

朱子の倫理思想に於ける權の意義

山根 三芳

はじめに

朱子思想の根本的特色を極言すれば、格物致知(理)を中軸として體系的に展開された教學論とも言えよう。彼の倫理思想も、唐宋以來新し(歷史的)課題をになつてルネサンス的傾向を有しつつ、發展的な儒教的(經學的)合理主義の枠中で飛躍的に擡頭して來た所の自我意識の展開の下に醸成された新儒教主義即ち理想主義的思想(中國のヒューマニズム)の流の必然の所産とも考えられる。——かゝる思潮・思想の發生流動を可能ならしめる社會的經濟的基盤たる風土的性格(歷史的必然性及び事實)をも見落してはならないが——朱子の思想體系は、彼以前の諸家の諸思想を集成している所にその意義が見出され、あく迄彼の銳利なる知性とユニークな思维形式とを以つて各思想家の諸概念が分析的に選擇取捨され、それが彼の全體的的思想構造の創造に巧に利用され高次の綜合統一されている事に注意しなければならぬ。——此處にも中國人就宋代人の思维の根柢にある生命力の旺盛な流動性・躍動性の一端が窺われるのである。——朱子の思想、そして宋學は人倫としての道德法則を、人間存在に對して外面的客觀的現象たる天地自然界の原理——自然的宇宙的原理——の上に構造的に理論付けたものと考えられ、その理論を内包する現實的社會は宋代の中央集權的體制の成立發展と歩調を一にすると考えられておるが、人間存在が自己に對立

朱子の倫理思想に於ける權の意義

するものとして外なる客觀的自然現象を日常に體驗し、それを通じて認識體得すを因果的自然法を人間の内面なる主觀的意識の領域内に哲學的に再構成する事により、人倫的世界の道德法則を樹立し、又遂にその法則を以つて宇宙の現象をも綜合説明せんとする道德形而上學的思想も存するのである。宇宙の原理はあく迄朱子の學的體系の構造の爲の手段的要素として提示されたものに過ぎないのである。彼の倫理思想の本質は、彼の冷嚴なる知性によつて見きわめられた現實主義を土臺として、崇高なる精神主義によつて培養せられたヒューマニズムであり、從來の古典的儒教の有つ教説の宗教的神秘性を克服脱皮して、合理的道德的(哲學)展開を見、かくて所産の思想には人間の——士大夫を中軸とする官僚階級を中心とはするが——自覺的內面的深化が認められ、その意味で道德的主體性と人間理念の客觀性とが把握強調せられ、人間存在を階級的に上から外から規定していた從來の外面的政治的權威が、純粹自由なる心情性を本質とする內面的道德的權威へと質的發展をなしたと考えられる。ともあれ朱子の思想の中に果して一般に論ぜられてゐる如く、レゾン・データ(Raison d'Etat, Staatsraison)的性格を無制約的に許容する事が認められるであろうか。今後朱子研究の本質的課題であろう。

朱子の權の意義は、彼の根本思想の構成上最も負う所の多かつた程伊川に於いてすでにその概要の所論を見るのであり、此處でも例外な

く伊川より多くのものを得ており——伊川の權については楠本正繼博士が「續二程子論——伊川の部——」(哲學年報)に於いてすでに論述せられておられる。極言すれば、伊川の所説を彼の體系の中に發展的に位置付け、彼に於いて不十分な點を更に理論的に明確に根據附けたものと思われる。權の思想一般については勿論、朱子の權についても今迄若干論考が試みられているが、朱子のそれについては未だ彼の眞意に通ずると思われない點もあり、此處では彼の思想の全體的領域から權の意義を明確に考究把握する事により、朱子の學の本質的構造・思惟傾向及び内容、併せて儒教倫理の宋代に於ける歴史的性格、更に朱子の人間性把握の一端でも捉えられればと念じつゝ、彼の倫理思想研究の一里塚としてかゝる論考を試みたものである。

(一)

此處で論考せんとする權の意義は、所謂孟子に表現されている禮規範に對應すべく指定された權を指すのである。(孟子離婁「男女授受不親禮也」人間の現實的行爲に精神的規範的志向性を與える所の禮教的價值規範(道德法則)を、かゝる立場で概念規定をなし、權としての概念を樹立したのは、孟子をもつて濫觴と言ひ得られるであらう。一般に權の文字の有する意義は多様である。然し權は稱(カカリ、オモヒ)錘であるとする度量權衡たる錘の義を中心として種々使用されておる。古くは多く動詞として稱(カカリ、オモヒ)・平等の義として用いられ、此等の諸義が轉用され抽象化され名詞化され、平(オホシ、オホシキ)・勢力・能力・權謀等として、又物質的名詞としては植物の名として使用され、更には副詞的用法にまで及んでゐる。所謂一般に「變なり」と規定し、常法に變通して道に合するもので經に對する意味だと規定されている權(或は手段が常道に反し)は、孟子以後特に漢儒に於いてその思想の展開を見るのである。四書に於いて權の字の使用箇所を見るに、大學・中庸には全く無く、論語・孟子に各々三箇所見ゆる

のみである。^註所で朱子は論・孟の集註で、權に如何なる意味を與えてゐるであらうか。朱子は語論微子篇を除く外「權稱錘也」と言つてゐる。彼も度量衡器たる錘を權の第一義となしてゐる。「權稱錘也、所以稱物而知輕重者也、謂能權輕重使合義也」(論語子罕)、又「權稱錘也、稱物輕重、而往來以取中者也」(孟子離婁)「取中也」(盡心上篇集註)と言ひ、はかりのおもりが輕重に應じて物の量を定める如く、權は心を合理的(質・量)ならしめるものとして推考したのである。日常生活に於いて度量權衡の占める位置は重大である。民生の根本である經濟生活の秩序を安定させる權の功利性を、そのまま人倫的な社會生活の場に追い込んで、道德と言ふ領域内にその價值意識を推廣擴充せしめ人倫關係を善美にして且つ平和に安定調節する心の稱錘と考え、心を正しくはかる所の内面的價值規範として權の概念を再生提起したものである。此の意識は孟子に於いても認められる事である。此の事は朱子が門人范伯崇に答えた手紙に「……所謂格斗折衝者、恐非先王之法、以舜之盛德、猶以同律度量衡爲先、孔子亦言、謹權量審法度、夫豈以格折爲可耶、度量權衡、天理至公之器、但操之者有私心耳、以其操之者私而疾夫天理之公、是私意彼此展轉相生、而卒歸於大不公也……」(文獻卷)と言へるを以つてしてもその一端が窺われる。論語子罕篇の「未可與權」の章は、所謂權と言ふ認識作用の困難性を論じたものであるが、朱子の集註によると、朱子は、彼のユニークな倫理思想から後述の如き權(道德法則)的規範を内面的に主體が仰ぐ境地の意に展開解釋してゐる。此處で注意をしておかなければならない事は權の思想の二義性である。(後述の時中二義性)その一面は、日常の所謂常態的人倫の世界に於いて、時宜を得た諸意識諸行事を權りそれを具體化させる事であり、所謂經的規範を仰ぐ場合であり、經の限定によるはかると言ふ動的作用即ち意識の流動相で、經的規範をはかりのおもりとしてはかると言ふ内面的本質的限定を行う場合である。他面、突發的な變態的人倫關

係下で、主體が規範として仰ぐ事で所謂權的規範を意味し、權ると言ふ動的なものに對しては、本質的には靜的規範相と考えられ、主體が價值として仰ぐものである。然し此の場合も權的規範の限定により本質的にははかる(經的人倫關係に對する諸内容・及)と言ふ内面的本質的限定を言うのである。而も兩者とも本體の本來的發展相である事には何等本質的差異はないのであるが、その内面の意識主體の根本的構造の機能的限定作用に量的差異を認めるに過ぎないのである。(孟子にも同一質的には答。一般的に極言すれば、權の動的・用的立場と、靜的・體動的出來る。)一 一般的に極言すれば、權の動的・用的立場と、靜的・體動的な立場と言ひ得よう。前者は所謂爲學修身に於ける精一執中の意であり、後者は論語微子篇に、逸民たる處仲・夷逸について孔子が「廢中權」と言ひ、朱子が「合乎道之權」と註し、更に孟子離婁下篇に、孟子が「嫂溺援之以手者權也」と言ひ、朱子が「權而得中、是乃禮也」と言つてゐる等がそれである。ともあれ權は人間の行事を規定する心の稱錘と考えられ、權は時・處に即應して行事の内容を決定する事の本質的第一義とする。(程伊川の場合此の第一義) 所で「取中」とか「合義」とか述べてゐる如く、物事を人倫的枠内に追い込んでその所當然的規範の輕重・大小を問ひ、合理的思惟の下で價值的行事を行わんとするのであるが、此を内面の意識作用として見れば、種々の日常の場に於いて逢着する事物事象は、何等かの可能な形に於いて主體と關わりを持ちつつ、何等かの方向に解決實踐を迫つて來るものと考えられ、主體の立つ時・處・位に於いて客觀的對象的事物との關わり合ひでも、各々様相を異にするのであり、所與の事物に自己の立場から權にして宜に適する行事が要請されて來るのである。語類卷三七に、權は義底の意を用ひ、義を以つて事柄を稱りて後中を得る、此れ「時措之宜」であり、義は稱權であると言つておる。更に門人叔重(註)に答えて、一罪を犯した人を裁判するに、性剛の者は誅すべしと言ひ、性寬の者は恕

朱子の倫理思想に於ける權の意義

すべしと主張する。此の兩者は互に主觀的で宜に合つていないのであり、權量の精審なる事が必要である。(評の正確なる事・性の理の完全明白性は勿論、規範を仰ぎ且つ權量する主體性の問題) 義を以つて正しく裁く爲には、平素本原を涵養し(存養)、此の心を統一ならしめれば自然權量精審をきはめ、正しい裁判が行われると返事をしてゐる。主體が内面にその時宜を斟酌し、義を正し利を謀らず、道を明にして功を計らず、事の緩急深淺の宜を知つて純粹自由な意識作用を行う事により眞に規範に適した行事が可能となり、權の理念が現實に活現して來るのである。「正其義則利自在、明其道則功自在、專去計較利害、定未必有利、未必有功」(語類卷三)と、人間の功利の追求を目的とする事を許さない。眞に功利の必然的可能性を希求しその體得を希うならば、その動機・目的の純粹性(純粹性)は勿論その意識的發展過程に不斷の無限なる力行・忠恕の實踐的努力の連續性・統一性を必要とするのであり、かくする事により結果は當然的に價値を得、義利の完全調和の福徳一致の道徳的理想社會が現出するのである。此こそ、當爲的權の様相に於ける時宜を得た時中の境地である。所でかゝる權の可能な所以は如何なるものか。「本然之權度、亦只是此心、此心本然萬理皆具、應物之時、須是仔細看合如何、便是本然之權度」(語類卷五)、又「已發之處、以心之本體權度、審其心之所發……」(文集卷四六)と言ひ、主體内に本質として本來的な活らきをなす本然之權度を内具してゐるからである。(本然心)の權度とは、主體に體得とも考えられる。此の意識は未發の中と本質的には同質量の物と考へられる。所で他面道徳的本體とも言ひ得られるが本體そのものではない。權の意識作用は性中の萬理就中四理の全體の統一下で、完全なる活動の結果であり、此等は更) その當然的作用として高次の統一者的理としての專言的仁の活動相である。 此の當然の作用として義に合し中を執る行事が行われる。本然の權度は人間本來的の本然の心である。此の心は性の理を悉く具有する所謂「未發の中」と考へられる。主體が本心を存しそれに合一すれば權の可能な場が存し、その本心を失ふ場合は本心に合一せず權が不完全偶然的な不純となり得るのであり、本心の存養が緊要事だとしてゐる。所以一度主體に體認さ

れた權的價值意識を完全に存養すれば、可能的に到來する變態的人倫に應じて容易に作用し、價值的行事を實踐し、常時に於ける人倫も一段と容易に價值的ならしめる自由活潑潑地の場、所謂聖賢人の境地を現出して來るのである。所謂「惟聖人之德、極誠無妄、故於人倫各盡其當然之實、而皆可以爲天下後世法、所謂經綸之也、其於所性之全體、無一毫人欲之僞以雜之、而天下之道、千變萬化、皆由此出、所謂立之也」(中庸)、「智者達於事變、而知理之當然、故以小事大、而不敢忽……」(孟子梁惠王)、又「可與立者、能處置得常事、可與權者、即能處置得變事、雖是處變事、而所謂處置常事意思只在」(論語卷三)と云う所以である。

朱子の政教禮樂的思想の中核は、一般に言われる如く自然的宇宙的原理を中軸として展開される宋代的王權制の體系的權威化とのみ言ひ得られないのであり、寧ろ新興階級人に對する當爲的義務感を人倫的道德性の枠内で合理的に展開し要請したものと考えられる。現實の生活から受ける種々の矛盾重壓から、虛無的態度で全く現實の諸事態を無視し逃避せんとする立場を認める事なく、あく迄所與の現實的諸内容に眞向から體當りし、限定化された主體的態度を持して、人倫的枠内で、積極的に内なる理性の命法に終始遵守處置せんとする現實主義を基盤としつゝ人間性の合理的展開相が強調されてあり(士大夫階級の自覺)、生きる主體がその由つて立つ主體的基盤(主體)に根強く兩脚を据え、現實に活らいている習俗的規範は勿論、すべての禮教的規範に單に合法的であるより寧ろ、それを内面的に支えている人間理性の根柢から湧き出する道德的明法のまゝに行爲せんとする合理性の立場が認められ、合法性よりは寧ろ合理性の優位を打ち出さんとする傾向が見られるのである。朱子によつて代表される宋代的人間理性は、あく迄純粹な理想的人格主義を本質として内包しつゝ、それが宋代的儒教の限界内で極限迄自覺され展開されたものである。此等の思想の斷

片が以下順を追つて述べんとする朱子の權の概念に窺ひ得られるであらう。

(二)

次に權の本質的意義を考察し、併せて權と關係を有する諸概念にも逐次論及したい。孟子は「男女授受不親禮也、嫂溺援之以手者權也」(離婁)と、既に權についての意味規定を判然と論破してゐるのであり、朱子も語類に於いて、此の點を分明に指摘承認してゐる。所で朱子は此の孟子の概念規定を中核として、論語・孟子・周易等に表現されてゐる各思想内容を合わせ來たつて渾然一體として、彼の思想構想の全體の立場で統一的に理論的根據を與え、權の思想的位置及び内容が明確に論證されてゐるのである。

此處では先ず朱子の彼以前に權について説かれた思想の批判から入りたい。公羊傳桓公十一年に「權者反於經、然後有善者也」と、趙氏孟子章句に「權者反經而善也」(離婁)「易の「與以行權」の韓康伯の注に「權反經而合道」と言ふも含んで)等の諸規定を漢儒の「反經合道」の説として總括的に評し去つてゐる場合である。經に反して道に合するをもつて權であるとすれば、行事の動機及びその現實化への過程は、たとへ經に背反する事柄であつても、即ち權宜の諸行事は皆結果的に道理に合致していれば、その行事は權としての規範に妥當調和した行事として、社會秩序を支える人倫の所當然の理を内在するものとしてその價值を十全に容認される事となり、道德的には全く結果論的立場に墮するのである。此處では權の本質的内容が問題となるのであるが、逆説的に考えれば、權である事(權としての規範に従ふ事)は、既存の道德法則(禮)に反して一向に變詐に流れて終り事を容認して終い、行事の動機の純粹性及び過程の力行の嚴肅性を否定して終り結果となるのである。朱子が論語の集註で「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^(平)と言ひ、伊川の説を是として賛意を表し、伊川が漢儒は只管に經は是れ權と言及するので、恐くは後世忌み憚かる事なき者は皆權を借用して以つて自己の不善なる行事を粉飾する事があると見ての論であらうとのべ、漢儒の説は權の本義から遠ざかる事甚しく、漢以後權の本質を識得する人はないと斷定している。^註然し、朱子は漢儒は經・權の兩義を説く事は分明曉然としており、「反經合道」の句も平看細思すれば必ずしも不是でなく可成り通ずる所も見られると言つておるが、他面彼等の意は平面的^(說)にして一向道理に合致せざる所が缺陷であるとしてゐる。^(附)（^所で一方此の説は若し淺く説く要するに漢儒の權説は理論的に不備であるとし、そのために具體的に道德的價值に背反する諸行事を惹起し、その權宜的諸行事への可能的理論根據を與える事となるのである。次にその不備^(權・經を全く區別して)を衝いた程伊川の「權只是經^(是經)」の批評に移りたい。程子の概念規定は、權の有する内面的權威性の然らしめる事は言うまでもなく、その現實的社會的要因は、權の本義が見誤れて多く變許權術と同義語に使用せられる事を恐怖しての當然の結果であり、「權即是經」であると強調され權・經兩者間^(此處に權の思想はその由つて立つ社會的歴史的基礎に根をおろしつつ、その社會的理想・指場的理念、或は諸矛盾を必然的運命的に背おつてゐるのである。此の風土的性格を把握しつゝ、思想の流動相を)に關係を認め、權の本義を鮮明に指摘したのである。權・經兩者を本質的には同一内容とする思惟は、形式論的域を脱却し得ないのであり、經の字に比重を置き過ぎた偏説とし、「權即是經」の字面を表面的に考察したのでは、鵲突であり却つて活絡でもあり、仔細に看取せられん事が必要であると言ひ。更に權・經兩者は須らく分別せられるべきものであり、經・權は自ら是れ兩物であり、權に合うに到つては^(權としての規範に安)自ら經と異なる事なきものであつて、かく説けば可であると評してゐる。朱子は程子の説を大凡右の如く批判したように、彼の説を眞實に曉り得る人は、權も又常理である事を知得するのであるが、伊川の説を知得

朱子の倫理思想に於ける權の意義

出来ない所の人は、經・權の關係が鵲突となり終るものであると言ひ、自分の説は、何等程子の説と異なる譯ではないが、只須らく經は是れ經、權は是れ權と判明に分別すべきであると言ひ、論語の「未可與權」と、孟子の「男女授受」の章の實例を擧げて以つて「權只是經之變」であると規定し去つてゐるのである。^(伊川の説の如くならば敢て權の概念を借てゐると思量してゐる。此の間の經緯は後述により詳細となる。)以上朱子の先人に對する批評の主たるものを擧げたのであるが、此の批判的考察からすでに彼の心の奥底に抱擁されてゐる權の本質の大略がうかゞい得られるのであるが、更に進んで朱子の眞義の考察に入りたい。所で論を進める必要上、朱子の言う道と經との意味内容を簡單に描寫しておかなければならない。「道者事物當然之理^(論語註)」、「道者天理之當然、中而已矣^(中庸)、又一道者日用事物當行之理、皆性之德而具於心、無物不有、無時不然、所以不可須臾離也、若其可離、則豈率性之謂哉^(論語)」と、凡そ天地間の事物は普遍的に例外なく當然の理所謂道を具するものではないのであり、人倫界に實在して世界秩序の規範たり得るものを人道^(自然現象界にあり、そのものを天道)と言ふのである。道即理であり、人物の由つて以つて人物たり得る所以のものであり、事物に當爲的規範として普遍妥當的に内具せられる道理である。又人道は人倫の具體的事象、問柄に即して實在するものであり、更には性中の萬理が發現流行して自己を顯現化してゐるものが當然の理^(道)と考えられる。その意味で時空を超越する所の人倫的規範^(道德)である。人道は必ず主體に取つて自然に完全に實現せられるものではなく、主體の爲學漸修によつて當爲的に體認自得せられるべき當然的理想として考えられてゐる。故に聖人は道の在る所に從つてその道を修飾品節する如く教を立てるのであり、此處に學に求仁^(學)の可能なる所以がある。聖人の立てた教とは禮樂刑政^(社會國家の法律制度典範、日常の禮儀作法等を含む)であり、就中日常生活に於いて萬人の須臾も離れ得ぬもの、それは實に

り、かゝる場合にみ顕現可能なる規範である。^(註⑥)此の變態的場に於いて不可避的に解決すべき當爲として、又暫定的方便としてのみ循われるべき當然の權の規範は、「權只是經之變」(同前・四枚)と言ひ得られる所のものである。楊龜山が「權者經之所不及」の表現を以つて説けるを良好だと、朱子が評しているのも此の眞意を得たと考へられるからに外ならないであろう。「經者道之常也、權者道之變也、道是箇統體、貫乎經與權……」(同前・九枚)と、經・權何れも道として、常・變の差異こそ認められ、根柢的に一統一に於いて考察せられ、その意味で兩者間には、價値の輕重・先後・主從等の諸關係は許容せられず、あく迄、人倫の規範(則法)として道德的本體の自覺内容であり、その自己限定の可能的屬性的様態に過ぎないのである。道の同一カテゴリーとして、道之常・道之變は各々同一基盤(原)の上に立脚しているのである。(常と言ふも、その規範的原理を本質として仰ぐべき所の具體的な人倫關係のあり方についての本質的變相關係の常・變を主として表現せるものであり、その必然的理由は後述せられる。)

「經是已定之權、權是未定之經」(同前・八枚)と、權は未定の經として、主體の可能的所與狀件の場に對する内面的限定であり、あく迄道德的本體の可能態として考えられ、他面經は已定の權として、既定的既投的狀件の状態に於ける(具象性を離れない觀念の場合も包攝される)主體の内面的限定として、すでに本體の顯現自展面たる實在のものであり、(然し權の場合にもかかる立場)人間に内面的權威として服従を強制する底のものとなり、此處にも已發(動)・未發(靜)の思惟方法が採用せられている。更に「體・用」の概念規定の立場では、已發・未發と同じく種々の角度から説明しているが、語類卷六の「曰、體用也定見在底便是體、後來生底便是用……」(三枚)との規定から推考すれば、經は體、權は用としての性格を有するとも考えられよう。權の規範は前述の如き知の完全明白なる體得者には、自然に(人爲を待たず)主體の内面に可能的に實在せられるべきものであり、道德主體の本質をなす未發の中の本來的な限定的發展面なのである。語類に「合於權、便是經在其中」(十枚・卷三七)・又「權得其中、固是與經不異、

朱子の倫理思想に於ける權の意義

畢竟權則可暫而不可常」(同前)と、權は本來本質的には經に内包せらるべきものであるが、形式的には包攝せられざる關係に見えるのは、彼の眞意を推考するに淺薄なる爲か。(彼の思惟内容には、具體的な日常性を重視的に外延量(Extensivität)の權に合一する事は、即目的に經に従う事と同一であり、權に従順なり得ない事は經(道)に背反する事なのである。その意味に於いて權に對して經は、本質的に内包的全體の性格を堅持するものである。陳北溪も「……權與經相對、經是日用常行道理、權也是正當道理、但非可以常行與日用常行底異、公羊謂反經而合道說誤了、既是反經焉能合道、權只是濟經之所不及者也」(性理字)と言へるは、朱子の眞意を傳えたものと言へる。かゝる意味に於ける權の規範を主體的に仰ぐと言ふ事は、人間の何人にとつても必然的可能であるわけではなく、その可能的、必然性、素質(Adaptation)として具有しているに過ぎないのである。此處にも道德的主體性及び主體の本質が道德の根本問題(彼の思想が實踐を通しての當爲)として提示されるのである。次に權と正との關係について概観しよう。孟子の集註に「范氏曰、天下之道、有正有權、正者萬世之常、權者一時之用、常道入皆可守、權非體道者不能用也、蓋權出於不得已者也、若父非瞽瞍、子非大舜、而欲不告而娶、則天下之罪人也」(上)・又萬章篇上の或問に「其(子)曰道無權正之別、權與正一者、語亦傷快、若曰告而娶正也、舜不告而娶權也、然既是當爲之事、則權與正一、而無輕重之別、如此而言、則庶乎其備矣」と言ひ、范淳夫と張橫渠との説を踏襲して兩者の關係に論及している。正とは萬世の常道なる故、經と異字同義の關係に立つものである。血族共同體を基盤としての儒教は、家父長制的人倫構造の枠内での固有な秩序として、「娶而告父母」との禮を規範の根本的なものとしているのである。所で舜が人倫の變に遭つても、宜しく人倫の機微を辯別して權にして中を得たる行事をなした事を以て權と正との關係を論じ、「蓋權而得中、則不離於正矣」(上篇集註)と、權は正と

不可分離な關係にあり、正は權を自己の可能態として内包し、兩者は本來二物ではないと考へているのである。^{註⑥}

(四)

權は經の變にして、人倫の變に遭つて已むを得ずして顯現實在して來るのであり、此を主體の内面的意識の發展過程に於いて考察して見たいものである。孟子離婁上篇集註に「舜告焉則不得娶、而終於無後矣、告者禮也、不告者權也、猶告言與告同也、蓋權而得中、則不離於正矣」と、「告者禮也」と「不告者權也」と相對して考察し、「告者」は實質的には「不告者」を内包し、權は本質的には禮に内包されて來るのである。人倫の恒常的規範たる禮即ち「告ゲテ娶ル」と言う法則に執着していたのでは、此の問題は永久に解決され得ない破目に追い込まれて來るのである。所で、現行の社會秩序を維持すべき道德法則は否定する事の出來ない冷徹な當爲として、内面的意識に於いてはそれが積極的肯定への強制を迫るのである。そこで主體にとつて、形式的には既存の規範(社會秩序を基本的に支える原理でも、只單なる内面的權威と傳統と云ふ外からの規範は、人倫の變態に達して現實的倫理としての自己矛盾的無力さを露呈して來るのであり、所與の事象の解決に當つては内面化への徹底が促進される方向への發展傾向が認められるのである。)に「從ウベキカ」又は「從ウベキデナイカ」との二者擇一の決斷の場に達するのである。(更に「從ウベキカ」は「告ゲテ娶ルベキカ」、或は「娶ラナイマ、テイルベキカ」との擇一的立場が存し、當然後者は否定されるべきものである。)此處では現行規範たる「告ゲテ娶ルベキ」が優先的に採用せられ、かくなれば更に「經的規範ニ從ウベキカ否カ」の高次的知的認識の場が不可避的に與えられ、實質的には現行の規範(經)を肯定的媒介的に高次的再統一を

行い、新しい變質的な結論として、「告ゲズシテ娶ル」と言う新しい價值意識を實在せしめ、従つて新しい人倫の變に即した規範が創造されて來るのである。此れ權的規範たる所以のものである。あく迄流動する世界の種々な事象を人倫關係の枠内に追い込んで、行爲主

體の立脚する具體的地歩との相關的配慮の下で、道德的に解決處理せんとするもので、具體的な諸事物に即自的に當然的理を考へ、主體に體認自證せん事を要請するものである。彼の學的體系たる認識論所謂窮理思想の構造内で、換言すれば主體の知的認識の場で内面的に解決の手段を與えているのである。(此處では更に、「人倫の變」の正しき認識を必要とするのである。)此の事は「天理之節文、人事之儀則」(論語學而)と、禮を規定附ける朱子の内面的意識と併考すれば、此の間の經緯は一段と明確にされ、權の本質たる理的性格も判然として來るのである。

天理とは當然の理(所當然の理はあく迄自然の理と判別せられ、當に然るべき筈)であり、人道である。所で人道を節文する所に禮が成立するのであり、人道は禮の本質(禮の體)であり、人道即禮ではなく、之を節文する事が必要なのである。當然の理は形而上のもの故、唯だそれだけでは人間の生活全般を律する所の規範とはならない。所でそれが人倫社會に具體的生活の規範となる爲には、形而下の内容を有たねばならぬのであり、かゝる内容を附與する事が節文する事の意義である。禮は一般には天理と内容との統一體である。天理に内容が附與せられる事によつて、人道は經驗的具體的な形をとり來たり、時空の場に即する特殊にして具體的な威儀度數文爲等を顯現するのである。此處で始めて人事の儀則となり、人道は規範としての真相を得るのである。以上の如き性格を持つ禮俗の規範性を逆説的に理解し得るならば、當然權の思想の實在可能なる所以の場が考察され得られると思はれる。天理を節文する所の具體的内容が、人倫關係に於いて恒常的な關係を脱脚して、本質的に變態的な非常時的様相・關係に立脚する内容を有する場合、當然、そこに節文せられるべき天理は、人倫の變をその内容として統一せられなくてはならないのであり、人道の常(經)に對する人道の變・經の變なる人道(權)が顯現せられて來、此處で權が規範として人倫の變態に即應した價值と權威とを十全に保有する事となるのであ

る。禮の本體たる三綱五常(天理)は永遠不滅不變のものであり、その改變は唯具體的内容たる節文に於いてのみ可能であり、此れこそ天理を最も實にする所以の緊要事である。主體的に捉えるならば、人間の奥底に内在する本體の純なる自展を實にする事であり、その意味で、權の規範は最も生々の創造的となるのである。儒教に於ける人間の調和的創造發展的世界觀は、眞知の體得者によつてのみ實に可能とされるのである。所與の規範たる道德法則としての經は、その不可分離に内有する所の具體的内容を有するのであり、その經を節文として天理より分殊せしめる内容は、時空的に限定された諸立場に即する形而下的な諸内容(更には同質的なものとしての顯現)を抽象的に形式的に單一化し、その抽象化された普遍的内容と一般である。その意味で、一定の既存的又は可能的同質的な諸内容は、それに相即的な一定の規範を原理として仰ぎ、具體的に人倫關係に活動する規範たり得るのである。他面、經は實質的には、その具體的立場に即して同質的な可能的内容領域を肯定する廣さに相關したゞけのものを、經の限定的可能的規範性を本質として内包する事となる。其處で經に即する具體的内容を、現實的にせよ或は可能的領域に於いてせよ、否定する内容が存するとすれば(經的規範の内容に包攝せられ、ない異質的内容に違背すると)それは經の内容の恒常性を打破する所の變質的なものを許容する事であり、當然其處に、その本質的に異なる場合に時宜を得る道理の具在が考えられるべきである。變質的内容に限定されて所謂常的場に於ける經を全體的に肯定媒介する事により新規範たる權を顯現せしめ、それに従つて行動を實にする事が出来るのである。權の可能な場は、經の内容的立場を全面的に肯定する必要もないが、部分的にその同質的内容性を否定し得れば十分であり、全く經の立場を全面的に肯定したのでは權の成立する餘地は存しない事となるのである。語類卷七二で恒の卦について「能常而後變、能常而不已、所以能變、及其變也、常亦只在其中」(十二)と云つてゐる如く、眞に

朱子の倫理想に於ける權の意義

常を體認する事こそ、變にも通じ得る可能性を有する事である。眞實に窮理によつて、主體内に體得自證されてる性中の理の意識の完全明白性を媒介としつゝ、主體内具の本體即ち未發の中は、それ自體の可能内容を限定して行くのである。此の意識過程に於いて、はかる(權)と言う事が可能であり、更には、本體の自覺内容である權の規範に循り事(主體が權を規範として仰ぐ事)即ち權の活らぎが認められるのである。

朱子には既存の社會構造・社會意識就中現行の人倫關係を積極的に否定し、又は改良變革せんとする意識及び傾向性は認められないのである。一般に自然法的性格を持つ朱子の道德的規範は、實定的社會秩序と關係付けられると一者を執るべき二者擇一的場に置かされるものである。即ちそれは自然法の純粹な理念性を專一固執する事により、實定的秩序に對する變革的原理へと發展するか、或は自己の立場を全體的に事實的社會關係と合一せしめる事により、それ自身の永遠不變性を保證維持せんとするイデオロギーとなるか、何れかの場に立たされるのである。特定の既存的規範と現實的事態との間隙——「道」と「物」とのそれでもある——を常に規範の側面から絶えず埋めて行こうとする倫理的な而も嚴肅な衝動が内在しているのである。(彼の現實主及び理氣二元の調和に於ける氣の重視等の思想を併思すると、社會の現状を發展的に否定せんとする思想發生の可能性も認められない譯ではない。)

次に權の可能な主體とは如何なる人格者であろうか。朱子は語類卷三七に、門人鄭可學の權の地位如何との問に答えて「大賢已上の者」と言ひ、權の規範は最も用い難き底の物事である。故に聖人も亦之については罕に言うのであり、物事の所當然の理を窮め、物事の道理が合に恣地なるべきすじ合を見得し了る者でなければ、權を用うる事は不可能であると言うのである。權を行へべき主體が由つて立つべき精神的境地(内面的當然)は、窮理によつて主體内に識得明證されてゐる性の理就中知の理の意識(當然の意識・價)が質・量ともに完全明白度の域に達し、細密精彩を窮めていなければならぬのであり、具體的に

與えられる所の諸事態の内容に即して(變態的所與事)所當然の理を正確に省察する如き精審なる内面的意識の存養堅持を絕對的に必要とするのである。かゝる人格者はまさしく彼の言ひ聖賢人のみの許容される所以のものである。註「權乃經之要妙微密處、非見道理之精密透徹純熟者。不足以語權」(龍類卷三)、「所謂經衆人與學者、皆能循之、至於權則非聖賢、不能行也」(同上)、「更に文集に「…聖人之權、亦未易以常情窺測者…」(卷五二)と言つてゐる所以である。所謂一般に日常的所與狀件の人倫的狀位が常態に屬するものであれば、經の常たる規範に循つて行動を律する事も容易に可能である。所で一般に考えられる如く價値の尺度も物の本質に立脚して平行的に變化するものであれば、一般庶民及び修學上の凡俗な境地に住する人々は、個々の具體的環境(時・處)に即して、日常的に窮理し體驗自證してゐる知の理(生活)の意識の量・質の強度の相對的場の境界内で、可能的に諸問題を解決する故、それ等は當爲的必然性を十全に確保する事は不可能であり、況んや、人倫の變態に逢着しておや。所で主體になげ込まれる對象的問題領域が質・量共に異質多大を極めて、復雜の様相關係を内包する場合、單なる形式論的思惟のみでは完全なる意識作用が行われず、當然高遠緻密なる認識作用が必要となり、此處に辯證法的思惟の展開が要請され、かゝる思惟の可能性として主體的に聖人・賢人が考えられてゐる。所謂既得された性の理(知の理を中)の意識(規範)を肯定的に媒介超越(形式的にはそれを否定的に奥底に可能態と)する事となり、その意味で(道)が、經として成立可能な根本基盤(原)迄還元され、その基盤たる未發の中を中軸として未發の中が自己を新しい全體統一的立場で完全なる自己限度を行ふ事となるのであり、已定の(規範)に異質的と言へる行動原理(權)が顯現されて來るのである。(一)は、未發の中の統一的作用の當爲的必然性の強度が弱いため、その作用がより表面的で深きと全體性を缺き、高論の本質的緊張關係が弱く、それだけ本來的限定より不純偶然を混入し、權の價値の十全)かゝる本體の本來的な自己發展を可能にする爲には、

完全明白なる知の理の意識を體し得る聖賢の境地こそ最適である。此こそ眞知、大知の體得者の當然の姿であり、かゝる主體とは活潑々地的な全體大用の生々發展の創造的な聖人の姿である。又心の欲する所に従つて矩をこえない、眞に人倫を體得した神人合一の境地である。かゝる意味で創造された權はその本質的内容に即して、ハルムとして現實生活の生活律の地步を得るのである。此等の境地も、彼が門人達に答えた文中に容易に窺はれるのである。即ち文集に「子曰、非精於義達於權者、其孰能與於此、至德言者、人心之安天理之極、無過與不及、而不可一毫加損者也」(卷五十一)、「聖人之心、廓然太公、如衡之平、彼此一無所偏、惟其來而順權應之耳、到此則聖人用權之地、惟幾微義精者、乃可以決之、自不容以常理法論也」(卷五十七)。「此處に權の地位に關して、更に朱子は易の繫辭下の「巽以行權」の句について、門人才卿(陳文)がその意義を尋ねたのに答えて「曰、權之用、便是如此、見得道理精熟後、於物之精微委曲處、無處不入、所以說巽以行權」(龍類卷七)、「權是透迤曲折以、順理、巽有入之義、巽爲風、如風之入物、只爲巽便能入義理之中無細不入」(同上)と、巽三三の卦の巽の風の意をとり風の物に入るの義を以つて、人情の機微にふれ義理の意識の精熟細密をきわめ、眞に合理的にして自由純粹な權の意識の實在を可能ならしめる所以の義に論及してゐる。以上概観した如く、權の行はれるべき困難性については敢て贅言を必要としないのであり、權の規範を實踐し得る主體の階層は、求仁の理想的窮極的地步に住する聖賢人達のみ許容されるとすれば、所謂朱子が禮の改變は聖人を俟つて始て可能と考へ、若し聖人に非れば當に損益すべき所を誤り、遂に天理を滅却するに至るとし、語類卷二四に「惟聖人能順得這勢、盡得這道理、以下人不能識得損益之宜、便錯了壞了、又自是立不得…」(三〇)と言ひ、權を可能ならしめる主體の旨意と相符合するのである。此處に主智主義を中軸とする爲學思想中の知の

優位性が認められ、かゝる權の思想には、宋代國家社會のになひてたる官僚人(士大夫)を中心とする讀書人階級の知的優位性を要請し、あつた迄科擧に合格すると言ふ足場としての手段的知識としてでなく、その知的内容が厳しく道德的理念に根柢をもつ道德的人間性を本質となす理論的構想が考えられ、朱子が固き信念の下に描いた禮的社會國家即ち人倫的王国(目的)の根本思想、又新興階級に對する人倫性・心情性(主觀的心情)を主張する思想と相貫通すると思われ。權の地位の當爲の様相は、民族の習俗を基底として發展する道德と法とを媒介し、其處に必然的に求められる人倫的世界、それを創造發展させんとする聖人の境地に自然的なものとして見られるものである。かゝる人格者こそ眞に權の立場に自由たり得、禮の制定者としての地位である。權の概念に人倫的當爲性と、内面的權威性の意義と價值とを十全に附與してゐるのである。次に時中及び義との關係を考察したい。

(五)

或人が「權は是れ中ではないかどうか」との尋問に「是、此一時中、不中則無以爲權矣」と、又「權は時中、不中則無以爲權矣」と答え(語類卷三)、權と時中(中)との本質的關係を單的に述べてゐる。時中(時ニ)とは、中庸に「君子而時中」とあり、その朱註に「……其有君子之德、而又能隨時以處中也、……蓋中無定體、隨時而在、是乃平常之理也」(第二)鄭注、君子而時中者、其容統(第二)君子、而又時節其中也、……(時ニ之ヲ措キ)の句には、朱子は「以時措之、而皆得其宜也」(鄭注、時措ヲ宜シキナリ)と註してゐる所から、「時中」或は「時措之宜」を得るとは、日常的な諸行事の場に於いて、その對象的諸内容を、そのおかされてゐる自己の立場(地位)から、時事に隨因して理宜を得た合理的當爲的な解決を與える事の謂である。所謂「精一執中」の意である。朱子も中庸章句序に「其曰擇善固執、則精一之謂也、其曰君子時中、則執中之謂

朱子の倫理思想に於ける權の意義

也」と言ひのである。所で孟子が「子莫執中、執中爲近之、執中無權猶執一也……」(孟子盡)と、子莫の執中は二物間の量的形式的中間を固執して、權宜を知らずと難じており、朱子は「權稱錘也、……執中而無權、則膠於一定之中而不知變、是亦執一而已矣、程子曰、中字最難識、須是默識心通、……」と註してあり、更に「道之所貴者中、中之所貴者權」と言ひ、子莫の執中は時中を害すると論じてゐる。所で「時之不同、義則一也」(孟子萬章)又「言因時制宜、皆由中出也」(同上)と言ひ、一般には、主體の種々の立場に、與えられる相對的(下篇)に與(時空的に)諸事象の時宜に適する如く權(權)の事により所謂中(中者、不偏不倚、無過不及之名、道者天理之)を得た行事となるのであり、此の場合の權の概念は、意識の内面的活動過程の當爲の様相の絕對的必要性を時中の行事に即して力説してゐるのである。論語の爲政篇集註に「胡氏曰、禮者天地之常經也、益之損之、與時宜之、而所因者不壞、是古今之通義也」と、胡寅の説を敷衍して言える如く、所謂時中である事が、そのまゝの規範であるとする權の概念とは、區別して考察さるべき異質的性格を持つのである。所で執中(時中、時措之宜)の日常的諸行事が皆權であると(權に従つた行事即ち權)考えられるであらうか。然し、但諸行事が既存の規範(その規範の可能)に従つたとは、所謂權であるとはいへ得られないのである。所謂實質的に執中即權である爲には、その執中の意識作用の發展過程中に含まれる意識の全領域を通じて、權である所以の本質的要素が隨伴されなければならぬ。例へば人倫の常態では、君令し・臣従い・父慈み・子孝なるが如きは、經でありノーマルな人倫規範である。所で、君臣父子の關係は必ずしも正常な様相を恒常不變ならしめるものでなく、アブノーマルな變態的人倫關係に即して、止むを得ず湯・武の桀・紂を誅し(殺君)、周公の管蔡を誅す(殺兄)るが如く、泰伯が至徳と賞揚される如き行事、又孔子が殷に三仁ありと言つた、微子・箕子

・比干等の去・奴・諫の諸行事は、權にして時中を得た所謂權として
 の規範性を有するもので、事・理の緩急大小を辨別して、權をもつて
 之を稱量した時宜の行事であり「權而得中、是乃禮也」と、言われる
 所以のものである。その本質こそ既述の如く、所謂經的規範を意識の
 奥底に潜在能力として否定的に媒介し、知覺・判斷・認識等の諸表象
 意識過程を通じて全體的統一的立場の權の意識を必要とし、内面的本
 體の限定に由つて規範性を保持する事にある。

語類に門人沈僩の錄に一問、可與立、未可與權、看來權字亦有兩
 樣、伊川以權只是經、蓋每日事々物々上、稱量輕重處置、此權也、權
 而不離乎經也、若論堯舜禪遜、湯武放伐、此又是大底權、是所謂反經
 合道者也、曰、只一般、但有小大之異耳、如堯舜之禪遜是遜與人、遜
 一盆水、也是遜、……(類類三七)、更に「或問、執中無權之權、與嫂
 溺援之以手之權、微不同否、曰、執中無權之權稍輕、嫂溺援之以手之
 權較重、亦深淺也」(同卷五)(六・八枚)と言ひ、權ると言う意識作用、及び權の
 規範の持つ規範性に程度の小大・輕重・深淺の強度の量的區別を認め
 ているのであり、時中の立場では、量的差異(強度・程度等)により夫
 々概念規定を異にするとも言えよう。朱子の思惟内容には、量的發
 展が質的なものへと展開發展する論理形式を探り、聖人の概念に於い
 ても此の點が認められるのである。(容)一般に中國人の思想の思惟形態及び表現思
 惟の様相關係の思索による考論に終始する傾向がある。此の爲一般には論理の立體的性
 矛盾・否定が弱く、平面的相關的調和的關係が強調されており、論理に富まない現實主
 義的中國人の思惟傾向の一性格を露呈している。此處にも彼等の思想内容に不可知的なものが秘められていられるように思はれる。故に時中にも、二義
 性を有し、常態的人倫關係に於ける循經のそれと、人倫の變態に於け
 る循權のそれとが考えられる。此等の點については陳北溪も、權に時
 中の義あるを論じて「……亦猶人用權度、推度事物、以取其中相
 似、權只是時措之宜、君子而時中、便是權、天地之常經是經、古今之通
 義是權(義下卷)と言ひ、更に權・中の分別を論じているのは注意に價す
 る。即ち「……由知中、然後能權、由權然後得中、中者理所當然、無

過不及者也、權者所以度事理而取其當然無過不及者也」(同上)と、主體
 が所當然の理を識得する事によつて能く權なる所以の場が主體內に體
 得され、眞に權なる事によつて眞實に人倫としての規範の存在價值を
 認める事が出来るのである。形而上的理(道德)が、現實的形而下的諸
 内容に即して時宜(義)を得る事(節中)によつて、人間が觀念的に認
 識する眞理を生活の場に於いて合理的に實踐し、その内面的に體得し
 得た眞理を主體的に實踐する事に由り、その眞理の存在可能根據を權
 によつて實體證認される事が可能となるのである。此處に權の本來の
 姿があり、中(中只是體恰)は所當然の理であり、權は理の顯現化的一
 樣相である。此れ朱子が「兩端謂衆論不同之極致、蓋凡物皆有兩端、
 如小大厚薄之類、於善之中、又執其兩端、而量度以取中、然後用之、
 則其擇之審、而行之至矣、然非在我之權度、精切不差、何以與此、此
 知之所以無過不及、而道之所以行也」(中庸)、又「……莫非天理之極、
 人倫之至、學者察此而有得焉、則不待較計論量、而天下無難處之事矣」
 (上篇集註)と言ひ所以である。

門人が「義の字を以つて權を表現すると如何なものでしようか」と
 の問に答えて、「義者宜也、權固是宜、經獨不宣乎」(類類卷三)と言ひ、
 論語子罕篇集註に、程伊川の言を引用して「……可與權、謂能權輕重
 使合義也」とのべている如く、權も經も同じく義であるべきであると
 する。(以下引用の「義は多く内面の徳よりはむしろ)義者事之宜也」(論語學而、
 「義の徳の表現の様相に於いて言うのである)。「義者天理之所宜」(同上上上)、「義者心之制・事之宜也」(孟子梁惠、
 「宜者分別事理、各有所宜也」(中庸)、更に「義者宜也、乃天理之當行、無
 人欲之邪曲、故曰正路」(孟子離婁、下篇集註)等と言へる如く、義とは主體の内面
 に體得されている徳であり、具體的な對象的諸内容に即して、事理を
 分別し、當然的な天理の働を本來的ならしめるべき生命力を内具する
 價值意識とも考えられるものであり、權・經兩者とも義の理の當然的
 働を本質として内具し、又義の理の内面的限定によつて實在可能とな

るのである。要するに、權の有つ眞實の價值と威力こそ人間社會を積極的義の理の作用を言うのである。權であるべきとは、事理を辨別して事の宜即ち天理の宜に合致する事であり、又意識行事が十全に道德法則に従う事である。義の徳は時に隨う底の意志を有し、「義之所在、禮有時而變」(孟子公孫丑)「時之不同、義則」(也)同義章上篇集註)と言ふ、權の規範を内面に本質として仰ぐ所以の義に論及している。かく可能なる所以は、性の理の下で活らく義の理の實在が要請せられるのであり窮、理により、主體内に義の理の意識(羞惡之心)を完全明白に體得存養されておる事が必要なのである。「好義則事合宜」(論語子路)「蓋無私心、然後好惡當於理、程子所謂得其公正是也」(同上理)と言ふ、又語類に「……平日涵養本原、此心虛明純一、自然權量精審、伊川常言、敬以直内、則義以方外、義以爲質、則禮以行之」(卷三七)と、平日窮理により、本原を涵養して此の義理の心が虚明純一であれば、往來する事態に即して、自然權量精審であつて、事理を分別し義に適した當爲の行事を可能ならしめるのである。此處に伊川の内外敬直・義方の説を中心として、朱子の居敬・存養・省察の問題が力説され、窮理の必要性が義・權の問題に於いても認められている。語類に「……義字大自包得經與權、自在經與權過接處、如事合當如此區處、是常法、如此固是經、若合當如此、亦是義、當守其常、事合當如此區處、却變了常法、恁地區處固是禮、若合當恁地、亦是義、當通其變」(卷五七)と、義は經と權とを包攝する關係にあるが、義理の限定がその常法に従つて顯現される場合は、經としての領域に屬し、その限定が常法を變化すべき方向に顯現される場合は權の領域に屬し、經であり、權であれ、共に性の理たる義理の自己限定面である事には變りはないのである。此處で、朱子は更に文中子の「權義舉而皇極立」の句に論及しておる。門人林正甫が此の句について「權義只相似」と問ひしに答えて、「義可

以總括得經權、不可將來對權、義當守經則守經、義當用權則用權、

所以謂義以總括得經權、若可權義並言、如以兩字對一字、當言經權舉乃可」(語類卷三)と言ひ、經・權兩者の規範もその本質として義理を内具し、又具體的に經・權の規範を主體的に仰ぐ爲にも義に合すべきであると主張し、義は經・權を總括すべきものであり、故に「經權舉」と言はゞ無害であり、權義舉すとすれば、義の字の本質を消失して終うと言ひ、經は自ら經、權も亦自ら權であり、義は經・權を兼用すべきだと、文中子の文章に批判的解釋を施している。此の點については陳北溪も性理字義卷下「論用經用權皆當合義」に於いて、同様の事を論述している。又伊川が「惟だ義は無對なり」と言つているが、彼の所謂權は是れ經の説はどちらかと言つて分別が不十分であり、もう一步押し進んで分別すべきであると言ひ、經・權は自ら兩物であり、權に合するに到り得てそこで自ら經と異なる事がないと言ふのなら、義無對の考え方もまあ宜しいだろうと述べて(語類卷三)、伊川の説を批判的に許容している。更に義と權・經の相互關係を、易の繫辭の「并以辨義」の句を引用して、説明をしているのも此等の本質を理解するの

(六)

以上朱子の權の意義を順次論述し來つたのであるが、最後に彼の固き道德理念に裏うちされた權の思想が、具體的な生活の場に於いて如何に考えられていたであろうか。程伊川が漢儒達の權の概念規定が不備であると難するに、權の意味に權變權術の論が派生するとしてその説を排斥すると言つているが、程子の批難も、彼の事・理に即して理を強調する道德的理念を根本とする合理的思惟の反面、彼の生の體驗から來る必然的な結果ではあるまいか。朱子も「世俗所謂權者、乃隨俗習非、倫安苟得……」(文集卷三)、「又「今必以正理爲空言、而唯權之爲狗」(答何叔京)と言ひ、歴史的にも又朱子の生存した現實

社會にも、眞實なる權の當然の様相は顯現されず、内く國家民族を衰亡へと、社會の和平人心の安定を破壊し、歴史の當爲的發展を阻害する權の様相(權力・方便・勢力等の真・更には不正)が展開され、個人惡・社會惡更には歴史惡(必要)の温床と化している現實を認めてゐる。一般に、人々は權の用い得べき事あるを知つてその本質の何たるかを知らず、權の眞意に背反する勢力・勳・能力・おもみ・方便等が横行するのである。「今日之法、君子欲爲其事、以拘於法而不得聘、小人却徇其私、敢越於法而不之顧」(語類卷一〇)、又「：聖遠道晦、人心頗僻、險詞怪說雜然並起、不憚於誣天罔聖、讀經破義、而務以適其利欲之私：」(文集卷六〇)、(答杜叔高)と云う如く、現には、あげて法家者流の權謀術數的言行が専行し、功名を求め世を惑し民を誣い、道義を全く充塞するが如き現實を露呈しているのである。一般に人間存在にとつて、不可知的な暗黒な深淵の世界から不可避的に擡頭現實化して、我々の生の流動の中に投げ込まれる人間の自然的欲望があやなす諸々の反價值的諸行事——現世に對する限りなき生の執着・權勢的地位・飽く事なき富貴功利的欲望の追求満足及び奔放的恣向・目的の爲に手段に盲目的な權謀術數——も、朱子には不純にして偶然なる(非合)人欲の活動の必然の結果であるとしてゐる。かゝる人欲の活らきの可能なる根據は、人間に主體的に體得存養される性の理の不完全性にあると考えられてゐるのである。「今人只爲不見天理本原、而有沒々以就功名之心、故其議論見識往々卑陋、多方遷就下稍頭、只是成就一箇私意」(文集卷四六)と云ひ、此處には間斷なき人間の生活に對する意味附與の苦難な生活過程は見られないのである。朱子は温愛なる人間理性の躍動を信念として堅持し、内面的精神主義の優位及び心情の純粹性を主張昂揚し、自らその體認自證に努めたのである。かゝる權の諸相の積極的な活らきを人間の權利として承認される爲には、その活らきの本質的根據として道徳性に依存し、更に道徳的義務の遂行が本質として具有せられ

るべきであると考へる。凡そ權力とか言ふものは、その成立の根底に又その作用利用の本質として、道徳的な價值的規範性を仰ぎつゝ、且つその具體的な時・處・位に即した時宜を得た諸作用でなくてはならないのであり、尺度の如く權衡の如く事の理の是非を省察し、時宜を採りて眞實に義利を満足せしめる事が要請され、所謂經・權である事が必要なのである。その爲には「時中」であり「時措之宜」であるべき行事が要求され、その爲には、求仁(窮理)の必要性が併せ要請されるのである。(此等の具體的な經緯の考證は、朱子が帝王の學・科擧・官制・今學更には王介甫等を論ずる諸論に明察されるのであるが、すべて省略に附す)

宋王朝の專制的君主制の政治體制の中で、政治的社會的に積極的な權力を有する官僚階級(士)は、自己の名譽權力のとりこと化し、權貴をほしいまゝにし、功利の道に走りて所謂徳治を顧みず、他方經濟力の蓄積を圖り(地方の大地所有者・豪族・新興商)、且つ彼等はその保有する經濟力を驅使して權貴に富む官僚への道を企てる(科擧の試験の作)等種々の諸狀件諸目的が入り雜つて權謀術數的諸行事が盛行して來たり、官僚人の教養識見は低下し、禮樂刑政は時宜を得ず、地方農民階級はその政治的社會的な諸弊を被むり、經濟的社會的には貧困なる生活にあえぎ、家族道徳は勿論の事、郷里社會の習俗禮教等も顧りみられず、教學の實もあがらず、又時代精神の指導的責任を負う學團は、功利の學・異端虛無(老・寂滅(佛))等を中心として展開され、道統的學道思想はその影を薄くして實學の精神昂揚せず、内外相表裏して南宋社會の頹廢的現實を露呈し、國力は一途に、傾國の運にあつた時、朱子は知的にきはめて高い道徳的内面性に立脚した權の規範を十全に認め且つ強調し、それが實踐せられる事により、夫々の階級に朱子の教學的理念を具體的に推擴實現出來ると考へたのである。(特に新興階級人が保有している外的權威—經濟力を基盤とする—に、朱子の禮教的者の人格の根本理念)を中心として、彼等が内面的各職的能力の自覺即ち道徳的主體性的自覺を持たせる事により、内面的道徳的權威を、純粹な心情性、優位的に位置附けたので

る。時中と言ひ、時宜と言ふも、性中の萬理の基盤の下では和平へともたらす原動力であり、人間の逞しき生命力は此等の造化の權的規範(原理)を中心として具體的たり得るのである。故にかゝる道德的本體たる太極の自覺内容たる權・經の規範をまどかに仰ぐ事により、具體的な各々の權の様相は當爲的價値と實力を具し生々たり得るのである。かくの如く、彼の抱擁する權の思想は、彼が六十五歳(A.D.1194)の時行宮便殿にて事を奏した奏劄(甲寅行宮便殿奏劄)(四四)の中にその實相を如實に窺ひ得るのである。「臣竊聞之、天下之事有常有變、而之所以處事之術有經有權、君臣父子定位不易、事之常也、君令臣行、父傳子繼經也、事有不幸而至於不得盡如其常、則謂之變、而所以處之術不得全出於經矣、是則所謂權也、當事之常而守其經、雖聖賢不外乎此、而衆人亦可能焉、至於遭事之變而處之以權、則唯大聖大賢爲能不失其正、而非衆之所及也……」とはその一端である。朱子は常に中庸の次の句を念頭に抱きつゝ、彼の信念としての主體的人間像の體認自證に努力したのであろうか。即ち「是故君子、動而世爲天下道、行而世爲天下法、言而世爲天下則、遠之則有望、近之則不壓」(第二章九)、又「大哉聖人之道、洋洋乎、發育萬物、峻極于天、優々大哉、禮儀三百威儀三千、待其人而後行」(同第二章)と。

(註) (1)國語には稱・平・權力の意が見え、詩經には、人名・權力の意が見え、周禮には稱・平の意が見え、左・穀二傳には權力・重等の意が見え、公羊には孟子の所謂權の概念が見え、禮記には權衡の意が見え、特に喪服四制の「權者知也」の文章は、此の本文の内容を見ると禮記の成立年代を考へさせる資料を與へてゐるよう思ふ。更に説文・爾雅には草・木の名に及んでゐる。權韻の如く、權は古來種々の意に使用されてゐる。

- (2)公羊傳桓公十一年「權者何、權者反於經、然後有善者也」を中心とし諸々の思想が見えるが、陳德「漢儒通義」、北村澤吉博士「論語義注及集義」、楊樹達「論語疏證」、黃以周「經訓比義」、程樹德「論語集釋」、俞正燮「癸巳存稿」、焦循「影菴集」等にもその一般がうかゞはれる。
- (3)論語には「未可與權」(子罕)、「威中權」(微子)、「權權量」(堯曰)、孟子には「權

朱子の倫理思想に於ける權の意義

然後知輕重」(梁惠上七)、「嫂溺援之以手者權也」(離婁上)、「執中無權」(盡心七) (4)語類卷三七・七枚に程伊川の義と權との關係を論じてゐるが、程子は權は義であるとし、義である以上は説き難いと言つており、朱子は此の義の問題を更に論理的に深く論及してゐる。

(5)語類卷三七・六枚・九枚、猶お戴震「孟子字義疏證」、前掲「影菴集」(卷十・說權)及び方東樹「漢學商兌」にも興味ある論考が見える。

(6)語類卷三七・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、到那時合意地做方好」(七枚)と、更に八枚・九枚・十枚等に漢儒の權變權術へと權の意義を改強するを難してゐる。

(7)漢以後の諸家の説に關しては、俞正燮「癸巳存稿」卷二、及び邵康節「觀物外篇」にも同様な意味の事が論ぜられてゐる。更に張雨軒は權について既に經に反すればどうして結果的に道理に合する事があらうかとして、漢儒の説の形式的表現の論理的矛盾を指摘してゐる。

(8)語類卷三七・十三枚、猶お程伊川の權については、楠本正繼博士「續」程子論——伊川の部——に詳解されてゐる。

(9)德治主義を本質とする故、禮樂刑政悉く道德的領域の中で考へられてゐる。即ち集註及び章句で「法者天理之當然也」(盡心下篇)、「法・法度也」(中庸)、「法度・禮樂制度皆是也」(堯曰)、「典刑・常法也」(萬章下篇)と言ふ所以である。

(10)平岡武夫氏「經書の成立」P. 16、P. 30参照。

(11)楊梅幸孫氏「社會道德——規範意識の類型——」(東洋の文化と社會、第五輯)、又北村澤吉博士「儒學概論」に於いて、權についての論考が見られる。此處で伊藤仁齋が「權字當以禮字對、不可以經字對、孟子說如此、漢儒不知也」とのべ、禮・權を以つて對立させる事が權の本義であると主張し、日本儒學思想史上に於ける彼の立場と、彼の孟子解釋の態度が明瞭にうかゞはれる。

(12)文集卷三九答魏元履、黃氏日鈔卷三七・五枚。

(13)後藤俊瑞博士「朱子の禮論」(臺北帝大哲學研究年報・第七輯)に於いて、禮制定の特殊規律の主たるものを七箇擧げて詳説せられ、更に禮の改變について具體的に且つ明晰に論證されておられる。

(14)權も規範即ち道德法則である。一般に論述される如く、權は經の形式的規範に對して實質的規範としての判然と概念的に區別して説かれるよりは寧ろ、朱子の立場は、兩者とも規範としての本質には變りなく、その原理を成立せしめる具象性(内容性)の質的様相如何に關係して來るのである。經の場合は人倫の常態を、權は人倫の變態を本質として考察される兩者とも實質的原理なのである。然し權の規範には形式・實質の立場で考察するべき餘地もあるが、朱子思想の本質的位置を示すものではなからぬ。

(四) 語類卷三七・十二枚・十三枚に「莊子曰、小變而不失其大常、或曰、莊子意思又別、曰、他大概亦是如此、但未知他將甚做大常」と言い、莊子の言葉について批判を行っている。又文集卷六七「養生主説」にも「彼の考が見える。更に莊子秋水篇には達理と權、更に知道と權との關係に論及されている。

(四) 一般に思想形式及び内容は、時代の社會秩序とその社會の中で躍動する生命力を代表する。朱子も彼のユニークな精神的形式で時代社會の秩序を意識している。そしてその形式に人間性を盛り込む事により、彼は社會秩序に調和して生きようとする。(他面秩序に抵抗せんとする方向もある)、所で彼が強調する人間性は、未だ既成秩序を破壊せんとする意識を全く自覺してゐないのであり、既成の秩序の枠内で安定調和を求めんとしている。故に彼の思想は道德的權威を中心とする道統的世界觀が、時代的要請をになひつゝ、新しい人間性を形成せんとする表現内容と考えられる。

(四) 後藤俊瑞博士「宋學の豁然貫通説」(哲學・第三輯)、「朱子に於ける絕對自由の自我」(日本中國學會報・第四輯)及び拙稿「朱子の志氣について——道德意志の一考察」(廣島大學文學部紀要・第十三號)

(四) 論語集註には洪興祖の説を引用して「洪氏曰、易九卦、終於巽以行權、權者聖人之大用、未能立而言權、猶人未能立而欲行、鮮不仆矣」(子罕篇)と註している。論語集註篇集註、中庸章句序、語類卷五八・八枚、同前卷五七・十二枚、論語泰伯篇或問等。

(四) 文中子「元經有常也、所正以道、於是乎見義、元經有變也、所行有適、於是乎見權、權義舉而皇極立矣」(魏相篇)、語類に「問、它說權義舉而皇極立如何、曰、如皇極某會有辨、今說權義也不是蓋義是活物、權是秤錘、義是秤星、義所以用權、今似它説、却是以權爲媿濁授之之義、以義爲授受不親之禮、但不如此」(卷一三〇・二〇枚)と言ひ、皇極については文集卷七十二「皇極辨」に於いて詳細に論ぜられてゐる。此の皇極辨は朱子晩年六十七歳の時の作であり、彼の禮思想の本質を吐露してゐる。

(四) 語類に「：繫辭既説并以辨義、又説并居其所而遷、并是不可動底物事、水却可隨所汲而往、如道之正體、却一定於此、而隨事制宜、自莫不當、所以説并以辨義、又云并居其所而遷」(卷三七・十六枚)、又「并以辨義、興以行權、此說義與權自不同」(同前十五枚)と。