

林羅山の思想

—— 理氣論・心性論の軌跡 ——

栗原克榮

はじめに

本稿は、林羅山の思想をその理氣論・心性論の面から考察し、羅山の思想の特徴の一端を明らかにすることを課題とする。羅山の理氣論の評価をめぐっては、彼の「理氣不可分之論」をどのように解釈するのかが、従来よりの問題であった。この点については近年石田一良氏⁽¹⁾により、一定の解決がせられたと思われる。石田氏は羅山の理氣論の展開をたどり、羅山が理氣一元論に傾斜していたのは、禪的論理を脱しきれなかった慶長年間であり、藤原惺窩の死亡した元和五年頃を境として、羅山は明確に理氣二元論の立場に立ったと結論された。この石田氏の研究により、羅山理氣論の展開過程は大筋において明らかにされるに至ったが、いまだ考察せねばならない点も残っている。それは、後述するごとく理氣一元論の立場に立っていた時期においても、それとは異なった（あるいは矛盾する）理氣についての考え方を述べていることである。したがって、これら

の理氣論がそれぞれの時期において、全体としてどのような構造をもっていたのか、これが第一の点である。また、朱子学においては、理氣論と心性論とは密接な連関を有しているのであるが、羅山においてはどうかであったか、これが第二点である。そして、第三の問題点としては、理氣二元論の立場をとるに到ったとされる完成期の羅山理氣論は、朱子のそれのまったくの祖述にすぎないのか、そこに何らかの特徴を見いだせないかという問題がある。

本稿においては、以上のような問題意識にもとづき、次の要領で考察をすすめる。まず、慶長期・元和期・寛永期以降の三期に分けて、それぞれの時期における羅山の理氣・心性論の構造を考察する。それは、前述した石田氏の研究をふまえ、元和期が羅山の思想の展開の上において、一つの転換期にあつたといふとの見通しによる。次に羅山の神道論にみられる理氣・心性論の構造を考察する。それは、羅山の神道論は彼の理氣・心性論の反映されたものであるとともに、その逆の関連性をも考えることができるからである。

一、慶長年間の理気・心性論

慶長九年（一六〇四年）八月、吉田玄之の紹介により賀古宗隆の邸宅で羅山と惺窩との会見が実現した。この時に至るまでの羅山の学問は、ほぼ独学であったといつてよい。『羅山先生年譜』『羅山先生行状』によれば、十七・八才にして経学を修めることを志し、

その学究は程朱学に拠ったことがわかる。また独学で読破した書目は、宋明儒者のものを中心としている。しかし、程朱学に拠るといってもそれは広義の程朱学、すなわち二程子・朱子とともにそれ以降の宋明儒者の学問をも含むものであり、とりわけ慶長期においては後者を通しての前者の理解という色彩が濃い。（この点は後にふれる。）またさらに、羅山の学究の基本姿勢は、彼の理気・心性論の変遷を考える際、見のがすことはできない。すなわち、羅山は自らの修養のために準体験的に読書を進めるといふよりは、いわば純学問的に読書を進めたのである。彼の理気・心性に関する疑問は、彼自身の修養の体認に発するのではなく、宋明諸儒の理気・心性の論の相異を、読書を通じて知ったという所にその源泉があるといえよう。

さて、惺窩に会見するに先立って羅山が書き送った書簡に、次のごとく記している。

太極理也、陰陽氣也。太極之中本有陰陽、陰陽之中亦未嘗不有太極。五常理也、五行氣也、亦然。是以或有理氣不可分之論。勝雖知其原朱子之意、或強言之。足下以為如何。

発生論的に考えると、理の中にもともに気が存しなければ、現実の理気が合わさってできている存在が説明できない。また、存在論的にみると気の中には理がある。これが羅山の言わんとする「理気不可分之論」なのであろう。しかし、この理気論は「朱子の意に戻る」と言っているのであるから、羅山は朱子の理気論を「理気不可分之論」と理解していたのであろう。

また、慶長末に書かれた「擬問六条」の文では

易称、形而上者謂之道、形而下者謂之器。又曰、一陰一陽之謂道。程子曰、陰陽亦形而下者也、而曰道者元来只此道。朱子曰、天地之化往者過來者統、無一息之停、乃道体之本然也。又答柯国材書曰、一陰一陽往来不息即是道之全体。伯子與朱子其言不異。程叔子曰、所以陰陽者道。又曰、所以關關者道。朱子又曰、理與氣決是二物。又曰、理弱氣強。又曰、若無此氣則此理如何頓放。叔子與朱子其言相同、而伯叔有異。朱子亦其言前後有異。未知以何者為定論、而歸其一也。

と記している。この文は羅整庵『困知記』巻上第十一章の文と非常に似かよっている。この羅山の文は、②から⑤まで程・朱の理気の言説を十ほど引用した上で、二程子においても異なる点があり、朱子においても前後に異なる言が存するので、何をもって定論とすべきかと疑問を呈している。一方『困知記』において、羅整庵は次のごとく論じている。程伯子（明道）は『易』の④・⑤の語を歴挙して⑥と説いたが、その説は「上下を截して最も分明である。」として賛同している。そして、叔子（伊川）の①、⑧の言を引用して、

その言は理と氣とを二物とするきらいがあると、否定的に評している。次に朱子の㊶・㊷・㊸の言説を順に引用して、㊹・㊺・㊻のごとく理氣を二物とみる傾向が朱子にあるとしながらも、㊼の言が朱子の中で最も良いとしている。羅山が『擬問』の中で引用しているもので『困知記』に載っていないのは㊽の文だけである。

以上の二つの文を比べると、その引用された言説がほとんど同じというだけでなく、考え方においても類似性が指摘できる。二程子の主張が異なり、朱子の言にも前後で異なる点があり、定論とするに何をもちてするかと疑問を呈している問題意識が共通している。

また、定論の方向性を明道や朱子の一部にみられる、理氣未分の渾然とした把え方に求めている点においても、通じあうものがある。

これらのことより、慶長期の羅山の理氣不可分之論は、羅整庵そしてそれを通して程明道の説く理氣を一物となす考え方（理氣一元論）に、少なからず影響を受けたものであることが推察できる。

羅整庵の説いた理氣論とは

理須_レ就_二氣上_一認取_レ、然認_レ氣為_レ理便_レ不是、此處間不容髮。

為_レ難_レ言。要在_二人善觀而默識_一之。只就_二氣認_レ理與_二認_レ氣

為_レ理兩言、明有_二分別_一。若於_レ此看_レ不透、多説亦無用。

と述べられているように、氣を認めてそれを理とするのではなく、氣の上に就いて理を認識せよというものである。すなわち、一方で理と氣とを混同してはならないとするとともに、他方理と氣とを二物としてはならないと説くのである。羅整庵の理氣論は、朱子における理先氣後、道器分裂の朱子学を批判しつつも、理の權威性をまったくなくしてしまっているのではない。羅山は、かかる羅整庵の理氣

論の影響を受け、朱子の理氣論を「理氣不可分之論」として批判し「理氣不可分之論」を主張したのである。しかし、その理氣不可分の考え方を、王陽明の理氣論にまで押し進めたのである。

理與_レ氣一歟二歟、王守仁曰、理者氣之條理氣者理之運用

このように、理と氣とを一とする考え方を、王陽明の言を借りて表わそうとするのである。陽明の理氣論は先の羅整庵の言を借りて表現するのならば、氣を認めて理とするものであり、理氣はまったく同一のものとなり、理の權威性はまったく失なわれるに至るのである。

以上考察してきたように、慶長期の羅山の理氣不可分之論は、程朱の理氣をめぐっての言説の不同に気付き、羅整庵の理氣一元論により朱子の理氣を二物とする考え方を批判するなから成立したものと見える。そして、その考え方は陽明の理氣論にまで押し進められたといえる。

一方、慶長期の羅山の中にはこれとは異質の理氣論を見ることができ。先の惺窩宛書簡に先立って書かれた、最初の書簡では、

朱子之於_二程子_一、猶如_二孟子之於_二子思_一、陸氏却以_二老莊之見_一測

之、豈可也乎。夫陸氏知_二困墓之出_二于河図_一、而不_レ知_二其之太

極_一。知_二無極二字出于老子書_一、而不_レ知_二其身之入_二于老_一也。

と記している。ここには、朱・陸の太極論争が背景にある。朱・陸の争点は、朱子が陰陽と別次元の道（理）を主張したのに対し、象山が陰陽が運動することがただちに道であると主張したところにある。象山にすれば「無極」とは老子の書から出てきたものであるから、その「無極」の字をわざわざ「太極」の上に加える必要はない

というのである。一方朱子からすれば、そうした象山の主張こそ「無極」を老子流に解釈したものであり、老子に陥るものである。⁽⁸⁾ 羅山は、以上の朱陸の論争を踏えて、象山の主張は老子流であると批判しているとも解せる。だが、この排陸の弁は惺窩がその返書で述べているように、「諸彦排陸の緒余（宋明諸儒の排陸の常套語）」でもある。したがって、このことを差し引いて考えねばならない。では、陰陽とは別次元の存在としての太極（理）という認識は、羅山においてはっきり指摘されなかつたかというところではない。これより二年後になされた、ハビアンとの問答において、

春曰、理與天主有前後乎。干曰、天主者体也、理者用也。体者前、理者後也。春指面前之器曰、器者体也、所以作器者理也。然則理者前、而天主者後也。干不解曰、燈者体也、光者理也。春曰、所以火為燈者理也。光者非理也。唯云之光而已。⁽¹⁰⁾

と、キリシタンの信奉する絶対者「天主」と朱子学という「理」とどちらが窮極的存在であるかその前後について論争している。そして「天主」は「体」（形体）を有するものであるから、その「所以」である「理」こそ窮極なるものである、と羅山は主張している。そこには、陰陽と別次元の存在である「所以」としての「理」という、朱子的な「理」の考え方があるといえる。

慶長期の羅山には、二つの理気の考え方が見られた。異端批判において主に見られた、現存在の「所以」（存在の根拠）としての「理」という把え方が一方にあり、他方そうした「理」の権威性の主張とは正反対に、「理」の権威性を弱め、あるいはまったくなく

してしまふことに通じる「理気不可分論」があったといえる。しかし、この時期においてこの二つの理気をめぐっての考え方は、彼の思想全体の中で、連関性をもって把えられてはいなかつたといえる。

また心性論をみると、この時期「悪の発生源」をめぐっての疑問が存していた。

性即理也、天下無性外之物。理無不善、故孟子称性善是也。然則所謂惡則性外乎性内乎。曰性内則性本無惡、惡之所自出之本源果其何處乎。是先儒之所未言也。豈易言哉。⁽¹¹⁾

人は「理」（善）を心の内に「性」として具有している。すなわち性即理である。同じように天地万物は各々「理」を内包している。したがって、天下に性外のものはない。とすれば、悪の発生する本源はどこにあるのか、という疑問である。そして、この問題は先儒が未だ答えていないものであるとも述べている。

ここでは「氣」の及ぼす作用についてはなんら配慮されていないのであり、いわば理（善）一元的な立場が表明されているといえる。この立場に立つ限り、すでに先学により指摘されているように、悪の発生を弁証することはできないのである。王陽明が理気渾一的な理気論をもちつつも、悪の発生源を弁証するために、朱子的な理気二元論に逆もどりせざるをえなかつたことと、類似しているといえる。⁽¹²⁾ 羅山も、悪の発生を弁証するためには、こうした理一元的立場あるいは理気不可分論を、修正する必要があるのである。したがって、先述した理気論とあわせて考えるならば、この慶長期には、理気二元論・理気不可分論・理一元論の三つの考え文が、相互に

関連づけられないまま、羅山のうちにあったといえる。

二、元和年間の理気・心性論

慶長の末から元和年間にかけて記されたと思われる『羅山文集』随筆三・四には、前項にみられた理気・心性論の問題が記されている。

程子曰、論性不論氣不備、論氣不論性不明。一之則不是。古今論理氣者多矣。未有過焉者。独大明王守仁曰、理者氣之條理、氣者理之運用。⁽¹⁴⁾
また、

理氣一而二二而一、是宋儒之意也。然陽明子曰、理者氣之條理、氣者理之運用。由之思焉則彼有支離之弊。由後字起則右之⁽¹⁵⁾二語不可捨此而取彼也。要之歸乎一而已、惟心之謂乎。⁽¹⁶⁾

これらを見ると、羅山は程朱における理気を分けて二物とする説に對しては、「支離之弊」があるとして批判し、一方程子の理気を一とする説には賛同の意を示している。そして、理気を一とする程子の言と、陽明の理気の言とを両立させて考えようとしていると思われる。すなわち、この時期の理気不可分之論は、程子の言と陽明の言との両立の方向において、考えられていたと思われる。そして、その両立は「惟心之謂乎」と言われるように、「心」の次元において理気の不可分の論を考えていこうとするものである。これまで未だ連結されていなかった理気と心性の問題が、次第に連関づけられていくようになったといえよう。

他方、こうした理気不可分論とともに、それとは異なった理気の考えもみられる。

朱文公云、太極理也、陰陽氣也、按動生陽靜生陰、其理元來固有故也。凡有氣有⁽¹⁷⁾理、其氣所以有⁽¹⁸⁾動靜萬古如此。自然者理也。太極者其至極實理也。有⁽¹⁹⁾理而無⁽²⁰⁾形、故無極而太極。先儒指⁽²¹⁾氣為⁽²²⁾太極、非⁽²³⁾是。⁽¹⁶⁾

ここには、ハビアンとの問答にみられた「所以」としての「理」が「氣」を生成する「所以」であるとされ、「氣」とは別次元の存在であるとの認識が示されている。そして、その「至極實理」である「太極」は、「理」があつて「形」がないことであると捉えられている。一言でいうなら、朱子流の「太極」（理）の考え方が、明言されているといえる。では、こうした「太極」の理解は、いかなることにより生じたかといえ、

惺窩先生告⁽²⁴⁾余曰、無極而太極言⁽²⁵⁾無形有理。又曰、中者簡理之異名也。余聞而喟然。其後說⁽²⁶⁾儒者書、所⁽²⁷⁾到皆有⁽²⁸⁾破竹之勢。嗚呼快哉。

と記されているように、惺窩の提言によるものといえる。しかし、先に述べた「心」のレベルにおける理気不可分之論と、この「太極」の考え方が、いかなる関連性をもって捉えられていたかは、明らかでない。ただ、生成論的立場からは、「太極」の考え方が、「心」の問題としては理気不可分之論が、別個に説かれているといえよう。

さて一方、心性論における悪の発生源の問題はどうか。

天地万物自⁽²⁹⁾理出、然則惡亦自⁽³⁰⁾理中⁽³¹⁾出來乎。理者善而已。曷

嘗有^レ惡來。然則惡之所^レ出果何哉。我心知所謂惡是何心哉。

於是性善誠可^レ見也。然非^レ大賢者一即不能^レ共語^レ此⁽¹⁸⁾。

と、前項でみたと同じく、惡の發生源の問題を記している。すでに述べたごとく、単一的な理一元の論が故に出てくる問題であり、この解決には理氣二元論に基づいた心性論が必要とされる。それによつてこそ惡の發生が弁証されるのであり、この時期の羅山にはそうした言説も表わされている。

性有^レ天命^二有^レ氣質^一。天命之性本善無惡。孔子所^レ云繼^レ之者善也。子思所謂天命、孟子所謂性善稱^レ堯舜^一、是也。氣質之性有^レ善又有^レ惡。孔子所謂性相近是也。雖然^レ善性則變化氣質^一、可^レ以為^レ善。故橫渠曰、氣質之性君子不^レ性焉⁽¹⁹⁾。

ここに見られるのは、心^二善一元とは異なる性の二元の考え方である。天命の性は善のみ、氣質の性は善惡混有とされ、善く学ぶことを通じて氣質の性を変じて、天命の性に復ることができると説いている⁽²⁰⁾。

朱子の理氣二元論は、心に即して述べられる際には性・情の二層が心に存するとされ、また性に即して説かれると、本然の性と氣質の性があるとして説明された。したがって、これによつて考えるならば、羅山のこの性の把え方を理氣論にまで押し進めれば、理氣二元論となつて表わされるであらう。また、この言によつてみるなら、惡の發生についての疑問は、一つの定論に達し解決されたといえるであらう。

一方、この時期の羅山の仮名書きの抄物を検討してみると、

混沌未分以前、陰トモ陽トモ不^レ分トキノ太極ノ理ヲ指テ、天

ト云フナリ⁽²²⁾。

と、陰陽未分以前の「太極」(理)の存在が説かれ、

サテ此天カ萬物ヲ生シテ、其レノ一ニ理ヲ賦与セラル、ゾ人物各其賦与セラル、理ヲ(中略)性ト云フソ。性ハ何ニヨツテ名ヲウルナレハ、天下ノ人ヲ生スルニ氣ヲアタヘテ形ヲナシ、是ニ賦^レ理性トナスソ⁽²³⁾。

と言われる。また

心ト性トハ分アル也。靈ナルカタハ心ナリ。実ナル方ハ性也⁽²⁴⁾。

と、心と性との区別が述べられ、一方、天理ノ性ハ専ラ理ヲ指ノ云。氣質ノ性ハ理氣ヲ兼タリト云ヘリ。サレバ氣質ニ不同カ有也⁽²⁵⁾。

と、性の二元が説かれている。これらの言によれば、羅山は朱子的な理氣・心性論に立っていると見えよう。以上の引用は『四書集註抄』によるものである。したがって、これらは朱子の言説を説明するがためであるから、羅山自身の思想のあり方は別であるとの解釈も成り立つ。そこで、元和六年に書かれた『卮言抄を』みると、

道ヲ得テ心ニウシナハサルヲ明德ト名ク、此五ツノ道(五倫)其タノ理ニアタリテ至極スル處ヲ中庸ト名ク、其レヲ具スル者ヲ心ト名ク⁽²⁶⁾。

と、道・明德・理・中庸・性・心を規定している。また、

孟子ニ氣ヲ養フトイヒ、性ヲ養フトイヒ、心ヲ養フトイヒ、合セテ見レハ、氣モ理ヨリ生ス。能ク氣ヲ養フ事ハ、性ヲ養フニアリ。理ハ心ニソナハル故ニ、能性ヲ養フ事ハ、心ヲ養フニアリ⁽²⁷⁾。

と説いている。心が理と氣とを合わせているが故に、理（性）・氣を養うことは、心を養うことにあると説くのである。

さて以上検討してきた元和期の羅山の理氣・心性論の展開をまともてみる。理氣の關係だけを問題にした場合には、程子の理氣不可分の考え方と、陽明の理氣論とを両立させようと考えていたといえる。そして、理氣不可分を「心」のレベルにおいて把えようとしていたのである。また、「太極」の理解をめぐっては、朱子のな理氣二元論の立場に立っていたといえる。しかし、この二つの理氣に関する考え方は、理氣論の中には未だ連関性を有していないのである。他方、理（善）一元論の立場をとることにより、惡の發生源の疑問が出されている。そして、心性の問題をめぐってはそれだけにとどまらず、理氣二元論に基づいて「性即理」「心統性情」といった説もあらわれてきている。以上をあわせて考えるならば、陽明的な理氣渾一の考え方、あるいは理一元では惡の發生が弁証できないのであり、それ故に心の構造をめぐっては、善と惡との二元的考え方をせざるをえない。そして、善と惡の二元的考え方は、心性論においては性（理）と情（理氣）、天命の性と氣質の性という二元論となり、また理氣論に反映されるとそれは理氣二元論となつて表わされるに至るといえる。²⁸元和年間の心性論は、慶長期にはみられなかつた二元的な構造をもつようになった。そして、慶長以来の陽明的な理氣の考え方は、心性論の側から次第に壊されていくのであるといえる。

三、寛永期以降の理氣・心性論

『天命図説跋』（元和七年）『四書跋』（元和八年）に続いて、寛永年間には仮名抄物の『三徳抄』『春鑑抄』そして『性理字義諺解』（寛永十六年）『恕靖百問』（寛永十七年）等が書かれている。前の二つの跋はすでに石田一良氏が指摘されているように、朱子の立場に立って書かれたものである。この項では、後の四篇を中心に検討をすすめる。²⁹

寛永十七年の『恕靖百問』は二人の息子に百問の課題を出したものであり、その中には今まで述べてきた理氣・心性をめぐる問も含まれている。石田氏の指摘されるように、「五十八歳の羅山が（中略）自分の年若い子供たちに勉強用の課題を与えるとき、自分の答え得ない問題を出す筈がない。」³⁰のである。したがってこの時期において理氣・心性をめぐる問題について、羅山は一つの定論に達していたと考えるのが自然である。では、その定論とはどのような内容をもつものか。まず『三徳抄』をみると、理氣について次のように記している。

天地ヒラケザルサキモ、開ケテ后モ、イツモ常ニアル理ヲ太極ト名ツク。此太極ウゴイテ陽ヲ生ジ、静ニシテ陰ヲ生ズ、此陰陽ハ元一氣ナレ共、ワカレテ二ツトナルナリ。³¹

これは「一陰一陽之謂道、継之者善也、成之者性也」という『周易』の言についてのコメントである。ここには、天地万物に先立つて存在する理（太極）の考え方が、はっきりと示されている。また、これに続け

此理ト氣ト相アフテ、形ノ主タルモノヲ心ト名ヅク。(中略)
 氣ヲウケテ形ヲナセバ、形ニツイテ、私モアリ、欲モアリ。惡
 モ出来スル也。⁽³²⁾

と述べ、心は理と氣とを含み形の主であること、そして、氣を有する故に惡が発生するとしている。ここに、理一元(善一元)の立場ではなく、惡を否定的に含む性善説の立場が表明されている。一方四端七情についても、

人ノ心ハ只道理マデニテアルユヘニ、仁義礼智ハヨノ理ヨリ出ルナリ。氣ニハ善惡アルエヘニ七情出来スルナリ。七情ニハ善ト惡トアリ。四端ニハ善、バカリニシテ惡ナシ。⁽³³⁾

と、朱子の四端七情の考え方に立脚して説いている。この様に、万物の發生を本原的に説いている際には、理先氣後が主張される。そして、人の心性はこの理氣二元論に基づいて説明され、「心統性情」「性即理」が説かれるのである。

一方、理と氣との関係が存在論として説かれる場合、理氣相即が主張される。

道理バカリ沙汰ラシテ、氣ト云モノヲ弁ヘザレバ、道理ソナハリガタシ、氣バカリ沙汰ラシテ、道理ヲ知ラザレバ、万事ガ分明ナラス。(中略)ヨクワケテ見テニツナキ所ヲシリ、又一ツニ合セテ其スヂメノマギレザル所ヲシラバ、理ト氣トノ工夫アルベシ。⁽³⁴⁾

これは「論性不_レ論氣不_レ備、論氣不_レ論性不_レ明、二_レ之則不_レ是」という、程子の言についてのコメントである。この程子の言は、程朱の理氣の言説の中では最も良いとされ、陽明の「理者氣之條

理、氣者理之運用」と、両立させて考えられていたものである。しかしここでは陽明の言との両立は説かれていない。それは何故か。寛永十三年の朝鮮国使との筆談の中において、

其分_二理氣_一、則曰_二太極理也陰陽氣也_一、而不_レ能合一_一、則其弊至_二於支離_一歟。合_二理氣_一、則曰_二理者氣之條理也、氣者理之運用也、而不_レ擇_二善惡_一、則其弊至_二蕩蕩_一歟。方寸之内、所_レ當明弁_一也、大升所_レ問如何。⁽³⁵⁾

と羅山は質問している。理氣を二物として分けたままで、一元にすることができないのなら、その弊は支離に流れる。また、それとは反対に陽明の理氣渾一の考え方は、善惡の起源を区別できないのでその弊は蕩々に流れると批判している。これらの言からするならば寛永年間の羅山は、理氣を二物と考える程朱の言に不満をもっていたものの、他方陽明のような理氣の考えに対しても、道德的視点から批判する立場に至ったと考えられる。さらに、寛永十六年に書いた「性理字義諺解」道の条、「論_二聖賢言_一道之旨」の項において、陳北溪の本文に続いて、次のコメントを記している。

即_二理_一アレハ、即_二氣_一アリ。僅_二氣_一アレハ即_二理_一アリ。理氣ハ同クアリ、形アレハ影アルカ如シ。今日形アリテ明日影アルト云ヘカラス。是理氣ノ弁ナリ。明朝ノ王陽明カ、理ハ氣ノ條理ナリ、氣ハ理ノ運用ナリト云カ如キニ至テハ、宋儒ノ説ニ異ナリ。

と述べている。「理氣ノ弁」とは「理氣同クアリ」ということ、すなわち理と氣の同時存在(先後なし)ということである。この「宋儒ノ説」と陽明の説とは、異なったものであるとする。この言は、

慶長期の二者の両立を志向した言とは、まったく異なっている。先の朝鮮使節との談と合わせ考へるならば、両者の両立を断念し、程朱のわく内で理気不可分之論を強調するようになったといえる。

確かに、陽明的な理気渾一の考へ方は、善悪ともに天理であることになり、悪の発生に対して明確な解答を提出できない。その意味において、羅山が「不擇善惡、則弊至蕩蕩」⁽³⁷⁾と批判しているのは、正しい指摘といえる。善悪の発生を弁ずる際には、理気の二元論が前提となる。すなわち

親ニ孝行ヲスルハ心ノ理ナリ。若又親ニイカリヲアラハスハ、
是血氣ノ私ナリ。是ニヨツテ理ト氣トノ差別ヲ知ルベキナリ。⁽³⁶⁾

と言われる通りである。しかし、この様に理と氣とを決して二物としてしまうと、理気より成る心は分裂してしまふ。したがって、この「支離の弊」をあらためるがため、理気の相即不離が主張されるのである。

シカレドモ理ト氣トハフタツナレドモ、氣アレバ必ず理アリ。
氣ナケレバ理ノヤドルベキトコロナシ。理ハ形ナキユヘナレバ
也。(中略)理ヲヨクウゴカスモノハ氣ナリ。氣ヲヨク乱ラザ
ルモノハ理ナリ。此二ツノモノハタシテ心トナル事ヲ知ルトキ
ハ、心ヨリ氣ヲ用ルヤウニ工夫アルベシ。⁽³⁷⁾

と、理気の相即不離が「心」において説かれるのである。氣の動きのみでは秩序がなく、理はそれ自身では存在しない。この二つを合わせて「心」として、初めて正しく動く主体が成立する。そして、この主体である「心」により「氣」をコントロールすることが説かれる。

以上のことから、寛永年間以降の羅山の理気・心性論は、次のようにまとめられる。かつて試みられた程朱と陽明理気論との両立は断念されるに至った。そして、理と氣との二元論を前提とし、程朱のわく内において理気不可分之論が強調される。では、完成された羅山の理気・心性論は、どのような構造をもっていたのか。まず、形なくして理があることされる「無極而太極」の存在。これは理先氣後の論である。そして、理と氣とが合わり相即不離の「心」という存在、これが理気不可分之論である。第三に、形を有する「氣」という存在。この三つの存在の仕方があると考えられている。そして、生成論的観点からは、理先氣後が述べられ、存在論としては理気不可分之論が説かれ、実践の観点からは、「心」により「氣」を制することが課題とされる。では、羅山にあってはどこに力点がおかれて説かれているかというと、それは理気不可分之論であるといえる。

慶長期、羅山は朱子の意に戻るとして理気不可分之論を説いたがそれ以降彼の論は意味内容を次第に変えていったのである。

四、神道論における理気・心性論

儒書ヲ以神書ヲ解時ハ、道理分明也、聖人設タル神道ハ即王道ナルユヘナリ。⁽³⁸⁾

羅山の唱へた理当心地神道は、神書を儒者の立場より解釈したものであり、そこには羅山の理気・心性論が反映されている。まずその「神」の観念をみると、

形ナシト云トモ、其アルモノハ氣ナリ。氣ノ靈ナルヲ指テ神ト

申也。⁽³⁹⁾

神ハ天地之靈也。⁽⁴⁰⁾

今按スルニ天神七代ハ一氣運動ノ次第ヲ以テ云「也」⁽⁴¹⁾

と説かれるように、神は「氣ノ靈」なるもの、「形」を有しないものと規定されている。氣の有する純正にして靈妙な働きを指して、神としている。また一方においては、

神ハ天地ノ根、万物ノ体、(中略)空ニヒトシクシテ不_レ空、虚ニシテ靈、是ヲ無色無形ノ神ト云、又無始無終ノ理トモ云。⁽⁴²⁾

と、神が「無始無終ノ理」すなわち「太極」として扱えられている。では、神は理氣どちらなのか、天神第一代の国常立尊は、

陰陽不_レ分先ヲ混沌ト云、一氣也。⁽⁴³⁾

そして

混沌ハ一氣ノマロキヲ云、(中略)其中ニ神靈ノ理自在テ未ダ不_レ現。其分開クルニ及テ天地ノ間ニ万物生ズ、(中略)又人心ニタトユレバ、マドカナル理ノ中ニ、動ト静トヲ合テ念リヨ未_レ芽ハ、コントン也。⁽⁴⁴⁾

と、「一氣」あるいは「マドカナル理」と言われる混沌の中に存している、「神靈ノ理」が天地開闢の際にあらわれたものが、国常立尊とされる。

天地開時ノ神ヲ国常立尊ト申、天神七代ノ第一也。⁽⁴⁵⁾

あるいは

国常立ハ元氣ノ神ニテ陰陽ヲフクメリ。⁽⁴⁶⁾

と、国常立尊は陰陽をその中に含む「元氣ノ神」とも言われる。したがって、これらによって見れば、理と氣とを合せ含むものと考え

られている。同じく神も理氣をあわせもつものとして、両面から述べられる。

神ハ形ナシトイヘドモ靈アリ。氣ノナス故也。一氣ノ萌シテ後

モ、此理本ヨリ有テ、音モナクニホイモナシ。⁽⁴⁷⁾

すなわち、神がその靈妙なる働きの面から扱えられると「氣」といわれ、その無色無形・無始無終の面から述べられると、理(太極)と同じように表現されるといえる。そして、この理氣を合せもつ神を生成する根拠として考えられているのが、「理」(神の理)であろう。先の文につづけ、

キヲ生、神ヲ生ズルイハレハ即是理也。眞実ニシテアラルル事ノ根源也。⁽⁴⁸⁾

と説かれる。また、

神道ハ即理也、万物ハ理ノ外ニアラズ。⁽⁴⁹⁾

と、神の生成の根拠としての「理」(神の理)が、「神道」と考えられているのである。

では、こうした神の觀念と人の「心」とは、いかなる関係として扱えられていたのか、

神ハ心ノ靈也、心ハ形ナケレドモ生テ有物ヲ靈トモ妙トモ云也。(中略)心ニ靈ナクバイカンソ時ニアタリテ俄ニ顯シヤ、

本心ハ色モナク形モナケレドモ、元來キツカトアル道理ヲ神靈妙ト申也。⁽⁵⁰⁾

と、「神」が人の「心」に存することが、理と氣との二面から述べられている。心の靈妙な働くと、神の靈妙な働くとが同一視され、それは神のものが人の心の内に入ったと説かれ、「神ハ心ノ靈」と

述べられる。その一方で、本心が形なくまた色もない点は、理の面から捉えられたものである。

また、人の心の動静の働きが、天地開闢と比較対応して述べられる。

既ニ動発テ種々ノ思フ事多出来ハ、天地開闢万物生ニ似タリ。神ハ未分ノ内ヨリ備テ、開闢ノ後ニアラハル故ニ、始モナク終モナシ。人心モ同理也。静ニシテ虚ナレバ、今日モ混沌未分也。⁽⁵¹⁾

人の心が静の状態であり、その内に動静を含んでいるのは、混沌の内に神が備っている状態と同一とされる。心の内に様々な思慮が発出することは、未分の内にあつた神が現出することに類比される。

こうした考え方が成立するのは

天地人ヲ貫モノハ神道也。⁽⁵²⁾

とされ

理当心地神道、此神道即王道也。心ノ外ニ別ノ神ナク別ノ理ナシ。⁽⁵³⁾

と考えられていたからである。ただ人と神とは

形有ヲ人ト云、形ナキヲ神ト云。⁽⁵⁴⁾

の違いだけであり、その人の身も

国常立尊ハ一切諸神ノ根本也、一而無形有靈、一切ノ人ニモ

此神ノ氣ヲ不受事ナシ。⁽⁵⁵⁾

なのであり、またその氣ばかりでなく

心ノ中ニアラユル理ヲソナヘタルヲ理当ト云ナリ。⁽⁵⁶⁾

と説かれるように、理をも心の内に有しているとされるのである。

以上の羅山の神道論における理氣・心性論をまとめると、次のよ

うに考えられる。「神」は理と氣とを含むものとされ、またこの神は人の心に宿るとされる。この「心」も神の理と氣からなる。こうした「神」や「人」を生成する根拠として「神の理」が説かれてい

る。それは「神道」とも言いかえられ、天地人を貫き、天地未分以前より存在していると考えられている。人はその身に、神の氣を受けると考えられている。ただ神と比較したら形を有する点で異なる

とされる。さて、神道論に見られた右の三つの存在は、前項で述べた理氣・心性論の構造と、対応関係にあると思われる。「神」は理氣不可分の「心」と、「神の理」は「無極而太極」と、「人」は「氣」(形)と、それぞれ対応しているのである。

では、羅山においては、どこに主張の中心があつたのか。羅山は神代紀にみられる日本の神々の生成を氣の相生相剋変化集散により説明した上で、天地開闢以前に「神の理」があり、それが故に神々の生成があつたと説明した。したがって、「神の理」は「無極而太極」と解されたのである。しかし、次のようなことを記している、

陰陽五行ノ相生相剋変化集散スル処ヲ以、天神地神十二代ヲ推

ヲ察スヘシ。モシ理ヲ以テ無極而太極ト云フヤ云ハ、理ノ有

如氣オノツカラ備ル。是ハタヤスク筆舌ニ述カタシ。⁽⁵⁷⁾

「氣」とは別次元のあり方をする「無極而太極」(理)に、本来的に「氣」が備わるとしている。このことは「タヤスク筆舌ニ述カタシ」と記すが、これは朱子流の解釈ではそれは理解できないが、しかし理氣相即の「神」の本源はやはり理氣相即でなければおかし

いとす、羅山の考え方がらきているのである。この言をもつてしても、理氣不可分の考え方が、いかに羅山において強かつたかがわ

かるといえる。

結 び

慶長年間において程朱の理気論には定論がないとして、その定論を理気不可分之論に求め、陽明理気論にまで押し進めた。この理気不可分之論は、次第に内容を変え、元和年間には程子の理気論と陽明の理気論との両立が志向され、寛永年間に至って、はっきりと程朱のワク内において、「神」「心」における理気不可分之論の主張という定論にいきついたといえる。そして、完成された羅山の理気・心性論は、朱子的な理気二元論を前提としつつも、「心」「神」における理気の相即不離（不可分）を中心として強調する点に、その特徴があると考えられる。この理気不可分の考え方が「太極」の理解にもちこまれる時、「太極」も理気相即不離（不可分）のものとして扱えられたのである。

註

- (1) 石田一良「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学派の思想」(岩波『日本思想大系28 藤原惺窩・林羅山』)
- (2) 「寄田玄之」(『京都史蹟会編『羅山先生文集』、以下『羅山文集』とす) 卷二。
- (3) 「擬問六條」(同右) 卷三十一。
- (4) 『困知記』(東北大学図書館 狩野文庫蔵) 卷上、七丁。
- (5) 羅整庵の理気論については、山下龍二「羅欽順と気の哲学」(『名古屋大学文学部研究論集』27) に示唆をうけた。
- (6) 「随筆三」(『羅山文集』) 卷六十七。
- (7) 「寄田玄之」(同右) 卷三。
- (8) 友枝龍太郎『朱子の思想形成』第四章第二節、朱陸学説の異同とその背景、参照。
- (9) 「答林秀才」(『藤原惺窩集』卷下) 一三八頁。
- (10) 「排耶蘇」(『羅山文集』) 卷五十六。
- (11) 「随筆三」(同右) 卷六十七。
- (12) 安田二郎「陽明学の性格」(『中国近世思想研究』) 二二一—四頁、衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』第一章・一・一 羅山の朱子学理解・(2)「悪」の根源、参照。
- (13) 石田前掲論文、四二三頁、参照。
- (14) 「隨筆四」(『羅山文集』) 卷六十八。
- (15) 同右。
- (16) 同右。
- (17) 「隨筆六」(同右) 卷七十。
- (18) 「隨筆四」(同右) 卷六十八。
- (19) 同右。
- (20) 衣笠氏は、この文をもって羅山には性を二元的に把える志向が存したとしている。「衣笠氏前掲書、八十九頁、註(10)」しかし、この文は、天命・氣質の二つの性を説き、復性を論じたものであろう。
- (21) この時期の仮名書きの抄物には、『四書集註鈔』も含まれると考える。その「大学抄」の中に、「淳熙己酉十六年朱熹行年六十一歳、日本文治五年三當ル、至元和元年、四百二十七

年、」との一節がある。

- (22) 「中庸抄」(東北大学図書館蔵『四書集註鈔』) 卷上、十六丁。
- (23) 同右。
- (24) 「大学抄」(同右) 三十八丁。
- (25) 同右、六丁。
- (26) 『唇言抄』(東北大学図書館、狩野文庫蔵) 卷下、三丁。
- (27) 同右、三十二丁。
- (28) 安田前掲論文、二二—四頁参照。
- (29) 石田前掲論文、四—三頁。
- (30) 同右、四—四頁。
- (31) 「三徳抄」(岩波『日本思想大系28 藤原惺窩・林羅山』) 一六一頁。
- (32) 同右、一六三頁。
- (33) 同右、一六四頁。
- (34) 同右、一六四—六頁。
- (35) 「寄朝鮮国三官使」(『羅山文集』) 卷十四。
- (36) 「三徳抄」一六四頁。
- (37) 同右。
- (38) 『神道秘伝折中俗解』(東北大学図書館、狩野文庫蔵、写本) 十三丁。
- (39) 同右、五丁。
- (40) 「神道伝授」(岩波『日本思想大系39 近世神道論・前期国学』) 一三頁。
- (41) 『折中俗解』四丁。
- (42) 「神道伝授」四四頁。
- (43) 同右、一五頁。
- (44) 同右、二五—六頁。
- (45) 同右、一三頁。
- (46) 同右、三三頁。
- (47) 同右、二八頁。
- (48) 同右。
- (49) 同右、四五頁。
- (50) 同右、四六頁。
- (51) 同右、二六頁。
- (52) 同右、二二頁。
- (53) 同右、一九頁。
- (54) 同右、四三頁。
- (55) 同右、二六頁。
- (56) 『折中俗解』一〇丁。
- (57) 同右、二丁。