

李贄の「邇言」論——その境地と実践

阿部 亘

問題の所在

古代の聖王たる舜は浅薄な言葉、卑近な言葉を洞察することを好んだという。記述は『中庸』にみえる。

舜は其れ大知なるか。舜は問うことを好みて邇言を察すること
を好む。悪を隠して善を揚げ、其の両端を執り、其の中を民に
用ふ。其れ斯れ以て舜と為すか。「舜其大知也與、舜好問而好
察邇言、隱惡而揚善、執其兩端、用其中於民、其斯以為舜乎」〔『中
庸』第六章¹〕

朱熹『中庸章句』の注解によれば「邇言」は「浅近之語」である。
浅薄、卑近な言葉が何故「大知」の源泉たりうるのか。朱熹は「思
うに舜は天下の知を合わせ、一人の知となしうることを知っていた
から、自らの知のみを用いなかった。これこそ彼の知が更に大なる
ものとなった理由である「盖舜本自知能合天下之知為一人之知、而
不自用其知、此其知之所以愈大」〔『朱子語類』卷六三〕と説明し
ており、また『章句』の積義ではかく述べている。

舜の知が大であるのは、自らの知を用いるのみならず、人々の
知をも摂取したからである。「邇言」とは浅薄卑近なる言葉、
そんな言葉をも洞察したならば、もはや善に於て余さぬことは
明らかであろう。更にその善なるものに就ては広く伝えて隠さ
ず、その悪なるものに就ては隠し語らなかつた。かくも広く明
らかであれば、みな悦んで善を告げるであろう。「舜之所以為
大知者、以其不自用而取諸人也。邇言者、浅近之言。猶必察焉、
其無遺善、可知。然於其言之未善者、則隱而不宣。其善者、則
播而不匿。其廣大光明又如此、則人孰不樂告以善哉」〔『中庸章
句』第六章〕

この「浅近之語」には「善」と「悪」とが共に含まれる。舜はそ
の「悪」を隠し、「善」を称揚した。朱熹によれば、これは人々の
発言を奨励する為であった。彼は弟子に「善なる言葉を語つた者は、
喜んでまた善を告げるだろうし、不善なる言葉を語つた者も、羞恥
を感じぬから、また語るだろう「善者愈樂告以善、而不善者亦無所愧、
而可復言也」〔『語類』卷六三〕と説明している。このように舜が
「邇言」を洞察したのも、「一己の持つものだけでは、限界がある」若

只據一己所有、便有窮盡」(同)からであった。そして、「其の兩端を執り、其の中を民に用ふ」とは、選り取られた「善」から、それぞれの極致(両端)をとらえ、その「中」を推し量り、「民」に用いることだとしている。

舜が言語に特異な感性を發揮したとの伝説は『孟子』にもみえる。堯の禪讓により王位に就く迄の舜の物語は、『史記』に「舜は歴山で耕作し、雷澤で漁労し、河浜で作陶し、壽丘で什器を作り、負夏で商売をした」(舜耕歴山、漁雷澤、陶河濱、作什器於壽丘、就時於負夏) (卷一「五帝本紀」と伝えられるように、流離と遍歴に彩られた出世譚である。『孟子』は、その前半生を「舜の深山の中に居り、木石と居り、鹿豕と遊び、深山の野人と異なる所以の者は幾ど希なり」「舜之居深山之中、與木石居、與鹿豕遊、其所以異於深山之野人者幾希」(盡心上)と、山中に住む「野人」の如き姿で描きだす。だが、この「野人」の如き人は、無論世の常の漂泊者ではない。「其の一善言を聞き、一善行を見るに及ばば、江河を決するが若く沛然として之を能く禦むること莫し」「及其聞一善言、見一善行、若決江河沛然莫之能禦也」(『孟子』盡心上)と云われるように、舜は僅かに「善行」や「善言」を見れば、堰を切ったように吸収していく。「大舜はこれより大いなること有り。善を人と同じうす。己を捨てて人に従い、人に取って以て善を為すことを楽しむ。耕稼陶漁より以て帝為るに至るまで、人に取るに非ざる者無し」「大舜有大焉、善與人同、舍己從人、樂取於人以為善。自耕稼陶漁以至為帝、無非取於人者」(『孟子』公孫丑上)とも述べられ、周縁から中心へと向かうその生涯の如何なる時点でも「善」に向かうベクトルを持ち得た人物として舜は描かれる。そして、その言語に対する感性

もまた、そこに組み込まれる。

經書の叙述の常として「邇言」をめぐる挿話は簡潔である。「邇言」とは如何なるものか、如何にして洞察されるか、なぜ舜は「邇言」に触れることを好んだのか、その行間は読む者に思考の余地を残す。朱熹『中庸章句』に於る「邇言」への釈義は南宋以降の解釈の標準ではある。だが、テクストに触発され、異なる解釈の可能性を主張する者も無論あらわれる。

明末の李贄(一五二六—一六〇二)は「邇言」の語を二度に亘り論じた。最初の言及は、論争の場に於てである。雲南での地方官を最後に官途を離れた李贄は、黄安の旧友たる耿定理の許に身を寄せた。耿定理はもとより、講学を通じた友であり、思想的にも共鳴を抱き合う知己であった。彼が折々耿家の若者に学問に就て語ったとしても怪しむにはあたらぬ。だが、この講学は、耿定理の兄である耿定向——この人もまた李贄とは講学を通じて旧知である——の側目する所となった。家人が李贄に感化されることを恐れた彼は、万曆一二年(一五八四)に耿定理が亡くなると、李贄を強く非難した。^③「邇言」が論じられた書簡「答鄧明府」(『焚書』卷一)は、耿定向の弟子に宛てたもので、問題となった子弟の教育に就て釈明したものである。耿定向自身が読むことをも想定していたと思われ、事実、反論も残る。^④両者の論争は周囲の士人を巻き込み、長期に亘る泥仕合の様相を見せたが、この書簡は耿家での講学が直接話題になっ
てい
ることからみて、その初期の言説であろう。^⑤

再び「邇言」を詳論したのは、万曆二五(一五九七)年に編纂された講学の記録『道古録』に於てである。彼は万曆二四年から二五年にかけて、山西の劉東星の招聘に応じ、講学を行なった。劉東星

は武昌時代以来の李贄の重要な庇護者の一人である。『道古録』に収められた「邇言」論は『中庸』のテキストへの釈義を、官僚たる劉東星及びその周囲の人々に向けて語ったものである。

言う迄もなく、「邇言」をめぐる語られるのは言語の受容への理想であり、更には聖人が世界に対峙する姿態である。ここではその問題系を辿り、李贄の言語をめぐる思考の射程を検討してみることとしたい。

一、「邇言」のイメージ

既に述べたように、「邇言」の語が最初に深く論じられた事例は、耿定向との論争の初期のものとみられる書簡にみえる。李贄は耿定向に忌避された耿家の子弟との講学の動機をこう説明する。

私は狷介、狭量で、人交わりとて殆どない。ただ数人の同志が学問への手掛りがないのを見ては、菩提心を起こし、庶民の日常生活に即して、啓発を与えたまでのこと。「生狷隘人也、所相與處、至無幾也。間或見一二同參從入無門、不免生菩提心、就此百姓日用處提撕一番。」（『焚書』卷一「答鄧明府」）
そして、その教育方針をこう釈明した。

耿先生は却って私が人を墮落させ、若者達を誑かしていると考え、私を憎まれている。だが、私は彼の子供達を自分の子供のようになっているのだ。どうして彼らを墮落させたりしよう。ただ私は普通の人々の「邇言」を洞察するのを好んでいるだけのこと。だから私もまた普通の人々の日常生活と同じ「邇言」を語ったのである。どうして耿先生はそれを洞察されることを

好まれないのか。「而令師反以我為害人、誑誘他後生小子、深痛惡我。不知他之所謂後生小子、即我之後生小子也、我又安忍害之。但我之所好察者、百姓日用之邇言也。則我亦與百姓同其邇言者、而奈何令師之不好察也。」（『焚書』卷一「答鄧明府」）
李贄は自分は舜に倣い、「邇言」を洞察することを好み、「邇言」で人々に語りかけているに過ぎないのだという。だが、所謂「百姓日用之邇言」とは如何なるものか。

物欲も、色欲も、勉強も、努力も、金儲けも、田畑や家を買子孫に残すことも、風水を考え子孫の幸福を謀ることも、凡そ世間の人々の生活や事業であり、彼らが好み、学び、知り、語ることであつて、これぞ真の「邇言」なのである。ここに於て反省すれば、直ちに得心がいき、一切の聖賢、仏祖の大機大用を悟り、本来面目を知り、太古より明らかにできなかった大事が、直ちにわかる。これらは私が自ら確かめ自得したことである。「邇言」を洞察するのを好むが為に悟ったことである。だから躊躇うことなく、常にこうした言葉を用いる。「如好貨、如好色、如勤學、如進取、如多積金寶、如多買田宅為子孫謀、博求風水為兒孫福蔭、凡世間一切治生產業等事、皆其所共好而共習、共知而共言者、是真邇言也。於此果能反而求之、頓得此心、頓見一切賢聖佛祖大機大用、識得本來面目、則無始曠劫未明大事、當下了畢。此余之實證實得處也、而皆自於好察邇言得之。故不識諱忌、時時提唱此語。」（『焚書』卷一「答鄧明府」）
李贄の釈義は朱熹の「淺近之語」に比すれば、より饒舌であり、また鮮明でもある。ここで問題となるのは、李贄の語る「邇言」の多くは「義」と「利」を分かち儒教的なカテゴリーからすれば、「利」

に属する事柄の如くみえることであろう。ここでは、彼自身が屢々批判的に語る「功名」や「富貴」をめぐる言葉もまた「邇言」とされているかにみえる。同書簡に彼は「利を求め害を避ける「趨利避害」ことは世の人の常態だとも述べ、自覚的に言葉を選んだことは疑いない。耿定向の危惧と批判もまさに、李贄の「邇言」のこうした側面に対するものであったようである。耿定向は弟子に宛てた書簡でこう述べている。

以前見た卓老（李贄）が貴君に送った手紙で、私が「邇言」を洞察できぬことが批判されていた。私は愚かで、仏教も道教も理解できぬ。誠に固陋寡聞というべきであろう。ただ、山奥の村の「邇言」に就てだけは、些かは理解しているものと勝手に自負している。李贄の言う「邇言」は、果たして如何なる「邇言」なのか。思うに最もよく「邇言」を洞察した者は舜である。舜は「邇言」を洞察し、その悪を隠し、その善を揚げたという。ならば、それは善なるものであるはずだ。また選んでその中を用いたという。かくも審らかなるものなのだ。「父子親有り、君臣義有り」といったことこそが「邇言」である。舜はこうしたものを洞察し、臣下の契に命じて教えを敷いた。君臣、父子を仮の集まりとし、忠孝を余計な話とみなすような話は聞いたことがない。「夫婦別有り、長幼序有り」といったことこそが「邇言」である。舜はこうしたものを洞察し、臣下の契に命じて教えを敷いた。食欲や色欲を性とみなし、境を見れば即ち動き、動けば人の至極とみなし、廉恥を抱かないことを性の真とみなしたというような話は聞いたことがない。「往見卓老與君侯書 諸余不察邇言、余賦質鈍下、不詳叅佛乘、不詳會玄詮、實是寡

見淺聞、但往於閭左山村之邇言、妄自負梢解察耳。不知卓老所云邇言、又是何等迹言也。竊謂善察邇言者、莫如舜。舜察邇言已隱惡而揚其善、即善矣、又且擇而用其中、其審也、如此。如父子有親、君臣有義、此邇言也。舜察之而用以命契敷教如是耳。不聞曰君臣父子是假合、而以忠孝爲剩談也。夫婦有別、長幼有序、此邇言也、舜察之而用以命契敷教如是耳。不聞惟以食色爲性、謂見境即動、動即爲人至極、無廉耻乃性真也」(『耿定向集』 卷六「答鄧令君」)

李贄が耿家の若者に何を語ったか、信賴すべき史料はない。儒者の論争に於て、相互への深い理解に基づく議論は稀で、相手へのラベリングに終始するのが通例であることを思えば、耿定向の語から李贄の立場を窺うのは、控えるべきであろう。よって、彼の語った「邇言」が「父子」、「君臣」、「夫婦」、「長幼」といった人倫を無みし、食欲や色欲を「性」となすものだったかは一旦措く。併し「邇言」が人倫のあるべき秩序に限定されるものでなかったことは、李贄その人の書簡からも確かであろう。そして、こうした「邇言」への洞察こそ、彼にとつて譲り得ぬものであったこと、耿氏への再反駁とみられる次の書簡にもみえる。

儒家の書はいずれも攻究するに足る。仏書を見る必要もなからう。字句の解釈からは悟り難く、自分の見解に執着すれば、空如たる境地には達し難い。他人の田ばかりを耕しておれば、ついには自分の畑は荒れ果てるものだ。是非身分の低い庶民の見識も棄てて疎かにせぬようお願いしたい。古人はただこのような言葉で洞察するのを好んだのである。「儒家書盡足參詳、不必別觀釋典也。解釋文字、終難契入、執定己見、終難空空、耘人

之田、終荒家穰。願公無以芻蕘陶漁之見而棄忽之也。古人甚好察此言耳」(『焚書』卷一「答耿司寇」)

ここで彼は、仏教云々に就ては受け流す。併し卑近なる言葉としての「邇言」に耳を傾けるべきことには拘りをみせる。後年の『道古録』の言説での「邇言」像もまた、その性格に大きな変化はみられぬ。耿定向の如き人には挑発的とみえたことであろう。

舜は問うことを好み、しかも察することを好んだ。察することを好み、しかも察したのは、極めて卑近な言葉であった。問うことを好むという点では、四岳九官十二牧から、薪拾い、盲目の樂師に至る迄誰に問うことも好んでいた。併し必ずしもその全てに就て察することを好んでいたわけではない。その辺の道端や野辺で語られる、野鄙の至りのような、極めて浅薄で、極めて卑近な、立派な人が語らず、君子が聞くのを楽しまぬような言葉を舜は好んで察したのである。「舜好問已矣、而又好察。好察是矣、而所察者、又是其極邇之言。謂之曰、好問則自四岳九官十二牧以至芻蕘工瞽無不好問、可知也。而未必皆其所好察也。唯是街談術議、俚言野語、至鄙至俗、極淺極近、上人所不道、君子所不樂聞者、而舜獨好察之」(『道古録』下、第一章) ここでも「邇言」は、君子や立派な人物が語ること、聴くことを望まぬ言葉である。本章の議論は、更に「そもそも善き言葉は邇言のなかにあるのだから、邇言は何としても察するべきだ」「夫善言即在乎邇言之中、則邇言安可以不察乎」(同)と続く。「邇言」にこそ、「善言」は含まれているというのである。

李贄の語る「邇言」は、俗世に生きる人の実態に寄り添うとともに、儒教的な義利の觀念から逸脱する内実をふんだんに含む。なら

ば、何故そのような「邇言」こそが「善言」だと説き、洞察することを推奨したのか。

二・統治者と「邇言」

耿氏の子弟に李贄が如何なる目的で「邇言」を説いたかは、書簡からは伺い知れぬ。だが、『道古録』(下、第一章)に於る「邇言」論は、統治を前提として「民」との関係性を語ったものである。

そもそも、「邇言」のみが善とされ、「邇言」ならざるものが不善とされるのは何故か。民の「中」ではなく、民情の欲する所ではないから、不善で、悪だというだけだ。これは現在の所謂政治を妨げ、民を害する悪の如きものとは全く異なる。「夫唯以邇言為善、則凡非邇者必不善、何者。以其非民之中、非民情之所欲、故以為不善、故以為惡耳。非真如今人所謂妨政蠹民之惡也」(『道古録』下、第一章)

ここで「邇言」は即ち「善言」とされる。「邇言」ならざる言葉は「不善」であり、「悪」ですらある。「善」と「悪」の境界は「邇言」か否かにある。これは「邇言」を「善」と「悪」とをともに含むと見做し、弁別することを前提とする朱熹とは大きく異なる。なぜ「邇言」は「善」なのか。李贄は『中庸』の「悪を隠して善を揚げ、其の両端を執り、其の中を民に用ふ」「隱惡而揚善、執其兩端、用其中於民」という經文を踏まえ、「邇言」にこそ「民」の「中」があり、「民情」の欲するところがあるからだと述べる。

その悪たるを知れば、隠して二度と用いないし、その善たるを知れば、称揚して採り挙げ、「民に其の中を用いる」のだ。「悪

を隠し、「善を揚げる」のは、「両端」を執ることである。「民に中を用いる」とは、聖人に「中」はなく、「民」を「中」とするということである。「民」の欲するところに必ず「天」は従う。まして「民」の上に立つ「天子」は当然のことである。「天」が君主を立てるのは、「民」の為である。「既知其為善、則隱而置之、不復用、既知其為善、則揚而擧之、以用其中於民。隱惡揚善、兩端之執也。用中於民、聖人無中、以民為中也。夫民之所欲、天必從之、況居民上而為天子者哉。天之立君、所以為民」(『道古録』下、第一章)

このように「民」の「中」は「邇言」||「善言」のうちに見出される。そして、聖人たる舜には「中」はない。あくまで「中」は「民」の側にある。舜は「邇言」を通じて「民の表に現れぬ苦悩や情偽に通じていた。民の好む事も、憎む事も手取るようにつかんでいた」(『民隱無聞、情偽無不燭、民之所好、民之所惡、皆曉然洞徹』)(同)とも言われる。「民」の欲するところは、「天」も従う。ならば「天子」が従わねばならぬのは言う迄もない。舜は統治者として、あくまで「民」に従うのである。

彼はまた統治者が耳を傾けるべき「邇言」の普遍性を強調している。「邇言」によつて語られるような事柄は時空を超えて遍在しているというのである。

「邇言」とは卑近な言葉である。察する言葉が卑近なだけなら、どうして智者といえよう。またどうして偉大な智者(大智)たりえよう。思うに言葉が卑近であれば、ある時代の民衆の心であり、あらゆる時代の人々の心であり、古今に於ても同じく一つの心なのである。「中」に於る「民」とは、ある「民」の「中」

であり、普く「民」の「中」であり、天下に於て同じ一つの「民」なのである。偉大なる舜には「中」は無く、人々の「中」をこそ「中」とする。偉大なる舜に「善」はなく、人々の「邇言」をこそ「善」としている。偉大なる舜に「智」はなく天下を合し、古今を通じてこれを「智」としている。これは小智であろうか、大智であろうか。自ずからわかることである。その為「舜は大智なるかな」と述べているのである。「邇言者、近言也。察言者止於近言、何以成智、又何以成大智。盖言而曰近、則一時之民心、即千萬世之人心、而古今同一心也。中而曰民、則一民之中、即千萬民之中、而天下同一民也。大舜無中、而以百姓之中為中。大舜無善、而以百姓之邇言為善。則大舜無智、而唯合天下、通古今以成其智。夫智而至於合天下、通古今也、其謂小智乎、大智乎。當自知之矣。故曰舜其大智也與」(『道古録』下、第一章)

この世のどこでも、過去でも未来でも「邇言」は通用する。なぜなら「民」の「中」は、時を超えた常態だから。この常体を察したところに、舜の叡智はある。そして、改めて舜の側には「善」も「中」もなく、民の側にこそあることが説かれる。ならば、「民」の常態とは如何なるものか。再び耿定向の弟子に宛てた書簡に戻ることしよう。それは常態である限りに於て、彼の生きた明代の「今」に於ても変わりはない。

今の人は生まれてから老いる迄、家から家々、国から天下に至る迄「邇言」に語られるようなことばかりで、教えられ行うでもなく、利を求め、害を避け、人々はみな心一つにし、「天成」「衆巧」とでも言うべき有様、これぞ「邇言」の「妙」たる所以である。これこそ偉大なる舜が察するのを好み、古今の大智

となつた理由である。「凡今之人、自生至老、自一家以至萬家、自一國以至天下、凡邇言中事、孰待教而後行乎。趨利避害、人人心。是謂天成、是謂衆巧、邇言之所以為妙也。大舜之所以好察而為古今之大智也」(『焚書』卷一「答鄧明府」)

君子が眼を背けるような「邇言」に生き、「利を求め、害を避ける」(趨利避害)「のが世の人の常態である。それを好んで察したが故に舜は古今を通じた「大智」たり得たのである。

舜は己を虚しくして、人々の言葉に耳を傾ける。ならば、舜は「利を求め、害を避ける」(趨利避害)「ような人々に同化していったのだろうか。李贄は一面に於て、聖賢もこの世で生きる限りに於て、「處世」の只中にあるし、或いは衣食等を必要とする以上、「勢利」から完全に逃れることはない^③と説く。但し「邇言」に就ていうならば、「聖人」に「中」はなく、「民」にこそ「中」があると説かれ、「聖人」は「民」と切り離されている。李贄自身もまた、「邇言」はわが事ではないと語っている。

私は「邇言」を察するのを好むが、実践に於て財を食することもなく、色を好むことも、権勢に恃むことも、得失を憂えることも、子孫に財産を残すことも、風水により福を招くこともせぬ。「邇言」を語りながら、それを実践せぬのは何故か。私の考えでは、ただ学問を知らぬ人からみて「邇」ならざるものも、「大道」からみれば、全く「邇」に他ならぬ。学問を知らぬ人からみて「邇」なるものは、「大道」からみると、全く「邇」ではない。ならば、人にはそれぞれ己の「方便」、「法門」があり、わが「法」を摸倣することもない。まして万物は並び育ち、互いに害さぬ。私がこれを害しうるなどといえるだろうか。「且愚之所好察者、

邇言也。而吾身之所履者、則不貪財也、不好色也、不居權勢也、不患失得也、不遺居積於後人也、不求風水以圖福蔭也。言雖邇而所為復不邇者何居。愚以為此特世之人不知學問者、以為不邇耳。自大道觀之、則皆邇也。未曾問學者、以為邇耳、自大道視之、則皆不邇也。然則人人各自有一種方便法門、既不俟取法於余矣。況萬物并育、原不相害者、而謂余能害之、可歎」(『焚書』卷一「答鄧明府」)

彼は「邇言」を察することを説く、併し「邇言」のうちに同一化することを説くわけではない。何故、彼は「邇言」を躬行しないのか。それは学問を知らぬ人にとつての「邇」と、「大道」に立つ人にとつての「邇」は異なるからである。「邇」は相対的なものに過ぎぬ。よつて、「邇言」を察することを好みながら、「邇」を共有するわけではない。そして、各自の「方便法門」があるのだから、誰かが誰かを摸倣する必要もない。「邇言」は耳を傾げるべきものではあつても、做すべきものではない。世人は世人、李贄は李贄であつた。そして、民は民、舜は舜なのであろう。

ここで語られる聖人と「邇言」の関係性に似た構図は、『藏書』の「小人」をめぐる議論にみられる。彼は「天には陰陽があり、地には剛柔があり、人には君子と小人がいるものだ。これらは無くすことのできぬものである」「夫天有陰陽、地有剛柔、人有君子小人、何可無也」(『藏書』卷一〇「文彦博」と述べ、「君子」と「小人」を常に存在するものだとする。「大臣」は統治者として「小人」を排除せず、包摂せねばならぬ。だが、「小人」たるものが推奨されるわけではない。ただ天地に於て生まれ出るものは一つとして、捨てるべきものはない。「小人」もまた「才」を有する。故にこれを適切

に用いるべきだとするのである。彼の繰り返す「愛才」⁽¹⁰⁾、「惜才」⁽¹¹⁾、「知人」⁽¹²⁾は棄て去ることへの拒絶である。いわば世界全体を包摂し、向かい合うことが目指されるのである。

島田虔次氏は李贄を「特殊性尊重主義者」と評した⁽¹³⁾。ここでは多様性は多様性の儘、差異は差異の儘におかれ、彼らと自身は隔離されてもいる。時に「情欲」肯定と評された彼の或る種の言説は、こうした態度と切り離せぬように思われる。特殊性への尊重は、連帯に繋がるものとは限らない。まして同一化とはそぐわない。統治者としての自己の出逢う「民」や「小人」は、総じて他者もしくは対象であって、決して主体としては捉えられておらず、統治者・求道者としての主体と、彼らが同じ地平に立つことはないようにみえる⁽¹⁴⁾。これは間もなく語ろうとする「無人無己」の境地に於ても、恐らくは変わらない。

三・聖人のパースペクティブ

統治者の視点から「邇言」を知ることの意味は、『道古録』に於てのみ語られる。耿定向の弟子に宛てた書簡には、明確には述べられていない。寧ろ書簡に於て詳論されるのは、「邇言」を洞察する聖人のパースペクティブの諸相である。

舜は「邇言」を洞察するのを好んだが、私の考えでは聖人の境地に至らねばこれを洞察できず、自らを聖人だと思っただけでも洞察できぬ。聖人の境地に至れば、凡そ言葉に卑近なものなどはなく、真正の聖人の言葉ならぬ「邇言」などないことを知り得よう。全ての「邇言」が真正の聖人の言葉ならば、天下の人

はみな真の聖人である。無理強いするのではない。思うに舜が人を知る（知人）工夫を用い、真に本来の面目を悟り、他者がなかった（無人）為なのである。本当に己の為にする（为己）学を行い、自ら本来の面目を悟り、自己が無かった（無我）為なのである。本来、自己が無いのだから、聖人もない。本来聖人もないのだから、どうして自分が聖人で、天下の人が聖人ならざることを意識しようか。「夫舜之好察邇言者、余以為非至聖則不能察、非自聖則亦不能察也。已至於聖、則自能知衆言之非邇、無一邇言而非真聖人之言者。無一邇言而非真聖人之言、則天下無一人而不是真聖人之人、明矣。非強為也、彼蓋曾實用知人之功、而真見本來面目、無人故也。實從事為我之學、而親見本來面目、無我故也。本來無我、故本來無聖、本來無聖、又安得見己之為聖人、而天下之人之非聖人耶」〔『焚書』卷一「答鄧明府」〕

彼のみるところ、聖人の視座に於て、「邇言」はそのまま聖人の言葉である。なぜなら、聖人からみると、天下の人々は総て聖人だからである。聖人は「人を知るの功」、「己の為にするの學」を極めており、本来「無我」、「無人」たることを悟っている。即ち自己も他者もない。というより自他の分節を意識しない。その為、自分が聖人であり、天下の人々が聖人ではないなどとは、考えも及ばない⁽¹⁵⁾。

本来他者などいないのだから、本来近き（邇）などない。本来近さなどないのだから、察すべき卑近な言葉などというものもないのである。よって察すべき聖人の言葉などというものもない。「本來無人、則本來無邇、本來無邇、又安見邇言之不可察、

而更有聖人之言之可以察也耶」(『焚書』卷一「答鄧明府」)
 聖人には自己も他者もない。また、近き、遠きといった差異も存在しない。そういった相対的な差別は撥無されているのである。

故に「農民でも漁民でも、誰からも学んだ」というのである。深い山奥にいて、木や石に住まい、鹿や猪と遊び、しかも聞くところの言語は全て善言、見るところの行いは全て善行であった。これは無理にそうしたのではなく、道理としてそうなのだ。「故曰、自耕稼陶漁、無非取諸人者。居深山之中、木石居而鹿豕游、而所聞皆善言、所見皆善行也。此豈強為、法如是故」(『焚書』卷一「答鄧明府」)

深山に住んだ若き舜は、既にして「無人無我」の人であった。その為誰からも学び、その他者なき聖化された世界に於て、見る所の行いは「善行」、聞く所の言葉は「善言」であった。彼は全ての人の言行を「善」として受け容れ得た。このような認識の次元での自他の境界の消失を、李贄は聖人の基本的な性格と捉えていたようにみえる。或いは消失という語は適当ではないかもしれぬ。寧ろ世界の本来の姿の開示なのである。それは、無作為の境地に於て現れる。

私が常々「いま世の中に人がいない」と言っているのはこの為である。人がいないというのは、世の人は「無我無人」の修養をしようと思うばかりで、元来「無我無人」であることを知らないで、できぬのである。作為が入れば、「安排」がある。そのまま長くやっていると己を欺き、人を欺き、「意」を「誠」にできぬ弊害に陥るだろう。「自得」しようとしても、遂にそんな日はこないであろう。「故愚每每大言曰、如今海内無人。所以無人者、以世之學者但知欲做無我無人工夫、而不知原來無

我無人、自不容做也。若有做作、即有安排、便不能久、不免流入欺己欺人不能誠意之病。欲其自得、終無日矣。」(『焚書』卷一「答鄧明府」)

自他なき「聖人」の境地は、後年の『道古録』(上、第四章)でも「格物」解釈をめぐって語られ、これも「無人無我」の構造を知る手掛りとなる。『焚書』(卷一)の「答周若莊」に於て、李贄は「格物は自ずから無物である」「格物則自無物」と述べる。この解は『道古録』の問答が行われる頃には、既に周知であったらしい。質問者は「問う。『大学』では「格物」と共に「修身」が説かれるが、「身」は「物」ではないのか、ならば「修身」は如何になされるのか——李贄は「修身」の「身」もまた「無物」とであると答える。

この「身」はもとより「無物」である。「物」として見るから「身」があると思っているだけだ。「身」があるとみるなら、「我」(自己)もある。「我」があれば「人」(他者)もある。「我」や「人」、あれこれ様々な物が紛然と現前するならば、どうして対応できよう。人を七転八倒させるのは、全て「物」である。だから、聖人はこれを「格」す。どう「格」すのか。聖人は天下の人の「身」をそのまま自分の「身」とみる。「人」もまた「我」である。自分の「身」を天下の人の「身」とみる。「我」もまた「人」である。つまり天子から庶民迄を一つの「身」であるとみるのである。「此身原無物也。人唯以物視之、則見以為有身耳。既見有身、則見有我。既見有我、則見有人。人我彼此紛然在前為物衆矣、如何當得。其所以使人七顛八倒者、皆物也。故聖人格之。格之如何、聖人知天下之人之身即吾一人之身、人亦我也。知吾之身即天下之人之身、我亦人也、是上自天子下至庶人通為一身

矣。」(『道古録』上、第四章)

もし「身」を対象としての「物」と意識すれば、主体としての「我」もあらざるを得ない。ここに自己と他者は生ずる。自他の出現は紛擾の要因に他ならぬ。聖人は自他なき境地にある。即ち「無物」の境地にある。「無物」の境地では、「身」は其俛「天下」へと繋がる。天子から庶人に至る迄が唯一つの「身」と認識される。だが、このことは対象を対象としてみる相對の次元から、聖人が完全に遊離していることを意味しない。

聖人からすれば、「有物」に於て「無物」に通じ、「有物」がそのまま「無物」であることを知って欲しいだけなのだ。だから「無物」に通ずることができれば、「物」はそのまま「道」なのである。「有物」に煩わされることなどあるうか。「無物」に通ずることができねば、「物」は「物」の儘である。「道」ということはできぬ。「吾聖人欲人於有物上通無物、則知有物即是無物耳。故能通於無物、則物即是道、而何病於有物。苟不能通於無物、則物尚是物、而未可以言道也。」(『道古録』上、第四章)

聖人に於て、「有物」と「無物」の次元は相即している。「有物」の次元とは、二元論的相對の世界であるのに対し、「無物」とはそれを超脱した絶対の世界とみることができようが、両者は対置されるのではなく、同時に並行している。「有物」から「無物」に至ることも可能であるとともに、「無物」の世界からみれば「有物」の世界もそのまま「道」なのだ。

舜が「邇言」を察し得たのは、「無人無我」の境地に於てであった。聖人は自他の差別なく天下を見渡す。故に世界の本来の在り様がみえている。それは自他が融合し、一体となるということではな

い。無論、実体としての自己と他者が消失するのではない。それは「無」を通じて「有」をみるということに他ならぬ。「無物」の世界は「有物」の世界から離れていない。聖人の眼差しに於て、絶対の世界と相對の世界は相即しているのである。

四．実践の階梯

聖人は自己と他者による相對的對立の世界から、主客未分の絶対の世界が見えるように導き、改めて相對の世界を捉え直させる。こうした認識の道程は、單なる境地の問題ではなく、実践と関わる。主客未分の境地は、教育や統治の実践に於て、自他の關係の到達すべき処として示され、その時にこそ明瞭な指針として機能するものようにみえる。

孔子はいまだかつて孔子を学ぶことを教えなかつた。孔子が人に孔子を学ばせたとすれば、どうして顔淵が仁を問うた時、「仁を為すは己に由る」(『論語』顔淵)のであり、人に由らぬのだと答えたのか。どうして「古の学者は己の為にす」(同・憲問)といい、また「君子はこれを己に求む」(同・衛靈公)と言ったのか。ただ己によるものであるから、必ずしも弟子達も孔子に仁を問う必要はない。ただ己の為にするものだから、孔子も門人に授けるべき學術など持ち合わせていない。これが「無人無己」の学である。「且孔子未嘗教人之學孔子也。使孔子而教人以學孔子、何以顔淵問仁、而曰為仁由己而不由人也歟哉。何以曰古之學者為己、又曰君子求諸己也歟哉。惟其由己、故諸子自不必問仁於孔子。惟其為己、故孔子自無學術以授門人。是無

人無己之學也。」(『焚書』卷一「答耿中丞」)

ここでは「無人無己之學」という語が孔子の教育の手法の表す語として用いられる。学は己による、故に孔子は決して弟子達に自らを模倣せしめたのではない。ならば、孔子は如何に教えたのか。

教育・成長に就いていえば、各自の資質によって伸ばすべきであり、これこそが礼である。高度なことを語るべき時にも、語るべきでない時にも語るようでは、時機を失っており、礼に反する。故に曾子が直ちに「はい」と答えることを知っていたから、すぐに「一貫」を教えたし、子貢の懐疑的な性格をみて、「多学多識」に就てまず述べ、自然に自らの欠点を悟らせたのである。これらは皆、孔子が礼によって人を動かした作用であつて、時にあわせて動き、学ぶ者を悩ませなかつた。ただ顔回にのみ、「克己復禮」や「博文約禮」といった教えを与えた。こうした例は枚挙に暇がない。「至於教學而相長、全要因材施教、所謂禮也。若可以語上而語、不可以語上而又與之語、皆違時失幾、不中禮矣。故曾子能唯、即呼而告之一貫、子貢能疑故設以多学多識、而使之自然自非。此皆吾夫子動人以禮處、所謂相時而動不累學人者也。唯顔子一人則克己復禮之訓、博文約禮之訓、不一而足」(『道古録』上、第十六章)

孔子は弟子達に異なる教えを説いた。孔子は曾子に「吾が道は一以て之を貫く」「吾道一以貫之」(『論語』里仁)と説き、曾子は直ちに「夫子の道は忠恕のみ」「夫子之道忠恕而已矣」(同)と解した。子貢には「女は予を以て多く學びて之を識る者となせるか」「女以予為多學而識之者與」(『論語』衛靈公)と問い掛け、一旦否認、こ

を問うた折には「克己復禮を仁となす。一日克己復禮すれば、天下に帰す。仁を為すは己に由る。人に由らんや」「克己復禮為仁、一日克己復禮、天下歸仁焉。為仁由己、而由人乎」(『論語』顔淵)と応じた。教法の差異は、弟子の資質が異なる為とされ、歴代の儒者の注意する処であつた。このように弟子の多様性を多様性の俣に扱うことこそが「禮」なのだ和李贄は言う。もし適切な時に適切な人に語らねば、言葉は時に違い幾を失う。それでは「禮」に違ふ。但し、「禮」に適うとされたところの、様々なる孔子の教説は、多様性の中の平等を意味するわけではない。そこには明確な高下が暗示されている。顔回到説かれた「克己復禮」は、明らかに「一貫」より秀でたものとみなされる。何故か。それは「克己復禮」が、より「無己」に近い為にある。李贄は言う。

「無己」たらねばならぬ。故に学は「克己」を急務とする。「無人」たらねばならぬ。故に、教えはそれぞれの人に因るのである。「無己、故學莫先於克己。無人、故教惟在於因人。」(『焚書』卷一「答耿中丞」)

即ち顔回到説かれた「克己復禮」は、「無人無己」に到達し、「禮」を実践することに直結するのである。

人々が同じくする処を礼といい、人々が個別である処を己という。学者の多くは一己の定見に執われ、俗に大同しえず、非礼である。非礼の礼を大人はなしてはならない。真の己とは己が無いということである、己があればそれを克服するのだ。「所同者謂禮、我所獨者謂己。學者多執一己定見、而不能大同於俗、是以入於非禮也。非禮之禮、大人勿爲。眞己無己、有己即克。」(『焚書』卷三「四勿説」)

「克己」を通じて「無己」、即ち「眞己」に至るとき、我々は「己」の「定見」を打ち破り、「俗」と共にあることができよう。それこそが「禮」なのだ。故に孔子が弟子たちに合わせて語るのも「禮」であり、舜が君子の好まぬ鄙俗なる言葉に耳を傾けるのも「禮」であろう。両者は主客未分の場に身を置くことに於て等しい。

曾子に説かれた「一貫」や「忠恕」が、顔回の「克己復禮」に及ばないのは、そこに自他がまだ現れており、依拠すべきもの、守るべきものを持ち、かつ意識的な努力を必要とする点に於てである。

私の考えではもとより一などない。どうしてこんなものを守る必要があるか。一は二と対をなし、一があれば、必ず二があり、更に十、百、千、万に至るまで窮め尽くせぬ。生と死との分断はこもこも続き、極まることなく、まさに生死の対立の裡に坐しているのである。それでどうして生死を悟ったなどといえよう。私は信じない。これは一枝を落として曾參に告げた言葉であり、顔回に告げた言葉ではない。顔回には直ちに「克己」を教えた。「克己」とは「無己」である。「克」すべき「己」などない。故に「克己」というのである。ああ、「無己」こそが究竟である。曾子にはこうしたことを教えるわけにはいかぬ。一貫を説かねば、依拠すべきもの、守るべきものがなくなってしまうだろう。「余謂本無一、又何守乎。一與二爲對、既有一、即便有二、以至十百千萬而不可窮。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。此乃落下一枝以告曾子、原不是告顔回語。告顔回直告以克己。克己者、無己也。無己可克、故曰克己。嗚呼。無己、盡之矣。若曾子豈可語此、苟不告以一貫、便無可執、便無所守。」〔『統焚書』卷一「答友人」〕

李贄のみるところ、「一貫」は「一」なるものを求める限りに於て、あくまで三元論的な相対の次元に止まる。「無己」に到達すれば、「一」や「二」が存在する相対的境界から超脱する。併し曾子に「克己」を説けば、修養・実践の手掛りを失ってしまうだろう。「一貫」「忠恕」の道は廃されるべきなのか。恐らくそうではない。「強恕にして行、仁を索るにこれより近きはなし」「強恕而行、求仁莫近焉」〔『孟子』盡心上〕の語に就て、李贄はこう説明を加える。

そもそも「道」とは「無人無己」である。己から推す迄もない。推すのであれば「道」との距離はまだ遠い。併しここから進む他はないのだ。己を推して人に及ぼすにあたっては、「強恕」の修養を行えば、自然に人によって人を治めることができ、「無為」の化の妙境に入ることができるのである。「夫道者、無人無己、何待於推。有推則猶見有己、於道尚遠、但須由此進之耳。既能推己及人、以行吾強恕之功、則自能以人治人、自妙夫無為之化。」〔『道古録』下、第六章〕

朱熹は「恕」を「己を推して人に及ぼす」「推己及人」と説明する。¹⁹ここではまだ自他は共に意識され、「道」には遠い。だが「無人無己」に至るには、ここから進む他はないのだ。「強恕」から「無人無己」に至るとするここでの説き方は、「有物」から「無物」へと進むことを語る「格物」に於る議論と相似形をなすものとみてよい。だが現実には「強恕」の工夫すら容易ではない。彼はこう続ける。併し世には己を推して人に及ぼすことのできない者もいる。これは己を振り返り、自ら責める「道」を知らぬ者なのだ。故に孔子は「君子の道、丘未だ一を能くせず」と言う。「子」「臣」「弟」「友」を教え上げて、自分にはまったく出来ておらぬと

仰るのである。どうして人にこれを求めよう。学者は平常倫理が、人にとって誠に尽くし難きものであることを知らない。「然世又有不能推己及人者、則以不知反己自責之道耳。故夫子曰、君子之道、丘未能一。歴數子臣弟友、而皆曰吾實不能、何敢責人為邪。學者既不知平常倫理人實難盡。」(同)

彼は「子」、「臣」、「弟」、「友」等、それぞれの立場に於る「平常倫理」の探究は、孔子にも困難であったとする。「君子の道、丘未だ一を能くせず」「君子の道、丘未能一」(『中庸』第三章)とは「謙遜」の語ではない。「真実の語」「眞實語」(『道古録』上、第一章)なのだ。故にまず「自責」が求められる。そこから、「強恕」へと向かうことこそ、「無人無己」の「道」に通ずる階梯なのである。人は「強恕」を通じて、「人を以つて人を治める」「以人治人」(『中庸』第三章)に至る。これは「人」と関わるにあたり「己」を介在させない統治のことである。彼はこうも述べる——「その為、君子は人によって人を治める。敢えて己によって人を治めないのは、人は自ずから治まるものだからである」「故君子以人治人、更不敢以己治人者、以人本自治」(『道古録』上、第一章)。これが「無己」の境地と通ずるものであることは言う迄もない。かくのごとく、「無人無己」及び「無人無我」は、境地を語る言葉であるとともに、あるべき教育と統治の理想を語る言葉でもある。聖人は、君主としては民に従って統治を行い、教師としては学生に因って教えを説く。そこには、多様性を多様性の俚に扱う精神が貫通している。但し多様性の肯定は、倫理や境地に於る是非を無みするものでもない。寧ろ是も非も厳然として存する状況をそのまま包摂することから出発するのである。そして、このような境地に到達するには「自責」し、

「強恕」の修養を行うという階梯が想定されていた。かくて「邇言」を察することは、「無人無我」の実践の一端として、「人を以つて人を治める」「以人治人」ことへと繋がっていく。

こうした統治への洞察は、単なる理想論ではなく、雲南に於る成功体験に裏付けられたものである。雲南省姚安の知事としての彼の働きぶりに就て、友人の顧養謙は「一切を簡易にし、自然に任せ、人々を徳化することに努め、有能さをひけらかさなかった」「一切持事を無くして事にあたり、無為にしてなさざる無しというものである。」「此所謂無事而事事、無為而無不為者耶」と評している。同じく雲南で交友のあった李元陽も「民を徳化することに努め、民は自然に感化された」「惟務以徳化民、而民隨以自化」(『李中谿全集』文集卷六「姚安太守卓吾先生善政序」)と記し、「官吏たちと寝泊まりをせずとも、法令は余すことなく行われ、民衆の苦痛が耳に入らぬことを恐れ、法廷が開かれることは稀であった」「不與時官同宿、而法令靡遺、民隱惟恐不聞、而訟庭多暇」(同)と述べている。証言からは、己を介在させぬ無作為への志向とともに民の声に虚心に耳を傾ける統治者としての姿が浮かび上がる。雲南での仕事ぶりは、李贄と対立し、その生き方を「結局儒者の正道とは言えぬ」「終非儒者正道」(『萬一樓集』卷五十六「李太守好奇」)と評した上官、駱問禮すら「廉潔で明晰、上下共にこれを慕った」「廉靖明達、上下愛之」(同)と振り返るものであった。その「邇言」論は、彼の統治者としての手法の一端を伝えるものと言えるのではないかと思われる。

結語

改めて「邇言」をめぐる二つの資料を見渡すと、まず耿定向の弟子に与えた書簡では、鄙俗なる「邇言」を語ることの正当性を述べる為に舜の「無人無我」の境地が説かれていた。そして、舜のパースペクティブからは、あらゆる「邇言」が「善」なるものと映っていたとされ、更に「邇言」の普遍性が語られていた。無作為、主客未分の境界を、到達すべき処として捉える伝統は、北宋以来の道学の系譜にみられる。彼の思惟もまた、そこに連なるものといえよう。こうした境地に於て「善悪」が共に「善」に収斂されてしまうという認識は、「心」の「體」を「無善無悪」とする王守仁、ひいてはこの「體」の把握を重んずる王畿の構想と通ずる。なお、こうした認識は善悪・是非を無化するものではない。李贄に於て、絶対・相對の次元は相即の関係にあるものと捉えられ、互いを覆い尽くすものではない。そして、主客未分の境地は、心の安定や超脱の場というより、自他をあるべき姿へと導く回路のように扱われる。だが、書簡で語られるのは境地に留まり、実践には殆ど触れられない。後年の『道古録』では、統治者と民衆の関係性から「邇言」が語られる。舜が「邇言」を察することを好んだのは、民衆に従うことよってこそ、理想的な統治が可能だと考えられたからである。こうしたありかたは、「人を以て人を治める」統治の理想に通じ、また弟子たちに各自の資質に合わせた教育を行う孔子の「無人無己之學」とも通じる。人々を同一化、均一化するのではなく、多様さを多様なまま包摂するような姿勢に於て、その構造は通底している。こうした多様性の肯定は、平等を志向するものではなく、むしろ現

状の追認を志向するかにみえる。そして、そこからあるべき関係性を目指していくものといえる。

李贄に於て「無物」とは、まさに「有物」の多様性を、そのまま「道」とするような在り方である。求道者は「有物」を通じて「無物」に向かうことができる。「強恕」の修養は、自他が相対する次元から出発しながらも、主客未分の境地へ、そして実践へと開かれている。ここに於て彼の修己と治人の道程は結び合う。このように「邇言」をめぐる思考は、李贄の境地と実践を貫く構想の極めて重要な一環として位置づけられるだろう。

注

- (1) 断章は便宜的に朱熹『中庸章句』によった。
- (2) 李贄の伝記に就ては林海権『李贄年譜考略』（福建人民出版社、二〇〇五）の考証を参照。李贄と耿定向の論争の推移と、その影響に就ては左東嶺『李贄與晚明文学思想』（人民文学出版社、二〇一〇）に詳説されている。
- (3) 「耿定理が亡くなると、その兄の耿定向はその超脱を惜しみ、子弟が模倣して、人倫を棄て去るのではないかと恐れ、幾度も厳しく批判した」「子庸死、子庸之兄天臺公惜其超脱、恐子侄效之、有遺棄之病、數至箴切」（袁中道『珂雪齋集』卷十七「李温陵傳」）。
- (4) 耿定向『耿天臺先生文集』卷六「與鄧令君」参照（後出）。
- (5) 「答鄧明府」〔焚書〕卷二に於る「邇言」に就ては、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）にも論じられている。なお本書では『道古録』への言及・対照はみられず、「邇言」論に浸潤する統治者としての視点は見逃されている。
- (6) 「功名」や「富貴」を求めることへの批判に就ては拙稿「李贄の師弟観」

- 『東洋の思想と宗教』三〇、二〇一—二〇二等を参照。なお、李贄は聖人は「富貴」を欲さなかったが、「富貴」であることは否定しなかったとも述べている（『道古録』上、第九章）。
- (7) 佐藤鍊太郎「李贄の経世論——『藏書』の精神——」（『日本中國學會報』三八、一九八九）では、ここでの所謂「邇言」とは、「金銭欲、色欲、企業欲、所有欲、幸福追求欲を表現した言葉である」と指摘し、「李贄はこれらの欲望を追求することを人間の普遍的営為として是認した上で教化すべきだと主張している。彼は、為政者が欲望を否定した虚偽の道徳を説くだけでは、現実に即した教化は行えないと考えている」と述べる。
- (8) 『道古録』上、第十一章参照。
- (9) 『道古録』上、第十章参照。
- (10) 『藏書』卷一〇「文彦博」、同卷五七「賈似道」、『焚書』卷四「八物」等参照。
- (11) 『焚書』卷五「曹公」参照。
- (12) 『焚書』卷二「寄答京友」参照。
- (13) 『道古録』上、第七章等参照。
- (14) 島田虔次『中国における近代思维の挫折』（筑摩書房、一九四九）参照。
- (15) 同様の構造は師弟論でも現れる。求道者にとって「師」は主体としては現れ得ない。それは永遠に「弟子」たらんとする人の対象としてのみ現れる。前出の拙稿「李贄の師弟論」参照。
- (16) 「寄答耿大中丞」（『焚書』卷一）においても、ここでの「無人無己」に近似した境地が語られている。
- (17) 左東嶺『李贄与晚明文学思想』（人民文学出版社、二〇一〇）、第三章「李贄的哲学思想」では、李贄の「有」と「無」とは互いに依存しあい、同時に切り離せない関係にあるとする。その上で仏教思想と比較しながら、「無」の境界をさらに超越して「解脱」に向かおうとする
- 求道であると論じている。
- (18) 例えば程頤（『河南程氏遺書』卷十九、第三二条）や王守仁（『王文成公全書』卷七「寄希淵」）にも、孔子の教法の変化を弟子の資質に帰する言説がある。
- (19) 朱熹は『孟子集注』（盡心上）の注に於て「恕とは己を推して人に及ぼすことである「恕、推己以及人也」と述べ、『論語集注』（里仁）に於ても「己を尽くすことを忠といい、己を推すことを恕という」「盡己之謂忠、推己之謂恕」と書いている。
- (20) 「故に君子は人を以て人を治め、改まりて止む。忠恕道に違ふこと遠からず。これを己に施して願わざるは、また人に施すことなかれ」「故君子以人治人、改而止。忠恕違道不遠、施諸已而不願、亦勿施於人」（『中庸』第一三章）
- (21) 統治に於る「無為」をめぐることは『道古録』下、第七章にも詳論がある。
- (22) 李贄は『藏書』に於て、民を「勢利」により導く范仲淹の手腕を高く評価するが、（卷五一「范仲淹」、これも「邇言」と統治を結びつける言説と通じるものであろう。拙稿「李贄と宋儒——「道統」と「儒臣」のあいだ」、『朱子学とその展開——土田健次郎教授退職記念論集』汲古書院、二〇二〇）参照。
- (23) 土田健次郎『道学の形成』（創文社、二〇〇二）、第四章「程頤の思想と道学の登場」、および同氏の「万物一体の仁」再考」（『宮沢正順博士古稀記念 東洋—比較文化論集—』青史出版）参照。