

李贄の死生觀

——死へのおそれから死の選擇へ

阿部 巨

はじめに

本稿は李贄（一五二七—一六〇二）の死生觀を、死をめぐる感情的基盤から原理、實踐に至る三つの層によって説明を試みたものである。彼の死生をめぐる思考は錯綜し、「名」の問題等に就て一見すると矛盾した様相を示すが、これは死生觀をめぐる、少なくとも三つの並行した問題系があり、相互に關係しつつ、同時多發的に展開されていた爲であると考えられる。本稿の目的はその布置と脈絡を明らかにすることにある。¹⁾

一．死を恐れることと名を好むこと

「釋氏はもとより死生を怖れたが、これは利の爲であり、どうして公道であろうか」「釋氏本怖死生、爲利、豈是公道」(『河南程氏遺書』一三、七)とは、北宋の程氏の言である。程氏によれば、死への怖れは自私自利であり、公ではない。また別の箇所には、佛は死によつて人を「恐動」せしめたと批判し、「聖賢は生死を本分の事としていたので、恐るべきことではなかつた。故に死生を論じなかつたので

ある「聖賢以生死爲本分事、無可懼、故不論死生」(同一、一〇)と主張する。孔子は「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」「未知生、焉知死」(『論語』先進)と語つたが、いわば彼の死生への沈黙は生死を本分とし、怖れなかつた故の沈黙とみなされたのである。²⁾

これに對して、李贄は寧ろ死を恐れない人々を惡しざまに記したことがあつた。彼は「死に臨んで病をおして詩を詠み、杖をついて別れを告げ、自ら死を怖れず、思い残すところはななどと思つている連中」「臨終扶病歌詩、杖策辭別、自以爲不怖死、無顧戀者」(『焚書』四「五死篇」)に對し、「彼らが名を好み虚言を吐いているのは、かえつて凡夫俗人がその正しき命に順い、自然に死ぬのに及ばぬ。いづれも病窓の下で死ぬことに違ひはない。どうしてそのように節や烈をあらわし、いたずらに虚名を得ようと努めるのか。「然其好名說謊、反不如庸夫俗子之爲順受其正、自然而死也。等死於牖下耳、何以見其節、又何以見其烈、而徒務此虚聲爲耶」(同)と述べ、このような死を名を好むが故の偽りであり、不自然であるとみなした。

かくいう李贄は、まさに死を怖れる人であつたようである。彼に親炙した袁中道は、その學問の出發をかく記録する。

元々は學問に關心がなかつた。ある道學先生が彼に「貴殿は死を怖れぬのか」と語りかけた。彼が「死を怖れぬことなどどうしてできよう」と答えると、「貴殿が死を怖れるのなら、なぜ道を學ばないのか。道を學ぶことは生死を免れるためなのだ」という。「そんなものがあるのか」と、遂に道の深奥に潛心した。「初未知學。有道學先生語之曰、公怖死否。公曰、死矣、安得不怖。曰、公既怖死、何不學道。學道所以免生死也。公曰、有是哉。遂潛心道妙。」（『珂雪齋集』十七「李溫陵傳」）

死への怖れこそが、李贄の學問への動機だつたといふのである。また別の記録によれば、『金剛經』を示されて、「不死の學問」「不死學問」を學ぶことを勧められ、講學に加わつたともいわれる。（『明儒學案』十四「太常徐魯源先生用檢」）ここでも學に向かうに當つて、念頭に「死」の一字があつたことが暗示される。李贄自身もこう述べている。

道を學ぶ人はおよそ、ただその足場が眞であることだけが必要である。もし初めに死を怖れることを足がかりとすれば、必ず生死を超脱し、苦海を離れ、恐怖を免れ究竟を得ることができよう。早い遅いはあつても、決して涅槃を證して彼岸に到らぬことなどはないはずだ。もし初めに名を好むことを足場とすれば、その身を終わるまでかかつてもただ一つの虚名を得るだけに過ぎない。虚名は私と何の關わりがあるうか。このことは各人自ら確かめるべきことで、他人にはどうしようもない。「學道人大抵要跟脚眞耳。若始初以怕死爲跟脚、則必以得脫生死離苦海、免恐怕爲究竟。雖遲速不同、決無有不證涅槃到彼岸者。若始初只以好名爲跟脚、則終其身只成就得一個虚名而已。虚名於我何與也。此事在各人自査

考、別人無能爲也。」（『焚書』四「觀音問・答澹然師（四）」）彼は死を怖れることこそが、學の眞正なる足場なのだと述べる¹⁾。死は、あたかも餓えや凍えの如く、他者によつて擔うことのできない、他ならぬ己につきつけられた事象といえようが、學の起點はここに据えられるのである。彼は言う、「信じる事も信じない事も、放下する事も放下しない事も、生死に屬す。すべて生死に屬するものは自己に屬す。他人がそれを自分に信じさせなかつたり放下させなかつたりする事はできぬし、また逆に信じさせ放下させる事もできぬ。「信不信、放下不放下、總屬生死。總屬生死、則總屬自也、非人能使之不信不放下、又信又放下也」」（『焚書』四「觀音問・答自信（一）」）。

彼はまた、學の目的を語るときにも「生死性命」という語を用いる。彼は「およそ學問をするのは、自己の生死の根因を究明する爲であり、自己の性命の行く末を探求する爲だ」「凡爲學皆爲窮究自己生死根因、探討自家性命下落」』（『續焚書』一「答馬歷山」と言い、また「いま生死と性命に於て未だ餓えや凍えの嚴しさに及ばぬならば、學んで厭うまいとしても、果たして可能か「今于生死性命尙未如飢寒之甚、雖欲不厭、又可能耶」」（『李溫陵集』一「答李如眞」と述べている。李贄に於て「生死」は「性命」と竝んで學の目指すところであつた。「自己の生死の切實なところ」「自家生死切」』（『焚書』四「觀音問・答澹然」）こそが、取り組むべき場なのである。

死を怖れることは、ここで名を好むことと對比された。そして後者を足場とすれば、ただ「虚名」を得るのみとも述べている。李贄のテクストを通じ、「死生」と「好名」という對立は繰返し現れる。この視座は、或いは我々が今辿りうる彼の思想的遍歴のごく初期にあたる、『老子』への精讀を通じて獲得されたのかもしれない。李贄

の『老子』への没頭は、焦竑『老子翼』の引く「子由解老序」に付された年月を信ずれば、萬曆二年（一五七四）には既に見られ、その潜在心はやがて『老子解』へと結實する。例えば『老子』には「名と身と孰れか親しき、身と貨と孰れか多ならん、得と亡と孰れか病む。是の故に甚だ愛すれば必ず大いに費し、多く藏すれば必ず厚く亡う。是を知るれば辱しめられず、止まるを知られば殆からず、以て長久なる可し」「名與身孰親。身與貨孰多。得與亡孰病。是故甚愛必大費、多藏必厚亡。知足不辱、知止不殆、可以長久」(『老子』四四)という一章があるが、李贄はこれをかく注解する。

貪欲な人は利に殉ずる。財貨を身より大事にするからである。烈士は名に殉ずる。名を身よりも切實とするからである。亡ぶことの病弊たることを知らぬのだ。怪しむべきことではないか。「貪夫徇利、貨多於身。烈士徇名、名親於身。不知亡之爲病也、可怪也哉。」(『老子解』下)

これは外的な名利に執われ、身を忘れる人々への警告である。ここでの身への配慮は、すなわち生への配慮とみなして大過ないであろう。既にここに生死への配慮と、名を好むこととの對立がみえる。解はあくまで解であるから、必ずしも彼の考えを示すものではない可能性をも含む。併し、彼は少なくともそのような思索の理路を一度は辿ったのである。とりわけ『老子』のこの章は『莊子解』大宗師の注解、及び「答劉方伯書」(『焚書』卷二)に引用され、彼の思考の典拠とされている。ここで見られる「好名」と「生死」の對峙が特に顯わになるのは、儒佛道三教の教法を語る時である。

そもそも仙佛と儒とは、みな名目に過ぎぬ。孔子は人が名を好むことを知り、名教で彼らを導いた。釋尊は人が死を怖れることを

知り、死で彼らを畏怖せしめた。老子は人が命を惜しむことを知り、長生で彼らを惹きつけた。みなやむをえず權法によつて名目を立て、後人を導き教化したのであり、眞實ではない。ただ顔回のみがこれを知り、故に「先生は善く誘う」(『論語』子罕)と言つた。「天所謂仙佛與儒、皆其名耳。孔子知人之好名也、故以名教誘之。大雄氏知人之怕死、故以死懼之。老氏知人之貪生也、故以長生引之。皆不得已權立名色以化誘後人、非眞實也。唯顔子知之、故曰夫子善誘。」(『焚書』一「答耿司寇」)

孔子は「名を好むこと」「好名」、釋尊は「死を怖れること」「怕死」、老子は「生を貪ること」「貪生」によつて人々を導いた。(『貪生』は老莊の隨處に見える身への配慮を指したものだ)。「怕死」と「貪生」は、それぞれ生死を問うものであり表裏をなすとみてよからうが、「好名」のみやや異質である。無論これらは權法、方便に過ぎず、眞實ではないとされている。「好名」、「怕死」、「貪生」はあくまで人々を導くためのものにすぎず、人々の到るべき處ではないのだ。だが、孔子の「好名」の教法が「善き誘い」「善誘」たる事實を知るのは、顔回だけであつた。恐らくここに李贄は儒家の不幸をみる。彼はまた言う。

そして達人はまたこれを笑つて言う、「名と身とどちらが切實だろう。心を用いて身のために盡くすのも、既に愚だ。まして心を用いて身の外の名を求めめるのは、愚としかいようがあるまい」。ならば名が身より切實でないことは明かである。では、「君子は世を没(おぼ)うるまで名を稱せられざることを疾(いた)む」(『論語』衛靈公)とは何を言うのか。思うに庶人の病は利を好むことであり、賢者の病は名を好むことである。もし名によつてこれを誘わなければ、

その言は理解されない。思うに段々とこれを導いて、實に歸するようにし、實に歸して後、名もまたなくなるのである。故に「先生は善く誘う」と顔回は述べた。併し顔回の死後、孔子の善誘を知る人も無くなり、そのため顔回が死んで、孔子の善誘の術も遂に窮したのである。「而達者又笑之曰、名與身孰親。夫役此心以奉此身、已謂之愚矣、況役此心以求身外之名乎。然則名不親於身審矣、而乃謂疾沒世而名不稱者、又何説也。蓋衆人之病、病在好利。賢者之病、病在好名。苟不以名誘之、則其言不入。夫惟漸次導之、使令歸實、歸實之後、名亦無有。故曰夫子善誘。然顔氏沒而能知夫子之善誘者亡矣、故顔子沒而夫子善誘之術遂窮。」（『焚書』二「答劉方伯書」）

ここでも孔子が「好名」を媒介に人々（特に賢者）を導いたという言説が繰り返される。「名」から「實」に歸したのち、「名」は棄てられるべきであつた。併し顔回が死に、それを知る者もなくなつた。孔子の「術」は窮した。これが李贄の儒家への觀察であつた。李贄のみるところ儒家傳來の教法は、孔子の「好名」を媒介とした術を正しく傳えるものではない。術は窮した。そのため「實」に歸したのち棄てられるべき、外的な「名」への執着が残り人々を蝕む。彼はある書簡で、泰州學派の儒者王良（王心齋）をひとしきり批判したのち、かく述べている。

龍溪先生は幼い頃から病が多くわが身を愛惜し、自分の身の重要さを悟らなかつたとすれば、ここまで（高い境地）には至らなかつただろうし、多くの年月と場數を経なければここまでは至らなかつただろう。近溪先生などは、生死大事が念頭にあり、後にはよく儒生を導き、『論語』や『中庸』を論じていたけれども、

口にまかせて日を過ごしただけであつた。このことから儒者は遂に透徹しきる日がないことが知れよう。まして鄙儒は識見がなく、俗儒は實がなく、迂儒は死ぬ前から臭みがあり、名儒もまた節に死に名に殉ずるだけではないか。最高の儒も名に殉ずるだけである。心齋先生（王良）がそうだ。ひとえに名に煩い、自ら名網に入り、抜け出すことができなくなる。ここから儒を學ぶことの恐ろしさがわかるのだ。「龍谿先生非從幼多病愛身、見得此身甚重、亦不使到此、然非多歷年所、亦不到此。若近谿先生、則原是生死大事在念、後來雖好接引儒生、捲著論語中庸、亦謂伴口過日耳。故知儒者終無透徹之日。況鄙儒無識、俗儒無實、迂儒未死而臭、名儒死節狗名者乎。最高之儒、狗名已矣、心齋老先生是也。一爲名累、自入名網、決難得脫。以是知學儒之可畏也。」（『續焚書』一「與焦漪園太史」）

ここでの儒教批判は苛烈である。最高の儒でも「實」なき「名」に殉ずるのみなのだ。「今や、最も優れた人でも名を好む者ばかりで、眞實に生死の苦惱の爲に怖れ、解脱を求めようとはしない」「今時人最高者唯有好名、無眞實爲生死苦惱怕、欲求出脫也」（『焚書』二「復澹然大士」）という語もこうした認識を背景に發せられたものであろう。

彼はこの書簡に於て儒佛兼修を説く。道士陳希夷や壽涯禪師と師承關係を持つとされる周敦頤、大慧に學んだ張九成、禪に沈潜し「生死事大」を知り得ていた楊簡が稱揚される。そして、この主張の背後に身體や生死の問題があつたことは、身への配慮を有していた王畿、生死事大を念頭に置いていた羅汝芳が王良よりやや高く評價されていることから知れよう。ここで李贄が儒佛雙修を強調するのは、儒家の教法に由來する名への執着を、佛教の死生への没入によつて解毒でき

ると考えた爲と思われる。⁽⁷⁾このように、李贄は儒家所傳の「好名」の教法に疑義を呈する。では、孔子その人はどうであつたのか。

古よりただ佛陀と聖人だけが、烈しく死を怖れた。故に「子の慎む所は、齋戰疾」(『論語・述而』)といひ、また「事に臨みて懼る」(同)「もし死して悔い無き者なれば、吾は與にせざるなり」(同)という。

その死を怖れることいかばかりであろうか。ただ記録者が聖人が大いに死を怖れたことを知らぬというだけだ。死を大いに怖れる者は、必ず朝に道を聞いた後に夕べに死の恐怖を免れることができる。だから「朝に道を聞けば、夕べに死すとも可なり」(同、里仁)と述べたのである。「可」とは死を怖れぬことができるということだ。再びまた死ぬことはなく、再びまた怖れることもないのである。「自古唯佛、聖人怕死爲甚。故曰、子之所慎、齋戰疾。又曰、臨事而懼。若死而無悔者、吾不與。其怕死何如也。但記者不知聖人怕死之大耳。怕死之死者、必朝聞而後可免於夕死之怕也。故曰、朝聞道、夕死可矣。曰可者、言可以死而不怕也。再不復死、亦再不復怕也。」(『焚書』四「觀音問・答自信」(二))

李贄はその『論語』への独自の釋義から、孔子は釋尊と共に烈しく死を怖れた人なのであり、記録者はその重みを見落としていたと主張する。また『道古録』第一條には「故に聖人はこれを重んじ、これを慎み、これを恐れ、これを憂え、薄水を踏むように、深淵に臨むようにし、危険のうちに死に、生きられなくなることを恐れた。「故聖人重之慎之、兢之惕之、如履薄氷、如臨深淵、恐其卒死于危險之中而不能自活也」とも述べられる。ここで描かれる聖人像は、本分の事たる死を語らず、死を怖れなかつたとされる程氏のそれとは對照的である。「朝聞道、夕死可」という一條を、李贄は「道」を知れば、死へ

の怖れを免れることだと解する。それほどまでに彼のいう「道」は生死と深く泥み、また死の恐怖と結び付く。「私は生を貪り死を怖れることの最たる者、死んだ後に焼かれることすら怖れる「若我則又貪生怕死之尤者、雖死後猶怕焚化」(『焚書』四「觀音問・答澹然師」(三))と語るほどに死を怖れた李贄は、「死」によつて自己を顯わにし、ここを根城としつつ「道」を求めていくことに一條の活路を見いだした。彼は「經の一字を悟り得なければ、それは自己の生死をも悟り得ぬことだ「經中一字透不得、即是自家生死透不得」(『焚書』四「觀音問・與澹然師」(二))と述べるが、テクストの一字を讀み込む際にも、生死をめぐる問いが投げかけられるのである。併し彼は「怕死」にせつつかれた求道の彼方に、「生死を超脱し、苦海を離れ、恐怖を免れる「脱生死、離苦海、免恐怕」(『焚書』四「觀音問・答澹然師」(四))日を睨んでもいた。では、彼は如何に死への怖れを超脱し、死を如何に扱おうとしたのか。

二、死を無化する原理 ——如何に死への怖れを超えるか

李贄はどのように生死を把握し、これを超えようとしていつたのか。彼は生死から超脱した境位を語るのに、幾つかの修辭を用いる。その一つが「もとより生死無し「原無生死」というものである。この語は李贄自身も語るように佛教の「常套句「現成語」(『焚書』卷四「觀音問・答自信」(二))である。併しこのクリシエは、「最も肝心な語「第一等要緊語」(同)であるという。彼はこの「もとより——なし「原無」とは、「人がこれを無にできる「人能使之無」(同)ようなものではなく、「今日初めて無になる「今日方始無」(同)ようなもの

のでもない、根源的な無であり、ここに立ち至つた人は一千回生きようが、一萬回生きようが無礙であると述べる。彼は生死をそもそも根源的に無みする地點から、死を超脱しようとする。

およそ死などというものはない。どうして死を怖れようか。併し死を怖れぬことは、十分に死を怖れることからくる。世人はただ死を怖れぬだけで、血肉の身を後生大事にし、ついに生死を流浪して止まることを知らぬ。聖人はただ甚だ死を怖れ、故に生死の因を窮め盡くし、直ちに無生を證して安心をえた。無生ならば死も無く、死が無ければ怖れることも無い。死があるのに、強いて怖れないと説いているのではない。「總無死、何必怕死乎。然此不怕死總自十分怕死中來。世人唯不怕死、故貪此血肉之身、卒至流浪生死而不歇。聖人唯萬分怕死、故窮究生死之因、直證無生而後已。無生則無死、無死則無怕、非有死而強說不怕也。」(『焚書』

四 「觀音問・答自信」(二七)

生が無ければ死もなく、死が無ければ死への怖れもない。彼は聖人たちとともに、死の恐怖を通じてそんな場所に到ろうとする。彼は『般若心經』のうちにも、そのような道行きを見出すだろう。

彼はその智慧を深く行い、既に自ずから到つて彼岸にある。この時、自然に色受想行識の五蘊がみな空であつて、もとより生も死もないことが明らかとなり、故に生死の苦海を離れ、一切の苦しみから解脱することができるのだ。「彼其智慧行深、既到自在彼岸矣、斯時也、自然照見色受想行識五蘊皆空、本無生死可得、故能出離生死苦海、而度脫一切苦厄焉。」(『焚書』卷三「心經提綱」)

李贄はまた死生の忘却を言う。彼は『莊子解』の大宗師篇の注解に於て、「死生はあたかも晝夜の如きもの」「死生、即夜旦也」であると

述べる。そして、テクストの敘述に寄り添いつつ、晝夜は一ならざる(不二)ようでありながら、天に於て一である事、一は天と同義であり、不一は人と同義である事、天の所爲を知れば天の徒で、人の所爲を知れば人の徒である事、天は人の勝り得ず、人の與り得ぬものであり、無私であり、人に耳を傾けるような存在ではない事等が説かれる。そして「其の堯を譽めて桀を非るより、兩つながらに忘れて其の道に化するに如かず」「與其譽堯而非桀也、不如兩忘而化其道」というテクストに依りつつ、「故に必ず變化の道を知つて後に、兩者を忘れられよう。生死の域をともに忘れて後に歸順することができよう。生死は忘れられた。ならばどこに言うべき毀譽褒貶があるうか」「故必知變化之道、而後能兩忘。知兩忘於生死之域、而後能從化。生死忘矣、而何有於非譽之可言哉。」と述べる。即ち變化の道を悟るとき、「生死」は共に忘却されるというのである。

また、彼は「游藝」のあり方を語りながら、かくも述べる。

日常の應對に於て、このように(魚が水を、水が魚を意識しないような「游藝」の境地で)していけば、(體用)一體の工夫となり、一體の工夫となれば、體用が共に明らかになり、體用が共に明らかになれば、他者と自己は共に無くなり、他者と自己が共に無くなが現前するだろう。これが眞の樂しみであることは言うまでもない。「日用應緣、但如此做去、則工夫一片。工夫一片、則體用雙彰。體用雙彰、則人我俱泯。人我俱泯、則生死兩忘。生死兩忘、則寂滅現前。眞樂不假言矣。」(『續焚書』一「與陸天溥」)

ここでも、生死を共に忘れる境地が説かれるが、ここではそれは「體用雙彰」、「人我俱泯」といった、相對的對立を超えた渾一の視點

から説かれる。いずれにせよ、李贄がここで展開する論理は生死を共に無化する如き仕掛を持つ。彼はこうも言っている。

生と死とが相續き、窮まるることがないなか、まさに生死窟のなかに坐しながら、生死をさとることができるなどということをし、私は信じません。「生死相續、無有窮了、正是坐在生死窟中、而謂能了生死、吾不信也。」（『續焚書』卷一「答友人」）

死と生という梓組のなかにいながら生死を悟ることができるとは思えぬ、と彼は述べる。ここまで述べてきた彼の論理は、佛老の言説を讀み込みつつ、生死を根柢から無みし、或いは忘れ、生死という梓組（それは同時に我と汝という梓組でもあるだろう）を無化しようとするものであった。そうして、彼は死の恐怖を消そうとしたのである。併し、果たしてこの論理だけで彼は死に對峙し得たであろうか。彼の「傷逝」と題する一文がある。劈頭彼は「生に必ず死が訪れるのは、晝に對して必ず夜があるのと同じだ」「生之必有死也、猶晝之必有夜也」〔『焚書』四「傷逝」〕と書く。この論は既に擧げた『莊子』大宗師篇に依據する。ここでも彼は生死の不可避の流れに因循することを試みる。併しここでは生と死を共に無化することはできていない。

だから私はこう言うだけである。死を傷む必要はない、ただ生きることを傷まねばならぬだけだ、と。去りゆくことを傷んではならぬ。願わくば生を傷まんことを。「故吾直謂死不必傷、唯有生乃可傷耳。勿傷逝、願傷生也。」（同）

彼は逝くことを傷むことをやめたかもしれない、だが、ここではあたたかも傷むべき生が残ったようである。この悲歌の如き一篇の結末は、彼が具體的な生に於て死と如何に對峙していくかという問題に向かつていったことを暗示するもののように思われる。

三、死を前にした實踐

——死に意味を持たせること

李贄は生死を無化する論理により、死への怖れを超え、死に對峙することを試みた。併し各々の情況のなかで、人が死という避けようのない事態に如何に向き合うかという問いは尙も残る。彼の生死を無化する論理は、遅くとも『老子』に没頭した萬曆二年以前に起源し、「觀音問」諸篇が書かれた麻城芝佛院時代に至るまで彼の心を領した。その一方、彼は『老子解』完成を告げる書簡に於て同時に「讀史數十篇」を著したことを述べる（『續焚書』一「與焦弱侯」）。これが麻城を離れ數年を経た萬曆二十七年の『藏書』に結實することは諸家の推定するところである。彼は史論を通じ様々なる「時」に對峙する人を問題にし續けた思索者であった。その過程で死の原理的な考察と併走しつつ、具體的な死と如何に對峙するかが問われていく。彼は「五死篇」〔『焚書』四〕という死に特化された史論を残している。この論は『藏書』の史論と密接な連關を持ち、両者は互いに呼應しつつ釀成されたものと考えられるが、ここで彼は如何に死ぬかという問題を綿密に論じている。

人に五つの死がある。程嬰、公孫杵臼の死、紀信、爨布の死、聶政の死、屈原の死だけが、天下第一等の好き死である。それに次ぐのが陣に臨んでの死、それに次ぐのが不屈の死である。陣に臨んでの死は勇ではあるが、敵を量らずに進撃した嫌いがある。子路がこれである。不屈の死は義ではあるが、人に制せられた恨みがある。張巡がこれである。第一等の死に次ぐが、實に皆烈々たる丈夫の死であり、非凡である。更にこれに次ぐのが忠を盡くし

て讒言を受けての死である。楚の伍子胥、漢の鼂錯の類である。これはその君主を知らず、名づけて不智という。更にこれに次ぐのが、功成り名を遂げての死である。秦の商鞅、楚の吳起、越の大夫種の類である。足り、止まることを知らず、これを名づけて不智という。(彼らは)前の兩者に更に次ぐ人々といえ、併し君に忠を盡くしたのだから、死してなお榮譽があり、(或いは)既に天下に大功を成し遂げ、萬世に榮えある名を立てたのだから、死んだとしても、どうして悲しもう。故に智者は死への處し方を考ふるならば、これらの五者の間から選ばざるをえない。優劣はあるが、等しく善き死である。「人有五死、唯是程嬰、公孫杵臼之死、紀信、樂布之死、聶政之死、屈平之死、乃爲天下第一等好死。其次臨陣而死、其次不屈而死。臨陣而死、勇也、未免有不量敵之進、同乎季路。不屈而死、義也、未免有制於人之恨、同乎睢陽。雖曰次之、其實亦皆烈丈夫之死也、非凡流也。又其次則爲盡忠被讒而死、如楚之伍子胥、漢之鼂錯是矣。是爲不知其君、其名曰不智。又其次則爲功名遂而死、如秦之商君、楚之吳起、越之大夫種是矣。是爲不知止足、其名亦曰不智。雖又次於前兩者、然既忠於君矣、雖死有榮也、既成天下之大功矣、立萬世之榮名矣、雖死何傷乎。故智者欲審處死、不可不選擇於五者之間也。縱有優劣、均爲善死。」(『焚書』四「五死篇」)

ここで彼は死者を、その死のあり方に於て格付けする。彼が讚えるのは事を成すにあたり一命をかける、殉ずるが如き死である。ここに並べられた死者達は、一人として天壽を全うしていない。なお「天下第一等」の「好死」に列せられた樂布、聶政、屈原、及びやや下つて「功名名遂」の死に列せられた伍子胥はいずれも『藏書』に於て直節

名臣に數えられている。これは節義の爲に死んだ人々のために設けられたものである。節義の爲の死とは如何なる死か。彼は端的に記す。孔子は嘗て「身を殺して以て仁を成す」と述べた。孟子もまた「生を捨てて義を取る」と言つた。身をもつて君に仕えること、これは萬世の律令である。ここで發憤せずして、更にいつ發憤しようというのか。「夫子嘗曰、殺身以成仁矣。孟子亦曰、舍生而取義矣。事君致身、此萬世律令也。此而不發憤、更待何時而後發憤乎。」(『藏書』卷二八「襄勝等」)

では、同じく直節名臣に列せられながら、伍子胥は何故「天下第一等」とされなかつたのであろうか。

ただ屈原が自ら死のうとしたのに對し、伍子胥は人によつて殺された。屈原は死生の狭間で決斷し、ただ死ぬのがよいと考え、故に自に自殺し、自らの生が死に如かないことを明らかにしたのである。伍子胥は吳が必ず亡びることを悟りながら、己が先に亡びることを悟らず、吳が亡びるより前に太宰嚭の手に殺された。屈原と比べれば、實に大きな差があるといわなくてはならぬ。「第一原自欲死而員乃爲人所死。屈原決擇於死生之際、唯死爲可、故卒就死、以明己之生真不如死也。伍員知吳之必亡而不知己之先亡、吳猶未亡而身先亡於太宰嚭之手矣。其視屈大夫實大逕庭。」(『藏書』卷二七「伍員 申包胥」)

屈原は死を自ら選び取つた。それに對し伍子胥は自らの死を制御することができなかつた。そこに伍子胥と屈原の隔りがあるのだ、という。また屈原の死をかくも論じる。

彼は名や義を顧慮しながら死んだ者とは異なり、同じく節義の列に並んでいても、もとより節義の重さを見て、死によつて名聲

を博そうとしたのではない。「其與顧名義而死者異矣、雖同在節義之列、初非有見於節義之重、而欲博一死以成名也。」(『臧書』卷

二七「屈原」)

屈原は名や義を顧慮して死んだ人々とは違い、そんな事を意識していなかった。恐らく彼はここに屈原の偉大さを見る。ここにも「好名」への抵抗が感じられよう。後に述べるように李贄は「名」を意識しないようなあり方を理想としていた。

併し乍ら、事功に名は付物である。屈原もまた、今に至るまでその名を傳えている。五死に於て、確かに功成り名遂げての死は最下等とされる。それは「功成り名遂げて身引くは天の道なり」という『老子』(第九章)の箴言には反してはいよう。だが、それでもやはり「善死」なのである。ここに於て「榮名」は言祝ぐべきものである。更にいえば、このカテゴリーには呉起の如く「名」のために妻を殺したような人物さえ含む。思えば、儒の教法を批判する際でも名に殉ずるのは「名儒」、「最高之儒」であり、必ずしも單なる貶斥の對象ではなかった。少なくともここには、比較に於て幾ばくかはましというニュアンスが込められる。李贄は常に最善手をのみ良しとするわけではない。時として次善の手を語る人であった。「名」に重きを置くのはいわば次善のあり方である。最善ではないが、最悪でもない。學ぶ者にとつて「好名」は否定されるべきものであり、事功なき虚名を求める俗人は救い難い。だが、功名そのものに就ては、寧ろ言祝ぐべきものとみていたのではないか。

思うに人は皆生れてただ一つの死を有するのみだ。二つの死はない。世人は自ずから迷っているだけなのだ。有名であつて死ぬのと、無名であつて死ぬのとどちらがましか。智者は自然に悟るだ

ろう。「蓋人生總只有一個死、無兩個死也、但世人自迷耳。有名而死、孰與無名。智者自然了了。」(『續焚書』一「與耿克念」)

究極的には「有名」も「無名」も意識しないあり方こそが彼の理想であろう。彼は阮籍に就て「阮籍は大隱ではあるが、まだ名から逃れようとする病弊があり、未だ隱者の跡を離れてはいない」「阮公雖大、猶有逃名之累、尙未離乎隱之迹也」(『臧書』六六「外臣總論」)と述べ、悪名をものともしなかつた馮道の下に置いている。恐らく名を斥けることもまた名に執われることなのだ。そして「有名」と「無名」が比較される次元に於ては、彼はあくまで「有名」をとるのである。

丈夫たるものは生まれるにしても、元々意味もなく生まれてくるのではない。そうであるから、死ぬにしてもどうして意味なく死ぬことができようか。生まれてくるのに意味があるのだから、死ぬにあたつても必ず爲すところがなければならぬ。寂しく病床に臥し、柩を運ばれて、北邙に葬られ、それで死に所を得たなどということはないのである。舜は(都を離れた)蒼梧の地に倒れ、禹は會稽に死んだ。聖帝や明王もまた必ずこのようであつた、まして士人に就てはいふまでもないのである。「丈夫之生、原非無故而生、則其死也、又豈容無故而死乎。其生也有由、則其死也必有所爲、未有岑岑寂寂、臥病床褥間、扶柩推輦、埋於北邙之下、然後爲得所死矣。蒼梧殯虞、會稽尸夏、聖帝明王亦必由之、何況人士歟。」(『焚書』四「五死篇」)

丈夫たる者、理由なく死ぬわけにはいかぬ。彼は死に意味(故)を與えようとする。ここでの意味は私的な充足とは無縁なものである。彼は事功——社會的に意味のある行爲と、それに付隨する死に固執する。それは韓信を論じた以下の一節からもみてとれよう。

今の人士のいささか自ら高しとする者ですら、首と身とがわかれわかれになろうとも功名を成就することができるのである。まして烈々たる丈夫の業である、どうしてできぬことがあるか。等しく死ぬだけのことである。病窓の下に斃れるのも死である。釜ゆでにされるのも死である。自ずからあまり深く考える必要もない。「今世人士少知自好、猶能判身首以就功名、况烈丈夫之業乎。等死耳。膺下亦死、湯鑊亦死、自無用太較計爲也。」〔『藏書』四七「韓信」〕

烈々たる丈夫の業を成し遂げて死ぬこと、彼はそこに意味のある死を見出す。ならば自己の死に就ては、どうなるのか——彼は自らの死の意味を問わざるを得ない。他者に於ては様々なる死の意匠を語ることもできよう。だが己が引き受けうる死は一つだけである。それ故に「この事は各人自ら考えねばならず、他人にはどうしようもない」「此事在各人自査考、別人無能爲也」〔『焚書』四「觀音問・答澹然(四)」〕のだ。そして、彼のとるべき選擇肢は既に五つに限られている。

ただ私は老いた。前に述べた五者の如くあろうとしても、また不可能であろう。このように(前に述べた五者のように)死ぬことは、最早できぬ、あのように(おめおめと病床で死ぬ人々のように)死ぬことは、英雄のなすところではない。ならば、果たしてどう死ぬべきか。ただ僅かな小商いをするだけのことだろう。公孫杵臼や聶政のような大商いをする人々が、買ひ手が現れなかつたとしても、どうして空しく病床で死んでよいものか。私は既に郷里を離れ、召使いに暇をやり、ひたすら買ひ手を求めてここに來たのである。ここには既に知己もない。知己もなくしてどう死ぬというのか。大商いが最早できぬことを私は知っている。英雄として怒

りを表す場もなく、既に爲に死すべき知己もないのならば、私は己を知らぬ者のために怒りを漏らして死のうと思う。謹んでここに記して私と知り合ひであると稱するが如き人に告げよう。私の死を聞いて見に來ても、決して私の屍を引き取つてくれるな。ここにお願ひしておく。「第余老矣、欲如以前五者、又不可得矣。夫如此而死、既已不可得。如彼而死、又非英雄漢子之所爲。然則將何以死乎。計唯有做些小買賣耳。大買賣如公孫杵臼、聶政者既不見買主來到、則豈可徒死而死於床褥之間乎。且我已離鄉井、捐童僕、直來求買主於此矣。此間既無知己、無知己又何死也。大買賣我知其做不成也。英雄漢子、無所洩怒、既無知己可死、吾將死於不知己者以洩怒也。謹書此以告諸貌稱相知者、聞死來視我、切勿收我屍。是囑。」〔『焚書』四「五死篇」〕

こうして一篇は、買ひ主が現れないならばそれに對する怒りの爲に死ぬのだという甚だ物騒な、決然とした宣言で締め括られ、ここで彼は自らの死を豫示する。彼は幾度も遺書めいた文章を綴っている。麻城での「豫約」〔『焚書』四〕、更に死の一ヶ月前に書かれた「李卓吾先生遺言」〔『續焚書』四〕——彼は紙上に於て幾度ともなく死の演習を繰り返しているのである。ここでは自らの死もまた他者の死と並べられ、品評されているが、その視座は怒りに染まりつつも、冷ややかなものである。筆致は最晩年の「遺言」の、自らの屍體の處理を淡々と記す様にも似る。彼はここで死者としての自己を見極めようとしている。無論、死者としての自己はいまここにはいない。自己の死は他者の死の投影に見る他はない。英雄たちに比べれば、せいぜいケチな小商いのような死しか遂げられないであろう、自らの死——彼は死者としての自己を死者達の記録のうちに参照し、比較し、値踏みする。そ

して死者としての自己を如何に構成するかに思いを馳せる¹⁵⁾。

李贄は死の選擇肢を並べたとき、死を自ら選ぶ屈原の如き直節の人を最上とした。これはかくも死を怖れた人にして異様にもみえよう。ここには恐らく、彼の情況が深く關わる。

私の考えではただ智謀の士が用いられなくなつてから、正直の臣が現れ、節義の行いが初めて姿を見せる。節義は敗亡の徵候である。これは後漢末の事蹟に見出すことができる。そもそも國家が敗亡してから、正直節義の士がその名聲を收めるのであるならば、たとえ後世に貴ばれたとしても、いつたい何の益があるうか。「余謂惟智謀之士不用、而後正直之臣見、節義之行始顯耳。節義者、敗亡之徵也。東漢之末事可見已。夫惟國家敗亡、然後正直節義之士收其聲名、以貴於後世、則何益矣。」(『藏書』二二「智謀名臣論」) 彼は『藏書』に於て、「直節名臣」の項を「智謀名臣」の下に置く。これはその經世論としての性格に因るのである¹⁶⁾。併し思えば智謀の士たることは用いられた人へのみに許されることである。知己(即ち買主)を持たぬ彼に、この生き方は不可能であつた。彼は不遇のうち、自らを「直節名臣」と「外臣(隱者)」に重ねていたように思われるが、「五死篇」では明白に「直節」に傾く。恐らくこれは彼が時代に「敗亡之徵」をみた故であろう。李贄にとつて『藏書』は様々な死の意匠を見極める場でもあつた。そして己とその直面する情況を顧みる時、彼は自らの生を傷み、自らの死に如何に意味を與えるかを考えざるを得なかつた。

四、死者としての自己

—書物に潜む死者

李贄は親しい後輩であつた詩人、袁宏道にこんな詩を送つたことがある。

多くの人は無名のまま死に、私はただ死して名聲あるものとなろう。ただ輕薄な俗物が、誤つて私に名を成さしめないことを憂うのみだ。「多少無名死、余特死有聲。祇愁薄俗子、誤我不成名。」(『續焚書』五「答袁石公(八)」)

李贄が「虛名」を厭いつつも、「無名」よりも「有名」をとり、事功を残すことを良しとしたことは既にみた。彼は残るといふこと、傳わるということに拘泥した。左東嶺氏は李贄が「不朽」といふ觀念に深く執着したことを指摘する¹⁷⁾。この念慮は、自己を見る際にも貫かれる。では、彼が残そうとしたのは何か。左氏は「文章が世に聞こえることは道德で名を残すことに等しい」「文章鳴德與道德垂芳等」(『續焚書』卷一「與焦弱侯」といふ語を引き、文章による不朽を自ら選び取つたのではないかと述べる。李贄に於て文章は既に一つの事功であつた。元來彼は書物による言説の流布を警戒した。言語による執一を忌んだ故である。自著の流通にさえ、違和感を隠していない¹⁸⁾。併し李贄はその抵抗を越えて書き續けた。彼はその著『焚書』の刊行に際して「もし一たび人の心に入ることができれば、私を知る者が現れるのも近いのではないか。私はその期待が實現することを願うものなのである」「倘一人入人之心、則知我者或庶幾乎。余幸其庶幾也」(『焚書』自序)と語り、同じ一文で、自らの著作『藏書』の表題は「山中に藏して後世の揚雄を待つべき」「當藏於山中以待後世子雲」(同)ことを言

つたものだ、と述べる。彼は著述を通じて知己を得る欲望に驅られていた。そして、彼の不遇はその射程を遠い未來に置かせた。李贄はまた、ある人を追悼しようも述べる。

揚雄の『法言』にせよ、白樂天の『長慶集』にせよ人は今に至るまで傳えている。後嗣に傳えさせようとするならば、古今子のある者は如何に限られていることか。孔子が孔鯉によつては傳わらず、釋迦が羅睺によつては傳わらず、老聃が子宗によつては傳わらなかつたのをみれば、公は掌を撫でて大笑すべきである。「不曰揚子雲法言、白樂天長慶、人至于今傳乎。使待嗣而後傳、則古今有子者何限也。須知孔子不以孔鯉傳、釋迦不以羅睺傳、老聃不以子宗傳、則公可以撫掌大笑矣。」(『焚書』三「李中谿先生告文」)

李贄にもまた後嗣はなかつた。残されたのはたった一人の娘と、その婿、そして書物であつた。では、彼はその書物に何を見、何を期待していたのか。

(書物を読みながら)歌うのは理由あつてのこと。書中の人が實に我が心をとらえたから。泣くのは理由あつてのこと。空の池に人が無く、その人が見つからなければ、實に我が心は痛むばかり。

「歌匪無因、書中有人。我觀其人、實獲我心。哭匪無因、空潭無人、未見其人、實勞我心。」(『焚書』六「讀書樂」)

彼は書物のうちに「人」をみる。その「人」とは、「讀書とはどんなものか。私の心にかなう人が多い。一度心にかなえば、自ずから笑い、自ずから歌う」「讀書伊何、會我者多。一與心會、自笑自歌」(同)とも語られるように、あたかも知己のような存在である。

世界は何と狭く、書物はなんと廣いことか。千の聖人も萬の賢人も、あなたと何の恩讐があろうか。身はあつて家はなく、首はあ

つて髪はない。死ぬものは身、朽ちるものは骨。この書物だけが不朽である。願わくばこれと共に死にたいものだ。「世界何窄、方冊何寬。千聖萬賢、與公何冤。有身無家、有首無髮。死者是身、朽者是骨。此獨不朽、願與偕歿。」(同)

身は死に、骨は朽ち果てる。だが、書物だけが不朽なのだ、と彼は言う。李贄は「名」のうちには必ずしも不滅ををみない。彼は「好名」を批判し、「名は一生のものに過ぎない」「名只在於一生而已」(『焚書』四「觀音問・與澹然師(四)」)と言ひ、また「名は長續きするとはいえ、天地と共に滅ぶことを知らぬのだ。天地が盡きれば、名もまた盡きる。どうして久しいことを得ようか」「不知名雖長久、要與天壤相敵者也、天地有盡、則此名亦盡、安得久乎。」(『焚書』二「答劉方伯書」)とも述べた。その理窟でいえば、書物もまた、天地が滅ぶとともに滅ぶべきはすのめであらう。にも関わらず、彼が書物の不朽を熱く語つたのは、そこに實なき「名」ではなく、「人」を見いだしたからではなかつたか。彼はまた自らの讀書の體驗をかくも描寫する。

漢代の二人の司馬氏(司馬遷、司馬相如)は、一人は前にあつて狂と稱すべく、一人は後にあつて狷と稱すべきである。狂者は常道によらず、狷者は聖人に近い。その明徹なる心の源頭が如何なるものかは未だにわからないが、私は彼らが人物を論じ是非を定めるとき、太陽が物を照らし影ができるように古今前後を一目で看破し、あたかも死者が蘇り眼前に立つて對話し、泣きまた笑うよううで、その感慨は手を叩き、扼腕してやむことができないよううであるのを、獨りあやしく思うのである。讀者をして起きるが如く、眠るが如く、夢みるが如く、想うが如く、酔うが如く、醒めるが如く、恍惚として、あたかも身は太陰のうち、九泉の下にあるか

のように想われ、彼が死んで私が生きているのか、彼が生きて私が死んでいるのか、まったくわからないような境地に誘い込むのは、奇としかいえない。「漢氏兩司馬、一在前可稱狂、一在後可稱狷。狂者不軌於道而狷者幾聖矣。雖心源瑩徹未知何如、豫獨怪其論人物定是非、古今前後一眼覷破、如日鏡之於形影也、如死者復生立而在于前相對語笑復歔歔泣涕、感慨抵掌搯腕而不能已也。使讀者如寤如寐、如夢如憶、如醉如醒、恍兮惚兮、如身在太陰之中、人在九泉之下、不知彼死兮我生、彼生兮我死、杳莫能覺、是爲奇耳。」〔藏書〕卷三一「孟軻」、使讀者如寤如寐」以下は『李溫陵集』卷一五「樂正子」により補った。

李贄は書物のうちに生けるが如き死者を幻視し、親しい知己のように語らう。死者と語らうことへの欲望が、彼を書物へと没入させる。彼の史論はこうした死者との語りから生まれたものだろう。そして、身は死に骨が朽ち果てても構わない。書物が残ればよい、という述懐もこのような實感と無關係とは思われない。李贄にとつて書物は「人」を不朽たらしめるものであった。彼は死者としての自己が書物を通じて、未來の知己と語らうことを夢見た。ここに謂わば死後の生を見たのである。彼の著述への衝動の淵源はこの幻視に深く結び付いたものであっただろう。同時に彼が讀み續けた書物が史書であった以上、自著の他、文字として残される自己像に無自覺であつたとは思われない。史論の試みは彼のなかで死のあるべき姿を育て、「五死篇」に見られる自らの死を如何に扱つかという問題へと彼を導いていった。彼は書物のなかの死者を通じて、死者としての自己を見いだした。そして、紙の上における生涯を思い、紙の上の死にまねび、自己の死を演出することを夢想したのである。

おわりに

李贄は死を怖れ、死を超脱すべく學に向かった。死への怖れは、むきだしの己を露わにする。生死は己で引き受ける他のないものだからである。彼はここに自らの學の基盤Ⅱ方法を見出していたように思われる。李贄は死への怖れを聖人も共有すると信じた。そして儒家傳來の「好名」の教法を「虛名」に繋がるものとして批判した。

彼は原理と實踐の両面から死に對峙する。これら二つの層と、基層としての死の怖れとは、共鳴し合いながらも、互いに並行した流れをなす。李贄は死の怖れを超克すべく、道家、釋家の語を用いながら、生死という枠組を抜け出し、生死を共に無化するが如き原理を求めていった。併し史書への没頭のうちに死者達と語らい、そこに知己を見出し、經世を軸としつつ、更に様々なる死のあり方に關心を抱いていた彼は、死生の原理的な理解のみに満足しえなかつた。死者達が如何に死んだかを跡づけ、値踏みし、一回的かつ史的な事件としての死をどう扱つかを彼は思索する。「五死篇」はこうした事件としての死に對する彼の態度を端的に表したものといえよう。ここでは『藏書』がある程度客觀的な經世論の性格を持つが故に抑えられていた、個體の死が強く打ち出されてくる。彼はこの層に於て社會的に意味ある死を求めた。そして「名」は事功と結びつき、俄然輝きを帯びはじめた。彼が否定したのは「虛名」であつて「名」そのものではなかつた。死を怖れたはずの彼は、遂に屈原の如く自ら選び取られた死を稱揚するに至る。そして自らの死をも、嘗ての死者達の死に重ね合わせる——そこには言語によつて描き出されるであろう死者としての自己への自意識が垣間見られた。

萬曆三〇年（一六〇二）、李贄は風俗紊亂の罪で繋がれた獄中に於て、自ら死を選んだ。残されたテキストがその死とどれ程の距離を持つかはわからない。併し、死を怖れることを端緒とする彼の死生をめぐむる思惟は、自らの死へと對峙するための、理論と實踐を兼ねたレスンのように映ることもまた否めないように思う。

本稿では李贄の死をめぐむる三つの層々問題系の布置をめぐつて、「名」を軸としながらその大概を論じた。併し特に第三層にあたる、人々の死生を論じた言説に就ては、更に掘り下げるべき課題が少なくないように思う。稿を改めて論じたい。

注

- (1) 李贄の死生觀に就ては許建平『李贄思想演變史』（人民出版社、二〇〇五）第六章第三節にその發展史が論じられているほか、本稿では松代尙江、佐藤鍊太郎、左東嶺、王均江等の諸氏の言及を参照した。詳細は後出注を参照されたい。
- (2) 程頤、程頤及びその周邊の死生觀に就ては、土田健次郎『道學の形成』（創文社、二〇〇四）、第五章第三節「死の問題から見た道學の佛教批判」及び、第七章第一節「晩年の程頤」等を参照。また儒教の死生觀をめぐつては同氏の「儒教における死の思想」（『東洋における死の思想』春秋社、二〇〇六）等がある。
- (3) 所引の『焚書』、『續焚書』は一九七五年刊中華書局本、『藏書』は一九七四年刊中華書局本を底本とし、適宜一九七一年刊文史哲出版社本の『李溫陵集』を参照した。
- (4) 同様の主張は「念佛答問」（『焚書』卷四）にもみられる。
- (5) 孔子が「名」（名聲）により人々を導こうとしたとする説は、歴代の儒者の議論にもみえる。例えば、顔之推『顏氏家訓』名實篇、范仲淹「近名論」（『范文正公集』五）等である。森三樹三郎「名」と「恥」の文化」（講談社現代新書、一九七一）参照。
- (6) なお李贄は、孔子自身自らの教法が後世に誤解され、「好名」に執われる人々を作りだす可能性を、豫見していたと考えている。（『藏書』三三「行業儒臣論」）
- (7) 羅汝芳に就ては、「羅汝芳は病が多く死を怖れ、亡くなるまで道士や僧侶の仲間となつて、日々に精進し日々に禪定に入り、出世の英雄となり、自ら佛となり祖になつていくことができた」「近老多病怕死、終身與道人和尙輩爲侶、日精日進、日禪日定、能爲出世英雄、自作佛作祖而去」（『續焚書』一「與焦漪園太史」といい、またその追悼文でも、「思うに先生ほど死を惜しむことの甚だしい方はいなかった」「蓋惜死莫甚於先生者」（『焚書』三「羅近谿先生告文」と述べるなど、その死を怖れる態度が強調される。
- (8) 聖人の言葉の記録者に對する批判は「童心説」（『焚書』三、「東土達磨」（『續焚書』四）にもみえる。拙稿「李贄の言語觀」（『早稻田大學大學院研究科紀要』五五、二〇〇九）参照。
- (9) この書簡の年代に就ては林海權の萬曆二年說（『李贄年譜考略』福建人民出版社、二〇〇四）、許建平の萬曆九年說（許二〇〇五）、左東嶺の萬曆一〇年說（『李贄與晚明文學思想』人民文學出版社、二〇一〇）等諸説ある。李贄「老子解」の一部は焦竑「老子翼」に採られ、少なくとも同書が成立したとみられる萬曆一五年以前のものであろう。
- (10) 李贄の言説では「戰國論」（『焚書』三）に於て「時」が主題となる他、隨處に「時務」（同三「李中丞奏議序」）、「適時」（『藏書』三五「行業儒臣論」）、「因時」（同九「大臣總論」）、が論じられ、「時」——情況に人が如何に對峙し、變容していくかが問題とされている。

(11) 許建平氏は李贄の死生觀の變化を論じ、儒家の影響による美名の尊重から出發し、次いで道家の影響による生死を晝夜のごとくみなす觀點に移り、やがて雲南滯在中に佛典を精讀した經驗を経て十二因緣理論や緣起性空觀、淨土思想に基づく死生觀に轉じたとしている。(許二〇〇五) 併し許氏自身も、虛名への執着が少なくとも萬曆二四年の「豫約」まで續いたと述べるように、李贄の死生觀は幾つかの層を持つて推移している。

(12) 『藏書』に於ても「好名」への批判はみられる。例えば、『藏書』五〇「張巡・許遠」等。

(13) 恐らく「五死篇」は彼の死の少なくとも數年以上前の著作であろう。林海權の考證(林二〇〇四)に依れば『焚書』には最晩年のものと思われる記述はみられない。

(14) なお李贄が「遺言」で示した葬儀の形式は、ムスリムの慣習に準じたものであるといわれる。青木隆「李贄——思想言語を獲得したムスリム知識人の先驅」(『アジア遊學』一二九、二〇〇九)参照。

(15) 松代尙江「李卓吾の死——佛教思想を中心に」(『東方宗教』六五、一九八五)では、李贄は「生の最後の末端までを餘す所なく自己の意志の支配下に置くこと」にこだわったと指摘する。

(16) 李贄の人材登用論については佐藤鍊太郎「李贄の經世論」(『日本中國學會報』三八、一九八六)を参照。佐藤氏は道德的評價と能力的評價の二つの基準が並存していることを指摘するが、これは直節と智謀の評價が錯綜する原因ともなっている。

(17) 外臣傳への思い入れとして、周燮、井丹、阮籍の傳に「私と似ている『似卓老』」との評があり、管見の限り他の部門には見られないことが擧げられよう。また「吏隱外臣總論」(『藏書』六八)に、直節名臣に列せられた侯嬴を吏隱に近い人物として描くなど、外臣と直節名臣は彼のイ

メージの中で或る種の隣接性を持つている。

(18) 左東嶺『李贄與晚明文學思想』(既出)、第二章第三節参照。李贄の傳わることへの執着と、それをめぐる思考は、拙稿「李贄の言語觀」(既出)、「李贄の師弟觀」(『東洋の思想と宗教』三〇、二〇一三)を参照。

(19) 拙稿「李贄の言語觀」(既出)参照。

(20) 王均江氏はこの自死を前出「五死篇」の「小賣買」とした。(『衝突與和諧——李贄思想研究』華中大學出版社、二〇〇七)。佐藤鍊太郎氏は「李贄が自殺したのは、俠士としての名聲を後世に期待し、かつ朋友の手で葬られることを望んだからである」(佐藤一九八六)とする。また同氏の「李卓吾と紫柏達觀の死をめぐって」(『山根幸夫教授退休記念明代史論叢』汲古書院、一九九三)では、李贄の自死をめぐる政治的背景が論じられている。