

# 李氏藏書について (二)

山下龍二

まえがき

本稿は「李氏藏書について(一)」(森三樹三郎博士頌壽記念東洋學論集、一九七九)の続編である。(一)では『藏書』の「世紀列傳總目前論」及び「後論」を扱った。「前論」では、世には是非の定論はなく、孔子の是非でもこれを定本としてはならぬとし、莊子の思想に基づいて世の是非の相対性を説き、李卓吾自身の是非の論もまた相対的に成り立つことを主張し、さらに各種の理論はすべて歴史の各時代においてのみ限定的に成立しているとした。万世に通ずる絶対の論はなく、漢唐宋において絶対的な是非となった儒教も、明末の時代には必ずしも通用しないとし、「後論」において卓吾は独特な歴史論を彼なりの是非によって展開していく。

彼が歴史の中に見出した政治における理想は、秦の始皇、漢の武帝、明の聖祖のような聖主の出現であった。小民の生活を顧念し、貪官汚吏を退けてくれるような強力な皇帝を期待している。世の是非をすべて相対的だとして否定したはずの卓吾が、その否定の裏側で実は絶対的な君主を肯定し、待望していたのである。一君万民型の国家が理想

であり、しかも夷狄に侵されることのない漢民族王朝こそ正統であった。異民族王朝は亡ぶべきものであった。漢や明の如き漢民族王朝による大統一国家を理想とし、その太平の中で小国寡民にも似た生活形態を保持することをも望んでいたようである。そのためには具体的には富国強兵策がぜひとも必要なのであって、太平を致した人は立派な大臣であり、富国につとめた人は名臣であり、夷狄を打ち払った人は真の大將であった。この価値観は、利よりも義を重んずる儒者たちの道義的国家論と対立する。天下国家を治める学を為すと称する儒者たちの大半が、実際には太平を致すための具体的方策も知らず、政治的な能力にも欠けている、と卓吾は主張している。経世の能力の有無が、聖主と暗君、名臣と儒者とを分かち基準となっている。

(一)では「一、莊子と李卓吾 二、李卓吾の政治理想」を述べたので本稿では、「三、」から書くことにする。

### 三、『藏書』の構成

『藏書』の構成を簡単に整理すれば、次のようになる。(一九五九年、中華書局版『藏書』による)

- (A) ①聖主・賢主(巻1-8) ②大臣(巻9-12) ③名臣(巻13-31) ④  
 儒臣(巻32-46) ⑤武臣(巻47-56)  
 (B) ⑥賊臣(巻57-59) ⑦親臣(巻60-64) ⑧近臣(巻65)  
 (C) ⑨外臣(巻66-68)

(方時化が校正したという「書李氏藏書後」『藏書』は「世紀」巻1-  
 巻8、「列傳」巻1-巻60に分けているので、列傳の巻は8巻つづ  
 れるが、内容は同一である。)

(A)グループは漢民族国家の大統一者としての聖主にはじまり、危乱  
 をおさめて太平を致した大臣、幼弱の君主を輔佐して国の富強を致し  
 た名臣を伝し、その現実的な功績を讃美する。儒臣になると一部をの  
 ぞいて大臣・名臣のような経世の実学がなく、文武一途の精神を失な  
 った人が大部分を占め、天下国家を治め得ないとする。文学・史学・  
 経学等はその力を發揮した儒臣は危乱を招くような積極的な悪業を為  
 したわけではないが、その無為無策の故に危乱の責任の一半を負うの  
 である。かくて危乱が生ずるとき武臣が活動せねばならなくなる。(A)  
 グループは君主とそれをとりまく臣下であるが、その人物評価の基準  
 は国家の統一と太平と富強への貢献度である。(B)グループは危乱を起  
 す元凶たる賊臣にはじまり、これを助長することになる親臣・近臣を  
 記する。親臣・近臣がすべて悪いわけではないけれども、多くは凡庸  
 な君主をして暗君たらしめる働きをしがちであった。危乱の世、また  
 は庸君・暗君の時代には賢者は多く隠処の臣となるが、これが(C)の外  
 臣であって、大臣・名臣・儒臣・武臣のいずれにもなり得なかった李

卓吾の一つの理想、すなわち自らどのように生きていくべきかの理想  
 がここに託される。『藏書』は、太平・富強を基準として歴史を裁く  
 史論としての側面と、李卓吾個人がその生き方を模索する側面、及び  
 彼独自の心情の吐露という側面をより合わせた書物であるように思わ  
 れる。

「世紀列傳總目後論」は、聖主賢主・大臣・名臣・儒臣・武臣につ  
 いて論じた(一)に既述)のち、親臣・近臣に触れている。

⑥ 武臣之興、起於危亂、危亂之來、由於嬖寵、故傳親臣、

傳近臣、(世紀列傳總目後論)

親臣伝・近臣伝の前に賊臣伝があるが、これについてこの「後論」には  
 何も言っていない。賊臣伝の「一 盜賊」の項のはじめに挙げた「劉  
 盆子等赤眉賊」について「李卓吾曰、漢祚之延長、子孫之永頼也、宜  
 哉、創守者斷斷乎當三以漢爲法矣」(巻49)という。赤眉の樊崇が劉  
 盆子等とともに投降し、後漢の光武帝によって漢室の復興が成ったの  
 を模範とすべしといっているわけで、武臣伝には赤眉を破った馮異  
 (巻55)を賢將としている。王室を護ることに功のあった武臣たちに  
 対して、その敵役・引立て役として賊臣たちを伝していることがわか  
 る。

賊臣伝の「三 食賊」には蔡京・賈似道(巻57)の二者を挙げるが、  
 これについて次のようにいう。

④ 李生曰、所謂貪賊者、謂其志在得失、猶可乎得而餌之、籠置而使  
 之也、如林甫・秦檜者、方自以才知駕御一世、非漢祖之神

聖、魏武之雄傑、安能使之哉、故有國者不可不慎也、(貪賊の論、卷57)

王安石の新法党を継いで旧法党に復讐した蔡京や、元に和を請うた賈似道などは、もし上に大有為の帝王があつてこれを統御したならば、いずれも十分に使いこなせた人物であつたはずだといふのであるから、無能な君主の下にあつてのみ貪賊はその力を發揮し得たにすぎない。同じ賊臣でも、李林甫や秦檜となると一段上の「奸賊」(卷59)の部類に入る。唐の玄宗の寵を得て宦官にとりいり、安祿山の勢力伸張に力を貸した李林甫や、金との講和を謀つた秦檜の政治力はそれなりに大きかつたからである。武臣が尊重されるのは、王室を危くする賊党を討ち、あるいは夷狄の侮りを禦いだ功による。秦檜は主戦派の雄將岳飛を殺しただけでもその罪は重い。岳飛や韓世忠は武臣伝「大將」(卷52)に録せられている。(一)にも述べておいたように、李卓吾は異民族に中華を侵されることに對して最も痛憤する人であつた。漢民族による大統一國家を維持するために身命を賭する武臣は無力な儒臣に優るのであつた。

⑥ 若蔡京、使食可也、陳平使詐可也、周興・來俊臣等、使之殘刑以逞可也、彼呂不韋・司馬仲達諸人、雖以秦皇之威・魏武之狡、不可畜而使之也、何也、彼固以畜秦皇・魏武爲也、一滅秦於先、能使秦皇爲其子、一滅魏於後、能使魏武不能棄其身、皆千古巨奸、未可輕易、非是則雖下狼如敦・温、逆如安・史、皆可得而驅馳畜養之矣、不必棄也、

李氏藏書について(一)(山下)

何也、天下惟小人最多才故也、才不易生、故尤不易棄、此惟眞聰明之主能知也、懷恩・懷光乃心王室、區區之心、無以自明、不能低頭就戮、甘中心於讒賊之口、遂發憤以至此耳、非可與逆賊同比倫明矣、是皆死難立功之臣也、若王陵數子、不忍去官、而忍殺母、非但母死不奔喪已也、會參絶之矣、(卷57)

呂不韋を「千古巨奸」とするのは、秦始皇を呂の子とみるからである。「總目」には「呂秦始皇帝」となっている。また司馬仲達(懿)は魏の丞相となつて実権を握り、孫の炎が晉の武帝となるとともに仲達は宣帝と追尊された。「奸臣篡奪」といわれる。この二人は王朝を創始したわけであるから、その巨大の故に賊臣伝には入らない。賊臣伝に録されるのはある王朝に對し反逆して失敗した人々である。李卓吾は賊臣を次のように分類している。

一、盜賊(赤眉、黃巢等) 二、妖賊(張角、張魯、孫恩等) 三、貪賊(蔡京、賈似道) 四、反賊(僕固懷恩、李懷光) 五、殘賊(寧成、趙禹、蔡確等) 六、逆賊(董卓、王敦、桓温、安祿山、朱泚等) 七、奸賊(李林甫、盧杞、秦檜)

奸賊は最大の賊である。秦檜について卓吾はいう。

李生曰、檜之所竭力事金者、冀他日如契丹立石敬瑭爲晉帝故事耳、其設心未嘗不欲安座而享張邦昌・劉豫之貴也、(卷59)

契丹の力を借りて後晉の高祖となつた石敬瑭、金の力を借りて楚帝と

なった張邦昌、同じく斉帝となった劉豫の如くに秦檜は皇帝たらんとして金に事えた、というのである。帝位をねらうことはもちろん賊であるが、契丹や金の如き異民族の力を借りることに對して李卓吾は憤激してやまない。そこに中華意識の強烈さを認めることができる。この「奸賊」にくらべれば、「逆賊」の王敦・桓温・安祿山・史思明も「反賊」の僕固懷恩(鉄勒部人)・李懷光(渤海靺鞨人)、「貪賊」の蔡京もみな小賊にすぎない。もし聡明な君主がいたなら、これらの小人を統御してその才を十分に用い得たであろうというのである。奸賊以外の諸賊はいわば暗君の下に生れて賊とならざるを得なかつた人々ということになる。神聖、聡明な帝王を讚美する李卓吾の文章は決して修飾ではなくて全くの本心であつたように思われる。

「逆賊」の項には、「殺母」の王陵、趙苞、温嶠が附載されている。項羽は王陵の母をとらえて陵を招かんとしたが、母は陵に二心なく漢王に事えよと伝えて自殺した。後漢の趙苞の母は鮮卑にとらえられた。賊は母を苞に示したが、苞は「昔爲<sub>二</sub>母子<sub>一</sub>、今爲<sub>二</sub>主臣<sub>一</sub>、義不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>下<sub>レ</sub>願<sub>二</sub>私恩<sub>一</sub>毀<sub>二</sub>忠節<sub>一</sub>」と言ひ、母もそれをよしとして子をばけまし、賊に殺された。東晉の温嶠は、元帝、明帝に事え、王敦を討つた人で、忠武の諡がある。彼は初め母が固く止めるのをふりきつて劉琨の參軍となつた。後、母の死を聞いて北歸を請うたが元帝は許さなかつた。以上はすべていわゆる「大義」にしたがつて母を失なつた人人である。卓吾はこれらの忠節の士を「殺母」の逆賊とする。忠と孝をくらべるならば孝をとるべきだといふのである。忠は義の名を得るためであり、

孝は衷心の情だからであろう。

『焚書』卷四に「讀若無母寄書」の文がある。若無の母の書に「我一年老一年、八歲守<sub>レ</sub>你、你既捨<sub>レ</sub>我出家也罷、而今又要<sub>二</sub>遠去<sub>一</sub>、你師當日出家、亦待<sub>二</sub>終了父母<sub>一</sub>、纔<sub>二</sub>出家去<sub>一</sub>、你今要<sub>二</sub>遠去<sub>一</sub>、等<sub>二</sub>我死<sub>一</sub>了還不<sub>レ</sub>遲」とあり、母を捨てて出家した遠くに去ることを嘆いている。近くにいれば、病氣にでもかかったときにおたがいに便利で心安らかであり、「安處就是靜處、如何只要<sub>二</sub>遠去以求<sub>レ</sub>靜耶、……你想<sub>二</sub>道情<sub>一</sub>、我想<sub>二</sub>世情<sub>一</sub>、世情過得、就是道情」といふ。世間並の情と、道を求める情とは一つでなければならぬといふのである。王陽明がある禪僧に對してその家を問ひ、母が健在であるとの答を得て、心にかからないかと重ねて問うた。僧が心にかからないわけにはいかぬと答える。陽明は「即指<sub>二</sub>愛親本性<sub>一</sub>論<sub>レ</sub>之、僧は<sub>二</sub>涕泣謝<sub>一</sub>、明日問<sub>レ</sub>之、僧已去矣」と年譜(31歳)に記されている。世情を捨て去ることは不可能であると、また世情を捨てるのでなくて世情の中にあつて道情を悟ることを主張する点で若無の母の考えは陽明につながっている。若無には二人の子供があつた。「設使不<sub>レ</sub>願、使<sub>二</sub>他流<sub>一</sub>落<sub>二</sub>不肖<sub>一</sub>、爲<sub>二</sub>人笑恥<sub>一</sub>、賞<sub>二</sub>此之時<sub>一</sub>、你要<sub>レ</sub>修<sub>レ</sub>靜、果動<sub>レ</sub>心耶、不<sub>レ</sub>動<sub>レ</sub>心耶、若不<sub>レ</sub>動<sub>レ</sub>心、未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>此理<sub>一</sub>、若要<sub>レ</sub>動<sub>レ</sub>心、又怕<sub>二</sub>人笑<sub>一</sub>、又只隱忍過<sub>レ</sub>日、似<sub>二</sub>此不<sub>レ</sub>管而不<sub>レ</sub>動<sub>レ</sub>心、与<sub>二</sub>今管<sub>一</sub>他而動<sub>レ</sub>心、孰真孰假、孰優孰劣、如此看來、今時管<sub>レ</sub>他、迹若<sub>レ</sub>動<sub>レ</sub>心、然中心安妥妥、却是不<sub>レ</sub>動<sub>レ</sub>心、若不<sub>レ</sub>管<sub>レ</sub>他、迹若<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>動、然中心隱隱痛痛、却是動<sub>レ</sub>心」と母がいうのは、陽明の「循<sub>レ</sub>理則雖<sub>レ</sub>酬<sub>二</sub>酢萬變<sub>一</sub>而未<sub>レ</sub>嘗動<sub>レ</sub>也、循<sub>レ</sub>欲則雖<sub>二</sub>稿<sub>一</sub>心<sub>一</sub>而念<sub>レ</sub>而未<sub>レ</sub>嘗靜<sub>二</sub>也、

動中有<sub>レ</sub>靜、靜中有<sub>レ</sub>動、又何疑乎」(傳習錄中、答陸原靜書二)「是有<sub>レ</sub>意<sub>三</sub>於求<sub>三</sub>寧靜<sub>二</sub>、是以愈不<sub>三</sub>寧靜<sub>二</sub>耳」(同、答陸原靜書)などを想起させる。

卓吾はこの若無の母の書を読んで「恭<sub>三</sub>喜家有<sub>二</sub>聖母<sub>一</sub>、膝下有<sub>二</sub>眞佛<sub>一</sub>、夙夜有<sub>二</sub>心師<sub>一</sub>、所<sub>レ</sub>矢皆海潮音、所<sub>レ</sub>命皆心髓至言、顛撲不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>破」といい、また「念佛者必修行、孝則百行之先、若念<sub>三</sub>佛名<sub>二</sub>而孝行先歟、豈阿彌陀佛亦少<sub>三</sub>孝行<sub>二</sub>之佛乎、決無<sub>二</sub>是理<sub>一</sub>也」という。「聖母」といい、その膝下に眞仏ありとまでいうとき、卓吾自身がその家に対する深い念いを述べている如くである。卓吾は「生而母太宜人徐氏没、幼而孤、莫<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>長」(焚書卷三、卓吾論略)と記しており、継母董氏があった。また卓吾は妻に田を買って自食させ、家を顧みることができずその間に子女を亡くしている。そのような経験、特に生母を早くに亡くしたことが、彼の心に大きな傷をのこしたようである。生母は彼にとり「聖母」であった。生母を知らぬが故にいっそう母への想いは深い。生母のためならば、道を捨て義を捨てても尽すべきだと考えている。王陵らに対して「殺母逆賊」とまできびしく批判するのはそのためであった。名教的な観点からいえば、王陵・趙苞の母は吾子に義を全うさせた烈女である。温嶠の場合殺母とまでいうのはあまりに酷である。それを敢て「逆賊」の項に附載したところに、家を顧み得なかつた卓吾自身の自責の念を読みとることができそうである。したがって「動中有靜」といった陽明の言葉と理論的にはつながる一面を有ちつつも、卓吾の場合はきわめて心情的な批判となっているのである。なお彼が老子的なものに傾斜していくのは、老子には天地万物の

根源を「母」「玄牝」「谷神」として表現していることと無縁ではあるまい。卓吾は「父」よりも「母」を理想化しているからである。理としての「父」よりも情としての「母」を慕う彼は、後述するように則天武后をすら弁護するのである。また彼の一種の女性尊重論も「聖母」たり得る女性への讚美に他ならないかもしれない。

賊臣の評価を通じてみられる卓吾の是非の基準は、一つは、漢民族王朝を倒壊せしめるのは悪であるということである。暗君の下にあってやむなく賊とまでならざるを得なかつた者に対しては、もし明君があつたならばという同情さえ示しているが、夷狄の力を借りて自ら皇帝たらんと謀る者に対する卓吾の評価は峻烈をきわめる。しかし呂不韋や司馬仲達のように、王朝の創始に成功した者は、巨奸であっても賊臣ではない。巨奸は小人物ではないから、その巨大さは軽蔑しくまた安易に論ずることができないのである。ここには善悪を越えて巨大なるものへの卓吾のあこがれを読みとることができる。賊臣は王室に反逆してついに失敗した者であり、巨奸は成功して新たに王室を創始した者である。大有為の皇帝は裏返せば最大の巨奸でもあるであろう。卓吾の論は、成敗の結果にもとづく評価という側面をもっている。政治的な評価は常にその成功と失敗の結果によって行なわれるのが常であるが、卓吾もまた結果による史的评价を行なっているといえよう。今一つの評価の基準はたいへん個人的心情的なものである。王陵等を「殺母」とまできびしくいうのは、名教的な「義」に対する嫌悪によることを見のがすことはできないけれども、それよりも、彼の「聖母」

の觀念や自ら家をかえりみなかったことに對する自責の念が中核を為している。国家的政治的な見地に立つ評価と個人的心情的な評価という二つの面を、この「賊臣傳」に読みとることができる。『藏書』は政治的な史論であるとともに、きわめて心情的な感想文である。

賊臣傳に続いて親臣傳は、一、太子(卷60)二、諸王(卷61)三、外戚(卷62)四、后妃(卷63)五、公主(卷64)を伝する。

則天武后の長子、太子弘について「天生大賢」と特に注しているのは、則天武后を弁護する(後述)氣持がここにも表現されているのである。また睿宗の太子憲は、弟の玄宗に位を譲ったので追諡して讓皇帝といわれるが、その「讓」(「太伯・叔齊之賢」と太子瑛の項にいう)の故に卓吾は「亦是大賢」と注する。総じて卓吾は、皇帝たるべくしてなり得なかつた太子たちにきわめて同情的である。諸王については何も評していない。

后妃については、東漢馬氏賢明之后、漢成帝班氏賢明健仔、唐太宗長孫氏賢明之后、宋仁宗曹氏賢聖之后、宋英宗高氏仁聖之后、宋哲宗孟氏慈聖之后といったように、賢明、仁聖といった最上の称をつけて表彰した後に、漢高祖呂氏妬虐篡之后、漢章帝竇氏妬虐之后、晉惠帝賈氏淫虐亂國之后、隋文帝獨孤氏妬忌之后というように、嫉妬深い后を伝している。多くの妻妾ある中で、嫉妬の行のない后が賢であり、嫉妬の后が虐である。この評価にも、卓吾の女性観がよくあらわれている。唐太宗才人武氏(則天武后)の伝は最も長い。唐壽王妃楊氏(貴妃)の項は楊國忠のために弁護している。

李卓吾曰、國忠何罪之有、親平韋氏、身見三色荒、父子兄弟、日夕憂苦、而施自蹈之、玄宗之罪、可勝誅哉(卷62)

玄宗については、太子瑛の項にも、

明皇待諸弟、如<sub>レ</sub>此其仁愛、待諸子、如<sub>レ</sub>此其不仁、何相悖也、(卷60)

とあって批判ははなはだきびしい。太子憲の讓を受けた玄宗の奢りを嫌うからであろう。

公主については、太宗荆國賢公主、武氏太平權略公主、中宗安樂淫縱公主、などと記している。このあとに列女が附せられ、桓少君(鮑宣妻)、王霸妻、孝女曹娥、皇甫規妻、孝女叔先雄、謝枋得妻李氏等、立派な女性を多く記している。前述したように、王陵等を殺母とまできびしく評した卓吾には、母性への愛着があり、それが、良妻、孝女への憧憬となつているように思われる。卓吾の女性論はここから読みとるべきであつて、近代的な見地とはまた別個のものである。

近臣傳(卷65)は一、宦官二、嬖幸三、方士、を記する。宦官をすべて悪とするのではなく、正直中官呂強、小心内侍高力士、忠謹中官馬存亮、忠節中官張承業などを伝した後に、狼賊奄豎趙高、固寵宦侍石顯、恃恩宦官單超等五侯など悪い宦官を伝している。

報怨奄人侯覽の項に、

卓吾曰、黨錮之禍、起於張儉一人、諸賢盡夷、宗社遂傾、而儉獨存、顔何厚也、(卷65)

とある。張儉が侯覽の貪侈奢縱を奏し、その家宅を破り貲財を籍没し

てその罪を唱えたので、覽もまた儉を鈎黨とし、李膺・杜密等を夷滅した。張儉の宦官誅滅の行動が、かえって黨錮の禍を引起すことになり、後漢を傾けるに至った、と卓吾は考えている。ここにも、悪を憎むのはよいとしても、国の滅亡にまでいたる結果になってはならないという卓吾の考えがよく表われている。

恃恩、宦豎魚朝恩の項に、

卓吾曰、元載亦有權術可用、然代宗初失國、倚恃魚朝恩、實得三朝恩力<sup>二</sup>而遂受三制於朝恩<sup>一</sup>、及下用三元載力<sup>二</sup>、誅魚朝恩<sup>一</sup>、實得三元載力<sup>二</sup>而卒受三制於元載<sup>一</sup>、然則爲人主者亦難矣、不用不<sup>レ</sup>得、用之又不<sup>レ</sup>得、是以雖郭令公心事如青天白日<sup>一</sup>、人主難<sup>レ</sup>遽信<sup>二</sup>也、而況如令公<sup>一</sup>者、古今天下又最希鮮者乎、吁、非大聖人<sup>一</sup>安能賞<sup>二</sup>九五之位<sup>一</sup>與(卷65)

魚朝恩もこれを誅した元載もともに権力志向が強、代宗もこれに制せられた。宦官と鬭争する人人の多くも同じく権力欲にもとづくが故に、かえって国を乱し、国力を弱める結果となる、というのである。

同時代の郭子儀は容人大臣に伝があるように、卓吾の一つの理想像であった。

⑦ 傳「外臣」、外臣者隱處之臣也、天下亂則賢人隱、故以外臣終焉、(世紀列傳總目後論)

外臣は必ずしも隱處の臣ばかりではなく、特に吏隱を一つの理想としている。そこで、「世紀列傳總目後論」の結びは再び儒者批判となっている。

⑧ 嗚呼、受<sup>二</sup>人家國之託<sup>一</sup>者、慎無<sup>二</sup>刻舟求劍<sup>一</sup>、託<sup>レ</sup>名爲<sup>レ</sup>儒、求<sup>レ</sup>治而反以亂、而使<sup>二</sup>世之眞才實學、大賢上聖、皆終<sup>二</sup>身空室蓬戸<sup>一</sup>已也、則儒者之不<sup>レ</sup>可<sup>二</sup>以治<sup>二</sup>天下國家<sup>一</sup>信矣、(世紀列傳總目後論)

前に「儒臣は學を爲すを名とすと雖も、實は學を知らず……其の美以て天下國家を治むべからず……」(④)とあった文章を再びここにくり返しているわけで、卓吾は、自分のような眞才実学の徒が不遇であることをはつきり意識しているように思われる。

⑨ 若<sup>二</sup>康節先生・明道先生・龜山楊先生<sup>一</sup>、皆儒也、雖<sup>レ</sup>曰<sup>二</sup>古之大臣<sup>一</sup>、又誰曰<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>宜、又誰敢<sup>レ</sup>噴<sup>レ</sup>之、作<sup>二</sup>列傳<sup>一</sup>(世紀列傳總目後論)

「後論」はここで終る。儒者の中で古の大臣にも比すべき者は、邵康節・程明道・楊龜山である、という。程伊川・朱子の系列でない宋儒を高く評価するのは、ほぼ王陽明の考え方を継ぐものである。儒臣伝の中で最高の「徳業儒臣」(卷32)の中にこの三者は含まれているが、程伊川は「行業儒臣」に名を記すのみでその伝は「經学儒臣」に記され、朱子は「經学儒臣」中の一人であるにすぎない。「世紀列傳總目前論・後論」は天下の是非、國家の興廢を大きく論ずることから出発して、最後に反朱子学の立場を表明して終っている。堂堂たる史論がついに無為無能でとるにも足らぬはずの儒者に対する批判のくり返しとなっているのは、どうしても書かずにはいられない心情的衝動があったことであろう。自ら儒者たることを嫌悪しつつしかも儒者から完全には脱出しきれない矛盾に悩んだ姿をみる事ができる。

本稿では、以下に「世紀總論」と、前述の大臣、名臣、儒臣、武臣

及び外臣についての論を検討していく。卓吾が積極的に論評した人人を通して彼の歴史・人物に対する評価基準を明らかにするのが目的である。

#### 四、一治一乱の循環史観(世紀總論)

『藏書』巻1—8は東周より元末に至る歴史(帝王世紀)である。「總目」によると、諸侯を混一した秦始皇帝、神聖開基の漢高祖皇帝、聖主重興の後漢光武皇帝、英主肇興の唐太宗皇帝、聖主推戴の宋太祖皇帝など、前漢、後漢、唐、宋のような漢民族王朝の創始者をもっとも高く評価している。漢の文帝から宣帝までは帝と称し得るが、成・哀・平となれば帝と称するに足りないという。後漢も章帝以後は明帝に附載されるにすぎない。宋も太宗、仁宗、神宗を皇帝と称するが、哲・徽・欽となれば宗と称することもできないという。南宋は偏安一隅で帝とは称せず、遼・金は附載されるにすぎない。元については(一)に記したように、亡ぶべき王朝であった。漢・唐・宋のような漢民族王朝を倒壊せしめた者は盗・竊・賊・篡・逆の範疇に入る。以上のような王朝の興亡を大観すれば、九国兵争、春秋戦国は「乱」の時代、秦が「治」、そして「乱」、漢が「治」、新が「乱」、後漢が「治」、三国兵争が「乱」、晉司馬氏は奸臣篡奪であるが「治」、南北兵争が「乱」、隋が「治」、そして「乱」、唐が「治」、五代十国が「乱」、宋が「治」(金・元は別格)という図式になるであろう。要するに、漢・唐・宋の初期が真の「治」の時代で末期は「乱」につながる時代なのである。

偉大な皇帝によって全国的に統一されても、その王朝の末期になると帝とは称し得ない凡庸無能の君主が現われ、そこに盗・賊・奸臣ができてその王朝を滅亡へと導びき、また再び聖主・英主が出現して大統一を果す、という定型的な展開を指して、卓吾は一治一乱の歴史循環を説くのである。「世紀總論」はその理論である。

① 李生曰、一治一乱若循環、自戰國以來、不知凡幾幾治幾亂矣、(世紀總論)

一治一乱の思想はすでに『孟子』(滕文公下、60)に「天下之生久矣、一治一乱」といわれているし、また『史記』高祖紀贊に「三王之道若循環、終而復始」とあって、王朝交替の循環を歴史の理法とみるのはむしろ伝統的な歴史観に属する。この歴史循環の中で各時代の性格を卓吾は質・野・文の概念でとらえていく。

② 方其亂也、得保首領、已爲幸矣、幸而治、則一飽而足、更不知其爲粗糲也、一睡爲安、更不知其是廣廈也、此其極質極野無文之時也、非好野也、其勢不得野、雖至於質野之極、而不自知也、(世紀總論)

「乱」の時代には命をつなぐことができさえすればそれを幸いとし、「治」の始まりの時代においては、何とか粗末な食事でも口にできれば満足するし、どこか眠る場所を得られればよいとする。乱が終わって治が始まった時は、文化的には「質」にして「野」なる極点である。これが歴史の必然(勢)であり、その「治」が長く続けたがって「文」の時代となる。

③ 道子若孫、則異是矣、耳不聞金鼓之聲、足不履行陣之險、惟知安飽是適而已、則其勢不極、文固不止也、所謂「其作始也簡、其將畢也必巨」雖神聖在上、不能反之於質與野也、(世紀總論)

子孫の時代になると、戦乱のことを忘れて「文」を極めることになり、神聖な皇帝がいたとしてもこれを「質」「野」にひきもどすことはできない。この文は『莊子』人間世篇に「以禮飲酒者、始乎治、常卒乎亂、秦至則多奇樂、凡事亦然、始乎諒、常卒乎鄙、其作始也簡、其將畢也必巨」とあるのを受けている。治から乱へ、諒(文)から鄙(野)へ、簡(質)から巨(極文)へとかわるのである。文の極には「奇樂」が多くなる。文化的頹廢現象である。しかしこれも歴史の必然であって、質野に引きもどすことはできない。そして再び大乱となる。

④ 然文極而天下之亂復興矣、英雄並生、逐鹿不已、雖聖人亦順之爾、(世紀總論)

歴史の必然として起ってくる「乱」は聖人でもこれを变えることはできず、その必然に順がわざるを得ない。聖人の力に頼って極質を文に変え、極文を質に変えることができると思えるのは儒者的な立場である。論語には「文質彬彬」(雍也)、「文猶質也、質猶文也」(顔淵)とあって、文と質とを兼ね備えることを理想とした。文・質の調和した世界を作り出すことが可能であるとし、それが実現すれば治は永続すると思える。「治一乱の循環をこれによって絶ち切ろうとするのである。

卓吾の歴史循環論にはそういう夢がみられない。治が乱となることを避けることができないとすれば、治・乱の時代を通して生きる智慧を一人の人間としては、探し求めなければならなくなる。そういう問題に直面したとき李卓吾が求めたものが「眞佛」「眞空」「眞心」であったろう。これは治乱興亡の歴史の問題ではなくてそこに生きる個人の問題である。史論によって解決できることがらではない。歴史をみる限り乱は必然であるから、また理想的な時代は恐らく永遠にないであろうからである。個人の生き方となれば治乱を超えて人は心情の安らぎを常に求めるものである。これはつまり宗教的な次元の問題にほかならない。それは『焚書』において論ぜられる問題である。『藏書』にはその観点はあまりない。通常の儒者は歴史の中に直接理想を見出そうとするから三代の聖治を説くが、李卓吾は歴史を戦乱から説き起している。「前三代、吾無論矣」と世紀列傳總目論にいわれていたとおりである。

⑤ 儒者乃以忠質文並言、不知何說、又謂以忠易質、以質掇文、是尤不根之甚矣、(世紀總論)

論語に「質勝文則野、文勝質則史、文質彬彬、然後君子」(雍也)とあり、包成は「彬彬文質相半之貌」というから、文と質とが調和した姿を理想としている。また棘子成が「君子質而已矣、何以文爲」といったとき子貢はこれを否定して「文猶質也、質猶文也」と反論している(顔淵)から、やはり文質の調和を理想としている。「先進於禮樂野人也、後進於禮樂君子也、如用之吾從先進」(先進)

とあるが、程子は「先進於三禮樂」、文質得宜、今反謂三之質朴、而以為三野人、後進之於三禮樂、文過其質、今反謂三彬彬而以爲三君子、蓋周末文勝、故時人之言如此、不自知其過於文也、用之謂用三禮樂、孔子既述時人之言、又自言其如此、蓋欲三損三過以就中中也(朱注) といっているように、やはり文質の調和を目指している。しかし一方朱子には質を本として重んずる考えがある。「文質彬彬」の朱注に楊氏の言を引いている。「文質不可相勝」とまず認めながらも「然質之勝文、猶之甘可受以受和、白可受以受采、文勝而至於滅質、則其本亡矣、雖有文將安施乎、然則與其史也寧野」という。質こそ本であるから文が勝つよりは質が勝つ方がまだよいのである。質を本とするのは「子曰、君子義以爲質、禮以行之、孫以出之、信以成之、君子哉(衛靈公)」にもとづいている。皇侃は「義宜也、質本也」といい、朱子は「義者制事之本、故以爲質幹、而行之必有節文」という。質の意味がここではたんなる質朴、粗野の意味から離れてきて、「質幹」「義」になってきている。礼は節文であって、文・質は礼と義を指すことになってしまっている。質が義であれば、何としても失うべからざる根幹となるのである。「文猶質也」章の「虎豹之鞞、猶犬羊之鞞(子貢の言)」について朱子は「言文質等耳、不可相無、若必盡去其文而獨存其質、則君子小人無以辨矣」とまず子貢の意図を述べ、「夫棘子成矯當時之弊、固失三之過、而子貢矯子成之弊、又無二本末輕重之差、胥失之矣」と二者をともし批判している。文と質はともに必要であ

るが、文・質において質が根本であることをよく認識していない子貢をあやまりとしているのである。

質が本、質幹であると解釈されるとき、「忠」と結合していく。論語に「子以四教、文行忠信(述而)」の朱注に「程子曰、教人以學、文修行而存忠信也、忠信本也」とあって、「文」に対して「忠」をその本としている。「爲人謀不忠乎(學而)」の朱注に「以忠信、爲傳習之本也」とあり、これも「忠」を「學」あるいは「文」の本とする思想である。

「文」に対する言葉として「質」と「忠」とがあり、質と忠がともに文の「本」であるとすれば、やがて質は質朴の意味を失なってしまう。このことを李卓吾が批判しているように思われる。「殷因於夏禮……周因於殷禮……(爲政39)」について、孔安国は「文質禮變」といい、馬融は「所損益謂文質三統」という。朱子は「文質謂夏尚忠、商尚質、周尚文、三統謂夏正建寅爲人統、商正建丑爲地統、周正建子爲天統」と注している。加藤常賢「春秋学(中国古代文化の研究、七一三頁以下)によれば、三統三正説は伏生『尚書大傳』にはじまり、董仲舒も三統三正説を述べるが、伏生説と董生説とは異なっており、後漢の何休は伏生説に従っている、という。要するに人地天の三統にどの王朝を当てはめるかに各説があり、朱子は夏・殷・周にあてはめただけである。

後藤基巳『藏書(抄)』(明末清初政治評論集、平凡社)の注(8頁)には前述の「忠・質・文」に関する朱注を挙げ、文質三統説に触れ、さ

らに『史記』高祖本紀の「夏は忠、殷は敬、周は文」とする説を引いている。董仲舒は「然夏尚<sub>レ</sub>忠、殷尚<sub>レ</sub>敬、周尚<sub>レ</sub>文者、所<sub>レ</sub>繼之<sub>レ</sub>統、當<sub>レ</sub>用<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>也」(漢書、董仲舒傳、對策)といい、また、「王者以制<sub>二</sub>一商一夏一質<sub>一</sub>一文<sub>一</sub>、商質者主<sub>レ</sub>天、夏文者主<sub>レ</sub>地、春秋者主<sub>レ</sub>人、故三等也」(『春秋繁露』三代改制質文第二十三)ともいう。朱子はこれらを綜合して忠(人)質(地)文(天)の三統としたのであろう。李卓吾は董仲舒や朱子が、ただ三の教に合わせることを目的として忠・質・文を並言したことをまず批判した。形式的斉合性を好む朱子の性辭に対する嫌悪感からであろう。また質を本とすることから、やがて質の意味が忠に変化し、そのような忠的な質によって「文」の行きすぎを救おうとしていること、そして文よりも質(忠)を重んずるようになっていく点を批判しているであろう。また李卓吾は董仲舒の「正<sub>二</sub>其<sub>レ</sub>誼<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>謀<sub>二</sub>其<sub>レ</sub>利<sub>一</sub>、明<sub>二</sub>其<sub>レ</sub>道<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>計<sub>二</sub>其<sub>レ</sub>功<sub>一</sub>」の思想に反対であった。「徳業儒臣後論」に「夫欲<sub>レ</sub>正<sub>レ</sub>義、是利<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>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」とあって、義・利一致、道・功一体の観点から批判している。董仲舒は経学儒臣中の一春秋学者たるにとどまるのである。したがって「逆數三而復<sub>一</sub>」(三代改制質文第二十三)というように三の教によって歴史を割り切ることに反対であった。おそらく卓吾は論語の文・質二概念の方をよしとしたのであろう。しかし朱子のように質を忠に近く解することに反対であったし、また文質彬彬の理想は人間論・君子論としては成りたつとしても、歴史の中にそれを持ち込んでくることには不賛成で

あった。何故なら歴史を大観して、そのような文質彬彬の理想的な状況はついになかったからである。そこに儒者の非現実的な歴史観への批判をみることが出来る。文と質は対等の關係にあり、質の時代、文の時代はそれぞれ改変不可能である。ただ乱をおさめて質の時代を作り出した皇帝を讚美する。しかしそれは質が本だからではない。治の時代をもたらし生民を塗炭の苦しみから救ったからであり、漢民族の大統一者であったからである。

⑥ 夫人生<sub>二</sub>斯世<sub>一</sub>、惟是質文兩者、兩者之生、原<sub>三</sub>於治亂<sub>一</sub>、其質也亂之終而治之始也、乃其中心之不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>質者也、非<sub>レ</sub>矯也、(世紀

#### 總論)

この世は質の時代か文の時代かのいずれかであって、乱の終・治の始はいかにしても質の時代なのであってその「中心」は質たらざらんとしても不可能なのである。「爲<sub>レ</sub>人謀而不<sub>レ</sub>忠乎」(學而4)の「忠」を皇侃は「忠中心也」といい、「夫子之道、忠恕而已矣」(里仁81)の忠についても「忠謂<sub>レ</sub>盡中心也」という。上の朱注にも「或曰、中心爲<sub>レ</sub>忠、如心爲<sub>レ</sub>恕、於<sub>レ</sub>義亦通」とある。「中心」の語は詩経邶風終風に「中心是悼」とあって、中情、ありのままの心、飾りのない心を指すであろう。乱の終・治の始の時代には人の心はその自然のままに質なのである。

⑦ 其積漸而至<sub>三</sub>於文也<sub>一</sub>、治之極而亂之兆也、乃其中心之不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>文者也、皆忠也、(世紀總論)

文の時代は治の極乱の兆であるが、その時代の人の自然の心が文なの

である。したがって文・質に対して、忠を時代性格を示す第三の概念として使用することを拒否するのが李卓吾の文章の意図である。文も忠であり質も忠なのである。質の時代から文の時代へと移行するとなれば、論理的にいえば、文と質が相半ばする時代があるはずである。しかし卓吾はそのことを全く言わないで、「乱之終、治之始」と「治之極、乱之兆」にのみ注目している。文質交替の歴史循環論はまさに循環の必然性の理論なのであって、文質彬彬たる治の完成形態を論ずるものではない。おそらく李卓吾はこの歴史、この世界に真の理想状態を見出すことはできなかったにちがいない。彼の歴史観は決して楽天的ではなかった。一種のペシミズム、あるいは諦観があった。特に王道楽土を目指す儒者のオプティミズムを白眼視していたように思われる。そういう一種のあきらめがあって、そこで民衆が一応衣食住に事欠かぬ状態を得るようにするのが政治の任務だとしたのであろう。義や道を説くよりも利や功を重視するのはそのためであった。儒教的な聖人による至治がすでに夢想にすぎないとすれば、強力で独裁的で権力を一手に握る皇帝を待望するほかはない。

③ 夫嘗秦之時、其文極矣、故天下遂大亂而興漢、漢初、天子不能具鈞駟、雖欲不質可得耶、至於陳陳相因、貫朽粟腐、則自然啓武帝大有爲之業矣、故漢祖之神聖、堯以後一人也、文帝之用柔、文王姜里以後一人也、西楚繼豈尤以興霸、孝武紹黃帝以增廓、皆千古大聖、不可輕議、羣雄未死、則禍亂不息、亂離未甚、則神聖不生、一文一質、一治一亂於是見矣(世

## 紀總論

秦(極文)から大乱(極質)をへて漢の高祖(質)となり、また文帝(文)となり武帝(質)とかわる。文質の転換は、一王朝の中においても短期的に行なわれる。高祖は堯に、文帝は文王に、武帝は黄帝に比せられる大聖である。しかも乱離がなければ神聖は現われぬという悲しむべき歴史の法則がある。羣雄があらわれてその中から大皇帝が生れるのであるが、その羣雄は一人を除いて死ななければならぬ。そうでなければ禍乱はいつまでも続くからである。千古の大聖たちは文か質の時代を作ったが文質彬彬の時代を作ることなく次の時代へと交替していった。以上が一治一乱、一文一質の歴史循環論なのである。ただ李卓吾の心情としては、霸王を含めて英雄を好んだ。文弱の儒者よりも武骨の將軍を愛するのが李卓吾であった。

## 五、大臣の評価(大臣傳)

一文一質の各時代が変改できぬものである以上、ある時代に生れた者はその時代に適應して政治を行なうしかない。それが因時大臣を頂点とする大臣像にあらわれている。聖主・賢主なき時代は特にその政治のやり方が難しい。一、因時大臣二、忍辱大臣、三、結主大臣、四、容人大臣、五、忠誠大臣の概略についてはすでに(一)に記した。

因時大臣には「作為の迹がない」すなわち自然にしたがう。歴史の勢にさからわずに乱世には乱世に應じ、治世には治世に應じて生きる。質を文に改変しようとしたり文を質に改変しようとは志さないの

る。それは神聖大有為の皇帝にも不可能な業だからである。忍辱大臣は「妙<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>趨<sub>レ</sub>時」なる者である。易の繫辭下に「變通者、趨<sub>レ</sub>時者也」とあるが、時勢を察して巧みにこれに対応するのであるから、いささか作爲の意図がある。「辱を忍ぶ」という一つの努力があるので因時大臣より一等下る。結主大臣は「尤貴<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>舍<sub>レ</sub>垢」で、はぢを忍ぶのは忍辱大臣に等しいが、時勢を察知してそれにしたがうのではなく、君主の意をうかがってそれにしたがう媚びるが如くであるから、忍辱大臣より一等下る。容人大臣は人をよく容れる雅量があるが、自身は何の技もなく愚なるが如くである。忠誠大臣は諸葛孔明に代表されるよくな至誠の人である。

#### 一、因時大臣

因時大臣の筆頭に挙げているのが叔孫通であり、曹参、丙吉とつづき、その後に卓吾はいう。

① 李生曰、曹参<sub>ニ</sub>遵<sub>レ</sub>何<sub>ニ</sub>約束<sub>一</sub>、丙吉<sub>ニ</sub>守<sub>レ</sub>魏<sub>ニ</sub>之<sub>レ</sub>規<sub>一</sub>、叔孫<sub>ニ</sub>因<sub>レ</sub>陋<sub>ニ</sub>就<sub>レ</sub>簡<sub>一</sub>、作<sub>レ</sub>禮<sub>ニ</sub>作<sub>レ</sub>樂<sub>一</sub>、以<sub>レ</sub>粉<sub>ニ</sub>太平<sub>一</sub>、是<sub>ニ</sub>皆<sub>ニ</sub>以<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>用<sub>ニ</sub>爲<sub>レ</sub>用<sub>ニ</sub>者<sub>也</sub>、(卷9)

「因陋就簡」は鄙野な極質の時代から治の始の質の時代にあたってまず大まかな礼楽を制定することである。礼楽は儒者の説くような尚古的で細かいものは無用であるが、叔孫通の場合はそれを時代に合わせて「簡」に作つたが故に有用となった。曹参は蕭何の死後、何に代つて相国となり「舉事無<sub>レ</sub>所<sub>ニ</sub>變更<sub>一</sub>、一遵<sub>ニ</sub>何<sub>ニ</sub>之<sub>レ</sub>約束<sub>一</sub>」(漢書卷39、蕭何曹参傳、藏書に引用)とあるように、一見無為に見えながらよく創業の後をうけて守成の業をなした。丙吉の場合も魏相に代つて丞相となり、

李氏藏書について(山下)

部下の過を掩つてその善を揚げる寛大な人柄であつた。

叔孫通の場合は「於<sub>レ</sub>是<sub>ニ</sub>通<sub>レ</sub>使<sub>レ</sub>徵<sub>ニ</sub>魯<sub>ニ</sub>諸<sub>ニ</sub>生<sub>ニ</sub>三十<sub>ニ</sub>餘<sub>ニ</sub>人<sub>一</sub>、魯有<sub>ニ</sub>兩<sub>ニ</sub>生<sub>ニ</sub>不<sub>ニ</sub>肯<sub>レ</sub>行<sub>一</sub>曰、『公<sub>ニ</sub>所<sub>ニ</sub>事<sub>ニ</sub>者<sub>且</sub>十<sub>ニ</sub>主<sub>一</sub>、皆<sub>ニ</sub>面<sub>ニ</sub>諛<sub>ニ</sub>親<sub>ニ</sub>貴<sub>一</sub>、今<sub>ニ</sub>天<sub>ニ</sub>下<sub>ニ</sub>初<sub>ニ</sub>定<sub>一</sub>、死<sub>ニ</sub>者<sub>未<sub>レ</sub>葬<sub>一</sub>、傷<sub>ニ</sub>者<sub>未<sub>レ</sub>起<sub>一</sub>、又<sub>ニ</sub>欲<sub>レ</sub>起<sub>ニ</sub>禮<sub>ニ</sub>樂<sub>一</sub>、禮<sub>ニ</sub>樂<sub>ニ</sub>所<sub>ニ</sub>由<sub>ニ</sub>起<sub>一</sub>、百<sub>ニ</sub>年<sub>ニ</sub>積<sub>ニ</sub>德<sub>ニ</sub>而<sub>レ</sub>後<sub>ニ</sub>可<sub>レ</sub>興<sub>一</sub>也、吾<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>忍<sub>ニ</sub>爲<sub>ニ</sub>公<sub>ニ</sub>所<sub>ニ</sub>爲<sub>一</sub>、公<sub>ニ</sub>所<sub>ニ</sub>爲<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>合<sub>ニ</sub>古<sub>一</sub>、吾<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>爲<sub>一</sub>、公<sub>ニ</sub>往<sub>ニ</sub>矣<sub>一</sub>、母<sub>レ</sub>汚<sub>レ</sub>我<sub>一</sub>』通<sub>ニ</sub>笑<sub>レ</sub>曰、『若<sub>ニ</sub>眞<sub>ニ</sub>鄙<sub>ニ</sub>儒<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>知<sub>ニ</sub>時<sub>ニ</sub>變<sub>一</sub>』(漢書卷43、叔孫傳、藏書に引用、『史記』の叔孫通傳では「以<sub>レ</sub>得<sub>ニ</sub>親<sub>ニ</sub>貴<sub>一</sub>」とありまた「吾<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>爲<sub>一</sub>」は「吾<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>行<sub>一</sub>」となつている。つまり藏書の伝は史記ではなくて漢書を引いているようである。)</sub></sub>

秦の時文学を以て徵せられ、待詔博士となり、項梁に従い、また懷王(義帝)に従い、項羽に事え、そして漢王(高祖)に降つて博士となる、といった経歴を魯の二人の儒者は非難したわけであるが、卓吾はこれをやはり鄙儒とみた。「通笑曰」の個所に「眞可<sub>レ</sub>笑」と注しているように、時変を知らざる儒者を叔孫通とともに笑うのである。

② 夫<sub>ニ</sub>禮<sub>ニ</sub>樂<sub>ニ</sub>無<sub>ニ</sub>處<sub>ニ</sub>無<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>、若<sub>ニ</sub>必<sub>ニ</sub>待<sub>レ</sub>積<sub>レ</sub>德<sub>一</sub>、又<sub>ニ</sub>至<sub>ニ</sub>百<sub>ニ</sub>年<sub>一</sub>則<sub>ニ</sub>人<sub>ニ</sub>道<sub>ニ</sub>之<sub>レ</sub>滅<sub>ニ</sub>久<sub>ニ</sub>矣<sub>一</sub>、且<sub>ニ</sub>夫<sub>ニ</sub>世<sub>ニ</sub>無<sub>ニ</sub>百<sub>ニ</sub>年<sub>ニ</sub>之<sub>レ</sub>運<sub>一</sub>、人<sub>ニ</sub>無<sub>ニ</sub>百<sub>ニ</sub>年<sub>ニ</sub>之<sub>レ</sub>世<sub>一</sub>、信<sub>ニ</sub>如<sub>ニ</sub>兩<sub>ニ</sub>生<sub>ニ</sub>之<sub>レ</sub>說<sub>一</sub>、則<sub>ニ</sub>雖<sub>ニ</sub>賢<sub>ニ</sub>聖<sub>一</sub>亦<sub>ニ</sub>徒<sub>ニ</sub>然<sub>ニ</sub>耳<sub>一</sub>、曷<sub>ニ</sub>足<sub>レ</sub>貴<sub>ニ</sub>乎<sub>一</sub>、彼<sub>ニ</sub>盡<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>知<sub>ニ</sub>夫<sub>ニ</sub>擊<sub>レ</sub>壤<sub>ニ</sub>而<sub>レ</sub>歌<sub>一</sub>者、眞<sub>ニ</sub>聖<sub>ニ</sub>世<sub>ニ</sub>之<sub>レ</sub>聲<sub>一</sub>也、鼓<sub>ニ</sub>腹<sub>ニ</sub>而<sub>レ</sub>遊<sub>一</sub>者、眞<sub>ニ</sub>盛<sub>ニ</sub>世<sub>ニ</sub>之<sub>レ</sub>容<sub>一</sub>也、嘗<sub>ニ</sub>漢<sub>ニ</sub>時<sub>一</sub>、君<sub>ニ</sub>臣<sub>ニ</sub>方<sub>ニ</sub>免<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>戰<sub>一</sub>爭<sub>之<sub>レ</sub>苦<sub>一</sub>、而<sub>ニ</sub>歌<sub>ニ</sub>呼<sub>レ</sub>慶<sub>ニ</sub>幸<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>殿<sub>ニ</sub>陛<sub>ニ</sub>之<sub>レ</sub>間<sub>一</sub>、皆<sub>ニ</sub>自<sub>ニ</sub>以<sub>レ</sub>爲<sub>ニ</sub>至<sub>ニ</sub>樂<sub>一</sub>、稍<sub>ニ</sub>勝<sub>ニ</sub>鼓<sub>ニ</sub>之<sub>レ</sub>便<sub>一</sub>、與<sub>ニ</sub>天<sub>ニ</sub>地<sub>ニ</sub>同<sub>ニ</sub>節<sub>一</sub>、又<sub>ニ</sub>何<sub>ニ</sub>待<sub>レ</sub>也、積<sub>レ</sub>亂<sub>ニ</sub>成<sub>レ</sub>治<sub>一</sub>、積<sub>レ</sub>虛<sub>ニ</sub>成<sub>レ</sub>德<sub>一</sub>、三<sub>ニ</sub>章<sub>ニ</sub>約<sub>ニ</sub>法<sub>一</sub>、彼<sub>ニ</sub>案<sub>ニ</sub>堵<sub>ニ</sub>之<sub>レ</sub>民<sub>一</sub>、一<sub>ニ</sub>言<sub>ニ</sub>而<sub>レ</sub>遂<sub>ニ</sub>定<sub>一</sub>、及<sub>ニ</sub>是<sub>ニ</sub>已<sub>ニ</sub>盡<sub>ニ</sub>出<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>烈<sub>ニ</sub>焰<sub>ニ</sub>之<sub>レ</sub>中<sub>一</sub>矣、其<sub>ニ</sub>爲<sub>ニ</sub>手<sub>ニ</sub>舞<sub>ニ</sub>足<sub>ニ</sub>踏<sub>一</sub>、雖<sub>ニ</sub>有<sub>ニ</sub>夷<sub>ニ</sub>・蠻<sub>一</sub>可<sub>ニ</sub>得<sub>レ</sub>而<sub>レ</sub>復<sub>ニ</sub>加<sub>ニ</sub>之<sub>レ</sub>耶<sub>一</sub>、然<sub>ニ</sub>則<sub>ニ</sub>叔<sub>ニ</sub>孫<sub>ニ</sub>生<sub>ニ</sub>之<sub>レ</sub>禮<sub>ニ</sub>樂<sub>一</sub>、亦<sub>ニ</sub>若<sub>ニ</sub>此<sub>ニ</sub>焉<sub>一</sub>耳<sub>矣</sub>、爲<sub>ニ</sub>漢<sub>ニ</sub>儒<sub>ニ</sub>宗<sub>一</sub>、不<sub>ニ</sub>亦<sub>ニ</sub>宜<sub>ニ</sub>歎<sub>一</sub>、(卷9)</sub>

大乱極質極野の時代を終つてようやく質の時代に入ったとき、藤原の野外で礼を習した叔孫通のやり方は、百年の治を待って可能な「文」の礼樂を説く儒生とは異なっていた。「不知三時變」の言は卓吾の共感するところであった。「通曰『五帝異レ樂、三王不レ同レ禮、禮者、因レ時世人情、爲レ之節文ニ者也、故夏殷周禮所ニ因損益ニ可レ知者、謂レ不ニ相復ニ也、臣願頗采ニ古禮、與ニ秦儀ニ雜就レ之』」(漢書卷43、藏書に引用)とあるのは、礼は時世人情に因つて定めらるべきことを説く点ではむしろ当然であろう。叔孫通は前朝の秦儀をことごとく棄てるのではなくて、古礼と雜えて用いるという方法をとった。これは急激な変革が引き起すであろう混乱と反撥とを避ける意味でもっとも賢明であり、「因時大臣」というのはこのような態度をとる人を指す。曹参・丙吉もそれであった。史記の贊に「叔孫通希世、度レ務制レ禮、進退與レ時變化、卒爲ニ漢家儒宗、大直若レ誦、道固蛇、蓋謂レ是乎」とあるのとはほぼ同じ観点から、卓吾は叔孫通に共感するのである。漢書の贊に「叔孫通舍ニ抱鼓ニ而立ニ一王之儀、遇ニ其時ニ也」とあるのは司馬遷とはちがってあまりにありきたりである。

卓吾は班固を好まない。『焚書』巻五、「賈誼」に「班氏文儒耳、只宜依ニ司馬氏例ニ以成ニ一代之史、不レ宜ニ自立レ論、立レ論不レ免レ撥ニ雜別項經史聞見、反成ニ穢物ニ矣、班氏文才甚美、其於ニ孝武以前人物、盡依ニ司馬氏之舊、又甚有レ見、但不レ宜ニ更添ニ論贊於後ニ也、何也、論贊須レ具ニ曠古隻眼、非レ區區有ニ文才者所ニ能措ニ也、劉向亦文儒也、然筋骨勝、肝腸勝、人品不レ同、故見識亦不レ同、是儒而自文者也、雖

不レ能レ超ニ於文之外、然與レ固遠矣」と班固を酷評している。『藏書』の司馬遷伝に班固の贊を引用した後次のように記している。

李生曰、此班氏父子、譏ニ司馬遷ニ之言也、……使子遷而不ニ殘陋、不ニ疎略、不ニ輕信、不ニ是非謬ニ于聖人、何足ニ以爲レ遷乎、則茲史固不レ待レ作也、遷・固之懸絶、正在于此、……若必其是非盡合ニ於聖人、則聖人既已有是非矣、尚何待ニ於吾ニ也、夫按ニ聖人ニ以爲レ是非一則其所言者乃聖人之言也、非吾心之言ニ也、言不レ出ニ於吾心、詞非レ由ニ于不レ可レ過、則無レ味矣、……(巻40)

班固の批判に託して卓吾は自己の心情を語っている。「世紀列傳總目前論」に述べられた「是非」の論が、ここに再現している。吾が心の言、独自の個性的な見識を求める卓吾は、班固の平凡な贊を好まず、司馬遷の贊をその独自性の故に好んだのである。

因時大臣として東晉の王導、謝安を挙げそれを評している。

① 卓吾曰、當晉之時何時、而其主又何主也、中原爲ニ胡虜之區、其君臣已偏ニ安一隅ニ矣、大將持ニ重兵于外、欲ニ以擁ニ衛朝廷、而反遙制ニ朝廷之權ニ矣、此時尚可レ爲平、然而晉祚卒延者何、王・謝之力也、偉焉哉、二公之於レ晉也、(巻9)

中原が胡虜の区(五胡十六国)となり、漢民族の王朝が一隅に偏安することに痛憤するのが李卓吾である。南宋の高宗、孝宗などについても「偏安一隅」と記しているのは、やはり金への憤りであり、無力の君主へのなげきである。それでも漢民族の王朝が続くことは一つの価値であった。李卓吾は王朝の倒壊を願う革命家ではなかった。王謝の

偉大さは次の点にある。

② 無<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>備、無<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>必、無<sub>レ</sub>敢<sub>レ</sub>僥<sub>レ</sub>倖、譬<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>人有<sub>レ</sub>虚<sub>レ</sub>怯<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>症、飲<sub>レ</sub>食可<sub>レ</sub>進<sub>レ</sub>則<sub>レ</sub>進<sub>レ</sub>之、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>進<sub>レ</sub>則<sub>レ</sub>俟<sub>レ</sub>之、不<sub>レ</sub>遽<sub>レ</sub>試<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>金<sub>レ</sub>石<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>藥<sub>レ</sub>攻<sub>レ</sub>劫<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>劑、以<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>病<sub>レ</sub>視<sub>レ</sub>病、故<sub>レ</sub>其<sub>レ</sub>病<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>治<sub>レ</sub>而<sub>レ</sub>自<sub>レ</sub>愈<sub>レ</sub>矣、何<sub>レ</sub>者、忘<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>也、夫<sub>レ</sub>天<sub>レ</sub>下之<sub>レ</sub>病、皆<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>治<sub>レ</sub>而<sub>レ</sub>失<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>者<sub>レ</sub>多<sub>レ</sub>矣、若<sub>レ</sub>嘗<sub>レ</sub>臥<sub>レ</sub>病<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>時<sub>レ</sub>而<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>忘<sub>レ</sub>其<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>病、此<sub>レ</sub>其<sub>レ</sub>忘<sub>レ</sub>身<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>患、固<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>扁<sub>レ</sub>鵠・倉<sub>レ</sub>公<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>驚<sub>レ</sub>也、而<sub>レ</sub>況<sub>レ</sub>世<sub>レ</sub>醫<sub>レ</sub>乎、自<sub>レ</sub>道<sub>レ</sub>德<sub>レ</sub>教<sub>レ</sub>遠<sub>レ</sub>、世<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>言<sub>レ</sub>治<sub>レ</sub>者、皆<sub>レ</sub>苟<sub>レ</sub>而<sub>レ</sub>已、不<sub>レ</sub>思<sub>レ</sub>因<sub>レ</sub>時<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>政<sub>レ</sub>、治<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>治<sub>レ</sub>、雖<sub>レ</sub>黃<sub>レ</sub>帝<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>違<sub>レ</sub>、而<sub>レ</sub>況<sub>レ</sub>于<sub>レ</sub>累<sub>レ</sub>卵<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>時<sub>レ</sub>歟、(卷9)

困難な時代に治を求めような作爲的政策を用いないで「以<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>病<sub>レ</sub>視<sub>レ</sub>病」という態度をとれば、「其<sub>レ</sub>病<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>治<sub>レ</sub>而<sub>レ</sub>自<sub>レ</sub>愈<sub>レ</sub>矣」というのである。黄帝、老子の道德の教にしたがって因時の政を行なうべしとする。この不治の治の考えは南宋の滅亡についても適用されている。南宋では東晉のような延祚さえなく元に奪われた。

③ 吾<sub>レ</sub>獨<sub>レ</sub>怪<sub>レ</sub>夫<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>宋<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>末、其<sub>レ</sub>君<sub>レ</sub>臣<sub>レ</sub>俱<sub>レ</sub>犯<sub>レ</sub>虚<sub>レ</sub>怯<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>病、其<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>足<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>明<sub>レ</sub>矣、一<sub>レ</sub>時<sub>レ</sub>大<sub>レ</sub>賢、起<sub>レ</sub>而<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>救<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>、務<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>全、果<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>必<sub>レ</sub>、乃<sub>レ</sub>百<sub>レ</sub>藥<sub>レ</sub>雜<sub>レ</sub>試<sub>レ</sub>、以<sub>レ</sub>圖<sub>レ</sub>僥<sub>レ</sub>倖<sub>レ</sub>、而<sub>レ</sub>遂<sub>レ</sub>壞<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>也、悲<sub>レ</sub>乎、(卷9)

卓吾が悲しむのは宋朝の滅亡である。宋学、特に南宋の朱子学にたいへん批判的であるのは、これらの儒者が仁義を説き王道を口にし華夷の弁を高唱しても、ついに政治的には何の実功もなく、結局宋王朝を滅亡せしめたからであった。儒の道ではなく黄老の不治を以て治する無爲自然の道をとった方が政治的にはむしろ効果があったと考えるからである。かくて因時の政は無爲を最上とする。この無爲は無作爲、

時勢に強くはあらがわぬ柔軟性を指している。

叔孫通は世儒からは十主に事えた無節操の代表とされる。一見無節操な叔孫通が称揚されるのは、よく安民の実をあげたからである。一主に尽し節操を守る人物が必ずしも政治において有能ではなく安民を第一義とはしていないという現実に対する鋭い洞察がここに示されている。『藏書』の列伝が無節操の叔孫通に始まり、同じく無節操の馮道に終っていることはおそらく偶然ではあるまい。馮道もまた「四姓十君」あるいは「八姓十一君」に事えたといわれる。

① 卓<sub>レ</sub>吾<sub>レ</sub>曰<sub>レ</sub>、馮<sub>レ</sub>道<sub>レ</sub>自<sub>レ</sub>謂<sub>レ</sub>長<sub>レ</sub>樂<sub>レ</sub>老<sub>レ</sub>子<sub>レ</sub>、蓋<sub>レ</sub>眞<sub>レ</sub>長<sub>レ</sub>樂<sub>レ</sub>老<sub>レ</sub>子<sub>レ</sub>也、孟<sub>レ</sub>子<sub>レ</sub>曰<sub>レ</sub>「社稷爲<sub>レ</sub>重、君<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>輕」信<sub>レ</sub>斯<sub>レ</sub>言<sub>レ</sub>也、道<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>矣、夫<sub>レ</sub>社<sub>レ</sub>者、所<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>安<sub>レ</sub>民<sub>レ</sub>也、稷<sub>レ</sub>者<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>養<sub>レ</sub>民<sub>レ</sub>也、民<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>安<sub>レ</sub>養<sub>レ</sub>而<sub>レ</sub>後<sub>レ</sub>君<sub>レ</sub>臣<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>責<sub>レ</sub>始<sub>レ</sub>盡<sub>レ</sub>、君<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>安<sub>レ</sub>養<sub>レ</sub>斯<sub>レ</sub>民<sub>レ</sub>、而<sub>レ</sub>後<sub>レ</sub>君<sub>レ</sub>獨<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>安<sub>レ</sub>養<sub>レ</sub>斯<sub>レ</sub>民<sub>レ</sub>、而<sub>レ</sub>後<sub>レ</sub>馮<sub>レ</sub>道<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>責<sub>レ</sub>始<sub>レ</sub>盡<sub>レ</sub>、今<sub>レ</sub>觀<sub>レ</sub>五<sub>レ</sub>季<sub>レ</sub>相<sub>レ</sub>禪<sub>レ</sub>、潛<sub>レ</sub>移<sub>レ</sub>嘿<sub>レ</sub>奪<sub>レ</sub>、縱<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>兵<sub>レ</sub>革<sub>レ</sub>、不<sub>レ</sub>聞<sub>レ</sub>爭<sub>レ</sub>城<sub>レ</sub>、五<sub>レ</sub>十<sub>レ</sub>年<sub>レ</sub>間<sub>レ</sub>、雖<sub>レ</sub>經<sub>レ</sub>三<sub>レ</sub>歷<sub>レ</sub>四<sub>レ</sub>姓<sub>レ</sub>、事<sub>レ</sub>一<sub>レ</sub>十<sub>レ</sub>二<sub>レ</sub>君<sub>レ</sub>并<sub>レ</sub>耶<sub>レ</sub>律<sub>レ</sub>契<sub>レ</sub>丹<sub>レ</sub>等<sub>レ</sub>、而<sub>レ</sub>百<sub>レ</sub>姓<sub>レ</sub>卒<sub>レ</sub>免<sub>レ</sub>鋒<sub>レ</sub>鏑<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>苦<sub>レ</sub>者<sub>レ</sub>、道<sub>レ</sub>務<sub>レ</sub>安<sub>レ</sub>養<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>力<sub>レ</sub>也、(卷68、馮道)

ここではっきりと「安民」の実如何が卓吾の判断基準となっていることが分かる。孟子の君を軽しとした言葉文字通りに受けとっている。君主への警告の言だと解釈するのではなく、君主の責は「安民」であること、そして君にその力がなければ臣に其の責任があることをはっきり認めている。漢の高祖の如き大有為の皇帝の下にある臣下は君を輔佐することにその責任がある。それが直ちに安民につながるからである。したがって安民のための無節操は許されるが、有為の君主の

下にあった場合、臣下の無節操は許されない。

② 然亦必有劉禪之昏庸、五季之淪陷、東漢諸帝之幼冲、黨錮諸賢之互爲標幟、乃可、不然、未可、以是而藉口也、（同上）

## 二、忍辱大臣

忍辱大臣には唐の高宗（武后）朝の婁師徳、狄仁傑をあげている。

李生曰、梁公（狄仁傑）始者幾危、後得免於虎口、遂有悟於黃帝老子之旨、同塵合汗、與世委蛇、對主擬裘、當朝縱博、非但全唐、亦以完軀、其事偉矣、（卷9 狄仁傑）

黃帝老子の道をいうのは因時大臣の場合と同様である。同塵合汗の生き方によって唐王朝を守っただけではなく己の身をも守り通すことができたことを特に称するのである。儒教的な節義を守って国をも身をも亡ぼすことに対する批判がこの裏にこめられている。

## 三、結主大臣

蕭何、公孫弘をあげるが、いずれも漢王朝による安定の時代である。

① 李生曰、鞏固以弘爲阿世、仲舒以弘爲從諛、汲黯以弘爲不忠、皆似也、予以爲臣而忠可也、獨不思有難乎其爲上者、與、主欲聖而臣欲忠、夫誰獨無欲者、今臣欲忠而不以聖歸、其主、主欲聖而不以忠與、其臣、夫是以愈相持而愈不相值、耳、必也至忠乎、至忠者不忠、平津侯真是已、（卷9、公孫弘）

儒者の鞏固・董仲舒及び節義の士汲黯に酷評された公孫弘を「至忠」とするのは、「不治の治」と同じく「不忠の忠」の論理である。節義の士は忠を金科玉条とするが、これを逆手にとって世の常の忠を超え

た不忠こそ至忠だとする。

② 蓋歸其能于主、而居己于不能、上下之道固如是耳、（同上）安定期の君主に事える場合には君主を聖とし能とすることが臣下のつとめとなる。無節義にみえる公孫弘の目的は国の安定にあったのであろう。治（文）の時代の無節義は乱（質）の時代の無節操と同じく必要であった。いずれも安民、治國に役立つからである。

## 四、容人大臣

陳寔以下多数の人物があげられる。唐の盧懷慎を評している。

李生曰、「懷慎自以才不及崇、每事皆推崇」此與視人之技、若己有、見人之彥、寔能容、何以異乎、誠所謂大臣也、夫今之以清介自高、下視他人者相踵也、況公實未嘗無才者哉、當事而讓姚崇、身退而薦宋璟、執手數言、天寶之後、若親觀之、才與識兩俱勝者也、（卷10、盧懷慎）

「容人」の語は『大学』の「秦誓曰、若有二一个臣、斷斷兮無他技、其心休休焉、其如有容焉、人之有技、若己有之、人之彥聖、其心好之、不啻若自其口出、寔能容之、以能保我子孫、黎民尚亦有利哉」に基づく。因時大臣、忍辱大臣、結主大臣の評価基準は、ほぼ黄老の道であったが、容人大臣に至ってようやく儒教的な価値基準との結合がみられる。無為自然、無節操、無節義がかえって安民の政治に有用であることを説いてきて、ここで「容人」が価値となる。容人は人に譲ることである。「讓」は、儒教の好む徳であるとともに「敢て天下の先と為らず」して死を免れる老子の道でもある。清

介を以て自ら高しとすることを嫌うからである。清廉の人が必ずしも政治に有能ではないのは節義の人と同様である。

文彦博の項に

① 結主者慕<sub>レ</sub>獲<sub>レ</sub>上<sub>レ</sub>之誠、容<sub>レ</sub>人者羨<sub>レ</sub>秦誓之美。(卷10、文彦博)

とあって、結主大臣は君に容れられようとするのに対し容人大臣は人を容れるという。

② 夫自<sub>レ</sub>秦繆著<sub>レ</sub>誓、孔子取<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>平天下之要訣、而後一個臣者不<sub>レ</sub>難<sub>レ</sub>擇矣、所謂一個臣者無<sub>レ</sub>他技、蓋斷乎其無<sub>レ</sub>他技也、非<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>技而藏<sub>レ</sub>之不<sub>レ</sub>試也、夫有<sub>レ</sub>其技者、必以<sub>レ</sub>技爲<sub>レ</sub>天下役、自無<sub>レ</sub>其技、則天下之技往<sub>レ</sub>歸焉、此自然之勢也、故爲<sub>レ</sub>君者、擇<sub>レ</sub>一相<sub>レ</sub>而已、所擇<sub>レ</sub>於一相<sub>レ</sub>者、非<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>其技也、爲<sub>レ</sub>其好<sub>レ</sub>入<sub>レ</sub>之技<sub>レ</sub>也、而君能好<sub>レ</sub>之、則天下平矣、然自古至今、多才與<sub>レ</sub>技者、未嘗乏<sub>レ</sub>人、獨好<sub>レ</sub>技者之難<sub>レ</sub>何哉、以<sub>レ</sub>其未<sub>レ</sub>嘗無<sub>レ</sub>他技<sub>レ</sub>故耳、後儒不<sub>レ</sub>識<sub>レ</sub>好惡之理、一旦操<sub>レ</sub>二人之國、務<sub>レ</sub>擇<sub>レ</sub>君子<sub>レ</sub>而去<sub>レ</sub>小人<sub>レ</sub>、以爲<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>好惡之正也、(同上)

君主は他技なき人物を宰相に拵びさえすればよい、その宰相は技有る者好み用いるからである。しかし儒者は君子を拵んで小人を去ろうとつとめる。儒者のように君子と小人を徳の有無によって区別して君子のみを好み技のある小人を悪むことになっては、政治はよく行なわれなくなる。政治もまた「技」を必要とすることを卓吾は知悉していたようであるが、それよりも君子もあり小人もいてこの人間の世界は成り立っているのだという見方がそこにある。

③ 夫天有<sub>レ</sub>三陰陽、地有<sub>レ</sub>三柔剛、人有<sub>レ</sub>三君子、小人何可<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>也、君子固有<sub>レ</sub>才矣、小人獨無<sub>レ</sub>才乎、君子固樂<sub>レ</sub>於嚮用<sub>レ</sub>矣、彼小人者獨肯甘<sub>レ</sub>心老<sub>レ</sub>死于黃馘<sub>レ</sub>乎、是皆不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以無<sub>レ</sub>所而使<sub>レ</sub>之有三不平之恨也、使<sub>レ</sub>小人而可<sub>レ</sub>以無<sub>レ</sub>所、則是天地有<sub>レ</sub>棄物、而慈母有<sub>レ</sub>棄子也、必天地而不<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>此物、父母而不<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>此子也而後可、否則未<sub>レ</sub>有不<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>技爲<sub>レ</sub>天下役<sub>レ</sub>者乎、而奈何去<sub>レ</sub>之、吾恐<sub>レ</sub>仁人之所<sub>レ</sub>放流<sub>レ</sub>者、正在<sub>レ</sub>此而不<sub>レ</sub>在<sub>レ</sub>彼也、故列<sub>レ</sub>敘古之大臣、復取<sub>レ</sub>其能容<sub>レ</sub>人者<sub>レ</sub>以爲<sub>レ</sub>世鑒<sub>レ</sub>焉、(同上)

「仁人放<sub>レ</sub>流<sub>レ</sub>之、逆<sub>レ</sub>諸四夷、不<sub>レ</sub>與<sub>レ</sub>同<sub>レ</sub>中<sub>レ</sub>國、此謂<sub>レ</sub>唯仁人爲<sub>レ</sub>能愛<sub>レ</sub>人能惡<sub>レ</sub>人」(大學)に対して、仁人が君子を拵び小人を去るときその「好悪」を否定するのである。「大學」では放流の対象となるのは、人の技あるをねたみ悪むような人を指して必ずしも技ある小人を指してはいないからやや解釈は逸脱している。しかし卓吾の論点は天地に棄物なく慈母に棄子なしというところにある。ここでもまた慈母の語が用いられている。天地を万物の母とみる思想である。天地に棄物なしというのは、万物にその所を得させることであり、君子と小人をととも天地の生みだした存在として正しく生かしているという思想である。小人をも愛せよという思想であって、そこに宗教的な意味での人間愛を読みとることができる。卓吾自身は人を容れる性格ではなく、そのために人に容れられなかったから、そういう自分をさへ容認してくれるような万物の慈母を求めたのであろう。現実をみよといふとき彼の政治論はそれなりに当たっているのであるが、それが彼個

人の心情と結びついて論ぜられはじめるとやはりまた一種の理想論になる。倫理的次元での仁義の理想を政治の中に完全に生かすことができないのと同様に、宗教的な次元での愛の理想もまた政治の中に完全に生かすことは不可能なのである。

#### 五、忠誠大臣

忠誠は至誠であり信である。この誠はもっとも儒教的なものであるかもしれない。しかし卓吾のいう誠はとりわけ人言の信であり、うそをつかないことであつた。

#### 藺相如の項に

卓吾曰、言有<sub>レ</sub>重<sub>ニ</sub>於泰山<sub>一</sub>、相如是也、相如眞丈夫、真男子、真大聖人、真大阿羅漢、真菩薩、眞佛祖、真令<sub>ニ</sub>人千載如<sub>レ</sub>見也(巻11)とある。相如が和氏の璧を完うして帰らんと行って秦に入ったが、命にかけてその通りに任務を果たしたことが「信」であり、廉頗將軍と刎頸の交を結んだことも朋友の「信」である。この「まこと」は君国に対する「忠誠」一心というよりも強い自信であり、また命がけの意地でもあつた。卓吾が、真男子、大聖人、仏祖等の語を重ねているのは、諧謔的にひびくけれども、それは相如のように意地を張り通すタイプの人間に心から共感したからにちがいない。こういう人物論になれば、もはや、安民の理想から評価する史論のワクを越えており、全くの心情論といわねばならない。

張良については、高祖に疑がわれることなく無事に一生を終り得たのは、功名富貴を志さず、優游として廟堂に立ったからだとする。張

良の名は智謀名臣、直節名臣にも録されているように、特に忠誠大臣として特色あるものではない。忠誠大臣としてもっとも代表的なのは諸葛亮であつて、その伝は大臣伝中で最大の紙数を用いている。しかし特に評語がないのは、すでに「世紀列傳總目」で、よく劉禪を輔けたことを記して孔明を忠誠大臣の代表としているからであらう。『焚書』巻五、「孔明爲<sub>レ</sub>後主<sub>一</sub>寫<sub>ニ</sub>申韓管子六韜<sub>一</sub>」には孔明が申不害・韓非子の法術を喜んだことを記し、儒家は「汎濫而靡<sub>レ</sub>所<sub>一</sub>適從<sub>一</sub>、各以<sub>ニ</sub>所欲者<sub>一</sub>乘<sub>レ</sub>耳」という。そして、孔明の悲劇は儒者のように多欲であつたからだという。儒者の多欲というのは「居<sub>ニ</sub>朝廷<sub>一</sub>則<sub>レ</sub>憂<sub>ニ</sub>其民<sub>一</sub>、處<sub>ニ</sub>江湖<sub>一</sub>則<sub>レ</sub>憂<sub>ニ</sub>其君<sub>一</sub>」というように君に尽すことと民を愛することとの双方を欲することである。卓吾はこれを面頭の馬にたとえてその両立のむずかしさをいう。孔明もまた「愛民」と「報主」の両立を欲してついに不成功に終つたとみるのである。「連年動<sub>レ</sub>衆、驅<sub>ニ</sub>無辜赤子<sub>一</sub>、轉<sub>ニ</sub>鬩數千里之外<sub>一</sub>、既欲<sub>レ</sub>愛<sub>レ</sub>民、又欲<sub>レ</sub>報<sub>レ</sub>主、自謂<sub>ニ</sub>料敵之審<sub>一</sub>、又不<sub>レ</sub>免<sub>ニ</sub>幸勝之貪<sub>一</sub>、卒<sub>ニ</sub>之勝不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>勝、而將星於<sub>レ</sub>此乎終隕矣、蓋唯其多欲、故欲<sub>ニ</sub>兼施<sub>ニ</sub>仁義<sub>一</sub>、唯其博取、是以無<sub>レ</sub>功徒勞、此八字者(博而寡要、勞而少<sub>レ</sub>功)太史公自序、雖<sub>ニ</sub>孔明大聖人<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>免於此<sub>ニ</sub>矣<sub>一</sub>」という。つまり儒教的な意味における忠誠は結局勞して功少なきものだと考えている。大臣の中で忠誠大臣が最下位に置かれているのはそのためである。

以上、大臣伝を通観してみると、民の生活の安定を第一義とするのが大臣の務めであり、そこから夷狄を防いで漢民族の王朝を維持すべ

きことが主張され、その時代の變に應じた現実的で柔軟な政治が理想となつてゐる。無為自然な政、人を容れる政治、君子も小人もともに用ひべきことなどが説かれる。そのため儒教的見地からは無節操、無節義のそしりを免れないけれども、それこそ黃帝老子の道を得たものであつた。君主を立てて己を無にする大臣も、人の技を用いて自らは無能な大臣も、民を安らかにするという実功を得てゐるのであるが、忠誠一途の大臣は「安民」においてはかえつてその無力をさらけ出すといふのである。

## 六、名臣の評価(名臣傳上)

名臣は大臣に次ぐ人人であるが、八門に分けられる。

- 一、經世名臣(漢の魏相にはじまり、宋儒では邵雍・程顥・楊時を含むが、これらの儒者の伝は「徳業儒臣」中にある)
- 二、強主名臣(秦の商鞅にはじまり、韓非・申不害、宋の寇準・富弼・陳亮などを含む)
- 三、富国名臣(魏の李悝にはじまり、桑弘羊などを含む)
- 四、諷諫名臣(齊の淳于髡にはじまり、敬新磨、晏子などを含む)
- 五、循良名臣(漢の張釋之にはじまり、兒寬、卓茂などを含む)
- 六、才力名臣(秦の李斯にはじまり、宋の張詠に終る)
- 七、智謀名臣(蘇秦・張儀にはじまり、呂不韋、陳平、張良などを含む)
- 八、直節名臣(屈原にはじまり、平原君、汲黯、趙岐、嵇康、顔真卿、

文天祥などを含む)

以下、李卓吾の評価がはつきりしてゐる人人について検討していく。

一、經世名臣中、葉適について、  
禿翁曰、此儒者乃無半點頭巾氣、勝李綱・范純仁遠矣、真用得、真用得(卷14)

といふから經世名臣中でも特に高い評価である。朱子と較べてみれば格段であつて、名臣の評価基準もまた道学とは異質である。

二、強主名臣中に鼂錯がある。

鼂・賈同時、人皆以賈生通達國體、今觀賈生之策、其迂遠不通者、猶十而一二、豈如鼂之鑿鑿可行者哉、故宜魏相諸賢、多從鼂・賈以致中興也、然言鼂則賈繼之矣、餘無能出賈之右者也、(卷15)

賈誼の伝は行業儒臣の文学門、詞学の中にある。鼂錯は「宜削諸侯」事を言い、「不如此、天子不尊、宗廟不安」といふように漢の天子の力を強化することを目標とした。この政策の実行によつて錯を誅することを名として呉楚七国の乱が起る。そのため袁盎の言により景帝は錯を殺した。後に鄧公が「夫鼂錯患諸侯強大不可制、故請削之以尊京師、萬世之利也、計畫始行、卒受大戮、内杜忠臣之口、外為諸侯報仇、臣竊為陛下不取也」と言い、景帝はその言を善しとした(史記卷111、漢書卷49、鼂錯伝、藏書に引用)。

李卓吾は「漢景之愚、亦太甚矣、若錯但可謂之不善謀身、不可謂之不善謀國也」(卷15)といふ。卓吾はやはり強力な中央集権

の独裁的君主を望んでいた。

『焚書』巻五の「鼂錯」では、「夫申・商之術、非不可平均天下、而使人人視之盡如指掌也、然而禍患則自己嘗之矣、故錯以其殘忍刻薄之術、輔成太子、而太子亦卒用彼殘忍刻薄之術、還害其身、……是故國爾忘家、錯唯知日夜傷劉氏之不尊也、公爾忘私、而其父又唯知日夜傷鼂氏之不安矣、千載之下、真令人悲傷而不可已、」という。申・商の法術を学んだ錯が術数(政治技術)を知って国・公のために家・私を忘れて尽しついに身を亡ぼしたことを傷んでいる。これは「凡有所挾以成大功者、未嘗不皆有真實一定之術數、唯儒者不知、故不可以語治」とあるように、全く術数を知らずしたがって治を語ることができぬ儒者との対比において錯をその上とするのである。しかし、錯が管仲の如く上の上の人物でないのは、刑名の一家申・商の一術を知るに過ぎないのに、強引に文帝を己の意に従がわせようとしたからだ、という。錯を大臣伝に入れないのはそのためである。

張騫については、匈奴、大夏、大宛、烏孫、康居の諸国をめぐって、しかも戎狄が皆、彼を愛し信じたことを褒め、「益信漢武之能得士也」(巻15)と結ぶ。武帝がよく外夷を制して漢を強大にしたことへの讚美である。

王會については「王孝先、人品甚高、事業亦偉、以今觀之、俱無足論者、余獨喜其能以計去丁謂也、……去凶人、定國家、安善類、幾不密、則失身……」(巻16)という。これも國家を安んじ

善類を安んずることを評価の基準とする。

李綱は宋の欽宗、高宗に事え、金に對して宋王朝を守ろうとした人物であるが、李卓吾は「哀哉、庸主之難扶也」(巻16)と評している。これもまた南宋の滅亡への悲しみであり、夷狄の侵攻を歎く中華意識である。

陳亮については、

李卓吾曰、終始知公者葉、雖與文公游、文公不知也、乃郡守周葵、早歲便知亮、異哉、堂堂朱夫子、反以章句細亮、龐豪目亮、悲夫、士唯患不龐豪耳、有龐有豪而後真精細出矣、不然皆假也、(巻16)

周葵は早くから「他日國士也」といつていた。「及葵執政、朝士白事、必指令掛亮、因得交一時豪俊」(宋史、卷105、儒林、藏書に引用)とある。隆興の初、金人と和を約し、天下忻然として蘇息した時、亮のみその不可持したという。これは、漢民族王朝の權威を保持する立場である。

以上の政治的評価とはややちがった眼でみた陳亮の評価がみられる。「陳亮」の下に「五十五始登第」と注しているのはついに登第しなかった卓吾の内心のあらわれとみてよい。陳亮が光宗の御筆により進士第一に擢せられたのは、三たび死を免れた上のことであった。その「天下奇才」たるところに卓吾はあこがれたのであろう。なお藏書の陳亮伝は、ほぼ宋史の抜粋であるが、ただ中に葉適の「龍川集序」を引用している。

葉適曰、同甫既修<sub>二</sub>皇帝王霸之學<sub>一</sub>、上下三千餘年、考<sub>二</sub>其合散<sub>一</sub>、發<sub>二</sub>其秘藏<sub>一</sub>、見<sub>二</sub>聖賢之精微常流行於事物<sub>一</sub>、儒者失<sub>二</sub>其指<sub>一</sub>、故不<sub>レ</sub>足以開<sub>レ</sub>物成<sub>レ</sub>務、其說皆今人所<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>講、朱元晦意有<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>與、而不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>奪也、(水心文集、卷12)

卓吾が朱子を好まず、陳亮・葉適に与することはこの引用からも十分察せられる。なお宋史には、「亮志存<sub>二</sub>經濟<sub>一</sub>、重<sub>二</sub>許可<sub>一</sub>、人人見<sub>二</sub>其肺腑<sub>一</sub>、與人言必本<sub>二</sub>於君臣父子之義<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>爲布衣、薦<sub>レ</sub>士恐弗<sub>レ</sub>及、家僅中産、崎人塞士、衣食之義不<sub>レ</sub>衰」とあるが、卓吾は傍点部を引用していない。「義」をとらず、經濟の「利」を重んずることがここでも明らかである。

三、富国名臣の伝の前に「富国名臣総論」があり、既に(一)に大要を記しておいた。富商大賈の利を抑制して国用を足らすことに努むべきであるという考え方である。王安石もまたその策をとったわけであるが、卓吾は王安石を批判している。(富国名臣論の前半④⑤⑥は(一)に引用したので④より引用)

④ 宋之王安石、吾不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>何如人者<sub>一</sub>、乃亦欲<sub>レ</sub>效<sub>レ</sub>之、可乎、夫安石不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>其才之不能<sub>一</sub>、而冒焉遽以<sub>二</sub>天下之重<sub>一</sub>自任、議者不<sub>レ</sub>以下<sub>二</sub>其才之不<sub>レ</sub>足以生<sub>レ</sub>財、而反咎<sub>二</sub>其欲<sub>レ</sub>以奪<sub>二</sub>民之財<sub>一</sub>、則其所見又在<sub>二</sub>安石下<sub>一</sub>矣、(富国名臣総論)

民之財とは富商大賈の財であり、それを国用に移そうとするのは桑弘羊と同じ考え方であるが、それを咎めるのは誤りだと卓吾はいう。通常の安石批判にまず反対して、つぎに安石の不才を責めるのである。

⑤ 夫安石之遇<sub>二</sub>神宗<sub>一</sub>、猶<sub>二</sub>夷吾之于<sub>レ</sub>齊、商君之于<sub>レ</sub>秦也、言聽而計從<sub>レ</sub>之矣、然夷吾之行、迨<sub>二</sub>二百餘年<sub>一</sub>以至<sub>二</sub>威・宣<sub>一</sub>、猶享<sub>二</sub>其利<sub>一</sub>、商君相<sub>レ</sub>秦、不<sub>レ</sub>過<sub>二</sub>二十年<sub>一</sub>、能使<sub>二</sub>秦立致<sub>二</sub>富強<sub>一</sub>成<sub>二</sub>帝業<sub>一</sub>者、乃安石欲<sub>レ</sub>益反損、欲<sub>レ</sub>強反弱、使<sub>二</sub>神宗大有為之志反成<sub>二</sub>紛更不振之弊<sub>一</sub>、胡為也哉、是非<sub>二</sub>生<sub>レ</sub>財之罪也、不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>所以生<sub>レ</sub>財之罪也、嗚呼、桑弘羊、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>少也、(同上)

国の富強を企図したことが罪ではなく、生財の道を知らなかったことが罪だというのである。管仲、商鞅が成功者であるのに対し王安石は失敗者であった。武帝にも比すべき大有為の志ある神宗の下にあって桑弘羊たり得なかつた罪である。ここでは安石の意図ではなくて失敗の結果が断罪されている。評価の基準は富国策の成否である。藏書における卓吾の政治論は総じて動機や精神よりも結果をみつめてゐる。大臣・名臣・儒臣・武臣はすべてその政治的な成否によってその等級がつけられる。その意味で至誠の精神に徹する忠誠大臣も、他の大臣の下風に立たねばならない。その点が儒教的道義論の動機主義、精神主義と異なるのである。政治家としての大臣・名臣はその政治の成否によってのみ評価されるのは当然だからである。とはいへ、卓吾はこの考え方に必ずしも徹底してゐたわけではない。時に彼特有の好みや性癖が顔を出してきてその理論を不透明にしてしまふ。卓吾の文章のとらえにくさはそういう矛盾があるからであつて、その矛盾を無理に読者が整理してしまつて一貫した理論を描き出し彼の意図を純粹化することはかえつて彼の理論と心情との矛盾葛藤を見失うことにな

るであろう。四、諷諫名臣には淳于髡、敬新磨、東方朔など特色ある人物を挙げている。

李卓吾曰、伶人敬新磨與髡異、使亞子略加之意、能使髡  
 亞子不復縱長夜之飲、烹阿而封即墨、直反覆手耳、（卷33、  
 敬新磨）

敬新磨が後唐の莊宗を巧みに諷めて民田を蹂躪せしめないようにしたことは、淳于髡が斉の威王に淫樂長夜の宴をやめさせた諷諫と同じだといふのである。威王は即墨大夫を万家に封じ、阿大夫を烹る（史記・卷48田敬仲完世家）といったことを直ちに行なう君主であるから、まともな諷言は通じない。そこに諷諫の必要性がある。李卓吾はつづけて

然則善引君者、曷嘗有一定之途轍哉、俗儒之不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以事君、  
 斷斷乎其可<sub>レ</sub>知矣、髡之語孟子曰、無<sub>レ</sub>賢者也、有則髡必識<sub>レ</sub>之、  
 孟雖<sub>レ</sub>好<sub>レ</sub>辨、欲<sub>レ</sub>以求<sub>レ</sub>勝、孰知<sub>レ</sub>其不能<sub>レ</sub>得也哉（卷33、敬新磨）

という。孟子は好弁の人だが、ついにどの王をも説得し得なかつたように、俗儒に髡のような巧みさがないことを笑っている。

諷諫には巧みな弁舌に加えて諧謔を弄する精神的余裕がなくてはならない。その意味で卓吾は髡や優孟のような滑稽列伝中の人を諷諫名臣とする。しかし卓吾の文章にはユーモアがなく、かえって鋭い皮肉となっていて、人の心を抉る。髡の諧謔を称揚しても、それが儒者をまともに嘲罵する調子になっていて髡の巧みさはない。これもまた卓吾の悲劇である。

「淳于髡齊人也、博聞彊記、學無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>主、其諫說、慕晏嬰之為<sub>レ</sub>人也、」（史記、孟子荀卿列傳、藏書に引用）とあるが、博聞で、學に特定の系譜がないことも卓吾好みといつてよい。特に晏嬰は「夫儒者滑稽、而不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>軌<sub>レ</sub>法、倨傲自順、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以為<sub>レ</sub>下……遊說乞食、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以為<sub>レ</sub>國」（史記、孔子世家）といつて、斉の景公に孔子を封することを諫めた人物であるからそれを慕う髡は儒者とは対立する立場である。梁の恵王は孟子を「迂遠而闊<sub>レ</sub>於事情」と評したが、髡を「誠聖人也」とし卿相の位を以て之を待たんとした（史記、孟子荀卿列傳）。卓吾が髡を名臣の列に置くのは以上のような理由によるのであるが、「故曰、酒極則亂、樂極則悲、萬事盡然、言不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>極、極<sub>レ</sub>之而衰、以諷諫焉」（滑稽列傳、藏書に引用）とあるのは、既に記した『莊子』の「以<sub>レ</sub>禮飲<sub>レ</sub>酒者……」とよく対応している。髡が威王の厭悔の時をねらってよく諷諫したことについて、「至極而亂、極而悲、極而衰、真令<sub>レ</sub>人仄悚、況正當<sub>レ</sub>威王厭悔時乎」（卷18、淳于髡）と卓吾は記している。髡の諷諫は「時」をとらえる力と、人心の機微を知るところに成り立っている。これは文・質の時代相をみて人心の帰趨を知ると相通ずる洞察力である。したがって「諷諫名臣」を伝したことを卓吾のたんなる気まぐれとみることはできない。なお、東方朔は、諷諫名臣の附録に逸話を記するのみであって、伝は「吏隱外臣」の初めに載せてある。馮道とともにその評価はきわめて高い。

五、循良名臣には前漢末に儒術を以て挙げられ、光武帝のとき太傅となつた卓茂がある。一亭長に米肉を遣りながら、それを「吏不<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>人」

という律に触れると訴えた人に対して茂は言った。「汝為<sub>レ</sub>彼人矣……歳時遣<sub>レ</sub>之、禮也」といい、「律設<sub>二</sub>大法<sub>一</sub>、禮順<sub>二</sub>人情<sub>一</sub>、今我以<sub>レ</sub>禮教<sub>レ</sub>汝必無<sub>レ</sub>怨惡<sub>一</sub>、以<sub>レ</sub>律治<sub>レ</sub>汝、何所<sub>レ</sub>措<sub>二</sub>手足<sub>一</sub>乎、一門之内、小者可<sub>レ</sub>論、大者可<sub>レ</sub>殺也、且歸念<sub>レ</sub>之」といった。これによってその人は卓茂の訓に納得し、亭長はその恩に感じたという（後漢書、卷25、卓茂傳、藏書に引用）。卓吾はこの茂の言に「妙妙」と注し、「真」と評する。「律設<sub>二</sub>大法<sub>一</sub>、禮順<sub>二</sub>人情<sub>一</sub>」というのは、大きな悪事は法を以て断罪するが、小さな悪事は慣習その他を勘案し人情に合うように礼を以て教えていくのがよい、ということである。「奈<sub>レ</sub>之何為<sub>二</sub>民父母<sub>一</sub>者、不<sub>レ</sub>念也、苟一日之間、三復斯語、安有<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>興<sub>二</sub>惻惻之念<sub>一</sub>者、安有<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>措<sub>二</sub>手足<sub>一</sub>之民也」と卓吾はいう。卓吾は強主名臣として韓非、申不害をあげ、残忍酷薄といわれる鼂錯をあげているが、それは刑名法術の徒であるからではなくて、強主につとめたが故であつた。国の存立にかかわるような事からについては律法にしたがつて断罪することを肯定するが、民衆の生活の中にも律法を細かく適用することには反対している。また富国強兵のための経済政策的な法はこれを認めるけれども刑法的な律は必ずしも認めないのである。そこには礼の尊重があり人情への配慮がある。俗儒の場合には口には礼を説きつつ、その礼をむしろ律法化してしまい、礼によって民の手足を縛るきらいがある。それが儒教批判の根柢である。名教を掲げるならば、あくまで教を以て導くことが必要なのであり、名教の名において人を殺すことへの卓吾の怒りがここに表現されているように思われる。

李氏藏書について(一)(山下)

才力名臣には荀子に従って帝王の術を学んだ李斯をあげる。これもまた六国を併せた功、諸侯を立てないことを始皇に説いたこと、によるのであろう。大統一者の君主を輔佐したからである。才力名臣の項には李卓吾の評語は全くなく、循良名臣もあまり重視していない。大臣伝と比較してみると、因時大臣・忍辱大臣に似てよく時勢をみて国の安定と富強につとめたのが、経世名臣・富国名臣・智謀名臣であり、結主大臣に似てよく君主を立てたのが強主名臣・諷諫名臣である。才力名臣・循良名臣はやや小型の人物ということになるであろう。直節名臣は、忠誠の点で忠誠大臣に似るが、卓吾の「節義」の見方は、後述するように独特である。

### 七、智謀と節義（名臣傳下）

卓吾は智謀名臣と直節名臣について独自の論を展開する。大臣論に於ける評価基準とはまた一味違った人物論、個性論が述べられ、卓吾の性向、好悪の心情がより鮮明にあらわれてくる。智謀名臣論（卷22）は次の言葉ではじまる。

李生曰、士之有<sub>二</sub>智謀<sub>一</sub>者、未<sub>二</sub>必正直<sub>一</sub>、正直者、未<sub>二</sub>必有<sub>二</sub>智謀<sub>一</sub>、此必然之理也、世之貴<sub>二</sub>正直<sub>一</sub>久矣、余謂惟智謀之士不<sub>レ</sub>用而後正直之臣見、節義之行始顯耳、節義者敗亡之徵也、東漢之末事可<sub>レ</sub>見已、夫惟國家敗亡、然後正直節義之士收<sub>二</sub>其聲名<sub>一</sub>、以貴<sub>二</sub>于後世<sub>一</sub>、則何益矣、（智謀名臣論）

智謀と正直節義とは両立しないことが多い。無節義の叔孫通が因時大

臣としてもっともすぐれ、節義の孔明がその忠誠を蜀の敗亡の中にあ  
らわしたように、名臣の場合も智謀名臣は直節名臣の上にある。節義  
の士は国家敗亡の時に多く現われ、その名は後世に貴ばれているが、  
彼等には国を敗亡より救う力はなかった。「國家昏亂、有忠臣」(老子  
18章)の論理である。老子には「智慧出、有大僞」(同上)とあるか  
ら、智謀もまた最上のもではないけれども、国家の昏亂をふせぎ安  
民に少しでも役立つかぎりにおいては、忠誠・節義の臣よりはましで  
ある。無為自然の因時大臣その他の大臣がない場合には、経世、強  
主、富国、諷諫とともに智謀名臣が待望される。

秦が興って六国の謀臣が尽く咸陽に集り、その後屈原が死諫を以て  
楚に頭われ、李牧が死戦して趙に頭われ、荊軻が匕首を以て秦に入っ  
て燕に頭われるなど、その名は美であるけれども、それらの国国はそ  
れらの人人を頼みとすることはできなかつた。漢が興って、陳平の智  
謀は天下を定め社稷を安んずるのに役立つ、直節名臣の周昌や王陵の  
ような人人がいなくても漢にとって損失はなかつた、という。創業・  
中興の主が用いる者は皆智謀の士であるから、これを貴ぶのである。  
節義、智謀の列に入らない惇厚清謹の士は自己の「保身」には成功し  
ているけれども天下国家の緩急の際の役には立たない。循良の吏や才  
力名臣の張敞などは惇謹の士とは才質がちがっていて民に役立ってい  
る、というのである。

国家、民衆にどれだけ有用であったかという政治的な見地からみる  
ならば、智謀名臣が上であり、循良・才力がこれに次ぎ、直節名臣は

下り、惇謹保身の士は選に入らない。智謀名臣論は以上のようにまず  
名臣の序列を明らかにしている。

智謀名臣のはじめ、蘇秦について、

李卓吾曰、蘇秦當其難、張儀爲其易、太史公兩人斷語、極賞、  
極可賞也(卷22、蘇秦)

という。司馬遷は、「蘇秦兄弟三人、皆游說諸侯、以顯名、其術長  
於權變、而蘇秦被反間以死、天下共笑之、諱學其術、然世言  
蘇秦多異、異時事有類之者、皆附之蘇秦、夫蘇秦起閭閻、連  
六國從親、此其智有過人者、吾故列其行事、其次序、母令  
獨蒙惡聲焉」(史記、蘇秦列傳)と述べて蘇秦を弁護し、張儀につい  
ては「夫張儀之行事、甚於蘇秦、然世惡蘇秦者、以其先死、而  
儀振暴其短、以扶其說、成其術道、要之、此兩人真傾危之士  
哉」という。李卓吾は右の語を、そのまま蘇代及び張儀の項に引用し、  
司馬遷とともに蘇秦を弁護する。

王陽明は「蘇秦・張儀之智、也是聖人之資、後世事業文章、許多豪  
傑名家、只是學得儀秦故智、儀秦學術、善揣摸人情、無一些不中  
人肯綮、故其說不能窮、儀秦亦是窺見得良知妙用處、但用之於  
不善爾」(伝習録下、106条)といい、儀・秦の智を最大限に認めている。  
李卓吾は陽明の「儀用之於不善爾」という評価を棄て、その智謀を  
聖人の資とする点のみをとった。「明儒學案」卷25の黃省曾の項に、  
黃宗羲はこの陽明の語を引いて「夫良知爲未發之中、本體澄然、而  
無二人僞之難、其妙用亦是感應之自然、皆天機也、儀秦打人情識策

白、一往不返、純以人僞爲事、無<sub>レ</sub>論用<sub>三</sub>之於不善、即用<sub>三</sub>之於善、亦是襲<sub>三</sub>取於外、生機槁滅、非<sub>三</sub>良知也、安得<sub>レ</sub>謂<sub>三</sub>其末異而本同哉、以<sub>三</sub>情識爲良知、其失<sub>三</sub>陽明之旨甚矣、」ときびしく批判している。儀・秦を褒める陽明の語は、黄省曾の記録であるが、黄宗羲はこれを陽明の真の言葉とは認めない。宗羲は、儀秦の智謀を人偽とし、外的な政治活動よりも、内的な精神の澄然たることを求めている。良知を倫理的内的なものとしてとらえ、儀秦の智謀を良知の破壊とみるのである。権謀を以て天下を制することは、外的な安定にすぎず、内的倫理的なものが缺如して人間を生機を槁滅すると考えている。これに対して李卓吾は、自己の内的衝動にもとづいて行なわれる倫理的な節義の行動は、外的な民衆の生活には何らプラスしないと主張し、権謀の術の方がむしろ天下の安寧にプラスであると考えている。黄宗羲は東林党の流れを汲む陽明学派の人であるから、節義を貴び、功利のための智謀を排する。王陽明の思想はこのように分裂していくのである。黄宗羲が内的な「義」をとったとすれば、李卓吾は外的な「利」をとった。陽明は義と利の一致を願っていたように思われる。良知は内外を一つにしており、良知に依存するかぎり、内的倫理的にも外的政治的にもよい結果が得られると考えていた。陽明のこの理想は、良知を天地宇宙の根源とみる一種の宗教的觀念を基礎としている。宗教的な良知が倫理と政治を成り立たしめているのである。

直節名臣のはじめは屈原である。

彼見<sub>三</sub>其主日夕愚<sub>三</sub>弄于賊臣之手、安忍<sub>三</sub>坐視<sub>三</sub>乎、勢之所<sub>レ</sub>不能<sub>レ</sub>

活者、情之所<sub>レ</sub>不忍<sub>レ</sub>活也、其與<sub>三</sub>願<sub>三</sub>名義<sub>三</sub>而死者異矣、雖<sub>三</sub>同在<sub>三</sub>節義之列、初非<sub>三</sub>有<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>於節義之重、而欲<sub>三</sub>博<sub>三</sub>死<sub>三</sub>以成<sub>三</sub>名也、其屈大夫之謂歟、(卷27、屈原)

と卓吾はいう。屈原の死は、いわゆる節義の重さをはかり、節義の名を成さんがためではなく、人間の情として生くるに忍びなかったからである。義に死したのではなく情に死したという見方は、いわゆる君臣の義を守って死ぬといった倫理的束縛の中で死ぬることを好まないからである。

予讀<sub>三</sub>漁父之詞、而知<sub>三</sub>屈大夫、非<sub>三</sub>能言<sub>レ</sub>之而不能<sub>レ</sub>行<sub>レ</sub>也、蓋自<sub>三</sub>不行<sub>レ</sub>也、(卷27、屈原)

漁父の鼓泄の歌にあるように「滄浪の水濁らば以て吾が足を濯ぐべし」といった生き方、物に凝滞せずして能く世と推移する漁父の生き方、それが屈原にはできなかつた。焚書卷五の「漁父」に「如原決有<sub>三</sub>此見<sub>三</sub>、肯沈<sub>三</sub>汜羅<sub>三</sub>乎、實相矛盾、各執<sub>三</sub>二家言<sub>三</sub>也、但爲<sub>三</sub>漁父<sub>三</sub>則易、爲<sub>三</sub>屈原<sub>三</sub>則難、屈子所謂邦無<sub>レ</sub>道則愚以犯<sub>レ</sub>難者也、誰<sub>レ</sub>不能<sub>レ</sub>智、唯愚不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>及矣、漁父之見、原亦知<sub>レ</sub>之、原亦能言<sub>レ</sub>之、則謂<sub>三</sub>屈原假設之詞<sub>三</sub>亦可、」という。

屈原が漁父の道を択ぶことができないのはその個性であり、その心情である。漁父よりも屈原の生き方が価値的に優るわけではない。卓吾は焚書卷五「反騷」に各人の生き方は、それぞれやむを得ざるものであることを述べている。伯夷の清と柳下惠の和はそれぞれ「從<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>好而已」であって「若執<sub>三</sub>夷之清<sub>三</sub>而欲<sub>レ</sub>兼<sub>三</sub>柳之和<sub>三</sub>、有<sub>三</sub>惠之和<sub>三</sub>又欲<sub>レ</sub>并<sub>三</sub>

夷之清、則惠不<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>惠、夷不<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>夷、皆假焉耳、屈子者夷之倫、楊雄者惠之類、雖<sub>三</sub>相反<sub>二</sub>実相知也、実未<sub>三</sub>常不<sub>二</sub>相痛念也、彼假人者豈但不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>雄、而亦豈知<sub>レ</sub>屈乎、という。夷と惠の關係は、屈原と漁父の關係である。各人がその心情の好む所にしたがうところに「假」でない「眞」がある。また李卓吾は「史記屈原」(焚書卷五)にいう。

張儀侮<sub>二</sub>弄楚懷<sub>一</sub>、直似<sub>三</sub>兒戲<sub>一</sub>、屈原乃欲<sub>三</sub>託<sub>レ</sub>之爲<sub>三元首</sub>、望<sub>レ</sub>之如<sub>二</sub>堯・舜・三王<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>忠亦癡、觀者但取<sub>二</sub>其心<sub>一</sub>可矣、昏愚庸主有<sub>二</sub>何草制可<sub>レ</sub>定、左右近侍絶無<sub>レ</sub>與<sub>レ</sub>原同<sub>レ</sub>心者<sub>一</sub>、則原亦太孤子而無<sub>レ</sub>助矣

屈原が昏愚の主に英主たることを期待したのは張儀の智謀にくらべてまことに癡である。しかしその原の心情を汲むべきだといふのである。かくて屈原の死は「情死」となる。「情死」は情情的な行為である。そこに卓吾の共感があつた。智謀の士には冷静な計算はあつても心情はない。謀に死することはあつても情に死することはない。政治的な能力という点からみれば、智謀の士ははるかに心情の人に優る。卓吾が智謀名臣を評価するのはその歴史の中における功を認めるからであつた。この基準に照らすならば屈原には何の功もない。名のため義のために死んだ節義の士を好まない卓吾が、屈原をその心情の故に高く評価するのは、別の新しい判断基準によつてゐる。藏書の史論における矛盾はここにある。屈原には、「囚時」「忍辱」の融通性もなく、「結主」「強主」の能力もなく、「富国」「経世」「智謀」の策もなく、もとより「循良」「才力」の臣でもない。しかも儒教的な「節義」でさえ

ないとすれば、何を評価するのであろうか。ここに至つて李卓吾は「心情」を判断の基準とし、その個性的な生き方を評価する。名を求めることの無意味さを説く卓吾は(一)にすでに述べたように実はきわめて自己顕示欲の強い性格であつた。いわゆる「節義」の名ではないが、独自の個性、心情の持主であつたという別の意味の「名」を求めていたようである。

伍員(子胥)の項にいう。

李卓吾曰、伍員既没、而後楚有<sub>二</sub>屈原<sub>一</sub>、雖<sub>二</sub>生不<sub>レ</sub>並<sub>レ</sub>世、要皆楚之烈也、第原自欲<sub>レ</sub>死、而員乃爲<sub>二</sub>三人所<sub>レ</sub>死、屈原決<sub>二</sub>擇于死生之際<sub>一</sub>、唯死爲<sub>レ</sub>可、故卒就<sub>レ</sub>死、以明<sub>三</sub>己之生真不<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>死也、伍員知<sub>二</sub>吳之必亡<sub>一</sub>、而不<sub>レ</sub>知<sub>三</sub>己之先亡<sub>一</sub>、吳猶未<sub>レ</sub>亡、而身先亡<sub>二</sub>于太宰嚭之手<sub>一</sub>矣、其視<sub>二</sub>屈大夫<sub>一</sub>実大逕庭、吾是以後<sub>レ</sub>之、雖<sub>レ</sub>然、伍子胥之必覆<sub>レ</sub>楚也、申包胥之必復<sub>レ</sub>楚也、絶孝純忠、驚天動地、此中若妄有<sub>二</sub>褒彈<sub>一</sub>、是誠滅<sub>二</sub>却<sub>一</sub>一隻眼<sub>一</sub>矣、豈可<sub>レ</sub>豈可、(卷27、伍子胥)

戦国の屈原よりも春秋の伍子胥の方が時代が先であるのに、屈原を先に伝したのは、屈原を直節名臣の代表とみるからである。楚辭にみる屈原の心情に深く共感したからであつて、伍子胥にはそれが無いからである。伍を絶孝、申を純忠といい、その烈烈たる心情を評価してゐる。そして烈心であるからみだりに褒・彈することができないのである。「絶孝」「純忠」が果して歴史の上に功があつたのか治国安民の点でプラスであつたのか否かは、ここではもはや問う所ではなくなつてゐる。「烈」なる行動に酔うとき、卓吾はその冷静な史眼を失つてし

まう。しかもこの人人の「心」を知らずしてとかくの評価をするならばそれは一隻眼を滅却するものだとまで言う。

侯嬴については、その名は忠誠大臣、智謀名臣にも記されていて、たんに直節名臣たるにとどまらぬようである。

侯生本以<sub>レ</sub>智謀<sub>レ</sub>奇、而余獨列在<sub>レ</sub>節直之科<sub>一</sub>者、以下其視死如<sub>レ</sub>歸、不<sub>レ</sub>難<sub>レ</sub>報<sub>レ</sub>德以<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>事也、噫若<sub>レ</sub>侯生<sub>一</sub>者、豈直爲<sub>レ</sub>節直之雄<sub>一</sub>哉、雖<sub>レ</sub>

爲<sub>レ</sub>天子大臣<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>矣、(卷27、侯嬴)

侯嬴は隱士であり、七十才で大梁の夷門の門監であったが、魏の公子無忌に厚遇を受けた。後に公子が晉鄙の兵符を奪うために出發したとき、侯は自分の代りに力士の朱亥を同行させ晉鄙の擊殺に成功した。公子を送ったとき侯は自ら刎頸して公子に報いた。

李卓吾曰、侯生之刎頸送<sub>レ</sub>公子<sub>一</sub>也、感<sub>レ</sub>公子之知<sub>レ</sub>我也、是固然矣、然特其一耳、……侯生以<sub>レ</sub>死激<sub>レ</sub>朱亥、而晉鄙推、……朱亥於<sub>レ</sub>公子<sub>一</sub>亦無<sub>レ</sub>深交之分<sub>一</sub>也、……是朱亥至<sub>レ</sub>是尚爲<sub>レ</sub>侯生客<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>嘗爲<sub>レ</sub>公子客<sub>一</sub>也、非<sub>レ</sub>公子客<sub>一</sub>、又何以得<sub>レ</sub>其死力而用<sub>レ</sub>之、故侯生死而朱亥決矣、夫古之君子、貴<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>事、急<sub>レ</sub>然諾<sub>一</sub>、如<sub>レ</sub>是而已、事苟可<sub>レ</sub>

成、然諾苟可<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>失、則鼎鑊如<sub>レ</sub>飴、何足<sub>レ</sub>怪也(卷27、侯嬴)

侯嬴が公子無忌の知遇に死を以て報い、その客朱亥をも奮い起たしたというその行動の烈を讚嘆してやまない。荆軻が燕の太子丹のために秦に赴いたのも田光が死を以て軻を激したためであって、無忌と侯嬴と朱亥との関係にひとしい、と卓吾はいう。荆軻もまた直節名臣に伝がある。卓吾は然諾を重んじ、死んでも約束を果すような行動にも

李氏藏書について(一)(山一)

っとも感動する人であった。それが心と心の強い結びつき、人と人の深い信頼に本づく行動であるとき最も卓吾は感激する。王安石は「羈政售<sub>レ</sub>於嚴仲子<sub>一</sub>、荆軻蒙<sub>レ</sub>於燕太子丹<sub>一</sub>、此兩人者、汗隱困約之時、自貴<sub>レ</sub>其身<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>妄願<sub>レ</sub>知、亦曰<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>待焉、彼挾<sub>レ</sub>道德<sub>一</sub>、以待<sub>レ</sub>世者何如哉、」(王臨川集、卷71、書刺客伝後)といているが、李卓吾はそれに反論している。

半山謂「荆軻蒙<sub>レ</sub>於燕<sub>一</sub>、故爲<sub>レ</sub>燕太子丹<sub>一</sub>報<sub>レ</sub>秦、」信斯言也、亦謂<sub>レ</sub>呂尚蒙<sub>レ</sub>於周<sub>一</sub>、故爲<sub>レ</sub>周伐<sub>レ</sub>紂乎、相知在<sub>レ</sub>心、豈在<sub>レ</sub>蒙也、半山之見醜矣、且荆軻亦何曾識<sub>レ</sub>燕丹<sub>一</sub>哉、只無<sub>レ</sub>奈<sub>レ</sub>相知如<sub>レ</sub>田光<sub>一</sub>者薦<sub>レ</sub>之於先<sub>一</sub>、又繼以<sub>レ</sub>刎頸<sub>一</sub>送<sub>レ</sub>之於後<sub>一</sub>耳、荆軻至<sub>レ</sub>是、雖<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>死、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>矣、……蓋朱亥於<sub>レ</sub>公子<sub>一</sub>相知不<sub>レ</sub>深、又值<sub>レ</sub>侯生功名

立之際<sub>一</sub>、遂以<sub>レ</sub>死送<sub>レ</sub>之耳、雖<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>死送<sub>レ</sub>公子<sub>一</sub>、實以<sub>レ</sub>死送<sub>レ</sub>朱亥<sub>一</sub>也、醜哉宋儒之見、彼豈知<sub>レ</sub>英雄之心<sub>一</sub>乎、蓋古人貴<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>事、必殺<sub>レ</sub>身以<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>之、捨<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>身<sub>一</sub>、成<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>事<sub>一</sub>矣、(焚書卷5、王半山)

荆軻や朱亥がもし太子丹や公子無忌に養なわれその厚遇を受けたために死を以て報いたとすれば、それはいわゆる君臣の義にもとづく節義の行ということになるが、卓吾はそう解することを好まない。士は己を知る者の為に死するのであって、封禄をもらって養なわれたために死ぬのではない、といたいのである。「相知在<sub>レ</sub>心」とあるように、心と心の深い結合を理想としている。このような結びつきによる死は、義のためでもなく名のためでもない。「人生意気に感ず、功名誰か復た論せん」というわけであろう。このように心と心の結合、信頼を貴

ぶのは、俠者、俠客の仁義である。虞卿の項に

李生曰、虞卿不聞魏之有侯嬴乎、何不先見侯嬴也、見侯嬴則必有策矣、嬴蓋有俠骨、深謀遠智而隱者也、虞卿不徒節義亦有智謀、可次侯生(卷27、虞卿)

とあって「俠骨」の語を用いている。

李卓吾の好みは俠者、俠骨の人、そして隠者であり、智謀のある人である。彼の説く「節義」とは君臣の義を守ることではなくて俠客道である。君に殉ずるのではなくて、己を知り信じてくれる心友のために死ぬことを最上の節義とする。俠者の死は一つの激情である。激情のない死は、世間並の「功」や「名」を求める死として卓吾は嫌う。冷静な智謀と、激情の俠骨とが一つになった名臣の典型が侯嬴にほかならない。

謙玄・費貽・謙瑛・李業等、西漢の直節名臣を伝する前に「節義」についての論を展開している。

① 李長者曰、人言西漢明經術、東漢重節義、以今觀之、西漢之節義、一何多也、(卷28)

とあって、西漢にもまた節義の士が輩出したことをいい、梅福・逢萌・王君公・徐房等二十名を挙げて「皆寧死而不肯仕、與公孫述一者、故復録而表之、以見西漢之節義尤多也」という。ただ西漢の直節は「隱於下」東漢の直節は「憤於上」という相違がある。

② 隱於下者、本圖免死、又或不免於死、或不免於全家俱死、

憤於上者、自分必死、以救同類之死、以冀惡黨之不肆、而惡黨竟肆、同類竟死、況一身一家乎、

吾以是觀之、處衰亂之世、當危亡之朝、或上或下、皆未有可者也、然則亦任之而已(卷28)

後漢の孝・安帝以後は国はもはや亡ぶべき状態にあったけれども、賢人君子が多くいてよく国を保った。

③ 吾又以是觀之、東漢諸賢之憤于上、非得已也、然上焉可也、憤焉不可也、正己而不求人、以潛消其非僻之心、正己而物自正、以坐收其不顯之益、斯善矣、雖然、此必舉焉而後可也、世之學而後入政者、能幾人哉(卷28)

東漢の直節名臣たちの行動はやむを得ぬものではあったろうが、宦官との激烈な闘争を起したり、外兵を召して宦官を討とうとしたりしたために、ついに曹操に国を奪われるような隙をつくってしまった。節義の士はついに国を救うことができず、国の延命に多少の益をなしたにすぎなかった。激烈な闘争ではなくて「正己而物自正」という学を修めて静かにそしてだいに宦官どもの邪心をなくさせるようにしていくべきであった、というのが卓吾の主張である。

以上の主張は、まず第一に漢のような大統一王朝の永続を理想としている。三国、南北朝等に分裂する中国は、内に矛盾を含みつつも統一国家の形態を失なわない中国に劣るのである。さらに「正己而不求人」というのは中庸の「正己而不求人則無怨、上不怨天、下不尤人」(14章)にもとづいているし、「正己而物自正」は、「物」

を事と解し、格物の「格」を正と解釈する陽明学系の思想によるであらう。いずれにしても、ここで李卓吾は東漢節義の士のような過激なクーデターを否定して、「修己治人」の道を主張していることになる。また「殺身以成仁」(荀靈公<sup>88</sup>)や「舍生而取義矣」(告子上<sup>10</sup>)を引いて、「事君致身、此萬世律令也、此而不發憤、更待何時而發憤乎」といい明哲保身を却けている。過激な行動を慎しみ、己を正しくして人の心をしだいに正していくという学問の正道をとるべきだとは言っても、大王朝倒壊の危機的状況の下にあってはそれを防ぐべく発憤しなければならない。漢王朝以前の分裂国家の時代の節義は前述したように、君主に殉ずるのではなくて、己を知る者のために死するといふ俠氣であったが、ここでは、君に事えて身を致すという君臣の義を認めている。卓吾は漢民族による大統一国家のためには身を捧ぐべきだと考えているのである。西漢の直節名臣として名を挙げた二十名のうち九名を時隠外臣に、一名を身隠外臣にその伝を記し、その他九名をこの直節名臣に記している。この区別はおそらく梅福等十名が王莽、公孫述に事えず、隠逸したことを評価するからである。また結果的に漢王朝そのものは後漢(東漢)に接続してその統一を失なわなかったからである。これにくらべて東漢の陳蕃、李膺、范滂、賈彪など、党錮の禍を引き起した人人は、直節名臣に録せられていたとはいえ、宦官との闘争によって国力を弱めたことでその節義は低く評価されねばならなかった。

北宋末の太学生陳東は、南渡に反対し主戦派の李綱を支持したため

李氏藏書について(一)(山下)

ついに殺された人物であるが、李卓吾は「此係憤激、與屈平同、非謂有見於君臣之義所當如是而然也」(卷31)というから、彼はあくまでも君臣の義による死を好まなかったことがわかる。夷狄の金によって堂堂たる漢民族王朝が南の地に追いやられるという悲しむべき事態に憤激して死んだとみるのである。屈原と同じ「情死」である。

李卓吾のいう「節義」は、一つは己を知る者のために死する「俠骨」を意味し、今一つは漢民族の危機に憂憤して死する「中華意識」を意味する。いずれも心情的なものであるから、冷静な史的評価は貫徹されていないようである。なお東漢の党錮の禍は、明末の東林党禍と似ている。名教、節義を掲げて政權の奪取を目指し、宦官と激烈に闘争するに至った東林党の立場は李卓吾とは対立する。東漢の「節義」に対する卓吾の嫌悪感、東林的な「節義」とも対立することになる。いわゆる「節義」を否定した卓吾が、名教の側から断罪されるに至るが、これも「俠骨」と「激情」によるといわなければならない。(未完)(一九八〇・一〇・二〇)