

# 南北朝期の『孟子』受容の一様相

— 二条良基とその周辺から —

小川 剛生

要旨 南北朝時代の文芸・学問に、四書の一つである「孟子」が与えた影響について探った。「孟子」受容史は他の経書に比し著しく浅かったため、鎌倉時代後期にはなお刺激に満ちた警世の書として受け止められていたが、この時代、次第にその内容への理解が進み、経書としての地位を安定させるに至った。この時代を代表する文化人、二条良基の著作は、そうした風潮を形成し体現していたように見える。良基の連歌論には「孟子」の引用がかなりあり、これを子細に分析することで、良基の「孟子」傾倒が、宋儒の示した尊孟の姿勢にはほ沿うものであったことを推定し、もって良基の文学論に与えた経学の影響を明らかにした。ついで四辻善成の「河海抄」から、良基の周辺もまた尊孟の潮流に敏感に反応していたことを確認し、「孟子」受容から窺える、この時代の古典学の性質についても考察した。



## 一、はじめに

『孟子』七章は、中国の紀元前三世紀、戦国時代中期の魯国出身の遊説家で、孔子の孫子思の門に学んだ孟軻の言を弟子が編輯した書である。後漢の趙岐(一一〇?～二〇一)が注を著し、各章を上下に分けている。長く諸子に入れられさして重んじられず、唐代に韓愈が賛美したことでやや関心を惹いたが、経書に数えられるのは宋代を俟たなければならなかった。朱熹(一一三〇～一二〇〇)が大学・論語・中庸とともに四書として表彰、淳熙四年(一一七七)に『孟子集注』を著したことで、ようやく儒学の聖典としての地位を占めたのである。

本邦に将来されたのは奈良朝に遡るといわれるが、その思想内容が理解され、定着するまでには、こうした彼我の事情に左右されつつ、かなり屈折した道筋を辿っていて、他の経書といささか様相を異にしている。

以上のような受容史の流れは既に先学が論ずるところで、特に井上順理氏は平安期より室町期に至る各種の文献を渉猟し、『孟子』『孟軻』の語、あるいは『孟子』を出典とした表現をたんねんに検出することで、近世以前の『孟子』受容の軌跡を克明に辿られた。<sup>(1)</sup>しかし、これまでの研究では、表面上の影響関係を明らかにしていても、受容する側が『孟子』のどのような主張に惹かれたのが、依然として見えて来ないように思われる。経書の将来とその影響は当代の政治思想の趨勢と連動しており、『孟子』のように様々な論点を含む書物であれば、なおのこと、受容する側の事情にも眼を向けるべきである。このことは、むしろ日本史学に於いて関心を集めており、その研究成果を参照する必要がある。そこで指摘されるように、『孟子』が、鎌倉後期から南北朝期という、中世政治上でも最も混乱の激しかった時代に受容され始めていることは、もっと注目されてよい。そのうえで、中世の知識人が、『孟子』のテ

キストをいかなる脈絡で引用し、何を読み取ったのか、あるいはいかなる内容に注目し、何を作り出したのか、という受容の具体的な様相について吟味する必要がある。文学作品、あるいは古典注釈書などへの影響関係も、当然視野に入れるべきにもかかわらず、未検討のまま遺されているようである。

そこで、改めて鎌倉後期から南北朝期の『孟子』の受容史を再考してみたい。中世は史料上の制約があり、これらのことを考えるのは必ずしも容易ではないが、十四世紀に入ってから、長い受容史の上ではまだ初期に属するとはいえ、禅林以外でも『孟子』がよく読まれるようになっており、検討に足る材料がかなり揃って来る。その時、この時代の学問世界の北辰というべき二条良基（一一三二〇～一一三八八）およびその周辺の古典学者が、好んで『孟子』に言及したことが注目されるのである。本稿は、良基およびその周辺の、『孟子』講読の記録あるいは著作への引用などを取り上げて、その意味するところを考察したものであるが、『孟子』をかくも必要とした時代精神の一面をも明らかにしたいと思うものである。

以下、『孟子』経文と趙注は四部叢刊（影清内府蔵宋刊本）に、朱注は『孟子集注』（影呉志忠仿宋刊本）に拠った。私に句読点・返点等を施している。

## 二、鎌倉後期に於ける『孟子』と徳政思想

孟子は、孔子に次ぐ者として、亜聖の名を与えられている。戦国の覇者たらんとして抗争を繰り返す諸侯に対し、執拗に王道を説き続けたため、孔子以上に世に受け容れられなかったが、少しも倦むことはなかった。その弁舌はしばしば過激に流れ、極端に走った。そのため徳に欠ける者は王者たる資格を失い、他人にとつて替わられるという、

易姓革命の可能性をも示唆している。

ところで『孟子』の受容といえは、誰しも想起するのは「孟子船載覆潮説」、つまり王朝の交替をも容認した、過激な思想が含まれる故に、『孟子』を積んで日本に近づく舟は必ず沈むという俗説であろう。明の万曆二十年（一五九二）の進士たる謝肇淛の隨筆『五雜俎』のなかに見えていて、日本人の『孟子』に対する拒否反応の一証として引かれることがある。

しかし、この説が日本で行われ出したのはさほど古くなく、十八世紀後半になってからのことである。従って本稿で扱う範囲については、この説の影響を考慮に入れる必要はないが、だいたい日本人は『孟子』という書物に殆ど関心を払わなかつたらしい。これは本国に於ける軽い扱いを考えれば当然である。もちろん孟母三遷・孟母断機などの故事を通じて孟子の名はある程度知られていた筈であるが、実際に鎌倉時代以前に『孟子』を読んだ記録となると寥々たるもので、纔かに藤原頼長が永治元年（一一四一）に『孟子』十四巻と、北宋の孫奭の撰になる『孟子音義』二巻を読破したというのは、<sup>(2)</sup> 経学重視をもって謳われた彼の見識を示すが、時代と全く隔絶した営みといえる。

『孟子』の思想が邦人の著作の上に、はつきりとした影響を現すには、鎌倉期を俟たなければならない。仁治二年（一二四二）、円爾辨円の将来した外典のうちに『孟子』二冊および『孟子精義』三冊と『晦庵集注孟子』三冊が含まれるのは、<sup>(3)</sup> 当初の段階より『孟子』が朱熹の注とともに受容されたことを示すものといわれている。以後、『孟子』は禅林に多くの読者を獲得しており、井上氏が語録・詩集等を中心として博引旁証されたところでは、枚挙に遑無い程である。一方、公家社会に於ける受容は、これより若干の時間差を置く如くであるが、鎌倉後期の紀伝儒藤原長英が加点了という伝承があり、<sup>(4)</sup> ついで廊堂の縉紳の間にも、『孟子』に接し確かな感化を受けた微証が現れる。

彼士の文物の流入に積極的であつた禅僧たちに『孟子』への傾倒が顕著であるのは、ある意味当然であろう。一方、

旧来の学問を受けた公家たちへの『孟子』の浸透を測ることは、かえって事の本質を明らかにするのに便ではないかと思われるが、まだ十分な検証が加えられていない。鎌倉後期の公家政権の中樞に在った人々が、等しく『孟子』に関心を抱いたのは、単に彼らの好学に因るとばかりはいえない事情が存する。

鎌倉後期の支配構造の変質に伴う社会不安は、公武政権に対し、これまでにはない程に、「徳政」の標榜を促すことになる。<sup>(5)</sup> いうまでもなく、凶事の生起は為政者の不徳によるとされるからで、為政者は古代の聖賢の言行に学んで「徳」を修めることで、国家に降りかかる災厄を除こうとした。こうした徳政思想のうねりは、実際の施政にも、さまざまな動きを生んだけれども、思想的な背景となるべく、久しく沈滞していた経書の学に復興の気運をもたらすこととなる。経学を重視した花園上皇が『孟子』に感歎するのもそのためである。政務に携わる者たちがその資格を問われた時勢に、『孟子』の文章は新鮮かつ痛切に響いた。<sup>(6)</sup> 『花園院宸記』元亨元年（一一三二）三月二十四日条に、

此間見孟子、此書指無説歟、仍不及伝受、只所見也、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、

とある。花園が、孟子を孔子の精神を継承する者と賛美するのは宋学の道統の説に基づくが、さらに「人の心性を尽くし」「道の精微を明かにす」との要約が最も注意される。花園の『孟子』理解は、知識欲に任せての濫読という鉢の皮相なものではなかったことは、甥で持明院統の皇太子量仁親王（後の光厳院）に与えた『誠太子書』に看取する事が出来る。「所以孟軻、以帝辛為一夫、不待武発之誅矣。以薄徳欲保神器、豈其理之所当乎」と、易姓革命の可能性をも認めた上で、乱世に際会した天子が位を保つために、儒道に心をひそめ、帝徳を修める必要があることを、切迫した調子で述べている。帝辛は殷の紂王、武発は周の武王。いうまでもなく『孟子』梁惠王章句下の有名な問答を踏まえる。齊の宣王が「臣弑其君、可乎」と尋ねたのに対し、孟子は「賊仁者謂之賊、賊義者謂之

之残、殘賊之人謂之一夫、聞誅一夫紂矣、未聞弑君也」と答え、無道の君主は天命から見放された者で、もはや王では無く「一夫」を誅したに過ぎないとして、放伐を容認した箇所である。

花園上皇は、あるいは時代に突出した精神の持ち主とみなされるかも知れない。しかし、同じ頃、後醍醐天皇の近臣、吉田定房・北畠親房・万里小路宣房―所謂後の三房にも『孟子』に傾倒した跡が認められる。村井章介氏によれば、彼らは、それぞれ温度差があるとはいえ、これまでの知識人が全く疑おうとしなかった、王統の万世一系のあり方に、疑念をさしはさまざるを得なかったという<sup>(9)</sup>。これは、この時代の『孟子』の理解の基本線として、注目しておくべき事柄であろう。必ずしも政治に携わる人ばかりではなく、『徒然草』にも明らかな『孟子』の影響が見られるほか、内乱の時代、上に立つ者の資質を厳しく問う『太平記』に『孟子』の文章を引用することが多いのも、やはり、そのような受容の方向に叶うものであるといえる。

右に鎌倉後期の『孟子』の受容を概観した。ところで、こうした『孟子』の流行が、宋学受容の一証として論じられることがよくある。後醍醐天皇の倒幕運動の思想的基盤が宋学にあったとする説も広く行われている。「宋学」とは字義通り宋代に生動した、新しい学問の潮流とそれに連動する文化現象を包摂する言葉である。『孟子』を読むという行為も宋学の影響下に在ると言える。しかし、既に指摘があるように、鎌倉後期の知識人たちが、宋学のエッセンスとでもいべきあの難解煩瑣な哲学体系から、どのような学説を理解摂取したか―即ち「性理の学」との関係は依然証明されたとは言いがたく、それを後醍醐の政治行動に結びつけるには飛躍がありすぎる。鎌倉後期に於ける宋学の影響としては、經学重視の学風を醸成した点に求められ、それ以上には出ないと思われる。

### 三、北朝廷臣の『孟子』講読

続いて南北朝期に於ける『孟子』の位置を考えたい。表面的ではあるが、まずは当時の公武の文壇に於ける『孟子』の談義の事蹟、および『孟子』の思想・文辞を撰取している文学作品を挙げ、年表を作成した。本稿で取り上げる『孟子』講読の事実はおおむねこの表により、いちいち依拠資料を再示しなかった。

あくまで現存史料に現れた限りであるが、鎌倉後期に『孟子』流行の一種のピークがあった後、『孟子』への関心が下火になった訳ではあるまいが、不思議と講読の記録を見ない。再び『孟子』講談が熱を帯びるのは、南北朝も末期の、後円融天皇と足利義満の周辺である。

まず康暦元年（一三七九）冬に、内裏で『孟子』談義が行われた。おそらく禁中に於ける講談の初見であろう。『迎陽記』によれば、三条西公時・万里小路嗣房・広橋仲光・日野資教・勧修寺経重・藤原元範・東坊城長綱・同秀長ら多数の廷臣・儒者を会衆とし、後円融の臨席のもと、講師を輪番として暫く談義が続けられた模様である。

將軍義満が義堂周信の感化によって経学に志し、『孟子』を学習したのは、これに纔かに遅れて康暦二年十一月より永徳元年冬にかけてのことであった。その様子は『空華日用工夫略集』に詳しく、先学の言及もあることなので再説は省く。<sup>13)</sup>ただ義満は、これより先に自らの相談役とした前関白二条良基とともに『孟子』を読む機会を何度か持っている。康暦・永徳の交、義満は、良基の指導のもとに好学の廷臣や学儒を招いて、毎月三度、儒書を講読する文談を開催している。康暦二年五月二十日に良基との間で『孟子』が話題となり、六月二十五日には、良基・義満は、前年の内裏の談義に加わった顔ぶれとともに、「孟子利事」を談じたという。これは『孟子』の冒頭、梁恵王章句上、

孟子と恵王との問答のことであろう。

義堂が鎌倉から上洛して義満に謁するのはこの年三月のことであるから、『孟子』への関心は、むしろ良基によって植え付けられたといえよう。また東坊城秀長は、八月一日、義満に新写した『孟子』一部を八朔の御祝として贈った。秀長は良基の家礼であるから、その意を体して、義満の興味をとらえたものであろう。

『さかゆく花』という作者不詳の仮名記が群書類従帝王部に収められている。翌永徳元年(一三八二)三月十一日後円融天皇が義満の室町殿(花の御所)に行幸し、七日間にわたり詩歌管絃蹴鞠などの遊宴が繰り広げられた模様を記したものである。現存本は上巻のみの残闕本らしい。こうした仮名日記を多く手がけていること、義満を称賛する姿勢が露骨であること、当日の盛儀の演出者として「准后」(良基)の労が、さりげなくしかし印象的に点描されることなどを理由として、二条良基が作者と目されている。<sup>14)</sup> 記録性の強いものであるが、二箇所ほど『孟子』からの引用がある。

まず、室町殿の池水の壮麗さを叙して、

らくやうじやうの北、一のせう地あり。ちかごろこの所をしんらくせらる。ばんみむちからをついやさずしてふじちになれること、かのれいせい、にことならず。くわつすい池にた、へ、かざむにはをめぐれり。しつしうのかげ三たうの、ぞみも、これにはすぎじとぞおほゆる。水のおもて一ちやうにもあまりて、まことのかいせんをみるがごとし。透渡殿のくわいらうつり殿など御所のつくり、めをおどろかさずといふことなし。

とある。ものものしく、硬い文体であるが、あちこちに漢語をさしはさんでいるからで、それらは多く経書を出典としている。傍点部の「れいせい」とは、『孟子』梁恵王章句上、

詩云、経始靈台、経之營之、庶民攻之、不日成之、経始勿亟、庶民来。王在靈囿。麀鹿攸伏、麀鹿濯

〔關係事項年表〕

和暦（西暦）	事柄（出典）
元応二年（一二三二）	5・14 後宇多院徳政評定、万里小路宣房意見を上る、「孟子」の引用あり〔万一記〕
元亨元年（一二三二）	3・24 花園院、「孟子」を読む。4・20 同じく感歎の言あり〔花園院宸記〕
正中元年（一二三四）	10 「吉田定房奏状」に「孟子」引用あり。
元徳二年（一二三〇）	12・30 花園院の「所読経書目録」の内に「孟子 <small>古註</small> 」あり〔花園院宸記〕
暦応二年（一二三九）	2 花園院「誡太子書」に「孟子」引用あり。
康永二年（一二四三）	8・24 中原師右家で「孟子」談義あり。9・4、13、19、21も〔師守記〕
四年（一二四五）	秋 親房「神皇正統記」（初稿本）、「孟子」引用あり。
貞治二年（一二六三）	2・2 一条経通、孔子・孟子を祭祀せしむ〔玉英記抄〕
五年（一二六六）	10・21 改元、菅原在成「孟子」より年号字を勘申す〔園太暦〕
応安二年（一二六九）	是頃 善成「河海抄」
五年（一二七二）	12・22 良基・善成ら「年中行事歌合」
五年（一二七二）	是頃 良基「さかき葉の日記」
五年（一二七二）	5・7 是頃、夢巖祖応「孟子」を談じ、都の俗人多く聴聞すという〔空華日用工夫略集〕
五年（一二七二）	是頃 良基「筑波問答」
五年（一二七二）	良基「思ひのままの日記」
天授四年（一二七八）	7・30 花山院長親、南山にて「孟子集注」に加点〔宮内庁書陵部蔵朱孟第一冊奥書〕
康暦元年（一二七九）	11・12 内裏孟子談義、後円融天皇以下、講師三条西公時。同・10、20、27にも關係記事あり〔迎陽記〕
康暦二年（一二八〇）	4・28 良基・了俊「了俊下草」
	5・20 良基、室町殿に往き、「教猷之間孟子等御雜談」〔迎陽記〕
	6・25 義満、二条殿に参り、嗣房・公時・秀長・良賢らと「孟子利事」を談ず〔同〕
	8・1 東坊城秀長、「孟子」一部を新写して義満に贈る〔同〕
	11・7 義堂、義満に「孟子」を読むことを奨む〔空華日用工夫略集〕

永徳三年 (一三八三)	10・29	良賢、「孟子」を講ずるの次いで、篇叙に加点し、本経の点を改む〔宣賢筆孟子趙注奥書〕
至徳三年 (一三八六)	12・2	義満、義堂に「孟子」の不審を問う。「孟子」聖人百世師、柳下惠等事」を尋ぬ。義堂、倪氏集註(四書輯釈大成)を引きて答う。また義満、昨日「孟子」講読を聴き終わり、続きて「大学」を読まんとす〔同〕
	11・7	成者等事、余略答之」〔空華日用工夫略集〕
	11・4	義満、義堂に「孟子」の不審を問う。「府君又問孟子中伯夷・伊尹・柳下惠清和任、孔子集大
	9・27	義満、義堂に「孟子」の不審を問う。「君問孟子書中教件事、余説儒釈同異差別」〔同〕
	9・22	義満、義堂に「孟子」の不審を問う。「孟子於陵仲子賢與伯夷相似、孟子以蚯蚓比之、何也」。また古注・新注の釈義の不同につき尋ぬ。「昨日儒學者講孟子書其義各々不同、如何」〔空華日用工夫略集〕
永徳元年 (一三八二)	3・11	室町殿行幸。是頃 良基? 「さかゆく花」

濯、白鳥鶴鶴、王在<sub>二</sub>靈沼<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>切魚躍<sub>一</sub>。文王以<sub>二</sub>民力<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>台為<sub>レ</sub>沼。而民歛<sub>二</sub>樂之<sub>一</sub>。謂<sub>二</sub>其台<sub>一</sub>曰<sub>二</sub>靈台<sub>一</sub>。謂<sub>二</sub>其沼<sub>一</sub>曰<sub>二</sub>靈沼<sub>一</sub>。

に拠る。「靈台」「靈沼」は周文王の宮殿に於ける台と池のことで、人民が喜んで造役に従った故事を出し、室町殿の落成を祝し義満の徳を褒めたものと分かる。

また同十二日、舞御覧があり、楽会が開かれた様子を次のように記す。

いと竹のこゑ、まことに雲をもとめ、木をもうごかしつべし。いづれのみちよりもたうし。<sup>(本ノママ)</sup>くわんげん、ことにしやうぐわんのおりふしなるうへに、これをたしなまずといふ人なし。大かたがくをこのむしさいは、まうしにみえ侍れば、いまさらしるすにをよばず。今日のまひ、れいよりもしみておもしろきよしゑいかんありき。

ここでは「孟子」のある内容が示唆されている。これだけではいささか分かりにくいですが、恐らくは梁惠王章句下の冒頭を意識したのであろう。

莊暴見孟子曰、暴見於王、王語暴以好樂、暴未<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>以對<sub>レ</sub>也。曰、好樂何如。孟子曰、王之好樂甚、則齊國其庶幾乎。他日、見於王曰、王嘗語<sub>レ</sub>莊子以好樂、有<sub>レ</sub>諸。王變乎色、曰、寡人非能好先王之樂也、直好世俗之樂耳。曰、王之好樂甚、則齊其庶幾乎、今之樂、猶古之樂也。

齊の宣王が音楽を好むと聞いた孟子は、王が音楽を好むのであれば、齊国はよく治まるであろう、と述べた。後日、孟子が謁見した時、王は理想的な古代の正しい楽ではなく、今の世俗の楽を好むに過ぎない、と恥じるが、孟子は音楽は人と楽しむものであることを説明しながら、「此無<sub>レ</sub>他、與<sub>レ</sub>民同<sub>レ</sub>樂也、今王與<sub>レ</sub>百姓同<sub>レ</sub>樂、則王矣」と、音楽を人々と楽しむ王のもとでは、民もまた王に心服して国はよく治まるのだ、と王者の政へと誘掖する。孟子は宣王の趣味嗜好のあらゆるものをとらえて、それを契機に教導していこうとするのである。

さて、この頃の義満は笙を吹くのを好み、秘曲荒序の伝授も受けた程、音楽に熱中していたという。義満が主催した楽会について、かような言説をもって飾るのは、義満の権勢をただ賛美するばかりでなく、その治世が古代の聖人の道に叶うとした祝言ということが出来る。

纒か数丁の行幸記のうちに、「孟子」の語が使われ、「孟子」の説が借りられるのは何故であろうか。「さかゆく花」が、義満とその周辺を讀者に想定していることは確かである。義満が「孟子」を学習した時期に重なる上はこれを念頭に置いてのこととしか思えず、こうした芸当をぬけぬけとやつてのける書き手は良基しか居るまい。

いかにも才学の誇示に堕した追従のようであるが、義満は「孟子」から得たばかりの知識を反芻したのであろう。義堂周信とのやりとりから、義満の漢学の素養そのものを高く評価する向きもあるが、買いかぶりであろう。むしろ驕

児といふべき義満を学問に導くため、義堂もまた通俗に流れることも取立て辞さなかつたから、良基の配慮も理由のないことではなかつた。義満は、良基によって、宮廷社会を統率する立場を用意され、恰も孟子その人が諸侯たちに望んだ如くに、それに相応しい徳や教養を身に付けることを期待された。その教育の一環に『孟子』の学習があつたとすれば誠に興味深い。<sup>16)</sup>

こうして良基と義堂の薫陶を得て、無事『孟子』を学習し終わつた義満は、永徳元年十一月に再開された内裏の談義にも加わる。むしろ義満のために催されたと考えるべきであろう。公・武・禪を巻き込んだ、一種のブームが到来した観さえある。鎌倉後期の『孟子』の講読が、個々の進歩的知識人の営みであつたとすると、『孟子』に関する知識は漸く内外に共有されることとなつたといえようか。経書としての完全な定立にはなお時間を要したが、義満を含めた北朝の廷臣は、『孟子』から、花園院や吉田定房が受けたような強い刺激を感じた気配はなく、まして警戒したり排除したりする傾向は微塵もなく、素直にこれを尊んでいたといえる。

#### 四、二条良基と『孟子』（一）

鎌倉後期より六十年を経た、足利義満の時代に於いて、『孟子』は為政者に厳しい自省を強いる、鑑戒警世の書としての性格を保ちつつも、経書としての評価がある程度定まり、その内容を客観的に受け容れる環境が整つていたことが理解される。その間の受容史の空白を埋める人物が二条良基であつた。

前章で見たように良基自身が『孟子』の内容に通暁していたことは疑うまでもなからう。実際良基の著作には『孟子』の撰取が目立つ。いま、その受容のあり方として、『孟子』の経文を忠実に引用する、『孟子』に特有の語彙を採

借する、「孟子」の書名を明示してその内容を想起させる、という方式を仮に考えて、これに適合するものを検出すると、『年中行事歌合』判詞に一例、『思ひのままの日記』に一例、『筑波問答』に二例、『了俊下草』に一例、『十間最秘抄』に一例となる。これに『さかゆく花』の二例が加わる。さらに、良基の手になると考えられる、伝玄恵作『聖徳太子憲法抄』には、『孟子』を引いて、十七条憲法を注釈すること、一〇箇所の上るのである。右には当てはまらないが、『さかき葉の日記』にも『孟子』を意識したと思われる記述がある。これは『論語』や『毛詩』などと比較して、数量の上だけでも群を抜く。期的には、貞治五年（一三六六）から永徳三年（一三八三）までで、晩年を含む後半生に偏る傾向がある。

良基の主著作は全て仮名文であり、『孟子』をこれだけ撰取した和文は、これ以前には殆ど無いと思われる。井上氏は何故か良基に触れておられないが、南北朝期の公家社会に於ける随一の愛読者としても過褒ではない。それでは、良基の『孟子』理解が、これまで挙げた知識人と、あるいは他の漢籍の受容例と、どのように異なるのかを明らかにしていきたい。

まず良基は政治的な主張に於いて『孟子』を引用した形跡がないことに注意したい。

もちろん、良基は、公家政治家としての信念を語る文章をいくつか遺している。例えば『さかき葉の日記』には彼なりの儒教的徳治論が説かれているともいわれている。<sup>(18)</sup>

大かた聖人などいはる、分際は中々申すにをよばず、賢人などいはれ給ふほどの人のわが名利をさきとする事はなきにや、人をさきとも、をのれをのちにし給ふ心さしふかからんには、たちどころに国もをさまり、民の愁もあるまじきにこそ侍れ。

は、孟子を聖人に次ぐ賢人（亜聖）とみなす議論があることや、また梁恵王章句上の「利」についての問答、とくに

「苟為後、義而先利、不奪不鑿」などを意識した可能性はある。しかし、それはどうしても『孟子』に拠らなければ書けないものではない。さらに康安元年（一二六一）、良基四十二歳の時とされる『二条良基内奏状写』<sup>19)</sup>は、畿内の大地震に際し、後光厳天皇に出された意見状で、まさしく徳政を主張したものの。例えば、

但雖如形、拔近日要、被施徳化者、可為攘災之上計、（中略）国者以民為本、先被休衆庶之愁者、定可通天心歟、若以元亨例諸道諸業課役可被停止乎、但近日支朝要者、不能左右、一旦随存寄略迷出者也。

などである。傍線部のように「国は民をもつて本となす、まづ衆庶の愁を休めらるれば、定めて天の心に通すべきか」と、文字通り民本主義的な考えも開陳されている。ただ、それは当時の徳政の一般的な枠組みに従っているだけで、『孟子』からの影響をはつきり示すものではなく、たぶん形式的である。部分的に「元亨の例をもって諸道諸業の課役を停止せらるべきか」<sup>20)</sup>などという興味深い提言があるにしろ、到底実現不可能であることは良基が最もよく承知していた。最大の公家徳政であった建武親政の挫折を経た後は、公家政権の機能不全はもはやどうにもないところまで陥っており、いみじくも「形の如くと雖も」とあるように、徳政の具体的な内容となると空疎にならざるを得なかった。<sup>21)</sup>

何より、良基は、花園上皇や吉田定房が着目した男姓革命の説からは影響を受けなかったばかりか、むしろこれに否定的であつた。貞治五年の『さかき葉の日記』の、

されば代はす系になりたれども、伊勢大神宮の皇孫ならぬ人の位につく事は一度もなし、又春日の神孫ならぬ人の執柄になることもなき事なり。これこそ神国のいみじきしるしにては侍れ、から国にはいかなる民も王位につき侍るにや。いまま蒙古帝位につきたるとぞ承りをよび侍れ。

には、万世一系である故に日本は神国であり他国に優るといふ、中世ではごくありふれた言説が展開されている。良基はまた、ここに表明されているように、天皇と執柄との関係、つまり摂関による国王輔弼の根柢を、天照大神とアマノコヤネノ尊との神約（「天上の幽契」）に求める。「二神約諸史観」の持ち主であり、あくまで国政には摂関による輔佐が必要とした点がユニークではあるが、鎌倉後期の花園や定房が示していた深い省察に比較すれば、その考えはいささか平板に見える。ただ、「から国にはいかなる民も王位につき侍るにや」などと比較し、国政のあり方を記す態度は、『孟子』の易姓革命の説を一度受け止めた後、改めて旧来の神国思想が強く意識に上つて来たものといえる（良基は貞治五年には確実に『孟子』に触れていた）。花園や定房に萌した王位篡奪への危機感は、いまだ予感であつて、彼らにはまだしも余裕があつたといえる。実際に二つの朝廷が対立し、互いに相手の王位を否定し、自らの正統性を主張し続けた時代、北朝を支える立場に在つた良基が、『孟子』の革命説に否定的なのも当然である。こうして『孟子』の受容もまた新たな段階を迎えることとなる。

## 五、二条良基と『孟子』（2）

良基は十指に余る連歌論書を遺しているが、晩年のものになればなるほど、高度に完成された文学論を展開してみせることになる。その最大の要因として、康安・貞治年間（一三六一―七）になつて良基が漢籍を学習し、中国の詩論に深く傾倒していたことを挙げる人が多い。ただ、良基の漢学に関する研究はさして多くなく、とりわけ経書からの影響については、後で触れる岩下紀之氏の研究を除いて、あまり問題とされていないといつてよい。

これは具体的な資料の乏しさにも因るのであるが、それにしても、『筑波問答』『了俊下草』『十問最秘抄』という

晩年の連歌論書に於いて、連続して『孟子』の引用が見られることは、この時期の良基が『孟子』の思想に共鳴してかなり意識して自らの連歌論の体系に取り込もうとしたことを物語るであろう。それらの引用について順次詳しく見ていきたい。

まず『了俊下草』は、連歌の門弟であった今川了俊の質問に答えた連歌論書で、康暦二年六月、良基六十一歳の時の成立。短い著作であるが、その「奥書御詞」に『孟子』の引用が見られる。

孟子云、孔子はあつめて大成せり、自余の賢人はたゞ濟の聖とも又いひ、さまざまの品をわけたり、救済事きは(如)大成の将聖也、其外は一方を得たる哉、周阿は連哥を兼日案じをきてよくとり合候し也、近日は又何の方も不叶歟、無念此事候。

「濟の聖」とは「清の聖」の誤りであろう。万章章句下「孟子曰、伯夷、聖之清者也。伊尹、聖之任者也。柳下恵、聖之和者也。孔子、聖之時者也。孔子之謂集大成。」に基づく。数多くの連歌の名手たちの中でも救済はとりわけ優れていた、連歌師はそれぞれ長所を持っていたが、救済は全てを兼ね備えていたとの賛辞のなかで使われている。趙岐の古注には「伯夷清。伊尹任。柳下恵和。皆得聖人之道也。孔子時行則行。時止則止。孔子集先聖之大道、以成己之聖徳者也。」とあり、これに沿った穏当な理解といえるであろう。良基はこれまで席を同じくした連歌師たちのスタイルを比較し論ずることを好んだが、ここでは救済に対する評価の高さが『孟子』の言葉で語られ、逆に救済・周阿亡き後の人材の無さを歎くのである。

これは術学的なものではなく、足利義満も『孟子』を学んだ際この句につき義堂に質問している。聖人賢人の区別を論ずるのに便利な喩で、『孟子』を学ぶ者の関心を惹いた箇所であるらしい。了俊のような読み手に期するところはよく伝わったであろう。『孟子』の受容の事例を探っていくと、ある特定の表現が頻繁に用いられ、殆ど常套句と

なっているケースが見受けられるが、その一例であろう。

ついで「筑波問答」は、応安五年（一三七二）頃の成立としか分らないが、良基文芸論の最高傑作ともいうべき充実した作品である。筑波山に住む二百歳くらいの老人と作者（良基）との問答というスタイルを取る。

序に相当する部分で、作者の邸に入って来た老人が、庭園の山水を褒めるくだりを引く。

あはれいさぎよき水の流れかな、水には、たち水ふし水といふことのあるなり。これぞまことのたち水にて侍らん。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。昼夜をすてず流れ行くさま、よろづの事につけてす、む心ざしはあれども、退くことのなければ、其の事みな成ずる也。

古典文学大系・新編日本古典文学全集は、傍線部について、それぞれ「史記」孔子世家および「論語」子罕を出典としているが、岩下紀之氏が既に指摘されたように、二つの表現を併せ持つ点からも、ここは「孟子」離婁章句下の「徐子曰、仲尼亟称於水曰、水哉水哉、何取於水也。孟子曰、原泉混混、不舍昼夜、盈科而後進、放乎四海。有本者如是。是之取爾」によると考えるべきである。「水なるかなや」「昼夜をすてず」という表現は破線部に対応するが、これは旧鈔本の訓法と一致するようである。なお、この箇所を朱熹は「盈、満也。科、坎也。言其進以漸也。放、至也。言水有原本。不<sub>レ</sub>已而漸進、以至<sub>于</sub>海。如<sub>レ</sub>人有<sub>レ</sub>実行、則亦不<sub>レ</sub>已而漸進、以至<sub>于</sub>極也」と注している。「其の事みな成ずる也」とは、あるいは朱注に導かれた理解かも知れない。

良基がいかなる注釈によつて「孟子」を読んだかは、なかなか知り難いが、花園上皇は「この書させる説無きか、よつて伝授に及ばず、只見る所なり」と記して<sup>(22)</sup>、「孟子」は旧来の博士家の学問の範疇の外にあり、きちんとした説が形成されず、文字読には異説や僻説の類も随分多かつた模様である。良基にもそういう説を受けた形跡がある<sup>(23)</sup>。旧鈔本には経文に趙注を併せたテキストが多いが、大抵の場合、新注をも参照していた如くである<sup>(24)</sup>。

『十問最秘抄』は、永徳三年（一三八三）十月、周防・長門の守護であった大内義弘に贈られた、良基最後の連歌論書である。やはり、あらかじめ設定した十の問について答える形式であるが、かなり高度な内容である。その第八の問答に、

問ひて云はく、人々の好むところ姿によりて連歌はかはるべき哉、

答へて云はく、天下の人のおほく褒むるをよきと知るべし。両三人などの褒貶はいたづら事也。これは孟子に

「世の悉く帰するをよきと知れ」といへり。たとひ我心にはたがひたりとも、世上一同に帰せば、力なく其の方へ諸道の事はなるべき也。一人きばりて詮なし。

とある。連歌の句風の変遷は南北朝時代に限つても目まぐるしく、善阿・救済・周阿と、名だたる連歌師が世に出ると、おのおのの庶幾する風躰が流行したし、また佐々木導誉のような実力者が好む趣向も一世を風靡したという。長年連歌壇の中心に位置し、その流れを見定めて来た良基ならではの観察であるが、ここで『孟子』を引く。古典文学大系の頭注は、出典として離婁章句上の、

孟子曰、愛<sub>レ</sub>人不<sub>レ</sub>親、反<sub>レ</sub>其仁。治<sub>レ</sub>人不<sub>レ</sub>治、反<sub>レ</sub>其智。礼<sub>レ</sub>人不<sub>レ</sub>答、反<sub>レ</sub>其敬。行有<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>得者、皆反<sub>レ</sub>求諸己。其身正而天下帰<sub>レ</sub>之。

を指摘するが、古注は「反<sub>レ</sub>其仁、己仁猶未<sub>レ</sub>至邪。反<sub>レ</sub>其智、己智猶未<sub>レ</sub>足邪。反<sub>レ</sub>其敬、己敬猶未<sub>レ</sub>恭邪。反<sub>レ</sub>求諸身、身已正、則天下帰<sub>レ</sub>就之。服<sub>レ</sub>其徳也」とする。つまり、あらゆる行いには常に敵しい反省が必要であると説いたものである。「其の身正しければ天下之に帰す」という経文では、「十問最秘抄」のコンテキストとは、起結が逆転している、典拠としては相応しくない。所詮正確な引用ではないといわれればそれまでであるが、だからといって良基が『孟子』をきちんと理解していないとするのも早計であろう。この「天下の帰する」という句は、『孟子』にしばしば

見られる、特徴的な言辭である。同じ離婁章句上でも、

・二者者、天下之大老也、而婦<sub>レ</sub>之、是天下之父婦<sub>レ</sub>之也。天下之父婦<sub>レ</sub>之、其子焉往。

・孟子曰、天下大悦而將<sub>レ</sub>婦<sub>レ</sub>己、視<sub>レ</sub>天下悦而婦<sub>レ</sub>己、猶草芥也、惟舜為<sub>レ</sub>然。

天下の父といふべき伯夷・太公望が西伯（周文王）に帰服したのは、人民が彼にことごとく帰服したのと同じであるといふ。あるいは、舜は同じく天下の民が喜んで自分に心服しようとした時も、それを何とも思わなかつたといふ。つまり、聖人の聖人たる所以は、天下の人がことごとく心服することをもって証するしかない、といふ考え方である。これと同様に、孟子は、

万章曰、堯以<sub>レ</sub>天下與<sub>レ</sub>舜、有<sub>レ</sub>諸。孟子曰、否、天子不能<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>天下與<sub>レ</sub>人。然則舜有<sub>レ</sub>天下也、孰與<sub>レ</sub>之。曰、天與<sub>レ</sub>之。天與<sub>レ</sub>之者、諄諄然命<sub>レ</sub>之乎。曰、否。天不<sub>レ</sub>言。以<sub>レ</sub>行與<sub>レ</sub>事示<sub>レ</sub>之而已矣。（万章章句上）

堯が舜に天下を譲つた時を例として、唯一の絶対者である天は何も言わず、ただその時の人民の行爲と、行爲によつて生ずる事柄によつてのみ意思を示すのだ、といふ天命説を繰り返し説いている。

良基は連歌に限らず、詩歌の風林の変遷というものに深く思いを致していた。『十問最秘抄』で連歌の風林の流行というものを、あたかも天の意と見て、その行きつくところに従うほかない、と断言するのは、当時の詩歌論としては誠に思い切つたものである。良基は実際のところでは『孟子』の思想的エッセンスをかなりよく掴んでいるといえるし、こうしたコンテキストで『孟子』を用いることが、読者である義弘に対しても十分に効果的であつた訳であるから、この時代に於ける『孟子』理解の成熟度を示すものとしても評価して良いのではないか。

『筑波問答』には、もう一箇所『孟子』の引用がある。

問ひて云はく、初心の時、いかやうに稽古して連歌は好み侍るべきや。

答へて云はく、人情さまざまなる物なり。古などは申しかへ侍る。孟子と云ふ文には、「生まれつきの性はよき物なれども、わろき事になれぬればわろくなる」ともいひ、荀子と云ふ文には、「生得の性はわるき物なれども、学問などしてよくなる」ともいひ、楊子といふ文には、「人の性はもとより善悪まじるものなれば、よき方にひかるればよくなり、あしき方にひかるればあしくなる」と申せり。この三つのいはれ、みなそのいはれあるにや。連歌も生まれつきより天性を得たる上手もあるべし。又、生得のいたづら者もあり。是ぞ古人の「上智と下愚とは移らず」とて、いかにすれどもよきはよきまゝにてとほり、あしきはあしきまゝにてはつる也。又善悪のまじりたる性は稽古によるべきにや。

初心者の連歌稽古についての問答であり、以下たいへん長い文章が続く。稽古論と指導法は、中世の歌論書にしばしば取り上げられたテーマであるが、それを人間の性情論から語り始めるところがユニークである。ここでは、まず『孟子』の性善説が挙げられ、『荀子』の性悪説、『楊子法言』の性善悪混合説を紹介し、天性（才能）と稽古との関係について述べていく。

それらの言説の典故となった経文の指摘は注釈書に譲る。このような人間の本性についての議論は、性（情）論と呼ばれ、中国哲学上に一つの系譜を形成するが、中唐の韓愈がその契機を作った。たとえば『韓昌黎集』卷十一「原性」には「孟子之言性、曰、人之性善。荀子之言性、曰、人之性悪。楊子之言性、曰、人性善悪混」とあり、ついで自説の性有三品説が展開される。

韓愈は宋代の文学者に多大な影響を及ぼした。『孟子』の復権も韓文の力によるところが大きい。韓愈に傾倒した北宋の文壇の領袖、歐陽脩（一〇〇七〜一〇七二）が『孟子』を称賛し、復権の流れが形作られる。王安石に反対し

た司馬光らの旧法党が政治的な意図から排孟を主張したが、大勢を変えることはなかった。<sup>(25)</sup>

韓愈は孟子を聖人の道を伝えた最後の人として称えている。それは、孟子が仁義を人の本性として、性善説を主張したからに他ならない。程頤の「孟子有<sub>レ</sub>大<sub>レ</sub>功於世、以其言<sub>レ</sub>性善也」「孟子性善養氣之論、皆前聖所<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>発」などという言を朱熹が『孟子集注』の序説に引くように、宋儒が『孟子』を評価する理由も同じく、人の性を論じたところにあり、彼ら自身もまた諤々の性情論に身を投じたのである。朱熹自身ももちろん同様である。日本でも虎関師鍊や中巖円月が人の性を論じたのは周知の通りで、必ず孟・荀・楊、韓愈そして宋儒たちの意見を対照し、これを批判した上で展開されることになる。なお『筑波問答』の破線部は、『論語』陽貨篇の「子曰、唯上知與<sub>レ</sub>下愚<sub>レ</sub>不移」の引用であるが、この句もまた、性情を論ずる者には、孔子の数少ない「性」についての発言として必ず考慮されるところであった。

『筑波問答』の言説はこうした性情論の流れに立つものといつてよく、良基の『孟子』の受容と理解が、韓愈と宋儒の影響を受けた、当時の漢学の状況を反映していたことが確かめられる。してみると『筑波問答』も、むしろ韓愈の文章などが発想の底に在ったとみなすべきであろう。<sup>(26)</sup>

宋儒の尊孟の影響は多方面に及んでいて、それが本邦への受容に際しても作用したと考えられるが、<sup>(27)</sup>今はそのことを論ずる力を持たない。ただ、鎌倉後期・南北朝期の歌人は、二条・京極両派を問わず、詩歌を詠む時の「心」の働<sub>レ</sub>きについて深い省察を行っていた。『為兼卿和歌抄』に与えた唯識論の影響はその好例である。<sup>(28)</sup>良基もまたそうした「心」のあり方を考察し続けた人で、『愚問賢注』では「情性」ないし「性情」の語に着目し、朱熹に拠り所を求めた節もある。<sup>(29)</sup>花園上皇が「人の心性を尽くす」と述べたように、人の心性に対する言説は『孟子』の魅力の一つであり、彼らが『孟子』に強く惹かれた理由の一端をここに求めることは可であろう。鎌倉後期からさらに深まった当代の

『孟子』理解のありようとして注目すべきかと思われる。

## 六、四辻善成と『孟子』

二条良基の周辺には、四辻善成・東坊城秀長<sup>30</sup>ら、当代の古典研究に重要な足跡を遺した人たちが居る。良基の庇護を受けつつ、常にその磁力が働く圏内で仕事を完成させていった訳であるが、彼らの著作に『孟子』受容が見られるのは、やはり注意される事柄である。ここでは、善成について取り上げてみたい。

源氏学者として知られる左大臣四辻善成(一一三六―一四〇二)は、良基の猶子であり、極めて親しい関係にあったが、貞治五年(一一三六)十二月、良基が催した『年中行事歌合』にも出詠して、

唐人のかしこきかげをうつしとめて聖の時とけふまつるなり(二一番右・四二「釈奠」)  
と詠んでいる。良基はこれを、

聖の時といへるは、孟子やらんに、伯夷は聖の清なり、柳下恵は聖の和なり、伊尹は聖の任なり、孔子は聖の時なる物なりと侍るにや、皆一方をえたる聖人にてはあれども、孔子の様に時にしたがひあつめて大成せるはなしといへる也、聖の時と訓にいへる、誠に其興ありて覚え侍るなり。

と、異例な程詳しく解説し、かつ激賞している。これは、まさに『了俊下草』のうちでも引用されていた句である。

いかに特殊な歌合の、しかも「釈奠」などという難題とはいえ、『孟子』によった和歌は極めて珍しい。良基周辺の『孟子』愛好の度も知られるが、権門の意を迎えることに長けていたらしい、善成の器用な性格からすれば、良基の関心を承知した上で、長文の解説を記させるため、敢えて『孟子』に拠った和歌を出したとも思量されるのである。

この事例に限らず、善成は、自らは強い個性を持たない替わりに、当代に於ける学問的成果を取り込む傾向があり、『河海抄』から、この時代の古典研究の性質を窺い知ることも可能であろう。こうした視点から『河海抄』に於ける『孟子』の引用につき検討してみたい。

貞治年間（一二三六―二八）に成立した『河海抄』は、単に源氏物語注釈史上ばかりではなく、中世古典学を代表する成果といえる。善成は、物語が参考にしたとおぼしき故事を、夥しい数の文献より博引旁証していて、「准拠」という観点から物語の方法を明らかにするためには、なお最高の参考書といわれる所以である。

『河海抄』が漢籍を引くことも多いが、『孟子』の引拠は六箇所認められる。卷十三・若菜上に三例、卷十三・若菜下に一例、卷十六・紅梅に一例、卷十七・橋姫に一例。なお『河海抄』の本文は諸本間の異同が甚だしいが、上の箇所については、一応異文はないと判断される。但し、それが若菜上より後に偏って現れる点は多少注意されよう。これらの具体的な検討に入る。まず左のような注の意図を解してみたい。

心づからのしのびわざしいでたるなん、女の身にはますことなききずとおほゆる、

孟子曰、女（子）生而願為之有家。父母之心、人皆有之。不待父母之命、媒妁之言、鑽穴隙相窺、踰牆相從、則父母国人皆賤之。（卷十三 若菜上）

朱雀院が女三宮の婿について思案を凝らす、長い長い逡巡の一節である。ここは「親の承認無しに、勝手に女子が人に通ずる」というのは、この上ない瑕となる」という意である。

その注として善成は『孟子』の経文を掲げる。こちらは魏人周霄と交わした仕官論の一部である。やや長い、前後を含めて改めて引用する。

曰、晋国亦仕国也、未嘗聞仕如此其急也。仕如此其急也、君子之難仕、何也。曰、丈夫生而願為之、有室、女子生而願為之家。父母之心、人皆有之。不待父母之命、媒妁之言、鑽穴隙相窺、踰牆相從、則父母国人皆賤之。古之人未嘗不欲仕也、又惡不由其道。不由其道而往者、與鑽穴隙之類也。

(滕文公章句下)

孟子は、人として仕官を望まない者は居らず、それは人も理解するであろうが、性急な手段を講じて就職する者は、世間も容赦無く指弾するであろう、と説く。その喩として、父母たる者は子女に良縁を望まない筈はないが、もし子が親の承認無く相手と通じ、壁に穴を穿って覗き合ったり、あるいは垣根を乗り越えて密会するような真似をしたら、誰しもそんなだらしのない行動を蔑まないでは居るまい(非道な仕官も同じだ)、という。

自由意志の婚姻を非とする主張に於いて、『孟子』の経文は『源氏物語』の内容とよく対応していて、物語本文の出典を示した注と受け取られよう。実際『湖月抄』などはこれを典拠と考えていたようである。

しかし、紫式部自身が『孟子』という書物を見たことは恐らくなかった筈で、右の経文が典拠となったとは考えにくい。物語の成立と『孟子』の受容とが時期的に齟齬することにつき、善成に知識が無かったのかも知れない。但し、だからといって、古注釈書にありがちな附会とばかりはいえないのである。善成は、士大夫の仕官論にこと寄せた『孟子』の結婚観を、朱雀院の逡巡の底に横たわるものとして読むことを求めているのではないか。しかるべき家の子女の婚姻相手はどのように見つけられるべきか、そして親というものはどのようなことを願っているのか、ということ、『孟子』によって確実に示したかったと思量されるのである。

かつて島崎健氏は、こうした一見出典を示したかのような『河海抄』の注は、一義的な意味注解のためではなく、『源氏物語』の本文の背後に伝統的な学問の基底をなした経書を引き当てて、物語の構造にたしかな地盤を与えるた

めのものと論じられたが、同じことがいえる筈である。ただ『孟子』の受容史が、例えば「規範的な出典として取り上げるに価する十分な伝統を持っている」『毛詩』のそれに比較すれば、遙かに浅かったにもかかわらず、南北朝期の学問世界で、このような「規範性」をちかえていたことが注目されるのである。

また、このような注もある。

あた人にせんに

アタシキヒト 日本紀 越人 孟子 アタシココロ 日本紀 異意 万葉 (巻十六 紅梅)

按察大納言が勾宮を自分の婿にと思い、誘いの歌を送つても、真面目な答えに終始するのを悔しがって、「あだ人とせんにたらひ給へる御さまを、しひてまめだち給はんも見所少なくやならまし」と陰口するところである。「あだ人」とは「徒人」、浮気者・不実な人の意で動かない（ここに掲げられた四つの語のうち、後の二つ「他心」「異意」はその例である）。しかし善成が最初に指し示す『日本書紀』には、例えば允恭紀十一年三月に「是歌不可<sub>レ</sub>聆<sub>レ</sub>他人（あだしひとになきかせそ）」という例があるので、縁もゆかりもない他人、という解を示そうとしたことが分かる。「他人」と「徒人」とを混同してしまつたのであろうが、問題とすべきは「他人」の意と解したとして、何故『孟子』の「越人」の語が示されるか、である。

「越人」の語を含む『孟子』の章段はただ一つで、すぐに特定出来る。

公孫丑問曰、高子曰、小弁、小人之詩也。孟子曰、何以言之。曰、怨。曰、固哉、高叟之為<sub>レ</sub>詩也。有<sub>レ</sub>人於此。越<sub>レ</sub>人、關<sub>レ</sub>弓而射<sub>レ</sub>之、則已談笑而道<sub>レ</sub>之。無<sub>レ</sub>他、疏<sub>レ</sub>之也。其兄關<sub>レ</sub>之而射<sub>レ</sub>之、則已垂<sub>レ</sub>涕泣而道<sub>レ</sub>之。無<sub>レ</sub>他、戚<sub>レ</sub>之也。小弁之怨、親<sub>レ</sub>親也。親<sub>レ</sub>親、仁也。固矣夫、高叟之為<sub>レ</sub>詩也。（告子章句下）

『毛詩』小雅、「小弁」詩の解釈に関して、孟子が意見を述べたところ。「小弁」は周の幽王の、太子宜臼に対する非

道な仕打ちを刺したものとされる。この詩の語調が怨みがましいことから、高子という老人がこれを小人の作と誇つたのに対して、孟子はそうではないと反論する。その喩がなかなか奇抜である。いま、眼前に人が居て、それを「越人」が弓を曳いて射ようとしたら、自分は「談笑」しながらその非を言うであろう。しかし自分の兄が人を射ようとしたら、泣きながらその非を言うであろう。「小弁」が怨みがましいのは、肉親を親身に思う情から出たことで、決して親を憎んでのことではない、と説くのである。

それでは『河海抄』に於ける「越人」を、どのように解すれば良いのであろうか。孟子の反論の眼目からすれば、「越人」は、肉親である「其兄」に對置されている。現在、これを「エツヒト」と読むことに異説はないが、中世の旧鈔本を参照すると、多く「アタシヒト」と訓んでいる。<sup>33</sup>趙岐が「疏：越人、故談笑。戚、親也。親其兄、故号泣而道之」と注すように、孟子が「越人」を関係の薄い、疎遠の人との意で出していることは明らかなので、これに沿った訓であろう。善成はこうした訓法に沿って「越人」を解した。「あなた」に『孟子』の「越人」を引き当てて示せば、「あかの他人」という共示義を確実に含ませることが出来たのである。朱熹は「越、蛮異国名」と注し、「越人」が未開人でもあるからその行為に出たようにも解していて、次第に「アタシヒト」の訓は廃れたようである。『孟子』の訓読史・解釈史上にも注意すべき事例である。

さらに、もう一つ例を引きたい。

よき人は物の心をえ給かたの

天道無<sub>レ</sub>親、唯<sub>ク</sub>與<sub>ニ</sub>善人、

仏教にも善性人悪性人あり、又孟子にも性善性悪といへり、（卷十七 橋姫）

橋姫の巻、俗人ながら仏教に深く通じた宇治の八の宮に対して、「よき人はものの心を得たまふ方のいとことにも

のしたまひければ」と薫の驚くところ。通常この「よき人」とは「貴人」と解される。早く「花鳥余情」は、「よき人とはたとき人をいふ（中略）、たとき人は智慧ありて、物の心をはやくさとる故也、河海の説あやまれる也」と批判し、「孟津抄」「岷江入楚」に踏襲される。

ここも兼良の説が正しいのであるが、かりに「河海抄」のように、八の宮を「善人」と考えたにしても、「老子」第七十九章の「天道親しき無し、常に善人に與す」を引くのは分かるが、「孟子にも性善性悪といへり」というのはいかにもぶつきらぼうな言い方で、もとより正確に対応する經文を示すことは出来ず、いかなる注釈意図があるのかが分からなくなる。このような注は、典拠を明らかにするようなものではなく、「孟子」の名を示すことそれ自体に目的があったと考えざるを得ない。

やはり、孟子―韓子―程子―朱子という系譜を持つ、性情論を念頭に置いてのことであろう。善成にとつても、人間の心性を論ずる時、「孟子」のことは重い意味を持った。人の性が善であるからこそ、水が低い方へ流れるように、聡明な智慧を持った聖賢の道に赴かせ得る、とするのが孟子の性善説であるから、これによつて八の宮を「善人」と解したとしても、物語を理解するための通路が開けることになる。南北朝期に、こうした読まれ方が成立し得る余地があったことは、さきに触れた「筑波問答」の性情論の検討からも明らかであろう。

以上、「河海抄」における「孟子」について述べた。善成自身の「孟子」への傾倒はもとよりとして、この時代の尊孟の影響がこうした古典研究にまで及んだことが言えるであろう。しかも、先行の源氏物語注釈書が、「孟子」を引用することは無く、一方、以後の注釈書に於いて「孟子」を引用するのは、「河海抄」の指摘を踏襲した事例に限られる。つまり「孟子」を引いて「源氏物語」を釈そうとするのは、「河海抄」に独自の姿勢といえるのである。こうした注は、源氏物語そのものに迫ろうとする場合には、有害な「ノイズ」となるのであろうが、この時代の読みと

して受け容れられ歓迎される素地があったことが、何より重要なのである。『河海抄』での事例を通すことで、当代の学問世界に於ける、『孟子』という書物の位置とその享受の位相、即ち『孟子』という書物をいささか無邪気に尊崇した、南北朝期の受容の特色も見えてくる。こうした姿勢は過渡期における一種の熱狂とも言え、『孟子』への一般的な理解が深まっていくにつれて、次第に沈静化し、源氏学に『孟子』が登場するようなことはなくなるのであるが、それだけこの時代の知識人に『孟子』の与えたインパクトが強く深かったことにもなる。そして、『河海抄』の注は、こうした時代精神と無縁ではあり得ないことも銘記しておくべきであろう。

## 七、良基の漢学

最後に良基の『孟子』受容の意義を考察してみたい。これは、良基ら南北朝期の公家知識人が経書を学ぶとはどういうことであったかという問に置き換えられる。

撰閲家の当主は伝統的に漢学を修めているが、それは専ら作詩の力を養うためであって、経学に重きを置かない。良基の政敵であった近衛道嗣も漢学の造詣は深かったが、小規模な家詩壇を形成し、そこでの催しに沈潜するに止まった。中世の執柄は、ディレッタントとして名高い藤原忠通に、自らの文学的精神の範を求めたようである。良基は対照的に、そういう伝統的な形の作文を主催した形跡がない。道嗣が良基を腐して「彼辺風月事、年来更不及沙汰」<sup>(34)</sup>といっているのはそういうことである。

それに、良基の経学の師範についても、あまり分明ではない。身边には紀伝儒の東坊城秀長が居たが、相談役に止まったようである。概ね自己流ではなからうか。一方、『孟子』については、しばしば禅僧が貴紳に進講したことが

見え、応安年間には東福寺の夢巖祖応が『孟子』を講じ、俗人がこれを聴聞したという。なお康安元年、良基に『詩人玉屑』と『毛詩』を進講した阿一なる学僧が居るが、<sup>(35)</sup> 時期的にも、彼などによって開眼した可能性がある。

ところで、良基の漢学を論じた研究には、岩下紀之氏の専論がある。<sup>(36)</sup> 氏は『筑波問答』に引用された漢籍を分析して、『毛詩』『論語』『孟子』『荀子』『楊子法言』などを挙げて、「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りすとは、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」との重要な指摘をされている。また良基が、当時の慣習に反し、高齢になっても出家せず、生涯の終わりまで官に在った点にも、儒家的心情を見ておられる。

ただ良基がいかなる姿勢をもって儒書を学んだかは、まだ議論の余地があるので、岩下氏は、政治家としての性格を重視するようであるが、本稿で『孟子』について詳しく見て来た如く、鎌倉後期の公家政治家のように、徳政思想に引きつけての受容の姿勢は稀薄で（尾軀骨のように遺つてはいるが）、内容も空疎であつたのに対して、文学作品に於いてその影響が顕著に現れているのが興味深い。

これではせっかくの経学もすっかり骨抜きにされているかのように見える。しかし、たとえこの程度でも、経書と真摯に向かい合った文学者は、中古中世にはなかなか求めがたいのである。おそらくは撰家という、国王輔弼の伝統を持つ家柄に生まれたことが、そういう姿勢を可能にしているのである。従つて、もはや現実政治に対して、殆ど何の貢献もなし得なかつたことによる後ろ向きを想定するのは必ずしも当たらない。そういう面もたしかにあつたかも知れないが、良基は「今の歌はたゞ花をもてあそび月をめだるばかりにて、風雅の姿のなきにや」（『筑波問答』）などと、文学に於ける風雅や政教を真面目に論じている。それによつて詩歌の生命を損ねてしまふような、愚かなこととはしないが、岩下氏の言われる通り、自らの文学論を展開するのに『孟子』をはじめとする経書に拠つてお

り、ある部分では経学と混融している印象を与えられる。『風雅和歌集』仮名真名両序に於ける花園上皇(37)を纒かな例外として、歌論・連歌論の作者に殆ど類を見ないように思う。

こうした姿勢を、彼はどこから学び得たのであろうか。もとより八面六臂の活躍を見せた良基の一つの顔に過ぎないが、敢えていえば北宋の文人政治家のそれに近い。事実、義堂周信が良基を歐陽脩になぞらえている。(38)脩は韓愈を継いで名うての排仏論者であった。義堂は良基が禅僧と文学上の親交を結びながら、仏法を喜ばなかったことを軽く擲揄したのであるが、廟堂の高官であることはもとより、当代文壇に与えた影響力・人才を発掘した鑑識眼・後進を庇護した包容力など、脩の業績はたしかに良基とよく重なる。とりわけ、脩の文学者としての活動が『孟子』への深い傾倒の上に展開したことはよく認識されていたから、良基の著作において『孟子』の占める位置の大きさを思い合わせれば、義堂の喩はいよいよ深長さを帯びて来るのである。

〔注〕

(1) 宋代の『孟子』の表彰の事情については、近藤正則氏「『孟子』の経書的定立の時期をめぐって」（東洋研究138 平12・12）が最新の成果を示す。近世以前の『孟子』受容に関する総合的な研究には、芳賀幸四郎氏「中世禅林の学問および文学に関する研究」（日本学術振興会 昭31・3）、「芳賀幸四郎歴史論集Ⅲ」（思文閣出版、昭56・10）に覆刊）、阿部隆一氏「室町以前邦人撰述論語孟子注釈書考（下）」（斯道文庫論集3 昭39・3）、井上順理氏「本邦中世までにおける孟子受容史の研究」（風間書房 昭47・5）等がある。

(2) 『台記』康治二年（一一四三）九月二十九日条。

(3) 東福寺蔵「普門院経論章疏語録儒書等目錄」。大日本史料六ノ三一、応安三年二月二十六日条による。

(4) 注1前掲井上氏著書四四四頁。太極の『碧山日録』長祿三年（一一四五）四月二十三日条に、

清岩来問、（中略）又曰、先儒長英誰氏哉、曰、式家之子也、往昔蒙勅命、而加和点於孟子者也、天子善其才、恒加

慰問、又與「諸生」決「執經義詞弁、英、發一時、以為「名儒」、武家今無繼其美二者上矣、

とある。恐らくそのような奥書を持つ本が当時存在していたのであろう。長英の事蹟は現在殆ど知られないが、永仁年間（一二九三〜九九）に生存の証がある。武家の儒者は、鎌倉末期にはやや見るべき活動があるから、この伝承もあながち根拠なしとしない。事実ならばその嚆矢と呼ぶべきものである。

(5) 徳政が具体的ななかたちをとるべく、公武政権は揃って朝儀の復興や訴訟制度の改革に取り組み、延喜・天曆の聖代、源頼朝・北条泰時の撫民政治を標榜し、当代の廢れた状態を過去の理想的な秩序へと戻そうと努力したが、一方では治天の君や得宗による一種の専制政治を招いた。笠松宏至氏『日本中世法史論』（東京大学出版会、昭54・3）、市沢哲氏『公家徳政の成立と展開』（ヒストリア109 昭60・12）等参照。

(6) 注1前掲井上氏著書三〇一頁以下。

(7) 倒幕にひた走る後醍醐天皇に対する諫状、「吉田定房奏状」にも三箇所の「孟子」からの引用があり、とくに第九条「本朝時運興衰事」に「異朝紹運之鉢頗多中興、蓋是異姓更出故而已、本朝利利天祚一種故、陵遲日甚、中興無期」とある。則ち定房の見るところでは、朝廷が衰えたのは王の血統が一つに定まり異姓との交替が無いからである。今の武家とは実力に懸隔があり過ぎ、倒幕は時機を得ず失敗する可能性が極めて高い。そうなればただちに衰え果てた王統の断絶につながるという警告である。村井章介氏「吉田定房奏状はいつ書かれたか」（日本歴史587 平9・4）参照。引用は「中世政治社会思想 下」（日本思想大系 岩波書店 昭56・2）による。

(8) 注1前掲井上氏著書三三二頁以下。「神皇正統記」は易姓革命こそ容認しないものの、仁徳に欠けた天子が退位させられることは認めていて、同じようなコンテキストで「孟子」に言及したといえる。なお、我妻建治氏「神皇正統記論考」（吉川弘文館、昭56・10）、下川玲子氏「北畠親房の儒学」（ベリかん社、平13・2）は、宋学理解の尺度として「孟子」の受容に注目する。

(9) 「万一記」元応二年（一三三〇）五月十四日条に、後宇多法皇の徳政評定に於ける意見として、

予申云、政道事、誠者天之道也、自誠而明曰聖、自明而誠曰賢、聖賢之道、誠之外無他、代々制符無其美、無益歟、今年一部之終也、明年辛酉也、当革命、殊施徳化、可被攘其災歟、神事・仏事、任官、文学、雑訴、南都北嶺嗷訴等、被定条々篇目畢、真実可被逆行也、

とある。傍線部は「孟子」離婁章句上「是故誠者、天之道也。思誠者、人之道也」による。「中庸」にも同じ句があり、そちらの引用かも知れないが、宋学の影響という点で同質といえる。引用は新田英治氏「西園寺家所蔵『万一記』」（学習院大学史

料館紀要 8 平 7・3）による。

(10) 「易姓革命の思想と天皇制」(講座前近代の天皇) 第五卷 青木書店 平 7・11) 参照。

(11) 増田欣氏「太平記と『孟子』」(軍記と語り物 9 昭 47・3)。「太平記」の比較文学的研究」(角川書店 昭 51・3) に再収参照。

(12) 土田健次郎氏「神皇正統記」と宋学」(大倉山論集 42 平 10・3) 参照。

(13) 注 1 前掲井上氏著書二七四頁以下。和島芳男氏「義堂周信と清原良賢―清家学成立の契機」(大手前女子大学論集 11 昭 52・11)。「日本宋学史の研究 増補版」(吉川弘文館 昭 63・5) に再収) 等参照。

(14) 伊藤敬氏「新北朝の人と文学」(三弥井書店 昭 54・11) 二二〇頁、木藤才藏氏「二条良基の研究」(桜楓社 昭 62・4) 一三四頁、井上宗雄氏「中世歌壇史の研究 南北朝期」(改訂新版 明治書院 昭 62・5) 七六七頁参照。

(15) 坂本麻実子氏「足利義満と笙」(小島美子・藤井知昭氏編「日本の音の文化」第一書房 平 6・6) 参照。

(16) 義満のいわゆる皇位窺覷、王位篡奪計画に、「孟子」が影響した可能性もあろうが、注 10 前掲村井氏論攷の指摘のように、より通俗的であった百王思想によつたらしく、義満の計画には、北朝の「不徳」を鳴らしてまで、易姓革命を行う予定は入っていなかった如くである。

(17) 拙稿「伝玄恵作『聖徳太子憲法抄』と二条良基」(和漢比較文学 19 平 9・8) 参照。

(18) 玉懸博之氏「日本中世思想史研究」(へりかん社 平 10・10) 参照。なお「さかき葉の日記」の引用は天理大学附属天理図書館吉田文庫蔵本による。拙稿「二条良基『さかき葉の日記』について」(慶應義塾高等学校校紀要 27 平 9・1) 参照。

(19) 注 14 前掲伊藤氏著書、二二三頁参照。引用は東山御文庫蔵(室町中期)写本(六七・六・一〇)による。

(20) 後醍醐天皇が元亨二年に打ち出した「元亨神人公事停止令」を指すと考えられる。従来寺社に従属していた商人・神人らを朝廷の直接支配の下に置く政策と評価される。良基が課役を免除せよというのは、あくまで「攘夷の計」としてであつて、後醍醐の意図を真に理解したものではないであらう。しかし、後醍醐へのアレルギーが強い北朝に於いて、最も後醍醐らしさを持つ政策を継承しようとしたことは一驚を禁じ得ない。網野善彦氏「悪党と海賊―日本中世の社会と政治」(法政大学出版局 平 7・5) 参照。

(21) 「二条良基内奏状写」の主張は、注 10 に掲げた「万一記」の記事と極めて似通つており、良基が鎌倉後期からの公家徳政の流れに立つことは自明であらうが、逆に公家徳政が、もはや何ら新しい内容を加えることの出来なかつた実情をも物語る。

(22) いわゆる「未施行」の書であったことを意味する。太田晶二郎氏「漢籍の「施行」」(日本学士院紀要7—3 昭和24・11、「太田晶二郎著作集」第一冊(吉川弘文館 平3・8)に再収)参照。なお十五世紀には清中両家に「孟子」に通じた人が現れ、貴紳への「孟子」進講の例も増えて来る。

(23) 例えば良基の「思ひのままの日記」に、

はかなき山がつまでも腹つゝみをうち、木こり草かりの童うたまでも大雅の声ちまたにみちたり。延喜天曆の御代にもかくばかりやは待るべき。五百年に一度の名せいは、たゞけふこのころのことと見えたり。

は、太平の世を讚美する常套表現、「名せい」は盛代の意か。「五百年必有王者興」其間必有名世者。由周而来七百有余歳矣。以其數則過矣(公孫丑章句下)を典拠とする。五百年周期説は「孟子」の言説のなかでもポピュラーなもので、尽心章句下にも見える。「名世」とは普通「世に名のある者」とよみ、聖人の世を補佐する賢者を指す。しかし旧鈔本では多く「名世」と読んでいて、こういう訓法もあつたらしく、それに引かれた良基の解か。なお「実隆公記」文龜三年(一五〇三)五月十六日条に「招師富朝臣孟子序受之、則又授公条朝臣了、予所習しやう禪僧声句不快、仍所校正也」という記事があつて、実隆が禪僧に「孟子」(趙注題辭か)を習つたこと、しかしその文字讀が雅でないため、改めて中原師富より伝授されたことが分かる。

(24) 注1阿部氏論攷、佐野公治氏「四書學史の研究」(東洋學叢書 創文社 昭63・2)参照。朱熹の卒去後「四書集注」を敷衍した疏が陸統として著され、こうした末疏類がむしろ多く利用されたことは近年の研究が明らかにする。義堂は「孟子」の解釈に、元の倪子毅の「四書輯釈大成」を参照し、宮内庁書陵部には応永九年(一四〇二)の加点にかかる元版「孟子輯釈」が藏される。また南宋の呉真子の「四書集成」、元の張存中の「四書通証」が講読されたことは、「後深心院閔白記」延文四年二月二十九日条、「後光厳院宸記」応安三年十一月三日条に、それぞれ所見がある。

(25) 近藤正則氏「孟子性善説をめぐる北宋諸儒の議論について—李觀・司馬光・蘇軾及び王安石の場合を中心として」(学芸国語国文学18 昭58・3)、「歐陽脩に於ける「孟子」の受容について—經學復古と排佛論の基調を中心として」(東洋文化復刊61 昭63・10)、「程伊川の「孟子」の受容と行義」(汲古書院 平8・3)、小島毅氏「宋学の形成と展開」(中国学芸叢書 創文社 平11・6)参照。

(26) 韓愈らの議論を起爆剤とする性情論が、宋学の一つの柱として、禪僧の間で学ばれ、一条兼良さらに清原家の經学へと継承されていったことを、住吉朋彦氏「四書童子訓」の經学とその淵源」(中世文学39 平6・6)が明らかにしている。

(27) 南宋の魏慶之の編纂した詩話詩論集成で、日本の中世後期の文芸に大きな影響を及ぼした「詩人玉屑」巻十四に「老杜似孟

子」という項がある。

孟子七篇、論君與民者居半、其欲得君、蓋以安民也、觀杜陵詩云、「窮年憂黎元、歎息腸內熱」、又云、「誰能扣君門、下令減征賦」、寄梅學士詩、「幾時高議排金門、長使蒼生有環堵」、茅屋為秋風所破歌、「安得眼前突兀見此屋、寧令吾廬獨破受凍死亦足」、見其志、大庇天下、仁心廣大、真得孟子之所存矣、東坡問老杜何如人、或言似司馬遷、但能名其詩耳、吾謂老杜似孟子、蓋原其心也、碧溪

この話は『碧溪詩話』巻一に見える。碧溪は宋の黄徹の号、宣和六年(一一二四)の進士。杜甫を孟子になぞらえるのは附会のようにであるが、引用されたのは、いずれも天下を憂い国家を論じた経世の詩である。「其の志を見れば、大いに天下を庇い、仁心广大、真に孟子の存ずる所を得る」と評価した辺りに、宋代の尊孟の一側面がとらえられる。

(28) 岩佐美代子氏「唯識説と文学―京極兼兼の和歌」(伊藤博之氏ほか編『仏教文学講座』第二巻 勉誠社 平7・1) 参照。

(29) 鈴木元氏「室町の歌学と連歌」(新興社 平9・5) 参照。

(30) 東坊城秀長の『迎陽文集』所収の、夥しい願文・諷誦文には『孟子』を典拠とした表現が散見する。応安・永和頃の願文からアトラナムに示す。「果除鬚髮、惻隱之心是厚、不問親疎、内外濟其美」(巻七、左馬助入道任宗五句願文 応安五年七月)、「然間老羸之氣頻侵、寢食之和相乖」(巻七、頓阿五句願文 応安五年四月)、「万善之輶轄、衆経之喉衿者哉」(巻十一 大炊御門内府冬氏室一回願文 永和末年頃)、「仁盡於背、温順而不問其疎焉」(同上)など。単に文飾として用いられている様であり、『孟子』から秀長が何を汲み取ったのかは、今後の課題であるが、こうした文章に『孟子』が典拠として用いられること自体、前代には見られない。職業的な文人として『孟子』が悦ばれる風潮を敏感に察知していたのである。なお『迎陽文集』には韓文と柳文の影響も著しい。秀長が駢儷文を排撃し古文を復興した韓愈や柳宗元を尊重するのも、矛盾といえは矛盾であるが、こうした水炭相容れぬものをそのまま受容する一面もまた、南北朝期の古典学のあり方として指摘することが出来る。引用は『本朝文集』によったが、国立公文書館内閣文庫蔵(江戸前期)写本(一四六・一三二)を参照した。

(31) 拙稿「四辻善成の生涯」(国語国文69―7 平12・7) 参照。

(32) 『河海抄の方法―かしこには』(国語国文43―10 昭49・10)。吉森佳奈子氏『河海抄』の「毛詩」(中古文学5 平12・6)も参照。

(33) 例えば、慶應義塾大学附属研究所斯道文庫蔵(室町後期)米沢家旧蔵写本(伊佐早本)に「越人」、東洋文庫蔵(室町後期)写本(元良本)は「越人」、仁和寺蔵(室町後期)写本(単経)に「越人」とある。これらの旧鈔本については、高橋

