

儒教と広池千九郎の道德思想

井 出 元

目 次

はじめに	(3)孔子の道德実践にみる神観念としての「天」
1、儒教における「天」の思想	3、広池千九郎の道德思想と儒教
(1)「天」の思想の起源	(1)広池千九郎の道德思想にみる孔子の人間像
(2)儒教における「天」の観念と道德思想	(2)広池千九郎の道德実践と孔子の事蹟
(3)因果律としての「天道」	
(4)「天」の作用(神・天命)と道德実践	
2、儒教における神観念としての「天」	4、むすび
(1)「天」と「帝」	注
(2)神観念としての「帝」の思想	

はじめに

すでに「広池千九郎における東洋思想史研究」と題して、法学博士広池千九郎(1866~1938)の儒教研究の特質および晩年の思想と儒教の道德論との

かかわりを考察したが、^(注1)ここにあらためて儒教と広池の道德思想とについて論じるのは以下の理由による。

広池千九郎の道德思想の根柢に儒教的な考えが流れていることは既に指摘したごとく、それは広池自身の東洋文化に対する造詣に由来するものである。殊に『支那文典』(1905刊)や我が国における東洋法制史研究の先駆をなした『東洋法制史序論』(1905刊)および学位論文の『中国古代親族法の研究』(1910提出・1912取得・1915刊)などにおいて渉獵された中国古典は^(注2)膨大な量であり、その文献の範囲から言っても、中国の主な古典を網羅しているとしてよいであろう。そして、この中国古典に対する造詣は、後年、広池がモラロジー(道德科学)研究を通して提示した「最高道德」論の基礎となったと考えられる。しかし、広池千九郎の生涯にわたる道德実践、殊に晩年におけるその事蹟を見ると、そこには現実の生活の中において、ひたすらに天命を信じて人類の救済に邁進する求道者としての姿がある。つまり、この広池の晩年の道德思想と儒教とのかかわりは単に東洋法制史研究などの文献中心の研究成果にのみは帰しがたいものがあり、また、そこに展開されている儒教的要素は単に学術的な成果として提示されているだけでなく、広池個人の実生活における道德実践の上に培われたものであると考えられる。そして、この実践の中に「最高道德」論と儒教的な道德思想との結び付きの原点を見出すことができるのである。そこで本稿においては実践の学としての儒教思想の特質を考察し、広池千九郎の道德思想とのつながりを究明する事を主題とする。

1. 儒教における「天」の思想

中国人の世界観の根本となっているのは「天」の思想であり、その道德思想もこの天の思想を中核として展開されている。そして、天の思想は単に古代の思想として重要な意味を持ったばかりでなく、時代を越え、また学派の対立を越えて、あらゆる中国思想の根柢にあって生き続けてきた。祭天の儀

式は清朝に至るまで、天子の最高の義務であり、権利であるとされてきた。現在の北京の南に遺されている天壇は、その儀式を行なった場所であることは周知の通りである。また天は儀式の対象としてばかりでなく、天命・天道・天理・天意・天時・天行などというように、中国人の生活の万般にわたる基準を示すものとして根強く生き続けてきたのである。そして、この天の思想は、その周辺文化にも影響を与え、日本人の神観念の形成にも、また、日本における道德思想の根源をただすものとしても大きな位置を占めるものである。

(1) 「天」の思想の起源

そこで、まず天という観念の起源を考えておこう。中国古代の歴史は殷から周へと引き継がれ、その間において中国思想の根源とも言うべき天の思想が形成された。殷の時代についてはすでに多くの研究によって明らかにされているように、宗教的な色彩を色濃く有した時代であった。祖先神を崇拝し、政治・軍事のすべてが^(注3)巫(みこ)の伝える神意によって決定され、亀甲獣骨による卜占が盛んに行なわれていた。そして、思想史的に注目すべきは、祖先崇拝・自然物崇拝の念がきわめて盛んであったということであり、この殷代の宗教的世界は中国民族の倫理思想を育む母胎となるのである。この殷が黄河の流域に拠っていたとき、渭水盆地の豊かな農業地帯に周人の勢力が発達しつつあった。やがて、この周人により百花繚乱として中国の古代文化が展開するのであるが、この殷から周への転換期において中国思想の根源とも言うべき天の思想が形成されるのである。

また、中国の古典において頻繁に見られる「天」の文字はその語源にさかのぼると、我々の頭上に広く青々と広がる天空のイメージ^(注3)である。中国古代の人々は、その天に無限のエネルギーと自己の生命と精神の抛り所を求めたのである。天の思想はこの意味で西洋における神の観念に匹敵するものであり、それは殷の時代からの伝統的な「帝」の観念と相まって、一面において人格神の様相を呈するのである(後述)。

さて、天については、種々な分類が行なわれ、代表的なものは朱子の「蒼々を説くもの、主宰を説くもの、理と訓ずるもの」という三義説であり（『朱子語類』巻一）、また馮友蘭氏の「物質の天」・「主宰の天」・「運命の天」・「自然の天」・「義理の天」の五義に分けるものである^(注4)。また近年、穴沢辰雄氏は「天」の用例から天空（天象）・天神（上帝）・天命・天行・天理の五種に分け、その作用（「天の徳」）として、生成・監察・統治の三者をあげて^(注5)いる。また、論語に見える天の用法をみると明らかに、その人の道德的使命を背後から支える天と、ままたらぬ運命としての天との二面を見ることができ^(注6)る。また、学派という事を中心にも、墨子の説く天と老荘の説く天とは、その存在の意義や人間とのかかわり方において大きなへだたりがあり、儒家の説く天とも性格を異にする。また、同じく儒家に属するものでも、孟子と荀子とでは、その天の意味内容は全く異なっている。つまり、天の観念は確かに中国古代において、その思想的な根底を為すものであるが、そこに展開される天の思想は、極めて複雑多種にわたるのである。このような複雑な天の観念を根底に持つところに中国思想の特質があるのであるが、では天の思想とは一体何なのか、とくに、その道德思想とのかかわりについて考察するのが、本節の主題である。

(2) 儒教における「天」の観念と道德思想

後述するように天は「帝」に要素を含み、一面において人格神的な側面を強く有する。そして、天が禍福賞罰を下すというのは宇宙の主宰者として天を人格化してみることから生ずる信仰であって、中国古代の思想にあって一般的なものである。行論の便宜上、ここで改めて古典に見える天の思想を整理しておこう。

まず、中国古代の思想は、一般に万物の存在およびあらゆる現象に関する秩序は天を源とするという観念を、その根底に有している。たとえば、礼記に「万物は天に基づき、人は祖に基づく」とある（効特性）。この場合の「天」は他のところで「天地」と称されるように、主として自然界の秩序そ

のものをいっていると考えられる。また、同じく効特性に「天地合して、而る後に万物興る」とあり、また周易に「天地ありて、然る後に万物生ず。天地の間に盈つるものは、唯万物のみ」とあり（序卦伝）、同じく序卦伝に「天地有りて、然る後万物有り」とある。そして、この天地を万物の源とするという観念から、

万物有りて、然る後男女有り。男女有りて、然る後夫婦有り。夫婦有りて、然る後父子有り。父子有りて、然る後君臣有り。君臣有りて、然る後、上下有り。上下有りて、礼儀措くところ有り。

というように、天は「礼儀」すなわち人倫の秩序の源泉としても考えられているのである。この考えは「天道」の観念として、儒教のみならず、中国の古典的思想に一貫する観念である。そして、この思想は、人間の存在をもって天の生成の作用の一環として考えることを前提としている。「人は、それ天地の徳、陰陽の交わり、鬼神の会、五行の秀気なり」（礼記・礼運）とある。この言葉は人間の存在する根拠を説明したものであるが、それはあくまで自然界の現象の一環として祖先（「鬼神」）を源として存在するのであって、造物主として天が考えられているのではないことを示している。あくまで「天地は万物の父母なり」（莊子・達生）という場合のごとく、父母といっても、人間になぞらえて天地の存在を説いたのであり、人間の存在は自然現象のひとつコマとして考えられているのである。

さて、このような意味において、天はあらゆるものの源として意識されているが、この背後には、万物は天により、それぞれ一定の法則のもとに位置づけられているという観念が存する。たとえば「天の物を生ずる、必ずその材に因りて篤くす」（礼記・中庸）とあり、有名な詩経の「天の蒸民を生ずる、物有れば則有り」という思想である。そして、「天人の分」を説いた荀子においても、「それ天の蒸民を生ずるや、これを取る所以あらしむ」として、「天下を掌握しうる人」、「身を危うくする人」は、それぞれ天によって、その条件が決められるとしている（榮辱）。つまり、天は人類の生命の源であると同時に、その人間社会の盛衰に関する一定の法則を示したものと観

念されているのである。そして、この一定の法則とは、人間の力を超えた恒常・普遍のものであり、万物を育む原動力であるとされている。

この「一定の法則」という観念は「天地の道」・「天道」などと称され、それは自然界の整然とした秩序に、その源を求めることができる。「天は人の寒きを悪むがために冬を^レ輟めず、……天に常道あり……」（荀子・天論）とあるように、人間の好悪にかかわりなく、毅然として存在する法則をいうのである。このような考えは、周易では、その思想全体の基調となっている。すなわち、恒卦に「天地の道は、恒久にして已まざるなり」とあり、この常に活動して止むことのない力こそ、人間をも含む総てのものを生かしていく原動力と考えられている。また、礼記の中においても「天地の道は、博なり、厚なり、高なり、明なり、悠なり、久なり」（中庸）とし、「何故に天道を尊ぶのか」という質問にたいして、孔子は、

その已まざるを貴ぶなり。日月の東西にあい従って、しかも已まざるがごときなり、これ天道なり。その久しきを閉じず、これ天道なり。無為にして而して物成る、これ天道なり。（礼記・哀公問）

と応じ、また「天地はすでに易り、四時は則ちすでに変わる。その天地の中に在るものは更始せざるなし」（礼記・三年問）いうように、その不断に活動しているところに天の天たる所以があるとするのである。「天地の大徳を生という」（周易・繫辭上傳）・「生生これを易という」（同上）とあるが、この言葉は、天の不断の活動性が人間社会および人間性の不断の向上の模範と考えられていることを示している。さらに「天行は健なり、君子は自ら強めて息まず」（乾卦）とあり、「天文を見て以て時変を察し、人文を見て、以て天下を化成す」（周易・賁卦）とあり、この力を「盛徳」と称している^(注7)。そして、この法則に従っているのが聖人であり、よって「大なるかな聖人の道、洋々乎として万物を發育し、峻天に至る」（中庸）という思想が提示されるのである。

以上述べてきたように、中国の古典の中においては、自然の現象の原動力として、抽象的に天あるいは天地ということが観念され、その秩序をもって

天道と称しているのである。そして、そこには、この一定の法則（天道）に則るか、否かということが、人間をも含む万物の存否・盛衰を決定するという因果律の思想が展開されている。

(3) 因果律としての「天道」

因果論をもって道徳の必要性を説くのは、儒教に限られたものではない。また自然界（天）の変化といったものから、人事にかかわる因果律（天道）という観念を導きだすのは、かなり高度な思考形態である。しかし、自然界の現象の変化から受ける影響（たとえば春夏秋冬の移り変わりや風雨の多少から受ける実生活上の影響など）は素朴なものであり、天に従うものは生き延び、そうでないものはやがて滅んでいくという事実の感得は人間の有史以来の体験によるものであろう。このような所から人間の営みにとって天の存在が大きくクローズアップされてくる。そして、それが道徳的な部分にまで応用されるようになると、そこに原理としての天道（義理・道理としての天）が提唱されるのである。孟子の中に、

天下に道有れば、小徳は大徳に役せられ、小賢は大賢に役せられる。天下に道無ければ、小は大に役せられ、弱は強に役せられる。この二つの者は天なり。天に順うものは存し、天に逆らうものは亡ぶ。（離婁上）とある。つまり「道」の有無は天のなすことであり、その状態に即して行動するのが君子としてのあり方、すなわち明哲保身であり、ここに孔子の「集大成」者としての偉大さがあるとするのである^(注8)。このような意味での天に従うという思想は中国思想の中核を占めるものである。周易では「一陰一陽これを道という」として、その「道」を継承していく事が人類にとって「善」であるとす（繫辭上）、「善積まざれば以て名を成すに足らず、悪積まざれば以て身を滅ぼすに足らず」（繫辭下）。「臣、その君を弑し、子、その父を弑するは一朝一夕の故にあらず。善を積むの家には必ず余慶あり、不善を積むの家には余殃あり」としている。このような思想は他の古典にも見える。たとえば礼記に「善なれば則ちこれを得、不善なればこれを失う」（大

学)とあり、同篇に「人の悪む所を好み、人の好む所を悪む。これを人の性にもとるといふ。菑必ず、身に及ぶ」とあり、孟子にも「爾に出ずるものは爾に反る」とある(梁恵王下)。これらの場合、必ずしも天というものが説かれていないが、暗黙の了解として前述した一定の法則としての天の觀念が存すると考えられる。このような思想を最も明確に打ち出しているのは尚書である。「上帝は常ならず、善を作さば、これに百祥を降し、不善を作さば、これに百殃を降す」(伊訓)とあり、「天道は善に福し、淫に禍し、災いを夏に降し、もってその罪を彰かにす」(湯誥)とあり、また詩經にも同様の言葉が散見する。^(注9)司馬遷の慨嘆したことばの中にある「天道に親無し、常に善人に与す」(史記・伯夷伝)とは中国の古代にあって、通念として存したのである。このように中国の古代においては、天は人間の行動、特にその道徳的な面にかかわるものであり、その背後に有意の神としての天の存在を予想させるのである。しかし彼等はそこに偉大な人格者の存在を認めて敬慕するのではなく、この天の作用は人知でははかり知れない神秘的なものであり、あたかも意志のある者のように万象を統治していると考えるのである。

(4) 天の作用(神・天命)と道德実践

この天の作用をかれらは「神」という言葉で表現している。神という語は鬼神というばあいと、天の不可思議な作用をいう場合との二つの用い方がある。論語に「神を祭ること、神存すがごとくす」(八佾)とあり、「百神」というような表現もあることから(国語・晋語四)、そこには多くの人格的な神の存在を予想させる。しかし、他面、彼等は人間の知識・経験では理解することのできない事象のあることを認め、それに対しては極めて消極的な態度をとっている。そこには不可知なものを不可知としてそのままにしておくという意味^(注10)における現実的な合理主義の立場がある。そして、この不可知の天の作用を「神」と称したのである。「陰陽の測られざる、これを神とす」とあり(周易・繫辭上)、「神とは万物に妙にして、変化を為すものなり」(同上)とある。荀子はこの「神」の語を定義して「列星は随旋し、日月

は暹焔し、四時は代御し、陰陽は大化し、風雨は博施す。万物は各々その養を得て成る。その事を見さずして、その功を見ず、それこれを神とす」と(天論)と述べている。つまり、この「神」なる作用は人間にとって理解できないものであると同時に、人間が生存し、発展していく上において不可欠のものなのである。そこには「天は有罪を討つ」(尚書・皋陶謨)・「天は親しむこと無く、克く敬するに惟だ親しむ」(尚書・太甲上)というような天に対する絶対的な信頼がある。この思想の背後には有意の神の存在が想定されているとも考えられるが、「欽く天道を崇べば、永く天命を保たん」(尚書・仲虺之誥)とあり、「大徳の者は必ず命を受く」(礼記・中庸)とあるように、あくまで天道を尊び、大徳を有する人格を形成することが中心となっている。天は「何をか言わん」(論語・陽貨)であり、「天言わず、行いと事とを以て、これを示すのみ」(孟子・万章上)とあるように、自然界の秩序を擬人化して述べているに過ぎず、天命という場合も、必ずしもそこに人格神の存在を認めているのではないのである。そして、「命」については、孟子において極めて明確に提示されるのだが、「命に非ざるなきなり」とし(尽心上)、「これを為すことなくして為る者は天なり、これを致すことなくして至る者は命なり」(万章上)などとあり、論語にも「道の將に行なわれんとするや、命なり。道の將に廢れんとするや、命なり」(憲問)とあるように、天の作用はあたかも意志のある者のように総ての者を統治していると觀念されているのである。

この「命」(天命)の觀念で注意しなければならないのは、それが人間が人生の不条理に会い、その中で活路を見出だしていこうとするときに感得されるものであるということである。論語にある伯牛を見舞った時の孔子の言葉や、顔回を失ったときの孔子の慨嘆などに典型的に見られるように、天の作用は、人間の運命にかかわる場合、完全に人間を超えた絶対的な力として感得されるのである。しかし、彼等は、人はその命(天命)を畏敬し、その宿命にとらわれることなく、自己の運命の上に現れた盛衰を天の与えたものとして自覚的に甘受しなければならぬとし、ここに道德実践の意義があるとするのである。「君子に三畏あり」として「天命を畏れる」事を第一に

掲げているし（論語・季氏）、その天命としての不可解な事実は、先に述べた「神」なる天の作用の一つであり、「神を窺め、化を知るのは徳の盛んなる者なり」（周易・繫辭上）とあり、「変化の道を知るものは、それ神の為すところを知るか」（周易・繫辭下）とあるように、天の秩序の不可知な部分に対しては、いかなる事が起こっても、それを天の命令であるとして甘受できるような度量を培っておくところに、人間としての最大の課題があるとするのである。つまり天命を知るとは、このように人間として、その人生をまっとうする為の根本なのである。その境地は「死生命有り、富貴天にあり」（論語・顔淵）という自覚をもち、「大を以て小に事うる者は天を楽しむ者なり、小を以て大に事うる者は天を畏るる者なり。天を楽しむ者は天下を保ち、天を畏るる者はその国を保つ」（孟子・梁恵王下）とあり、「天を楽しみ命を知る、故に憂えず」（周易・繫辭上）とあるように、それは「楽しむ」という境地にまで高めなければならないのである。

そして、この自己の運命の上に現れた盛衰に対して、（それは自己の行為の善悪の反映であるので）、人は各々の境遇を天命として自覚すると同時に、天の不断の生成の作用に則って、自己の修養に努めなければならないとするところに、儒教における天の概念と道徳実践とのかかわりがある。よって、人の立場からすれば、天の作用がいかに偉大であっても、その事を云々するよりも、自己の道徳的な修養に努めることのほうが先決の問題となることはいうまでもない。このことは「人能く道を弘む、道、人を弘むるにあらざるなり」という論語（衛霊公）のことばや「誠は天の道なり、これを誠にするは人の道なり」という中庸のことばに端的に示されているが、この点を最も強調したのは荀子である。彼は「天人の分」を説き、「天行に常あり、堯の為に存せず、桀の為に亡びず。これに応ずるに治をもってすれば則ち吉、これに応ずるに乱をもってすれば凶なり」とし、「時を受ける事治世と同じきも、殃禍は治世と異なれり、もって天を怨むべからず、その道然らしむるなり」としている（天論）。この「その道」とは、人の企てる行動や政策のことである。また、天（自然）の現象に対して恐怖する人々に「これ何

も無きなり、これ天地の変、陰陽のまれに至るものなり。これを怪しむは可なるも、これを畏るるは非なり」とし、「人妖」（人の引き起こす禍い）こそ恐るべきであるとし（同上）、さらに「天を大としてこれを頌するは、天命を制してこれを用うるにいずれぞ」ともある（同上）。このように人間の努力、あるいは人の仕業といったものに注目するのは、彼等の関心が天とか天命とかいうものにあつたのではなく、もっぱら現実に生きる人の問題を第一と考えていた事を示している。この考えは、孔子が「怪力乱神を語らず」（論語・述而）という態度を持した所以である。よって「天の作せる孽は、猶遠くべきも、自ら作せる孽は遠がるべからず」（尚書・大甲中）や、「天が中ならざるに非ずして、ただ人が命を在るのみ」（尚書・呂刑）という考えが強調され、殷の滅びた原因についても「革命（天命が革まる）」とし、「天、虐ぐるに非ずして、民自ら孽を速きしなり」（尚書・酒誥）とする思想を展開するのである。これらの思想は孟子において「天の時地の利に如かず、地の利は人の和に如かず」（公孫丑下）とし、「古えの人は、その天爵を修めて、人爵これに従えり」という言葉として示されている。そして、この人間としての修養、あるいは事業の基準を示すものが天なのである。よって、「天道は至教なり」といい（礼記・礼器）、「天に四時あり、春夏秋冬、風雨霜露、教えに非ざるなきなり」（礼記・孔子間居）や、孝経の「それ孝は天の経なり、地の義なり、民の行なり」というような考えが強調されて説かれているのである。

このように天が人間の行動のモデルであるとする場合、それは天帝（人格神）の命令というよりは、自然界の生成して止まぬ作用に範をとって、それを人倫の秩序の根本的な原則とし、「誠」とか「中（中庸）」とか、更に「仁」・「礼」・「孝」などとしたのである。よって、それは勧善懲悪を掌る人格神の仕業ではなく、目前に敢然として存する天（自然）の生成化育の事実に端を発するものと考えられる。それは、総てのものを生み出し、育み、完成させていく原動力としての自然（「天」）の力への服従であり、この生成化育の事実を、人間関係の深化および個人の心の向上・人格の完成に投影している

のである。

：このように中国の古典に見られる天の思想は、人間の行為に応じて禍福を下すという点において有意の神を連想させるものがあるが、それは後述するように殷代的人格神としての「帝」の観念を引き継ぐものであると考えられる。しかし、その根柢に流れる天命の思想は、一面において有意的人格を想定しつつも、むしろ人間の好意や努力を無残に打ち砕く自然の猛威のイメージが強い。よって、彼等の育んだ天の思想はもっぱら自然界の整然とした秩序と、その不断の生成の事実とその根源を見出すことができるのである。そして、一面において、あたかも有意の神（人格神）の存在を想像させることばも見られるが、それは、墨子などの特殊な思想を除いて、^(注13)主として個人の道德実践の場においてである。春秋以来、極めて合理的な思索に基づいて育まれてきた「倫理的な理法としての天」という観念の他に、個人の道德実践の場において「宗教的な神としての天」の観念が毅然として存するということは、一見矛盾するようにも思われるのであるが、実はこの神観念としての天の意識こそ、以上述べてきたような天道の思想を、実生活の場において実現していく時の原動力となるのである。そこで、改めて「神観念としての天」の持つ意義を考えてみよう。

2. 儒教における神観念としての「天」

(1) 「天」と「帝」

天の問題を考えて行く上で重要なのは「帝」の思想とのかかわりである。天と帝、この二者はきわめて複雑に絡み合いながら、中国思想の根柢に流れている。帝は本来殷人の祖先神であり、天はもっぱら周人によって尊重された至上神の称である。そして、時代は殷から周へと移りかわり、周代における天は殷の帝の観念を包含しつつ^(注14)発展したものであると考えられている。

そこで、まず天と帝との関係であるが、その成立の順からいえば帝が先で

ある。帝については、従来は自然天に対する畏怖の念から導かれた主宰神・始祖神と考えられていた。しかし、甲骨文の発見はその説を覆した。帝の観念は天の思想よりも先に存在し、その文化的な源流を異にするものとされて^(注15)いる。そして、天の思想は帝の観念を受け継ぐことによって生まれたものとするのが定説である。^(注16)そこで、天の思想を考えるには、どうしても帝の観念について触れなければならない。

この殷代の卜辞・甲骨文中にはやく注目したのは郭沫若氏であるが、氏によると、「帝は葵の日に雨を降らすべし」・「帝は雨をして年らしむべし」などの卜辞を8例挙げ、戦争・官職の罷免など人事のみならず、風雨・農作などすべての現象の主宰者として帝の観念が存在した事を指摘し、この帝の文字こそ至上神を指したものとして位置づけ、「至上神は、帝もしくは上帝と称されていたが、天と称された例が未だに一例もない」と述べている。^(注17)このことからして、甲骨文中に見える帝は、確かに災い・風雨・農作など総てを主宰するものではあるが、それが直ちに天であると断定するのは誤っていることになる。帝の有するこうした機能や職能は後の時代に至って天の属性の中に含まれたのではあるが、もともと帝は天ではなく、天は帝とは別な存在なのである。^(注18)殷代において帝は至上神というよりは祖先神を意味しており、天の観念はこの帝の観念を包含しつつ、殷周の革命を契機にして成立したものである。^(注19)それは形の上は革命であるが、その実態は文化の総合であった。^(注20)この文化の総合ということは周王朝の課題であり、その課題・運命を乗り越えるところに、周人の努力つまり王朝の興亡に関する何らかの法則を求める事が行なわれ、そこに氏族の感情を越えた普遍的価値を有するものとして天の観念が生じたのである。

(2) 神観念としての「帝」の思想

ここで問題にしたいのは、天が帝を包含しつつ発展したものであるということである。このことは神観念としての天を考える上で極めて重要である。天については、その発生の経緯を見ると殷周の革命を正統化するというよ

うに、政治的な要請として形成されたものであるが、反面において個人の道徳的な行動を支えるものとして存在するのである。ここに殷代の帝の觀念に通じるものを見出すことができるのである。

さて、帝の觀念とは一体どのようなものなのか。このことを考えるのに重要な示唆を与えてくれるのは、尚書の堯典の「正義」の見解である。「帝というのは天の別名である。何故帝と呼ぶかといえば、帝とは諦（つまびらか・審諦）である。天がおおらかに私心が無く、他と我とを忘れる事、また公平で遠くを知り、もののやり方が確かな事を指す。それで帝と呼ぶのである」と説明している^(注21)。そして、「五帝」は、その天の有する「諦」の要素に合致したものであるから、その名称を用いたのであり、三皇は帝よりも上の存在であるが、それは天の有する「諦」の要素に合致する仕方のレベルの相違であるとして、「五帝は何かをして天と合致し、三皇は何もせず天と合致するから、名を定めて優劣をつけたまでである」としている^(注22)。ここで天と帝とは意味が同じであるとしているのは、天イコール帝の意味ではないことは、この天一五帝—三皇の関係から理解できるであろう。つまり、天はあくまで最高の基準を現したものであり、それにどのように接近するか、あるいはどの程度接近するかという事を基準に五帝と三皇との区別がされているのである。そして、正義においては更に「天と帝とは、意味が同じであるのに、君主が帝と称することはできても、天と称する事が出来ないわけは、天とはその本質に従って言葉を立てたものであり、君主が天の本質と合致するということではできない。かく天と称すべき方法が無い場合には、天の働きによって号を立てるのであって、王者は、その働きと合致することが出来るから、それで帝（諦）とは称し得るのである。この為に天の延長としては天の子（天子）といい、称号としては帝と呼ぶが、帝子とはいえないのである」と説明している^(注23)。この正義の説明は天と帝との区別を端的に示している^(注24)。

では帝とは一体どのような性格を持っているのであろうか。武内義雄博士によると「帝」の字は本来果実を意味するとするものである。それによると帝の最も原始的な形は△あるいは▼であって、本来は草木の花が散って、後

に結ばれた果実を描いたものであり、この果実はやがて草木を発生せしめる種子を蔵する所であるから、転じて草木発生^(注25)の根源を示すようになり、更に一転して人間の祖先を指すようになったとしている^(注26)。そして、帝と天とは古音が同じであったから人間の始祖を意味する帝は、天の字であらわされるようになり、天が人間を生んだという意味は、天に居る帝の末裔が人間であるという觀念を生じたとしている^(注27)。よって天子の職責は、第一に民を率いて彼等の始祖である帝を祭る事（諦祭）を行ない、更に天の意志を付度して、それに違わないように民を導く為に亀卜を行ったのである。この他に、東萊説・祭器説・標識説などがあるが、結局、各説の是非はつけがたい。しかし、各説ともに、帝とはもともと靈性をもった上帝の称号であり、一転して王者の称号となったものであるとすることには変わりない。そして、「正義」の「帝は諦なり」の説明をふまえると、帝とは要するに「審諦する上帝」を原義とするもので、王者の称号とするのは、その転義であるということが出来る^(注28)。

このように帝の原義を整理しておいて、問題はその帝の要素を持つ人格的な要素である。この帝の機能は最高のものであっても、他の神々の協力を得る事によって成立するものであり、雑多な諸神がそれぞれに分有する機能を統合するものであるが、絶対的な人格的唯一神ではない。上帝が諸々の神を統括するという場合、それは個別的な神々の背後にあって、それと重なりながら、それらを支える共通の（あるいは根本の）神靈と意識されているのである^(注29)。人間の始祖という意味において既に人間的な側面を示しているが、天の觀念に根強く引き継がれたのは、その「諦」する性格である。よって殷代の「帝」は征伐を掌り、国家の興亡を支配し、君主の進退を許可すると同時に、それを監督し、風雷雨などの自然現象を支配するという人格的な機能を強く有している^(注30)。そして、天が元来遊牧民族の神であり、帝は農業と関係の有る神であり、もと人間の脳天をさす文字であったことからすると、前述した馮友蘭氏の分けかたによれば、「主宰の天」・「運命の天」は前者（帝）に、「物質の天」・「自然の天」は後者（天）に属し、さらにその展開したものであるとして「義理の天」を位置付けることができよう。要するに天は二つ

の異なった側面を有するのであるが、この中、自然の天の観念がその基調をなしていることは前述した通りである。また自然天の観念は比較的新しいものであるとされているが、天という文字を用いて表したかどうかは別として、頭上に広がる広大な天空に対して何等かの敬慕の情が有ったとしても不思議ではない。それは農耕を主とする民族であっても、また遊牧を主とする民族であっても同じ事であろう。天をもって至上の神といった場合、人格神としての God の面はないにしても、それを生命の根源とし、更には人倫の秩序と考えるのはさほど論理の飛躍を必要としないのではないだろうか。

以上述べてきたように、天と帝とは、その起源において異なるのだが、天は帝のもつ人格的な面を包括する事により、より確実にその絶対性を高めていくのである。^(注32)そして、この帝と天との統合は殷周二つの文化の統合を意味し、そこに周代の文化が開花する最大の要因がある。そして、この天の思想は帝の要素を組み入れることにより、その道徳思想をより深遠なものである。では、中国の古代にあって、その道徳思想とのかかわりにおいての天の持つ帝的な要素はどのような意義を有するのであろうか。

(3) 孔子の道徳実践にみる神観念としての「天」

天が個人の道徳実践を支える根源として意識されたのは、その帝的な要素においてである。帝は殷人の宗教のなかにあって、至上のものであったが、それは一面において祖先神として、あるいは風雨などをコントロールする人格的な要素を強く有するものであった。帝は、殷王朝の宗教的な権威の裏づけをするものであり、自然現象から人類社会の諸々の現象はすべて帝の意志の疎通するところであると考えられていた。つまり審諦なる上帝の観念である。儒教の古典に見える天が、無形でありつつ、あたかも意志ある人格神のごとくに万象を統治していると考えられているのは、前述したように、この帝の要素を包含しつつ天の観念が形成されたからである。そして、この帝の要素を包含するということは、実践を主とする儒教の立場からすると極めて重要な意味を持っているのである。この事は孔子の言行に端的に示されている。

孔子の思想史的立場は、一般に天を中心とする思想から人を中心とする思想への展開の原点に位置づけられる。^(注33)つまり、天が外にあって人間・万物を支配するとする有神論の思想を、天が我が心の中に内在するという汎神論の思想に展開させたものである。これは孔子が天命を道徳的に自覚した結果であって、従来の宗教的な天を道徳的な天に意味づけたものであり、道徳の根源に天を置き、天道を人道において実現しようとしたものである。この事は人間を神秘的な神の世界から解放したものであり、現実生きる人々の努力を重視したものである。ここに儒教が有する最大の特色があり、この展開こそ儒教が道徳教として発達した最大の要因なのである。鬼神に仕える事を問うた弟子に対しての答えや、^(注34)「鬼神」は敬して遠ざけるべきとした態度に端的に表れているように、中国思想ことに儒教思想については人間中心的・現実主義的特質が強調されるのである。これは裏がえせば非宗教的・無神論的ということになり、一般に中国の古代思想においては宗教が発達しなかったとされるが、けっして天の観念を排除したものではない。たとえば、先に挙げた言葉と裏腹に孔子は、その半面において天に対する極めて謙虚な態度（信仰の心）を有している。たとえば、論語に「子、南子を見る。子路悦ばず。夫子これに矢いていわく、予、否らぬところ有れば、天これを厭てん、天これを厭てん」（雍也）とあり、「罪を天に獲れば、辱るところ無きなり」（八佾）とあるのは、孔子が天に対して、自己の道徳的生命を一任していることを示すものである。このことは桓魋の迫害に遭遇した時の言葉や、^(注36)匡人に襲われた時の言葉にもあらわれ、孔子自身、天に対する絶大な信頼の念を懐いていた事を意味する。それは「天命」は必ず善に報いるものであるという信念である。この意識は、天の特つ人格的な要素すなわち「審諦なる上帝」に対する絶対的な信仰に裏づけられたものと考えられる。たとえば「ある人禘を問う。子いわく、知らず。その説を知るもの天下におけるやこれを斯に示（視）るがごときかとて、その掌を指せり」（八佾）とある。この言葉は難解であるが、禘の祭りの重要性を説いたものである。さらに堯の事蹟についても「天を大とし」たところに、その道徳的な意義を見出だしている。^(注38)また礼

を極めて重視しているのも、孔子の謙虚な生活態度を示すものである。たとえば「己れに克ち、礼に復えるを仁となす」（顔淵）といい、「礼にあらざれば視ることなかれ……」（同上）というように礼を重視するのは儒教の伝統であるが、孔子の場合、更に「子の雅言するところは詩書、執礼」（述而）・「子の慎むところは斎・戦・疾」（同上）とあるように、それは一種の儀式を伴った敬虔な態度である。このことは孔子の日常生活においても伺われる。「孔子、郷党においては恂々如として（恭順なありさま）、もの言う能わざるものに似たり、その宗廟朝廷にありては便々として言唯を謹めり」（郷党）とあり、「子の燕居したまうときは、申々如たり（慎み深いありさま）、天々如たり」（述而）とあり、その弟子は孔子の人格を「温・良・恭・儉・讓」と評している（学而）。以上列挙したような孔子の言動には、ひたすら天を信じ、天道としての礼に従って生きる謙虚な姿がある。そして、この謙虚さは、その「学」に対する態度において最も明確にあらわれている。

孔子が、最も重視したものはこの「学」を好むという態度である。それは顔回のみならず許された評であり（先進）、顔回亡き後「いまだ学を好むを聞かず」とし（擁也）、更に自らを評する場合も「好学」の徒と述べている。たとえば「十室の邑、必ず忠信、丘が如き者あらん。丘の学を好むにしかざるなり」（公冶長）・「我は生まれながらにしてこれを知る者にあらず。古えを好み、敏にして以てこれを求めたる者なり」（述而）とある。そして、この好学の態度は「下学して上達す、我を知るものはそれ天か」（述而）とあるように、それは天に対する絶対的な信頼に根差すものであったのである。そして、

人の己を知らざるを患えず、人を知らざるを患う。（学而）

人の己を知らざるを患えず、己の能なきを患う。（憲問）

君子は能なきを患う、人の己を知らざるを患えず。（衛霊公）

とあり、「人知らずして慍みず、亦た君子ならずや」（学而）というように己に対する厳しさは、学のもつ本来の目的を示唆するものである。つまり「

学は〔逃げるを追いて〕及ばざるがごとくするも、なお、これを失わん事を恐る」（泰伯）といい、「仁遠からんや、我仁を欲すれば、すなわち仁至る」（述而）といい、更に「朝に道を聞けば、夕に死すとも可なり」（里仁）というように、それは求道者として孔子に一貫する積極的な処世の態度なのである。前に述べたように、その謙虚な天に対する態度と、それに根ざすあくことなき好学の姿・求道者としての生きかたにこそ、孔子が、人類の教師として時代を超えて我々にうったえかける要因があると考えられる。^(注39)つまり『論語』が時代を超えた書として今日もなお読み続けられるのは、この孔子の好学者・求道者としての姿に基づくのである。そして、それは宗教的な信仰ともいふべき天に対する深い信頼に根ざすものであり、ここに儒教における神観念としての天の意義を見出だすことができる。

3. 広池千九郎の道德思想と儒教

(1) 広池千九郎の道德思想にみる孔子の人間像

ひるがえって、広池千九郎の孔子に対する考えをみていこう。広池が孔子の生きかたに共感したのは、その教育あるいは救済に賭ける情熱と、そのための無償の努力の事蹟である。たとえば、その主著『道德科学の論文』の中で「孔子の人心の開発及び救済に対する不撓の努力」の条下において、

古来、世界には清節自ら持する高潔の人が沢山有ります。シナにおいても伯夷・叔斉を首めとして、この類の人は甚だ多いのであります。而して従来、世人はかくのごとき人に対して大なる敬意を払ったおったのであります。これは大いに理由の有ることにて、斯くのごとき高潔の人士は社会人心の腐敗に対する薬石となるからであります。而して、これに準じて更に一段痛烈な性格を有する高士にして、楚の屈原のごとく、自殺して以て国家もしくは社会の警醒者となったものも有ります。然るに聖人は、これに反して、いかなる反対者あるも、また、いかなる困難ある

も、神に一致する慈悲心を以てこれに対し、以て人心の開發もしくは救済の為に東奔西走して止まぬのであります。孔子のごときも、その説く所社会に行なわれず、幾多の迫害に遭遇したるも、皆ことごとく神に信頼し、従容として動かず、遂に門人と共に陳・蔡の野に飢えるも屈しなかつたのであります。(中略) 斯くのごときは即ち真に神の慈悲心を体得する人にありて始めてできる事であつて、通常人にありては、たとひ如何なる学力・知力もしくは普通道德心を有する人にも出来ぬ事でありませう。^(註40)

と述べているように、孔子の救済者としての態度に共感している。また「昔、子貢、陳・蔡の困厄の時に、孔夫子に勧めて少しく教への程度を低くしてはいかがやと説きしも、夫子、顔回共にこれを許さなかつたのである。私が多年困難の地に立ち、非難攻撃の渦中にありながら、常に内外に向かい毅然として聖人正統の教を固執強調する所以は、この理由であります」とも述べている。^(註41) このほか、広池千九郎は随所において孔子の生きたかに対して共感し、自己の道德的な使命を全つとうするための指針としている。

そして、広池千九郎が何よりも尊重したのは、孔子の天に対する敬虔な態度である。「神に対する孔子の信仰」の条において「孔子は深く神を信じ、全く自我を没却し、すべて神意に一致すると信ずる所の古聖人の実行せられたる最高道德を以て我心と為し、その行為の標準とせられたのであります。而して普通宗教のごとき迷信を許さず、合理的信仰の基礎に立って安心・立命を為した」とし、さらに、孔子は「怪力乱神を語らず」としているが、それは「古来の迷信を排斥したのであつて、孔子の神を信ぜし事蹟は極めて顯著であります」とのべている。^(註42) よつて「意なく、必なく、固なく、我なし」(子罕)の句について、「全く我が精神及び肉体を棄て専ら神の道に従つた」と解している。^(註43) このように広池千九郎が孔子に共感するのは、その仁や礼の思想よりも、神を信じひたすらに自己の使命を果たそうとする孔子の生きかたそのものであつたといえよう。特に、広池千九郎の場合、詳細な日誌を遺しており、その中に吐露された日々の決意・誓いは、まさに孔子の事蹟にう

かがわれたような、ひたすらに神を信じて道德の実践に励む謙虚な姿である。

(2) 広池千九郎の道德実践と孔子の事蹟

広池千九郎の日誌に記された誓いや反省の記録の中には、ひたすらに神を信じ自己の道に邁進する姿が記されている。以下、日誌の中から広池千九郎のこゝばを抜粋しよう。

○神ハコノ森羅万象ヲ包括シテ喜憂スル事ナク、自然ノ法則ハ悠々トシテ追ラズ。(中略) 何事ヲ見聞シテモ憂フル勿レ、悲シム勿レ、怒ル勿レ、恨ム勿レ、不足ヲツム勿レ。ソノ必要ハ決シテ之ナシ。悪ヲ為ス人ニハ^{わざわい}殃ノ理巡リ来タリ、善ヲ為ス人ニハ幸福アリ。皆コチヲヨリヤキモキセズトモ、天理循環、一糸^{みだれ}不紊、必ズソレゾレニ報イアリ。(大正元年11月12日)

○ステタカラダダ、自分ハ希望ハ何物モナイ。神様ガセヨト仰セラルル事ヲスレバヨシ。(中略) 世ノ為ニナル事ナラ、神様ガサセテ下サルシ、己ノ因縁ガ薄ラギテ、神様ニ認メラルレバ、自ズカラ己ノ心ニ適フヤウナ事ガ成ル也。一切神ニモタレテ行キマスル。(大正2年1月8日)

○身ヲステテ仁ヲ為ストイフ、自分ハ神ニ誓ヒシ心ヲ実現シ……。(大正2年3月26日)

○神ガシテ下サルノデアルト思ヒ、一切我レガスルト思フ勿レ。(大正3年5月6日)

○古代ハ万有神靈含有説ノ如クニ万有ニ靈アリ。大宇宙ニ一ノ大勢力アルヲ信ズ。(大正3年7月7日)

○何事モ一切神様ニ任セテ、考慮ヲセザル事。(大正5年6月12日)

○神様が御役ニ使ウテ下サル御心アラバ死セズ。故ニ一切神様ニモタレツク事。(大正5年6月26日)

このように広池の日誌には、日々の心定めが克明に記されており、この神に対する宗教的信念は、その後も一貫して持っている。たとえば、その晩年、

『道徳科学の論文』が完成し、学校の開設も実現した後の日誌にも、「神様のモラロジーに対する御守護のほど感謝のほかなし」とのべ（昭和11年1月7日）、さらに「人力にて出来ることにあらず」、「神様の力でなくて出来る筈なし」と述べ、続けて「されば、いよいよこの御教えは人間の心や人間の力にて出来たものでなく、また広がるものでなく、神様の御心にて出来、神様の御手引きにて広がるものとする外、考えようなし。恐れ入りたることなり」（昭和12年1月29日）とも記している。（尚、広池千九郎の精神史に関する研究は後日あらためて論じることとして、ここにおいては広池の道徳実践が深い信仰の念に支えられたものであったという事を示すにとどめておく。）

以上述べたように、広池の道徳実践の姿は極めて宗教的なものということができるが、ここで注目したいのは、それがあくまで個人のものであり、信仰は潜在的なものでなければならぬとしている点である。「道徳は顕在的にして、信仰は潜在的である^(注45)」というように、信仰とは表に現すものではなく、あくまで個人の処世の信条の内であって、その道徳的生命を支えるものとして生き続けるべきものであった。これは金谷治氏によって指摘されている孔子の生きかたに酷似する。金谷氏は「中国古代における神観念としての天」の中で、

孔子は極めて敬虔な態度で祈りのところを以て天に対していたのであるが、その祈りは格別の形式をもたず、従って誰にも知られない、孔子自身の心の問題としてあった。病氣平癒という具体的な現実的効用をめざして、しかも一種の儀礼を伴ったに違いない俗信的な子路の祈りとは質的な相違があるとしなければならない。人間的な努力を放棄して、ひたすら祈禱・儀礼によって超越者の恩恵と救済を求めるといふような思想は、ついに孔子のものではなかった。ここで一層重要な事は、孔子の天とのかかわりが個人的なものだということである。孔子は天の權威を他人におしつけなかったばかりではない。孔子は自分の天に対する敬虔な信仰を人に宣伝して広めようとするような事も殆どしていない。^(注46)

と述べている。この孔子の宗教的な生きかたについての指摘は広池の道徳思想を考えるのに大変示唆的である。そして、このように一面で極めて合理的な思考をしつつ、その半面において宗教的な信条を有するということは一見矛盾するかのごとくみられるが、その合理的な思考をする「究極の目的」を考えた場合、この二つの要素がけっして矛盾しあうものではなく、かえって一体となって初めてその本来の目的をまっとうすることができると考えられる。広池は「真の信仰に基づき道徳的生活を為すものは、単なる信仰を為すのでなければ、単に知的に道徳を実行するのでもありません。即ち神を信じて、その信念の上から道徳を実行するのであって、必ずしもその信仰を表面に現さぬのであります。しかしながら、内心深く神を信じて、その日常生活をすべて神の法則に依拠して進むのであります」と述べている。^(注47)

では孔子にあって、あるいは広池千九郎にとって、その「究極の目的」とは一体何なのであろうか。このことを考えるには再度「学」の思想の特質に注目しなければならない。

4. む す び

中国の古代において「学（学問）」とはあくまで実践を以て完結するものであった。そして「知る者は好む者に如かず、好む者は楽しむ者に如かず」（論語・雍也）とあるように、それは「楽しむ」という境地にまで高めなければならないものであった。孔子が七十歳にして始めて到達することのできたという「心の欲する所に従って矩を踰えず」（為政）という心境である。

さて、孔子は一面極めて合理的な思想の持ち主であったが、前述したように反面において敬虔な宗教的信条の持ち主でもあったのである。これは、表面的に見ると孔子の人格の分裂・矛盾と解されようが、孔子の「学」についての考えかたを見ると、その合理主義的な精神、あるいは、その好学の人が、すべて天に対する敬虔な信仰者としての生きかたによって裏付けられている事が知れる。学問が単に机上における理論にのみ終始するものであった

ならば、その信仰的な側面は、むしろ排除しなければならない要素である。しかし、孔子が最も重視したのは、その学んで得た所を咀嚼して実践するということであった。実践に移す場合、そこには順逆双方の境遇があり、殊に逆境に立ち向かって、自己の精神・使命を貫こうとしたとき、その意志を支え、不断に精進させるのには、絶対的に信頼できる唯一者の存在が不可欠となる。人間の精神・行動は天にしたがっている限り、必ず加護がある筈であるという信仰は、「知るを知るとなし、知らざるを知らざるとなし。これ知るなり」（論語・為政）というような意味での合理的な思考とは反するものである。しかし、この宗教的な信念によって始めて孔子の内面において絶対の安心の境地が得られ、十余年にわたる放浪の旅を克服する事ができたのである。よって、この天に対する信仰は、孔子において、その道德実践の上で極めて重要なものであるということが知れるであろう。金谷氏は「孔子の道德思想が深い意味と、強い力を持つことができたのは、神観念としての天を、その思想の根底にもっていたからであろう。ただ、それは孔子の心の奥深く秘められたものであった。孔子の宗教的な心情は合理主義的な人間的努力の究極においてのつぎなきものとして吹きあげる。人生の最も根底にふれた真実の生き方を生きる時に初めて見出だされる神的なものである。（中略）孔子において天が神観念として深められ、その宗教性を純化された」とのべている。^(注48)それは当時既に進歩的な人々によって提示されていた自然法的な天の観念や、理神論的な思想ではなく、伝統的な帝の観念の中に見られた人格的な唯一神の存在に通ずるものである。そして、この孔子によって示された信仰のありかたは、殷代以来の呪術的な、迷信的な傾向を是正して、正しい信仰のあり方を示したものと見えるであろう。「女、君子の儒となれ、小人の儒と為ること勿れ」（雍也）という言葉は、この信仰のあり方をも含ふくむものとするのは穿ち過ぎであろうか。

ひるがえって広池千九郎の道德実践をみると、この孔子に見られたような意味において宗教的な神の観念をうかがう事ができるのである。広池千九郎はあくまで科学として道德実践の効果を証明し、モラロジー（道德科学）を

樹立したのであり、そこには一片の宗教的な神秘的なものの考え方はみられない。しかし、それを提示した本人広池の道德実践の姿には、前に挙げた日誌に示されているように、その科学的な合理主義の精神とは裏腹な極めて宗教的な態度が見られるのである。ここをもって宗教から科学へというように人生観の転換とするのも、モラロジーは科学か宗教かと議論するのも、ほとんど意味のないことである。このことは前に孔子の場合に即して述べたごとく、広池千九郎の提示した道德もまた理論的な問題に終始するものではなく、あくまで実践の学としてのモラロジーの体系化であったのである。モラロジーを提唱する究極の目的が、新学説の提唱に有るのではなく、人類の救済という所に有ることに注意しなければならない。したがって、その実践に移す場合には、どうしても絶対者に対する宗教的な信頼と不断の信仰心が不可欠なのである。「信仰は宗教の専有のものではない」^(注49)といい、「宇宙根本唯一の神」という観念を強調するもの、「神を礼拝する目的は、神の心（慈悲）を体得し、かつ実行するという事を誓う事である」^(注50)と述べているように、その実践的な要請なのである。^(注51)このような考え方は実践を究極の目的とする儒教的な学問観に通ずるものであり、その宗教性こそ、広池の求道者としての、あるいは救済者としての歩みを支持し、「最高道德」を実践し、その人格を高めていった要因なのではあるまいか。モラロジーをもって科学的な合理性をもった新科学として提示した広池千九郎は、終始宗教的な信念をもって、その生涯を貫いたのである。このことは孔子の場合において述べたように、東洋殊に儒教的な学問観からすると、何等矛盾するものではなく、むしろ当然の事として考えられるのである。つまり、現実的な合理主義の立場と宗教的な信仰とを統合し、実践を究極の目的とする「学」の思想を展開していることに儒教思想の特質を見い出すことができるのである。この特質は広池千九郎の道德思想の根底に引き継がれている。

要するに科学としてモラロジーの樹立をめざした広池千九郎は、終始求道者・実践者として生涯を送り、その広池を支えてきたものは、神に対する絶対の信頼であったのである。ここにみられる「人事を尽くして天命をまつ」

のではなく、あくまで「天命に従って人事を^(注52)尽くす」という積極的な生きかたは、神への敬虔な祈りと教育・学問に不断に精進した孔子の生きかたに通ずるものがあるといえよう。ここに広池千九郎の道徳思想と儒教との結び付きの原点を見出だす事ができるのである。(1984. 1. 27.)

(注)

- 注1 拙稿「広池千九郎における東洋思想史研究」(『モラロジー研究』No.10所収・1981. 6刊)
- 注2 広池千九郎の東洋法制史研究についての紹介は、内田智雄氏の「法制史家としての広池千九郎」に詳しい(広池千九郎『東洋法制史研究』1982刊・創文社)。
- 注3 天は、その語源について『説文』においては「一」と「大」に従って作られたものと説明されているが、今日では初めから脳天を表すものとして作られた文字であり、その引伸義ないし転義として天空・天神などの意見が生じたとされる(穴沢辰雄『中国古代思想論考』4-5p.)。同様の見解が郭沫若氏によっても指摘されている(「天の思想」岩波講座・『東洋思潮』4-5p.)。池田末利氏によれば「天」の文字は物の頂上の象意字であるとしている(『中国古代宗教史研究』30p.)。
- 注4 馮友蘭『中国哲学史』55p.
- 注5 穴沢辰雄『中国古代思想論考』25p.
- 注6 金谷治『論語の世界』188p.
- 注7 日新、これを盛徳という(周易・繫辭上)
- 注8 孟子・万章下
- 注9 たとえば「皇なるかな上帝、下を臨て、赫たることあり、四方に監観して民の^莫莫らんことを求む」(詩経・大雅・文王)など。
- 注10 金谷治前掲書185p.
- 注11 伯牛、疾あり、子これを問う。^肅肅より、その手を執りていわく「これを亡ぼせり。命なるなか、この人にしてこの疾あるとは、この人にしてこの疾あるとは」(論語・擁也)

- 注12 顔淵死す。子いわく「^天天、予れを喪ぼせり、天、予れを喪ぼせり」(論語・先進)
- 注13 杜而未『中国古代宗教研究』・「墨子の天」146p.以下
- 注14 この事については平岡武雄氏により指摘されている。平岡氏は尚書五浩の天の用法を挙げ、それらによると、天は夏殷周という王朝交替の根底にあつて「過去より未来にわたり、すべての歴史を貫く」原理として考えられていたとし、「天は、周の人々がその思惟の生活において、王朝の興亡を貫く一つのものを求め、それを把握したとき、その一なるものを『天』と呼んだのである」としている。(『経書の成立』204p.)。
- 注15 杜而未氏は『中国古代宗教研究』のなかで、周人の天と土耳其・蒙古の天との関連について述べ、土耳其族は天を Tangre と称し、蒙古族は Tangli と称していた。Tangre と Tangli とは共に物質的天と至上神をさすのであり(107p.)、二つの族は共に九天の説をもち、中国の古典にも九天の説がみえるとして、Tangreと天とは音義共に同じであるということを描き、この事実を重視するならば、周朝の天と商朝(殷)の帝とは各々その文化的背景を異にするということができるとしている(107p.)。そして、内藤湖南氏の加上説により、周王朝が農業神である后稷をもって祖とするのは、周が農業国として発達した後のことであるとする見解をふまえると(『シナ上古史』・全集10・71p.以下)、帝が「穀を上帝に祈る」というように(月令孟春)、農業にかかわるものであるのに対して、天はその文化的背景を異にするものであるとする杜氏の見解もうなづける。
- 注16 金谷治「中国古代における神観念としての天」(『神観念の比較文化論的研究』592p.)
- 注17 郭沫若前掲論文4p.
- 注18 池田末利氏によれば殷代において既に祖先崇拝そのものが自然崇拝化し、祖先帝が宇宙至上神へと転化する傾向にあり、帝の原始的な意味が失われて、第二義的な天帝へ転格する過程にあつたとしている(前掲書53p.)。このような変化が周族の天の思想との融合を可能にしたと考えられる。
- 注19 平岡武夫前掲書221p.
- 注20 この点について平岡氏は『経書の成立』の中で「周初の人が現実に体験し生活

した世界は殷と周との両者の総合によって成る世界であった。末期の殷王朝は、その包有する版図あるいは民族の実態において超民族的な天下を構成しながら、形式的には依然として氏族社会的な規範を因襲していた。この矛盾が周によって打開され、現実の情勢に適わしい形式が整えられたのである。したがって、殷周の間に関係は、これを形式の上からいえば、革命更迭ということとなり、実態の上からいえば、連合総合ということになるのである」とのべている(212p)。

- 注21 帝者天之一名、所以名帝、帝者諦也、言天蕩然無心、忘於我、言公平通遠拳事審諦、故謂之帝也。
- 注22 五帝有為而同天、三皇無為而同天、立名以為優劣耳。
- 注23 天之与帝義一也。人主可得称帝、不可得称天者、以随体而立名、人主不可同天之体也。無由称天者、以天德立号王者、可以同其德、所以可称於帝、故繼帝則謂之天子、其号謂之帝、不得云帝子也。
- 注24 従来信じられていたクリールの、天の原義を大人 (a great man) であるとし、天は権力・能力・魂力のある重要な人物を指すとし、さらに過去における偉大な帝王・君主の靈魂を指すようになり、やがてその靈魂が住む所として天上(天空)の称がつくられ、その力の象徴としても天の意味が生じたという見解は既に天と帝とを混同したものとして、その誤りが指摘されている(杜而未前掲書1-2p)。
- 注25 武内義雄『中国思想史』6p.
- 注26 同上6p.
- 注27 穴沢辰雄前掲書9p.以下
- 注28 同上11-12p.
- 注29 金谷治前掲論文591p.
- 注30 市川本太郎『原始儒教の道德思想』500-501p.
- 注31 注15参照
- 注32 高田真治氏は「天は他の自然神に比べて相対的に最高位を占めるものではなく、すでに絶対神の概念にまで高められたものであって、他の自然神と相対的に並べられて、その上位を占める所の多神教的のものではない」とのべている(『シナ思想の研究』16p.)。

- 注33 高田真治前掲書35p.
- 注34 季路、鬼神に事えんことを問う。子いわく「いまだ人に事うること能わず、焉んぞ能く鬼に事えん」(論語・先進)
- 注35 樊遲、知を問う。子いわく「民の義を務め、鬼神は敬して之を遠ざく。知というべし」(論語・雍也)
- 注36 天、徳を予れに生ぜり。桓魋それ予れを如何せん。(論語・述而)
- 注37 天の未だ斯の文を喪ぼさざるや、匡人それ予れを如何。(論語・子罕)
- 注38 子いわく「大なるかな、堯の君たるや、巍々呼として、唯だ天を大なりとなす」(論語・泰伯)
- 注39 このことに関しては高田氏においても「吾人は、この矛盾(孔子の謙虚にして己を虚しくして人に下る面と、天命を信じて道德をもって人類を救済しようとする面)の存することが、孔子の人格の深刻なる所以であり、而して、この矛盾が矛盾ならざる所に、孔子の人格の偉大性と崇高性を見出ださんとするものである」と述べている(前掲書64p.)。
- 注40 広池千九郎『道德科学の論文』(9版本)1744-5p.
- 注41 同上 2413-4p.
- 注42 同上 1724p.
- 注43 同上 2298p.
- 注44 同上 1725p.
- 注45 同上 2432p.
- 注46 金谷治前掲論文605p.
- 注47 『道德科学の論文』2284.p
- 注48 金谷治前掲論文606p.
- 注49 『道德科学の論文』2296p.以下
- 注50 同上 2293p.
- 注51 この点について広池は「モラロジーでは、その神の作用かと信ぜられる所の宇宙自然の秩序ある運行からして、かかる絶対神の宇宙内、もしくは外に存在するものと公理的に仮定するものであります」と述べている(『道德科学の論文』2264p.)。そして、単に宇宙自然の法則の作用として見るのでは、学問的には合理的であるが、道德の実行という観点からすると不充分であるとして、次の

ように述べている。「神を認めることは、必然的に私共の道徳的活動即ち全人格の活動を予想するのでありますから、知・情・意を具備する所の人格の対象としては、これを人格的なものと見なければ、如何なる意味の神もその真相が把握されないからであります。されば前記の合理的と思わるる所の神に関する観念は、これを人格的に見る事によつて、始めて真に根本的かつ本質的に理解されるのであります」(『道徳科学の論文』2278-9p.)。そして、これを「信念に基づく道徳的生活」と称している(同上2283p.)。

注52 広池は「従天命而曲尽人事」(天命に従い、曲に人事を尽くす)という格言を提示している(『道徳科学の論文』3323p.2904p.など)。

Confucianism and the Moral Thought of Chikurō Hiroike

Hajime Ide

As I pointed out in an earlier paper, the bases of Chikurō Hiroike's thoughts about morality are Confucian ideas, and those originate in his profound knowledge of Eastern culture. He made a thorough examination of a large number of Chinese classics, especially when writing such works as his *An Outline of Classical Chinese Grammar* (published in 1905), *An Introduction to the History of Oriental Law* (published in 1905), which is a pioneer study of the history of Oriental law in Japan, and his doctoral thesis entitled *A Study of Ancient Kinship Laws in China* (submitted in 1910, doctorate awarded in 1912, and book published in 1915). Moreover, it may well be said that his reading range was wide enough to cover all the main Chinese classics. One can suppose that the fundamentals of the theory of Supreme Morality that Hiroike presented later in *Morality (Moral Science)* derived from his knowledge of those Chinese classics.

Looking back at Dr. Hiroike's life-long attempt to practice morality, we can see him as a seeker after truth who always believed in Heaven's decree and strove for human enlightenment in the context of real life. In short: the relation between the moral thought found in his later years, and Confucianism, did not merely result in a bibliographical study of the history of Oriental law; but rather the Confucian elements he elaborated were viewed not only as an academic achievement, but also manifested by Hiroike himself in the moral practice of his actual life. It is in this moral practice that we can find the origin of the relation between the theory of Supreme Morality and Confucius' moral thought. In this paper, therefore, I examine the characteristics of Confucius' thought as a learning aimed at practice, and seek to clarify the relation between that and Hiroike's moral thought.

Contents are as follows:—

1. Thoughts of 'Heaven' in Confucianism
 - (1) The Origin of Thoughts of 'Heaven'
 - (2) The Idea of 'Heaven' in Confucianism and Moral Thought
 - (3) 'The Way of Heaven' as Moral Causality
 - (4) 'Heaven's (God's) Activities' and Moral Practice
 - (5) Summary
2. Heaven as God-idea in Confucianism
 - (1) 'Heaven' and 'Emperor'
 - (2) 'Emperor' as God-idea and its Moral Thought
 - (3) 'Heaven' as God-idea seen in Confucian's Moral Practice
 - (4) Summary
3. Hiroike's Moral Thought and Confucianism
 - (1) Image of Confucius as seen Hiroike's Moral Thought
 - (2) Hiroike's Moral Practice: Evidence of Confucius
4. Conclusion
Hiroike's Moral Thought and Confucianism