

## 北宋における顔子評価を巡って

平元, 道雄  
久留米工業高等専門学校

<https://doi.org/10.15017/18199>

---

出版情報：中国哲学論集. 28, pp.40-62, 2003-10-30. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン：  
権利関係：

# 北宋における顔子評価を巡って

平 元 道 雄

## 一 はじめに

『全宋文』（既刊50冊）を繙くと、「字序」という標題の単篇を目にすることがある。<sup>①</sup>例えば、曾鞏（一〇一九～一〇八三）の「王無咎字序」（全宋文卷二二五〇）と題された文章。若い友人の王無咎が「字」を新しくつけて欲しいと依頼してきたのに応えて「補之」とつけたその理由を述べたものだが、その中で曾鞏は「其れ勉焉として其の至らざる所を補ひしは、顔子の学を為す所以の者なり。補之は経術を明らかにし、古文辞を為る、其の材は卓然として畏るべきなり。顔子の学を為す所以の者を以て己に期するは、余の補之に望む所なり」と記して、顔子の学問の在り方に注意を促している。また、例えば、蒲宗孟（一〇二八～九三三）に「欒宗顔字序」（全宋文卷一六三〇）というのがある。依頼主の欒宗顔に新しい字号「幾復」を提案して、「顔氏の学は、皆な復して之を得る者なり。子は能く顔氏の子を宗とせり。又た能く顔氏の子の幾に予りて之に復せよ」と、『周易』繫辞下伝や『論語』が描く顔回像に学んで君子を目指すよう励ましている。更に煩を厭わずに挙げれば、李覲（一〇〇九～五九）の「復説」（全宋文卷九一三）を見ると、「天台の王幾は学を好み多能にして、將に就す所有らんとする者なり。幾の字は復之と曰ふ。故に之が為に復説を作る」として、易や論語に加えて『中庸』の顔回まで繰り出して、王幾が顔回にふさわしい人間となるよう祈念しつつ、「復」に関する見解を披瀝している。

北宋時代になると、聖人・賢人願望の氣風が天下にゆきわたり、その現れとして「希聖」「希賢」「希孟」「希孟」などの字号・別号が多く見られ、とりわけ「希顔」が多いという指摘があるが、今紹介した文章などはそれを裏書きするもので、士大夫たちの顔子憧憬の一端を示唆しているように。

所で、聖人願望と顔子との取り合わせとなれば、これは宋明思想史の重いテーマであり、「孔顔樂処」という成句にさえなっている。<sup>3</sup> 日本語としては未だ耳慣れないが、近年中国で刊行されている教育史や思想史の概説書などを繙読すると目にするようになってきた。申すまでもなく、程明道が十五歳の頃、弟の程伊川と共に、周敦頤に「受学」した時、「昔、学を周茂叔に受けしとき、顔子、仲尼の樂しむ処を尋ねしむ。樂しむ所は何事ぞや、と」（『河南程氏遺書』卷二上）と問ひ掛けられ、孔子や顔子の樂しみが何であるかを追尋するよう促されたことに典拠をもつ言葉である。そして、この出来事が、後に周敦頤から二程へという朱子「道統論」に恰好の論拠を提供しただけでなく、とりわけ「樂」の意味を巡って多くの儒者たちが議論を重ねており、その内容が『朱子語類』などにはかなりの分量で記録されている。確かに、周敦頤や二程の思想を考える時、その顔子受容は際立った意味を持つていると思うが、彼らの顔子評価の背景、すなわちその社会的、文化史的文脈については、従来あまり論じられることが少なかったように思う。そこで本稿ではかかる視点から、北宋時代における「顔子」評価を巡って、いくつかの問題を指摘してみた。ひいてはそれが二程や周敦頤の「顔子」評価の實質を位置づけることにもなる。

## 二 科挙と顔子好学

北宋の時代的特徴の一つが科挙制度の確立である。宋初の人、柳永がその「勸学文」で「学べば則ち庶人の子も公卿と為り、学ばざれば公卿の子も庶人と為る」（全宋文卷五八〇）と確言しているように、この官吏を任用するための試験制度は「士を取るに家世を問はず」、<sup>4</sup> 原則として士庶に開放されており、無名の庶民である農家の子弟が応試して好成绩で及第し、出世して政権の中枢に参画するという事例さえ皆無ではなかった。もちろん、多くの士庶がこ

れに期待するのはいわゆる「昇官發財」ではあつたらう。しかしこの官吏登用試験の広範な普及が、人々の好學心を刺激したことは否めない。愛宕松男氏はその著書の中で、時代は南宋の初期と下るが、程孟という人の「城裡人家半分読書」という福州の様子を伝える詩句を紹介されるとともに、『論語』の篇次を暗号にして値切る相談をしている士人らの様子を見て、『論語』の篇次で切り返した屋台商人の話を挙げておられる。

北宋時代について言えば、慶曆四年（一〇四四）には「慶曆新政」の重要な柱として全国の州県に学校を創設すべしとする詔が出され、それに呼応して学習機関としての「州県学」が各地に創設されるようになる。特に、范仲淹によつて見いだされた宋初の三先生（胡瑗、孫復、石介）や李覲らの「教師」としての活躍は、「興学」の機運を助長し、若い人々の「好學」心を刺激し、人々の「学習」への意欲を喚起して、その自然の結果として「学ぶ」ことへの反省をもたらしただであらうことは想像に難くない。とりわけ、制度發足の当初というのは、その制度の目指すものが純粹な形で受け取られる傾向があるから、知的好奇心に富む鋭敏な若者にとつて、科挙という関門は、自らの人生を希望をもつて展望することをも可能にさせたであらう。その恰好の事例として、本節では農家の出でありながら、中央の高官にまで登りつめ、胡瑗の墓志銘も撰している福建の人、蔡襄（一〇二二〜六七）を取り上げてみたい。

蔡襄は、友人であつた歐陽修が「公は年十八、農家の子を以て進士に挙げられ、開封第一にして、名、京師を動かす」と記すように、十八歳、開封府試で第一名、十九歳、省試・殿試では甲科第十名という好成绩で及第している。『蔡襄年譜』によると、代々、農を業とする家柄であつたが、彼は幼少より母方の実家で、進士に挙げられながら有司に志を得なかつたという祖父から教える手ほどきをうけた、という。学習環境としては普通以上に恵まれていたと言わなければならない。後に当地の県尉であつた凌景陽という人物の知遇によつて県学に入學し、十五歳、さらに同じく凌景陽の推薦で郡庠に進學して科挙のための本格的な受験勉強を始め、四年後の天聖七年（一〇二九）開封府試に應じて首席合格を果たしている。

その蔡襄に「不遷怒不貳過解」と標題する文章が残されている。何時の作であるか不明であるが、恐らく若年のもので、科挙応試の準備に関わるであらう。『全宋文』の中では「顔子」を主題とする数少ない文章の一つである。短



文故に全文を訓読して紹介しよう。

孔子、顔淵を称して曰く、「怒りを遷さず、過ちを貳びせず」と。説者云ふ、「怒りを遷さずとは、凡人は情に任せば、喜怒して理に違ふ。顔回は道に任せば、怒りて分を過こさず。遷とは移なり。怒るも其の理に当たれば、移易せざるなり」と。夫れ情に任せて喜怒するは、譏道するに足る者無し。怒りて分を過こさず、其の理に当たりて移さず、と。而れども吾れ信に其の喜怒の未だ称す可き者を見ざるなり。顔淵の道を為す、孔子の至れるよりも、少しく間あるのみ。乃ち常人の能くする所を離れずして之を称する、理として豈に然るや。人の情為る者七つ、而して喜懼愛惡哀欲の六者の人を感じしむる、其の來たるや漸なれば、思を以てして其の理に循ふことを得るなり。惟だ怒りの情為る、中人は暴甚だしく、自ら至誠に安じ、己を反りみて自ら省みる者に非ざれば、未だ従りて動かざること有らざるなり。故に君子は之を重んずるなり。予謂へらく、「怒りを遷さず」と云ふは、顔回は至誠に安じて、己を反りみ内に省みて、怒りの移す所と為らざるのみ、と。又た云はく、「過ちを貳びせずとは、不善有れば未だ嘗て復た行なはざるなり」と。然るに孔子曰く、「回や、其の心三月仁に違はず」と。顔淵の心の若きは、不善の従りて至ること無きなり。余謂へらく、貳とは疑なり、過とは中を失するの謂なり、と。「過ちを貳びせず」と云へるは、顔淵道に処して至明なれば、其の心より発すること、其の中を得ざる者有ること無く、中を失するの過ちを疑はれざらんと欲するなり。怒りて以て能く遷すこと無く、過ちて以て能く貳はるること無し。吾れ是に於いて顔淵の心為る所以を見るなり。曰く、然らば則ち顔淵は其れ聖人か、と。曰く、聖人に至れり。其れ未だ聖人の至れるに至たらざる者にして、惟だ聖人のみ能く之を知れり、と。(全宋文卷一〇一六)

「説者云、凡人任情く不移易也」、「又云、不貳過者、有不善未嘗復行也」は、何晏が『論語集解』で施した注解であるが、全体にこの旧來の解釈を否定して独自の解釈を試みようとする蔡襄の意欲が強く感じられる。そして、『中庸』を援用しながら、顔回が至誠に安んじて内省に徹することにより、「怒」の感情をよく制御している心の修養の在り方を高く評価する。さらに、「回也、其心三月不違仁」と孔子に称えられた顔回には不善の心が萌すことは無

いとして、敢えて「貳」を「疑」とよみ換え、顔回は聖人の境地に到達していると結論づけている。程伊川にも同軌の議論があるが、時代的にはずっと後であり、その意味でも「顔子評価」の一つの典型として注目されよう。

「不貳過」については、韓愈に科挙省試の答案として「省試顔子不貳過論」と題する文章が残されている。「惟だ聖人のみ過ち無し」とする韓愈は、顔回には過失が心の中に生じないことは不可能だが、その過失は「蓋し之（心の中に萌した過失）を始め萌すに止め、之を未だ形われざるに絶つて、之を言行に貳びせざるなり」と述べて、顔回自己修養の深さを高く評価するものの、孟子の「顔子は聖人の体を具へて微なる者なり」（公孫丑上篇）を追認して、顔子「亜聖」論に従っている。<sup>10</sup> 蔡襄の解釈は韓愈のこの文章と基調を同じくしており、蔡襄がこれを参照したことは大いに考えられることであるが、賢人顔回説の観点を越えて、顔回を聖人とする見解を打ち出しているのは、注目に値する。

なお、このような顔回評価の蔡襄における背景を探る資料として、彼の「楊公明墓表」（全宋文卷一〇二〇）を参照しておきたい。蔡襄が郡庠で卒業に励んでいた頃の四年先輩の旧友を追悼した文章である。夭折したこの先輩を悼みながら、楊公明の「好学」ぶりを次のように回想している。

予幼くして郷序に学び、長ずるに及んで進士に挙げらる。公明と研席を并べること数年なり。公明一室に居り、方牀ありて冊書を環列し、其の中に飲食寢休して、早夜、誦誦して休まず。群居談嘯するも終日耳を過ぎて、人の笑語する者無きが若し。是に於いて博く経史に通ず。予公明を觀て自省し、日々に益々修励し、即ち戲言小失あれば、亦た公明の知らんことを愧づ。予の道、益を公明に獲るや久し。間々嘗て予に語りて曰く、「今世、士を取るに其の方を失す。而して仕ふる者、智詐を矜伐して以て材能と為す所多く、位通じ禄厚く、侈心夸欲縱肆し、其の風流をして下に霑染せしめ、媮靡敗爛す。我曹儻し志を得ば、正しく当に立誠苦節して以て世俗を代磨すべし」と。

中央から遠く離れた福建の地にあつて、科挙批判を持しつつ卒業に励みながらも、目指す士人官僚の見苦しい現実を見聞することで、古典が伝えるあるべき理想との乖離に切齒扼腕しながら、若者らしい潔癖さで自ら社会改革の旗

手たらんとする若い揚公明の熱情を窺わせる文章である。蔡襄の楊公明に対する追想は更に続く。

予甚だ其の言を器とすれども、未だ其の利と為すの博きを知らざるなり。予官に入りてより、四方に奔走し、京師に遊び、世俗の態状を観るに、益々其の我に語る所以の者を思ふ。嗚呼、公明亡ぜり。予其の言を思へば、則ち矍然として己の為す所を検す。公明をして且し存らしむれば、其の我を規す者、豈に少なからんや。此れ独り今世の為にのみ惜しまざる所以なり。

『論語』を始めとする儒教の経典は、読み方にもよるが人間というものについての深い洞察が随所に見られ、「学ぶ」ことの人間の本質が開陳されているから、「学ぶ」ことの意味に覚醒した若者であれば、歪んだ現実に対する潔癖な態度は当然の反応とも言え、その意味で、人生に対する潔癖さの極致として顔回の「好学」を見直そうとする蔡襄の解釈が出てくるのは怪しむに足りない。蔡襄が登第した天聖八年の科挙では、歐陽修や石介も名を連ねている。蔡襄は「四賢一不肖詩」でその名を轟かせるのであるが、「慶曆新政」と呼びなされる改革運動では諫官としての立場から積極的に同調することで、亡き心友楊公明の遺志をよく引き継いだと言うべきであろう。蔡襄は『宋元学案』では「古靈四先生学案」に「周」公關学侶の一人として挙げられ、「周公關、陳季甫、陳述古、鄭閔中行義を以て著はるるに、先生は礼を備えて招延し、諸生を誨ふるに経学を以てせしむ」とあり、故郷で燻る学問ある士人らの引立てを演じたらしく思われる。その思想的位置づけを論じる能力は筆者にはないが、「顔子評価」という観点で見直すと、宋初におけるその様相を知る上で興味ある人物ではあるまいか。

### 三 顔子と孟子の配享

北宋時代の著名な思想家や文人の著作集を眺めると、州県名を冠した後に「学記」「孔子廟記」「文宣王廟記」と題する文章をしばしば目にすることがある。『全宋文』の目次を通覧しても、その数はかなりの数に上るのであろう。これは、北宋時代が「学習の時代」と言われ、学校が普及したことを反映している。これらの文章は、教育に熱心な

本人の自作の外に、「興学」に熱心な知県知州が荒廃した孔子廟を新築したり、学校を創設したりした際に、それを記念して上司や著名な文人に頼んで書いてもらう場合も多く、「唐宋八大家」の選集ではそれぞれ彼らの代表的な文章の一つともなっている。重要なことは、州県学には孔子廟が併設されたということである。この「廟学制」と称される制度の確立は北宋時代の特色とされるが、顔子評価という視点で捉え直す時、孔子と、孔子に配享された顔子の塑像が、日々にそれを目にする学生に与えるその教育的感化は想像するに難くあるまい。<sup>12)</sup>

例えば周敦頤を例にあげると、晩年に近い五十二歳、熙寧元年（一〇六八）の文章「邵州新遷学积菜祝文」（全文卷一〇七四）の一節に、次のような文字を見ることができると、

儒の衣冠もて道業を学ぶ者、室に廟中に列して、朝夕目に眸容を瞻、心に至徳を慕ひ、日に蘊み月に積まば、顔氏の子に幾き者も之有らん。其の位を得て、其の道を施し、沢を生民に及ぼす者も代々之有らん。然らば則ち夫子の宮は忽にすべけんや。

転任した邵州（湖南邵陽市）で、州学の孔子廟が低湿地にあることに気づいた彼は、赴任早々にこれを適当な土地に遷して改築した。文章はそれを記念して积菜を執行した時、孔子と顔子に献呈されたものだが、着目したいのは、「朝夕目瞻眸容、心慕至徳、日蘊月積、幾於顔氏之子者有之」という文言である。孔子廟に祀られている孔子や顔子の塑像は、宗教的儀礼的な拝礼の対象ではもはやなく、あくまでも教育のための、換言すれば、それを日々に目にする学生にとっては、そのような人間になることを目標として勉学に勤しむことを期待されている立像ということにほかならない。

さて、王安石がその思想的営為の源泉として孟子を受容したことは周知のことだが、彼の孟子尊崇の精神を背景に「熙寧新法」の発動に伴って、科挙における『孟子』書の「経」への昇格、孟子その人の鄒国公への追封と孔子廟における配享とが一举に実現を見ることになった。所がこの孟子再評価の動きの中で、北宋の顔子評価を考えると、実に興味深いことがあるので紹介したい。

熙寧七年十二月、判国子監の常秩らが次のような提言を試みている。

孔子の後、能く聖人の道を明らかにする者は、孟軻、揚雄に如くは莫し。而るに歴世以来、未だ嘗て加ふるに爵号を以てせず、又た之を祀典に載せず。乞はんと欲す、孔子の廟庭に像貌を建立し、加ふるに爵号を以てし、歳時に従祀し、以て陛下の儒術を崇尚するの意を称へんことを、と。<sup>117</sup>

常秩は新法の支持者であり、この提言が、王安石「新法」の一環であることは申すまでもない。ただ、しかし、孟子が「鄒国公」に封爵されたのは、ずっと後れて元豊六年（一〇八四）、孔子廟に配享されたのは翌七年のことである。さてかかる「孟子昇格」の動き、それは言い換えると儒学尊崇の時代思潮ということでもあるが、このような時代の雰囲気の中で、千年来、春秋の積奠で先聖孔子とほぼ同等の扱いを受けていた先師顔子を降格すべきだという議論が登場するのである。元豊二年（一〇七九）正月、京兆府学教授の蔣夔が次のような上奏をしている。

春秋の積奠には、孔子を以て先聖と為し、顔子を先師と為す。先聖の樽は西に在り、先師の樽は東に在り、……中略……拜跪登降、進退の節、孔子と少異すること無し。而るに九人の像は両旁に坐して、樽酒豆肉は焉に及ばず。臣愚にして、是の礼を為る者、何ぞ以て之を処するやを識らざるなり。且つ孔子は師なり、顔子は大賢なりと雖も、九人と与に徒なり。今顔子を推して以て孔子に配享して、而も其の礼均しかるに、九人の者は独り亭にも与らず。孔子を以て先聖と為し、顔子を先師と為す。而して師の名、故より孔子に及ばざるは、蓋し唐の開元礼に縁るのみ。……中略……乞ふ、臣に下して礼官に議せしめ、開元の積奠の儀を取りて詳定せしめ、兗国公顔子と曰ふ可く、先師と称すること母く、祝を讀むこと母く……中略……其の師に擬すること母く、而して九人を進めて亦た祀典に在らしめ、顔子を孔子より降し、九人を顔子より降し、以て開元の礼を失するを正さんことを。「師」と呼び得るのは孔子一人なのに、孔門の十哲の筆頭とはいえ、弟子の一人に過ぎぬ顔淵を「先師」と呼ぶのは、師の孔子に失礼ではないか、と言うのである。この提言がどのような文脈の下になされたのか、蔣夔自身の資料が乏しく不詳としかいいようがない。諮問をうけた礼院では審議の結果、「今、孔子・顔子の称号を看詳するに、歴代各々據依有れば輒ち更改し難し」として全面的に却下している。<sup>118</sup>

この五年後の元豊七年五月、「今より春秋の積奠には鄒国公孟軻を以て文宣王に配食し、位を兗国公（顔子）の次

に設く」『続資治通鑑長編』卷三三七）という詔が發せられた。孟子は一挙に顔子と同等の「配享」に上りつめた、という訳である。『続資治通鑑長編』の記述によると、この發詔には、林希と陸長愈という二人の人物が関わっている。もともと孔子廟での配享と從祀には、千年余にわたって歴史的に複雑な人選の推移があつたが、北宋時代になつて「配享」は「先師」の顔子一人と決められ、それ以外は「從祀」とするという原則が確立していた。所がこれに対して、礼部郎中であつた林奇（一〇三五―一一〇一）は次のように反論する。

唐の貞觀二十一年、詔して伏勝、高堂生、杜預、范寧の徒ら二十一賢と、顔子とを以て俱に孔子廟堂に配享せしむるに、今に至るまで猶ほ從祀と為す。孟子は孔聖の門に於いて、當に顔子の列に在るべく、荀子、揚雄、韓愈に至りては、皆先聖の道を發明し、学ぶ者に益有りしに、久しく未だ配饗せざるは、誠に闕典と為す。伏して請ふ、今よりは春秋の積奠には、鄒国公孟子を以て文宣王に配饗し、位を兗国公の次に設けんことを<sup>16</sup>。

聖学の繼承發明における孟子の功績は、亜聖顔子の「好学」を超越している、と云うのである。もう一人晋州州学教授の陸長愈は、孟子を顔子と同等に孔子廟に配享すべしとして、その理由を次のように展開している。

孔子の顔回を得たるは、則ち回や見て之を知る。孟軻の孔子を学ぶは、則ち軻や聞きて之を知る。見て之を知るを聖人の亜と為し、聞きて之を知るを聖人の徒と為す。其の時は殊なると雖も、其の道は則ち一なり。此れ長愈の、並配して其の宜しきを得ると為す、と謂ふ所以なり。其の知覚の先後、居世の近遠を論ずれば、則ち門人を親と為して顔は必ず孟の上到处り、其の先聖の道聞き、楊墨の言を距ぎ、後世に功有り<sup>16</sup>と為すを以てせば、而ち孟は顔の下に在らず。此れ長愈の、坐を序するは則ち敢えて議する所に非ず、と謂ふ所以なり。

孟子を配享してほしいのであつて、顔子よりも上位で配享しろと言うのではないとしても、孟子は異端の排除と孔子思想の衍義において顔子を凌いでおり、顔子は孔子に直接師事したのに過ぎないと言わんばかりである。

時代はこれよりはるかに後のことであるが、この孔子廟での配享を巡るドラマに、孟子を顔子と同等に配享にまで押し上げた張本人の王安石が割り込んでくるのである。

というのも、洪邁『夷堅志』（支乙卷第四）に徽宗朝のこととして、「優伶箴戲」と標題された次のような逸話が記

録されているからである。

蔡京、相と作り、弟の卞、元樞と為る。卞は乃ち王安石の婿にして婦翁を尊崇す。孔廟積奠の時に当たりて（王安石を）配享に躋せて舒王に封ぜんとす。優人、孔子の正坐を設ふ。顔孟と安石と側に侍坐せしめんとし、孔子之に坐することを命ずるに、安石、孟子に揖して上に居らしめんとす。孟は辞して曰く、天下の達尊にして爵は其の一に居たり。軻は僅に公爵を蒙るのみ。相公は貴にして真の王為らば、何ぞ必ずしも謙光此くの如くせんや、と。遂に顔子に揖す。顔回曰く、回や陋巷の匹夫にして、平生、分毫の事業無し。公は名世の真儒為りて位号に間有り。之を辞するは過ぎたり、と。安石遂に其の上に出らんとす。夫子、席に安ずる能はず、亦た位を避けんとすれば、安石皇懼し拱手して敢えてせず。往復して未だ決せず。子路は外に在りて憤憤として安んずる能はず、従祠堂に徑趨して公治長の臂を挽きて出す。公治長は窘迫の状を為し、謝して曰く、長に何の罪かあらん、と。乃ち之を責数して曰く、汝は全く丈人を救護せず別人の家の女婿を看取す、と。其の意は以て卞を譏るなり。

洪邁の記録するところでは、この「雜劇」の一駒が契機となつて、孔子廟での配享の位置を巡つて、王安石の席次を孟子の上におこうとする蔡下らの企ては頓挫することになつたというのであるが、一方、この見解に対して、岳珂は随筆『程史』で右の逸話を紹介した後、次のように述べている。

是の時、荊公の位は実に孟子の上に居り、顔子と対を為し、未だ嘗て止むと為さず。夷堅志は誤れり。国初旧制、堯国公、皐国公は東西に嚮ふ。今の郡県学、二公の左に并列する所以の者は、蓋し靖康に荊公像を撤するの時、徒だ徹するのみにして復た正さざるのみ。其の位は尚ほ攷す可きなり。

『宋史』（礼志）では、「崇寧初、……又詔、王安石可配享孔子廟、位於鄒國公之次」とあり、あるいは岳珂の勘違いなのかもしれない。いずれにせよ、宮廷での宴会の折、俳優たちによつて演じられた雜劇のなかにその時代の政治傾向を風刺する精神がみごとに生きている一つの例として、王安石の配享を巡るこの逸話が取り上げられたのである。それは今日でも漫才師の風刺が時代の本質を巧みに衝く、ということと違わない。

中央の孔子廟における、配享の際の設位の序列、配享が従祀かの違いは、中央における聖学解釈をめぐる見解の違

いを反映し、それはそのまま全国の州県学へも波及する訳で、この顔子と孟子の序列論争には、北宋時代における顔子評価の一端が窺われ、顔子派、孟子派の潜在をすら予想させる。非孟派の一人で邵雍の孫の邵博は元豊の孟子配享について論評し、孟子の言葉「徐行して長者に後れる、之を弟と謂ふ。疾行して長者に先だつ、之を不弟と謂ふ」(告子下篇)を論拠にして「孟子は」巍然たる冠冕もて、顔子の次に坐す。師の曾子は席下に坐し、師の子思は廡下に立つ。豈に但だ長者の先に行くのみならんや。果たして孟子に神有らば、其れ肯へて自ら平生の言に違はんや、必ずや敢えて享けざらん」(『邵氏見聞後録』卷三)と、揶揄している。そして二程の『遺書』にも顔子と孟子の比較優劣論がしばしば出てくるが、これとなにがしか通底するものがありはしないだろうか。

#### 四 孔顔之樂から顔氏之樂へ

『論語』の中の顔回像を思い描く時、「好学第一」とでも称すべきイメージとは別に、「賢なるかな回や、一簞の食、一瓢の飲、陋巷に在り、人は其の憂ひに堪えず、回や其の樂しみを改めず、賢なるかな回や」(雍也篇)に由来する「樂」に徹する人物像が浮かんで来る。もとより、孔子その人が「之を知る者は之を好む者に如かず、之を好む者は之を樂しむ者に如かず」(雍也篇)と断じ、「疏食を食らひ水を飲み、肘を曲げて之を枕とす、樂しみ亦た其の中に有り」(述而篇)と述懐しているように、この「樂」観念は孔子の人生觀を根底で支配していた強い感情であつたように思う。それ故に、顔回が常人には堪え難い貧窮の極にあつてなお改めなかつたという「樂」とはそもそも何であるのか、論語を主體的に読もうとする者にとつては、これは孔子が投げ掛けた一つの問いとして受け止めざるをえない。歐陽修が「顔子の蕭然として陋巷に臥し、簞食瓢飲して、外は物に誘はれず、内は心を動かさざる、至樂と謂ふべし」(『刪正黃庭経序』)と、主體的に受け止めようとしているのが留意されるが、言葉としてもずばり「孔顔之樂」を標榜する文章がある。張方平が蘇洵を追悼した「文安先生墓表」(全宋文卷八二七)がそれである。

二蘇(蘇軾、蘇轍)の恩師でもある歐陽修は、蘇洵の人と為りを「其の人の文と行、久しく郷里の称える所と為る。



而して道を守り貧に安んじて、仕進を嘗まず。苟くも薦引無くんば、則ち遂に聖時にも棄てられん」（薦布衣蘇洵状）（全宋文卷六八七）と讃えているが、張方平は「孔顔之樂」という言葉を用いて蘇洵の人物像を描いている。

先生亮直にして合ふこと寡く、倦游の意有り。独り其の子と居りて、道義に非ざれば談せず。名理の称会に至りては、自ら孔顔の樂しみ有り。一塵一区、侃侃如たり。

張方平（一〇〇七〜九一）は『宋史』（卷二一八）本伝が「蜀に守たるの日、眉山の蘇洵と其の子の軾、轍とを得て、深く之を器異とす」と述べる如く、三蘇の後ろ盾ともいふべき存在で、二蘇は「終身之に敬事し」た（同上）。慶曆以後、政權の中枢にあつたが、王安石の新法には反対の立場をとつて下野した北宋中期を代表する政治家の一人で、字を安道、「樂全居士」と号する仏教の徒でもある。張方平が用いた「孔顔之樂」が前引「論語」雍也、述而兩篇を念頭におくのは申すまでもなく、そして、張方平は「孔顔之樂」を生きたとする蘇洵に高い評価を与えているが、それがどのような「樂」の在り方なのか、具体的には何の説明もしていない。

面白いことに「孔顔之樂」を生きたとされる蘇洵の『嘉祐集』を検するに、顔回と言及するのは、「顔淵は夫子に従ひて遊び、出でて人に告げて曰く、吾れ夫子に得ること有り、と。（中略）夫子の道は一なり。而して顔淵は之を得て以て顔淵と為す」（三子知聖人汗論）、「今、人有り。口には孔老の言を誦し、身には夷斉の行ひを履み、名を好むの士、志を得ざるの人を召収し、相互に言語を造作し、私に名字を立て、以て顔淵、孟軻復た出づと為す」の二例のみである。<sup>18</sup>後者は「弁姦論」と題される王安石誹謗の文章の一節だが、顔回を孟子と共に高く評価しようとする視点が窺えるものの、いずれも顔回の「樂」には触れていない。そもそも蘇洵については「人と為り聡明、弁智人に過ぎ、気は和、色は温、好んで策謀を為し、務めて一に己見を出ださんとし（中略）頗る兵を言ふを喜び、慨然として功名に志有る者なり」（曾鞏「蘇明允哀辞」<sup>19</sup>）という評価もあり、前引歐陽修の「守道安貧」との落差を感じさせる。

そこで改めて「墓表」を見直すと、「孔顔之樂」が「名理」との関係で提示されているのが注意される。「名理」という語は、「名を弁じ、理を分析する」の意味で、魏晉の清談に関わる言葉である。すなわち、魏晉の士人たちが『易』や老莊の思想を学び深める中で、人間と自然との関係、人間と社会との関係などを原理的に究めていくことを

指しており、自然との合一感の下で、山林への憧れや隱逸を求める気風と表裏する言葉である。<sup>(26)</sup>

所で、張方平の文章の中から「名理」の用例を検索すると、「謝君又た嘗て賓朋を斯に會し、名理を斯に談ず」、「公対へて曰く、平津侯言有り、人主は広大ならざるを患ひ、人臣は儉約ならざるを患ふ、と。竊かに謂ふに名理あり、と」<sup>(27)</sup>などの文例を見出すが、いくほどか「清談」の気味を帯びた語のように思われる。そもそも、張方平は仏教を信仰する一方で道教も受容している。例えば「陳搏」を紹介した「華山重修雲台觀記」（全宋文卷八一七）を読むと、不可思議としか言いようがない陳搏の怪異な逸話が多々記されているが、その筆致はその超俗的神秘的な事象に強い共感を示しているような印象が強い。また蘇洵についても、歐陽修が「晩にして易を好み」と言い、「事を指して理を析し、物を引きて喩に託し、侈は能く之が約を尽くし、遠は能く之が近を見る」と曾鞏がその学問を要約しているのを見ると、如上の「名理」との親和性を感じさせる。これを要するに、蘇洵の「孔顔之樂」は、志を得ずとも自ら信じる学問（名理）の道を生きることで自得される、心の安定に充足して生きることを、とりも直さず孔子や顔子の生き方に倣うものとして「樂」と言ったものようである。そしてこの人生觀は息子の蘇轍（一〇三九〜一一二二）にも顯著にみられる傾向であるように思われる。

元豐三年（一〇八〇）、蘇轍が四十二歳の文章に「東軒記」（『樂城集』卷二四）がある。<sup>(28)</sup> 兄蘇軾の、後に「烏台詩案」と称される筆禍事件に連座して、筠州監塩酒稅務を命ぜられた蘇轍が、繁忙のうちに過ごした赴任当初の思いを綴ったものである。赴任早々、同僚の二人が退職したため、三人で分担すべき職務を一人で務める羽目になり、「晝は則ち市区に坐して塩を鬻ぎ、酒を沽り、豚魚に稅して市人と尋尺を争ひて以て自ら効し、莫に歸りて筋力は疲廢し、輒ち昏然として睡に就き、夜の既に旦になるを知らず」という状況に追い込まれる中で、少年時代に読んだ顔回のごとが憶われたという。すなわち顔子は極貧生活を送りながら「其の樂しみ」を改めなかったが、出仕は望まなくとも「抱閔擊析」をしてでも自活はできるし、学ぶことに何の不都合もないのに、どうして顔回は「困辱貧窶して自ら苦しむこと此くの如し」なのだろう、と活発な少年らしい疑問を抱いたことを記して、現在の感想を次のように述べる。

州に來り、塩米の間に勤勞して一日の休み無きに及んで、塵垢を棄て、羈を解き、自ら道德の場に放たんと欲す

と雖も、而れども事は毎におぼんがら劫くして之に留めらる。然る後に知れり、顔子の心を貧賤に甘んじて、肯て斗升の禄を求めて以て自給せざる所以の者は、良に其の学ぶことを害なふを以ての故なり、と。嗟夫、士の其れ未だ大道を聞かざるに方りては、勢利に酣し、玉帛子女を以て自ら厚くし、自ら以て樂しむと為す。其の理に循ひて以て道を求むるに及んでは、其の華を落して其の実を収め、従容として自得するも、夫の天地の大為ると生死の變たるを知らず。而るを況や其の下なる者をや。故に其の樂しみや、以て窮餓に易ふるに足りて怨みず、南面の王と雖も之に加ふる能はざるなり。蓋し有徳に非ざれば任ずる能はざるなり。余は方に区区として濁を磨洗し、聖賢の万一を睎はんと欲するも、自ら缺然たるを視る。而して顔氏の樂しみを庶幾せんと欲するも、宜なるかな其れ得べからざる事。 (中略) 世のひと或いは哀しみて之を憐み、田里に帰伏することを得しむれば、先人の敝廬を治め、環堵の室を為りて之に居り、然る後に顔氏の樂しみを追求せん。

流謫の中、激務に翻弄されて物を考える余裕すらなく途中で、少年時代に讀んだ「顔氏之樂」に思い及んだ蘇轍は、貧窮に堪えても改めなかつた顔回の「樂」が、「天地の大為ると生死の變たることを知る」こと、言い換えれば、今、自らが生きてあることの意味、天地がそこに在ることの根拠、つまりはこの世界の「真理」を知ることの「樂しみ」であることに思い至り、そしてそのような「樂しみ」を求めても得られない自分を確認した後、もし許されて故郷に帰ることが出来たら、大自然の中で「顔氏之樂」を追求したいと言っているのである。

蘇轍が自述しているように「顔氏之樂」への関心は、その少年期（慶曆く皇祐）の『論語』体験に始まったと考えられるが、進士及第後、二十二歳制科に応じた時に試験官に与えた書簡（『上両制諸公書』『欒城集』卷二二）に、次のような文字が見える。

孟子に至りては、郷原の俗を敗るを患みて、於陵の仲子の常とすべからざるを知るなり。禹稷の天下に汲汲たるを美として、顔氏の子の自ら樂しむの固に非ざるを知るなり。 (中略) 故に士の学を言ふ者は、皆な孔孟と曰ふ。何となれば、其の道を知るを以てなるのみ。

本書簡は、孟子を讀むことによつて、それまで乱讀してきた諸子百家の理解にきちんとした道筋が得られたとして、

孟子を高く評価し、自己の学問が孟子に由来することを告白することを主眼としたものだが、『孟子』離婁下で孟子が禹、稷、顔回の三人の振る舞いを称えた一節を踏まえて、若い蘇轍が孟子の顔回評価に依拠しつつ、顔回の求めた「楽」について強い関心をもっていたことが窺える。

如上、蘇轍の顔回評価の一端を見てきたが、彼の顔回観の本質をよく表しているのが、黄庭堅（一〇四五～一一〇五）に与えた書簡の次の一節であろう。

比る聞けり、魯直は吏事の余、独居して蔬食し、陶然として自得す、と。蓋し古の君子は世に用いられざるや、必ず物に寄せて以て自ら遣る。阮籍は酒を以てし、嵇康は琴を以てす。阮に酒無く、嵇に琴無ければ、則ち其の草木を食して麋鹿を友とするも安ぜざる者有るなり。独り顔氏の子の水を飲み菽を嚼ひ、陋巷に居りて、外に仮ること無くして其の樂しみを改めざる、此れ孔子の其の及ぶべからざるを嘆ぜし所以なり。（答黄庭堅書）『樂城集』卷二二）

外物に仮ることのない樂しみとは、内なる心の充足によって自ずから得られた「樂しみ」を指しているが、興味深いことに蘇轍はその「寄題孔氏顔樂亭」、『樂城集』卷十三）という詩の中で、「阮生は未だ酒を忘れず、嵇生は未だ鍛を忘れず、富貴の樂しみを忘れんと欲し、物に託して僅に自ら完うするのみ、（顔回は）託する無きも中自得す、嗟哉彼は誠に賢なり」と同じ主旨のことを繰り返している。詩が書かれたのは『蘇轍年譜』によれば元豊七年（一一〇八）四、そして黄庭堅宛て書簡については、「自廢棄以來、頽然自放、頑鄙愈甚」とあることから、雷州に流された紹聖四年（一一〇九）七）以降ということになる。いずれにせよ、富貴の樂しみから超然たらんとした阮籍や嵇康らは物に託すことで自らを完うしたすぎず、託すべき何物もない中で、心の修養に徹することで「自得」した結果として「樂」の境地に至り得たことを称え「顔樂」を慕うのである。

晩年の「自写真贊」（『樂城後集』卷五）に「心は道士にして、身は農夫なり」の文言があり、一方でまた、孫の蘇籀は、「顔子箴瓢陋巷、我是謂矣」（『樂城遺言』）という蘇轍の最晩年の言葉を伝えている。してみれば、蘇轍にとつて、「顔氏之樂」は、生涯にわたって心に懸けて忘れることのなかった、その意味を探るべき公案の如き命題の一つ

であつたと言ふべきではあるまいか。

さて、『全宋文』の中には「顔氏之樂」を主題とした単篇として、韋驥という人に、治平三年（一〇六六）五月の日付を持つ「内楽亭記」（全宋文卷一七七八）という文章がある。治所にあつた「亭」に「内楽亭」と名付けた由来を記して、次のように述べている。

其の貴富を樂しむの心に至りては、則ち人皆な之有り。貴富の樂しみは、豈に仁義忠信の樂しみに若かんや。貴富を樂しむ者は、貴富違れば則ち樂しみ忘る。仁義忠信を樂しむは、則ち終身樂しみて窮まり無く、患難困厄に於いてか何か有らん。故に曰く、朱を紆まひて金を懷くの樂しみは、顔氏の子の樂しみに如かず、と。朱を紆まひて金を懷くの樂しみは、其の樂しみや外にして、顔氏の子の樂しみは、其の樂しみや内なり。夫れ顔氏の子は、簞瓢を器とし、陋巷を室として、中心恬然として數いふ所無し。豈に簞瓢陋巷は以て之が樂しみを為すに足らんや。蓋し中に充固して、出でて世に耦あはず、而して簞瓢陋巷と雖も其の樂しみを改むる能はざるのみ。

「紆朱懷金」が顔回を高く評価する揚雄『法言』を踏まえるのが注意されるが、見られるように、「顔氏子之樂」を内面の充実によつて得られる富貴や貧賤を超越した境地とする点では蘇轍のそれとほぼ同軌の顔樂論と言えよう。

韋驥は『宋史』芸文志に『韋驥集』十八卷を著録されるだけで無名の文人だが、友人であつた陳師錫の撰述した「韋公墓志銘」（全宋文卷二〇三二）によると、「公は性、和侃清敏にして、貧に安んじて静退す。広平、官政に著れ、孝友、私門に称せらる」とあり、「顔氏之樂」を受容する素地の一端を窺わせる。いずれにせよ、いわゆる周敦頤―二程ラインの顔回受容とは幾分光景を異にした顔子評価を見ることができるよう思う。

## 五 結びにかえて

『漢語大詞典12』には「顔樂」という熟語を収め、その語意を「安貧樂道」と解説し、典故として蘇軾の「顔樂亭詩并叙」を挙げている。

北宋の熙寧末年から元豊初年にかけてのこと、孔子四十七代の子孫、孔宗翰が「顔楽亭」を築くということがあった。友人知己であった蘇軾、蘇轍の兄弟、司馬光、程明道らは詩文を寄せてこの孔氏の挙を称え、それぞれの「顔楽」観を披瀝している。蘇軾は「顔楽亭詩一首并叙」を寄せ、序文で次のように述べている。

顔子の故居、所謂陋巷なる者に、井の存する有り。而して顔氏に在らざること久し。膠西の太守孔宗翰、始めて其の地を得、その井を浚治して、亭を其の上に作り、之に命けて顔楽と曰ふ。昔、夫子は簞食瓢飲を以て顔子を賢とす。而して韓子は乃ち以て哲人の細事と為すは、何ぞや。蘇子曰く、古の人を觀るや、必ず其の小なる者に於て之を觀る。其の大なる者は偽り有る容し。人能く千金の璧を碎くも、声を破釜に失すること無き能はず。能く猛虎を搏つも、色を蜂臺に変ずること無き能はず。孰か簞食瓢飲の哲人の大事為るを知らんや、と。乃ち顔楽亭の詩を作りて以て孔君に遺り、韓子の説を正し、且つ以て自ら警むと云ふ。

蘇軾は、孔宗翰が顔楽を慕つて亭を築いたことに賛意を示し、一方で、韓愈が顔楽を「哲人の細事」と断じたことを批判する。蘇軾によれば、その人物の本領は、さり気ない行動に現れるもので、際立った行動には偽りの見せかけがある。だから路地裏に住み、一杯の飯と一椀の飲み物でも平然としていられるのは、哲人の細事どころか、かえって重い意味を持つているのだ、と。そして詩の中で、その顔回像を「偉なるかな先師、此の微陋に安んず、孟賁は股慄し、虎豹は却き走る、眇然たる其の身、中に亦た何か有る」と描き、外物に左右されない顔回の「心」に学ぼうとしている。

韓愈が「顔楽」を「哲人の細事」と評したのはその「閔己賦」であるが、蘇軾の韓愈批判を承けて書かれた司馬光「顔楽亭頌并序」（全宋文卷一二二四）は、韓愈の書簡等を援用しつつ「哲人の細事」論を批判して、蘇軾以上に容赦がない。もちろん第二節で触れたように韓愈は顔子の心術を高く評価するのであるが、司馬光が取り上げる若年の書簡では自ら苦境に立たされて困窮を極めた時の不安感に支配されて、孔子在世であれば、顔回がいかに簡素な生活を強いられたとしても、哲人にとってはそれほど口を滑らしているのも否みようがない。かく韓愈を批判する司馬光は時に王安石の新法に敗れて洛陽に隱棲していたが、自らの顔楽像を詩に託して次のように称える。

貧にして怨無きは難し。顔子陋巷に在りて、一瓢を飲し一簞を食し、能く固く其れ守る、戚へずして安じぬ、此れ徳の完き所以なり

「此れ徳の完き所以なり」という一句に、司馬光の顔子評価の特色が表れており、徳の充実によって外物に左右されない境地として「顔楽」を理解し、それを主体的に受容しようとする姿勢が看取できよう。

さて、程杰氏は「北宋詩文革新中『楽』主題的発展」という論文の中で、「楽」を主題とする詩文に着目し、内外の政治状況や社会意識の変化に対応して、「楽」の内実が変化していく過程を丹念に追跡されているが、本稿に関わる範囲で筆者なりに要約してみると次の二点が注目される。

(一) 天聖から慶曆にかけて「楽」の内容が前後で大きく変化すること。宋初の逸楽的気風を謳歌する「楽」から、「積貧積弱」と呼ぶ危機に直面した士人官僚たちの間に、改革思潮が漲り、范仲淹の「先憂後楽」に代表される、社会変革に取り組むことが「楽」だという意識が顕著になること。

(二) 「慶曆新政」の失敗によつて改革志向が一転して因循・苟且の気風を生み、政治的には平穏な空気が支配する中、老莊や仏教（禪宗）の思想を吸収することで「楽」の主題が内面化され、「君子之道充乎己」（范仲淹）という文言に象徴される人格修養に直接する「楽」が追及されたということ。

そして(二)の代表例として邵雍（觀物之樂）、王安石、蘇軾の三人の詩文を取り上げ検討を加えておられるが、この程杰氏の「楽」解釈は如上みてきた「顔楽」にもそのまま適用できるように思う。すなわち、「楽」の内面化という時代思潮に呼応する形で、蘇洵や張方平、蘇轍や蘇軾、韋驥、司馬光などが追求した「顔氏之樂」は、世俗的な榮譽に左右されず、志を得ずとも己が信ずる道を生き抜くため、心の安定を得るための自己修養に関わる「境地」として捉えられたということである。

加えて、この「顔楽」観に共通するのは、自己の置かれた不如意の状況に即して「顔楽」に学ぼうとする姿勢であり、その状況克服の心術の一つとして「顔楽」が受容されており、しかもその命題としての価値は仏教や老莊思想と同列に扱われ、同時に併行的に受容することに何らの矛盾も感じられていない、とすることである。

このように整理してみると、孔宗翰の「顔樂亭」に寄せた程明道の「顔樂亭銘」詩は、如上の「顔樂」觀とは異質のものとなっている。そこで、詩の全文を訓読してみよう。

天の民を生ずるや、是れ物あれば則ありと為す。学に非ず師に非ずんば、孰か覺り孰か識らん。聖賢の分は、古より其の明らかなるを難しとせん。孔の遇有りて、顔の生有ればなり。聖は道を以て化し、賢は学を以て行へば、万世心も目も、昏を破り為に醒めん。闕里を周るに、惟だ顔のみ旧の止あり。巷は汚されて以て榛り、井は埋れて而も圯てり。郷閭は蚩蚩として、視ず履まず。卓たる有るは其れ誰ぞや、師門の嗣なり。古を追ひ今を念ひて、其の心を惻めしむる有り。良賈は善く論りて、帑を發き金を出しぬ。巷は治まり以て闢かれ、井は濼はれて而も深し。清泉は物を沢し、佳木は陰を成しぬ。載ち基し載ち落し、亭をば顔樂とぞ曰ふ。昔人心有り、予付り予度る。千載の上、顔は惟れ孔に学びしに、百世の下、顔が居は孔作りぬ。盛徳は弥々光き、風流は日々に長からん。道の疆り無きは、古今の常なる所なれども、水は廢するに忍びずして、地は荒るるに忍びず。嗚呼正学、其れ何ぞ忘るべけんや。〔河南程氏文集〕卷三

明らかに、孔子によって切り拓かれた「道」の伝統を「正学」としてとらえ、顔樂を「正学」に関わるものとして解釈し、「顔樂亭」創建を「正学」の復興として評価しようとする姿勢が顕著である。この明道の顔子評価は程伊川も共有する所であつて、伊川は夙にその「顔子所好何学論」で、顔子の学を「聖人に至る学」として明確に位置づけている。「聖人の徳行は、固より得て名状すべからず。顔子の一箇の氣象、吾が曹も亦た心に之を知らん。聖人を学ばんと欲せば、且に須らく顔子を学ぶべし」(遺書卷三上)とは二程の常に強調する所であつた。

程明道は「簞瓢陋巷は樂しむべきに非ず。蓋し自ら其の樂しみ有るのみ。其の字当に玩味すべし。自ら深意有り」(遺書卷十二)と弟子に語り、「顔樂」が何であるかについてはそれぞれの主体的な追尋に委ねている。そもそも孔子の「回や其の樂しみを改めず、賢なるかな回や」の言辞からして謎めいており、結局は各人の主体的な追尋によるしかないのであるが、それを文字通り孔子に淵源する聖学の継承という観点でとらえ直した所に、他の学派にはない二程の顔子評価の特色があると、要約することができるであらう。



二程が顔回の学へ目を注ぐきっかけとなつたのは、申すまでもなく周敦頤によつてゐる。しかし、周敦頤の顔子受容についてはつきりしたことは分からない。仏教側の資料では禅僧に示唆されたことになつてゐるが、<sup>(28)</sup>確かに周敦頤の周辺には友人で、墓志銘を書いた潘興嗣など仏教に親しんだ人が見られる。また余り指摘されないが、周敦頤の二度目の妻は、蒲宗孟の妹であるが、その姉は二蘇の従兄弟にあたる蘇不欺の妻である。<sup>(29)</sup>つまり二蘇と周敦頤は因縁淺からぬ繋りがある。蘇軾に周敦頤の人物を追想する「故周茂叔先生濂溪」があり、蘇門の代表格の一人、黄庭堅に「濂溪詩并序」があるのも、この繋りが何らかの作用をしていることは疑えない。二蘇の蜀学は「雑」と言われるように儒仏道にわたつてゐる。とすれば、朱子が大いに気に入つた黄庭堅の描く「胸中灑落、如光風霽月」という濂溪像の底に仏道の雰囲気が濃厚に隠されてゐないとは言ひ切れない。<sup>(30)</sup>

周敦頤の墓志銘を撰述した潘興嗣は、周敦頤の学問を要約して「尤も能く名理を談じて易学に深し」と記しているが、第四節でみた「名理」が使われている。この言葉は二程や朱子にはほとんど用例がなく、不思議なことに朱子が書いた「周濂溪先生事状」(『伊洛淵源録』巻二)では、多くを依拠した潘興嗣の墓志銘の中の「名理」は削除されている。「名理」という言葉が帯びる「清談」的なもの、もつと言えは「道家」的雰囲気を嫌つたのであろうか。もつとも潘興嗣は一方で「常に顔子を懐ひ能く聖を希ふ」(贈茂叔太博)と周敦頤の人物像を描いてはゐるが。

ともあれ、『宋史』道学伝が朱子を祖述して「敦頤、毎に孔顔の樂しむ処を尋ねしむ、樂しむ所は何事ぞ、と。二程の学は此に源流するなり」という、「孔顔樂処」の典拠とも目されるこの文言を額面通りに受け取る訳にはいかず、周敦頤や二程の顔子受容の本質については更なる検討の余地が残されている。

## [注]

(1) 引用文はそのほとんどを『全宋文』(巴蜀出版社)に拠つてゐるが、本文校訂については問題もあり、できるだけ他のテキストを参照して正確を期した。

(2) 三浦國雄『朱子と氣と身体』(平凡社、一九八九年)第二章「氣質の变革」参照。

(3) 柴田篤『顔子没而聖学亡』の意味するもの(『日本中国学会報』第五十一集、一九九九年)が、宋明思想史における顔回評価について詳細に論じておられる。

(4) 鄭樵『通志・氏族略』序言の中の文言で、陳植鐸氏はその『北宋文化史述論』(社会科学出版社、一九九三年)第一章第三節で、北宋における科挙の意義を象徴する言葉として引用されている。

(5) 愛宕松男『アジアの征服王朝』(河出文庫『世界の歴史』11、一九八九年、二四二頁〜二四六頁)参照。

(6) 葛紹歐『范仲淹対宋代地方教育的貢献』(『宋史研究集』第二十二集、国立編訳館主編)参照。

(7) 『全宋文』巻七五六「端明殿學士蔡公墓志銘」(同『歐陽修全集』巻三五、中華書局、二〇〇一年)。

(8) 蔣維鈞編著『蔡襄年譜』(廈門大學出版社、二〇〇〇年)。

(9) 『全宋文』の目次を通覧すると、孫抃「好學」(巻四七五)、胡宿「不遷怒不貳過解」(巻四三七)の二篇を検索できる。その外、釈智円「勉學上并序」(巻三二一)、釈契嵩「好善贊」(巻七七九)ら仏者による顔回論があり、宋初の顔子評価を考える上でも注目される。

(10) 屈守元・常思春『韓愈全集校注』(四川大學出版社、一九九六年)「省試顔子不貳過論」(二一六一頁)。

(11) 伊原弘「中国知識人の基層社会——宋代温州永嘉学派を例として」『思想』八〇二号、一九九一年、岩波書店)。

(12) 高明士『東亜教育圈形成史論』(上海古籍出版社、二〇〇三年、第一章「漢唐間学校教育發展的特質」)参照。また、宋代の州県学の実態を知るには、周愚文著『宋代的州縣学』(国立編訳館主編・印行、民国八五年)が詳細を極める。

(13) 『全宋文』巻一一一七「乞建孟軻揚雄像貌并爵号奏」(同、趙汝愚『宋朝諸臣奏議』(下冊)『巻九一』、上海古籍出版社)。

(14) 『全宋文』巻二〇八「論顔子不当与孔子均礼奏」(同『統資治通鑑長編』巻二九六「元豊二年正月甲午条」)。

(15) 『全宋文』巻一八一「論孟子配饗疏」(同『宋朝諸臣奏議』(下冊)『巻九一』)。

(16) 『全宋文』巻二〇七「孟軻從祀議」(同『統資治通鑑長編』巻三四五「元豊七年五月壬戌条」)。

(17) 『全宋文』巻七二七(同、『歐陽修全集』巻六五、中華書局、二〇〇一年)。

(18) 蘇洵の文章、「三子知聖人汗論」(全宋文巻九二六)、「弁姦論」(同上)は、『嘉祐集箋註』(上海古籍出版社、一九九三年)

参照。また「弁姦論」については、宮崎市定「弁姦論の姦を論ず」（『宮崎市定全集11』岩波書店、一九九二年）がこの文章の内実について詳細に論じておられる。

(19) 『全宋文』卷一二七二（同『曾鞏集』卷四一、中華書局、一九八四年）。

(20) 「名理」の語義については、『哲学大辞典・中国哲学史卷』（上海辞書出版社、一九八五年）によると、「3指弁名析理之学。魏晋時清談的重要方面之一」とあり、関連して、羅宗強『玄学与魏晋士人心態』（南開大学出版社、二〇〇三年、第二章「正始玄学与士人心態」）が参考になる。因みに、陳鴻擲『全唐文記事』が「名理」の項目を立て、関連する文章を収載しているが、その内容を見ると、いわゆる形而上・下に亘って、多様な世界の事象を筋道立てて分析し、更にはその事象の根拠にまで視線を及ぼそうとする点が共通しており、「名理」という中国語の意味を考える上で参考になる。

(21) 前者は『全宋文』卷八〇四「呉興婦安尉署凝碧堂詩序」、後者は同卷八二二「陳執中神道碑銘」。

(22) 『全宋文』第47冊はすべて蘇轍の文章を収めるが、出典の表示は『蘇轍集』（中華書局、一九九〇年）に従った。

(23) 孔凡礼『蘇轍年譜』（学苑出版社、二〇〇一年）、なお『樂城遺言』は同書の引用に基づく。

(24) 「顔榮亭」に関わる内容は、拙稿「程明道『顔榮亭銘』小考」（『久留米工業高等専門学校紀要』第十一卷第一号、一九九五年）に拠っている。

(25) 『蘇軾詩集』卷一五（中華書局、一九八二年）、また小川環樹・山本和義編『蘇東坡詩集』第三冊（筑摩書房、昭和六十一年）が詳細な訳注を施しておられる。

(26) 「昔顔氏之庶幾兮、在隱約而平寬、固哲人之細事兮、夫子乃嗟嘆其賢、惡飲食乎陋巷兮、亦足以頤神而保年（以下省略）」  
屈守元・常思春『韓愈全集校注』（二四一九頁）。

(27) 程杰『北宋詩文革新研究』（天津出版社、民国八十五年、第十三章「北宋詩文革新中『楽』主題的發展」）参照。

(28) 久須本文雄『宋明儒学の禅思想研究』（日進堂書店、昭和五十五年、第三章「周濂溪と禅」）、また阿部肇一『中国禅宗史の研究』（誠信書房、昭和三十八年）の第三篇「宋代における禅宗史」を読むと、張方平、周敦頤、潘興嗣、蘇軾、蘇轍等についてしばしば言及されている。

- (29) 呂陶「静安県君蒲氏墓誌銘」〔『全宋文』卷一六一五〕、及び蒲宗孟「濂溪先生墓碣銘」〔『全宋文』卷一六三二〕参照。
- (30) 拙稿「周濂溪の人物像について」〔『久留米工業高等専門学校紀要』第十六卷第一号、二〇〇〇年〕で、初歩的ながら周敦頤周辺の人々が描く周の人物像を検討したことがある。
- (31) 『全宋文』卷一五一三「周茂叔墓誌銘」。