



Title	無鬼、またはフィクションとしての鬼神：山片蟠桃 小論
Author(s)	小堀，一正
Citation	懷徳. 1987, 56, p. 44-57
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90680
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

無鬼、またはフィクションとしての鬼神

——山片蟠桃小論——

小堀 一正

はじめに

山片蟠桃（一七四八—一八二一）およびかれの名著『夢ノ代』についてのこれまでの研究史をふりかえって見たとき、そこでの論議の中心は、ほとんどの場合、この特異な思想家の存在をどのように理解し、それを日本の近代思想形成史のなかにどのように位置づければよいのか、ということにあったと思われる。その際、それぞれの論者たちがかかえこまねばならなかったアポリア

は、林基の言葉を借用すれば、「最も徹底した唯物論Ⅱ無鬼論と農奴主的農本主義の矛盾」または「封建制に対する批判と迎合との二重性」（「山片蟠桃についての覚書」〈『文学』第一六巻第三号・昭和二十三年〉・後に同氏『百姓一揆の伝統』〈一九五五年・新評論〉に収録）

言いかえれば、近代的・合理的とみなされる要素（無鬼論に代表される反宗教的・唯物論的・合理主義的・科学的要素）とそうでない要素（重農主義的・農本主義的・封建的・儒教的要素）との「矛盾」・「二重性」を、どのように整合性をもたせて統一的に理解するかという点にあった（これは当時の蘭学・洋学をどのように理解し評価するかという問題意識と共通するものでもあった）。そしてそこから論者によってさまざまな評価がおこなわれた。

たとえば、永田広志『日本哲学思想史』（昭和十三年・三笠書房）における「個々の見解において非科学的な点があった（中略）」としても、徳川時代において最も傑出した、徹底した唯物論者Ⅱ無神論者」という、科学思想史・哲学思想史の立場からの評価、あるいは土屋喬雄のように、蟠桃の思想の矛盾・二重性を、近世の高利

貸付資本の二重性の反映（『山片蟠桃集』近世社会経済学説大系13〈昭和十一年・誠文堂新光社〉）であるとするごと単純な基底還元論や、林基のように蟠桃の農本主義的主張を「反ギルド的な、農村諸産業の支持の立場に立っている」ものと規定し、旧来の特権的独占体制と封建主制との深刻な危機に遭遇し、その危機打開のために「この新しい生産諸関係に結びつくことによって自己の存立を守」ろうとする商業資本の立場が蟠桃の立場であり、蟠桃自身の「このような階級的性質」と「自然科学的認識の一切のみしか伝えられていなかった」という「当時における西欧近代思想の輸入のされ方」とに規定されたため、「徹底した唯物論的認識論、自然観を有ち」ながら同時に「封建的な倫理を残」す結果になったのだとする（林、前掲論文）、いわば蟠桃の社会経済的存在形態からその思想の近代性の度合を測定・評価しようとする立場がある。これにかかわって林論文と同年に発表された服部之総「日本近代社会の三思想」（『服部之総著作集』第六卷「明治の思想」〈昭和三十年・理論社〉所収）における「問題は蟠桃の全体系にかかっている。宣長の絶対主義的体系は封建的本質との妥協のうえに聳立していた。これにたいして、（中略）『夢の代』

の「鬼神」のごとき唯物論者蟠桃のあれすさび方は、この種の妥協の余地をのこしてはならないのである。大町人蟠桃が金銭と大名の「番頭」たる自己をあざけてこの筆名を得たとすれば、かれの農本論がけっして単なる一筋縄のそれではなく、否定の否定としての近代的ラヂカリズムのバントウ的表現であったと見るのはひがめであるか」という、いささか屈折した評価もある。また「矛盾」をはらんだ蟠桃の合理主義を、「近世的合理論」という範疇でとらえようとした師岡佑行「近世的合理論の展開——懷徳堂の思想史をめぐって——」（奈良本辰也編『近世日本思想史研究』〈昭和四十年・河出書房〉所収）があり、さらには松浦伯夫『近世日本における実学思想の研究——山片蟠桃を中心にして——』（昭和三十八年・理想社）のように、『夢の代』にあらわれた蟠桃の思想の近代的実学思想としての完成度の高さを最大限に評価し、「合理主義に徹すれば徹するほど、主体性の確立を標榜することになり、主体性の確立を強調すればするほど、合理主義に徹することになるといふ思想構造をもっている」と述べ、福沢諭吉の西洋的な実学主義教育思想にきわめて近いことを強調するものもある。

このように戦前・戦後を含めて、今日にいたるまでの

蟠桃についての論議は、基本的には、その近代的・合理的とされる要素とそうでない要素との「矛盾」・「二重性」をめぐって展開されてきたといえる。だがそれも比較的活発に論議されたのは、一九六〇年代後半ぐらいまでであり、以後は、宮内徳雄の一連の個別研究やまた末中哲夫『山片蟠桃の研究』（「夢の代」篇は昭和四十六年、著作篇は昭和五十一年、いずれも清文堂出版）といった大部のものもあるが、個々の指摘や史料には貴重なものを含みながらも、必ずしも蟠桃の思想についての新しい論点を提示したものとはいえず、研究はほぼ停滞の状態にあるといつてよい。

その原因はやはり前記の問題のたてかた・研究の枠組みにある。そこでは、師岡佑行をやや別として、基本的には蟠桃を近代思想形成史または近代思想成立前史としてどうとらえどう位置づけるか、という限定された視角から論議されるにすぎず、結局のところ、蟠桃の思想の特質を商業資本あるいは大町人であるといった、その社会経済的・階級的ありように帰するというのが一般的であった。その点は近年、源了円によって提唱されている「実学思想史」においても、こと蟠桃に関するかぎりは、基本的には同じである。そのため、蟠桃自身の内面

もしくは思惟の葛藤——もちろんそれは『夢ノ代』からうかがえるかぎりでのことではあるが——をとおして、蟠桃がどのような思想的課題をになおうとしたのかという、蟠桃の思惟そのものに即した研究がわきにおかれてくる観がある。例えば、蟠桃の思想の核心とされる「無鬼」についても、単に無神論とか合理主義といった一片の概念で処理されるのみで、その正確な内容把握についての努力はあまりみられない。まず最初の問題は、近世思想史のなかに設定されなければならないのである。

その意味で、最近のテツオ・ナジタ「懷徳堂認識論と十八世紀における批判的ヴィジョンの創造」（本誌第五三号・昭和五十九年）および、近世的な知のありかたの追求をとおして蟠桃の無鬼論を位置づけようとした子安宣邦「陰陽の鬼神と祭祀の鬼神——無鬼論の特質をめぐって——」（本誌第五四号・昭和六十年）は、それぞれに近世思想史における山片蟠桃を位置づけようとしており、蟠桃研究のみならず懷徳堂学研究の新しい方向を示すものとして注目すべきであろう。

本稿では、右に述べたような視角にたちながら、蟠桃にとって無鬼論とはどのような意味と機能をもつものであったかを解明することをおして、蟠桃の思惟のあり

ようを探つてみたいと思う。

一

山片蟠桃は宋学の鬼神論を「程子・朱子ノ鬼神ノ論へ、尽ク書ヲ信ズルモノニシテ、トリ留ムル処ナシ」(無鬼上第十——以下蟠桃からの引用は水田紀久・有坂隆道編『富永仲基・山片蟠桃』日本思想大系43「昭和四十八年・岩波書店」中の『夢ノ代』からのものである)と批判する。そしてその理由としてつぎのように述べる。

語録ノ鬼神ノ説煩雜云ベカラズ。マヅ陰陽ヲ以テ云モノアリ。天地山川ヲ云アリ。人鬼ヲ云アリ。邪鬼ヲ云アリ。幽厲ヲ云アリ。語録ノ論コレヲ混亂ス。

ユヘニソノ説分別セザル也。其聚散ヲ云モノ、コレ迷乱ノ始也。ソノ魂魄ト云モノモ、生ズレバ有リ、死スレバ無シ。コレ有無ト云テ可ナリ。聚散ト云ユヘニ、生ゼザルノ前ヨリ有テ、コ、ニ聚リ、死シテ後ハ散リテ、処々ニ依憑ガゴトシ。コノ聚散ヲ止メテ有無ト云ヘバ、疑ハシキコトナキ也。(同前)

すなわち蟠桃によれば、宋学の鬼神概念は混乱しているという。「陰陽」「天地山川」「人鬼」「邪鬼」「幽厲」など、自然現象から神秘的なるものまでが、その鬼

無鬼、またはフィクションとしての鬼神

神概念に包括されてしまっているのである。そしてそのような混乱の原因を、すべての現象を気の「聚散」という概念でとらえようとするからだとして述べて批判し、それにかえて「有無」と言つてしまえば事柄は明瞭になるのだという。つまり、鬼神の問題はそれが現実存在するのかしないのかという点にあり、まわりくどい理屈をつける必要はないというわけである。

いうまでもなく宋学の大成者である朱子は、天地万物のありとあらゆる現象は、気の聚・散というおのづからなる運動によつて生じるのだとし、その氣に内在しかつ先行する実在として理が存在するのだと考えていた。理とはいわば存在や現象を支える秩序の原理であり、それはすべてに一貫している。だから鬼神の問題について言えは、古来からのすべての鬼神も、理によつて説明されつくさねばならないのである。

雨風露雷・日月昼夜は、此れ鬼神の迹なり。此れは是れ白日公平正直の鬼神なり。所謂梁に嘯き胸に触るる有りの若き、此れ則ち所謂不正邪暗にして、或いは有り或いは無く、或いは去り或いは来たり、或いは聚まり或いは散ずる者なり。又所謂之れを禱りて応じ、之れを祈りて獲るもの有り、此れも亦た所

謂鬼神にして、同一の理なり。世間万事皆な此の理なり。但だ精粗小大の不同のみ。(『朱子語類』卷

三——引用は吉川幸次郎・三浦国雄『朱子集』中国文明選3〈昭和五十一年・朝日新聞社〉、以下同じ)

つまり、朱子にとっては、どんなに不可解にみえようとも、鬼神は結局のところ気の聚散が織りなす自然現象にすぎないのである。この一理によって説明される朱子の鬼神論は、黄士毅の「朱子語類門目」によれば、「在天の鬼神」(自然現象としての鬼神)・「在人の鬼神」(魂魄の概念によって説明される人間の心身作用としての鬼神)「祭祀の鬼神」(祖霊としての鬼神)に分けられるという(三浦国雄『朱子』人類の知的遺産19〈昭和五十四年・講談社〉)。

ここで問題になるのは、最後の「祭祀の鬼神」である。というのは、人間の生死というのも当然自然現象であり、「人の生くる所以は、精氣、聚まればなり。人は只だ許多くの氣有り、須らく箇の尽くる時有るべし」(『朱子語類』卷三)というように、氣は尽きてしまう、あるいは散じてしまうのである。ところが朱子は「夫れ聚散する者は氣なり。(中略)然れども人死なば、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、是に他の子孫なれば、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」(同前)といい、また「若し是れ、誠心にして感格せば、彼の魂氣、未だ便ち尽く散ぜず。豈に来享せざらんや」(同前)と述べて、祖霊とその子孫とは結局のところ同じ氣であるから「感通の理」があり、真心をこめて祖霊との交感をはかれば、祖霊もまた祭場に降臨し、祭祀を享受すると説明するのである。

すなわち朱子は、あらゆる鬼神を氣の聚散による自然現象としてとらえようとしながら、この「祭祀の鬼神」に至って例外が生じているのである。この点は、前文の短い言葉の中に反転の助字「然」が四度も使われているところに、朱子の苦渋の跡があるという指摘がなされ、「朱子の氣論は、儒教最大の儀礼を前にして、一步後退を余儀なくされた」(三浦、前掲書)と評されもしている。

この朱子のかかえこんだディレンマを、蟠桃は「朱子ノ大儒トイヘドモ、前ニ云ゴトク鬼神ニヲヒテハ陷溺ノ意ヲミル」(無鬼上第十)と鋭く突くのである。

それでは、蟠桃にとって鬼神や祭祀はいかなるものであるのか。蟠桃は『中庸』にみえる鬼神を説明しながらつぎのように述べる。

ソレ日輪ハ天地ノ間ノ一太陽ニシテ、衆陰コレニ蒸シ立ラレテ、和合シ、万物生タス。其形体ヲ陽トシ、ソノ徳ヲ神トス。神変不測ヲ以テ名ヅクル也。天ハ繞リ地ハ静ニシテ、日月星辰運行シ、春夏秋冬行ハレ、草木花実時ヲ錯ヘズ、人畜魚虫寿天生死ノルイ、一トシテ陰陽ノ徳ニアラザルハナシ。(同前)

すなわち「神変不測」の働きをする「陰陽ノ徳」が神(鬼神)なのである。別の箇所では「陰陽ノ徳ノ妙」あるいは「万物ヲ化生スル処ノ妙用」ともいう。右の引用では蟠桃は、地動説ではなく天動説の立場から天体の運行を考えていると思われるが、これはこの部分が、おそらく地動説を確信する以前に書かれていたものだからである(蟠桃と地動説とのかわりの詳細は有坂隆道「地動説の伝来と新宇宙論の出現——とくに山片蟠桃の宇宙論について——」・木村武夫編『日本史の研究』(昭和四十五年・ミネルヴァ書房)所収、参照)。それはともかく、単に自然の靈妙な働きが鬼神であるとすれば、

無鬼、またはフィクションとしての鬼神

ば、それは自然の諸現象の代名詞のようなものとなり、人間にとってまったくの不可知というものはないことになる。事実、蟠桃は、この「陰陽ノ徳」の「神変不測」の働きを、必ずしも「不測」とはみなしていない。蟠桃はつぎのように言う。

凡ノ人ミナ知ザルヲ以テ不測トシ、知ヲ以テ不測ニアラズトス。シカレドモソノ未ダシラザルモノ不測ニアラズ。ソノ已ニシルモノ亦マス、不測ナリ。不測ニアラザルト、益不測ナルト合セテ、又愈不測也。

(天文第二)

つまり、人間の「知」は「コノ後ダンノ」ト未発ノ試測出来リテ、後ヨリ今ヲミレバ、又ソノ非ヲシルベシ。ソノ後ノ人ヲシテ、又コノ後ノ非ヲシラシメン(同前)というように開けてゆくのであるが、その「知」が開ければ開けるほど、さらに大きな「不測」に遭遇するという構造になっているのである。「神変不測」といながらも、そこには絶対的の不可知に由来する神秘性などはまったく存在しない。たんに知らないにすぎないのである。それはこの「未発ノ試測」をつみかさねてゆくことによって、次第に明らかになってゆくのであり、そしてそれによってより大きな世界での「不測」に直面

するだけなのである。そこには常に「未発ノ試測」をつみかさねてゆく人間の知性に対する、強固なオプティミズムがある。そしてそこでは、鬼神はもはやその言葉にまわりついているような神秘性を喪失する。

さて、鬼神がそのようなものであるとすれば、それではその鬼神を祭る祭祀とはいったい何か。

それはまず、蟠桃の言葉にしたがえば「山川ノ雨ヲフ
ラシ水ヲ通ジ、草木・魚鼈ヲ生ジ人ノ為ニナル所ノ徳ヲ
報ゼンガタメニ、五岳・四瀆ヲ始メ、名山・大川ノ神ヲ
祭ル」（無鬼上第十）ということなのである。より一般
化すれば「スベテ祭ハ、其本ヲ忘レズ、ソノ功德ヲ忘レ
ズシテ、ソノ本ヲ報ズルノ意也。ユヘニソレドノ祭ル
ベキ所ノ神ヲ祭ル也」（同前）ということになる。すな
わち何らかの徳あるものに対する感謝の気持、報恩の気
持をあらわすことが祭祀だということである。祭るものの
祭られるものに対する感謝・報恩の心こそが、祭祀を成
立させるのである。

そしてさらに、『中庸』第十六章の一節「使天下之
人。斉明盛服。以承祭祀。洋洋乎如在其上。如在其左
右」についての中井履軒の『中庸逢原』での「如在の二
字を誦み得て、然して始めて与に鬼神を語るべし」とい

う解釈を引きながら、「ア、如ノ字、鬼神ヲ云ノ妙ナ
リ」「如ノ一字ニテ、泥マズ捨テズ、鬼神ノ情ヲツク
スベシ」と、祭られる鬼神のありようは、すべてこの
「如」の一字にかかっているというのである。そのうえ
で、

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、上ニ在スガ
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。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ル也。

（同上）

という結論を出す。すなわち祭られるものとしての鬼神
は、祭るものの「誠敬」のうちに実在化されてくるもの
であり、ありていに言えば、それはフィクションとして
存在するにすぎないのである。いいかえれば、鬼神とい
うフィクションは、「誠敬」という祭る側の人間の精神
態度に支えられることによってリアリティをもつことが
でき、そして「誠敬」という精神的・内面的ありよう
は、鬼神というフィクションによって保証されているの
である。ここに祭祀という行為が成立する根拠が設定さ

れるのである。

二

それではなぜこのような鬼神というフィクションがうまれてきたのだろうか。

蟠桃は愛児を喪った母親の心情を叙して次のように述べる。

今愛児アリテ死ス。母ソレヲカナシミソノ靈ヲマツリ、日ゴロニ嗜好シタル食物ヲ供シ、或ハ児ノ玩モノヲ靈前ニヲキテ、日夜コレヲ奉ズルコト在ガゴトシ。コレ偽リカザリテナスコトニアラズ。真情ヨリシカラシムル所也。シカレバトテソノ児ノヨロコブニモアラズ。又靈アリテウクルニモアラズ。ソノ実情シカラザルヲ得ズ。(無鬼下第十一)

喪われたわが子への強い愛情、ふたたび自分のもとへ戻ってくるわけではないにもかかわらず、そうせざるをえない母親の愛惜の思いが、生きていたところと同じように遇しようとする行為となる。それは親の子に対する「真情」であり「実情」なのだ。蟠桃はいふ。すなわち「父母ノ子ヲ思フ」気持は「天下ノ通情」であり、「禽獸魚虫」といえどもみなその点は同じなのである。そしてそ

無鬼、またはフィクションとしての鬼神

れは「作為シタルコト」でなく、すべて「自然ノコト」でもある。同様に「孝子ノ心」には、「ソノ親ヲ死シタリトスルニ忍ビザル」思いが残り、「四時出入ツネニ父母ヲ憶」い「何角ニ就テ思ヒ出」し、「思ヒ出セバ、忽ニ酒食ソノ外ツネニ嗜好ノ物ヲソナヘテ」せめてもの「心ユカシニ祭」り、「吉凶アレバコレヲ告」げたりもするのである。これこそ「孝子ノ至情」であり「孝子ノ実情ニシテ自然ノ意」である。そしてこの「作為シタルコトニアラザル」人情の自然にしたがって、聖人が「ソレニ醞酌損益シテ」「喪祭ノ礼ヲ制シ」、そこから「鬼神ヲ敬スルノコト」が始まり、さらには「コレヨリ興リテ天地山川・社稷宗廟祭祀ノ法モ始マ」つたというのである(同前)。蟠桃の師である中井履軒も「凡鬼神ノコトハ人心ノ推量ナリ。コレモ亦人情也。ユヘニ万国皆鬼神ヲ敬ス。支那ノ聖人教ヲ立ルニ、人情ノ常ニ從ヒテ鬼神ヲヤブラズ、祭祀ノ礼ヲ大事トシテ人情ヲ通ズル也」(無鬼上第十)と述べる。すなわち蟠桃や履軒にとって鬼神とは「人情ノ常」にしたがって「喪祭ノ礼ヲ制」するために聖人があえて否定しなかったものなのである。

聖人とは、「物ノ始メ」の「上下の差別」がなく、「自々各々心々ニシテ、争ヒテヤマ」(神代第三)なか

ったときに、「教ヲ立テ万民ヲ治メ」「万人ニ主タル」地位に立った「聖徳アル人」「才徳アル人」のことである。そして「ソレヨリ夫婦・君臣ノ倫立チ、仁義・忠孝ノ道モ備ハリ、天文・地理ヲ考ヘテ曆ヲ造リ、食物・宮室・衣服ノ三ノモノ出来リ、文字ヲ製シ、鬼神ヲ祭り、徳ニ報フノコト起リ」（無鬼上第十）というように、道徳・礼楽制度の制作者である。その聖人が「事ヲ敬シテ私ニセザル」よう人々に「戒示」するために言及したのが鬼神なのである。

天ト云、鬼ト云、神ト云モノ、ミナ事ヲ敬シテ私ニセザル処、天下国家ノコトハ天命ヲ受クト云、私事ハ祖先ノ鬼ニウクト云テ、事ヲツ、シミ苟^{いやく}モセザルヲアラハシテ、子孫・百官・百姓ヲ戒示スル者也。（同前）

すなわち人々を教え導き、秩序を維持するため、「ミナ天ニ託シテ人ヲ敬服セシムル」（同前）ために鬼神を利用したのである。蟠桃は「聖人ハ鬼神ヲ用ヒテ天下ヲ治メ服セシム。国事ニハ天命ヲ知リテ国治マリ、私事ニハ祖先ニツカヘテ家ト、ノフ」（同前）といい、また「ソノ己ヲ治メ天ヲサムルノ道ハ、孝ヨリ先ナルハナシ」（無鬼下第十一）ともいう。そして孝をもとにして礼が

立てられる。礼とは個人の修養の規範であるとともに、ひとつの社会秩序でもある。その礼の主柱を構成しているのが、孝であり、その現実的表現としての喪祭なのである。こうして鬼神フィクションとして設定されたは、人間の内面的・社会的秩序を支えるものとして、実体的な機能をもつようになる。いわば秩序をその外から支える超越的な原理として措定されるのである。聖人が鬼神の存在をあえて否定しようとしなかったのは、このような理由にもとづくのであり、その経緯はまさに「如在」Ⅱ「いますがごとく」という微妙な言いまわしのなかにこめられているのである。

三

だが、聖人によって措定されたこの鬼神というフィクションは、元来がフィクションであるがゆえに、やがてその聖人の意図を超えて、人々のあいだで、社会のなかで一人歩きをはじめ。その間の消息を、蟠桃はしばしば「泥ム」という言葉で表現する。「泥ム」とはどういうことか。

閼^{かん}雎^{しよ}ノ寤寐ニコレ（鬼神―筆者注）ヲ思ヒ、孔子ノ周公ヲ夢ル、ソノ外孝子ノ喪礼ヲ行フミナコノ意ニ

シテ、芳莠トシテ見聞シ、在スガゴトキノ思ヒヲナスコトハ、ミナ其祭ル人ノ誠敬真実ニアリテ、鬼神ニソノ徴^{シズ}ハナキナリ。コ、ヲ以テ鬼神ヲ祭ルノ誠心ヲミルベシ。ミナ我ニアリテ彼ニナキコトヲシル也。シカルニ鬼神ニ泥ムノ人ノ心ハ、ミナ我ニナクシテ彼ニアリトス。始メヨリ主客・彼我ノ差謬アル也。コレ即チ鬼神ニ事フルノ機密ニテ、毫厘ノ差^{ちが}ヒ過ルニ千里ヲ以テス。(無鬼上第十)

すなわち祭祀の主体を取り違えること、「主客・彼我ノ差謬」を犯し、自らの精神・態度のうちに閉じこめておくべきはずの鬼神に、独立した主体としての資格を認めてしまうこと、言いかえれば鬼神の疎外態を本来の鬼神と取り違えて容認してしまうことが、「泥ム」ということなのである。その些細な取り違えによって、鬼神は人間の手から離れ、一人歩きをはじめ。その結果、人間は「無益ノ鬼神ニ役セラレテ、一生疑惑ヲ免カル、コトナク、人ノヒトタル道モシラズ、昼夜千辛万苦シテ死シテ後止ムニ至ル」(同前)という悲惨なことになってしまうのである。

解き放たれた鬼神は人々の想像力を刺激し、人々の心のうちに秘められていた幻想形成力を喚起する。そして

無鬼、またはフィクションとしての鬼神

そこから淫祀・邪教・迷信といった大小さまざまな「異端」がうみ出されてくるのである。蟠桃は「吾邦ノ風俗、鬼神ヲ恐ル、コト甚シク」(制度第五)と述べ、「無鬼下第十一」では、伊勢信仰から稲荷・天狗・孤など にいたるまでの俗信・迷信を列挙しつつ、解き放たれた鬼神の跳梁ぶりを慨嘆し、それらにいちいち論駁をくわえている。

だが、それら「異端」のうちでも最大のものとして非難されるのが仏教である。それはなぜか。

蟠桃はその理由をふたつ示す。ひとつは「仏氏ノ教ヘヲ守テ、天下ノ人ミナ僧トナリ五戒ヲタモツトキハ、君臣・父子・夫婦ノ道ナクシテ、其終リ天下ノ人類ナカルベシ」(異端第九)ということ、すなわち「百年ノ間ニハ人類タヘテ、天下滅スベシ」(同前)という危険があること。もうひとつは、仏教を信仰するのは「皆コレ吾^{われ}ヲ利スルコト」(同前)が目的だということ、すなわち「其仏ヲ信ズルノ心底、本ヨリ天下ノ為ニアラズ、唯吾身ノ後生安楽ヲ願フコトニシテ、未来永劫快樂ヲ受ベキ為ナレバ、其初テ信ズルトキヨリシテ吾利ノ為ニシテ、国家・君父・百姓ノタメナラズ。ユヘニコレヲ信ズル人ハ、君父ヲ殺シ、国家ヲ奪ヒ、吾身ヲ興スコトハス

レドモ、君父ノ為ヲハカリ、仇ヲ報ズルノコトハセザル也」(同前)と、利己心のみ基いているということ。この二点である。

来世往生を中心として仏教は、世俗を否定し、利己心のみを助長するところ、批判の核心がある。いづれにしても蟠桃はここで、仏教信仰によって人々が、現実の社会秩序や道徳を信頼することなく、その埒外に出てゆこうとする点、いいかえれば人々の自分勝手な幻想や夢によって、人々が自分勝手に今ある現実世界とは違った世界を夢想するという点に、仏教の最大の危険性をみていると思われる。

そのような仏教をはじめとするさまざまな異端がはびこっている「文華ニスギテ」(無鬼上第十)「驕奢淫逸」(経済第六)となり「風俗頹靡」(同前)した現実、そこに蟠桃は現存する国家・社会、あるいは秩序や道徳の崩壊の危機を読みとつたのである。そしてそれはすべて、解き放たれた鬼神の跳梁によつてもたらされたもののなのである。

四

解き放たれた鬼神の働きに刺激され、幻想形成力――

それは宗教的想像力から文学的想像力(「歴代第四」)において蟠桃は「空言浮虚ノ説」とか「虚妄ノコトヲミナ誇リテ著述シ」と表現する)、さらには夢にいたるまでの想像力の働き一般を含むものであり、そしてそれらは日常生活においては無用の奢侈としてあらわれる――を喚起された人々は、「唯徒ニ信ジテソノ幸福ヲ」今あるこの現実の社会の中にはなく、「虚空ニモト」(無鬼上第十)めるようになる。そしてそのゆきつくところは、人々が今生きてある現実の世界とは異質の、新たな別の世界への夢想となつて、現存する社会や秩序・道徳にさまざまな障害をもたらすのである。事実、社会のあちこちで多くの混乱や危機が生じている。だから、そのような混乱や危機を收拾し克服するためには、その根本にある鬼神の問題をどうにかしなければならぬと、蟠桃は考える。そこには、社会を社会として、国家を国家として成り立たしめている秩序や道徳が、実は鬼神というフィクションの上に成立しているのだという、そのことの危うさに対する強い危惧がある。

蟠桃は「民ハ由ラシムベシ、知ラシムベカラズ」(同前)といい、また「経済ハ民ヲシテ信ゼシムルニアリ。民信ゼズシテ何ヲカナサン」(経済第六)ともいう。為

政者は民衆を「由ラシ」めなければならぬ。そしてそのためには民衆に「信ゼシ」めなければならぬ。すなわち為政者に対する民衆の信頼を得ることができなければ、何事もなしえないのである。そして、為政者に対する本来の素朴な信頼感を民衆から奪つて、「吾利」のために「ソノ幸福ヲ虚空ニモト」めるようにしていったのは鬼神の働きなのである。だから民衆の為政者に対する信頼を回復するためにも、鬼神の問題をどうにかしなければならぬ。

そして鬼神の根源を溯つて探つていったとき、そこで蟠桃が突きあたつたのが鬼神は「人情」に基いて成立したという事実とともに、「聖人ハ鬼神ヲ用ヒテ天下ヲ治メ服セシム」という事実、すなわち民衆を教え導き、秩序を与え、それを維持するために聖人が利用したのが鬼神であつたという事実であつた。いいかえれば、鬼神は人間社会に秩序を与えるために、聖人によつて、人情にもとづいて設定されたフィクションであるという事実であつた。そうだとすれば、鬼神が現存の秩序や道徳に障害をもたらしているという問題を解決するためには、その鬼神の成立のそもその出発点からあらためてゆかねばならない。ここまでできたとき、蟠桃はついに無鬼を主

張する。

無鬼ノ論ヲ立テ、天罰・神驗ナシトイハム、人ミナ天ヲ恐レズ、悪ヲナスベシ、其マ、ニヲキテ然ルベシト云儒者アリ。(中略)古ヘ天罰ヲ恐レテ服シタルナドノ愚民ハ、今ニテハ仏ヲ信ズルヤウニナリタリ。仏ナキ以前ハ古風ニテ止ムベシ。吾邦モ亦神風ニテ止ムベシ。此ノ風モ又少シズツハ、仏ニ似タル処アルガユヘニ、ツイニ後世ミナ仏ニ奪ハル。ユヘニ聖人復起ラバ、必無鬼ヲ執テ風俗ヲ移易^{イニキ}ヘ^{ウツ}シカ^ヘスベシ。(同前)

ことに「後世ノ俗」は、「煩雜多事、紛乱シテ治ムベカラ」ざるがゆえに、「コ、ニ於テ風俗ヲ変易セント欲スルナラバ、有ヲ有トシ、無ヲ無トシ、知ヲ知トシ、不知ヲ不知トシテ止ムベシ。今サラニ仏ニ混ジ、方便ラシキコトヲ用ヒテ、諸人ヲ欺罔センヤ。至誠天地ヲ貫キテモ化シ難キ民アリ。何ゾ偽詐ノ法ヲ作リテコレヲ化スベキヤ。縦ヒ化スルトモ実ニアラズ。況ヤ有モセザル鬼神ヲ偽リテ、人ヲ導カンヤ」(同前)と、鬼神の存在を容認しようとする者に迫つてゆくのである。鬼神というフィクションに基づくのではなく、もう一度確実な事実^{イニキ}に立脚し直して、「風俗ヲ移易」すること、そうすることによ

って、社会の秩序や道徳はより確固とした基礎のうえにうちたてられることになるはずである。その場合、無鬼とは現存の秩序や制度を、根源にさかのぼってたて直すための根本的な論拠なのである。だが、だからといって、

蟠桃は現におこなわれている祭祀を否定してしまうわけではない。蟠桃は履軒の「祭祀ハ孝ノ余波ナリ。孝ノ主ニアラズ。人ニヨリテ祭祀ハセズトモスムベシ。聖人教ヲ立ルニ、ナンゾ本源ヲステ、余波ヲ主張センヤ。存生ニ孝ヲツクスハ本ナリ。祭祀ニ孝ヲツクスハ末アリ。本サヘヨクスレバ、末ハ勤メズトモスムベシ」という言葉を伝える（同前）。すなわち、本末を明確にし、本がしっかりと勤められれば、末はどちらでもよいというのである。要は無鬼という「本」がしっかりとたてられることが必要なのである。だから蟠桃にあつては、幕府による仏教保護政策（寺院保護・宗旨人別改制度など）を廃止する以外には、現実を根本的に変更する必要はないのである。すべては観念の組みかえ、知の組みかえの問題に還元されてしまうのである（その現実に対してもつ意義はまた別に論じられなければならないであろう）。そのような蟠桃にとって、未来は「聖君ダニ出ルトキハ、天下ヲ治ルト掌ヲ反スヨリモヤスカルベシ。亦何ヲカ

憂ヘン」（制度第五）と、きわめて樂觀的なものであった。

おわりに

朱子にあつても蟠桃にあつても、鬼神の祭祀は社会秩序・道徳の根本をなすものであるという認識においては共通していた。だが、朱子の場合には、そうであるがゆえに鬼神を實在のものとしてとらえ、それをできうるかぎり合理化しようとした。そこに「鬼神の自然化」をめざしながら、「自然の鬼神化」をうみ出す余地があつたのである。そこにはおそらく、中国における孝祖先崇拜の伝統が重くのしかかつていたのであろう（加地伸行『孝経啓蒙』の諸問題・『中江藤樹』日本思想大系29（昭和四十九年・岩波書店）所収、参照）。それに対して蟠桃は、朱子の「鬼神の自然化」の方をそのまま突き進んでゆき、ついには鬼神そのものが、聖人の作為したフィクションであると喝破するのである。そしてその点から朱子を批判する。

蟠桃はなぜ朱子の鬼神論を批判しなければならなかったのか。それは蟠桃の無鬼が「儒教の靈魂觀の最も純化した姿」（源了圓「先驅の啓蒙思想家蟠桃と青陵」・『山

片蟠桃・海保青陵』日本の名著23（昭和四十六年・中央公論社）所収）という規定のみからは、何も出てこない問題である。おそらく、蟠桃が否定しようとした鬼神の背後には、多数の鬼神を信ぜざるをえなかった人々、現実の秩序以外の新しい別な秩序への願望を、宗教的被膜をおびたかたちでしか表現しえない多数の民衆の存在があったはずである。そしてそのような人々が、為政者の

設定した秩序の枠を超えて、主体的に活動しはじめていた。そのことが蟠桃にとっては、鬼神の跳梁と映ったのではないか。その意味で、鬼神とは旧来の領主支配から自立化しつつある民衆のアレゴリカルな表現なのである。

（大阪府立大塚高等学校教諭）