

荻生徂徠の「礼義」思想について

黄 于 菁*

はじめに

江戸時代中期の儒者荻生徂徠（1666～1728）は六経の学問を重視し反朱子学と反仁斎学のことはよく知られている。本稿では、荻生徂徠の「礼義」という概念を検討してみたい。

徂徠思想の主眼は「安天下」であり、「道」を安天下の道と見做している。これは彼の思想の中核であり、無視することはできない。つまり、徂徠思想は、「道」とは、安天下の治国の方法ということであり、この「道」をめぐって展開する政治優先の思想とも言える。これは人間の性や道徳を主とする朱子学と伊藤仁斎の思想と違ったところである。それに、徂徠は「道」のほか、「礼義」という概念をも常に提起しており、この「礼義」を「道」と結合させている。彼の『弁名』などの著作には、常に“礼義が道だ”と唱えている。この「礼義」は徂徠の思想にどのような役割を演じるのか、彼の反朱子学・反仁斎学の論説と関係があるように思われる。これが本稿の研究動機である。

一、「礼義」思想の分析

まず、徂徠の「礼」と「義」の性質についての分析を確認しよう。

(1) 「礼」

「礼」の理解においては、「礼は物なり」¹というように、徂徠の「礼」は、具体的な物、つまり外在的な制度を意味する。

『弁名』「礼」の最初では、以下のように述べた。

礼なる者は、道の名なり。先王制作する所の

四教・六芸、これその一に居る。いはゆる経礼三百、威儀三千、これその物なり。²

「道」とは、先王の道であり、堯舜などの先王たちが作られた治国の方法である。「礼」は治国の方法であり、先王たちは作られた四教・六芸の一つである。敷衍すれば、ここでの「礼」とは、礼楽制度ということである。

けだし先王は言語の以て人を教ふるに足らざるを知るや、故に礼楽を作りて以てこれを教ふ。政刑の以て民を安んずるに足らざるを知るや、故に礼楽を作りて以てこれを化する。³

「礼」の出現した理由は、先王らが刑政の作用の不足を補うために作られたものである。礼楽制度を実行すれば、先王らの安天下の道を伝えることができる。言い換えれば、礼は、先王らが認めている治国の道具である。

周礼に「礼を以て中を教ふ」と。…けだし先王、礼を立て、以て民の極となす。極とは中なり。賢者をして俯してこれに就き、不肖者をして企ちてこれに及ばしむ。故にこれを中と謂ふ。人をして過不及なきの理を求めて以て礼となさしむるに非ざるなり。⁴

礼の存在する目的は人々に準則を教えることである。「中」とは、極という意味で、つまり準則という意味を表す。徂徠にとって、安天下の方法は庶民に準則を教えることである。これは礼を実行しなければならぬと徂徠が主張しているの

* 台湾大学 院生

ある。それに、徂徠は『礼記』に「礼は以て中を教へ、楽は以て和を教へ」⁵といい、音楽が情緒を安らかにし慰める作用を持っているので、言行の準則とする礼と合わせれば、安天下の目標となれるという。『中庸』の冒頭に「性に率ふこれを道と謂ふ」というように、先王の道は人の天性に違反しないままに人の言行を約束することである。この道によって、音楽で人情を慰めて、礼で言行の準則とする。これも礼楽制度を実行する作用である。⁶

(2) 「義」

義もまた先王の立つる所にして、道の名なり。…けだし義なる者は道の分なり。千差万別、おのおの宜しき所あり。故に曰く、「義なる者は宜なり」と。⁷

礼とともに、「義」も「道」であり、「適宜」という意味を以って、物事の準則を調節することができる。

けだし先王の、礼を立つるや、その教へたることまた周きかな。然れども礼は一定の体あり、しかうして天下の事は窮りなし。故にまた義を立つ。伝に曰く、「詩書は義の府なり。礼楽は徳の則なり」と。…故に曰く、「礼義なる者は、人の大端なり」と。礼は以て心を制し、義は以て事を制す。礼は以て常を守り、義は以て変に応ず。⁸

徂徠において、礼は先王の治国の道によって作られてきたが、固定的な儀式に拘ってしまっている。天下の物事の突如の変化に応じて、先王は「義」を創造して物事の準則を調節する道具とさせる。だから、徂徠は「義なる者は、礼の細なる者、おのおのその宜しきを制するを謂ふ」⁹という。固定的な準則という礼と準則を調節できる「義」と

合わせて、これを安天下の方法だと徂徠は認めている。礼と義を通じて、君子という徳を身に付ける人を養って、治国の人材とさせ、君主と一緒に治国させれば、安天下の目標に達することはできる。言い換えれば、徂徠の「礼義」は人の道徳を養うではなく、治国のために存在しているのである。これは徂徠が「礼義」という概念を提唱する理由であろう。

二、「道」・「仁」との関連性：朱子学と伊藤仁斎への批判

本節では、徂徠の「礼義」と彼が捉える「道」・「仁」との関係を分析することによって、朱子学・仁斎との違っているところを検討する。

朱子学においては、徂徠の治国の道と違って、「道」というのは人の性と連携する。「性即理」という論点をもって、朱子学の「道」は「性の自然に循うを待つて而る後之れ有り」ということである。¹⁰ 人性は本来天の純粹無雑な理から作られたものであるが、世間の欲望を混雑して、気質の性になった。しかし、欲望がない性、つまり本然の性には、理がある。この理に従って生きるのは「道」というものである。だから、人性は天道から生まれたものであり、「道」が人性と繋がっているとされる。¹¹

しかし、この人性と繋がっている「道」に対して、仁斎は認めていない。

道はなお路のごとし。人の往来するゆえんなり。故に陰陽こもごも運る、これを天道と謂う。剛柔相須うる、これを地道と謂う。仁義相行なわるる、これを人道と謂う。¹²

これによると、仁斎の「道」は三つに分けられており、天道、地道、人道という。「仁斎は“道者。人倫日用当行之路”という」¹³によって、仁斎が重視している「道」は、天地人倫の道という人道

である。仁齋にとって、道は性から生まれた本来自ら有るものではなくて、「物の通行するゆえん」のものである。つまり、人道とは、人の往来するゆえんというものである。これを一陰一陽の天道と異なっている。つまり、天道と人道は別々の道であり、混じてはいけない。これは「道すなわち天道」という朱子学との違っている所である。

「仁義相行なわるる」¹⁴という「人道」を思っている仁齋は、天地人倫の道に属する「仁義」が性ではなく、徳だと認めている。これは朱子学の「仁義礼智が性だ」という主張に反対しており、「仁義」と「道」を一貫させるのは仁齋から始まったことである。

以上の朱子学と仁齋が「道」と「仁」に対する見解は、徂徠に至ってまた別の見解は出てきた。

徂徠思想には、「道」と「仁」は、礼義という概念と強く関係している。まず、徂徠は、「先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり」¹⁵と述べ、道とは先王によって作られた安天下の道だという主張を以って、朱子の天地の間の事物の道理ではなく、仁齋の人倫日用の道でもない。「道」はただ、先王の道だけであり、完全な人為のものであり、先王たちが安天下のために作られた治国の道である。¹⁶これは完全に天地自然と隔絶する論述である。それに、「仁」という概念に関しては、朱子学の「仁」は、物を生ずるといふ天地の本質をえている人の心の徳であり、仁齋の「仁」は人間世間の徳とする。それに対して、徂徠の「仁」は彼の一貫的な治国平天下の理念である。「仁」とは、「人に長たりて民を安んずるの徳」¹⁷や「天下を安んずるの道は仁に在り」¹⁸というように、安天下の「道」と緊密に繋がっており、政治と切り離せないものである。¹⁹だから、徂徠は「先王の道は、ただ仁者を挙げて不仁者おのづから遠ざかるに在ること」²⁰と述べた。それに、「礼と義とを知れば、すなはち道は以て尽くすべきに庶幾し」²¹と言ったように、礼と義を道だと思っている。それを続いて、「天下を安んずるの

道は仁に在り」によって、礼義と仁の関係を分析しよう。

前の節に述べたように、徂徠思想には、礼義は道である。だから、性というのではなくて、徳というものでもない。つまり、「礼義」は人の徳と視されている「仁」と異なっている性質である。それに、「衆義を集めて礼立ち仁成る」²²のように、「礼」と「義」の出現は「仁」に達するためである。礼と義に従うのは仁を行うことである。これは、仁齋の「仁義」と違っている。徂徠は、「義なる者は芸の分、仁の節なり。芸に協ひ、仁に講ぐ。これを得る者は強し。仁なる者は義の本なり、順の体なり。これを得る者は尊し」²³という『礼運』の文を引用して、仁と義の関係を説明する。義の用途は礼樂の実行を協力するほか、仁の意義を表すことである。徂徠における「義」の地位は仁より低くて、仁齋の平等な地位に置いてある「仁義」と違っている。徂徠は仁齋の「仁義」という概念を激しく批判する。²⁴

だから、徂徠は朱子学と仁齋の性徳の争論に対して²⁵先王の道を知らずと批判している。それに、徂徠は「仁なる者は聖人の大徳にして、あに礼義の倫ならんや。故に孔門の教へは、仁をこれ上なりとなす」²⁶と言った。仁は人の最大な徳であり、一番高い地位に置いてあり、重要性は礼と義が及ばないのである。礼義を行うのは仁に達するためである。仁の地位は礼義の上である。だから、徂徠は「仁・義並べ称するは、六経・論語に、この言あることなし」²⁷と言い、朱子学と仁齋の誤解を指摘している。

三、朱子学と徂徠との礼制の相違

字義に対する理解の差別のほか、具体的な礼制の使用にも差別がある。

礼制への重視というのは徂徠から始まることではない。徂徠の前の朱子学はすでに礼制の重要性を主張していた。しかし、朱子学の礼制は家礼に

集中しており、本来の礼楽制度と比べて庶民生活の儀式に関心を寄せている。朱子学思想は国家と比べて庶民のことを比較して大切だと思っている。だから、『朱子家礼』に載せてある冠婚葬祭などの儀式はすべて家族を中心とすることである。礼楽制度という国礼より、家礼のことを重視している。²⁸換言すれば、国家より、家族のことを大事にするというのは朱子学の礼制の基礎である。

それに対して、徂徠の礼制は彼の安天下の理念を貫徹するために、現実的社会に運用する国家の礼楽制度というものである。徂徠にとって、現実的社会に制度を実行するというのは安天下の目標に重要なことである。これらの社会制度は「礼楽刑政」に概括されている。この「礼楽刑政」という言葉は常に「礼楽」、さらに「礼」に省略されている。言い換えれば、徂徠の「礼」は礼楽制度だけではなく、礼楽刑政などの全面的社会制度にも含まれている。彼の経世著作『政談』には、以下のように書いてある。

制度ト云ハ法制・節度ノ事也。古聖人ノ治ニ制度ト言物ヲ立テ、是ヲ以テ上下ノ差別ヲ立、奢ヲ抑へ、世界ヲ豊カニスルノ妙術也。依之歴代皆此制度ヲ立ルコトナルニ、当世ハ大乱ノ後二武威ヲ以テ治メ玉ヒシ天下ニテ、上古トハ時代遙に隔リシ故、古ノ制度ハ難立、其上大乱ノ後ナレバ、何事モ制度皆滅ビ失セタリシ代ノ風俗ヲ不改、其儘ニオカレタルニ寄テ、今ノ代ニハ何事モ制度ナク、上下共ニ心儘ノ世界ト成タル也。²⁹

また、

古ノ聖人ノ法ノ大綱ハ、上下万民ヲ皆士ニ在着ケテ、其上ニ礼法ノ制度ヲ立ルコト、是治ノ大綱也³⁰

以上はすべて「制度」の重要性を強調している。

これはすべて礼楽制度から延伸してきたものと考えられる。これらの礼制は、徂徠の安天下の目標と繋がって、国を治める制度と見做されている。これも朱子学の礼制と違ったところである。

両者の礼制を比べると、互いの思想の基礎が反映することが知られる。朱子学は主に内在道徳を養う思想に対して、徂徠思想は完全的に安天下への目標に向かうことである。互いの思想的根源が原因となって、両者の同じく礼制の実行を追求しながらも、礼制の内容、礼制を使用する場合やその動機に差が出たことがわかるであろう。

四、結び

以上、徂徠の「礼義」を中心に、彼の思想を分析した。上記をまとめて言えば、徂徠が「礼義」を提唱している目的は二点がある。一つは朱子学と仁斎学などの内心道徳の学問に対抗することである。ほかの一つは、自分の思想を治国する方策と結合することである。

まず、第一点である。日本朱子学と仁斎学の重点は、内在的性・道徳に傾ける思想である。それに対して、徂徠の思想は外在的社会を中心とする。それに、徂徠は内心の修為のことを一切反対している。したがって、徂徠思想は朱子学・仁斎学への抵抗する思想であり、徂徠が「礼義」を提唱する理由は主に朱子学と仁斎学の思想に抵抗するものである。

次は、経世政策と結合することである。徂徠思想においては、完全的に外在的な治国平天下の思想であり、「礼義」という概念にも異例ではなく、経世の方策と結んでいる。徂徠の理念は、「礼義」(礼楽制度)を以って安天下の目標に達することである。

結論として、徂徠思想の最も主要な目標は、「安天下」である。「道」「仁」「礼義」などの抽象な概念を通じて、この目標に達するのは彼の思想に主な論点である。この目的に達するために徂徠は内

在性・道徳を修練する思想を一切排斥している。従って、徂徠は「礼義」という概念を利用して、「先王の道」および人の最大徳「仁」と合わせて、礼義の合理性を確立して、朱子学と仁斎学の「仁義」説に反発している。さらに、礼義の合理性を使って、礼楽制度（社会制度）を平天下の方法とする論点を自分の安天下の理念として貫いている。

註

¹ 『辨名』「礼」（『日本思想大系』三六、東京：岩波書店、一九七三）71頁。

² 同上。69頁。

³ 『辨名』「礼」（『日本思想大系』三六、東京：岩波書店、一九七三）70頁。

⁴ 同上。74頁。

⁵ 『礼記』「楽記」。原文：以禮教中，以樂教和。（引用：荻生徂徠『弁道』（『日本思想大系』三六、東京：岩波書店、一九七三、32頁）

⁶ 参照：『辨名』「中庸和衷」（『日本思想大系』三六、東京：岩波書店、一九七三）111頁。

⁷ 『辨名』「義」（出處：同上）75頁。

⁸ 『弁名』「義」（出處：同上）75頁。

⁹ 同上。81頁。

¹⁰ 参照：相良亨『伊藤仁斎』（ペリかん社、）88頁。

¹¹ 参照：源了圓 著『徳川合理思想の系譜』（東京：中央公論社、1972年）82頁。

¹² 『語孟字義』「道」（『伊藤仁斎・伊藤東涯』所収）（『日本思想大系』三三、岩波書店、1971年）26頁。

¹³ 子安宣邦『伊藤仁斎の世界』（東京：ペリかん社、2004年）190頁。原文：朱子が道者。日用事物当行之理」（『中庸章句』）というのに対して仁斎は、「道者。人倫日用当行之路」というのである。

¹⁴ 『語孟字義』「道」（『伊藤仁斎・伊藤東涯』所収）（『日本思想大系』三三、岩波書店、1971年）26頁。

¹⁵ 『弁道』（『日本思想大系』三六、東京：岩波書店、一九七三）14頁。

¹⁶ 参照：『弁道』（出處：同上）21頁。

¹⁷ 『弁名』「仁」（出處：同上）53頁。

¹⁸ 同上。

¹⁹ 田尻尚文「荻生徂徠の政治思想—四書注釈を中心として—」（『大学院研究年報』第41号、中央大学、2012年2月）1070頁。

²⁰ 『弁名』「義」（『日本思想大系』三六、東京：岩波書店、一九七三）84頁。

²¹ 『弁名』「智」（出處：同上）。

²² 『弁名』「義」（出處：同上）81～82頁

²³ 同上。81頁。

²⁴ 徂徠が仁斎の「仁義」を批判するのは、彼の『弁名』という著作に書いてある。例えば、先王の教へは、礼・義を立てて以て人の大端となす。故に書・論語・中庸は、みな礼・義を以て並べ言へども、仁・義並べ言ふときは、すなはちその倫に非ざるものを比べて礼を遺る。故に古の教へは然らず。〔参照：『弁名』「義」（出處：同

上）82頁。〕

²⁵ 仁斎先生の仁義礼智を以て徳となすがごときも、また性と徳との名を争ふのみ（『弁名』「義」（『日本思想大系』三六、東京：岩波書店、一九七三）

²⁶ 『弁道』（出處：同上）20頁。

²⁷ 『弁名』「義」（出處：同上）81頁。

²⁸ 参照：吾妻重二・朴元在 編『朱子家礼と東アジアの文化交渉』（東京：汲古書院、2012年）11頁。

²⁹ 『政談』（『荻生徂徠』、日本思想大系三六、東京：岩波書店、一九七三）311頁。

³⁰ 同上、305頁。

参考文献

論文：

田尻尚文「荻生徂徠の政治思想—四書注釈を中心として—」（『大学院研究年報』第41号（東京：中央大学、2012年2月）1070～1079頁。

徳重公美「荻生徂徠における「道」、『比較日本学教育センター研究年報』第7号（東京：お茶の水女子大学比較日本学教育センター、2011.3）179～183頁。

徳重公美「荻生徂徠における道徳の意義—「中」の概念をめぐる—」、『人間文化創成科学論叢』第11巻（東京：お茶の水女子大学大学院『人間文化創成科学論叢』編集委員会、2008年）4-1～8頁。

子安宣邦「荻生徂徠—先王の道は礼楽のみ」（『思想』870（東京：岩波書店、1996.12）4～24頁。

陳貞竹「荻生徂徠における礼楽論の展開—朱熹礼楽論の受容と変容をめぐる—」（『東洋音楽研究』77（東京：東京音楽研究、2011年）1～19頁。

中村春作「荻生徂徠『政談』の世界」（『東洋古典学研究』第35集（東広島：東洋古典学研究会、2013年）53～67頁。

吉岡孝「荻生徂徠『政談』の構想と社会的実践の可能性」（『國學院雑誌』112（4）（東京：國學院大学総合企画部、2011.4）1～14頁。

山口智弘「『稽古』と「安天下」—荻生徂徠の「義」について—」（『倫理学年報』62（八王子：日本倫理学会、2013年）255～268頁。

書籍：

衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』（東京：法政大学出版局、1976年初版）

丸山真男『日本政治思想史研究』（東京：東京大学出版会、1956年）

田原嗣郎『徳川思想史研究』（東京：未来社、1967年）

相良 亨『日本の儒教』IとII（東京：ペリかん社、1992年）

王家驊『日中儒学の比較』（東京：六興出版、1988年）

源了圓 著『徳川合理思想の系譜』（東京：中央公論社、

1972年)

黒住 真『近世日本社会と儒教』(東京：ペリカン社、

2003年)

辻本雅史『近世教育思想史の研究：日本における「公教育」思想の源流』(東京：思文閣、1992年)

西晋一郎 口述・木南卓一増補『日本儒教の精神－朱子学・仁斎学・徂徕学』(大阪：溪水社、1998年)

『荻生徂徠全集』第三卷、第四卷、十七卷(東京：みすず書房、1977年)

今中寛司『徂徕学の基礎的研究』(東京：吉川弘文館、1966年)

田原嗣郎『徂徕学の世界』(東京：東京大学出版会、1991年)