

「顔子没而聖學亡」の意味するもの

——宋明思想史における顔回——

はじめに

明の正徳六年（一五二二）、王陽明（名は守仁、一四七二〜一五二八）は安南に赴く盟友湛甘泉（名は若水、一四六六〜一五六〇）に一文を寄せる。その「別湛甘泉序」（王文成公全書・卷七）の中で、近世の學者が道理の分析や文章表現のみに走っていることを批判し、自得を求めることの重要性を説き、自得を基盤とする甘泉の學問について賛意を述べている。四十歳の陽明は「龍場の大悟」を経て、既に「心即理」の哲學を確立していたが、その文の冒頭において、「顔子没して聖人の學亡ぶ」と記す。孔門の高弟顔回が亡くなることによつて、聖人の學問は滅んだ、というこの一言は、當の王陽明の意圖をはるかに越えて、そののち大きな反響を呼ぶことになる。良知心學の推進者だけでなく、その批判者においても盛んに取り上げられ問題にされる。この言葉は、なぜそれほど大きな意味を持つようになったのであろうか。そもそも王陽明の言葉にはどのような意味が込められていたであろうか。彼にとつて顔回とはいかなる存在であつたのか。従來の陽明學研究では、この問題を正面から取り上げることがほとんどなかつたようである。本稿では、そもそも顔回が宋明思想史の中でど

「顔子没而聖學亡」の意味するもの

のように受けとめられていたのかということを取り返しながら、この問題について若干の考察を行つてみたい。

一

現存の『論語』を繙く時、顔回（字は子淵）の名前が直接登場するのは全部で二十一章である。大別すれば、孔子が顔回を評價・稱賛した章が十一、顔回の死に言及した章が四、顔回の行動や發言に關する章が六である。「顔回なる者有り、學を好み、怒りを遷さず、過ちを貳たびせず。不幸、短命にして死せり。今や則ち亡し」（雍也篇）などあるように、孔子の顔回評價は他の門人に對するそれに比べようもないほど高い。同時に、「顔淵死す。子曰く、噫、天、予を喪ほせり。天、予を喪ほせり」と（先進篇）のように、顔回の死に對する孔子の嘆きはある種異常なほどである。『論語』に見える顔回の姿を總括的に言うならば、その學問・德行が人並みすぐれて高く、孔子最愛の弟子であつた點、若くして亡くなり、孔子に深い嘆きを與えた點、である。

顔回の人物像を形容・評價した言葉は『論語』に限らず、先秦・秦漢期の文獻に散見する。『莊子』には説話の主要人物の一人としてし

ばしば登場し、「心齋」(人間世篇)「坐忘」(大宗師篇)など、道家的修養法との関わりの中で描かれる。魏晉期になつて老莊思想が流行するにつれ、無爲自然の人物として、孔子の超越化がなされるが、そうした傾向は『論語』の顔子解釋にも影響を及ぼすことになる。魏の何晏の『論語集解』では、「回也、其庶乎。屢空」(先進篇)の「空」を「虚中」すなわち「心を虚しくすること」と解している。更に南朝梁の皇侃の『論語義疏』では、聖人(孔子)は心體が空寂虚無であり、賢人(顔子)はそこまで到達してはいないが、聖人を慕い願うことによつて、時として心が捉われのない境地になりうる、と説いている³⁾。下つて、唐の韓愈・李翱の『論語筆解』になると、「聖人の奥に入る」者として、顔回を特別に顯彰する。ただ、その際に、例えば「屢空」を「坐忘遺照」の境地と解釋するように、老莊的解釋が大膽に持ち込まれている。

顔回は前漢以來、文廟に配享され、孔子に次ぐ地位を與えられ、多くの儒者・文人の崇敬の對象となり、「顔子論」や「顔子贊」のような文章も作られるが、以上のように中世においては、老壯的色彩の濃い顔回像がかなり優勢であつたと言える。そこでは、「中庸を擇び、一善を得れば則ち拳拳として服膺して失わず」(禮記・中庸篇)、「不善有れば未だ嘗て知らずんばあらず、之を知らば未だ嘗て復た行わざるなり」(周易・繫辭下傳)といった儒家的な好學有徳の賢人のイメージは希薄になつていたと言える。このような顔回像に大きな變化が生じるのは宋代のことである。

二

顔回は若くして亡くなり、直接彼の學問を繼承する者はいなかつた

のだから、所謂顔子の學統というものは嚴密な意味では存在しない。孔子と自己を結ぶ學統意識の中に顔子を明確に位置付ける發想は宋代以降のことと言える。北宋の周濂溪(名は敦頤、一〇一七〜一〇七三)は、『通書』の中で「顔子第二十三」という章を立て、顔子が極貧の生活にあつても「其の樂しみを改めなかつた」のは、「大なるものを見て小なるものを忘れたからで、大なるものを見れば心は泰らく」からだ、と述べている。更に、次のように説いている。

然れば則ち聖人の蘊、顔子微かりせば殆ど見るべからず。聖人の蘊を發して萬世無窮に教うる者は顔子なり。(通書・聖蘊第二十九) 聖人は天を希い、賢は聖を希い、士は賢を希う。伊尹・顔淵は大賢なり。伊尹は其の君の堯舜と爲らざるを恥じ、一夫も其の所を得ざれば市に撞るるが若し。顔淵は怒りを遷さず、過ちを貳たびせず、三月仁に違わず。伊尹の志す所を志し、顔子の學ぶ所を學べ。(通書・志學第十)

以上のように周濂溪は、孔子の學問の奥義を後世に傳えた者として顔回を高く評價する。聖學の傳承において、顔回の存在が決定的であるという見解が提示されたことは、従来の顔回觀を一變させるものと言える。更に、聖人を志向する賢人を目指して學ぶ時、その學びの具體的モデルとして顔回は俄然クローズアップされる。この點も古代以來の傳統的見方を一新させるものと言える。夭折の賢人として彼方にある存在ではなく、直接學ぶべき模範となつたのである。こうした周濂溪の顔回像を更に一步進めることになつたのが、程伊川(名は頤、一〇三三〜一〇七)の「顔子所好何學論」(二程全書・卷六十二)である。この文は十八歳の伊川が、太學において胡安定(名は瑗、九九三〜一〇五九)の試問に答えたものである。孔子が顔子のみを「學を好

「其の心を正し、其の性を養う」點にあり、顔子について語られている言葉は、すべてこの學の道を指したものである、としている。そして伊川は、孔子と顔子のわずかな違いは、聖人の自然性に對して、顔子は「必ず思いて而る後に得、必ず勉めて而る後に中る」というように工夫を必要とする點にあるとし、結論として次のように述べる。

孔子は則ち生まれながらにして知るなり。孟子は則ち學んで知るなり。後人は達せずして以謂えらく、聖は本より生知にして學んで至るべきに非ず、と。而して學を爲すの道、遂に失わる。諸を己に求めずして諸を外に求め、博聞強記巧文麗辭を以て工と爲し、其の言を榮華にして、道に至る者有ること鮮なければ、則ち今の學と顔子の好む所とは異なれり。

このように程伊川は、聖人に至る道は自己の内面(心性)に向けられる學であるべきで、そこにこそ顔子好學の精神があると考えている。かくして、宋學を貫くテーゼとなる「聖人、學んで至るべし」において、顔子の學こそが理想的姿として前面に登場することになる。伊川は後に、自分たち兄弟が周濂溪に學んだ時、周子は「いつも顔子や仲尼の樂しみとは、何を樂しんだのかを考えさせた」と述懐しているが(同上・卷二)、伊川の學問觀において顔子が重要な意味を持つに至った一つの理由は、先に見た周子の顔回觀の影響によると言つてもよいであろう。伊川、あるいは明道(名は顛、一〇三二〜一〇八五)において、顔回は缺くべからざる存在となつてゐる。以下、二程子の顔回觀について見ていくことにする。周子は、「顔子の學ぶ所を學べ」と説いたが、程子はそれを承けて次のように述べている。

聖人の德行は、もとより表現できないものであるが、顔子の氣風

「顔子没而聖學亡」の意味するもの

となると、我々でも知ることが出来る。「だから」聖人を學ぼうと思つたら、先ず顔子を學ぶべきである。(同上・卷二)
學ぶ者は顔子を師とすれば、聖人の氣風に近づくことができる。(同上・卷四十一)

程子は、顔子を師として學べば聖人に至ることができるとする。それはなぜか。『論語』子罕篇の顔淵喟然章の語について、伊川は次のように述べている。

これは顔子がよく孔子を學んで深く孔子を知っている理由である。(同上・卷二十八)

顔回は孔子の道を學び完全に理解した者であると思はされている。では孔子との違いはどこにあるのか。先に見た「顔子所好何學論」では功夫の要不到に求められたが、程子はしばしば「有」と「無」の違いをその理由として擧げている。

孔子には形迹がないが、顔子にはわずかに形迹が見られる。(同上・卷六)

顔子はおおよそ聖人孔子と同じである。ただそこに分別が見られるだけである。(同上・卷三十三)

顔回には善を判断し、行ふ意志や作爲性が残存していると云うのである。そこに、「理と自己とが一致している」孔子とのわずかな違いが存在するとされるのである(同上・卷十六)。では、「顔子の學」とは具體的にどのような内容を持つものとして捉えられていたのだろうか。伊川は次のように述べている。

大學の道は自己の明德を明らかにすることにある。自己の明德を明らかにすることは、とりもなおさず至善に止まることである。知が極まれば、自然に意は誠になる。「顔子不善があると知ら

ないことはない」(周易) というのは、「知が極められた」状態である。「知が極められた」状態であるから、「再び行うことがない」(同上)のである。顔子以外の者が再び行うのは、知が極められていないからである。(同上・卷三十一)

ここでは、顔子の「知」が『大學』の「致知」の工夫による「知之至」として捉えられている。伊川は「格物致知」の方法に關して次のように説いている。

ある人が質問する、「格物というのは、一つ一つの事物に窮め至ることですか、それとも一つの事物を窮めれば、多くの事物の理がすべて分かるものですか」と。答えて言う、「どうしてただちにすべての理に通じることができよう。一つの事物を窮めるだけで、多くの事物の理に通じるということであれば、顔子でもそのように言うことはない。必ず今日一つのこと(15)に窮め至り、明日また一つのこと(16)に窮め至るといふように、そのような行爲を積み重ねていってこそ、自然にからりと貫通することがある」と。

(同上・卷十九)

このように、顔子の學も着實な格物窮理の實踐の外にあるものではないと考へていたことが明らかになる。ところで、顔子に關する事柄の中で、程子がしばしば言及したものは、「回(17)や其の樂しみを改めず」の語である。

顔子の「一簞の食、一瓢の飲」といふのは、それを樂しんだといふのではない。忘れていたといふことである。(同上・卷七)

顔子は「一簞の食、一瓢の飲」や「陋巷」を樂しんだのではない。貧困のゆえに自らの心を煩わして、その樂しみを改める、ということがなかつたのである。(同上・卷四十一)

以上のように、程子においてはその學を語る際に、顔子という存在が重要な役割を擔つていたことが分かる。程子の顔回觀で付言すべきことは、孟子評價との關係である。程子は孟子を「才高く」(同上・卷二)「道に功有り」(同上・卷六)と推尊はするが、顔子と比較する時、孟子の評価は必ずしも高くはない。「孟子にはまだ英氣が残つてゐる。だから、顔子が奥深く、渾然としてかどがないのには及ばない」(同上・卷四十一)、「顔子と孟子は大した優劣はないが、その發言を觀ると、孟子は結局顔子には及ばない」(同上・卷二十四)というように、顔子の方がより高い評價を得ていると言へる。だから、「人は必ず顔子を學ぶべきである。顔子の徳が備わつていけば、孟子の事功は自然に備わる」(同上・卷十二)と、何よりも顔子を學べと主張するのである。

三

次に朱子(名は熹、一一三〇〜一二〇〇)の顔回觀を見ることにしよう。朱子は孔子から始まる學統を孔子—曾參—子思—孟子と跡付け、『四書』を彼らに配合させる。いわゆる「道統」論であるが、この路線に顔子は屬していない。とはいへ、孔門における顔回の存在を輕視してゐるわけではもちろんない。「中庸章句序」では、「然れども是の時に當つて、見て之(孔子)を知る者は、惟だ顔子と曾子の傳のみ其の宗を得たり」と述べてゐる。だから、次のように聖學の傳授を説くこともある。

抑も予之を聞けり、古人の學は博文以て約禮し、善を明らかにして以て身を誠にし、必ず物格りて知至り、而る後以て心を正すこと有り。此れ夫子・顔・曾・子思・孟子の相い授受する所にして

萬世學者の準程なり、と。(朱子文集・卷七十八・復齋記)

また、朱子は孟子以來の絶學を繼ぐ者として周子—二程子を顯彰するが、周濂溪について、「惟うに先生、道學淵懿、傳を天に得て、上は孔顔を繼ぎ、下は程子を啓く」(朱子文集・卷八十六・奉安濂溪先生祠文)として、周子の學問が孔子・顔子の學を繼承するものであると認めてもいる。朱子は「孔子の門下では、顔子一人だけ、その資質がそのまま純粹であつた」(朱子語類・卷九十三)と認めるが、「顔子となると、「その徳は」きわめて周到完全であるが、聖人(孔子)に比べると、やはりまだ不完全なところがある」(同上)と述べている。

朱子の顔回評價の特色を三つの點から見えていくことにする。先ず、顔回と子貢に對する評價の問題。二番目は、所謂「顔子の樂」に對する評價の問題。三番目は「屢空」の解釋をめぐる問題である。顔回と子貢に關しては『論語』に二箇所取り上げられているが、「公治長篇」の本文を掲げておく。

子、子貢に謂いて曰く、女と回と孰れか愈れる、と。對えて曰く、何ぞ敢えて回を望まん。回や一を聞きて以て十を知る。賜や一を聞きて以て二を知る、と。子曰く、如かざるなり。吾女の如かざるを與す、と。

朱子は、孔子の最後の言葉「吾與女弗如也」をこのように讀み、「夫子は其の自ら知るの明らかにして、又自ら屈るを難らざるを以て、故に既に之を然りとし、又重ねて之を許す。此れ其の終に性と天道とを聞く所以にして、特に一を聞きて二を知るのみにあらざるなり」(論語集註・公治長)と、子貢の自己認識を高く評價した言葉と解釋している。『論語』本文は明らかに顔回を稱贊した内容ではあるが、朱註では逆に子貢評價がきわめて高いと言へる。

「顔子没而聖學亡」の意味するもの

二番目の所謂「顔子の樂」に對して、朱子はきわめて慎重な態度を保持している。『論語集註』(雍也)では前掲のような程子の解釋を用し、更に「昔、學を周茂叔に受く」以下の文章を引いた上で、次のように述べている。

程子の言は、引きて發せず。蓋し學ぶ者の深く思いて自得せんことを欲す。今亦敢えて妄りに之が説を爲さず。學ぶ者、但だ當に博文約禮の誨に従事して、以て罷めんと欲するも能わずして其の才を竭くすに至れば、則ち以て之を得ること有るに庶からん。

程子が「周子は私たちに仲尼・顔子の樂しみを考えさせた」と述べたのは、人々に自得させるためであり、むやみに「顔子の樂」に心惹かれてその境地を弄び、「博文約禮の教誨」を怠ることがあつてはならないというのである。「博文約禮の教」とは朱子によれば「格物致知」「克己復禮」のことである。天理究明の着實な實踐を抜きにして、「樂」なる境地に到達しようとすることから生じる弊害について、朱子は注意を促しているのである。「顔子の樂」は下手をすれば着實な格物窮理の實踐を無視して頓速に悟りを得ようとする禪宗的思考に流れる危険性ははらんでいてと朱子は考へる。伊川が顔子の箏瓢を「忘」と解した説(前掲)に對して、「善くないわけではないが、讀む者が注意をしないと、佛老に陥つてしまふだけです」(朱子文集・卷五十二・答都昌縣學諸生)と注意を與えている。安易に「顔子の樂」に憧れたり、これを弄んだりしてはならない、大事なことは忘れることではなく、學に従事することだ、と。これが朱子の主張である。

既に見たように程子は「顔子の樂」をしばしば取り上げたが、ある時、門人鮮于侁が「顔子は道を楽しむのみ」と述べたのに對して、伊川は「顔子が道を楽しんだのであれば、顔子たるに足らず」と答えて

いる(二程全書・卷三十五)。朱子は、ある人(王蘋)がこの語に對して、「心にはいささかも留めない。もし道を楽しむ心があれば、心に執着するものがあることになる」と述べたことについて、次のように述べている。

程子の言葉は、聖賢の心は道と一致しているから、すべてにおいて楽しくないことはないと言いただけである。もし道を一物と見なしてこれを楽しむのであれば、心と道とが二つになり、顔子たる所以のものではなくなる。「が、ある人が説いていることは老莊や佛教の残りかすで、程子の本意ではない。(朱子文集・卷七 十・記疑)

「顔子の樂」を「無執着」「無心」と解することによつて、着實な學問實踐が無視されることに對する朱子の危機感がここに現れているといえる。「克己復禮」に關する門人の文章に對して、「云う所の心齋坐忘は、亦顔子克己復禮の實を論ずる所以に非ざるなり」(朱子文集・卷六十四・答徐景光)と述べているのもそうした考えからである。

三番目の「屢空」の解釋も同様の問題を含んでいる。「回や其れ庶からんか、屢空し」(論語・先進篇)の「屢空し」を、朱子は「空匱」すなわち「貧窮」の意味に取り(論語集註・先進篇)、「心空」(心が虚無である)という意味には解さない。むしろ、そうした解釋を、老莊を祖述した何晏に基づく誤った解釋と見なしている(同上・卷五十・答潘恭叔)。顔子の學を老莊的・佛教的に理解することに對してこれを排除する姿勢を貫いていることがわかる。

程子は「聖人學んで至るべし」において、「顔子を學べ」と力説したが、朱子のトーンはこれに比してかなり低いと言える。彼は無條件に「顔子を學べ」とは言わない。無條件に「顔子を學べ」こと、それ

によつて、「顔子を學びそこなう」ことに對する危惧が強いのである。そのため朱子の口調は慎重にならざるをえない。むしろ佛老に陥る弊害に對する警告が強く發せられることになる。子貢評價の高さもそれと密接に關係する。

以上のように見てくると、朱子の顔回觀が程子のそれとはいささか様相を異にするということが明らかになつてくる。朱子は程子が顔子を餘りにも高く持ち擧げすぎたと考え、これを平常に戻すことに努力したのである。「聖人學んで至るべし」という目標の達成のために、餘りにも肥大し加熱した顔回像の沈靜化であり、それは程子において解き放たれた「顔子」なるものが内包する害毒を封じ込めることであつたと言つてもよい。言うまでもなく朱子の性即理の人間觀、格物窮理の工夫論とその顔子觀は表裏を爲すものであつた。

四

以上のような流れを踏まえながら、王陽明思想における顔回の意味について考えていくことにする。陽明が「別湛甘泉序」の冒頭に記した「顔子没而聖人之學亡」の語は、當時王門でも物議を醸したようである。「疑い無き能わず」という弟子の質問に答えた王陽明の言葉が『傳習錄』(卷上)に見える。陽明は、「聖人の道を完全に理解した者は顔子だけである」として、『論語』の喟然章を見ればそれが分かると述べている。その説明の中で陽明は、「道の完全な姿は、聖人でも人に語りにくいものだ。學ぶ者が自分で修得し自分で了解するしかない」と述べ、顔子の「博文約禮」理解も自得によるものであることを示している。別の箇所を見ると、顔回の「自得の學」を子貢との對比で述べている。『論語』の女與回執愈章について次のように説いている。

子貢は「多く學んで識る」(公治長篇)者で、聞見において功夫を用いたが、顔子は心において功夫を用いた。だから、聖人は質問することによつて、彼(子貢)を啓發しようとした。しかし、子貢はやはり専ら「聞く」と「知る」という、知見のこととして答えた。そこで聖人は嘆き惜しんだのだ。彼を「評價し」認めただのではない(傳習錄・卷上)

これは言うまでもなく朱子の解釋を頭から否定したものである。朱子は既に見たように子貢の自己認識に對する孔子の評價と見たが、陽明は子貢が誤りを上塗りしたものと解釋している。朱子の子貢評價の高さに比べ、陽明のそれは極めて嚴しい。陽明の早期の門人である徐愛は「傳習錄序」の中で、「子貢は聖人の教えを専ら言語の中に求めた」から、孔子は子貢に對して「予、言うこと無からんと欲す」(陽貨篇)と告げて、「眞實に自己の心に體して自得するようにさせた」と説いている。これは言語・知識が自得を妨げるものとなることを指摘したものである。陽明は「別湛甘泉序」の中で、「顔子が没して聖學が」絶えてから「今日まで」二千餘年になるが、「宋代に至つて」周子・程子が「その絶學を」繼いだ。これ以後、言語が詳細になればなるほど道は益々見えなくなり、道理の分析が精密になればなるほど學は益々ばらばらになった。根本が無いのに外部のことに力を注ぐ者は、益々繁雜になり「聖學を明らかにすることが」困難になった」と述べるが、外部から言語・知識を修得することにのみ心が向うと、根本を見失い、「自得」から遠ざかることになると考へる。朱子學で説くように、格物窮理を行い知識を集積することによつて心が在るべき方向に規定されていくというのではなく、心そのものの本來的機能(良知)によつて道の體得がなされる、と王陽明は主張する。つまり、

「顔子没而聖學亡」の意味するもの

その意味での「自得」を體現した者として、顔回の姿がここに新しい視點で説かれることになつたと言へる。『傳習錄』(卷下)では次のように述べている。

孔子は知らないで作すことはなかつた(論語・述而篇)。顔子は不善があれば知らないことはなかつた(周易・繫辭下傳)。これこそ本當の聖學の血統である。

聖學を貫く「知」の思想、その「眞の知」を得た者として孔子と共に顔回の名が擧げられる。そして、その「眞の知」こそ王陽明が「良知」と呼ぶものに他ならない。弟子の陳九川が「格物致知は誠意の功夫」という意味が理解できないと述べた時、陽明は「君が擧げた『不善未嘗不知。知之未嘗復行』という」顔子のことがらですべてが盡くされる。身・心・意・知・物が一つのことだと分かりさえすればよいのだ(傳習錄・卷下)と述べている。身・心・意・知・物は一つのことであり、良知が全體を貫くということとを説いているのであるが、顔子の「知」が正にそのことを表現したものと捉えられていることが分かる。つまり、「致良知」の體現者としての顔子像が王陽明によつて提示されたと言へる。では、陽明の説く「顔子の自得」の中身について検討していくことにしよう。

陽明は先に見たように、顔子の自得をその「博文約禮」理解において捉えるが、その晩年五十四歳の時に、「博約説」(王文成公全書・卷七)を著している。この文章は、門人の南元貞が、致良知説は「博我以文」を先にし「約我以禮」を後にするという朱子の説と食い違つてではないかと質問したのに答えたものである。陽明の論點は二つである。「博文約禮」の意味をどのように捉えるかということと、顔淵喟然章全體をどう理解するかということである。先ず、「博文約禮」の

解釋であるが、朱子は『論語集註』(子罕篇)で侯仲良の言を引用し、「博文」は「致知格物」のこと、「約禮」は「克己復禮」のことと解釋し、そこに「教への序」が嚴然とあるとする。「博文」は知識の擴充で、「約禮」は主體(心)の收斂である。「我を博めること」、すなわち天理の認識・集積が優先事項として求められる。これに對して、陽明の解釋は異なる。「博文」と「約禮」も、「格物」と「致知」(致良知)も一つのことであると捉える。「文とは、外に表れた禮であり、禮とは、内に存在する文である。文は明らかで見ることのできる禮であり、禮は微妙で見ることが難しい文である」として、あらゆる行動場面において「條理節目を盡くす」ことが「博文」であり、「吾が心の天理を盡くす」ことが「約禮」であると説く。

博文にして之を約するに禮を以てするに非ざれば、則ち其の文は虚文と爲る。すなわち後世の功利辭章の學なり。約禮にして博く文を學ぶに非ざれば、則ち其の禮は虚禮と爲る。すなわち佛老空寂の學なり。

このように陽明は「文」と「禮」を一體のものとして捉え、朱子の先後内外に分ける解釋を否定する。「博文」も「約禮」も本心に根ざすものとして捉えられる。陽明はここで「功利辭章の學」と「佛老空寂の學」を兩端に置いて批判しているが、「象山文集序」(王文成公全書・卷七)では、「世儒の支離」を「吾が心は即ち物の理にして初めより外に假ること無きを知らざる」ものであり、「佛老の空虚」を「物の理は即ち吾が心にして得て遺るべからざるを知らざる」ものであると指摘している。そして、兩者のように「心と理とを二と爲す」ことよつて「精一の學は亡んだ」と述べている。このように見てくると、「博文約禮」とは、「象山文集序」の中で王陽明が宣言した「聖人

の學は心學である」という、その心學の根本精神を説いたものと理解されたのである。

次に、もう一つの論點、顏淵喟然章全體の理解について見てみよう。陽明はこの文章を次のように捉える。顏回は最初、「道というものは一定の方向や形體を持たず、窮まり盡きることがない」ことを理解していなかった。そこで、仰いだり鑽ったり瞻たりしても道を得ることができなかつた。孔子の「博文約禮」の教えを聞いて、初めて「天下の事は千變萬化する」と雖も、此の心の一理を出でず」ということが分かつた。そして、道が一定の方向や形體を持たず、窮まり盡きることもないことが理解された。だから、最後に「之に従わんと欲すと雖も由未きのみ」とあるのであり、「蓋し顏子、是に至りて始めて眞實の見有り」と解している。『傳習錄』(卷上)では、喟然章末尾の語は「文王、道を望みて未だ見ず」(孟子・離婁下篇)と同意であり、「眞に見た」ことであると斷言している。この理解は、朱子のそれとは全く異なる。朱子は、冒頭の「之を仰げば彌高く」以下を、顏淵が「天子の道は窮盡無く方體無きを知つて之を歎じた」ものであると説明している。陽明は「博文約禮」を「心即理」の本質を示すものとして解するがゆえに、その教えを受けて始めて道の本質を悟り得たと解釋するのである。以上のように、王陽明は『論語』中の顏回に道の究極的體現者を見る。顏子に關するその他の箇所と言及したものをみてみよう。

『傳習錄』(卷上)には、「顏子の『怒りを遷さず、過ちを貳たびせず』(雍也篇)は亦是れ未發の中有りて始めて能くす」とあり、顏回は「未發の中」を得た者であるという見方がなされている。また、「回や我を助くる者に非ざるなり」(先進篇)の語について、朱子はこの

表現は孔子の「謙徳」であり、顔回を深く稱賛したものと解するが（論語集註・先進）、陽明は問難が多いほど道は精微を盡くすもので、顔子は胸中が瞭然として問難する所がなく、孔子の精神を發揮させることがなかつた、というふうにつまえる（傳習錄・卷下）。また、「顔淵邦を爲むるを問う」（衛靈公篇）に對する孔子の「夏の時を行い」以下の答への内容について、朱子は程子や尹子の語を引用して、孔子が「萬世常行の道」を立てたもので、「百王不易の大法」であると解するが（論語集註・先進）、陽明は、顔子は政治の「大本大原」を了解していたから、孔子はそのことに言及せず、に制度文爲のことだけを告げたと解釋する。そして、顔子は「己に克ち裏（うら）に向い、徳に心を用いる人」であるから、外面末節の所が粗略になることを憂慮して孔子は補足的に述べたのであり、顔子に告げた言葉だから天下の大事であると解釋するのは間違ひであると論じている（傳習錄・卷上）。克己復禮章（顔淵篇）についても、「一日克己復禮、天下歸仁」を朱子は「効驗」（効果）と解しているが、陽明は「聖賢は只是れ己れの爲にするの學なるのみ。功夫を重んじて効驗を重んぜず」と述べている（傳習錄・卷下）。

以上のように顔回をめぐる『論語』解釋に關しては、朱子説に反論した箇所が非常に多く、明らかに朱子の顔回觀と對峙していることが分かる。最後に「仲尼・顔子の樂しみ」に關する王陽明の考えを見てみよう。彼はこの語を取り上げ「樂は是れ心の本體なり」と述べる。人間の本來的姿こそが「樂」であるとする。そして、「聖賢には別に本當の樂しみがあるとしても、普通の人も等しく有するものである」とし、「憂い苦しみ迷つて自己を棄てるようなことがあつても、この樂しみは常に存在する」と説いている（傳習錄・卷中・答陸原靜書・二）。「傳習錄」（卷下）では、「兩親の死に遭遇して哀哭する時でも樂しみはあるか」という質問に對して、「徹底的に泣いてこそ、樂しみもある。泣かなければ樂しみはない。哀哭しても心が落ち着いていれば樂しいのである」と答えている（傳習錄・卷下）。陽明は「仲尼・顔子の樂しみ」を、根源的自己への徹底した立ち返りの姿と捉えている。前述のような王陽明の顔回觀を見てくると、「顔子の樂」を「心の本體としての樂しみ」としたことも不思議ではない。そしてこの考へ方は、「樂は是れ學、學は是れ樂」と歌う王心齋の「樂學歌」へと繋がるものである。「良知に安住する者の愉快と緊張の一體感」を歌い上げたこの「樂學歌」を生み出したものは、孔子・顔子を「樂」の一字によつて結びつけた周子・程子であり、そこに心の開放、本來の自己實現というテーマの結實を見いだした王陽明の良知心學であつたことは言うまでもないだろう。

のである。

王陽明は「心學」の模範となるものを顔子の中に見た。それは、「聖人に至るための學」の具體的モデルとして「顔子を學べ」とした周子・程子の地點に立ち返ったとも言えるが、むしろ周・程の後に朱子が慎重に張り巡らした覆いを一舉に剝がし、顔回を解き放ったとも言える。そのことは、陽明晩年の高弟王龍溪において、更に顯著となる。

五

王陽明は「顔子没而聖學亡」と説いたが、實は南宋の陸象山（名は九淵、一一三九〜一九二）に次のような言葉が見られる。

顔子が仁について質問した後、夫子（孔子）は多くの事業を全て「顔回」に分け與えられた。顔子が亡くなった時、夫子は慟哭して「天は私を滅ぼした」と語られたが、それは夫子の事業が傳わらなくなるといふ意味である。…夫子が顔子に分け與えられた事業は、やはり二度と傳わらなくなつたのである。（象山先生全集・卷三十四・語錄上）

王龍溪（名は畿、一四九八〜一五八三）は、この象山の語に關連して次のように述べている。

師云う、「顔子没して聖學亡ぶ」と。此れは是れ險語なり。畢竟曾子・孟子の傳うる所は是れ何の學ぞ。此れ須く心に悟るべし。言詮の能く究むる所に非ざるなり。略ぼ其の似を擧げん。曾子・孟子は尙お門の入るべき有り、途の循うべき有り、繩約の守るべき有り。顔子は則ち是れ不啓の扇に由り、無敵の境に達し、無隙の緘を固くす。曾子・孟子は猶お一の守るべき有りと爲す。顔子は則ち已に忘れたり。（王龍溪集・卷一・撫州擬峴臺會語）

龍溪は、陽明の語を「難解な語」としながら、その意味をこのように理解する。程子は、顔子には孔子と異なり形跡や作爲性がなおも殘存する、としたが、龍溪は顔子の中に、規範や形式からの徹底的な超越と解放を讀み取る。そして、曾子・孟子との間に明確な相違を見いだす。曾・孟の學とは次元を異にするものがあると考えたのである。このように、「孔子が顔子に與えた事業はその後傳わらなかつた」という象山の語と、「顔子没して聖學亡ぶ」という陽明の語を連結して捉える時、そこに孔子―顔子―象山―陽明と繋がる心學の系譜が想定されているとも言えよう。龍溪は、陽明においても見られた顔子と子貢の對比を更に徹底的に論じている。

良知は徳性の知なり。性は善ならざる無し。故に知は良ならざる無し。明睿の照らす所、默識心通するは、顔子の學なり。所謂嫡傳なり。多く學んで識り、聞見に由りて以て之を附益し、自ら其の心を信する能わざるは、子貢・子張なり。所謂支派なり。

（同上・卷九・與陶念齋・二）

彼は、陽明の考えを繼承し、徳性の知は聞見の知に依存・從屬するものではなく、自己の本心を確信することによつて初めてその機能が十全に發揮されると考えている。そして徳性の知に立脚したのが顔子の學であるとする。龍溪はこのように、顔子の學を聖學の本流と捉え、後世傳承されたのは子貢・子張流の學であり、だから「顔子没して聖學亡ぶ」と述べる。更に「徳性の知」である良知を提唱した陽明のことを擧げ、「先師の倡うる所の良知の旨は、乃ち千聖の絶學、孔門の宗子なり」と説いている（同上）。また、次のように記している。

顔子は裏面の無なる處より做し出だし來たる。子貢・子張は外面の有なる處より做し進み去く。無なる者は尋ね難く、有なる者

は見易し。故に子貢・子張の一派の學術は後世に流傳して、顔子の學は遂に亡べり。(同上・卷四・留都會紀)

龍溪はこのように兩者の學を「徳性の知」と「聞見の知」、「内面の無」と「外面の有」というように截然と區別する。子貢の「多學」は意識によつて徳性の知を妨げることであり、顔子の知は意識を空にすることで、『論語』の「屢空」がそれであると捉える(同上・卷八・意識解)。龍溪は「顔子屢空」を「減擔の法」と捉え、無一物・空々なる本體に立ち返ることだと説明している(同上・卷三・九龍紀誨、卷七・南遊會紀)。顔回の「空」は「道の體(本質)である」(同上・卷三・書累語簡端錄)と明言して憚らない。龍溪は顔回の學における「空」や「無」を評價し、そこに本心が條理を創造していく原動力となる積極的な意味を見出だすのである。朱子が顔回なるものの中に、學問の空寂化と無忌憚化に流れる危険性を察知し、着實な學問實踐の裏付けという慎重な態度で臨んだのとは全く反對の方向に進んでいったのである。顔子の「知」を徳性の知と捉える龍溪は、顔子の「遠からずして復る」の「復るとは此の良知に復るのみ」と述べている(同上・卷九・答季彭山龍鏡書)。

以上のように、王龍溪においては、良知心學の本質を表すものとして「顔子の學」に勝るものはないということになる。「顔子没而聖學亡」の語を彼がしばしば引用したのも故なきことではなかったのである。次の言葉はそのことを端的に言い表わしている。

老師の良知の旨は、原より是れ千古の實學なり。顔子一生の功夫は只此の兩字を受用し得るのみ。顔子没して聖學亡びたり。(同上・卷九・與孟兩峰)

「顔子没而聖學亡」の意味するもの

おわりに

陽明學、特に王陽明―王龍溪における「顔子没而聖學亡」の意味について今一度總括しておこう。顔子の生活・學問・行動におけるある種の自己完結的姿は、自己の良知に對する絶対的信賴を唯一の據り所として歩む者の姿を象徴的に表示するに恰好のものであつた。「之を心に求めて非ならば、其の言の孔子に出づると雖も、敢えて以て是と爲さざるなり」(傳習錄・卷中・答羅整菴少宰書)というように、孔子さえも相對化しうる、絶対自由の立場からする時、顔子はその境地を見事に示す者であつた。しかしそれは歴史上の顔回と自己を同一化することでも、顔子を絶対視することでもなかつた。この語は、顔子とは異なる學問、龍溪の所謂子貢・子張の學に對するアンチテーゼであると同時に、道學の傳承という考え方に安易に寄り掛かろうとする朱子學的道統論に對する痛烈な一撃であつたと言つて過言でない。

「顔子没而聖學亡」は、必ずしも歴史上の顔回に關わる學問傳承の問題にした言葉ではなく、聖學の存亡とは他ならぬ自己一心の在り方に掛かつているのだとする良知心學の根本姿勢を極限的に表現した言葉であつたと言えよう。良知の現在成就(現成)をぎりぎりまで突き詰めていった王龍溪がこの語を愛用したのも、また逆に陽明學に對して批判的な人々がこの言葉に危険な臭いを嗅ぎ取つたのも、ある意味では當然のことであつた。

たとえば、朱子學の立場から陸王學や佛教を辯難した『學蔀通辯』を著した陳建(號は清瀾、一四九七―一五六七)は、その書の中で「顔子没而聖學亡」の語を取り上げ、「斯の言を信すれば、曾・思・孟子皆以て聖學を語るに足らずして、陽明直ちに孔・顔の絶學を繼がん」

(續編・卷下)と、不滿の意を露わにしている。朱子學的道統論に抵觸すると同時に、陽明だけを正統聖學として絶對視する考え方と見なし、「陽明の猖狂無忌憚、甚だし」と厳しく批判している。また、呂涇野の門人である楊應詔(號は天遊)は『閩南道學源流』の自序で、聖學が顔子や孟子が没して滅んだなどというのではない、と述べている。また、王門においても、章潢(號は本清、一五二七—一六〇八)は、その著『圖書編』の中で、聖學を談じる者は皆この言葉を口にして、「顔子は深潛純粹、終日愚なるが如く、善く聖人の蘊を發するのみ」と説くが、「只だ天理を以て諸を此の心の虚寂に歸すのみにして、節文儀度は皆粗迹なりと視れば、則ち聖人の學に在りては、信に顔子の後に亡べり」(卷十四・博文約禮)と、「禮」輕視傾向に對して注意を發している。

『論語』に秘められた一つの謎とも言える「夭折の賢人顔回」は、死後千數百年の後、周子・程子によつて聖人に至るための最高のモデルとして、再び歴史の中にその姿を現すが、その擴大解釋に危機感を抱いた朱子によつて封印がなされる。その封印を打ち破つたのが他ならぬ「顔子没而聖學亡」の一句であつた。顔回像はこのように搖れ動いたが、周子の所謂「仲尼・顔子の樂しみとは何か」という問いを發したが、答えを模索する主體の在り方そのものを計る、一つの計りが、宋明思想史における「顔回」なるものであつたと言ふこともできよう。本稿では、王陽明の「顔子没而聖人之學亡」の意味を考えるために、周子・程子・朱子・陽明・龍溪における、顔子觀の變遷に焦點を絞つて見てきた。ために論旨がやや大まかになつてしまつた。時代思潮との關連、その他の思想家の顔子觀や明清期における反響、及び明清期道統論における顔子の位置付け等について、詳細な検討を加える

ことができなかつた。すべて今後の課題としたい。

注

- (1) 顔回に關する專著としては、黃紹祖氏に『顔子研究』(正中書局、一九七七)、『復聖顔子思想研究』(文史哲出版社、一九八二)、『復聖顔子史料彙編』(新文豐出版公司、一九八五)がある。
- (2) その他に、泰伯篇「曾子曰、以能問於不能」章の「吾友」は顔子のことを述べたものであると解されてきた。
- (3) 松川健二氏編『論語の思想史』(汲古書院、一九九四)第一部・第五章「皇侃『論語集解義疏』—六朝疏學の展開—」(室谷邦行氏)を參照。
- (4) 田中利明氏「韓愈・李翱の『論語筆解』についての考察」(『日本中國學會報』第三十集、一九七八)を參照。
- (5) 然則聖人之蘊、微顔子殆不可見。發聖人之蘊、教萬世無窮者、顔子也。
- (6) 聖希天、賢希聖、士希賢。伊尹・顔淵、大賢也。伊尹恥其君不爲堯舜、一夫不得其所、若撻于市。顔淵不遷怒、不貳過、三月不違仁。志伊尹之所志、學顔子之所學。
- (7) 孔子則生而知也。孟子則學而知也。後人不達以謂聖本生知非學可至而爲學之道遂失。不求諸己而求諸外、以博聞強記巧文麗辭爲工、榮華其言、鮮有至於道者、則今之學與顔子所好異矣。
- (8) 昔受學於周茂叔、每令尋顔子仲尼樂處所樂何事。
- (9) 周知のように、二程子の語録においては、發言者が明道か伊川か、明らかではない箇所がある。以下、「程子」の發言とし、特定できるものは明示する。
- (10) 聖人之德行、固不可得而名狀。若顔子底一個氣象、吾曹亦心知之。欲學聖人、且須學顔子。
- (11) 學者以顔子爲師、則於聖人之氣象類矣。

- (12) 此顔子所以善學孔子而深知孔子者也。
- (13) 仲尼無迹、顔子微有迹。
- (14) 顔子、大率與聖人皆同。只這便有分別。
- (15) 大學之道、在明其明德。明德乃止於至善也。知既至、自然意誠。顔子有不善未嘗不知、知之至也。知之至、故未嘗復行。他人復行、知之不至也。
- (16) 或問、格物、須物物格之、還只格一物而萬理皆知。曰、怎生便會該通。若只格一物便通衆理、雖顔子亦不敢如此道。須是今日格一件、明日又格一件、積習既多、然後脫然自有貫通處。
- (17) 顔子箪瓢非樂也。忘也。
- (18) 顔子非樂箪瓢陋巷也。不以貧累其心而改其所樂也。
- (19) 孟子猶有英氣存焉。是以未若顔子之懿。渾然無圭角之可見也。
- (20) 顔孟雖無大優劣、觀其立言、孟子終未及顔子。
- (21) 人須學顔子。有顔子之德、則孟子之成功自有。
- (22) 前述のように、程子は孔門の中で顔子を特に高く評價するが、曾参——子思——孟子とつながる學脈を想定してもいる。たとえば、「参や魯」と。然れども顔子没するの後、終に聖人の道を得る者は曾子なり。其の手足を啓く時の言を觀れば以て見るべし。傳うる所の者、子思・孟子、皆其の學なり」(二程全書・卷十)とある。
- (23) 抑予聞之、古人之學、博文以約禮、明善以誠身、必物格而知至而後有以正心焉。此夫子顔曾子思孟子所相授受、而萬世學者之準程也。(朱子文集・卷七十八・復齋記)
- (24) 孔門只一箇顔子、合下天資純粹。
- (25) 如顔子、已是殺周全了。只比之聖人、更有些未完。
- (26) 夫子以其自知之明而又不難於自屈、故既然之、又重許之。此其所以終聞性與天道、不特聞一知二而已也。
- (27) 朱子は、「子貢曰く、夫子の文章は得て聞くべからざるなり。夫子の「顔子没而聖學亡」の意味するもの
- 性と天道とを言うは得て聞くべからざるなり」(論語・公治長)を、子貢がここに至つて初めて性と天道とを言うを聞いて、それを嘆美したものだと解している。なお、朱子の顔回—子貢評價については、松川健二氏に『論語』與回孰愈章について」(『東方學』第七十四輯、一九七八)という論考がある。
- (28) 程子之言、引而不發。蓋欲學者深思而自得。今亦不敢妄爲之說。學者但當從事於博文約禮之誨、以至於欲罷不能而竭其才、則庶乎有得之矣。
- (29) 非不善。但恐看者不子細、便入老佛耳。
- (30) 心上一毫不留。若有心樂道即有著矣。なお、「顔淵樂道」は、『論語集解』(雍也篇)に孔安國の語として引かれている。
- (31) 程子之言、但謂聖賢之心與道爲一、故無適而不樂。若以道爲一物而樂之、則心與道二而非所以爲顔子耳。某子之云乃老佛之緒餘、非程子之本意也。『論語或問』(雍也)では、王夔(信伯)の名をあげ、「是を以て説を爲せば、則ち又異端の學に流る」と述べている。
- (32) 所云心齋坐忘者、亦非所以論顔子克己復禮之實也。
- (33) 張無垢の「拳拳服膺」解釋を批判した朱子の言葉を参照(朱子文集・卷七十二・雜學辯・張無垢中庸解)。
- (34) 小路口聰氏「朱熹の曾點觀—陸象山批判の一視座—」(『日本中國學會報』第四十九集、一九九七)に、孔門の「曾點」「漆雕開」や「顔子の樂しみ」などを盛んに議論する弟子に對して、朱子が「ある種の危険な兆候を讀み取」つていたことの指摘がある。朱子の曾點觀はその顔回觀と繋がるものがある。同稿を参照。
- (35) 見聖道之全者、惟顔子。
- (36) 道之全體、聖人亦難以語人。須是學者自修自悟。
- (37) 子貢多學而識、在聞見上用功。顔子在心地上用功。故聖人問以啓之。而子貢所對、又只在知見上。故聖人嘆惜之。非許之也。

- (38) 絶又二千餘年而周程續。自是而後、言益詳道益晦、析理益精學益支離。無本而事於外者益繁以難。
- (39) 王陽明における言語・知識と心(良知)の關係については、拙稿「言と心—王陽明思想の一断面—」(『東方學會創立五十周年記念東方學論集』一九九七年)を参照。
- (40) 孔子無不知而作。顔子有不善未嘗不知。此是聖學眞血脈路。
- (41) 惟潛所舉顔子事便是了。只要知心意知物是一件事。
- (42) 文也者、禮之見於外者也。禮也者、文之存於内者也。文顯而可見之禮也。禮微難見之文也。
- (43) 博文而非約之以禮、則其文爲虛文。而後世功利辭章之學也。約禮而非博學於文、則其禮爲虛禮。而佛老空寂之學也。
- (44) 「博文約禮」に關する、朱子と王陽明の見解の異同については、中根公雄氏に「中國近世における博文約禮解と知行論(一)(二)」(『陽明學』第十・十一號、二松學舎大學陽明學研究所、一九九八、九九)という論考がある。
- (45) 雖則聖賢別有眞樂、而亦常人之所同。…雖在憂苦迷棄之中、而此樂又未嘗不在。
- (46) 須是大哭一番了方樂。不哭便不樂矣。雖哭此心安處即是樂也。
- (47) 荒木見悟氏『東澤瀉』(叢書 日本思想家)46、明德出版社、一九八二)二七八頁に依る。
- (48) 顔子問仁之後、夫子許多事業皆分付了。顔子沒、夫子哭之曰、天喪予、蓋夫子事業無傳。…夫子所分付顔子事業、亦竟不復傳也。なお、江戸中期の陽明學者三輪執齋は『標註傳習錄』(卷上)の「顔子沒而聖學亡」の箇所で、陸象山のこの語を引用し、「象山は専ら事業上に在りて之を論ず。王子の説く所と異なる」と注釋を施している。これに對して幕末の陽明學者東澤瀉は「殊に知らず、象山の云う所の事業は世の事業に非ざるを。之を道と謂い、之を心と謂うは一なり。執齋は泥めり」と批判している(傳習錄參考・上)。
- (49) 師云、顔子沒而聖學亡。此是險語。畢竟曾子孟子所傳是何學。此須心悟。非言詮能所究。略舉其似。曾子孟子、尙有門可入、有途可循、有繩約可守。顔子則是出乎不啓之扇、達乎無轍之境、固乎無藤之緘。曾子孟子、猶爲有一之可守。顔子則已忘矣。
- (50) 陸象山は、「孔門は惟だ顔・曾のみ道を傳う。他は未だ聞くこと有らず。蓋し顔・曾は裏面より出だし來たり、他人は外面より入り去く。今に傳うる所は、乃ち子夏・子貢の徒の外より入るの學なり。曾子の傳うる所は、孟子に至りて復た傳わらざるなり」と説き(象山先生全集・卷三十五・語錄下)、「子貢、夫子の門に在りて、其の才最も高」きも、「蓋し子貢は反つて聰明に累わされて、卒に徳を知る能わざるなり」と述べている(同上・卷三十四・語錄上)。これらはいずれも王陽明・王龍溪の顔子・子貢觀に繋がるものである。
- (51) 良知者徳性之知。性無不善。故知無不良。明睿所照、默識心通、顔子之學。所謂嫡傳也。多學而識、由於聞見、以附益之、不能自信其心、子貢子張。所謂支派。
- (52) 顔子從裏面無處做出來。子貢子張從外面有處做進去。無者難尋、有者易見。故子貢子張一派學術、流傳後世、顔子之學遂亡。
- (53) 只以天理歸諸此心之虛寂、而視節文儀度皆粗迹焉、則在聖人之學、信亡于顔子之後矣。