

# 広池千九郎における 東洋思想史研究

井 出 元

## 目 次

はじめに	(3) 伝統論—日本・中国の「祭祀」論および「孝」論—
1章 広池千九郎における東洋思想史 研究の特色	3章 広池千九郎における東洋思想の受容 とその意義
2章 広池千九郎における東洋思想の 受容	注 釈
(1) 自然観—中国古代の「天」論—	文献表
(2) 倫理観—儒家の「礼」論—	

## はじめに

**東洋の再発見** 科学文明の発達 は現代社会に対して多くの貢献をなすと同時に、反面において種々の弊害を生み出した。つまり科学技術の発達は我々の物質生活を向上させるとともに、人間を自然から疎外させ、今日「人間性

の喪失」とか「人間疎外」とかいう深刻な問題を惹起したのである。人よりも物、情懐よりも知性を偏重する文明の行末はいうまでもない。このような状況のもとにあって、近年さかんに人間性の回復が叫ばれている。

この人間性の回復は、自然秩序の尊重という問題をともなうて、人間と自然との調和の問題として露呈し、我々現代人に対して、価値観の転換という根本的な課題を提起している。ここにおいて西洋的な科学技術を中心とする文化への反省が提起され、東洋的なものの考え方、殊にインドや中国で発達した仏教や儒教・道教などの思想に注目し、その中から現状を改善すべき何らかの示唆を得ようとする考えがある。そしてこれらは総じて温かな人間理解・人を傷つけぬ平和の精神・自分の生き方に喜びを見い出す安らぎの心・運命の共感など科学文明の発達にともない忘れられがちであった心のあり方を東洋の哲学・思想に求めている。これが、今日のいわゆる「東洋の再発見」である<sup>(1)</sup>。

そして、このような問題意識は主として自然観（自然認識）の転換の問題として提起されている。つまり、西洋において自然科学を発達させる契機となった人間と自然とを対立した概念とみなす自然観への反省の契機を模索するため、仏教や儒教・道教などの人間と自然との本来の調和を志向する思想について改めてみなおそうというのである。たとえば、科学思想という観点からは、ニーダム（Joseph Needham）による一連の中国科学史の研究があるし、文明論という立場からは、ウェーバー（Alfred Weber）や、トインビー（Arnold J. Toynbee）などの比較文明論という広大な視野からの興味深い示唆があり、さらにC. G. ユングにも注目すべき中国思想研究（というよりは、むしろ現代文明批判というべきかもしれない）がある。また、周知のように、日本においても、近年盛んに、この種の試論が発表されている<sup>(2)</sup>。そして、これら諸氏の見解は、おおづかみに言って「現在の行きづまっている、あるいは曲がり角にきている現代文明に対して、今後の進むべき方向を見きわめようとするとき、従来等閑にふされていた東洋という文化圏において育かれた思想の中から、何か重要な示唆を得ることができる」と期待し

ている点において共通しており、その東洋の文化より「人間と人間以外の自然との本来の調和を求めめる方法」を探求し、それにもとづいて新たな倫理観を創造しようとするところに共通の意図を見い出すことができる。

東洋思想の再検討 これらの問題を考えていく前提として、まず東洋思想とは何か、本稿の場合ならば「中国の古典思想とは」、「日本の固有思想とは」ということを改めて吟味する必要がある。なぜならば過去において東洋あるいは東洋思想というとき、漠然としたイメージにもとづいて理解され、受容されてきたからである。すなわち、過去において中国人と日本人とは同文同種であるという観念が強く、相互の文化の相違点は軽視されがちであった。そして、それぞれの文化の特質をみきわめることなく、「日本的歪曲」<sup>(3)</sup>のもとに日本人の先入意識の中に植えつけられてきた。よって今日、東洋の再発見という場合、まず東洋思想の再検討<sup>(4)</sup>を前提としなければならない。

※  
そこで本稿においては、まず広池千九郎<sup>(5)</sup>の東洋思想史研究に関する業績の一端にふれつつ、その研究の主題および方法論上の特色に注目し（1章）、次に東洋思想の特質をふまえ、広池千九郎自身、どのような側面に注目し、自己の思想体系の中に受容しているかを考察する（2章）。そして、広池千九郎における東洋思想受容の諸相を現代における「東洋の再発見」という視点から改めてみなおそうというのが本稿の主題である。

（※）往年の広池千九郎は、中国・日本・朝鮮を対象とした法制史研究を専らにしたが、その関心の方向は過去における法律や制度の実証・復元ではなく、それらの根底にながれる思想におけられていた。これが、本稿を「広池千九郎の東洋思想史研究」と題した所以である。（注63）を参照されたい。

## 1章 広池千九郎における東洋思想史研究の特色

広池千九郎の東洋に関する研究は専ら前半生において行われ、それは日本・中国・朝鮮を範囲とし、語法・風俗・慣習・法制・思想などの多岐にわたっているが（本稿末に付した文献表参照）、その中、ことに中国の古典思想と日

本の固有思想とに傾注している。

まず、中国に関しては『東洋法制史序論』という著書があり(明治38年・1905早稲田大学出版部刊『広池博士全集』Ⅲ所収、以下頁の表記は全集本による)、その中で専ら中国古代の哲学・思想の特質を究明している。そこで、まず、本書の性格を考えつつ、広池千九郎の東洋思想史研究の視点および方法論に関する特色についてふれておこう。

さて、この『東洋法制史序論』なる書物を文字通りに「東洋(日本・中国・朝鮮)の法制に関する歴史学的考察への序論」と解してよいであろうか。広池千九郎には、後に『東洋法制史本論』なる著書(大正4年・1915早稲田大学出版部刊・第一巻「支那古代親族法の研究」・第二巻「韓国親族法に於ける親等制度の研究」・第三巻「支那喪服制度の研究」)から成る。『広池博士全集』Ⅲ所収)があることから、一般に、東洋の法律制度に関する史的考察の第一歩という意味での『東洋法制史序論』と解されているようであるが、本書を平心通読してみると、いわゆる「本論」への導入という意味での「序論」という段にとどまるものではないように思われる。このことについて、内田智雄氏は、「この書の名は『東洋法制史序論』であるけれども、実は中国古代の法制史であり、哲学史であり、宗教史でもあるといった極めて広汎な問題をその内容としている」と述べているが<sup>(6)</sup>、この書物が単なる「法制史序論」の範囲にとどまるものではないということは、まずふまえておかなければならない点である。

**広池千九郎における東洋研究の主題** ところで、本書が出版された当時は、内外の学者から極めて高く評価されたようであるが<sup>(7)</sup>、今日ではどうであろうか。まず、本書を一読してみると、それが極めて啓蒙的なものであることに気づく<sup>(8)</sup>。このことについて、仁井田陸氏は「記述にドグマ的教説的傾向が強い」と評している<sup>(9)</sup>。また、その論証の方法について、内田氏は「引証される古文獻相互や、経書の本文、注疏などに対して、その資料的価値の検討に甚だ欠ける」と述べ<sup>(10)</sup>、仁井田氏も「骸骨的制度の羅列が多い」と述べているし<sup>(11)</sup>、さらに、その視点について「法の權威を聖人の命令で基礎づけるだけで、法の受け取られる地盤については何等考慮をほらっていない

い」と評している<sup>(12)</sup>。このような批評は歴史研究者、ことに風俗・慣習に注目する立場からは当然のものであろうが、思うに、『東洋法制史序論』の史ということに拘泥しすぎるがためではなかろうか。はたして広池千九郎にとって、そのような純歴史学的な実証的考察という視点がそれほど重要な意味をもっていたであろうか。いうまでもなく広池千九郎においても、その基本的な態度として、実証的な考察に力を注いでいるのであるが、上述二氏の視点や方法とは性格を異にするものである。たとえば、広池千九郎は明治41年(1908)に法制の実地調査のために清国に渡っており、その際の問題意識の傾向を見ると、古書(『礼記』・『周礼』・『儀礼』・『春秋』・『史記』など)に「某々」ということが記載されているが、今もなお、その慣習は存在するであろうかという形の発問が大部分をしめており<sup>(13)</sup>、また当時の新聞記事にも「遺俗」の研究であることが明記されている<sup>(14)</sup>。さらに、みずからも『東洋法制史序論』は、中国の民族性と法制との関係に就きて論述したものである」と述べている<sup>(15)</sup>。これらのことからして、広池千九郎においては、古代の制度や思想を古代の時点にまでひきもどして考察するという歴史学的な実証よりは、古書に記載されている事がらが、どのような形で現存しているかという事が主たる関心事であったといえよう。すなわち、広池千九郎にとっては、古代法制および古代思想の、現実社会における継承の如何が問題であったのである。よって、この『東洋法制史序論』は、史的考察、すなわち法制史的考察というよりは、古代思想の時代を越えた普遍性に注目したものであり、その中から、当時(明治末年)日中両国がはらんでいた諸々の現実的な問題についての対応策の基本的原理を究明することを意図したものであったと考えられる。このような本書の性格は、そのまま広池千九郎の一連の東洋研究の特色を示すものである。このことについては、本書の内容を吟味することによって、より明確になる。

まず、本書における広池千九郎の問題意識を考えてみると、「法律」＝「中正平均」＝「善の実質」＝「天道」という図式を帰納した後、「何故、法律という語をして中正平均の意義を含有せしめしか」と発問し(同書73頁)、さ

らに「何故、中正平均を以て、善の根本実質となししか」と発問している（同書110頁）。このことから、本書が単に「法」・「律」という語の概念を規定し、その意義を問うという段にとどまらず、「法律」という語の意義であり、かつ「善の実質」であるところの「中正・平均」ということの普遍的意義に関する問題を主題としたものであったことが知れる。そして、このことは、いかえれば本書の主題が、中国の三千年の歴史を通じて流れている真の平等社会（＝「真の平和」）を現出させるための根本的な原理の究明にあることを示している。さらに、中国（支那）の平和論について、「箇人主義の平和論にして、正に、今世の社会主義の平和論に似たる所あるを覚う。而して、支那に於ける平和論は後世遂に博愛主義よりは、寧ろ箇人主義の動機によりて起るもの多き事を認めずんばならず。事は、他日東洋社会主義の研究<sup>(16)</sup>の条に於て之を詳述すべし」とも述べている（同書231～232頁）。

以上のことからして、本書は、一つの平和論であり、具体的にいえば、当時広池千九郎が脳裏に描いていた「帝王社会主義 (Imperial Socialism)」<sup>(17)</sup> という理想社会を現出させるための序説であったと考えられる。

以上、要するに広池千九郎の関心の方向は、古文獻の資料的な価値や古代社会の実状などにもとづく史的考察というよりは、中国古代の「聖人治世の理想時代」<sup>(18)</sup>の政治理念および、社会構成の原理の究明、さらには、その原理の現在における普遍性についての実証にあったといえよう。ならばこそ、当時（明治末年）において進行しつつあった清国における法典編纂の事業に対して多大な関心を示し、積極的に提言をしたのであろう。たとえば、清国へ視察旅行に行った際の北京法律館における講演が、その好例である<sup>(19)</sup>。その講演で次のように述べている。

貴邦の民族性に通有する一つの根本觀念というものがあるので、この根本觀念に戻りたる法律を造る時は、民族性に反する法典として決して実際に行われざるものなり。是亦深く留意すべき事と思ふ。而して、其貴国の民族性に通有する一つの根本觀念とは何ぞや。これ堯舜禹湯文武周公孔子其他聖賢人の夙に唱えられ、又、実行せられたる中庸・中正・平

均の觀念是なり。（中略）予の東洋法制史序論は、即ち此貴国の民族性と法制との関係につきて論述せしものであるから、これは沈大臣、俞大臣、王・董提調を首としてぜひ御一読あらん事を望むのである。要するに一方には貴国の民族性と法制との関係を知悉し、一方には貴国各地の慣習を調査して、折衷参酌・調和融合を以て有終の美を収められん事、是れ予の切に法学者として閣下に望む所である<sup>(20)</sup>。

このような広池千九郎の関心の方向からすれば、記述の端々に啓蒙的な傾向が看取されるのも当然であり、純歴史学的考察を専らにする研究者よりすれば、それが史実の証性に欠け、さらにドグマ的・教説的なものとして印象づけられるのもやむを得ないであろう。しかし、上述したような広池千九郎の意図する点に注目した場合、その啓蒙的な面にこそ、本書の、ひいては広池千九郎の東洋思想史研究の特色を見出すべきであろう。本稿においては、本書を以上のような性格のもと規定し、その啓蒙的な面にこそ意義を見出すべきと考える。要するに、本書は平和論を主題とした世界観に関する論文なのである。この点において晩年に刊行した『道徳科学の論文』<sup>(21)</sup>とその関心の方向を一にしている。そこで、広池千九郎における東洋思想の受容ということについて、『東洋法制史序論』および一連の東洋思想史研究の成果が継承されているという形で考えるならば、それは単なる広池千九郎の思想と東洋思想との類似点の指摘にとどまらず、そこに広池千九郎自身による平和を志向するという意図（自覚）のもとにおける東洋思想の受容の跡を見出すことになる（この点については後述する方法論上の特色をも参照された）。そして、現代において東洋の再発見が提唱されるのは、まさに、この平和を志向する思想の探求にほかならないのである<sup>(22)</sup>。

方法論上の特色 以上問題意識を中心に述べてきたが、次に広池千九郎の東洋研究の方法に注目しよう。まず、その特色として比較という方法を挙げることができる。広池千九郎の比較論（比較文化、比較思想）は洋の東西に亘る広範囲なものであるが、ことに日本と中国との思想・慣習の比較に力を注いでいる点に特色がある。それは、当時における日本と中国とを一括して

「東洋」と考え、日本文化の独自性を軽視する西洋の学者への批判であり、それに賛同する日本人に対して覚醒を求めるものであった<sup>(23)</sup>。この比較という視点は広池千九郎の東洋研究の特色をなしている。さらに法学(法制史)という立場からの研究が、当時輸入されつつあったヨーロッパの文化・学問をとり入れるのに好都合であり、従来になかった斬新な角度からの分析を可能にすると同時に<sup>(24)</sup>、東洋・西洋にまたがる広大な視野からの考究を可能にした<sup>(25)</sup>。これらの点は往年の東洋研究に限られたことではなく、広池千九郎の生涯にわたる学問全体の性格を特色づけるものである。

**研究の対象** 『東洋法制史序論』は、その序文によると「法律」という語の意義の解明を主題としている。そして、法・律の意義を考察するにあたって中国古代の典籍を渉獵し、固有の思想・慣習・風俗に注目しているが、それは専ら祭祀にかかわる記事を材料としている。これは一連の日本固有文化の研究にも通ずる。このことを端的に示すものとして、祭祀に論及している箇所を、その主要著書の中よりひろい出してみると以下のごとくである。

- 「東洋法制史講案」 明治38年・1905脱稿
  - 三章 「東洋諸国における法律の起源」の条
  - 四章 「支那法の発生」の条
- 『東洋法制史序論』 明治38年・1905刊・『広池博士全集』Ⅲ所収
  - 三章 「支那古代における天地万物崇拜の習俗」・「祭祀」の条
- 「日本歴史」 明治40年・1907脱稿(「日本中国法制史彙編」所収)
  - 一章 「祭政一致」の条
- 「日本上古史」 明治40年・1907脱稿(同上「彙編」所収)
  - 二章 「祭政一致」の条
- 「東洋憲法史」 明治41年・1908脱稿(推定)
  - 三～五章 「支那と日本との国体の差異」(一)・(二)・(三)の条
  - 十・十一章 「官制」(一)・(二)の条
- 「神道講義」 明治41年・1908脱稿(推定)
  - 八～十四章

- 「神祇史」 明治41年・1908脱稿(推定)
  - 四章 「根本的神観と人格的神観」の条
  - 五章 「我が国古典に於ける根本的神観」の条
- 『伊勢神宮』 明治41年・1908刊・『広池博士全集』Ⅳ所収<sup>(26)</sup>
  - 一章 「我が国体の由来と伊勢神宮」の条、(殊に六～八款)
  - 五章 「内外宮と支那の宗廟・社稷」の条
  - 六章 「神宮の沿革」の条
  - 八章 「神宮の大祭典と皇室および国民」の条
  - 付説九章 「両宮御祭典」の条
- 『支那古代親族法の研究』 明治43年・1910脱稿・『広池博士全集』Ⅲ所収
  - 六章 「家」の条
  - 七章 「宗族」の条
- 『神社崇敬と宗教』 明治44年・1911講演(なお単行本は大正4年・1915刊)
  - 二～九章
- 「天理教普通教理」——日本固有神道の教理と現代神道の教理との比較研究論——(大正2年・1913脱稿)
  - 五章 「天理教の祭神」の条
  - 六章 「天理教祭神の実質」の条
- 「神宮中心国体論」(『伊勢神宮と我国体』) 大正4年・1915刊・『広池博士全集』Ⅳ所収
  - 一章 「神宮を中心とせる国体論の発生沿革」の条
  - 二章 「我が建国の基礎的精神」の条
- 『日本憲法淵源論』 大正5年・1916脱稿・『広池博士全集』Ⅳ所収
  - 三章下 「道德宗教の個人の幸福に及ぼせる効果」の条
  - 四章 「我が建国の基礎的精神」の条
  - 七章 「我が日本帝国における国民統治主権の所在および性質」の条

以上、列挙したのは祭祀研究の展開されている個所であるが、前半生に著わした主要著書の主な部分はすべて東洋固有の習俗としての祭祀を研究の対象としたものといえよう。祭祀研究の内容については第2章(3)で述べる。

**まとめ** 以上、広池千九郎の往年の東洋研究の業績を追うことにより知れるのは、従来の漢学・支那学・東洋学という範囲にとらわれず、洋の東西に亘る広汎な視野から東洋思想の特色を究明し、新たな倫理観の創造を志向するものであったということである。

以下、これらの東洋研究の成果に注目しつつ、広池千九郎の晩年の思想と東洋思想とのかかわりをみていこう。

## 2章 広池千九郎における東洋思想の受容

広池千九郎の祭祀研究は中国・日本の古典を中心とした固有思想の研究として展開され、自然観と倫理観（伝統論を含む）を中心としている。

そこで本章では、東洋思想、ことに中国古代の（儒家的な）自然観および、それにもとづく倫理思想、さらに日本固有の祭祀論などを中心に、広池千九郎における東洋思想の受容を考察する。

一体、儒家の自然観は、古代ギリシャ思想における自然観とさほど大きな相異は認められないにもかかわらず、時代を経るに従って全く対照的な合理思想を発展させるに至った。そして、西洋に発達した自然科学的発想の転向がさげられる現代において、それとは全く正反対の合理思想を発達させた儒家的発想への注目は、自然認識の転換を余儀なくされている我々現代人に対して少なからず示唆を与えるであろう。さらに社会の秩序を天道にもとづく「報本反始」という精神にもとめようとする儒家の倫理観や、日本固有の祭祀論への注目は、核家族化がすすみ、実生活上における普遍的な価値意識が薄らぎつつある現状に対して反省を迫り、新たな倫理観を創造する契機となるであろう。

### (1) 自然観——中国古代の「天」論——

**中国古代の自然観** 行論の便宜上、中国古代における自然認識の特質についてふれておこう。周知のように、古代ギリシャでは、大宇宙と小宇宙という関係で、自然と人間とが、ひとつづきのものとして考えられていた。そして、その場合、自然のイメージは人間の姿からの類推によって描かれ、心霊をもち、一定の働きをもつ存在であった。中国古代の書物に描かれている自然認識も、このギリシャの場合とさほど異ならない。異っているのは、ギリシャでは、そうした中でも自然科学的な客観的自然観が成長しつつあったことで、それがやがて近世の自然観に連なるのだが、中国では、それがあったとしても極めて微弱であった。その理由は、中国では、この人間世界に対する注視があまりに強くて、それが自然界への注目を阻んだからである。その代表は儒家の思想である。儒家の合理主義は、未知の自然界に思考をはしらせることによって、神秘の世界におちこむ危険を警戒することを旨とするものであった<sup>(27)</sup>。この未知のものは未知のものとして、そっとしておき、既知の現実の問題に積極的に対応していこうという形での合理主義は、彼らの自然観を根底から規定している。

また西洋においては「慣習」の権威性への疑問が、その根拠への探求となり、結果として自然が求められるという経路によって自然法への注目がなされたのであるが<sup>(28)</sup>、中国においては、その民族性からして、彼らにとって「自然」とは先験的な存在であり、あらゆる事象の大前提であった。つまり、彼らにとって自然（「天」）および自然界の法則（「天道」）は求められて発現されたものではなく、あるべくしてそこにあるものなのである。よって、「有物有則」（『詩経』烝民）というような考えが普遍的な真理として通用するのである。

では、このような独特の自然認識にもとづく彼らの自然観はどのような特質を有するのであろうか。まず彼らは地上における理想的な状態を万象相互

の調和（「和」）という点に見出し、その典型を自然すなわち「天」に求めるのである。その代表的なものとして『周易』の思想の基調であるところの陰陽を二元とする自然観を挙げることができる。この陰陽論について蕺内清氏は、

二元的な思想には多くの対立的な概念を含むのが常である。しかし、中国人の思想においては、この二つは互いに相補うものとして把握される。陽は天、陰は地を象徴するが、天地間はすべて陰陽の二つの力によって育つのである。陰と陽との調和によってはじめて自然界の平衡が保たれる。ギリシャの自然哲学にみられる愛憎の関係とは全く別なもので、ここにも中国思想の基本的な調和の精神をみることができる。

と、その特徴を述べている<sup>(29)</sup>。また田辺元氏によれば、中国的な二元論はギリシャ・ヘブライの二元論がそれぞれ「芸術的存在論」・「宗教的存在論」であるのに対して、夫婦のように助けあって秩序に貢献する点で「道徳的存在論」であるという<sup>(30)</sup>。要するに、中国における二元論は、二者の対立・相克に注目したものではなく、万物一体の観念に根ざすものであり、二者相互の「調和」を基調とするところに、その特色が見い出されるのである。そして、この「調和」は「天行」の属性であるとされることから、畢竟、自然の運行そのものが人倫のモデルとみなされるのである。したがって彼らが考える自然は「道徳規範の源泉」であり、その自然の秩序を予定調和的に考えることから、個人にとって「道徳的使命の源泉」でもあるのである<sup>(31)</sup>。このことと関連して特徴的な点は、天と人（すなわち自然と人間）との相関関係を前提とし、人生の窮極の目的を天との合一を求めることである。つまり、彼らは、自然（天）について深く認識することは人間そのものを知ることに通じ、また人間そのものを知ることにより、天を知ることができるとするのであり、この相互の認識はやがて天と人とを貫ぬく絶対的な真理を認識することに通じ、そこに人生の極地を見い出そうとするのである。この考えは『周易』の繫辭伝や『中庸』・『孟子』などの儒家の古典に一貫する思想である<sup>(32)</sup>。

そこで、これら古典の思想について述べておこう。まず、この易・中庸の思

想を一つのグループとしてみるのは、武内義雄博士が『易と中庸の研究』において論ぜられたものであり、今日では定説である。そして、この思想上（中国古代思想史上）における位置は、B. C. 4～3頃の老荘思想と土着の陰陽思想および『詩経』や『尚書』にみえる人格的天に対する信仰の思想が集成されたものであり、B. C. 3～A. D. 1にその成立をみる。次に思想としての特色であるが、それは、「性命の一致」、あるいは「天人の合一」を説くところにある。つまり、人間世界（人倫）の秩序を宇宙自然界の秩序と一致するもの、さらに人倫の秩序をもって自然界の秩序（天・天地・天地の道・四時の運行）に一致させようとするところに、そのきわだった特色がある。

このような自然観は、認識の対象を具体相において把握しようとする認識態度にもとづくものである。つまり、彼らは西洋人のように認識の対象を眼の前に放って眺めることをせず、その対象を天地間の一環として、また天地間における他の事物とのつながりにおいて明らかにしようとする。眼の前に放つということが抽象化の始まりであるとすれば、天地間の一環として、また他との連関において考察するということは、既に天地の生命をそのまま対象としているのであり、その対象に即した視点から、対象の具体相において、その原理を明かにする仕方である。よって、中国人にとって自然界とは、人間界に対立し、征服されるべき異質の存在ではなくして、むしろ、人間と一体をなすものであり、人間もまた自然界の一物として、それに包まれ、そこを故郷とし、そこへ還ることによって人間の本来の姿にもどるとされ、生命の根源として観念されるのである。このような形で、人間と自然との本来の調和を志向するのは、儒家に一貫するものであり、天人の分離を説く荀子にあっては窮極的にめざすものは、やはり自然（天）と人間との合一である。

要するに、彼らは自然と人間を同質のものとみなし、自然界と人間界との間に一貫する理法が存在すると考え、その二者の調和的な連帯の関係を至善のものとして認めるのである。よって、人の側からすれば、自然界の現象をモデルとし、その運行の原理に従うことが当為となるのである<sup>(33)</sup>。いいかえれば、地上のあらゆるものは、自然界の法則によって支配されているのであ

り、その自然界の法則は、万物を瞬時の休止もなく生育させ、発展させる法則であるから、人の側からすれば、その法則に則ることが理想とされるのである。たとえば「生生」をもって「易」の本義となし、その「健」なる「天行」に則り、「天功」（天の仕事）を補助することを人生の極みとなす思想を思い出されたい。だからこそ、そこに「修其天爵而人爵従之」という原則が通用するのであり（『孟子』告子上）、「積善之家」には「余慶」が、「積不善之家」には「余殃」が到来すると無条件に信ぜられるのである（『周易』坤卦文言）。

広池千九郎における儒家的自然観の受容 以上述べてきたような儒家的な自然観は、広池千九郎の基本的な考え方に通ずるものである。たとえば『道徳科学の論文』の冒頭において、

天地剖判して宇宙現出し、森羅万象此間に存在して、所謂宇宙の現象を成すに至れるは偶然に然る事は出来ないのである。必ずや其原理若くは法則ありて茲に至れるものである。故に宇宙間に産出して此間に生存する所の我々人間としては此宇宙自然の法則に従わねばならぬ事は明らかであります。

と述べ、同書第三章第四項「自然界と人類との関係」の条において「すべて生物は、皆、地球上に発生して宇宙自然の勢力に支配せらる」（同上①133頁）と述べており、さらに「人類も、又、自然に於ける生物の一種なるが故に、其勢力〔宇宙自然の勢力〕に支配せらるる事は勿論当然である」（同上①133頁）とあるように、人間は自然の法則に従ってはじめに生存発展し得るとしている。さらに、この宇宙内存在としての人間の生き方について「自己の努力を或る人の為め、或る団体の為め若くは或る国家の為に捧ぐるのではなくて、自己が自己の住んでいる宇宙を形成する所の宇宙の一つの成員として、宇宙の万物生育の事業を助くる為めであるという精神作用を以て、一切の事に当るのである」と述べており（同上②2058頁）、前述したような「天行」を受け継ぎ、「天功」を助けるところに人間の本来の生き方を見い出そうとする『周易』その他、儒家の思想を彷彿させる。さらに、自然の秩序を「連帯」とい

う形でとらえる点にも、儒家における「調和」の思想を想起させる（同上②903～904頁）。また、万物相互の「連絡」を重視し、そこに因果の法則を看取している点にも儒家的な自然観に通ずるものがある。すなわち、

宇宙の内容は、之を科学的に観れば、一つの系統を為して森羅万象、皆聯絡して居るのであります。特に、地球上の生物は、常に其形態の聯絡せるのみならず、其生活機能も亦、互に聯絡して居るのであります。

（同上①100頁）

と述べ、

太陽系中に於ける種々の出来事、並に地球の周囲及び地球上の現象等は、瞬時も静止する事なくして極りなき変化を示しつつあれど、併し、其所謂変化は皆無始の始に当りて、何等かの原因ありて其原因が或る結果を生み、其結果が復び原因と為りて更に或る結果を生み、転転順次に相継いで今日に至って居るので偶然に突発するものは一つも無いのであります。

と述べているのがそれである（同上①100頁）。

以上、列記した個所にみられるような広池千九郎の自然観および自然と人間との関係についての考え方は、『周易』や『中庸』にみられるような儒家的な自然観を想起させるものであろう。そして、『道徳科学の論文』の性格を考えると、これは単なる外面的な類似ではなくて、東西の文化の比較をふまえた上で選択され、積極的に儒家思想を受容したものであると考えられる。

そこで広池千九郎自身往年の東洋研究の中でこの『周易』・『中庸』の思想についてどのように解釈しているかをみておこう。

まず、「易」については、

支那古代に於ける天地万物崇拜の結果は、常に祭祀の習俗を成ししに止らずして、更に、卜筮、盟誓等の習俗を生成し、殊に、易の如きは、支那哲学の根柢となりて、大いに学問上の興味に資する所あるの運命を開けり。（『東洋法制史序論』117頁）

と、その基本的な位置を述べ、「易」の思想については「天地人類生成の理法」を説いたものであると述べ（同上85頁）、「天の示法」をあらわしたもの



であるとしている(同上120頁)。そして、さらに

人事の法則は、皆、天地自然の法則に則りしものなることを云えるのみならず、更に、當時に於ては一般人類が、又、天地と其形質を同じくすという思想が普く識者の間に存したるを見る。(略)故に 当時、又、人類既に天地と其形質を同じくせば、其行為も亦、天地の大道に一致せしめ、常に之に翹露せむとする事を以て人類の理想とせざるべからずと思考せしもの如し。故に天地の実体たる中和正直を以て人類最上の行為なりとせしは当然の理由なりと云うを得べきものに似たり。(同上141頁)と述べている。つまり、「天地の大道」即ち自然界の秩序は「万古不易の最上の法則」であり、「人類は、天地とその形質を同じく」するのであるから、人間社会の法則は、天地自然の法則に一致するはずである。よって、その法則の実質たる中正・平均を実現するのは、とりもなおさず人類の理想であるというのである。この考えは、上述した『道徳科学の論文』に示された考え方の基底をなしているといえよう。

では、以上述べてきたような自然観を有する思想において、人生と自然とのかわりほどのようなものであろうか。まず、前に述べたように儒家思想の場合、天と人すなわち自然と人間との間に一貫した法則があり、人間の側からすれば、それはあたかも客観的な規範の如く、外から迫まるものであった。しかし、彼らの考え方からすると、外から強制されるのではなく、それを運命(「命」・「天命」と自覚することが要点であった。いわゆる天命を知るといふ思想である。そして、さらに、それを「性命の一致」という形でとらえなおすのである。つまり、人間の力を越えた外からせまる運命を内に転じ、その運命を自覚し、自らそれを全うせんと努力することを強調するのである。それは、人間が向上の極点で、自然と合一することであり、そこに、いわゆる「楽天知命」の境涯が開けるとするのである<sup>(34)</sup>。このように運命の自覚と人間の側からの(運命に対する)主体的な努力を説くのは広池千九郎の思想の要点である。このことは「自己の運命の成立せる原因を自覚し、併せて其運命の全責任を自己一人にて負う事を以て、最高道徳の実行的原理と

為す」という条において説いており(『道徳科学の論文』②216～2219頁)、さらに、同様の見解が『東洋法制史序論』において孔子の所説として明記されている<sup>(35)</sup>。

**人間観の受容** 上述したような儒家流の自然認識からすると「天命これを性という、性に従う、これを道という」という形での人間性に対する尊貴の念が提出される。いわゆる性善説の立場である。従来この性善説については、字面にとらわれすぎ、単純な解釈がなされているようであるが、天と人、すなわち自然と人間とをひとつながりのものとみなす思惟方法により生じる人間観であり、単に人間の本性は本来善いものだというような楽観説ではないのである。

この儒家的な人間観を彷彿させる見解は、広池千九郎の考え方の中に散見する。たとえば、「最高道徳の実行原理は、人間の秩序尊重の特性及び行為によりて実現される」と述べ(同上②231頁)、さらに、

人間の本性が、果して今日科学的にみて素より善であったかと云う問題に立ち入って考ふる時に、人間の本性は善悪何れとも申されませぬ。併し、只、人間が自然の一部分であるから、本来これが自然の法則と一致し得べきものであるという事は断言してよろしいかと思ひます。而して、此立場から、自然法の本質が正義であるとすれば、人間の本性が正義たり得るものであると推論され得るのであります。(『道徳科学の論文』②2106頁)〔傍点筆者、以下同じ〕

と述べている。そして、この見解に対応するものとして、『東洋法制史序論』に、「孔孟学派」の思想について、「大凡、此天地間には、人為の法則の基礎となるべき万世不易の法則あり、即ち、天道を指す、而して人類は、もと理性的動物にして先天的良心を有するものなるが故に、此法則を弁知し、服従するの天性若しくは本能あり」と述べている見解を挙げることができる(198頁)。以上のことから、上掲の『道徳科学の論文』にみえる広池千九郎の人間観は、一面において儒家の考えを受容したものと考えられる。

**まとめ** 以上、広池千九郎の晩年における自然観・人間観の中に、中国古

代の（殊に儒家的な）天の思想・天人合一の思想が受容されていることが知れるであろう。そして、この東洋思想の受容は1章で述べたように広汎な比較研究をふまえたものであり、広池千九郎における「東洋の再発見」といえよう。

## (2) 倫理観——儒家の「礼」論——

前節においては、専ら自然観という角度から広池千九郎における東洋思想の受容にふれたので、本節では、これをさらに展開して、その自然観より必然的に提出されるところの「自然の法則に法る」という倫理観に注目したい。この自然の法則に法るということは結果的にみて（あるいは具体的にいて）どのような秩序をこの人間界に求めることなのか、という点を中心に広池千九郎における東洋思想の受容を考えるのが本節の主題である。

**儒家の自然法思想** まず儒家の自然法思想に触れておこう。広池千九郎は、このことについて、

孔孟学派の自然法に関する説は、即ち、支那固有の思想の体系にして、天地の大道は万古不易、最上の法律にして、人類は、天地と其形質を同じくす。故に、人類の本性は靈妙至善にして、天地の大道に一致し、直に善不善を識別し、随て不当なる人為の法律を正すの力ありと云うにあるものの如し。（『東洋法制史序論』203～204頁）

と述べており、ここに従来の漢学者にはみられなかった視点、すなわち法学者としての視点の斬新さが伺える、と同時に東洋思想に対する造詣の一端をみることができる。

しかし、文中にみられる「孔孟学派の自然法」という広池千九郎の表現について一言ふれておかなければならない。なぜならば、東洋思想ことに儒家の思想の中に自然法という観念が存在するか否かという点で意見が分かっているからである。すなわち、存在しないとする見解の代表的なものには、M. ウェーバーの『儒教と道教』がある。彼によれば、「儒教的倫理」においては「西洋の近代においてまさしく形式的な法と実質的な正義とのあいだの緊

張から生じたような自然法的に個人主義的な社会倫理」という問題が不問に伏されているが故に「個々人の何らかの個人的な自由領域に対するいかなる自然法的認可も存在しなかった」と述べ、もし自然法的なものが存在するならば、それは「呪術的效果の点で、むかしから試験ずみの神聖な儀式と祖先の霊に対する神聖な義務」としてであるとされる<sup>(36)</sup>。これに対し存在するという見解の代表としてエスカラ著『支那法』および田中耕太郎著『シナ社会の自然法秩序に就て』を挙げることができる。エスカラによれば「支那の精神」の特質は「自然秩序」と「社会秩序」との間における「協和の効力」を信ずることにあるといい、「この信仰が中国独自のものであり、そこには、西洋的な理論を殆ど一掃することによってしか理解し得ない所の自然法概念を導びいた」と述べている<sup>(37)</sup>。また、田中氏も、前掲の論文の中で、中国における「法律生活」の特色は、「法実証主義」ではなく「自然法主義」であることを強調している。これらの見解について、私自身次のように考える。まず、中国思想ことに儒家の思想に自然法という観念があるかどうかといった場合、西洋で発達したような意味での自然法論は広義にせよ、狭義にせよ存在しなかったとするのが妥当である。それは前節で述べたように、自然観そのものが、双方、大いに性格を異にするものであるということから推測し得られよう。しかし、平心に経書（たとえば『易経』の繫辞伝や『礼記』の中庸篇など）を読むと、そこには（前節で触れたように）——自然界が一貫した秩序で支配されているのに注目し、その法則をもって自然界と人間界とを一貫する先験的な法であると考え、それは人倫の秩序の原形と思惟されることから、畢竟、その法則に従うことが人間の当為であるとされ、そこにいわゆる「楽天知命」の絶対の境地が開ける——という観念を看取することができ、西洋における自然法あるいは神の法と称される観念と同一の意義を見出し得る思想がある。広池千九郎の（前に引用した文中の）「孔孟学派の自然法」という表現も、以上述べたような前提を考慮しなければならない。さて、中国的な自然法思想が特異な性格を有するものであるということは前掲のエスカラの見解によって知ることができよう。では、中国古代におい

て、この自然法の機能は、どのように考えられていたものであろうか。

**礼の思想** 彼らの、いわゆる「天道」あるいは「天行」なるものは、人間に超然とした純然たる自然法則というよりは、むしろ、人間社会と密接な相互の影響関係にある宇宙的範囲における法則であった。そして、前節で述べたように、自然界と人間界との間に調和的な連帯の関係が存すると認めるところに中国思想の特色が覗かれるとするならば、いわゆる「礼」の思想こそ、その自然法の機能の特色を示すものと考えられる。なぜならば、彼らにあって「礼」とは「天道」の具現化されたものであり、その「礼」を履行することによって、自然の秩序と人間の道徳との渾然たる調和が実現すると思惟されているからである。では「礼」とはいかなるものであろうか。一言でいうならば、法規範と道徳規範との双方の性格・機能・分野を合せ有するところの総合的な社会規範の謂いである。つまり、「礼」とは法規範のごとく人間行為の外部的規範であるという性格をもちつつ、他面、個人の内面的な徳性にかかわるという性格を有する点において道徳規範的でもある。ならばこそ、「礼」は治国の柄であると同時に、人心に平和を与える手段ともなり得るとされるのである。この点については本章(3)をも参照されたい。

では、「礼」の機能は、どのようなものであろうか。周知のように「礼」の基本的な機能は、いわゆる「正名」の観念である。これは、子路が、孔子に「政」の基本を問いたのに対し、(孔子が)「必也正名乎(必ずや名を正さんか)」と応じたのに端を発するものであるが、ここに「礼」の基本的な機能を見出すことができる。つまり「正名」とは、名称(たとえば、「君」・「臣」・「父」・「子」・「夫」・「婦」)にもとづいて、その実質を正す(それぞれの分に応じた道徳的責務を課す)ことにより、現実の人倫における諸々の序列を肯定的にのり越えようとする考えである。そして、彼らのいう序列とは、君—臣・父—子・夫—婦を基本とし、長—幼・賢—愚にまで及ぶのである。このことは、「楽(音楽)」の機能が「合同」にもとづいて「和」を求めるのに対して、「別異」にもとづいて「和」を求めるという見解に端的に示されており<sup>(38)</sup>、この「礼」を社会構成の原理として積極的に導入したのは

荀子である。なお、「礼」を尊ぶことは儒家の伝統的な考えであるが、それを社会の秩序を維持するための手段として応用するのは荀子にはじまる。たとえば、

夫れ、貴は天子と為り、富は天下を有つは、是れ人情の同じく欲する所なり。然れども人の欲を従(ほしいまま)にすれば、即ち勢は容るる能わず、物は贍(た)る能わず。故に先王は案(すなわ)ち之が為に礼義を制して以て之を分ち、貴賤の等、長幼の差、智愚能不能の分あらしめ、皆人をして其の事を載(おこな)いて各々其の宜しきを得しめ、然る後に穀禄の多少厚薄をして之を称わしむ。是れ夫の群居和一するの道なり。  
(『荀子』榮辱篇12節)

と、社会生活における上下の区別、すなわち序列を肯定することの意義を述べ、さらに

分均しければ即ち偏(へん)ならず、勢齊しければ則ち壺(こ)ならず、衆齊しければ則ち使われず。天有り地有りて上下に差有り。明王(めいおう)始めて立ちて国に処するに制有り。それ兩貴の相事うること能わず、兩賤の相使うこと能わざるは、是れ天の数なり。勢位齊しくして欲惡同じければ、物は濟(た)ること能わず、則ち必ず争う。争えば則ち必ず乱れ、乱るれば則ち窮す。先王は其の乱を惡む、故に礼義を制して以て之を分ち、貧富貴賤の等有りて以て相兼臨するに足らしめし者は、是れ天下を養(やしな)うの本なればなり。(『荀子』王制篇3節)

と道破している。ここに述べられているような比例的平等にもとづく秩序を自然の現象とし、それを人倫の理想とする観念は、儒家に通有するものであるが<sup>(39)</sup>、それは、天道の具現化であるところの「礼」に依るとするのは荀子の思想の特色である<sup>(40)</sup>。

以上のことからして、彼らのいう礼の機能は名分を正すこと、すなわち比例的平等による秩序維持であるといえよう。

**広池千九郎における礼論の受容** そして、この儒家の礼論(正名の思想)を彷彿とさせる考えに、広池千九郎の階級論がある。すなわち、

モラロジー(41)の上よりは、人間の階級を認めずして、何れも皆、之を同等と見るのであります。只、其人間各自の間に存在する所の其永き血統及び生活的歴史は、人間社会に自然的及び人為的に種々の階級を生ぜしむるに至ったものと認むるのであります。且つ之に加うるに其所謂自然的及び人為的階級は共に此人類の安心及び幸福の為に自ら形造られたるものと認むるのであります。(中略)斯くの如くモラロジーは、単に学問上より階級制度を認むるのみならず、人間の安心及び幸福享受の實際の立場から、其階級制度を是認するのでありますから、識者は深く此点に御注意あらむ事を乞う。(『道徳科学の論文』②2790~2791頁)

と、社会における階級の存在を「自ら形造られたるもの」としており、そして、このいわゆる「階級」については、

只、貴賤の階級・貧富の階級というような狭い範囲のものではなくて、人間の賢愚の階級・健康不健康の階級・長命短命の階級・住所の善悪の階級・幸不幸の階級等あらゆる人間の先天的及び後天的における運命を指したものである。(同上①99頁)

と説明している。さらに、このような階級の観念は、「天地の公道」即ち「宇宙の組織されている原理」にもとづくものであるとしている(同上②2頁)。以上のような広池千九郎の階級論は前述した儒家の礼論すなわち正名思想を彷彿とさせるものであろう。そして、これは単なる偶然的な類似ではなく、東洋研究を介して儒家の「礼」の思想を受容したものであると考えられる。そこで、東洋研究の成果に注目してみよう。

まず、「天道」(すなわち自然法)に対し「聖人の法」という概念を対置し、「聖人の法は、天道の示現にして、只、無形の時に天道と云い、之を人為に現わせば聖人の法と称するものなれば、其何人の言行に有りても、天道に一致する所のものは、皆、之を聖人の法と云うを得べければなり」と述べ(『東洋法制史序論』163頁)、また、「聖人の法は、人為の法にして人為の法にあらず、而して、他の人為法律の欠点を補うに足るの価値あるものと信ぜられしは偶然の事にあらざるべし」と述べている(同上189頁)。そして、中国古代に

あつては、この「聖人の法」は直ちに現実の法律生活における「法」であり、「律」であつたと述べ(同上157~163頁)、さらに、「礼」であつたとして、「凡そ、支那の所謂礼と云うものは、事物の中正を制して、上下内外の區別を正すの謂いなるが如し」と、「礼」の正名の機能に注目している(同上102頁)。そして、この「礼」の機能は「天道」そのものの機能の具現したものであるから、畢竟、この「上下内外の區別を正す」ことが、真の平和・真の平等の前提であるという。そこで、「人類の本性には幾多の階級あり、是れ孔子が其該博なる知識の上より帰納せる原理にして、恐くは最も妥当なる語ならむ」として(同上206頁)、さらに、「孔孟学派の博愛は差別的博愛にして、其標準は血液分派の親疏にあり」と述べ(同上225頁)、これを、「親疏差別的博愛」とも形容している(同上226頁)。そして、

支那古代に於ける人類の階級は、全く人為の階級にあらずして、人類社会の維持に必要な天然の階級制度とも云うべきものに似たり。是を以て、此の如き天然の等級は社会組織の上に於て却て必要なものなりとの思想、素より行われたるを見る。(同上234~235頁)

と階級の自然的なることを述べ、この「等級」あるいは「階級」の内容として「性の區別」「年令の等差」「親族的關係の等級」「賢・不肖」「健康・不健康」「職業の分課」などを挙げている(同上233頁)。さらに、この階級を肯定するということと平等とのかかわりに関する広池千九郎の見解は次の「支那に於ける立憲政治の根本思想に就いて」と題する論説に端的に示されている(なお、これは講演の筆記である)。すなわち、

私の考えにては、支那の法律と云う言葉の義は、文字の上から考えて見ますと平等と云うようなことを含んでいる文字であります。そこで果して支那人は如何なる思想があつて此法律と云う言葉が斯う云う意味を含んだかと云う事を段々歴史上、又、支那の哲学上などから考えて見ましたのですが、其結論に於ては、つまり此平等と云うことが支那人の政治上・法律上・哲学上・倫理上の総ての根本思想であつたと云う事を発見したのでございます。(中略)支那にては平等と云う事が、其根本

思想であるように見えますが、併しながら、又、同時に其反対の不平等と云う思想があるのです。不平等の事は周代の学者が、又、盛んに唱えて居るので、其説を通覧しますれば、第一に孔子などの説で見ると、総て此人類社会の秩序を立てて行くことは、礼式に依らなければならぬ、其礼式に依るのは、即ち上下と云う事の区別を付ける為である。上下と云う事が立って初めて人類社会の秩序が立つのである。(中略)其説の大要は、詰り此人類社会の秩序は全く貴賤と云うような事、尊卑と云うような事が、即ち秩序を保って行くものであって、詰り勢力の同等と云うような事は、常に争を生ずるものである。故に勢力は常に不平均にあるのが、即ち平均なる所以である。(『国家学会雑誌』240号・明治40年1907刊)

まとめ 以上のことからして、前述した広池千九郎の階級論は中国、殊に儒家の倫理思想(礼論)を受容し、それを基礎として展開されたものであることが知れよう。

儒家の礼論においては現実社会における諸々の階層を社会秩序を維持していくうえで不可欠なものとしているが、それは決して身分を固定化することを意図したものではない。むしろ、各自がその置かれた立場を自覚し、本分の遂行に努めることによって、道徳による社会の平和が招来されるとしているのである。広池千九郎の階級論にみられた礼論の受容も、制度論としてではなく、各自における道徳実行の基準・意義を正すことを目的としている。このことは次項で述べる伝統論をも参照されたい。

### (3) 伝統論——日本・中国の「祭祀」論および「孝」論——

前章で述べたように広池千九郎の東洋研究は「祭祀」論を主たる対象とするものであった。いうまでもなく、上述した自然観も倫理観も、その研究成果に含まれるのだが、より顕著に東洋思想の受容を覗わせるのは、広池千九郎独特の「伝統」論である。「伝統」の問題は決して日本や中国にのみ存在したものではないが、広池千九郎が最も強く共感したのは日本や中国の古典

にみられる祭祀の目的あるいは、その意義に関する思想(祭祀論)であった。

そこで、本節においては往年の東洋思想史研究を祭祀論中心に吟味しつつ、広池千九郎の伝統論に注目しよう。

まず、祭祀という問題は洋の東西を問わず存するが、広池千九郎はどのような視点から東洋の祭祀に注目していたのであろうか。

東洋、殊に中国や日本においては、古来祭祀が政治の上や、社会生活の上で極めて重要な位置を占めていたことは、『礼記』の祭法・祭義・祭統などの諸篇をみれば知れるし、また日本の場合、記紀の神代史の主題が祭事の統一にあったことは周知のとおりである。そして、これらの廟や神社および神宮で行なわれる祭祀は、各家ごとの神壇における礼拝と関連して、本来極めて我々の実生活に密着したものであった。広池千九郎はこの点について、

今これ〔伊勢神宮内宮・外宮建設の意義〕を考えて見れば、我々人間は祖先ありて我が身体あり、衣食住ありて我が身体を保存するを得るのでしょう。故に日本における神社建設の意味は実に合理的であって、古代ギリシャ若くはローマなどの祭祀の目的とは異なって居るようです。

(中略)支那の宗廟および社稷の建設の理由も、大略右の日本の内宮および外宮建設の意味と同一であります。(『道徳科学の論文』①1914~1915頁)と述べている。つまり、祭祀は洋の東西を問わず存するのであるが、東洋における祭祀は、それなりに独自性を有し、極めて合理的なものである、というのである。思うに、この神社における礼拝は決して古典的な時代のみ通用した遺物ではなく、日々に顧りみることを忘れてしまうほどに、我々の生活に深く浸透しているものであろう。つまり、祭祀は中国・日本を問わず、東洋人の普遍的な固有信仰にかかわるものなのである<sup>(42)</sup>。

では、どのような点をもって「合理的」と評するのであろうか。以下、実生活上における祭祀の意義(役わり)について考察しよう。

**祭祀の意義** 中国の古典に徴するに、祭祀の目的は天・地・人(人鬼)をまつことにあり、それは集団の秩序維持という役わりを果すと同時に、個

人の道徳実践の場でもあった。たとえば儒家の礼は「修己」と「治人」という二つの目的を有するものであり、その礼の中で吉礼として最も重視されているのが祭祀にかかわる礼（祭礼）である。すなわち、

凡そ人を治むるの道は、礼より急なるはなし。礼に五経あり。祭より重きはなし。（『礼記』祭統篇）

とあり、礼（祭礼）は「人を治むるの道」すなわち人倫の秩序統一に機能するものとして説かれている。また、『礼記』中庸篇に、

郊社の礼は上帝に事うる所以なり。宗廟の礼はその先（祖先）を祀る所以なり。郊社の礼・禘（天子の宗廟の大祭）・嘗（秋の収穫の祭）の義を明らかにすれば、国を治むる事それ諸の掌に示（お）くが如し。

とあり、同「祭義」篇にも、祭祀は「有徳（者）を貴び、貴（人）を貴び、老（人）を貴び、（君）長を貴ぶ」ということを旨とするものであるが故に、「天下国家を領する所以」であり、さらに、それは「先王（古聖人）の天下を治むる所以」であったと述べている。さらに、他の一面においては、

それ祭は、物の外より至るものに非ざるなり。中より出でて心に生ずるものなり。心<sup>\*\*\*</sup>懼れて之を奉ずるに礼をもってす。この故にただ賢者のみよく祭の義を尽す。（『礼記』祭統篇）

とあるように、「心」より生じ、心の不安をぬぐいさるという機能を有するものである<sup>(43)</sup>。要するに儒家の祭祀（論）は人倫の秩序と個人の修養（道徳実践）との双方にかかわるものなのである。

また日本における祭祀も同様に二つの意義を有する。すなわち、神社は氏神を祀ることにより共同体の統治に機能していたし、伊勢神宮は一国の統治にかかわるものであった。これは、祭政一致という統治形態として如実にあらわれている。また『古事記』・『日本書紀』の神代の部分の主題は祭事の統一を説くこと専らであり、祭祀が集団の秩序維持に重要な役割を果たしていたことを示している<sup>(44)</sup>。

さらに、この神社・神宮への崇敬が個人の信仰心に端を発し、いわゆる「清明心」を培うことを目的とするものであったことはいままでもない。よって、

神社や神宮における祭祀が集団の平和と個人の道徳心の高揚の双方にかかわるものであったことは多言を要さないであろう。

以上のことから、東洋における祭祀は集団秩序の統一と個人の道徳的修養という二つの目的を有するものであるといえよう。

そこで、次にこの祭祀に関する広池千九郎の研究成果をみていこう。

広池千九郎における祭祀論の受容(1)——秩序の統一——前に述べたように広池千九郎は明治後半から大正にかけての研究（東洋法制史・日本国体の研究）において、まずこの祭祀の有する集団の秩序統一の機能に注目している。

たとえば、『東洋法制史序論』において、堯舜の政治に着目し、それが「昊天」・「上帝」・「六宗」・「群神」を祭ることを中心としたものであったとし、さらにこれらの祭礼は周代に至って完備し、周制においては朝廷に大宗伯・小宗伯などの祭事を専らにする官職が重要な位置を占めていたことを論じており、それらがすべて祭天に端を発するものであることに注目しているし、また『支那古代親族法の研究』で宗族制度における祭祀に着目しており、それは長子相続法にもとづき、宗族内の本支を明らかにすることにより、宗族内の秩序統一を意図するものであったことに注目している（『広池博士全集』Ⅲ 551頁）。そして、さらに儒家の政治思想としての側面に触れ、その徳治思想が一種の国家主義の立場を示せるものであったとして、「周公・孔子・政治家は国家主義を主張せり。国家主義の結果として君臣間の大義名分を正す事に注意するようになった」と述べている（『神道講義』広池千九郎博士資料集22・36頁）。

また日本の場合、神社における祭祀が「国家人心の統一を図り、地方自治制度の完成を促し、国力の充実発展を図る」ことを主眼とするものであることが強調され（『神社崇敬と宗教』2頁・大正4年1915刊）、それは中国における所謂大義名分と同一の観念を示せるものであるとしている（『神道講義』・21頁）。

このような祭祀研究は、「人類社会の秩序的に統一されて、その人類の真の永久的幸福を実現さすところの法則」（『論文』②2317頁）と規定される広池千九郎の所謂「伝統の原理」<sup>(45)</sup>の背景をなすと考えられる。そして、この

「伝統の原理」が集団の秩序統一にかかわるものとされる場合、

伝統の原理の教育の完成は秩序および統一の実現となり、秩序および統一の実現は国家統治の完成となり、国家統治の完成は人類の生存発達および幸福の実現となる。(同上⑦2349頁)

と述べているように、その中核となるのは国家の伝統の尊重という観念である。いいかえれば、伝統の原理の有する集団の秩序統一という機能は小は家の内における秩序から、大は人類全体(全世界)までにも拡大されるものであるが、それらは共に国家の統一・平和を前提とするものであるとされる。たとえば、

抑も人間の生存発達および幸福の第一根本原理は人間の生殖本能・飲食本能および群居本能に基きて家族を構成せし点に在るのであります。故に家族団体は人間社会の基礎を成して居るので、将来人類にたとい如何なる場合あるも、この団体の破壊する事はないのであります。而して、この家族団体の発展して究極に達せるものが所謂国家であるのです。この故に人類社会の中にて、この家族団体と国家団体とは真に人類の生存・発達および幸福希求の自然の結果として、人類の精神のおよび形体的全部の結合より形成されたるものであるので、他の団体の如くに或る一条件もしくは数条件の下に結合されたるものではないのであります。で(中略)右の如くなれば家族団と国家団とは人間社会の消極・積極の両単位あるのです。しかし人類発達の歴史より見れば人類の幸福上今日に於いては国家団は家族団より更に重要である。(同上⑧2343~2344頁)

と述べている。

以上のことからして、所謂「伝統の原理」の集団秩序の維持統一という機能は国家という集団に最も大きくかかわるものであるといえよう。ここに広池千九郎の思想において国家の伝統が他の諸伝統に優先される一つの理由がある。では、このような国家伝統の尊重という観念の思想的な背景は何であろうか<sup>(46)</sup>。

一体、国家の秩序統一が国民生活の安泰に通ずるものである以上、国家の

平和に貢献した人および国家の主権者が尊ばれるのは当然であろうが、広池千九郎において、諸々の伝統の中で国家の伝統が尊重されるのはこのような打算にもとづくものでなく、日本固有の神社崇敬に代表される国家観にもとづくものであり、それは往年の日本国体の研究の然らしむものであると考えられ、ここにも東洋、殊に日本で発達した固有の祭祀論・祭政一致論がふまえられている。たとえば、

我が国固有の神道というものは、その本体は神社を措きては他に目標とすべきところはなきなり。それ故に神社は日本国民の道徳の源泉なり。而して我が国民の宗教心の中心である。而して、また日本の国家という上よりいえば神社は政治・法律の源泉である。(中略)これ即ち祭政一致というものであるので、かくの如きことをいうのである。祭政一致は日本国体の生命であるのである。(『神道講義』・50頁)

と述べ、また、

神社は各宗教の上に超越して、国民一般に崇拜せらるべき性質のものにて、その尊崇は国民道徳上の重大な義務であって、個人の好悪によることはできない。(『神社崇敬と宗教』・53~54頁)

と述べている。そしてこのような神社における祭祀をもって国民道徳上の最大の義務とするのは伊勢神宮の祭祀に典型的にあらわれているものであり、それは畢竟、日本の民族性に根ざすものであるとして次のように述べている。すなわち、

全日本民族は皇室を中心とし、天祖をその大祖先として純然たる一家族の性質と形式とを具備するものと謂うべきなり。ここをもって、我が日本民族は一家族として、その父母ならびに、その家の祖先に事うる事は勿論なりと雖も、国民の総本家たる皇室の大祖先に事うることは更に最も重大なる義務にして、その大祖先に事え、その総本家に事うる国民の大義務を遂行するためには、一己の私情を犠牲となし、もって奮進せざるべからざるなり、ここにおいて、我が日本帝国においては、大義名分は君にありて父にあらず、忠にありて孝にあらず。(『伊勢神宮と我国家』)

『広池博士全集』Ⅳ・131頁)

ここで述べられている日本的な大義名分を強調する見解は決して一時代における一思潮より影響をうけたものではなく、一連の東洋思想史の成果である。

以上のことからして、広池千九郎の思想において国家の伝統が尊重されるのは、日本固有の祭政一致という考え方、および、その現存するものとしての神社崇拜の習慣などに関する広池千九郎自身の造詣にかかわるものであり、殊に、日本固有の祭祀論をふまえたものであるといえよう。

広池千九郎における祭祀論の受容(2)——道徳心の高揚—— 次に祭祀のもつ道徳心の高揚という個人的な意義について注目しよう。

東洋において祭神として祀られているものは、何らかの形で人類の生存発達に貢献したものである。そして、これらの諸々の祭神の背後には、中国ではあらゆる生物を育くみ、倫理の源である「天」が存し、日本の神話にては八百万神といわれる神々の背後にあって、その神々に神聖性を付与することろの、より高次の本体が存すると考えられている<sup>(47)</sup>。

そして、「天」を究極の祭神とする儒家の祭祀論にあって、他の祭神(祖先・恩人など)はすべて、この「天」に合祀されることは前述したが、その理由は「報本反始」にある。たとえば、『礼記』郊特牲篇に、

万物は天に本づき、人は祖に本づく。これ上帝(天帝)に配する所以なり。郊の祭は大いに本に報い始に反るなり。

とあるのがそれであり、実践の場においては殊にこの「報」(報本)の観念が重要視されている。つまり、この天を祀り、神々を祀ることは、「報本反始」の精神の実践であり、それはとりもなおさず、各自における道徳的責務の遂行をいみしているのである。

このように中国の祭祀が祭天(天を祭る)として特色づけられるのは、儒教の天道思想が長い間思想界の中核を占めていたためであるが、その原因は(一面において儒教の国教化に求めることができるが)主として中国の民族性に由来するものであると考えられる。たとえば天に語りかけ、天に祈るこ

とは『詩経』の「国風」などにみえるし、卜辞においても「天」はすでに祭祀の対象として記されている。さらに、くだって『荀子』においては、

礼に三本あり。天地は生の本なり、先祖は類の本なり、君師は治の本なり。天地なければ悪(な)んぞ生まれん、先祖なければ悪んぞ出でん、君師なければ悪んぞ治まらん。三者に偏(ひとつ)にても亡(な)ければ焉(すなわ)ち安き人なし。故に礼は、上は天に事え下は地に事え、先祖を尊びて君師を隆(とうと)ぶ。是れ礼の三本なり(礼論篇2節)とあり、天に事えることを礼の根本としている。そして、広池千九郎はこのような中国古代における祭天の習俗について、

天の崇高と太陽の赫耀として六合を照らし、動植物を育するの状とは一層畏敬の念を禁ずる事能わざらしむを以って、天地崇拜の習俗中、祭天は最も重大なる事件と思惟せられるに似たり。(『東洋法制史序論』111頁)

と述べ、その結果として中国においては、祖先といえども天に合祀されるのが常であったことを帰納して、

支那民族は天道をもって絶対的崇拜物となし、天道と人格を同じくするものをもって聖人となし、理想上主権者は必ずこの聖人たらざるべからずとなす。それ然り、この故に遂に主権者をもって天神の子となし、これを呼ぶに天子の称を用ってするに至れり。随って天子の祖先は天神との観念を生じ、支那の大祭たる禘・郊・祖・宗においては、天子はその血属的祖先を天神に配してこれを祭る。(『支那古代親族法の研究』502頁)と述べている。そして、この天に合祀することが一般に祖先に対する最大の敬意の表示となっていることに注目して次のように述べている。

支那における祭祀は、また他の古代諸民族の国家と同じく、天地日月を祀り、山川その他の自然物を祀り、偉人を祀り、国家民人に功勞ある者を祀り、所謂天神・人鬼・地示の祭祀を具すと雖も、特に天神即ち上帝を崇拜する事は他に勝り、上帝の威徳はその祖先の到底及ぶべからざるものとなし、祖先はこれを上帝の下となし、これを上帝に合せ祀る事を



もって最も祖先を尊敬するの道なりとなし、因って、支那に於ける文物大成の周代においては、その大祭祀をもって遂に禘・郊・祖・宗の四者となせり。(『伊勢神宮と我国体』全集Ⅳ88~89頁)

禘・郊・祖・宗の祭る所の本尊は或は天といい、或は上帝といい、或は日と称すと雖も、畢竟同一の天帝にして之に祖先を合祀するに他ならざるなり。(同上97頁)

また、広池千九郎は、日本の神社における祭神についても、祖先や諸々の恩人の背後により高次元の絶対者の存在することに注目している。たとえば、吾人祖先の信念中に現われたる所謂神は単に自己の祖先もしくは祖先と同じく吾人に恩沢を施せる者を指すのみにあらずして、さらにその根本に遡り宇宙万有の大祖を指しているようである。(『神社崇敬と宗教』59頁)と述べ、その神観の合理的なことを論じて、「先ず物質ありて、その中に根本の神霊現出致し、それより神霊の努力によりて物質進化して、茲に秩序ある宇宙を生じ暗黒世界より光明世界になったという事でありますから、その神観は頗る合理的であるようです」と述べている(同上60頁)。さらに広池千九郎はこの日本固有の神観を正確に継承するものとして天理教の教理を考えていたようであるが<sup>(48)</sup>、その天理教の祭神について、

天理教の祭神たる天理王の尊は宇宙根本實在の神で人類の総祖先である。(『教徒として見たる天理教』・70頁、大正3年1914刊)

と述べている。以上のことから日本においても諸々の祭神は、すべて宇宙万有の大祖たる「根本神霊」に支えられたものであったことに注目していたことが知れよう。

以上のような見解は『道徳科学の論文』の中でも述べられている。すなわち「支那の祭祀に関する根本的原理」と題して、「支那聖人の神(本体及び諸神)を信じて、これを祭る原則は、先ず本体たる天をもって神の根本実質となし、この人類発達の原理は、みなこの宇宙自然の法則たる天道・天理もしくは神道より流れ出づるものとなって居るのであります。而して、この天道の全部を完全に実行して、人類を統治愛養するものを聖人となし、これを神

の正しき伝統を承けたるものとするのであります」と述べ(『論文』①1728頁)、このことは日本の神社制度の主旨と同一であるとしている(同上、①1730頁)。また「報」ということについても

其祖を天に配する所以は、『礼記』郊特性に「万物本乎天、人本乎祖、此所以配上帝也。郊之祭也、大報本反始也」とあるに出づるものにして、報本反始のため之を其の絶対崇拜物たる天に配するに出づるものなり。(『伊勢神宮と我国体』92~93頁)

と述べ、祭天が報本反始の精神のあらわれであることを指摘している。そして、広池千九郎は『道徳科学の論文』の中でこの「報」の観念に強く共鳴している。たとえば、『礼記』郊特性篇の「故に民に報を美とするを教え、家は中霽を主とし、国は社を主とするは本を示すなり、唯社事のためには単く里を出ず。唯社のために田すれば国人畢く作く。(中略)本に報い始めに反る所以なり」という句について、

この礼記の文は、「凡そ神を祭る目的は民に報恩の美なることを教うるためである。家(建物の家)においては霽即ち室の中央に神を祀って、これを拜し、国においては社を建ててこれを拜するのである。これ即ち人間各自の生誕の根本点を示すのである。而して社の祭には里人悉く出で、社に供うる犠牲を獲えむがために狩猟する時には国人悉く行くのであって、これ国人をして、その人間一切の生活は各自の出生せる土地の守護神の庇蔭たる事を知らしめて、その報恩を為さしむるためである」との意味であります。(『論文』①1917頁)

と述べている。また、

伝統に対する報恩の原理の第一は、(中略)人間が天功を助くるところの宇宙間の系列の一員としての意義を尽さねばならぬという事実を大悟し、而して、その真理大悟の結果として、その根本を培養せんと欲するに至る所の人間社会における公明正大なる自然的道徳法であります。(『論文』②2311頁)

とも述べている。

そして、その「報」については、中国の古代の慣習に徴して、

祭祀・卜筮・盟誓の習俗並びに天道説の発現は、支那古代において単に天地崇拜の觀念の深かりしことを示すのみならずして、その天道の信仰は殆んど絶対的たりし事を知らしむるに足るものあり。故に当時の教育法に在りては、人は必ず善をなさざるべからず。而して、その所謂善は天の欲するところにして、善をなすは、即ち天意を助け、天意を行なうものなりとの觀念を基礎としてありき。(『東洋法制史序論』138頁)

と述べ、この觀念は、日本固有の神社崇敬にも通じるとしている<sup>(49)</sup>。

また、この絶対者(天・神)に報いるのは、

我が日本国民の宗教的信念並びに倫理的觀念は、蓋し漸次に進歩して、その宗教的に神を信ずる場合にも、倫理的に人に交わる場合にも、共に道德と言う事を重んずるようになっておったようである。すなわち神の本〔來の〕性質は人と物を愛するに在る事を覚って、神に対してその恩寵を求むる方法は、ただ単に神を拜むのみでは足らぬので、人に対して慈悲の心を持ち、道德を訓練せねばならぬと云ふやうになったのである。(遺稿「神道研究」広池千九郎博士資料集 48・206頁、明治43年)

と述べているように、個人の道德的修養にあるとし、このことをさらに明確に示すものとして「大祓」の行事に注目している。「大祓」とは周知のように六月と十二月の末日(晦日)に行なわれる万民の罪穢を祓うための神事であり、今日も宮中をはじめ全国の神社で行なわれ、心のけがれを払い、道德性を高めることを意図している。広池千九郎は、ことに「大祓」の有する神前における懺悔・宣誓という要素について頗る共鳴している。たとえば、

『日本憲法淵源論』(大正5年1916刊)において、

大祓の詞なるものは、即ち当時禊祓の時に於いて各人自己の罪惡を神前に懺悔して、向後の心事行為を神明に明らかにする一般的誓約を後世文字に写し綴りたるものにして、今これによれば、当時その信仰の合理的にして、道德の既に頗る進歩せる事を認め得べし。(『広池博士全集』Ⅳ436～437頁)

と述べており、また、

大祓の詞には明らかに人間の疾病・災禍および不幸の原因をもって、すべて人間の精神作用および行為の欠陥に出づるものとしてあって、これを神に謝罪して改心し、もって神の心即ち最高道德に一致するような精神になり、然る後これに伴なうところの行為を実現するときには、その罪が祓い清められて健康もしくは幸福になるということである。(『道德科学の論文』①1870頁)

と述べ、「大祓」という祭祀が自己の人格の向上完成を意図するものであることに注目しているし、さらに、大祓の詞に現われている「日本民族の根本的信念」は「神の心に適うという事は道德を実行する事にある」という点を自覚することにあるとも述べている(同上①1872頁)。

これらの見解は、広池千九郎の「神(本体)をもって総祖先となす」という考え方(②2305頁)や、独特の「信仰」についての考え方の背景となっている。すなわち、

聖人正統の教えであるモラロジーの最高道德にては神様を信仰して、これを礼拝しますが、しかし、その礼拝の精神・目的および方法は全く従来の宗教と異なるのであります。即ち聖人正統の教えにては、自ら最高道德即ち天地の法則の全部を実行して、自他の進化を図るので、神に対する礼拝は、その実行の宣誓をなす事にて、妄りに神に依頼する事ではない。(「更生の原理およびその効果」広池千九郎博士資料集13・23頁)

と述べ、

今、最高道德は神様の御徳を一般に宣伝して、その教えを弘むる如き目的を有しては居らぬので、人間各自に神様の御徳の本質を理解し、体得し、且つ実行して、その結果各自に永遠の安心を得させ、平和にして且つ幸福なる生命を開かせようとするのでありますから、神様を信じ神様を拜むということは、その神様および古今聖人の本質を表現してあるところの神碑の前において各自の精神を神様と古今の聖人とに向かって申し上げ、自身自ら神様の御心を我が心に入れて最高道德の実行を誓う事

である。(『神壇説明書』・7頁 昭和10年1935刊)

と述べているように、神に対する信仰は、神に祈請するのではなく、自己の心の浄化と更生とを誓う、つまり道徳を実行することを誓う点にあるのである。この考えは、天を祭り、それへの報本反始の行為を以って個人に課せられた道徳的義務であるとした中国の祭祀論や、我心の浄化を目的とした日本の祭祀論を自覚的に受容するものであると考えられる。

「報」の精神の実践—孝— 以上、祭祀の意義もつ個人的な意義を中心にみてきたが、次に祭祀の精神(「報」)の具体的実践としての「孝」の思想に注目しよう。「孝」の思想は広池千九郎の伝統論の重要な要素であるが、単に古典的な孝道を鵜呑みにした復古調のものではなく、比較研究を経た独自の形で展開されている。

さて、「家」をもって国・社会の単位とし、孝道を強調するのは、「個人」を単位とし、個人の自由意志を尊重する西洋の考え方に比して東洋的だとされている。

しかし、中国と日本とは社会の制度やその発展の過程が異なるため、そこに発達した「孝」の考え方についても大きな差異がある。

まず、孔・孟において説かれた「孝」は、人の自然的・本能的な感情(「性」・「天性」)によって基礎づけられていたが、『孝経』に至ると、「天の経」、すなわち自然の法則により、基礎づけられるようになり、天地を一貫する理法として孝の義務が説かれる。いかえれば、人が天地の間に生をうけたのは、自然の現象であるという前提にたつために、人倫を道徳的に規定するものも、また自然の理法から派生したもの(自然の理法に法ったもの)とされるのである。そして、この自然の理法は「健」(公平無私)であり、「新」(進展する)ものと観念され、それはあたかも意志のある主宰者(「天帝」)によって統率されているかのように整全としたものであるとされる。よって「孝」を厳格なる道徳的義務として強調するとしても外から強制されるものではなく、自然即ち内的自然(「性」と外的自然(「天道」)に根ざすものとされ

るのである。この場合、中心となるのは個人の情愛ではなく、あくまで宇宙の秩序であり、それが人にも自然性として存在するというのである。よって、「孝」といっても、必ずしも恩・報恩という条件を必要としない。このことについて、津田左右吉氏は、「親が子を養育するということ、子の孝行とはむしろ背戻するものとされる」といい(『儒教の実践道徳』全集18・43頁)また、

孝は報恩ということよりは、はるかに重大な道徳であり、その理由の如何を問うをゆるさないほどに、厳然たる権威をもっているものであって、もしそれに理由の説くべきものがあるとすれば、それは天地そのものの理法であり、自然の性であるからという外はない。(同上44頁)

と述べている。さらに、川島武宜氏も、

〔中国においても、親の子に対する慈の義務はとかれていたが〕、これを、子の孝の条件とするという思想は存在しない。否かりに親が不慈であっても、子は孝の義務を負うことがくりかえし説かれているのであって、親の「慈」と子の「孝」とは、それぞれ義務であっても、相互に独立した義務であって、相互に他を条件づけるという関係はない。

と述べている(川島武宜著『イデオロギーとしての家族制度』109頁)。ここに中国における「孝」の思想すなわち中国的な伝統論の特色がある。さらに、「孝」を実践することの目的は、人情の自然であろうが、敢えてその意義を挙げるならば、個々の(つまり、父は父、子は子として)内面的・精神的な平安および完成を求めることにある。つまり、伝統を尊重することを根拠づけるのは、親の場合でも、子の場合でも、すべて「天道」である。すなわち「天道」を人間界において実現させるための具体的・実践的な場として「家」が考えられ、親には「慈」が、子には「孝」が義務づけられているのである。よって、子の立場についていうならば、親の恩に対する対応としての服従ではなく、むしろ、それを通じて積極的・主体的に自己の内面的な完成を志向するのであり、精神的な平安の境地を(天道に従う=天の化育に参加するということにおいて)求めるものなのである。このこともまた、中国的な伝統論の特色である。しかし、これは儒教が社会道徳の面に発展しなかった原因でも

ある。すなわち、「家」から直ちに「天下」を類推しようとする儒家の考え方からすると、父子、兄弟などの間における個人道徳は、その対象を拡大することにより直ちに社会（集団）の規範として通用すると考えられた。したがって、個人の個別的な完成が直ちに世界の平和を招来すると観念され、畢竟、「明哲保身」とか「赤子の心」というものが尊重され、社会または国家の特性である集団の意識が稀薄となるのである。

以上のことからして、恩一報恩という観念を介在せずに天地（宇宙）を一貫する自然の秩序（法則）としての「孝」が説かれ、それは個人の（父は父としての、子は子としての）内面的・精神的な平安及び完成を求めるものであるという点に中国的な家を中心とした伝統論の特色を見出すことができる。

これに対して日本における孝の考えは、「恩」を前提とし、「恩」によって条件づけられている。ここに両者のきわだった相異点を見出すことができる。たとえば、中江藤樹などは次のように述べている。すなわち、

孝徳を明らかにせんと思ふには、先ず父母の恩徳を観念すべし。（『藤樹全書』巻8 10左）

君の恩は親の恩に等しき厚恩なれば、親に事うるが如く心を尽して仕えるなり。親は此の形を生み育てたる恩なり。君は此の身を養い給う恩なり。親無ければ此の身なし。君なれば此の身の養う無し。皆、命を保つ恩なる故に、親にも君にも命を棄て奉行する道理なり。（同上 巻817 左・右）

そして、このような考えの論理的あるいは心理的構造について、川島武宜氏は、「子の孝の義務の根拠は、子が親から恩をうけたという事実である。子は恩をうけたという事実によって、この恩を返す（報恩）義務を負うに至る。孝の義務は恩を前提とし、恩によって条件づけられている。以上が孝の論理である。このような孝の論理は、次のような孝の心理の観念的表現である。即ち、子が孝の義務を意識するのは、親の恩をうけたからである。従って、孝の義務を教えこむには、親の恩を教えこめばよいことになる。だから意識

の面においても、孝は恩を前提とし恩によって条件づけられている。これが、孝の心理である。孝と恩とのかような条件関係・交換関係、これが孝の論理的及び心理的構造の特質である」とその特色を挙げている。（川島武宜前掲書 102頁）

また、個人（この場合、子）の主体的地位の存在、さらにはその主体性を認める余地がないということも特徴である。つまり、子は親がいかに不慈であろうとも、いかに残酷であろうとも、常に「恭順」を以て、自分のあらゆる力を尽して、親に仕えなければならない。そこには、子の主体的な地位の存在を認める余地は見い出されないのである<sup>(50)</sup>。

よって、そこには「恭順をもってする絶対服従の教説」<sup>(51)</sup>が説かれ、「帰一の原理の強調による自己主張の禁止」<sup>(52)</sup>が横行するのである。

そして、この主体性を認める余地がないということは、とりもなおさずその「孝」の考えをもって、集団（国家）の秩序的統一に帰依させようとするものだからである。たとえば『幼学綱要』（昭和5年・宮内省蔵版）に、

宇内万国、国体各々異なると雖も、主宰有らざるの民無し。凡そ人臣たる者、其君を敬し、其の国を愛し、其の職を勤め、其の分を尽し、以て其の恩義を報ずるを以て常道とす。況や万世一系の君を戴き、千古不易の臣民たる者に於てをや。云々（忠節第二 26頁）

とあるのに典型的にあらわれている。つまり、「恩」によって「孝」の正統性を理由づけ、その論理を「孝」と同性質のものとして「忠」の正統性の理由づけに転用するという形で、その国体の秩序的統一（国家の統治）という面が強調される。つまり、「擬制の論理」を以て忠孝の一致を説くのである<sup>(53)</sup>。また、このような国家至上の考え方は、日本人の思惟方法の特色であるとされる<sup>(54)</sup>。

広池千九郎における「孝」の思想の受容 以上のような中国・日本の孝の観念の相異について、広池千九郎は、それぞれ次のように論じている。

まず、中国の孝道が天の法則によってうらづけられたものであるという点については、祭天の所で引用した見解よりその評価の点が知れる。しかし、

それが、往々にして個人主義に流れやすく、国家の秩序をみだす点に弱点をみい出している<sup>(55)</sup>。

これに対し、日本の場合は国の秩序維持という点において、重要な意義を有するというのである<sup>(56)</sup>。これは当時の家族国家論と同様のものであるが、広池千九郎の場合、日本人としての自画自賛でなく、前に述べた比較という視点を通しての日本固有文化の再発見であった点に特色がある。

そして、これらの成果は、晩年の「最高道徳」論の中で

伝統の原理及び伝統に対する報恩の原理は、聖人が此宇宙の秩序的に統一されて居る所の法則を取りて、之を人類の精神的及び物質的生活の法則と為したものである。(『道徳科学の論文』⑦2317頁)

伝統尊重の原理は自然の法則に本づき、其伝統の全系列を一つの筐体と見做すので、永久に亘る人間の精神作用及び行為の因果律を尊重するのであります。(同上⑦2353頁)

と述べ、さらに「父母の大恩」を自覚することを述べ(同上⑦2387頁)、

今後における孝道の実行の原理は第一に孝道発生の原因を科学的に知悉し、第二に神、聖人並にセイントに対して之を礼拝し、且つ供養するのみならず、その心に同化し、自我を没却して、その法則若くは教訓に絶対服従し、以て真に天地の公道に本づく所の孝道を実行するのであります。

と述べているところに受容されている。(『孝道の科学的研究』142頁昭和5年刊)このことからして、広池千九郎は、普遍思想(「最高道徳」)を追求する過程において中国・日本の「孝」の思想の長所を併合して、それを基礎として、新たな伝統論を提出しているといえよう。

**まとめ** 以上祭祀論を中心に広池千九郎における東洋思想の受容について述べたが、前に引用した日本・中国の祭祀は、ギリシャ・ローマの祭祀とは異なるということばかりからして(本書121頁)、東洋の祭祀への注目は、東洋・西洋の比較をふまえた広池千九郎における東洋の再発見といえよう。また「孝」の思想についても日本・中国の比較が前提にあり、両者の長所が折衷され、

新たな倫理観を展開しているのである。

### 3章 広池千九郎における東洋思想の受容とその意義

前章において広池千九郎の基本的な考え方に東洋的、ことに儒家思想や日本固有の思想が自覚的に受容されていることを論じた。本章においては、その東洋思想受容の意義を問うのだが、その前に、序でのべた近代文明への反省—「東洋の再発見」という問題についてふれておこう。

**現代における東洋の再発見** さて、近代文明への反省ということは、多方面から説かれているが、まず、法則を媒介として理解するという自然科学的な合理的理解というもの他に、(納得するか否かという個人的な心情を基準にした場合)、法則を媒介としない合理的認識方法があるのではないか・・という見解が提出されているのが注目される<sup>(57)</sup>。この示唆は、間接的に東洋的な認識論への再発見を意味するものと考えられる。すなわち、前述したように(2章109頁)、事物の具体相に即した認識態度は、中国的(儒家的)な特色であったし、一般には、法則的理解の貧困がいわれるが<sup>(58)</sup>、そこに、自然科学的な法則を媒介としない合理主義を見い出すことができる。たとえば、彼らの生活の全般を規定していた「礼」を考えてみても、「経礼三百曲礼三千」と形容されるように極めて多くの規範が用意されており、そこには、一つの原則・一つの法則をもって万象を一律に把握することをむしろ不合理であるとして、それを(法則を)敢えて媒介としないという考え方が存し、前章(1)で述べたような事象の個性性を重視し、それぞれに即した認識態度を尊重する観念が存在するのである。中国において一般に「法」が蔑視されたのも、このことに起因する<sup>(59)</sup>。よって、法則をむしろ回避する合理主義があり、この後における合理主義が、現代文明の欠陥を補うべく、その再発見が求められているのである。そして、このような東洋的な合理主義の現れとして、前章(1)で述べた儒家的な自然観、及び(2)で述べた実生活における諸々の差別相の個性性を尊ぶ儒家的な倫理観を考えることができる。

さて、今日、東洋的な発想が求められていると言った場合、それはどのような意味のもとにおいてであろうか。それが、西洋的な考えを一掃して、東洋的な発想法に徹せよという如き二者択一的なものではないことはいまでもない。今日の如く、あまりに多くの自然科学の恩恵を蒙っている時代にあつてこのような形で東洋思想に注目したとするならば、時代錯誤も甚しいであろう。では、今日において、どのような意味で東洋思想を求めるべきなのであろうか。これについて、玉城康四郎氏の次のような見解が注目される。玉城氏は、今日の文明の代名詞ともいべき「科学」という概念について、「このような運命におちいらざるを得ない現状〔注：科学文明の偏重および科学の発達・普遍化に伴う人間性および自然の破壊〕を考える時、実は科学そのものの意味が問われなければならないのではあるまいか。科学的という事は、現代人が経験しているような西欧に由来するもののみが果して唯一のものであろうか。それとは系統を異にする東洋のそれもまた、実証性を証示している点において科学的といえるのではあるまいか。もし、そうだとすれば、科学性の意味を拡充するために両者の本質的な連関が明かにされて改めて科学とは何かということが問われなければならない」と述べている<sup>(60)</sup>。この玉城氏の見解の特徴は、「科学(科学性)」ということを否定せず、むしろ、あくまでもそれをふまえようとする態度である。一体、明治以来なされてきた一連の西洋の科学文明に対する批判の主流は、東洋の精神主義の文化を鼓吹することを本旨とし、西洋の科学文明を否定的にみるという方法・態度を基調としていた。これに対し、玉城氏の見解は、東西文明の本質的な連関を究明し、東西文明の統合を志向する点において出色である。私が、玉城氏の意見に共鳴するのは、このように西洋に発達した科学の概念に対し、東洋的な「科学」を積極的に対置させようとする態度である。換言すれば、西洋的な合理思想と東洋的な合理思想との本質的な連関を究明し、二者の統合を志向せんとする態度であり、それが現代文明の未来を考えるための必由の路であるという考えである。そして、このような洋の東西にまたがる普遍的な視点に立ってはいじめて「東洋の再発見」ということがなし得るのであり<sup>(61)</sup>、

それは決して、東洋人の自画自賛であってはならないのである。では、前章において考察した広池千九郎における東洋思想の受容は、このような意味で現代的なものであろうか。

**広池千九郎の思想の現代的意義** まず、広池千九郎の態度としては、単に東洋学者という立場から東洋思想を(無条件で)肯定するというものではなく、(随所でふれたように)その前提に東西文明の比較ということがなされていた。この態度は『道徳科学の論文』においても継承され、さらに西洋の科学思想との本質的な連関が考慮されている。

一例をあげるならば、本稿第2章(1)「自然観」のところで引用した『周易』坤卦・文言の「積善之家必有余慶、積不善之家必有余殃」あるいは、同、繫辭下の「善不積不足以成名、惡不積不足以滅身」〔善積まざれば以て名を成すに足らず、惡積まざれば以て身を滅ぼすに足らず〕の文を引用して「この二つの教説は万古不易の格言にして、現代科学の原理に一致している」と述べ(『新科学モラロジーおよび最高道徳の特質』291頁、昭和5年1930刊、第2章(2)「倫理観」で述べた階級論についても「人間社会に於ける階級制度の原理を学問的に確立することを得た」(同上、61頁)と述べ、さらに、「人格および権利」発生に関する原理は「最近科学」と「支那法」との見解が一致するが故に合理的である(『道徳科学の論文』②2174~2180頁)とする類である。これらことからして、広池千九郎が合理的・普遍的と判断する場合、必ず東洋的な合理主義と西洋的な合理主義との本質的な連関を前提とするものであることが知れる。

また、広池千九郎の一連の思想史研究は、東洋における聖人治世の理想時代に行なわれていた祭祀(を支える基本的な原理・精神)の解明にあると同時に、一方において、その原理およびそれにもとづく事実(祭祀・礼拝)が、東洋人の民俗性にもとづくものであり、過去において普遍的にその生活の中心に位置するものであったということの実証をも意図していた。まず、広池千九郎によると神道は日本民族の発生と同時に起こった思想であるとしており<sup>(62)</sup>、その神道の考え方は日本人の国民性をふまえたものであるが故に普

遍的なものであるとしている。たとえば、

日本民族の思想・日本民族の行為それからすべての全体が神道であるのであります。神道といえ、何か人間社会にて見ることでできないもので、即ち人間の行なったことではない神の道で、何か仙人や鬼神の道のように思う者も世の中にはあるのでありますが、左様なものではなくして、吾々の祖先が実際に考え、実際に行ないたところはすべて神道である。(中略)日本の神道というものは、日本民族の固有の思想であります。〔「神道の性質」、『全国神職会会報』135号・14～15頁、明治43年1910刊〕

と述べ、自己の研究について「日本固有の道徳法」の究明を主題としている(遺稿「神道及び神道史」広池千九郎博士資料集48・27頁)。

このことからして広池千九郎における祭祀論の研究は、一面において東洋人(日本人)における悠久の精神的支柱ともいべき固有信仰の発見とその原理の解明を主題とするものであったといえよう。いうまでもなく、今日、日本人にとっての「東洋の再発見」とは日本人としての本来の姿をみつめること、いいかえれば、明治以来、近代文明に翻弄され、固有の文化を見失いがちであったことに対する反省を意味しているのである。

以上のことからして、広池千九郎による往年の東洋研究および晩年の思想体系は、今日、我々に課せられた「東洋の再発見」の課題に対して充分示唆的であり、新たな倫理観を創造する上で貴重な材料を提供するものであると考えられる。また、広池千九郎の「東洋」という概念や洋の東西に亘る比較思想の観点、さらに普遍思想の追求という問題意識などは、とかく文献の操作に終始しがちな斯学の立場から改めて考えるべき問題をも提示している。

(了) 1981. 2. 28 脱稿

#### 注釈

- (1) 中村元著「今、なぜ東洋か」(『現代思想』1977年1月Vol.5-1 78頁)
- (2) 梅原猛・湯川秀樹・梅棹忠夫・中村元・薮内清・赤塚忠・木村英一・西谷啓治・玉城康四郎・金谷治氏等の如く、東洋思想に対して造詣が深く、且つ東洋・

西洋を越えた普遍的立場より、東洋思想に注目している人の所説を念頭においている。

- (3) 吉川幸次郎著「日本の歪曲」(『吉川幸次郎全集』17巻88～101頁)
- (4) 金谷治著「中国哲学の再検討」(『現代思想』1977年1月Vol.5-1 92～93頁)
- (5) 1866～1938 72才、法学博士。

早稲田大学講師・神宮皇学館教授・天理中学校校長・同教育顧問などを歴任し、その間『古事類苑』・『国史大系』・『群書類従』などの編集・校訂にたずさわる。その後、公職を辞し、専ら『道徳科学の論文』の執筆と全国に亘る教育活動とに傾注し、昭和10年(1936)現在の麗沢大学・麗沢高等学校の前身である「道徳科学専攻塾」を開塾する。広池千九郎の東洋研究に関する著書については本稿末に付した文献表を参照されたい。

- (6) 内田智雄著「広池博士の思想における『東洋法制史序論』の意義」(『生誕百年 広池博士記念論集』広池学園出版所収、増補版294頁)
- (7) たとえば、当時、比較法学の権威、ベルリン大学のヨゼフ・コーラー氏は

広池千九郎氏は、<sup>『東洋』</sup>『東洋法制史序論』なる一書を公にしたり。同書は日本文をもって著わされたるものなるが、不日、全部翻訳せられんことは、予輩の希望するところなり。氏は同書において、わが国の Gesetz(法律)に該当する支那語法律を構成する法および律は、中正、適宜、衡平の意義に基くものなりとなすことを得るも、日本語のこれに該当するのりなる語は、ことばおよび命令の意義より出づるものなり、ゆえに支那における法律は、むしろ内部的に事宜を得たる法を意味し、日本におけるのりは、<sup>『東洋』</sup>顯われたる法律的命令を意味すとの説を論証したり。(下略)

という書評を寄せ(『早稲田学報』147号所収、明治40年1907刊)、国内においては、種々の雑誌に書評が寄せられている。以下長文ではあるが、参考のため『法学協会雑誌』(明治39年・1906)の評を引用しておこう。

●東洋法制史序論 広池千九郎の新著なり、早稲田叢書の一として世に出づ。論ずる所支那及我邦の法制史に於て法律といふことに当る可き諸語の意義を研究したるものなり。序説第1章、支那に就て論ずるもの第2章及至第8章、日本に就て論ずるもの第9章、結論第10章、すべて300頁、而もこれ実に氏が企図せらるる東洋法制史の序論たるに過ぎざるなり。

夫れ独逸科学の輸入がしかく隆盛なる今日に於て独逸法学の歴史を喋々するは別に其要なかる可し而して独逸法学の歴史を記憶する者はロマニステンに對抗してゲルマニステンの為したる研究が同国に於ける法学の発達にいかん貢献したるかを回想するなる可し今や我那の法学が漸く輸入的臭味を脱し以て自国固有の特色を負ひんとするに方り吾人は特に我固有法研究の必要を思ひ広池氏の此良著を見て歓迎せざらんとするも得ざるなり。

加之東洋の法制に於ても印度回々の法制に就ては西人或は説て詳なるものありと雖も支那法系に至りては実に吾人の独占に帰す可き題目なりとす吾人は支那法系を研究して西人に極東の文化を知らしめ彼等に吾人の学殖を誇る可き地位に在るに拘はず由来此点に着目したるの士甚だ少なし、此時に際し此良著に接す。豈歓迎せざるを得んや。

広池氏や学知漢に通じまた能く欧西の文明を解す、説く所該博にして又頗る創始的なるものあり、而して其研究態度や法律の語義を解するによりて東洋に於ける哲学政治法律及倫理の観念を論ぜんとするにありて単純なる村学究的考証にあらず、其緒論として支那は民主主義個人主義を以て発達し日本は君主主義国家主義を以て発達したりと断ぜらるゝ所の如き頗る興味ありとす。

氏は更に其所論の大要を英文に綴り之を巻尾に附せらるゝ、其抱負を見る可し、余輩は切に氏が其東洋法制史を完成せらるゝの日近きにあらんことを望み、深く氏の健在を祈る。(『法学協会雑誌』24巻3号413~414頁)

- (8) 「規矩準繩と、度量權衡との創始せられたる思想を探求して、中正・平均は、管に、支那に於て、善の根本実質たるのみならず、又、人類社会に於て善の根本実質たる事を論ず」という項目のため方から、その一端が知れる。(『東洋法制史序論』107頁)
- (9) 仁井田陸著『中国法制史』6頁
- (10) 内田氏前掲書321頁
- (11) 仁井田氏前掲書6頁
- (12) 仁井田氏前掲書6頁
- (13) 拙稿「広池博士中国視察旅行の目的とその成果」(研究ノートNo.64.)15頁以下において詳述した。

- (14) 『順天時報』1837号光緒34年3月5日(明治41年1908, 4月5日に当る)
- (15) 内田智雄編『広池千九郎博士清国調査資料集』75頁
- (16) この「東洋社会主義の研究」がいかなるものであるのかについては詳かではない。あるいは未完におわったのかもしれないが、本稿119~120頁に引用した「支那に於ける立憲政治の根本思想に就いて」と題する論説が同じ主題・意図のもとに執筆されたものと考えられる。
- (17) 『東洋法制史序論』第10章結論の条に出てくることばであり、内田智雄氏は広池千九郎の新造語ではないかと述べている(前掲書326頁)。また、内田氏によれば、広池千九郎は、この「帝王社会主義」ということばを、その概念を明確にせずして突如として導入していると述べているが、この『東洋法制史序論』全体が「帝王社会主義」の概念、および原理を究明したものであるのが本稿の立場である。
- (18) 『東洋法制史序論』299頁
- (19) このほか広池千九郎には未刊『大清商律評釈』なる著書があり(明治40年頃)、当時中国における現行法であった「大清商律」に対して、周到な評釈を付している。その評釈の視点は、「大清商律」の条文と中国人の民俗性との合不合を規準としている。なお本書の性格については、『大清商律評釈』に付された内田智雄氏の解題に詳しい。(昭和53年1978刊)
- (20) 前掲『清国調査旅行資料集』75頁
- (21) 広池千九郎著『新科学としてのモラロジーを確立する為の最初の試みとしての道徳科学の論文』(昭和3年1928刊,昭和9年1934増訂)のこと。なお、頁の表示は第8版本に依った。  
『道徳科学の論文』は第1巻「因襲的道徳及び最高道徳の原理及び実行に対する科学的考察」・第2巻「最高道徳の大綱」より構成され、本文9冊(全3342頁)付録1冊、目次索引1冊より成る。  
広池千九郎は、この著書において東西の宗教・思想の特質をふまえ、さらに明治・大正期に我が国に移入された近代諸科学の成果をふまえ、普遍思想を追求し、「最高道徳」(The Supreme Morality)と称して世に提唱した。
- (22) たとえば、梅原猛氏は、『哲学する心』の中で「平和の哲学の建設」という項を設け、「平和の哲学が必要なのである。人類の第一の義務を平和におき、そ



こから人間を新しくとらえ直す平和の哲学が人類の生存のために必要なのである。しかし、平和の哲学は、まだない。云々」と述べている(40頁)。

このように「平和の哲学」の今日における必要性を説くのは、梅原氏に限られたものではないが、氏の場合、東洋思想(仏教)より何らかの示唆を得ようとする点に特色がある。

- (23) 当時における広池千九郎の日中比較文化論の主題は次の文に言いつくされている。

日本と支那との国体の比較に就て、大いに研究せねばならぬ。西洋学者は日本、支那も同じく是を蒙古人種に一括して居れり。而して西洋学者は、何れも日本、支那も共に、祖先崇拜国というて居る。是は唯に西洋学者のみならず、日本の学者も、政治、法律、宗教等の輩、尽くかく信じて居るのである。私も始は同一の祖先崇拜と信じて居りたのである。然るに数年以来、漸次東洋法制史研究歩を進むるに及びて、支那と日本とは共に同様な祖先崇拜では無い。非常なる相違あることを発見したのである。この事は未だ書籍で発表したことは無い。(中略)

其の日本、支那両民族は、宗教上の信仰の根底というものが、全く相異して居るということである。即ち日本民族は純然たる祖先崇拜の国なり。即ち自己の祖先を崇拜し、合せて大祖先たる天祖に向って絶対に崇拜するということである。然るに支那民族の絶対的崇拜物は決して祖先にあらずして、上帝即ち天であるということである。(中略)

支那人の思想に於ては、天という実体ありて、其の主宰者が上帝にて、上帝というものは天地の間のことを司り、人類の渾ての運命を司るものでありて、主権者即君主の如きものは上帝の命ずる所でなければならぬ。(中略)

是の如く支那民族が天帝を絶対的崇拜として、祖先崇拜は次に置かれて居ることは、我が日本とは宗教的観念の基礎を異にして居る。此の基礎の異なっていることは、即ち彼我の国体の全然相異なる原因にて、我が国に於ては日本民族の絶対的崇拜の中心たる所は、天祖天照大神の御子孫を君主と仰ぎ奉るのである。其の君主の知徳如何は決して是を問わぬのである。支那に於ては絶対的崇拜物たる天道と一致する所の人格を有する所の所謂聖人なるものを君主と仰ぐのである。是即ち同じく西洋人学者の眼より蒙古人と視なす所

の日本民族と、支那民族との間に於て国体上に於て大なる相異の有る所以であるなり。(「神道講義」45~49頁 明治40年1907)

- (24) たとえば先秦の思想界を孔子と老子との二大流派を中心に考え、前者が「実行的(Practical)」「倫理的(Ethical)」であるのに比し、後者は「理論的(Rational)」「哲学的(Philosophical)」「純正哲学(Metaphysical)」であるとの性格を規定しており(『東洋法制史序論』79頁)、また、孔子の学説(儒教)が歴代正統の学として認められた理由は、それが中国の「政治的・社会的慣習」と一致していたためであるとしている類である。これらの見解は当時の中国思想史、たとえば遠藤隆吉著『支那哲学史』(明治33・1900)や『支那思想発達史』(明治37年・1904)などに比して特異である。
- (25) 広池千九郎は、法制史研究について「古代の法制史を研究するには、先ず其の時代の宗教、道徳、法律を研究してかからねばならぬ。是の三は密接というよりも同一のものでありし。何故なるかと云えば、もと宗教と道徳・法律は同一の者にて、後世に至りて区別を立てたるなり。現に今日でも猶分れて居らぬ国も在る。故に法制史を実質的に究むる学者は、必ず道徳・倫理・宗教に精通するはずの者である。古代の国に付きて、この三者の研究を欠きて、単に形式的の法制史を談ずるは無益なるものなり」と述べ(「神道講義」3頁)、ハムラビ法典・マヌ法典・コーランなどに注目し、さらに、ギリシャ・ローマの文化をも考察の対象としている。広池千九郎の法制史研究は、いわば歴史法学の立場からする普遍思想の探求という性格を有している。
- (26) 『伊勢神宮』明治40年(1908)に早稲田大学出版部より出版され、そのうち、大正4年(1915)に「神宮中心国体論」という論文をその巻頭に付し、『伊勢神宮と我国体』と改題され再出版された。『広池博士全集』Ⅳ所収。
- (27) 金谷治著『易の話』187~189頁に詳しい。
- (28) 井上茂著『自然法の機能』13頁
- (29) 薮内清著『中国の科学と日本』110~111頁
- (30) 田辺元著「儒教の存在論について」(『田辺元全集』4, 300頁)
- (31) 中国文化叢書『思想概論』49頁
- (32) たとえば、「天命之を性と謂う、性に率う之を道と謂う」(中庸)、「誠は天の道なり、誠を思ふは人の道なり」(『孟子』離婁上)、「誠は自ら己を成すのみに非

- ざるなり、物を成す所以なり。己を成すは仁なり、物を成すは知なり。性の徳なり、外内を合するの道なり」(中庸)、「心を尽すものは、その性を知り、その性を知れば即ち天を知る」(『孟子』尽心上)
- (33) たとえば、「一陰一陽之を道と謂う。これを継ぐものは善なり、これを成すものは性なり」(『周易』繫辭上)及び、注32引用の『孟子』の見解など。
- (34) 「易に曰く、天を楽しみ命を知る、故に憂えず」(『周易』繫辭上)
- (35) 孔子の道德論の端緒・根本は「天道の不可思議なる事の自覚」と「努力は天道の指命する所」であるとの自覚にあると述べている。(『東洋法制史序論』126～127頁)
- (36) 木全徳雄訳『儒教と道教』248～254頁
- (37) 谷口知平訳『支那法』7頁
- (38) 「楽は合同し、礼は別異し、礼楽の統は人心を管す。本を窮め、変を極むるは楽の情なり。誠を著し、偽を去るは礼の経なり」と説明し(『荀子』楽論篇1節)、さらに「別」ということについては、「貴賤に等有り、長幼に差有り、貧富輕重に皆称あるもの」と説明している(『荀子』礼論篇1節)。
- (39) 「夫れ物の齊しからざるは物の情なり」(『孟子』滕文公上)  
「凡そ、事を為すには大人の事あり小人の事あり。且つ、一人の身にして百工の為すところ備わり、必ず自ずから為して後に、之を用いしめんとすれば、これ天下を率いれ路れしむるなり。故に曰わく、『或るものは心を勞し、或るものは力を勞す』と、心を勞する者は人を治め、力を勞する者は人に治められる。人に治めらるる者は人を食ひ、人を治むる者は人に食われるは、天下の通義なり」(『孟子』滕文公上)。これらの見解の中にも、素朴ながら階級を肯定する倫理観がうかがわれる。
- (40) 拙稿「荀況研究」(『集刊東洋学』28号)および「荀子における儒家思想の展開」(1)(2)(『モラロジー研究』No.3, No.4)において、荀子の礼思想の思想的立場を論じた。
- (41) 「モラロジー」(Morology・道德科学)とは広池千九郎の新造語であり、いわゆる「最高道德」の内容、実践の方法、実行の効果などを開示する学問体系の称である。
- (42) このことは、西晋一郎著『東洋倫理』・『礼の意義と構造』や、和辻哲郎著『尊

- 皇思想とその伝統』・『日本倫理思想史』上巻などの所論をふまえている。また、柳田国男は『日本の祭』の中で「日本では祭というたった一つの行事を通じてでない」と国の固有信仰の古い姿と、それが変遷して今ある状態にまで改まってきている実情とはうかがい知ることができない」と述べている。(角川文庫本・31頁)
- (43) 加藤常賢氏は、古代において儒(儀礼の指導者)と師(教学の指導者)とは区別されていたが、それぞれの課題である「礼容」と「徳行」とは本来不可分の関係にあったとして、「喪礼の如き比較的後代まで純宗教的意義を保存するものでも、その礼の実行とその道徳的意味とは分離して考えられぬ。礼の実行のない所に道徳的意味も何も存在しない」と述べている。(『中国原始觀念の発達〔礼の意義とその発達〕』19～20頁)。
- (44) 和辻哲郎氏は、『尊皇思想とその伝統』(全集14)の中で、記紀の神代の主題は祭事の統一にあり、その祭事の統一が「神々の血縁関係として把握せられたことは、団体的な統一が血縁の統一として自覚せられていたことを反映したものである」として(40頁)、さらに次のように述べている。即ち「これらの祖神がさらに血縁関係において一つの統一にもたらされるとすれば、団体的な祭祀は、さらに高い次序において統一せられ、地方的な祭事が、全国的に一つの祭事組織にまとめられることになる。この大きい祭事組織の頂点に皇祖神の祭祀がたつのである。だから神代史における神々の承譜も事実上、血縁関係の認識などにかかわることなく、全国的な団結の意識を神々の血縁として自覚したものにほかならない」(全集14.41頁)。このような見解からして祭祀の果した(果すべき)役割の所在が知れるであろう。
- (45) 「伝統の原理」とは広池千九郎の晩年の思想の要をなすものである。所謂「伝統」とは、国家・家・社会・教育の恩人の統(系列)を意味し、それぞれの公恩に報いてゆく所に、個人の安心と社会の平和が招来されるとする。この「伝統の原理」については『道德科学の論文』⑦2302頁以下において展開されている。
- (46) 国家という觀念を人類の平和の基礎とする広池千九郎の立場は一面において当時(大正時代)における国家観を背景とするものである。たとえば『日本憲法淵源論』の中で、「今日の最近科学の研究に徴すれば、凡そ文明各国における諸

民族の発達は個人孤立の時代より、家族対立の時代、部落対立の時代を経て、今日の国家対立時代にまで進み来たりしものなれば、今日に於ける道德の単位は国家に在り。随って、またその道德の標準も国家に対する忠誠に存し、凡そ人間の如何なる心事行為も、今日においては、国家の統一に対して尽すより大なる道德なし」と述べている。(『広池博士全集』Ⅳ・512頁)

- (47) 和辻哲郎氏は『尊皇思想とその伝統』の中で「(日本において) 神々が神聖なのは、その蘇りのゆえでもなく、また死の国の支配のゆえでもない。さらにまたその創造のゆえでもない。その神聖性は常に背後から与えられる。しかもその背後には究極的な神があるわけではない。ただ背後にある無限に深い者の媒介者としてのみ神々は神々となるのである」と述べている。和辻氏によると、日本において窮極の神は存在せず、「無限に深い者」が存在するというのだが、広池千九郎が「神」あるいは「本体」と称したものは「天」・「宇宙万有の大祖」・「天理王命」などに淵源すると考えられることから、それ(神・本体)は宇宙全体の謂いであり、必ずしも窮極の一者として神をとらえているとはいえない。一面で本体を人格的にとらえることを述べているが、それは実践の立場からする「公理的な仮定」であるとされている。このことから両氏の見解は表現上では相異しているが、本体については同一の解釈をしていると考えられる。
- (48) 天理教の教理が日本の固有神道の考えを継承するものであるという見解は、専ら「借り物・貸し物」の教理について述べられている。たとえば『固有神道と天理教の教理の眼目』の中で、「貸し物・借り物の理は、日本民族の根本的倫理思想であって、それを現在最も明瞭に教理上の組織としているのは天理教である」と述べている(『道の友』244号・4頁、明治45年・1912刊)。また天理教の信仰について日本固有思想を反映したものと考えており、それは「理から分かれた自分の心を天の理に合してゆくところにある」と述べ(『広池博士講演集』・23頁、大正8年・1919刊)、さらに、天理教の安心立命が絶対服従を前提とするものであり、「精神的の上に全体の人格の完成」を期するものであることに注目している(『近世思想近世文明の由来と将来』・127～128頁、大正4年・1915刊)。
- (49) たとえば、「神道はもと祖先崇拜と報本反始とにて起これる教えなり。故に、その性質、もと倫理的たること論なし」と述べ(『神道史』広池千九郎博士資料集48 106頁、明治43年頃)、また「我日本民族の祖先の信念を伝えたる我国

の古典『古事記』・『日本書紀』の記事に依れば人類世界の創造者たる所謂「天つ神」即ち宇宙根本の神は実在実存の神にして無始の初めに生れて無窮の終りにまで住し、終始自強不息にして人類社会の進歩発展を守護して居るということになって居るのである。この故に、また吾人祖先の信念においては、敬神尊祖の実質はその根本神靈の意思に一致して、その天功を助くるに在ることになって居るのである」と述べているし(『我が国体の精華』3～4頁、大正元年・1912刊)、天理教の教理に徴して、「天理教の宇宙創造の説明は、最初の十柱の神が既に他のために献身的に働いて、この宇宙と万物と人体との枢軸となり、勢力となって無我の状態になって働いている。これが即ち神となりうるという理想で、我々はその十柱の神の造りかけた館の中に宿って居るのであるから、神の法則、宇宙自然の法則、即ち天理に従って活動し努力して天功を助けて、宇宙及び人類社会の完成を成し遂げねばならぬという信仰である」と述べている。(『教徒として見たる天理教』・59～60頁)

- (50) 川島武宜著『イデオロギーとしての家族制度』112頁、守本順一郎著『日本思想史の課題と方法』250頁
- (51) 川島氏前掲書60頁
- (52) 川島氏前掲書61頁
- (53) 天皇を家における父になぞらえ、国民を子になぞらえることによって、家の中の道德であった「孝」が、国の中における天皇と民との間に応用される…忠孝一致の思想(川島氏前掲書55～58頁)
- (54) 中村元著『東洋人の思惟方法』3「日本人の思惟方法」141～163頁
- (55) 広池千九郎は儒教について「儒教は支那民族の間に発生せる所の一の倫理教、即ち支那民族の道德法なり。而して支那民族は、古来祖先を崇拜するものなれども、その第一に、崇拜する所のものは天道なり。故に支那民族の間に発生せる所の儒教も亦、天道に随うことを以て人間道德の最上となせり。故にその君主の如きも、天道に随えば之を仰ぎ、若し天道に随わざるものあるときは、之を討滅するの例なり。凡て儒教はこの主義を一貫して組織したるものなり。是即ち吾日本民族の思想と大に異なる所なり」と述べ(『日本宗教史略義』5頁、明治40年・1907)、さらに「此の(孔孟の) 道德主義は簡人の情愛を主とするより、自ら国家の秩序を顧みざるの弊あり」と述べている(『東洋法制史序論』178頁)

～180頁)。また、「支那に於ては、拜天の思想の基礎に本づきて、天を崇拜するの外、総国民の大祖先と云うものなくして、其大望ある者、ひとり天の代表者として国民の崇拜を受くるに止まるのみなるが故に、其種族個々分立して親族的に全国民を結合するの中心点なし」とも述べている(『伊勢神宮と我国体』104～105頁)。

- (56) たとえば、日本と中国とを対比して、「要するに、彼は天道を信仰して、其代表者たるべき人を主権者と為し、我は天祖を崇拜して、其直系の御子孫を主権者と仰ぐ事、是れ兩者の間に於ける根本思想の差別より来れる結果にして、彼は国家的に発達せずして、社会的に発達し、我は則ち国家的に発達せる理由、亦実に此に存するを知るべし。されば、祖先崇拜の國風は、是れ正しく日本国体の出て来る第五の最大原因なりと称すべし」と述べ(『伊勢神宮と我国体』全集Ⅳ106頁)、日本の家族制度の特質について「皇室と我國民とは、其幽遠の時代に於ては全く其祖先を同じくし、随て親族的關係を有するものと称すべく、而して天祖の神徳は、すべての御祖先の威靈と功業とを代表し給うものと見奉るべき理由あるが故に、我日本は之れを一家族の発達せるものにて、天祖を以て大祖先と為し、國祖と為し、其の大祖先の直系御子孫たる皇室は家長の性質を以て、君主と為り給ひ、國民は家族の性質を以て之に仕え奉るものと見るを得べきなり」と述べている(同上67～68頁)。
- (57) たとえば、湯川秀樹・梅棹忠夫共著『人間にとって科学とは何か』(中公新書38頁)および、玉城康四郎著「東洋への招き」(『現代思想』1977. Vol. 5-1, 80頁)など。
- (58) 中村元著『東洋人の思惟方法』2・「シナ人の思惟方法」42頁など
- (59) 吉川幸次郎著『支那について』・「支那人と法則」14～19頁
- (60) 玉城康四郎著「東洋思想からの発題」(『中央公論』特別企画「東洋思想の人間探究」1973・4刊所収)
- (61) 中村元・今道友信対談「東洋の再発見」(『理想』572号1981・1月号)2頁以下
- (62) たとえば「神道講義」第5章「神道の起源並に発生」の条下において次のように述べている。

神道の起原に就きては、之迄徳川時代の学者の説も種々有りたる様に思われるれど、其の起原は天照大神が天の岩戸に籠られて、それから出られた時を起

原なりといい、又諸冊二神が大八洲を造りて山川草木を造り、終に種々の神を造り、終に天照大神の生れたのを起原といえるあり。自分は抑々神道の起原を説くに、何時であるとして一定の起原を指示すること能わずと思考するなり。其起原は、日本民族の発生と同時に起りしものと考えるので、日本民族と神道とは同時の発生なりと思う。此の如く私が論ずる根拠は、即ち物理学の法則に由りて考えたものなり。かかる理論は支那にても早くより起れり。『詩経』大雅の篇中に「有物有則」と見え、又荘子の中に「総有物有其中方法」と書けり。其の点より推して見れば神道の起原は、日本民族の発生に伴うと云うも大過なからんと思ふ。(19頁)

### (63) 広池千九郎の東洋法制史研究の構想について

明治41年(1908)清国へ法制調査に赴いた際の挨拶状に、  
僕不顧菲才研究貴邦之法制有年于茲而擬傾注畢生之力著作支那法制史

〔小生、非才を顧みず、貴国の法制を研究して、いささか歳月を閲して参りましたが、現在、畢生の力を傾注して支那法制史の書を著わしたく予定しております。〕

と前おきして、研究の構想について、

今後順次著作將及各論其各論則分為憲法史刑法史民法史商法史民事刑事訴訟法史行政法史之六部今也其文獻之可徵者自古代至隋唐之頃大略蒐集焉若夫不日記述之則全部概算可達於一萬頁

〔今後順次に著作して、その各論に及ぶ筈であります。各論は憲法史・刑法史・民法史・商法史・民事刑事訴訟法史・行政法史の六部に分かち、その文獻の徵すべきものは、古代より隋唐の頃に至るまで、ほぼこれを蒐集いたしております。他日これを著書にいたしますと、全部でおよそ一萬頁に達するかと思ひます。〕

と述べている。(『広池千九郎博士清国調査旅行資料集』43～44頁)

そして、この壮大な構想は、明治37年(1904)頃すでに「東洋法制史総論」と題して練られていた。以下、明治37年8月に認められた構想を元に、当時広池千九郎の脳裏に描かれていた「一萬頁に達する」という研究構想を復元してみると以下の如くである。

東洋法制史総論

第一編 序説

第一章 法制史の定義

第二章 法制史研究の起源並に沿革及び予の研究法

第三章 東洋法制史研究の必要

第四章 法制史と一般歴史

第二編 東洋法制の基礎となれる根本思想の考察〔上〕

第一章 総説

第二章 法律の定義

第三章 和漢法律制定の外形的記述

第一項 天然界聖化より来る思想、第二項 道教、第三項 儒教、第四項 神道の発達、第五項 仏教の渡来、第六項 官制組織の根本思想、第七項 刑法制定の根本思想、第八項 人権・女権・民法・商法発達の根本思想、第九項 行政法発達の根本思想

第四章 文字の歴史によりて示されたる支那上古社会の状況並に法律的思想の發生に関する研究

第一項 穴居寒食時代の思想、第二項 洪水時代の思想、第三項 定地安定時代の思想

第五章 文化發生時代の思想（文化發生時代の思想と法律の制定）

第六章 文化発達時代の思想

第七章 仏教の到来と其思想界に及ぼせる感化力

第八章 漢六朝隋唐の法律に及ぼせる仏教の感化力

第九章 日本古代の社会組織と其思想と法律

第十章 日本律令に及ぼせる神儒仏の勢力

第〔三〕編 東洋法制の基礎となれる根本思想の考索〔下〕

第一章 儒教と法制

第一項 序説、第二項 支那哲学思想の濫觴、第三項 儒学の発達と法則、第四項 周末に於ける各思想家と法制、第五項 漢以後に於ける儒学の消長と法制、第六項 韓地に於ける儒学伝来と其法制上に及ぼせる結果、第七項 日本に於ける儒学の伝来と其法制上に及ぼせる結果

第二章 道教と法制

第三章 仏教と法制

第一項 支那伝来並に其発達と法制、第二項 三韓伝来並に其発達と法制、第三項 日本仏教の伝来並に其発達と法制

第四章 日本神道の濫觴並に其発達と法制

第〔四〕編 東洋諸国の国体並に政体

第一章 東亜に於ける上古の人種並に交通

第二章 上古に於ける東亜と印度波斯羅馬との交通並に其結果

第三章 漢族の発達と其社会的結合並に其国家組織

第一項 夏以前の君主と官吏人民、第二項 夏殷周以後君主政体の建設、第三項 夏殷周以後の官吏、第四項 夏殷周以後の人民、第五項 封建郡県の制

第四章 朝鮮の建国並に韓族の発達

第一項 上代に於ける韓地の分裂と其各政体、第二項 上代に於ける韓地諸国の官吏と人民、第三項 高麗建国以後の君主官吏人民、第四項 封県郡県の制

第五章 日本民族の発達と其国家組織

第一項 序説、第二項 皇室、第三項 氏族、第四項 官吏（世襲登庸）、第五項 人民（良賤）・第六項 支那の郡県封建の制と日本固有の政体並に我國憲法の根本法理

第〔五〕編 東洋法制の起源及び沿革

第一章 欧州法学者の所謂支那法族とは何ぞや

第二章 支那に於ける法制の起源と其発達

第一項 周以前、第二項 春秋戦国間、第三項 漢唐間、第四項 宋元金明、第五項 清

第三章 朝鮮に於ける法制の起源と其発達

第四章 日本に於ける法制の起源と其発達

第一項 日本固有の慣習法並に三韓慣習法の輸入、第二項 支那法制の輸入並に日本法制完成、第三項 武家時代の法制、第四項 日本の古代法制と明治の新法制

第〔六〕編 立法制度

第一章 東洋に於ける立法制度の根本法理

第二章 立法機関

第一項 序説、第二項 支那歴代、第三項 朝鮮歴代、第四項 日本王朝並に  
王政復古の真原因、並に我國憲法制定の法理

第三章 法律の発布法

第四章 東洋にありては法律は立法者の意に従て行なわるるものにあらずして、  
立法者は国民の慣習に従て法を作らざれば其法律は行なわれざりし事

第(七)編 司法制度

第一章 東洋に於ける司法制度の根本法理

第二章 司法機関

第一項 支那歴代、第二項 朝鮮時代、第三項 日本王朝並に武家

第三章 訴訟法

第一項 刑事訴訟法 (第一款 原被当事者並に関係者・第二款 訴訟手続  
・第三款 上訴)、第二項 民事訴訟法 (第一款 犯罪の捜査・告発並に起訴  
・第二款 捕縛・第三款 関係者・第四款 審理法・第五款 保釈・第六款  
上告・第七款 特赦大赦)、第三項 聴訟法

第四章 刑法並に刑事訴訟法

第一項 刑法の範囲、第二項 東洋に於ける刑法の根本原理、第三項 刑法の  
効力及び主義、第四項 東洋に於いては夙に刑事人類学のありし事、第五項  
刑名並に付加刑、第六項 罪人 (主体)、第七項 犯罪種類 (客体)、第八項  
刑罰加減宥赦等に関する諸規定、第九項 処刑手続、第十項 訴冤・上訴・引  
刑の執行等

第五章 警察

第一項 東洋に於ける警察官設置の根本原理 (即ち目的)、第二項 警察機関

第六章 流罪以下に関する囚人の監視に関する東洋諸國の制度

第一項 東洋に於ける流徒罪囚人の監視法、第二項 東洋に於ける力役刑の景  
況並に其根本法理、第三項 日本徳川時代に於ける監獄の設置

第七章 民法的法則

第一項 東洋には古代に於いて民法の編纂なけれども、其法則は存せし事  
第二項 民法的法則の総説 (第一款 法律上に於ける人と物との区別の觀念  
第二款 人の私権の享有能力・住所失踪に関する法律上の規定)、第三項 物権

(第一款 序説、第二款 占有権 所有権、第三款 先取特権に関する古来の習  
慣と新民法との反対現象、第四款 賃権、第五款 抵当権)

第(八)編 憲法史

(総論)

第一章 支那の名称

第二章 支那國家の建設

第三章 支那國家の眞の統一

第四章 今日における支那國家の再造の概要

第五章 支那上代の史料の概説

(東洋における憲法的法制・主として支那)

第一章 憲法の意義及び國體政府の意義

第二章 主権者

第三章 被治者

第四章 主権者の権力

第五章 人民の権力

第六章 兩者の権力の調和即ち立法機關の運用

第七章 司法機関

第八章 行政機関

第九章 皇位繼承

第十章 摂政

第十一章 統治の範圍

第十二章 統治の客体(臣民)

第十三章 統治の機關

第十四章 統治の機能

第(九)編 民法史

第(十)編 商法史

第(十一)編 刑法史

第(十二)編 國際法史

第(十三)編 行政法史・自治制史

なお「民法史」以下は、文献資料の収集やメモが残されているのみであり、具体的な

構想（項目）は詳かでない。〔 〕内は筆者の加筆。

文献表（広池千九郎の東洋研究に関する主なる著書・論説）

日本・中国・朝鮮にわたる研究

「法典編纂史」（「東洋法制史講案」）明治38年1905 広池千九郎博士資料集38

日本・中国にわたる研究（年代順）

『東洋法制史序論』明治38年 1905刊 広池博士全集Ⅳ所収  
 『倭漢比較律疏』明治39年 1906〔昭和55年 1980刊行〕  
 「東洋諸国の官制にて左を上とする理由」明治39年1906早稲田学報140号・142号  
 「古代法制」明治40年 1907 内田智雄編「日本中国法制史彙編」所収  
 「東洋家族制度」明治40年 1907 同上  
 「東洋史地志篇」明治40年 1907 同上  
 「東洋憲法史」明治40年 1907 広池千九郎博士資料集29  
 『伊勢神宮』明治41年 1908刊 広池博士全集Ⅳ所収

日本に関する研究（年代順）

『中津歴史』明治24年 1891刊 広池博士全集Ⅰ所収  
 『日本史学新説』明治25年 1892刊  
 『皇室野史』明治26年 1893刊 広池博士全集Ⅰ所収  
 『史学俗説弁』明治26年 1893刊  
 『在原業平』明治30年 1897刊  
 「歴代御伝」明治30年代（未刊）  
 「日本歴史」明治40年 1907 内田智雄編「日本中国法制史彙編」所収  
 「帝国憲法」明治40年 1907 同上  
 「日本上古史」明治40年 1907 同上  
 「日本における免囚保護事業の起源」明治41年 1908 早稲田学報156号  
 「神道講義」明治41年 1908 広池千九郎博士資料集22  
 「神祇史」明治41年 1908 同上  
 「日本宗教史略義」明治41年 1908 同上

「日本固有神道の教理と現代神道の教理との比較研究論」大正2年1913 広池千九郎博士資料集44

『神社崇敬と宗教』大正4年 1915刊

「神宮中心国体論」（『伊勢神宮と我国体』）大正4年 1915 広池博士全集Ⅳ所収

『日本憲法淵源論』大正5年 1916刊 広池博士全集Ⅳ所収

中国に関する研究（年代順）

「支那文学における心理的概念」明治38年 1905 哲学雑誌221号、  
 「支那においては果して、その刑法に宗教的成分を存せざりしか」（上・下）早稲田学報125号、126号 明治38年 1905  
 「支那現行商法注釈」（「大清商律評釈」）明治38年 1905 広池千九郎博士資料集65  
 「除の字義および語源を考察して、東洋諸国の懸売の高慣習ならびに之に対する立法の精神を論ず」（上・下）明治39年 1906 早稲田学報134号、135号  
 「支那に於ける立憲政治の根本思想に就いて」明治40年 1907 国家学会雑誌21-2。  
 「歴史研究法」明治40年 1907 広池千九郎博士資料集54  
 「支那民族史」明治40年 1907 同上  
 『支那喪服制度の研究』明治41年 1908『東洋法制史本論』第三卷 広池博士全集Ⅲ所収  
 『支那古代親族法の研究』明治43年 1911『東洋法制史本論』第一卷、広池博士全集Ⅲ所収  
 訓点『大唐六典』明治30年 1897頃〔昭和47年1972刊行〕

朝鮮に関する研究（年代順）

「朝鮮吏道文の研究」明治39年 1906（推定）広池博士全集Ⅱ所収  
 『韓国親族法に於ける親等制度の研究』明治42年 1909『東洋法制史本論』第二卷、広池博士全集Ⅲ所収

語法研究

「枕詞の文法的説明法」明治36年 1903 国学院雑誌9-4。  
 『支那文典』付「広池東洋諸国語学書」明治38年 1905刊 大正4年 1915増訂

広池博士全集Ⅱ所収

『てにをは廃止論』明治38年 1905刊

『日本文法てにをはの研究』明治39年 1906刊 広池博士全集Ⅰ所収

「支那文典研究法に関する二大流派」明治40年 1907 早稲田学報143号

このほか、明治25年（1892）～明治28年（1895）にかけて『史学普及雑誌』を刊行しており（全27冊）、さらに、明治28年（1895）～明治40年（1907）にかけて『古事類苑』の編纂にたずさわっている。