

林羅山の排耶論再考

武田 祐樹

はじめに

本稿では、林羅山（一五八三～一六五七）の旧教批判を通時的に検討して、その一貫性を論じると共に、その特徴を解明する。右の目的を達成するために、まず林羅山の排耶論に関する資料を列挙して、その成立年代が均一に分布せるを確認する。つぎに林羅山が、必ずしも直接的に表明こそせぬものの、旧教の存在を念頭に置くものと目される言説を検討する。その後、旧教を直接的に批判する資料を通時的に検討して、その内容が必ずしも社会秩序の維持を主眼とする外面的な批判にとどまらず、理論的な側面にわたることを論じる。この間、『羅山林先生文集』のみならず、写本資料をも用いる。かつて堀勇雄は、林羅山の排耶論について、慶長一九年（一六一四）の禁教を境に質的な変化が起きたと論じた。これに対して、拙論では高瀬弘一郎の業績を踏まえ、林羅山の手になる外交文書の一例として排耶論をも取り上げ、その内容が一貫して外国からの侵略への深刻な危機感に規定されており、徳川幕府の外交政策と連動せる由

を論じた^①。他方、林羅山の眼前には仏教という難敵がおり、これを如何に破るかも、林羅山にとって重要な課題であった。この点については、日本思想史分野に先行研究があるものの、その議論は朱子学に対する固定的理解を前提とし、且つ現存する林羅山関係資料を有効に活用できていない^②。

従来、林羅山のみならず日本の知識人たちの旧教への態度は、優れた西洋文明への無理解と見なされてきたが、得られたものは僅かに、当時の日本人が如何に愚かであったか、という空虚で貧しい歴史認識に過ぎなかった。となれば、あとは日本の学術史から西洋の哲学や宗教と親和的な要素を持つものと解し得る要素のみ評価し、西洋文明の優越性を再確認するまでである。コロナ禍の後も、哲学や歴史あるいは文学に関するグローバル化の進行は已まず、世界哲学史の名のもとにその暴力性を剥き出しにしている。

本稿では、右の動向を踏まえ、林羅山が書物を通して観察していた一六世紀明朝中その万暦年間（一五七三～一六一九）における、『天主実義』までも含む学問を視野に入れた論述を心掛けた。これにより、林羅山が既知の枠組みを媒介に未知の枠組みを把握して

いたことが明らかとなるであろう。

第一節 伝存資料の分布状況

本節では、林羅山による排耶論を通時的に概観する。『羅山文集』から、旧教への批判を明言している資料を抽出した。

- 慶長一五年（一六一〇）「長崎逸事」（『羅山文集』卷第二二）
 慶長年中（一五九六～一六一四）「排耶鯀」（『羅山文集』卷第五六）
 元和年中（一六一五～一六二三）「示石川丈山」（『羅山文集』卷第六）
 寛永二年（一六二五）「答大明福建都督」（『羅山文集』卷第一二）
 寛永一年（一六三四）五月「肥前国長崎港禁令」（『羅山文集』卷第五八）
 寛永一七年（一六四〇）八月「禁耶鯀狀論大明商船」（『羅山文集』卷第五八）
 同年「誅耶鯀徒阿媽港」（『羅山文集』卷第五八）
 寛永一八年（一六四二）「論大明商船三章」（『羅山文集』卷第五八）
 正保二年（一六四五）二月「呈朝鮮國禮曹」（『羅山文集』卷第一三）
 慶安四年（一六五二）九月下旬「示石川丈山」（『羅山文集』卷第七）
 承応三年（一六五四）三月下旬「示石川丈山」（『羅山文集』卷第七）
 同年一月二日「示石川丈山」（『羅山文集』卷第七）
 正保三年（一六四六）以降「過明論」（『羅山文集』卷第二四）

若干のムラがあるものの、林羅山の生涯を通じて、伝存資料が概

ね均一に分布せるを知る。林羅山の排耶論は、『日本思想大系』に収録され、日本思想史の研究者が頼りがちな「排耶鯀」以外にも、『羅山文集』の各所に確認できる。

したがって、林羅山にとり、旧教の存在は常に意識されていたに相違なく、旧教に言及せぬ場面でも、林羅山はその教説を見据えて、自身の見解を述べていたと捉えてよかるう。とすれば、林羅山による排耶論は、写本資料まで含めて膨大な量にのぼらう。

第二節 天と天主

例えば、以下のような記述も、旧教批判の文脈で捉え得る。

詩ハ、大雅文王ノ篇ナリ。殷ホロビテ後、周公此ノ詩ヲツクリテ、成王ヲヲシヘイマシメタリ。配上帝トハ、天子トナリテ、上帝ニ對スルナリ。形ヲ以テハ、天ト云、主宰ヲ以テハ、帝ト云。天ヨリ外ニ、別ニ大ナルモノナシ。故ニ天ノ字ハ、一大ナリ。天下ノ君モ、タ、一人ナリ。天トムカヒナラフ義ヲ以テ、配上帝ト云ナリ。（『大學諺解』伝一〇章）

『大學諺解』からの引用であり、^⑩『大学』伝一〇章および、朱熹（一一三〇～一一〇〇）『大学章句』の対応箇所を踏まえた文言である。

「詩ハ」以下は『大学章句』の圏外における、『詩経』大雅は文王篇からの引用である、との指摘を踏まえる。『大學諺解』が『詩経』からの引用に言及するのは当然であるが、その後に詩のいわれを説

明するのは、『四書蒙引』を踏襲しよう。¹¹⁾

「配上帝」以下は『大学章句』に拠る。紂王より以前の王が民心を失わずにいた頃は、彼らは天子として「天」||「上帝」に相對し、これにならう存在であった、との意である。

「形ヲ以テハ」以降は、『六書統』に拠る。「帝」という文字を説明するにあたり、形態という点からすれば「天」であり、主宰性という点からすれば「帝」である、との意である。『六書統』については、内閣文庫には紅葉山文庫旧蔵の明版が伝わるものの、国内全体としてはさほど伝本豊富とはいいがたい。斯くの如く、『康熙字典』以前の、現在ではあまり参照されない字書を、林羅山はしばしば活用する。

よって、続く「天ヨリ外ニ」以下も、『六書統』の記述を下敷きにしたかの如く見えるが、実情は異なる。林羅山の言い分は以下の通り。「天」以外に、また別に大なるものがあるわけではない。だから、「天」字は「一」+「大」と記すのである。天下を統べる君主も、「天」の如く一人であり、「天」||「上帝」と照応するという意味で「配上帝」と言うのである。

斯かる言説は大幅に『六書統』の記述から逸脱している。なんとすれば、『六書統』は帝の主宰性の根拠を「大」という観点から説くに過ぎず、「天」以外の何ものかの存在を否定する含みはないからである。

つまり、林羅山の主張が中国から舶載された書籍の引用と解説の枠を超えるために、論拠となる『六書統』の記述と相違が生じたわけである。つまり林羅山は、書籍から得た知識の紹介や整理にとどまらず、同時代的関心のもとに自身の見解を述べていたのである。

ならば、その同時代的関心とは何か。

それは、「天主」の否定ではあるまいか。林羅山が『天主実義』を読んでいたことは、夙に知られている。ただ、堀勇雄以下の先行研究の如く、刊行の翌年には入手していたとするのは無理があるように思う。一七世紀という、グローバル化萌芽期におけるヒト・モノ・カネ・情報の移動の活発化をもってしても、旧教の情報輸送網を考慮にいれても、北京での刊行後一年で日本人の手に届くとは考え難い。時間差として、一〇年は切るにしても、五年を切る例は寡聞にして知らぬ。斯かる考証には、『羅山文集』の附録「羅山年譜」慶長九年条所載の「既見書目」が利用される。当該資料は、林羅山が師の藤原惺窩（一五六一〜一六一九）に提出した、書籍目録である。これにより、慶長九年以前に林羅山が目にした書物の題名が分かるものの、特定の書物の刊印修を同定するには個別の検討を要し、且つ斯かる書誌学的研究は等閑視され、試みても資料上の制約で成果は見込み難い。

いずれにせよ、林羅山が『天主実義』を読んだことは間違いないにせよ、その上限を慶長二年（一六一一）六月一日の、「排耶穌」成立の元となるハビアン（一五六五〜一六二二）との会見と見ることは出来ぬ。この時も、未だ林羅山は『天主実義』を読んでおらず、その後「排耶穌」をまとめる頃にようやく落ち着いて『天主実義』を読み、本格的な旧教の教義研究を始めたかと推定するのが穏当である。少なくとも、「排耶穌」の記述は、『天主実義』の内容を踏まえたものとなっている。¹²⁾「排耶穌」の成立は慶長年中とされ、一〇年の猶予がある。よって、本稿では、林羅山の『天主実義』受容と「排耶穌」の成立を慶長年間後半と見なす。

では、「排耶穌」の内容は如何。「排耶穌」については、以前に検討を加えたため詳説を避け、イエズス会士らが如何に彼らの宇宙論の優越を説いても、林羅山は一切の共感を示さずに退けた由、指摘するにとどめる。¹⁹⁾むしろ、林羅山はイエズス会士らの議論を中国思想の文脈で把握して、剽窃物に過ぎぬと頭から決めつけ、嘲りさえした。²⁰⁾

ところが『天主実義』首篇では、天地が秩序正しく運行することをもって「天主」が存在する証拠とする。²¹⁾一方、如何に遅くとも「排耶穌」を記す頃には、林羅山も『天主実義』経由で旧教流の「天」と「天主」の理解を知悉していたに違いなく、その宇宙論が現在で言うところの自然科学的な問題ではなく、宗教論争の性質を孕む由、見透かしていたであろう。知っていたからこそ、否定したのである。では、その旧教流の「天」と「天主」の理解は如何。

中士曰、世人好古、惟愛古器古文。豈如先生之據古理也。善教引人復古道焉。然猶有未諳者。古書多以天為尊。是以朱註解帝為天、解天惟理也。程子更加詳曰、以形體謂天、以主宰謂帝、以性情謂乾。故云、奉敬天地。不識如何。西士曰、更思之。如以天解上帝、得之矣。天者一大耳。理之不可為物主宰也、昨已悉矣。上帝之稱甚明、不容解。況妄解之哉。蒼蒼有形之天、有九重之析分、鳥得為一尊也。上帝索之無形。又何以形之謂乎。(中略)世有智愚差等各別。中國雖大邦、諒有智、亦不免有愚焉。以目可視、為有、以目不能視、為無。故但知事有色之天地、不知又有天地之主也。

当該箇所は、『天主実義』第二篇の後半部分に当たり、引用部分の直前には『春秋』以外の五経から「上帝」の用例を引いて、一種の考証を行っている。この第二篇において、利瑪竇（一五五二〜一六一〇）は「太極」や「理」といった概念を退けつつ、「天主」と「上帝」を接続することで、旧教の教義と儒教経典を一致させる可能性を見出したのである。具体的には、同時代の中国を否定しながら中国の古典の偉大さを強調し、旧教との一致を主張する。

利瑪竇は、「天」など空間的ひろがりに過ぎず、これを統べる「天主」がいなければおかしい、と主張する。これは、「天」字の多義性を問題としており、「上帝」⇔「天主」との理解を掲げること、後に所謂典札問題を引き起こす原因となった。

ここでは、旧教の「天主」と中国思想の「上帝」を結び付けようとする態度の是非は措き、先程確認した林羅山の主張との相違を確認されたい。つまり、「天」を単なる空間的ひろがりと捉えた上で「上帝」⇔「天主」とする利瑪竇と、「上帝」⇔「天」とした上で「天」以外の大なる者が存在するわけではないと言う林羅山との相違である。

そもそも、利瑪竇が「天」でなく「天主」と言うのは、単なる広がりとしての「天」を彼の信じた神に比定することが厭わしかったためだけではなく、中国古典の「天」が、あたかも人間の如き主体性を備えた神であるかのように読み取れる場合も、天地自然の背後に流れる理法の如く読み取れる場合もあるためであろう。利瑪竇は、この「天」ではなく、仏典に多くの用例をのこす「天主」の二字を採用することで、前者の人格神としての性質を汲み上げ、「後者」の「理」としての性質を捨象し、概念としてより純粹な「天主」を

揚言することで、東西思想の結節点をつくろうとした。この操作を行う上で、「理」や「太極」といった概念は邪魔であり、だからこそ程頤（一〇三三〜一一〇七）や朱熹の議論を退けようとするのであって、程朱の不備は口実に過ぎない。

というのも、ここで注意すべきは、「上帝」＝「天主」として主宰性を前面に押し出す利瑪竇が批判した程頤も朱熹も、別段「天」の主宰性を否定してはいないからである。そもそも、『中庸』の冒頭に見える「天の命ずる、之れを性と謂ふ」という文言からして、朱熹によって「命、猶ほ令のごとし」という注が付されている。これではまるで「天」が命令を下す主体であるかのようではないか。朱熹の後も、「天」字については様々な見解があり、朱熹の高弟であった陳淳（一一五三〜一二二七）『性理字義』などは「天」の主宰性を強調せぬため、林羅山は『性理字義諺解』において、陳淳が言及せぬ事項を長々と説明する。そのため、却って陳淳の言に即した説明が余説の如き様相を呈す²⁴。また、明代に『四書大全』と並んで流布した『四書蒙引』には『書経』に見える「上帝」と接続して「天」の主宰性を匂わせる記述があり、林羅山はこれを『大學諺解』のなかで肯定的に引用する²⁶。

朱熹以降も、「天」字の理解が一元化されたわけではなかった。むしろ、朱熹が議論の土台を提供したことで、様々な者が自身の実感のもとに様々な議論をするに至り、商業出版の活況も大きな役割を果たす。利瑪竇の布教活動も、斯かる動向に掉さした営みであった。にもかかわらず、利瑪竇は、「上帝」＝「天主」と解して、従来の「天」字にまつわる多様な理解の並立を否定し、主宰性に焦点を絞った一義的な理解を志向した。

逆に、林羅山は、利瑪竇が切り捨てた「天」字の多義性とそれが齎す多様性を重んじた。「天ヨリ外ニ、別ニ大ナルモノナシ」とは、儒教や朱子学あるいは朱熹以降の中国思想の展開に鑑みて、傑出してもいなければ、さりとて特異な見解でもない。したがって、本節の最初に確認した、林羅山の生涯を通じて旧教が脳裏にあったのではないか、という視点を欠いてしまえば、凡庸な言説として読み過ぎしてしまうであろう。

しかし、斯かる後世的視点を振り払い、林羅山がのこした足跡をたどり、当時の人間が持っていたであろう視点に立ち返って、いまいちど「天ヨリ外ニ、別ニ大ナルモノナシ」の一文を読み直さねばならない。さすれば、林羅山が「上帝」＝「天主」という斬新な解釈に胚胎する暴力性、普遍を掲げて古典の有する多様性を押しつぶそうとする行為に反対していたと分かるであろう。林羅山は、利瑪竇の新しい解釈を退け、一見凡庸な「上帝」＝「天」を採用することと、「上帝」＝「天主」が切り捨てた古典の豊饒さを取り戻そうとしたのである。

斯くの如く、林羅山の著述には、明言こそされずとも、中身を丹念に検討すれば、実は旧教批判とも受け取れる箇所があるため、一例を挙げた。では、林羅山が明言する形で旧教を批判する場合、如何なる言説が行われるのであろうか。

第三節 禁教と貿易統制

慶長一五年成立の「長崎逸事」について、林羅山は旧教を「天」に仕える教えと理解していた点と、旧教に入信するもののが多くが南

蛮貿易の齎す金銭を目的としていたと説明し、⁽²⁷⁾ 元和年中成立の「示石川丈山」でも、「長崎逸事」と同様の視座より旧教批判を行う点を確認されたい。つまり、奢侈に流れる風俗の退廃と結び付けた南蛮貿易批判という視座である。⁽²⁸⁾

寛永二年成立の「答大明福建都督」では、林羅山は貿易と旧教の布教が切っても切れない関係にあると認識していたこと、そして旧教から自衛しなければ「上を犯す者」が現れることを示唆する。

この書簡は長崎代官末次政直（生年不詳く一六三〇）の代筆である。末次政直は、前代官村山等安（生年不詳く一六一九）を訴えて斬首刑に追い込み、後釜として長崎代官に居座った。しかし、その後末次政直は台湾を日本の領土とするために動き、オランダとの外交問題を引き起こす。結局、この一件でオランダ側は譲歩し、オランダ領台湾行政長官ピーテル・ノイツ（一五九八く一六五五）を幕府に引き渡すことで解決したが、日本でのピーテル・ノイツの扱いは悲惨を極め、末次政直も外患誘致のかどで幽閉のちに斬殺とあいなる。

長崎代官職とは、斯くの如く莫大な富を齎す対外貿易にかかわる職務であるために問題をも引き起こしていた。これが長崎に汚職のイメージに繋がり、幕末に至るまで、心の清らかな者も長崎にいると汚れると認識されたのである。⁽²⁹⁾ よって、次の禁令が出るのも、いわば当然と言えよう。

肥前國長崎港禁令

一 西洋耶穌會人載渡日本國事

一 日本國兵器齎渡異域事

一 奉書船定額外日本人渡異國事^{人附投化異國准此}
右所定三章須守禁法若有犯之則可處重罪
施行如件
寛永十一年五月

寛永十一年五月成立の「肥前國長崎港禁令」であり、イエズス会士の日本渡来禁止、日本からの兵器持ち出し禁止、外国書を遣わす場合を除いた海外渡航の禁止、渡航者の帰国も禁止、すなわち海を越えた人と物の自由な移動の制限に眼目がある。禁教令から二〇年も経過してのイエズス会士渡来禁止令は、徳川幕府の方針に反して、布教活動が絶えなかったことを示唆する。違反行為があるから、法は設けられるのであり、法があるということは、違反行為があるということになる。

しかし、斯かる禁令もむなしく、島原の乱が起きる。現代では、島原の乱が起きた原因を苛斂誅求にあると見る向きもある。しかし、当時にあつては、あくまでもイエズス会士による手引きで起きた反乱と見なされていた。

寛永一七年成立の「誅耶穌邪徒阿媽港」や同年八月成立の「禁耶穌狀論大明商船」、翌一八年成立の「論大明商船三章」は、みな斯かる前提のもとに作られている。これらは成立年代が甚だ近いため、その意図はみな島原の乱鎮圧後の引き締めにあるものと推察される。引き締めとは、禁教と貿易統制の貫徹を指す。これら禁令はみな、禁教と貿易統制を眼目としており、寛永十一年から大きな変更はない。既に禁教は、徳川家康（一五四三く一六一六）以来の習わしと理解されていた。⁽³⁰⁾

これら禁制によって、徳川幕府が禁教と貿易統制に苦慮していたと共に、その貫徹を志向していたと知る。他方、当時正式な国交をもっていた李氏朝鮮に対しては、旧教対策という点での協力を要請しており、その旨朝鮮側にも記録が残っている。³¹⁾³²⁾

第四節 旧教は中国思想の剽窃物

では、徳川幕府に仕えて、斯かる文書の起草を職務としていた頃
の林羅山は、旧教の教義を如何に捉えていたのであろうか。

頃兪兒數輩、皆奴隸之徒、潜相誓爲縱火剽奪之謀。發覺悉被磔、
被梟、或自殺。不逾一月、六七十人、男女長幼、皆殲。僉謂、
三葉威稜之效也。此奴輩、大抵慕彼異學、受其僞教、或託陣法、
或寓戈術、而代耶穌而變、乃惑一方、誑庶民、密相聚爲黨。

慶安四年九月下旬付けの書簡である、「示石川丈山」からの引用である。所謂慶安事件の所感を述べる。林羅山は事件の経緯を簡潔に述べ、徳川家康から徳川家光（二六〇四〜一六五一）に至る、将軍家三代にわたる神靈の尊厳が体制を守ったのだ、との風聞を紹介する。

しかし、この書簡の趣旨は、その後にある。慶安事件の犯人らは、「異學」を慕い、その「異學」のまがいもの教えを受け、陣法に仮託し、兵学にとよせて、旧教にとつて変わり、人々を惑わせ誑かし、人目を避けて徒党を組む、という。

ここに言う「異學」とは、後の寛政異学の禁に言うが如き、朱子

学以外の学問ではない。「彼」字により限定され、特定の対象を指すものと解さざるを得ないからである。

凡人皆怖生死。故彼以後生善所、誘誑之、號曰極樂悉皆金身。由是信者不惜財、施之。

承応三年三月下旬付けの書簡、「示石川丈山」からの引用である。これは仏教批判の文言である。来世での救いを掲げること、死を恐れる人々の心をつかみ、莫大な財産を築いたと難じる。

耶穌聞之見之、望屠門、而嚼欲食之甚饑饉也。欲奪之至、陰謀也。以攻心之妖術、勾引男女。其所欺既多。改佛爲耶穌、由反手也。

仏教の羽振りがいい様を見て、口を鳴らして食欲さを剥き出しにしているのが、旧教徒なのだという。そして、林羅山は仏教の民衆に対する影響力を高く評価したうえで、旧教をその剽窃物と見なすわけである。

近歳禁最嚴矣。賊蠻雖革其面、然姦其心。其共同謀者、叨唱異學、竊儒說天道、而吐糟粕。其心密謂、本于天主。天主者、彼所崇信也。掠佛說性空、而誣心理亦密謂、傳其天教。將奪之、先與之、亦盜老聃也。無善無惡、有善有惡、爲善除惡、亦剽王陽明也。

最初に、禁教の厳格さに触れたのち、「賊蠻」すなわち外国人宣教師が表面上は態度を改めたが、内心では狡知をめぐらせており、

「其共同謀者」が「異學」を主張しているとする。これは、外国人宣教師（賊蠻）の教説（耶穌）と、その感化を受けた国内の不満分子が奉じる学（異學）を、林羅山が別個に捉えていたことを示唆する。そして斯かる分析は、あくまでも外国人宣教師とその感化を受けた日本人との区別を意図した用語である³³。

では、問題の教義について、林羅山は如何なる批判を加えるのか。端的に言えば、林羅山は旧教の教義を儒教や仏教また道教からの剽窃物に過ぎぬと捉える。この点について、林羅山は「排耶穌」の頃から一貫して批判を加えている。そして、斯かる論法は、すでに『天主実義』に見える³⁴。しかのみならず、耶穌会の布教方針については、一七世紀以降、旧教内部でも問題視されていた。これは、主としてスペイン・ポルトガルの衰退を背景とした、両国の政治的・経済的利益に配慮した布教活動の問題点を衝くものであったが、後には典札問題に代表される教義上の重大問題へと発展する。林羅山には、旧教内部の相克など知る由もなかったにもかかわらず、既に剽窃という表現で、イエズス会の布教方法に胚胎する問題点を掴まえていた。したがって、その批判を西洋文明への無理解故の所産と捉えてはなるまい。

この旧教の流儀に似通った方法で、林羅山は具体的にどこが剽窃だというのであろうか。論点は以下の通り、「天道」（儒教）・「空」（仏教）・「將奪之、先與之」（老子）・「無善無惡」（王学）である。

「天道」については既に触れた。利瑪竇は、彼なりに何とか旧教と儒教の結節点を見出そうとして、「天」字に着目した。そして、林羅山は『大學諺解』で、その解釈の恣意性を撃った。したがって、林羅山が、ここで「天道」を持ち出すのは当然である。

「空」については、『性理字義諺解』を参照せねばなるまい。林羅山は『性理字義諺解』において、「佛氏把作用是性トハ、性ハ空ナリ、無ナリ」というが、これは『性理字義』本文における陳淳の説明を踏まえたものに過ぎない³⁵。とはいえ、林羅山は陳淳の忠実なる祖述者でもない³⁷。

イキトシイケルモノ、コト／＼ク皆佛性アリト云心ナリ。五燈會元第四趙州傳云、上至諸佛³⁸。下至螻蟻³⁹。皆有佛性⁴⁰。ト云モ、是ナリ。諸佛及ヒ人間ハ、云ニ及ハス。ケラアリハフ虫ノタクヒマテ、佛性アリト云ヘリ。

『性理字義諺解』卷之上・性字凡八條・論佛氏言性之差からの引用である。ここでは、前述の『性理字義』の説明を承けて、『五燈會元』巻第四から引用しつつ、林羅山は「仏性」について説明している。『性理字義諺解』において、林羅山は斯くの如き、陳淳の説明を大幅に踏み越えた解説をしばしば行う。また、「性」と「仏性」³⁶との弁別を目的とした叙述に、林羅山は多くの仏教関係資料からの引用を伴う形で紙幅を割く。そして、そこで展開される仏教批判は、先行研究で指摘されきたった、外面的形式的なものではなく、理論的な面にわたる。

当該箇所では、仏教における「性」すなわち「仏性」の存在が、草木や昆虫のような生き物にまで認められている点に着目された。この故に、林羅山は仏教に「仁」字を許さざるを得なかったのである。林羅山は放生会に代表される動物愛護の姿勢に容認的であり、逆に動物を人類繁栄の道具と見なす態度には冷淡である⁴¹。慶長

七年（一六〇二）成立の「放生辨」〔羅山文集〕卷第二六を参照されたい。慶長七年は、通説では、林羅山が最も過激な仏教批判を行っていたと目される時期である。

臨濟録、本は一精・明、分爲六和合。一、心既無、隋處解、脱、トアルハ、眼、耳、鼻、舌、手、足ヲ、六和合トス。波羅提力云フ所ト同シ。タ、コノ氣ヲ認テ、性トメ、其理ヲ説クコトヲシラス。

これもまた、『性理字義諺解』卷之上・性字凡八條・論佛氏言性之差からの引用である。ここでは、『臨濟録』から引用がなされ、眼、耳、鼻、舌、手、足の六つを「六和合」と称し、これらの感覚の働きという「氣」に属する概念すなわち「作用」を「性」と結び付けることを問題視している。林羅山にとって、「性」とはあくまでも「理」と結び付けらるべき概念であり、物質にわたる「氣」とは自ずから区別されねばならぬ。つまり、「性」を「理」と結び付けるか、「氣」と結び付けるかに、儒仏の差異が存するわけである。

佛氏ハ、天地世界、スヘテコレ這箇物事ナリト云ハ、本來空ナリト云義ナリ。人ノ肉身モ、假合幻妄ナリトハ、地水火風ノ四ツノモノ、假リニ和合シ、形チトナレハ、幻妄ナリ。

仏教においては、我々の眼前に広がる世界すべてが「空」と説かれる。「空」とは、仮初のものであり、幻のものである、との謂いである。仏教における「性」の平等性、すなわち草木や虫けらにま

で「仏性」の存在を許す思想は、所詮この世は偽りの世界に過ぎぬとの認識を前提とする。そして、「理」による基礎づけを持たぬ「性」説とは、やがて雲散霧消する「氣」に紐づけされた「性」を説くに過ぎぬ。

では、斯かる仏教の性格が如何なる問題を胚胎するのか、林羅山の見解を窺う。

ヲノレ悟レリト満足メ、意ヲツメテ、世ヲ遁レ、欲ヲ離レ、山林ニ入テ、身ヲ枯シ、コレ禪ノ本意ナリトテ、天理ヲ絶滅シ、人事ヲハラヒスツルコトハ、這箇靈活底ヲイタクルヲ恐ル、ナリ。義理ヲスツルヲ、天理ヲ滅スト云フ。君臣父子ノ道ヲスツルヲ、人事ヲハラフト云フ。心アレハ靈活ナリ。其形ナケレハ、無心ヲヨシトスル故ニ、靈活トキヲケテ、有無トモニ、ハライスツルナリ。カクノコトク、堅クトリシメ、思ヒ定メテ、カブリモフラス。動轉セスメ、佛道成就シ了畢ストメ、即チ一向ニ縦横自由ニ、ホシヒマ、ニ、花街柳陌ニ遊ヒアリキ、或ハ猪頭ヲ食ヒ、鳩子ヲ食ヒ、出家ノ法ヲ守ラス。

この世を「空」と見なせば、その先にあるのは隠遁か放縱であると言う。仏教の「性」説は、人が人として生きる限り付きまとう人間関係を廃絶し、勝手気ままに振る舞うことをもって「自由」と見なす、不毛な議論を現出せしめる。ここで、結局は世俗的な問題に絡めた仏教批判ではないかと言う者は、要するに五感で捉えうる現実世界への信頼を核とする儒教への理解が不足している。

つまり林羅山は、「性」と「氣」の接続と「理」の分断を前提として、

世界を仮初や幻と見る態度をもって、「性空」と呼び批判しているわけである。これにより、『天主実義』で利瑪竇が説いた、「魂」字の理解、「理」批判や「太極」批判、そして来世観は、林羅山の仏教批判によって、ついでに退けられることになる。

『天主実義』では、「理」や「太極」による万物の生成や、「氣」と一体となって万物に宿ることを否み、その分だけ「天主」の存在感を強調しようとする。そうして、草木にまで宿る「魂」の不滅を説くのであるが、一方で現世に対する来世の重要性をも説く。ところが、朱子学においては、「魂」は「魄」と対になる「氣」に属する物質的な概念となっている。旧教の教義においては、「魂」は必ずしも「氣」にわたる概念ではなからう。しかし、漢語への翻訳作業に由来するものか、はたまた利瑪竇による意図的な概念操作によるものか、「理」の概念としての重要性が退歩していることもあって、『天主実義』の議論は、結果として仏教における「仏性」＝「性」＝「氣」の構図に接近してしまっている。また、利瑪竇が『天主実義』内で魂三品説を説くことも、誤解の原因となっている節がある。なにしろ、中国には、性三品説があるのであるから。

林羅山が「性空」をもって旧教による仏教からの剽窃と言うのは、利瑪竇にとつては全く心外なことであるに違いないが、故なしとはしない。

「將奪之、先與之」は、『老子』第三十六章に見える「將欲奪之、必固與之」のことか。林羅山の意図が必ずしも分明な引用ではないが、あるいは「赤身空出、赤身空返」や「生生者上帝、死死者誰乎。二者本一」などを言うか。少なくとも、『天主実義』・『妙貞問答』・『破提字子』・『頭偽録』には、類似する表現が見えぬ。

「無善無惡」については、西洋の魂三品説と中国の性三品説の同異が問題となる。魂三品説について利瑪竇は、「性」が善であるか悪であるかは問題ではないとし、むしろ、知覚や思考の有無や優劣で差別を設ける。そのうえで、利瑪竇は「靈才」によって、人は是非を弁別し得るとする。

他方、中国における「性」説としては、古くは『論語』陽貨で丘が「性相近」とするが、直後の章で「唯上知與下愚不移」する。また、同じく『論語』雍也では「中人以上、可以語上也。中人以下、不可以語上也」の言が見える。そのため、『論語』を根拠に、「上知」と「下愚」の中間に「中人」を配した性三品説を代表とする、様々な「性」説が行われ、それらは多く善悪による分類を試みたものである。斯かる前提のもと、王守仁（一四七二～一五二九）以前にも、蘇軾（一〇三七～一一〇一）や胡宏（一一〇五～一一六一）らが「性」に善悪なしの論を唱えてはいた。とくに、胡宏は、「性」の善悪を論じること自体が不可能であるとの認識を示していた。

しかし、ここにいう王守仁の「無善無惡」は、先行する議論と質を異にする。王守仁は、もとより「性」を善なるものと認めている。王守仁が『傳習録』で述べた「無善無惡是心之體。有善有惡是意之動。知善知惡是良知。爲善去惡是格物」は、あくまでも性善説の類型であった。同時に、王守仁においては、「性」が善であることは勿論のこと、人には是非善悪をわきまえる能力、すなわち「良知」があることが確認される。そして、林羅山はこの「良知」を重んじ、『大学』解釈において、「致知」の二字を「致良知」とした。

魂三品説における「性」の善悪を問題にせぬ態度や、そこに具体的な形で表出する漢文テキストの類似をもって、林羅山が旧教によ

る「無善無悪」の剽窃という難癖をつけているといった理解は、もちろん可能である。しかし、ここには、より重大な問題が潜んでいる。

王守仁の「無善無悪」が、内に「良知」の概念をも包括して、従来の「性」の善悪に関する議論の外側へと歩を進め、人間の認識能力に関する議論を提供していたことを前提として、林羅山がまさしくこの「良知」を重んじたことを考慮に入れたときに、彼が「無善無悪」の句を引いて批判しているのは、『天主実義』に見える「靈才」であったとの推測が成り立つのである。

承応三年一月二日付の書簡「示石川丈山」では、石川丈山（一五八三〜一六七二）が旧教を排することを誓めたたえる。⁽⁵⁵⁾

最後に、「過明論」を見たい。⁽⁵⁶⁾これは、成立年月不詳ながらも、清軍による福州攻撃の記事があるため、正保三年以降の作と知る。言うまでもなく、「過明論」は賈誼「過秦論」を踏まえ、「過秦論」が秦の興亡を描き、その急速な滅亡の原因を論じるように、「過明論」も李自成の乱勃発から速やかに進行した明の滅びを、宋の時と比較しつつ論じるため、自ずと明朝に辛辣となる。

そこに、南蛮に関する記述が紛れ込んでいる。

今之韃酋所爲、善惡未可知也。就想、蠻舶之往還於我者、猶有在、何其與中國不能相通、而使蠱爾虵種、涉我域乎。不在其位、不謀其政、則國家者、非散焉者之所議也。狄與蠻、雖爲異方、然其獸心之所向、何異哉。戒之慎之、奈何奈何。

「蠱爾虵種」は虫や蛇がうごめく様であり、社会が不安定な様や、理屈の通じない者のたとえである。「不在其位、不謀其政」は『論語』

泰伯に見える。「散焉者」は『莊子』内篇人間世に見える語であり、徳という点で古の聖賢に及ばぬ者、すなわち凡庸の人である。その立場にも居らず、徳もない、そんな者が政治に関わってはならない、というのである。林羅山は、如何に禁教を厳格にしても侵略に来る宣教師を、韃靼と同一視した。

斯くの如く林羅山は、旧教の教義を様々な思想を剽窃して混交したものと理解しており、その社会へ与える害悪として多大な影響を認めていた反面、宗教や思想としては全く評価していなかった。むしろ、韃靼に比定し、東アジアの国際秩序で一際劣った位置付けを行った。

おわりに

最後に、本論での叙述を確認すると共に若干の考察を加える。林羅山の生涯を見渡した時に、伝存資料の分布がほぼ均一となっており、林羅山の脳裏には常に旧教のことがあるに違いないとの予測を立てた。実際に、林羅山が必ずしも耶穌の名を出さずに記した資料の中にも、『天主実義』の記述への反論と思しき内容が確認できた。他方、旧教への批判を明言している資料の検討も行った。そこで展開されている批判の多くは旧教が社会秩序に与える害悪を非難するものであった。また、旧教の教義を批判する資料も存在し、旧教は中国思想の剽窃物として扱われた。

先行研究では、林羅山の排耶論は、慶長一九年以降の変節と思想的な意義の乏しさが強調されてきた。しかし、本稿で明らかとなったのは、むしろ林羅山の排耶論の一貫性であり、且つ林羅山の旧教

理解が中国思想を媒介に行われたことである。林羅山は、社会秩序の維持という観点を常に考慮に入れながらも、思想的問題を放擲することはなかった。異質な文明と対峙し、既知の枠組みを活用してこれを把握し、その上で、林羅山は思想や宗教として旧教よりも仏教や老荘、王学を高く評価した。『性理字義諺解』における、陳淳の意図を超えた執拗な仏教批判は、仏教に対する高評価の裏返しである。そして、この仏教批判が事のついでに耶穌にも突き刺さった。

林羅山は一貫して旧教を中国思想の剽窃物と認識していた。これは、西洋文明への無理解ではなく、彼なりに異質な文化を理解しようとした証拠である。既知の枠組みで未知の枠組みを把握しようとするのは、他者理解の端緒だからである。⁽⁸⁾とはいえ、その旧教理解が不十分と解されてきたのも故なしとしない。

ある時代、ある地域の思想を異なる文脈で捉えようとしても、必ずや失敗に終わる。利瑪竇の「上帝」＝「天主」説が「天」字の多義性を切り捨てることで、旧教と儒教の断絶を辛うじて覆い隠したように、斯かる試みは暴力性を伴わずに行い得ないためである。林羅山の排耶論は思想・宗教上のグローバル化という暴力への対抗言説であった。⁽⁹⁾

しかし、旧教本位に儒教を捉えようとした利瑪竇も、これに抗い儒教本位に旧教を捉えようとした林羅山も、それらを背景で支える論理とその暴力性を共有した。斯かる暴力性を伴った他者理解の様式こそ、グローバル化萌芽期における東西交渉の特徴である。

注

- (1) 内閣文庫所蔵寛文二年(一六六二)刊本(請求記号…二六三、〇〇五八)以下、『羅山文集』と略記する。
- (2) 堀勇雄『林羅山』(吉川弘文館、一九六四)三九九頁。
- (3) 高瀬弘一郎『ギリシヤの世紀—ザビエル渡日から「鎖国」まで』(岩波書店、一九九三)高瀬弘一郎は、イエズス会の財務報告書などを用いて、その布教活動が西洋の世俗権力による支援を背景に行われていたことを論じた。
- (4) 武田祐樹『近世東アジア外交と漢文—林羅山の外交文書を中心に』(小林・町泉寿郎編『日本漢文学の射程—その方法、達成と可能性』汲古書院、二〇一九)
- (5) 石田一良『林羅山—室町時代における禅・儒一致と藤原惺窩・林羅山の思想—』(『江戸の思想家たち(上巻)』研究社、一九七九)四二—四五頁、源了圓『近世初期実学思想の研究』(創文社、一九八〇)二四四—二四七頁。両者の難は、中国思想を型枠に収まる静的なモデルと見なす点にある。彼らの後進も吉田公平「朱子学・陽明学における『大学』」(源了圓編『江戸の儒学』『大学』受容の歴史』思文閣出版、一九八八)から嘉靖年間の様子についての記述を借りる程度であった。
- (6) 龔穎「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』三〇、一九九八)
- (7) 高坂正顕「徳川時代における人間尊重思想の諸問題」(『徳川時代における人間尊重思想の系譜』福村書店、一九六二)一八頁。
- (8) 金谷治・石田一良校注『藤原惺窩・林羅山』(日本思想大系三八、岩波書店、一九七五)
- (9) 内閣文庫所蔵林羅山旧蔵本『大學諺解』(請求記号…一九一、〇二六一)以下、『大學諺解』と略記する。
- (10) 大島晃『日本漢学研究試論』(汲古書院、二〇一七)Ⅱ章、拙著『林

羅山の学問形成とその特質―古典注釈書と編纂事業―』（研文出版、

二〇一九）第三章および第四章を参照されたい。

- (11) 「此詩、是殷亡後周公戒成王而作」（内閣文庫所蔵林羅山旧蔵嘉靖五年序刊本『四書蒙引』請求記号・二七七・〇四六）以下、『四書蒙引』と略記する。なお、この『四書蒙引』には、林羅山が加えたものと思しき句読点が、区別されているように見える形で付される。概ね、句点は右傍下方に、読点は原漢文の直下に、それぞれ配置される。引用に際しては、林羅山の方針に従った。

- (12) 「帝者、天之主宰也。以形言曰天、以主宰曰帝」（『六書統』巻一・形象・人品之形・帝字）

- (13) 「以大、君為人之主宰。故大曰帝」（『六書統』巻一・形象・人品之形・帝字）

- (14) 前掲堀一〇九頁。前掲石田（一九八〇）四三頁。前掲源二二八頁。

- (15) 例えば、『本草綱目』については諸説あるが、林羅山が夙に入手していた点では一致する。また『知新日録』の例については、前掲の拙著第四章を参照されたい。

- (16) 「春問曰、利瑪竇（耶穌會者）、天地鬼神及人靈魂、有始無終。吾不信焉。有始則有終、無始無終、可也。有始無終、不可也。然又殊有可證者乎。干、不能答」（排耶穌）

- (17) 「物之有始有終者、鳥獸草木是也。有始無終者、天地鬼神、及人之靈魂、是也。天主則無始無終、而為萬物始焉、為萬物根柢焉。無天主則無物矣。物由天主生、天主無所由生也」（内閣文庫所蔵林家旧蔵本『天主実義』首篇、請求記号・三〇七・〇一一）以下、『天主実義』と略記する。

- (18) 前掲武田「近世東アジア外交と漢文―林羅山の外交文書を中心に」。『長崎逸事』と『答大明福建都督』についても同様である。

- (19) 「余曰、我觀天地之間、無一物不有上下。彼以中為下。何足知物各有上下之理乎。若有人問隕石止何處、必曰落所落耳。何不上不下之有」（排

耶穌）

- (20) 「且又、終不知物皆有上下之理。彼以地中為下、地形為圓。其惑豈不悲乎。朱子所謂天半繞地下。彼不知之。于又曰、有南北、無東西。春日、已是有南北、何無東西耶。又見彼日月行道之圖、不及一行沈括之萬分。蓋彼潜在大明、見渾天之遺則、而竊摸倣之耳。可嘆」（排耶穌）

- (21) 「今觀上天自東運行、而日月星辰之天、自西循逆之。度數各依其則、次舍各安其暗位、曾無纖忽差忒焉者。倘無尊主幹旋主宰其間、能免無悖乎哉」（『天主実義』首篇）

- (22) 「命、猶令也。如尊命・台命之類。天無言、倣如何命。只是大化流行、氣到這物、便生這物、氣到那物、又生那物、便似分付命令他一般」（林家旧蔵写本『性理字義』卷之上・命字凡五條・論命猶分、請求記号・二九九・〇〇八）以下、『性理字義』と略記する。

- (23) 『性理字義診解』については、前掲大島および、今年度（令和二年度）内に公表予定の拙論「林羅山における自由と身分秩序―『性理字義診解』に着目して」（『東アジアの尊厳概念』法政大学出版局、基盤研究（S）尊厳概念のグローバルスタンダードの構築に向けた理論的・概念的・比較文化論的研究（202520））を参照されたい。

- (24) 「命ハ、令ノコトシトハ、今ノ世ノ、仰セト云カコトシ。上ヨリ下ニ令シ、君ヨリ臣ニ事ヲ云ヒ付テ、セシムルヲ、命令ト云ナリ。日本紀ニハ、命ノ字ヲ、ミコトノリトヨメリ。ロニテ云ヒ聞セテ、ナニトセヨ、カトセヨト、教ヘセシムルユヘニ、令ノ字ニ、ロヲ加ヘテ、命ノ字トス。尊命台命ノコトシトハ、尊キ仰セヲ、尊命トス。台ハ、三台トテ、上台・中台・下台ノ星三ツアリ。是ヲ三公ニカタトル。然レハ台命ハ、公命ナリ。撰政関白大臣ノ仰セナリ。又天子ノ仰セヲハ、記命・勅命・綸命ト云フ。君命ハ、天子諸侯等ニモ通ス。官命ハ、公儀ヨリノ仰セヲ云フ。コノ類ナラ多シ。天ハ、形チナケレハ、モノイワス。イカソ命ストセンヤ。タ、コレ大ナル造化、アマク流行シ、元氣ノイタルトコロ、

コノ物ヲ生ス。此氣到レハ、コノ物、則チ出生ス。然レハ其物々ニ分チ付テ、命令スルト、一般ナリ。一般トハ、不同ナキコトナリ。命ト令トフ分テ云トキハ、大ナル仰セテ、命トス。少シキナルヲキテテ、令トス。合テイヘハ、一意ナリ」(林羅山旧蔵写本『性理字義諺解』巻第一・命字凡五條・論命猶分、請求記号…一九〇・〇二八七) 以下、『性理字義諺解』と略記する。

(25) 「蒙引云、生民二字、相帶連。如所謂下民烝民、是也。謂之生民者、即孟子所謂天下之生久矣。以其生生不絶也。所謂生物亦然。謂之降者、天在上、生民在下、故取降義也。此本之書所謂天降下民云」(『大學諺解』所引『四書蒙引』)

(26) 「按スルニ、書ノ泰誓ニ、天佑下民トアルヲ、孟子惠王ノ下篇ニ引テ、天降下民トイヘリ。又按スルニ、書ノ湯誥云、惟皇上帝、降衷于下民、若有恒性、トアリ。六經ニ、性ヲ云事ハ、コレヲ始トス。此序ノ降ノ字、性ノ字、皆尚書ニモトツケリ。ソレ人ハ、天地ノ間ニ生ル、トキハ、則天ヨリ此コトハリヲ、クハリアタヘテ、心ニソナハルヲ、性ト云也。カルカ故ニ、心ヲヘンニメ、生ヲツクリニメ、性ノ字トス。生レツクトキニ、必心ニ具スル理ナル故ナリ」(『大學諺解』大学章句序)

(27) 「其徒以事天爲法、謂之耶穌、號天主爲陡斯。(中略) 屢勸吾民俗。愚而好恠者、便於市利者、多奉其法、誠可憎哉。逐末者由之貨殖。頃年官置吏、以監察之」(長崎逸事)

(28) 「或辜推金銀、而貢其賦者、或專市舶之直、而與蠻獠胡賈相雜糅者、(中略) 宇内擾擾、爲利往來。人其貌、禽其心、殆非人倫也」(示石川丈山)

(29) 「或官吏、長崎に行んとして、京師に立寄り、重宗を見て、談話時を移せり。時に重宗一の古鏡を持出し、是は前時長崎の官吏竹中采女正重次の造りし所なり。重次倉墨を以て敗を取れり。某毎々此鏡を以て、自ら照し戒めと爲せり。故を以て相贈ると言ふ是は長崎は蕃漢珍貨の輻湊する所なれば、其土に官たる者、多く貨に黷れり。故に之を戒め

しとぞ」(『名将言行録』巻第五七・板倉重宗) 幕末維新期に備中松山藩を指導した三島中洲(一八三一〜一九一九)らは、斯かる逸話を歴史的事実と捉え、板倉重宗(一五八六〜一六五七)とその父板倉勝重(一五四五〜一六二四)を、主家である板倉宗家の祖として、誇らしい気持ちと共に記憶していた。

(30) 実際には、徳川家康の頃とくらべ禁教が国是となつた寛永年間後半では、幕府側の対応も、林羅山の言説も攻撃性を増している。

(31) 「宣啓 殿下申降 號令、使沿海鎮浦兵官、益設其備察非常。而若有約條外他船漂流、則速擒之、可被送於釜山倭館。邪法者共以所當禁遏也」(『呈朝鮮國禮曹』)

(32) 仁祖二十三年(一六四五)五月二日「仁祖実録」巻第四六(『朝鮮王朝実録』太白山本)

(33) 紙幅の都合上、「異學」の内実は稿を改めて論じたい。

(34) 「西士曰、古者吾西域有士、名曰、閉他臥刺。(中略) 既没之後、門人少嗣其詞者。彼時此語忽漏國外、以及身毒、釋氏圖立新門、承此輪廻、加之六道」(『天主実義』第五篇)。この後、利瑪竇は、中土に「所言佛氏之國、聞見必真。其國之陋如彼也」(『天主実義』第五篇)と言わせている。

(35) 『性理字義諺解』巻第一・性字凡八條・論佛氏言性之差

(36) 「佛氏把作用是性」(『性理字義』巻之上・性字凡八條・論佛氏言性之差)

(37) 前掲大島II章を参照されたい。

(38) 林羅山旧蔵寛永一二年(一六三五)刊本『五燈會元』一六丁表(請求記号…三一〇・〇一三〇)

(39) 『圓覺經』、『傳燈錄』、『五燈會元』、『楞嚴釋要』、『般若心經』、『禪苑蒙求』、『臨濟錄』、『佛祖統紀』、『大日經疏』、『中論』、『法華經』、『維摩經』、『金剛經』、『楞嚴要鈔』、『釋定門統要』、『普統錄』などの引用が確認できる。そのほか、『真言秘説』、『一山語録』、『理趣釋』、『祖庭事苑』、『普

- 覚禪師語録』、『羅湖野録』、『夢觀集』、『佛祖歷代通載』、『楞嚴義疏注経』などが、林羅山旧蔵本として、内閣文庫に伝わる。
- (40) 石田一良「林羅山の思想」(前掲金谷・石田) 四七九頁。
- (41) しかしながら、『本朝神社考』では、放生会が批判される。その理由は、『日本書紀』には神々が狩猟採集を行う例が存在するためであり、『天
主実義』第五篇の「試觀天主生是天地、及是萬物、無一非生之以為人用者」
とは質を異にする。
- (42) 内閣文庫には林羅山旧蔵永享九年(一四三七) 刊本『臨濟録』(請求
記号・別〇六四・〇〇〇六) が伝わる。元版に髣髴たる、縦に潰れた
字形で印刷され、林羅山の書き入れに富む。巻末に「延徳三年辛亥八
月十五日季恭居士鏤梓捨入濃之正法栖雲院」との書き入れがあり、延
徳三年(一四九一) 刊本と校合を行ったと知る。朱墨併用により一文
字に二種の添え仮名を附す例もある。
- (43) 「西士曰、草木亦禀生魂、均為生類」(『天主実義』第五篇) や「西士曰、
物體幽眇、其用廣繁。故凡人或有所未能盡達、而反以見害。此自人
才之蔽耳。人固有二、曰外人所謂身體也、曰内人所謂魂神也。比此二者、
則内人為尊」(『天主実義』第五篇) 利瑪竇はしばしば「魂」や「靈魂」
また「魂神」といった語を用いる。これは、旧教において独自の用例
をもつ西洋言語のある単語を漢語に変換したものである。利瑪竇の
訳語選択上の苦勞を想像するに難くない。しかし、利瑪竇の想いにも
かわかわらず、これらの用語と用例は、『性理字義諺解』における「仁性」
批判を読んだ者の目には、「仁性」||「性」||「氣」という仏教の「性」
説と大差なく映ってしまうのである。
- (44) 「理卑於人、理為物而非物、為理也。故仲尼曰、人能弘道、非道弘人也。
如尔曰理含萬物之靈、化生萬物、此乃天主也。何獨謂之理、謂之太極
哉」(『天主実義』第二篇) (ここで利瑪竇は、「理」や「太極」が万物を
生ぜしめ、その存立を支えていることの価値を、なるだけ低く見積もり、
- その分だけ「天主」を前面に押し出した、というわけである。
- (45) 「西士曰、来世之利害甚真大、非今世之可比也。吾今所見者、利害之
影耳。故今世之事、或凶或吉、俱不足言也。吾聞師之諭曰、人生世間、
如俳優在戲場。所為俗業、如搬演雜劇。諸帝王宰官士人奴隸后妃婢媵、
皆一時粧飾之耳」(『天主実義』第六篇) (ここでは、来世と比べれば、
現世など遊技場に過ぎず、現世での人間関係など演劇の配役に過ぎぬ
という。利瑪竇自身は仏教の「空」を嫌い、『天主実義』第二篇におい
て「西士曰、二氏之謂曰無、曰空。於天主理、大相刺謬」とする。言
葉の上では「空」を退けても、旧教の来世観を歪めてまで儒教に寄せ
ることは、さしもの利瑪竇もかなわなかったのである。
- (46) 「西士曰、人之靈魂、不拘善惡、皆不隨身後而滅。萬國之士信之、天
主正經載之。(中略) 此分善惡之殊、則不載于經、不據于理」(『天主実義』
第三篇)
- (47) 「彼世界之魂有三品。下品名曰生魂、即草木之魂是也。此魂扶草木以
生長、草木枯萎、魂亦消滅。中品名曰覺魂、則禽獸之魂也。此能附禽
獸長育、而又使之、以耳目視聽、以口鼻嗅、以肢體覺物情。但不能
推論道理、至死而魂亦滅焉。上品名曰、靈魂、即仁近也」(『天主実義』
第三篇)
- (48) 「西士曰、凡人之所以異於禽獸、無大乎靈才也。靈才者、能辯是非別
真偽、而難欺之以理之無」(『天主実義』首篇)
- (49) 「今按スルニ、班固カ古今人表ニ、上古ヨリ漢ノ代マテノ人物ヲ、九
品ニ分タルハ、此章上知ト下愚トハ、移ラズト云ヨリ、發明セリ。韓
退之力、性ニ上中下ノ三品アリト云ヘルモ、上知ト下愚トニ、中人ヲ
加ヘテ、其説ヲナセリ。宋儒ヨリ以前、天命ノ性ト、氣質ノ性トヲ論
スル者ナシ。故ニ此章ノ、性相近シト、又知愚ノ移ラサルトノ聖言ニ
ヨツテ、孟子ノ性善ノ説ヲ信セス、性善ノ説ハ、孟子初メテ説トイヘ
トモ、然モ性善ノ字、繫辭ニ見ヘタレハ、孔子ノ言ハヲ孟子推シ廣メテ、

發明セルナリ」(肥前島原松平文庫所蔵『論語諺解補』第二七冊、請求
記号・写・一五六・四)

(50) 「蘇東坡カ説ニハ、性ニ善悪アラスト云、胡五峯カ説ニモ、性ハ善悪
無シト云」(『性理字義諺解』巻第一・性字凡八條・論天命之性本善)

(51) 「眼悪キ者、慥ニ物ヲ見付スシテ、サクリ當ツルコトクニ、此ノ性ハ、
天地自然ノ物ニテ、詞ニイ、難キ物也ト思ヘリ。性ノ慥ニ正ク決定シテ、
此レ何物ソトシラサレハ、ツイニ説キ出スアタハス」(『性理字義諺解』
巻第一・性字凡八條・論天命之性本善)

(52) 吉田公平「王陽明の贈物―滿街のひとは皆な聖人である―」(『陽明学』
二〇巻、二〇〇八)

(53) 『大學諺解』所引『知新日録』

(54) 前掲武田『林羅山の学問形成とその特質―古典注釈書と編纂事業―』

(55) 「拒邪説、排淫辭、關隱慝之妖妄、碎異學之頭腦、快哉」(示石川丈山)

(56) 「過明論」については、宇野茂彦『林羅山(附林鷲峯)』(明德出版社、
一九九二)が夙に着目している。

(57) 「丙戌季秋之末、韃人入延平、而福京亦亂敗。不知如何也」(過明論)

(58) 他方、仏教側からも「でうす」を「大佛」と捉える立場が現われていた。

(59) 日本人の林羅山が中国思想の儒教をグローバル化への対抗言説とし
て採用する矛盾を如何に縫合したのか、その際に天皇や神道を如何に
位置づけたのかについては、稿を改めて論じる。