

麗澤大学大学院

平成 26 年度 博 士 論 文

近代西欧文明に対する日韓の思想的対応  
— 廣池千九郎と沈大允の道德思想を中心に —

言語教育研究科 比較文明文化専攻

指導教員 中山 理

学籍番号 1101120014 金 聖哲

近代西欧文明に対する日韓の思想的対応  
— 廣池千九郎と沈大允の道德思想を中心に —

目 次

序論 1

- 1 研究背景・目的 1
- 2 先行研究 3
  - 2.1 文明と文化の意味 4
  - 2.2 文明における道德及び倫理の意味 11
  - 2.3 先行研究 13
    - 2.3.1 廣池千九郎の先行研究 13
    - 2.3.2 沈大允の先行研究 25
- 3 研究方法と内容 39
  - 3.1 研究対象 39
  - 3.2 研究方法 41
  - 3.3 研究内容 43

本論 48

- 1 近代西欧文明に対する日本文明と朝鮮文明 48
  - 1.1 近代西欧文明とその背景 48
  - 1.2 近代西欧文明に対する日本の対応 52
  - 1.3 近代西欧文明に対する朝鮮の対応 55
- 2 廣池千九郎における最高道德の思想 61
  - 2.1 廣池千九郎における生涯と思想 61
    - 2.1.1 道德観の形成 61
    - 2.1.2 科学的な歴史観の形成 62
    - 2.1.3 国体思想の展開 64
    - 2.1.4 道德と經濟の思想と世界平和の思想の提唱 67

2.1.5	モラロジーの思想の確立	68
2.2	廣池千九郎におけるモラロジーの思想	69
2.2.1	モラロジーの動機	69
2.2.2	モラロジーの定義	70
2.2.3	モラロジーの概略	72
2.2.4	モラロジーにおける道德の構造	75
2.3	廣池千九郎における最高道德の思想	76
2.3.1	廣池千九郎の世界観	76
2.3.2	最高道德の構造	81
2.3.3	最高道德の内容	89
3	沈大允における與人同利の思想	97
3.1	沈大允における生涯と思想	97
3.1.1	經学思想の形成	97
3.1.2	実学思想の形成	98
3.1.3	福利思想の形成	100
3.2	沈大允における『福利全書』の思想	101
3.2.1	『福利全書』を著した動機	101
3.2.2	福利の定義	104
3.2.3	『福利全書』の概略	105
3.2.4	福利思想における道德の構造	107
3.3	沈大允における與人同利の思想	108
3.3.1	沈大允の世界観	109
3.3.2	與人同利の構造	113
3.3.3	與人同利の内容	115
	結論	120
1	近代西欧文明に対する日本文明と朝鮮文明	120
2	近代西欧文明に対する日韓の思想的対応	122
	参考文献	124

## 序論

- 1 研究背景・目的
- 2 先行研究
- 3 研究方法

## 序論

### 1 研究背景・目的

今日、人類文明はグローバル時代を迎えているが、近代文明の成立は欧米主導によって展開されて来たと言っても過言ではない。近代以来、欧米はグローバル化する市場経済で主導的役割を演じてきただけでなく、政治、経済、社会、文化的の面でも全人類の文明を統合しようとして来たのではなかろうか。しかしながら、その背後には、欧米の自己中心的思想があったことも事実である。過去の近代史を振り返ってみても、従来の欧米の政策は、それ以外の諸国家との関係において、不平等や不公正の問題をもたらしてきた。それによって国家間の貧富の格差が徐々に拡大し、結局、富裕国と貧困国との間で国際的な外交対立と摩擦は増えていくのである。したがってこのような地球的規模の危機を迎えている時代においては、共存共栄を可能にするような新しい文明を構築するために、従来には見られない思想的パラダイムの大転換が要求されるであろう。

グローバル時代を迎えている日韓両国も、決してこの問題から自由でないことはこれまでの文明史を通じても自明のことである。近代以前の 16 世紀以来、西欧でルネサンスの時代が幕を開けると、従来の中世的な神中心の思想から人間中心的思想への世界観の転換が見られた。このような過程の中で、宗教や哲学、特に科学の分野で非宗教的な傾向が高まり、キリスト教神学では神の産物であった宇宙自然が人間の観察対象となり、理性を基盤にした合理的、経験的思考によって解体されて行った。

このような近代西欧文明は、ルネサンスから始まり、宗教改革と科学革命を経て 18 世紀に至り、やがて民主主義と資本主義を後ろ盾にして、人類文明の中で中心文明の位置を占めるようになった。そしていわゆる「文明化の使命」という、一方的な西洋流の文明的価値を正当化し、それを全人類に拡大しようとした結果、近代西欧文明の衝撃が東アジアまで押し寄せることになったのである。19 世紀に入ると、近代西欧文明は、キリスト教布教、貿易拡大、圧倒的な武力を背景にして、本格的に東アジアの西欧化を強制した。この文明力に圧倒されて周辺文明に転落した東アジア三国の中で大きく明暗を分けたのは、西欧化に成功した日本と、それに失敗し植民地となった朝鮮であった。まず、朝鮮においては、西欧キリスト教の自由、平等、博愛主義が民衆に影響を及ぼし、その結果、多くの民衆の乱が起こり、伝統的秩序が崩壊し、国家と社会の危機はその極に達した。一方、日本

は、朝鮮とは異なり、西欧列強に追いつかんとして西欧文明を積極的に吸収し、いわゆる明治時代の文明開化を成し遂げたわけである。ただし、朝鮮ほど民衆の乱はなかった日本でも、思想的な摩擦が皆無であったわけではない。そうであるならば、こうした西欧主導による文明化がもたらした思想的危機に対し、日韓両国はどのように対応したのだろうか。

本研究では、数多くの思想家の中から日本の廣池千九郎（1866～1938年）と朝鮮の沈大允（シムデユン、1806～1872年）に注目したい<sup>1</sup>と思う。この二人に注目するのは、両者とも、圧倒的な近代西欧文明の挑戦を受けながらも、東アジアの伝統的価値観を見失わず、新しい文明的地平を見出そうとした思想家であったからである。その思想的対応として前者は『道徳科学の論文』（1916）を、後者は『福利全書』（1862）を著し、従来の道徳思想を再構築し、民衆を啓蒙しようとした。その意味において、前者の『道徳科学の論文』と後者の『福利全書』を通し、特に西欧中心的思想への対応として、両者の提唱した道徳原理が現代から見て如何なる思想的意味を持ちうるのかを考察するのは、興味深い試みと言えるであろう。

---

<sup>1</sup> 本論文の題目は「近代西欧文明に対する日韓の思想的対応—廣池千九郎と沈大允の道徳思想を中心に—」である。ここで確認しておきたい点は、本来の「韓国」という国号は、朝鮮末期の1897年から1910年にかけての「大韓帝国」の通称ということである。1897年、朝鮮は公式国号を朝鮮から「大韓帝国」に変更したが、1910年に日本の韓国併合により大韓帝国（韓国）から「朝鮮」に改められた。それ以後、1948年に新たな国の正式国号として「大韓民国」（韓国）が採用され、今日に至っている。

本論文は圧倒的な近代西欧文明の文明力がもたらした思想的危機に対し、日本の廣池千九郎と朝鮮の沈大允がどのように対応したのかを考察し、特に両者の道徳思想が近代のみならず、現代から見て如何なる先駆的、思想的意義があったかを明らかにすることを目的としている。その意味で、本論文の題目の国号については、「日朝」ではなく、「日韓」とする。

## 2 先行研究

本研究は近代西欧文明に対する日韓両国の思想的対応として、廣池千九郎と沈大允の道徳思想を比較し、両者における思想の現代的意味を考察しようとするものである。まず、「文明」を「道徳」の視点から考察する近年の研究においては、多様なアプローチが可能である。最近、一般には「文明」が発達すればするほど、それと反比例するように「道徳」が衰退するという主張が説得力を得ているようである。その背景には、近代以後「文明」と「道徳」が意味的に相対立するイデオロギー的概念として定義されやすい傾向があることも一因として考えられるであろう。特にそれは、「道徳」の観点から「文明」を否定的に解釈するという立場をとる<sup>2</sup>。また、本研究のテーマに関連する先行研究としては、筆者の「日韓の近代化における利他思想の比較文化的考察—沈大允と廣池千九郎の道徳・倫理思想を中心に—<sup>3</sup>」（2011）がある。この研究では日韓両国の近代化の過程で、西欧文明から流入した個人主義と利己主義に対し、日本の廣池は「利己心そのものを没却し、そこに利他的精神を注入しようとする<sup>4</sup>」意味での「最高道徳」を、朝鮮の沈には「己の利を欲する心を抱きつつ、他とともに利を得るといふ<sup>5</sup>」意味での「與人同利」を、それぞれ「利他思想」の範疇として考察している。このように西欧文明に対する思想的対応の視点から利他思想としての道徳・倫理思想を提示した点で、この論考は本研究の基礎的な先行研究と言える。

一方、これまで廣池と沈の両者を対象とした研究は、筆者の研究以外にない。しかし本論と関連のある研究分野の先行研究としては、両者を個別に扱ったものがあり、前者の場合は、経済家、教育家、思想家としての廣池の側面を、後者の場合は、儒学者としての沈

---

<sup>2</sup> 神出瑞穂は現代科学技術文明を「功」と「罪」として評価している。特に「罪」として「科学技術の助長された無制限な欲望の刺激から起こる人間性、倫理観の変質」を指摘している。神出瑞穂「現代科学技術文明システムから還流文明システムへの転換」『比較文明』27、比較文明学会、2011年、36—37頁。また、ノベルト・アリアスは「文明が徐々に進むにつれて、数々の明らかに文明に関連する困難が発生することなのである」と言及し、文明化の過程のマイナス面を強調している。ノルベルト・エリアス『文明化の過程』、赤井慧爾、中村元保、吉田正勝訳、法政大学出版社、2004年、16頁。

<sup>3</sup> 金聖哲「日韓の近代化における利他思想の比較文化的考察—沈大允と廣池千九郎の道徳・倫理思想を中心に—」『言語と文明』第9巻、麗澤大学大学院言語教育研究科、2011年、66—88頁。

<sup>4</sup> 同著、82頁。

<sup>5</sup> 同著、77頁。

の側面を対象とした比較研究があるので、これらの諸研究も押さえておく必要がある。

本章では以上のような視点を問題意識の念頭に置きながら、「文明」と「道徳」の意味を考察することから始めたい。その際、「文明」と「道徳」の意味をより明確に把握するため、「文化」と「倫理」も併せて考察する。そして、このような「文明」と「道徳」とにどのような相関関係があるかを概観することを通して、本研究に関連する先行研究を整理してみたい。

## 2.1 文明と文化の意味

まず、「文明」という言葉は、明治初期に福沢諭吉（1835～1901年）がその著書『文明論之概略』（1877）で、英語の“civilization”を翻訳したのが、その始まりであるといえよう。福沢は「文明」を「人の安楽と品位との進歩を云うなり。又この人の安楽と品位とを得せしむるものは人の智徳なるが故に、文明とは結局、人の智徳の進歩と云て可なり<sup>6</sup>」と定義している。ここでいう「文明」とは人間の知性と道徳性の向上によって、人間社会における外面的な物質と内面的な精神が一体的に進歩している現象である。福沢はこの人間の知性と道徳性の現象を「気風」と示し、前者を私智と公智、後者を私徳と公德と区別し、一国人民の利害得失の観点から公智と公德を重視している<sup>7</sup>。特に、人民の知性が西欧文明を吸収できる原動力となる公智を強調し、それによって日本社会が改革されると捉えているのである<sup>8</sup>。

これと同時に福沢は「文明」「civilization」を「文明開化」とも翻訳し、「今文明は即ち今の世界の人智を以て僅に達し得たる頂上の地位と云ふ可きのみ。…苟も一国文明の進歩を謀るものは欧羅巴の文明を目的として議論の本位を定め、この本位に抛て事物の利害損得を談ぜざる可らず<sup>9</sup>」と述べている。このように福沢は「文明」すなわち西欧文明を日本の目標として設定し、「文明開化」のためには、西欧文明による日本の西欧化ないし近代化、すなわち西欧への同一化を遂行すべきだと主張しているのである。そして日本の「文明開化」を遂行するため、いち早く準備すべき手段として、福沢は、「国の独立は目的なり、今

---

<sup>6</sup> 福沢諭吉『文明論之概略』、松沢弘陽編纂、岩波書店、1962年、61頁。

<sup>7</sup> 同著、76頁。

<sup>8</sup> 同著、119頁。

<sup>9</sup> 同著、29頁。



の国民の文明は此目的に達するの術なり<sup>10</sup>」と指摘している。つまり日本の「文明開化」は、西欧文明の啓蒙思想、科学技術そして制度を吸収し、それらを基盤に経済力を伸ばし、西欧列強のように富国強兵によって「独立国家」を建設しようとするための手段として捉えられていたといえよう。

したがって福沢のいう「文明」の意味は、国民の知性と道徳性が進歩する現象を指し、それは、結局、西欧列強の諸国家と同等な「独立国家」を建設しようとする目的を掲げることに他ならない。特に、福沢は「文明開化」すなわち西欧化ないし近代化を成し遂げるために現実を重視し、一貫して、西欧の啓蒙思想、科学技術そして制度のような実学的知見を積極的に収容しなければならないと主張している。

福澤と同時代の啓蒙思想家である西周（1829～1897年）が、著書『百学連関』で“civilization”を「文明」ではなく「開化」と翻訳して以来、両語は並存して用いられるようになった。この両語を併せた「文明開化」が近代化という目標となり、日本の西欧化ないし近代化が急速に進んでいったわけである。それ以後、明治中期から大正初期にかけて「文明開化」という言葉は廃れ、次第に「開化」という言葉が使用されなくなり、本来の「文明」という言葉に回帰すると同時に、「文化」という言葉もいっそう多用されるようになった。

この「文化」という言葉については、すでに1895年（明治28）三宅雪嶺（1860～1945年）の『真善美の日本人』（1891）の本の中で、「文明」と並んで「文化」という言葉が使われている。ここでいう「文化」とは、学理研究と神学説との結び付き、精神的な学術文化というような意味で用いられている。このように「文化」は「文明」とは異なり、物質文明に対する精神的な学術文化の意味を持つようになったわけだが、それは当時の日本の学術が英仏系からドイツ系へ転換した時期と重なる。実際にはドイツ哲学が入って来て、ドイツ語の“Kultur”の意味を含んだものとして「文化」が用いられるようになったのである。そして大正期にドイツ哲学を強く受けた新カント派の一人であった左右田喜一郎（1881～1927年）は、大正4年の『経済学認識論の若干問題』において、はっきり“Kultur”というドイツ語に「文化」という訳語を当てており、「文化価値」という言葉も用いている。

それ以降は、クルトゥールという原語をぬきにして「文化」という言葉が一般的に使われるようになった。また新カント派の価値哲学や文化哲学における「文化」の概念は「自

---

<sup>10</sup> 福沢諭吉、209頁。

然「Natur」に対して相対的な位置にある。「自然」というのは、その自分の価値を内在させない存在であるのに反して、文化はその中に一つの理想、すなわち哲学や倫理や芸術や宗教等の精神的価値を内在させ、文化哲学として展開されるからである。したがって、それ以降の日本語の「文化」という言葉は、「物質文明」に対する「精神文化」という意味合いを持つにいたったといえよう<sup>11</sup>。

以上のように「文化」は、西欧列強に対する日本の民族主義さらには新興帝国主義というイデオロギーの延長線上に展開されたといえよう。このように日本の「文化」的イデオロギーは、これまでの近代西欧文明を乗り越え、日本の伝統的価値観に回帰するという精神的傾向を内在している。そしてこのような「文化」的イデオロギーを基盤にして日本は、西欧から圧力を受ける国から他国に圧力を与える国に変貌した。しかし、このような「文化」の統制的イデオロギーの現象は、人々の日本という国家への同一化を促したと同時に、外部世界から自国を遮断しようとする傾向とも考えられる。

一方、朝鮮では“civilization”と“culture”の日本語訳である「文明」と「文化」という言葉が導入され、時代状況に応じてその意味も変貌していった。朝鮮開化派の兪吉濬(ユギルジュン、1856~1914年)は、著書『西遊見聞<sup>12</sup>』(1895)で“civilization”を「開化」と翻訳した。兪は「文明」という言葉は使わなかったわけではないが、主に「文明」の意味で「開化」という言葉を使っている。兪は「開化」を「世の中の千万種の事物が極めて善くて美しい境地に至ることである<sup>13</sup>」と述べている。つまり「開化」とは社会の全体領域が完全な状態、すなわち国家の在り方に到達しようとする働きである。この意味において兪のいう「開化」では、「文明開化」そのものが目的となる。したがって兪は“civilization”を「文明」ではなく、「開化」と訳したと考えられる。具体的に兪は「開化」を「五倫の行実を純篤にし、人が道理を知らば即ち行実の開化なり、人が學術を窮究し、万物の理致に格らば即ち學術の開化なり、国家の政治を正大に行い、百姓の泰平なる樂が有らば政治の開化なり。器械の制度を便利にし、人の用に利せば器械の開化なりて…<sup>14</sup>」

<sup>11</sup> この「文化」の意味は、伊東俊太郎の「文明」と「文化」の由来の部分参照。伊東俊太郎『比較文明』、東京大学出版会、1985年、5-8頁。

<sup>12</sup> 兪吉濬の著書『西遊見聞』は、福沢の『西洋事情』(1866)の多くの部分を訳した。

<sup>13</sup> 인간세상의 천만 가지 사물이 지극히 선하고도 아름다운 경지에 이르는 것을 말한다. 유길준지음『조선지식인 유길준, 서양을 번역하다. 서유견문』、허경진 옮김、서해문집、2012年、393頁。

<sup>14</sup> 오륜五倫의 행실을 독실하게 지켜서 사람된 도리를 안다면 이는 행실이 개화된 것이며, 국민들이 학문을 연구하여 만물의 이치를 밝힌다면 이는 학문이 개화된 것이

と述べている。その際、「開化」は、儒教的価値の五倫を基礎とし、「行実の開化」から始まり、学術の開化、政治の開化、法律の開化、機械の開化、物品の開化という風に細分化、序列化されている。たとえば、朝鮮朱子学の理気論を基礎として「行実の開化」を変わらない純粹な「理」に設定し、それ以下の開化を変化できる雑な氣と位置づけ、「行実の開化」とそれ以下の諸開化を純別している。兪は、このような儒教的開化論は一貫して展開しながら、「開化」の原動力として国民の教育を「3大綱」と強調する。そして道德教育、材・芸、工業教育に注目するわけだが、換言すればそれは、実学が強調する正徳、利用、そして厚生である。そして特に儒教的価値の正徳は守りつつ、利用と厚生の領域においては西洋の科学技術や制度を積極的に吸収すべきであると主張している<sup>15</sup>。

以上のように、兪にとって「開化」すなわち「文明」とは、「文明」を成し遂げるための過程としてその意義を有する概念である。特に、兪は儒教の道德を根本とし、儒教的理想国家を主張しているが、これは、当時に西洋列強に対して国家独立の必要性を説いた、やむを得ない現実的な対応であったといえよう。

それ以後、兪の「開化」に代わり、日露戦争（1904）で日本が勝利すると、「文明」という言葉が一般化になるが、これと同時期に「文化」という言葉が登場する。「文明」という言葉は、すでに1900年代から氾濫していたが、特に張志淵（ジャンジヨン、1864～1921年）はそれを文治教化という言葉と結び付け、著書『文弱之弊』（1908）で「文明」と「文化」を区別している。張は「政治が太平な姿を称えて必ず文明といい、教化が美しく発現されることを必ず讃えてして文化という<sup>16</sup>」と述べている。これは日本の文明論の一部分を受容し、これを手掛かりに西洋の文明論に対応しているようにみえる。さらに、張は「事物」が“culture”の日本語と翻訳したことに注目し、百科事典に『萬國事物紀元歴史』（1909）という題名を残している<sup>17</sup>。この「事物」が現在に韓国で使われている「文化」という言

---

다. 나라의 정치를 바르고도 크게 하여 국민들에게 태평한 즐거움이 있으면 이는 정치가 개화된 것이며, 법률을 공평히 하여 국민들에게 억울한 일이 없으면 법률이 개화된 것이다. 기계 다루는 제도를 편리하게 하여 국민들이 사용하기 편리하면 기계가 개화된 것이며…。 유길준, 394 頁。

<sup>15</sup> 同著、130 頁。

<sup>16</sup> 政治가 태평한 모습을 칭송하여 반드시 문명이라 하고, 교화가 이루어져 아름답게 발현되는 것을 찬양하여 반드시 문화라고 한다. 稱政治致陸之跡, 必曰文明, 贊風化休美之效, 必曰文化. 張志淵「文弱之弊」『韋庵集』卷 14、단국대출판부, 1989 年, 23 頁. 전홍석 「동서 ‘문화·문명’의 개념과 그 전개—현재 문명 담론의 개념적 이해를 중심으로—」『동양철학연구』 제 63 집, 동양철학연구회, 2011 年, 416 頁再引用。

<sup>17</sup> 同著、416 頁。

葉に相当する。

1910年代に入ると、「文明」の代りに「文化」という概念が使われる。その背景には西欧では世界一次大戦以後に、「文明」に対する批判が拡がって行って、日本で一般的に使われていた「文化」という言葉が、朝鮮に翻訳され紹介されている。そして1920年代に日本に対する独立運動が挫折すると西欧列強と日本の帝国主義に対応する概念として朝鮮での「文化」は民族主義的性格がもっと強く現われていた。このような歴史的背景の中に朝鮮での「文化」とは、物質文明と精神文明とが分化し、さらに精神文明は精神文化を意味する「文化」と翻訳し、今日の物質文明と精神文化という二元論的意味となっている。

したがって「文化」は西欧列強と日本の帝国主義に対する文化民族主義の意味が強いといえよう。この「文化」は西欧と日本文明を乗り越え、民族の自主独立の運動を模索する政治的な意味が含まれている。民族の自主独立は文化的優越感、特に、道徳的優越感を確認しようとするものだった。しかしながら、それ以後に文化民族主義は、社会主義と結び付けられ、むしろ民族の分裂をもたらした。

しかし、朝鮮の歴史的・政治的背景を除けば、本来、「文明」と「文化」の概念は共通する要素が少なくない。それは物質と精神が密接な相互関係を持っていることを意味するものである。まず、「文明」は英語の“civilization”の訳語であり、その語源はラテン語の“civitas”、“civilitas”である。その意味は、都市での生活、洗練、礼節、開明性、共同性等、17世紀までは洗練、礼節を意味する普通の単語であったが、18世紀中半から啓蒙主義における人間理性の重視化と歴史の動態化などを背景に、政治・社会・歴史全般の動向や方向に関わる重要概念となった。さらに作用・運動を示す語尾“-isation”が加えられて名詞化し、「文明化された状態」という意味のみならず「文明化する動力」すなわち「文明化」“civilization”の概念も含意するようになった<sup>18</sup>。

これに対し、「文化」は英語の“culture”、ドイツ語の“Kultur”の訳語であり、原語はラテン語の“cultura”、“colo”である。それは、耕作、培養、教養、教育、洗練、祭祀、生活等の意味があるが、もともとは農耕用語から出発し、紀元前1世紀にマルクス・トゥッリウス・キケロ（Marcus Tullius Cicero、紀元前106～紀元前43年）によって魂の耕作（cultura animi）としての「教養」、心の洗練の意味で用いられた。中世時代には、耕作された土地、宗教祭祀の意味が通例であった時期もあったが、近代に入って再び、よ

<sup>18</sup> 中田光雄「文明」、廣松渉、子安宣邦、三島憲一、宮本久雄、佐々木力、野家啓一、末木文美士編著『岩波哲学・思想辞典』、岩波書店、1998年、1433頁。

り深く、教育、教養、文化等、人間精神の能動的作用と結びつくようになる。この用法は17世紀後半から一般化し、18世紀の啓蒙主義とフランス革命によって「文明」の概念と同じく、積極的な意味を担うに至る。19世紀には、ドイツの思想家たちによって、ドイツ語の言語慣習の視点から単なる社会の進歩にすぎない「文明」に対し、民族の魂や精神を表現する「文化」(Kultur)が相対的に用いられた<sup>19</sup>。

ドイツのノルベルト・エリアスは「文明化」“civilization”という一般の概念について「最近の二、三百年のヨーロッパ社会が、それ以前の社会あるいは同時代の『もっと未開の』社会よりも進化して持っていると信じているものすべてをまとめている」<sup>20</sup>と述べている。しかしながら、エリアスにとって「文明化」はヨーロッパの国々にとって同じ内容を意味するものではない。この「文明化」という言葉に注目して「フランス語と英語の『文明化』という概念は、政治的もしくは経済的な、宗教的もしくは技術的な、道徳的もしくは社会的な事実に関係し、ドイツ語の『文化』という概念は、その核心において精神的、芸術的、宗教的事実に関係する」<sup>21</sup>と指摘している。つまりフランス語と英語の「文明化」という概念は、国家あるいは国民に共通するものを強調し、ドイツ語である「文化」という概念は、国民の自意識を主張していると考えているのである。

これに対し、アメリカのサミュエル・ハンチントンによれば、「文明」という考え方は「18世紀にフランスの思想家によって『未開状態』の対極にあるものとして展開された」と見る。さらにハンチントンは「文明化することは善であり、未開状態にとどまることは悪だった。文明という概念から社会を判断する基準が生まれ、19世紀を通じてヨーロッパの知識人や外交官および政治家が…文明社会の基準をつくり、非西欧社会が十分に『文明化して』ヨーロッパが支配する国際社会の一員として認めうるかどうかを判断したのである<sup>22</sup>」と述べ、単数形の西欧中心の文明観は普遍的な世界文明にはならないとその欠点を指摘している。また、ハンチントンは「文明は文化の総体」だとされているが、ドイツではそうでないことをあげ、19世紀ドイツの思想家は文明と文化をはっきり区別して、「文明」は機械・技術・物質的要素にかかわりものであり、「文化」は価値観や理想、高度に知的、芸術的、道徳的な社会の質にかかわるものであるとした。この区別の仕方はドイツ思

---

<sup>19</sup> 中田光雄、1433頁。

<sup>20</sup> ノルベルト・エリアス、68—69頁。

<sup>21</sup> 同著、69—70頁。

<sup>22</sup> サミュエル・ハンチントン『文明の衝突』、鈴木主税訳、集英社、1998年、52—53頁。

想界には根付いたが、それ以外の場所では受け入れなかったと指摘し、「文明」を「人びとの生活様式全般を言い、文化を拡大したもの」として捉え、「文化の総体」として定義している<sup>23</sup>。このようにハンチントンにとって、本来の「文明」は「文化のまとまり」としての「文化の総体」を意味し、「文明化」の背景には、西欧文明を普遍的な文明として捉え、非西欧文明地域を西欧文明の形態に変容させていこうとする西欧中心的文明観があったと指摘している。

したがって本来、「文明」と「文化」という概念は、近代西欧文明を世界の中心に据え、その普遍性を前提にしている点にその特徴がある。それは近代における国民国家と資本主義の重要な構成要素である西欧文明を、世界人類の普遍的文明として捉えていた従来の西欧中心的な文明観が、世界において通念化されていたからに他ならない。しかし、このような西欧中心的文明観によって、「文明」の概念が物質文明であるという認識が生まれ、結局、「文明」そのものが批判の対象となるに至る。今日、人類の物質文明が発達すれば発達するほど、逆に精神文化は後退するという主張が、もっと説得力を得ているように思えるのも、その一例であろう。

伊東俊太郎は、「文化」と「文明」が本質的に連続するものであると考え方と、「文化」と「文明」が本質的に対立するものであるという考え方がある<sup>24</sup>と指摘している。そして「文化」には中心に凝集しようとする性質があり、「文明」は外部に拡散し、拡大しようとする性質があると述べている。その上で、「文明」を西洋中心的文明観から解き放ち、世界の諸文明が普遍的な五段階の発展過程にあるものとして捉え、人類革命、農業革命、都市革命、精神革命そして科学革命の範疇に分類している<sup>25</sup>。「文化」との関連では、人類革命から「文化」が発展され、都市革命に「文明」と同時に発達していくと見ている。つまり「エートス・観念形態・価値感情」のようなソフトウェア的概念の「文化」が「制度・組織・装置」のようなハードウェア的概念の「文明」の基礎となるのである<sup>26</sup>。「文化」と「文明」は不可分の関係にあり、発展的、連続的に相互作用を及ぼし合いながら、結局、「文化」を基盤とした「文明」から「文明化」へ移行する現象を普遍的に捉えようとするのである。

以上のことから「文明」と「文化」の概念は、対立的概念としてではなく、相補的概念

---

<sup>23</sup> サミュエル・ハンチントン、53頁。

<sup>24</sup> 伊東俊太郎、13頁。

<sup>25</sup> 同著、15頁。

<sup>26</sup> 伊東俊太郎『伊東俊太郎著作集 7巻比較文明論 1』、麗澤大学出版会、2010年、259頁。

として考えるべきであろう。

## 2.2 文明における道德及び倫理の意味

一般的に日韓両国で用いられている、“morals, morality”の訳語としての「道德」という言葉は、日本の明治時代以降に定着した表現である。日本の哲学者である井上哲次郎（1856～1944年）は『哲学学彙』で英語の“morals”を「道德」と訳出した<sup>27</sup>。これが、今日に用いられている「道德」という言葉として定着したと言える。いうまでもなく、日韓両国で「道德」という言葉自体は、それ以前からあった言葉である。「道德」の「道」は「あるところ行くための踏み通るべき道」であり、「徳」は「得に通ずるものであって、この道を体得すること<sup>28</sup>」を意味する。つまり「道德」とは「人間がまさに道理を素直な心で体認し、体得するところに成り立つもの<sup>29</sup>」である。

西欧語、たとえば英語の“moral”の語源はラテン語である。ラテン語の“mos”、“mores”（複数）は、習慣“habit”となり慣習“custom”となった行動の仕方・様式であり、特に複数形の場合には慣習を意味する。それゆえ“moral”とラテン語の“cūsetudo”とは同じである。この語は“con-suesco”からきているが、“-suesco”は「慣れる」であり、“con”はあるものと、特にある人と「ともに」を意味し、ある集団の慣習である<sup>30</sup>。

そしてこの「道德」とともに、ほとんど同じ意味で用いられることのある言葉が「倫理」である。「倫理」という言葉の『倫』は仲間であり同類であり、『畜生』に対して『人倫』と熟語をなすように人間の仲間である。『理』は条理・筋道であって、道と同じ」であり、「父子、君臣、夫婦、長幼、朋友という仲間が成立するために踏み行うべき道<sup>31</sup>」すなわち儒教の実践倫理である五倫を示している。

このように「道德」と「倫理」とはほとんど区別しがたい部分もある。しかしながら西欧語である“morals”の訳語としての「道德」と“ethics”の訳語としての「倫理」という言葉では、その区別がより曖昧となる。西欧語の「倫理」、「倫理学」という言葉は、英

<sup>27</sup> 高橋進「道德」、峰島旭雄編集『比較思想事典』、中村元 監修、東京書籍、2000年、380頁。

<sup>28</sup> 金子武蔵「道德」、フランク・B・ギブニー編『ブリタニカ国際大百科事典』第三版、ティビーエス・ブリタニカ、1998年、311頁。

<sup>29</sup> 日本道德教育学会編『道德教育入門』、教育開発研究所、2008年、29頁。

<sup>30</sup> 金子武蔵、311頁。

<sup>31</sup> 同著、311頁。

語の“ethics”の訳語であり、この西欧語の語源は、ギリシア語の“ēthos”からきている<sup>32</sup>。これらのギリシア語は、「住み慣れた場所、日本語の理、人理にあたるが、同時にかかる場所がもっている習慣を、また習慣によってつけられた個人の性格<sup>33</sup>」を意味し、前述した「モレス」と同じ意味である。

「道徳」、「倫理」、「モレス」、「エートス」などは、「いずれも住み慣れた土地における共同体の慣習にかかわる<sup>34</sup>」ものである。このような共同体の慣習の中で、最も重要であるのは「祭礼、祭儀、義礼、礼楽、カルト」などであるが、それは「いずれも祖先の神などをまつり、またあがめる際の供犠、賛歌、舞踏などを含む行動の様式<sup>35</sup>」であるからである。つまり、「道徳」は古代社会、すなわち農業革命の時代における集団や共同体の慣習に深く関係した概念だと言える。この農業“culture”のもたらした恩恵は、これまでの不安定に食糧を確保した狩猟採集の生活形態から脱し、安定的に食糧を確保できる新しい農耕の生活形態が形成できたことである。こうした農耕作業から、これに関する計画、生産、分配などを司る統率者が求められるようになる。その指導者は、同時に呪術を行う宗教的な権威者でもある。したがって「道徳」の起源は、カルト、すなわち神に対する祭祀を核心として展開される儀礼にあるとも言えるが、それには「祭義、宗教、芸術、政治、法律、また一種の学問技術（魔術）<sup>36</sup>」も含まれていた。その中で大きな役割を果たしたのが神話であった。

そして農耕が発達し、大規模の都市“civil”が形成され、文明期すなわち都市革命の時代に入ると「神話と結びついていたカルトから宗教、芸術、法律などが分化したが、これと同様に慣習もまた道徳として分化し、かつ内面化、非神話化、合理化<sup>37</sup>」されたのである。このような精神的な価値の分化は、逆説的に、従来の精神的な価値を新しく統合しようとする必要に迫られ、その役割を担う一種の予言者たちが登場するようになった。やがて精神革命の時代に入り、インドの仏陀、中国の孔子、ギリシアのソクラテス、そして、イスラエルのイエス・キリストなどのいわゆる諸聖人が出現するわけだが、彼らはその民族にある慣習を内面化し、さらに道徳として実践し、この道徳は自国民だけでなく、その

---

<sup>32</sup> 金子武蔵、311頁。

<sup>33</sup> 同著、311頁。

<sup>34</sup> 同著、312頁。

<sup>35</sup> 同著、312頁。

<sup>36</sup> 同著、312頁。

<sup>37</sup> 同著、312頁。



他の諸民族によっても受容されることになる。したがって「道徳」の本質は「慣習が内面化されたものであるところ<sup>38</sup>」にあり、宗教と結び付くことになる。それと同時に実生活での実践倫理も必要とされ、これがキリスト教の「愛」、仏教の「慈悲」、儒教の「仁」として結晶化され、代表的な「道徳」と「倫理」の思想として現在まで至っていると言える。

実践的な観点からすれば、「道徳」は人間の実生活、特に精神生活の中で、守るべき普遍的なルールを意味するとも言える。だとすれば「道徳」は「文明」が発達すればするほど発達すべきものなのである。ところが「道徳」の内面には宗教的要素が含まれる。いわゆる倫理宗教でいう「道徳」という面があるとしても、宗教に本来的に備わる排他性ゆえに、他宗教と対立するため、宗教的道徳は、普遍的道徳としては不十分であり、また、その道徳実行の効果も今日まで検証されていない状態にある。

## 2.3 先行研究

### 2.3.1 廣池千九郎の先行研究

廣池の研究が本格的に始まった時期は 1962 年代である。1962 年、『道徳科学研究』の発刊を皮切りに、1973 年代には『モラロジー研究』という学術雑誌が創刊され、現在に至っている。特に、2002 年には「グローバル時代のコモンモラルティの探求」という共通テーマでモラル・サイエンス国際会議が開催されたが、2009 年にも「倫理道徳の理論と実践—モラロジーにおける廣池千九郎の業績と評価」という廣池をより中心に据えたテーマで国際学会が開催されている。このようなグローバルな規模での学会開催をきっかけに、国内・外のさまざまな分野の専門家によるモラロジー研究<sup>39</sup>が行われ、現在では道徳、宗教、哲学、経済、科学などの分野で、さらなる研究が進んでいる。これらの先行研究の中で本研究と関連づける研究には以下のようなものがある。

まず、ジョセフ・A・ラワリーズ (Joseph A. Lauwerys, 1902~1981 年) は「科学・道徳・モラロジー<sup>40</sup>」(1976)の中で現代文明が直面しているさまざまな問題を西洋のルネ・

<sup>38</sup> 金子武蔵、312 頁。

<sup>39</sup> 岩佐信道、北川治男監修『2009 年モラル・サイエンス国際会議報告—廣池千九郎の思想と業績、モラロジーへの世界の評価』、モラロジー研究所、2011 年、2-3 頁。

<sup>40</sup> ジョセフ・A・ラワリーズ「科学・道徳・モラロジー」『モラロジー研究』4 号、谷口茂訳、モラロジー研究所、1976 年、1-50 頁。

デカルト（René Descartes、1596～1650年）の科学思想と日本の廣池千九郎が展開しようとした道德思想の観点からその一般性や道德性について考察している。

ラワリーズは「廣池の全思想体系のもつ道德的、美学的美しさ」にだんだんとひきつけられていったと述べている<sup>41</sup>。ラワリーズにとって廣池の全思想の体系はモラロジーを示しているが、この「モラロジーの体系がもつ内容と核心と、その意味は普遍的である<sup>42</sup>」と確信している。つまり、廣池の全思想体系であるモラロジーの道德的、美学的美しさと普遍性を一体的関係として捉えているラワリーズの基本的な視覚である。しかし、これまでの普遍性に対する一般的視点からみれば、数学的方法と実験的方法を結合した近代科学の研究方法に他ならない。ラワリーズによれば、「西欧の教育の構造と内容や、その体系や講義と試験の方法は自然に関する科学と人文科学や道德哲学の研究をある意味で対立させている深刻な2元性を反映したものであり、またその結果である<sup>43</sup>」と言及している。

ラワリーズのいう「2元性」とは、デカルトの哲学思想に根ざすものである。その1つは「いわゆる『思惟』（Res Cogitans）つまり、いかなる空間も占有しない、考えたり、感じたり、推論したりする活動」であり、もう1つは『延長』（Res Extensa）つまり、空間を占めるものであり、空間の中で働くことのできるもの<sup>44</sup>」であると述べている。

次に、ラワリーズは、この2つのラテン語は乱暴に「物体」と「心」と英訳され、この結果、生じた損失は大きなものであると捉えている。つまり、「この2つの範疇が全く分離したもの」と考えられ、『心』の領域は、『空間の中の働きまわる物体』の研究と比べると、ともかく混乱しており、不確実であり、真剣な研究に値しない」と考えられるようになったと述べている<sup>45</sup>。ラワリーズは、こうした「デカルトの2元論」のような考え方のために社会の安定と、大衆文化の質が脅かされ、文化の生活の基盤である行動規範が一般に認められにくくなると言及している<sup>46</sup>。つまり、多くの人々にとって心の領域である道德や美学のような人文科学が物体の領域である自然科学と比べ、一般性や普遍性が欠けているという考え方は、善と悪、美と醜との領域において、その基準が疑いやすくなるのである。

---

<sup>41</sup> ジョセフ・A・ラワルーズ、1頁。

<sup>42</sup> 同著、2頁。

<sup>43</sup> 同著、4頁。

<sup>44</sup> 同著、4頁。

<sup>45</sup> 同著、5頁。

<sup>46</sup> 同著、6-7頁。

ラワリーズにとってこうした考え方が「道徳と美学の問題、すなわち善と悪および美と醜の問題は科学的、客観的かつ学究的な方法で扱うことが可能か<sup>47)</sup>」という問いに直結し、三つの試案的考察を提示している。まず、『科学』や『知識』あるいは『哲学』を『一種の弁証法』と考えること<sup>48)</sup>が有益であるとしている。この弁証法の方式は「観察、実験証拠書類、目撃者の証言等々証拠を示して、相手に完全に自由な判断」をさせるとみなしている。したがって、これは「公平な、あるいは客観的な証拠に依存し、力や策略を用いることを拒み、人々をして理性の光に照らして自分自身の決定を行う科学的方法に一致するもの」であり、この点は「科学の本質のいかなる定義によっても根本的なもの<sup>49)</sup>」であるといえよう。次に、「科学は、ある種の道徳的態度がゆきわたり、尊重されているところではじめて、追求できるものであることに注目すべきである<sup>50)</sup>」と言及している。最後に、科学と哲学に加え「習得されなければならない特定の技術がある<sup>51)</sup>」と言及している。現代の特定された意味での科学について考えれば、技術に 2 種類があるとみている。まず一つの種類の技術は知的なものとして、それはどんな領域においてと論理を適用する方法であり、もう一つの種類の技術は、操作的なものであり、自身の分野の独自の技術を示す方法である。

次に、ラワリーズは自然科学の応用が人文科学よりも遥かに急速に進歩したのかという問題に言及している。両分野の進歩の度合に大きな開きが生じた理由として「物体と心の 2 元性<sup>52)</sup>」の影響に注目している。この 2 元性が、一方では「物体、空間、運動の研究に関心をもつ人には道」を切り開いたのに反し、他方では「社会の中で生きる人間の問題や、実に進化と相互関係を含んだ宇宙における生命の全体的関連の問題に重要な関心をもった人には、かえって道をとざした<sup>53)</sup>」と述べている。

ラワリーズは、このような視点からデカルト 2 元論のような考え方を分析し、それは「単純化のしすぎであり、混乱をきたすこと」になると指摘する。特に「思考、推論、論理的立場は、美の追求、真理の追求、正しい行為の基準の模索とは、種類の異なるもの」であると指摘し、後者は「評価的もの」として「規範を提示し、その規範に照らして結果が判

---

<sup>47)</sup> ジョセフ・A・ラワルーズ、10 頁。

<sup>48)</sup> 同著、10 頁。

<sup>49)</sup> 同著、11 頁。

<sup>50)</sup> 同著、11 頁。

<sup>51)</sup> 同著、12 頁。

<sup>52)</sup> 同著、14 頁。

<sup>53)</sup> 同著、14 頁。

断される<sup>54</sup>」と明らかにしている。そこでラワリーズが提案したもう 1 つの面とは「評価の面、つまり価値 (Res Valense) の面であり、経験が、美、善、真によって評価される領域<sup>55</sup>」である。したがって、ラワリーズは「私たちが道徳や美学の問題を研究する時に『延長』にふさわしい研究、立証、調査の方法を、使わなければならない<sup>56</sup>」と感じる必要はないと指摘している。同様に『『思惟』の領域の研究の場合には『思惟』の領域に適切な方法を自由に発展させるべき<sup>57</sup>』であると言及している。

ラワリーズは上に述べたような科学的態度と方法をもって廣池は「先人や先哲からあらゆる助けとインスピレーションを引き出して…本質的に科学的であり、また科学的に検証可能なつまり、その結果による検証が可能な思想体系<sup>58</sup>」を作り上げたとみている。ここでいう思想体系とは廣池が構築したモラロジーすなわち道徳科学を指しているが、ラワリーズによれば「モラロジーは自然科学の上に築かれたものでなく、また統計や数学に存在するもの」でもない。さらに「モラロジーがそうしなければならない理由」もないと指摘している<sup>59</sup>。そしてこのような議論の中で「実質的内容があると言えばそれぞれの領域は、他の領域から独立しているということ<sup>60</sup>」であると言及している。ラワリーズにとって、モラロジーは人文科学の範疇の中に位置づけられ、道徳と美学の領域のような「思惟」領域として見なされている。さらに、モラロジーは前述したように「思惟」の領域、すなわち道徳に適切な方法、すなわち科学的方法を自由に発展させるべきなのである。それは換言すれば「実質的内容があるとすれば、それぞれの領域は他領域から独立しているということ<sup>61</sup>」であると言っている。

ラワリーズはこのような観点から廣池は「科学の一般的原則」を受け入れ、「自身の問題とする分野に正確に適合な研究方法」を発展させたと評価している<sup>62</sup>。その例として廣池のいう「物理の法則」や「道徳と不道徳に関する法則」を取り挙げ、いつでも、どこでも、誰にも適用されねばならないとした法則で構築した体系を「モラロジー」と呼んでい

---

<sup>54</sup> ジョセフ・A・ラワルーズ、14 頁。

<sup>55</sup> 同著、15 頁。

<sup>56</sup> 同著、15 頁。

<sup>57</sup> 同著、15 頁。

<sup>58</sup> 同著、16 頁。

<sup>59</sup> 同著、16 頁。

<sup>60</sup> 同著、16 頁。

<sup>61</sup> 同著、16 頁。

<sup>62</sup> 同著、16 頁。

ると明らかにしている<sup>63</sup>。特に、ラワリーズは廣池のいう諸聖人に注目し「道徳的洞察人間理解を深めようとした5人の偉大な聖人、すなわちソクラテス、イエス・キリスト、孔子、釈迦、天照大神の思想と教訓を徹底的に研究」し、これらの「5人の聖人の教説に共通一貫する一般的原理を公式化しよう<sup>64</sup>」としたことを強調している。つまり、廣池のいうモラロジーは「実証的アプローチと検証の方法<sup>65</sup>」を具体化しているのである。そして、ラワリーズは物体と心の2元性を補完するためのすなわち価値の面という面から、廣池における聖人研究の成果は物理学者と化学者による研究の成果に及ばないものの、十分尊敬に値し、かつ物理学や化学と同じように信頼できる指導を与えるものであると強調している<sup>66</sup>。ラワリーズはこのように「聖人の示した広い道徳は、おそらく一つの文化圏ほどのひろがりをもつ王国にさえ指導をあたえること<sup>67</sup>」ができたと言及している。しかし、今日はすべての大問題が、全世界、全人類、いや全生命にかかるもの」であり、「それらはみな地球的規模にたった権威の運用<sup>68</sup>」を必要とすると指摘している。したがってラワリーズは「こうした権威は一般に受け入れられる尊重される普遍的なあるいは最高の道徳が存在する時のみ、確立され、また効果的に果たすこと」ができる<sup>69</sup>と確信しているといえよう。

次に、川窪啓資は「廣池千九郎と西洋」（1988）の中で、西欧文明との係りに対し、廣池千九郎と森鷗外（1862～1922年）と夏目漱石（1867～1916年）を比較し、特に、西欧の文化的挑戦に対する東洋の応戦という文明論的立場から廣池が提示したモラロジーの意味を考察している<sup>70</sup>。

川窪は廣池の学問的状況に注目し「四九歳の頃から六十歳までの約十一年間に…それまでの和漢書から、洋書へ博士の読書、研究の方向が拡大していった<sup>71</sup>」と言及している。廣池にとって「モラロジーの目的は道徳実行の効果を科学的に明らかにする。…それを証明しようとするれば、自然・社会・人文の諸科学分野に亘って、研究を広げ、深め、さらに

---

<sup>63</sup> ジョセフ・A・ラワルーズ、19頁。

<sup>64</sup> 同著、19頁。

<sup>65</sup> 同著、20頁。

<sup>66</sup> 同著、20頁。

<sup>67</sup> 同著、20頁。

<sup>68</sup> 同著、20頁。

<sup>69</sup> 同著、22頁。

<sup>70</sup> 川窪啓資「廣池千九郎と西洋」『モラロジー研究』25号、モラロジー研究所、1988、119-56頁。

<sup>71</sup> 同著、137頁。

新しい学問体系に組織しなければならない<sup>72)</sup>と考えたからである。

川窪はこのような廣池の学問的状況を日本の学問的状況の延長線上に位置づけ「日本は五世紀以来千数百年、中国文明に対して和魂漢才の精神態度で接し、…十六世紀から西欧人と接するに及び、今度は和魂洋才から和魂洋才で西洋に対した<sup>73)</sup>と述べている。つまり、これまでの日本にはが内面すなわち和魂を守りながらも、外面すなわち中国文明を導入するという精神態度が見られた。西欧との接触を契機に外面の対象において中国から西欧に変わったのである。このような過程で、日本では開国とともに西洋の科学技術、諸制度、そして諸制度の背後にある諸思想や諸学問が本格的に導入されると、多くの知識人たちによって西洋の諸思想や諸学問が広がっていた。

川窪はこのような時期に廣池は『道徳科学の論文』第一章第五項「モラロジーの組織の基礎を成せる諸科学」の中で、「自然科学」、「社会科学」、そして「人文科学」などを西洋の学問として採り入れたと捉えている<sup>74)</sup>。さらにそれらの学問は、廣池自らのモラロジーの方法論を確立するための学問的背景の一部となったと言及している<sup>75)</sup>。特に、廣池は当時の西洋に思想において廣池が提示した「最高道徳が自分の心と体に自然と融合して収まっておれば、何々主義とか何々社会体制は問題ではなく、それぞれの良さを活かしようという柔軟な考え方を有していた<sup>76)</sup>と述べているがこれが西洋思想の摂取について言えるであろう。このように廣池には「西洋文明と東洋の伝統が相克とか、日本の近代化あるいは…西洋化について鷗外や漱石のように傷つき悩んだという形跡」があまりないと捉えている<sup>77)</sup>。それは「鷗外の『蛇』とか『半日』にみられるように近代化による女性の変化、「普請中」に見られるように日本の近代化の途中における寂寥や、漱石の「現代日本の開化」における悲観」が廣池の中に見られないからである<sup>78)</sup>。したがって廣池にとっては「西洋は科学技術、近代的な学問…外在的学問であって、決して美と芸術の世界、すなわち西洋の内在的な魂に触れるものではなかった<sup>79)</sup>といえよう。そして廣池は「西洋を受容もされたが、それを自家薬籠中のものにしてから、新しい制度をして西洋にそれを伝えようと

---

<sup>72)</sup> 川窪啓資、139頁。

<sup>73)</sup> 同著、139頁。

<sup>74)</sup> 同著、140頁。

<sup>75)</sup> 同著、145頁。

<sup>76)</sup> 同著、145頁。

<sup>77)</sup> 同著、145頁。

<sup>78)</sup> 同著、145頁。

<sup>79)</sup> 同著、146頁。

する努力、最近の言葉で言えば、受信型から発信型に転換<sup>80</sup>」しようと試みていった。川窪はこれから「近代化、すなわち西洋化とばかりは言えない時代」に向かい、東洋伝統の基礎に西洋の学問を採り入れ、「東西文化の総合をモラロジーに託し、それを世界に伝えよう」とした廣池の業績は過去より未来にこそ価値があると評している<sup>81</sup>。

次に、水野治太郎は「新科学モラロジーの使命—近代文明の克服—」（1976）の中で、廣池千九郎とマックス・ウェーバー（Max Weber、1864～1920年）の道德及び倫理思想を比較し、近代文明の克服の観点から、特に、廣池が創建した新科学としてのモラロジーの使命を考察している<sup>82</sup>。

水野は廣池の定義を引用し「モラロジーは『因襲的道德及び最高道德の原理・実質及び内容を比較研究し、且つ併せて其実行の効果を科学的に証明せむとする一つの新科学』である<sup>83</sup>」と述べている。つまり「因襲的道德と最高道德の原理的比較および実行の効果の比較がモラロジーの課題」となるのである。水野によれば、因襲的道德（traditional or conventional morality）とは「『各人種間又は各民族間において歴史的に発達し来たり、主として慣例と形式に重きを置くもの』」であり、最高道德（Supreme Morality）とは「『古来東西の諸民族間にて聖人若しくは宗教の開祖・派祖と称られる人々の実行させたるものにして、其道德の性質が人類道德の最高原理に合するもの』<sup>84</sup>」である。そこで水野はこの二つの道德の意義をウェーバーの新教研究を手がかりにして比較している。

まず、水野は因襲的道德の意義を明らかにするために、廣池のいう因襲的道德の内容を検討し「二つの種類の質の異なった道德」、すなわち「伝統社会の伝統的道德、近代社会の近代的道德」に大別している<sup>85</sup>。水野によれば、伝統的道德とは「人間の生来の感性的欲望にもとづく社会的行為で、ウェーバーの『伝統主義』Traditionalismus」すなわち「日常的な慣習と祖先以来の伝統を神聖視すること<sup>86</sup>」がこれに当たる。これに対し、近代的道德とは「近代文明を形造った精神<sup>87</sup>」を指している。水野は「ウェーバーは『プロテス

---

<sup>80</sup> 川窪啓資、146頁。

<sup>81</sup> 同著、153頁。

<sup>82</sup> 水野治太郎「新科学モラロジーの使命—近代文明の克服—」『モラロジー研究』4号、モラロジー研究所、1976年、105—47頁。

<sup>83</sup> 同著、105頁。

<sup>84</sup> 同著、117頁。

<sup>85</sup> 同著、119頁。

<sup>86</sup> 同著、119頁。

<sup>87</sup> 同著、119頁。

タンティズムの倫理と資本主義の精神』の中で、社会建設の主体的・構成的役割を演じた資本主義精神を取り上げ、「禁欲的エートスがプロテスタンティズムに由来すること<sup>88</sup>」を明らかにした。この資本主義精神は「新しい社会の新しい道徳」として提示しているとしている。しかし廣池は「因襲的道徳の下に両者を包括し、これらを同一視した<sup>89</sup>」と言及している。

水野によれば、ウェーバーは「近代の精神の本質」を「宗教改革の禁欲的プロテスタンティズムから決定的な影響を受けた禁欲的エートスの中に見出している。<sup>90</sup>」そして「この西欧独自の禁欲的エートスこそ」が「近代産業の形成とのもっとも適合な関連にたつエートス」であった<sup>91</sup>。これに対し、廣池は「近代の出発をルネサンスに求め、宗教改革をその一部として理解する通説<sup>92</sup>」にしたがっている。しかし廣池は「ルネサンスの批判者」であって、しかも「ルネサンスの批判の刃はそのまま近代精神、近代的諸原理の全体」に及んでいる。特に「近代科学としての政治学、法律学、経済学は、それぞれの自己利益中心だとしてその欠陥が指摘され、帝国主義、保守主義、軍国主義と同様に民主主義、資本主義、社会主義が時代の遅れの因襲的道徳<sup>93</sup>」として片づけられている。これに対して、ウェーバーは「西欧近代の独自性を評価し、現代は近代精神が衰退し、ただその名ごりだけが鉄のような重さで人々の上にかかっている事態」を指摘している<sup>94</sup>。つまり水野によれば、伝統的道徳の本質は「道徳的価値の中心が行為の外側にあるため、行為の内面では人間の生来の欲望が自由にふるまっている点」にあり、これに対して、表面上には「非合理的な感性的欲望を抑制する合理性の道徳が近代的道徳・市民の倫理」である<sup>95</sup>。しかしその本質は「知的合理的でありながら、その動機の深奥では、理性的に粉飾され、正当意識と結びついた自己利益中心の欲望を以前にも増やして一層強力に有している<sup>96</sup>」のである。したがって水野は伝統道徳のみならず近代的道徳は「世界的視野に立てば、すでに

---

<sup>88</sup> 水野治太郎、120頁。

<sup>89</sup> 同著、120頁。

<sup>90</sup> 同著、121頁。

<sup>91</sup> 同著、121頁。

<sup>92</sup> 同著、121頁。

<sup>93</sup> 同著、121頁。

<sup>94</sup> 同著、121頁。

<sup>95</sup> 同著、122頁。

<sup>96</sup> 同著、122頁。



その役割はおわり、現代社会は、現代文明を克服する次の新しい道徳を待望している<sup>97</sup>と指摘している。

次に、水野はこのような新道徳として最高道徳の意義を論じるに当たって、伝統的道徳に対する特色と近代的道徳に対する特色、この二つの観点から取り上げている。まず、水野は伝統的道徳に対する最高道徳の特色では、最高道徳の諸原理の中で「伝統の原理」とウェーバーのいう「伝統主義」の違いを明らかにしている。水野によれば、廣池のいう「伝統」(Ortholinon)<sup>98</sup>とは「神及び聖人より直接に其精神を受け継いで居るところの一つの系列の総称」であり、ウェーバーのいう「伝統主義」(Traditionalismus)とは全く違う意味である<sup>99</sup>。ところが、水野は「伝統の原理」の中で「伝統報恩」を取り上げ、「まず、人間の内面で、神は万物を生成化育する働きをなし、伝統はこれを助ける働きをすることが自覚され、神の大恩を感得しなくてはならぬ<sup>100</sup>」と述べている。つまり「伝統報恩の精神から人類救済に立ち向かう平和の使徒として生きることが本旨<sup>101</sup>」であるといえよう。水野はこの点で「従来の忠孝倫理は、『其道徳の実行の動機が何れも皆第一、自己保存及び発達の觀念に基づき、第二、それが単に本能的情愛に基づき、第三、個人主義の変形たる団体心に基づき、第四、之に不純なる私心を加えたる精神作用に基づいて居る』と言える<sup>102</sup>」としている。したがって水野によれば「人類愛にはつながっていない偏狭な道徳」である。これに対し、「最高道徳における伝統の原理は、神の慈悲の実践が説かれており、人間の利己主義をあくまで受け入れない点に特色」がある<sup>103</sup>と言及している。

次に、水野は、近代的道徳に対する最高道徳の特色では、ウェーバーの資本主義精神を参考にして近代的道徳の性質を調べている。水野は「ウェーバーによれば『近代資本主義の精神』の性格」は「キリスト教的禁欲の精神から生まれた独自の合理的な生活態度を指す」

<sup>97</sup> 水野治太郎、122頁。

<sup>98</sup> 「伝統」(Ortholinon)という言葉は、廣池が造った新しい学術語で、ギリシア語の「オルトス」(まっすぐ)と「リノン」(糸)の合成語である。この「伝統」とは、「神(本体)及び聖人より直接にその精神を受け継いでいるところの一つの恩人の系列の総称」であり、「人類社会の秩序と発展、心身の向上と安らぎをもたらす原動力である」という意味において「人類生活の根本」をなすものと定義される。井出元『廣池千九郎の思想と生涯』、廣池学園出版部、1998年、202頁。廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第七冊』、モラロジー研究所、1986年、262頁。

<sup>99</sup> 水野治太郎、128頁。

<sup>100</sup> 同著、132頁。

<sup>101</sup> 同著、132頁。

<sup>102</sup> 同著、132頁。

<sup>103</sup> 同著、132頁。

のであった<sup>104</sup>。さらに「禁欲的道德は富の蓄積、資本の増大をもたらした。…それが道德実践の成果<sup>105</sup>」である。しかしながら水野は、ウェーバーは「西欧近代の生み出す合理性の独特な特色を明らかにするだけでなしに、その限界までも自ら自覚するに至った<sup>106</sup>」とみている。特に、この点においてウェーバーは「市民社会を支える形式的枠組みである形式的合理性 (Die formale Rationalität) の問題」を取り上げている。水野によれば「個人の価値は個人の自由な判断にもとづいて自己決定され、そのための自由と責任の倫理すなわち基本的人権が確立している。それが形式的合理性<sup>107</sup>」である。

しかし、その一方では「社会が高度化するにつれて、不自由と不平等を招来する論理にも転化する。…大衆社会とニヒリズム状況は各人が自由に創造すべき価値を見失わせてしまう<sup>108</sup>」と指摘している。これに対し、ウェーバーは「価値創造主体として責任倫理的に生きること」を強調したと言及している。このような形式的合理性に対し、水野によれば「モラロジーから発する最大の疑問点は、市民社会では、人間の日常不断の善悪の問題を個人の私的領域に押しこんでしまう点<sup>109</sup>」にある。さらに「人間の外面的行為の場、社会的諸領域は全く道德外的・信仰外的な判断 (知的計算) にゆだねられ、結果的に新しい利己主義を助長してきた<sup>110</sup>」と不十分な近代的道德を指摘している。これに対し、水野は「人間自身の主体的行動、主体的自由を全く個人の自由の私的問題にゆだねず、広く学問的研究対象にすえて近代的文明人を『文化人』として真の人間にふさわしい精神的存在に育てあげ、合わせて、形式的合理性に基礎づけられた市民社会を新しい人格共同体へと昇華させる方向を探求することがモラロジーの創建の動機<sup>111</sup>」であったとみている。そして「最高道德は文化人として体得すべき精神作用・行為の基準であり、その実践的効果を提示して、利己心に呪縛された文明人の心を真に自由な世界へ解放する任務を担ったのが、新科学モラロジー」であったと最高道德の意義とその使命を提唱している<sup>112</sup>。

最後に、岩佐信道は「J. Lauwerys の cosmic modesty の考え方と廣池千九郎の宇宙自

---

<sup>104</sup> 水野治太郎、135頁。

<sup>105</sup> 同著、135頁。

<sup>106</sup> 同著、135頁。

<sup>107</sup> 同著、135頁。

<sup>108</sup> 同著、135頁。

<sup>109</sup> 同著、135頁。

<sup>110</sup> 同著、141頁。

<sup>111</sup> 同著、141頁。

<sup>112</sup> 同著、141頁。

然の法則<sup>113</sup>」(2012)の中で、ラウリーズ (Joseph A. Lauwerys, 1902～1981年) が提示した“cosmic modesty”の観点から廣池千九郎が構築したモラロジー体系の現代的意味を考察している。

岩佐によれば「ラウリーズは第二次世界大戦中、ロンドンで定期的にかかれた連合国文部大臣会議のもとに設けられた戦後の教育に関する特別教育問題委員会の委員長としてユネスコの創設に重要な役割を果たしたこと<sup>114</sup>」で知られている。(Oxford Dictionary of National Biography や Institute of Education, University of London の Archives における Joseph A. Lauwerys の項目参照)。岩佐は「彼は1975年にはじめてモラロジー研究所を訪問し、1977年にはモラロジー研究所の顧問を務めたが、「日本滞在中の研究会や講演の中で cosmic modesty ということを強調した<sup>115</sup>」と言及し cosmic modesty に注目している<sup>116</sup>。岩佐は「ラウリーズにとって cosmic modesty の考え方は、とかく横柄で、傲慢になりがちな人間が、己の分限を自覚して謙虚になるという、人間の生き方の基本を述べたものである<sup>117</sup>」と述べている。ここでいう「宇宙とは、必ずしも天文学的な宇宙に限られるもの」ではなく、「私たちに身近なさまざまな事物を含むもの」を示している。したがって「cosmic modesty とは、宇宙を構成しているすべてのものに対する透徹したまなざしであり、そうした宇宙における人間の位置を自覚した謙虚な態度ということができらるであろう<sup>118</sup>」。岩佐はこのような「ラウリーズの cosmic modesty の考え方の特質は、モラロジーの本質にかかわるもの」であると捉え、「モラロジーの理論体系を cosmic modesty という観点から整理」している<sup>119</sup>。岩佐によれば「廣池は、まず、人間を、基本的に、宇宙現象の一つとしてとらえ、その生き方を、広大な宇宙の中に位置づけて考える必要から説き起こしている<sup>120</sup>」。さらに廣池の『道徳科学の論文』の第二版自序文の冒頭を引用し、「廣池が『宇宙自然の法則に従わねばならぬ…』といい、『何人も必ず遵守せねばならぬ道』という時、そこには、ただ広大な宇宙の前で謙虚になるだけでなく、できることならその

---

<sup>113</sup> 岩佐信道「J. Lauwerys の cosmic modesty の考え方と廣池千九郎の宇宙自然の法則」『言語と文明』第10巻、麗澤大学大学院言語教育研究科、2012年、19-32頁。

<sup>114</sup> 同著、19頁。

<sup>115</sup> 同著、19頁。

<sup>116</sup> 同著、19頁。

<sup>117</sup> 同著、19頁。

<sup>118</sup> 同著、21頁。

<sup>119</sup> 同著、23頁。

<sup>120</sup> 同著、23頁。

本質もしくは実質（心）を理解し、それに近づきたいという積極的かつ意欲的な姿勢を見て取ることができる<sup>121</sup>」と言及している。岩佐はこのような意味で「廣池の cosmic modesty の考え方は、宇宙の中での自己の立場を自覚した人間の、地上における生き方を貫く根本的な原理ということがふさわしいように」思っている<sup>122</sup>。それは廣池にとって「『天地の公道』すなわち『人間としては何人も行わねばならぬところの道』と申すのは、この宇宙の組織されておる原理を指すので、…万物相互に助け合うこと、すなわち相互扶助の原理によりて、万有が階級的にもしくは平等的に調和し、もってこの宇宙が組織されておること」である。そして「人間が天地の公道に従い、最高道徳を実行して、安心、平和及び幸福の生活を営めば、進化するという事実は、古今東西、一定不変の真理である」と結論づけている。したがって「廣池は、そうした宇宙自然の法則の本質を、宇宙自然の法則の本質を、科学的観点から『相互扶助の原理』として受け止める」のである<sup>123</sup>。このように「廣池の cosmic modesty 論ともいべきものは、まず、人間を宇宙の一つの現象としてとらえるところから始まり、…最終的に、その実質は、最高道徳として提示される<sup>124</sup>」のである。岩佐によれば「この最高道徳と申すは、宇宙自然の法則、天地の公道もしくは人類進化の法則であって、人間実生活の一切の規則であるのですから、その内容は千種無限であれど、これを概括すれば 5 か条となる（廣池 1985① p.29）<sup>125</sup>」として「自我没却の原理、神の原理、義務先行の原理、伝統の原理、人心の開発もしくは救済の原理をあげ、それぞれについて簡潔な説明をしている<sup>126</sup>」としている。つまり廣池にとって「最高道徳とは宇宙自然の法則もしくは天地の公道であることが最も重要なのであって、『その内容は千種無限』であるにもかかわらず、あえて 5 つに概括したものが上記の原理<sup>127</sup>」なのである。岩佐はこの 5 か条を論じている中で、「小我を捨てて大我に同化する」という意味での「自我没却の原理」について廣池の言葉を引用し「最高道徳の原理のうち、cosmic modesty の基礎的な観念に最も近いものである<sup>128</sup>」と言及している。

したがって岩佐は廣池がモラロジーによって提示した最高道徳に見られる「cosmic

---

<sup>121</sup> 岩佐信道、23 頁。

<sup>122</sup> 同著、24 頁。

<sup>123</sup> 同著、24 頁。

<sup>124</sup> 同著、24 頁。

<sup>125</sup> 同著、27 頁。

<sup>126</sup> 同著、27 頁。

<sup>127</sup> 同著、27 頁。

<sup>128</sup> 同著、27 頁。

modesty の考えは、ただ言葉どおり、広大な宇宙を前にして、人間がいかにかちっぽけな存在であるか、という認識に基づく人間の謙虚な態度・生き方、というだけではないのである。そこにある宇宙とは…人間を含むすべての存在がそこにある<sup>129</sup>」と指摘している。

そして「そのような宇宙に対して、精神をもった人間が、自己の立場を正しく理解し、すべての存在に対して、適切な関わりをもつということをもって最高道徳と呼ぶとすれば、それはまさに cosmic modesty という考え方の積極的かつ徹底的な展開と言える<sup>130</sup>」と言及している。つまり、「廣池自身は cosmic modesty という言葉を使うことはなかったが、人類の教師と呼ばれる諸聖人が「宇宙自然の法則」、「天地の公道」に従う道として示した最高道徳の原理は、人間中心思想による現代文明の危機の中最も徹底した意味での cosmic modesty の具体的展開が可能である<sup>131</sup>」といえよう。

以上のように廣池の道徳思想に関する諸先行研究を概観してみたが、廣池にとって近代文明最大の問題は、ルネサンス以来、人間中心思想の背後にある自己中心主義であり、さらに利己主義であった。そこで、廣池は東洋思想を基盤に西洋文明の中の科学の領域を吸収し「モラロジー」という「道徳科学」を創り出し、全人類に発信しようとした。「モラロジー」というのは、従来の「普通道徳」と「最高道徳」を比較し、その効果を証明しようとする新科学であった。特に、「最高道徳」といえば、自然の法則、すなわち宇宙自然の万物生成化育の慈悲心として古代の諸聖人が従った道徳であった。したがって「最高道徳」は、古今東西、一定不変の真理であり、普遍性や一般性をもつ新道徳であった。

しかしながら、これらの先行研究では、まず、近代西欧文明が全人類の中心文明として成立するようになった文明的背景が説明されていない。さらに近代西欧文明による半強制的な西欧化に対し、日本はそれをどのように乗り越えたか、そしてその過程で、どのような問題が起こったのかに対する歴史的背景の考察が不十分であるように思える。特に、廣池が近代文明の問題点を解決するために提示した最高道徳を論ずる上で、五大聖人の道徳思想の本質に関しては、さらなる実証研究が求められるであろう。

### 2.3.2 沈大允の先行研究

---

<sup>129</sup> 岩佐信道、31頁。

<sup>130</sup> 同著、31頁。

<sup>131</sup> 同著、31頁。

沈は、19世紀に儒学研究ではかなりの業績を残したものの、朝鮮でその学問的業績が正当な評価を受けることはなく、その名さえ世に知られていなかった。沈が注目されたのは朝鮮ではなく日本であり、1953年、日本の朝鮮学研究者である高橋亨(1878~1967年)が、沈の曾父である沈鏞(シムユク、1685~1753年)を朝鮮陽明学派の祖である鄭齊斗(チョンゼドウ、1649~1736年)の門人として位置づけ、その関連で沈を陽明学者として紹介したのが初出である<sup>132</sup>。それ以後、1995年に大東文化研究院で『韓国經学資料集成』を編纂する課程で、ようやく沈の名が表舞台に登場するようになった。最近では2012年に「第1次白雲沈大允先生の学術発表会」が開催され、そこでシムウソプによる「白雲沈大允の哲学思想と現代的意味」、イゼユンによる「白雲沈大允の利思想、擔軒李夏坤の識思想の学問的探求による企業の矛盾の克服」、シムペカンによる「資本主義以降の社会と白雲沈大允の思想」の学会発表がなされた<sup>133</sup>。さらに、沈の研究は国内の漢学、実学、陽明学そして経済学分野の学者たちを中心に展開されている。本研究と関連づける研究は以下のようなものである。

まず、林熒澤(イムヒョンテク)は「19世紀西学に対する經学の対応 丁若鏞と沈大允の場合<sup>134</sup>」(1998)中で、19世紀の西学に対する対応として人間の問題に注目した丁若鏞(チョンヤギョン、1762~1836年)と沈大允の經学思想の思想史的意味を考察している。林は儒教經典が流入して以来、「經典を批判的(学問的)に考察して解釈するようになったのは、はるか後代の事であった<sup>135</sup>」と言及している。つまり儒教經典を解釈する学問としての「經学の本格的著述は17世紀以降に現れる<sup>136</sup>」というのである。そしてこのような經学は、19世紀に至り、多くの思想家たちによって学問的な研究成果を生み出すようになるわけであるが、その成果について、林は「崩れる世間を正しく立て直し、死に行く同胞を救済しようとする社会科学的な企画に対し、經学は実に根源的に重要性をもっている

<sup>132</sup> 高橋亨「朝鮮の陽明学派」『朝鮮学報』第4輯、天理大学出版部、1953年、156頁。

<sup>133</sup> 심우섭 「백운 심대운의 철학사상과 현대적 의미」、이재운 「백운 심대운 (利사상)、담헌(擔軒)이하 곤(識사상)학」、심백강 「자본주의 이후의 사회와 백운심대운의 사상」 『靑松沈氏宗報』、2012年3月30日 「제1차 백운 (白雲) 심대운 (沈大允) 선생 학술발표회 개최」。

<sup>134</sup> 임형택 「19世紀西學에 대한 經學의 對應-丁若鏞과 沈大允의 경우-」 『大東文化研究書 16-朝鮮後期 經學의 展開와 그 性格』、成均館大學校大東文化研究院、1998年、299-322頁。

<sup>135</sup> 경전을 비판적(학문적)으로 따져서 해석하게 되기는 훨씬 후대의 일이었다. 同著、301頁。

<sup>136</sup> 경학의 본격적 저술은 17세기를 지나서야 나오는 것이다. 同著、301頁。

137」と見ている。

林によれば、このような経学を一言でいえば『危機意識』の所産<sup>138</sup>である。当時の西学が漢字儒教文化圏の中心部である中国に流入したのは16世紀末期であり、それは朝鮮にもすぐ普及されたが、問題化した時期は18世紀末期である。ここでいう西学とは西欧の科学と宗教思想を示すものだが、特に、宗教思想の天主教は急速に知識人層のみならず庶民層にも広がっていた。林は、「天主教がこのように人々の心の中に食い込みうる要因」として、「知識層には朱子学の理念に思想的な懐疑感が、庶民層には両班支配の現実がもたらす苦痛と不満があったため、天主教に目を向け、惹きつけられるようになったはずである」<sup>139</sup>と述べている。さらに、政府はこのような国家的危機に対する思想的対応として「邪学を排斥して正学(朱子学)を保護するという關衛の論理を、天主教弾圧を正当化する理論として奉仕させた<sup>140</sup>」と述べている。したがってこのような關衛の論理は「漢字儒教文化圏の思想伝統を放棄できない経学の固有な課題であった<sup>141</sup>」ともいえよう。そして、林はこのような課題に対して学問的な成果を残した思想家として丁と沈に注目し、両者の経学思想を取り上げている。まず林は、「慎独」を丁の核心的思想として捉えている。「慎独」とは「自己修養の方法論」<sup>142</sup>意味するものであるが、慎独の本質を分析するにあたり、まず林は手始めに丁の「天」の観念を取り上げる。林によれば、丁のいう「天=上帝は最高の神格であるから、天に対して罪を犯せば、他に許しを請えるところがない」<sup>143</sup>からである。その上で「天という存在に理の概念を入れ、宇宙の始原と万物の生成を解明した朱子

<sup>137</sup> 무너지는 세상을 바로 세우고 죽어가는 동포를 구제 하려는 사회과학적 기획에 대해 경학은 실로 본원적 중요성을 담지하고 있는 것이다. 임형택, 301頁。

<sup>138</sup> 이러한 경학은 한마디로 말해 ‘위기의식’의 소산이었다. 당시의 西學이 漢字儒教文化圏의 중심부인 중국에 流入된 것은 16세기 말엽부터다. 그것이 한반도상에도 이내 과급이 되었으나 문제시되기는 18세기 말엽에 이르러서다. 同著, 301頁。

<sup>139</sup> 천주교가 이처럼 사람들의 마음 속으로 쉽사리 파고 들 수 있었던 요인에 대해 지식층은 성리학의 이념에 사상적 회의감이, 서민층은 양반지배의 현실에서 고통과 불만이 천주교로 돌아서고 끌려가도록 했을 것이다. 同著, 303頁。

<sup>140</sup> 邪學을 배척하고 正學(성리학)을 보위한다는 벽위의 논리는 천주교 탄압을 정당화시키는 이론으로 봉사했을 뿐이었다. 同著, 304頁。

<sup>141</sup> 한자유교문화권의 사상 전통을 포기하지 않는 한 경학의 고유한 과제였다. 同著, 304頁。

<sup>142</sup> ‘신독’의 의미는 요컨대 자기수양의 방법론이다. 同著, 305頁。

<sup>143</sup> 천=상제는 최고의 신격이기 때문에 하늘에 죄를 지으면 달리 용서를 구할 곳이 없다는 뜻으로 풀이된다. 同著, 307頁。

학의理論とは論理体系が異なる<sup>144</sup>」と指摘している。

次に、林は丁の天觀を基礎にすえ、その人間觀の分析も試みている。丁は、この学説を『中庸』の解釈にも適用し、当初から「天命之性も嗜好である」と主張しているという。つまり、天は、人間に善を好み、悪を嫌う性向を付与したというのである。<sup>145</sup>しかしながら林は「自由意志による選択は実に内的葛藤であり、刃のような克己を必要とする選択である」とも指摘し、丁にとっては「事実上、放任された自己の心中の選択にも天が降臨することを悟り、常に慎み、畏むことが、すなわち慎独を学ぶことである<sup>146</sup>」と説明する。つまり丁にとっての「慎独」とは、「天が人間に付与した善を好む性向に従うようにするための方法論である<sup>147</sup>」といえよう。

このように見てくると、丁の人間論の行き着く先は道德論であるといっても過言ではない。ただし、丁にとって「道」とは「出生から死亡に至るまで遵守して歩むべきもの」であるのに対し、朱熹にとって道とは「當行之理」と定義される<sup>148</sup>。丁のいう「道」は朱子学とは異なり、「原理ではなく、実践の範疇」なのである<sup>149</sup>。換言すれば、丁が道德というときは、原理の理論性ではなく、行為の実践性を強調しているといえよう。

林は、以上のような丁の思想について、その理論に西学の影響を受けているものの、科学技術的側面だけではなく、当時、「思想的な懷疑と宗教的な空白による天主教への傾動に直面し、信仰的・思想的対応策を模索した」と見、丁の偉大な經学では「このような問題意識が特に慎独論に刻印されている<sup>150</sup>」点に、丁の慎独思想の思想的意味を見出している。

<sup>144</sup> 천이란 존재에 理의 개념을 대입해서 우주의 시원과 만물의 생성을 해명한 성리학의 이론과는 논리 체계가 이미 다르다. 임형택, 307 頁。

<sup>145</sup> 자기의 이 학설을 『中庸』의 해석에도 적용하여 첫 마디부터 ‘天命之性’ 또한 기호로 말한 것이다라고 주장한다. 즉 하늘이 인간에게는 선을 좋아하고 악을 싫어하는 성향을 부여했다는 말이다. 同著, 308 頁。

<sup>146</sup> 자유의지에 의한 선택은 실로 내적 갈등으로 칼날같은 극기를 요하는 선택이다. 사실상 방임된 나의 마음속의 선택에 하늘의 降臨을 깨달아 항상 조심하고 두려워하도록 하는 뜻이 곧 신독의 공부다. 同著, 308 頁。

<sup>147</sup> 신독은 요컨대 하늘이 인간에게 부여한 바 선을 좋아하는 품성을 따르도록 하기 위한 방법론이다. 同著, 308 頁。

<sup>148</sup> 道태어나서 죽음에 이르도록 준수해 나가는 그 것을 가리켜 도라 이른다 하였다. …주희는 도란 것은 일용 사물의 당행의 이치(當行之理)로 정의 하고 있다. (『中庸集也者不可須臾離也章의 주』) 同著, 309 頁。

<sup>149</sup> 도는 원리의 차원이 아닌 실천의 범주가 되어 있다. 同著, 309 頁。

<sup>150</sup> 그의 이론에는 서학의 영향이 은근히 드리워져 있는 것으로 여겨진다. 과학기술적 측면뿐이 아니었다. 당시 사상적 회의와 종교적 공백으로 인한 천주교로의 경동 에 직면해서 그는 신앙적 사상적 대응책을 강구했던 것이다. 그의 위대한 경학에서



次に林は、沈の經学思想が「福利」の2字に要約されうることを指摘する。というのも、自分の經学研究の総決算をする段階で、その主著『福利全書』と題する名著を著わしたからである。この『福利全書』の序文が書かれたのは1862年であったが、おりしもこの年は、朝鮮各地で同時多発的な農民の乱である壬戌民乱が勃発した年であり、崔濟愚が東学の教理を広げた時期でもあった。このような時代的・社会的背景を持った沈が提示した「福利」とは、「来世の天上で期待することではなく、現世の地上で享有する<sup>151</sup>」ものであった。林は、このような福利概念について「福善禍淫の論理と連携し、実践的な意味を持つ」もの<sup>152</sup>と捉えている。さらに沈大允は『天』と福善禍淫の間には「気の運化」<sup>153</sup>が媒介として存在すると捉えている。

このような福善禍淫の考え方を沈が導入した背景には、「何よりも大衆的な情緒を反映した現象」であり、沈が重視した福利は「このような大勢を適切に捉えた概念であって、そのような面で大衆路線」である<sup>154</sup>と林はいう。ここでいう福利とは「何より幸福と利益を人間が追求することを正当な価値として打ち出した言葉<sup>155</sup>」である。従来の朱子学の正統理論では「天理と人欲を対立的に捉え、天理を保存し人欲を排斥するというものであった」のに対し、沈の思想の論理は「性慾説による人欲の肯定的収容から出発している<sup>156</sup>」からである。

しかしながら、沈は「『理』というのは属性上、他人に利すれば、私を害し、私に利すれば他人を害することを認識している<sup>157</sup>」と強調している。さらに沈にとって利を得る方

이 문제의식이 특히 신독론에 각인되어 있다. 임형택, 310-11頁.

<sup>151</sup> 복리는 내세에 천상에서 기대하는 것이 아니고 어디까지나 현세에 지상에서 향유하기로 되어 있다. 同著, 315頁.

<sup>152</sup> 복리개념은 福善禍淫의 논리와 연계되어 실천적 의미를 갖게 된다. 同著, 315頁.

<sup>153</sup> ‘천’과 복선화음은 심대운은 이공간을 氣의 運化로 매개시키고 있다. 同著, 315頁.

<sup>154</sup> 이러한 복선화음을 취한 배경에는 이는 무엇보다 대중적 정서를 반영한 현상으로...심대운이 중시한 복리는 이러한 대세를 적절히 포착한 개념이며 그런 면에서 대중노선으로 볼수 있겠다. 同著, 315頁.

<sup>155</sup> 복리란 무엇보다 행복과 이익을 인간이 추구하는 정당한 가치로 내세운 말이다. 同著, 316頁.

<sup>156</sup> 성리학의 정통이론은 천리와 인욕을 대척적으로 파악하여 천리를 보존하고 인욕을 배격한다는 것이었다. 심대운의 사상의 논리는 성욕설에 의한 인욕의 긍정적 수용으로부터 출발하고 있다. 同著, 316頁.

<sup>157</sup> 이러한 논리는 이의 긍정으로 발전하게 된다. ‘이’라는 것은 속성상 남에게 이로우면 나에게 해롭고 나에게 이로우면 남에게 이롭기 십상이라는 점을 분명히 인지하고 있었다. 同著, 317頁.

法は「利を好む自己の心を持ちながら、他者ととともに同利を追求する<sup>158</sup>」ことである。つまり「他者と私の利害を均衡させる」という意味であり、これが沈のいう「中庸」である。沈にとって「自他とともに利を追求するという意味の『與人同利』は『至公之道』であり、最高の道徳的価値である<sup>159</sup>」といえよう。したがって、林は沈の福利思想について「『欲』を人間条件として『利の追求』を肯定する論理は、人間と社会に対する現実的な認識を基礎とした」ものである<sup>160</sup>ので、この基礎の上に立てた倫理道徳観は当然、「現実主義的であり、功利主義的な特徴」が全面に押し出される。したがって沈が提示した福利は「『民の富に対する欲である』という意味で、物質的な富を人間の基本欲求として肯定する方向にあった<sup>160</sup>」という点で、その倫理道徳思想の大衆性や近代性を評価している。

次に、張炳漢は「19世紀の恵岡崔漢綺と白雲沈大允の氣学比考<sup>161</sup>」(2007)の中で、西欧文明の衝撃がもたらした危機に対して、学問的対応策を講じようと努めた在野学者として、恵岡崔漢綺(チェハンギ、1803~1877年)と白雲沈大允の氣学思想を考察している。

前述のように、19世紀の在野学者である崔と沈の両者は「自分の学問科思想の要諦を『氣』に置いて」<sup>162</sup>著述作業に専念したわけだが、このような両者の「氣」中心的な学問的体系は「従来の19世紀の学問と思想の病幣性を克服しその対応策として目論まれた点で、同一の軌道の上に位置している<sup>163</sup>」と言える。張によれば、崔が批判している既存の学問の体系は「19世紀当時に隆盛を極めた東西の学術・思想の体系」で学問の全分野に渡り、具体的には「中古之学・丹学・医学・心学・方術学・外道学・西洋學(キリスト教)・天方学

<sup>158</sup> 利를 좋아하는 자신의 마음으로 미루어 남과 더불어 同利를 추구하는 데 있다. 임형택, 317頁。

<sup>159</sup> 남과 나의 이해를 균형을 잡는 것이다. 이것이 바로 그가 생각하는 중용이다. 그에 있어서 더불어 이로우를 추구하는 ‘與人同利’는 ‘지공의 도’이니 또한 최고의 도덕적 가치다. 同著, 317頁。

<sup>160</sup> 심대운의 ‘육’을 인간 조건으로 이해하고 ‘이의 추구’를 옹호한 논리는 인간과 사회에 대한 현실적 인식에 기초한 것이다. 이 기초위에 세워진 윤리도덕관은 현실주의적이며 공리주의적 특징이 뚜렷하다. 심대운이 제기한 복리는 “민부의 부에 대한 욕구는 천이다”라는 의미에서 물질적 부를 인간의 기본욕구로 긍정하는 방향이었다. 同著, 317頁。

<sup>161</sup> 장병한 「19세기 혜강(恵岡) 최한기(崔漢綺)와 백운(白雲) 심대운(沈大允)의 기학(氣學) 비교(比考)」 『한문학보』 16권, 우리한문학회, 2007년, 251-88頁。

<sup>162</sup> 모두 자신의 학문과 사상의 요체를 ‘氣’에 두고서 저술작업에 전념하였다. 同著, 245頁。

<sup>163</sup> 두 학자의 기중심적 학적 체계는 기존의 또는 당시의 19세기 학문과 사상의 병폐성을 극복하고 그 대응 또는 대안책으로서 기획된 것임은 동일한 궤도상에 서있다. 同著, 258頁。

(이슬람교)·仙術などを含め、無形の鬼神説や禍福利害の説<sup>164</sup>」まで及んでいる。そしてこの学問的弊害を克服するためには「虚学ではなく、真な実学になるために、有形に基づく事物学をすべきであり、無形の理学を求めてはいけない<sup>165</sup>」と主張している。

沈の学問観については、「批判が二つの分野すなわち朱子学と天主学に集中している<sup>166</sup>」と指摘する。張によれば、沈は「朱子学の絶対真理体系の中で開示されてきた理・誠・敬は、有形の事物を基礎にしないとその存在の価値を認定できない<sup>167</sup>」ことを明確にし、その上で「当時、盛んになっていた天主学の弊害に対し、強く批判」し、特に「自分の福利全書で天主学の教理書を異端書と規定し、特に天堂地獄説に対し、集中的な批判と変釈<sup>168</sup>」を加えている。

以上のような視点にたつて、張は、従来の朱子学に対する崔と沈の学問的特徴として「両者は、理気の問題に関し、その世界観と宇宙観の思想体系においては明らかに理より気をその中心や主流に置いている<sup>169</sup>」ことが分かれると述べている。崔は「氣」について「地球・月・日・星などが、自然法則に則って働いていること自体が一つの運化の気の表現であり、全ての人々が働いている機械と人間の耳目口鼻などの感覚器官の作用が運化の気の活動の表現<sup>170</sup>」と捉えている。さらに崔は氣の定義をさらに「拡張」<sup>171</sup>し、「天・帝・道・命・性・心・神・鬼・陽・陰・動・靜が全ての氣の別の名である<sup>172</sup>」と述べている。さ

<sup>164</sup> 19세기 당시 성행하고 있던 동서양 학술·사상의 체계에 전반적인 분야에 이르고 있다. 中古之學·丹學·醫學·心學·方術學·外道學·西洋學(천주교, 기독교)·天方學(이슬람교)·仙術등을 비롯하여 無形の 鬼神説이나 禍福利害의 설에 이르고 있다. 장병한, 258頁.

<sup>165</sup> 이를 극복하기 위해서는 허학이 아닌 진정한 실학이 되기 위해서는 有形에 기초한 事物學을 해야 하고 無形の 理學을 해서는 안된다고 주장한다. 同著, 262頁.

<sup>166</sup> 비판의 정도가 강력하면서도 많지 않은 두 분야 즉 정주학과 천주학에 집중되고 있다. 同著, 262頁.

<sup>167</sup> 성리학의 절대 진리체계로 추앙시 되어 왔던 理·誠·敬은 有形의 事物을 바탕삼지 않으면 그 존재 가치를 인정받을 수 없음을 분명히 했다. 同著, 262頁.

<sup>168</sup> 당시 성행하고 있던 천주학의 폐해성에 대해서도 강하게 비판하고 있다. 백운은 자신의 복리전서에서 천주학의 교리서를 유교의 異端書로 규정하고, 특히 천주학의 天堂地獄説에 대하여 집중적인 비판과 변석을 가하고 있다. 同著, 263頁.

<sup>169</sup> 19세기 두 학자 해강과 백운에게는 모두 理氣의 문제에 있어 분명히 이보다 기를 중심으로 생각하고 있다. 同著, 271頁.

<sup>170</sup> 기는 지구 달 해 별등이 자연법칙에 의해 움직이는 그 자체가 하나의 운화 기의 표현이며, 그리고 모든 인간이 작동하는 기계와 인간의 이목구비 등의 감각기관의 작용 모두가 또 그러한 운화 기의 활동 표현이다. 同著, 275頁.

<sup>171</sup> 氣의 정의를 여기에 머물지 않고 더욱 확장한다. 同著, 275頁.

<sup>172</sup> 『총서』 1, 「一氣異稱」 122頁. “氣, 指其所而名各殊焉, 指其全體謂之天, 指其主

らに沈は「気の活動運化の属性とともに気の動的な属性をも提示している<sup>173</sup>」。このように沈にとって気は「人間の体の内外を取り囲むもの全て<sup>174</sup>」を指す。つまり、「人間の全ての生老病死と禍福がこの力によって決定される<sup>175</sup>」ということである。しかしながら、沈は「天人感應説の原則により、天道の禍福の付与と人間の福善禍淫の原理は天の主體的な働きではなく、人物のそれぞれの善や悪の行為が自然的に吉や災の氣に感應して禍福が決定される」<sup>176</sup>と考える。

以上のように張は、崔と沈の気学の目的に関し、「崔の気学は東西の気学の総合的な体系化により…天すなわち運化氣=神氣を創り出して、世界的な一通による和を目的とするが、沈は切迫した国家的現実の救済を目指し、儒家經典、特に『周易』に基づいた「太極即氣」と「陰陽兩儀」の価値を掲げ、…形而上学の真理体系である朱子学と天主教を克服し、本来の儒学の精神を回復するとことにその目的がある<sup>177</sup>」と述べている。したがって崔においては「儒学伝統の太極と陰陽概念及び福善禍淫の論理が没却されるしかなかった」し、沈においては「西学と関連づけて、歴数学、算数学のような物理の学問には、あまり関心を持つことができなかつた<sup>178</sup>」と指摘している。

次に、張炳漢は「白雲沈大允の氣・神論と天・人論の研究—19世紀東学思想との連関性の把握を中心に—<sup>179</sup>」(2010)の中で、19世紀の国内外の危機に対応しようとした水雲

宰謂之帝，指其流行謂之道，指其賦於人物謂之命，指其人物稟受謂之性，指其主於謂之心，又指其動而各有稱焉，伸爲神，屈爲鬼，暢爲陽，斂爲陰，往爲動，來爲靜”天・帝・道・命・性・心・神・鬼・陽・陰・動・靜이 모두 氣의 다른 이름이라는 것이다. 장병한, 275 頁。

<sup>173</sup> 기의 활동운화의 속성과 함께 기의 동적인 속성을 제시하고 있다. 同著, 276 頁。

<sup>174</sup> 우리 몸 안팎으로 둘러져 있는 모든 것이다. 同著, 277 頁。

<sup>175</sup> 인간의 모든 生老病死와 禍福이 이 힘의 작용에 의해 결정된다. 同著, 275 頁。

<sup>176</sup> 天人感應説의 원칙에 따라 天道의 禍福부여와 인간의 福善禍淫원리는 天의 어떤 주재적 작용에 의한것이 아니고, 人物의 각 善惡 행위가 자연적으로 吉祥災沴의 氣에 감응하여 화복이 결정된다고 한다. 同著, 275 頁。

<sup>177</sup> 해강의 기학은 동서양 기학의 종합적 체계화를 통해…天 즉 運化氣=神氣를 창출하여 세계적 일통을 통한 화해를 목적으로 하였다면, 백운은 절박한 국가적 현실의 구제에 목적을 두고 유가 경전 특히 『주역』에 근간한 ‘太極即氣’와 ‘陰陽兩義’의 기치를 내걸고…형이상학의 진리체계인 성리학과 천주학을 극복하고 본원 유학의 정신을 회복하는 데, 그 목적이 있다. 同著, 284—85 頁。

<sup>178</sup> 해강에게는 유학 전통의 태극과 음양 개념 및 福善禍淫의 논리가 거세될 수 밖에 없었으며, 반면 백운에게는 서양학과 관련하여 歷數學, 器械學, 算數學과 같은 物理에는 크게 관심을 가지지 못하였다. 同著, 285 頁。

<sup>179</sup> 張炳漢「白雲沈大允의 氣・神論과 天・人論 연구—19세기 동학사상과의 연관성 파악을 중심으로—」『한문학회』 22 輯, 우리한문학회, 2008 年, 443—73 頁。

崔濟愚(첸제우, 1824~1864년)의 동학思想との沈大允의 기학思想의 思想的意味を考察している。

張によれば、1860年、崔による東学の創始は「基本的に西洋の衝撃に対する反省から始まった<sup>180</sup>」ものであり、崔は天主学の天動説と地獄説に対して、「自分だけ死んで天道に行けばいいという意味で、各自為心の利己主義的な価値観が深く内在<sup>181</sup>」するものと捉えている。したがって崔にとって西欧の天主学は「実学ではなく虚学であるので、真の学問体系となりえない<sup>182</sup>」のである。張によると、崔は「東学の要諦として靈符と呪文三七学を制定、伝播し、学問的体系を心学に置き、同時に道成立徳の賢人君子を学問の目的に提示している」<sup>183</sup>と見ている。一方、沈は、当時のそのような「国家的、社会的危機の局面の震源地」として朱子学と天主学を挙げている。天主学の天堂説と地獄説を「虚亡な異端説<sup>184</sup>」と切り捨てている。特に1862年、儒家の經典の要旨を取捨選択し、その言葉の意味を分かりやすく解釈した『福利全書』は、「当時の天主学のいう天堂説と福音説に魅せられた民の救済」を目的とし、「儒家的な修己の言葉を理解すれば福利を獲得できるという、すなわち言わば一種の儒家的福音書<sup>185</sup>」といえよう。

張は、崔と沈の学問的体系が気学を中心にして気・神論と天・人論で構成されている点に注目する。まず、気論に関連して、崔は「至氣」を「渾元する一氣」と定義し、この渾元する気は至極な気として虚靈状態で宇宙空間に満ちている<sup>186</sup>と考える。一方、沈は、

---

<sup>180</sup> 1860년 수운의 동학 창시는 기본적으로 서양의 충격에 대한 반성에서 출발한 것이다. 張炳漢「白雲沈大允의 기·神論과 天·人論 연구—19세기 동학사상과의 연관성과 약을 중심으로—」、449頁。

<sup>181</sup> 천주학의 천당설과 지옥설에 매혹되어, 자신만이 죽어 천당에 가면 된다는 즉 各自爲心の 이기주의적 가치관이 깊게 내재해 있음으로 진단한다고 언급하고 있다. 同著、450頁。

<sup>182</sup> 수운은 서양의 천주학은 實學이 아닌 虛無學으로서 진정한 학적 체계가 될 수 없다고 주장하고 있다. 同著、450頁。

<sup>183</sup> 그는 동학의 요체로서 靈符와 呪文三七學를 제정하여 전파하고, 학적 체계를 心學에 두는 동시에 道成立徳의 賢人君子를 학문의 목적으로 제시하였다. 同著、450頁。

<sup>184</sup> 당시 그와 같은 국가 사회적 위기 국면의 진원지로서, 정주학과 천주학을 지목한다. 천주학의 천당설과 지옥설을 虛妄한 異端說로 규정하였다. 同著、451頁。

<sup>185</sup> 1862(壬午)년 儒家의 經傳의 要旨를 取捨選擇하고 그 말뜻을 쉽게 풀이한 福利全書는 당시 천주학의 천당설과 복음설에 매혹된 백성들을 구제하여, 유가적인 修己말 뜻법에 의해서도 福利를 획득할 수 있다는 즉 말하자면 일종의 유가적 복음서라고 말할 수 있는 것이다. 同著、452頁。

<sup>186</sup> 至氣를 渾元한 一氣로서 정의하고 있다. 이 혼원한 기는 지극한 기로서 虛靈한 상태로 우주 공간에 가득 차 있다. 同著、453頁。

儒学の本体論的世界觀を包含している『周易』に基づき、朱子学の「太極即理」と天主学の「天主」に対応して「太極即氣」の教理を打ち立てている<sup>187</sup>。

次に、神論に関してあるが、崔は「天地・鬼神・陰陽の氣すべて同じ神の概念として捉え<sup>188</sup>」、汎神論的な神觀を展開していると言える。一方、沈は「氣から鬼神鬼、すなわち神に至る段階」を3段階で説明する。すなわち「氣と形が合って精が生じ、氣と精が合って神が生ずるようになる」と見、「氣-形-精-神の関係、すなわち三極の道が成立される<sup>189</sup>」と考えるわけである。このように沈は「人が死んで残した精靈すなわち鬼神と万物に込められている聖靈すべてに、神の意味を賦課する汎神論的神觀<sup>190</sup>」を提示しているといえよう。

最後に、天・人論との関連において、崔の「独惟人最靈」説と「天心即人心」説は「三代教主である孫秉熙に至って、あえて天道教の核心的教理である『人乃天』思想に具体化される<sup>191</sup>」と述べている。それに対し、沈は「天・人・神 を一つの同格の線上で眺めていながらも、その中心には人すなわち民」が位置し、「人と和合することだけが、天と和合することである」として、「天下万歳の大衆と和合して同行することを通じ、「真の大同世界を成すことができる」<sup>192</sup>と述べている。特に、張は「沈の氣学世界では、鬼神の禍福主帝性と民衆志向の大同意識が最も強調されている点」が特徴的であり、「19世紀、当時の唯一神の天主思想に対する対応として、形而下学的な氣を基盤とした汎神論的な思想体系を打ち立て、人間及び民衆を歴史の推動体として黙示した点から見れば、沈の学問的体系

<sup>187</sup> 유학의 본체론적 세계관을 담고 있는 주역에 근간하여, 정주학의 ‘太極即理’와 천주학의 ‘天主’에 대응하여 ‘太極即氣’를 내세우고 있다. 張炳漢 「白雲沈大允의 氣・神論과 天・人論 연구—19세기 동학사상과의 연관성 파악을 중심으로—」、454頁。

<sup>188</sup> 天地・鬼神・陰陽의 氣 모두를 같은 神 개념으로 파악하고, 범신론적 神觀을 전개하고 있다. 同著、457頁。

<sup>189</sup> 백운은 기에서 귀신 즉 신에 이르는 단계를 3단계, 즉 氣와 形이 서로 짝하여 精, 氣와 精이 서로 짝해서 神이 생기게 된다고 보고 있다. 요컨대 氣-形-精-神의 관계 즉 三極(三層)의 道가 성립된다. 同著、458-59頁。

<sup>190</sup> 백운은 사람이 죽어 남긴 精靈 즉 귀신과 만물에 깃들여 있는 성령 모두에 神의 의미를 부과하는 범신론적 신관을 제안하고 있다고 언급하고 있다. 同著、459頁。

<sup>191</sup> 수운의 ‘獨惟人最靈’설과 ‘天心即人心’ 설 해월의 ‘人是天, 天是人’설은 3대 교주인 의암에 이르러 비로소 천도교의 핵심적 교리인 ‘人乃天’사상으로 구체화되기에 이른다. 同著、459頁。

<sup>192</sup> 백운은 天, 人, 神을 하나의 같은 동격의 선상에서 바라보고 있으면서도, 그 중심에는 사람 즉 백성이 위치하고 있다. 사람과 화합하는 것만이 하늘과 화합하는 것으로서 천하 만세의 大衆들과 화합하여 동행함을 통해서만이 진정한 대동세계를 이룰수 있다고 하였다. 同著、462頁。

は決して過小評価できない<sup>193</sup>」と評価している。

キム・ムンヨンは「沈大允の福利思想と儒学の世俗化<sup>194</sup>」(2010)の中で、日本の石田梅岩(1685~1744年)の通俗性を手掛かりにして、沈大允が主張した福利思想の儒学的世俗性の時代的意味を考察している。

キムによれば、沈の『福利全書』は、彼が「經学を通じて発見し、確認した思想的核心を整理した著作<sup>195</sup>」と位置付けられる。沈にとっての「福利」とは、「福」と「利」という二つの概念の合成語であるが、福と利はともに「生活の物質的・日常的な過程に関連する肯定的要素という点において類似している<sup>196</sup>」。しかし、沈によれば「福(禍福)は『天』または鬼神が司り、利(利害)は人が直接に司ることであるという点で差異がある<sup>197</sup>」。従来の儒学的世界観においては、福は「概して論難の余地もなく、肯定されてきた」が、その反面、利益は「いわゆる義理之弁を通じて主に否定されてきた」経緯があり、「価値という点でも差異が存在する。<sup>198</sup>」しかし沈は利益に対する欲求が「ただ天性のみならず、本来に善であるという考え方<sup>199</sup>」を持っている。さらに沈は「人々と共に利益をはかること、すなわち、『與人同利』をすること<sup>200</sup>」を主張している。このような沈の主張の背景には「私と他者との利害関係が相互間に衝突する可能性に対する考え方<sup>201</sup>」がある。したがっ

<sup>193</sup> 백운의 기학 세계에서는 귀신의 화복주재성과 민중지향의 大同 의식이 더욱 강조되고 있다는 점이 특이하게 자리하고 있다. 19세기 당시의 唯一神으로서 熾盛을 부리고 있던 절대적 天主를 止揚하고 이의 대안적 원리로서 형이하학적 氣에 기반한 범신론적 사상 체계와 인간 및 민중을 역사의 推動體로서 默示한 점에서 본다면, 백운의 학적 체계는 결코 과소평가 될 수 없다는 것이다. 張炳漢 「白雲 沈大允의 氣·神論과 天·人論 연구—19세기 동학사상과의 연관성 파악을 중심으로—」、468頁。

<sup>194</sup> 김문용 「심대운의 복리사상과 유학의 세속화」 『시대와 철학』 21輯、한국철학사상연구회、2010年、1-32頁。

<sup>195</sup> 『복리전서』는 그가 경학을 통해 발견하거나 확인한 사상적 핵심을 정리한 저작이라고 할 수 있다. 同著、2頁。

<sup>196</sup> 복리는 복과 이익, 두 개념의 합성어이다. 복과 이익은 삶의 물질적·일상적 과정과 관련한 긍정적 요소라는 점에서 서로 유사하다. 同著、2頁。

<sup>197</sup> 복(또는 禍福)은 ‘하늘’ 또는 귀신이 주관하고 이익(또는 利害)은 사람이 직접 주관하는 것이라는 점에서 차이가 있다. 同著、4頁。

<sup>198</sup> 복은 종래의 유학적 세계관에서 대체로 논란의 여지없이 긍정되어 온 반면에, 이익은 이른바 의리지변(義理之辯)을 통하여 주로 부정적으로 취급되어 왔던 가치라는 점에서도 차이가 존재한다. 同著、4頁。

<sup>199</sup> 이익에 대한 욕구는 그저 천성일 뿐 아니라 본래적으로 선한 것이라는 생각... 同著、7頁。

<sup>200</sup> 사람들과 더불어 이익을 도모할 것, 즉 ‘여인동리’할 것을 주장한다. 同著、7頁。

<sup>201</sup> 나와 남의 이해관계가 상호충돌할 가능성에 대한 고려가 깔려있다. 同著、8頁。

て「與人同利説」は「利益追求を正当化する論理を補う装置」でありながらも、同時に「福利思想全体の論理的な結晶であり、長所でもある<sup>202</sup>」といえよう。

キムによれば、このような論理構造に備わる特別な意味として、沈は「従来の二元論的・二項対立的思惟を根本的に覆す」ことを試みており、「善と悪はそれぞれ天理と人欲というお互いに異なる源泉を持つ」という従来の朱子学に対し、「朱子学の持つ厳格な道徳的注意を解体させる端緒<sup>203</sup>」を開くものであった。沈は「道徳(善)と利益は基本的に異なることがないので、お互いに対立・対比」をせず、「道徳的であるために利し、利するために道徳的であるので、道徳と利益のいずれかが中心として機能する統一ではなく、完全な相互補完的な統一を成すもの<sup>204</sup>」として捉えているのである。

キムは、このような沈の福利思想が東アジアの思想内容や形成背景と関連して位置づけることができると主張する。明末以後の中国や江戸中期以後の日本では商工業が発達し、これと並行して「利益・利潤の追求を肯定しながら商人精神を反映する思想」が生じているが、この点は「朝鮮後期の社会も同じであったと見ることができる<sup>205</sup>」という。そこで、キムは日本の石田梅岩の心学思想を手掛かりに沈の福利思想の本質を解明している。キムによれば、石田梅岩のことを「商人が物に通商する職分に力をつくし、利益を得ることは武士が俸禄を得ることと違わないといい、商人の利益追求を肯定した人物<sup>206</sup>」であると評価する。石田は「心の能動性を強調する心学」を打ち立て、心学社という私塾を設立し、庶民教育を実践したが、ここの教育内容は「後日、近代日本社会に広く受容された勤勉・

---

<sup>202</sup> 여인동리설은 이익 추구의 정당화 논리를 보완하는 장치이면서, 동시에 복리사상 전체에 논리적 결정(結晶)이자 장점에 해당한다. 김문용, 8頁.

<sup>203</sup> 심은 종래의 이원론적·이항대립적 사유를 근본적으로 뒤집는 시도를 감행한다. 종래의 주자학에 따르자면 선과 악은 각각 천리와 인욕이라는 서로 다른 원천을 갖는 것이었다. 그의 새로운 주장은 주자학의 도덕적 엄격주의를 와해시키는 단서가 될 수 있다. 同著, 8頁.

<sup>204</sup> 도덕[善]과 이익은 원천적으로 다른 두 가지가 아니므로 서로 대립·대비되지 않는다. 도덕적이기 때문에 이롭고 이롭기 때문에 도덕적인 것이므로, 이제 도덕과 이익은 둘 중의 어느 하나가 중심이 되는 통일이 아니라 완전한 상호적 통일을 이루는 것으로 보인다. 同著, 18頁.

<sup>205</sup> 명말이후의 중국이나 에도시대 중기 이후의 일본에서는 상공업이 발달하고, 이와 병행하여 이익·이윤추구를 긍정하거나 상인정신을 반영하는 사상이 출현하였다. 이점에 있어서는 조선후기 사회 역시 마찬가지였다고 봐야 한다. 同著, 20頁.

<sup>206</sup> 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』、平凡社、12-13頁、再引用。이시다 마이간(石田梅岩 1685~1744)은 상인이 제물에 통상하는 직분에 힘써서 이익을 얻는 것은 무사가 녹봉을 받는 것과 다르지 않다고 하여, 상인의 이익 추구를 긍정한 인물이었다. 同著, 18頁.



儉約・謙讓・孝行などの日常的生活規範」であり、民衆史の研究者で安丸良夫は「この規範を通俗道徳と称した<sup>207</sup>」のである。ただし、キムは沈の福利思想を「通俗道徳と規定することは問題がある<sup>208</sup>」と指摘している。それは「教育を通じて大衆的に拡散したことがなく、そのため、歴史的な行路と機能でも通俗道徳と違う<sup>209</sup>」からである。

そこでキムは、「通俗」ではなく、「世俗」という用語を手掛かりに福利思想の性質を明らかにしている。キムによれば、「世俗」という用語は「伝統的な用例の通り、人々の通常的な生活空間またはその空間の風俗や習慣」を指称する。それは「統治者たちの特殊空間と対比される民間、あるいは宗教的特殊空間と対比される俗世などの意味と多く重複する領域を持つ<sup>210</sup>」と述べている。このような態度は、「朱子学的世界観からの逸脱という重要な側面<sup>211</sup>」を持っていたのである。キムは、沈の福利思想は「庶民的な実践道徳を内包し、勤労と職分を強調して、風俗を方法論的に肯定して宿命論を受容する点で世俗的である<sup>212</sup>」と述べている。特に沈の福利思想に見られる世俗的性格は「儒学の知識エーリトの領域を脱し、庶民的生活空間と緊密に結合する過程で形成された<sup>213</sup>」と、その意味を強調している。

以上、沈の道徳思想に関する諸先行研究を管見してみた。沈が直面していた近代文明の諸問題とは、従来の朱子学と西学、特に天主教が知識人層と庶民層にもたらした道徳的弊害であった。これに対し、沈は本来の儒教思想を基盤にして『福利全書』を著し、知識人

---

<sup>207</sup> 그는 마음의 능동성을 강조하는 심학을 수립하고, 심학사(心學社)라는 사설 교육기관을 설립하여 서민교육을 실천하였다. 이 곳의 교육내용은 훗날 근대 일본사회에 광범위하게 수용된 근면·검약·겸양·효행등의 일상적 생활규범이었다.…민중사의 연구자인 야스마루 요시오는 이규범을 통속도덕이라고 명한다고 언급하고 있다. 김문용, 20-21 頁.

<sup>208</sup> 심의 복리사상을 직접 통속도덕으로 규정하는 데에는 문제가 있다. 同著, 21 頁.

<sup>209</sup> 그것은 교육을 통하여 대중적으로 확산된 바가 없고 그런만큼 역사적 행로와 기능에서도 통속도덕과 다르다. 同著, 21 頁.

<sup>210</sup> 전통적인 용례 그대로, 사람들의 통상적인 생활공간 또는 그 공간의 풍속이나 습관을 지칭한다. 그것은 통치자들의 특수 공간과 대비되는 민간, 종교적 특수 공간과 대비되는 속세 등과 의미 영역이 많이 중복된다고 서술하고 있다. 同著, 22 頁.

<sup>211</sup> 주자학의 종교성을 전적으로 부인할 수 없고, 심대운의 복리 사상이 주자학적 세계관으로부터의 일탈을 중요한 면모로 가지고 있었음이 분명하기 때문이다. 同著, 22 頁.

<sup>212</sup> 심대운의 복리사상은 서민적 실천도덕을 내장하고, 근로와 분수를 강조하며, 풍속을 방법론적으로 긍정하고 숙명론을 수용한다는 점에서 세속적이다. 同著, 25 頁.

<sup>213</sup> 심대운의 복리사상에 드러나는 세속적 성격은 유학이 지식 엘리트의 영역을 벗어나 서민적 생활공간과 좀 더 긴밀히 결합되는 과정에서 형성되었다. 同著, 22 頁.

層と庶民層を啓蒙しようとしたのである。福利というのは福善禍淫の善と悪の構造を基盤に創り出した儒教思想である。朱子学の道徳理想主義と天宗教の来世主義に対する思想的挑戦として天・人・神を同一線上に位置づけ、人間の「欲」を人間の本性として「利の追求」を肯定する論理は、現実主義的であり、功利主義的であると言える。つまり物質的な富の獲得を人間の基本欲求として肯定するという点で、その思想は大衆性や近代性を内包していたのである。特に、他者と自己の利害を均衡させるという意味での「與人同利」を、最高の道徳的価値ともいうべき「至公之道」と考えたのであった。

ただ、以上のような先行研究では、まず、西欧列強の半強制的な西欧化に対し、朝鮮はどのように対応したのか、いかにして隣国の日本の植民地となったのか、そしてその過程で、特に国内で西欧文明を受容する際にどのような問題があったのかなど、朝鮮国内の思想的背景は述べられていない。また、沈が近代西欧文明の思想的対応として主張した「與人同利」の思想を具体的に実践するため、どのような方法論を提示するに至ったのかも考察する必要があるだろう。

### 3 研究方法と内容

本研究は近代西欧文明に対する日韓両国の思想的対応の事例を廣池千九郎(1866～1938年)と沈大允(シムデユン、1806～1872年)の道德思想を中心に、比較文明論的視点から考察するもので、二つに大別できる研究の枠組を設定している。一つは、西欧文明に対する日本文明と朝鮮文明という枠組みであり、もう一つは西欧文明に対する日本の廣池の道德思想と朝鮮の沈の道德思想という枠組みである。

これまで比較文明の諸研究においては、東西文明を論ずる場合、両者間に存在する課題を批判的に検討し、発展的理論を提示しつつ、次のような、相対する二つの方法論が用いられてきたと言ってよいだろう。まず、第一は「文明発展段階説」と呼べる方法論で、西欧中心の一元的文明観を基準にし、オリエント→ギリシア・ローマ→中世キリスト教世界→近代西欧文明→西欧文明の世界化という文明の単線的系譜を主張するものである<sup>214</sup>。もう一つは、「文明発展段階説」の西欧中心の一元的文明を批判するもので、それぞれの文明の発展を併行的に考察して提示した「多文化圏説」と称するものである。<sup>215</sup>しかしいずれにせよ、両者の方法論の背後には、西欧文明の正当性の主張を前提とした西欧中心主義的な発想が見え隠れするように思える。したがってこれからの比較文明の研究にあたっては、このような主観的な西欧中心主義を排除するため、より普遍的な方法論の確立が望まれるのである。その視点からすれば、伊東俊太郎が地球的な視野から提示した「基本文明」、「周辺文明」、「文明交流圏」という比較文明の方法論的枠組は注目に値する。

本章では、本研究と関連し、まず、研究対象を明示し、前述した「基本文明」、「周辺文明」、「文明交流圏」という比較文明の方法論的枠組が本研究に対してどのような意味をもちうるのかを考察することから始めたい。

#### 3.1 研究対象

本論における研究対象であるが、次の二点に注目したいと思う。まず、16世紀初期から19世紀末期までの近代西欧文明、日本文明、そして朝鮮文明の三文明を取り上げる。その理由は、16世紀に西欧文明が東アジアに流入して以来、同文明は強い影響力を及ぼ

<sup>214</sup> 伊東俊太郎『比較文明と日本』、中央公論社、1990年、241頁。

<sup>215</sup> 同著、242頁。

し続けたが、19世紀になるとそれは本格的に東アジアの中心文明と化し、これに対応する過程で日本と朝鮮は周辺文明へと転落したわけだが、西欧化に成功した日本とこれに失敗した朝鮮ではそれ以後の国家の発展に大きな違いが生じるようになったからである。その意味で、西欧文明に対する東アジアの対応を見る際、対照的な日本と韓国を比較することは有益な比較文明的視点を得ることができると思われる。

次に、近代西欧文明に対する日本文明の対応と朝鮮文明のそれを比較検討するわけであるが、本論では両文明から道德思想の唱導者として代表的な思想家を一人ずつ選び、両者の近代西洋思想に対する立場を比較考察したいと思う。その二人とは、日本の廣池千九郎と朝鮮の沈大允である。次に両者に注目する理由であるが、まず両者の学問的背景における共通性が挙げられる。廣池は前近代に生まれ、幼年期まで漢学や儒学などの伝統思想をほとんど独学で勉強しながら成長した。

また、近代西欧文明によって自国が西欧化される過程でもたらされる国家的危機を人間の問題と捉え、国内の伝統的な道德思想と同時に西欧の自己中心的道德思想を批判し、これまでの世界観と人間観を再構築し、独自の道德思想を提示した。その方法論として廣池は東洋と西洋の聖人論を基盤に諸聖人が実行した最高道德と普通道德実行の効果を比較・実証する科学的方法論を導入した。一方、沈も、考証学的方法論で展開した点は異なるものの、東洋の聖人論を基盤に聖人が語った道德の効果を再解釈しようとした。また、両者とも大病と宗教の体験を通じて既存の思想を大転換し、廣池は東洋と西洋の思想を学問的に体系化した『道德科学の論文』(1928)を、沈は儒・仏・巫教のような東洋思想を集大成した『福利全書』(1862)を著述した。前者は日本だけでなく、全人類を対象にした普遍的・科学的な道德学の確立をその特徴とするが、後者は一般庶民を対象とした儒教的福音書を書き上げた点で、前者よりもより世俗的・大衆的な色彩が強い。最後に、両者は在野で活動し、日本の廣池の道德思想は社会に直接的に影響を及ぼし、後代に(現)廣池学園という教育機関とモラロジー研究所に継承され、発展している。これに対して沈の思想は当時朱子学の正統理念の下に異端視されたためか、廣池ほど社会に直接的な影響を及ぼすことはなかったといえよう。しかし沈の少数の弟子たちによってその思想は継承され、一時的にその脈がたち切られたにもかかわらず、20世紀末には再評価され、『韓国経学資料集成』(1995)の編纂をきっかけに学者たちに知られるところとなり、現在では活発に研究されている。

### 3.2 研究方法

本節では、本研究にあたって伊東俊太郎が提示した「基本文明」、「周辺文明」、「文明交流圏」という比較文明の文明論的枠組がどのような意味をもつのかを考察したい。

伊東は人類文明の発展過程を俯瞰し「人類はこれまで五つの大きな転換点、すなわち『人類革命』、『農業革命』、『都市革命』、『精神革命』、『科学革命』を経て現在に至っている…文化とはおよそ人間が成立した『人類革命』以降のすべての段階で人間が創り出したもの一般についていわれるが、文明とは端的に『都市革命』以降のものについていわれている<sup>216</sup>」と述べている。つまり人類文明の発展において「文化と文明とは対立したものではなく、連続しており、文明は発展したひとつの『特殊な』文化の在り方ということになる<sup>217</sup>」というのである。したがって都市文明以降の比較文明の概念は文化と一体となった文明が対象となると言える。そこでは政治、経済、社会、文化だけではなく、宗教、哲学、思想などのすべての領域が含まれている。

その前提として、比較文明という時の「比較」の本来の意味を確認しておきたい。比較 (comparison) とは「実証的・客観的に (歴史) 事実関係を比較するもので、フランス実証主義の比較文学の手法に典型的に現われている」と言われている<sup>218</sup>。20 世紀に入り、この手法と成果が思想・文化・文明へ適用され、比較思想・比較文化・比較文明の諸領域が開拓されたわけだが、それとともに「これまでの西欧中心の学問の在り方が反省され、東洋ないしは第三世界における学的探求とその成果への関心を促しているのが現状<sup>219</sup>」である。このように文化や文明を一般的に比較研究する場合、東洋と西洋を両軸にして、それぞれの思想・文化・文明の諸領域を対象に比較するという方法をとって今日に至っているわけである。三枝充恵 (1923～2010 年) は「比較」について「素材の選択・判断にはじまって、その批判的理解・批判的解釈に向かい、それ自らの方法論の批判をもくりかえしながら、多様なものを、ただ同一性だけではなく、類似性によって、また異質性によって、それぞれのありかたの規定および対比が果たされる<sup>220</sup>」と述べている。いうまでもなく、比較の過程ではその対象の同一性、類似性、そして異質性を見出す方法が担保される必要

<sup>216</sup> 伊東俊太郎『比較文明と日本』、239 頁。

<sup>217</sup> 同著、241 頁。

<sup>218</sup> 峰島旭雄編集『比較思想事典』、5 頁。

<sup>219</sup> 峰島旭雄「比較学」、峰島旭雄編集『比較思想事典』、417-18 頁。

<sup>220</sup> 三枝充恵『東洋思想と西洋思想—比較思想序論』、春秋社、1969 年、10-11 頁。

がある。

このような比較の意義を踏まえて比較文明の方法論を考える時、伊東が提示した「基本文明」、「周辺文明」、「文明交流圏」という思想的枠組はすこぶる有効であると言える。伊東はこれまで代表的であった「発展段階説」と「多文化圏説」という比較文明論について、前者を「西欧中心の一元的見方」とであると批判する一方で、後者も「諸文明をバラバラにしてしまって人類の文明の発展の統一性を見失わせる<sup>221)</sup>」と指摘している。つまり多様な文明圏の中で、独自の文明が相互間に交流しながら発展していくという、人類文明を総体的に把握する新たな思想的枠組が要求されているわけである。

そこで伊東が提示した「基本文明」、「周辺文明」、「文明交流圏」という比較文明の基本的概念に注目すると、まず「基本文明」とは「一定の文明の個性・スタイル・システムを有し、かつその文明の発達が自立的で、文明の寿命も長いもの<sup>222)</sup>」をいう。次に「周辺文明」は「基本文明に対して執拗な独自性の要素がなく、中心文明の波動を反復するだけに自立的な展開が希薄であり、寿命も概して短いもの<sup>223)</sup>」をいう。もちろん、このような「基本文明」と「周辺文明」の区別は「相対的なものであり、絶対的なもの」ではなく、またその区別も「固定したものではなく、歴史的発展のなかで変化する動的なもの<sup>224)</sup>」である。例えば、西欧文明は周辺文明から中心文明へと「中心化」し、あるいはインド文明は中心文明から周辺文明へと「周辺化」した場合もある。

伊東は『基本文明』と『周辺文明』という『文明圏』を設けるだけではなく、これらの『文明圏』の恒常的交流を可能にした『文明交流圏』という枠組がもうひとつ必要である」と指摘している。そして『従来の基本文明—周辺文明』という静的枠組に対して、『文明交流圏』という動的枠組」を対比させている。このような三つの比較文明の思想的枠組は人類文明の課題を地球的視野の下に普遍的に考察できる一つの方法論として活用できるであろう。

したがって本研究にあたって、まず、東西文明のどちらにも偏らず、普遍的に比較考察できるように「基本文明」、「周辺文明」、「文明交流圏」という比較文明の思想的枠組を方法論として活用したい。それと同時に、三枝も指摘しているように、比較文明では「東西

---

<sup>221)</sup> 伊東俊太郎『比較文明と日本』、246頁。

<sup>222)</sup> 同著、253頁。

<sup>223)</sup> 同著、253—54頁。

<sup>224)</sup> 同著、256頁。

の比較思想を比較してその類似点と相違点をあきらかにする<sup>225</sup>」という比較方法論の原点を見失わないようにしながら、文献や資料などに依拠して課題を検討するという実証的な分析を試みたいと思う。

### 3.3 研究内容

本研究の構成する研究内容としては、以下の三点に集約できる。

まず、16世紀以来、西欧文明の影響下にあった日本文明と朝鮮文明を比較することで、三文明の影響関係と特質に新たな光を当ててみたいと思う。今日まで比較文明の研究では、西欧文明に対する非西欧文明、すなわち一つの中心文明に対する一つの周辺文明を対象とした比較研究が多かったと言っても過言ではない。したがって近代西欧文明を中心文明の軸に設定し、その文化的影響下にあった日本文明と朝鮮文明を周辺文明として比較考察する。次に、19世紀以後、近代西欧文明が日本と朝鮮に導入され、変容してゆく過程で、それぞれの東洋文明が西洋文明といかなる対立関係にあったのかを比較することにする。外来の近代西欧文明、特に、科学、宗教、哲学が日本と朝鮮に流入する過程で、両国の伝統的社会と対立し、結局、既存の土着文明との摩擦を生じたことによって表面化した外来文明の問題点を比較すれば、文明交流圏に生じた諸問題を明らかにすることができる。最後に、近代西欧文明に対する日韓の道徳思想的対応の事例として廣池と沈を取り上げ、伝統思想と外来思想とに対する両者の思想的立ち位置を比較し、類似点と相違点を炙りだして見たい。もちろん両者だけが日韓両国の文明を代表する思想家とは限らないが、筆者の知る限り、道徳的思想の観点から、近代西欧文明の思想的対応を論じた日韓両国の比較文明的研究は今までに試みられていないようであるので、この分野における今後の研究の第一歩になると思われる。

まず、近代西欧文明の挑戦に対する日韓両国による思想的対応の過程を考察することで、それぞれの文明の特質を見ておきたい。16世紀以来「基本文明圏」であった西欧が19世紀に入って中心文明となり、非西欧を周辺文明化、すなわち西欧化を強制してきたわけだが、それを可能にした要因として西洋のルネサンス、宗教改革、科学革命に注目したい。また、近代西欧文明が19世紀に入り、本格的に東アジアに西欧化を強要する過程で、周

---

<sup>225</sup> 峰島旭雄編集『比較思想辞典』、1頁。

辺文明の状態に置かれた東アジア諸国の中で、西欧化に成功した日本と、それに失敗し植民地に転落した朝鮮を比較する。特に、16世紀に西欧文明が東アジアに登場して以来、西欧文明の宗教的影響力と科学技術の優位性に対し、両国がどのように対応したのかを政治・経済・社会などの内在的側面から考察する。

次に、道徳思想の視点から、近代西欧文明に対する日本の対応の一例として、廣池の確立した「最高道徳」の思想について考察する。まず、廣池の生涯とその思想的変遷をたどりながら、1866年に大分県中津で生まれて1938年に群馬県で亡くなるまで、『中津歴史』（1891）、『東洋法制史序論』（1905）、『道徳科学の論文』（1928）など、その学問的業績を概観する。特に廣池の道徳的思想の形成背景と発展過程を概観し、その道徳思想の特徴を明らかにしたい。時代的背景を見ると、当時は国内的に西欧化が着実に進行してゆく中、西洋化に反対する社会運動が勢いを増す一方で、国外的には西欧列強の帝国主義と衝突しつつあった。特に、思想的には外来の西欧思想が主流化する中で、日本思想界では国学を基盤とする国民道徳論を提唱する動きがあった。時代の子である廣池が歴史的事実を探求し、道徳と経済の一体化、東洋の伝統文化と西洋の科学思想の融合、人類の平和と幸福の実現を唱導したのも、決して偶然の産物ではない。このような視点を持ちながら、廣池の思想的特徴の解明を試みたい。

ここで廣池の最高道徳の思想を取り上げる前に、「モラロジー」(moralogy) という廣池の学術的新造語について言及しなければならないだろう。最高道徳はモラロジーの核心思想であるので、両者の相関関係を解明することが必要となるが、特にその動機、目的、内容の三つの側面から述べたい。モラロジー研究の動機では、当時の近代文明の危機の原因をルネサンス以後の人間中心主義と捉え、この危機を道徳的に解決し、今後の人類文明の永続のために道徳実行の効果を科学的に証明しようとした点が注目に値する。モラロジー研究の目的では、この新造語の語源から始めたい。モラロジーとは、道徳を表すラテン語のモレース (mores) と 学を表すギリシア語のロゴス (λόγος) から出たロギア (λογία) との合成語であるが、その名称作成そのものにこそ、モラロジーの学術的特徴が見て取れるからである。<sup>226</sup> そして廣池は、人類の平和と幸福のために聖人の利他的な最高道徳と人間の自己中心的な不道徳および普通道徳と比較研究し、その実行の効果を科学的に証明し、新しい道徳を提示しようとしたわけであるが、その学問的態度は総合人間学的である

---

<sup>226</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第一冊』、モラロジー研究所、1986年、5頁。



と言える。モラロジー研究の内容では、『道德科学の論文』1巻の普通道德と最高道德の基礎編と理論編、そして2巻の137項の最高道德の実践編を中心に概観する。

以上の考察をもとに、廣池の最高道德の構造を把握するために、廣池の世界観、人間観そして道德観を管見したい。廣池の世界観では、日本の伝統的宗教思想を基礎としながら、神を本体とする宇宙自然を大宇宙として、人間を小宇宙として捉え、宇宙万物が相互依存する原理を宇宙自然の法則として捉えられている。廣池の道德的人間観では、僅かな道德的本能と旺盛な利己的本能が共存する存在として人間を捉えている。その上で廣池は、人間の道德を、不道德、因習的道德・普通道德、最高道德の三種類に分類している。特に最後にあげた最高道德の実質的内容としては、その中核である慈悲と最高道德の五大原理を中心に述べることになろう。廣池のいう慈悲とは、一般に仏教でいう慈悲ではなく、諸聖人が実行した道德に一貫する統一原理、すなわち万物を生成化育する心であり、最高道德を実行する心のあり方を表現した言葉である。その上で、最高道德の五つの原理すなわち、自我没却の原理、神の原理、義務先行の原理、伝統の原理、人心開発救済の原理は、最高道德実行の方法論的側面から解明したいと思う。

次に、近代西欧文明に対する韓国の道德思想の対応の一例として沈の「與人同利」の思想を取り上げたい。ここでも廣池の場合と同様に、沈の生涯とその思想的変遷をたどることになる。沈も、1806年に小論派の廢族として生まれて以来、1872年に病気で亡くなるまで、『東史』（発行不明）、『周易象義占法』（1842）、『福利全書』（1862）などの学問的業績を残している。その道德的思想の形成背景と発展過程を概観し、その思想の特徴を解明する。当時の朝鮮は、国内的には安東金氏勢力による君弱臣強という勢道政治が、政治的・社会的矛盾をもたらし、民乱が頻繁に起こり、国外的には西欧列強と衝突しつつあった。特に、思想的には、朝鮮朱子学の伝統思想と西欧のキリスト教的な自己中心的思想が対立状態にあった。伝統的秩序の崩壊を目の当たりにした朝鮮思想界では、これまでの朝鮮朱子学の理想的な道德観とキリスト教の自己中心的な道德観を批判しつつ、実学的道德観が強調されていた。このような時代的背景の中で、沈は歴史的事実に注目し、道德と利益を結び付け、儒教、仏教、巫教などの東洋の伝統思想を考証学的方法によって再評価し、一般庶民のための福利思想を確立しようとしたのである。

そこで注目すべきは沈の提唱した「與人同利」の思想であるが、その前に「福利」の思想を押さえておく必要がある。與人同利は福利思想の最高の道德的価値であるので、両者の相関関係を理解することが重要となるからである。福利の動機、目的、内容を中心に述

べる。福利の動機として、沈は、当時の朝鮮文明の危機的要因を宋代の朱子学の道徳理想主義と西欧のキリスト教の自己中心主義に求め、こうした危機状況に対応するために本来の儒教的道徳論を人間の利益の観点から再解釈し、一般庶民に実生活の道徳指針書を普及しようとした点が挙げられる。福利の目的としては、福利の原義に注目したい。福利とは利害禍福の略で、利をすれば福を得、害を行わずれば禍が来るという意味である。<sup>227</sup>この福利の名称を東洋の福善禍淫という普遍的な原理の観点から考察する。その際、特に注目したいのは、一般庶民のために儒教の道徳を経学の立場で再解釈し、新しい道徳を考証学的方法に提示しようとした点である。福利の内容では『福利全書』を取り上げ、1章から8章までの天地、人、神・鬼神と人道の理論編、そして9章から12章までの道徳の効果を扱った実証編を中心に概観する。

次に與人同利の構造と内容についてであるが、ここでも沈の世界観、人間観そして道徳観を見てゆきたい。沈の世界観は、天、人、神・鬼神を一つの有機体とみる汎神論的世界観であると言えるが、これを気学の観点から分析する。また沈の人間観では、人間が欲望の存在と見られている。すなわち名誉と利益を求める存在として把握されている。沈の道徳観では、現実的側面を強調する合理的道徳であると考えられる。與人同利の内容については、與人同利思想の本質を明らかにし、その中核である忠恕と中庸の道理とその行動原理である三綱五倫を中心に述べる。人と利を共にするという與人同利の本質は、人間の利益の観点があるが、その一方で両者の利益がどちらにも偏らないようにする道理としての中庸、両者の争利を調節する心を公の利とする忠恕は、ともに與人同利を実行する精神のあり方として重要視されている。また三綱五倫は、與人同利実行を方法論的側面から解明する対象となる。沈は、君臣・父子・夫婦の関係における三つの道理である三綱と君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友の関係における五つの実践徳目である五倫を一般庶民が実生活で実践できるように提示したわけであるが、ここに沈の提唱する道徳の現実的・合理的側面が如実に表れている。

以上述べてきたような視点をもとにしながら、廣池の最高道徳の思想と沈の與人同利の思想を比較考察し、それぞれの共通点と相違点を明らかにすることによって両者の道徳思想史上で果たした役割を再確認するとともに、ひいては今日のグローバル時代における地

---

<sup>227</sup> 이를 행하면 복을 받고 해를 행하면 화를 부른다. 能爲利則受福矣, 爲害則受禍矣. 김성애 「沈大允의 『福利全書』校註 翻譯」、고려대학교대학원석사학위논문, 2010年、55頁。

球的規模の文明的危機にどのような意味をもつかを考えてみたい。最後に注意したい点は、文明の優勢性は絶対的のものではなく、相対的なものとして理解すべきであるということである。それは近代西欧文明と、それに対応する日本文明と朝鮮文明にもあてはまり、この三文明は、相互に交流しながら有機的に発展して来たという点である。本論の廣池と沈について言えば、廣池の最高道徳の思想と沈の與人同利の思想も西欧文明からの挑戦とそれに対する応戦という形を取り、その影響を受けながらも独創的に対応したという点である。

## 本論

- 1 近代西欧文明に対する日本文明と朝鮮文明
- 2 廣池千九郎における最高道德の思想
- 3 沈大允における與人同利の思想

## 本論

### 1 近代西欧文明に対する日本文明と朝鮮文明

一般的に言って、今日まで、西欧文明は人類文明史の中心文明として位置してきたと述べても決して過言ではないだろう。このような背景には、西欧中心の文明観が普遍的に受けて入れられて来たという経緯があるからである。日韓両国とて例外ではなく、このような西欧中心の文明観によって相変らず今日でも西欧文明が普遍的文明として正当化される傾向にある。しかし人類の文明史を振り返れば、18世紀初期まで、東アジアは決して文明的に停滞していなかったと言える。西欧が本格的に東アジアを含め、全人類に中心文明として優位に立ち始めたのは、16世紀以来、ルネサンスを基盤にした宗教改革や科学革命を経て、資本主義と民主主義が台頭する18世紀以後のことであった。このような歴史的視点に立つと、東アジアの文明を比較研究する際、このような西欧中心的な文明観だけで、果して西欧文明に対応した東洋文明を正確に把握できるかという疑問が生じてくる。

本章では、このような問題意識を抱きながら、まず19世紀以後の近代西欧文明が非西欧文明圏で中心文明としての位置を獲得するようになる過程を、ルネサンス、宗教改革そして科学革命に焦点をあてて管見する。そして近代西欧文明の衝撃を受け、周辺文明へと押しやられた日韓両国を取り上げ、西欧化に成功した日本と、それに失敗し、植民地に転落した韓国が、それぞれ宗教、科学、思想の観点から近代西欧文明を如何に対応したのかを明らかにしたい。その上で近代西欧文明、日本文明、朝鮮文明の三文明の特質と問題点の比較考察を試みる。

#### 1.1 近代西欧文明とその背景

一般的に人類の文明史において、西欧における近代<sup>228</sup>という時代は、16世紀のルネサンス以後の時代だと見ている。ルネサンス（Renaissance）というのは、個人主義、合理

---

<sup>228</sup> 伊東俊太郎は「ルネサンス」を「近代」の始まりとして重視する考え方の根底には、彼らのいわゆる「近代文明」が、ギリシア・ローマの文明をうけつぐその直系の子孫だという暗黙の前提があると指摘している。伊東俊太郎『比較文明』、東京大学出版会、1985年、71頁。

主義、現実主義に基づく西欧の近代的な文化運動を称し、元来の古代のギリシア、ローマ文化の「再生」を意味している<sup>229</sup>。これまでルネサンスの始まりに関しては、明確な時代区分はないが<sup>230</sup>、ここでは12世紀前後の中世時代に注目したい。11世紀から約2世紀間、西欧のキリスト教勢力を背景にしたクルーセードは、地中海を通じてイスラム文明圏に進出したが、その軍事的目的をほとんど果たすことができなかった。しかしその一方で西欧は、十字軍の派遣する過程で、イスラム文明圏の哲学、科学、芸術、文学などの先進文化を輸入することができたのである。このイスラム文化こそ、それ以後に西欧が近代文明を創り出す重要な原動力になった要素であった。12世紀、北イタリアの地中海の都市であるヴェネチアやジェネーバは、十字軍を支援することによって東方に商圏を拡大し、西欧とイスラム間の中継貿易を通じてもっとも発展するようになった。その結果、15世紀になると、ヴェネチアやジェネーバの両都市を中心にして、ルネサンスは西欧全域で拡がり始めたのである<sup>231</sup>。

このようにルネサンスの運動が進展すると、西欧は、他宗教との対立を起こした。いわゆる中世暗黒期を否定するようになるのだが、これに伴って神中心思想から人間中心思想への転換がもたらされた。この思想的変化は14世紀、キリスト教教会の絶対権力に対抗し、イタリア諸都市のブルジョアと庶民たちを中心に古代ギリシア・ローマの人間中心思想を再生しようとするルネサンス運動を起こす原動力となった。このルネサンス運動は、キリスト教教会の権威と人間個人の精神とを分離しながらも、その一方で、キリスト教と

---

<sup>229</sup> 伊藤博明「ルネサンス」、廣松渉編著『岩波哲学・思想辞典』、1706頁。

<sup>230</sup> ルネサンスの始まりに関する論議は、16世紀のイタリアの美術家、G・ヴァザリがその著書『名匠列伝』で、14世紀以来のイタリア美術を古典美術の再生という観念で統一的に把握しているのに始まる。19世紀のスイスの文化史家、ヤーコプ・ブルクハルトは、著書『イタリア＝ルネサンスの文化』で、神の支配に対する人間性の主張・合理主義・個性の主張といった近代的観念が、ギリシア・ローマの理想への復帰というスローガンのもとに、時代全般の傾向となるイタリアの15・6世紀の文化と社会を概括し、それによってルネサンスという用語が、いちやく流行的な時代概念として登場するにいたる。ドイツのH・トーデの『アッシジのフランチェスコとルネサンスの起原』という書物は、それを最初に批判した書であったと言える。トーデは聖フランチェスコの牧歌的な人間性の主張とキリスト教の再生の理念が、ルネサンスの始まりとし、ルネサンスの淵源は、ルネサンス人の中世否定観にもかかわらず、客観的には中世世界のうちにあると指摘した。アメリカのC・H・ハスキンスは、その著書『12世紀のルネサンス』で、12世紀に教会それ自体の体制に対する激しい否定の精神を基礎にする新しい変化がみられる現象を「ルネサンス」と呼んだ。筑摩書房編『世界の歴史9ルネサンスと宗教改革』、筑摩書房、1979年、5頁。

<sup>231</sup> 小林道憲『文明の交流史観』、ミネルヴァ書房、2006年、125頁。

いう宗教と人間の精神、すなわち唯一絶対の神への信仰とギリシア・ローマ的精神を統合しようとした点にその特徴を見ることができる。たとえば、ルネサンス期の新プラトン主義では、「神の像」として、自然という被造物から分離された個人として存在する人間観が強調されている<sup>232</sup>。

このようにルネサンスの主流思想である人間中心思想が、非宗教的方向に向かっていたにもかかわらず、むしろ宗教の諸問題については、これを注目する傾向にあった。当時、ローマ・カトリック教会による信仰的再生と道徳的改革は、このような思想的延長線上にあった。16世紀に入り、人間中心思想が絶頂に達すると、これまでの中世教会と教皇の権力に対して闘争が生じ、従来之神に対する信仰観と道徳観が変容し、西欧の基督教の世俗化を拡大する契機となった。基督教の世俗化は、唯一絶対の神中心の価値観から人間中心の価値観を切り開いていった過程の中に位置づけることができる。この過程で16世紀のマルティン・ルター (Martin Luther, 1483～1546年) は、ローマ・カトリック教会の腐敗に対抗し、その伝統的な権威に対立して、個人における内面の信仰の自由を主張した<sup>233</sup>。しかしながら、唯一絶対の神の存在が否定されたわけではなかった。個人の内面的信仰の自由として、教会や教皇の外面の信仰に基づく権威や権力が否定されただけであった。この意味においては、宗教の世俗化は唯一絶対の神と人間との関係をより深化させることになったと言える。ジャン・カルヴァン (Jean Calvin, 1509～1564年) は、宗教的倫理と世俗的利益を結び付けたが、この禁欲的職業倫理が普及したことで、近代資本主義が生み出された。カルヴァンのいう禁欲的職業倫理は、自己の合理的禁欲的生活を通じて原罪を贖い、それにより救済を得ようとするという予定説を前提としているが、これが神から救いの確信を得ようとする努力の原動力となった。中世の基督教の職業倫理観とは異なり、世俗という「内部」での倫理である。さらにそれは、経済生活における財の獲得への積極的で合理的な努力も同時に促している。消費の面では、人生の快樂を排斥し、奢侈的不合理と消費を抑制する。その結果、資本の蓄積となるのである<sup>234</sup>。しかし、個人における内面的信仰の自由化を強調するあまり、他宗派の存在と教義を容認しない偏狭性を生むに至った。結局、基督教は各宗派の教理の正当性を争うようになり、カトリック派とプロテスタント派の分裂が生じ、基督教における福音の解釈を巡って宗教戦争

<sup>232</sup> 落合忠士『ルネサンス・宗教改革期の社会思想』、文化書房博文社、1990年、76頁。

<sup>233</sup> 筑摩書房編、116-20頁。

<sup>234</sup> 同著、128頁。

が始まったのである<sup>235</sup>。このような宗教戦争でプロテスタント派が勝利した国では世俗国家が誕生し、これを普遍的国家とする考え方が、西欧のみならず非西欧にまで普及した。

このような西欧における宗教の世俗化は、科学の近代化を促した。実際、16世紀から17世紀にかけて近代科学、たとえば自然科学の研究でも、ケプラー、ガリレオ、ニュートンなど当時を代表する科学者の自然観は「宗教的意識と深く結びついており、自然を解明することにより、そこに神の叡智と栄光のあかしを見出そう<sup>236</sup>」とするものであった。この自然観の源泉には、汎神論的・神秘主義的な思想が底流としてあり、中世以来の占星術や新プラトン主義の影響を受けている。その点では、西欧の近代科学といっても、地中海の遺産を背負ったものである<sup>237</sup>。このような自然観によって、絶対的な神が崇拝の対象から研究の関心の対象になった。この研究の内容は「神を賛美する精神が創造者の能力を実証したり、苦悩を軽減する知識を探求したりすること<sup>238</sup>」である。そして研究方法は実験的観察である。16、17世紀の多くの宗教家たちによって強調された点は、「目に見えない神を目に見える創造によって探求できる」ということであり、この考えは「自然の研究に新たな刺激<sup>239</sup>」を与えることになったのである。

したがって西欧の科学革命は、ルネサンスを期に宗教と科学とが結び付けられて始まったと言える。さらにこのような自然科学は、ベーコンの自然支配的世界観とデカルトの機械論的自然観をきっかけに科学革命の新しい思想の変革をもたらした。まず、イギリスの哲学者フランシス・ベーコン（Francis Bacon、1561～1626年）は「知は力なり」と提唱した。これは神が人間に賦与した知識は、人間が自然を支配することができる正当な権利の証であるというものである。そして人間は、近代科学を特徴づける「実験」という行為を通じて外部的に自然を操作し、解剖し、利用することが許される。それは「『自然をむき出しにして変化させ処理する技術』としての『実験』により自然を操作し、征服し、そこに『人間の王国』を作りあげようとするもの<sup>240</sup>」であるといえよう。また、フランスの数学者ルネ・デカルト（René Descartes、1596～1650年）は機械論的宇宙論を論じた。機械論とは「一切の外的な存在は一様な延長に還元され、この世界のすべての現象は、この

---

<sup>235</sup> 落合忠士、135-36頁。

<sup>236</sup> 伊東俊太郎『比較文明』、274頁。

<sup>237</sup> 小林道憲、126頁。

<sup>238</sup> J.H. ブルック『科学と宗教—合理的自然観のパラドクス』、田中靖夫訳、工作舎、2005年、123頁。

<sup>239</sup> A.E. マクグラス『科学と宗教』、稲垣久和訳、教文館、2009年、59頁。

<sup>240</sup> 伊東俊太郎『比較文明と日本』、287頁。



延長を切り刻んだ粒子の衝突によって、まったく因果的に説明される」という考え方であり、これを神との関連でみると、「この粒子の運動法則定したのは神であるが、これはやがて神をそうした法則を説定する理性と同一視<sup>241</sup>」することになり、やがて啓蒙時代の「理神論」を生み出すこととなる。このように両者の自然科学は、自然の実験的観察で得た経験の知識を通じて、自然に対する人間の支配力を拡大したという点で、巨大資本を中心とする産業システムを構築するきっかけとなった「産業革命」の基盤を形成したと言える。そして近代西欧文明は、非西欧文明圏に対し、中心文明として優越な位置に立つようになり、自然に対する支配力を正当化させただけでなく、その文明の影響力の範囲を拡大した。それは東アジアの中国と朝鮮そして日本にまで及んだ。近代西欧文明が東アジアを周辺文明化したことは、実質的に東アジアを支配しようとする西欧の覇権主義の一環であったといえよう。

## 1.2 近代西欧文明に対する日本の対応

日本における西欧文明との出会いは16世紀中頃にまで遡る。1549年(天文18)、イエズス会士フランシスコ・ザビエル(Francisco de Xavier、1506～1552年)によって日本にもたされたキリスト教は、これまで全く知られていなかった科学技術文明を伴う近代西欧の宗教文明を構成する要素であり、急速に日本国内に流布されていった<sup>242</sup>。当時の日本は戦国乱世の時代であり、全国各地に大名と呼ばれる勢力が割拠した時代であった。日本の国家権力は分裂しており、国家としての統一政権はまだ樹立されていなかった。西欧列強はそうした政治的混乱に乗じて多くの宣教師を日本へ送り込み、布教活動を展開させた。彼らは長崎に教会領地を獲得し、有力大名や多くの武将をキリシタンに入信させた<sup>243</sup>。しかし、スペインとポルトガルの布教の背後には、日本の植民地化への野望が隠されており、これを感じとった豊臣秀吉(1537～1598年)と徳川家康(1542～1616年)は、統一政権を樹立した後、キリスト教の禁教に踏み切った。さらに、宣教師たちが布教の手段として伝達した西欧の科学知識と技術に関する書籍の漢訳書に対し、禁書令を出した<sup>244</sup>。

---

<sup>241</sup> 伊東俊太郎『比較文明と日本』、274―75頁。

<sup>242</sup> 末木文美士『日本宗教史』、岩波新書、2006年、126頁。

<sup>243</sup> 平川新『開国の道』、小学館、2006年、10頁。

<sup>244</sup> 辻達也『江戸時代を考える―徳川三百年の遺産』、中公新書、1988年、159―60頁。

それ以後、ギリシタンに対して行った厳しい弾圧は、鎖国政策（1639年）へと結びついたが、長崎だけは世界とつながる窓口として残し、西欧文明の受容する基礎を築く一助になったと言える。その一方で、実際にはキリスト教の影響は、宗教のみならず西欧の科学技術の普及にも及び、16世紀に日本で印刷技術が発達したのに伴い、数多くの書籍が出版され、知識人のみならず庶民階層もその恩恵に浴した。鎖国後にも長崎の出島のオランダ商館を通して西欧文明の流入は続いていた。1720年（享保5）に徳川吉宗（1684～1751年）によって、キリスト教書と関係ない科学書については輸入が許可されたのを機に、蘭学の研究が盛んになった<sup>245</sup>。このような禁書令の緩和によって、キリスト教書と科学書の峻別ができるようになったことが、日本の近代化に大きな影響を及ぼしたことは間違いない。吉宗は産業振興のためにオランダ語の学習を奨励し、1771年（明和8）には杉田玄白、前野良沢、中川淳庵らが、オランダ語訳の『ターヘル・アナトミア』を日本語に翻訳した。この『解体新書』の公刊は日本における蘭学の研究の端緒となった<sup>246</sup>。また、長崎は西欧文明だけではなく、中国からも生糸、絹織物、漢方薬などが流入した<sup>247</sup>。特に、17世紀に幕府に受容された儒学の思想は新しい時代の認識をもたらし、過去から同時代までの歴史を編纂するにあたって史観的な背景知識を提供した。この儒学の思想の代表的な学者である新井白石（1657～1725年）は『読史余論』（1712）を著し、中国の王朝交替を説明する易姓革命<sup>248</sup>という歴史の観点から、南朝までつづいた天皇の朝廷の後に新しい武家の王朝が成立したとみている<sup>249</sup>。さらに新井は『西洋紀聞』を著し、儒学思想を基盤にして、西洋の人々と接するとき、自然科学の知識に対しては同意したが、精神上の面では全然同意しなかったと記している<sup>250</sup>。それは東洋文明である儒学でも、西洋文明という形而上と形

---

<sup>245</sup> 小林道憲、196－97頁。

<sup>246</sup> 姜在彦『西洋と朝鮮－異文化の出会いと格闘の歴史－』、朝日新聞社、2008年、235頁。

<sup>247</sup> 小林道憲、197－98頁。

<sup>248</sup> 易姓革命では、中国の伝説上の堯、舜、禹は聖人である後継者に天下を譲り、人間の世となった夏・殷以降の王朝末期の皇帝は、徳を失って武力で地位を追われ、天命によって王朝が交替し、皇帝の姓が替わったと説明されている。天の命が革まることを革命といい、王朝の徳を五行説で説明している。石毛忠、今泉淑夫、笠井昌昭、原島正、三橋武編纂『日本思想史辞典』、山川出版社、2009年、102－3頁。

<sup>249</sup> このような儒学の歴史観は日本史の解釈に適合せず、江戸中期に修正を加えられるようになるが、為政者が正しい徳を守り、正しい政治を実践するのでなければ天命を失って亡びなければならないという教訓を具体的な歴史を通じて伝えた点は社会的に大きい影響を及ぼした。尾原正英『日本文化の歴史』、岩波新書、2014年、154－55頁。

<sup>250</sup> 平川祐弘『和魂洋才の系譜－内からの日本－』、河出書房新社、1897年、21頁。

而下、すなわち、精神的と物質的に分ける理気二元論があったからと考えられる。幕末には佐久間象山（1811～1864年）が西洋技術の重要性を認識し「東洋道德西洋芸術」という標語を唱え出したが、それ以後、それは西欧文明の受容のあり方として「和魂洋才」すなわち、日本の固有の精神を持って、西洋の科学技術を摂取し活用する思想に転化する<sup>251</sup>。

幕府は新儒学である朱子学を政治的イデオロギーとして受容し、儒学が本格的に普及されるが、これを契機に新しい学問として古学と国学が成立するにいたった。朱子学は道德論と宇宙論で特徴づけられる。既存の仏教と道教に対抗するために従来の道德論に宇宙論を結び付け、人間の道德を「理」とし、この「理」を教育、すなわち「知」によって窮めていけば「天理」となると説いた<sup>252</sup>。しかしながら、このような朱子学の至知主義的・個人主義的な性格は、日本の風土とは異質であり、17世紀中期から多くの学者がそれを批判する新しい思想として古学を樹立した<sup>253</sup>。代表的な古学者である山鹿素行（1622～1685年）、伊藤仁斎（1627～1705年）、荻生徂徠（1666～1728年）は朱子的解釈を批判し、本来の儒教経典を日本の実生活に反映できるように再解釈した。この古学の思想の影響は「日本の古典に関する学問<sup>254</sup>」を研究する新しい国学の思想にも多大な影響を及ぼした。国学の代表的な学者である本居宣長は儒教を批判し、歴史を古学の観点から、すなわち自国本位の立場から見直すことを主張した。

さらに日本が必要とした物や情報は、オランダや中国からだけではなく、朝鮮半島からも流入して来た。幕府は、1811年までに12回の朝鮮通信使の来日を受け入れた。学者、画家、医者、楽隊などを同行した約400名の通信使は、釜山を出航し、対馬を経て、日本国内で熱烈な歓迎を受け、各地で盛んに文化交流を行なった<sup>255</sup>。

このように江戸時代に洋学、儒学、古学、国学などの多様な学問の研究は、西欧文明を着実に受容する上で重要な基礎を築いたと言える。特に、藩校（学校）の普及は、これらの学問が、大名、下級武士、浪人、町人、一般庶民に至るまで浸透する上で重要な役割を演じ、この江戸時代の思想変革を可能にした合理主義思想と実証主義思想の形成に大きな影響を及ぼした。

---

<sup>251</sup> 平川祐弘、22-23頁。

<sup>252</sup> 加地伸行『儒教とは何か』、中公新書、2011年、198頁。

<sup>253</sup> 古学とは山鹿素行（1622～1685年）の『聖学』、伊藤仁斎（1627～1705年）の『古義学』、荻生徂徠（1666～1728年）の『古文辞学』の三者の学問の総称である。尾原正英、179頁。

<sup>254</sup> 同著、188頁。

<sup>255</sup> 小林道憲、200頁。

19世紀には、日本も中国や朝鮮と同じように「ウエスタン・インパクト」の直撃を受けた。1853年（嘉永6）、アメリカのペリー艦隊が日本の江戸湾に来航し、自由貿易を要求しつつ、開国を強制して以来、幕府は尊王攘夷を標榜して日本の保守的再建を目指し、幕政改革に拍車をかけつつ、西欧列強による覇権主義の挑戦に対抗しようとした<sup>256</sup>。しかし開国とともに、日米和親条約（1854年）、日英和親条約（1854年）、日露和親条約（1855年）など、欧米列強やロシアとの不平等条約が続々と締結され、事実上、幕府の政策はことごとく失敗に終わり、藩政改革を推進した薩摩・長州藩を中心とする明治政府に政権を返上することになった。

明治新政府は、王政復古を掲げ、天皇を中心にした国家体制への転換を図り、近代国家の建設と産業化を目指し、急進的改革を推進して西欧列強による覇権主義の荒波を乗り越えようとした。これは神道の国家宗教化、政治の民主主義化、そして経済の資本主義化を目標とした、脱亜主義的な日本の近代化を意味し、日本は西欧列強の周辺文明から中心文明へ脱皮しようとしたのであった。このように明治新政府が近代国家を樹立した原動力は、幕府時代に多様な学問分野で数多くの人材が養成されていたからである。彼らは「和魂洋才」のスローガンを掲げ、合理主義と実証主義の思想的基盤を確立していたために、異質の西欧文明と遭遇しても、自国の精神的価値は守りつつ、科学技術の領域だけを受容することができたのである。しかしながら日本の近代化が進展するとともに、自由主義、個人主義、啓蒙主義を基本とする近代西欧文明は、日本の伝統的な価値観を揺がし始めていた。日本は近代国家を形成し、周辺文明から中心文明へと移行する過程の中で、従来から強調されてきた「公」より「私」を重視し、個人主義と自己中心主義の広まりを見たわけだが、それは同国が「覇権主義的な西欧への同一化の道<sup>257</sup>」を歩むことでもあった。

### 1.3 近代西欧文明に対する朝鮮の対応

朝鮮が西欧の存在を初めて知るようになったのは17世紀に入ってからであり、それも中国を経由してであった。たとえばイエズス会を例にとると、1601年、中国の北京に渡ったイエズス会士マテオ・リッチ（Matteo Ricci、1552～1610年）に代表されるように、当時のイエズス会は西欧の科学技術の伝導を布教の手段の一つとして用いていた。具体的に

<sup>256</sup> 井上勝生『幕末・維新—シリーズ日本近現代史〈1〉』、岩波新書、2006年、13頁。

<sup>257</sup> 子安宣邦『福沢諭吉『文明論之概略』精読』、岩波現代文庫、2005年、40頁。

は科学に関係する書籍などの漢訳に従事する一方で、儒教的立場からカトリックの立場を理解するように書いた教理書を漢文で著したのである。その影響は朝鮮にも及び、『天主実義』(1595)や『坤輿万国全図』(1602)などの漢籍は、北京に往来していた朝鮮の使臣たちの目にもふれ、次第に朝鮮内の学者たちにも広く知られるようになった<sup>258</sup>。このように西欧のカトリック教理と科学技術は、いわゆる「西学」という一つの学問として朝鮮に輸入されたわけである。

当時の朝鮮の学者たちは、西学の受容において以下の三つの立場に大別することができる。まず、まず西学を全面的に排斥しようとした勳旧派である斥邪論者たちがいて、このような立場はそれ以後、朝鮮後期の「衛正斥邪思想」としても展開されることになる。次に西学の中の宗教教理は排斥し、科学技術の肯定的な面だけを収容しようとした実学者たちがいた。この立場は、それ以後、いわゆる「東道西器」の思想的基盤となる。最後に、急進的な「開化」を唱道する実学者たちがいて、彼らは西学を全面的に収容しようと主張したが、特に儒教の「天」の観点から西学の宗教性に注目した点にその特徴がある<sup>259</sup>。

ここで注目すべき点は、西学の受容の仕方ではそれぞれ立場が異なるものの、どの主張も儒教文化の範疇の中でなされていることである。実学者である李瀾(イイク、1681～1763年)は初めて西学の宗教的な面を捨て、科学技術的な面だけを選択できる基準を明らかにし、「東道西器」の思想を提唱した。李のいう「東道西器」の思想は「西洋の宗教に比べて『東道』(儒教)がすぐれているのに対し、『西器』(西洋の科学技術)はかつて東洋にはなかったすぐれたものであり、『東道』を固守しながら『西器』の学問を受容することは決して矛盾ではない<sup>260</sup>」と主張するものであり、この路線は李を祖とする星湖学派たちと実学者たちによって展開される。特にマテオ・リッチの『坤輿万国全図』(1602)などの世界地図が朝鮮に流入したことで、同国がそれまでの中国を中心とする儒教中心の世界観から離脱することを促した。このような西学の普及は、地理学のみならず天文暦法、数学、建築学など、多方面にその影響を及ぼした<sup>261</sup>。

ところが、李の実学的学問を継承した星湖学派の中には、科学技術よりもカトリック教の信仰の研究に熱心に取り組む学者もあり、彼らを中心に西学は次第に信仰運動の様相を

---

<sup>258</sup> 姜在彦、16－18頁。

<sup>259</sup> 노길명 『한국의 종교운동』、고려대학교출판부、2012年、31－33頁。

<sup>260</sup> 姜在彦、237頁。

<sup>261</sup> 小林道憲、191－92頁。

呈していった。このようなカトリック信仰集団の行動は、朝鮮の儒教的伝統文化との葛藤をもたらし、反儒教的「異端邪教」として表面化するまでに至った。南人派である尹持忠（ユンジチュン、1759～1791年）が、北京教会の指示に従って祖先祭祀を拒否し、神主（位牌）を燃やした珍山事件（1799年）はその一例で、このような活動が社会的に展開され、大きな政治的問題となった。これに対し朝鮮政府は1801年に「辛酉教難<sup>262</sup>」と呼ばれるカトリック教徒の弾圧に乗り出しはじめた。この過程で西欧の科学技術を積極的に研究していた星湖学派の多数の学者たちが、政府の中央勢力、つまり老論派から追放されるに至った。この辛酉教難以来、朝鮮政府は西欧の宗教と科学技術をひとまとめに考え、「邪学」として排斥した。

しかし、こうした危機的状況にあったにもかかわらず、朝鮮政府の指導層は権力争いに明け暮れ、政党闘争に終始した。そのような朝鮮の代表的な党争の一つの火種として、理気論争を挙げることができる。朝鮮の朱子学でいう理気論の争点は、人間の本性として形而上学的・精神的な「理」を優先するか、それとも形而下学的・物質的な「気」を優先するかを論ずるものであると言える。中国朱子学が人間の道德論と宇宙論とにより二元論的に展開しているのに対し、朝鮮朱子学は人間の道德論を中心にそれを一元論的に展開する。さらに人間の道德論においても中国朱子学は理気二元論を主張する。それに対し、朝鮮朱子学では、主理論者と主気論者の論争が300年間も続き、それ以後ようやく朝鮮後期に至り、奇正鎮（キジョンジン、1798～1879年）によって「理」中心の理気一元論に集約されていった<sup>263</sup>。このような朝鮮の理気論をめぐる党争の背後には、理を朝鮮王朝に、気を政府にそれぞれ結び付けたため、王朝と政府との間に権力闘争が内在したからであると考えられる。すなわち党争の根本原因の一つは、道德論に政治論が結び付いたからだと言えるだろう。その結果、政治や社会から疎外された知識人や民衆は、伝統文化を旧態依然として拒否し排斥していたため、その間隙を埋めるように来世的なカトリック教の信仰運動が盛り上がりを見せたのである。このように朝鮮社会に急速に浸透したカトリック教徒の信仰運動は、社会的抵抗運動や改革運動へとその形態を変化させ、洪景来の乱（1811年）、晉州民の乱（1862年）など、数多くの民衆の乱を先導するようになり、その勢力を拡大し

---

<sup>262</sup> 辛酉教難とは、西学研究を中心とする実学者たちのほか300名あまりのカトリック教徒が処刑された事件をいう。姜在彦、181-82頁。

<sup>263</sup> 朝鮮朱子学における理気論の展開部分は裴宗鎬の『朝鮮朱子学史』（2007）を参照。裴宗鎬『朝鮮朱子学史』、河原秀城訳、知泉書館、2007年。

ていった。そのような西学の影響力に思想的に対応すべく、崔濟愚(チェゼウ、1824～1864年)によって「東学」(1860年)が創設され、それ以後、キリスト教に対抗する民衆の宗教運動へと発展していった。

19世紀に入ると、西欧諸国は開国を求めて朝鮮を政治的・経済的に圧迫し、布教と貿易を強制しつつ、朝鮮政府と衝突するに至った。1866年には7隻のフランス艦隊が、1871年には5隻のアメリカ艦隊が、それぞれ朝鮮の江華島に侵入し、武力で同国を弾圧しようとした<sup>264</sup>。しかし、朝鮮側の必死の抵抗によって両国の試みは失敗に終わった。フランスとアメリカにとって朝鮮への武力開国の失敗は初めての経験であった。この二つの「洋擾」、つまり丙寅洋擾(1866年)と辛米洋擾(1871年)で勝利を収めた朝鮮政府は、「儒教」を「正」として尊び、「西学」を「邪」として撃退するという「衛正斥邪思想」に基づき、鎖国政策を強化しつつあった<sup>265</sup>。こうした朝鮮の鎖国政策は確かに「外国の略奪行為に対する対抗策」であったが、それだけではなく、それは「民族的自尊心、道徳的・経済的自立の達成、また朝鮮が中華的世界秩序のなかに占めている高い位置の表現<sup>266</sup>」でもあった。しかし、「武」に対する「文」の優位、「器」に対する「道」の優位は、「武力」の近代化をなおざりにした攘夷思想でもあった。特に、このような朱子学一辺倒の思想的矛盾と限界を抱えた儒教は、実学、陽明学そして国学の思想へ分化してゆくわけだが、それにもかかわらず朝鮮の中心思想は朱子学だけであった。

それ以後に朝鮮を開国させたのは、近代化政策の難題の中の一つであった「富国強兵」を朝鮮よりも先に実現させた近隣国の日本の存在であった。これを契機として西欧諸国もその近代文物を武器として相次いで朝鮮に進出し始め、さらに「開国」から「開化」への体制変化を推し進めようとした。朝鮮の代表的な開化思想家である兪吉濬(ユギルジュン、1856～1914年)は、日本の文明開化論者として名高い福澤諭吉(1835～1901年)の開化思想に強く影響を受けた人物である。兪は、『西遊見聞』(1895)を出版し、西欧の近代文明を本格的に朝鮮に紹介し、特に「富強」を前提としつつ、文明への啓蒙活動の必要性を強調した。しかし、このような朝鮮の開化派の「開化思想」は、守旧派の「衛正斥邪思想」を支持する朝鮮政府や多数の民衆によって排斥された。鎖国的な政策に固執し続けた朝鮮

---

<sup>264</sup> 姜在彦、218頁。

<sup>265</sup> 西学とはカトリック教と科学技術を示す。

<sup>266</sup> ブルース・カミングス『現代朝鮮の歴史-世界のなかの朝鮮』、横田安司、小林知子訳、明石書店、2003年、137頁。

に対し、日本と西欧諸国は朝鮮のいわゆる文明化政策を引き続き継続した。それは、日本による日本化でもあり、西欧諸国による西欧化つまり植民地化でもあって、結果として朝鮮は日本の植民地となった。

近代西欧文明について今一度総括すると、この文明は、ルネサンス、宗教改革を経て、科学革命を成し遂げる過程で、当時の世界の力学的相関関係の中では一種の完成形に到達していたと言える。もちろん、ルネサンスの背景には他文明、すなわちイスラム文明の影響力が大きいことも見逃せないが<sup>267</sup>、西欧の近代科学の進歩は、非西欧文明がそれ以外の諸文明に対し優位に立てる原動力となったのは事実である。このような近代西欧文明は、ヘブライ的絶対神を仰ぎながらも、人間中心・自己中心という二元論的なキリスト教的 worldview、人間観、道徳観を基盤にし、人間の知識に基づき、自然科学を発展させて人類の中心文明となったという点がその特徴である。このような近代西欧文明は、非西欧文明圏を周辺文明化（西欧化）する過程で、人類文明に民主主義と資本主義の発達をもたらし、西洋人の視点から見た人類の政治的・経済的進歩を導いて来たことも事実であるが、その一方で宗教や思想などの精神的価値の面では、土着文明と深刻な対立と葛藤をもたらしたのである。

日本文明は、中心文明である近代西欧文明と接触し対立する過程で、中心文明の一つに変貌をとげることができたと言える。文明史的視点で言えば、日本文明は、江戸時代に見られるように、人材の多様な知的好奇心を基盤として外来文明を受容して、発信しようとする文明として特徴づけるかもしれない。日本では、他の東アジア諸国とは異なり、江戸時代から宗教と科学が峻別され、洋学、儒学、古学、国学の多様な学問とそれを基盤とした合理的・実証的思想が発展し、長年にわたる鎖国時代はあったとしても、他文明との交流も活発であった。こうして日本は、外来文明を積極的に受容し、日本文明を物質的に発展させることができたが、その一方で明治維新を迎えると、伝統的な精神価値を喪失し、帝国主義に便乗する道を選んだのである。

それに対し朝鮮は、近隣国日本の植民地となった。朝鮮文明は、朝鮮の朱子学的 worldview

---

<sup>267</sup> 伊東俊太郎は 12 世紀ルネサンスという概念に注目している。伊東によれば 12 世紀ルネサンスの本質は、西欧がアラビアやビザンツの文化と出会ってそれを吸収し、学術、思想、文化の大転換を遂げた時代である。これはアラビアと西欧との交渉、あるいは西欧文明圏によるアラビア文明の消化吸収という事実を前提するものである。特にスペインとイタリアのシチリアの二つの拠点が中心となって哲学、科学、文学などの多様な翻訳書を通じてアラビア文化を導入し、またそこからイスラム文化が流入する。伊東俊太郎『比較文明』、165－87 頁。



を基盤に中国以外の外来文明をほとんど拒否し、自分の文明を守ろうとする態度に終始した点にその特徴がある。したがって宗教と科学を分離することができず、さらに朱子学一存主義と言われるように、学問が未分化のまま実学や陽明学などを理解しようとするだけで、他文明である西洋列強とは自律的に交流しなかった。このような朝鮮の傾向は、道徳優越主義の基盤をつくり、外勢の侵略に対抗する原動力にはなったものの、現実的側面を軽視したため、他国の植民地への転落を余儀なくされたのも事実である。

## 2 廣池千九郎における最高道德の思想

19世紀に西欧諸国の列強は、圧倒的な軍事力と経済力を基盤に東アジア三国、すなわち中国、朝鮮そして日本に開国を強制した。これに対抗して東アジア諸国で唯一日本だけは西欧化ないし近代化に成功した。しかし、それにもかかわらずその過程で流入した近代西欧文明の文物の衝撃は想像以上に大きく影響を及ぼしている。対外的にはナショナリズムによる国家間の対立、そして対内的には西欧の啓蒙主義に影響を受けた社会主義者たちによる反社会体制運動が国内で広がりを見せていた。このような混乱の時代の中で、明治、大正、昭和に活躍していた日本の思想家である廣池千九郎（1866～1938年）は「モラロジー（道德科学）」という新しい学問を創り出して最高道德の必要性を提唱した。

本章では、このように廣池が主張した最高道德の思想が近代西欧文明の思想的対応として如何なる意味を持っているのか、さらに今日の時代において、どのような展開がありうるのかを考察したい。したがって、まず廣池の生涯を通じての思想形成の過程を概観する。次にそれまでの道德理論を集大成したモラロジーの思想の本質を明らかにするために、その学問的動機、定義、概略とモラロジーにおける道德思想の構造などを管見する。最後に最高道德の本質を明らかにするために、廣池の世界観の分析を通して浮かび上がる自然観、人間観、道德観、神観などに注目しながら、最高道德の構造と内容を考察する。

### 2.1 廣池千九郎における生涯と思想

#### 2.1.1 道德観の形成

廣池千九郎は、慶応2年（1866）、現在の大分県中津市に廣池半六とその妻りえの長男として生まれた。慶応2年（1866）は徳川幕府から明治新政府へ近代国家として変貌をとげようとする激動の時期であった。廣池が生まれて2年後（1868）に明治時代が幕を開けると、急速に西欧文明が流入し、それとともに日本の近代化が進行した時期であった。大分県は日本南部に位置しているが、以前から土着文化と外来文化が共存しているところであった。宗教的には、古代から伊勢神宮について栄えた宇佐神宮が位置し、南蛮貿易、すなわちスペインやポルトガルの商人との貿易を通してキリシタンの影響を受けた。また、中津市は江戸から明治維新にかけては奥平昌邁（1855～1884年）が藩主として統治し、

歴代藩主の中には文化、教育の普及に熱心な人物が多く、明治時代には政治家、経済家、思想家など多くの要人を輩出した。特に日本を近代国家に導いた人物の一人である福沢諭吉の活動は、廣池の国家観に大きな影響を与えたと考えられる。明治8年(1875)9歳の時、廣池は永添小学校に入学し、家の家業と勉強を並行し、明治12年(1879)13歳の時に小学校を修了した。そして永添には上等小学校がなかったため、中津市校へ編入学した。中津市校では、福沢諭吉が東京の中津藩邸に開いた「慶応義塾」の姉妹校として洋学を中心に教育が行われていた。明治16年(1883)17歳の時、大分県師範学校の入学試験を受けたが、算術ができずに不合格となった。しかしながら廣池は大分県師範学校に入学したかったため、大分にとどまり、私塾である麗澤館に入って漢学を修めるかたわら、受験勉強を続けた。その麗澤館で、廣池は小川含章(1812~1894年)と出会い、実学の精神を基礎に漢学、剣術、養蚕などを学びながら、儒学、歴史、国学などを中心に研究した。ここで修得した学問は、それ以後、漢文法や東洋法制史の研究に新しい分野を開拓する土台になった。

### 2.1.2 科学的な歴史観の形成

明治18年(1885)19歳の時、廣池は師範学校に入学することをあきらめ、受験生の要請に応じて実施される学力試験、すなわち応請試業によって卒業資格を得た。そして廣池は下毛郡形田小学校に教師として赴任し、形田村の教育状況を改善するため、夜間学校を開設し、教育の必要性を強調した。明治21年(1888)22歳の時、『新編小学修身用書』全3巻を刊行した。この本は道德教育の副読本として実学尊重の思想を基盤に実在の人物の実体験を集めた例話集であった。当時の日本の道德教育は履修科の中で最下位に置かれ、道德の教育の見直しが望まれていたが、ようやく「教育勅語」(1890)が發布された。廣池は、教師のかたわら、歴史研究を進めた。さらに明治24年(1891)25歳の時、歴史に関する最初の著述である『小学歴史歌』を発行した。これは神代から明治までの日本歴史の主要な出来事を覚えやすく七五調で記述したものである。また、廣池は『中津歴史』(1891)を著し、中津地方の独自の文化や歴史を明らかにし、歴史家としての道を歩んだ。廣池は日本の歴史を明らかにすることにより国論統一をはかろうと考え、国家へ貢献をしようと史学に専念したのである。

当時、明治時代に入り、学問のすべての分野の中心が東洋から西洋に移行する中で、歴

史も従来の朱子学的・観念的な歴史観から現実的な歴史観が重視されるようになり、それとともに歴史に対する国民の関心も高まった。このような時期の廣池にとっての歴史とは、日本の歴史を明らかにすることによって国論統一を模索し、国家への貢献に寄与する学問であった。当時の日本の学問的状况は江戸期の国学、朱子学そして蘭学が主要思想であったが、明治維新以後には西欧文明が急速に進展する過程で、啓蒙主義思想がすべての学問に多大な影響を及ぼすようになった。

一方、廣池が活動した中津の学問的状况は、伝統的に儒学であった。江戸幕府にとっての中心的な学問は、儒学の中でも朱子学であったが、次第に朱子学を否定する方向に向かい、伊藤仁斎（1627～1705年）の古学、それを発展させた荻生徂徠（1666～1728年）の現実を重視した陽明学へと変化していた。その上、外来から受容した蘭学があったが、これにも伝統があった。江戸時代に奥平昌邁（1855～1884年）が弟子たちにオランダの学問である蘭学を研究するように勧めて以来、学問的伝統が息づくようになった。その代表的人物の一人が福沢諭吉である。廣池はこのような中津の環境で儒学、漢学、洋学などの領域で幅広く学んでいる。

一方、史学的状况は、江戸時代から史書が書かれている。日本の思想界における近代化は、江戸末期に西欧から流入した蘭学が源であった。この蘭学は明治期に入り、これまでの自然科学中心から社会科学と人文科学を含む洋学として広がり、日本の近代史学にも大きい影響を及ぼし、福沢に代表される明治の啓蒙主義的歴史観につながっている。特に福沢の文明史観を通し、理性を基盤として歴史を実証的・合理的に把握しようとする史学思想に展開されていった。そしてこのような時代状況の中、「歴史学」は実証を基礎に近代科学の一分野として独立するようになり、江戸末期の考証史学を基盤にした実証史学と結びつき、従来の朱子学的な観念的史学と対立するようになった<sup>268</sup>。当時、廣池における歴史の研究は、歴史的事実に注目し、特に日本の歴代天皇の道德史観を中心にして、科学的、実証的方法によって歴史の普遍的法則を解明することをその特徴としたといえよう。

このような歴史の研究としては、廣池が著した『中津歴史』（1891）と『東洋法制史序論』を取り上げることができる。まず、廣池は 25 歳の時に中津地方の歴史書として『中津歴史』を発行した。廣池にとって『中津歴史』という地方研究史を上梓した意味は、『国民編纂』に正しい材料を提供することであり、その地域の住民に伝統的な文化を知らせる

---

<sup>268</sup> 関幸彦『「国史」の誕生 ミカドの国の歴史学』、講談社、2014年、48－52頁。

ことであった。当時、日本は開国と同時に西欧文化が日本社会に急速に広がっていたが、これに対して廣池にとっての国史は日本人としての国民意識を自覚させるための基礎資料であったと思える。廣池は、自分が活動した郷里の中津に注目し、その先人たちの業績を人々に知らせることで、住民たちに自分が住んでいる地域に対する愛着心を持つように自覚させ、地域へ貢献をしようとする意欲を起こさせて、国家に対して貢献するよう鼓舞しようとしたのである。廣池の『中津歴史』の序論では、旧中津の豊後国の沿革、地理的形勢、同地の事情概説が述べられ、本論では上世紀、中世紀、近世紀、そして新世紀、明治4年から明治17年に奥平昌邁が死亡するまでの13年間の記事が書かれている。特に、近世紀においては「幕府体制から天皇親政へと移る変革時代においていわゆる武士階級が新時代を築き上げる原動力になった経緯」を述べ、天皇の歴史に注目している<sup>269</sup>。このような廣池の『中津歴史』は大衆の間で好評を博すなど、大きな成功をおさめ、以後、京都に進出して本格的な学問活動ができる基盤になったが、本書は学者たちの間でも日本地方史の先駆的研究として高く評価されている<sup>270</sup>。

### 2.1.3 国体思想の展開

廣池は、こうした歴史研究の成功をきっかけに明治25年(1892)26歳の時、京都に出ることになる。京都は桓武天皇以来の旧都であったため、歴史の古い資料や史跡が多くあり、実地の研究調査ができる理想的な場所であった。そして明治26年(1893)27歳の時、歴史の研究のために京都に上京した廣池だったが、同時に法律の研究にも注目するようになった。ただし、廣池にとって京都は、東京に比べると学問研究の場所としては不適切であったと考えられる。また、歴史家として国家に貢献する活動にも限界を感じていた。そのような時、同年の夏に古本屋の店頭で出会った穂積陳重(1855～1926年)の「法律五大族の説」という論文をきっかけに、未開拓であった「東洋法制史」の研究を始める決意を固めることとなる。続いて明治27年(1894)28歳の時、井上頼国(1839～1914年)と出会うが、それをきっかけに『古事類苑』(1896～1914)の編纂事業へ参加するように

<sup>269</sup> モラロジー研究所編『伝記・廣池千九郎単行本』、モラロジー研究所、2001年、13頁。

<sup>270</sup> 東京芸術大学の日本史学専攻の小沢栄一教授は「廣池博士を語る」の座談会で、『中津歴史』について「明治になって出た郷土史の学術的な先駆をなすもの」として高く評価した。モラロジー研究所編『資料が語る廣池千九郎先生の歩み』、廣池学園出版部、1973年、67-68頁。

なる。廣池は井上と大分皇典講究所の研究者を通じて知り合い、当時まで手紙による交流があった。井上は宮内省の調査事務で京都に出張した時に廣池を訪ね、この編纂事業の新しい道を切り開いてくれたのである。

そして明治 28 年 (1895) 29 歳の時、廣池は上京し、日本最大の百科事典といわれる『古事類苑』の編纂に従事し、全 1000 巻の中に 232 巻を著した。『古事類苑』とは、日本固有の文化を研究、顕彰しようとすることを目的に明治から大正にかけて編纂された、日本最大の百科史料事典である。『古事類苑』の編纂事業 (宗教部) のために仏教理解の必要性を痛感した廣池は、明治 30 年 (1897) 31 歳の時、明治期の仏教界における名僧である雲照律師 (1827～1909 年) を訪ね、仏教を学んだ。廣池にとって仏教は京都時代から深い関心があった宗教であった。明治 35 年 (1902) 36 歳の時、早稲田大学の創立者である大隈重信 (1838～1922 年) の判断で、早稲田大学の講師として「東洋法制史」と「支那文典」の講義を担当した。そこで穂積と出会い、穂積から法律学は科学的に作り上げる学問であるという教えを受け、それに従って自然科学と精神科学を学んだ。

明治 37 年 (1904) 38 歳の時、大病にかかったのを契機に宗教を修めることを決意し、同時に宗教の本格的研究にも着手する。それまでも学術研究の基盤として儒教、仏教、キリスト教などを研究してきたのだが、これらの宗教研究には科学性が不十分であると考え、さらなる学問的な研究に至ったのである。当時の日本の宗教状況を見ると、19 世紀を迎えた日本政府は、皇室祭祀や古事記と日本書紀の神話に基盤を置く天皇崇敬という統合ビジョンとして国家神道を構想した。この国家神道は、道德である教育勅語を媒介とし、天皇中心の国体論の基礎となった。<sup>271</sup>この意味で、それ以後、国体思想を持っていた廣池が教派神道であった天理教に入信することは当然と考えられる。

廣池は自らの問題として求道の道を歩み出し、その大病にもかかわらず、翌年の明治 38 年 (1905) 39 歳の時に『支那文典』(1905)、『東洋法制史序論』(1905) など数々の著書を公刊した。『支那文典』は東洋法制史の基礎研究を行う過程で生み出された成果であった。漢文法の法則を構築した『支那文典』は、漢文法の法則がなかったときにそれを学んでいた学習者の便利な参考書となった。また『東洋法制史序論』では、日中両国における法律の語源の意味を比べ、両者の相異点を考察した。特に中国古代の聖人である孔子を始めとして、孟子、老子、荘子などが従った道德が普遍的道德としての天道であることを明らか

---

<sup>271</sup> 島藺進 『国家神道と日本人』、岩波新書、2010 年、32 頁。

にしている。さらにこの天道は中国だけでなく、全人類の普遍的精神的価値を持っていると強調している。廣池は、この天道の思想を自然の法則であると捉えているが、そのような学問的態度は後のモラロジー思想の重要な基盤となる。また廣池は『東洋法制史序論』で「東洋法制」という語を学術語として初めて用いていることからわかるように、本書は発表当時にその独創性が内外で高く評価された。

明治40年(1907)41歳の時、廣池は神官の養成を目的に設立された教育機関である神宮皇学館の館長から直接要請を受けて東京から伊勢へ向かうことになった。そこで神宮皇学館教授となり法と歴史を中心に講義を担当している。しかしながら廣池は自分の抱負を実現する上で理想の学府であると期待していたわけが、残念ながら望んだ結果は得られなかった。そして明治41年(1908)42歳の時、これまで研究してきた「東洋法制史」の学術調査のために中国を旅行した。廣池は中国から韓国を経て日本へ帰国した後、『伊勢神宮』(1908)を発行した。『伊勢神宮』とは日本の皇室の万世一系の原因を考察した研究であり、伊勢神宮と皇室と国体の関係を日本の国体の特質と見て天皇の道德性を明らかにするとともに国民道德の淵源を示した研究書である。さらに明治42年(1909)43歳の時、神道に関する適切な研究が不十分であると考えた廣池は、神道史の研究のために天理教の勢山支教会長である矢納幸吉と出会う。矢納幸吉を通して天理教の教理、すなわち宗教の実践性が人間を変革させるという教理に感動し、天理教へ入信した。宗教的な「誠」の体験を通して、これまでの心づかひの反省や運命の改善を追求した。大正元年(1912)46歳の時、廣池は『支那古代親族法の研究』(1908)を主論文とし『支那喪服制度の研究』(1908)と『韓国親族法親等制度の研究』(1909)の二部を副論文とした学位論文を東京帝国大学へ提出し、法学博士号の学位を授与された。それ以後、それらの学位論文をまとめて『東洋法制史本論』(1915)を出版した。ところが、廣池は法学博士の学位授与と時を同じくして致命的な大病にかかった。これを契機に今までの学究生活は自己の名誉と利益のための利己的な活動にすぎなかったと反省し、これからは自分が修めた学問を人類社会のために役立てると誓った。そして廣池は「われ幸いにして病を得たり」との精神的転機を迎え、奇跡的に一命を取り留め、宗教的自覚に到達した。

大正2年(1913)47歳の時、大患の誓いを立てた廣池は、恩師たちから天理教本部入りに対して反対をされたが、それを振り切り、奈良県の天理中学校校長に就任のため、天理教本部へ入信した。天理中学校は5年制で、約5~600人の学生がいた。大正4年(1915)49歳の時、大正3年に死去した中山真之亮管長の追悼講演会で『明治教典』に関する教理

研究の改善案を提示した。これに対し、内務省が教団へ圧力をかけ、教団側は廣池の辞任を決定した。廣池はすべてのものを失い、さらに家族、先輩、友人に見放され、結局、天理教本部を離脱した。しかしながら、廣池はこの試練によって「慈悲寛大」と「自己反省」の精神を体得し、初めて「最高道德」という言葉を用いるようになる。

#### 2.1.4 道德と経済の思想と世界平和の思想の提唱

大正5年(1916)50歳の時、廣池は『日本憲法淵源論』(1916)を上梓した。本書は、当時の第一次世界大戦中の激変する社会情勢と人心の動揺に注目し、労働問題の頻発、民衆主義、社会主義などの思想の勃興を危惧して著されたもので、日本のみならず、全人類を対象に平和を提唱した世界の平和論とも言えるものであった。特に、労働問題は、廣池にとって社会不安を引き起こし、国家の根幹を揺るがしかねない深刻な社会問題であった。この難題に対応すべく、廣池は、当時の労働問題を道徳的に積極的に解決しようと各地でモラル・サイエンス(道徳の科学的研究)をテーマとした多くの講演を行っている。大正7年(1918)52歳の時、「富豪・資本家・会社商店の経営者・重役・高級職員各位并に官憲に稟告」を発表し、労働問題では慈悲寛大、自己反省の心を基礎にし、労使間の権利主義ではなく、道徳的に解決すべきであるとする根本的な解決策を提示した。

19世紀末期から20世紀初期にかけての日本は、対外的には日清戦争(1894~95年)、日露戦争(1904~5年)に勝利し、さらに第一次世界大戦(1914~18年)の勝戦国となっていた。このように日本の国際的な地位が上がるにつれてナショナリズム的傾向が高まると、国内的には反体制運動によって民衆の政治意識も向上し、政党政治や社会運動が積極的に展開されるようになっていた。特に、日清戦争以来、日本における経済の資本主義化が着実に発展すると、労働者に対する低賃金・長時間労働のような労働問題が発生して、ストライキが多発するようになった。このような時期に、キリスト教系中心の社会主義思想家たちは、天皇国家体制に対し、国体と私有財産の変革を目指し、社会主義運動の一環として労働運動を起こしていた。<sup>272</sup>この労働運動の発端は、1912年に鈴木文治(1885~1946年)を中心に発足した友愛会という修養団体にあると言われている。この団体は、労働者の相愛扶助や地位の改善などを標榜するために創立されたが、1916年に第一次世界大

<sup>272</sup> 成田龍一『大正デモクラシー——シリーズ日本近現代史〈4〉』、岩波新書、2007年、16頁。



戦の好景気の影響により労働組合の活動や規模が拡大されると、労働者階級の団結権とストライキ権の確立のために、彼らは労働争議にも積極的に参加するようになった。<sup>273</sup>1918年に米の需給の不均衡によって米価が暴騰した「米騒動」を機に、一般人の労働争議や小作争議のような社会運動も全国的に広がりつつあった<sup>274</sup>。

#### 2.1.5 モラロジーの思想の確立

大正8年(1919)53歳の時、廣池のモラル・サイエンスの研究は、国内・外の必要な文献を収集したり書籍を購入したりと、本格的な段階に入っていた。サイエンスの研究では、既に明治時代から世界では経済学、社会学、心理学など多くの学問が科学として確立されたが、廣池は未だに誰も試みていない道德に関する科学を樹立することが必要であり、また可能であることを自覚し、みずからの課題とした。ようやく大正15年(1926)60歳の時、『道德科学の論文』の原稿を完成し、昭和3年(1928)62歳の時に『道德科学の論文』を出版した。この『道德科学の論文』は、有識者から高い評価を得たが、中でも新渡戸稲造は、論文に寄せた英文の序文で、廣池の樹立した最高道德を「人間道德開発の極地」と表現し、「いったんこれに達すれば、学派・宗派の別も畢竟枝葉の相違であって、その大綱は皆同一に融合する」という自らの理解を述べている。そして自身の国際平和活動の経験からも、廣池の平和論を高く評価した。

その一方、廣池の壮大な道德の科学的研究の構想では、出版された『道德科学の論文』はその計画の一部にすぎず、モラロジー教育学、モラロジー経済学、モラロジー法律学などの新しい学問を樹立しようとしたが、そこまでは至らなかった。当時の日本を取り巻く国際情勢に目をやると、昭和6年(1931)に満州事変が勃発し、7年(1932)の満州国建国、8年(1933)の国際連盟脱退など、一連の歴史的な事変を通して、日本は国際的に孤立状態に陥っていった。昭和7年には、犬養毅首相が射殺された反逆事件である5・15事件が起きた。こうして急速に広がる社会不安を解決するためにも、廣池は社会の思想善導を目指してモラロジーに基づく社会教育活動を展開していく。昭和6年(1931)65歳の時、廣池は道德科学研究所を設立した後、昭和10年(1935)69歳の時、千葉県柏市に道德科学専攻塾(現在の麗澤大学の前身)を新たに開塾し、学校教育と社会人教育によって組織

<sup>273</sup> 成田龍一、65-66頁。

<sup>274</sup> 同著、82-84頁。

的に道德教育を展開しようとした。しかし、その3年後、72歳で他界した。<sup>275</sup>

## 2.2 廣池千九郎におけるモラロジーの思想

### 2.2.1 モラロジーの動機

廣池は大正4年(1915年)49歳の時にモラロジーの研究に着手し、それまでの研究して来た道德理論を集大成し、晩年62歳の時に『道德科学の論文』を発行し、これを通じて新科学「モラロジー(道德科学)」に基づく道德・倫理思想を提唱した。当時20世紀初頭という時代は、前述したように、対外的にはナショナリズムの台頭による国家間の対立と、対内的には西欧の啓蒙思想の影響を受けた社会主義者たちによって政治的・経済的な反社会体制運動が頻繁に起きていた。このように地球規模的な全人類の文明の危機状況の中で、廣池のモラロジーの思想が創出されたといえよう。

ここで比較的文明的な視点から、廣池の道德思想を眺めてみると、まず、廣池における文明とは「人為の力すなわち人間の知・徳及びその作用と蓄積の結果」であり、人間の「真の知識は真の道德に一致すべきもの」であると同時に、「真の知識は必ず道德を含み、真の道德は上にたつものである<sup>276</sup>」と結論づけている。つまり廣池にとって文明とは、人間の知識と道德的行為によって築き上げられた精神的・物質的産物であるが、その知識と道德とは従来の人間の利己的本能から生まれた一般的道德と知識ではなく、各文明圏において諸聖人が実行した、神の心と一致する知識と道德でなければならないのである。ここでいう神の心の「神」とは、従来宗教団体でいう特定の具象的な神ではなく、普遍的な宇宙の本体のことであり、その宇宙自然間に万物を生成化育する働きを抽象的に神の心というのである。このように廣池のいう文明は、宇宙自然の視点をも包含する人為の精神的・物質的な産物であるといえよう。そのような視点から、廣池は当時のルネサンスに端を発する近代文明の否定的な面にも注目し、次のように批判している。

「おおよそ十三、四世紀のころより、欧州において彼のルネッサンスの運動が起こ

<sup>275</sup> 廣池千九郎の生涯部分は、『資料が語る廣池千九郎先生の歩み』(1973)、『廣池千九郎の思想と生涯』(1998)、『伝記 廣池千九郎 単行本』(2001)を参照。

<sup>276</sup> 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第二冊』、モラロジー研究所、1986年、217頁。

った結果、いわゆる自由、平等及び博愛の思想が澎湃として興り来たり、一面には、晦渋陰鬱な欧州のあらゆる政治的及び社会的状態を打破して、これに明朗清新の気分を与えた利益はあった…いわゆる『明朗清新』ということは無差別的、無批判的且つ感情的に、旧来の政治上及び社会上の因襲的状态を打破して、階級の観念も、礼儀もしくは慣習の束縛も、自己反省の必要もなくしてしまつて、自己自身の利己的本能のままに思考し、考察し、批判しもしくは行動して差し支えないというように、その思想の意味を極端に解釈するものを生じた…。<sup>277</sup>」

廣池は、近代西欧文明の淵源を既存の通説のように、ルネサンス運動の中に捉えている。特に、それまでの神中心の思想から自由、平等及び博愛の思想のようなヒューマンイズム、すなわち人間中心の思想への変化は、従来の中世封建的社会を解体させ、近代西欧社会に「明朗精神」という利益をもたらしたと考えている。

ところがこの「明朗精神」は人間中心的思想をその基礎にしていたため、自分の利益を正当化しようとする自己中心的思想の傾向に向つたと指摘している。廣池が批判したように、このような思想的傾向は全人類に拡がり、当時の政治、経済、社会、宗教などの全領域で過激な革命運動として表面化し、世界的な規模で社会的疾患の様相を呈するようになった。

廣池は、日本国内の危機だけでなく、近代文明の危機に対する思想的対応として道徳に注目したわけだが、従来の道徳は理論にとどまり、道徳実行の効果を証明できなかったと考へ、各文明圏の諸聖人の道徳実行の効果を科学的に証明し、これによって人類の普遍的道徳学を確立し、道徳の権威を高めようとして道徳科学の研究に着手したのである。

このような意味で、廣池の『道徳科学の論文』とモラロジー思想は、近代西欧文明の対応の過程で形成されたものであるといえよう。

### 2.2.2 モラロジーの定義

廣池が創り出した「モラロジー (moralogy)」という言葉は「道徳科学」という言葉の英訳である。その廣池のいう道徳科学とは「因襲的道徳及び最高道徳の原理・実質及び内

---

<sup>277</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第一冊』、自序文、12-13頁。

容を比較研究し、且つ併せてその実行の効果を科学的に証明せんとする一つの新科学<sup>278</sup>」である。つまり「道德科学」すなわち「モラロジー (moralogy)」は、普通道德と最高道德を比較し、特に最高道德の実行の効果を科学的に証明することを目的としているので、モラロジーは最高道德の研究に帰着するのである。

前述したように「道德科学」という語は「英語のモラル・サイエンス (moral science) の訳語」であるから、「学術上の名称として、これをモラロジー (moralogy) と名付けた」と述べている。一般の辞書によれば「ロジー (-logy) もしくはオロジー (-ology) はサイエンス (science) の義」である。したがって「この両接尾語の区別についてはもと真の接尾語はロジー (-logy) にして、オウ (O) はその前の語の構成分子より分かれ出でたもの」である。しかし「英語では、前の分子が正しくいえばいま一つの母音を要する場合に、多くオウ (O) を用うという」である。次に「モラル (moral) はラテン系統の語にて、ロジー (-logy) もしくはオロジー (-ology) はギリシア系統の語」であるから、このような「異系統の語を結び付けて一語とすることは、文法上にて許されぬとのこと」であるが、しかし「ミネラロジー (mineralogy 鉱物学)、ソシオロジー (sociology 社会学) などのごとき例」もあるから、いまこれによって『モラロジー』と名付けたのである<sup>279</sup>。

このように廣池が道德科学という学術上の新造語を新たに造り出したことに象徴されるように、廣池は、道德に関する研究を従来の道德哲学の領域を越え、科学的領域に展開しようとしたのである。従来の道德研究といえば、例えば、ジェレミー・ベンサム (Jeremy Bentham 1748~1832年)、レズリー・スティーヴン (Leslie Stephen 1832~1904年) そしてオーギュスト・コント (Isidore Auguste Marie François Xavier Comte, 1798~1857年) などの功利主義者たちによって行われたものが、その主流であった。モラル・サイエンスという語も、その過程で、彼らによって初めて使われるようになったが、廣池は「モラル・サイエンス (moral science) の語はあれど、それは功利の原理に関する科学を指したもの」とであると指摘している<sup>280</sup>。このように廣池にとってモラル・サイエンス (moral science) という研究領域は功利の原理に関する研究に限定されやすく、この学術的コンセプトでは、人類の安心、平和、幸福の実現の観点から普通道德と最高道德を比較し、科学的にその道德実行の効果の証明する学問名称とすることは極めて難しかったものである。

<sup>278</sup> 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第一冊』、5頁。

<sup>279</sup> 同著、5-6頁。

<sup>280</sup> 同著、7頁。

したがって廣池は既存のモラル・サイエンス (moral science) の研究を基盤にしつつも、独自の学問的地平を切り開くために、新科学にふさわしい「モラロジー (morality)」という新造語を創り出したといえよう。

### 2.2.3 モラロジーの概略

廣池の著書である『道徳科学の論文』は、大きく分けて、第一巻の因襲的道德 (The Traditional or Conventional Morality) 及び最高道徳 (The Supreme Morality) の原理及び実行に対する科学的考察と、第二巻の最高道徳の大綱 (Synopsis of the Supreme Morality) とで構成されている。その『道徳科学の論文』の内容は、人類生活における道徳の実行が個人と人類における生存、発達、安心、平和、幸福の実現に寄与することを学術的に論じたものである。まず、第一巻は第一章から第十五章で構成されているが、その内容を端的に列挙すると次のようになる。

第一章の「道徳科学とは何ぞや」では、道徳科学の本質を述べている。まず、日本語の道徳科学という語は、英語のモラル・サイエンス (moral science) の訳語であり、学術上の名称として、これをモラロジー (morality)<sup>281</sup>と名付けている。また、道徳科学の研究の動機は、道徳実行の効果を科学的に証明し、世界の平和及び人類の幸福に貢献しようとするにある。

第二章の「モラロジーと人類生活の完成」では、モラロジーと人類生活のあり方を提示している。人間の生活には精神的な生活と物質的な生活があるが、この両生活において最も重要なのは、道徳、中でも最高道徳の実行である。

第三章の「人類階級の先天的原因」では、人間存在を成立させる条件として、先天的原因と後天的原因が挙げられている。先天的原因としては、自然環境、社会環境、人間関係などがある。

第四章の「人類階級の後天的原因」では、心理学などの最新の研究成果も用いながら、後天的原因として精神作用と行為があり、両者の改善が重要であることが示されている。

第五章、「人間の知識と道徳の進歩」では、真の知識と道徳とは一体であることが明らかにされている。真の知識とは、神の本性が一致する知識であると同時に、聖人の道徳心

---

<sup>281</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第一冊』、5頁。

が発露したものであり、道徳とは不可分の関係にある。

第六章の「先天的及び後天的原因より来たるところの人類の身体、生活上に現れたる特徴及びその運命に対する精神的考察」では、人類の文明と文化の発達原因が人間の精神作用によるものであることが明らかにされている。人類の先天的および後天的階級の原因を考察した結果、人間の階級、すなわち人間の身体、生活上に現れる特徴、そして運命は環境と自己の精神作用の影響を受けることが立証されている。

第七章の「本能・知識・道徳・社会の構成・文明の性質及び人類幸福の相互関係における考察」では、人類社会は本能・知識・道徳で構成されていることが論じられている。これらの関係で特に道徳は重要であり、それは社会発達の原動力でもある。

第八章の「人類の進化及び退化の法則に関する考察」では、文明人の進化や退化は道徳実行の有無にあると説明されている。進化論者のいう進化論とは、万物がみな同じく進化するという理論である。進化論では、生物が生存競争をする場合に、自然の法則に適合したものが進化し、これに反するものは退化するという。したがって最高道徳を実行する者が多くなると文明や文化が進化し、最高道徳を実行する者が少なくなると文明や文化が退化することになる。

第九章上の「人類の平和及び幸福享受の方法に関する現代人の思想の誤謬」では、人類の利己主義に立脚する現代人の思想の誤謬が指摘されている。事実、現代社会と国家のどの施設や経営も道徳的ではなく、政策的・形式的に問題を解決しようとしている。第九章下の「労働問題・小作争議・国家的公共事業・社会事業もしくは慈善事業に対する貴族・富豪・資本家ならびに地主の方針及び方法の誤謬」では、資本家と労働者との対立関係における道徳的解決が提唱されている。しかし現代における世界各国の国民統治の方法や個人幸福誘導の方法は、これを学問及び知識に訴えて、形式的にその目的を達成しようとするものである。これは聖人の教訓はもちろん、現代科学の結論にも反対するところの誤謬の方法である。

第十章の「因襲的もしくは普通的道徳」では、因襲的・普通的道徳を 27 項目に分類し、普通道徳の限界を指摘している。廣池のいう因襲的・普通的道徳とは、自己保存の本能による利己的道徳をいい、これに対して、道徳的本能による利他的道徳を最高道徳という。

第十一章の「文明進歩の傾向と道徳の質的進歩」では、近世における道徳の進歩が論じられている。近世には、コスモポリタニズム、ヒューマニズム、世界平和の思想などが発達した。第十二章の「最高道徳の実行者」では、諸聖人が実行した最高道徳が説明されて

いる。世界における最高道德の五大系統として、ギリシアのソクラテス、ユダヤのイエス・キリスト、インドの釈迦、中国の孔子、そして日本皇室の祖先である天照大神及び日本歴代の天皇の御聖徳を中心とする道德系統が挙げられている。

第十三章上の「日本皇室の御祖先天照大神の御聖徳及び日本皇室の万世一系の真原因」では、日本皇室と天照大神による道德の実行と教訓が考察されている。廣池は皇室の万世一系の第一原因がその祖先である天照大神の聖徳にあり、その第二原因が歴代の天皇の聖徳にあると考察している。第十三章下の「日本皇室の万世一系とその他のあらゆる万世一系との原因の考査」では、万世一系の意味とその原因が科学的に説明されている。万世一系とは、血統と家名とがともに永遠に続くことであり、科学的にいえば、万世一系は全人類で日本だけに認められる現象であり、その原因は歴代の皇室が実行した最高道德にある。

第十四章の「最高道德の原理・実質及び内容」では、最高道德の五つの原理が考察されている。最高道德とは、世界の諸聖人が宇宙根本唯一の神の心、すなわち慈悲心を体得して実践するところの道德であり、自己の最高の品性を形成しようとする動機及び目的から出発する。この最高道德の具体的内容として、義務先行の原理、自我没却の原理、神の原理、伝統の原理、人心の開発・救済の原理がある。

第十五章の「最高道德実行の効果に関する考察」では、最高道德実行の効果が歴史的・科学的に考察されている。世界の諸聖人は、いずれも人間の精神作用と行為に自然の因果律が存在することを教えているが、世界の諸賢人もこれを支持し、最近の自然科学・精神科学や人類史でも実証されている。

次に、第二巻は、最高道德の大綱であり、格言から成る。第一章から第十章までの章で構成されているが、その要旨は次の通りである。

第一章、最高道德実行の原因や順序。

第二章、最高道德実行の根本原理。

第三章、最高道德実行の第一根本精神として慈悲寛大、自己反省。

第四章、最高道德実行の第二根本精神。

第五章、最高道德実行の根本原理や根本精神を表現する主要事項。

第六章、最高道德実行の根本原理及び根本精神を表現する主要方法。

第七章、最高道德実行の目的。

第八章、最高道德実行上の注意条件 100 項目。

以上のように『道德科学の論文』の初版本は、「因襲的道德」及び「最高道德」の原理及び実行に関する比較文化・文明的な研究成果を用いて科学的な考察を展開した第一巻と、「最高道德」の実践的内容を格言にまとめ、実生活における道德実行の具体的指針を明示した第二巻より構成されているのである。

#### 2.2.4 モラロジーにおける道德の構造

モラロジーでは道德を三種類に分類している。第一は、「不道德 (immorality) (ただし非道德 (nonmorality) は道德以外のことを指す)」、第二は、「通常、文明人の間において道德と称せらるるもの」、「因襲的道德 (traditional or conventional morality) にして、各人種間または各民族間において歴史的に発達し来たり、主として慣例と形式とに重きを置くもの」、「最高道德に対してこれを普通道德 (common morality)」というものである。第三は、「日本皇室の御祖先、天照大神をはじめとして、古来東西の諸民族間にて聖人もしくは宗教の開祖・派祖と称せられし人々の実行せられたるもの」であり、「その道德の性質が、人類道德の最高原理に合するもの」であるので、これを「最高道德 (supreme morality)」と名付けている<sup>282</sup>。このように廣池はこの 3 種の道德の中で特に重点を置いているのは、不道德を除いて因習的道德と最高道德の実質・原理・内容とその実行の効果の比較である。したがってモラロジーの道德構造は普通道德と最高道德の比較研究で成り立っているといえよう。

まず、「因襲的道德」であるが、この道德は「自己の保存及び発達の本能に基づきて起こりたるもの」であり、その動機の基礎を遡れば「結局、不道德と同じく利己的精神の上に立脚しておるもの」であるので、「無知なるものは、これを不道徳的に行い、知識あるものは、これを道徳的に行う差があるのみで、この両者は結局するところ同一の精神」に基づいている<sup>283</sup>。

つまり廣池は普通道德を人間の不完全な精神作用による道德として捉えているのである。それにもかかわらず普通道德を完全に排除するのではなく、普通道德が発達すれば最高道德に至ると考えている。ここで廣池の分類した普通道德は、次の 25 種類に及ぶ。

<sup>282</sup> 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第四冊』、193 頁。

<sup>283</sup> 同著、194 頁。



「正義的道德、破邪的道德、義理的道德、自尊的道德、慣習的道德、礼式的道德及び交際的道德、一時的道德、感情的道德、反動的道德、無知的道德、知的道德、政略的道德、主義的道德、妥協的道德、団体的道德、利用的道德、児童的道德、平民的道德、恩恵的道德、修養的道德、迷信的道德、諂諛的道德、娯樂的道德、無價値的道德、義理的道德。<sup>284</sup>」

以上の道德を大きく二つに分類すれば、まず、「理性的道德」として正義的道德、自尊的道德、一時的道德、反動的道德、知的道德、政略的道德、主義的道德、妥協的道德、団体的道德、利用的道德がこの範疇に入る。そして「感情的道德」として破邪的道德、礼式的道德及び交際的道德、感情的道德、児童的道德、平民的道德、恩恵的道德、修養的道德、迷信的道德、諂諛的道德、義理的道德が同範疇に分類されることとなる。

以上のような普通道德を文明的視点から見た廣池は、「現代文明諸民族の間に行われておる普通道德」について、「一般に環境（自然的・社会的及び家族的を含む）の異なるに応じて千様万態」であるが、「その形式・内容もしくは実質の上から、種々の標準によりて大略の分類」をなしていると指摘する<sup>285</sup>。つまり、普通道德は、不完全ながらも、従来の文明の発達を導いたことは事実である。しかしながら、上で明らかにしたように、普通道德は自己中心的道德であるがゆえに、民族や国家の中に存在するも、人類の安心・平和・幸福を実現する手段とはなりえない。普通道德があっても、民族や国家間で競争が生ずれば、相互の利益と衝突するようになり、結局は人類社会の道德が崩れる。したがってこれからの人類文明の平和と幸福を実現するためには、自己中心的・利己主義的な普通道德ではなく、利他的な道德が要求されるわけであるが、それが、廣池が人類社会に提示している最高道德なのである。

## 2.3 廣池千九郎における最高道德の思想

### 2.3.1 廣池千九郎の世界観

---

<sup>284</sup> 普通道德の25種類は、廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第四冊』、196-240頁を参照。

<sup>285</sup> 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第四冊』、196頁。

廣池は近代西欧文明の危機の原因が人間中心思想の世界観にあると看破し、これに対する対応の一環として従来の世界観を再解釈し、宇宙自然の現象<sup>286</sup>から科学的な原理と法則を探求し、それによって最高道徳を解明している。廣池は『道徳科学の論文』の第二版自序文で次のように述べている。

「天地剖判して宇宙現出し、森羅万象この間に存在して、いわゆる宇宙の現象を成すに至れるは、偶然にして然ることは出来ないのである。必ずやその原理もしくは法則ありてここに至れるものである。…この故に聖人はこの宇宙自然の法則を天地の公道とも称せられたのである。すなわち、いわゆる『公の道』という名のごとくに、何人も必ず遵守せねばならぬ道であるのです。さればこれに従うものは進化し、これに反するものは退化すと教えられ、しこうして諸聖人躬親らこれを実行して、われわれに御示しくださったのであります。《易》の繫辞上の「一陰一陽これを道という。…「一陰一陽」とは、一はなお無のごとしと申して、陰陽一体を意味す。すなわち天地万物の組織、活動、変化の原理及び方法を指すのである。<sup>287</sup>」

このように廣池は、万有が存在する宇宙自然の現象には万物の生成化育の働きという必然の原理や法則があり、このような現象を宇宙自然の法則と称し、その法則を宇宙の一員としての人間は必ず従わなければならないと述べている。諸聖人もこの宇宙自然の法則を「天地の公道」と捉え、聖人や自分もこれを体得し、実行したと言及している。この事実

---

<sup>286</sup> 今日、一般的に漢字文化圏で使われている「自然」という言葉は、西洋で使われた“nature”の訳語として、これは「森羅万象」を意味する。西洋の古代ギリシアでは「自然」をギリシア語で“*physis*”と呼び、この言葉は“*phyomai*”、すなわち「生まれる」という動詞と結びついており、おのずと生まれ、成長し、衰え、死んでゆくことを意味する。つまり、ギリシアにおいては、自然は人間や神をその内に包み込んだ生ける統一体であったのである。このようなギリシア語の“*physis*”がローマ世界に入り、ラテン語の“*natura*”、すなわち「生まれる」という意味で訳されるようになる。

ところでローマ世界の中にキリスト教が入り、中世キリスト教世界になると、これまでの神・人間・自然の一体性は破れ、神—人間—自然という階層的秩序があらわれた。17世紀に入り、中世の自然の概念を継承したフランシス・ベーコンの「自然支配」の理念とルネ・デカルトの「機械論」的世界像とが結びつき、近代の自然支配的・機械論的自然観が形成された。それ以後、今日のわれわれが使っている「自然」、すなわち“nature”が意味するような森羅万象の对象的世界一般を指すものに至っている。伊東俊太郎『伊東俊太郎著作集7巻比較文明論1』、141—43頁。

<sup>287</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第一冊』、1—2頁。

から、いかなる人間も天地の公道を必ず守れば栄え、それに反すれば滅ぼすという当為性を主張している。このように廣池は、宇宙自然と密接に関連した人間の行動と精神作用に注目している。さらに廣池は次のような人間観を披瀝している。

「これがすなわち天地の公道であるという意にて、人間生活の標準が、宇宙自然の法則に従うにあることを示せるものである。しこうして科学的に観れば、人間の天性は善にあらざ悪にあらざして、道徳的本能（『尚書』大禹謨に見ゆる「人心これ危うく道心これ微かなり」の道心に当たる）と、利己的本能（上の人心に当たる）とを併せ蔵するものであるから、この自然の道は、人間の天性の中に含蔵しておるものである。故に人間がもしこの自然の道を継ぎ、自然の道を顕し、善すなわち最高道徳を行い、人心開発をなすごときことになれば、その人の道徳的本能は、その人の利己的本能に克ち、その天性を全うして進化するに至るといふことなり…<sup>288</sup>」

朱子のいう「人心道心論」によると、人間の本性には欲望すなわち人心と、道徳すなわち道心が存在するというが、廣池も人間の本能には利己的本能と道徳的本能が存在し、両者が相在して自然の道、すなわち法則に従えば、道徳的本能が利己的本能を克服できると捉えている。そして廣池は人間の道徳実践の在り方を次のように提示している。

「さて『天地の公道』すなわち『人間としては何人も行わねばならぬところの道』と申すのは、この宇宙の組織されておる原理を指すので、その原理と申すは、万物相互に助け合うこと、すなわち相互扶助の原理によりて、万有が階級的にもしくは平等的に調和し、もってこの宇宙が組織されておることである…この調和という詞の中には、…平均法もしくは因果律ということを含んでおるのであります…たとえば、動、植、鉱物相互に交換作用を發揮して、あるいは階級的に、あるいは平等的に、相寄り相助けて存在し、動物の仲間はまたその仲間が相互に交換作用によりて、あるいは階級的に、あるいは平等的に相寄り相助けて生存しておることであるのです。<sup>289</sup>」

このように人間存在も、万物相互に助け合うこと、すなわち相互扶助の原理によって万

<sup>288</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第一冊』、2頁。

<sup>289</sup> 同著、3頁。

有が調和しつつ、宇宙が組織されていることを前提している。廣池はこの相互扶助という宇宙組織の原理を因果律として、動・植・鉱物の交換作用の科学的な一例を取り上げて説き明かしている。さらに廣池は万物相互に助け合いながら「天地の公道に従う」ことの意味を、哲学的な視点からも考察する。

「人間が利己的本能を去って、純真至誠の精神にて、比例的慈悲もしくは比例的待遇を実現して、人心の開発を目標に努力する場合には、はじめて『人間が天地の公道に従うた』といい得る…われわれ人間が天地の公道に従い、最高道徳を実行して、安心、平和及び幸福の生活を営めば、進化するという事実は、古今東西、一定不変の真理である…哲学的にこれを観れば、この天地の公道の根本原理はいわゆる本体 (reality) の作用…すなわち神仏の力の現れと称すべきであります。…本体もしくは神仏は古来哲学上一定不変のものとして認められてあるからであります。<sup>290</sup>」

廣池によれば、人間がこのような相互扶助の原理に従うためには、慈悲によって利己的本能を没却し、人心開発の努力をなさねばならないが、その時初めて人間は天地の公道に従っていると言えるのである。このように天地の公道に従い、最高道徳を実行すれば、人類の安心、平和そして幸福が実現されると強調している。特に最高道徳を主張する際の最大の理論的根拠として廣池が試みたのが、最高道徳と人類文明の永続との因果関係の科学的証明であった。そして廣池は哲学的にこれを「天地の公道」の根本的な原理として捉えると同時に、いわゆる本体 (リアリティ) の作用、すなわち神仏の力の発露としても捉え、その一定不変性を強調するのである。廣池は本体を次のように説明している。

「…宇宙根本唯一の神は宇宙の本体 (reality of the universe) を指す…この本体は従来世界の各民族及び各宗教団体において、おのおのその名と性質とを異にして、信仰の対象とせられておる…いま最高道徳は各民族及び各宗教団体の信仰を超越し、人類に対して普遍性を有するところの人間生活の規準なるが故に、ある民族もしくはある宗教団体において認むるところのある一つの名を借り来たって、本体を命名することは出来ませぬ。それ故に、最高道徳におけるいわゆる本体の名はその各団体にて呼

---

<sup>290</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第一冊』、4―5頁。

ぶところの名に対して特にこれを絶対神 (the absolute God) と命名したのであります。…モラロジーでは、その神の作用かと信ぜらるるところの宇宙自然の秩序ある運行から推して、かかる絶対神の宇宙の内もしくは外に存在するものと公理的に仮定するのであります。<sup>291</sup>」

つまり本体というのは、特定の民族や宗教で信仰された神ではなく、それを超越した宇宙根本唯一神を指すのである。したがって廣池のいう宇宙根本唯一神の概念は、キリスト教やイスラム教でいう絶対唯一神の概念とは異なる。この唯一神は、天照大神を初め、ソクラテス、イエス・キリスト、釈迦、孔子などの諸聖人が信仰した神を絶対神 (the absolute God) として公理的に仮定している。ただし、廣池は靈魂 (soul)・精神 (spirit) もしくは心 (mind) の存在のような人間の精神的価値を科学的に証明することはできないと考えている<sup>292</sup>。しかしながら精神が身体に及ぼす作用が心理学で証明されているように、自然を見れば自然のすべての秩序現象が本体に及ぼす作用と一致すると見ることができるので、このような宇宙自然の現象の法則を神として信じたとしても、あながち不合理ではないと言えるだろう。そしてこのような宇宙自然現象を本体と称したのは、本来の「本体」に相当する神が、日本では「天御中主神」、中国では「天」、仏教では「法」(dharma)、キリスト教では「ゴッド」(God) と呼ばれてきたように、人類の諸文明圏でそれぞれ異なる名称と性質とを持ちながら信仰の対象とされていたからである<sup>293</sup>。したがって廣池のいう「神」の観念は「神」の存在を宇宙自然の内・外を連結する一元的・汎神論的な「絶対神」と捉えたものといえよう。

その上に、廣池は神を抽象的な神として捉える一方で、この抽象的な神を「現神」としても捉えている。「現神」とは「現実にその肉体をこの世界に現して働いたところの神<sup>294</sup>」として神の心を体得し、その心に基づいて道徳を実行した孔子、釈迦、イエス・キリストなどに代表される世界の諸聖人を指している。そしてこのような神心を体得した諸聖人が実行した道徳の効果によって、人間は神すなわち本体を信じるようになり、道徳的な生活を行いながら今日まで文明が永続できたというのである。この世界観は有機体的世界観と

---

<sup>291</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第七冊』、221頁。

<sup>292</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第一冊』、219頁。

<sup>293</sup> 同著、225頁。

<sup>294</sup> 同著、228頁。

も形容でき、宇宙自然の中で、本体、人間そして万有が共存し、公正の秩序を維持する相互依存の原理の存在を認めようとするものである。この点において廣池は、従来の東洋の観念的世界観を西欧の科学的方法で再解釈し、機械論的二元論を基盤とする西欧の人間中心の自然観を超越して汎神論的世界観を樹立したわけであるが、それ自体が廣池の近代文明に対する根本的対応の一環であった。したがって廣池が提示した世界観すなわち自然観、人間観、道徳観、神観は、文明の在り方そのものを再構築しようとしたものであるといえよう。

### 2.3.2 最高道徳の構造

前述したように、最高道徳とは、諸聖人が神の心である宇宙自然の法則、あるいは天地の公道に従って実行した道徳を示している。ではこの最高道徳とは実際にどのような道徳を意味するのか、それを明確にするために、まず、最高道徳の構造を見ることにしよう。まず、廣池は最高道徳を次のように定義している。

「最高道徳は、日本皇室の御祖先天照大神をはじめ奉り、世界各民族の間において聖人と称せられておられる御方々の実行せられた道徳で…宇宙根本の神の心に一致する道徳であります。…真に一視同仁の慈悲の心をもって、人類をはじめすべての万有を愛するという道徳であって、全く利己主義を離れたるものであります。<sup>295</sup>」

つまり最高道徳は日本の天照大神をはじめ、世界諸民族の崇敬する聖人が実行した人類の万有を愛するという道徳を指すわけだが、具体的な道徳系統として廣池は次の五つを挙げている。

第一は、ギリシアのソクラテスを祖とする道徳系統

第二は、ユダヤのイエス・キリストを祖とする道徳系統

第三は、インドの釈迦を祖とする道徳系統

第四は、中国の孔子を祖とする道徳系統

---

<sup>295</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第五冊』、3頁。

第五は、すなわち、日本皇室の御祖先天照大神及び日本歴代の天皇の御聖徳を中心とする道德系統であります。<sup>296</sup>

このように廣池は最高道德を東西の聖人の中から五つの道德系統に大別したわけだが、一般的に「聖人」といえば、廣池が特定した最高道德的人物というより、一般人よりも智識や聖徳が優れた人物をもっと幅広く指す場合が多い。例えば、キリスト教では全知全能の神に帰依した模範的なキリスト者を聖者といい、仏教では、人びとより供養尊敬を受けるに値する境地に至った羅漢をいう。そして儒教では聖の徳を備えた人物として堯、舜、禹などの帝王などもこの範疇に入る。

ところが廣池のいう最高道德は、そのような諸宗教の教祖だけが実行した道德のことであり、日本の天皇と皇室の道德と世界の四大聖人の道德は、その実質・原理・内容が一致していると考える。ソクラテス、孔子、釈迦そしてイエス・キリストの思想は、その聖人を生み出した地域の自民族だけの専用物でなく、他民族の社会にも流入し、宗教的・思想的な影響を及ぼしたことはいうまでもない。しかし、廣池のいう日本の天皇と皇室の道德思想が他の民族の共同体に流入し、大きな影響を及ぼしたとはいいがたい。そこで注目されるのが、廣池のいう万世一系論である。廣池は日本の国体研究を通じて構築した万世一系論に関し、次のように述べている。

「幸いに当時私は伊勢神宮における『古事類苑』の編纂に従事しておったために研究上には多大の便宜がありました。…日本皇室の万世一系の第一原因はその御祖先たる天照大神の御聖徳にあり、しこうしてその第二原因は御歴代の天皇の御聖徳にあることを明らかに確かめ得たのであります。<sup>297</sup>」

このように廣池は、日本の皇室の万世一系の原因が天照大神の聖徳と歴代の天皇の聖徳にあると述べているが、この両者の聖徳を知る手掛かりは、日本の古典と神話に代表される文字資料である。廣池は歴史的資料としての日本古典の性質を次のように述べている。

「日本の古典はすでに本文に記するごとく、極めて合理的なる日本民族の慣習と制

<sup>296</sup> 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第五冊』、3-5頁。

<sup>297</sup> 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第六冊』、248頁。

度とに基づきて成立したるものにして、日本の古代における社会生活の真相を伝える貴重なる歴史的資料であります。元来、歴史の職分は過去の遺物と伝説とによりてその各時代における人間の精神作用及び行為を精確に記述するにあるのです。それ故に、その時代における人間の信仰・道徳・思想・文学及び美術のごとき人間の精神的生活の種々なる状態を記述し表現するものをもって、歴史的事実を伝えるものとして認めねばならぬことはもちろんであります。<sup>298</sup>」

つまり一般的には、日本の古典や神話などは歴史的事実として認識されない傾向があったが、廣池はそれらの文字資料が人間の精神的生活を知る史料だと理解しているのである。というのも、廣池は天照大神と歴代天皇に一貫する道徳思想を一定不変の歴史的事実として把握したからである。さらに、このような日本の古典が教える道徳思想には、世界諸聖人の教える道徳思想と共通点があると捉えている。中でも、廣池にとっては、天照大神と皇室の最高道徳は、世界諸聖人の最高道徳に匹敵するものであったといえよう。

廣池はこのような天照大神の道徳と皇室の道徳を日本民族の道徳の淵源として、次のように述べている。

「大祓の詞は古人の考えにては第七世紀に作られたるものとなっておりますが、その大祓の起原は遠く日本民族の原始時代にあつたのであります。…しこうしてこの禊ということは身を滌ぐということにて、最初はわが心の穢れもしくは肉体の穢れを河・池もしくは海水に浴してこれを洗い清むること、キリスト教の原始的洗礼と同一のものであつたので、その罪を清むることを日本語にて祓うというのであります。六月末日と十二月末日とに、各々その半年の間に知らず知らず犯せる罪を祓うことを大祓というので、これは後世に起こつた一つの信仰上の儀式であります。<sup>299</sup>」

このように天照大神の聖徳と皇室の聖徳の淵源は「大祓」にあり、これは同時に日本民族の信仰や道徳の淵源にもなるのである。さらに「大祓」はキリスト教、仏教、そして儒教などの宗教でいう罪の浄化という思想に一致している。この意味で廣池は「大祓」に現われる人間の精神作用の意味について、種々の不幸の原因と結果との関連性に絡めながら、

---

<sup>298</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第六冊』、255頁。

<sup>299</sup> 同著、267頁。



次のように述べている。

「大祓の詞には人間の疾病・災禍及び不幸の原因をもって、すべて人間の精神作用及び行為の欠陥に出ずるものとしてあって、これを神に謝罪して改心し、もって神の心すなわち最高道徳に一致するような精神になり、しかる後、これに伴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ります。<sup>300</sup>」

つまり廣池のいう「大祓」とは、人間の不道徳的行為が不幸をもたらすものであるから、これを神に謝罪して神の心すなわち最高道徳を実行すれば、心の穢れが除去され、それとともに肉体的健康とともに精神的安心がもたらされ、その結果、平和と幸福が訪れるのである。

そして廣池は『古事記』の中から天照大神の天の岩戸籠りの神話を取り上げている。天照大神の天の岩戸籠りとは日本建国神話の一つの物語として、海神である弟の須佐之男命の乱暴な行動に対し、太陽神である姉の天照大神が岩戸に籠る物語である。廣池は天照大神が天の岩戸に籠った原因について一般的解釈を例示し、『古事記』に『見て畏む』とあり、『日本書紀』に『愠を発し』とあるをもって、古来日本人は、天照大神が素尊の暴威に対して、これを恐怖し給いし結果もしくはこれを憤怒し給いし結果であると考えておりました。<sup>301</sup>と「見て畏む」の意味解釈について言及している。さらに廣池は日本語の「畏み」という言葉の原義が誤解されているとして、「敬虔もしくは謹慎 (piety or discretion) であるということに注意を払わなかったのと、他の一面には『日本書紀』にこの有様を天照大神が愠り (anger) を発したとあるのに依信して、かくのごとくに訳したものと考えられます。<sup>302</sup>」と指摘している。「畏む」という言葉の意味を「謹慎」すなわち「謹み慎む」と捉えるべきだと主張する廣池は、大神の天の岩戸への籠りの精神作用と行為に関し、次のように説明している。

「大神の天の岩戸への御籠りは全く単なる御恐怖もしくは御憤怒によるものとは

<sup>300</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第六冊』、275頁。

<sup>301</sup> 同著、301頁。

<sup>302</sup> 同著、301頁。

拝察されぬのであります。…素尊の悪行のますます甚だしくなって、とうてい単純なる慈悲の静的精神のみにてこれを感化させることの難きを御覧あそばしたときに至り、ついにかえって御親ら自己反省の御態度に出でられ、これによりて天の岩戸に御籠りあそばされたのであらうと信じらるるのであります。<sup>303</sup>」

つまり天照大神は素尊を決して恐れたのではなく、むしろ寛大な慈悲、すなわち慈悲寛大の精神で素尊を道徳的に感化するために、自ら自己反省をしようと籠ったのである。この自己反省について、廣池は自分の実体験に基づき、二種類の反省があると述べている。

「私が伊勢神宮の奉職中に自己反省をしてその事業の完成に貢献し、ついにそれが一つの出世の基になったのですが、ただいまから考えうれば、それは旧道徳による自己反省でありました。次に私が大正四年四月に、ある宗教団体から逐い出されたときの自己反省は全く最高道徳の精神に立脚しておったのであります。<sup>304</sup>」

廣池は、自分が善意を持って相手に対応したにもかかわらず、その相手によって自分が追い出されたということは、相手のせいではなく、自分の徳の不足のために生じた結果であると自覚したのである。つまり一口に反省と言っても、利己的本能から始まる反省と、道徳的本能、すなわち最高道徳から始まる反省があるが、真の自己反省とは後者の反省をいうのである。天照大神の行為は、まさにこのような慈悲寛大と自己反省の精神に基づくものであり、それはまさに最高道徳的品性が完成された聖人の徳行であると考えたのである。したがって廣池はこの天照大神の慈悲寛大と自己反省の精神作用と行為を基に、ソクラテス、イエス・キリスト、孔子、そして釈迦にまつわる歴史的事実を紐解き、彼らに一貫する道徳原理を尺度として、聖人の位置づけを行ったのである。廣池は、「ソクラテス、キリスト、釈迦及び孔子の実行上に現れたる道徳上の原理は、みな普通人間において認められておる道徳の程度を超越して、ひとえに人心救済ということにあった<sup>305</sup>」と認め、「人心救済のためには、諸聖人みな幾多の苦心苦行をなされたのでありますが、自己自身にはそれが苦心でもなく、苦行でもなく、真に無上悦樂の業であって、そのいうところ、行う

<sup>303</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第六冊』、308頁。

<sup>304</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第九冊』、102頁。

<sup>305</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第六冊』、184頁。

ところは甚だ高遠なるも、結局、みな世界の事実に一致して悖らず、その教うところは時と場所とを超越しておれど、いずれも実現の可能性を有せぬものはないのであります<sup>306</sup>と述べている。

そして、廣池は天照大神の道德を皇室の道德と関連づけ「天祖の最高道德に加うるに、歴代天皇の最高道德は、ついにここに累積して大積善の結果を表し、万世一系の皇室をこの地上に現したること、真に人類社会における最高・最善且つ最美の出来事と称し奉るべきであります。」<sup>307</sup>と述べている。その上で天皇の万世一系という場合には「いかなる民族も、いかなる個人も、この最高道德の実行によりて、漸次に発展せねばならぬという意味を含んでおります。」<sup>308</sup>とも言及している。また廣池は、20世紀の世界の諸国事情を俯瞰し、「すでに中国、ロシア、ドイツ及びオーストリアのごとき大強国の皇室が一敗地に塗れて亡んでしまった」のに対し、「今日残存するところの皇室もしくは王室はもはや小国のみにて、その大なるものは、日本を除けばただ英国とイタリアとのみ<sup>309</sup>」であると指摘している。こうした史実に基づき、廣池は万世一系の天皇と皇室の道德こそ、人類文明に必要な道德であると強調するのである。そして当時の人間中心的な近代西欧文明に対する対応として、廣池は、日本の天皇と皇室の道德と世界四大聖人の道德に一貫する道德原理に注目しながら、最高道德という普遍的道德の実行を手段として全人類文明に平和と幸福をもたらすべきだと考えたのである。特に、宇宙自然の一員としての自覚を備えた諸聖人に一貫する道德系統には、十分な普遍性があるというのである。

さらに廣池は前述した五大聖人の道德系統に備わる共通の特質として以下のものを挙げている。

「第一、聖人は必ず宇宙根本唯一の神を信じてその意思に服従し、一切自己の意見・主義・希望もしくは欲望を主張するようなことがない。第二、聖人は天啓を受ける。第三、聖人は伝統を重んじ、古聖人の教説を遵守し、ただこれに自己意見をもって新たに創作しない。第四、聖人は一視同仁の慈悲の心を有し、いかなる場合においても、自己反省し、他人を責めない。第五、聖人は神の心を体得して自己の品性を造

---

<sup>306</sup> 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第六冊』、185頁。

<sup>307</sup> 同著、333頁。

<sup>308</sup> 同著、375頁。

<sup>309</sup> 同著、377頁。

ることを主とし、一切の利己的事業を企てない。第六、聖人は人為的に主権を有する団体を造らず、その結果として本山・本部・寺院もしくは教会等のようなものを建設しない。第七、聖人は一切の虚飾を用いず、ただ必要なる礼儀・礼節はこれを重んずる。第八、聖人はすべて中庸の徳を尊重するが、聖人の中庸は普通の中庸という意味以外に特別の意味を持つ。第九、自己の精神作用及び行為の基礎をすべて神の精神に置き、自己の精神及び行為の精髓を他人の心に移植し、人心救済をなす。第十、世界の平和と人類の幸福とを目的として、一宗・一派もしくは一団体の保存及び発達のみ図ることなく、すべての行動及び施設、みな全人類に対して普遍的性質を持つ。<sup>310</sup>」

要するに、五大聖人の聖人たる条件は、宇宙根本の神の心を体得し、一視同仁の慈悲の心を持ち、人類社会の平和と幸福を目的にして人心を開発・救済した人々なのである。したがって最高道德の核心には慈悲心があるのだが、廣池は「慈悲は正義の基礎に立つ」<sup>311</sup>と述べ、慈悲と正義の不離関係も強調している。この意味において諸聖人の最高道德の中核構造は正義と慈悲であるといえよう。廣池は諸聖人に備わる正義と慈悲の意味を次のように述べている。

「古来、世界の諸聖人及び大識者は一般に神（本体）の本質をもって正義及び慈悲となしておるのであります。…この正義及び慈悲は知識と道德とに当たるのであります…真の知識は真の事実すなわち真理に基づくものでありますから、真の知識は道德的には正直に一致するのであります。…その真の正直者はただ神のみであって、人間は必ずしも正直ではないのであります。また、真の慈悲はその正直にして公平なる神の心に存するのであります。…人間は必ずしもかくのごとくではありませぬ。故に真の正義及び慈悲は結局、神の心に淵源するものであるということが出来ます。<sup>312</sup>」

廣池は、このように諸聖人が追求した正義と慈悲は、真の知識である真理と真の道德である神の心と一致すると捉え、これを一般人の行う正義や慈悲と区別している。それは諸聖人の心は神の心である真の慈悲心と一致するが、前述したように一般の人間は道德的本

<sup>310</sup> 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第五冊』、6—11頁。

<sup>311</sup> 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第七冊』、112頁。

<sup>312</sup> 同著、50—51頁。

能とともに利己的本能を持っているからである。では正義と慈悲は具体的に何を意味するのであろうか。まず、廣池は正義について次のように述べている。

「自然法は神の心の表現にして、その本質は正義でありもしくは中庸であって、万物の成育及び人間幸福の本である…中国にては、神（本体）の作用を天道・神道もしくは天理と称し、その天道・神道もしくは天理なるものは、中庸もしくは正義の本質を有するが故に、すべての事柄において平均・均衡・公平・道理もしくは平等を要求するものとなっております。<sup>313</sup>」

このように正義とは、神の心の表現としての宇宙自然の法則であり、人類社会では中庸・平均・平等などのような不変の公正・公平性が求められるといえよう。ここで廣池のいう正義とは、従来の一般的概念としての正義とは全く異なる意味で解釈されていることに注意すべきである。廣池は、この正義を宇宙自然の「宇宙的正義」(universal justice)と称し、人間社会の正義を「人間的正義」(human justice)や「社会的正義」(social justice)と称することによって区別し、宇宙自然の法則を標準とする一定不変の宇宙的正義が真の正義であると強調している<sup>314</sup>。それは人間的・社会的正義は人間の心を標準とするため、個人、社会、国家においても、その正義の標準が自己中心的な利害関係によって変化し、その意味で普遍的ではないと考えたからである。そこで廣池はこのような正義を具体的に実践する方法として慈悲の必要性を訴えている。廣池は慈悲を次のように定義している。

「仏教にていう慈悲の原語は、梵語の『マイトレーヤ・カルナー』(maitreya-karuna)であって、この語は『マイトレーヤ』(maitreya)と「カルナー」(karuna)との合成語であります。しこうして『マイトレーヤ』は英語の『ベネヴォレンス』(benevolence〈善意もしくは慈憫〉)に当たり、『カルナー』は英語の『コンパッション』(compassion〈同情もしくは憐憫〉)に当たるのでありますが、これら二語は仏教において用いられる場合には、特にその中に救済の意味が強く、且つ深く含蓄せしめられてあります。されば古来中国及び日本にては、仏教の慈悲を『抜苦与楽』と解しておるのであります。…慈悲・仁及び愛の実質上に一貫するところの原理を抽象して、日本語により『慈

<sup>313</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第七冊』、51頁。

<sup>314</sup> 同著、68頁。

悲』と名付けたのでありまして、単に仏教のいわゆる『マイトレーヤ・カルナー』を採用したのではありませぬ。しこうしてかくのごとく抽象的にして且つ普遍的の意義を含ましめました慈悲という語は、これを英語にて表す場合、本書においては『ベネヴォレンス』(benevolence)を選んで当てておきました。<sup>315)</sup>

廣池のいう慈悲はマイトレーヤ・カルナーと同義ではない。本来、慈悲 (benevolence) という言葉は仏教用語であり、「慈」と「悲」はともに「あわれむ」という意味であり、古来、中国でも日本でもこの慈悲を「抜苦与楽」、すなわち苦しみを抜いて楽しみを与えることと解釈してきた。つまり、この慈悲は、究極的な次元では、釈迦の「慈悲」、孔子の「仁」、そしてキリストの「愛」と意味を同じくし、神の心と一致する一視同仁、すなわち万物を平等に慈しみ差別しないという公平・公正な精神に他ならない<sup>316)</sup>。廣池はこのような相互依存の思いやりの心、すなわち共存共栄を目的とする精神作用と行為を慈悲と呼んでいるのである。それは、それぞれの文明のイデオロギー的枠組みを超え、人間が宇宙の一員として宇宙間の万物を生成化育する働きに協働することを示している。この意味で慈悲とは、宇宙の本体としての神の心を信じるとともに、特に、最高道德の実行においては、正義と調和し、万物の生存、発達、安心、平和及び幸福を実現するものでなくてはならない。

### 2.3.3 最高道德の内容

廣池は、人類文明の危機を窮極的に解決するために、最高道德の実行による個人の最高品性完成の必要性を訴えた。ひいてはこの最高品性を原動力として人類文明の平和と幸福を実現しようとしたのであろう。廣池は、この目的を達成するための最高道德の具体的な実践内容として、次のような五大原理を提示している。

まず、その第一は自我没却の原理である。廣池は最高道德実行の基礎的原理として自我を没却することが必要だと考えている。自我とは、自己保存の本能である人間の利己心から生まれるもので、この自我が旺盛だと、自分だけではなく、相手、社会、国家、世界に至るまで、その平和と幸福が妨害される。廣池が批判したように、近代西欧文明に危機が訪れた発端は、人間中心思想、すなわち人間の自己保存の本能にあり、それが利己的欲望

<sup>315)</sup> 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第七冊』、78頁。

<sup>316)</sup> 同著、85頁。

となって人間社会に蔓延するようになったからである。したがって、人間の自我の没却は最高道徳的生活の基礎に位置づけられる原理である。ここで一般の哲学的「自我」の概念と区別するために、廣池のいう自我没却の考え方を押さえておこう。

「自我の没却とは、自己の不完全なる先天的及び後天的原因に基づけるところの自己の精神を棄却して、神（本体）の本性すなわち自然の法則に適合するように改心することをいうのです。…故に自我の没却ということは、物質的に無一物になれとか、もしくは形式的にみだりに頭を下げよとかいうような小事ではないのです。しこうしてもっぱら人間の品性に関することであるのです。<sup>317</sup>」

廣池のいう自我の没却は、従来の宗教でいう個人の欲望だけを無くすことではなく、自然の法則に同化するように心遣いを改善することである。これが人間の最高品性を完成する土台となる。その上で、このような自我没却の原理によって「自己を忘れて真の慈悲心を起こし、もって人心の開発もしくは救済に努力して（職業的でなく）、その自己の品性を高むることを勉めつつ、その精神的及び物質的生活を営まねば真に幸福である<sup>318</sup>」と述べ、自我没却を通して自己品性を高めることが、真の人間の幸福に至る道であると結論づけている。

第二は、神の原理である。廣池は神の本質を学問的に明らかにし、自然と神と人間との関係を明らかにしている。神を信じることは、神の存在を認めることをその第一歩とする。そして神の心である慈悲心を体得し、人類社会に貢献することが人間に課せられた義務であるとする。したがって、廣池の神の原理は、特定の教団や教派の教理ではなく、宇宙自然の一定不変の法則を指しているのである。廣池は神の原理を次のように述べている。

「最高道徳において神を信ずるということは神の法則を信ずることでもあります。神の法則とは自然の法則にて、すなわち宇宙の因果律であります。しかしこれは純物理学的因果律のみでなく、人間の精神作用及び行為の因果律をも含むのであります。これを信じて自我を没却し、もって神の慈悲心に同化して、伝統を尊び、人心の開発もしくは救済に力を尽くすことでもあります。これによりて、はじめて自己の生存及び発

<sup>317</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第七冊』、92—93頁。

<sup>318</sup> 同著、213頁。

達が完成されるのであります。<sup>319]</sup>

このように廣池は、まず、神である宇宙自然の法則を信じることの必要性を主張している。そして従来の形而上学的な神と人間の実質的な相互関係を、人間の精神作用と行動の因果関係によって説明しようと試みる。したがって神を信じ、自我を没却し、神の慈悲心を体得し、人心を開発救済すれば、結局、自分が発展するようになるのである。このような視点に立つ廣池にとって、宗教間の争いは神の慈悲とは相容れないものであり、特に、キリスト教のプロテスタント派による宗教革命は、教理の争いとして批判の対象となっている。

第三は、義務先行の原理である。法学者の廣池は、人間の権利と義務の発生原因を科学的に明らかにしている。さらに人間の権利と義務を道德の観点から捉え、権利を行使するためには義務を先行することが必要であり、この義務先行こそが、個人、社会、国家そして全人類が永続するための前提条件であると考えた。前述したように廣池が活動した当時の日本は、西欧の啓蒙注意の思想の影響により、義務より個人の人権を主張する風潮が高まり、労働運動や社会運動が頻繁に起きていた。このような危機状況を十分に認識していた廣池は義務先行原理を提唱し、従来の曲解した権利と義務の関係を立て直そうとした。廣池は義務先行の原理を次のように述べている。

「聖人の教説及び実行によれば、私どもの生命・財産及び自由は神の所有であります。＜第3章に人間は自然の中から生まれ出でたという事実に一致す＞しかるに私どもはこれを放縱的に使用せる故に、解脱とか贖罪とかの必要が起こったので、ここをもって私どもの一切の権利もしくは幸福は、自らその義務を先行するよりほかに方法なきことに帰するのであります。すなわち語を換えていうならば、人類の一切の行為は、結局、当該負債償却のためでなければならぬのでありますから、私どもの精神作用及び行為は常に義務先行的でなければならぬのであります。<sup>320]</sup>

このように人間の生存発達の権利は、人間ではなく、神（宇宙自然）から賦与されたものであり、権利発生の原因は最高道德の先行にあると考えなければならないのである。し

<sup>319</sup> 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第七冊』、243頁。

<sup>320</sup> 同著、141-42頁。



たがって人間の権利は人間との関係で発生するものではなく、宇宙自然との関係で発生するものとして廣池は捉えているのである。それが東洋でいう報恩の思想であり、「神と他人との恩恵に対する感謝の念とともに具体的に返報をなすところの道徳的行為<sup>321</sup>」として展開されてきたのである。廣池によると、義務先行説の根本原理は「この人間の報恩的観念に存するのであって、これに従うて行動することが真に人間を幸福にする<sup>322</sup>」ことになるのである。

第四は、伝統の原理である。この原理は、廣池が真に人間の独立自由な人格を完成する方法を確定する上で不可欠な要素である。この原理によって廣池は、人間生存の根源を明らかにし、人間関係を回復させ、当時の人類文明の混乱状態を克服しようとしたと言っても過言ではない。廣池は伝統の原理について次のように述べている。

「最高道徳にて『伝統』と申しますのは、神（本体）及び聖人より直接にその精神を受け継ぎておるところの一つの系列の総称であります。いまこれによれば、伝統とはわれわれ人類の肉体的及び精神的生活を創造し、もしくは進化せしむるところの純粹正統の系列を指すのであります。故に、これは重大なる人間社会の根本的法則であります。<sup>323</sup>」

このように廣池のいう伝統は、従来一般的な意味の伝統とは異なる。一般でいう伝統(tradition)とは「過去から伝えられ、現在に影響を及ぼし、あるいは現在の状況を構成したものの<sup>324</sup>」であり、人間の内面的な慣習、風俗、形式、価値観などを示している。このような意味での伝統は、他の特定集団の異なった伝統と対立をもたらす場合がある。日本が西欧化ないし近代化に進展していく過程で、外来の伝統と土着の伝統とが対立したのは、その代表的な実例である。

廣池のいう「伝統」とは、従来一般的な意味での伝統ではない。廣池は、既存の英語の「ライン・オヴ・サクセション」(the succession or the line of succession)に当たる言葉ではなく、ギリシア語の「まっすぐ」という意味でのオルトス“Ὀρθος”と、「糸」

<sup>321</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第七冊』、142頁。

<sup>322</sup> 同著、149頁。

<sup>323</sup> 同著、260頁。

<sup>324</sup> 清水哲郎「伝統」、廣松歩編集『岩波哲学・思想辞典』、138頁。

という意味のリノン (λινόν) とを合わせてオーソリノン (ορθοζ+λινον) という新しい学術語を造ったのである<sup>325</sup>。廣池のいう「伝統」とは、これまでの人類文明の平和と幸福に貢献した人類一般の恩人系列であり、その根源を辿れば、神すなわち宇宙自然にまで至ると考えている。そしてこのような伝統の種類として、次のような三伝統を認めている。第一は、家の伝統として家庭生活の恩人である祖先、父母である。第二は、精神伝統として精神生活の恩人である聖人である。第三は、国家伝統として国家生活の恩人である統治者である。<sup>326</sup> 廣池は、このような三系列の伝統のお陰によって人類が原始時代から現在に至るまで進化するようになったと考え、伝統を尊重して感謝を捧げることが人間のつとめであると強調する。廣池は伝統と報恩の原理について次のように述べている。

「…万物がこの宇宙間に現出し、われわれ人間がその中に生まれ出で、かくて生物の法則により、旧は新を育て、新は旧を養い、漸次にこの宇宙を開拓するところの事実すなわち真理、更に換言すれば、人間が天功を助くところの宇宙間の系列の一員としての義務を尽くさねばならぬという事実を大悟し、しこう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ところ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。<sup>327</sup>」

ここでも廣池にとっての報恩行為とは、宇宙自然の一員としての義務を先行すること他にならず、それは結局のところ、自然の法則に従うことである。

最後の第五が、人心の開発・救済の原理である。廣池のいう最高道徳は、自分の自我没却の原理から始まり、他人の人心開発・救済の原理で完結する。この人心の開発・救済の原理は、最高道徳の内容の中で最も究極的な道徳実践の原理であり、人類社会の一般人の利己心を最高道徳によって立て替えようとする精神作用の原理である。廣池はその実践方法に関し、まず、人心開発の意味について次のように述べている。

「今日一般に開発というときには知的意味を有し、救済というときは宗教的もしくは道徳的意味を有するのであります。しかるに、モラロジーは科学にしてその普及の

<sup>325</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第七冊』、262頁。

<sup>326</sup> 同著、194-95頁。

<sup>327</sup> 同著、270頁。

方法は教育的でありますから、そのいわゆる「開発」の意味は極めて広いのであります。すなわち従来人為的に発達せるところの学問・知識及び道德に対する開発を含み、且つこれに加うるに聖人の実行されたとところのいわゆる最高道德に対する開発をも含むのであります。<sup>328</sup>」

つまり開発の意味は知的開発を行うことであるが、これは従来の人間の利己的本能からの開発ではなく、世界諸聖人の最高道德に基づく開発である。廣池はこのような開発の普及方法として教育の重要性に注目し、次のように述べている。

「モラロジー教育における開発の意味は…第一には、単に最高道德的知識を得て倫理的にのみ最高道德を理解すること、第二には、その最高道德を実行すること、第三には、徹底的なる開発にして神〈本体〉の存在すなわち因果律の存在を確信し、聖人と同じき慈悲且つ至誠の心となり、伝統に事え、人心の開発もしくは救済に対して直接もしくは間接に努力すること、これであります。<sup>329</sup>」

このように廣池のいう知的一体を基盤とする開発の最終目的は救済である。すなわち、その究極においては、開発と救済は一体であると言える。しかし、その用語の使用に関しては慎重で、「モラロジーに依拠するところの学校教育においては、全く『開発』なる名称を用い、『救済』という語をば用いぬ」のであり、「そのいわゆる『人心の救済』は全くこれを自由なる家庭教育もしくは社会教育の一部に委任すべきものと考えるのであります<sup>330</sup>」と述べ、モラロジーに基づいた学校教育、家庭教育、そして社会教育のあり方に言及している。その上で、廣池はより深淵な人心救済の内容について次のように述べている。

「最高道德における人心救済は極めて重大なる意味を有しておるのであります。…これはわれわれの先天及び後天における意識的もしくは無意識に犯せるところのシン（sin）及びクライム（crime）を解脱する意味であります。シンは従来、通常「神に対する罪」と称せられており、クライムは「国家の法律に対する罪」となっております

<sup>328</sup> 廣池千九郎『新版・道徳科学の論文・第八冊』、147頁。

<sup>329</sup> 同著、147頁。

<sup>330</sup> 同著、149頁。

す。…最高道德における人心救済は、聖人の実行せられたるいわゆる神の心に基づくところの知識及び道德を、まず、自己自身に体得し且つ実行して、自己の祖先以来意識的もしくは無意識的に犯し来たれるところのシンを解脱し、然る後に、その自己の精神及び行為を他人の精神に移植して、自他の精神を根本的に改善することでありませぬ。この故に、人類の平和・文明及び幸福に対する最高道德における人心救済の価値は、実に他に比すべきものなき偉大なることとあります<sup>331</sup>。」

つまり人心救済とは、自分自身の心を最高道德的に高め、それを他人の心に移植して、自分と他人との幸福を実現しようとする行為なのである。ここで注意すべき点は他者の心を救済する動機である。廣池は最高道德の項目と関連し、人心を救済する動機を次のように説明している。

「…『人心を救済して陰徳を積む』ということはだんだん私が右の最高道德の実行を積む間に不合理を感じてきましたから、後に『人心を救済して品性を完成す』改め、更に近来『人心を開発して品性を完成す』と改めましたのであります。その理由は、いま私が人心を救済する動機が自己の欲望より出でておるからであります。故に私の人心を救済するは自己の品性を完成するためであるということになれば、私の道德実行の動機は全く聖人の教えに適うようになるのであります。<sup>332</sup>」

このように廣池は人心を救済しようとする動機は自己の利己的欲望ではなく最高道德から出発すべきこととして、まず、自分の品性を高め、最高品性を完成させる必要性を説くのである。この最高品性を完成させることは、前述したように諸聖人が実行した精神作用と行為を行う事によって可能となるわけであるが、それには「自己の過去における贖罪ということ」を含み、「自己の現在における精神作用の純潔且つ至誠にして神及び聖人の意思を実現<sup>333</sup>」していることを意味する。このような人心開発・救済を具体的に実現するために着手したのが、学者として新学問のモラロジーを樹立することであり、モラロジー専攻塾（現麗澤大学）を創設することであった。もちろん、廣池のいう人心開発と救済の対

<sup>331</sup> 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第八冊』、191—92頁。

<sup>332</sup> 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第九冊』、281頁。

<sup>333</sup> 同著、281頁。

象には日本人だけではなく、世界人類も含まれる。

以上述べてきたように、最高道徳の実質と内容は、自我没脚の原理から人間開発・救済の原理に至る道徳実践の諸原理から構成されている。特に、このような最高道徳の実践内容の展開に一貫する道徳的規準は、神の心すなわち宇宙自然の法則である。廣池は、近代西欧文明がもたらした危機に対する思想的対応として、宇宙自然を中心とする世界観を科学的に解き明かし、従来から正当化されて来た近代西欧文明の人間中心的世界観を克服しようと試みたのである。いわゆる「環境革命」の時代を迎える 21 世紀にあつて、このような廣池の宇宙自然中心の世界観は再評価されるべきであろう。というのも、その高邁な道徳的宇宙観には、人間が利己的欲望を取り去り、人類文明の発展的未来に貢献できる道程が見出されるからである。

### 3 沈大允における與人同利の思想

19世紀中期、東アジアの中国、日本、朝鮮が西欧列強のもたらした衝撃と直面していたが、この三国の中で特に朝鮮は対外的に西欧列強と対立していただけでなく、対内的にも両班官僚階層<sup>334</sup>と一般庶民階層が政治、社会、宗教において対立が激化し、全国各地でが民乱が勃発して大混乱の時期を迎えていた。在野に活躍していた朝鮮の思想家である沈大允（シムデユン、1806～1872年）が『福利全書』（1862）という経学書を著して與人同利の思想を主張したのは、このような激変の時代の中であった。

本章では、沈の主張した與人同利の思想が近代西欧文明の思想的対応として如何なる意味を持っているのか、さらに今日の時代において、どのような思想的展開が可能なのかを考察したい。その前にまず、沈の生涯を通じての思想形成の過程を概観する。次に沈がそれまでの儒教思想を集大成した福利の思想の本質を明らかにするために、同書を表した学問的動機、意味、その内容の概略、さらに福利思想における道德思想の構造などを管見する。最後に與人同利の本質を明らかにするために、沈の世界観の分析を通して浮かび上がる自然観、人間観、道德観、神観などに注目しながら、與人同利の構造と内容を考察する。

#### 3.1 沈大允における生涯と思想

##### 3.1.1 経学思想の形成

沈大允は、朝鮮の名門党派の一つである少論派の出身であり、1806年、現京畿道龍仁市遠三面加佐里に生まれた。曾祖父が乙亥獄事（1755年）とよばれる事件に巻き込まれ、死刑となって以後、沈の家門は廢族となり、その後代から官職に就くことができず、ようやく両班の身分のみを維持していた。このような家庭環境で成長した沈は、経済的困難を経験しながらも、一族の家門の伝統を維持するため、学問に邁進しなければならなかった。

---

<sup>334</sup> 両班という言葉は、本来朝鮮時代の支配身分層を指す言葉である。その起源は高麗初期に儒教的官僚制度が採用されて以来、その構成員に対する文班と武班の区分とそれをあわせ称した言葉にある。文・武両班という名称は14世紀末期に王朝が高麗から朝鮮に移ったのちにもそのまま存続し、特に朝鮮の両班は、官僚上の用語から身分層に関する用語に転化するという変化をへた。李泰鎮『朝鮮王朝社会と儒教』、六反田豊訳、法政大学出版局、2000年、175-76頁。

当時の朝鮮で両班としての身分を維持するためには、学問を修めることが不可欠であったからである。

沈は、10代中頃に独学で『四書三経』のような儒教の經典を始め、諸子百家や陰陽思想や術数などの修学に努めた。さらに沈は若い頃、『詩経』、『周易』、『中庸』、『大学』、『論語』、『孟子』などを独学で熟読した。後になってその論旨と著述には論理的に不完全な部分が見られるようになるものの、沈は、このような学問的経験をしたことで、自分の思想を思う存分に表現できるようになった。この点で沈の学問的方法は特異であるが、彼なりに従来の經典を再解釈し、その成果を新しく学問的に展開することができたのである。沈の学問的方法は、自己の実体験と深く関わっており、自分の生活の経験と歴史的な洞察を土台にして考証学的に朝鮮の歴史である『東史』と中国の歴史である『全史』のような歴史書を著わしたが、これらの書物にも彼の学問観が色濃く反映されている。

当時の朝鮮の学問的背景について言えば、朱子学を中心に西学、実学、經学、陽明学などの多様な学問が形成されていたが、朱子学以外に中心学問として展開されるものはなかったと言ってよいだろう。13世紀に中国の朱子学が朝鮮の国学として輸入され、15世紀に儒教の道徳を再解釈する道学が発達し、16世紀には人間の本性を理論的に探求する性理学が展開された。このような理論的探求は、李滉（イファン、1501～1570年）と李珥（イイ、1536～1584年）の理気論の論争を中心にした多様な学問的論争を生み出した。この両者を中心に学派が形成されると17世紀には礼すなわち朱子家礼を重視する礼学が発展した。

ところが、この時期に礼学が排他的な社会的・政策的理念へと変貌をとげると、礼学に反対する反朱子学的な陽明学が登場するようになる。また西学が中国を通じて流入すると、この西学の影響によって実学が本格的に展開されるようになる。特に、実学の発達には、中国からの西欧の科学、天文学、考証学などの流入によるところが大きく、このような実学の発達に伴い民族の伝統と現実に対する関心が深まり、歴史、地理、国語などを研究する国学も発達した。しかしながら、このような多様な学問の中心には、相変らず朱子学が君臨していた。

### 3.1.2 実学思想の形成

1832年、沈が28歳の時に父親が亡くなると、一家の経済的貧困を家長として解決する

ため、安城邑同里の都会地で商店を開き、それ以後、工房と薬屋などを営んだ。当時の朝鮮の士農工商という身分階級社会では工業と商業が蔑まれていたが、沈は、名門出身の家柄であったにもかかわらず、学者の身分を経済的に維持するために商業への従事を余儀なくされたのである。こうした有為転変の家庭状況にありながらも、沈は学問を志していた。沈は 30 歳の後半までソウルに居住しながら、著述作業を継続したが、ソウルでの生活面やその他の活動状況に関する具体的な情報はあまり見つからない。ただ、沈の家が貧しかったといったことからしても、ソウルでの生活は貧しかったと考えられる。沈がこのような困難な生活状況にありながらも、長い間ソウルを離れなかった理由の一つは、自分の学問活動と関連がある。

ところが、1842 年、37 歳の時に沈の人生に大きな転機が訪れる。もともと病弱な沈ではあったが、今まで経験したことのないような大病を患ったのである。しかし、沈はこのような不運を恨まず、これまで自分を悩ませてきた憂患と困窮こそ、事物の実情を正確に観ることができる契機になったと悟るのである。さらに、これを自分が目指す人生を実現できる好機と捉え、この危機に見舞われている自分のみならず国家の未来をも予見しようと思い立ち、『周易』を熟読して占の原理を体得した。そして『周易』を再解釈した『周易象義占法』（1842 年）の著述を始め、諸学問に本格的に邁進するようになる。

当時の沈は政治的生活に入ることができず、一生を在野で暮らすしかない立場に置かれていた。沈は在野で経学と歴史の著述に邁進し、学問と文化の中心地であったソウルで時代の潮流を体験しながら学問的な成果をあげることで自己の運命に積極的に向き合おうとしたのである。このような傾向は、沈の学問的態度にも現われる。それは事物の実利を通じて実益を探求する方法であり、沈が一生志向した学問姿勢であった。これを基にして沈が完成した経学も、当時の学者たちの経典解釈とは全く違うものとなった。

沈は実利の道が聖人の道であり、これを本当に伝えれば、西学のような邪学は一挙に払拭できると確信していた。沈の確信は、困難な現実体験を学問に転換させることで身に付いたものである。したがって沈は、もし自分の観点が間違ったら、罪も甘んじて受ける堂々と主張している。このような学問的成果を出し始めた沈は、現実から遊離した観念的な朱子学の学問的態度を批判し、その代替案として実利を基盤とした実学志向を目指そうとする。沈はこの実学で現実を変化させることができると思ったのである。この点から見れば、沈が追求した実利の目標は、反朱子学的思想とも言える実践性である。



### 3.1.3 福利思想の形成

自己の学問世界を構築した沈は、39歳になるとソウルを去った。沈は経済的な問題を打開するために、安城へ移住したのである。当時の安城は、手工業が発達し、交易が一番盛んであった地域の一つで、沈の先代ともゆかりの場所であった。こうして沈は30代後半に老母と二人の弟と一緒に京畿道安城へ移住をしたのである。そしてここで身内の兄弟たちと工房を開いて家の経済的基盤を作り、生計を立てながら、学問を続けていた。1848年、44歳の時にまた大病にかかったが、その熱病にも打ち勝ち、起死回生した。このような苦難を体験しながらも、沈は学問に邁進する。1850年、45歳となっても、少数の学者たちと交流し、学問に対する意見を交換するなど、その学問的姿勢が変わることはなかった。そして1851年、46歳の時、『論語』の再解釈を試みる。1854年、49歳の時には、政治、制度などの経世に関する制度改革を論じた『政法隨録』、『欽書駁論』、『大順新書』などを著した。しかし沈は、経済的な貧困にあえぎながら努力したものの、注釈書は未完成なままであり、学問的な業績も消失すると思っていた。その一方で、沈はこの頃に多くの地方を旅し、京畿道の安城周辺はもちろん、安山を初め、全国を行脚している。沈の生涯と学問において注目されるのが、安城での生活であった。沈は商・工業に従事していたので、経済的な貧困には悩まされていなかったが、名分は喪失してしまった。このことが深刻な内面的葛藤の要因になったものの、新しい現実体験を通じて、新しい世界観を抱くようになった。沈は、この認識の転換を通して、人間の欲望を肯定するだけでなく、欲望の功利性をも提起しながら、さらに福利を主張する道に進むのである。したがって沈の安城での生活は、利を重視する思想とそれを著述する方向に向かう上で大きな影響を及ぼしたと言える。

50代の沈の実像は、あまりはっきりと見ることはできない。沈の著作としては、1859年、54歳の時の『書経蔡伝弁正』と『礼記正解』がある。そして1862年、57歳の時、両班官僚と一般民衆の教化のために『福利全書』を著わした。1872年、67歳の時に『孝経刪正』という最後の作品を完成させ、他界した。沈の著述は、現在、約110本に達しているが、このような著述の才能は、当時、人々が見ても驚異的であった。沈の思想は、当時、朱子学からはイデオロギー的に異端の烙印を押され、社会には直接的な影響は及ぼさなかったが、沈の少数の弟子たちによって継承された。一時的にその脈が切られたにもかかわらず、近代に入って、『韓国経学資料集成』（1995）が編纂されたのをきっかけに再び

脚光を浴び、研究されている<sup>335</sup>。

## 3.2 沈大允における『福利全書』の思想

### 3.2.1 『福利全書』を著した動機

沈は 1842 年 37 歳に大病を患ったが、病苦にも負けずに学問的に邁進する。このころから本格的な著述活動し、自分の經学研究を集大成した『福利全書』を著し、これを通じて孔子儒教の道德・倫理思想を提唱した。

沈が『福利全書』を著わした 19 世紀中頃は、西欧諸国によって強制的に朝鮮が開国され、内外とも激変を余儀なくされた時代であった。対外的には西欧列強によって開港を強制され、対内的にはカトリックに対する迫害で民の乱が頻繁に起き、国内の社会問題によって勢道政治の政治的矛盾が顕在化した。このような国内外での混乱も影響して、17 世紀以来流入していた西欧のカトリック教理の自由、平等、博愛の思想が民衆の間に広がり、これまでの硬直した支配社会の階級構造の矛盾が一気に露呈したため、両班官僚たちと民衆はともに深刻な対立を経験するに至った。このようなカトリック教理が民衆の内に急速に拡大した要因の一つは、朝鮮朱子学を基盤とする封建的な朝鮮社会に対し、反封建的なカトリック教の思想が新風を吹き込むように思えたからである。朝鮮朱子学は支配的イデオロギーとして垂直的な身分秩序を強調しており、支配階級から疎外されている民衆はカトリック教理を社会的な福音として受け入れたため、カトリック教の信仰運動に拍車がかかることになった<sup>336</sup>。さらに、このようなカトリック教の信仰運動は、全国で拡大しつつ、多くの農民たちに影響を及ぼし、民乱を起こす原因にもなった。これに対し朝鮮政府は民衆を弾圧したが、それにもかかわらず、死をも覚悟した民衆の抵抗はさらに激しさを増していった。特にカトリック教の信仰運動は、現世を否定し来世を志向したため、その現世軽視の思想的影響を受けた民衆は、自分の生命も軽視するに至ったのである。しかし、こうした国家的な危機にもかかわらず、朝鮮政府は勢道政治<sup>337</sup>という権力闘争に明け暮れて

<sup>335</sup> 沈大允の生涯部分は「심대운의 사회적 처지와 학문자세」(2001)と「沈大允의 『福利全書』校註 翻譯」(2010)を参照。

<sup>336</sup> 노길명, 77-80 頁。

<sup>337</sup> 勢道とは国王の信任をえた権臣が、政治の美権を左右することをいう。姜在彦『朝鮮儒教の二千年』、朝日選書、2001年、420頁。

いた。沈は当時の国家的危機の原因について次のように述べている。

「考えて見れば、我々の道(五道、すなわち儒教を示す)が不明になってから、孟子以来、数千年の時が流れている。世俗の敗乱が極に達したこともあるが、近来、西学という一種の邪説が、その間隙を狙って勃興し、我々の民を眩惑しているからだ。私は、我々の民が墮落して行くのをただ座して眺めることだけは、どうしてもできないのである。<sup>338</sup>」

つまり、ここでの西学とはカトリックの教学のことを主としていうが、沈は、それが異端の教説として民衆の間で普及することを警戒し、世俗の敗乱の原因になっていると批判しているのである。このような国家の混乱状況に対し、沈は儒教の經典を再解釈し、兩班官僚たちと民衆に儒教本来の伝統的で道徳的なあり方を提示しようと福利思想を提唱した。当時の混乱な時代を沈は『福利全書』の自序文で次のように述べている。

「古代に、聖人が礼で英才を教え、樂で愚民を教化した故に、礼樂は治世の道具であり、教化の方法であった。三代(夏、殷、周)以後、礼樂が廢され、教化が衰退すると、たとえ經典の文章があつたにもかかわらず、学者たちは正しい意味を理解することができなかつた。高名な者は虚誕し、荒涼たる道に走り、実利を捨てて偽行を崇めて、愚迷な者は漆黒のごとき闇の中に落ち込み、感情によって行動して方向がわからなくなり、教化が日増しに弱体化し、風俗が日増しに疲弊するようになり、禍乱が日増しに激しくなつた。それ故に人類は今後滅亡し、天地の道はなくなるであろう。このため、私は憂色につつまれ、心が傷き、絶望し、心配したのである。<sup>339</sup>」

<sup>338</sup> 생각컨대 ‘우리 도’(五道:유교를 가리킴)가 불분명하게 된 것은 맹자 이후 수천년 이라. 세속의 敗亂이 극에 달했다 하겠는데 근래 西學이라 일컫는 일종의 邪說이 틈을 타서 일어나 우리 백성을 침혹하고 있다. 나는 우리 백성이 형편없이 되어가는데 바라만 보고 앉아서 구하려 하지 않기는 차마 할 수 없는 노릇이다. 孟子以後, 數千年世俗之敗亂可謂極充. 而近有一種邪說號爲西學乘間, 而起況惑民余懼斯民之無類. 而不忍坐視, 而不救篤. 대동문화연구원편저 『심대운전집 2』, 성균관대학교대동문화연구원, 1995年, 104頁.

<sup>339</sup> 고대에 성인이 예로 영재를 가르치고 악으로 어리석은 백성을 교화하였으니 예악은 세상을 다스리는 도구이자 교화의 방도였다. 삼대이후로 예악이 폐해지고 교화가 쇠퇴해지자 비록 경전의 글이 있더라도 학자들이 올바른 뜻을 이해할 수가 없었다. 고명한 자는 허탄하고 망령된 도로 치달아 실제의 도리를 등지고 거짓행실을 숭상

このように沈は、当時の朝鮮に危機をもたらした原因を朱子以来の曲解された經典に求め、兩班官僚たちは朱子学的道德だけを絶對的に志向するため、実利より名分を重視し、無知な民衆はカトリック教の教理に眩惑されているため、感情的な民乱を起こしていると兩班官僚たちと一般民衆の双方を批判している。民衆と生活をともにし、彼らの生活状況を精通していた沈にとっては、朝鮮朱子学とともに西欧のカトリック教も必ず克服しなければならない思想であった。そして、沈はそれを実現する方法として次のように述べている。

「ああ、この民には教学がなければならない。これから經典の重要な要点を取り上げ、その内容を容易に、詳細に、誰も分かるように解き明かし、万世の愚民に対し眞の經典を通じて混迷の現実を示そうとする。天下万世に民が皆福利を享受して、殃禍を免れるようにとの思いから、本を『福利全書』と名付けたのである。<sup>340</sup>」

このように沈は、天下の幸福を享受するために眞の知識と道德の必要性を提示しようとして、『論語』、『中庸』、『周易』などの原始儒教の經典を再解釈し、民衆に分かりやすく教えようとしたのである。このように經典に基づき、それらを再解釈したのは、本来の儒教の道德思想が名分と実利の両者を重視する思想であったことを再評価するためであった。しかし現実には、それが程朱や朱子のような世儒によって曲解され、本来ならカトリックの教理に対応すべき朝鮮朱子学であるはずの教理が、民衆の現実を無視した空理空論とな

---

하며 어리석은 자는 오리무중의 진흙탕 속으로 빠져들어 감정대로 함부로 행동하여 방향을 모른다 결국 교화는 날로 없어지고 풍속은 날로 피폐해지고 화란은 날로 늘어 가니 인류가 장차 멸망하고 천지의 도가 없어질 것이다. 이 때문에 근심스러워 나는 마음에 손상을 입은 듯 애태우고 걱정하였다.古者, 聖人以禮教英才, 以樂化愚民. 禮藥者, 治世之具而教化之道也. 三代以後, 禮藥廢而教化衰, 雖有經傳之文, 而學者無能通其旨義. 高明者騁乎虛誕冥茫之途, 背實理而崇僞行; 愚迷者墜於煙烟霧塗泥之中, 任情妄作而不知方向. 教化日亡而風俗日弊, 禍亂日滋, 生人之類將滅 而天地之道將廢. 是用怲怲予疚懷, 若傷在心. 김성애, 34 頁. 김성애 (キムソンエ) の沈大允の 『福利全書』의 韓國語訳を日本語で翻譯した.

<sup>340</sup> 아아! 이 백성은 가르침이 없어서는 안 된다. 이제 경전의 중요한 뜻을 취하여 그 내용을 간략하고 알기 쉽게 해서 후세에 어리석은 백성의 참된 경전으로 만들어 혼 방향을 바로 잡아주고자 한다. 그리하여 천하 만세 백성의 모두 그 복리를 누리고 양화를 면할 수 있게 하고자 복리전서라고 이름 하였다. 嗚呼! 斯民之不可以無教他. 今取經傳之要旨, 而簡詳其辭, 俾其易知, 以爲萬世愚夫愚婦之眞經, 指南迷方, 庶令天下萬世之民, 皆得享其福利, 而免於禍殃. 故名曰‘福利全書’. 同著, 5 頁.

っていると考えたからである。沈はその經典の中で「天下万世に民が、皆福利を享受して、殃禍を免れるようにとの思いから、自著を『福利全書』と名付けたのである」と述べているように、人が「善」を行えば「福利」を得、「悪」を行えば「殃禍」を受けるという儒教的道徳律を民衆に教えるために、『福利全書』を著わしたと言えるであろう。沈はその「福利」を得るための実践方法論として「一回読めば、一回の福利を得て、10回読めば、10回の福利を得るので、読めば読むほど、福利もより厚くなる。10の単位のある行いをすれば、10単位のある福利を得るので、より勤勉に行えば、福利もより厚くなる<sup>341</sup>」と述べ、『福利全書』を繰り返し熟読すべきであると訴えている。つまり、聖書や仏経を一生懸命読むように儒教經典を再解釈した『福利全書』を繰り返し読めば、「知」によって「經典の真理」を得、「行」つまり「実践」によって「福利」を得ると説いているのである。

以上のように沈は『福利全書』を世に問い、当時の朝鮮の内外の諸問題を「福利」思想によって解決しようとした。対外的には、来世の救済を信じる西欧のカトリック教理の思想的矛盾を明らかにし、原始儒教の經典の再解釈による儒家的福音書を思想的基盤にして、西欧のカトリック教理に対抗しようとしたのである。しかしながら、沈は廢族の身分上、政治に参加できなかったため、この『福利全書』という書物で、兩班官僚たちには朝鮮朱子学の改革を、一般庶民にはカトリック教の弊害を訴えることで、これらに対する思想的、宗教的な対応をしようとしたといえよう。

### 3.2.2 福利の定義

沈の核心思想である「福利」という言葉は「利害禍福」という言葉の略で、「害」と「禍」を避けて「福」と「利」を求めることを意味する。沈によれば「天道には禍福があるため、善に福を与えて、淫に禍を与える<sup>342</sup>」と述べ、とりわけ「鬼は、禍福の主である。人は、陽界の用を行い、天地万物における利害の権限を主動し、鬼は陰界の用を行って、天地万

<sup>341</sup> 한 번 읽으면 한 번의 복리를 얻을 것이요. 열 번 읽으면 열번의 복리를 얻을 것이니 많이 읽을 수록 복리가 더욱 많아질 것이다. 일 할 만큼 실행하면 일 할의 복리를 얻고 십 할만큼 실행하면 십할의 복리를 얻을 것이니 부지런히 실행할 수록 복리가 더욱 쌓일 것이다. 讀之一番, 得一番之福利; 讀之十番, 得十番之福利; 讀之愈多而福利愈厚. 行之一分, 得一分之福利; 行之十分, 得十分之福利; 行之愈勤而福利愈積. 多多熟讀, 勤勤服行, 一心無他, 則千災萬惡消滅, 諸福百祥自至矣. 김성애, 35 頁.

<sup>342</sup> 천도에는 화복과 있기 때문에 선에게는 복을 주고 악에게는 화를 준다. 天道有禍福, 善而禍, 淫非天有心而為之也. 同著, 51 頁.

物における禍福の権限を主動する<sup>343</sup>』と述べている。つまり、天と鬼が「禍福」の主体であり、人は「利害」の主体であるので、人が「利益」を求め、「害」を避ければ、「善」として「福」を享受するというのである。この意味で、沈のいう福利とは、天上ではなく、現世の中で人間に「幸福」と「利益」をもたらす「善」を最高の価値とする「福善禍淫」の思想に基づいているのである。

本来、福善禍淫という思想は仏教の思想であった。朝鮮では崇儒抑仏政策の一環で仏教を虚学の宗教として退けたが、この仏教の思想の中でも特に福善禍淫の来世の禍福に注目した勸善懲惡的応報説が批判的的になっていた。そしてこれに対する思想的対応として、現世で道徳と倫理の実践を強調する勸善懲惡説が普及したのである<sup>344</sup>。このような状況の中にいたにもかかわらず、沈の福利思想は、来世的な勸善懲惡説に従っている。したがって沈のいう福利は、現世の利益だけではなく、来世の榮華に関連する仏教的性格をもっているといえよう。また、同類の書として、中国の陳繼儒（1558～1639年）が著した『福利全書』があるが、沈がこれを参考したかどうかは確認できない。しかしながら、福利という概念や自分の実践行為の先行によって禍福に至るという感応記の事例を中心に編纂されている点や書名は類似している<sup>345</sup>。

### 3.2.3 『福利全書』の概略

『福利全書』は、自序文と本文 12 章から構成されている。1 章から 3 章までは自然万物の原理を、4 章から 6 章までは人道を、7 章から 8 章までは鬼神の原理を、9 章から 12 章までは禍福の逸話を取り上げ、沈の自然観、人間観、利欲観そして神観を明らかにしつつ、道徳的行為の実践による「福利」を考証的に論じている。

次に第一章から第十二章となる本論の要旨を列挙しておこう。

一章の「天地、人物、鬼神の由来を明らかにする」では 氣中心の世界観が論じられている。沈の世界観は、朝鮮朱子学の理中心とした世界観を否定するものである。太極を理

<sup>343</sup> 귀신은 화복의 주인이다. 사람은 양계의 용을 이용하여 천지만물의 이해의 권한을 주동하고 귀는 음계의 용을 이용하여 천지만물의 화복의 권한을 주동한다. 鬼神禍福之主也, 人爲陽界之用而主, 天地萬物利害之權, 鬼神爲陰界之用而主, 天地萬物, 禍福之權人者天地. 김성애, 116 頁。

<sup>344</sup> 윤사순 『조선 도덕의 성찰』, 들베개, 2010 年, 36 頁。

<sup>345</sup> 김성애, 13 頁。

ではなく気として捉え、この気の作用から天地、人物、そして鬼神が生成すると考える。特に、気の性質は有機体的に働くことと同質の物体に感応することである。二章の「天と人が感応する道理を明らかにする」では人間は天地の気と「感召」することが論じられている。「感召」とは、人間の行為により天地が反応することであり、相互に反応する「感応」とはその意味が異なる。沈によると、人間が天地から禍福を得ることは人間の善悪の行為の結果である。つまり、善悪の意志は天地にはなく、人間にある。三章の「性、心、情の体用について述べる」では、これまでの人間の本性が再定義されている。沈は人間の本性を欲望の存在として捉え、従来の朝鮮朱子学の「性即理」、すなわち人間の本性を理の存在として捉えようとする人間論を否定する。

四章の「人の道理である名利、忠恕、中庸を明らかにする」では、人間の名利の追求する方法が明らかにされている。人間の道は名誉と利益の追求にある。しかしながら、名誉と利益の性質上、両者を同時に得ることは難しいと認めている。つまり、名誉を得ると、利益は損になりやすいということである。そこでこの問題を恕と中庸の精神により解決するのである。これが與人同利の思想である。五章の「人の道理として三綱五倫を明らかにする」では、人間生活における実践道徳として三綱五倫が考察されている。沈にとって、従来の三綱五倫の思想は、名分を過度に強調するため、非現実的な傾向に陥りやすいという欠陥があった。人間の道理は福を求め、過を避けて、名利を追求することである。この意味で、沈のいう三綱五倫の理論は、実利を中心に展開される。特に孝と利を結び付けながら、当時の家礼の非現実性を批判する。六章の「人の道理として勤勉を明らかにする」では、士農工商の階級社会におけるそれぞれの職分のあり方が述べられている。学者の身分であったにもかかわらず、商業に従事する経験もあった沈は、特に「士」すなわち両班官僚の不道徳性を批判し、農・工・商業に従事する一般庶民の勤勉性を強調する。

七章の「幽明の始終に関する道理を明らかにする」と八章の「鬼神の状況を明らかにする」では、鬼神論が展開されている。沈は、まず、なぜ人間が善行をしなければならないのかを明らかにしている。これまでの朝鮮朱子学の思想では、善行への適切な補償が足りなかったと捉えている。人間の人生の功過は、人間の死後、この世では子孫に、あの世では鬼神に現れると主張する。さらにあの世の鬼神は、子孫の功績の分量に応じて、鬼神は亡くなることもある。この意味で、沈の鬼神論には、朝鮮の伝統的な巫教思想と仏教の因果説、地獄説、輪廻説の影響がみられる。このような姿勢は、沈がキリスト教の天堂地獄説を批判の対象としていたことと関連があるように思える。特に八章では、キリスト教

の原罪論に対して批判的である。当時の一般庶民がこのカトリック教理への関心を高めていたからである。

そして残る九章の「経典の教えを説く」、十章の「嘉言、善行を記す」、十一章の「禍福の獲得を記す」、十二章の「鬼神のことを記す」では、儒教の経典や朝鮮と中国の逸話を通じて、人間の善悪による禍福の効果が論じられている。朝鮮と中国の歴史上の偉人と鬼神を中心にした福善禍悪の逸話がわかりやすく説かれている。

以上のように全十五章から構成された『福利全書』では、沈の哲学と思想が体系化されているだけでなく、儒家の経典の要旨も簡略に分かりやすく解説され、指導層や民衆の生活指針になるような工夫が随所に散見される。

### 3.2.4 福利思想における道徳の構造

前述したように沈の福利思想の核心は文字通り福利にある。したがって福利思想では、人間の本性である利益と関連させながら、朱子学的道徳を批判し、これに対して本来の儒教的道徳を提示している。まず、沈は朱子の道徳について「人は欲望がなければ、木石と同じである。言動とともに、視覚、聴覚、思考、食、性は、欲望があるから作用するのである。人として欲望がなければ、どうして人といえようか<sup>346</sup>」と批判している。端的に言えば、朱子の道徳理想主義に注目しているのである。まず、沈が利益と道徳と関連させたのに対し、朱子は『大学章句』で「明徳を明らかにする<sup>347</sup>」ことの必要性を謳っているが、その解釈は人欲による妨害を除くことである。「明徳」とは天から与えられた本性の「徳」をいい、物と自然に内在している本性として「天理」という。これに対し「人欲」とは本性の正当な発現を妨げるものである。さらに、朱子は「天理を存し、人欲を去る<sup>348</sup>」という。ついに天理を維持し、人欲をあるべからざるものとして無くするという「無欲説」を展開している。その結果、自己利益的な「利」の「欲」に対して全く無関心な状態になり、道徳的な「理」のみを志向することになった。

<sup>346</sup> 사람으로서 욕망이 없으면 목적과 다름이 없으니, 말하고 움직이고 보고 듣고 생각하고 먹고 자는 것이 욕망이 있기 때문에 일어나는 것이다. 사람으로서 욕망이 없다면 어떻게 사람이라고 할 수 있겠는가? 人而無欲, 則無以異於木石也, 言動視聽思慮食色, 以有欲故作也. 人而無欲, 何以爲人哉. 김성애, 58-59 頁.

<sup>347</sup> 金容治『大学・中庸』、岩波文庫、2012年、31頁。

<sup>348</sup> 大濱皓『朱子の哲学』、東京大学出版会、1983年、211頁。



前述したように朝鮮では中国の朱子学から影響を受けたが、中国では宇宙論に注目したのに対し、朝鮮では人間の本性である道徳性に注目した。特に、朝鮮中期に朝鮮の朱子と呼ばれた李晃(イファン、1501～1570年)は、儒教の伝統である「利は義の和である」という教えを次のように表明した。すなわち「利は義の和であるが、結局、利と義は相対立し、一方が減れば他方が生じ、一方が勝れば他方が負ける。その理由は人の心が両者のどちらかに影響を与える<sup>349</sup>」からである。さらに「…これはすなわちためにするところがあって為したのであり、その心はすでに義と背馳してしまっていて、そのいわゆる利は、自然に義が和するという意味の利ではなくなっている。朱子が義の和を以て利の意味を解釈し、またためにするところがある(有所為)の三文字を以て利を謀る害毒を説破した所以である<sup>350</sup>」と述べている。このように李晃は「利」というのが「義」の和であることを理論的に肯定しているのである。孔子も「君子は義に喻り、小人は利に喻る<sup>351</sup>」と述べているように、「大義」を志向し、「小利」を避ければ、「公利」を得ることができると考えている。つまり「利は義と和である」という教えは、本来の儒教教義からしても間違いではないと考えられる。しかしながら、李晃は人間の本性に注目し、「利」は「義」と調和しえないと主張する。特に「有所為」で為すものは「利」として否定し、本来の儒教の「利は義と和である」という結果主義と対立し、結局、道徳理想主義に進む契機となったのである。

沈の立場からすれば、当時の朝鮮の朱子学的道徳の基準は、一般民衆にとってはやや高すぎる倫理基準であったと言える。ここで沈は道徳理想主義的な行動基準を再構築するため、まず従来利益と道徳の対立関係を解消しようとした。しかしながら利益追求には争利が発生しやすいため、本来の儒教のいう「忠恕」と「中庸」による己の利を欲する心を抱きつつ、他とともに利を得るという「與人同利」の思想が必要であるというのである。したがって、沈は、これからの朝鮮文明が旧態依然とした朱子学的呪縛を解き、さらに発展するには、「與人同利」の思想が必要だと考えたのである。

### 3.3 沈大允における與人同利の思想

<sup>349</sup> 한국국학진흥원국학연구실『韓国儒学思想体系Ⅶ—經濟思想編』、한국국학진흥원、2002年、210頁。韓国語を日本語で翻訳した。

<sup>350</sup> 小倉紀蔵『朱子学化する日本近代』、藤原書店、2012年、86頁。

<sup>351</sup> 貝塚茂樹『論語』里仁篇、中公文庫、2009年、103頁。

### 3.3.1 沈大允の世界觀

沈は、西欧文明に立ち向かい、従来の朝鮮朱子学的な理の世界觀を再解釈し、宇宙自然の気の現象からその原理を探求することで、天、人、そして神の關係を解明しようと試みた。沈は『福利全書』で次のように述べている。

「天は氣であり、地は形である。氣が始めて生じるものを太極という。太極は陽である。氣の本性は動であり…太極が動いて屈伸すれば、陰氣が生じる。玄妙な理で両者が相互に結合して物を構成し、両者が相互につり合って物を生成す。したがって、陽氣が屈伸し、お互いにつり合って陰氣が生じるので、陰は陽から生じ、陰陽が相互に結合し氣を生成するので…これを天の氣という。陽の中にまた陰陽があり、陰の中にもまた陰陽がある。陰陽と陰陽が相互につり合って形が生じるので、形が氣から生成し、形と氣が相互に結合して形を生成するので、…これを地の形という。<sup>352)</sup>

このように沈は、宇宙自然の始まりを氣の働きから把握している。これは宇宙自然の本質を理として捉えている朱子学と神それ自体としてみるカトリック教に対して正面から対立する考え方である。まず、氣は太極であり、陽の性質を持っている。これが屈伸すれば陰が生成し、陰陽が結合して調和を可能にする氣が生成する。沈はさらに次のように述べている。

「氣は知覺を持つことができないが、形に託して知覺が生じ、氣は變化すること

<sup>352)</sup> 하늘은 기이고 땅은 형이다. 기가 처음 생겨나는 것을 태극이라 하는데 태극은 양의 성질이다 기의 본성은 움직임이니 …태극이 움직여서 굽혔다 폈다 하면 음기가 거기서 생겨난다. 현묘한 이치로 두 가지가 서로 합하여 물을 이루고 두 가지가 서로 짝하여 물을 낳는다. 따라서 양기가 굴신하여 서로 짝하여 음기가 생겨나니 음은 양에서 생겨나는 것이요, 음양이 서로 합하여 기를 이루는 것이니 이것을 하늘의 기라고 말한다. 양 가운데 또 음양이 있고 음 가운데도 또 음양이 있다. 음양과 음양이 서로 짝하여 형이 생기니, 형이 기에서 생겨나고 형과 기가 서로 합하여 형을 이루는 것이니, 이것을 땅의 형이라고 말한다. 天,氣也; 地,形地. 氣之始生, 名曰‘太極’. 太極, 陽也. 氣以動爲性, …太極動而有屈伸, 陰氣生焉. 玄妙之理, 二者相合而成物, 二者相配而生物. 是故陽氣之屈伸, 相配而陰氣生, 陰生于陽, 陰陽相合而成氣, …此謂天之氣也. 陽中復有陰陽, 陰中復有陰陽. 陰陽與陰陽相配而形生, 形生于氣, 形氣相合而成形…此謂地之形也. 김성애, 38 頁.

ができないが、形に託して変化する。それ故に、氣と形がお互いにつり合っ  
て精が生じ、氣と精がお互いにつり合えば神が生じるので、神が生じた後  
に知覺があり、変化がある。それに天地、日月星辰、山川江海の神と土石  
草木の靈が生じるが、これは血肉の形氣とは混ざらず、靈は明るく  
變化無上で悠久不滅であるので、造化の主となり、禍福の政事を行  
うのである<sup>353</sup>。」

要するに、陽の陽陰氣と陰の陰陽氣が形と精を経て神となるのである。  
この過程で、一貫するのは氣の存在である。さらにこの神が誕生した  
後に宇宙自然が出現し、變化する。そしてようやく人間が誕生すると  
考え、次のように述べている。

「氣が積もって形を生じ、形が動いてまた氣を生ずる。氣の本性は似  
ている類と相互に感應するのである。人と物が始めて生まれる時、天  
氣の陰陽と地氣の陰陽が相互に配合して蓄積するが、そこでは種が  
無くて自然に生まれるゆえに、すなわち氣が積蓄して形を生ずると  
いう理がある。…形の氣が作用すれば、各々似ている類として天地  
の氣を感化し、天地の氣が氣の形に作用し、相互につりあえば、そ  
こに禍福が生じ、子孫が生じるゆえに、すなわち氣の本性が似てい  
る類に感應するという理である<sup>354</sup>。」

<sup>353</sup> 기는 지각이 있을 수 없으나 형체에 의지하여 지각이 생기며, 기는 변화할수 없으나 형에 의지하여 변화한다. 이렇므로 기와 형이 서로 짝하면 정이생기고, 기와정이 서로 짝하면 신이 생기니, 신이 생기고 서야 지각이 있고 변화가 있는 것이다. 이에 천지 일월성신 산천 강해의신과 토석초목의 영이 생기는데 이는 혈육을 가진 형기와 섞이지 않은 것들이어서 영이 밝아 더할수없이 변화무쌍하고 오래도록 유지되어 없어지지 않기 때문에 조화의 주인이 되고 화복의 정사를 행하는 것이다. 氣不能有知, 託形而有知; 氣不能有變, 託形而有變. 是故氣形相配而精生, 氣精相配而神生, 神生而有知覺有變化矣. 於是乎有天地日月星辰山川江海之神, 土石草木之靈, 是不雜於血肉之形氣者也, 而靈明變化無上, 而悠久不滅, 爲造化之主, 而行禍福之政焉. 김성애, 38-39 頁。

<sup>354</sup> 기의 성질은 비슷한 유끼리 서로 감응하는 것이다. 사람과 만물이 처음 태어날 적에 천기의 음양과 지기의 음양이 서로 배합하여 축적되어 있는데 거기서 종자도 없이 저절로 만물이 태어나니 바로 기가 쌓여 형을 낳는 이치이다. …형체를 사용해서 나온 기는 각각 비슷한 類로서 천지의 기를 감소하고 천지의 기가 형체를 사용해서 나온 기와 함께 서로 짝하면 거기에서 거기에서 화복이 생겨나며 자손이 생겨나니 바로 기의 성질이 비슷한 유끼리 감응하는 이치이다. 氣之性以類相應. 人物之始生, 天氣之陰陽與地氣之陰陽相配而積焉, 無種而自然生物, 卽氣積而生形之理也. …用刑之氣, 名以基類感召天地之氣, 天地之氣與用形之氣相配, 而禍福生焉, 子孫生焉, 卽氣之性, 以類相應之理也. 同著, 41 頁。

つまり気によって形体の見える人が誕生するが、人の精神と行動によって物を使う行為は天地の気運を感召する。沈は、男女、子孫、禍福、鬼神が生成される過程を次のように述べている。

「およそ、人の行為と意思で、形と物が用いられ、天地の気が感召する。その気が感応し、男女陰陽における形の精と一致するものは子孫となり、その気が感応し、喜怒哀樂の感情を用いる精と配合されものは禍福となる。形と物を用いた精が、天の生命の気とともに一致すればこれを魂魄といい、これが鬼神である<sup>355</sup>。」

人が天地の気運を感召する過程で、男女の形と結合すれば子孫となり、感情の形と結合すれば禍福となる。そして形体と物を使って発生した用と結合すれば鬼神になる。したがって人が主体となるのであるが、ただ、従来のキリスト教の人間観とは異なると言える。沈のいう人は自然を支配する存在ではなく、自然とともに生きて行く同格の存在である。その上で沈は、人間の本質について「欲求は、天が命じた本性である<sup>356</sup>」とし、「人が利益を好み、名誉を好むことは、天性である<sup>357</sup>」とし、人間の本性が欲から成り立っていると捉えている。

では、沈は、宇宙自然と神と人間との関係性や、天と人と鬼神の関係性を如何に捉えているのであろうか。まず、沈は天と人の関係について「天道に禍福があり、善なる者に福を与え、悪なる者に禍を与えるのは、天に心があるためではない。日ごとに、天が人と万物を調べ、その功罪を追い詰め、賞と罰を与えるものではない<sup>358</sup>」と述べている。つまり、

---

<sup>355</sup> 무릇 사람의 행위와 생각으로 형체를 쓰고 사물을 써서 천지의 기를 감소한다. 그 기가 감응하여 남녀 음양 형의 정과 하나를 이룬 것은 자손이 되고 그 기가 감응하여 회로애락의 정을 쓰는 정과 배합한 것은 화복이 된다. 형을 쓰고 물을 써서 나온 정이 하늘에서 받아 생명을 가지게 되는 기와 더불어 하나를 이루면 혼백이라 부르니 이것이 귀신이다. 凡人之行事思慮, 用形用物之感召天地之氣. 基氣之感應, 而致一於男女陰陽形精者, 爲子孫; 基氣之感應, 而配於喜怒哀樂用精之精者, 爲禍福. 用形用物之精, 與稟於天而有生之氣, 致爲一而名曰, 魂魄, 是爲鬼神. 김성애, 44-45 頁。

<sup>356</sup> 욕망이란 하늘이 명한 천성이다. 欲者, 天命之性也. 同著, 59 頁。

<sup>357</sup> 사람이 이익을 좋아하고 명예를 좋아하는 것은 바로 그천성이니. 人之好利好名, 乃其天性也. 同著, 65 頁。

<sup>358</sup> 천도에 화복이 있어서 선한 자에게 복을 주고 음란한 자에게 화를 주는 것은 하늘이 마음이 있어서 그렇게 하는 것이 아니요 하늘이 사람과 만물을 일일이 살펴보고 그 공과 죄를 따져서 상주고 벌을 주는 것은 아니다. 天道有禍福, 善而禍, 淫非天有心而爲之也, 非天之歷察乎人物, 而論基功罪而賞罰也. 同著, 51 頁。

天が人に与える「禍福」は、天の意志ではないと考えているのである。それは、天を中心とする超越的な朝鮮朱子学やカトリック教と対立するものであり、人を中心として天と一体化する自然的、現世的な思想であるといえよう。さらに沈は、「人が天と互いに感応し、禍福を創って、人と人が互いに接し、利害を創る。福は利と会い、禍は害とともに帰る。天と人の間で道が異なるのではなく、禍福と利害の道が異なるため、利をすれば福を得て悪をすれば禍を得るのだ<sup>359</sup>」と述べている。言い換えれば、人と天は相互感応的な関係であり、天道と人は同じものだと言えるのである。したがって、人が善と悪を行えば、天は「禍」と「福」を与え、人の善行に報いてくれるのである。このような人と天、双方の感応的な関係を強調する考え方は、民衆に密着した仏教の因果応報的思想を取り入れたものであるが、そこに民衆により親密に近付こうとした沈の思想家としての姿勢がうかがえる。

次に沈は、人と鬼神の関係について「人は、陽界の用を行い、天地万物における利害の権限を主動し、鬼神は陰界の用を行って、天地万物における禍福の権限を主動する<sup>360</sup>」と述べている。このように、現世の人間は天地万物の「利害」の主体であるのに対し、来世の「鬼神」は「禍福」の主体であると言える。しかし、鬼は「禍福」の主体ではあっても、その行為において主動的な役割を演じるものでもない。むしろ、「禍福」を左右するのは「鬼神」はなく、現世に生きる人間の善行なのである。つまり、人間の最終目的である「福利」を左右するのは人間であり、さらに、人と神の関係で重要なのは人を中心とした天地万物であり、現世における善行であると言えるであろう。これに対し、朝鮮朱子学者たちは陽気の精英は魂、陰気の精英は魄と呼び、人は死ぬとその魂は天に昇り神となり、魄は地に降り鬼すなわち鬼神となって、人に害を与えるものと考えている。この視点からすると、沈の鬼神観は、当時の基督教のイエス・キリストの存在を意識したものではないかと考えられる。というのも、沈は中国から導入された西欧の『天主実義』（1595）の漢訳書

<sup>359</sup> 사람이 하늘과 서로 감응하여 화복을 만들고, 사람과 사람이 서로 교접하여 이해를 만든다. 복 <福>은 리<利>와 만나고 화<禍>는 해<害>와 함께 돌아온다. 하늘과 사람 사이에 도가 다를 것이 없고 화복과 이해의 이치가 다름이 없으니, 이로운 것을 하면 복을 받는 것이요, 해악을 끼치면 화를 받는 것이다. 人興天相感而爲禍福, 人興人相接而爲利害, 福興利會, 禍興害歸. 天人無二道, 禍福利害無二致, 能爲利則受福矣, 爲害則受禍矣. 김성애, 55 頁.

<sup>360</sup> 사람은 양계의 작용이 되어 천지 만물 이해의 권한을 주장하고, 귀신은 음계의 작용이 되어 천지 만물 화복의 권한을 주장한다. 鬼神禍福之主也, 人爲陽界之用, 而主天地萬物利害之權: 鬼神爲陰界之用, 而主天地萬物禍福之權. 同著, 116 頁.

に書かれたカトリック教理を痛烈に批判しているからである。特にカトリック教理の来世観に対しては、「善を行った者は、皆天堂に入り、不善を行った者は、皆地獄に入るといふこの説は妄説である。…善は行わないが、悪も行わない者も、悪者とともに地獄に入らなければならないのか。それは妄説といふことができる<sup>361</sup>」と指摘している。さらに、「善を行って天堂に入るにしろ、悪を行って地獄に落ちるにしろ、天が皆にそのようにさせたといふならば、そのようにしむけて、賞・罰を与えることが果たして天道と言えるのであろうか<sup>362</sup>」とカトリック教理の矛盾した論理を厳しく追及する。

以上のように、沈は、天、人、神の本質を論じるにあたり、朝鮮朱子学と朝鮮カトリック教の形而上学的な思想的矛盾を明らかにしながら、三者の本質は「利」を基底にした自然現象としての「気」の働きの結果であると主張する。そして、三者の関係は、相互感応的な関係であり、人を中心に天と神が有機的につながっていると考える。つまり沈の世界観の特徴は、天と神を超越的な存在ではなく、内在的存在として捉えることにある。したがって「福利」は天と神を盲目的に信仰することではなく、人が現世で善を行うことにより「福」を得ることであり、その福は自分のみならず祖先と子孫まで及びうる。このようにして沈は、伝統的な原始儒教思想の原点に戻り、それを民衆の精神生活と密着している伝統巫教的、仏教的な現世・来世観と結び付けることで、西欧文明におけるキリスト教の宗教思想と対峙しようとしたのであろう。

### 3.3.2 與人同利の構造

前述したように、與人同利の思想は、己の利を欲する心を抱きつつ、他とともに利を得るといふ功利的道徳に他ならない。ではこの與人同利とは、現実に如何なるを道徳を意味するのか、その点を明確にするために、まず、與人同利の構造から見てゆくことにしよう。まず、沈は與人同利を次のように説明している。

<sup>361</sup> 선을 하는자는 모두 천당에 올라가고 불선을 한자는 모두 지옥으로 들어가니, 이설은 망설이다. 爲善者皆登天堂, 爲不善者皆入地獄, 此說妄也. 김성애, 120 頁.

<sup>362</sup> 그렇다면 천당 지옥을 만드는 것은 또 무엇인가? 가령 선을 하여 천당에 올라가고 악을 해서 지옥에 들어가는 것이 모두 하늘이 그렇게 시킨 것이라면, 그렇게 시키고서도 따라서 상주고 벌주는 것을 천도라 할 수 있겠는가? 그 논리가 이리보나 저리보나 너무도 근거가 없다. 天堂地獄之設又何爲哉? 使基善焉而登之天堂, 使基惡焉而人之地獄, 皆天之所使然也. 使之然而又從以, 賞罰之, 可爲天道乎?. 同著, 124 頁.

「如何にして人々とともに利益を図ることができるのか。如何なる仕事でも己と他をとともに利すれば、すぐに行うべきであり、己を利して他を害さなければ、また他を利して己を害さなければ、すぐに行うべきである。己を利すること多く、他を害することの少なきことあれば、あるいは他を利すること多く己を害することの少なきことあれば、さらに速やかに行うべきである。己を利すれども他を害すること甚だしければ、あるいは他を利すれども己を害することが甚だしければ、これを行ってはいけない。他と己の利を計り、一方に偏らないようにするのが同利であり、公の道である。<sup>363</sup>」

つまり自他の利害関係を精密に慮り、均衡を図って同利を実践し、自己あるいは他人が一方的に犠牲を払うのではなく、相互補完的に「利」を得ることを目指したのである。ところが、沈はその一方で、「利という本質からして、他人が利すれば自己には害となり、自己が利すれば他人に害となるため、双方ともに満足させることは難しい<sup>364</sup>」と争利の困難さも認めている。

そしてこの争利に対する解決の方法として提示するのが、「忠恕」と「中庸」の精神である。まず「忠恕」とは、孔子が「吾が道は一以てこれを貫く<sup>365</sup>」と教え示し、この「一貫」の意味を曾子が「夫子の道は忠恕のみ<sup>366</sup>」と定義していることから分かるように、孔子が生涯追求し続けた根本的な道德原理である。「忠」は自己の良心に忠実なこと、「恕」は他者に対して思いやりを持つことを意味し、「忠」と「恕」とが一体となって「仁」を構成している。また「中庸」とは、孔子が「中庸の徳たる、それ至れるかな<sup>367</sup>」と教え示し

---

<sup>363</sup> 어떻게 해야 함께 할 수 있는가? 일 가운데 나와 남이 모두 이로운 것이 있으면 빨리 해야 하고 나에게 이로우면서도 남을 해하지 않고 남에게 이로우면서도 나를 해하지 않는다면 빨리 해야 한다. 나에게 이로운은 많으나 남을 해함이 적고 남에게 이로우면 많으나 나를 해함이 적다면 또한 해야 한다. 나에게 이롭지만 남을 해함이 심하고 남에게 이롭지만 나를 해함이 심하거든 행해서는 안된다. 나와 남을 저울질 해 보아서 어느 한편으로 치우치지 않는다면 이것이 이를 함께 하는 지극히 공변된 도리이다. 事有我與人俱利者亟爲之,利我而不害人,利人而不害我,亟爲之; 利我多而害人少, 利人多而害我少,亦爲之;利於我而甚害人, 利於人而甚害我, 不可爲我, 權衡於人也, 而不偏於一邊,此同利至公之道也. 김성애, 73 頁。

<sup>364</sup> 이의 속성이 남에게 이로우면 나에게 해롭고 나에게 이로우면 남에게 해로워서 둘 다 온전할 수 없는 것이다. 而利之爲物, 利於人則害於我, 利於我則害於人, 不可兩全者也. 如之可而同也?. 同著, 73 頁。

<sup>365</sup> 貝塚茂樹, 102 頁。

<sup>366</sup> 同著, 103 頁。

<sup>367</sup> 同著, 175 頁。

たように、「中」は過不及がないこと、「庸」は平常であることを意味し、完全無欠の徳を示している。

この両者のうち前者の意味について、沈は原始儒教におけるすべての徳の中心である「仁」と捉え、「自己が欲する事を、他者に行わないようにすることを恕といい、自己が進めることを他人に譲り、行うようにすることを忠という<sup>368</sup>」と説明している。つまり、「欲」の均衡の視点で「忠恕」の意味を再解釈しているのである。また、後者の意味につて、沈は「中とは物事の上端と下端を審らかにし、その中を得ることであり…庸とは恒常であり、度が過ぎれば平常ではない<sup>369</sup>」と述べ、物事の合理的なの視点から「中庸」の意味を再解釈している。さらに「中庸」を、物事のどちらにも偏らず、常に中の道を目指すものとして捉え、「中庸とは、大きな善であり、至高の利であり、福の集積」であり、「中を守れば、常に和するため、中庸は中和である<sup>370</sup>」と改めて定義している。

以上のように、沈は道德思想として他者とともに「利」を図るという「與人同利」を主張し、双方が利害関係において対立する場合は「與人同利」を実践し、自己、あるいは他者の相互補完的な「利」を得ることを目指そうとしているのである。それが儒教本来の「忠恕」の道であり、「中庸」の道であると考えたのである。この意味で、沈の「與人同利」の思想は、当時の朝鮮の道徳的理想主義やキリスト教の来世主義とは異なり、諸問題に現実的な対応を求めようとする思想と位置づけられるだろう。「利」、すなわち幸福の追求は、同時に「利すれば、義を重んじる」という功利的な「利」を意味し、「公」の道を目指したのである。

### 3.3.3 與人同利の内容

沈は朝鮮文明の危機に対する現実的な解決策として與人同利の思想を主張した。実生活

---

<sup>368</sup> 자신이 원하지 않는 것을 남에게 행하지 말라는 것을 서라고 하고 자기가 바라는 바를 남에게 미루어 행하는 것을 충이라 한다. 己所不欲, 勿施於人曰、恕. 己所不欲, 推之於人曰、忠. 김성애, 69 頁。

<sup>369</sup> 중이란 일의 상단과 하단을 잘 살펴서 그 중간을 얻는 것이며 일의 이쪽과 저쪽 끝을 살펴서 그 중간을 얻는 것이다. 中者, 審事之上端下端, 而得基中: 審事之此端彼端, 而得基中. 同著, 74 頁。

<sup>370</sup> 중용이란 커다란 선이요. 지극한 이익이요, 복이 모인 것이다. 중을 지키면 항상할 수 있으며 중용은 중화이다. 中庸至善之道也. 中庸者, 善之大, 利之至, 福之萃也. 中則庸, 中則和, 中庸者中和者. 同著, 66-67 頁。



での具体的な実践内容としては、特にその核心思想である「忠恕」と「中庸」に基づき、「三綱五倫」を強調した。元来、儒教のいう「三綱五倫」とは儒教道徳の基本となる徳目であり、社会的な人間関係を父子、君臣、夫婦、長幼、朋友間の五つの関係に分割し、さらにこれらの関係における父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信の五つの倫理を「五倫」と名付けたものである。それらの中で、父子、君臣、夫婦の關係に注目し、父、君、夫を基準として従うべき徳目として、父爲子綱、君爲臣綱、夫爲婦綱の基本綱領をあげ、これを「三綱」と称した。特に、朝鮮の支配階級である兩班官僚たちは、このような「三綱五倫」を礼の具体的な形として捉え、人倫道徳の根本として提示した。一般的に礼とは、社会における人間関係の調和を示すが、彼らにとっての礼の基準とは、支配階級を中心とした上下垂直的な秩序関係を意味した。それに対し多くの民衆が求めていたものは、左右水平的な秩序関係であった。

沈は「三綱五倫」について「臣下の法となり、父子の法となり、夫婦の法となるのが三綱であり、君臣間には義があり、父子間には親があり、夫婦間には区別があり、長幼間には順番があり、朋友間には信義があり、これを五倫という<sup>371)</sup>と述べている。この言説を見る限り、沈は基本的には「三綱五倫」を継承しようとしたのであろう。したがって沈が礼欠如の原因として挙げたのは、「三綱五倫」の思想の影響ではなく、支配階級である朝鮮の朱子学者たちが、一方的に礼の基準をあまりにも高く設定していることであった。それはすなわち、礼の基準を引き下げ、民衆が「三綱五倫」を実行できるようにすれば、礼を守らない民衆が増加することはないということでもある。沈が「三綱五倫」の徳目の中で、君臣、父子、夫婦、長幼、朋友の關係を孝の關係として捉えているのは、これまでの礼の伝統を守りたかったからである。特に父子、夫婦、長幼の關係を注目するのは、教化の対象が一般の民衆であったためである。

まず、君臣間の關係については、それを民と結び付けて天地人の關係性として設定し「君臣は天地の大義であり、人の大倫である。天下の道が統一されなければ世が乱れる。故に

<sup>371)</sup> 사람의 도는 복을 구하고 화를 피하여 명분과 이익을 둘 다 이루는 데 있으니, 그 법도는 충서 <忠恕>와 중용 <中庸>이요, 그 행실은 삼강오륜 <三綱五倫>이다.

임금은 신하의 법이 되고 아버지가 자식의 법이 되고 남편은 부인의 법이 되는 것이 삼강이요, 군신 <君臣> 간에는 의가 있고 부자간에는 친함이 있으며, 부부간에는 구별이 있고, 장유 <長幼> 간에는 차례가 있으며, 봉우 <朋友> 간에는 신의가 있는 이것을 오륜이라고 한다. 장유는 형제 <兄弟>와 사제 <師弟>간의 윤리를 겸하여 말한 것이다. 君爲臣綱, 父爲子綱, 夫爲妻綱. 是謂三綱, 君臣有義, 父子有親, 夫婦有別, 長幼有序, 朋友有信, 是謂五倫, 長幼兼兄弟師弟子而言也. 김성애, 77 頁.

必ず君主がいるから民は主張をすることができ、臣下がいるから君主を補佐して民を保護して生かすことができる。<sup>372</sup>」と述べている。このように沈は君臣を天地の大義に、人すなわち民を大倫に位置づけた。ここで天地は前述したように陽陰として考えられるが、これを人にあてはめた場合、陽は男性を陰は女性を指すといえよう。したがって君臣間の関係は君主すなわち男性と臣下すなわち女性の関係でもある。さらにこの男性と女性とが合一すれば、子を生むことになり、これは民を示すのである。この意味で君臣は民を補佐しなければならない。ここで注意したい点は大義と大倫は忠ではなく、孝の意味合いが強い点である。それは朝鮮儒教では中国儒教と同じく、礼の形式を重視し、大義と大倫を孝で把握したからであると考えられる。

沈は、父子間の関係については、礼の基準とした孝に注目する。この孝に関していうと、支配階級であった両班官僚たちは、特に親に対する祭祀の形式と内容を厳格に規定した。そのため、親に対する子孫の義務と奉仕が過度に要求されることとなり、子孫の利益が軽視されるという弊害が生まれていた。特にその行き過ぎた朝鮮朱子学的な祭祀厳守に反発する多くの民衆は、カトリック教の影響を強く受け、「天主」という絶対神を信じることで親に対する祭祀を否定し、ついに親子間の伝統的な秩序が崩壊するに至ったのである。そこで、沈は廣池千九郎と同じように「孝とは百行の根源である<sup>373</sup>」ことを主張し、「生を奉養し、死を祭祀することは、親孝行の虚と実が相互に相棒してこれを行う<sup>374</sup>」ことの重要性を述べている。沈は親孝行における祭祀の必要性を認めてはいるが、孝がすべての道徳実行の根本にあることを再認識し、「三綱五倫」という五つの人間の利害関係における道徳倫理の根本原理として再定義したのである。沈は孝の在り方について礼に言及しつつ、「親に仕える道とは、生きている時に礼に従って仕えることであり、亡くなれば礼に従って葬儀を行い、礼に従って祭祀することであるから、感情に従った過ぎた道は礼ではない。各自が自己の分際に従って私利的に行うことを礼という<sup>375</sup>」と述べている。つまり朱子学

---

<sup>372</sup> 군신은 천지의 대의요, 사람의 큰 인륜이라. 천하의 도가 하나로 통괄됨이 없으면 어지러워지므로 백성은 반드시 임금의 있어서 주장하고 신하가 있어 보좌한 연후에 생식 양육하여 보존하고 살아갈 수 있는 것이다. 君臣天地之大義, 人之大倫也. 天下之道無一統則亂, 故民必有君以主之, 有臣以佐之, 然後得以生養而保居. 김성애, 77 頁.

<sup>373</sup> 효는 백행의 근원이다. 孝者, 百行之根源. 同著, 80 頁.

<sup>374</sup> 살아있을 때 봉양하고 죽은 뒤 제사하는 것은 효도의 허와 실이 서로 짝하여 행하는 것이다. 生則養之, 死則祭之, 孝之虛實相配而行也. 同著, 84 頁.

<sup>375</sup> 아버지를 섬기는 도는, 살아계실 때 섬기기를 예에 맞게 하고, 돌아가시면 장사지내기를 예에 맞게 하며, 제사하기를 예에 맞게 하는 것이니, 감정에 맡겨 지나치게 행

적인「礼」の意味を見直し、親に対する子孫の孝の基準を現実に合わせるとともに、この孝と子孫の合理的な「利」とを結び付け、孝の基準を明示したのである。沈にとって孝とは、親が活着している時に親孝行し、亡くなったら祭祀を行なうことが望ましく、孝の内容と形式が礼に従い、一方のみに偏向するべきではないと考えているのである。このような孝の考えは、親子関係のみならず、その他の人間関係でも、現実的で合理的な行動として発展させて行くものであると述べ、このような新しい孝の解釈を通じて「三綱五倫」の実質と内容を時代に合わせて再構築しようとしたのである。

次に、沈は夫婦間の関係について「妻が夫に追い出されると再嫁ができ、夫が死して子がなければ改嫁ができ、夫が死しても幼い子があり、年も若ければ、改嫁ができる。<sup>376</sup>」と述べている。沈のこのような夫婦間の道徳は、現実的な道徳観であると言える。当時の朝鮮では「三従之義」すなわち女子が従うべき三つの道理が奨励され、親に従い、夫に従い、夫が死ねば息子に従うべきであるという慣習があった。したがってこのような沈のいう夫婦間の道徳観は当時としては当然認められないものであった。

次に、沈は師匠と弟子間の関係について「師匠の教えを受けて金持ちとなった者は、師匠を王と父のように尊敬しなければならないが、師匠の教を受けたものの、貧困となった者は師匠を尊敬する必要がない<sup>377</sup>」と述べている。つまりこれは、師匠と弟子の実利的関係を重視した考え方である。当時の師匠は親より高い位置にあったことを考えると、このような道徳観は非常に実利的な性格を有したものであったといえよう。

最後に、沈は朋友の関係について「朋友は同意の人である。善があれば相互に進み、過があれば相互に直して、患難を相互に救済し、財物の有無でも相互に助けあい、相互に出

---

동하는 것은 예가 아니다. 각기 자기 분수를 따라 상식적인 행동을 하는 이것을 예라고 말하는 것이요, 남들이 상식적으로 행할 수 없는 것을 행하는 이런 것은 비례하고 말한다. 事親之道, 生事之以禮, 死葬之以禮, 祭之以禮, 任情而過行, 非禮也, 各隨其分而爲其常行, 是之謂禮: 行人之所不能常行, 是之謂非禮. 김성애, 162 頁。

<sup>376</sup> 부인이 남편에게 내쫓김을 당하면 개가할 수 있고, 남편이 죽었는데 나이가 젊고 자식이 없으면 개가할 수 있고, 남편이 죽었는데 자식은 어리고 나이도 젊어 의지할 데가 없으면 개가할 수 있으니, 이 세 가지 경우는 선왕 <先王>의 예<禮>에서도 개가를 금하지 않았다. 婦人爲夫所出則改適, 夫死而年少無子則改適, 夫死子幼而年少無依則改適, 是三者先王之禮所禁也. 同著, 92 頁。

<sup>377</sup> 스승의 도를 써서 잘 살게 된 자는 임금이나 아버지처럼 스승을 중하게 여기는 것이 가하지만, 스승의 가르침이 삶을 좋게 하기에 부족했던 자는 또한 중하게 여길 것 없다. 用師之道而善其生者, 重之如君父可也, 師之教不足以善其生者, 亦無所重之也. 同著, 96 頁。

世し、相互に仕事を助けあわなければならない。<sup>378</sup>」と述べている。つまり、朋友間の関係では、善すなわち徳を持って交流しなければならないということであるが、これは財物で交流するのは、朋友間の交流が絶えやすいことを言っているのであろう。そして朋友間にも相互に敬うことを強調している。このような意味で朋友間の関係も孝の範疇にあるといえよう。

以上のように沈は、與人同利の実践内容である「三綱五倫」を孝の精神を中心として展開しているが、この孝の精神には、親、義、別、序、信、義などの道徳的意味とともに、利の意味をも包括する意味の広がりがあるといえよう。それは朝鮮の伝統精神を含む考え方であり、当時、西欧のカトリック教理の影響で朝鮮の国家と社会の伝統が崩壊していく状況の中で、朝鮮の伝統的倫理思想である礼、特に孝の思想をもって、その危機的状況に対処しようとしたと考えられる。特に、沈は朝鮮の階級を重視した伝統的な道徳上の諸問題を取り上げ、中でも、その根本的な負の要因の一つとして人倫道徳の諸問題に注目し、「福利」の思想に基づきながら道徳実践の内容として「三綱五倫」における実践原理の再解釈を試みたのである。したがって沈のいう道徳の特徴は、当時の朝鮮朱子学者がもっとも重視した名分よりも、民衆が実生活の中で実践できる現実的、合理的な道徳として、利益と関連付けた「三綱五倫」論を展開し、それを普及しようとした点にある。つまり、沈は朝鮮の伝統的な道徳思想を再構築しながら、カトリック教思想を曲解して生み出された自己中心的性を改めるように、人民を新しい道徳思想で啓蒙しようとしたのであろう。

---

<sup>378</sup> 벗은 뜻을 같이 하는 사람이다. 선이 있으면 서로 권면하고, 허물이 있으면 서로 바로잡고, 환난을 서로 구제하고, 재물의 유무를 서로 도우며, 출처에 서로 함께 하고, 일을 서로 이루어주니, 朋友, 同志之人也, 有善相勸, 有過相規, 患難相救, 有無相助, 出虛相須, 事功相濟. 김성애, 96 頁。

## 結論

- 1 近代西欧文明に対する日本文明と朝鮮文明
- 2 近代西欧文明に対する日韓の思想的対応

## 結論

本研究は、近代西欧文明に対する日韓両国の思想的対応の実例として、廣池千九郎（1866～1938年）と沈大允（シムデユン、1806～1872年）の道德思想を取り上げ、比較文明論的視点から考察したものである。その際、以下の二つの視点に焦点を当てた。一つは、東洋に押し寄せた近代西欧文明に対し、国家として対応する日本と朝鮮という文明的視点であり、もう一つは同じく近代西欧文明に個人として対応する日本の廣池と朝鮮の沈という思想的視点であり、ともにそれを道德思想の提唱で行ったという共通点がある。最後にこの二点の総括を行って本論のまとめとしたい。

### 1 近代西欧文明に対する日本文明と朝鮮文明

本研究の比較文明論的観点から言えることは、まず 19 世紀以後に近代西欧文明が非西欧文明圏で中心文明としての位置を獲得できるようになったのは、人間中心思想を基盤にした科学革命の結果であるということである。西洋における従来の神中心の中世的世界観から人間中心の世界観の変化とともに促された自然科学の発達、自然の実験的観察で得た経験の知識を通じて、自然に対する人間の支配力を拡大したという点で、巨大資本を中心とする産業システムを構築するきっかけとなった「産業革命」の基盤を形成したのである。その結果、非西欧文明圏に対して中心文明として優越な位置に立った近代西欧文明は、自然に対する人間の支配力を正当化させただけでなく、その文明の影響力を全人類に拡大するようになったのである。いうまでもなく、それは東アジアの中国と朝鮮そして日本にまで及んだ。近代西欧文明が東アジアを周辺文明化したことは、実質的に東アジアを支配しようとする西欧の覇権主義の一環であったといえよう。

このように近代西欧文明の特質は 一方では、衰えたとは言え、キリスト教的な絶対神を仰ぎながらも、他方では人間中心あるいは自己中心を追求する二元論的なキリスト教的世界観、人間観、道德観を基盤にし、人間の知識に基づき、自然科学を発展させて人類の中心文明となったという点にある。このような近代西欧文明は、非西欧文明圏を周辺文明化（西欧化）する過程で、近代人類文明の特徴である民主主義と資本主義の発達をもたらし、人類の進歩を導いて来たことも事実であるが、その一方で宗教や思想などの精神的価値の面では、西欧以外の土着文明との深刻な対立と葛藤をもたらしたと言える。

次に、近代西欧文明の挑戦に対して日本が着実に対応できたのは、西欧文明の精神面と物質面を峻別できた点にある。16世紀以来、鎖国後にも長崎の出島のオランダ商館によって西欧文明が流入されたが、それは既存の日本文化と融合し、それが基盤となって19世紀に西欧列強に対抗する素地が形成されていたのではないだろうか。

ある意味で、日本文明は、中心文明である近代西欧文明と接触し対立する過程で、中心文明へと変貌することができたと言える。宗教と文明との視点で言えば、日本文明は多神教である神道の世界観を基盤にして外来の文明を積極的に受容し、発信しようとする文明として特徴づけるかもしれない。日本は、他の東アジア諸国よりも、宗教と科学が峻別され、多様な学問が発展し、他文明との交流が活発な国であった。こうして日本は、外来文明を積極的に受容し、日本文明を物質的に発展させることができた。ただし、その一方で、伝統的な精神価値を喪失し、帝国主義に便乗する道を選んだことは否めない。

それに対して朝鮮では、近代西欧文明に対する対応が失敗したのであるが、その原因の一つは西欧文明を一括りに捉えたことである。17世紀以来、西学、すなわち西欧のキリスト教教理と科学技術が中国から朝鮮に流入したわけだが、18世紀になると宗教だけが伝導され、結局、科学技術の受容ができなかった。その結果、朝鮮文明は近隣国日本の植民地となった。朝鮮文明は、朝鮮の朱子学的世界観を基盤にして中国以外の外来文明を拒否し、自国の文明を守ろうとする態度に終始した点にその特徴がある。

したがって宗教と科学を分離することができず、未分化のままに両者を一体のものとして把握し、他文明である西洋列強とは自主的に交流しなかったのである。このような朝鮮の傾向は、道徳的優越主義の基盤を形成したわけだが、外勢の侵略に対抗する原動力にはなったものの、現実的側面を軽視したため、自立国家としての現実的な外交的対応が取れず、他国の植民地になったのも事実である。

## 2 近代西欧文明に対する日韓の思想的対応

近代西欧文明に対する思想的対応として、日本の廣池は、まず文明の危機が人間中心の思想にあると把握し、この弊害を克服する思想的対応として「モラロジー」という新しい科学思想を創り上げた。モラロジーとは、人間の本能から出発した利己的道德である普通道德と、古今東西の諸聖人が実行した利他的道德である最高道德の実行の効果を比較研究する総合人間学的な学問である。この最高道德実践の必要性を立証したモラロジーは、宇宙自然という範疇の中において、神の心、すなわち宇宙自然の万物を生成化育する慈悲心を科学的に証明することで道德の權威を復活させ、これまでの人間中心的な文明の限界を乗り越え、人類が謙虚に相互扶助しながら永続する道を示したことにその意味がある。

これに対し、朝鮮の沈大允も、文明の危機を人間の問題として捉え、その思想的対応として「福利」という独自の思想を提唱した。「福利」とは、人間の利・欲望から出発した利害禍福のことで、キリスト教的に言えば、沈の福利思想は、一種の福音書的な役割を果たしているといえよう。沈は、当時の朝鮮に流布していた西欧のキリスト教的来世観と従来の朝鮮朱子学の道徳的理想主義を批判し、現実に即した世俗的な道德として、中庸と忠恕を核心に据えた思想、すなわち己と他者がともに利を得て、幸福になるという與人同利という思想を樹立した。この與人同利思想は人間の実生活で発生しやすい争利を避けて利益と幸福を図ろうとする点で、これまでの欧米を中心とした自己中心主義へのアンティテーゼであったと言えるであろう。このような意味において、今日の西欧中心的とも言えるグローバル時代の中で、地球規模で人類が直面している政治、経済、社会などの危機に対しいかに対処するかを考えると、人間の道徳的向上の重要性に注目した両者の啓蒙思想は注目に値するであろう。

もちろん両者には相違点もあり、特に興味を引くのは世界観とその方法論である。

廣池の場合は、人間を宇宙自然を構成する一員として位置づけ、人間の利己的な欲望は抑制の対象であるのに対し、沈は人間を宇宙（気＝太極）の中にある存在として位置づけるが、この人間は天地と神（鬼神）を主導し、人間の利己的な欲望は抑制ではなく、調節の対象である。つまり両者は宇宙の中に人間を位置づけているが、人間の立場の差異が、廣池の宇宙自然の法則として最高道德思想と、沈の與人同利の思想にそれぞれ反映されているのである。そしてその世界観の学問的展開として、廣池は最高道德を日本の伝統的道徳思想と古今東西の枢軸的道徳思想との統合的理解の上に展開し、普遍的・科学的方法



で日本のみならず世界人類に対して発信しようとした。これに対し、沈は朝鮮の伝統的思想と東洋の儒教や仏教の伝統的思想とを融合し、経学的・考証学的方法で国内の一般庶民と両班官僚階級に普及しようとした。しかし、沈の啓蒙思想は、朝鮮朱子学における異説の学問として広がらなかつた。沈は、廣池と異なり、西洋の科学技術に対しては何の言及もしなかつたわけだが、それは沈が直面していた最大の現実的危機が、カトリック教の影響による朝鮮の伝統の崩壊であつたからであり、西欧文明の科学技術がもたらす脅威よりも、カトリック教の思想的脅威に対処しようとしたためではなからうか。

以上のように、近代西欧文明に対する日韓の思想的対応として廣池の最高道德思想と沈の與人同利思想を考察したわけであるが、この両者の道德思想が国家の枠組みを超え、いかなる普遍的意味を持ちうるかについては、今後の課題としたい。

## 参考文献

### 邦文

1. 石毛忠、今泉淑夫、笠井昌昭、原島正、三橋武編『日本思想史辞典』、山川出版社、2009年。
2. 井出元『廣池千九郎の思想と生涯』、モラロジー研究所、1998年。
3. 井上勝生『幕末・維新—シリーズ日本近現代史〈1〉』、岩波新書、2006年。
4. 伊東俊太郎『伊東俊太郎著作集 7 卷比較文明論 1』、麗澤大学出版会、2010年。
5. 伊東俊太郎『比較文明』、東京大学出版会、1985年。
6. 伊東俊太郎『比較文明と日本』、中央公論社、1990年。
7. 一ノ瀬正樹『功利主義と分析哲学 - 経験論哲学入門』、放送大学教育振興会、2010年。
8. 岩佐信道「J. Lauwerys の cosmic modesty の考え方と廣池千九郎の宇宙自然の法則」『言語と文明』第10巻、麗澤大学大学院言語教育研究科、2012年。
9. 岩佐信道、北川治男監修『2009年モラル・サイエンス国際会議報告— 廣池千九郎の思想と業績、モラロジーへの世界の評価』、モラロジー研究所、2011年。
10. 大濱皓『朱子の哲学』、東京大学出版会、1983年。
11. 小倉紀蔵『朱子学化する日本近代』、藤原書店、2012年。
12. 落合忠士『ルネサンス・宗教改革期の社会思想』、文化書房博文社、1990年。
13. 尾原正英『日本文化の歴史』、岩波新書、2014年。
14. 貝塚茂樹『論語』、中公文庫、2009年。
15. 加地伸行『儒教とは何か』、中公新書、2011年。
16. 金容治『大学・中庸』、岩波文庫、2012年。
17. 神出瑞穂「現代科学技術文明システムから還流文明システムへの転換」『比較文明』27、比較文明学会、2011年。
18. 川窪啓資「廣池千九郎と西洋」『モラロジー研究』25号、モラロジー研究所、1988年。
19. 姜在彦『西洋と朝鮮—異文化の出会いと格闘の歴史—』、朝日新聞社、2008年。
20. 姜在彦『朝鮮儒教の二千年』、朝日選書、2001年。
21. 金聖哲「日韓の近代化における利他思想の比較文化的考察—沈大允と廣池千九郎の道徳・倫理思想を中心に—」『言語と文明』第9巻、麗澤大学大学院言語教育研究科、2011年。

年。

22. 小林道憲『文明の交流史観』、ミネルヴァ書房、2006年。
23. 子安宣邦『福沢諭吉『文明論之概略』精読』、岩波現代文庫、2005年。
24. 三枝充憲『東洋思想と西洋思想—比較思想序論』、春秋社、1969年。
25. 島菌進『国家神道と日本人』、岩波新書、2010年。
26. 末木文美士『日本宗教史』、岩波新書、2006年。
27. 関幸彦『「国史」の誕生・ミカドの国の歴史学』、講談社、2014年。
28. 朝鮮学会編『朝鮮学報・第4輯』、天理大学出版部、1953年。
29. 筑摩書房編集『世界の歴史9ルネサンスと宗教改革』、筑摩書房、1979年。
30. 辻達也『江戸時代を考える—徳川三百年の遺産』、中公新書、1988年。
31. 成田龍一『大正デモクラシー—シリーズ日本近現代史〈4〉』、岩波新書、2007年。
32. 日本道德教育学会編著『道德教育入門』、教育開発研究所、2008年。
33. 平川新『開国の道』、小学館、2006年。
34. 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第一冊』、モラロジー研究所、1986年。
35. 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第二冊』、モラロジー研究所、1986年。
36. 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第四冊』、モラロジー研究所、1986年。
37. 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第六冊』、モラロジー研究所、1986年。
38. 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第七冊』、モラロジー研究所、1986年。
39. 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第八冊』、モラロジー研究所、1986年。
40. 廣池千九郎『新版・道德科学の論文・第九冊』、モラロジー研究所、1986年。
41. 廣松渉、子安宣邦、三島憲一、宮本久雄、佐々木力、野家啓一、末木文美士編著『岩波哲学・思想辞典』、岩波書店、1998年。
42. 福沢諭吉『文明論之概略』、松沢弘陽編纂、岩波書店、1962年。
43. 水野治太郎「新科学モラロジーの使命—近代文明の克服—」『モラロジー研究』4号、モラロジー研究所、1976年。
44. 峰島旭雄編集『比較思想事典』、中村元監修、東京書籍、2000年。
45. モラロジー研究所編『資料が語る廣池千九郎先生の歩み』、廣池学園出版部、1973年。
46. モラロジー研究所編『伝記・廣池千九郎単行本』、モラロジー研究所、2001年。

翻訳

1. A.E. 맥그라스 『科学と宗教』、稲垣久和訳、教文館、2009年。
2. J.H. ブルック 『科学と宗教-合理的自然観のパラドクス』、田中靖夫 訳、工作舎、200年。
3. ジョセフ・A・ラワーズ 「科学・道徳・モラロジー」 『モラロジー研究』 4号、谷口茂訳、モラロジー研究所、1976年。
4. サミュエル・ハンチントン 『文明の衝突』、鈴木主税訳、集英社、1998年。
5. ノルベルト・エリアス 『文明化の過程』、赤井慧爾、中村元保、吉田正勝訳、法政大学出版局、2004年。
6. フランク・B・ギブニー編 『ブリタニカ国際大百科事典』 第三版、ティビーエス・ブリタニカ、1998年。
7. ブルース・カミングス 『現代朝鮮の歴史-世界のなかの朝鮮』、横田安司、小林知子訳、明石書店、2003年。
8. 李泰鎮 『朝鮮王朝社会と儒教』、六反田豊訳、法政大学出版局、2000年。
9. 裴宗鎬 『朝鮮朱子学史』、河原秀城訳、知泉書館、2007年。

#### 韓文

1. 김문용 「심대운의 복리사상과 유학의 세속화」 『시대와 철학』 21輯、한국철학사상연구회、2010年。
2. 김성애 「沈大允의 『福利全書』 校註翻譯」、고려대학대학원석사논문、2009年。
3. 노길명 『한국의 종교운동』、고려대학교출판부、2012年。
4. 大東文化研究院 『大東文化研究書 16-朝鮮後期經學의 展開과 그 性格』、大東文化研究院、1998年。
5. 성균관대학교동아시아학술원 『심대운전집 2』、대동문화연구원、2005年。
6. 임형택 「19世紀 西學에 대한 經學의 對應-丁若鏞과 沈大允의 경우-」 『大東文化研究書 16-朝鮮後期 經學의 展開와 그 性格』、成均館大學校大東文化研究院、1998年。
7. 유길준지음 『조선지식인 유길준, 서양을 번역하다. 서유견문』、허경진 옮김、서해문집、2012年。
8. 윤사순 『조선 도덕의 성찰』、돌베개、2010年。
9. 장병한 「19세기 혜강(惠岡) 최한기(崔漢綺)와 백운(白雲) 심대운(沈大允의

기학(氣學) 비고(比考)』 『한문학보』 16 권, 우리한문학회, 2007 年。

10. 張炳漢 「白雲沈大允의 氣·神論과 天·人論 연구—19 세기 동학사상과의 연관성 파악을 중심으로—」 『한문학보』 22 輯, 우리한문학회, 2008 年。

11. 한국국학진흥원 국학연구실 『韓國儒學思想體系Ⅶ—經濟思想編』, 한국국학진흥원, 2002 年。