

浅井了意『可笑記評判』と仏書の顔淵像

末 裕 昌 子

はじめに

浅井了意の仮名草子執筆が、人々を啓蒙教化する活動につながるものであり、その意味で、仏書執筆と軌を一にすることは、夙に先学で明かにされているところである。特に、仮名草子と仏書の共通する思想については、柏原祐泉氏⁽²⁾や和田恭幸氏⁽³⁾の研究が備わる。柏原氏は、了意の思想が、排仏論に対抗するために説かれた神儒仏一致論や仏教優位の思想に基づくことを指摘し、和田氏は、その儒仏一致思想が教訓啓蒙的な仮名草子『堪忍記』(万治二年刊)にも見られることを示している。

ただし、和田氏は「浅井了意の仮名草子における古典の引用」⁽⁴⁾で、仮名草子と仏書の違いについても言及している。氏によると、了意は古典を引用する際に、仏書では積極的に出典の存在を明記するが、仮名草子ではそれを意図的に抑えているという。そして、こ

のような意図的な行為に、商品性・大衆性を意識する、作家としての著述姿勢を見出している。仮名草子と仏書との深い関わりを認め、そこからさらに両者の峻別を行った和田氏の論によって、了意の著作活動はいっそう詳らかになったと言えるだろう。

さて、筆者は旧稿「『可笑記評判』跋文に見る浅井了意の教化思想——「狐猿を友とする許由」の表現をめぐって——」⁽⁵⁾において、了意の仮名草子『可笑記評判』(万治三年刊)跋文の解釈を行い、その過程で『可笑記評判』と仏書とを関連づけ、『可笑記評判』を仏書に先んずる教訓書と位置づけた。『可笑記評判』は、如儒子作『可笑記』(寛永十九年刊)のほぼ全段を引用し批評したものであるが、その根底には、仏書と同様に、人々を教化するという目的があったと考えられるのである。

それでは、仏書のように、『可笑記評判』にも、排仏論に対する儒仏一致や仏教優位の思想が現れているのであろうか。『可笑記評

判』には、批評対象である『可笑記』が儒教的要素を有するため、必然的にその要素が含まれており、儒教を仏教の論理で理解する批評も見られる。それと同時に、深沢秋男氏によると、『可笑記』の仏教批判に感情的に反応したり、仏教を否定する朱子の言説に批判を行っていたりと、仏教を擁護する批評もあるという。

このように、『可笑記評判』では、儒仏一致や護法思想を看取することができる。しかし、仏書と比較した場合、『可笑記評判』での執筆態度に何らかの違いはないのだろうか。本稿では、『可笑記評判』と仏書とを比較することで、儒仏論や護法論に対する了意の姿勢について考えてみたい。

一 『可笑記評判』における顔淵の楽しみ

筆者は先の論文で、次に掲げる『可笑記評判』跋文の末尾の解釈を行った。

此評をみればとて瓢簞から駒も出まじけれども、むかし顔淵が水をいれて飲たりけん、あなかしこ、狐猿を友とする許由に見せてすてらるゝ事なかれ。¹⁰

右を解釈する際に注目したのが、「狐猿を友とする許由」という表現である。この表現には、教導を軽視する許由の在り方に向けた批判が込められていた。つまり、許由の描かれ方が、了意の思想の一片を知る鍵となったのである。その一方で、許由と対をなしている

る顔淵については、『可笑記評判』跋文で用いられた、

一簞食、一瓢飲、在「陋巷」。人不_レ堪_二其憂_一。回也不_レ改_二其樂_一。賢哉回也。¹¹

という典拠を示すのみで、詳しい考察はしていない。しかし、顔淵は、言うまでもなく、孔子に次いで尊ばれている人物である。したがって、儒教において偉大な存在である顔淵を、了意がどう認識していたかを明らかにすることは、了意がどのような立場で——儒教的、仏教的、あるいは中立的、いずれの立場で『可笑記評判』を執筆したのかを知る手がかりになるのではないか。そこで、儒教に対する了意の姿勢を探るべく、『可笑記評判』での顔淵像を検討する。

一簞の食一瓢の飲という顔淵の故事（以下、「簞食瓢飲の故事」と略す）は、『可笑記評判』跋文以外に卷二一七でも取り上げられている。それは、そもそも批評対象である『可笑記』卷一三十五で顔淵のこの故事が用いられていることに起因する。そのため、まずは『可笑記』卷一三十五を取り上げる。

『可笑記』卷一三十五は、むやみに貧窮を厭って、裕福になることばかり願うことを戒める話である。富貴を好む人は胸欲で愚智であるため、罪業を重ねて輪廻し、ついには地獄に墮ちるといふ。以下、話は次のように続く。

しからば、あつきなりとも何のたのしみあらんや。むかしよりすりきり貧者のたのしみさかへしためし、唐土天竺我朝にお

いて、僧俗男女老若貴賤、其数多し。(中略)

又、あせいがんくわいは、いんしいをもちゆべきうつはものをもたず、たけのつ、へうたんなどをもつて、水のみ、めしをくい、みちのほとりに草庵をむすび、非人のふぜいに命おはれり。又、伯夷叔斉の清人きやうだいは、しゆやうざんにわらびを、り、つるに飢てしねたり。此外、仏菩薩聖人賢者のすりきりひんじや、かきのするにあまりあり。されば、孟子にも、「仁者はとまず」とみえたり。¹²⁾(下略)

富貴であつても何の楽しみもなく、昔から貧者の楽しみが盛んな例は多いという。そして、その例として、傍線部のように「簞食瓢飲の故事」が用いられているのである。

この部分に対して、了意は『可笑記評判』巻二七で、次のように批評している。

次に、顔回が事、「筒に飯をいれ、へう簞に水をいれ、道のちまたにて立ながら飲食たりける、これ貧をたのしみとせし」と此書にかきたり。顔回がまづしき事、かくのごとし。抑この顔回がまづしき有様をたのしみにせしといふ事、いづれの書籍にするしたるや。聖経賢伝の中に、往々「貧ことをしるしてはたのしみをしれ」とをしへられたるは、その貧をたのしめといふにはあらず。その中に、ひとつのたのしみあることをしれといふなり。されば、述而篇に、「疏食をくらひ、水をのみて、

飯をまげて枕とし、たのしみ、またその中にあり」といふを、^①子積して、「疏食飲水をたのしむにはあらず、すべからくたのしむところのものは何事ぞ」とかきて、さらに樂とは此事也といふ事をばしるされず。又、「顔回が一簞の食、一瓢の飲、陋巷にあり。人はそのうれへにたへず。回はそのたのしみをあらためず」といへるを、程子又注して、「顔子の樂み、簞瓢陋巷を樂むにあらず、貧窶なるをもつて、其心をわづらはして、その樂むところをあらためざるなり。そのかみ、学を周茂叔にうけしときに、つねに、仲尼・顔子のたのしむところを尋ねしむ。樂む所は何事ぞ」としるされたり。朱氏、またいへり。「その才をつくすに至らば、これを得ることあらん」と積せり。孔子・顔回よく樂むところをしれり。その外には、しる人まれなる理、よくしるべし。貧をたのしむといへるは、理にあたらず。

了意の批評によると、『可笑記』は「簞食瓢飲の故事」から貧窮を樂しめとするが、聖経賢伝には、貧窮を樂しめとはなく、貧窮の中に一つの樂しみがあることを知るよう説かれているという。その論拠として傍線部①②では程子や朱子の注釈を引用し、『論語』に描かれている顔淵の曲肱の樂しみや簞食瓢飲の樂しみについて説明をしている。傍線部①②はともに『論語集註』に拠る。『可笑記評判』では、排仏論を唱えた朱子への批判が存在するが、ここでは、『論語集註』の注釈、すなわち程子・朱子の解釈を取り入れて

批評を行っているのである。

●『論語集註』述而

(上略) 程子曰、非_レ樂_二疏食飲水_一也。雖_二疏食飲水_一、不_レ能_レ改_二其樂_一也。不義之富貴、視_レ之輕如_二浮雲_一然。又曰、須_レ知_二所_レ樂者何事_一。¹⁵⁾

●『論語集註』雍也

(上略) 程子曰、顔子之樂、非_レ樂_二簞瓢陋巷_一也。不_下以_二貧窶一累_二其心_一而改_中其所_レ樂也。故夫子稱_二其賢_一。又曰、簞瓢陋巷非_レ可_レ樂。蓋自有_二其樂_一爾。其字當_二玩味_一。自有_二深意一。又曰、昔受_二學於周茂叔_一、每令_レ尋_二仲尼・顔子樂處_一、所_レ樂何事_一。愚按、程子之言、引而不_レ發。蓋欲_三學者深思而自_レ得_レ之_一。今亦不_三敢妄為_二之說_一。學者但當從_二事於博文約禮之_一誨_一、以至_三於欲_レ罷不_レ能、而竭_二其才_一、則庶_三乎有_二以得_レ之_一之矣。

程子は、顔淵の楽しみが何であるかを明らかにしておらず、朱子は、その楽しみは才能を出し尽くすまでに達すれば得られるだろうとしている。これらの注釈に従って、了意は『可笑記評判』巻二一七の波線部で、顔淵の楽しみは常人にはわからぬものであるから、貧しいことを楽しむという誠めは誤りだと言っているのである。

このように、『可笑記評判』巻二一七では、程子・朱子の学説に基づき、顔淵は貧しく質素な生活自体を楽しんでいたのではなく、一

つの楽しみを持っていたため貧しい生活を憂えなかったとされている。これは当然、顔淵への賛美でもある。したがって、「簞食瓢飲の故事」は、顔淵が貧苦を超越して楽しんだことを意味する話なのであり、顔淵の賢人たる所以を表す逸話と言えるのである。

それでは、この認識は、『可笑記評判』跋文でも通用するのだろうか。『可笑記評判』跋文では、瓢の逸話を軸にして、顔淵は評価され、許由は評価されない。とすれば、顔淵が評価された点と許由が評価されなかった点とは、対照をなしているはずである。ところが、『可笑記評判』巻二一七での顔淵は、人々を教化し救済したという理由で評価されているのではない。顔淵の美点は、許由の欠点の裏返しではないのである。

許由が箕山に隠れてしまったことを考えると、顔淵は陋巷にとどまっていたのであるから、許由のように世俗を捨てたわけではない。しかし、陋巷での楽しみが教化だったという記述はないため、顔淵に対する評価が許由への批判と対置されているとは、現段階では言えないのである。

二 『可笑記評判』における顔淵像

「簞食瓢飲の故事」に対する認識を見ただけでは、『可笑記評判』跋文に、なぜ許由と対峙する形で顔淵の名があるのかがわからない。そこで、『可笑記評判』巻二一七と跋文以外で顔淵について取

り上げられている批評を検証し、『可笑記評判』での顔淵像を見ていく。

『可笑記評判』で最初に顔淵の名が出てくるのは、巻一―八である。これを解釈するために、まず批評対象の『可笑記』巻一―八を確認しておこう。『可笑記』巻一―八は、富貴になるためには、十年二十年と学問に励む必要があると説いた話である。もし十数年間不断に学問をすれば、たとえ天命により貧しくても憂え悲しむことはないし、また世間の人も放っておかないので、どこかで富貴になるはずだとする。そして、文末を次のように締めくくっている。

まことに、「友遠方より来り、たのしみも又其中にあり」と大聖孔子の御教、ありがたし。

これに対して、了意は『可笑記評判』巻一―八で、
惣じて、貧福のふたつは、儒よりみれば天命なり、積より見れば過去の因果なり。いかほどかせぎ、もとむるといふとも、天命きたらず福分なきものは、ゆめく／＼富貴になる事かなふべからず。

と述べ、天命や福分がなければ富貴にはなれないとする。そのため、学問を修めれば誰かに見出されるとする『可笑記』に対し、次のような批評を行う。

貧けれども学徳ある人は、世の人あがめ用ゆる故に、又みづからも天命を得心してさのみに貧をうれへず。此故に心は富貴

なりといへども、学文者の貧なるは、人をへつらはず、その身上上にみえ、たとひ酒宴遊興の座にしても、和するやうにて乱れず、たのしむやうにて淫ぜず。此故に、人さらにあなどりにく、又をろかにして富貴なる人は、これをなまめんだうに思ふなり。かた／＼人に相応せざる事おほし。此故に愚人の目よりは逸哲者・無風流者・半狂者といひはやらかして、その人がらをあしくいひなし、首かぶをもさしいださぬやうにする事なり。孔子も時にあはず、顔回も不幸なりければ、学文のおこなはるゝ時とおこなはれざる時あり。(下略)

学問のできる貧者は高尚潔白であるために、かえって世間の愚人から目の敵にされて悪評を立てられ、世の中に出て来られないようにされてしまうという。そして、傍線部のとおり、孔子・顔淵がそうであったように、学問が重用される時代とそうでない時代とが存在することを説いている。顔淵は、不運にも時代にめぐまれなかつたため、貧しい生活を送ったというのである。

このような描写は、『可笑記評判』巻六―十七と巻十一―十二でもあらわれている。

●『可笑記評判』巻六―十七

評曰、人の福分は、まことにぐどん・利こんによる物ならずと見えたり。かの天台の安然和尚、桓舜内供奉などは、さしも学行智慧その世にならびなかりしかども、まづしき事かぎり

なかりき。もろこしの顔回・原憲がともがら、その日ををくりかねたり。此書にしろせし若き者の高利をとるは、かのめしつかふ人の福分なり。兎にかくに、過去世の因果と聞ゆ。(下略)

●『可笑記評判』巻十一十二

顔回はすり切、盗跖は栄え、孔子も時にあはざりし事、まさにこれ天命也と云事、学道にいりてよく工夫すべし。

貧富が賢愚ではなく過去の因果による例として、あるいは天命により悪人が栄え、徳のある人が苦しむ例として、顔淵の名が見える。⁽¹⁶⁾ 顔淵がいくら貧しいなかに高尚な楽しみを持っていたとは言え、その貧しさは、天命や因果による不幸な運命の象徴なのである。

ところで、『可笑記評判』巻一一八の傍線部「孔子も時にあはず、顔回も不幸なりければ」という表現は、『徒然草』第二百一段の、万の事はたのむべからず。(中略) 才ありとてたのむべからず。孔子も時にあはず。徳ありとてたのむべからず。顔回も不幸なりき。⁽¹⁷⁾ (下略)

による表現であるが、さらに「顔回も不幸なりき」という表現に限って言うと、『論語』雍也における孔子の言葉が典拠である。

哀公問、弟子孰為好_レ学。孔子対曰、有_二顔回者_一、好_レ学。不_レ遷_レ怒、不_レ式_レ過。不幸短命死矣。今也則亡。未_レ聞_二好_レ学者_一也。

『可笑記評判』巻一一八では、顔淵が世に用いられなかったこと

を「不幸」としていたが、『論語』では傍線部のように、顔淵が短命であったことを言っている。つまり、『徒然草』では顔淵の「不幸」が何であるかは明記されていないものの、その典拠である『論語』に従えば、顔淵が早逝したことだとわかるのである。

では、了意は、顔淵の「不幸」をどのように理解していたのだろうか。ここで、『可笑記評判』巻一一二十七を見てみよう。この批評では、人間の生き死にが天命・過去の業であるとの話題のなかで、顔淵が傍線部のように描かれている。

(上略) 死生命ありとて、死するも生るも、ともに天命なり。仏経には、過去の業にしたがふといへり。業つき、天命きはまらば、いのち、さらに一時をのぶべからず。病なを命なり。冉伯牛は癩病をうれへし。孔子その手をとらへて「命なるかな、この人にして、このやまひある事を」との給へり。顔淵は孔子の弟子にして徳行のほまれあり。なを不幸短命にして死したり。

傍線部は、『徒然草』の「徳ありとてたのむべからず。顔回も不幸なりき」を用いた表現と考えられるが、「不幸短命」と明記してあることから、『論語』の「不幸短命死矣。」も考慮していることがわかる。ここでは、徳があつたのに短命で亡くなってしまった顔淵の不運を、天命・過去の業で説明している。

以上から、『可笑記評判』における顔淵像が見えてくるだろう。顔淵は、その貧しさや命の短さゆえに、甚だ不運な人物として取り

上げられているのである。

三 『可笑記評判』における顔淵の評価

では、不運な側面を取り上げられる顔淵が、それでもなお賢人として評価されるのはなぜであろうか。『可笑記評判』巻五―二十一には、次のようにある。

(上略) 易道に、変の理といふ事あり。親に孝なりける人の親、さらにこれを孝行なりとしらざりけるものあり。瞽叟が大舜を追うちけるがごとし。君に忠ありける人の君、さらにこれを忠功なりとしらざりけるものあり。項羽が范増を鳩毒せしがごとし。学道にいたりける人の、時にはあはざるは、用ひられざりけるあり。かの大聖孔子は、七十二国をめぐり給ひしがごとし。これみな天理の変といふものなり。よく変の理を思ひなぞらゆれば、我身の孝は曾子がごとく、忠は子路がごとく、学は顔淵がごとくにして、親君・世の人、これをしらずといふとも、さらに一念も心ざしのうつりうごかざるを、誠の忠孝・学問の人とは申すべきなり。

孝行を尽くす舜が親に理解されなかつたこと、忠義を尽くす范増が主君に理解されなかつたこと、学道を極めた孔子が諸侯に理解されなかつたこと、これらはすべて「変」つまり変事であるという。だから、舜・范増・孔子の身にも変事は起きるといふ道理になぞら

えて考えると、本当の忠孝・学問の人というのは、曾子のような孝行、子路のような忠節、顔回のような学道を実践し、さらにそのことが親や君主や世に知られなくとも、決して揺るがぬ志を持っている人だといふのである。

ここで重視されているのは、たとえ報われない状況に置かれても、志を変えないということである。苦境に立たされた時、どうあるべきかという点に注意が払われている。孔子の場合は『論語』泰伯で、

子曰、篤信好^レ学、守^レ死善^レ道。危邦不^レ入、乱邦不^レ居。天下有^レ道則見、無^レ道則隱。(下略)

とあるように、時宜に適った出処進退を説いている。そのため、変事に遭遇しても、道を見失うことがなかったのである。

では、顔淵はどうか。『可笑記評判』巻五―二十一では顔淵の名は見えるものの、「変」を甘受した孔子と同列に扱われてはいない。しかし、『論語』述而には、次のようなものがある。

子謂^レ顔淵曰、用^レ之則行、舍^レ之則蔵。唯我与^レ爾有^レ是夫。(下略)

これは、孔子が顔淵に言った言葉である。自分が用いられるときは世に出て道を行い、捨てられて用いられないときは隠れる。このようなことができるのは、自分とお前くらいだ、と。顔淵は『論語』で、出処進退の宜しきを得る者とされている。ということは、

学問が重用される時代ではないため、顔淵は陋巷に隠れていたと考えられる。やはり顔淵もまた、重用されてしかるべき学徳を有しながら、そうならなかったという変事に逢っていたと言える。そして、それはすなわち、もし時に遇っていたら、顔淵は世の人々のために道を行つたということの意味するのである。

『可笑記評判』に「用之則行、舍之則藏。唯我与爾有是夫。」が引用されている箇所はないが、了意がこの言葉を知らないとは考えられない。『可笑記評判』では、朱子の『論語集註』を用いて「簞食瓢飲の故事」を説明しているのだから、四書とその集注には精通していたと言えよう。

そうであるならば、今一つ朱子の注釈を取り上げてみたい。「簞食瓢飲の故事」は、『孟子』離婁章句下にも掲載されている。『孟子集註』では、『孟子』の本文とともに朱子の注釈が次のようにある。なお、朱子の注は〔 〕で示した部分である。

禹・稷当_二平世_一、三過_二其門_一而不_レ入。孔子賢_レ之。〔事見_二前篇_一。〕顔子当_二乱世_一、居_二於陋巷_一、一簞食、一瓢飲。人不堪_レ其憂_一。顔子不_レ改_二其樂_一。孔子賢_レ之。〔食、音嗣。寒、音洛。〕孟子曰、禹・稷・顔回同_レ道。〔聖賢之道、進則救_レ民、退則脩_レ己。其心一而已矣。〕禹思_下天下有_二溺者_一、由_中己溺_レ之也。稷思_下天下有_二飢者_一、由_中己飢_レ之也。是以如_レ是其急也。〔由、与_レ猶同。禹・稷身任_二其職_一。故以為_二己責_一而救_レ之

急也。〕禹・稷・顔子易_レ地則皆然。〔聖賢之心、無_レ所_二偏倚_一。〕隨_レ感而応、各尽_二其道_一。故使_三禹・稷居_二顔子之地_一、則亦能樂_二顔子之樂_一。使_三顔子居_二禹・稷之任_一、亦能憂_二禹・稷之憂_一也。〔下略〕

まずは『孟子』の内容を確認しておこう。孔子は、太平の世に民のために奔走した禹・稷と、陋巷で楽しんだ顔淵の両方を賢者とした。その理由は、傍線部Aにあるとおり、禹・稷と顔淵の道は同じであるからだという。つまり、禹・稷は救民を急務としたが、傍線部Bにいうように、顔淵も立場を換えれば禹・稷と同じだということである。

朱子はこれについて、波線部aで、禹・稷と顔淵の道は聖賢の道であり、その道は世に進んでは民を救い、退いては己を修める道だと説明する。そして、波線部bで、禹・稷も顔淵の状況に置かれれば顔淵のように楽しむであろうし、逆に顔淵も禹・稷の任に就けば民を憂えて救うだろうと注釈している。さらに、この章を次のように総括している。

〔上略〕此章言、聖賢心無_レ不_レ同。事則所_レ遭或異、然処_レ之各当_二其理_一。是_レ乃所_二以為_レ同也。尹氏曰、当_二其可_一之謂_レレ時。前聖後聖、其心一也。故所_レ遇皆尽_レ善。

波線部にあるとおり、禹・稷と顔淵の話は、聖賢の心が同じであることを示す。聖賢たちの行為は、どのような時に遭遇している

かによって異なっているが、それは各々がそれぞれの時世において理に適った対処をしているからだと言われている。²³⁾

このように、『孟子』そして『孟子集註』では、顔淵も根本的には禹・稷と同じ聖賢であるとの評価がされている。これを了意が受け継いでいたとすれば、『可笑記評判』で顔淵の不運が目目される理由も見えてくるだろう。顔淵は世が世なら人々を救う聖賢だった。つまり、不幸であったことと聖賢の素地をもっていたことは、切り離して考えることができない。だからこそ、顔淵の不幸は意義深いのである。

では、こうした顔淵像にしたがって、改めて『可笑記評判』跋文における許由と顔淵の関係を検討してみよう。許由は、世俗の人々を救う機会を堯から与えられたのにも拘わらず、その機会を捨てて隠遁した。言い換えれば、世俗の人々を見捨てて、ひとり清貧を樂しんだのであった。一方、顔淵は世に出る機会がなかったために、世俗にとどまり、そこで樂しんだ。それは、機会にさえぐままれば世を救うことを暗示する、聖賢らしい生き方なのだとと言える。

一見すると、許由と顔淵との関係は、瓢箪の逸話による単純な繋がりのように思われる。しかし、『可笑記評判』での顔淵像をたどっていくと、了意が許由と顔淵を対照的に認識していたことがわかるのである。顔淵は、確かに、教化救済を行ったことで名を遺した

わけではない。けれども、それができるほどの学徳ある君子として意識されていたのである。

四 仏書における顔淵の樂しき

ところで、『可笑記評判』での顔淵像は、『論語』『孟子』あるいは朱子の集注によって導かれるところが多かった。これに対して、了意の仏書では、顔淵はどのように描かれているのであろうか。まず、顔淵の最大の美点とも言える、陋巷での樂しみに関する記述から検証を試みる。

了意は延宝六年成『孟蘭盆経疏新記直講』卷十四―九「簞瓢付顔子樂道」で、「簞食瓢飲の故事」を次のように詳述している。

(上略) 論語雍也ノ篇ニ出タリ。簞ハ竹器ナリ。説文曰、小筐盛ニ飲食^モヲ。方^モヲ曰レ筥^{マロキ}円^ヲ曰レ簞ト矣。瓢ハ瓠也。言心ハ顔淵貧置ナリ。簞ニ飯ヲ盛レ瓢ニ水ヲ酌テ、隘陋ノ巷ニ在テ、佗人ハ其簞シキ憂ヘニ堪ズ、眉ヲ蹙メ指ヲ彈テ嫌ヒ厭フ。顔子ハ其ノ中ニ在テ楽ミヲ改メズ。夫道徳ノ至楽ハ、是ヲ得ル者ノハ知リ、得ザル者ノハ唯其ノ憂ヘニ堪ズ。孔子、其ノ道徳ヲ歎美シテ賢哉ト、復タ返シテ賢哉ト云フ。顔回ハ、字ハ子淵、年二十九ニシテ髮早ク白シ、三十二ニシテ死スト。是貧窮ヲ以テ其ノ心ヲ累ハサズ、唯一箇ノ樂ム所有リト云フ。(下略)²⁴⁾

傍線部①で了意は、顔淵の陋巷での樂しみを「道徳ノ至楽」と表

現し、それを孔子が「賢哉」と歎美したと述べている。そして、傍線部②で、顔淵が貧しさに憂えず、ただ一つの楽しみを持つていたとしている。

傍線部②からは、顔淵は貧しさを楽しんだのではないという、『可笑記評判』での主張と同じ考えが読み取れるだろう。しかし、ここで注目したいのは、傍線部①で、『可笑記評判』では明言を避けた顔淵の楽しみを、道徳という無上の楽しみだと言っている点である。『可笑記評判』のとくとは異なり、『孟蘭盆経疏新記直講』では『論語集註』にある程朱の解釈を採用してはいないのである。

顔淵の楽しみを道徳とする例は、他にも同書巻十四―三十八と寛文十年刊『無量寿経鼓吹』巻十八―三に存在する。

●『孟蘭盆経疏新記直講』巻十四―三十八「貧窮富貴之説」

(上略) 原憲・顔淵ガ至貧ハ、道徳ニ替テ樂ミヲ知レリ。子路・曾子ガ貧ハ、孝行ヲ以テ愁ヲ至セリ。(下略)

●『無量寿経鼓吹』巻十八―三「顔淵処窮之方」

(上略) 顔回ガ陋巷ニ樂シミ、原憲ガ桑柘ニ貧シキ、皆ナ道徳ニ富貴ナリ。(下略)

また、寛文六年成・同七年刊『善悪因果経直解』巻一では、『善悪因果経』の「有^ニ苦^テ而長寿ナル一有^ニ樂^テ而命^ヲ殤^{スル}一」の説明を次のようにしている。

(上略) 問、樂而トハ者^ヲ為^レ樂ムトヤレ道ヲ為^レ樂シムトヤニ富祐酒色

等ヲ一答、対スル一苦而ト云ニ一則樂シムニ富祐酒色等ヲ一也、若^シ至^ラハレ樂シムト云ニ道ヲ則顔回・王勃等、皆^ハ殤^ス也。(下略)

傍線部では、道を楽しんだ者として顔淵の名が挙がっている。これもまた、顔淵は道徳を楽しんだという解釈に通じる例であろう。このように、了意の仏書では、道を行い徳を修めることが顔淵の楽しみであったとされているのである。

ただし、このような解釈は、決して目新しいものではない。そもそも、何晏の『論語集解』雍也で、次のように注釈されている。

孔(孔安国)引用者注)曰、顔淵樂^レ道、雖^ニ簞食在^ニ陋巷一、不^レ改^ニ其^レ所^レ樂。(26)

傍線部のとおり、顔淵は道を楽しんだとされている。このような注釈がなされていた顔淵の楽しみを、さらに高踏的な次元にまで引き上げたのは程子であり、朱子であった。(27)程子は、顔淵の楽しみの意味を自問し続けることでそれを自得しようとしたし、また門人たちにもそのように努めることを求めた。つまり、顔淵の楽しみは、それが何かを自分の力で探究すること、それ自体に意味があるということであろう。

また、門人の鮮于侁が顔淵は道を楽しんだのだと言ったとき、程伊川は、顔淵が道を楽しんだのであれば、それは顔淵ではないと答えたという話がある。(28)朱子いわく、これは要するに、聖賢の心は道と一つであるために、道をひとつの物と見なしして楽しむことはない

のだから、道を楽しむ顔淵は、顔淵たり得ないというのである。⁽²⁰⁾

このように程子・朱子の説では、顔淵が道を楽しんだという表現をあえてしない。何を楽しんだのかという答えが意識的に伏せてあるのは、程朱の学説なのである。それを『可笑記評判』では採用したのに対し、仏書では採用していない。これは、一体どういうことであろうか。

それを探るために、仏書から、顔淵の楽しみについての記述を今少し取り上げてみたい。寛文八年刊『阿弥陀経鼓吹』巻八―二十六「栄啓期之三楽」には、次のようにある。

(上略) 儒道ニ樂シミトスル所口、天理本然ノ性ヲ見解ス。其ノ貧賤窮困ヲ以テ憂トセズト雖ドモ、我見・愛見・知覺ノ見ヲ離レズ。此ノ故ニ顔淵ガ陋巷ニ立チ、原憲ガ漏室ニ居テ樂シミタルモ、皆ナ一旦ニシテ、実ニ性理ヲ尽シタルニ非ズ。浄土ノ樂シミヲバ争カ知ルベキヤ。⁽²¹⁾

儒教が楽しみとするのは天理と本然の性とを悟ることであるため、儒者は貧窮を憂えないのだが、しかし、自我・愛・思考による誤った見解からは脱していないとある。だから、顔淵や原憲も、その楽しみはほんの一時のものであって、性理への理解を窮め尽くしたとは言えず、浄土の楽しみなど理解し得ないという。

さらに、『無量寿経鼓吹』巻二十一―二十一「人間之楽苦因之弁」にも次のようにある。

(上略) 孟子〔梁惠ノ王章〕曰、樂シムニ民ノ之樂シミヲ一者ノハ民モ亦樂シムトニ其ノ樂ヲ一矣。明王賢君ノ世ヲ政理スル所以シ、上

下ソノ樂シミヲ得、是レ道徳ノ潤沢ニ浴スル事ヲ云フ。(中略)

如クレ是ノ理世安民ノ政徳ヲ以テ明主賢王ノ樂トスト雖ドモ、仁

慈唯ソノ下民ニ蒙ララシメテ、遂ニ衆苦ノ巷ヲ出離スル所以シ

ニ非ズ。莊子ガ樂シミハ窮通共ニ達シ、顔淵ガ樂シミハ陋巷ニ立

テモ忘レズ。是唯特ソノ樂シミヲ知りテ、一國等シク得ルコトナ

シ。而モ、亦タ此ノ樂シミヲ以テ、彼ノ浄土無為ノ勝樂・涅槃

畢竟ノ妙道ニ比スレバ、僅カニ二分ノ小賢ニシテ、螢火ノ光

リ、雀鷓ノ翅、寧口曦光ノ赫々、鵬翻ノ恢々タルニ及バンヤ。

莊子の楽しみは困窮や榮達に左右されないものであり、顔淵の楽

しみは陋巷にあっても忘れることのないものであったが、その楽し

みはただ彼らだけが知っていて、国全体が享受するものではなかつ

たとする。そしてそれは、浄土の妙道に比べると、ほんの小賢の楽

しみに過ぎないのだという。

このように、了意は『阿弥陀経鼓吹』と『無量寿経鼓吹』で、顔

淵の楽しみをかりそめのものであり、ひとりの楽しみであると述べて

いる。つまり、広範ではないことを欠点としているのである。た

だし、注目すべきはその記述が浄土の楽との比較によってなされて

いる点である。了意は、例えば極楽浄土について、『阿弥陀経鼓吹』

巻八―十四「世界之義付二種ノ世」で次のように説明している。

(上略) 極楽世界ハコレ湛然常寂ト説キ、一立古今然ト釈シテ、
実ニ成住壞空ノ四劫ニ遷^{マカ}レズ過現未來ノ三世ニ流レズ、究竟
如虚空ノ土体ニシテ方位ナシト雖トモ、衆生ノ為メノ故ニ、
指シレ方ヲ立ツレ相ヲ依正ニ報共ニ一法句ニ入ル。コノ理諸釈
ニ見ユ。

傍線部にあるとおり、極楽とは、成住壞空の四劫や過去・現在・
未來の三世にわたる時の流れに関係なく、虚空のように広大である
という。ここにおいて、このような浄土の楽に比べれば顔淵の楽し
みも微々たるものだ、という了意の論理が見えてくる。顔淵の楽し
みの限界が指摘される背景には、浄土の樂の無限性を表現しようと
する意図が存在するのである。

以上を踏まえて、了意が仏書で程朱の解釈に拘泥せず顔淵の樂
しみを道と明言した理由を考えてみる。仏書では、浄土の安樂を
最上の樂と示すために、顔淵の樂しみとの比較を行っている。こ
の時、もし、程朱の説に従って顔淵の樂しみを不分明のままにし
て扱えば、浄土の樂との差異は明らかにならない。顔淵の樂しみが
具体的に提示した上で対比させるからこそ、浄土の樂の尊さが
際立つのである。仏書では、浄土の樂の比較対照として顔淵の樂
しみを明らかにする必要があったため、程朱の解釈が用いられな
かったのである。

五 仏書における顔淵の評価

ところで、了意は『無量寿経鼓吹』卷二十一―二十一で、顔淵の樂
しみを「唯特^{ウヰトク}」の樂しみとする。しかし、そもそも顔淵がひとり陋
巷で楽しんだのは世に出る時機に恵まれなかったためで、時に恵ま
れていれば顔淵は万民に樂しみを与えていたはずである。それを理
解しているであろう了意が、時宜に合った顔淵の樂しみを「唯特^{ウヰトク}」
のものとしたのはなぜであろうか。

『孟蘭盆経疏新記直講』卷一―二十二「天命貴賤之説」では、顔
淵の不運について次のように述べられている。

天命トハ所ルレ謂ハ中庸ニ天命メ之ヲ謂フレ性ト云ヘル是也。

(中略) 治乱ハ運ナリ、窮達ハ命ナリ、貴賤ハ時ナリト云ヘリ。

① 彼ノ仲尼ハ才器ヲ以テ魯衛ニ用ラレズ、弁舌以テ定哀ニ行ナ
レズ、謙讓勤メテ子西ニ忌ハレ、仁慈広クシテ桓魋ニ讎マレ、
智慮深クシテ陳蔡ニ厄セラレ、言行正クシテ叔孫ニ毀ラレ、道
徳足テ天下ヲ濟クシテ、而シテ政理ニ与カラズ、信義懷^{イキ}テ万
世ヲ化スベク、而シテ當時ニ疎マレテ、七十余国ヲ廻リテ終ニ
其ノ君主ニ遇セズ。其ノ徒顔淵ハ亞聖ノ才徳有テ不幸短寿ニシ
テ夭ク死ス。子夏ハ堂ニ升リテ未ダ室ニ入ラザル者也。而ルヲ
老ヲ家郷ニ退養ス。魏ノ文侯是ヲ師トシ、西河ノ人悉ク徳ニ帰
ス。寔ニ運命ニ非スヤ。而シテ後ノ君子或ハ区区ノ一主ニ于テ

一朝ニ嘆息スル者ノハ、亦々過テルニ似タリ。蓋シ、知リレ命ヲ
天理ヲ樂シム者ノハ、其身ハ抑沈スベク、其ノ道ハ屈スベカラ
ズ、其ノ位ハ埋排スベク、其名ハ奪フベカラズ。故ニ知命ノ君
子ハ、窮達ノ間ダニ処シテ常ニ樂ミテ一ノ如シト云フ。

傍線部①にあるとおり、天命の説明に、孔子が時に遇わず顔淵が不幸であった例が引かれている。そして傍線部②で、天命を悟つて天理を樂しむ者は、その道が曲がることも、その名が貶められることもないため、窮達に関係なく常に楽しんで変ることがない、とある。傍線部②の天命を悟つた君子とは、当然ながら傍線部①の孔子や顔淵のことを指す。このように、了意は仏書でも、顔淵が陋巷で樂しんだことを君子然とした行動と見なしているのである。

これはすなわち、時に遇えば己の樂しみを人々と分かち合うであろう人物として、顔淵が理解されていることを意味する。とすれば、時宜に適つた顔淵の樂しみは、欠点とは言えないはずである。そうであるにもかかわらず、仏書では、なぜそれを小賢の樂しみだと見なしているのか。

この疑問を明らかにするべく、ここで、時に恵まれて世に出た君子堯・舜についての記述『觀無量壽經鼓吹』卷二十七—十九「孝養仁慈釈文付弁」を掲げてみよう。

(上略) 仏家ハ太心平等ニシテ施濟ノ仁慈普徧ナリ。無量壽經
曰、慈惠博々施シテ仁慈兼濟フト矣。又曰、崇ヒレ徳ヲ興シレ仁ヲ

務メテ修スト一礼讓ヲ一矣。乃シ彼ノ聖王(堯舜のこと)引用者注

ノ世ヲ統御シテ博ク施シ衆ヲ濟ンコトヲ欲ス。夫レ年五十ノ人ハ、帛ニ非レバ膚暖カナラズ、肉ニ非レバ腹ニ飽ズ、況ヤ七旬ニ余リ八旬ニ垂タル者ニ於テヤヤ。但シ、小壯ノ者モ亦タ肉帛ヲ欲セザルニ非ズ。而シテ聖人ノ心、其養ヒノ贍ザル所口有テ、其施スコトノ博ザルヲ病リ。又、夫レ治政ノ潤ホス所九州ニ過ギズ。聖王ノ心、四海ノ外ヲモ亦々兼濟ハンコトヲ欲セザルニハ非ズ、惟其ノ治ノ及バザル所口有リ。故此ニ、堯舜ト雖トモ尚病リ。論語〔憲問ノ篇〕曰、修メテレ己ヲ以テ安ルハ、百姓ヲ一堯舜モ其猶病リト諸矣。仏道ノ施濟ハ、横二十方ニ普ク堅二三世ニ涉リ、大悲窮限無く、恒ニ是ヲ行ス。菩薩ノ修道何シノ病、一諸ト云フコトカ有ンヤ。

傍線部にあるとおり、聖人は、人々への給養が足りないと思ひ、自らの施しが広くゆき届かないことを悩むという。また、聖人の政治によつて潤沢になるのは国内に過ぎず、世界を救いたい気持ちはある、その政治が及ばない所もある。それゆえ、堯舜であってもやはり思い悩むのだ、とある。それに対して、波線部では、仏道による恵施と救済の場合は、あらゆる世界にゆきわたり三世にも及ぶため、菩薩の修道においては思い悩むことはないと述べられている。

ここで説かれているのは、堯舜よりも仏道の救済の方が、時間的にも空間的にも無限だということである。儒教において理想の聖天

である堯舜よりも仏道を上に置くことで、仏教の尊さを強調していると考えられる。堯舜は、世に出る時機のなかった顔淵とは逆に、帝となつて世の人々を救つた聖賢である。そのような堯舜でさえ、仏教には及ばないのであれば、まして顔淵はなおさらであろう。時機の有無に拘わらず、儒教そのものが仏教に及ばないとされているのである。

このことから、仏書で顔淵が描かれる目的のひとつに、仏教優位の主張があるとわかるであろう。ただし、注意を要するのは、仏教における顔淵の位置である。それを明確に示しているのが、『観無量寿経鼓吹』卷三十二十三「邪見有り^二上中下^一付孔老顔ハ、前方便ノ之使也」と、貞享三年成『法林樵談』卷一一「原道」である。

●『観無量寿経鼓吹』卷三十二十三

(上略) 清浄法行経曰、我遣ハシテ^三三聖ヲ^一化ス^二彼ノ震且ヲ^一。礼儀聞ケレ^レ前キニ大小乗ハ後ナリ。迦葉菩薩ヲ彼ニハ云ヒ^レ老子ト^一、儒童菩薩ヲ彼ニハ云^レ孔子ト^一、光浄菩薩ヲ彼ニハ云フト^二顔回ト^一矣。(下略)

●『法林樵談』卷一一

(上略) 清浄法行曰、天然東北真旦国ノ人民、多クハ不^レ信^レ罪ヲ。吾今先遣ス^二弟子三人ヲ^一、悉ク是菩薩ナリ、往キテ^レ彼ニ示現セン。摩訶迦葉彼ニハ称ス^二老子ト^一。光浄童子彼ニハ名ケン^二仲尼ト^一。月明雲童彼ニハ号ス^二顔淵ト^一。互ニ為^二師資ト^一、講^レ論シ^レ五経

ヲ^一伝^レ説シテ礼典ヲ^一漸ク誘化シテ、然シテ後ニ仏経当^レ往ク^レ彼所ニ^一矣。天台止観ニ曰ク、元古混沌未^ダレ^レ宜シカラ^二出世ニ^一、辺表根性不^レ感^セゼ^レニ仏興ヲ^一。我遣シテ^二三聖ヲ^一化シテ^レ彼ノ真丹ヲ^一礼義前キニ開ケテ大小乗ノ経然シテ後ニ可^レシ信ス矣。輔行伝ニ清浄法行経ニ曰ク、月光菩薩彼ニハ称シ^二顔回ト^一、光浄菩薩彼ニハ称シ^二仲尼ト^一、迦葉菩薩彼ニハ称ス^二老子ト^一矣。(下略)

右の『観無量寿経鼓吹』卷三十二十三と『法林樵談』卷一一では、老子・孔子・顔淵は菩薩の化身とされている。顔淵が仏によつて遣わされた菩薩だということは、顔淵はまだ仏に及ばぬ存在だということになる。老子・孔子・顔淵を菩薩とする三聖化現説は、元来中国の護法論によるもので、儒仏一致説の論拠となる考え方だとい⁽³⁶⁾う。それを了意も継承し、顔淵を菩薩としているのである。了意は、決して顔淵を低く見ているのではない。むしろ、高く評価していると言えよう。儒教で孔子に次ぐ者とされる顔淵だからこそ、それより優る仏教は重みを増すのである。

このように、顔淵の存在は、儒仏一致に基づく仏教優位を説くための一役を担っている。仏書では、儒教否定のためではなく、あくまで仏教の優位性を説くために顔淵を取り込んでいると考えられるのだ。

おわりに

以上、『可笑記評判』と仏書における顔淵像をそれぞれ見てきた。了意は『可笑記評判』でも仏書でも、顔淵のことを、自らの運命を受け入れて陋巷で楽しんだ聖賢とする。その一方で、『可笑記評判』と仏書とで異なる点もあった。それは、『可笑記評判』では程朱の学つまり広義には儒教に沿って顔淵を評価しているのに対し、仏書では、仏教優位や儒仏一致の姿勢がその評価の根底に見られたことである。

しかしながら、仏書中に仏教優位の思想が全面的に出ているのは当然と言える。しかも、了意の思想の基盤は仏教である。そう考えると、『可笑記評判』で顔淵を儒教的に理解し、仏教優位の思想を見せていないことの方が特殊だということに気付くだろう。『可笑記評判』では、仏書とは明らかに異なる、儒教に融和的な執筆態度が見受けられるのである。

では、なぜ了意は、『可笑記評判』でそのような態度をとったのか。了意は『孟蘭盆経疏新記直講』巻二一五十「以儒而釈仏経問答」で、仏経を講釈するために儒教を用いる理由を次のように述べている。

（上略）今云フ儒ノ浅近ヲ以テ仏経ノ深意ヲ会スルモ、亦次序有リ。高山ニ登ルハ麓ヨリシ、深淵ニ入ルニハ浅キヨリス。且ッ

愚俗ヲ信ニ、其ノ知リ易キヨリ教ヘテ、遂ニ其ノ堂奥ニ入シメント欲スル所以シ。（下略）

仏経の深意を悟るために、浅近である儒教を用いるという。了意は儒教を仏教への入口としてとらえているのである。だとすれば、『可笑記評判』に儒教的要素が多いのは、儒教の方が深遠なる仏教よりも、読者にとって理解しやすいものだと考えているからではないか。『可笑記評判』執筆の目的は教化であって、儒仏の優劣を論じることではない。そのため、仏書のような仏教優位の思想が影をひそめていた、あるいは意図的に抑制されていたと推察されるのである。

了意にとって『可笑記評判』は、仏書に先立つ教訓書であり、内容面では仏書よりも一般性を持たせた教訓書だったのではないだろうか。勿論、顔淵の描かれ方を検証しただけで、『可笑記評判』と仏書との執筆態度の違いを究明できたとは言えない。しかし、仏書との比較によって浮かび上がった『可笑記評判』の顔淵像に、仏書とは異なる姿勢の一端をうかがうことはできるだろう。

【注】

- （1） 関山和夫氏「説教の歴史的研究」第四「近世の説教（一九七三年三月法蔵館）、堤邦彦氏「通俗仏書と仮名草子」（江本裕氏・渡邊昭五氏編『庶民仏教と古典文芸』一九八九年五月、世界思想社）
- （2） 「浅井了意の教化思想」（笠原一男博士還暦記念会編『日本宗教史論集』

下巻 一九七六年十二月 吉川弘文館

- (3) 「堪忍記の性格」(『近世文芸』五五号 一九九二年二月)
- (4) 『国文学解釈と鑑賞』七五巻八号 二〇一〇年八月 至文堂
- (5) 『鯉城往来』一三号 二〇一〇年十二月 広島近世文学研究会
- (6) 深沢秋男氏『可笑記』と儒教思想(『文学研究』一九号 一九六四年五月 日本文学研究会)
- (7) たとえば、儒教の根本原理である仁と仏教の慈悲を重ねた考えについては、拙稿「浅井了意『可笑記評判』における「婦人の仁」と「仁の端」(『鯉城往来』一一号 二〇〇八年十二月 広島近世文学研究会)を参照されたい。
- (8) 『可笑記評判』について(『日本文学の研究』一九七四年七月 文理書院)
- (9) 注(5)に同じ。
- (10) 以下、『可笑記評判』本文の引用は、近世文学資料類従・仮名草子編21・23『可笑記評判』(一九七七年 勉誠社)に拠る。引用に際しては、振り仮名は省略したが、必要に応じて原文どおりに付けた。また、漢字は通行の字体に統一し、適宜濁点・句読点・「」を補い、段落分けを行った。私に傍線・波線を付けた。
- (11) 『論語』雍也。便宜上、引用は新釈漢文大系に拠った。以下、漢籍の引用は特に断らない限り、新釈漢文大系に拠る。また、引用に際しては、漢字は通行の字体に改める。ちなみに、『瓢箪』に関する許由の逸話は、『家求』許由一瓢に載る。
- (12) 以下、『可笑記』本文の引用は、『可笑記大成—影印・校異・研究』(一九七四年 笠間書院)所収の寛永十九年十一行本による。引用方針は、注(10)に同じ。
- (13) ただし、『可笑記』には貧を楽しめとの文言はなく、了意が拡大解釈していると考えられる。

(14) 『論語』述而「子曰、飯疏食、飲水、曲肱而枕之。樂亦在其中矣。不義而富且貴、於我如浮雲。」

(15) 便宜的に、四部備要本を引用する。引用に際しては、漢字を通行の字体に統一し、適宜句読点を付した。また、返り点は、朱子学大系第七巻『四書集注(上)』(一九七四年 明德出版社)の廣野行甫氏・高田博成氏の訳を参考にして、引用者が付けたものである。

(16) 『史記』列伝卷六十一 伯夷列伝第一では、「七十子之徒、仲尼独鷹、顔淵一為好學、然回也屢空、糲糠不厭、而卒蚤夭。天之報施善人、其何如哉。盜跖日殺不辜、肝人之肉、暴戾恣睢、聚党数千人、横行天下、竟以壽終。是邊何德一哉。此其尤大彰明較著者也」とあり、徳の高い伯夷・叔齊・顔淵が報われなかったことと、極悪人の盜跖(盜賊)が天寿を全うしたことが対比されている。

(17) 吉沢貞人氏編『徒然草古注釈集成』(一九九六年 勉誠社)所収『桎梏』本文を引用した。

(18) 「変」とは、『易経』繫辞下伝の韓康伯注に「八卦成スレ列、象在「其」中ニ矣。(備ヲリ「天下」之象ヲ也)因而重之爻在「其」中ニ矣。(八卦ハ備タレドモ「天下」之理ヲ而未ダレ極メ「其」変ニ。故ニ因而重之以テ象「其」動用ニ。擬テハ「諸形容ニ以テ明シム治乱」之宜ヲ。觀テ「其」所「レ」応「レ」テ著スニ適時ノ之功ヲ。則爻卦之義、所「レ」存「セ」ル各異ナリ、故ニ爻在「其」中ニ矣。)とあることから、八卦に備わる天下の道理では捉えられない現象と解されよう。また、「変の理」とは、『易経』繫辞下伝「易窮「ミ」メシムル時ハ則變ス、変ル時ハ則通ス、通時ハ則久シ。」とあるように、物事は行き詰まると変わり、変わるとよく通じ、通じると永久になる、という易の道理のことである。したがって、ここでは、舜・范増・孔子に起こった「変」が普遍化する道理を「変の理」と言っていると考えられる。さらに、『可笑記評判』巻七―十には、「周易に時の一字をむねとするよし、たとひ易をまなばん

に、時といふ事をするとも、時の変といふ理をしらずにはあるべからずや。仁者といふとも、時の変災なかるべからず。(中略) 時に変あり。思ひがけぬ災あるは、世中のならひなり。」とある。以上から、「変」とは思ひがけない変事のことであり、それは仁者の身にも起こるもので、世の常であると言える。なお、『易経』および韓康伯の注は、長澤規矩也氏編『和刻本経書集成』第五輯(一九七七年 汲古書院)所収の寛永頃刊『周易』に拠った。引用に際しては、韓康伯注を「」で示し、私に傍線を付けた。

(19) 例えば、『二程全書』卷三十五外書第七では、『論語』雍也「子曰、回也、其心三月不_レ違_レ仁。」に關して、「三月不_レ違_レ仁。三月、言_二其久、天道小變之節_一。蓋言_二顔子經_二天道之變_一、而為_レ仁如_レ此、其能久_中於仁_上也。」とあり、顔淵は、「天道之變」に遇つても仁を行つており、仁を久しく行うことができた、と讃えられている。なお、引用は四部備要本に拠つた。引用に際しては、漢字は現在通行の字体に統一し、私に句読点及び返り点を付した。

(20) 便宜的に、四部備要本を引用する。引用に際しては、漢字を通行の字体に統一し、適宜句読点を付した。また、訓点は、朱子学大系第八卷『四書集注(下)』(一九七四年 明德出版社)の巨勢進氏の訳を参考にして、引用者が付けたものである。

(21) ちなみに、『二程全書』遺書卷十八伊川先生語第四には、「季明問、君子時中、莫_二是隨_レ時否。曰、是也。中字最難_レ識。須_二是默識心通_一。(中略)如_三三過_二其門_一不_レ入、在_二萬_一稷之世_一為_レ中、若居_二陋巷_一、則不_レ中矣。居_二陋巷_一、在_二顔子之時_一為_レ中_一、若_三三過_二其門_一不_レ入、則非_レ中也。」とある。

(22) 中国思想史、特に宋明思想史における顔淵の受容については、柴田篤氏『顔子没而聖学亡』の意味するもの——宋明思想史における顔回——

(23) 『日本中国学会報』五一集 一九九九年十月 日本中国学会)に詳しい。以下、『孟蘭盆経疏新記直講』の引用は、龍谷大学図書館所蔵元禄十六年刊本に拠つた。その他、了意の仏書引用に際しては、漢字は通行の字体に統一し、適宜濁点・句読点を補つた。また、「シテ」「ヨリ」「コト」などの合字は仮名に改め、割注は「」で示した。振り仮名は必要に応じて引用した。訓点に、明らかな誤刻や欠損がある場合には、しかるべき文字を付記した。

(24) 浅井了意全集刊行会編『浅井了意全集 仏書編2』(二〇〇九年 岩田書院)所載の寛文十年刊本を引用した。

(25) 浅井了意全集刊行会編『浅井了意全集 仏書編1』(二〇〇八年 岩田書院)所載の寛文七年刊本を引用した。

(26) 『論語正義』雍也にも、「趙岐注_二孟子離婁篇_一云、当_二乱世_一安_二陋巷_一者、不_レ用_二於世_一、窮而樂_レ道也。」とある。便宜上、『論語集解』『論語正義』の引用は四部備要本に拠つた。引用方針は注(19)に同じ。

(27) 顔淵の楽しみが朱子学において如何なる意味を持っていたかについては、注(22)所掲の柴田篤氏論文および平元道雄氏「北宋における顔子 評価を巡つて」(『中国哲学論集』二八号 二〇〇三年十月 九州大学中国哲学研究会)に詳しい。

(28) 『二程全書』卷三十五外書第七「鮮子佺問、伊川_一曰、顔子何以能不_レ改_二其樂_一。正叔曰、顔子所_レ樂者何事。佺対曰、樂_レ道而已。伊川曰、使_二顔子而樂_レ道、不_レ為_二顔子_一矣。」

(29) 『朱子文集』卷七十・記疑「愚按、程子之言、但謂聖賢之心与_レ道為_レ一、故無_レ適而不_レ樂。若以_レ道為_二一物_一而樂_レ之、則心与_レ道_二而非_レ所_三以_レ為_二顔子_一耳。」(引用は四部備要本に拠つた。引用方針は注(19)に同じ。)

(30) 浅井了意全集刊行会編『浅井了意全集 仏書編1』(二〇〇八年 岩田

書院) 所載の寛文八年刊本を引用した。

(31) 『莊子』讓王「古之得道者、窮亦樂、通亦樂。所レ樂非二窮通一也。」による表現。

(32) 『浄土論』の中で阿弥陀仏の浄土は、「究竟如虚空、广大無辺際」すなわち虚空のようで广大にして辺際なき世界だと説かれている。なお、『浄土論』の引用は、『大正新脩大藏經』釈経論部二十六「無量寿経變波提舍」に拠った。

(33) なお、引用した部分のうち、冒頭の一文以外は、中国西晋の陸機『弁亡論』上を下敷きに作られている。

(34) 引用は、大谷大学図書館所蔵「元禄四年刊本」に拠る。

(35) 前田勉氏『近世神道と国学』第二章「仮名草子における儒仏論争」(二〇〇二年二月、ペリカン社、初出『文芸研究』一四六集、一九九八年九月)

(36) このことは、先に見た三聖化現説を、了意が仏書でしか用いていないことからわかる。前田勉氏の注(35) 所掲論文によると、三聖化現説は、仏教側から儒仏一致説を説いた仮名草子『祇園物語』(清水寺執行宗親作、寛永末刊)や『礼物語』(日心作、承応三年刊)にも見られるものであり、このような儒仏一致説は「これ以後の仏教側から書かれた仮名草子の共通認識となっていた」という。この考えに従うと、『可笑記評判』が仏教的な仮名草子であれば、仏書と同様に三聖化現説が用いられていても不思議ではない。しかし、『可笑記評判』に三聖化現説は見あたらぬのである。

(37) 例えば、『祇園物語』巻下・七丁裏にも「一経の中に我三聖をつかはして、彼震旦を化すといへり。孔老顔回を申候。この三聖のもろこしにいで、礼楽の道ををしへ、人の心を善にうつす。是を初門として、仏法をひろめんとのためなり。」とある。なお、引用は谷脇理史氏編『早稲田大学蔵資料影印叢書 国書編 第三十九巻 仮名草子集』(一九九四年

早稲田大学出版部) 所収の寛永末年頃刊本に拠った。引用に際しては、漢字を通行の字体に改め、適宜句読点を補った。

〔付記〕

資料の閲覧・掲載をご許可下さった龍谷大学図書館ならびに大谷大学図書館、ご厚情を賜りました花田富二夫先生に対し、厚く御礼申し上げます。

—すえまつ・まさこ、広島大学大学院博士課程後期在学—