都市文化研究　Studies in Urban Cultures
Vol. 13，35-45頁，2011

◇論　文◇

李卓吾の官僚時代
―― 出世間への道 ――

王　　傑

◆要　旨

明末の李卓吾は正統的儒学（朱子学）を痛烈に攻撃した特異な異端的思想家として中国近世思想史上に名高い。従来の李卓吾研究は，官途から身を引き湖北省の地方都市に隠棲し，世間の耳目を聳動させる激越な反儒教的言辞を吐き続けた彼の後半生にだけ関心を寄せる嫌いがあった。しかし李卓吾はもともと出世間への強い志向などもたず，またややもすれば社会的義務の履行を蔑ろにするような陽明学左派の思想や仏教にはほとんど関心を持たなかった。そのような人物がいかにして後年の異端的思想家へと劇的変貌を遂げたのであろうか。それを理解するためには李卓吾の前半生，すなわち主に官僚時代の活動，交遊関係，家庭生活，経済状況に着目し，李卓吾を出世間の道へと駆り立てた諸要因と彼の思想の変遷の道筋を明らかにしなければならない。

本論文は以上のような問題意識のもとで李卓吾の思想とその生活を分析するとともに，世俗化と享楽主義を深めつつあった明末の退廃的気風に抗った反俗精神を富んだ知識人の典型として李卓吾を評価することにつとめた。

キーワード：明末，都市知識人，李卓吾，官僚時代，出世間

（2010年9月17日論文受理，2010年11月5日採録決定　『都市文化研究』編集委員会）

はじめに

これまでの李卓吾研究は中国国内，国外において夥しい成果をあげている。しかしこれらの成果はほとんど李卓吾の思想を観念のレベルで抽象的に分析することに留まっている。近年の研究成果に対しても同じことが言える。例えば，左東嶺の「李贄－陽明心学転折的標志」と「童心説與李贄的人生価値観」などの論文，及び許建平の『李贄思想演変史』，傅小凡の『李贄哲学思想研究』，王均江の『衝突與和諧－李贄思想研究』などの専門書は[1]，何れも李卓吾の心的態度，或いはその思想観念に対する分析を主とするものである。その中で許建平氏の『李贄思想演変史』は時間軸に沿って李卓吾の思想的変遷過程を追跡しており，本論と似たよう研究手法を取っている。ただ許氏の議論は，李卓吾の思想上の変化をただ抽象的に観念のレベルで分析する方向に偏っている。本論はむしろ実生活中での彼の生活態度の形成と変化の過程，及びそれが思想上に及ぼした痕跡を克明に考察することを主とするものである。

また従来の李卓吾研究のほとんどは，官途から身を引き湖北省の地方都市に隠棲し，世間の耳目を聳動させる反儒教の言辞を吐き続けた彼の後半生にだけを関心を寄せ，彼の前半生に対する研究を無視する傾向がある。しかもその後半生を取り上げた諸研究も例えば，傅小凡氏の『李贄哲学思想研究』というタイトルが示すように，李卓吾の思想観念の抽象的解釈に集中する傾向がある。李卓吾の都市知識人としての社会的特質を無視している。本論はこれまでの李卓吾研究の成果を踏まえた上で，李卓吾の前半生，主に彼の官僚時代を取り上げ，その家庭生活，経済状況，交遊関係，官僚生活に着目する。それによって李卓吾を出世間の道へと駆り立てた諸要因と彼の生活態度の変遷の道筋，及びそこから浮かび上がる地方都市知識人としての特質を考察する。

一　李卓吾について

李卓吾（1527－1602），初名は林載贄，字は宏甫，卓吾と号する。また温陵，百泉，宏父居士と自称する。彼は嘉靖六年（1527 年）十月二十六日，福建晋江（今泉州市）にある塾師の家に生まれた。彼の先祖はもともと河南光州の人であり，唐末福建に移住した。曾祖林琛まで商業を営み，祖父林宗潔の代から家が零落する。李卓吾の父李諱某の代になると，暮らしに困る状態に陥る。しかし李卓吾の父は，李卓吾の母の装身具を売ることもいとわず，友人の急を救う親切な人であった。李卓吾の母徐氏は彼が六，七歳の頃に世を去る。その時から李卓吾は，すでに自分の身の始末を一人でできるようになる。七歳から，父について詩，礼を習い始める。挙業（朱子学）が好きではない彼は，何百篇もの八股文を暗記して科挙の試験に挑む。二十六歳，幸運にも挙人に及第する。二十七歳，会試に挑戦して落第。三十歳，再び挑戦し再び落第，生計を立てるためにやむを得ず会試を諦めて，河南省輝県の教諭となる。

その後，李卓吾は北京国子監博士，礼部司務，南京刑部員外郎，雲南姚安知府を歴任する。五十五歳，致仕し湖北省黄安の耿定向の家に寓居し[2]，耿家の家庭教師兼寄食者となる。五十八歳，耿家の子供の教育などの問題をめぐって，耿定向と論争を始める。五十九歳，黄安の隣県麻城の芝仏院に移り，六十二歳，ひげを残し，髪を剃り不僧不儒の姿で出家する。六十五歳から六十七歳までの間，七十歳から七十六歳までの間，当局の追放などの原因で，二回麻城を離れ，前後武昌，沁水，大同，北京，南京，済寧，商城，北通州に滞在する。それ以外の十二年余りの歳月をほとんど麻城で過した。七十六歳の時，「敢倡乱道，惑世誣民」[3] という罪名で当局に逮捕され，獄中で自害して謎の死を遂げる。

李卓吾は後半生で著述に専念し，夥しい著作を世に残した。侯外廬氏の『中国思想史』の統計によると，李卓吾の生前に刊行された著作は『李氏蔵書』68 巻，『李氏焚書』6 巻，『初潭集』30 巻，『易因』2 巻，『王龍溪先生文録鈔』9 巻がある。李卓吾の死後刊行された著作は，『九正易因』2 巻，『李氏文集』20 巻，『李氏続蔵書』27 巻，『李氏続焚書』5 巻，『李氏叢書』12 冊，『李氏六書』6 巻，『卓吾老子三教妙述』4 集，『陽明先生道学鈔』8 巻附『陽明先生年譜』2 巻などがある[4]。その中で，『李氏焚書』は詩文，雑述，友人への書簡を収めていて，李卓吾の自伝に相当するものである。『李氏蔵書』は正史を資料として戦国から元までの君臣を評論する歴史書であり，『続蔵書』は本朝の君臣を評論する歴史書である。『四庫全書総目提要』によれば，「李卓吾の書物は聖人を批判し法度がない。すべてでたらめである。『蔵書』は孔子を排撃し，孔子の学に背き，別に批判基準を立て，千古相伝の是非を顛倒する。犯した罪はたとえ殺されても償うことはできない」[5] と断罪されている。李卓吾の死後，その書物はほとんど禁書となり，二度焼却の処分にあっている。しかし処分されればされるほど，彼の著書はますます広く伝播した。知識人たちの家には『李氏焚書』と『李氏蔵書』が一冊ずつ備えられているほど珍重された[6]。その思想は都市知識人の間だけに止まらず，辺鄙な田舎の塾まで伝わり，俗儒さえそれを信じるようになっていたのである[7]。

二　李卓吾の北京時代－求道精神の萌芽

李卓吾は嘉靖四十三年から隆慶四年（1564－1570）まで，北京で五年間の官僚生活を送った。しかし嘉靖四十三年から嘉靖四十五年の夏まで泉州で祖父の喪に服していたため，実際北京で過したのは二年間しかなかった。李卓吾は北京国子監博士に任ぜられる以前，河南輝県（今の河南輝県市）で教諭の仕事を務めていた。束縛されることを嫌ったがため，上司や同僚との関係は上手く行かず，公務以外の時間は家に閉じこもっていた[8]。つまり李卓吾は社交関係に得意ではなかった。それは李卓吾自身も分かっていた。「自贊」という文章中で「人との付き合いが少ないが，顔つきは親しげに見える」と述べている[9]。

李卓吾は，輝県という小さな地方都市においてさえ役人生活を上手く送ることはできなかった。大都市北京ではなおさらである。北京人は外地の人を軽蔑するように，北京の官僚も外来の官僚を軽蔑する傾向があった。特に北京の官僚は進士出身者が多い。挙人出身の官僚もいるが，ほとんど重要でない低いポストにしか就いていない。彼らのほとんどは，冷遇を嘗め尽くして，貧しい生活に耐えながら一生を終えた[10]。しかも外地から転職してくる官僚は，北京の官僚文化に馴染みにくい。たとえば，挙人出身の海瑞は，命がけの直諫の結果として，高官の行列にのぼりつめることはできたものの，北京の官僚文化と相容れず，当時の宰相高拱，張居正の反感を買っていた。李卓吾も海瑞と同じように北京の官僚文化に馴染めなかった。

李卓吾は自分の同僚と衝突を起こしただけではなく，上司とも衝突を起こした[11]。衝突の具体的な原因について，李卓吾は詳しく説明していない。ただそれを，束縛を嫌う自分自身の性格に帰している。こうした彼の態度の背後に激しい感情の渦が渦巻いているように感得される。李卓吾自身は知識人ならではのデリケートな一面を持っている。彼は同僚や上司に軽蔑されることに極度に敏感であった。そのため束縛への抗議と抵抗をもって，

自分のプライドを維持しながら，彼らと鋭く対立した。その結果として，李卓吾は政治的，社会的，イデオロギー的，そのすべての面で彼らから疎外される道をみずから選び取ることになる。ところが彼のプライドは，その一方で極度の劣等感をも暗示している。その極度の劣等感は，結局のところ進士出身ではないという自身の境遇と生活の貧困から生じてくるものであった。

李卓吾一家が北京に来てから，どのような貧乏生活を送ったかは資料が残されていないため詳しい考察はできない。しかし食事をこと欠く時もあったのは事実のようである。その際に李卓吾は「日常において満足を知ることほど富んでいることはなく，俗から脱することほど貴いものはない」[12] という詩を書き，貧乏生活に耐えるわが身を慰めている。李卓吾は次のような体験もしている。ある日，何日もご飯を口にしたことのなかった李卓吾は，飢餓に耐え切れず，ある家の主人に食を懇願する。主人は，李卓吾に黍の飯を食べさせる。李卓吾は飢えのあまり，食べているのが米の飯なのか黍の飯なのかを弁別する暇さえなかった。米の飯だと思い込んだ彼は，後で主人との会話から，それが黍の飯だと知ったという[13]。

李卓吾はこの体験を通して，道を求める願望が望食の念のように強ければ，老子の道とか孔子の道とか区別することはないはずだと悟り，その後老子の学を修め始めたという[14]。これで分かるように，彼はもともと儒学を嫌っていたにもかかわらず，儒家の矩矱を守り，異端視された老子の学に近づこうともしなかった。しかし極度の飢餓感を味わってから，彼は二つの学問の間の境界線を打破し，学問の領域を老子の学まで広げることができた。ただし李卓吾にとって二つの学問の区別が完全になくなったことを意味したわけではなかった。当時，李卓吾はいまだ両者の学問を等しく「道」を求める学問と見なす境地には至っていなかった。

その一方，明代中葉の北京には，老子学どころか異端の仏学を修める知識人，とりわけ陽明学者はたくさんいた。陽明学は嘉靖初年，朝廷に偽学と決め付けられたものの，その学問が知識人の間に拡大することにはさして影響しなかった。理想主義と旺盛な批判精神を内に秘めた陽明学は，北京の知識人に高く評価されていた。特に陽明後学の徐階（1503－1583）は，内閣の権力中枢に居た嘉靖四十三年（1564）から隆慶二年（1568）までの間，北京の霊済宮で講学大会を開いた。多くの在京官僚や外地の官僚，会試参加者をひきつけた。それによって陽明学講学活動はかつてないピークに達した[15]。徐階の入閣に伴い，彼の先生である聶豹，親友欧陽徳や程文徳なども重職に任ぜられることになり，朝廷における陽明学の信奉者も増大した。こうして陽明学は嘉靖，隆慶以後，程朱理学を信奉する知識人がいなくなるほどの勢力を拡大した[16]。陽明学者たちは，陽明学と密接な関係を持つ仏教，道教にも熱心であった。よく寺院や道観のようなところで講学会を開き，陽明学と仏学，及び老子の学を論じたりした。そのような講学会は「同志会」と呼ばれた。講学会の参加者たちは，身分階層や宗族を越えた新たな人間関係で結ばれていた。彼らは同じ道に志す学友として，ともに純粋な精神的境界を求めたり，お互いに物質的な援助も行ったりした[17]。

しかし李卓吾が北京にきた最初の頃，陽明学の講学会に興味を示さなかった。同僚の徐用検（1538－1611）は当時講学に熱心な人物であった。彼は浙中王門派銭緒山の弟子であり，仏学にも親近感を持っていた。礼部郎中であった彼は，ときおり北京吏部左侍郎の趙大洲（1508－1576）の講学会に参加した。趙大洲はすなわち趙貞吉であり，字は孟静，大洲は彼の号である。彼は有名な陽明学左派の学者であると同時に，三教合一の論者でもあった。在京官僚のほとんどは彼の講会に参加したが，李卓吾は参加しようともしなかった。そこで，「徐用検は持っている『金剛経』を李卓吾に見せながら，これは不死の学問である。君は研究してみないか，と誘った。これより李卓吾はようやく仏学を研究し始めた」[18]。その後，「徐用検はまた彼に王龍溪（1458－1583）の言葉を告げ，陽明先生の書を勧めた。そこから李卓吾は初めて道を体得した真人は不死であり，まことに真仏真仙と同じだと知り，信じるようになった」[19]。

これで分かるように，陽明学と仏学が並行して流行していることが明代中後期における北京などの大都市の文化的特徴であった。しかし李卓吾は幼い頃から強情であるため，儒学も道教も仏教も信じなかった[20]。飢餓の体験から老子学を修め始めたとはいえ，強情一徹の彼は北京の官僚文化と相容れなかった。それにもかかわらず彼は意外にも仏学と陽明学を容易に受け入れた。なぜであろうか。先述したように李卓吾は，仏学が不死の学問だと聞いて仏学を修めた。また陽明学を修め，道を体得すれば不死になることを信じて，陽明学を研究し始めたこともわかる。すなわち「不死」という言葉こそ，李卓吾の仏学と陽明学に対する態度を一変させたキーワードである。李卓吾は仏学と陽明学が何れも生死を超越できる学問だと信じたからこそ，二つの学問を容易に受け入れることができたのである。このことは，生死を超越しようとする李卓吾の思いの強さを物語っている。問題は李卓吾がなぜかくまで真剣に生死を超越しようとしたのかである。

すでに述べたように李卓吾は北京の官僚文化に馴染めず，不遇な官僚生活を送りながら清貧の生活に耐えていた。しかし彼を苦しめたのはそればかりではなかった。嘉靖三十九年（1560），北京国子監博士に任ぜられる前に父が亡くなった。父の喪に服して故郷の泉州に帰ると，不運にも倭寇の乱に遭遇する。家族を率いて倭寇と戦い

ながら，一族三十人の食糧を調達するために彼は奔走した。これら心労の体験から，李卓吾は身も心も疲れきり，家庭と世事の煩雑な俗務から遠ざかりたいという遁世意識が芽生えた。

嘉靖四十一年（1562），泉州から北京に戻る途中，江蘇呉門を通りかかった時，

屋有圖書潤　屋に図書の潤う有り
庭无秋菊鮮　庭に秋菊の鮮やかなる無し
應知彭澤令　応に知るべし彭沢の令
一夜不曾眠　一夜曾て眠らず[21]

家には多くの書物があるが，庭には鮮やかな秋の菊もない。彭沢の令（陶淵明）が一晩中眠らずに書を読み明かしたことを知るべきである。

という陶淵明をもって自任する詩を述べ，俗世を遠ざかり，書物をもって伴侶とし，心を静めて読書したいという思いを吐露している。北京に着いた時には，

支公遁迹此山居　支公は跡を逃れ此の山に居り
深院巣云愧不如　深院の巣雲愧ずるも如かず
自借松風一高枕　自ら松風を借りて一たび枕を高うし
始知僧舎是吾廬　始めて知る僧舎是れ吾が廬
風吹竹柏袈裟破　風は竹柏を吹いて袈裟破れ
月滿池塘鍾磬虚　月は池塘に満ちて鍾磬虚し
独有宿縁酬未畢　独り宿縁あって酬未だ畢らず
臨歧策馬復躊躇　歧に臨み馬に策ち復た躊躇す[22]

支公（支遁）は隠遁してこの山に住み，寺の奥深くに住んだ巣雲（饒烈）も恥じるに及ばない。松を吹く風を聞きながら枕を高くして眠り，寺こそがわが廬であることを始めて知る。風は竹やコノデガシワを吹き袈裟は破れ，月が池に映りつり鐘の音が虚しく響く。ただ前世からの因縁があって妄執はまだに終わっていない。人生の歧路にさしかかり馬にむち打とうとするが，そのたびに心にためらいが出てくる。

と詠み，山中の求道生活に対する憧れと躊躇の入り交じった微妙な心境を流露した。この二首の詩の内容は何れも俗世の絡みつきから脱け出そうとする李卓吾の心的態度を表している。

その後，北京国子監博士に在任中の嘉靖四十三年（1564），祖父を亡くす。さらに，祖父の訃報が遠い泉州から届いた日，次男も都の官舎で病死する。李卓吾は後に「人生はどうしてこんなに苦しいのであろうか。誰であろうか官吏は楽しいというのは。官職を務める者がもし私のようであれば，むしろいっそう苦しいであろう」と悲嘆する[23]。李卓吾は祖父の喪に服するために，やむを得ず妻と娘を生活費の安い河南輝県に預け，同僚からもらった香奠の半分を生活費用として妻に渡し，残った半分を泉州に持って帰る。しかし彼が帰郷している間，不幸にも輝県で大饑饉が発生する。長女だけはなんとか生き延びることができたものの，食べなれない稗を食べた次女と三女は，相次いで餓死してしまう。服喪の期間が終わった嘉靖四十五年（1566），李卓吾は泉州から輝県まで帰ってくる。娘たちの死を聞いて「下駄の歯が折れた感じがした」[24]と後に懐述している。これまで二男三女を授かった李卓吾は，四人の子供を相次いで失い，長女のみが生き残った。そして父，祖父も相次いで彼のそばから去っていった。彼の心は度重なる死亡の訃報にいためつけられ，度重なる葬儀は彼に死の恐怖を実感させた。特に中年にして幼い子供三人を失ったことは，李卓吾に言葉で言い表せない苦痛と悲しみをもたらしたほか，死に対する恐怖感を増大させた。

李卓吾は相次ぐ家庭の悲劇を経験して以降，家事や世事の俗務から逃れたいというこれまでの逃避意識を強める一方，生死そのものを超越しようとするより思想的な遁世意識を募らせていった。このような心的態度の揺るぎの中で，李卓吾は徐用検の勧めを聞き入れ，仏学と陽明学を受容して行ったと思われる。しかし李卓吾の北京時代は，これまで関心の外にあった老子の学，仏学，陽明学を受け入れる段階であった。生死を超越しようとする遁世意識から，儒学と仏学，及び老子の学の間の境界線を取り払うことまで進んだものの，三教の間を融通無碍に行き往きする自由な思想的境地を切り開くことはできなかった。当然，確乎たる思想形成にも至らなかった。

ただし李卓吾のこうした心的態度は当時の都市知識人の心的態度と大いに異なっている。陽明学と仏学は知識人の間で流行するにつれ，世俗の雑念と家事の束縛を投げ捨て，仏を拝む知識人が増える一方であった。仏を拝み，僧人と往来することは，次第に当時の知識人の風習となった。しかしそれはただ都市知識人の風雅を標榜するパフォーマンスの一つに過ぎない。生死を超越しようと真剣に苦悩する知識人は極めて少なかった。かつて北京で官職に就いたことのある袁宏道は，「私は北京に集る天下の奇人をすべて見てきた。おおよそ利に走るものは砂の如く，名に走る者は礫の如く，性命に走る者（生死の解脱を求める者）は，夜光の明るい月の如く，千百人の中で，一人二人しかいない。その一人二人の中にも，一二分の求道の気持しか見られない」[25]と述べ，北京の知識人の精神の風貌を曝露している。つまり彼らにとって最も重要なのは俗世間を棄てることではなく，俗世間の歓楽を満喫することである。日々政務に多忙の張居正でさえ俗世間の歓楽を忘れることできず，年老いたにもかかわらず，たくさんの妾を蓄えた。そして山に居るはずの山人も[26]，俗世間の名利の誘惑に耐え切れず山から

降りてきて，高級官僚と文人の交際を求める。

それに対して，李卓吾にとって俗世間は人生の楽園ではなく，彼を束縛する足枷である。彼はそこから脱け出し，ひたすら生死を超越しようとしている。従って繁華を極める北京は，ほかの知識人にとって楽園であるかもしれないが，彼にとって何の魅力もない都市である。李卓吾自身は「反都市の言説」を発していないものの[27]，心境の変化から見れば，彼は都市の生活に疎外感を抱いていることがわかる。都市の文化と生活は李卓吾に学問と交遊の道を開いて見せたにもかかわらず，芽生え始めた出世間の意識は，彼を繁華な大都市の生活から遠ざけることになった。隆慶四年（1570），北京の軽薄と繁華に飽き飽きした李卓吾は南京に転職したいと申し入れ[28]，その年に南京刑部員外郎に任ぜられている。

三　李卓吾の南京時代－文化活動・交遊空間の拡大

南京の別称は金陵であり，また石頭城，江寧，白下などの異名を持つ。江南（江蘇・安徽省）の中央にあたり，長江南北交通の接点であるとともに，揚州，鎮江など他の接点とも非常に近接し，漕運と軍事に優位な地形を成し，長江下流地域における中心地として総合的に有利な条件を備えていた[29]。永楽十九年（1421）成祖朱棣は都を南京から北京に遷したが，留都として北京とほぼ同格の中央政府機構をもうけた。南京は依然として華やかな江南第一の都市である。萬暦二十三年（1595）イエズス会士のマテオ・リッチ（Mathew Ricci）は南京を訪ねている。『マテオ・リッチ日誌』の中で次のように述べている。中国からみれば，この都市の美しさと雄大さが世の中にある他のすべての都市を凌駕する。確かに南京に匹敵する都市は極めて少ないかもしれない。ここには本当にあちこち殿・廟・塔・橋があり，ヨーロッパにはこれに優れる建築物はまったくない。ある面で南京は我々のヨーロッパの都市に勝っていると思う。ここは気候が温暖であり土地が肥沃である。人はみな活気がある。彼らは礼儀正しく，言葉遣いが上品である。稠密な人口の中に様々な階級を含んでいる。庶民もいるし，知識人や貴族や官吏もいる[30]。

南京は多くの官僚と文人にとって，まさに人生を享受する楽園である。しかし李卓吾は南京に着任するや，麗しい風光や秦淮の美女には興味さえ示さず，すぐに講学運動に没頭する。その時南京における陽明講学運動は，徐階の失脚，及び南京提学耿定向（1524－1596）の左遷によって，嘉靖中後期と隆慶初年の盛況を失い始めていた。萬暦元年（1573），陽明講学運動に理解を持たない張居正（1525－1582）が宰相になったことで，講学禁止の気運が一気に高まり，陽明講学運動は次第に低潮に向かい始める[31]。それにもかかわらず南京は依然として陽明講学運動の中心地の一つであった。特に嘉靖四十五年（1566）に耿定向によって建てられた南京崇正書院は，東南地方の知識人の講学と社交の場として重要な役割を果たした。耿定向が唱える仁学は，東南地方の知識人の風習を変えるほど流行していた。従って耿定向とその学派は南京を中心とする東南地方で大きな勢力を持つようになる。

李卓吾は隆慶六年（1572）に耿定向と知り合ったものの[32]，彼の学問に興味を示さなかったようである。日々の講学中で陽明学左派の現成良知説を祖述しながら[33]，次のように述べている。「誰でも『大学』を読むが，大学という二文字を知らない。もしこの二文字を知れば，楽しく安らかな気持ちを保つことができる」[34]。この発言は彼の読書観をよく示している。李卓吾は，書物とりわけ経典を読むことは言葉の表層の意味を理解するのではなく，その背後に含まれている意味（道）を体得することだと言っている。つまり彼は，文字（コトバ，テクスト，書物）は道を載せて運ぶ手段であると考える。この考え方は伝統儒学の考え（文以載道)に基づくものであり，それ自身斬新さはない。しかし彼が道を得る秘訣を悟ったことを意味している。言わば李卓吾は，文字の砦を通り抜け，文字がそれとなく含んでいる「道」と直ちに一体になる秘訣を身につけたのである。もちろんこのことは，彼がすでに自らの思想形成を果たしたことを意味するものではないが，南京に着任後の彼の見識と学識が急速に深化したことを意味している。それは彼の日々の講学活動と密接な関係があるほか，彼自身の交遊空間の拡大とも密接なつながりがあった。

李卓吾は南京で多くの著名な知識人と交遊を持った。隆慶六年（1572）に羅近溪と，萬暦元年（1573）には王龍溪と知り合った。この二人とも現成良知を唱える陽明学左派の主要な学者である。その学説は両者とも禅学の要素を取り入れている。ただし王龍溪の学説は羅近溪のそれよりもっと簡易かつ直截である。しかも王龍溪の学説からは，俗世間のすべてを超越した自由且つ無碍な処世方法を学び取ることができる。それに対して羅近溪は頓悟によって良知（生得の道徳知）を実現することを説くが，倫理綱常がしっかり良知を縛りつけている。良知は生まれながら持っているものと悟っても，それ以上の自由な精神境地に達することはできない。李卓吾もまさに羅近溪の学問のそういうところを好まず[35]，より王龍溪の学説に親しんだ[36]。彼と知り合って以降，毎日その書物を読んだ。しかし李卓吾が王龍溪の学説から具体的にいかなる影響を受けたかは詳しく述べていない。ただ「王龍溪が言った一つ一つの言葉はすべて解脱に入る門である」[37]と称賛している。

李卓吾は南京で羅近溪と王龍溪と知り合ったほかに，耿定向の弟子焦竑とも交際を持った。焦竑（1540－1620），字は弱侯，澹園または漪園と号し，江蘇南京の人である。彼は諸生の時に耿定向に抜擢され，崇正書院の学長を務め，東南士人のリーダー的存在となる人物である。彼は前後，耿定向，羅汝芳に師事した。羅汝芳と同じく仏学に熱心な人物であり，三教合一の論者でもあった。彼は「『六経』，『語』，『孟』はみな禅にほかならず，堯，舜，周，孔は仏である」[38] と考え，「釈氏の経典に通じれば，孔子の言葉は直ちに悟れる。二つの理（儒道と仏道）はない」[39] と強調する。それにもかかわらず焦竑は儒教知識人の立場を棄てて仏教徒なるのではなく，仏学を儒学の中に取り入れることで儒学の発展を目的とした三教合一論者の立場に立った[40]。

李卓吾は北京にいた頃，すでに焦竑の名を知っていた[41]。南京に来てから，すぐ焦竑と意気投合し，焦竑から学問を教えてもらっている。二人は寝食を忘れるほど日々道学を論じ合った[42]。李卓吾は仏学を好む焦竑の影響のもとで，ますます仏学に没頭するようになる。彼は隆慶五年（1571）の夏，南京招隠堂を訪ねて，次のような詩を著している。

盡日阿蘭若　　日を尽くす阿蘭若
吾生事若何　　吾生きて事とするは若何
白雲留客易　　白雲客を留め易く
黄髪閲人多　　黄髪人を閲する多し
鳥爲高飛倦　　鳥は高く飛ぶが為に倦み
墩因向晩過　　墩は向晩因って過ぐ
無邊苦作海　　無辺の苦しみは海を作す
曷不念彌陀　　曷んぞ彌陀を念ぜざる[43]

私は一日中寺の中で過ごしている。私は何のために生きているのか。白雲は旅人である私をしばしば引き留めるが，白髪の私はこれまで多くの世事を見てきた。鳥は高く飛ぶがために疲れ，夕暮れになって塚へ立ち戻る。無辺の苦しみは海のようである。どうして念仏を唱えずにいられよう。

この詩には李卓吾の強い遁世意識が表出している。李卓吾は南京に来てから，積極的に講学にいそしみながらも，彼の心の奥底に潜んでいた遁世意識は消えないどころかますます強くなっていった。彼は相変わらず人生を際限のない苦界として見なしている。

心の苦しみを慰藉するためなのであろうか，李卓吾は萬暦二年（1574）年頃から意識的に『老子』を深く研究し始め，『老子解』という『老子』の解釈書を著し南京で刊行した。この書物に表現されている「無為は最高の仁である」[44] という李卓吾の考えは，当時の陽明学者の考えと多少異なっていることに留意すべきである。当時の陽明学左派は現成良知を説いたものの，孔子の「仁」をそのまま継承し，無為を「仁」として認めていなかった。李卓吾は「仁」そのものを否定しないが，教条化された「仁」には反対する。同じような考え方は，「四勿説」[45] という文章からも窺える。「四勿説」は孔子の「礼に背くものを見るべきではなく，聴くべきではない。礼に背くものを言うべきではなく，行動すべきではない」[46] という言葉をもとにして書かれたものである。孔子は人間の言葉と行為は礼に従うべきだといっているが，「礼」は人の心情から自然にでてくるものだと考える。しかし官学化された儒教（程朱理学）は，人の行為が礼の規範に絶対的に服従することを要求し，「礼」を教条化させる。李卓吾はまさに孔子の考え方に同調し，礼の自然無為の本質を強調したのである[47]。李卓吾のこうした考え方は老子の思想に由来し，そこから官学化した儒教に対して不満を漏らしている。それと同時に李卓吾の物事の考え方の変化を示している。つまり，儒仏道三教の境界線を打破した李卓吾は，南京で仏学と老子の学に対する認識と理解が深まるにつれて，儒学に立脚していた従来の思考法は次第に解体され，老子の思想を中核とする思考の道筋を形成していったように思える。

李卓吾も自己の学識が深まることに満足したせいか，無口な北京時代と異なり，南京時代には人との談論を好むようになる。隆慶六年（1572），焦竑の紹介で耿定向の弟定理（1534－1584）[48] と知り合い一緒に論学したことがある。定理は定向と異なって科挙に興味はなかった。黄安でずっと俗世間を超越した生活を送っていた。しかし彼は優れた悟性の持ち主であり，定向の学問も多く弟の定理から得ていた。李卓吾が定理と出会った最初は彼の人物を知らず，とりとめのない会話を交わし，定理の質問にもうわべだけは巧みに返答したが，あとで定理の学識の凄さを知って感服した[49]。それ以後，李卓吾は定理のことを片時も忘れることがなかった[50]。萬暦五年（1577），雲南姚安府知事に赴任する途中，湖北黄安に立ち寄り，定理との再会を果した。その時に黄安で定理と共に仏学を修めようとする意思を定理に伝えた。しかし定理は李卓吾一家の経済状況を顧慮し，彼に仕事を続けるようにと勧めた。李卓吾はやむなく三年間知事を務め，老後の生活を維持する資金を貯めてから，また黄安に来ると定理と約束した[51]。どうやら李卓吾は内心，定理の生活スタイルに強くひきつけられるものがあったようである。

李卓吾の官僚生活中，南京にいた年数は最も長く七年間にものぼる。この七年間，仏学と陽明学を受け入れ，老子思想を中核とする彼独自の物の考え方を形成した。その一方で李卓吾は王龍溪，定理など何人かの学者と知り合ったが，深い付き合いには至らず，ただ焦竑とだけは知己の関係を深めた。李卓吾は南京の都市生活に完全

に溶け込むことはできなかったようである。『焚書』は当時の彼の生活の詳細に関してほとんど何も述べていない。ただ南京刑部時代に上司と同僚と衝突をしたことを記録している[52]。こうした職場での不遇も恐らく彼の遁世意識を強くさせる一因となったであろう。人生は苦界だという思いがますます激しくなる。つまるところ李卓吾には明らかに一般の人々が備えている社会性というものが希薄であった。一人の気の弱い知識人であった。都市生活にも馴染めず，各種の社会関係，人間関係にもうまく対応できない。しかし知識人特有のプライドと矜持だけは旺盛に備えている。同僚や上司と衝突するぐらいの大胆な行動を取るが，内心はそうした状況からなんとか逃避したいと望んでいる。そのため彼は現実逃避の色彩を帯びる老子の思想につよく惹きつけられていった。惜しむらくは李卓吾には，当時陽明学左派の猛者が備えていた「素手で龍や蛇を取り押さえる」[53] ほどの強烈な自立独歩の精神を欠いていたといわざるを得ない。ではこのような彼が一体どのようにして俗世間から脱け出すことができたのであろうか。

四　李卓吾の雲南時代－悟りを開く

李卓吾は萬暦五年（1577）に雲南姚安にやってくる。雲南は中国における少数民族が最も多い省として知られている。犯罪者の流刑地の一つであると同時に，また仏教の盛んな土地でもあった。萬暦年間，雲南の高僧の多くは雲南を離れ中原に入り布教した。禅悦を好む知識人や高官たちはわれ先に彼らと交遊関係を結ぼうとした。その中で最も有名なのは郎目本智禅師である。後に李卓吾の弟子となる袁宗道と汪可受などは，みな郎目本智禅師に弟子の礼を執っている[54]。そのほかに，右朗目智，右水月全も雲南の有名な高僧であった。とにかく雲南はいたるところ寺院の線香のにおいが漂っているほど仏教が盛んな土地柄であった。もちろん姚安府も例外ではなく，府内で寺社の数は四十一座に達していた[55]。

雲南は多数の民族の雑居地であったばかりではなく，未開化の辺境地でもあった。そのため法律の執行は難しく，中央から派遣される官僚が手厳しく治めると少数民族は反抗に出た[56]。最悪の場合は，土司が叛乱を起こすこともあった。李卓吾は気が弱いものの，物事に対する鋭い洞察力を持っていた。地方行政官として李卓吾は危険性を最小限に止め，化外の民を上手く治めるために，民の性に従って民を治める行政方針を実施した。火災の多い姚州では，現地の仏・神を信奉する風習に従い，光明宮を建てて火の神様を祭る[57]。また彼らの仏教に対する信仰心を利用し，因果応報思想を宣揚する『太上感応篇』を刊行し，仏学理論をもって民心を誘導する施策を実行した。李卓吾のこうした老子思想と仏学思想に基づく行政方法は，言うまでもなく体制側の言説（程朱理学）と逆行するものである。程朱理学を信奉する中央官僚の不満を招くのも当然のことであった。

しかし彼に最も不満を抱いていたのは，ほかでもなく雲南守道を勤める上司の駱問礼である[58]。彼は老子の学と仏学に好感を持たないばかりではなく，陽明学にも批判的であり，頑固な程朱理学者であった。李卓吾は駱問礼と行政方法をめぐって衝突し対立するようになる。駱問礼のほかに，雲南巡撫王凝も李卓吾のやり方に不満を覚える。李卓吾は「王という人はもともと下品だから言うに値しない。駱問礼という人は最初自分を貧しいと思い，自分のことを尊敬してくれたが，最終的には自分が無用だと思いわざと自分を害した」[59] と述べている。李卓吾はやはり雲南でも人間関係に苦しむと同時に，プライドを痛く傷つけられた。

李卓吾は正面から駱問礼らと対抗できないので，消極的な対抗の策略を取った。駱問礼の嫌いな仏教に異常なほどの情熱を注ぐ。仏寺で僧侶と仏学を論じながら公務を処理する時もあり[60]，余暇の日には，山寺に入り禅に耽る生活を送ったり[61]，『壇経』『般若経』『心経』『中觀論』『楞伽経』『法華経』『金剛経』などの仏経経典を読んだりして過した[62]。そして萬暦六年（1578），李卓吾は重い病を患い瀕死状態の中で，「五十歳前の自分はまことに一匹の犬のようであり，前の犬がものに吠えると，自分もそれに従って吠える。吠える原因を考えようともしなかった」[63] と気付く。それによって李卓吾の主体的意識が覚醒され，無空にして無色，無有にしても無無という真空思想を形成した。真空とは，有（存在）がそのまま全く空であり，有がなくなってしまうことが空なのではないという意味である[64]。李卓吾の言う真空は何もない「太虚空」を指しているではなく，あらゆる色（形のある物質）と相（心中の現象）を具有している意識の境地である[65]。従って彼の真空思想はあらゆる色相の存在をそのまま受け入れ，それをそのまま超越した精神的境地を指している。そうした境地に達すれば，すべてを自然に受け入れ，すべてから自然に超脱できる。そこには作為につきものの煩雑と苦労とは無縁である。李卓吾が望んだのはまさしくこうした精神の絶対的自由であった。

三年間の知事の仕事を終え，李卓吾は断固として辞職する。その理由について李卓吾は「ただ一つ人生の大事（生死の事）だけはいまだにわからない。そのため心の中で時折煩悶し，ついに官途を棄てて楚に入り善知識（高僧）に仕えて仏道を修めて以来，いくらかわかるようになった」[66] と友達に述べている。李卓吾は友人に解脱を得るために官職を辞めたと説明している。しかし上述のような都市生活への嫌悪や官僚生活の苦痛も彼に官

職を辞めさせることになった一因だと思われる。要するに生死を超脱する意識と現実からの逃避意識との両方の働きが相俟って，李卓吾は官職を辞め社会関係から遠ざかっていったのである。

こうした遁世意識は李卓吾の心と精神を支配していた。それによって李卓吾は俗世間のあらゆる束縛から逃れ，「書物を読まず，人の話をきかず，坐って鳥の鳴き声を聴く。手に禅杖を持ちながら冷ややかに僧人たちの眠りを見る。役に立たないわが身を以って修行する」[67] という出家生活を送ることを決意する。こうして李卓吾は十何年あまりの官僚生活の辛酸を嘗め尽くした後，いまようやく出世間の生活に一歩踏み出すことができたのである。

李卓吾のこのような歩みは拝金主義が横行する明末社会を生きた都市知識人の生き様と相反するものである。現世の名利と享楽を追求することは，当時の都市知識人の共通した人生の目的である。しかし李卓吾はそうしたことにまったく興味を持たず，一心に俗世間を逃れる出世間の生活を送ろうとしている。生死を超越し解脱を得ることは彼の人生の目的である。もちろん彼の出世間の意欲の中には，煩わしい社会関係や人間関係から逃避しようとする動機も含まれていた。この二重の意味を含んだ彼の出世間の行為は，社会性の欠如の一面を表していると同時に，妥協することなく真摯に人生と向き合おうとする精神態度をも表現している。知己の焦竑は，世俗とまったく相容れない李卓吾の天邪鬼の一面を的確に描いている。焦竑は李卓吾が「俗の愛するところはわざわざこれをそしり，俗の憎むところはわざわざこれを求め，俗の疎んずるところはわざわざこれに親しみ，俗の親しむところはわざわざこれを疎んずる」[68] と述べている。また焦竑は李卓吾の学問は禅に逃避するものであると喝破している。

焦竑の言葉から，李卓吾が世俗に対する激しい敵意を持っていることが読み取れるばかりではなく，都市生活に馴染めず官僚生活に順応できずに社会から疎外されたという一方的な被害者意識も窺われる。そのため李卓吾は自ら進んで社会に適応しようとはせず，わざと世間の人々の反感を買う振る舞いをしてみせようとして，五十五歳の年に俗世間から身を退き出世間の生活を選ぶに至ったのである。では李卓吾が望んだ出世間の生活とはどのようなものであったか。また彼の出世間の生活態度は一体何を意味したか。それを最後に見ておきたい。

おわりに

李卓吾は萬暦九年（1581），湖北黄安（今の紅安市）にある定理の家にやってくる。黄安は湖北黄州府（今の黄岡市）の西北に位置し，河南羅山県と隣接している。東西の長さは八十里，南北の長さは百六十里しかない小さな地方都市である。まわりは山に囲まれているため，長江中流の北側に位置しながら，文化的に遅れた保守的な土地である。また程朱理学が盛んな地方都市として知られていた。従って黄安あたりの知識人は四書五経程度ならよく知っているが，外来の文化や教養には疎い。奇聞や典故を聞くとただ驚くばかりである[69]。一般的に言えば，黄安の知識人たちは李卓吾のように出世間を求める暇も志向も持たず，ただ俗事にかまける日常を送っていた[70]。

定理は李卓吾と同じように俗世間に興味を持たなかったが，さりとてひたすら出世間の生活を求めようともしない。ただ毎日一人で深い山や谷の中に凝然と座り瞑想に耽る。定理のほかに，李卓吾はまた黄安の呉心学[71]，及び黄安と隣接する麻城の周柳塘[72] と知り合った。だが二人は何れも出世間の志向を持たない伝統的な儒教知識人である。李卓吾は「相手が出世間の学人でなければ，一緒に学問を論じることはできない。しかし世俗を超越した人とはなかなか出会えるものではない」[73]。そのため「門を閉じて一人で日々古人を伴侶とするしかない」[74] と嘆息しながら，『史記』などの歴史書や『荘子』に没頭した。南京にいる焦竑に書簡を送るたびに心の寂しさを訴えた[75]。こうして定理と黄安で出世間の生活を送りたいという李卓吾の夢は破れたのである。

しかしこのような生活状態も長く続かなかった。萬暦十二年（1584）定理が病死する。その直後，解脱を追い求める生活態度は定向の反感を買い，二人は仲たがいし論争を始める。当時定向は都察左副都御使協理院事に勤める高級官僚である。その政治勢力と相表裏して，彼をはじめとする耿氏一族は黄安の有数の有力者である。『黄安県志』には耿氏一族の記録が多く残されている。このことからも黄安における耿氏一族の社会的位置が窺える。李卓吾は有力者である定向の反感を買ったため，黄安で住みづらくなり麻城に移る。そして萬暦十四年（1586），妻と娘夫婦を泉州に帰らせ，髪を剃り，髯を残し不僧不儒の姿で出家する。

李卓吾の出家は小都市麻城と黄安の一大事件となる。定向は出家の人であれば出家人の体裁があるべきだ[76] と言い，李卓吾の不僧不儒の姿を批判した。と同時に定向は李卓吾の出家を聞いた麻，黄の程朱理学者が驚愕したと伝えている[77]。麻，黄の保守的な知識人たちは李卓吾に「異端」という帽子を被らせる。李卓吾は「世の中の俗人とエセ道学者はみな私を異端として見ている。私は遂に異端となったほうがましだ」[78] と焦竑に訴える。その後，李卓吾は自分の言葉通りにますます異端に走り，童心，真心を提唱し，激越な言辞をもって反儒教の言説を吐き，エセ道学者を批判した。『焚書』はその集大成

である。その中で彼が主張した「性に率うを真とする」という人間性自由の思想[79]，及び欲望肯定の思想[80]は，人間性の解放を求める明末の都市知識人を熱狂させた。彼の思想精神に影響を受けた湖北の公安三袁（袁宗道，袁宏道，袁中道）は詩を通して性霊（個性）を尊ぶ思想を提唱し，馮夢龍は山歌を通して礼教に背く男女の真情を謳歌した。李卓吾は彼らとともに，明末都市知識人社会における人間性の解放の思潮を頂点まで推し進めたのである。

つまるところ李卓吾の出世間への道は，程朱理学を中心とする麻城，黄安という地方社会の中で，定向をはじめとする保守知識人の批判と攻撃によって挫折を余儀なくされる。しかしその反動として，李卓吾は真正面から彼らの虚偽（偽善）を暴きながら，人間性の自然の思想を武器に彼らが信奉する程朱理学と対峙した。生死を解脱する遁世意識も，もろもろの社会関係を回避しようとする思いも次第に薄れていった。その一方で，もともと内に潜んでいた李卓吾の反俗精神は余すところなく発揮された。その余波を受けて都市知識人の間に真実で純朴な庶民生活の中から真の詩，真の感情を求める気運が高まり，深遠で高尚な哲学的思索の中に安住していた都市知識人は庶民生活の真実に目を向け始めた。通俗文学の評価と人間性解放の思想はこの様な動きの中から促進されたのである。

その意味において彼の出世間は，明末思想の大きなうねりの中の目立たない一沫にすぎない。しかし李卓吾とその思想の全貌を窺う上で重要な手掛かりである。出世間の生活を求めて苦悩する李卓吾像と異端的な振る舞いをする李卓吾像とが交錯するところに真実の李卓吾像が見えてくる。また李卓吾の出世間の生活態度，及び出家した後の言動は，明末を生きた知識人に共通する反世俗化の精神の一面を端的に表現している。またこうした精神は世俗に妥協しない良心的知識人ならではの矜持を暗示している。まさしく李卓吾が都市生活に対して抱いた嫌悪感や疎外感は，社会全体の世俗化を拒否する批判的精神の表れであった。李卓吾は世俗化と享楽主義を深めつつあった明末の退廃的気風に果敢に抗った知識人の典型だと言えるであろう。

注

1．左東嶺「李贄－陽明心学転折的標志」（左東嶺『王学與中晩明士人的心態』収，福建人民出版社，2000年），「童心説與李贄的人生価値観」など（左東嶺『明代心学和詩学』収，北京学苑出版社，2002年）；許建平『李贄思想演変史』（北京人民出版社，2005年）；傅小凡『李贄哲学思想研究』（福建人民出版社，2007年）；王均江『衝突與和諧－李贄思想研究』（華中科技大学出版社，2007年）。

2．耿定向（1524－1597）字は在倫，楚侗と号し，諡は恭簡，湖北黄安の人であり，学者に天台先生と称された。嘉靖三十五年（1556）の進士であり，官は戸部尚書に至った。泰州学派に属し，黄宗羲『明儒学案』巻三十五，『明史』巻二百二十一に伝記がある。

3．『明神宗実録』巻三六九。

4．侯外廬編『中国思想史』第四巻下を参照（人民出版社，1960年）。

5．『四庫全書総目提要』巻五十，史部，別史類存目。

6．朱國楨『湧幢小品』。

7．『四庫全書総目提要』巻一百八，集部，別集類存目五。

8．李贄『焚書』巻四「豫約・感慨平生」，及び林海権『李贄年譜考略』（福建人民出版社，2005年）40頁を参照。

9．李贄『焚書』巻三「自贊」。

10. 台湾中国明代研究学会編集『明人文集與明代研究』（台湾中国明代研究学会，2001年）323－324頁を参照。

11. 李贄『焚書』巻四「豫約・感慨平生」。

12. 李贄『焚書』巻六「富莫富於常知足」，「富莫富於常知足，貴莫貴於能脱俗。」

13. 李贄『焚書』巻三「子由解老序」を参照。

14. 李贄『焚書』巻三「子由解老序」を参照。

15. 中純夫『徐階研究』（富山大学教養部紀要，第24巻1号）。

16.『明史・儒林伝』巻二八三。

17. 呂妙芬『陽明學士人社群－歴史，思想與実践』（台北中央研究院近代史研究所，2004年）299－303頁を参照。

18. 黄宗羲『明儒学案』巻十四「太常徐魯先生用検」。

19.『王陽明先生年譜後語』（島田虔次『中国における近代思惟の挫折』（筑摩書房，1970年，164頁引）

20.『王陽明先生年譜後語』（前掲島田書，164頁引）。

21. 李贄『焚書』巻六「宿呉門」。

22. 李贄『焚書』巻六「赴京留別雲松上人」。

23. 李贄『焚書』巻三「卓吾論略」。

24. 李贄『焚書』巻三「卓吾論略」。

25. 袁宏道『袁宏道集箋校』巻五「家報」。

26. 山人とはもともと山に逃れる隠遁者を指しており，その多くは社会的威信を持たない布衣出身者である。しかし明代の山人は布衣出身の隠遁者以外にも知識人も存在した。陳登原によると，明代中期以降，一つの特殊な知識人社会グループとして盛んになり，主に以下の三つの特徴を持っている。①山に住まない。②労働を軽視し，財と色を好む。③高官と往来し，権勢と実利に走る。（陳登原『国史旧聞』第三冊，中華書局，2000年，145頁）。

27.「反都市の言説」という言葉は，山口久和『中国前近代知識人の都市をめぐる言説－日中比較の視点から－』（『中国学志』，大阪市立大学中国学会，2007年，賁号）に基づく。

28. 沈鈇『李卓吾伝』，『畿輔通志』巻百六十六，古跡十三，陵墓二（廈門大学歴史系編，『李贄研究参考資料』第二輯，福建人民出版社，1976年より再引）。

29. 王標『袁枚とその交遊ネットワークの研究』（2004年，大阪市立大学博士論文）44頁。

30. 何高済等訳『利瑪竇中国札記』（中華書局，1983年）268頁。

31. 張居正と陽明講学運動との関係については，中純夫の「張居正と講学」（『富山大学教養部紀要』，第25巻1号）に詳しい。その思想については，堀豊「思想家としての張居正」（『日本文化研究所報告』第25集，東北大学日本文化研究施設，1989年）を参照。

32. 耿定向『観生紀』隆慶六年条を参照。

33.『明儒学案』巻六十「太常史玉池先生孟麟」「李卓吾講心學於白下，全以當下自自然然指點後学，説個個都是現現成成的聖人」。

34. 焦竑『焦氏筆乗』巻四「読書不識字」を参照。

35. 李贄『焚書』巻二「復焦若侯」「若近溪先生刻，不足觀也。蓋《近溪語録》須領悟者乃能觀於言語之外，不然，未免反加繩束」。

36. 李贄『焚書』巻二「復焦若侯」「世間講學諸書，明快透髄，自古至今未有如龍溪先生者」。

37. 李贄『焚書』巻二「復焦若侯」を参照。

38. 焦竑『澹園集』巻二「刻大方廣佛華嚴経序」。

39. 焦竑『焦氏筆乗』続集巻二「支談」上。
40. 李劍雄『焦竑評伝』（南京大学出版社，1998 年）157 頁を参照。
41. 李贄『続焚書』巻二「壽焦太史尊翁後渠公八秩華誕序」。
42. 李贄『蔵書』「祝序」。
43. 李贄『続焚書』巻五「初往招隠堂，堂在謝公墩下」。
44.『老子解（下）』（張建業など編集『李贄文集』，社会科学文献出版社，2000 年）16 頁。
45. 李贄『焚書』巻三。
46.『論語・顔第十二』。
47. 李贄『焚書』巻三「四勿説」中で「蓋由中而出者謂之禮，從外而入者謂之非禮；從天降者謂之禮，從人得者謂之非禮；由不學，不慮，不思，不勉，不識，不知而至者謂之禮，由耳目聞見，心思測度，前言往行，彷彿比擬而至者謂之非禮」という言葉がある。
48. 定理，字は子庸，楚倥と別号し，湖北黄安の人である。前後鄧豁渠と何心隠に師事し，泰州学派に属する。科挙に興味を持たず，生涯を通して高い精神境地を追求し続け，仏学に親近感をもっていた。
49. 李贄『焚書』巻四「耿楚倥先生伝」。
50. 李贄『焚書』巻四「耿楚倥先生伝」。
51. 李贄『焚書』巻四「耿楚倥先生伝」
52. 李贄『焚書』巻四「豫約・感慨平生」。
53. 黄宗羲『明儒学案』巻三十五「泰州学案一」。
54. 陳垣『明季滇黔佛教考』巻一「明季滇南高僧輩出第二」（中華書局，1962 年）。
55. 康熙『云南通志』巻十九「寺観」。
56. 李贄『焚書』巻四「豫約・感慨平生」。
57. 康熙『雲南通志』巻十九「寺観」。
58. 駱問礼，字は纘亭，嘉靖四十四年(1565)進士，『明史』巻二百十五に伝記がある。
59. 李贄『焚書』巻四「豫約・感慨平生」。
60. 袁中道「李温陵伝」（李贄『焚書』序）
61. 李贄『続焚書』巻五「鉢孟庵聽誦華嚴并喜雨」。
62. 徐建平『李贄思想史の演変史』（北京人民出版社，2005 年），106 頁。
63. 李贄『続焚書』巻二「聖教小引」。
64.『岩波仏教辞典』，岩波書店，1989 年，459－460 頁。
65. 李贄『焚書』巻四解経文「世間有一種不明自己心地者，以爲吾心之真心如太虚空，無相可得，祇縁色想交雑，昏擾不寧，是以不空。必盡空諸所有，然後完吾無相之初，是爲空也。夫使空而可爲，又安得謂之真空哉（中略）且真心既已包括色身，泊一切山河虚空大地諸有爲相矣，則以相爲心，以心爲在色身之内，其迷惑又可破也」を参照。
66. 李贄『焚書』「復鄧石陽」。
67. 李贄『続焚書』巻一「寄焦弱侯」。
68. 焦竑『焦氏筆乗』巻二「宏甫書高尚冊後」。
69. 曾維倫「風教論」『黄州府志』巻三「風俗」。
70. 周友山「爲僧明玉書法語」『焚書』巻四「耿楚倥先生伝」後。
71. 呉心学，字は少虞，生卒年は不詳。幼い頃から孔子のような聖賢になることを志し，科挙を諦め黄安似馬山の洞龍書院に隠居した。生涯を通して読書・講学・交友の生活を送り，その学問は仁をもって宗となし，黄安の理学家の一人である。『康熙黄安県志』巻十「人物上」に伝記がある。
72. 周柳塘（1527－1590），柳塘はその号であり，字は思久である。嘉靖三十四年（1555）の進士，官は瓊州知府に至った。麻城で輔仁書院を創立し講学につとめた。その学問は仁をもって宗となす。
73.『続焚書』巻一「答駱副使」。
74.『続焚書』巻一「答駱副使」。
75.「千里阻隔，徒兒夢寐，非但孤寂無聞，偶開書帙欲以散悶，而奇字奥意，無從問卜，反增悶耳（『続焚書』巻一「與焦漪園」」，及び「此時正熱，稍涼不知便可乗興扁舟入楚不。得一相見，快樂如何（『続焚書』巻一「與焦若侯」）」という記述から黄安に来てからの李卓吾の寂しい気持ちを窺うことができる。
76. 耿定向『耿天台先生文集』巻四「與李卓吾」第一書。
77. 耿定向『耿天台先生文集』巻三「與周柳塘」第二十書に「此中士紳聞卓吾薙髪，或束名教，駭而異之者」とある。
78.『焚書』巻一「答焦漪園」。
79.『焚書』巻一「答耿中丞」「夫以率性之真，推而擴之，與天下為公，乃謂之道」。
80.『焚書』巻一の「答周友山」，及び巻四の「童心説」の内容は端的に李卓吾の欲望肯定思想を表している。「答周友山」に「以酒爲樂者，以酒爲生，如某是也。以色爲樂者，以色爲命，如某是也」とある。様々な欲望を包含した童心の働きこそ至上の真理と見なすことは，李卓吾の欲望肯定の見方を表している。

Thoughts of Li Zhuowu（李卓吾）During His Bureaucratic Life: A Path for Seclusion

Jie WANG

Li Zhuo wu（李卓吾）in the end of the Ming Dynasty was a unique and eminent thinker who criticized severely orthodox Confucianism, namely the doctrines of Zhu Zi（朱子学）. Most previous studies on Li Zhuowu focused on the second half of his life, during the period when he retired from office to the countryside in Hubei province（湖北省）and continued to express radical anti- Confucian opinions that shocked the world. In fact Li Zhuowu neither had a strong desire to seclude himself from the world originally, nor cared for the left-wing thought of the Yangming School（陽明学派）and Buddhism, both of which were apt to despise social obligations. If so, in the second half of his life, why and how did this kind of Li Zhuowu dramatically change into a heretical thinker? To answer these questions, firstly we should know the first half of his life, namely his activities, domestic life and economical situation during his bureaucratic life, and then find the causes which drove him into seclusion and analyze the process of his thought changes in full.

Based on the assumption mentioned above, this paper tries to analyze his thought and his life, and moreover, to evaluate him as a typical intellectual who was against the decadent climate characterized by secularism and hedonism popularized in the end of the Ming Dynasty.

Keyword：the end of Ming, urban intellectuals, Li Zhuowu（李卓吾）
bureaucratic life, seclusion