

# 李贄における修己・治人をめぐって

—その内実と相互関係—

馬淵昌也

はじめに

明代の李贄（一五二七—一六〇二）の思想については、古く容肇祖氏の『李卓吾評伝』<sup>1</sup>で始めてまとまった考察が加えられて以来、多くの研究者がその分析に取り組んできた。その研究業績は、相当の量に昇り、個別的事象で取り上げるべきものはすでに網羅的に指摘された観がある。<sup>2</sup>

その中で、李贄の思想は、①「人之是非、初無定質、人之是非人也、亦無定論」を根拠に孔子の是非の絶対性を否定し、様々な是非の存在を容認するとともに、「絶仮純真の真心」たる「童心」を根拠に、天下古今の至文としての『西廂記』『水滸伝』に対して、六経の權威を「道学之口実、仮人之淵藪」とおとしめ、儒教における正しさの収斂点としての経書の絶

対性を貶めたこと、②人性の自然として、「私」なるものとしての「功利」の追求や、欲望の消去不可能な実在性を強調したこと、③為政者個人の道德性よりも、民生の安定、国家の富強の実効性を重視したこと、④董仲舒や朱熹など、古今の權威ある儒学者の偽善・無能を徹底的に暴いて罵倒を加えたこと、などが注目を集めてきた。

そして、特に孔子や六経の權威を認めなかったことを中心に、名教に反逆した思想家とする見方<sup>3</sup>、或いは儒教の中から出て、すべての既成の權威を剥ぎ取り、時代に相応した真の性命の立場を模索した思想家だとする見方<sup>4</sup>が提示されてきた。<sup>5</sup>

本稿では、従来の研究成果をふまえ、彼の思想における修己と治人の問題を再考してみたい。というのは、一方に、修己関連の領域での見方として、彼の主著のひとつ、『焚書』に収められた有名な「童心説」に見られるような、先天的に人間は完全なる本性をもっており、それに従うことが最も正しい生き方である、とする見方がある。また、治人関連の領域では、『藏書』に記された歴史上の各人物の評価にみられる、民生の安定・国家の富強という実際効果による

評価づけがある。この二つの領域は、読者にとって、一連の議論として認識されることは容易ではない。彼の主観においては、果たしてどうだったのか、またそれは十分に成功していたのだろうか。筆者は先に、李贄より約百年後に生を受けた唐甄（一六三〇—一七〇四）が、修己治人論の構造の新しい把握を示したことを報告した。<sup>6</sup>では、唐甄と同じく、治人の欠如に傾きがちな同時代の儒学者に対して強烈な批判意識を抱いていた李贄の修己・治人把握はどのようなものであったのか、その内実と関係について考察を行いたい。

### 一 宋明期儒学の基本的発想と李贄の 当下聖人説、及び儒教の「自壊」

まず、筆者としては、李贄は当時の儒教通有の発想に乗りながら、自己の立場を確立したもので、彼の主観に即していえば、あくまで真正の儒教（儒仏の間の差異に意味を見出さない李贄にとっては、同時に仏教も）を主張するものであったと考える。修己・治人の両領域を通底する基本的な発想として、これを確認しておきたい。そして、あわせてその発想の展開の上で、李贄がどのような位置を占めるものであったのか

についても押さえておきたい。

李贄は、以下の引文に明瞭なように、我々の心の中に、天の本質でもある完全なる性が備わっており、その点からいえば、すべての人間は本来生まれながらに聖人としての本質を具備している、とする、当時通有の「本来聖人」説に従っていた。<sup>7</sup>

ただし、ここで、現実の我々と、「聖人性」との距離について、李贄は、その距離を最も短くみつめる「当下聖人」の立場をとっていた。即ち、本人は意識していないものの、実は日常の中で我々の聖人性は完全に露呈・機能しており、「当下」（ただ今、即今）の我々はそのままに聖人であると見ていた。<sup>8</sup>

そもそも、大人の学というのは、その道はどこにあるのか。つまるところ一人一人がそれぞれこの大円鏡智というものを具えており、いわゆる自分の明德というのはこれである。この明德は、上は天と同じ、下は地と同じ、中は多くの聖賢と同じで、あちらが多いわけでもなく、こちらが少ないわけでもないものだ。すでに多寡の違いが無いのであれば、聖人の座にあるまいとしたり、大人

の学を譲ろうとしても、できない相談だ。しかし、学ばなければ、明徳がおのれに具わっていることもわからないし、そのまま凡愚に甘んじてわからないで終わろう。(與馬歴山・『続焚書』巻一  
〔一九七五・中華書局、以下同じ〕三)

すべての人が「大円鏡智」を具えており、「聖人」となんらの差等が無いという。問題なのは、それを「学んで」自覚するか否かであり、そこに学の必要性があるというのである。すべての人が直ちに「聖人」だということは、明徳を「大円鏡智」という玄奘唯識由来の仏教語で形容している通り、同時に仏ということでもある。

天下に生知ならぬ人は一人もないし、生知ならぬものはひとつもない。また生知ならぬ時分などひとつもないが、自分でわかっていないだけなのだ。しかし、また知らせられないわけでもない。彼の見地によれば、生知の人もいるし、生知ならぬ人もおり、生知のものは仏、生知ならざるものは仏でない、というが如くである。しかしわた

しが不思議に思うのは、彼が人生の前半で行った事柄は、誰が中心になってやったのか、ということだ。これでは「日々用いながら自覚していない」というものではないか？わからないのはよいとしても、更に自分で今現在仏だと思ったりすることはいたしません、などといっている(のが問題だ)。今現在仏がない以上、いずれどうして仏が存在しえよう？もしいずれ仏になるとき、はじめに仏が存在するのなら、現在仏となっていないとき、仏はどこにいつてしまったのか？いたりいなかったり、これは識心の分別で、でたらめに有無をこねあげているのであって、おまえの仏が有ったり無かったりするのではないことは明らかだ。(答周西巖・『焚書』巻一〔一九七五・中華書局、以下同じ〕一)

これらからわかるように、彼の基本的発想は、当下聖人・当下仏をひとつにとらえる、儒・仏を分かつた<sup>9</sup>「当下」の完全性にあつた。そして、我々が現在直ちに聖人・仏であるということと相即して、我々の側に、何かになるうとするような意識性、作為性が微塵

でもあればその完全性は白無しになる、とされる。

しかるべき人がいないのは、世の学者が、我も無く人も無い工夫をしようということしか知らず、もともと我も人も無く、(工夫で)できるものではないことを知らないからだ。もしできるものならば、意識的はからいがあることとなり、長く維持することはできず、自己を欺き、人を欺いて、意を誠にしえぬ弊害に落ち込むことを免れない。自得を望んでも、結局その期は来ない。(答

鄧明府・『焚書』卷一・四一)

我々がよりゆくべき原理は、内発的なものでなくてはならず、人為的に加えたものであってはならない。李贄は、「不容己(己むを容れず)」<sup>11</sup>とどめようなく迸ってくる心に、端的な聖人性を見出したのである。

つまるところ、中からでたものを礼といい、外から入るものを非礼という。天から降つたものを礼といい、人為によって得たものを非礼という。学ばず、思慮せず、勉めず、知らずしてやっつく

るものを礼といい、耳目聞見により、心で思いをめぐらし、以前の人々の言行をふまえて、似たように模倣して手に入るものを非礼という。ことばや心の道が絶え、尋ねうる小道もなく、よるべき先轍もなく、守るべきガイドラインもなく、限定される限界も無く、開くべき鍵も無い、ということになれば、(論語にいう)四勿について、言わずとも会得できるであろう。(四勿説・『焚書』卷三・一〇一)

こうして、李贄においては、すべての人間が、直ちに天の本質でもある性をその心身に完全に発現させているとされるわけである。同時にそれは、仏性をそのままに顕現させている、ということでもある。

となると、ここから、過去の聖人たちの超越的権威というものが失われるのはごく自然なことと理解される。自らが、現在天そのものたる聖人であるのに対して、過去の聖人が、それより上位の存在としては認められないからである。過去においては最高だったかもしれないが、現在の聖人たる我々にとっては、それは単に過ぎ去った影にすぎない。

経書も、単に過去の聖人の残した迹として、相対化される。それは、過去の聖人がある特殊な状況下で後世の人々に言説の形で残した、個別具体的な文脈に制約されたものなので、現在の聖人たる我々にとって、至上無比の規範ではなくなる。まして現実の経書の大半は実は聖人の手に出るものでなく、暗愚な弟子たちの手になるものであれば、尚更である。

ここから、上に述べたような経書批判や、孔子の是非の相対化といったものが出てくるわけである。当下聖人説は、唐代禪宗の即心即仏説から考えれば、中国では長い伝統を有している。そうした発想が、過去の聖人や経書の権威を害う危険性を有していることについては、王守仁におけるその問題性を、容肇祖氏や島田虔次氏が指摘されている通りである。また、それは宋代の陸九淵の思想にも潜在的に見えていた。<sup>10</sup> 島田氏が、李贄の童心は、良知の成年である、とされたのは、王守仁の思想に含まれていた潜在的危険性が現実の言明として形をとったということとして正しい総括である。<sup>12</sup>

つまり、李贄は、他の当下聖人説に立った人々よりも、その論理を更に一歩進めて、危険な方向へと進ん

でいったのである。冒頭にも述べたように、彼は童心として把握される、万人に備わる天性の至高（最高善）性を前提に、六経・孔子といった、儒教において、実践主体に対して先在・外在し、実践主体を正しさに誘導する機能を果たす究極的権威とされてきた聖人・経書の特権的地位を剝奪した。しかも経書にかわって童心の表現として称揚されたのは、誨淫の書・誨盗の書ともいわれる『西廂記』『水滸伝』であった。

この一連の立場は、儒教の説としては、経書や孔子という、人々の価値観を儒教的道徳に統一する社会的聚斂力の中心を抹消してしまったという点で、確かに極めて危険な側面が存在する。同時に、不容已なる心として把握される至高（最高善）なる「真心」に関して、孝弟などの儒教的価値への方向付けを前提としなかったことも、儒教的道徳の履行の必然性の根柢を消去してしまっただけという点で、儒教の説としては甚だ危険である。<sup>13</sup>

となると李贄の思想は、本来聖人説の構造を有する宋明時代の儒教の枠組みのもと、「当下聖人」の徹底によって儒教が崩壊し始めた、臨界点上のものとして評価できる。当下聖人の前提のもとで見出された当下

性の実態は、必ずしも従来の儒教の枠組みにおさまらなかつた。そのことを李贄は明言したのである。それは、あくまで当時の儒教の論理に沿って展開した結果であるという点から、儒教の「自壊」と呼称するのが最もふさわしい。

## 二 李贄の修己論再考

次に、こうした当下聖人の発想のもとにあつた、李贄の修己論を確認したい。李贄の修己論を考へるときに注意すべきは、彼が当下聖人・当下仏の立場をとつたといつても、何もしないでよいといふのではなく、「学問」の不可欠性を主張したことである。

人の徳性は、本来至尊で対となりうるものもなく、いわゆる独であり、中であり、大本であり、至徳である。しかし修道の努力が無くては、慎独とは何か、どうやって中を致し、本を立て、道を凝集させるかがわからない。そこで、徳性は本来至尊で対たりうるものがないわけだが、かならず問学の努力で導いてこそ、はじめて天地の間の至尊至貴で、愛すべく求むべきものが、常に自分

にあることとなるのだ。(道古録・『李温陵集』巻十八(一九七一・文史哲出版社・以下同じ)一〇四二—三)

彼が、著作の中で、学問の不可欠性・緊急性を説くことは再三であり、それは読者に強い印象を与える。ここにいう学問とは、かの有名な「穿衣喫飯、即是人倫物理」の発言にも見える、「倫物上に真空を識る」ということであると考へられる。

服を着たり食事をしたりというのが、とりもなおさず人倫物理である。服を着たり食事をしたりを除いたら、倫物は無くなってしまう。世間の様々な事柄はすべて衣服と食事のたぐいである。そこで衣服と食事を挙げれば世間の様々なものは自ずとすべてその中に入るのであつて、衣服と食事以外に、いわゆる一般人とは違つたさまざまなものが存在するといふのではないのである。学者は倫物において真空を見て取るべきなのであつて、倫物において倫物を弁別してはいけない。：真空をはつきり見て取れば、「仁義に由つて行

く」こととなり、明らかに見て取らなければ、「仁義を行う」こととなり、支離に落ち込みながら自分ではわからなくなってしまう。(答鄧石陽・『焚書』巻一・四)

通常の我々が日々過ごす中で行っている「穿衣喫飯」のありかたにそのまま任しておけばよいというのではなく、そこで「真空を識る」ということが必要だとされている。また、次の発言も、同様の文脈において語られたものと考えられる。

わたしは心の狭い人間なので、一緒にいる人もいくらない。ときに一、二の同参のものが門の入り方がわからないのを見たりすると、菩提心を発して、庶民の日用のところまでひとつ提起したりすることになる。貨を好み、色を好み、学に励み、進取して、多く金や財宝を積み上げたり、田や屋敷をたくさん買って子孫のために凶ったり、広く風水を求めて子孫に福がゆくよう計らったりといった、世間のすべての産業などの事柄は、いずれもみながともに好み習い、ともに知り語るも

のであり、これこそ本当の「身近な言葉(邇言)」というものだ。もしここでわが身に返って求めることができ、直ちにこの心を手に入れ、即座にすべての賢聖仏祖の偉大なはたらきをみてとって、本来の面目を知ることができれば、無始劫以来わからなかった大事も、その場で決着がつく(當下了畢)。(答鄧明府・『焚書』巻一・四〇)

彼は、自分に従学する門弟子たちが真の仏道に入れないでいることに鑑みて、「好货」「好色」など、「世間一切産業等事」の「百姓日用處」において、「本来面目」を見て取らせ、そこで「当下」に大悟させて仏道を了させようというのである。

これらを見ると、李贽は我々がよりゆくべき真心を、「自己不容己之實心」(道古録・『李温陵集』巻十九・一〇八三)などと語り、確かにそれを消去不能な「勢利之心」「私心」に重ねてゆくのであるが、彼としては、ここにおいて一段階の突破が必要であって、無自覚のままただ暮らしていればよいというのはないと考えられる。<sup>15)</sup>

また、『道古録』にも、これと通ずる発言が見られ

る。

わが聖人は、人が、物の有るところで物の無いことに通じることを望んだが、こうすれば物の有ること即ち物の無いことであることがわかる、というのである。そこで物の無いことに通ずれば、

ここにいう「物の有るところで物の無いことに通じる（於有物上通無物）」とは、「倫物上で真空を識る」というのと通底することと考えられる。似たような記述には、次のようなものもある。

物はそのまま道なのであって、物の有ることがどうして問題になろう。もし物の無いことに通じることができなければ、物はなおも物にとどまり、道を語ることはできないわけだ。…そもそも物において、末からまず本を求めることができたのなら、本から更に先へ行って大本に至ることを求めていけないことがあるか。事においては、終わってからまず始めを求めることができたのなら、始めから更に先へ行って無始に至ることを求めていけないことがあるか。大本を知り無始を知ることとは、この先後を知る心がするのである。わたしはそこで、聖人は人が、物の有るところで物の無いところに通じることを望んでいる、というのである。（道古録・『李温陵集』卷十八・一〇一六一七）

中庸がわかるとは、天命を知ることである。ただし、「ああ深くして」「徴表が無い」、伺い知れぬものから命というが、命となれば虚にまぎらわしく、理といわなければ、空寂に墮する恐れがある。空寂で命を語るといのが、命を知ることでありえようか？ 真実で虚ならず、抑遏できない点から理というが、理となれば作為にわたり、命といわなければ、典要に滞る恐れがある。典要で理を語るといのが、理を知ることでありえようか？ だから、本当に命を知ったものは、礼を語ることを借りることはない。なぜか。「ああ深くして」「徴表が無い」ではありながら、実は不断に続いており、本来至空なのに又至実であって、だから真空なのだ。本当に礼を知ったものは、命を語ることを借りることはない。なぜか。已まない

のでありながら又「ああ深くして」「徴表が無い」であり、本来至実なのに又至空であって、だから妙有なのだ。真空は妙有で、これを至誠といい、誠でなければ何が物であってどうして命が貴いだろうか。妙有は真空で、これを「費隱」といい、隠でなければ誰が費であり、どうして礼がありえようか。(道古録・『李温陵集』巻十八・一〇二七—二八)

ここでは、『中庸』を踏まえて、於穆無朕で窺測できない側面から命というとともに(上の真空・無物に相当しよう)、真実不虚で抑遏できない側面から理というのだとし(同じく倫物・有物に相当しよう)、伝・法藏『妄尽還源觀』等にもとづく仏教語を用いて、両者の相即した「真空妙有」こそ、あるべき形だ、というのである。

これら一連の議論から見ると、李贄の修己論の本質は、即ち、現実の「穿衣喫飯」とか「勢利」といった通常の人間の「不容己」のところを真の性命の発露の場であるとして直視するとともに、それと不可離の關係にある—上引『道古録』の表現によれば、その根底

にあつてそれを支える無限定の心とも考えられる—本来の心に覚醒することによつて、「私」や「勢利の心」を否定せず、またとらわれずにゆく、ということと理解できる。

こうした李贄の思想と関連すると考えられるのが、『道古録』にみえる、『尚書』大禹謨にいう人心・道心についての議論である。即ち、李贄は、人間の心には表層の多様性をなす人心と、中心においてそれを支える道心とがあるとするのである。

虞書に人心道心といつており、これは二つの心だが、心に二つありうるだろうか。答え。心はひとつだけだ。知覚運動として各人が使っているものを人心といい、この知覚運動を主宰して天地人物の大根柢をなすものを、道心というのである。

人心がそれぞれ違うのは、顔が違ふようなもので、たとえば嗜欲の一端でいえば、南人は稲を食し、北人は粟を食す。しかし北人でも稲が好きなものはいるし、南人でも粟が好きなものはいる。七情が発することとなると、その違いはますます甚だしい。そこでひとたび喜ばば百草が喜色を生

じ、ひとたび怒れば群雄が肝をつぶすものがあり、またひとたび喜べば国も城も傾き、ひとたび怒れば死屍累々、流血の惨事となるものもある。その危険で恐るべきこと、人心ほどひどいものは無く、「惟れ危し」でないわけがあるうか。つまりところ身の安危、国の興亡が実にここにかかっているのだ。道心の方はといえば、声も臭いも無く、見えず聞こえず、このうえなく微妙で何うこののできぬ理ではないか。(道古録・『李温陵集』  
卷十八・一〇〇七—〇八)

これによれば、嗜欲・七情など、多種多様な我々の心の動きは、人心という表層のものということになり、それを主宰するものとして、天地人物の大根柢としての道心が存在するということになる。そして、人心はそのままで放置すると甚だ危険な存在であるという。そこで、道心を把握することにより人心を統制すること(立本以定之)が、自己のためにも、社会の秩序のためにも必要だとする。

しかし微かなものを、それが微かであるままに

まかせ、心を潜めて究めるようにしないし、また危ないものを、その危ないままにまかせ、本を立てて定めるようにしない。そこで危ないものは更に危なくなり、知覚運動がゆがんで国を破り身を破滅させるのみならず、ついに枯れ草枯れ木とともに灰燼に帰することとなる。たとえ知覚運動の正しいものが、人に羨ましがらせて吹聴させたとしても、草木がみな春に浸っているにすぎず、秋になつたら生意も尽きてしまい、残りなくなってしまうのだ。その危うくて恐ろしいこと、ひとえにここまで至っているのだ。そこで聖人はこれに重んじ慎み、懼れ恐れて、薄氷を踏むが如く、深渊に臨むが如くして、人々が結局危険の中で死んでしまつて自活できないことを恐れたのである。

(道古録・『李温陵集』卷十八・一〇〇八—〇九)

李贽は明らかに、心の表層に在る「不容己」の真心にそのまま身を委ねよといっていたわけではなく、一転回が必要だと考えていたのである。

ただ、人心を前提にいかにして道心を打ち立ててゆくのか、或いはどのように「倫物上に」「真空」が捉

えられるのか、の方途については、十分な手立てが講じられているとはいえない。そもそも、彼は、上にも述べた如く、聖人・仏が当下に現成であることを強調し、聖人・仏にならんとする作為を排していた。

つまるところ、仏と成るといえるのは、仏は本来自ずと成っているのだから、もし仏と成るといえるならば、すでに理に外れた話となってしまう。まして願を發して仏に成るなどとんでもない。成仏というのは、成るべき仏など無き仏と成ることであり、これが千万の仏が同じくするところである。(観音問 答澹然師・『焚書』卷四・一六七)

彼にとつて、道心を把握する手立て、真空を識る手立てなど講ずること自体が否定されるべきものだった。つまりその具体的方法は、現在その「外部」にあるものには与えられていないのである。

つまり、彼は一方で、当下聖人を主張しつつも、一方で学問の決定的重要性を説き、実践主体に、人心において道心を見て取り打ち立てること、倫物上に真空を識ることを要求していた。しかし同時に、聖人・仏

への志向性をもって努力することを無意味なこととして封殺するなど、真空・道心をつかめないでいる者に対し、具体的な手掛かりを与えない方向をとつていった。こうした手がかりの無さは、当下聖人の構えをとる場合によく見られる特徴だが、李贄の思想もまさにそういう性格をもっていた。<sup>16</sup>

### 三 李贄の治人論

では、李贄は、彼にとつて正しいと考えられる修己から導き出せる、正しい治人行為とは、どのようなのだと考えていたのだろうか。まず、彼は、誰かが自分の「一己之定見」を執して人に及ぼそうとすることに反対し、政治の回路において民に上から「吾の条理」を押し付けて、民を整理しようとすることに強烈な反発を示す。<sup>17</sup>これが、最も重要な治人の原則であるといえる。

世の儒者たちは、礼とは人心が同じくそうとするもので、本来ひとつのいきいきとした理だといふことを知らず、固執して一定不可変のものだと考えるから、そしてまた斉えるとはどういうこと

かわかっていないから、むりやり斉えようとす  
る。そこで有徳の君主がいても、政刑を用いない  
わけにはゆかないのだ。：好悪において民の欲に  
従って自分の欲に従わないこと、これを礼とい  
う。礼であれば自ずと斉い、別に斉える必要はな  
い。好悪において民の性に逆らえば、必ずわざわ  
いが身に及ぶし、まして斉えるなどということが  
できようか。(道古録・『李温陵集』巻十九・一〇  
六〇—六一)

誰もが聖人・仏そのものであるということから、聖  
人は、他人にかくあれ、というような準則は設けない  
のだともいう。

聖人は、人がこうできなくてはいけないなどと  
いわないから、誰もが聖人になれるのだ。そこで  
陽明先生は、「町中の人が聖人だ」といい、仏氏  
も「心がそのまま仏であり、誰もが仏だ」といっ  
たのだ。そもそも誰もが聖人だから、そこで聖人  
には人に示すべき別の「己むをいれざる」道理な  
どないのだ。そこで(孔子は)「わたしは何も言

いたくない」といったのだ。そもそも誰もが仏だ  
から、そこで仏は衆生を濟度したこともない。衆  
生の相が無ければ、どうして人の相がありえよ  
う。道理の相が無ければ、どうして自分の相があ  
りえよう。自分の相が無いので、自分を捨てられ  
るし、人の相が無いので、人に従うことができ  
る。無理にそうしているのではなく、じかに誰も  
が皆仏であり、人と善を共有していることを見て  
取っているからである。(答耿司寇・『焚書』巻  
一・三二)

また、この姿勢は、孔子は人に自己のあり方を規範  
として押しつけることはなかった、といった議論にも  
なる。

そもそも天が一人を生ずれば、そこに一人の用  
があるのであって、孔子になにかもらって始めて  
充足するというわけではない。もし孔子にもらっ  
てはじめて充足するなら、千古以前に孔子はいな  
かったのだが、そのとき人は人たりえなかったの  
だろうか。だから、孔子を学びたい、という説を

立てたことこそ、孟子が孟子レベルに止まった理由であって、私はその過ちを大変残念に思っているのだが、あなたは私がそれを願うとでもいうのだろうか。それに孔子は人が孔子を学ぶことなど、教えたためしはないのである。もし孔子が人に孔子を学ぶように教えていたとしたら、顔淵が仁を質問したとき、どうして仁をなすのは己により、人によらない、などといったのか。：己に由るからこそ、弟子たちは仁について孔子に質問しなくてもよかつたし、己のためにするからこそ、孔子には門人に授ける学術などなかつたのだ。これが無人無己の学だ。：ここから見れば、孔子がいったい人に孔子を学ぶように教えただろうか。そもそも孔子は人に孔子を学ぶように教えたことなどないのに、孔子を学ぶものが己を捨ててなんとしても孔子を学ぼうとするというのは、あなたでもきつとおかしいと思うだろう。(答取中丞・

『焚書』卷一・二六一―一七)

基本的に、万人の不容己の発露に聖人性を見るとき、李贄であれば、こうした「上」からの「吾之条理」

の押し付けが忌諱されることは、納得がゆく。そこに展望される治人の原理は、〃無人無己〃であり、それは、各自の自足性を前提に、自己の条理を人におしつけないもの、そして、民の好悪に寄り添う方向のものとして考えられた。自生的な秩序形成の原理を内在させた多種多様な主体の、その多様性をそのままに容認しつつ、上に立つ為政者は、全体としてその好悪に沿って統治行為を行うのがよいとされ、特定の秩序観念を押し付けることは断固避けるべきだとするのが、李贄の「治人」論の大原則であった。

#### 四 『蔵書』の治人論

『蔵書』は、李贄自身が、強い思いを込めて記した書物で、自ら、経筵・科挙で用いるべき万世治平の書と語っている(『統焚書』卷一、與耿子健、四五及び『焚書』卷一、答焦漪園、八)。本書では、歴史上の人物が取り上げられ、その行迹について、評価がなされている。そこに盛られた重要な論点については、すでに先学による分析がなされているが、それは、本稿冒頭にも述べた如く、民生の安定・国家の富強といった功效(実際の効果)の達成を重視し、時にはその功效

の成果により、個人的な儒教道徳の履行の有無を問題にしないこともあるという、特徴的なものであった。

その中でも、特に五代の乱世に五朝に仕えた馮道に就いての政治的文脈における高い評価などは、類を見ぬものとして有名である。ここでは、則天武后の事例に即してそれを確認してみたい。<sup>19)</sup>

則天武后については、周知の如く、多くの儒学者の評価においては、唐の篡奪と宗室の殺害などで悪名が高いが、李贄は、その「知人」「愛養人才」「愛民爲念」を高く評価する。

彼女が毒をほしいままにふりまき、宗室大臣のほとんどを罪に問ひ誅殺してしまったのは、天下の口を塞いで、異論を唱えさせないために過ぎなかった。もし当時の大臣が、みな陳平や絳侯のようで、ほとんど異論の嫌疑がなければ、武氏はもとより聡明な君主であつて、呂氏の比ではなかつた。ためしに近古の王をみてほしいが、武氏のように入人をよく知るものがないだろうか。また、もっぱら人材を愛し養うことを心がけ、民を安んじることを考えていたもので武氏のようなものがない

ただらうか。これはもとより万世にわたる公なるまなざしを免れるものではない。聡明な王が貴いのは、人を見抜くのが難しく、人才を愛し養うのが急務だからだ。(李勣伝後語・『蔵書』巻五十六  
〔一九五九・中華書局〕九四一)

ここで李贄は、則天武后について、宗室や大臣たちの誅殺など散々行ったが、と負の側面を明言しつつも、その責任を大臣たちが彼女に従順でなかったことに帰し、則天武后自身に対しては、高い評価を与えている。実は、彼女については、李贄の『蔵書』の本伝には、多くの唐の王族や大臣たちを誅殺したという、通常の儒教的視点からすれば、悪と評価される事象が多数列挙されている。その中にはたとえば自分を引き立ててくれた王后を陥れるために、自分の生んだ高宗の娘を殺して、王后がやったことに仕立てて廃后せしめ、最後には王后のかつてのライバル、蕭妃ともども手足を切り、醸造用の甕に入れて殺したことなども記されている(唐太宗才人武氏・『蔵書』巻六十三・一〇四)。

かく、すさまじい振る舞いの多く見られた武氏では

あるが、李贄はそれらを十分に踏まえた上で、彼女を  
知人・愛才・安民という基準で肯定的に評価するわけ  
である。

一方、本人の能力というより、歴史的文脈の中でた  
またま時宜を得て、結果的に民生の安定の確保に役立  
った、ということと積極的に評価されるものもある。  
例えば、戦国の斉の最後の王、田建はその例である。  
田建が秦軍によって捕らえられ餓死させられたことに  
ついて、李贄は次のように語る。

齊の滅亡はまったくいわれないことで、齊王  
の建が餓死したのも、なんとも哀れなことだ。し  
かし、建のような男は、餓死しなかつたとして  
も、何の役に立っただろうか。一人の無用の馬鹿  
を餓死させたら、数十人が生き延びられるという  
のでも、それを行うだろうが、まして齊全体の百  
万の民草となれば当然だ。干戈を交えぬこと四十  
年になんなんとするとは、戦国の民で、齊だけが  
なんと幸いであつたことよ。そもそも天が君主を  
立てるのは、本来民のために過ぎない。ここから  
見れば、建が民に対して大功があつたといつても

よい。(田齊世紀後語・『蔵書』巻一・六)

ここでは、田建は無用の癡漢だとされつつも、最終  
的に齊の民がその生をまっとうできたのだから、民の  
ために立てられたものたる君主として、大きな功績が  
あるということもできる、とされている。本人の能力  
とはまた別の、客観的效果においてその人物の政治的  
評価がなされることになっている。このように、修己  
の部分如何とは関わらず、治人の領域がそれ自体自立  
した基準で評価されることが、李贄の議論には出現す  
ることとなっている。

こうした議論が、その先には、個人的なあり方如何  
を全く問題にせず、単に政治的な文脈での功效如  
何のみで特定の人物を評価する議論の本格的展開まで  
つながる可能性を秘めていることは容易に感得されよ  
う。では、李贄自身の思考の範囲の内部においては、  
修己と治人は、切り離されていたのであろうか。

## 五 李贄自身による修己と治人関係の 把握

上述のように、『蔵書』において、修己と切り離し

た形で、治人領域の評価を功效本位で論じた李贄だが、彼自身は、いわゆる個人のレベルでの道徳的陶冶＝修己と、政治的社会的文脈での秩序と繁栄の確保＝治人の関係について、どのように考えていたのであろうか。明確にそれを分離する思惟を展開していたのだろうか。それを本節で確認してみたい。

筆者の観察によれば、彼はこの問題について、原理的には、当時通有の考えに乗っていたと考える。つまり李贄は、修己→治人という儒教の基本構造を承認し、修己を前提として、そこから治人へ展開するという順序を認めていた。それは、たとえば以下の文章にはつきり見て取れる。

ここから類推すると、王に疾病がなければそれまでだが、もし別に病があったとしたら、いづれも自分の本物の心が発したものと現れ、少しも人を欺かぬものであつたらう（皆是自眞真心意所發而來、不肯一毫瞞人者）、これは意が誠ということでなくてなんだろう。そもそも人は、まさしくこの実意があるからこそこの真知があり、そこで人にまで及ぼして人と好悪を同じくすること

ができるのであつて、これが王政ということになる。…意が誠なら推すべきところが出てきて、ここから齊家治国平天下は、ただ推してゆくのみである。そこで、推すことができれば、修身であつて、人にまで推し及ぼすことができれば、齊家治国平天下の功効であつて、それ以外に修・齊・治・平の功があるわけではない。好きなもの、嫌いなものは、推していつて好悪を共有すれば、天下古今を通じて、この好悪は共通である。だから意が誠になれば推してゆくのに自ずと余地が得られる。（『道古録・『李温陵集』卷十八・一〇六六一—六八）

これは、『孟子』に見える、齊の文王が好色・好货・好勇の疾あり、といったことにちなんだ一段だが、自ら欺かぬ独知から発したものであれば、それは誠なる意であつて、その誠なる意が立てられれば、そこから修身・齊家・治国・平天下まで、推しすすめて行くことが可能である、というのである。

この発言から見れば、李贄も、朱熹や王守仁他、宋代から明代にかけての多くの儒教の思想家と同じく、

自己の心身において工夫を行い、そこで確固たる大本を打ち立てることができれば（つまり修己が十分になされれば）、そこから治人は自然に展望されると考えていたことがわかる。

また、従来注目されていないが、『道古録』において、李贄は、上に述べた「懸崖撒手」（崖つぶちで手を放す）手がかりが無いところで跳躍を求めめる）的な修己論とは異質な、具体的な手掛かりのある修己論を説き、それを治人への原点を把握することとして高く位置づけている。たとえば次の発言では、王守仁の如く、独知の識別能力への依拠を強調する。

なんとこのんびり、なんとこのびのび、心もこれによつて正しくなり、身もこれによつて修まり、いわゆるひとつがうまくゆけばすべてうまくゆくというものがこれだ。そしてそのもとは、ただこの独知の一念を欺かないだけだ（其原只於不欺此獨知之一念耳）。一念が動くのが、意である。意が誠か、欺いていないか、或いは意が誠でないか、自分を欺いているかは、自分だけがわかるのであるが、天下の人も皆わかり、後世の人も皆わかる

のである。なぜか。この意が共通だからである。

そこでこの独知の中は、実は天下後世が同じく知る場所であり、天下後世が同じく知る場所だとなれば、どうしてこれを欺くだろうか。またどうして人を欺くだろうか。そこで治国平天下を担う君子は、これをもってそちらに適用すれば、難しくないのだ。（道古録・『李温陵集』巻十八・一〇六六一六七）

彼は、ここで、「独知之一念」を持ち出して、ここで自らの意念の正邪が判別できる、といい、これは、天下後世まで共通の原理を有するものだとする。そして、この「独知之一念」を欺かないようにすることこそ、治国平天下まで繋がる根本であり、この原点をつかめば、治人への展開は、全く容易なことだといふのである。これは、王守仁の良知説を髣髴とさせる主張である。

また、次の発言に見られるように、「反己」することとで、「不容己」の実心において、「治人」へ展開してゆくベースとなる心を確認することができる、とすることもある。そこから、「恕」によつて「推す」こと

により、「以人治人」の治人の成果を挙げる事が可能になるとする。

道は本来人から遠くないものなのに、人から遠く道を設定するから、だから道を語ることができないのだ。人がそのまま道、道がそのまま人であって、人のほかに道は無く、道のほかに人はない、ということがわかる。そこで君子が人によって人を治め、決して自分によって人を治めようとならないのは（君子以人治人、更不敢以己治人者）、人は元来自分で治まっており、自分で自分を治めることができ、禁止して止まらせるまでもないからである。もし止まらせるようにしたくて、自治にまかせることができないとなれば、これは「木を伐る」ということだ。だからあつちの斧の柄をこつちの斧の柄に換えるのだ（『中庸』をふまえた表現）。近いように見えても実は遠く、どうして治められよう。またどうして道となくすに足りえよう。しかし、そこで人によって治めることができないのは、己を推して人に及ぼすことができないからなのだ。そこで忠恕を説く。中

の心（中心）が忠ということ、おのれの己むを容れざる実心（自己不容己之實心）である。この中の心のようにすることが恕である。おのれの二つにできぬ最初の気持ち（自己不容二之初念）である。いわゆる自分がやられたらいやなことを、他人にしないように、というのがこれである。やってほしくない、というのが中の心の実である。やらないようにする、というのは、心の通りに推してゆくということである。こうすればおのずと人によって人を治めることが可能になり、斧の柄をもって木を伐る気持ちはなくなる。忠恕は道ではないが、道に近くなれる（忠恕非道也、而可以近道）から、孟子は「道から外れること遠くない」といったのだ。そもそも道とは、人も己も無いもので、推す必要がなせあろうか。推してゆくとなればなお己の存在を感じるし道からなおも遠いけれど、しかしここから進んでゆかねばならない。己を推して人に及ぼし、無理して恕する功夫を行ったら、自ずと人によって人を治めることが可能になり、自ずと無為の化の不可思議さに通じることとなる。しかし世にはまた己を推して人

に及ぼすことのできないものがあるのは、自己反省して自分を責める道を知らないのだ。(道古

録・『李温陵集』巻十九・一〇八二―一八三)

ここでは、自己に省みて、「自己不容己之實心」をつかみ、他者へと「推」してゆくことが、「以己治人」を免れ、「以人治人」を実現する鍵だとしている。そして、それは、本来の「無人無己」には劣るレベルのものであるが、ここから進んでゆくのだ、としている。ここで、「無人無己」と言われているのは、上にも見た修己論の表現をふまえれば、「道心・命・真空」をつかみ、「人心・理・倫物」を正しくあらしめている聖人の境界であると考えられるが、そこへのベースとして、「自己不容己之實心」というものの反省による把握を挙げているのである。

李贄は、この一連の発言では、他の箇所における多くの修己をめぐる議論とは異なり、ある程度具体的な手掛かりを實踐主体に与え、その履行が確実に正しい治人に連続してゆくのだ、としているのである。

## 六 修己治人と『蔵書』の人物評

さて、こうなつてくると、李贄において、修己↓治人といった自然な展開の回路は当然のこととして堅持されていたというべきであろう。彼は、決して、原理的に治人領域を修己領域から分けたわけではなかったのである。

となると、『蔵書』において、個人の道德的修養実践如何を問わず、政治的文脈における功效だけを問題にする議論を展開した、ということは、どうとらえればよいのであろうか。

李贄自身が、この問題について明示的に語っていないので、憶測を交えざるを得ないが、彼が修己の問題とともに、治人の成果如何の問題も、重要な問題であり、どちらも十分に論ずる必要があると思つたことが背景にある。

実は、この問題は、当時の儒学者たちの間でも、様々に議論がなされていた。<sup>20</sup>全体としては、修己の問題を引き受ければ、『事業』、即ち治人方面において十分成果が挙げがらなくても致し方ない、とする論調が多いが、これは、一面『功業』面の重要性への自覚を伴

った上でのことであつたと思われる。たとえば、高攀龍（一五六二—一六二六）は、次のように語っている。

天下に政事が無いことは問題でなく、學術が無  
いことのみが問題だ。なぜか？政事はその人にか  
かつており、人はその心にかかつている。學術が

正しければ心術は正しく、心術が正しければ、そ  
の心に生じて発して政事となるものに、どうして  
不正がありえよう。だから學術とは、天下の大本  
であるのに、末世では学が明らかでないのみなら  
ず、学を禁じようとするなど、これでどうして天  
下が治まり安定するだろう。（『高子遺書』卷一・  
二六葉・語〔台湾商務印書館影印〕『文淵閣四庫全  
書』・一九八三—八七・第一二九二冊・三四四  
頁）

ここで高氏は、正しい「政事」それ自体ではなく、  
政事を生み出す根本の正しい「學術」を確保しよう、  
というのである。彼が、東林・非東林の政治的抗争の  
只中であつた人物であることを考えると、この言明は

感慨深く捉えられる。治人に関心が旺盛にあつても、  
それ自体を追求目標とすることに対する躊躇がある。

このように、当時の儒学者たちの間で、修己との関  
連で治人を如何に位置づけるべきかは議論の焦点とな  
つていた。恐らく、それは当時の深刻な国家経営の不  
全の累積の中で、良心的士大夫にとっては、喫緊の問  
題意識であつた。

その中で李贄は、基本的には、正しい修己が、正し  
い治人を生み出す、との点で、他の儒学者と同様の立  
場を保持していた。しかし、一方で目前に展開する不  
正常な治人現象の蔓延に耐え切れず、治人領域を相對  
的に自立した領域として、十分に語られるべきだとい  
う前提から、大いに論じることになつたのである。

そこで、彼が『藏書』において、歴史上の人物の評  
価という形において議論を進めたことは、彼の世儒へ  
のアンチテーゼを明確に示すためではあつたらうが、  
一方では、議論をある種不整合なものにせしめる結果  
になつた。つまり、たとえば、則天武后に即した場  
合、彼女が君主として評価される「知人」以下のポイ  
ントを、それ自体で理念的に語るのであれば、さほど  
の問題を引き起こさなかつたかもしれない。しかし、

彼は、あえて、従来儒学者の間で評価の定まっている人物を選び出して、世人と大きく異なる形で論評を加えた。これは、危険な部分をもったものであった。

というのは、歴史的人物には、評価しうる側面だけでなく、評価しえない側面もついてまわるからである。評価しえない部分―、李贄の思想自体に即しても、武則天が自分の子を含めて大勢の人を殺害したのは、すぐれた修己の成果とまでは、いいにくかったであろう―を棚上げにする形で、評価しうる部分を押し出したのが『蔵書』の人物評価であった。こうした歴史上の人物評においてあえて治人を語ったところに、李贄の自信と策略もあったろうが、それは、修己が棚上げにされた形で治人を説くという、我々から見れば矛盾を含んだ論述形態を自己の体系の中にもちこまざるを得なくなったと考えられる。

### おわりに

以上、李贄における修己と治人の両概念間の実態と関係について見てきた。彼の主観では、この二つの領域は十分に繋がっていた。そして、その原理と方法も彼なりに構想していた。しかし、『蔵書』では、歴史

上の人物を選んで、彼らへの評価として治人の原理を語ったので、結果的に修己の棚上げとも映る側面をもつこととなった。李贄自身はそのことを自覚していたのではないかと考えられるものの、結局は両者の関係のより明確な規定は行わなかった。つまり、修己と治人についての、より高度な統合も図られず、修己と治人の明確な分離も行わず、議論はある種の不整合のままに、萌芽的レベルでそれ以上の展開を見なかった、と総括できる。

今後の課題として、背景の文脈をより精査し、ここにもいた李贄の思想が、前後の修己治人論の展開全体の中で、どういった位置を占めるものであるのか、続けて検討してゆきたい。

### 注

- 1 容肇祖『李卓吾評伝』（一九三六、商務印書館）
- 2 李贄思想を各方面にわたって網羅的に述べたものに、許蘇民『李贄評伝』（二〇〇六、南京大学出版社）がある。李贄についての研究を概観したものに、少し前のものとして正田啓佑「中国における李贄研究について」（『陽明学』五、一九九三、二松学舎大学陽明学研究所）、佐藤鍊太郎「李卓吾研究の歴史」上・下（『陽明学』一一・一三、二〇

〇〇・二〇〇一）、最新のものとして王玉峰『李贄儒学思想研究』（二〇二二、人民出版社）の導論・李贄思想研究の回顧与展望（同書一—四〇）がある。

3 島田虔次『中国における近代思维の挫折』（一九七〇、筑摩書房）

4 溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』（一九八〇、東京大学出版会）

5 こうした李贄の思想の位置づけについて、島田虔次氏は、「童心」の説、「天生一人、自有一人之用」の説の徹底による「内」の確立が、「外」の文化に対する対決へと展開したものととらえ、そこに礼教的社会に対する個人の覚醒といった構図を見て取り、それを西洋近代での、社会に対峙する個人の確立というものと類似の社会現象としてとらえた。それに対し、溝口雄三氏は、中国においては、天理的社会に対する人欲の個人の対峙という現象は全く観察されない、という点から批判を加えた。溝口氏によれば、李贄の思想は、天理を核心とする当時の儒教思想の枠組みの中で展開したもので、これを儒教に対する反逆と見るのは誤りであるという。むしろ、李贄は、明代という時代に対応した新たな理のかたちを模索する営みを展開したに過ぎない、とする。

私見によれば、この溝口氏の指摘は基本的には正しい。少なくとも李贄の主観においては、当時の通常の儒教思想の枠組みの中から出ていないと考えていたであろう。ただ、その枠組みの元で、上記のような、当時の多くの士大

夫からすれば公言するのを憚られたであろう発言を敢えて行った李贄の発想や態度そのものが、明代中国という社会状況において、社会から個人が自立し対峙するという現象の特殊な発現形態であると評価する可能性までは否定できない。つまり、中国においては、社会に対する個人の、自律的判断力を固有に有した存在としての自立というものが、その社会構造やそれまでの歴史的条件に規定されて、特殊な儒教思想の回路に沿って行われた、とみるこの可能性は、溝口氏の批判を経て、全く失われていない。ただ、どういう状況になると、社会に対する個人の自立・対峙というものが起るのか、そのメカニズムやその仮説の普遍妥当性については、残念ながら単なる直感的印象という以上には出ることができない。このことは、たとえば筆者が、島田説を感覚的には肯定したい感触を抱きつつも、論理的に断固支持することを躊躇わせる要因である。

6 拙稿「唐甄における修己治人関係の見直し」（『言語・社会・文化』一一、二〇一四、学習院大学外国語教育研究センター）

7 本来聖人は、仏教の本来仏の思想を継承したもので、儒教の説としては、北宋期に天即理、性即理の二テーゼを核心として成立した。B・A・エルマン『哲学から考証学へ』（二〇一四、知泉書館）の筆者執筆の訳者解説三二八—三三八、荒木見悟『仏教と儒教』（一九七二、平楽寺書店）三一八参照。

8 容肇祖『評伝』八一—八二、九〇参照。ここから童心説

へのつながりに、島田氏は自我の尊厳の主張、自我喪失への拒否といった「近代精神の至上命令」を読み取られた。島田『挫折』一八〇参照。

9 李贽が、心の深層、「自己の性命」レベルでの未分節を前提に、三教一致を唱えるとともに、儒教も相対化していたことは、容肇祖『評伝』九七―九八、島田『挫折』一八八―一八九参照。ただ、儒・仏のどちらかを優先したとの見方をとる論者もある。たとえば、林其賢『李卓吾之世學與佛學』（一九九二・文津出版社）一七五は仏教を帰宿としたと評価する。筆者は、両者の区別以前へ超脱することで、李贽は両者ともに自己の議論の場として受け止めていたと考える。

10 容肇祖『評伝』七六・島田『挫折』五二、一八八参照。

11 陳来『宋明理学（第二版）』（二〇〇四、華東師範大学出版社）一五六―一七参照。

12 島田『挫折』一八三、二一四参照。

13 この問題については、溝口『屈折と展開』八四―八九、一二二に、一切の方向性の先取りを認めない李贽と、孝弟のガイドラインを守ろうとする耿定向との間の、「不容己」に対する見方の相違を取り上げた優れた分析がある。また、許蘇民前掲『李贽評伝』二〇六―二一四に、他の思想家の「赤子之心」「真心」との相違が詳論されている。

14 溝口『屈折と展開』八三―八四参照。溝口氏は李贽の求道を飢餓にたとえ、その空洞をすべての対象化されたもので充当することを拒否することによって、自己の性命をむ

き出しにする営み、すべてを振り払いつつ最後に真実なるものとして残るものをあぶりだそうとする営みとしてとらえる。そして、その模索は遂に帰着点を有さず、彼のすべての表証的言明も、後退しつつ暫定的に提示されたものに過ぎない、としてゆく。林其賢氏、Pauline C. Lee氏はこうした見方に反対し、彼の飢餓感は後に一定の落ち着きを得たとする。林『李卓吾的佛學與世學』一九、一五六、Lee『The Virtue of Desire』（2012 State University of New York Press）一四三注16参照。筆者は、李贽は確かに強く真実希求の思いを抱いていたものの、一切の立場を有しなかったということではなく、一定の立場については断固たる自信をもって主張していたと考える。

15 溝口氏は、李贽は情欲即性命の立場であったとし、情欲の生じてくる根源に性命をみようとする耿定向とはつきりくいちがっていたとされる（『屈折と展開』一〇九）。許建平『李贽思想演變史』（二〇〇五、人民出版社）では、眞空を、「蕘心説」をふまえて溝口氏と同じく人為的作用の全く無い「不容己」の欲望そのものにとらえ（同書二七九―二八五）、空を雑念欲望を去って童子の淨空の状態になることとみる（同書一八一―一三三、二七九、二八一）。そして『道古録』における道心・人心論はそれ以後の発展と見る（同書三四四―三四九）。筆者は、『道古録』以前の李贽とても、通常の情欲を直ちに性命とするものであったと単純にはいえないと考える。たとえば、ここに引用した『答鄧石陽』において不可欠とされた、空を見て取る

一段階とは、確かに表現として『道古録』ほど明確ではないが、共通の発想をふまえたものであったと見る。「不容己」の心は「実」であつて、それをそのまま「真空」とするのでは、「空」の意味合いが生きない嫌いがある。一方、雑念を「空」ずるのでは、人為的に「空」ずることは異なる。「真空」のニュアンスからずれる。そこで、筆者としては「実」なる「不容己」にもとられぬ一層が「真空」として要請されていたが、明瞭な表現を取るに至つていなかつたとみる。「観音問」(『焚書』巻四・一七一—二)では、清浄本原と山河大地の両者の不即不離が述べられているが、これも同様のことを述べていると考える。山河大地のみが真実ならば、清浄本原への言及は必要ないのである。なお、左東嶺『李贄与晚明文学思想』(二〇一〇、人民文学出版社)では、筆者の見方に近い理解が示されている。同書一三五—四六、特に一四五—六参照。

16 王畿の現成良知説において、心・意・知・物の「無善無悪」が強調され、具体的な「爲善去悪」が二義的な方法ととらえられる中で、「懸崖撒手」と形容される心体の「悟」の強調に傾かざるをえなかつたことについて、柴田篤「王龍溪の思想—良知説の一展開」(『中国哲学論集』一、一九七五)、を参照。李贄の状況も王畿と相通するものがある。

17 溝口「屈折と展開」一八六—一八八参照。

18 李贄の経世論については、島田「挫折」二〇二—二〇

七、佐藤鍊太郎「李贄の経世論—『藏書』の精神—」(『日中中国学会報』三八、一九八六)、許蘇民前掲『李贄評伝』

三一七—三四〇、四四七—五六三参照。

19 李贄の則天武后評価に関しては、許蘇民前掲『李贄評伝』三二六—九参照。

20 前掲拙稿「唐甄における修己治人関係の見直し」七八—八六参照。

\* 本稿は、二〇〇八年十一月八日に行った、韓国仁川で開かれた韓国陽明学会主催・第五回霞谷学国際学術大会での、「李贄思想における修己治人構造の危機」と題する発表、二〇〇九年十月二十八日に台湾新竹の国立清華大学で開かれた季風・東洋多元文化座談会での、「李贄思想裏の修己治人関係」と題する発表での内容を基礎として、二〇一三年度の学習院大学外国語教育研究センター研究プロジェクト「中国思想における倫理と功利」での成果を盛り込んで書き直したものである。作成に際して、プロジェクトメンバーの中嶋諒氏より特段のご助力を賜った。記して謝意を表したい。