

# 林羅山の老子観

大野 出

## 序

林羅山は、日本において最も早く、自らが儒者であることを強く自覚し、儒教、殊に朱子学の普及に最も尽力した人物であったと言つてよからう。しかし同時に、羅山は、日本の近世初期における老子学の第一人者でもあった。羅山は、宋の林希逸の『老子虞齋口義』に訓点を施し頭註を附し、更には『老子』の和文注釈書『老子抄解』の執筆にまで及んでいる<sup>1)</sup>。

ところが、その一方で、『羅山先生文集』等の羅山の言説を留めた史料を見てゆくと、羅山の『老子』に対する多くの否定的見解を見出すことになるのである。

このことは、一見、相矛盾するかのごとく見えるが、羅山の言説を年代順に追つてゆくと、羅山の老子観は、慶長元和期と寛永期以降との二つの時期に大別できることが分かる。慶長元和期を中心とした時期の羅山の老子観を仮に「羅山前期老子観」、寛永期以降の羅山の老子観を仮に「羅山後期老子観」と呼ぶことにすれば、「羅山前期老子観」は、儒教思想と、これに対立する反儒教思想との二極対立構造の中で、道教さらには仏教とともに、反儒教思想として、『老子』を捉えようとするものである。

これに対して、「羅山後期老子観」は、儒教・反儒教という単純な二極対立構造から脱却し、『老子』と混同されがちな思想と、本来の『老子』の思想とを峻別し、『老子』自体には、正当な評価を与えようとするものである。その「羅山後期老子観」の最も顕著な表われの一つが、和文注釈書『老子抄解』の執筆である。

本稿では、近世における老荘思想と儒教思想との交渉という問題に視点を置き、羅山という日本の近世初期を代表する一人の儒者の老子観について考察を試みたい。以降、羅山の言説を留めた『羅山先生文集』(以下『文集』と省略)、『羅山先生元集』(以下『元集』と省略)、『羅山林先生別集』(以下『別集』と省略)、『羅山林先生外集』(以下『外集』と省略)、『羅山残稿』(以下『残稿』と省略)、『雜稿』等における執筆時期の明確な羅山の言説を通して、羅山の老子観に関して、考察を進めてゆきたい。

### 一、仏老批判における対比の構造

二十歳代、三十歳代の羅山の言説を留めた史料において、最も多く見受けられる『老子』への批判は、仏教との並列状態での批判である。このような場合、「仏老」「老仏」「釈老」等の表現が多く用いられるが、以降、このような表現を用いての批判を総称して「仏老批判」と呼ぶことにする。以下に、仏教との並列状態における老子批判、すなわち仏老批判の具体例を時間軸に従って列記し、検討を加えてゆきたい。

『文集』等の史料の中で、仏老批判を含み、かつ執筆年が明確な最初の史料は、羅山が二十歳の時に執筆した「十七条憲章弁」である。慶長七年(一六〇二年・羅山二十歳)

或るひと問ふ、推古の十二年夏四月、聖徳太子、憲令十七条を作る、是なりや否やと、曰く、是なりと、曰く、其の第二章いかんと、曰く、知らずと、曰く、其の詞に曰く、篤く三宝を信ず、三宝は仏法僧なり云々と、曰く、其れ十六は可なり、其れ此の一つの不可なり、老聃曰く、我れに三宝あり、持して之を保つ、一に曰く慈、二に曰く儉、三に曰く敢て天下の先たらずと、ああ仏に入るか、老に入るか、我れ則ち是れに異なり、孟子の曰く、諸侯の宝三つ、土地、人民、政事と、仏老の宝は危く、孟子の宝は安し、ああ太子の之を知らざる不幸かと(原漢文)

「十七条憲章弁」(全文) 『文集』卷第二十六

聖徳太子の「十七条憲章」における「三宝」の語に対する羅山の弁である。「十七条憲章」では、「三宝」は仏法僧であるとしているにもかかわらず、羅山は『老子』第六十七章の「三宝」までも引用し、「仏老」という枠組で括り、仏老批判へと導く。そして最終的には、仏老否定、儒教肯定という結論になる。この仏老否定、儒教肯定という型での老子批判は、「羅山前期老子観」の最も特徴的な老子批判である。

なお、「十七条憲章弁」に関する限り、「仏老」の粹組の根拠、すなわち仏教と『老子』との類似性、共通性に関して、何らの論及もなされてはいない。また、何故「仏老の宝は危」いものであるのか、その根拠も示されていない。恐らくは『孟子』「尽心・下」の「諸侯之宝三、土地、人民、政事、宝珠玉者、殃必及身（諸侯の宝三つ、土地、人民、政事なり、珠玉を宝とする者は、殃必ず身に及ぶ）」という一節から「危」という言葉が発想されたのであろう。

この二年後、慶長九年の書簡の中で、羅山は次のように言う。

慶長九年（一六〇四年・羅山二十二歳）

前に足下謂はく、朱陸異ならず、人、其の異なるを見て、其の同じきを見ずと、夫れ学は豈に為に同異を弁析する者にあらざらんや、若し、然らずんば、則ち古人之を圖象を呑むと謂ふ、其の味を知ること鮮し、今、朱陸、相ひ同じと謂ふは、高遠を以て道とし、人欲を公と為るの錯り、蓋し之有らん、若し、子静をして大意を見せしむれば、則ち眼は高遠を看、志は空虚に走る、是れ老仏と何ぞ異なるらん（原漢文）

「寄田玄之」（部分） 『文集』 卷第二

吉田玄之に宛てた羅山の書簡の一部である。朱陸の類似性に着目する吉田玄之を批判し、朱陸の差別を明確にする必要性を訴えている。ここで注目すべきは、陸象山の学に対する批判として、「老仏」の語が用いられていることである。そして、その「老仏」を、羅山は「眼は高遠を看、志は空虚に走る」ものであると捉えている。しかし、学問は「同異を弁析する者」であると述べているにもかかわらず、「老仏」に関しては、ここでも両者の異同は示されず、あたかも「老仏」が一つの思想であるかのごとく、「老仏」の語が用いられているのである。この翌年、慶長十年の書簡の中には、次のような言説がある。

慶長十年（一六〇五年・羅山二十三歳）

或は群賢の思ふ所の者を思ふ、其の体製なり、楊に入らず、墨に入らず、老に入らず、仏に入らず、異端を攻めず、以て禹に伝へ、以て湯に伝へ、以て我が道を明らかにす（原漢文）

「乙巳上巳啓惺窩先生」（部分） 『文集』 卷第十一

藤原惺窩に宛てた書簡の一節である。「楊」「墨」「老」「仏」などの「異端」の学を修めるようなことはせず、ひたすら「我が道」すなわち儒道を究明してゆくというのである。ここで注目すべきことは、「老仏」に「楊墨（楊朱と墨翟）」を加え、「異端」という「老仏」よりも

一回り大きな枠組を設けていることである。そして、先に挙げた「十七条憲章弁」と同様に、異端否定、儒教肯定という明確な対比の構造が強調されている。

この対比の構造は、二年後の慶長十二年の記述では、求道の過程という具体的状況の中に位置づけられる。

慶長十二年（一六〇七年・羅山二十五歳）

此に人有り、終日春を尋ねて得ず、吾が慮に還れば、園花盛んに開く、道を求めて、老仏の間に出入し、後、六経に求めて、終に之を得（原漢文）

「自得軒記」（部分） 『文集』 卷第十七

ある求道者が「老仏」に傾倒して、その中に道を求めるが、道を得ることはできず、最終的に「六経」すなわち儒教を拠所にして道を得ることができたというエピソードである。ここでは、仏老否定、儒教肯定の対比が、ある人物の求道の過程に位置づけられている。また、前半の「此に人有り、終日春を尋ねて……園花盛んに開く」の比喻を考え合わせるならば、現実から遊離した「老仏」に道を求めることは徒勞であり、真に求むべき儒教の道は、実は日常の身近なところにあるという対比をも示している。

次に掲げる「釈老」は、『文集』 卷第五十六に収められているが、卷第五十六所収の史料は、「慶長年中、少壯の時、作るころなり」とのみ記されているだけであり、執筆時期を知ることができるが、執筆年までは断定できない。しかし、慶長年中の執筆である限り、羅山三十三歳までの執筆であることは間違いない。

慶長年中（一五九六年～一六一五年・羅山十四歳～三十三歳）

瞿曇曰く、天上天下、唯我独尊、伯陽曰く、天上天下、唯道独尊、我とは何を云ふ、無我か大我か、常に此の娑婆世界にあり、故に三千塵点劫に先だちて、久遠たらず、五十六億千万歳に後れて、曠邈たらず、一念方寸の裏に収めて、小なりとせず、十方世界に貫きて、大なりとせず、須弥を小となし、微塵を大となす、是れ浮屠の説なり、道とは何を云ふ、常道か、大道か、道は一を生ず、故に天を生じ地を生ず、神帝・鬼帝、形無く為ること無し、情有り実有り、混たり渾たり、寂たり寥たり、独り立ち独り行く、強いて之を名づけて道と曰ふ、故に曰く、道の道とすべきは常の道にあらずと、是れ老者の言なり、是を以て之を推すに、二氏の云ふところの道は、果たして虚無にして無、寂滅にして滅なり、吾が云ふ所の道に非ず、古賢、易・中庸を以て合せて之を言ふ、喜怒哀楽未発の中は、寂然

として動かざるなり、発して節に中るは、感じて遂に天下の故に通ずるなり、夫れ道は人倫を教ふるのみ、倫理の外、何ぞ別に道有らん、彼、世間を出づと云ひ、方外に遊ぶと云ふ、然らば則ち人を捨て虚無寂滅を求む、實に是れ此の理無し、故に、堯舜司徒の官を設け、人倫の教へを曰ふ者、父子に親有り、君臣に義有り、夫婦に別有り、兄弟に序有り、朋友に信有り、之を五典と謂ふ、又、之を五達道と謂ふ、古今不易の道なり、故に曰く、聖人は他無し、ただ人倫の至りなり、思はずんばあるべからず（原漢文）

「釈老」（全文） 『文集』卷第五十六

「釈老」の題名の通り、当時の羅山の仏老観を述べた文章であり、羅山の仏老観を示した記述の中では、最も詳細なものである。この「釈老」において注目すべき第一点目は、「瞿曇（釈迦）曰く、天上天下、唯我独尊、伯陽（老子）曰く、天上天下、唯道独尊」という表現に象徴される仏老の混同である。言うまでもなく、『老子』中に、「天上天下、唯道独尊」などという言葉は無い。「天上天下、唯我独尊」という『仏灯録』の釈迦の言葉に擬えた言葉である。その意味では、仏老の混同と言うよりも、「仏」という概念の中に「老」という概念をも吸収させてしまっていると言った方が、適切かもしれない。

これまでに提示した史料においても、随所で指摘してきた通り、羅山が仏老に対して論及する場合、仏老両者の思想的性格の区分は、ほとんどなされていない。右記の「釈老」の文中においても、「我とは何を云ふ……是れ浮屠の説なり」、「道とは何を云ふ……是れ老者の言なり」と、仏老双方に関して、各々の記述がなされているが、結局「二氏の云ふところの道は……」と総括してしまう。羅山において、「仏老」は、仏教と『老子』の単なる総称ではなく、「仏老」という独立した一つの概念として捉えられている。

続いて注目すべき第二点目は、まず仏老に関して論及し、そして「二氏の云ふところの道は、果たして虚無にして無、寂滅にして滅なり、吾が云ふところの道にあらざ」と仏老を否定し、最終的には儒教の優越を論ずる、この対比の構造である。このような仏老否定、儒教肯定の対比の構造は、これまでに提示した史料においても随所に見られた構造である。この構造のもとでは、「仏老」の最も主要な位置づけは、「反儒教」の性格を具有していることである。

次に挙げる史料も「慶長年中作」とだけあり、執筆時期を知ることができるが、執筆年までは限定できない。

慶長年中（一五九六年～一六一五年・羅山十四歳～三十三歳）

はた仏老の糟魄に酔はんか、ああ酔へる者、善く酔ふにあらず、而して醒むる者、豈に能く真に醒めんや（原漢文）

「六芸杯説」（部分） 『文集』 卷第二十八

ここでは、仏老と儒教の対比はなされていないが、やはり「仏老」は一つの独立した概念として用いられている。「糟魄」は「糟粕」、すなわち酒かすである。つまらないもの、取るに足らないものという意味合いと、人を酔わせる、つまり現実から目を背け、逃避させるものであるというニュアンスが込められているのであろう。

次の史料は、巻末に「此の一卷、壮年の作るところ」と記されているだけであり、執筆時期は、慶長の末頃から元和の初め頃と考えられるが、執筆年は断定できない。

慶長末頃〜元和初め頃（羅山三十歳前後）

老子曰く、五色は人の目をして盲ならしめ、五音は人の耳をして聾ならしめ、五味は人の口をして爽たらしむ、莊子曰く、渾沌日に一竅を鑿る、七日にして渾沌死すと（原漢文）

釈氏に、盲聾啞三種の病の人の説あり、又曰く、見聞覚知の及ぶところあらずと、又曰く、我れ聞かず見ず、尽くすること無しと、虚過なりと謂ふべし、我が儒は然らず、貌に恭と曰ひ、言に従と曰ひ、視るに明と曰ひ、聴くに聡と曰ひ、思ふに叡と曰ふ、又曰く、耳目に役せざれば、百度惟れ貞しと、又曰く、礼に非ずんば、視聴言動することなかれと（原漢文）

「随筆三・第六十四条および第六十五条」（全文） 『文集』 卷第六十七

感覚器官をめぐる老莊、仏教、儒教それぞれの言説を比較したものである。ここでは、第六十四条（「老子曰く……渾沌死すと」）で、『老子』第十二章の言説に、『莊子』応帝王の「渾沌」の一節を附加しているが、結局、『老子』と『莊子』の論は、仏教の言説と並列的に扱われ、感覚器官を否定的に捉える思想として一括されている。そして、その一括された老莊と仏教の論は否定され、ここでもまた儒教との対比の構造の中に位置づけられる。

さて、次に示す「自駿府遺頌遊状（駿府より頌遊に遣はず状）」は、執筆年は詳らかではないが、駿府より頌遊（松永貞徳）に宛てた書簡であるところから、羅山が駿府に居住していた慶長十二年（一六〇七年）から元和二年（一六一六年）の間に書かれたものと考えて差し支

えなかるう。この「自駿府遣領遊状」は、羅山が松永貞徳から「去る三月十七日、簡札一篇奉りて、仏癖の過を改めたまへと勧め」られたことに対する羅山の返答である。内容は第一件から第十九件に分かれ、すべて和文で記されている。次に掲げる第十二件では、儒仏老三教について、羅山は次のように論じている。

駿府時代（慶長十二年〜元和二年・羅山二十五歳〜三十四歳）

たとへば、我道は、大木なり、仏老は葛藤なり、大木あらざれば、葛藤生長する事なりがたし、故に大樹によりて生茂するほどに、是れを寄生となづく、然共、葛藤あまりに生長すれば、大木いたみて、枝幹枯れなんとす、已にかれぬれば、なを大木倒れなんとす、大木倒れぬれば、葛藤も又、何（ぞ）生長せんや、若（し）葛藤をきりたひらげて、大木を封植せば、まことに天下国家の棟梁ともなすべし、儒道はひとりたつべし、仏は我道によらずんば、立べからず、故に、ややもすれば、三教吸醋と言、ともすれば、我遣三聖と言うたていかな、我道は堅白也、異端より合て、いかにすりくろますとも、何（ぞ）うするがんや、何（ぞ）けがれんや、然共、同くすりくろまされぬはよし歟、烏乎ひとつ口にいわれん事、太山秋毫のみならんや、此大木葛藤のたとへ、をそらくは不易の論なり<sup>(1)</sup>

『自駿府遣領遊状・第十二件』（部分） 『外集』 卷第十

羅山は、儒仏老三教について、「我道」すなわち儒道を「大木」に、「仏老」を「葛藤」に譬えている。この譬えに即して言うならば、「大木」と「葛藤」の二者の対比が論じられている。その際、「葛」と「藤」の区別は全くなされていらない。「葛藤」は、「大木」に対立する概念としてのみ意識されている。すなわち、ここにおいても仏老否定と儒教肯定の明確な対比の構造がなされている。儒仏老の三者の比較ではなく、儒と仏老の二者の対比である。

そして、この文章の中で最も注目すべきは、「儒道はひとりたつべし、仏は我道によらずんば、立べからず」という記述である。初めに「我道は大木なり、仏老は葛藤なり」と規定しておきながら、「大木」と「葛藤」の比喻を用いて論じた後は、「葛藤」は「仏」の一語に置き換えられてしまっている。すなわち、「仏老」という概念は、「仏」と「老」という二つの概念の総称ではなく、「仏」という概念を核として、「老」という概念が付属的要素として添加されたものとして、羅山は捉えていたと考えられるのである。したがって、「仏老」対「儒」の対比の構造は、羅山の仏教批判の言説の延長線上に位置していると言うこともできよう。

また、同じ「自駿府遺頌遊状」の第十六件には、次のような記述がある。

八耳太子、十七ヶ条憲法に、其第二云、篤信三宝、三宝者、仏法僧也、云云(篤く三宝を信ず、三宝は、仏法僧なり、云云)、此宝は石を包て宝とすがごとし、老子曰、我有三宝、持而保之、一曰慈、二曰儉、三曰不敢為天下先(老子曰く、我れに三宝有り、持して之を保つ、一に曰く慈、二に曰く儉、三に曰く敢て天下の先たらずと)、此宝は鼠を取りて璞とするに似たり、然ば仏の宝をとらんか、老の宝をとらんか、何をとらんや、孟子曰、諸侯之宝、土地、人民、政事、嗚呼貴哉(孟子曰く、諸侯の宝、土地、人民、政事、ああ貴きかなと)、此宝や、古人曰、珠玉在傍、覚我形穢(珠玉傍に在り我が形の穢れを覚ゆ)とはこれにや、太子の不知之、何足道や<sup>1)</sup>

「自駿府遺頌遊状・第十六件」(全文) 『外集』巻第十

この第十六件の論旨は、先に示した慶長七年(羅山二十歳)「十七条憲章弁」と同様であるが、「仏法僧」の「三宝」に対して、「此宝は石を包て宝とすがごとし」、あるいは『老子』第六十七章の「三宝」に対して、「此宝は鼠を取りて璞とするに似たり」等の語が付け加えられている。また、「珠玉在傍、覚我形穢」という『晋書』衛玠伝の中の語を新たに引用し、『孟子』を補足している。いずれにしても、「三宝」に関する言説をめぐって、仏老否定、儒教肯定の対比の構造が示されている。

次の記述も、「自駿府遺頌遊状」に記されたものである。

孔子と尺迦との言、相似たる事を云へり、予すでに、さきにをき侍りし、其相似たる事、何足恠乎、儒書を仏書にぬすみ入置る故や、又は、諸人の日用の事ならば、仏の云れたる事もありこそするらめ(中略)又、僧になりて或翻訳し、或は書論作れるも、儒者の言、其外、莊老列の書を皆とると見へたり、然則、孔子と仏との言語、相似たる事、何(ぞ)なしと言はんや、何ぞあやしみとせんや<sup>2)</sup>

「自駿府遺頌遊状・第七件」(部分) 『外集』巻第十

ここにも、これまでに示した羅山の仏老観と同様の仏老観が示されている。孔子と釈迦の言説に似通ったものがあることについて、「儒書を仏書にぬすみ入置る故」であるという全体の論旨の中で、附加的にはあるが、「莊老列の書」も仏書に取り入れられている旨を述べている。

次の記述は、石川丈山宛ての書簡の一節である。



元和二年（一六一六年・羅山三十四歳）

宋の張子、少き時、喜びて兵を談ず、一朝、中庸を読み、未だ足らず、又、仏老を訪ふ、累年其の説を究む、竟に得るところ無きを知りて、反りて之を六経に求め、二程に洛に見ゆ、乃ち、異学を棄てて渙然淳如たり、所謂蚤く孫呉を悦び、晩に仏老を逃る、是れなり、千歳の下、之を仰ぎて関中の大儒と為す（原漢文）

「贈石川丈山」（部分） 『文集』卷第六

「宋の張子」すなわち張載（張横渠）について述べた一節であるが、その論旨は、先に挙げた慶長十二年（羅山二十五歳）の「自得軒記」にほぼ等しい。「自得軒記」では「又人有り、道を求めて、老仏の間に入りし、後、六経に求めて、終に之を得」という、不特定の求道者に関するエピソードとして記されていたが、ここでは、張載という具体的な人物が、孫呉の兵法や仏老を経て大儒となるまでの過程として述べられている。すなわち、仏老否定、儒教肯定の対比が、張載の思想的成長発展の過程の中に位置づけられている。なお、「贈石川丈山（石川丈山に贈る）」の文章は、『残稿』にも収められている（ただし、『残稿』では標題は示されていない）。『文集』所収のものと記述が若干異なるので、以下に補記する。

元和二年（一六一六年・羅山三十四歳）

宋の張子、少き時、喜びて兵を談ず、一朝、中庸を読み、未だ足らず、累年積老の説を究む、得る所無きを知りて、反りて諸れを六経に求め、二程に洛陽に見ゆ、乃ち、異学を棄てて渙然淳如たり、所云蚤く孫呉を悦び、仏老を逃る、是れなり、后世、仔いに称して関中の大儒と為す（原漢文）

無題（部分） 『残稿』第八冊

右記の石川丈山への書簡が記された四年後の元和六年、「惺窩先生行状」の中で、羅山は藤原惺窩について、次のように述べている。

元和六年（一六二〇年・羅山三十八歳）

先生幼にして学ぶ、壮なるに至りて怠らず、積老に出入し、諸家に閱歴す、兼ねて日本記・万葉集・歴代倭歌・詩文等を習ふ、其の間、聖賢の書を読む、而して後、異学を棄て醇如たり（原漢文）

「惺窩先生行状」（部分） 『文集』卷第四十

ここに描かれた惺窩の学究の経緯、すなわち、壮年「積老に出入」するが、後に「異学を棄て醇如」たる儒者となるに至った経緯は、「贈石川丈山」における張載の「大儒」となるまでの経緯と、ほぼ完全に重なり合う。表現の上でも、張載について「異学を棄てて渙然淳如た

り」(原文は「棄異学而渙然淳如焉」と述べ、惺窩について「異学を棄て醇如たり」(原文は「棄異学醇如也」と述べるなど、極めて似通っている。

張載に対しては、書物を通じてではあるにせよ、張載、惺窩、両者とも、羅山が師と仰ぐ人物である。師と仰ぐ両者の仏老等の「異学」への傾斜は、厳格に儒者たることを標榜していた羅山を悩ませていた。そこで、羅山は、仏老等の傾斜を純粋な真の儒者となる過程で通過した紆余曲折の一端であるとする。そして、張載も惺窩も、仏老等の異学を放棄することによって、純粋な真の儒者になり得たのだと説明している。両者を、仏老をも包含した儒者であると、羅山はしないのである。仏老と儒教とは対立すべきものであり、決して相容れることのない思想であるという羅山の仏老観が、ここには表われている。

さて、この二年後の元和八年に記された「稲辺俊長書格銘」にも、羅山の仏老批判が述べられている。

元和八年(一六二二年・羅山四十歳)

老仏の所謂、五色を旨し、聡明を黜け、河を観て性を知り、桃を見て道を悟るが如きに至りては、乃ち取ること無し(原漢文)

『稲辺俊長書格銘』(部分) 『文集』卷第四十五

これは、先に挙げた「随筆三・第六十四条および第六十五条」における仏老批判に類するものである。これらと同様の「五色」「五音」等に関する仏老批判は、二年後の寛永二年(羅山四十三歳)の「偶書」(『元集』第二冊所収)の中にも見られる。しかし、それ以降、「仏老」「釈老」「老仏」等の語句および仏老を並列的に論じたものは、『文集』『元集』『別集』『外集』『残稿』『雜稿』等に収められた羅山の言説中、僅かな用例を除いて、見られなくなる。

ここで、主に二十歳代から三十歳代にかけて、再三にわたり仏老批判を論じていた時期の老子観を、「羅山前期老子観」と考えたい。この時期の羅山は、多くの場合、仏老と儒教を対比させ、仏老を批判し儒教を称讃する。仏老否定、儒教肯定の明確な対比の構造が示される。儒者を標榜する羅山が、仏老を否定し儒教を肯定することは、当然といえば当然であるが、ここで注目したいのは、儒教に対立するものとして、「仏老」という概念が設定されていることである。既に述べた通り、「仏老」は仏教と『老子』の総称ではない。「仏老」という単一の概念である。また、「仏老」「釈老」「老仏」等の語が用いられずに、仏老双方が並列的に論じられている場合においても、仏老両者の思想的

差異は看過され、あたかも同質の思想であるかの如く扱われている。そして、その際、仏教の概念の中に、『老子』をも強引に吸収させ、「仏老」という枠組を作り上げてしまっている場合が少なからずある。すなわち、「仏老」と儒教との対立関係は、本質的には、仏教と儒教との対立関係である。「仏老」の「老」の概念は、仏教と儒教との対立関係の中で、仏教に従属的に附加された概念であると言いうこともできよう。

以上、「羅山前期老子観」を象徴する仏老批判に関する考察を行なってきたが、主に二十歳代から三十歳代にかけて頻繁に用いられた「仏老」「釈老」「老仏」等の語は、四十歳代前半以降は、ほとんど用いられなくなる。そして、四十歳代後半以降、これを補完するかのようになり、「仙仏（仙釈）」の語が用いられるようになるのである。

## 二、近世における道教理解

ここで、羅山の「仙仏（仙釈）」観を考察するに先立ち、そのための前提作業として、羅山の道教理解、すなわち、羅山が「道家」「道士」等の概念と『老子』（および人物としての「老子」）との関係をどのように理解していたかということを考察する必要がある。そこで、まず道教・道家と『老子』との関係について先学の見解を整理しておきたい。

一九八九年に発行された『道教百話』の〈参考文献〉の冒頭で、窪徳忠氏は次のように言っている。

道教の研究は、以前に比べれば、大変さかんになったとはいえないものの、他の中国関係の分野にはまだ及ばないといわざるをえない。いまだに道教についての概念規定がはっきりしていないので、とんでもない勝手な解釈や議論が平気でまかり通っているのは、その端的なあらわれである。それは、しっかりと道教概論がまとめられていないことが主な理由だろうが、しいてあげれば、いまではもうクラシックになるけれども

『道教に就いて』幸田露伴（『露伴全集』第十八卷、岩波書店）

『道教思想』幸田露伴（同右）

であろう。道教のアウトラインを知るためには、どちらかといえば、前者がよいだろう。

窪氏は、これに続けて、今日に至るまでの道教研究の参考文献を列記しているが、まず始めに、窪氏が道教研究の草分け的存在として提示している幸田露伴の『道教に就いて』<sup>15)</sup>を見てゆくことにしよう。「道教」「道家」「老子」について、露伴は次のように論じている。

一体道教は黄帝老荘等から導かれ出されたように思はれてゐるのが、普通人の認定になつてゐる。成程道教では老子を尊んで太上老君としてゐる。莊列の如きも之を尊んで、其書を南華真經、沖虚真經などと称し、經典扱ひにしている。此等は周知の事である。然し考察無しに、老荘から道教が出たものとするのは早計である。神仙もまた道教のものになつてゐる。神仙と道教者とは同じもので、神仙は即ち道教の成就者及第者のやうに思はれてゐるのが一般認識である。しかしこれも無批判に是認するのは危ういことである。

最初に道教といふ宗教くさいものは支那には無かつたのである。目して道家とさるるものは有つた。しかし其道家なるものは宗教的色彩香味あるものを奉ずるものでもなんでも無かつた。目して神仙家とさるるものは有つた。しかしそれも後世の道教者の如きものは無かつた。<sup>16)</sup>

このように、露伴は、「老荘から道教が出たものとする」道教理解に異議を唱え、また神仙家と道教者を混同する認識をも否定している。さらに露伴は、これに続けて「道家」について次のように論じている。

先ず道家といふものは何様なものであつたらう。漢の班固が史家として当時の一般認識に本づいて記したと思はるる文に何とあるか。曰く、道家者流は蓋し史官に出づ。成敗存亡禍福古今の道を歴記し、然して後に要を乗り本を執り、清虚以て自ら守り、卑弱以て自ら持す、これ人に君として南面するの術也。堯の克く譲り、易の謙謙一謙して四易ある。これ其の長ずるところ也。方者之を為すに及んで、則ち礼楽を絶去し、兼ねて仁義を棄てんと欲し、曰く独り清虚に任じて、以て治を為す可しと。かういふやうに云つてゐる。そして其の道の著書を列挙してゐる。当時の道家といふのは儒家、法家、名家、農家といふやうな各家に対しての一家の称であつて、明らかに世に立つてゐる一流派の学派であり、宗教くさいものではないのである。<sup>17)</sup>

「道家者流は蓋し史官に出づ……以て治を為す可し」は、『漢書』芸文志からの引用であり、露伴の「道家」理解は、基本的には『漢書』芸文志に基づいたものである。露伴の言う「道家」は、所謂「老荘の学」「老荘学派」「老荘思想」とほぼ同義である。現在、主に先秦を扱う中国哲学の研究者は、「老荘思想」とほぼ同義で「道家思想」という語を用いているが、これも、『漢書』芸文志の班固の「道家」に関す

る記述を拠所にした「道家」理解である。

露伴は『漢書』芸文志に基づいて、さらに続けて言う。

今其の道家といふものは実に就いて検して見ると、伊尹、太公、辛甲、鬻子、管子、老子、文子、蜎子、閔尹子、莊子、列子、老成子、長廬子、王狄子、公子牟、田子、老萊子、黔婁子、宮孫子、鷓冠子、周訓、黃帝、力牧、捷子、曹羽、郎中嬰齊、臣君子、鄭長者、楚子、道家言等の九百九十三篇が挙げてある。此中亡びて今に存せざるものは其内容を言ふことは出来ないが、今猶存してゐるものに就いて考ふるに、其の那個のものにも後の所謂道教のやうなものはない。道教の理論のやうなものには、成程老子や莊子や管子の所説と似通うものがある。しかしそれは道教が其等の言論を借用し若しくは攘取して、自己を飾つたものであると云へるのである。<sup>(18)</sup>

露伴は『漢書』芸文志に列記された「三十七家、九百九十三篇」から二十九家を抜粋し、その中に現存しているものには、道教の理論は記されておらず、『老子』『莊子』『管子』の中には道教と似通つた所説があるものの、それは道教が道家の言論を借用あるいは盗み取つたものであると論じている。露伴は『道教に就いて』の中で、この後も繰り返して、「道教」と「道家」を峻別すべき旨を論じている。

道教の宗教として成立つてゐる事相の其重要部分は何れもすべて道家には全く無いところの事である、むしろ道教は仏教若しくは婆羅門教に似た教相を有してゐる。<sup>(19)</sup>

一般世人の認識から云へば、道教は即ち道家の教であり、又一般称呼から云へば、道家とは即ち道教者であるが、古に道家から道教が出たのではない。<sup>(20)</sup>

老子などは何も仙人でも何でも無い。道德五千言、何処に不老不死の道など説いてあらう。たまたま不死の二字が本文にあつたからとて、人間はなれをして雲の中で遊んでゐるやうな神仙の道などは、一言だつて老子は語つてゐない。老子を仙人の親分にしたのは後の事である。<sup>(21)</sup>

一体神僊の道といふものは古くから存したらうが、それは道家の道では無い、ちがふものだ、云はば、養生術、今の健康術、衛生方といふやうなもので、方技に属する、医科の中のものであつた。<sup>(22)</sup>

このように「道教」と「道家」の峻別、さらには「神仙」と「道家」の峻別をも、露伴は強調している。そして「道教」と「神仙」に関

しても、次のように論じている。

道家は道教家で無いと前に言つたが、又道家は神仙家ではなく、神仙家は又道家ではないのである。神仙をかつき廻つたのは、方技の士、所謂方士であつて、それは秦漢に一ト騒ぎしたが、方士は何も宗教のやうなものを有し、本尊くさい礼拝目標を有してゐたとは考へられず、若し有つたとしてもそれは黄帝ぐらゐであつたらうと想はれるのみである。神仙家はむしろ方士の方で、道教とは始めは別である。<sup>(23)</sup>

露伴の主張は、「道教」と「道家」、「神仙」と「道家」、「道教」と「神仙」それぞれの峻別にある。そして露伴は持論の意義を次のように述べる。

一般認識に反して、道教と道家を引離し、又道家と神遷家を引裂き、又道教と神遷を引離すことは、何の功も無いことのやうだが、道教といふものの真相を究め、又道家神仙家の真相を語るときは、斯様なるのは自然の事で、此等の混淆雜糅は道教の勢威を保たしむる上には却つて必要でもあり、又其混淆其物の上に道教は成立つてゐるのだと云へることもあるが、真面目に道教を研察するとき、何様しても以上述べたやうに云張るに至らねばならぬのである。<sup>(24)</sup>

このように露伴が強く「道教」「道家」「神仙」三者の峻別を主張するということは、それまでの日本人の「一般認識」が、いかに三者の区分を曖昧にし混淆した認識であつたかということと同時に物語っている。露伴以降も様々な立場から道教研究はすすめられ、道教と道家の概念規定がなされてゆく。露伴が『道教に就いて』を著わした九年後の一九四二年（昭和十七年）に出版された『老荘の思想と道教』の中で著者の小柳司気太氏は、露伴が峻別すべきであると主張していた「道教」と「神仙」との関係について次のように述べている。

道教は、漢志記載の方伎家の一派神仙家から発達したもので、其要領は、所以保生命之真而遊求於其外者也。聊以蕩意平心。同死生之域。而無怵惕於胸中とありて、この保性命之真。同死生之域が、此学派の眼目である。此等の修業者即仙人が、古来から見られ、又韓非子等にも、不死の薬の記事あり。秦始皇、漢武帝に至りては、之を信ずること篤く、後漢から魏晉に通じて、幾多の仙術家輩出したること、正史に見ゆ。<sup>(25)</sup>

このように小柳氏は、「道教」は「神仙家」から発達したものであるとしている。また、後漢の五斗米道の天師である張道陵が、『老子』

を經典として利用していた理由について、小柳氏は、次の四点を挙げている。

第一、老子の書には、攝生（第五十章）死而不亡者寿（第三十三章）長生久視（第五十九章）といふ語あり、自ら無病息災と聯関す。

第二、天道無親。常与善人（第七十九章）天網恢恢。疎而不失（第七十三章）など、因果応報の道德的要素を含む。

第三、民之饑。以其上食税之多。是以饑（第七十五章）天之道損有余而補不足。人之道則不然。損不足以奉有余（第七十七章）など、一寸社会主義に似た思想を含む。

第四、老子の文体は、多く韻をふみ、且つ簡短であるから、諷誦に便利、また其内容も深遠で、いかにもありがたさうに聞ゆる。<sup>(26)</sup>

すなわち、道教の經典として利用される必然性が『老子』自体の中に内在していたというのである。このような「道教」と「神仙」あるいは「道教」と『老子』の密接な關係に主眼を置く小柳氏の論は、露伴の論と大きく異なるものである。

また、一九五六年（昭和三十一年）、芳賀幸四郎氏は「中世禪林の学問および文学に関する研究」<sup>(27)</sup>の中で、「道家」の語の定義に関して次のような見解を示している。

常識的には、老莊思想即道教即神仙思想というように理解されがちであり、事実、それらは古来わがちがたく融合しているのであるが、嚴密にはその誤りであることはいうまでもない。およそ広義の道家には、第一に先秦の道家学者及び魏晉時代の老莊学者の如き老莊の哲学を奉ずるもの、第二に後漢末の于吉の太平清領經に胚胎し、張角の太平道・張脩の五斗米道をへて張陵・張魯らの社会革命的性質をおびた宗教運動にまで發展した狭義での道教の系統をひくもの、第三に魯女性・薊子君・封君達・左元放等の一派で、個人的な長生術或いは養生法、即ち狭義の神仙術を説くものの三つがあり、それぞれ相互に關聯しながらも異なるものである。<sup>(28)</sup>

このように芳賀氏は、広義の「道家」を老莊思想、道教、神仙思想の三者に類別し具体的に説明している。「それぞれ相互に關聯しながら」と附言してはいるが、論旨は三者の類別にある点において、露伴の解釈と相通するものである。

これ以降も道教、道家に関する研究は盛んに行なわれてゆく。そして、一九七二年（昭和四十七年）に開催された第二回國際道教教学研究會議で問題となった「道教とは何か」という課題に対して、酒井忠夫・福井文雅両氏は、日本人研究者の考えを以下の八項目に整理している。

1、道教は、教組とその教説をもたないので、ある特定の人物によって唱え出されて生き続けた宗教とはいい難い。超時間的に明確に定義することは困難である。厳密には歴史的概念としてのみ成立しうるものである。各時代を通してある程度共通した性格は、現世利益的であるということである。

2、三張に於ける原初道教は、教理史的に見る限り、その教理及び布教の重要な要素は、これを神僊思想に胚胎するものと言ってよい。  
3、中国文化を産み出してきた漢民族のもつ代表的標準的な民族宗教である。しかし世界宗教ではなく、他の民族にはひろまらなかった。

4、中国の原始的民間信仰が道家によって理論づけられ、仏教をとり入れて集団的に組織化されたものが、天教（呂覽・上徳）、天道教、道德教、道教などと呼ばれたのであろう。

5、黄帝や老子などを神格化して崇拜する宗教である。道家と仙道を合して宗教化したものである。

6、生命主義の宗教である。故に不死、または不老長生を目的とする知識人の道教の外に、広範な民衆道教は老荘哲学を欠如するため、福祿寿の現世的な宗教となるが、全く他律的な民間信仰とは異なる。

7、道教は中国民族の原始的な思想・信仰・慣例・願望などの中から生れ出たものであるから、それを巫祝道と神仙道とに大別してみても、其底では互に通ずるものをもっており、また儒・仏などとの複雑な関係をもっているため、あまりに明晰に分類定義してみても、それでは道教の実体を遠く離れ、その全貌は捉え得ないであろう。

8、中国人の固有の宗教思想・民間信仰が、仏教の影響をうけて次第に内容を整えてでき上がったもので、いわば中国人の民族宗教である。一般的には仏教は表で、道教は裏ということになる。<sup>(30)</sup>

日本人の道教及び道教史家、仏教及び仏教史家の意見の主なものを整理しただけでも、このように道教に対する研究者の認識は多岐にわたっている。また、1〜8の諸説の中には、相互に矛盾し合っているものも当然含まれている。以上のような道教研究の現状をふまえた上で、酒井・福井両氏は次のように論じている。

「道教」や「道術」は、はじめは「聖人の道の教」「道を説く教」及び「道」を究める「術」・方法または「経術」に通ずる意味であつ



た。道術は経術すなわち儒術として儒家の間で用いられることは勿論、諸子特に道家でも用いられていた。その道家は、前漢初において既に「黄老之術」を内容とし、老子の哲学・思想に神僊道の影響、陰陽・儒・墨・名・法の諸要素が混合したものであった。一方、前漢代には別のものであった方僊道方術と医方術が後漢代には合体するようになり、神僊・医方それぞれの民間信仰との接触面で役割を果たしていた巫医術・呪術・鬼道の術も「方術」の中に包含されてきた。こうして後漢代には方術即道教の内容は、讖緯思想の影響も加わり、道家・陰陽家・術数・方技（医・房中・神僊）・巫祝の呪法等を博物綜合したものとなった。そうした「道術」を行う士が「道士」と呼ばれた。外来宗教のバラモン・沙門は、中国人の求める「道術」をよくし、彼らの道術が中国の方術・芸術・道術に影響し、バラモン・沙門は道術の士、「道士」とか「道人」とか呼ばれた。一方、中国の儒教が「道教」と呼ばれていたのに対応して、仏教も「道教」と呼ばれるようになった。儒教と仏教とに対して、道家、道術として、中国の民間信仰・思想・科学等の各要素が複合された「道教」が別に意識されるようになり、仏教に対する「道教」が成立した。この三教の中の「道教」は「道家」と同義であり、以後も道教即道家の呼称が用いられた。従って一般にいわれる「道家は哲学、道教は宗教」という考え方は修正されなければならない。<sup>21)</sup>

酒井・福井両氏の研究は、「道家」と「道教」の関係を論じる際に看過されがちであった成立史に着目した研究であり、説得力がある。しかし、このような「道家」と「道教」の峻別を否定する考え方が定着したわけではない。『仏教大辞典』昭和五五年度科研費補助金研究助成成果報告書』の中で発表された「道家の思想と仏道二教<sup>22)</sup>」において森三樹三郎氏は、「道家」（森氏においては「老荘」と同義）と「道教」の関係について次のように論じている。

まず道教の最も重要な構成要素である神仙説についてみよう。神仙説の発生は前三世紀頃と見られているから、ほぼ老荘思想の成立期に近いといえる。したがって老荘思想のうちに神仙説が採用されているということが問題となる。

後世の道教は、神仙説の根拠を老子に求める。たとえば、『老子』第五十九章の「人を治め、天に事するは……是れを根を深くし柢を固くすと謂う。長生久視の道なり」などが、その一例となる。しかし老子はこの場合、処世の道を説いているのであってそれが個人の保身安全にもつながることを主張したものであり、これを神仙説の不老長生に結びつけるのは早計である。

むしろ老子も長生を拒否するものではない。むしろこれを望ましいものとしていた。しかし神仙説のように長生を種々の人為的手段

によつて得ようとすることに對しては、無為自然という根本的立場からいつて反對であつた。(中略)

このように老子は長生を目的とする人為的手段を排するのであるが、不死といったことについては、これを根本的に否定する立場にある。「天地すらな久しきこと能はず。而も況んや人においておや」(第二十三章)。老子が長生不死を目的とする神仙術の立場と相容れないことは明らかである。<sup>(33)</sup>

森氏は神仙説の長世不死の思想が『老子』の思想とは相容れないことを論じ、思想の本質的相違から神仙説と老莊思想の峻別を主張している。しかし、露伴が道教と神仙の峻別を強調していたのに対し、森氏は「道教の最も重要な構成要素である神仙説」と述べ、神仙説は道教の要素の一つであるという解釈をしている。森氏はまた『莊子』と神仙説の關係については次のように述べている。

それでは莊子の場合はどうであるか。『莊子』の逍遙遊篇には「藐姑射の山に神人の居るあり。肌膚は氷雪のごとく、渾約として処子のごとし。五穀を食わず、風を吸い、露を飲む。雲氣に乗り、飛龍に御して、四海の外に遊ぶ」とあり、また天地篇には「千歳、世を厭えば、去りて上僊し、彼の白雲に乗じて、帝郷に至らん」とある。

これだけを見ると、いかにも莊子は神仙説の信奉者であるかのように思われる。事実また、莊子の時代には神仙説を唱える者はすでに現われていたのである。しかも仙人になるために、「五穀を食わず」すなわち辟穀の法が行われていたことを物語っている。

しかし、莊子が神仙説の存在を知っていたことは事実であるにしても、これを信奉していたか否かは別の問題である。後に述べるように、莊子の無為自然の立場は、老子と同様に、神仙説とは相容れないものである。<sup>(34)</sup>

この後、森氏は『莊子』の思想と神仙説が相容れない有力な理由として、『莊子』の思想の核心が万物斉同の説にあることを指摘して次のように述べる。

莊子によれば万物に差別を設けるのは人為の知識によるものであり、自然の世界では、あらゆる相対や差別がなく、すべてが平等であるという。この万物斉同の立場からすれば、生を喜び死を憎むのは誤りであり、死生を斉しくするのが達人の境地であるという。

この莊子の死生を斉しくするという説ほど、神仙説ないし道教の立場との相違を明確に示すものはない。<sup>(35)</sup>

このように森氏は、『老子』と神仙説および『莊子』と神仙説との本質的な思想の相違を論じ、相互の類似性すらも否定する立場をとつて

いる。「道家」と「道教」とを厳格に峻別する立場である。

以上、多くの紙面を費やして先人の研究の跡を辿ってきたが、「道家」および「道教」に対する解釈は実に多種多様であり、研究者の数だけ解釈があると言っても過言ではなからう。このような状況の中ではあるが、一九八六年（昭和六十一年）に刊行された『道教研究のすめ―その現状と問題点を考える―』<sup>(36)</sup>の中で福井文雅氏が、先に挙げた「道教とは何か」ということに対する日本人研究者の見解を整理した八項目を更に検討し、「道家」と「道教」の関係について次の三点に要約しているので、最後に記しておきたい。

1、老荘思想と、「宗教としての道教」とは違う。

2、とは言え、老荘思想と宗教としての道教とが、道教の発生当初から混合していることは事実である。（教理面で言えば、『道蔵』では老荘思想は道教経典に引用され、しばしば文中に組み入れられ、融合している場合もある。信仰形態の面で言えば、道教寺院には老子・荘子が神格化して祀られている）

3、「道家」は、最初は老荘思想を指す言葉であったが、五世紀以降は道教を指す言葉として使われている。<sup>(37)</sup>

さて、これまで羅山の道教理解の考察に先立って、わが国における道家および道教に関する幸田露伴以降の多種多様な解釈を概観してきたが、このような傾向は近世においてもまた然りである。近世を通じて主流となるような道家および道教に対する有力な解釈はなく、様々な認識がなされていたようである。

例えば、承応四年（一六五五年）成立、寛文四年（一六六四年）刊行の仮名草子『百八町記』（如儡子作）の場合、冒頭で次のように述べられている。

夫所謂三教は儒釈道の三法なり。儒といふは三皇よりもつておこなはるといへども、時聖の孔子を本とす。釈といふは七仏よりもつておこなはるといへども、大聖世尊を本とす。道といふは至哲をもつておこなはるといへども、金仙老子を本とす。世間にいふなる聖法は儒なり。仏法は釈なり。仙法は道なり。（中略）また仙学すれどもあえなく飲食を断、飢渴に死し、あるひは、飛行修学するとて、高きより落て腰うちおりて、むなしげなる仏学をなすものも、赤貧賤不偶のあひだは学問に性をいたし、僧の法をもつとめおこなひ、女犯食肉をもつつしめども、檀越をへつらひ、富貴住寺するときは榮耀にふけり、美味好色破戒無慙はなはだし。<sup>(38)</sup>（卷一）

三教すなわち「儒釈道」の「道」に関して、「至哲よりもつておこなはるといへども、金仙老子を本となす」と言い、また「仙法は道なり」と言っている。「道」の示す範囲は、神仙思想をも含んだ広義の道教と考えてよからう。この場合、「老子」は「道」の源として尊崇されていると解釈されているが、「道」の範囲の中に老荘思想までも含んでいるとは考えていないようである。「道家」および「道教」に関する作者・如曇子の認識は、次に挙げる『百八町記』（巻一）中の①・②二つの文が端的に表わしている（傍線筆者）。

① 儒家には、正心修身をむねとして、国家安穩を道といふ。道家には、修心練性をむねとして、工夫成熟する所を、長生不死といふ。仏家には、明心見性をむねとして、生死切斷をいふ。（巻一）

② 釈教は、明心見性をもつてす。儒教は、正心尽性をもつてす。道教は、修心練性をもつてす。（巻一）

①の「正心修身」が②で「正心尽性」となっているものの、①②二文の趣旨は概ね同じである。注目すべきことは、「儒家」が「儒教」に、「仏家」が「釈教」に言い換えられているのと同様に、「道家」が「道教」と言い換えられていることである。作者・如曇子は「道家」と「道教」をほぼ同義で用いていることがわかる。

次に近世の漢学入門書を見てみよう。明和三年（一七六六年）に刊行された『問合早学問』<sup>(19)</sup>（大江資衡作）では、「老荘学」の項目で次のような解説がなされている。

老荘学とは、老子経（老聃作）、荘子（莊周作）、列子（列禦寇）杯の書を、学となり、是を道家といふ、儒者の教る詞とは、格別にかはりたる教へなり、老荘の教は、晋の代にもつはらおこなはれて、阮籍、嵇叔夜、などいふ人、殊に信じたり、此方にては、金懶齋<sup>(20)</sup>といふ人、老荘を信じたるよし聞伝ふ、其頃の人、生たる老子と名づけしとらん

ここでは、「道家」を「老荘学」と同義に扱い、「儒者の教る詞」の対立概念と看做している。「道家」（老荘学）と道教あるいは神仙思想とを切り離した解釈である。しかし、同類の漢学入門書ではあっても、安政四年（一八五七年）刊の『経世学論』<sup>(21)</sup>（鈴木善教作）では、「道家」について次のように説明している。

道家ハ、老荘ノ太古無為ヲ唱フルヨリ起リ、其流唯俗ニ異ナルヲ高シトシ、迂誕譎怪ノ者ノミ多ク、遂ニハ元始太尊、太上老君、太上真人ナドト云ルモノヲ設ケ、殺ヲ避ケ、丹ヲ服シ、長生不老、白日登仙スルヲ道ノ極トス、或ハ香ヲ炊キ、符ヲ呪シ、消災度厄ノ法ヲ

行フガ如キ、其教総テ耳目ヲ眩シ、心志ヲ蠱惑スルニアリ、然レドモ漢士ニテハ、漢以來仏ト共ニ一大教トナリ、道藏ノ書、五千余卷アルニ至レリ、其中ニシテ古書ノ見ルベキモノ、黄帝陰附経一卷、戦國ノ偽書ナレドモ、其言理ニ精キモノアリ、鬻子、周ノ鬻熊ノ撰トス、漢志ニ載ルモノ二十二卷、今伝ハラズ、今存スル鬻子ハ雑家ノ書ナリ、老子二卷、老聃ノ撰トス、無為ノ道、權謀ノ説、相雜リテ、文義貫通セス、作者前輩議スルモノ多シ(卷上)

以下、『関尹子』『列子』『楊子』『莊子』『文子』『歌冠子』『列仙伝』『參同契』『抱朴子』まで解説は及ぶ。この『経世学論』の場合、「道家」の概念の範囲は極めて広く、老荘思想から後世の道教までをも含んでいる。

最後に、『玉勝間』の「世の人まことの道にころつかざる事」の冒頭に記された本居宣長の道教観を見てみよう。

もろこしの国には、道教といふもの、世々に盛に行はれて、大かた仏道とひとしきばかりなり、此道、老子を祖とはたつれども、老子が意とはいたく異にして、ただあやしきはふれわざのやうなることにて、そのむねをきはむれば、やうなきいたづらびとなり、皇国に、此道のわたりまうでござるは幸ひなり

宣長は、「道教」は「老子」を祖としているが、その思想内容は「老子」の思想とは全く異なっていると捉えている。

以上、『百八町記』『間合早学問』『経世学論』『玉勝間』における、「道家」「道教」等に関わる言説を瞥見してみただけではあるが、近世においても、「道家」の概念の範囲、あるいは老荘思想と道教との関係についての認識は様々であり、統一的な見解のごときものは存していなかったであろうことが確認できたかと思う。しかし、以上の言説に共通していることは、後に幸田露伴が力説せざるを得なかったように、「道教」と「神仙」との区分は、いずれの場合においてもなされていないことである。その意味では、神仙説を広義の道教の中の一要素として捉えるという森三樹三郎氏の道教理解に類する理解が、近世における一般的な道教理解であったのではないかと思われる。

### 三、羅山の道教理解

では、羅山は、道教と神仙説との関係、更には、道教・神仙説の両者と老子との関係を、どのように理解していたのであろうか。以降、このことに関して、考察を行ないたい。

さて、『文集』等の羅山の言説を留めた史料の中には、「道士」「道術」「神仙」「仙人」等に言及したものが数多含まれている。以下にその具体的記述を示すことにする。

慶長元年（一五九六年・羅山十四歳）

窃かに以ふに、貴妃姓は楊、名は太真、蜀人なり、挙止閑治として、漢の武帝の李夫人の如し、臨邛道士もまた姓は楊にして、蜀人なり、鍛錬修行して、漢の武帝の李少君に似たり、是を以て此れを按ずるときは、則ち道士は貴妃たり、貴妃は道士たり、ああ、学者能く当に之を思ふべし（原漢文）

「題長恨歌後」（部分） 『文集』 卷第五十四

慶長十二年（一六〇七年・羅山二十五歳）

丁未五月二十九日、庚申なり、人、皆、眠らずして旦に達る、蓋し酉陽雜俎の庚申を守れば則ち三彭滅するの説に本づきて然り、柳宗元、尸虫を罵る文を作る、之を闢きて廓如たり、夫れ段成式甚だ道士の言を信ず、故に其の言ふところ惺誕多し（原漢文）

「隨筆四・第八条」（全文） 『文集』 卷第六十八

慶長十六年（一六一一年・羅山二十九歳）

一旦、冠を抛げ大峰の山窟に入る、或ひは曰ふ、年百余歳を度りて去ると、斯の三士は游観広覧して仙風道骨有る者か、后世の人、皆之を仰ぎ慕ふ（中略） 豈に仙風道骨を望まんや（原漢文）

「呈惺窩先生」（部分） 『文集』 卷第二

元和三年（一六一七年・羅山三十五歳）

管公の階爵日に加ふる、良香及ばず、怒りて官を棄て山に入り修練す、終る所を知らず、後百余年、或るひと、大峯山の窟中に見る、顔色衰へずと云ふ、余が家に都氏文集有り、全からず、然も之を読めば則ち其の博洽以て見るべし、誠に是れ本朝の儒者なり、之を神仙に託するは、後人の妄説か（原漢文）

「都良香卒年考」（部分） 『文集』 卷第六十三

元和八年（一六二二年・羅山四十歳）

道士、書を寄するの山は、高僧偈を留むるの処なり、仏を号して金仙氏と曰ふ、宜なるかな、鳳城の乾隅に当りて雄峯の上界有り、誠に神仙の窟宅なり（原漢文）

「高雄山神護寺籌縁記」（部分） 『文集』 卷第十五

寛永四年（一六二七年・羅山四十五歳）

之を史徳恭かと謂はんと欲すれば、則ち一孩児を抱く、之を薊子訓かと謂はんと欲すれば、則ち牛に騎り瓢を帯びて驢に乗らず、夫れ惟れ仙か、道士か、男か、女か、そもそも桃林の民か、廬山の高士か、果たして何人ぞや、丹青に問へども、丹青、言はず、主人に問へども、主人、知らず、ああ、若し昌黎をして之を一觀せしめば、以て諸れを画記に載せん、惜しいかな（原漢文）

「画賛・竹中丹州乞之」（全文） 『文集』卷第四十六・『元集』第三冊・『残稿』第三冊

寛永十七年（一六〇四年・羅山五十八歳）

許由が事、経に見えず（中略）今想ふに堯の天下を由に譲らんと欲するは、また是れ莊子荒唐の説なり、是に於て、後世、隱逸長往の徒、之を取りて以て実と為し、遂に其の高尚を誇るか、高士伝、隱逸伝の類の如きは、皆、事を好む者、附会す（原漢文）

「示恕靖百問・上 許由」（部分） 『文集』卷第三十五

寛永二十年（一六四三年・羅山六十一歳）

日本に蓬萊有り、足下、之を知るか、彼の琉球何ぞ瀛海を隔てんや、我が文房に道家の仙山有り、即ち是れ身裏の五城十二楼、万卷の丹經と雖ども、争でか乾坤坎離の我に備はるに及ばん（原漢文）

「寄朝鮮国朴進士」（部分） 『文集』卷第十四

承応三年（一六五四年・羅山七十二歳）

昔、茅盈兄弟三人登仙す、其の所を号して茅山と曰ふ、所謂三茅君是れなり、軀寿の堅久を仙と曰ふ、此の石の堅久、豈にただ仙者のみならんや、君名を余に謂ふ、是に於て号を掲げて三茅石と曰ふ、宋の蘇老泉が木仮山に三峯有り、其の中峯高峻にして左右の二峯を臨み視るに似たり、二峯屹然として阿附せず、老泉之を愛し之を敬し之を感じて、其の折れず腐ちざるを幸とす、而も其の折れ腐つるを畏れざるべけんや、彼は木なり、此れは石なり、其の堅久なる、神仙と雖ども及ぶべからず、以て祝すべし、古人の曰く、動かざること山の如し、惟れ夫れ山は石の高きなり、庶幾くは、其の寿堅久に其の心の動かざらんを、佗日茅山の道士、書を寄せれば則ち須らく此れを以て之に答ふ、君、之が記を謂ふ、已むことを得ずして筆を渉る（原漢文）

「三茅石記」（部分） 『文集』卷第二十

羅山が「道士」「道術」「神仙」「仙人」等に言及した史料は極めて多く枚挙に暇がないが、ここでは各著述年代から羅山の言説を抜粋し

た。これらの言説を通して明らかなのは、羅山も、やはり道教と神仙説の厳密な区分はしておらず、両者を含んだ広義の道教という大きな枠組の中で両者を捉えているということである。

では、道教と『老子』（および人物としての「老子」との関係はどうであろうか。右に示した「題長恨歌後（長恨歌の後に題す）」、「隨筆四」<sup>(13)</sup>、「呈愜窩先生（愜窩先生に呈す）」、「都良香卒年考」<sup>(14)</sup>、「高雄山神護寺募縁記」<sup>(15)</sup>、「画賛・竹中丹州乞乞（竹中丹州之を乞ふ）」、「示恕靖百問（恕靖に示す百問）」・上「許由」<sup>(16)</sup>、「寄朝鮮国朴進士（朝鮮国の朴進士に寄す）」、「三茅石記」のみならず、広義の道教に言及した他の数多の言説においても、広義の道教に『老子』をも含めて論じられていることは少なく、ほとんどの場合、広義の道教と『老子』とは切り離されて論述されている。また、『老子』（および人物としての「老子」と、広義の道教とが同時に論じられている場合でも、両者の思想が混同されていることはない。以下に、そのような史料を三例示そう。

駿府時代（慶長十二年〜元和二年・羅山二十五歳〜三十四歳）

列子書載西方聖人の事を云へり、夫さきより言ごとく、仏書は、皆、晋の時、道士ども老荘列の書にて翻訳したり、故に林希逸、荘子

口義に云く、大藏經五百四十函、皆自此中紬繹出（大藏經五百四十函、皆、此の中より紬繹出だす）<sup>(17)</sup>

「自駿府遺頌遊状・第十四件」（部分） 『外集』 卷第十

ここで羅山は、仏書は総て晋代に「道士」たちが「老荘列の書」を用いて翻訳したものであると述べている。すなわち羅山は『老子』、『莊子』を、後世の道士が利用しているという関係の中で、両者を捉えている。

次に示す事例も、一つの文章中で、広義の道教と『老子』の双方に、言及がなされたものである。

正保四年（一六四七年・羅山六十五歳）

山陰の道士、群鵝を養ふ、王羲之、之を求む、道士謂ふ、道德經を写さば、則ち群を挙げて以て之を許さんと、羲之、為に老子五千言を書し、道士に昇へ、即ち鵝に籠し、皆、携へ還る、故に世に道德經を号して換鵝經と為す（原漢文）

「隨筆七・第二十四条」（部分） 『文集』 卷第七十一

王羲之と「道士」の間に展開された『老子』に纏わる逸話であり、『老子』を別名『換鵝經』と呼ぶようになったという由来が述べられて



いる。ここに登場する「道士」は、王羲之に『老子』全文を揮毫してもらう代わりに、自分の飼っていた鵝鳥を全て差し出してしまったというのである。つまり、ここでも、後世の道士が、如何に『老子』を尊んでいたかという関係の中で、「道士」と『老子』とが捉えられている。

次に示す事例は、一つの文章中で、広義の道教と「老子」の双方に、言及がなされたものである。

慶安元年（一六四八年・羅山六十八歳）

老子、青牛に駕す、而して、封君達、青牛に騎り、青牛道士と号す（原漢文）

「随筆十」（部分）

『文集』卷第七十四

老子が青牛に乗り函谷関を過ぎて西域に入ったという伝説に擬えて、後漢の道士、封君達が自らも青牛に乗り、青牛道士と自称していたというエピソードである。ここでも、やはり、「老子」を後世の道士が追慕しているという関係の中で、「両者が捉えられている。『文集』『元集』『別集』『外集』『残稿』『雜稿』の中には数多の道士に関する記述があるにもかかわらず、『老子』および人物としての「老子」との関係において道士に言及がなされているのは、以上の三例のみである。なお、この他に「老子」と神仙（仙人）について言及がなされた記述が一例ある。

寛永十一年（慶安四年）（一六三四年）一六五一年・羅山五十二歳（六十九歳）

老君は八仙の中に在らず、然も神仙の祖たり、故に此に冠らしむ、其の乗る所の青牛、其れ猶ほ龍のごときか、封君達が看を做すこと

莫かれ（原漢文）

「老子并八仙賛・堀田加賀守正盛求之 老子」（全文）

『文集』卷第四十六

これは画賛という特殊な例であり、画面に既に描かれた「老子」と八仙（鉄拐、鐘離権、呂洞賓、張果、藍采和、何仙姑、韓湘、曹国舅）に対して、堀田正盛の求めに応じて、賛辞を贈ったのであろう。したがって、羅山が積極的に「老子」と仙人について述べているのではなく、「老子」を仙人の仲間に入れてしまった既成の関係に対して言及している特殊な状況ではある。しかし、そのような既成の関係を突き付けられていながらも、「老子」と神仙を同等同質に捉えることを暗に否定し、「老子」は神仙に祖として崇められているために、八仙とともに描かれているのであると説明している。

以上のように、羅山が道士および神仙に言及することは多いが、「老子」と道士および神仙を同等同質に扱うことは決してない。「老子」

は後世の道士に追慕あるいは尊崇される存在であると羅山は捉えているが、「老子」を道士や神仙と混同して扱うようなことはない。さて最後に、羅山が「道家」の語をどのような意味合いで用いているのか、このことについて検討しておきたい。以下に、羅山が、「道家」の語を用いている記述を示そう。

元和八年（一六二二年・羅山四十歳）

道家の所謂、進火の功、大陽丹、真陽の精の気の父母子は、また是れ之を謂ふか（原漢文） 「向陽庵記」（部分） 『文集』卷第十七

正保元年（一六四四年・羅山六十二歳）

人、両間に生まれて、齒有ること、猶ほ地の石有るがごとし、故に、道家、齒を呼びて白石源と曰ふ（原漢文）

「齒落解」（部分） 『文集』卷第三十

著述年不詳

即空即仮即中は、台嶠の説く所か、説似一物即不中は、禅林の譚する所か、多言は中を守るに如かずは、道家の云ふところか（原漢文）

「中説・石川弥左衛門求之」（部分） 『文集』卷第二十七

『文集』『元集』『別集』『外集』『残稿』『雜稿』における羅山の記述の中で、「道家」の言説に言及しているのは、以上の三例のみである。「向陽庵記」の「進火の功、大陽丹、真陽の精の気の父母子」も「齒落解」の「白石源」も、「老子」のみならず『莊子』『列子』にも含まれていない言葉である。言うまでもなく、「大陽丹（太陽丹）」「真陽」は明らかに道教の用語である。「進火」「白石源」については、出典を明らかにすることはできなかったが、恐らくは後世の道教系統の人々が用いた言葉であろう（「進火」は「進香」「進茶」「進表」等に類する行為か）。唯一「中説」の「多言は中を守るに如かず」は、『老子』第五章の「多言数窮、不如守中」に拠っていることは明らかである。「中説」のみに関して言うならば、「老子の云ふところか」と同義で、「道家の云ふところか」と言っていると捉える解釈と、『老子』に基づく「多言は中を守るに如かず」という言葉を「道家」の人々が用いていると捉える解釈と、どちらも可能である。しかし、「道家」に関する他の二例、および先に示した「道士」「神仙」に関する他の用例から考えた場合、前者の解釈のように「道家」と「老子」を羅山が同義で捉えているとは考え難い。後者の解釈が妥当であろう。以上の「向陽庵記」「齒落解」「中説」において言及された「道家」の意味合いは、先に示し

た芳賀幸四郎氏の種類に即して言えば、第二の「道教の系統をひくもの」および第三の「神仙術を説くもの」という範疇であり、「老荘」「老荘学」「老荘思想」等の意味合いで用いられているのではない。

これまで、羅山は道教および神仙説と、『老子』および人物「老子」との関係をどのように理解していたのかということ明らかにするために考察を行ってきた。その結果、羅山は道教と神仙説との厳密な区分はしていないが、両者を含んだ広義の意味での道教と『老子』（および人物としての「老子」）とを同等同質に扱うようなことはなく、両者の間に一線を画している。まして、道教の思想や神仙説の思想と『老子』の思想とを混同するようなことは全くない。その意味では、道教・神仙と『老子』との関係に関する羅山の解釈は、先に示した諸説の中では、森三樹三郎氏の解釈が最も類似していると言えるであろう。

#### 四、仏老批判からの脱却

第一節「仏老批判における対比の構造」においては、主に二十歳代から三十歳代にかけて、「仏老」「釈老」「老仏」の語を用いて頻繁に行なわれた羅山の仏老批判に関する考察を行なった。その際、確認したように、二十歳から四十三歳の羅山の言説からは、「仏老」「釈老」「老仏」の語、あるいは「仏」と「老」を並列的に扱った記述を数多く見出すことができた。ところが、『文集』『元集』『別集』『外集』『残稿』『雑稿』等の羅山の言説を留めた史料において、四十三歳より後、僅か一例を除いて、「仏老」「釈老」「老仏」に言及した記述は見られなくなる。そして、四十九歳以降、「仏老」等の語を補完するかのようになり、それまでほとんど使われることのなかった「仙仏」「仙釈」等の語が使われるようになる。以降、「仙仏」「仙釈」への変化に注目し、「羅山後期老子観」について考察を進めてゆきたい。

さて、第一節において、羅山の言う「仏老」は、仏教と『老子』の総称ではなく、「仏老」という単一概念であると述べた。そこで、「仙仏」「仙釈」等の考察に先立ち、「仏老」の概念に含まれる要素について若干の検討をしておきたい。

まず、『野槌』において示された次の羅山の記述について考えてみたい。なお、『野槌』は元和七年（一六二一年）、羅山三十九歳の折に著わされた『徒然草』の註釈書である。

『野槌』上巻（本）一

かれ仏老をこのみて、父子をすて、夫婦をはなるといへど、仏老もとより子孫なきにあらず、此比夏綵持経を見侍りしに、釈迦の妻は耶輸多羅なり、其子を羅睺羅といひ、其妾を瞿夷といふ、羅什、三蔵も妻子なきにあらず、老子の子を段干宗といひ、宗が苗裔・仮は漢文帝につかへたり、道士張道陵も又子孫なきにあらず

この文章では、「仏老もとより子孫なきにあらず」と述べられた後、その具体例が提示されている。それを見ると「仏」の具体例としては、釈迦の他に鳩摩羅什と、玄奘三蔵が挙げられ、「老」の具体例としては、「老子」の他に後漢の道士、張道陵が挙げられている。すなわち、「仏老」の「老」の概念は、「老子」のみならず後世の道士をも含んでいるのである。更にもう一例を示そう。

## 『野槌』下巻三

此段、妻をさだめて常にもたずして、まれまれに女とかよひたる心よしといへり、古今の人を見るに、わかふして娶ざるあり、壮にしてめとるあり、妻死て後、再めとらざるあり、道士、桑門の外、一生妻もたぬ人まれ也、(中略)兼好は仏老の跡をしたるて、妻帑の累ひある事をいふといへども、又女にあからさまに引通ひたるがよしといふ時は、何点が妻をもたず、世を遁れて常の人にまされとも、老て女をめとりて、張融にわらはるるがごとし

「上巻一」の場合と趣旨は概ね同じであるが、ここでは、「道士、桑門」が「仏老」と対応している。すなわち「道士」が「老」に、「桑門」が「仏」に対応している。これによつても、「仏老」の「老」の概念の中には、「道士」が主要な要素として含まれていることが確認できると思う。

このような「仏老」等の語に代わつて、それらを補完するかのように、「仙仏」「仙釈」の語が用いられるようになるのであるが、そうした「仙仏」「仙釈」の語を含んだ羅山四十九歳以降の言説について、以降、検討してゆくことにしたい。

寛永八年(一六三一年・羅山四十九歳)

本多甲州太守、余に謂ひて曰く、医者玄周、嘗て吟松を掲げ以て軒号と為し、之が記を為らんことを請ふ、余固辞するに、未だ其の人を知らざるを以て、而も之を強ひて止めず、是に於て之を思ふ、夫れ笙を吹きて、松風に吟ずるは、謫仙が感興なり、香風動かず、松花老ゆるは、隱逸の幽趣なり、江月照らし、松風吹くは、仏者の現成なり、(中略)蓋し仙仏の松風、独り其の耳を清くすと雖ども、而

ども民生を救はず（原漢文）

「吟松軒記」（部分）

『文集』卷第十七

ここに言う「仙仏の松風」の「仙仏」は「謫仙」「隱逸」「仏者」の総称である。第一節で見てきたように、「羅山前期老子観」であれば、恐らくは「謫仙」「隱逸」「仏者」の総称として、羅山は「仏老」の語を用いていたであろう。ところが、四十九歳の羅山は、ここで「仙仏」という概念を用いている。「仙仏」および「仙釈」の語は、『文集』『元集』『別集』『外集』『残稿』『雜稿』において、この「吟松軒記」以前には、「倭漢朗詠集弁」中の一例以外に見出すことができない。その「仙仏」「仙釈」の語が、以降の羅山の言説の中で、「仏老」等の表現を補完するかにように用いられているのである。以下に「仙仏」「仙釈」の語が用いられた羅山の言説を示そう。

寛永十三年（一六三六年・羅山五十四歳）

若し夫れ仙釈同源、本迹二門を言ふときは、則ち跋闍羅波膩の朱門を過ぎ、瑠璃光善逝の画堂に入る（原漢文）

「東照大権現新廟齋會記 奉台命撰」（部分）

『文集』卷第二十三

寛永二十年（一六四一年・羅山六十一歳）

夫れ、寒山、靈徹は金仙の流亜にして、仙釈同塵の者か（原漢文）

「詩仙堂記」（部分）

『文集』卷第十七・『残稿』第八冊

正保慶安之際（一六四四〜一六五二年・羅山六十二歳〜七十歳）

神仙の説は渺茫恍惚なり、信ずべからざるなり、夫れ海を涉れば則ち蓬萊有り、山に登れば則ち天台有り、故に、劉晨、阮肇は天台の神女に逢ひ、李少君は海上の棗を得、柳毅は水府の書を伝へ、琴高、子英が鯉は水面に躍る、黄楮が亀は溪路に指南す、且つ令威が鶴は華表に集まる、王質が柯は石室に爛る、此くの如きの類、大概、妖妄に帰す、然るに奇を好む者の誇る所の小説の云ふ所、往往之有り、浦嶋が子もまた其の類なり、しかのみならず、妖尼の篋、浦嶋に其の名を知り、空海、其の秘を用ふ、是れ其れ党に同じ、妄に同じ、所謂仙仏同源の説なり（原漢文）

「浦嶋子弁」（部分）

『文集』卷第二十六

承応三年（一六五四年・羅山七十二歳）

吾れ想ふに、白山の神、自ら称す陰陽の元神と、即ち是れ伊弉諾尊なりと、且つ曰ふ、日本元より是れ神州なり、又、一神自ら大巳貴と称す、是れに由りて之を見れば、彼の山靈、此の山神共に是れ伊弉諾尊にして、大巳貴は輔弼たり、何ぞ異域の鬼の其の間に混ざる

や、仙仏同源、是れ彼が説く所なり、吾れ豈に肯ぜんや（原漢文）

「石動山記」（部分） 『文集』 卷第十五・『残稿』 第六冊（「石動山縁起」）

以上が「仙仏」「仙釈」の語を用いている四十九歳以降の羅山の言説である。なお、「石動山記」の「仙仏同源、是れ彼が説く所なり、吾れ豈に肯ぜんや」という一節のみを見ると、「仙仏」が「同源」であることを否定しているかのように思えるが、その一節に連なる部分を見ると、日本の神々と「仙仏」とを「同源」であるとすることを、羅山は否定しているのだということが分かる。

また、右記以外にも、『元集』所収の寛永十三年作の七言絶句の中でも「仙仏」の語が用いられている。

寛永十三年（一六三六年・羅山五十四歳）

虚空三学事多端（虚空の三学多端を事とす）

仙仏任地同一般（仙仏の任地同一般）

移得山頭湖水色（移り得る山頭湖水の色）

白雲浸灌木叉壇（白雲浸灌す木叉の壇）

七言絶句（「今晚廟塔有戒灌頂（今晚廟塔に戒灌頂有り）」） 『元集』 第四冊

更に、「仙仏」「仙釈」を、より具体的に示した「浮屠道士等」という表現が、慶安三年の羅山の言説の中に見られる。

慶安三年（一六五〇年・羅山六十八歳）

浮屠道士等、比比絶へず、而も甚だ多からず、其の貴色を以てなり、故に聴許の者、榮とせざること莫し、夫れ金に紫磨有り、繡に紫烟有り、巾に紫綸有り、簾に紫玉有るの類なり、嘉称する所、枚挙すべからず（原漢文）

「大蔵正重巨鼓記」（部分） 『文集』 卷第十九

また、『神仙伝』と『高僧伝』を並列的に用いた正保四年の記述もあるので、補記しておく。

正保四年（一六四七年・羅山六十五歳）

神仙伝に「淮南王升仙の時、鶏、天上に鳴き、犬、雲中に吠ふ、僧道宣が高僧伝に云はく、犬、天上に吠へ、鶏、雲中に鳴く（原漢文）」

このように、主に二十歳代から三十歳代に頻繁に用いられていた「仏老」「釈老」「老仏」の語に代わって、それを補充するように「仙仏」「仙釈」の語が、四十九歳以降の羅山の言説で用いられていることは、何を意味しているのだろうか。

既に再三述べている通り、羅山の用いる「仏老」「釈老」「老仏」の語は、仏教と『老子』の単なる総称ではなく、独立した単一のことを示すものである。そしてその場合、「仏」と「老」は同質の思想と看做され、主となる「仏」に「老」が附加されることによって「仏老」（または「釈老」「老仏」という単一概念が形成されている。そして、その「老」の概念の主要な構成要素として「道士」が含まれている）とも既に確認した。すなわち、羅山の用いる「仏老」「釈老」「老仏」における「老」の概念は、神仙説をも含めた広義の道教と、『老子』および人物「老子」との結合した概念なのである。

また、第三節「羅山の道教理解」において述べたように、羅山は基本的に広義の道教と『老子』とを混同していない。同質同等とも看做していない。ところが、「仏老」「釈老」「老仏」という語を用いて、仏老批判を行なう時に限っては、広義の道教と『老子』（および人物「老子」）は完全に混同されてしまっている。この混同からの脱却を示すものが、「仙仏」「仙釈」の語である。すなわち、「仙仏」「仙釈」の語は、仏教と同質の思想として扱われるべき思想を、「老」から「仙」へと限定したことを示すものである。換言すれば、広義の道教と『老子』（および人物「老子」）の両者（「老」）から広義の道教（「仙」）だけを限定的に取り出し、仏教と結びつけたものが「仙仏」「仙釈」の概念なのである。

これらのことを、羅山の老子観という観点から見れば、「羅山前期老子観」を「仏老」の語が、「羅山後期老子観」を「仙仏」の語が象徴している。すなわち「仏老」から「仙仏」への移行は、『老子』を広義の道教と、更には仏教と混同し、儒教との対立関係に位置づけていた羅山の老子観が軌道修正され、『老子』の思想を広義の道教および仏教から切り離し、『老子』の思想への認識が深められて行ったことを意味しているのではなからうか。

## 五、羅山前期老子観

これまで、仏老批判という形において『老子』に言及がなされた場合の羅山の言説に関して考察を行なってきたが、以降は、仏老批判という形においてではなく、『老子』に言及がなされた場合の羅山の老子観について考察を行なつてゆきたい。

なお、既に述べた通り、羅山の老子観は、仏老批判における「仏老」から「仙仏」へという観点から見ると「羅山前期老子観」と「羅山後期老子観」とに大別できる。仏老批判という形をとらずに、『老子』のみに言及がなされた場合でも、羅山の老子観は、やはり同様に二期に大別することができる。まず初めに、羅山の主に二十歳代、三十歳代の言説の検討を通して、考察を進めてゆきたい。

「羅山前期老子観」の『老子』に関する言説の中には、大別して『老子』を批判したものと、羅山が論評を加えずに『老子』の中の言辭を引用したものととの両者がある。まず、『老子』を批判した羅山の言説から検討してゆくことにしよう。

慶長九年（一六〇四年・羅山二十二歳）

若し夫れ太極を論ぜば、則ち周子の志有るは可なり、陸氏が志有るは不可なり、古へ夫子没して千有余歳、逢掖の者、いくばくぞ、独り濂溪のみ興繼の美を擅にす、是に於てか易の大伝に依り、以て太極図を作り、以て之を程子に授く、朱子の程子に於ける、猶ほ孟子の子思に於けるが如し、陸氏却て老荘の見を以て之を測る、豈に可ならんや、夫れ陸氏、困碁の河図に出づるを知りて、其の太極を知らず、無極の二字、老子の書に出づるを知らず、而して其の身の老に入るを知らず（原漢文）

「寄田玄之」（部分） 『文集』卷第二

羅山若年の代表的陸象山批判の一つである「太極」に関する批判であり、老子批判に主眼を置いたものではないが、『老子』に対する羅山の批判的立場を十二分に窺い知ることができる史料である。

次に、著述年は確定できないが、著述時期が慶長年中とだけ伝えられている史料について見てゆこう。

慶長年中（一五九六年～一六一五年・羅山十四歳～三十三歳）

漢書に班嗣儒術を脩むと雖ども、然れども老荘の学を貴ぶ、桓譚其の書を借りんと欲す、嗣報じて曰く、今吾子已に仁義を貫く、何ぞ



大道を用ひん、昔、歩を邯鄲に学ぶ者有り、曾て未だ其の髣髴を得ず、又復た其の故歩を失ふ、遂に匍匐して歸るのみ、恐らくは此の類に似たり、故に進まずと、林子曰く、若し是れに因りて之を言はば、則ち班嗣道を知らず、仁と道と二つたり、是れ乃ち老聃が見なり、豈に道を知ると為せんと（原漢文）

慶長年中（一五九六年）一六一五年・羅山十四歳（三十三歳）

六経已後、諸子の書出づ、老莊荀楊文中の五子は最も所謂傑然たる者なり、而れども六経の渾然たる者に若かず、朱子曰く、老子を謂ひて異端と為るには非ず、今の老に入る者、異端なりと、予、老子道経徳経を讀みて、而る後、朱子の言の食まざるを知る、之を好まざるには非ず、恐らくは其の流の寂たらんことを、之を看読せん者、謹まざればあるべからず、其の文章に於ては則ち簡にして隱、吾れ取ること有り、其の聖を絶ち智を棄て、仁を絶ち義を棄つる、則ち吾れ取ること莫し（原漢文）

「隨筆一・第四十二条」(全文) 『文集』卷第六十六

「隨筆一・第四十二条」も、先に示した「寄田玄之（田玄之に寄す）」と同様、老子批判に主眼を置いたものではなく、漢の班嗣に対する批判であるが、班嗣批判の理由として「老聃が見」に言及がなされている。「仁と道と二つたり」これが「老聃が見」である。すなわち、仁と道とを対立的に捉え、仁を否定する『老子』の立場に対する羅山の批判の念も込められている。ここで言う「老聃が見」とは、具体的には『老子』第十八章の「大道廃有仁義（大道廢れて仁義有り）」あるいは第三十八章の「失道而後徳、失徳而後仁（道を失ひて而して後徳あり、徳を失ひて而して後仁あり）」等の言辭を指しているであろう。

そして「隨筆二・第四十六条」では、さらに明確に羅山の老子観が示されている。まず朱子の老子観を提示した上で、次に羅山自身の老子観が述べられている。朱子は「老子を謂ひて異端と為るには非ず、今の老に入る者、異端なり」と述べている。すなわち、『老子』自体に記されている内容そのものは、異端として批判されるべきものではなく、後世の『老子』を信奉する輩こそが異端なのであるという見解である。この朱子の見解に羅山は承服することはできない。羅山は「其の文章に於ては則ち簡にして隱、吾れ取ること有り、其の聖を絶ち智を棄て、仁を絶ち義を棄つる、則ち吾れ取ること莫し」と自らの見解を示す。すなわち、『老子』の文章は簡潔でありながら奥深く含蓄があるので、自らの文章に取り入れていることもあるが、『老子』の第十九章にある「絶聖棄智（聖を絶ち智を棄つる）」、「絶仁棄義（仁を絶ち義

を棄つる<sup>(50)</sup>」などという考え方は受け入れることができないという見解である。『老子』に対する羅山の態度は、全面否定でも全面肯定でもなく、老子肯定の側面と老子否定の側面との並存の状態である。このような態度は、仏老を儒教との対立関係の中で捉え、全面否定していた同時期の羅山の仏老批判の態度と大きな差異がある。つまり羅山において「仏老」と『老子』は全く別のものなのである。次に同じく慶長年中に記された随筆について検討してみよう。

慶長年中（一五九六年～一六一五年・羅山十四歳～三十三歳）

或ひと曰く、莊子三十三篇は老子八十一章の伝なりと、老莊の文章、皆、無為自然を以て本と為す、予謂へらく、老は木根たり、莊は之が枝幹華葉たり、老微かりせば則ち莊が根本と作ること莫し、莊微かりせば則ち老が枝葉と作ること莫し、老莊合して一大木と為る、老莊無くんば則ちまた何ぞ道德の良林たる有らんや、吾れ材を取る所有らん（原漢文）

「随筆二・第四十七条」（全文） 『文集』卷第六十六

『老子』と『莊子』の関係を主題とした文章であるが、先に示した「随筆二・第四十六条」との関わりで言えば、老子肯定の側面のみをさらに積極的に論じたものである。ここに至って、羅山が「仏老」と『老子』とを大きく掛け離れた概念として捉えていることが、更に明確になる。ここでは、「随筆二・第四十六条」の「其の文章に於ては則ち簡にして隱、吾れ取ること有り」という肯定的側面は一層強調され、「老莊合して一大木と為る」と述べられ、さらには「道德の良林」とまで称される。そして羅山はここでも「吾れ材を取る」と言う。老莊は羅山にとって「材」なのである。ここに羅山の老莊観が端的に表われている。老莊を肯定的に受容する場合も、全面的に老莊を受容するのではない。必要に応じて『老子』『莊子』の言辞を利用するというのである。そしてこのことを裏付けるかのように、羅山の言説の中には、『老子』の言辞を引用した記述が少なからず含まれている。以下に『老子』からの引用を含んだ羅山の言説を示そう。

慶長九年（一六〇四年・羅山二十二歳）

此れ、皆、一戦の功を以て数郡の封を受けんと欲してなり、太平の後、之を望む者、勝ちて計ふべからず、而も恩賜未だ遍からず、愁訴忽ち熄むは何ぞや、忠功の立たず、政道の正しからざるを見て、共に黙止する者なり、此の時に当りて大内を新にす、其の課、甚だ多し、其の耗、知らず、幾千万なるかを、師の処る所、荊棘生ず、大軍の後、必ず凶年有りと、故に蒼生、之を如何んとすること莫し

(原漢文)

「藤原藤房伝」(部分) 『文集』卷第三十八

慶長年中(一五九六年)一六一五年・羅山十四歳(三十三歳)

老子曰く、道の道とすべきは常の道に非ず、名の名とすべきは常の名に非ずと、予謂へらく、文法に於てもまた然り、故に云く、文の文とすべきは常の文に非ず、法の法とすべきは常の法に非ず(原漢文) 『随筆二・第五十一条』(全文) 『文集』卷第六十六

慶長年中(一五九六年)一六一五年・羅山十四歳(三十三歳)

老子徳経に云く、合抱の木も毫末に生り、九層の台も累土に起り、千里の行も足下に始まる、学もまた然り、文もまた然り、学は小より大に至り、文は今より古へに至る、而して其の悪を悪とす、善より悪に至るは易く、悪より善に至るは難し(原漢文)

「随筆二・第六十六条」(全文) 『文集』卷第六十六

羅山壮年の著作

鬪穀於兔、夢沢に在り、虎之に乳す、楊香、孝を以て善く虎を搏つ、老子曰く、陸行して虎兇を避らずと(原漢文)

「随筆三・第二十二条」(全文) 『文集』卷第六十七

羅山壮年の著作

老子曰く、氣を専らにし柔を致す、能く嬰兒の如くならんかと、又曰く、我れ独り泊たり、其の未だ兆さざる、嬰兒の未だ孩ならざるが若しと、又曰く、常の徳離れず、復た嬰兒に帰すと、又曰く、百姓、皆、其の耳目を注ぐ、聖人、皆、之を孩にすと、又曰く、含徳の厚きは赤字に比す、骨弱く筋柔かにして握ること固し、未だ牝牡の合を知らざれども峻作こる、精の至りなり、終日号けども嗚嗚れず、和の至りなり(原漢文) 『随筆三・第六十一条』(全文) 『文集』卷第六十七

羅山壮年の著作

老子曰く、明白四もに達ると、莊子曰く、虚室白を生ずと、程子曰く、堯夫空中の閣の如しと(原漢文)

「随筆三・第二百三十三条」(全文) 『文集』卷第六十七

「藤原藤房伝」の「師の処る所、荆棘生ず、大軍の後、必ず凶年有り」は『老子』第三十章、「随筆二・第五十一条」の「道の道とすべき

は常の道にあらず、名の名とすべきは常の名にあらず」は『老子』第一章、「随筆二・第六十六条」の「合抱の木も毫末に生り、九層の台も累土に起こり、千里の行も足下に始まる」は『老子』第六十四章、「随筆三・第二十二條」の「陸行して虎兇を避らず」は『老子』第五十章、「随筆三・第六十一條」の「氣を専らにし柔を致す、能く嬰兒の如くならんか」は『老子』第十章、「我れ独り泊たり、其の未だ兆さざる、嬰兒の未だ孩ならざるが若し」は『老子』第二十八章、「百姓、皆、其の耳目を注ぐ、聖人、皆、之を孩にす」は『老子』第四十九章、「含徳の厚きは赤字に比す」「骨弱く筋柔かにして握ること固し、未だ牝牡の合を知らざれども峻作こる、精の至りなり、終日号けども嗚嗶れず、和の至りなり」は『老子』第五十五章、「随筆三・第二百二十三條」よ「明白四もに達る」は『老子』第十章からの引用である。このように、慶長年中および羅山壮年に限つても、『老子』の言辭を引用した多くの記述を見出すことができる。

以上、仏老批判という形をとらず、『老子』に言及がなされた慶長年中および羅山壮年の史料によつて、「羅山前期老子観」について考察してきたが、「羅山前期老子観」には、『老子』に対する否定的側面と肯定的側面の両者が共存している。『老子』第十八章および第三十八章のように、「道」と対立させて「仁」「義」を否定的に捉える『老子』の思想に対して批判をする一方で、羅山は「其の文章に於ては則ち簡にして隱、吾れ取ること有り」と言い、老莊を「道徳の良林」の中の「一大木」と称している。そして「吾れ材を取る所有らん」の言葉通り、『老子』の中の言辭を、羅山は、随筆等の中に多く引用している。このように「羅山前期老子観」には、『老子』に対する否定的側面と肯定的側面の両者が共存しているが、両者は決して相矛盾する態度ではない。「羅山前期老子観」の老子に対する基本的姿勢は取捨選択の姿勢である。

以上のことを、第一節の考察結果と考え合わせるならば、「羅山前期老子観」は、「仏老」の枠組の中で、『老子』を捉えた場合には、儒教の対立思想として厳しく批判するが、仏教との関連においては、『老子』に言及をする場合には、否定的側面と肯定的側面が共存する老子観であるということになる。

## 六、羅山後期老子観

慶長年中および壮年期の羅山の老子観、すなわち「羅山前期老子観」には、『老子』に対する否定的側面と肯定的側面の両者が共存してい

ることを、前節において述べたが、ここでは寛永期以降の羅山の言説を通して「羅山後期老子観」について考察を行なってゆきたい。

まず初めに、寛永年中の羅山の随筆の中から、『老子』の言辭を引用している記述を示そう。

寛永年中（一六二四年～一六四四年・羅山四十二歳～六十二歳）

羅山按ずるに、莊子に曰く、易は陰陽を道ふ、固に是なり、然れども周易上下経に陰陽の字無し、孔子伝始めて陰陽を言ふ、大禹謨六府を言ひて陰陽を言はず、洪範五行を言ひて陰陽を言はず、唯だ周官に云く、三公道を論じ邦を經め陰陽を變理す、礼記曾子問に陰厭陽厭有り、礼運に云く、人は其れ天地の徳、陰陽の交、鬼神の会、五行の秀氣なりと、周礼に云く、周公土圭を測りて洛陽の陰陽を知ると、其の余、詩春秋論語孟子等、多く概見せず、穀梁の独陽生せず、独陰成らず、老子の陰を負ひて陽を抱くが若きもまた少なし（原漢文）

「随筆五・第一条」（部分）

『文集』卷第六十九

寛永年中（一六二四年～一六四四年・羅山四十二歳～六十二歳）

莊子が所謂、天地を太鑑と為し、造化を大治と為るの語、老子の所謂、天地、橐籥より転換し來たる（原漢文）

「随筆五・第六十九条」（全文）

『文集』卷第六十九

寛永年中（一六二四年～一六四四年・羅山四十二歳～六十二歳）

老子絶学無憂の章に、多く衆人我独の字を用ゆ、屈原の漁父の辭、此れに本づく（原漢文）

「随筆五・第七十二条」（全文）

『文集』卷第六十九

「随筆五・第一条」の「陰を負ひて陽を抱く」は『老子』第四十一章の「万物負陰而抱陽（万物は陰を負ひて陽を抱く）」からの引用である。「随筆五・第一条」は「陰陽」の語をめぐる論評であるが、『周易』『書経』『礼記』等々の儒家の経書と同様に『老子』『莊子』からの引用がなされている。「随筆五・第六十九条」の「天地、橐籥」は『老子』第五章の「天地之間、其猶橐籥乎（天地の間、其れ猶ほ橐籥のことか）」を省略して引用したものである。「随筆五・第七十二条」の「衆人我独」は『老子』第二十章の「衆人熙熙如享太牢、如春登台、我独泊兮、其未兆、若嬰兒之未孩、乘乘兮、若無所歸（衆人は熙熙として太牢を享くるが如く、春、台に登るが如し、我れ独り泊として、其れ未だ兆さず、嬰兒の未だ孩ならざるが若し、乘乘として、帰する所無きが若し）」あるいは「衆人皆有余、我独若遺（衆人、皆、余り有

り、我れ独り遺れたるが若し」あるいは「衆人皆有以、我独頑且鄙（衆人、皆、以てする有り、我れ独り頑にして且つ鄙し）」等において用いられている「衆人……我独……」の表現を指している。この表現に、屈原の『楚辭』漁父篇の「屈原曰、举世皆濁、我独清、衆人皆醉、我独醒、是以見放（屈原曰く、世を挙げて、皆、濁り、我れ独り清めり、衆人、皆、酔ひ、我れ独り醒めたり、是を以て放たれたり）」に基づいているというのである。

また慶安元年の随筆の中でも『老子』の言辭が引用されている。

慶安元年（一六四八年・羅山六十六歳）

古文の或の字を累ね用ふる者、無逸の篇に云く、或は十年、或は七八年、或は五六年、或は四三年、小雅の北山の詩に云く、或は燕燕として居息し、或は尽瘁して国に事へ、或は息偃して床に在り、或は行に已まず（中略）又、老子に云く、或は盈たず（割註：皆、一つの或の字を用ふ）（原漢文）

「或は盈たず」は『老子』第四章の「道沖、而用之、或不盈（道は沖なり、而れども之を用ひて、或は盈たず）」からの引用である。ここでも「随筆五・第一条」と同様に『書経』『詩経』等の儒家の經典と『老子』が同等に扱われている。羅山は、もはや『老子』を異端視していないことが窺われる。

以上のような『老子』中の言辭を引用する態度は、「羅山前期老子観」の『老子』に対する肯定的側面の継承であるが、これまで示してきた『老子』からの引用は、『老子』の思想の引用というよりも、むしろ表現の引用であった。しかし、次に示す寛永十六年に記された「柔説」は、『老子』中に賞かれる重要な思想の一つである柔弱の思想に基づく論説である。

寛永十六年（一六三九年・羅山五十七歳）

天に陰陽有り、地に剛柔有り、柔は陰に属す、剛は陽に属す、陽中に陰有り、陰中に陽有り、故に剛中に柔有り、柔中に剛有り、剛と強とは類なり、柔と弱とは類なり、此の四者、合して用ふる所有り、剛強の柔弱に勝つは、人、皆、知る所なり、然れども柔は剛を制し、弱は強を制す、亦、是れ其の理無きに非ず、天下の至柔は天下の至堅に馳騁す、譬へば、金鉄は至堅なり、然れども時有りて砕くる、絲綿は至軟なり、然れども能く折るること有ること無きが如きか、柔の漸たるや、雷の石を穿つ、綆の幹を断つもまた柔の久しき

なり、牙齒毀つと雖ども、舌のみ独り長く存す、是れ柔弱の能く剛強を制する所以なり（原漢文）

「柔説」（部分） 『元集』第五冊

酒井備後守忠朝の求めに応じての著述である。「天下の至柔は天下の至堅に馳騁す」は『老子』第四十三章からの引用であるが、この場合は単なる表現の引用の場合とは異なる。ここで羅山は、具体的事象を交えて補足説明をし、『老子』の主要な思想の一つである柔弱の思想を敷衍しているのである。なお「牙齒毀つと雖ども、舌のみ独り長く存す」という比喻は、『説苑』卷十の常掇と老聃との会話文中で用いられているものである。

さて、この柔弱に関する羅山の論評は、第四節においても触れた羅山三十九歳の著作である『野槌』においても見ることが出来る。『野槌』下巻四において『徒然草』の「いきほひありとてたのむべからず、こはきもの先ほろぶ」の註釈として、羅山は次のように述べている。

三略、柔者徳也、剛者賊也（柔は徳なり、剛は賊なり）又曰、威多則身蹶（威多ければ則ち身蹶る）、講義云、威多則反陷其身、此韓信黥布之不克終者、皆威多也（威多ければ則ち反りて其の身を陥る、此れ韓信、黥布の克く終らざるは、皆、威多ければなり）、項羽の力を山を抜、暗噫叱嗟、千人皆靡するほどなれども、終、寛仁大度の人にはほさる、此故に舌柔にして長存し、齒堅して先折る事は、常掇が戒にして、老聃よく此心を得たり

三十九歳の羅山は、柔弱の思想を、主に『三略』および『三略講義』によつて論じている。『老子』に関しては、『老子』第四十三章の「天下の柔弱は天下の至堅に馳騁す」という表現は引用されておらず、『説苑』第十に依つて、「舌柔にして長存し、齒堅して先折る」という剛柔の比喻を、常掇が老聃に教授したという逸話が、補足的に記されているのみである。「羅山前期老子観」と「羅山後期老子観」との差異が表われている具体的な事例である。

次に阿部豊後守忠秋の求めに応じて著述された明暦二年の羅山の言説を示そう。

明暦二年（一六五六年・羅山七十四歳）

古銅の博山、其の模は、則ち人有り、牛に乗る、其の耳、漫としてやや長し、頭に小帽を戴き、左の手に一卷を持す、奇古なりと謂ふべし、蓋し、老子、青牛に駕し関を過ぐ、尹喜之を迎ふ、時に道德經五千言を著はし以て尹喜に授く、此の手に握る所は則ち其の書か、

其の道、和光同塵、清静玄妙、以て之が要と為す、而も、今、香炉の模範と為るは何ぞや、其の光を和らぐと雖ども、ただに黒を守るのみに非ず、沈香火底、暮山の紫を凝す、其の塵に同ずと雖ども、ただに渾として濁るが若きのみならず、九衢の裏に偷閑なり、玄牝の靈堅を養ふと雖ども、ただに呼吸を守るのみに非ず、心清くして妙香を聞け、所謂清静にして自ら正しきは即ち是れ心清き者か、豈にただ蘭麝黄熟の芬秘ならんや、唯だ是れ道德の惟れ馨しきなり、彼の心を推して之を見れば、道德大にして天地小さきなり、然らば則ち之を天地の炉と謂はんもまた可ならんか、しかのみならず、封君達が薬管を執るを、乃ち今置きて論ぜず、是に於て遂に書す(原文)

漢文)

「香炉記」(全文)

『文集』卷第十九

老子らしき人物の描かれた香炉について述べたものである。まず描かれている老子らしき人物の描写をし、次に『史記』等に基づいて老子伝を述べる。そして以降に、何故、香炉に老子が描かれているか、その理由を論じている。ここで羅山は、その理由を道教の養生説との関わりで解釈することを斥け、「ただ是れ道德の惟れ馨しきなり、彼の心を推して之を見れば、道德大にして天地小さきなり、然らば則ち之を天地の炉と謂はんもまた可ならんか」と述べる。天地を表わす小さな香炉から大なる道德の香りが立ちのぼるように、という意味合いから香炉に老子の姿が描かれているということであろう。七十四歳の晩年に至って、羅山は、老子を異端として批判することもなく、儒教と相容れぬ『老子』の思想を指摘して批判することもせず、あたかも老子の信奉者であるかのような文章を記しているのである。「羅山前期老子観」の『老子』に対する肯定的側面は、年を経るに従って発展的に継承されている。また「封君達が薬管を執るを、乃ち今置きて論ぜず」と述べており、香炉に老子が描かれている理由に、後世の道士の仙薬嗜好を交えることを斥けている。このような老子と広義の道教とを混同させぬようにする晩年の羅山の姿勢は、第四節において述べた「羅山前期老子観」の「仏老」から「羅山後期老子観」の「仙仏」への移り変わりに対応する姿勢である。

さて次に示す二つの記述は、ともに「随筆九」に収められている。「随筆九」は著述年は不詳であるが、巻末に「公務之暇往々所筆授男靖也(公務の暇、往々に筆して男靖に授くる所なり)」と記されている。羅山の四男・靖(守勝)は寛永元年(一六二四年・羅山四十二歳)の生まれである。したがって、「随筆九」の執筆時期が、寛永以降であることだけは確かである。

寛永以降(一六二四年〜・羅山四十二歳)



老子は深遠、申韓は浅險、無を以て有と為るは莊子の文なり、曲を以て直と為るは戦国策の文なり（原漢文）

『隨筆九・第二十三条』（全文） 『文集』卷第七十三

寛永以降（一六二四年～・羅山四十二歳）

武后の時、妖僧、大雲經を作る、武后を以て弥勒の化身と為す、武后悦びて之を賞す、然れども浮屠家此の經を指して偽經と為す、信用するに足らず、豈にただ此れのみならんや、彼が云ふ所の我れ三聖を遣はして彼の震旦を化すもまた此の類なり、道者云ふ所の老子化胡經もまた此の例なり（原漢文）

『隨筆九・第六十八条』（全文） 『文集』卷第七十三

「隨筆九・第二十三条」でも、『老子』は羅山の積極的な評価を得ている。「老子」が「深遠」であるとされているのは対照的に「申韓（申不害・韓非子）」は「浅險」であるとされる。『史記』においても「老莊申韓列伝」として類似した思想として扱われ、一般的にも『老子』の思想を受け継ぎ法家の思想を形成したと看做されている。「申韓」を、羅山は「浅險」であると酷評している。羅山はここで「老子」の思想と「申韓」の思想の類似性を否定し、連続性を断ち切っているのである。これまでも見て来た通り、「羅山後期老子觀」の場合、羅山は随所で後世に歪曲された『老子』を、本来の『老子』自体の思想と切り離そうとしている。「老子は深遠、申韓は浅險」という表現にも、このような羅山の老子觀がはつきりと表われている。

そして、次に挙げた「隨筆九・第六十八条」にも、同種の老子觀が示されている。「道者云ふ所の老子化胡經もまた此の例なり」、すなわち信用することはできないと言う。『老子化胡經』こそは、後世の道士の老子歪曲の最も顕著な例である。『老子化胡經』に説かれる老子化胡説は、「化胡」の語の解釈によって、老子が釈迦（胡）に化身したとも、老子が釈迦（胡）を教化したとも解釈されているが、いずれにしても、後世の道教信奉者が仏教を凌駕しようという作為によって捏造した説である。『老子化胡經』の形成と推移の研究として、福井康順氏の『道教の基礎的研究』<sup>10)</sup>が詳しいが、ここでは福井氏の論に従い、八種類の『老子化胡經』について略述するに留める。

第一は、西晋の恵帝の時、王浮という道士が西域伝をもとに作ったと伝えられる『老子化胡經』一卷である。一般的に『化胡經』と言った場合、この一卷を指す。第二は、隋・唐の『老子化胡經』二卷である。『正化内外經』とも称される。第三は、北周の『笑道論』に引用されている『老子消水化胡經』一卷。第四は、唐・宋の『老子化胡經』十卷。北宋の『三大部補注』、南宋の『仏祖統記』によって、内容をわ

ずかに知ることが出来る。なお巻首に魏の明帝の作とされる贊があるが疑わしい。第五は、『老子西昇化胡経』一卷。燉煌遺書本である。内容は第四の『老子化胡経』の「序説第一」に一致している。第六は、『尹氏化胡経』四卷。題名は、明の『少室山房筆叢』に見える。第七は、元の『太上混元皇帝明威化胡成仏経』四卷。「八十一化図」が付され、別名『老子八十一化図化胡経』とも呼ばれていたらしい。成立は南宋の太宗四年（一二三三年）、李志常、令狐璋の偽作である。第八は民国十九年（一九三〇年）印行の『化胡成仏経抄』一卷。『太上絵図八十一化』と題する。第七の『太上混元皇帝明威化胡成仏経』の抄本と思しきもの。

福井氏の研究では、『老子化胡経』あるいは老子化胡説の日本への伝播の経緯に関しては論及されていないが、羅山が「道者云ふ所の老子化胡経もまた此の例なり」と言及していることから、近世初期には既に日本にも伝えられていたことになる。

この老子化胡説が道教信奉者の捏造による老子歪曲の最も顕著な例であるのと対照的に、仏教徒側によつて捏造されたものが、同じく「随筆九・第六十八條」に述べられている「我れ三聖を遣はして彼の震旦を化す」の説である。「我れ」とは釈迦、「三聖」とは老子、孔子、顔回の三者である。すなわち、老子、孔子、顔回の三聖は、中国を教化するために釈迦が遣わした使者であるという説である。この説の発生および伝承の過程は定かではなく、内容にもバリエーションがある。古くは鎌倉時代に著わされた後の山王神道の理論書の中核となる『耀天記』「山王事」にも、この説が記されている。『耀天記』「山王事」の記述は次の通りである。

清浄法行経ノ中ニ、尺尊ノ我遣三聖、化彼震旦ト仰ラレタル文ヲ尺給ニハ、迦葉弁、彼称老子、光浄弁、彼称仲尼、月光弁、彼称顔回ト侍トカヤ、仏ノ御使ニテ、円頓教法ヲ宣給ヘル人ナレバ、釈迦如来ノ善巧ノアリサマヲ、能能伺ヒ得給ヘル上ニ、ヨモ又僻事ハシ給ハジト覚侍也、サレバ尺迦如来ノ御本意ハ甚大ノ法ヲ弘ントテハ、先浅近ノ法ヲ先立テ是ヲ遣シ、三聖ノ伴徒ヲ遣ハシテ、其化導ノ方便トシ給也

釈迦如来の教えを広め人々を教化するための方便として、迦葉菩薩を老子に変化させ、光浄菩薩を孔子に変化させ、月光菩薩を顔回に変化させ遣わしたというのである。また、「山王事」の別の箇所では次のようにも記されている。

迦葉弁ハ周ノ宣王ノ御時、魯国ニ生テ老子トイハレ給キ、月光弁ハ顔回ト云賢才ノ人ニ生テ、魯国ニ化ヲ施シ、光浄弁ハ孔子ト生テ、周ノ靈王ノ御時、顔氏ヲ母トシ叔梁ヲ父ト馮テ、尼立山ノ内ニシテ生ジ給リ、漸二十六歳ニ成リ給シ時キ、父ノ墓ニ行テ四季ノ政ヲ始

メ給ケルヨリシテ、世ノ人ハ皆只人ニヲハセズト知ニケリ、其中ニ老子ハ智芸ノ長者トシテ、殊ニ被尊重給フ事、三人中ニ第一也、引導衆生ノ方便タレニモタレニモマサリ給ヘリ、凡モ尺尊出世ノ前後ニ多ク本土ニシテ教勅ヲ受テ、九度マデニ賢人ト生テ、多ノ王臣ヲ輔佐シ給ケリ、老子ノ九変トハ是ナリ

ここでは「三聖を遣はして彼の震旦を化す」の説に続けて、老子の九変（九）の伝説までをも附加している。なお、『耀天記』は天台宗の僧侶あるいは天台宗の教養を備えた人物の手になるものと考えられている著作であるが、この「三聖」の説は、天台宗系のみならず、親鸞の『教行信証』「化身土巻」の中にも見られる。親鸞は「三皇統化、居淳風之初、三聖立言、興已澆之末（三皇統べて化して、淳風の初めに居り、三聖言を立てて、已澆の末を興す）」という『弁正論』からの引用文に対して、「三聖」の註として「空寂所問経に云く、迦葉を老子と為し、儒童を孔子と為し、光浄を顔回と為す」と述べている。

『耀天記』では、迦葉菩薩が老子に、光浄菩薩が孔子に、月光菩薩が顔回に変化したとなっていたが、『教行信証』では、迦葉菩薩が老子に変化したことについては同様であるが、儒童菩薩が孔子に、光浄菩薩が顔回に変化したことになっている。

そして、近世初期においても、清水寺（法相宗）執行である宗親僧都の著わした仮名草子『祇園物語』（一〇）の中にも、次のような記述が見られる。

一経の中に、我三聖をつかはして、彼震旦を化すといへり、孔老顔回を申候、この三聖のもろこしにいでて、礼樂の道ををしへ、人の心を善にうつす、是を初門として、仏法をひろめんとのためなり

ここにも「三聖を遣はして彼の震旦を化す」の説が述べられている。この説は、仏教側が儒家思想、老荘思想（および道教）に対して、自らの立場の優位を主張するための拠所の一つにはなっていたのであろう。仏教伝来以前に、中国には、儒家思想と老荘思想が既に存在していたという動かし難い歴史的事実は、事実として、仏教側も認めざるを得ない。ところが、この説を借用してくることによって、仏教伝来に先行して既に中国に根づいていた儒家思想と老荘思想は、仏教伝来のための露払いの役割を担っていたに過ぎないことになる。甚だ胡散臭い説であるにせよ、仏教側にとっては捨て難い説であったのだろう。

以上、老子化胡説と「我れ三聖を遣はして彼の震旦を化す」の説に関して附加的考察を行なったが、ともかくも、羅山は、このような後

世の人々によつて歪曲された老子観を認めていないことは、「隨筆九・第六十八條」の記述に明確に示されている。

さて、このように寛永以降の羅山の言説に示された老子観を、前節において考察した「羅山前期老子観」と比較すると、次のように整理できるであろう。すなわち、「羅山前期老子観」には『老子』に対する否定的側面と肯定的側面の二つの要素が共存していたが、寛永以降の羅山の言説からは、『老子』に対する否定的側面は消え、肯定的側面のみが発展的に継承され、積極的な老子肯定がなされるようになった。また寛永以降には、『老子』本来の思想と、後世の人々によつて歪曲された老子観、あるいは『老子』と混同されがちな後世の思想とを切り離すことによつて、『老子』本来の思想に肯定的な評価を与えようとしている。これは、第四節での考察の結果とも整合する老子観である。

次に「羅山前期老子観」と「羅山後期老子観」の時期の区分について整理しておきたい。前節において「羅山前期老子観」の史料として扱つたものは、慶長年中（羅山十四歳〜三十三歳）および壮年期の羅山の言説である。「壮年」の示す範囲は三十歳前後という程度の限定しできない。とすると、壮年期の史料も慶長年中に著わされた史料と看做しても大過はないと思われる。また、本節において「羅山後期老子観」として扱つたものは、すべて寛永年中（羅山四十二歳〜六十二歳）以降の羅山の言説である。したがつて、本節の考察の結果としては、「羅山前期老子観」を慶長以前、すなわち羅山三十三歳以前、「羅山後期老子観」を寛永以降、すなわち羅山四十二歳以降という区分ができる。ただし、慶長と寛永の間に位置する元和年中（羅山三十三歳〜四十二歳）の言説には、慶長年中あるいは寛永以降の言説のような、羅山の老子観がはっきり示されたものはない。

ここで、第一節から第四節における「仏老」から「仏仙」という視点による「羅山前期老子観」と「羅山後期老子観」の時期区分を考へ合わせてみよう。羅山が再三にわたり仏老批判を論じていた中心時期は、慶長七年（羅山二十歳）から寛永二年（羅山四十三歳）である。そして、仏老批判に代わつて「仏仙」の語が用いられ始めたのは、寛永八年（羅山四十九歳）以降である。

なお、本節の「羅山後期老子観」を示す史料として用いた寛永期の史料は、寛永十六年（羅山五十七歳）の「柔説」以外は、寛永年中の作ということが伝えられているだけで、寛永何年の著作であるかは不明である。

以上のことを考え合わせると、「羅山前期老子観」から「羅山後期老子観」への転換は、寛永二年（羅山四十三歳）から寛永八年（羅山四十九歳）の時期になされたことになる。しかし、当然のことながら、「羅山前期老子観」から「羅山後期老子観」への変移は急激な転換では

なく、ある程度の年月を経て徐々に移行していったものと考えられる。その移行過程の時期の中心が、恐らくは寛永二年から寛永八年頃であったであろうと推察できるのである。<sup>(51)</sup>

## 七、思想的背景

第一節から第六節にわたって、これまで羅山の老子観について考察を行ってきたが、では、このような羅山の老子観、中でも仏老批判の思想には、どのような思想的背景があったのであろうか。

羅山の異端排撃の思想が、明の陳建（清瀾）の『学菴通弁』、詹陵（良卿）の『異端弁正』、羅欽順（整庵）の『困知記』あるいは李氏朝鮮の李滉（退溪）の「心経後論」等によって育まれたであろうことは、阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』<sup>(52)</sup>の既に指摘するところであるが、特に『学菴通弁』、『異端弁正』には、仏老批判の思想が貫かれており、これらを羅山が参考にしていたであろうと推察できる部分が、しばしば見受けられる。

端的な例を挙げれば、羅山の仏老批判についての検討の際に引用した「贈石川丈山」（元和二年作・『文集』卷第六所収）における張載の逸話、つまり、張載も若い時には仏老に傾いていたこともあったが、そこから脱して、後に大儒となったという逸話の典拠も、実は『異端弁正』であった可能性が高い。羅山は、この張載の逸話を好んで用いていたらしく、『羅山残稿』の他、『野槎』（下卷三）の中でも、この逸話が使われているが、これと同様の趣旨が、『異端弁正』（卷之下）に、次のように述べられている。<sup>(53)</sup>

道学伝に云く、張横渠先生、二十一の時、釈老を談ずることを喜む、累年、其の説を究め極むれども、得る所無きことを知る、反りて之を六経に求めて、二程先生と道徳の要を語る、煥然として自ら信じて曰く、吾が道、自ら何ぞ事とするに足らんと、旁く是れを求めて尽く異学を棄て、淳如たり（原漢文）

兵法に関する記述の有無など、表現に若干の差異はあるものの、羅山の「贈石川丈山」等における張載の逸話と内容は酷似しており、羅山が『異端弁正』の右の記述を参考にしていたであろうことが窺い知れる。

そして、この一例のみならず、『学菴通弁』、『異端弁正』の両書には、羅山と同様、やはり頻繁に仏老否定、儒教肯定の対比の図式が示さ

れている。

また、『異端弁正』の場合、批判の対象を「仏老（釈老・老仏）」という枠で括つていながら、その実は仏教批判であるという点についても「羅山前期老子観」の仏老批判に通ずる性格を持っている。

一方、『学部通弁』においても、羅山に影響を与えたであろう仏老否定、儒教肯定の対比の図式が、しばしば示されている。その一例として、巻頭の序に続く「学部通弁提綱」の一節を挙げよう。<sup>(9)</sup>

胡敬齋曰く、儒者は一箇の道理を養ひ得、釈老は只だ一箇の精神を養ひ得と、此の言、実に學術の正異の綱要なり、陸象山、学を講ずるに、専ら精神を完養するの一路に管帰す、具に語録に載せたり、考ふべし、其の老仏の似たるを仮りて、以て孔孟の真を乱す、根柢

此に在り（原漢文）

ここでも「釈老」「老仏」という語は、独立した儒教の対立思想であるかのごとく扱われ、「老」と「仏（釈）」との思想的差異は看過されている。この点に関しては「羅山前期老子観」の仏老批判と共通しているが、ただ気をつけなければならないことは、『学部通弁』という著作全体の主意は、陸王学批判にあり、ここでは、その前提としての仏老批判が述べられているということである。

例えば、『学部通弁』（後編巻下）では、陸象山に対して「於仏老陽叱其名而陰食其実（仏老に於ては陽に其の名を叱して、陰に其の实を食らふ）」者であると批判している。陸象山は、表面上は「仏老」に対して否定的な態度をとっているが、実のところは「仏老」の思想を取り入れてしまっているのではないか、という陸象山に対する批判である。このような「仏老」に傾斜した陸象山に対する批判の前提として、仏老批判が行なわれているのである。したがって、『学部通弁』における「仏老（釈老・老仏）」の語は、羅山の用いる「仏老（釈老・老仏）」の語とは異なり、陸象山の嗜好していた「仏老」の思想という限定された意味合いを持っている。陸象山の嗜好していた「仏老」の思想である以上、その思想は極めて具体性を持っており、「仏老」の「老」に関しても、陸象山の嗜好していた『老子』の思想という具体的な思想を、『学部通弁』では指している。

そして、これまで問題にしてきた「仙」という語についても、『学部通弁』では、「老」という語とは、明らかに分別して用いられている。例えば、王陽明を批判するに際して、『学部通弁』（続編巻下）では、「按陽明良知之学、本於仏氏之本来面目、而合於仙家之元精元氣元神（按

ずるに、陽明が良知の学、仏氏の本来の面目に本づきて、仙家の元精、元氣、元神に合ふ」あるいは「今陽明又広為籠罩而併集仙仏儒三教之大成也、誠雜矣（今、陽明、又広く籠罩を為して併せ仙仏儒三教の大成を集むるなり、誠に雜なり）」としており、敢て「仙」の語が用いられている。そして、「仙」の内容についても、「仙家之元精元氣元神」という表現からも分かるように、「仙」の語は、明らかに道教としての意味合いを持っている。

また、『異端弁正』においても、本来の老莊思想と、後世の道教あるいは法家思想とを峻別している。例えば、『異端弁正』（卷之中）に収められている「關老氏」には次のようにある。

養生の説は、則ち神僊方藥の出づる所なり、陰謀の術は、則ち申商韓非の本づく所なり、放蕩の害は、劉伶、阮籍に至りて甚しく、清談の禍は、王弼、何晏に至りて極る、皆以て世主を惑亂し、生民を斲喪す、老莊の学と雖ども、初めより未だ此に至らず、然れども本源一たび差へば、其の流、必ず甚しき有り（原漢文）

以上は、真西山の言葉からの引用であり、これを解説する形で、『異端弁正』の著者、詹陵は、次のように論じている。

蓋し本源一たび差へば、其の流、頓に殊なり、其の勢、則ち然り、況んや一偏一曲の学を以て、僅かに能く理に近く、是に似て非なりて、以て人を惑はし易き者をや、故に後世、神仙、刑名、清談の弊、尤に効ひて紛出す（原漢文）

このように、『異端弁正』は、「神山、刑名、清談」の思想を、老莊思想を源とする後世の弊害と捉えており、老莊思想とその末流の思想とを区別している。そして、『異端弁正』が批判の対象としているのは、後世の末流の思想の方である。

また一方、『異端弁正』においても、「仙」という語については、「老」という語とは明らかに区別して用いられており、今引用した「關老氏」とは別に、「無仙論」（卷之中）なる神仙説批判も独立して存在している。

以上のように、『学部通弁』『異端弁正』の両書には、「羅山前期老子観」の仏老批判に相通する部分と、「羅山後期老子観」の老子観に相通する部分との双方が含まれている。つまり、「羅山前期老子観」の場合、『学部通弁』『異端弁正』両書の仏老批判の一面のみを強調し、その語勢を借り、断章取義的に両書を利用していたとも言える。それが、羅山の両書に対する習熟の不足に起因するものなのかどうか、ここでそれを俄に断定することは難しいが、羅山の博覧強記を誇る漢学の能力と、狡猾なまでの処世的態度を思い起こす時、羅山は両書に習熟

した上で、意識的に、自らの説く仏老批判の種本として両書を断章取義的に利用していたように思われてならない。

### 結語

本稿の最後に、「羅山前期老子観」から「羅山後期老子観」への移行の要因について考えてみたい。

まず、羅山の老子観の移行の要因として考えられることは、羅山の『老子膚齋口義』の受容である。この『老子膚齋口義』との邂逅が、羅山の老子観に最も直接的に影響を与えていたことは、恐らく間違いないであろう。『老子膚齋口義』という老子註釈書に出会うことにより、羅山は『老子』の思想への造詣を深めてゆく。そして、『老子膚齋口義』の儒老合一的解釈に従って、『老子』を読むことにより、『老子』を単なる反儒教的な異端の思想と捉えるのではなく、むしろ儒教思想と『老子』との接点あるいは共通性を見出すようになっていったのである。

羅山にとって、『老子』に関しては、『老子膚齋口義』という儒老合一的解釈の存在があった。しかし、これに対して、仏教にあつては、『老子』における『老子膚齋口義』に相当するような儒仏合一的解釈の存在が無かったのである。勿論、儒仏合一論自体の存在が全く無かったわけではない。しかし、羅山を納得させるに足るだけの儒仏合一論の存在が無かったのである。このことが、「仏老」という反儒教思想の中から、『老子』のみを羅山が特別視し、他の反儒教思想と『老子』との間に一線を画するという「羅山後期老子観」に至る重要な要因となつたのであろうと考えられるのである。

さて、これまでの考察の結果、「羅山前期老子観」から「羅山後期老子観」への移行は、寛永二年（羅山四十二歳）から寛永八年（羅山四十九歳）という寛永期前半を中心とした時期になされたであろうという結論に達したことは既に述べた通りである。この寛永期前半という時期は、羅山にとっては、徳川幕府における儒学者としての地位の確立期に当たる。寛永六年（一六二九年）、羅山は民部卿法印に、弟の永喜は刑部卿法印に叙した。羅山四十七歳の時である。次いで、寛永七年（一六三〇年）の正月元旦、羅山は將軍家光への正月の拝賀を初めて許される。そして、同じ寛永七年の末、羅山は幕府より上野忍岡の百弓の土地と、塾舎建設の資金として二百兩を与えられた。この時期、羅山の儒学者としての地位はほぼ確立する。



このことを、羅山の老子観の移行の問題と重ね合わせて考えるならば、「羅山前期老子観」は儒学者としての地位が未だ確立していない時期の羅山の老子観であり、「羅山後期老子観」は儒学者としての地位確立後の羅山の老子観であると言うことができる。

地位確立前の羅山は、儒教思想と対立する反儒教思想の中に『老子』を位置づけ、これを排撃することによって自らの信奉する儒教の正当性を強調していた。このような羅山の態度は、儒学者としての自らの正当性、独自性を宇内に知らしめ、自己の存在を世に認めさせようとする意識の表われであつたものと思われる。しかし、そのような態度は、儒学者としての地位が確立した羅山にとつては、もはや必要のないものである。ここに至つて、羅山は、儒教対反儒教という二極対立構造を捨て、『老子』の思想それ自体に対しては正当な評価を与えようとしていつたのであろう。

## 註解

- (1) 羅山の『老子廣齋口義』受容に関しては、拙稿「林羅山の『老子口義』受容」(『日本思想史学』第二三号(一九九一年・日本思想史学会刊)所収)に、また、『老子抄解』については、拙稿「林羅山『老子抄解』における「無心」の思想」(『中国哲学』第二四号(一九九五年・北海道中国哲学会刊)所収)に詳述した。
- (2) 全七十五卷三十冊。林羅山著・林鶴峰編。万治二年(二六五九年)跋、寛文二年(二六六二年)刊。底本は筑波大学図書館所蔵の版本。なお、書き下し文については、原史料に訓点が付されているものについては、原則として、その訓読に従つた(例えば、羅山は「為」を「スル」と訓んでいる場合があり、その場合は本稿でも「スル」と訓じた)が、一部、現今通常の訓読に改めた。他の史料についても同様である。
- (3) 全八冊。林羅山著。底本は内閣文庫所蔵の写本。
- (4) 全三冊。林羅山著。底本は内閣文庫所蔵の写本。
- (5) 全十卷五冊。林羅山著・林鶴峰編。底本は内閣文庫所蔵の写本。
- (6) 全十二冊。林羅山著。底本は内閣文庫所蔵の写本。
- (7) 全二冊。林羅山著。底本は内閣文庫所蔵の写本。
- (8) 南海之帝為儻。北海之帝為忽、中央之帝為混沌、儻与忽時相与遇於混沌之地、混沌侍之甚善、儻与忽謀報混沌之徳曰、人皆有七竅以視聽食息、此独無有、試鑿之、日鑿一竅七日混沌死(南海の帝を儻と為し、北海の帝を忽と為し、中央の帝を混沌と為す、儻と忽と時に相ひ与に混沌の地に遇ふ、混沌之を待すること甚だ善し、儻と忽と、混沌の徳に報ひんことを謀りて曰く、人、皆、七竅有りて、以て視聽食息するに、此れ独り有る無し、試みに之を鑿たんと、日に一竅を鑿ち、七日にして混沌死す)
- (9) 『文集』卷第三の「寄頌遊」に、「松永頌遊、洛人、初名勝熊、或称松友、後改貞徳(松永頌遊、洛人なり、初めの名は、勝熊、或ひは松友と称す、後に貞徳と改む)」とある。

- (10) 原和文。読点、濁点および括弧内の文字を補った。
- (11) 原和文。読点、濁点を補い、また漢文部分の書き下し文を括弧内に補った。
- (12) 『晋書』衛玠伝には、「珠玉在側、覺我形穢（珠玉、側に在り、我が形の穢れを覺ゆ）」とある。汲古書院・和刻本正史『晋書』（影印本）に拠った。
- (13) 原和文。読点、濁点および括弧内の文字を補った。
- (14) 講談社文庫。一九八九年刊。本書は、世界聖典刊行協会刊『新版・道教百話』（一九八三年刊）を底本とし、新たに「道教の現状」を加え、「日本への伝来と影響」の項を補訂したものである。
- (15) 一九三二年の著。引用は、『露伴全集・第十八卷』（一九四九年・岩波書店刊）に拠った。
- (16) 同書・二五五頁。
- (17) 同書・二五五頁～二五六頁。
- (18) 同書・二五六頁。
- (19) 同書・二五七頁。
- (20) 同書・二五八頁～二五九頁。
- (21) 同書・二六〇頁。
- (22) 同書・二六一頁。
- (23) 同書・二六一頁～二六二頁。
- (24) 同書・二六三頁。
- (25) 『老荘の思想と道教』・一六二頁。
- (26) 同書・一六四頁。
- (27) 『芳賀幸四郎歴史論集Ⅲ』（一九八一年・思文閣出版刊）所収。
- (28) 同書・二一二頁。
- (29) 大淵忍爾、内田智雄、木村英一、佐中壮、滝沢俊亮、村上嘉実、山崎宏、吉岡義豊。
- (30) 酒井忠夫編『道教の総合的研究』（一九七七年・国書刊行会刊）四三〇頁～四三二頁。
- (31) 同書・四四七頁～四四八頁。
- (32) 森三樹三郎著『老荘と仏教』（法蔵選書・一九八六年・法蔵館刊）に、「老荘思想と仏道二教」として所収。
- (33) 同書・三四頁～三五頁。
- (34) 同書・三五頁～三六頁。
- (35) 同書・三七頁。
- (36) 秋月観暎編集。野口鐵郎・福井文雅協力。平河出版社刊。
- (37) 『道教研究のすすめ―その現状と問題点を考える―』七〇頁。

- (38) 『日本思想闘争史料・五』(一九六九年・名著刊行会刊) 所収の「百八町記」に拠った。
- (39) 『江戸時代・支那学入門書解題集成・第四集』(長澤規矩也編・一九七五年・汲古書院刊) 所収の「問合早学問」(影印本)に拠った。なお、原文中の割註部分を、引用文では括弧内で挿入した。また、引用に際して読点を附した。
- (40) 「金蘭齋」とは金蘭齋のことであろう。「問合早学問」においては、「其頃の人、生たる莊子と名づけしとなん」と述べられており、『近世崎人伝』(伴蒿溪著・寛政二年刊)においても、「金蘭齋は真の老莊者にて、心も境界も是にあへり」とされている。金蘭齋に関しては、『秋田県史・第三卷』(近世編・下)等の地方史研究の分野の刊行物において、若干の解説はなされているが、思想的な研究としては、高瀬允氏の「金蘭齋の『老子経国字解』について」(『加賀博士退官記念・中国文史哲学論集』(加賀博士退官記念論集刊行会編・一九七九年・講談社刊) 所収)があるのみである。
- (41) 『江戸時代・支那学入門書解題集成・第四集』(前掲) 所収。
- (42) 『本居宣長全集・第一卷』(大野晋編・一九六八年・筑摩書房刊) 所収の「玉勝間」に拠った。
- (43) 『大蔵経五百四十函、皆自此中細釋出』は、「莊子虞齋口義発題」中の文。
- (44) 原和文。読点、濁点を補い、また漢文部分の書き下し文を括弧内に補った。
- (45) 堀田正盛が、「加賀守」であったのは、寛永十一年(一六四三年)以降のことであり、また、正盛は、慶安四年(一六五一年)には、家光の死に殉じている。したがって、「老子并八仙贊・堀田加賀守正盛求之 老子」の執筆時期を、寛永十一年以降、慶安四年以前とした。
- (46) 寛永二十年(一六四三年・羅山六十一歳)の時に記された「答朝鮮国副使趙龍洲(朝鮮国副使・趙龍洲に答ふ)」の一例のみである。「答朝鮮国副使趙龍洲」は、『文集』巻第十四に収められているが、『元集』には、「夕顔巷林道春覆拜呈書」という題名で収められている。「答朝鮮国副使趙龍洲」(『夕顔巷林道春覆拜呈書』)において、羅山は次のように述べている。
- 老仏之滋味、猶吐之、況糟魄乎(老仏の滋味、猶ほ之を吐く、況んや糟魄をや)
- 羅山の仏老批判において、「糟魄」という表現が用いられることは「羅山前期老子観」においてもあったが、ここでは「老仏の滋味」という表現が用いられている点が「羅山後期老子観」を象徴している。つまり、この言説における批判の主たる対象は、「老仏」自体ではなく、後世の「老仏」信奉者と考えるべきであろう。
- (47) 原和文。引用に際しては、内閣文庫所蔵の版本を底本とした。「野槌」は、仮名草子、地誌、教訓啓蒙書、浮世草子、浄瑠璃等の分野にまで広く影響を及ぼした書物であり、このことに関しては、三浦邦夫「仮名草子と『徒然草野槌』」(『秋田工業高専・研究紀要』第一七号(一九八二年刊) 所収)、同「『悔草』の創意」(『秋田工業高専・研究紀要』第二〇号(一九八五年刊) 所収)、島内裕子「徒然草の姿貌」(一九九二年・ベリかん社刊)、神谷勝広「婦人養草」と浮世草子」(『東海近世』第六号(一九九三年・椋山女学園大学短期大学部塩村研究室刊) 所収) 同「近松と羅山編『徒然草野槌』」(『日本文学』第四三巻第九号(一九九四年・日本文学協会刊) 所収)、同「錦文流と羅山編『徒然草野槌』」(『雅俗』第二号(一九九四年・雅俗の会刊) 所収)、同「西村本研究ノート」(『名古屋文理短期大学紀要』第二〇号(一九九五年刊) 所収)、同「あだ物がたり」と羅山編『徒然草野槌』」(『名古屋大学・国語国文』第七六号(一九九五年刊) 所収)、同「名所記と羅山編書」(『本朝神社考』『徒然草野槌』を軸に) (『国語国文』第六四巻第七号(一九九五年・中央図書出版社刊) 所収)等の論考がある。なお、「野槌」における羅山の仏老批判に関しては、拙稿「林羅山『野槌』における仏老批判」(『中国哲学』第二〇号(一九九〇年・北海道中国哲学学会刊) 所収)に詳述した。
- (48) 『徒然草』において、現在まで広く用いられている段落は、寛文七年(一六六七年)刊の『徒然草文段抄』以来、用いられている段落であり、羅山が「野槌」を

執筆した時点では、そのような段落は無く、『野槌』では、「上巻一」「上巻二」「上巻三」「上巻四」「上巻五」「上巻六」「上巻七」「上巻八」「下巻一」「下巻二」「下巻三」「下巻四」「下巻五」「下巻六」という大枠での切り方がなされているのみである。

(49) 『和漢朗詠集弁』中に、「我偶見彼集、白詩多甚、剩及于仙仏之作、又悲(我、偶々彼の集を見るに、白が詩、多きこと甚し、剩へ仙仏の作に及ぶ、又悲しきかな)」という表現がある。『和漢朗詠集弁』は、慶長七年(一六〇二年)、羅山二十歳の作。『文集』巻第二十六所収。

(50) 『老子』第十九章中の文は、次の通りである。

絶聖棄智、民利百倍、絶仁棄義、民復孝慈(聖を絶ち智を棄つれば、民の利百倍なり、仁を絶ち義を棄つれば、民、孝慈に復る)

(51) 河上公註本(四庫善本叢書本)、『老子膚齋口義』ともに、「陸行不遇兕虎(陸行して兕虎に遇はず)」としている。

(52) 『別集』第一冊にも、同じく「柔説」という題名で、『元集』第五冊所収の「柔説」を要約したものが収められている。

(53) 原和文。引用に際して、括弧内に漢文部分の書き下し文を補った。

(54) 一九五二年・書籍・文物流通会刊。同書・二六一頁参照。

(55) 『耀天記』では「老子ノ九変」について次のように説明している。

義皇ト申ケル御門御時ニハ、勾荒ト云人ニ生テ、天下ノ政ヲ意ニ任セ、黄帝ノ御時ニハ、風后大臣ト被云、堯帝ノ時ハ、義仲義叔和仲和叔ノ四嶽ト反シ、周ノ文王ノ時ハ呂望ト化キ、漢ノ高祖ノ時ハ、蕭何大臣ト被云テ、項羽ト天下ヲ争テ八ヶ年マデ乱逆ノシツマラザリシニモ、千里ノ謀ヲ廻テ四十万騎ノ軍ヲ退ケ、越王勾踐ノ時ニハ、范蠡ト云人ニ生テ、呉王夫差トタタカヒテ、会稽山ニカクレケル、ソノカミ数年ノタバカリカシコクシテ、会稽ノ恥ヲカクトキニキヨメテ、強里ノホマレヲ万代ニウシナヒキ、斉ノ時ニハ、范蠡ヲ改テ陶朱ト被云テ、七珍万宝ヲ國中ニ充滿シテ、苟キモノ共ニ与キ、漢ノ武帝ノ御時ニハ、河ノ上公トイハレテ、群民小人ライサメ給キ、同武帝ノ時、又ヤガテ東方朔ト反テ、才学ヲ顕シ芸術ヲ施シテ、何事ニモ明カニ有ケレバ、御門是ヲホメ給トテハ、ウレシキカナヤ

なお、『耀天記』の引用に際しては、『統群書類従・二輯下』所収の『耀天記』に拠った。

(56) 『祇園物語』の刊行年については未詳であるが、『日本古典文学大辞典』では寛永末年頃としている。なお、著者の宗親僧都は羅山とも親交のあった人物である。

(57) 羅山の老子観の移行を顕著に反映した具体的事例として、孔老会見譚に対する羅山の解釈の変化があるが、このことについては、拙稿「林羅山の孔老問答解釈」(『倫理学』第一〇号(一九九二年・筑波大学倫理学研究会刊)所収)および「林羅山『春鑑抄』と『論語』―統治論の開陳」(『論語の思想史』(松川健二編)一九九四年・汲古書院刊)第四部・第二章)において詳述した。

(58) 一九六五年・東京大学出版会刊。同書・二六三頁参照。

(59) 『異端弁正』の引用に際しては、『和刻本・近世漢籍叢刊』(一九七二年・中文出版社刊)所収の『異端弁正』を底本として用いた。

(60) 『学部通弁』の引用に際しては、『異端弁正』と同様、『和刻本・近世漢籍叢刊』(前掲)所収の、『学部通弁』を底本として用いた。

(61) 『羅山先生集附録』所収「年譜下」の寛永六年の項には、「十二月、又江戸に赴く、臘晦、台命降りて、先生、永喜共に法印位に叙す(原漢文)」とある。

(62) 同「年譜下」の寛永七年の項には、「正月元日、法服を著、雄劍龍蹄を献じ、拝謁し奉り、觴醴を賜ひ、御衣一襲を受く、是れ例式たり(原漢文)」とある。

(63) 同「年譜下」の寛永七年の項には、また「今年冬、兩大臣、郭外上野の内、百弓の地を賜ひ、以て先生の別墅と為して、黄金二百兩を賜ひ、将に庠序を開かんと

す（原漢文）」とある。

## Hayashi Razan's views regarding Lao-tse

Ohno Izuru

Although it is widely known that Hayashi Razan (林羅山) was one of the representative Confucian scholars in Japan, he was also a top class scholar of Lao-tse's works in early Edo period. He also translated Lao-tse's works into Japanese.

In Razan's writings I found that Razan had many negative opinions against Lao-tse. Yet, Razan's attitude to Lao-tse seems to be contradictory. This is a problem that must be considered if one examines Razan's views on Lao-tse in a chronological order.

Through this type of study, the contradictions can be resolved. I have found that the days of Razan's writings were largely divided into two periods. In the first half period, in the bipolar structure (Confucianism versus anti-Confucianism) he attempted to comprehend Lao-tse as anti-Confucianism, and within that definition Taoism (道教) and Buddhism also fell.

In the latter half, Razan freed himself of this simple bipolar structure. He discriminated between the intrinsic thoughts of Lao-tse and the thoughts which were sometimes combined with Lao-tse, and he tried to appreciate Lao-tse for itself. From this viewpoint, Razan was able to complete his Japanese version of Lao-tse.