

東洋の思想と宗教 第三十九號 令和四年（二〇二二）三月 抜刷

李贄童心説と羅汝芳の赤子の心の比較より見る人間觀の差異

及川伶央

李贄童心説と羅汝芳の赤子の心の比較より見る人間觀の差異

及川 伶 央

序 論

李贄（一五二七～一六〇二）は明末の儒者であり、童心説や特異な歴史觀で知られる。官職を退いた後に著述を始め、主な著作としては『焚書』『藏書』が挙げられる。これらの書物の出版をはじめ、過激な言行が風俗を亂すとして投獄され、最終的に獄中で自刎した。羅汝芳（一五二五～一五八八）は顔山農の門弟であり、相手の身分を問わず廣く講學に努めたことで知られる。李贄とほぼ同時代に生きた儒者であり、李贄と同じく一般的にはいわゆる「陽明學左派」「泰州學派」の一人士として認知されている。

主に李贄は、その欲望肯定論に着目して研究が行われてきた。島田虔次は童心を近代的自我の萌芽とし^①、それを批判する形で溝口雄三は欲望肯定論を中心にして李贄は新たな天理觀念を創出しようとしたと評價した^②。童心と欲望肯定論に対する分析のみならず、李贄の歴史觀や個別具體的な論についても各種の検討が行われている^③。

羅汝方についても赤子の心を對象として研究が行われてきた。岡田武彦を始めとして、羅汝芳の赤子の心は天と極めて近く、孝、悌、慈がその表れ^④ということは繰り返し指摘されてきた^⑤。吳震は、羅汝芳の赤子の心は陽明の心學理論から大きく發展しているわけではないが、仁と孝の學説、天心觀、宗教意識にその特質性を見出している。經驗的事實を前にし

て、その是非を判斷する自覺的な道德的意識が備わっているかどうかではなく、未だ見聞、知識によつて汚染されていない不學不慮の良知によつて行動することこそが羅汝芳の赤子の心であるとしている。⁶⁾

このように、李贄、羅汝芳ともに研究は盛んに行われており、特に李贄の方は様々な角度から検討を加えられている。しかしながら、この兩者を比較した研究が充實しているとは言い難い。羅汝芳の赤子の心と李贄の童心説を詳細に比較することによつて、兩者の思想の共通點と差異をより鮮明にすることが期待できる。本論では、特に天と聖人という概念に着目してこの二者の思想の検討を行つていく。

一、赤子の心と童心

本章では、羅汝芳の赤子の心と李贄の童心説について検討を加えていく。李贄、羅汝芳ともに童心と赤子の心という人間の原初の状態の心を理想としている。兩者が説く心の内實と構造を整理し比較検討を行う。

まず、次の資料①では、羅汝芳が赤子の心の純粹性と、赤子の時の天との近さを語っている。

資料①

孟子は「大人は、赤子の心を失はざるなり」と言っている。そもそも赤子の心は、純粹でまじり氣が無く、渾然として無爲である。その形質は天と人とで違いがあるが、その本體は天と人とで差がありはしない。故に人が初めてこの世に生を享けた赤子のような時は、天とたいそう近かった。それなのにどうして人は生まれた時は靜であるが、その後外物に反應して動となり、動けばそれに從つて欲が生じるのか。（『近溪羅先生一貫編』）

赤子の心は純然として餘計な物が無く、渾然として無爲である。形質という點では天と人との違いがあるが、その本體ということになれば天人の區別はない。それゆえに人がこの世に生まれ落ちた時は非常に天に近い状態であると羅汝芳は説く。さらに續けて、人が成長して時間を経つにつれて天から離れていってしまうことを嘆いている。ここから、羅汝芳は生まれたばかりの人間の心が最上であり、時間の経過とともに完全さを失つていくと考えていたことがわかる。次の資料②でも生まれたばかりの幼児が天より氣を稟受したことを強調して言う。

資料②

復の卦とは本来一つであるが、二つに分けることができ。しかし二つに分けられるからと言つてもその本質は一つの善である。ただ善を性とするのは、その源は天にあり、順にして復から出ていくが、善を知るのはその源は人にあり、逆行して復へ歸る。故に子供がこの世に生を受けた時は天地の和した氣を受け、本来の働きが十二分に發揮されているので、感じたところに従つて喜ぶ。もし人の心の蘊奥が持つ本性の良を發揮して徹底的に突き詰めれば、天地の氣は和して鬢髪を入れずに隅々まで行き渡り、本来の働きがいきいきと發揮されて子供が完全であるのが見て取れる。(『續近溪子集』卷坤二)

赤子とは天地の和した氣を受けた者であり、道理を十二分に發揮して、感じたところに従つて笑う。もし心が本性の良知を徹底して廣げていけば、天地の氣と和して道理を十分に發揮できると羅汝芳は主張する。人間と天は相互に影響し合う關係にあり、赤子こそが天地の氣を受けて道理を十全に發揮できる存在だとしている。次の資料③は、常に止むことなく天と交流することが聖人の條件だと述べている。

李贄童心説と羅汝芳の赤子の心の比較より見る人間觀の差異(及川)

資料③

質問した。聖賢の學問は、宗旨が有つてこそ工夫を用いやすくあります。どのようにすればいいか教えていただけますか。

羅汝芳が言った。素朴で才能に劣る者はそもそも宗旨を求めたことを理解できない。ただ經書に依據して論じてみると、『中庸』はもつぱら性と道を論じており、性は最初の天命であるから「道の大なるは、天より出づ」と言っているのだ。また(性と道は天命を始めとしているので)「聖、天を希ふ」とも言っている。そもそも天であれば行おうとしなくても行い、致そうとしなくても至る者である。聖であれば思わずして道理を得、意識的に行わなくても理に合致する者である。今の我々の學問は、聖を希い天を希うものである。……天が初めて私を生んだ日のことを思い返してみると、單なる一人の赤子に過ぎなかつたが、赤子の心はかえつて渾然一體の天理であつた。その知は必ずしも慮らずしてよくはたらき、必ずしも學ばずして得ていることを詳細に見ると、果たして爲すなくして爲すと、致すなくして至るの本體と渾然と同じものである。であるならば、聖人が聖人であるのは、ただ

自己の不慮不學の現在を、爲す莫し致す莫しの根源と突き合わせて同じものにしようとしてゐるからだ。私が常に天に敬んで従い、天が常に私を感化し、長い時間をかけて自然に不思不勉にして中道に従う聖人になるのである。(近溪子集、卷射三)

羅汝芳は、聖人とは常に天に従うと同時に天からの働きかけを受け、作爲することなく自然と中道に沿う人物だとしている。天が人間をこの世に生み出したその時點では赤子であるが、赤子の心はかえつて渾然一體の天理を説き得る。そして常に天に敬んで従うと同時に天からの働きかけを受け續けることによつて、思う、勉めるといった作爲無しで道に沿つた聖人となるのである。ここでもやはり羅汝芳は、人間と天との相補關係を重視し、赤子こそが天と人との渾然一體を最もよく體現している存在だとしている。更にこの資料③においては、意識することなく行爲に及んでも中道に合致するという、聖人の恣意性の無さについても言及がある。

資料①②③は羅汝芳が赤子の心と天の關係について述べたものである。これらの文中において「渾然」という言葉を羅汝芳は繰り返し用い、赤子の心が渾然一體の天と貫通してい

ることが強調されている。人間というのは常に天と互いに交流し合う存在である。その中でも、天地の氣を受けて生まれつたばかりの赤子は天と非常に近い存在である。それゆえにその赤子が持つ赤子の心もまた渾然としており、その赤子の心を保ち天に従えば、意識せずとも行いが道に合致する聖人であるとするのが羅汝芳の主張である。

羅汝芳は、渾然という言葉をしきりに用いて人間と天の一體感を強調する。そして、赤子の心こそが最も純粹に天を反映している理想態であるとするが、心を純然無垢な存在として見ようとするのは李贄も同様である。

資料④

そもそも童心とは眞の心である。もし童心をよろしくないとするのならば、それは眞の心をよろしくないとするに等しい。だいたい童心とは假を一切退けた純眞な人間の最初の心である。もしすっかり童心を失えば眞の心を失い、眞の心を失えば眞の人でいられなくなる。人が眞でなくなれば最初の状態を失つてしまう。童子は人の初めの状態であり、童心は心の初めの状態である。心の初めの状態をどうして失うことが出来ようか。(焚書「卷三、

二、不學不慮の聖人

資料④は李贄の童心説の一部分である。ここで童心は「假を絶ちて純眞、最初一念の本心」と述べられており、李贄の童心もまた不純物を含まない純然たる心として意識されていることがわかる。同時に、童子は人の始めであり、童心も心の初めと言っているように、童心とは人間でいうところの童子、つまり幼児のような状態であるとしている。すなわち李贄も羅汝芳と同様に幼少の人間の心を道徳的に最も理想的な心として位置付けており、本來的に完全なその心が失われることによつて聖性が失われていくとしている。

以上の資料①～④で見てきたように、羅汝芳も李贄も、生まれたばかりの幼児の心に、心の理想態を見出している。羅汝芳の場合、その心が理想的である理由として天との一貫性を挙げる。この世に生まれた瞬間こそが最も色濃く天の氣が反映されている状態であるので、その時の赤子の心こそが理想であるとするのが羅汝芳の論理である。一方で李贄は童心において、童心は虚偽が一切ない最初の心であるがゆえに正しいとするのみで、羅汝芳における天のような観念を持ち出すことはしていない。

李贄童心説と羅汝芳の赤子の心の比較より見る人間観の差異（及川）

この章では羅汝芳の聖人観について検討していく。資料③に「不思不勉にして中道に従容するの聖人に成る」とあるように、羅汝芳が理想とする人格は、意識的な行爲や思辨を退ける傾向がある。この傾向は、不學不慮という形で次の二つの資料にも看取できる。

資料⑤

羅汝芳が言った。われらが儒者の學術は、孔門の教えを宗旨と仰ぎ、全て仁を求めるものである。そういうわけで自身が注を付ける時は「仁は人である」とする。〔中庸〕の「仁は人である。親に親しむを大とする」ということを言っているのだ。孟子に至つて、天下の人、その始めはみな赤子であつたが、かえつて慮らず學ばずして親を愛し長を敬うことを體得していることを直接指摘した。^①

〔近溪子集〕卷數六

資料⑥

質問した。『大學』の宗旨はなんでしょか

羅汝芳が言った。孔子のこの書は、かえって孟子の一言で言いつくせる。『大學』で言っている大人というのは、赤子の心を失わない者である。そもそも子供が親を愛するのは孝、子供が兄を敬うのは悌、あらかじめ子供を養うことを學んでから嫁ぐ者などいないのが慈。赤子を保つというのは、子供が愛し敬う心が自然に起こってくること。これらの孝、悌、慈は、そもそも人が慮らずして知り、學ぶことなくできるものであり、天下の人々をまとめようとしないで自然と同じになるのである。(『近

溪子集』卷射三)

羅汝芳は、『大學』における大人とは、赤子の心を失わない者だと規定する。天下の間人は、皆もともと赤子であるが、そのような赤子や子供であっても、かえって慮ったり學習したりすることなくして親を愛し年長者を敬うことができる。孩提赤子でも不慮不學にして孝を知るのが羅汝芳の基本的な態度である。そのような孝、悌、慈といった徳目は、それを身に着けよう、理解しようとして得るものではなく、そのように自ら働きかけなくても自然と湧き上がってくる。そして、天下の人々はまとめようとしないで、自然と

皆同じように孝、悌、慈を志向するというのが羅汝芳の主張する所である。むしろ次の資料⑦に見られるように、赤子の心の純粹無垢な點に絶対の信賴を置き、恣意や作爲を退けようとしている。

資料⑦

そもそも生を好むのは天命の性である。それゆえに調和した氣が盛んになりこの身體に凝結するのだ。生の始まりは孝、悌、慈によって生じたもので、完成する時も必ず孝、悌、慈によって完結するのだ。人は、聖人の知れば思わずして得、行えば意識しなくても合致するという完成した所を見ても、それらが全て孝、悌、慈によって慮ること無くして知り、學ぶこと無くして合致していることがわからない。(『近溪子集』卷御四)

ここで羅汝芳が言わんとしているのは、聖人の行爲が道に當たっているのは不慮不學によるということの人々は理解していないということである。生を好むことは避けられない天命の性であり、それゆえに天地と和して氣が一身に凝結し、その生の始めこそまさしく孝、悌、慈であるとしている。羅

汝芳の言う聖人とは、まったく意識的でない不慮不學によって自然と生の始めである孝、悌、慈を得る人物を指している。このような不慮不學によつて自然と湧き出て来るのは、孝、悌、慈といった人間の社會關係における基本的な道德であり、羅汝芳はこれを端緒として道德を擴充していく。それを示しているのが資料⑧番である。

資料⑧

羅汝芳が言った。(『中庸』で)孔子は文王武王を模範として仰いでいるが、その宗旨は仁を求めることにある。

仁とは人であり、天地萬物と一體を爲している。その中でも親族に親しむのは重大なことであり、人が天地萬物と一體であるのならば、その人はやはり偉大である。孔子は學問を志し、家、國、天下を連續させて自身を完成させたのは、その偉大なものを學んでそれを行おうとしたからである。仁とは、子供が學んだり慮ること無くしてはたらかせている良知良能のことである。聖人の不勉不慮というのは、その赤子の心を失わないことである。年老いた自分の親を老人として正しく扱って他の老人にも同じように接し、自分にとつての年長者を年長者とし

李贄童心説と羅汝芳の赤子の心の比較より見る人間觀の差異(及川)

て正しく扱って他の年長者にも同じように接する。そのようにして家から天下までを掌中に収めるようになるのである。(『近溪羅先生一貫編』)

聖人の不勉不慮という作爲の無さは、生まれたままの赤子の心を失っていないことによる。仁もまさしく赤子の學ばず慮らざる良知良能のはたらきである。この意識的に何かをしようとするわけではない赤子の心から自然と生まれ出てくる仁を他者に及ぼしていき、最終的に天下を治めることができると羅汝芳は主張する。

羅汝芳の聖人は、何よりも不勉不慮であることを必要とする。恣意によらずにそのままの心に従つて道に中るというのは一見すると『論語』爲政篇の「七十にして心の欲する所に従つて矩を踰えず」と同じ方向性を持つように見える。しかしながら、羅汝芳が理想とするのはむしろ生まれればかりの赤子の心である。赤子であっても孝、悌、慈といった社會における人間關係の最小單位である家族の間を繋ぐ道德は、教わるまでもなく自然と備わっている。そこを出発点として、赤子の心を保つ聖人は、孝、悌、慈を自分の家族以外にも擴大していき、最終的に天下にまで至るのが羅汝芳の目的とす

る所である。

三、聖人と凡人の境目

續いて、赤子の心や童心という、生まれながらの完全な心を本来持つていながら、どのようにしてそれらが失われ聖人でなくなっていくのかを検討する。羅汝芳と李贄は、人間は生まれた直後にすでに理想的な心を有していると考えているので、どのようにして聖人になるかを分析することにあまり意味はなく、どのようにして聖人と凡人を區別しているのかを検討し、兩者の差異を比較する方が有効な方法である。次の資料⑨は、聖人に及ばない學者について羅汝芳が述べたものである。

資料⑨

質問した。(孔子は)「私に知があるだろうか。いや、無い。」と言っています。聖人に知が備わっていないのです。うか。それともこれは謙遜して言っただけなのでしょうか。

羅汝芳が言った。聖人は本當に自分自身のことを言っているに過ぎない。そこで、(孔子は)「心にはもともと知

は無く、廣々とした谷のように空っぽのものだ。取るに足らない者がやってきて質問してもその説には必ず兩端がある。私はそれを検討してその意味を盡くすだけだ」と言っており、相手の程度と反應に合わせてやれば知らない所は無い。故に周敦頤は思を論じて「思うことが無いのが本であり、思いが通じるのが用である。思うことが無くして通じないことが無いのを聖人と言う」と言ったのである。そのため、學ぶ者が知を致そうとするには、聖人の生まれながらの知を模範とすべきだが、知る所は聖人に及ばず、その知は至善でない。學ぶ者が思を致そうとするには、聖人の聰明な思慮である思を模範とすべきだが、思う所は聖人に及ばず、その思は至善ではない。立つては目の前にあるように、輿に乗っては車の横木に寄りかかっているように見える、(『論語』のこの言葉のように)「¹⁰ずつと止むことない状態であつて、完成と呼べるのだ。(『近溪子集』卷御四)

羅汝芳は周敦頤の言葉を引きいて、聖人は思無くして通じる人間であるとする。そして學ぶ者たちは聖人の知・思を踏襲すべき手本として取り組むべきだが、聖人のように至善に

ならないとしている。ここで羅汝芳は『論語』衛靈公の言葉を引き、聖人であるためには行住坐臥、一瞬たりとも途切れることなく知・思を保ち続けるようにしなければならぬと説く。一章及び二章で述べてきたように羅汝芳の聖人は、赤子の心を保ち不怠不勉にして孝、悌、慈を發揮して擴充していく人間である。しかしながら、現實に學ぶ者たちは聖人のような状態を保つことができず、聖人に及ばないとしている。次の資料⑩では童心がいかにして失われていくかを李贄が説明している。

資料⑩

しかしどうして童心はにわかになく消え失せてしまうのだろうか。だいたいその始めは、見聞きしたことが耳目から入っていきそれが自分の中で主となって童心が失われる。成長していくうちに理屈を見聞きしてそれが自分の中で主となっていき童心が失われる。時間を経るにつれて道理聞見が日ごとに増えていき……ここで美名を好んでしまうことがわかる。しかし美名を擧げようとして童心が失われるのだ。不美の名が醜いことを知り、これを覆い隠そうとして童心が失われる。そもそも道理や聞見

李贄童心説と羅汝芳の赤子の心の比較より見る人間觀の差異（及川）

は自ら書を讀んで義理を知るところから来る。古の聖人がどうして書を讀まなかっただろうか。しかしたとえ書を読まなかったとしても童心はもちろんそこにある。たとえ書を多く讀んだとしても童心をしっかりと護って失われないようにするだけである。（『焚書』卷三、童心説）

李贄は、童心が失われる原因を、後天的に身に着けた知識だとする。生まれながらに正しい童心であるが、これは成長するに従って身に着ける後天的な知識に夾雜されることによつて失われてしまう。そこで、本来あるべき童心へ復歸すべきだというのが李贄の主張である。

理想的な心は生まれながらにして備わっている



その心は後天的な要素によつて發動が阻害される



本来の理想的な心を十全に發揮させることを目指す

このサイクルは李贄だけでなく羅汝芳も同様であり、このことは資料⑪に示されている。

資料①

羅汝芳先生が言つた。人を知れば、心がわかる。『尙書』
洪範の「人に視聽言動思有り」と説いてあるのを見よ。
思うに大體は小體を兼ね備えてはじめて完全な人となる。
視聽、言動思を兼ね備えてはじめて完全な心である。
人が初めてこの世に生を享けた時、視聽言動思は渾然と
して一つであつたが、成長するにつれて分かれて二つと
なつた。そのため、既に成長してしまつた状態で、心を
しかるべき状態に保とうとするならば、まずこの世に生
を享けたばかりの状態の心を知る必要がある。生まれ
ばかりの人間を見ると、目が見えているといつても
見ているのは父母と兄だけである。耳が聞こえてい
らなくても聞いているのはただ父母と兄の聲だけである。
口はよく鳴き、手足が動かせるといつても、それらは
やはり父母と兄を對象としている。赤ん坊が父母と兄を
認識したことによつて心に思が生まれたといつても、そ
の思が發露するのは耳目の視聽、身體の動きや口から出
る叫びにある。この状態の心を見てこそ、まさに渾然と
した無二の眞の體がわかり、純然たる至善の天機を知る
ことが出来る。今敢えて言へば君の身體は生まれればか

りの身體ではない。生まれればかりの身體でない以上、
君の身體の中に渾純合一の良心はない。徐々に一つへ凝
集していつて人の眞を知り得れば心の眞を知ることがで
き、心の眞を知り得れば心の眞があることを理解でき
る。(『近溪子集』卷樂二)

羅汝芳はここで『書經』洪範の視聽言動思の五事を引用し
ている。これらもやはり生まれればかりの赤子の時は渾然一
體であるが、成長するにつれて分裂して二つになってしまう
と羅汝芳は述べる。さらに、心というのは渾然無二であり純
然として善の極みの天機を知るとしており、ここでもやはり
心と天の關係性を強調している。そして最終的にこの完全な
心は、生まれればかりの原日初生の身體にしか存在し得ない
と斷言している。やはり羅汝芳はこの世に初めて生を受けた
日の状態、すなわち原日初生の人間の状態こそが心身ともに
理想的な状態であると捉えている。これと重なってくる形で、
やはり人間はそもそも聖人でありながら、わずかな過ちによ
つて聖人ではなくなると説いているのが次の資料②である。

資料⑫

羅汝芳は言った。聖人とは常人であらなからあえて進んで心を安んじる者である。常人とは、聖人でありながら心を安んじようとしない者である。故に聖人が常人であるのは、その明によつてであり、そのため常人であつても名を聖人とするのである。常人はもともと聖人であるが、自らの蒙昧によつて聖人から常人へとなつてしまふのだ。^⑬〔近溪子集〕卷御四

資料⑫で注目すべき點は、羅汝芳が「常人はそもそも聖人である」と言っている點である。常人はもともと聖人であるのに、自身の不昧によつて常人になつてしまつてゐる。つまり、聖人という至高の存在でありながらそこから墮落してゐるとするのが羅汝芳の主張である。一方で、李贄の聖人觀は、羅汝芳とは眞逆の方向性を取る。それを示すのが次の資料である。

資料⑬

上達のレベルの學問については聖人でも知らないことがあるので、どうして凡民に知らしめることができようか。

李贄童心説と羅汝芳の赤子の心の比較より見る人間觀の差異（及川

故に孔子は「私は物知りだろうか」と言つたのだ。聖人といつてもできないことがあるのにどうして凡民にできるようにさせられようか。故に孔子は「中庸の徳を發揮できる者は少ない」と言つたのだ。中庸を發揮できる民が少ない原因は、中庸が發揮することが難しいものであるからである。決して民を見限つてゐるわけではない。であるならば、下學については聖人も凡民も同じくする所である。凡民がすでに聖人とその學問を同じくするのであれば、滿街皆是れ聖人と言えないことがあるか。^⑭

〔焚書〕卷四、批下學上達語

李贄が強調するのは、聖人の不完全性である。聖人といえども不可能なこと、不可知なことが存在する。下學ということについて言えば、凡民も聖人も同じであり、學を同じくしているのだから滿街聖人と言つて差し支えないと李贄は主張する。聖人の高遠さを否定しつつ、凡人の方へ接近させることによつて聖凡の區別を低い水準で解消しようとする李贄の意圖がここに窺える。更に李贄は、聖人にすら勢利の心が存在するとまで言い切る。

資料⑭

大聖人もまた人に過ぎない。高く飛び上がったたりすることはできず、世俗を捨てれば自分で衣服を用意したり飯を食べることはできず、食料は絶え草を着て荒野に逃げることになる。故に聖人といつても利を好む心を無くすることはできず、盗跖のような大盜賊でも仁義の心を無くすことはできない。……私はそれゆえに、大聖人でも利を好む心を無くすことはできないのだから、利を好む心もまた人が天から享けた自然であることがわかると言うのだ。(『道古録』上第十章)。

ここで李贄は聖人の完全性を徹底的に否定する。まず李贄は、聖人でも不可能なこと、不可知なことがあるという外面的な段階での不完全性を指摘する。聖人であったとしても空腹や寒さから逃れることができず、そこに必ず勢利の心が發生するとして内面の段階にまで踏み込んでいる。

資料⑬、⑭からわかるように、李贄は聖人と凡民を同一視している。このこと自體は陽明學一般に見られることであり、先に示したように羅汝芳もまた聖人と常人の距離を限りなく接近させている。しかしながら、羅汝芳は資料⑫にあるよう

に常人はもともと聖人であると言ひ、常人を聖人へ寄せる形で距離の解消を圖つた。第一章で指摘したように、羅汝芳の赤子の心は天と極めて近く密接に關係している。赤子の心の正當性の源泉はその點にあり、それが同時に赤子の心を保ち孝、悌、慈を慮らずして知る聖人の聖人たる所以なのである。そのため、羅汝芳の聖人は必然的に高く位置付けられることになり、資料⑫に見られるような、元々は聖人であったのに自らの蒙昧さによつて常人へと落ちるといふ筆致が爲されたのである。

一方で羅汝芳とは對照的に、李贄は聖人のレベルを徹底的に引き下げることによつて凡民と同一視した。純然たる天理の體現である赤子の心を有する聖人として描寫する羅汝芳に對し、李贄は資料⑬、⑭に見られるように、いかに聖人が不完全な存在であるかを繰り返し強調する。聖人とは決して仰ぎ見るような存在でなく我々凡民と變わらないと主張し、聖人の價値を引き下げる形で聖凡の一致を圖ろうとするのが李贄の聖人觀の大きな特徴となつてゐる。

四、兩者の思想の差異

本章では、前章までの考察を踏まえつつ、童心、赤子の心、

そして聖人についての兩者の思想の差異を検討する。まずは、羅汝芳の赤子の心の最終的な着地點が示されている資料⑮、⑯を見ていく。

資料⑮

質問した。子供の良知の根本は不學不慮です。しかしながら『大學』の致知格物はかえって慮ったり學ぶことを免れないように思います。

羅汝芳が言った。學というのは不學を學ぶことで、慮もやはり不慮を慮るのである。不學を學としてこそ大學。不慮を慮としてこそ、慮ってわかるのだ。今天下を觀ると、大人物は天下の大事業を解決しているが、やはりそこには發端と完成がある。その發端を天下の本と呼び、その完成した状態を天下の末と呼ぶ。天下國家は我が身を發端として、我が身は家、國家、天下を以て完成する。突き詰めて言えば、これは父子兄弟である。父として子として兄として弟としてその行いが模範となるのが發端の本であり、それを擴げていき他人も父として子として兄として弟として自然と模範になるのが末であって、そこまで行ってこそ完成しないことは無い。ゆえに物に本

李贄童心説と羅汝芳の赤子の心の比較より見る人間觀の差異（及川）

末があるのが物の格であり、本を先にして末を後にするのは、格物して知を致すということである。しかしこのような工夫があると言っても、必ず子供は慮らずして愛する。これは父子としての模範的な行いである。慮らずして敬うのは、兄弟としての模範的な行いである。つまりところ、これらの工夫も結局不學不慮の上で用いなければならぬのだ。そうであるならば、不學は學であり不慮は慮であるということとはよくないはずがあるか。

（『近溪子集』卷御四）

資料⑯

先生が言った。孔子門下の教えの宗旨は仁を求めることに在る。仁とは人である。天地萬物は一體であり、人が天地萬物と一體となればそれは大である。『大學』では家、國家、天下を連續させ、それによっておのが身を完成させる。これが大なるものを學ぶ所以であるが、それは「明德を明らかにす」ることから始めるのである。明德とは、人が慮らずして知る良知のことである。子供でその大切な人を愛することを知らない者は無く、兄を敬うことを知らない者はいない。自分の年老いた親をきちんと扱っ

てそれを他の老人に及ぼし、自分にとつての年長者をきちんと年長者として扱ってそれを他の年長者に及ぼす、自分にとつての年少者をきちんと年少者として扱い、それを他の年少者に及ぼし、そうして天下を掌にめぐらすように治めるのだ。ゆえに、「大人は赤子の心を失はざる者なり」と言うのである。⁽²³⁾（吁壇直詮）

資料⑮は、弟子から『大學』の格物致知について問われた際の返答である。羅汝芳は、學とは不學を學ぶことであり、慮とは不慮を慮ることであるとす。『大學』の本文では、父子兄弟のそれぞれの立場で模範的な振る舞いができるようになった後にそれが民へと擴大し、最終的に國を治めるところまで行きつくとする。しかしながら、父子の間柄における愛情も、兄弟の間柄における敬意も、これらは子供が無意識のうちに體得するものだと羅汝芳は主張する。やはりここでも、慈に言及は無いものの孝と悌は子供が慮ることなく本来的に備わっているとする。道徳を自分自身から家族、天下國家へ擴大していくという『大學』の論旨に沿い、その端緒に不學不慮の孝、悌、慈を据えたことから、羅汝芳がいかに赤子の心と孝、悌、慈を重要視していたかがわかる。

資料⑯では、『大學』の明明徳は慮らずして知る良知だとしている。やはりここでも子供は親兄弟への愛情を無意識に體得している存在として描かれている。その子供の心こそが赤子の心であり、赤子の心から生まれる孝、悌、慈を自己の親族のみならず周囲へ擴大していき、最終的には天下を掌にめぐらすように治めることを羅汝芳は目的とした。資料⑧にも同じ内容が見え、そちらでは擔い手は聖人であるとしている。

これらの資料から、羅汝芳の理念上における最終目標に『大學』の八條目があることがわかる。その擔い手は、赤子の心を保った聖人である。子供の自然な状態とも言える赤子の心は、後天的な學習や配慮に據らずとも、孝、悌、慈といった社會關係の最小單位である家族の間柄ではたらく道徳を備えている。なぜならば、人間が初めてこの世に生まれ落ちた赤子の時は、渾然として最も天に近い状態であり、その時の心が最も天理の自然を反映しているからである。つまり、赤子の心は天に基づいているがゆえに、不學不慮でありながら孝、悌、慈を發揮でき、それを周囲に及ぼしていき天下を安定させることが出来るのである。ゆえに、その事業を行うことが出来る人物は聖人と呼んで差し支えないのである。

一方で李贄における聖人は、次の資料が示すように「性情」によって治めることを特徴とする。

資料⑰

性の眞に従つてこれを推し廣げれば天下において公となる。これを道と言うのだ。……富貴利達を求める傾向が天から授かつた我々の肉體に厚く備わっているのは、勢いがあるからである。このために聖人はこの勢いに素直に従う。従うからそれに安んじてゆつたりくつろいでいるのである。そのため財貨を貪る者には祿を興え、權勢に趨る者には爵位を興え、強韌で力自慢の者には權力を興え……各々の好む所に應じ、各々の長所を引き出してやり、一人として役割の無い者はいない。(『焚書』卷一、答耿中丞)

資料⑱

徳性を尊ぶことができれば聖人のことはもうやり盡されている。この段階に至っては、ある者は經世を欲し、ある者は出世を欲し、ある者は隱遁しようとし、ある者は世にあらわれようと欲し、ある者は可、ある者は不可、

李贄童心説と羅汝芳の赤子の心の比較より見る人間觀の差異(及川)

情ははじめから皆同じでなく、聖人はこれに任せようとする。故に「人を以て人を治む」と言うのである。(『道古録』上第十一章)

資料⑰では、本物の性を損なうことなく推し廣げていけばそれが公となり、道であるとしている。更に李贄は、富貴利達を求めることはとどめられない勢いであり、天から備わつた人間の身體にも厚く備わっているとして、その存在を肯定的に認めている。そして聖人は、世俗的な欲求も伴うこの勢いに任せて人を導くのである。一般的な儒教の常識に照らし合わせれば、各人の欲望の赴くままにさせると無秩序な状態が訪れるのではないかと思われるが、むしろ李贄は、一人としてその役割を得ない者はいないとして、非常に肯定的に考えている。資料⑱でも、人間の情は皆同じでないとして、聖人はそれに任せて治めるのだと言いつつ切っている。この傾向がより鮮明に表れているのが次の資料⑲である。

資料⑲

私はかつて道を知っている者から話を聞いて、深く性に因りて民を隔くという説に感じる所があった。そもそも

道とは路である。一本道ではないのだ。性は心が生じるものであるが、種類に止まらない。土仕事をする者が自身が経験したことに基づいて人が同じように行うことを望み、自分が種を植えた時に人が同時に灌溉することを求める。これは型にはまった統治によって、決まった形のない民を馭せうとするものである。なんと理に味いことか。君子の統治は身に基づくやり方である。至人の統治は人に應じたやり方である。身に基づくやり方は必ず自身の経験を元にし、人に應じたやり方は常に民に従い、統治の効果は初めから異なっている。⁽²⁷⁾〔焚書〕卷三、論政篇爲羅姚州作)

李贄は性によって民を導く政治に深く感銘を覚え、性に合わせて政治を行うことを主張する。心の生じる所である性はそれぞれ異なっており、一本道のように皆同じ道を辿って行き着く先も同じというのとは異なる。そのため性は必然的に多種多様となり、自身の経験を他人に押し付けるような「君子の治」では「無方の民」を治めることはできず、それぞれ異なる性に應じた「至人の治」でなくてはならないと李贄は主張する。

ここに、李贄と羅汝芳の最大の違いが看取できる。羅汝芳の赤子の心と聖人の正しさの源泉は、天にある。天にもとづく赤子の心は、社會において學んだり考えたりすることなく、直感的に孝、悌、慈という傳統的な道徳をはたらかせる。そしてそれらの道徳は『大學』の八條目へと繋がっていく。天と結びついた赤子の心は正しく、その心を持つ聖人が他者を感化し、みな一様に同じ赤子の心を發揮して社會の隅々まで擴充していくという構想とするのが羅汝芳である。

李贄は對照的に、童心にせよ聖人にせよ自身の思想の中で天と言う概念を持ち出して説明を積極的に行おうとはしない。むしろ、聖人の水準を凡人に引き下げる形で一致せよととし、天與の肉體ですら欲望の勢いには逆らえず、聖人の人欲をも肯定しようとする。童心にしても、經書の批判へと繋がる面もあり、絶對的な權威全般に李贄が懷疑的だったのは周知の通りである。

李贄はむしろ、一つ概念で包括できるような世界觀を否定し、人間の性情は各人によって異なるのであるからそれに基づいて治めるのが聖人だと説いた。この點において李贄は、天と渾然一體の畫一的な赤子の心を社會の隅々まで行き渡らせようとする羅汝芳とは決定的に異なっている。富貴利達や

出世の欲すら認め、多種多様な性に基づいてそれを十全に満たしてやることこそが至上であり、社會の安定に資すると考へていた李贄において、人間ひとりの心から社會全體までを天で一貫させようとする論理が入り込む餘地は全く無かつたのである。

結 論

同時代に生きた李贄と羅汝芳は、兩者とも生まれたばかりの心、すなわち李贄においては童心、羅汝芳にとつては赤子の心を理想とした。羅汝芳は、天と赤子の心が渾然一體であるとしてその正當性を理論づけた。人間は赤子の時が最も天

に近い存在である。故に、心もまた赤子の時の状態が理想的である。生まれたばかりの赤子であっても、親兄弟に對する愛情、すなわち孝、悌、慈といった徳目を誰かに教わつたり、自分で考えつくわけでもなく自然と備えている。そして、『大學』の八條目に沿つて赤子の心で他者を感じていき、最終的に天下が安定するとした。この赤子の心を保ち續ける人物こそが羅汝芳における聖人なのである。

李贄の童心説は、羅汝芳のような天などの概念を用いた理論化が行われていない。童心が正しいのは偽がないからであ

る。何故童心に偽が無いのかというと、生まれたばかりであらゆる知識や經驗に汚染されていない純粹無垢な心だからである。

李贄も羅汝芳と同様に聖人と凡人の距離を無化して同一視したが、その内實にはかなり隔たりがあつた。天と繋がる羅汝芳の聖人は、凡人を上昇させる形で聖人と重なるようにしたが、李贄は繰り返して聖人の不完全さを強調し、聖人を凡人へと引き下げる形で同一視している。この點において、兩者とも滿街聖人を唱へ聖凡を一致させながらも、決してその論理構造まで一致しているわけではないことがわかる。

兩者の差異が最も鮮明に現れているのが、どのようにして理想的な天下を實現するのかという點である。前述したように、羅汝芳は赤子の心に基づく孝、悌、慈を敷衍することによつて『大學』の八條目による階梯的な統治を實現しようとする。そしてそれは絶対的な天が社會の隅々まで行き渡るということであり、畫一的な一體感を持つことを目指している。李贄の理想的な統治は、人によつて異なる性に従つて適材適所に配置し、役割が無くてあぶれる者がいない統治である。萬人によつて異なる性、しかも世俗的な榮達や金錢に對する欲望すら肯定するという點で、一元的な天に基づく統治を理

想とする羅汝芳とは決定的に異なっている。

思想史上ではかなり近い場所に位置付けられている李贄と羅汝芳であるが、以上の考察を踏まえると、表面的には共通する点が多いがその論理構造や理論の出発点には相違が見られる。特に、人間觀とそこに付隨する統治論という点では全く異なっている。人間の欲望と性情の多様さを認めてそれに基づく統治を提唱した李贄の異質さが際立っており、兩者の立ち位置は見かけ以上に隔たっていたのである。

【注】

(1) 島田一九四九

(2) 溝口一九八〇

(3) 佐藤一九八四、一九八六では『藏書』『續藏書』を検討對象とし、李贄の著述の目的は經世濟民にあったとする。個別具體論としては、阿部二〇一〇、二〇一三や馬淵二〇一五などが挙げられる。

(4) 岡田一九七〇

(5) 荒木見悟は、天則としての良知が普遍的に實在することを示すさまざまなし原初的事實を見出すところが、赤子の心であり、そこでは天と人との原初的一體感が見られるとする。そして、そのような赤子の心は家族の中に於いては、孝悌慈という倫理的形態をとるとしている(荒木一九九二)。また、

上田弘毅は羅近溪にとつて孝悌は單なる重要な一つの徳目ではなく究極の根源であるとする。同時に孝悌は赤子の心の現れであり、天と一體のものであり、赤子の心は無知無能であるが、その後には造化のはたらきを持つ天が執り行うものであるため、天の知能が人の知能として常に表れているということになると述べている(上田一九九四)。本間次彦は、天によって反復的に生成される赤子の心は、仁義への驅動力としてあらかじめ完成されているとする。羅汝芳は良知良能でもある赤子の心を萬人に開放し、赤子から聖人へと至る過程を限りなく縮約化し、單純化した。萬人が聖人になりうる根據を、人がかつて赤子であったという事實に求めることによつてこれを可能にしたとする(本間二〇〇九)。

(6) 吳震二〇〇九

(7) 孟子曰、大人者、不失其赤子之心也。夫赤子之心、純然而無雜、渾然而無爲。形質雖有天人之分、本體實無彼此之異。故生人之初、如赤子時、與天甚相近。奈何、人生而靜後、却感物而動、動則欲已隨之。

(8) 予曰、復是一個而可兩分、雖可兩分而實則總是一個善也。但性善則原屬之天、而順以出之、知善則原屬之人、而逆以反之。故孩提初生、其稟受天地太和、眞機發越、固隨感皆便歡笑。若人心神、開發於本性之良、徹底悟透、則天地太和、亦即時充滿、而眞機踴躍、視諸孩提又萬萬也。

(9) 問、聖賢學問、須要有個宗旨、方好用工、請指示何如。

羅子曰、愚質蠢樸原不曉得去覓宗旨。但據書而論、中庸專談性道、而性道首之天命、故曰、道之大、出於天。又曰、聖希天。夫天則莫之爲而爲、莫之致而至者也、聖則不思而自得、不勉而自中者也。今日吾人之學、則希聖而希天者也。……反思原日天初生我、只是個赤子、而赤子之心却說渾然天理。細看其知不必慮能、不必學、果然與莫之爲而爲、莫之致而至的體段、渾然打得對同過也。然則聖人之爲聖人、只是把自己不慮不學的現在、對同莫爲莫致的源頭。我常敬順乎天、天常生化乎我、久久便自然成個不思不勉而從容中道的聖人也。

(10) 夫童心者、真心也。若以童心爲不可、是以真心爲不可也。夫童心者、絕假純真、最初一念之本心也。若失却童心、便失却真心、失却真心、便失却真人。人而非真、全不復有初矣。童子者、人之初也。童心者、心之初也。夫心之初曷可失也。

(11) 羅子曰、吾儒學術、原宗孔門之教、全是求仁。然自己解註、只說仁者人也。說仁者人也、親親爲大。至孟子又直截指出、天下之人、其初皆是孩提赤子、然不慮不學、却皆知得愛親敬長。

(12) 問、大學宗旨

羅子曰、孔子此書、却被孟子一句道盡、所云大人者、不失其赤子之心者也。夫孩提之愛親是孝、孩提之敬兄是悌、未有學養子而嫁是慈。保赤子、又孩提愛敬之所自生者也。此個孝悌慈、原人人不慮而自知、人人不學而自能、亦天下萬世人人不約而同者也。

(13) 夫惟好生爲天命之性、故太和綱縊、凝結此身、其始之生也、

李贄童心說と羅汝芳の赤子の心の比較より見る人間觀の差異(及川)

以孝、弟、慈而生、是以其終之成也、必孝、弟、慈而成也。人徒見聖人之成處、其知則不思而得、其行則不勉而中、而不知皆從孝、弟、慈之不慮而知、不學而能中來也。

(14) 羅子曰、孔子憲章文武、宗旨在於求仁。仁者人也、天地萬物爲一體也。其中親親爲大、人以天地萬物爲一體、則人而大矣。孔子志學、聯屬家國天下以成其身、所以學其大物也、亦欲行其大也。仁者、孩提之不學不慮、良知良能也。聖人之不勉不思、即不失其赤子之心也。老我老以及人之老、長吾長以及人之長、而家國天下、運之掌矣。

(15) 子曰、吾十有五而志乎學、三十而立、四十而不惑、五十而知天命、六十而耳順、七十而從心所欲、不踰矩。〔論語〕爲政第二

(16) 問、吾有知乎。無知也。聖人果是無知。還是謙說。

羅子曰、此是聖人實說已分上事。蓋曰、心本無知、如廣谷空空、鄙夫來問、其說定有兩端、我即扣而竭之、隨響應聲、則實無所不知也。故周子論思云、無思本也、思通用也、無思而無不通曰聖人。故學者致知、便當以聖人生知的知作個格子、所知不如聖人、其知非至善也、學者致思、便當以聖人睿思的思作個格子、所思不如聖人、其思非至善也。立則參前、與則倚衡、久久不息、便叫做其成功也。

(17) 然童心胡然而遽失也。蓋方其始也、有聞見從耳目而入、而以爲主于其內而童心失。其長也、有道理從聞見而入、而以爲主于其內而童心失。……夫道理聞見、皆自多讀書識義理而來

也。古之聖人、易嘗不讀書哉。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。

- (18) 羅子曰、知人、則知心矣。子觀洪範說人有視聽言動思。蓋大體、小體兼備、方是全人、視聽、言動思兼舉、方是全心。但人初生、則視聽言動思、渾而爲一、人而既長、則視聽言動思、分而爲二。故要存今日既長時的心、須先知原日初生時的心。子觀人之初生、目雖能視、而所視只在爹娘哥哥。耳雖能聽、而所聽只在爹娘哥哥。口雖能啼、手足雖能摸索、而所啼所摸、也只在爹娘哥哥。據他認得爹娘哥哥、雖是有個心思、而心思顯露、只在耳目視聽身口動叫也。於此看心、方見渾然無二之真體、方識純然至善之天機。吾子敢說汝今身體、不是原日初生的身體。既是初生身體、敢說汝今身中、即無渾純合一之良心。漸漸湊泊將來、可見知得人真、便知得心真、知得心真、便存得心真。

- (19) 羅子曰、聖人者、常人而肯安心者也、常人者、聖人而不肯安心者也。故聖人即是常人、以其自明、故即常人而名爲聖人矣、常人本是聖人、因其自昧、故本聖人而卒爲常人矣。

- (20) 夫學至上達、雖聖人有所不知、而凡民又可使知之乎。故曰吾有知乎哉。雖聖人有所不能、而凡民又可使能之乎。故曰民鮮能久矣。民之所以鮮能者、以中庸之不可能也。非棄之也。然則下學者、聖凡之所同。夫凡民既與聖人同其學矣、則謂滿街皆是聖人、何不可也。〔焚書〕卷四、批下學上達語
- (21) 大聖人亦人耳。既不能高飛遠舉、棄人間世、則自不能不衣

不食、絕粒衣草而自逃荒野也。故雖聖人、不能無勢利之心、雖盜跖、不能無仁義之心。……吾故曰、大聖人不能無勢利之心。則知勢利之心亦吾人稟賦之自然矣。〔道古錄〕上第十章。

- (22) 問、孩提良知、原是不學不慮、而大學致知格物、却又不免於慮且學也。

羅子曰、學亦只是學其不學、慮亦只是慮其不慮。以不學爲學、乃是大學、以不慮爲慮、乃其慮而能得也。今觀天下是大物、了結天下大事、却有個發端、有個完成。自其發端處、叫做天下之本、自其完成處、叫做天下之末。天下國家、從我身發端、我身却以家、國、天下爲完成。其實、這場物事、究竟言之、只是個父子兄弟、其爲父子兄弟足法、便是發端之本、而人之父子兄弟、自然法之、便是末、無不完成矣。故物有本末、是物之格也、先本後末、是格物以致其知也。雖似有個工夫、然必是孩提不慮而愛、方爲父子足法、不慮而敬、方爲兄弟足法、則其格致工夫、却又須從不學不慮上用也。然則謂不學爲學、不慮爲慮、何不可也。

- (23) 子曰、孔門宗旨、在於求仁。仁者人也、天地萬物爲一體也、人以天地萬物爲一體則大矣。大學一書、聯屬家國天下、以成其身、所以學乎其大者也、然自明德始焉。明德者、人之所不慮而知、其良知也、孩提之童、無不知愛其愛、無不知敬其兄者也。老吾老以及人之老、長吾長以及人之長、幼吾幼以及人之幼、而家國天下運之掌矣、故曰、大人者、不失其赤子之心者也。

(24) 夫以率性之眞、推而擴之、與天下爲公。乃謂之道。……富貴利達所以厚吾天生之五官、其勢然也。是故聖人順之、順之則安之矣。是故貪財者與之以祿、趨勢者與之以爵、強有力者與之以權、……各從所好、各聘所長、無一人之不中用。

(25) 能尊德性、則聖人之能事畢。于是焉或欲經世、或欲出世、或欲隱、或欲見、或剛或柔、或可或不可、固皆吾人不齊之物情、聖人且任之矣。故曰、以人治人。

(26) ここにおける「公」は、單なる共同性、公共性を示す「おほやけ」ではなく、溝口一九九六で指摘されている、公平・公正の意味を有する道德的色彩の強い「公」である。

(27) 蓋餘嘗聞於有道者、而深有感於因性民之說焉。夫道者、路也。不止一途。性者、心所生也、亦非止一種已也。有仕於土者、乃以身之所經歷者而欲人之同往、以己之所種藝者而欲人之同灌溉。是以有方之治而馭無方之民也。不亦昧於理歟。且夫君子之治、本諸身者也。至人之治、因乎人者也。本諸身者取必於己、因乎人者恆順於民、其治效固已異矣。

【参考文献】

阿部互「李贄の言語觀」(『早稲田大學文學研究科紀要』五十五號、二〇一〇年)。

阿部互「李贄の師梯觀」(『東洋の思想と宗教』三十號、二〇一三年)。
阿部互「李贄人物論再考」(『社會と文化』三十一號、二〇一六年)。

李贄童心説と羅汝芳の赤子の心の比較より見る人間觀の差異(及川)

荒木見悟『陽明門下』中卷(明德出版社、一九七三年)。
荒木見悟『陽明學の位相』(研文出版、一九九二年)。

上田弘毅「羅近溪の孝悌について」(『山形大學紀要人文科學』十三卷一號、一九九四年)。

上田弘毅「羅近溪に於ける修證派的立場」(『集刊東洋學』七十二號、一九九四年)。

王文亮『中國聖人論』(中國社會科學出版社、一九九四年)。
王桀「耿李論爭から見た李卓吾思想の真相」(『中國學志』二十四號、二〇〇九年)。

岡田武彦『王陽明と明末の儒學』(明德出版社、一九七〇年)。
楠本正繼『宋明時代儒學思想の研究』(廣池學園出版部、一九六四年)。

吳震『泰州學派研究』(『中國人民大學』、二〇〇九年)。

佐藤鍊太郎「李贄」(『續藏書』について) (『東方學』六十七號、一九八四年)。

佐藤鍊太郎「李贄の經世論」(『藏書』の精神) (『日本中國學會報』三十八號、一九八六年)。

佐藤鍊太郎「明末の經世論と朱子學——萬曆中期における朱子學への批判と擁護」(有田和夫・大島晃編『朱子學的思維——中國思想史における傳統と革新』汲古書院、一九九〇年)。

佐藤鍊太郎「李卓吾研究の歴史(上)(下)」(『陽明學』十二・十三號、二〇〇〇年)。

佐野公治「羅汝芳資料の刊行史」(『愛知縣立大學文學部論集國文

東洋の思想と宗教 第三十九號

學科編』三十九號、一九九〇年。

佐野公治『羅近溪の人物像』(『愛知縣立大學文學部論集 國文學科編』四十號、一九九一年)。

佐野公治『羅近溪の人物像』(『愛知縣立大學文學部論集 國文學科編』四十二號、一九九三年)。

佐野公治『羅近溪の人物像』(『愛知縣立大學文學部論集 國文學科編』四十三號、一九九四年)。

佐野公治『羅近溪講學紀年考』(一) (『名古屋大學文學部研究論集 哲學』四十五號、一九九九年)。

佐野公治『羅近溪講學紀年考』(二) (『名古屋大學文學部研究論集 哲學』四十六號、二〇〇〇年)。

島田虔次『中國における近代思惟の挫折』(筑摩書房、一九四九年)。

島田虔次『朱子學と陽明學』(岩波新書、一九六七年)。

鈴木虎雄『李卓吾年譜』(『支那學』七卷二・三號、一九三二年)。

張建業著・疋田啓佑譯『李贄と王陽明——中國の傳統的文化思想に新しい變化をもたらした啓蒙者』(『陽明學』十二號、二〇〇〇年)。

張建業主編『李贄全集注』(社會科學文獻出版社、二〇一〇年)。

本間次彦『聖人と赤子のさきわう世界へ——羅近溪新論』(『明治大學教養論集』四百四十三號、二〇〇九年)。

馬淵昌也『李贄における修己・治人をめぐって——その内實と相互關係』(『言語・文化・社會』十三號、二〇一五年)。

溝口雄三『中國前近代思想の屈折と展開』(東京大學出版社、一

九八〇年)。

溝口雄三『公私(一語の辭典)』(三省堂、一九九六年)。

安田二郎『中國近世思想研究』(弘文堂、一九四八年)。

林海權『李贄年譜考略』(福建人民出版社、一九九二年)。

〈キーワード〉陽明學、李贄、羅汝芳、聖人