林羅山排仏論の一考察——朱子・韓愈との比較を通して——

龔　穎

始めに

近世日本思想史を考える場合、儒仏論争は、一つ避けて通れない問題である。儒仏の論争は、儒教側の「排仏論」と仏教側の「護教論」によって成り立つものであるが、儒教側に限っていうと、近世の儒者のほとんどがなんらかの形でこの論争に関わっていた。ここでは、近世初頭の代表的な儒学者林羅山（一五八三～一六五七年）の仏教を排斥する言説—林羅山の排仏論—を考察の対象とする。

林羅山の排仏論に関する研究は早くから行われ、ある程度までの成果が挙げられてきた。[1] 堀勇雄氏の見解はその代表例である。堀説は、氏以前の研究史を踏まえた上で提示されたものであると同時に、現在でも有力な一説である。そこで、氏の説をとりあげ、この問題についての先行研究の問題点を考えてみたいと思う。堀氏は、

> （羅山は）儒教の現世主義的な五倫五常の観点に立って、仏教の来世的・出世間的傾向を非難し、更にこうした理論的排撃より進んで……国家的・幕府的見地から寺院の社会経済機構における失費を指摘している……すでに惺窩が指摘した如く、朝鮮儒学の偏狭・固陋な朱子学一辺倒の学風を受け（た）。[2]

と、論ずる。

この堀氏の論述の中に、次の二つの欠陥があると私は考

える。一つ、羅山は仏教の教理、社会・経済的影響などの面から仏教を排斥したが、彼から見れば、その中のどの面が最も大きな問題点であるか。もう一つ、羅山の排仏論と朱子の排仏論との相違点がどこにあるか、ということが明らかにされていないことである。つまり、ただ羅山の排仏論は「儒教の現世主義的な五倫五常の観点」を持ち「朱子学一辺倒」だと言うだけでは、羅山の排仏論の特徴が見失われる恐れがある。

そこで、本稿は以下の二点を明らかにすることを課題とする。第一、羅山から見れば仏教のどの点が最も大きな問題点であるか、第二、羅山の排仏論は朱子の排仏論とどこが違うか、ということである。

羅山の排仏論の特色をより明確にするために、本稿は、朱子の排仏論と比較すると同時に、併せて唐の儒者韓愈（七六八～八二四年）の排仏論とも比較する。韓愈は朱子以前の排仏論者の代表であり、彼の思想は後世に大きな影響を及ぼし[3]後述するように羅山も韓愈を高く評価していた。

それ故、羅山が朱子及び韓愈の排仏論とどういう関係を持っていたのか、この問題についての考察は、羅山の排仏論の形成及びその特色を認識する上で有意義なことだと考える。

一、朱子の排仏論について

朱子の排仏論に関しては、中国哲学の分野を中心にして研究が行われてきた[4]。本稿は、それらの研究史を参考しながら、自分なりに朱子の排仏論を捉え直してみる。

（一）仏教の教理に対する批判

朱子は仏教について以下のように論じたことがある。

以下其有二空寂之説一而不レ累二於物欲一也、則世之所レ謂賢者好レ之矣。以下其有二玄妙之説一而不レ滞二於形器一也、則世之所レ謂智者悦レ之矣。以下其有二生死輪廻之説一而自謂レ可三以不レ淪二於罪苦一也、則天下之傭奴爨婢黥髡盗賊亦匍匐而帰レ之矣。[5]

朱子はここで、仏教の教えを「空寂之説」「玄妙之説」「生死輪廻之説」に分けて、その仏教批判を展開しているのである。

a、「生死輪廻之説」について

ある仏教信者に出した手紙の中で、朱子は、

①来書云、輪回因果之説、造妖捏怪以誑レ愚惑レ衆、故達磨亦排二斥之一。熹竊謂、輪回因果之説乃仏説也、今以レ仏為二聖人一而斥二其一言一至二於如レ此、則老兄非三特

叛二孔子一又謗レ仏矣……嗚呼吾未レ見下聖人立説以誑レ愚惑レ衆而聖人之徒倒レ戈以伐中其師上也。[6]

という。この中で、朱子は相手の来書の内容を借用しながら、仏教の因果輪廻説が「誑愚惑衆」の思想だと指摘する。輪廻説という仏教教理の基本について朱子は完全に否定的な立場を取ったのである。更に、この点に関する仏教側の反省に対して、朱子の態度は嘲笑すら思わせる。

また、この輪廻説と関連する仏教の禍福報応説について朱子は次のように論じた。

②先生（朱子）説及二俗人之奉レ仏者一、毎晨拝跪備至、及二其老一也体多健康、以為獲二福於仏一。不レ知其日労二筋骨一、其他節二省運二用血気一、所以安也。[7]

つまり、朱子は「日労筋骨」や「節省運用血気」という生理学的な観点から「毎晨拝跪備至」と「及其老也体多健康」との間の関係を説明し、仏に祈ったから健康の福をもらったのではないというのである。

右のような仏教の輪廻・報応説に関する朱子の議論は、彼の排仏論の中で非常に少ない分量しか占めていない。史料①より察知できるように、当時、仏教内部からの反省も始まっていたし、朱子から見れば、輪廻・報応の説は自明の繆論であり、理論的に排斥すべき中心的事柄ではなかった。

b、「玄妙之説」について

朱子は、次のように論じる。

③道之在二天下一、一人説二取一般一。禅一家最説二得高妙一去……後来仏氏又放開説、大決二藩籬一更無二下落一愈高愈妙、吾儒多有二折而入レ之。把二聖一賢言一語一来看、全不レ如レ此……有二学問一底人便不レ被二它惑一。[8]

ここで、朱子はまず仏教の説が「高妙」で、儒者の中でも仏教を信ずる人が多くいることを述べ、仏教教理の奥深さを認識していることを示した。だが、仏教の教えは「聖賢言語」と違い、「有学問底人」はそれに惑わされない。朱子がここでいう「聖賢言語」や「学問」とは、一体何を指しているか。

『大学章句』の序文に、

④異端虚無寂滅之教其高過二於大学一而無レ実。[9]

という朱子の論がある。「寂滅」＝仏教の教えは、それが『大学』の所説よりも一見はるかに高遠であるかのように見えるが、そこには「無レ実」、無内容だというのである。

朱子がここで指摘する「無実」の具体的な内容は何であろうか。

この問題を解明するために、次の「空寂之説」とあわせて考察する。

c、「空寂之説」について

朱子は、「吾儒心雖レ虚而理則実。若二釈氏一則一向帰二空寂一去了」[10]といい、儒学の「心雖虚而理則実」に対して仏教は「一向帰空寂去了」と批判する。史料⑤はこの点をより具体的に述べている。

⑤明徳者人之所レ得二乎天一、而虚霊不レ昧以具二衆理一而応二万事一者也。禪家則但以二虚霊不レ昧者一為レ性、而無下以具二衆理一以下之事上[11]。

つまり、「明徳」――人間の善なる本性――は「虚霊不昧」という状態を保ちながら「具衆理而応万事」のであるが、これに対して仏教は「虚霊不昧者」をもって性となして、「具衆理而応万事」の部分は欠落している。朱子のこの議論は、儒仏の異同をめぐる思索を心性論の領域まで進展させたものである。彼は次のようにもいう。

⑥儒釈言レ性異処、只是釈言レ空儒言レ実、釈言レ無儒言レ有[12]。

⑦它(釈氏)之所謂心所謂性者、只是箇空底物事、無レ理[13]。

⑧釈氏虚、吾儒実。釈氏二、吾儒一。釈氏以二事理一為レ不二緊一要二而不二理一会一[14]。

つまり、儒教と仏教とでは「性」に対する認識が違う。仏教で説かれる「心」や「性」は「空底物事」であって、理がない。「虚・実」の区別もこの理を重視するか否かの点にある。

これらをあわせ考えると、朱子がなぜ仏教を「空寂之説」と見ていたか、その理由が判明できたと思う。つまり、仏教が人間の本性を「理」ではなくて「空(虚)」と見ているためである。

心性論の面で仏教を批判する場合、朱子はまた「釈氏専以二作用一為レ性[15]」の点を指摘する。

『孟子』の「告子曰、生之謂レ性」に対して朱子は、「生、指二人物之所以知覚運動者一而言。告子論レ性……与二近世佛氏所謂作用是性者一略相似[16]」と解釈し、仏教の「作用是性」の認識が告子の知覚運動を「性」と見なす思想と近いというのである。朱子はまた、

⑨釈氏棄二了道心一、却取二人心之危者一而作二用之一。遺二其精者一、取二其粗者一以為レ道。如下以二仁義礼智一為レ非レ性、而以二眼前作用一為上性、是也。此只是源一頭一処錯一了[17]。

という。つまり、仏教が「仁義礼智」ではなくて「眼前作用」を性とみなすところは、その根本的な誤りである。

この「性」の問題をめぐって、朱子は更に論じる。

⑩或問、孟子言二尽レ心知レ性存レ心養レ性、而釈氏之学亦以二識レ心見レ性為レ本、其道豈不三亦有二偶同者一耶。朱子曰、儒仏之所二以不レ同正以二是一言一耳……性也者

天之所下以命二乎人一而具中乎心上者也。情也者性之所下以応二乎物一而出中乎心上者也。心也者人之所下以主二乎身一而以統中性一情上者也……至下其所二以識レ心者上則必別立二一心一以識二此心一、而其所謂見レ性者又未三嘗睹二夫民之衷物之則一也。既不レ睹二夫性之本然一則物之所レ感情之所レ発、皆不レ得二其道理一。於是概以為二己累而尽絶レ之、雖レ至下於反二易天常一殄中滅人理上而不レ顧也。[18]

ここで、朱子はまず「性」「情」「心」の意味と三者の関係を述べ彼の「心統性情」説の基本を提示した。そこで、仏教の過ちが「不睹夫性之本然」の点にある、というのである。更に、朱子は、仏教の誤った心性論が「反易天常殄滅人理」の悪果を生み出すことを指摘する。

『朱子語類』に、次の興味深い会話がある。

⑪問、釈氏之失、一是自利、厭二死生一而学大本已非。二是滅二人倫一。三是逕求二上達一不レ務二下学一、偏而不レ該。

（朱子）曰、未レ須二如レ此立レ論。[19]

仏教の「厭死生」「滅絶人倫」「不務下学」などのことを一々批判するよりは、もっと焦点を集中させるべきだと朱子は言っている。ここで門人たちが求められたのは、右の朱子学の心性論、この基本的な立場に基づく仏教批判であろう。

以上朱子は、仏教の、性を空と見なし「作用」と見なす所説に自分の排仏論の重点を置いた。人間の本性に対する誤った認識は仏教教理の根本的な問題点だ、と朱子は考えたのである。

（二）仏教の社会的な影響に対する批判

朱子は「堯舜三代之世無浮屠氏、乃比屋可封天下太平。及其後有浮屠而為悪者満天下」[20]といい、仏教の社会的な悪影響を指摘した。

この点について、以下の史料の中で朱子は更に具体的に論じた。

⑫自三浮屠氏入二中国一善之名便錯了。渠把レ奉レ仏為レ善、如下修二橋道一造上レ路猶有レ益二於人一、以三斎レ僧立レ寺為レ善、善安在。[21]

⑬其始者、禍福報応之説又足下以鉗二制愚俗一、以為中資二足衣食一之計上。遂使下有二国家一者割レ田以贍レ之択地以居レ之、以相二従陥一於無レ父無レ君之域一而不中自二覚上。[22]

⑫では、人々が寺院を建て僧侶を養うなどのことを「善」として行っているが、これは本当の善の行動ではない、と朱子がいう。⑬では、仏教の害悪を段階的に説く。はじめ、「愚俗」の人々が仏教の「禍福報応之説」に引かれ、衣食の面で僧侶を助ける、其の後「有国家者」は田圃を寄進したり寺院用地を提供したりするようになり、更に進んで、人々が相次いで出家して「無父無君之域」に陥ってしまう、

と朱子はいうのである。

一一九〇年四月、朱子は地方官僚として福建に赴任した。当時の地元では、女性信者の出家が風潮になっていたようで、朱子は「勧二女道還俗一榜」という題で告示を出し女性の出家を禁止しようとした。次は、この告示の一部である。

⑭降及二後世一礼教不レ明、仏法魔宗乗レ間窃発、唱為二邪説一惑二乱人心一、使二人男大不レ婚女長不レ嫁、謂二之出家修道一妄希二来生福報一。若使三挙世之人尽二従其説一、則不レ過二百年一便無二人種一、天地之間者為二禽獣之区一。而父子之親君臣之義、有二国家一者所二以欲一レ持二綱紀之具一、皆無レ所レ施矣。[23]

ここで、出家が盛んのために夫婦間の倫理が破壊され「人種」さえ絶えてしまう可能性がある、と朱子が指摘する。これが原因で、「父子之親、君臣之義」などの道徳規範もその実践する場が失われる恐れがあると、朱子は出家の悪果の重さに注意を呼びかけたのである。

朱子はまた、

⑮仏老之学不レ待二深弁而明一。只是廃二三綱五常一這一事已是極大罪名、其他更不レ消レ説。[24]

と論じ、仏教や老荘が「三綱五常」――「三綱、謂君為臣綱父為子綱夫為婦綱。五常、謂仁義禮智信」[25]――を廃棄することに対して強く批判したのである。

朱子が五倫五常の道徳規範を重視しその排仏論も人倫問題に力を入れることが当然のように思われるが、朱子には一見この観点と矛盾するような発言もある。

⑪問、釈氏之失、一是自利厭二死生一而学大本已非。二是滅二絶二人倫一。三是逕求二上達一不レ務二下学一、偏而不レ該。曰、未レ須二如レ此立レ論。[26]

⑯窃（朱子）謂但当下益二進吾学一以求中所レ安之是非上、則彼之所下以不レ安二於吾儒之学一而必求二諸釈氏一然後安上者必有下可二得而言一者上矣。所レ安之是非既判則所レ謂反二易天常一殄二滅人類一者、論レ之亦一可不レ論亦一可。固不二即レ此以定二取捨一也。[27]

右の史料を見る限り、朱子が仏教の「滅絶人倫」「反易天常殄滅人類」のことを重視しないように見えるが、実はそうではなくて、朱子がこの人倫問題を起こした根本的な原因をもっと突き詰めようというのである。その原因はつまり前説した、心性論の面における問題である。

以上、仏教の教理と仏教の社会的な影響における朱子の排仏論を考察してきた。この二つの領域のうち、朱子の仏教批判の力点が心性論の面に置かれたことが明らかになったといえる。

二、林羅山の排仏論について

ここでは、前説の朱子の見解と比較しながら羅山の排仏論を考察する。以下、（一）仏教の教理に対する批判、（二）仏教の社会的な影響に対する批判の二点に分けて具体的に検討する。

（一）仏教の教理に対する批判

a、因果報応説への否定

儒仏の異同や優劣をめぐって、羅山は手紙を通して仏教信者の文化人松永貞徳とやり取りをした。[28] 二人の書簡が後に『儒仏問答』の題で編集・刊行された。[29]

『儒仏問答』の中で、羅山は「勧善の書とて、仏のこと書たる物あり、是又いろいろ因果とかやいふことしるせるとみえたり」[30]といい、仏教の因果報応説に注意を払った。

羅山はまた、

平相国もし東大寺焼亡せしとがにより、火の病をうけんとならは、医書にのこる処の熱病は皆寺やきたる因果にや……又東大寺焼ざれともやむもの有。又西海にて平族皆滅亡せしも此故といへり。非也。[31]

と論じた。つまり、清盛の熱病や平家の滅亡は、すべて清盛が東大寺を焼亡したから起こった「因果」だといわれているが、羅山から見れば、それらのことは寺院の焼失と関係ない。

このように、羅山は、仏教の因果報応説を完全に否定したのである。この点は、前述した朱子が仏教の「輪廻・報応」説を否定する観点と違わない。

b、「仏虚儒実」について

羅山の排仏論の中に、「仏虚儒実」の文句が多出する。例えば、次の用例がある。

⑰夫儒者実而仏氏虚、天下惑二於虚実一久矣。[32]

これは、前掲資料の⑥⑧などの朱子の議論を想起させるが、羅山のこの「仏虚儒実」観は朱子の見解と果たして同じであろうか。以下、この点について具体的に考察してみる。

羅山は『儒仏問答』の中で、

仏虚儒実之事不用之由。若夫佛書の中に偽おほきことを引出し侍らば。いかか口をひらき給はんや……佛虚詐をは。ここに引出すにをよはす。其本にて皆々偽なる事を分別あるべし。[33]

と論じ、「仏虚」の「虚」が「虚詐」や「偽」である、と主張する。

更に、羅山は以下のような注目すべき発言をしている。

⑱若又其格物をなさんと思ひ給はは、ちとづつなりとも、

儒学をもして見給へ。其時合点少参る事も有へし。兎角其源を探り尋てこそ末流も汲みれんすれ、只一個黠胡の諄諄と云置たる事を信せんも、はかなきにや。[34]

⑲夫仏者、一黠胡、而夷狄之法也。変神国為黠胡之国、譬如下喬木而入幽谷、君子之所不取也。[35]

ここで、羅山は儒教を「儒学」と呼ぶに対して、仏教を「一個黠胡」のいいおいたことだと言う。「黠胡」は、狡猾な辺地の人という意味なので、羅山がこのような呼称を用いることによって、仏教全体に不誠実・低劣などのイメージを与えたことになる。

ここには、前述した「仏虚儒実」の議論の中で羅山が仏教を「虚訛」や「偽」と見なすのと相通ずる認識がある、と考えられる。

羅山は、仏を「黠胡」だと呼ぶだけでなくてまた仏教を「夷狄之法」とか「一黠胡」の教えとかいう。これらの表現から見れば、羅山が仏教に対して確かに軽蔑的な意識を持っていた、といえる。

なお、羅山は『儒仏問答』のほかの個所でもインドを「夷狄」だと呼んでいた。

⑳上宮太子の記に、日本後世夷を好みて遂に蒙古に国を奪れんと云云。ああ太子何そ後代をいふや。其身已夷狄の法をこのみて身は日本の王子といへとも、心は早く天竺の夷狄也。[36]

また、羅山の神道関係の著述を見ると、彼は「奈何遠移天竺之胡鬼近誣我朝之霊神哉」[37]といい、インドの神霊を「胡鬼」と呼び日本の神様を「霊神」と呼んでいる。中国伝来の中華思想の変容・日本的中華思想の展開という問題を考える場合、これらの史料は興味深いものであるが、[38]本稿はそこまで論じることはしない。しかし、ここで一つだけ述べておきたいことがある。それは、朱子が仏を「黠胡」と呼んだこともないし、インドを「夷狄」と呼んだことも殆どない、[39]ということである。

朱子が仏教やインドを呼ぶ場合、『朱子語類』巻一二六の「釈氏」というタイトルに象徴的に見られるように、一番多く使った称呼は「釈氏」である。その外、「仏（禅）家、仏法、仏（禅）学」と「西域僧」のような呼び方である。朱子は仏教やインドのことに対して「夷狄」などのような蔑視的な表現を用いなかった。[40]

ところで、唐の韓愈は仏教を「夷狄之法」と呼んでいた。

㉑仏者夷狄之一法耳……夫仏本夷狄之人。[41]

㉒孔子之作二春秋一也、諸侯用二夷礼一則夷レ之、進二於中国一則中二国之一。経曰、夷狄之有レ君不レ如二諸夏之亡一。詩曰、戎狄是膺荆舒是懲。今也挙二夷狄之法一而加二之先王之教之上一、幾何其不二胥而為レ夷也。[42]

右のように、仏教を批判する場合、朱子より韓愈の方が意識的に「夷狄」の言葉を使用していた。

羅山は『儒仏問答』の中で、韓愈の議論を引用しながら「韓子曰、夫仏は夷狄の一法而已といへるも」と自説を展開した。[43] 羅山が仏教の上に軽蔑、不信なイメージを造ろうとしたのは、韓愈からの影響がある、と私は思う。以下で検討する羅山の韓愈論の一部がその裏付けになる。

結論を先に述べることにするが、朱子もその高弟の陳淳も韓愈の排仏論を批判したのに対して、羅山が韓愈のそれに寛容または擁護する態度を取った、ということである。

陳淳が『性理字義』の中で、次のように韓愈を論じた。

㉓韓公学無二源一頭一処一。如二原道一篇一鋪二叙許多節目一、亦可レ謂レ見下得道之大用流二行於天下一底分暁上、但不レ知三其体本具二於吾身一、故於二反レ身内省処一殊無二細密工夫一。只是与二張一籍一輩一吟詩飲酒度レ日、其中自無レ処二執守一、到二得後来潮陽之貶一、寂寞無聊中、遂不レ覚下為三大顚説二道理一動了上、故俛レ首与レ之同遊、而忘三其平昔排二仏老之説一。[44]

羅山は『性理字義諺解』[45]の中で、陳淳のこの韓愈評価に対して異議を唱えた。羅山の反論は以下の手順によって進められた。

彼はまずこの段落をほぼ忠実に日本語に書き替えた。しかし、この和訳の直ぐ後に、羅山は、

韓カ作ル原道ニモ仏骨表ニモ浮屠文暢ニ与ル序ニモ、其余ノ詩文ニモ、多ク仏者ト老者トヲ排ヒスツ。進学解ニモ、觝排異端攘斥仏老ト云ヘリ。李漢カ韓文ノ序ニモ、酷排釈氏ト云ヘリ。[46]

と書き加えた。李漢は韓愈の弟子で文集の編集者でもある。この「酷排釈氏」の評価は李漢が韓愈の一生を総括して出した評価である。李、陳両者の韓愈評価は同じものではない。羅山が両者の相違を無理解のままで引用したとは考えられないので、羅山がここで李漢説を引用した事実の中に陳淳の韓愈論を反撥しようという彼の姿勢が見いだせる。

羅山の解説が続く。彼は「原道」「論仏骨表」「与孟尚書書」など韓愈排仏論の代表作や韓愈と張籍などの僧侶や仏教信者との交友状況を紹介した上で、次のようにコメントを加えた。

㉔韓カ大顚ニ与フル三篇ノ書ハ、偽作ナリ、韓カ作ニアラス、仏ヲ好ムモノ、カコツケテ作ルト云人モアリ。或ハ此三篇、韓ニアラスンハ、作ルコトアタハジト云人モアリ。朱子ハ此書韓カ作ナリト思ヘリ。仏ヲ好テ作ニアラス。韓既ニ僧澄観文暢等ト会合スルコトアリ、潮州ニ寂寞ノ時、大顚ト相逢コトアルヘシ、ナンソ不可トセンヤ。北渓カ韓ヲ譏ルコト、程朱ノ本意ナルヘ

シ。然レトモ薛文清曰、程朱ノ退之ヲ議スルハ、惜テ備つぶさならんヲ責ルナルヘシ、後人若程朱ニアラスシテ、韓ヲ譏ルハ、己カ量ヲ知ラサルナリ。[47]

韓愈が仏教に好感を持った、その証拠の一つは、彼の作だといわれる三通の「与大顛師書」の書簡だといわれていた。それ故、韓愈以後、これらの書簡の真偽をめぐる諸説が立てられた。ここで注目したいのは、羅山がこれらの諸説の中で、朱子の「此書韓カ作ナリ[48]」の説に従おうとしなかったことである。

また、史料㉓で、陳淳は、韓愈と大顛の交遊を非難したに対して、羅山は㉔で「ナンソ不可トセンヤ」と、反論したのである。羅山のこの発言は、彼が生涯五山の禅僧や仏教信者の文化人たちと交遊し続けた生活ぶりを想起させる。

排仏論も含める韓愈の思想について、朱子は『昌黎先生集考異』の中で、

㉕韓公之学見二於原道一者、雖レ有三以識二夫大用之流行一、而於二本然之全体一則疑三其有二所未レ睹。且於二日用之間一亦未見四其有三以存養省察而体二之於身一也。[49]

と論じた。前掲史料㉓の陳淳の韓愈論もこの朱子の説を踏まえた内容だと考えられる。㉔で羅山が言う「程朱ノ本意」もこの朱子の韓愈論を指すに違いない。ここで、朱子は「於本然之全体則疑其有所未睹」、「未見其有以存養省察而体之於身」といい、韓愈の理に対する認識及びその修養の至らない点を指摘した。㉔の最後に、羅山が薛文清の論を引いて陳淳の韓愈論を斥けた[50]が、これは羅山の韓愈評価が朱子のそれから離れる、ということを示すのである。

羅山は、朱・陳と違って、韓愈の排仏論に対して寛容または擁護する態度を取ったのである。従って、羅山が韓愈の影響を受けることも不思議なことではない。

もとに戻るが、羅山は、「仏虚儒実」を議論する場合、仏教のことを「偽り」だと批判した。これに対して、朱子が「釈言空、儒言実、釈言無、儒言有」という場合、「有」や「無」は、理の有無を指していうのであり、その真偽を弁ずる意はなかった。従って、「仏虚儒実」点については、羅山の考えは朱子のそれと相違する。また、仏教を蔑視的に見ている態度も朱子のそれと異なる。

(二) 仏教の社会的な影響に対する批判

a、社会・経済領域における排仏論

一六五四年、七十才の羅山が石川丈山への手紙の中で次のように論じた。

惟夫算三浮屠所レ収、毎二一州一二万斛則六十余万、或二万斛則百二十余万。其外施嘬之費未レ知幾多也。我朝神国已為二仏国一。吁、神似レ不レ神乎。[51]

ここで、羅山は寺院が社会財産を占有することに不満を感じ、仏教の勢力の拡大によって、神国である日本が仏の国になってしまうことを嘆いたのである。[52] 前説したように、羅山は仏を「一黠胡」と呼び仏教を「夷狄之法」と見ていた。それ故、彼は「神国」日本が「仏国」――夷狄の国――にならないように仏教を排斥しようと説いたのである。

右のような社会・経済領域における排仏論は、羅山が生涯通じて行ってきた。

㉖我朝神明のあまつひつき傳へ給ひし昔より国富民ゆたかにして風俗うすからず……中古徳おとろへ政きびしくなりもてゆくに、仏法の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皇よりこのかた、いよいよ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て、多くの寺塔を建立す。天平年中に大寺をたて大仏をつくり天下の工を費し、又諸国七道にも国分寺を作る、其費すでに正税十分の五なり……国の衰弊おしてしるべし。[53]

㉗八耳王子十七ヶ条の憲法、其第二篤信三宝。三宝とは佛法僧也云云……孟子曰諸侯之宝三、土地人民政事……太子の不知之事、何そいふにたらん。其上太子寺をおおく建立したまふ、万民百姓のくるしみかなしみ、あけていふへからず。ああ太子何そ六斎の放生に仁あり て天下の人民に仁あらざるや。何そ仏法僧をたからとして人民を宝とせざるや。[54]

右の㉖は、元和七（一六二一）年に羅山『徒然草』の解説書として著した『野槌』の一節である。ここでは、仏教信仰の流行に従って、寺塔や仏像の建設が盛んになり、社会の財物が消耗され国力が衰えてしまうことが指摘されている。㉗では、聖徳太子が仏教を信仰した故に、国の政治の拠り所を「土地人民政事」ではなくて「仏法僧」にしてしまった、このことが論じられている。このような聖徳太子の政治思想がまた「万民」を苦しめる結果につながる。この点において、羅山は仏教の社会的な影響を強く批判している。

このように、仏教を信仰することが社会の政治・経済に大きな悪影響を及ぼす、この点について、羅山も朱子もほぼ同じ認識を持っていた。

右の資料㉗は慶長十一（一六〇六）年、㉖は元和七（一六二一）年のものである。当時、羅山が儒者としてまだ幕府内で重要なポストに就いていなかった。[55] しかし彼はこの時からすでに仏教信仰が国の財政に重大な損失を与え、国の政治基盤を揺るがすことに注意を払っていたのである。

b、人倫問題における排仏論

人倫問題をめぐる羅山の仏教批判は、彼の排仏論の中で

多く見かける。それ故、この点について早くから研究が進められてきた。[56] しかし、朱子学者である以上、人倫問題の点で排仏論を展開させることは当然のように思われるが、羅山の排仏論の特色がどこにあるか。この点は、問題として残されている。

ここで、朱子の説と比較しながら人倫問題における羅山の排仏論を考察し、右の問題に対する私なりの検討を加えてみる。

㉘虎狼、仁也、以レ不レ食二其子一故也。彼（大燈国師）滅二人倫一而絶二義理一、啖レ羹不レ及レ放レ麑、況於レ此哉。[57]

㉙馬子弑レ君誠仏之罪也。……馬子非下啻駸駸入二於其（仏教）中一而已上至二其犯レ上好レ乱之事一、則仏法之為レ弊也大矣。不レ可レ不レ戒レ之。[58]

㉚道は人倫を離れず。男女に始りて父子あり、父子あれは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。いかんぞ人を鳥獣の群に同じうせんや。[59]

右の㉘は、大燈国師が愛欲を絶つために自分の子供を煮て食べた、といういい伝えに対する羅山のコメントである。ここで羅山は、虎狼も「不食其子」のに仁がある、それに対して、大燈国師の行為が「滅人倫而絶義理」、と批判する。㉙は、蘇我馬子が崇峻天皇を謀殺した事件についての論評である。ここで、羅山は馬子の「弑君」のことが「仏之罪」だといい、仏教を信仰することと君主を殺すことを必然的に結びつけた。そこで、「犯上好乱」などの仏法による「弊」を防ぐために、仏教を警戒しなければいけない、と羅山がいうのである。

資料㉚は、仏教の悪影響が㉘と㉙のような具体的な親子または君臣関係に現れただけではなくて、更に男女、父子、君臣、兄弟、朋友など社会一般の人間関係に広く適用する発言である。つまり羅山は、仏教信仰と「乱人倫之道」と、両者が必然的に結びついていることを説こうとしたのである。

右のように、仏教を信仰することによって人倫が乱れていく、この点について、羅山は力を惜しまずに批判したが、これだけに止まらず、彼は更に仏教の教えがなぜ「乱人倫之道」の結果を導いたか、その原因を究明しようとした。羅山が次のように論ずる。

㉛浮屠氏畢竟以二山河大地一為レ仮、人倫為二幻妄一、遂絶二滅義理一有レ罪二於我道一。故曰、事レ君必忠事レ親必孝。彼去二君臣一棄二父子一以求レ道、我未レ聞二君父之外別有二所謂道一也。[60]

ここで、羅山は、浮屠氏が「山河大地」を仮とし「人倫」

を幻妄とみなすので、人々がこの仏教の教えを信ずれば、義理を絶滅し儒道に対して罪を犯してしまう、というのである。また、羅山から見れば、儒道が具体的にいうと「事君必忠事親必孝」のことであるので、君子父子などの現実の人間関係を離れて存在するものではない。そこで、仏教の「去君臣棄父子以求道」の思想が批判されるべきのである。

羅山はまた、

㉜詩云、鳶飛戾レ天魚躍二於淵一、言上下察也……夫天地上下之間、鳶不レ躍二於淵一魚不レ戾二於天一。君尊在レ上臣卑在レ下、父有二父道一子有二子道一、男治レ外女治レ内。此道万古如レ此、常常不レ変。故挙二鳶魚一以明下道体之在二面前一者與二活物躍動一相似上。[61]

と論じる。ここで羅山は、「鳶不躍於淵魚不戾於天」という自然界の不可変な規則を説いた上で、人間社会における「尊卑上下」も「男治外女治内」の役割分担もこの自然界の規則に比する固定不変性をもつ、と論じる。

『性理字義諺解』の中でも、羅山はこの秩序の整然さを非常に強調して論じた。[62]

㉛と㉜と合わせ見れば、これらの議論の中に、羅山の排仏論にとって一つ前提的な認識が潜んでいる点に注目したい。それは、「山河大地」も「人倫」も確実な—仮でも幻妄でもない—存在である、その上、人間社会の「君子父子」も自然界の「鳶魚」と同様にその「万古如此、常常不変」のいわゆる「道」に従って動かなければならない、この自然界や人間社会に対する羅山の認識である。もし本当にそういえるとすれば、仏教の「以山河大地為仮人倫為幻妄」という基本思想が羅山の批判の対象となった。羅山によれば、仏教のこのような自然・社会観は「絶滅義理」の悪果をもたらした原因である。

ところが、右の史料㉛と㉜に提示された問題について朱子はどう考えていたか。以下は、羅山の発言と比較しながらこの点を考察してみよう。

『朱子語類』に次の記録がある。

㉝問、有二是理一便有二是気一、似レ不レ可分二先後一。(朱子)曰、要レ之、也先有レ理。只不レ可レ説下是今一日有二是理一、明日却有中是気上。也須レ有二先後一。且如万一山河大地都陥了、畢竟理却只在二這裏一。[63]

朱子によれば、気の固まりである「山河大地」は、一時的な存在であるにすぎない。それに対して、理は根源的・永遠に存在するものである。仮に山河大地が崩壊したとしても理は存在し続ける。

また、朱子は「有レ高必有レ下、有レ大必有レ小、皆是理必当レ如レ此」[64]といい、「高下」「大小」が理の必然だと論じる。

更に、「天地会レ壊否」の質問に対して朱子は、「不レ会レ壊。只是相二将人無レ道極了一、便一斉打合混沌一番、人物都尽、又重新起[65]」と答える。つまり、「無道極了」の場合、人も物も混沌―「高下」なし―の状態になり、すべての自然界や社会の秩序が再建される可能性がある、と彼が考えたのである。朱子の意を繰り返していえば、山河大地の存続とそれを成り立たせるための秩序はすべて理によって決められたものだということである。

朱子はまた、

㉞太極是五行陰陽之理皆有。不二是空底物事一……釈氏只是見二得皮殻一、裏面許多道理他却不レ見、他皆以二君臣父子一為二幻妄一。

といい、史料㉛の羅山と同じく、仏教の「以君臣父子為幻妄」の思想を批判する。ただし、朱子はここで、仏教の「裏面許多道理」を見ない点をその原因として指摘する。

朱子にとっては、

㉟未レ有二這一事一先有二這理一。如下未レ有二君一臣一、已先有二君臣之理一。未レ有二父子一、已先有中父子之理上[67]。

ということである。ここでは、君臣・父子のような現実的な人間関係に先立つ理の存在が強調される。前掲㉛みていた、「道」が君父を離れて存在するものではない、という羅山の見解は、朱子のこれと相違する。

このように、朱子は「君臣父子」や「山河大地」の奥にある「理」を常に意識しているのに対して、羅山はこの「理」を見ようとしなかった[68]。

そこで、羅山は「万古如此」の「山河大地」に基づく固定不変の人倫道徳を重視して説いたが、朱子が指摘したそこの奥にある「理」に関してはそれほど重視して説こうとしなかった。

さて、以上の考察によって、羅山の排仏論の彼らしい特色が明かになったと思う。つまり、羅山は仏教を信仰することによって起った「絶滅義理」や「乱人倫之道」などの現象を批判するだけではなくて、仏教が自然界・人間社会を「幻妄」―固定不変な存在ではない―と見ている点も批判した。羅山にとっては、後者が前者の原因であると同時に仏教の最大な問題でもある。

右の羅山の見解に対して、史料⑩や㉞に見えるように、朱子は仏教の「反易天常殄滅人理」の原因が性の本然や道＝理を見えない、という点にあると、認識したのである。

以上、朱子も羅山も、仏教信仰がもたらした人倫破壊の悪結果を批判するが、両者が見出したその根本的な原因―仏教の最大の問題点ともいえる―は異なる。

ところで、右の問題に関して韓愈は「原道」の中で、

君者出レ令者也、臣者行二君之令一而致二之民一者也、民

者出二粟米麻糸一作二器皿一通二貨財一以事二其上一者也。君不レ出レ令則失三其所一以為レ君、臣不下行二君之令一而致中之民上、則失三其所一以為レ臣、民不下出二粟米麻糸一作二器皿一通二貨財一以事中其上上則誅。今其（仏教）法曰、必棄二而君臣一去二而父子一、禁二而相生養之道一以求二其所謂清浄寂滅者一……今也挙二夷狄之法一、而加二之先王之教之上一、幾何其不二胥而為レ夷也。[69]

と論ずる。つまり、「君」も指導者としてトップに立ち、「臣」や「民」もそれぞれ自分の役割を果たす、これこそ人間社会の理想像である。しかし、人々が仏教を信仰することによって、「君臣父子」に代表される諸々の秩序を維持する規範が捨てられ、現実社会の中で「先王之教」が実行できなくなる。韓愈は、「棄而君臣去而父子」の秩序の崩壊によって国が「夷」になる事を最も恐れていた。このようなことを防ぐために仏教を排斥しようという韓愈の姿勢は羅山のそれと似通う。

また、仏教を信仰することによって、現実の自然界や人間社会及びそれらを維持する秩序や規範の存在が無視されてしまう、この点こそ仏教の最大な問題点だと羅山も韓愈も考えた。これがまた彼らの排仏論の共通の課題となっている。

終わりに

本稿は、朱子や韓愈の思想と比較しながら、主に仏教の教理に対する批判と仏教の社会的な影響に対する批判という二つの面から林羅山の排仏論を考察し、以下のような結論に至った。

羅山は朱子と同じく、仏教思想を排斥する立場を取っていた。しかし、「仏教のどの点が最大な問題点であったか」の質問に対する両者の答えは大きく相違する。この回答の違いによって両者の排仏論の具体的な内容も異なっていた。つまり、朱子は一貫して心性論の面—性即理の立場—から仏教批判を展開させたのに対して、羅山はこの点をそれほど重視して論究しなかった。これは羅山の心性・理気論を検討する上で非常に興味深い問題であると同時に、彼の世界観や人間観、社会・政治論、文芸・教育論の中でも反映されるに違いない。今後の羅山研究の中でこの成果を生かしたいと思う。

従来の研究史の中で、堀氏に代表される、羅山の排仏論が「朱子学一辺倒」で朱子の排仏論と違わない、との説があるが、本稿の考察によって、この説を改めたいと思う。

また、羅山の思想と唐代の韓愈の思想との関係について

は、従来、あまり注目されなかったことである。本稿は、排仏論における両者の類似点を指摘し、羅山の思想形成を研究する上での新たな視点を見つけようと試みた。

さて、江戸初期の儒者林羅山の排仏論を考える際に、日本の中世以来の神仏習合の思想伝統や当時の幕府の宗教統制の政策、及び民衆の宗教感覚など、羅山を取り巻く歴史的・社会的な現状を合わせて考慮しなければいけない。また、羅山自身は幼少時代から禅宗をはじめとする当時の日本の仏教界と多く関わっていたし、清原家の神道を学んで更にそれを自分の思想の中に取り入れた。これらの事実が、排仏論を含む羅山の宗教思想の複雑さを増していく。これらのことは今後の課題として考えていきたい。

註

(1) 井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』(富山房　一九〇五年)、辻善之助『日本仏教史』第一〇巻(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)、源了圓「近世儒者の仏教観—近世における儒教と仏教との交渉—」(『仏教の比較思想論的研究』所収　東京大学出版会　一九七九年)などがある。

(2) 前掲堀書第九章の第二節「排仏論と神道説」に拠る。

(3) 清の学者紀曉嵐は『閱微草堂筆記』巻十八「姑妄聴之」巻四の中で韓愈の排仏論について「抑嘗聞五台僧明玉之言曰、闢仏之説、宋儒深而昌黎浅、宋儒精而昌黎粗。然而披緇衣之徒畏昌黎不畏宋儒、衒昌黎不衒宋儒也。蓋昌黎所闢、檀施供養之仏也、為愚夫婦言之也。宋儒所闢、明心見性之仏也、為士大夫言之也。天下士大夫少而愚夫婦多、僧徒之所取給亦資於士大夫者少、資於愚夫婦者多。使昌黎之説勝、則香積無煙祇園無地、雖有大善知識、能率恒河沙衆枵腹露宿而説法哉」と論じ、韓愈の排仏論の社会的な影響力を強調する一説を示す。

(4) 馮友蘭『中国哲学史』(商務印書館　一九三四年初版)、張君勱 *The Development of New-Confucian Thought* (New York, Bookman Associates 一九五七年)、陳栄捷「欧米の朱子学」(朱子学大系『朱子学入門』所収、明徳出版社　一九七四年)、荒木見悟『新版仏教と儒教』(研文出版　一九九三年)、吉川幸次郎・三浦国雄『朱子集』(中国文明選　朝日新聞社　一九七六年)。

(5) 『朱文公文集』巻七〇「読大紀」。

(6) 『朱文公文集』巻四三「答李伯諫書」。

(7) 『朱子語類』巻一二六　王過録。

(8) 『朱子語類』巻一二六　廖謙録。

(9) 朱子『大学章句』の序文。

(10) 『朱子語類』巻一二六　潘柄録。

(11) 『朱子語類』巻一四　沈僩録。

(12) 『朱子語類』巻一二六　廖德明録。

(13) 『朱子語類』巻一二六　甘節録。

(14) 『朱子語類』巻一二六　甘節録。

(15) 『朱子語類』巻一二六　甘節録。

(16) 朱子『孟子集注』「告子章句上」。

(17) 『朱子語類』巻一二六　万人傑録。
(18) 『朱文公文集別集』「釈氏論上」。
(19) 『朱子語類』巻一二六　万人傑録。
(20) 『朱子語類』巻一二六　鄭可学録。
(21) 『朱子語類』巻一二六　鄭可学録。
(22) 『朱子語類』巻一二六　沈僩録。
(23) 『朱文公文集』巻一〇〇　「勧女道還俗榜」。
(24) 『朱子語類』巻一二六　葉賀孫録。
(25) 朱子『論語集注』「為政」。
(26) 『朱子語類』巻一二六　万人傑録。
(27) 『朱文公文集』巻三〇　「答汪尚書」。
(28) この論争の時期について、島本昌一氏が『松永貞徳――俳諧師への道――』（法政大学出版局、一九八三年）の中で、「この論争は慶長十七、八年であろう」と主張しながら疑問も残した。筆者の考察によれば、慶長十二か十三（一六〇八）年のことだと推測する。その理由①『儒仏問答』にハビアンだと想定される人物が批判対象として登場する。また、ハビアンのイエズス会からの脱会に少しも触れていないところから見れば、この出来事は『妙貞問答』（井手勝美の研究によると、現存最も古い写本が一六〇五年のものである）が流布してから、ハビアンがイエズス会から脱会する一六〇八年までの間のことではないか、と考えられる。②『儒仏問答』に収められた羅山側の書簡が『林羅山先生外集』（内閣文庫所蔵）に「自駿府遣頌遊状」という題で収録されている。羅山が正式に家康の駿府城に入ったのは、慶長十二（一六〇七）年の三月からであった。
(29) 狩野文庫収蔵の刊本に拠る。
(30) 『儒仏問答』「問第二件」。
(31) 『儒仏問答』「問第五件」。
(32) 『林羅山文集』巻三　「寄頌遊」。
(33) 『儒仏問答』「問第一件」。
(34) 『儒仏問答』「問第十八件」。
(35) 『本朝神社考』上之二「日吉」。
(36) 『儒仏問答』「問第十三件」。
(37) 『林羅山文集』巻五十五　「神社考詳節跋」。
(38) この点は、東北大学玉懸博之教授の一九九七年度「日本思想史特論」の講義の中で教示を受けて調べた内容である。
(39) 『朱子語類』巻一二六「釈氏」の全部百三十六条の語録の中に、朱子が仏教のことを指して「夷狄」というのは一個所しかない。
(40) 『朱子語類』では、「夷狄」が当時の中国の北西にある民族や国を指していうのである。
(41) 韓愈「論仏骨表」。
(42) 韓愈「原道」。
(43) 『儒仏問答』「問第九件」。
(44) 陳淳『北溪字義』巻下　「道」。
(45) 『性理字義諺解』（寛永十六（一六三九）年）からの引用は、内閣文庫所蔵羅山自筆入りの稿本に拠る。
(46) 『性理字義諺解』巻三　「道字」。
(47) 『性理字義諺解』巻三　「道字」。
(48) 朱子は、『昌黎先生集考異』巻九「外集」巻第二　「与

大顚師書」の中で、方崧卿（『韓集挙正』の編著者）の「其決為韓公之文、而非它人之所能作、無疑矣」の見解に対して「以余考之……恐欧、袁、方（崧卿）意誠不為過。」といい、方氏などの説に賛同の意を示した。

(49) 『昌黎先生集考異』巻第五「與孟尚書」。同書巻九「外集」巻第二「与大顚師書」の中で朱子が「韓公之事、余於答孟簡書蓋已論其詳矣、故不復論」というのは、この文を指すと判断する。

(50) 薛文清の『読書録』巻三に、「後学因見朱子兼論其得失、而不知此乃責備賢者之意、遂妄論前賢若不屑為者、其可謂不知量也甚矣。……故論韓子之得失、在周、程、張、朱数君子則可、苟未及数君子、皆当自責自求、殆未可軽加詆議、以取僭妄之罪也」とある。

(51) 『林羅山文集』巻七「示丈山」。「承応三（一六五四）年」と記される。

(52) 前掲堀説によると、社会・経済領域における排仏論は、羅山が幕府の重役に就いてから形成されたというのである。ここの資料から見れば、羅山がかなり早い時期からこの領域での排仏論を行っていたことが分かる。

(53) 林羅山『野槌』（東北大学狩野文庫所蔵再刻本）の第二段。この段落について吉澤貞人氏の『野槌』の初刻本に依拠する翻刻本（中部日本教育文化会　一九九五年）も参考したが、両者が内容的に相違しない。以下同様。

(54) 『儒仏問答』「問第十六件」。

(55) 堀氏は前掲書の中で、羅山の「雄飛」の時期、つまり幕府内である程度要職に就いたのは、寛永期以降のことだと指摘する。本稿もこれに従う。

(56) 井上・辻・堀氏の前掲書は主なものである。

(57) 『林羅山文集』巻五十六「告禅徒」。

(58) 『林羅山文集』巻二十六「蘇馬子辯」。

(59) 『野槌』第二十五段。

(60) 『林羅山文集』巻五十六「諭三人」。

(61) 『林羅山文集』巻六十八「随筆四」。

(62) 『性理字義諺解』巻三「道字」の中で、羅山は「上下明カナラサ」ることなし、のことを強調した。

(63) 『朱子語類』巻一　胡泳録。

(64) 『朱子語類』巻九五　陳淳録。

(65) 『朱子語類』巻一　包揚録。

(66) 『朱子語類』巻九四　甘節録。

(67) 『朱子語類』巻九五　陳文蔚録。

(68) 『性理字義諺解』の「道字」の中で、羅山は朱子の「吾儒須弁其理分、君臣父子皆定分也。鳶必戾於天、魚必躍於淵。」（『朱子語類』巻六三の第十二章）という論述を書き写したにも関わらず、『林羅山先生文集』巻六十八の中で、「鳶飛魚躍、道在其中、蓋上下定分而君有君道父有父道、為臣而忠為子而孝、其尊卑貴賤之位古今不可乱。」といい、朱子のいう「理分」が見当たらなくなる。

(69) 韓愈「原道」。

（東北大学大学院）