

王夫之の李贄批判について

一 はじめに

明の遺老として生き抜いた王夫之（一六一九～一六九二）は、その著作の随所で、王学左派の李贄（一五二七～一六〇二）に筆誅を加えている。明末清初の三大儒について言えば、李贄に批判を加えた者は、王夫之に限らない。つまり、黄宗羲（一六一〇～一六九五）は、『明儒学案』に李贄の伝を立てず、「李卓吾は狂禪を鼓唱す」〔『明儒学案』卷三五「耿定向伝」〕と寸評を下し、顧炎武（一六一三～一六八二）は、「古より以来、小人の忌憚無くして聖人に敢えて叛きし者、李贄より甚だしきは莫し」（『日知録』卷二〇「李贄」）と酷評している。李贄の遺著は清代中期に編纂された『四庫全書総目提要』でも異端の書として筆誅を加えられている。このように、儒教への反逆者とされた李贄への批判は枚挙しきれない。

本稿でわざわざ王夫之の李贄批判を取り上げて論じるのは、その批判が、李贄は孔子を批判したなどという皮相な批判ではなく、全面的で両者の思想の本質に関わる徹底したものだからである。王夫之は、特に、李贄がその経世の精神を託した『藏書』について敵視

し、『読通鑑論』を執筆するにあたって批判対象として強く意識している。そこで、本稿では、明末清初の思想史展開を考える上で必要な作業の一環として、王夫之が李贄の名著『藏書』をどのような観点から批判しているのか、という問題について、『藏書』と『読通鑑論』との比較を中心に考察を加えてみたい。

『藏書』六十八巻は、李贄が万暦九年から万暦二十五年（一五九一）にかけて執筆した紀伝体の歴史評論書であり、戦国初から元代までの歴史人物を題材とした政治思想書である。初版は、万暦二十七年（一五九九）に刊行された。『読通鑑論』三十巻は、三藩の乱を経て清朝の支配が確立した後、王夫之が康熙二十六年から康熙三十年（一六九一）にかけて執筆した編年体の歴史評論書であり、秦から五代までの歴史を題材とした政治思想書である。初版は同治四年（一八六五）に刊行された。両書の執筆時期は、明朝滅亡を中間に挟み、ほぼ一世紀を隔てている。

王夫之の李贄批判については、つとに稻文甫「王船山与李卓吾」（『歴史研究』一九六一年第六期）で論じられている。これに拠ると、両者の対立点は人欲観に在り、王夫之は慎重かつ条件付きで人

佐藤 鍊太郎

欲を肯定し、天理と人欲、道心と人心を峻別するという正学の立場から、李贄が人欲を簡單明瞭に肯定したことを異端として批判した、としている。換言すると、李贄が宋明道学の禁欲主義に対して根本から反対攻撃しているのに対し、王夫之は宋明道学を基礎として改造発展させているので、両者は根本的に対立する、としている。だが、被治者の生存欲求を肯定して現実的政策を追求する点で、両者の人欲に関する見解は基本的には同じであり、対立しているとは思われない。

例えば、李贄は『明灯道古録』上巻第一〇章では「仁義之心」を尊重する道德的観点から多欲を戒め、天賦の自然である「勢利之心」を矯正する後天的「習」を重視している。また、『明灯道古録』上巻第一章では、

上なる者又これに強いて我に従はしむるを肯んぜず、只だ其の力の能く為す所と、心の為さんと欲する所と、勢の必ず為す所の者に就きて以てこれを聴せば、則ち千万の其の人、各々其の千万人の心を得、千万の其の心、各々其の千万人の欲を遂げんと述べ、更に『焚書』巻一「答鄧石陽」で、「穿衣喫飯即ち是れ人倫物理なり、穿衣喫飯を除却せば、倫物無し」と述べているように、李贄が肯定した人欲とは、人間が生存要件である衣食を満たそうとする欲求である。王夫之もまた、後天的「習」を重視すると同時に、『読四書大全説』巻四「論語・里仁篇」で、「人欲の各々得る、即ち天理の大同なり」と述べている。両者の人欲観は基本的に同じである。そこで、改めて王夫之が李贄を批判した理由を考えを必要が生じる。

本稿では、まず、『蔵書』と『読通鑑論』とを中心に比較し、両書の思想上の共通点と相違点を明らかにした上で、王夫之の諸著作に見える李贄批判の実態と理由について考察を加えるものである。大方の御叱正を仰ぐことができれば幸甚である。

二 『蔵書』と『読通鑑論』の共通点

まず、便宜上、(イ) 学問観、(ロ) 歴史観、(ハ) 政治観に分けて李贄と王夫之の見解の共通点を探ってみよう。

(イ) 学問観——經世致用の学

李贄は『蔵書』について『統焚書』巻一「与耿子建」では、「万世治平之書」と称し、かつ『蔵書』巻三五「行業儒臣伝」評で、「治は時に適ふを貴び、学は世を経するを必ず」と述べているように、政治に有用な学問を重視している。王夫之もまた、『読通鑑論』巻一七「元帝」に於いて、

五経・語・孟の文字の多少を数へてこれを総記し、(中略) 飽食終日、以て無益の較計に役役として、発して文章を為り、筋脈排偶を侈りて以て工と為す。身心に於いて何ぞ与らんや。倫物に於いて何ぞ与らんや。政教に於いて何ぞ与らんや。

と述べて、經世致用の学問を重視している。そして、両者とも史書の持つ政治上の鑑戒性を認識して史学を重視している。例えば、李贄は、事実性と鑑戒性を兼備した史書に經書と同等の価値を与え、『読升庵集』巻七「經史相為表裏」では、「經と史は一物なり。(中略) 故に六經は皆史なりと謂ひて可なり」と断言している。王夫之もまた、『読通鑑論』巻六「光武」で、

史に貴ぶ所の者は、往を述べて以て来者の師と為すなり。史を為る者、記載徒らに繁くして經世の大略著はれず、後人其の得失の枢機を得て以て之れに効ひ法らんと欲するも、由る無くれば、則ち悪んぞ史を用ふるを為さんや。

と述べており、史書にとって政治的鑑戒性を不可欠のものと思はれている。學問、特に史學に關する兩者の見解は經世致用の學という点で基本的に同じである。

(ロ) 歴史觀

李贄は『藏書』卷一「世紀總論」に拠ると、歴史變化を治乱の循環として捉え、その循環變化に何人も逆らえない必然的「勢」を認めている。この点について王夫之は、『思問錄』外篇第五條で、

治乱の循環は、一陰陽動靜の幾なり。今乱極まりて治まると云ふは、猶ほ言ふ可きなり。借りて治極まりて乱ると曰ふは、其れ可ならんや。(中略) 乱に方りて治人生じ、治法未だ亡びざれば、乃ち治まる。治に方りて乱人生じ、治法弛めば、乃ち乱る。

と批判している。李贄が治から乱への変化を必然的變化としているのに対して、王夫之は人事と法制に因る變化としているので、一見異なっているようであるが、歴史の展開に必然的な時勢を見いだしている点では共通している。

但し、王夫之は『宋論』卷七「哲宗」で、「必然の勢に順ふ者は、理なり」と述べ、『說四書大全說』卷九「孟子・離婁上」でも、「理と勢は以て兩截溝分す可からざるを知る」、「勢の必然なる處に在りて理を見る」と規定し、更に、『說通鑑論』卷二四「德宗」で、「治には治の理有り、乱には乱の理有り」と明言しているように、時代

の社会的潮流としての「勢」の中に、秩序性、法則性としての「理」を認めて、政治上の人為的責任を貫く立場を明確にしている。李贄が人は時代の必然的成り行きとしての「勢」に順う他ないと考えたのと異なっている。従つて王夫之は、李贄の歴史觀を無責任なものとして批判していると考えられる。

兩者の歴史觀に於けるもう一つの共通点は、正統論に關する客観的な歴史認識にある。李贄は『藏書』の「世紀列伝総目」に明示しているように、理念的な正統王朝を設定せず、現実の勢力版図に基づいて複数の王朝の存在を認めている。王夫之もまた『說通鑑論』の「叙論」で、

正統の説は、其のよりて昉まる所を知らざるなり。(中略) 天下の生、一治一乱す。其の治に当たり、不正なる者以て相干す無し。而るに何ぞ正に有らん。其の乱に当たり、既に不正なり。而るに又孰れをか正と為す。離有り絶有り、固より統無きなり。而るに又、何の正と不正とあらんや。

と述べて正統論を否定しており、現実主義的な歴史認識を示している。兩者の歴史觀の最大の共通点は、この歴史認識に基づいて歴史變化を是認している点に在る。

(ハ) 政治觀

兩者とも政治的変法論者である。李贄は『藏書』卷三七「劉向伝」評(『焚書』卷三「戰国論」)で、

夫れ春秋の後は戰国と為る。既に戰国の時と為れば、自ら戦国の策有り。蓋し世と手に推移するは、其の道必ず兩り。

と述べて、時代の推移に連れて經世の方策も變化すべきことを説い

て王霸論を否定している。王夫之もまた、『説通鑑論』卷一「秦始皇」で、郡県制については是として、「勢の趨く所なり、豈に理に非ずして能く然らんや」と述べ、李贄と同様に柳宗元の封建論に与している。以上の如く、両者の政治観は政策の変化を必然と見ている点で基本的に一致している。

また、両者とも華夷の強弱に強い関心を持っている点で同じであり、更に重要な一致点は、治人と修己を区別している点にある。例えば、『蔵書』卷三五「行業儒臣伝」評で、南宋の危機的状況下で朱子が強兵政策よりも官僚の道德的正しさを厳格に要求したことについて、

或いは聖人の正心誠意の学は、直だ内侍一身の為に設けられ、願つて夫の夷狄と中国との強弱に在らざるか。則ち又何ぞ正心誠意を貴ぶを為さんや。然れども、古より今に及ぶまで、能く小人を去るを以て謂ひて君子と為す者多し。独り先生ののみならんや。一己の喜惡を快くして無窮の毒害を流す。偽学の禁きん以有るなり。

と批判している。つまり、官僚個人の修身問題の解決によつて政治問題の解決を計ることはできないと言うのである。この見地から李贄は、『蔵書』に於いて為政者個人に対する道德的評価と政治的評価を区別し、朱子学に批判を加えている。王夫之もまた個人道德に関する修己と政治問題である治人を区別している。例えば、『説通鑑論』卷二四「唐・德宗」で、

治道を言ふ者、財利を言ふを諱み、劉晏を斥けて小人と為す。晏の君子たるを得ざるや、自ら有る有り。財を理むるを以てこ

王夫之の李贄批判について

れを斥くるは、倨驕浮薄の言にして君子の正論に非ざるなり。と述べている様に、道德的評価と政治的評価を区別している。王夫之が、『説四書大全説』卷一「大学」伝十章で、「国の家に於けるや、人地既に殊なり、理勢自ら別なれば、則ち情は相伴しからず、道は須く別に建つべし」と述べているのもその一証である。

以上のように、政治を道德と区別している点で、両者の政治観は基本的に同じであるにも拘わらず、両者の対立点もまた、ここにあると考えられる。次に、両者の見解の対立点を探ってみよう。

三 『蔵書』と『説通鑑論』の相違点

両者の見解の相違が顯著に表れるのは、政治観における義利論である。両者の人事論、民衆観の相違も義利論における対立を反映していると考えられる。そこで、(イ)義利論、(ロ)人事論、(ハ)民衆論、(ニ)理氣論に分けて見解の相違点を探ってみよう。

(イ)義利論

李贄は『蔵書』卷三二「徳業儒臣後論」に於いて、人間が私的利益を求める事を自然の勢いと認める政治的観点から、利益追求を否定して道德的正義の追求のみを是認する義利論について批判を加えている。また、『明灯道古録』上巻第一〇章で、

若し果して義を行ふの心有り、又本もと是れ義を重んずるの人なれば、則ち終日利を言ふと雖も、亦是れ終日義を行ふなり。但だ此等の人は絶へて少なく、多くは是れ名を義を行ふに托して実は藉りて以て利と為す者なり。

と述べているように、李贄は、目的が正義を実践する為ならば、利

益追求を肯定してよいと考えている。一方、王夫之は『説通鑑論』卷一四「東晉・哀帝」に於いて、

天下の国防に二あり。中国、夷狄なり。君子、小人なり。(中略)嗚呼、小人の君子を乱るは、夷狄の華夏を乱るに殊なる無し。(中略)天下の国防に二ありて其の帰するや一なり。一とは何ぞや。義利の分なり。

と述べているように、義と利とを峻別している。これは義を追求するのが君子であり、利を追求するのが小人である、という伝統的義利論に外ならない。王夫之は、利益追求と正義の追求とは一致しないと考えている。

(ロ) 人事論

李贄は『蔵書』卷一〇「容人大臣伝」評において、道徳を基準にして君子のみを登用して小人を罷免しようとする人事を批判し、

後儒は好悪の理を識らず、一旦人の国を操れば、務めて君子を挾びて小人を去らんとし、以て好悪の正しきを得と爲す。夫れ天に陰陽有り、地に柔剛有り、人に君子小人有り、何ぞ無す可けんや。君子固より才有り、小人独り才無きか。君子固より器用せられんことを索わん。彼の小人なる者のみ独り黄誠に老死するに甘心するを肯んぜんや。是れ皆所無きを以て之れをして不平の恨み有らしむ可からず。

と述べて能力主義の人材登用論を展開している。王夫之は義利論に就いて見たように、小人を登用することを中国の安否に関わることとして否定している。人材登用の基準として個人の道徳性を重視する点で、李贄と正反対である。

(ハ) 民衆観

貿易商を先祖とする李贄は、嘉靖六年に福建省の沿海商業都市である泉州の貧しい説書人の家に生まれ、嘉靖三十一年に二十五歳で福建の郷試に合格して舉人となっており、嘉靖三十五年に河南省輝県教諭に任官するまで泉州で生活していたと考えられる。その為か、商人に対して同情的で、『焚書』卷二「又与焦弱侯」では、

且つ商賈も亦何の鄙しむ可きかこれ有らん。数万の貨を挾み、風濤の險を経て、辱しめを関吏に受け、詬を市場に忍び、辛勤万状にして挾む所の者は重く、得る所の者は末なり。然れども、必ず卿大夫の門に交結して、然る後に以て其の利を収めて其の害を遠ざく可し。安んぞ能く傲然として公卿大夫の上に坐せんや。

と述べている。一方、王夫之は、万曆四十七年に湖南省衡陽の官僚の家に生まれ、崇禎十五年に二十四歳で武昌の郷試に合格して舉人となっている。彼は、崇禎十七年の明朝滅亡という混乱した時局に身を置いて、夷狄である清朝に与する商人の営利活動の害を目にしてか、『説通鑑論』卷一四「東晉・哀帝」では、

商賈は、小人の類に於いて巧と爲し、而して人の性を蔑し、人の生を賊ふこと、已亟しと爲す者なり。(中略)夫れ夷の華を乱すや久し。狎れてこれを召し、利してこれを安んずる者は、利を嗜むの小人なり。而して商賈を其の最と爲す。夷狄は商賈に資りて利し、商賈は夷狄を待みて驕り、而して人道永く滅ぶるに幾し。

と述べて商人を敵視している。両者の見解の相違は、時代と社会環

境の違いに由来していると考えられる。例えば李贄は、『明灯道古録』上巻第九章では、富貴の獲得は天賦の才によるものとする運命論の見解を示し、豪強の土地兼併に関しては、『明灯道古録』下巻第七章で、

夫れ栽培傾覆するに、天必ず材に因る、而るを況んや人をや。

強弱衆寡、其の材定まれり。強者に弱これ帰す。帰せざれば必ずこれを并す。衆者に寡これ帰す。附せざれば即ちこれを呑む。此れ天道なり。

と述べており、法令で禁止することはできないという見解を示している。王夫之も、『説通鑑論』巻一六「斉・武帝」で、固定的一律的な法の施行を否定し、

天下の大なる、田賦の多き、人民の衆き、固より一切の法を以てこれを治む可からざるなり。(中略)蓋し一切の法とは、此に大利あれば、則ち彼に大害ある者なり。これを如何ぞ其れ行ふ可けんや。

と述べて、李贄と同様に現実的可変的な法の適用を主張しているが、王夫之の場合は運命論の見解ではなく、具体的政策論を持っており、『説通鑑論』巻一四「東晋・孝武帝」などで述べているように、随所で、皇莊の拡大や豪強の土地兼併に対する規制論と自營農民の土地所有を保護する為の税制論を展開している。

李贄が『蔵書』の執筆時に直面していた現実には、万曆二十年前後の民生の危機を顧みない官僚の独善的利己的教条主義であり、三大征に象徴される明朝の治安状況の悪化である。李贄の憤りと危機感を反映した『蔵書』では能力主義の人材登用論が展開され、官僚の

王夫之の李贄批判について

朱子学的道德至上主義を批判している。王夫之が目撃した現実には、李贄が獄中で自刎した万曆三十年前後から全国的に激化した徵稅使の横暴に対する都市部の民衆反乱であり、所有地を失って遊民化した農民の反乱である。彼は物情騒然とした明末清初の王朝交替を体験している。『説通鑑論』巻八「後漢・靈帝」、同巻二六「唐・宣帝」に於いて、皇帝の政治権を制約する職分論を展開した王夫之は、巻一六「斉・高帝」で地方分権的統治論を述べた後で、いみじくも、將に亡びんとするの国は、必ず頻りに使ひを遣はして以て天下に徵求す。御史を遣はし、給諫を遣はし、且つ卿貳を遣はす。民愈々怨み、事愈々廢し、守令愈々偷み、未だ亡びざる者有らざるなり。

と述べており、明らかに明末の徵稅使派遣を皇帝権の濫用として批判している。王夫之は崇禎十七年に李自成の率いる農民反乱軍によって明朝が滅亡したことを知ると、「悲憤詩」を詠んでいる。李贄が、『蔵書』巻二「復晋川翁書」で、徵稅を甘受せねばならないとして、

夫れ臣子の君親に於けるや、一理なり。天下の財は皆其の財なり。多用すること些なるも亦妨げず。天下の民は皆其の民なり。多處すること些なるも亦只だ忍受するを得。

と述べた万曆二十七年頃の状況とは比較にならないほど深刻な現実には、王夫之は直面していたと言える。李贄は、『明灯道古録』下巻第一章や『蔵書』巻一「答鄧明府」では、官僚が虚偽の道德を説いて民衆を教化することなく、民衆の衣食などの欲求を満たす現実的な行政を行う為には、民衆の偽りの無い日常の言葉である「通言」

を尊重して觀察せねばならないと説いている。李贄の批判対象は官僚であり、その利己的偽善的実態であったと言つてよい。これに對して、王夫之は、『俟解』第三条で、

庶民とは、流俗なり。流俗とは、禽獸なり。倫を明らむる、物を察する、仁に居る、義に由る、四者は禽獸の得て与らざる所なり。

と極論しているように、その批判対象は不道德な官僚のみならず、明朝を滅亡させた民衆そのものであった。両者の直面した現実の相違が、そのまま民衆觀に反映していると言つてよい。

(二) 理氣論

李贄には体系的な理氣論は無いが、朱子学的理觀に對する批判がある。例えば、『焚書』卷三「鬼神論」では、祭祀に關する「天即理」の命題について、

且つ夫れ理は、人人同じく具す、(中略) 凡そ臣庶人爲る者、独り理有るの祭りに与るを得ざるは、又豈に可ならんや。然らば則ち理の理爲る、亦大いに民財を傷り、民力を勞し、理無きの愈れると爲すに若かず。

と批判している。朱子学では、『論語集注』卷一「学而」に、「礼は天理の節文、人事の儀則なり」と述べているように、礼を理とし、礼を絶対的倫理的行動規範であると考えるのが常識であったが、李贄は、『明灯道古錄』上卷第一章で、礼を倫理的行動規範として固定化して強制することを批判し、

夫れ天下の民、各々其の生を遂げ、各々其の願ふ所を獲ば、心を格して化に帰せざる者有るは、未だこれ有らざるなり。世儒

既に礼の、人心の同じく然りとする所と爲り、本より是れ一個の千変万化せる活潑潑の理なるを知らず、而してこれに執して以て一定不可易の物と爲す。故に又齊しくすることの何等爲るかを知らず、而して故に強いてこれを齊しくせんと欲す。

と述べている。李贄が、このように朱子学的礼觀を否定した理由は、明末の社会的經濟的變動に對応して社会秩序を維持する上で、礼の固定化が障礙となつていた爲であると考えられる。

一方、王夫之には朱子とは異なつた独自の体系的な變動の理氣論がある。例えば、『說四書大全說』卷九「孟子・離婁上」で、

理は本より一成にして、執す可きの物に非ず、得て見る可からず。氣の条緒節文、乃ち理の見る可き者なり、故に其の始めの理有るは、即ち氣上に於いて理を見る。已に理を得れば、則ち自然に勢を成し、又勢の必然なる處に在りて理を見る。

と述べており、朱子学と比較すると、理と氣との位相は逆転している。同卷一〇「孟子・告子上篇」でも、朱子学の理先氣後説を批判して、「理は即ち是れ氣の理なり、氣の當に此くの如きを得べき、便ち是れ理なり、理は先ならずして氣は後ならず」と述べている。

王夫之は、空氣や物質を構成する元素であると同時に運動エネルギーを有する氣から成り立っている現実世界の變動を氣の運動変化として捉え、理を氣の運動変化の法則性、必然性として規定している。氣に即して法則性秩序性としての理のみを指定する点で、朱子学が法則性としての理(所當然の則)の他に理念的根源的な存在根據としての理(所以然の故)を前提として氣を考えると異なっており、結果的には李贄の朱子学批判に對処した形の可變的理氣論と

なっている。このような現実主義的理氣論が、王夫之の政治観を支えている。

以上のように、李贄と王夫之の見解は、政治観に於ける義利論、人事論、民衆観を除けば基本的に関連性を持つていると見てよい。思想的観点から言えば、王夫之は李贄の朱子学批判を踏まえて、可変的變動理氣論を構築したと言ってもよい程である。政治観に於ける相違は、両者が身を置いた歴史的社会的位相の隔たりを反映していると考えられるが、王夫之が李贄を批判せねばならない必然性が判然としないので、次に、李贄批判の実例に即して理由を考えてみよう。

四 李贄批判の実態と理由

王夫之は、順治五年（一六四八）三十歳の時、衡山で挙兵して清軍の南下を阻止しようとしたが敗れ、一時は桂王の朝廷に身を寄せたことも有った。しかし、順治七年に呉党と楚党の政權抗争に巻き込まれ、九死に一生を得て郷里に帰ると、政治闘争からは身を引いて隠栖し、康熙三十一年、七十四歳で没するまで中華文明の闡明に務めて膨大な著作を残している。順治十二年、三十七歳で著した『老子衍』から康熙三十年、七十三歳で著した『說通鑑論』に至るまで、王夫之は一貫して李贄を非難している。

そして、批判の内容は、(イ) 俗文学評論への批判、(ロ) 三教合一論への批判、(ハ) 『藏書』への批判の三項目に大別できる。そこで、各項目に就いて、批判の実態を挙げて理由を考察してみよう。

王夫之の李贄批判について

(イ) 俗文学評論への批判

李贄は『焚書』卷三「童心説」で、時代につれて文学も変化するという文学観を示し、人間の真情を表現したものとして、『水滸伝』などの俗文学を「古今の至文」として高く評価している。この点について、王夫之は、『夕堂永日緒論』外篇第三二条で、

李贄佞舌を以て天下を惑はして自り、袁中郎・焦弱侯（注）搢（注）らずしてこれを推戴す。是に於いて筆に信せて掃抹するを以て文字と爲し、而して含吐すること精微にして鍛鍊すること高卓なる者を誦りて臺を敲み醋を呷むと爲す。故に万曆壬辰以後、文の俗陋なること亘古未だ有らず。如し必ず思維を経ざる者にして後に自然の文と爲さば、則ち夫子の云ふ所の艸拔、討論、修飾、潤色、爾許（注）き斟酌を費やすも、亦臺を敲み醋を呷むか。

と非難している。万曆壬辰とは、寧夏でボバイの乱が発生し、豊臣秀吉の朝鮮侵略が開始された万曆二十年（一五九二）のこと、當時李贄は、朝廷への忠義と人材登用の必要性を示すべく『水滸伝』に批点を加えている。⁽²⁾ 李贄の批点に見える不公正な裁判や官僚人事への憤りなどが、『水滸伝』の造反的内容の面白さと相対して明末の読者の共感を呼んで流行しただけでなく、『水滸伝』以外の俗文学作品も流行し、利益を見込んだ書肆は真偽を問わずに李贄評本を数多く出版している。

李贄が俗文学の流行に大きな役割を果たしたことについて非難を加える王夫之は、なぜ思惟を経ない文を認めないのであろうか。李贄が自然の文と認めたのは、人間の真情を吐露した文であるから、批判点は情の捉え方にあると見てよい。

両者の民衆観について観たように、李贄は民衆の生来持っている情を信頼し、官僚が道德的に斯くあるべしと前提する情を偽善的な情として否定している。これに対し、王夫之は、民衆反乱の体験から、欲望に支配され易い情に対しては警戒心を持っており、社会的秩序倫理を意識する、という性の自覚によって情を制御せねばならないと考えており、「性の情」という規定をしている。無制約な情の肯定が社会的階層的秩序の破壊を産むという観点から、王夫之は、李贄の俗文学評價に批判を加えているのである。

(ロ) 三教合一論への批判

李贄の思想傾向の特色の一つとして、学派の別に拘泥しないことが挙げられる。例えば李贄は『墨子批選』を著し、『明灯道古録』下巻二三章では、孟子の墨子排斥を批判して、墨子を称揚し、「作用手段は各各同じからずと雖も、然れども但だ以て太平を致す可し。亦何ぞ必ずしも一律に拘らんや」と述べている。『藏書』に於ける王霸論の肯定といい、法家や兵家への評価といい、儒家以外の他学派それぞれに學術と事功があることを率直に認めている。太平の実現という政治目的を達成するには、手段を選ぶ必要は無いというのである。

李贄の学派に拘泥しない態度は、老莊や仏教に対しても変わらない。例えば、『初潭集』巻一一「釈教」評(『統焚書』巻二「三教婦儒説」)では、「儒・道・釈の学は一なり。其の初め皆道を聞くを期するを以てなり。」と述べてから、官僚が求道を志とせず道学を富貴獲得の手段としている現実を皮肉っている。李贄は孔子・老子・釈迦を三大聖人と称讃し、『統焚書』巻一「答馬歷山」では、

凡そ学を為すは皆自己の生死の根因を窮究し、自家の性命の下落を探討せんが為なり、(中略)唯だ三教の大聖人はこれを知れり。故に平生の力を竭くしてこれを窮め、手に得、心に応ずるの後、作用各各同じからずと雖も、然れども其の同じからざる者は特だ面貌のみ。

と述べている。生死の問題、性命の所在を探究するという目的は三教とも同じで、方法を異にするだけだといふのである。『焚書』巻一「答耿司寇」でも、

夫れ所謂仙仏と儒とは、皆其れ名のみ。孔子は人の名を好むを知るなり。故に名を以てこれを教へ誘う。大雄氏は人の死を怖るを知る。故に死を以てこれを懼れしむ。老子は人の生を貪るを知るなり。故に長生を以てこれを引く。皆已むを得ずして名色を権立して以て後人を化誘す。真実に非ず。

と述べて、儒・仏・道の境界を相対的なものと見なしている。このような三教合一論は、明の太祖以来、宗教の政治的利用を意図として説かれて来たもので、李贄は、太祖と成祖の御制文集から三教論を抄録して『三教品』を著している。

一方、王夫之は、儒教及び他学派の境界を峻別する立場から批判を加えている。例えば『老子衍』自序では、

昔の『老子』に註する者、代々殊宗有り、家々異説を伝ふ。

(中略) 其の誣や久し。陸希声・蘇子由・董思靖及び近代の焦竑・李贄の流まで、益々禪宗を引き、互ひに綴合を為す。彼の所謂教外別伝なる者を取りて以て相糅雑す。

と述べて玄学的解釈を批判している。また、『読四書大全説』巻一

○「孟子・尽心上」では、「李贄は一半の仏・一半の老を用ふ」と批判し、『張子正蒙注』巻一「太和篇」注に於いても、

仏に陥りし者、(中略)陸子静及び近世の王伯安の若きは、聖人の言を屈して以てこれを附会す。説くこと愈々淫なり。老に陥る者、王弼注『易』及び夏侯湛の輩、皆其の流なり。王安石・呂惠卿及び近世の王畿・李贄の属の若きは、則ち又仏・老を合して以て聖道を濁る。尤も其れ淫にして紀無き者なり。

と述べて、三教を混淆した点を強く非難している。特に、禪と儒教とを兼修した陸象山から王陽明及び王学左派に連なる心学を責めている。王夫之は、どうして仏教と儒教の境界に拘るのであるうか。

『尚書引義』巻一「大禹謨」では、その批判理由の一端を、『尚書』大禹謨篇の句「人心は惟れ危く、道心は惟れ微なり、惟れ精に惟れ一に、允に其の中を執れ」の解釈に示し、

嗚呼、大舜は咨嗟して以て相戒め、告子・釈氏は宝重して以て宗と為し、象山・姚江は辟援して以て儒と為し、王畿・李贄は窃附して以て邪と為す。其の聖や登るが如く、其の狂や崩るるが如く、大概、亦観る可し。

と述べている。李贄は『明灯道古録』上巻第一章で、「心は一なり。其の知覚運動して各人の発用する所と為る者よりこれを人心と謂ひ、其の此の知覚運動を主宰して天地人物の大根柢と為る者よりこれを道心と謂ふ」と述べているように、人心を個別的具体的存在としての心、道心を万物の存在根柢としての心として捉えて、人心と道心を一心の両側面とし、両者に価値的優劣を付けていない。

朱子が「中庸章句序」で両者を区分して、「道心は常に一心の主

王夫之の李贄批判について

宰と為り、人心は毎に命を聴く」と述べたことを批判した王陽明でさえ、『伝習録』上巻で、「心は一なり。未だ人に離らざる、これを道心と謂ふ。難ふるに人偽を以てする、これを人心と謂ふ。人心の其の正を得る者、即ち道心なり。道心の其の正を失ふ者、即ち人心なり」と述べているように、伝統的解釈では、道心を先天的倫理的に正しい心とし、人心はそれより劣る後天的欲望とするのが一般的であるから、李贄の解釈は倫理的解釈を払拭したものと言える。王夫之の批判点はここにあると考えられる。王夫之が禪と関わる王学左派を批判するのは、『張子正蒙注』巻九「乾称篇下」で、

王氏の学、一伝して王畿と為り、再伝して李贄と為る。忌憚無きの教へ立ちて廉恥喪はれ、盜賊興り、「中国論没す。」皆惟だ明倫察物に怠りて逸獲を求む、故に君父は以て恤まざる可く、名義は以て顧みられず。陸子静出でて宋亡ぶ。其の流禍、一なり。

と述べているように、倫理的価値観を喪失させる危険性を見たからに他ならない。王夫之は李贄と王竜溪の思想的関連性を指摘しているが、どこに関連性を認めたのであろうか。『姚安県志』巻五「循吏」や袁中道「李温陵伝」、李元陽「姚安太守卓吾先生善政序」などに拠ると、李贄は万曆五年から八年まで雲南省姚安府知府に在職し、下級官吏や民衆には生活の実態に即した寛容な政策を施行し、自ら率先して儉約の生活をしつつ、俸給を割いて府学を修築したり、難所に石橋を架けて交通の便を計るなど、民生の安定に務めて治績を挙げ、士民の信望を得ている。再任を固辞して帰る時、見送りの士民で道が埋まり、馬車が進まなかったという。ところが王夫

之は、『攝旨問』第七条では、雲南に建てられた李贄の生祠が死後に破壊され、像が溝壑に棄てられたという清初の伝聞を挙げて、

贄、郡守と為り、其の貪暴を恣にし、士民を凌轢す。故に滇人切齒してこれを恨む。贄は法を竜溪に受く。竜溪の唐応徳に告げて曰く、「他人は戒・定・慧を以て貪・瞋・癡を治む。公は当に貪・瞋・癡を以て戒・定・慧を治むべし」と。宜なるかな其の心印の此くの若きや。

と議っている。無善無惡論を説いた王竜溪が、貪欲、怒り、愚痴という煩惱と、戒学、定学、慧学という悟りを得る為の三学の修行とを同一視した影響で、李贄が貪欲惡虐な施政をなしたとしている。

『六祖壇經』に「煩惱即菩提」とあるように、煩惱と悟りは正反対のものでありながら、別物では無いという考えは、禪宗の宗旨と同じである。これは、王夫之から観れば、不正な情欲を何の規制も加えずに放任する考えに他ならず、倫理的価値観を破壊するものであった。そして、『攝旨問』第三二条で、李贄について、

身を以て燈油を試みて其の意欲を恣にし、無知輕躁の徒、翕然としてこれに従ふ。其の書、今に抵るまで猶ほ伝はる。烏んぞ亟かにこれを誅絶せざらんや。

と非難しているように、王夫之が李贄を批判して已まない背景には、李贄の名を標榜する著書の流行がある。その社会的影響力を危険視していたのである。

(ハ)『藏書』への批判

王夫之の明代の史書に対する評価は総じて低く、その「明紀野獲序」(嘉慶「衡陽臬志」卷三八)では、「二代の史、三百年を閲して

観る可き者無し」と酷評し、李贄が『藏書』を著したことについて、「益々以て私の好みに阿りしは、妄人なり。尤も齒するに足らざるなり」と貶しめている。特に、明末の史書を個人趣味的嗜好品として低く評価し、『俟解』第二条では、

近世に『千百年眼』『史懷』『史取』の諸書及び屠緯真『鴻苞』陳仲淳『古文品外錄』の類有り。要するに以て人の玩ぶに供す。而して李贄『藏書』は害を為すこと尤も烈し。志有る者、惑ふこと勿れ、斯ち博文の学に与る可し。

と酷評している。張燧『千百年眼』に『焚書』や『藏書』からの引用句が有ることからも伺われるように、『藏書』の影響力を危険視している。王夫之は李贄と同様に史書を經世致用の書として重視しているが、李贄とは經世の観点を異にしていると考えられる。そこで、『藏書』のいかなる観点を批判しているのか、考えて見よう。

『藏書』の經世論の特色は、官僚の個人的道德性と政治的能力を區別して、政治的能力を基準とする人材登用の必要性を訴えている点にある。従って、君臣個人の道德的正しさを政治的能力よりも重視する朱子学を批判する。つまり、道德的評価よりも政治的評価を優先する観点に特色がある。例えば、『藏書』卷六八「外臣伝」では、五代の無節操な巨下の典型とされる馮道について、

民安養を得て後に君臣の責始めて塞がる。君斯の民を安養する能はずして後に臣独りこれが為に斯の民を安養す。而して後に馮道の責始めて尽く。(中略)五十年間、四姓を經歷し、一十二君并びに耶律契丹等に事ふと雖も、百姓卒ひに鋒鏑の苦を免がれしは、道務めてこれを安養するの力なり。誰周の見も亦猶ほ

是くのごときなり。

と述べているように、民生安定という政治目的を達成する為には、君主への不忠をも容認している。但し、李贄個人には君臣道徳を破壊する意図は無かったので、馮道を君臣関係に拘束されない評価分類である「外臣伝」に「吏隠」として分類し、馮道のような官僚の在り方が、君主に対する無節操を許す口実となることを警戒し、暗愚な君主に仕える場合や党争時に限定して容認している。

また、三国時代に蜀の後主に仕えた譙周を馮道と同じ「吏隠」として評価するのも同じ観点からである。譙周は、国に仇となるような無用の戦争を回避して民生安定につとめることを説き、「仇国論」を著した為に、投降論者として知られている。李贄は、民生安定を君臣道徳より重視している点を評価している。「焚書」巻五「孔明為後主享申韓管子六韜」でも、譙周と馮道について、「寧ろ祭器を晋に帰するの誇りと五季に歴史するの恥を受くるも、無辜の民の日に塗炭に遭ふに忍びず」と弁護している。

王夫之は、上記のような民生安定を君臣道徳より優先する点を非難して已まない。例えば、『思問錄』内篇第一五八条では、

公理有りて公欲無し。公欲とは、習気の妄なり。此に挾ばざれば、則ち胡広・譙周・馮道も亦一時の人情に順ふに、將に其の時に因り民に順ふを謂ふこと李贄の如き者有らんとす。酷きかな。

と述べ、馮道らが時世に適合して民衆の福祉を目指したとする李贄の擁護論を非難している。後漢の六帝に仕えた胡広もまた『藏書』では、『外臣伝』の「吏隠」に分類されている。王夫之の批判は、

「吏隠」に集中していると言つてよい。

李贄の言う「吏隠」の典型は馮道である。そこで、王夫之が馮道をどう観ていたのか確認して置く必要がある。馮道について、『説四書大全説』巻一〇「孟子・心尽下」では、

朱子は馮道を定めて郷原と為す。乃ち五代の時人に就きては、他俛仰屈伸して以て殺戮を救ふと説けば、詞貌謹厚にして、往往にして夷狄盜賊の欲を取るも、亦「斯の世に生まるるや、善しとせらるれば斯も可なり。閑然として媚ぶるを求むる」の事なり。然れども馮道は身づから宰相と為り、且には此、夕には彼、失節の婦の如く二十年に五たび人に適きしは、人皆得てこれを賤しむも、猶ほ未だ以て「これを非とするに拳ぐべき無く、これを刺するに刺するべき無き」の愚人と為すに足らず。と述べて、民の救済を口実として無恥無節操に主君を替え、異民族王朝に仕えたことを軽蔑している。同時に、南宋の葉適・陳亮らの永嘉学派（事功学派）や蘇軾らの学問は人を悦ばせて道徳を忘れさせるので、儒学を損なう「郷原」「徳の賊」であると批判し、更に李贄に言及して、

其の源は韓退之に始まり、其の流禍の深き、則ち焦竑・李贄に極まる。嗚呼、聖人の門に遊ぶ者、厚くこれが防を為すこと無かる可けんや。

と警戒している。王夫之がこれほど李贄を敵視し、『藏書』を批判する理由は、その思想が現実を果たした社会的機能に在ると考えられる。では、『藏書』の果たした社会的機能とは何であらうか。また、王夫之はそれをどのようなものとして捉えていたのか。

李贄が『藏書』で登用すべきだと説いている人材の特色は、伝統的朱子学的評価では、どんなに政治的軍事的才能が有っても個人的節義が問題視されて、断罪、筆誅、排除の対象とされた小人である。李贄が『藏書』を執筆した意図は、修己と治人を区別する政治的観点から、為政者個人の道德的修業がそのまま政治問題の解決に連続すると考える朱子学を批判し、有能な人材が任用される道を拓けることに在った。明朝の危急、民生の危機という万曆の現実を前にした李贄は、個人的節義を政治能力より重視する朱子学の機能について、有能な人材の登用を妨げるものと見ていたと言える。つまり、李贄の意図に即して言えば、『藏書』の社会的機能は人材登用を促進して民生を安定させることである。だが、王夫之はそのようには観ていない。『說通鑑論』卷一四「東晋・安帝」で、

史を論ずる者の権謀を奨めて信義を墮するは、蘇洵氏より淫辞逞し。近く李贄なる者あり、益々其の狂瀾を鼓して民を惑はすこと倍々烈し。

と述べているように、民衆反乱を扇動するものと観ているのである。王夫之は批判対象として『藏書』を意識して、『說通鑑論』卷末「序論三」では、

近世の李贄・鍾惺の流の若き、天下を邪淫に導き、以て中夏衣冠の禍を釀す。豈に洪水より逾り、猛獸より烈しき者に非ずや。其の由る所を溯れば、則ち司馬遷・班固喜びて恢奇震耀の言を為し、実に以てこれを導く有り。(中略)甚だしきに至っては胡広の貪賄を推して以て忠直を抑へて鄙夫の志に慝きひ、馮道の逆窃を伸べて以て夷盜を進めて無頼の欲に順ふ。輕薄の夫

は、妄りに以て慷慨悲歌の助と為し、雖蟲の子は、喜びて以て放言飾説の資と為す。此くの若きの流は、允に残賊と為す。此の編の述ぶる所は、敢へて姑くも容れず。

と述べている。つまり、『藏書』が道德秩序を破壊し、中国が異民族王朝に支配される社会的素因を釀成する機能を果たしたと観ている。司馬遷に起源するという点について考えて見ると、確かに李贄は『焚書』の「自序」で、『藏書』を『史記』に擬している。そこで、王夫之から観た両書の共通点を探ってみる必要が生じる。王夫之は、『說通鑑論』卷三「漢・武帝」で、司馬遷が匈奴に降伏した李陵を弁護したことについて、

司馬遷、私を挟みて以て史を成す。班固其の不忠を識るも、亦允なり。李陵の降るや、罪較著にして掩ふ可からず。

と述べているように、異民族に降伏した者及び投降者を弁護する者を非難して已まない。⁽⁹⁾王夫之から観れば、君臣道德を輕視して異民族への投降者を弁護している点で李贄と司馬遷の見解は共通している。これは、明朝滅亡時に錢謙益など、清朝に投降した官僚が沢山いる現実に憤りを覚える王夫之にとっては容認できないことである。つまり、王夫之は、『藏書』の能力主義的人材登用論が、民生の安定を口実とする投降主義を助長する機能を果たしたと観ている。王夫之の批判が、歴史的現実を踏まえている証拠に、『搔首問』第五条では、

古より小人の寵利に淹没して君親を恤へざる者は、即ち至らざる所無し。(中略)竜溪窃かに中冓の説を釈して貪・唄・癡を以て戒・定・慧を治め、世を惑はし民を誣ひて自り、李贄其の

邪陷を益して譙周・馮道を奨めて方正の士を誣毀す。時局中、邪佞の尤なる者は、依りて身を安んずるの計を為し、猖狂の言をば正に天下に告げて復た慙愧する無し。書を以て張文烈公「家玉」に薙髮して出降せんことを勧むる者有りて曰く、「楊子は一毛を抜きて天下を利するも為さず。軻やこれを譏る」と。狂悖の言、口を出づる時、人の訕笑を顧みざることに此くの如し。更に詩を作る者有りて曰く、「豫讓は何ぞ当に国士と称すべけんや、李陵は原より家声に愧ぢず」と。此に至れば、則ち舜天子と為り、皋陶士と為ると雖も、亦これを如何ともする末し。此の二人は、皆進士を以て家より起ち、仕へて憲司に至る者なり。今其の名を没す、忌畏する所有るに非ず。「春秋」の伝に謂ふ所の名を求むるも得ざらしむるなり。

と述べている。明朝に忠節を尽くして抗戦する張家玉に対して、宗族や郷党を救う為に清朝へ投降するよう勧告したのは、『永曆実録』巻一八「二張列伝」に拠ると、もと明の僉都御史で清に投降して巡撫と成った王芋である。王夫之は、明朝の高官が、民生の安定を口実として清朝に投降した現実に憤り、そのような投降主義を助長する機能を果たしたという理由で『藏書』を批判し、君臣道德の破壊者として李贄を指弾しているのである。

以上のように、王夫之は、俗文学評価にせよ、三教合一論にせよ、『藏書』にせよ、社会的階層的倫理秩序を乱したという前提のもとに李贄を批判しているのであって、階層的利益を李贄と異にするが故に批判したのではない。

五 おわりに

王夫之の李贄批判の理由を探る為に、『說通鑑論』と『藏書』とを中心として両者の思想を比較して見ると、意外に共通性が有ることに気づく。両者共に史書の政治的鑑戒性を重視し、經世致用の学問を志向している。また、現実主義的観点から正統論を否定し、歴史的社会的変化の必然性を認め、尚古主義を批判して、經世策が歴史的に変化するべきことを説き、道德的修養論と政治論を別個に論じている。両者とも、士大夫的視点から、中国と夷狄の強弱に関心を寄せ、中国の繁栄と民生の安定に対して強い責任感を持っている。

両者の相違点は、王夫之の李贄批判の実態に現されているように、李贄が個人道德よりも政治的能力を尊重して能力主義的人材登用論を説き、君臣道德よりも民生安定を重視したのに対して、王夫之は道德的修養と政策論を区別しつつも社会的階層秩序と君臣道德を絶対視している点である。李贄の思想的特色は、政治観にせよ倫理観にせよ、理念的画一性を拒否して現実的多様性を容認する相對主義的現実主義にある。王夫之の思想的特色は、李贄の朱子学批判を止揚して、現実的多様性を気の運動変化に依って理論的に解釈する現実主義と、常に社会的倫理的秩序性を意識的に志向する道德主義との統一の緊張にある。

李贄は万曆三大征などの明朝の危機的状況に直面して人材登用の必要性を痛感し、人材登用の障害となっている朱子学的道德至上主義を批判し、政治的能力優先主義を『藏書』に示した。王夫之は明末の農民反乱と明朝の滅亡、更には異民族支配という現実を憤りを

覚え、社会的倫理的秩序の重要性を痛感し、李贄の道德輕視を批判した。王夫之の求めた道義性とは、為政者は民衆個人の平等と福祉を追求せねばならないという現代的意味での道義性では無く、階層倫理と君臣道德を守ることである。王夫之は、社会的道德規範の絶対的価値を保証せねばならないという思想的課題を担って、民生安定を君臣道德より優先する李贄を批判していたのである。

『藏書』は明末に在っては、現実の官僚人事に不満と憤りを覚える士大夫階級の間に流行して愛読されたが、その経世の精神が現実の人事に活かされることは無かった。『藏書』の政治論が、明朝滅亡時に夷狄への投降主義を助長する機能しか果たさなかったという現実を前にした王夫之にとって、李贄を批判するのは思想史に於ける必然である。だが、両者とも超階層的とも言える国家的経世の視点と責任感を持っていたと考えられる。

両者の経世の構図の違いについて、溝口雄三「いわゆる東林派人士の思想—前近代期における中国思想の展開」(『東洋文化研究所紀要』第七五冊、一九七八年刊)では、李贄の構図は明朝の専制体制の危機を皇帝一元的な支配権を強化することで乗り切ろうとする張居正的な国家(ゲモニー)に属し、王夫之の構図は危機を鄉村地主主導の分権公治的な君主主義を追求する東林派的鄉村(ゲモニー)に属すると俯瞰し、ここに両者の対立理由を想定している。思想史展開の大きな枠組みとしては有力な仮説であるが、個別の思想家についての検証はまだ不十分な所がありはしまいか。例えば、李贄は張居正を評価すると同時に、鄉村の連帯性の強化を計って張居正に反対して弾圧された何心隱をも評価しており、国家(ゲモニー)に単純化

し切れないようである。また、王夫之は、確かに東林系朱子学派の流れを汲むが、同時代の顧炎武や東林系陽明学派の流れを汲む黄宗羲と同様の地主経営的視点を持っていたとは考え難いのではないか。この問題点については今後、改めて検討したいと思う。

ともあれ、七十六歳の高齢を以て自刎し、自らの経世済民の精神を後世に伝えようとした李贄の凄絶な生涯といい、七十四歳で没するまで、僻遠の石船山に「活き埋め」となって儒教經典の精華を後世に伝えようとした王夫之の孤高の生涯といい、思想に殉じた両者の、真摯な士大夫としての生き方は、異彩を放つものであり、瞠目に値しよう。

注

- (1) 拙稿「李贄の経世論—『藏書』の精神」(『日本中国学会報』第三八集、昭和六十一年十月一日発行) 参照。
- (2) 李季平『王夫之与說通鑑論』(山東教育出版社、一九八二年五月刊) 参照。
- (3) 溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』(東京大学出版会、一九八〇年) や張建業『李贄評伝』(福建人民出版社、一九八一年) などに既に指摘がある。
- (4) 底本として、王夫之の著作については、『船山遺書全集』(台湾、自由出版社、一九七二年重編本) を用い、併せて中華書局排印本を参照する。李贄の著作については、『李温陵集』(台湾、文史哲出版社、一九七一年影印万曆刊本) 及び中華書局排印本を参照する。

(5) 王夫之の歴史観については、嵯文甫『王船山學術論叢』

(香港、崇文書店、一九七三年三月刊)、『王船山學術思想討論集』(湖南人民出版社、一九八五年三月刊)、『王船山歴史観と史論研究』(湖南人民出版社、一九八六年三月刊)等を参照。

(6) 王夫之の「大学」伝十章に関する解釈については、荒木見悟『王船山における理と氣の問題』(『中国哲学史の展望と模範』、創文社、一九七六年)によって、「個人と家とが単なる教育の力によって穩当に維持されるに對し、國家と天下は法制によって維持されざるを得ない必然性が強調される」という指摘がなされている。

(7) 拙稿「李卓吾評『忠義水滸伝』について」(『東方学』第七一輯、一九八六年一月)参照。

(8) 小川晴久「王船山の詩論—その「性の情」概念を中心に—」(東京女子大学『日本文学』第四四・四五合併号、一九七六年三月十五日刊)では、王夫之の「性の情」概念について、「階級的自覚(士大夫、君子としての)と人間の自覚の緊張の上に成り立った統一概念であった。しかし、この概念はたえざる情と性の葛藤という矛盾をはらんだ運動的矛盾概念でもある」と指摘している。

(9) 上原淳道「王船山『読通鑑論』読書ノート」(『政治変動期における学者の生き方』、研文出版、一九八〇年刊)参照。

(10) 小野和子「東林党と張居正—考正法を中心に—」(小野和子編『明清時代の政治と社会』、京都大学人文科学研究所、一

王夫之の李贄批判について

九八三年刊)参照。

(11) 王夫之の「活き埋め」の生涯については、高田淳『王船山詩文集』(平凡社、東洋文庫337、一九八一年刊)等を参照。

〔付記〕本稿の要旨は、昭和六十一年十月十七日に開催された日本中国学会大会に於いて既に「王夫之の史論」と題して口頭発表している。

(北海道大学助教授)