

荻生徂徠の「鬼神」論

中 村 春 作

はじめに

一般に宗教という言葉の定義は、その実態の多様性の故に難しいものであるが、笠原芳光氏は近著「宗教の現在——日本人の宗教観」⁽²⁾の中で、「宗教」と「宗教的なもの」とを取り上げて、「宗教」とは何らかの「人間を超えたものと人間がかかわる、そのかかわりかたを一つのシステムとして、客観的な形で表現したもの、いわば関係の体系」即ち「聖俗の関係の体系」であり、これに対して、「宗教的」とは「そのような宗教における関係の体系が成立する以前の状態、またはそのような体系の周辺や外側にあるもの、あるいは関係を肯定して、体系を否定する考え方などを指す」、「曖昧な、捉えがたい、不定型なもの」であるとした上で、日本の文化における「宗教的なもの」の持つ大きな意味と積極的な意義とを示唆している。考えてみれば確かに我々における宗教の在り方とは、主として「宗教的なもの」、その結果としての「文化」との交渉、或いはまさに「宗教的」、心情としか言い得ないものとしてあるのであって、これは日本思想史における一つの要因として考えられるのではないかと思われる。このような観点から、この「宗教的なもの」、「宗

教的」心情が、我々の知的営為において、どのように積極的な意義を持ち得てきたのかを考えることは決して無益ではないであろう。ここでは、具体的に荻生徂徠における「鬼神」の問題にかかわって、この「宗教的」心情ということがらを考えてみたい。

「鬼神」とは言うまでもなく「オニガミ」、「天神・地示・人鬼」のことであるが、この「鬼神」の問題は、それが常に現実の祭祀のことさらに密着してきたが為に、孔子の「敬鬼神而遠之」以来、儒教の歴史において、絶えずその宗教性⁽¹⁾の問題として験されてきた課題であると言えるだろう。日本の近世の儒者達においても、「鬼神」論は一つの課題として、新井白石、荻生徂徠、山片蟠桃らの論ずるところとなってきたわけであるが、ここで特に荻生徂徠を取り上げるわけは、彼が、「敬しているからこそ驕^{けが}さぬようにするのだ」として「敬鬼神」を特に強調し、そのことが彼の学説の大きな柱となっているからであり、且つ又、彼の「鬼神」論に、積極的な意義を持つ「宗教的」心情が、一つの典型としてあらわれているのではないか、と考えるからである。

1 朱子の「鬼神」論

周知の如く、朱子に至って、中国思想史上の「鬼神」の概念としての性格が大きく変容を見せたわけであるが、この朱子の「鬼神」論自体微妙に錯綜している事実を認めた上で（その一部については後述するが）、ここではまず、「誠」と「鬼神」とのかかわりを軸に、彼の「鬼神」論の大筋をとらえてみよう。

朱子は程伊川、張横渠の説を発展させて、「鬼神」を陰陽の働きの二気の良能であるとした。

程子曰。鬼神天地之功用、而造化之迹也。張子曰。鬼神者二氣之良能也。愚謂以二氣言則鬼者陰之靈也、神者陽之靈也。以一氣言則至而伸者為神、反而歸者為鬼、其實一物而已。（『中庸章句』第十六章注）

ここで初めて、「鬼神」は自然現象全てをそれに由って説明することのできる概念となったわけであるが、何故そのような概念として「鬼神」が朱子の哲学において再生されたかと言えば、それは「鬼神」と「誠」とのかかわりに由来し、中庸解釈の問題として生れて来たのであろう。中庸の「誠者天之道也。誠之者人之道也。」において朱子は次の様に注する。

誠者真實無妄之謂、天理之本然也。誠之者、未能真實無妄而欲其真實無妄之謂、人事之当然也。（『中庸章句』第二十章注）

「真實無妄」な「天理の本然」である「誠」——「誠は天の道なり」——、それに対して「人事の当然」としての——「之を誠にするは人の道なり」——という天人相関の枠組の中で、天道の本来の在り方である「誠」を中介として人と「天」とが相関し、この「誠」を体現したものが「鬼神」であるとされる。だから「鬼神」

は、祭祀における「感格」によって端的に人と「天」とをつなぐと共に、あらゆる自然現象を説明できる「実理」、即ち「天」の在り方を体現した「誠」という性格において、「天—人」を相関するものとして規定されたのである。朱子は言う。

南軒鬼神一言以蔽之曰誠而已、此語如何。曰。誠是突然之理、鬼神亦只是実理。若無這理則便無鬼神、無万物都無所該載了。鬼神之為德者誠也。德只是就鬼神言。其情状皆是実理而已。（『語類』卷六三）

畢竟、朱子にとつての「鬼神」とは、天道における「真實無妄」道——誠——の在り方、即ち「誠」という「実理」を体現して、「天—人」の相関を中介するものとしてあるのだ、と原則的には言えるだろう。（図参照）

2 徂徠の「敬鬼神」と「敬天」

荻生徂徠はその学説の重要部分として「敬鬼神」、「敬天」を説いたが、その内容は決して分かり易いものではない。それは、徂徠の学問に描き出されたものが常に対象化された世界として在るのに対して、「敬鬼神」とか「敬天」とかいったことがらは、人の心の在り方に依存し、特に「敬」する人自身の内面の在り方に強く依存するからである。

徂徠における「敬天」・「敬鬼神」の問題は確かに、荀子の思想などから彼が継承したであらう、そして山片蟠桃や中井履軒らの「鬼神」論において顕在化してくるところの、政治の「術」として

の認識の面から把握することも必要であろう。徂徠が「敬鬼神」の政治の「術」としての効果をよく認識し、表明していることは、既に源了圓氏の指摘される通りであるが、筆者にとつてのより大きな関心は、徂徠の力説する「敬天」・「敬鬼神」という、まさに「術」であると同時に心の在り方をも伴うこの事実が、彼の説く対象化された世界の背後にどのようなにかかわっているのかという点にある。この観点から徂徠の「敬天」・「敬鬼神」の分かり難さのわけを整理すれば、それはまず第一に、徂徠の構想する世界、つまり「物」として客体化された世界の、その内における「天人」のかかわりの問題に由来し、第二に、その「物」として客体化された「先王の道」の世界と、それにかかわってゆく人人の在り方（これは同時に、徂徠的世界像と彼自身の内面とのかかわりの問題でもある）、という二つの契機に由来するものであると考えられる。

さて、徂徠は「敬天」と「敬鬼神」とを常に並べて言うのであるが、それは一体どのような意味で言われているのだろうか。

「天か鬼か、一か二か、これいまだ知るべからざるなり。故に聖人、礼を制するに、これを天に帰すと曰ふといへども、またいまだ敢へてこれを一つにせず。敬の至りなり。教への術なり。」

（『弁名』）

「鬼神なる者は、先王これを立つ。先王の道は、これを天に本づけ、天道を奉じて以てこれを行ひ、その祖考を祀り、これを天に合す。道の由りて出づる所なればなり。故に曰く、『鬼と神とを合するは、教への至りなり』と。」（『弁名』）

かくの如く、徂徠において「敬天」と「敬鬼神」とは常に意識的

に、何か実体のあるものを「敬」する同列の行為として説かれる。ところで徂徠における「天」とは、聖人による「制作」の背景として、権威的根拠として、常に説かれるものであるが、この「天」とは同時に、全く「不可測」なものとして示される。

「天は解を待たず。人のみな知る所なり。これを望めば蒼蒼然、冥冥乎として得てこれを測るべからず。日月星辰ここに繫り、風雨寒暑ここに行はる。万物の命を受くる所にして、百神の宗なる者なり。至尊にして比なく、能く踰えてこれを上ぐ者なし。故に古より聖帝・明王、みな天に法りて天下を治め、天道を奉じて以てその政教を行ふ。ここを以て聖人の道・六経の載する所は、みな天を敬するに帰せざる者なし。」（『弁名』）

このように「不可測」な徂徠の「天」の実体が何であるのか、又何故「制作」の権威基盤たり得ているのか、という点は明らかめようの無いものとしてあるのだが、この事態を、徂徠の「天」に対する信仰だ、と言ってしまうてもその本質は把握できないだろう。

筆者には、この徂徠の「天」とは、「制作」の背景として彼方に在るものでありながら、（当然）宋学的規範の如き「理」を排除した「天」として、聖人や古代の帝王達がその「徳」を以て配される「天」として、又祖先崇拜と同列に言われる「敬」の対象たる「天」として、人に身近なもののように思われる。すなわち、徂徠の構想する世界、「物」として客体化された「先王の道」の世界において、全てに超越する「天」といったものではなく、「天」そのものも一箇の客体化された存在として、「先王の道」の内に人と同一地平上に相関している、と考えられるのではないか。しかし、このよ

うな「天」とは、人人がそれをリアリティを持って「敬」する対象として、その実体に乏しい「天」となりかねないものでもある。

この、徂徠の構想する世界像の内虚構化しかねない「天」に意味あらしめ、且つこの徂徠的世界と人とかかわりにおける「敬」の対象としての「天」に実質有らしめているのが彼の「敬鬼神」であり、「鬼神」の存在であると考えられる。それは勿論、「敬鬼神」ということがらが、より身近な祖先祭祀の現実に基づいている為でもあるが、更に、「鬼神」という概念が徂徠の構想する世界の内に果たす役割を問い直してみる必要があるだろう。その点をまず述べてみたい。

3 「鬼神は天地の心」

徂徠はしばしば「鬼神」について、「天地の心」という定義を下す。

「鬼神は天地の心なり。天地の心は得て見るべからず。」（『中庸解』第十五章注）

徂徠はこの「鬼神は天地の心」とする定義で何を説こうとしているのだろうか。彼はまた次の様に言う。

「天地は人に非ざるなり。故に聖人の天地に於ける、奉順して敢へて違はざるのみ。敢へて天地の道を以て人の道と為さず。」（中略）：鬼神は天地の心なり。故に鬼神に質して疑ひ無き者は、則ち必ず諸を天地に建てて悖らず。：（中略）：鬼神の必ず允なるを知りて、後世聖人の必ず従ふことを知る。其の実は、鬼神は即ち天地の心。」（『中庸解』第二十八章注）

徂徠の言う「天地」とは字義上、自然界をも含めるが、その論において自然界の事象は殆んどその対象ではなく、彼は「天」と「天地」とを同内容で使っていたと考えてよい。さてこの箇所を解釈すれば次の様になる。

「天」と「人」とは本来分かれている。しかし「天地」の在り方を離れて全く別個に、それに対抗して「人道」を建てるというのではない。「天地の道」をそのまま、例えば老子のように、「人道」とすることは「敢へて」しないでだけである。徂徠の構想する世界とはそのようにして在るのだ。つまり、宋学において言うように、「天地」の在り方に示される「理」規範を前提として、それに即して「人道」が在るというのではなく、逆に、しばしば言われるように、「天地の道」から全く独立して「人道」を建てるということも必ずしも言い得ない。彼の構想する世界とは、そのような議論を必要としない次元で、「先王の道」の「物」としての世界において、「天」と「人」とが同一地平上に、同一円内の構成要素として合しているような世界である。そうしてこの両者を合するのが「天地の心」と彼によって定義される「鬼神」であるわけである。

以上のことと、徂徠が「礼」（「物」の典型）の「制作」における先王の「人情」への洞察をしばしば言及することを考え合わせれば、「鬼神」が「天・人」を合するというのは、単に字義の問題としてではなく、「人情」につながることを予想させる「天地の心」という点において、「天・人」を合しているのだと思われる。見方を変えて言えば、この「鬼神」を聖人が取り込み「制作」することによって、「天・人」が同一地平上に合し、内実ある「敬」

の対象としての「天」が有り得ているのだと言える。かくてこのような構造の下に、「鬼神」そのものも既に「先王の物」として客体化されて在るのだ。（「鬼神なる者は、先王これを立つ。」）

徂徠は「鬼神」を、祭祀の場における、疑いなく実在し、必ず正なる、「敬」すべき対象としてとらえるが、

「けだし人は卑しくして鬼神は尊し、故に之を敬す。」

「凡そ経にいはゆる鬼神とは、皆正なる者を謂ふ。」（『論語微雍也』）

且つ「鬼神」を祭祀の対象としてとらえつつも、彼が靈魂の問題（更に怪異現象）に全く関心を払わぬことに注目するならば、その事実自体が彼の「宗教的」関心の性格を示すこと（後述）は勿論ながら、「敬」というより直接的な「人情」に支えられる「鬼神」が、同時にそれ自身一つの「物」となつて、「天・人」と共に「先王の道」の世界を構成し、且つ「天・人」を合する役目を果たすことが明らかになるのである。

「後儒、先王の礼と易とに就きて鬼神の情状を知ること求めずして、直ちにこれを鬼神に求む。あに能くこれを知らんや。」

すなわち、「鬼神は天地の心」という彼の定義は、彼の構想する世界において「天・人」を合し、且つ「人情」に依存しているが故に、ともすれば虚構化しかねない彼の「天」を、「敬」すべき実体あるものとしているわけである。が同時に、この「鬼神」も亦「物」として対象化されている点において、ここに徂徠の思想の明確化されない部分——徂徠の世界とそれにかかわる人人の在り方が依然不明として残るのである。その点について更に彼の「敬鬼神」の強調

と独特の「誠」観とのかかわりを糸口に、一つの解決を試みてみよう。

4 「敬鬼神」と「誠」

初めに朱子の「鬼神」論の箇所でも触れたように、「誠」という概念は、「鬼神」を論じる際のキーワードであるわけだが、徂徠はこの「誠」を何如に解したのか。日本近世の儒者達が何如にこの「誠」という概念の有する内容を変容させていったか、という点については、既に相良亨氏に、例えば山鹿素行の「己むことを得ざるの誠」等に関して貴重な指摘があるが、徂徠の場合も、この「誠」という概念は彼独特の意義を有するものとしてとらえられる。

徂徠において、「鬼神」の徳が「誠」であるという点はどう把握されていたのか。朱子の場合、「天道」における「誠」と、人がつとめるべき「誠」という定義において「天—人」相関が考えられ、その「誠」を体現したのもとして「鬼神」が把握されたわけだが、徂徠の場合はどうなのか。彼は以下の様に言う。

「鬼神の徳為る、誠なり。故に得て之を見聞すべからずと雖も、然れども人能く鬼神有るを知る。而して之に事めて怠らず。是れ亦『微の頭あきつらかなる、誠の掩あきつらべからざる』なり。故に人、中庸を務めて以て其の徳を成せば、則ち、広大精微高明なる者皆至る焉。」（『中庸解』第十五章注）

又、

「鬼神の徳は、中庸は誠を以てこれを言ひ、左伝は聡明正直を以てこれを言ふ、その言は殊なりといへども、その義は一なり。み

なその思慮勉強の心なきを謂ふなり。」（『弁名』）

以上の様に、「鬼神」の「徳」が「誠」であるとは、その「見聞」すること無くとも実在を心知する在り方、その「思慮勉強の心」なく実現する在り方を指して言われるのである。この事實は更に、徂徠における「誠」という概念自体の検討と重ねて考へる必要がある。徂徠は「誠」をどう把握したのか。

「（筆者注）誠を以て実理と為すに至る。最も謬の甚しき者なり。凡そ古書の誠を言ふ、皆誠心を以て之を言ふ。初めより実理の説なし。従ふべからず。」（『中庸解』第十九章注）

「誠」とは「誠心」に他ならない。朱子において、「実理」——それが「天一人」を相関仲介する——とされた「誠」は、徂徠においては「誠心」という心の在り方、心情を意味するものに他ならない。この点では近世日本儒者に共通な理解、相良氏の言われる素行の「已むことを得ざるの誠」に連なるものであろうが、徂徠は更にこの「誠心」を以下の様な状況下に設定する。

「性とは誠なり。誠なれば則ち内外一。故に思はずして得るを以て之を知ると為し、勉めずして中るを以て之を能くすと為す。学の得る所は性に非ずと雖も、学びて之を習ひ、習ひて以て性と成れば則ち皆誠なり。性に異なることなし。是れ、子思立言の意、它書の言はざる所なり。」（『中庸解』第十一章注）

又、

「蓋し凡そ人の先王の道を行ふて、而して能く誠心有る者は之を天性に得。故に曰く、『誠は天の道なり』と。力行の久しくして、習ひて以て性と成れば則ち其の初め誠心無き者、今皆誠心有

り。是れ人力の為す所、教への至る所なり。故に曰く、『之を誠にするは人の道なり』と。」（『中庸解』第二十章注）

すなわち、徂徠における「誠」とは、個別に人に与えられて在る「性」が、或いは初めから「天性」として、或いは「力行の久しく、習ひて」、それぞれの在るべき姿に完成される、その際の「誠心」のことを指して言われるのである。この、個別の「性」を完成させるということはとりもなおさず、徂徠においては、人人が「先王の道」を踏み行うことである。そのような徂徠の思想において最も分かり難い部分、すなわち「先王の道」（徂徠の世界）と人々のかかりにおいて、彼の『中庸解』に見られる、上述の「性」——「誠心（誠）」——「敬鬼神（鬼神）」という連関の仕方は、一つの解決を示しているのではないか、と思われるのだがその前に、彼の中庸という書物そのものに対する立場を見おく必要がある。

5 徂徠の中庸理解

日本近世の儒者の中庸理解に関しては既に有益な指摘があるが、⁽²⁰⁾徂徠の学問において中庸は何如なる位置を占めているのか。

「鬼神」を定義としては、「およそ天地・山川・宗廟・五祀の神、および一切神靈有つて能く人の禍福をなす者、みなこれを鬼神と謂ふなり。」⁽²¹⁾とした伊藤仁斎が、彼の学問の対象としては「鬼神」を怪異現象と共にその視野外に置き、「鬼神に溺れて人道を忽せにする」⁽²²⁾ことを戒める立場から、中庸の「鬼神」の章を、

「此れ以下、本中庸の本文に非ず。然して之を聖人に要む、亦道に驚る者の希なり。但だ此の章、既おおよそび下文の楨おおよそ祥おおよそ妖孽おおよそを説く

処は、疑ふべしと為す。」（『中庸發揮』）

として、中庸における「誠」と「鬼神」とのかかわりを排除したのに対して徂徠はどうだったのか。

彼は中庸全章を、朱子同様一つの連続した体系として観ている。彼にとって中庸は六経に比べると二次的な書物ではあるが、老氏の徒への抗争の弁であるが故に寧ろかえって、六経にあらわされる「先王の道」と人人とのかかわりを明かす為の意義を持つ書としてあるのである。彼は『中庸解』冒頭の部分で次の様に言う。

「故に子思、性に本づき、天に本づき、以て聖人の道の偽に非ざるを明かすなり。性とは性質なり。人の性質は、上天の界またふ所、……」（『中庸解』第一章注）

彼の中庸把握はこの一文に尽くされていると言ってよい。六経の内に「物」として、言をまたずに完結していた「先王の道」の世界が、時代を下って分裂した為、子思が改めて「先王の道」と人人とのかかわり方を明らかにしたものととして中庸がある、とされる。

「故に子思已むを得ず、亦諸を性に本づけ諸を天に推す。老氏に抗して世に勉むる所以なり。」（同上）

そのような構図の中で、「鬼神」なり「誠」なりが必要不可欠な部分として、中庸において把握されるのである。「鬼神は天地の心」であることと、「鬼神の徳」が「誠心」であることとの、この両面において「鬼神」は中庸の体系の中で、「先王の道」が「性に本づき、天に本づ」いて「偽に非ざる」ことを証する意義を担っているのである。

「故に其の意蓋し言ふ。道は聖人の造る所と雖も、然れども性に

率ひて之を造り、習ひて之に熟するに至れば、則ち亦能く誠にして性に殊る莫きなり、と。」（『中庸解』第一章注）

先王の「物」としての世界が、「性に率ひて」造られている根拠として「天地の心」たる「鬼神」の実在があり、この「鬼神」の実在によって徂徠的「天・人」合²⁷があり得ている。且つそのような「先王の道」の世界に到る人人のあり方が「誠心」であり、それは直接、（前述したように）「敬鬼神」の心の在り方につながっているのである。

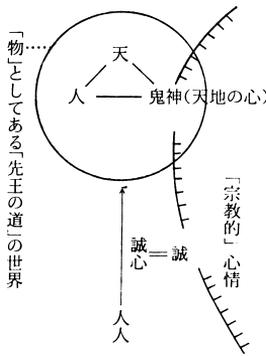
以上の如き徂徠の中庸理解は、中庸を一箇の完結した体系と観る点では朱子と比べられようが、その体系内での「鬼神」・「誠」の位置、意味において異なるものである。又徂徠以後の学者、例えば中庸錯簡説を唱えた中井履軒の、「至誠は是れ主、鬼神は是れ客。」・「通じて鬼神を借りて、誠の妙なるを證するなり。鬼神の徳為るを賛するに非ず。」（『中庸逢原』第十九章注）とする、全てを人の側の「至誠」にのみ収斂せよとする姿勢とも明らかに一線を画するのである。

6 「宗教的」心情

以上述べてきたように、「制作」され「物」として客体化された「先王の道」の世界に、人人が個別の「性」を完成させることによって到ってゆく、その在り方が「誠心」＝「誠」であって、このような「誠心」＝「誠」の内容が実は、前述の「鬼神」の「徳」の在り方から導き出されている点に、徂徠の思想の一つの性格を見出すことができるのではないか。

すなわち、「敬鬼神」において「思慮勉強の心無く」発現する「鬼神」の「徳」の在り方が、客体化され絶対化された「物」としての「先王の道」の世界に、人人がそれぞれの形でかかわってゆくその在り方に、「誠心」||「誠」という概念を仲介として、類推、投影されているのである。そこに我々が見出すことができるのは、このような思考の背後に在る、徂徠のまさに「宗教的」心情であろう。誤解の無いように言えば、自然界に対する、或いは何かしら超越的なものに対する畏怖に由来する汎神論的心情ではなく、人人の当為にかかわって、それを積極的に推進するところの「宗教的」心情である。

再言するまでもなく、徂徠における「誠」とは、朱子学における「真実無妄」の「天道」と「人道」とを結ぶ「実理」としての「誠」ではない。彼の言う「誠」とは、各人が個別の所与の「性」を完成させ、そうして「先王」の「物」としての世界に自己が「格物」(「先王の物」が「我が有」なる)として到り得る路が開ける、



その在り方を指しているのである。かくて、人の当為において積極的意義を持つ「宗教的」心情を背景として、人人が「先王の道」へと到る路が、「誠心」||「誠」を介して、彼の「中庸解」の内に明かされている、と言えるのではないだろうか。(図参照)

7 朱子の宗教性との比較

最後に、筆者がこれまで使用した「宗教的」心情という言葉の問題に触れておきたい。

はじめに朱子の「鬼神」論を論じた際に留保した、彼の「鬼神」論の錯綜する理由としての宗教性の問題は、例えば以下の様な箇所に見ることができる。

只是這箇天地陰陽之氣、人与万物皆得之。氣聚則為人、散則為鬼。然其氣雖已散、這箇天地陰陽之理生生而不窮。祖考之精神魂魄雖已散、而子孫之精神魂魄自有其小相屬。故祭祀之礼、其誠敬便可以致得祖考之魂魄。這箇自是難說。看、既散後一似都無了、能尽其誠敬便有感格。亦緣是理常在這裡也。(『語類』卷三) 万物の生成にかかり、一切の自然現象、運動の情状をそれによって説明できるものとして、「鬼神」||「氣」論を朱子は唱えたのであるが、その彼が説明に窮するのは祭祀における「祖考(祖先)」の「来格」の証明においてであった。

問。上古聖賢所謂氣者、只是天地間公共之氣。若祖考精神、則畢竟是自家精神否。曰。祖考亦只是此公共之氣。此身在天地間便是理与氣凝聚底。(『語類』卷三)

又問。既曰往為鬼、何故謂祖考來格。

曰。此以感而言。所謂來格亦略有神底意思。以我之精神感彼之精神。蓋謂此也。祭祀之礼全是如此。且天子祭天地、諸侯祭山川、大夫祭五祀、皆是自家精神抵當得他過、方能感召得他来。如諸侯祭天地、大夫祭山川、便沒意思了。(『語類』卷三)

「鬼神」は「氣」論によつて、原則的無神論の立場に立つ朱子も、現実在る祭祀(それは個人が「祖考」を祭る場合と、「天」を祭る場合と共に在る)における「鬼神感格」を説明せねばならなかつた。そこで彼は、人が死ぬと「氣」は散じる筈なのに「感格」があるのは、①「強死」などによつて「氣」が散じぎつていない(「伯有の厲」)、②本来一元の「氣」というものが不変に一貫しているという、そういう「理」があるのだ、③且つ、その人の立場によつて当然の法則がある、といった説明でこの難関を切り抜けようとする。しかし、これはやはり強弁であつて、例えば佐藤直方が、朱子の論を贅して、

「扱鬼神ノコトヲ説トキニ理氣ノサバキニツカユルコトアリ。鬼神ハ氣ヲ主トシテ云ト心得テ、氣デ云トキニツカユルコトアリ。ソコデハ理デサバキタモノナリ。理デ云テユカヌトキニハ氣デサバコレデツカヘナシ。」(『龜藏録』中庸鬼神大意)

とは言ったものの、その「理」の「サバキ」方に必ずしも一貫しない使い分けが見られる点からも、朱子の「鬼神感格」の論は明らかに破綻している。

いづれにせよ、朱子の「鬼神」論の宗教的部分は、このような祭祀における靈魂の「來格」の問題、更に朱子自身幾分か信じてい

た怪異現象の意味づけの問題としてあつたと言えよう。ところで、この上述の意味での「鬼神」論の宗教的視点が日本近世の儒者達においてみられるのは、例えば新井白石の場合が顕著な例であろう。彼は朱子以上に無神論的、合理的立場から、「鬼神感格」の問題について、錯綜混迷する説明を下そうとしている。それはまさに「鬼神を信仰している事態があつて、その事態に知を差し入れよう」とする立場から為されたものであるが、彼の場合も、朱子同様「鬼神」論の宗教的部分とは、靈魂「來格」、怪異現象に対する視点としてあつたのである。

ところがこれらに対して、近世儒者達の内でもとりわけ宗教的な背景というものを、その学説の内を感じさせる徂徠においては、上述の意味での宗教的な視点は全く存在しないと云つてもよい。彼は論語「子不語怪力乱神」章(述而)において、「怪力乱神」を「怪力・乱神」とは解さず、「怪異・勇力・悖乱」のことであつて、「鬼神」とはかかわらぬとした。⁽³³⁾かくて「鬼神」は怪異現象と分離され、又「鬼神」は「天神・地示・人鬼」ではあるが「地示を言はざる者は、天神に合せてこれを言ふ。凡そ経伝に言ふ所はみな然り。」(『弁名』)として、自然界の事象もその「鬼神」論の視野の外に置かれた。彼が靈魂の有無の論を拒絶したことは言うまでもない。すなわち、徂徠が対象とする「鬼神」とは全く「先王」によつてつくられ礼と易とに存する「物」としての「鬼神」なのである。(同時に「天地の心」として人につらなる点は前に述べた。)このようにみれば、朱子や白石らに見られた形での「鬼神」論の宗教的な視点は、徂徠において全く脱落してしまつていと言

える。それに対して、彼の「鬼神」論で新しくその宗教的な部分として浮び上ってくるのが、「敬鬼神」という心の在り方における「宗教的」心情への視点であり、この「宗教的」心情が「誠」という概念を介して、人人の当為にかかわってくるという点に、彼の「鬼神」論の有する積極的な意義があると思われるのである。

むすび

徂徠の学問的立場とは、六経に示されて在る「先王」の「制作」した事実を、更に抽象化された「物」として客体化して把握する立場である。その上で、この客体化された「物」の世界（「先王の道」）を（基本的には）絶対視し、それに依拠して、現実社会をもやはり対象化して観てゆこうとする立場である。が同時に、このような全てを対象化して観る彼の学問の背景に、「敬天」・「敬鬼神」の強調にみられる「宗教的」心情をも併せて考えなければならぬ。そうしてこの「敬天」・「敬鬼神」の内容を検討してみることによって、彼の思想の不明の部分、すなわち「物」・「先王の道」の世界と人人とのかかわり（同時に徂徠の世界像と彼の内面とのかかわり）の問題を明かす端緒を見出すことができるのではないか。

以上の観点から彼の「鬼神」論を考えてみると、彼の「鬼神」論の主題は「敬鬼神」という心の在り方にあり、その心情が「夫婦の愚も与り知る」ことのできる「誠」⁽³⁾「誠心」という概念を介して、人人が「先王の道」の世界へ個別の「性」の完成によって到る路に直結することを示す点にあったのだ、と言えよう。この徂徠の「宗教的」心情は、単に先祖の靈魂「来格」への関心や怪異現象に

対する畏怖の念に由来する、いわば受動的な性格のものではなく、体系化されないものの彼の学説の背後にあって、人人の当為に積極的にかかわってくる心の在り方として理解できるものである。

更にこの「鬼神」とは、それ自体一箇の「先王の物」でありつつ「天地の心」であるという点において、「物」の世界（「先王の道」）における「天・人」を同一地平上に合し、且つ、後の履軒においてみられるような、全くの人事の反映としての「天」とは一線を画して、「天」を実質ある「敬」の対象として在らしめているのである。

注

本稿引用の徂徠の文章は、日本思想大系三六『荻生徂徠』（以下「大系」と略記）、みずが書房版『荻生徂徠全集』（以下「全集」と略記）に、又徂徠『中庸解』・仁斎『中庸発揮』・履軒『中庸逢原』は『四書注釈全書・学庸部一』以下「全書」と略記）による。尚、漢文は適宜書き下し文、新字体に改めてある。

- (1) 山下龍二「論語における鬼神」について「儒教の宗教的性格」(『名大文学部二十年記念論集』所収)等参照。
- (2) 笠原芳光『宗教の現在—日本人の宗教観—』(人文書院、一九八二)二〇二頁—二〇九頁。
- (3) 『論語徴』雍也「敬鬼神而遠之」章注、全集三、五八三頁。
- (4) 朱子の「鬼神」論に関しては、後藤俊瑞『朱子の実践哲学』(目黒書店、一九三七)第一章、第四節「鬼神の概念」、友枝龍太郎『朱子の思想形成』(春秋社、一九六九)第二章、

第三節「鬼神説」、張立文『朱熹思想研究』（中国社会科学出版社、一九八二）第六章「形神、魂魄、鬼神的学説」、三浦国雄「朱子鬼神論の輪郭」（『神觀念の比較文化論的研究』、講談社、一九八一、所収）を参照。

(5) 源了圓「徂徠試論—徂徠の政治思想における文化と宗教の問題をめぐって—」（『季刊日本思想史』2、一九七六、所収）、同「徂徠・春台における天の觀念と鬼神觀—近世後期における天の觀念と神の觀念の交渉（一）—」（『神觀念の比較文化論的研究』所収）参照。

尚、徂徠が政治の「術」としての「鬼神」の持つ効果を認識しつつも、それが明確化せず、夢想的であったという点については、例えば彼の『旧事本紀解序』（大系、四八九頁）における、日本の神道と中国儒教で言う「神道」との同一視（祭政一致という点での）という楽天的な発言を考え合せればきだと思ふ。又、源氏の根拠とされる箇所については、それぞれ占筮、兵法といった一定の文脈での使用の如く、筆者には思われる。

但し、徂徠の思想の内に確かに認識としてある、政治の「術」としての「鬼神」の社会的効果（「礼」制度の中での「鬼神の位置とも関連」と、本稿でテーマとする「宗教的」心情との、この両側面がいかにして統一されて在るのかは依然として問題として残っている。本稿は「宗教的」心情の側面から統合された徂徠像にアプローチしようとする一つの試論であるが、今後更に統合された徂徠像を考え直したい。

(6) 大系、一三〇頁。

(7) 大系、一三三頁。

(8) 大系、一一〇頁。

(9) 全書『中庸解』、二四頁。

(10) 同上、五六頁。

(11) 小島康敬「徂徠における『天』と『作為』」（『日本思想史学』第九号、一九七七、所収）参照。

(12) 全集三、五八三頁。

(13) 大系『弁名』、一三一頁。

(14) 相良亨『誠実と日本人』（ベリかん社、一九八〇）、子安

宣邦「『誠』と近世的知の位相」（『日本人の心の歴史』、現代思想9月臨時増刊号、青土社、一九八二、所収）参照。

(15) 全書『中庸解』、二五頁。

(16) 大系、一三二頁。

(17) 全書『中庸解』、三五頁。

(18) 同上、一七〜一八頁。

(19) 同上、四一頁。

(20) (14) 注参照。

(21) 『語孟字義』、大系第三三卷「伊藤仁斎、伊藤東涯」、八三頁。

(22) 全書『中庸発揮』、二四頁。

(23) 同上、二四頁。

(24) 全書『中庸解』、三頁。

(25) 拙論「徂徠における『物』について」（『待兼山論叢』、第十五号、日本学篇、一九八一、所収）参照。

徂徠における「格物」とは、「礼」に端的に示される「先王」の事実―（「事」が「文」なるさまで全く結合して、規範性を發揮している）―「物」を、人人が習熟によって実感的に把握することを意味する。

(26) 全書『中庸解』、五頁。

(27) 同上、五頁。

(28) 全書『中庸逢原』、六八―六九頁。

(29) 『弁名』、大系、一七九頁。

(30) 『佐藤直方全集』（べりかん社、一九七九）、卷一、一六六頁。

(31) 前掲、友枝『朱子の思想形成』、二七九頁。

(32) 子安宣邦『鬼神論の周辺』（『待兼山論叢』、第九号、日本学篇、一九七五、所収）、一一頁。

(33) 全集三、六二五頁。

(34) 大系、一二八頁。

(35) 全書『中庸解』、六一頁。

付記

本稿は日本思想史学会五十七年度大会（十月三十一日、東北大学）において口頭発表したものである。席上、各先生から助言をいただき、特に源了圓教授より有益な御指摘をいただいたことに謝意を表したい。