



Title	鬼神論の周辺
Author(s)	子安, 宣邦
Citation	待兼山論叢. 日本学篇. 1975, 9, p. 1-14
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/56519
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

鬼神論の周辺

子安宣邦

一 蟠桃の嘆息

「スベテ鬼神ノ論ニ及ビテ、平常ノ見ト差フテ、大儒ノ人ミナ狂ノゴトシ」⁽¹⁾と、山片蟠桃（一七四八～一八二二）は『夢ノ代』のなかで嘆息している。彼にその嘆息を投げかけられている、「大儒」と呼ばれる人々は朱子であり新井白石（一六五七～一七二五）などである。蟠桃はまた「シカレドモスベテ博識ノ人々ノ平生ノ才徳ニ似合ザルハ、鬼神ノ説也」⁽²⁾ともいう。道理のすぐれた体系的な追求において比類のない儒者が、あるいはその博識をもつて世に聞こえた学者が、こと鬼神を論ずるに及ぶと、あたかも狂のごとく、朦朧たる議論を開いていると蟠桃は嘆いているのである。この蟠桃の嘆息は過度な批判的ポーズでもなければ刺言でもない。鬼神をめぐる議論のもつ側面の、それは正確な批判的な指摘だと思われる。たしかに私たちは白石の『鬼神論』を読むならば、いつたい彼はここでなにを論じようとしているのか、そのすぐれた知性のどのような特質とこの著作は連関しているのかといった簡単に答えがたい疑問に襲われるのである。ここでは、いわゆる「合理的」知性という白石のために予め用意された解答はかなり

通用しにくいと思われる。彼の鬼神をめぐる議論の与える印象は私にはかなり不透明なのである。その不透明さは、多かれ少なかれ他の儒者の議論にも免れないようと思われる。

しかし後に見るような白石の『鬼神論』が与える印象の不透明さに比して、伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）の鬼神をめぐる議論は明快である。「人倫日用當行の路」（『語孟字義』）として「道」を把握する仁斎の思想的立場が、かなりはつきりと鬼神をめぐる問題の領域をも蔽つてゐる。あの『論語』・雍也篇中の「民の義を務め、鬼神を敬して遠ざく、知と謂うべし」という孔子の言葉について仁斎は、「もしそれ日用當に務むべきの事を棄てて、力を渺茫として知る可からざるの地に用いる者、あに知という可けんや」（³）（『論語古義』）と説いてゐる。人倫日用という地平に立脚する知の思想的優位についての確信がこの言葉に表現されているように思われる。このように明快と思われる仁斎の鬼神論にも、しかしながら屈折を有していると思われる部分がある。今、『語孟字義』の「鬼神」の章で仁斎がのべているところを見てみよう。

仁斎はそこで、「鬼神とは、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うなり」⁽⁵⁾とまず鬼神を定義してゐる。しかしこの定義のあと、仁斎の論旨は奇妙に屈折するのである。彼は上の定義に続けて朱子の「鬼とは陰の靈、神とは陽の靈」というどちら方を引いて、「その意けだし以謂えらく、鬼神の名有りといえども、しかれども天地の間は、陰陽を外にしていわゆる鬼神という者有ることあたわざと」とのべ、そしてこのような朱子の鬼神觀をさして「固の儒者の論と謂いつべし」と評価するのである。仁斎はまず人々の祭祀の対象であるような神靈的存在をもつて鬼神を定義したのである。ところがそうした鬼神の実在を彼は、鬼神を陰陽一氣の働きとする朱子の鬼神觀をもつて否定しようとするかのようである。しかしそれでは仁斎は朱

子の鬼神観に同調するのかといえば、必ずしもそうではないのである。もしそうであれば、朱子学的形而上学を却けて、人倫日用の地平に確平として立脚しようとする彼の知の真価は疑われてしかるべきだろう。だから仁斎は朱子の鬼神観を引いたあとで、「しかれども今の学者その説に因つて、徒らに風雨霜露、日月昼夜、屈伸往来をもつて鬼神とする者は、誤れり」と、弁明ともみなしうる言葉をつけ加えているのである。

いつたいこの仁斎の奇妙に折れまがつた議論はなにを意味するのだろうか。たしかに彼はその鬼神論において、渺茫たる域にその知を馳せることはない。あるいは怪異譚のうちに踏み入つて足をとられることもない。彼が朱子を引きながら「まことの儒者の論」とたたえているのは、あらためて儒者の立場とはなにかを仁斎が確認しているのだとも考えられよう。すなわち、孔子の教えが此岸的な人倫世界に立つのだということが再確認されているのだろう。だから『語孟字義』は、上に続く「鬼神」の第二条冒頭で、「鬼神の説は、當に論語載するところの夫子の語をもつて正とすべし」とのべているのである。しかしそれにしても、私が前に追つたような仁斎の論旨は屈折しているといいうのではないか。それはストレートな無鬼論の展開ではない。「一切神靈有つて能く人の禍福をなす者」と鬼神を定義しながら、そのように定義される鬼神の実在しないことを、朱子を籍りて説くという、まことにすつきりしない議論の展開を見せていたのである。

この仁斎の鬼神をめぐる論旨の屈折と、白石の鬼神論が与える不透明な印象の理由とには、ある連関があるのでないか。その連関とは、近世の儒家が展開する鬼神論の有する性格に由来するのではなかろうか。蟠桃の吐き出す嘆息は、鬼神の問題が近世の儒者にとつていわば躓きの石のごときものとしてあり、この問題をめぐる議論の展開には彼等の知識の有するある側面がよぎなく露呈されることを私たちに告げているように思われるのである。

二 篤胤の鬼神実有論

「合理的」知性ということが白石のために人が予め用意するようなラベルであるとするならば、平田篤胤（一七七六～一八四三）のために予め用意されているようなラベルとは「非合理的」知性ということであるだろう。しかしこの両者の間には、陽画に対する陰画のような関係が、あるいは凹凸をなすような関係があるよう私には思われるのである。篤胤のうちにたどられる思考の文脈や彼のとる視角は、他方の知識のもつ組立てを透し出す照明のように思われるるのである。篤胤の『新鬼神論』が白石の『鬼神論』を枕にしてなつたものであることはその書名からも察せられる。しかし正確にいえば、篤胤が枕にしたのは、白石の『鬼神論』にうかがい見られたような近世の儒者たちの知識のあり方だろう。それを枕にしようとした篤胤の問題意識が、他の国学者たちの理解を苦しませるような『新鬼神論』といった著作を生み出させた理由である。

伴信友（一七七五～一八四六）は本居宣長の書簡で篤胤の『新鬼神論』を評して次のようなことをいつている。

「新鬼神論無益の論にて、漢意人の為には悦ばるべけれど、中々の道を敷施さんためには便あしかるべし云々」⁽⁶⁾ と。

白石や荻生徂徠（一六六六～一七二八）などの鬼神論を批判しながら、『論語』などの漢籍によつて中国でも古く神の実有が信ぜられていたことを論証しようとする篤胤の『新鬼神論』は、日本の古典の注釈学的な解明を主な課題とする国学者たちにとつては、まことに理解に苦しむ発想だと思われたにちがいない。『新鬼神論』において意図するところを篤胤自身の言葉によつて見てみよう。

「今は孔子の言と行とのすべて鬼神の上に及べるを、論語と中庸とに摘要して、大概は漢國の事實に合せて徵とし、

「みじで
おおなだ

古伝説に照してその実有なる事を曉し、また因に、すべて神祇の事に渉る事等を、古へ意を以て論はむとするなり。⁽⁷⁾ ところでこの篤胤の著作活動の最初期に属する『新鬼神論』は、のちの『古史伝』などに見る彼の学問の性格、方法をまつたくそのままに予示していよいよ思われる。彼はここで、神の実有を明らかにするという、いわば神学的な、あるいは宗教観念上の要求を、その権威が承認されている孔子の言行の彼なりの解釈を通じて解決しようとする。その際、漢籍に見出される古伝説やその他の事実が徵証として蒐集されるわけである。神道神学の体系化の課題と不可分な彼の古代研究の性格や方法が原型的にここに示されている。しかしそのことはさることながら、上に引いた篤胤の言葉は、彼が白石等の鬼神論と同じ土俵に立つていて、あるいは同じ土俵を利用していることを示している。つまり彼等が報本反始的な道徳論を導く經典中の諸章や、白石の博識がついつい踏みこんで足をとられかねている怪異譚的伝承が篤胤によつて、鬼神実有論の側に奪いとられているのである。まつたく篤胤の『新鬼神論』は儒家者流鬼神論のパロディーではないかとさえ私には思われるるのである。今、徂徠の鬼神論を批判しながら、しかし徂徠の論理にのつて鬼神の実有をいう篤胤の議論を見てみよう。

「すべて漢学者の癖として、何によらず好事はみな、聖人の制つり始めたるとのみ云へども、是いとく智見狭く愚なることなり。抑人の、生れながらにして、誰もくかみ鬼神を敬ふ事を知れるは、これ天津神の命せ賜へる、いはゆる性にて、則道なるを、漢国人なりとて、聖人をしへずとも、いかで己が心と鬼神を尊む事を知らざらむ。元來その情あるにつけて、聖人と云ふ輩、その則さだを制めたるものなり。中庸に『性に率ふ、これを道と謂ふ。道を修むる、これを教と謂ふ』と云へるも此謂なり。」⁽⁸⁾

鬼神を尊むことは人の生れながらの情だと篤胤はいい、そして徂徠の論理を逆用して、だからこの情に即して聖人

は祭祀の礼を制定したのだというのである。聖人が観知によつて人性を洞察し、道を制作したというのが、「率性之謂道」という『中庸』のテーゼについての徂徠の解釈だが、その解釈を篤胤は逆用しているのである。しかし逆用するというのは正確ではない。むしろ儒家者流鬼神論の有するある性格を衝きながら篤胤の鬼神実有論は展開されるというべきかもしれない。今、徂徠に即していえば、鬼神の有無の問題は彼にあつては制作者としての聖人の観知のうちに解消される。「鬼神の説、紛然として」¹⁰まさる所以の者は、有鬼・無鬼の弁なるのみ。夫れ鬼神とは聖人の立つ所なり。豈疑ふべけんや。故に鬼無しと謂ふ者は、聖人を信ぜざる者なり¹⁰（『弁名』）と徂徠はいう。鬼神を立てる聖人の観知の彼方に、鬼神の有無の問題はカツコにくくられてしまうわけだが、そのことは同時に、その聖人の観知が洞察する人の性情のうちの神信心もそれ自体として問われることはないということである。人の性情の内面的な批判よりも、その客観的な観察の深さこそ、徂徠の重視する知識のあり方なのだ。鬼神の問題が本質的に問われることがないことと、こうした知識のあり方とは不可分な連関を有するわけだが、まさにこの連関を衝きながら篤胤の鬼神実有論は展開されるといふことだ。すなわち徂徎において内面的批判から捨象され、むしろ客観的なあるいは外在的な観察の対象とされた「人情」のうちに鬼神実有論の根拠をすることによつてである。

「然るは聖人と云へども、實に善人ならむには、其真情は、凡人に異なる事あるまじければ、いかで神の威靈を仰がざらむ、いかで神に倚りて感應ある事を知らざらむ。（中略）もし果して聖人てふものは、普通の儒者などの如く、人情に疎くて、鬼神を信ぜざるものならましかば、此も嗚呼ものと云はまし。」（『新鬼神論』）

「人情」あるいは「真情」としてとらえられた、神の実在を信じ、神への祈りに効驗のあることを信じる素朴な神信心を前提にして、聖人の言行は解釈されていくのである。この素朴な神信心は篤胤自身のものであるわけだが、そ

の点について少し触れておこう。彼は『左伝』中の「鬼神は其の族類に非れば、其の祭を歎けず」という儒家者流鬼神論の主要テーマの一つを批判する際、次のようなことをいつてはいる。「まづ人は、生てありし時の情も、死て神靈となりての情も違ふ事は有るまじければ、生たるときの情もて、神靈となりての情をはかるべし」。生きてある時に同族外の人々との情的交流が可能なのだから、死者の靈との間にも同様なことが考えられるのだと篤胤はいおうとするのである。その反論についてはともかく、生者の情と神靈の情との共通性をいうその言葉のうちに読みとりうるのは、生者と神靈とが情的につながつて共同の世界にいるということである。だから篤胤には、死後の靈魂が生者と幽明その境を異にしながらも共同のサークルにあって生者をみまもつてはいるという靈魂觀は当然生じてくるのである。『新鬼神論』でも彼は、「人死ては魂魄消散て知ることなし」と云ふ説の妄なるを悟るべし。骨肉は朽て土となれども、其靈は永く存りて、かく幽冥より現人の所為をよく見聞居るをや」とのべてはいる。この靈魂觀は篤胤が終生いだいていたものだが、このような靈魂觀に見出しうるのは、土俗的な、端的には産土信仰的な宗教意識に近いものだと私は考へてゐる。そして篤胤が人情としてとらえている神信心はこうした宗教意識にもとづくものであつたと思われる。

三 人情と鬼神論

儒家者流鬼神論を篤胤が自分の鬼神実有論として換骨奪胎していく際、論理的にそのもつとも強力な手掛りになりえたと考えられるのは、鬼神論における〈人情〉という契機ではなかつたか。前章で私はすでに、徂徠を例にしていくぶんかはその点についてのべた。〈人情〉とはもちろん人の性情であるが、しかしこの語の使用される文脈においてそれはふつう、世間の通情といった、人々の生活態度のうちに表現されてあるような性情の常態が意味される。さ

らに、政治＝道徳論という儒教固有の性格が強調される文脈においてそれは、為政者の視線のうちにとらえられる民衆の性情である。熊沢蕃山（一六一九～九一）におけるようなきわめて実践性の強い思想にあっては、たとえば、「わざかに相交る人を以て、天下の数かぎりなき世俗の人情をしらず。時勢をかんがへずして、時至り勢よしとおもへるは不知なり」（『集義和書』）というように、〈人情〉は〈時勢〉とともに為政者に適切に認識することが求められる状況を構成する重要な要素である。蕃山のこうした〈人情〉についての指摘は、近世において客観的な観察の対象として登場する〈人情〉の、おそらくはもつとも早い例ではないかと思われる。すでに前章において見たように、徂徠におけるような、きわめて政治性の強い思想文脈において、人の性情への客観的な、あるいは外在的な視線は一層強くなる。内面的批判の眼からとりはずされた人の性情のうちに、篤胤は鬼神実有論の根拠をえたのである。

ところで、「力を渺茫として知る可からざるの地に用いる者、あに知という可けんや」と、人倫日用という地平に立脚する、まさに「実」なるものとしての知⁽¹⁵⁾を説く伊藤仁斎にとつて、いわば世間の通情のうちにある鬼神信仰はどうのよう考えられるのだろうか。『語孟字義』で仁斎の説いているところを見てみよう。

「けだし三代聖王の天下を治むるや、民の好むところを好み、民の信ずるところを信じ、天下の心をもつて心とす。しこうしていまだかつて聰明をもつて天下に先だたず。故に民鬼神を崇むときはすなわちこれを崇み、民ト筮を信ずるときはすなわちこれを信す。ただその道を直くして行なうを取るのみ。故にその卒りや、又弊無きことあたわづ。夫子に至るに及んでは、すなわちもっぱら教法をもつて主として、その道を明かし、その義を曉め、民をして従うところに惑わざらしむ。」⁽¹⁶⁾

これはのちに、『弁名』における徂徠の激しい反撲をよびおこす言葉なのである。仁斎が三代の聖王にまさるとす

る孔子とは、いわば「講師」とみなしうるような存在にしてしまっているではないかと徂徠はいう。いつたい民を戸毎にたずねて鬼神に惑うことの非をさとすことなど、かりに百人の孔子がいたとて不可能なことだ。そもそも先王の制定した礼にしたがわないで、ただ「言語を以て其の理を明らかに」しようとすることは君子にしてからが困難なことを、ましてや民衆にそれができるはずはないと徂徠はいうのである⁽¹⁷⁾。仁斎が現世的人倫の場に立つ実知の、世間の通情のうちにある鬼神信仰への教化による拡大をなお樂天的に信じてゐるのに対して、徂徠はまったくそのことに懷疑的なのである。ところでこの仁斎の主張とそれに反撥する徂徠の批判を通して、私たちは近世儒家の鬼神論のうちに潛在する構造的な性格を知りうるのではないか。つまり鬼神論とは、彼等の知識とそれが対面する〈人情〉のうちにありわば非合理的要素との間の問題であるということである。初めの章で見た仁斎の、鬼神の名はあるけれども、その鬼神は実在しないという妙に屈折した論理も、彼の知識のうちに実在しない鬼神も、まさに〈人情〉のうちになお実在することの表現ではないだろうか。すでに徂徠にあつてはそうした非合理的要素の存在は、人々の性情への外在的な視線のなかで容認されるのである。鬼神をめぐる問題ではないが、徂徠の知識のそうした側面を端的に示す言葉を引いておこう。すなわち、「各々をして其の所を得せしめ、養ひて之を長じ、各々をして其の量に充たしむるときは、則ち悪と雖も皆善なり。」(『護園隨筆』第一、傍点筆者)

四 白石の『鬼神論』

そもそも鬼神とはなにかが問われる鬼神論が、しかし近世儒家の知識と、それが対面する〈人情〉のうちにある、いわば非合理的要素であるような鬼神信仰との間の問題として展開されるという、その性格からくる曖昧さが露呈され

てているのは、まさに白石の『鬼神論』である。すでに述べたように山片蟠桃が、「吾新井氏ノ鬼神論ヲヨミテ巻ヲ掩フテ歎息ス。唯コノ人ノ学流博キヲ勉ムルノミ。ユヘニ鬼神ノ曠麗タル、其約スル処ヲシラズ」と嘆いているけれども、その嘆きはおそらく白石の『鬼神論』を読む人の共通に味わうところであるだろう。人はしばしば『鬼神論』末尾の仏教批判の結び、「聖人の教はしかはあらず。菽粟布帛しゃくそふはくの、日々に用ゆべきが如く、孝弟忠信の外にもとめず。是詩書執札の如きは、雅に宣ふ所にして、彼怪力乱神のごときは語りたまはざるゆへならんかも」⁽²⁰⁾という言葉にいたつて、白石の議論の落着くところを見出すように思うけれども、しかしそれにしても彼はなんと多く「怪」やあるいは「神」について語っていることか。家語・左伝・山海經・神異經・搜神記・述異記・博物志・幽明錄・白沢図・五雜俎等々、蟠桃が「怪書」とよぶ書によつて實に多くの怪異譚を白石は挙げ、それら怪異譚によつて足をとられかねないような議論を彼は展開しているのである。

白石はいわば「人情」のうちにある非合理的なものに徹底的に付き合おうとしているようである。人々の非合理なものへの惑いに対しながら、人倫日用の地平に立つ知の「実」なることの確信のみを語るような仁斎とは異なるあり方を白石は見せている。あたかも白石は「人情」のうちにある非合理なものを、己れの知によつてとりこもうとするかの「ごとく」である。白石は『鬼神論』の冒頭で次のようにいつている。

「鬼神の事まことに言難し。只いふ事の難のみにあらず、聞事又難し。たゞ聞事のかたきのみに非ず、信ずることまたく難し。信ずる事の難ことは、是しる事のかたきにぞよれる。されば能信じて後によく聞とし、よく知りて後によく信とす。能しれらむ人があらずしては、いかでか能いふ事を得べき。」⁽²¹⁾

鬼神のことの語り難さ、信じ難さは、そのことを知ることの困難さにあると白石はいう。よく知りえてのちによく

鬼神を信じることができるというわけだが、この白石の言葉に彼の『鬼神論』の特質がよくあらわれている。彼の『鬼神論』は無鬼論を展開するものでもとよりなければ、鬼神の実有を説こうとするものでもない。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しているのである。知を差し入れるということは、神秘的存在や現象を信じ、あるいはそれを畏怖することの不合理性を白日のもとにさらそとすることではない。むしろそとした非合理的な事態に説明を与える、あるいはそれを解釈しようとするのである。

人々が神靈に祈つて降福を願い、加護を期待する。あるいは効驗を信じて淫祠信仰するという事態がある。白石は、そうした事態の間をさまよいながら、それらに解釈を与えていく。たとえば、『抱朴子』や『五雜俎』にみえる、鮑^ほ君・草鞋^{わらじ}大王といった淫祠信仰の挿話⁽²²⁾を引きながら、「しかはあれど、是らの淫祀・祈禳必ず靈應有事は、如何にぞや。其神よく靈なるにはあらず。彼いつき祭る人の精靈集りて、靈ある也」といった解釈を与えるのである。こうした解釈がいつたいなにを意味するのか、はなはだ私には了解しにくいのである。効驗があることが認められている淫祀・祈禳に、たかだか〈鰯の頭も信心から〉といった解釈を与えていたにすぎないようと思われるのである。案の定、白石がこうした説明を与えて引いている事例が、そのまま篤胤の鬼神実有論の文脈のうちにおさまってしまうのである。

「俗の諺に、鰯の頭も信心からといふ事のある、これ實にさることにて」——まさに白石の与える解釈についての篤胤のところえ方は的確である——「漢土にて鮑魚を祭りたる祠に祈りて感應ありしこと、また途の傍なる立樹に打かけたる草鞋の幾千々となく積りたるを草鞋大王と号て祭たるに効驗ありといふの類、和漢に多くあり」と篤胤は白石の引く事例を孫引き的に記しながら、「此は白石先生の云はれし如く、或は人の遊魂の憑籍^{よき}て怪を為す事もあるべ

し。草鞋大王の靈ありしも、実はその辺なる老鋪兵の憑籍で怪をなしけるなりと、五雜俎に見えたり」と結ぶのである。このように、白石が淫祀・祈禳に与える説明が、神靈的存在の実有を信じ、怪異現象をもつてその徵証とする篤胤の論理のうちにおさめられてしまうのである。〈合理主義〉というラベルがまさにこの人のために用意されている白石の議論に相即するように、いわゆる〈非合理主義〉者篤胤の議論が展開されるのである。

おそらく白石は「氣」をめぐる形而上学によつて、鬼神信仰を祖先祭祀のうちに純化し統括することを考えているのであろう。⁽²³⁾ 鬼神をよく信じうるためにはよく知らなければならないということは、祖先祭祀のうちに鬼神信仰を純化する課題の表現なのである。彼の鬼神論がこうした課題をになうものであるかぎり、そしてまた彼の知が〈鬼神〉を知りうるという主知主義的確信を彼に与えるような形而上学的基底を有するものであるかぎり、〈人情〉のうちにある非合理的なものに次々にそれを解釈する知を差し入れていくのである。主知主義的な解釈の臆見性と無効とを知る徂徠の政治的意思が、〈人情〉のうちにある非合理なものに提示しようとするのは、「物」としてとらえうるような治術である。それに対して、白石の政治的意思が〈人情〉のうちにある非合理なものにかぶせようとするのは解釈だといふべきだろう。

五 おわりに

さて私はここでふたたび山片蟠桃にもどうう。蟠桃は『夢ノ代』で彼の師である中井履軒（一七三三—一八一七）の言として、「今ノ世ニテハ人情ヲステ、無鬼論ヲ主張セザレバナラザルナリ」といつてゐる。履軒がいおうとすることはこういうことである。つまり、古代の聖人は「自然ノ理ニ本ヅキ、人情ノ常ニ隨ヒ教ヲ立」てたのである。

ところが後世にいたつて邪教異端が盛んになり、人情を籠絡するようになつた。したがつて現代では、「祭祀・鬼神ノコト人情ニ從フテ有トスレバ、邪教ノ鬼神モナシト云ガタシ。又吾イハユル鬼神ハ実ニアリテ、彼レイハユル鬼神ハナシトイハバ、コレ無理ナリ」⁽²⁶⁾といわざるをえない事態になつてゐる。だから今の世では人情を捨てて、無鬼論を主張せざるをえない。無鬼論の主張こそ、邪教異端の教えを破り、聖人の教えに立つあり方なのだとある。人情を捨てることによつて、はじめて無鬼論が主張されるということは、白石や徂徠に見てきたような儒家者流鬼神論への痛烈な批判であるとともに、それのもつ特質への見事な照明である。「大テイ人情鬼怪ヲ信ズルコトハ、ミナ凡俗ノ免ガレザル処ナランカ」⁽²⁷⁾と、〈人情〉を棄絶することによつて蟠桃の、近世においてもつとも徹底した無神論が展開されたのである。他方、すでに見たように〈人情〉に根を置くことによつて篤胤は、儒家者流鬼神論を鬼神実有論の文脈のうちにとりこもうとしているのである。

近世における鬼神論を介しながら、私は〈人情〉をめぐつて近世知識人の知の交錯する姿をえがいたつもりである。

注

- (1) 『夢ノ代』無鬼上、日本思想大系（岩波書店）第四三巻、五〇九頁
- (2) 同上、五〇七頁
- (3) 『論語古義』卷之三、日本名家四書註釈全書（鳳出版）第三巻、八七頁。ここに見る仁斎の解釈に、白石が『論語』の「未だ生を死らず、いづくんぞ死を知らん」に、「よく人につかふる事を得てん後、鬼につかふる事を能しなん。生をだに知なん後は、死をも知るべきものにや」（『鬼神論』）という解釈を与えていることを対照させてみよ。
- (4) 『語孟字義』、日本思想大系第三三巻、八三頁
- (5) 渡辺金造『平田篤胤研究』（六甲書房）一一三頁

『新鬼神論』、日本思想大系第五〇巻、一二七、八頁

同上、一二六頁

『弁名』、荻生徂徠全集（河出書房新社）第一巻、九一頁

『新鬼神論』、前掲書一四二頁

同上、一六〇頁（12）同上、一六八頁

この点については拙論「平田篤胤の世界」（日本の名著第二四巻所収、中央公論社）参照

『集義和書』、日本思想大系第三〇巻、九二二頁

仁斎はたとえば、「天地の間、唯一の実理のみ」「聖人の学は、実語を以て実理を明す」（『童子問』）というよう、「実」なるものに立つた「実」なる学問を強調する。さらに「実心」「実徳」といった表現をも含めて考えれば、それらの「実」なることとは、此岸の人倫世界に立つ思想の現実性にかかわっていわれていると考えられる。

『語孟字義』、前掲書八四頁

『弁名』、前掲書九六頁

『護園隨筆』、荻生徂徠全集第一巻、一五三頁

『夢ノ代』、前掲書五一七頁

『鬼神論』、日本思想大系第三五巻、一八一頁

同上、一四六頁

同上、一七四頁

『新鬼神論』、前掲書一七八頁

白石のいう祭祀の意味については、宮崎道生『新井白石』（至文堂）第五章参照

たとえば徂徠はこういつてはいる。「聖人の其の物を立つるや、是れ教の術なり。故に易を知るときは則鬼神の情状を知るなり。聖人能く鬼神の情状を知り、故に幽明・生死の札を立つ。」（『弁名』）

『夢ノ代』、前掲書五一五頁

同上、五一二頁