

# 李氏藏書について

山下龍二

本稿は「李氏藏書について」(森三樹三郎博士頌壽記念東洋學論集 一九七九・一二)、「同」(名古屋大學文學部研究論集 LXXXIX 一九八一・三)の續編である。前稿までの内容は次の通り。

- 一、莊子と李卓吾(世紀列傳總目前論)
- 二、李卓吾の政治理想(世紀列傳總目後論) —— 以上(一)
- 三、『藏書』の構成
- 四、一治一乱の循環史觀(世紀總論)
- 五、大臣の評価(大臣傳)
- 六、名臣の評価(名臣傳上)
- 七、智謀と節義(名臣傳下) —— 以上(二)

## 八、朱子学道統論批判(儒臣傳德行門上)

儒臣傳(卷32—46)は要するに朱子学の批判である。最初にある「德業儒臣前論」はその総論にあたる。『李温陵集』の卷14—17は「讀史」の文で『藏書』の史論を収録しているが、その卷15にこの「前論」の文章があり、標題は「道學」となっている。この「前論」が道學すなわち朱子学の批判をその中心テーマとしていることは疑いない。ここでは「道」についてまず論じている。

① 李生曰、道之在人、猶水之在地也、人之求道、猶之掘地

而求水也、然則水無不在地、人無不載道也審矣、而謂水有不流、道有不傳可乎(德業儒臣前論)

水が地の中に常に流れているように道もまた人の中に常在している。終身、甘泉を見出だせなかった人もあったが、しかし一方泉を見つけた人も多数であった。道そのものは断絶することなく常に存在していた。もし道が絶えることがあるとすれば、それは恒常不変の真の道ではない。

② 彼謂軻之死不得其傳者、眞大謬也、(同上)

「軻之死不得其傳」は韓愈「原道」の言葉で『孟子集注』序説に朱子が引用している。しかも韓愈は「苟與揚也、擇而不精、語焉而不詳」といって、荀子・揚雄を孟子の下風に置く。この道統思想を継承した朱子は「及孟子没而其傳泯焉」(大學章句序)「自是而又再傳以得孟子、爲能推明是書以承先聖之統、及其没而遂失其傳焉」(中庸章句序)といい、孔子—曾子—子思—孟子的道統を確定し、宋の程明道・程伊川に至ってようやく千載不伝の緒を継ぐことができたという。卓吾はこの朱子学的道統論を真向から否定した。

③ 惟此言出、而後宋人直以濂洛關閩接孟氏之傳、謂爲知言云、

吁、自秦而漢而唐、而後至於宋、中間歴レ晉以及五代、無慮千數百年、若謂「地盡不<sub>レ</sub>泉、則人皆渴死久矣、若謂「人盡不<sub>レ</sub>得道、則人道滅矣、何以能長世也、終遂泯没不<sub>レ</sub>見、混沌無聞、直待<sub>二</sub>有宋<sub>一</sub>而始開闢而後可也、何宋室愈以不<sub>レ</sub>競、奄奄如<sub>二</sub>垂絶之人<sub>一</sub>、而反不<sub>レ</sub>如<sub>二</sub>彼之失<sub>レ</sub>傳者<sub>一</sub>哉、(同上)

道統論にいうように、宋の周濂溪・程明道・程伊川・張横渠そして朱子になって始めて孟子の伝を継いだというなら、その間、漢から五代までの間は人道が全く滅していたことになるが、それでは漢唐のような漢民族による偉大な王朝が続いた理由がわからないことになる。宋になって始めて混沌たる世界が開けて道があらわれてきたのだとすれば、宋王朝が遼・金といった異民族の力に屈していよいよ振わなくなつて息も絶えんばかりとなり、道の伝を失なつたといわれる漢唐の時代にも及ばなくなつたのは何故か。

この論法には、中華の宋王朝が北方の地を異民族に奪われ、やがて元王朝が全中国を支配するに至つたことに對する憤りがある。朱子学道統論は、漢民族の中国を救う力のない空疎な理論で、経世・富国に少しも寄与しなかつたことを批判の中心としている。

④ 好自尊大標幟(『李温陵集』卷15「道學」には「好自尊大、徒爲標幟」とある)、而不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>其詬誣亦太甚<sub>一</sub>矣、今夫造<sub>二</sub>爲謗言<sub>一</sub>、誣<sub>二</sub>陷一家<sub>一</sub>者、其罪誅、今以<sub>二</sub>一語<sub>一</sub>而誣<sub>二</sub>千百載之君臣<sub>一</sub>、非<sub>二</sub>特其民無<sub>レ</sub>道、其臣無<sub>レ</sub>道、其君亦且無<sub>レ</sub>道、一言而千古之君臣皆不<sub>レ</sub>免<sub>二</sub>於不道之誅<sub>一</sub>、誣罔如<sub>レ</sub>此、有<sub>二</sub>聖王出<sub>一</sub>、反坐<sub>二</sub>之刑<sub>一</sub>當<sub>二</sub>如何<sub>一</sub>也、而可<sub>二</sub>

輕易若<sub>レ</sub>此矣乎、(同上)

朱子が道統を強調すればするほど、自尊自大に道学の旗幟を鮮明にすればするほど、それは千百年の君臣民をすべて無道の罪に陥し入れることになる。朱子一人の是非を唯一絶対のものとし他の多様な是非を否定する朱子学に對するきびしい批判となっている。(一)、に述べておいたように、絶対の是非、絶対の定論はないとする考え方と、漢民族主義とが朱子学批判の根柢にある。そこで有徳の儒者を録して朱子学者と別ち、「道に絶續なく、人は隻眠を具ふ」ことを明らかにしようとして李卓吾は徳業儒臣傳を書くのである。

「徳業儒臣傳」は荀卿にはじまり孟軻・揚雄・馬融・鄭玄・王通とつづく。孟子より後の荀子を筆頭とするのは、屈原を伍員の先に挙げて直節名臣の筆頭とした(26頁)のと同様で、孟子よりも荀子を重んずるからである。孟軻の項にはその伝がなく、すべて李卓吾の評論であつて、孟子を表彰するのではなくてその思想を批判している。したがつて荀子に次ぐ人物は揚雄ということになる。この評価は韓愈の是非をまさに顛倒している。宋儒では胡瑗(安定)・穆修・李之才・邵雍(康節)・周敦頤(濂溪)・程顥(明道)・謝良佐(上蔡)・楊時(龜山)・羅從彦(豫章)・李侗(延平)・張九成・陸九淵(象山)・楊簡(慈湖)を挙げる。程頤(伊川)・張載(横渠)・朱子・張栻(南軒)など『宋史』道學傳の中の重要人物を徳業儒臣とはしない。王通(文中子)や程明道、陸象山を重んずるのは王陽明の影響であり、穆修を挙げるのは「太極圖」を周濂溪に伝えたからであろう。朱子があつとも嫌う張九成を

敢て徳業儒臣に入れるのは強烈な反朱子学意識である。元儒では呉澄（草廬）黄澤を挙げるが、許衡（魯齋）のような朱子学者を挙げていない。以上徳業儒臣、すなわちもともと優れた儒者の系譜は著しく朱子学道統論と異なるのである。

### 一、荀子と孟子

荀子の伝は初めに『史記』列傳の文を引用し、次いで『荀子』議兵篇の前半部、臨武君との問答を引用している。議兵篇のみを引いているのは李卓吾の「兵」についての関心の深さを示すであろう。これは武臣を尊重することとつながっている。臨武君との問答は先ず「兵の要は善く民を附するに在り」とし、仁人の兵は君臣上下が一心同体でなくてはならぬと説き、「王者の兵」「将」「軍制」を論ずる。この部分を用いながら、李卓吾は「議兵篇」後半の「仁義の兵」といった言葉を全く引用していない。卓吾は仁義による教化的統治法にはあまり賛成しなかったようである。議兵篇の「齊之技擊、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>遇<sub>レ</sub>魏氏之武卒」、魏氏之武卒、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>遇<sub>レ</sub>秦之銳士、秦之銳士、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>當<sub>レ</sub>桓文之節制、桓文之節制、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>敵<sub>レ</sub>湯武之仁義」の文のあとに、卓吾は「胡説」と注し「以下説<sub>レ</sub>道理<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>中<sub>レ</sub>用」と注している。これは、「礼義教化、是齊<sub>レ</sub>之也……尚<sub>レ</sub>功利<sub>レ</sub>之兵、則勝<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>勝<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>常……」といい、功利の兵を「盜兵」とし君子は由らずとする荀子の言を批判しているようである。桓文の覇道の歴史の意味を重視し、義よりも現実の利、民衆の生活の安定を第一とするからである。議兵篇からの引用は、陳鼐に答えた荀子の言葉「仁者愛<sub>レ</sub>人、故惡<sub>レ</sub>二人之害<sub>レ</sub>

之也、義者循<sub>レ</sub>理、故惡<sub>レ</sub>二人之亂<sub>レ</sub>之也、故兵者所<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>禁<sub>レ</sub>暴除<sub>レ</sub>害也、非<sub>レ</sub>争奪<sub>レ</sub>也」で終っている。仁義の人は兵を用いないという理想論に對する荀子の反論に卓吾は賛同したにちがいない。

荀卿の伝の後にいう。

李生曰、荀與<sub>レ</sub>孟同<sub>レ</sub>時、其才俱美、其文更雄傑、其用之更通達而不<sub>レ</sub>迂、不<sub>レ</sub>咤<sub>レ</sub>當時何以獨抑<sub>レ</sub>荀而揚<sub>レ</sub>孟軻<sub>レ</sub>也、中間亦尊<sub>レ</sub>周・孔、然非<sub>レ</sub>俗所<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>尊<sub>レ</sub>者<sub>レ</sub>上、亦排<sub>レ</sub>墨子、亦非<sub>レ</sub>三十二子、然亦非<sub>レ</sub>世俗之所<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>排<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>者<sub>レ</sub>上、故曰<sub>レ</sub>荀孟、吁得<sub>レ</sub>之矣、（卷32）

荀子が孟子とくらべて優れた人物であるのに孟を揚げて荀を抑える風潮があるのは荀子の高い理論性が俗受けしないからである。孟子は弁舌に巧みなところがあり、その理論性は必ずしも高くないのかえって俗受けする。

『荀子』儒效篇に「武王崩じ成王幼なり、周公、成王を屏けて武王を及<sub>レ</sub>ぎ、以て天下を屬せしは、天下の周に倍<sub>レ</sub>くを惡<sub>レ</sub>めばなり」「天子なる者は少を以て當るべからざるなり、假攝を以て爲すべからざるなり、能なれば則ち天下之に歸し、不能なれば天下之を去る。是を以て周公、成王を屏けて武王を及<sub>レ</sub>ぎ、以て天下を屬す、天下の周を離るるを惡めばなり」とある。荀子が周公を尊ぶのは、天下の安定に功があったからであり、周王朝を存続せしめたからであった。この思想は、大有為の帝王による天下の安定と漢民族王朝の存続を理想とする李卓吾の考えとよく一致している。周公を尊ぶ理由はここではきわめて政治的現実的である。同じく儒效篇に、「客道<sub>レ</sub>へる有り、曰く、孔子曰く『周公

は其れ盛んなるかな。身貴くしていよいよ恭しく、家富みていよいよ儉に、敵に勝ちていよいよ戒しむ」とある。この孔子の言葉は、周公を身分が貴くなるにしがって謙虚になつていった人格者とみる倫理的評価である。これについて、荀子は、「周公の行」でもなく「孔子の言」でもないと否定する。周公は天子の位につき諸侯は堂下に趨走したのであつて決して「恭」ではなかつたというのである。また天下を兼制して七十一国を立て周室の一族中五十三人を頭諸侯としたほどで、決して「儉」ではなかつたという。周公の偉大さを、成王を立てて自らは摂政の地位にいたことにもみるのは倫理主義的評価であるが、歴史的現実とかけ離れている。右にあげた客のいう孔子の言葉は荀子にとつて俗論にすぎなかつた。そしてそれは李卓吾にとつても俗論であつたにちがいない。

墨子について、孟子は「墨子は兼愛す、是れ父を無みするなり」(藤文公下60)とあるようにその博愛主義を倫理的に批判するのみである。荀子は「天下を一にし国家の權稱を建つるを知らず」(非十二子篇)というように、墨子は天下国家を治める道知らぬという政治的な批判である。「墨子の非樂は則ち天下を亂れしめ、墨子の節用は則ち天下を食ならしむ」(富国篇)などともいい、その理論性は孟子を超えている。李卓吾は、孟子の説く墨子排擊論を俗論とみ、荀子の論をよしとするのである。要するに、天下を治めるため社会的規制力としての「礼」を重んずる荀子の理論を孟子の倫理主義的な理論に優るとみるのが李卓吾であつた。

孟子について。

① 李生曰、孟氏之學、識其大者、眞若登孔子之堂而受其衣鉢也、其足繼孔聖之傳、無疑、(卷32、孟軻)

孟子は孔子の堂に登つてはいても室に入つていない。したがつて以下は、性善説の批判にはじまる孟子論となつてゐる。

② 其言性善亦甚是、然至盡排衆説、猶未免下執定説以勝己見、而欲以死語活人也、(同上)

その性善説も一応肯定できるが、他の諸説をすべて排撃してしまい、定説として自己の性善説のみを主張する点を難じてゐる。「世紀列傳總目前論」に「定論無し」と論じていた(一)、參照 ことの延長である。卓吾は陽明学の無善無惡説の流れの上にいるからである。

③ 夫人本至活也、故其善爲至善、而其德爲明德也、至善者無善無不善之謂也、惟無善無不善、乃爲至善、惟無不可無不可、始爲當可耳、若執一定之説、持一定死本、而欲印行以通天下後世、是執一也、執一便是害道、孟氏已自言之矣、(同上)

孟子の性善説は一を挙げて百を廢し道を賊うものであること自らの言う如くであり、無善無惡説は一定不変の善を認めないから融通無碍なのであつた。

④ 惟夫子之善言性也、曰「性相近也、習相遠也」(陽貨篇)「上知與下愚不不移」(同篇)、不執一説便可通行、不執一定死法便足活世、故曰孔子其太極乎、萬世之師之也宜也、(同上)

孟子の性善説に対して、孔子の性説は融通無碍なところがあり、一説に固執していないから活法である。荀子の性悪説もこれに固執すれば死法となるであろうが、孔子の性説は、性善、性悪、有善有悪、無善無悪のいずれにも転化し得る可能性をもっていることで万世の師たり得るのである。

⑤ 孟子知<sub>レ</sub>尊<sub>二</sub>夫子<sub>一</sub>、而願<sub>レ</sub>學<sub>レ</sub>之也亦宜也、然以爲<sub>レ</sub>賢<sub>二</sub>於堯舜<sub>一</sub>、以爲<sub>二</sub>生民未<sub>レ</sub>有<sub>一</sub>、則亦不<sub>レ</sub>自知<sub>二</sub>其言之過<sub>一</sub>矣、(同上)

孟子が孔子を堯舜よりも賢るとしたことは朱子に受けつがれ、「蓋し堯舜、天下を治め、夫子又其の道を推して以て教を萬世に垂る。堯舜の道、孔子を得るに非ずんば則ち後世亦た何の據る所あらんや」(公孫丑上25、朱注)というように「垂教」の功を贊美するようになった。

「其の功反つて堯舜より賢る者有り」(中庸章句序)というのも同様の趣旨である。朱子は、孔子がその位を得なかつたけれども、往聖を継ぎ來学を開くという教学的な功において堯舜にも賢るとした。政治的な事功よりも垂教の功に重点を置く評価である。

⑥ 夫孔子自謂「好<sub>レ</sub>古敏求」(述而108)「學而後知<sub>レ</sub>之者矣」(季氏88)、乃堯舜性<sub>レ</sub>之也、何易<sub>レ</sub>賢<sub>レ</sub>也、若謂<sub>二</sub>學<sub>一</sub>作用<sub>一</sub>而言<sub>レ</sub>、則孔子之學措、分明是舜以下聖人之學措也、觀<sub>二</sub>其夢<sub>一</sub>寐周公<sub>一</sub>可見矣、夫周公且非<sub>二</sub>舜比<sub>一</sub>也、而况堯乎、……而以爲<sub>レ</sub>賢<sub>二</sub>於堯<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>過<sub>レ</sub>情乎、

然此猶可<sub>レ</sub>委<sub>レ</sub>曰<sub>二</sub>弟子互相神<sub>一</sub>聖其師<sub>一</sub>云耳(同上)  
孔子を「学知」の人、堯舜を「生知」の人とみる限り、堯舜が賢ることというまでもない。孔子がその位を得ず、天下の政治には何の功績も

なかつたことが堯舜はもとより周公にも及ばない理由となっている。政治に対して教育学問の優位性を打ちだしたのが朱子学であるとすれば、李卓吾は再びそれを安民の政治こそ教学に勝ると考えた。このように価値を転換すれば、孔子は堯舜に賢ると主張することは実情に全く合っていない。弟子からみてその師を神聖視するということであるにすぎない。孔子は堯舜に劣るといふ思想は、既に陽明が「堯舜萬鎰」(孔子九千鎰)(傳習錄卷上、108條)と表現している。経世の能力、太平を致した功績において儒臣が大臣・名臣以下であるとすると蔵書の見方は陽明に淵源するといつてよい。

以上の観点から孟子の思想を検討するとき、その王道・霸道の区別がもっとも問題となる。

⑦ 乃王霸之辨、則舛謬不<sub>レ</sub>通甚矣、夫稱<sub>二</sub>天下之所<sub>一</sub>歸往<sub>一</sub>曰<sub>レ</sub>王、前<sub>レ</sub>此而王者有<sub>レ</sub>三、故曰<sub>二</sub>三王<sub>一</sub>、王者不<sub>レ</sub>足<sub>レ</sub>爲<sub>二</sub>天下歸往<sub>一</sub>、則方伯連帥修<sub>二</sub>其職業<sub>一</sub>、佐<sub>二</sub>王者<sub>一</sub>以定<sub>二</sub>諸侯<sub>一</sub>、寧<sub>二</sub>一天下<sub>一</sub>、於是始稱<sub>二</sub>方伯之任<sub>一</sub>、故謂<sub>二</sub>之伯<sub>一</sub>、言<sub>二</sub>其能任<sub>二</sub>伯兄之事<sub>一</sub>、率<sub>二</sub>諸兄弟<sub>一</sub>以宗<sub>レ</sub>周、無<sub>レ</sub>敢相攻伐<sub>レ</sub>也、此其借<sub>レ</sub>之之力、固所<sub>二</sub>以修<sub>二</sub>方伯之職<sub>一</sub>、非<sub>二</sub>分外學<sub>一</sub>也、何以得<sub>二</sub>罪於三王<sub>一</sub>乎、吾以爲<sub>二</sub>正有<sub>レ</sub>功<sub>一</sub>於三王者、故爲<sub>二</sub>三王<sub>一</sub>易、爲<sub>二</sub>五伯<sub>一</sub>難、(同上)

王者に天下を支える力がないときは覇者がこれを佐けて天下を安定させるという考えは、聖主・賢主がいなくには大臣が代つてその任に当るとする(世紀列傳總目後論)のと同様である。頼山陽『日本外史』の源氏論贊にいう。

夫れ王家自らその権を放失して、而もこれを収むることあるなし。民安んぞ倚る所あらんや。ここにおいて、王族のその器に任ふる者、代つてこれを操り、以て天下を宰す。亦た已むを得ざるの勢なり。源氏は清和の胄を以て、世々王事に勤勞し、以て頼朝に至り、経管艱苦して、大業を刱建し、以て天下の小康を致せり。而して敢て僭踰せず、その跡を恭順にす。また再伝して乃ち亡ぶ。天未だ源氏の福を艾さざるなり。ここを以て、足利氏・新田氏、皆、清和の源を以て、更々起つて天下に宰たり。而して皆上將を以て、代つて國權を操り、以て天子に服事すること、頼朝の故を襲ぐに非ざる者なし。則ちこれ頼朝、天下万世のために已むを得ざるの事を創め、以て踰ゆべからざるの限を立つ。而して君臣の際、而ながらその宜しきを得たるなり。然らずんば、焉んぞ莽・操・懿・卓、踵を我が國に接せざるを知らんや。頼朝、天下に功德あること、その父祖に勝ると曰ふと雖も、可なり。(岩波文庫「日本外史」上、221—222頁)

頼朝の功を認める頼山陽の考え方は、覇者の功を認める李卓吾のそれと奇しくも一致している。武力による外、天下を安んずる方策は歴史にはなかつたことを両者はよく知っていた。

孔子は管仲の功を認めていたとする理論をここから展開していく。

⑧ 夫子曰、「微<sub>二</sub>管仲<sub>一</sub>、吾其披髮左衽矣、一匡天下<sub>一</sub>、民到<sub>二</sub>于今<sub>一</sub>受<sub>二</sub>其賜<sub>一</sub>」(憲問<sub>34</sub>)、二百餘年之周、借<sub>レ</sub>是以延長不<sub>レ</sub>滅、誰之功耶、而以謂<sub>レ</sub>「無<sub>レ</sub>道<sub>二</sub>桓文之事<sub>一</sub>」(梁惠王上<sub>7</sub>)可歟、蓋孟氏徒知<sub>二</sub>

夫子「小<sub>二</sub>管仲之器<sub>一</sub>」(八佾<sub>62</sub>)、不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>夫子實心<sub>二</sub>服管仲之功<sub>一</sub>也、其小<sub>二</sub>仲之器<sub>一</sub>者、亦大概爲<sub>二</sub>門弟子<sub>一</sub>云耳、(同上)

周王朝がの祚を延長し得たのは覇者の功であり、夷狄に併呑されずに済んだことを卓吾はもつともよしとしている。管仲については、劉向の項に

管仲相<sub>レ</sub>桓、所謂首任<sub>二</sub>其事<sub>一</sub>者也、從<sub>レ</sub>此五霸迭興、更相雄長、夾<sub>二</sub>輔王室<sub>一</sub>、以藩<sub>二</sub>屏周<sub>一</sub>、百足之虫、遲遲復至<sub>二</sub>二百四十餘年者<sub>一</sub>、皆管仲之功、五霸之力也、(卷37)

という。卓吾は漢民族の中心に王室をおき、それが微力で象徴的なものであるにすぎなくても天下の統一のために役立つことを知っていた。覇者の力によってしばしの間でも戦乱を治めることができるなら、それは病に臥した父母に代つて賢子が家督を継いで父母の任を行なうのと同様に、きわめて望ましいことなのであった。

蓋是時周室既衰、天子不<sub>レ</sub>能<sub>下</sub>操<sub>二</sub>禮樂征伐之權<sub>一</sub>、以號<sub>中</sub>令諸侯<sub>上</sub>、故諸侯有不<sub>レ</sub>令者<sub>一</sub>、方伯連帥率<sub>二</sub>諸侯<sub>一</sub>以討之、相與尊<sub>二</sub>天子<sub>一</sub>而協<sub>二</sub>同盟<sub>一</sub>、然後天下之勢復合<sub>二</sub>于一<sub>一</sub>、此如<sub>レ</sub>父母臥<sub>レ</sub>病、不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>事<sub>二</sub>事<sub>一</sub>、羣小搆<sub>レ</sub>爭、莫<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>禁阻<sub>一</sub>、中有<sub>二</sub>賢子<sub>一</sub>、自爲<sub>二</sub>家督<sub>一</sub>、遂起而身<sub>二</sub>父母之任<sub>一</sub>焉、是以名爲<sub>二</sub>兄弟<sub>一</sub>、而其實則父母也、雖<sub>レ</sub>若<sub>レ</sub>侵<sub>二</sub>父母之權<sub>一</sub>、而實父賴<sub>レ</sub>之以安、兄弟賴<sub>レ</sub>之以和、左右童僕諸人賴<sub>レ</sub>之以立、則有<sub>レ</sub>勞<sub>二</sub>于厥家<sub>一</sub>大矣、(同上)

以上、卓吾は孟子の性善説を批判し、孔子の絶対化を否定し、王覇の辨に反対した。この三つのことは朱子学の基本理論であるから、儒

臣傳の基調が朱子学批判であることはきわめて明瞭である。

## 二、不踐迹

孟軻の項には樂克(樂正子)論が附してある。孟子が樂正子の人柄を「善人也信人也」(盡心上)と評したことから卓吾は「善人」を論じて狂者、狷者に及んでいる。「論語」には善人について「不踐迹」(先進)といっている。卓吾は前人の迹を踏まない独行の精神を説く。

① 夫人之所<sub>レ</sub>以終不<sub>レ</sub>成者、謂<sub>レ</sub>其效<sub>レ</sub>嚮學<sub>レ</sub>步、徒慕<sub>レ</sub>前人之迹爲<sub>レ</sub>也、……今之踐<sub>レ</sub>迹者、皆嬰兒之類、須賴<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>人在<sub>レ</sub>前爲<sub>レ</sub>之指引<sub>レ</sub>者也、非<sub>レ</sub>大人事<sub>レ</sub>也、夫大人之學、止<sub>レ</sub>於至善、至善者無善之謂、無善則無<sub>レ</sub>迹、尚如何而踐<sub>レ</sub>之、然則非<sub>レ</sub>但<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>必踐<sub>レ</sub>、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>踐、不<sub>レ</sub>當<sub>レ</sub>踐、雖<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>踐<sub>レ</sub>之而不<sub>レ</sub>得焉者也、夫孔子非<sub>レ</sub>迹乎、然而孔子何迹也、今之所<sub>レ</sub>謂師弟子、皆相循而欲<sub>レ</sub>踐<sub>レ</sub>彼迹<sub>レ</sub>者也、可<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>大哀<sub>レ</sub>乎、(卷37)

前人の跡を踏まないというのは、前人の跡はすでに過去のものであって現在の状況下でそのまま実践できることではないからである。至善は一定の善を指すのではなく、時と場合にに応じて変化するものである。つまり無善であるから、一定の形式をもたない。したがって孔子の行動形式であっても、現在の人がそれをそのまま実行に移すことはできず、各人が至善の道を自ら求めなければならない。孔子を真似ることは本来できないことであるのに孔子の行動形式を真似ようとするのはまことに哀しむべき風潮なのである。

以上のような人真似人種に対して「善人」は「自然體<sub>二</sub>合至善之初<sub>一</sub>、

生來便自不肯依<sub>レ</sub>人脚跡<sub>一</sub>、作<sub>レ</sub>轅下之駒<sub>一</sub>」といった人物であるから、孔子はこれを称揚して「善人吾不<sub>レ</sub>得而見<sub>レ</sub>之矣」(述而)といった、と卓吾はいう。

② 自<sub>レ</sub>今觀<sub>レ</sub>之、聖人者、中行<sub>レ</sub>之狂狷也、君子者、大而未<sub>レ</sub>化之聖人也、善人者、狂士<sub>レ</sub>之微稱也、有<sub>レ</sub>恒者、狷者<sub>レ</sub>之別名也、是皆信心人也(同上)

卓吾の解釈によれば、人間の生れつきには陽的性格と陰的性格とがあり、これを変えることはできない。したがって、陽の人は狂者となり陰の人は狷者となる。聖人とは狂者または狷者の性格をもちつつ中行を得た人である。狂でも狷でもない中行の人があるのでない。卓吾の人間観は性格学的であって無性格な人間を認めない。君子とは聖人に次ぐ人を指し、善人は狂者、有恒者は狷者である。

「善人」について朱注には「善人質美而未<sub>レ</sub>學者也、程子曰、踐<sub>レ</sub>迹如<sub>レ</sub>言<sub>レ</sub>循<sub>レ</sub>途守<sub>レ</sub>轍、善人雖<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>必踐<sub>レ</sub>舊迹<sub>一</sub>、而自<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>惡、然亦不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>入<sub>レ</sub>聖人之室<sub>一</sub>也」とあって、何よりも「學」がないことが欠点とされている。これに較べれば卓吾による善人の評価は高い。「学」はなくとも、「自然」に至善に合致しており、しかも何よりも人真似しないことが立派なのである。後天的なものよりも先天的なものを高く評価するのが李卓吾である。彼の人物論は一種の天才論ともいえるべきものである。

「不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>中行<sub>レ</sub>而與<sub>レ</sub>之、必也狂狷乎」(子路)の朱注には「狂者志極高而行不<sub>レ</sub>掩、狷者知未<sub>レ</sub>及而守有<sub>レ</sub>餘」とあって、狂者狷者は道に進

むことができるとする。朱子は狂狷を善人の上に置くのである。また「有恒者」(述而<sup>12</sup>)について朱注には「有恒者之與<sup>13</sup>聖人、高下固懸絶矣、未<sup>14</sup>有<sup>15</sup>不<sup>16</sup>自有<sup>17</sup>恒而能至<sup>18</sup>於<sup>19</sup>聖<sup>20</sup>者也」とある。朱子によれば、有恒者は聖人とはかなりの距離を隔てていることになり、卓吾のいうように狷者の別名ではない。

卓吾が、善人・有恒者を狂者・狷者のこととする解釈は朱子の解釈に異議を申し立てていることになるのであるが、必ずしも勝手な解釈であるのではない。孔安國は「善人不<sup>21</sup>但循<sup>22</sup>追舊迹<sup>23</sup>而已、亦多少能創業、然亦不<sup>24</sup>能<sup>25</sup>入<sup>26</sup>於<sup>27</sup>聖人之奥室<sup>28</sup>」<sup>29</sup>と云って、善人の「創業」の能力を認めていて李卓吾の解釈の先駆となっている。荻生徂徠は朱子の「善人」の解釈を否定して孔安國の解釈を採用し次のようにいう。

蓋孔子嘗以<sup>30</sup>聖人<sup>31</sup>並言<sup>32</sup>(述而<sup>33</sup>)に「子曰、聖人<sup>34</sup>吾不<sup>35</sup>得<sup>36</sup>而見<sup>37</sup>之矣、得<sup>38</sup>見<sup>39</sup>君子者、斯可矣、子曰、善人<sup>40</sup>吾不<sup>41</sup>得<sup>42</sup>而見<sup>43</sup>之矣、得<sup>44</sup>見<sup>45</sup>有恒者、斯可矣」とあって、聖人と善人とを並列していることを指す、可<sup>46</sup>見<sup>47</sup>豪傑之士如<sup>48</sup>管仲輩<sup>49</sup>是也、故孔安國以<sup>50</sup>創業<sup>51</sup>言之、……如<sup>52</sup>管仲爲<sup>53</sup>仁於天下<sup>54</sup>、不<sup>55</sup>循<sup>56</sup>聖人之迹<sup>57</sup>、變化縱横、或似<sup>58</sup>能入<sup>59</sup>聖人之闕奥<sup>60</sup>、故孔子斷以<sup>61</sup>不<sup>62</sup>入<sup>63</sup>室耳、如<sup>64</sup>管仲輩<sup>65</sup>、亦有<sup>66</sup>其道<sup>67</sup>、故子張以<sup>68</sup>善人之道<sup>69</sup>爲<sup>70</sup>問、如<sup>71</sup>孟子「可<sup>72</sup>欲<sup>73</sup>之謂<sup>74</sup>善<sup>75</sup>(盡心上<sup>76</sup>)、亦謂<sup>77</sup>其爲<sup>78</sup>天下之人所<sup>79</sup>好也、五霸假<sup>80</sup>仁、故置<sup>81</sup>諸信之下<sup>82</sup>、大氏後世說<sup>83</sup>古書<sup>84</sup>、皆作<sup>85</sup>窮措大解<sup>86</sup>、可<sup>87</sup>笑<sup>88</sup>之甚、(論語微<sup>89</sup>子張問善人之道<sup>90</sup>)章、先進<sup>91</sup>)

徂徠は「善人」を管仲の如き人に当てる。「管仲之器小哉」(八佾<sup>92</sup>)に

ついで「故孔子與<sup>93</sup>其仁<sup>94</sup>而小<sup>95</sup>其器<sup>96</sup>、蓋惜<sup>97</sup>之也、亦自道也、夫孔子小<sup>98</sup>之、而終不<sup>99</sup>言<sup>100</sup>其所<sup>101</sup>以<sup>102</sup>小<sup>103</sup>之、可<sup>104</sup>以<sup>105</sup>見<sup>106</sup>已<sup>107</sup>」(論語微<sup>108</sup>)といい、孔子が管仲の器たることを認めた上で「小哉」といったと解する。文字通りに管仲の器を小さいと解釈するのは微言を知らず、古文の表現法を理解しないものだという。また「孔子之取<sup>109</sup>管仲<sup>110</sup>、以<sup>111</sup>其仁<sup>112</sup>而已矣」(論語微<sup>113</sup>問<sup>114</sup>子貢曰管仲非仁者與<sup>115</sup>)<sup>116</sup>章)といひ、徂徠が管仲を高く評価すること李卓吾に近い。また「且管仲之前無<sup>117</sup>霸<sup>118</sup>、霸自<sup>119</sup>管仲<sup>120</sup>始<sup>121</sup>、豈非<sup>122</sup>豪傑之士<sup>123</sup>邪<sup>124</sup>」(同上)という。「不<sup>125</sup>踐迹<sup>126</sup>」という創業の精神をもつ人を尊重するのもまた李卓吾と同様である。

李卓吾はいう。

③ 學者不<sup>127</sup>識<sup>128</sup>善人之實<sup>129</sup>、乃以<sup>130</sup>廉潔退讓篤行謹默之士<sup>131</sup>當<sup>132</sup>之、是入<sup>133</sup>鄉愿之室<sup>134</sup>而冒焉以爲<sup>135</sup>登<sup>136</sup>善人之堂<sup>137</sup>也、一何視<sup>138</sup>善人之淺哉<sup>139</sup>(樂克論)

「善人」は郷原をはるかに越えた狂者である。「管夷吾狂之魁也」(同上)というから、「善人」を管仲に当てる点で李卓吾と徂徠はよく一致し、安民の政において実功を挙げたか否かによって人物を評価すること、両者は完全に一致している。孟子や朱子は孔子を絶対化し、王霸の区別を極論するため管仲を貶するが、卓吾や徂徠はともに孔子を絶対化せず、覇道の歴史的意義を認めるが故に管仲を褒めるのである。卓吾も徂徠も荀子を孟子よりも重んずる。朱子学の道統論を唯一絶対のものとしなければ、管仲や荀子を正当に評価することが可能となる。



卓吾は狂者・狷者の語によって古今の人物を評価する。たとえば、堯・文王は狂者、舜・禹・湯・武は狷者、莊子・列子は道家の狂、曹操・汲長孺は道家の狷である。荀子は聖門の狂、揚雄は聖門の狷である。「韓子何人而遽指其醇疵哉」（同上）というのは、孟子を「醇乎醇者也」、荀子と揚雄を「大醇而小疵」と評する韓愈に対する批判であり、「孟子集注序説」にこれを引用した朱子に対する批判であり、そして何よりも前人の迹を踐むばかりで独立の精神に乏しい明代朱子学者を批判しているといわなければならない。

### 三、徳業儒臣たち

徳業儒臣のなかで李卓吾が論評を加えた人人について検討しておく。王通については「文中子於道稍有見、其自負亦不小」としながらも「學未離門戸、教不出垣牆」と評する。王通が周公の礼樂を以て当時の天下を治めようとし、孔子のみを法とし井田・封建・肉刑を復すべきものとしたからである。「一步一趨、舍孔子無足法者」、然則使通而在、猶不能致治平、况其徒乎」というように、孔子の迹のみを踐もうと努めていて、創業の精神に欠けていることを批判したとみてよい。

胡瑗（安定）の伝は宋史儒林傳（卷42）の抜萃であるが、最後に次のような逸話を記している。

陳瓊問徐積「佛氏有悟門、儒者有否」積曰「有、積從安定先生二學、先生晚畜二姬、一日延積中堂、二姬侍側、積請於

李氏藏書について（三）（山下）

先生曰「或有問者、何以告之」先生曰「莫安排」

胡瑗といえ、程頤（伊川）の師としてその「顔子好學論」を認めた人物である。徐積は瑗の高弟であって『荀子辯』を著し、性惡説の非を述べている。謹嚴な程伊川と、荀子を非難する徐積とを擲論するつもりでこの逸話を録したのかもしれない。

李生曰、不安排正安排也、胡安定尚末夢見安定在、况徐積乎、（卷32）

の評語がある。

楊時については「李生曰、此豈所以稱時乎、大才卓識、有用之道學也」とある。「世紀列傳總目後論」で邵雍、程頤、楊時を古の大臣にも比すべき人物と評していたが、特に楊時（龜山）を好んだことが分かる。楊時の伝に「金兵初退、議者欲割三鎮以講和、時又極言其不可」とあるように夷狄への断乎たる態度がみえる。また伝の末に「朱熹曰、龜山天資高、朴實簡易、然所見一定、更不須窮究」と朱子の評語を載せている。「簡易」であることによって時の変化によく対応し得たこと、それが卓吾の好尚に合致したのであろう。大臣では因時大臣が第一であった。夷狄から中国を護ること、そして政策が時に応じて適切であること、これが卓吾の理想とする政治家であった。

### 九、義利の辨批判（儒臣傳德行門中）

徳業儒臣を伝したあとに「徳業儒臣後論」があり、無為、義利、有為等の問題が論ぜられる。

- ① 李生曰、聖人之學「無爲而成」者也、然今之言「無爲者、不<sub>レ</sub>過<sub>レ</sub>」曰「無心<sub>二</sub>焉耳、夫既謂<sub>二</sub>之心<sub>一</sub>矣、何可<sub>レ</sub>言<sub>レ</sub>無也、既謂<sub>二</sub>之爲<sub>一</sub>矣、又安有<sub>二</sub>無心之爲<sub>一</sub>乎、(徳業備臣後論)

「無爲而成」は中庸(26章)の語であるが老子の「無爲而無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>爲」(37、48章)とつながる。人為的、作爲的に物事を為すのでなく、きわめて自然に為すことよって事が成就することをいう。これが老子の道の理想であり、天下をよく治める方法でもある。中庸にもこれと似た思想が入り込んでいるわけで、卓吾はその意味でこれを「聖人之學」とするのである。まず無爲は無心の意ではないとする。無心であるなら、農夫なら田を荒すし、工人ならその器がゆがむであろうし、学者なら業を廢するに至るのである。また「無心」を「無私心」と解する者があるがこれは眞の無心ではないという。

- ② 夫私者人之心也、人必有<sub>レ</sub>私而後其心乃見、若無<sub>レ</sub>私則無<sub>レ</sub>心矣、(同上)

田を作るものは秋の収穫を私のものとするからこそよく働き、家を治める者は倉に積むものを私のものとするからこそよくつとめ、学者は出世の道を私のものとするからこそ卒業にはげむ。人官につけるのに禄を私させなければ召しても誰もやってこない。高い爵位がなければ、いくら勸めても来てはくれない。孔子のような聖人でも、もし「司寇に任じ、宰相の仕事を取りしきることがなければ一日も魯の国にその身を落ちつけることはできなかった。

- ③ 此自然之理、必至之符、非<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>以架空而臆説<sub>一</sub>也、然則爲<sub>二</sub>無私之

説者、皆畫餅之談、觀場之見、但令<sub>二</sub>隔<sub>レ</sub>壁好聽<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>管<sub>二</sub>脚根虛實<sub>一</sub>、無<sub>レ</sub>益<sub>二</sub>於事<sub>一</sub>、祇亂<sub>レ</sub>聰耳、不<sub>レ</sub>足<sub>レ</sub>采也、(同上)

仕事や労働には必ずその対価があり、その利を私のものすることができるからこそ人は働くのだという思想は人間の自然な功利心を認めていて滅私奉公の立場ではない。政治の場面においては、滅私ということは古来成立しなかった。しかも無私思想は、朱子が道心を「天理之公」人心を「人欲之私」とみて、道心が一身の主となり人心がその命を聴く、すなわち公が私に勝つべきことを主張している(中庸章句序)のと、見事に対立するものである。朱子の公私論は実は倫理的次元の問題であって、たとえば禄を受けながらその職務に怠慢であるのは私心が勝つことになるということであって、必ずしも無禄、無償の奉公を説いているとは言えない。しかし、この倫理的な公私論がそのまま現実の政治的経済的社會に適用されてその「私」が全く顧みられなくなるというおそれもある。それに対して卓吾は、「私」あるいは「私心」は決して無にすることはできないことを明確に主張している。無為は以上のように無心でもなく無私心でもない。人として必ず有って「心」や「私心」を強いて無くそうとつとめるのは、むしろ作爲的であって自然の理に背き、無為の理想に反するのである。(公私の問題については拙稿「皇帝の家事」、中哲文学会報、第6号、一九八一、参照)

- ④ 公が義で私利だとすれば、公が私に勝つのは利の否定であり、私利が公に勝つのは義の否定である。そこで義と利の問題となる。
- 故繼<sub>レ</sub>此而董仲舒有<sub>二</sub>「正義明道」之訓<sub>一</sub>焉、張敬夫有<sub>二</sub>「聖學無

所<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>而爲<sub>レ</sub>之」論（同上）

董仲舒も張栻もこの「無私」の説を受け継いで利を否定している、という。董仲舒についてはすでに(四)に述べた。張栻の言葉は、「孟子講義序」(南軒文集、卷14)にある。

② 學者潛<sub>三</sub>心孔孟<sub>一</sub>、必得<sub>三</sub>其門<sub>二</sub>而入、愚以爲<sub>レ</sub>莫<sub>レ</sub>先<sub>レ</sub>於義利之辨<sub>一</sub>、蓋聖學無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>而然也、無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>而然者、命之所<sub>三</sub>以<sub>二</sub>不<sub>レ</sub>已<sub>一</sub>、性之所<sub>三</sub>以<sub>二</sub>不<sub>レ</sub>偏<sub>一</sub>、而教之所<sub>三</sub>以<sub>二</sub>無<sub>レ</sub>窮也、凡有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>而然者、皆人欲之私、而非<sub>三</sub>天理之所<sub>レ</sub>存<sub>一</sub>、此義利之分也、(孟子講義序)

張栻は義利の辨を学者の第一に心掛くべきこととする。無為は天理の公、有為は人欲の私であって、天理は義、人欲は利であるとし、朱子と同様に天理を存して人欲を去る(義を存して利を去る)ことを主張している。張栻の「無為」は無私であり無私心であり無利であって、私は、否定すべき人欲と同じである。朱子は中庸の「無爲而成」の注に「以<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>彊<sub>レ</sub>而言也」と注するが、これは張栻が「教之所<sub>三</sub>以<sub>二</sub>無<sub>レ</sub>窮<sub>一</sub>」というのとつながっている。したがって張栻を批判することはそのまま朱子を批判していることになる。

さらに張栻は義利の辨を王霸の辨に推し及ぼしている。

③ 王者所<sub>レ</sub>以<sub>二</sub>建<sub>三</sub>立邦本<sub>一</sub>、垂裕無<sub>レ</sub>彊<sub>一</sub>、以<sub>レ</sub>義故也、而伯者所<sub>レ</sub>以<sub>二</sub>陷<sub>三</sub>溺人心<sub>一</sub>、胎<sub>レ</sub>毒後世<sub>一</sub>、以<sub>レ</sub>利故也、孟子當<sub>三</sub>戰國橫流之時<sub>一</sub>、發<sub>レ</sub>揮天理<sub>一</sub>、遏<sub>三</sub>止人欲<sub>一</sub>、深切著明、撥<sub>レ</sub>亂反<sub>レ</sub>正之大綱也(同上)

張栻は、名位・貨殖を望むことのみが利であるのではなく、「斯須之頃、意之所<sub>レ</sub>向、一涉<sub>三</sub>於有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>爲<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>淺深之不<sub>レ</sub>同、而其徇<sub>レ</sub>己自

李氏藏書について(三)山下

私則一而已」(同上)といって、いささかでも為す所有らんとすればそ

れを自私自利だとして否定する。学者は志を立て持敬を本として修養につとめ「利欲」を去るべしという。これは、「己を治める」という士人の倫理的な修養段階としては意味なしとしない。しかしこれを安民・治国・平天下のためにすべての民衆に及ぼすのであれば、それは結果として民衆の利、民衆の生活・生命そのものを「私」として否定し去ることにつながる虞がある。しかし張栻は「嗟乎、義利之辨大矣、豈特學者治<sub>レ</sub>己之所<sub>レ</sub>當<sub>レ</sub>先<sub>一</sub>、施<sub>三</sub>之天下國家<sub>一</sub>也」(同上)として、天下を治めるのに、その利を全く否定しようとしている。これは倫理優先の政治論であり、倫理と政治の混濁であり、政治論としては全くの幻想に属する。張栻はかくて王霸の辨と義利の辨とを一つにつなげ、王者は義、覇者は利と峻別し、天理と人欲の論で王・霸を割切ってしまった。利を否定することから管仲の功を全く否定することになる。李卓吾が反撥するのは当然であった。

④ 夫欲<sub>レ</sub>正<sub>レ</sub>義、是利<sub>レ</sub>之也、若不<sub>レ</sub>謀<sub>レ</sub>利、不<sub>レ</sub>正<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>矣、吾道苟明、則吾之功畢矣、若不<sub>レ</sub>計<sub>レ</sub>功、道又何時而可<sub>レ</sub>明也、(徳業儒臣後論)

まず董仲舒の言に反対し義と利の一致を主張している。ついで張栻の論を批判する。

⑤ 今日<sub>三</sub>聖學無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>爲<sub>一</sub>、既無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>矣、又何以爲<sub>レ</sub>聖爲<sub>レ</sub>乎、夫子曰「仁者先<sub>レ</sub>難<sub>レ</sub>而後<sub>レ</sub>獲」(雍也)言<sub>レ</sub>先<sub>レ</sub>其難<sub>レ</sub>者、其後當<sub>レ</sub>自<sub>レ</sub>獲<sub>一</sub>、非<sub>レ</sub>謂<sub>三</sub>全<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>獲<sub>一</sub>、全無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>爲<sub>一</sub>、而率爾冒<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>之也、(同上)

孔子もまた「獲」(利)を否定してはいないという。行業儒臣傳の張栻

の項にも「李生曰、嗟乎、世豈嘗有無所爲而爲之事哉、眞欺我矣」(卷35)という。『宋史』道學傳の張栻の項の末尾に「栻之言曰、學莫先義利之辨、義者本心之當爲、非有爲而爲也、有爲而爲則皆人欲非天理、此栻講學之要也」とあり、李卓吾はこれを要約して「其曰、學莫先於義利之辨、凡有所爲而爲者、皆私也、非義也、此尤其平生得意之論也」(卷35)と記する。私に人欲に利、公に天理に義という道学の図式に対する卓吾の反撥が前述の評語となっている。

⑦ 以無心及無私心、尚論無爲之學者、皆不根之論、未嘗先行之故耳。吾以爲義皇以前、未暇論矣、自舜以下、要皆有爲之聖人也、太公之富強、周公之禮樂、注措雖異、有爲均也、(德業儒臣後論)

實際に政治を行なうならば、「有爲」でなくてはならない。「無爲」の治は、自然の治であって、人の心、民の私心を認めた上で行なわれなくてはならない。私や私心や利こそ人の自然なのであるから、このよる自然を損なうことなく政治を行なうのが真の「無爲」である。私を去り人欲を否定する政治が「無爲」と名づけられるなら、それは否定されなければならない。そこで、悪しき「無爲」の否定として「有爲」が主張される。これは李卓吾一流のレトリックであり、開き直った論法である。舜より周公に至る政治は無私・無利ではなかった。「聖人之學、無爲而成者也」という書き出しでは「無爲」は良い意味に解され肯定されていたが、ここに至って「有爲」こそ正しいものとして

肯定されている。この逆転した用語法は、卓吾の真意を多少分かりにくいものになっている。

⑧ 孔子夢寐周公、故相魯三月而禮教大行、雖非黃唐以前之無爲、獨非大聖人之所作為一歟、安在乎必於無爲而後可耶、但學者不知如何爲有爲一、又如何爲無爲耳、(同上)

黃帝・堯以前の無爲の治は、舜以後孔子に至る有爲(作爲)の治とその内実においては等しいことになる。周公・孔子を「有爲」とみてもよい、しかしそれは私・利を認めた上での治であるから本質的には自然であり、したがって黃帝や堯の「無爲」の治と同質なのである。そうならば、「無爲」だけを取り上げて必ずそうあるべき至上のものとする必要はなくなる。「無爲」を説きながら、それを無私・無利と理解するような学者たちには、無爲も有爲もともにその本質を理解する能力がないのだ、という。このようにして論がすすめられるとき、やがて富強・功利を目指すことが大有爲の治となってくる。

⑨ 是故往往以大有爲之資、而不肯自竭其力、反慮人之疑其爲富強功利也、或眞得無爲之旨、又不能堅忍不用之術、輒爲有爲之業所忻艶焉、以故學不成章、無由而達、志不歸一、終難成事、則自漢文漢武而後、大抵如此矣、(同上)

大有爲の資質がありながら、富強功利の悪しき道を求めていると疑われることを慮れてその才を発揮することができなかつたり、また一方には無爲の本旨を知っていながら、その不用の術(無用之用というべきもので、自然にしたがった真に世に有用な術、無爲自然の道)をし

っかりと行なつて成果をあげいわゆる低次の有為の業を行なう者にうらやまれるようになることができない者もいる。漢の文帝・武帝以後はほぼそういうた人人しかいないのである。文帝は無為の聖人であつたが、武帝は大有為の聖人で二万余里の地を拓いた。そのため民は勞し財は傷み、それをむだ遣いと非難する声が騒然として起つたけれども、昭帝以後平帝にいたるまで武帝の余沢を受けて辺城を閉じず、兵車も用いないのに匈奴の單于は稽首して来朝した。その上易姓革命になつて後もお民はその余恵を受けて安堵した、と論ずる。有為の功業は以上のように偉大であつて無為を羨むには当たらない。

⑩ 然則今者人人固自有二段光明俊偉之業也、第牽<sub>二</sub>於意見<sub>一</sub>、狃<sub>二</sub>於成說<sub>一</sub>、必欲<sub>下</sub>補綴傳會、勉強湊合、以求<sub>二</sub>萬全<sub>一</sub>、免<sub>中</sub>譏毀<sub>上</sub>、是<sub>二</sub>以終<sub>二</sub>於無<sub>一</sub>成、有<sub>二</sub>爲無<sub>一</sub>爲皆不可焉耳、(同上)

匈奴を来朝せしめ得るような政治、たとい易姓革命が起つても民衆が安んじていられるような政治、すなわち、中華の国を守り、安民の実を得るような政治、それが大有為の政治である。したがつて董仲舒や朱子や張栻のように、利を求めず義のみを説くような道学に馴れ、それらの学者から非難されないようにとばかり努めるなら、眞の無為、眞の大有為の業を成すことができない。義利の辨や王霸の辨は、要するに君臣の義を中核とする思想であつて、義の名によつて利を否定し、覇者をもまた易姓革命を誘発する危険がある故に否定する。しかし李卓吾からみれば、利とは民衆の生活の安定であり、政治はそれを目指すべきであつた。また覇者には戦乱をおさめて民衆を安らかにした功

があり、その意味では否定すべきものではなかつた。覇者でない帝王は古来皆無であるし、また武力無くして漢民族の疆域を夷狄から守つた例もない。夷狄から中華を守ることまた君主の責任であつた。したがつて卓吾が一王朝の持統を願うのも、戦乱を嫌い安定した生活の持統を願うからであるし、また漢民族王朝の滅亡や弱体化に憤るのも、同じく漢民族の安泰を願うからである。ここに義と利の一本化がある。この観点に立てば、君臣の義を唱えるのみで利や私を否定するのは、君あつて民なき思想といわなければならぬ。無為も有為も、このような民衆の自然な願望を実現するための政治理想でなくてはならなかつた。

### 一〇、正心誠意と治国平天下(儒臣傳德行門下)

行業儒臣傳(卷33、34、35)は徳業儒臣に較べれば一段下る人人の伝である。「行業儒臣論」は徳と行の問題から説き起す。

① 或問<sub>二</sub>於予<sub>一</sub>曰、徳・行有<sub>二</sub>乎<sub>一</sub>、李生曰、何可<sub>二</sub>乎<sub>一</sub>也、夫聖人在<sub>レ</sub>上、教由<sub>二</sub>於<sub>一</sub>予、成<sub>レ</sub>徳爲<sub>レ</sub>行、二<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>則<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>矣、(行業儒臣論)

徳と行を一つにするこの論法は、陽明が知と行を一つにした知行合一の論法とよく似ている。「知行如何分得開、此便是知行的本體」(傳習錄上5)「學問之功、一則誠、二則僞」(傳習錄中「答歐陽崇一」)というように二に分けることを非、一にすることを是とする。

② 然則子之分<sub>二</sub>徳行<sub>一</sub>爲<sub>二</sub>二<sub>一</sub>何居、曰、去<sub>レ</sub>聖既遠、學務<sub>レ</sub>徇<sub>レ</sub>名、非<sub>レ</sub>名弗<sub>レ</sub>學、非<sub>レ</sub>學無<sub>レ</sub>名、以<sub>レ</sub>名爲<sub>レ</sub>學失<sub>二</sub>其本<sub>一</sub>矣、徳之與<sub>レ</sub>行、雖<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>

不<sub>レ</sub>二、又可<sub>レ</sub>得耶、且夫足<sub>レ</sub>乎己、無<sub>レ</sub>待<sub>レ</sub>於外、之謂<sub>レ</sub>德、(同上)  
 陽明は「外<sub>レ</sub>心以求<sub>レ</sub>理、此知行之所<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>二也、求<sub>レ</sub>理於吾心、此聖門知行合一之教」(傳習録中「答人論學書」といひ、知行合一の教を修する者は、「求<sub>レ</sub>功名利達之具於其外<sub>レ</sub>者」や「分<sub>レ</sub>知行<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>二兩事<sub>レ</sub>者」とは撰を異にしており、その本心の良知を致すことが知行合一である(同上)という。己の内に自足した「徳」、外に待つことのない「徳」は、知の本体たる「良知」に等しい。卓吾は、徳は行を含んでおり、君子の徳は徳行を一つにした者、小人の儒は「無<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>於心而日以號<sub>レ</sub>於人<sub>レ</sub>曰<sub>レ</sub>我能行<sub>レ</sub>道者」である、という。そこで古は徳と行とにおいて「合<sub>レ</sub>之則爲<sub>レ</sub>君子、分<sub>レ</sub>之則爲<sub>レ</sub>小人」なのであるが、今日では、その徳と行が一つであることを忘れ、「徳」といえばそこに行が含まれていることを知らないようになったので、やむを得ず、徳と行とがあることを教え、それによって徳行一体の君子たらしめんとするので、という。今日では古とちがって「分<sub>レ</sub>之則爲<sub>レ</sub>君子、合<sub>レ</sub>之則爲<sub>レ</sub>小人」(徳と行をはっきり分けて自覚し、その双方をしっかり和修めれば君子、徳と行を区別できないで、外面的に道を行ないさえすればよいとするのが小人)というように説かざるを得ないのだ、という。

③ 要使<sub>レ</sub>人務<sub>レ</sub>實學<sub>レ</sub>、道期<sub>レ</sub>心得<sub>レ</sub>、墮<sub>レ</sub>體黜<sub>レ</sub>聰、心齋坐忘、則庶<sub>レ</sub>乎不愧<sub>レ</sub>君子之儒<sub>レ</sub>、可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>列<sub>レ</sub>於德行<sub>レ</sub>之科<sub>レ</sub>矣、否則矜<sub>レ</sub>名譽<sub>レ</sub>而誤<sub>レ</sub>後儒<sub>レ</sub>、是聖門之罪人也、豈<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>痛哉、(同上)

徳行は一か二かという概念論は、古と今とで多少異ならざるを得ないことを卓吾は認めた上で、要は「實学」に務めることであり、「心得」

こそ大切だという。この論法は陽明が、「某今說<sub>レ</sub>箇知行合一<sub>レ</sub>、正是對<sub>レ</sub>病的藥、知行本體原是如<sub>レ</sub>此、今若知<sub>レ</sub>得宗旨時、即說<sub>レ</sub>兩箇亦不<sub>レ</sub>妨、亦只是一箇、若不<sub>レ</sub>會<sub>レ</sub>宗旨、便說<sub>レ</sub>一箇、亦濟<sub>レ</sub>得甚事、只是間說話」(傳習録上5)と言っているのを想起させる。卓吾が徳業儒臣、行業儒臣というように徳と行を分けているのは今日の病弊に対する薬なのであって、やむを得ぬ説き方であり、徳行の本体は本来は一つであり、その徳行の本旨が理解できていれば、徳と行を二つだといってもまた一つだといってもどちらでもよいのであり、その本旨を知らないならば、徳行を一といひ二といひてもいずれもむだ話となるのである。陽明は今日の病弊を救うために知と行は「一」といひ、卓吾は今日やむを得ず、徳と行とを分けて「二」にしたといううちがいはあるけれども、いずれも、宗旨、心得を大切に、実学を重んずる考え方である。要するに両者は物事の本質をしっかり把握することをもっとも重視する。したがって、無為というも有為というも、政治の本質や真の目的を知らぬ限りはいずれも不可であるとした「徳業儒臣後論」の結びの言葉もまた上の如くに理解してよいであろう。

末尾に「心齋坐忘」とあるのは、(一)に述べたよう荘子のな立場の表明であって、卓吾の「心得」は一か二か合か分かという概念的な議論を超えて直下に「徳行」の意味を悟るということである。心得や自得は陽明の好む言葉であった。政治論や、倫理論あるいは修養論の結末において、理論を絶した心得・会得の境地が説かれるのは陽明・卓吾に共通している。これは両者が直観的、心情的な理解をその理論の根

概としているからである。真なるものは論理的分析の彼方に厳存しており、しかもそれを丸ごと掴まなければならぬという思考である。この考え方は彼らに共通した一種の宗教的、悟道的思惟であつて、その故に理解できぬ人人に卓吾はしばしば苛立ち激情的になるのである。

行業儒臣には、漢唐の人物も多く録せられてはいるが、論評はなく、司馬光、呂公著、張栻、陸九齡、眞徳秀などを挙げてはいる。

司馬光について、

① 唐肅宗之語<sub>三</sub>房瑄<sub>一</sub>曰「六軍之命方急、無<sub>レ</sub>財則散、卿惡<sub>三</sub>第五琦<sub>一</sub>可也、何所<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>財」瑄遂不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>對、(卷34、司馬光論)

という話をまず記している。これは国の財政的基盤の重要性を指摘しているのである。この見地から司馬光を論評する。

② 光謂<sub>三</sub>「安石不<sub>レ</sub>曉<sub>三</sub>理財<sub>一</sub>」可也、而謂<sub>三</sub>「不<sub>レ</sub>加<sub>レ</sub>賦而用足、不<sub>レ</sub>過<sub>三</sub>設<sub>レ</sub>法陰奪<sub>三</sub>民利<sub>一</sub>、其害甚<sub>レ</sub>於加<sub>レ</sub>賦」以<sub>レ</sub>此謂<sub>三</sub>「桑弘羊欺<sub>三</sub>武帝<sub>一</sub>帝之言<sub>上</sub>」則可<sub>レ</sub>笑甚矣、夫武帝豈易<sub>レ</sub>欺者哉(同上)

司馬光の傳は宋史(卷88)の引用であるが、「王安石曰、國用所<sub>レ</sub>以不<sub>レ</sub>足、以<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>得<sub>三</sub>善理<sub>レ</sub>財者<sub>一</sub>」の文に「是」と注している。また「光曰、善理<sub>レ</sub>財者、不<sub>レ</sub>過<sub>三</sub>頭會箕斂<sub>一</sub>耳、安石曰、不<sub>レ</sub>然、善理<sub>レ</sub>財者、不<sub>レ</sub>加<sub>レ</sub>賦而國用足」の後に卓吾は「是是、但安石未<sub>レ</sub>是耳」と注している。王安石が「理財」といつているのは、現状の経済政策のままで増税するのではなくて、民力を強化し、生産を増加する方策をとれという主張であつて、卓吾はそれを肯定している。司馬光が善く財を理める者は

「頭會箕斂」(苛税)するにすぎないと論じたのに対して安石が反論したことをもっともよしとした。安石の主張あるいは意図はよかつたけれども、実際の政策(新法)はよくなかつた、したがつて安石は結局のところ理財に明らかでなかつたというのである。「光曰、天下安有<sub>三</sub>此理<sub>一</sub>、天地所<sub>レ</sub>生財貨百物、不<sub>レ</sub>在<sub>レ</sub>民則在<sub>レ</sub>官、彼設<sub>レ</sub>法奪<sub>レ</sub>民、其害乃甚<sub>レ</sub>於加<sub>レ</sub>賦、此蓋桑弘羊欺<sub>三</sub>武帝<sub>一</sub>之言」について卓吾は「胡説了」と注する。これは司馬光が桑弘羊の富国策を認めないからである。卓吾は以上の伝をふまえて次のように評する。

③ 且光既知<sub>三</sub>財貨百物、皆天地之所<sub>レ</sub>生矣、生則烏可<sub>レ</sub>已也、而可<sub>三</sub>以<sub>レ</sub>數計<sub>三</sub>耶、今夫山海之藏、麗水之金、崑山之璧、銅鉛銀錫五金百寶之產<sub>三</sub>於地者、日入<sub>三</sub>商賈之肆<sub>一</sub>、時充<sub>三</sub>食墨之囊<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>知<sub>三</sub>凡幾<sub>一</sub>也、貴<sub>三</sub>於長<sub>三</sub>國家<sub>一</sub>者、因<sub>三</sub>天地之利<sub>一</sub>、而生<sub>レ</sub>之有<sub>レ</sub>道耳、且大學之教、明言<sub>三</sub>「生<sub>レ</sub>財有<sub>三</sub>大道<sub>一</sub>」矣、又言<sub>三</sub>「生<sub>レ</sub>之衆而爲<sub>レ</sub>之疾<sub>一</sub>」、不<sub>レ</sub>專<sub>三</sub>以<sub>三</sub>節用<sub>一</sub>言<sub>上</sub>也、若專<sub>三</sub>以<sub>三</sub>節用<sub>一</sub>言、則必衣<sub>三</sub>卑綈之衣<sub>一</sub>、惜<sub>三</sub>露臺之費<sub>一</sub>、而後可<sub>レ</sub>以<sub>有</sub>天下<sub>二</sub>而爲<sub>三</sub>天子<sub>一</sub>也、(司馬光論)

といい、天下の生産物を増加する富国策をとることに賛成であつた。「大學」には、「生<sub>レ</sub>之者衆、食<sub>レ</sub>之者寡、爲<sub>レ</sub>之者疾、用<sub>レ</sub>之者節、則財恒足矣」とあり、また「長<sub>三</sub>國家<sub>一</sub>而務<sub>三</sub>財用<sub>一</sub>者、必自<sub>三</sub>小人<sub>一</sub>矣」とあつて、節用を説いているのであるが、卓吾はその節用の面よりも生産の拡大の面に重きをおいて引用している。しかもこの「大學」の語は「治國平天下」の方策を説く部分であつて、「正心修身」ではない。ここにも朱子学が「正心修身」を中心とし、その方法として「格物致知」に重点

を置いて論議しているのは異なっている。司馬光は「救災節用、宜乎自貴近始」というが、これは天子が自ら心を修めて天下の模範となるべきだという儒教古典的な修己治人の道である。「進修心治國之要節子狀」（元豊八年四月十九日上）（溫國文正司馬公集卷46）に、人君の徳として任官・信賞・必罰を挙げているように、司馬光は国家財政の問題よりも、為政者の倫理的な正しさを求める「修心」を問題としている。卓吾は修心と治國を区別している。そこで天地の利に本づく生財を強調する。天子が粗衣をまとい、露臺の費を惜しんだり、修心に励んだりして恭儉の範を垂れることを政治の本道とは考えなかった。

④ 夫漢文之恭儉、固有道之令主、然古今有天下者、亦何必皆如漢文而後可、若必皆孝文而後可、則是富有天下者、反不如此千金之匹夫矣、人亦何憚而不爲匹夫、何羨而必爲天子也邪（司馬光論）

漢の文帝は恭儉の天子であったが、天子たる者が必ずすべてそうでなくてはならないとする司馬光の考えには反対であった。天子には国力を豊かにし民を富まし、国の財政を足らしめ、夷狄を払うことに大きな政治的責任がある。小さな個人的な節用に努めるのみで、天下の民の生活を豊かにすることができなければ、その任に背く、と卓吾は考えている。そこで卓吾は王安石の生産拡大の積極財政論に与し、司馬光の節用論を批判する。

⑤ 固宜其不足、以動安石之一領、而過中神宗大有爲之願也、明道

所謂當兩二分其過者、誠然哉、（同上）

司馬光の古典的節用論が神宗に受け入れられなかったことを当然とし、安石の積極財政論を支持するのであるが、また安石の具体的政策が結局は失敗したことから、安石は理財の才に乏しかったとする。司馬光・王安石の両者をもとに批判しているわけであるが、しかし王安石のように富国安民の政治を目標とすることは全面的に賛成し、正心修身の倫理を目標とすることには反対であった。したがって司馬光につながる道学の批判も基本的には上の思想によっており、明道を徳業儒臣として高く評価したのも、その司馬光批判の姿勢を認めたからであろうと思われる。

趙汝愚（附韓侂胄）の項に

⑥ 李生曰、侂胄之得志、汝愚薦之也、道學之受禍、晦翁導之也（卷35）

とある。朱子を推薦したのは趙汝愚であるが、朱子は韓侂胄の意に逆らったために待講を免ぜられ、その後汝愚もまた逐われることになった。これが偽学の禁であるが、この事件について、卓吾は朱子自身にも一半の責任があるとする。

⑦ 夫趙爲丞相、朱爲講官、侂胄未得志也、而朱先生待講、首以侂胄爲言何哉、既約彭龜年一共攻之矣、他日經筵復留身論奏、（經筵留身節子）朱子文集、卷14）至三千再、至三千三、必欲決去之而後已（同上）

趙汝愚が宰相でまだ侂胄がその志を得なかった時に朱子が再三に亘つ



てこれを攻める密奏を行なったことを軽卒な行動とみる。

◎ 吾恐天下之人、耳盡聾、目盡瞎、亦必以我爲阿附丞相者矣、  
縦家置一喙、告之曰、我不爲黨、不立異、不爲偏、必不信  
也、(同上)

一侍講の身分で政治的な権力争いの渦中に自ら入り込んで韓侂胄を攻撃したからには、宰相趙汝愚にとり入って党を立てたと見られるのはむしろ当然であった。

④ 夫我以彼爲小人、彼亦必以我爲小人、此定理也、彼以我爲偏學、我既以爲不是、則我以彼爲小人、彼又安肯是我也、彼此不相爲是、其又安所定也、且夫我本欲決去小人者也、而小人又決不我去、是無術也、苟無術、是無學也、既無學、又何以從政而安人乎、則謂我爲偏學亦可矣、(同上)

相手を小人と見なせば、相手もまた我を小人と見なす。かくてたがいに自らを是として他を非とするとき、定論はなくなり、小人を去ることもできなくなる。これは卓吾の好む相対論的思考である。朱子の政治的な「無術」は同時に「無学」を意味する。小人には小人なりの役割があり、それらの人を全部排除してはならないという理論はすでに容人大臣の項にある(二)17頁参照)。その考えから朱子の政治的無能を責める。

◎ 吾意、先生當必有奇謀秘策、能使宋室再造、免於屈辱、呼吸俄頃、危而安、弱而強、幼學壯行、正其時矣、乃曾不聞嘉謀嘉猷、入告爾后、而直以內侍爲言、是爲當務之急與、

(同上)

宋王朝を再建し、夷狄の屈辱から免がれて国家を安んずる秘策も持ち合わせず、唐仲友を弾劾した時のような自己中心の正義感のみで行動した朱子を諷るのである。

① 或者聖人正心誠意之學、直爲內侍一身而設、顧不在夫夷狄中國之強弱也、則又何貴於正心誠意爲也、然自古及今、以能去小人謂爲君子者多矣、獨先生哉、快一己之喜惡、流無窮之毒害、偽學之禁有以也、(同上)

正心誠意を重視する倫理優先の修心・修己の学は、中国を夷狄より護る治國平天下の学とは質を異にする場合が多い。朱子は小人を去ることに懸命になったけれども、果して真に國を興す政策を知っていたか否か、それが卓吾のもっとも問題とするところであった。小人を去るという正義感に自己満足し、かえって世の中を混乱せしめる結果を生みだすことをもっとも心配するのが李卓吾であった。この主張には、聞くべき多くのものを含んでいるけれども、卓吾自身にも同じような傾向があり、彼もまた、自己の喜惡を快として他を嘲罵し、無窮の毒を流す者として断罪された。自らの言の正しさを自らの身を以て証する結果となっている。

### 一一、詞学・史学・經学(儒臣傳文學門)

儒臣傳は、德行門(德業儒臣・行業儒臣)と文學門に分かれている。文學門は、一、詞学、二、史学、三、数学(音律・曆象・占卜)、四、經

学(易経・書経・詩経・春秋・礼経・五経)、五、藝学(字藝・書藝・器藝、本文では字藝は字学、書藝は畫師となっている)に分類されている。

### 一、詞学

詞学儒臣(卷36—39)は賈誼に始まり、司馬相如、劉向、曹植、李白、杜甫、王安石、三蘇等を含む。いわば文学史である。

司馬相如についていう。

① 李生曰、論者以相如詞賦爲千古之絶、若非遭逢漢武、亦且徒然、(卷37)

相如の文才も武帝あつてのことで、詞賦は大有為の天子の保護の下に盛世の美を飾るものであるという。文学は男子一生の仕事ではない、というような論ではないけれども、彼ら詞学儒臣についてその政治的な功罪を云云することはない。

② 嗣是而降、賦莫盛於揚雄、文莫尚於韓愈、然雄已不見、知于漢、而愈亦不復見、知于唐、且其時取人以詩賦、天子好音、君臣道合、賡歌迭唱、可謂至盛極文、都乎有斐之時也、今觀愈之文、亦無難讀者、獨奈何寥寥至百餘年、必待穆伯長而後知其好也、假使讀子虛上林、又當如何也、故吾謂漢武帝真不世出之雄者、非過也(同上)

揚雄・韓愈の如き大才でさえその時代に不遇であつたのに較べて相如のみは武帝の寵を得て厚遇された。当時の富人程鄭や卓王孫も文学には全く無縁で相如の才を知ることができなかった。卓文君のみが相如

を佳偶と信じ良縁と思つて彼の下に奔つた。相如は武帝と卓文君という二人の知己を得た、と卓吾はいう。司馬相如論には文学的評價の言がない。それは前提されている。卓吾は武帝のような大有為の君主があつてはじめて文運も栄えると考へていた。そこには文学独自の意味を求めることはない。文学は盛世の粉飾でしかないといふのであろうか。そのことよりも卓吾の関心は「己を知る者」の有無にあつた。天子に知られることが最高の幸福であり、友人に知られること、そして妻に知られることがこれに次ぐ。卓吾にはその何れも欠けていた。その寂寥感は、私奔として難ぜられる卓文君を讚美することになった。したがつて治国平天下の功業や、民生の安定を問題とする政治的史論としての面目は失なわれている。相如が二つの稀な幸運に恵まれたことについて卓吾が「予是以感慨而私論之、未敢以語人也」と論を結ぶのはそのためである。

劉向については

李生曰、予讀戰國策而知劉子政之陋也、夫春秋之後爲戰國、既爲戰國之時、則自有戰國之策、蓋與世推移、其道必爾、如此者、非可下以春秋之治治之也明矣(卷37)

という。政治のあり方は各時代によつて異なるべきもので、ある時代の価値判断を以て他の時代を論ずることはできない。また過去によつて現在を考へることもできない、という。この観点からいうと、劉向は前漢の末、王室の危機を感じながら、三王の盛時を羨み、戦国の宜を知らないのだから、その見識は陋なのである。凡そ李卓吾は、

三王の政を模範とし五覇を蔑ろにするような非現実的な議論を嫌う。戦国の世に春秋の治を求めるのは誤りであった。

詞学儒臣についての論評は個別的で統一的な見解はみられない。柳宗元については

柳宗元文章識見議論、不<sub>下</sub>與<sub>三</sub>唐人<sub>二</sub>班行者、封建論卓且絶矣、其爲<sub>三</sub>叔文等所<sub>三</sub>奇得<sub>二</sub>也宜、(卷39)

と極めて高い評価である。封建は聖人の意ではなかったが、古聖王がいかにも更迭しても、これを去ることができなかった、それは「勢」であると封建論にいう。おそらく卓吾は、聖人といえども変えることのできない歴史の「勢」を宗元とともに感じたのであろう。一治一乱、文質の転換を「勢」とした(世紀總論)ことと通ずるからである。

王安石はこの詞学儒臣(卷39)中に傳があるが論評はなく、呂惠卿・章惇を附している。いずれも「小人」「剛狠」と評し、権力を争って相手に報復するという人物であったという。しかし卓吾は、惠卿を「美才」といい、章惇について「使有<sub>三</sub>聖主賢相<sub>二</sub>愛而用<sub>レ</sub>之、亦足<sub>三</sub>建<sub>レ</sub>功定<sub>レ</sub>國」というから、やはり安石の新法の意図を認めているのである。「小人」も聖主賢相の下にあればよくその才を發揮するという考えも示されている。

蘇軾についてはその「風流戲謔」の文を慕っている。

① 李生曰、子瞻自謂<sub>三</sub>嬉笑怒罵皆可<sub>三</sub>書而誦<sub>一</sub>、信然否、夫嬉笑怒罵、既<sub>レ</sub>是文章、則風流戲謔、總成<sub>三</sub>嘉話<sub>二</sub>矣、然則吹<sub>レ</sub>篴舞<sub>レ</sub>劍、皆我畫<sub>レ</sub>筍、雀噪蛙鳴、全部鼓吹、坡公得<sub>レ</sub>之、是以大妙、奇正相生、如<sub>三</sub>

李氏藏書について(四)(山下)

環無<sub>レ</sub>端、顛<sub>三</sub>倒豪傑<sub>一</sub>、莫<sub>レ</sub>知<sub>三</sub>端倪<sub>一</sub>、不<sub>三</sub>亦宜<sub>二</sub>歟、(卷39)

傳には「嘗自謂作文如<sub>三</sub>行雲流水<sub>一</sub>、初無<sub>レ</sub>定質、但常行<sub>三</sub>於所<sub>レ</sub>當<sub>レ</sub>行<sub>一</sub>、止<sub>三</sub>於所<sub>レ</sub>不可<sub>レ</sub>不止<sub>一</sub>、故雖<sub>三</sub>嬉笑怒罵之辭<sub>一</sub>、皆可<sub>三</sub>書而誦<sub>二</sub>也、」(宋史卷388、同文)とある。「世紀列傳總目前論」のはじめに「人之是非、初無<sub>レ</sub>定質」とあり、(一)にこの「無定質」について述べておいたが、「初無定質」という言葉そのものは蘇軾ともつながっているかもしれない。また傳に「軾初好<sub>三</sub>賈誼陸贄<sub>一</sub>、既而讀<sub>三</sub>莊子<sub>一</sub>、喟然歎息曰、吾昔有<sub>レ</sub>見<sub>三</sub>于中<sub>一</sub>、口未<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>言、今見<sub>三</sub>莊子<sub>一</sub>、得<sub>三</sub>吾心<sub>二</sub>矣、」とあるから、「無定質」の思想はやはり莊子とつながっている。人間の嬉笑怒罵から自然の雀噪蛙鳴に至るまで、すべてはそのままに文章であり嘉話であって、人間的なせまい倫理感覚にとらわれてこれらのことを否定したり貶しめたりまた無理に抑制したりする必要はない。すべてこの世界のことを自然に肯定的に見ていくのは「達人」の境地である。絶対者の眼からこの世界を眺めた場合には、すべての存在は肯定されねばならない。こういった境地に卓吾の共感があった。儒教倫理に立つ人物の評価を好まず、敢て節義の士の政治的無能を説き、朱子の「正心誠意」の学さえも無窮の毒害とした卓吾は、義ではなくて利をいい、富国強兵攘夷を理想とし、霸道を肯定した。これらの反朱子学的理論は現実的な評価を目指していた。しかしそれが現実的な功績の有無といった評価法である限り、従来の是非を顛倒したとしても、それは倫理的理想主義の評価を政治的現実主義の評価へと変更したにとどまるのであって、依然として相対的是非の枠を超えてるものではない。この相対的

是非を超えるには達人の境地か絶対者の判断に頼るしかない。詞学儒臣を論ずるに至って、卓吾はそれらの人人を評価する基準を見失なつた。倫理的基準も政治的基準もそこにすぐさま適用することはできない。彼らは倫理的に正しい人でもなく政治的に有能な人でもないからである。ことに文学者に対してそれらの評価をすることは不可能であり、無意味であり、滑稽でさえあるからである。文学は人間の喜怒哀楽の心情に深くかかわっている。ある喜びある悲しみを取り上げてその善悪を分けるのは道学者の常であるが、その心情が真である限りそれを否定し去ることはできない。蘇軾には「寄<sub>二</sub>蜉蝣於天地<sub>一</sub>、渺滄海一粟<sub>一</sub>」として人間をとらえ、「造物者之無<sub>二</sub>盡藏<sub>一</sub>」を知り、「羽衣翩躚」を夢みる心情があつた。こういう心情へのあこがれが卓吾にもあつたであろう。蘇軾は一種の禪者であり、道士にあこがれる人物であつた。卓吾もまた、禪や老荘へと傾斜していく。

② 然無<sub>二</sub>坡公之心<sub>一</sub>而效<sub>二</sub>其嘔<sub>一</sub>、無<sub>二</sub>坡公之人<sub>一</sub>而學<sub>二</sub>其步<sub>一</sub>、而自謂曰、我能嘻笑怒罵也、我能風流戲謔也、又奚可(同上)

東坡の心なくしてその戲謔を真似る者は、たんなる無頼、たんなる「杯盤狼藉」の徒であるにすぎない。

③ 古今風流、宋有<sub>二</sub>子瞻<sub>一</sub>、唐有<sub>二</sub>太白<sub>一</sub>、晉有<sub>二</sub>東山<sub>一</sub>、本無<sub>二</sub>幾也<sub>一</sub>、必如<sub>二</sub>三子<sub>一</sub>、始可<sub>レ</sub>稱<sub>二</sub>人龍<sub>一</sub>、始可<sub>レ</sub>稱<sub>二</sub>國士<sub>一</sub>、始可<sub>レ</sub>稱<sub>二</sub>萬夫之雄<sub>一</sub>、用<sub>レ</sub>之則爲<sub>レ</sub>虎、措<sub>二</sub>國家於磐石<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>用則爲<sub>二</sub>祥麟<sub>一</sub>、爲<sub>二</sub>威鳳<sub>一</sub>、天下後世、但有<sub>二</sub>悲傷感歎<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>與<sub>レ</sub>之同<sub>二</sub>時者<sub>一</sub>耳、孰謂<sub>二</sub>風流容易<sub>一</sub>耶、(同上)

蘇東坡、李太白、陶淵明が古今風流の士の代表である。この文章において李卓吾の筆致の転換をみてよいであろう。今まで論じてきた大臣、名臣、儒臣たちは、多く用いられて世に出て活動した人人であり、それぞれの政治的功罪があつた。詞学儒臣たちはそういう評価の外にある。「正心誠意」にも「治國平天下」にもとりたてて何の功もないとしても、人間としてこの世に生きて風流の境地に到達した人物は、それだけで天下後世に慕われる。用捨行藏を離れた人物像がここにある。政治的でも倫理的でもない立場からの人物評価はどのように行なわれていくのか、これが最後の外臣(隱者)論とつながっていく。人間を滄海の一粟にすぎないと評価する立場は敢て言えば宗教的と呼ぶべきものであろうが、そこに芸術的評価もまた生まれてくるのである。

## 二、史学

史学儒臣(巻40-41)は、司馬談、司馬遷に始まり、正史の撰者を多く含む。司馬遷を好む卓吾が班固を好まなかつたことについては既に述べた(二五、14頁)。遷についてはなお次のようにいう。

① 春秋者、夫子之史也、筆則筆、削則削、初未<sub>レ</sub>嘗案<sub>二</sub>古聖人<sub>一</sub>以爲<sub>レ</sub>是非也、故雖<sub>レ</sub>以<sub>二</sub>游・夏文學<sub>一</sub>、終不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>一詞<sub>一</sub>以<sub>レ</sub>贊<sub>レ</sub>之、言不<sub>レ</sub>待<sub>レ</sub>贊也、而況爲<sub>二</sub>之傳與<sub>レ</sub>註乎、蓋夫子之心、則天下後世之人自知<sub>レ</sub>之矣、至<sub>二</sub>其言之不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>知者<sub>一</sub>、初無<sub>レ</sub>害<sub>レ</sub>其爲<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>知、又何必穿鑿傳會、比擬推測、以求<sub>二</sub>合于一字一句之間<sub>一</sub>也、(巻40)

孔子による春秋の筆削は、古聖人の意に則つて是非の判断をしたわけではなく独自のものであつた。したがってこれを読む者も主体的に読

みとればよいわけで無理に穿鑿する必要はない、というのである。伝注によって本文を理解することはその伝注した人の解釈に依存することになって本文の真意を必ずしも知ることはできない。著者の独自性は同時に読者の独自性を要求しているからである。左傳もまた独自のものであるという。

② 當時惟有左氏直傳其事、使入詳其事、覽其詞、高下淺深各自得之、故昔人有言、左氏本爲經作、而左傳實自孤行、良有見也、(同上)

『藏書』卷44經學儒臣の左氏春秋、杜預の項に「唯祕書監贄虞賞之曰、『左丘明本爲春秋作傳、而左傳遂自孤行、釋例本爲傳設、而所發明、何但左傳』(晉書卷34) 蓋亦預之知己也、」とある。左丘明の傳もまた独自のものであり、杜預の『釋例』もまた独自の見解を述べたものである。『春秋』『左傳』『釋例』という一連の書物を、それぞれ独立した書物とし、独自の史觀を述べるものとして捉えることができる。とすれば、一般的にいつて、すぐれた伝注は皆それぞれの独自の故に価値を持つことになるであろう。裏から言えば、独自性のない伝注は無価値である。何故なら本文に何物も加えず、何も發明していないからである。史記もまた独特の書物である。

③ 史記者、遷發憤之所爲作也、其不爲後世是非而作也明矣、其爲一人之獨見也者、信非班氏之所能窺也與、(同上)

「一人之獨見」を述べた史書としては、春秋、左傳、史記を代表とする。したがって、その他の史學儒臣については何も評価していない。

李氏藏書について(三)(山下)

その独自性において『藏書』に優るものはないからであろう。ただ劉知幾の「才學」の論を明徹と評するのみである。数学儒臣にも評価はない。

### 三、經學

詞學・史學・数学の次に經學儒臣(卷43—45)の伝があるのは、おそらく經學に対する卓吾の評価が低いからであろう。伝注を作って一字一句の穿鑿を事とし、傳會推測によって瑣末な斉合性を求める經學者は、多くは見識に乏しく、独自の見解を打ち出すことが少ないからである。經學は、字學(王羲之などの書家)や畫師(顧愷之など)の前に位置づけられるにすぎない。そこで經學儒臣にはほとんど評価がない。わずかに子孫の為に美田を買い取をしなかつた疏廣(卷44、春秋)について「此篇人人可讀、宜置座右」といつているぐらいである。

經學儒臣傳は易經、書經、魯詩、齊詩、韓詩、毛詩(卷43)、春秋、公羊春秋、殺梁春秋、左氏春秋(卷44)、禮經、五經儒(卷45)に分けられる。各人をも一つの經書の專家として認めるのみであることがわかる。道學の大御所と称される人人も、ここではたんに一經の學を爲す人にすぎない。

程頤、張載は、田何・京房・許衡とならぶ易經の專家であり、朱子、許慎・王肅・孔穎達・蔡元定・呂祖謙とならぶ五經儒の一人であるにすぎない。

程頤の伝(卷43)に「一日講罷未退、上忽起憑檻戲折柳枝、頤

進曰、方春發生、不可無<sub>レ</sub>故摧折<sub>一</sub>とあるのに、卓吾は「村殺」(野暮天)と注する。

所<sub>レ</sub>講有<sub>二</sub>容字<sub>一</sub>、中人以<sub>レ</sub>黃覆<sub>レ</sub>之曰、上藩邸嫌名也、願講罷、進言曰、人主之勢、不<sub>レ</sub>患<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>尊、患<sub>二</sub>臣下尊之過甚<sub>一</sub>、請自今舊名嫌名皆勿<sub>二</sub>復避<sub>一</sub>、(同上)

の話では「不患不尊」の下にまた「村殺」と注している。

「時神宗之喪未<sub>レ</sub>除、百官以<sub>二</sub>冬至<sub>一</sub>表<sub>レ</sub>賀、願言、節序變遷、時思方切、請改<sub>レ</sub>賀爲<sub>レ</sub>慰」には「是是」と注する。「經筵承受張茂則嘗招<sub>二</sub>諸講官<sub>一</sub>、啜<sub>レ</sub>茶觀<sub>レ</sub>畫、願曰、吾平生不<sub>レ</sub>啜<sub>レ</sub>茶、亦不<sub>レ</sub>識<sub>レ</sub>畫、竟不<sub>レ</sub>往」の「不啜茶」には、「口不<sub>レ</sub>渴、村殺了」と注し、「不識畫」には「不<sub>レ</sub>識<sub>レ</sub>畫、真不<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>話」と注する。

執政有<sub>レ</sub>欲<sub>二</sub>用<sub>レ</sub>之爲<sub>二</sub>諫官<sub>一</sub>者<sub>上</sub>、願聞、以<sub>レ</sub>書謝曰、公知<sub>レ</sub>射乎、有<sub>二</sub>人執<sub>二</sub>弓於此<sub>一</sub>、發而多中、人皆以爲<sub>二</sub>善射<sub>一</sub>矣、一日使<sub>二</sub>羿立<sub>二</sub>於其旁<sub>一</sub>、道<sub>レ</sub>之以<sub>二</sub>數率之法<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>從、羿且<sub>二</sub>怒而去<sub>一</sub>矣、從<sub>レ</sub>之則屢<sub>二</sub>其故習<sub>一</sub>而失<sub>二</sub>多中之功<sub>一</sub>、故不<sub>レ</sub>若<sub>レ</sub>處<sub>二</sub>羿於無事之地<sub>一</sub>、願非<sub>レ</sub>羿也、然聞<sub>二</sub>羿之道<sub>一</sub>矣、慮<sub>二</sub>其害<sub>二</sub>公之多中<sub>一</sub>也(同上)

については「益不<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>話」と注する。

渡江中流、船幾覆、舟中人皆號哭、願獨正襟安坐如<sub>レ</sub>常、已而及<sub>レ</sub>岸、同舟有<sub>二</sub>父老<sub>一</sub>、問曰、「當<sub>二</sub>危時<sub>一</sub>、君獨無<sub>二</sub>怖色<sub>一</sub>何也、」曰「心存<sub>二</sub>誠敬<sub>一</sub>耳」(同上)

という説話について、「安坐如常」には「亦是」と注し、「心存<sub>二</sub>誠敬<sub>一</sub>耳」には「胡說甚」と注する。「安坐如常」というのは天命に身を委ね

て泰然としている姿に似通うので「亦是」である。しかし程頤がその理由を説明して「心存誠敬耳」というとき、そこには強がりと虚飾の影がある。「敬」は程朱の常言であり、自己の心のひきしめ、緊張の持続を意味するが、そこには、自己の誠実さに対する誇りがあり、自力によって運命を左右し得るといふ驕慢がかくされている。自力を越えた大きな天命に対する畏れと慎しみとを見出すことはできない。孔子は迅雷風烈には必ず変ずる(郷党論)という、天命への敬畏があった。これが「敬」の本義であるとすれば、程頤の敬は真の敬ではないから「胡說」甚しいわなければならぬ。

さらに「父老曰、心存<sub>二</sub>誠敬<sub>一</sub>、固善、然不<sub>レ</sub>若<sub>二</sub>無心<sub>一</sub>、願欲<sub>二</sub>與<sub>レ</sub>之言<sub>一</sub>、老父徑去不<sub>レ</sub>願」の後に「妙」と注する。この話は孔子と隱者の出会いによく似ている。しかも、老父は程頤の急所をよく衝いていて「妙」である。

以上の程頤に関する説話は、柳枝のこと、嫌名のこと、賀慰のこと、茶畫のことなど『伊洛淵源録』(巻4)と同一内容である。程頤の立派な人柄を示すはずのこれらの説話を逆用して道学者の野暮を笑うのが李卓吾である。李卓吾が「是」と肯定するのは、程頤が、秘書省校書郎を辞したこと、講官の兼職を辞したこと、などである。公的な職務について、はっきりとしたけじめを付けたことを是とするのである。しかし、柳枝を折ったり、茶を啜ったりというような私的、趣味的なことにまで度を越えたけじめを求めるのには反対であった。過度に謹厳な人に対して真正面からこれを批判するのはかなり難しい。謹厳な

野暮天はその野暮を全く自覚していないのが常であるから、忠告も批判も通じないからである。そこに卓吾の戯論があらわれる。それを理解できない真面目人間たちに苛立つとき、嘲笑、嘲罵となるのである。

張載の傳(卷43)のあとに長文の論がある。その中で、張載が田を買って自ら井田だといったことについて「又不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>井田爲<sub>レ</sub>何事、而徒慕<sub>レ</sub>古以爲<sub>レ</sub>名、祇益<sub>レ</sub>誦焉」と酷評しているが、文章全体は、兵と食の問題である。張載の傳に、「年十八、上<sub>レ</sub>書謁<sub>レ</sub>范仲淹言<sub>レ</sub>兵事、仲淹一見、知<sub>レ</sub>其遠器、責<sub>レ</sub>之曰、儒者自有<sub>レ</sub>名教、何事<sub>レ</sub>於兵、因勸<sub>レ</sub>讀<sub>レ</sub>中庸」とあり、「何事<sub>レ</sub>於兵」について卓吾は「兵豈名教外耶」と注している。名教と兵とは矛盾せず一体のものとする。これに関連して兵・食を論ずるのである。

① 蓋有<sub>レ</sub>此生<sub>二</sub>、則必有<sub>下</sub>以養<sub>二</sub>此生<sub>一</sub>者<sub>上</sub>、食也、有<sub>二</sub>此身<sub>二</sub>、則必有<sub>下</sub>以衛<sub>二</sub>此身<sub>一</sub>者<sub>上</sub>、兵也、(卷43)

食と兵とが人間にとって基本的に必要なものであるということから、論語の「足<sub>レ</sub>食、足<sub>レ</sub>兵、民信<sub>レ</sub>之矣」(顔淵)を引用して、為政者は民に食と兵を十分に与えれば信頼される、と説く。死んでもその為政者から離れ去ることがないのは平素兵食を十分にしているからである。その兵食を孔子が「去る」というのは、やむを得ない場合のこと、やむを得ないからこそ民は為政者を信じないわけにはいかないという。

② 儒者反謂<sub>レ</sub>信重<sub>二</sub>於兵食<sub>一</sub>、則亦不<sub>レ</sub>達<sub>二</sub>聖人立言之旨<sub>一</sub>矣、然則兵之與<sub>レ</sub>食、果有<sub>二</sub>二乎<sub>一</sub>、曰苟無<sub>レ</sub>兵、食固不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>得而有<sub>二</sub>也<sub>一</sub>、然而兵者死地也、其名惡、而非<sub>レ</sub>是則無<sub>二</sub>以自衛<sub>一</sub>、其實美也、美者難<sub>レ</sub>見、

而惡則非<sub>二</sub>其所<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>聞<sub>一</sub>、惟下之人不<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>聞、以<sub>レ</sub>故上之人亦不<sub>レ</sub>肯以出<sub>二</sub>之于口<sub>一</sub>、况三令而五申<sub>レ</sub>之耶、是故無<sub>レ</sub>事而教<sub>二</sub>之兵<sub>一</sub>、則謂時方無<sub>レ</sub>事、而奈何其擾<sub>レ</sub>我也、其誰曰<sub>下</sub>「以<sub>二</sub>佚道<sub>一</sub>使<sub>レ</sub>我、雖<sub>レ</sub>勞不<sub>レ</sub>怨」(盡心上188)乎、有<sub>レ</sub>事而調<sub>二</sub>之兵<sub>一</sub>、則謂<sub>二</sub>時方多事<sub>一</sub>、而奈何其殺<sub>レ</sub>我也、其誰曰<sub>下</sub>「以<sub>二</sub>生道<sub>一</sub>殺<sub>レ</sub>我、雖<sub>レ</sub>死不<sub>レ</sub>怨<sub>レ</sub>殺者」(同上)乎、凡此皆矯誣之語、不<sub>レ</sub>過<sub>レ</sub>欲<sub>二</sub>以粉<sub>二</sub>飾王道<sub>一</sub>耳(卷43)

通常の儒者のいうように「信」が「兵・食」より重いのではない。また「兵」が一番軽いのではなく、兵なくして食は得られないという意味で「兵」がもっとも大切である。この思想が次の「武臣傳」となる。

民衆は自衛のための「兵」のことを、死地に入る問題であるから聞くこととしないし、為政者もまた口に出そうとはしない。無事のときに兵の必要を言えば、無事であるのに何故兵のことを言うのかと反撥し、有事のときに徴兵を言えば民を殺すのかと反撥する。これが民の実情であるから、生活を楽にするために民を使えば民は怨まないとか、生命を護るために民を護るために民を使えば民は怨まないとか、生命を護るために民を使えば民は怨まないとか、生命を護るために殺すなら為政者を怨まないとかいう孟子の言葉は決して真実ではない、という。民衆がそこまで為政者の政策を理解するものではないのが世の実情であるからである。王道の世ではあるいは可能であるかもしれないけれども、そういう理想の世を望めない以上、民は常に兵を語ることを嫌う。そこで必要な方策は「不<sub>レ</sub>賞而自勸、不<sub>レ</sub>謀而同趨、嘿而成<sub>レ</sub>之、莫<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>其然」というように民を仕向けていくことである、という。これは、「民は之に由らしむべし、之を知らしむべからず」(泰

伯翳）という教そのままであって、李卓吾は民衆の知的水準についてかなり絶望的であった。

③ 軒轅氏之王也、七十戰而有天下、……亦深苦衛生之難、……

以爲民至愚也、而可以利誘、至神也而不可忠告、（同上）

民衆は至愚であるから利で誘導することができる。また民は至神至上のものであるから「兵」の必要を説得することは不可能である。そこで考えられた方策が井田法であって、これによって民衆に君主が自分たちを養ってくれていることを知らしめた。つまり、「食」を与えることをまず第一とした。

④ 是故四時有田、則四時有祭、四時有祭、則四時有獵、是獵也、

所三以田也、故其名曰田獵焉、是故國未嘗有養兵之費、而家收獲禽之功、上之人、未嘗有治兵之名、而人人皆驅之選、戈矛之利、甲冑之堅、不待上之與也、射疏及遠、手輕足便、不待上之試也、攻殺擊刺、童而習之、白首而不相代、不待上之操也、彼其視搏猛獸、如搏田兔然、又何有於即戎乎、（同上）

田が与えられれば、収穫を禽獣から守るために狩を行なうようになる。この田獵が、兵の基本となる。狩のための訓練は、兵の訓練と同じであって、やがて猛獣をも恐れずに武器をとって戦うようになり、夷狄との戦いも何でもなくなってくる。李卓吾の兵論は、兵農一致論であり国民皆兵論である。しかも民衆が自分の田を衛ることを自ら行うのであるから、自発的自主的、為政者の指導を必要としない。

以上の皆兵論からやがて儒教的な「文事」を上から教えこむ必要もなくなる、という。一致協力して田を衛るということから、上からの教を待たずに村落共同体の人倫が生れ、また礼が生れ、また六書・六芸もそこから自然に学びとられていく。したがって儒教のいうように聖人がこれらを教える必要もないことになる。

⑤ 文事武備、一齊具舉、又何待庠序之設孝弟之申、如孟氏畫蛇添足之云乎、彼自十五歲以前、俱已熟試而間習之矣、而實不知上之使也、以謂上者養我者也、（同上）

「食」をまず第一に与えることから出発して自から「兵」（武事）が完成し、ついで文事も具わるといふ共同体的幻想はまことに見事といわねばならない。儒教的王道論を幻想として否定することはそれなりの現実批判の力もっていたが、李卓吾自身の描き出した農本的な自主共同體論は、やはり一つの超越的な幻想である。しかもなお上の為政者が養ってくれていると至愚な民衆が思いつづけるのだとすれば、これはまた見事な為政者の狡智である。「兵」が必要であることを述べる前半部にはかなりの説得力もみられたけれども、後半部に至ってはもはやたんなる白昼夢でしかないであろう。

⑥ 至其家自爲戰、人自爲兵、禮樂以明、人倫以興、則至于今凡幾千年矣而不之知、而況當時之民與、至矣聖人鼓舞萬民之術也、（同上）

自主的共同体が古く存在していたのに、今に至るまで幾千年も知られなかったという論法は、堯舜三代以前の黄帝軒轅氏の時代を理想とす



るもので、儒教が堯舜を理想とするのに対して加上したものである。

⑦ 故曰、「聖人之道、非<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>明<sub>レ</sub>民、將<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>愚<sub>レ</sub>之。」(老子65章)「魚不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>脱<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>淵」、國之利器不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>示<sub>レ</sub>人、(老子36章)至哉深乎、歷世實<sub>レ</sub>之、太公望行<sub>レ</sub>之、管夷吾修<sub>レ</sub>之、柱下史明<sub>レ</sub>之、姬公而後、流而爲<sub>レ</sub>儒紛紜制作、務以<sub>レ</sub>明<sub>レ</sub>民、瑣瑣煩碎、信誓周章、而軒轅氏之政遂衰矣、(同上)

右の文章が、壮大な兵食論の結論である。黄帝・老子の道が政治の根本でなくてはならぬというのが卓吾の主張である。「民之難<sub>レ</sub>治、以<sub>レ</sub>其智多<sub>レ</sub>」(老子65章)とあるように、愚民統治法として李卓吾の論は成立している。もっとも儒教的な智は老子からみても李卓吾からみても真の智ではない。道学的な智は一そう低次の智である。したがって「愚」の語は、儒教的な、またこの世的なごさかしい智の否定として用いられることが多い。しかし一方、知らしむべからざる民はやはり文字通り愚民である。利を以て誘う以外に「兵」の必要性を理解できないのだとすれば、やはり李卓吾のみた民衆は決して智ではない。しかも黄帝の狡智に気付かない民衆は永遠に無智である。卓吾は、儒者を攻撃するときには、民衆を至神なるものとして捉えているが、黄老の道を説くときは、民衆を至愚なるものとして捉えている。井田八分の一の田を与えることですべてが解決するかのように説くこと自体が、そして農本自主共同体の幻想を可能と考えること自体が、民衆を至愚とみることでないであろうか。范仲淹が「儒者自有<sub>レ</sub>三名教<sub>レ</sub>、何事<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>兵<sub>レ</sub>」といったのに対して「則已不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>兵之急<sub>レ</sub>矣」(同上)と評したのは、た

李氏藏書について(三)(山下)

しかに一つの見識といってよいが、卓吾の全体の理論は、「名教」のみによって国が救われるとする儒者と同様に、きわめて楽観的夢想であること儒者に劣るものではない。

朱熹の傳(巻45)には評論はないが、伝中で多少の評語(注)を記している。

永康陳亮以<sub>レ</sub>文雄<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>時<sub>レ</sub>、熹與<sub>レ</sub>書、箴<sub>レ</sub>其義利雙行王霸並用<sub>レ</sub>、且謂<sub>レ</sub>漢唐行事、非<sub>レ</sub>三綱五常之正<sub>レ</sub>(巻45)

右の文中、「箴其義利雙行」のあとに「胡說」と注し、「非三綱五常之正」のあとにも「胡說」と注している。朱子が義利雙行・王霸並用を戒しめた文は「與陳同甫」第四書(朱子集巻36)にあり「願以<sub>レ</sub>愚言<sub>レ</sub>思<sub>レ</sub>之、細<sub>レ</sub>去<sub>レ</sub>義利雙行・王霸並用之說<sub>レ</sub>、而從<sub>レ</sub>事於<sub>レ</sub>懲<sub>レ</sub>忿窒<sub>レ</sub>欲、遷<sub>レ</sub>善改<sub>レ</sub>過之事<sub>レ</sub>、粹然以<sub>レ</sub>醇儒之道<sub>レ</sub>自律、則豈獨免<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>人道之禍<sub>レ</sub>、而其所<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>培<sub>レ</sub>壘本根<sub>レ</sub>、澄<sub>レ</sub>源正本<sub>レ</sub>、爲<sub>レ</sub>異時發<sub>レ</sub>揮事業<sub>レ</sub>之地<sub>レ</sub>者、益光大而高明矣」という。この書のはじめに「然觀<sub>レ</sub>老兄平時<sub>レ</sub>、自處<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>法度之外<sub>レ</sub>、不<sub>レ</sub>樂<sub>レ</sub>聞<sub>レ</sub>儒生禮法之論<sub>レ</sub>」とあって、朱子は陳亮の不羈奔放を好まなかった(陳亮については(二)20頁参照)。しかも卓吾からみれば陳亮は名臣であり、朱子は五経儒にすぎない。したがって朱子の戒しめを「胡說」とみるのである。

「漢唐行事、非<sub>レ</sub>三綱五常之正<sub>レ</sub>」の文は、「答陳同甫」(朱子文集巻36、同第三書)を指すのであろうか。「後生輩未<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>三綱五常之正道<sub>レ</sub>、遽聞<sub>レ</sub>此說<sub>レ</sub>、其害將<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>勝救<sub>レ</sub>者<sub>レ</sub>」とあるからである。漢唐の治は利欲の私であって三代の盛時に及ばぬというのは、「答陳同甫」第八

書（朱子文集卷36）に詳しい。

陳亮が朱子に答えた手紙「又甲辰答書」（陳龍川文集卷20）に次の文がある。

自孟荀論義利王霸、漢唐諸儒未<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>深明<sub>レ</sub>其說、本朝伊洛諸公、辯<sub>レ</sub>析<sub>レ</sub>天理人欲、而王霸義利之說、於是大明、然謂<sub>レ</sub>三代以<sub>レ</sub>道治<sub>レ</sub>天下、漢唐以<sub>レ</sub>智力<sub>レ</sub>把<sub>レ</sub>持<sub>レ</sub>天下、其說固已不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>使<sub>レ</sub>人心服、而近世諸儒遂謂<sub>レ</sub>三代專<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>天理<sub>レ</sub>行、漢唐專<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>人欲<sub>レ</sub>行、其間有<sub>レ</sub>與<sub>レ</sub>天理<sub>レ</sub>暗合者、是以亦久長、（龍川文集卷20）

三代を王道<sub>レ</sub>天理の時代、漢唐を霸道<sub>レ</sub>人欲の時代と図式化することに陳亮は反対であった。

信斯言也千五百年之間、天地亦是架漏過<sub>レ</sub>時、而人心亦是牽補<sub>レ</sub>度<sub>レ</sub>日、萬物何以阜蕃<sub>レ</sub>而道何以常存乎、故亮以爲<sub>レ</sub>漢唐之君本領非<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>洪大開廓、故能以<sub>レ</sub>其國<sub>レ</sub>與<sub>レ</sub>天地<sub>レ</sub>並立、而人物賴以生息、惟其時有<sub>レ</sub>轉移、故其間不<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>滲漏、曹孟德本領一有<sub>レ</sub>蹶欲、便把<sub>レ</sub>捉<sub>レ</sub>天地<sub>レ</sub>不定、成敗相尋、更無<sub>レ</sub>着手處、此卻是專<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>人欲<sub>レ</sub>行、而其間或能有<sub>レ</sub>成者、有<sub>レ</sub>分毫天理、行<sub>レ</sub>乎<sub>レ</sub>其間<sub>レ</sub>也、諸儒之論、爲<sub>レ</sub>曹孟德以下諸人<sub>レ</sub>設可也、以<sub>レ</sub>斷<sub>レ</sub>漢唐、豈不<sub>レ</sub>冤哉、（龍川文集卷20）

道は常存すること、漢唐の君は偉大であったこと、したがって道学者の天理人欲の論が誤っていることなど、卓吾が抱く思想とよく一致している。

高祖太宗、豈能心服<sub>レ</sub>於冥冥<sub>レ</sub>乎、天地鬼神亦不<sub>レ</sub>肯受<sub>レ</sub>此架漏、

謂<sub>レ</sub>之雜<sub>レ</sub>霸者、其道固本<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>王<sub>レ</sub>也、諸儒自處者曰<sub>レ</sub>義曰<sub>レ</sub>王、漢唐做得成者曰<sub>レ</sub>利曰<sub>レ</sub>霸、一頭自如<sub>レ</sub>此說、一頭如<sub>レ</sub>此做、說得雖<sub>レ</sub>甚好、做得亦不<sub>レ</sub>惡、如<sub>レ</sub>此卻是義利雙行王霸並用、如<sub>レ</sub>三亮之說、卻是直上直下、只有<sub>レ</sub>一箇頭顱<sub>レ</sub>做得成耳、（同上）

漢の高祖、唐の太宗による統一大帝国の成立は王道に本づくとし、諸儒が観念的に義や王道を説いて、現実の漢唐を利・霸道として貶しめることに反対するのは、李卓吾の王霸論の先駆といつてよい。

發出<sub>レ</sub>三綱五常之大本、截<sub>レ</sub>斷<sub>レ</sub>英雄差誤之幾微、而來論<sub>レ</sub>乃謂<sub>レ</sub>其非<sub>レ</sub>三綱五常之正、是殆以<sub>レ</sub>人觀<sub>レ</sub>之、而不<sub>レ</sub>察<sub>レ</sub>其言<sub>レ</sub>也、（同上）

李卓吾は、以上の陳亮の考えに賛成であったから、朱子の主張に「胡説」と注したのである。なお「答陳同甫」第八書（朱子文集卷36）に「漢唐之君、雖<sub>レ</sub>或不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>暗合之時、而其全體卻只在<sub>レ</sub>利欲上」という。また「答陳同甫」第六書・第九書（同上）も、王と覇、三代と漢唐を、天理と人欲、金と鉄の差と論じている。李卓吾はこういった朱子・陳龍川論争を念頭におき、陳亮に肩入れしているのである。

李卓吾が陳亮に大きく影響を受けていると思われるのはその用語にもみられる。「臣請爲<sub>レ</sub>陛下<sub>レ</sub>陳<sub>レ</sub>國家立國之本末、而開<sub>レ</sub>今日大有<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>之略、論<sub>レ</sub>天下形勢之消長、而決<sub>レ</sub>今日大有<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>之機」「臣是以知<sub>レ</sub>陛下大有<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>之志孤」（陳龍川文集卷1、上孝宗皇帝第一書）「今者當<sub>レ</sub>陛下大有<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>之際」（同第二書）などにみられる「大有爲」の語である。また「安石竭<sub>レ</sub>之不<sub>レ</sub>遺<sub>レ</sub>餘力、不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>立國之本末<sub>レ</sub>者、眞不<sub>レ</sub>足<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>謀<sub>レ</sub>國也」（同第一書）という王安石の評価も卓吾とひとしい。

朱熹の傳(卷45)に記した李卓吾の評語には次のようなものもある。「熹當孝宗朝、陸對者三」には「多了」と注し、「上三封事者一」に「更多了」と注する。ついで「孝宗亦開懷容納、然熹之言、皆痛詆大臣近習、故孝宗之眷雖厚、而嫉者愈深」とあり、そして最後は「熹歷三仕四朝、仕於外者九考、立於朝者僅四十日」の文で結んでいる。宋史道學傳ではこの文のあとに稱徳の文がつづき、朱子が聖賢の經訓を研究して多数の書を著したことを記しているが、卓吾はそれらを一書に書いていない。朝に立つこと僅かに四十日にすぎなかったことを惜しんでいるのではなく、朱子の政治論が取るに足りないと言いたいのである。

## 一一、將軍への憧憬(武臣傳)

儒臣傳は、徳業から行業へ、また詞学・史学から經学へと次第に下降してきたが、張載の項で「兵」の重要性を説き、朱子の王霸論義利論を胡説としたことから武臣へと眼を向けていく。下降線は再び上昇に転ずるのである。

### 一、總論

武臣總論は、孫子の不戦の論に始まり、老子の「柔勝剛」で結ぶ。李生曰、戦非聖人之得已也、「上兵伐謀、不戦而自屈矣」、今夫楚人百戦而百勝、漢人百戦而百不勝、然卒爲漢所并者、伐其謀也、然則楚人雖善戰、將安施乎、知此則知大將之任矣、彼以勝敗論將者、非知大將之道也、若夫謀定而後戰、

李氏藏書について(三)(山下)

戰而必勝、皆不越于此矣、此可以語將、未可以語天下之  
大將也、可以語兵、未可以語天下之善兵也、吾又安得深  
謀蚤智之士、明於堅忍致人之術者、以與語不戦之旨乎、

真の大將は戦わずして勝つ者であり、個別の戦いに勝つ者は一將たるにすぎない。謀を伐つためには、智謀にすぐれ、辛抱強く人を招きよせる術を心得た者でなくてはならない。大將は、大臣や智謀名臣に匹敵する人であって儒臣に優ること数等である。不戦の旨を知る者としては司馬懿(仲達)を挙げている。仲達は孔明の挑発に乗らず、兵を損せず、兵糧を失わず、孔明の余命少ないことを見通し、遂に勝を得て、後に晉の高祖となった。これが謀にすぐれたところで、陳壽が『三國史』で、將略は孔明の長ずる所ではないといった通りだ、と卓吾は評する。孔明は忠誠大臣に傳があり、仲達は「世紀」に録せられているように、真の大將は国を興す者である。「柔勝剛、弱勝強」(老子36章)という教を將の心得としている。孫子は、百戦百勝は善の善なる者ではなく戦わずして人の兵を屈するのが善の善なる者である、といい、「上兵は謀を伐ち、其の次は交を伐ち、其の下は城を攻む(謀攻)という。老子・孫子の言葉によって武臣を評価するのは、儒臣の無能を説いて「兵」の重要性を主張した後であるだけに、卓吾の儒教ざらいをよく示している。

### 二、大將

呉起についていう。

李卓吾曰、呉起料敵制勝、號知兵矣、而卒困於公叔之僕、何

哉、其廢<sup>二</sup>公族疏遠<sup>一</sup>以養<sup>二</sup>戰士<sup>一</sup>、所<sup>二</sup>以強<sup>レ</sup>楚<sup>一</sup>以是、所<sup>二</sup>以殺<sup>レ</sup>身者亦以<sup>レ</sup>是、其龜錯之徒與、任<sup>レ</sup>事者必任<sup>レ</sup>怨、雖<sup>レ</sup>殺<sup>レ</sup>身可也、又曰、李克亦可人哉、使<sup>レ</sup>訪<sup>二</sup>之程正叔輩<sup>一</sup>、必<sup>二</sup>以<sup>レ</sup>貪<sup>レ</sup>財好<sup>レ</sup>色見<sup>レ</sup>殺<sup>レ</sup>矣、孰<sup>二</sup>與富國強兵<sup>一</sup>乎、（卷7）

呉起は兵を知ると号しながら、魏の宰相公叔の下僕の策にはまあって楚へ去らねばならなかったように、政治的には不明であった。楚の宰相になると、公族のうち疎遠な者を廢し、その費用で戰士を養い楚を強くした。しかし公族の怨みを買って呉起は殺された。このことは、諸侯の力を抑制して中央集権を強行して遂に殺された龜錯に以ており、卓吾はその殺身の精神に共感している。呉起の人柄について魏の文侯が李克（李悝）に問うたとき、李克は「起<sup>レ</sup>貪<sup>レ</sup>而好<sup>レ</sup>色、然用<sup>レ</sup>兵、司馬穰苴不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>過<sup>レ</sup>也」（史記、孫子呉起列傳、藏書に引用）と答え、文侯は呉起を將とした。李克は魏を富強にした人で富国名臣のはじめに伝がある。程頤なら、「貪財好色」の故に殺されたというような倫理的な見方をするのであるが卓吾はそう考えない。倫理的に厳正な人物が必ずしも富国強兵の策を知るとは限らないからである。卓吾は商鞅（強主名臣）や李克を高く評価するから、同じく強行政策をとった呉起にも同情している。貪財好色という個人の性格とその人の政治的能力とを區別して、「富国強兵」の策を実行できる力を重視する。「大将」という評価もまた、戦に勝つ力によるのではなく、国を興す政治的能力を基準としている。

漢の景帝のとき、呉楚七国の乱を平定した周亜夫は後に宰相となっ

たが、誣告によって獄に入り、食を絶つこと五日、吐血して死んだ。卓吾は、

甚矣、居<sup>レ</sup>功之難也、使<sup>二</sup>時無<sup>二</sup>條侯<sup>一</sup>（周亜夫）、七國之兵豈易<sup>レ</sup>當哉、景帝非<sup>二</sup>人主<sup>一</sup>矣、不<sup>二</sup>三月<sup>一</sup>而呉楚破滅、雖<sup>二</sup>二十世<sup>一</sup>宥<sup>レ</sup>之可也、（卷7）

という。呉楚を破滅して漢の王室を安泰にした功績はきわめて大きいから、小さな罪はこれを宥すべきであった、というのである。富国強兵、そして漢民族統一王朝の安泰につくすことが大将たるに相応しい職務であった。

宋の太宗・真宗に事えた大将、曹瑋の項に「李卓吾曰、對<sup>二</sup>王韶談<sup>レ</sup>兵、如<sup>二</sup>對<sup>二</sup>假道學<sup>一</sup>談<sup>レ</sup>學也」（卷51）とあり、「假道學」の語が目につく。大将を論ずるとき、卓吾の念頭にいつもあったのは道学者の無能であった。武臣の顕彰は、そういった意識の反映である。

范仲淹が兵事よりも名教を貴んだことを、兵の急を知らず、と批判した卓吾が、この大将の項にその伝を録するのは皮肉である。仲淹の名は行業儒臣にも録されている。

① 使<sup>二</sup>范文正不<sup>レ</sup>貪<sup>二</sup>食<sup>一</sup>宋朝人物第一之名<sup>一</sup>、則魏巍相業、又豈潞公（文彦博）魏公（韓琦）諸賢所<sup>二</sup>敢望<sup>一</sup>哉、（卷51）

仲淹は節義の人とされ、道学の先河とされる。このような虚名を得るような人柄でなければ、真の宰相たり得たであろうというのである。

② 然亦古今之傑矣、予固不<sup>レ</sup>忍<sup>レ</sup>系<sup>二</sup>之於名臣之列<sup>一</sup>、而特附<sup>二</sup>見<sup>レ</sup>于此<sup>一</sup>云、何也、天下唯相才將才最難<sup>レ</sup>得也、相才得、然後朝廷尊、將

才得、然後朝廷益尊、若其他技能、皆取羅畢舉於將相之門者、安可與將相並論也、觀者勿曰「文正之賢、當列在德行之科」、審如<sub>レ</sub>是、非<sub>レ</sub>惟不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>文正<sub>一</sub>、亦且不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>德行<sub>一</sub>矣、世固有<sub>レ</sub>行可<sub>一</sub>以表<sub>レ</sub>俗、言可<sub>一</sub>以軌<sub>レ</sub>世、而無<sub>レ</sub>益<sub>一</sub>于國家成敗<sub>一</sub>、如<sub>レ</sub>尾生・孝己<sub>一</sub>者豈少耶、(同上)

范仲淹を大臣の列に置くことは、その道学的な点から卓吾の好尚にあわない。しかし名臣の系列に入れるには恐びない傑物であるので大將の列に附置したというのである。伝の中で卓吾は「公真有<sub>レ</sub>才智<sub>一</sub>、使<sub>レ</sub>其不<sub>レ</sub>汲<sub>レ</sub>汲<sub>一</sub>于聲名<sub>一</sub>、則幸<sub>一</sub>天下<sub>一</sub>與<sub>レ</sub>臨<sub>レ</sub>邊<sub>一</sub>也、胡爲乎爲<sub>一</sub>大將<sub>一</sub>、則有<sub>レ</sub>餘<sub>一</sub>、幸<sub>一</sub>天下<sub>一</sub>乃<sub>レ</sub>反務<sub>一</sub>其小<sub>一</sub>者」と注し、また「使<sub>一</sub>公終日伴<sub>一</sub>食<sub>一</sub>于朝<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>必無<sub>レ</sub>補<sub>一</sub>、何必日夜更張<sub>一</sub>、乃知<sub>レ</sub>注<sub>レ</sub>意<sub>一</sub>欲<sub>一</sub>立<sub>一</sub>功業<sub>一</sub>、致<sub>一</sub>中<sub>一</sub>太平<sub>一</sub>者、眞苦事」と注している。仲淹の伝に「仲淹亦以<sub>一</sub>天下<sub>一</sub>爲<sub>一</sub>己<sub>一</sub>任<sub>一</sub>、裁<sub>一</sub>削<sub>一</sub>倖濫<sub>一</sub>、考<sub>一</sub>覆<sub>一</sub>官吏<sub>一</sub>、日夜興<sub>一</sub>致<sub>一</sub>太平<sub>一</sub>、然更張無<sub>レ</sub>漸<sub>一</sub>、規模闊大、論者以爲<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>行<sub>一</sub>」(宋史卷四)とある。仲淹は規模広大で実行不可能な方策を考えていたことがわかる。卓吾は、その大風呂敷に名声を求めめる心を読み取って、上のように評したと思われる。因時、忍辱、容人といった心構えにおいて仲淹は欠けていたので卓吾は大臣には列しないし、また眞の徳行とも認めない。また國家の成敗に無益な徳行、たとえば尾生の信や孝己の孝は、徳行の科には入らない。これは史記の「今有<sub>一</sub>尾生・孝己之行<sub>一</sub>、而無<sub>レ</sub>益<sub>一</sub>於勝負之數<sub>一</sub>」(陳丞相世家)に本づくものである。范仲淹の節義の精神を高く評価する道学的見地をきびしく批判しているといえよう。

李氏藏書について(山下一)

### 三、名將・賢將

大將の次に名將があり、賢將がある。賢將論にいう。

① 李生曰、大將之事、非<sub>レ</sub>賢將之任<sub>一</sub>也、大將則勿<sub>レ</sub>問而知<sub>一</sub>其賢<sub>一</sub>矣、大將之所<sub>レ</sub>爲<sub>一</sub>、非<sub>一</sub>天下之至神<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>當<sub>一</sub>也、(卷55)

大將は至神なるものである。『孫子』計篇に「將者智信仁勇嚴」とあり、大將岳飛は「五者闕<sub>一</sub>一不可」といったが、卓吾は智を先とし「智則其見大、其識遠、其幾沈、其見<sub>レ</sub>事敏而決、其中虛而能聽能受、其知<sub>レ</sub>彼知<sub>レ</sub>己、知<sub>レ</sub>天知<sub>レ</sub>地、知<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以勝<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以勝<sub>一</sub>者<sub>一</sub>、至矣」という。名臣の中で智謀名臣が重んぜられたように、將においても智が優先する。この五者を具えた者は賢將である。「苟非<sub>一</sub>大賢上聖<sub>一</sub>、又安可<sub>一</sub>以語<sub>一</sub>大將之事<sub>一</sub>」とまで大將を評価するのは、儒者が武臣を蔑視するからであるというまでもない。

② 世平時緩、家詩書而戸禮樂、糟粕者冠冕珮玉以立<sub>一</sub>于朝<sub>一</sub>、視<sub>一</sub>甲冑之士<sub>一</sub>、皆爲<sub>一</sub>武夫<sub>一</sub>、爲<sub>一</sub>虜人<sub>一</sub>、小小倣戒、即推以與<sub>一</sub>二虜人<sub>一</sub>、而自視曰「我伊・傅・周・召也、我皋・夔・稷・契也、安能知<sub>一</sub>此虜人之事<sub>一</sub>哉」、蓋食<sub>レ</sub>肉者乃細人、彼赴<sub>レ</sub>火者、盡虜人也、嗚呼、古今天下、又安得<sub>一</sub>有<sub>一</sub>如<sub>一</sub>是智信仁勇嚴之虜人<sub>一</sub>而用<sub>一</sub>之哉(同上)

國家の急を救う者として武臣を大切にせねばならぬと強調するとともに、平和に馴れて詩書礼樂のみ事とする文弱の氣風を憤っている。主戦派としてついに秦檜のために殺された岳飛を大將中の代表とするのはそのためである。

賢將中の馬援について「援實俠之豪」「范氏謂『其戒<sub>一</sub>入之禍<sub>一</sub>智矣、

而不能自免于讒隙」此言非也、夫伏波節俠也、既自許以馬革裹尸矣、又何畏乎壬人、何畏乎讒說、嗟乎、功名之際、理自宜然、（卷55）という。賢将としての馬援を「節俠」といい「俠之豪」と評するのは、直節名臣の項で、侯嬴や荊軻を俠骨、俠者と呼び、智謀と俠骨を兼ね備えた人物を理想としたのと同じである。智であるとともに俠である馬援はやはり将の理想像であった。

王陽明にも伏波將軍馬援へのあこがれがあった。十五歳のとき、居庸三関に遊び、四方経略の志を抱いて帰り、一日、夢の中で伏波將軍の廟に謁して詩を賦した（王文成公全書卷32年譜。最後の出征をした57歳の十月に実際に伏波廟に謁した。年譜の記事にいう。

先生十五歳時嘗夢謁伏波廟、至是拜祠下宛然如夢中、謂茲行殆非偶然、因識三詩一、（王文成公全書、卷34）

その詩句に「四十年前夢裏詩、此行天定豈人爲」とある。武臣王陽明を慕う李卓吾には武臣の実がなく、ただ武臣傳を残すのみであった。

（賢将、李勣については拙稿「皇帝の家事」（中哲文学会報、第6号、一九八一）参照）

### 一三、理想の隠者（外臣傳）

『藏書』の締めくくりは外臣傳（卷66—68）である。ここでは「隠」を語り理想の隠者を求めている。一、時隠 二、身隠 三、心隠 四、吏隠に分けられる。

#### 一、時隠

時隠の定義は次の通りである。

① 卓吾曰、時隠者、時當隠而隠、所謂邦無道則隠是也、此其人固有保身之哲矣、而稍有志者亦能之、未足爲難也、（外臣

#### 總論）

時隠は、論語の「天下有道則見、無道則隠」（秦伯迎）「邦有道則仕、邦無道可三卷而懷之」（衛靈公）にみられる思想であって、儒教的な「隠」であるから卓吾はこれをあまり重んじない。

時隠外臣には梅福があり、卓吾は「此大有力量一人、大不安静一人、但抽身早爾」という。「梅福は孔子の子孫を封じて殷の湯王の後継とせよといった。王莽の世になると妻子を棄てて九江に去り、仙人になったと伝えられる。また、会稽で名を変えて呉市門卒となったともいう（漢書67、藏書に引用）。孔子を殷の後とするという文に卓吾は「大是」と注する。周制を重んずる儒家と異なることを示している。「周公より以後、儒者は礼樂の制度を作り出して細かく煩しくなり、黄帝の政が衰えた」（25頁参照）という考え方がここにも現われている。また一つには周よりも殷は素朴で神秘的な時代であったことも関連するであろう。梅福が仙人となり門卒となったという伝説も老子・道家の思想と結びつけることができる。したがって梅福は時隠中の雄である。逢萌、周黨等、西漢節義の士を時隠に入れていることは既に述べた（29頁参照）彼等はしかし「隠」として高い境地ではない。邦に道無くして隠れたにすぎないからである。

#### 二、身隠

身隠とは

② 若夫身隠者、以<sub>レ</sub>隠爲<sub>レ</sub>事、不<sub>レ</sub>論<sub>三</sub>時世<sub>一</sub>、是也(外臣總論)  
 ということで、これにはいくつかの等級がある。

③ 此人蓋有<sub>三</sub>數等<sub>二</sub>焉、(a)有<sub>下</sub>志在<sub>三</sub>長林豐草<sub>一</sub>、惡<sub>レ</sub>鴛鴦<sub>レ</sub>寂而隠者<sub>上</sub>、(b)有<sub>下</sub>懶散不<sub>レ</sub>耐<sub>レ</sub>煩、不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>事<sub>三</sub>生<sub>レ</sub>産作<sub>レ</sub>業而其勢不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>隠者<sub>上</sub>、以<sub>レ</sub>此而隠、又何取<sub>三</sub>於隠也<sub>一</sub>、(c)等而上<sub>レ</sub>之、不<sub>レ</sub>有<sub>下</sub>志在<sub>三</sub>神仙<sub>一</sub>願<sub>レ</sub>棄<sub>三</sub>人世<sub>一</sub>、如<sub>三</sub>陶弘景輩<sub>二</sub>者<sub>一</sub>乎、身游<sub>三</sub>物外<sub>一</sub>、心切<sub>レ</sub>救<sub>レ</sub>民、如<sub>三</sub>魯連子<sub>二</sub>者<sub>一</sub>乎、志趣超絶、不<sub>レ</sub>屈<sub>二</sub>一人之下<sub>一</sub>、如<sub>三</sub>莊周・嚴光・陶潛・邵雍・陳搏數公<sub>二</sub>者<sub>一</sub>乎、蓋身雖<sub>レ</sub>隠而心實未<sub>二</sub>嘗隠也<sub>一</sub>、此其隠蓋高矣、然猶未<sub>レ</sub>大也、(外臣總論)

身隠は時隠と違い邦に道があつてもなくても、その生れつきの性向から「隠」を目指す人人であつて、(a)は性来静寂を好む人、(b)は世俗的な煩しい生活ができない人で、これらは「隠」とはいえない。(c)は、神仙を志す陶弘景や、志がきわめて高く一人の主を屈して仕えることができず官職を辞した莊周・嚴光・陶潛・邵雍・陳搏等である。このうち邵雍はすでに徳業儒臣に傳があるが、身隠でもある。身隠は官職に就かないのであるがその心には、世を嘆き民を思うこと切なるものがあつて、心が完全に「隠」になりきっていない人人である。なお魯仲連はすでに忠誠大臣に伝があり、その名は智謀名臣・心隠外臣(總目)に記してあるから身隠以上の人物とみるのであろう。

### 三、心隠

心隠は身心ともに隠れた人である。

④ 必如<sub>三</sub>阮嗣宗等<sub>一</sub>、始爲<sub>三</sub>身心俱隠<sub>一</sub>、無<sub>二</sub>得而稱<sub>三</sub>焉(外臣總論)

心隠の中に阮籍、李白(詞学儒臣に傳があり、その名は心隠外臣(總目)に見える)、などがある。阮籍は莊子老子を好み、酒を嗜み、よく嘯し、善く琴を弾じ「當<sub>三</sub>其得<sub>レ</sub>意、忽忘<sub>三</sub>形骸<sub>一</sub>、時人多謂<sub>三</sub>之癡<sub>一</sub>」(卷68)という超俗性があり、嵇康の如くには殺されず、曹爽の參軍となり司馬懿の関内侯となり、司馬昭の東平相となり、大將軍となり、しかもなお礼俗の士を白眼視するという見事な生き方を貫徹した。そこに李卓吾はあこがれたにちがいない。乱世を生きる人としては馮道に次ぐからである。しかし卓吾はいう。

⑥ 彼阮公雖<sub>レ</sub>大、猶有<sub>三</sub>逃<sub>レ</sub>名之累<sub>一</sub>、尙未<sub>レ</sub>離<sub>レ</sub>乎隠之迹<sub>二</sub>也<sub>一</sub>、吾謂阮公雖<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>爲<sub>三</sub>馮道之事<sub>一</sub>而不<sub>レ</sub>能、若<sub>三</sub>馮公<sub>二</sub>則眞無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>可也、(外臣總論)

隠の「迹」がのこり、完全に隠そのものになっていないことをいう。眞の隠者「大隠」は次の吏隠である。

### 四、吏隠

⑤ 嗟夫、大隠居<sub>三</sub>朝市<sub>一</sub>、東方生其人也(外臣總論)

吏隠には東方朔・胡廣・譙周・鄭啓・馮道の傳がある。また侯嬴・張良・揚雄・王導・謝安・婁師徳・白居易の名が吏隠外臣(總目)に記してある。いずれも一口に言えば困難な時代に於いて自己の好むがままに自在に生きぬくことのできた人人である。

「吏隠外臣總論」にそのことが記してある。

① 卓吾子曰、使<sub>三</sub>子房不<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>韓、則終始辟殺人也、且不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>吏矣、

安知有<sub>二</sub>吏而隱<sub>一</sub>乎、既已籜<sub>レ</sub>漢滅<sub>レ</sub>秦報<sub>レ</sub>韓、是以不<sub>レ</sub>容<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>吏隱於漢<sub>一</sub>耳、迹若<sub>二</sub>吏隱<sub>一</sub>而心非也、吾迹<sub>二</sub>其終之所<sub>一</sub>就、又安得<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>謂<sub>二</sub>之吏隱<sub>一</sub>乎(吏隱外臣總論)

張良は、忠誠大臣に伝がある(18頁参照)。韓の相の家柄であったが、韓の滅亡とともに韓のために漢に帰して秦を滅したのである。漢において萬戸侯に封ぜられたが、「願<sub>レ</sub>棄<sub>二</sub>人間事<sub>一</sub>、欲<sub>レ</sub>從<sub>二</sub>赤松子<sub>一</sub>遊<sub>二</sub>耳<sub>一</sub>」といい、辟穀・導引といった仙人の術を学んだ(史記、留侯世家、藏書に引用)。漢の三傑の一人とまでいわれながら、心は仙術を学んで人間の事を棄てたいと思いつづけたところに吏にして隱の姿がある。忠誠大臣であるとともに智謀名臣・直節名臣でもあり得たという人間的な幅の広さにも卓吾はあこがれたであろう。吏隱には隱の迹が見難いからである。

② 使<sub>二</sub>侯生不<sub>レ</sub>遇<sub>二</sub>公子<sub>一</sub>、則終身抱關人也、一遇<sub>二</sub>公子<sub>一</sub>、則出<sub>レ</sub>奇畫策、刎頸相隨、視<sub>レ</sub>死如<sub>レ</sub>飴矣、何者得<sub>二</sub>死所<sub>一</sub>也、迹若<sub>二</sub>吏隱<sub>一</sub>而心亦非也、吾迹<sub>二</sub>其七十初<sub>一</sub>、據<sub>二</sub>其平生之寓<sub>一</sub>、是以亦謂<sub>二</sub>之吏隱<sub>一</sub>耳、吾故曰、二子皆吏隱也、(吏隱外臣總論)

侯嬴についてはすでに述べておいた(27頁)ように、張良と似て智謀名臣(總目)に名があり、直節名臣にその伝がある。侯生の「俠骨」と激情にもっとも卓吾は共感したが、張良が韓のために仇を報じたその心とも通ずるものがあった。卓吾の理想の人は、智謀もあり、己を知る者の為に死する俠骨もあり、しかも高位高官に至りながらそれに恋恋とせず、権力志向がない人である。

③ 夫古今豪傑、終身不遇而卒老<sub>二</sub>於抱關<sub>一</sub>、死<sub>二</sub>於牖下<sub>一</sub>者、何限也、彼侯生之得<sub>二</sub>死於公子<sub>一</sub>者幸也、設不幸而不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>死<sub>一</sub>、則將<sub>レ</sub>終<sub>二</sub>抱關<sub>一</sub>、將<sub>レ</sub>終<sub>二</sub>吏隱<sub>一</sub>、自不<sub>レ</sub>容<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>甘<sub>レ</sub>之矣、若<sub>二</sub>子房者<sub>一</sub>、當日既不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>死<sub>二</sub>始皇於一擊之下<sub>一</sub>、他年若又不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>遂滅<sub>二</sub>秦之兇<sub>一</sub>、子房肯甘<sub>二</sub>心辟穀<sub>一</sub>已乎、嗚呼國士之遇也、知己之感也、滅<sub>レ</sub>國之恨也、五世之冤也、千載豪傑、其揆一也、(同上)

張良・侯嬴はそれぞれ幸いに知遇を得てその思う所を為しとげることができた。これは最上の幸運である。その上に彼らはもはや何も望むことはなかった。張良は吏として成功してやがて隱を望み、侯嬴は隱の身から吏となったが、それぞれ思うがままに生きた一生であった。卓吾は多くの理想的な大臣や名臣や武臣を伝してきたけれども、最後には思いのままに生きることのできた人物に最大の憧憬を示している。人の一生の遇・不遇は運命であることを最終的には自覚せざるを得なかった。

焚書卷五「非有先生論」に、

遇得<sub>二</sub>其人<sub>一</sub>、則一言以興、遇不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>其人<sub>一</sub>、則一言遂死、千載遇少而不遇多、此志士所<sub>二</sub>以在<sub>レ</sub>山、仁人所<sub>二</sub>以盡<sub>レ</sub>養壽命<sub>一</sub>也、唯其不<sub>レ</sub>忍<sub>レ</sub>爲、是以莫<sub>二</sub>肯爲<sub>一</sub>、歌咏彈琴、樂而忘<sub>レ</sub>死宜矣、然則東方生蓋亦幸而遭<sub>二</sub>遇漢武<sub>一</sub>者也、人謂<sub>二</sub>大隱居<sub>レ</sub>市朝<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>東方生<sub>一</sub>爲<sub>二</sub>朝隱<sub>一</sub>、噫使<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>武帝愛<sub>レ</sub>才知<sub>レ</sub>朔如<sub>レ</sub>此<sub>一</sub>、敢一日而居<sub>二</sub>市朝<sub>一</sub>之間<sub>一</sub>哉、最先避<sub>レ</sub>世而歌<sub>二</sub>德衰<sub>一</sub>者朔也

とある。朝隱として東方朔が生きることができたのは大有為の武帝の



寵があつたからである。「吏隱」たり得るか否かはやはり運命である。吏隱の胡廣を評している。

卓吾曰、甚矣、殺身之難也、世之人士、動以殺身律人過矣、使必皆殺身而後可、此賢者所不以終身巖穴不肯見於世也、

胡廣・趙誡、雖不能如李杜之極諫力爭、然李杜既死、仍復有李杜者相繼而起、羅列於朝、誰之力歟、其與自死而遂已

者、厥功倍矣、故曰、天下中庸有胡廣、信哉、其爲中庸也、豈若張禹者、以帝師之重、言聽計從、乃曲意阿鳳、專爲

孫謀者比乎、吾是以亦謂吏隱也、蓋隱於無名者也、(卷68)

胡廣の六世の祖、剛は玉莽が政權をとった時、その衣冠を府門に掛けて交趾に亡命し、屠肆の間に隠れ、玉莽が敗れて後、郷里に帰った。

廣は三十余年の間、六帝に歴史し、八十二歳で没した(後漢書卷44、藏書に引用)。胡廣は「殺身成仁」といったタイプではなく、諫死することもなく身を保って長寿を得た。直節名臣傳卷29にある李固・杜喬などとはちがった生き方であった。「中庸」も「殺身」もそれぞれの人生

なのである。李杜の如き人物は多く輩出するであろうが、胡廣の如き人物はかえって得難いことを卓吾はよく知っていた。

④ 吏不吏、隱不隱、皆迹也、非所論也、具眼者、倘以我言爲然不、(吏隱外臣總論)

と吏隱外臣總論を結ぶのは、「吏隱」という言葉を形式的にあてはめて歴史上の人物を評価することが目的であるのではなくてその一人一人の生き方の真実をつかみ、その外見的な「迹」ではなくてその「心」

を知らねばならぬというのである。

神塚淑子「沈約の隱逸思想」(日本中国学会報引集、一九七九)によれば、沈約は「隱者」を「身隱」と「道隱」の二種類に分け、常識的には隱者の典型とされる許由や巢父などを低次元の「身隱」の部類に入れたことは、……隱逸の新しい意味を追求しようとしたものであると言えよう(同113頁)という。また「身隱」を低い位置に置くことは、

当時の社会において隱者らしさを売り物にして虚名を得ていた偽善的隱逸者への痛烈な批判であったと考えられる(同113頁)という。「身隱」の語は卓吾も用いているが、それほど低次元の意味ではなく、莊周、陶弘景、陶淵明など、高い隱者を指している。時隱でも決して売名の徒ではない。沈約のいう「道隱」は「外面上何の形跡も残さない」(同113頁)ものであり、「真の隱逸」においては「迹」が問題なのではなく「心」が問題なのであるから、官僚であろうと在野の士であろうと、自己の置かれた現実世界の中で「迹」としては現実には即しつつ、「心」として現実を超えればいいわけである(同116 117頁)という。卓吾の心隱、吏隱に当たるといってよい。なお「官途にありながら心を塵外に遊ばせる朝隱という考え方が、六朝貴族の間に浸透していた」(同116頁)とのことであるから、卓吾が東方朔を「朝隱」として高く評価するのは、これと関連するであろう。

沈約の理想とする「道隱」とは「政治的世界を対立概念として意識するものではなく、あらゆる現実世界の限定され束縛された人間の在り方をこそ対立概念として意識するものである」「浄土でもあり神仙

世界でもある絶対者と冥合し、現実世界の相対性・限定性を観念的に超越することである」(同116頁)という。李卓吾の心隠・吏隠には神仙世界への飛翔といった六朝貴族的な観念は稀薄である。すなわち超越的側面よりも現実の政治的能力の側面にかなり重きを置いているように思われる。この世を越えた彼岸の浄土への生を夢みるのではなくて、この世の中における生き方そのものの中において浄土的な満足と充実とを目指すのである。

沈約は「隠逸を憧憬しつつも官途にあり続けた」(同113頁)人物であるという。卓吾のいう吏隠は、官途にあり続けつつその心は隠であった人物を指している。沈約自身は「政治的手腕に乏しく、実質的な活動はほとんどおこなっていない」(同107頁)という。したがって卓吾のいう「吏隠」の中には入らないのである。卓吾の理想には遠いからである。しかし卓吾自身のこととなれば、官途にあり続けることもできなければ、隠れ住むこともできなかった人物であって、彼の憧憬と現実との距離は沈約のそれよりもはるかに遠い。吏でもなく隠でもない卓吾の「吏隠」に対する憧憬は、かえって沈約以上に強烈である。

吏隠の代表馮道のことはすでに述べた(同116頁)。胡廣、馮道は多くの帝に歴事して身を全うした点が相似るであろう。安民の功もまた同様である。譙周や鄭啓もまた民を安養することに心を用いた。安民の實を挙げつつ、自らもその心のままに生きぬいていくのが吏隠である。卓吾の政治史論的な見地からみた理想は馮道のように「治国安民」に努めつつ名利を離れた「隠」の心をもつ人、しかも危害を免れて長

寿を得た人物である。個人的心情からみた理想は、侯嬴の「俠骨」であり、東方朔の「諧謔」であった。この三様の生き方を一人の人に望むことはもとより不可能である。そのために卓吾の史論あるいは人物評価にはたしかに矛盾と分裂があるといってよい。しかし各人がその生れつきの性向にしたがって、思うままに生きそして死ぬならばそれは卓吾からみて見事な生涯である。ここに至れば、吏もなく隠もなく、大臣もなく名臣もなく、皇帝もなく布衣もない。毀誉褒貶を越えた彼方に各人の人生があり、また運命がある。天にしたがって自然のままに生きること、それ以外に道はないと卓吾が悟ったのだとすれば、彼は最終的には宗教的達観にまで到達したことになるが、しかし、李卓吾にとってそういう境地はやはり一つの憧憬であって、彼自身の心情は、自己顕示欲と忿懣に引き回されていて、達人の境地とは程遠いといわねばならない。

#### 一四、結語

人の是非には定論・定説とすべきものはないという李贄の主張は、具体的にいえば朱子学を絶対の正論とは認めないということである。孔子の言説でさえ、春秋時代には正論たり得たとしても、後代においても常にそのまま正論であるとはいえず、明末の時代に必ずしも全面的に妥当するわけではないとみる以上、朱子の理論などは当然他の理論と並立する相対的な一つの理論でしかないのである。

朱子学理論を、道統論、王覇論、義利論、攘夷論とみるならば、李

贅は攘夷論を除いてはすべて反対であった。孟子の性善説を正統とする朱子学に対して、心体（性・良知）を無善無惡とみるので、孟子よりもむしろ荀子を優位に置く。性善説をとらない荀子は社会的規制力としての礼を重視しやがて法を重んずることになっていくが、この場合、一人一人の善なる性に信頼してその倫理的自覚を求めそこから治国平天下を実現しようとするよりも、王者によって制定された礼法を人人に遵守させることで治国平天下を実現しようとする方向になっていく。新たな王者による礼法はその時代に適合しなければならぬから、前代からの伝統的なものをそのまま受け入れることはなく、何らかの変革をとらねばならぬ。礼は時宜にかない人情に本づくものでなくてはならないからである。この様な礼や法を遵守させるためには王者の力による規制が必要であり、その政治的能力の有無がもつとも問題となる。民衆の倫理的自覚を高めるのは多く教育・学問の力であるとする。孟子や朱子学では、孔子の教学的成果を堯舜にもまさると評価した。しかし李贄は天下を平らかにし安民の実功を挙げ得る政治能力を重視したので、王陽明と同じく、孔子を堯舜に及ばぬ人物とみた。したがって孟子以下の道統論中の儒者はたいてい政治的無能力者となった。倫理主義で世の中を救うことができるという道統論に対して李贄はいわば政治主義をとったのである。

三代の王道を理想とし、管仲のような覇道を貶しめる朱子学に対し、李贄は、覇者は力の衰えた王者を助けて天下を一統したのであって、その安民の実功に目をふさぐことはできないと考えている。周王

朝は覇者の力によって存続し得たのではないかという。この見方は頼山陽の源頼朝論や幕府論とも通ずる面がある。王道は義、覇道は利というように峻別する朱子学は、三代を王道、漢唐を覇道とする。義は天理で至公なるもの、利は人欲で私的なものと図式化し、利や私を否定してしまふ。これに対して、李贄は、私・利のない人間は存在しないと考え、私と利にもとずいた政治を待望した。覇道は利をはかるものであるからこそ肯定されるべきであった。義を唱える者がかえって天下を政治的不安におとし入れたたり、争乱を巻き起したりした歴史上の事実を指摘する。朱子の講友張栻は、天理を公、人欲を利とし、私・利を全く否定し去り、天理||義にもとづく政治を王者の治と考え、それを「無為」と呼んだ。この「無為」とは利・欲に本づくあらゆる私的行為の否定を意味する。これに対して李贄は「大有為」という言葉を用いる。大有為の皇帝を、民衆の私・利を認め、その私的生活を安定させ、何百年かの治国平天下の時代を作った人とみるのである。そこで漢の高祖、唐の太宗など王朝の創始者たちは三代の王者と並ぶことができる。漢唐の君を利を計る者として三代の王のはるか下位に置く朱子の王覇の辨を全く無意味とした。王道なるものが儒者の理想であるなら、漢唐の皇帝もまた事実として中国の統一と富強とに貢献した王者である。正心誠意から治国平天下に辿りつこうとする朱子学は、李贄からみるとき幻想であった。特に朱子が小人を排することに熱中し、倫理主義の立場から政治の浄化を求めたことに不満であった。滅亡に瀕した宋王朝を救うべき具体的な政治方策を何も提案する

ことができず、自分と学問や意見を異にする人人を小人と呼び、自分に同調する人人を君子とみて、小人たちを廟堂から排除することばかり心を注いだのが朱子だといふのである。宋王朝は蒙古族の力によって滅亡した。中華の国を夷狄の蹂躪にまかせたことにもっとも憤激するのが李贄であった。朱子その人も、もとより夷狄の侵略に憤る人であった。しかしその方策の中心はより多く倫理的なものであった。

当時陳亮も同じく強烈な攘夷思想の持ち主であったが、朱子の如く義のみを説くのではなく、義と利の双方をふまえた政策を主張した。中国を夷狄の侵略から守ることが最大の義であり、そのために富国強兵の実利の方策が必要だといふのである。陳亮の王霸並用、義利双行の思想は李贄の思想の先駆といつてよい。また陳亮は「大有為」の志と「大有為」の政策とを皇帝に期待した。大有為は無為ではなく、無心ではなく無私心ではなく無利ではない。また漢唐の行事を朱子のように三綱五常に悖るとはしなかった。李贄の政治思想は、以上の点で陳亮に似るといわなければならない。

朱子学の道統論、王霸論、義利論を真向から否定する李贄の史論は、学問論としても朱子学者、道学者をもっとも貶低する。經学を誦学・史学の下に位置づける。司馬相如の文才は大有為の武帝の保護によって花開いたとするのは、基本的にいつて文学を盛世の粉飾とみるのであり、政治を文学の上に置くのであろう。司馬遷の偉大をその史論の獨創性にみる。李贄は前人の跡をふまない創業の精神を尊ぶ。これに対し、宋史道学伝中の儒者は多く獨創的精神に乏しく、師弟相承

の教を説く。朱子はたんにその集大成者であるにすぎない。朱子にもっとも影響した程頤を野暮の極みであると李贄はいう。このあたりの人物論には感情過多な筆致がみられる。

李贄は中華を夷狄の侵略から守ることを第一義とする。明王朝を存続させることがすなわち漢民族を自立させることであり、元によって滅亡した宋王朝の轍をふまぬことが最大の願いであった。彼は強烈な民族主義者である。中国を守るためには、民衆の「食」の安定がまず必要であり、その上に防衛のための「兵」が必要であった。兵と食とを民衆の生活を守るための基本とし、兵・食を充実するのが君主の務めなければならない。民に食を与えその生活を安定させるとき、民衆自身が自発的に兵技武術を学ぶようになるのである。国民皆食・国民皆兵が理想であって、そのような生活が保証されるならば、相互扶助、共同一致といった倫理的心情は上から教えずしておのずから湧きでてくると考えた。誠意正心、修己治人の教学よりも、治国平天下、富国強兵の政策を優先した。李贄の強烈な漢民族主義・攘夷思想から上の如き見方が生じたとみてよい。この心情は、幕末の大塩平八郎がロシア、イギリス、アメリカその他列国の侵略をもっとも危懼し、民族主義的心情から民衆の生活の困窮を救うべく乱を起したのとよく似ている(拙稿「大塩平八郎」江戸の思想家たち下所収、一九七九、研究社出版、参照)。

この思想が武臣への憧憬となる。真の大将は戦わずして勝つ深遠な智謀をもち、夷狄の侵略から中国を護る人であって、それはすぐれた

大臣に匹敵する。兵を軽視する文弱の儒者を嫌うのは、国の大事が起ると、命がけの戦いを武人にまかせ、自分は安全地帯に逃れようとするからであった。死を賭する精神への李贄のあこがれは「俠骨」の讚美となる。侯嬴も馬援もその俠骨の故に讚美する。死を軽しとして自らの信条を貫く人に対しては、その思想の如何、業績の如何を問うことなく、これを讚美する傾向が李贄にみられる。それは卑弱にして無為な儒者に対する皮肉であり批判であって、ここに至ると李贄の言説は政治的な史論の域を脱した心情論となり、やがて感情論となっていく。彼の政治論が誰にも受け入れられず、高官への道を進むこともできなかつた李贄は隠者にあこがれる。ただしその隠者は吏隠であつて、彼の政治理想を実現してくれるような隠でなくてはならなかつた。官にありつつ隠でもあるという矛盾した生き方への強いあこがれは、政治的な史論と感情的な人物論との奇妙な結合であり、論理と心情の矛盾の表現である。

朱子の「新民」の思想は民衆の倫理的覚醒を第一とするものであり、李贄の「安民」の思想は民衆の生活の安定を第一とする。新民ではなくて安民を第一とするのは荻生徂徠に似ている。徂徠が安民を先王の道の本旨としたのに対し、李贄はそれを漢唐以後の大有為の皇帝の道であるとみたが、倫理主義の「新民」思想を嫌うのは両者同一である。

義をとるか利をとるか、文をとるか武をとるか、王道か霸道か、新民か安民か倫理か政治か、いずれかに重点を置く相対立した思想は日

李氏藏書について (三) (山下)

本でも中国でも、どんな時代にも常に存在する。朱子学が理を言えば一方には気を重視する思想がある。李贄は朱子学に対抗する立場であつて、李贄自身がすでに描き出しているように、荀子、揚雄から王通、蘇軾、王安石、陳亮、王陽明など道学と対立する諸思想の流れを受けてその史論を構成したのである。その意味では全く彼独自の思想というわけではない。したがって通常いわれてきたような極端で奇抜で古今未曾有の過激思想というほどのものではないし、またきわ立た近代思想でもない。朱子学的思考を正論と評価する人人にとつてのみ李贄が特異な思想家とみえたにすぎない。王道が実現したことは一度もなく、利を求めなかつた時代はかつてなく、聖人も存在しなかつたという事実をふまえ、幻想を去って一治一乱の歴史を眺めている点で、『藏書』はむしろ歴史事実のルポルターージュと言えるであろう。『藏書』は、李贄の思想を中国思想史の中でどう位置づけることができるのかという問題に対し、李贄自身が解答してみせた書物なのである。

(一九八一・一〇・二二)