然、洪範五福非虚設。禪叢見慣善知識、孰若今朝參勝熱。遂擲下火把。

339 天龍寺は、一三三九年、後嵯峨天皇の亀山離宮のあった場所に、足利尊氏が、後醍醐天皇の菩提を弔うため建立された禅寺。開山は夢窓国師。京都五山でも、寺格「第一位」に位置する。足利尊氏は、この寺の造営資金獲得のため、幕府公認・貿易船「天龍寺船」を運航させたといわれている。

340 月蓬月見(一二七五～一三七〇)、宏智派東明の法嗣。寿勝寺、聖福寺、建仁寺を歴住。詳しくは注5前掲書p165を参照。

341 『太平記』巻四〇の記事、

さて中殿の御会と云ふ事は、我が朝不相応の宸宴たるによって、毎度天下に重事起こると、人皆申し習はせる事なる上、近臣悉く眉を顰め、諫言を上りしかども、つやつや御承引なくて、つひに遂げ行はれにけり。さるに並せて、おなじき三月二八日、戌の剋おびたたく天変西より東を指して飛び行く見えしが、次の日二九日、申の剋に、天龍寺新成の大夏、土木の功いまだ終へざるに、失火忽然と出でて、一時の灰燼と成りにけり、故にこの寺は公家・武家の尊崇他に異にして、五山第二の招提なれば、聊爾にも攘災集福の懇祈を専らにする大伽藍なるに、時節こそあれ、不思議の表示かなと、貴賤唇をぞ翻しける。將軍御参内の事は斟酌あるべき由、再三奏聞を経られしかども、この寺すでに勅願寺たる上は、尤も天聴を驚かすところなれども、「かくの如く災殃によって、期に臨んで宸宴を止めらるる先規なし。早く諸卿参勤せしむべきものなり。武家何の斟酌じゃあるべき」と、強ひて仰せ下されしかば、この問答に時移りて、御参内も夜深け過ぐる程になり、御遊も次の日に及びけるとかや。あさましかりし事なりけり。

342 龍湫周沢、甲斐国武田氏の出身。一三五六年甲斐国恵林寺の住持となる。夢窓疎石が没した後は、兄弟子である春屋妙葩とともに夢窓派の中心的な僧となった。春屋が足利幕府の管領細川頼之と対立して丹後国に隠遁した後は、夢窓派の中心として活動し、建仁寺・南禅寺・天龍寺・臨川寺の住持を歴任した。頼之が失脚した後、一時春寧院に隠棲したが、その後南禅寺の住持として復帰している。このように、後年、春屋と対立してしまう経緯もあるが、この時点では、両者は協力して火事の事後処理に当たっていたと思われる。なお、その詩文集『随得集』に「和中巖悼晦谷二首」(『大日本史料』第六編之四十三永和元年正月八日条に収録)があることから見て、中巖とは詩の唱和などの交流があったことが分かる。

343 『宋史』卷一七九、食貨下一会計の項に「(天聖初)時洞真宮、寿寧觀相繼災、宰相張知白請罷不急營造、以答天戒」とある。

344 『統資治通鑑長編』卷一一一仁宗明道元年八月乙丑の条

詔群臣直言闕失。先是、百官晨朝、而宮門不開。輔臣請对、帝御拱宸門、百官拜楼下、宰相呂夷簡独不拜。帝問其故、曰、宮廷有变、群臣愿一望清光。帝举簾見之、夷簡乃拜。丁卯、大赦。詔、营造殿宇、宜约祖宗旧制、更从减省。時宦者置獄治火事、得縫人火斗、已誣服、下開封府、使具獄。權知府事程琳辨其不然、乃命工凶火所經处、且言、后宮人多、所居隘、其鍋竈近板壁、歲久燥而焚、此殆天災、不可以罪人。(後略)前半呂夷簡關係の内容は『宋史』呂夷簡伝にも記述があるが、程琳の事跡については長編にのみ記述が確認された。

345 五山版や宋版は現存せず、同時代の記述にもその名は確認されない。

346 四三七条の内容は、『太平御覽』の命名の由来についての有名な話である。その記述は『太平御覽』の序よりも『統資治通鑑長編』(四庫全書本p314)とほぼ一致する。

347 張知白の進言についても、表現などから見て、『統資治通鑑長編』の影響があると思われる。

348 西山美香の研究によると、天龍寺の創建は鎮護国家の象徴・拠点が東大寺から天龍寺へと移ったことを示し、中世国家の中心点、すなわち「国体」そのものの劇的な変動を象徴しているということである。『武家政権と禅宗』p58(笠間書院、二〇〇四年)を参照。

349 田中博美「武家外交の成立と五山禅僧の役割」、『日本前近代の国家と対外関係』p45～51(田中健夫編、吉川弘文館、一九八七年)を参照。

350 後年一三七四年鎌倉で円覚寺が火事に遭った際、義堂はこの貞治六年(一三六七)の天龍寺復興の前例を出し、幕府に再建を助けるようお願いしたことからみて、火事の後すぐに復興するかどうかはそのときだけではなく、その後の類似事件を処理する際の参考にもなった。このような点からも、夢窓派としては再興をしたかっただろう。

351 『左伝』昭公二十九年

秋、龍見于絳郊。魏献子問于蔡墨曰、「吾聞之、虫莫知于龍、以其不生得也。謂之知、信乎。対曰、「人実不知、非龍実知。古者蓄龍、故国有蔡龍氏、有御龍氏」。献子曰、「是二氏者、吾亦聞之、

而不知其故。是可謂也」。対曰、「昔有 廸寂齋子曰董父、実甚好龍、能求其耆欲以飲食之、龍多歸之、乃擾畜龍、以事帝舜。帝賜之姓曰董、氏曰豢龍、封諸鬲川、鬲夷氏其后也。故帝舜氏世有畜龍。及有夏孔甲、擾于有帝。帝賜之乘龍、河漢各二、各有雌雄。孔甲不能食、而未獲豢龍氏。有陶唐氏既衰、其后有劉累學擾龍于豢龍氏、以事孔甲、能飲食之。夏后嘉之、賜氏曰御龍、以更豕韋之后。龍一雌死、潛醢以食夏后。夏后飧之、既而使求之、惧而遷于魯峩、范氏其后也。」『史記』卷二夏本紀

帝孔甲立、好方鬼神、事淫亂。夏后氏德衰、諸侯畔之。天降龍二、有雌雄、孔甲不能食、未得豢龍氏。陶唐既衰、其后有劉累、學擾龍于豢龍氏、以事孔甲。孔甲賜之姓曰御龍氏、受豕韋之后。龍一雌死、以食夏后。夏后使求、惧而遷去。

352 注 7 前掲書 p255 を参照。

353 良基が仏法を喜ばなかったことについては、岩下紀之「二条良基の漢学の素養－「筑波問答」の引用文をめぐる」p16(『国語国文』一九、愛知淑徳大学、一九九六年)を参照。

354 『朱熹集注』梁惠王下の章に、「言晏子能畜止其君之欲、宜為君之所尤、然其心則何過哉。」とある。なお、『周易玩辞』p 493(叢書集成統編一影印本、上海書店出版社、一九九四年)小畜卦「象」の条に「陰陽之理、畜極則亨通、畜之小者、雖未遽亨、及其成也、終有亨理、以六爻言之、一柔得位五陽応之、能係其情、未能全制之也、故為小畜、以二卦言之、健而能巽、不激不亢、其勢必通、二五皆剛中、同心同德、其志必行、故有亨理、凡陰閉之極、則陽氣蒸而成雨、密雲不雨者、陰方上往未至於極耳、自我西郊者、方起於此、未至於彼也、此皆言所畜之小、然謂之尚往則非不往、謂之未行、則非不行、亨固在其中矣、此於人事為以臣畜君、終当感悟之象。」とあることから見て、同文は全体的に『周易玩辞』の影響下書かれたことが分かる。

355 注 295 前掲書 p61 を参照。

356 南禅寺と園城寺の衝突は一三六七年(貞治六年)六月からすでに起きている。園城寺僧徒、南禅寺の関所を二箇所破り、禅僧を殺害したため、南禅寺はこれを幕府に訴えた。幕府は処置として園城寺の領する四宮河原、松坂嶺、関山の三関を焼いた。その後延暦寺・園城寺、南禅寺との確執を興福寺に牒し、訴状を北朝に奉ったが、八月八日には朝廷はそれを和解せしめた。

357 定山祖禅(?～一三七四)、臨済宗聖一派。入院の年代を詳らかにしないが、東福寺、南禅寺に住したことがある。

358 龍の出現という、想起されるのは天龍寺の創建時に、やはり龍が出ていたことである。同じく龍の出現ということから、中巖は龍を禅宗と結び付けたのかもしれない。

359 『周易玩辞』P469(叢書集成統編一影印本)を参照。

360 虞集については、中巖が『参积』「題程仲華西行集」の积の部分(卷一第十六葉表余白部分)で「賢守令者、未知為誰、且恐趙子昂、虞伯生之輩、時或在蜀之官。当後考之、可補焉。」と触れている。さらに、「送輝東陽往江西省佛智師」の「十五…」についての注积(同卷一第十六葉表余白部分)で「虞伯生撰『行道記』、穎悟過常見、親□□出遊、至佛寺、必□拜、恋慕不能去、父母知其志、從伯氏為僧。」とある。中巖の師である東陽のために伝記を書いていることからみれば、虞集は大慧派に近い関係にあることが分かる。

361 中巖は朱子の易書をも読んでいるが、自らの文章の中では、決してそれに同調せず、逆に「辨朱文公易伝重剛之説」を製し、その説を批判しているのである。

362 頼貴三『項安世周易玩辞研究』第六章「积『易』之方法」(p229以下)及び第八章「結論」(p410以下)(国立台湾師範大学国文研究所碩士論文自印本、一九九〇年)を参照。

363 中巖の学問の特徴は博学さにあることは『中世禅林の学問及び文学』p426(注 23 前掲)を参照。なお、氏の指摘によると、この百科全書的ともいえる傾向は、中巖のみならず室町期禅僧社会の学問全体に見られるものである。さらに、当時の公家社会の学者や、『太平記』などの歴史文学や実録物にも共通するもので、当時の時代精神とも言うことができる。

364 中巖と義堂のほか、良基は入元僧友山士愚(一三〇一～一三七〇)とも交遊があった。『友山録』に「和二条殿下(良基)春遊韻」(『五山文学新集』第二卷 p152)という詩が見える。

365 注 295 前掲書 p57 を参照。

366 注 353 前掲論文 p21 を参照。

367 『中正子』「性情篇」(『新集』p 423)に「孟子以善為性、非也、荀子以惡為性、非也、楊子以善惡混為性、亦非也」とある。

368 時代は下るが、公家の儒学学習において禅僧が役割を果たした例として、韓愈らの議論を起爆剤とする性情論が、禅僧の間で学ばれ、一条兼良さらに清原家の経学へと継承されていったことがある。住吉朋彦『四書童子訓』の経学とその淵源(『中世文学』三九、一九九四年六月)を参照。

369 注 260 前掲書 p191 を参照。

参考文献（著者名五十音図順）

図書

- 朝尾直弘・山口啓二・網野善彦・吉田孝編『日本の社会史』全8巻、岩波書店、一九八六～一九八八年
- 朝倉尚『抄物の世界と禅林の文学—中華若木詩抄・湯山聯句鈔の基礎的研究』、清文堂、一九九六
- 足利衍述『鎌倉時代之儒教』、日本古典全集刊行会、一九三二年
- 網野善彦・笠松宏至編『後醍醐と尊氏』（週刊朝日百科・日本の歴史12）、朝日新聞社、一九八六年六月
- 網野善彦『日本社会の歴史』（上・中・下）岩波書店、一九九七年四～一二月
- 網野善彦ほか編『中世の風景を読む7—東シナ海を囲む中世世界』、新人物往来社、一九九五年二月
- 網野善彦ほか編『天皇と王権を考える〈2〉統治と権力』、岩波書店、二〇〇二年六月
- 網野善彦『異形の王権』、平凡社、一九八六年八月
- 荒木見悟『日本の禅語録三大應』、講談社、一九七八年三月
- 『中国思想史の諸相』中国書店、一九八九年
- 荒野泰典・石井正敏・村井章介編『アジアのなかの日本史』全6巻、東京大学出版会、一九九二年五月～一九九三年四月
- 安藤嘉則『中世禅宗文献の研究』、小林書房、二〇〇〇年
- 安藤英男『南北朝の動乱』、新人物往来社、一九八四年一二月
- 石井修道『宋代禅宗史の研究』、大東出版社、一九八七年一〇月
- 石井進編『都と鄙の中世史』、吉川弘文館、一九九三
- 石井進他編『岩波講座 日本通史 中世1』第7巻、一九九三
- 石上英一他編
- ①『講座・前近代の天皇3—天皇と社会諸集団』、青木書店、一九九三年六月
- ②『講座・前近代の天皇4—統治的諸機能と天皇観』、青木書店、一九九五年六月
- ③『講座・前近代の天皇5—世界史のなかの天皇付—天皇制研究史』、青木書店、一九九五年一—一月
- 市川浩史『日本中世の光と影—「うちなる三国」の思想』、ぺりかん社、一九九九
- 市川白弦、入矢義高、柳田聖山『中世禅家の思想』（日本思想大系一六）、岩波書店、一九七二
- 伊藤喜良『南北朝動乱と王権』、東京堂出版、一九九七
- 伊藤幸司『中世日本の外交と禅宗』、吉川弘文館、二〇〇二年二月
- 井上順理『本邦中世までにおける孟子受容史の研究』、風間書房、一九七二
- 井上光貞ほか編『中世 日本歴史大系（2）』、山川出版社、一九八五
- 井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』、富山房、一九〇五年十二月
- 今井淳・小澤富夫編『日本思想史論争』、ぺりかん社、一九八二年四月新装版
- 今泉淑夫・早苗憲生『本覚国師虎関師鍊禅師』、禅文化研究所、一九九五年六月
- 今泉淑夫『日本中世禅籍の研究』、小林書房、二〇〇四
- 今枝愛真『中世禅宗史の研究』、東京大学出版会（東大人文学研究叢書）、二〇〇一年一月
- 今谷明
- ①『室町の王権—足利義満の王権篡奪計画』、中公新書、一九九〇年七月
- ②『武家と天皇—王権をめぐる相剋』、岩波書店、一九九三年六月
- ③今谷明他編『岩波講座 日本通史 中世3』第九巻、一九九四
- ④『王権と神祇』同朋社、二〇〇二
- 伊藤幸司『中世日本の外交と禅宗』、吉川弘文館、二〇〇二年二月
- 入矢義高校注『五山文学集』（新日本古典文学大系48）岩波書店、一九九〇年七月
- 岩橋小弥太『花園天皇』（人物叢書）、吉川弘文館、一九六二年一—一月
- 上田純一①『九州中世禅宗史の研究』、小林書房、二〇〇〇
- ②『足利義満と禅宗』、法藏館、二〇一一

-
- 植松忠博『土農工商一儒教思想と官僚支配』、同文館、一九九七年三月
白井信義『足利義満』(吉川弘文館・人物叢書)
大隅和雄①『中世仏教の思想と社会』、名著刊行会、二〇〇五年七月
②『中世 歴史と文学のあいだ』、吉川弘文館、一九九三
③『中世の仏教と社会』、吉川弘文館、二〇〇〇年七月
大庭脩『漢籍輸入の文化史』、研文出版、一九九七年一月
大藪正哉『元代の法制と宗教』(秀英出版・一九八三)
小川剛生『二条良基研究』、笠間書院、二〇〇五年十一月
小川信『細川頼之』、吉川弘文館、一九八九
蔭木英雄
①『中世禅者の軌跡 中巖円月』、法蔵館、一九八七年七月
②『中世禅林詩史』、笠間書院、一九九四年
③『日本人漢詩人選集3 義堂周信』、研文出版、一九九九年九月
梶原正昭・柄木孝惟・山下宏明・長谷川端編『太平記の成立』、汲古書院、一九九八年三月
加藤周一『日本文学史序説』上(ちくま学芸文庫)、筑摩書房、一九九九年四月
金谷治『易の話』、講談社、一九七二年一二月
鎌田茂雄『中国の禅』、講談社、一九八〇年八月
川口久雄『平安朝日本漢文学史の研究』上中下、明治書院、一九八二
川添昭二編『よみがえる中世 東アジアの国際都市 博多』、平凡社、一九八八年八月
川添昭二『九州中世史の研究』、吉川弘文館、一九八三年三月
北村澤吉『五山文学史稿』、富山房、一九四一
紀野一義『名僧列伝一明恵・道元・夢窓・一休・沢庵』、講談社学術文庫、一九九九年八月
木宮泰彦『日華文化交流史』、東京富山房、一九七七
許総『杜甫論の新構想一受容史の視座から』、研文出版、一九九六
草野善彦『天皇制批判と日本古代・中世史一規模国家多元論の視点一』、本の泉社、二〇〇二年四月
黒田俊雄『王法と仏法』、法蔵館、一九八三年七月
駒沢大学内禅学大辞典編纂所編『新版禅学大辞典』、大修館書店、一九九六五年一〇月
小島毅『宋学の形成と展開』、中国学芸叢書、創文社、一九九九
小島祐馬『中国の革命思想』、筑摩書房、一九六七年九月
小峯和明『野馬台詩』の謎、岩波書店、二〇〇三年十一月
斉藤夏来『禅宗官寺制度の研究』、吉川弘文館、二〇〇三年四月
桜井好朗『中世日本の神話と歴史叙述』、人文書院、二〇〇六
佐々木薫
①『中世国家の宗教構造』、吉川弘文館、一九八八年六月
②『中世仏教と鎌倉幕府』、吉川弘文館、一九九七
佐藤進一
①『南北朝の動乱』(『日本の歴史』九)、中央公論社、一九六五年一〇月
②『日本の中世国家』日本歴史叢書、岩波書店、一九八三年四月
③佐藤進一・網野善彦・笠松宏至『日本中世史を見直す』、悠思社、一九九四年二月
佐藤弘夫
①『日本中世の国家と仏教』、吉川弘文館、一九八七年三月
②『神・仏・王権の中世』、法蔵館、一九九八年二月
椎名宏雄『宋元版禅籍の研究』、大東出版社、一九九三年八月

-
- 島田虔次『中国思想史の研究』、京大学術出版会、二〇〇二年三月
島田修二郎・入矢義高監修『禅林画讃—中世水墨画を読む』毎日新聞社、一九八七年九月
下川玲子『北畠親房の儒学』ペリカン社、二〇〇一年二月
所功『日本の年号』雄山閣、一九七七
白川静
①『稿本詩経研究』通論編、立命館大学文学部中国文学研究室、一九六〇
②『中国の神話』、中央公論社、一九七五
高柳光寿『足利尊氏』(新装版)、春秋社、一九八七年九月
竹貫元勝『新日本禅宗史—時の権力者と禅僧たち—』禅文化研究所、一九九九
田中健夫『中世海外交渉史の研究』、東京大学出版会、一九五九年一〇月
田辺久子『関東公方足利氏四代・基氏・氏満・満兼・持氏』、吉川弘文館、二〇〇二
玉懸博之『日本中世思想史研究』ペリカン社、一九九八年一〇月
玉村竹二
①『五山文学—大陸文化紹介者五山禅僧の活動』、至文堂、一九五五
②『日本の禅語録』八『五山詩僧』、講談社、一九七八
③『日本禅宗史論集』上・下之一・下之二、思文閣出版、一九七六年八月～一九八一年一月
④『五山禅僧傳記集成』、講談社、一九八三年五月
⑤『夢窓国師—中世禅林主流の系譜』、平楽寺書店、一九五八
竺沙雅章『宋元仏教文化史研究』汲古書院、二〇〇〇年八月
千坂げんぼう『五山文学の世界虎関師鍊と中巖円月を中心に』、白帝社、二〇〇二
辻善之助『日本仏教史研究』第一巻、岩波書店、一九八三年一月
豊田・後藤・飯沼・末廣著『大分県の歴史』山川出版社、一九九七
中川徳之助『日本中世禅林文学論攷』、清文堂出版、一九九九年九月
長澤規矩也『宋元版の研究』、汲古書院、一九八三
中野栄夫編『日本中世の政治と社会』、吉川弘文館、二〇〇三年一〇月
中村文峰・井上博道『夢窓国師の風光』、春秋社、一九九八
那波利貞『室町時代の研究』京都星野書店、一九二三
新田一郎『太平記の時代』(日本の歴史第十一巻)、講談社、二〇〇一年九月
西尾賢隆
①『中世の日中交流と禅宗』、吉川弘文館、一九九九年六月
②『中国近世における国家と禅宗』、思文閣、二〇〇六年三月
西山美香『武家政権と禅宗』、笠間書院、二〇〇四年四月
西村天囚『日本宋学史』、梁江堂書店、一九一四
新田一郎『太平記の時代』(日本の歴史11)、講談社、二〇〇一年九月
野上俊静『元史釈老伝の研究』、野上俊静博士頌寿記念刊行会、朋友書店、一九七八
野口善敬
①『元代禅宗史研究』、禅文化研究所、二〇〇六年二月
②『禅門陀羅尼の世界—安穩への秘鍵』、禅文化研究所、二〇〇七年十二月
芳賀幸四郎『中世禅林の学問及び文学に関する研究』、思文閣、一九五六年一〇月
羽下徳彦編『中世の政治と宗教』、吉川弘文館、一九九四年八月
羽下徳彦『中世日本の政治と史料』、吉川弘文館、一九九五年五月
原田正俊
①『日本中世の禅宗と社会』、吉川弘文館、一九九八年十二月
②『中世の禅宗と相国寺』、相国寺教化活動委員会、二〇〇七

-
- 平野宗浄『日本の禅語録 六 大燈』、講談社、一九七八年七月
福島俊翁『虎関』、雄山閣、一九四四
前野直彬『中国文学序説』、東京大学出版会、一九八二
益田欣『太平記の比較文学的研究』、角川書店、一九七六
増田知子『中巖圓月 東海一瀛詩集』、白帝社、二〇〇二年六月
柗野俊明『夢窓疎石 日本庭園を極めた禅僧』、日本放送出版協会、二〇〇五年四月
松尾剛次『日本中世の禅と律』、小林書房、二〇〇三
丸山仁『院政期の王家と御願寺』、高志書院、二〇〇六年六月
水口幹記『日本古代漢籍受容の史的研究』、汲古書院、二〇〇五年九月
源了圓・玉懸博之共編『国家と宗教』、思文閣、一九九二年三月
村上哲見『中国文人論』、汲古書院、一九九四
村井章介
①『岩波講座日本通史中世2』、一九九四年三月
②『日本の中世 10 分裂する王権と社会』、中央公論新社、二〇〇三年五月
③村井章介『東アジアのなかの日本文化』、放送大学教育振興会、二〇〇五年三月
④『アジアの中の中世日本』、校蔵書房、一九八八
⑤『東アジア往還—漢詩と外交』、朝日新聞社、一九九五
森浩一編『日本の古代〈1〉倭人の登場』、中央公論社、一九九五年一〇月
森茂昭
①『太平記の群像・軍記物語の虚構と真実』、角川書店、一九九一年一〇月
②『佐々木道誉』、吉川弘文館・人物叢書、一九九四年九月
③『後醍醐天皇』、中公新書、二〇〇〇年二月
④『南北朝期公武関係史の研究』、文献出版、一九八四年六月
柳田聖山編『禅と日本文化〈四〉禅と文学』、ぺりかん社、一九九七年四月
山本世紀『上野国における禅仏教の流入と展開』、刀水書房、二〇〇三年八月
山口隼正『南北朝期九州守護の研究』、文献出版、一九八九
兪慰慈『五山文学の研究』、汲古書院、二〇〇四年二月
吉本道雅『史記を探る—その成り立ちと中国史学の確立—』、東方書店、一九九六
和島芳男『日本宋学史の研究増補版』、吉川弘文館、一九八八
脇田晴子『天皇と中世文化』、吉川弘文館、二〇〇三年七月
渡辺澄夫外編『大分県の歴史』の中世部分、山川出版社、一九七六～七九
『人生と宗教』西村恵信教授還暦記念文集、禅文化研究所、一九九三年七月
渡辺浩
①『東アジアの王権と思想』、東京大学出版会、一九九七年一〇月
②『近世日本社会と宋学』、東京大学出版会、一九八五年一〇月

中国語：(著者名五十音図順)
印順『中国禅宗史』、江西人民出版社、二〇〇七年一月
于谷『禅宗語言和文献』、江西人民出版社、一九九五年九月
魏道儒『宋代禅宗文化』、中州古籍出版社、一九九三年九月
嚴紹棠『日本藏宋人文集善本 劉澆杭州大学出版社、一九九六
高令印『中国禅宗史』、宗教文化出版社、二〇〇四年七月
吳言生
①『禅宗思想淵源』中華書局二〇〇一年六月

②『禅宗詩歌境界』中華書局二〇〇一年六月

③『禅宗哲学象徴』中華書局二〇〇一年六月

朱伯崑『易学哲学史』、解放军文艺出版社、二〇〇五年四月

周双利『薩都刺』、中華書局、一九九三年十二月

周裕楷

①『宋代詩学通論』、巴蜀書社、一九九七

②『禅宗語言』、浙江人民出版社、一九九九年十二月

③『中国禅宗與詩歌』、上海人民出版社、一九九二年七月

孫昌武『禅思與詩情』、中華書局、一九九七年八月

張中行『禅外說禅』、中華書局、二〇〇六年三月

鄭梁生『元明時代東傳日本の文献-以日本禅宗僧为中心』、文史哲出版社、一九八四

楊澤波

①『孟子評伝』、南京大学出版社、一九九八

②『孟子與中国文化』、貴州人民出版社、二〇〇〇

賴貴三『項安世周易玩辞研究』、国立台湾師範大学国文研究所碩士論文、一九九〇

劉真伦『韓愈集宋元伝本研究』、中国社会科学出版社、二〇〇四

劉澤華『中国的王權主義』、上海人民出版社、二〇〇〇年一〇月

論文

赤松俊秀「建治から応永まで一夢窓疎石と足利義満の時代」、『禅文化』十二・十三号

朝倉尚

①「湯山聯句（鈔）の典拠詩—杜甫・蘇軾・黄庭堅の場合」、『和漢比較文学叢書第五卷中世文学と漢文学I』、汲古書院、一九八七年七月

②「義堂周信『空華集』の基礎的研究：部類構成と作品配列を指標として」、日本研究一八、広島大学、二〇〇五年三月

安藤嘉則「中世林下の公案禅の一考察」、『駒沢大学禅研究所年報』九、一九九八年三月

飯塚大展「静居寺所蔵『五燈会元畧鈔』について—『五燈会元鈔』に関する覚え書き」、『禅学研究の諸相—田中良昭博士古稀記念論集』、大東出版社、二〇〇三年三月

石井修道

①「大慧宗杲とその弟子たち(一)『五灯会元』の成立過程と関連して」、『印度学仏教学研究』三六(一八—二)、一九七〇年三月

②「大慧宗杲の看話禅と「磨埵作鏡」の話」、駒沢大学禅研究所年報第九号、一九九八年三月

③「宋代禅宗史の特色—宋代の燈史の系譜を手がかりとして—」、『東洋文化』八三、特集中国の禅、二〇〇三年三月

④「中国禅宗史の研究動向」、『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第十三号、一九七九年七月

⑤「大慧語録の基礎的研究」、『駒沢大学仏教学部紀要』、一九四八年三月～一九五〇年三月

石川力山

①「中世五山禅林の学芸について—『元亨釈書微考』の引用典籍をめぐって」、『駒沢大学仏教学部論集』七川田熊太郎教授退記念号、一九七〇年一〇月

②「『元亨釈書』考」、『仏教学研究會年報』七、一九七三

岩下紀之「二条良基の漢学の素養—「筑波問答」の引用文をめぐって」、愛知淑徳大学『国語国文』、一九九六

植松忠博「土農工商論における中日比較」、『国民経済雑誌』第一七三卷第四号、一九九六年四月

宇津純「京都円光寺旧蔵 閑室元佑手澤本目錄」、『参考書誌研究』第三十号、日本図書館協会

- 王端来「宋代士大夫の精神世界の側面」、『東洋学報』八二、
大隅和雄
- ①『元亨釈書』の仏法観、『金沢文庫研究』二七一
②『太平記』における中国人名の分布、『日本文学』三一—一〇
- 太田亨「日本禅林における杜詩受容—禅林初期における杜甫評価」、『中国中世文学研究』三九、二〇〇
一年一月
- 大森志郎「百王思想」、日本文学二—一七、一九七二
- 緒方香州「禅宗史籍の註釈について—五灯会元抄を中心として」、『禅学研究』五九号、一九七八
- 蔭木英雄「五山文学の和様化—高峰顕日・規庵祖圓・夢窓疎石について」、関西大学国文学会編『国文学』
四八、一九七三
- 加瀬達男『漢書』楊雄伝所収楊雄自序をめぐって、学林二八・二九、一九九八年三月
- 上垣外憲一「寂室元光—孤高の入元僧」、平川祐弘編『叢書比較文学比較文化二—異文化を生きる人々』、
中央公論社、一九九三
- 川瀬一馬
- ①増補新訂足利学校の研究』、一九七四
②『円光寺蔵伏見版木活字関係歴史資料調査報告書』、京都府教育委員会、一九九一
久須本文雄
- ③五山制度史攷『禅文化研究所紀要』七、一九七五年九月
④「中巖円月の中国文学的背景」、『禅学研究』五七号、一九六八
②「中巖円月の儒学思想」、『禅文化研究所紀要』五、禅文化研究所、一九七三
③「虎関師鍊の儒道観」、『禅文化研究所紀要』一一、禅文化研究所、一九七九
④「虎関師鍊の中国文学観」、『禅文化研究所紀要』一二、禅文化研究所、一九八〇
- 高文漢「五山文筆僧中巖円月の世界」、『日本研究』一九九八年九月号、国際日本文化研究センター
- 小林茂「土農工商の源流」、『大阪大論集』第四二巻第六号、一九九二年四月
- 小峯和明『野馬台詩』注釈・拾穂、『日本文学』五四、二〇〇五
- 阪田雄一「南北朝前期における上杉氏の動向—上杉朝定・憲顕・重能を中心に—」、『國史学』一六四号、
一九九八年二月
- 桜井好朗「乱世における隠者的思惟の展開」、『日本文学』一二、日本文学協会
- 佐藤勢紀子『増鏡』の皇位継承観—三種の神器をめぐって、『国家と宗教—日本思想史論集』、源了円・
玉懸博之編、思文閣出版、一九九二
- 佐藤達玄「勅修百丈清規にみる元代の叢林機構と性格」、『仏教史学研究』、二六—一、一九八三年一月
- 佐藤秀孝『五灯会元』編集の一疑点、『印度学仏教学研究』五八(二九—二)、日本印度学仏教学会、一
九八一年三月
- ささきともこ
- ①「鎌倉在住時代の義堂周信」、『日本文学』第三二九号、一九八〇
②「中岩円月—行動・思想の変化と詩の展開、私詩から偈頌へ」、『日本文学』三三九号、一九八一
③「虎関師鍊の詩的基盤」、『日本文学』、一九七九年七月号
- 椎名宏雄
- ①「宋元版禅籍研究(7)—北磻語録・外集・文集・詩集・全集」、『印度学仏教学研究』(日本印度
学仏教学会) 33-1、一九八四
③「宋元版禅籍と五山版」『宗学研究』二六、駒沢大学曹洞宗宗学研究所、一九八四
- 周清樹「日本所蔵元人文集珍本」、『東洋文庫書報』二三、一九九一
- 【弓巾】和順「揚雄「法言」における人物評論」、中國古典研究三八、三一—四四頁、一九九三年一二月
- 菅原昭英「江南における四川僧と日本僧の出会い」、『宗学研究』四〇号、一九九八年三月

住吉朋彦『四書童子訓』の経学とその淵源、『中世文学』三九、一九九四年六月

孫容成

- ①「金華智者寺における圓月の文学交流」、『比較文学』第四二号、一九九九
- ②「挿注参釈廣智禪師蒲室集引用漢籍及び漢詩について」、『禅学研究』第七十九号、二〇〇〇年一二月
- ③「中巖円月の楊雄観」、『日本・中国交流の諸相』、早稲田大学古代文学比較文学研究所、勉誠出版、二〇〇六年三月
- ④「中巖円月の儒学的政治思想についての一考察—『中正子』経権篇を読む」、『日本学論叢』、二〇〇八年十二月

高木豊「鎌倉仏教における国王のイメージ-日蓮を中心に」、家永三郎教授東京教育大学退官記念論集、「古代・中世の社会と思想」、三省堂、一九七九

高橋公明「室町幕府の外交姿勢」、『歴史学研究』五四六号、一九八五

高橋章則「護園古文辞学と楊雄-熊阪大州大田南畝を端緒として」、『文芸研究』一四一、一九九六

高橋秀英「鎌倉時代の僧侶と『首楞嚴経』」、『駒澤大学禅研究所年報第7号特集・道元入宋時代の宗教と社会と文化(2)』、駒澤大学禅研究所、一九九六年三月、

武内義雄「日本における老荘学」、『武内義雄全集』卷六、諸子篇一、角川書店、一九七八

多田伊織「楊雄論」、日本研究一一、一九九四年九月

田中浩司「寺社と初期室町政権の関係について-祈祷(命令)を中心に-北朝との関連を視野にいれつつ」、『中近世の宗教と国家』、岩田書院、一九九八年六月

玉村竹二「五山叢林の十方住持制度について」、『日本仏教史学』二~一、一九四二年

千坂げん峰「中巖円月における「時」の意識」、『聖和』第二九号、聖和学園短期大学、一九九二年三月

手塚隆義「中国の虞と夷蛮の呉」、『史苑』第二十二卷第一号、立教大学史学会、一九六一

土岐善磨「中巖円月の二首-「杜甫周辺記」のうち」、『禅文化』三十九号、禅文化研究所

内藤湖南「支那上古史」、『内藤湖南全集』十卷、筑摩書房、一九六九

中砂明德「士大夫のノルマの形成-南宋時代」、東洋史研究五四(三)、一九九五年一二月

永井政之「元明時代の禅宗史の研究状況と問題」、『駒沢大学仏教学部論集』二〇、一九八八年一〇月

名波弘彰「夢窓疎石の偈頌と思想」、『日本文学』二八一六、一九七九年七月

西順蔵「天下・国・家の思想」、大倉山論集2、大倉山文化科学研究所、一九五三年一〇月

野口善敬「元代禅門の苦悩-笑隠大訢の行状をめぐって-」、『九州中国学会報』二三、一九八一年五月

長谷川昌弘「応庵曇華の思想」、『印度学仏教学研究』七五(三八~一)、一九八九年一二月

原田正俊「五山禅林の仏事法会と中世社会-鎮魂・施餓鬼・祈祷を中心に」、『禅学研究』第七七号、一九九九年三月

樋口大祐「「神国」の破碎-太平記における「神国/異国」」、『日本文学』二〇〇一年VOL五〇

深津睦夫「花園院の和歌観再考-宋学の影響の可能性をめぐって」、『皇学館論叢』二二(四)、一九八九年八月

前田雅之「和漢と三国」-古代・中世における世界像と日本、『日本文学』五二、二〇〇三

松尾剛次「室町幕府の禅律対策-禅律方の考察を中心に」、日本古文書学会編『日本古文書学論集七、中世三南北朝時代の武家文書』、吉川弘文館、一九八六

吉本道雅「秦趙始祖伝説考」、『立命館東洋史学』二十一卷、一九九八

中国語

魏鵬举「疎離体制化的書写」、北京師範大学博士学位論文

清水茂「日本古代文学上の韓愈」、『韓愈研究論文集』一九八八、広東人民出版社

石曉寧「楊雄の明哲保身思想・文学創作和文論中的若干問題」、復旦大学博士学位論文

鄭梁生『元明時代東傳日本の文献-以日本禅宗僧為中心』、文史哲出版社、一九八四

鄧紹基「元代僧詩現象評議」、『中国社会科学院研究生院学報』、二〇〇五年三期

邵林濤「五燈会元中以詩証禅举隅」、『仏経文学研究論集』、陳允吉・胡中行・荒見泰史編、復旦大学出版社、二〇〇四年一二月

馮国棟「五燈会元版本與流伝」、『仏教研究』二〇〇四年第四期

劉保貞「楊雄研究」、山東大学博士学位論文

史料：

東京大学史料編纂所編『大日本史料第六編』、東京大学出版会

玉村竹二編『五山文学新集』卷一～別卷二、東京大学出版会、一九六七—一九八一

上村觀光編・玉村竹二解説『五山文学全集』全五卷、覆刻版、思文閣、一九九二

中巖の作品：

『中巖円月集』、『五山文学新集』卷四

『東海一おう集』、『五山文学全集』卷二

『蒲室文集烏焉集』、龍谷大学蔵

『挿注参釈広智禅師蒲室集』、足利学校史跡図書館蔵

夢窓の作品：

禅文化研究所編『夢窓国師語録』、一九八八

佐々木容道『訓註 夢窓国師語録』二〇〇〇年一月

柳田聖山『日本禅語録七夢窓』、講談社、一九八一

夢窓國師語録、五山版、京都大学附属図書館蔵

川瀬一馬訳『夢中間答集』、講談社、二〇〇〇年八月

大慧の作品：

荒木見悟訳注『大慧書』、筑摩書房、一九六九

石井修道訳『大慧普覚禅師法語』、中央公論社、大乘仏典一二禅語録、

宋蒞聞他編『大慧禅師語録』、『大正大藏經』四七

(宋)道謙『大慧普覚禅師宗門武庫』、『大正大藏經』四七

『正法眼蔵』(宋)大慧、卍統藏經一一八

その他の禅僧や禅宗関係の作品：

普濟『五燈会元』(全三卷)、中華書局、一九八四年一〇月

文琇『増集続伝灯録』、『卍新纂 續藏經』一五七四

頤藏主編『古尊宿語録』、中華書局、一九九六

虚堂智愚『虚堂和尚語録』、『大正新脩大藏經』四七

虎丘紹隆『圓悟克勤禅師語録』、『大正新脩大藏經』四七

『碧巖録』上中下、入矢義高(末木文美士他共訳)、岩波文庫、一九九二

荒木見悟訳注『中国撰述經典二 楞巖經』筑摩書房、一九八六

柳田聖山訳注『中国撰述經典一 圓覚經』、筑摩書房、一九八七

宗續『禅苑清規』、中州古籍出版社中国禅宗典籍叢刊、二〇〇一年一〇月

念常『佛祖歴代通載』、『大正新脩大藏經』四九

笑隠大訖『蒲室集』、中文出版社、一九八五年一二月

笑隠大訖『笑隠大欣禅師語録』、『卍新纂続藏經』NO. 一三六七

敬叟居簡『北磻詩集』九卷、宋、中国国家図書館マイクロフィルム

月林道皎『大梅山月林和尚拈古泊頌古』、貞治二年刊本、建仁寺兩足院所蔵、慶應義塾大学附属研究所斯道文庫マイクロフィルム

虎関師鍊：

『海蔵和尚紀年録』群書解題四-下(伝部二)、続群書類従完成会編/塙保己一編

『济北集』、『五山文学全集』卷一
竺仙梵僊『来来禅子集』、『大日本仏教全書』、仏書刊行会、一九一七年八月
此山妙在『若木集』、『五山文学全集』卷二
春屋妙葩『智覚普明国師語録』、『大正新修大藏經』八〇
義堂周信：
『空華集』、『五山文学全集』卷二
『空華日用工夫略集』、『改訂史籍集覽』
雪村友梅『雪村友梅集』、『五山文学新集』卷三
桃源瑞仙『史記抄』、京都大学図書館
東明慧日『東明和尚語録』、『五山文学全集』別卷二
明極楚俊『明極楚俊遺稿』、『夢窓明極唱和篇』、『五山文学全集』卷三
友山士偲『友山士偲集』、『五山文学新集』卷二
龍秋周澤『隨得集』、『五山文学全集』卷二
瑞谿周鳳『臥雲日伴録抜尤』、『大日本古記録』
師蛮『延宝伝灯録』、『大日本仏教全書』第一〇九卷

その他

『太平記』
①長谷川端校注・訳『太平記』一～四（新編日本古典文学全集五四～五七）、小学館、一九九四
②後藤丹治・岡見正雄校注『太平記』一～三（日本古典文学大系）、岩波書店、一九六〇年一月～一九六二年一〇月）
『梅松論』、『群書類従』卷第三百七十一
花園天皇『和訳花園天皇宸記』、統群書類従完成会、一九九九年一月～二〇〇三年五月
吉川幸次郎訳注『論語』上下、朝日新聞社、一九六五～一九六六年
金谷治訳注『孟子』朝日新聞社、一九六六
本田濟『易』、朝日新聞社、一九九七年二月
項安世『周易玩辭』、叢書集成統編一（影印本）、上海書店出版社、一九九四
趙采『周易程朱伝義折衷』上海商務印書館、文淵閣本四庫全書影印、一九三四～一九三五
顧頡剛、劉起鈞『尚書校釈論全四冊』、中華書局、二〇〇五
李焘『統資志通鑑長編』、中華書局、二〇〇四
司馬遷『史記』、中華書局、一九五九
班固『漢書』、中華書局、一九六二
陸德明『老子音義 莊子音義經典釈文』、中華書局、一九八三
陳鼓應注訳『莊子今注今訳』、中華書局、一九八三
黄華珍 編藏宋本莊子音義、上海古籍出版社、一九九六年九月
杜預注、孔穎達疏『春秋左傳集解』、上海人民出版社、一九七七
楊伯峻『春秋左傳注』、中華書局、一九八一
沈玉成『左傳譯文』、中華書局、一九八一
顧廣圻校『韋昭注國語二十一卷』四部叢刊影印本、上海古籍出版社、一九七八
孫希旦『禮記集解』、中華書局、一九八九
王文錦『禮記訳解』、中華書局、二〇〇一
楊伯峻訳注『孟子訳注』、中華書局、一九六〇
楊澤波『孟子性善論研究』、中国社會科学出版社、一九九五
嚴粲『詩緝』、四庫全書本

朱熹『詩集傳』、上海古籍、一九八〇
李守奎·洪玉琴『楊子法言詁注』、黑龍江人民出版社、二〇〇三
周振甫『詩經詁注』、江蘇教育出版社、一九八四
楊雄『法言』、上海古籍出版社（續四庫全書）、二〇〇二
房玄齡『晉書』、中華書局、一九七四
姚思廉『梁書』、中華書局、一九七三
李延壽『北史』、中華書局、一九七四
歐陽修·宋祁『新唐書』、中華書局、一九七五
劉煦『舊唐書』、中華書局、一九七五
齊治平校注『拾遺記』、中華書局、一九八一
班固『漢書』、中華書局、一九六二
王先謙『後漢書集解』、商務印書館、一九五九
王先謙『漢書補注』、商務印書館、一九五九
楊樹達『漢書管窺』、科學出版社、一九五五
陳壽『三國志·魏志』、中華書局、一九八一
司馬遷『史記』、中華書局、一九五九
李昉『太平御覽』、中華書局、一九六〇（影印本）
李燾『統資志通鑒長編』、中華書局、二〇〇四
脫脫『宋史』、中華書局、一九七七
宋濂『元史』、中華書局、一九七六
陳鼓應『老子注詁及評介』、中華書局、一九八四
陳鼓應注詁『莊子今注今詁』、中華書局、一九八三
陳鼓應『莊子今注今詁』、台灣商務印書館、一九七四
莊子『莊子音義』弘文堂書房、一九二九
李善注『文選』、中華書局一九七七
吳文治『韓愈資料彙編』、中華書局、一九八三
韓愈『韓昌黎文集校注』、上海古籍出版社、一九八六
郭紹虞『滄浪詩話校叢』、人民文學出版社、一九六一
孟元老『東京夢華錄注』、中華書局、一九八二
王應麟『困學紀聞』、商務印書館、二〇〇五（四庫全書）
黃潛『金華黃先生文集』、商務印書館、一九三二（四部叢刊）
吳景奎『槩房樵唱』、胡宗楸編『統金華叢書』、一九二四
景南葉頤『樵雲獨唱詩集』、胡宗楸編『統金華叢書』、一九二四