

林羅山の仏教批判——死生観を中心として——

本村 昌文

一、はじめに

江戸時代に入って、朱子学が本格的に受容されるに伴い、儒者からの仏教批判が活性化したことは周知の事実である。その先陣をきった思想家の一人が林羅山（一五八三—一六五七）であった。

従来、の羅山研究において、彼の仏教批判に関する研究の蓄積は多く、傾聴すべき成果を挙げてきた。¹⁾しかし、羅山の仏教批判が慶長年間から承応年間（一六〇〇年頃—一六五五年頃）という約半世紀にわたる長いスパンで行われたにもかかわらず、その時期的変遷に注意を払った研究は少な

い。この点に関して、堀勇雄氏は、慶長年中において羅山は儒教の現世主義的な五倫五常の観点に立つて、仏教の来世的・出世間的傾向を批判したが、承応三年（一六五四）三月下旬石川丈山宛の書簡で、国家的見地から寺院の多大な失費によって引き起こされる社会的弊害を問題とした点に着目し、彼の仏教批判が「観念的・教理的領域より経済的・政治的領域へと進展している」と指摘した。²⁾これに対して、龔穎氏は『野槌』（元和七年（一六二二）・羅山三十九歳）の記述を根拠として、仏教の社会的・経済的弊害に対する糾弾が、羅山の生涯を通じてみられることを論証し、堀説を批判している。³⁾

両氏の立論の根拠となった『野槌』および石川丈山宛書

簡を分析することを通じて、筆者の視点を明らかにしたい。

中古徳おとろへ、政きびしくなりもてゆくに、佛法はじめて我朝につたはる事、欽明天皇より濫觴して、推古天王よりこのかたいよくさかんなるゆへに、君臣士民にいたるまで財産をつくし、田園をすて、多くの寺塔を建立す。……国の衰弊おしてしるべし。

『野槌』にみられる羅山のこの発言は、確かに龔穎氏の批判を裏付けるものである。ただし、ここで筆者が注目しておきたいことは、羅山がなぜ人々が私財をなげうって仏教に帰依するののかという原因に論及していないことである。次に承応三年石川丈山宛の書簡をみていただきたい。

惟夫算浮屠所収、每一州一萬斛則六十餘万。或

二萬斛則百二十餘万、其外施嘍之費、未知幾多也。

我朝神國已為「仏国」。吁神似「不」神乎。凡人皆怖「生

死」、故彼以「後生善所」誘「誑」之、号曰「極樂悉皆金身」。

由「是」信者不「惜」財施「之」。浮屠遂執「後生善処」以為「奇貨」。

堀・龔両氏とも、傍線部①を引用し、仏教の社会的・経済的弊害への批判の根拠にしている。しかし、この史料で重要なのは引用されなかった傍線部②である。そもそも仏教の社会的・経済的弊害とは、人がみな自己の生死に不安を抱いており、仏教者とその弱みにつけこんで、後生説を武

器に人々を誑かしていることによつて生ずるのだと羅山はいう。仏教の及ばず社会的・経済的弊害の原因を仏教の後生説とするこの羅山の主張こそ、先の史料にみえなかった見解として注目されよう。このことは、羅山にとつてある時期から仏教的死生観の克服が重要な課題の一つとして浮上したことを物語っている。

本論文は、以上の羅山の言葉を導きの糸として、羅山の仏教批判の推移を死生観をめぐる問題の浮上という観点から跡づけ、さらに彼の死生観の構造を探ることを目的としている。このような作業は、羅山の思想のみならず、江戸時代前期——本稿では一六〇〇年頃—一六六〇年頃を指す——における儒教・仏教の論争の意義に新たな角度から光を投げかけることにもなろう。

二、羅山の輪廻再生説批判

——〈人倫の教説から〈生死の教説〉へ〉

藤原惺窩に面会を求める若き羅山は、書簡で朱子学と陸学の相違、朱子学と禅仏教の差異、また経書・史書の解釈など多くの疑問を投げかけた。それらの質問のなかに次のようなものがある。

鬼神之事、自「程朱」已下、陳淳性理字義及性理大全書

論之詳焉。而如彭生之豕見于齋侯也、良霄之厲
厭於鄭人也之類、誠若有是、則頗有似于仏氏生
死輪回之説乎。程子謂、伯有為厲則是一種道理。

雖然蓋下愚庸庸之者、所以淪胥而陷溺於仏氏者、
以此耶。謂之畏生死。然則學者不可不知理也。

羅山は『性理字義』・『性理大全』に基づいて、朱子学の鬼
神論を理解した。しかし、儒教の經典(『春秋左史伝』)にあ
たかも仏教の死生観——輪廻再生説——と見まがう説が存
することも認めている。そして、愚昧な人々が仏教の教説
に耽溺するのは、この輪廻再生説が原因ではないかと彼は
考えた。そこで、程子の見解に基づいてそのしくみを解明
し、儒仏の相違を見極める必要性を説き、惺窩に是非を問
うたのである。若き日より羅山は仏教の輪廻再生説の有す
る危険性を知りつつ、儒教との差異を明確にする必要性を
自覚していたといえるだろう。

この書簡と同じ慶長年間、松永貞徳と書簡によつて交わ
された論争をまとめた『儒仏問答』という書物がある。そ
のなかで羅山は「畢竟仏氏不知陰陽開闔變化聚散之理をな
り。何を以てか足与云道哉」と述べ、仏教者が「陰陽開闔
變化聚散之理」という「氣」の働きによる自然現象の説明
原理を理解していないことを糾弾した。この一文に続き、
羅山は「儒道の本ハ在究理、大学の格物といふ是なり。

……能々古今の事は是非人物を弁へ給へ。これをわきまへ
んするも、又格物の一端にてあるなり。とかくならぬまて
も、仁義礼智信ををこなはんとすれハ、何のいとまありて
か雜れる事をなさん」と、格物究理の問題へと話を展開し、
現世において人間の具備する善なる本性を發揮し理想的人
格を確立すべきであるという立場から仏教の教説を批判し
たのである。

以上の羅山の発言に対して、貞徳は次のように反論する。
其方の聚散の理ハ、目の前に見る処の聚散が其理にて、
人の身もあつまりてちりてハ、何の魂魄妄念の残るべ
き物なし、皆空に帰するより外ハなき物を、この道理
を悉しらで、三世因果があると云事を恐思ふをおかし
く思ひて、變化聚散の理をしらすとの給ふ者なり。そ
の變化聚散の見やうハ、ことの外あら目にてか、わる
かるへし。其故は、左伝に彭生ハ死而為豕と侍て、儒
者も先賢ハ死して人の魂ハ消ず、生をかゆると見たる
と見へたり。

傍線部からわかるように、貞徳は羅山のいう「聚散の理」
によれば、人間は死後消滅することになり、それが儒教の
經典と齟齬すると批判している。注目すべきは、貞徳が「氣」
の原理を人間の死の問題に引きつけて捉えていることであ
る。そして彼は「仏ハ變化の道理を知しめたるにより、悪

は悪処へ変生し、善ハ善所へ往生すと理を尽して説給ふを、格物の理をきハめぬと云などこそあさましけれ。いかに大学の理を極たり共、凡智の及たけなるべし¹⁰と述べ、仏教の有する死生観の優位を説き、儒教の説く「理」が「凡智」の及ぶところにすぎないと一蹴する。羅山の仏教批判のポイントが、「氣」の原理から現世において自己に備わる善なる本性の發揮という観点にスライドしていったのに対し、貞徳はその「氣」の原理を死をめぐる問題に引きつけて捉え、儒教側の主張に孕む論理矛盾を露呈させたのである。

『儒仏問答』は、この問答をもつて終わっているため、羅山が貞徳の批判にいかに対応したか知ることはできない。しかしながら、この論争を通じて、羅山は仏教の有する輪廻再生説を克服する必要性を痛感したに違いない。

しかし、慶長・元和年間において、羅山は積極的に自らの言葉で死生観を語ることはなかった。ではこの時期、羅山は仏教的死生観にいかなる形で対応したのであるうか。その手がかりとして羅山の執筆した『野槌』を検討したい。

『徒然草』第五十八段に「道心あらば、住所にしもよらじ。家にあり、人に交はるとも、後世を願はんは難かるべきかはと言ふは、さらに後世を知らぬ人なり。げにはこの世をはかなみ、必生死を出んと思はんは、なにの興ありてか、朝夕君に仕へ、家を顧みる営みのいさましからん……」と

いう文がある。この文章に、羅山は次のような注釈を施している。

此段の道をねがはん道、道しらぬの道の二字、みな後世と書、又末の道にもむかざらんの道の字を菩提と書ける本あり。非か。……若又我道よりいはゞ、兼好がいふ所の道は何事をさすや。君臣父子夫婦兄弟朋友の外に道あらず。……沙門は君をすて、父をすて、男女をはなれ、世のまじはりをたち、山林にのがれて、寂寞枯槁なれば、人倫をいとふ。人倫絶するを禽獸とす¹¹。

羅山は『徒然草』本文の「後世」（傍線部）の二文字を誤りとし、「道」の字に置き換えて解釈する。そして、「道」を「君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友」のあり方とし、現世における理想的な人間関係のあり方を実現する徳目を読み込む。つまり、仏教の後生説に対して、儒教「人倫の教説」という立場を強調して対抗しているのである。『儒仏問答』にもみられたように、羅山は仏教の死生観に対して直接反撃を試みるのではなく、現世に土俵を移して、そのうえで儒教の優位を主張するのである。

このような仏教の輪廻再生説に対して、儒教を（人倫の教説）と規定し、儒教の現世における有効性を武器に批判する形式は、羅山のみみられるわけではない。明暦元年（二六五）に仏教擁護の立場から執筆された『百八町記』

には「儒学今やうの物しり共の仏法をそしる事、書面字まかせの邪見逆心にあり。おほくはこれ朱熹の集註、さては清水物語、野槌、翁問答等の和書を見習にあり」とあり、当時の儒者の仏教批判のバックボーンとして、羅山の『野槌』とともに、『清水物語』（朝山意林庵・寛永十五年（二六三〇）刊行）、『翁問答』（中江藤樹・寛永十七年（二六四〇））が挙げられている。この二つの書物における仏教的死生観に対する批判様式を検討して、以上のことを確認したい。

『清水物語』は儒教的見地にたつて執筆された仮名草子であり、当時のベストセラーの一つといわれている。そこでは、次のように述べられている。

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。三綱五常さへ治まらば、来世は近くもあれ、遠くもあれ、危き事も候じ。さして願ふべきこともなし。¹⁵⁾

よき来世を得るか否かは、「三綱五常の道」を遵守することにかかっている。つまり現世における道徳的行為が重要なのである。仏教の説く来世に対して、儒教の現世における有効性を強調する形で批判しているのである。

『翁問答』のなかで、藤樹は道教（長生不死）・仏教（成仏得脱）と比較して、「儒道を学候てもさやうなる身後の益も御座候や」と問題をたてて、次のように述べている。

さやうの疑も異端の説を聞あやかりておこなうことにて候。孝経・易経をよく悟ぬれば、生前死後のことはり掌を指ごとく分明なれば、とかうの議論に及ばぬことなり。……儒家の聖神・至誠無息の位には、仙仏の修行の分にては梯しても及ばぬ所ある事を明にわきまへ迷をはらしたまふべし。保合大和する心法を他にもとむべからず、すなはち全孝の心法なり。¹⁶⁾

人間の死をめぐる問題について、藤樹は『孝経』・『易経』にその説明があるとす。この「儒家」の論理は道教・仏教よりも勝れたものであるとし、その内実を「全孝の心法」として提示する。「全孝の心法」とは「その広大広明なること、神明に通じ六合にわたるといへども、約まるるところの本実を身をたて道を行にあり」というように、この現世において自らに備わる本性を發揮し、自己の理想態を実現することである。この「身を立て道を行」とは『孝経』にある文章であり、傍線部の藤樹の主張を裏付けるものである。藤樹は現世における道徳的修養の有効性を基準として仏教の死生観を批判した。換言すれば、人間の死を論理的に説明する形で仏教批判を展開することはないのである。

『清水物語』と『翁問答』とは、道徳的修養の内実こそ相違するが、儒教の現世における有効性を武器として、仏教的死生観に対抗しようとしていることは共通していると

いえるだろう。

これまで筆者は死生観をめぐる問題に焦点をあて、慶長・元和年間における林羅山の仏教批判、および『清水物語』と『翁問答』にみられる仏教批判を検討してきた。そして、儒者側は儒教の現世における有効性を強調することによって仏教の後生説を批判したこと、またこのような批判形式は寛永年間まで儒者に共有されていたものでもあったことを明らかにしてきた。そこでは、この現世の「人倫」に適合するか否かが重要視され、死後の問題は棚上げされていたのである。

ところが、羅山が寛永末年―正保年間に執筆したとされる『本朝神社考』において、次のような発言がみられる。

余答曰、再生之説、浮屠之所_レ言也。非_三吾儒之所_二專言_一也。雖然、羊祜圓澤之事、是史伝之所_レ称、亦不可_レ誣。有_レ説_三于此_一。人物之生也、皆天地陰陽之所_レ感、生者自息、死者自消。¹⁷⁾

この史料の具体的検討は次節で行うことにし、ここでは以下のことを強調しておきたい。すなわち、羅山が人間の死について「吾儒」の立場からその論理を提示して、仏教の教説を批判しているということである。羅山は若年から朱子学の死の論理と仏教の死生観の相違を見極めることの重要性を説いてはいたが、その内実を語ることはなかった。

しかし、『神社考』に至って、「吾儒」の立場から死生の論理を提示して、仏教の輪廻再生説を明確に批判するのである。このことは、羅山が儒教を（人倫の教説）として強調するだけでなく、死の問題をも包摂した（生死の教説）として捉え直そうとしていたことを物語っている。

このように羅山が仏教の輪廻再生説に対して、「吾儒」の立場から死生の論理を提示して批判することは、先にみたように、儒教の現世における有効性を武器に批判する形式が主流を占めるなかで注目に値する。なぜなら、それは人間の生と死を一貫して儒教の論理で説明し、仏教の生き残る道を閉ざすものであるといえるからである。この意味において、羅山の批判は画期的なものであった。

以上、寛永末年―正保年間において、羅山は仏教的死生観に対して、儒教を（人倫の教説）と捉え、現世における有効性を武器に批判することから、儒教を（生死の教説）と捉え直し、死生の論理を提示する批判へとその様式を変化させたということが出来る。では、羅山の死生観の内実はいかなるものであったのであろうか。

三、羅山の死生観

本節では、羅山が新たに提示するに至った死生観の構造

とその特色を検討する。その際、羅山が朱子学の論理をいかように導入したのかという点に注意を払いたい。その理由は、前節で指摘したように、羅山自身朱子学の鬼神論と仏教の輪廻再生説との差異を見極めることの重要性を認識していたからである。

まず先にあげた『神社考』の分析からはじめたい。便宜的に三つの箇所に分けて検討する。

再生之説、浮屠之所_レ言也。非_レ吾儒之所_レ專言_一也。

雖然羊祜圓澤之事、是史伝之所_レ稱、亦不_レ可_レ誣乎。

有_レ説_三于此_一。人物之生也、皆天地陰陽之所_レ感、生者

自息、死者自消。譬如_レ逝川之不_レ舍_一昼夜_一、更無_中一

息之間斷_一也。今年之春、非_レ去年之春。樹頭之花、

非_レ復根之花_一。易曰、原_レ始反終、故知_二死生之説_一。

由_レ是觀_レ之、無_レ人死再生之義_一。雖然聚散遲速、如_二

火之初滅、而烟氣猶鬱_二乎_一。故有_二鬼神之感格_一、有_二厲

靈之來出_一、有_二精爽之依託_一、有_二魂魄之流行_一、而其

終由_二大虚_一、無_レ所_レ不_レ之_一。何蹤跡之遺有哉。況其人

死又託胎乎。

まず傍線④に関して。万物は陰陽の気の働きによって生じ、死んで消滅していく。それは逝く川の間断のない流れ、季節のめぐりになぞらえられ、ひとたび過ぎ去ったものは、二度と戻ってこないことが強調される。この論理は、例え

ば「生死鬼神の理」を尋ねられたときの次のような朱熹の発言（傍線部）の基底にある論理と通じ合う。

夫聚散者氣也。若_レ理則只泊_二在氣上_一、初不_二是凝結

自為_二一物_一。但人分上所_レ合_二当然_一者、便是理、不

可_レ下_二聚散_一言_一也。然人死雖_二終歸_二於散_一、然亦未_二

便散_一尽_一、故祭祀有_二感格之理_一。……然已散者不_二復聚_一。

釈氏却謂_二人死為_レ鬼、鬼復為_レ人、如_レ此則天地間常只

是許多人來去、更不_レ下_二造化_一生生_一、必無_二是理_一。

死とは自己を構成していた「氣」がゆるやかに散滅していくことである。そして、その散滅した「氣」は再び凝集する

ことはなく、最終的には消滅するのである。この点において、

仏教の輪廻再生説が批判対象となるのである。この朱熹の理論のベ

ースは、「氣の生生の原理」——「氣」は万物を生み出す

造化の働きをするが、一度造化作用に関与した「氣」は

万物の死とともに消滅し、再び造化作用に与ることはな

いというもの——がある。羅山はこの「氣の生生の原理」

に依拠して、「人死して再生するの義無し」と仏教の輪廻再生説

を批判しているのである。しかし、この見解はすでに貞徳

によって反論されていた。

ところで、先の史料の前半部で、朱熹は「人死して終ひ

に散に帰すと雖も、然れども亦た未だ便ち散じ尽きず。故

に祭祀感格の理有り」と述べ、「氣」は個体の死とともに

消滅を開始するが、すぐさま消滅するわけではなく、それゆえ祖先祭祀が可能になるという。こうして、朱熹は祖先祭祀・崇りといった現象を説明したのである。傍線⑤の羅山の主張も、この朱熹の理論に依拠したものと見えるだろう。この原理によって、羅山は「儒仏問答」にみられる貞徳の反論に一応の解答を与えたのである。

注目したいのは、「其れ終には大虚に由りて、之かざる所無し」の箇所である。^{②①}朱熹は散じきらず残存した「氣」も、やがては消滅するという。「何蹤跡之遺有哉」という羅山の発言も「氣」の消滅という点で、朱熹の理論と近似するかにみえる。羅山自身、寛永十六年（一六三九）に執筆した『性理字義諺解』では「天地ノ間、亦沈魂滞魄有テ、正命ヲ得スシテ死ルモノ、消散スルコトアタハズ。時アリテヨク怪ヲナスコトアリ。タゞ久フシテ又自ラ消スヘキナリ^{②②}」というように、「魂魄」が最終的に消滅するという朱子学の論理を忠実に受け継いでいる。では、羅山の主張は朱熹の論理と同一なのであるか。ここで注意したいのは、羅山が「大虚」を持ち出すところである。この点を手がかりとして朱熹と羅山との間にある差異を以下で確認していきたい。

羅山は儒教の死後観を端的に表現した「魂氣帰于天」、形魄帰于地」。故祭求諸陰陽之義也」（『礼記』郊特牲）と

いう文章をもとにして「天地陰陽ノ氣ヲ受テ生ル、ユヘニ、鬼神魂魄皆人ノ身ニ備ル。死ル時ハ魂ハ天ニ昇リ、魄地ニ帰ル^{②③}」と述べ、人間の死とは自己を構成していた魂魄がその結合を弛緩させ、それぞれ天・地に帰っていくことであると主張する。『神社考』でみられた「大虚」、そしてここで述べられている「天」について、羅山はどのように把握していたのだろうか。

祝詞ニ高天原ニ神留マシマスト唱フ。高天原ハ、天也。理ナリ。太虚也。無形ノ所ニオノツカラ神アリ。理ノアル所ハ神明ノト、マル処也。日本紀ニ、高天原ニマシマス神ヲ天御中主ト申ス、ト云リ。此神モ一心ノ外ニアラス。謹ヘシ。敬スヘシ。イトモカシコキコト也。^{②④}羅山は「太虚」・「天」を「高天原」と重ね合わせて理解している。この「太虚」・「天」＝「高天原」とは、「天御中主神」の居場所であり、この神は人間の心に内在する。この「天御中主神」は「国常立尊」と同一視されており、「人物出生ノ根元ナリ」というように、万物生成の根源神である。そして「神ハ天地ノ根、万物ノ体ナリ。神ナケレハ天地モ滅シ万物モ生セス。人ノ身ニヤイテハ、命ナリ、魂ナリ^{②⑤}」と、万物の根源神が人間においては「魂」として内在するのである。さらに羅山は「高天原ニ神ト、マルハ、魂氣帰於天ノ義ナリ^{②⑥}」とも述べており、人間に内在してい

た「魂」が天に回帰することを「高天原に神が存している」というイメージで捉えている。

以上のことをもとに考えると、先の史料の傍線部⑨は、「大虚」(「天・高天原」)の働きによって、自己に内在していた「魂」が「大虚」に遍在する万物生成の根源神と同一化するということの意味しているのであろう。神の造化作用によって人間は生じ、神は「魂」として人間に内在する。

そして、死後人間に内在していた「魂」(「神」)は、神の存する場、すなわち「大虚」へと回帰し、自己を生み出した神と同一化するのである。このことは「神道ノ血脈ハ、天神七代ノ始、国常立尊ヨリツリ来テ、今日ノ我ニ至ル。……神道ノ血脈ハマルクシテ始ナク終ナシ。国常立ヨリツリ来テ、又我心ヨリ国常立ヘカヘル」という羅山の発言からも窺える。人間は万物生成の根源神・国常立尊から生まれ、また国常立尊へと回帰していく。神—人—神という循環のなかに、羅山は人間の生死を読み込んだのである。こうした羅山の主張は、まさしく人間の魂が不滅であることを意味するものである²⁸。

一方、朱熹は人間の魂魄は不滅なるものではなく、死とともに散じ消滅するものと説く。この点を明確にするために、朱熹が「魂氣帰於天」という一文をいかに解釈していたか挙げておきたい。

安卿問、礼記魂氣帰於天、与横渠反原之説、何以別。曰、魂氣帰於天、是消散了。正如火煙騰上、去処何帰、只是消散了。論理大槩固如此²⁹。

朱熹の理論では、最終的に「氣」は消滅するものであり、どこかに回帰していくものではなかった。ここで、門人の質問にある傍線部からわかるように、死後「魂氣」の回帰する場を指定することが、張載(字・横渠 一〇二〇—一〇七七年)の主張と重ね合わされていることに留意したい。朱熹の発言は、張載の見解と自己の見解の差異を明確にしようとするものであった。

北宋に活躍した朱子学の先駆者の一人である張載は、朱熹の思想のなかでとりわけ「氣」の原理に影響を与えた³⁰。

事実、朱熹の鬼神論は張載の理論に負うところが多い。しかし、朱熹はまると張載の理論を受容したわけではなかった。朱熹が批判の矛先を向けたのは、張載が「天地之氣、雖聚散攻取百塗、然其為理也、順而不妄。氣之為物、散入無形、適得吾体。聚為有象、不_レ失吾体。太虚不能_レ無_レ氣、氣不能_レ不_レ聚而為_レ万物、万物不能_レ不_レ散而為_レ太虚」と述べるところにみられる「万物は「太虚」に充滿する「氣」の働きによって生じ、個体の死によって「氣」は「太虚」に回帰する」という議論であった。この「太虚」への回帰という論理は、これまで検討してきた羅山の

主張と通底するものがあるといえるだろう。この張載の理論によれば、万物を構成していた「氣」は死後消滅するのではなく「太虚」に存することになる。換言すれば、ある個体の構成要素が死後も残存することになるのである。このような張載の主張は、朱熹の眼には、いかように映ったのであろうか。

問正蒙說「道体」處。如「大和太虚虚空云者」止是說「氣」說「聚散」處、其流乃是箇大輪廻。蓋其思慮攷索所「至、非」性分自然之知」。若語「道理」、惟是周子說「無極而太極」最好。

朱熹からみれば、「太虚」を基点とした「氣の聚散」説は、ある個体を構成していた「氣」が残存するという点で、彼が批判してやまない仏教の輪廻説と同一の構造を有するかのごとき危険な見解であった。このような異端的要素を包含しかねない理論を羅山は巧みに取り込み、神道と朱子学を折衷させたのであった。

羅山は、朱子学の「氣の生生の原理」に依拠しつつ、消滅する「氣」に時間的猶予を付与し、儒教の經典にある仏教の輪廻再生説と見まがう学説を説明づけた。しかし、朱熹が最終的に「氣」は消滅すると主張したのに対して、羅山は「大虚」の働きにより、死後「高天原」（「大虚」に存する「神」と一体化するという理論を提示した。「大虚」

の働きによって、根源的な神と一体化することを主張し、輪廻再生説とも、また朱熹の「氣の生生の原理」に依拠した魂魄消滅論とも異なる新たな見解を提示したのである。⁽³⁴⁾では、なぜ羅山は朱熹の原理を貫かなかつたのであろうか。さきにもたように、羅山自身「魂魄」が最終的に消滅するという朱子学の理論を熟知していた。この問題を解決する糸口は、羅山が儒教を（生死の教説）として捉え直して仏教の輪廻再生説を批判するとき、またその生死の内実を語ろうとするとき、神道と朱子学を結びつけようとしたことに起因するのではないか。羅山は万物を生成する根源神が、自己の心に内在することを主張した。この根源神は「形なければ死することなし」（「神道伝授」というように、永遠不滅なる存在であることが前提になっている。朱子学の「氣の生生の原理」をもつてすれば、自己の心に内在する永遠不滅なる属性を有する「神」が、死後消滅することになりかねない。また「国常立尊—我—国常立尊」という循環を理論的に支えることも困難である。羅山は神の不滅性を論理づけるために、朱熹の「氣の生生の原理」を最終段階では捨象し、「大虚」へと回帰していく論理を採用したのである。⁽³⁵⁾

四、結びにかえて

本稿では、羅山の仏教批判を死生観の問題に焦点をあてて検討してきた。慶長・元和年間において、羅山は儒教を「人倫の教説」として、現世における有効性を強調することによって、仏教の輪廻再生説を批判した。このような批判形式は、寛永年間まで儒者に共有されるものでもあった。しかし、寛永末年―正保年間に執筆された『本朝神社考』では、「吾儒」の立場から人間の生死を論理的に提示して、儒教を「生死の教説」として通用させ、仏教的死生観を批判するようになった。そこに示された羅山の死生観は、朱熹の「気の生生の原理」に依拠しつつも、死後観だけは、朱子学において異端的要素を包含するとして斥けられた張載の理論をベースとして、人間は死後「大虚」の働きによって、「高天原」(『大虚』)に存する万物を生成する根源神と一体化するものであった。

以上のような羅山の主張は、死後の靈魂の不滅を説きつつも、それは生前の人間の個性がそのまま存続するのではなく、あくまで根源的な神と同一化し、個性は消失すると説くものであるといえよう。すなわち、羅山の提示した死生観は、死後の靈魂の不滅を説く点において朱子学と差異

をもちつつも、個性が消失する点では朱子学と近似する面も有しているのである。

こうした羅山の見解は、仏教者の眼にはいかように映ったのであろうか。羅山の『本朝神社考』を反駁した書物である『神社考志評論』(澄円著 延宝五年(一六七七))では、次のように述べられている。

雖然有説于此、至有三世者、背周公孔子之意、因_レ晦庵之言_レ也。晦庵所謂形既朽滅、神瓢散。雖_レ判_レ燒春磨、且無_レ所_レ施。是則惟見_レ幻身生滅、不知_レ神識不_レ消滅_一。

ここでは、羅山の主張は朱熹の編著である『小学』にみられる「形朽滅、神瓢散、泯然無_レ跡」という文章と同一視され、朱子学の靈魂消滅論を受容したものととして、批判の俎上にのせられている。仏教者は羅山の見解を曲解し、死後の人間の個性が喪失するという面のみに批判を集中させたのであった。誤解にもとづく批判とはいえ、このような仏教側からの再批判は、儒者たちに朱子学の有する死生観の再考を促す契機を提供するものであったということは想像に難くない。

十七世紀中葉において、仏教側から朱子学のもつ死生観への批判が相次いでなされるようになった。こうした状況下において、儒者は朱子学の死生観・祭祀論を新たに見直

し、独自の死生観を模索していくのである。このような課題を背負った儒者たちの思索のプロセスには、朱子学の死生観・祭祀論を支える「氣」の原理との格闘の跡が刻み込まれている。往々にして、江戸時代の儒仏論争は平板で思想的成果が乏しいといわれている。しかし、その論争に死生観という視座から光を投げかけるとき、次の二つの重要な問題が照射されるだろう。一点めは、江戸期の儒者が朱子学の理論的基盤と言いうる「氣」の原理をいかに受け止めたのかという朱子学の受容・変容をめぐる問題である。そして二点めは、なぜ十七世紀半ば頃から儒教と仏教の論争において死生観をめぐる問題が浮上するのかということである。キリスト教の統制、寺請制度の確立といった幕府の宗教政策が展開する最中に、儒教・仏教の論争に死生観をめぐる問題が浮上し、そこを土俵として儒者と仏者は熾烈な闘争を繰り広げていたのである。⁽¹⁾このことは、単に思想界の問題にとどまらない時代的・社会的問題が刻印されていることを予測させる。以上の問題に切り込む一つの予備的考察として、本稿を終えることにしたい。

〈付記〉

◆引用資料中の訓点は、筆者が私に施したところがある。

注

(1) 羅山の仏教批判に関わる先行研究を概括しておきたい。戦前から一九六〇年頃までは、羅山の仏教批判は朱子学の論理を忠実に踏襲したものであるという前提のもとに、羅山の師である藤原惺窩との相違が強調された。その結果概ね羅山の仏教批判は仏教の素養の欠落した独創性に乏しいものという見解が通説であった(井上哲次郎『日本朱子学派の哲学』(富山房 一九〇五年)、辻善之助『日本仏教史』第十卷(岩波書店 一九五五年)、堀勇雄『林羅山』(吉川弘文館 一九六四年)等)。

以上の通説に対して、石田一良氏は羅山の仏教批判を彼の思想活動の原点と捉え、羅山の精神世界の構造(従俗の論理)を抽出し、羅山研究における新たな視角を提供した(『林羅山の思想』(『日本思想大系』一八 藤原惺窩・林羅山』岩波書店 一九七五年)。また龔穎氏は、朱熹と羅山の仏教批判を精緻に比較検討し、朱熹が心性論——性即理——の観点から仏教批判を展開したのに対し、羅山がそれを重視しなかったこと、さらに羅山の仏教批判が韓愈のそれと近似することを指摘した(『林羅山排仏論の一考察』朱子・韓愈との比較を通して)、『日本思想史学』第三〇号 一九九八年)。これらの諸研究により、羅山の仏教批判が単に朱子学と同一であり、独創性に乏しいという通説は再考されるに到ったといえよう。

(2) 堀勇雄注(1)前掲書

(3) 龔穎注(1)前掲論文

(4) 『野槌』上之一(東北大学附属図書館狩野文庫蔵)

(5) 「示石川丈山」第十四書（『羅山林先生文集』巻七 ぺりかん社 一九七九年。以下『文集』と略記する。）

(6) 「寄田玄之」（『文集』巻二 慶長九年・一六〇四）

(7) 『儒仏問答』第十八問答（東北大学附属図書館狩野文庫蔵）

(8) 同右

(9) 同右

(10) 同右

(11) 『野槌』上之五

(12) 『日本思想闘諍史料』第五巻 名著刊行会 一九六九年

(13) 『清水物語』下（『新日本古典文学大系七四 仮名草子集』岩波書店 一九九一年）

(14) 『翁問答』下巻之末（『日本思想大系二九 中江藤樹』岩波書店 一九七四年）

(15) 同右

(16) 同右

(17) 『本朝神社考』巻五（『神道大系論説編二十 藤原惺窩・林羅山』神道大系編纂会 一九八八年。以下『神社考』と略記する）。なお、輪廻再生をめぐる仏教批判は、聖徳太子をめぐる論評のなかでなされたものである。この点に

関して、以下補足しておきたい。

慶長七年（一六〇二・羅山二十歳）に執筆された「蘇馬子弁」という題の文章には次のようにある。

或問、蘇馬子好_レ仏、是否。曰、有_レ之。馬子因_二八耳皇子之勸、是信_二仏法_一。……嗚呼、馬子之弑_レ君、誠仏之

罪也。若使_二馬子知_二夫五典_一、則豈如_レ此乎。為_レ人而不_レ知_二五典_一、非_レ人也。

この文章は、蘇我馬子が崇峻天皇を殺害した事件を素材としたものである。羅山は馬子が崇峻天皇を殺害するに至った原因を仏教にあるとし、仏教を信奉すると人倫の基本となる理想的な人間関係を実現する徳目を喪失し、それによって社会秩序を無視する行為が生じるといふ。ここで、聖徳太子が馬子に仏教を信奉させた馬子として位置づけられていることに注意したい。天皇を殺害した馬子とともに、その馬子に仏教を信奉させた聖徳太子が諸悪の根源なのである。逆にもし馬子に理想的な人間関係のあり方_二五典を教授したならば、このような事態にはならなかったと羅山は認識している。ここに、羅山が（人倫の教説）として儒教を称揚する姿勢が伺える。同様の見解は、『儒仏問答』にもみられる。また元和七年に執筆された『野槌』においても、「それ道は人倫を離れず。男女に始まりて父子あり。父子あれば則君臣あり、兄弟あり、朋友あり。世をのがらふる者、身のいさぎよからん事をねがひて、人倫の道を乱る、これ聖人のいましめ也……太子の子孫なからん事をねがひ給へる事、天下古今の法にあらずとおぼえ侍るゆへなん」（『野槌』上之一）というように貫かれている。以上の羅山の聖徳太子観は、慶長・元和年間における羅山の仏教批判と軌を一にする。彼が聖徳太子の再生に関して言及するのは、『神社考』が初出である。

(18) 『本朝神社考』巻五

(19) 『朱子語類』巻三 第十九条 沈僩録

(20) この箇所を前田勉氏は「本来的には大虚に帰して、死後何も残らない」と解釈する（『林羅山』『本朝神社考』とその批判）（『愛知教育大学研究報告』第四八号 一九九九年）。

(21) 『性理字義診解』巻五（国立公文書館内閣文庫蔵）

(22) 『神道秘伝折中俗解』巻第十「三種鬼神」（『神道大系論説編二十 藤原惺窩・林羅山』神道大系編纂会 一九八九年）

(23) 『神道伝授』「高天原之事」（同右）

(24) 『神道伝授』「国常立尊同体異名ノ事」参照

(25) 同右「神之根本」

(26) 同右「神体之事」

(27) 同右「神道血脈」

(28) 以上の羅山の主張は、正保二年（一六四五）に執筆された『老子抄解』（国立国会図書館蔵）という書物にもみられる。羅山は『老子』の「夫物芸芸、各歸其根」（致虚極章第十六）という一文に「帰根ハウコクモノキハマリテ、シツカナルニカヘリ、生スルモノステニ滅シテ無トナルトコロヲ云ナルヘシ。……生スルモノハタユルコトナクシテ、死スルモノハ皆キエユクトシルヘシ」と注釈し、万物が続々と生み出され、死後は消滅することを説く。これは、朱熹の「気の生生の論理」に依拠した死生観にみえる。しかし、「谷神不死、是謂玄牝」（『谷神不死章第六』）の一文に、次のような注釈を施している。

谷ハ虚ナル処ナリ。声ヲアクレハ必ヒ、キノ応スルモ、虚ナル故ナリ。精氣ハ実ナリ。神ハ虚ナリ。虚中ノ神靈

ヲ谷神ト云ナリ。人ノタマシヒハ虚中ヨリ出、故ニ常ニ存シテ不死。凡ソ形アルモノハ死ス。形ナキモノハ死セス。

羅山は、林希逸の『老子處齋口義』にある「精則実、神則虚、谷者虚也。谷神者、虚中之神者也。言人之神自虚中而出、故常存而不死」をベースとして解釈している。ただし「人之神」を「人ノタマシヒ」と訳し、人間の霊魂が不滅であることをより明確にしているのである。「凡ソ形アルモノハ死ス。形ナキモノハ死セス」という見解を先の史料とあわせて考えれば、羅山にとって死後消滅するものは、「形」＝肉体であり、人間に内在する魂は不滅なる存在といえるだろう。

(29) 『朱子語類』巻第八十七 第一〇四条 黄義剛録

(30) 以下の議論は、友枝龍太郎『朱子の思想形成』（春秋社 一九六九年）、山田慶児『朱子の自然学』（岩波書店 一九七八年）等参照。

(31) 『正蒙』太和篇

(32) 『朱子語類』巻第九十九 第六条 万人傑録。なお、この条文には「問」（傍線部）に対応する「曰」の字がなく、朱熹の解答がどこからであるのかわかりにくくなっている。この点に関して、『朱子語類』巻第九十九・第三十三条に「横渠關『積氏輪回之説』。然其説聚散屈伸一處、其弊却是大輪回……」とあり、この条文とほぼ同趣旨の文章が収録されていることを考えると、この条文に朱熹の見解が反映されているとみなしてよいと筆者は考えている。

ちなみに、明代に編纂された『性理大全』では、傍線部

の「問」の字が省略されて、全文が朱熹の発言として収録されている（『性理大全』巻五「正蒙一」の下の注）。また注(33)で引用した羅整庵もこの条文を朱熹の見解とみなし、それをもとに発言していると思われる（注(33)引用資料傍線部）。

(33) 羅山は、明代の朱子学者の書物（『居業録』、『困知記』、『異端弁正』等）を熟読し、多大な影響を受けていた（『年譜』寛永十七年 羅山五十八歳）。これらの書物では、朱熹の「気の生生の原理」を墨守し、張載の「太虚」説を批判する。たとえば、羅整庵（一四六五—一五四七年）の次の言葉を参照されたい。

夫人物則有_レ生有_レ死。天地則万古如_レ一。氣聚而生_レ形而為_レ有、有_レ此物_二即有_二此理_一。氣散而死終歸_二於無_一、無_二此物_一即無_二此理_一、安得_二所謂死而不亡者邪_一。……朱子謂、張子此言、其流乃是箇大輪迴。由其追切以求_レ之、是以不_レ覺_二其誤_一如此。〔困知記 卷之二〕

なお明代においては、朱子学者よりも陽明学者が死をめぐる問題に関して様々な発言を残している（佐野公治「明代における上帝・鬼神・靈魂観」『中国研究集刊』辰一九九三年）。朱熹の主張がいかように明代に受け継がれ、また修正・批判されたのかということをふまえることによって、江戸期の儒者の死生観の特色がより明確な形で浮き彫りにされるであろう。後考に期したい。

(34) この点に関して補足しておく。羅山は寛永三年（一六二六）に執筆した「祭河越首神文」で「神者無_レ所_二不_レ之_一。故洋洋乎無_レ所_二不_レ在_一。是以信則必感格、祭則必来享」

（『文集』巻第四十）と述べ、「神」が遍在する意として「無所不_レ之」を使用している。この一文は、『礼記』檀弓下と『中庸』第十六章「使_二天下之人、齋明盛服、以承_二祭祀_一。洋洋乎如_レ在其上_一、如_レ在其左右_一」をふまえる。朱熹は「中庸章句」で「洋洋、流動充滿之意」とし、さらに「孔子曰、其氣充_二揚于上_一、為_二昭明焄蒿悽愴_一、此百物之精也、神之著也。正謂_二此爾_一」といい、天に上昇した気が永遠不滅であるかのような孔子の発言を引用する。この一文をめぐって、「朱子語類」では次のような問答がある。

問、昭明焄蒿悽愴、是人之死氣、此氣会消了。曰、是問、伸底只是這既死之氣復来伸否。曰、這裏便難_二恁地說_一。這伸底、又是別新生了。（巻第六十三 第一一三条 陳淳録）

この史料からあくまで朱熹は「気の生生の原理」を貫徹させ、死後自己を構成していたものは消滅し、そして生前の人間を構成していた気とは異なる新たな気が生生すると主張していたことが看取される。このことから、新たに生生される気と子孫との感格、またその生生する気がなぜ祖先の気となりえるのかということが問題になる。本稿ではこの問題に深く立ち入ることは避けるが、羅山が「一見「気の生生の原理」に依拠しているようで、祭祀において来格するものが、新たに別に別に生生する気ではなく、「太虚冥、ノ中一氣ノ脉絡關係少シモミタレス。條理アリテ子孫ノ精神先祖ノ精神ニツナキユヘニ、我カコ、ロノ誠敬ヲ尽セハ、鬼神自然ニ感心スルナリ」（『論語集註諺解』国立公文書館内閣文庫蔵）というように、太虚に存する気であることに

注目すると、死後の消滅をめぐっては、朱熹とトーンを異にしていることが理解されよう。なお朱熹の祭祀感格説に關しては、市来津由彦氏が詳細に論じている（『朱熹祭祀感格説における「理」』、『集刊東洋学』第七十五号 一九九八年）。

(35) 玉懸博之氏は、朱熹と羅山の鬼神觀を比較検討し、羅山が朱熹よりも鬼神を「理」に引きつけて捉えていることを詳細に論じている（『林羅山の神道における「伝統」と「変容」―鬼神の觀念をめぐって―』、『日本文芸研究会編「伝統と変容―日本の文芸・言語・思想―」ペリカン社 二〇〇〇年）。羅山が人間の魂を不滅なるものと主張するのは、氏が指摘するように人間に内在する神が「理」に引きつけられているからであるともいえる。筆者は氏の論に示唆を受けつつも、羅山の主張する「神―人―神」という循環を朱熹の「氣の生生の原理」では理論的に説明できないこと、すなわち羅山と朱熹とは氣の原理が異なることに注目したい。

(36) さらに問題は広がっていく。なぜ羅山は朱子学のもつ原理をゆがめてまで、神道と朱子学を折衷しようとしたのか。換言すれば、なぜ朱子学のみで仏教批判を展開できなかったのか。この問題解決に示唆を与えるのは、当時の仏教側の儒教批判にみられる次のような発言である。

孔老の道は、世をおさむる一端の道なり。是は孔老をか
らずして、神、のおきてなり。このゆへに、出世の仏法
を本とし給ふ事、凡虜はしらず。しかれば仏法をそしり
なは、神を毀になるなり。神をあなどらば、日本の君臣

をいやしむにならん。國をとる謀ことなきばかりにて、
その外は吉利支丹に同じ。（『祇園物語』、『近世文学未刊
本叢書 仮名草子篇』、養徳社 一九四七年）。なお「祇
園物語」は『清水物語』の反駁書である。）

仏教を批判することが、神道をも批判することに通ずること、それが日本という自國を陵辱することになり、そのような発言が「吉利支丹」と同一であるという見解が提示されている。当時儒教の論理のみで仏教に立ち向かっていたことは、キリスト教というレッテルを貼られかねない危険性を持っていたのである。

(37) 国立国会図書館蔵。なお、羅山の『本朝神社考』とその批判をめぐっては、前田勉注(20)『前掲論文参照』。

(38) こうした朱子学への批判を江戸期の仏教者に提供したのは、空谷景隆『尚直編』（寛永十八年（一六四一）刊行）、一元宗本『帰元直指集』（寛永二十年（一六四三）刊行）といった明代の仏者たちの朱子学批判に利用されたことは、和田恭幸『見ぬ京物語―中国怪異談の典故とその意義―』（『芸能文化史』第十一号 一九九一年）、千葉真也『百八町記』の典拠について（『国語国文』第五七号 一九八二年）等に指摘がある。さらに問題とすべきことは、こうした朱子学批判の書物を受容する江戸期の仏者の意識を抽出することであろう。

(39) 閩齋学派を素材として、朱子学の「氣」の原理による死生觀への違和感を抽出したものに田尻祐一郎『儒教・儒家神道と「死」―「朱子家礼」受容をめぐって―』（『日本思想史

学』第二九号 一九九七年)、また儒家神道と朱子学の鬼神論を比較検討し、そこにみられる「氣」の捉え方の相違を指摘したものととして土田健次郎「鬼神と「かみ」―儒家神道初探―」(『斯文』第一〇四号 一九九六年)がある。前者では關齋学派では「氣」のリアリティーを喪失していること、後者では江戸期の儒者には「氣」の靈妙性が理解されず、その結果「理」に神秘性を含み込まれていくことが指摘されている。今後山崎關齋学派のみならず、広く江戸期の儒者の「氣」の捉え方を分析していく必要がある。なお筆者は人間観と修養論に焦点をあて、中江藤樹の「氣」の捉え方を論じたことがある。(拙稿「二つの「氣」―中江藤樹の人間観と修養論―」(『季刊日本思想史』第五十四号 一九九九年)

(40) 仮名草子を素材として、そこにみられる儒仏論争を分析したものに、前田勉「仮名草子の儒仏論争」(『文芸芸研究』第一四六集 一九九七年)がある。氏は論争の焦点を①人倫をめぐる問題、②僧侶が因果応報説により経済的利益をはかる点、③三世因果説・輪廻再生説の主体となる靈魂の問題、④中華―夷狄をめぐる問題、とまとめている。本稿に関わるものは第三点めであるが、儒教側から仏教の死生観に対して自らの論理で批判を展開するのは、いずれも一六五〇年以降に執筆・刊行された書であることは注意を要する。

また視点を『孝経』という書物の解釈に目を移してみよう。江戸時代において、『孝経』を本格的に受容した中江藤樹は、自己の本来性を確立する工夫論の書として『孝経』

を解釈する。時期が降って、寛文年間、向井元升(一六〇九―一六七七年)は仏教の後生説の克服を自己の思想的課題としていた。そして、彼は人間に備わる本性が神代から自己、子孫へと永遠に連続することを『孝経』に読みこみ、仏教の後生説に対抗する死生観を構築した。ここにおいても、十七世紀中葉から死をめぐる問題が浮上してきたことが看取される。なお、中江藤樹、向井元升の『孝経』解釈に関する筆者の見解は、拙稿「明末『孝経』研究グループと中江藤樹―『孝経大全』と『孝経啓蒙』―」(『日本思想史研究』第三〇号 一九九八年)、「向井元升と『孝経』―連続する「本性」―」(『文芸芸研究』第一四九集 二〇〇〇年)参照。

(41) 儒者と仏者のみならず、神道家も十七世紀中葉から人間の死をめぐる問題に言及し始めることが、安蘇谷正彦氏によって指摘されている(『神道の生死観―神道思想と「死」の問題―』ぺりかん社 一九八九年)。

(東北大学助手)