

若き日の顔元

— 清初士大夫の思想形成に關する一考察 —

三 浦 秀 一

はじめに

次の發言は顔元五十八歳の時のものである。

「廿一歳、始めて『通鑑』を閲、古今に博く與廢邪正に曉らば即ち人たりと以爲う。……同里の彭翁九如……『陸王要語』を出して示す。予遂に之を悦び、聖人の道は是に在り、學得すること陸王の如くして乃めて人たりと以爲い、従りて力を肆す。廿五六歳に迨び『性理大全』を見るを得。遂に深く之を悦び、聖人の道又た是に在り、學得すること周程張朱の如くして乃めて人たりと以爲い、従りて力を肆す。」(習齋記餘卷一 未墜集序)

歴史學から陽明學をして朱子學へと自己實現の指針を轉回させてきた顔元は、三十四歳にしてその境涯の一大轉機を迎えることになる。祖母の死に際し、その葬儀の一切を『朱子家禮』に従つて行なう。するとその時、「性情に拂戾する者あるを覺」える。また、悲嘆にくれる中、彼女と自分との間には血の繋がりが無いことを告知され「哀情減殺す」。かくして、再び『性理大全』を手にし、批判的に披讀した末、世に所謂の反朱反王の獨自な思想を確立することになる(同上)。顔元思想の成立は一面で偶然の作用に據るともいえる。だが「性情

に拂戾」したという發言に注目しよう。『朱子家禮』より乖離した「性情」とは、後に宋學の不備を認識し當時の學者を批判する時の心情と本質的に同一のものである。またそれは、あれこれと思想的な彷徨を経て培われた態度でもある。つまり、遅くとも三十四歳直前の段階で、既に、後年自らの思想を確立する際の基盤は形成されていたと考えられるのである。この假説は、三十五歳に『存性』・『存學』兩篇を著すに至るまでの顔元の思想的遍歴を具體的に追跡することで確認されるだろう。

顔元思想の研究はふつう三十四歳以降の敘述に基づいて爲され、現在に至るまで傾聴すべき多くの見解が發表されてきた。しかしそれらは、顔元の思想形成過程に關してはおおかた上引資料の類を紹介するに止まる。むろんこれまでの研究の目的が思想形成の解明にはない以上、爲にする批判は慎まねばならない。本稿執筆の意圖は、ただに顔元思想の十全なる把握を目指す上での、側面よりする新たな視角を提示しようという點に在るのみである。

ここで當時の思想情況全般に目を轉じてみよう。思想史における清朝初期は、朱子學・陽明學兩派による正統争いが續けられる一方で、その當事者がまた様々な經世策を構想していた時期にあたる。こうし

た時代思潮の中で、若き日の顔元もまたその思索を營んでいたことは、冒頭の資料を見ても分かる。しかも、自己實現を果たす爲というそれらへの應接の誠實さを考慮すれば、青年期の彼の軌跡をたどることからは、清初思想情況をより明らかにすべき手掛が得られるとも思われるのである。

一 經世意識の確立

明末の崇禎八（一六三五）年、河北博野縣人顏昶を父に、蠡縣の王氏を母として顔元は生まれる。ただし父顏昶は蠡縣の下級官吏朱九祚に養子縁組していたから、彼は朱家の嫡孫として育てられる。十一年、滿洲人による畿南攻撃下、顏昶は僅か四歳の息子を捨てて朱家を出、關東に失踪する。十三年、朱翁九祚は側室楊氏を迎え、鼎革後まもない順治二年に一子昶を儲ける。翌三年、生母王氏は他家に改嫁する。顔元十二歳のことである。また、畿輔一帯への圍地令はこの年頒布されている。七年、朱翁は彼を縣の學校に不正入學させようとする。しかし彼は、「寧ろ眞の白丁と爲るも、假の秀才と作らず」（年譜）、とそれを拒む。

明清交替期の世情不安、それを鎮靜させるべき儒者の腐敗、新しい支配者の壓政に反撥する輿論、そして複雑な家庭環境、結論を先取すれば、彼の如何なる思惟や行動にもこれら諸條件の影響を見出すことができる。

十八歳に至るまで、騎射劍戟の巧みな人物に師事し、丹法の書を讀んで運氣術を試み、或いは酒色に浸る生活を送る。動亂の世の中を生きる血氣盛んな少年像を思い浮かべてもよいだろう。しかし、十九歳の時、城市の紛擾を嫌つて隱棲していた人格者賈端惠に従學し、

若き日の顔元

「習染、頓に洗わる」（年譜）。おとなしく學校に入り、一方で朱家の生計を助けようと農耕に勤しむ。禮教社會の一員としての自覺が芽生えたといえるかもしれない。順治十二年、『通鑑』を開、寢食を忘れ、遂に學業を棄つ（年譜）。その爲、醫療活動で家計を支えようとする。また二十四歳にして家塾を開く。この時の成果が、後に『存治編』と改題される『王道論』である。「古今に博く、與廢邪正を曉」らんとするとは、古えを理想に掲げた現状批判、經世濟民への決意表明と受取れる。以下、『存治編』の内容を検討し、彼の經世意識を探る。

井田・封建・學校は皆な斟酌して之を復せば、則ち一民一物の其の所を得ざるることなし。是を之王道と謂う。然らざれば治まらず。

右は、全篇の總序とおぼしき『王道』の一文である。「一民一物」までもが相應しい状態で存在しうる王道の實現の爲には、「井田・封建・學校」三者のほどよき復活が必要だと考えるのである。

はじめに、現實問題として井田制は實施不可能である、との批判に答えて言う。

豈に思わずや。天地の間の田は宜しく天地の間の人、共に之を享くべし。若し彼の富民の心に順わば、即ち萬人の産を盡くして一人に給するも厭かざる所なり。王道の人情に順うこと固り是の如からんや。……父母たる者、一子をして富まし諸子をして貧しから使めて可ならんや。

まず、大地の恵みの平等なる享受を人間として當然の權利とする理念が掲げられ、富民による土地の占有という現實が批判される。以下、一人あたりの耕地が狭くとも肥料を施すことで十分な収穫量をあげること、國土の二三割にもほる荒廢地を開墾し「流離無告の民」に與えること、などを説いて井田制は實施可能だとする。また、井田

の成つた曉には、「本分に安んぜざる者之なく、盜賊と爲る者之なく、富を以て貧を凌ぐ者之なく、學校未だ興らざるも已に養いて教えを兼ねる」社會が實現すると言う。土地の均等配分が、社會不安の解消や道義性の回復に結びつき、教化を根底より支持することになると捉えるのである（以上『井田』）。

では、學校の存在理由は奈邊にあるか。

且そも學は倫を明かす所以なり。故に古えの小學は教うるに灑掃應對進退の節を以てし、大學は教うるに格致誠正の功・修齊治平の務を以てす。

學校では、當時において一般的な、人格陶冶を旨とする學問を教授し、倫常概念を明らかにさせる。というのも、天下を治める人材の養成がその目的だからである。

國を有つ者は、……家に塾あり、黨に庠あり、州に序あり、國に學あら俾め、浮文は是れ戒め、實行は是れ崇び、天下をして群な向かう所を知ら使むれば、則ち人材輩出して大法行なわれ、天下平らからん。

そうした學校は、國家の責任において全國的に設置するものとされる。また、人材としての條件は、「今日に至りて國家の士を取る者は文字のみ」と現實が批判されるように、行動力が重視される（以上『學校』）。

『封建』は、現在の支配體制を君主が「天下を自私する」郡縣制として批判しつつ展開され、次のように結ばれる。

秦人智力に任せて以て自雄、萬方を收めて以て自私、敢て百聖の大法を變えて自ら其の年世を速め、以て生民氣運、世世無窮の大禍を遺す。祖龍の罪、上は天に通ず。文人柳子厚が如き者、乃ち反つて

天下を公にするは秦より始まるの論を爲す。是れ又た不仁の甚しきに與せる者なり。嘆くに勝り可けんや。

君主が天下を私物化した結果、反つて國家の命數は縮まり、萬民は無窮の苦しみで喘がされている。郡縣制の弊害をこう捉える顔元は、封物制の利點をどこに認めているか。

『詩經』大雅 板の詩に云う。「大邦維れ屏、宗子維れ城。城をして壞れ俾むるなかれ、獨り斯に長るるなし」と。侯を建つるの利・侯を建てざるの害を道い盡くせり。農家の日を度るが如し。其の大郷多郷にして我れ其の中に處ることの安らかなるか、抑そも隣を呑み比を滅して一蕞に孤棲することの安らかなるか。

「聖人の子孫」・「九族」・「勳舊」などを中國各地に冊封することで、彼らを宗室の藩屏として、郷村の農民たちが結んでいるような協力關係の中に位置づけることができる。これが封建制の利點であり、またそうしなければ國家の安泰は得られないと考える。だが、この確信の固さに反してその論據は脆い。漢や唐は封建制に近い體制を敷いたから滅亡したのではないか、との論難に對して、

漢・唐は分封藩鎮の害を受くるも、亦た分封藩鎮の利を獲たり。使し封建にあらざれば、三代も亦た烏ぞ能く國を享くること二千年に至らんや。

と、封建制を敷いたことによる命數の長さのみ相手の目を向けさせようとする。結局、天下を自私する以外の何物でもないと思える現在の支配體制への反感に、全ては歸着すると捉えるべきであろう（以上『封建』）。

見られるように『王道論』は、復古に言寄せた現實批判及び改革の書である。では、立言の主眼はどこにあつたか。

天下の土地は、萬民のものでありかつ一人に自私されるものでもないのだから、當然、諸侯や萬民がそれぞれ私有することも否定される。つまり、顔元は、天下の土地は天下のものという前提に立つて、宗室と諸侯とが中國を公有し、諸侯はまたその領土内の農民に對して土地を均等に配分するという社會像を構想する。そして、その社會の安定は封建制を敷設することで得られるとする以上、問題は、封建領土内すなわち或る一定の地域社會内での支配體制を如何にして築くかという點に絞られる。君主が行使しうる人事權は諸侯の高級屬官までにしか及ばない、とされる（『封建』）。それ故、各地の學校で育成された人材の多くは、それぞれの領主に見出され彼の許で自分の能力を發揮すべき存在となる。かくして、封建領土の實質的な運営は彼らに委ねられるのだから、一定の地域社會における支配體制の確立は、地域に密着した人材の育成を俟つことになる。

王道の實現を説く論述において、顔元は、中國全體の支配體制へと視野を擴げながらも、地域社會を運営する人材の育成に力點を置いたようである。自分の内にある經世意識を、このような形で表現したのである。換言すれば、地域社會を運営する人材たるべく彼は自らを規定した譯である。また、『學校』の所説から推して、人格陶冶の爲の學問の履修を、かかる自己規定の内容と見做すことができる。

二 人間理解の形成

陸王學に心酔するのは『王道論』執筆直後のことである。しかしその二年後には、程朱學こそ聖人の學問と考えるようになる。

『性理大全』を得て之を觀、周程張朱の學旨を知る。屹然として道を以て自任し、主敬・存誠に期す。躬稼して胼胝たる雖も、必

若き日の顔元

ず間に乘じて靜坐す。（年譜）

とも言うように、程朱學から主敬と存誠とを工夫論として選び、靜坐によつてそれを實踐したらしい。ちなみに、主敬とは、窮理と對になる朱子學の工夫論で、自己に内在しつつ超越する天理を畏敬することにより實踐主體の絶えざる覺醒を目指す工夫であり、『性理大全』卷四十七・存養の基調をなす。また存誠は、人間本來の在り方たる「天道」・誠を具體的場面において現實化することであり、持敬と對になる工夫論として、特に二程子が説く。「渾然として物と同體」たる萬物一體の仁を「誠敬を以て之を存す」と言い、本性を覆う欲望を拂うにしても、日常世界との交渉を絶ち身心を「枯木死灰」の如くする方法が斥けられる點は、後段との關係で留意しておく。

順治十八年（二十七歲）、かねてよりその人柄を崇拜していた刀包宛てて、二通の書簡を出す。

某、世に生まれて二十有七、質賦狂躁にして氣概浮薄たり。然れども鄙志あり。深く人と成る能わざるを以て恥と爲す。（記餘卷三 寄祁陽刁文學）

某、庸陋たる士なり。四子の書を読みて頗る景仰せんことを知り、遂に帖括を棄てて之を程朱の遺書に求む。略ぼ正心術・避名利・闢異端の一二の大概を見るに因りて、將に身づから之を爲さんとするも未だ速ばざるなり。第だ生、鄒魯に逢わざれば、一先生長者を得て其の是非を正さんとするに由なし。（同上 上刁文學先生）

「名利を避ける」點では佛老と同一の立場に在りながら、「異端を闢ける」條項を加えることによつて、ここでは、對社會的な關係を保ちつつ世俗的欲望を拂拭しようという儒家の立場が宣揚される。そうした存在として自己を確立すること、これが恐らくは「心術を正す」工

夫だと思はせる。

程朱の遺書からこの三者を學んだという發言と、先の、二程子による誠敬論とを並べてみれば、工夫論の骨格において兩者は共通していることが分かる。つまり、程朱學の主教と存誠とについて顔元は、その内容を別表現できる程度の理解は得ていた譯である。ただし、「人に成」らんとする強い欲求、それと表裏一體の、教えを請わんとする謙虚な態度から窺えるように、實踐者の立場では人間としての然るべき在り方が實現しえず、或いは實現可能なほど明晰には把握しえずに苦惱していたようである。

かかたる情況下、その人間理解は如何に展開してゆくのか。二十九歳の作である『求源歌』はその一斑を示す。

六經注脚陸非誇。只須一點是吾家。廿史作歛經作皺。誠敬枯樺勿間歌。(年譜所載求源歌)

「學ぶに苟くも本を知らば、六經は皆な我が注脚なり」(『陸九淵集』卷三十四)という陸象山の信念は誇張ではない。ただこの一點だけが自分の據り所である。王陽明の、「爾の那の一點の良知は、是れ爾自家の準則なり」(『傳習錄』卷下)との言葉をここに讀込めば、第二句は、ただこの一點の本性だけが自分の認識や判断の基準である、とも解釋できる。詩題である「求源歌」の「源」の義をこの「一點」に讀み、前半二句を「源」の説明の句として解釋するのである。では、その「源を求めぬ」にはどうするか。第三句は、起句において自分の體認の所産を六經という普遍的價值基準と同列に見做しているのだから、經典や史書を自己實現の爲に必要不可欠な手段と捉えながら、また没主體的な經書依存の回避をも説いている。間斷なき「誠敬」の工夫内容については上述の通りであるが、このような結句の内容からも、こ

の時点でもなお顔元の工夫論の中心に「誠敬」の据えられていることが確認できる。

人間の本性とは全ての局面において信頼を寄せうる絶對的なものであるとの確信と、その本性を開示するには絶え間なき實踐が必要だという實感とを、右の詩は傳える。「人に成」つてはいない現實の自分の不十分さを痛感する中で、次第に、成るべき「人」像が明確になつてきたと考えられる。また、自己の本性への信頼が高まるにつれて逆に現在の自分の缺陷が露わになり、間斷のない工夫の必要性をより一層認識できたとも見做せるのである。

翌康熙三年五月、「天地と我との外には更に一物事もなきが若」き直觀を得て、一文を草する。

彼の世の好色好货好名好利、營營として自ら隔小する者は、豈に當下自ら許の如き乾坤を有するを知らんや。……惜むらくは工力尙を淺く……當前即是なる者を以て萬層の山を隔つるが如し。吾心の本体、豈に見易からんや。聖人の化するは此に化するなり。顔子の違わざるは此に違わざるなり。諸賢の日月至るは此に至るなり。今偶爾之を彷彿とすると雖も、則ち僅かに時至ると謂う可きのみ。何ぞ恃むに足らんや。然りと雖も……一時の心と一日一月一歳の心とは、以て異なるらんや。(記餘卷一 柳下坐記)

顔元の直觀は、世界全體に擴大した自己意識、自己と萬物との一體感に換言しうる。これに基づいて彼は、自他を分別し自己一身の利益追求に齷齪する人間を、當下におのずからなる萬物一體狀態から自己疎外した存在だと批判する。逆に言えば、人間はもともと萬物との一體狀態で存在しうる本性を持つているのだから、當然そう在るべきだと主張しているのである。そして、この本性を、「當前即是」の、つ

まり或る具體的な場面においてそこにあるがままの自分が即座に丸ごと完全であることの根據であり、その完全さにおいて聖人と普通人との間に質的な差異はない、と捉える。

だが、「當前即是」の本性を持ちながら、実際には工夫が缺かせない。かかる現實の人間に對して如何なる工夫論が用意されていたか。

日功を定む。若し事に遇うとも、寧ろ讀書を缺くも、靜坐と『家禮』を抄するとを缺くなかれ。蓋し靜坐は存養の要たり、『家禮』は躬行の急たるなり。(年譜)

右は、『柳下坐記』叙述四ヶ月後の發言である。ここでは、靜坐と『家禮』の手抄とが不可缺の二大工夫論に位置づけられている。

まず靜坐であるが、これは、既述の通り主敬・存誠或いは誠敬の工夫をその實質とする。四年(三十一歳)七月、この工夫に關する最近の見解を、學友王餘佑に質す。

近者(ちかごろ)思う。只須(ただ)心常に在らば則ち自ら常に明らかなり。一時在らざれば則ち一時妄喜妄怒す。故に敬せざれば則ち明らかなり能わす。しかも明らかならざれば又た敬する能わす。是を以て近ごろ敬則明

・明則敬の説あり。(記餘卷三 答五公山人王介祺)

『中庸』に、「誠よりして明、之を性と謂う。明よりして誠、之を教と謂う。誠則明、明則誠」という文章がある。「明」とは「誠」が現實化した存在である。誠敬の工夫を説く顔元の右の發言は、『中庸』の「誠・明」關係をふまえたものかもしれない。

そこで「明」と「敬」とについてであるが、まず、心がその然るべき在り方で在れば當の主體はおのずと「明」たりえて正しく感情を發することができると言う。この状態を實現する爲の工夫が「敬」である。では「不明又不能敬」の句をどう解するか。敬しようとする主

體は現在未だ明らかならざる状態に在る。しかし、敬することを意志する以上、然るべき何らかの在り方に基づいて現實の自分の不十分さを自覺していなければならぬ。つまり顔元は、敬しようとする主體が當然満たすべき條件として、「明」たることを前提にしたのである。

髓かに、本来完全なる自己の本性を開示して「明」たる状態を實現するには、何を措いても、自己の完全なる本性が開示した状態を前提的に想定することが必要である。だが、ここに問題が生じる。人間の本性を「當前即是」なるものと見做すからには、前提條件の「明」たることを満たした瞬間、當の主體は既に然るべく在りえたと考えねばならない。にも拘らず、「明則明」とはせずに敬の工夫を割込ませるのは何故か。この問題についての具體的な回答は残っていない。そこで、敬の工夫に關して相反する立場にある朱子と王陽明との見方を概観し、顔元の理解を假定しておくことにする。

朱子は、現實の人間を、氣質に拘束されることによつて内在する善なる本性を完全には發揮できない存在と捉え、主敬と窮理との工夫による本性の回復を企圖する。主敬とは、自己に内在しつつ超越する本性つまり一切存在を根源的に規定する天理への信頼・畏敬によつて主體を不斷に覺醒させる工夫である。かく主敬することで、現實に存在する一事一物の個別的理を窮めながら最終的には根源的天理に通達しうる。またこのように窮理するからこそ、畏敬すべき天理が現實性を帯びる。社會的存在として自己を實現すべき工夫論の主敬と窮理とが、車の兩輪に譬えられる所以である。こうして人間は徐々に氣質の拘束を脱却しはするが、すぐさま根源的天理に通達するわけでもない。ただし、その天理を自己に内在していると把握するのだから、人は、この天理への畏敬を一層強めつつ工夫を續けることが要請され

る。

陽明もまた善なる本性が自己に内在するという確信に基づくが、朱子のように現實の人間を捉えない。つまり、現實に存在するありのままの状態にこそ善性の開示を見るのである。ただし、ありのままなる状態とは、主客相對する個別的場面の中で自己が丸ごと對象に立向かつている在り方を指す。その爲、個々の場面に丸ごと關わるべき自己が一方でその場面とは無關係な他者の在り方を想定することは、反つてあるがままの自分を拘束することだと見做される。そこで、主客相對する個別的場面を離れた天理を、結局は主體までも規定する形で畏敬させるような朱子學の主敬説は否定されることになる。

敬の工夫を重視する點だけを取上げれば、顔元は、主體の在り方を規制する一定の規範意識を抱いていたと見做せる。しかし一面では、現實にあるがままの自己を肯定しようとする。そして、一定の規範意識と自己を丸ごと肯定しようという自己意識とがお互いを全たからしめる關係に在ると捉える。片方だけでは十分でないと考えるのである。要は、彼が現實の人間をどう把握していたかに懸かる。『家禮』の手抄をいまひとつの工夫論として、この問題への回答が暗示されているかもしれない。「敬則明・明則敬の説」を提唱する約十ヶ月前、彼は『禮文手抄』全五巻をものしている。その繙讀が考察の手掛となるであろう。

三 『朱子家禮』批判

『禮文手抄』は、『性理大全』所收の『朱子家禮』全篇を節録しつつ、丘濬の『文公家禮儀節』等より若干の注釋を補い、顔元自身の按語も附すという構成をとる。主としてその按語は、『家禮』への疑義を挾

む爲に設けられている。

ところで、工夫の際に經書を使用することについて、『求源歌』は、沒主體的に依存しない限りでの自己實現の爲に必要な手段と見做していた。では、幾多の經書より何故『家禮』が選ばれたのか。

その序文の中で朱子は、「名分を謹しみ愛敬を崇ぶこと」を『家禮』の理念としている。顔元も同様に、「禮は嫌疑ヲ別ち名分を正す所以なり」（卷三昏禮・親迎）とか、「先王禮を制するに民の恩愛を長ぜんとす」（卷四喪禮・發引他）とか言う。人倫社會における自己の分限の謹守と他者に對する愛敬の尊重とを『家禮』の基本精神と捉える點で、兩者は一致しているのである。

先の『柳下坐記』では、人間を、もともと萬物と一體なる状態で見らうるのだからそう在るべき存在であると見做していた。一方『家禮』は、人倫社會に暮らす人間の在り方を具體的に示す書物である。故に、此書がその基本精神への賛同のもとに本性を開示すべき工夫の手段として選ばれたことは、萬物一體社會の一部として『家禮』の世界が捉えられていること、また社會における人間の然るべき在り方が一定の人倫關係の中で考えられていることを示唆する。その他、彼を取巻く複雑な家庭環境にも、『家禮』つまり家族宗族に關する禮書選擇の理由を見出せる。自分より年若い叔父との鋭い確執の中、自己を實現すべき場としての家の在り方を問直そうとしたのかもかもしれない。

それでは、此書を手抄するという作業が何故自己實現の工夫となるのか。これが、單なる『家禮』の履行とは違ふことに注意したい。

『家禮』各條は冠婚喪祭の具體例に過ぎないのだから、たとい忠實にそれをなぞつたとしても、硬直した教條主義に墮しかねない。『求源歌』の考え方からしても、それは避けねばならない。とすれば『家禮』

の手抄は、人倫社會の理念の純化と共に、千變萬化する現實世界の自分で自身然るべく對應できる思想的基盤を固めようと意圖して爲されたと考えられるだろう。

計らずも、こうした態度が『家禮』に疑義を挟む按語として結實することになる。ここに、先述の規範意識と自己意識との對立關係が浮かび上がる。まずは、批判内容の検討から始めよう。

元按ずるに、「出入必告」の禮を分註して餘人も亦た然りと謂う。但だ升るに阼階・西階よりするの別あるのみ。竊に謂う。一家の人、惟だ主人のみ出入するに當に廟に告ぐべし。餘人は則ち告ぐるを得ず。蓋し宗子は家長爲り。餘人は平居すれば、出入するに惟だ家長に告ぐるのみ。餘人も亦た同に廟に告ぐるは是れ僭なり。(卷

一通禮・祠堂)

家長と族人間の尊卑上下關係を峻別すべきだとして、祖靈に關する權利は宗子にのみあることを明確にしつつ、この件に關する『家禮』の不徹底さを批判する。

元按ずるに、代哭とは乃ち更代して哭すること、斬衰〔者〕哭し畢りて齊衰〔者〕哭し……或いは尊長哭し畢りて卑幼哭するが如し。蓋し是に至りて死して始二日。孝子は二日食さざると雖も其の哀しむことまさに盛んなり。古人其の性を滅するを懼るるが故に、制して哭するに聲を絶やさずと爲して以て其の哀しみを重んじ、又た因りて代哭の禮を立つ。重哀において節哀の意を寓せり。諸家の禮を解する者、多く誤りて替代の代と爲す。僕従をして代哭せ使むと謂うに至りては、是れ人をして假に哭聲を爲さ使む。何の義意あらんや。(卷四喪禮・初終)

尊卑長幼の分を守り祖先への哀情を重んずる立場から、族人とそれ

以外の人間との區別をはつきりさせようとする。これは、後述するよりに同類相求の原理に基づくのだが、次の資料では、同類内つまり族人相互の恩愛を強化する形でそれが現われる。

元按ずるに、期・九月の喪の飲酒食肉は禮に固り之あり。……期におけるが若きは則ち祖父母・伯叔父・兄弟、其の恩皆な僅かに父母に次ぐる者なり。豈に以て是の若く、愨けんかる可けんや。九月は則ち從父兄弟姉妹、其の恩又た皆な僅かに兄弟姉妹に次ぐる者なり。豈に以て是の若く薄かる可けんや。先王禮を制するに民の恩愛を長ぜんとす。愚、此において疑いなき能わざるも、姑く舊文に従う。

(同上・發引他)

祖先も含め一族全體を結びつける存在論的根據は、族人相互を貫く「一氣」に在る。それ故、族人相互の儀禮に同類相求の原理が適用されることになるのだが、その上でまた、人々に對しては、「誠」なることつまりこれまで見てきたいくつかの主體的な在り方を要めている。

蓋し先祖考妣既に逝きて、神氣は已に天地の間に四散す。孝孫祭を主り、戒を致し齊を致して以て其の渙るるを萃あはむれば、則ち一氣相感じて、能く其の神氣を廟に聚めて來は歆せしむ。是の故に類せざれば饗せず、誠ならざれば饗せず。(同上・小祥他)

右の按語は、これに續く同一の文脈の中で、『家禮』所述の「代祭」や「墨衰」の禮則を「僞」と斷じ、最後に、

元素もとり朱子に篤服し推して聖人と爲すも、此處の所言所行を觀るに、則ち動容周旋禮かに中たると夫の人倫の至まみにと尙なお或いは少しく缺けたり。余豈に敢えて其の好む所に阿まりて一得の愚を舒なげざらんや。

と、聖人の境地・「人倫の至み」を基準に朱子をも批判する。恐らく

は、如上數個の批判もこの「人倫の至み」が最終的な據り所となつて
いるのであろう。

一方で尊卑上下の分に對する不徹底さを難詰し、他方で死者への哀
情の不足を批判する。ただしその不足とは、一定の家族關係の中で盡
くさるべき哀情の量が十分には満たされていないという意味の不足で
ある。繰返せば、人倫社會に占める自己の分限に對して、『家禮』に示
された在り方では、「假」或いは「偽」のつまりは眞ならざる哀情しか
表現されないといふのである。

しかし顔元は、成人した息子への答禮の際、本來ならば起立すべき
ではないにも拘らず、あまりの喜びに起つて應ずる父母の行爲を許容
する（卷三冠禮）。分限を越えた愛情の存在をも認めているのである。

とはいへ、それを「分外に其の始事を重んずるの義」として、あくま
で例外的な措置だと捉える。結局、愛情哀情ともに、自己の分限に適
つてこそ正しい感情の在り方だと考えられているのである。

ところで、男女の別・長幼の序を守ることに對して、それを「情理」
に適つた行爲と見る發言がある。

直に曾祖の兄弟を以て高廟に耐し、祖考の兄弟を曾廟に耐し……子
姪孫若婦を龕外の兩序に耐す。皆な男は西にして女は東、子婦は父
母に側食す。情理の宜しきに合すと爲すに似たり。（卷五祭禮・四時
祭）

自己の分限を守ることその行爲が、人間の「情理」として、つまり
自己に内在する根據に基づいた然るべき在り方として把握されている
ようである。要するに、人倫社會において守るべき自己の分限をそれ
に適合する最大限の感情によつて名實ともに確立させることが、全て
人間の本性に基づくこととして規定されているようである。また、

「人倫の至」まれる状態とは、こうした本性が開示された時の在り方
だといえるであらう。

見られる通り、『家禮』の理念である「名分を謹しみ愛敬を崇ぶこ
と」とは、人間の本性としてそうだとされる。顔元が、『家禮』に對
して共感を抱いていたことも首肯できるのである。だが、こうした内
容を持つものとして自己の本性を透徹させようと『家禮』を手抄した
結果、以上見てきた『家禮』批判が開示されることになつた。

『禮文手鈔』筆寫と同年の十一月、長子赴考を失う。その葬儀にお
いて、服喪期間は『家禮』に従う。つまり親子の分を守るのである。
ただし、喪具や墓所については十分なる哀情を盡くす（記餘卷八 祭無
服揚子文。まさに『手鈔』の精神の實踐である。

だが、自己の分限に適う十分なる感情を、人は如何にして判断しそ
して盡くすことができるのか。この時期それは、人間の本性の作用に
歸されている。一方、これより數ヶ月後、自己實現の理論たる「敬則
明・明則敬の説」が立てられる。人倫社會における一定の分限、それ
に見合う適切なる感情、これらは一定の規範意識に基づいて判断され
る。しかし、現實にあるがままの自分を信頼してこそ、時々々の感情は
眞に盡くされ、分限は實を持つ。「當前即是」なる主體性と或る一定
の規範意識とは、このように補充し合う關係にあつた譯である。

自己の本性を開示した時に「人倫の至」まれる状態が實現するとい
う。顔元の課題はここにあつたようである。彼としては、人々があり
のままに在る状態を、即、然るべき人倫社會の實現形態と捉えたい。
人間の本性としてそう在りうると考えるからである。だが、その集團
には一定の社會秩序が必要であると思えるにも拘らず、現實の人間に
對してすぐさまそれを求めるには無理があると感じられる。理想的人

倫社會すなわち萬物一體社會の建設を、こうした人々の自己實現によつて目指そうするが故に、「當前即是」なる主體性と一定の規範意識とを、共に缺かせぬ要素だと把握せざるをえなかつたのである。

二十四歳にして經世濟民の主體たるべき人格陶冶の道を歩き出した顔元は、紆餘曲折を経て、理想社會を實現すべき人間の在り方に關する一定の見解——敬則明・明則敬の説——へと到達することができたのである。

四 『家禮』批判の展開

康熙七年二月十四日、朱熹を亡くす。そこで、『家禮』に従つて葬儀を行つたが、反つて「性情に拂戻する者あるを覺」えた、という。

二十四日に埋葬し、次いで三虞を済ました後、喪禮に關する疑問を盟友王養粹に質す(記集遺著 奇法乾王子)。疑問は七個ある。

(1)「徒跣」の期間について。(2)三虞直後の剛日を選んで卒哭せよというが、「元は此に忍びず。當に如何にすべし」。(3)「卒哭し、席に寝て木に枕す」ることについて、寢所は「坑」か「地」か。(4)『禮記』喪大記篇には「朝一溢米、夕一溢米」とあるけれども、「今定めて三日に一溢米と爲した」。この變更は「中を得」ているか。(5)「貴官を用いて點主すること」「后土を祀る」ことに關して『家禮』には明文がない。そこで「九老に擬つて題主し、賢弟に后土を祀らせた」が、どうか。(6)「宋人の魂帛は用い」ずに、「遺衣を奉じ」その上部に「未だ書かざるの木主」を立てる古制に従つてもよいか。(7)鹽や醬を攝らなざることについて。

以下、「性情」に關わる問題として資料的に考察可能な(1)・(2)・(4)・(6)の疑問を検討しよう。

若き日の顔元

(1)王養粹の他、張羅詰や刁包にも聞いてみたけれども一向に解決しない。が、埋葬後約一ヶ月、『禮經』を讀み「晝夜忽として思ふ」。

跣にして徒と曰うは、當に袒・免と同じかるべし。蓋し通身の服は人體を備ふる所以なり。父母人を終えれば、子は人爲るを欲せざるの心あり。故に冠を免し足を跣して肩を袒す。三日後、其の心稍や定まるに、先王其の性を滅するを欲せざれば、因りて制して之をして食せ令め、之をして仍りて人體を備え令む。……余の初め跣して仍りて履み、又た久しく襪を納れざるは皆な過てり。(記餘卷十 居

恩祖妣喪讀禮救過)

哀情の極盡は當然としても、先王は、祭人の生命維持にも氣を配る。食物の攝取に後者を代表させつつ、喪中の雜感を轉めた次の資料では、兩者の兼合いを考える。

愚謂う。梁肉は養を爲す所以の者なり。酒醴は權を取る所以の者なり。尊者之に強うるに養を以てせんとすれば、甘き所にあらずと雖も従う可きなり。尊者之に命するに權を以てせんとすれば、以て罪を獲ると雖も従う可からざるなり。蓋し厚養を甘しとせざるは哀しければなり。強いらるるに因りて養を爲すは未だ哀しみを忘ると爲さざるなり。權を取らば則ち親を忘る。若し病めば則ち酒醴も亦た養う所以、當に梁肉と同じかるべし。(記餘卷十 居憂思見)

親の死を悼むあまり食事が喉を通らない。それでも最低の生命活動は維持しなければならぬ。ただし、過度の飲食は自己の享樂に繋がり、亡親を忘れる結果となる。とはいえ飲食の程度は個人の健康状態次第である。ここでは、亡親への哀情の極盡と個々の祭人の存命とが不可分の要素として、尊者からの強要の諾否基準と考えられる程、重要視される。ちなみに引用資料の前半では、これとは逆に尊者への

服従を第一義と見做す、陳澧『禮記大全』の據る『禮記集說』を著した南宋の朱子學者の說を、「天下の孝子を率いて假を爲さしむるに幾からずや」と批難する。

(2) 埋葬から三虞卒哭と、三件の喪禮は本來間を置かずに行なわれねばならない。だが、『家禮』の通り死後十日して埋葬した自分は、情に任せた不定期の哀哭をやめる卒哭の禮を爲すに忍びない。ところで、古制では埋葬までに三ヶ月の期間をとるから、三虞と卒哭とを連續させながら祭人の哀情をも満たしている(前引寄書)。結局、顔元が卒哭したのは、五月十五日のことである(年譜)。つまり、卒哭すべき段になつて、『家禮』ではない古制の方を自分の主觀に適うと判断したのである。

(4) 『禮記』本文を読み、次のように結論づける。

蓋し喪に居らば頓食(定刻通りの食事)する能わず。食さんと欲すれば則ち食し、或いは人に勸めらるれば則ち食す。但だ朝莫(暮)二溢米を過ぎざるのみ。先王の孝子の情を極盡すること此の如し。しかるに諸儒の家禮、皆な「之を食するに算なし」(喪大記篇)の句を遣れ、使し一食して溢を盡くす能わざれば、朝後又た敢て食せず、人勸むるも亦た禮に拘せられて敢て従わず、必ず莫時を待ちて始めて食するに致る。儼し一哀至らば則ち又た食する能わず。烏ぞ脾胃を傷損せざるを得んや。病弱たれば支えられざらん。余則ち身づから其の害を受けたれば、乃ち知る、刪書定禮、誠に聖人にあらざれば能わず、聖人にあらざれば亦た可ならざるなりと。大儒の手を経て猶お疏略たること此の若し。其れ纂修を輕言す可けんや。(記餘卷十 居憂思賢)

哀情を全うさせながら食物を攝取するという論調は、第一疑問のそ

れと同一である。更にここでは、自分自身病氣になつたという事實、或いは『家禮』が人々の自然な在り方を拘束している現状を踏まえて、朱子の僭越を批判しつつ古えの禮制に直接依據しようとする。

(6) 自説の正當性を確認する爲に、この問題に關する專論を著す。

但だ今の魂帛數尺の絹に據らば、既に生時服する所にあらず、又た他日廟中、神の依る所にもあらず。物、神と情なければ神は斷じて之に依らず。且そも之を用うるに縁なし。……余竊に謂う。遺衣服は吾親の氣體の屬する所・精神の戀うる所なり。木主は後此の祠堂の奉ずる所・吾親の神百年憑る所なり。宜しく古禮を純用すべし。……棺を蓋い、仍りて「遺衣を」棺上に置き未だ書かざるの木主を以て其の所に植てれば、親靈をして此の時即ち尸を捨てて衣に就か使む。……然らざれば木牌何物たりてか、仁人孝子の齋戒趨愴するに儼然として其の親に見えるが如くせんや。……宋時の令式は未だ何若なるかを知らず。古人の所謂る木を鑿つを重しと爲す、又た遺衣を以て靈座に置くと謂う、用心命意、想うに當に此の如かるべし。其の理の最精たること後人の能く及ぶ所にあらざるなり。(記餘卷十 置木重不用魂帛說)

故人が生前使用していた物品にのみ神靈は憑依するという素朴な心情に基づいて、顔元は魂帛を使わない。そして、この心情を酌む禮制だと判断して古制を稱揚する。

祖母の死に直面する彼は、その信條からしても、當然孝孫としての分限を守ると同時に十分なる哀情を盡くそうとする。そこで、食事の仕方を改め、卒哭の期日を延ばし、位牌等の形式を變える。葬儀に向かう主體的な姿勢が、單に『家禮』への齟齬を意識させただけでなく、古禮への復歸を促がすことになつたのである。この間の情況が「性情

に拂戻したと表現される。慥かに、自己の「性情」を丸ごと肯定しようという態度からすれば當然の發言ではある。とはいへ、この態度の内には、一方で或る特定の規範概念を批判しつつ他方で別種の規範概念に接近しようという意識が包含されていた。三十一歳に至つて確立された自己實現の方法である「敬則明・明則敬の説」、丸ごと肯定さるべき主體性と一定の遵守すべき規範意識との、せめぎ合い補い合う關係が、ここにも窺えるであろう。また、これまで思念されてきた人間の在り方に關する見解が、祖母の死を體驗することで實地に試され確かめられたのである。

かくして、禮教社會における人間の在り方を捉える上で、朱子學の見方を通すことなく直接古典に學ぼうとする姿勢が養われる。所謂現實批判を目的とする復古主義の地歩が築かれたわけである。或いは、『家禮』履行の結果、自分の身體を傷めた、という經驗の及ぼす影響も相當あるだろう。朱子學批判の機はまさに熟したといえる。

同年末、自分と朱家との間には血の繋がりがないことを知らされ、茫然とする中、『性理大全』を手にする。そして、『氣質の性』・『總論爲學』等諸篇を讀み、年が明けた後、批判の内容を『存性』・『存學』兩篇にまとめる。一般に、『存性編』は人間に賦與された氣質全體が善であることを、『存學編』はこの氣質の發現を阻害する引蔽習染除去の爲に六藝の習行が必要であることを説く、とされる。では、その存在がそのまま善であるはずの人間が、何故惡を爲し、善を回復する爲に一定の規範を遵守しなければならないのか。顔元の發言に基づいた具體的な考證は他日に期さねばならないが、先述の主體性と規範意識とのせめぎ合い補い合う關係を、立論の基本的構圖としてここに推測することは可能ならずである。

結びにかえて

論を終えるにあたり、若き日の顔元の思索から窺える清朝初期の時代思潮について若干觸れておきたい。

周知の通り、當時流行していた封建論は、郡縣制にその意を寓するものも含めて、地域社會を運営すべき主體との自覺に根差した、郷紳等による君主專制批判・君主治下における地方自治の主張、特に異民族支配という社會情況に照らせば、中華意識に基づく反清感情の屈折した表現であつた。顔元の『存治編』も、先の考察からしてこうした風潮の一翼を擔つているといえる。また、生涯を通してそれを否定しなかつたことからすれば、青年期以降、その政治的立場は基本的に變わらなかつたことが分かる。

ところで、本論冒頭の資料では、青年期の思想傾向を陽明學信奉期と朱子學信奉期とに分け、反朱反王を標榜した後年の境位から雙方とも批判している。だが實態としては、彼自ら朱子學を信奉していたと言ふ時期でさえ、その人間理解において必ずしも朱子學の見方にのみ従つていたわけではなかつた。にも拘らず、それを朱子學だと自己批判し、返す刀で同時代人を切る。朱子學の名稱の下、彼らの何を批判しようとしたのか。また、そうした學者の思想傾向とは實際如何なるものであつたのか。そもそも儒學思想は、修己と治人とを不可缺・不可分の要素とする。爲に、一定の經世濟民論を展開すべき當時の時代思潮に促されて、人間觀自體も何らかの變容を餘儀なくされていることが豫想される。しかし、その人間觀を表現する概念は、主として朱子學と陽明學のそれに限られていた。後年における顔元の朱子學理解は、政治と人間とに關するこの時期の特殊な情況の中で把える必要が

あるといえるのではないだろうか。

『禮文手鈔』の筆寫を端緒に、顔元は『家禮』批判を展開する。その意圖は、實質と形式兩面にわたる宗族秩序の再編強化に在つたようである。當時、朱子の『家禮』は「民間に盛行」し、人々が「奉じて金科と爲」す程絶對視されていた。だからこそ、顔元もまた自己實現の手段にそれを選んだのであるが、一方で、その禮則の不備を具體的に批判する動きも出ている。例えば毛奇齡は、「時俗の蠱壞せるを傷み」、その回復の手段に「朱氏家禮一書」を選んでみたが役に立たなかつたとして、反つてその「僭越の罪」を批難するようになる(『西河合集』所收「辨定祭禮通俗譜」)。また、「鼎革以還、世家大族の率ね相顧して淪落する」という現状認識から、族人相互の協力關係が弱まつてきていることを嘆く(同・序卷二十四「道源田氏族譜序」・卷二十六「孫氏族譜序」)。この時期、改めて『家禮』に着目せねばならない程、地域社會の構成單位たる宗族の秩序は亂れており、更に、『家禮』では治められないと捉えられるまでにその紊亂は進んでいた、ということか。「習俗を同じくすると共に、閉鎖的な地縁的存在共同圏であり、國と縣との部分をなすと共に、地方的自治生活の可能的範圍でもあつた」(清水盛光『中國鄉村社會論』5頁) 鄉村社會の中で、その安定運営に責任を感じ、具體的な經世策を講じようとする士人にとって、まず手始めに宗族秩序の回復を企圖して禮の書物を選ぶことが、この時期の趨勢となりつつあつたのかもしれない。

註(1) 邦人の論文には、清水潔「顏習齋の習行主義」(『漢學會雜誌』4-3)・小野和子「顏元の學問論」(『東方學報』41)・村瀬裕也「顏元の教育説」

上・中・下(『思想の研究』3)・香川大學教育學部研究報告第1部30・同34)がある。また海外の研究には、『顏李學派研究叢編』に收められる諸編を始め、多くの論稿がある。

(2) 拙稿「湯斌と陸隴其」(『文化』48-1)はその一斑を述べる。

(3) 現存の『存治編』がどれ程『王道論』の姿を留めているかについては、不明な點が多い。『存治編』は、王道・井田・治賦・學校・封建・官刑・濟時・重徵學・靖異端という構成をとる。一方『年譜』に據れば、『王道論』は、井田・封建・學校・鄉學・里選・田賦・陣法諸篇より成立していたようである。『王道論』自體が現存していない以上斷言はできないのだが、顔元二十四歳の資料を『存治編』より選ぶならば、『王道論』と同一の篇名を持ち、この時期の彼の號である「思古人」の語の含まれる井田・封建・學校の三篇が該當すると考えられる。ただし、同一篇内にも後年の附加があるかもしれない。なお、二十八歳の書簡(記餘卷四 初寄王法乾)に據れば、この頃既に『存治編』という題名が使われていたこと、重徵學・靖異端の二篇は『王道論』執筆の後に著されていたことが分かる。

(4) 以上、『程遺書』卷二所收の程明道の所謂「識仁篇」や、同卷及び卷十二に載る諸發言に基づく。

(5) 實踐面でも、二十六歳の時に、僧無退なる者に孝道を説いて還俗させている。

(6) 次の資料も参照していただきたい。

「元按今世俗行葬、祖穴居北、陪葬子孫埃輩爲行、迤南而下。未免有背尊之嫌。古行穴法、祖穴居北、其子左昭・其孫右穆……此正象其平生家主端臨堂上・子孫分列侍立之義。允爲合理。……世俗又有所謂領孫葬者。祖穴最南、子孫埃輩爲行、迤北而下。象其先祖前行・子孫隨後之義。此卻近情。但亦有趾近尊首之嫌。此禮更須斟酌。」(卷四喪禮・小祥他)

(7) 増淵龍夫『歴史家の同時代的考察について』特に「歴史認識における尙古主義と現實批判」など。

(8) 冒頭引用文には、當時の學者に對抗する上での何らかの脚色が施されているかもしれない。同様の回顧文として『王學質疑跋』（記餘卷五）がある。そこでは、二十九歳の作である『求源歌』が二十五歳以前のものとされたり、萬物一體の直觀を得、また「敬則明・明則敬の説」を立てたのが三十・三十一の頃であるにも拘らず、「程朱諸子より稍や得るある者の若き」は三十から三十四までの『日記』に誌されているとして、朱子學及び陽明學の信奉期が嚴別されている。陽明學批難の書たる張烈の『王學質疑』に對して、反朱反王の立場から批判的に跋文を書くという事情、陽明學も朱子學も個別に十分なる理解を得、その上で雙方の缺點を認識した結果、第三の道を開拓しようとしているのだ、という自己の旗幟を鮮明にする意圖が含まれているのかもしれない。

(9) 朱彝尊『曝書亭集』卷三十四『讀禮通考序』

(10) 毛奇齡『西河合集』所收・書卷三『復何毅菴論本生祖母不承重書』

(11) 他に、汪琬『堯峰文鈔』卷三十九『跋家禮』などがある。こうした風潮に對抗して、朱子の權威を守ろうとする者が『家禮』偽作説を唱える（王愨竝『朱子年譜考異』・白田草堂存稿』卷二『家禮考』）ようになるのかもしれない。

(補註) 「顔元の思想——『存性』・『存學』兩篇を中心に——」と題し、『集刊東洋學』54（一九八五・十）に發表の豫定。