

二条良基の漢学の素養

——『筑波問答』の引用文をめぐって——

岩 下 紀 之

現代では森鷗外のそのの合わない上司としてのみ知られる石黒忠憲であるが、その回想録『懐旧九十年』に次のような一節がある。勤皇の志士であった若き忠憲は、名士佐久間象山を訪問し、議論を交えて信服し、佩刀の鏢に文字を彫ることとして、ついでには象山に字を書いてほしいと請うたのである。

ところで、幸いに快諾を得た鏢の文字は、これは私一生の佩用ですから善き銘をお撰み下さるようお願いと、自ら好む文字を撰べとのことでありましたから、『詩経』の「無衣章」に「豈に衣無しと曰んや、子と袍を同じうす、王子に師を興す、我が弋矛を修め、子と仇を同じうす」とあるところから、「同仇」の二字を撰んで先生に揮毫を御願いしました。

先生は、「同仇」の字は至極妙だ、明日までに必ず書いて進ぜようとして「豈に衣無しと曰んや、子と沢を同じうす、王子に師を興す、我が矛戟を修め、子と偕ちかに作る。豈に衣無しと曰んや、子と裳を同じうす、王子に師を興す、我が甲兵を修め、子と偕ちかに行いく」と続きの句を口誦せられました。

若き草莽の志士と、壮年の洋学者は、『詩経』を暗誦できるという教養を共有しているのである。忠憲は象山の時世についての見識に信服したのであって、経書の知識には何ら驚きを見せない。象山が学識をこんな形で誇示する必要もなく、当時の武士にとっては四書五経を記憶しているのは常識であった。

何百年か遡って、中世の知識人二条良基にとっては漢

学はどの程度のものであっただろうか。昭和二十年代、このことに関連した論文が集中してあらわれたが、当時は唐宋の詩や、特に宋の詩話が良基連歌論にどのように影響を与えたか、という形で議論されたように思う。本稿ではそれと異なる立場で、中世の一貴人がどのような漢学の知識を保持しているのかを尋ねてみよう。

1

辛亥革命以前の中国の知識人は、幼少時『千字文』などの幼学書によって文字を習い、やがて『論語』をはじめ経書を学ぶ。その学習は徹底的であって、

近世の「読書人」は先ず第一に「経」の全文を暗記していなければならない。

（『支那人の古典とその生活』）

それを前提として、史、子、集部に属する書物に進むのであるが、その時も『史記』から『漢書』、『漢書』から『後漢書』というように順を追って読み進んだと思われる。前代の正史を前提として次の正史が書かれるのだから、前代の史書を知らなければ次の史書は読みこなせない。日本でも博士の家に生れた人々は同じような課程を踏んで漢文を学んだに相違ない。けれども二条良基は科

挙に応ずるわけでもなく、博士の家に生まれたのでもない。經史子集全体にあまねく通じている必要があるとは思えない。

とは言うものの、公家社会の公的な言語活動は、詔勅をはじめ、年号の決定や有職故実の前例の勘文等々、一切が漢文でしたためられているのであるから、撰関たるものそのような文章が読めなくては一日も務まらない。現代人をはるかに上まわる漢文読解能力を良基は有していたであろう。その程度をどうしたら測定できるだろうか。本稿では同時代の記録にあたって同時代人の評価を探る一方、彼自身の著作『筑波問答』に引用された漢籍を調査し、外と内から検討してみよう。良基には蔵書目録も読書記録もないので、他に手段があるとは考えられない。

2

近衛道嗣は近衛家の当主として、二条良基とは政治的に対立する立場にあり、撰関就任期間では大きく差をつけられていた。良基についてその日記に書き付けられた記事を読むには、そういう背景を念頭におくべきであろう。道嗣自身は漢学に造詣深く、『菟玖波集』の真名序

を草しているから、その学識は自他ともに認めるものであったろう。周知のことながらその日記『愚管記』延文四年七月十五日条を見ておこう。

自二条前関白有書状、玉屑可借給之趣也、即遣了、彼辺風月事年来更不及沙汰、於連歌者拔群之由世以謳歌、而禁裏和漢連句時々御沙汰云々、為候此座被稽古連句之由此間風聞、果今有此命、頗可謂老学歟、不足言也

良基から『詩人玉屑』の借用を申し込まれ借してやったこと。もともと風月の事は沙汰に及ばなかったが連歌は拔群であること。禁裏で和漢連句の沙汰が時々あるので出座のため稽古しているらしいこと。しかし老学であって言うに足らないこと。このように読みとると冷笑といつてよからう。

なおこの記事を良基と『玉屑』の関係の証拠とし、『筑波問答』に『玉屑』の引用があることから同書の成立を延文四年以後とする説がある。ただ『花園天皇宸記』正中二年（一三二五）に『玉屑』披見の記事がある。延文四年（一三五九）まで三十四年間、『玉屑』は良基の目に触れなかったであろうか。花園院は北朝の中心人物良

基と行き来があつたとも考えられ、『筑波問答』成立の根拠としなくともよいと思つている。

義堂周信は康暦元年以後、良基としばしば交流があつた。『空華日用工夫略集』を追つてみよう。康暦二年八月十四日、³

二条殿菅秀長をして一緘を送り来らしむ。其詩叙に曰く、「謹んで来韻に依り、建仁義堂和尚の座右に奉答し、日外垂訪の謝を致して云ふ、老禅昂氣自籠霄 甚喜来遊応我招 雅韻驚人歌白雪 霏談洗耳起清颺 関河曾隔幾千里 雲月今隣第五橋 何日得過方丈室 重聽新句戛琅瑤”

この七言律詩は二条良基の作品であつて、彼に詩作のたしなみがあつたことがわかる。前日義堂から上つた詩に對し、翌日応酬したのである。型のごとく、義堂と同じ押韻の字を配し、「歌白雪」「洗耳」といった典故をちりばめ、形式面の破綻もないようである。永徳三年四月二日には、

二条撰政藤公詩を以て戯れらる。

とあるから、良基の詩作能力はかなりのものであつたろう。しかし、永徳二年正月二十七日には

二条准后使を以て聯句を送り、改め且つ点することをも求む。六十句に点し数十字を改む。

とある。義堂の添削のことがあるのだから、その技量はやはり素人のそれであつたらう。

文学論、学問論としては、永徳元年九月二十五日の良基と義堂の問答が興味深い。

(良基) 問て曰く、「三体詩は学ぶべきや否や」、(義堂) 曰く、「可なり」「千家詩格は学ぶべきや否や」曰く、「可なり」「可なり」「李・杜は学ぶべきや否や」曰く、「可なり、不可なり」曰く、「如何」曰く、「才器大なれば則ち可、小なれば則ち不可なり」と。又「儒書の新旧二学の同じからざるは如何」と問はる。曰く、「漢以来唐に及ぶ儒者は皆章句に拘る者なり。宋儒は乃ち理性達す。故に釈義太だ高し。其何となれば、則ち皆吾が禪に参ぜしを以てなり」と。この前半部分は、岩波文庫版『杜詩』の解説に引かれてある印象的な問答である。初学者のための教科書のような『三体詩』『千家詩格』については「可なり」と答え、李杜の間には「可なり不可なり」と答えるのが絶妙の呼吸であつて、良基は「如何」と聞かざるを得なくなる。そこで「才器大なれば即ち……」と結論へもつて行く。日本における杜甫受容史の一齣をなす対話を成り立たせたのであるから、良基にもそれなりの興味関心があつたものであらう。

後半部分の儒書新旧の学については、漢唐訓詁の学と宋学(朱子学)の差異を論じているのであるが、義堂の答は我田引水の気味はあるものの、よく宋学の一面を捉えていると言えよう。全体を通して見ると、良基の中国への関心は、文学において李杜を、思想において新旧の儒学をというのであるから、まことに本格的であると評することができる。

永徳二年六月二十二日、

撰政の書を出し府君に呈すれば、君笑ふのみ。且つ之を怪しみて曰く、「撰政道無きを以てなり」と。

同年八月四日、

君余に講経を命ず。意は撰相をして来聴せしめんと欲するなり。撰相殿本仏法を喜ばず、君自ら不請の友と作る。免れず。

この二例によれば、良基は仏法を喜ばぬという、中世人らしからぬ心情の持ち主であつたらしい。六月の記事は府君(足利義満)が叔母岡崎殿(日野宣子)の葬儀に預るのを良基が諫めたのに対し、義満が評した語である。八月の記事も、良基の性向に対し、義満が講経の場を設けているのである。

以上、『愚管記』『空華日用工夫略集』の伝えるところによつてまとめると、良基の漢詩については作詩能力は

あるが、義堂の添削や、道嗣の「不足言」という評から見て、技量は必ずしも高くなかったのである。しかし中国の文学思想については李杜に關しての問答、新旧の儒学への関心というように、正統的、本格的な教養があったと思われるが、一方では仏教にあまり信仰を持たなかったらしい、ということになろう。

3

ついで『筑波問答』に引用された漢籍を調査してみよう。これについては『古典大系本』の頭注補注に行き届いた探索がなされており、本稿はそれに対する補正をなし、その上で引用書目を一覽してみる。

戦後の研究によると、古人の漢籍の引用は必ずしも原典には拠っておらず、広く類書が利用されていたのであった。最も顕著な発見は、『日本書記』の引用書の多数が、唐初成立の類書『芸文類聚』に拠っていたことであろう。平安朝においても『枕草子』と『蒙求』の關係などが明らかになっている。こうしてみると、漢籍の引用は、原典によるもの、類書からの孫引、あるいは一般成語になりきったものの引用などが考えられ、分別するのに困難が予想される。しかしながら引用例がかなりの

量にのぼるならば、引用書目を注視することによって作者の漢籍についての教養はおのずから判明してくるようにも思われる。さいわい『筑波問答』にはかなり多くの引用例があるので意味のある考察が可能である。

『筑波問答』序文には、私見では漢籍が四箇所引用される。冒頭にまず、孔珪の蛙樂の故事があらわれる。孔珪は『南齊書』『南史』に伝がたてられ、『文選』には「北山移文」を採られた著名な人物である。良基はどのような径路によってこの故事を知ったのであろうか。第一に考えるべきは、最も普及した幼学書『蒙求』であろう。

『新釈漢文大系本』五一九番を引いてみると、

稚珪蛙鳴

と本文を立て、注に、

南史、孔珪字德璋、会稽山陰人、

以下、庭に蛙が鳴くのを楽しんだ記述があり、最後に「旧本作稚珪」とある。ここに例の原典に拠ったのか、類書からの孫引であるのかを判別する問題が生じてくる。中世の人々が、幼少時『蒙求』によって勉強したことは今では常識と言つてよい。しかし良基の読書が『南史』に及んでいたかは疑問である。先に述べたように、漢籍を読むにはおよそ順序があり、經書を終えて史書に入り、史書も『史記』『漢書』と読み進んだとしてはたして『南

史』にまで到達したかどうか。公家社会の最大の読書家藤原頼長も、『台記』康治二年九月条の読書記録によるかぎり「南史帝紀十二卷」と見えるのみで列伝に及ばない。『花園天皇宸記』正中元年十月晦日条にも「南北史抄」とあるのみである。『南史』は座右において熟読されていたとは考えにくく、これは『蒙求』によったと考えるのが至当であろう。

ただ偶然にも孔稚珪と孔珪(圭)の二通りの表記は『新釈漢文大系』⁵によると問題の箇所であったようだ。『蒙求古註集成』所収の諸本を通覧すると、真福寺宝生院本、応安頃刊五山版本以下みな「孔稚珪」と記し、最後の文祿本のみが「孔珪」と記す。正史では『南齊書』に「孔稚珪」とあり、李善注『文選』の「北山移文」注に引かれる『蕭子顯齊書』も同じであるが、現行本『南史』には「孔珪」とある。結局、『南齊書』『蒙求』所引本『南史』が「孔稚珪」、『南史』、文祿本『蒙求』所引本『南史』が「孔珪」ということになる。

中華書局版二十四史の『南史』⁶注によると、「孔珪」南齊書作「孔稚珪」、有伝。此避唐高宗小名而省。

とある。高宗の幼名は「雉奴⁷」ということなので、「稚」の音通を諱んだのであろう。『入唐求法巡礼行記』開成

三年十一月十七日条に、唐代歴代の諱を列挙し、「音の同じきものは尽く諱む」とあり、唐代の習慣であろう。良基時代の『蒙求』の注文は「孔珪」だったものと推定しておく。幼名を諱むことの有無、本文に「稚珪蛙鳴」と「稚」を諱まない理由、『南史』諸本の異文の考証、撰者李延寿が太宗の貞観二年に歿していることの影響、円仁の列挙する皇帝表に高宗が脱している理由等々、不審の点は多いが、これ以上の考察は専門家の領域であろう。

次に、『筑波問答』の引用文、

丘陵は山を学べどもすべて山に及ぶことなし。百川は進むことのおこたらざれば、やがて海ともなりはべるなり。

につき、『大系本』は『揚子法言』学行篇から、百川学海而至于海、丘陵学山而不至于山

を引く。従うべきである。良基は丘陵と百川の順序等、少し異なる形で引用しているが、原典からの引用か、孫引きかを考えると、よい材料となる。類書は何らかの分類にしたがって諸書からの文例が配列される。利用にあたって座右におかれ、随時ひもとかれるであろう。一方原典そのものは最初から順に読み進められ、古人にあっては可能ならば暗誦されるものであろう。この引用例の

ごときは、良基の記憶違いが想定されようから、現代人にはやや耳遠い書ではあるが、彼の読書範囲にはいつていたことを示すのであろう。

次に、

むかし仲尼といひし聖人の、「水なるかなや」とほめられたるも、げにことわりなるべし。昼夜をすてず流れゆくさま、よろづの事につけて、進む心ざしはあれども退くことのなければ、其の事みな成ずるなり。

右で、昼夜をすてず云々の箇所は『論語』にあるが、全体を通しては『孟子』の離婁篇の次の文に基づくと思われる。

徐子曰、仲尼亟称於水曰、水哉水哉、何取於水也。

孟子曰、源泉混混、不舍昼夜、盈科而後進、放乎四海。有本者如是。是之取爾。

仲尼という呼称、水なるかなの一致、進むという単語、これだけ一致する以上、『孟子』の記憶による引用と見てよろしかろう。

さらに、

東海の三度桑原になりけるを見侍りけん仙人も……は、『大系本』は『神仙伝』に、

麻枯、謂王方平曰、自接待以来、見東海三変為桑田

とあるのを指摘されるのである。『日本国見在書目録』雑伝家の条に、「神仙伝廿卷撰洪」と見え、同書が平安初期に伝来していたことは明らかである。しかしその後いつしか散佚し、現行の十卷本は輯佚本である。良基は『神仙伝』を読むことはできなかったもので、何らかの形で孫引したことになる。『世俗諺文』には「東海三為桑田」という見出しのもとに、「神仙伝云」としてさきの文を引く。これは日本でできた書物だが、内容はほぼ漢籍をあつかっている。良基はこの『世俗諺文』ないしそれに類する類書を使用したものと思われる。ただ『太平御覧』のような巨大な類書を引いたとも思えない。この『神仙伝』の文、さきの百川学海の文が同書卷六十に見え、その他本稿で検討する諸条も丁寧に探せば多く発見されると想像する。しかし、『台記』康治二年九月卅日条に、

余退出、帰家之後、見御覧卷第一百卅八了、日来以此書入車中見之、将見之問成佐、答云、可、又問友業、答云、御覧者臨時見之可也、雖見首尾難覚也、

余従成佐之議見之、一无覚、百卅八卷之中不過十、不慎其前、悔其後、此之謂乎、友業之言是也、因今

魔御覧学、

というので、悪左府頼長でさえも『太平御覧』はもてあましていたのである。

『筑波問答』序に見える漢籍は以上、『蒙求』『孟子』『揚子法言』『世俗諺文』（ないしその類の類書）の四例と考える。それ以後の引用文については『大系本』の認定を是と考えるのだが、一点を追加し、さらにあとで一点を再検討してみたい。

「11 連歌の点」の条に、

毛詩などこそ歌のおこりにてもあれば、興ある寄合も侍るべけれ。草木鳥獸の名などにもよき寄合侍るにや

とある。『毛詩』を学ぶ利点として、草木鳥獸の知識をあげるのには『論語』陽貨篇の次の文に拠る。

子曰、小子何莫学夫詩、……多識於鳥獸草木之名
というのである。出典の検討を一旦まず終え、次節で総覧してみよう。

4

前節での補訂を含めて、『筑波問答』引用の漢籍を一覧すると次のようになる。出現数を付記して示す。

蒙求 一、孟子 二、揚子法言 二、世俗諺文（ないしはそれに準ずる書）一、荀子 二、論語 三、毛詩

四、詩人玉屑 一

その他書名のみ掲出するもの、楽府（これは白居易の新樂府であろう）。「天竺にては偈」「菩提の因縁」など仏教的な言辞は見られるものの、明確な仏典の引用は発見されていない。

二回以上引用される書物があることは興味深い。それらを成立順に並べ変えてみると、『毛詩』『論語』『孟子』『荀子』『揚子法言』となる。現代の見方では前三者は經書であり、後の二者は諸子に属する。しかし『漢書』芸文志と照合すると、系統だった一つの流れが見えてくる。ここでは『毛詩』『論語』は「六芸」に属する。儒家の部によれば、

……孟子十一篇、孫卿子三十三篇……揚雄所序三十八篇

とあり、揚雄の箇所注に

太玄十九、法言十三、樂四、箴二

とある。すなわち、良基の引用書の大多数は儒家なのである。このような体系的なリストは、類書や通俗的な金言集から行きあたりばったりな引用を重ねた結果でないことを意味する。良基の読書範囲はまさに儒書にあったのである。

一覧表を修正することになるが、次の例をさらに検討

してみよう。「6 初心の時の稽古」の条に、

孟子と云ふ文には、「生まれつき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、揚子と云ふ文には、「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しくなる」

という行文がある。中国思想史の概説のある現代から見れば、性善説、性悪説と、その折衷説として特に変つたこともなく見える。しかし南北朝時代に遡つて考えると、このような各説の要約をすること自体、なみなみでない知識を見てとることができる。

ところでこの三者を名指ししての引用といった体裁から、それぞれの引用として処理をしたのであるが、実際に原文にあたると必ずしも忠実な引用にはなっていない。『孟子』には性善説と見られる言説はあるが、ここに引かれたような文章は見当たらないようである。『荀子』性悪説には、

人之性悪、其善者偽也
と冒頭で断言し、読み進むと、

今人之性悪、必将待師法、然後正、得礼義、然後治

とある。これは『筑波問答』引用文と内容的には一致するようである。さらに読み進むと、

孟子曰、今人之性善、将皆失喪其性故也

とあり、「孟子曰、人之性善」なる言は再度あらわれ、荀子によって否定されている。こう見ると、『筑波問答』引用の『孟子』は、『荀子』によつたとも見られよう。

しかし問題は、孟子の性善説と荀子の性悪説を並称するという知識を、良基はどこから得たかである。『揚子法言』修身篇が、次の「揚子といふ文」の典故であることは、『大系本』頭注が既に明らかにしている。ここでは、その箇所の柳宗元注を指摘しておきたい。すなわち、

荀子以為人性悪、孟子以為人性善、而揚子以為人性
雜、三子取譬雖異、然大同儒教、立言尋流、厥義兼
通耳

ここに、この三者が並称されている文証がある。良基が『揚子法言』の柳宗元注を読んでいる可能性は大きい。『荀子』『揚子法言』の二書は、現代から見てもかなり専門的な書に感じられるのであるが、『花園天皇宸記』正中元年末尾には、読書の記録として両書ともに記載されており、当時の公家社会では読み継がれていた書物なのである。

以上の考証を踏まえて、同時代人からの証言を勘案すると、どのような良基像が浮びあがって来るだろうか。

経学・儒学の教養は、撰閲家に生まれ、公家社会の最高位に立つべく運命付けられている人間にはまことにふさわしいものである。何故なら儒学は何よりもまず政治学であつて、いかに世を治めるかが究極の目標だからである。前漢末の揚雄までの儒家に対し訓詁をほどこす形で研究するという唐の儒学と、そのような学問を墨守する本朝の博士家型の教養を身に備えているものとして、良基は宋学に興味を覚えたに違いない。『論語』(孔子)『大学』(曾子)『中庸』(子思)『孟子』(孟子)という道統を樹立し、揚雄を王莽の協力者として非とする宋学は、旧来の公家の学問とは根底的に、体系的に相容れない。五山僧として、大陸の新しい学問に通暁する義堂と新旧の儒学について問答するのは、単なる物数奇ではなかつたのである。いわゆる「三史文選」からの引用が見あたらないのも、おもしろいことである。科挙が存在しない日本においては、これらは漢詩文の専門的な作者にとつての必読書にとどまつたのではないか。そこで使われる茫大な語彙を

使いこなし、故事を典故として蓄える。記憶を整理するために『初学記』などの類書を利用するのである。良基が『史記』や『文選』を見たこともないとは思えないが、青年期の内乱や、政界での活動もあり自由に引用できるほどには読みこなしていなかつたのではなからうか。近衛道嗣の批評は、漢詩文の創作のための、右のような巨大な、しかし不可欠の書物への素養を欠いている点に向けられたのであろう。けれども良基にしてみれば、一応のたしなみ程度には漢詩も作れるのであるし、必要ある時には自由に誰にでも代作させることができる。また『詩人玉屑』のような詩話の類を読みこなすのはわけもないことであつたろう。しかし語学的にはるかに難しい『文選』などを中年になつてから学びなおすのは大変だつたであらう。「頗不謂老学敷」という評はやや酷に思われる。李白・杜甫への関心は、唐詩の読者として白居易に終始した平安貴族よりはるかに前を行くものである。

以上さまざまなことを考えたが、最後に仏教関係の書の欠除についてまとめてみよう。『ささめごと』をひもとくと仏書の引用の多いのは驚かされるが、心敬は僧侶であり、その方面に親しんでいるのは当然のことである。遡つて、藤原俊成を思い起すと、『古来風髀抄』は

まず『摩訶止観』『法華経』を引くことからはじまるのであつて、良基にそうした傾向のないのは対蹠的である。俊成においては和歌は「これを縁として仏の道にも通はさんため」、また「歌の深き道を申すも、空・仮・中の三諦（だ）に似たるによりて」¹⁰通わして書き記されるのだった。根本的に仏教的な思考法が身につけていたのであろう。それゆえ、生半可な漢学をふりまわす者には、

漢家の学問などもせぬ者の、もの知り顔せんとして、形のごとく文の端々など老の後習ひて、「毛詩にいへるは」「史記にいへるは」など申すらんこと、いといと見苦しく侍り¹¹

などという酷評がある。それに対して、良基の漢学の知識はすでに見た通り、基本的な書物を体系的に読みこなすという体のものであった。

儒学は現世を肯定し、子孫の繁栄を公然と願う思想である。彼が最後まで俗人として終つたのは、過去の撰関家の兼家や道長が『大鏡』において「大入道殿」「入道殿」と呼ばれたり、同時代の足利義満が法体して権勢をふるつたのとも異っている。政治面では五撰家の体制が存在する中で出家すれば、撰関の職は他家へ移るだけのことであるから、それを押してまでの道心はなかつただけのことだが、それにしても仏教的色彩の薄い人であった。

逆にいえば、それだけ純粹に儒家的な心情に篤かつたことにもなるわけで、中国の思想史と文学とを正面から受けとめ、政界に生き抜いた一生でもあったのである。

注

- (1) 岩波文庫同書101ページ。
- (2) 『吉川幸次郎全集』一、335ページ。
- (3) 以下引用は蔭木英雄氏『訓注空華日用工夫略集』による。
- (4) 『杜詩』第八冊。黒川洋一氏解説。208ページ。
- (5) 同書解説90ページ。また「稚珪蛙鳴」の条の余説960ページ。
- (6) 同書547ページ。
- (7) 『資治通鑑』一九九卷による。この項は同僚寺尾剛氏の教示を賜った。
- (8) 『東洋文庫本』66ページ。
- (9) 続群書類従三十輯下所収
- (10) 『日本古典文学全集』所収『歌論集』274ページ。
- (11) 同書361ページ。