

李卓吾研究の歴史（下）

佐藤 鍊太郎

第三章 日本における思想研究（続）

島田虔次氏が『中国における近代思惟の挫折』（筑摩書房、一九四九）において、李贄の思想の反儒教的傾向を高く評価し、庶民である王良（王心齋）の思想を継承した近代的思想であると見なしたことについて、山下龍二氏は「明末に於る反儒教思想の源流」（『哲学雑誌』一九五二）において批判を加えて、李贄の反儒教的傾向は、王畿（王龍溪）に由来すると主張した。山下氏に拠れば、致良知説を掲げる以前の王守仁の前期思想を継承したのが王良であり、致良知説を掲げて以後の王守仁の後期思想を継承したのが王畿であり、王良には反儒教的傾向はなく、王畿の思想に反儒教的傾向が認められるというのである。山下氏のいう王畿の反儒教的傾向とは、その無善無惡論を指している。

王守仁の「無善無惡は心の体、有善有惡は意の動き、善を知り悪を知るは是れ良知、善を為し悪を去るは是れ格物」という四句教について、王畿は、心が無善無惡であるならば意も知も物も無善無惡であるとし、有善有惡を説く四句教は教化上の便法であると見なした。しかし、錢德洪は有善有惡の見地から四句教を便法とすることに反論したので、両者は王

守仁に天泉橋で裁定を乞うた。王畿の「天泉證道紀」(『全集』卷一)及び錢徳洪の編纂した『傳習録』卷下に拠ると、王守仁は、王畿の無善無惡論を上根の人に対する説法とし、錢徳洪の有善有惡論を中根以下の人に対する説法とし、両説は相互に補完しあうものであると裁定している。

王畿が「無善無惡は是れ至善を謂ふ。至善なる者は心の本体なり」(『全集』卷五「與陽和張子問答」)と述べているように、無善無惡とは、世俗的な善惡の価値判断を超えた至善の「心の本体」、即ち良知を形容する禪的表現である。李贄もまた、王畿と同様に、「至善とは無善無不善の謂なり」(『藏書』卷三三「孟軻」)と述べている。黄宗羲が『明儒学案』の「泰州学案」序で、王畿と王艮が王守仁の致良知説を歪曲して禅宗化したと批判して以降、王畿の無善無惡論は、漸修を輕視する点で禅の頓悟説に近いという批判を受けているが、荒木見悟氏が『明代思想史』(創文社、一九七二)で、「無善無惡論は既成の価値基準や行動準則(いわゆる典要・格式と呼ばれるもの)の組合せではどうにもならない人心の危機を、土性骨からたたき直すべく打ち出された強力な人間変革のスローガンであったのである」と述べているように、無善無惡論をそのまま反儒教的修養無用論と見なすことはできない。この無善無惡論の思想的意義については、溝口雄三氏が『歴史学報』第八五号(一九八〇)で論じている。

李贄は、王艮については、「蓋し、心斎は真の英雄なり、故に其の徒も亦英雄なり」(『焚書』卷二「為黄安二上人三首」)と評し、自分自身の生命の危険を顧慮せずに千人万人の危急を救う人物を「侠」とする観点から、王艮を学祖とする泰州学派の人士(徐波石・趙大州・鄧豁渠の一派と顔山農・羅近溪・何心隱・錢懷蘇・程後台の一派)が身の危険を顧みずに他人の危難を救おうとした「侠」であると英雄視している。

王畿が致良知説の理論的解明に寄与し、王艮が陽明学の普及に功績があったということは、黄宗羲も認めていることで

ある。李贄は、王畿の無善無悪の理論と王良の実践主義の双方を継承していると言つてよい。王畿は師の王守仁と同じく禅を学んでいるが、王良は禅を学んだ形跡はない。しかし、その忌憚の無い行動主義は禅そのものである。

山下氏は、李贄の反儒教的傾向は、王良ではなく王畿に由来するとしたが、両者に理論家と実践家という色彩の違いがあるとしても、根本的な思想的対立は認められない。そもそも王守仁の思想について、保守的な前期思想と反儒教的な後期思想というように截然と二分することには無理があるし、王良より王畿の方が反儒教的だと断定する根拠が薄弱である。山下氏という反儒教とは反朱子学の意でなければ意味が通じない。

中国では、侯外廬が「泰州学派的思想及其階級性与人民性」(『中国思想史』人民出版社、一九六〇)を著して、王良を学祖とする泰州学派の庶民性や反儒教的思想傾向を指摘し、泰州学派の思想の中に、儒教に反逆する精神を見だし、封建的支配者に反対して庶民の利益を擁護する戦闘的性格を有していたという高い評価を下している。また、統治者階級に属する王守仁の思想を反動的唯心思想と見なす一方で、被統治者階級に属する庶民の王良の思想は進歩的思想であると見なし、両者の思想を区別しようとする傾向があった。

王良は一庶民のまま、生涯を陽明学の伝道に捧げ、彼の門下には樵夫や陶工など、さまざまな職業の庶民が加わっていたので、王良を学祖とする泰州学派は庶民学派と見なされているのである。しかし、黄宗羲『明儒学案』の「泰州学案」に伝が立てられている泰州学派の人士について、その地位を見てみると、庶民である王良と二、三の弟子を除けば、雲南左布政使の徐越、文淵閣大学士の趙貞吉、参政の羅汝芳など、その多くは高級官僚である。「泰州学案」には、李贄に対して批判的な耿定向はもとより、李贄の親友である焦竑や、李贄に好意的な潘士藻、陶望齡など、仏教に造詣の深い高級官僚が名を列ねている。趙貞吉のような閣僚経験者を含むこれらの高級官僚の思想を庶民的思想傾向を有する学派として

一括することはできないのである。そもそも、黄宗羲の学案の立て方が、基本的には出身地域ごとに学者を一括したものであるため、「泰州学案」所載の学者が全て庶民的思想傾向を有するとは限らないのである。

さて、島田氏は、「儒教の叛逆者・李贄（李卓吾）」（『思想』四六二号、一九六二）、『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七）においても、李贄の思想の中核を童心説とし、李贄はこの童心の権威によって、『蔵書』において、古今の人物、政治、文芸、学術について縦横に論評したという所説を展開している。李贄の思想を近代的思惟として評価した島田氏の所説は、後の李贄論に広汎な影響を及ぼしている。

これに対して岩間一雄『中国政治思想史研究』（未来社、一九六八）では、陽明学について、階級矛盾の激化した明代のアジア的封建制の危機を克服するため、血縁的支配関係即ち孝を強調することで家父長的共同体的秩序を実現しようとした前近代的なアジア的封建的思惟であると論じている。岩間氏は更に『中国の封建的世界像』（未来社、一九八二）において、王守仁と王畿が現世的政治的権威を拒否しない正統であるのに対して、李贄は正統を逸脱し、現世拒否的宗教的権威たる仏教を取り入れた異端的思想家であり、統一権力、即ち明王朝への封建的土地所有者の結集を内側から蝕み、自滅への道を行んだと見なしている。岩間氏がこのように李贄を陽明学の異端と見なしたのは、荒木見悟『明代思想史』（創文社、一九七二）の李贄論の影響を受けたからである。荒木氏は、李贄の立場を儒仏調和論のタイプの一つと見なし、「官僚社会の偽善と横暴に反逆し、出世間の世界に身を跳らせることによって、俗界の繫縛を絶ち、傲岸不羈な言動を敢えてして、時流に迎合しない所に、自受用法楽を楽しむ立場である」、「李贄にとって仏教は世俗的繫絆脱離の方向指示器たるに止まらず、自らを『悪魔的存在』につき落しながらも、それがそのまま仏身現成であるとの信念をあたえる救済弁であった」と述べている。

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）では、中国には社会（天理的世界）に対抗する形での個我（人欲的世界）の確立という思想史上の志向は存在しなかった、という観点から島田説を批判して、李贄は天理的世界に対抗して新しい世界を展望しようとした叛儒の徒ではなく、むしろ天理的世界のオーソドキシイの中で旧来の天理（去人欲的天理）に対して真に明末に適応的な新しい天理（存人欲的天理）を模索した求道の人であるとし、李贄の階級属性については、地主的自覚が無く、地主と佃戸の対立を無する民一般の視点に立った求道者であるとしている。そして、李贄の民一般の視点は、地主的立場をとる東林派の思想と対立するものであったとし、李贄に地主的視点が希薄な理由については、「李卓吾およびその周辺には脱政治、脱官僚的傾向が強く、現実の政治的社会的動向に対してやや没交渉であったことなども、彼の士大夫的かつ経営地主的視点の希薄さに拍車をかける一因であったかもしれない」と述べている。本書に関しては、奥崎祐司氏が『歴史学研究』第五〇四号（一九八二）に書評を寄せているので、併せて参照されたい。

奥崎裕司『中国郷紳地主の研究』（汲古書院、一九七八）では、李贄は支配階級（地主、士大夫）の視点から、農民の抵抗力増大によって動揺した専制体制を再編、補強しようとした思想家であるという見地から、民一般の視点に立つ求道者であるとする溝口氏の見解に対して批判を加えている。「農民層の意識が屈折した形で士大夫層の思想に反映しているのではないか」という問題意識を持つ奥崎氏は、士大夫階級と基本的に対抗関係にある農民層を思想の主要な担い手として捉える視点から、「既存の思想や体制を一举に再編強化することを主張する李卓吾の目は『上』の目そのものである。ただし、李卓吾にこのような目をもつに至らせ、その視点をここまで移動させたものは、『民衆』の到達した歴史的力量であろう」と述べている。李贄の視点は、官僚の視点に外ならないので、階級属性に関しては、奥崎説が妥当であると思われる。本書に関しては、溝口雄三氏が『歴史学研究』第四六八号（一九七九）に書評を寄せているので、併せて参照された

い。

ところで、明末の経世論を取り上げる場合、誰しも注目するのは、東林派の政治思想である。東林派という呼称は、顧憲成と高攀龍らが、萬曆三十二年（一六〇四）、江蘇省無錫に東林書院を再建し、当時の政治の動向に大きな影響を及ぼす講学活動を行ったことに因む名称である。東林派は、学問的には、朱子学を信奉し、政治的には、官僚・士大夫の輿論を代表して、内閣及び宦官派に對抗する政治闘争を行い、東林党と呼ばれている。

この東林派の政治思想について、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（上）」（『東洋文化研究所紀要』第七五冊、一九七八）では、皇帝二元的専制支配の強化を計る張居正と郷村地主主導の分権公治を追求する東林派とは対立関係にあり、東林派の批判する張居正について、李贄が「宰相の傑」であると高く評価している。で、東林派と李贄の間には、張居正的中央集権化政策に反対するか、与するか、という政治構図の違いがあった、という見解を示している。

なお、中国では、劉志琴「論東林党的興亡」（『中国史研究』（中国社会科学出版社、一九七九）のように、張居正の政治思想を革新的思想とし、東林派の政治思想を旧来の地主の權益を保持する保守的・反動的な思想と見なす見解が示されている。

東林派が、萬曆一四年（一五八六）から二九年（一六〇一）まで、政治的懸案となった皇太子冊立問題や萬曆一四年に始まる礦税問題をめぐる政治闘争を通じて形成されたことは、衆目の視る所である。東林派の形成過程に関しては、小野和子氏の論考、「東林派とその政治思想」（『東方学報』第二八冊、一九五八）、「東林黨考（一）——准撫李三才をめぐって——」（『東方学報』第五二冊、一九八〇）、「東林黨考（二）——その形成過程をめぐって——」（『東方学報』第五五冊、一九八三）、「東林党と張居正」（『明清時代の政治と社会』京大人文科学研究所、一九八三）などに詳しい。

さて、張居正が首輔として行政財政の改革を断行したのは、万曆初から万曆一〇年（一五八二）までであり、東林派の政治活動が顕在化するのには、李贄が万曆三〇年に獄死した後のことなので、両者の政治思想を対立するものと捉えることには、一見したところ無理があるように思われる。論者が、張居正と東林派とを政治的に対立するものと捉えるのは、張居正の敷いた中央集権化路線が、神宗皇帝及び内閣の恣意的行政を助長したばかりか、官僚が、皇帝及び内閣の行政姿勢を批判する言論の自由を拘束していると考えからであり、あるいは、張居正の残した中央集権的革新路線に、東林派が旧来の地主の権益を保持する立場から反対していると考えからである。

李贄は内閣の支配権を強化していく中央集権的構図に与し、東林派は、在野の鄉村地主主導の地方分権的構図に与するという溝口説に異論を唱えたのが、拙稿「明末の経世論と朱子学——万曆中期における朱子学への批判と擁護——」（『朱子学的思惟』汲古書院、一九九〇）である。朱子学を信奉する東林派の人士は、確かに李贄を批判したが、彼らが政治的に反対していたのは、皇帝の恣意と内閣の独裁的な監察権であり、東林書院の再建以前に、儒教への反逆者として断罪された李贄は、東林派官僚の主要な対立者ではなかったし、李贄の逮捕、獄死は、実は礦税を中止できなかった首輔、沈一貫による言論弾圧の犠牲であり、李贄が内閣の中央集権化に与して東林派と対立したとは考えられないというのがその論拠である。李贄が死に至る経緯については、拙稿「李贄と紫柏達観の死をめぐる」（『山根幸夫教授退休記念 明代史論叢』汲古書院、一九九〇）を参照されたい。

人事問題に就いて言えば、李贄は、御史の言論を弾圧する内閣の施策に与する耿定向を批判しており、彼が、当時の官僚人事に不満を抱いて、人材の登用を力説した時期は、東林派の中核となる人士が、大量に罷免されたり、左遷された時期に当たっている。従って、李贄は彼らに同情こそすれ、対立する立場には立っていない。李贄は、確かに張居正について

て「宰相の傑」と褒め、張居正の政治的手腕を思慕してはいるが、内閣の権限強化に賛成しているわけではない。

黄宗羲は、「泰州學案」の耿定向伝において、李贄と耿定向との論争について総括し、李贄の禅狂いを耿定向が矯正しようとしたが、耿定向が禅について半信半疑であった為に李贄を説得できなかったとしている。そして、李贄が耿定向を批判した理由として「何心隱の獄」を挙げている。つまり、耿定向は、張居正と親密であった上に、張居正に媚びて何心隱を獄死させた李義河とは講学の友の關係にあったにも拘らず、万曆七年に投獄された何心隱を助けようとせず、そのことを李贄が恨んだからだとしている。しかし、李贄が耿定向を論難し始めるのは、萬曆一二年七月に耿定向の弟の耿定理が病死してからであり、それまで李贄は、耿定向の家に客寓していたのであるから、黄宗羲の説は妥当ではない。但し、耿定向が何心隱を助けようとしなかったのは、内閣に批判的な講学の風潮を喜ばない張居正の意に迎合したためであるという黄宗羲の見解は、的を射ているように思われる。耿定向は、万曆初には、工部屯田主事、尚寶司丞、尚寶司少卿、太僕寺少卿等の高官を歴任し、万曆三年には、都察院右僉都御史に任命され、六年には福建巡撫を兼任し、土地丈量を監督しつつ保甲郷約を実施し、海賊の林道乾への対策を立てたりしている。張居正が父の喪に当たって、首輔を辞任しないと、いう奪情事件を起こした時にも、耿定向は張居正を称賛し、張居正批判者をけなしている。耿定向は、張居正の政策を実施して信頼を得ただけではなく、張居正の死後も、首輔の申時行に重用された内閣派の高官である。

耿定向は、万曆一二年には、都察院左僉都御史、左副都御史に昇進し、翌年には刑部右侍郎に転任し、一五年には、刑部左侍郎から南京都察院右都御史に昇任し、行政監察の重責を担っている。そして、万曆一七年に、南京都察院御史の王藩臣が、応天府巡撫の周繼を上疏弾劾しながら、上司の耿定向に報告する義務を怠ったため、弾劾されるという事件が起こる。この時、都察院の長官であった耿定向は、部下の王藩臣に対して監督権を行使するのは正当であると主張し、言官

に対する長官の管理権を強化する必要性を説いている。耿定向は、終始一貫して内閣の言論弾圧策に与する言動をなしており、李贄との論争は、刑部及び都察院に在任中のことであるが、内閣の言論弾圧に与するか否かが両者の対立点でないことは明白である。

溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』では、耿定向と李贄の対立について、耿定向が、「儒の立場に立ちながら仏学を義疏としてこれを世間内にとりこむことによって既存の綱常の自己否定的な刷新をはかる」のに対して、李贄が、「綱常そのものの基盤を、あらゆる前提をはらいつくして最もリアルな人間の場合中に据えなおそうと試みた」点に対立点があると見ている。

中国の論考では、『李贄新評』（神州図書公司、一九七五）に示されているように、李贄と耿定向の対立については、両者の経済的地位の相違に帰する説が一般的である。つまり、李贄を中小地主、新興都市市民階層もしくは下層民衆の立場に立つ反伝統的革新的思想家とし、耿定向を大地主階級の立場に立つ保守反動的官僚とし、経済的見地から両者の思想を截然と区別するのが通説であった。ただし、黄仁宇『萬曆十五年』（中華書局、一九八二）では、李贄と耿定向の論争について、両者の経済的地位の違いによる対立とは見ていない。黄氏は、耿定向について、「すで倫理道德の理は物理地理の理と違いがあり、このため施政の基準もまた哲学思想と違うということを指摘し始めていた。このような理論は当時の一元論的宇宙観を支持する者に受け入れられなかった」と述べて高く評價し、耿定向が李贄と論争した原因は、「両者がいずれも自己の理論を行動の中に体現する準備をしていたからだ」としている。更に、王畿と王良の李贄への影響を論じ、王良が王陽明の学説を押し広げて群衆運動としたという従来の説については、「群衆運動を指導した可能性は決して存在しない」と否定した上で、王良の影響の下で李贄が物質、功利を重視し、形而上学の拘束を脱して日用の常識を基礎とし

たと認めている。

拙稿「明末の経世論と朱子学—万曆中期における朱子学への批判と擁護—」では、耿定向が忠孝などの倫理綱常が経世教化において重要であると説くのに対して、李贄は綱常に固執して現実の社会の実態から乖離する危険性を説いていること、耿定向が信奉した良知説とは、倫理的規範を認識することに外ならず、耿定向が朱子学的修身を重視する立場を取り、李贄が耿定向の訓戒について、孔子に権威づけられた独善的道德至上主義、即ち道德的規範という枠組みを強制しようとする傾向を認め、自分を抑圧しようとする態度に憤りを発したことなどが、両者の対立の由来であると論じている。

皇太子冊立、礦税の問題に関しては、李贄は直接言及してはいないが、抗税の民衆暴動が頻発し始める万曆二十七年前後の時期に、工部侍郎兼河漕總督の任に在った劉東星に対して、皇太子冊立や礦税の問題に関して、正論に固執して皇帝の意に逆らって免職されるより、官位に留まって事態の改善を計るべきだ、と忠告している。晩年の李贄を庇護した馬経綸も、万曆二四年に、御史として兵部の勤務評定に関して神宗に諫言して怒りに触れ、官籍を削られている。李贄は、有能な官僚が正論を上疏したために罷免されて官界を去る事態に危惧を抱いていたと考えられる。

拙稿では、李贄が万曆の三大征（豊臣秀吉の朝鮮侵略、ホバイの乱、楊応龍の乱）という明朝の政治的軍事的危機を背景として、臣民に対しては忠孝を説き、朝廷に対しては、個人的道德よりも政治的軍事的能力を重視した人材の登用を要望したこと、李贄の経世の視点は、終始一貫して、明朝の皇帝専制体制の下で国家の安全を計り、可能な限り民生の安定を志向するという、官僚の視点であったこと、李贄の著作活動、文学批評は、臣民教化に資する目的でなされていることなどを明らかにしている。

李贄が『藏書』において、個人の道德的修養を治政の要とする朱子学について、個人の道義性を政治的能力よりも重視

し、官僚の実利的政策の追求を妨げ、他学派の多様な経世論を排除し、上官が下級官吏の反抗的言動を抑圧することを正当化し、道徳的観点から小人排斥を主張するため、政治的混乱を招く思想である、と批判している実態については、拙稿「李贄の経世論―『藏書』の精神―」（『日本中国学会報』第三八集、一九八〇）及び山下龍二「陽明学の終焉」（研文社、一九九一）を併せて参照されたい。

なお、李贄の思想と仏教との関わりについては、荒木見悟『明末宗教思想研究』（創文社、一九七九）、同『仏教と陽明学』（第三文明社、レグルス文庫一一六、一九七九）が李贄の『楞嚴経』解釈について論じている。この両書の内容については『歴史学報』第八五輯（一九八〇）所載の溝口雄三氏の書評を参照されたい。松代尚江「李卓吾の死―仏教思想を中心に―」（『東方宗教』第六五号、一九八五）では、『焚書』を中心資料として、仏教思想の影響下に、李贄が世俗的道義観から全く解放され、徹底的に現実の事象を批判することができたと極論している。

また、木村清孝『中国華嚴思想史』（平楽寺書店、一九九二）では、李贄が唐の李通玄の『新華嚴経論』の要旨をまとめた『華嚴経合論簡要』の内容について論じ、李贄は李通玄の根本的立場に無理解であると論じ、あまり積極的な評価を下していない。『華嚴経合論簡要』の本文は、小島岱山『新華嚴経論資料集成』（華嚴学研究所、一九九二）に収録されており、『新華嚴経論』『新華嚴経合論』『華嚴論節要』と対照されていて、閲覧に便利である。台湾では、林其賢『李卓吾的仏学与世学』（文津出版社、一九九二）や陳清輝『李卓吾生平及其思想研究』（文津出版社、一九九三）などで、李贄の思想と仏教の関わりについて資料を挙げて紹介している。李贄には禅籍のみならず、浄土教典に関する著作もあり、仏教と李贄の思想の関わりについては、まだまだ未解明の部分が多い。

なお、劉岸偉『明末の文人 李卓吾』（中公新書、一九九四）では、溝口雄三氏の所説に依拠しつつ、比較文化論の視点

から、李贄は人間存在の意味を追求し、思想を肉体化したラディカルな文人であると論じている。本書は文革後の中国知識人の李贄観を示している。

近年刊行された劉季倫『李卓吾』（東大図書公司、一九九九）の巻末には中国語文献のみならず、日本文、英文の主要な研究書も参考書として挙げており、台湾における李贄研究の水準を示していると思われる。

大陸では、許蘇民『李贄的真与奇』（南京出版社、一九九八）など、見るべき成果のないものが出版されている一方で、任冠文『李贄史学思想研究』（広西師範大学出版社、一九九九）など、優れた研究も出版されている。任氏は、『蔵書』と『続蔵書』を中心に李贄の歴史観、史学思想について要領よく論じ、李贄の主要著作の真偽に関しても、従来の書誌学的研究を踏まえて考証を試みており、著作研究に寄与する所があると思われる。

第四章 李贄の文学批評に関する研究

八木沢元「李贄」（『中国の思想家』劉草書房、一九六三）では、李贄が批評を加えたとされる戯曲として『西廂記』『琵琶記』『浣紗記』『玉合記』など十三種、小説として『西遊記』『水滸伝』『三国志通俗演義』など五種を挙げている。

『西廂記』などの戯曲や『水滸伝』など三種の小説に関しては、作品それぞれに膨大な研究が蓄積されており、枚挙しきれないので、李贄の文学思想に直接関わる研究のみ紹介しよう。

陳錦釗『李贄之文論』（台湾、嘉新水泥公司文化基金会研究論文第二八一種、一九七四）は、李贄の文学論、特に李贄の『水滸伝』批評の実態を明らかにし、李贄の文学批評が公安派の文学理論や湯顯祖『牡丹亭』、金聖嘆批評『水滸伝』に及ぼした影響を検証した力作である。

葉朗『中国小説美学』（北京大学出版社、一九八二）は、古典小説美学の先駆者として李贄、葉昼、馮夢龍を取り上げている。特に、李贄批評本の偽作者として知られる葉昼の文学批評について詳細に論じているので、戯曲や小説の李贄評の真偽を検討する上で参考になる。また、蔣星煜『明刊本西廂記研究』（中国戯劇出版社、一九八二）では李贄評の『西廂記』の版本を取り上げているが、思想内容については粗略である。左東嶺『李贄与晚明文学思想』（天津人民出版社、一九九七）も、李贄の文学思想及び公安派や金聖嘆への影響については論じているが、陳錦釗『李贄之文論』の堅実さには及ばない。

公安派や金聖嘆への影響を論じた論文としては、溝口雄三「公安派の道」（『入矢教授・小川教授退休記念 文学語学論集』筑摩書房、一九七四）や井上浩一「李贄と金聖嘆―読書論の差異とその思想的背景」（『中国―社会と文化』一五号、二〇〇〇）、内田健太「袁宏道前期「学問」考（上）（下）」（『東洋古典学研究』第九集及び第一〇集、二〇〇〇）などが挙げられる。内田氏の論文には、公安派に関する研究文献が豊富に挙げられている。また、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）は、李贄評を標榜する四種の版本の評語を吟味して評語の真偽と版本系統について論じている。井上浩一「『忠義水滸全伝』における「李卓吾先生評」の人物評価について」（『中国古典小説研究』第四号、一九九八）は、人物評を取り上げている。

最後に、最近、張建業氏が中心となって刊行した李贄の著作集を紹介しておこう。一点は、『李贄文集』二冊（北京燕山出版社、一九九八）で、『初潭集』『焚書』『統焚書』を収録している。もう一点は、『李贄文集』七卷（社会科学文献出版社、二〇〇〇）である。いずれも繁体字版ではなく、横組みの簡体字版である。

七卷本『李贄文集』の構成は、第一卷『焚書』『統焚書』、第二、三卷『蔵書』、第四卷『統蔵書』、第五卷『初潭集』『四書評』、第六卷『史綱評要』、第七卷『老子解』『因果録』『道古録』『莊子解』『永慶問答』『閻然録最』『九正易因』『柞

林紀譚』『孫子參同』となっている。収録されている『史綱評要』と『四書評』は、文革期に刊行された『史綱評要』（中華書局、一九七四）と『四書評』（上海人民出版社、一九七五）に基づいて校訂されている。『史綱評要』と『四書評』は、崔文印「談『史綱評要』的真偽問題」（『文物』一九七七年第八期）、同「李贄『四書評』真偽弁」（『文物』一九七九年第四期）で指摘されているように、偽書の疑いが濃厚な著作であるが、研究資料として収録されている。

第七卷所収の諸書は、いずれも稀覯本から活字に起こされた文献である。『老子解』『因果録』『莊子解』『閻然錄最』は明刊本『李卓吾叢書』を底本としている。『老子解』については、拙稿「蘇轍『老子解』と李贄『老子解』」（『東方学論集』一九九七）を参照されたい。『道古録』『柞林紀譚』『永慶問答』は明刊本『李温陵集』を底本としている。『九正易因』は蘇州市図書館所蔵の明刊本を底本としている。『九正易因』については、永富青地「『九正易因』の成立をめぐって」（『アジアの文化と思想』第四号、一九九五）を参照されたい。第七卷所収の諸書はいずれも閲覧が容易ではなかったものばかりである。繁体字版でないことが惜しまれるが、今後の李贄研究に多大の便宜を与えるに違いない。

（北海道大学大学院教授）