

## 李贄の師弟觀

### 一 師になるといふこと——自任への批判

人の師となることについて、『孟子』離婁上は「人の患は、好んで人の師と爲るに在り（人之患、在好爲人師）」と説く。爾來諸儒は人と師となることに少なからぬ警戒を示してきた。ただし孔子にも弟子があつた。教化や講學といった營爲一つをとつても、儒家と師弟關係とを切り離すことはできぬ。

さて李贄は儒家の主流とは距離を置き、『孟子』に對して少なからぬ批判的な言辭を述べ、是々非々の態度をとりつつも、この「人之患、在好爲人師」といふ語については、おそらく大いにはなるものとみなしていたようである。彼は人の師たることを執拗に拒絶する。それも幾度も。<sup>1)</sup>

## 阿部 巨

説法教主の四文字はまことに畏れ多いことと存じます。私はいまだ説法をしたことがなく、説法をする場所も持ち合わせておりません。あえて人を教えることを己が任としたこともなく、ましてやどうして教主を自任するよ  
うなことがありましようか。ただ朝な夕なに書を読み、書卷を手放すわけにもいかず、筆を止めるわけにもいかず、五十六歳から七十四歳の今日まで、日々このようにしてきたというだけなのです。門戸を閉じ、多く文字を著してきましたが、人と接する時間も、また人を教えるに行く時間もありませんでした。そこでいまこの四文字で私を評されると、私としてはまことにお恥ずかしい次第

なのです。「説法教主、四字真難當。生未嘗說法、亦無說法處。不敢以教人爲己任、而況敢以教主自任乎。唯有朝夕讀書、手不敢釋卷、筆不敢停揮、自五十六歲以至今年七十四歲、日日如是而已。關門閉戶、著書甚多、不暇接人、亦不暇去教人。今以此四字加我、真慚愧矣。」(續焚書)卷一「與焦弱侯」

彼はここで説法教主と評されることを婉曲に拒否する。人を教えることを自らの事として「自任」したことはないというのである。だが、實際には彼には弟子と言つていい人々がいた。例えば佛教信者の女性、梅澹然などがそうである。彼らについて李贄はどう考えていただろうか。

梅澹然は出家における丈夫で、女ではあるが、男もそうそう敵わぬ。すでに道を學び、しっかりとした知見を持つているので、自分としてはもう心配はしていない。かつて私を拜して師としたことはないが、それは彼女が私が人の師となることをよしとしないことを知っていたからで、それにも関わらず、すでに折々人を遣わし、はるばる三十里もの道を行かせて法を問うてきた。私は答

李贄の師弟觀(阿部)

えまいと欲したもの、彼女は師禮を以て黙々と私に仕えていたし、私は世の中に一人の弟子をもとらなかつたけれども、その請いに答えないことは難しかったのである。故にいつも彼女の質問の手紙に答えるときには、彼女が私を師と稱したのに對し、私もまた澹然師と呼んでこれにこたえ、ついに人の師とならないという戒めを破ろうとはしなかつた。ああ、互いにまみえることなく互いを師とし、師であることを得ないのに彼女も私もともに師と稱したというのも、また奇妙なことである。澹然のことを師と稱したのは、彼女がすでに落髮して佛教者となつていたからであつた。「梅澹然是出世丈夫、雖是女身、然男子未易及之。今既學道、有端的知見、我無憂矣。雖不會拜我爲師、彼知我不肯爲人師也、然已時時遣人走三十里問法、餘雖欲不答、得乎彼以師禮默事我、我縱不受半個徒弟於世間、亦難以不答其請。故凡答彼請教之書、彼以師稱我、我亦以澹然師答其稱、終不欲犯此不爲人師之戒也。嗚呼。不相見而相師、不得師而彼此皆以師稱、亦異矣。於澹然稱師者、澹然已落髮爲佛子也。」(焚書)卷四「豫約」

澹然は李贄を師と呼んだが、彼はそれを拒み、ついには互いに師と呼び合うに到つた。そして彼はここにおいて人と師とならぬことをポリシー（戒）としていたことを明確に述べている。では、なぜ彼は師を自任することを忌んだのか。

その一因は當時の講學の風を嫌つたためでもあろう。彼は當時の講學——既成の社會關係として成立していた師弟關係のうち腐敗した空氣をみてとつていた。李贄は友人焦竑にあてた書簡の中で、鄭子玄という人物について語つた折、「周程張朱（周敦頤、程頤、程顥、張載、朱熹）を説く者はみな口では道徳を説きながら心は高官にあり、志は巨富にあるのだと彼（鄭子玄）は考えていた「彼以爲周程張朱者皆口談道徳而心存高官、志在巨富。」と述べて、さらに次のように續けている。

このことから考えてみますと、今言われている聖人というものは、今言われている山人と同じです。ただ幸と不幸の違いがあるだけです。幸いに詩が書けたなら、自ら山人と稱し、不幸にして詩ができなかったら、山人を辭退して聖人と名乗る。幸いに良知を講ずることができたら、自ら聖人と稱し、不幸にして良知を講ずることができ

きなれば、聖人を謝絶して山人と稱する。轉々としながら、世を欺いて利益を得、名は山人でありながら心は商賈人と同じく、口では道徳を論じながら志は泥棒にあるのです。「由此觀之、今之所謂聖人者、其與今之所謂山人者一也、特有幸不幸之異耳。幸而能詩、則自稱曰山人。不幸而不能詩、則辭却山人而以聖人名。幸而能講良知、則自稱曰聖人。不幸而不能講良知、則謝却聖人而以山人稱。展轉反覆、以欺世獲利、名爲山人而心同商賈、口談道徳而志在穿窬。」（「焚書」卷二「又與焦弱侯」）

自ら山人と稱して詩を作るのも、自ら聖人と稱して學を講ずるのも、世を詐つて利を得ている點では變わりがない。劉岸偉氏は李贄のこのような發言には、講學の場で行われた獵官運動が背景にあつただろう、と指摘する。以下に引く一文において、彼は孔子は富貴を求めて徒黨を集めたのではないという主張を展開しているが（李贄にとって孔子の講學がいかなるものであったかは後述する）、ここからも當時の師弟關係に對する不満が垣間見えよう。

孔子の教えの恩澤が遠大で自ずからあまねく三千七十の

弟子たちに及び、萬世の斯文の一脈を守る人々にまでいたつたことを知らず、(彼らは)道學を講ずることを學び、徒黨、門弟を集め、そのことで名聲を廣め、富貴を圖ろうとしています。しかし、孔子ははたして富貴を求めて徒黨を集めたりしたでしょうか。かくも貧しく、かくも辛酸を嘗め、ときにやむをえず海に逃れようとしたり、ときには夷狄の地に住もうしたりするに至り、それにも關わらず弟子達は歡んで付き従いました。ただ陳と蔡の間で餓え、匡で包圍されただけではないのです。もし今の人々のようであれば、ある日官職を失えば弟子達は離れ、ある日財産を失えば弟子達は去つていきます。心から喜んで誠心誠意お仕える者がどこにいるでしょう。

〔不知孔子教澤之遠自然遍及三千七十、以至萬萬世之同守斯文一脈者、乃學其講道學、聚徒衆、收門生、以博名高、圖富貴、不知孔子何嘗爲求富貴而聚徒黨乎。貧賤如此、患難如此、至不得已又欲浮海、又欲居九夷、而弟子歎然從之、不但餓陳蔡、被匡圍、乃見相隨不舍也。若如今人、一日無官則弟子離矣、一日無財則弟子散矣、心悅誠服其誰乎。〕〔焚書〕卷二「與焦弱侯」

李贄の師弟觀(阿部)

こうした諸篇で述べられているような腐敗は、李贄が所謂師弟關係を好まなくなつた所以の、その一つと考えられる。しかし、彼が師たることを拒んだのには、より本質的な理由があつたようである。李贄は「おしなべて學問をおさめることは、みな自己の生死の根因をきわめ、自家の性命の落ち着くところを探るために他ならぬ「凡爲學皆爲窮究自己生死根因、探討自家性命下落」と言つた。そして、李贄は己の「性命」をきわめる學と、好んで師となることは相容れぬと考へていたらしい。

ただ眞實に己の性命をおさめる者は、黙々として自ずからこれを知るのである。これは三教の聖人が、性命をおさめる際に宗とされるところの理由であつた。その後、は、いづれも性命の學ではない。それぞれに著書立言し、後世に訓戒を垂れようとして、彼らは人の師になりましたが、る病に墮ちてしまつてゐることを知らないのだ。「唯眞實爲己性命者、默默自知之。此三教聖人、所以同爲性命之所宗也。下此、皆非性命之學矣。雖各各著書立言、欲以垂訓後世、此不知正墮在好爲人師之病上。」〔續焚書〕

卷一「答馬歷山」

ここで目をひくのは、好んで師になりたがる病と「著書立言」の語が結びつけられていること、そして、こうした病と「聖人」の黙々たる悟りとが對比されていることである。この「著書立言」の語は高名な「童心説」にもみえる。

古の聖人がどうしてかつて讀書しなかつただらうか。書を讀まずとも、童心はもともと自ずからそこにあつたのである。たとえ多く書を讀もうとも、この童心を護り失わないようにしただけなのである。學者が多くの書を讀み義理を識ることで、かえつてこれの妨げとなつてしまふようなふうではないのだ。そもそも學者はすでに多くの書を讀み義理を識ることでその童心を妨げてしまつてゐるのに、聖人はまたどうして多くの著書立言によつて學ぶ人々を妨げようとするのか。「古之聖人、曷嘗不讀書哉。然縱不讀書、童心固自在也、縱多讀書、亦以護此童心而使之勿失焉耳、非若學者反以多讀書識義理而反障之也。夫學者既以多讀書識義理障其童心矣、聖人又何用多著書立言以障學人爲耶。」（『焚書』卷三「童心説」）

書物を読み、義理を認識することは、生まれながらに人を持つてゐる童心を妨げる。李贄にとつて「著書立言」の危うさはここにあるのである。それは心のさまたげとなるものを、わざわざ作りだすことに他ならぬ。好んで師となることの危うさもまたここにある。他者における心のさまたげたるをまぬがれぬのである。

李贄は讀むこと、あるいは學ぶことについて警戒的であつた。彼は外から入つてきた言語が、本來的な心からなされる價值判斷を疎外する可能性を危ぶむ<sup>3)</sup>。では聖人と結び付いた「著書立言」なるものはいかに残されるのか。彼はその文責を聖人その人に歸することはしない。弟子や史官、臣下などの記録者に歸する。

さて六經や『論語』、『孟子』は、史官の過剰な褒詞でなければ、臣下の贊美の言葉に他ならぬ。そうでなければ、無能な門徒や不肖の弟子が、師の説を記録した頭があつて尾のない、後半だけあつて前半のないきれはしを、その見識に従つて綴つて書としたものである。後世の學者はこうした事情を察することなく、聖人の口から出たものだといひ、これを経だと決めつけてしまつた。誰が大

半は聖人の言でないことを知つていようか。たとえ聖人から出たとしても、もし目的があつて發せられたのであれば、病に因つて藥をいだし、時宜に應じて處方し、この最もおろかな弟子、無能な門徒を救おうとしただけのことなのである。藥や治療法は病によるのであつて、處方は一定に執られてはならぬものだ。これをどうして俄に萬世の至論とすることができようか。そうであれば、六經や『論語』、『孟子』は、すなわち道學の口實、假人の淵藪である。「夫六經語孟、非其史官過爲褒崇之詞、則其臣子極爲贊美之語。又不然、則其迂闊門徒、懵懂弟子、記憶師說、有頭無尾、得後遺前、隨其所見、筆之於書。後學不察、便謂出自聖人之口也、決定目之爲經矣、孰知其大半非聖人之言乎。縱出自聖人、要亦有爲而發、不過因病發藥、隨時處方、以救此一等懵懂弟子、迂闊門徒云耳。藥醫假病、方難定執、是豈可遽以爲萬世之至論乎。然則六經語孟、乃道學之口實、假人之淵藪也。」（『焚書』卷三「童心說」）

元來、聖人の語はある情況に對して語られたものであつた。にもかかわらず、心ならずも記録されてしまったものが聖人

李贄の師弟觀（阿部）

の語として「著書立言」され、後世に残されたのである。ここにおいて、「著書立言」は半ば聖人の所業から切り離され、やむをえぬ仕儀とされる。なおこれは儒書のみの談ではない。佛書についても同様の議論が繰り返されている。

釋迦佛が說法すること四十九年、ついにかつて一文字も迦葉に留め與えなかつたことは、達磨が東方にもたらした不立文字と、おもうに千年をこえて同じく一致している。迦葉は故なく翻つて阿難に結集をさせ、ついに三藏の教語が成立し、萬世に害毒を流した。「釋迦佛說法四十九年、畢竟不曾留一字與迦葉、其與達磨東來不立文字、蓋千載同一致也。迦葉無故翻令阿難結集、遂成三藏教語、流毒萬世。」（『續焚書』卷四「釋迦佛後」）

釋尊の「不立文字」を破り「三藏教語」を作した所業の責任は、ここでも弟子たる迦葉、阿難の所業に歸される。彼はかくのごとく三教を問わず、言語の流布による危うさを説いた。言語にとらわれて、心の自ずからなる判断を見失う「執一」を忌んでのことであろう。そして「著書立言」の業をして、聖人たちから遠ざけんとした。彼ははつきりと聖人たち

を好んで師たるの病から、切り離そうとしてゐる。孔子の師弟關係について、李贄は次のように書く。

孔子よりのち孔子を學ぼうとした人々は師道をもつて自ら任じました。いまだかつて人の弟子であつたこともないまま、終生人の師であらうとし、これを孔子の家法とみなし、そうでなければ孔子にはなれぬと考えたのです。ひとたび人の師となれば、ひたすら自分が人を教えるばかりで、誰も教えてくれなくなることを知らないのです。孔子より前にどうして聖人がいなかったでしょう。もしも良い時代にあえば、位を得て志を行い、不遇な者は例えば太公望の八十歳になる前のように、あるいは傳説が土木工事に従事する前のように、文王や高宗に巡り逢わなければ、涓水の畔の一老人、岩穴で働く奴隸として一生を終えた、というだけのことです。誰が彼らのことを知っているでしょう。彼らは思うにまた人に知られることも求めてもいなかったのです。孔子に至つてはじめて師生の名があらわれました。孔子は好きこのんで人の師となつたわけではない。迫られてしたことに過ぎません。それはちよんど關尹子が老子にあつて、これを關所

で留めて放さず、やむをえず五千言の文字を授けたのと同じようなものです。しかし老子もとうとう西に行き、どこに行つたのかわからなくなつてしまいました。「自孔子後、學孔子者便以師道自任。未曾一日爲人弟子、便去終身爲人之師、以爲此乃孔子家法、不如是不成孔子也。不知一爲人師、便只有我教人、無人肯來教我矣。且孔子而前、豈無聖人。要皆遭際明時、得位行志。其不遇者、如太公八十已前、傳說版築之先、使不遇文王、高宗、終身涓濱老叟、岩穴胥靡之徒而已、夫誰知之。彼蓋亦不求人知也。直至孔子而始有師生之名、非孔子樂爲人之師也、亦以逼迫不過。如關令尹之遇老子、攔住當關、不肯放出、不得已而後授以五千言文字耳。但老子畢竟西游、不知去向。」〔焚書〕卷一「答劉憲長」

ここでも批判されるのは師を「自任」する人々である。孔子には確かに弟子がいた。古の聖人たちのなかで「師生」——師と弟子という名目を作り出したのは他でもない孔子である。しかし、夫子は好んで師となつたわけではない。孔子が師となつたのは、迫られての事に過ぎず、積極的な意志があつてのことではなかつたのだ、と李贄は主張する。

彼はこの事情を老子が關尹子に引き留められ、しぶしぶ五千言を書き與えた事情に比している。孔子における師となること、老子における著述することが同列に扱われていることから、李贄が著書立言の問題と、師となることの問題とを同じベクトルでとらえていたことが明らかになる。そして三聖——すなわち孔子、老子、釋尊とともに「著書立言」にも「師」となることにも消極的であった、とみなしていたと考えられるのである。

彼の師たることに對する批判は概ね二つの論點を持つていたように思う。第一に、當時の腐敗した師弟關係への批判であり、利益集團としての師弟への批判である。そして第二に「著書立言」への批判、すなわち學者の「心」をさまざまに言葉を創り出すことへの批判である。

さらに孔子、老子、釋尊といった彼の信する聖人たちが、こうした欠點から注意深く切り離されているのみみる事ができた。彼らは師たることを潔しとしなかったが、逼られて師となつたに過ぎなかつたのである。ここにおいて、李贄は師たることを、あたかも全否定するかのごとくである。

## 李贄の師弟觀（阿部）

### 二 弟子になるといふこと——好學から奔走へ

孔子が迫られて師となつた経緯について、先程引用した書簡では以下のように續けている。

ただ孔子は世の流れに順い、周遊すること廣く、門下にやってくる者が段々と増え、また天生聰明な顔子を得てこれと辯論しました。東西を放浪するなか楽しみもなく、賢い弟子がいることで心を慰めてもいました。とうとう師弟という名目となつたのも、偶然のことだったので。しかも顔子が没してから學を好むものはないに亡び、弟子の名目はあつても、弟子の實質は無くなつてしまいました。小生はいつもこのような（師道を自任する）連中を笑い、そこで終身誰かの弟子であることを願ひ、一日として誰かの師にはなりたくないと思つているのです。「惟孔子隨順世間、周游既廣、及門漸多、又得天生聰明顔子與之辯論。東西遨遊既無好興、有賢弟子亦足暢懷、遂成師弟名目、亦偶然也。然顔子没而好學遂亡、則雖有弟子之名、亦無有弟子之實矣。弟每笑此等輩、是以情願終身爲人弟子、不肯一日爲人師父。」（焚書）卷一「答劉憲



長)

孔子において師弟の名目が生じたのは偶然に過ぎなかったというのである。

ここで李贄は、終身人の弟子であつても、人の師父ではありたくない、と述べる。<sup>(6)</sup> 師父たることは否定しながらも、弟子たることを否定しはしない。むしろ、弟子の「實」に言及するのである。これは考えてみれば奇妙な話で、師弟關係が相互承認に基づく社會關係であるとすれば、師父たることを否定するとき、弟子なるものはや存在しないはずである。李贄の所謂「實」はそのような社會的關係に規定されるころとは別のところにあつたとみなくてはならぬことになる。

興味深いのは、顔子の「好學」——學を好むことにおいては「弟子之實」をみとめ、「弟子之名」と對比させていることである。顔回の死によつて「弟子之名」のみが残り、「弟子之實」が失われた。はたして師であることを好まない孔子に對し、顔子が持ちえた「實」とは何か。

李贄は顔回以後の斷絶を説く(『焚書』卷三「四勿説」、『續焚書』卷二「三教歸儒説」等)。また顔回だけが孔子の「善導」を得ることができたともいう(『焚書』卷二「答劉方伯書」)。これ

は王守仁や王門の後學たちの説を繼承したものといえるだろう。<sup>(7)</sup> 彼には顔回以後の斷絶のあとに、直接に王守仁に飛躍するような史觀を示した文もある(李溫陵集「卷十」龍谿小刻)。ここにあるのは絶學への意識である。無論、多くの近世の儒者には大なり小なりの絶學意識がある、彼らの強調する「道統」の問題は、まさに絶學意識の裏返しともいえよう。だが、李贄の場合、こうした繼承の困難さに對する認識は、なにも儒家に限つたものではない。例えば臨濟の弟子達に臨濟の「兒」——後繼者はいなかつた、などとも語つてゐる(與焦弱侯太史「續焚書」卷二)。彼は我々のコミュニケーションの裡に、斷絶にいたる陷穽をみている。それは特定の立場に關わらず、遍在しているような性格のものなのだ。

しかし、この斷絶は顔回においては起らなかつた。むしろ、彼は顔回の「好學」のうち「弟子」たることの「實」を見出している。李贄は傳わる、あるいは傳えるということの困難さを「學」の背景として意識していた。ならば「好學」はこの斷絶を、ある意味で乗り越えるものといえさうである。では、彼は「好學」について、どう考えていたのか。

李贄は「好學」を主題とした『論語』(學而)の一章、「君子食は飽くるを求むること無く、居は安んずるを求むること無

く、事に敏にして言を慎み、有道に就きて正す、好學という可し「君子食無求飽、居無求安、敏於事而慎於言、就有道而正焉、可謂好學也已」について、かくのごとく解している。

安住と飽食を求めないとはいえ、これは（聖人の）性が人と異なっているわけではない。人として世間に生きるとき、ただ學問の一事だけがあるのです。故に時々には敏活にこれを求めていけば、自ずから安住だの飽食だのというのを知らぬだけなのです。これは心において求めまいと意識しているわけではない。もし時々には敏活であるような學をおさめながらも、いたずらに安住や飽食といった問題に心を用いるのであれば、それは偽物に過ぎないのです。すでに時々刻々學に敏活であるならば、自然と言語を慎まざるをえない。どういふことか。自分自身の學問が身につけていないのならば、どうして語り得ましよう。またそこに慎むことを意識し、ことさらに言を謹んで、人から榮譽を得ようとするのではありません。いま敢えて大言壯語し、その上に傲然とあぐらをかいて、必ず人の師になろうとするような者は、みな事に敏活ではないといふだけなのです。「夫曰安飽不求、非其性與

李贄の師弟觀（阿部）

人殊也。人生世間、惟有學問一事。故時敏以求之、自不知安飽耳。非有心於不求也。若無時敏之學、而徒用心於安飽之間、則偽矣。既時敏於學、則自不得不慎於言。何也。吾之學未會到手、則何敢言。亦非有意慎密其間、而故謹言以要譽於人也。今之敢爲大言、便偃然高坐其上、必欲爲人之師者、皆不敏事之故耳。」〔焚書〕卷一「復京中友朋」

飽食や安住を求めないこと——それはまさに「好學」の性格である——は萬人共有の「性」からかけ離れたものではないと述べる。それは別に求めないということを意識しているわけではなく、おのずとそうなるものなのだという。そして、人の師となろうとすることは、「事に敏にして言を慎む」という「好學」のあり方に反すると彼は考える。

そもそも本當に事に敏活な人は、どうしてただ言葉を慎んであえて出さず、どうして飽食を求めず、安住を求めただけですむでしょうか。自然と四方を奔走して、有道を求めて正しきに就こうとするものです。有道の人とは、好學であつて得るところがあり、大事を身につけた

人です。こうした事は遠大ではあるものの、その道程は數多く、頓入するものもあれば、漸入するものもある。漸入の者は迂遠で無駄な力を費やすでしょうが、まだ深いところに到達できるかもしれません。(しかし)もしも北に行こうとして南に車を向け、海に入ろうとして太行山に登ったとしたら、何の益があるでしょうか。このよいうなことはまだよくて、無益なだけで、害はありません。ですが、もし邪な途に入ってしまったら、益を求めてかえって損うことになり、いわゆる有害無益というありさまではないでしょうか。ですから、我々は正しきに就かざるをえないのです。このように正しきに就いて、はじめて好學といえますし、道を得ることができずし、大事を身につけることができませんし、時々刻々敏活であるという勤めに背いていないということができなのです。「夫惟眞實敏事之人、豈但言不敢出、食不知飽、居不知安而已、自然奔走四方、求有道以就正。有道者、好學而自有得、大事到手之人也。此事雖大、而路徑萬千、有頓入者、有漸入者。漸者雖迂遠費力、猶可望以深造。若北行而南其轍、入海而上太行、則何益矣。此事猶可、但無益耳、未有害也。苟一入邪途、豈非求益反損、所謂非徒無益而

又害之者乎。是以不敢不就正也。如此就正、方謂好學、方能得道、方是大事到手、方謂不負時敏之勤矣。」(焚書 卷一「復京中友朋」)

有道に就きて正すためには、自然に四方を奔走することになるだろう。李贄はこのような奔走を通じて「頓入」するものもあれば、「漸入」する者もあると言っている。ちなみに彼は朱熹などとは異なり、孔子を「生知」——生まれながらの聖人とはみていない。李贄の見立てによれば孔子は「學知」、王守仁は「困知」の人であった。そして、いづれにせよその歸する所は一であるとしている(『續焚書』卷二「答馬歷山」、『李溫陵集』卷一八「道古錄」第一條、『藏書』卷三二「孟軻」)。

ここにおいて「有道」は、その基底において「好學」であるような人物として描出されている。顔回が「好學」の人であり、なおかつ「弟子之實」を體現する人であったことはすでにみたが、ここにおいては師弟の關係は「好學」の人同士の關係として示されているのである。就くべき「有道」の條件もまた「好學」であった。自ら師となることなどは求めぬ、「好學」の人こそが、師たるべき人なのであり、學ぶ者は彼を求めていかなければならない。ここで師弟は、相互的な社會

關係ではなく、「好學」であるがために奔走し、常に弟子の位置に身を置く人の境涯にのみ出現するものであるかのようである。

李贄は師友という語を好んで用いる。李贄が朋友を求めることに急であつたことは多くの人の指摘するところである。彼は、道を學ぶには朋友は欠かせぬ、孔孟が遍歴の旅を續けたのは同志を求めてのことであつたと述べたが（『續焚書』卷一「與吳得常」、彼にとつて朋友はそのまま師でもあつた。

師と友はもとより一つのものである。二つのものであるか。ただ世の人は友がすなわち師であることを知らず、四たび拜して教えを受けた者を師といふのである。また師がすなわち友であることを知らず、ただ交遊を結び親密である者を友といふのである。そもそも、もし友人でありながら四たび拜して教えを受けることができないような者であれば、決してこれを友としてはいけない。師でありながら、心腹から言葉を交わすことができぬのなら、これもまた師としてはいけないのである。古人は朋友關係の重さをよく呑み込み、故に特に師の字を友の上に加え、友としうる者で師たりえない者はないこ

李贄の師弟觀（阿部）

とを表したのである。もし師たることができなければ、友たることもできぬ。概ねこれを述べれば總じて友の一字に盡きるのである。故に友といへば、すなわち師はそのうちに含意されているのである。「餘謂師友原是一様、有兩様耶。但世人不知友之即師、乃以四拜受業者謂之師。又不知師之即友、徒以結交親密者謂之友。夫使友而不可以四拜受業也、則必不可以與之友矣。師而不可以心腹告語也、則亦不可以事之爲師矣。古人知朋友所係之重、故特加師字於友之上、以見所友無不可師者。若不可師、即不可友。大概言之、總不過友之一字而已、故言友則師在其中矣。」（『焚書』卷二「爲黃安二上人三首・眞師」）

ここで李贄は朋友は師、師はそのまま朋友たりるのであり、四拜して業を受けるといった形式が師なのではないと繰り返し主張している。つまりここでの師は、社會的、客觀的な形式としてとらえられているのではない。一種主觀的に意味づけられた他者とのコミュニケーションのありようこそが「師」なのである。所謂「好學」の人が、社會的な形式と關係なく「好學」の「師友」を見出すところにこそ、おそらく「弟子之實」がある。「師生之名」は棄てられ、あくまで人を

師とみなす「弟子之實」が残り、「友」のうちにある「師」に意味を與えらえる。たとえば顔回の例でいえば、彼が孔子に眞の意味で師を見出していたという一點において、孔子との關係は「弟子之實」を持ちえていたといえる。

しかし闇雲に師を求めればよいというものではなかつたようである。李贄は尊敬する先人である楊慎（一四八八—一五五九）が、荀子と李斯の關係等を引用しながら、人が賢であるか否かは「自立」にあつて、「師友」とは關係がないと述べたのに應えて、「自立」こそが「師友」を求める出發點なのだと述べている。

自立できる者には骨がある。骨があればこれによつて立つて歩くことができる。もし骨がなければ、百の師友が左右を抱えたとしても、これをどうすることができようか。一刻でもそばに人がいなければ、一刻として立つことはできない。しかしすでに立つて歩くことができれば、自ら奔走して師を求めることができるのである。顔回、曾參にとつての孔子がそのである。だから師友とは關係がないというのも、また誤りである。「能自立者必有骨也。有骨則可藉以行立。苟無骨、雖百師友左提右挈、

其奈之何。一刻無人、一刻站不得矣。然既能行立、則自能奔走求師、如顔曾輩之於孔子然。謂其不係師友、亦非也。」（『焚書』卷五「荀卿李斯吳公」）

ここではまず「師友」に完全によりかかるといふような姿勢が批判される。それはあたかも道理聞見によつて、吾が心を喪うことが批判されるのと同じ理由からであろう。そこに「弟子之實」はない。一方で師友は關係ないというのも、間違つていると彼は言う。自立があるからこそ、師を求めて奔走することが可能になるのである。李贄において自立は安住すべき場ではなく、そこから運動していくべき基盤に他ならない。李贄は「師」を求めていく運動において、その軸として「骨」を求め、また「自立」を求める。彼が「好學」を語るとき、その向かう先についてあまり多くを語らないのも、それ故のことかもしれない。

聖人はただ人に學問をすることを教えるだけである、もしほんとうに學問を好むことができたのであれば、自然にここに到るものなのだ。もし學ぶことを拒否しながら、ただ「厭あかず」「倦うまず」という語を並べるだけなら、孔

子の門下生たちはみなこれを學ぶことができただろう。それならば、なぜ顔回だけを好學とみなすのか。顔回について學問を好んで飽きないと言ったとしても、顔回が教えてたゆまなかつたとは誰も言っていないのである。徳を明らかにして民に親しみ、教えを立てて道を行うといったことは、ただ孔子だけに相應しかつたのであつて、顔子にとつてすら畏れ多いことだつたことが、ここからわかる。「聖人只教人爲學耳、實能好學、則自然到此。若不肯學、而但言不厭、不倦、則孔門諸子、當盡能學之矣、何以獨稱顔子爲好學也耶。既稱顔子爲好學不厭、而不曾說顔子爲教不倦者。可知明德親民、教立而道行、獨有孔子能任之、雖顔子不敢當乎此矣。」〔焚書〕卷二「復京中友朋」)

聖人は人に學問をさせようとしただけだ、と彼はいう。好學であることができれば、自然にここに到ることができ。ここで「學」の對象、内容は問われていない。それはおのずとあらわれるものであろう。無論、その行き着く先については彼の歴史や文學への批評などを通じて明らかにできるかもしれないが、少なくとも「學」の原理においては、この

李贄の師弟觀(阿部)

ように説かれている。

李贄が「學」を語るとき、多くの場合、その「自然」さ、おのずからなる性格が強調されている。ここまでの引用してきた文のうちに、我々は「自」、「自然」の文字を幾度ともなく見てきた。では、この「自然」さとは、いかなるものなのだろうか。彼は「南詢錄敘」〔續焚書〕卷二において、傳聞の話として鄧豁渠と趙貞吉の師弟關係に觸れている。

これは大いにおかしな話だが、趙老(趙貞吉)は東の壁のところまで内翰の身分で諸生に聖學を語り、上人(鄧豁渠)は西の塀のところで諸生の身分で諸生に學業を講義していた。お互いを隔てること一閒のみ。朝夕雙方の聲が聞こえ、耳を澄まして聞く必要もないありさまだつた。趙老もその弟子も皆、鄧豁渠は終わった、もう立ち直る望みもなからうと言つた。ところが一方鄧豁渠のほうではとうとう趙老を心の師とし、その教えを受けていたのだ。「其大可笑者、趙老以內翰而爲諸生談聖學於東壁、上人以諸生而爲諸生講學業於西序。彼此一閒耳。朝夕聲相聞、初不待傾耳而後聽也。雖趙老與其徒亦咸謂鄧豁已矣、無所復望之矣。然鄧豁卒以心師趙老而稟學焉。」〔南詢錄敘〕

『續焚書』卷二

この逸話を記した後に李贄は、こう付け加える。「上人は道を聞くまいと望んでいたとしても出来なかつたのだ。出家せず、遠遊せず、功名や妻子を捨てて良き朋友を求めまいと願つたとしても、できたものだろうか。私は上人はついに必ずや道を得、迷うことがなかつたであらうと思う」「上人雖欲不聞道、不可得也。雖欲不出家、不遠遊、不棄功名妻子以求善友、抑又安可得耶。吾謂上人之終必得道也。無惑也」。李贄における「好學」は蓋しかくの如きものであつた。鄧豁渠は趙貞吉の講學を、壁越しに聞き、學ぶまいと思つていても、學ばざるをえない事態に立ち至つた。ここには無論、相互的な社會關係としての師弟はいない。鄧豁渠がただ師の言葉を受け取つたのである。それは、やむにやまれぬ衝動からの、半ば受動的な學びであつて、自ら抑えることもできぬものであつた。彼は飢餓や病など、己自身が引き受けざるをえず、かつ逃れようのない生理的な現象（あるいは情況といふべきか）の比喩によつて、言語が生きて受容される瞬間について語つたが、彼の所謂「好學」と「奔走」<sup>(9)</sup>はその變奏といつてもよいのではないかと思われる。

師が「好學」——師を求めるやむにやまれぬ衝動によつて初めて認識されるとする李贄の師弟觀は、衝動によつてはじめて言語が意味を持つとする、彼の言語觀と軌を一にしている。「師」の教えはいうまでもなく、その多くは言語的なものであつて、そこに人を執着させる危険性を有する。しかし、それぞれの人の持つ「好學」の衝動こそが、「師」とその教えに意味を與えるのである。彼はそこから「奔走」に赴く。李贄の思想のなかでは時々刻々移りゆく時間が意識されている<sup>(10)</sup>。彼は聖賢の教えが隨機說法である由を處々で説き、時空を隔てて流布された言語こそが、人々をとらわれた定見へと絡め取る元凶であるとみなした<sup>(11)</sup>。かくのごとく考える李贄が時々刻々に變容する情況のなかで、いまここでのみ得られるものを求めて「奔走」していったことは、極めて自然なことのように思われる。そして彼は自己自身にも變容を課した。

あなたが見ておられるのは先年の卓吾だけです。今日の卓吾とは天淵の隔たりがあるのをご存知ないのです。あなたが喜んでおられるのは先日の卓吾だけです。先日の卓吾が甚だ卑弱であつたのをご存知ないのです。もし先

日の卓吾を喜ばれるのであれば、必ずや今日の卓吾を悲しむべきものとされることでしょう。かつての卓吾すらあのようであつたのだから、今日の卓吾がまたどうしてこのようであるのか、その理由は見當がつくと思ひます。人々は古亭（麻城）の人が時々刻々に私を憎んでいることは知つていても、實のところ時々刻々に私を成長させていることを知らないのです。「兄所見者向年之卓吾耳、不知今日之卓吾固天淵之懸也。兄所喜者亦向日之卓吾耳、不知向日之卓吾甚是卑弱、若果以向日之卓吾爲可喜、則必以今日之卓吾爲可悲矣。夫向之卓吾且如彼、今日之卓吾又何以卒能如此也、此其故可知矣。人但知古亭之人時時憎我、而不知實時時成我。」〔『焚書』卷二「與焦弱侯」〕

麻城へと戻るようにとの焦竑の勧めを拒絶したこの手紙は、萬曆二五年（一五九七）、七一歳のとき旅先の沁水にて書かれたものと林海權氏は推定する。彼の旅が「奔走」の旅であり、紛れもない變容の旅であつたことが、ここでは端的に示されているといえるだろう。

李贄の師弟觀（阿部）

結語

李贄における「師」とは、「好學」なる弟子の認識において、時々刻々にたちあらわれるような存在である。よつて、師弟の關係は、相互的に承認された社會關係ではありえないし、まして誰かが「自任」できるようなものでもなかつた。

彼の眼からみて、師を自任することは、なにより「學」の本末を取り違えることであつたし、また社會的な腐敗の温床にみずから身を沈めることであつた。それはまた言語を流布して人々をしてそれに執着せしめ、自らの本來的な心からなされるべき判断を疎外する發端となりうるような可能性を持つ行爲でもあつた。李贄の考える學の根幹はいかに人が本來的な吾が心を喪わないか、いかに物事に自然に應じていくかを突き詰めていくことであつた。李贄は『九正易因』の震卦と艮卦において聖人の「道問學」に言及しているが、震卦で語られるのは吾を喪わず本を喪わないことであり、艮卦では作爲があつて止まるのではなく、自然に止まるのだということが述べられている。言語や教えに執られることの裡に、この吾や本を喪う危険性があることは、彼のたびたび繰り返すところである。



李贄は聖人は師になることを望まなかつたと主張している。そして、自らも「師」となることを拒否した。しかし彼は師弟という關係そのものを放棄しない。それどころか、自らは終生「弟子」でありたいと述べたのである。彼は自らを「弟子」という境位におくことによつて「師」を見出すことに、師弟の「實」が生ずる可能性を見出していた。

彼は師を見出す弟子の眼差しのうちに、師弟という關係を捉え直そうとする。弟子という立場に身をおく人にこそ「師」は認識されるのである。彼は顔回の「好學」のうちに「師弟之實」を見出した。そしてやむにやまれぬ「好學」の衝動のうちにあつて、おのずから「奔走」していくことにこそ、斷絶を超えていく可能性をみたのである。ここにおいて、一般的な社會關係としての師弟という形式は棄て去られ、師はまた朋友であり、朋友は師であるような、關係性が語られることとなる。その軌跡はあたかも、「著書立言」の危険性を語る一方、飢渴や病に對する飲食、藥のように、ある所與の情況において言語が肯定的に作用する可能性をも論じた彼の言語觀と方向を一にするものであつたように思われる。

こうした師弟觀や言語觀の背後には、コミュニケーションの不完全性、とりわけ「學」における斷絶の認識とともに、

それをいかに乗り越えていくかという思惟がみられよう。その思惟には彼の個性が強く刻印されているが、その一方でこれは同時に累代の思索者たちの問題意識を受け繼いだものでもある。儒家的思惟には常に絶學の影が搖曳する。例えば經學はコミュニケーションの不完全性を前提とした營爲に他ならず、歴代の儒者たちのなかで、それを如何に乗り越えるかという思惟が繰り返されてきたのである。李贄の師弟をめぐる思考もまた、そうした系譜に連なるものとして位置づけることも可能であろう。その史的位置づけについては、今後の課題とし、稿を改めて論じることとしたい。

〔註〕

- (1) 林海權氏もまた「論李贄的師友觀及其交遊」(『李贄論叢』北京燕山出版社、二〇〇二)において、李贄が「師」を自任することに批判的であつたことを指摘している。李贄の孟子批判については「孟軻」(『藏書』卷三十二)を参照。なお朱熹は「人之患、在好爲人師」という一節について、『孟子集注』においては、人が助けを求めてきたときに、これに應ずるのであればよい、という王勉の語を引きながら、人の師となることを好むようであれば、自足してしまい進歩がない、と解している。これは、當然ながら李贄の論點とは重點が異なる。

(2) 劉岸偉『明末の文人李卓吾』(中公新書、一九九一)を参照。

なお、明代後期における講學の腐敗については島田慶次『中國における近代思惟の挫折』の第四章、「一般的考察」につとに觸れられている。

(3) 李贄は道學において展開された心における認識と判断を中心においた思想的構圖を繼承している、と筆者は考えている。

土田健次郎氏は道學のうちに「心の問題を外界と内心の反應にしほりこみ、その關係の理想的狀態に最高の境界を見出すという姿勢」を見出し、「この反應關係は、心が外界を受けとめる認識と、それをもとに外界への働きかけ方を決定する判断の二項に分けられる。この兩者の適正化こそ、道學及びその影響のもとに登場した宋明諸儒が全身全靈を傾けた「工夫(功夫)」（格物と居敬など自己の内面を高めていくあらゆる手段の總稱）の目的であった」と述べたが、李贄が「著書立言」およびそれによって作られた言語をとりいれる「讀書」「識義理」を批判するのは、心と外界の自然な反應關係を損なうものと考えたからであろう。(引用はいずれも、土田健次郎「朱熹の思想における認識と判断」、『日本中國學會創立五十年記念論文集』一九九八)

(4) 言語による「執」をめぐる議論は、「孟軻」(『藏書』卷三十一)等にもみえる。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。また「四勿論」(『焚書』卷三)などにも定見にとらわれる(「執」ことへの批

李贄の師弟觀(阿部)

判がみえる。

(5) さらにいえば、李贄は言語による教説の擴散を好まなかった。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)を参照。

(6) また、「觀音問」(『焚書』卷四)にも、「人の徒弟であることができるものは、まさに眞の佛である。私は一生年老いるまで人の徒弟なのである。「能做人徒弟、方是真佛、我一生做人徒弟到老」と述べられている。

(7) 王守仁らにおける顔回の位置づけについては、柴田篤二「顔子没而聖學亡」の意味するもの」(『日本中國學會報』五一、一九九九)などを参照。

(8) 李贄の朋友と求道をめぐる問題については、溝口雄三の論がある。「彼における孔子とは、その道にむけての眞摯さひたむきさにおいて大聖の人にはかならなかった。だが孔子の彷徨があくまで「傳道」のためのものであるのに對し、「わたしが勝己の友を求めるのは證道を希求すればこそ」とも表白しているように、孔子が證された道の上に安定しているのにくらべて彼の道を求めての彷徨は、まさに文字通りに荒野に道なき道をまさぐってさまようようなものであった。ここで「勝我」「勝己」あるいは「知我」の友とは、ただ自分より勝れた人あるいは自分を理解してくれる人を指しているのではない。證道において自分をたたきめす力のある人、その相手に屈せず立ちむかっていく自分に對しどこまでもそれとせり

あつて、さらに新しい道を伐りひらいて前を歩む人、屈しないことによつて無間の道をわれ一人といえども歩みつづけ、歩みつづけるその意志の倔強さによつて自分を壓倒し、壓倒することによつていよいよ自分の證道の念を奮起させる人、そしてその證道の希求の烈しさ深さの共感において自分を理解してくれる人、そういう人である。この高い望みがかえつていつそう彼を孤絶にかりたてる（溝口雄三「中國前近代思想の屈折と展開」東京大學出版會、一九八〇、一二〇頁）こゝでの孔子はまさに「好學」の師の像であり、「勝我」「勝己」あるいは「知我」の友とは、まさに「師」そのものでもあつたと考えてよいであらう。溝口は李贄が「己れに勝る友を求めつづける謙虚さと、己れに勝る友以外は求めない不遜さを、同時に抱懷し續けた」（『李贄年譜』、『近世隨筆集』平凡社、一九七〇）と述べ、求道者としての李贄を強調している。朋友に關しては、劉岸偉「明末の文人李卓吾」（中公新書、一九九二）は「友を求める旅」と題する一章を設けているほか、李贄が高く評價した何心隱の朋友論について小川晴久氏が「朋友論ノート」（『東京大學教養學部人文科學科紀要』七四、一九八二）を書いている。秦學智氏は李贄の師友論について、墨子の平等觀を想起させると短く評したが（『李贄大學明德精神論』中國傳媒大學出版社、二〇〇七、五三頁）、この見方は朋友のうちに五倫のなかでも唯一平等さを見出すことから出發した小川氏の觀點を思わせるものである。

(9) ここで述べた讀書觀については、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）を參照。具體的には「子由解老序」（『焚書』卷三）、「答李如眞」（『李溫陵集』卷一）において飢渴における飲食、「曹公」（『焚書』卷五）においては病における藥を、讀書における情況の比喩として用いている。求道と飢餓をめぐつては、溝口雄三「中國前近代思想の屈折と展開」（東京大學出版會、一九八〇）にも詳細な論述がある。

(10) 李贄の情況への考え方については、歴史論において、『藏書』において「因時」の大臣を重んじたことはよく知られているし、また「李中丞奏議序」（『焚書』卷三）では「時務」を論じ、「戰國論」（『焚書』卷三）においては、ある時代にはその時代にあつたやり方がある、などと論じたことなども參考になるであらう。

(11) 聖人の言説の「隨機說法」的性格については、「復宋太守」（『焚書』卷一）「童心說」（『焚書』卷三）などで述べられている。

(12) 林海權「李贄年譜考略」（福建人民出版社第二版、二〇〇五、三六一頁）參照。

〈キーワード〉明末、師弟、李贄（李卓吾）、王門後學、教育