

蟠桃・篤胤の朱子〔鬼神説〕批判

はじめに

江戸儒学は靈魂の問題をどのように解決したか。

本稿ではその問題を朱子〔鬼神説〕がどのような批判を受けたか、という点を手掛かりにして考えてみたい。そのため、ここでは二人の人物が登場してもらおう。その名は山片蟠桃と平田篤胤。蟠桃は文政三年刊行の『夢の代』〔無鬼篇〕において痛烈な有鬼説批判を行い、一方篤胤は『新鬼神論』（文化二年成、文政三年改稿。『鬼神新論』と改題。）において痛烈な無鬼説批判を行った。その契機となったのが新井白石の『鬼神論』（寛政十二刊）であった。そして、白石の『鬼神論』が朱子の鬼神説にもとづいたのは、宋儒白石であれば当然のことだった。蟠桃・篤胤がそれぞれの立場から白石の『鬼神論』を読み、白石の背後の朱子〔鬼神説〕に論峯を向けたのも又当然だった。

例えば、蟠桃は白石が經書の他に怪力乱神を語る小説や明・清時代の隨筆類まで用いて論を為したことについて、

その怪を信ずること仏者のごとし。已にこの人の著はず〔処の〕書少なしとせず。何れもよく校正して苟くもせず。何ぞ

鬼神論に至り〔て〕かく怪誕をなすや、さとすべからず。〔夢の代〕無鬼上¹⁾

と述べた直後に、

朱子〔の〕大儒といへども、前に云ごとく鬼神にをひて陥溺の意をみる。況や白石氏をや。

と朱子に重きを置いた発言をしている。蟠桃の朱子〔鬼神説〕批判は、彼が懷徳堂中井竹山・履軒兄弟の門人である点から注目しうる。なぜなら、懷徳堂は竹山・履軒兄弟、ともに朱子学を標榜していたからである。いわば、儒者蟠桃は朱子学の流れにいた。それゆえ、蟠桃が朱子〔鬼神説〕を批判する時の口振りは屈折せざるを得ない。

程子・朱子の鬼神の論は、尽く書を信ずるものにして、とり留むる処なし。ああ二公の大賢にしてかくのごとし。

といった調子である。

一方篤胤はどうか。「新鬼神論」は儒教の鬼神説に沿いながら進む。儒教の鬼神説の中で彼が最も重きを置いたのが、『論語』の説である。儒教の開祖孔子の言行録の範圍について諸説あるが、篤胤は『論語』と『中庸』に限定。ただ、この事によって彼が兩書のみで鬼神の存在を説いたと勘違いしてはならない。篤胤は『論語』『中庸』によって孔子も有鬼説である事を論じ、有鬼説を裏付ける具体例を「漢國の事実に合わせて徴とし」と彼自ら言う如く中國の小説・隨筆などから引用した。その用いた小説・隨筆類は白石が用いたものでもあった。この事からもわかるように、篤胤は白石の方法で有鬼説に利用できるものは取り入れていった。それほど、有鬼説を主張しようとする篤胤にとって白石の方法は魅力的だったと言えよう。ちなみに、『新鬼神論』の中で儒者であつて敬称を付けられたのは白石だけであつた。

一、「如在」の解説

儒教において『論語』は絶対的価値を有する書物である。儒者と称しうるにはあまりに儒教の世界を越えてしまったという感が強い蟠桃も「孔子の語の実に正とすべきものは、上論十篇しかりとす。」(『夢の代』無鬼上)と『論語』の学而篇から郷党篇までの十篇を特に重んじた発言をし、国学者本居宣長の門人を称しながら儒教の土壤で儒者と五分の勝負をしようとする篤胤にとって、前述したように『論語』は不動の価値を有した。蟠桃と篤胤との共通の土俵は『論語』と言つてもよいだろう。言わば、孔子が無鬼説か有鬼説かが問題なのだ。

蟠桃は孔子が無鬼説の立場をとつた事を『論語』八佾篇の、

祭如在、祭神如神在。(祭るに在すが如くし、神を祭るに神在

すが如くす。)

という一節に見出す。厳密に言えば、彼は師履軒の「祭祀之説は、ただ如在の二字に盡くす。以て之に尚ふるなし。学者は心を潜め熟玩べきところなり。」(『論語逢原』祭如在章)という説に注目した。蟠桃は孔子の真意は「如在」にあるという履軒の説を踏襲、それを孔子無鬼説の根拠とした。そして、山崎闇斎・室鳩巢・荻生徂徠・太宰春台・新井白石などが鬼神論に至り、論の明晰さを欠くのは「只これ『如在』の二字を熟し得ざる」からだと断じた。それでは履軒以外に孔子の真意をつかんだ者はいないのか。「程・朱の二賢といへども、范氏の決断に及ばず」。蟠桃は宋儒范祖禹を「如在」の語句を解説した儒者として評価する。范祖禹は「其の誠あれば則ち其の神あり、其の誠無ければ其の神無し」と言う。「誠」の重視は宋儒に共通ではなかつたのか。

張子・朱子のいはゆる誠は、鬼神の誠をさす。なんぞ鬼神に誠あらん。(略)范氏の誠は、その祭る人の誠をさす。ゆへにその祭る人に誠あれば、其神在り。誠なければ、其神なしと云。

かくて蟠桃には范氏の説は無鬼説の立場に立つた祭祀の意味を明らかにしたものととして「決断」と讃えうるものであつた。

一方篤胤も『論語』の同じ一節に注目する。彼は「神靈は実にはなきものなれども、在る如くこころ得て事へよ」といった儒者の解釈に真向から反対する(『新鬼神論』)。篤胤は「祭如在」が古経の文、「祭神如神在」をその解釈という儒者の一般的理解を非とした上で、

此は孔子の自身祭をなしたる状を弟子の記し置けるという旧説に従ふべし。(同上)

と主張した。「旧説」とは程子の「愚謂。此門人は孔子が祭祀之誠意を記す。」をさす。蟠桃が朱子ではなく范氏によって孔子無鬼説を論じ、篤胤が朱子ではなく程子によって孔子有鬼説を論じようとしている事に宋儒内部の混沌さが証明されよう。

篤胤にしても此の一節が孔子の祭祀における態度とまでは言えども、「如在」に込められた孔子の真意は実に読み取りにくいものだった。

己その義を述べむとするに、彼の情あまり有て言たらずと云ふ如くにて、実に書とりがたし。(同上)

篤胤は有鬼説の立場から、孔子の真意を、

唯に神靈あらはに見え給はねども、実に寄来て坐す故、その情にて祭りたるなるべし(同上)

と推測するが、その裏付けを言辞に則して見出し得なかつた。彼はここで注釈という行為を逸脱する。篤胤は「己が神を祭るころをおして孔子の情を云はむには」と切り出す。

己鬼神を祭るには、漢学者の如く鬼神を疑ふ心さらになければ、その祭にのぞみて、現人にも云ひ事ると、その意更に異なることなく、(略)孔子の神を祭りたるも此如くなりけむと思はるるなり。(同上)

このように孔子を強引にも自分の方に引き寄せる態度は、儒者から見れば狂気の沙汰であろう。しかし、右のような言い回しが「甚じき大言の如く」受け取られることを承知の上で、篤胤は自己の孔子像を撤回しない。なぜなら真情は普遍的なもので聖人・凡人にも共通だという認識が彼にはあったからだ。篤胤は云う。

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、此も嗚呼ものとや云はまし。(同上)

それ故蟠桃が共感した范祖禹の説は「彼の『仏即是心、心即是仏』などと云へると全おなじ意にて、実にうるさき漫説」(同上)であった。

二、氣と靈

蟠桃・篤胤それぞれに孔子という原点に立ち、朱子〔鬼神説〕批判を行う。最も批判の焦点となったのは「氣の聚散」の論理である。蟠桃は云う。「其聚散を云もの、これ迷乱の始也」と。これは、朱子が「夫れ聚散する者は氣なり」〔朱子語類〕卷第三と人の生死を氣の聚散で捉えたことに対する批判だ。

無鬼説に立つ祭祀論はありうるか。無鬼説に立ちながら先祖を祀ることを理論づけられるか。おそらく朱子は此の地点に立ち止まった。そして、この難問を切り抜ける論理として見出したのが「氣の聚散」の論理であった。少し長くなるが、朱子の苦渋の論理を引用する。

人死なば、終に散に帰すと雖ども、然れども亦た未だ便ち散

じ尽くさず。故に祭祀に感格の理有り。先祖の世次遠き者は、
 氣の有無は知るべからず。然れども祭祀を奉ずる者は、すで
 に他の子孫なれば、必竟只是一氣なり。所以に感通の理有り。
 然れども已に散ずる者は復た聚まらず。

この短い文章に三度も「然れども」が使われていることの異常
 さこそ、朱子の苦渋を如実に示すものである。死によって氣は散
 る、此の事は動かさない。朱子は此の前提に立ちながらも、祭祀
 の必然性の為に時間的差異という考えを導入する。則ち、氣はす
 ぐには散らず或る時間存在する。その時間内ならば氣は「感格」す
 る。又、長い年月がたつても子孫が祀るならば氣は「感通」する
 と言う。只、朱子のこの論理には二つの疑問が投げ掛けられる。一
 つは死者の氣の散じ尽くさない間とはどのくらいの間かという疑
 問、二つめは氣が散じ尽くさない間、何処に存在しているかとい
 う疑問である。前者は時間、後者は空間についての疑問である。
 蟠桃は古戦場の幽霊出現について、朱子の「氣の聚散」説に沿
 いながら、

「終久而消了」と云ときは、三日・五日の心なるべし。然るに
 ここに昔人の戦場といへば、五年・十年のことにもあるべか
 らず。なんぞ長く消了はらざらんや。

と疑問を述べているが、「氣の有無」説に立つ蟠桃にしてみれば、
 氣の消散までの時間を極力短く考えたいのは当然であろう。朱子
 の

人鬼の氣、則ち消散して余り無し。其の消散も又久速の異な
 る有り。

という一節に対して、蟠桃は苛立つように

人鬼の消散に久速の異ありとするものは、五年・十年、乃至
 百年・千年もありと云ことならんか。

と眩く。蟠桃でなくとも死後四十九日間魂は中有に迷うという
 仏説を想起せざるを得ないだろう。何れにしても朱子の説では死
 者の氣の消散にかかる時間が曖昧なのだ。そして、前述したよう
 に此の曖昧さが朱子の苦渋を現していた。

島田虔次は散じない時間と散じ終えた時における孝の問題につ
 いて、

何百年か何千年かののちには、祖先の最後の氣も散じてしま
 うであろう。そのとき人間は孝をつとめなくともよい、と儒
 教は許すであろうか。

と述べる。氣の存在する空間について朱子がどのように考えた
 か明確ではない。ただ靈魂不滅の思想に対して、

必ずこの説の如くならば則ちその界限の広狭、安頓の処所、必
 ず指言すべき者あり。且つ開闢より以来、積りて今に至る、そ
 の重併積量、計已に地に容るべきなし。是れまた安んそこの
 理あらんや。(『朱文公文集』四十五「答廖子晦」)

と否定した。島田は空間の問題については

一度使用済みの氣は、積もりつもって大変な量となり、その
 占める場所の位置、広狭は、指していることができるはず。い

な、開闢以来、今日までの堆積では、もはやそのような空間的余裕もなくなってしまうにちがいない。

と述べる。靈魂不滅に関する朱子の疑問と朱子に向けた島田の疑問とが同じなのは偶然ではなく、朱子の「氣の聚散」説の曖昧さの露呈であった。篤胤はその曖昧さを「天地も朱熹の心の如く狭きものと思へるにや」と衝く。ところで、朱子の「氣の聚散」の論理は儒教の氣の捉え方の中で正統なのであろうか。島田は

「生生」を説き、「日新」を説く儒教の教えとは、することができない。全然同一の氣が単に反復往來するというだけのことなら、要するに仏教の「輪廻」にすぎない。

と、朱子の氣の運動説が仏教の靈魂輪廻説と置き換えられる可能性を指摘する。また、三浦国雄はその原因を

氣の運動を太虚への往還と捉える張横渠と、生生してやまずと捉える程伊川の思想との違いに淵源する。

と説く。いずれにしても、朱子の「氣の聚散」説が祭祀の問題を解決せんがために仏教の輪廻説とまがうような論理へ陥った事は明らかだ。

三、「伯有の靈」出現の道理

朱子の「氣の聚散」説では無鬼説に立ちながら幽霊の存在を否定できない。中国古代の史書『春秋左氏伝』は仏教伝来以前のものだが、幽霊の話に富む。其の中でも代表的な幽霊と言えは鄭の

伯有の幽霊であろう。伯有の幽霊をめぐる話は次の如くだ。

紀元前五百四十三年（孔子の少年の頃）鄭国の貴族伯有が反乱を起こし国の武器庫を押さえたが、彼の兄弟によって殺される（襄公三十年）。それから八年後、鄭の国内に伯有の靈の噂が流れる。或る人が夢で伯有を見たという。其の夢の中で伯有は自分を殺した二人の者の死を宣告する。そして、予告通りの日に彼らは死ぬ。鄭の人々は恐怖に襲われおののいた（昭公七年）。

朱子は「伯有の靈」出現について、

伯有厲りを為すが如きに至りては、伊川は別に是れ一般の道理なりと謂う。蓋し其の人の氣未だ当に尽きざるべきに強に死なば、自是ら能く厲りを為す。〔語類〕三

と説く。朱子は氣の尽きる前に無理遣りに死に至らしめた者が、死後幽霊となって祟りを為すと言う。「氣の聚散」説から言えば「強死」則ち非業の死を遂げた者の氣がとどまり幽霊となるという理解だ。朱子は生から死へという行程を「氣の衰弱」過程と見た。彼によれば老衰による死とは衰弱しきつた氣が散ることだ。氣は盛んな状態を強引に断ち切られた時、すぐには消滅出来ないという。此の考えは鄭の大夫子産の「物を用いて精多ければ、則ち魂魄強し」（『春秋左氏伝』昭公七年）という生前の魂魄の強さが死後に及ぼすとともに「匹夫・匹婦も強死すれば、其の魂魄、猶ほ能く人に憑依して、以て淫厲を為す」（同上）という強死説の朱子流の継承であろう。

四、鬼哭啾啾の是非

幽霊の出現に関して強死説は説得力を持ちうるか。朱子は「人、

その死に伏せざる者あり。所以に既に死せるも、この気散ぜずして、妖を為し怪を為す」(『語類』三)と言う。死に伏さないのは、死因が強死だからだ。強死とは「命に非ずして死する」・「溺死」・「暴病にて卒死する」(『語類』六十三)事を謂う。白石は朱子説を敷衍して、

勇壯の人戦陣に臨で戦ひ死し、或は暴悪の人刑戮に遭て誅し殺され、或は自刎自縊、或は怨恨を抱てまげて殺され、「罪なくして殺されたる類也。」或は暴疾にあふて忽に死せる、(『鬼神論』)

といった強死の具体例を挙げる。世に謂う非業の死はかくやあらん。

一 基 村 中
さて、蟠桃・篤胤は朱子の強死説にどのように対したか。伯有の幽霊出現に関連しての論を見てみたい。右の具体例の中では、戦場での死が伯有の幽霊に関係しよう。朱子は古戦場に幽霊が出現する事について「彼ら皆非命に死す、冤を銜み恨みを抱き、固に宜しく未だ散ぜず」(『語類』三)と言う。蟠桃は朱子の説が「伯有の厲より出る論」(『夢の代』無鬼上)と指摘した上で、

ああこれらの論を以てみれば、語録の書、朱子の作にあらざるべし。なんぞ朱子かくのごとく愚ならんや。

と有る如く、もともと伯有の幽霊は存在しなかったのだ。それを恰も存在したかの如く捉え「一般の道理」として認める朱子の態度は蟠桃の目には「愚」そのものに映った。古戦場の幽霊に対する疑問は第二章でもふれたが、それに止まらない。古戦場に幽霊が出るというのなら、なぜ「関が原及大坂の城辺」にそのよう

な話を聞かないのか。関が原や大坂の陣で死んだ者には「冤を銜み恨みを抱いた」者はいなかったのか。そんな筈はないと考える蟠桃は朱子の強死説を「言辞の齟齬」と批判した。彼は云う。「なんぞ朱子の賢かかると説あらん」と。

一方、篤胤も戦場で死んだ者が祟りをするという朱子の説に疑問を抱いた。もし戦死者の全ての者が幽霊となるというのなら、なぜ戦場で死んだ孔子の門人子路は幽霊となつて祟りを為さなかったのか。ただ此の疑問に対しては、篤胤は儒者からの、

子路などの如き達士は、死生ともに一理なる事を知て死に安むじ、其気沈滞することなく散尽る故、厲を為さず。(『新鬼神論』)

という答えが返ってくることを充分に予測していた。此の答えは「聖賢の如きは則ち死に安んず、あに散ぜずして神怪を為す者あらんや」(『朱子語類』三)とパラレルのものだ。強死しても聖賢や達士は死に安んじ幽霊にならないという。ただ、此の論理で古戦場に幽霊が出ないことに理由を付けるならば、戦死者が全て死に安んじたことにならう。只徹底した無鬼説に立つ蟠桃にしてみれば、朱子の説は全く無意味な説であった。

聖人も亦同じ人なり。息ある内は聖徳かね備ふといへども、死して後は血氣・心志なければ、なんぞ思慮あらん。思慮なければ、なんの靈驗かあらん。(『夢の代』無鬼上)

一方、篤胤は朱子の論理に対して『春秋左氏伝』『日記故事大全』『群談採余』『五雜俎』などから例を挙げて、

達士と云ふにも非ず、死に安むじたるには有らで、甚く冤を抱きて死たる者の厲を為さざりしこともあり。又冤もなく強死もせざりし人の、年経て灼然く其靈異を現したる事もあり。〔新鬼神論〕

と述べ疑問を提示する。かくて、蟠桃・篤胤を前に朱子の強死説は破綻をきたす。

五、強死説破綻

朱子は死者の氣に感情・意識があるとは言わない。祭祀が成り立ち得るのは祖先と子孫とを貫く同一の氣が「感通」「感格」するからだと言う。

蟠桃は無鬼説の立場から、祭祀の「礼」よりも祀る者の「誠」を重視する。則ち、祖先の靈が存在しないに關わる事はないという立場だ。朱子が躊躇しながら祖先の靈ではなく、氣という形で祭祀の対象を設定したのは、蟠桃には無意味なことだった。彼の祭祀説は次の如くだ。

人死してそれ限り魂魄は消失することなれども、孝子の〔心に〕父母を思慕して忘れず、ゆへにその神主を立て、せめてはそれなりとも父母の代なりとして、菜をはり飲食をそなへてこれを祭る。これ父母を祭る始にして、それより段々と祖先へくり上て祭ることになりたり。又我身も子孫に祭らるることと思ふやうに自然と風俗になりたれば、祭らずんばあるべからず。〔夢の代〕無鬼上)

少し長い引用になったが、蟠桃の無鬼説ゆえの祀る者の父母・

祖先への「思慕」の重視がよく窺える部分であると思う。かくて、彼には朱子が陥った強死によって幽霊になるという論理も全く荒唐無稽なものとなる。

一方、篤胤は有鬼説の立場から朱子の強死説破綻の理由を考え。その結果「理をもておしたる論ひ」に其の理由を見出す。それでは、篤胤は「理」の代わりに何を重視しようというのか。

只死ては、其靈、黄泉に帰き居る者と在儘に心得て、厲る厲らぬともに、その靈となりての情は知れぬこと故測りがたしとして、強てその理などはいふべき事には非ずなむ。〔新鬼神論〕

篤胤は氣ではなく靈の存在を、また靈に情のある事を説く。我々に判っているのは、死後、靈魂が黄泉に赴くという事だけであり、その情を推し量る事は出来ないという。それでは、篤胤は人間の情と靈魂の情とに差異があるというのだろうか。宣長は「神はただ尋常の人の上にて心得べし」〔鈴屋答問録四十一〕という。宣長は人情を以て神の情を推し量ることを説く。では篤胤はどうか。

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。(同上)

この考えは宣長説を引き継いでいる。我々はここで前説との齟齬を感じる。果たして、神靈の情は不可測なのか、そうでないのか。此の問題は人情そのものの理解と大きく關わる。宣長は前節に続けて、

すぐれて善き人とても時によけては怒ることあり。怒りては人のため善からぬ事も必要なにあらず。又あしき人とても希には善事もまじることにて、一概には定めがたきが如し。〔鈴屋答問録〕四十一〕

という。明らかに人情そのものの不可測さが説かれている。かくて、神霊の情が人情に基づく以上不可測となる。朱子の強死説が破綻を来したのは、気の「感通」「感格」を説きながら、情の不可測さを考慮しきれなかったからだ、と篤胤は考える。

六、淫 祀

基 崇りを為す霊魂の祭祀として御霊信仰がある。奈良時代から、権力者は政治的に非業の死を遂げた皇族・貴族の怨霊の鎮魂に心を砕いてきた。白石は中国での怨恨をもって死んだ者の祭祀に関連して、

昔本朝にも八所御霊・三所御霊をたてさせ給ひ、尊氏將軍の、後に徳宗権現を祭れしかば、北条家亡魂のたたり止し事、これらの例にや。〔鬼神論〕

と述べる。蟠桃は日本の御霊信仰を「みな強死・憤死して後ち厲をなすと云てこれを祭る。多くは浮屠氏・陰陽氏の語によるものなり」〔夢の代〕無鬼上」と一蹴する。蟠桃は御霊信仰は儒教における祭祀の問題と関わりないと云う。果たしてそうか。

伯有の幽霊を跡継ぎを立てることで鎮めた子産は「鬼は帰する所有れば、乃ち厲を為さず。吾、之が帰を為す」〔春秋左氏伝〕昭公七年)という。これは「鬼は帰なり」〔説文〕に基づく。「帰

する所」を「霊魂の落ち着く宗廟」(鎌田正訳注『春秋左氏伝』三)とするのが注釈の一例だが、伯有も実子良止によって宗廟に祀られたということか。朱子は此の事に関して、

子産之れが為に後を立て、帰る所有らしめられたれば、遂に厲りを為さず。亦た鬼神の情状を知ると謂うべし。〔朱子語類〕三

と其の行為の正しさを認める。この場合「鬼神の情状を知る」〔易経〕繫辭伝上)とは「鬼神は、その族類に非ざれば、その祀りを敬けず」〔春秋左氏伝〕僖公三十一年)という事をよく理解していたということだ。また同趣旨の章句として「其の祭る所に非ずして之れを祭るを、名づけて淫祀と曰ふ。淫祀は福無し」〔礼記〕曲礼下篇)も意識されていただろう。これらは祖先・子孫という同族の気が「感通」「感格」するという朱子の論理の母胎と言える。

その母胎そのものを篤胤は「測りがたき神の上を、己が意もておさむとするにて、例の妄説なり」と一蹴、神霊の情は人情と通い合うという立場から、

生たる時の情は、更に由縁もなく、親族にもあらぬ人にも、我に懇なる意もて饗すれば悦びてうけ、また或はうちかけて頼むことなどのなれば、いかで其事を成し得てとらせばやと思ひて、力のかぎりいそしむに非ずや。然るを、死て神霊となるとも、いかでその族類ならぬものの祭は敬すなどのやうのあぢきなき情とならむや。〔新鬼神論〕

と反論する。伯有の霊は実子(同族)の祀りを得て鎮まったが、非族の者によって祀られたならば、鎮まらなかったのか。篤胤は

そうは思わない。伯有の霊が鎮まった事についても、篤胤は別の理解をする。

子産が計らひにて、伯有が子等を大夫と云ふ職になし、彼霊を和め祭らしめければ、其祟やみぬるとぞ。(同上)

則ち、伯有の霊は反乱を起こした者の子供を取り立てた子産の思いやりに応えて鎮まったのだと理解する。とならば、「同気相感」じたるには有らでも「霊は鎮まった事になる。伯有の最後を見取ったのが子産という事実が、篤胤のこのような理解を助ける。

篤胤にとって淫祀説は全く死者の情を無視したものだ。篤胤は云う。

もし強いて、鬼神は非族の祭を敬ずといふ人あらば、そは決めてその本情たのもしげなき人なるべし。(同上)

と。日本の御霊信仰の中で民衆レヴェルまで降りてきたものに天神信仰がある。学問の神として菅原道真を民衆が祀ることは、正しく淫祀だ。鬼神が非族の祀りを敬けないのなら、天神も菅原氏以外の祀りを敬けないはずだ。ところが「北野の神を菅原氏ならぬ人の祀りて験あること灼然」き事があるのはなぜか。それは、淫祀説が死者の情を無視した理だからだ。かくて儒教の淫祀説は、広く民間信仰に対峙せざるを得ない。

それだけでなく、淫祀説は家の存続を第一義に考える〔養親・養子〕制度の否定にも繋がるのではないか。篤胤は「不慈・不孝」ともを発すべきもの」と捉え、情を無視した空理・空論と批判、淫祀説に致命的な反論として「儒者の孔子を祭るは何事ぞや」という問いを發する。ところが、朱子は其のような問いを充分に

予測した上で、既に、

今孔子を祭る、必ず学に於てす、その氣類また想ふべし。(朱子語類「三」)

と論じていた。学問上で氣脈が通じれば、淫祀ではないという言い換えれば功利的目的で祀っていないから淫祀ではないということだ。これは、ほとんど詭弁だ。篤胤は理として納得できない。

儒者の孔子を祭りて敬べき理あらば、其家を繞る養子の祭はいよいよ敬べき理なるをや。(「新鬼神論」)

七、孔子〔祭祀〕説

淫祀説をめぐる朱子との対立に決着をつけるために、我々は今『論語』に立ち戻る。鬼神を祀る事に関して、孔子は何度か語っている。其の中で最も淫祀説との関わりを見せるのは、為政篇第二〔二十四〕の

子曰、非其鬼而祭之、諂也。見義不為、無勇也。(子曰わく、その鬼に非ずして祭るは諂うなり。義を見て為ざるは勇なきなり。)

であろう。朱子は「非其鬼」に「其の祭るべき所の鬼に非ずを謂ふ」、「諂」に「媚を求むるなり」という注をつける(『論語集註』)。朱子の注は明らかに淫祀説を意識したものだ。蟠桃はここでは朱子学の流れを汲む者として「我祭るまじき鬼神を祭るは、みな淫祀にして、禍福を祈るに心あればなり」と淫祀説を繼承。それで

は、朱注を「非説」として覆す儒者の注釈はないのか。此の詮索は篤胤の取る行動としては当然だ。そして、彼は徂徠の『論語徴』の説に出会う。それは、

「非其鬼而祭之」此れ孔子譏るところ有りて之を言ふ。但だ未だその何人たるを審らかにせざるなり。その義は則ち樊遲に答ふる「民の義を務め、鬼神を敬して之を遠ざく」（雅也篇）と相発す。（『論語徴』甲）

といったもので、篤胤は「更にうごくまじうこそ覚ゆれ」と確言する。何がそれほど篤胤を引きつけたのが、我々の関心を引く。雍也篇第六（二十二）の、

樊遲問知。子曰、務民之義、敬鬼神而遠之。可謂知矣。（樊遲、知を問う。子曰わく、民の義を務め、鬼神を敬して遠ざく、知と謂うべし。）

と義の通じ合うものとして取り上げられた事自体は珍しくない。蟠桃などは兩章の「鬼神」と「義」との対比から、

これ義は世間の為すんば叶ふべからざる所「のもの」也。鬼神を祭り禍福を禱るもの「は」、為すべからざる処也。

と、淫祀説の根拠としている程である。篤胤が徂徠の注で注目したのは、その事よりもむしろ孔子の言葉が或る特定の個人を誹るために向けられたものという解釈だった。徂徠はその相手は不明と云う。しかし、篤胤はヒントを徂徠の注自身に見つける。相手は樊遲だ。樊遲に対する答えと相発すと云う以上、篤胤がその

相手を樊遲とするのもあながち的外れでもないだろう。『論語徴』を足掛かりにして彼は孔子と樊遲を自分の舞台上上げる。なぜ孔子は樊遲を誹ったのか、また兩章がなぜ誹る言葉となり得るのか。篤胤は樊遲が孔子も「小人哉」（子路篇第十三（四））と嘆息するほどの「癡人」なので、「鬼神に褻事することの過たりけむかし。」と推測、其の推測に立って孔子が「其を矯むとて、斯はをしへたるなるべし」と考える。樊遲があまりにも鬼神に狎れすぎる事を矯正したのだという解釈は他には見えない。朱子にしても「樊遲之失」としながらも、それは樊遲が「鬼神の知るべからざるに惑」つた事とする。孔子の真意理解に関しては、篤胤は『論語徴』の、

人は卑しくして鬼神は尊し、ゆえに之を敬す。幽・明隔たる、ゆえに之を遠ざく。

を踏まえる。篤胤は『新鬼神論』を改稿した『鬼神新論』では、特に「遠之」の訓について、鈴木鈴木朗の「之を遠ざく」では不敬であり「之に遠ざかる」でなければならぬという説を紹介している。惑い安いから鬼神を遠ざけるのではなく、瀆さないために鬼神に遠ざかるという理解である。孔子は鬼神の存在を認め、祭祀の重要性を思うが故に、鬼神に狎れ仕える事は、幽・明の一線をわきまえない冒瀆・不敬の態度であると感した、というのが篤胤の理解であった。

では、右のような孔子理解に立つ篤胤は、先進篇第十一（十二）の、

季路問事鬼神。子曰、未能事人。焉能事鬼。曰、敢問死。曰、未知生。焉知死。（季路、鬼神に事えんことを問う。子曰わく、未だ人に事うる能わず、焉んぞ能く鬼に事えん。曰わく、敢

えて死を問う。曰わく、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん。

をどのように読んだか。篤胤はこの場合も季路（子路）という特定の個人に対しての言葉と見る。則ち、質問の内容以前に質問する人物そのものが問題となる。篤胤は子路を「剛勇にすぎたる壮士」と捉える。『論語』中の子路をみれば、この捉え方もそれほど的外れでもないだろう。篤胤はそのような人物が鬼神に事えることや、敢えて死について問うたことを孔子が、

察ふに、幽冥の理を信はず、形も見えぬものに事るなどは益なきことにも思ひて鬼神を侮り、それに事へて不敬こともありけむかし、またさらでも然る事も有らむかとの心しらひ

を持ったからだと言う。それ故、「未能事人。焉能事鬼」は「鬼神の可畏きことを知らしめて、彼が不敬なきやうにと誠めたる」言葉となる。この解釈は儒者のものとは異なる。例えば、徂徠の『論語徴』。徂徠は孔子が嘗て「生くるときは之れに事ふるに禮を以てし、死するときは之れを葬るに禮を以てし、之れを祭るに禮を以てす」（為政篇）と言っているのに、子路に対しては答えなかった事に注目して、

子路が鬼神に事ふるを問ふに至りて、孔子告げざるゆゑの者は、けだし子路の心、鬼神を知るに在り。

と理由づける。則ち、子路が鬼神を祀る方法ではなく、鬼神そのものについて知ろうとしたからだと言う。それ故「未能事人。焉能事鬼」は「之れを抑ふる」言葉となる。なぜ子路の関心を抑えようとするのか。徂徠曰く「人の知は、至れる有り、至らざる有

り」と。則ち、孔子の目には子路は鬼神説や死生説を語っても理解しうる所までいってないと映った。だから、語っても無益と孔子が判断したと解釈した。

仁斎は『論語』の鬼神説を見渡し、

これみな聖人深く人の力を人道に務めずして、あるひは鬼神の知るべからざるに惑はんことを恐れてこれを言ふを見るなり。（『語孟字義』巻下鬼神）

と言う。仁斎は孔子にとって「人道」こそが最も重要であるが故に、人々が鬼神・死後の事に心を奪われる事を恐れた、という。ここに「仁斎先生は、すなはち『これを遠ざく』の言を固執して、一切、鬼神を棄絶せんと欲す」（『弁名』下、鬼神）と言われる仁斎の無鬼説があった。

さいごに

有鬼・無鬼の辨は江戸儒学のメルクマールたりうるだろうか。徂徠が「鬼神の説紛然として已まざる所以の者は、有鬼・無鬼の辨のみ」（『弁名』下鬼神「十一」）と云い、白石が「鬼神の事まことに言難し」（『鬼神論』）と云った鬼神説の問題は江戸儒学の中で片が付いたのだろうか。本稿は蟠桃・篤胤の朱子「鬼神説」批判という形でその一場面を論じてみた。儒者たちの鬼神説が徹底した有鬼・無鬼説の狭間で翻弄されているような場面でもあった。ただ、その場面は朱子の

鬼神の理は聖人蓋しこれを言ひ難し。真に一物ありと謂ふ、固より不可なり、真に一物あるに非ずと謂ふもまた不可なり。

〔朱文公文集〕五十一「答董叔重」

といった曖昧とも不可測ともいえる鬼神の理によって既に運命づけられていた。白石は先の言に続けて、

只いふ事の難のみにあらず、聞事又難し。ただ聞事のかたき
のみに非ず、信ずることまた難し。信ずる事の難きこと
は、是しる事のかたきにぞよれる。(『鬼神論』)

と其の難解さを力説しながら、鬼神の理の中に分け入って行つた。只不幸にも、その『鬼神論』は後に蟠桃の

基 一 村 中

吾新井氏の鬼神論をよみて巻を掩ふて嘆息す。唯この人の学
流博きを勉むるのみ。ゆへに鬼神の朦朧たる、其約する処を
しらず。唯涉獵するの書をひては一も取捨する見なくして、
唯信じに信ずるのみ。

という慨嘆と批判に曝されねばならなかった。それでは、朱子の無鬼説を批判した徂徠はどうか。徂徠は先の言に続けて、

それ鬼神なる物は、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。

と言う。徂徠にとって聖人を信ずる故に鬼神は存在した。彼は云う、鬼神が目に見えないから信じられないというのなら、天命も信じられないのか、と。ただ、此処には徂徠自身の声が聞こえない。それ故、『新鬼神論』に徂徠の鬼神論として取り上げられた『徂徠集』十七「私擬対策鬼神一道」の

これ有りと言ふ者は、権、彼に在る者なり。これ無しと言ふ者は、権、我に在る者なり。権、彼に在る者は仁に疑ひあり、その失、愚なり。権、我に在る者は智に疑ひあり。その失、賊なり。愚と賊とは君子は由らず。且つまた有無は鬼神の迹なり。

によって、篤胤から「宋儒の説とは辞の異なるのみにして、意は全おなじ」という批判を受けねばならなかった。前述したように、徂徠は仁斎を無鬼説として批判した。皮肉にも、その仁斎の嫡子東涯によって「鬼神を有無に窮めざるは、此れ善く鬼神を窮むる者なり」(『經史博論』四、鬼神論下)と本質的には其の説は無鬼説ではないかと衝かれたのである。

篤胤は東涯や徂徠よりも白石の方に敬意を表した。それはなぜか。恐らく彼が「鬼神を有無に窮めず論ふこと」をせず、一途に鬼神の理を追っていき、無鬼説よりも有鬼説に多くの実例を結果的に提供したことに好意を抱いたからだろう。

一方、蟠桃は朱子学者の中でも傑出した白石が陥った状態を、他岸の火事として見てはいられない。彼は「ああ世人の鬼神に溺るる、いかんともすべからず」と慨嘆する一方で、師履軒の「今の世にては人情を捨てて、無鬼論を主張せざればならざるなり」という言葉を胆に命じ果敢に無鬼説を論じていく。蟠桃は人情を捨てて無鬼説を徹底することで科学の領域へと入って行った。

しかし、江戸後期、儒学はむしろ人情を鬼神論の中に位置づけようとしたのではないか。例えば、松崎慊堂に師事、後に昌平坂学問所の教授となった日向の儒者安井息軒。その『弁妄』中の「鬼神論」の

聖人、鬼神の名を設くるは、蓋しこれを人情に得るなり。人

情は天なり。これを行ふ所以のものは人なり。人と天と合して道生ず。故に道とは、人情を達してその溢を防ぐ所以なり。而して鬼神におけるや、最もこれを慎むなり。

などがそうである。彼は朱子の鬼神説では「これを語ることはますます詳らかなるも、これを聴けばますます遙かにして、その民渙焉として日に離」と批判、道は人情に原づくものであり、鬼神に対する祭祀が最も道を体現したものと論じた。

また、折衷学派の儒者太田錦城は『梧窓漫筆』⁽²⁶⁾後編（文政七年刊）巻上で、「程朱の天は理也、鬼神二氣之良能、造化之跡と云へるも信用すべき事に非ず。天地鬼神を畏敬する聖人の意には非ず。」と朱子の鬼神説を批判した後、

天地鬼神の善には與して不善には與せざることを、能々悟り得て、一念の善、是天地鬼神の祐助あるを知り、一念の悪、是天地鬼神の冥罰あるを知り、言行共に邪惡に涉らざる様に、念々忘れざるもの、是能天道を知り鬼神を敬畏する人と云ふべし。

と鬼神の勸善懲惡的意義を強調する。後に篤胤は幽冥界での主宰神が裁きを行うと説くが、錦城の鬼神の捉え方に通じよう。文化・文政期から幕末にかけての鬼神説については、後日再考してみたい。

（岩手大学教育学部）

- (1) 『富永仲基・山片蟠桃』所収、日本思想大系43、岩波書店。
- (2) 貝塚茂樹訳注『論語』、中公文庫。書き下しは同書による。
- (3) 『日本名家四書注釈全書』第六巻所収。書き下しは筆者。

(4) 朱子『論語集註』に引用。

(5) 蟠桃の無鬼説と祭祀との関係については、子安宣邦氏の「『陰陽の鬼神』と『祭祀の鬼神』」（『鬼神論—儒家知識人のディスクール—』所収、福武書店）に「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れば、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。」（一一〇頁）という指摘がある。

(6) 『平田篤胤・伴信友・大國隆正』所収、日本思想大系50、岩波書店。

(7) 『論語集註』八佾第三、一二章。書き下しは筆者。

(8) 吉川幸次郎・三浦国雄訳注『朱子集』（中国文明選3、朝日新聞社）本による。底本に明・成化九年刊本（中文出版社影印）を用い、諸本によって校訂。特に断らない限り、『朱子語類』の引用は『朱子集』による。書き下しも同書による。

(9) 『朱子学と陽明学』、岩波新書。八十六頁。

(10) 『四部叢刊』所収。

(11) 前掲・『朱子学と陽明学』、八十五頁。

(12) 同上、八十五頁～八十六頁。

(13) 『朱子集』、二百九十六頁。

(14) 『新井白石』所収、日本思想大系35、岩波書店。

(15) 貝塚茂樹訳注『論語』、中公文庫。書き下しは同書による。

(16) 『荻生徂徠全集』第三巻、みすず書房。引用の書き下しは同書による。

(17) 前掲・貝塚茂樹訳注『論語』。

(18) 前掲・『荻生徂徠全集』第三巻。

(19) 前掲・貝塚茂樹訳注『論語』。

(20) 『伊藤仁斎・伊藤東涯』所収、日本思想大系33、岩波書店。

(21) 『荻生徂徠』所収、日本思想大系36、岩波書店。

(22) 『四部叢刊』所収。

(23) 『徂徠集』巻十七、近世儒家文集集成3、べりかん社。書き下しは筆者。

- (24) 『続日本儒林叢書』第二卷所収。
- (25) 『近世後期儒家集』所収、日本思想大系47、岩波書店。
- (26) 『名家隨筆集』上、有朋堂文庫。