

## 熊沢蕃山の死生観

本村 昌文

はじめに

学者問、儒仏の別はいつれの所ぞ、答曰、輪廻をいふ  
といはさるとなり、問、事、に異多し、答、其事、の  
異皆此根本より出、

この資料は、熊沢蕃山（二六一九―一六九二）の『集義外  
書』にみられるものである。ここで蕃山は、儒教と仏教と  
の根本的な差異を輪廻説の有無にあると述べている。換言  
すれば、死生観、とくに人間の死後に関する見解が儒教と  
仏教との決定的な違いというのである。江戸時代になって、  
儒教、とくに宋明学が本格的に思想界に流入し、それに

伴って儒教と仏教との論争が展開された。その主要な争点  
のひとつに、死生観をめぐる問題がある。本資料は、蕃山  
がその論争の渦中にいたことを示している。

また、蕃山は次のように言っている。

心友云。人死して、其神、天に帰すといへり。何の精  
神か一物と成て天に帰すべき。魂気游散し魄体蟬蛻の  
ごとし。空々寂々たり。たゞ此空のみ本来の常体なら  
ずや。云。しかり。世人、形体の上より見を立るが故  
に、生死を以て二にす。

人間の靈魂が死後に天へと回帰するという見解を批判し、  
死に関する説を問う質問者に対して、蕃山はそれを肯定し、  
靈魂が死後に天へと回帰する説の誤謬を指摘する。後述す

るように、ここで問題となつてゐる死生観は、当時儒教の立場から主張されていた。蕃山は仏教の死生観だけでなく、儒教の死生観も批判しつつ、自説を形成していったのである。

これまで蕃山の死生観に関する研究は、主に、(1)仏教批判という側面からのアプローチ<sup>(3)</sup>、(2)陽明学との関係からのアプローチ<sup>(4)</sup>、という二つの立場から進められてきた。しかし、(1)では、蕃山が仏教で説かれる輪廻再生や地獄・極楽説を批判したという事実や火葬をめぐる葬祭礼に関する指摘はあるものの、仏教批判を通していかなる死生観を形成したのかという点に関しては、十分に明らかにされたとは言い難い<sup>(5)</sup>。また、先述したように、蕃山が仏教のみならず、当時の儒教の死生観をも批判していたことを考えると、仏教批判という視点だけでは蕃山の死生観を検討するには不十分であるといえよう。

また(2)の立場から、蕃山の死生観は天と自己との一体性により靈魂の不滅を説き、生死を超越する志向を有するものと指摘されているが、陽明学との異同をめぐって評価がわかれている<sup>(6)</sup>。それゆえ、蕃山の死生観と陽明学との関係を再考する必要がある。さらに、根本的な問題は、(2)の立場において、蕃山が仏教・儒教双方の死生観を批判して、自説を形成したという点が看過されていることである。そ

のために、なぜ蕃山が如上の死生観を確立したのかという、いわば死生観の形成に関わる側面が曖昧になってしまつているのである。

このように従来の研究には、(1)(2)の二つの立場が存在するが、両者はこれまで交錯することなく研究が進められてきた。それらの研究によつて傾聴すべき成果が蓄積されてきたが、双方ともに課題を残していることも事実である。それゆえ、私たちがこれからなすべきことは、以上の課題を克服するために新たな視点から蕃山の死生観を捉えることである。儒教・仏教双方の死生観を批判して形成された蕃山の見解を検討するためには、十七世紀初頭から中葉に至る儒教の仏教批判とそれを通して形成された死生観の展開を明らかにした上で、蕃山の主張を考察することが必要であると筆者は考えている。また、以上の観点から蕃山の死生観を検討することは、江戸時代における儒教の死生観の諸相とその意味を捉え直す契機となるであろう<sup>(7)</sup>。

以上の問題意識をもつて、本稿は十七世紀初頭から中葉に至る儒教の仏教批判と死生観の展開を跡づけ、蕃山の死生観に新たな角度から光を照射することを目的とする。

## 一、十七世紀中葉における仏教批判の変容

本節では、まず十七世紀初頭から中葉に至る儒教の仏教批判と死生観を概観する。

十七世紀初頭からおよそ一六四〇年頃において、儒教側の基本的な主張は現世における人間の理想的な生き方の追求にあり、人間の死に関しては仏教と異なる説を構築しようという意識が稀薄であった。『清水物語』（寛永十五年・一六三八刊行）の「三綱五常の道破れなば、来世によき事ありとも、それまで行き着かぬ先に、罪に堕ちぬべし。三綱五常さへ治まりたらんは、来世は近くもあれ遠くもあれ、危き事も候はじ。さして願ふべき事もなし」という主張は、その象徴である。『清水物語』では、現世におけるあるべき人間関係の実現を強調しつつも、仏教の説く来世自体を否定することはない。ここに現世の生き方を儒教の説で述べ、死後については自説を明示することはなく、仏教の説を許容するという意識をみることができよう。

ただし、儒教の死生観にまったく言及がなかったというわけではない。十七世紀初頭に作成され、慶安三年（一六五〇）に著者名を欠いた形で出版された『心学五倫書』には、以下のような記述がある。

儒道には、此性は天性をうけ得て、生れ来て、又もとの天に帰と落居するなり。然其心に偽有て、人をそねみ、心邪にして、おごりきわめたるものは、此世にては天のせめをうけて、其身亡るか、又子孫に渡りて亡かなり。又死して後、此心流浪して天に帰らず。是に依て、天をおそれ明德をあきらかにし、心まことにして、五常を行ひ、此性の天の本土に、かへる事をつとめぬる事、かんようなり。

ここには、儒教の死生観として、人間は天より「性」を受けて誕生し、死後はその「性」が天へと回帰するという説が述べられている。そして、「ひつきやう出家は、後生と云事は無物ぞと取て、無のけんに迷故に、欲のなきものは五倫をはなれ、財宝をすて、気違の無欲なるものなり」と、仏教者が「後生」の存在を否定する点を批判する。ここで注意したいのは、『心学五倫書』では「後生」の存在自体を問題視していないということである。儒教の死生観を説いて、部分的に仏教の死生観を批判するが、その中で「後生」が批判対象となっていないのである。

十七世紀初頭からおよそ一六四〇年頃まで、儒教側の書物では、現世の生き方を儒教の教説で説き、自説を明示して仏教の死生観、とくに来世・後生を批判することはなかったのである。

十七世紀中葉においても、現世における生き方を儒教の説で述べ、それを強調することに変わりはない。蕃山も「堯舜の道は、人倫を明かにするにあり。故に他の道を学びむことをねがはず」と、儒教の教説は現世における人間の生き方を説いたものであるといっていた。

しかし、十七世紀中葉になると、次のような主張もなされるようになる。

①凡人皆怖<sup>12</sup>生死、故彼以<sup>13</sup>後生善所<sup>14</sup>誘<sup>15</sup>誑<sup>16</sup>之。(林羅山「示石川丈山」、承応三年・一六五四)

②凡人間タルモノアマタノ道ニマヨフコトハ、此鬼神生死ノ道ヲシラザルユヘナリ。(松永尺五『彝倫抄』、寛永十七年・一六四〇)

③総て生死の説は実に奥義深説也。人の惑も是より起り、異教に入り異道に迷ることも、此惑有る故也。生を貪り死を恐るゝの惑い人間尤もふかし。(向井元升『乾坤弁説』、万治二年・一六五九)

④貴きもいやしきもとめるもまづしきも生者必滅の理によつて百年のよ払いを過る事まれなり。是ハ眼前の道理にてわきまへしらぬ人なし。唯我も人も死後のことをおぼつかなく思ふものなり。是によつて近來仏者其迷ひたる凡夫の心をうかがひ見て種々の作言をなして釈迦の教法なりと号して、人を誑かす。(児玉信榮「何

物語」、万治二年・一六五九)

⑤病をうけて、久しくなやミける、人のがり、とふらひ侍りぬれば、見るとひとしく、なミたに、むせひて、物もいひわかず、心地ハ、いかにととへど、いらへもせずして、ひたなきに、なきゐたりけるを、すかしかねて、かへりにき、此人ハ、年ころ、仏老の道をたしミ、空を味ひ、寂をつりて、世に執着なき人なれど、病のために、氣や転じけん、人の心ハ、大節にのそむ処にてこそ、見ゆれと、古人のいひし、はづかしき事也。(中山三柳『飛鳥川』、慶安五年・一六五二刊)

以上の資料はいずれも、死もしくは病を前にして人々の抱く迷い・不安・おそれに言及している。①④では、こうした人々の抱く迷い・不安・おそれに乗じて、仏教の教説が浸透していると認識されている。③も資料中の「異教」「異道」という語が元升の他の著作とあわせて考えると仏教を指すことから、①④と同じ発想を有しているといえる。また、②の『彝倫抄』は儒仏一致を基調としているが、引用に続く箇所「或人生死ノコトヲ朱子ニトヒタリ」と朱子学の死生観だけが語られており、仏教の説には言及されていないこと、⑤では病になり悲嘆にくれる人物が、そもそも「仏老の道」に一定水準まで精通していたと述べていることを考えると、②⑤の資料も仏教の教説の有効性に疑



問を投げかける言説といえる。

以上のように、十七世紀中葉に至り、儒教側から死や病を前にして抱く人間の迷い・不安・おそれに着目して仏教を批判するという意識が生じはじめたのである。

かかる状況において、それまで仏教の死生観、とくに死後観を批判することのなかった儒教側から、仏教とは異なる死生観が提示されるようになる。中山三柳は、「一たび死したるもの、むまれかへる事なし」と仏教で説かれる輪廻再生説を批判し、また以下のようにも述べている。

人ハ、天地の中の一物也。氣聚れば生し、氣散すれば、死する。死すれば、なにもなし。父祖といふとも、まつるべからずといふは、大なるあやまりなるへし。もとより、人死すれば、形朽滅して神飄散すとはいへど、其飄散の上について、眼をつくべし。死する時にいたりて、頭熱するハ、魂氣の天にかへるし。足冷ハ、魄陰の地にかへるし。魂ハ溟漠に皈し、魄ハ泉に皈するなれば、魂魄ともに、天地にあり。死して、なにもなしといふべからず。

ここでは、人間の死後に靈魂は消滅せず、天地へと回帰するといふ説が示されている。引用資料にみられる「氣聚れば生し、氣散すれば死する」は、『朱子語類』卷三・第七條の「氣聚則生、氣散則死」をふまえ、「形朽滅して神

飄散す」は、朱熹の編纂した『小学』の中にみえる文章であることを考えると、三柳は輪廻再生説を批判して、朱子の死生観をもとに、それを死後靈魂が消滅せず、天へと回帰するという形で示したといえる。

靈魂が死後に天地へと回帰していくという説が主張される一方で、中村惕斎（二六二九—一七〇二）は仏教の説を「形は消ゆれども神識は死なず、三世に流転して因果ありとす」と捉え、それに対して「有情の生る、事、陰陽和らぎあひて、靈その内より現れいづ、魂魄の名は二つなれども、一つになれる故に、とりあひて靈あり。死する時に及びて魂は上に昇り、魄は下に降る。二つに分る、故に散り失せて靈なし」というように、人間の靈魂は死後消滅すると説いていた。

以上の資料には、現世の生き方を儒教で説き、仏教の死生観、とくに後生や輪廻再生を許容するという意識はみられない。このように考えると、十七世紀中葉において、儒教側は仏教とは異なる死生観、とくに死後観を形成するという思想的課題を有していたとみることができる。

蕃山も、「夫人貴賤となく畏るへきハ死のミなり、又理を不知ゆへに、死後の事なれはいか様にいひても信す」と、そもそも人間は死をおそれ、死に対して無知なるゆえにどんな教説も信じてしまうという認識を持っていた。そ

して、「莊子云、死生亦大矣、釈氏一大蔵経、此五字の中より出といへり、戎蠻の教にしてハ可なり、中国と日本の教にハ不可なり、しかれ共中国も日本も千歳このかたハ、氣運否塞にあたり、此運氣の間にハ仏法も応ずる所あり、ことに日本の今にハ相叶所あれハ、此後とてもこと／＼くハ亡ふへからず」と、仏教の教説は人間の死生を核として構築されており、それが日本にも大きな影響を与えはじめていると考えていた。十七世紀中葉に生じた儒教側の動向——死を前にして抱く人々の迷い・不安・おそれに乗じて仏教の死生観が人々に浸透していると認識し、仏教とは異なる死生観を形成する——と蕃山の意識は軌を一にしていたということができよう。

さらに、蕃山は「日本ハ陽国なり、陽の始にして稚し、故に其水土に生ずるの人、生を重し死をかるむす、人心悦多して哀少し、又祭礼を重して葬礼を軽す」と、日本を陽氣の生じる国と捉え、その土地に生まれた人間は、死を重視しないという。そのため、先述した死を前にして抱く迷い・不安・おそれということは、本来日本の土地に生まれた人間には生じえない感情である。しかし、そうした感情が生じている現状は、蕃山の眼にはあるべき日本人々のあり方から懸隔したものと映つたであろう。このような現状を打開するためには、仏教とは異なる死生観を死という

ものに重きを置かない形で構築することが必要である。では、このような死生観はいかように形成されたのであろうか。

## 二、蕃山による儒教の死生観批判

蕃山は仏教の死生観を批判する一方で、当時の儒教で説かれていた死生観も問題視している。それらを手がかりにして、蕃山の死生観の形成を検討していくことにしたい。

まず、先に引用した以下の資料をみていただきたい。

心友云。人死して、其神、天に帰すといへり。何の精神か一物と成て天に帰すべき。魂氣游散し魄体蟬蛻のごとし。空々寂々たり。たゞ此空のみ本来の常体ならずや。云。しかり。世人、形体の上より見を立るが故に、生死を以て二にす。この故に、天に帰するの説あり。吾本不來、天と吾と一也。何の帰するといふことかあらむ。吾心の靈明、則天地の万物を造化する主宰也、則鬼神の吉凶災祥をなす精靈也。天地鬼神の精靈主宰なくば、吾心の靈明もなからん。吾心の靈明なくば、天地鬼神の靈所もなからん。今、死体の人は精靈游散す、死体の者の天地万物いづれの所にかあるや。故に、君子大をかたれば天下よく載ことなく、小をか

たれば天下よく破ことなし。<sup>(29)</sup>

人間の靈魂が死後に天へと回帰するという説(以下、本稿ではこの説を「帰天説」と呼ぶ)を問題化する質問に対して、蕃山はそれを首肯する。その上で、「帰天説」は人間の肉体に視点を置いて、生と死を相異なる二つの事象と捉えることによつて成立した説であると批判する。人間の肉体に視点を据えると、生命活動をしている時と活動を停止して消滅するという二つの現象が生じることになる。このことによつて、生と死という二つの概念が生まれ、死後に靈魂が天へと回帰するという説が考え出された。蕃山は捉えたのである。このように、蕃山は生と死を相異なる二つの事象として捉えることを批判して、それとは相違する死生観を構築しようとしたのである。<sup>(30)</sup>

ここで、蕃山の批判の意味するところを明確にするために、「帰天説」が説かれていた書物に目を向けておきたい。蕃山が「まことに五倫書などハ、まさしく作者ありて、我等の生れさる前に出たる書に候、七十餘の人ハ、五十年前に見たると申者御座候、しかるに我等の書に極りて、此間批判の書まで出申候<sup>(31)</sup>」と、『心学五倫書』の作者に擬せられ、その書を読んでいたことに注目したい。先述したように、『心学五倫書』では人間は天より「性」を受けて誕生し、死後はその「性」が天へと回帰すると説かれていた。

これは蕃山が批判した「帰天説」と同趣旨の死生観といえよう。また、『心学五倫書』にみられる仏教の死生観への批判は限定的なものであり、死後の世界が存在するという点に対して批判はされていなかった。このことは、『心学五倫書』で示された「帰天説」は、仏教の後生説を批判するという機能を有していないことを意味している。蕃山の眼に映った儒教で説かれる「帰天説」は、仏教の後生説を批判するには不十分なものであった。

次に蕃山の別な批判をみてみよう。

心友問。世の学者云、人死して精神なし。父母先祖を祭といへ共、其祭を受べき者なし。たゞ、孝子の心の死に事ること生に事る如くするのみ也と。誠に我・人共に死しては何かあるべき。云。如<sup>(32)</sup>此見て悟道せばまことに易き事也。たゞ人心のみを見て此見あり。人心は形気の心也。此形なければ此心なし。吾人の本心は理也。理は無<sup>(33)</sup>始無<sup>(34)</sup>終。生生して不<sup>(35)</sup>息。則性則心也。君子は此理明らかにして存す。死生を以て二にせず。……生死を以て有無をいふ者は、道を不知なり。<sup>(36)</sup>

質問者の説く「人死して精神なし」というのは、人間の靈魂は死後に消滅することを意味しよう(以下、本稿ではこの説を「靈魂消滅説」と呼ぶ)。この「靈魂消滅説」に対して、

蕃山はそれを「人心」だけに着目した説にすぎないと否定的に捉える。「人心」だけにとらわれた説とは、直後の「此形なければ此心なし」という発言、また「身死すれば、此形に付たる情欲の心ハなくなる也」<sup>33</sup>や「人心は形氣ありてよりこのかたの心也。氣散じ形死する時は此心なし」という主張とあわせてみると、自身の肉体に付随する精神的活動をなす「心」だけに注目した見解ということができよう。この「人心」に視点を置いて生と死を考えるのではなく、「本心」に目を向けて生と死を理解せよと蕃山というのは「本心」に目を向けることが、「死生を以て二にせず」というように生と死を異なる二つの事象ではないと述べている点に着目したい。そうすると「本心」に目を向けた説と相反する「人心」に視点を置いた死生観とは、生と死を異なる二つの事象と捉えるものということになる。人間は死によって、自身の肉体に付随する精神的活動は消滅する。そのため、「人心」のみに目を向けると、精神的活動が行われているか、それとも停止するか、という二つの事象が生じる。それによって、生と死の概念が生じ、相異なる二つの事象と捉えることへつながっていくと蕃山は考えたのである。蕃山の主張によれば、先述した《帰天説》とこの《靈魂消滅説》は、「生死を以て二にす」という点で同

一の誤謬を包含する説なのである。

ここで注意しておきたいことは、当時、人間の死後に靈魂は消滅するという説が、儒教のみならず、禅僧の説く死生観とも認識されていたことである。『心学五倫書』と密接な関係にあり、十七世紀中葉に成立したとされる『本佐録』に以下のようにある。

仏法・禅法今の世の儒者、皆堯舜の道の妨と成て、天下の乱の本となる事を人不知候也。其理いかにといふに、釈迦の法も詞たかく理に近く候へども、実なし。經に寂滅と説、如「薪尽火滅」と説て、死して後何もなきものと落着なり。禅法猶如此。又今の儒者は禅法と奥意一つ也。然れば何も心なし、天道もなきものと落着す。諸人まよふも尤も也。<sup>35</sup>

ここでは儒者とともに禅僧が靈魂の消滅を主張しているとされ、その説が批判的に捉えられている。《靈魂消滅説》は儒教の特権的な死生観ではなく、仏教で説かれる死生観でもあると認識されていたのである。このように《靈魂消滅説》は仏教の死生観と同一視される危険性を有していたのである。また他の書物でも、「今の儒家者流の、天の氣あつまれハ、人物となり、其ちる時ハ、陽ハ上にのほり、陰ハ下にくたり、分散して跡もなし、形もなしとおもひて、空空に落着するハ、大なるあやまり也」<sup>36</sup>というように、儒

教で靈魂の消滅を説く点が批判されていた。(婦天説)と《靈魂消滅説》のいずれの立場も、生と死を二つの異なる事象として捉える点で誤謬を犯し、さらには仏教の死生観を批判するには弱点を有していたのである。

蕃山は「生死は終身の昼夜にして、昼夜は今日の生死にて候。生死の理も、昼夜を思ふごとく、常に明かに候へば、臨終とても無別儀候」、<sup>37)</sup>「自逝する者は生死に心あり。或は名を好めるが故也。近しては昼夜、遠しては生死也。夜に入ていぬる者、何の心あり何の名ありて自逝すべきや。死生は天地の常理也」と、人間の生死を昼夜にたとえて、執拗に特別な事象ではないことを説く。蕃山が批判した仏教の死生観、さらには《婦天説》と《靈魂消滅説》はいずれも死とは何か、死後に靈魂はどうなるのかということの問題化し、それに対する回答を備えた説であった。こうした説とは異なり、蕃山は死を生と異なる事象と捉えることはしない。これは、蕃山が生と死の概念を無化する説を志向していたということを意味する。

では、そうした蕃山の死生観とは、具体的にいかなるものであったのだろうか。

### 三、蕃山の死生観

先述した蕃山の「本心」に視点を置いた死生観とは、具体的にはどのようなものであったのであろうか。蕃山の主張を追ってみよう。

太虚天地の理、生々不息なるは我本<sub>レ</sub>躰也。我本<sub>レ</sub>不来。帰るべき所なし。此身心中に生死すること、太空に雲の聚散するがごとし。雲の聚散のみを見て、太空を忘れたる者、聚を生とし、散を死として、死後をうたがふ者也。太空我常躰なることを知たる者は、聚散に心なし。形に生死ありて、心に生死なし。何の不審もなき事也。<sup>38)</sup>

人間は「太虚天地の理」を「心」に本来的に備えており、それは何処へ回帰することもなく、消滅することもなく。何か聚まって生命が誕生し、何か散じて死が訪れるという捉え方は、人間の死後に惑いを持つ者の学説であり、自己の本来的な心のあり方に生死はないというのである。この「聚散」という語は、儒教の死生観の中核にある気の聚散説を想起させるものである。蕃山にとってその説は、生と死を異なる二つの事象と捉える点で誤った説なのである。そうした説に対して、蕃山は自己を生み出した根源的

な存在（「太虚天地」）の属性が自己に内在しており、その不滅性をもって生と死を捉えていくのである。このような天人一体の立場で人間の生と死を説くということは、先行研究でも指摘されている。問題なのは、この天人一体の具体相である。

蕃山の死生観において、自己と根源的な存在である「太虚・天地」との一体性は、何によって保証されているのであろうか。先の資料では、「太虚天地の理」というように、「理」が一体を保証するものであった。しかし、蕃山は以下のようにも言っている。

心の中に此身の生出たるハ、大虚の青天に、うき雲の一むら出たるかことし、死するハ其雲のきゆるかことし、身死すれば、此形に付たる情欲の心ハなくなる也、氣ハ今も天地とひとつなり、天にかへるまでもなく今よりひとつなり、形ハ今も地上にあり、死すれハ土中④にうつみて、土とひとつになる道理なり、

ここでは、「太虚」との一体化を保証しているのは「氣」である。この主張をもう少し具体化すると、「維天之命、於穆不レ已。上天之戴、無レ声無レ臭。是道躰なり。天理流行しばらくも間断なし。……我心氣も道体中に流行す。少も人欲ある時は流行をとレむ、水ふさがりて不流がごとし。……万物生々してやまず、吾心の知覚運動日として生ぜず

と云ことなし。皆道体中に流行すること泉流のごとし。孟子浩然の氣を養ふの受用こゝに本付ものか。吾人の氣、耳目呼吸に通じて、天地の氣と同躰也。造化と共に流行する事、川流のごとし」とあるように、蕃山の死生観には、「太虚」の中で造化の働きをする氣と自己とが融け合っているという感覚が看取される。

このようにみてもくと資料によって「理」と「氣」という言葉の相違があり、蕃山の死生観において「理」と「氣」との関係が問題となろう。しかし、蕃山は「理をいへば氣をのこし、氣をいへば理をのこす。理氣ははなれざれども言にのこす所あり」と述べており、④そもそも「理」「氣」という語を使用することに違和感を表明している。こうした蕃山の意識に即せば、「理」「氣」の関係よりも、先の資料に共通してみられた「太虚・天地」の中に自己が融け合っているということ、さらに「生生不息」、「万物生々してやまず」という主張に注意する必要がある。

この点に関連して注目したいのは、「死して陰陽の神となりては、普天率土の造化を助て、東夷・南蛮・西戎・北狄の一方、百年の治乱のみを心とせじ。太虚に帰せば十二万九千六百歳を一歳として、天地の寿をみじかしとせん。何ぞ、日本の小国に生れて、わづかに五十年の命数の間に見所を悦び憂むや」④と、死後は空間的相違・時間的制約を

超えて、天地造化の営みに参与するという主張がなされていることである。この造化作用は、「たね一粒うへて、千にも万にもなれり、只造化の無尺蔵より、わかし出す也、ひとつたねといふ事なし、又物の化生する事ハ、造化の気のむし立るによつて、変化する也」と、造化の働きをすることが湧き出して行われるものであり、その働きは尽きることなく続けられる。そして、かかる主張は「造化ハ無尺蔵ニシテ無中ヨリ生ズ。生ズル者ハ消ズ、行モノハカヘラズ。輪廻ト云事ナシ」と、仏教の輪廻再生説を否定する根拠にもなっていたのである。以上より、生生してやまない万物の造化作用という考え方が、蕃山の死生観の基調を織り成していることがわかる。

生生してやまない万物の造化作用という発想は、北宋の儒者である程頤（一〇三三―一一〇七）の気の理解に連なるものである。程頤は「若謂既返之氣、復將為方伸之氣、必資於此、則殊与天地之化不相似。天地之化、自然生生不窮、更何復資於既斃之形既返之氣、以為造化」と、気の屈伸往還によって万物の生成を捉える見方を批判し、気の働きは生生してやまないものであり、いったん万物生成の働きに関与した気は再び造化作用に関与することはないという<sup>46</sup>。こうした程頤の見解と、蕃山の死生観の基調にある思想は共通するものであるといえよう。

蕃山の説く天人一体の内実は、生死を一貫して、人間は自己を生み出した太虚・天地に孕まれて、万物生成の営みに参与しているというものであった。そして、それを支える理論的支柱は程頤の気の理解を淵源とする生生の思想であった。こうして、蕃山は仏教の死生観、また当時儒教で説かれていた〈帰天説〉と〈靈魂消滅説〉とも異なる生と死の概念を無化する死生観を構築したのである<sup>47</sup>。

以上のように、蕃山は当時流通していたさまざまな死生観を批判しつつ、自説を形成していった。しかし、その死生観は蕃山の意図したようには受けとめられなかったようである。以下の資料は、蕃山の『集義和書』を批判した書物である『摧邪論』にみられるものである<sup>48</sup>。

天神の死後に、怨霊となり給ひて、祟りを延喜帝にいたされしは、国史にくわしく是をしるせり。然るに、世のつたへあやまりといひけるその心ねを觀するに、中古の儒者、人死して天道に帰して因果なしといへり。汝も聞習ひて、彼方此方に死して後に靈魂なき故に、因果なしと書おく故に、管公怨霊なしといふ義なるへし。

これは、菅原道真の怨霊が祟りを引き起こすという現象をめぐつて、「これ世の伝あやまり也。管公の、怨霊となり祟をなし給ひたるにはあらず」という蕃山の発言に対して

なされたものである。『摧邪論』では、蕃山が「死して後に靈魂なき」という死生観を有するために、菅原道真の怨靈の存在を否定したと捉えている。蕃山が執拗に〈靈魂消滅説〉と自説の相違を説いていたことは、既述した通りである。しかし、その主張は死後の世界を否定し、自己の固有性が失われるという点では、〈靈魂消滅説〉と大差がなく、仏教者からみれば大同小異であつたろう。また、「人死して天道に帰して因果なし」という〈帰天説〉とも同一視されており、蕃山の死生観の意図したところは、仏教者に十分に理解されたとはいえない。ただし、誤解されていたとはいえ、蕃山の主張によつて、仏教者が儒教の死生観を問題化するに至つたことは事実である。

### むすびにかえて

本稿では十七世紀初頭から中葉に至る儒者の仏教批判と死生観の展開をふまえつつ、蕃山の死生観について検討してきた。十七世紀初頭から一六四〇年頃まで、儒教を宗とする書物では、現世における生き方を儒教の説で述べ、儒教の死生観をもつて仏教の死後観、とくに来世・後生を批判することはなかった。しかし、十七世紀中葉に至り、儒者たちの中に、病や死を前にして抱く人間の迷い・不安・

おそれに乗じて仏教の教説が浸透しているという認識が生じはじめた。それと同時に仏教の死生観とは異なる説を構築して、仏教批判を行う動きがみられるようになった。蕃山の仏教批判も以上の動向と軌を一にし、さらに他の儒教の説をも批判しながら、自らの死生観を形成していった。

蕃山は仏教の死生観、儒教で説かれる〈帰天説〉や〈靈魂消滅説〉は生と死を相異なる二つの事象として捉えることから生じた誤つた説と捉え、生と死の概念を無化する死生観の構築を目指した。その内実は、「太虚・天地」の中に自己は包含・融解しているという感覚をもとに、万物生成の根源と自己との一体化を説くものであつた。さらに、この死生観を支えていたのが、程頤の気の理解に連なる生生の思想であつた。こうして、蕃山は仏教および当時流通していた儒教の説とも異なる死生観を提示したのである。

最後に若干の展望を述べて、本稿の結びとしたい。十七世紀中葉において、蕃山をはじめ儒教を宗とする思想家は多様な死生観を主張していた。こうした現象は何を物語っているのだろうか。尾藤正英氏は十七世紀中葉の寺請制度の確立とともに、仏教が死後の問題の主権を握り、仏教的なライフサイクルが人々の日常生活に浸透したと指摘している<sup>(30)</sup>。かかる立場をとれば、儒教の死生観は社会的には脇役であり、江戸時代においてさしたる影響力を持ち得



なかったことになろう。たしかに江戸期において、儒教の死生観や儀礼が浸透していたとは言いがたい。しかし、制度が確立することと、仏教の死生観や儀礼が人々にリアリティをもつて受け入れられることは別な問題である。

仏道ハ一切経のかす多けれともとるところすくなく、方便の法を説凡下の者をまよはず、上智の者といへども木食草衣の身となり、或剃髮染衣と成て人倫を断絶す、故に五倫有人の学ふへき道にあらず、然共神儒の葬祭をなさハ、若僧説之て耶樞宗門御制禁に力を得、耶樞の疑敷など、上へ訴之ハ、彼是と言分も六ヶ敷、其上国法如何可有之もしられず、所詮葬祭の事暫仏道にしたかひ、神儒両道の国に行る、時節を待へし。

ここでは、制度として仏教の儀礼を実践しなければならぬが、その説を信奉しているのではなく、儒教・神道が国中に流布する時期の到来を期待する意識がみられる。以上の主張は、仏教の儀礼が浸透する際に、さまざまな紆余曲折があつたことを示唆している。十七世紀中葉頃には、仏教関係の臨終行儀の書が世に出され、また往生伝も数多く編まれている。このような事象は仏教者が人間の生と死に關して、新たな対応を迫られていたことを物語る。本稿で検討してきたこととあわせて考えてみると、十七世紀中葉に前時代とは異なる新たな生と死の意識が形成されはじめ

たことを示唆しているのではなからうか。儒者の死生観、仏教者の死生観、また両者の確執は、制度の確立を問題とするだけでは掬いきれない十七世紀中葉における生と死の意識の変容を照射するものとして、今後さらに検討していく必要があるといえよう。

#### 付記

・『集義和書』は『日本思想大系三〇 熊沢蕃山』（岩波書店、一九七二）所収、『集義外書』は『神道大系論説編二十一 熊沢蕃山』（神道大系編纂会、一九九二年）所収のテキストを使用し、注で頁数を示した。

・引用資料中の旧字体は適宜新字体に改めた。

#### 注

- (1) 『集義外書』六・二六九頁。
- (2) 『集義和書』一四・二七八頁。
- (3) 代表的な研究としては、柏原祐泉「近世の排仏思想」『日本思想大系五七 近世仏教の思想』(岩波書店、一九七三年)、高橋文博「儒教と仏教の論争」(今井淳・小澤富夫編『日本思想論争史』第三章・第二節、ぺりかん社、一九七九年)、宮崎道生『熊沢蕃山の研究』(思文閣出版、一九九〇年)などが挙げられる。

(4) 溝口雄三「日本的陽明学をめぐって」『現代思想』一

〇一一二、一九八二年）、衣笠安喜『近世日本の儒教と文化』（思文閣出版、一九九〇年）、田尻祐一郎「宋明学の受容と変容―孝をめぐる―」（『日中文化交流史叢書第三巻 思想』一五九頁―一六二頁、大修館書店、一九九五年）。

(5) なお葬祭礼に関しては、岡山藩政と蕃山の思想との関係性が注目されてきた（荻生茂博「家」の祭祀をめぐる儒仏の確執―藤樹・光政・不受不施・蕃山―」（『日本思想史学』二一、一九八八年）、大川真「朱子学」と日本近世社会―岡山藩神職請を題材にして―」（『日本思想史研究』三二、二〇〇〇年）。これらの研究では、儒教の礼と日本近世社会との関係性が主たる問題となっており、死生観の内実は検討されていない。

(6) 衣笠安喜氏は近世における死生観の展開に目を向けつつ、「蕃山は魂魄聚散論はとらず、天と人とをわが心の靈明において結びつける靈明精靈論、ないしは万物一体の天人合一論でもって説いている。……つまり、わが心に靈明があり、それがそのまま万物造化の主宰（天の心）であり、また鬼神の精霊でもあるというのだから、これは王陽明の良知説に近い」と述べ、蕃山の死生観を天人一体の立場から靈魂不滅を説いたとし、それが王陽明の思想に近似すると指摘している（『近世日本の儒教と文化』九一頁―九二頁）。

蕃山の死生観を陽明学に近似するものと捉える見方と対

照的なのが、溝口雄三氏の所論である。氏は蕃山の主張を「人間世間の利害・得喪をすてきつて清明な天と向きあう、そして心をかぎりなく清明にすることによって天にかぎりなく近づき、生死をも脱離して空々如たる自己の天、すなわち自己における誠の心地をうちたてようというのである」と捉え、生死の超越を志向する日本の陽明学の特徴をみる（『現代思想』一〇一一二）。また、田尻祐一郎氏は蕃山の「形死すといへども神は天地の氣に合して不亡」、……形死して神生ず、是死生の義也」（『孝経小解』、『蕃山全集』三・五六頁、名著出版、一九七九年）をもとに、氣の聚散、魂魄の遊離とは異なる肉体の死を超えた「実体への思い」を読み取り、かかる意識が日本の陽明学の特徴と指摘している（『宋明学の受容と変容―孝をめぐる―』、『日中文化交流史叢書第三巻 思想』一五九頁―一六二頁）。なお、吉田俊純氏は朱子学・陽明学と蕃山の鬼神論との関係を検討しているが、後述するように蕃山の死生観を支える思想に関しては課題を残している（『熊沢蕃山の研究―その生涯と思想―』、吉川弘文館、二〇〇五年）。

(7) 江戸時代の儒教の死生観に関する研究には、源了圓「近世儒者の死生観と靈魂観」（田村芳朗・源了圓編『日本における生と死の思想―日本人の精神史入門―』有斐閣、一九七七年）、高橋文博『近世の死生観―徳川前期儒教と仏教―』（ベリかん社、二〇〇六年）がある。源氏は具体

的な検討を熊沢蕃山からはじめ、高橋氏は蕃山の死生観は取り上げていないが、同時期の中村惕斎の検討から出発する。これらの研究は、対象とする人物に違いがあるとはいえ、江戸時代における儒教の死生観を検討する際に、十七世紀中葉頃から叙述が出発するという点で一致している。この奇妙な符合は、十七世紀中葉という時期に注意を向け、儒教の死生観の展開を検討することの必要性を示唆している。

(8) 『新日本古典文学大系』七四・一六八頁(岩波書店、一九九一年)。

(9) 中江藤樹(二六〇八〜四八)は、門人の老母に宛てた書簡で「后生の事一大事と思召由御尤ニ存候。后生一大事なれば、今生猶一大事にて御座候。……仰の如く后生一大事と私の教へ玉ふも、今生の心を明にせん為にて御座候」と(答中川貞良老母)、『藤樹先生全集』二・四三七頁、弘文堂書店、一九七六年)、後生を「一大事」という書簡の相手にそれを否定することなく現世における心のあり方を説いていく。ここからも、仏教で説かれる後生自体への批判がなされていないことがわかる。

(10) 『日本思想大系』二八 藤原惺窩・林羅山』二六二頁(岩波書店、一九七五年)。

(11) 同右。

(12) 『集義和書』一・一四頁。

(13) 『羅山林先生文集』七(ぺりかん社、一九七九年)。

(14) 『日本思想大系』二八 藤原惺窩・林羅山』三二六頁(岩波書店、一九七五年)。

(15) 『文明源流叢書』第二巻・一七頁(国書刊行会、一九一四年)。

(16) 東北大学附属図書館狩野文庫蔵。

(17) 『仮名草子集成』一・一七六頁(東京堂出版、一九八〇年)。

(18) この点に関しては、拙稿「向井元升と『孝経』―連続する「本性」―」(『文芸研究』一四九、二〇〇〇年)参照。

(19) 『日本思想大系』二八 藤原惺窩・林羅山』三二六頁(岩波書店、一九七五年)。詳しくは、拙稿「松永尺五の死生観」(『日本思想史研究』三七、二〇〇五年)参照。

(20) 『仮名草子集成』一・二〇二頁(東京堂出版、一九八〇年)。

(21) 同右・二〇七頁〜二〇八頁。

(22) 詳しくは、拙稿「江戸前期における朱子学の受容と変容―仮名草子の仏教批判をめぐる―」(『日本思想史研究』三四、二〇〇二年)参照。

(23) 中村惕斎「比売鑑」卷之十二(『近世女子教育思想』第二巻・三〇九頁、日本図書センター、一九八〇年)。なお、中村惕斎の死生観に関しては、高橋文博『近世の死生観―徳川前期儒教と仏教―』(ぺりかん社、二〇〇六年)

参照。

(24) 同右・三〇六頁。

(25) 『集義外書』一六・四二五頁。また、「心友問。死生の道はまどはずながら、生を好み死をにくむの心はきよくつきがたきと見えて、年より白毛生じ身体かはりゆくを見ては、感慨の心おこりぬ。いかなる受用にてか、かゝる凡情は変じ侍るべきや。云。これ学者・不学者共に人情の通情也。くらくまどひて多きか、明にさとりてすくなきかのたがひのみ也。ともに仁ならざる事は一なり」と(『集義和書』一三・二六七頁)、生死に執着する心を滅尽しきれず、自己の肉体が老い衰えていくことに深い嘆きを抱き、そうした凡庸な感情の克服を願う問いかけがみられる。

(26) 『集義外書』一六・四二五頁。

(27) 同右。

(28) 宮崎道生氏は、蕃山の仏教批判が幕府のキリシタン対策の一環として確立された寺請制度への批判として機能していたことを指摘している(注(3)前掲書二八四頁〜二八六頁)。蕃山の死生観形成にも、こうした寺請制度の確立による仏教の教説の浸透に対抗する意図があったと考えられる。

(29) 『集義和書』一四・二七八頁。傍線は筆者による。

(30) この資料は、衣笠氏が蕃山の死生観に陽明学の影響があるという根拠になっているものである。そのため、ここ

で陽明学との関係について言及しておきたい。引用資料中の傍線箇所が『伝習録』下・一三六条からの引用である。まず注意したいのは、蕃山の発言は人間の死を問題化する問いに向けて発せられているということである。そうした問いに対して、蕃山は(『帰天説』)に生と死を対立する二つの事象と捉える志向を読み取り、「吾本不來、天と吾と一也。何の帰するといふことかあらん」と、天と自己との一体を説くのである。その根拠として、王陽明の『伝習録』からの引用がなされているのである。

蕃山の主張の文脈を確認したところで、次に『伝習録』の当該箇所を検討してみよう。

問、人心与<sub>レ</sub>物<sub>レ</sub>同体。如<sub>レ</sub>吾身、原是血氣流通的。所以謂<sub>レ</sub>之同体。若於<sub>レ</sub>人、便異体了。禽獸草木益遠矣。而何謂<sub>レ</sub>之同体。先生曰、你只在「感<sub>レ</sub>心<sub>レ</sub>之幾上<sub>レ</sub>看。豈但禽獸草木。雖<sub>レ</sub>天地、也与<sub>レ</sub>我同体的。鬼神也与<sub>レ</sub>我同体的。……可知、充<sub>レ</sub>天塞<sub>レ</sub>地中間、只有<sub>レ</sub>這箇靈明。人只為<sub>レ</sub>形体自間隔了。我的靈明、便是天地鬼神的主宰。天没有<sub>レ</sub>我的靈明、誰去仰<sub>レ</sub>他高。地没有<sub>レ</sub>我的靈明、誰去俯<sub>レ</sub>他深。鬼神没有<sub>レ</sub>我的靈明、誰去弃<sub>レ</sub>他吉凶災祥。天地鬼神万物、離<sub>レ</sub>却我的靈明、便没有<sub>レ</sub>天地鬼神万物了。我的靈明、離<sub>レ</sub>却天地鬼神万物、亦没有<sub>レ</sub>我的靈明。如此、便是一氣流通的。如何与<sub>レ</sub>他間隔得。又問、天地鬼神万物、千古見在。何没<sub>レ</sub>了我的靈明、便俱無了。

曰、今看死的人。他這些精靈游散了。他的天地万物、尚在何処。

『伝習録』では自己と他者、また自己と禽獸・草木とが本体を同じくするのはなぜかという問いかけが出发点となっている。こうした問いかけに対して、陽明は禽獸・草木のみならず、天地・鬼神と自己も本体を同じくするとし、万物は心の認識とは無関係に存在しているが、天地・鬼神である心が認識してはじめて、自己にとって有意義な存在となるというのである（当該箇所解釈については、吉田公平『陸象山と王陽明』（研文出版、一九九〇年）参照）。ここでは自己と万物との関係が問題化され、それに対する陽明の見解が示されている。つまり、この問答では人間の生と死、とくに死に関わる説が問題化されているわけではなく、天と自己との一体化をもって人間の死を説明するということが主題ではないのである。たしかに蕃山は陽明の見解を引用しているが、両者の間には見逃すことのできない意識の相違があるといえよう。

また人間の死や死後については、王陽明の後学である王龍溪や羅近溪に顕著にみられる。ただし、王龍溪は身体の維持や養生の問題に関心を向け、道教の内丹思想も摂取し、羅近溪は死後の靈魂の存在を良知と結びつけて説いており、両者の思想には蕃山と異なる生と死の意識が存在している。王龍溪・羅近溪の死生観に関しては、佐野公治「明代にお

ける上帝・鬼神・靈魂観」（大阪大学中国学会『中国研究集刊』一三、一九九三年）、馬淵昌也「明代後期儒学の道教撰取の一樣相―王畿の思想における道教内丹実践論の位置づけをめぐって―」（道教文化研究会編『道教文化への展望』、平河出版社、一九九四年）参照。

(31) 『集義外書』三・一三〇頁。

(32) 『集義和書』一四・二八三頁。

(33) 『集義外書』四・二四一頁。

(34) 『論語小解』（蕃山全集）四・二五八頁、名著出版、一九七八年。

(35) 『日本思想大系二八 藤原惺窩・林羅山』二九五頁（岩波書店、一九七五年）。なお、『本佐録』の成立時期や思想的基盤については、若尾政希「『本佐録』の形成―近世政道書の思想史的研究―」（『一橋大学研究年報 社会学研究』四〇、二〇〇二年）参照。

(36) 清水春流『嵯峨問答』（寛文十二年・一六七二序、『仮名草子集成』三一・五三頁、東京堂出版、二〇〇二年）。

(37) 『集義和書』三・六一頁。

(38) 『集義和書』一五・三〇四頁。

(39) 『論語小解』（蕃山全集）四・一五三頁。

(40) 『集義外書』四・二四一頁。

(41) 『論語小解』（蕃山全集）四・二二八頁―二二九頁。

(42) 『集義和書』一五・二九九頁。

(43) 『集義和書』 一一・一三三七頁。

(44) 『集義外書』 九・三〇八頁。なお、玉懸博之氏は蕃山が現実世界の生成変化を常に新しいものを生み出す運動と捉えていたと指摘している（「熊沢蕃山の思想―中江藤村の「中期」の思想との関連をめぐって―」『文化』四〇―三・四、一九七七年）。

(45) 『集義和書』 六・一〇九頁。

(46) 『二程全書』 一六・第四三条。程頤の気の問題については、山田慶児『朱子の自然学』（岩波書店、一九七八年）、三浦國雄『朱子と気と身体』（平凡社、一九九七年）参照。なお、吉田俊純氏は蕃山の「太虚」について検討を加え、彼が張載の気の理論を受容したと指摘している（注（6）前掲書九一頁）。張載の気の理論は「太虚」から万物を發出し、また「太虚」へ回歸するというように気の往還を説く。これは蕃山の死生観を支える基調とは異なるものであり、蕃山が張載の気の理論を受容したという点は再考の余地がある。

(47) 以上のような蕃山の死生観に関して、二点補足しておきたい。第一点は蕃山の死生観を支える生生の思想に関することである。管見の範囲では、江戸時代において、生生の思想に基づく死生観が登場するのは十七世紀中葉からであり、この時期に儒者たちの死生観を支える気の問題に変化が生じたことを予測させる。周知のように、靈魂の消滅

につながる生生の思想は朱子学に祖先祭祀をめぐって難問を突きつけたが、江戸期の儒者たちもさまざま対応をしていた。蕃山の死生観もその一例として位置づけられるが、具体的な検討は後考に期したい。

第二点は、蕃山の主張する太虚・天地の中に自己が融解しているという感覚に関することである。相良亨氏は、東京大学の宗教学者である岸本英夫氏と作家の高見順氏にみられる死後に自分が宇宙の生命力、自然や大地中に溶け込んで安らぎをうけるという意識に注目し、それを西行や鴨長明、近世の天地観につながるものと述べている（『日本人の死生観』、ペリかん社、一九八四年）。相良氏の指摘を手がかりにすると、蕃山の死生観には古今の日本に通底する感覚の一端が表出しているようにみえる。本稿で検討した蕃山の主張を含めて近世儒教の死生観を検討する際に、古今の日本、さらには東アジア世界における死生観の共通性と差異を見いだしていく作業がこれから求められるといえよう。

(48) 山本真功「熊沢蕃山批判の書―『摧邪論』翻刻と解題―」（玉川学園短期大学紀要『論叢』二〇、一九九六年）。以下、『摧邪論』の引用は同論文の翻刻に拠る。

(49) 『集義和書』 九・一七〇頁。

(50) 『江戸時代とは何か』（岩波書店、一九九二年）

(51) 「貞享元年十二月 更級郡大塚村町田儀右衛門家訓」

『長野県史近世史料編』第七卷(二)・一〇頁、長野県史刊行会、一九八一年)。

(52) 臨終行儀については、神居文彰「近世における看取りの指標2―執着の作用・聖光撰と伝わる『臨終用心抄』を中心として―」(『仏教文化研究』三八、一九九三年)。往生伝に関しては、笠原一男『近世往生伝の世界―政治権力と宗教と民衆―』(教育社、一九七八年)。また、加藤みち子氏は鈴木正三の鎮魂慰霊活動を検討して、古代以来の民間仏教者や中世後半期における禪宗教団の活動の流れを継承しつつも、新たな「鎮魂」義の解釈がなされていることを明らかにしている(『鈴木正三における「弔」観』、『仏教史学研究』四八―二、二〇〇六年)。かかる指摘は、十七世紀中葉において仏教者の中にも前時代とは異なる生と死に関する意識が生じはじめたことを物語る事例として示唆に富む。

(東北大学百年史編纂室)