

『顔氏家訓』における貴族像の展開と執筆意図

渡邊 義浩

はじめに

川勝義雄の『六朝貴族制社会の研究』（岩波書店、一九八二年）は、戦後の六朝貴族制研究の中心となったきわめて重要な著作であるが、第一部「貴族制社会の形成」・第二部「封建制への傾斜と貴族制」と、第三部「貴族制社会の変質と崩壊」との間には、埋めがたい断絶がある。貴族の社会的基礎をなした豪族共同体（第一部）や北来貴族が江南に打ち立てた郷論主義的イデオロギー体制（第二部）は、王族・寒人武人・土豪將帥層の進出による貴族の軍事支配権の喪失と商人Ⅱ土豪將帥層を主体とする貨幣的三重構造の進展や莊園経済の変質によって崩壊する（第三部）、と説明されているのである。渡辺信一郎は、その理由を執筆年代の差異に求め、第三部が書かれた六〇年代前半は社会経済史的視座が中心で、第一部・第二部は、京都における「市民的歴史学」への転換後の研究であるため、貴族制の没落過程を郷論・輿論により一貫して説明することがなかった、と理由づける。^{二〇}

『顔氏家訓』における貴族像の展開と執筆意図

学説史的には首肯し得る見解である。しかし、その背景には、川勝義雄という一研究者の視座だけではなく、貴族のあり方そのものが、それぞれの時期において異なっていた、という事実が存在する。それでも、そこに共通性や継続性を見出して「貴族」という分析概念で把握する以上、形成から崩壊まで一貫した説明が求められることは言うまでもない。

そうした貴族の変容を自覚し、新たな貴族像を子孫のために家訓として示したものが、顔之推の『顔氏家訓』である。^(三) 顔之推は、なぜそれまでの貴族のあり方を否定し、新たな貴族像をいかなるものとして提示したのであろうか。本稿は、『顔氏家訓』における貴族観の展開を解明すると共に、『顔氏家訓』の執筆意図を明らかにするものである。

一、君主との対時性

顔之推は、梁の武帝の中大通三（五三二）年、江陵に生まれたが、九歳で父を亡くし、父と同じく湘東王・鎮西將軍の蕭繹（元帝）に仕えた。湘東王國の左常侍・鎮西將軍府の墨曹參軍となり、蕭繹の子である蕭方諸の郢州出鎮に従ったが、天正元（五五一）年、侯景により郢州は陥落する。承聖元（五五二）年、侯景が敗死すると江陵に帰還し、元帝（蕭繹）より散騎侍郎に任命されたが、承聖四（五五四）年、西魏に江陵を落とされ、元帝は殺される。顔之推は、關中に連行された。二十四歳のことである。顔之推は、宇文泰の大將軍であった李穆にその文才を認められ、李穆の兄李遠のもとで書翰を掌った。しかし、天保六（五五五）年、北齊の都である鄴に亡命、文宣帝より奉朝

請に任ぜられ、黃門侍郎に至り、文林館を李德林と統括して、『修文殿御覽』、『續文章流別』の編纂に携わった。さらに顔之推は、北齊を滅ぼした北周の武帝により關中に移住させられ、北周の靜帝のもと、御史上士となったが、北周は滅び、隋に仕える。隋では、太子の博士となったが、六十歳を越えて間もなく、『顔氏家訓』の終制篇をしたため、開皇九（五九一）年に卒した。^三

このように三度にわたる亡国を経験した顔之推は、兩晉以降、宋・齊・梁の支配者層を形成していた貴族のあり方を次のように批判する。

① 梁朝全盛の時、貴遊の子弟、多く學術無し。諺に「車に上り落ちざれば則ち著作、體中何如といへば則ち祕書」と云ふに至る。……從容として出入し、望めば^二神仙の若し。明經の求第も、則ち人を顧ひて策に答へ、三九の公讌も、則ち手を假りて詩を賦す。^三爾の時に當りては、亦た快士なり。^四離亂の後、朝市も遷革するに及び、^五銓衡・選舉は、復た曩者の親に非ず。當路の權を乗るは、昔時の黨を見ず。諸を身に求むれども得る所無く、之を世に施さんとすれども用ふる所無し。……^六爾の時に當りては、誠に驚材なり。學藝有る者は、地に觸れるとも安し。^七荒亂より已來、諸々の俘虜せらるるもの、百世の小人と雖も、論語・孝經を知學する者は、尙ばれて人の師と爲り、千載の冠冕と雖も、書記を曉らざる者は、田を耕し馬を養はざるは莫し。此を以て之を觀れば、安んぞ自ら勉めざる可けんや。^八若し能く常に數百卷の書を保たば、千載も終に小人と爲らざるなり。^四

① 梁朝全盛の武帝のときに、すでに貴族の多くには「學術」が無かった。貴族が尊重したことは、② 「神仙の若く身を飾り、玄學に基づく清談を行うこと」で、それが③ 当時の「快士」であった。しかし、④ 「離亂の後」、すなわち侯景の乱の後には、⑤ 「銓衡・選舉」は以前の縁故にはよらず、「當路の權を乗る」権力者は、すでに貴族の一派

の者ではなくなくなった。このため、「學術」を修めない貴族は⑥「驚材」となった。そうしたとき、⑦「千載の冠冕」であっても、書物に明るくない者は、小作となり馬糞になるしかなかった。貴族が貴族であるための根底は、⑧「常に數百卷の書」籍を保有していることにある。顔之推は、後述するように王僧虔の「誡子書」を思い出しながら、貴族の本来のなあり方を見つめ直した。貴族が本来のように文化を存立基盤とすれば、千年のちにも「小人」となることはない。

かつて論じたように、三國時代の「名士」を淵源とする貴族は、曹魏末に司馬昭が制定した五等爵制と州大中正の制とが相まって成立した貴族制のもと、代々高官を世襲し得る制度的保証を得た。しかし、五等爵の賜爵によって皇帝が形成する爵制的秩序に基づく國家的身分制である貴族制は、「名士」以来、貴族が存立基盤としていた文化的価値の専有を基盤とする自律的秩序とは、原理的に相反するものであった。このため、衛瓘や劉毅は、九品中正制度を批判し、貴族の自律性が反映する郷論を尊重すべきと主張したのである。^(五) 顔之推の貴族観は、こうした三國時代の「名士」を淵源とする、文化的諸価値の専有者こそ、千年先にも「小人」とならない本来の貴族である、とするものであった。^(六)

このように、貴族が学問を基盤とする本来の姿に立ち返らねばならないのは、梁を衰退させた侯景の乱を契機に、貴族が実用的な能力を發揮して、「小人」や「武人」に対抗すべき必要性が明確になったことによる、と顔之推は考へる。

吾^①世中の文學の士を見るに、古今を品藻するは、諸を掌に指すが若きも、試用有るに及びては、多く堪ふる所無し。承平の世に居りては、喪亂の禍有るを知らず、廟堂の下に處りては、戰陳の急有るを知らず、俸祿の資

を保ちては、耕稼の苦有るを知らず、吏民の上に肆にしては、勞役の勤有るを知らず。故に以て世に應じ務を經む可きこと難し。^②晉朝 南渡して、士族を優借す。故に江南の冠帶、才幹有る者は、擢でて令僕より已下、尙書郎・中書舍人より已上と爲り、機要を典掌す。^③其の餘の文義の士、多く迂誕・浮華にして、世務に撓らず。

織微の過失は、又捶楚を行ふを惜しむ。清高に處る所以は、蓋し其の短を護らるればなり。^④臺閣の令史・主書・監帥・諸王の籤省に至りては、並びに吏用を曉習し、時須を濟辦す。縦ひ小人の態有るとも、皆鞭杖もて肅督すべし。故に多く委使せらるは、蓋し其の長を用ひらるればなり。人毎つねに自ら量らず、^⑤世を擧げて梁の武帝の父子、小人を愛して士大夫を疎んずるを怨むは、此も亦た眼 其の睫を見る能はざるがこときのみ。^⑥

貴族を存立させているものが學術であると考える顔之推は、その學術内容の轉換をも目指していく。それまで貴族は、①「古今を品藻する」こと、すなわち古今の人物を評価することは得意であったが、現実の政治の任には堪えられなかった。それは、人物評価こそ「名士」より繼承する貴族の自律的秩序の表現方法であり、それに習熟することが名声を高める要因であったことによる。^⑦これに比べて、皇帝の支配意思を現実化する政治の実務は、皇帝に隸属的となるため、貴族の行うべきことと考えられていなかった。それでも②東晉は、「士族を優借」して、「機要を典掌」させた。

たとえば、廬江郡の何充は、その実務の遂行能力を王導から高く評価され、王導の死後、録尚書事に登り、康帝・穆帝のときには輔政として政權を支えた（『晉書』卷七十七 何充傳）。北來の貴族を代表する王導は、「南人」の何充に妻の姉の子を嫁がせ、自らの貴族社会に迎え入れ、南北問題の解決に努めようとした。^⑧東晉を担っていた王導は、実務を行う貴族をそれほど高く評価していたのである。しかし、それは多数派ではなかった。あるとき、何充は、実

務を止めて共に清談をしようと誘う王濛と劉惔・支遁に、「我此れを看ざれば、卿ら何を以て存するを得ん（我不看此、卿等何以得存）」（『世說新語』政事第三）と述べ、清談に明け暮れ、政務に向き合わなかれらを批判した。それを東晉の孫盛『晉陽秋』は、「何充 王濛・劉惔と好尚同じからず。此れに由りて當世に譏らる（何充與王濛・劉惔好尚不同。由此見譏於當世）」（『世說新語』政事第三注所引孫盛『晉陽秋』）と伝え、清談の誘いを断り、実務を続ける何充を無料と批判している。興味深いことは、『顔氏家訓』とは異なり、貴族の自律的秩序を尊重する『世說新語』が、前掲のように三人への何充の反論を掲げ、それを評価していることである。そこには、『世說新語』の撰者に影響を与えた謝安の実務尊重がある。^(九)

顔之推が、③「其餘の文義の士、多く迂誕・浮華にして、世務に撓らず」と述べるように、何充のような実務派の貴族は少数で、多くは「迂誕・浮華」で「世務」を行わなかった。その結果、政治の実務は、④尚書臺の属官として実務を行い、過失があれば鞭を打たれて監督されていた「小人」たちに移った。それを⑤世を挙げて、梁の武帝父子が「小人を愛して士大夫を疎」じたと誹ることは、自己への省察が不足していると、顔之推は批判する。

梁の武帝による貴族制の改革は、宮崎市定によれば、貴族の門地ではなく教養を尊重するもので、結果として、門地が低くとも貴族的教養を身につけた寒門を進出させることになった。それは、裏を返せば、実用的な学問を持たない貴族が多かったことを示す。梁の武帝の貴族制改革は、貴族が実用的な能力を持つように促す、君主権力による貴族制の再編であった。これに対して、貴族の自己認識において、貴族の本質は門地ではなく学問である、という考え方に戻らなければならないという思索は、顔之推より以前から存在した。すでに掲げた西晉の劉毅も同様の考え方に基づいて、「上品に寒門なく、下品に勢族なし」と九品中正制度が門地に基づき運用されることを批判している。そ

うした自己認識を共有する貴族が少数だったのである。これを危機感として表明した数少ない事例の中で、顔之推に大きな影響を与えたものが、王僧虔の「戒子書」である。

「戒子書」は、琅邪の王氏出身である王僧虔が、安田二郎によれば、泰始七（四七二）年五月から泰豫元（四七二）年五月のまでの間に、子どもたちの手紙に対して書き送ったものである。^(一三)「戒子書」は、明帝即位当初の晋安王たる劉子勛の反乱に衝撃を受けた門閥貴族が、自己改革の必要性を表明したもので、貴族の本質が門地ではなく学問にあることを主張している。顔之推は、時代を先取る王僧虔の危機感を現実化した、侯景の乱から梁の滅亡を体験することで、貴族の本質が学問にあるとの思いを一層強くした。先に掲げた⑧「若し能く常に數百卷の書を保たば、千載も終に小人と爲らざるなり（若能常保數百卷書、千載終不爲小人也）」という勉學第八の記載は、王僧虔の、同じ一族でありながら、父子で貴賤を殊にし、兄弟で名声を異にする理由を「體數百卷の書を讀み盡くすのみ（體盡讀數百卷書已）」（『南齊書』卷三十三 王僧虔傳）と、読書の有無に求める「戒子書」の記述を踏まえている。

ただし、王僧虔が「戒子書」の中で学ぶべきとした貴族の学問は、玄學を根本に置いた清談であつた。清談こそ貴族の皇帝権力からの自律性を象徴するものであり、貴族的価値観を代表するものとして、『世説新語』にまとめられている。^(一三)

これに対して、顔之推は、玄學および清談を批判する。

夫れ老莊の書は、蓋し眞を全くし性を養ひ、肯へて物を以て己を累はさざるなり。^①故に名を柱史に藏して、終に流沙を踏み、跡を漆園に匿して、卒に楚相を辭す。此れ任縱の徒なるのみ。^②何晏・王弼は、玄宗を祖述し、遞ひに相誇尙して、景附草靡す。皆農・黄の化を以て、己が身に在りとし、周・孔の業は、之を度外に棄

つ。而るに平叔の曹爽に黨するを以て誅せらるは、權に死するの網に觸るるなり。輔嗣の多く人を笑ふを以て疾まるるは、勝を好むの筭に陥るるなり。……彼の諸人なる者は、並びに其の領袖にして、玄宗の歸する所なり。

其餘は塵滓の中に桎梏し、名利の下に顛仆する者、豈に備さに言ふ可けんや。^③直だ其の清談・雅論の玄を剖き微を析き、賓主 往復の心を娛ませ耳を悦ばしむるに取るのみ。世を濟ひ俗を成すの要に非ざるなり。梁の世に泊び、茲の風 復た闢き、莊・老・周易、總べて三玄と謂ふ。^④武皇・簡文は、躬自ら講論す。周弘正は大猷を奉贊して、化 都邑に行はれ、學徒千餘、實に盛美と爲す。^⑤元帝の江・荆の間に在るや、復た愛習する所に於て、學生を召置し、親ら教授を爲して、寢を廢し食を忘れ、夜を以て朝に繼ぐ。乃ち倦劇愁憤あれば、輒ち講を以て自ら釋くに至る。^⑥吾時に頗る末筵に預り、親しく音旨を承く。性既に頑魯にして、亦た好まざる所としか云ふ。^(二四)

顏之推は、①老子も莊子も「任縱の徒」(勝手気ままなやから)であり、老子は西方の砂漠に去り、莊子も楚の宰相を辞退し、名声に見合つた社会的な責任を果たしていないとする。玄學の祖となつた②何晏と王弼は、神農や黃帝を體現し、周公旦や孔子の業は視座の外に棄てた。それにも拘らず、何晏が曹爽の党派として殺されたのは、權力に奢り權力に死んだものである、と玄學を曲解して批判する。玄學は、単なる老莊思想の復権ではない。儒教の枠組みの中で、『周易』と共に、『老子』『莊子』を尊重したものであり、何晏は『論語集解』、王弼は『周易注』という古注を代表する儒教經典の解釈を残している。^(二五)顏之推は、こうした玄學の儒教との關係に顧慮することはない。何晏と王弼の罪は、桀・紂に等しい、と決めつけた東晉の范甯のような『晉書』卷七十五 范甯傳)、呵責のない批判である。さらに、省略した部分でも、清貧で有名な山濤が蓄財で誇られたという事実誤認に基づく批判から始め、夏侯

玄・荀粲・王衍・嵇康・郭象・阮籍・謝鯤が、いかに信奉する老莊思想と異なった生き方をしたかを罵倒している。顔之推にとつて、玄學に基づく③「清談や雅論」は、「心を娛ませ耳を悦ば」すだけの娯楽に過ぎない。国政の運用に資するに足る学問ではないのである。それにも拘らず、梁の④武帝・簡文帝・⑤元帝が、玄學を好み、朝夕を問わずに寢食を忘れて「親ら教授」したことを歎く。侯景の乱による梁の衰退、西魏の江陵への侵入に為す術もなく、清談に耽つた君主たちの描写は、あたかも西晉を滅ぼしたものは王衍の清談である、という「清談亡國論」を想起させる。^(二六)もちろん顔之推は、自ら仕えた君主たちを悪しざまに罵ることはしない。それでも、元帝の⑥「講論」の末席に預かり、親しくお声を拝聴しながらも、玄學は「好まざる所」であつたと明言することは、国政をなおざりして「心を娛ませ耳を悦ば」すだけの「清談や雅論」に君主を導く玄學、阮籍・嵇康に代表されるような、君主に対する自律的秩序を正統化する玄學に対する、激しい怒りをみることができよう。

「四學三教」と総称される貴族の文化の中で、顔之推が批判したものは、玄學だけではない。玄學と同様、反体制的な行動を正統化する道教についても、次のように述べている。

①神仙の事、未だ全くは誣とす可からず。但だ性命は天に在り、或いは鍾値し難し。……何ぞ遂ぐ可きの理有らんや。②之を内教に考ふるに、縦使ひ得仙するも、終に當に死有るべし。世を出づる能はざれば、③汝が曹の專ら此に精なるを願はず。其の神明を愛養し、氣息を調護し、起臥を慎節し、寒暄を均適し、食飲を禁忌し、藥物を將餌し、④其の稟くる所を遂げ、夭折を爲さざるが若きは、吾間然とすること無し。^(二七)

顔之推は、①「神仙の事」を全く偽りとする訳ではない。ただ「性命は天に在り」、不老不死を獲得できるという道教の理想が信じられないのである。それは、②「内教」すなわち佛教によれば、たとえ神仙になつても、結局は死

ぬはずだからである。このため③「汝が曹」すなわち子孫たちが、道教に熱中することを望まない、という。顔之推は、佛教の持つ、人の世界を超越する彼岸救済を尊重しているのである。ただ、④「夭折」しないためであれば、養生術そのものは批判しない、と顔之推は述べているのである。

それでも、同じく養生篇で、顔之推は、「嵇康は養生の論を著し、而れども物に傲るを以て刑を受く（嵇康著養生之論、而以傲物受刑）」（養生第十五）と「養生論」を著したにも拘らず刑死した嵇康を批判しており、玄學との近接性の高い道教に対して、批判的であることは動かない。それは、道教の反体制的な側面を嫌ったことによる。

道書に又曰く、「晦に歌ひ朔に哭すれば、皆當に罪有るべし、天其の算を奪ふ」と。喪家は朔望に、哀感すること彌々深し。寧んぞ當に壽を惜しみ、又哭せざるべけんや。亦た論らず。^(一九)

引用する「道書」について、王利器『顔氏家訓集解』（中華書局、一九九三年増補本）に引く朱亦棟は、『抱朴子』内篇卷六『微旨篇』に、「天地に司過の神有り、人の犯す所の輕重に隨ひて、以て其の算を奪ふ（天地有司過之神、隨人所犯輕重、以奪其算）」とあることとの近接性を指摘する。宇都宮清吉『顔氏家訓』1（平凡社、一九八九年）は、朱説を踏まえて、「顔氏もおそらくは『抱朴子』に依ったかも知れない」と述べる。小林正美によれば、『抱朴子』を著した葛洪の流れを組む「葛氏道」は、劉宋期に天師道に融合されていく。東晉・南朝において、天師道は王羲之のような貴族に信者を拡大していく一方で、東晉末に孫恩・魯循の乱を起こしている。

これについて、道安は「二教論」で、「黃巾の鬼道、毒は漢室に流れ、孫恩 仙を求め、禍は黃晉に延ぶ（黃巾鬼道、毒流漢室、孫恩求仙、禍延黃晉）」（『廣弘明集』卷八 辯惑篇）と述べ、後漢を滅ぼした黃巾と並置して孫恩の危険性を述べる。^(二〇) また、甄鸞は「笑道論」で、「三張は西梁に詭惑し、孫恩は東越に搔擾す（三張詭惑於西梁、孫恩

搔擾於東越」(『廣弘明集』卷九 辯惑篇)と述べ、五斗米道の張魯が築いた漢中での独立政権の動きに孫恩を比定する。^(二二) こうした佛教側からの道教認識が、顔之推の道教批判に反映していると考えてよい。

別稿で述べたように、^(二三) 顔之推は、儒教に対する佛教の優越を説き、従来の排佛論を五つに整理して反論し、輪廻を儒教の孝、應報を儒教の報應との関わりで受容する。そして、「佛教國家」の成立により「自然の稻米」や「無盡の寶藏」が現れる「妙樂の世」が出現し、「禮法の國」のような理想世界が実現すると説く。

しかし、顔之推は、國家の官僚として生きるために必要な学問の中に、佛教を入れることはなかった。それは、南朝を代表する佛教信者として有名な梁の武帝も同じである。顔之推は、武帝の喪礼への対応を次のように記録している。

江左の朝臣の子孫、初めて服を釋^とき、^(一) 二宮に朝見するや、皆當に泣涕すべく、二宮之が爲に容を改む。^(二) 頗る膚色充澤し、哀感無き者有らば、梁武其の人と爲りを薄^{うと}んじ、多く抑退せらる。裴政服より出て、武帝に問訊するに、貶瘦枯槁、涕泗滂沱たり。武帝之を目送して曰く、「裴之禮死せざるなり」と。^(三四)

①「二宮」とは、梁の武帝とその太子蕭綱(のちの簡文帝)のことで、服喪を終えた朝臣が朝見して泣くと、容貌を改めた。そのとき武帝は、朝臣の②肌の色つやが良く、哀しみの感情の見えない者があれば、その出世を抑え退けた、というのである。佛教徒である梁の武帝も、臣下がたとえは喪禮に現れる儒教經義をしっかりと守ることを求め、それができない者は、国政の枢要に置かないようにしていたのである。^(三五) それは、「古典中國」と呼ぶべき中国の國家と社会の規範型が儒教によつて構築されていたためである。このため顔之推は、自らの信仰と貴族の存立基盤として子孫に継承させるべき学問とを別物と考えていた。

曹魏から西晉における貴族制の形成期において、貴族は「四學三教」を兼ねる文化的価値の専有者であることをその存立基盤としていた。^(二六)これに対して、顔之推は、三教のうちでは佛教を信仰しながらも道教を好まず、四學の中では玄學を否定する。玄學が貴族の君主との対峙性を支える文化であり、道教が孫恩・盧循の乱など反体制運動の中核に置かれたことを嫌ったためである。それでは、顔之推はどのような学問を修めるべきと考えたのであろうか。

二、体制内文化の偏重

顔之推は、貴族が学問を必要とする理由について、玄學に基づく清談、あるいは文學だけでは、武人・俗吏に對抗できないと次のように述べている。

夫れ^①讀書し學問する所以は、本より心を開き目を明らかにし、行に利せんと欲するのみ。……^②吟嘯して談諧し、^③諷詠して辭賦し、事既に優閑なれば、材は迂誕を増し、^④軍國の經綸、略々施用するところ無し。故に^⑤武人・俗吏の共に嗤誦する所と爲るも、良に是に由るかな。^(二七)

貴族が^①讀書し学問をする理由は、本来的には心を開き目を明らかにして高い教養を持つためであるが、重要なのは学問に「行動に利」があること、すなわち実用性があることである。顔之推は、この文章が含まれる勉學篇の後文にも、「講論・文章は、春の華なり、身を脩め行に利するは、秋の實なり（講論・文章、春華也、脩身利行、秋實也）」と述べ、学問の実りを「行に利する」ことに求めている。何よりも学問の実用性を尊重するのである。^(二八)そうした実用性を持たずに、清談の徒のように^②吟嘯して諧諒を談論し、文學にかまけて^③詩歌を詠じ賦を作っても、

④軍事や国家の経緯に、ほとんど役に立つことはない。このために⑤武人や小人あがりの俗吏にあざ笑われることになる、と顔之推は述べる。

前述したように、顔之推は、貴族が実務に疎いたため、小人が台頭したことを歎いていた。ここでは、それに加えて貴族が軍事に疎いたため、武人を台頭させたことを歎いている。こうした小人の実務能力、武人の軍事能力に対して、貴族がどう向き合うべきか、という問題は、顔之推が初めて考えたことではない。

貴族の自律的秩序の維持者として謝安を尊重する『世説新語』は、謝安が寒門（小人）だけではなく、武人も尊重していたと伝える。それは、貴族が実務を忌避した結果、軍事力と乖離していたためである。

桓大司馬 雪に乗じて獵せんと欲し、先づ王・劉諸人の許に過る。眞長 其の裝束の單急なるを見て問ふに、「老賊 此れを持して何を作さんと欲す」と。桓曰く、「我若し此れを爲さざれば、卿が輩 亦た那ぞ坐して談ずるを得ん」と。

桓温（桓大司馬）が狩獵の格好で王濛・劉惔（眞長）のもとに立ち寄ると、劉惔から、「そんな格好で何をしようとするのか」と言われた。桓温は、「わたしがこうしなければ、諸君はのんびり坐って清談などしておられまい」と答えた、と『世説新語』は伝える。先に掲げた、実務をする何充のもとに、王濛・劉惔・支遁の三人が清談に出かけ、言い返された話と同じ構成である。また、元話の『語林』が、桓温の言葉に批判的であることに対して、『世説新語』が桓温の言葉を重く見ることも、何充の事例と同じである。すなわち、北来貴族が清談を続ける、換言すれば、国家の中で無為に高位を占めるためには、軍事力を持つ武人、及び実務を行う南人との共存が必要である、と『世説新語』は伝えている。それは、謝安の認識でもあった。事実、謝安は、かれらの協力を受けて、淝水の戦いで

前秦の苻堅を破り、東晉を全うしている。

これに対して、顔之推は、軍事力を持つ武人、及び実務を行う小人に、どのように向き合おうとしたのであろう。

『顔氏家訓』は、軍事について次のように述べている。

衣冠の士、身手無しと雖も、或いは徒衆を聚め、素業を違棄し、戦功を徼倖す。吾既に羸せ薄く、仰ぎて前代を惟ひ、故に心を此に眞く。子孫之を誌せ。孔子の力門關を翹ぐるも、力を以て聞こえず、此れ聖の證なり。

顔之推は、孔子が軍事「力」により聞こえることがなかったと述べて、貴族が軍事力を束ね、將軍として戦う必要性を説かない。謝安との違いである。顔之推は、あくまで学問により国家に貢献することで、小人や武人に対抗し得ると考えていた。それでは、具体的には、どのような学問により、顔之推は小人や武人に対抗しようとしたのであるか。

顔之推が身体化していた家學は、『春秋左氏傳』と『周官』である（『北齊書』卷四十五 文苑 顔之推傳）。『春秋左氏傳』は、鄭玄の經學への最初の反論となった荊州學が、学問に実践性を持たせるため中心においた經書である。^(三四) 顔之推は、『春秋左氏傳』を典拠に、具体的な政策や軍略を提示しようとしたと考えてよい。^(三五) なお、同じく荊州學の流れを汲む西晉の杜預は、『春秋左氏經傳集解』を著し、春秋時代の史実より義を見出す『春秋左氏傳』の公羊・穀梁への優越性を確立する際に、史學を經學に援用すると共に、史學を經學により正統化して宣揚している。^(三六) 後述するように、顔之推が經學に次いで史學を尊重する、具体的には『漢書』を援用して經學の解釈に資する理由である。

一方、『周官』は、前漢末の劉歆のときに『周禮』と名を改め、王莽に立學されて、その政策を支えた經書である。^(三七) 以後『周禮』と呼ばれていた『周官』が、『北齊書』顔之推傳を著した李德林により『周官』と明記されたの

は、北周において『周禮』に基づいた官制が施行され、^(三九) 周の官を伝えた書としての実用性が高まっていたことによる。『周官』は、現実の政治に寄与する体系性を備えていたのである。『周官』を家學とする顏之推が、禮の実用性を重視して、風操・音辭を尊重するのは、その延長上にある。その際、風操篇に記される具体的な禮の典拠が、『周官』ではなく『禮記』であることが多いのは、『禮記』の方が実用的であるという、それぞれの經書の持つ性格のほかに、顏之推が漢代のような一經專修を良しとしなかったことを理由とする。

學の興廢は、世の輕重に隨ふ。漢時の賢俊は、皆一經を以て、聖人の道を弘む。……末俗より已來は復た爾しからず。^①空しく章句を守り、但だ師言を誦するも、之を世務に施せば、殆ど一の可なるも無し。故に士大夫の子弟は、皆^②博涉を以て貴と爲し、肯へて儒を専らにせず。梁朝は皇孫より以下、總卯の年に、必ず先づ學に入り、其の志尙を觀、身を出しより已後は、便ち^③文・史に従ふも、略ぼ業を卒へる者無し。……此の四儒なる者は、^④經術を好むと雖も、亦た才博を以て名を擅にす。此の如き諸賢は、故より上品と爲す。以外は率ね田野の間人多く、^⑤音辭は鄙陋、風操は蚩拙、相與に專固にして、堪能なる所無し。一言を問へば輒ち數百を酬ゆるも、其の指歸を責むれば、或いは要會無し。^(四〇)

漢代のように、①章句（訓詁、解釈）を守り、師の家學を伝えても、「世務」すなわち世の中の政治に役に立つこととはない。②儒教だけを専らにしない博識、具体的には③文學・史學を学び、④經學を尊重しながらも、広く知識を持つものが「上品」な貴族である、と顏之推は述べる。その際に、「上品」の基準は、⑤「音辭」（言葉）と「風操」（禮儀）に置かれる。^(四一)『顏氏家訓』に音辭篇・風操篇を設け、多くの具体的事例を掲げるように、これらが実用的な禮である。

吾^①禮經を觀るに、聖人の教へは、箕帚・匕箸、咳唾・唯諾、執燭・沃盥、皆節文あり、亦た至れりと爲す。但だ既に殘缺し、復た全書に非ず。^②其の載せざる所、及び世事の變改せる者有らば、學達の君子、自ら節度を爲し、相承けて之を行ふ。故に世に士大夫の風操と號す。而して^③家門は頗る同じからざること有り、見る所互ひに長短を稱す。然れども其の阡陌は、亦た自づから知る可し。^(四三)

顏之推は、①禮經を禮の基本としながらも、しかし禮經には②載せないところ、あるいは改変したところがあり、禮のあり方は③家門によつても異なるので記しておく、と風操第六の冒頭の文章で述べる。これを序として、風操第六では、①諱の避け方、名のつけ方、古今の呼称の違い、親族の呼称法の違い、葬禮のあり方について、实例をあげながら詳細に「禮」を説いていくのである。

顏之推が尊重する禮の実用性は、儒教の大きな構成要素ではあるが、そのすべてではない。ことに、貴族制の形成期である魏晉期に儒教經義の中心的な論争点であったのは、天とそれが支える天子の正統性にあった。すなわち、曹魏が官學とした鄭玄說の中心は、革命を正統化する六天說にあり、鄭玄說への反論により形成された王肅の經學は、革命を正統化する六天說を批判する昊天上帝一柱說であつた。^(四三)

西晉を建国した司馬炎の祖父にあたる王肅の經學を官學としてきた兩晉・南朝、その南朝から鄭玄を官學とする北朝へと居を移した顏之推が感じるべき儒教の最大の違いは、『顏氏家訓』に記されるような微々たる、言い換えれば具体的・実用的な禮のあり方ではなく、天の規定の違い、さらには国家の正統性の問題であらう。しかし、『顏氏家訓』は、鄭玄・王肅の天の概念規定や国家の正統性に関する議論を全く語らない。三回の亡国を体験した顏之推には、国家の正統性を語ることの恐怖が染みついているようし、天あるいは天命への絶望が佛教信仰の根本にあるのであ

れば、『顔氏家訓』が天や天子、国家の正統性に全く触れないことは納得し得る。その結果、顔之推の儒教は、現体制の維持を大前提とする実用的な禮の問題を中心とすることになったのである。^(四五)

それでは、儒教以外の学問について、顔之推は何を求めたのであろうか。顔之推は、『顔氏家訓』勉學篇の冒頭で、学問について次のように述べている。

士大夫の子弟、數歳より已上は、教へられざるは莫く、^①多き者は或いは禮・傳に至り、少き者も詩・論を失はず。……武夫は則ち弓馬に慣習し、文士は則ち^②經書を講議す。……或いは^③家世の餘緒に因り、一階半級を得

れば、便ち自ら足れりと爲し、全く修學を忘る。吉凶の大事有りて、得失を議論するに及びては、蒙然として口を張り、雲霧に坐するが如く、公私の宴集に、^④古を談じ詩を賦すれば、塞黙低頭して、欠伸するのみ。……何ぞ數年の勤學を惜しみ、長らく一生の愧辱を受けんや。^(四六)

顔之推は、士大夫（貴族）の子弟であれば、^①よく教わる者は「禮經」や「春秋三傳」の学習まで進み、しないものでも『詩經』や『論語』を学ばぬことはない、という。文士は、^②經書を講義すべきであるとされ、儒教が学問の中心に置かれる。そのうえで、^④「古を談じ詩を賦す」ためには、史學と文學に通じねばならず、これらも修めるべき学問の対象とされている。

顔之推が史學・文學を儒教と兼修すべしと考えるのは、それにより儒教をより深く修めることもできるためである。

俗間の儒士は、羣書に涉らず、經緯の外は、義疏あるのみ。吾初めて鄴に入るや、博陵の崔文彦と交遊す。嘗て^①王粲の集の中に鄭玄の尙書を難するの事あるを説く。崔轉じて諸儒の爲に之を道ふ。始めて將に口を發か

んとして、排蹙せらるるに懸せり。云ふ、「文集は只だ詩賦・銘誄有るのみ。豈に當に經書の事を論ずべけんや。且つ先儒の中に、未だ王粲有るを聞かざるなり」と。崔笑ひて退き、章に粲の集を以て之に示さず。魏收の議曹に在るや、諸博士と與に宗廟の事を議す。^②漢書を引き據らんとせば、博士笑ひて曰く、「未だ漢書の得て經術を證するを聞かず」と。收便ち忿怒し、都て復た言はず。韋玄成の傳を取り、之を擲ちて起つ。博士一夜に、共に之を披き尋ね、達明に乃ち來り謝して曰く、「謂はざりき玄成此の如き學あるを」と。^{④七}

顏之推も用いた四部分類では、集部に属するので、文學の事例と考えてよい①『王粲集』には、鄭玄の『尚書』解を批判する文章がある、と顏之推は指摘する。王粲は、三公を務めた曾祖父の王龔、祖父に王暢を持つ漢の名門の出身で、後漢末の大儒蔡邕に目をかけられて、その藏書を託されている。何よりも、後漢末に荊州牧の劉表の客となり、荊州學を修めている（『三國志』卷二十一 王粲傳）。このため「登樓賦」「七哀詩」など『文選』に収録される詩文のほかに、鄭玄の『尚書』解釈への批判が、『王粲集』に収められているのである。文學という分野が儒教研究を深める一つの事例である。

また、『漢書』は、「漢」の『尚書』を目指して「古典中國」の形成過程を史的に描いた書籍である。このため「古典中國」が形成される過程での經學に関する議論は、②韋玄成傳に限らず、多く収録される。^{④八}韋玄成を出した京兆の韋氏は代々禮・尚書・詩に通じた学者の家系で、父の韋賢も宣帝の丞相に登っている。韋玄成は、前漢元帝の丞相となり、諸儒を会して天子の禮、中でも郡國廟や宗廟について、多くの議論をした（『漢書』卷七十三 韋玄成傳）。それらの議論が王莽によりまとめられ、「古典中國」の宗廟祭祀が定まる。^{④九}『漢書』は、儒教の禮制を理解するために、欠くことのできない史なのである。

こうした『漢書』を經書の補助として扱う顏之推の學問態度は、孫の顏師古の漢書學に繼承される。顏師古は、異聞を博搜して史料批判を行う裴松之が始めた史學の方法論を取らず、『漢書』に注を付けることで、「經」を補完しようとした。『漢書』はすでに滅んだ經文と解釈も伝える書なのである。顏師古は裴松之を批判して、「史」を「經」の枠内に留め、「經」における「史」の重要性を高めることで、「史」の地位を確立する。^(五〇)「經」にその重要性を保証された『漢書』は、唐における漢の「古典中國」化を進めるだけでなく、「古典中國」を伝える史書として長く読み継がれていく。^(五一)

孫の顏師古が、訓詁學を踏まえて『漢書』注を附した際、その訓詁に顏之推に由来するものがあつたように、顏之推は學問の根底に小學を据えた。

夫れ文字なる者は、墳籍の根本なり。世の學徒、多くは字に曉あきらかならず。五經を讀む者は、^①徐邈を是として許慎を非とす。賦誦を習ふ者は、褚誼を信じて呂忱ゆんがを忽せゆるがにす。史記に明らかならんとする者は、徐・鄒を専らにして篆籀を廢す。漢書を學ぶ者は、^②應・蘇を悦びて蒼・雅はぶを略く。^③書音は是れ其の枝葉、小學は乃ち其の宗系なるを知らず。服虔・張揖の音義を見れば則ち之を貴び、通俗・廣雅を得て辱いやしとせざるに至る。一手の中すら、向背すること此の如し。況んや異代の各人をや。^(五二)

①東晉の徐邈が著したものは『五經音訓』であり、音韻を主とする。これに対して、音韻も扱うが文字の解釈を主とする後漢の許慎の『說文解字』を尊重すべしとするのである。同様に、②後漢の應劭・曹魏の蘇林が著した『漢書』の音義注ではなく、『三蒼』や『爾雅』『廣雅』『小爾雅』など、文字學そのものの本を尊重しなければならぬ、と説く。すなわち、顏之推は、③「書音」(音韻)ではなく、「小學」こそが學問の根底である、と主張してい

る。書證篇に述べられる具体的な史書への言及も、文字の訓詁や本の校勘に基づく文字の異同の指摘が中心である。(五三)
 『漢書』の事例を一つだけ掲げよう。

漢書の王莽の贊に云ふ、「紫色・蠹聲にして、餘分の閏位なり」と。蓋し玄黄の色に非ず、律呂の音に中らざるを謂ふなり。近ごろ學士有り、名問甚だ高きも、遂に云ふ、「王莽直だ鳶髀・虎視なるのみに非ずして、復た紫色・蠹聲なり」と。亦た誤りと爲す。(五四)

『漢書』卷九十九下 王莽傳の贊にある「紫色・蠹聲にして、餘分の閏位なり」という字句について、顔師古注によれば、應劭は、「紫は、間色なり。蠹は、邪音なり（紫、間色。蠹、邪音也）」とし、服虔は、「言ふところは莽の正王の命を得ず、歲月の餘分を閏と爲すが如きなり（言莽不得正王之命、如歲月之餘分爲閏也）」と解釈する。これに對して、顔師古自身は、顔之推の指摘を承けて、「蠹なる者は、樂の淫聲、正曲に非ざるなり。近ごろの學者、便ち蠹の鳴くと謂ひ、已に其の義を失ふ。又此の贊 蠹聲を改めて蠹聲と爲さんと欲し、詩を引き鶏に匪ずして則ち鳴くは、蒼蠅の聲なりとす。穿鑿すること尤し(はなはだ)（蠹者、樂之淫聲、非正曲也。近之學者、便謂蠹之鳴、已失其義。又欲改此贊蠹聲爲蠹聲、引詩匪鶏則鳴、蒼蠅之聲、尤穿鑿矣）」と述べている。

このように、顔之推の史學は、文字の校勘・解釈を中心とするもので、孫の顔師古へと繼承される經學的方法論を取るのである。(五五)これは、裴松之が試みたような史學独自の方法論である史料批判により、国家や権力者が隠そうとした歴史の事実を追究する、(五六)という反体制的とも成り得る史學とは異なる。また、陳壽の『三國志』から重要な問題とされた、(五七)史書による正統・閏統の表現にも顔之推は関わらない。唐代における正史の編纂が、貴族から國家に史書の編纂権を回収するという意味において、体制内史學の確立であるならば、それに先駆けるような体制内の史學を

顔之推は指向していた。

かかる体制内的指向は、文學にも見られる。顔之推は、次のように文章を分類している。

①夫れ文章なる者は、原もと五經より出づ。詔・命・策・檄は、書より生ぜし者なり。序・述・論・議は、易より生ぜし者なり。歌・詠・賦・頌は、詩より生ぜし者なり。祭・祀・哀・誄は、禮より生ぜし者なり。書・奏・箴・銘は、春秋より生ぜし者なり。……②行ひて餘力有れば、則ち之を習ふ可し。然り而して③古より文人は、多く輕薄に陷る。……文章の體は、興會を標擧し、性靈を發引すれば、人をして矜伐ならしむ。故に持操を忽せにして、進取を果たす。今世の文士、此の患いよ彌よ切なり。(五八)

このような文章の起源を①「五經」に配当する考え方は、劉勰『文心雕龍』にもとづく。『文心雕龍』宗經篇には、「故に論・說・辭・序は、則ち易 其の首を統べ、詔・策・章・奏は、則ち書 其の源を發し、賦・頌・譔・讀は、則ち詩 其の本を立て、銘・誄・箴・祝は、則ち禮 其の端を總べ、記・傳・銘・檄は、則ち春秋 根を爲す（故論說辭序、則易統其首。詔策章奏、則書發其源。賦頌歌讀、則詩立其本。銘誄箴祝、則禮總其端。紀傳盟檄、則春秋爲根）」とある。その分類に関しては、『文心雕龍』と少しく異なるところもあるが、顔之推は、明らかに劉勰の着想を踏襲している。(五九)劉勰の『文心雕龍』は、『周易』繫辭傳の形而上学に基づいて、天地自然という存在の一切に「道」が備わり、それは自ずからなる「文」（文彩）によって美しく飾られている、と「道」と「文」の關係性を述べている。(六〇)文學を儒教に回帰させようとする劉勰の文學論を顔之推は繼承しているのである。

また、②「行ひて餘力有れば、則ち之を習ふ可し」は、『論語』を踏まえている。『論語』學而篇では、「弟子、入りては則ち孝、出でては則ち弟、謹みて信あり、汎ひろく衆を愛して仁に親しみ、行ひて餘力有らば、則ち以て文を學べ

(弟子入則孝、出則弟、謹而信、汎愛衆而親仁、行有餘力、則以學文)とある。この「文」について、『論語集解』に引く馬融は「古の遺文」とし、皇侃の『論語義疏』は「先王の遺文」すなわち「五經・六籍」であると、いずれも学問、とくに經學のこととする。これに対して、顔之推は、この「文」を經書から派生した文章一般のこと捉える。①と同様、文學と經學を密接に捉える言説である。

③文人が「輕薄」との指摘は、曹丕の「與吳質書」にも見られるが、顔之推はそれを踏まえたうえで、省略した部分において、屈原・宋玉・東方曼倩(東方朔)・司馬長卿(司馬相如)・王褒・揚雄・李陵・劉歆・傅毅・班固・趙元叔(趙壹)・馮敬通(馮衍)・馬季長(馬融)・蔡伯喈(蔡邕)・吳質・曹植・杜篤・路粹・陳琳・繁欽・劉楨・王粲・孔融・禰衡・楊修・丁廙・阮籍・嵇康・傅玄・孫楚・陸機・潘岳・顔延年・謝靈運・王元長(王融)・謝玄暉(謝朓)を批判している。このうち、傍線を附したものは、政治との関わり、ことに君主に対して対時的・自律的な行動を取ったことを悪し様に言われている。

文學篇は、こののち、文章の具体的な作成方法や鑑賞方法を説く。そうした意味で、文學もまた実用的な学問となつて^(六六)いる。これに対して、曹植・陸機が文學の特徴として重視すべきとした叙情、なかでも陸機は「言志」よりも「緣情」すなわち叙情にこそ表現の重点を置くべきであると主張したが、そうしたことに顔之推は言及しない。あるいは、文學にとつて最も重要な美刺^(六七)、とくに権力を刺(諷刺)することの本質性にも言及しない。顔之推は、儒教・史學と同じように、あくまでも体制内の学問としての文學、実用的な文章を尊重しているのである。

このように、顔之推は、儒教だけではなく史學・文學を兼ね学ぶ広さと、世の中において君子として立ち得る禮を身につける学問の実用性を重視した。顔之推が歸心篇に告白するような佛教信者でありながら、佛教を貴族としての

あり方の根底には置かないことも学問を儒教によつて形成された「古典中國」という体制の内に留めようとする傾向の現れとして理解できよう。あくまでも顔之推は、体制内において実用的な儒教と文學・史學にわたる広い学問に貴族の存立基盤である文化的価値の根底を求めたのである。

三、『顔氏家訓』の執筆意図

『顔氏家訓』は、守屋美都雄によれば、北齊の滅亡（建徳六（五七七）前後の十数年間に書かれ、少なくとも隋の開皇二（五八二）年まで執筆は続けられたという。それでは顔之推は、何を目的として『顔氏家訓』を著したのであろうか。『顔氏家訓』の劈頭となる序致第一には、次のように記されている。

魏・晉より已來、^①著せし所の諸子は、理は重なり事は複し、^②遞に相模敷し、猶ほ屋下に屋を架し、牀上に牀を施すがごときのみ。吾今復た此れを爲す所以の者は、^③敢て物を軌し世に範するに非ざるなり。^④業に以て門内を整齊し、子孫を提撕せんとすればなり。^{（六五）}

顔之推は、『顔氏家訓』を執筆することにより、^②世の人に模範を示そうというわけではない。この書によつて^③一門の内を整えおさめ、子孫を教え導こうとするためである、と明言している。これによれば、『顔氏家訓』の執筆意図は、一門の内を整えおさめ、子孫を教え導くためとなる。

ただし、魏晉以降に^①著された諸子とは、盧文弨が出版した抱經堂叢書本『顔氏家訓』に原注を付けた趙曦明によれば、徐幹の『中論』、王肅の『正論』、杜恕の『體論』、顧譚の『新語』、譙周の『法訓』、袁準の『正論』、夏侯湛の

『新論』を指すという。そうであるならば、『顔氏家訓』も、何らかの主張を社会に対して述べる「一家の言」としてまとめられた、と考えることも可能である。筆頭に掲げられる徐幹の『中論』は、曹丕が『典論』の中で高く評価した「一家の言」である。^(六六)

また、『顔氏家訓』の執筆以前には、多くの家訓書が著されており、すでに掲げた王僧虔の「誡子書」のほか、顔之推が参照したとされるものも多い。^(六七) 本来、子どもへの返書である王僧虔の「誡子書」を赤の他人の顔之推が読んでいることは、顔之推が自らの『顔氏家訓』の社会で読まれる可能性を熟知していたことを示す。事実、北魏の甄琛の『家誨』二十篇は、その家に限定されず、広く読まれていたと記録される（『魏書』卷六十八 甄琛傳）。甄琛の『家誨』も、顔之推の『顔氏家訓』も、共に二十篇であることは、孔子とその弟子との言行録である『論語』二十篇が、広く読まれていることを意識したものであろうか。宇都宮清吉は、^(六八)家訓は、単に一家族だけの教訓であるのみならず、社会一般にも受け入れられる客観性を備えているとする。

それでは、『顔氏家訓』は、顔之推の言うように、社会の規範としてではなく顔氏のために書いたものが、結果的に広く読まれたのであろうか。それとも宇都宮が説くように、一般に受け入れられる社会性を持つべきものとして、当初から準備されたものであろうか。

顔之推は、長子の顔思魯に対して、どのように生きて欲しいかについて、次のように述べている。

鄴平らぐの後、徙されて關に入る。思魯嘗て吾に謂ひて曰く、「^①朝に祿位無く、家に積財無し。當に筋力に肆めて、以て供養を申すべし。毎に課せらるること篤く、經史に勤勞するも、未だ子爲るものの安きを得可けんや」と。吾之に命じて曰く、「子は當に養を以て心と爲すべく、父は當に^②學を以て教と爲すべし。^③汝をして

學を棄て財に^{したが}徇はしめ、吾が衣食を豊かにせしむるも、之を食らひて安んぞ^{いづく}甘きを得ん、之を衣て安んぞ^き暖きを得ん。^{六九}若し先王の道に務め、家世の業を紹がば、藜羹・糲褐も、我自ら之を欲す」と。

北齊が滅ぼされた承光元（五七七）年、顔之推をはじめとする十八人は、北周の武帝に従って、長安に移住させられた（『北齊書』卷四十二 陽休之傳）。顔之魯は、①朝廷に官職を得るつてがなく、家に財産もないので、労働に励んで、父上のお世話をすべきでしようと言った。顔之推は、③「學」を捨て金を稼ぐことは望むところではないと、④「先王の道」に務め、「家世の業」を継いで、代々伝えることを求めた。すなわち、儒教に努め、学問を伝えることこそ父の意向、すなわち孝である、と述べているのである。そのためには、②「學」の内容を子孫に伝えなければなるまい。顔之推は、自らの言葉どおり、あくまで顔氏の子孫のために、自らの「學」の内容を詳細にまとめた『顔氏家訓』を著したのである。

子孫たちも、この思いに応えた。長男の顔思魯は、よく家業を継いで儒學・史學に明るく、房玄齡・虞世南らと共に李世民に仕え、秦王府記室參軍事に至った（『新唐書』卷百九十八 顔師古傳）。その子である顔師古が、顔之推の『漢書』研究を継承し、「班孟堅の忠臣」と評価される『漢書』注の決定版を著したことは、すでに見たとおりである。

もちろん顔之推は、顔家以外の者が『顔氏家訓』を読むことを想定したうえで、執筆している。『顔氏家訓』において、批判を受ける人の名がしばしば伏せられていることは、そのための配慮の一つである。しかし、当初から社会に読まれるために準備をして、あたかも自らの知識をひけらかすために、学問の記述を大量に入れたわけではない。「先王の道」に務め、「家世の業」を継いでもらうために、自らの「學」を余すところなく伝えようとしたのである。

顔之推が伝えようとした「學」への態度は、本稿で一・二と分けて論じたように、二つに大別できる。それを分けるものは、国家、あるいは君主権力に対する姿勢である。

一で扱った玄學・道教は、国家や君主に対して、対峙的、あるいは反体制的な態度を正統化する自律性を持つものであった。顔之推はそれを嫌った。『顔氏家訓』の中にも足止篇があり、「天地鬼神の道、皆滿盈なるを惡む。謙虛冲損なれば、以て害を免る可し（天地鬼神之道、皆惡滿盈。謙虛冲損、可以免害）」と述べているように、顔之推は玄學と同様の主張も述べている。「天地鬼神の道」は、『周易』謙卦象傳が典拠であり、「謙虛冲損」も、『老子』四十五章に、「大盈は冲しき若きも、其の用は窮まらず（大盈若冲、其用不窮）」とある文を踏まえた表現であることは、その証左である。また、養生篇を置くように、道教の中でも養生については否定しない。顔之推は、玄學・道教の内容よりも、何よりもそれらが、反体制的な思想と成り得ることを嫌ったのである。それは、二で扱った儒教、そして史學・文學が、いずれも魏晉期には中心に置かれた天・天子と正統性、権力の隠蔽する事実への史料批判、美刺と叙情といった体制批判と関わるものを避け、実用性の名のもと権力に差し障りのないものに終始したことの裏返しでもある。

そうした体制内文化を尊重する顔之推の視座について、吉川忠夫は、理念としてはもっぱら学問によって官職を獲得しうる科擧官僚社会への展望が開けていた、と評価する。事実、『顔氏家訓』は、唐代には広く読まれ、宋代には家訓と言えば『顔氏家訓』を指すほどであった。唐初の三顯學である『禮記』（儒教）・『漢書』（史學）・『文選』（文學）のうち、『禮記』と『漢書』は、顔之推が「學」の中心に置いたものであった。また、文選學も小學・訓詁學を基本とする。すなわち、唐初の文化は、顔之推と同様に体制を批判しないものが中心となる。それが今日から見て、

文化の方向性として望ましいか否かはしばらく置く。文化が体制下で完結することと時を同じくして、魏晉南北朝の分裂は終焉を迎え、隋唐の統一帝國が成立するのである。

おわりに

『顔氏家訓』の執筆意図は、一門の内を整えおさめ、子孫を教え導くことにあった。顔之推は、子孫に「先王の道」に務め、「家世の業」を継いで、代々それを伝えることを求めたのである。顔之推が佛教信者でありながら、継承すべき「學」の中心に儒教を置いたのは、貴族制の衰退期に自らの存在を見つめ直した顔之推が、貴族の存立基盤である文化的価値の中心に置かれた儒教の安定性を再認識したからである。

魏晉期に形成された国家や君主からの自律的秩序を持つことを最大の特徴とする貴族は、儒・道・仏の三教と儒・玄・文・史の四學を兼修することに努めていた。これに対して、顔之推は、時として国家や君主に対峙的・反体制制になる道教と玄學を排斥した。そして、たとえ佛教信者であっても、国家に仕えるための儒教を中心とする学問を何よりも尊重しながら、史學と文學を兼修する。これが顔之推の「學」であった。

唐初の三顯學が、『禮記』と『漢書』と『文選』であり、貴族層に佛教信仰が浸透したように、六朝貴族制の衰退を体験した顔之推が提示した新たな貴族像は、隋唐における貴族観に合致していた。唐代に、『顔氏家訓』が広く読まれた理由は、顔之推の貴族観が社会から歓迎されたことを理由としよう。

しかし、唐の貴族制が崩壊した宋以降、あるいは日本においても『顔氏家訓』が読まれ続けた理由は、顔之推の貴

族観から説明できることではない。本稿で扱いきれなかった、唐の貴族が自律的秩序としてなお維持しようとした閉鎖的婚姻圏、さらには家や一族の規範としての『顔氏家訓』の特徴については、稿を改めて論ずることにしたい。

《注》

(一) 渡辺信一郎「六朝史研究の課題―川勝義雄著『六朝貴族制社会の研究』をめぐって」(『東洋史研究』四三―一、一九八四年)。
 (二) 『顔氏家訓』の研究状況については、渡邊義浩(主編)『全譯顔氏家訓』(汲古書院、二〇一八年)の「解題」のほか、劉國石「八十年代以来『顔氏家訓』研究概況」(『中国史研究動態』一九九七―四、一九九七年)、孫麗潔「近十年来『顔氏家訓』研究概況」(『華夏文化』二〇〇九―一、二〇〇九年)を参照。

(三) 『北齊書』卷四十五「文苑 顔之推傳。守屋美都雄『顔氏家訓について』(『中国雜誌』四、一九六七年、『中国古代の家族と国家』東洋史研究会、一九六八年に所収)も参照。

(四) ① 梁朝全盛之時、貴游子弟、多無學術。至於諺云上車不落則著作、體中何如則祕書。……從容出入、望^②若神仙。明經求第、則顧人答策。三九公譏、則假手賦詩。③ 當爾之時、亦快士也。及^④離亂之後、朝市遷革、⑤ 銓衡・選舉、非復曩者之親。當路秉權、不見昔時之黨。求諸身而無所得、施之世而無所用。……當爾之時、誠驚材也。有學藝者、觸地而安。⑦ 自荒亂已來、諸見俘虜、雖百世小人、知學論語・孝經者、尙爲人師。雖千載冠冕、不曉書記者、莫不耕田養馬。以此觀之、安可不自勉耶。⑧ 若能常保數百卷書、千載終不爲小人也。(『顔氏家訓』勉學第八)。なお、『顔氏家訓』は、盧文弨が乾隆五十七(一七九二)年に、知不足齋叢書本を参照した重刊本を「抱經堂叢書」に収めて出版した「抱經堂叢書本」を底本とする。

(五) 渡邊義浩「西晉における五等爵制と貴族制の成立」(『史学雜誌』一一六―三、二〇〇七年、『西晉「儒教国家」と貴族制』汲古書院、二〇一〇年に所収)。

(六) 吾^①見世中文學之士、品藻古今、若指諸掌、及有試用、多無所堪。居承平之世、不知有喪亂之禍、處廟堂之下、不知有戰陳

之急、保俸祿之資、不知有耕稼之苦、肆吏民之上、不知有勞役之勤。故難可以應世經務也。^② 晉朝南渡、優借士族。故江南冠帶、有才幹者、擢爲令僕已下、尙書郎・中書舍人已上、典掌機要。^③ 其餘文義之士、多迂誕・浮華、不撓世務。纖微過失、又惜行捶楚。所以處於清高、蓋護其短也。^④ 至於臺閣令史・主書・監帥・諸王籤省、並曉習吏用、濟辦時須。縱有小人之心、皆可鞭杖肅督。故多見委使、蓋用其長也。人每不自量、^⑤ 舉世怨梁武帝父子、愛小人而疏士大夫、此亦眼不能見其睫耳。〔顏氏家訓〕涉務第十一)。

(七) 渡邊義浩『世說新語』における人物評語の展開〔『六朝學術学会報』一七、二〇一六年、『古典中国』における小説と儒教』汲古書院、二〇一七年に所収)。

(八) 渡邊義浩『世說新語』における王導の表現と南北問題〔『早稲田大学大学院文学研究科紀要』六二、二〇一七年、『古典中国』における小説と儒教』前掲に所収)を参照。

(九) 渡邊義浩『世說新語』の編纂意図〔『東洋文化研究所紀要』一七〇、二〇一六年、『古典中国』における小説と儒教』前掲に所収)を参照。

(一〇) 宮崎市定『九品官人法の研究―科挙前史』(東洋史研究会、一九五六年)。

(一一) 谷川道雄『六朝貴族における学問の意味』(『名古屋大学東洋史研究報告』一、一九七二年、『谷川道雄中国史論集』汲古書院、二〇一七年に所収)は、貴族制の始原そのものが、これをつきつめてみれば宗族でもなければ郷党でもなく、士大夫の修める学問にあつたのではないかと述べている。

(一二) 安田二郎『王僧虔「戒子書」攷』(『東北大学日本文化研究所研究報告』一七、一九八一年)、『晋安王子勛の反乱』について―南朝門閥貴族体制と豪族土豪〔『東洋史研究』二五―四、一九六七年)、いずれも『六朝政治史の研究』(京都大学出版会、二〇〇三年)に所収を参照。

(一三) 渡邊義浩『世說新語』における貴族的価値観の確立〔『中国文化―研究と教育』七四、二〇一六年、『古典中国』における

小説と儒教」前掲に所収）を参照。

(二四) 夫老莊之書、蓋全真養性、不肯以物累己也。^①故藏名柱史、終蹈流沙、匿跡漆園、卒辭楚相。此任縱之徒耳。^②何晏・王弼、祖述玄宗、遞相誇尚、景附草靡。皆以農・黃之化、在乎己身、周・孔之業、棄之度外。而平叔以黨曹爽見誅、觸死權之網也。輔嗣以多笑人被疾、陷好勝之穿也。……彼諸人者、並其領袖、玄宗所歸。其餘桎梏塵滓之中、顛仆名利之下者、豈可備言乎。^③直取其清談・雅論剖玄析微、賓主往復娛心悅耳。非濟世成俗之要也。泊於梁世、茲風復闢、莊・老・周易、總謂三玄。^④武皇・簡文、躬自講論。周弘正奉贊大猷、化行都邑、學徒千餘、實爲盛美。^⑤元帝在江・荆間、復所愛習、召置學生、親爲教授、廢寢忘食、以夜繼朝。至乃倦劇愁憤、輒以講自釋。^⑥吾時頗預末筵、親承音旨。性既頑魯、亦所不好云(『顏氏家訓』勉學第八)。

(二五) 何晏の『論語集解』については、渡邊義浩「何晏『論語集解』の特徴」(『東洋の思想と宗教』三三三、二〇一六年)、王弼の『周易注』については、加賀栄治『中国古典解釈史』魏晉篇(勁草書房、一九六四年)を参照。

(二六) 『世説新語』が「清談亡國論」を批判することについては、渡邊義浩「世説新語」における貴族的価値観の確立」(前掲)を参照。

(二七) 阮籍・嵇康の君主に対する自律性とその玄學については、渡邊義浩「呻吟する魂 阮籍」(『中華世界の歴史的展開』汲古書院、二〇〇二年)、『三国政権の構造と「名士」』前掲に所収、「嵇康の歴史的的位置」(『六朝學術学会報』七、二〇〇六年)、『西晉「儒教国家」と貴族制』前掲に所収、「阮籍の『莊子』理解と表現」(『東洋の思想と宗教』三三三、二〇一五年)、『古典中国』における文学と儒教」前掲に所収、「嵇康の革命否定と権力」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』六〇—一、二〇一五年)、『古典中国』における文学と儒教」前掲に所収)を参照。なお、高菊梅「顔氏家訓』與『世説新語』对嵇康・阮籍品評差異原因」(『長江工程職業技術学院学报』二二五—一、二〇〇八年)は、『世説新語』と『顔氏家訓』における阮籍・嵇康像の特徴について、前者を宙美・玄學、後者を実用・功利にあるとする。

(二八) ① 神仙之事、未可全誣。但性命在天、或難鍾值。……何有可遂之理。^②考之内教、縱使得仙、終當有死。不能出世、^③不願汝

曹專精於此。若其愛養神明、調護氣息、慎節起臥、均適寒暄、禁忌食飲、將餌藥物、^④遂其所稟、不爲夭折者、吾無間然（『顏氏家訓』養生第十五）。

(二) 道書又曰、晦歌朔哭、皆當有罪、天奪其算。喪家朔望、哀感彌深。寧當惜壽、又不哭也。亦不論（『顏氏家訓』風操第六）。

(三〇) 小林正美『六朝道教史研究』（創文社、一九九〇年）。

(三一) 「二教論」については、蜂屋邦夫「北周・道安《二教論》注釈」（『東洋文化』六二、一九八二年）を参照。

(三二) 「笑道論」については、「六朝・隋唐時代の道仏論争」研究班「笑道論」訳注（『東方学報』六〇、一九八八年）を参照。

(三三) 渡邊義浩「顔之推の仏教信仰」（『東洋の思想と宗教』三四、二〇一七年）。

(三四) 江左朝臣子孫、初釋服、朝見^①二宮、皆當泣涕、二宮爲之改容。^②頗有膚色充澤、無哀感者、梁武薄其爲人、多被抑退。裴政

出服、問訊武帝、貶瘦枯槁、涕泗滂沱。武帝目送之曰、裴之禮不死也（『顏氏家訓』風操第六）。

(三五) 「古典中國」については、渡邊義浩「規範としての「古典中国」（『日本儒教学会報』一、二〇一七年）、「古典中国」の成立

と展開」（『中国史の時代区分の現在』汲古書院、二〇一五年）を参照。

(三六) 貴族の存立基盤に文化の専有があることは、渡邊義浩「所有と文化—中国貴族制研究への一視角」（『中国—社会と文化』一

八、二〇〇三年）、「三国政権の構造と「名士」」（汲古書院、二〇〇四年に所収）、「中国貴族制と文化資本論の射程」（『中国史学の

方法論』汲古書院、二〇一七年）を参照。

(三七) 夫^①所以讀書學問、本欲開心明目、利於行耳。……^②吟嘯談諧、^③諷詠辭賦、事既優閑、材增迂誕、^④軍國經綸、略無施用。故

爲武人・俗吏所共嗤詆、良由是乎（『顏氏家訓』勉學第八）。

(三八) 川本芳昭「顔之推のパーソナリティと価値意識について」（『史淵』一三八、二〇〇一年）は、これを顔之推の実体験重視の立場とし、それが顔之推の繁文縟禮を排する儒教的現実主義の精神、或いは学問における内実・実践の重視という主張と同根のもので、一体となって顔之推の人格の根柢を支えていた、と主張している。

『顏氏家訓』における貴族像の展開と執筆意図

- (二六) 何充の五世孫にあたる梁の何敬容は、何充と同様実務に長じていたが、「晉・宋より以來、宰相は皆文義もて自逸するも、敬容のみ獨り庶務に勤め、世の嗤鄙する所と爲る（自晉・宋以來、宰相皆文義自逸、敬容獨勤庶務、爲世所嗤鄙）」（『梁書』卷三十七 何敬容傳）とあるように、実務を行うことを何充と同じように笑われている。
- (二七) たとえば、侯景の乱のとき、建康城南の朱雀航を守っていた建康令の庾信が、侯景の軍勢が鉄面を付けているのを見て逃げ出したという話は、庾信が当代を代表する文人であるだけにきわめて有名である（『南史』卷八十 侯景傳）。
- (二八) 桓大司馬乘雪欲獵、先過王・劉諸人許。眞長見其裝束單急問、老賊欲持此何作。桓曰、我若不爲此、卿輩亦那得坐談（『世說新語』排調第二十五）。
- (二九) 渡邊義浩「『世說新語』の編纂意図」（前掲）を参照。
- (三〇) 衣冠之士、雖無身手、或聚徒衆、違棄素業、微倖戰功。吾旣羸薄、仰惟前代、故眞心於此。子孫誌之。孔子力翹門關、不以力聞、此聖證也（『顏氏家訓』誠兵第十四）。
- (三一) 荊州學における『春秋左氏傳』の位置については、加賀栄治『中国古典解釈史』魏晉篇（前掲）を参照。
- (三二) 荊州學を修めた諸葛亮が、自らの政策や軍略に『春秋左氏傳』を置いたことについては、渡邊義浩「死して後已む——諸葛亮の漢代的精神」（『大東文化大学漢学会誌』四二、二〇〇二年、『三国政権の構造と「名士」』前掲に所収）を参照。また、顔之推が『顏氏家訓』の中に二十九例の『春秋』を引用することについては、閻春新・郝巧峰「顔之推対『春秋』經傳的引用与詮釈——以『顏氏家訓』爲考察中心」（『濟寧学院學報』三八—一、二〇一七年）を参照。
- (三三) 渡邊義浩「『春秋左氏傳序』と『史』の宣揚」（『狩野直禎先生米寿記念三国志論集』（三国志学会、二〇一六年）。
- (三四) 劉歆・王莽と『周禮』の關係については、渡邊義浩「王莽の革命と古文学」（『東洋研究』一七九、二〇一一年）、「王莽の經濟政策と『周禮』」（『漢学会誌』五一、二〇一二年）を参照。
- (三五) 李徳林が『北齊書』の顔之推傳を執筆したことについては、宇津宮清吉「北齊書文苑伝中顔之推伝の一節に就いて」（『名古

屋大文学部研究論集』四一、一九六六年、『中国古代中世史研究』創文社、一九七七年に所収）を参照。

(三九) 北周の官制と『周禮』との関係については、富田健市「西魏・北周の制度に関する一考察」特に『周礼』との関係をめぐって、『史朋』一一一、一九八〇年）などを参照。

(四〇) 學之興廢、隨世輕重。漢時賢俊、皆以一經、弘聖人之道。……末俗已來不復爾。^①空守章句、但誦師言、施之世務、殆無一可。故士大夫子弟、皆^②以博涉爲貴、不肯專儒。梁朝皇孫以下、總明之年、必先入學、觀其志尚、出身已後、便^③從文・史、略無卒業者。……此四儒者、^④雖好經術、亦以才博擅名。如此諸賢、故爲上品。以外率多田野間人、^⑤音辭鄙陋、風操蚩拙、相與專固、無所堪能。問一言酬數百、責其指歸、或無要會（『顏氏家訓』勉學第八）。

(四一) 唐代の吏部試は、「身・言・書・判」を審査したが、法律を正しく踏まえた判決か否かを問う「判」のほかは、威嚴をもった風貌か否かを問う「身」、方言ではないか否かを問う「言」、能書家か否かを問う「書」という、顏之推が尊重した実用的な「禮」が基準とされた。宮崎市定『科挙』（中公新書、一九六三年）を参照。

(四二) 吾^①觀禮經、聖人之教、箕帝・匕箸、咳唾・唯諾、執燭・沃盥、皆有節文、亦爲至矣。但既殘缺、非復全書。^②其有所不載、及世事變改者、學達君子、自爲節度、相承行之。故世號士大夫風操。而^③家門頗有不同、所見互稱長短。然其阡陌、亦自可知（『顏氏家訓』風操第六）。

(四三) 鄭玄の六天説については、渡邊義浩「鄭箋の感生帝説と六天説」（『西漢における詩と三伝』汲古書院、二〇〇七年、『後漢における「儒教国家」の成立』汲古書院、二〇〇九年に所収）、王肅の六天説批判は、渡邊義浩「王肅の祭天思想」（『中国文化』研究と教育』六六、二〇〇八年、『西晋「儒教国家」と貴族制』前掲）を参照。

(四四) 安藤信廣「顏之推の文学——『觀我生賦』を中心に」（『漢文学学会報』三六、一九七七年、『庾信と六朝文学』創文社、二〇〇八年）は、「觀我生賦」の分析により、顏之推が儒教に支えられる王朝的倫理の根底にある「天」への信頼を問い直すことを通じて、佛教へ傾斜していったと論じている。

(四) こうした顔之推の儒教のことを洪衛中「顔之推対儒家思想的堅守与世俗化伝播——以《顔氏家訓》为中心的考察」（『鄭州大学学报』哲学社会科学版、四八—一、二〇一五年）は、儒教の世俗化と称している。または、鄭明璋・杜欣明「論古代私学対《顔氏家訓》の影響」（『阜陽師範学院学报』社会科学版、一六三、二〇一五年）は、実用的・具体的と評価している。

(五) 士大夫子弟、數歳已上、莫不被教、^①多者或至禮・傳、少者不失詩・論。……武夫則慣習弓馬、文士則^②講議經書。……或^③因家世餘緒、得一階半級、便自爲足、全忘修學。及有吉凶大事、議論得失、蒙然張口、如坐雲霧、公私宴集、^④談古賦詩、塞默低頭、欠伸而已。……何惜數年勤學、長受一生愧辱哉（『顔氏家訓』勉學第八）。

(六) 俗間儒士、不涉羣書、經緯之外、義疏而已。吾初入鄴、與博陵崔文彦交遊。嘗^①說王粲集中難鄭玄尙書事。崔轉爲諸儒道之。始將發口、懸見排蹙。云、文集只有詩賦・銘誄。豈當論經書事乎。且先儒之中、未聞有王粲也。崔笑而退、竟不以粲集示之。魏收之在議曹、與諸博士議宗廟事。^②引據漢書、博士笑曰、未聞漢書得證經術。收便忿怒、都不復言。取韋玄成傳、擲之而起。博士一夜、共披尋之、達明乃來謝曰、不謂玄成如此學也（『顔氏家訓』勉學第八）。

(七) 渡邊義浩「漢書」における「尙書」の継承（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』六一—一、二〇一六年）、「漢書」が描く「古典中国」像（『日本儒教学会報』二、二〇一八年）を参照。

(八) 「古典中国」の宗廟祭祀を王莽が成立させたことは、渡邊義浩「古典中国」の形成と王莽（『中国—社会と文化』二六、二〇一一年）を参照。

(九) 顔師古の『漢書』注については、渡邊義浩「班孟堅の忠臣——顔師古『漢書』注にみる「史」の「経」への回帰」（『東洋文化研究所紀要』一七二、二〇一七年）を参照。

(一〇) 顔師古の『漢書』注の広まりについては、柿沼陽平「『漢書』をめぐる読書行為と読者共同体——顔師古注以後を中心に」（『古代中国・日本における学術と支配』同成社、二〇一三年）を参照。

(一一) 夫文字者、墳籍根本。世之學徒、多不曉字。讀五經者、^①是徐邈而非許慎。習賦誦者、信楮詮而忽呂忱。明史記者、專徐・

鄒而廢篆籀。學漢書者、^②悅應・蘇而略蒼・雅。^③不知書音是其枝葉、小學乃其宗系。至見服虔・張揖音義則貴之、得通俗・典雅而不屑。一手之中、向背如此。況異代各人乎（『顏氏家訓』勉學第八）。

(五三) 顏之推の校勘方法については、劉鵬程「略論《顏氏家訓》中的校勘方法」（『伝奇・伝記文学選刊』理論研究、二〇一〇—五、二〇一〇年）。

(五四) 漢書王莽贊云、紫色・擗聲、餘分閏位。蓋謂非玄黃之色、不中律呂之音也。近有學士、名問甚高、遂云、王莽非直鳶搏・虎視、而復紫色・擗聲。亦爲誤矣（『顏氏家訓』書證第十七）。

(五五) 渡邊義浩「班孟堅の忠臣—顏師古『漢書』注にみる「史」の「経」への回帰」（前掲）を参照。

(五六) 裴松之の史料批判については、渡邊義浩「史」の自立—魏晉期における別伝の盛行について（『史学雑誌』一一二—四、二〇〇三年、『三国政権の構造と「名士」前掲に所収）を参照。

(五七) 『三国志』の正統性については、渡邊義浩「陳寿の『三国志』と蜀学」（『狩野直禎先生傘寿記念三国志論集』三国志学会、二〇〇八年、『西晉「儒教国家」と貴族制』前掲に所収）を参照。

(五八) ① 夫文章者、原出五經。詔・命・策・檄、生於書者也。序・述・論・議、生於易者也。歌・詠・賦・頌、生於詩者也。祭・祀・哀・誄、生於禮者也。書・奏・箴・銘、生於春秋者也。……^②行有餘力、則可習之。然而^③自古文人、多陷輕薄。……文章之體、標舉興會、發引性靈、使人矜伐。故忽於持操、果於進取。今世文士、此患彌切（『顏氏家訓』文章第九）。

(五九) 張晴晴「淺論《顏氏家訓》对《文心雕龍》文論觀念的接受」（『安徽文学』二〇〇九—二、二〇〇九年）を参照。

(六〇) 加賀栄治「文心雕龍考—その史的地位」（『学藝』一一一、一九四九年、『中国古典定立史』汲古書院、二〇一六年に所収）、興膳宏「『文心雕龍』の自然觀照—その源流を求めて」（『白川静博士古稀記念 中国文史論叢』一九八一年）、渡邊義浩「『文学』の儒教への回帰」（『古典中国』における文学と儒教』汲古書院、二〇一五年）を参照。

(六一) 顏之推の文學論の実用性については、袁濟喜・張子堯「論家訓視野下文学批評—以《顏氏家訓》爲中心」（『鄭州大学学报』

哲学社会科学版、五〇―五、二〇一七年)を参照。

(六二) 渡邊義浩「経国と文章―建安における文学の自覚(一)」(『林田愼之助博士傘寿記念 三国志論集』三国志学会、二〇一二年)、「陸機の文賦と「文学」の自立」(『中国文化』研究と教育』七一、二〇一三年)、いずれも『古典中国』における文学と儒教(前掲)に所収を参照。

(六三) 美・刺については、渡邊義浩「揚雄の「劇秦美新」と賦の正統化」(『大東文化大学漢学会誌』五二、二〇一三年、『古典中国』における文学と儒教(前掲)に所収)を参照。

(六四) 守屋美都雄「顔氏家訓について」(『中国雑誌』四、一九六七年、『中国古代の家族と国家』東洋史研究会、一九六八年に所収)。これに対して、朱明助「『顔氏家訓』成書年代論析」(『社会科学研究』二〇〇三―四、二〇〇三年)は、隋の中国統一以降とする。

(六五) 魏・晉已來、^①所著諸子、理重事複、遞相模倣、猶屋下架屋、牀上施牀耳。吾今所以復爲此者、^②非敢軌物範世也。^③業以整齊門内、提撕子孫(『顔氏家訓』序致第一)。

(六六) 渡邊義浩「曹丕の『典論』と政治規範」(『三国志研究』四、二〇〇九年、『古典中国』における文学と儒教(前掲)に所収)。

(六七) 『顔氏家訓』の先駆となった徐勉の「誡子書」については、吉川忠夫「梁の徐勉の「誡子書」」(『東洋史研究』五四―三、一九九五年)を参照。また、音成彩「梁元帝『金樓子』について」(『九州大学東洋史論集』三四、二〇〇六年)は、『顔氏家訓』が梁の元帝の『金樓子』の影響を受けているとする。さらに、陳天旻「『顔氏家訓』対顔延之『庭誥』的継承与發展」(『大衆文芸』二〇〇九―二四、二〇〇九年)は、顔延之の「庭誥」の継承であるとしている。

(六八) 宇都宮清吉「顔氏家訓解題」(『名古屋大学文学部二十周年記念論集』一九六八年、『中国古代中世史研究』創文社、一九七七年に所収)。

(六九) 鄴平之後、見徒入關。思魯嘗謂吾曰、^①朝無祿位、家無積財。當肆筋力、以申供養。每被課篤、勤勞經史、未知爲子可得安

乎。吾命之曰、子當以養爲心、父當^②以學爲教。^③使汝棄學徇財、豐吾衣食、食之安得甘、衣之安得暖。^④若務先王之道、紹家世之業、藜藿・糲褐、(吾自安)〔我自欲〕之(『顏氏家訓』勉學第八)。底本とした抱經堂叢書本は「吾自安」につくるが、知不足齋叢書本をはじめ諸本は「我自欲」につくる。王利器『顏氏家訓集解』(前掲)に従って改める。

(七〇) 『顏氏家訓』における「老子」「莊子」の引用については、統曉瓊「論顏之推对道家文化的吸收」(『工会論壇』一三一、二〇〇七年)がある。また、劉育霞「論顏之推思想中的道家因素」(『河南師範大學學報』哲學社會科學版三九—二、二〇一二年)も参照。

(七一) 吉川忠夫「顏之推小論」(『東洋史研究』二〇—四、一九六二年、『六朝精神史研究』同朋舎出版、一九八四年に所収)を参照。

(七二) 劉郝霞「《顏氏家訓》对唐代士族發展的影響」(『時代文学』(下半月)二〇〇八—三、二〇〇八年)は、『顏氏家訓』が示した学問により身を立てるとの主張が、唐代の官吏のうち12%を占める小姓、22%を占める寒素を鼓舞し、66%を占める士族のうち唐代新士族の勃興をもたらす一方で、魏晉以来の優良な旧士族の家風・家學の肯定により、かれらが科擧を通過することに影響を与えたとする。

(七三) 南宋の陳振孫『直齋書錄解題』卷十に、「顏氏家訓……古今の家訓は、此れを以て祖と爲す(『顏氏家訓』……古今家訓、此以爲祖)」とある。なお、明の『袁氏家訓』が『顏氏家訓』を引用することについては、近藤斉「中国家訓四題」(『清和女子短期大學學紀要』二、一九七〇年)を参照。

Developments in the Image of Aristocrats in the *Yanshi Jiaxun* and Its Author's Aims

Yoshihiro WATANABE

The *Yanshi jiaxun* 顏氏家訓 (Family Instructions for the Yan Clan) is a book of advice for his descendants written by Yan Zhitui 顏之推, who served the Northern Qi dynasty after having been forcibly taken from the Liang dynasty of the Southern Dynasties and who eventually witnessed the unification of China under the Sui dynasty. His aim in writing the *Yanshi jiaxun* was to settle the family's affairs and provide guidance for his descendants, whom he urged to apply themselves to "the way of former kings" and to succeed to "the family's hereditary occupation" and pass it down to future generations. Although he himself was a believer in Buddhism, he placed Confucianism at the centre of the scholarship that he expected the Yan clan to preserve, and this was because, having reexamined the basis of the aristocrats' existence at a time when the aristocracy was in decline, he gained a fresh appreciation of the stability of Confucianism, which lay at the centre of the cultural values constituting the basis of the aristocrats' existence.

Aristocrats, whose greatest distinguishing feature was their autonomous social order that had evolved during the Wei-Jin period and was independent of the state and the ruler, applied themselves to the combined study of the three teachings of Confucianism, Daoism, and Buddhism and the four disciplines of Confucian studies, metaphysics, literature, and history. In contrast, Yan Zhitui rejected

Daoism and metaphysics, which sometimes took a confrontational stance towards the state or the ruler. And even though he was a Buddhist, he valued above all else scholarship centred on Confucianism, aimed at serving the state, while also advocating the study of history and literature.

The three main fields of scholarship in the early Tang were the *Liji* 禮記, *Hanshu* 漢書, and *Wenxuan* 文選, with Buddhist beliefs also penetrating aristocratic circles, and the new image of aristocrats presented by Yan Zhitui, who had experienced the decline of the aristocracy during the Six Dynasties, accorded with the view of aristocrats during the Sui and Tang. The reason that the *Yanshi jiaxun* was widely read during the Tang was that Yan Zhitui's view of aristocrats was welcomed by contemporary society.