

安井真祐の仏教批判

—「非火葬論」を中心に—

高橋 文博

一、はじめに

安井真祐は、徳川儒教思想史の中で重要な役割を果たした人物の一人である。⁽¹⁾彼は、もと仏教の僧侶であり、やがて還俗帰儒して仏教批判を行なった。彼が、中江藤樹「孝経啓蒙」真祐本の筆写人であるとする⁽²⁾と、彼の儒教とのかかわりは、少なくともその筆写時の万治三年（一六六〇）までは遡り得る。

真祐は、和刻本「朱子語類大全」寛文八年（一六六八）刊の九十卷以下、そして和刻本「周張全書」延宝三年（一六七五）刊の加點者である。こうした仕事は、日本における宋学の受容において重要な意義を持っている。

貞享二年（一六八五）に、彼は還俗帰儒した。還俗後の仏教批判も重要な思想的意義を持つ。彼の著した二つの仏教批判書、「非火葬論」（貞享二年三月自序、一六八五）と「帰正漫録」（元禄二年九月自序、同年十月自跋、一六八九）は、かなり流布した。

本稿は、徳川儒教の思想的意義を明らかにする一環として、安井真祐の仏教批判を考察し、彼の思想の性格を明らかにしようとする。

るものである。取り上げる主な材料は和文の「非火葬論」である。

「帰正漫録」（原漢文）については必要な言及にとどめる。⁽³⁾

二、「非火葬論」の成立

「非火葬論」の執筆目的は、次の自序に明らかである。

子が生や、不幸にして父母を火化す、噫、悲しひ哉、羅泌が原焚を読む毎に、涕淚禁ぜず、是に於て倭字非火葬論一篇を作りて、以て愚昧の輩に諒ぐ、庶幾くは風俗の万一に裨け有ること、或ひとの曰く、諸れを己に無くして后諸れを人に非とす、子何ぞ之を非とすることを得ん、曰く、人嘗て毒に中る者有りて、人必ず其の物を食ふこと莫からんことを欲す、予得て何ぞ黙さん、

貞享乙丑暮春 退院執筆（原漢文）

真祐は、父母を火葬にした自らの「不幸」を人々が味わうことのないように、火葬を非とする論説を著して人々に告げ、風俗の助けにするという。「非火葬論」の目的は、火葬の批判であり、火葬の

習俗の廢絶である。もつとも、彼は、火葬の成立要因を仏教にみるから、火葬批判は仏教批判を不可欠とする。

氣になるのは、真祐が親を火葬にした自分を不幸ということである。後にみるように、彼の火葬批判の中心的な論拠は孝である。彼が、親を火葬にした自分を不幸でなく不幸とすることは、彼の思想の性格に関わることとして、後にふれたい。

また、「非火葬論」の目的が、火葬の体験と反省という個人的次元に発しながらも、風俗・習俗の改変という社会的次元にあることも注意したい。社会的次元への関心が「非火葬論」に強く働いているのである。

なお、「非火葬論」の読者を「愚昧」とするのは、誤った習俗を遵守する人々だというだけでなく、「非火葬論」が「倭字」の書物であることにかかわるであろう。つまり、倭字の書物が、当時の知識階層において正統的な著述ではないことを示していよう。

執筆時点は、「貞享乙丑暮春退院筆を執る」とあるから、貞享二年（一六八五）三月、真祐の寺院退去の直後である。⁽³⁾ところが、彼の儒教とのかわりは、「朱子語類」の加点を可能にする相当に深い研究段階に達した後に限っても、二〇年近くに及んでいる。

となると、長い儒教研究の後のこの時点で還俗帰儒した理由に興味がわく。この点について、真祐に請われて貝原益軒の書いた「非火葬論」序（原漢文）に若干の示唆がある。

洛人真祐幼自り浮屠氏と為りて西方の教に服す、其の長ずるに比びてや、則ち聖人の書を読み、深く其の術業の非を知る、然れども父母師長の蔽譴有りて敢へて正に帰ること能はず、以て

憾みと為す、因循して年を歴ること尚し、去年の春遂に仏を逃れて儒に帰す、寺を避けて髪を養ふ、不佞、往昔、洛に止まる、且十四年なり、支許の交りを為す、嘗て其の志を觀、今其の行ふ所を觀る、是れ所謂幽谷より出て喬木に遷る者なり、夫れ浮屠の聖人の書を読む亦鮮しと為さず、然れども儒に帰する者未だ嘗て聞かず、何ぞ其の宜しく聞くべくして久しく聞かざる、甚だしひかな、人の悟ることの難きや、然れば則ち若くのごとき人、豈今世の英雄の士と称せざる可けんや、

益軒は、当節、儒書に通じながら仏僧にとどまるものが少なくないのに、還俗して儒者になった真祐を「今世の英雄の士」だという。

益軒は、ここで、真祐が儒書に学んで仏僧にとどまることを非と知りながら還俗できなかった理由を「父母師長の蔽譴」にあるとしている。とすると、真祐は、親の命令によって自ら非とする仏者の身分にとどまったことになる（「師長」の蔽譴は度外視できよう）。これは、彼にとって、親の命令の尊重、つまり孝が、倫理的当為としてもっとも優越することを示すものである。

だが、孝が自己矛盾する場合はどうか。つまり、親が自分を火葬にすること、不孝を命じる場合である。これは、先の真祐の不幸とかわると思えられるので、後にふりたい。

ところで、親の命令が還俗を妨げたとすれば、親の死没は還俗の条件を整えたことになる。とすると、親の死没と火葬と真祐の還俗とは近接した一連の出来事であることになる。

むろん、これは、真祐の親の死没の年時が不明であるから推測で

ある。しかし、「非火葬論」が親の火葬の体験を強い動機としており、その執筆が還俗の直後であるという緊迫性は、そうした推測を強めさせるものがある。

「非火葬論」の成立については以上にとどめて、本文の考察に進むこととする。

三、火葬批判

夫火葬ハ、モト仏氏寂滅ノ見ヨリ為シハジメテ、西戎ノ鄙俗ト成来レルト見ヘタリ、誠ニ不孝第一ノ所為ニシテ、人情自然ノ彝ニ違キヌル事ノ甚シキ者也、「非火葬論」六丁表

この「非火葬論」本文冒頭の言葉は、本書の要点をよく示している。まず、火葬を仏教の「寂滅」親にもとづいて「西戎」の習俗として行われはじめたものとして、火葬の習俗の成立要因を仏教に認める。

つづいて、この火葬の習俗が「不孝」な行為であり、「人情自然ノ彝」に反するという。孝・人情の自然を論拠として火葬を批判するのである。この「人情自然ノ彝」が、内容的に親を愛敬する孝の心と同一であることは、右の言につづく次の言説をみれば瞭然とする。

凡ソ人タル者、幼穉ノ時ヨリ、誰レ教ルトハ無レドモ、其父母ヲ愛シミ敬マフ事ヲシラザル者ハナシ、是良知良能ノ天然ニシテ、本性ノアラハル、所ナリ、同上・一丁表

「非火葬論」の火葬批判の論拠は、人間の中にある孝心、親への

愛敬の心の自然性・不滅性である。孝心を親への「愛敬」の心と捉える点は、真祐の「孝経」研究によるであろう。

この親への愛敬の心は、親の生前には奉養を尽くし、親の死没の後は遺体をできるだけ保存しようとする態度として現われる。

不幸ニシテ、父母没シヌルトテモ、我が愛敬ノ心滅スルニアラ子ハ、空シキ父母ノ屍ナレドモ、存命ノ如ク思テ、少シモ是ヲオロソカニセズ、己ガ分際相応ニ力ノ及ブホド棺槨衣衾ヲアツクシテ、土ニモケガサレズ、水ニモヒタサレヌ様ニト深ク藏メ侍ル事、是天下古今上一人ヨリ、下万民ニ至ルマデノ人情自然ノ彝ヤムベカラザル所ニシテ唐ニテモ、吾ガ国ニテモ、古来孝子慈孫タル者ノ勤メ行フ事ナリ、同上・六丁裏

真祐によれば、親の遺体は生存中の身とは異なる「空シキ」ものであり、人々に嫌悪感を与えるものでさえある（「死人ハイブセク、ミニクキ物」同上・八丁表）。にもかかわらず、その遺体を「存命ノ如ク思テ」丁重に保存して埋葬とするのは、人々の心の中に親への愛敬の心があるからである。

真祐の火葬の習俗への批判の要点は、火葬が親の遺体を尊重しようとする愛敬の心に反することの指摘につきる。彼は、「火葬トダニイヘハ、貴人高家ノ御事ハ知ズ、ナミナミ人家ニ執行フアリサマコソ殊ニ目ザマシク、カナシキワザナレ」（同上・七丁表）というような、火葬自体と火葬に至るまでの遺体の取扱いの粗雑・乱暴さについて、事細かに描写する（その描写の紹介は省く）。それは、人々の中にある親への愛敬の心に訴えかけ、これを喚起して、人々に火葬の残酷さを認識させて火葬をやめさせることを目指している。

この火葬批判の論法は、火葬をしてしまふ人々にも遺体を愛敬する心のあることを指摘して、その矛盾を突くという形をとる。

近比民間ニ人ノ父死タルヲ、火葬ニスルトテ、僧ヲ請シテ屍ノ髪ヲソラシメシニ、誤リテ頭ニ傷ツケ、レバ妻子親戚大ニ痛ミ悲シミテ、甚怨ミ尤メヌ、疾痛ヲ知ヌ屍ニワヅカノ疵ヲ付ルサヘ、悲ミ尤ムルハ、愛敬ノ真情亡ビザル故ナリ、サハアリナガラ、ヤガテ全身ニ焰ヲ付ケテ、焚ステハ、却テ美目ノ様ニ心得ルハソモ如何ナル所為ゾヤ、ア、習俗ノ惑フ処アサマシト云モ尚ヲロカナリ、同上・八丁裏

この愛敬の心とそれに反する行動の矛盾を突く論法は、遺体を焚き捨てながら、仏壇を飾りたてたり、形見・遺物を尊重することの矛盾を突く議論にまで応用されている。

親への愛敬の心を喚起する議論と関連して注意したいことは、真祐が、中国の古代においては、火葬は重罪人の処刑の仕方であったと指摘することである。

抑人ノ屍ヲ焚事ハ、古ヘ唐シニ周公旦ト申奉リシ聖人成王ト申シ奉ル帝ノ御後ロ見ヲシ玉ヒテ、天下ヲ治メ玉ヒシ時、周礼ト云書ヲ作り玉ヒテ、官人ノ役々ヲ記サセ玉ヒシニ、其中ノ掌戮ト云官ニ、凡ソ其親ヲ殺ス者ハ、コレヲ焚トアリ、人トシテ、ミヅカラ己ガ親兄弟ナドラ殺スハ、誠ニイハン方モナキ重罪人ナレバ、其者ヲ火アブリニシテ、肉ホ子マデモ、ヤキスツベシトナリ、是屍ヲ焚事ハ、其罪ヲ惡ミタツ事ノ甚シキアマリニ、骨肉マデモ残ラヌ様ニ、ヤキ尽ス事ナリ、同上・九丁表

真祐は、「周礼」秋官・掌戮の規定を挙げて、火葬が、周公の定

めた重罪人への処刑方法であったことを示す。そして、衛の出公輶による楮師比の焚屍（「史記」第三十七卷衛康叔世家）、燕の騎劫による焚屍（同上・第八十二卷田单列伝）といった史実は、中国古代の人々のそうした火葬についての理解が現われていると語るのである。

この指摘は、火葬批判に効果的に作用する。火葬が重罪人の処刑方法であったという認識は、「ク、メ縄トヤランヲ、足ヨリ頸ニカケ、重罪人ノ如ク、キビシクカラメテ棺ノ中ニ蹲ラセタルアリサマ」（「非火葬論」七丁裏）という、火葬に落着する遺体の乱暴な取扱ひへの批判的な描写に迫力を与えるのである。

さらに、真祐の火葬批判の議論の中で興味深いのは、火葬の習俗と日本の神道との対立をあげることである。

夫吾国ハ神国トシテ、如何ナル村里野山ニテモ、其処々ノ土地ノ神、氏ノ神ノ御社マシマサヌ処ハコレナク、殊ニ火ノ穢レヲ、キビシク忌メル国法ナルニ、此ニモ彼ニモ穢ハシキ屍ノ煙ヲ、タナビカシムル事、誠ニ恐レ禁ズベキ事ノ第一ナラスヤ、同上・十一丁表

真祐は、日本は神国であり、諸方に神社があるとして、この日本の神々は火の穢れを殊に忌むのであるから、穢らわしい焚屍の煙をたなびかせることは、禁忌の第一であるとする。

この神道に依拠する議論は、前後の文脈だけでなく、愛敬の孝心を論拠とする儒教的色彩の強い火葬批判の思想的文脈からも、唐突にみえるが、そうではない。

後にみるように、真祐は、日本の歴史については、仏教の影響に

より火葬の習俗が始まったと考えている。だから、彼の火葬・仏教の批判が、仏教渡来以前から存続している日本の習俗とみられる、神道の擁護・復興への志向と結びつくことに不思議はないのである。⁽⁴⁾

この神道の援用は、愛敬の孝心という主観的な心情に加えて、日本古来の習俗という客観的な伝統を、火葬批判の論拠とするものである。これによって、火葬批判は、日本人にとって、より具体性を持つことになる。

以上みてきた真祐の火葬批判は、いずれにしても、親への愛敬の心をいわば絶対的根拠としているのであり、これが相対化されると火葬批判は有効性を持たなくなる。そして、真祐は、火葬の習俗を思想的に支える仏教が愛敬の心を相対化するものとみる。火葬批判には、仏教への批判が不可欠なのである。

四、仏教批判(一)——仏教の矛盾

前述の如く、真祐は、「非火葬論」の冒頭で火葬の成立要因を仏教とみている。ところが、この考え方は、中村惕斎の批判を受けてた。

切に望むらくは早く(「非火葬論」を：高橋註)人間に播き、以て愚夫愚婦に示すときは、則ち世教を補ふこと儘多し、独り論中に、火葬は釈氏空寂の見が始まると謂ふ者は、疑ふらくは必ずしも然らず、拙、希に釈書に涉り、参証明らかならず、然れども理に拠りて之を論ず、西戎の俗、元水火土林四葬有り、

而して釈氏火葬を尚ぶ者は、蓋し空寂の取に取ること有るが爲也、「答安井真祐」「惕斎先生文集」卷第三(原漢文)

惕斎のこの発言は、真祐が「非火葬論」に対する評語を求めたのに答える書簡の中にある。惕斎の批判の要点は、「西戎」の葬送の習俗として既に火葬があり、仏教は「空寂の見」にもとづいてそれを尊重するが、仏教によって火葬が成立したのではないとするところにある。

しかし、真祐は、仏教を火葬の成立要因とする自らの見解を修正していない。これは、西方の場合とは別に、日本や中国において現に実行されている火葬の習俗が、仏教にもとづいているとみるからであろう。

真祐は、日本の歴史に即して火葬の習俗の導入と定着の過程を、次のように語る。

本朝四十二代文武天王ノ御時、道照法師ト云者、始テ其身ヲ火葬シケルヲ、天皇聞シメシ玉テ、仏法ヲ信シ玉フ御心カライミジキ事ノ様ニ思召玉ヒケレハ、其後崩御ノ時、御遺詔アリテ、カシコクモカタジケナキ、アマツヒツキノ玉体ヲ、飛鳥岡ニテ火葬シ奉リシ事、誠ニ勿体ナキ事ニゾ侍ル、其ヨリ以降仏法日ニ盛ナルニ付テ、貴賤トモニ火葬ニスルヲ美目ト思フテ、次第ニ盛ニナリモテ来リテ、中古以来ハ六十余州火葬セザル処ハマレナリ、同上・七丁表

真祐は、道照法師の火葬が日本の火葬の起源であり、これを受ける文武天皇の仏教尊崇にもとづく火葬の実行が、それ以後の火葬の習俗としての定着に決定的な意義を持ったと語る。彼は、日本にお

ける火葬の習俗の成立要因が仏教にあるとしているのである。

注意したいことは、真祐が、文武天皇という為政者の火葬の開始が、火葬の習俗としての定着に決定的な意義を持ったとみることである。これは、仏教が現実の社会に定着するためには為政者の政策を必要とするという理解、一般的にいえば、為政者を習俗の定立者とする理解である。この理解によると、逆に、火葬の習俗の廃絶は、愛敬の心の喚起という仕方だけでは不十分であることになる。

さて、火葬と仏教が密接に結びついている以上、火葬批判は仏教への批判を不可避とする。そして、真祐の仏教批判の焦点は、まずもって愛敬の意義づけに向けられる。

仏一己ノ虚見ヲ立テ、愛敬ノ本心ヲ過去妄想ノ習氣ト見ヤブリシヨリシテ、斯ル不仁ノワザヲコシテ、天下万世吾ガ神国ノ人ノ子弟タル者マデヲ、酷ダシキ、不孝ノ所為ニ陥イラシムル事、其罪アゲテ云ベカラザル者ナリ、同上・十一丁裏

真祐は、「愛敬ノ本心」を「妄想」として否定するのが仏教であり、それによって、仏教は、これを奉ずる人々を不孝に陥らせるという。彼は、仏教が愛敬の心を妄想とみる理由と、その結果を次のように語る。

夫釈氏、非有、非空、非寂、非滅、中道実相ナド、色々様々ニ、利口ニ説成ストハイヘトモ、畢竟虚寂ノ見ニ陥イリタル者ナリ、虚寂ニ陥ルカラ造化生々ノ道、人情自然ノ辨ヲ妄想ト見破ルナリ、故ニ其所行一ツトシテ、自然ノ辨ニモトラザル事ナシ、同上・十二丁裏

真祐の立場が、宋明儒教の形而上学を受け継ぐものであることは

いうまでもない。この立場によれば、一切の存在は造化生々の働きにおいてある実体であり、愛敬の心はその造化生々の人間における現われである。この造化生々の働きの現われである、存在とその秩序、愛敬の孝心にもとづく人間の社会的秩序（「人情自然ノ辨」）は不滅である。

真祐によれば、仏者は、「虚寂ノ見ニ陥リタル者」であり、実体としてある存在を非実体的なものとみる。この仏者と存在との交渉は不調和であり、仏者は、存在の秩序に背反する。だから、仏者は、一切の存在とその秩序を苦痛として拒否・排斥することになる。

寂滅ノ僻見ニ沈ミテ、自然ノ道理ニ戾ルユヘニ、万事万物、ヨル処、サハル処、皆尽ク煩ハシク、イトハシキナリ、生死ヲ苦ニシテハ、是ヲイトヒ、父母妻子ヲ苦ニシテハ是ヲ捨、家ヲ捨、国ヲ捨、首ノ髪マテヲ苦ニシテハ是ヲソリ捨ル、口ニモクヲハテ居ラル、者ナラバ、クフマジケレトモ、食ハ子バナラヌニヨリテ、肉ヲクハデ野菜ナドヲクラフガ如キノ私ヲカマヘ、アゲクノハテニ、死後ノ形マデヲ苦ニシテ、焚スツル者ナリ、同上・十三丁表

一切の存在とその秩序を拒否・排斥する仏者は、死後の遺体を火葬によって無にしようとするにもなる。しかし、このような一切の存在と秩序の拒否・排斥は矛盾を含むし、不可能である。真祐は、このことを、釈迦の言動に即して示そうとする。

仏モ人ナレバ、何ホド寂滅ト見破リテモ、己レガ自然ノ愛敬滅ビザル故ニ、浄飯王泥洹経ニ書タルヲ見レハ釈迦ノ父浄梵王ノ死セル時ニ、其屍ヲ諸ノ香水ヲ以テ洗ヒ清メテ白細氈トテ、白

クシテイカニモ軟カナル毛織ヲ以テ包ミ纏、棺ニ入レテ、諸ノ香木ヲツミテ是ヲ焚キ骨灰ヲ収テ、金函ニ盛置キ、其上ニ塔ヲ立シメテ、供養セリトアリ、トテモ寂滅ノ見ヨリシテ、父ノ形体ヲモ、焚スツルモノナラバ、洗ズトモ、包マズトモ、棺ニ入ズトモ、沈香梅檀ヲツマズトモ、骨灰ハ吳王ノ云ハレシコトク、風ニマカスベキ事ナルニ、カクマデ事念ビニ執行ヒシハ、愛敬ノ具レルシルシニアラズヤ、同上・十一丁裏

真祐によれば、釈迦は、人間の愛敬の心・人情自然の葬・造化生生の道を否定しようとするのだが、否定することはできない。釈迦は父の浄飯王の葬送に際して遺体を丁重に取り扱い、香木で焚いた後に、骨灰を金函に包んだ。この遺体・遺灰の尊重は、親への愛敬の心の現われだというわけである。

これは、釈迦が親の遺体を焚くことと愛敬の心を持つこととの矛盾を突くものであり、火葬批判にみられた論法の適用である。

さらに、真祐は、存在と秩序の拒否・排斥の不可能を、次のように主張する。

畢竟其（釈迦を指す……高橋註）道ノ本意トスル処ハ、父母妻子国家ヲステ形ヲ傷ヒ破リ、屍マデ焚ステ、子孫ヲ断絶シテ、アクマデ造化生々ノ理、人情自然ノ葬ニ背キタル所ガ、彼ガ道ノ本意トスル所ナリ、然ルトキハ世界中ノ人皆出家シテ、子孫相続セズ、世界ニ人種タエハテ鳥獸魚鼈一草一木マデモ、出生スル事無ラマシカハ釈迦本意ニカナフベケレドモ、釈迦ガ神通力ニテモ、造化生々ノ徳ヲヤブル事モナラズ、民生自然ノ葬ヲ滅ス事モナラヌナリ、同上・十三丁裏

真祐によれば、釈迦の本意は一切の生物の断滅、したがって、人間の断滅であるが、「造化生々」する生物の断滅は不可能である。生物の断滅を不可能とするこの主張は、仏教を撃つ極めつけの論拠である。

これで、仏者も人間の愛敬の心とその秩序を否定することはできず、むしろそれを前提しているとして、その不滅性を明らかにしたことになる。真祐としては、仏教の誤りと自己の立場の正しきを示したわけである。

五、仏教批判（二）——仏教の社会的有効性の欠如

ここで問題となるのは、仏教の誤りにもかかわらず、人々が仏教に帰依する理由は何かということである。

微細ニ論ズルマデモナク、其（仏教のこと……高橋註）邪道僻見ナルコトハ、此ノ如ク分明ナルニ、古来異国本朝トモニ、聡明ナル輩ノ多ク惑ヘルハ、何事ゾヤ、コレ未来ノ説ヲ立テ、畏シタブラカスニ依テ、愚人ハ云ニ及バズ、聡明ナル者モ、死ヲ畏ルル臆病ノ一念ニ引カレテコソ、迷ヘルトハ見エタリ、同上・十四丁表

真祐によれば、仏教が死後の世界の存在を説き、生前の行為に応じて死後に報いがあることに、死後の応報への恐怖に負けて、人々は仏教に帰依するのである。この議論にかんして、真祐は、次のように語る。

彼ガ徒オモヘラク、王者ノ刑政ハ明ニ人ノ惡ヲ作ルヲ制スルマ

デナリ、仏氏未來報応ノ説ヨリ、暗ニ人ノ惡心ヲ止シメテ、大ニ世教ニ助アリト云云、是大ナル無実ノ誇言ナリ、同上

ここで、真祐は、死後の世界や来世の応報の有無という問題に立ち入って仏教の主張を論駁することをせず、来世の応報という觀念が社会的秩序の確保に有効であるとする仏教の主張への批判に、議論を転じてしまう。

これは、議論の飛躍ともみられるが、これからみてゆく、彼の人間観や関心のあり方からすると、自然の成りゆきともいえる。

さて、真祐は、死後の応報という考え方の社会的秩序の確保に対する有効性を全面的に退けている。その根拠として、彼は二つの「事実」をあげる。

一つは、彼の考える歴史的事実である。つまり、中国の堯舜三代・日本の仁徳天皇顕宗天皇の世は仏法がなくとも善人ばかりで平和に榮えていたし、「近世」は仏法が隆盛であるが善人は少なく悪人は多い。こういう歴史的事実に照らして、仏教が、社会的秩序の確保に有効である証拠はないとするのである。

注意したいことは、この事実を語る中で、彼が、次のように述べることである。

近世ハ佛法盛シニ行ハレテ、イカナル野ノ末、山ノ奥ノ、賤ノ夫賤ノ女ニイタルマデモ、惡ヲ作セハ、未來地獄ニ墮ルト云事ヲ聞シラヌ者ハ一人モナカルマジ、サレドモ惡人ハイツクニモ多クシテ、善人ハイツクニモマレナリ、同上・十五丁表

これは、仏教の死後の応報という觀念が知識として広く流布していても、人々に信じられていないことを指摘するものである。

他の一つは、右の歴史的事実を説明すると考えられる次のような人間論的事実である。

人ノ物ヲ盜ミトラントテ、手ヲ指出シタル者ガ、地獄ノ報ヲオソレテ、其手ヲ引入レテヌスマヌ者トテハ、イカデカアルベキ、人ニ見トガメラレン事ヲハデ、トラヘラレテ刑罰ニアハン事ヲ恐レテコソ、指出シタル手ヲモ引入レ、既ニ盜ミ取タル物ヲモ打捨テニグルナリ、其恥オソル、心コソ、盜跖ニモ亡ビヌ所ノ羞惡ノ真情ナレ、今ノ世仏法バカリニシテ、御仕置ノ刑罰ナクバ、盜賊天下ニ充滿シ、父ヲ弑シ、君ヲ弑シ、人ノ妻子ヲ奪ヒ掠ル如キノ惡人比々トシ出来ルベシ、道理ナルカナ、眼前ニ敵ナル刑罰ヲ見ナガラモ、欲ニ迷フテハ、恐レヲナサヌ愚民ガ、目ニモ見エヌ、虚誕ノ地獄沙汰ニ、聞オヂシテ止ムベキヤ、同上・十五丁表

真祐は、人間が惡事を恥じるのは他人にみられるからであり、惡事を避けるのは為政者による刑罰への恐怖によるという。このような恥と恐怖が惡を避けさせるのであり、これがあらゆる人間に存在する「羞惡ノ真情」であると説明する。この人間は、惡を自から咎める自律的な良心を持たない他律的存在である。

真祐によれば、こういう他律的な人間からなる社会的秩序の確保は、為政者の制定する刑罰によつて果たされる。眼前の刑罰を恐れない人間であれば、現実に確認できない死後の応報を恐れて惡を避けるはずもない。だから、死後の応報を説く仏教が社会的秩序の確保にとって有効ではないというのである。

それだけではない。仏教の中で当節盛んな「念仏宗」は、惡人も

阿弥陀仏を念すれば極楽往生できるとするから、「惡ヲ止ル助トナ
ラヌノミナラズ、却テ惡人ノ方人トナリテ、惡意ヲツノラシムルナ
ルベシ」(同上・十六丁表)とみられる。つまり、念仏宗は惡人の
味方をして惡を増長させるものである。

こうして、真祐によれば、仏教は、社会的秩序にとって有害無益
なのである。

ところで、死後の應報の觀念が社会的秩序の確保にとって有効で
ないという、この主張は、死後の應報の觀念を知識として持つてい
ても信じて受け入れることはないとする人間觀と密接に結びついて
いる。この人間觀は、人間とは、来世よりも現世のことを恐怖する
のだというものである。真祐における人間は、死後の應報を恐れる
ものではないのである。

この人間は死後の應報を否定しているのではなく、死後よりも現
世の應報への関心がはるかに切実なのである。こうした関心のあり
方は、真祐自身のものでもある。彼が、死後の應報の有無を検討せ
ず、ただ、その社会的秩序の確保にとっての有効性だけを問題とし
ているのはそのためである。

このことからすると、先に死後の應報の觀念を人々の仏教受容の
理由としていたことも、人間の本性に深く根ざすものとしてではな
く、単に迷妄として乗り越えられるべきものとしてであったとみる
ことができる。

このように死後よりも現世への関心が切実である真祐にとって
は、現実の社会的秩序の確保にとって有効か否かが、仏教の主張の
正否を論ずる最も重要な論点となる。そして、この点で、仏教とそ

の習俗・火葬は、有害無益でひたすら排斥すべきものでしかない。

「非火葬論」は、その排斥の役割の一端を担うものではある。し
かし、この書物は、読者に愛敬の心を喚起して、火葬・仏教からの
人々の離反を促すにしても、これだけでは、習俗の改変にとって十
分ではない。

真祐は、習俗を定立する主導的役割を、為政者の施策に認めてい
る。とすれば、習俗の改変に向けての為政者への提言が、「非火葬
論」とは別の形で必要なのである。

以上で、「非火葬論」の火葬・仏教批判の検討を一応終わったが、
最後に、この批判にみられる真祐の思想的志向をみることにする。

六、真祐の思想的志向——儒教の日本化

「非火葬論」の目的について、真祐は、本文の終わり近くで、次
のように述べている。

予不幸ノ身ト生レテ、父母共ニ火葬シヌル事、力ノ及サル所ナ
レバ、是非モナシトハ思ヒナガラ、天地ノ間ノ大罪人ニシテ、
身ヲ容ル処モナキガ如クニ覺エテアサマシ、吾ガ身ノ上ニトリ
テ、悲シサノ余リニ、セメテハ世上ノ孝子慈孫ノ輩ノ、惑フテ
知サル処ノ人、此書ヲヨミテ、親ノ其体ヲ枯灰ニヤキステタル
ガ、心ノ底ニ満足ナランカ、己レガ分際相応ニ力ノ及フホト厚
クツ、ミテ、深ク蔵メタルカ、心ノ底ニ満足ナランカ、ヨク
／＼浮氣ヲシヅメテ、思案セラレバ、愛敬ノ本心オノヅカラ感
動シテ、火葬ノ不孝第一ノ所為ナルコトヲ知テ、執リ行フ事ナ

カラマシカハ、幸ナラント思フバカリニ、斯克フツ、カニモ書
記シ侍ルモノナリ、同上・十六丁表

真祐は、親を火葬した自己の悲しみの体験に発して、この悲しみの根拠である愛敬の本心に注目し、人々の愛敬の本心に訴えて、火葬の悲しみを体験することのないように火葬の廃絶を人々に語りかけたのである。「非火葬論」の火葬・仏教批判は、真祐自身の体験を根拠に人々の心にかかわろうとするところに特色がある。

ところで、右の文章に「予不幸ノ身ト生レテ、父母共ニ火葬シヌル事、力ノ及サル所ナレバ、是非モナシ」とある。とすると、父母の火葬は、自らの意志による決定ではなく、外部の余儀ない意志によってしたことになる。彼は、親を火葬にした自分を「天地ノ間ノ罪人」と呼んでいるが、それは「不幸ノ身ト生レテ」しまったことをいうのであり、自分が不孝な行為をしたことをいうのではない。

この点は、先に真祐の自序と益軒の序で留意しておいたことである。真祐は、親を火葬にせざるを得なかった不幸を悲しんでも、親を火葬にした不孝を自ら責めることはない。このことは、親の火葬が親の命令であったことによると考えられる。

親の命令を奉じて親の遺体を火葬する真祐は、自らの孝心について何の疑いも持たなかったであろう。自らの孝心を信じられるが故に、自ら不孝とはいわない。しかし、自らの愛敬の孝心に背く火葬を、孝心の故に実行せざるを得ない自分を不幸というのである。

このように愛敬の孝心にもとづいて親の命令を絶対的に奉ずることが孝であるとなると、孝の立場から火葬が絶対的に廃絶すべきものではなくするという問題が生ずる。

実際、この問題にかかわる、次のような興味深い発言が「非火葬論」の末尾にある。

又世上ニ、學者ト称セラレ、儒者ト呼ル、人ニ父母存命ノ時ハ、似合ザル不孝ノ事多シテ、死後ニハ却テ己レカ名ニ恥ヂ、外聞ヲハバカリ、結構ナル儒葬ニスル人モタマサカニハ有ト見エタリ、生前不孝ニシテ、死後ニモ亦焚スツル者ヨリハ、セメテハマシナランカナレドモ、愚夫愚婦タル者ノ、仏法ニ迷ヒナカラモ、存命ノ時ハ、ヨク孝行ニシテ、死後ニハ不孝ノ道理ヲ知ラズシテ焚スツル者ニハ、却テオトリヌベシ、同上・十六丁裏

真祐は、生前の親に不孝でありながら外聞から儒葬をする儒者を攻撃している。こういう儒者は、生前の親に不孝でかつ死後の親を火葬するものよりは勝るにしても、仏法に迷う愚者が生前の親に孝で死後の親を無知から火葬にするよりは劣るというのである。

ここで注目したいのは、真祐が、孝心を欠いた儒者の儒葬を否定するという仕方、儒葬への消極的な議論をしていることである。真祐は、火葬に對置する葬法としての儒葬の積極的提唱者ではないとみられるのである。

このことは、真祐が、火葬を神道に依拠して批判しようとしたことを改めて想起させる。真祐の火葬・仏教批判は、儒教に依拠してはいるが、それだけではなく、神道にもあわせ依拠するものなのである。

真祐は、儒教を根拠として火葬・仏教を批判するが、儒教を相対化して、それを神道に接合する。これは、真祐が、火葬・仏教批判

の中で、儒教の日本化を志向していることを示すものである。この真祐の志向する儒教の日本化が、内面の愛敬の孝心を絶対化する半面で、外面の儒葬・火葬の礼を相対化する形をとっていることには注意しておきたい。

七、おわりに

安井真祐の「非火葬論」は、火葬の批判を目的とするが、火葬の成立要因を仏教にみることから、仏教批判をも重要な目的とする。

真祐の火葬・仏教批判の論拠は、親への愛敬の心とこの心にもとづく人間の社会的秩序の不滅性である。愛敬の心とその秩序があるにもかかわらず、これを虚妄とする仏教の誤り・矛盾の指摘と、それによる人々の愛敬の心の喚起が、「非火葬論」の要点をなす。

ただ、真祐は、習俗の成立・改変の決定的要因を為政者の施策に認めているから、人々の愛敬の心の喚起だけでは、火葬・仏教の克服に十分ではない。「非火葬論」は、火葬・仏教の克服のためには十全ではないのである。

ところで、真祐は、この親への愛敬の心が、善をなし悪を避ける心と密接に結びついていると考えない。人間の善をなし悪を避ける心は、他者の視線や為政者の刑罰によって他律的に存立するとみるのである。

こうした人間の他律性は、真祐における人間が社会的秩序形成の主体たり得ないことを意味する。それは、習俗の定立者を為政者に認めることと相関的である。

人間が自律性を持たない存在であれば、人々は、社会的秩序の積極的な担い手とはなり得ない。それ故、社会的秩序の確保は為政者の施策に俟つ外はないのである。

ところで、真祐は、愛敬の孝心にもとづく社会的秩序を神道と共通するものとみていると思われる。これは、愛敬の孝心にもとづく社会的秩序を単なる儒教的概念ではなく、日本の概念に読み替えることで、仏教とその習俗に対抗することを企図するものである。

このことは、仏教との対抗の中で、儒教を神道に接合するという仕方では日本化することを意味する。この儒教の日本化は、半面では、神道の仏教的性格の排除による儒教化でもある。この儒教と神道の接合は、新しい思想的複合の形成とならざるを得ない。

真祐は、しかし、儒教と神道との関係について、具体的には何も語っていない。彼は、仏教と対抗するための儒教の日本化が、儒教と神道との思想的複合の形をとることを示唆しているだけである。

このことを含めて、「非火葬論」は、火葬・仏教批判の議論としての包括性・体系性を欠く嫌いがある。それは、議論に迫力を与えてもいる、真祐の体験に深く規定されている「非火葬論」の成立事情からくる制約であるだろう。

註

(1) 安井真祐についての早い言及は、佐藤仁「朱子語類の歴史」

「久留米工業高等専門学校研究報告」第八号・一九六七、隈

本宏・福田殖「朱子語類の各種版本について(統)」(久留米工業高等専門学校研究報告)第一二号・一九六九)にみられる。

これらを踏まえ、独自の調査によつて真祐についての研究を飛躍的に発展させたのは加地伸行『中国思想からみた日本思想史研究』（吉川弘文館・一九八五）第二章第五節「真祐本『孝経啓蒙』と安井真祐と」である。本稿は、この研究に多くを負っている。記して謝意を表する。

なお、柴田篤・辺土那朝邦著『中村惕斎・室鳩巢』（明徳出版社・一九八三）にも真祐についての言及がある。

(2) 「非火葬論」の版本には享保二年（一七一七）刊本（『国書総目録』に拠る、未見）と甘雨亭叢書所収本がある。

管見に入つた写本には二種の系統がある。一つは①水府明徳会彰考館所蔵本（元禄十六年佐々宗淳筆写）とその再写本②茨城県立歴史館所蔵本である。他は③西尾市立図書館岩瀬文庫所蔵本（安永五年浦池潜筆写）、④国立公文書館・内閣文庫所蔵本である。

①②は（3）に掲げる詩を含むが、③④にはそれがなく、

③④は稲葉正義著「非火葬論附録」を合本するが、①②はそれではない。①だけは「帰正編」を書名とする。これが、

（4）にいう「題」ではないかと考える。

「帰正漫録」は数度版行されたが、これについては調査中である。

引用にあたり、原則として写本③に拠り、他の諸本を参照した。漢字は、通行の字体に改めている。

(3) 真祐が寺を出た年時が、貞享二年二月であることを前書に示す詩がある。それは、（2）の写本①②の巻末に付された真

祐のものとみられる次の詩である。

貞享丙寅元旦 去年二月遷帰正菴

帰正菴中始迎春

遷喬鶯語更宜人

朝来頭髮梳多少

自喜免毀傷此身

（4）「非火葬論」の奥書に「帰正一編、火葬の非を弁じ、虚寂の僻を闢く、其の論甚だ明らかにして吾が神道に助有る者と謂ふ可し、因りて其の題を書して菴主に貽る、貞享丁卯の春 藤実富」とあるのは、そうした志向を読みとつたものであらう。

この「藤実富」は、（2）の①②の写本に「藤宰相実富」とある。「公卿補任」から、延宝三年（一六七五）に参議従三位に任ぜられた山本実富（正保二年・一六四五―元禄十六年・一七〇三）であることがわかる。また、山本実富が真祐におくつた「題」というのは、写本①の書名の「帰正編」であらう。

「非火葬論」は「帰正編」と呼ばれることもある。貝原益軒

「朝野雜載」巻十五（『益軒全集』第八巻、五四六頁）。

（5）「浄飯王般涅槃經」に拠る。『国訳一切経』經集部二・一三五頁―一三七頁。

（6）ここでは説明できないが、すべて漢文からなる「帰正漫録」が、習俗の改変を為政者に求める真祐の提言の書であると考え

る。

（7）真祐は、「帰正漫録」で欧陽修「本論」に、次のような私見を付している。

愚按するに、本邦仏氏の盛なる、其の由りて起くる所は亦歐公の論ずる所の如き也、王政の蕩乱、神道の衰微に当り、聖徳太子始めて之を倡へ、次後弘法伝教が徒本地垂跡の説を造り、神道を仮りて以て誑す、是の故に上は王公より下は庶人に至るまで、天下靡然として之を信ず、今に至るまで殆ど千年骨を穿ち髓に入る、奈何ともす可き無し、嗚呼悲しひ哉、これは、日本における仏教の浸透の条件を政治的混乱と神道の衰微に認め、仏教の排斥のために、善政の回復と神道の復興を、暗に為政者に要請するものである。

ところが、この文は次に引く「本論」の文を下敷きにして書き換えたものである。

堯舜三代の際、王政は修明にして、礼義の教は天下に充つ、此の時に於て仏有りと雖ども由りて入る無し、三代衰へ王政缺け礼義廃するに及び、後二百余年にして仏中国に至る、是れに由りて之を言はば、仏の吾が患為る所以の者は、其の缺廢の時に乗じて来るなり、

真祐は、仏教の浸透の条件について、「本論」があげる「礼義の缺廢」を「神道の衰微」とあえて読み換えている。これは、中国の礼義に対応する、日本独自の秩序を神道にみることを示すものであらう。

〔付記〕 本稿は、三島海雲記念財団の平成元年度学術奨励金による研究成果の一部である。〔一九九一年八月四日〕

（岡山大学助教授）