



Title	陰陽の鬼神と祭祀の鬼神：無鬼論の特質をめぐって
Author(s)	子安, 宜邦
Citation	懷徳. 1985, 54, p. 19-28
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90643
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

陰陽の鬼神と祭祀の鬼神

——無鬼論の特質をめぐって——

子 安 宣 邦

一

「博識ノ人々ノ平生ノ才徳ニ似合ザルハ、鬼神ノ説也」とは、山片蟠桃がその『夢ノ代』で朱子ら大儒の鬼神論における迷妄、混乱を慨嘆する言葉である。大賢において信じがたいその鬼神論の迷妄に対して、無鬼の明晰をいう蟠桃は、しかしそれは必ずしも独自の見ではないと次のようにいうのである。「三宅、中井ノ門ニヲヒテ、決シテ鬼神ニ泥マザル也。況ヤ竹山、履軒両先生ノ如キ卓越ノ大儒ニシテ、コレニ親炙シテ聞クコトアルニアヅカルニ於テヲヤ」と。「鬼神ニ泥」むことのないのは、まさに懷徳堂による知性の立場であり、まして中井竹山、履軒に親炙せる蟠桃の無鬼の主張は、深く師竹山、履軒の学に与かるものだというのである。その蟠桃

の言によって、彼の無鬼論を懷徳堂における知性の表明と見て、その無鬼論の特質を明らかにしてみたい。しかし彼らの無鬼論を、鬼神の実有の否定とだけいってみても、その特質の何かが明らかにされたことにはならない。私はここで、朱子学的鬼神論を背景として、そのどのような変質が、あるいはそのどのような否定が無鬼論としてあるのかという観点から、無鬼論の特質をとらえてみたい。そうした観点から見ると、懷徳堂における無鬼論の構造は、先駆的に伊藤仁斎の鬼神観のうちにすでにあることを知るのである。したがってここでは、履軒や蟠桃とともに仁斎の鬼神観についても検討される。

二

朱子の鬼神論における迷妄、混乱を蟠桃は歎いていた。

朱子のごとき大賢にしてそうであれば、わが国の儒家の鬼神論における迷妄も免がれたいところである。「ア、二公（程子・朱子、筆者注）古來の大賢ニシテカクノゴトシ。宜ナル哉、山崎・室・物部・太宰・新井氏ノゴトキ、鬼神ヲ論ズルコトニ至リテ、其平生ノ学ニ異ナルコトヲ」と、闇齋以下の諸儒における、その平生の学問とは異なる鬼神論の怪を蟠桃はそうにいうのである。ただここに列挙された儒家名から、伊藤仁斎の名が外れていること、他方、「吾新井氏ノ鬼神論ヲヨミテ巻ヲ掩フテ歎息ス」といわれているように、その鬼神論における怪誕がもつとも慨嘆されているのが白石であることは、鬼神論から見た近世思想史にとって興味ある問題を提起している。その仁斎の鬼神観については、さきにものべたように後に触れる。

では蟠桃が歎く鬼神論における怪とはどのような事態をいうのか。いうまでもなくその議論の地平に、鬼神という亡霊が消えることなくその尾を引いている事態をいうのであろう。そして蟠桃にとっていっそう歎かわしい

のは、大賢とされる朱子が、そしてまたわが白石が、その亡霊を消滅させないばかりではなく、むしろその迹の探索すらしているところにある。だがどのような思惟の構造のなかで、あるいはどのような鬼神概念において、鬼神は消えないばかりではなく、探索されさえするか。

朱子の『語類』などにおける鬼神の概念は煩雜、混乱をきわめていると蟠桃はいう。朱子を何をもって鬼神といるのか。「マヅ陰陽ヲ以テ云モノアリ。天地山川ヲ云アリ。人鬼ヲ云アリ。邪鬼ヲ云アリ。幽厲ヲ云アリ」といった具合で、その鬼神の概念はまことに煩雜だと蟠桃はいう。しかし鬼神についての朱子の概念を追う上の蟠桃の概括は、朱子の鬼神概念が蔽いつくそうとするものが何であつたかをよく示している。それは天地造化の妙用から、人鬼や幽厲にいたる、「鬼神」をもつていわれるすべての現象と事態が、一つの鬼神概念のもとに蔽いつくされねばならなかったことを示しているのだ。蟠桃にとって迷妄ともみなされる朱子の煩雜な鬼神概念は、世界のさまざまな現象が一理として把握されねばならないとする思惟の使命から不可避にもたらされるものであろう。今その点を、『中庸』の鬼神をめぐる言説によっ

て、より具体的に見てみよう。

朱子の分章による『中庸』第十六章は、鬼神をめぐる章として有名であるが、そこではまず孔子の言として、「鬼神の徳たる、其れ盛んなるかな。之を視れども見えず、之を聴けども聞えず、物に体して遺す可からず」といわれる。そしてそれに続けて『中庸』第十六章の本文は、「天下の人をして、斉明盛服して、以て祭祀を承けしむ。洋洋乎として其の上に在るが如く、其の左右に在るが如し」というのである。『中庸』はさらに『詩』から、「神の格る、度る可からず。いはんや射ふ可けんや」の三句を引き、そして最後を「夫れ微の頭なる、誠の拵ふ可からざる、此の如きかな」という言葉をもって結ぶのである。後にあらためて見る履軒の『中庸逢原』は、「鬼神の徳たる」で始まる最初の文章は、天地造化の功用、陰陽の妙用たる鬼神をめぐる発言ととらえる。そして「天下の人をして、斉明盛服して云々」の文章は祭祀の鬼神をめぐる発言とする。履軒はこの『中庸』の二つの文章の間に文義の不連続を見ている。蟠桃もまたこの履軒の理解を継承している。だが朱子にあっては、いうまでもなく『中庸』の天地造化、陰陽の鬼神をめぐる文章と祭祀の鬼神をめぐる文章は連続してとらえられ

るし、また両者の鬼神は統一的な鬼神概念のもとにとらえられねばならない。とすると、蟠桃からする鬼神概念の錯雑と明晰の違いとは、『中庸』第十六章の二つの文章の間に、連続をとらえるか不連続を見るかの違いに関連するとみなされるのだ。

三

『中庸章句』注で朱子は、程子の「天地の功用にして、造化の迹なり」、張子の「二氣の良能なり」という鬼神についての規定を承けて、「二氣をもって言へば則ち鬼とは陰の靈、神とは陽の靈なり」と、鬼神を陰陽二氣それぞれの妙用としてとらえる。陰陽二氣の活動として見るとき、鬼と神とは陰陽それぞれに配当してとらえられるが、一氣の活動として見るとき、「至りて伸ぶるは神と為し、反りて帰するは鬼と為す」というように、一氣の屈伸の活動として鬼神がとらえられる。「伸ぶる神」「帰する鬼」といえば、すでにこの鬼神は魂魄概念を包括する。まさしく鬼神とは氣の活動に外ならないものであり、そうであるかぎり鬼神は天地の造化から、人の生死とその魂魄のありようまで包括する概念であるのだ。朱子哲学の構成を次第づける『朱子語類』が、卷

一、二を「理氣」上、下をもつて配当し、卷三を「鬼神」に当てている理由は、上のような朱子における鬼神概念の大きさに由来する。

「鬼神は只是れ氣なり。屈伸往来するは氣なり」（『語類』卷三）とする朱子は、天人の接続する連関を、「天地の間、氣に非ること無し。人の氣と天地の氣と相接りて、間斷すること無し。人自らは見えざるも、人心才かに動けば、必ず氣に達す。使ち這の屈伸往来するものと相感通す」というのである。あるいはまた朱子は、「鬼神は陰陽の消長に過ぎざるのみ。亭毒化育、風雨晦冥、皆是れなり。人に在りては則ち精は是れ魄、魄は鬼の盛なるなり。氣は是れ魂、魂は神の盛なるなり。『精氣聚って物と為る』と。何物にしてか鬼神無からん」ともいうのである。このように鬼神が氣の活動であるかぎり、それは天地造化、陰陽の活動から人の生死、魂魄の帰趨までも蔽いつくすのである。天地造化、陰陽の鬼神と祭祀の鬼神とは同一の鬼神概念を構成せねばならないし、両者を含む言辭は同じ文義の連続としてとらえられねばならないのである。

ところで前にあげた中井履軒は、天地造化、陰陽の鬼神と祭祀の鬼神とを含む『中庸』の同一の章の二つの言

辭の間に不連続を見るのである。「洋洋乎として、其の上に在るが如く、其の左右に在るが如し」という『中庸』の文章についての注中で履軒は、「此の一節別に祭祀の鬼神を論ずるなり。其の義相繋承せず。『物に体して遺す可からず』を据えて、此の節を解するをえず」（『中庸逢原』）というのである。この祭祀の鬼神をめぐる文章は、「鬼神の理」を論じてきた上文を継承していないと履軒は見るのである。そのように『中庸』本文に文義の不連続を見る履軒にとって鬼神の概念もまた、天地造化、陰陽の鬼神と祭祀の鬼神とを包括するものではない。むしろそれらをあえて包括しているところに、朱子らの鬼神説の怪があると履軒はいおうとするのである。

四

天地造化、陰陽の鬼神と祭祀の鬼神とを包括する鬼神概念を怪と見る履軒にとって、鬼神とは天地造化、陰陽の妙用を指すものとしてのみとらえることになる。「鬼神の徳たる、其れ盛なるかな。……物に体して遺す可からず」に注釈して履軒は次のようにいうのである。「此の『物に体する』とは、物の股肱たるを謂ふなり。是れ輔

佐の意なり。言は、物として陰陽の輔佐を受けざることを莫し。実に之を遺棄すること能はざるなり。陰陽は即ち鬼神なり。古へ陰陽の語無し。陰陽の運用、亦之を鬼神と謂ふのみ。」古く陰陽という言葉はなく、陰陽という言葉を用いて鬼神と呼んでいたのだと履軒はいうのである。そして「物に体して遺す可からず」とは、上に見るように、物として陰陽の輔佐を受けないものはないという意だとするのである。因みに朱子は「物に体して遺す可からず」を注釈して、「鬼神は形も声も無し。然れども物の終始、陰陽の合散の爲す所に非ること莫し。是れ其の物の体を爲して、物の遺すこと能はざる所なり」という。『中庸』で「物に体して遺す可からず」といわれる鬼神とはまさしく陰陽であつて、そのかぎり履軒もまた朱子を踏襲しているのである。しかし物の存立と消滅は陰陽の合散であり、その意味で陰陽すなわち鬼神は物の体をなし、根幹をなすという朱子の陰陽觀と、物として陰陽の輔佐を受けないものはないという履軒の陰陽觀とは差異がある。陰陽はすなわち鬼神だという履軒の注釈の言を追ってみよう。

「陰陽の運用、亦之を鬼神と謂ふのみ。亦其の精神、知覺有るものの如きを指して言ふ。いはゆる『天地の功

用』、『造化の迹』、『二氣の良能』等、ほど其の義を得て、未だ其の辭を得ず。」「陰陽の妙用、之を名づけて神と爲す。其の既に物に托せる、精神、或は精靈、或は魂魄と曰ふは、其の帰一なり。」「凡そ艸木枝葉花実、皆精神充盈す。鳥獸虫魚の知覺運動と相遠きこと莫し。金石に至りても亦然り。物物一定して移らざるの理有り。鬼神の輔佐に非ざらんや。」

物固有の生氣論的なある働きをもって履軒は陰陽の妙用といい、またそれが鬼神であるというのであろうか。ともあれ陰陽の妙用が鬼神であつて、その輔佐なくして物はないというのである。そして履軒にとってこの陰陽の妙用を外にして鬼神というものはないのである。逆にいえば鬼神とは陰陽として存するのである。ところで陰陽あるいは陰陽の妙用を外にして鬼神というものはないといえ、陰陽に鬼神の名をとどめておかねばならぬ理由は無い。朱子にあつて陰陽がなお鬼神であるのは、その鬼神概念が陰陽の鬼神も祭祀の鬼神も包括するものとしてあるからである。のちに更めてのべるが、朱子においては祭祀対象としての鬼神が自然概念によって浸透されるとともに、自然概念もまた鬼神によって浸透されるという思惟の構造があり、そうしたあり方におい

て陰陽は鬼神であるのだ。そこからすれば陰陽の妙用としてのみ鬼神が存するというとき、鬼神とはせいぜいその妙用を形容する言葉以上のものではないということになるだろう。履軒の教えを受けた蟠桃の、『夢ノ代』における次のような言葉を見れば、その点はいっそう明らかである。ここで蟠桃はやはり『中庸』の「鬼神の徳たる、其れ盛んなるかな。……物に体して遺す可からず」をめぐっていつているのである。

「ソレ日輪ハ天地ノ間ノ一太陽ニシテ、衆陰コレニ蒸立ラレテ、和合シ、万物ヲ生々ス。其形体ヲ陽トシ、ソノ徳ヲ神トス。神変不測ヲ以テ名ヅクル也。天ハ繞リ地ハ静ニシテ、日月星辰運行シ、春夏秋冬行ハレ、草木花実時ヲ錯ヘズ、人畜魚虫寿夭生死ノルイ、一トシテ陰陽ノ徳ニアラザルハナシ。コ、ヲサシテ物々ニ体シテ遺サズト云也。」

あるいはまた蟠桃は次のようにもいう。

「元来人及び禽獸・魚虫・草木トイヘドモ、少シヅ、ソレハノ差違ハアルベキナレドモ、天地陰陽ノ和合ムシタテニヨリ、生死、熟枯スルモノ、ミナ理ヲ同ジクシテ、天地自然ノモノ也。山川・水火トイヘドモ、ミナ陰陽ノ外ナラズ。別ニ神ナシ。」

陰陽の働きは、ここでは太陽を陽とする「和合ムシタテ」という物の産出の活動としてとらえられているが、「神」と呼ぶべきものはそうした天地自然の活動しかないというのである。

天地自然の活動、陰陽の働きを外にして、神と呼ぶべきものはない、これが蟠桃の無鬼の主張といふべきだろう。無鬼論とは、朱子学的鬼神概念との連関でいえば、天地造化、陰陽の鬼神は物に体して遺すべからざるものとしてあり、祭祀対象たる鬼神はただノミナルものとしてしかないことの主張だといふことができる。「祭ること^{いま}在すが如くす」という「如在」とは、文字通り祭祀対象である鬼神とはただノミナル存在でしかないことを告げる言葉だと解される。『中庸』の「洋洋乎として其の上に在るが如く、其の左右に在るが如し」について履軒は、「如在とは、其の実は在らざるなり。設^も令其の実焉れ在りとせば、何ぞ如の字を用ひんや。洋洋乎とは唯是れ想像の光景なり。（中略）人能く如在兩字を誦み得て、然る後に始めて与に鬼神を語る可し」（『中庸達原』）というのである。蟠桃もまたそれを承けて、「孔子『如在』ト云ハ、実ハ在サル也。スデニ在スナラバ、在ト云ベシ。ナンゾ如ノ字ヲソヘン」というのである。

五

陰陽を外にして鬼神なしというように、鬼神を天地造化、陰陽の妙用を指すものとして限定し、祭祀対象としての鬼神をただノミナルなものととらえる、そうした構造からなる鬼神論を無鬼論とするならば、そのような無鬼論は実はすでに早く伊藤仁斎によって説かれていることなのである。仁斎の名こそ挙げてはいないが、蟠桃も恐らく無鬼論の系譜を仁斎のうちにたどっていたであろう。今、上に述べたような無鬼論の構造をより鮮明にするために、仁斎の『語孟字義』における鬼神への言及をふりかえってみよう。『語孟字義』下の「鬼神」章第一条は、鬼神とは何かという、その概念規定にかかわるが、きわめて興味深い展開を見せている。

「鬼神とは凡そ天地、山川、宗廟、五祀の神、及び一切神靈有て能く人の禍福を為すもの、皆之を鬼神と謂ふなり。朱子の曰く、『鬼とは陰の靈、神とは陽の靈なり』と。其の意蓋し以謂らく、鬼神の名有りと雖も、然れども天地の間、陰陽を外にして所謂鬼神なるもの有ること能はず、故に曰く云々と。固の儒者の論と謂ひつ可し。然れども今の学者、其の説に因りて徒らに風雨霜

露、日月昼夜、屈伸往来を以て鬼神と為すは誤れり。」

仁斎はまず天地・山川・宗廟・五祀の神というような祭祀の対象である神靈的存在をもって鬼神を定義している。そのように定義したあとに仁斎は、朱子の「鬼とは陰の靈、神とは陽の靈」という規定を引いて、それこそ本来の儒者の論だというのである。とする理由は、上の朱子の言は「陰陽を外にして所謂鬼神なるもの」はありえないこと、すなわち祭祀の対象である鬼神なるものはただノミナルものでしかないことを意味しているからだというのである。だが仁斎が朱子の言をもって「固の儒者の論」とするからといって、彼が朱子の鬼神観に全く同調するかというところではない。風雨霜露、屈伸往来等をもって鬼神とするのは誤りだというのである。

仁斎が「鬼とは陰の靈、神とは陽の靈」という朱子の言によることで、祭祀対象である鬼神をただノミナルものにとらえようとしていることは明らかだろう。天地の間に陰陽を外にして鬼神というものはないのだ。だが人鬼など神靈的存在を切り捨て、陰陽を外にして鬼神は無いといういい方は、同時に汎鬼神的宇宙論とでもいえるべき朱子の鬼神観の否定でもあるのだ。気の屈伸往来を鬼神とし、あるいは気の聚散をもって鬼神ととらえよう

とする朱子の鬼神論は、自然の昼夜と人間の生死との間を、あるいは天地と魂魄との間を単なるアナロジーととらえようとしているのではない。人の生前と死後のありようが、魂魄のありようが、物の形質をなす氣とその運動として、自然と同一の論理と構造をもつてとらえられるようにするのである。それはたしかに鬼神の自然概念化ということが出来る。鬼神が陰陽二氣なり、一氣の屈伸往来をもつてとらえられるのは、鬼神が自然化されることを示している。だが鬼神が自然化されることによって鬼神問題は消滅するのか。すなわち陰陽論なり氣の屈伸論というような自然の運動、現象についての議論のみでよいという事態が生ずるのか。朱子にあってはしかし事態はそのようではないのである。氣の聚散、氣の屈伸がそこでは鬼神の色を帯びているのである。朱子にあっては鬼神が自然化されるとともに、自然も鬼神化されるのである。

このように朱子の鬼神論の構造を見てくれば、仁斎のさきにあげた朱子への対応の意味は明らかであろう。仁斎は鬼神問題が自然の運動、現象論に解消されるような方向を朱子に見て彼に同調する。だが風雨霜露、屈伸往来もまた鬼神だという、自然もまた鬼神化されるという

側面について仁斎は決して同調することはないのである。陰陽を外にして鬼神はないというとらえ方は、朱子の鬼神觀を継承しているように見える。しかし上に見たような、鬼神も自然化されるとともに自然も鬼神化されるという朱子の鬼神論を前提にしていえば、陰陽を外にして鬼神はないという鬼神のとらえ方は朱子の鬼神論を受容するというよりは、むしろ逆にその解体をもたらすものであるように思われる。

鬼神の自然化であり、自然の鬼神化でもある朱子の鬼神論は、祭祀対象にかかわる鬼神の問題を彼の氣の哲学が引き受けようとするところに成り立つ。祭祀の鬼神はここでは知の対象から切り離されなり、棚上げされたりすることはないのである。そのことは鬼神の存在そのものが棚上げされたりすることはないということも含む。

だが仁斎が「鬼神の名有りと雖も」陰陽を外にして鬼神はないという意を朱子の言を読もうとすると、祭祀の鬼神はその対象としてあるあり方を棚上げされる。知の対象として棚上げされるとき、その有無への問いそのものも棚上げされる。そして祭祀はその対象の有無を問わずして、ただ誠敬を尽して祀るという心情の倫理性においてのみその意義が把握されるのである。

陰陽の鬼神と祭祀の鬼神とを切り離して、天地の間に陰陽を外にして鬼神はなく、後者の鬼神は名があるのみとするとき、自然の運動とその現象についての論も鬼神論という色彩を帯びることなく成立することになるだろう。陰陽を外にして鬼神はないというとき、もはや陰陽に鬼神の名をとどめておく必然性はない。朱子におけるように、祭祀の鬼神をその気の哲学が引き受けるかぎり、鬼神は自然概念化されるとともに、自然概念も鬼神によって浸透されるのである。だが祭祀の鬼神が名のみとして、議論の対象から棚上げされるとき、陰陽を外にして鬼神なしとしながらも、もはや陰陽に鬼神の名をとどめておく必然性はなく、ただ彼の眼前には天地の造化なり、陰陽の活動だけがあることになるであろう。そして他方、祭祀は鬼神の有無にかかわらず、誠敬を尽して祀るという、心情の倫理的意義においてのみとらえられることになるのである。祭祀対象である鬼神の有無にかかわらず、誠敬の心を尽して祀るということに祭祀の意義があるとするならば、無鬼こそもっとも祭祀における心情の倫理性を重視した立場となるだろう。蟠桃は『夢

ノ代』でその点を、「ソノ有鬼ト云、鬼神ヲ輕侮スルヲ見ル。ソノ無鬼ト云、鬼神ヲ尊崇スルヲミル」というように、逆説的な言葉をもっているのである。

朱子の汎鬼神的宇宙論ともいうべき鬼神論の解体は、陰陽の鬼神と祭祀の鬼神を分離する。この分離は一方では、もはや鬼神の名をとどめる必然性のない自然の運動とその現象の論への道をひらくとともに、他方、祭祀の意義をも心情の倫理性において、あるいはこれから見るように日常道德を本としてとらえしめることになる。朱子学的鬼神論の解体としてとらえた蟠桃の「無鬼論」とはこのような特質をもつとみなされよう。さておわりに、鬼神の有無を問わずに、あるいはむしろ無鬼と決断して祀るべしという蟠桃の祭祀のとらえ方について、もう一度見ておきたい。『夢ノ代』で蟠桃がみずからの祖先を祭祀するあり方をめぐって、彼は次のようにいう。

「コレ亦履軒先生ノイハユル『存生ノ愛敬ハ孝ノ本ナリ。死後ノ祭祀ハ孝ノ末也』ノ意ヲ挙々服膺スルノミ。鬼神ノ有無ハイワザルナリ。ソノ祖先ヲ思慕シ、有恩ヲ報ジタキ志情ヲ以テ祭ルモノナレバ、儒ニヨラズ、神ニヨラズ、アナガチニ仏ニヨルコトナクシテ、唯ソノ鬼神ノ心ニ称^{かな}フラ願ヒ、己が心ヲツクシテ神モ受タマハント思フ

ホドニアリナバ、コレコソ神ヲ祭ルノ至情ナラン。」

また庶民におけるあるべき祭祀について蟠桃は次のように説いている。

「民庶ハ前ニ云ゴトク、俗ニ差ハズ、家法ニ背カズ、祖先ノ心志ヲヨク考ヘテ、己ノ決断ヲ用ヒ、無鬼トシ置テ如在ノ礼ヲホドコスベシ。本ヨリ存生ノ孝ヲツクスニ、梵漢ノ孝法ヲ用ヒンヤ。唯目前ノ心志ニ称フヲ以テ途トスベシ。シカレバ則、死後ノ祭祀コレニ准ジテ行フベシ。」

蟠桃がここで履軒の「存生ノ愛敬ハ孝ノ本ナリ。死後ノ祭祀ハ孝ノ末也」という言葉にもとづいていう通り、祖先の祭祀は父母に愛敬をもつてつかえるという日常道徳を本とし、その延長上にとらえられるのである。「未だ人に事ふること能はず、焉ぞ能く鬼に事へん」という『論語』の言葉は、存生の父母につかえることを本とし、それをよくなしえてはじめて鬼神にもつかえうる意だとされる。存生の孝を本として、それに準じて祖先をも祀るべしという蟠桃の立場は、「祭祀ハ孝ノ余波ナリ」という言葉にもっともよく示されている。だが祭祀を日常道徳に還元しようとする蟠桃の祭祀の把握からは、彼岸への救済希求も、何らか超越的存在にかかわる救済願望も排除される。無鬼と決断し、孝の余波として

日常道徳の延長上に祭祀をとらえよという蟠桃の無鬼論は、「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」というように、人情としてある超越的存在にかかわる救済願望といったものの排除の上に主張されるといえる。ここから無鬼論を主張する知性について、社会的な検討の新たな課題が生ずるであろう。

（付記）朱子の鬼神論については、三浦国雄氏の「朱子鬼神論の輪郭」（『神觀念の比較文化論的研究』所収、講談社）および『朱子集』（中国文明選8、朝日新聞社）中の解説に多くの示唆をえている。ことに鬼神の自然化と自然の鬼神化としての朱子鬼神論のとらえ方は三浦氏によっている。また日本の近世思想における鬼神論については、筆者に「鬼神と人情」（季刊『日本思想史』第2号）と「鬼神と徂徠のアーキオロジー」（季刊『日本学』第5号）がある。『夢ノ代』からの引用は、『日本思想大系』第43巻所収の有坂隆道校定『夢ノ代』による。

なお本稿は、共同研究論集『大阪の都市文化とその産業基盤』所収の研究報告に加筆したものである。

（大阪大学教授）