

林羅山の『老子口義』受容

大野 出

はじめに

林羅山が近世初期を代表する朱子学者であることは今更言うまでもない。しかし、同時に羅山は近世初期の老子学の第一人者でもあった。羅山は、宋の林希逸の『老子口義』（正式には林希逸の号「麋齋」を附して『老子麋齋口義』）に訓点を施し頭注を附し、更には『老子』の和文注釈書『老子抄解』の執筆にまで及んでいる。そして、何よりも忘れてはならないことは、羅山の『老子口義』受容が、羅山ひとりの問題に留まらぬということである。羅山の『老子口義』受容は、日本における老子受容史上、河上公注から『老子口義』への転換点という重要な位置にある。もし、羅山が『老子口義』を受容していなかったならば、近世における老子学は全く別の様相を呈していたであろう。

第一章 近世における『老子口義』受容

日本近世における『老子口義』の受容に関しては、武内義雄氏⁽¹⁾をはじめ多くの先学によって、既に論及されているところである。

近世における老子学は、『老子』林希逸注すなわち『老子口義』であったといっても過言ではない。中国の古典に関する学問の多くがそうであるように、『老子』に関する学問も、中世と近世とは明らかに相違する。相違の一つは、それを読むための注の相違であり、中世では河上公注が主として用いられ、近世に入ると『老子口義』がそれに代るのである。⁽²⁾近世初期の林羅山による『老子口義』の訓点本の版行を契機として、『老子口義』は、その読者層を大きく拡大し、それ以前の河上公注に代って、『老子』テキストの大半を独占する。⁽³⁾しかし、徂徠門下の学者たちが活躍する近世中期になると林希逸の解釈には必ずしも満足できなくなり、さらに根本的にその本文を校定し、先秦諸子との比較研究によって、『老子』の真義を把握しようとする動きが出てくるのである。⁽⁴⁾

本章では、近世の主に老子学に関わる文献の記述によって、近世における『老子口義』受容の状況について概観する。

さて、『老子口義』について論及された最も早い記述は、元和四年（一六一八）に記された林羅山の『老子口義跋』である。羅山の『老子口義』受容に関しては、第二章において考察を行なうが、こ

ここでは「老子口義跋」の一部を引用するに留める。

本朝古来、老莊列を読む者、老は則ち河上公を用ひ、莊は則ち郭象を用ひ、列は則ち張湛を用ふ（中略）未だ老子希逸口義に及ばず、今に至りて、人皆河上に依る。

羅山がこの跋を記した元和四年當時は、老子解釈には河上公注が主として用いられていたことが、この記述によつて分かる。羅山の『老子口義』受容を契機として、近世の老子学は、河上公注から『老子口義』へと転換する。日本における老子受容史上、羅山の『老子口義』受容は、河上公注から『老子口義』への正に転換点に位置する。

そして、羅山の「老子口義跋」が記された元和四年から半世紀余り後の延宝二年（一六七四）に、『老子口義』の加點本に附された徳倉昌堅の跋文には、次のようにある。

道德経上下篇、余嘗て諸註の約言を採り、文字の来源を考へ、書して以て梓に付し、已に二十年に向なふとし、旧刻の靡亂脱誤、惟れ夥し、ここに於てか剗刷氏重ねて改正を請ふ、余これを辭するを得ず、世務の暇、不足を増補し有餘を除却し、以て其の需に応ず（原漢文）

徳倉昌堅の跋文が記された延宝二年當時、『老子口義』の訓點本が、すでに流布していたことが、この記述によつて推察できる。また、この翌年の延宝三年（一六七五）に記された『老子経諺解』の自序で、山本洞雲は次のように述べている。

本朝古来、唯り河上公のみを用ひ、其の余有るを知らず、近世、麁齋口義世に行なはれ、学者専らこれを宗とす、而して又

河上公有るを知らず、凡そ天地の間、此の書を無すべからず、また此の書を読まざるべからず、而ども書の読み難きことまた未だ此の書に如くもの有らず、口義これを諸家に比すれば頗る優なりと爲す（原漢文）

延宝三年當時、『老子』を学ぶ者は、専ら『老子口義』を用い、河上公注はその存在すら忘れられていたことが、この記述によつて分かる。この時すでに、河上公注と『老子口義』との関係は逆転していたのである。すなわち、羅山の跋文が記された元和四年には、その存在すら知られていなかった『老子口義』が、老子解釈の拠り所として専ら用いられるようになり、これとは対照的に、日本における老子学の独占的地位にあった河上公注は、その存在すら忘れられようとしていたのである。

しかし、全く無反省に河上公注が切り捨てられていったのではない。山本洞雲の『老子経諺解』は、『老子口義』に基づく和文注釈書であり、洞雲自身もまた當時の老子学の時流の中に在ったが、「此の書（河上公注）を無すべからず、また此の書を読まざるべからず」と、自省ともとれる言葉を添えている。

また、洞雲が『老子経諺解』の自序を記した延宝三年とはほぼ同時期の延宝八年（一六八〇）に刊行された『老子経通考』の自序において、陳元寶は次のように述べている。

河公の章句を闡めて、希逸の口義を用ふるは、これ則ち庸士の理学の昏昧にあらずや（原漢文）

河上公注が忘れられ、代つて『老子口義』が専ら用いられるようになった時流への批判の弁である。実際、この『老子経通考』は、

河上公注に基づく老子注釈書である。しかし、このような河上公注復権への動きも、所詮は螳螂の斧であり、河上公注がかつてのように老子解釈の主流となることは再び無かった。

さて、この陳元寶の自序から二十年余りを経た元禄十五年（一七〇二）に刊行された『倭版書籍考』の「諸子百家之部」では、『老子口義』について次のような解説がなされている。

口義は晩宋の儒者、福州の林希逸作る、老子諸註の内にて口義にまされる註解なし、希逸を麋齋とも竹谿とも号す、倭訓始て羅山先生に出たり

『老子口義』は「老子諸註の内にて口義にまされる註解なし」と極めて高い評価を得ている。また、『倭版書籍考』に記載されている老子注釈書が、『老子口義』ただ一本であることも、『老子口義』への高い評価の表われである。例えば、莊子注釈書について見た場合、『倭版書籍考』では、『莊子註疏』を取り上げ、「晋の郭象註、唐の玄英法師疏なり、莊子の古註なり、莊子を見るには先づ註疏に依るべし、林氏口義のみを専らに看るべからず」と解説がなされている。『老子口義』『莊子口義』ともに林希逸の著作でありながら、『倭版書籍考』の評価には大きな差異がある。老子注釈書に関する限り、『老子口義』に並び称せられる注釈書は既に無く、『老子口義』の独占的位置が確立されていたことを窺い知ることができる。

しかし、時は流れ古学台頭の時代に至るや、『老子口義』への批判が、次々と吹き出してくる。元文五年（一七四〇）、『老子答問書』の中で、近藤舜政は次のように述べている。

いかがしたる事にや、此方にては、麋齋の口義盛に行れ候、莊列も同時にて候、夫故此方の老子者と聞へ候ものは、多くは希逸流にて昆侖に蜚を吞など申やうに、虚無自然是老子の道なりと丸呑に合点して、虚無とはいか成ること、自然とはなにを以て名付けたるぞと推尋る輩まれにも無之候、河上公翁流の老子者は亦稀に候

元文五年に至つても、「多くは希逸流」であり、「河上公翁流の老子者」は少数派であり、老子学の大勢は変わっていないことが分かる。近藤舜政は、この時流に批判的である。しかし、舜政は『老子口義』を排して河上公注に返ろうというのではない。ここが、かつての陳元寶の『老子口義』批判との本質的な差異である。舜政は『老子口義』に代るべき老子解釈を模索しているのである。

また、この三年後の寛保三年（一七四三）の『老子愚説』の自序における渡辺操の弁は次の通りである。

今世の人の老子を読む者、多く林麋齋の口義に頼る、我が郷の小子学生を視るに、またなほ爾り、陳ぶれば其の書を取り詳らかにこれを読むに、其の解と経文と相ひ合はざること居多なり（原漢文）

この記述からも、当時多くの人々が『老子口義』に依つて『老子』を読んでいたことが分かる。しかし、渡辺操もまた『老子口義』には批判的であり、その批判も「其の解と経文と相ひ合はざること居多なり」と具体性を持っている。また、この『老子愚説』の巻末には、渡辺操の師である太宰春台による「春台先生与操書」が附されており、その中で春台は「河上公の説、伝はらず、今有る所

のもの、宋以後の人の偽作なり」「希逸氏これ（『老子愚説』）を見れば、其れまさに夜通げせんとす、痛快、痛快」と述べている。春台もまた『老子口義』に対して極めて批判的であり、同書を駆逐せんとする姿勢が窺われる。

このように、『老子口義』は隆盛の一方で、その反動とも言える批判に晒されるようになる。ところが、『老子愚説』以降の少なくとも現存する老子注釈書には、『老子口義』の流行に言及した記述は見当らなくなる。しかし、このことは『老子口義』が他の老子注釈書に駆逐され、かつての河上公注のように、老子注釈書としての存在を忘れられてしまったことを意味するものではない。例えば、明和八年（一七七二）に戸崎允明が記した『老子正訓』の自序には、次のようにある。

王林諸家の清言に困せらるるの弊、脩辞の際、強解しばし蹴く、此れ意を以て辞を害へばなり

ここでも『老子口義』は王弼注とともに批判の対象となつてはいるが、ここで注目したいのは、戸崎允明が老子注釈の「諸家」の代表として、「王林」すなわち王弼と林希逸を挙げていることである。『老子』王弼注は、徂徠学派に用いられ、近世中期から広く読まれるようになったが、その王弼注と『老子口義』が『老子』の諸注の代表として捉えられていたことが分かる。『老子口義』の一時期の隆盛は、当時すでに衰えてはいたものの、既成の老子注釈書としての地位は定着していたのである。また、明和九年（一七七二）の金竜道人の『老子玄覽』の「附言六則」、文化十一年（一八一四）の東條弘の『老子王注標識』の自序、文政六年（一八二三）の松本愚

山の『老子評註』の「凡例」等においても、既成の老子注釈書として、林希逸『老子口義』の名が挙げられている。羅山の『老子口義跋』が記された元和四年から時を隔てること二世紀余り、『老子口義』はまだ生き続けていたのである。

以上、第一章では、林羅山の『老子口義』受容の考察に先立って、近世における『老子口義』受容の状況を概観した。

第二章 羅山の『老子口義』受容の要因

すでに第一章において述べたように、羅山の『老子口義』受容を契機として、近世の老子学は、河上公注から『老子口義』へと転換する。日本における老子受容史の上で、羅山の『老子口義』受容は、河上公注から『老子口義』への転換点という重要な位置を占める。もし羅山が『老子口義』を受容していなかったならば、近世における老子学は全く別の様相を呈していたであろう。

羅山は元和四年、『老子口義』に訓点を施し頭注を附し、後に所謂『道春点首書本』⁽¹⁵⁾として出版し、さらには『老子口義』に基づく和文注釈書『老子抄解』⁽²⁰⁾の執筆にまで及んでいる。では、羅山は何故『老子口義』を受容したのであろうか。本章では、この問題、すなわち羅山の『老子口義』受容の要因について考察を行なつてゆきたい。

羅山の『老子口義』受容の要因の第一として考えられることは、河上公注に対する新注としての『老子口義』の必要性である。羅山は、『莊子』に関しても『老子』と同様に、林希逸の著わした『莊子口義』を用いている。

しかし、『莊子口義』の受容は、羅山自らの積極的選択によるものではなく、建仁寺時代に永雄から授けられたものの継承に過ぎない。⁽²²⁾これに対して、『老子口義』の受容は状況に異にしている。羅山は『老子口義』受容以前には、河上公注に依って『老子』を読んでいた。第一章でも述べた通り、当時、河上公注に依って『老子』を読むことは、羅山ひとりに限ったことではなく、近世初頭においては、それが老子学の時流であった。例えば、近世初頭に著わされ人口に膾炙していた『徒然草寿命院抄』には、『老子』『莊子』からの引用がしばしば見られるが、『莊子』の引用に際しては、注釈として『莊子口義』が用いられている。ところが、『老子』の引用に際しては、注釈として河上公注が用いられている。

『莊子口義』がすでに広く読まれていたのに対し、『老子口義』は、羅山の受容以前にはほとんど知られておらず、『老子』の注釈としては、広く河上公注が用いられていた。特に、前代の漢学者として羅山が強く意識していた清原家の人々も、やはり『老子』の注釈として河上公注を用いていたことは、重要な意味がある。『老子』における河上公注と『老子口義』との関係は、儒家の經典における漢唐訓詁学の古注と宋学の新注との関係を彷彿させる。儒家の經典のみならず、『老子』においても、河上公注という古注に対する新注を取り入れる必要を、羅山は感じていたはずである。そして、宋儒である林希逸が著わした『老子口義』こそが、新注として最もふさわしい老子解釈であると羅山は見なしたのであろう。そしてまた、自らの見出した『老子口義』の優越を主張することは、当時旧態依然として河上公注を用いていた人々への対抗意識であり、羅山

自身の独自性を誇示する目的もあったのであろう。

さて、『老子口義』受容の要因として提示した第一は、『老子口義』の内容以前の問題であったが、以降は『老子口義』の内容に即して、羅山の受容の要因について考察を進めてゆく。

受容の要因の第二、それは、『老子』の中に厳然と存在している儒家思想への鋭い批判の矛先を、『老子口義』が巧みにかわしている点である。例えば、『老子』における儒家思想批判として最もよく知られている『老子』第十八章の「大道廢有仁義」という部分に対して、『老子口義』では次のような注釈が付けられている。

大道行なはるときは、則ち仁義其の中に在り、仁義の名立ちて、道漸く漓し、故に曰く、大道廢れて仁義有り」と

『老子口義』の解釈によれば、「大道」と「仁義」とは相対立するものではないことになる。批判されるべき対象は、「仁義」ではなく「仁義の名」であることになる。ただし、このような解釈は、河上公注においてもすでに行なわれていた。河上公注は次のとおりである。

大道の時、家に孝子あり、戸に忠臣仁義あり、見えざるなり……猶ほ日中盛明にして、衆星光を失するがごときものなり

太陽の輝いている日中は、空に沢山の星はあるものの、その光は見えない。これと同様に「大道」の世には「仁義」が存在しているも、誰も気づかないのである、という解釈である。この解釈は、『老子口義』の「大道行なはるときは、則ち仁義其の中に在り」という解釈と相通ずる解釈である。

ところが、『老子』第三十八章に関しては、河上公注の解釈と『老子口義』の解釈は大きく異なる。『老子』第三十八章の「失道而後德、失德而後仁、失仁而後義、失義而後礼、夫礼者忠信之薄而乱之首也」に対して、河上公注の解釈は次のとおりである。

道衰へて徳化生ずるなり……夫れ礼は忠信の薄きとは、言ふところは、礼は本を廢し末を治む、忠信日に以て衰薄なり、而して乱の首なりとは、言ふところは、礼は質を賤みて文を貴ぶ、故に正直日に以て少なく、邪乱日に以て生ずるなり

河上公注は、『老子』第三十八章の本文に即し、『老子』の重んずる「道」を最高位に置き、道―徳―仁―義―礼の序列を強調し、最下位に据えられた「礼」については、『老子』本文の「礼」に対する批判を強調し具体的に説明している。

ところが『老子口義』では、『老子』第三十八章に代表される儒家思想批判に対して、強引とも思われる新しい解釈が行なわれている。『老子口義』第三十八章には、次のようにある。

老子の仁義礼を言ふ、其の字義、皆、孔孟と同じからず、其の書に就きて其の意を求むれば可なり

この『老子口義』の解釈によれば、『老子』の中で論じられている「仁」「義」「礼」という言葉の意味は、儒家思想に言うところの「仁」「義」「礼」の意味とは、そもそも異なっており、したがって『老子』の中で、たとえ「仁」「義」「礼」等を軽んじ、あるいは否定する表現があろうとも、それは必ずしも儒家思想への批判を意味するものではないということになる。なお、これに類する解釈は、他に第二十⁽²⁴⁾章および第二十一⁽²⁵⁾章においても述べられてい

る。

このような『老子口義』の解釈は、『老子』が本来持つ儒家思想への批判という鋭い矛先の方向をそらしてしまっている。言い換えれば、儒家思想への批判思想、対立思想としての『老子』の毒を抜いてしまっているのである。『老子口義』において、老子思想は儒家思想に、言わば懐柔されてしまっているのである。儒家思想が時代のイデオロギーの中軸にあった当時、羅山は勿論のこと、羅山以降の儒者にとっても、『老子口義』というフィルターを経た老子思想は、極めて受け容れ易いものであったはずである。

次に、羅山の『老子口義』受容の要因の第三として考えられることは、『老子口義』の特色の一つである「無容心（心を容るること無し）」による老子解釈である。その具体的事例を一つ示そう。『老子』第五章「天地不仁、以万物為芻狗、聖人不仁、以百姓為芻狗……」に対して、『老子口義』は次のような解釈をしている。

此の章の主旨、天地は物を生ずるに、心を容るること無く、聖人は民を養ふに、心を容るること無しと曰ふに過ぎず

そして、この『老子口義』の解釈を承けて、羅山の著わした和文注釈書『老子抄解』では、

天地無心ニシテ、万物ヲ生ジ、聖人無心ニシテ、万物ヲ養フ、コレヲ不仁ト云リ

としている。『老子口義』の「無容心（心を容るること無し）」と『老子抄解』の「無心」は、同義と考えて差し支えなからう。「無心」であるべき主体は、「天地」であり、「聖人」である。「天地」

は万物を生み出すに際して「無心」であり、同様に「聖人」は民を養うに際して「無心」であるというのである。

羅山の『老子抄解』には、この他にも、「無心」と同義で「心ヲ用ルコトナシ」等の表現を用いて、「心」の介入を否定している部分がしばしば見られる（以降、『老子口義』および『老子抄解』における、このような「心」の介入の否定を、総称して「無心」と呼ぶことにする）。『老子抄解』中、「無心」による老子解釈は、三十事例にも及ぶ。そして、その三十事例中、二十事例は『老子口義』からの継承であるが、残りの十事例は、『老子抄解』において、羅山が新たに付け加えたものである。つまり羅山は、「無心」による老子解釈を、『老子口義』から継承するのみならず、その適用の範囲を広げているのである。このことは、取りも直さず、『老子口義』の「無心」による老子解釈に、羅山が共感を示していたことを意味すると考えてよからう。

では、老子解釈における「無心」とは、どのようなことであろうか。結論から先に言えば、「無心」とは、絶対的秩序への完全なる依存の状態である。「無心」の前提には、絶対的秩序の存在がなくてはならない。そして、この絶対的秩序は、『老子抄解』の中では、「天道」「天ノ道」「天地ノ理」「自然ノ道」「自然ノ理」等の言葉で表現されている。例えば、『老子抄解』第九章では次のように述べられている。

天ノ道ハ、春来テ物ヲ生ズル功アリ、ヤガテ去テ、夏トナル、秋ハ物ヲオサムル功アリ、ヤガテ退テ、冬トナル、是四時ノ功成名遂ナリ、日中ナレバ、必カタムク、月ミツレバ、必カク、

寒コト来レバ、アツキコト去、皆是天ノ道也

『老子』第九章の「天之道」に対する注釈であるが、ここで「天ノ道」は、春夏秋冬、日月、寒暑などの自然界の永久不変の秩序に喩えられている。すなわち絶対的秩序として捉えられている。では、このような絶対的秩序に対して「無心」であるとは、どのようなことであろうか。『老子抄解』第三十二章には次のようにある。

天下ノ民、自生ジ自養ヒ、ヒトシカラズト云コトナシ、誰カシカラシムルヤ、コレ自然ノ道ナリ、若、心アリテ、セシムルトキハ、民ヒトシカラズ

『老子』第三十二章の「人莫之令、而自均」に対する、『老子口義』に基づく解釈である。絶対的秩序である「自然ノ道」に従わず、「心アリテ」すなわち「無心」とならず、民を治めようとするれば、「自然ノ道」によって与えられている秩序を乱すことになる。裏返せば、「無心」でありさえすれば、おのずから絶対的秩序が実現するということである。すなわち、ここに言う「心」とは、絶対的秩序の実現を妨げる障害物に他ならないのである。

では、林希逸が、そして羅山が、老子思想に内在すると考えていた、この絶対的秩序に対する「無心」の思想は、羅山の思想とどのような関係にあったのであろうか。ここで、羅山の朱子学理解が示された『春鑑抄』に目を転じてみよう。『春鑑抄』においても、絶対的秩序の存在については強調され、先に示した『老子抄解』第九章に類似した表現によって、絶対的秩序が自然界の永久不変の秩序に喩えられていることもある。しかし、『春鑑抄』には、「心」を否定し「無心」であることを促すような表現は無い。むしろ『春鑑

抄』では、「心」は肯定的な意味で用いられている。では、羅山の絶対的秩序に対する「無心」の思想と『春鑑抄』における朱子学思想とは、整合性を持っていないのであろうか。

さて、『春鑑抄』において、『老子抄解』の「天道」「天ノ道」「天地ノ理」「自然ノ道」「自然ノ理」等の絶対的秩序を表わす言葉に相当する表現は、「天理」あるいは「天理自然」という語である。『春鑑抄』「五常」の中から、その一例を示そう。

人ニハ天理自然ノ性ヲウケテ、仁義ノ心ナキ人ハナケレドモ、人欲ノ私ニ陥溺セラレテ、仁心ヲ失フゾ²⁷⁾

すでに述べた通り、『春鑑抄』において「心」は肯定的な意味で用いられている。しかし、ここで考えなければならないことは、絶対的秩序に対する「無心」の思想における「心」と、『春鑑抄』における「心」が、果して同義であるのか、ということである。『春鑑抄』における「心」は、言わば「天理自然」のあらわれる場であり、絶対的秩序に対する「無心」の思想における「心」とは全く別の概念である。ここで、『春鑑抄』「仁」から、「天理」に言及がなされている部分を、もう一例示そう。

二ツ三ツニナル童子ガ井ノハタニ居テ、井ノ中ヘ落チンシテ、危キヲ見テハ、誰ガ見テモ、アハヤ、カナシヤト思ハヌモノハアルマヒゾ、コレハ、ソノ子ノ親ト知音ニモアラネドモ、カヤウニ思フハ、天理ノママ、性ノママニシテ、人欲ノ私ノソツトモマジハラヌニヨリテ、ヤレ、カナシヤト思ハルゾ

絶対的秩序に対する「無心」の思想において、「心」は絶対的秩序の実現を妨げる障害物であった。では、『春鑑抄』において、

「天理自然」あるいは「天理」の実現を妨げる障害物とは何か。すでに示した「五常」と「仁」の二つの引用部分を見れば、その障害物が「人欲ノ私」であることが分かる。すなわち、絶対的秩序に対する「無心」の思想における「心」は、『春鑑抄』の思想構造における「人欲ノ私」に相当する概念と考えられるのである。無論、両者は同義ではない。だが、絶対的秩序の実現を妨げる障害物であるという点において、両者は同質の概念として捉えられている。したがって、「心」あるいは「人欲ノ私」という障害物を排除することによってこそ、絶対的秩序は実現するとする思想構造において、絶対的秩序に対する「無心」の思想は、『春鑑抄』に示された羅山の朱子学思想と整合性を有していると言えるのである。

『老子口義』は、絶対的秩序の実現を妨げる障害物の排除を強調する老子解釈であった。そして、その思想構造は、羅山の朱子学思想とも整合性を持っていた。羅山は、『老子口義』との邂逅によって、自らの拠り所とする朱子学思想と老子思想との思想的共通性を見出すことができたのであろう。

最後に、羅山の『老子口義』受容の要因の第四として考えられることは、『老子口義』が頻繁に儒家の經典の言葉を用いて、老子解釈を行なっている点である。『老子口義』における儒家の經典の引用について整理すると以下の通りである。

第一章……………『易経』「繫辭・上」「説卦」「礼記」「礼運」

第二章……………『論語』「泰伯」「易経」「繫辭・上」「詩経」「関

雎」「書経」「説命」

第三章……………	『書經』「大禹謨」
第五章……………	『論語』「陽貨」『孟子』「尽心・上」
第十三章……………	『論語』「陽貨」
第十六章……………	『大學』
第十七章……………	『礼記』「檀弓」
第十九章……………	『周礼』「卿大夫」
第二十一章……………	『孟子』「尽心・上」
第二十四章……………	『易經』「乾・象」
第二十六章……………	『孟子』「滕文公・下」『中庸』
第二十八章……………	『易經』「繫辭・上」『説卦』
第三十章……………	『易經』「蒙・象」
第三十一章……………	『孟子』「梁惠王・上」
第三十三章……………	『論語』「里仁」
第三十八章……………	『易經』「大畜・象」
第三十九章……………	『易經』「繫辭・上」『坤・象』「繫辭・上」
第四十章……………	『易經』「説卦」『序卦』
第四十一章……………	『易經』「繫辭・上」
第四十二章……………	『易經』「豊・象」
第四十七章……………	『易經』「繫辭・上」
第四十九章……………	『論語』「里仁」『憲問』
第五十一章……………	『孟子』「萬章・上」
第五十五章……………	『春秋左氏伝』「僖公・十六年」
第五十六章……………	『易經』「繫辭・上」
第五十九章……………	『孟子』「離婁・下」

第六十二章……………『論語』「顔淵」『孟子』「離婁・下」『尽心・上』

「離婁・下」

第六十六章……………『易經』「繫辭・上」『書經』「大禹謨」

第六十七章……………『孟子』「告子・上」『春秋左氏伝』「僖公・二十三年」

「僖公・二十八年」『哀公・十六年』

第六十九章……………『詩經』「擊鼓」

第七十三章……………『論語』「述而」『易經』「繫辭・上」

第七十四章……………『書經』「皋陶謨」

第七十七章……………『易經』「謙・象」『損・象』

第八十章……………『孟子』「公孫丑・上」

老子解釈において『易經』を参考にすることは、極めて必然的なことではあるが、『論語』『孟子』等の儒家の經典中の言辭を、このように頻繁に引用している点は、『老子口義』の特筆すべき傾向である。『老子口義』のこのような傾向に対して、儒者を自認し、博覽強記を自負し、ことあるごとに漢籍から得た知識を用いて物事を説明しようとした羅山が、共感を覚えたであろうことは、十分に考えられることである。

以上、第二章では、羅山の『老子口義』受容の要因について、四つの観点から考察を行なった。

むすびにかえて

本稿では、第一章において、近世における『老子口義』受容の状況について概観し、近世初頭の羅山の『老子口義』受容が、日本の老子受容史に与えた意義の大きさを確認し、続いて第二章では、羅

山の『老子口義』受容の要因について考察を行なった。

では、『老子口義』は羅山の思想にどのような影響を与えたのであろうか。むすびにかえて、この問題について若干の附言をしておきたい。

さて、羅山晩年の慶安二年（一六四九）に著わされた『六韜』の和文注釈書『六韜諺解』の「文啓」には、「文王問太公曰、聖人何守、太公曰、何憂何蓄、万物皆得、何蓄何憂、万物皆遺」に対する注釈として、次のように述べられている。

聖人、天下ヲ得ント思フノ心ナシ、又天下ハ大ナル重宝ナリトテ、ヲシム心モナシ、ウレフルコトナケレバ、ヲシム心モナシ、自然ノママニスルニヨリテ、天下ノ万物ヲ得ナリ、既ニ天下ヲ得タル時ニハ、何ヲカヲシミ、何ヲカ憂慮ン、聖人、天下ヲ治ント思フ心ナシ、自然ノママニスルニヨリテ、天下ノ万物コトゴトク皆遺ル、遺ハ聚ナリ、天下ヲ得ルニ心ナク、天下ヲタモツニ心ナシ、心ナケレバ、憂モナク、又惜コトモナシ、自然ニシテ、天下ヲ得、自然ニシテ、天下ヲタモツ、故ニ万民安ク、万物アツマリ、天下平ナリ²⁹⁾

聖人が無心であることによって、天下の万物は聖人のもとに集まり、万民は安息し、天下は治まるという趣旨が述べられている。ここには、第二章において、羅山の『老子口義』受容の要因の第三として提示した絶対的秩序に対する「無心」の思想の影響を見出すことができる。『六韜諺解』においては、絶対的秩序に関して明言されてはいないが、「自然ノママニスル」ということが強調されていることから、ここでは「自然」が、「心」に対立すべき絶対的秩

序に相当する概念であると考えて大過あるまい。

このように、羅山の非朱子学的な六韜三略の世界には、『老子口義』の影響の痕跡を見出すことができる。しかし、羅山の朱子学思想に与えた『老子口義』の影響の痕跡を見出すことは極めて難しい。それは、朱子学思想に比べて、『六韜』『三略』の思想が元来、老子思想と深い関わりを持っていることにも拠っているのであろう。また、それは、羅山の六韜三略の世界の形成時期が朱子学思想の形成時期よりも遅れていることにも拠っているのであろう。すなわち、羅山が『老子口義』を受容し自らの思想として消化していった時期には、羅山の朱子学思想は、すでにある程度形作られていたはずである。これに対して、六韜三略の世界の思想形成は、未だなされていなかったものと思われる。したがって、羅山の六韜三略の世界には、『老子口義』からの影響を受ける余地が十分に残っていないはずであり、『老子口義』の影響が表われることは、必然とも言える。

しかし、羅山の朱子学思想に対して、『老子口義』が影響を全く与えなかったとは言いきることはできない。その影響について探求してゆくことは、極めて困難な作業であると同時に、価値のある作業である。今後の課題とするところである。

注

- (1) 「日本における老荘学」一九三七年初出。『武内義雄全集第六卷・諸子篇一』（一九七八年・角川書店刊）所収。
- (2) 武内義雄「日本における老荘学」（前掲）に基づく。

- (3) 梶野 茂「近世における老子口義」に基づく、『支那学研究』(広島大学)・三三(一九六八年)所収。
- (4) 永窪啓治「林羅山の老子理解」に基づく、『香川中国学会報』・六(一九六六年)所収。
- (5) 福永光司「江戸期の老荘思想」に基づく、一九七二年初出、『道教と日本文化』(一九八二年・人文書院刊)所収。
- (6) 元和四年の『老子口義』羅山手校本(内閣文庫所蔵)によった。原漢文。なお、引用に際して、使用漢字については、常用漢字表で示されているものはその字体を、その他は旧漢字を用いた。他の史料の引用についても同様である。
- (7) 『無求備齋老子集成』所収。
- (8) 同右。
- (9) 同右。
- (10) 『解題叢書』所収。
- (11) 『無求備齋老子集成』所収。引用に際して、読点を適宜加えた。
- (12) 『無求備齋老子集成』所収。
- (13) また、春台は『紫芝園漫筆』(巻五)においても、「林希逸の老荘列口義、最も鈍劣浅学たり、取るに足らざるのみ(原漢文)」と述べている。
- (14) 『無求備齋老子集成』所収。
- (15) なお、徂徠学派の『老子』受容に関しては、野口武彦「徂徠学派における『老子』受容」に詳しい。一九七四年初出、『江戸人の歴史意識』(朝日選書・一九八七年刊)所収。
- (16) 『無求備齋老子集成』所収。
- (17) 同右。
- (18) 同右。
- (19) 『道春点首書本』は、正保二年(一六四四)に刊行されて以来、羅山の没後に至っても引き続き刊行されている。なお、『江戸時代書林出版書籍目録集成』所収の当時の書籍目録には、『老子経道春点』『老子経頭書』等の名称で載録されている。
- (20) 国会図書館所蔵。同書は、羅山没後の貞享二年(一六八五)の刊行であるが、巻末に次のような羅山の自跋が附されている。
正保二年、三月五日、老子全部、倭字を以てこれを抄解し畢んぬ、去月二十五日に始まり此に至りて其の章を終ふ、釣命に依りてなり、蓋し希逸口義を演ぶと云ふ(原漢文)
なお、羅山の著作とされる『老子』和文注釈書は、『老子抄解』の他に『老子経抄』があるが、すでに日野龍夫氏からの指摘があるように、同書は羅山の著作を完全に伝えたものとは言い難い。『講座日本近世史九・近世思想論』(本郷隆盛・深谷克己編 一九八一年・有斐閣刊)「儒学思想論」(日野龍夫著)参照。
- (21) この問題に関しては、池田知久「日本における林希逸『莊子廣齋口義』の受容」(『二松学舎大学論集』第三十一号・一九八八年刊)以外には、先学による論及はなされていない。なお、池田氏は、『莊子口義』の受容を中心として、三子口

義全体の受容の要因について、巨視的な立場からの論及を行っている。

(22) 『羅山先生年譜』（慶長元年）に、「先生十四歳、今ここに

永雄、南華口義を講ず、其の援け用ふる所、しばしば先生に請ひてこれを校へ出す（原漢文）」とある。また、『羅山先生文集』巻第三「祖博に答ふ」にも、永雄から『莊子口義』を授けられた旨が述べられている。

(23) 第一章において提示した元和四年の「老子口義跋」の中で、羅山は「希逸、諸家に視ふるに最も優れたり」と述べている。

(24) 「道を為せば日に損し、学を為せば日に益す、此れ等の字義、儒書と同じく論ずべからず」とある。

(25) 「但だ莊老を読む者、当に莊老の字義を以てこれを観るべし、若しこれを孔孟に合せんと欲すれば、則ち字多く窒碍す」とある。

(26) 『老子口義』第三十二章には、「民の天下に在る、自ら生じ自ら養ひて、均平ならずといふこと莫し、誰か実（じし）にこれを使むるや、自然の道なり、若し心を容れて使むるときは、則ち其の均平を得ず」とある。

(27) 『日本思想大系二八 藤原惺窩・林羅山』（一九七五年・岩波書店刊）によった。以降の『春鑑抄』の引用についても同様である。

(28) 儒家の經典からの引用部分の出典を、章ごとに示した。同一章の中に複数の經典からの引用がある場合は、引用順に即し

(29) て出典を示した。
内閣文庫所蔵本によった。

（筑波大学大学院）