

北宋蜀學の孟子觀

陳 佑眞

はじめに

眉山の蘇氏父子、すなわち蘇洵とその二子、蘇軾・蘇轍とは一般に三蘇と並稱され、北宋朝廷に出仕しつつ独自の思想的主張を展開した。彼らを中心とする蜀學は北宋の學術史上重要な位置を占めており、後世にも多大な影響を與えた。

彼らの思想を分析するための切り口としては、政策、詩文、經學など様々な要素が考えられるが、本稿では彼らの『孟子』に對する態度を取り上げる。それは、北宋という時代は、『孟子』が諸子の書から經書へとその地位を高めてゆく、所謂『孟子』昇格運動^①が進められた時代であり、『孟子』をどのように見るか、ということがきわめて重要な問題として士大夫に廣く共有されていたからである。

この時期の諸家の『孟子』に關する説は、南宋初期の邵博『聞見後錄』卷十一から十三にかけて集められている。當時、士大夫は王安石らに代表される尊孟派と、司馬光らに代表される非孟派とに分かれて争っていたが、これは學

術的議論であると同時に、多分に政治的な色彩を帯びていた。

邵博よりやや遅れると思われる余允文は『尊孟辨』及び『尊孟續辨』を著し、後漢の王充及び北宋から南宋初期にかけての諸家の『孟子』批判を収集し、『孟子』を擁護する立場から激烈な口調で彼らの言説に駁論を加えた。余允文が取り上げた宋代人は、掲載順に司馬光・李覲・鄭厚・蘇軾の四家であり、彼らが當時『孟子』に批判的、乃至懷疑的な知識人の代表格と見られていたことが余氏の自序から看取される。⁹⁾

こういった『孟子』に關する議論の進展について、近藤正則氏は三段階に分けて以下のように整理しており、明快である。

文化史的に見ると、その第一段階は、宋初から北宋の中葉前半あたりに相當する時期で、王朝創業後の文教政策を反映して、學術文化の多様化が進む社會情勢を背景にしたものである。いわば、王朝の交替によつて散亂した文化の復興と學問の増幅の時代であり、儒家の古典のみならず、様々な古籍や思想家に光があてられている。第二段の段階は、ここに扱う四氏（引用者注・李覲・司馬光・蘇軾・王安石）などが活躍した時期で、北宋の中葉から北宋末ごろに相當する。前代の後をうけた學術の精選と深化の段階と言つてよい。その次は、北宋末から宗室の渡南以後に及ぶ時期で、第二段階と時期的にはやや重なるものの、傳統の上に新しい學風が構築される段階である。¹⁰⁾

なお、近藤氏の示す第三段階とは、「いわゆる洛閩學派なり湖南學派なりによる、孟子思想の新たな意義づけの時代であり、であるがゆえに、蘇軾らが屬する第二段階は、「新たな『孟子』研究に對して、第一に克服すべき諸問題を提供した人々」と位置づけられる。

余允文によつて非孟派の代表格と位置づけられた蘇軾であるが、果たしてその『孟子』觀の内實はいかなるものであつたのだろうか。一口に批判者といつても現實には様々な立場が考えられ、その思考を正確に把握するためには具體的な諸要素への分析が要請される。本稿は、蘇軾に彼と思想的にきわめて密接な関係にある蘇洵・蘇轍を併せた三蘇の『孟子』に對する見方を分析し、その實態を闡明することを目的とする。

第一節 三蘇の『孟子』評價

一 蘇洵

蘇洵は『孟子』批判の重要人物・李觀と同じ眞宗の大中祥符二年に生まれた。學問に取り組んだのが遅かつたこともあり、師弟の禮をとつた歐陽脩とほぼ年齢差がなく、蘇洵が僅か二歳年少であるに過ぎない。しかし、神宗朝まで活動して新法黨との争いで主導的地位を擔つた歐陽脩と異なり、蘇洵はそれに先立つ英宗の治平三年、濮議の吹き荒れる中歿しており、その活動時期は近藤氏の分類にいう第一段階の末期から第二段階の初期に相當する。

蘇洵の著作に正面から孟子の思想を論じたものは見られないが、彼は文章・思想の両面から『孟子』を高く評價していた。たとえば、その歐陽脩に與えた書簡の中で『孟子』に觸れ、「孟子之文、語約而意盡，不爲巉刻斬絶之言，而其鋒不可犯」(孟子の文、語は約にして意は盡くされ、巉刻斬絶の言を爲さざるも、而れども其の鋒は犯す可からず)と述べた。ここは上古以來の文章家を擧げて評價を下した部分であるが、まず孟子・韓愈・歐陽脩の三名が擧

げられ、「此三者、皆斷然自爲一家之文也（此の三者、皆斷然として自ら一家の文を爲すなり）」とする。なお、蘇洵はこの後、李翱・陸贄の名を挙げ、歐陽脩と共通点があることを指摘する。直接の優劣は述べられないが、少なくともこの三者は李翱・陸贄より優れている、という語氣が込められていると見てよからう。ここでは蘇洵は『孟子』について、その文章に着目して論じており、思想方面には踏み込んでいない。

上の例は『孟子』の文章に注目したものであったが、蘇洵は思想面でも『孟子』からの影響を受けていた。嘉祐六年に詔を受けて編纂した『論法』を見てみたい^⑤。蘇洵の『論法』は、劉熙ら歴代の學者が作成したものを基礎として成立したものであるが、全三百十一條のうち、「新改」とされるもの二十三條、「新補」とされるもの十七條が存在する。

これら「新改」「新補」を見てみると、そのうち五條で『孟子』の言葉に基づいて制定されていることが明記されている。引用は『孟子』が最も多く、『周易』の四條がそれに次ぐ。たとえば、「清」という論は、「避遠不義曰清（不義より避遠するを清と曰ふ）」と定義されているが、蘇洵はこれについて、以下のような注記を加えている。

新改。伯夷與其郷人立、其冠不正、望望然去之、而孟子以爲清、故云。

新改。伯夷其の郷人と立つに、其の冠正しからず、望望然として之れを去りて、孟子以て清と爲す、故に云ふ。これは『孟子』に見える以下の二つの記述を組み合わせたものである。

孟子曰：伯夷非其君不事、非其友不友、不立於惡人之朝、不與惡人言、如以朝衣朝冠坐於塗炭。推惡惡之心、思與郷人立、其冠不正、望望然去之、若將浼焉。（公孫丑上）

孟子曰く、伯夷は其の君に非ざれば事へず、其の友に非ざれば友とせず、惡人の朝に立たず、惡人と言はず^{ものい}。

悪人の朝に立ち、悪人と言へば、朝衣朝冠を以て塗炭に坐するが如し。悪を悪むの心を推し、郷人と立たんと思ふも、其の冠正しからざれば、望望然として之れを去ること將に浼れんとするが若し。

孟子曰：伯夷、聖之清者也；伊尹、聖之任者也；柳下惠、聖之和者也；孔子、聖之時者也。孔子之謂集大成。（萬章下）

孟子曰く、伯夷は聖の清なる者なり、伊尹は聖の任なる者なり、柳下惠は聖の和なる者なり、孔子は聖の時なる者なり。孔子を之れ集大成と謂ふ。

この他、「新改」「新補」ではない「潔」についても、舊説では善論とされているが、蘇洵は『孟子』盡心下「不脛不潔之士」を根據に惡論に改めている。

一體、諡法というのは『逸周書』などにあるように、周公に淵源するものと考えられており、「制禮作樂」と結びつけられているし、多く過去の賢愚各様の人物を基準に定められている點に於いて、歴史學的なものである。その各論の制定の根據として、史書や當時既に權威を確立していた經書に混じって『孟子』が多用されているということは、思想上上特筆すべきことではあるまいか。これら書簡や『諡法』の例は、蘇洵が『孟子』を深く學び、文章・思想の両面で重視していた實態を窺見するに足るものである。

二 蘇軾

子の蘇軾となると、一般的に『孟子』に對する重大な批判者の一人と看做されている。蘇軾には『孟子』に關する專著はなく、邵博や余允文が引用する蘇軾の非孟説というのはいずれもその『論語説』からの引用である。今その説

を見てみると、性説などの問題で『孟子』と意見が衝突する面があるが、全體としては蘇軾が『孟子』を軽視していたように思われず、彼を『孟子』批判の領袖の一人と見るのは、どちらかという南宋以降の評者の偏見に由る所が大きいように思われる。

たとえば、盡心上「堯舜、性之也；湯武、身之也；五霸、假之也。久假而不歸，惡知其非有也（堯舜、之れを性とするなり。湯武、之れを身につくるなり。五霸、之れを假るなり。久しく假りて歸さざれば、悪くんぞ其の有に非ざるを知らんや）」に對して蘇軾は次のように述べた。

假之與性，其本亦異矣。豈論其歸與不歸哉。使孔子視之，不終日而決，不待三月也。何不知之有。

之れを假ると性とすると、其の本亦た異なれり。豈に其の歸すと歸さざるとを論ぜんや。使し孔子之れを視れば、終日ならずして決して三月を待たざるなり。何の知らざるか之れ有らん。

これは、『論語』雍也篇にある「子曰：回也其心三月不違仁。其餘則日月至焉而已矣（子曰く、回や其の心三月にして仁に違はず。其餘は則ち日月焉こに至るのみ、と）」を解釋するために、衛靈公篇「子曰：吾之於人也，誰毀誰譽。如有可譽者，其有所試矣（子曰く、吾れの人に於けるや、誰か毀り誰か譽めん。如し譽む可き者有れば、其れ試みる所有り）」を引いて、孔子が他人の仁を評價する際、それが取つて付けたものではないことの確認を重視した、と主張するものである。

これについて余允文は、「不謂東坡之學識而爲是辨也（謂はざりき東坡の學識にして是の辨を爲すや）」と、罵倒に近いような反應を示している。確かに孟子の言葉に對して批判的な内容ではあるが、蘇軾の主眼は『論語』の解釋に在り、また、正面から孟子を非難したというよりは、「之れを假る」という表現を『孟子』から引くことで、『論語』

にいう顔回と餘人との違いを分かりやすくしようとしたともとれる。そもそも『孟子』のこの章は趙岐の章指に「仁在性體，其次假借。用而不已，實何以易。在其勉之也（仁は性とし體するに在り、其の次は假借す。用ゐて已まざれば、實に何を以てか易へん。其の之れを勉むるに在るなり）」とあり、たとえ堯舜湯武のようになれなかつたとしても、それでもなお努力して仁を行うべきだ、と勧めた文であるとして一般に解釋されてきた。蘇軾はそれを踏まえた上で『論語』解釋のために『孟子』の言葉を導入したに過ぎない。余允文もその意圖など分かつた上で非孟思想家への攻撃として蘇軾批判を展開したのかもしれないが、やはりここでの蘇軾の目的が『孟子』への批判にあつたとまでは斷じ難い。

また、蘇軾が省試に提出した「刑賞忠厚之至論⁸⁾」は、蘇軾の文學者としての出世作であるといえようが、それが審査された際の梅堯臣の反應について、「梅聖俞作考官，得其刑賞忠厚之至論，以爲似孟子⁹⁾」（梅聖俞考官作るに、其の刑賞は忠厚の至りの論を得て、以爲へらく、孟子に似れり、と）と記録されている。蘇軾が『孟子』を文章の模範としたかは斷定しかねるが、蘇洵による『孟子』の文章への評價を併せ考えるならば、その幼少期からの『孟子』學習の重視は推して知ることができよう¹⁰⁾。

なお、蘇軾は孟子が孔子の道を繼承したとする、韓愈の道統の説についても承認しているかに見える。治道を論じて次のように述べる。

孔子、孟軻惡鄉原之賊夫德也、欲得狂者而見之。狂者又不可見、欲得狷者而見之、曰：狂者進取、狷者有所不爲也。今日之患、惟不取於狂者、狷者、而皆取於鄉原、是以若此靡靡不立也。孔子、子思之所從受中庸者也。孟子、子思所授以中庸者也。然皆欲得狂者、狷者而與之。然則、淬勵天下而作其怠惰、莫如狂者、狷者之賢也。¹¹⁾

孔子、孟軻の郷原の夫の徳を賊そこなふを惡むや、狂者を得て之れに見まゑんと欲す。狂者又た見ゆ可からざれば、猖者を得て之れに見まゑんと欲して曰く、狂者は進取し、猖者は爲さざる所有るなり、と。今日の患、惟れ狂者、猖者に取らずして、皆郷原に取る、是こ以て此くの若く靡靡として立たざるなり。孔子は子思の従よりて中庸を受くる所の者なり。孟子は子思の授くるに中庸を以てする所の者なり。然れども皆狂者、猖者を得て之れに與くみせんと欲す。然れば則ち、天下を淬勵して其の怠惰を作そすは、狂者、猖者の賢に如しく莫なきなり。

ここで蘇軾は、「郷原」、すなわちうわべだけを取り繕う人が「夫の徳を賊」う、という『論語』陽貨篇・『孟子』盡心下に共通して見られる言葉を引き、宋代に於いてもそのような人こそが問題である、とするのだが、この文では、韓愈の主張した、孔子から子思、子思から孟子という中庸の授受を直截的な表現で承認しているのである。

さらに孟子を尊崇する姿勢を見せた例として、歐陽脩の文集のために著した序文に注目したい。蘇軾はまず、滕文公下で孟子が、天下に安寧をもたらした人物として禹・周公・孔子を挙げた上で、「我亦欲正人心，息邪説，距詖行，放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉，予不得已也（我れも亦た人心を正し、邪説を息め、詖行を距よぎ、淫辭を放ち、以て三聖者を承がんと欲す。豈に好辯ならんや、予れ已むを得ざるなり）」と、自らを三者に並べたことを取り上げる。言論によつて世を正したことを、禹が治水によつて民を物理的に救つたことと同列に扱つてよいのか、ということが問題となるのだが、それに對する蘇軾の答えは次のようなものである。

自春秋作而亂臣賊子懼，孟子之言行而楊墨之道廢，天下以爲是固然，而不知其功。……使楊墨得志於天下，其禍豈減於申韓哉。由此言之，雖以孟子配禹可也。⁽¹²⁾

春秋作りて自り亂臣賊子懼れ、孟子の言行はれてより楊墨の道廢せらる、天下は是れ固もとより然りと以おもひて、其

の功を知らず。……使し楊墨志を天下に得れば、其の禍豈に申韓に減ぜんや。此れに由りて之れを言へば、孟子を以て禹に配すと雖も可なり。

全文を通しての主眼は歐陽脩の顯彰にあるとはいへ、民を物理的に救った禹の功績と孟子の言論による功績とは並稱されて良いのだ、とまで述べていることの意味は大きい⁽¹³⁾。

概して、蘇軾は、『孟子』の個別の論點に對する反對はあるが、同時に全體としては孟子を孔子の道を繼ぐ者として承認し、また、重視している。對立する個別の論點には、主に性論・王霸論・武王聖人論があり、とりわけ性論について、蘇軾が性無善無不善と呼ぶべき態度をとっていることは、性善を唱える孟子とどうしても相容れない⁽¹⁴⁾。これら思想上の個別の論點についてはより詳細な分析が必要なものの、少なくとも蘇軾の『孟子』に對する態度は、「孟荀氏之道、槩諸孔子、其隘甚矣⁽¹⁶⁾（孟荀氏の道、諸れを孔子に槩するに、其の隘たるや甚だし）」と述べた司馬光や、「孟軻非賢人⁽¹⁷⁾（孟軻は賢人に非ず）」と斷じた鄭厚らと同日に語るべきものではない。蘇軾を單純な『孟子』への反對者と見るべきではなからう。

三 蘇轍

蘇轍は『孟子』をどのように見ていたのだろうか。嘉祐五年、蘇轍が時の中書舍人・楊敞の引き立てを受け、楊敞や翰林學士・吳奎らに提出した「上兩制諸公書」では自身の學問遍歴を以下のように述べている⁽¹⁸⁾。

昔者轍之始學也，得一書，伏而讀之，不求其博，而惟其書之知。求之而莫得，則反覆而思之，至於終日而莫見，而後退而求其得。何者。懼其入於心之易，而守之不堅也。及既長，乃觀百家之書。從橫顛倒，可喜可愕，無所不

讀、泛然無所適從。蓋晚而讀孟子、而後遍觀乎百家而不亂也。⁽⁹⁾

昔者轍の始めて學ぶや、一書を得て伏して之れを讀むに、其の博きを求めずして惟だ其の書のみ之れ知る。之れを求めて得る莫くんば、則ち反覆して之れを思ひ、終日に至りて見る莫く、而る後退きて其の得るを求む。何ぞや。其の心に入るの易くして、之れを守ることの堅からざるを懼るればなり。既に長ずるに及び、乃ち百家の書を觀る。從横顛倒して喜ぶ可く愕く可く、讀まざる所無きも、泛然として適從する所無し。蓋し晩にして孟子を讀み、而る後遍く百家を觀るも亂れざるなり。

この自述に於ける蘇轍の主張は、諸子の雜説を學んではいけない、という世の主張に反對して、廣く書物を學んで是非を適切に辨別すべきだ、とする點にあつた。『論語』衛靈公篇に見られる、「思」は「學」に及ばない、という構造を持ち込み、一書に固執することを「思」、中心となる柱をもちながら廣く諸家の説を讀むことを「學」に當てはめている。蘇轍がその諸説辨別の柱に据えたのは『孟子』の書であり、また、諸子の様々な説に廣く通じてそれを辨別した人物として指針とするのはまさに孟子という人であつた。蘇轍は續けて次のように述べる。

今轍山林之匹夫、其才術技藝、無以大過於中人、而何敢自附於孟子。然其所以汎觀天下之異説、三代以來興亡治亂之際、而皎然其有以折之者、蓋其學出於孟子而不可誣也。

今轍は山林の匹夫にして、其の才術技藝は以て大いに中人を過ぐる無ければ、何ぞ敢へて自ら孟子に附せんや。然れども其の汎く天下の異説、三代以來興亡治亂の際を觀て、皎然として其の以て之れを折する有る所以の者は、蓋し其の學孟子に出でて誣ふ可からざるなり。

蘇轍のこのような孟子への見方は、『孟子解』の中にも表明されている。孟子が諸子の言論上の問題點である「誣

辭「淫辭」「邪辭」「遁辭」について述べた、公孫丑上に見られる「知言」の議論について、蘇轍は以下のように孟子の言葉を解説している。

何謂也。曰：是諸子之病也。孟子之於諸子，非辯過之，知其病而已。……彼其爲是險詖之辭者，必有以蔽之而不能自達也。爲是淫放之辭者，必有以陷之而不能自出也。爲是邪辟之辭者，必有以附之而不能自解也。苟能知之，發其蔽，平其陷，解其離，未有不服者也。不服則遁，遁必有所窮。要之，於所窮而執之，此孟子之所以服諸子也⁹⁰⁾

何の謂ひぞや。曰く、是れ諸子の病なり。孟子の諸子に於ける、辯の之れに過ぐるに非ず、其の病を知るのみ。……彼の其の是の險詖の辭を爲す者、必ずや以て之れを蔽ひて自ら達する能はざる有るなり。是の淫放の辭を爲す者、必ずや以て之れを陷れて自ら出づる能はざる有るなり。是の邪辟の辭を爲す者、必ずや以て之れに附して自ら解く能はざる有るなり。苟も能く之れを知りて、其の蔽を發し、其の陷を平らげ、其の離を解けば、未だ服せざる者有らざるなり。服せずんば則ち遁る、遁るれば必ずや窮する所有り。之れを要するに、窮する所に於いて之れを執る、此れ孟子の諸子を服せしむる所以なり。

實はこの部分の「詖」「淫」「邪」「遁」について、趙岐章句は以下のように述べている。

孟子曰：人有險詖之言，引事以喪人。若賓孟言雄雞自斷其尾之事，能知其欲以譽子朝、蔽子猛也；有淫美不信之辭，若麗姬勸晉獻公與申生政，能知其欲以陷害之也；有邪辟不正之辭，若豎牛勸仲壬賜環之事，能知其欲行譖毀以離之於叔孫也；有隱遁之辭，若秦客之瘦辭於朝，能知其欲以窮晉諸大夫也。若此四者之類，我聞能知其所趨者也。

孟子曰く、人に險詖の言有るは、事を引きて以て人を褻む。若へば賓孟の雄雞自ら其の尾を斷つの事を言へば、能く其の以て子朝を譽めて子猛を蔽はんと欲するを知るなり。淫美不信の辭有るは、若へば麗姫の晉の獻公に申生に政を與へんことを勸むれば、能く其の以て之れを陷害せんと欲するを知るなり。邪辟不正の辭有るは、若へば豎牛の仲壬に賜環の事を勸むれば、能く其の譖毀を行ひて以て之れを叔孫より離さんと欲するを知るなり。隱遁の辭有るは、若へば秦客の朝に屢辭すれば、能く其の以て晉の諸大夫を窮せしめんと欲するを知るなり。此の四者の類の若きは、我れ聞きて能く其の趨く所の者を知るなり、と。

趙岐が擧げた例は、賓孟は昭公二十二年『左傳』、驪姫は『國語』、晉語一、豎牛は昭公四年『左傳』、秦客は『國語』、晉語五にそれぞれ根據をもつが、いずれも諸子百家の辯論術の話ではない。蘇轍は從來の讀みから離れ、この孟子の言葉に、諸子の言論を辨じて屈服させる、という自身のもつ孟子像を投影したのである。

ここに見てきたように、三蘇はいずれも基本的に『孟子』をよく學び、文學・思想の兩面に於いて大きな影響を受けている。

余允文『尊孟辨』のような書物に於いては、蘇軾の『孟子』に批判的な個別の論點を引いて非孟派の代表格であるかのように扱う傾向があり、それは余允文が非孟思想家と孟子との思想の差違を顕在化させて優劣を議論するというその書物の性質上やむを得ないことではある。しかし、確かに相違點も存在するものの、そこだけに目を向けるのではなくより廣い視野から思想を分析するならば、蘇軾を單純に非孟派に分類する見方が再検討されねばならないことは自明である。

第二節 蘇轍の『孟子』尊崇の内實

一 北宋に於ける孔孟一致論の展開

前節で見たように、蘇洵は『孟子』から文學・思想両面に亘る影響を受けており、蘇軾は孟子を孔子の道を繼ぐ者として承認し、また、禹や孔子に並ぶ功績をもつ者として賞賛していた。また、蘇轍に於いて孟子は諸子の雜説を辨じ屈服させる人物として位置づけられ、大變重視されていた。

本節では、三蘇のうち、『孟子』に關する專著『孟子解』を有し、最も多く孟子について發言した蘇轍の著述に即して、その具體的な『孟子』評價を分析したい。その際、特に注目したい問題が、孔子と孟子との關係を蘇轍がどう考えたのか、という點である。

本稿冒頭に述べたように、北宋という時代は『孟子』に關する様々な議論が生じ、『孟子』昇格運動が盛んに行われた時代だったが、王安石らに代表される尊孟派の思想家たちが『孟子』の地位を高めるために用いた主要な論理は、孔子と孟子との思想は一致するものであるから、『孟子』の書は經書として扱われるべきである、というものであった。このような論法を福谷彬氏は「孔孟一致論」と名づけ、それが漢代から朱熹にまで繋がる重要な思想上の問題であるとした。⁹¹⁾

福谷氏も指摘するように、孟子自身が自身を孔子の正統な後繼者として位置づけ、自負心を抱いていたのであり、そのため、『孟子』の重要性を主張する際に、孟子は聖人たる孔子と一致する主張をもつがゆえに尊い、という論理

が用いられることはごく自然なことである。しかし、孟子以後の人々がその顯彰を行う際、孔孟の一致という問題意識を常に保持していることに着目し、一つの思想的潮流として扱う視座を提供した點に於いて福谷氏の論考は重要な意味をもつ。

孔子と一致するものは尊い、ということについては、北宋の士大夫たちも儒家を標榜する以上、まず否定することができない。無論、孔子との關係など無視して、孟子の個別の主張につきその是非を論ずる言説は枚擧に暇がないのだが、北宋という時代に在っては、孔子と孟子との關係をどう考えるか、ということが、『孟子』を評價する際の一つの重要な切り口になっていたのである。

二 蘇轍の孔孟一致の主張

孔孟の一致・不一致という角度から蘇轍の著述を見た時、その中に『孟子』に基づいて『論語』を解釋する例が存在することに氣づく。「禮義信足以成德論」及び「藏書室記」がそれである。

嘉祐六年、二十三歳の蘇轍が制科に應じて著した「禮義信足以成德論」⁽²²⁾は、『論語』への疑念を解決するのに『孟子』を利用する。

今夫樊遲欲爲農圃以富民，而孔子答之以禮義信也，天下疑之，而愚以爲不然。若觀於孟子而求其所以辨許行之說，則夫農圃之事，乃有可以禮義致而可以信取之道。何者。許子欲使君臣並耕，饗殮而治，此豈非樊子所願學者哉。

而孟子答之以堯舜無所用心於耕稼。堯以不得舜爲憂，舜以不得禹爲憂。堯得舜，舜得禹，而禮義流行，忠信洋溢，則天下之民，將不勸之耕而自爲耕，不督之圃而自爲圃，而何致於身服農圃之勞，而憂農圃之憂哉。⁽²³⁾

今夫れ樊遲の農圃を爲めて以て民を富ましめんことを欲するに、孔子之れに答ふるに禮義信を以てするや、天下之れを疑ふも、而れども愚は以て然らずと爲す。若し孟子に觀て其の許行を辨ずる所以の説を求むれば、則ち夫の農圃の事、乃ち禮義を以て致す可くして信を以て取る可きの道有り。何ぞや。許子の君臣をして並び耕し、糞殖して治めしめんと欲するは、此れ豈に樊子の學ばんことを願ふ所の者に非ずや。而れども孟子之れに答ふるに堯舜に心を耕稼に用ゐる所無きを以てす。堯は舜を得ざるを以て憂ひと爲し、舜は禹を得ざるを以て憂ひと爲す。堯の舜を得、舜の禹を得、而して禮義流行し、忠信洋溢すれば、則ち天下の民、將に之れに耕を勧めずして自ら耕を爲し、之れが圃を督みずして自ら圃を爲す、何ぞ身づから農圃の勞に服して農圃の憂を憂ふを致さんや。

これは制科に『論語』子路篇「樊遲請學稼」の一節の集解に引く包咸注「禮義與信、足以成德、何用學稼教民乎（禮義と信と、以て德を成す足る、何ぞ稼を學びて民に教ふるを用ゐんか）」が出題された際の蘇轍の答案である。⁽³⁾

農業を學ぶことで民を豊かにしたいと願う門人・樊遲に對して、爲政者は自ら耕すのではなく禮・義・信を好むことで民を感化すべきだと孔子は考え、樊遲を「小人」である、とした部分であるが、蘇轍は、一見正當なものに思われる樊遲の願いを孔子が斥けたことを取り上げ、「天下之れを疑ふ」と、問題を設定する。

『論語』中のこの問題を解決するために蘇轍は、『孟子』滕文公上に見える孟子と農家の許行との對話を引き合いに出した。身分の高下を問わず平等に農業生産に従事することで統治を行うことを目指す農家の主張に對し、孟子は堯舜が禮義・忠信によつて民を感化し、自らは農業生産に従事しなかつた、と述べ、統治に於ける君主と民衆との間の役割の區別を強調することで農家の主張を斥けている。孟子の主張を『論語』に導入することで蘇轍が問題の解決を圖つた、ということがここでは重要である。

もう一つの例である「藏書室記」は、徽宗の大觀元年⁽²⁵⁾、新法黨政權下頴川に隱棲していた蘇轍が、蘇洵から受け継いだ書物を保管している部屋のことに觸れ、そこから蘇洵の教えを回想し、それについて思索を展開した文章である。その中に、『論語』に對する疑問を蘇轍が投げかける場面がある。

子路之於孔氏，有兼人之才，而不安於學。嘗謂孔子：有民人社稷，何必讀書然後爲學。孔子非之曰：汝聞六言大蔽矣乎。好仁不好學，其蔽也愚；好智不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。凡學而不讀書者，皆子路也。信其所好，而不知古人之成敗與所遇之可否，未有不爲病者。雖然，孔子嘗語子貢矣，曰：賜也，汝以予爲多學而識之者歟。曰：然。非歟。曰：非也。予一以貫之。一以貫之，非多學之所能致，則子路之不讀書，未可非耶。曰：非此之謂也。老子曰：爲學日益，爲道日損。以日益之學求日損之道，而後一以貫之者可得而見也。孟子論學道之要曰：必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。心勿忘，則莫如學；必有事，則莫如讀書。朝夕從事於詩書，待其久而自得，則勿忘勿助之謂也。譬之稼穡，以爲無益而捨之，則不耘苗者也；助之長，則揠苗者也。以孔孟之說考之，乃得先君之遺意。⁽²⁶⁾

子路の孔氏に於けるや、兼人の才有るも、而れども學に安んぜず。嘗て孔子に謂へらく、民人社稷有り、何ぞ必ずしも書を讀みて然る後學べりと爲さん、と。孔子之れを非として曰く、汝六言の大蔽を聞くか。仁を好みて學を好まず、其の蔽や愚。智を好みて學を好まず、其の蔽や蕩。信を好みて學を好まず、其の蔽や賊。直を好みて學を好まず、其の蔽や絞。勇を好みて學を好まず、其の蔽や亂。剛を好みて學を好まず、其の蔽や狂、と。凡そ學びて書を讀まざる者は、皆子路なり。其の好む所を信じて、古人の成敗と遇する所の可否とを知らざれば、未だ病と爲さざる者有らざるなり。然りと雖も、孔子嘗て子貢に語り、曰く、賜や、汝子れを以て多學して之れ

を識る者と爲すか、と。曰く、然り。非なるか、と。曰く、非なり。予れ一以て之れを貫く、と。一以て之れを貫くは、多學の能く致す所に非ざれば、則ち子路の書を讀まざること、未だ非とす可からざるや。曰く、此の謂ひに非ざるなり。老子曰く、學を爲せば日び益し、道を爲せば日び損す、と。日益の學を以て日損の道を求め、而る後一以て之れを貫くなる者得て見る可きなり。孟子學道の要を論じて曰く、必ず事とする有りて、正す勿く、心に忘るる勿く、助長する勿きなり、と。心に忘るる勿きは、則ち學に如く莫し。必ず事とする有るは、則ち書を讀むに如く莫し。朝夕詩書に従事し、其の久しくして自得するを待つは、則ち忘るる勿く助くる勿きの謂ひなり。之れを稼穡に譬ふるに、以て益無しと爲して之れを捨つるは、則ち苗を耘くまらざる者なり。之れを助けて長ぜしむるは、則ち苗を擡たぐ者なり。孔孟の説を以て之れを考へ、乃ち先君の遺意を得。

ここで蘇轍は、『論語』先進篇にある子路の言葉、「何ぞ必ずしも書を讀みて然る後學べりと爲さん」を引き、同陽貨篇で孔子が子路を窘めた言葉をその返答に當てる。この二篇で孔子は、學問をするならば書物を讀まなくてはならない、といった。だが、同衛靈公篇では、孔子は子貢に對して、自分は「多學して之れを識る者」ではない、とする。「多學の能く致す所」でない、というのは、書物など讀んでも無駄だ、ということになるのではないか、ならば子路は何故讀書しないことで叱られたのか。孔子の言葉がもつこの二つの方向性は、互いに對立しているのではないか、というのが蘇轍の疑問であり、その自問への答えは、『老子』と『孟子』とによって示されている。

『老子』四十八章のこの部分は難解だが、蘇轍の注釋の大意は以下の通り⁷⁷⁾。多くのことを學ぼうとしても「一以て之れを貫く」ことを知らなければいけない。一旦道を知れば萬物すべてが虚妄であることに氣づくが、虚妄を取り去つて本性に復歸しようとしても本性など實はどうというものではない。虚妄を取り去つていったところで、虚妄を

取り去ろうとする心は依然存在する。その心をも取り去ったのが聖人である。これは蘇轍の性論に關するきわめて重要な部分なのだが、とまれ、「藏書室記」の文脈に戻ると、最後に「孔孟の説を以て之れを考」えると述べているように、孔子の複數の言辭が相矛盾するかのよう⁵⁸⁾に思われる、という問題を解消するより具體的な鍵を、蘇轍は『孟子』に求めたらしい。

蘇轍は『孟子』公孫丑上篇に見られる有名な「助長」の故事を引き、『孟子』の「心に忘るる勿き」、「必ずや事とする有り」、「忘るる勿く助くる勿し」は、學問を修め、讀書するのだが、「助長」のようなやり方ではない、ということであり、それが孔子の學問觀を説明しているのだ、としている⁵⁹⁾。

以上の二例に就いて見てみると、「禮義信足以成徳論」の骨子は、孟子がこれこれのように言っているから、『論語』の孔子の言葉は同様に理解できて疑うに足りない、とする點にある。「藏書室記」に於いてもその方向性は共通しており、『論語』に示された孔子の學問觀とは、孟子が主張したものの通りである、とする。

尊孟派の唱える孔孟一致論は孔子と孟子との思想の一致を根據として『孟子』の地位向上、具體的には子部から經部への昇格を目指したものである。そのような文脈の下では、『孟子』の内容が『論語』と一致することを確認する行爲は、孔子の道が孟子によつて繼承された、という韓愈以來の道統觀を具體例に據つて檢證する作業であると位置づけられる。そういう意味では、蘇轍のこれらの作品に見える、孔子の眞意が『孟子』により確認できる、という主張は、少なくとも『論語』・『孟子』の該當部分については孔孟一致論を支持する言説であるかに映る。

三 蘇轍による孔孟一致論への言及

上文では、蘇轍が『論語』の解釋を述べた文の中に、少數ながら孔孟一致論を支持するかのような主張が見られることを述べた。しかし、蘇轍は孔孟の一致を全面的に主張していたわけではなく、その著述の中には孔子と孟子との思想の差違を強調するものも見られる。その例として、文集に残る策問と『古史』の論贊とを取り上げたい。

宣仁太后による垂簾聽政、所謂元祐更化期、中央政治に復歸した蘇轍は元祐三年、次の策問を作成した。⁽²⁹⁾

問：孔子稱顔子簞食瓢飲、不改其樂、一時門弟子莫及之者、而韓子以此爲哲人之細事。子路稱千乘之國、師旅饑饉之餘、可使有勇而知方。孔子目之以政事、不以仁許之、而孟子以爲賢於管仲。孟子、韓子之言、果得孔子之意矣乎。⁽³⁰⁾

問ふ。孔子稱すらく、顔子は簞食瓢飲して其の樂しみを改めず、一時の門弟子之れに及ぶ者莫し、と。而れども韓子此れを以て哲人の細事と爲す。子路稱すらく、千乗の國、師旅饑饉之餘、勇有りて方みちを知らしむ可し、と。孔子之れを目するに政事を以てし、仁を以て之れを許さず。而れども孟子以爲へらく管仲まきに賢れり、と。孟子、韓子の言、果たして孔子の意を得るか。

ここでは、顔回の安貧を韓愈が重要視しなかつたこと⁽³¹⁾、孔子は子路を仁といえない、としたのに對して孟子はこれを管仲よりも立派だとしたことの二點を擧げ⁽³²⁾、彼らが「果たして孔子の意を得」ていたのかを問題とする。

また、他條では同様に管仲と子路との賢愚に關する孔孟の判斷を論じ、その思想が一致しないことをより直截的な表現で説く。

問：學者皆宗孔孟、今考之於書、猶有異同之説、姑論其一二。孔子之於管仲、雖以爲小器、而許其九合之仁。其於子路、雖稱其有折獄之明、無緼袍之恥、而知其不得其死。至於孟子、則高子路、下管仲。孔子之於伯夷、叔齊、

以爲古之賢人，稱柳下惠言中倫，行中慮，而譏其降志辱身。至於孟子，則皆以爲聖人。然則，學者今將從孔子歟，從孟子歟，其明言之。

問ふ。學ぶ者皆孔孟を宗とす、今之れを書に考ふるに、猶ほ異同の説有り、姑らく其の一二を論せん。孔子の管仲に於ける、以て小器と爲すと雖も、而れども其の九合の仁を許す。其の子路に於けるや、其の折獄の明有りて縕袍の恥無きを稱すと雖も、而れども其の死を得ざるを知る。孟子に至りては、則ち子路を高しとし、管仲を下しとす。孔子の伯夷、叔齊に於ける、以て古の賢人と爲し、柳下惠の言の倫に中りて行の慮に中るを稱するも、而れども其の志を降ろして身を辱むるを譏る。孟子に至りては、則ち皆以て聖人と爲す。然れば則ち、學者今將た孔子に従ふか、孟子に従ふか、其れ之れを明言せよ。

ここでまず蘇轍は、學問をする者が皆「孔孟」を並べ仰ぐ風潮を取り上げ、孔子と孟子との間には相違がある、ということ宣言する。そして、管仲と子路とへの評價、また、伯夷、叔齊、柳下惠への評價が孔子と孟子との間で一致しないことを指摘し、孔子に従うのか孟子に従うのか明言せよ、と、二者擇一を迫っている。

管仲・子路などの人物の優劣に關する孔孟間の評價の分岐の問題については、蘇轍の他の著述にも見られる。『古史』は元豐七年頃大略が成り、紹聖二年に成立した史書だが⁽³⁾、柳下惠傳の論贊では以下のように述べられている。

至孟子、始謂伊尹、伯夷、柳下惠皆古之聖人、與孔子異、而世俗又從而廣其說曰：此三人者、皆聖人之趨時者也。伊尹之後、士多進而寡退、故伯夷出而矯之；伯夷之後、士多退而寡進、故柳下惠出而矯之。夫三代之風、今世不得見矣。而春秋之際、士方以功利爲急、孰謂其多退而寡進也哉。此皆妄意古人耳。湯之稱伊尹曰：聿求元聖、與之戮力、以與爾有衆請命。伊尹之自稱亦曰：維尹躬暨湯咸有一德、克享天心、受天明命、以有九有之師。及孔子

敘書、皆不以爲過。謂之聖人、或庶幾焉。如伯夷、柳下惠、吾從孔子而已。⁽³⁴⁾

孟子に至り、始めて伊尹、伯夷、柳下惠は皆古の聖人なりと謂ひ、孔子と異なるも、世俗又従りて其の説を廣めて曰く、此の三人は、皆聖人の時に趨る者なり。伊尹の後、士進む多くして退く寡し、故に伯夷出でて之れを矯む。伯夷の後、士退く多くして進む寡し、故に柳下惠出でて之れを矯む、と。夫れ三代の風、今世見るを得ず。

而れども春秋の際、士方に功利を以て急と爲せば、孰れか其れ退く多くして進む寡しと謂はんや。此れ皆妄りに古人を意ふのみ。湯の伊尹を稱して曰く、聿に元聖を求め、之れと力を戮くし、以て爾有衆の請命に與す、と。

伊尹の自ら稱するも亦た曰く、維れ尹躬暨び湯咸一徳有り、克く天心に享たり、天の明命を受け、以て九有の師有り、と。孔子の書を敘するに及び、皆以て過ぎたりと爲さず。之れを聖人と謂ふも、或いは焉れに庶幾からん。

伯夷、柳下惠の如きは、吾れ孔子に従ふのみ。

蘇轍は、孟子が伊尹・伯夷・柳下惠はいずれも聖人である、として孔子に異論を立てていることを指摘し、⁽³⁵⁾『尚書』湯誥や咸有一徳の語に基づき、伊尹は聖人としてもまあ構わない、と述べた上で、伯夷・柳下惠については孔子の判断に従う、と宣言する。ここで蘇轍は孟子の主張に賛同して「其の説を廣め」た者の説を擧げて批判するのだが、引かれているのは王安石の語であり、『臨川先生文集』卷六十四・論議・三聖人に見える。

王安石のこの主張は後に楊時やその門人・胡寅が批判しているが、⁽³⁶⁾その論旨は蘇轍と概ね共通しており、蘇轍の主張がかなり反響を呼んだ様子を窺うことができる。また、南宋の陳善も、「蘇子由獨以爲不然（蘇子由獨り以て然らずと爲す）」としてこの『古史』の論贊を引いた上で王安石批判を展開している。⁽³⁷⁾

蘇轍のこれらの議論から、蘇轍は孔孟間に見解の相違があることを明確に意識していたことがわかる。孔子と孟子

との思想が完全に一致して一切の相違がない、と考える人間はむしろごく一部であろうが、それをきわめて公的な文書である策問や、自ら著した史書の論贊にわざわざ取り上げるとは蘇轍に於いてこの問題が重大であったことを物語っている。また、策問の「學者皆孔孟を宗とす、今之れを書に考ふるに、猶ほ異同の説有り」という語には、無批判な孔孟一致の主張、それによる手放しの孟子禮讀に對する問題意識も含まれているのではなからうか。

おわりに

從來、蘇軾は非孟派の代表格の一人に數えられてきた。しかし、蘇軾のみならず三蘇の學術は文學・思想兩面で『孟子』の影響を強く受けており、彼らはしばしばその著述で孟子尊崇に近い發言を行っていたこと、さらには彼らの思想の根底に『孟子』に由來する要素が少なからず含まれることを本稿は確認した。

とりわけ蘇轍に於いては、その作品の中に、孔子の思想を孟子の言葉に基づいて解釋しようとする試みが含まれており、それは孟子尊崇の方向性としてきわめて重要なものである。北宋時代の一つの思潮として、『孟子』昇格運動があり、『孟子』に經書と同等の地位を與えようとする尊孟派の思想家たちは、その孟子の地位向上戰術の基本的な論理に孔孟一致論を据えた。蘇轍の作品に見られる、『孟子』に據つて『論語』を解釋する考え方は、孔孟一致論が孟子の重要性を論證する過程と重なるものである。

しかし、一方で蘇轍の著述の中には孔子と孟子との思想の不一致を殊更に取り上げるものもあり、そこでは自身が

孟子の立場をとらないことが明言されている。蘇轍は幼少期から『孟子』を重視する父の影響を受けてよく『孟子』を學んだのであるが、蘇轍を全くの尊孟思想家と見ることもやはり難しい。

三蘇のそれぞれの『孟子』にまつわる主張を見るに、彼らは『孟子』の内容を全面的に承認したわけではないので、對立せざるを得ない論點を繞って『孟子』に批判的な態度をとっていることは當然である。しかし、實際には彼らは文章や思想の両面に於いて『孟子』を深く學んでおり、基本的に『孟子』を非常に高く評價していることには注意しなくてはならない。

余允文が蘇軾を非孟派の代表の一人として扱ったり、朱熹が「雜學辨」の冒頭に蘇軾を擧げて糾弾したりした最大の要因の一つに、蘇軾が性善説を承認しなかったことがある。性論はとりわけ宋代の思想家にとつてきわめて重大な分野であつたから、彼らが蘇軾の著述から性善説への異論を取り上げて、非孟派である、と分類することは當然の成り行きであつた。朱熹と政治的に對立しつつ尊孟思想を展開した南宋の唐仲友もまた、揚雄や韓愈が孟子を褒め讃えたり行くを指摘した上で、性論の一點に於いて異論を唱えたことを激しく非難している⁽³⁹⁾。しかし、そういった宋代人の思想上の枠組は、それ自體には思想史的な意味があるものの、現代の我々がそういった觀點を踏襲して蘇軾たちの『孟子』觀を考究したならば、それは實情から乖離した理解に陥ってしまう危険を孕んでいる。

一體一個の思想家が過去の思想家の言説に接した時、過去の人間とはそもそも身を置く時代・社會が異なるのだから、本當の意味でその主張を全面的に承認できることはきわめて稀である。必ずしも彼らがそれを衝突と自覺するわけではないにせよ、過去の或る思想家の言説と自身の思想とが衝突した際、彼らを取り得る反應は一つに大別される。一つは主として注釋という形でその過去の思想家の著述に解釋を付け加え、言説を修正して自身の思想と同化させる

ことであり⁽⁴⁰⁾、もう一つは直接に過去の思想家の言説に異議を唱えることである。これら二つの態度は表面上全く異なるが、實は一面に於いては本質的に等しい。そして蘇軾らの態度は後者に屬するものであった。二つの態度を念頭に置いて尊孟・非孟という思想上の區分を考えた時、特定の對象を「尊」崇することと「非」難することとは常に截然と區別できるわけではない。三蘇の『孟子』評價について、個々の思想的衝突の内容を検討する必要があることは當然のだが、單純に異説の有無に基づいて尊孟か非孟かを論ずるのでは不充分である。その實態はより廣い視野から再考されるべきものと思われる。

注

(1) 『孟子』昇格運動」の語は、周予同『群經概論』に基づく(『周予同經學史論著選集(增訂本)』、上海人民出版社、一九九六年、二八九―二九〇頁)。また、福谷彬『南宋道學の展開』第一章第二節・宋代における孔孟一致論(京都大學學術出版會、二〇一九年、六〇―六一頁)参照。なお、北宋當時、『孟子』が經書としての地位を確定していたとはいえないが、本稿では便宜上、『孟子』に關する場合でもあつても「經說」「解經」等の語を用いる。

(2) 『尊孟辨』『尊孟續辨』は當時の『孟子』への反對思想をまとめているのみならず、現在散逸した蘇軾『論語說』や鄭厚『藝圃折衷』を部分的に存しているという意味でも重要である。また、李觀「常語」についても『孟子』批判に涉る部分は現行本『直講李先生文集』ではほぼ刪去されているため、『尊孟辨』に據つてその非孟思想

を復原し得る。

- (3) 近藤正則「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——」〔學藝國語國文學〕十八號、一九八三年)

- (4) 『嘉祐集』卷十一・上歐陽内翰第一書

- (5) 『續資治通鑑長編』卷一百九十五・嘉祐六年十月壬午條下に「詔太常禮院修諡法」とあるものであり、官撰の書物であるが、歐陽脩による墓誌銘に、蘇洵が『太常因革禮』の編纂に携ったこととは別に、「有文集二十卷、諡法三卷」〔歐陽文忠公集〕卷三十四・故霸州文安縣主簿蘇君墓誌銘」としていることから見て、實態は蘇洵個人の著作に近かったのではないかと思われる。なお、清内府藏本に基づく四庫全書本も「宋蘇洵撰」とする。

- (6) 『逸周書』諡法解「維周公旦、太公望開嗣王業，攻于牧野之中，終葬，乃制諡絺法（維れ周公旦、太公望王業を開嗣し、牧野の中に攻め、終りて葬り、乃ち諡を制して法を絺ぶ）」、また、『史記』秦始皇本紀「制曰：朕聞、太古有號毋諡，中古有號，死而以行爲諡。如此則子議父，臣議君也，甚無謂，朕弗取焉。自今已來，除諡法（制して曰く、朕聞くならく、太古は號有りて諡毋し、中古は號有り、死して行を以て諡と爲す、と。此くの如くんば則ち子父を議し、臣君を議するなり、甚だ謂ひ無し、朕取らず。今自りして已來、諡法を除かん、と）」の裴駟集解に、「諡法，周公所作（諡法、周公の作る所）」とある。

- (7) 『聞見後錄』卷十一、『尊孟續辨』卷下

- (8) 『東坡集』卷二十一、『經進東坡文集事略』卷九

- (9) 葉夢得『石林燕語』卷八

(10) 所謂『蘇批孟子』は『四庫全書總目』卷三十七・經部三十七・四書類存目や周中孚『鄭堂讀書記』卷十二・經部七之上・四書類一の説に見えるように一般に僞書とされるが、それが蘇洵に假託されていることは、蘇軾の文章を『孟子』と結び付けようとする北宋以來の評價と無關係ではなからう。たとえば、嘉靖元年の朱得之による序文には、「老泉絶世俗，退居山野，肆力於文章者數年，而後得其所規矩方圓之跡，而評點以表識之。豈非達觀先覺之所在，而學文者所當親乎。此子瞻必賴是而悟文機也（老泉世俗を絶ち、山野に退居して力を文章に肆くこと數年、而る後其の所謂規矩方圓の跡を得、評點して以て之れを表識す。豈に達觀先覺の在る所にして文を學ぶ者の當に親しむべき所に非ずや。此れ子瞻必ずや是れに頼りて文機を悟るなり）」とある。

(11) 『東坡應詔集』卷一・策略第四

(12) 『東坡集』卷二十四・居士集叙

(13) 實はここで蘇軾が孟子の功績は禹にも劣らない、とすることは韓愈の見解を踏まえている。『昌黎先生文集』卷十八・與孟尚書書「孟子雖賢聖，不得位，空言無施，雖切何補。然賴其言而今學者尚知宗孔氏，崇仁義，貴王賤霸而已。……然向無孟氏，則皆服左衽而言侏離矣。故愈嘗推尊孟氏以爲功不在禹下者，爲此也（孟子賢聖なりと雖も、位を得ず、空言施す無し、切なりと雖も何をか補はんや。然れども其の言に頼りて今の學ぶ者尚ほ孔氏を宗とし、仁義を崇び、王を貴びて霸を賤しむを知るのみ。……然れども向し孟氏無かりせば、則ち皆服は左衽して言は侏離せり。故に愈の嘗に孟氏を推尊して以て功禹の下に在らずと爲すは、此れが爲なり）」なお、蘇軾よりやや遅い例ではあるが、李季可『松窗百說』自負には、孟子の語を取り上げて、「孟子曰：如欲平治天下，當今之世，捨我其誰，又以承三聖者，盡爲不知者言也。……故曰：士之自負，殆是不幸（孟子曰

く、如し天下を平治せんと欲すれば、當今の世、我れを捨てて其れ誰ぞ、と、又た以て三聖を承くるは、盡く知らざる者の言爲るなり。……故に曰く、士の自負すること、殆ど是れ不幸なり、と」と述べる。

(14) ただし、武王聖人論については蘇軾が晩年になり初めて有するに至った見解であることを近藤氏が明らかにしている。同氏『程伊川の『孟子』の受容と衍義』附録一・蘇軾の（武王非聖人論の性格——「禮」の重視と「權」の否定に見る經學思想の一斑——（汲古書院、一九九六年、一六三—一八六頁）参照。

(15) 土田健次郎『道學の形成』（創文社、二〇〇二年、三六六—三六七頁）に詳しい。また、蘇轍も性については蘇軾と類似する觀點をもつが、『孟子』の性論を踏まえて独自の説を展開している面もある。拙稿「蘇軾兄弟による「思無邪」解釋の特徴とその背景」（東英書編著『唐宋八大家の諸相』（花書院、二〇二〇年）所収）参照。

(16) 陶宗儀『說郛』卷九所引『迂書』

(17) 『尊孟辨』卷下所引『藝圃折衷』

(18) この書簡の年代について蘇轍の著作には直接の言及が見られないが、嘉祐五年とする孔凡禮氏の考證が正確であるように思われる。同氏『蘇轍年譜』（學苑出版社、二〇〇一年、三二—三三頁）に詳しい。

(19) 『欒城集』卷二十二

(20) 『欒城後集』卷六・孟子解・第六章

(21) 孔孟一致論が形成されていった歴史的経緯及び宋代での状況については、福谷氏前掲書第一章・孔孟一致論の展開と朱子の位置——性論を中心として（四三—七八頁）に詳しい。

(22) 孔氏前掲書三四—三五頁

(23) 『欒城應詔集』卷十一

(24) この出題が『論語集解』に基づくことについて、俞文豹『吹劍錄外集』に、本来直言の士を求めるためのものだった制科が僻典を出題して物知りを競う形に墮落したことを批判して、「東坡形勢不如德論，不知出處，禮義信足以成德論，知子由記不得，乃厲聲索硯水曰：小人哉，子由。始悟出樊遲學稼注（東坡形勢德に如かざるの論、出處を知らず、禮義信以て徳を成す足るの論、子由記し得ざるを知るや、乃ち聲を厲はげしくして硯水を索めて曰く、小人なるかな、子由、と。始めて樊遲稼を學ぶの注に出づるを悟る）」とある。話が出來すぎていて眞偽は疑わしいが、とまれ當時の制科の秀圍氣は窺見できよう。

(25) 孔氏前掲書六二七―六二八頁

(26) 『欒城第三集』卷十

(27) 『穎濱先生道德經解』卷二（正統道藏本卷三）

(28) 直接的には言及されていないが、孔子の意圖を孟子の言葉により説明することと「先君の遺意」とが結び付けられていることを考えると、「藏書室記」に示されている孔孟觀は蘇洵の影響を受けたものである可能性もある。

(29) この策問については南宋・孫汝聽『三蘇年表』、孔氏『年譜』共に言及が見られないが、『欒城第三集』卷六に收められる一連の策問は明らかに王安石を意識している。第一問に王安石の熙寧六年の貨幣増鑄以降の錢餘り・物價高騰を述べ（井上正夫「宋代の國際通貨―王安石の通貨政策を中心に―」（『經濟論叢』第一五一卷、第一・二・三號、一九九三年）参照）、そうなるから十年だ、とする。熙寧六年から元祐三年までは十五年で

あるが、概数を挙げたものとして、元祐三年に蘇轍が孫覺・彭汝礪・張績と共に賢良方正能直言極諫科の試験を司つた際出題されたものと見てよからう。

(30) 『欒城第三集』卷六・策問十七首・其六。下引は同其八。

(31) 『昌黎先生文集』卷一・閔己賦「昔顔氏之庶幾兮，在隱約而平寬。固哲人之細事兮，夫子乃嗟歎其賢（昔顔氏の庶幾ちかきや、隱約に在りて平寬。固より哲人の細事たるも、夫子は乃ち其の賢に嗟歎す）」

(32) 子路の言葉は『論語』先進篇に見え、蘇轍のいう孔子の評價は同公冶長篇に見える。「由也千乘之國可使治其賦也，不知其仁也（由や千乗の國其の賦を治めしむ可きなり、其の仁なるやを知らざるなり）」という言葉を指す。孟子が子路を管仲より優れているとしたことは『孟子』公孫丑上に見える。

(33) 孔氏前掲書二七五―二七六・五四五頁

(34) 『古史』卷二十六

(35) 『孟子』萬章下「孟子曰：伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成（孟子曰く、伯夷は聖の清なる者なり、伊尹は聖の任なる者なり、柳下惠は聖の和なる者なり、孔子は聖の時なる者なり。孔子を之れ集大成と謂ふ）」

(36) 『龜山先生語錄』卷一、『斐然集』卷二十九・零陵郡學策問・其人

(37) 陳善『捫蝨新話』上集卷四・論孟子序三聖

(38) 蘇轍による孔孟不一致の主張はいずれも新法との争いに關わる時期に行われており、また、王安石の主張に對する批判も交えられていることから考ふるに、その背景には經書解釋に關する蘇轍の學術的信念のみならず、

政治的立場をも考慮する必要があるかもしれない。

(39) 『九經發題』 孟子發題

(40) ただし、過去の思想家の言説を著述への注釋という形で修正する營爲に於いては、同時に注釋者自身の思想も過去の思想家から影響され變化しているのであり、それが注釋者から過去の著述への一方的な修正ではないことは注意されねばならない。