

天の思想の成立

島 邦 男

中國の原始的信仰は自然崇拜であつたか、祖靈崇拜であつたか、而して中國思想の根本的思想である所謂「天の思想」は何如にして成立したかの問題は斯學の大問題であつて、これに對して二つの説が提起されてゐるのである。その一は天と帝とは同一至上神の異名であり、自然崇拜がその根源であるとする説であり、その二は天は帝より轉化したもので、帝は宗祖神であり祖靈崇拜がその根源であるとなす説である。^(一)この原始的信仰は何であつたかの問題は、殷代の信仰特にその中核を爲す帝の信仰の本質が究明されてゐない今日に於ては遽かに斷定し得ないし、その「天の思想」の成立についても幾つかの論文が發表されてゐるが未だ定説を得てゐないのである。

一八九八年頃から出土した殷代王室の龜卜に使用された龜甲文即ち卜辭には天及び帝の文字が使用されて居り、帝は確かに神として取り扱はれてゐるが、天の文字には神の意義が含まれてゐると考へられる使用法は一つも無いのであつて、卜辭研究家は齊しく之を大の孳乳或は地名に釋して居り、この字釋は殆ど定説となつてゐるのである。^(二)而して天の文字については、郭沫若氏は説文の「天は一大に従ふ」の説を金文を証據として臆説と斷じ、顛が原義であり引伸して碧空をも天と稱し、自然と大の意味が加つて來て卜辭に大の代用語として天の文字が使用されるやうになつたと論じてゐる。^(三)卜辭に使用されてゐる天は大の代用文字である事は、殷代に於ては「天」を單に「大なるもの」

と観する考へ方が一般的であつた事を示して居り、その神として取扱はれて居ない事と相待つて、天は未だ神格化されて居なかつた事を思はせるのである。

所が郭氏は至上神に天の稱號を與へたのは既に殷末である事を、周初武王時代の青銅器である大豊既の銘文を證據として論ずるの^(四)は、その銘文中に

王は天室に祀る、天は王をとがむるなし、

とあるからであつて、この天は至上神の稱號であると云ふ考へに立脚してゐるからなのである。この銘文の天は果して至上神の稱號であり、天の信仰を含んでゐる文字であらうか。この銘文こそは天の思想の淵源の限界を決定する重要な資料であるから、少しく煩瑣に涉るが詳論しなければならない。その銘文は

乙亥王又大豊王凡三方王祀于天宗降天亡尤王衣祀于王^{大顯考文王事喜上帝文王監在上大顯王作相大崇王作唐大克三衣}祀^{丁丑}
王龔大廟王降 ^(施線の文字は通用の文字に書き改めたものである)

と、文中に考文王とあるから郭氏の謂へるが如く、武王がその父文王を祀つた時の賞施に與つた臣が、王の賞施を記念した銘文である事は明かである。この文王の祀りは何如に行れたかに就いては、郭氏は凡三方を註して^(五)

「即ち天室に祀り、文王に衣祀し、上帝に事喜するの三事なる」

と謂つて、武王は文王の祭を中心としてその前に天を天室に祀り、その後上帝を祀つたものと考へてゐるのである。従つて郭氏は次の如く返點を施してゐる。^(六)

王祀^于天室^一降、天亡尤^二王、衣^三祀于王大顯考文王^一、事喜^二上帝^一、文王監在^レ上

天室に天を祀り、次に文王を祀り、次に上帝を祀つたとするこの説は、殷末周初に既に天は上帝の稱號であつたとする同氏の立場からするならば、至上神が文王の祭の前後に二度行はれてゐる事になるのである。のみならず銘文

は明かに「三衣王祀」と、三たび文王の祀を行つたと謂つてゐるのであつて、郭氏の説は臆斷に出づると謂はねばならない。或は最初に文王を天に配祀し、次に文王を祀り、最後に又文王を上帝に配祀したのであると謂ふならば、天に配祀することと、上帝に配祀することの意義が明確に立證されない限り矢張り臆説たることを出でないのである。天の思想の淵源の上限を決定するこの重要な銘文の解讀に當つて、今日までこの郭氏の説に對して疑義が挿まれなかつたのは、周初に天の信仰があつたと云ふ先入觀から銘文の「天亡^レ尤^レ王」とある天が至上神の稱號であると考へられ勝であつたからである。

さて銘文末に「三たび王祀を^{サカンニ}衣^(七)す」とあるから、前掲の記事は文王に對する三回の祭祀の記録である事が豫想される。

果して丁丑の日には「文王を大房に饗祭した」と記されてゐるから、前日丙子及びその前日の乙亥にも文王が祀られたと考へられるのである。所が乙亥には「王天室に祀り、降る、天は王を尤むるなし」とあつて、天が祀られた様に考へられるが、天室の文字はこの銘文だけに見られる語であつて、周代の青銅器銘文では大室が習見の文字であり、且つ卜辭にも「大室に祀る」とあつて大室に作られてゐるのである。故にこの天室の天は正に大の意に外ならないと謂はねばならないのである。果して然らば次の天亡尤王の天も亦大の意である事が類推されるのであつて、従つてこゝは「武王が文王を大室に祀る、文王の靈降る、文王大いに武王を尤むるなし」と釋すべきであつて、これが初日乙亥の文王の靈魂を降す祀りなのである。翌丙子には「衣^二祀于王^一」とあるやうに、文王を衣祀即ち殷祭即ち祖に合祀し、帝の左右に在らしむる祭をしたのであるから、「大いに顯なる父文王は事へて上帝を喜ばす」と謂ひ、斯くして文王は神たるの資格を得たから、次に「文王監して上に在り」と謂つてゐるのであり、更に神なる文王の神徳を讃えて「大いに顯なる文王は則ち助け、大いに崇き文王は則ち神威大いなり」と謂ふてゐるのである。而して翌丁

丑には「大いに克く三たび文王の祀を盛んにし、丁丑に文王を大房に饗す、文王の神靈降る」と謂つてゐるのである。要するに初日は降靈祭、仲日は合祀祭、終日は饗神祭であつて、祀られた者は常に文王なのである。斯く解する事によつて始めてこの銘文の一貫した意義が明白となり、次の如く讀まれるのである。

乙亥、王に大廟あり、王は三方をつくす、王大室に祀る、降る、大いに王を尤むるなし、王に衣祀す、大顯なる考文王は事へて上帝を喜ばす、文王監して上に在り、大顯なる王は則ち助け、大崇なる王は則ち唐いなり、大いに克く三たび王の祀を衣り、丁丑に王は大房に饗し王降る。

この銘文が解かれた事によつて、次の事が明確にされたのである。

(1) 周初武王時代に於ても尙ほ天の文字は、卜辭の天と等しく大の意義に使用され、至上神の稱號ではなく、天の語には未だ神の觀念が含まれてゐなかつたこと

(2) 周初の信仰は殷代と等しく上帝の信仰であつたこと

之を要するに天の語を以つて至上神を表現する事は武王以前にはさか上り得ないし、且又天の語に神の意義が含まれてゐないから天を神として崇拜する信仰も未だ存在して居なかつたと謂はねばならないのである。然しながらこの事は自然崇拜が存しなかつたと謂ふのではなく、その存否は冒頭に述べたやうに殷代の信仰と上帝の本質を究めることによつてのみ明かにし得るのであるが、自然神としての天の信仰が天の暴威に對する恐怖及び天の恩恵に對する希望から起つたとするならば、斯かる意味の天の信仰は尙ほ未だ起つては居なかつた事が明かにされたのである。

武王時器の大豊既の天は至上神の表現ではないが、成王時器である班既の銘文には「天命」「天威」の語があつてこゝに始めて至上神の稱號であると考へられる天の文字が見えるのである。この器はその銘文の内容よりして、毛公に從つて三年間東國鎮征に従軍した班が、その功を記念する爲に作つた器である。而してこの東夷討伐は文王受命

紀元十九年即ち武王没後六年に比定されてゐるのであつて、この説に従へばこの器は武王没後八年に製作されてゐる

事になるのである。大豊既の製作を武王即位の年と假定してもこの兩器の相去ること十三年であり、東夷討伐を成王即位の十九年としても、この間三十四年である。即ち十年乃至は三十年の間に於て天は至上神の稱號となり、神格が附與されるやうになつたと考へられるのである。そこで天は何如にして至上神の稱號となり神格を帯びるに至つたかを次に考究しなければならない。

衆知の如く周の文王は天から受命されたとされてゐるから、この受命を手懸かりとして斯かる命を降す天は何如にして考へられたかを究明して見よう。文王の受命説は金文に於ては康王時器の大孟鼎に「文王受_二天有大命_一」とあるのが最初であり、周初の同時的史料とされてゐる周書五誥中の康誥に「天乃大命_二文王_一」、洛誥に「文祖受命」とあるが、武王に就いても亦受命が語られてゐるのである。そこで受命されたとは何如なる事であり、又何如なる根據に立つて謂はれてゐるのかを考へて見よう。

(1) 文王克明_レ德_レ慎_レ罰、云々、聞_ニ于上帝_一、帝休、天乃大命_二文王_一、_{（詩文王）}
（康誥）

(2) 穆穆文王、於緝熙敬止、假哉天命、有_二商孫子_一、_{（詩文王）}

(3) 文王云々、其德不_レ回、以受_二方國_一、有_レ命自_レ天、命_二此文王_一、_{（詩大明）}

(4) 文王受_レ命、有_二武功_一、_{（詩文王有聲）}

(5) 篤生_二武王_一、保右命_レ爾、訓_二伐大商_一、云々、上帝臨_レ汝、無_レ貳_二爾心_一、_{（詩大明）}

(6) 天命非_レ懈、桓桓武王、云々、克定_二其家_一、_{（詩桓）}

受命されたと謂ふのは要するに「殷を殪した」とか、「四方の國を領有した」とか、「周家を定めた」とかを指してゐるが、そこには二通りの表現がなされてゐる。其の一は受命されたから殷を討つた、或は討殷に成功したと云ふの

であり、(1) (2) (4) (5) (6) 其の二は殷を登した、四國を領有した、或は周家を定めたことを受命されたと云つてゐる (1) (3) (6) のである。而してこの二通りの表現は同一事を原因の側からと、結果の側からとの表現に過ぎないのであつて、原因の側から天命を受けたから殷を討つたと言ひ結果の側から殷を討つた事は既に天命を受けて居るのであると言つてゐるのである。而して斯くの如く受命が説かれてゐる事は、斯かる説き方が一般に承認されるものである事を物語つて居り、従つて斯かる考へ方は當時の社會の一般的な考へ方の一類型に外ならぬ事を示してゐるのである。然らばその一般的な基本的な考へ方は何であつたらうか。殷代の信仰は祖靈崇拜が中心であり、その中核をなすものは上帝であるやうに考へられる。而して上帝は禍福、豊凶、風雨、勝敗、等を司る至上者であつて、大事は事毎に龜卜によつて帝意を貞ふて居るのである。而してこの殷風が周初にも行はれてゐた事は、大豊既によつて明かにされたやうに武王時代の信仰は上帝の信仰であり、五誥には龜卜の神聖が謂はれてゐる事によつて疑を存しないのである。斯かる卜貞を信ずる態度の根柢には、禍福が帝意の然らしむるものであるとして、帝命に従へば福休が得られるし、福休は帝命を得てゐるものであるとする思惟が成立して居たと考へられるのである。この考へ方が文武の受命説を生んでゐるのであつて、その帝命に従へば福が得られると云ふ考へ方は、文武が帝命を受けたので討殷に成功したとなり、その福は帝命を得てゐるものであると云ふ考へ方は、討殷に成功した事は帝命を得てゐるものであるとなつてゐるのである。斯かる推測が誤りでない事の立證は、第一に文武の受命は帝休、天佑、天佑を以つて語られてゐる事である。即ち

(111)
天休ニ于寧王、興ニ我小邦周一 (大誥)

文王明德、云々、聞ニ于上帝、帝休、天乃大命ニ文王一

文王受三天有大命一 (112)
(康王時器の大孟鼎)

(康誥)

と、文王の受命は天休、帝休（休は美福の意）、天佑なのであり、武王の受命に神助が語られてゐる（詩大明閑宮）のも亦受命は休福である事を示してゐるのである。第二に受命は龜卜に得たものである事を謂つてゐるのである。即ち

天休ニ于寧王、與ニ我小邦周、寧王惟卜用、克綏受ニ茲命、
（大誥）

と、周初の同時史料であり五誥中その製作の最も早い大誥に、文王は卜も用ゐて命を受けたと謂つてゐる事は、文王受命説は卜命に根據を置いて考へられたものであり、而もその考へ方が最も原初的である事を示して居る。而してこの卜命の大吉が即ち「天佑の大命」、「天休、帝休」と考へられてゐるに外ならないのであつて、文王受命觀の本質は卜命觀であり、それより轉化したものである事は最早や疑ふ餘地を存しないのである。以上の事柄を以つて次の康誥の文を訓む時始めてその内容が綽然として明かになるのである、即ち

文王克明ニ德、云々、希休、天乃大命ニ文王、瘡ニ我殷ニ誕受ニ其命、

と、帝休は卜貞の吉により判斷されるものであつて、こゝに帝休とは、その吉なるを云ふのである。それが即ち受命なのであるから、帝休天乃大命ニ文王と言ひ換へられ、文王がこの命を受けて之に従つたから討殷に成功したのであるとして次に「瘡ニ我殷」と言はれ、逆にこの成功は即ち受命されてゐる証據であるから、次に「誕受ニ其命」と再び受命の表現がなされてゐるのであつて、この康誥の受命の説明は以上の所論をよく裏書きしてゐるものである。

以上によつて受命觀は當時の普遍的思惟である帝命觀——卜命觀——の轉化したものであつて、天命は卜命による帝命に外ならない事が明かにされたのである。換言すれば天命とは帝命に外ならないものであり、殷の帝命を周初に天命と言ひ換へたに過ぎないのであると謂ひ得るのであつて、この事は大誥に於て殷亡命の賢臣十人が龜卜によつて知り得た命に對しては「上帝の命」と言ひ、成王の得た卜命に對しては「天命」と謂つてゐる事が最も明瞭に之を説明し

(一五)
てゐるのである。

前述に於て武王時代は天は未だ至上神の稱號ではなく、帝の信仰であり、成王時代に至り始めて至上神としての天が出現し、この間十乃至三十年である事を論定し、今こゝに於て天命は畢竟帝命であり、天は帝の言ひ換へである事を明かにし得たのである。然らばこの言ひ換へは成王時代になされた事が明かであつて、武王時代の帝が何故に成王時代に天に改められたか、而して何故に天の語が用ゐられたかが次の問題として起つて來るのである。

武王の没後周礎を震撼せしめた事件は所謂淮夷の叛亂である。即ち紂王の子武庚祿父を監督すべき三叔が、兄周公が周室を篡奪するものと疑ひ、却つて武庚祿父と結んで周室に叛いたのである。この危機は誠に周室の興廢が賭けられてゐるものであつて、周公は成王の親征を乞ひ、成王の名によつて大いに天下の諸侯につけて淮夷征討に参加を求め、斯くして發せられた檄文が「大誥」である。この大誥の中に於て繰返しの「ト命の吉を述べ、最後に「天命違はずトの陳ぶる斯くの如し」と斷言してゐるのである。ト命は正にこの際に天命として宣せられてゐるのであつて、而もト命を天命と稱せる例はこれ以前に溯り得ない事と相待つて、吾人は大誥の一篇こそ天の發祥地であると斷ずるのである。而して斯くの如く帝が天に言ひ換へられた所以は、周の上帝の信仰は殷の上帝の信仰の影嚮によるものであつて、上帝は元來殷の至上神である。淮夷征討に當つて敵の至上神に託して自國の龜卜の神命を謂ふことは、神命の神聖を信ぜしめる所以ではないのであつて、こゝに帝に代はる至上神の名が想定されねばならなくなり、大に殷人のト命を上帝の命成王のト命には天命と云つてゐるのと考へ合せて、天は斯くして求められた至上神の名であらうと考へられるのである。而して天が想定された神名である事は、それは帝と天とがその本質に於て同一者であり、周初に帝以外に天を祀つたと考へられる事實もなく、武王時代に天は至上神の名でもなかつた事から考へても首肯される

であらう。然らば「天」なる語が何故に用ゐられたのであらうか。これに就いては次の如く考へられるのである。

殷代に於ては上帝は風雨をも司る至上神と考へられてゐた――然しながらこれを以つて帝が直ちに自然神であると謂ふ事が出来ないのは、祖先神に對して風雨を問ひ、豊年を祈る事が卜辭に習見される所であるからである。――所からせば帝は或は天に居るものと考へられてゐたかも知れないが、卜辭の天は大の意及び地名であつて、帝の居所と明確に考へられてゐたかは甚だ疑問である。たゞ「上帝」と稱せられてゐるから、上に居るものと考へられてゐた事は明かであつて、この事は武王時代に就いても同じである。所が成王時代に至ると天は祖靈の居所と明かに考へられてゐるのである。

殷多ニ先哲王在^一天

(召誥)

文王在^レ上、於^二昭^一乎^二天^一、云々、文王陟降、在^二帝左右^一

(詩文王)

と、恐らく帝も天に居る者と考へられてゐたのであらう。斯くの如く成王時代には天の概念は、大の外に神の居所と云ふ觀念が附加されるやうになつて居り、淮夷征討を契機として、帝に代る周の至上神の名として、神の觀念が附與されるに至つたのであらう。大誥に殷の獻臣と成王との卜命を書き別けてゐる事からして、帝の居所としての天が自然に帝或は至上神を意味するやうになつたとは考へられないのである。斯くして天は、その屬性として帝の屬性と、大神(天は即ち大なり)なる屬性を有つ神としてこゝに誕生したのであつて、その自然神としての面影が五誥には毫末も存しないのは蓋し当然である。而して周の王室はこの天の神徳を執拗に述べて天の信仰を強調してゐるのであつて、文王の受命説も實體は卜命即ち帝命であるが、これを天なる神の命であると謂ふことによつて、こゝに新に周室に神聖と尊嚴を加ふるために説かれた説に外ならないのである。而して斯かる天なる神及び受命説の創造者は實に大

(一六)

諸の作者周公ではなからうか。

周公によつて創造された天は上帝の觀念より導き出されたものではあるが最早や帝その者ではないのである。殷の帝も周の天も共に吉凶禍福を司る至上神であるが、殷代に於ては帝の吉凶は帝の恣意によるものと考へられて居たの(一七)に對して、天の禍福は徳の有無に降されるものと考へた所に、至上神が帝より天に進化するに當つて神格上に大なる發展がもたらせられたのである。即ち恣意的支配者であつた帝が合理的支配者としての天となつたのであつて、これは人間の思惟を帝の絶對支配といふ迷蒙から解放して、理智的思惟の道を開いたのであり、神を退歩せしめて人間を前進せしめたものである。而して殷周革命はその政治的意義よりはこの文化的意義にその重大性が存するのである。次に周初に天は何如に考へられたかを五詰によつて概論しよう。

天は禍福を降すことを謂ふもの禍については十二、福については八、天命天明を降すことを謂ふもの十二、永年を降すことを謂ふもの三であるが、これを召詰では

天其命哲、命吉凶、命歷年

と一言に謂ひ盡してゐるのであつて、その命哲とは、哲は明であり、天明即ち天の明命であり所謂天命であつて、この天命、天明が龜卜に現はれるものであることを謂ふもの六である。その吉凶を命するに於ては、天は誠に非ず天命の常ならざることを謂ふもの前者は三、後者は二である。(一九)

この天命の卜に現はるゝこと及び天の誠に非ざることを謂ふ所に帝の性格の天への繼承が見られるのであるが、前者に於てはその明命の現れ方を恣意なものとは考へずに、善に對して現はれるものと考へてゐるのである。即ち

嗚呼若二生子一無レ不レ在二其初生一自始二哲命一天其命レ哲

(召詰)

これに對して孔傳も終傳も「習爲善則善矣、自始其哲命」と、幼少時に善に習へば聰明が得らるゝが如く、王

の新政の初めに臨んで善政を布けば天の明命が降ると云ふのであり、又大誥に文王が徳を明かにしたから天が命を降したと云ふのも同様である。その後者に於ては天は誠に非ず天命は常なしと天の恣意なる事を謂ひながら、次に之を限定して

辭其考ニ我民一

(大誥)

無ニ敢易ニレ法

(大誥)

民情大可レ見、小人難レ保、往々^三乃心ニ、無^三康好ニ逸^三予一

(康誥)

明^三乃服命^三、高^三乃聽^三、用康^三治^三民^三一

(康誥)

と、天は命辭を民意に考へて下すとか、天法を侮る者から去るとか、善政に勵む者を佑くるとか謂つて、矢張り善に與みするものと見做してゐるのである。斯くの如く天は理性的な合理的な神であつて、天が斯かる神と考へられるやうになつたのは、文王の徳が殷の帝命に優るものと考へられるやうになつた結果であらう。即ち殷はその至上神帝の命をト貞して^(二五)紂周の軍を起したのであるが、周は文王の徳によつて西土の民心を收攬して^(二二)殪殷の功を成したのである。ここに於て帝力よりも徳の力が高く評價され強く意識されるやうになるのは當然である。然しながら武王時代は尙ほ上帝の信仰であるから、斯かる考へ方は武王以後に起つた事は明かである。而して斯かる考へ方は本質的には帝の信仰の否定であるが、民心を支配して來た帝の信仰はその爲一朝にして拂拭し得られるものではなく、^(二二)此處に於て至上神は恣意的に命を降するものではなく徳に與するものと合理的に解されなくてはならぬのである。この修正された至上神は最早や恣意なる帝ではなく、從つて新しい神名によつて表現されねばならないものであり、且つ斯かる修正は殷に於てはなされず周に於てこそ起り得る事であり、而してそれは文王の徳功を高揚しながら同時に至上神の命を強調しなければならぬ必要に際會した時でなくてはならない。斯く考へる時それは雅夷征討の際に周公によ

つて帝が合理的な天として修正されたのであると斷じ得られるのであつて、前述の結論と一致するのである。

斯くの如く恣意的帝が合理的な天として復活した契機は、一に文王の偉業を徳の然らしめたものと見做す事によるのであつて、こゝに於て天は「天若ニ元徳一」(酒誥)と徳の有無に従つて禍福天命を降すものとされ、又一方に於て徳こそ禍福の根源と考へられて徳が強調されるやうになるのであつて、それは漢夷征討後殷の故地に康叔を封ずる際の誡誥である康誥に周公が「告ニ汝徳之説一」と謂つて、文王受命の所以を徳に本づけて説明し、君主たるべき者は徳を敬むべきことを説いたのが初めである。然しながらその徳の説は個人道德ではなくして、君主の民衆に對する徳が主眼であつて、それは畢竟民心の離叛を畏るゝからなのである。

嗚呼小子封、云々、敬哉、天畏非レ誠、民情大可レ見、小人雖レ保

(康誥)

と、民心の保持し難きを謂ふて身の敬むべきを説いてゐるのである。従つて徳はそれ自体が目的なのではなくして、民意を得る爲の手段と考へられてゐるのである。而してそれは文王が民心を得て西土の民衆に怙冒され(康誥)旅衆に承けられ(多方)て王業を啓いたと考へる事に本づいてゐるのであつて、こゝに於ては明德は民心を得、民心の支持は天命を得ると云ふ思想をなし、而して徳が考へられてゐるのである事が明かであつて、こゝに於て更に民意を得る事が天命下降の條件として考へられて來るのである。多方に

今至ニ于爾辟一、弗レ克下以ニ爾多方一享_レ天之命上、云々、天惟降_二時喪_一、

と、爾の君紂王は爾等諸侯の支持を失つたから、天命を享け得ずこの喪命が降されたと謂ふのである。斯くして天命は畢竟民意に歸せられるのであつて、

天非レ誠、辭其考ニ我民一

(大誥)

惟我下民秉_レ貧、惟天明畏

(多士)

民之所_レ欲天必從_レ之

(左傳昭元所引大誓)

天視自_二我民視_一、天聽自_二我民聽_一

(孟子所引泰誓)

と、民意即天意と云ふ民本的思想が生ずるに至つたのである。彼の天が民を哀む(召誥)天が民を相くる(大誥)ものであると云ふ思想も君主が善政をすべきであると云ふ根據として謂はれてゐるのであつて、周初周公によつて「民」は斯くの如きものとして發見されてゐるのである。従つて近代民主思想に於ける民の發見とはその質を異にするものであつて、中國に於ける民本思想は遂に民の本質に到達し得なかつたのである。又民は王朝の興亡を超えた恆常者として把握されたのでもないのである。

(二四)

明德が天命の條件と考へた事は又一方に、天は上に在つて王者の明德を臨監するものとか、王者は徳を明かにして天命に奉答すべきものとか、徳を明かにする事は天に従ふ所以であるとか考へられるやうになつて居り、更に徳そのものが天顯或は天興のものとか考へられるやうになつてゐるのである。

予_レ父_レ不_レ能_レ字_二其子_一、乃_レ疾_二其子_一、予_レ弟_レ弗_レ念_二天顯_一、乃_レ弗_レ克_レ恭_二其兄_一、云々、天惟與_レ我民彝大混亂、(康誥)

この道徳を天顯天興とする思想は爾後中國倫理思想の根柢をなしてゆくものであつて、

天鼓_二有典_一、云々、天秩_二有禮_一

(皋陶謨)

忠信篤敬、上下同_レ之、天之道也

(左傳襄二十二年)

人之於_レ天也、以_レ道受_レ命、云々、不_レ若_二於道_一者天絶_レ之也

(穀梁傳莊元年)

民受_二天地之中_一以生、所謂命也、是以有_二動作禮義威儀之則_一、以定_レ命也

(左傳成十三年)

と、人は天より道を行ふべき命を受けてゐると云ふ思想を生じ或は孔子の天命觀孟子の性善説として發展して行き、更に宋儒の性哲學が開かれて行くのである。

結 語

周初武王時代には上帝の信仰であつて、未だ天の信仰はなく、成王時代淮夷征討の際に上帝は天に轉化したのであつて、天は元來自然崇拜の對象ではなかつたのである。而してその轉化の契機は文王の瘞殷の成功即ち受命を德の力と考へた事から、至上神は德に與へる者と考へねばならなくなり、この新しい至上神を天と稱したのである。こゝに始めて天は至上者として考へられたのであつて、天は思惟の所産であり、始から信仰の對象ではなかつたのであつて、周初に天が祀られた事實もなく、祀られたとも考へられないのである。その天の思想は周公に創作された周王朝の思想であつて、民衆の信仰の對象は殷以來の上帝に外ならないのである。この事は詩の國風に天の信仰は殆ど見出し得ず、雅頌に於て強調されてゐる事に見て明かである。天が合理的至上神として想定されてよりは、信仰とは無關係に天に関する思想が発展して行き、總ては天が祀られるやうにもなつて行き、實際に祀られたのは漢代に始まるのである。この帝の信仰と天の思想との剝離が戰國漢初に於て禮論上幾多の論争を引き起す因となるのである。

(昭和二十四年十二月二十一日記)

注 釋

- (一) (一)については市村博士著東洋史統一五頁、一六六頁、及び高田博士著支那思想の研究二頁、(二)については小島博士著支那古代の祭祀九頁、郭沫若著天の思想九頁参照

(二)「天戊五辛」、「王田天」、「天邑商」、「……予天征至孟」等の、天戊は殷の先王の大戊であり、天邑の文字は屢々使用されているが、卜辭に又大邑商の文字も習見されるから天邑は大邑の意であり、田天、予天の田は田獵の田であり、予は在の意であるから、これらの天は地名であることは明かである。

(三) 天の思想五頁

(四)「至上神に天の稱号を與へたことは、少くとも帝乙二十年以後でなければならぬ」五頁「天の稱号は周初の大豊既に已に見える位であるから、云々、天の稱号は殷の末期に已にあるものと見なければならぬ、帝を上帝と稱した以上は——(註)卜辭に上帝の文字あり——自然と天の別名が出来て来る筈である——(註)天の原義は顛であり、上であるから、」九頁「武王時代の大豊既に明かに天の觀念が現はれてゐるので、それも殷人に蹈襲したものに違ひないのである」一六頁。

(五) 兩周金文辭大系の註、

(六) 天の思想一七頁。

(七) 衣は殷で、衣祭は殷祭で殷祭は祖に合祀することであるとの説は王國維著殷禮徵文六葉の説である。こゝの衣は衣祭ではなく、單に殷(さかん)の意である。

(八) 羅振玉著殷虛書契前編一、三六、三

(九) 兩周金文辭大系一頁、及び貝塚茂樹著中國古代史学の展開三二七頁参照、岡崎文夫著周事雜識には「十九年」を成王卽位の十九年とする説を發表してゐる。

(一〇) 康王時器。洛誥、顧命、康王之誥。詩經の大明、江漢、昊天有成命、桓、殷等にあり。

(一一) 小島祐馬博士、郭沫若氏等の説である。陳夢家、陳晉は殷代に自然崇拜のあつた事を論じてゐるが孤説に過ぎないのみならず證據が薄弱である。

(一二) 吳氏の字説、孫氏の尙書駢枝に寧王は文王であることが論証せらる。

(一三) 天有は天佑である。卜辭に於ては有と佑の通用は習見。

(一四) 卜辭に於ては吉、大吉の判定が習見。

(一五) この外「天子」の語が之を説明してゐる。即ち召誥に「皇天上帝その元子殷の命を改む」と、天は殷の神ではないから、この場合殷王は上帝の元子と見なければならぬ、又召誥に成王を指して「王雖々小元子哉」と云、成王は帝の元子ではあり得ないので、天の元子即ち天子の語が生ずるに至つたのであり、天子の語が早く康王時器の麦尊に見えるのもこれが爲である。又召誥に「紹上帝」と云ひ次に「配皇天」と云つて同じことを言ひ換へて居り、或は「皇天上帝」と熟語となつてゐる事も亦、天と帝が本質的に同一者である事を示す。

(一六) 五誥に帝の文字は五度であるのに、大誥だけで天の文字は一七度出てゐる。

(一七) 殷代は事毎に龜卜に占つてゐるのは斯く考へてゐた実証である。

(一八) この証例は枚挙に堪へない。

(一九) 郭氏の「天の思想」一八頁参照。朱子語類にも「天まことならず」との説がある事は國字解三三九頁に見ゆるも未見。

「天誠とし難し」とはこの外に詩書に五度見えてゐる。

(二〇) 卜辭に「寇周」の語習見、以て寇周をトせること明かである。

(二一) 康誥に「文王云々田畷造我区夏」、越「我一二邦」、以修、我西土、惟時怙冒」と。

(二二) 帝は爾周を通じて信仰の対象であつた。

(二三) 郭氏は天の思想一九頁に「徳といふ字は卜辭にも殷の器と見做すべき青銅器の銘文にも未だ見えない」と言ひ、康誥の前に作られた大誥には徳の字は使用されてゐないのである。

(二四) 平岡武夫著「周初の精神生活」四四頁。