

『子は怪力乱神を語らず』考（下）

中村 一基

はじめに

「『子は怪力乱神を語らず』考（上）」（『岩手大学教育学部研究年報 第五二巻第三号』）では、中国・日本の儒者による「子は怪力乱神を語らず」（『論語 述而』）の解釈を基点にして、祖霊祭祀に対する態度の相違について考えてみた。その場合、日本の儒者の代表として伊藤仁斎・荻生徂徠に登場してもらった。そして、本稿においては、徂徠と同時代の儒者である新井白石に登場してもらう。なお、白石の『鬼神論』の本文は、日本思想大系三五『新井白石』（岩波書店）による。

一 白石の「子は怪力乱神を語らず」解釈

周知のように、白石にはそのものずばり「怪力乱神」を論じた『鬼神論』という著書がある。その中で「子は怪力乱神を語らず」は次のような文脈において用いられていた。

すなわち生きながらにして男女の性が変化したり、男が子供を産んだり、人間が異類（虎・狼・蛇など）に化すという話を紹介した後で、

これらは死したるが変じたるにも非ず、生ながら化したるこそ、猶あやしけれ。

と、死後の転生・再生と異なり、生きながらの変化故に一層怪異なる事を強調する。ただ、右の如き変化に対して白石はその事実を否定することなく、「これら皆陰陽乖乱の気の致す所」であり、これらの怪異が起こるのは「多くは国家の滅亡の兆のあらはるる所なり」と断する。そして、次に「則いはゆる怪にして、夫子の語給はざる所なるべき」と述べるのである。

まず右の論を認めた上で、我々は孔子がなぜ怪異・鬼神について語らなかつたのかという問いを白石に投げ掛けよう。その問いに答えない限り怪異なる話を満載する『鬼神論』は全く無意味な書になってしまふからである。

『鬼神論』冒頭の一節は、その点で興味ある論理構造を見せている。鬼神の事まことに言難し。只いふ事の難きのみにあらず、聞事又難し。ただ聞事のかたきみに非ず、信することまたく難し。信する事の難きことは、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ずとす。能しれらむ人にあらずしては、いかでか能いふ事を傳べき。いふ事誠かたしとこそいふべけれ。(傍線―筆者)

この白石の論理は一見整然としている。が、傍線部はどうか。これはドウドウ廻りではないか。我々は「百聞は一見に如かず」と言う俗諺を前に、「知」と「信」との螺旋状の論理を構築している白石を見る。「博識」と「体験」との拮抗。白石もその俗諺の根深さを「ただ人の信する所は目のみ。目の及ざる処は疑をまぬかれず。」と説く。

例えば、前述した変化の場合である。人々はボウフラが蚊となる類は見聞する故に自然の変化として認めながらも(則ち「常理」として)、人間が異類と化する事は「もとより常の理にあらねば」疑う。白石はその事は「むべならずや」と認める。白石にしても人間の性が変化したり、人間が異類と化したのを見聞したわけではない。ただ、陰陽二気の乱れによって有りうると考えるのは朱子学者としては当然だろう。朱子はその事を門生に語っている(『朱子語類』)。ではなぜ、孔子は語らなかつたのか。白石は二つの仮説を立てる。

- ①「其常の理にあらざるが為か。」
- ②「変化の理もとより量るべからず。聖人の知も亦誠に知たままふ事あたわざるがためか。」

①に関しては宋代の儒者謝良佐の「聖人は常を語りて怪を語らず」という説に代表される宋学的孔子像が該当しよう。ここから伺える孔子像は「無神論者」という一方の極から、「無神論者」ではないが人心を惑わすような「怪力乱神」について知識人として関心を持つことを自他の戒めとしている「仁齋的孔子像へと広がりを持つ。ただ、白石はこれには与しない。

②に関しては徂徠の孔子像が該当する。人間の知に限界があり、

聖人の知も万能ではない。「平日の閑談」(『論語徴』)において怪異・鬼神の類に話が及ぶことはあっても、その「変化の理」を窮めることはなかつた。徂徠は考える。ただ徂徠は「孔子」信仰の立場を取ることで鬼神の存在に疑問を抱かない。白石は徂徠と対極的な孔子像を提示する。

身には「知、万物に周くして、道、天下を濟」と見へ侍り。知既に万物に周し、いかでか、物化の変を知たまはざらん。

則ち、孔子を聖人と認める限りその知は万物に及ぶと白石は考える。では何故「語らず」なのか。その問いに対しては『孔子家語』致思篇の孔子の言葉を以て答える。則ち「今の急に非ず。後、自づからこれを知らん」と。たとえ怪異・鬼神について語ったとしても人々がその事を信することの難しさを孔子は熟知していたというのが白石の理解であった。

二 怪物通孔子

白石は博識の孔子像を描く。その博識は怪異・鬼神に及び、言わば怪物通とも言うべき孔子像に至る。

その孔子像を白石は何によって得たのだろうか。伊藤清司は『孔子家語』、『史記』孔子世家、『国語』魯語下での怪物通の孔子の話挙げ、「子は怪力乱神を語らず」を、

实体によく通曉していたからこそ、それらを軽々しく語ることをさげようと努めたというのが真相だったのだ。(『中国の神獣・悪鬼たち―山海経の世界―』東方書店、一九八六年七月、九五頁)

と結論つける。おそらく白石の孔子像も伊藤が挙げた諸書によつ

ているのだらう。

そのような孔子像が真実か否かを現在問題にする必要はない。そのような孔子像が出現する背景が、古代中国の思想の中にあつた事を確かめればよい。

前漢淮南王劉安の著『淮南子』卷十三汜論訓に、世に起るる変化の例を挙げ、それらが「人、怪しまざるなり」といった範囲を逸脱する原因について、人々が「聞見鮮なくして物を識ること浅ければなり」と論ずる場面がある。言わば博識であるならば、何の怪異も感ずる事もない、という説だが

天下の怪物は、聖人の独り見る所（『淮南子』新釈漢文大系五
五、明治書院、七五三頁）

と云う断定によって真の博識こそ聖人であることが明らかにされる。白石の孔子像の淵源がここにもある。では、孔子はどのような怪物を知っているのか。

怪物通孔子の逸話として諸書に引かれるのが「土怪墳羊」の話である。古くは周の左丘明撰と言われる『国語』魯語下に載り、後に『史記』孔子世家・『孔子家語』・『搜神記』にも紹介されているものだが、魯の執政季平子の子、季桓子が井戸を掘っていたところ、土の中から土の瓶のような物が出てきて、中には羊がいた、不思議に思つた季桓子は、

之を仲尼に問はしめて曰く、吾井を穿ちて狗を獲たり、何ぞや、と。対へて曰く、丘の聞く所を以てすれば、羊なり。丘之を聞く、白石の怪を變・蝸蟬と曰ひ、水の怪を龍・罔象と曰ひ、土の怪を墳羊と曰ふ、と。

といった話である。土の中から出てきたのを「狗」と偽つて（孔子の博識を試すために）問うたところ、孔子から土から出てくる怪

物は「羊」であるとして一発で見抜かれた話である。

そして、恐らく劉安はこの逸話を知っていたのではないか。前述した『淮南子』の変化を論じた場面において

山に梟陽を出し、水に罔象を生じ、木に畢方を生じ、井に墳羊を生ずれば、人、之を怪しむ。（同大系、七五二頁）

と述べ、怪しまないのは聖人だけだと断定していく論法にその事が伺われる。

我が白石の『鬼神論』においても此の逸話は見逃せない。彼は「墳羊」の逸話の他に、『孔子家語』に載る孔子が「商羊舞て、大水の至るべき事を、齊の使に答へ」と言う一本足の怪鳥「商羊」の逸話を以て怪物通孔子のイメージを強化する。則ち、孔子の予言は的中し中国全土に大水が襲つたが、齊のみが備えをしていたので被害を受けなかったと『孔子家語』は記す。このような孔子がどのような評価を受けたかは、逸話末尾の「景公曰く、聖人の言は、信にして徴あり、と」の一節に余す所なく現れている。

かくて、我々は怪物通こそ聖人の欠かす事の出来ない必須条件であつたという断定に誘われる。白石も然り。彼は孔子に関する二つの逸話の前に夏王朝の始祖禹の次のような伝説を置く。

昔、神禹の御時、九州の金を九牧にめして八九牧は、九州の君を云々、九つの鼎を鑄たまひしに、山川奇怪百物を図し給ひ、人をして、神籙を知りて其害にあはざらしめて、其祥をさだめ給ひし。

此の伝説は『春秋左氏伝』宣公三年の条に載るものだ。禹は孔子をして「禹は吾れ間然するところなし」（『論語』泰伯篇）と称賛せしめた人物である。鼎に怪物の像を描き民衆が怪物の害に会わないようにした事が、孔子の称賛を得たことは白石には疑いのない事

だった。それ故、禹の伝説に対して「天子も亦」と続けたのである。伊藤清司は前掲書で禹の行為を「あらかじめ妖怪・鬼神を識別することによって、災厄をまぬがれることが可能だ」というその効用説（一〇六頁）に求める。そして、当然の如く怪物通でなければ怪物を描くことは出来ない。禹は周知の如く治水のために中国全土を巡り古代で最も中国の地理に詳しい人物と考えられている。妖怪・鬼神の書『山海経』の著者として禹が目される所以である。『鬼神論』に目を通せば一目瞭然だが、白石は『山海経』『神異経』はたまた『搜神記』『述異記』などの志怪の書をよく読んでいる。その事は白石にとって孔子の跡を踏みこそすれ非難されるべき理由にはならなかっただろう。

三 鳳鳥不至

怪物通孔子のイメージは前漢には確定的であった。司馬遷は『史記』孔子世家に「墳羊」の逸話だけでなく、『国語』魯語下から孔子が会稽出土の大骨を禹に殺された（「巨人防風氏」の骨と断ずる話も転載している）。

怪物通孔子の逸話、怪物通は聖人の資格、怪物通禹は理想的聖人として中国を治めた。このように見てきた時、我々はハタと或る思いに到る。則ち孔子には自ら帝王になる夢は無かったのだろうか。『論語』に怪物通孔子の片鱗を見せるものがある。それは子罕篇の

子曰く、鳳鳥至らず、河図を出さず。吾れ已んぬるかな。

である。直訳すれば「孔子の言葉。鳳凰は飛んで来ない、黄河からは図を出して来ない。私もおしまいだ。」（平岡武夫『論語』全訳漢文大系）となり、通説的意識としては「孔子言う。鳳凰は靈鳥で舜の時に来て舞い、文王の時に都の側の岐山で鳴いた。太古の伏羲の時は、立派な馬が黄河から図を背負って出た。これらは皆聖

王の出る瑞祥であった。しかし、今は鳳凰は来ず、黄河から図も出ない。これは聖王明君の出ないしるしである。ああ、わが道も行われないで、これでおしまいなあ。」（吉田賢抗『論語』新釈漢文大系）などが代表的なものか。

ところが、漢代には孔子の深い嘆きの真意について二説並び行われていたと言う。平岡の分類に従えば「彼自身が聖人としてこの瑞祥をもたらし得ないことを嘆くとする説」と「この瑞祥をもたらずだけの聖王にめぐり逢えないことを嘆くとする説」の二説である。後者は現在通説になっているものだが、我々の注目すべきは前者の説だ。吉田はその説に関連して前漢第一の大儒董仲舒が武帝に奉った対策文（清の劉宝楠の『論語正義』に載る）を紹介する。則ち、

孔子曰く、（略）と。自ら此の物致すべくして、而も身卑賤、致すを得べからざるを歎するなり。是れ董は夫子の此の歎を以て、己の命を受くるを得ざるの故となす。

と。董仲舒は儒教の国教化に尽力した人物である。彼の発言力の絶対さは否定すべくもない。吉川幸次郎が漢代に二説が併存したのではなく「『論語』の解釈が書かれた最初の時期である漢代には、むしろこのおとなしくない説の方が有力であった。」（『鳳鳥不至』論語雑記・新井白石逸事一（一四頁））と言うのも素直に肯定出来る。白石は『鬼神論』において「鳳鳥不至」の章には触れない。白石にとって差し当たりは怪物通の孔子像を提示すればよかったからである。

しかし現在我々は白石の理解を普遍すれば、という思いに駆られながら歴史と伝承との交差する位置に立つ孔子の姿を捉えようとしている。

孔子の死の二年前、魯の哀公の十四年、不思議な獣が捕獲された。孔子述刪『春秋』に「十有四年、春、西に狩して麟を獲たり。」とあるように、其の獣とは麒麟であった。麒麟は鳳凰・龜・龍とも

に四霊と言われる瑞獸である。後世『春秋』の解釈書として最も世に行われた『春秋左氏伝』は、捕獲した者が麒麟と判らなかつたのを「仲尼、之を觀て、『麟なり』と曰ふ。然る後に之を取る。」とあるように、孔子によって麒麟と判明し其の値打ちが知れたと記す怪物通の孔子の姿がここにもある。

ただ、此の事件は前漢『春秋』の解釈書として最も有力であつた『春秋公羊伝』によればもっと深い意味を持つ事になる。則ち、孔子は麒麟を觀て（その麒麟は既に死んでいた）、涙を流し「孰が為に來たるや、孰が為に來たるや」、「なんすれぞ來たるや、なんすれぞ來たるや」（誰の為に、何の為に來たのだ）と嘆息して涙は尽きなかつたと記す。そして、『春秋公羊伝』は此の記事を以て筆を置く。言わば『春秋公羊伝』は孔子の深い絶望を語りながら終わる（『春秋』三伝の一書『春秋穀梁伝』も『春秋公羊伝』に準ずる）。『史記』孔子世家は基本的に『春秋左氏伝』の記事を引用した後で孔子「曰く、『河は図を出さず、雉は書を出さず。吾已んぬるかな』と」と『論語』の「鳳鳥不至」の絶望へと持っていく。

四 神子孔子

なぜ孔子は怪物通なのか。伊藤清司は前掲書で孔子を含めて「当時の物識りたちは『百物録』とでもいふべき凡百の怪物についての知識をうるための提要を、おそらく所持、あるいは承知していたにちがいない。」（一〇七頁）と言つ。『山海経』の存在はこの説をなから裏付けている。では何故なからなのか。

漢代の孔子像に緯書を中心に「神の子孔子」説があつた事を知つたからである。則ち吉川幸次郎の「孔子も神の子であるという説」によれば「お母さんが黒い龍の氣を受けて生まれた、その黒い龍は実は天の神様であつた」（『論語のために』、三三三頁）と言つた説であるという。この説が「始祖感生説話のバリエーション」（中野美代子『中国の妖怪』岩波新書、二二二頁）であることは否定すべ

くもない。中野美代子によれば、麒麟と孔子の出生の関わりでは晋の王嘉の『拾遺記』卷二「周靈王」の条に、孔子が生まれる前に麒麟が庭さきに来て玉書を吐き出したところ、それには水精の子孫が衰えた周の国をおこして「素王」（無冠の帝王）になるであろう、と書かれてあつた。それから麒麟は二泊して去つたという話が載るといふ。何れにしても、孔子が瑞獸の子であることを伝える。そして瑞獸と雖も怪物であるならば、孔子は怪物の子ということになる。怪物通の孔子の逸話が諸書に見える理由の一半ではないか。

怪物の子孔子という説話がそれほど奇異な感じを人々に与えなかつたのは、『史記』に記されている如く中国の神話伝説上の聖天子も怪物であること（伏羲・女媧―人面蛇身、神農氏―牛首人身）を知っていたからでもあろう。

さて、このような怪物通孔子が「子は怪力乱神を語らず」と言つたとすれば、この言葉をどう理解すべきなのか。

伊藤清司は怪物通孔子を前提に彼が「怪力乱神」について語らなかつた理由を二つ考へる。まず一つは「当時の社会があまりに怪力乱神を語りすぎていたことにたいする批判」（前掲書、二二三頁）ではないかと考へる。則ち怪物について深く知れば知るほど、孔子が怪物について安易に語る風潮に批判的になつていったという解釈である。この解釈に対応するのが大野峻の

『論語』の怪力乱神を語らなかつたという記事を裏がえせば、当時の社会では、怪力乱神を語らない人は不思議な人であつたことを示している。（『国語』上、新釈漢文大系、二八六頁）

と言つ「不思議な人」孔子の像であらう。

理由の二つ目は「不思議な人」孔子のイメージを少し和らげたものだ。すなわち「孔子は鳳凰や麒麟の出現を渴仰していたから、彼が語らずといつた「怪力乱神」とは、負の怪をさしていたのかもしれない。」（同上）と。伊藤のこの怪物を正負・善悪に分けての解

釈に対応するのが、伊藤の引用する小川琢治の「蛇身人首の伏羲・女媧や牛頭人身の神農らを聖王とするほか、蚩尤などの異形の鬼神を正史で論じながら、他方で『山海経』の中の怪力乱神を退けるのは不可解だ。」（『支那歴史地理研究』）という疑問であろう。何れにしても、怪物通孔子が「怪力乱神」を語り得るものこそ聖人（帝王）という強烈な認識があればこそ、その事に関して寡黙になろうとしたのではないか。彼は問われれば怪物に関する知識の断片を披露した。孔子は聖士の資格を「天」に見せつける事を避けようとしたのではないか。則ち彼はそうやって「天命」を待っていたのだ。それゆえ「天命」が自分に下されない事を知った時、それまでの自己抑制の虚しさに一挙に襲われねばならなかった。私は「鳳鳥不至」の章と「子は怪力乱神を語らず」の章との関係を右の如く考える。

五 博識白石

白石は怪物通孔子が「怪力乱神」を語らないとした理由について前述したように自己の見聞だけを信する人々に語っても到底信じて貰えないと判断したからだと解釈した。

では白石の『鬼神論』での怪異・妖怪の例の多さは何に由来するのか。白石は人々の意識が変わったと判断したのであろうか。

宮崎道生は、この点について、

怪力乱神を語らなかつた孔子の態度を規範としたのであれば、これに多言を費すことは好ましくないのであると思われるが、それを敢てしたのは一つには破邪の意欲があつた為でもあらうが、また家語や左伝の如きがそれを語っていることに影響された為でもあらうし、さらには、事実を事実として承認しようとする史学者的態度が現れたものであらう。（『新井白石の研究

増訂版』吉川弘文館、六七四頁）

と説く。則ち、対仏教的意識の現れとともに、『孔子家語』『春秋左氏伝』の筆法の影響、価値観を排しての事実の直叙と言う歴史意識が怪異・妖怪例の多さを示しているという。

友枝龍太郎はこの事に関してズバリ次のように言う。

文献主義者としての博識強記の誇示（『新井白石』日本思想大系、岩波書店、「鬼神論」解題）

と。確かに博識の誇示という面がある。だが私は思う。六代将軍家宣の補佐役であり現実政治に関わる以上、博識は必須条件ではなかつたか。白石は『鬼神論』を書きながら我が身を孔子に擬することはなかつたか。