

山片蟠桃における「無鬼」の論理(上)

須藤 和夫

はじめに

大坂の豪商升屋の番頭であった山片蟠桃（二七四八—二八二二、寛延三元—文政四）は、大坂の学問所である懐徳堂に学んだから、その教養の中核は朱子学的な儒教であったが、他方では当時の最先端をいく洋学の知識をも大量に仕入れたから、それが彼の思想形成に甚大な影響を及ぼしたことは間違いない。彼はその名著『夢ノ代』において、

スベテ人ノ徳行性質ノコトニヲヒテハ、古聖賢ヲ主トシテコレヲ取ベシ。天文・地理・医術ニヲイテハイニシヘヲ主張シ、コレヲ取モノハ愚ナリト云ベシ。（日本思想大系43二三頁—以下、本書からの引用についてはただ頁数のみを記す）

と述べ、一方で倫理道德の領域における経書の権威を認めつつ、他方では自然科学の領域における洋書の権威を認めたのである。そして、この西洋流の「天文・地理・医術」の知識こそ彼の自然観の基底を形成したのであって、確かにそれを表現する用語の点では朱子学的要素が色濃く残っていたとはいえ、その上に彼自身「余ガ発明ナキニシモアラズ」と自負するところの「太陽明界ノ説、及ビ無鬼ノ論」（二四七頁）が建設されたのである。前者は『夢ノ代』の「天文第一」において、後者は「無

鬼第十」と「無鬼第十一」において論じられる。本稿の主題は、このうちの後者、すなわち無鬼——鬼神は存在しないとの主張——の論理を〈体系的に〉明らかにすることである。このことは、彼のこの名著が随筆風に思いつくままに順序も体系もなく書かれている以上、是非とも必要な作業であろうと思われる。

ところで、西欧中世のスコラ学によれば、証明には二つのやり方があった。すなわち、権威による証明と理性による証明である（もちろん、中世においては前者が主流である）。この観点からすると、中世から近代への移行とは、前者に力点が置かれた時代から後者に力点が置かれた時代への移行だと言いうことができる。このようなことは東西の思想史に共通に見てとることができる¹。それゆえ、蟠桃の時代が中世であったならば、彼は無鬼を主張するのに主として権威ある古典の解釈を展開すればよかったであろうし、近代であったならば経験や理性に訴えればよかったであろう。しかし彼は中世から近代への移行期に生きていたから、その両者を併用しなければならなかったのである。したがって、われわれもまたこの二つの側面から彼の無鬼の論理を明らかにすべきだろうと思われる。

そこで、第一に彼の無鬼論を權威による証明として明らかにし(第一章、今回)、第二に理性による証明として明らかにしよう。後者はさらに二つに分けられる。哲学的存在論的な根本的解決(第二章、次回)と通俗的合理的な個別的解決(第三章、次々回)である。内容を先取りして言えば、第一章では経書ないし原始儒教における「祭祀の鬼神」を、第二章では宋代の新儒学すなわち朱子学における「陰陽の鬼神」を、第三章では——この二つの観点から樹立された基礎原理をも踏まえながら——神道や仏教の「異端の鬼神」と迷信や俗信の「怪異の鬼神」を、蟠桃の無鬼論を再構成する形で扱うのである。

このような章立ては彼の著述意図にも見合うものと思われる。というのは、蟠桃は『夢ノ代』の凡例で、「無鬼ノ論ニヲヒテハ」まず「後儒ノ過ヲ正シテ、儒家ノ鬼神ニナツムモノヲ教戒シ」と述べ、「次ニ我朝、古ヘヨリ祭り来リ誤リ来リテソノ実ヲ失ヒ、仏徒ニ妄弄セラレテ本地垂迹ノ説ヲ云ヒ、神体ヲトリ失ハレテモ、神託・靈驗・冥罰ノナキコトヲ書ツラネテ、愚民・兒女・媼婆ノ鬼神ニアヤマラル、者ヲ禁諭ス。終ニハ狐狸ソノ余ノ妖怪ヲ誤リ来リテ、心神ヲ悩マスモノヲ教示スルモノナリ」(同)と述べているからである。本稿では「後儒ノ過ヲ正シテ」の部分二分されるわけである。

また、この凡例の言葉からは、町人たる彼の念頭にある読者が学者たちではなく、主として「愚民・兒女・媼婆」をも含む一般民衆であることがわかるであろう。そのことは彼のこの著述が「啓蒙」を目ざしたものであって、学者としての「独創」を狙ったものではないことを語っている。それゆえ、その内容が彼の懷徳堂の「先生」たちの思想を平易に

集大成しながら、そこに彼なりの識見ないし「発明」を付加したものであるのは、当然であるといえよう。このことは彼の無鬼論についても明確に看取されるところであって、彼ははっきりとこう記している。

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・履軒面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ツカルニ於テオヤ。(五〇七頁)

しかしながら、大著のうちの篇名とはいえ、真正面から「無鬼」を掲げて縦横無尽に論じ尽くすことは、彼の経学上の「先生」たちのよくないしえないところであった。専門の儒者は、中井履軒がすでにそうであったように、その経書注釈において無鬼を目立たない形で主張することはできても、このように真正面から(挑戦的に)論じることができなかったのである。それゆえ、学者でないことがむしろ彼を大胆にさせたのだといえよう。

なお、蟠桃の無鬼論の歴史的由来や系譜を論じることが本稿の目的ではないので、引用において多少触れるほかは、特に触れないこととする。

第一章 權威の解釈による解決

(一) 權威の限定

蟠桃の時代の学問は、まだ依然として「古聖賢」の言葉を權威あるものとして引用しつつ論証することがその中心的な営みであった。そのことは、彼の百年ほど前の伊藤仁斎が『童子問』で「論語の一書、実に宇

宙第一の書たることを識る」（岩波文庫三〇頁）と言ひ、仁齋に対抗した
 荻生徂徠が『弁名』で「学問の道は、聖人を信ずるを以て先となす」
 （日本思想大系36一六九頁）と言っていることから明らかであろう。し
 かも、この徂徠に対して懷徳堂の五井蘭洲や中井竹山がそれぞれ『非物
 篇』や『非徴』を書いて論争しているような時代である。それゆえ、蟠
 桃の無鬼論もまず、古典の權威ある言葉を引用し解釈することによって
 打ち立てられるはずである。

そこで最初に、中国の古典のうちのどれを權威として採用するのか、
 という基本問題が生じる。西欧中世において教父の權威よりも聖書の權
 威のほうが上であつたように、權威には必ず序列があるはずであつて、
 やはりできるだけより高い權威に従わなければならないであろう。權威
 の序列を無視してただむやみに多くの書物を受け入れるならば、様々な
 言い分に惑わされて調整できなくなり、ただ紛糾するだけに終わってし
 まうからである。彼はこのような事情を新井白石や朱子などを例にとつ
 て次のように述べている。

新井白石氏ノ鬼神論ハ、經書ヲトラズシテ家語・左伝・山海經・神
 異經・搜神記・述異記・博物志・幽明録・白沢圖・五雜俎・列仙
 伝・草木子・夏鼎志・楚辞・說苑・列子・抱朴子・齊東野語等ノ怪
 書ニトリテ議論ヲナス。（五一六頁）

吾新井氏ノ鬼神論ヲヨミテ卷ヲ掩フテ歎息ス。唯コノ人ノ学流博キ
 ヲ勉ムルノミ。ユヘニ鬼神ノ朦朧タル、其約スル処ヲシラズ。唯涉
 獵スルノ書ニヲヒテハ一モ取捨スル見ナクシテ、唯信ジニ信ズルノ
 ミ。（五一七頁）

程子・朱子ノ鬼神ノ論ハ、^{コトク}盡ク書ヲ信ズルモノニシテ、トリ留ム
 ル処ナシ。ア、二公古来ノ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、鬼神ヲ論ズルノコトニ至リ
 テ、其生平ノ学ニ異ナルコトヲ。（五〇五頁）
 後世ノ鬼神ニ泥ムモノハ、必家語・左伝ヲ本トシテ、ソレヨリ諸子
 及ビ神仙ニ涉リ、諸書ヲ引テコレヲ証シ拠トス。ナンゾコレヲ証ト
 スルニ足ランヤ。（五一七頁）

すなわち、彼らはただ鬼神のことが出ている古書ないし「怪書」を片
 端から「涉獵」してその博学を誇示するのみで、權威ある書物の序列を
 知らず、「取捨」選択の見識がない、それゆえ彼らの論は「朦朧」とし
 てとりとめがない。それゆえ、何よりもまず「尽く書ヲ信ズル」ことを
 やめて、より權威ある少数の書物の範圍を画定しなければならぬ。蟠
 桃は対比的に「經書ヲトラズシテ」と述べているから、第一に經書以外
 の古典の權威を否定しているように思われる。

しかし、經書といっても四書五經とか十三經とか言われるように、そ
 れだけでもかなりに龐大なものではなからうか。そのすべてを同じよう
 に重んずべきかどうか、それが次の問題である。そこで蟠桃は、この第
 二の限定を果たすため、儒教の始祖である「孔子ノ語ニ正シテ考フベ
 シ」（五〇二頁）との第二の原則を立てるのである。

ところが、孔子の語といっても、中国の古典には真正の孔子の語でな
 いものがすくぶる多いのである。戦国から秦漢にかけては、孔子に仮託
 して權威を持たせることがはやっただからである。このことは、蟠桃もよ
 く知っていた。それゆえ、たとえ經書であってもそういう書物は——經

書でなければなおさらのこと——排除しなければならぬであろう。そこで蟠桃は、「易伝ヲ始トシテ、孝経・左氏・莊・列・荀・戴・諸子百家、ミナ孔子ニ托シテ己ガ説ヲ博クセントスルモノ多シ」(五〇四頁)と断定し、結局、信用がおけるのは、論語、大学、中庸、孟子の四書ということになったのである。すなわち、

孔子ノ語ノ実ニ正トスベキモノハ、上論十篇シカリトス。郷党ノ篇ハ孔子ノ行状ヲシルスモノナリ。下論十篇ハコレニ継グ。上論ニ比スレバ煩雜ナリ。又大学・中庸・孟子ニ出ルモノ正トスベシ。曾子・子思・孟子ノ引処ナレバナリ。(同)

同時に彼は、最も権威ある経書である論語の孔子の言葉に照らして、孔子の思想傾向を「孔子ノ雅ニ云処ハ詩書執礼、マレニ云モノハ利命仁、語ラザルモノハ怪力乱神、ナンゾ木石・水土ノ怪ヲ云ハンヤ」(同)と総括し、古典ないし経書を取捨する基準を定めている。そして実際、「大概孔・曾・思・孟ノ外ハ奇怪ノコト多シト知ルベシ」(五一九頁)とされている通り、四書には怪異のことはほとんど含まれていないのである。こうして結局のところ、蟠桃なりの検討の結果、朱子のいう四書と同じものが選ばれたのである。⁵⁾

(二) 孔子の鬼神についての発言

では、鬼神についての四書の記述を具体的に見てみよう。すると、大学と孟子には実際には鬼神について語っている箇所はないから、問題は論語と中庸だけということになる。まず、論語の「鬼神」関係の章を引くことにしよう。

A、樊遲問知、子曰、務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣、問仁、

子曰、仁者先難而後獲、可謂仁矣(雍也第六二)

B、子曰、禹吾無間然矣、非飲食而致孝乎鬼神、惡衣服而致美乎黻冕、卑宮室而盡力乎溝洫、禹吾無間然矣(泰伯第八二)

C、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(先進第十一二)

論語において「鬼神」が明白に語られているのは、実にこの三章だけである。次に、論語において「鬼」あるいは「神」の出でくる章を引いてみよう。

D、子曰、非其鬼而祭之、諂也、見義不為、無勇也(為政第二四)

E、祭如在、祭神如神在、子曰、吾不与祭、如不祭(八佾第三二)

F、子不語怪力乱神(述而第七二〇)

次は中庸であるが、中庸には孔子の語としては、上記Eと同じ「如在」の二字を含む次のような箇所があるだけである。

G、子曰、鬼神之为德、其盛矣乎、視之而弗見、聽之而弗聞、体物而不可遺、使天下之人、齐明盛服、以承祭祀、洋洋乎、如在其次、

上、如在其左右(第十三章)

以上のわずか七箇所が蟠桃が真に取り組み解釈すべき孔子の語であって、ここから彼は自らの鬼神論である無鬼論を建設しなければならないのである。

(三) 「鬼神」の本来の意味

ところで、すぐに気づかれることは、論語では「仁」が何度も定義を求められている——Aの後半はその一例——のに対して、「鬼神」については求められていない、ということである。論語においては、鬼神と

は何であるかは問われないうまでであり、したがって答えられることもないものである。このことは、孔子が「仁」については積極的に定義しなしたが、「鬼神」については世間の一般的な使用法をそのままに認めた——あるいはさらに言えば、当時の宗教的習俗をそのままに認めた——ことを示唆するであろう。

では、当時の〈古代中国において〉鬼神とは何を意味したのであろうか。これについてはまず、蟠桃の一世紀ほど前の伊藤仁斎と荻生徂徠の見解を参照することによろう。仁斎はその著作『語孟字義』において古義を説明しつつ「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ふなり」（大系33八三頁）と述べ、徂徠はその著作『弁名』においていっそう明晰に「鬼神なる者は、天神・人鬼なり。天神・地示・人鬼は、周礼に見ゆ。古言なり。地示を言はざる者は、天神に合せてこれを言ふ。凡そ経伝に言ふ所はみな然り」（大系36二二八頁）と言っている。しかも彼はその後で、先の仁斎の定義をも古義としては肯定している。したがって、鬼は人間の靈魂なしし宗廟の神、神は天神地祇なしし天地山川等の神ということになろう。

蟠桃もまた、少なくとも〈論語を解釈するとき〉には、鬼神を以上のような本来の意味で用いているものと思われる。そのことは、彼が「人ノ死タルヲ鬼トナツク」（五七三頁）と言ひ、徂徠と同じく周礼から引用して「周礼ニ曰、天ニ神ト云、地ニ祇ト云、人ニ鬼ト云トアリ。如斯分チ云フベキヲ、ヨシナベテ鬼神ト云也」（五一〇頁）と言っているのもわかるであろう。ただし、「鬼」は西洋のanima（羅）やsoul（英）な

どとは異なり、生者の靈魂をさすことはなく、もっぱら祖先崇拜の文脈の中で死者の靈魂をさすのである（もちろん、生前に転用することはできよう）。そのことは、Cにおいて「人」が「生」に、「鬼」が「死」に対応させられていることからわかるのである。

以上を総括すれば、鬼神とは何よりもまず、祭祀の対象となるような「事鬼神」と「祭神」に明らか（ように）人間の死後の靈魂と天地の神々のことにほかならない。

（四）蟠桃の無鬼論的解釈

さて、蟠桃は以上七つの典拠に基づいて、一つの孔子解釈として、彼の無鬼論を提示するわけである。彼は一体どこに無鬼への突破口を見いだすのであろうか。それはまさに、EとGに含まれている「如在」の二文字である¹⁰。蟠桃は明快に断言している。

孔子「如在」ト云ハ、実ハ在サザル也。ステニ在スナラバ、在ト云ベシ。ナンゾ如ノ字ヲソヘン。（四九六頁）

「如在」とは実はいないということであるから、「無鬼トイヘバ真ナリ。有鬼トイヘバ偽ナリ」（五七五頁）と決定するのである。この無鬼の論を補強するために、彼はさらに尸の習俗を持ち出す。

三代ノ祭ハミナ尸アリ。人ヲシテ潔齋ナサシメ、鬼神ニカハリテ祭饗ヲ享シム。コレヲ以テミルベシ。実ニ鬼神アルモノナラバ、鬼ト尸ト二主トナル。尸ヲ饗シテ何ノ益ゾヤ。ユヘニ古聖人ノ、鬼神ヲ貴トブソノ心底ハ、喪ニ居テ父母ヲ思慕スルガゴトク、父母ノ死後ニ至リテ、面前ニ孝ヲ尽スコトカナハザルヲ以テ、責テモノ心ユカシニ、神ヲ饗シ尸ヲ立テ、在スガゴトキノ孝養ヲツクス。ソレニ醜

酌損益シテ礼法ヲツクリタルモノ也。ユヘニ在スガ如シト云。実ニ鬼神ニ心志アリテコレヲ饗ルモノナラバ、在スト云ベシ。如ノ一字衍字ナリ。又尸ヲ立ルニ及バザルナリ。コ、ニヲヒテカ古聖人鬼神ヲ敬ストイヘドモ、マタ泥^{ナツ}汚^{ケガ}サズシテ遠^{トツ}クルヨミルベシ。(四九〇頁)

すなわち、真に鬼神が存在するならば尸を立てると「二主」となるから尸を立てる必要はないはずだ——「鬼神アルモノナラバ、カタシロニ及ズ」(同)——と云うのである。しかし実際には尸を立てるのだし、尸を鬼神と見たてて饗するのだから、鬼神は存在しないと云わなければならぬ。それゆえ、以上を簡潔に言えば、「尸ノ事、如ノ一字、ミナ鬼神ナキノ証」(四九二頁)となる。

それならば、本当には無鬼論者であった孔子は、なぜありのままに「無鬼」を説かなかつたのであろうか。それに対しては、孔子は「礼法」ないし「教法」を定めるのに当時の習俗ないし人情を重んじたからである、と答えられる。すなわち、

然レバ何ユヘニ古聖人無用ノコトヲ云テ、鬼神ヲ祭ラセラル、ゾト云トキハ、コレモ亦上古庶物イマダ開キヲ、セズシテ、天造草昧タルトキヨリ伝ヘ来リタル俗ナレバ、聖人ハ民ニ難キヲ教ヘズ、只ソノ時ノ俗ニヨリテ教法ヲ立、民ヲ安ンジ道ビクナリ。ユヘニソノナリニテ礼ヲ立玉フ。(五二二頁)

もちろん、習俗重視のこの人情論は統治階級の立場からする政治的教育的道徳的配慮に出たものであって、そうすれば「民ヨク治マル」(同)からというのである。それは裏を返せば、鬼神を肯定することが世間に

混乱を引き起こし統治に不都合となれば孔子といえども鬼神を否定するかもしれない、ということを用意させるであろう。¹³

事実、蟠桃が孔子の言わなかつた「無鬼」をあえて主張するのには、時代の変化という歴史的な事情があつたのである。彼はそれを次のように説明する。

孔孟ノ時イマダ仏法ナク、道家モナク、日本ニ神道モナク、其余ノ異端モ甚シカラズ。故ニ無鬼ノコトニ及バザルナリ。(四八五頁)

古ヘハ異端ノ害少ナク、人ノ心モ素朴ナルユヘニ、聖人モ鬼神ノ説ヲトリ玉フナリ。今ノゴトク鬼神ニ溺惑スルヲミ玉ハ、聖人復興ルトモ必無鬼ヲトリ玉フベシ。(五五八頁)

ソノ無ヲヨク決断シテ、釈迦モ耶楚モマゴメツテモ聖人モ、有ト云テ、幸ニ人ヲ治ムルノ道具トシタル也。シカルニ釈迦・耶楚ハ、ムリニ有ニシテ、ヲサヘツケテ説ヲ付タルユヘニ、ソノ弊多シ。聖人ハ、如ノ字ヲ下シテ実ニ有トセザレバ、コレヲ学ブモノヨク決断シテ用ユベキニ、後儒サマハノ論説ヲ付タルユヘニ、ツイニハ紛ラハシクナリタリ。(五八〇頁)

只コレ後世アマリニ弁論支蔓紛雜ニナリテ、トリトムムベキ術ナキニ至ル。カ、ル時ニ至リテハ、無用ノ僻説ノ書ハ皆焚ステテ、洗ヒ尽シタキモノナレドモ、亦始皇ノ跡ヲ履ト云ベシ。シカレバ則イカリセン。唯無鬼ノ論ヲ立ルニシカザル也。(五一〇頁)

すなわち、孔子以後諸々の「異端」が勃興して様々な鬼神の説が普及流行し、それは本来は宗教家たちの「道具」すなわち方便だったので、人心はそれに惑い溺れ、鬼神をめぐる混乱が——「後儒」において

さえ——限りなく増大したからだ、と言うのである。¹⁵「溺惑」と「紛雜」の時代に焚書が不可能とあれば、無鬼論を説く以外にこの混乱を收拾することはできないのである。

しかも、聖人の教えは——他の教えと同様に方便の意味があるにしても——それらよりも格段に優れている。なぜなら、他の教えは鬼神の非存在をひた隠しにして「ムリニ有ニシテ、ヨサヘツケテ説ヲ付タル」のに対して、聖人は最初から「如ノ字ヲ下シテ」実際には鬼神が存在しないことを示唆しているからである。それを見抜けないような後儒はみな愚であると言われても仕方ないであろう。それゆえ蟠桃は、「万古末代欺妄ヲ用ヒザルモノハ、ソレ唯聖人カ。如ノ一字ニテ真偽明ラカナリ」（五八〇頁）と贊嘆するのである。

ところで、鬼神が存在しないとすれば、死んだ父母や祖先の祭祀は廃止すべきではなからうか、という疑問が生じる。存在しないものに対する祭祀は無意味だと思われるからである。¹⁶しかし、そうではない、と蟠桃は言う。彼は「孝子ノ至情」を持ち出して、道德の観点から祭祀は否定しないのである。孝は仁の本と言われるくらいであるから、儒教においてはもとより孝を否定することはできない。孔子は孝を解説して、「生事之以礼、死葬之以礼、祭之以礼」（為政第二五）と言っている。したがって、孝の表現としての祭祀を否定し廃止するわけにはいかないであろう。蟠桃もまた、

君子ノ孝アルモノ、四時出入ツネニ父母ヲ憶フ。何角ニ就テ思ヒ出スト云ベシ。ユヘニ思ヒ出セバ、忽ニ酒食ソノ外ツネニ嗜好ノ物ヲソナヘテコレヲ祭ル。又吉凶アレバコレヲ告グ。コレ孝子ノ実情ニ

シテ自然ノ意ナリ。（中略）コレヲ以テミルベシ、唯ソノ孝子ノ至情、心ユカシニ祭ルノミ。本ヨリ鬼神ノ有無ヲ問ハザル也。（五六〇頁）

と述べて孔子の考えを拡充するとともに、祭祀の意味が鬼神の有無によって左右されないこと、つまりは鬼神が存在しなくても意味を持つことを強調している。それゆえ、孝という「本ヲ忘レザルナラバ、カクノゴトクニ祭リテ可」（四九六頁）なのであって、¹⁷心をこめて祭るならば実際には存在しない鬼神が存在するかのごとく（如在）なのである。蟠桃は中庸の一句（G）を引きながら、はっきりとこう書いている。

モトヨリ鬼神ハナキモノニ決定スト云ヘドモ、斉明盛服シ、誠実恭敬ヲ致シテ祭ルトキハ、上ニ在ガ如ク、左右ニ在ガ如シ。「声ナキニ聞キ、形ナキニ見ル」、コレ祭ル人ノ誠敬ノミ。（四九八頁）

これを要するに、「無鬼トシ置テ如在ノ礼ヲホドコスベシ」（五八〇頁）というわけである。「如在」とは「芳菲トシテ見聞シ、在スガゴトキノ思ヒヲナスコト」であるが、それは「ミナ其ノ祭ル人ノ誠敬真実ニ」かかっているのである。すなわち、道德的観点からすれば、如の一字に込められているのは「鬼神ヲ祭ルノ誠心」（四九七頁）にはかならない。¹⁸それゆえ、蟠桃はこのように言うこともできるのである。

誠敬ヲ以テコレヲ祭レバ在ガゴトクナル也。誠敬ナクシテコレヲ祭レバ、在スコトナシ。ソノ実ハツイニ在ササル也。（四九八頁）

そこで、孔子の「吾不与祭、如不祭」（E）という言葉も、容易に理解できよう。

コレハ祭ト云モノハ、自カラ誠敬ヲツクシテ然ルベシ。人ニ任シテ

ハナンゾソノ人誠敬ヲツクサン。然ルトキハ鬼神モ受ザルベシ。コレ祭ラザルモ同ジコト也。ユヘニシカ云ナリ。(五一五頁)

すなわち、祭祀は本人自らが行うべきであつて他人に任せてはならない、という意味だと言ふのである。確かに、己れのなすべき祭祀を他人に任せたら「至情」とも言えず「誠敬」とも言えないであらう。

同様に、尸の習俗も、かつては無鬼の根拠であつたが、いまや同様に孝の観点から復活させられることになる。

吾身アルハ父母ノ賜ナリ。ユヘニ其身ヲ自カラノモノトセズシテ、父母ノ命ニ従フノミ。ソレヨリシテ孝養怠ルコトナクツトメタル

ニ、父母スデニ死ス。孝養スベキ処ナシ。コレヲ慕ヒテ止ザレバ、

尸位ナリトモツクリテコレヲ祭り、セメテハ存命ニテ在スガ如クニ

尸前ニシテ孝ヲツクス。コレ祭りノヨツテ起ル処ナリ。(四九六頁)

こうして「尸前ニ」「酒食ソノ外ツネニ嗜好ノ物ヲソナヘテコレヲ祭ル」こと、これこそがまさに孔子の言う「致孝乎鬼神」(B)ということとであらう。ここにおいて、「如」と「尸」の両語は、無鬼を意味するものから、「孝子ノ至情」を示すものへと変えられていることがわかる。換言すれば、「如」と「尸」とは、存在の観点からすれば鬼神の無すなわち非存在を意味するが、道德の観点からすれば祭る人の誠意を意味するのである。蟠桃の新しさは、従来の儒者たちが祭祀感格の立場から祭祀と有鬼とを切り離すことができなかった——その意味で無鬼を主張しえなかった——のに対して、それを切り離し、祭祀と無鬼とが両立可能であることを明晰に説いた点にあるといえよう。それはまた祭祀の徹底した道德化を意味し、心情倫理としてのみ確立することを意味する。さ

らには、儒教の宗教的性格を一掃して、道德的人倫的立場を究極まで推し進めたものと言ふことができよう。

以上は儒教の核心的徳目である孝をめぐつての無鬼的祭祀の説であるが、他の諸祭祀も「天子ヨリ以下庶人ニ至ルマデ」これに倣つて考えればよいことは言うまでもない。蟠桃はこう言っている。

コレヨリシテ其礼備ハリテ、其先ヲ祭ルニ本ツキテ、天地ヲ祭り、山川ヲ祭りテ、其天下民ノ安穩ナル功德ヲ頌シテ祭ルハ天子ノ任ナリ。其国内ノ山川ヲ祭ルハ諸侯ノ任ナリ。土地アルモノハ社ヲ祭りテ地ノ徳ヲ報ジ、稷ヲ祭りテ五穀ノ神ニ報ズ。五祀ハ竈・井・中霤・路・戸ノ神ミナ其恩ヲ報ズルモノ。(四九六頁)

ところで、鬼神を祭ることが「ミナ其祭ル人ノ誠敬真実」を意味するのならば、鬼神祭祀の目的は「ミナ我ニアリテ彼ニナキコト」(四九七頁)は明らかである。つまり、鬼神が存在するのならばその鬼神から自分の利益を引き出そうという気持ちにもなるが、鬼神が存在しないならばもとよりそのような利益を引き出すことはできないのである。それゆえ、「疾病ヲ加持シ福寿ヲ祈リ、サマザマノ願望ヲアツラヘ、ツイニハ淫乱ノ媒マデモ願ヒ望ミ、燈ヲカ、ゲ膳ヲス、メ、祠ヲ修シテ諸器ヲ獻ジ、利ヲ以テ己ガ情欲ヲカナヘントス」るがごときは「大イナル」「不敬」(五七六頁)と言わなければならず、たいていの「鬼神アリト云人ヲミルニ、ミナ求ムルコトアリテ阿諛スルコトニテ、敬ニ似テ実ハ不敬ナリ」(同)ということになる。孔子は「非其鬼而祭之、諂也」(D)と言つたが、蟠桃にとつては「其鬼」のみならず、どの鬼神を祭るにしても「幸福ヲ」(四九七頁)求める限りそれは「諂」なのである。それはた

だ一途に自己の利益を追求しているのにすぎない。それゆえ、真実には、君主に諫言する者が敬、君主に阿諛する者が不敬であるように、鬼神にはひたすら感謝を捧げるべきであって、鬼神を自己の利益のために用いてはならないのである。すなわち、「富貴祈ラザルナリ。災害禱ザル也。又何ヲカ求ムベキ」（五七七頁）というのが正しい祭祀態度なのである。しかも、阿諛してもその効験はないであろう。なぜなら、元来鬼神は存在しないからである。それゆえ、ここに「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」（五七七頁）というような逆説的事態が成り立ちうるのである。すなわち、

コレコレヲ無鬼ノ理ヲシリテ、ヨク鬼神ヲ敬スルトスルナリ。（中略）神ヲ遠ザク、敬トスベシ。神ニ近ツク、不敬トスベシ。コレヲ以テコレヲミレバ、有鬼ト云ハ不敬ナリ。無鬼ト云テコレヲ尊敬ス。コレ鬼神ニ事フルノ大要ナラン。（五七七—七八頁）

ということである。そして、これこそは孔子の「敬鬼神而遠之」（A）ということであり、「事鬼神」（C）の趣旨であろう。

ところで、論語の孔子の語を顧みると、「論語、多ク鬼ト義ト対ス」（四一六頁）ことがわかる。「務民之義、敬鬼神而遠之」（A）と「非其鬼而祭之、諂也、見義不為、無勇也」（D）がこれである。つまり、孔子は鬼神の話題を「義」に転じるのを習いとしたのであって、鬼神を祭るよりも義に努力すべきことを教えたのである。蟠桃はそれを「鬼神ニ媚ルモノハ義ヲ務メズ、義ヲ務ムルモノハ鬼神ヲ信ゼズ」（五〇〇頁）と要約して人間の主体的自覚的な道徳的努力を強調し、さらにそれを「疾病アリテ加持祈禱ヲ事トスル人ハ医薬ニ疎ナリ。医療ヲ事トスル人ハ祈禱

ヲ信ゼズ」（四一六頁）と譬えている。

これをより広く言うならば、「天モ鬼神モミナ人事ヲ以テコレニ帰ス」（四九二頁）、天といひ鬼神というもみな人事ということである。したがって、仁斎が不可知論の立場をとった鬼神感格のことすらも、人事に解消して言うべきなのである。「又鬼神感格ノコトヲ云モ、同じク天下ノ人ニ正シテ、一人モ残ラズ服シ好ム処ノ誠敬ノ至リタル処ヲサシテ鬼神モ是ヲ受クトス。未人服セズシテ天服スルコトナク、人受ズシテ神ウクルコトナシ」（四九五頁）

ここに再び、現世の道徳的人倫の世界での自分の努力を優先して幸福や利益を求めだけの祭祀は徹底的に退けるといふ蟠桃の基本姿勢は明白である。しかも、彼によれば、これは孔子自身の姿勢でもあったわけで、それゆえ「子不語怪力乱神」（F）と論語にあるのは当然であろう。「子常ニ怪力乱神ヲ語ラザルハ、ミナ非常ノモノニシテ遠ザクベキモノナレバ也」（五〇〇頁）、すなわち、孔子は日常の道徳的営為こそを重視したのであって、日常的ではない「非常」のものには深入りしなかつた、というわけである。

こうして彼は、履軒の示唆と経書解釈を踏まえつつ、無鬼論を一貫して論語の言葉から構成して見せたのであった。²²それを総括するならば、ユヘニ孔子モ、鬼ヲ問フ時ハ人事ヲ以テコトハ、死ヲ問フトキハ生ヲ以テコトハ、鬼ヲイハバ義ニ対シ、祭ヲイハバ如ト云。（四九五頁）

となる。ここにおいてついに、「無鬼」を堂々と宣言しながら、しかも祭祀を否定せずに儒教倫理を——心情倫理としてではあるが——確立す

る道が開かれたわけである。とりわけ注目には値するのは、蟠桃の無鬼論が祭祀の本質を「報恩感謝」として捉えることと相即して樹立されているということであろう。しかも彼は、このような祭祀態度を孔子の言葉から再構成したとはいえ、単に儒教の祭祀のこととしてだけではなく、全世界に通用する普遍性のあるものとして述べているのである。そうであれば、彼は諸々の異端の祭祀にもこのような見解を適用し批判することはできないであろう。しかも、祭祀に寄せるこの根本態度さえしっかりしているならば、その祭祀の具体的なやり方はそれぞれであってよいし、従来の宗教のどの形式にも従わなくてもよいのである。すなわち、

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^{カチ}フヲ願ヒ、己ガ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。(五八〇頁)

そしてここには、宗教や祭祀を自己の利益——現世利益であれ来世利益であれ——の追求の手段としか見なさない、現代でもなお根強い通俗的観点への激しい批判が読み取れるように思われる。

1 注

世界の思想史ないし学問の歴史を巨視的に見た場合、古代とは人類史上初めてそれまでの知識が整理された時代、すなわち権威ある古典が成立した時代、中世とはその権威ある古典を注釈することが学問の主流である時代、近代とは再び対象そのものから知識を得ようとする時代、したがって古典の権威が崩壊した時代、というように区別することができよう。近世が中世から近代への移行期だとすれば、近世の学問は中世の方法と近代的方法を併用するであろう(どちらに力点を置くかの違いはあるにしても)。

2 經書の権威が蟠桃によって一般的にも認められていたことは、むろんである。——經書ハ己ヲ修メ人ヲ治ムルノ教ニシテ、學者ノ第一ニ學ブベキコトハ勿論ナリ。コレ人タルノ大道、コノ外ニ何ヲカ求メン。(四四七頁)——經書ノ論ハ下愚ノ及ベキニアラズ。殊サラニ先哲ノ議論精粹ニシテ、此上ノ説ハアルベカラザルコトナリ。(四〇二頁)

3 仁齋もまた『語孟字義』においてこう言っている。——鬼神の説は、当に論語するところ夫子の語をもつて正とすべし。しかうしてその他礼記等の議論をもつてこれを雜ゆべからざるなり。按ずるに夫子鬼神を論ずるの説、魯論に載する者、わずかに數章にして止む。(日本思想大系33八三四頁)——經書の権威や孔子の権威によってのみ考えるという蟠桃のこの結論は月並みなものとも言えようが、しかし、諸儒が經書以外の古典や孔子以外の権威に依拠せざるをえなかつたのは、仁齋が「わずかに數章」と言う通り、また以下の本文で具体的に引用するように、権威の中核においてあまりにも鬼神への言及が少なかつたためであろうと推測される。したがって、当時においてこの結論の通りに断行しようとすることは決して月並みなことではなかつたと思われる。

4 仁齋もまた『語孟字義』においてこう言っている。——これに由つてこれを觀るときは、すなはちおおよそ記礼等の書、子の曰くと稱し、あるいは孔子の曰くと稱し、諸、鬼神を論ずるの言は、みな漢儒の仮託僞撰に出でて、夫子の言にあらざること彰彰として明らかなり。(大系33八四四頁)

5 徂徠が重んじた五經が排除されていることに注意すべきであろう。むろん、『夢ノ代』には五經からの引用が頻出するが、それはほとんどの場合、論駁するためである。現代の史家の見解を参照するとすれば、貝塚茂樹は論語の訳注書(中公文庫)において、前引ABCの箇所の鬼神を各々「祖先や神々」(一六八頁)、「神さま」(二二〇頁)、「死者の靈魂」(二九九頁)と訳した上、Cの解説で鬼神を説明して「鬼は死んだ祖先の靈魂。神は人間の直接の祖ではない天の神の靈」(同)と述べている。仁齋や徂徠とはほぼ同じ結論だといえよう。

7 むろん「鬼神」の語といえども多義的であつて、そのことは蟠桃が「鬼神ト云モ天地・山川ヲ云アリ、陰陽ヲ云アリ、人鬼ヲ云アルナリ」(五一〇頁)と言っていることからも知られる。しかし、ここでは(論語解釈の視点からのみ)論じているので、他の意味については今は無視するのである。

8 中国語では生者の靈魂ないし心の働きを指すときには「神」を用いるようである(もちろん、六朝時代に神滅不滅論争があつたことから知られる通り、死後に転用することも可能である)。このことは「精神」や「心神」の語によつても推察できよう。蟠桃もまた生者の心の働きの意味で「神」の語を用いている。——自然ト道理ソナハリテ、生ヲ遂ル処ヲサシテ、聖人コレヲ神ト名ク。(五七三頁)——生テ働ク処、コレヲ神トスベキ也。(五五九頁)——それゆえ、天地の神々を意味する「神」と生者の精神を示す「神」とを区別しなければならぬことは言うまでもない。なお、陰陽の靈妙な働きを示すためにも「神」が用いられるが、これは後に第二章で扱われる

9

10
 の神々（その中には中国や日本の神々、インドの諸仏諸菩薩諸天まで含まれる）ばかりではない。「神託・靈驗・冥罰」（一四七頁）、「末世・地獄・極楽・天堂・天帝」（四七九頁）、「麟・鳳・龜」（四九四頁）、「干支・方隅」「鬼神・御札」（五六六頁）、「天狗」「鬼」（五六八頁）、「狐狸ノ妖怪」（五六九頁）等々、迷信俗信にまで及んでいる。しかし、後章ではとにかく、本章の趣旨からするとこれらは無関係で、ここではあくまでも原始儒教的な「鬼神」について論じる。

11
 「如在」の二文字こそは蟠桃の無鬼論の楯料となつたのであるが、彼の記述から、これを示唆したのは彼の師の一人中井履軒であつたことがわかる。——履軒先生曰、「誦得如在二字、然後始可與語鬼神矣」ト。ア、如ノ字、鬼神ヲ云ノ妙ナリ。鬼神ニ泥ムモノハ、「在其上、在其左右」ト云。鬼神ヲ破ルモノハ、「無在」ト云ベシ。（四九八頁）——履軒先生曰、「祭祀之説、如在之二字尽矣。莫以尚之。学者所宜潛心熟玩焉」。ア、コノ二字ヨクノ覚リテ、鬼神ニ事フベシ。（五〇一頁）——また、履軒の「中庸逢原」にはGの解釈として、「在るが如しとは、其の實在らざるなり。もし其の實在らば、何ぞ如の字を用ゐん」（日本名家四書註釋全書學庸部壹、七〇頁）とあり、本文で以下に引用する蟠桃の語にきわめて酷似する。

12
 蟠桃は孔子は眞実には無鬼を奉じたと考えているが、彼以前にすでに徂徠は（仁齋を念頭に置きながら）そのような考え方は不敬だと難じている。現代でも中国史家の間に同様な対立が見られる。たとえば、森三樹三郎は『中国思想史』（第三文明社）で、「敬神崇祖の念を養うという教育的効果を重視したために」「本心は無神論的立場にある孔子も、祭祀を尊重せざるをえなかつた」（一五頁）と述べて、孔子を無鬼論者と見ている。当時もまた孔子がそのように見られていたことは、墨子が孔子のことを「無鬼を執りながら、しかも祭祀を学べ。これなお客なきに客礼を学ぶがごとく、魚なきに魚の餌をつくるがごとし」と言つて批判したことからもわかる、と森は述べている（同）。一方、狩野直喜は『中国哲学史』（岩波書店）で、「孔子の学は最も礼を重ざる。而して祭祀は礼の最も重きもの故」「鬼神の存在を信じないが唯己れの誠を尽す為めに仮りに鬼神を仮想して、此に対して種種の祭祀をなした」というような「不真面目な態度を孔子がなしたとは考へられない」（二〇頁）と言っている。しかし、無鬼を奉ずることが不敬でも不真面目でもないことは、以下に見るように、蟠桃の論証するところとなるであろう。

13
 仁齋は明確に無鬼を言わず「弊」と言うのみであるが、蟠桃によく似た人情論をすでに語っている。——けだし三代聖王の天下を治むるや、民の好むところを好み、民の信ずるところを信じ、天下の心をもつて心とす。しかうしていまだかつて聡明をもつて天下に先だたず。故に民鬼神を崇むときはすなはちこれを崇み、民卜筮を信ずるときはすなはちこれを信ず。ただその道を直くして行なふを取るのみ。故にその卒りや、又弊無きことあたはず。夫子に至るに及んで、すなはちもつぱら教法をもつて主として、その道を明かし、その義を曉め、民をして従ふところに惑はざらしむ。（大系33

14
 「マゴメツテ」とはマホメット、すなわちイスラムの開祖ムハンマドのことである。蟠桃は履軒の以下のような明快な（口授の？）言葉を経々と引用している。——古ヘノ聖人、自然ノ理ニ本ヅキ、人情ノ常ニ随ヒテ教ヲ立ルコトニシテ、虚仮ノ術数ハ少シモナシ。今モシ浮屠・天主ノ教ナク、道家モ神道モナク、妖怪ノ惑ハスノ言ナキ代ナレバ、詩書ノ文ノ通り、ヲトナシク從フテヨキコトナリ。又二無鬼論ヲ主張スルニモザザル也。然ニ邪教怪説ノ盛ナル世ニアリテハ、詩書ノ文ヲ実法ニ守リテハ居ラレザル訳アリ。祭祀・鬼神ノ説ト從フテ有トスレバ、邪教ノ鬼神モナシト云ガタシ。又吾イハユル鬼神ハ実ニアリテ、彼レイハユル鬼神ハナシトイハ、コレ無理ナリ。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。（五一―五五頁）

15
 履軒はまさにこの履軒の意を受けて「無鬼」上下二篇を執筆したものである。儒教の鬼神だけを「有リ」として異端邪教の鬼神は「ナシ」と言うには無理があるわけだから、儒教の鬼神も「ナシ」としなれば首尾一貫しないことになる。彼は実際、無鬼上篇では儒教の鬼神を、無鬼下篇では神道と仏教と俗信の鬼神を扱っている。仁齋は論語の「季路問事鬼神」（C）において、季路の質問の意味をほぼこのように理解している。『論語古義』当該章（日本名家四書註釋全書論語部壹、一六一―一七二頁）を参照。

16
 履軒は蟠桃に、「祭祀ハ孝ノ余波ナリ。孝ノ主ニアラズ」（五一―五五頁）、「存生ノ愛敬ハ孝ノ本ナリ。死後ノ祭祀ハ孝ノ末也」（五八〇頁）などと語っている。蟠桃も同様に考へているのであつて、生前の孝が死後の孝よりも優先することは言うまでもない。「父母・祖先ノ恩ハ報シ尽スベカラズ。ユヘニ存スレバ孝養シ、死スレバ哀惜シ、祭レバ尊敬ス」（五七七頁）と、順番に述べている通りである。

17
 仁齋は「論語古義」で「祭如在」（E）の章を扱うとき、これは「やむことをえざるの至情」を表現しているのだと述べている（論語部壹、三七頁）し、朱子もまたすでに『論語集注』において、これは「孔子の祭祀への誠意を記した」ものだと言っている（朱子学大系771頁）。したがって、蟠桃の至情誠心説は、これだけを切り離した場合には、特に新しいわけではない。ただし、仁齋は鬼神の有無には言及していない（鬼神が祭を享けるか享けないかは問わないとは言っているが）し、朱子は范祖禹の言を引いて、誠があれば「天神が格り人鬼が享ける」のであり、「誠があれば神はあり、誠がなければ神はない」と言っているから、（一応ここでは）「鬼の立場で祭祀感格を——それがどのような意味かは別として——認めているものと思われる。しかし蟠桃は、本文のすぐ次の引用にあるように、誠があれば「有神」だとは言わず、あくまでも誠があれば「如在」だと言ふにとどまる。したがって、非存在の鬼神が格つたり享けたりするわけではないから、むしろ祭祀感格は否定しているのだと思われる。

18
 『夢ノ代』には「恩ヲ思慕シテ祭ル」（五七七頁）と見えるが、この主著の初稿である『幸我の償』の頭注には「聖人ノ鬼神ヲ祭ルハミナ報恩也、ソノ外ニ願望ナシ」という明快な語が見える。しかもその直後には、「神仏者ノ鬼神ヲ祭ルハ報恩ニアラズンテ皆願望アリ」（末中哲夫『山片蟠桃の研究』著作篇）四七九頁」という対照的かつ挑戦的な言葉が記されている。もちろん、蟠桃の見解を離れたみただ場合には、祭祀の意味

を願望にではなく報恩に求めるような「神仏者」ないし宗教家が皆無であったとはいえないであろう。

20 同様のことは仁齋もすでに言っている。『論語古義』の両章(A、D)の解説を参照(論語部壹、八六―七頁、二八頁)。それゆえ、孝についても、死後の孝よりも生前の孝のほうが重要であるのは言うまでもない。注17を参照。

21 注18を参照。
「体物而不可遺」(G)をめぐる蟠桃の解釈については、第二章で扱う。

Yamagata Bantō's atheism I

SUDO, Kazuo

Abstract

Yamagata Bantō (1748-1821) was a unique academic of the Kaitokudō-school in Ōsaka. Following both the tradition of this school and the guidance of his teacher, Nakai Riken, he developed the atheistic philosophy of confucianism.

In this paper, I discuss his atheistic interpretation of Confucius' own teachings about *guīshén* (spirits and gods). The origin of Bantō's breakthrough to atheism is found in Confucius' phrase "as if they (*guīshén*) existed". Of course, the existence of *guīshén* is negated in the "as if" part of this phrase, which Bantō uses as a basis from which he molds his own interpretation. Bantō interpreted other propositions of Confucius in a similar manner. But he didn't deny the significance of religious services as a means for man to express his gratitude for existence. In other words, he felt that man ought to do his best for the sake of morality in this world, regardless of religious services.

Keywords : Yamagata Bentō, atheism, confucianism

キーワード : 山片蟠桃 無鬼論 儒教