

近世中日儒学鬼神論序説

傳 錫洪

筆者は近世中日儒学史における「鬼神」を巡る問題に関心を持ち、これまで幾つかの問題について研究を展開してきた。その結果、本課題について検討する上で重要となる幾つかの要点を見出すことができ、今後どのような方向に研究を展開していくのかについても、見通しを立てることが可能となった。

そこで、本稿では「近世中日儒学鬼神論」研究を行なうべく、本課題において検討すべき研究対象、研究意義、基本構想および研究方法等について整理することにより、本研究の序説としたい。

一、研究対象

近世中国儒学史において、「鬼神」に関する思索は軽視することができない問題として重要である。朱熹と呂祖謙が、北宋以来の道学における基本思想を反映する形で編纂した『近思録』では、巻一において周敦頤、二程、張載による宇宙・社会・人生の根本原理を探求した言説が収集されているが、ここには「鬼神」に関する論述も数多く見られる。また、全百四十巻からなる『朱子語類』においても、「理気」（太極と天地）に関する最初の二巻のすぐ後に、巻三として「鬼神」が取り上げられている。さらに、「四書」体系の頂上に位置する『中庸章句』においても、第十六章で「鬼神」に関する問題が検討されている。これについて、朱熹は当初、なぜ「鬼神」章がこの位置に配置されているのかについて困惑を覚えていたが、後にその真意を理解すると、「鬼神」章が同位置に配置されたことを絶賛している。これは、同章が祭祀を通して天道鬼神と人倫孝悌を通じさせることをのべているためであり、前後の章と一体となることにより、このような厳密な体系を構築することが可能となったためである。よって、同章に対する注釈の完成は、換言すると、宋代理学が「天人合一」の学という難題を突破したことを意味するのである。

一方、近世日本儒学史に目を転じると、そこで議論されている「鬼神」に関する思索は異彩を放っており、無視することができない問題であることがわかる。例えば、『鬼神論』は朱子学者である新井白石が著わした唯一の哲学的著作であるが、このような朱子学的鬼神論に対して、山片蟠桃『夢の代』および平田篤胤『鬼神新論』は、それぞれ異なる観点から批評を展開して

いる。また、荻生徂徠は伊藤仁斎が鬼神を軽視している点を厳しく非難した上で、自身が提唱する「安天下」を中心的な関心事とする「聖人の道」において、「制定鬼神」を最重要事項としている。さらに、中井履軒は、祭祀を実施する際「如在」の鬼神を「不在」と解釈することにより、思想史上、新たな境地を開拓するのみならず、「鬼神」章を後方へと移動させた「中庸錯簡説」を提唱することにより、朱熹が苦心の末に確立した天道と人道の一貫的な体系を徹底的に解体した。

本稿では、近世中日儒学史において、「鬼神」が如何に論述されてきたのか、具体的には、近世中国の儒者が「鬼神」を論述した目的、これらの目的を達成するために必要となる思想的資源およびその過程において生じた障害と挑戦、これらの障害や挑戦を克服するための解決方策、そして、これらの儒者たちの思想的発展と変化の過程および各儒者間の差異について検討を行なう。また、中国におけるこれらの論述方法が、日本においてどのように理解・受容され、さらには、どのような批判を引き起こしたのかについても総合的に検討することにより、これらの批判が生じた背景および最終的な理論的成果について検討を行なう。

朱熹を始めとする、宋代の道学者たちの鬼神論に関する論旨は、主に「平常と神奇の統一」と「自然と人倫（即ち、人の「所当然」）の統一」に大別され、祭祀の実施過程において、両者の統一が集中的に体现されている。すなわち、自然である鬼神に基づく人為的な祭祀として、祭祀は微妙にして神奇な天道鬼神と、平常にして身近な倫常日用を統一させるものとなったのである。これらの統一は、結局のところ「天人合一」の実現をもたらすこととなる。「天人合一」は、儒教經典の一つである『中庸』の構成中（各文章間の順序および全体構成）において集中的に体现されている。近世期の日本の儒者たちは、この「天人合一」思想を推進するのみならず、最終的には、これを解体するところまで到達した。この解体は、「神明不思議の道」を主張する山崎闇斎と「倫常日用の道」を主張する伊藤仁斎において既に顕在化しており、とりわけ、伊藤仁斎に端を発する朱子学的「四書」体系の崩壊が、天人合一の解体に与えた影響は深遠なものである。仁斎は、『中庸』の原文では鬼神のことについて論ずるべきでないと言っているが、このような仁斎の見解は、近世後期に至ると、『中庸』注釈における主要な見解となった。また、荻生徂徠は儒教經典中に見られる聖人の役割を「制定祭祀」から「制定鬼神」へと転化しているが、これは「自然」の領域に対する「作為」の侵攻を意味するものである。さらに、中井履軒の「鬼神不在説」と「中庸錯簡説」は、神示・祖考が陰陽の造化と無関係であるとする事により、祭祀を「実事」が伴わないものであるとした。徂徠と履軒はともに「鬼神」が本より無いものと認識しており、「鬼神」が人為的に制定されたか、あるいは推測の産物であるとしているが、このように考えると、「鬼神はもとより自然である」という思想が掲示する「人の当然の準則としての人倫は、自然に基づくために必然的なものである」という根本的な連続性は断ち切られることとなり、儒家の綱常名教的な言説についても、我々にある種の「独断的かつ暴力的」という感覚を抱かせることとなる。しかし、日本文化における「誠」という要素

の存在により、このような「独断的かつ暴力的」という感覚は大幅に緩和されることとなる。しかし、「祭祀」は彼らの注釈の中ではさほど重要ではなく、彼らが強調した「誠」も祭祀の際の誠敬の心ではないということである。彼らが人としての「誠」を尽くすことを強調するとき、天道は確かにそこに含意されているのだが、このような解釈は祭祀という儀礼によって人事と天道を通じさせようとした朱子学とは大きな距離があると言わざるを得ない。

二、研究意義

本章では、近世中日儒学鬼神論を研究する意義について、以下、四つの観点から検討を行なう。

第一の意義は、「鬼神」の問題が近世中日儒学史において軽視できない問題だからである。儒家の重要典籍である『礼記』礼運篇において、「以て生を養い死を送り、以て鬼神・上帝に事う」とあるように、鬼神は『礼記』の中心思想の一つであるのみならず、儒学の要義であるともいえる。そのため、生死および鬼神の問題をどのように理解するのかということは、中国歴代の儒者たちのみならず、近世日本の儒者たちも関心を抱き、検討していたのである。よって、鬼神に関する問題を研究することは、十分な必要性を有するものであるといえる。

第二の意義は、様々な問題と幅広く関わる鬼神論の研究を行なうことにより、中日近世儒学の全体的な理解の一助となることが期待されるためである。朱熹の鬼神論は、天・理・気・心・誠敬・礼・感応などの近世儒学における重要な概念に亘るものである。そのため、これらの問題の探求は、必然的に鬼神論の探求とも関係することとなるため、鬼神論の研究が上記の問題を検討する上でも有意義となるのである。また、鬼神の研究を通して、朱熹の気学思想について我々に新たな研究の方向性を提示した吾妻重二氏の研究からも明らかなように、鬼神の問題は朱熹の思想における深部を構成する重要な問題である。¹そのため、鬼神論を出発点として検討を行なうことは、朱熹の思想研究において新境地を開拓する可能性を秘めているのである。筆者は、鬼神論を手掛かりとして、近世儒学における天論・理論・気論・心論・工夫論・礼論・感応論などの重要な理論に関する問題を理解することにより、近世儒学研究に対する思索を深化させることを試みる。ただし、本稿における中心的な検討課題の一つである「天人合一」は、往々にして儒学ないしは中国文化全体の中心であると見なされることがあるが、筆者には「鬼神論」の領域よりもはるかに大きい「天人合一」の問題を全面的に検討する意図はない。筆者の目的は、「鬼神論」を「天人合一」という視野の中において詳細に検討し、「鬼神論」を「天人合一」の構築あるいは解体過程の一環と考え、「天人合一」により「鬼神論」に内在する脈絡を提示し、その方針に基づき研究を展開することである。

¹ 吾妻重二『朱子學の新研究——近世士大夫の思想史的地平』（東京、創文社、2004年）第二部第一篇第三章「朱熹の鬼神論と気の論理」参照。

第三の意義は、日本近世以来、儒者たちが提起してきた問題に対して筆者なりの回答を提示することを通して、中国儒学に関する理解を深化させるとともに、日本近世儒学思想の特色を的確に提示することである。近世以来、中国近世儒学研究が展開されてきた日本には、既に多くの成果が蓄積されているが、これらの成果の中には、朱熹を始めとする大儒に対する深く鋭い批判が見られる。これらの批判には、学者たち自身の学問および思想的な立場も反映されているため、すべての批判が論理的に整合性を有するものではない。しかし、これらの批判には問題の急所を的確に捉えているものも少なくなく、これらの批判を再検討することにより、我々が中国儒学の思考方式について反省する際の一助となることが期待される。中国の学術界では、中国近世儒学の研究を行なう際には、「自我作古」と「自説自話」の問題を免れることができないため、日本において既に発表されている学術成果に対しても十分に注意が払われているとは言い難い。また、「東亜儒学」という学術領域は、これまで主に台湾において比較的盛んに提唱されてきたが、中国大陸でも 2013 年より「国家プロジェクト」として「日韓朱子学の伝承と創造」と題する研究が始動したことにより、日韓における朱子学研究の伝統についても徐々に重視され始めている。筆者の研究課題である東アジア近世儒学における鬼神論研究も、「日韓朱子学の伝承と創造」の範疇に属するものとして、今後、新たな見地を提示することが期待される。

第四の意義は、近代以来、西洋思想の影響を受けつつ行なわれてきた中日儒学研究について、鬼神論研究の観点からその弊害について検討を行なうことである。中国では今日まで、儒学的鬼神論が往々にして「封建的な迷信」あるいは「統治階級が民衆を欺き愚弄するための道具」として認識されている。また、学術研究においても、長期間にわたり「唯気論＝無神論＝唯物論＝進歩的」、「有神論＝唯心論＝落伍的」という認識が形成されてきたが、このような認識について、筆者は再検討する必要があると考える。実際、『礼記』祭義篇において「因物之精、制為之極、明命鬼神」とあることから、「物之精」によってその名を「鬼神」とすることとなり、鬼神は自然にして本より有るものとなり、聖人が民衆を欺き愚弄するために無から生み出した虚構の産物ではないということが明らかである。ここにおける「物之精」とは、「氣之靈」のことであり、有靈の氣は天地の間にただこの気だけであり、氣が活発になり靈が動き、周流して已まず、形式と活力を注入しなければならない僵死する「材料」ではない。さらに、二程が「氣外無神」と述べていることから、「唯気論＝無神論＝唯物論」という等式は成立しない。そのため、ここに附加された「進歩」あるいは「落伍」などの価値判断についても、再考が必要となるのである。一方、日本では、学術界において「合理主義」に基づき近世中日儒学における鬼神論を解釈しようとする傾向が流行しているが、筆者はこのような思潮についても検討が必要であると考え。福田殖氏は前世紀 90 年代の初期の研究において、合理主義では朱熹の鬼神論

全体を貫徹することができないことを既に指摘しており、²大川真氏も2004年の新井白石に関する論稿において、³また、黒田秀教氏も2014年の中井履軒の鬼神論に関する研究において、「合理主義」に基づく解釈は適当ではないことを指摘している。⁴よって、日本の学术界において流行してきた「合理主義」に基づく鬼神論の理解については、再検討が必要であるといえる。

三、基本構想

近世中日鬼神論は、両国の異なる時期の異なる学派の思想家及び具体的な議題に関するものである。では、これらの人物および議題を検討するためには、どのような枠組みを設定すればよいのであろうか。この問題について、筆者は次の五点の観点から検討を行なう。

一点目は、「天人合一」の学の構築と解体を手掛かりとして、近世中日儒学史における各種の鬼神論について解釈を行なうことである。「天人合一」には、「平常と神奇の統一」と「自然と人倫の統一」の両者が包含されている。なお、これについては、第一章において述べているため、本章では省略する。

二点目は、「気外無神」の思想に基づき、神奇と平常を統一することにより、「合理主義」と「鬼神の自然化＝自然の鬼神化」という従来論述を打破することである。Daniel K Gardner氏が指摘しているように、「朱熹は神霊を自然化すると同時に、自然を神霊化した」のである。⁵また、三浦国雄氏も朱熹の思想における「鬼神の自然化」は、同時に「自然の鬼神化」であるとの考えを示している。⁶さらに、子安宣邦氏は、伊藤仁斎・中井履軒など日本近世期の儒者たちの鬼神論を、朱熹が確立した「鬼神の自然化＝自然の鬼神化」という構造を解体したと位置づけている。これ以外にも、島田虔次氏は、朱熹の気によって鬼神を解説するという解釈が「合理式の解釈」であると述べており、⁷福田殖氏は前述の研究において、朱熹の鬼神論が表明しているその思想が「合理主義者」ではないことを肯定している。山田慶児氏は「要するに、朱子

² 福田殖「朱子の死生観について」（『中国哲学論集』第38号、九州大学中国哲学研究会、1992年）参照。

³ 大川真「新井白石の鬼神論再考」（『日本歴史』第674号、日本歴史学会、2004年）参照。

⁴ 筆者は2014年に上海復旦大学で開催された第六回文化交渉学会において黒田氏の知遇を得、中井履軒の祭祀論が「無鬼論」ではないことにおいて共通の認識を得た。黒田氏の論稿については、「日本近世における「無鬼論」と祭祀と——懷徳堂学派を中心として」（『東アジアにおける知識の生産、流通、規制と影響 予稿集』、文化交渉学会、2014年）参照。

⁵ Daniel K Gardner, Ghosts and spirits in the Sung Neo-confucian world, *Journal of American oriental society*, 115: 4 (1995), pp.598—611. cited from *confucian studies*, edited by Xinzhong Yao and Weiming Tu, Volume II, Routledge, Taloy & Francis Group, LONDON AND NEW YORK.

⁶ 三浦国雄『朱子と気と身体』（東京、平凡社、1997年）第一部第三章「鬼神論」参照。

⁷ 島田虔次『大学・中庸』（東京、朝日新聞社、1967年）『中庸』第16章参照。

は祖先の祭祀を気の理論によって根拠づけることはできなかったのだ。この破綻は、社会倫理を自然主義的に基礎づけることの困難さ、あるいは、不可能性を、まざまざとしめしている」という。⁸しかし、筆者は、気によって鬼神を解説することは、純粹に求知を目的とするものではなく、さらに、鬼神の自然化と合理化の探求を試み、知識論によって造化の鬼神を検討することは不可能であるとともに、不必要であると考え。これは、朱熹が自然主義的方法によって社会倫理の基礎を構築していたのではないことから明らかである。よって、朱熹自身の立場も、自然化でも合理主義的でもないものと考えられる。

三点目は、「両様鬼神」は「不是二事」との構想に基づき、「陰陽・造化」と「神示・祖考」というこの「両様鬼神」の統一関係を、「人道は天道に基づくものであり、自然は人倫に通じる」との考えによって解釈することである。ただし、「両様鬼神」がなぜ「不是二事」なのかというこの重要な問題については、これまで学术界において重視されてこなかった。しかし、仮に「両様鬼神」が「二事」であれば、人道は天道に基づくものではなく、自然も当然に通ずることができず、天道性命・究神知化の学である「易学」は、虚幻・高遠となってしまう、倫常日用・礼楽孝悌の学である「礼学」は、卑浅庸俗に陥ってしまうこととなる。よって、『中庸』が強調する「極高明而道中庸、致广大而尽精微」は、相反して相成しないものとなる。このような結果、儒家の「天人合一」の学は、内部から「破裂」して二つに分かれることとなり、一方では「鬼神は祭祀を以て言う」として虚偽の「設教」として愚民化政策とみなされ、もう一方では、「鬼神は主として気を言う」として儒家の「自然哲学」もしくは「超自然主題」の一題目に限定されることとなり、両者は分裂してしまうこととなり、儒家が「人文主義」なのか「宗教」なのかという問題が巻き起こることとなるのである。端的にいうと、「両様鬼神」は「不是二事」という命題が成立するの否かは、儒家の「天人合一」の学の全体的な枠組みに関わるものであるといえる。よって、朱熹を始めとする儒者たちがこの問題に寄せていた関心に答え、この問題を探求することが、筆者の想定する近世中日儒学鬼神論における中心的な関心なのである。

四点目は、祭祀において「感応」が可能であるという問題について検討するため、朱熹の門人である陳淳と明清時代の学者たちの言説を結び付け、あわせて『礼記』などの儒教經典を検討することにより、「施一報」の脈絡が祭祀において感応を実現するための鍵であることを明らかにするとともに、善悪の共同担当者と禍福の共同受持者についても検討することである。朱熹の感応に対する回答において採用された「気類相感」あるいは「自家精神」との解釈は、朱熹の祭祀感応論に「破綻」が存在するのかという議論を巻き起こすこととなった。牛尾弘孝氏は、この問題に関する日本人研究者たちのここ数十年間における立場について比較的詳細な検討を行っており、⁹氏自身も 2013 年の論文において、閩齋学派の学者および藤井倫明氏の研究

⁸ 山田慶児『朱子の自然学』（東京、岩波書店、1978年）頁 432 参照。

⁹ 牛尾弘孝「書評 吾妻重二著『朱子学の新研究』（その2）」（『中国哲学論集』第 36 号、九州大学中

を手掛かりとして、朱熹の「其根於理而日生者」について独自の解釈を行っており、最終的に「気の流行は同時に理の流行であり、そうあってこそ鬼神は感格・来格し、祭祀が成り立つのである」との結論を示している。¹⁰このような見解は、日本の学術界における最新の見解であると言え、氏の見解は、従来行なわれてきた解釈の問題点を解決することができる可能性を秘めたものであると評価できる。しかし、ここで述べられている「理」も、結局はある種の観念であるため、このような観念により実在を証明することは不十分である。そのため、感応の解釈については、前述のとおり、「施一報」の脈絡の中に当てはめて理解することにより解決を図るべきであると考えられる。

五点目は、宋代理学、明清儒学、江戸儒学の三者の関係及び各々の特色について明らかにした上で、これまで明らかにされてこなかった、これらを総合する鬼神論の研究を行なうことである。これら三つの時代および地域を異にする儒学について検討するため、筆者は以下のような立場をとることとする。宋代理学の鬼神論は豊富な内容を包含しているものの、祭祀の解釈においては解決することができない矛盾を有している。これに対して、明清期の学者たちは儒教經典の継承のみならず、仏道二教を儒教に融合することにより、宋代の解釈に多くの修正を加え、完成度を高めた。一方、江戸時代の日本の学者たちは、異なる観点から伝承・転化もしくは批判を加え、多様な発展の可能性を示した。このように、各々の特色を理解することによってこそ、宋代の理学、明清儒学、江戸儒学に関する横断的かつ全面的な検討ができるのである。

四、研究方法

本章では、中日儒学鬼神論の特徴、ひいては近世中日儒学の全体的な認識を提示するために使用する研究方法について、以下の五点に分けて検討を行なう。

一点目は、中日儒学思想を同じ思想的土台の上に置いて分析を行ない、後世の思想家たちが行なった、従来の思想に対する補足あるいは削除に着目することにより、思想の変遷と特色を理解する方法である。伊藤仁斎などに端を発する古学運動は、朱子学が「徹上徹下」した「天人合一」の学を解体し、中井履軒はその一生を費やして僅かな遺漏もないほどに、朱子学の体系的な經典解釈に見られる「原義に合致しない」内容の批判を行なったが、注目すべき点は、これらの儒者たちが朱子学の素養を身につけた上で、のちに朱子学を徹底的に批判・否定したという点である。そのため、朱熹らが經典の原文に「付け加えた」注釈（朱熹らにとっては、原義に合致する解釈）のうち、仁斎・履軒らによって「剥離」された部分は、往々にして朱子

国哲学研究会、2010年）参照。

¹⁰ 牛尾弘孝「朱熹の鬼神論の構造——生者と死者をつなぐ領域」(『哲学資源としての中国思想：吉田公平教授退休記念論集』、吉田公平教授退休記念論集刊行会、東京、研文出版、2013年)頁65参照。

学の特徴を成す部分となるのである。そして、この「附加」から「剥離」への流れを分析することにより、その思想的変遷と特色の解明を試みる。

二点目は、小を以て大を見るという方法である。「鬼神」の問題は、「天人合一」思想の建設と解体の一環を成すにすぎず、「天人合一」思想の全体を包含するのには不十分である。また、この問題は、三教交渉や文化横断的な儒学の比較研究などの問題に匹敵するほど、重大な理論的問題でもない。しかし、この鬼神論を巡る問題は非常に重要な部分を占めていることについては、注意しなければならない。朱熹自身について言うと、1170年、四十一歳であった朱熹は、それ以前に「中和旧説」と「中和新説」を前後して提示し、『中庸』の第一章における問題について解決することができたため、心性論については既に基本的な形を完成させていた。だが、今日我々が見ることができる「中庸章句序」は、朱熹が六十歳になった1187年に書かれたものであり、心性論に関する問題が解決した時から、既に二十年近い時間が経過している。この期間、朱熹が『中庸章句』の完成に向けて取り組んでいたのが、「鬼神」章とその前後の章との関係およびその内部の各句間関係をめぐらせた問題であり、その背後にある「両様鬼神」をどのようにして「二事」ではないとするかという問題の解決であった。そして、この両者の統一性を論証することにより、朱熹は「天人合一」の学を確立することが可能となったのである。さらに、「鬼神」の問題は、思想史の変遷過程をうかがう重要な観点の一つとしても使用することができる。例えば、伊藤仁斎の『中庸』鬼神章に対する注釈からは、仁斎がその背後にある日本近世儒学思想史に対して、ある種の支配性を有していたことを見ることができ、荻生徂徠もその数多ある支流の一つを占めていたのに過ぎないことがわかる。これ以外にも、寛政以降復興してくる正学派朱子学が既に折衷学の色を帯びていたことも、『中庸』鬼神章の注釈からうかがうことができる。

三点目は、原典の精読と語義の分析という方法である。最も典型的な例は、中井履軒が祭祀の際には鬼神が「不在」と主張したことである。これは、履軒のいう「不在」が、「不存在」や「無」ではないということである。「在」とは、相対的なある一定の空間におけるものを指すことである。『中庸』における「在」は「如其上、如其左右」とあり、祭祀者の「上」と「左右」という記述から、「在」が特定の空間を含んでいることがわかる。ただし、この特定の空間に無いということは、あらゆる空間に無いということにはならない。よって、履軒のいう鬼神の「不在」とは、鬼神を「無」や「不存在」とするものではない。また、「実」の反対も「無」ではない。「実」の対義語は「虚」であるはずであるが、「虚」は「無」でも「虚無」でもない。当然、「無」は往々にして「無形」を意味するものであり、徹底的な「空無」を指すものではない。そのため、気、声、嗅は「虚」とすることができるが、「無」ではないのである。さらに、「虚」は即ち「無碍」であるため、能く感通するのであり、感通するために、神霊と接することができることとなる。これは正しく、張載が「清極則神」、「無碍故神」と主張することとも一致するものである。

四点目は、思想の発展過程から分析を展開する方法である。朱熹個人の言論については、その言論を歴史的な展開に照らし合わせて分析することが重要であるが、これについては、日本の学术界において既に重厚な蓄積が行なわれている。筆者は、鬼神論の研究においても、その成果を十分に吸収することが必要であると考え。また、朱熹を代表とする学派・学統について検討すると、朱子の学問が既に固定化された、ひいては硬化してしまった体系ではないため、後世の学者たちは、軽々しく朱熹を批判するべきではない。だが、反対に朱熹を迷信することも避けなければならない。少なくとも、祭祀感応の問題については、朱熹の門人である陳淳は師である朱熹に盲従しておらず、自らの見解を提示している。よって、筆者は朱子学者であるか、あるいはどの時代の学者であるのかに関わらず、朱熹以外の学者の見解についても総合的に検討すべきであると考え。

五点目は、哲学的な分析方法である。これは、ある観念の体系内における各構成要素間の関係について検討し、観念の体系が成立する根拠あるいは前提について理解し、より深く正確に各観念体系間の異同について理解するということである。例えば、荻生徂徠が指摘しているように、儒家經典中において古人が祭祀を実施する際の描写は、「皆謂其不可知也、敬之至矣」というものであり、鬼神の感応を「不可知」としている。ではなぜ敬虔に祭祀を実施しなければならないのかという理由については、徂徠学ではその理由を「聖人」への信任あるいは信仰としている。徂徠は、「夫鬼神者聖人所立焉、豈容疑乎」と述べ「聖人以神道設教、豈不較然著明乎哉」という。徂徠のいう「神道設教」は、後世の学者および民衆の観点からみると、信仰を中心とする宗教として理解されるべきであるが、これでは、内では天から賦与された人の心性に依拠せず、外では心と気の感通に頼ることがないものとなる。一方、聖人の観点からみると、民衆に「敬之至矣」することは、即ち「教之術也」となり、聖人が「統一其民」を行なうための策略、あるいは「安天下」の根本の道となる。そのため、鬼神は聖人がただ独り「制作」する領域であり、一般人が問いただすことができないものとなり、一般人は聖人を絶対的に信頼し、鬼神を畏敬することしかできないのである。では、なぜ聖人を絶対的に信頼しなければならないのかという問題について検討すると、「先王之道、先王所造也、非天地自然之道也」とあるように、後天的な産物であり、人為的に制作された「聖人の道」が、どのようにして先天的、超越の根拠として成立することができるのか、そこには普遍性と絶対性があるのか等の問題が、そもそも、探求されるべき問題として存在していることがわかる。しかし、徂徠は学者たちに「まず、聖人を信ずる」べきであることを繰り返し強調し、一般人は鬼神を知ることができないと何度も戒めている。これは、問題を隠蔽することにより検討することを回避するものであり、あたかも聖人の道の普遍性と絶対性は言わずもがなのことであるとし、これらを信頼あるいは信仰するという態度さえ取ればよいと言っていることと同じである。徂徠は、「天」は知ることができないという。実際、吉祥や魔物にはこじつけも多く、これらに対する徂徠の批判は道理を得たものである。儒教の伝統においては、「秩序」と「協和」が自然の本来の状態を為す

ことより、天は知ることができるとなるのである。そのため、たとえ、徂徠がどのように主張しようとも、聖人の制作は天から賦与された「聡明叡智の徳」に依拠するものである。では、「聡明叡智の徳」に基づく聖人の道を、「聡明叡智の徳」を備えないため四方に流散し、礼義を知らない一般人に対してどのように適用するのか、また、ここには有効性と必然性が備わっているのだろうか。徂徠は無論、聖人の道の根拠を天に帰結しているが、しかし、聖人の道を民衆に推し及ぼせば、民衆は必ず内在の基礎としてこの聖人の道を実行する天賦の性を備える。さもなければ、民衆に対する聖人の道は一種の無理強いとなり、従順なものではなくなってしまふ。よって、徂徠が「信聖人」と「敬鬼神」を何度も強調したことは、まさしく徂徠学においてこの点がある種欠如していることの出でであるといえる。

結論

以上のことから、近世中日儒学鬼神論は、宋代理学、明清儒学、江戸儒学の三点から叙述すべきであるといえる。

叙述の利便性を考慮するのであれば、一般的には時間軸の流れに沿って議論を展開していくべきであるが、ある問題に対する宋明清の各時代間あるいは中日の学者間に意見の相違が見られる際には、筆者は時間軸の流れによらず、各々の見解を比較することにより、各自の特色と思想的変遷の趨勢を明らかにすべきであると考えます。

その中でも、宋代理学については、朱子学の鬼神論を巡る二つの課題、すなわち「鬼神は主として気を言う」と「鬼神は祭祀を以て言う」について検討を展開し、「陰陽の鬼神」と「祭祀の鬼神」とも言い換えることができるこの「両様鬼神」が、なぜ「二事」ではないのかとの問題について検討しなければならないのである。

明清儒学については、明代中後期から清初の儒学における鬼神と報応に関する問題について、どのように論述されているのかについて考察しなければならない。とりわけ、陽明学の興起から陽明後学へと変化したことに伴い、儒学では宋代理学の多くの主張に修正が加えられ、特に、朱熹の「散尽説」については徹底的な批判が行なわれた。このような思想的変化の趨勢は、中国近世儒学における鬼神・禍福と義理の融合を意味し、儒学における鬼神論が徐々に円融していったことを意味する。

江戸時代の儒学における鬼神論の論述については、人物と学派について考慮しなければならないが、同時に「時代の思潮」の変化についても注意しなければならない。とりわけ、伊藤仁斎以降の近世後期の儒学に見られる一般的な様相については、詳細な検討を要するよう考える。

以上に挙げた研究の完成は、近世中日儒学鬼神論という領域において、我々が全面的な認識を形成する際に有益となるのみならず、近世中日儒学全体を認識していく上でも有益であると

いえる。そして、これこそ本研究が探求する最大の意義である。

本稿は中国国家留学基金（留金欧 2012 年 6043 号、「朱子の鬼神観に関する研究—日本江戸時代における儒者の鬼神観を兼ねて」）と中国国家社科基金重点項目（2013 年 13AZD024 号、「日韓朱子学の伝承と創造に関する研究」）による研究成果の一部である。

『或問』投稿規定

- 投稿資格は、近代東西言語文化接触研究会会員（入会は内田、又は沈まで）。
- 投稿論文は、原則として未公開の完全原稿とし、電子テキストとプリントアウトの両方を提出する。原稿は返却しない。
- 執筆者による校正は、二校までとする。
- 投稿論文は、本誌掲載後、他の論文集等の出版物への投稿を妨げない。
- 原稿作成に当たって、『或問』「執筆要領」を厳守する。
- 原稿料は支払わないが、雑誌を格安価格で提供する。

『或問』執筆要領

1. 使用言語は、日本語、英語、中国語とする。
2. 字数は、16,000字（400字詰め原稿用紙40枚）までとする。
3. 簡単な要旨（原稿と異なる言語による）を付する。
4. 投稿は、所定のフォーマットを用い、表などは極力避ける。フォーマットは、沈国威までご連絡ください。
5. テンプレートを使用しない場合、テキストファイルの形で提出する。
6. 論文中に中国語などを混在させる場合、Windowsは、微軟PINYIN2.0（簡体字）、微軟新注音（繁体字）を用いること。
7. 注は、脚注を用い、文章の行中に（注1）のように番号を付ける。
8. 参考文献は、下記の体裁で脚注に付けるか、或いは文末に一括して明示すること。

（単行本）

或問太郎、『西学東漸の研究』、大阪：しずみ書房、2000年10-20頁

Bennett, Adrian A. *John Fryer: The Introduction of Western Science and Technology into Nineteenth-century China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1967.

（論文）

或問花子、「東学西漸の研究」、『或問』第1号、2000年2-15頁

Fryer, John. "Scientific Terminology: Present Discrepancies and Means of Securing Uniformity." *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 7-20, 1890*, pp. 531-549.

9. 本文や注の中で、文献に言及するときには、或問太郎（2000:2-15）のように指示する。同一著者による同年の論著は、2000a、2000bのように区別する。

内田慶市 (keiuchid@pp.iij4u.or.jp)

沈 国威 (shkky@kansai-u.ac.jp)