

林羅山の挫折

前田 勉

林羅山(天正十一—明曆三)(一五六三—一六五七)はこれまで曲学阿世の徒と評せられることが多かった。排仏を唱えた朱子学者であるにもかかわらず、民部卿法印という僧位を受けたことに対して、中江藤樹は、「朱子の所謂能く言ふ鸚鵡」(1)（林氏剃髪受位弁）と非難した。また大阪の陣のきっかけになった方広寺の鐘銘事件における羅山の働きに対しては、羅山の伝記研究者である堀勇雄氏は、「曲学阿世の魁」「人間として尊敬に値いせぬ俗学腐儒の徒」(2)と酷評している。こうした羅山評価は、藤樹における「明德親民の実学」(3)（林氏剃髪受位弁）のような、一定の価値観によるものであるが、はたしてその評価は正当なものであろうか。

少なくとも、われわれはこのような評価を下す前に、羅山の主観的な意図・動機をすくい取ってやる努力が必要であるように思う。例えば、藤樹が「文を作って以て其の非を飾り、而して其の悪を成す」(同右)と非難した「叙法印位詩」(4)（「林羅山詩集」(3)卷三八）を、単に「まことに苦しい弁解」(4)と断ずる前に、羅山の置かれた客観的状况を明らかにすることは勿論だが、それ以上に、この詩を書く羅山の内面に目を向け、彼の意図をまず了解すること、

換言すれば、羅山の思想の内在的理解が必要であろう。

こうした立場から羅山の思想を考察しようとする時、元和五年（一六一九）、羅山が彼の庇護者である松平定綱に宛てた書簡が注目される。そこで羅山は言う。

余が如き者、草木と同じく朽ち、瓦石と斉しく棄てらる。天地の間の一つの廃人なり。圓整方柄、時に遇はず。〔文集〕卷八、一〇二頁

「圓整方柄」とは、物事の相合わぬことの喩えで、『史記』卷七四「孟軻伝」の語。『史記索隱』によれば、「戦国時、仲尼孟軻、以仁義干世主、猶方柄圓整然也」とある。羅山は、世俗に阿らず仁義を求め時に遇わなかった孟子を想起しつつ、「天地間の一廃人」という深い疎外感を吐露しているのである。⁽⁵⁾

本稿は、これまでの羅山研究において注意を払われなかった、この「天地間の一廃人」意識を出発点に置く。そしてこの疎外感を理解することをめざそうと思う。具体的には、いつ頃、なぜ羅山がこのような疎外感を意識せざるを得なかったのかを、彼の内面に即しつつ問い、この疎外感のもつ思想史的な意味を考察し、それによって、曲学阿世の徒と貶せられてきた羅山の、今まで看過されていた側面を照射できればと思う。

二

羅山の思想を内在的に理解しようとする時、示唆を与える見解が石田一良氏の「従俗の論理」である。⁽⁶⁾氏は、仏教を信仰する世俗と儒教の価値観との間で葛藤する羅山を描き出し、そこに「従俗の論理」を導き出した。氏によれば、羅山の精神的世界は、「不易經常の世界」・「損益通義の世界」・「従俗教化の世界」の三重の世界によって構成され、従俗の論理とは普遍的な「不易經常の世界」を時と世に適応させて（損益通義）、俗世界を聖教によって

教化することだと説き、「俗世界において、俗に従っても、俗の心になるのではない。外は俗習の形に従いながら内には儒の心を保つ、これが羅山の『従俗の論理』である」と指摘した。この「従俗の論理」は、羅山の思想上下の身分的秩序のイデオロギーと外在的に規定するのではなく、まして曲学阿世と断罪するのでもなく、羅山の主観的な意図に即して彼の思想を内在的に理解した点で、画期的であった。

しかし、残された問題はある。それは「従俗の論理」の成立時期である。羅山はいつ頃この「従俗の論理」を血肉化するのか。⁽⁸⁾この点で注目すべきは、「時」に対する認識の変化である。

慶長九年（一六〇四）、羅山は吉田玄之を介して藤原惺窩（永禄四—元和五）にはじめて会見した。その際の問答が『林羅山文集』巻三二の「惺窩答問」であるが、その最初の問答が「時」をめぐるものであった。

先生、余に謂ひて曰く、「嗚呼、中国に生れず、又た此の邦の上世に生れずして、当世に生る。時に遇はずと謂ふべし。然りと雖も、孔子、唐虞の際に生れずして、春秋侵伐の間に生る。孟子、文武の時に生れずして、列国戦乱の代に生る。此れに由て之れを觀れば、道に志す者は、時を論ずべからず。然れば、則ち上世に生れずして当世に生る、亦た奚ぞ嗟かん」と。余対へて曰く、「時に遠近あるも、道に高下なし。蓋し『夫子、唐虞に賢る』（孟子）公孫丑上篇一注の意か」と。先生曰く、「然り」と。（『文集』巻三二、三四六頁）

惺窩は「道を志す者は、時を論ずべからず」と説く。これは「当世」への妥協を拒否することを意味しよう。惺窩は、「方今世降り俗薄くして、物論公ならず」⁽⁹⁾（『惺窩先生文集』巻十、答林秀才、慶長九年）と、醜惡な現実を直視する一方で、時間・空間を超越する普遍的価値——「道」の妥当性を説き、「舟中規約」における「異域の我が国における、風俗言語異なりと雖も、其の天賦の理、未だ嘗て同じからずんばならず」⁽¹⁰⁾（同右、巻九、慶長九年）という異域と我国を超越した国際的な理の信念さえも保持していた。⁽¹¹⁾惺窩は、この現実と「道」との間での安易な妥協を

拒否して、「時を論ずべからず」と若い羅山に諭したのである。この問答のなされた、慶長九年当時、羅山は「時に遠近あるも、道に高下なし」と答え、この惺窩の立場と共通な地点にいた。

ところが後年（正保元一六四四）の書簡では、羅山は次のように言う。

中華、逃遠なり。何ぞ父母の邦を去らんや。天智・文武の世既に往ぬ。延天の馭寓、亦た未だ盛りなりと為さず、況や其の後をや。「今の世に生れて、古の道に「反る」」（『中庸章句』二八章―注）は、聖人の戒む所なり。故に学者、時を知ることを貴ぶ。是れ等皆な平日雅に言ふ所なり。（『文集』卷六四、覺藻文示男怒、七七七頁）

現実を反価値なものとする認識は変わらないが、ここでは「時を知」つてその現実に順応すべきことが説かれている。すなわち、「惺窩答問」における「志道者、不可論時」という現実との妥協を拒否する超然性は失われているのである。この「時を知る」ことが、羅山の「従俗の論理」である。羅山は、仕官・剃髪を欲しない息子（石田氏は、これを「従俗の論理」と称した。）の驚峰を告戒して、「学者は、時を知るを要す」（『文集』卷六四、与男靖、七七二頁）とのべ、現実への順応を説く。

では、この惺窩の立場からの離脱、換言すれば「不可論時」から「貴知時」への転換は、一体いつ頃、いかなる体験をもとになされたのか。私はここに、羅山の挫折体験があったと考えている。

三

羅山は慶長十年（一六〇五）、二条城で徳川家康に謁見し、二年後の慶長十二年（一六〇七）、羅山二五歳、幕府に出仕し、家康の命により剃髪し名を道春と改めた。『東行日録』（『文集』卷二）は、この慶長十二年、生れ故郷京都を出発し江戸に到り、駿府に戻るまでの旅行記で、堀勇雄氏によれば、「羅山が書いた数多くの詩文の中で、農

民に対して温い同情を寄せた唯一⁽¹²⁾の文章を含んだものである。この『東行日録』の冒頭、羅山は次のように記す。

丁未(慶長十二年)三月甲子朔、家より歩いて鴨川の橋を見る。是に於てか、犬子、柱に題するの言を思はざる。こと能はず。然かも此の心、毫釐差ふときは、則ち千里繆る。故に孟子、舜蹠を分つに、善と利とを以てす。是れのみ。是に於てか、橋の銘を作る。於乎、橋や名利の路か。因て以て之れを警む。(『文集』卷二二、二四三頁)

「犬子題柱」とは、漢の司馬相如が故郷成都を去り長安に行かんとした時、昇仙橋を通過して橋柱に記した故事のこと。言うまでもなく、羅山は江戸に出発する自分と司馬相如とを重ね合わせている。そこで羅山が記した橋銘とは『孟子』の次の一節をふまえる。

孟子曰雞鳴而起、孳孳為善者、舜之徒也、雞鳴而起、孳孳為利者、蹠之徒也、欲知舜与蹠之分、無他、利与善之間也、(尽心上篇)

このことは、「惺窩答問」に、
羅山は幕府仕官にあたり、善と利を峻別すること、功利ではなく道徳的価値の実現をめざすことを肝に銘じた。

このことは、「惺窩答問」に、
先生、余に謂ひて曰く、「汝は何を以て学と為すと謂ふ。若し名を求め利を思ふは、己れが為めにする者に非ず。若し又た此れを以て世に售られんと欲せば、若かじ、学ばざるの愈れるには」と。余、聞きて心に銘す。
(『文集』卷三二、三四六頁)

とあるように、他ならぬ師惺窩の訓戒であった。しかし、江戸における最初の講義は兵書『三略』と『漢書』であった。彼が望んでいた『大学』の講義は結局果たされなかった。

幕下を拝し、侍へること十有五日。黄石兵法の書、及び『漢書』張良列伝と、高祖の興る所、項籍が亡ぶ所とを侍読す。六日又た將に『大学』を読まんとす。未だ果たさず。(『文集』卷二二、二四六頁)

この頃の羅山の憤懣をうかがわせるものは、竹中丹後守重門に宛てた書簡である。羅山は後に彼の墓碑銘を書くが、それによれば、豊臣秀吉の謀臣であつた竹中半兵衛重治の長子であつた重門に、羅山は慶長十二年、駿府で始めて邂逅し、欣然と歓語し、お互い知り合うことの晩かつたことを恨んだという(『文集』卷四二、五〇二頁)。当該書簡は、その年五月五日、すなわち江戸から駿府に帰って一か月後に書かれた。

五月五日、道春謹んで書を閣下に呈す。……古への玆の日や、沙を懐きて自ら湛む者有り。漢の賈生、之れを吊す。当時の世の人、皆な濁りて酔へり。彼れ望望然として以て去る。奚ぞ口に糟し身に泥するを用ることを為さんや。夫れ楚は大国なり。若くのごとき人の賢を容るること能はずして、卒に椒・蘭に暗まされ、張儀に誑され、身、武関に死するに至る、悲しきかな。(『文集』卷四、三七頁)

五月五日は、屈原が汨羅に身を投じた日、「懷沙」とはその時、屈原の作つた「懷沙の賦」のこと。この書簡はその屈原の漁父の辞をふまえる。

屈原曰、拳_レ世皆濁、我独清、衆人皆醉、我独醒。是以見_レ放、漁父曰、聖人不_レ凝_二滯於物_一、而能与_レ世推移、世人皆濁、何不_レ泥_二其泥_一而揚_二其波_一、衆人皆醉、何不_レ餽_二其糟_一而飲_二其醪_一、何故深思高举、自令_レ放焉、(『楚辞』卷五)

漁父の辞は、世の中の汚濁に染まず、死ぬまで自己の信念を貫き通そうとする屈原と、世の中の汚濁に順応せよと説く漁父との対比が主題になっている。前者は、後に浅見綱斎が『靖獻遺言』(卷一)で顕称した忠義の士・屈原、換言すれば道徳的価値の一貫性を求める主体であるのに対して、後者は、道家的な因循を旨とする主体で

ある。慶長十二年の時点で、この漁父の辞を想起した時、羅山は前者の屈原的な生き方（これはまた師惺窩の生き方である）に自己をなぞらえていたと思われる。それは、書簡中、「悲しきかな」と悲憤していることから察せられよう。

ところが四年後に書かれた慶長十六年（一六一一）、藤原惺窩宛書簡では、羅山はこの屈原的な生き方と漁父的な生き方の間でゆらぎ始めている。

僕今年二十有九、平日の習ふ所を以て人に語らんと欲す。屠龍の手の如く、越人の章甫の若く、莊巖の楚語に似つ。此の時に当て、匠石、斤風を成すこと能はず。伯牙、何に由て流水を奏せん。已んぬるかな。僉なく、「姑く汝が学ぶ所を捨て我に従へ」と。曰く、「然らんや」と。槩を握り突に對す。曰く、「已むに賢れるか」と。善く俳諧す。曰く、「詞章、口を杜づるか」と。関東の鴻宝を説く。律令、以て廃つべきか。『東鑑』を見る。曰く、「『書紀』『実録』今安くに在るや」と。韜略を講ず。曰く、「四書六経束ねて閣かんか」と。流に同じ汚に合ひて、和を以て口実と為すなり。豈に柳下惠を学ぶと謂はむや。今の吾は昔の吾に非ずして、猶ほ夫の人のごとし。豈に蓬伯玉を慕ふと謂はんや。……簡分の詩人・莞爾の漁父、蓋し其の賢にして歌ふか。古の人、沉晦して愚なる有り。一国、日を失ふときは、則ち亦辞するに酔ひて知らざるを以てすること有り。此れ又た学び易からざるなり。孔子の曰く、「郷原は徳の賊なり」（『論語』陽貨篇）と。方に今、若ちが為る所を以て、郷原為らずと曰はば、猶ほ網罟を操りて江湖に入り、人に語りて、我れ漁するに非ずと曰ふがごとし。如かじ、網罟を損て、人自ら信せんには。（『文集』卷二、二七頁）

この書簡を書いた羅山は、単純に屈原に同調する楽天的な慶長十二年の羅山ではない。四年間の務めの中で、彼は「今の吾は昔の吾に非ず」と認め、「流に同じ汚に合ひて、和を以て口実」とする因循姑息な郷原だと自嘲する

シニカルな目を持つようになっていた。⁽¹⁴⁾ この変化の理由は、幕府が羅山に求めていたものが『東鑑』や『六韜』『三略』のような兵書などの知識であって、四書六経の儒学ではなかったことであつた。⁽¹⁵⁾ このことは、何もこの四年間に限らず、例えば先に示した松平越中守定綱宛書簡にも、「告げ奉らんと欲する所、枉げて之れを聞く」(『文集』巻八、一〇二頁)とあるように、羅山を絶えず苦しめていたのである。江戸幕府の中で儒学の道徳的価値の実現の困難さを自覚した時、羅山はかつて否定した道家的な漁父に接近していった。彼は漁父を「蓋し其の賢にして歌ふか」と婉曲な表現ながら肯定的に評価し、むしろ因循する生き方を、「又た学び易からず」とみなすようになっていた。

翌年、慶長十七年(一六一二)、羅山と家康の間で、例の湯武放伐をめぐる問答がなされた。この問答は大阪の陣に対する幕府側の正当性を弁証するものであつた。惺窩は逸早くそのことを察知して解答を拒んだのに対して、羅山は家康に「阿諛迎合」する受け答えをした。⁽¹⁶⁾ この時点で、羅山は、屈原―惺窩の立場から離れて、まさに漁父的な生き方を是認する立場に至つたと言つてよいであろう。それはまた、先に示した「時を知る」ことを意味していたのである。

このように「不可論時」から「貴し知し時」への転換は、慶長十六・七年頃、自己の価値観と、「今の人、禽獸に下れること一等二等」(『文集』巻六八、八四三頁)と惺窩が評した権謀うすまく江戸幕府内の現実との葛藤の中で、その価値観を貫き得なかつた挫折体験をもとになされた。それはまた、かつて自己の拠つていた屈原―惺窩の立場からの転向を意味していた。ここに、最初に提示した「天地間の一庶人」意識の根源的な原因があるように思える。羅山は、孔子・孟子が春秋・戦国の時代に仁義を求めたように、江戸幕府の内部でその実現を願ひ、挫折した。このことによつて、一層深く羅山は、「天地間の一庶人」の疎外感を感じざるを得なかつたのではなから

うか。

四

ところで、惺窩のように「今の人、禽獸に下れること一等二等」（前出）と評して、超然と隱栖するのではなく、江戸幕府の内部に、「天地間の一廃人」の疎外感を抱きながらもなお留まった羅山を内面的に支えていた論理は何であったのか。「從俗の論理」に即せば、「俗世界」の中で、「外は俗習の形に従いながら内には儒の心を保ち」続けさせた内的な論理は何であったのか。蓋しこの問題は、単純に「不易經常の世界」への信念のためだと片付けるわけにはいかないように思われる。それだけでは、從俗において「天地間の一廃人」意識が伴っていたことを理解することができないと思われるからである。

この問題で注目すべきは、兵書『三略』の「柔能制剛」である。羅山は、寛永三年（一六二六）、將軍家光の命によって、『三略診解』一卷を撰した。それは、明の施子美『武経講義』・劉寅『武経直解』にもとづく和文注釈書である。その中の「柔能制剛」の解釈は、羅山の処世法をよく示している。

もともと羅山にとって、四書六経の世界とは異質な兵書は、先の惺窩宛書簡にもあるように、嫌々ながら押しつけられたものであった。しかし羅山は、源了圓氏が指摘するように、その異質な「兵書に盛られた思想を自分の朱子学体系の中に吸収」していく。⁽¹⁷⁾ここで注目する『三略』の「柔能制剛」の思想は、その吸収のもっともよい例証である。

まず羅山はその一節を次のように解釈する。

柔ハ剛ニカツコト、タトヘバ、舌ハヤハラカナレドモ、久ク存シ、齒ハカタケレドモ、カクル事アリ。絲綿

ハヤハラカナレドモ、オル、コトナク、金石ハカタケレドモ、碎ルコトアリ。水ハヤハラカナレドモ、勢ヒ急ナレバ、沙石ヲナガス。簷ノ雨シタ、リテ、自然ニ石ヲウガツ。此ミナ物ニアリテ柔ノ剛ヲ制スルシルン也。(『三略諺解』⁽¹⁸⁾)

『三略』の「柔能制剛」は、『老子』の「天下之至柔、馳騁天下之至堅」(四三章)、「弱之勝強、柔之勝剛」(七八章)に淵源する思想である。羅山はおそらくその『老子』の「天下莫柔於水」(七八章)、「木強則折」(七六章)によりつつ、「柔能制剛」の「シルシ」をわかり易く提示する。

その上で羅山の解釈の特徴は、彼が依拠した中国の『三略』注釈書では、「柔能制剛者、以其若無能為之、而後可以大有為也」(『三略講義』へ山中信庵「七書義解宗評訂識三略」寛文元年刊の頭注所引)、「示之柔、以制其剛」(『三略直解』寛永二十年刊)とあるように、戦術的な効果をねらった擬装と解していたのと異なり、剛柔・強弱を人間の内面的な問題と捉えた点にある。羅山は、「柔能制剛、弱能制強」の剛柔・強弱を、心が内包すると言う。

此四ツノモノ、一心ノ中ニアリ。外ニモトムベカラズ。(『三略諺解』)

心とは、この剛柔・強弱を「時ニヨリ、処ニヨリ、物ニヨリ、アイテニヨリ用ル」(同右)主体であり、羅山によれば、この「剛柔強弱ノ四ツナガラヲ、一心ニタモチテ、ヨク時ニ用ルトキハ、国モカガヤキ、天下モ太平ナリ」(同右)という。このように、剛柔・強弱を心の活動の様態と捉え、その適宜な運用を説く解釈は、心を活動的なものと理解する羅山の心性論にふさわしいものだと言えよう。⁽¹⁹⁾

では、剛強を制する「柔」の心の様態とは、具体的にはいかなるものであったのか。

人ニアリテイハ、心ヨクモノコラヘヲシテ、堪忍スレバ、末久クトホルナリ。心急ニ短気ナレバ、堅固ナルヤウナレドモ、身ヲソコナフ。……人ヲアハレミメグムハ柔也。物ヲソコナヒヤブルハ剛也。(同右)

羅山は「柔」の二つの意味を説く。第一は「堪忍」、第二は「アハレミメグム」ことである。後者は儒教の「仁」との関連が指摘できようが、ここで注目するのは前者「堪忍」である。

通俗啓蒙書『三徳抄』の中で、羅山はこの「堪忍」を「モノゴラへ」と言い換えて論じた。

只命ヲシマヌバカリヲ勇ニハアラズ。ヨクモノゴラヘスルモ勇也。⁽²⁰⁾〔三徳抄〕

羅山は『中庸』の智仁勇の勇の一形態として、「モノゴラへ」の勇を説く。注意すべきはここで、『三略』の「堪忍」の柔がそのまま「勇」に転化している点である。その例として、羅山は、『中庸章句』の「寛柔以教、不報無道」、南方之強也⁽²¹⁾（第十章）を説明して、次のような逸話を紹介する。

唐婁師徳が子ニ、「物ゴラヘラセヨ」ト教ヘケレバ、其子、「人ノツバキヲハキカケタラバ、コラヘテノゴフベシヤ」ト云ケレバ、師徳、「モシノゴイタラバ、ハキカケタル人ナラ腹立スル事モアルベシ。只其マ、ヲキテ、ツバキヲカハカスベシ」トイヘリ。⁽²¹⁾〔三徳抄〕

更にこの逸話を敷衍して羅山は言う。

無道ノ者、愚ナル者、バカ者ナドノ、無礼ヲシカケ、悪口ヲ云ヒカクル事アラバ、其人ニヨリテ、醉狂人トモ思フベシ、又ハ虫・蜂・蠅ノ飛来リテ人ニアタルト思フベシ。カレスデニ無道ナレバ人倫ニアラズ。イカソゾ、コナタヨリ人倫ノアイシライラセンヤ。是勘忍ノ強也。⁽²²⁾（同右）

この文章の中に、われわれは羅山の個人的な体験を看取することはできないだろうか。羅山は、「天地間の一凡人」と吐露した、先の松平定綱宛書簡で、「人に逢へば、訳無くして蠻語を問ふが如し」〔文集〕巻八、一〇二頁と嘆いていた。彼はこれらの幕府の内にいる人々、彼から見れば「無道ノ者、愚ナル者、バカ者」を、「虫・蜂・蠅ノ飛来リテ人ニアタルト思」い堪忍していたのではないだろうか。

それはともかく、羅山は「柔」に堪忍すれば、逆説的だが、剛を制することになるのだという確信を、「三略」(淵源すれば「老子」)の「柔能制剛」の思想から得た。⁽²³⁾ このことを「従俗の論理」に即して言えば、「不易經常の世界」を心の内に保ち続け、「堪忍」することによって、剛なる「俗世界」を制し教化できるのだと換言できよう。その意味で、「柔能制剛」は「従俗の論理」を内的に支える論理として、羅山の思想に吸収されたのである。

しかしそれは、「ツバキヲハキカケラ」れても、「物ゴラへ」する点で、屈辱的なものであった。今中寛司氏は羅山の心性論を評して、「思案分別の緊張を忌み、個々の事物に対する柔軟な心の順応を説く羅山の『一心』は、個我の自律にもとづくいわゆる純粹理性ではなく、自然人文のあらゆる環境に対しあるいは抵抗しあるいは順応する人間の暗き主体そのものとさえいえる」⁽²⁴⁾と指摘する。この羅山の堪忍の心は、まさに「人間の暗き主体そのもの」であった。

五

では、羅山は、屈原—惺窩的な立場を捨ててまで、なぜ江戸幕府の内に留まったのだろうか。「無道ノ者、愚ナル者、バカ者」を「虫・蜂・蠅ノ飛来リテ人ニアタルト思」い堪忍し(これはまた、羅山によれば復聖顔回の生き方であった)⁽²⁵⁾、江戸幕府に留まっていた理由はどこにあったのか。

本稿はこの問題を彼の排仏論との関りで考えてみたい。というのは、羅山にとって排仏論は思想の出発点に位置するとともに、朱子学者としての自己の存在証明であったからである。換言すれば、幕府の中で世俗に従って(26)も心に保っていた「不易經常の世界」の中心を占めるものであったからである。この意味で、排仏論は注目されなくてはならないだろう。

『林羅山文集』卷五六には、「慶長年中少壯の時、作る所」(六七四頁)の「法華徒」という論がある。それは、慶長年間当時、京都の町衆を中心に大きな勢力をもっていた日蓮宗に対する共感と対抗心の入りまじったもので、羅山の青年期、就中、価値の一貫性を説く惺窩の立場を支持していた時の排仏論として注目すべきである。

慶長十四年(一六〇九)二月二十日、日奥を始祖とする京都の不受不施派の町衆への見せしめのため、日蓮宗の僧日経と彼の弟子五人を洛中引廻しの上、耳鼻をそぐという残酷な刑が執行された。⁽²⁷⁾ 前年七月以来、京都に帰っていた羅山はその光景を目のあたりにしたと推測される。

己酉(慶長十四年)春、佞置して経等を京師に送り、経を車上に面縛す。その徒五人亦た之くの如くす。車を洛街に牽き、人人をして縦いままに觀せしむ。遂に経を剃きり取きるなり。又た其の五人を剃きる。彼の輩、平

日、法華の爲めに身命を惜しまず、以て常談と爲す。是の時に当て其れ何如んぞや。(『文集』卷五六、六六一頁)

羅山はこの日経の不惜身命に対抗して、『論語』の「志士仁人、無_レ求_レ生以害_レ仁、有_レ殺_レ身以成_レ仁」(衛靈公)、すなわち普遍的な義理のために身命を投げうつ態度を提示する。

浮屠、且つ此くの如し。況や我が儒に於てをや。最も思を致すべき者は、仁を成し義を取ることなり。義を見て刀鋸を見ざること、賢聖、成説有り。(同右、六六一頁)

少なくともこの時期の羅山は、法難にあつて、「誠に謹で宗祖の妙判を披き見るに、日蓮は五尺の身を日本国に置所なしと、今日経が身に知られて高祖の御恩感ぜられ候」と、ますます信仰を深めていた日経の強烈な信仰のエネルギーと、その強固な内面的な自律性を、自己の思想の内によく取り、しかもなお、それを超えるものとして儒教を理解していた。

興味あることは、羅山の主張する「義を見て刀鋸を見ざる」義理への一貫性、換言すれば屈原に象徴される儒

教が本来持っている理想主義を、不受不施派の側も認めていたことである。日奥は、不受不施派の学僧日乾に対する反駁書『宗義制法論』（元和二年）の中で、次のように言う。

もしこの宗の行者、一搏の食も謗者の施において、これを受けば仏弟子にあらず。謗の咎、もつとも免れ難し。なほ外典の訓に及ばず。無慚、非人よりも甚だし。孟軻の曰く、「悪む所は死より甚だしき者あり。故に患ひも避けざる所あり」（『孟子』告子上篇一注）と。夷斉が首陽山に飢ゑし、この義理を知りし者なり。縦ひ身命を喪ふとも、謗施においては一飯をも受けざる意、けだしこの義理を以てなり。心あらん人、自ら覚知すべし。⁽³⁰⁾（『宗義制法論』）

日奥は謗者からの布施・供養を受けることを拒む不受を、首陽山に餓死した伯夷・叔斉の故事、それに理想主義的な『孟子』の一節によって正当化する。勿論、日奥は、「それ仏法を習はん人は、先づ五常の道を学んで、世間の義理を知るべし。しかる所以は、仏法は至って深く、人の智は極めて浅し。故に先づ世間の道を知れば、仏法に入り易し」⁽³¹⁾（『宗義制法論』）とのべ、世間の道を至深なる仏法の前段階に位置づけるのだが、日蓮宗の不惜身命と『孟子』の「生を捨てて義を取る」（『告子上篇』）理想主義を同一のものと理解していたのである。

この日奥の不受不施派を信仰していた松永貞徳に対して、慶長年間、羅山は、「夫れ儒者は実にして、仏氏は虚なり。天下、虚実に惑ふこと久し。……習ひ授くるに仏号を以てせず、法華を以てせず、之れに代ふるに小学の洒掃進退と大学の格致誠意とを以てす」（『文集』卷三、寄頌遊、三三頁）と、人倫的秩序を重んじる実なる儒教の優位性を主張していた。⁽³²⁾ 彼は貞徳と、日奥の説く「世間の義理なほかくの如し。いはんや仏法においてをや」⁽³³⁾（『宗義制法論』）に対して、「浮屠、且つ此くの如し。況や我が儒に於てをや」（前出）とあるように、義理の一貫性を共通の土俵にして、儒仏の優劣を争っていたと言えよう。このように惺窩の立場を支持していた時の羅山は、義理の

一貫性をめぐり、日蓮宗との思想的な緊張関係をはらんでいたのである。

更にもう一つ、羅山の思想において、不受不施派の問題と思想的に関連することがある。それは、日奥を弾圧する側の論理によって、羅山が自己の意志に反する剃髪を弁護し、「時」に順応・妥協する生き方を正当化していたことである。

羅山は、家康に剃髪を命ぜられた慶長十二年（一六〇七）、惺窩に宛てた書簡の中で、「余が自ら悔ひ自ら咲ひて、因循姑息する者の亦た天地の間に罪有るか」（『文集』巻二、呈惺窩先生、二四頁）と自嘲した後、にもかかわらず江戸幕府の内に留まる理由を、「普率の間、皆な官事なり」（同右）とのべている。後年正保三年（一六四六）にも同様の見解をのべ、儒者が剃髪する根拠に次のように言う。

故に学者、時を知るを要す。夫れ伯成子高・楊朱の若き、「一毛を抜きて、天下を利するも之れを為さず」（『孟子』尽心上篇一注）、何ぞ時を知らんか。我が聖人の周に従ふ、即ち是れ今に従ふなり。溥天の率土、率ひ俾がはざること莫し。官事。鹽きことなきを以てなり。嗚呼、天下の大戒に逃るべからざるは、忠孝の道なり。（『文集』巻六四、与男靖、七七二頁）

これは『詩経』小雅・北山篇の「王事靡盬、憂我父母」、溥天之下、莫非王土、率上之濱、莫非王臣」をふまえる。羅山は、天下の国土と人民は王土・王臣であるので、君主の命令は絶対で、剃髪を拒否することはできないと説く。彼はいわゆる王土王臣思想によって、剃髪を正当化しているのである。

この王土王臣思想は、日奥の釈尊御領観を批判する不受不施派の学僧日乾の論理であったことは注目すべきである。⁽³⁴⁾

他（日乾一注）、難じて曰く、もし爾れば、普天の下、王土にあらずといふことなく、山海の万物は、国王の有

にあらざることなし。もし国主の供養を嫌はば、須臾も国王の地の上に処すべからず。土地所生の物、一粒一滴もこれを受くべからず。日奥、なんぞ伯夷・叔斉が如く飢死なざるや。⁽³⁵⁾〔宗義制法論〕

慶長年間の羅山の思想の内には、日奥と日乾の論理が並存していたわけである。この当時、彼には二つの可能性があった。一つは、自己の信念を貫き通し剃髪を拒否すること、これは不受不施派の立場に親近する立場である。もう一つは、逆に受不施派の王土王臣思想によって幕府に留まり、剃髪さえも正当化する立場である。結果的には、羅山はこれまでのべてきたように、後者の道を選択した。

だがなぜ羅山は前者の道を捨てて、自己の意志に反する剃髪をしてまで幕府に留まったのだろうか。「天地間の一廃人」意識を抱き、「ツバキヲハカケ」られても堪忍して、幕府権力の内に留まった理由は何であったのか。この問題に対して、単なる立身出世の功名心や、あるいは幕府が保管する大量の書籍への知的欲求〔文集〕巻五、示^レ堀正意、五三頁〕といった個人的な理由を以てすることは答えきれないように思われる。この点を明らかにするため、われわれは更に羅山の排仏論を検討しなくてはならない。

江戸幕府は、慶長末年から元和初年にかけて、一向宗・日蓮宗・時宗を除く各宗派に寺院法度を発布している。この時期の法度制定の目的を、圭室文雄氏は、「寺院が中世以来もっていた特権、たとえば守護不入権などの特権を剝奪すること、そして寺院の本末制度を再編成し、これを幕府の支配機構の中に組込んでいくこと」⁽³⁶⁾にあると指摘する。すなわちその目的は、中世以来の仏教寺院の自律性を奪い取り、幕府権力の統制に宗教を組入れることであったと言えよう。

この時期の寺院法度は金地院崇伝によって起草され、羅山はその制定に関与したわけでない。しかし、彼は少なくともこの法度がめざす方向に対しては、自己の排仏論と一致するものを認めていたろうと推測される。

慶長年間、羅山は、先の「法華徒」と並んで、「瞽者」・「山伏」の論を著している。まず「瞽者」において羅山は、「古来」瞽者の呼称であった檢校・勾当を、「私に官位を立て、妄りに家法を作る」(『文集』卷五六、六六四頁)と非難し、「其の私法を破り、其の私官を奪ふ」(同右)ことを賢君にすすめる。何より羅山にとって、「法は公なり。官位も亦た公なり。豈に人人の私物ならんや」(同右)だったからである。羅山は、瞽者が「古来」持ち「世人又た恠まず」(同右)当然のものとして認めていた自律性を「私」と位置づけ奪い取り、国家権力「公」の樹立をめざすのである。

この主張は「山伏」の論にもはっきりあらわれている。ここで否定されるものは山伏の自律性、官権の介入を拒否する自力救済力である。

其の徒、法を犯し罪に当る者有れば、衆胥議し深坑を穿て、之れを活き埋めにし、然して後、石を下し以て封樹す。表して曰く、「某の山伏、罪有り」と。官の禁ずること能はざる所なり。今若し妄に人を殺す者有れば、官必ず曰く、「私なり」と。(『文集』卷五六、六七〇頁)

この官権の介入を拒否する山伏の自律性を、羅山は「瞽者」同様、「山伏の法も亦た私なり」(同右)と非難し、その剝奪を主張する。そしてこの「瞽者」・「山伏」の論は最終的には仏教の自律性否定につながるものであった。

且つ夫れ浮屠の訟有るや、僧録を司る者、曲直を證せず、真偽を議せず、唯だ直ちに之れを断じて曰く、「寺法是れ在り」と。官以て然りと為し、宰相以て然りと為し、天子以て然りと為す。豈に其れ然らんや。吁、寺法や、山伏の法や、瞽者の法や、豈に法ならんや。是に於て国に人無しと謂はざること能はず。(同右、六七〇頁)

この「瞽者」・「山伏」を書いた頃、羅山は幕府の宗教統制策に関与してはいない。しかし、中世以来の宗教の

自律性を奪えと主張する羅山の排仏論は、慶長末年から元和初年にかけての幕府の宗教統制のめざす基本的方向に一致していたのである。そこに羅山は望みをかけ、江戸幕府の権力の内に留まったのではなからうか。更に言えば、彼は朱子学者としての自己の存在証明である排仏論を、幕府権力によって実行しようとしたのではなからうか。

しかし羅山の矛盾は、幕府の宗教統制策が、彼の心の内に保ち続けた「不易經常の世界」たる儒教の理論によって遂行されたわけではなかった点にある。それは、元和元年（一六一五）に定められた武家諸法度中の「以_レ理不破_レ法、以_レ法破_レ理」の一節に端的に示される思想、換言すれば、「理」より「法」を優先する専制権力の思想によってなされていた。⁽³⁷⁾ 儒教とは異質なこの専制権力は、⁽³⁸⁾ それに抵抗・対峙する不受不施派の日奥を対馬に配流し、日経の耳と鼻をそいだとともに、また一方で、羅山に、普遍的な理の一貫性を求める惺窩の立場からの転向を強いるものであった。それは不受不施派を追いつめるだけでなく、羅山に剃髪を強制したのである。ここに、剃髪し、しかも寛永六年（一六二九）には、最高の僧位である民部卿法印の位を受けたにもかかわらず、排仏論を説く羅山の悲喜劇があった。

六

万治二年（一六五九）四月初から、林鷲峰は弟の読耕齋とともに、亡父羅山の文集・詩集の編集に全力をあげていた。この年五月六日、鷲峰は、「屈子が忠憤、時に用られざるを論じて、先考（羅山―注）の深く世に識れざるを以て之れに比す」（『林鷲峰文集』巻三九、復_レ読耕子）読耕齋の端午の書状への返書の中で次のように言う。

嗚呼、屈子没して後、殆んど二千年、端午に逢ふ毎に誰れか感慨せざらんや。屈子の忠憤、若し楚騷無くん

ば、則ち史遷と雖も、何を以てか之れが證と為して、伝を為るべけんや。後人、何を以てか感慨を起んや。先考の遺文、今編輯する所、楚騷に十倍するときは、則ち後人をして感慨を起さしめん者、屈子に十倍せんか。然るときは、則ち、感ずる所、豈に唯だ余と卿のみならんや。期する所、茲に在らずや。〔林鷺峰文集〕卷三九、復ニ読耕子一〕

鷺峰・読耕齋はここで、先に掲げた慶長十二年五月五日の竹中重門宛書簡（『文集』卷四）を想起している。彼らにとつて屈原の忠憤はそのまま亡父羅山のそれであった。彼らは文集・詩集の編集にあたって、この忠憤を後の世に伝えようとしたのである。⁽³⁹⁾

われわれは少なくとも、林羅山を「曲学阿世の魁」と断罪する前に、鷺峰・読耕齋が後の人に伝えたかった羅山の忠憤（それはまたあの「天地間の一廃人」意識であろう）を虚心坦懐にくみとつてやる必要があるであろう。それなくしては、生身の羅山の思想を理解できないと思われるからである。

注

- (1) 『中江藤樹』（日本思想大系二九、岩波書店）一三頁。
- (2) 堀 勇雄『林羅山』（人物叢書、吉川弘文館）一九七頁。
- (3) 『林羅山詩集』卷三八（ベリかん社覆刻）四一八頁。以下、『林羅山文集』・『林羅山詩集』からの引用は同社覆刻版による。引用文の後に、巻数と頁数を略記した。
- (4) 堀前掲書、二七二頁。
- (5) 堀前掲書によれば、將軍秀忠の時代のこの時期（元和二年から元和九年まで）、羅山は雌伏・不遇の時期であった。そのため一層、この「天地間の一廃人」意識は深かったであろう。
- (6) 石田一良『林羅山の思想』（『藤原惺窩 林羅山』へ日本思想大系二八、岩波書店）所収。

- (7) 同右、四八五頁。
- (8) 石田氏は、前掲論文においてその成立の時期を特定していない。氏の論は、羅山の精神構造を明快に提示しているが、その形成過程の問題については充分でないと思われる。氏は、浄土教信者であった養母を喪った慶長六年、羅山が阿弥陀堂に詣でた自己の行為を正当化するに、尹彦明の故事を引く点に注目し、この時既に「上は以て政と為し、下は以て俗と為す」（『詩集』卷四一、継母挽詞、四四三頁）仏教の習俗との葛藤があったと説く。確かに仏教習俗とのそれは羅山を生涯苦しめるが、氏はこの慶長六年の時既に「從俗の論理」が成立していると解釈しているのだろうか。しかし仮にその時既に成立していたとすれば、氏が引く慶長十二年の惺窩宛書簡の「言はんと欲する事、憤憤排排、終日、側に侍へるの時に非ずんば、豈に能く曼乙を展べんや」（『文集』卷二、呈惺窩先生、二五頁）という、羅山の嘆きは理解できないのではないだろうか。この慶長十二年当時、未だその論理が自らのものになっていなかったため、このような嘆きが生まれたのではないだろうか。
- (9) 前掲書『藤原惺窩 林羅山』九六頁。
- (10) 同右、八九頁。
- (11) 藤原惺窩の思想については、金谷治「藤原惺窩の儒学思想」（前掲『藤原惺窩 林羅山』所収）、源了圓「藤原惺窩の思想」（『近世初期実学思想の研究』、創文社）、太田青丘「藤原惺窩」（『人物叢書』、吉川弘文館）参照。
- (12) 堀前掲書、一二三頁。その文章とは次のようなものである。「農父の泥に入り、水を牽き手に牛馬を指さし、足は蛭蝻を踏み、草を除ひ莠を莠り、以て田を治め畝を易めて、其の苗を養ふを見る。是に於てか、稼穡の艱難、亦た以て見つべし」（『文集』卷二二、二四五頁）。
- (13) 惺窩は、屈原同様、後に「靖獻遺言」巻五で顕称される文天祥の正気歌を、「彼の烈、論ずるに及ばず。是れ亦た宋室道学の諸君子、鼓舞する所の遺歌のみ。之れを思へ」（『惺窩文集』卷一一、与林道春、慶長十年）と羅山に推奨している。
- (14) 源了圓前掲書、二四二頁参照。
- (15) このことは、林鶯峰がまとめた羅山の「編著書目」（『林羅山集附録』巻四）の中で、將軍の「教を奉じて」と記されている著作が、「東照大神君の教を奉じて之れを作る」「群書治要補」二巻の他に、「大猷院殿の教を奉じて之れを撰し」た「三略諺解」一巻あるのみであることからもうかがわれよう。なお江戸幕府における林家の位置については、和島芳男「日本宋学史の研究増補版」（吉川弘文館）、尾藤正英「日本封建思想史研究」（青木書店）三五頁参照。また尾藤説への批判として、三宅正彦「江戸時代の思想」（『体系日本史叢書23「思想史II」、山川出版社、八一頁）がある。
- (16) 堀氏は、「権力者に阿諛迎合する羅山の卑屈な態度と、惺窩の毅然たる態度との差を見るべきである」と言う（前掲書、一

- (17) 六三頁。
源了圓前掲書、二五九頁。氏は、兵書に盛られた思想を吸収していく過程で、羅山の「朱子学は、ほんらい朱子学のもっていた理想主義的な面を失って、現実主義的なものに変貌していった」(二五九頁)と指摘する。また氏は、羅山の思想の中の、朱子学的世界と六韜・三略的世界との二重性を説く。この点、今中寛司氏も「三略諺解」における羅山の政治思想を分析して、「羅山の政治思想には徳治主義と法治主義の相反する二者が矛盾的に混在するといわざるを得ない」(「近世日本政治思想の成立」創文社、三九四頁)と言う。私はこの二重性・矛盾の存在自体、近世日本の思想史の特質であると考え、思想的には、この矛盾は儒学と兵学の対立として展開した(拙稿「徳川思想における儒学と兵学」△論集 江戸の思想」(駒高崎哲学堂設立の会)参照)。
- (18) 内閣文庫蔵本、写本。句読点を適宜加えた。
- (19) 羅山の心性論については、今中寛司「林羅山の教学思想」(伊東多三郎編「国民生活史研究」巻三)、源了圓前掲書、栗原克栄「林羅山の思想―理気論・心理性論の軌跡―」(日本思想史学 十一号)参照。
- (20) 「藤原惺窩 林羅山」一五六頁。
- (21) 同右、一五七頁。
- (22) 同右、一五八頁。
- (23) 羅山の老荘への親近については、日野龍夫「儒学思想論」(講座日本近世史九「近世思想論」有斐閣)第二節「林羅山における現実との適合」参照。氏は、「老荘にもとづく羅山の「正心」理解は、理の有効性への疑念―その延長上に、理に対する心の主体性の回復という願望がある―という文脈のうえにあるものである」(一四四頁)と指摘する。日野氏は、荒木見悟氏の説く、朱子学・陽明学の本来主義による主体性とは異なる、「主体性」を老荘にもとづく羅山の「正心」理解に見る。しかし、その「主体性」は、今中氏の言う「暗き主体」であったと見るべきであろう。確かに林家の老荘への志向は、「規範と現実との矛盾を通じて朱子学への疑念がきざし」(二二八頁)たことによるにしても、そこには、海保青陵のような、より自由な主体を求めることとは異なって、「天地間の一塵人」の挫折感がともなっていた点に注意すべきであろう。
- (24) 今中前掲論文、二〇四頁。
- (25) 「文集」巻三二に、「顔子、犯されて控らず。彼の横逆無道の来る。蚊虻の前に過ぐるが如し」(答叔勝問、三五三頁)とある。
- (26) 石田前掲論文、四七二頁。源了圓「近世儒者の仏教観」(玉城康四郎編「仏教の比較思想的的研究」東京大学出版会所収)参照。

- (27) 日経の経歴と思想については、山口智光「内証題目講の研究―常楽院日経門流の殉教史―」（影山堯雄編『日蓮宗不受不施派の研究』平楽寺書店所収）参照。ただし日経自身は不受不施派ではない。
- (28) 「論語集註」当該条に、「理当死而求生、則於其心有不_レ安_二矣。是害其心之德也。当死而死、則心安而德全矣」とある。「山鹿語類」卷三三に、「朱子曰」として、「古人刀鋸在前、鼎鑊在後、視之如無物者、蓋緣只見得道理、不見那刀鋸鼎鑊」とある。
- (29) 山口前掲論文、二七四頁。
- (30) 「近世仏教の思想」（日本思想大系五七、岩波書店）二七四頁。
- (31) 同右、二七二頁。
- (32) 堀前掲書、一〇六頁。堀氏も、羅山と松永貞徳の交友を評して、「家康に仕えるまでの羅山は真摯なる求道者・醇乎たる学者の面目を保持している」（二〇七頁）と認めている。また貞徳との儒仏論争については、島本昌一「松永貞徳」（法政大_{学出版局}）一五七頁参照。
- (33) 同右、二七三頁。
- (34) 藤井 学「不受不施思想の分析」（『近世仏教の思想』所収）参照。
- (35) 同右、三二六頁。
- (36) 圭室文雄「日本仏教史 近世」（吉川弘文館）五頁。
- (37) 拙稿「山鹿素行の『異端』対策」（東北大学附属図書館研究年報、二二）参照。この「理」より「法」を優先させる幕藩制国家の支配の思想は、林羅山を批判した山鹿素行によって理論化される。後に朱子学者佐藤直方がこの武家諸法度の一節を「権謀者」の所説と非難したが（『鑑蔵録拾遺』卷二八）、それは、「権謀者」山鹿素行の思想、即ち儒学を兵学によって換骨奪胎した思想として理論化された。
- (38) 羅山自身、このことを認識していた。日食に「天の戒」を見る羅山は言う。「近世武夫、国を専らにし、士民、利を尚ぶ。未だ會て古を慕ひ道を思ふの政事有らず。何を以てか日食に於て、思れて且つ敬すべけんや。」（『文集』卷六四、読『男靖日食説』、七七四頁）
- (39) 林鷲峰の思想、殊に排仏論については、前掲拙稿参照。「林鷲峰文集」は内閣文庫蔵本による。

付記

羅山の説く、柔々堪忍の処世法は彼個人の生き方であるとともに、また社会的な広がりをもっていたことに注意せねばならない。「堪忍」の語は、「甲州法度之次第」に「喧嘩之事、不_レ及_ニ是非_一、可_レ加_ニ成敗_一、但雖_ニ取懸_一、於_レ令_ニ堪忍_一之輩者、不_レ可_レ処_ニ罪科_一」とあるように、喧嘩両成敗法の中に見え、中世の武士の自力救済力を否定する語であった。それ故、この法度に対して、「法をおもんじ奉り何事も無事にと、はかりならば、諸侍男道の、きつかけをはずし、みな不足を堪忍仕る臆病者になり候はん」(『甲陽軍鑑』品第十六)と反発されたのである。羅山はこの「堪忍」の語を、逆説的だが「勇」の意味に転換して、専制権力の中に生きる武士のあり方を提示したと言えよう。その例が、『羅山文集』巻二八の「柔説」(寛永十六年)である。これは「三略」・「老子」の「柔制_レ剛_一、弱制_レ強_一」の論理を根拠にして、「為_レ君不_レ柔、臣離_ニ其心_一、為_レ父不_レ柔、子畏而疎、君父之間既如_レ此、其_レ余可_ニ推知_レ之_一」(三三四頁)とのべる。興味あることは、この柔説が酒井備後守忠朝の求めに応じたものである点である。大老酒井忠勝の長子である忠朝は、『武野燭談』によれば、「彦左衛門の申しけるは、讃岐守(忠勝)注_一が子に油断はならず。若けれども理屈者なり。怖ろしく。と嘆称しけるとかや」(巻十六)とあるように、『三河物語』の著者大久保彦左衛門忠教に「理屈者」と評せられていた。羅山はこの「理屈者」に柔々堪忍をすすめ、中世の武士の自力救済力を否定する幕府の中での武士の処世法を示したのである。