

中世における周易の研究について

— 南 朝 宋 学 説 批 判 —

和 島 芳 男

目 次

- 序 南朝宋学説に関する疑問
- 一 周易の伝来とその受容
- 二 中世における禅僧と易学
- 三 伊勢神道と易学との関係
- 四 禅林の発展と易学
- 結 語

序

日本の宋学は宋土の学者からの正統の伝承に依らず、入宋僧にしてかの国における儒道仏三教交渉の盛況に接し、ことに禅儒融合の見解に触れたものが、帰朝の後、禅宗挙揚のためにまず貴族層の儒学の教養に訴えて程朱の新学を紹介し、ついでこの新知識を媒介として禅の特徴を理解せしめようとしたことに由来する。すなわち中世の宋学は元来禅家の方便としての宋学であり、従って必ずしも宋学そのものの本質を開顕するものではなかった。それにもか

かわらず、後醍醐天皇朝に君臣ともに宋学に通曉し、やがて宋学がかのいわゆる皇家中興運動の指導原理となったという伝統的解釈は依然全く支持を失ってはいない。この南朝宋学説の根拠はおよそ次の三条に要約される。

(一) 尺素往来によれば当時の学僧玄恵法印が宋学に通じ、講席を朝廷に開き、またこの玄恵の議に付して資治通鑑等の伝受が行われ、特に北畠親房がその蘊奥を得た。

(二) 花園天皇宸記によれば天皇は御譲位後日野資朝を召して終夜道を談じ、また御堂殿上局において論語の談義を立聞きし、玄恵僧都の義、誠に達道かと嘆ぜられた。また後醍醐天皇の宮中において宋朝の義が談ぜられたことも同書に見える。

(三) 北畠親房が伝受した伊勢神道は宋学を包容するものであり、従って親房の元々集や神皇正統記にも宋学的見解を窺うことができる。

しかしながら尺素往来の記事二項目が確証を欠き、信ずるに足りないこと、花園天皇宸記にいう資朝と終夜談ぜられた道、また玄恵の義は達道と嘆ぜられたその道も宋学の窮理尽性の道とは限られないこと、さらに花園上皇が玄恵の論議を立聞きされた御堂殿上局が決して後醍醐天皇の宮中ではなく、実は持明院殿の殿上であること、従って玄恵が後醍醐天皇の経筵に列した証拠は無いことについては、かって私が論証を試みたことがあり、ことに玄恵の学問的地位については最近にも詳論したところである。次に親房が資治通鑑を読んだか否かは明らかでないが、神皇正統記が通鑑綱目の正統論に従わなかったことはすでに津田左右吉博士が指摘された通りである。残る問題は伊勢神道および親房の継受した神道思想における宋学的要素であるが、私のみるところでは、これは宋学というよりもむしろ周濂溪の易説というべきものであらう。もとより周子の太極図説は宋学発展の端緒を成したものであるが、伊勢神道家はこの易説を宋学の端緒としてよりもむしろ易の黄老思想的解釈の集成として受容し、これを自家の教説の組織のために利用したまでであって、あえてそれから宋学の本義に至る発展の道をたどらうとはしなかったように思われる。

本稿はまず本邦における周易の伝承とその後の研究について概観し、ことに伊勢神道を中心として中世における易学の実態を明らかにし、いわゆる南朝宋学をも含めて中世宋学の一般的限界につき新たに論究しようとしたものである。

註

- 1、拙稿「中世における宋学の受容について」（帝国学士院紀事五の二、三、昭和二十二年）。
- 2、前掲帝国学士院紀事および拙稿「玄惠法印新考」（神戸女学院大学論集四ノ二、昭和三十三年）。
- 3、津田左右吉博士「愚管抄及び神皇正統記に於ける支那史学思想」（本邦史学史論叢上、昭和十四年）。

一

日本書紀卷十七に、継体天皇七年夏六月百濟が五経博士段楊爾を貢し、同十年さらに五経博士漢高安茂を貢して段楊爾に代らしめたとあり、ついで同卷十九に欽明天皇十四年六月、天皇が内臣を百濟に遣し、かれの請のままに援軍を与え、また別勅を以て「医博士、易博士、曆博士等、宜依番上下、今上伴色人正当相代年月、宜付還使相代、又卜書、曆本、種種藥物可付送」き旨を伝えしめた。翌十五年二月、百濟は五経博士王柳貴を以て前番の固徳馬丁安に代えるとともに、右の別勅を奉じ易博士施徳王道良、曆博士固徳王保孫、医博士奈率王有悛陀のほか採薬師、楽人をも貢し、みな前番と代らしめたことが見える。これらの記載に依り、継体・欽明朝の間にまず五経博士が置かれ、ついで当時の実際的要求にこたえて易・曆・医の三博士が増置され、関係資料・資材も追々輸入され整備された次第を窺うことができる。ただし易がその占筮としての実用的部面のほかにどのように理解されたかはもとより疑問である。藤原鎌足伝に鎌足が群公子とともに曼法師の堂に入って周易の講釈を聴いたとき、法師が鎌足の威容に注目し、「入吾堂者、无如宗我太郎、但公神識奇相、実勝此人、願深自愛」^一といったという。これは日本書紀に見えない独特の記

事であるが、この家伝が天平宝字四年(七六〇)ごろ大師惠美押勝の手に成ったことを思えば、右の記事から認むべきことは大化改新以前にすでに入隋僧による周易講筵が開かれた一条のみにとどめるのが無難であろう。学令では周易は尚書とともに小経の一であり、その教授に当っては唐制と同じく鄭玄または王弼の注を用いることになっていた。隋書経籍志には鄭玄注の周易九卷および王弼注の周易十卷が見える。鄭玄ははじめ京房の易を受け、のち馬融および費直の易を学び、多く礼および象数を以て解したが、王弼はその家学たる費氏易を学び、その解釈に当っては多く道家の説を取り入れ、易説を哲学的に組織し、易をして占筮から脱却して道德的經典たらしめた。五経正義は王弼注を採用したが、鄭王両注および正義の本邦伝来および受容に関しては詳らかでない。或は単に唐制に模してこの両注を挙げただけであったかとも疑われる。

清和天皇は即位のはじめ貞観と改元した。この年号は易の繫辭の「天地之道、貞觀者也」を出典とするという²。しかし当時の改元の詔勅にも特に易に准拠したことを示すような文言は無い。この貞観の三年八月、釈奠後直講六人部福貞をして始めて周易を講ぜしめ、以後同八年二月、元慶七年二月、仁和二年八月の釈奠後の講論にも同じく周易を用いたこと、また貞観六年正月に卒した助教山口西成が「以春秋名家、兼善毛詩周易」くしたことはいずれも日本三代実録に見える。また寛平年間に藤原佐世が撰進した日本国見在書目録の易家の部には後漢鄭玄注周易十卷、晋薩貞注帰藏四卷、漢京房章句周易十卷、魏王弼等注周易十卷、唐孔穎達撰周易正義十四卷などを含む三十一部百七十七卷が掲げてあり、当時すでに易書の伝存したものが決して乏しくなかったことを示している。しかしこれらの易書が果たしてどのように理解されたかはおのずから別問題である。例えば仁和四年十月、宇多天皇が始めて博士善淵愛成に周易を読ましめられ、寛平三年六月講畢となったとき、都読島田忠臣の作った詩の序には「易之濫觴、若比九流之書、則如百川之与巨海矣、易之通照、若比五経之鏡、則如衆星之与使月焉」とある。これは諸経の中における易の特殊の

地位を文学的に表現しているが、これを以てただちに易の哲学的理解の程度を卜するわけにはゆかない。また大江朝綱の「仲春積奠聽講周易同賦學校如林一首」の序の「夫易者、觀象於天、觀法於地、遠取諸物、近取諸身者也、故微言感人、味而不飽」というのも繫辭伝に拠り文を成したに過ぎない。要するに易は他の諸経と同様、先進国の經典として珍重され、折にふれて講ぜられたが、その講釈は訓詁を主として深く義理に入らず、聴講者の関心も講了後の詩賦の素材ともなるべき文学的理解を中心とし、形而上学的考察の如きは思いも及ばなかったようである。このことは承平・康保のころまで断続して行われた日本書紀講筵の實際に徴してもたやすく類推されるであろう。朝臣たちにとっては、国史といっても漢文で書いたものはその難解なる点において漢籍と異なるところが無かったらしい。当時の博士等の私記によって講筵の内容を窺うと、やはり訓み方を第一とし、ついで簡単な注解に及んだのであって、史実・所伝の吟味・考証にわたることは最もまれであったと思われる。しかし講筵が果てて後の竟宴の和歌を詠むためにはこの程度の勉強で十分であったのである。かの巨勢文雄がその弟子三善清行を推薦して「清行才名超越時輩」と書いたところ菅原道真がこれを嘲り、超越を愚魯と改めたこと、この清行が紀長谷雄と口論し、無才の博士は汝より始まると罵ったことが江談抄に見えるが、そしめる者もそしられる者も、果たしてどれほどの学殖を誇り得たことか。藤原氏の榮華百五十年、世を挙げて文雅におもむいた果ての天養二年^(二四五)重病によって出家した清原信俊は「雖覺本經、平生不學本文、因之不通義理」という明經博士であった。この数年後、左大臣藤原頼長は鳥羽法皇に奏して「近代儒士多無才者、是依父學優其子、不論才不才、給學問料故也」と指摘し、奉試者を禁中において試みることを請い、儒等をして大恐懼せしめた。学問の世襲化伝承化がすでに久しく、かくも文道の衰微を極めた時代に、ひとり易学のみが盛運を保ったとはもとより考え難いところである。

この頼長は少年時代から好学の志があつく、また同時に珍しく革新的意欲に燃え、特に文教の興隆により綱紀を振肅しようとした。右の学問料試を禁中において行ふ提案もこの趣旨にもとづくものであるが、これよりさき頼長はまた

同様の目的によりみずから易学を勉強しようと思ひ立った。さきに近衛天皇の御即位により康治と改元したとき、当時の内大臣頼長は康治の反は飢であり、しかも康も治も水に従う字であるから水災を以て飢饉となるべき象であると憂えたが、改元定に参入した卿相が一向このことを問題にしなかったと聞き、「今卿士皆以不学経史、国家滅亡、豈不宜哉」と慨嘆した。^(一四三)この康治元年は壬戌の年である。従って康治三年甲子には当然また改元さるべきであつた。頼長はこの甲子革命の議にあずかるため周易の研究を思い立ちながら、この書を学べば凶ありとか、五十以後に学ぶべしとかいう俗伝があるので躊躇してしたが、「此事更無所見、如論語皇侃疏者、少年可学之由所見」でもあるのでようやく決心を固め、「然而猶恐俗語」、康治二年十二月七日、陰陽師安倍泰親に泰山府君を祭らせ、翌八日、周易第一巻を書案に置き、再拜のち始めてこれを見た。俗語を恐れて泰山府君を祭つたというのは、かれに似合わぬ弱氣であるが、宗教意識過敏の当時、こういう祭をしてまでも新知識を求めようとした頼長の意気をむしろ壮とすべきであろう。「学易極天地之理者、是正道也、鬼始也者邪心也、邪勝正者、非天之心」という祈請は頼長の抱負を端的に語っている。^(一四四)さて頼長は家司藤原成佐を相手として年内に周易全十巻を通読し、さらに周易正義を三巻まで見た。翌三年には正月から成佐とともに前年に引き続き易点を改正するとともに、二月に入つては昌泰以後の革命革命等の勘文や春秋緯・孝經鈞命決等の緯書まで涉獵した。^(一四五)台記この年四月七日程に「革命集類了、^(一四六)とあるのはこれらの検索による成果をいうのであろうか。ともあれ、これはどの用意を以て待ち構えた甲子革命の議は二月十七日に定められ、ついで二十三日の改元定では文章博士藤原茂明の撰進により、後漢書の「応天養人」にもとづいて天養と改元された。^(一四七)しかし惜しいことにはこの際頼長がいかなる卓見を示したかは不明である。台記には甲子定のことと改元定のこととも「在別記」とあるのみであるが、それらの別記は今日伝わらないのである。もっとも頼長の周易研究が易の哲學的部面に深入するに及ばなかったことは台記天養元年条末尾の所學目錄によつても窺うことができる。

これよりさき、天養改元に先立つ二月十一日、頼長は少納言藤原通憲を招き、易筮成卦の作法を習つた。通憲入道

藏書目録第一櫃の部には周易一部十卷をはじめ、七部二十八卷（内九卷欠）の易書を掲げるが、この目録が果たして通憲その人の藏書の目録であるか否かについては疑問があり、通憲が特に藏書家であったという確証も無い。¹⁶ 通憲の博學は有名であるが、かれの学統は詳らかでなく、易についての師承も知られていない。しかし頼長が易筮を習うに当って特に通憲を招いたのは、通憲が易筮を以てすでに一家を成していたからであろう。四月には頼長は早くも大威儀師寛救と筮を競い、また陰陽師安信泰親の占と寛救の筮とを比べてみている。ついで五月、通憲が病むと聞き、頼長は通憲のためにひそかに千手供を修し、また通憲の病状につき泰親とともに占い、その全快を信じた。果たして通憲はまもなく癒えた。この月寛救が瘡を病んで重体に陥ったので、頼長はまたこれを占い、周易正義・周易会釈等に拠って復推し、その回復を危ぶんだが、月末に至って寛救は遂に入滅した。六月十八日、頼長は終夜周易正義を誦むうち鶴の声を聞き、七月九日には通憲の来訪を得てまた終夜筮のこと鶴のことを談じた。然るにこの通憲が二十二日出家したので頼長はこれを痛惜した。このころ頼長は周易釈文を書写し、八月五日その功を終った。十月にはまた周易会釈を読み、二十三日庚子の日、始めてみずから易を講じた。この庚子の日の講論は後年八月十六日庚子の公羊論議以来毎々台記に見える。思うに頼長が当時廢絶していた釈奠後の内論議に擬し、私に行っていたものらしく、¹⁷ これもかれの復古主義の現れであろう。台記によれば、このとき頼長は周易を以て如來の三身にあて、問者清原定安・藤原友業に対しては正義・会釈の意を以て答えたという。十二月、頼長はまた通憲と易を談じ、翌久安元年六月さらにトと筮との先後につき、病床に臥しながら通憲と論争し、礼記正義および左伝本経により筮が先であることを立証したので通憲は陳謝承服し、「閣下才不耻千古、訪干漢朝、又少比類、既超我朝中古先達、其才過干我国、深所危懼也、自今後、莫学經典矣」と激賞した。頼長はこのことを台記に載せ、「余不對、心為榮」と記している。¹⁸

頼長の周易研究はこのとき以て最高潮とする。台記のこの日以後の条には易学関係の記事の著しいものを見ず、この年の所學目録にも易書は載っていない。通憲とも疎遠になったようである。それよりも注目すべきことは、頼長が

その革新的意欲を以て易学研究を思い立ちながら、易哲学の深奥を極めるには至らず、むしろ易筮の効用に心ひかれ、個人的知識欲の充足を以てみずから安んじたことである。頼長は当時の摺紳に珍しい意志と熱情とを以て紀綱の振肅に努力したにもかかわらず、封建的諸關係の形成せられつつある時代の必然性を理解せず、いたずらに撰関政治の盛時を追慕し、その形式的復興を意図してみずから反動に陥り、ついに「悪左府」の名のみとどめて非命に斃れた悲劇の人であった。¹⁹この頼長の易筮の師であり、一時は無二の学友であった通憲もまた同様に進退を誤まり、これまた非業の死を遂げた人であった。古代末期の知識社会を代表するこれらの兩人の悲運は、先進国の学問をその成立・発展の歴史を通じて本質的に把握することなく、もっぱら訓詁注釈にたよって伝承的に受容し、従ってその学問が成立し発展したかの国と、これを伝受し応用しようとするこの国との歴史的条件の相違に想到せず、ただひたすらにその学問の効用のみを追求した実利主義的態度に由来したものではないか。なおこの頼長、通憲兩人の没落は確かに知識層の政治的勢力の衰退を促したことであったが、武家政権の成立後も知識層は依然その伝統的榮譽を保持し、その学問上の素養を武家に対して誇ることができたから、学問は時代の進退から遊離してますます伝承化し、ことに家学の固定は最も著しい傾向となった。例えば大外記清原頼業は博士広澄以来累代の家説を継承し、「於明經道、不耻上古之名士也」の故を以て右大臣九条兼実の両息の師となった。²⁰中原氏もまた師遠以後歴代博士となり、その家業の繁昌は次第に清原氏を凌ぐとした。しかし清中兩家とも、特に易学に力を注いだとは見えないのである。

註

1、桃裕行氏「上代学制の研究」二四頁に、古事記序の出典中に進五經正義表が数えられ、また和銅元年の食都の詔文にも五經正義に出典を求められるものがあるとして、五經正義が奈良時代初期に伝存したことを推定している。

2、和事始附録国朝年号譜（古事類苑歳時部三所載）。

3、日本三代実録卷二、貞觀元年四月十五日条。

4、現存最古の写本は東京国立博物館蔵の鎌倉初期のものであるが、これも原本の抄略本である。和田英松博士「日本国見在書目録について」(史学雑誌四一の九、昭和五年)参照。

5、田氏家集下。

6、本朝文粹卷九、詩序。

7、太田昌二郎氏「上代に於ける日本書紀の講究」(本邦史学史論叢上所収、昭和十四年)。関晃氏「上代に於ける日本書紀講読の研究」(史学雑誌五三の一二、昭和十七年)。

8、江談抄卷五、詩事、清行才管家嘲給事、同卷三、雜事、善相公与紀納言口論事。なお同書卷五、長句事には周易読様事的一条があつて、すでに読様に秘説ができていたことが知られる。

9、台記天養二年九月廿四日条。

10、宇槐記抄下、仁平三年六月八日丙申条(干支を推歩すればこの六月は五月と改むべきことが知られる)。

11、台記康治元年四月廿八日条。

12、古今著聞集四、文学の部にこの事を載せ、「文道をおもんじ、冥加を恐給て、かくせさせ給ひける、やさしき事也」と評している。なお台記によれば康治二年十二月、頼長は礼記を読み、中庸を「殊勝之巻」に数えた。かれが易に興味をひかれたのは一面かれの勉強の自然の帰結でもあらう。

13、台記康治二年十二月七日、八日条。

14、台記康治三年正月二月条。

15、本朝世紀第廿八、天養元年二月条。元祕別録二(古事類苑歳時部三所載)。

16、通憲歿後の書と見られる直物抄まで掲げられている。また通憲が博学であつたことが、かれが蔵書家であつたという想定を成立たせ、この目録にかれの名を冠したかとも疑われる。吉村茂樹氏「通憲入道蔵書目録についての疑問」(史学雑誌三九の一〇、昭和三年)参照。

17、年中行事秘抄八月上旬釈奠事の条によれば内論義は後朱雀天皇のとき以来久しく廢絶していた。

18、台記久安元年六月七日条。

19、拙稿「愚左府論」(史苑一五の一、昭和十八年)。

20、玉葉寿永二年十一月十四日条。

二

中世における易書の伝存については当然まず金沢文庫に注目しなければならない。金沢文庫は建治元年^(二七五)武藏金沢の別業に引退した北条実時が同所称名寺の境内に文庫を設け、多年蒐集した和漢書を収蔵したことを以てその創立の由来とする。そして実時の子顯時、孫貞顯まで三代にわたる蒐書による優良な宋刊本も多数珍藏されたが、金沢氏の学風は必ずしも宋学に向わず、むしろ漢唐註疏の学を墨守するものであったことは、すでに指摘されたところである¹。例えば金沢文庫旧蔵本群書治要(宮内庁圖書寮現蔵)各巻の奥書によれば、実時はかねて幕府の引付衆として鎌倉にいた前三河守清原教隆に請うて点を加え、さらに在京の藤原俊国・同茂範に誂えて点を乞うた。また同じく金沢文庫本春秋経伝集解(圖書寮現蔵)各巻の奥書に従えば、まず実時が清原教隆から家伝の秘説を授けられ、ついで同族篤時が普博士清原俊隆の教授を受け、さらに顯時が俊隆および直講清原宗尚に就いてこれを学んだのである。このように金沢氏は主として清原氏の家説を忠実に伝受したのであって新注書の如きはほとんどこれを顧みなかった。易類にしても、現に知られる金沢文庫本としてはわずかに周易正義残本五卷(水戸彰考館現蔵)があるに過ぎない²。花園天皇宸記正和三年二月十日条には「式部大輔在^(三二四)輔卿参、授群書治要序、第一周易也、仍不受説、周易者五旬已前不説之間、其説近代絶了云々」とある。すなわちかつて藤原頼長が勇敢に否定したかの俗説が依然として根強く行われて易の講説・伝受を妨げ、ついにその学統をも断絶せしめんとしたのである。ことにこの俗説を無視した愚左府その人の惨澹たる末路そのものが反って最も有力に俗説を裏づけ、人々の易説に対する関心を一層減退せしめたのである。

これよりさき正治^(二二〇)二年、すなわち朱子が卒した慶元六年の三月、大江宗光は中庸章句抄を書写した。この書は岩崎文庫の現蔵に係り、卷子本二卷、淳熙^(二八九)己酉の序も備わり、正に朱子の定本によって書写したものであるという。然らばこの書こそ日本宋学史発展の端緒をなすものであらう。ついで建曆元年^(二二二)、すなわち宋土において学庸章句と論孟集註とが刊行された嘉定四年の四月、入宋僧俊芿が律宗經書・天台章疏・華嚴章疏・儒書・雜書合計二千一百三卷を將來し、左大臣徳大寺公継のために「五經三史奥粹、本朝未談之義」を陳じた^(二四一)。その後仁治二年七月、僧辨円もまたおびたらしい仏典・儒書等を携えて宋から帰朝し、寛元三年^(二四三)にはかの五代宋初の僧永明延寿の撰に成る宗鏡録^(二四四)を後嵯峨天皇に進講し、教禅二門融合の理を開顯して叡感にあずかり、正嘉元年^(二五七)には前執権時頼の請によって再度鎌倉に下り、宋土において無準師範から付授された大明録^(二五五)を講じて儒道仏三教交渉の實際を説き、文永五年^(二六八)には権大納言堀河基具の問に應じて三教要略を述べてこれを呈し、建治元年^(二七五)には龜山法皇の三教の旨趣に関する御下問に答えた。辨円はその先輩榮西と同様、宋土における禅の盛行と三教融合の華々しさを見てこれを本邦に移そうとし、まず顯密諸宗の抵抗を避けるためには教禅融合の宗旨を掲げ、ついで禅の特色を挙揚するためには儒道二教、ことにわが知識人に親しみ深い儒教のことばや思想を援用した。従ってその際辨円が宋儒にならって性理に言及したとしても、それは宋学そのものを紹介するためではなく、禅宗拳場の方便にはかならなかつたのである。さてこの辨円が宋からもたらした書籍のうち易書は極めて少かつたようである。かの東福寺旧藏普門院經論章疏語錄儒書等目録は文和二年^(三三三)大道一以の撰に成り、辨円の蔵書三百三十九部一千余卷と、辨円の弟子奇山円然の私本二十二部とを載せるが、その中でも易類とみるべきものは易集解八冊とそのほか四部三卷三冊を数えるのみである¹⁰。しかし辨円の法孫虎関師鍊が建仁寺において無準師範に侍したころ、永仁五年^(二九七)七月、源有房から易の經文および占筮に関する秘説を受け、徳治二年^(三〇七)十月建長寺において一山一寧に謁し、二程子の易哲学と楊敬仲の已易説とについて質問を呈したところ、一山は病余の故を以て明答を避けたという¹¹。そもそも程楊の易説は初期の宋学の成立過程において重要な段階を築いたもので、ことに

程伊川の易説は華嚴經の三法界觀に立脚し、そしてこの華嚴宗と禪の直觀心性宗との関連はすでに唐の中世に圭峰宗密が禪源諸詮集の都序において力説したところであり、いやくも儒仏兩教にわたって一の見解を立てる者の看過すべからざる急所である。¹² 虎関の質問がこの急所を衝いたのは、さすがにかれの見識であるが、このことは、また禪僧が儒仏の一致を主張する場合に易説が直接に役に立ったことを物語るものであらう。

前記の如く花園天皇が周易の伝受を果たされなかった正和三年^(一一三二)は、右の徳治二年^(一一三二)からわずか七年の後であった。宋土の新風に触れた禪僧たちが朝幕の帰依をあつめ、知識僧が宋学の存在を知り始め、ことに易説の新しい効用も發揮される折から、博士家が依然俗説に拘泥していたことは当然識者の不満を招いた。花園天皇は文保二年^(一一三二)二月御讓位後ますます好学の日々を送られたが、ことに元応元年^(一一三九)閏七月四日、日野資朝を召して終夜道を談じ、翌々元亨元年^(一一三二)三月には荀子を見て、「此書又足声理、而猶嫌子思孟軻、尤遺恨也」といい、ついで孟子を読んでは「其旨誠美、仲尼之道委見于此書歟、尽人之心性、明道之精微、不可如此書、可畏後生必可翫此文者歟」と評された。当時とかく忌避された孟子をかくも味読されて上皇の好学はいよいよ著しく、元亨三年七月には菅原公時を召して持明院殿に尚書の講筵を開き、翌正中原年^(一一三三)三月には中原師夏を講師として論語の談義を始め、そして同二年六月十七日に至って始めて易疏を読まれた。同日の宸記にいう、

此間徒然之間、読易疏、是知命之後可見此書之由、有古人口伝、而寛平御読之由見御記、是卅許御年歟、未勘之、又漢朝人多以幼年学之、予心中竊疑之、而去年有夢想事、旁以符合之間読之也、

(衰 書)

宇治左府記、読易年齡事委記之、子細有理、但不吉之人也、仍後人不為証歟、云王侃説、云和漢例、強不可憚、何況踐天子位、豈不知天命哉、是故後宇多院并今上有御読、予雖不肖、読可読之書等、已経天子之位、

説天命之書、豈背理哉、^(下略)

あたかもこのとき上皇は御年三十歳、寛平の昔を追うに恰好であった。ことに易は知命の後に見るべしというが、すでに天位を踐んだものがどうして天命を知らぬことがあろうかというのは、まさに太上天皇の論理であり、もとより悪左府の及ぶべからざるところであるが、論理そのものとしてまことに明快である。ただし宸記のこの日以後の条々に徴すれば易学に関する御研究がさほど積極的に遂行されたとは見えず、易筮を伝受された形跡も無い。これは上皇の御関心が次第に禅宗に移ったためでもあろうが、「夫学之為用、豈唯多識文字、博記古事而已哉、所以達本性、脩道義、識礼義、辨變通、知往鑑來也」¹⁵という御考からすれば、易の哲学も占筮も必ずしも最大の効用を発揮すべきものとは認められなかったからであらう。

上皇のこういう儒教観は大覚寺統の宮中の宋学に対する御批判を通じて一層明らかにすることができる。前引の宸記裏書に見える通り、花園上皇が始めて易疏を読まれたところにはすでに後宇多法皇も後醍醐天皇も易を読まれていたという。この大覚寺統の易学の由来は詳らかでないが、宸記元応元年九月六日条裏書に「抑近日禁裏頻道徳儒教之事有其沙汰云々、尤可然之事也、而冬方朝臣、藤原俊基等、此義殊張行者也」といい、同元亨二年七月二十七日条に「持明院殿における尚書談義のことを記した次に、「行親義、其意涉仏教、其詞似禪家、近日禁裏風也、即是宋朝之義也、或有不可取事、於大体非無其謂者也」とあり、また「凡近代儒風衰微、但以文華風月為先、不知其美、文之弊以質可救之、然者禁裏有此義歟、尤可然事也、但涉仏教、猶不可然乎」と見え、後醍醐天皇の宮中において、宋朝風の儒仏論議が行われたことが窺われるから、宮中の易学研究においても多分宋朝風の新解釈が頻りに唱えられたことと想像される。すでに後醍醐天皇が中庸を学ばれたことでもあり、¹⁶朝臣の間に四書を読むものも少なくなかったが、それにもかかわらず、このような宋朝風の流行が必ずしも宋学の本質的受容を意味するものでなかったことは花園天皇

宸記元亨三年七月十九日条の次の文によって明らかに知ることができる。

凡近日朝臣多以儒教立身、尤可然、政道之中興又因茲歟、而上下合躰被立之道、是近代中絶之故、都無知其儀、只依周易論孟大学中庸立義、無口伝之間、面々立自己之風、依是或有難謗等歟、然而於大体者豈有疑貽乎、但近日風体、以理学為先、不拘礼儀之間、頗有隱士放遊之風、於朝臣者不可然歟、此是則近日之弊也、君子可慎之、何況至干道之玄微、有未尽耳、君子深可知之、

すなわちかの入宋帰朝僧等が将来した儒書や、かれらが禅宗挙揚の方便として提唱した儒仏談義によるほか正統の師承も無く、各自勝手な解釈を立てるからには、いわゆる理学を魏晉風の無の哲学と混同し、隱士放遊の風に流れるものが多かったのもむしろ当然であろう。¹⁷しかし「大中本性之道」「達性脩情之義」¹⁸の追求を強調する花園上皇にとってはおかかる「近日之弊」は忍ぶべからざるものであった。ここに上皇の南朝宋学に対する御批判があり、またここに上皇の易学御勉強の限度も見いだされるのである。

これよりさき元亨元年正月、花園上皇は皇兄後伏見上皇から今年重厄であるから尊勝護摩を修すべき旨再三勧められ、やむを得ずこれを修したが、「仏法本意、又是以祈禱為本哉、旁以無詮事歟」と歎ぜられた。¹⁹この年八月、花園上皇は妙暁を召して法談を聴き、「禅法事、自幼少仰信、然而不遇善知識、徒送年序」りたるところ、今この上人に遇ったことを喜び、「仏法之高妙、心地之極理、只在禅門之一宗、余大小乘宗義都不可及者也」と特筆し、²⁰十二月さらに妙暁を召して碧巖録を読み、「近代諸宗都不達深義、可悲事也、於此宗者独有頓証義、可貴事也」とてますます帰依された。²¹妙暁はこの直後入宋のなめに鎮西に下ったが、元亨三年七月、上皇は宗峰妙超を請じて参禅し、正中二年二月二日にも妙超を召して碧巖録の談義を行わせられた。²²この妙超は南禅寺通翁鏡円とともに大応国師南浦紹明門下の逸材であるが、この鏡円があたかも正中二年閏正月示寂したことにつき上皇はその宸記に、「伝聞、禅林寺長

老鏡円入滅云々、是当代帝師也、於宗門有其名、去年被請、而諸叢林皆以不受、是只以法門為先、不知叢林之法云々、当世以才學為宗、更無鼻歟、法滅之期已至歟、可歎息々々々」と載せて痛惜された。²³法門を以て先とし叢林の法を知らざるが故に受けられなかった禪僧の死をしも「法滅之期」と歎ぜられた上皇の期望せられるところは実に正法禪の挙揚であつた。妙超もまた紹明の法嗣たるにふさわしく、文華に流れず教宗を交えず、正統的禪風の發揮につとめ、やがて上皇が花園離宮を捨てて正法山妙心寺を創められたときにはおのが弟子関山慧玄を推してその開山たらしめた。²⁴このように禪の正法性を追求する上皇が「其意涉仏教、其詞似禪家」たる「宋朝之義」に甘心されなかったのは当然であり、かの宸記元亨二年七月二十七日条末尾の「但涉仏教、猶不可然乎」なる一句の意義もここに明らかであらう。またこれほどに教禪の混濁を斥け、儒仏の交渉を嫌われた上皇にとつては宋朝風の易学研究は興味の外であり、まして易筮の如きはただ正法の妨げと観ぜられたのみであらう。かの程楊の易説をひっさげて一山一寧に肉迫した虎関師錬はその済北集の通衡において「朱氏不学仏之過」を痛論したが、これまた正法護持のためにほかならないのである。

註

- 1、平泉澄博士「中世に於ける精神生活」二九八頁以下。
- 2、金沢文庫本図録上、漢籍之部によればこの書は鎌倉時代の写本で、いわゆる駿河御譲本の一であろうというが、何も識語が無いので、伝写の由来も散佚の事情も知ることができない。
- 3、花園天皇宸記正中二年六月十七日条裏書にいう、「宇治左府記、読易年齢事委記之、子細有理、但不吉之人也、仍後人不為証歟」。
- 4、大江文城氏「本邦四書訓点並に註解の研究」一二頁。この宗光は大江広元の子、正広と改名した（尊卑分脈）。恐らく鎌倉幕府に仕えたであらうが、その事蹟は詳らかでない。
- 5、泉涌寺不可棄法師伝。元亨釈書俊仍伝。

6、永明延寿はかの華嚴の円理を禅に体现した法眼文益の法孫であり、この書撰修するに当っては大乗經論二千部のほか、なお印度、中国の聖賢三百余家の語を蒐め、博引旁証、以て教禅二門の要旨を述べ、両者の折衷融合の実を示した。

7、大明録は詳しくは新編仏法大明録といい、南宋の圭堂居士が大慧宗杲の正法眼蔵の難解を不便とし、初心者のために仏法の要義を説明しようとしたのもで、三教の類似の諸点を指摘し、三教交渉の実際を知るために便利であるが、いさか難駁でもある。虎関師鍊は元亨釈書辨円伝において本書が無準から辨円に付授されたことも、辨円がこれを時頼に講じたこともともに否定している。

8、聖一国師年譜。元亨釈書辨円伝。

9、拙稿「榮西禅の性格について」（史学雜誌五四の四、昭和十八年）。同「聖一国師とその時代」（高瀬重雄編「中世文化史研究」所収、京都星野書店刊、昭和十九年）。同「中世における宋学の受容について」（帝国学士院紀事五の二、三、昭和二十年）。

10、東福寺誌三八一頁以下。なお大江文城氏「本邦儒学史論叢」（全国書房刊、昭和十九年）一〇頁によれば、東福寺の文和目録のはかに帝国図書館蔵明德目録があり、それには「易林要集解九冊、唐本」とあるという。

11、海蔵和尚紀年録。

12、一山を以て宋学をわが国に伝えた遠祖とする説（井上哲次郎博士「日本朱子学派之哲学」六〇八頁）には何の確証も無い。たとえ病余とはいえ、一山がこの急所を衝いた質問に答えられなかったのは、かれの宋学に対する関心の不足を暴露するものであろう。

13、宸記この日の条に「入夜資朝参、召前談道、頗可謂得道之大体者也、好学已七八年、而三年之間頗得道之大意、而与諸人談未称旨、今始逢知意、終夜談之、至曉鍾不怠倦」とある。この「好学已七八年」云々は上皇御自身の好学であること、この月二日条末尾に、「多年雖好学、未至顯行而已、可悲々々、人之不知己、誠此故歎」とあるのに照合して明らかであろう。従来四日条の好学を資朝の好学と解する向もあつたが、それでは「而与諸人談未称旨」以下の文意が通じない。

14、上皇はなおこの次の文において頼長が「作僻見人」にして仏法を信ぜざることを非難し、「愚之甚不可敢言、是又不知天命也、論語云、不知天命非君子、其智深足察之、不能立大事遇殃、誠宜乎、俗云、不至五十学易、故遇殃、嗟呼凡俗之不知道、甚哉、可歎息々々」と記されている。

15、学道之御記（大日本史料第六編の十二、正平三年十一月十一日条所引）。

16、花園天皇宸記元亨二年正月十二日条にいう、「主上殊令学中庸給、政道可帰淳素云々、尤可然事也、近代儒道已廃来久、過此時可有中興歟」。

17、同上 元亨四年十一月朔日条の無礼講の衆に関する記事参照。

18、前出学道之御記。

19、花園天皇宸記元亨元年正月二十九日条。

20、同上 元亨元年八月十九日条および同裏書。妙曉の法系、住坊等是不詳。或は妙超と法流を同じくするものか。

21、同上 元亨元年十二月十一日および二十五日条。なお二十五日条に「今夜妙曉上人参、密々受業、明後日可下向鎮西、即可渡唐之故也、此上人明昭宗師也、当世無双、朕殊帰仰之、此間連々談宗旨」とある。

22、同上 元亨三年七月十九日条、正中二年二月九日条。

23、同上 正中二年閏正月廿八日条。

24、拙稿「宮廷禪宗の展開とその特質」（歴史地理八二の三、四、昭和十八年）。

三

中世における易学に関してはいまひとつ顧みるべきものは伊勢神道との関係である。伊勢神道の根本経典ともいふべき神道五部書の成立年代については、その思想的発展の前後関係からみて倭姫命世記が最も早く、建治三年の奥書（二七五）のある宝基本記と永仁三年の述作と知られる御鎮座伝記とがこれに次ぎ、御鎮座次第記と御鎮座本紀とは御鎮座伝記

と前後して撰修されたものと考えられている。右の倭姫命世記を度会行忠の作とすることについてはなお多少の疑問があるが、宝基本紀以下の四書は大体において行忠の作成したものか、或は行忠がこれを完成したものと認められる。

さて倭姫命世記は宣命体で記した所が多く、仏説儒教をまじえることが少いが、宝基本紀には天照大神に代って西天真人が世人を教化したというほか所々に仏語を用い、「神道則出混沌之堺、帰混沌之始、三宝則破有無之見、^{モトリ}仏実相之地、神則罰穢惡導正源、仏又立教令破有想」と神仏相関の立場を示し、また心の御柱については「是一氣之起、天地之形、陰陽之原、万物之体也」といい、なお千木とは智義であり、その片そぎは「水天之起、天地之象」にほかならず、この水徳によるが故に豊受大神を御氣都神と号するのであって、「是陰陽化徳也」と説き、瑞垣玉垣荒垣については「天四徳、地五行、万象大位、五官皆備矣」とするなど、陰陽五行説を多く取り入れている。御鎮座伝記も右の宝基本紀とはほぼ同じ構成を有するが、豊受大神の水徳を一層強調し、豊受大神と天照大神とが相ならんで天下を治むべき幽契があったとする点が注目に値する。次に御鎮座次第記は、これまた宝基本紀・御鎮座伝記の内容を踏襲するものであるが、御鎮座本紀に至っては上の諸書の内容を継承するとともに易老等の思想の影響と認めらるべきものを含んでいる。例えば「希夷視聽之外、靈氣氣象之中、虚而有靈、一而無体」「氣形質未相離、是名渾淪」というのはそれぞれ易緯乾鑿度、列子天瑞篇に拠り、「利万品如水徳、故亦名御氣都神也」とある所は老子の「水善利万物而不争」にもとづくという。

このように神道五部書がその述作年代の下るに従いますます多く儒道仏三教の所説をまじえたのは唐宋以来の三教融合の大勢の一波及でもあろう。元応二年度会家行の撰に係る類聚神祇本源は伊勢神道関係諸書の内容を分類集成したものであるが、その巻一天地開闢篇漢家の条には「周子通書曰」というあやまった見出しの下に周濂溪の太極図説の前半を引くほか老子道経・列子・周易・五行大義・三五歷紀・淮南子等から多くの本文あるいは注釈を抄出している。これらを通読すれば、行忠以来度会家累代の神主が伊勢神道の教説を組織するため易老思想のいかなる部面を借

り用いたかということが一層明らかになるが、ここに注目すべきは家行の抄録が直接にそれぞれの本文に拠ったものでなく、多くは新端分門纂図博聞録からの孫引であることである。五部書以来の伊勢神道家の所説がひろく三教にわたるにもかかわらず、その間に統一的組織や有機的関連を欠き、結局陰陽五行説や黄老思想の雑駁な引用に終っているのは、かれらが諸経の本文や注疏に就いて謙虚に細心に検討することを怠り、ひとつの類書にたよってその中から自家の便宜となるべきものを採取し配列するのみで満足した安易なゆき方にわざわいされたものであろう。易に就いてこれをみても、陰陽二気の対立消長によって万物生々することを天地の道とする繫辭のみが主として引用され、易を以て天道すなわち陰陽と、地道すなわち剛柔と、人道すなわち仁義とも通貫する道とし、この道によって窮理尽性以て性命の理に従わんとする説卦・序卦・雜卦の哲学の如きは顧みられていない。太極図説は周子の学の出発点を示すものであり、周子自身の易に対する理解の記録であるが、これは易の繫辭の「易有大極、是生兩儀、兩儀生四象」に五行説や道家の思想を附会したものに過ぎず、後の程伊川が易は象によって理をあらわす書と考え、象は理の作用、理は象の本体とし、両者の不離を論じた易哲学には遠く及ばないものである。ことに家行が太極図説のうち陰陽二気の交感を説いた前半のみを引照し、中正仁義の道を教えた後半を落したのは、かれの易に対する理解の限界を示すものではないか。元來家行の類聚神祇本源卷一天地開闢篇は漢家・本朝の二部に分れ、本朝の部はさらに官家・釈家に細区分され、それぞれの部分に属すべき天地開闢説を類聚したのである。易説はただ漢家の開闢説の一として挙げられたまでであって、それが神祇本源全篇の統制原理となったわけではないのである。

北畠親房がこの度会家行と親交を生じ、まず類聚神祇本源のうち秘卷一卷を除く他の十四卷を借覽書写し、次いで延元二年九月右の秘卷すなわち卷十四神鏡篇の書写を許され、続いて同じく家行の述作に係る珊瑚集をも書写したことはそれぞれの奥書によって明らかなる事実である。そしてこの親房の伊勢神道研究の成果をまとめたものが元々集であり、この元々集の成立は右の延元二年九月以後、翌三年九月親房の常陸下向以前のことであり、すなわち神皇正

統記の著述に先立ってこの元々集が撰修されたことは今日ほぼ疑の無いところである。従って元々集や神皇正統記に見える親房の神道説が度会家の家説から多くを出ないのは当然である。正統記に、「夫天地未だ分れざりし時、渾沌として円がれる事、雞子の如く、溟滓りて萌を含めりき」云々というところは日本書紀の卷首と趣を同じうしながら、その次に挿入した「是陰陽の元初、未分の一気也」という一句は書紀に見えないので、これによって親房と宋学との關係を説く向もあるが、これも神祇本源天地開闢篇の「係辞曰、有太極、是生兩儀、孔穎達疏云、太極、謂天地未分之前、元氣混而為一、一氣既分之後、陽氣居上為天、陰氣居下為地」云々なる記事に由来するものにはかならないこと、すでに論ぜられたところである。なお元々集の後に出了たという東家秘伝には「變易五行、建立八卦」という一条があり、八卦と五行とを結びつけ、元始諸神を八方に配置している。この東家秘伝が果たして親房の著であるとすれば、これまた親房の易に関する理解の程度を示すものであらう。なおこの親房が宋学に通じたとするいまひとつの論拠はかれが玄恵法印から資治通鑑を伝受し、特にその蘊奥を得たという尺素往来の記事であり、大日本史もこれに従って「嘗読宋人司馬光資治通鑑、於大義有所見」と載せた。神皇正統記述作の目的は大義名分を明らかにすることにあるといい、その正統論を中国の史学思想と結びつけようとする憶説はここに由来する。しかし尺素往来の玄恵に関する記載が一向取るに足りないものであることは拙稿「玄恵法印新考」において詳論した通りであり、¹⁰親房が資治通鑑を伝受したという確証も無い。ただ親房が中国の南北朝につき「南は正統を受け」「隋は北朝の後周といふがゆづりを受けたりき」といったのは一応資治通鑑に従ったものと見る事ができるが、一方親房が「伏犧氏の後、天子の氏姓を替たる事すでに三十六」に及ぶ「ことさらみだりがはしき国」震旦に比較して日本国体の優越を誇り、

唯我國のみ、天地ひらけし初より今の世の今日に至るまで日嗣を受給ふ事よこしまならず、一種姓の中にをきても、をのづから傍より伝へ給ひしすら、猶正にかへる道ありてぞたもちましましたしける。是しかしながら神明の御誓あらたにして余国にことなるべきいはれなり

といい、この「神代より正理にて受伝へるいはれを宣んことを志して」述作したのであるから神皇正統記と名づくべきであろうと論じたことを考え合わせれば、かれが中国の正統論を日本の南北朝に準用しようとするものでなかったことは明らかであろう。思うに易の理解において伊勢神道流の難駁さを超脱しなかった親房は宋朝性理の学の蘊奥を究めるには至らなかったのではないか。親房の学識を顕彰しようとするならば、むしろかれが、少くとも正統論の適用において、中日両国の歴史的條件の相違を忘れなかった点を挙ぐべきであろう。

註

1、松本周治氏「神道五部書作者考」（史学会第三十五回大会国史部会研究発表、史学雑誌四五の七所載、昭和九年）。清原宣雄氏「神道五部書の成立年代について」（日本諸学振興委員会歴史学会研究発表、昭和十八年十月九州帝国大学にて）。

2、なお原本の裏書に「古人秘伝云、伊勢阿宮則胎金阿部大祖也」と見える。

3、小柳司氣太博士「老荘の思想と道教」（関書院刊、昭和十年）二〇四頁。

4、家行の序にいう、「爰澆薄之世、魯鈍之士、拔文不通義、看相不辨性、（中略）仍為備後昆之規矩、略抽本書之枢要、名曰類聚本源矣、柳歷代之宮文、伝来之社記、意言同者、採一而捨余、義趣異者、相並以共勸、此外古典不広尋、新編有遺漏、後之見者、羨加稗補」。

5、老子道德経諸本のうち河上公本は上篇を道経、下篇を徳経と題した。武内義雄博士「老子の研究」一七〇頁。

6、平泉澄博士「愚管抄と神皇正統記」（史学雑誌四七の九、昭和十一年）。平田俊春氏「元々集の研究」（同五四の五、六、昭和十八年）。

7、平泉博士平田氏前掲論文。

8、平泉博士前掲論文に東家秘伝を親房の作と断じ、平田氏前掲論文にはこの書は元々集以後に出たという。いずれも諸書の論旨、内容の比較による推論であり、外部的徴証を伴わない。

9、拙稿「中世における宋学の受容について」（帝国学士院紀事五の二、三、昭和二十二年）一二八頁に親房が易に精通したと書

いたのは誤りである。ここに削除訂正する。

10、神戸女学院大学論集 四の二（昭和三十二年）。

11、津田左右吉博士「愚管抄及び神皇正統記に於ける支那の史学思想」（本邦史学史論叢上所収、昭和十四年）は親房が朱子の正統論に従わなかったことをあげて親房がやはり中国の正統論を日本に適用するものでなかったことを論じ、親房自身の正統論はむしろ愚管抄から導かれたものと考えている。

四

南風競わず、吉野朝の運命日に非なるころの京都において、かのもっぱら自家の宗風の挙揚のために宋学的口吻を用いた鎌倉時代以来の禅僧の儒教観を端的に示したのは義堂周信である。義堂は夢窓疎石に師事し、仏典のほかひろく儒書を渉獵して程朱の学にも通じ、また詩文に巧みであり、かつて鎌倉に下って関東管領足利基氏の帰依を得たが、^(二二五〇)康暦二年、将車義満の召によって京都に帰った。この年義堂は義満のために中庸を講じ、孟子を読むことを勧め、また易は何の書かという義満の問に答えて「只消慎字而已矣」といった。^(二二五二)翌永徳元年九月、義堂はまた義満の質問に応じて近世の儒者に新旧二義あることを説明し、「程朱等新義也、宋朝以来儒学者、皆参我禅宗、一分發明心地、故注書与章句学迥然別矣」といい、太政大臣二条良基の新旧二学の不同如何という疑義に対しても「漢以来及唐儒者、皆拘章句者也、宋儒乃理性達、故釈義太高、其故何則皆以参吾禅也」と答えた。^(二二五三)この年十二月、義堂は義満に大学を読むことを勧め、また湯武放伐の義を説き、周易読むべきかという問に答えて「易知命之書也、凡天地人三才万物、皆収在其中、非口伝不可曉云々」といい、ついで四書の次第を説明して大学・中庸こそ最も治世の書であると教えた。^(二二五四)翌二年二月には義満のために魯論を講じ、その後仁義の二字に関する義満の質問に対しては輔教編^(二二五五)を引いて儒釈二教の義を合説し、儒の五常と釈の五戒とは異名同義であるが、「仏教得兼儒教、々々不得兼仏教」と評し、中庸の「喜

怒哀樂未發、謂之中」の未發についても「即仏教一念未生以前也、這箇田地、非識情能所及、但能忘情者得到云々」と説いた。

このように義堂は頻りに儒学を義満に勧めたが、その窮極の目的は義満を禪宗に誘うためであった。義堂にとっての儒学がただ興禅の方便に過ぎなかったことは、かつてかれが鎌倉にいたころ、その法嗣大椿周亭に与えた語に「凡孔孟之書於吾仏書、乃人天教之分齊也、不必専門、姑為助道之一耳、経云、法尚可捨、何況非法、如是講則儒書即仏書也」といい、またそのころ常陸にあって儒書を講じ、仏子に邪見を起させていた資中なる僧をいたく非難し、禪徒のかれに学ぶことを阻止しようとした事実によっても確かめられる。義堂が周易について再三義満の質問に接しながら、易よりもまず四書の勉強を勧めたのは、もとより四書の知識無くして易理を理解することが困難であるからでもあるが、それよりもむしろ義堂の窮極目的のためには四書からただちに儒仏比較論に進むのが近道であってあえて易の高遠な哲学の会得を必要としなかったからであり、義堂自身も易理の探求にさして力を注ぐに及ばなかったようである。これをかの虎関師錬が周程二子の易学を克服し、進んで朱子の仏教不勉強を痛撃した徹底的態度に比べれば、義堂は儒教の限界的効用を認めた点において虎関よりも後退しているわけであるが、大檀那の外護を得るためにはこの方が有効適切であった。果たして義満は永徳二年七月始めて坐禪を修し、以後ますます義堂に帰依して禪門に精進した。義堂の空華日用工夫略集にもこれ以後かれが義満に儒教を説いたことは見えない。このような禪僧の方便主義的儒教観がその後も久しく変らなかつたことは、かの碧山日録に「凡学釈氏者、一生可得以竺墳為業、以觀心為行者也、然而学諸子百家之書、為知其異術、禦其外侮矣」といい、また「今之為仏者乃不然、一学外書者、自幼至長不改其嗜好、是乃尽其異術、長其外侮也、以可悲矣」というのをみても察せられる。

しかし碧山日録の右の記載はまた一面において仏者にして一生「異術」を事とするものが多かったことを想わしめる。そしてこの異術とは必ずしも五山文学などに限らず、むしろ一層方技的なあるものを指すように感ぜしめられる。

果然、私はこれを足利学校の易学に見いだす。足利学校の起源については諸説があるが、その学校としての規模が整い、実質的機能を發揮したのが上杉憲実のときからであることについては大体異論が無いようである⁹。この学校の蔵書は憲実およびその子孫の寄附に係るものを始め、この学校に学んだ人々や後に關東の領主となった北条氏政の寄進したものなどをその主要部分とし、しかもその部分が漢籍であり儒書であって少しも国書・仏典をまじえないこと、また歴代の庠主がみな禅僧であり、来学の徒もすべて僧侶であったことはすでに指摘された通りである¹⁰。なおここに注目すべきは学校の蔵書の中に周易註疏・洗心易・周易抄・周易伝・易学啓蒙・帰藏などの易書が多く、学校が特に占筮術を以て知られていたことである¹¹。最近の研究によれば、学校は創設以来易学を宗とするため老荘をも講書中に加えたが、易書以外の経籍は易に至る段階として授けたものであり、これらの講説に当っては当時の博士家の一般的風潮にならない、古註を主として新注を参考した。また学校の易学は占筮術のための易学であり、それは武家の軍配思想と関連し、軍法とも不離の關係にあったという¹²。

思うに義堂周信以後、禅宗はますます足利將軍家の外護にあずかり、いわゆる五山叢林の盛観を現出し、諸長老はもはや必ずしも儒教的口吻を借りるに及ばず、ただ詩文の才を以て大檀那の風流に和せば足りるに至ったが、この間門派の分立が進展した余り、門派の数において飽和点に達し、自然叢林に所を得ない多くの禅僧が中央から脱落して地方に分散し、各所にいわゆる林下を形成する傾向が著しくなった¹³。元来禅宗はその思想が極めて難解である上に清規もすこぶる厳肅であるため、権門勢家の外護にたよらずしてはその叢林を維持することが特に困難であったが、このようにして叢林を維持すれば、例えば大檀那のために日夜祈禱を修する如き、禅宗本来の面目にふさわしからぬ行儀をもあえて辞することができなかった。まして各地の林下がその存立を保つためには地方的勢力との連携を求めざるを得ず、その際には正統的禅風に固執せず、むしろ地方の実際的要求に即応しなければならなかったのである。こういう禅林の大勢を念頭において足利学校における禅僧たちの地位を顧みるとき、一ひとつの大きな発見は歴代の庠主

はじめその学徒がほとんどみな叢林の出身と認められないことである。思うに学校におけるかれらの業績は林下の活動の一形態とみるべきものであらう。元來戦国時代において地方の学校がその存在価値を発揮するためには、武家にとって死活的關係にある占筮の教授に主力を注ぐのが最も賢明な方策であつたが、この占筮という「異術」の教授者または担当者として武家の帰依を得ることは、林下の人々にとって無二の活路であつたと考えられる。ただしこの異術の理論的基礎としての易学は、必ずしも性理学の奥義に達したものであることを要せず、かの太極図説を主とする周子の易説の程度で十分であつた。これは足利学校所蔵の易書の外題を一覧しても察せられることである。従つて足利学校の占筮がいかに天下の通りものとなつたとしても、それは宋学が流布し盛行したことを意味するものではないのである。

要するに中世を通じ周易は理論神道の組織のために利用され、さらに占筮の典拠として一層多くの人々に知られたが、このような易学は結局周子の易説の継受とその実利主義的応用に過ぎず、進んで窮理尽性の宋学への追究を意図するものではなかつた。宋土においては宋学の端緒となつた周子の学が、日本ではこのような停滞をもたらしただことは、日本宋学史の本質的展開が近世封建制の成立を待たなければならなかつた所以を物語るものであらう。たまたま諸長老の朱子学に言及するものがあつても、それは禪宗挙揚の方便に過ぎなかつた。後醍醐天皇の朝廷において宋朝の義が談ぜられたといつても、それは主として儒仏融合論であり、しかも正統の口伝も無い恣意的解釈にもとづいたものであつたために、ただ理学の名にまどわされて宋学の道学的本質を忘れ、いたずらに隱士放遊の風に流れたこと、花園上皇の指摘された通りであつた。北畠親房にしても、伊勢神道の易説を継受したものの、かれがこれを継受したときは中興の大業すでに破れ、みずから戦場に馳すべき危機の切迫した際であり、到底易説から宋学の本源を探求すべき時期ではなかつた。宋学が、いわゆる皇家中興運動の思想的根柢となつたというのは、結局浪漫主義的憶説にと

どまるのではなからうか。

註

- 1、空華日用工夫略集卷三、康暦二年八月七日および十一月七日条。なお拙稿「中世における宋学の受容について」（帝国学士院紀事五の二、三、昭和二十二年）参照。以下同じ。
- 2、空華日用工夫略集卷三、永徳元年九月廿二日条および廿五日条。
- 3、同十二月二日、三日および廿七日条。
- 4、輔教編は宋の雲門派の僧契嵩の著。儒仏一致を説き、仁宗の嘉祐七年大蔵経に編入された。
- 5、空華日用工夫略集卷三、永徳二年二月十八日および廿九日条。
- 6、同卷一、応安四年六月六日条。同卷二、応安六年三月十九日条。
- 7、同卷三、永徳二年七月十七日条。
- 8、碧山日録 卷一、長祿三年十二月八日条。
- 9、川瀬一馬氏「足利学校の研究」（大日本雄弁会講談社刊、昭和二十三年）第一章によれば憲実がこの学校を建設したのは将軍義教と関東管領持氏との和が成った、永享四年後まもなくのことであり、そして学校は憲実が私に建てたものでなく、幕命に依る建設であるという。
- 10、平泉澄博士「中世に於ける精神生活」三一八―三三七頁。ただし古註のみ墨守していたというのは誤りである。
- 11、甲陽軍鑑二に、長坂長閑が僧徳嚴の占筮に長じたことを語ったとき、信玄が「占は足利にて伝授せるか」と問うた。これも学校の占筮が天下の通りものであった一証とすべきであろう。
- 12、川瀬氏前掲書 二一八―二二二頁。
- 13、王村竹二氏「日本中世禅林に於ける臨済曹洞兩宗の異同」（史学雑誌五九の七、八、昭和二十五年）。
- 14、足利学校歴代の庠主および学徒の経歴については川瀬氏前掲書一〇五―一八九頁に詳らかである。

（昭和三十三年五月十四日稿）

Yoshio Wajima

On the Study of the Yi-King in Mediaeval Japan

A Criticism of the Hypothesis about Neo-Confucianism
under the Southern Dynasty

Neo-Confucianism, or Confucianism philosophized under the Sung Dynasty, was introduced into Japan by the Zen priests who used it as an instrument to explain Zen in connection with Confucianism. On the other hand, this new theory was hardly understood by the contemporary intellectuals, though they studied the Yi-King as an introduction to the new theory according to Chou T'un-i's method. But they would not pursue the incomprehensible philosophy beyond their interest, while they converted to the Zen sect.

In the reign of the Emperor Godaigo, there were some Lords who liked to discuss the new theory. But their understanding was criticised by the Ex-Emperor Hanazono, for sometimes it seemed to be nothing more than a pedantic selfsatisfaction. Even Kitabatake-Chikafusa, one of the chief vassals and the best intellectuals of the Southern Dynasty that was founded by the Emperor Godaigo, could not add so much to the Chou-tsi's theory. The restorative movement of the South could not be influenced by Neo-Confucianism after all.