

呂留良の「禮」説と「經權」觀

——その思想的意味——

伊 東 貴 之

一、問題の所在

小稿で取り扱う清初の朱子學者・呂留良は、別名を光輪、字は莊生、又の字を用晦、號を晚村、又は晚邨と稱した。諱名の留良よりも、一般に號の晚村の方があつたといは通りが良からう。浙江省崇德縣（なお同縣名は明代の呼稱で、清代には石門縣と改稱され、民國期に再びもとの呼稱に戻つた。）の人で、明・崇禎二年己巳（一六二九年）正月二十一日の生まれ、清・康熙二十二年癸亥（一六八三年）八月十三日に卒している。

彼は、その没後、四十五年にして、雍正朝下で大逆事件を企圖した湖南の人、曾靜（一六七九—一七三六）が彼の敎説に私淑していたことから、一族を含めて累が及んだことでよく知られている。この事件は、通常、曾靜事件、又は曾靜・呂留

良案、呂留良文字獄などと呼ばれているが、同事件の経緯やその政治的意味合いに關しては、夙に小野川秀美氏や山口久和氏らが論究されている。⁽¹⁾又、呂留良の思想の全體像や具體的な政策論などについても、——こちらは研究上の視角などの様々な要因から、從來、必ずしも包括的な研究が進捗していないという状況にあつたが、——やはり夙い時期のものとして、容肇祖氏以來、既に西順藏氏、岡田武彦氏、錢穆氏らの研究の蓄積があり、更に近年では、費思堂氏やセオドア・ドバリー氏らの新たな視座からの研究が存する他、筆者自身も曾て小論を著しており、詳細は全てそれらに譲ることとした。⁽²⁾

呂留良の思想の本領は、——これは小論でも既に論究したところであるが、——結論先取的に申せば、嚴格主義的、原

呂留良の「禮」説と「經權」觀（伊東）

理主義的とも言える、その硬質な朱子學にこそあり、これが彼の政治思想などを彩る強烈な倫理觀の源泉として、その基調を成していると言えよう。容肇祖氏は、それを「眞に最も保守的な種類の思想」と概括され、又、ドバリイ氏は、彼の朱子學の原理主義的性格 (Fundamentalism) が、その政治的主張における矯激なラディカリズムを誘發している、と結論づけられている。⁽⁴⁾ ここで、「保守的」「原理主義的」などの表現の當否については、なお異論の餘地もあるうかと思われるが、かく表現される呂留良の思想の本質は、特にその「禮」説と「經權」觀の裡に端的に現れていると考えられる。小稿では、適宜、彼の政治思想にも論究しつつ、他の思想家との際立った差異に着目して、彼の所説が當時の思想的脈絡のなかで有した意義を索定したい。

二、呂留良の政治觀を中心として

まず、先の小論とも若干重複するが、本論に関わりのある限りで、彼の政治觀の一端を概観しておきたい。次に掲げるのは、曾靜事件を契機とした呂留良の處斷の大きな論據となつた、『論語』憲問篇、子貢曰管仲非仁者與章に注した一節である。

聖人此章、義旨甚大。君臣之義、域中第一事、人倫之至大。此節一失、雖有勲業作爲、無足以贖其罪者。若謂能救時成功、即可不論君臣之節、即是計功謀利、可不正誼明道。開此方便法門、亂臣賊子、接迹於後世、誰不以救時成功爲言者。將萬世君臣之禍、自聖人此章始矣。看微管仲一句、一部春秋大義、尤有大于君臣之倫、爲域中第一事者。故管仲可以不死耳。原是論節義之大小、不是重功名也。惟誤看此義、故溫公以篡弑之魏、當正統、亦謂曹操有救時之功、遂以苟彘比管仲。蘇氏又以馮道儼之。此義不明、大亂之道矣。『呂晚邨先生四書講義』卷十七、子貢曰管仲非仁者與章。すなわち、子貢が、管仲が公子・紂のために殉死せず、剩え仇の桓公を補佐したこと、管仲は仁者とは言えないでしよう、と問うたのに對し、孔子が「管仲、桓公を相けて諸侯に覇たり、天下を一匡す。民、今に到るまで其の賜を受く。管仲微かりせば、吾れ其れ髪を被り、衽を左にせん。」と答えた有名な箇處である。ここでは、行論を虚心に讀むなら、全體の文脈として、第一義的には華夷觀の表明を意圖したものではなく、管仲を評價することが、單にプラグマティックな、一種の結果主義的な政治觀へと歸結してしまうことを危懼し周到にもこれを防遏せんとしたもの、と解すべきであらう。

う。

同時にこれは、極めて嚴格主義的なその朱子學に則つて、義理の辨や王霸の辨を嚴しく説き、事功の學などを斥けた彼の政治觀とも通底するものである。更に、彼においては、「如管仲者、英雄之盛遇、不可法也。」「豈英雄當在倫理秩序之外哉。」(以上、同・卷十七)、「後世儒者亦習于功利詐力之事、……只在時勢利害上商量、直謂王道難行。……凡熟講史學經濟、未有不墮此坑塹者。」(同・卷三十四)、「便是後世英雄、自負大言、與聖人分上無涉。」(豪士急功名、英雄試經濟、著一分意氣、便不涉聖人心事。)(以上、同・卷三十八)などと述べて、「經濟」といった語とともに、具體的には曹操や馮道などを指すと思われる「英雄」なる語が、王道に據らない單なる權力政治的な霸者として、徹底してマイナスのイメージで捉えられていることも注目される。

これは、様々に競合・拮抗していた當時の政治・體制構想のうち、民間レヴェルでかなり廣汎に見られたであろう一種の「英雄」崇拜的な心情を背景として現出した、ある種の荒療治として、強力なリーダーシップを持った有能な支配者の專權的な支配を待望する風潮に對し、それらを嚴しく論難するものと考えられる。何よりも民生の安定における有効性・

呂留良の「禮」說と「經權」觀(伊東)

實效性を第一義的な價值基準とする、『藏書』や特にその「馮道論」に代表される李贄(卓吾)の政治觀などは、かかる風潮の典型であらう。⁽⁵⁾その他、通常、黃宗義や顧炎武らに連なるむしろ民本主義的な傳統に屬すとされ、東林派の周縁やその近傍に位置づけられる思想家にあつても、「聖人」によるかなり強權的な支配を正當化しようとする呂坤や『潛書』(任相篇)において張居正への積極的な評價を展開する唐甄のような事例が見られる。そうした政治意識の背景としては、例えば唐甄の例を擧げるなら、「聖人」の司どる「權」の自在な運用を是認するような政治觀が伏在していることが指摘出来る。⁽⁶⁾これに對し、呂留良が「只爲後世錯看一權字、如曹操之篡弒、馮道之喪心從逆、李贄皆以爲活佛聖人矣。」(『呂晚邨先生四書講義』卷十四)として、曹操や馮道を稱揚するがごとき李贄(卓吾)の逸脫的な傾向が、まさに「權」の解釋上の誤りに起因する、と述べているのは極めて示唆的である。

三、呂留良の「禮」說と「經權」觀

——程頤(伊川)および朱熹の「經權」觀とも關説させて。

さて、呂留良は、「禮」を「天」に本づくものとして極めて重視し、「異端」の辨異の際の「本天」と「本心」の區別——

これは元來、程頤（伊川）によつて定式化されたものであるが、——とも結び付けて議論を展開しており、彼の朱子學の顯著な特徴のひとつとなっている。すなわち、「本天」か「本心」か、言い換えれば「天理」に本づいてゐるか否かは、「禮」の有無によつても判定され得るのである。

なかでも次の一節は、彼における「禮」の絶對的性格をよく表現してゐよう。

禮者天也。故克己復禮爲仁、中庸以等殺屬知天。非聖人所得而造作取捨也。但禮時爲大。……故聖人有因革損益、惟時必取之義。故因革損益、仍歸一定之理。乃所謂權也。權者一定之至精、人不能定而惟聖人能定之。聖人本天也。釋老之學本心、視天下無一定之理。惟我心所造。故看得禮亦是聖人憑心撰出、可以意爲輕重耳。（『呂晚邨先生四書講義』・卷十二）

以下、論旨を敷衍してみよう。すなわち、「禮」は「天」によるものであるが故に、「克己復禮」は「仁」とされ、『論語』顔淵篇、『中庸』では「禮」の等殺を「天」によるものとするのである。聖人として、これを作爲したり、取捨出来るものではない。但、『禮記』禮器篇に言うように「禮」においては「時」に合わせることを重要なことと考える。従つて、聖人

によつて「禮」を施行する際に舊に因るか革めるか、又、直したり補つたりということが出来るが、時勢を考へる場合でも必ずその「禮」に含まれた意味を汲み取つたのである。それ故、そうした適用上の（舊に因るか革めるか、又、直したり補つたりといった）考慮を施しても、それは必ず一定の理に歸着したのだ。これがいわゆる「權」ということである。「權」は一定の極致であり、何人もこれを定めることは出来ず、ただ聖人だけがこれを定め得る。何となれば、聖人は「天」に本づいてゐるからなのだ。釋老の學は、自らの心に本づき、天下には一定の理など存在せず、それらも自身の心が造り出したものだと思へる。だから「禮」についても、聖人が發奮して造り出したもので、その時々意向でその程度を變更し得ると思ひ做すのである、ということにならう。

彼によれば、「禮」は「天」に本づくが故に、その根柢には常に「一定之理」が存在し、聖人としてそれを隨意に「造作取捨」することは出来ないと思へる。そして、この一節で最も注目すべき點は、一般的には、——もとよりそれは「禮」や「義」に背馳せぬものとされるものの——時宜に適つた「變通」という意味合いの強い「權」を、「一定之至精」として、極めて強引に「一定之理」の側に引き付けて解釋しているこ

とである。

同時に彼は、「若王者、因使民而設禮以制之、則禮爲人謀而非天秩。此老莊剖斗折衡之見耳。」(同・卷十七)として、同じくそれは「天」に本づくが故に、人間、具體的には爲政者のよく「作爲」し得るものではなく、そうした考えでは、——すなわち、人君が民を使役するために「禮」を作爲し、彼らを統御しようとしたと考えるなら、——「禮」は、「天」が秩序立てたものではなく、人爲的なものだということになってしまひ、それでは一切の制度を人爲的なものと見做す、老莊流の、斗を割り、衡を折ってしまったえば民は利益を争わな(『莊子』外篇・胠篋篇)、との考え方に通ずる、としてこれを斥けている。又、「中庸言親親之殺、尊賢之等。……二者皆天也。既出於天、則輕重差級、固有一定而不可移易假借者矣。」(同・卷二十)なども述べて、やはりそうした「禮」の差等は、もとより一定不可變のものとされ、更に「禮樂刑政即是天命之性。告子陸子靜王伯安以能視聽言動爲性。……看仁義禮智都是聖人強名設教、初非性中固有。即老莊剖斗折衡之旨。」「異說分裂都在教上起。彼亦一是非、此亦一是非、反以聖人之道爲外鑠。」(以上、同・卷二十四)、「異端之所以別於吾道者、只是無等殺。無等殺、便無禮。無禮、便無天。……彼

呂留良の「禮」説と「經權」觀(伊東)

以爲等殺之禮、聖人造作以教人、苦人、而不知其爲天也。此是儒釋劈頭分路處。」(同・卷三十四)などといった表現においても、等殺によって秩序づけられた「禮」制というものを、聖人が作爲して人々を教導し、又、拘束するものだと考える見方は、「天」を知らない釋氏や老莊流などの説であるとして、斷乎これを排斥する一貫した姿勢が看取される。

ところで、「權」とは、『孟子』離婁篇・第四上に「嫂溺不援、是豺狼也。男女授受不親、禮也。嫂溺、援之以手者、權也。」と言われるように、一時的な方便の意味を持ち、周知のごとく『春秋公羊傳』では「權者反于經、然後有善者也。」(桓公十一年)とされて積極的に肯定された。⁽⁸⁾ここで、呂留良の「經權」觀をいま一度検討する前に、比較上の参照枠として程頤(伊川)、および朱熹の所説を概観してみよう。

まず程頤(伊川)は、「先識得箇義理、方可看春秋。春秋以何爲準。無如中庸。欲知中庸、無如權、須是時而爲中。」(『河南程子遺書』卷第十五)と述べて、「中庸」を知ろうとするなら「權」を理解するに如くはなく、必ず時に應じて「中」であることが要請されるとする。更に彼は「禮孰爲大、時爲大。亦須隨時。當隨則隨、當治則治。當其時作其事、便是能隨時。」(同前)として、「禮」においてはやはり「時」が重要で

あり、何と言つても「時」に隨うべきであること、すなわち隨うべき時には隨い、治めるべき時には治め、時宜に應じて成すべきことを行えば、よく時に隨い得ることを説いている。その他、「論事須著用權。古今多錯用權字、纔說權、便是變詐或權術。不知權只是經不及者、權量輕重、使之合義、纔合義、便是經也。今人說權不是經、便是經也。」(同・卷第十八)なども述べて、總じて時宜に應じた「權」の適用を是認しており、「禮」に關しても、存外、柔軟な發想が窺われる。

例えば「禮之本、出於民之情、聖人因而道之耳。禮之器、出於民之俗、聖人因而節文之耳。聖人復出、必因今之衣服器用而爲之節文。其所謂貴本而親用者、亦在時王斟酌損益之耳。」(同・卷二十五)といった表現の裡には、爲政者による民情を斟酌した「禮」の改變が示唆されている。なお程頤(伊川)の「禮」や「權」に關する思考の柔軟性、バランス感覚といった側面については、夙に市川安司氏の指摘が存する他、最近、近藤正則氏もこの問題に關して、周邊の思想家をも含んだ同時代的な廣がりの下で、かなり包括的に論じられていることを付言しておきたい。⁽⁹⁾

朱熹の議論は、主に『朱子語類』卷三十七など隨處に見える。朱熹は、「程子曰、漢儒以反經合道爲權、故有權變權術之

論、皆非也。權只是經也。自漢以下、無人識權字。……程子非之、是矣。然以孟子嫂溺援之以手之義推之、則權與經亦當有辨。」(朱熹『論語集註』卷五)などと述べて、「權」の適用には慎重を期すべきことを周到にも指摘しながらも、基本的には「道之變」としての「權」の運用を肯定していると言えよう。⁽¹⁰⁾更に朱熹の高弟、陳淳(北溪)ともなると、朱熹の絶妙とも言えるバランス感覚は失われ、むしろ「變」としての「權」を明確に定義づけ、又、肯定している。⁽¹¹⁾

翻つて、呂留良における「權」についての考え方を見る時、その嚴格さは、かなり際立つたものであることが分かる。呂留良は、次のごとく漢儒——これは主に公羊學者たちを指すものと考えられるが、——の「經權」觀を評して、それが道を損ない、いわゆる「權變權術之說」を誘發したとして、繰り返しこれを嚴しく批判している。

漢儒不識權、遂以反經合道爲權、然則權術權詐皆得謂之權矣、害道殊甚。

權卽是止至善之意、學者必須到此、乃爲至處。然學力未至而妄及此、必成差誤耳。

漢儒謂反經合道爲權、說成經自經、權自權。竟兩件相對而有權變權術之說、則竟離乎經矣。故程子辨之。而程子權

只是經一語、又太高渾無分別、恐學者鶻突去。故朱子又詳論之。蓋權毫不離乎經。而精微曲折、則有非經之所能盡、必見理精熟。乃能權衡輕重、悉合于義。是所謂權也。故曰經爲已定之權、權是未定之經。故權與經須看得是二、又實是一、乃得。(以上、同前・卷十二)。

「經と權とは、一見したところ、二つのもののように見えるが、その實、一つのものののだということが見極められればよろしい。」との議論なども、「經」の補完的役割を果たす「權」の獨自の意義を強調するのではなくして、「權」を「經」にかなり強引に繋留させることで、その臨機應變の適用を抑制し、あるいはほとんど否定することすら意圖していたと考えられる。彼は更に「時中與無忌憚、正相對。中字本天來、不本心來、惟君子無時不戒慎恐懼、故能隨時處中。若但作達權通變作用看、却正是小人之無忌憚。」(同・卷二十四)として、「もしたんに權を活用して變通を行い、種々の作爲を做すことばかり考えるなら、却ってそれはまさに小人の忌憚無き輩の行いにならう。」と述べ、剩え「權衡輕重、雖聖人復起、無以易。」(同・卷四十二)として、「物事の輕重を測り比べる標準は、聖人が再び出現されたとしても、改變されることはない。」とまで斷言している。その他、前出の「只爲後世錯看

呂留良の「禮」說と「經權」觀(伊東)

一權字、如曹操之篡弑、馮道之喪心從逆、李贄皆以爲活佛聖人矣。」(同・卷十四)との認識、更には「人都看差了權字。作權柄之權、謂縱橫妙用盡繇自家。不知此却無忌憚、非權之謂。正如無星之秤、任意輕重、却與物之本然分兩不合。」(『天蓋樓四書語錄』(呂晚邨先生四書語錄)卷四十五)といった發言もまた、「權」の意味を誤認することの危うさを説いたものと言える。

以上、いささか性急にも映るこうした論斷は、呂留良にとって「權」を積極的には認めることが、狀況追認的な隨時の處置を正當化し、原理的で普遍的な理念やそれに基づく秩序を動搖させかねないとの危惧に發するものと考えられる。彼にとって「禮」とは、「天理」に則って聖人が定めたそのまゝに、再現(再演)されねばならず、「權」や「時」の強調は、それに反して「禮」のいわば合合理化すら齎しかねないものであった。また一般に現實政治の場における「權」の無限適用は、ともすれば機會主義(オポチュニズム)的な發想に陥る危険性を孕んでいると言えよう。呂留良の「權」をめぐる極めて否定的な解釋は、その「事功」「功利」の學批判とも相俟って、現實主義的、ないしは現狀追認的、あるいは結果主義的な政治觀、總じて政治的リアリズム、プ

ラグマティズムといったもののへの批判と繋がるものと結論づけられる。

四、清代中葉への展望

最後に、清代初頭をその活動時期とした呂留良以降、清代中葉へと至る思想的文脈のなかで、「經權」觀や「禮」說において如何なる新たな展開があり、翻ってそこから遡及的に見た時、呂留良の思想はどのような時代的特性を有するのか、若干の考察を試みることにしたい。

(一) 戴震(東原)の「經權」觀から焦循(里堂)の「變通」の學へ。

従來、描き出された思想史の大まかな流れとしては、この時期、存在論・人性論上の理氣一元論化が、もはや押し止め難く進行したとされる。その意味でも、呂留良の思想は、朱子學的理想主義の殘照、あるいは朱子學が本來有するある側面を特化したもの、と見做されてきたわけである。⁽¹²⁾ また、取り分け「理」を「分」的な調和のすじめとして水平化・平準化し盡くした終極にしばしば位置づけられ、想定される人物として、戴震(東原)を擧げることにはまず大方の異論はなか

ろう。實際、「經」や「權」をめぐる思考の柔軟性・融通性といった點に關しても、戴震や彼の多大な影響下にあると目される焦循(里堂)は、呂留良などとは凡そ對蹠的な所論を展開している。

宋儒の「理」を批判して戴震は次のように述べる。

宋儒乃曰、人欲所蔽。故不出於欲、則自信無蔽。古今不乏嚴氣正性、疾惡如讎之人。是其所是、非其所非。執顯然共見之重輕、實不知有時權之而重者於是乎輕、輕者於是乎重。其是非輕重一誤、天下受其禍而不可救。豈人欲蔽之也哉。自信之理非理也。然則孟子言執中無權、至後儒又增一執理無權矣。(戴震『孟子字義疏證』卷下・權)。

すなわちそれは、『孟子』盡心篇・上に言われる「中を執りて權無し」、いわゆる「執一」に、更には「理を執りて權無し」とも言うべき状態を付加したものである、とすら論難されている。

焦循ともなると、「權」を積極的に活用する「變通の學」を唱え、そうした姿勢は一層、顯著なものとなる。以下、彼の名著『雕孤集』に據って、それを概観しよう。

法不能無弊、有權則法無弊。權也者、變而通之之謂也。

法無良、當其時則良。當極寒而濟之以春、當極暑則和之以

秋、此天道之權也。故爲政者、以寬濟猛、以猛濟寬。夏尙忠、殷尙質、周尙文、所損所益、合乎道之權。易之道、在於趨時。趨時則可與權矣。若立法者、必豫求一無弊者而執之、以爲不偏不過、而不知其爲子莫之執中。……故以權用法、猶因病用藥。以將來之有弊、而致廢見在宜行之法、不知權者也。以前此之有弊而致廢見在宜行之法、亦不知權者也。（焦循『雕菰集』卷十、說權一）。

春秋公羊傳曰、權者何、反於經然後有善者也。論語、可與立、未可與權、唐棣之華、偏其反而、注云、賦此詩者、以言權道反而至後於大順。說者疑於經不可反。夫經者法也。法久不變。則弊生。故反其法以通之。不變則不善。故反而後有善。不變則不道不順。故反而後至於大順。如反寒爲暑、反暑爲寒、日月運行、一寒一暑、四時乃爲順行。……此反經所以爲權也。孟子論鄉原云、君子反經而已矣、經正則庶民興、庶民興則斯無邪慝矣。……此反經即公羊傳之反經。公羊家之言、蓋有所授也。學者重視經、駭於反經之言。是不知權之爲權、亦不知經之爲經。（同・卷十、說權三）。

經者何、常也。常者何、久也。易、窮則變、變則通、通則久。未有不變通而能久者也。乾以易知、坤以簡能。易則易知、易知則有親、有親則可久。易即變通也。（同・卷十、

呂留良の「禮」說と「經權」觀（伊東）

說權四）。

聖人以權運世、君子以權治身。權然後知輕重。非權則不知所立之是非、鮮不誤於其所行、而害於其所執。（同・卷十、說權六）。

彼の場合、殊には多くの論者が留保を付けた『公羊傳』の所說にすら肯定的な見解を示していることが注目される。⁽¹³⁾

もともと、現實へのフレキシブルな對應を強調すればするほど、その反面で、總じて所與の現實への批判力が希薄化していることは否めない。例えば「井田」制や「封建」をめぐる所論は、第一にそれぞれの思想家の當該の時代の政治的課題への應答であり、他方で「事勢」や「理勢」、いわばすぐれて歴史認識に關わる問題でもあって、そのまま「經」や「權」をめぐる見解と短絡的に結び付けて考えるべきではないのかも知れないが、ひとつの参照軸として、そうした差異を浮き彫りにし得ることもまた確かであろう。

なかでも呂留良は、「井田」や「封建」について、極めて原理主義的かつ復古主義的な考え方を披瀝している。⁽¹⁴⁾

封建井田之廢、勢也、非理也。亂也、非治也。後世君相、因循苟且以養成其私利之心、故不能復返三代。孔孟程朱之所以憂而必爭者、正爲此耳。雖終古必不能行、儒者不可不

存此理以望聖王之復作。今托身儒流而自且以爲迂、更復何望哉。若因時順勢、便可稱功、則李斯之法、叔孫通之禮、曹丕之禪、馮道之匡濟、趙普之釋兵、皆可以比隆聖賢矣。此所謂曲學阿世、孔孟之罪人、學者不可不慎也。〔呂晚邨先生四書講義〕卷三十四。

これに對し、次のように夙に程頤（伊川）や朱熹にあって、時勢の推移に鑑みた井田・封建の復活についての懷疑的な見方が存していた。⁽¹⁵⁾

必井田、必封建、必肉刑、非聖人之道也。善治者、放井田而行之而民不病、放封建而使之而民不勞、放肉刑而用之而民不怨。故善學者、得聖人之意而不取其迹也。迹也者、聖人因一時之利而制之也。〔河南程子遺書〕卷二十五。

恁地時節、氣亦自別。後世氣運漸乖、如古封建、畢竟是好人⁽¹⁶⁾在上。到春秋乃生許多逆賊。今儒者多歎息封建不行、然行著亦可慮。且如天子、必是天生聖哲爲之。後世如秦始皇在上、乃大無道人、如漢高祖、乃崛起田野、此豈不是氣運顛倒。〔朱子語類〕卷四。

似恁時節、却要行井田、如何行得。伊川常言、要必復井田封建、及晚年又却言不必封建井田、便也是看破了。（同、卷八十六）。

封建井田、乃聖王之制、公天下之法、豈敢以爲不然。但在今日恐難下手。設使強做得成、亦恐意外別生弊病、反不如前、則難收拾耳。此等事、未須深論。（同・卷一百八）。

焦循の場合ともなると、聖人の言であつても、普遍妥當のかつ時代を超えた「一定」のものではない、というかなり大膽とも取れる發言が見られることになるが、彼はそれを本來、聖人に歸せられるとするその「變通（通變）之學」によつて次のように論據付けている。

井田封建、聖人所制也。而後世遂不可行、則聖人之言且不定也。故有定於一時而不能定於萬世者、有定於此地而不能定於彼地者、有定於一人而不能定於人人者。此聖人所以重通變之學也。（焦循『雕菰集』卷十、說定・下）。

（二）「理」から「禮」へ——もう一つの選擇肢。

一方、清代中葉の「禮」に關わる代表的な所説を簡単に検討してみよう。

まず、焦循の文集である『雕菰集』には、「理說」という一文があり、彼の考えが端的に示されている。

君長之設、所以平天下之爭也。故先王立政之要、因人情以制禮。故曰、能以禮讓爲國乎、何有。天下知有禮而恥於無

禮。故射有禮、軍有禮、訟獄有禮。所以消人心之忿而化萬物之戾。漸之既久、摩之既深、君子以禮自安、小人以禮自勝。欲不治、得乎。後世不言禮自言理。九流之原、名家出於禮官、法家出於理官。齊之以刑、則民無恥。齊之以禮、則民且格。禮與刑相去遠矣。惟先王恐刑罰之不中、務於罪辟之中、求其輕重、析及毫芒、無有差謬。故謂之理、其官即謂之理官。而所以治天下則以禮、不以理也。禮論辭讓、理辨是非。知有禮者、雖仇隙之地、不難以揖讓處之。若曰、雖伸於理、不可屈於禮也。知有理者、雖父兄之前、不難以口舌爭之。若曰、雖失於禮、而有以伸於理也。今之訟者、被告之、此訟之。各持一理、譎譎不已。爲之解者、若直論其是非、彼此必皆不服。說以名分、勤以孫順、置酒相揖、往往和解。可知理足以啓爭、而禮足以止爭也。『雕菰集』卷十、「理說」。

彼によれば、「理」という概念は、むしろ法家的な發想に親和的なものであり、實際、法家は「理官」に由來すると述べられている。

また、この時期、汪中、凌廷堪らのごとき、孟子と荀子を兼採しようとする新たな傾向の人びとが出現してくる。凌廷堪の所論については、既に諸家の指摘も存するように、しば

呂留良の「禮」說と「經權」觀（伊東）

しば「禮」を以て「理」に代える、といったかたちで理解されている。⁽¹⁶⁾以下、一例を引證しよう。

論語記孔子之言備矣。但恆言禮、未嘗一言及理也。……其所以節心者、禮焉爾、不遠尋夫天地之先也。其所以節性者、亦禮焉爾、不侈談夫理氣之辨也。……（中略）……聖人之道、本乎禮而言者也、實有所見也。異端之道、外乎禮而言者、空無所依也。……顏淵問仁、……孔子告之爲仁者、惟禮焉爾。……夫仁根於性、而視聽言動則生於情者也。聖人不求諸理而求諸禮。蓋求諸理、必至于師心、求諸禮、始可以復性也。（凌廷堪『校禮堂文集』卷四、「復禮」下）。

彼にとって、「禮」こそが「復性」のための確實で具體的な方途として、それに客觀性を賦與するものと考えられていたわけである。

さて、彼らにとって、何故に「理」ではなく「禮」なのであろうか。ここで、先の「理說」における焦循の議論と併せ、程瑤田、ならびに焦循の「使無訟解」に現れた議論を参照されたい。

人之言曰、天下止有一理。餘以爲此亦一是非、彼亦一是非、烏在其爲一理也。……今人之各執一是非也、……各是其是、是人各有其理也。安見人之理必是、而我之理必非也。

於是乎必爭。故言理者必緣情以通之。情也者、出於理而妙於理也。(程瑤田『通藝錄』、「論學外篇」十、讓室卮言)。

格物者、旁通情也。情與情相通、則自不爭。所以使無訟者、在此而已。聽訟者、以法。法愈密而爭愈起、理愈明而訟愈煩。吾猶人也、謂理不足持也、法不足恃也。旁通以情、此格物之要也。……則絜矩之道、行於天下。天下之人、皆能絜矩、皆能恕、尙何訟之有。……克己復禮、則天下歸仁。民志畏則有恥。有恥且格、格即格物也。上格物以化其下、天下之人皆格焉。格則各以情通而無訟、而天下平。(焦循『雕菰集』卷九、「使無訟解」)。

程瑤田、更に焦循の議論によれば、各人が「理」を標榜して相譲らず、互いに争い、拮抗し合う場合、それは絶え間無い葛藤を齎し、到底、收拾し難い状況が現出してしまふ。かかる競合状態は、あたかも互いが互いを訴え合う、訴訟のイメージに準えられている。それは、戴震の言うような、隔絶した社會的強者が「理」を振りかざして弱者を壓迫するものというより、各々の物理的、ないしは社會的な力に際立った懸隔のない、ほぼ同等の力量を具えた多數者が相争い合う、一種、アナキーなイメージでもある。あるいは往時の大多數の人びとは、「理」という名目のもとに、むしろ黄宗羲の言

う「自私自利」をこそ遂げようとしていたのやも知れない。「禮」は、まさにそうした事態を調整するものとして要請されるわけである。

更に凌廷堪の場合、前掲の一節において「聖人不求諸理而求諸禮。蓋求諸理、必至于師心、求諸禮、始可以復性也。」と述べていたように、「理」を求めることはむしろ主觀的な「心」を基準とすることにすら繋がり、「禮」のごとき具體性、客觀性を缺いたものとさえ斷じている。

これは、呂留良の所説と比較する時、かなり奇妙な見解とも受け取れよう。呂留良によれば、「莊子曰、彼亦一是非、是亦一是非。然畢竟有一定之是非在。蓋莊子只知是非之生於心、而不知所以是非者之由於知。是即本天本心之分。……是非從天出者一定、從心出者萬變而未有已也。」(『呂晚邨先生四書講義』卷三十二)と定義されるごとく、「心」に本づく者こそ、『莊子』に言われるように、あれもひとつの是非、これもまたひとつの是非と覺束なく、「一定之是非」を見失った状態にあり、「一定之是非」「一定之理」は必ずや存在すべきはずだからである。こうした振じれば、一體、どのように説明されるべきなのであろうか。

筆者は、曾ていくつかの小論のなかで、清初期には、明代

中葉以降の社會的諸秩序の流動化狀態、なかんづく明末の擾亂への反省として、政治的な、あるいはイデオロギー的な、その他多様なレヴェルにおける秩序化への新たな志向が芽生えた、との見通しを示したことがある。恐らくは、呂留良や彼の時代にあつては、「一定之理」を言挙げすること自體が、こうした志向を表現するものとして觀念され、言説上の戰略としても、何がしかの有效性、實効力が期待され得たのに對し、かかる「理」の實在への不信が共有され、まさに様々なる「理」が止め處無く表明され續ける時代相にあつては、「理」を標榜することもまた、自己の相對的な「意見」を言表する以上の實際的な意味を持ち得なくなつたのではなからうか。事實、凌廷堪の所論には、「禮」が戴震らのごとき、すじめとしての「理」が不可避的に帶びていた曖昧さを克服する方途としても考えられていた傾きがある。

すなわち、清代中葉において、一方で、戴震や焦循らのように「理」の柔軟性・融通性を擴大していこうとする志向があり、他方、そこにおいて想定され得る問題に對處すべく「禮」による掣肘を強調する新たな流れが、相應の重なりや幅を持って幅湊していたと考えられる。いささか印象批評的な結論になるが、こうした思想的把握がそれなりに正當な

呂留良の「禮」説と「經權」觀（伊東）

ものであるとすれば、「理」から「禮」へ、とも言うべき當時の根柢的な思想的變容の途上にあつて、「理」と「禮」とを二つながらに強調する呂留良の思想は、決してたんなる朱子學的理想主義の殘照でもなければ、その特化された例外的な事例でもなく、清代思想史の轉換點に確かに位置づけられ得る、過渡的な事例として、新たな視角からの檢證に値するものと思われる。

註

- (1) 小野川秀美(一九五八)、山口久和(一九七九)など、參照。
- (2) 容肇祖(一九三六)、西順藏(一九六三)、岡田武彦(一九六八)、錢穆(一九七三)、費思堂(一九七四、一九七七、七八)、セオドア・ドバリ(一九八九)、拙稿(一九九一、九二)他、參照。
- (3) 容肇祖(一九三六)、崇文書店版(一九七四)、三〇頁。
- (4) セオドア・ドバリ(一九八九)、又、同じく(一九九二)、參照。
- (5) 李贄のそうした政治觀の獨自性については、佐藤鍊太郎(一九八六、八七)、大西克己(一九九四)など、參照。
- (6) 「有聖人於此、與十人論爭。聖人之論是矣。十人亦各是已論以相持、莫之能下。傍觀者至、有是聖人者、有是十人者、莫之能定。必有一聖人至、方是聖人之論。而十人者傍觀者、

東洋の思想と宗教 第十四號

又未必以後至者爲聖人、又未必是聖人之是聖人也。然則是非將安取決哉。……是故、執兩端而用中、必聖人在天子之位、獨斷堅持、必聖人居父師之尊、誠格意孚。不然、人各有口、人各有心、在下者多指亂視、在上者蓄疑敗謀、孰得而禁之、孰得而定之。」(呂坤『呻吟語』卷五、治道)。

(7) 「權者、聖人所藉以妙其用者也。……乘權之利、如軸轉輪、乘權之捷、如響應聲。乘權而不能行、恥莫甚焉。官有萬職、君惟一身。賢君之用官、如大將之御衆。以一用十、以十用百、以百用千、以千用萬、是則君之用者有萬、而凭之者惟十。約而易操、近而能獨。夫尊卑次屬、職之恆也、而奚有異。蓋不善用之、則萬職之利、轉而奉之于十、善用之、則十職之修、轉而布之于萬。十職能修、澤及海內、其功大、功大者賞厚。」

(唐甄『潛書』下篇・上、權實)。

(8) その他、「子曰、可與共學、未可與適道、可與適道、未可與立、可與立、未可與權。」(『論語』卷五、子罕第九)、「楊子取爲我。拔一毛而利天下、不爲也。墨子兼愛。摩頂放踵、利天下、爲之。子莫執中。執中爲近之。執中無權、猶執一也。」(『孟子』盡心篇・第七上)、「君子反經而已矣。經正、則庶民興、庶民興、斯無邪慝矣。」(『孟子』盡心篇・第七下)などの用例を見ることが出来る。

(9) 市川安司「一九六四」、特にその第三章・第五節「權」は認の根柢にあるもの、近藤正則「一九九六」、参照。

(10) 「權與經、不可謂是一件物事。畢竟權自是權、經自是經。」

但非漢儒所謂權變權術之說。聖人之權、雖異於經、其權亦是事體到那時、合恁地做、方好。」(伊川言「權卽是經」何也。曰、某常謂不必如此說。孟子分明說、『男女授受不親、禮也。嫂溺援之以手者、權也。』權與經豈容無辨。但是伊川見漢儒只管言反經是權、恐後世無忘憚者皆得借權以自飾、因有此論耳。然經畢竟是常、權畢竟是變。」「若說權自權、經自經、不相干涉、固不可。若說事須用權、經須權而行、權只是經、則權與經又全無分別。觀孔子曰『可與立、未可與權。』孟子曰『嫂溺援之以手』、則權與經須有異處。雖有異、而權實不離乎經也。這裏所爭只毫釐、只是諸公心粗、看不子細。伊川說、『權只是經』、恐也未盡。嘗記龜山云、『權者、經之所不及。』這說却好。蓋經者只是存得箇大法、正當底道理而已。蓋精微曲折處、固非經之所能盡也。所謂權者、於精微曲折處曲盡其宜、以濟經之所不及耳。所以說『中之爲貴者權』、權者卽是經之要妙處也。」(以上、『朱子語類』卷三十七)。

(11) 「權字乃就秤錘上取義。秤錘之爲物、能權輕重以取平、故名之曰權。權者變也。在衡有星兩之不齊、權便移來移去、隨物以取平。亦猶人之用權度揆度事物以取其中相似。」「經所不及、須用權以通之。然用權須是地位高方可。非理明義精便差卻到合用權處看不出。權雖經之所不及、實與經不相悖、經窮則須用權以通之。柳宗元謂『權者、所以達經也』、說得亦好。蓋經到那裏行不去、非用權不可濟。(陳淳『字義詳講』(性理字義、北溪字義)、經權)。

(12) こうした朱子學自體の内包する論理的展開の歸結として、

いわば觀念史學的な立場から呂留良の思想を位置づけるのが、セオドア・ドバリー氏の基本的立場である。同「一九八九」、「一九九二」、参照。

(13) 焦循の「經權」觀をめぐっては、特に水上雅晴「一九九五」が周到かつ網羅的な考察を加えており、示唆に富む。

(14) 「理」と「勢」とをかく徹底して對立的なものとして捉える呂留良の歴史認識は、例えば「兩端爭勝、而徒爲無益之論者、辨封建者是也。郡縣之制、垂三千年而弗能改矣。合古今上下皆安之。勢之所趨、豈非理而能然哉。」（『讀通鑑論』卷一、始皇）と述べる同時代の王夫之（船山）の議論の背景にある「理勢」論と明確な對照を示す。拙稿「一九九二」、また王夫之の史論に關しては、杜維運「一九八八」、堀豐「一九八六」など、参照。

(15) 「井田」「封建」をめぐる程頤（伊川）の所論の柔軟性については、前掲・市川安司「一九六四」、一四二頁にも指摘がある。また、朱熹の歴史意識に關しては、三浦國雄「一九八四」、参照。

(16) 戴震、汪中、焦循らを孟荀學という系譜に脈絡づけるのは、大谷敏夫氏である。大谷敏夫「一九九二」、第二部・第二章「揚州・常州の社會と學術」、参照。汪中の荀子說については他に横久保義洋「一九九五」、参照。凌廷堪の「禮」論に關しては、張壽安「一九九四」が詳細かつ包括的な研究とし

呂留良の「禮」說と「經權」觀（伊東）

て参照されるべきである。更に、清代初頭から中葉に至る時期を「禮教原理主義」ないし「禮教主義」の興起として廣闊な視座から捉えた劃期的な論攷として、周啓榮 (Kai-Wing Chou) 「一九八八、一九九四」を逸することは出来ない。その他、拙稿「一九九五」においても、これら最近の研究動向を紹介しつつ、私見を整理している。併せ參看願えれば幸いである。

(17) 拙稿「一九九一〜九二、一九九五」、参照。

〔主要關係人物生卒年〕

程頤（伊川）	一〇三三〜一一〇七
朱熹	一一三〇〜一二〇〇
陳淳（北溪）	一一五九〜一二三三
李贄（卓吾）	一五二七〜一六〇二
呂坤（心吾）	一五三六〜一六一八
黃宗羲（梨洲）	一六二〇〜一六九五
張履祥（楊園）	一六一一〜一六七四
顧炎武（亭林）	一六一三〜一六八二
王夫之（船山）	一六一九〜一六九二
呂留良（晚村）	一六二九〜一六八三
唐甄（圃亭）	一六三〇〜一七〇四
戴震（東原）	一七二三〜一七七七
程瑤田（易疇）	一七二五〜一八一四

凌廷堪(次仲) 一七五五—一八〇九
汪中(容甫) 一七四四—一七九四
焦循(里堂) 一七六三—一八二〇

《主要参考文献》

※主として呂留良に關するもの。

- (1) 容肇祖『呂留良及其思想』(原載「輔仁學誌」第五卷・第一、二期合刊、一九三六。後、崇文書店刊、一九七四。又、『容肇祖集』、齊魯書社、一九八九、所收)。
- (2) 包資『清呂晚村先生留良年譜』(一九三六。後、臺灣商務印書館版、一九七八。又、『呂留良年譜』と題する人文庫版、一九七一、がある。尙、前掲の崇文書店版『呂留良及其思想』の附録としても收載)。
- (3) 水原重光「清朝史の一齣——呂留良・曾靜疑獄」(「大分大學學藝學部紀要」第二號、一九五三)。
- (4) 湯淺幸孫「呂晚村の著作とその政治思想」(「藝林」、一九五三)。
- (5) 小野川秀美「雍正帝と大義覺迷錄」(「東洋史研究」第一六卷、第四號、一九五八。後、東洋史研究會編『雍正時代の研究』、同朋舍、一九八六、所收)。
- (6) 西順藏「呂晚村」(「一橋論叢」第四九卷・第四號、一九六三。後、『中國思想論集』、筑摩書房、一九六九、『西順藏著作集』第二卷、内山書店、一九九五、にそれぞれ所收)。

- (7) 岡田武彦「呂晚村の朱子學」(「テオリア」第一一號、一九六八。後、『中國思想における理想と現實』、木耳社、一九八三、所收)。
- (8) 錢穆「呂晚村學述」(「故宮圖書季刊」第三卷・第三期、一九七三。後、『中國學術思想史論叢』(八)、東大圖書公司、一九八〇)。
- (9) Thomas S. Fisher (費思堂), "Lü Liu-liang and The T'eng Ching Case", Ph. D. dissertation, Princeton University, 1974.
- (10) 荒木見悟「駁呂留良四書講義をめぐる若干の問題」(「哲學年報」第三四號、一九七五。後、『陽明學の開展と佛教』、研文出版、一九八四、所收)。
- (11) Thomas S. Fisher (費思堂), "Accommodation and Loyalism—The Life of Lü Liu-liang (1629-1683)", Papers on Far Eastern History, Australian National University, Canberra, No. 15 (1977.3), No. 16 (1977.9), No. 18 (1978.9).
- (12) 山口久和「呂留良と張倬投書案」(「中國思想史研究」第三號、一九七九)。
- (13) 陳祖武「呂留良散論」(一九八四。中國社會科學院歷史研究所清史研究室編『清史論叢』第七輯、中華書局、一九八六、所收)。
- (14) 費思堂 (Fisher, Thomas S.) 「黃宗義與呂留良」(國際黃

宗義學術討論會論文集、『黃宗義論』、浙江古籍出版社、一九八七。

九四九。

- (15) 胡楚生『清代學術史研究』（學生書局、一九八八）。特にそのうち、第一章「黃梨洲與呂晚邨——比論黃呂二人之政治思想」（原載「國立中興大學文史學報」十四期、一九八四、第五章「呂晚邨『四書講義』闡微」（原載「孔孟學報」四十六期、一九八三）、第六章「呂留良四書講義」與「駁呂留良四書講義」（原載「國立中興大學文史學報」十三期、一九八三）。

- (16) Wm. Theodor de Bary, 「作為正統理學家及激進派的呂留良」（中國孔子基金會・新加坡東亞哲學研究所『儒學國際學術討論會論文集』（下）、齊魯書社、一九八九、所收）。

- (17) Wm. Theodor de Bary, 'Lü Liu-liang's Radical Orthodoxy', "Learning for One, s Self (爲己之學) — Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought", Columbia University Press, 1991。

- (18) 拙稿「『理』の恢復——呂留良における現實批判の位相」（上・下）（『中國哲學研究』第三、四號、一九九一〜九二）。

※その他

- (1) 市川安司『程伊川哲學の研究』（東京大學出版會、一九六四）。

- (2) 近藤正則『程伊川の「孟子」の受容と衍義』（汲古書院、一九九六）。

- (3) 島田虔次『中國における近代思惟の挫折』（筑摩書房、一

呂留良の「禮」説と「經權」觀（伊東）

- (4) 溝口雄三『中國前近代思想の屈折と展開』（東京大學出版會、一九八〇）。

- (5) 大谷敏夫『清代政治思想史研究』（汲古書院、一九九二）。

- (6) 錢穆『中國近三百年學術史』（下）（一九八三・中華書局版、一九八六）。

- (7) 陸寶千『清代思想史』（廣文書局、一九八三）。

- (8) 陳祖武『清初學術思辨錄』（中國社會科學出版社、一九九二）。

- (9) 王茂・蔣國保・餘秉頤・陶清『清代哲學』（安徽人民出版社、一九九二）。

- (10) 杜維運『清代史學與史家』（中華書局、一九八八）。

- (11) Kai-Wing Chou (周啓榮), "The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse", Stanford University Press, 1994。

- (12) 橋本高勝『朱子學體系の組み換え——戴震の哲學研究——』（哲文社、一九九一）。

- (13) 張壽安『以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變』（中央研究院近代史研究所、一九九四）。

- (14) 何澤恆『焦循研究』（大安出版社、一九九〇）。

- (15) 賴貴三『焦循年譜新編』（里仁書局、一九九四）。

- ① 溝口雄三「中國の『理』」（『文學』第五五卷・第五號、一

九八七年五月號)。

- ② 三浦國雄「氣數と時勢——朱熹の歴史認識」〔東洋史研究〕第四十二卷四號、一九八四)。

- ③ 桑子敏雄「價値の根據について——アリストテレスと程伊川・朱子」〔比較思想研究〕第十七號、一九九二)。

- ④ 佐藤鍊太郎「李贄の經世論——『藏書』の精神」〔日本中國學會報〕第三十八集、一九八六)。

- ⑤ 同 「王夫之の李贄批判について」〔中國—社會と文化〕第二號、一九八七)。

- ⑥ 大西克己「『藏書』世紀の編纂意圖」〔集刊 東洋學〕第七十一號、一九九四)。

- ⑦ 林文孝「力と正しさ——呂坤における全數的生存の構想」〔中國哲學研究〕第五號、一九九三)。

- ⑧ 拙稿「秩序」化の諸位相——清初思想の地平——」〔中國—社會と文化〕第十號、一九九五)。

- ⑨ 後藤基巳「清初政治思想の成立過程」〔漢學會雜誌〕第一〇號・第二卷、一九四二。後、『明清思想とキリスト教』、研究出版、一九七九、に所收)。

- ⑩ 山井湧「清代の朱子學」(朱子學體系・第一卷・『朱子學入門』、明德出版社、一九七四、所收。後、有田和夫・大島晃編『朱子學的思維——中國思想史における傳統と革新』、汲古書院、一九九〇、に再録)。

- ⑪ 堀豐「王夫之の史論について」〔集刊 東洋學〕第五十六

號、一九八六)。

- ⑫ Kai-Wing Chou (周啓榮), "Ritual and Ethics: Classical Scholarship and Lineage Institutions in Late Imperial China, 1600-1830", Ph. D. dissertation, University of California, Davis, 1988.

- ⑬ 横久保義洋「汪中の荀子說」〔中國研究集刊〕列號〔總第十六號〕、一九九五)。

- ⑭ 本田濟「讀離孤集」(森三樹三郎博士頌壽記念『東洋學論集』、朋友書店、一九七九。後、『東洋思想研究』、創文社、一九八七、に再録)。

- ⑮ 水上雅晴「焦循の思想的特質の一端——『經』と『權』をめぐって——」〔中國哲學〕第二十四號、北海道中國哲學會、一九九五)。

※小稿は、一九九六(平成八)年六月八日に開催された早稻田大學東洋哲學會第十三回大會において行った同名の口頭發表にもとづき、その後の知見を加えて若干の補訂を施したものである。なお、同年三月に東京大學人文社會研究科に提出した學位請求論文「清初期における『秩序』構想とその蹉跌——呂留良思想再考」と内容的に一部、重複する部分があることをお断りしておく。