

## 三浦梅園と山片蟠桃

高橋 正和

三浦梅園と山片蟠桃は非常に近似した鬼神論を展開している。もちろん、その細部に亘っては種々の相違点をも包懐してはいるが、鬼神論の骨格を形成する部分に照明を当てる限りにおいては、近似と評するよりもむしろ同一と評すべきである。このように梅園と蟠桃の鬼神論の骨格が同一の要素材から構成されている事實は殊の外に注目を要するであろう。三浦梅園の鬼神論が展開されている書物は、梅園哲学の名著として有名な『玄語』の陰に贅疣的著作としてひそやかに伺候しているが故に、従来とも学界や学会で全く等閑視されきつたっている『贅語』の小さな部分である「天人軼下」の「鬼神第七」である。これに対して山片蟠桃の鬼神論は名著『夢の代』にある。

梅園と蟠桃の鬼神論に認められる共通点の第一は、天神・地祇・人鬼の総称としての「鬼神」の實在を否定している点である。共通点の第二は、無鬼論を展開するに際して、『論語』にいわゆる「如在」（いますかごとし）という概念に注目している点である。この概念は有名な「八佾篇」に出てくるものである。

祭ルコト在（いま）スガ如クシ、神ヲ祭ルコト神在スガ如クス。  
子ノ曰ハク、吾レ祭ニ与（あずか）ラザレバ、祭ラザルガ如シ。  
これは神を祭る側の精神のありようを述べたものである。

梅園はこれについて、

夫レ、通天下ノ情、其ノ物ノ無キヲ以テ之ヲ死スルニ致スニ忍  
ビズ、其ノ物ヲ追ヒ、其ノ靈ヲ想ヒ、其ノ几筵ヲ設ケ、其ノ俎  
豆ヲ陳ネ、宮室ヲ為リテ之ヲ安ンジ、鐘鼓ヲ懸ケテ之ヲ楽ム。  
スデニ朽ルノ身、スデニ化スルノ神ハ、宮室ノ美、几案ノ安・  
俎豆ノ奉、鐘鼓ノ声アリト雖モ鬼ノ用フル所ニアラズ。人ノ心  
ヲ尽スナリ。是ヲ以テ文王ノ祭ニ於ケルヤ、死ニ事フルニ生ニ  
事フルガ如クス。死ヲ思フニ生ヲ欲セザルガ如クス。故ニ其ノ  
祭ヲ謂フヤ、曰ク「在スガ如シ」ト。其ノ之ヲ「如シ」ト謂フ  
者ハ、物有リテ之ニ臨ムガ如ク、敬ノ至リナリ。古人、鬼神ニ  
處スルノ道ナリ。（『贅語』天人軼下・鬼神第七）  
と論評している。つまり、鬼神というものは存在物とか存在者とか  
いう意味では明らかに非存在物・非存在者でしかないのであるが、  
こと祭祀行事に際しては、あたかも存在物・存在者としての鬼神が

我々の眼前に臨在しているかのように、我々はこれに対して最高至上の敬意を払わねばならないと主張するところにアクトンがかかっている。そして、これこそが古聖賢達が鬼神に対処した祭祀上の方法論であると梅園は云うのである。

ところが蟠桃も梅園と同様の見解を開陳している。

ユヘニ、古聖人「ノ」、鬼神ヲ貴トブソノ心底ヘ、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、神ヲ饗シ戸ヲ立テ、在スガゴトキノ孝養ヲツクス。

（『日本思想大系43・富永伸基・山片蟠桃』四九〇ページ、以下『夢ノ代』よりの引用はすべて同書）

又、次のようにも述べている。

モトヨリ鬼神ハナキモノニ決定スト云ヘドモ、齊明盛服シ、誠実恭敬ヲ致シテ祭ルトキハ、上ニ在ガ如ク、左右ニ在ガトシ。「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。（四九八ページ）

前引用節で蟠桃は、今は亡き父母の霊前に山海の珍味貴品を供え、尸を立てて亡き父母の霊を慰め孝養を尽す祖先神慰霊の精神で以て、古聖人の鬼神に対処する際の「心底」、つまり心のありようを語り示している。後引用節は、この心のありようが「誠敬」であれば良いことを語り示している。梅園と蟠桃の鬼神論に認められる共通点の第三は前掲の資料群からも明らかになように、外圧的に迫りく

る鬼神の脅威性や威厳性にひれ伏すのではなく、人間主体の内奥から自発する「誠敬」精神の発露を促す媒介者として、非存在としての鬼神を祭るのであるという考え方である。ここでは明らかに「在すが如き」態度を人間主体に採らせる契機の権柄が人間の側に全面的に譲渡されてしまっている。

梅園と蟠桃の鬼神論のこのような共有地盤が、当時の日本精神史の中でどれほど特異なものであるか、どれほど進歩的なものであったかを相対的に浮彫にする為に荻生徂徠の鬼神論を示そう。

鬼神の説、紛然として已まざる所以の者は、有鬼と無鬼との辨なるのみ。夫れ鬼神とは聖人の立つる所なり。豈疑ひを容れんや。故に鬼無しと謂ふ者は、聖人を信ぜざる者也。其の信ぜざる所以の故は、則ち見る可からざるを以て也。

（『荻生徂徠集』筑摩書房・日本の思想12、二七八ページ）

徂徠の鬼神論は明らかに有鬼論である。しかもこの有鬼性の保証は聖人の権威に依存している。

梅園と蟠桃の鬼神論に認められる共通点の第四は、梅園と蟠桃が共に無鬼論の立場に立ちながらも、鬼神に対する祭祀儀礼の必要を否定せずに、むしろ非存在であるからこそ鬼神に対して人間の側が一方的に「誠敬」でなければならぬと主張し、その根拠に、我々人間にとって功德のあるあらゆる存在に対する「報本反始」の精神、つまり生命や存在の根本始源に対して報恩反躬する精神が据えられている点である。梅園はこの精神について次のように述べている。

是ヲ以テ、聖人ノ教ヲ神道ニ設クルヤ、務メハ礼楽ニ在リ。是ヲ以テ、其ノ祭ルヤ在スガ如クシ、鬼ニ事フルニ答ヘテハ則チ

人ニ事フルヲ以テス。其ノ教ヲ設クル者ハ何ゾ。之ヲシテ能ク  
報本反始ナラシメ、之ヲシテ能ク倫理ヲ正シ誠敬ヲ用ヒシメ、  
之ヲシテ能ク其ノ靈ヲ尊ビ其ノ淫ヲ防ガシム。故ニ祭ノ法、日  
月星辰ハ民ノ瞻仰スル所、山林川谷ハ民ノ財用ヲ取ル所。故ニ  
我ノ上下旁殺ノ間、恩情ノ深キ所、其ノ人スデニ無シ。無シト  
雖モ而モ之ヲ無シトスルコト能ハズ。是ニ於テ、恩情ノ及ブ  
所、報本反始、惟レ誠、惟レ敬、務ハ「在マサガ如クスル」ニ  
在リ。謹シミテ意フニ、報本反始ノ道ハ広シ。豈ニタダニ天地  
ノ神祇ノミナランヤ。豈ニタダニ親シム所ノ鬼ノミナランヤ。  
故ニ功德アル者ニ至リテハ、其ノ鬼ニ非ズト雖モ之ヲ祭ル。  
・・・豈ニタダニ人鬼ノミナランヤ。門戸井竈ヨリ猫虎ノ属ニ至  
ルマデ、功德アレバ則チ祀リ、人ヲシテ報本反始ノ心ヲ忘レザ  
ラシム。豈ニタダニ祭祀ノミナランヤ。門ヲ出デテハ大賚ヲ見  
ルガ如ク、民ヲ使フヤ大祭ヲ承ルガ如シト。誠敬ヲバ人ニ用フ  
ルナリ。世、司馬温公ノ吾ガ平生ノ為ス所、未ダ嘗テ人ニ對シ  
テ言フベカラザル者アラズノ語ヲ以テ美談ト為ス者ハ其ノ誠ニ  
服スレバナリ。世、恩ヲ知ラザル者ヲ以テ之ヲ禽獸ニスル者  
ハ、報本反始ノ心ヲ亡ヘバナリ。是ニ於テ、報本反始ノ心ヲ以  
テ、誠敬、「在マサガ如キ」ヲ務ムルハ、神人一ナレバナリ。  
(『贅語』天人軼下・鬼神第七)

実に不思議なことであるが、このテーマに関しては蟠桃も梅園と  
ほぼ同じ文脈で同一の主張をしている。  
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。ユヘニソレトノ祭ルベキ所ノ神ヲ祭ル也。

警バ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リ、セメテハ存  
命ニテ在スガ如クニ尸前ニシテ孝ヲツクス。コレ祭リノヨツテ  
起ル処ナリ。コレヨリシテ其礼備ハリテ、其先ヲ祭ルニ本ツ  
キテ、天地ヲ祭リ、山川ヲ祭リテ、其天下民ノ安穩ナル功德  
ヲ頌ハメ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リテ地ノ徳ヲ報ジ、稷ヲ祭  
リテ五穀ノ神ニ報ズ。五祀ハ竈・井・中・雷・路・戸ノ神ミ  
ナ其恩ヲ報ズルモノ。

(『夢の代』四九六ページ)

以上に列挙した四点は、三浦梅園と山片蟠桃の鬼神論に認められ  
る共通点の主要なものである。

次に両者の鬼神論に認められる相違点を列挙警見してみよう。  
相違点の第一は、梅園にあっては、「在すが如く」に「誠敬」の  
精神を用いる対象の範囲が鬼神に留まることなく、すぐ前に引用し  
た『贅語』の一節からも明らかのように、「天神」「地祇」「人鬼」、  
即ちいわゆる「鬼神」から猫や虎の属に至るまでの祭祀一般は勿論  
のこと、およそ祭祀と関係のない社会での日常生活に於ける人間関  
係から行政の万端に至るまでの広領域にまで拡大されているのであ  
るが、蟠桃にあっては、専ら「鬼神」に限定されて「在ますが如き」  
誠敬が要請されているにすぎない点である。

例えば蟠桃は『論語』の一章を引用して次のように断言している。

孔子モ「獲ニ罪於天」、無レ所レ禱也」ト云、又「丘之禱久矣」ト云。コレミナ其鬼ニ非ザルヲ祭ラズシテ民ノ義ヲツトメ、鬼神ヲ汚サズ近ヨラズ、敬シテ遠ザクルノコト、コ、ニアル也。コレヲ以テミレバ、タトヒ博識多能ノ士タリトモ、鬼神ヲ信ジテ事トスル人ハ、其知ノ至ラズシテ愚ナル処アルヲ知ベシ。人トシテ篤敬忠信ナレバ、上天ニ慚ズ、下人ニ愧ズ。天地ニ恥ベク恐ルベキコトナシ。何ゾ天ニ媚ン。又ナンゾ權勢ニ詔ハン。況ヤ靈驗モナキ奥・竈ヲヤ。又況ヤ天神・稻荷・聖・天・妙見・不動・観音・淫祀・狐狸ノ類ヲヤ。決シテ禱ルベカラザルコト必セリ。

(『夢の代』、五〇〇ページ)

※傍点は高橋、以下同

梅園と蟠桃の鬼神論に認められる相違点の第二は、無鬼論の根拠の立て方にある。梅園は無鬼論の根拠を次のように指摘している。

蓋シ人ハ有意ノ作ヲ以テ天神ヲ望ミ、一物ヲ冥漠ニ擬シ、醜醜黜黜ノ能ヲ此ニ期ス。是ニ於テ神モマタ人ナリ。天下ヲ通ジテ皆シカリ。……之(鬼神)ヲ淫スル者ハ見テ以テ冥漠中ノ一物ト為ス。是ヲ以テ直ニ意ヘラク、目モテ視ルコトアリ、耳モテ聴クコトアリ、足モテ走リ、手モテ持チ、喜怒愛憎ノ念ヲ以テ、人ト能ク醜醜黜黜スル者ナリト。アア、若シ物アリテ此ノ如クンバ則チ其ノ物モマタ人ナリ。アニ之ヲ鬼神ト謂フベケンヤ。(『贅語』天人帙下・鬼神第七)

つまり世間の人々は、鬼神はあたかも人間存在と同じように目耳足手で視聽言動し、喜怒哀愛憎の感情を持ち、人間達と人間的な応対を

し、誉めたり貶したりの人間臭い行動に出る存在であると考えているが、これでは、超人間的であるべき管の鬼神が人間化してしまっているのではないかと批判している。「是ニ於テ神モマタ人ナリ」「其ノ物モマタ人ナリ」という梅園の下した断案は決定的である。これは実は、まぎれもなく梅園哲学を一貫する重要な哲学原理のひとつである「天人の弁」に、世俗の鬼神論を否定する根拠を置いていることを示し、その意味で注目を要する。

又、梅園は

神ノ目、三、天神・地祇・人鬼。其ノ設ルヤ久シ。是レ乃チ人ヨリ建ツル所ノ者ニシテ、条理ヨリ来タル者ニハ非ザルナリ。

(同前)

とも云っている。ここに所謂「人ヨリ建ツル所ノ者」とは、まぎれもなく天の人化、自然の擬人化を指摘したもので、先の「天人の弁」に基づくものであるが、この一節に続く「条理ヨリ来タル者ニハ非ザルナリ」という梅園の断案は、世俗の鬼神論が梅園哲学の最も重要にして唯一の存在法則である「条理」に基づくものでないことを指摘したもので、梅園の鬼神論中最も注目すべき点である。

ところが、一方、蟠桃の方はその無鬼論の根拠をユニークな「如在」解においている。蟠桃はいう、

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。(『夢の代』四九六ページ)

この蟠桃の論断は、少なくとも古典の解釈上では、一見非常に合理的で客観性のあるものに見える。しかし、実は孔子の權威のバックアップなくしては、もっと下品に換言すれば、孔子を妄信すること

なくしては成立しえない、その意味では皮肉にも最も主観の横溢したものでしかない。

後儒サマノ鬼神ノコトヲ論ズトイヘドモ、孔子ノ語ニ正シテ考フベシ。(同前五〇二ページ)

と強い語調で主張するに至っては、蟠桃の批判精神など消しとんでしまふ。思うに、

汎<sup>い</sup>ンヤ孔孟ツイニ鬼神アリトイハザルヤ。ソレヲ以テ思ヒ合スベシ。(同前、五七六ページ)

という蟠桃の発言をも考え合わせれば、蟠桃の立場は決して合理主義の立場ではなく、むしろ孔子や孟子を妄信する孔孟絶対主義的な意味での古学派の流れを汲むものであることは論を俟たない。源了圓氏は『日本の名著』所収の解説「先駆的啓蒙思想家・蟠桃と青陵」の中で、蟠桃の無鬼論を評して、

蟠桃の合理主義的精神が最も鮮やかに示されているのは『夢の代』巻の十、巻の十一に展開された無鬼論である。(同書三九

ジ一ペ)

と指摘しておられるが、問題を孕む。

たしかに、蟠桃が鬼神の存在を否定していた事實は、今日の合理主義的視座から展望する限り、少くとも結果的に合理的であることは慥かである。しかし、蟠桃の無鬼論の根柢の最重要の論拠が、こゝともあろうに孔孟の主張との一致不一致に求められている事実もまた軽視する訳にはいかない。むしろ、この様に孔孟の影が不用意に顔を出して来る事實は、蟠桃の批判精神が主體的には合理的精神に徹實されていなかったことを物語る。蟠桃は程朱の鬼神論を評し

て、

程子・朱子ノ鬼神ノ論ハ、<sup>ていし</sup> <sup>しゆし</sup> 尽ク書ヲ信ズルモノニシテ、トリ留<sup>コトク</sup>ムル処ナシ。(『夢の代』五〇五ページ)

と批判しているが、『論語』や『孟子』を含む余他の多くの書物を信ずるのも、孔子や孟子の書物を信ずるのも、「書を信ずる」、つまり「書物を盲信する」という点においては同一であると批判しているのである。この蟠桃の批判精神の立脚地は、梅園が三十歳にして天地自然に蔽存することを大悟した「存在の法則」としての「条理」を武器に伝統的な鬼神論を否定し、「天人の弁」という客観主義的合理主義的立場から鬼神の存在を否定した場合のその結論が、結果的に『論語』にいわゆる「如在」の立場と一致していたというのは、その批判の視座がまるで逆になっている事實を見逃してはなるまい。<sup>⑩</sup>

相違点の第三は仏教批判の姿勢である。梅園はこれについて、本邦、古ヨリ神ヲ奉ズルノ道ヲバ最モ謹シメリ。故ニ、人、呼ビテ「神国」ト為シ、始祖ヲ天ニ配シ、太祖ヲ日ニ配ス。大事ハ諸ヲ己ニ出サズ。政ハ祖廟ヨリ下シ、敢テ穢ヲ以テ神ヲ瀆サザルヤ支那ノ古ナル者ト亦タ遠カラザルナリ。仏教ハ、本、天篤ノ神道ナリ。古ヨリ之ヲ有ス。悉達太子、出デテ之ヲ修メ、万乗ヲ脱履シテ終ニ正覚ヲ成ス。覺道ノ齟齬スル者ハ目シテ外道ト為ス。蓋シ、梵説ノ大概ハ政刑ノ権柄ヲ持タズシテ、将ニ其ノ忘想ヲ舍テ、自ラ其ノ心ヲ證シテ、解脱スルヲ以テ真果ヲ取ラントス。衆情ノ度シ難キガ為ニ、其ノ本モト惑ヒシ所ヲ以テ勸懲ノ具ト為シテ欲ス。故ニ、其ノ教ヲ設ルヤ、人鬼ト天神

トヲ合シ、直ニ勝テ之ニ上トス。是ニ於テ、仏境ハ最モ高シ。諸天諸神、皆、其ノ下ニ出ズ。因果報応、三世十界、卑キハ惑

ヘル所ヨリ誘ヒ、高キハ覺レル所ヨリ安ンズ。道ハ聖人ト異レリト雖モ、シカレドモ衆ノ為メニ術ヲ挾<sup>たばさ</sup>ミシハ一キナリ。〔贅語〕天人峽下・鬼神第七

この長い一節の中で、私が注目するのは次の三点である。

(一) 仏教ハ、本、天篤ノ神道ナリ。古ヨリ之ヲ有ス。悉達太子、出

デテ之ヲ修メ、万乗ヲ脱履シテ終ニ正覚ヲ成ス。

(二) 因果報応、三世十界、卑キハ惑ヘル所ヨリ誘ヒ、高キハ覺レル所ヨリ安ンズ。

(三) 道ハ聖人ト異レリト雖モ、シカレドモ衆ノ為メニ術ヲ挾<sup>たばさ</sup>ミシハ一キナリ。

第一点で梅園は「仏教はもともと我が国の神道と本源が等しく、古からその宗教精神は宗教実体として存在するところの由緒正しいもので、悉達太子が王子の地位を弊履のように脱ぎ捨てて修業した結果、正覚を成就したほどのものである」と非常に冷静に仏教の成立事情を評価している。第二点で梅園は、「因果報・三世十界のいわゆる仏教説話は、下品の大衆救済の為に用意された方便門で、救済対象が下品の大衆であればこそ、彼らが最も迷の生ずる個所から誘導するという方便を用意し、上品のエリート群にはそれ相應の正覚直参の道から安心立命の悟境に導く用意のある幅の広さを評価している。第三点で梅園は、仏教的に方便ないしは方法論は儒教のそれとは道程を異にするが、大衆の為に方便を用意している点では同等であると評価している。この三点の評価は、今日の我々から見

ても、世界のいずれの宗教にも共通して認められ、それはそれなりに是認されるべき宗教的特性であろう。

人類文化の中で、最も主観化傾向と絶対化性向が強い宗教を、梅園ほどに客観化・相対化して展望した思想家も珍らしいが、その視座が、いわばビグミー族の文化の盛行すらも等価に顧う地球体論的哲学に据えられている事実は忘れられてはならない。例えば、梅園は中国思想史を通覧して、次の様に評している。

蓋シ、聖人ノ心ハ愚ヲ懲ミ、異ヲ容レ、賢愚利鈍ヲバ各オノ其ノ情ヲ伸シ、各オノ其ノ力ヲ竭シ、各オノ其ノ所ヲ得ルニ在リ。先王ノ道ガ衰ヘ、諸士ハ口舌ヲ以テ天下ノ治ヲ説キ、己ノ見ル所ヲ以テ己ノ非トスル所ヲ排ス。門戸ヲバ互ニ設ケ、是非ヲバ各オノ張ル。之ニ加フルニ仏老ヲ以テス。道ト政ト離ルルニ、其ノ相ヒ是非スル者ヲ以テ天下ヲ治ント欲ス。是ニ於テ、政ニ従フ者モ亦タ此ヲ以テ心ト為シ、水ヲ以テ火ヲ惡ミ、裘ヲ以テ葛ヲ忌ミ、赤子ヲ分チテ諸ヲ愛外ニ置ケリ。大ヒニ周公、天下ヲ治ムルノ設ニ非ザルナリ、而モ天地化育ノ道ト異ナレリ。〔玄語〕〔例旨〕

また梅園は同様の視座から、学問的派閥の発生理由とその弊害を次の様に指摘している。

蓋シ、人ノ生ヲ為スヤ、必ズ習フ所ニ染ム。習フ所ニ染メバ則チ其ノ素ナル所ヲ失フ。是ヲ以テ、俗習ノ蔽、学、之ガ砭鍼ヲ為ス。学習ノ蔽ハ殆ド葉石ヲ擲ツ。之ニ染マルヤ易ク、之ヲ素ニスルヤ難シ。之ヲ蔽フヤ易ク、之ヲ復スルヤ難シ。……(学閥学派は)各オノ其ノ門ニ拠リ、各オノ其ノ戸ヲ守リ、区

域ヲバ相ヒ画シテ、是非ヲバ相ヒ殊ニス。是ニ於テカ或ヒハ相ヒ睨視シ、或ヒハ相ヒ仇讐ス。學習ノ人ノ聡明ヲ蔽ヒ、人ノ才力ヲ病マシムル所以ナリ。〔『文語』例旨〕

それでは、梅園自身はどの様な態度を採るかと言え、次の一節が美事に明示している。

荷モ諸ヲ天地ニ徴シテ、而シテ有ラバ、則チ蕩蕩狂夫ノ言ヲモ奚ゾ靡サンヤ。

いやしくも天地自然・万物千態に徴証を求めて、その徴証が有るからには、その学説・見解が、仮に正規の学者や優れた文化人のものではなく、その点では一般に全くとるに足りないと思ひこまれていた樵夫や獵師や風狂の人の言葉であろうとも、どうしてそれを靡棄なぞ出来ようか——と梅園は主張する。ここには、近代的合理主義、否、密やかな時空の無限膨脹の只中にある現代合理主義すら色褪る程の学的コスモポリタニズムの立場が蔽存している。それはすでに、「排仏」や「否仏」などというチャチなセクト主義をはるかに超脱している。

ところが、蟠桃の仏教に対する姿勢は、かの中国哲学史の二千年代を飾る北宋南宋の程朱学がきわどく示した排仏の姿勢を少しもくずしてはいないのである。次の様な数個の例節を参読されれば、蟠桃が仏教を、日本古来の神道や新井白石の鬼神論と一括して蔑視している事実が理解されることであらう。

(一) 仏ト神トハ葬埋祭祀ノ小道也。必ラス泥ムコトナカレ。(『夢の代』、五一四ページ)

(二) 今スベテ神体ヲコシラへ、諸神ヲ土庶ノ家内ニ祭ル。コレミナ

仏家ノ惡風移リタルナリ。(同前、五二一ページ)

(三) 鬼神ヲ以テ惡ヲ止ントスルモノハ仏ノ方便ト同ジ。(同前、四九五ページ)

四今サラニ仏ニ混ジ、方便ラシキコトヲ用ヒテ、諸人ヲ欺罔  
〈アヤシム〉センヤ。至誠天地ヲ貫キテモ化シ難キ民アリ。何ゾ偽  
詐ノ法ヲ作りテコレヲ化スベキヤ。統ヒ化スルトモ実ニアラ  
ズ。沉ヤ有モセザル鬼神ヲ偽リテ、人ヲ導カンヤ。(同前)

特に最後の一節は、蟠桃自らも次の様に引用論証している事実からも明らかな様に、二程子の内の兄の明道先生の説を全面的に受容した上での主張となっている。

二程全書、「或曰、釈氏地獄之類、皆是為下根之人、設此教、  
命<sup>ナナム</sup>之<sup>を</sup>善。明道先生曰、至誠貫<sup>キ</sup>天地、人尚有<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>化、豈有<sup>ニ</sup>  
偽教<sup>ニ</sup>而人可<sup>レ</sup>化乎。」ト。コレヲ以テミルベシ。コノ語、仏ノ為  
ニ答フトイヘドモ、鬼神ニヲケルモ又同ジキナリ。(同前、五  
七五ページ)

もしも蟠桃に、天地の実態を直視する梅園の様な合理主義の精神があったのであれば、仏教の方便に依って善男善女の一群が善導され教化されていく仏教集団の実態を見落す筈はない。私は明道の説に全面的に依存しながら、いかにも痛烈げに批判の矢を放つ蟠桃の批判精神の甘さと、その基底をなす合理主義的精神の濃度の薄さを指摘したい。

〔注〕

①以下の拙論参照。

・「二程子の研究(一)」(『別府大学紀要』一九六八・一〇)

・「二程子の研究(二)」(『別府大学研究報告』一九七一・七)

②蟠桃は徂徠に対して次のように批判している。

程子・朱子ノ鬼神ノ論ハ、尽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。只コレ「如在」ノ二字ヲ熟シ得ザル也。

(『夢の代』、五〇五ページ)

③「報本反始」(『礼記』郊特牲)

天地や父祖の恩に報いること。「本ニ報ヒ、始ニ反ル」と訓む。

原文には、「唯ダ社ニハ丘乗桑盛ヲ共ス。本ニ報ヒ始ニ反ル所以ナリ」。

④また、同書で次の様にも述べている。

世俗所謂天神人鬼則不<sub>レ</sub>然<sub>ニ</sub>。其意謂<sub>ハ</sub>、冥漠中有<sub>レ</sub>物、如<sub>レ</sub>人。或天神也、或人鬼也。思量計較、如<sub>レ</sub>人、喜怒愛憎、如<sub>レ</sub>人。而能与<sub>レ</sub>我酬酢、持<sub>ニ</sub>禍福之柄<sub>一</sub>、執<sub>ニ</sub>生死之權<sub>一</sub>。亦能察<sub>ニ</sub>隱微<sub>一</sub>焉。

⑤ここに引用した文章に依ってのみ判断すれば、蟠桃の学問の姿勢は孔孟絶対的古学主義に映ずる。ところが、同じ『夢の代』の中で、これとは全く逆の姿勢を示している文章もあるのである。例えば次の文章を見よ。

悪キ語ハ孔子ト云ドモ執ベカラズ。苟モ善言ナランカ、ソノ人ニカムハルコトナシ。アニ人ヲ以テ言ヲ廢センヤ。

(『夢の代』、五〇五ページ)

この文章に認められる姿勢は、明らかに合理主義のみを受け入れるものである。「孔子も仏陀もわが講求討論の友」と喝破した梅園のそれに近い。しかし、『夢の代』の全体に流れる蟠桃の精神は、未だ梅園ほどには徹し得ず、權威主義の圏界に迷遊していたと評するのが妥当な様に思える。

⑥この「無鬼論」に認められた蟠桃の合理主義的精神・批判精神の脆弱さと梅園のその強靱さの相違は、両者の西洋天文学に対する姿勢にも認められる。蟠桃はまったくの西洋一辺倒から、どちらかといえば空想世界の方へと飛翔するところに自己の独自性を示すのであるが、梅園は、あの知的電撃にも似た地動説を耳にした場合でさえ、一応は自己の哲学的法則としての「条理」に裏打ちされた天文学体系の中に位置づけようとし、悪戦苦闘の果に、美事に条理的座席を賦与しているのである。私は梅園と蟠桃の間にこの様な相違の出でくる理由は、獨創的な哲学体系を保有していたか否かの相違に求めるべきだと思うのである。