

会沢正志齋の排耶思想に関する基礎的研究

— 『破邪集』 からの影響関係を中心として —

竹中 淳

序論

本研究では、日本の幕末水戸藩の思想家・会沢正志齋を取り上げる。そこで彼の思想の根幹となっている排耶・廃仏思想に対する、中国におけるキリスト教と儒教の思想交流、ないしは排耶思想との間の相関関係の一端を明らかにしたい。

明代において中国布教を試みたイエズス会士とそれに反発した仏教徒、そして日本の水戸学に代表される儒家神道の三者は、儒教を共通の議論の土台とし、かつ他の思想への批判をバネとして自らの固有の思想的輪郭を打ち立ててゆこうとする傾向を有していた。時系列的には、明末に布教活動を開始したカトリックが儒教を擁護して仏教を攻撃したのに対し、仏教側が明代に主流であった儒・仏・道の三教合一を盾に反論し、日本の儒家神道がそれらの議論を

下敷きにしつつ、儒教以外のいづれの教をも否定していくという展開が見て取れる。本論ではこうした相互批判から生まれた影響関係を追うかたちで議論を進めたい。

カトリックに関しては主に中国布教のパイオニアであったイエズス会宣教師マテオ・リッチによる『天主実義』を扱う。『天主実義』は、先達ミケール・ルツジェーリの『天主聖教実録』に続く中国キリスト教布教文献の草分けであり、儒家に近い立場を採ったことから、士大夫を含む知識階級に大きな反響を呼び、後世への影響も広範に及んだ。万曆三二（一六〇四）年刊。明末の中国の知識人のためにキリスト教教理を論じた書物で、上下二巻から成る。中国学者の質問に西洋のキリスト教学者が答えるという体裁をとり、神による創造から論を起して、キリストによる救いに及んでいる。

仏教側の反論には明代に著わされた『破邪集』を中心に

扱う。本書は明末の崇禎一二（一六三九）年の成であり、編集者は明末の名臣の一人といわれる徐昌治である。彼は禅僧と共に遊学して排耶思想に目覚めたといひ、本書も主として僧侶や仏教に親和的な儒者の著作からなる。その要旨は主にミケール・ルッジェーリの『天主聖教実録』や『天主実義』といった当時流布していた天主教文献に対して儒教の倫理や形而上学に照らし合わせて論駁することにある。日本では水戸藩が文庫中に保管していたものを藩主斉昭の指示で安政三（一八五六）年に翻刻してから世に流布し、幕末期の排耶思想に大きな影響を与えた。¹⁾

会沢正志齋や藤田東湖といった幕末の水戸藩の思想家は『破邪集』を読んでいたのみならず、その復刻も手掛けている。そもそもキリスト教関連文献が禁書であった当時、彼らはこうした排耶文献を通じてキリスト教を認識したのであった。もっとも水戸藩の基本的立場は儒家神道という言葉が端的に示すように神儒一致であり、排耶思想のみならず排仏主義をも掲げていたため、仏教に親和的な『破邪集』の論調に必ずしも全面的に首肯しているわけではない。彼らはその議論を踏まえた上で、キリスト教のみならず仏教をも批判し、儒教と神道を集合させた独自の思想体系を確立した。それは明治国家のイデオロギーであった「国

体」思想へと発展し、日本のみならず近代東アジアに多大な影響を及ぼすことになる。

本論では、まず世界観の根幹をなす天主や理、国体といった観念について比較し、続いて個人の死後や靈魂に関する見解の相違を述べ、最後に儒教倫理に基づく批判を取り上げる。

本論

最初に、天主や理、国体といった究極的な実在に関する各思想の主張の相違を述べてみたい。

『天主実義』には仏教批判が多くみられ、キリスト教側が競合相手として仏教を強く意識していたことは確かである。リッチは儒教に歩み寄ることで仏教の差別化を意図したが、それは仏教側や仏教にシンパシーを懐く儒者による反撃を招くことになった。

『天主実義』の中で、マテオ・リッチは儒者側の議論を代表する中土と、自らを仮託した西士の対話というかたちで議論を進め、前者を後者が説得するというかたちをとっている。そのなかで、天主の存在理由について、創造者という考え方を説明している。

中土曰く「萬物初めて生ずるや、天主由り出づ、已に容喙す可き無し。然るに今人の人従り生じ、畜の畜従り生ずるを觀るに、凡そ萬物皆然らざる莫ければ、則ち物自ら物を爲し、天主に關する者無きが似し。」西土曰く「天主物を生ずるは、乃ち始め物類の諸宗を化生し、既にして諸宗有れば、諸宗自ら生ず。今物を以て物を生ずるは、人を以て人を生ずるに似る。其の人の用ゐ、天を用ゐれば、則ち人を生ずる者は豈に天に非ざるや。譬へば鋸鑿能く器を成すと雖も、皆匠者の之を使ふに由るが如し。誰ぞ器を成すは乃ち鋸鑿にして、匠人に非ずと曰はんか。吾の先に物の以て然る所を釋するや、則ち其の理自ずと明らかなり。」〔「天主實義」上卷一二頁〕

ここで、儒者〔中土〕は人や動物が自ら同類を生むのであって、天主は關係ないと説くのに對し、リッチ〔の仮託された西土〕は天主がまず物の諸宗（本質）を作り、あとはそこから自生してゆくと説く。ここには自生的な元としての中国の天と絶対他者であるゆえに「匠人」すなわち創造者として現れるキリスト教の天主の差異が示される。

この創造者としての天主に對し、水戸の儒家神道の理論

家・会沢正志齋は以下のように批判している。

聖賢の大道を知らざるもの、胸中に定見もなく、徒に蘭書を見て新奇の巧辯を悦びしより、窮理と稱して一草一木禽獸蟲魚等の空理を穿鑿し、人の支軀を屠り、天地に陰陽動靜の活意ある事を知らず、徒に日月星辰などの形體を論じて、器玩に均しく死物とす。其甚しきは國家に嚴禁せらるゝ西洋の邪教をも竊に信じて、其教實は邪説にあらずなど、憚らずして口舌を振り、愚民を迷はす。〔退食間話〕⁽²⁾

ここで彼は洋学の道具的・機械的な世界認識を、技巧に優れているだけで聖賢の大道を知らない小智とみなす。洋学は天地を屍体とみなすため、解剖学者のごとくその分析には優れているが、一つの統一された生命体としてみなすことはない。これに對し、正志齋の意見は以下のようなものである。

謂ふに天地は活物なり。人もまた活物なり。活物を以てして、活物の間に行ふ、その變勝げて窮むべからず。事は時を遂ひて轉じ、機は瞬息にあり。而して世の人

は細故を擧げて大體を遺る。今、大體を擧ぐれば、すなはちこれを難ずるに細故を以てし、その難を解き變に處する所以のものを言はんと欲すれば、すなはち今日と言ふところは、明日未だ必ずしも行ふべからず。

これは、正志齋の著『新論』の末尾に挙げられた全体の締めにあたる部分であるが、ここでは西洋の機械的な世界觀に対して世界を一個の活動的な有機体と見る儒教的な世界觀が前面に押し出されている。

これに対して、リッチは宋明理学の「太極」について、それが単純なものであり、単純なものから複雑なものが造られることはないとしてその世界の根源としての資格を否定している。『破邪集』には、植物の生長などの例を挙げてリッチの主張を否定する。ここでは、世界が創造されたものとするキリスト教的認識と、自発的に生成し展開するものとする儒教的な認識の齟齬が認められる。

「理」についても、リッチはそれ自体が独立したものはなりえないゆえに実体たりえないことを説く。彼はアリストテレス形而上学および公孫竜子の白馬非馬の言説を踏まえて白を依頼者、馬を自立者とし、理を依頼者に過ぎないとしている。ここにはギリシア哲学の「本体」と「属

性」からなる事物に対する認識が反映されている。

これについて、『破邪集』では、朱子学における道と理の一致を踏まえ、『中庸』の文言を参考に

道なる者は須臾も離る可からざるなり。離る可きは道に非ざるなり。豈に之に依頼すると云ふか。依頼すれば則ち離る可し〔三卷二〇頁〕

として否定している。宋明理学においては理と氣を不可分と看做し、かつ理を究極的な太極そのものとも、そこから「分殊」しきたったものとも看做す点で、個物と全体を區別して捉えるリッチの事物認識との相違は明らかである。すなわち「創造」に基づく世界觀では、人間を含む万物は現世から超越した造物主によって入れ物としての空間上に目的に応じて別個に作り出され、個物同士は通時的にも共時的にも断絶した存在なのに対し、宋明理学的な「生成」に基づく世界觀では、一なる太極から虚空を含む万物が通時的にも共時的にも切れ目なく展開してきたのであって、その関係は連続的である。ただし、『大学』八条目に説かれるところの身・家・国・天下の各階層間、および各階層の構成者同士の間には「理」の絶対性に基づく明確な線引

きがなされており、その相互独立性を担保する点で理は天主にも一脈通ずる働きをしているといえる。

これに対し、水戸の儒家神道ないし「国体」思想では、宋明理学に比べて「理」は強調されず、むしろ「気」一元論的な性格が色濃くなっている。正志斎は、形而下の「気」に内在される形而上の「理」よりも、むしろ形而下の気の働きとしての行為、あるいはやはり形而下の可視的な「礼」を重視した。彼が上記の『新論』で「細故」に対する「大体」としているのは普遍的な理ではなく天皇を中核とする「国体」であり、世界の通時的、共時的な一体性の根拠は不変的かつ内面的な「理」ではなくむしろ外在する皇統の連続性によって担保されている。それは「理」のように所与のものというよりも儀礼などの具体的行為を通じて主体的に維持していくべきものとされ、「国体」を構成する個々の人の行為を内面的よりも外面的に強く規定しようとする傾向があったといえる。ここでは、人民を含む国土は単なる地理的概念を超えた一種の有機体、すなわち「活物」としての「身体」に比定され、正志斎自身を含む個々の人はその不可分な一部と見なされる。その上で、普遍的かつ絶対的な原則としての理の不在は、「事は時を逐ひて転じ、機は瞬息にあり」という表現からも窺われるよ

うに、個々の構成員に対して絶えず活物としての「全体」を意識し、予測不可能なその動向に臨機応変に対処しつづける必要を迫ることになる。

続いて、各思想の死後の靈魂観に関する見解の相違を眺めてみたい。

『天主実義』は人間の死後について以下のように三つの認識があると論じている。

人類を論ずるに三般有り。一に曰く、人の世に在るや、生きて前跡に由るに非ずと謂へば、則ち死して後跡を遺す無し、と。一に曰く、夫れ前後と今の三世有るなり。則ち吾が今世に於いて獲る所の福禍は、皆前世に爲す所の善惡に由る。吾が將に後世に於いて逢はんとする所の吉凶は、皆今世に行ふ所の正邪に係る。今尊教に曰く人に今世に暫寄し、以て後世の永居を定むる有り、と。則ち謂ふ、吾が暫し此の世に處るは、特だ當に徳を修め善を行ひ、後世に常に之を享け令むるべし、と。而して此を以て道路を行くと爲し、彼こを以て本家〔天国〕に至ると爲し、此こを以て功を立つるが如く、彼こを以て賞を受くるが如し、と。〔天主実義〕下巻一頁〕

ここでは、三つの宗教の基本的な死生観が述べられる。一つ目は死後の靈魂は死と同時に消失するといふもので、儒教、それも宋明理学の靈魂観を対象にしたものである。二つ目はいわゆる三世の説、輪廻転生で、仏教のものである。この両者は儒仏間の神滅不滅論争の内容を踏まえたものと考えられる。そして三つ目が靈魂の不滅、死後の賞罰と天堂地獄を説くもので、キリスト教のそれであることは論を俟たない。この選択は多分に意図的な部分がある。例えば、仏教には宗派によって極楽浄土思想もあるが、ここでは取り上げられていない。むしろ以下のように仏教で説かれる浄土を天竺すなわちインド自体であると見なす。

傳ふる所の『坤輿萬國全圖』を睹るに、上は天度に應じ、毫髮も差ふ無し。況んや遠く歐邏巴自り躬ら中華に入り、言ふ所の佛氏の國は、聞見必ず眞にして、其の國の陋彼の如きなり。世人佛書を誤讀して、其の淨土たるを信じ、甚しくは蚤死して以て彼の國に復生することを願ふ者有るは、良に笑ふ可し。〔下巻三頁〕

ここには、西洋の地理的知識を用いて他教を批判する姿

勢が認められるが、同様の論法は後代の日本で水戸藩などの儒者による仏教批判にも用いられてゆく。すなわち、西洋の地理的な知識や科学的知識を背景とした伝統的知識の否定という現象の萌芽がここに見られるのである。西洋人たちは、その新しい客観的な知識に布教の武器としての利用法を見出したのである。

またリッチは仏教の輪廻転生思想を古代ギリシアのピタゴラス〔閉臥刺〕に遡るとしており、仏教の六道輪廻はそれを借りて発展させたものと説く。ここでは西方起源とされる仏教の教理をより西方に位置する西洋の思想に起源するものと片付けている〔下巻一―三頁〕が、こうした異国の思想の起源を自分たちのアイデンティカルな知的伝統に結びつけようとする方法は各思想の論者に見られる。なお儒教の靈魂観に関して、宋明理学と断つたのは、リッチは本来の儒教においては靈魂の不滅が信じられていたと説いているからである。

幕末水戸の思想家たちも西洋の學術の影響を承け、洋学の価値を一定程度認めたものの、その内容の認識については、儒教など中国由来の思想や日本古来の神道ないしアニミズムとの混交がみられる。すなわち彼らは世界地理などの西洋由来の知識を自らの思想の権威づけのために利用し

たのである。

たとえば正志齋は、『下学邇言』において、次のように
説いている。

太陽地を巡り回轉端無し。しかも瀛海の浩瀚なる東洋
〔太平洋〕を最大となす。〔中略〕而して神州〔日本〕
は之に正面し首めに出自の光りを受く。〔『下学邇言』⁽³⁾〕

ここでは日本が地球上の東方に位置することを太平洋を
利用して説明し、さらに続けて地理的に太平洋を挟んで日
本の東方に位置するアメリカ大陸については西洋に隣接し
ていることをもってその東方性を否定している。加えて次
のように説いて、日本の優位性を主張する。

東方は神明の舎。太陽の生ずる所。元氣の發する所。
〔中略〕而して神州は大地の首に居る。宜しく夫れ萬
國に首出して、四方に君臨すべきなり。〔『下学邇言』⁽⁴⁾〕

こちらは中華思想の面から、中国ではなく日本を中華と
規定した上で、その根拠を述べている。さらに続けて地理
的に日本が天下の首であることは歴史的な皇統の天下に比

類なき連続性と接合され、ともに日本が天下の至尊である
論拠とされている。

さらに、正志齋は以下のように論じる。

東方はその首にして、西方は足なり。首は貴く、足は
賤しきこと、自然の地形也。天道に在つては、東方は
天日の照臨まします其の初にして、陽氣の發する所、
萬物の生ずる所なり。其の人民も朝氣の銳きが如く、
春氣の發するが如し。風俗勇猛にして、和樂愷悌の氣
象あり。西方は、天日の光りをかくし給ふ所にして、
陰氣の凝るところ、萬物の滅する所也。その人民、暮
氣の衰ふるがごとく、秋冬の枯落するがごとし。風俗
殘忍にして、陰險深刻の氣象あり〔『下学邇言』⁽⁵⁾〕。

ここでは、彼の有機体的な世界認識が西洋由来の地理認
識に基づいて日本一國から地球規模に拡大され、人体にお
ける部位の尊卑になぞらえて日本の優位が主張されている。
水戸の思想ではさらに、神道を儒教の側に、仏教をもキ
リスト教と同じ側に区分した上で、生前の倫理を説く生道
と死後の禍福を説く死道という区別を設ける。

東方のおしへは發生を主として生前の倫理を本とす。西方の教は寂滅を主として 死後の禍福を説く。〔二迪彝篇「三十才第一」〕

さらに、東方のおしえと西方の教の両者は「死と生と、空と実と、無と有と、相反すること白黒氷炭の如し」であり、正志齋にとつて、聖人の道、したがってまた生民の道は生者の道であるとされる。その務めは天から賦与された性である惻隱、羞惡、辭讓、是非の四端を養い、君臣の義、父子の義といった五倫を実現して自らの道徳性を完成させることである。死については「本に報い始めに反る」のであり、いわば祖先への回帰であつて他界への旅立ちとは異なる。従つて生者は曾子の説くようにただ終りを慎んで遠きを追うようにするのであり、また子としての立場から父母への孝行を尽すことができなくなるため哀（喪）を致すのである。⁽⁸⁾

ところが寂滅の教たる仏教（やキリスト教）では生前より死後を重んじ、五常五倫を無みして空理を説くのであり、「君父を指して假合と爲し、人世を指して火宅と爲し、人をして生を惡み死を悅ばしむ。〔下学邇言⁹〕」そのため、父が死んでも哀しまず、子が死んでも悼まず、遠きを追う

どころか、朝に死して夕べに忘れる体だと非難している。生道と死道の区別は具体的には、目に見えるか見えないかという世界觀の虚実性によるといえる。

『迪彝篇』「總叙」には、

西戎南蠻などの隱たるを索め怪きを行て、目にも見ず耳にも聞ざる幽陰の空理のみを以て、みちとするものなり。⁽¹⁰⁾

とあり、ここで幽陰の空理の指すものが仏教やキリスト教であることは明らかである。

『天主実義』には天主による死後の賞罰と天堂・地獄の説がとかれるが、これについては『破邪集』に儒教的立場からの以下のような明確な批判が見られる。

若し爾畢世善を爲すとも、天主に媚びざれば善を爲すに益無し。若し終身惡を爲すとも、一息天に媚びれば、惡即ち全て消ゆ。是の若ければ則ち天主爲る者の我に着き情に着き、私自りし利自りするなり。〔中略〕此れを以て福を邀め禍を免るるの陋計を爲さんと謬欲するなり。⁽¹¹⁾

すなわち、天主を人間の側の誤った欲求が生み出したものと説くのである。

一方、正志斎は、『下学邇言』において以下のように説いている。

天堂地獄は人の目睹面接せざる所、而るに彼れ強ひて之が説を爲して云ふ、蝮螫、化して蟬と成るが如く復た、故面相答報せずと。夫れ釋迦も亦人なり、亦安んぞ見て之を知るを得ん。乃ち又之が説を爲して云ふ、佛眼は凡夫に異なり能く人の知らざる所を知ると。然れば人は佛身にあらざ、設使、人の知らざる所を知るも孰れか實見を得たる。佛果して能く獨り之を知り則ち之を信ずと雖も徒らに其の言を信じて未だ嘗て其の實を見ず、亦狗の虚聲に吠え實形を見ざる者と何を以て異ならんや。⁽¹²⁾

すなわち目に見えるものと見えないものという対比から儒教や神道に対する仏教（やキリスト教）の虚構性を暴き立てる。この可視性、もしくは形而下的な即物性は正志斎の世界観において虚実を分ける重要なファクターになって

いる。

これに類似した見解は以下のように『破邪集』にも見られる。

吾が儒は手眼只だ人をして目前を體認せしめるのみにて、絶えて人に前を想ひ後を想うことを許さず。前世後世總て拈起せざる所以なり。⁽¹³⁾

しかし一方で、三教一致を標榜する『破邪集』においては、続けて以下のように仏教や道教を擁護する。

佛道も亦た可なり。佛典既に後世必ず前世を追ふことを明らかにす。先に三際を言ひて後に一乘に極まり、以て人より自他有無横計を絶つ。〔中略〕黄老其の貪り着するを悲しみ、故に長生の術を以て漸次に之を誘う。是れ其の軌を極むるも亦た未だ嘗て吾が儒の性理と相背かず、故に吾が高皇帝謂う「佛老陰かに聖教を扶け暗かに皇綱を助くるを爲すこと大いなるかな」。⁽¹⁴⁾

ここでは、キリスト教の天堂・地獄の説が人間の個人的な私利私欲に基づくとされるのに対し、仏教、道教は内容

は異なりはするもののいづれも自他の差に捉われない境地を目指すという点で、天地一体の仁の境地において自他の差別の超克を目指す儒教の性理に背反せず、むしろそれを陰ながら扶助するものと説かれる。

仏教をキリスト教とともに否定する正志齋らの水戸の思想には死や死後の靈魂に対する見解が乏しいが、これは今をいける「生」にのみ注目し、さらに国体に自らを帰一させることで、個人として向き合わざるをえない死の問題を回避したものと考えられよう。

最後に、主としてキリスト教に対する儒教倫理に基づく批判についてみてみよう。『破邪集』では、儒教のいわゆる五倫五常のうち、キリスト教が「友」の徳のみを重んじて他の徳目を無みしていると批判している。許大受「聖朝佐闢」には、「彼國の君臣、皆友道を以て之を處す」とあり、それは儒教道徳を乱すものとして非難されている。これはリッチの著書『交友論』に対する反駁とみることができる。

『新論』にも以下のように儒教的な人間関係の基本である五倫五常を否定するキリスト教道徳を糾弾している。

世の人を皆、友なりといひて、君臣・父子・夫婦・兄

弟をも混同し、概に友を以て目する類の惡風あり。

このようにキリスト教の教義は君臣の義、父子の親を軽んじ、この世の秩序と体制を乱すものとして厳しく糾弾される。

さらに水戸の思想における儒教道徳の五倫五常は父子君臣の上下関係のみに事実上一本化されていたことから、全く対照的に水平な「朋友」の人間関係のみからなるキリスト教道徳との差異は一層際立ったものと思われる。

結論

以上は、ごく一部の比較に過ぎないが、水戸という極東の一隅で生を終えた会沢正志齋の思想の背景に、一六世紀以降、文字通り洋の東西をまたにかけて練り広げられたキリスト教、儒教、仏教、さらに神道といった東アジアの諸思想伝統間の活発な交流の一端が浮かび上がってきたと思われる。これらの思想が同時代の代表的な知識人によって記され、広く普及していることから、そうした思想的差異が単に著述者の個々人に還元されるものでないことが窺われる。すなわちそれらは流通した地域社会、ここでは初期近代のカトリック世界、明清代の中国、および幕末日本

の知的特性を反映している面がある。

同時に、これらの各思想が、お互いに儒教、就中宋明理学を共通の議論の土台とすることで自らの立場を構築していることも明らかとなる。興味深い点は、キリスト教徒も仏教徒も、また正志齋などの水戸学者も、一様に自らと儒教の共通性を強調し、他者を批判している点である。

これは、儒教が体制教学であるということもあるが、それ以上にかつての中国や幕末日本などの東アジア社会で儒教が世俗社会における倫理の規範となっており、外来宗教である仏教もカトリックもそれに順応するかたちでしか言説の妥当性を社会に訴えることができなかつた現実があると思われる。また各々が自らの立場の説明に際し、程度の差はあれ宋明理学的な理論の枠組みを用いたことは、本来異質な形而上学的体系を有して議論の余地がない宗教思想の間に、宋明理学を仲立ちとした対話の可能性を開いたという点で重要である。

この背景として、宋明理学それ自体が成立過程で禅宗を始めとする仏教の影響を受けていて仏教と互に通じやすいうえ、リッチ以降のイエズス会宣教師がカトリックを儒教と共通の枠組みで説明しようと苦心した結果、図らずも宋明理学の影響を受けた翻訳語による教義の枠組みがつく

られ、結果として三教の間で共通の言説を用いた議論の応酬が可能になったと考えられる。同様のことは、神儒一致の理念のもとに神道と儒教を統合しようと試みた正志齋の儒家神道についてもいえる。

さらには、後代の宣教師や中国・日本の洋学者、翻訳家が西洋語の翻訳を行う際にも盛んに宋明理学の用語や枠組みを借用した結果、その影響は今日東アジアで通用している近代的な語彙一般にまで及んでいるのである。

以上のことは、近代以前の東アジアにおいて、宋明理学が今日のいわゆる「科学的言説」にも一脈通じた、異分野を横断する「公共性」ないし「普遍性」の高い言説空間の土台となっていたことを示唆する。日本の水戸学は戦後、明治以降の「国体」思想といった偏狭なナショナリズムの発端になったと非難されてきた一面をもつが、少なくとも正志齋は上記のような「普遍的」言説空間を強く意識し、その上で自らの思想の妥当性を訴えようと心を砕いていた。そこにはかつての東アジアに存在し、インド起源の仏教徒やヨーロッパのキリスト教徒も参与した宋明理学的な公共言説空間の刻印がくつきりと刻まれているのである。

参考文献

マテオ・リッチ 「天主実義」開世堂 一八八五

徐 昌治 編 「聖朝破邪集」国文学研究資料館 一九八

七

関山 延 編 「水戸学精髓」復刻版 国書刊行会 一九

九七

注

(1) 本書は序文等の記載から明刊当初の原典に近いとして日中の研究対象となってきたが、実際は清代の改定本である。水戸藩士と同様、幕末の欧米諸国の侵入に脅威を覚えた人々に広く流布し、明治期にも影響が及んだ。(富永青地「日中両国における『破邪集』の刊刻について」『交友与実義—天主教文献与東西文化交流史—』ソウル中央大学 二〇一七 所載)

(2) 会沢 正志斎 「退食間話」 関山延編『水戸学精髓』一九四一(一九七九復刻) 三三三頁 参照

(3) 会沢 正志斎 「下学邇言」 関山 編 前掲書 五七四頁 参照

(4) 同上

(5) 会沢 正志斎 「迪彝篇」 関山 編 前掲書 五二五頁 参照

(6) 同上

(7) 会沢 正志斎 「下学邇言」 関山 編 前掲書 五八五頁 参照

(8) 同上 五八九頁 参考

(9) 同上 五九〇頁 参照

(10) 会沢 正志斎 「迪彝篇」 関山 編 前掲書 五二四頁 参照
(11) 若爾畢世爲善、而不媚天主爲善無益。若終身爲惡、而一息媚天、惡即全消。若是則爲天主者之着我着情、自私自利也。

〔中略〕 謬欲以此爲邀福免禍之陋計也。徐 昌治 編『明朝破邪集』第四卷 二二頁 参照

(12) 会沢 正志斎 「下学邇言」 関山 編 前掲書 五八三頁 参照

照

(13) 徐 昌治 編 前掲書 第四卷 九頁 参照

(14) 同上

(15) 「君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友雖是總屬人倫、而主敬・主恩・主別・主序・主信、其間各有取義、非可以夷天等地、推親作疎、陽反從陰、手顧奉足、背公以植黨、去野而於宗也。夷輩乃曰、彼國之君臣、皆以友道處之。又曰、彼國至今傳賢而不傳子。」徐 昌治 編 前掲書 第四卷 二三頁 参照
(筑波大学大学院)