

五山文化研究への導論

小島毅

「五山文学は、全く文学界の孤児であり、天涯孤独をかこつばかりである。」（玉村竹二）

一 玉村竹二の嘆き

冒頭に掲げた引用文は、玉村竹二の手になる。玉村は、東京大学史料編纂所の『大日本史料』編纂事業で第七編（室町時代前半の北山時代）を担当し、一次史料として大徳寺文書をはじめとする五山関係の文書や書籍を調査、その延長線上に『五山文学新集』全六巻・別巻一巻を編纂している。言うなれば、日本史研究者としての立場から五山文学の重要性を痛感していた人物であった。彼が『五山文学新集』全体の「序」において吐露したのが、この嘆きなのである（1）。

玉村によれば、五山文学は、中国研究・仏教研究・日本研究の三者すべてから見放されてきたという。五山文学の詩文には仏教語が多く使われている。「この一点だけで、中國文學の専門家からは見放され、三流品のレッテルを貼られ、「抹香臭い」の一言で片付けられてしまふ」。逆に「禪宗の宗旨研究家」にとつては、中国僧の漢詩文と日本僧の和文のあ

いだにあるため、「漢文的表現は基本的な中國の祖錄だけで、たくさんとあって、その中間に位する五山文学作品はここでも繼子扱ひで、一向に見向きもされない」。そして、日本文學研究では、「今度は、その文体が漢文であるために、どうしても國文學の正統の流れに仲間入りりさせて貰へないやうである」。

つまり、日本人の禅僧たちが漢文を用いて書き遺した詩文を正面から取り上げて検討する意義を、中國研究も仏教研究も日本研究（國文學）も、感じて来なかつたという。その結果が、冒頭に掲げた嘆き、「かうなると、五山文学は、全く文學界の孤児であり、天涯孤独をかこつばかりである」となる。歴史学界だけが「ただ一人、これに憐れみをかけ、これに対し陰に陽に救済の手をさしのべる」のだと、玉村は言う。

玉村のこの「序」の日付は、昭和四二年（一九六七）三月十九日、今から四十年以上も前のことである。この間、玉村自身をはじめとする諸家の功績によつて、五山文学はしだいに興味関心を惹く対象として認知されるようになつてきた。

しかし、それは五山文学における個別の作者や個々の作品に対する検討が深化したことであつて、五山文学の歴史的位置づけ、五山文学とは何だったのかというその本質的解明については、いまだに玉村が嗅いた時点とさほど変わりないようにも見受けられる。義堂周信・絶海中津に代表されるいわゆる夢窓派による五山主流の正統的な作品群と、「一休宗純による異端的な作品との両者を包括するかたちでの五山文學論、そもそも「五山文学」なるくくりが有効なのかといふ点も含めての議論の展開はまだ充分にはなされていない。

(2)

玉村が歴史学の研究者であったのと同様、筆者も文学を専攻する者ではない。しかも、主たる対象は（玉村がそうであつたように）日本ではなく、中国思想にすぎない。そうした者が五山研究について問題提起するというのもおこがましいが、共同研究（3）に参加するなかで得た知見を、個人的に年来考えてきたことと総合することによって、あえて蠍蠍の斧を振りかざす次第である。日本の五山研究が本誌の名稱である「中國・社会と文化」の再検討にも資するであろうことは、最後に見通しとして披瀝する。

二 「鎌倉新仏教」と五山

いまで高校の日本史や倫理においては、「臨済宗をはじめ日本に伝えたのは栄西」と教えられている。しかし、この言い方は、いくつもの保留条件をつけたうえでなければ、事実に反する記述となる虞がある（4）。

そもそも、現在、「臨済宗」という名称のもとにある諸寺院は、いくつかの流派に分かれ、それぞれに日本における史的展開の物語を持っている。たとえば、「臨済宗東福寺派」の場合、中國から日本にその教えをもたらしたのは、無進師範のもとに留学していた円爾であつて、系譜上、栄西は無関係である。また、「臨済宗建長寺派」では、渡来僧の蘭溪道隆が派祖なのであって、ここでも栄西は登場しない。蘭溪の後任として鎌倉に呼ばれた無学祖元は、「臨済宗円覚寺派」の祖師にすぎないので（5）。

栄西の名で臨済宗全体を代表させる語り口が学校教育の現場で浸透していくのは、「鎌倉新仏教」という観念が成立したことによるところが大きいだろう。周知のよう、平安仏教と異質な新しい仏教の宗派として、通常次の六つが「鎌倉新仏教」としてもてはやされてきた。そして、そのそれぞれに一人ずつの開祖を割り当てる形が採られた。すなわち、浄土系新興宗派として、法然の淨土宗、親鸞の淨土真宗、一遍の時宗の三つ、天台教学の脱密教化運動として生まれた日蓮の天台法華宗（現在の呼称では日蓮宗）、そして、新來の禅仏教として栄西の臨済宗と道元の曹洞宗である。

いつたところに高い価値を賦与し、それによって、政治的・社会的に旧体制を支えていた平安仏教との差異化が図られた。

これにより淨土系では三宗派のうち特に淨土真宗を重視することとなり、また、「歎異抄」の公開出版や、大正六年（一九一七）刊行の倉田百三『出家とその弟子』の影響力もあって、近代社会でも意味を持ちうる教説として、親鸞が再評価されるようになつた。天台宗の改革派であつた日蓮についても、幕府から弾圧された経歴が反権力的でよろしいとプラス価値で評価されるようになったのである。

禪系統においては、幕府権力と距離を保ち、「只管打坐」を説いた曹洞宗の道元の教えが注目された。その象徴が、和辻哲郎の「沙門道元」であろう。この論考は、大正一五年（一九二六）に刊行された『日本精神史研究』に収録されることで一躍有名になつた。臨済宗では林下の大徳寺で活躍した反骨の僧侶一体が、江戸時代以来の庶民的人気もあって高く評価されることになる。

各宗派は、江戸時代の寺檀制度のもとでは、それぞれ自分たちがいかに安寧秩序・公序良俗にかなう宗派であるかを強調してきたわけであるが、近代の思想史的言説におけるこうした流れを取り入れ、それぞれ自分のところの祖師が近代社会にも適応可能な普遍的教説を説いたことを力説する戦略へと方向転換を遂げた。こうした風潮にあつて、室町時代において政治的体制派であつた五山は、マイナスイメージで捉えられることとなる。

三 津田左右吉の五山文学批判

本稿冒頭で紹介した玉村竹二の嘆きに見られるような五山文学評価を定着させるにあたって、功績があつた（＝害毒を流した）とみなすことのできる見解のなかで、ここでは津田左右吉の『文学に現はれたる我が国民思想の研究』を取り上げたい。その知名度や影響力の大きさからいって、「主犯」と名指してもかまわないのではないかと思うからである。津田はその第二部「武士文学の時代」第二篇第四章において、次のように述べている。なお、この巻は大正八年（一九一九）の刊行であり、『出家とその弟子』や『日本精神史研究』と同時期のことである（7）。

「所謂五山文学がそれである。国文学の上にも国民思想の上にも関係するところは甚だ少ないが、兎も角も社会の一隅に存在している事実であるから、一応それを吟味して置く必要がある。」

「社会の一隅に存在している」がゆえに「一応それを吟味する。津田の表現は最初から五山文学に対する敵意に充ちている。彼によれば、五山文学とは、支那思想（8）の上に建てられた禅宗を修行し、すべての文化に於いて支那を崇拜している禪僧が支那の詩文を作るのであるから、それは「畢竟支那人の口まねをするに過ぎない」。しかも、内容的にも支那の

思想・支那の事物を述べているのであって、「支那語・支那文学を仮りて日本人の思想を現はし日本の事物を写そうとするのではない」。

五山の僧侶たちが思想的に支那に深く心酔していた事例として、津田は渡唐天神の伝承をとりあげる。渡唐天神とは、東福寺開山の円爾の夢に菅原道真（菅公）が現れ、海を渡つて円爾の師である無準師範のもとで禅を学んでくるという話柄である。五山僧によつて禅の宣伝材料として使われ、道真的画像（渡唐天神像）をともなつて広く流通した。この伝承について、津田はこう評価する。「渡唐天神の伝説は禅僧の間から出たものらしいが、文学の神として特に彼の崇敬している菅公を無準に參禪させたところに、彼等が思想上支那本位であったことを示している」。日本を代表する文学者であつた菅原道真（9）を支那禅僧の弟子に位置づけようとするこの発想を、津田が批判的に見ていることがわかる。

津田は、「禅僧の漢文学が容易に國風と同化しないのは、それが支那人特殊の趣味に基づいたものであるからである」とも言つており、これは彼が國風への同化を良しとする立場にあつたことを如実に示している。彼が構想する国民文学の歴史のなかに、五山文學はうまく収まらないのだ。

「禅僧と特殊の関係のある所謂宋元画の摸作もまた同じ位置にあるので、それが國民藝術として取り扱はれる資格の無いものであることはいふまでも無かる。國民文學が歌連歌と物語とあると同様、國民的絵画は大和絵であつて、広く世に行はれているのもまたそれであつた。」

ても依然として異国のものであつた。……要するに禅僧の漢文学は大体に於いて、農林の禅にのみ行はれた別世界の文学的遊戯に過ぎなかつたのである。」

五山文学を外国のものとして外部に排除することによつて、それとは異なる純粹なる國民文学の歴史が描ける。津田の五山文学への酷評は、彼がそもそもこの著書において意図した主題「『文學に現はれたる國民思想』を叙述するうえでは、そうせざるをえないものなのであつた。」

津田は付隨的に五山で流行した書画の趣味にも言及し、こう述べる。

國民文学としての和歌・連歌・物語と、國民藝術としての大和絵。それらに対立するものとして、支那文学・支那絵画の模作としての五山文化が存在する。しかし、「模作は到底摸作に過ぎない」。日本における主流、「廣く世に行はれている」ものとして検討・研究に値するのは、「國民文學」・「國民藝術」の側であつた。津田はこのようにして五山文学を葬

り去るのである。

そして、津田のみならず、このことは五山をめぐる全体的な評価としても当時の大きな趨勢であつた。大正時代において、「国民」を強調する文脈のなかで歴史を回顧した場合に、五山の文化は否定・抹殺すべき性格のものとして表象された。

津田前掲書に数年遅れて、平泉澄が東京帝国大学での講義をもとに大正十五年（一九二六）に出版した『中世に於ける精神生活』には、漢詩文作品に対する直接の言及はないが、「五山の僧侶の間には、支那の歴史には相當に通曉してゐる人もあつたらしいが、眼を内へ転じて我が國の歴史となれば、少しも分らない人が多く、或はすべてが國史の智識を欠いてゐた」（復刊、錦正社、一九〇六年、二九八頁）と、津田同様、彼らの「支那」中心主義を批判する言辭が見える。五山僧の日記に男色記事が多いことなどを例に、平泉はその道徳的墮落も非難している（10）。

大正時代に形成されたこの視線は、単に五山文学評価の問題にとどまるものではなく、室町時代の文化を捉えるときの枠組みを固定化するはたらきをしたと思われる。すなわち、芸術面における伝統文化創成期としてのプラス評価と、文學・思想面における停滞というマイナス評価との分裂である。しかし、両者が同じ土壤から生まれた事象だとするならば、この二つを有機的に結びつけて解釈する視点に立ち戻ることが必要なのではあるまいか。「五山文化」という用語によつて、それを試みようとする所以である。以下、政僧とし

て活躍したことによって五山体制の確立に大きく貢献したキーパーソンを例に、このことを考えてみたい。取り上げるのは、夢窓疎石である。

四 夢窓疎石の位置

夢窓疎石（一二七五～一三五一）は南北朝時代初期を代表する禪僧である。伊勢の源氏佐々木氏の生まれで幼くして顯密系寺院で出家、二〇歳のときには禪僧に転じ、三一歳で鎌倉淨智寺にて高峰顕日（後嵯峨院の皇子）の法嗣となつた。四五歳で覚海尼（北条高時の母）に招聘されたのに始まり、以後、後醍醐天皇や足利尊氏・直義兄弟の帰依を受け、後醍醐天皇・光明天皇・光嚴上皇から個別に国師号を授けられ、死後の追贈を合わせると全部で七つになるため「七朝帝師」と呼ばれる。臨川寺や天龍寺の開山となり、観応の擾乱のかか、七七歳で死去。足利政権における宗教政策、天龍寺造営や安國寺利生塔設置の中心人物であった。天龍寺のほか、足利義満が春屋妙祐（夢窓の門弟にして血縁上の甥もある）に造らせた相国寺の名目上の開山でもあり、室町時代の五山制度の生みの親といつてもよい存在であった。彼の法系は夢窓派と呼ばれ、僧暦司など室町幕府の外交・文化政策の要職を独占した。

彼は臨川寺・天龍寺のほかに、甲斐の惠林寺や鎌倉の瑞泉寺を創建しており、また、それらに庭園を設けていることで知られている。なかでも京都の西芳寺は、從前から存在した浄土宗の西方寺を改宗・改修させたもので、その景觀はのち

に足利義政の東山山荘（現、慈照寺）のモデルになった。西芳寺は応仁の乱で伽藍を全焼し、庭園も損害を受けたため、現在の姿は夢窓当時のものと大きく異なっている。枯山水として著名な洪隱山枯滝石組は、夢窓時代には存在せず、応仁の乱のあと復興期における産物であろうとする説もある。（11）。西芳寺の別名ともなっている著名な苔は、ずっと後世になってからこの寺の表徴を象徴するものとして生えたのであり、それが近代に成立した視線から「日本の伝統美」と評価される皮肉な運命をもたらしたにすぎない。つまり「苔寺」の誕生は夢窓の閑知しない事象であることになる。とはいえ、（夢窓当時の）西芳寺庭園や天龍寺庭園が室町時代における規範として仰がれていたことは疑いなく、この点で夢窓は五山文化のまぎれもなく領導者であった。

ところが、従来の五山文学研究においては、夢窓の作品はあまり注目されてこなかった。五山文学の双璧とされる義堂周信・絶海中津は、ともに彼の弟子であるにもかかわらずである。ちなみに、玉村の『五山文学新集』刊行開始直前に出た、山岸徳平校注による『五山文学新集 江戸漢詩集』（岩波日本古典文学大系第八九巻、一九六六年）には、夢窓の詩は一首も採られていない。

それにはもちろん理由があるのであって、彼の実作が義堂・絶海はもとより、そのほかの五山詩人たちの水準にも及ばないという判断が働いているのであろう。政僧としての活躍ぶりと単純に考えあわせれば、それは彼に詩心がなかつたからと解釈することもできようが、後述するように和歌の方

面では高い評価を受けていたことから見て、おそらくそれは漢詩制作という技法上の問題ではなかろうか。夢窓には、多くの五山詩人とは異なって、中国留学経験がないのである。

彼は禪僧に転じた直後の二〇歳代、上述した高峰顕日につく以前に、建仁寺の無隱円範や建長寺の草航道燃、円覚寺の

桃溪徳悟らのもとで修行している。これらの師僧は、いずれも渡来僧で建長寺開山蘭溪道隆の法嗣であり、高峰も渡来僧

で円覚寺開山無学祖元の法嗣であった。蘭溪も無学の来日は、南宋直輸入の禅風を鎌倉にもたらしたとされている。夢

窓はいわばその第三世代として、彼らの孫弟子としてこの禅風の定着期に修行を積んだ。また、夢窓は建長寺で渡来僧一山寧にも師事している。こうした環境にもかかわらず、あるいは、こうした恵まれた環境であったからこそと言ふべきが、彼は一度も渡元することなく日本国内でのみ修行の歳月

を重ねている。

留学者は禪僧全体から見れば特殊な限られた存在ではあつたろうが、多くの逸材を輩出して五山体制全体を牛耳ることになる夢窓派の開祖に留学経験がないというものは注目に値する。夢窓が留学を希望する弟子に向かってその必要はないとした上で、留学帰りの僧侶につければそれで充分としたという逸話もあり、何が何でも留学をさせようという気風ではなかつたことは想像できる。義堂も（夢窓に留学を止められたかどうかは定かではないが）渡元していない。絶海は十年間を明で過ごしたが、それは夢窓歿後のことである。

日本国内においても漢詩文の制作実習はできたわけだし、

實際、夢窓の偈が本場中國に伝わって中峰明本に絶讚されたという逸話もあり、彼の漢文能力が冴えなかつたというわけではなかろう。義堂には留学経験がないが、絶海と並んで五山文学の代表的存在と評されているのである。

したがつて、夢窓に海外経験がないことと、彼の詩文が文学的に高い評価を得ていないことは短絡的に結びつけるべきではないかもしない。ただ、彼に海外経験のないこととが、留学帰りの連中と自己との差異を強く自覚させ、それが漢詩文制作とは別の方々での活躍へと彼を導いた可能性が想定される。

『夢中問答集』は、彼の思想的主著と目されている。この作品は、漢字仮名まじりの文体を用い、足利直義との問答の形式で禪の教説を語つたもので、夢窓派が勢力を誇つた室町時代はもとより、江戸時代においても入門書として広く読まれたという(12)。本稿の觀点からは、二つの特徴をあげておきたい。為政者との問答であるということと、夢窓自身によつて印刷刊行されていることである。

足利直義は征夷大將軍尊氏の弟として幕府の実權を握り、武衛將軍とか副將軍とか呼ばれていた。そうした人物との対話という形をとつていてる点に、夢窓が仏法と王法(世法)との関係を解き明かそうとした意図を見る事ができるとの指摘がすでになされている(13)。本書が世俗の最高権力者への説教であったところに、五山文化の礎を築いた政僧夢窓の面目躍如たるものがある。

また、これを確定したテクストとして広く流通させるため

に印刷出版という技術が使われたことが重要である。印刷史上、仮名まじりによる最初期の出版物とされている。もちろん、五山版に分類される。これによつて漢文脈になじみの薄い読者層を意識した弘通が圖られたわけである(14)。現在から回顧して見ればたいしたことではないかもしないが、印刷物は漢籍しか存在しなかつたなかで、仮名まじりの文体の出版物を作るという創見は、常識を覆すものであつたろう。仮名の地位を高めることに夢窓が貢献していたとするならば、津田左右吉のように五山文化を貶めるのは筋違いということになる。

室町時代に盛行したいわゆる抄物は、内典のみならず、量的にはむしろ外典漢籍を口語により注解したことが注目されているが、五山では夢窓派の活躍が目を引く。応仁の乱の最中、文明年間に、『周易』『史記』『三体詩』などの抄物を著し、当該期の代表的作者とされる桃源瑞仙は、絶海の孫弟子、すなわち夢窓三伝の弟子にあたる。経・史・集にまたがる中国の古典の和語による注解を記録する嘗為は、『夢中問答集』に通ずる性格があるのでなかろうか。五山文学の対象作品範囲を漢詩文の実作にかぎらず、こうした抄物にも抜げてみるとならば、それは書記言語としての日本語の形成という問題とつながる。

しかも、夢窓は、漢詩文よりは和歌のジャンルで名をなしていた。西山美香は夢窓の和歌が足利義政の東山山荘の裝飾として重要な役割を果たしたことを指摘し、「これまで『禅林の文学』(五山文学)といえば、漢文の詩ばかりが注目さ

れてきたが、禅林は和歌や説話を生産し伝え続けてきた、和の文学の豊かな水脈をもつていていたことがわかる」と論じる(15)。西芳寺を模した東山山荘では、歌詠みとしての夢窓も憧憬・敬仰の対象だったのである。従来、漢詩文のみに限定して論じられてきた「五山文学」論は、当時の実相にはそぐわない懼れがある。

知や美の集積庫であった五山を文化的な総体として理解するためには、後世になつて設けられた枠組みに囚われず、當時の思惟に即して多方面から考察を加えていく必要がある。政治顧問的役割や寺院庭園造営の面に比べて、思想家・文学者としてはきちんと評価されてこなかつた観がある夢窓について、その文脈から総合的に再評価する當為が求められていると言えよう(16)。そして、それは夢窓に限らず、円爾や蘭溪のような五山草創期に活躍した者たちについても妥当するであろう。

五 南宋宗教制度研究への糸口

安國寺と利生塔は、夢窓が『夢中問答集』と同時期に、足利尊氏・直義兄弟とともに制定したものとされている。日本全国（六六国と二島の計六八箇所）に一つずつ、戦死者慰撫のための安國寺と民政安定のための利生塔（舍利塔）とを指定するというこの制度は、宗教的動機のみならず、政治的に足利政権の基盤を安定させる効果を期待していたと解釈されている(17)。

この発想の起源としては、聖武天皇の国分寺制度とアショ

カ王（阿育王）の八万四千の舍利塔建立が指摘されているが、今枝愛真は、中国宋代の影響を強調する。すなわち、徽宗が民心慰撫のため各州に建立した天寧寺と、高宗が父徽宗追善のために各州に設立した報恩光孝寺とである。もつとも、これら宋代の施策と足利政権の安國寺利生塔設置とを直接結びつける史料があるとか、夢窓や直義がこれらの宋制にどこかで言及しているとかいうことではなく、今枝の推測によるものである(18)。

この見解は学界の支持を得ているわけではない(19)。だが、五山制度がそもそも南宋由來のものであること、中国でも各州の寺院制度が形骸化したあとに五山制度が確立したことを考えると、今枝説もあながち荒唐無稽とは言いかれない。特に、南宋初期の高宗の報恩光孝寺のほうは、まだ不安定であった中央政権が地方を掌握する機能を期待されていたであろう点で、初期足利政権と類似した時代背景にあつた。文献や伝承による記憶としてそのことを知っていたかもしれない夢窓やその周辺が、この故事に依拠するということは充分想定できるのである。

ただし、問題は、中国における当該史料の欠如である。徽宗の政策にしろ高宗の政策にしろ、現存する中国の史料からその具体相はまったく覗えない。高宗が紹興九年（一一三九）に報恩光孝寺を設置したという記述は、『仏祖統記』卷四七に見えるものだが、南宋初期の詳細な年代記である『建炎以来繫年要錄』にはまったく記録されていない(20)。

徽宗の場合、道教への傾倒ぶりが（批判の対象として）史料

に特記されているけれども、仏教政策については、むしろ道教の曲流に位置づけようとして失敗したという弾圧の面のみが記録・記憶されている(21)。高宗についても、その個人的な仏教帰依は知られているものの、政策的には儒教尊崇者としての側面が名君の証拠として語り継がれてきた。今枝説が実証性を欠くのは、宋代の禅仏教に対する国家の政策が史料上不明瞭だからなのである。

そもそも、五山制度 자체、中国に残る記録では詳細がわからぬ。寧宗（在位一二〇八～一二三四）のとき、宰相史弥遠の提案で始まつたとされるが、これも朝廷の正式な記録に見えることではなく、仏教教団内部での言い伝えにすぎない。史氏一族が弥遠の父浩の代から仏教庇護者として知られていたこと、禅の五山のうち二つが史氏の地元慶元府（現在の寧波）にあり、残り三つも彼らの勢力範囲たる行在臨安府（杭州）にあることなどから、この伝承自体は正確であろうと推測できるが、そのことを定めた公式な文書は二次史料としての編纂物に記録として留められていないのである。

このことは、宋代、とりわけ南宋後半期の史料としてわたくしが現在使いうるものが、ある偏向にとづいて編纂されていることと関わる可能性が考えられる。それは〈朱子学のフィルター〉とでも称すべきものである。中國ではもともとそうした傾向が強いが、特に宋代において歴史編纂は儒教イデオロギーの支配下にあり、徽宗・高宗期についても同時代的にすでに儒教の色眼鏡による粉飾が施されていた。もし仮に、當時実際に各州に特定の禅寺を指定

する制度が施行されていたとしても、そのことを、皇帝を頌える業績として記録することは、史官の潔しとするところではないかったのである。南宋後半、一三世紀の寧宗期は、史弥遠政権に対する歴史的評価の問題もあって、すべてが事実通りに記録されて伝わったわけではない。朱子学の教説を奉ずる士大夫たちが、その理念にもとづいて、史弥遠政権の実像をゆがめて伝えたからである。寧宗の次の理宗ともなると、その時期の会要の編纂が南宋のうちににはなされず、宋元交替後にようやく史料整理が行われたため、さらに一層の問題を生じた。一言で概括すれば、現在私たちが親しんでいる南宋後半の歴史は、朱子学者たちが自分たちのイデオロギーに合わせて脚色した物語にすぎない(22)。

南宋より元に編纂された杭州や寧波の地方志も同様である。そこでは、五山に認定されたことを誇り高く記載するどころか、仏教寺院を有害施設とでも言わんばかりの記述がなされている(23)。これは編纂者である儒教的士大夫の認識の反映にすぎず、当該時期の当地の人々の総意ではない。五山制度が、中國の文化史や宗教史においては、日本の五山ほどには重要視されず、そのため研究もあまり進展していない大きな理由はここにあると思われる。つまり、五山制度 자체が中國で重要でなかつたわけでは必ずしもなくて、むしろ、それに関する史料の残り方・遺失方に原因を求める。政府（幕府）の公的記録を五山（特に相国寺）の僧侶が担当し、その記録にもとづいて室町時代の政治や制度を検討している日本史の場合とは、状況がまるで異なるのである。

このことは、逆に言って、中国における五山の様相は、日本側のそのありようから部分的に復元可能であることを意味している。中国の場合、禪のみならず、教・律にもそれぞれ五山が定められたのだが、その実態はほとんどわからない（24）。日本でも、鎌倉時代に宋への留学経験者によつて律宗が再興されたわけだが、禪の五山のようには体制化しなかつた。ただ、中国におけるよりは当時の状況を伝える史料が遺されている。また、元や明初においても存続していた五山制度の仕組みや実相については、南宋時代以上に史料が多く、よくわからない。中国の残存史料だけを見ていると、明は王朝創立当初から純粹な儒教王朝であつたかの如き様相を呈している。もし私たちがそれを嚙呑みにするならば、それはそうした史料のみを遺してきた明代朱子学系士大夫たちの思つづぼであろう。

日本における五山の状況を再構成することで、中国における〈失われた歴史〉を取り戻すことができれば、学術的な国際貢献になろう。中国同様、近世において朱子学一尊の歴史編纂を実施していた韓国も含めて、儒教イデオロギーに染まらない形で、東アジア海域における文化の全体像を明らかにしていく嘗為が、将来的に期待しうるのである。

六 おわりに

以上、本稿では、前半において、五山文学を日本文学史のなかで低めに評価する考え方が近代、特に大正時代になつてから形成されたことをあらためて確認し、それが鎌倉時代の

宗教史的評価と連動するものであつたことを指摘した。そして、後半では五山文化のキーパーソンである夢窓疎石を取り上げ、先行研究に依拠しながら、文化面で彼が果たした役割の重要性、何よりも多方面にわたる彼の活躍が示すその総合性において今後さらなる検討を加えていくべきことを述べた。さらに、夢窓によって試みられた安國寺制度の源流に関して、一説において想定されている中国宋代の制度それ自身の研究がほとんどなされていない現状を紹介し、宋代史研究における残存史料の問題と、日本の五山文化研究の深化によってそれを突破する可能性に言及した。

本稿で述べたことは先学の諸成果の蓄積に基づいて、それを「東アジアの海域交流と日本伝統文化の形成」という共同研究の観点から再構成してみた私論・試論にすぎない。実証的にはすべて今後の課題である。こうした試みによつて、とかく閉塞的になりがちな個別分野における研究同士を有機的に結合し、従前の枠組みに代わる新たな歴史認識の地平が開かれることが期待される。

わが国には、幸いなことに、伝統ある寺院や江戸時代の大名家によつて、數百年前の書籍・文書が大量に残存している。これを、戦乱や政策によつて一次史料がほとんど現存しない中国の場合と比較すると、状況は恵まれていると言つべきであろう。日本に伝わる史料にとづいて中国における〈失われた歴史〉を一部再現することができるならば、それは日本の中国学が世界に向けて誇れる成果となるのである。

〔付記〕

本稿は二〇〇八年八月に同志社大学において開催された、いんぶる夏季セミナーでの総論的な講義の内容にもとづき、これを加筆したものである。セミナーでは五山僧の具体例として中巣円月を取り上げたが、本稿では五山文化全体に関するギーパーソンとしてよりあざわしい夢窓疎石に置き換えた。円月については、いんぶるによる別の企画に論攷としてまとめられたつもりである。本稿が学界に資するところがあるとすれば、それは共同研究による成果である。もちろん、事実誤認に関してはすべて小島の個人的責任である。

注

- (1) 『五山文学新集』は東京大学出版会から、昭和四二年から五六六年（一九六七～八）にかけて刊行された。これに先行して、上村觀光が『五山文学全集』全四巻を、明治三八年（一九〇五）から大正四年（一九一五）にかけて裳華房から刊行している。玉村の事業はこれを繼承するものであった。
- (2) そもそも一休は五山寺院ではなく林下の大徳寺で活躍した僧侶であり、そうした作品を「五山文学」という呼称に包含するのはおかしいという立場から、「禅林文学」という用語も存在する。この立場からは、「五山文学」という語は、その一部をなす狭義の意味で用いられることになる。ただ、本稿では、のちに述べるように、五山の文化的達成を、単に文学面だけで

はなく当時の文化システム全体のなかに位置づけたいという立場から、あえて一休ら林下も含めた意味で、五山文学という呼称を広義に用いたい。五山体制のなかにあつた十刹や諸山はもちろん含まれる。

(3) 文科省科研費補助金として、二〇〇五年度から五年間特定領域として設定された「東アジアの海域交流と日本伝統文化の形成—寧波を焦点とする学際的創生（愛称いんぶる）」。そのメンバーにより領域設置以前に発表された単著として、本稿に関係の深いものを四つだけ挙げておく。末木文美士『日本仏教思想史論考』（大蔵出版、一九九三年）、村井章介『東アジア往還』（朝日新聞社、一九九五年）、西尾賢隆『中世の日本文化交流と禪宗』（吉川弘文館、一九九九年）、伊藤幸司『中世日本の外交と禪宗』（吉川弘文館、二〇〇二年）。本稿は、このほかにも多くの先行研究に導かれている。

(4)

明庵栄西を禪宗の日本における開祖とするこの言説は、鎌倉時代末の虎闘師鍊『元亨釈書』において樹立されたとされている。しかし、その後も、栄西以前においてすでに禪は日本に伝わっていたとする歴史認識が有力であり、聖徳太子や弘法大師空海にその功績を帰することが行われていた。栄西・道元がもたらした新仏教として禪宗を理解する今日の認識と、五山制度の時代に生きた当事者たちの自己認識とのあいだに齟齬があることを見落としてはなるまい。

- (5) 現在、臨済宗に分類されている宗派としては、ほかに五山寺院系列の南禅寺派・天龍寺派・相國寺派、それに林下の大徳寺派・妙心寺派など全部で一四流派がある。京都五山の六寺が東福寺の塔頭万寿寺を除いてみな独立した大本山になっているのは、教説内容のみならず世俗的な次元の問題も絡んでいるのであるうが、建仁寺以外は聖一派（円爾派）か夢窓派を開山とする寺院である。鎌倉では、栄西ゆかりの寿福寺・淨妙寺も今や蘭溪を開山とする建長寺を大本山と仰いでいる。
- (6) その嚆矢は、明治四四年（一九一二）に雑誌『藝文』に掲載された、原勝郎の「東西の宗教改革」という論文であると言われている。
- (7) 以下、「文学に現はれたる我が国民思想の研究」からの引用は、洛陽堂から一九一九年に刊行された本の三〇五（三）一頁に散在する。
- (8) 津田の表記を尊重して、あえて「中国」に直すことをせず、彼の記述の紹介においては「支那」と表記する。
- (9) 津田自身、「文学に現はれたる我が国民思想の研究」第一巻「貴族文学の時代」では、道真にはわずか二箇所で（歌人としてではなく）漢詩人としてごく簡単に言及するにとどまり、その評価も高くなかった。ボストン図書館の外壁に名を刻まれた二人の日本人文学者のうちの一人として、当時、道真が内外で高い評価を受けていたことを思うと、津田のこの扱いは興味深いものがある。漢詩文全般に対する彼の酷評の一環ではある。まちがいない。
- (10) もちろん、五山文学の価値否定一色だったわけではない。折口信夫が平泉の『中世に於ける精神生活』刊行と同年（一九二六年）に行なった講義筆記「室町時代の文学」（折口信夫全集第三卷、中央公論社、一九九七年所収）は、室町時代の文化に占める五山文学の位置を高く評価し、「五山文学全集の刊行が企てられて、僅かに詩文の部四巻だけで止んだのは惜しい」（一九五頁）としている。玉村竹二はこの思いを実現して『五山文学新集』を編んだのであった。津田・平泉・折口、それに和辻哲郎といった大正時代の人たちの（中国と比較して異質なものとしての）日本文化論を全体的に比較検討することは、今後の課題といふ。
- (11) 飛田範夫『庭園の中世史——足利義政と東山山荘』（吉川弘文館、一九〇〇六年）。
- (12) 『夢中間答集』には川瀬一馬による現代語訳があり、現在は講談社学術文庫に収録されている。また、その執筆意図や思想的特徴については、西山美香『武家政権と禪宗』（笠間書院、一九〇〇四年）で詳細な分析がなされている。
- (13) 玉懸博之『夢窓疎石と初期室町政権』（『日本中世思想史研究』、ペリカン社、一九九八年所収）。夢窓につ

いてはほかに玉村竹二『夢窓国師』(平楽寺書店、一九九四年)などがある。ただし、近刊の佐々木容道

『夢窓国師——その漢詩と生涯』(春秋社、二〇〇九年)は本稿においては参照できなかった。

(14) 西山前掲書では、「王」である直義から、女性を含む庶民まですべてに通用し、共有することができるテクストであるという宣言、すなわち國家宗教としての

禅宗の正典たらんとする宣言】(一九三頁)であり、「その行為は、日本の禅宗が外来の宗教である禅の単純な輸入から脱皮し、日本禅宗として自立させるための一つの作業であった】(一四八頁)とされている。

(15) 西山前掲書、二七〇頁。

(16) 西山前掲書は序論において、『夢中間答集』と天龍寺創建を夢窓思想の具現化として併記し、「天龍寺創建は、思想・社会・政治・経済・文芸・美術・芸能・建築・庭園などに重要な変革を及ぼした】(六頁)と評価する。天龍寺あるいは相国寺に象徴される五山文化のありかたを学問分野の壁を超えて共同で探究することにより、室町時代についてこれまで見えていたなかった性格が明らかになる可能性が高いと思われる。

(17) 安國寺生塔に関する論収を含む先行研究としては、辻善之助『日本仏教史』第四巻(岩波書店、一九四九年)、今枝義眞『中世禪宗史の研究』(東京大学出版会、一九七〇年)、玉懸前掲書、松尾剛次『日本中世の禪と律』(吉川弘文館、一〇〇三年)などがある。

(18) 「中国の宗教界について深い理解をもつて直義

にとつては、天平期の国分寺などよりも、むしろ中国の先例の方に引かれるものがあつたのではないかろうか」(今枝前掲書、一三三—一三四頁)。

(19) 松尾は、今枝説は根拠薄弱として斥ける。管見の範囲では、今枝説を実証的に發展させた論収はない。また、利生塔については、西山美香が前掲書において、尊氏が源頼朝を強く意識していた他の諸例をあげて、彼に倣つたものだらうと解釈している。

(20) 報恩光孝禪寺は既存の寺院を改称するとい

う形態で設置されたらしい。その点でも(新規建築の国分寺とは異なり)安國寺と類似する。ただし、その改称年次は、史料に異なる記載がされている。たとえば、のちに五山に認定される杭州の報恩光孝禪寺について、『咸淳臨安志』卷七八はこの名称への変更を紹興一九年(一一四九年)のこととする。

(21) 徽宗は一時期、寺院を道教と同じく「宮觀」、僧侶の名称を道士に倣つて「道士」、尼僧を「女德」と改めさせ、祝誕のこととも「大覺金仙」と道教風に称させている。

(22) 拙著『中国思想と宗教の奔流——宋朝』(講談社、二〇〇五年)の三五六—三六〇頁を参照されたい。

(23) 前掲『宝慶四明志』や『咸淳臨安志』において、当該寺院(径山興聖万寿禪寺・北山景德靈隱禪寺・太白山天童景德禪寺・南山淨慈報恩光孝禪寺・阿育王山広

(利禪寺) の記事に、五山寺院に認定された旨の記載はない。そもそも、中国五山の格付けがわかるのも日本で編まれた『扶桑五山記』のおかげであつて、中國側の史料では仏敎教団内部のものや宋濂の文集によつて断片的にそれと分かるにすぎず、そのことを指摘する西尾賢隆によれば、「徑山以外は、五山の順位について知ることができない」(『中國近世における國家と禪宗』、思文閣出版、一〇〇六年、二四一頁)。

(24) 同じく西尾『中國近世における國家と禪宗』には、元代についてではあるが、教院については「どの寺院が五山十刹であるか定かでない」(二四一頁)とあり、そこに付けられた注に「律院の五山十刹については、その存在を見いだせない」(三五四頁)とある。『寶慶四明志』等においては、寺院紹介にあたつてその分類として禪・教・律を用いており、この三区分が制度的なものであつたことを示唆している。