

「子は怪力乱神を語らず」考（上）

はじめに

「子は怪力乱神を語らず」考（上）

鬼神の存在・有無を論じていくと、最後に突き当たるのが「知」の拡がりや何処まで想定可能かという問題である。何処に「知」の限界線を設けるか。非合理なるものの手前で境界線を引けば「知」は傷つくことはないのかもしれないが、我々は非合理なるものを包括する「知」を求めたり、或いは非合理なるものを合理化してしまう「知」を求めたりする。いわば信仰と想像力の領域に「知」は関与できるか、否かといった問題に突き当たるのである。また祭祀と関連して「情」の問題も無視できない。なぜなら鬼神の存在を「知」として否定しても「情」として否定できないという事があるからだ。無神論を主張する者が往々「情」の否定に行き着くのも理由があるのだ。

私の関心の対象となるのは神仏を全面に押し出す宗教ではなく、むしろそれらを抑制する宗教である儒教の方だ。儒教は江戸時代の文化・政治・思想の土台であり、そして儒者は知識人の別称でもあった。彼等は鬼神を「知」と「情」とのせめぎあいの中で、どのように認め、どのように否定しようとしたのか。本稿では「子は怪力乱神を語らず」（『論語』述而）の解釈を基点にこの

問題を考えてみたいと思う。

一 子は怪力乱神を語らず

「子は怪力乱神を語らず」という一条は、孔子が怪力乱神について語らなかった、という内容だが、この解釈については「怪力」と「乱神」に分けて考える説などもあるが、一般的には、「怪」「力」「乱」「神」と分け、「怪」とは怪異、「力」とは異常な力、「乱」とは背徳・弑逆の類、「神」とは天神・人鬼いわば鬼神とされる。古来論議が分かれるのは、孔子がこれらの事を語らなかったと云う理由についてだ。現代の解釈から入る。竹田晃の言葉を借りるならば、問題とされるのは、

△怪力乱神Vの存在自体を孔子が否定していたのか、それとも△怪力乱神Vについてはつとめて語らないようにしよう、という現実の社会に生きる知識人としてのたてまえを説いたものなのか。

という点だ。この二様の解釈は対立した孔子像を導く。即ち、

中村 一 基

（岩手大学教育学部）

続けて竹田の言葉を引用させてもらうならば、

前者は鬼神よりも人間を重んじる孔子の信条を示すものとして、とくに無神論の立場をとる学者たちによって強く主張された。また後者は、孔子といえども普通の人間であり、 \wedge 怪力乱神 \vee の存在を頭から否定していたわけではない、この一条は己れへの戒めの意味をもこめて、弟子たちへの教訓として述べたものであるとする。⁽²⁾

と、いうようにである。竹田自身は「何となく後者の解釈をとるほうが自然であるように思われる」と述べるが、春日井明は〔知〕との関連でこの孔子の鬼神の条を論じて、

鬼神の世界、死後の世界をあくまでも不可知なものとする。従って、孔子の場合の「知」が専ら可知と不可知とを峻別する所に重点が置かれるのは当然のことながら、その可知なるものとは「天下のこと」であり、「天のこと」はそこに含まれてこない。⁽⁴⁾

と分析しているが、この分析だと孔子は \wedge 怪力乱神 \vee を肯定も否定もしない位置に身を置いたということになる。

二 儒者の解釈—中国の場合—

一挙に時代を遡り、『論語』古注で最も古いと言われる魏の何晏の『論語集解』（安井息軒『論語集説』附載、漢文大系一）を開く。何晏は \wedge 怪力乱神 \vee の条において、孔子が語らなかった理由については、魏の王肅の「或いは教化に益無く、或いは言うに忍びざ

る所なればなり」という説を掲げた。則ち孔子が人々を教え導くのに \wedge 怪力乱神 \vee の話は効果的ではなく、また話題としては微妙で安易に語り難いものであるからだと判断したからだ、という。吉川幸次郎は王肅の説と宋代の儒者謝良佐の

聖人は常を語りて怪を語らず、徳を語りて力を語らず、治を語りて乱を語らず、人を語りて神を語らず。

という説（朱子『論語集注』附載、同大系一）をもって「この条の意味を正しく説いたもの」（『論語』上、新訂中国古典選二、二百十五頁）とする。謝良佐の説は孔子が徹底して人間社会について語ったという内容だが、朱子によって無神論の強化という役割を担わされる。朱子は孔子が \wedge 怪力乱神 \vee を語らなかった理由を「怪力乱」と「神」とに分けて考え、怪異勇力、悖乱の事は、理の正しきに非ず。固より聖人の語らざる所。（朱注）と、「怪力乱」においては正理ではないからだとし、一方、「神」に関しては

鬼神は造化の迹、不正に非ずといえども、然れども窮理の至に非ず。未だ明に易えざる者あり。故に亦軽んじて以て人に語らざるなり。（同）

という理由をあげる。「鬼神は造化の迹」というのは朱子の鬼神説において「鬼神は二氣の良能なり」とともに根本的なテーゼである。朱子は『中庸』第十六章の、

子曰く、「鬼神の徳たる、それ盛んなるかな（第一節）。これを視れども見えず、これを聴けども聞こえず、物に体して遺す可からず（第二節）。天下の人をして、斉明盛服して、もつ

て祭祀を承けしむ。洋洋乎としてその上に在すが如く、その左右に在すが如し（第三節）。詩に曰く、「神の格るや、度る可からず。いわんや、射う可けんや。」と（第四節）。それ微の顕なる、誠のおおう可からざること、かくの如きかな」と（第五節）。

に対して、「鬼神」の解釈を次のように行っている。

程子曰く、「鬼神は、天地の効用にして、造化の迹なり」。張子曰く、「鬼神とは、二氣の良能なり」と。愚おもえらく、二氣をもつていえば、すなわち鬼とは陰の靈、神とは陽の靈なり。一氣をもつていえば、すなわち至りて伸ぶるものは神たり、反りて帰するものは鬼たり。その実は一物のみ。（『中庸章句』第十六章。書き下しは筆者。）

もともと両句は朱子の先輩格にあたる程伊川の『程氏易伝』乾卦文言伝に載るもの、張横渠の『正蒙』太和篇に載るもので、一般的には、前者は鬼神は自然の軌跡であるという意味に、また、後者は鬼神は陰陽二氣のすぐれた働きであるという意味に解釈されている。朱子は両テーゼをうけて、「鬼とは陰の靈、神とは陽の靈なり。」と「至りて伸ぶるものは神たり、反りて帰するものは鬼たり。」という二つの鬼神解釈を示した。また、朱子には、

鬼神はただ気なり。屈伸往来するものは気なり。天地の間、氣に有らざるなし。雨風露雷・日月昼夜は、此れ鬼神の迹なり。これはこれ白日公平正直の鬼神なり。（『朱子語類』卷三。寛文八年版和刻本『朱子語類大全』。書き下しは筆者。）

といった鬼神解釈もあり、鬼神と自然との関係が曖昧である。子安宣邦は、このような「鬼神は陰陽二氣の働きであるが、陰陽の働きとしての自然現象もまた鬼神である。」といった自然と鬼神との曖昧な関係を「自然と鬼神とは、朱子の言説にあつては相互に浸透している。」とした上で、「汎鬼神論的な宇宙観といった相貌を見せるのが朱子の『鬼神論』的言説である。」と朱子の鬼神解釈の特徴として捉えたが、三浦国雄のように程伊川の言葉を「鬼神の自然化というより、自然の鬼神化の宣言」と捉えたり、吉川幸次郎のように、「宇宙を構成する物質の動きを比喩的にいった言葉」と捉えている者もいる。

無神論に傾斜していく怪力乱神の条の解釈の中で異質なのは、六世紀前半、梁の武帝の時代の人皇侃（朱子以前の人）が著した『論語義疏』である。皇侃は「語らず」ということを「答述を語らう」といった理解のもとに

称答せざるを謂うのみ。言わざるを云うに非ざるなり。（安井息軒『論語集説』附載。書き下しは筆者。）

と解釈した。則ち孔子は門人からの問いに答えなかっただけで言わなかったのではないという。ではなぜ答えなかったのか。そのことについては皇侃は何も記していない。それ故、皇侃が孔子は怪力乱神の存在を否定していなかったという理解のもとにいたとも推測しうるのだ。

注釈というのは、対象に即しながらも自己の人生体験にもとずいた考えを語ってしまうものかもしれないが、見てきたように鬼神の条に関するだけでも中国においての孔子像は単一ではない。

三 儒者の解釈—日本の場合

江戸時代、民衆は神仏を信仰すること篤く、怪異を語ることを好んだ。いわば儒者はこのような時代風潮の中で「子は怪力乱神を語らず」の条を説かねばならない。仏教の輪廻説・地獄説などを虚妄として批判できても、神仏の存在の是非については慎重にならざるを得ない。彼等は神仏を信仰することの是非はいわゆる祭祀をめぐる、主君や門人達から問われる立場にいるからだ。また世の中の不思議な出来事についての説明を求められるだろう。その時、彼等は「怪力乱神」を語らないという態度を取りうるだろうか。

鬼神について古代中国の文献を索捜し、その正体を窮めんとした出石誠彦は「鬼神考—特に鬼の由来とその展開に就いて—」の結論において

鬼及び鬼神と称せられたものは最も古くは死者とその霊を云ふのがその原義であつたとして、鬼が最初死者を指したところから転じて、一般的な故人をも、又祖先をも意味するやうになり云々。⁽⁹⁾

と書き始めるが、まず「死者」から「故人」、そして「祖先」の段階に限定しても、我々日本人はその「靈魂」の非在を信じ難い。それは「知」としてでなく、「情」としてである。中国においても事情は同じではないのか。儒教の重んじる「孝」は右の如き「情」の理念化ではないのか。

門人の鬼神への興味・関心に対して孔子の言つた言葉は、

其の鬼に非ずして之れを祭るは、諂ひなり。(『論語』為政第

(二)

民の義を務め、鬼神を敬して之れを遠ざく。知と謂ふ可し。

(同、雍也第六)

未だ人に事ふること能はず。焉くんぞ能く鬼に事へん。(同、先進第十一)

の三条にほぼ尽きよう。この三条からは、孔子が最小限度の祭祀を認めていることが読み取られ、鬼・鬼神の否定は何えなない。否定もしないが、またそれに安易に近づくことも勧めないといった一見煮え切らないような態度は、どこから来るのか。佐中壯は、

祭るべき、祖先でも族類でもない鬼神を祭ることを、「諂也」と極言して、強くこれを却けて居るのは、功利的意図でこれを祭る風潮が、愈々盛んになつて居た為めと考へねばなるまい。⁽⁹⁾

と解釈する。功利的意図とは何か。佐中は求福・攘災がそれに当たると言う。福・録・寿を人間の願望として認めるならば、孔子はその願望に異を唱えていることになる。「知」によつて「情」の領域を最小限度に停めようとするのか。

一方、守本順一郎は歴史的視点から、孔子の煮え切らなさを次のように分析する。

原始儒教の現世順応的な合理的態度とは、実は血縁的な紐帯(ジツペ共同体)を基礎とする家父長制的、あるいは家産制的支配社会を無条件的に是認するというものであり、これは、所与の血縁Ⅱ支配関係を無条件的に是認するということにお

いて、本来非合理的な態度であるから、非合理的諸靈¹¹呪術とは対立・緊張をもたないものであり、従って鬼神¹²呪術を放置することとなる。儒教の現世的合理主義は、こうして個別的な鬼神を遠ざけながらも、直接的な血縁的秩序を与える天地山川(神)を祭祀の対象とし、祖霊を祀るのである。儒教が、鬼¹³呪術を遠ざけるといわれながら、しかもこれ(神)を敬するといわれる所以である。

長い引用になってしまったが儒教の構造的な分析から孔子の鬼神観をとらえた点において傾聴に値すると思う。

①仁斎と徂徠

朱子学が徳川幕府の官学として公認された以上、儒者として身を立てようとする者が朱子学を学ぶのは当然であろう。ただそれだけでなく江戸時代初期、まさに啓蒙の時代、朱子学は民衆の前に新しい学問として登場し、彼等に「知」的刺激を与えた。

そのような時代がどれほど続いただろうか。啓蒙の時代が終わり、朱子学が道徳という形で定着して行く中で、朱子学に疑問を抱く儒者が現れて来る。

其の中でも五代將軍綱吉の時代(ほぼ元禄時代に相当)京都堀川の一画に私塾古義堂を開いた伊藤仁斎と、六代家宣・七代家継・八代將軍吉宗の時代(ほぼ正徳・享保時代に相当)江戸で儒者として門戸を開いた荻生徂徠とを代表的儒者とすることに異論はないのではないか。

仁斎が『論語』を「最上至極宇宙第一の書」と呼んだことは、よく知られている。その仁斎が著した『論語』の注釈書を「論語古義」と云う。古義とは朱子の新注に対して『論語』の古い原義

を明らかにするという意味である。仁斎の学問の姿勢を如実に示す。仁斎の門流を古義学派という所以である。

一方徂徠であるが、彼は始め仁斎の説に感銘を受け、仁斎に敬意を表すが感情的行き違いから仁斎に反発、『論語古義』に對抗して『論語微』を著す。徂徠は「古言明らかにして古義定まる」(『論語微』自序)と主張、学問の方法において仁斎よりも徹底する。その結果、『論語微』で朱子批判は勿論だが、仁斎に対しても厳しい批判を行っている所がある。微とは古代中国の語の使用例にてらして注釈を行うという意味である。これも徂徠の学問的姿勢を如実に示す。徂徠の門流を古文辞学派という所以である。

仁斎・徂徠ともに『論語』の書かれた時代、厳密に言えば孔子の語る場面に立って注釈することを目指し、それを果たしたという自負を持つ。これは儒教の日本化とも言つてよい現象であった。

仁斎は『論語古義』において「語らず」という孔子の沈黙を軽く考えない。なぜなら「聖人の一語一黙」に深い意味があると信ずるからだ。彼は孔子が「怪力乱神」を語らなかつた理由を、これらを語れば「必ず人をして常を厭ひて徳を軽しむる」からだと言う。「必ず」と言っている所に「怪力乱神」の誘引に強い危機感を抱いている仁斎の姿がある。仁斎は謝良佐の説を引用した後に「此を以て民を防ぐ。猶怪力乱神を好む者あり。」とも記している。人情を重視した仁斎なればこそその民衆の情の理解であろう。彼は「怪力乱神」に引かれる民衆の姿を目の当たりに見たのだ、孔子が見たように。

仁斎の切実な課題は人情を重んじながらも、「怪力乱神」から民衆の関心を引き離すことであつた。孔子にとつても切実な課題であつたと信ずる仁斎は、「敬鬼神而遠之」「未能事人。焉能事鬼」といった条を「人道」を修めず鬼神に諂う事への戒めと取り、「子不語怪力乱神」の条こそは「妖異之説」が「後世の惑」を招くこ

とを恐れての沈黙と取った。ただ門人にまで深く浸透している
 △怪力乱神▽への興味を沈黙によって抑える事が可能だろうか。
 師である孔子が△怪力乱神▽に触れるのを避けていることは、勿
 論門人には充分感じられたであろうが、彼等の気持ちは釈然とし
 なかったのではなからうか。

仁斎は『語孟字義』巻下鬼神においても、上記の三条を合わせ
 て

これみな聖人深く人の力を人道に務めずして、あるいは鬼神
 の知るべからざるに惑わんことを恐れてこれを言うを見るな
 り。

と云う。仁斎の理解では孔子は有神論者でも無神論者でもない。
 なぜなら鬼神は不可知なるものだからだ。だから自ずから、彼は、

中 村 一 基
 後世記礼の書、孔子の言と称し、鬼神妖異の事を説くは、皆
 附会の説也。〔論語古義〕

という結論に到る。「記礼の書」とは『易』『中庸』などを指す
 が、それらに載る鬼神の説を全て附会の説とする点で、吉川幸次
 郎は「宋儒よりも一層強く無神論の立場」(『論語』上 二百十五
 頁)であると言う。では朱子学の無神論の延長線上に仁斎のそれ
 もあるのだろうか。

仁斎の鬼神観に焦点を当てる。その鬼神観は一見不可思議な論
 理展開をする。彼は『語孟字義』において、まず

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。

と定義した上で、朱子の鬼神論を、

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ず。

と纏め「固の儒者の論と謂いつべし」と肯定した。では朱子学
 の流れに立つかと思えば

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。

と反転する。即ち、前述したように、「鬼神はただ気なり。屈伸
 往来するものは気なり。天地の間、氣に有らざるなし。雨風露雷・
 日月昼夜は、此れ鬼神の迹なり。」(『朱子語類』卷三)と述べたの
 は朱子その人であるからだ。子安は篤胤の『新鬼神論』の問題を
 論じて仁斎の鬼神論に言及、上に述べた如き「面倒な手続き」(子
 安)を仁斎が取ったことを、

彼の思想の地平に影を落とすような、呪術性—宗教性をま
 う鬼神の概念を存在せしめないことへの強い意向の表明とみ
 なされる。だから仁斎はさきに朱子に同調しながらも、しか
 し陰陽二気のはたらきとする朱子の鬼神観に追隨することは
 しないのである。朱子に彼が同調するのは伝統的な鬼神概念
 の否定にかかわつただけである。

と解く。しかし、このようなトリプル・プレーのような解釈で

人々を納得させようと仁斎は考えたのだろうか。鬼神の存在が不可知ならば有無は窮められない。しかし、仁斎のように『論語』以外に載る鬼神の説を附会とするならばいざ知らず、そうでなければ徂徠のように「それ鬼神なる者は、聖人の立つる所なり。あに疑ひを容れんや」(『弁名』下、鬼神)と云うことは可能だ。いみじくも子安が仁斎と徂徠とを対比して、

仁斎が人倫世界の平明な知の、「人情」のうちにある鬼神信仰的要素への教化による拡大をなお楽天的に信じているのに対して、徂徠はすでにそのことに懐疑的である。

と述べていることに、わたしの疑問は対応する。孔子は民衆の靈魂の存在(一番身近なのは親の靈魂)を信じたいという(情)を前に、鬼神への探究を(知)として無意味なものと教化し得たのだろうか。

そのような疑問を抱きながら徂徠の鬼神論に入って行きたい。

『論語徴』の「子不語怪力乱神」の条を開く。徂徠は孔子が「怪力乱神」を語らなかつた理由として、「怪力乱」については「先王の典の尚ぶところ」に非ざるからだと述べ、「神」については、

鬼神の道は微妙なり、人に諭すゆゑんにあらず、

と述べる。此の解釈は宋儒・仁斎とも全く異なる。「語らず」を朱子は語る必要性がないと捉え、仁斎は語るべきではないと捉え、徂徠は語らうとして語ることが出来ないと捉えた。もう一点宋儒・仁斎と異なるのは、「語」の解釈である。徂徠は経書の「語」の用例を踏まえ、古来の注釈が「談」と解釈したことを誤りとする。彼は「語は誨へ言ふなり」と教訓の意味にとる。則ち徂徠に

とつて「語」とは門人を「諭す」時の言わば公の場における孔子の発言なのである。ちなみにこれに近い解釈をしていた中国の儒者は皇侃であるが、吉川幸次郎によれば長く埋もれていた皇侃の義疏を発見・紹介したのが徂徠なので皇侃の示唆も考え得るといふ(『論語』上、二百十六頁)。

かくて徂徠は皇侃の義疏も語らなかつた事を断言する。

聖人何ぞ常人に殊ならん、平日の閑談に、何ぞ嘗て一たび之に及ばざらん乎。

ここには門人と同じように「怪力乱神」に関心を持った孔子の姿、朱子や仁斎が予想もしなかつた孔子の姿があると言つてよい。それでは談じながらも語らないという孔子の「知」を、徂徠はどのように捉えようとするのか。彼は『弁名』上「智」の条において、

凡そ人の力は、及ぶことあり、及ばざることあり。強ひてその力の及ばざる所を求むる者は、不智の大なる者なり。

と言う。則ち孔子は「怪力乱神」を談じながらも、その事物の非合理・超自然の理由を説明することは決して無かつたというのが、徂徠の理解だ。孔子は鬼神を人知・人力の限界外の物ということを知つていたというのだ。それゆえ、鬼神を「造化の迹」と言つたり「窮理の至りにあらず」と言うような、宋儒の「知」は

宋儒のいはゆる格物窮理、是を是とし非を非とするの類は、みな世俗の智を以てこれを言ふ者なり。(同上)

として批判されねばならなかつた。

徂徠の鬼神論で面白いのは「先王の道は天を敬し鬼神を敬するに本づかざる者なし」(『弁道』二十一)と不可知なる鬼神を仁斎のように不可知ゆえに排するのではなく、天とともに先王の道にとつて最も畏敬すべき物として掲げたことである。宋儒・仁斎は「鬼神を敬して之れを遠ざく」の「遠ざく」に力点を置き、徂徠は「敬して」の方に力点を置いた。なぜこのような事が可能となつたのか。宋儒・仁斎と徂徠との決定的な違いは、

それ鬼神なる者は、聖人の立つる所なり。あに疑ひを容れんや。故に、鬼なしと謂ふ者は、聖人を信ぜざる者なり。(『弁名』下、鬼神)

とか、

聖人の經書之趣は、成程鬼神はある物と相見え申候。(『徂徠先生答問書』上)

といった文に見える聖人に対する絶対的な信頼の有無である。それは徂徠自身「愚老は釈迦をば信仰不仕候。聖人を信仰仕候。」と言っているように信仰と呼ぶほどの強い物であつた。これによつて鬼神は不動の位置を与えられたのである。ただ其だけでなく、

愚かなる人はたまたま一つ二ついたしあて候事候へば己が智力にてなし得候と存候へ共、左にては無御座候。皆天地鬼神の助けにて成就いたし申候事に候。(『徂徠先生答問書』下)

とあるように鬼神は徂徠にとつて象徴的存在というよりは、もつと実感を持った存在だつた。ところでこのような徂徠の鬼神論は儒教の伝統の中で位置づけられるのだろうか。

吉川幸次郎は徂徠の哲学を「天」「鬼神」への敬虔を中心とする不可知論、およびそれと連鎖の關係にある信頼の哲学」と纏めた上で、前者に関しては日本の神道からの示唆を、後者に関しては日本仏教からの示唆を指摘した。前者に関しては「聖人神道を以て教を設くる」(『易経』觀卦)の神道を日本の神道と同じものと考え、古代の日本・中国に共通しての「祭政一致」の状態を想定したことを、後者に関しては親鸞の「歎異抄」と酷似する信の構造を指摘した。いわば吉川幸次郎がこのような示唆を考えねばならないほど、徂徠の哲学は儒教でありながら中国的思考とはほど遠い特殊な物だつたと言えよう。

徂徠は仁斎があれほど恐れた民衆の「怪力乱神」、とりわけ鬼神への接近を問題にしない。敬天・敬鬼神は前述した如く先王の道を行うための、則ち政治を行うための最も重要な要件だからである。それでは民衆が(淫祀)に赴くような事態はなんら恐れることは無いのだろうか。徂徠は孔子にたちかえつて、

先王の教へは礼のみ。いま先王の礼に遵はずして、言語を以てその理を明らかにせんと欲せば、すなはち民にして戸ごとにこれを説き、その理を諭りて鬼神に惑はざらしむるは、これ百孔子といへどもまた能くせざる所なり。(『弁名』鬼神)

と言う。徂徠は一人一人の民衆の教化など不可能だし、その必要もなかつたと考える。徂徠には「先王の礼」が行われるならば、それによつて民衆の鬼神への興味・関心を満足させることができると孔子が考えていたと思えてならない。この立場だと民衆の

〔情〕の内部に触れることもない。子安は徂徠の民衆への視線を「人々の性情に注がれる客観的な、あるいは外在的な視線」と捉え、またその〔知〕のあり方については「人々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、徂徠の重視する知のあり方」と捉えた。では、そのような外在的な視線、知のあり方がなぜ徂徠には可能だったのか。それは、彼が経世重視の態度に徹したからではないのか。田原嗣郎が徂徠鬼神説の特色に関して、補記の形で、

徂徠の鬼神の扱い方は常に効果の側から行なわれている。本文にも書いたが、祖先祭祀に関わっても、現実存在する子孫の側の心情が満足するか否かがその鬼神に祖先の祭祀の仕方を決めるポイントである。その思想の理論構成における鬼神の重要な位置づけも、その点からなされたと解釈すべきであらう。それがなければ治の場面での効果はなくなるからである。

と指摘していることは、徂徠鬼神説を考える上で重要な指摘である。徂徠の冷徹とも思える経世重視の態度が、民心把握のための鬼神の効用を思いつかせたのである。そして、その同じ経世重視の態度が、〔乱〕に赤穂浪士事件に対する民衆の〔情〕を、〔礼〕に制度のなかに位置づけたのである。

- (1) 『中国の幽霊―怪異を語る伝説―』（東京大学出版会、一九八〇年一二月）三頁。
- (2) 同書、三頁、四頁。
- (3) 同書、四頁。
- (4) 「人道と鬼神と天道―儒教のイデオロギー的変質に於ける鬼神の役割―」（西嶋定生博士還暦記念東アジア史における国家と農民、山川出版社、一九八四年一月）一六二頁。
- (5) 『鬼神論―儒家知識人のディスコース―』（福武書店、一九九二年四月）一八頁。
- (6) 『朱子集』（中国文明選三、朝日新聞社、一九七六年一二月）二八六頁。
- (7) 吉川幸次郎「神様のいない文明という文明」（『吉川幸次郎講演集』、朝日新聞社、一九七四年二月）七十一頁。
- (8) 『支那神話伝説の研究』（中央公論社、一九四三年一月）四三四頁。
- (9) 『戦国宋初間の信仰と技術の關係』（皇学館大学出版部、一九七五年七月）十一頁。
- (10) 『山鹿素行』（日本思想大系三二補注、岩波書店、一九七〇年八月）四三〇頁。
- (11) 『宣長と篤胤の世界』（中公叢書、一九七七年六月）一五七頁。
- (12) 同書、一五九頁。
- (13) 『日本の思想家としての徂徠』（『仁齋・徂徠・宣長』、岩波書店、一九七五年六月）二七三頁。
- (14) 『宣長と篤胤の世界』一五三頁。
- (15) 同上。
- (16) 『徂徠学の世界』（東京大学出版会、一九九一年一〇月）二七頁。