

博士論文

焦竑思想の研究

**(Research on Jiao Hong's thought)**

2022年3月

立命館大学大学院文学研究科

人文学専攻博士課程後期課程

HUANG Zheng

立命館大学審査博士論文

焦竑思想の研究

**(Research on Jiao Hong's thought)**

2022年3月

March 2022

立命館大学大学院文学研究科

人文学専攻博士課程後期課程

Doctoral Program: Major in Humanities

Graduate School of Letters

Ritsumeikan University

HUANG Zheng

コウ ソウ

研究指導教員：井上 充幸教授

Supervisor : Professor INOUE Mitsuyuki



## 目次

### 総論 焦竑と晩明思想

1. 晩明思想コンテクストについて	5
2. 焦竑思想について	6
3. 焦竑思想に対する先行研究	9
4. 焦竑思想の構成について	13
第一章 焦竑の思想啓蒙と家庭教育（生まれる前から16歳）——明代における軍籍士人の思想的構成と教育	
第一節 明代における軍籍士人の思想構成と群體性	17
第二節 焦竑の出身に関する調査	20
第三節 焦竑の思想啓蒙と明代軍籍士人の啓蒙教育	25

第二章	焦竑の早期仏道思想の受容（16～23歳）——明中晩期における江南地方の仏道思想の伝播	
第一節	嘉靖年間における仏道思想の発展と伝播	3 2
第二節	明中後期の江南仏寺の思想共生	3 8
第三節	焦竑の早期思想について	4 3
第四節	焦竑早期の仏道思想に対する認知	4 5
第三章	焦竑陽明学思想の形成と確立（23～50歳）——陽明後学思想の伝播と晩明江南書院	
第一節	嘉万年間の陽明学思想伝播について	5 2
第二節	思想の発生場として嘉万年間江南書院と書院ネットワーク	5 6
第三節	焦竑陽明学思想の形成と江南地方書院	6 4
第四章	焦竑の政治思想と「養正図解」（50～60歳）——晩明政治思想の世俗化	
第一節	焦竑出仕時期の政治背景と国本の争	7 3

第二節	焦竑の政治活動と養正図解の進呈	82
第三節	明万曆年間の版面創作及び思想背景	93
第四節	『養正図解』をめぐる問題	97
第五節	焦竑政治思想の世俗化	101
第五章	焦竑の三教思想の確立と西学受容（60～81歳）——焦竑と晚明思想コンテクストの成立	
第一節	陽明学思想と晚明の三教合一思想	106
第二節	焦竑の三教合一思想の形成とその表現	113
第三節	焦竑思想の西洋学思想に対する受容と晚明西学思想の伝播	121
第四節	晚明思想コンテクスト成立期中の思想融合	129
第六章	焦竑思想の後世の伝承と影響（没後）——晚明における思想の系譜的問題	
第一節	晚明思想の系譜式問題	132

第二節	焦竑思想の後世に対する評価と認知	136
第三節	焦竑思想帰属認定とその関連問題について	140
第四節	焦竑の思想形成とその特徴	142
第五節	明清思想研究の系譜式と個性思想研究	150

余論

1.	晩明の思想と思想の晩明	152
2.	執拗低音と散逸響流	157
3.	晩明思想の群体性と個性	162

参考文献	165
------	-----

## 総論 焦竑と晚明思想

### 1. 晚明思想コンテキストについて

思想は歴史の中において存続しているものであるが、歴史コンテキストの一部に属すべきものではない。思想コンテキスト<sup>1</sup>は、歴史コンテキストから独立した叙述体系と時空概念を持つているため、両者の関係は従属的な関係ではなく平行的な関係として存在し、そのように認識すべきものからである。中国思想史の研究には、思想の発展を主体として展開される歴史コンテキストにおける思想問題を考察するものと、思想コンテキストについて研究するものが存在する。中国明清思想に関連する問題について、歴史コンテキストにおける思想問題を考察する時、思想の発展それ自体の独立性と自主性を無視してはならない。思想の発展は、思想それ自体の発展によって主導されたものであり、完全に客観的な歴史コンテキストによって決定されたものではないためである。そして、中国思想史を研究する時には、客観的な歴史叙述だけに依拠するのではなく、思想そのものが持つ主体性と自発性に対する思考を束縛してはならない。思想の存在する客観的な歴史コンテキストを考察するとともに、思想それ自体の持つ自発的な発展をも併せて判断すべきである。この観点に立てば、実は思想の発展過程における思想間の転換変化は、現在においても不断に起こり続けているといえる。歴史コンテキストにおいて、思想の表現の存在状態は思想以外の多くの要素によって影響を受けるが、その根源を追究するためには思想コンテキストに対する脱で構築と分析を行う際には、これらの外部要因を排除しなければならない。そして、そのような手続きを経て思想問題を思想コンテキストの中において還元してこそ、最終的に当時の思想コンテキストについて解読することができるのである。本研究が主に注目したいのは、思想コンテキストの中に存在する異なる思想の形態、及びこれらの思想の形態から構成される思想コンテキストの存続する状態とはいかなるものであるのかについてである。

晚明思想について討論する上で問題となるのは、晚明思想の起源を究明する先行研究のいずれもが、学界において普遍的に認められるような研究成果を提出しえていないことにある。その原因を追究すると、それは主に晚明思想コンテキストの時間と空間の範囲を明確化できていないためであり、晚明思想コンテキストと明末清初思想コンテキストとが混同されることによって、結果的に晚明思想コンテキストがどのように成立したのかを明確に判断できなくなってしまうためである。そのため、晚明思想の源流がどのような思想によって開かれたのか、ということについても明らかに<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 本論文で使用する「コンテキスト」という用語は、歴史が発生していく過程における思想の背景を全面的に調査した上で得られる歴史的な脈を指す。このような文脈は、歴史を構成する客観的要素であり、異なる歴史現象に対する調査分析によって判定される必要がある。この用語は、*Guenter R. Roberth, Duhé Skinner* を中心とする思想史のケンブリッジ学派が、1984年に刊行を開始した「コンテキストにみる諸概念」(Ideas in Context) という叢書の中で意識的に使用している。

きていないのである。この問題を解決するために、本論ではまず晩明思想コンテキストの構成について判断した上で、晩明思想コンテキストを構成する要素について、各章において以下の順序に従って述べていく。第二章では啓蒙教育と戸籍を取り上げ、思想個体の形成とその背景をなす思想群體性とを分析する。第二章では南京の仏寺における思想伝播を取り上げ、それによって晩明思想の中に存在する思想の共有性について説明する。第三章では晩明思想を伝播する上で重要な役割を担った江南地方書院を取り上げ、思想キャリアが備える思想の伝播機能について説明する。第四章では、思想の伝播を担うメディアとその経路の分析を通じて、晩明思想の伝播の過程に見られる世俗化傾向について説明する。第五章では、晩明思想の転換をもたらした諸要素のうち、西洋からもたらされた学術や思想から受容した部分について述べる。第六章では思想の系譜的問題について議論し、晩明思想の中における個性思想の存在状態について説明する。

上記の問題については、晩明思想の中における思想個体と結びつけることによって、具体的に分析する必要がある。そのため本論では、焦竑思想という思想個体を晩明思想の起源と位置づけて分析する。

晩明思想史に関する問題の研究の中において、焦竑が晩明思想コンテキストに占める重要性については早くから注目されていた。これまで焦竑思想の一部分について検討した研究は多く見られるが、その全体を対象とする専門研究は少ない。そのため、焦竑思想の個性性はいかにして晩明思想コンテキストに位置づけられるのかという問題や、さらにそれに関連する思想の問題などに対する、完全な整理と研究が行われてこなかった。焦竑思想の学術的価値及び当時の思想コンテキストにもたらされた大きな影響は画期的なものであり、焦竑という個性思想によって、晩明思想コンテキストが開かれたとも言える。そのように研究に先だつて、まず焦竑の生涯にわたる事績を紹介する必要がある。

## 2. 焦竑思想について

焦竑、字は弱侯、号は澹園・澹園など。焦竑の生没年については、おおよそ嘉靖二十年から万曆四十八年までと推定されている。彼は当時の著名な文人として、明代の嘉靖から万曆の時期まで活躍した。焦竑の実際の生年について、後世の研究においては常に意見が分かれている。李劍雄氏が点校した『澹園集』の序言は、

「焦竑生年有三説。一、1541年（嘉靖二十年）説、據錢大昕疑年録。二、1539年（嘉靖十八年）説、據明狀元考竑登第時51推。三、1540年（嘉靖十九年）、多数史籍用此説。容肇祖贊同此説。余亦採之。竑之卒年及年齡、諸書亦異。一、1620年（泰昌元年）卒、年八十一。二、1620年（泰昌元年）卒、年八十。三、1619年（万曆四十七年）卒、行年八十。余採第三説。詳本書附録焦竑年譜（簡編）1620年

と記載している。この三つの説にはそれぞれに根拠がある。嘉靖二十年説は『明史稿』、『明史』の本伝及び錢大昕『疑年録』が記載していることにより、正史の上で公式に認められている説である。嘉靖十八年説は、『明狀元図考』が記載している「焦竑は51歳の時に及第した」<sup>3</sup>という記述から推測されたものであり、同時代の記録として信憑性が高いとされる。嘉靖十九年説は、黄宗羲『明儒学案』の記述から逆算して推測されているものであり、後世の研究者、例えば容肇祖、李劍雄、劉海濱らはみなこの説を認めている。容肇祖は『焦竑年譜』において、嘉靖十九年説に対する考証を行った<sup>4</sup>。容氏が挙げた証拠以外に、劉海濱は『焦竑與晚明會通思潮』という本において、「鍾惺は万曆丁巳（1617年）に初めて焦竑に会い、「先生七十有八」と言った」ことを挙げている<sup>5</sup>。黄汝亨「祭焦弱侯先生文」では、「焦竑は万曆己未（1619年）に亡くなった」といい、また「先生」行年八十、士大夫方歌頌爲壽、夜銜杯而曉聞易策」<sup>6</sup>と記していることなどに言及した。これによって推算すれば、焦竑は嘉靖十九年に生まれたはずである。しかしながら、これらの証拠について細かく検討を加えると、彼の親友たちから寄せられた間接的な証拠だけでは、完全に他の二説を覆すことができないことが分かる。中国伝統社会における日常的な交際の場面では、他人に紹介する時に虚歳を称することは極めて普通なので、もし交友や文論の中において述べられる年齢から逆に推算する際には、一歳多く数えているという可能性を考慮しなければならない。嘉靖十八年説は、顧鼎臣とその孫の顧祖訓が記録する『明狀元図考』に由来する。この本は、明の万曆三十七年（1609年）に刊行され、合わせて三巻あり、巻首の頁下は、「句吳大学士顧鼎臣、孫祖訓纂編、新都後学吳承恩君錫父、程一楨君寧父校益、黄文德承甫父、吳修道敬夫父全閱、黄應澄兆聖父絵図、黄應績嗣宗父書考」と題している。この本の中には、明代の洪武四年から万曆三十五年までの状元76人が記録されており、それぞれに画像を加え、並びに小伝を附する。この本は刊行された途端に、科挙士人の中でベストセラーとなり、各地の書坊や書棚において人気を博したが、公的出版物としての性質が備わっていないため、嘉靖十八年説を支持する唯一の史料として焦竑の生年を判断する場合には、説得力が備わらない恐れがある。ゆえに、本論は焦竑の生年に対する判断について、依然として正史が記載している嘉靖二十年（1541年）を焦竑の生年とすることが妥当と考える。

嘉靖四十三年（1564年）に郷試に合格すると、それから二十数年の間に、焦竑は当時流行していた思想を学び、それを通じて次第に独立した個人思想を形成し、当時の社会に多方面にわたる影響を与えた（『海内士習、幾為之変』<sup>7</sup>）。万曆十七年（1589年）到北京で行われた会試及び

<sup>2</sup> 李劍雄、「焦竑の生平、思想與著作」、『澹園集』、中華書局、1999年、頁一。

<sup>3</sup> 顧鼎臣、『明狀元図考焦竑伝』、『澹園集』、中華書局、1999年、頁一二三〇。

<sup>4</sup> 容肇祖、『焦竑年譜』、『澹園集』、中華書局、1999年、頁二八一。

<sup>5</sup> 劉海濱、『焦竑與晚明會通思潮』、華東師範大学出版社、2010年、頁一四。

<sup>6</sup> 黄汝亨、「祭焦弱侯先生文」、『澹園集』、中華書局、1999年、頁一二三五。

<sup>7</sup> 張廷玉等、『明史』卷二百八十八、列伝第一百七十六、中華書局、1974年、頁七三九三。

殿試の結果、万曆帝によって状元とされ、翰林院の修撰に任命されて国史典章を編修し、皇長子の朱常洛の講読官となった。また出仕した後、彼は思想家・政治家・博物学者・蔵書家として、経学・歴史学・博物学などの分野において著しい貢献をなした。

焦竑の著作の目録は、李劍雄『澹園集』序文の中で以下のように記載されている。

『澹園集』四十九卷、『澹園統集』二十七卷、『国史経籍志』五卷、附録一卷、『焦氏筆乘正集』六卷、『焦氏筆乘統集』八卷、『筆乘別集』六卷、『支談』三卷、『俗書勘誤』三卷、『養正図解』二卷、『墨苑序』一卷、『陰符経解』一卷、『遜国忠節録』四卷、『易荃』六卷、『熙朝名臣実録』二十七卷、『焦弱侯問答』一卷、『焦氏藏書目』二卷、『京学志』八卷、『金陵雅遊編』一卷、『東宮講義』不分卷、『金陵舊事』十卷、『春秋左伝抄』十四卷、『九子全書評林正書』十四卷、続集十卷、卷首一卷、『新鑄翰林三状元会選二十九子品匯积評』二十卷、『蘇長公二妙集』二十二卷、『禹貢解』、『法華経精解評林』二卷、『園覚経精解評林』三卷、『老子翼』三卷、『考翼』一卷、『老子元翼』二卷、『新鍔翰林標律判学詳积』二卷、『楞嚴経精解評林』一卷、『楞伽経精解評林』一卷、『東坡志林』五卷、『謝東樂集』卷、『增纂評注文章規範正編統編』七卷、『道德経元翼』二卷、『莊子翼』八卷、附録一卷、『荀子品彙解評』二卷、『墨子品彙解評』一卷、『絶句衍義』四卷、『莊子品彙解評』一卷、『列子品彙解評』一卷、『注积列子』一卷、『注积老子』一卷、『注积莊子』五卷、『蘇老泉文集』十三卷、『太上老子道德経注解評林』四卷、『老子説注評林』四卷、『国朝獻徵録』一百二十卷、『南華経餘事雜録』二卷、『玉堂叢語』八卷、『歴科廷試狀元策』十一卷、『四書直解指南』二十七卷、『明四先生文范』四卷、『詞林歴官表』三卷、『皇明人物考』六卷、『明世説』、『楊昇庵集』一百卷、『能文必要』四卷、『小学図注』九卷、『雨蘇経解』、『釈道精解』十六卷、『新鍔翰林校正鰲頭合併古今家詩学会海大成』十八卷、『南華真經義海纂微』一百零六卷、『中原文獻』二十四卷、『漢魏諸名家集』二十二種、一百三十一卷、『考工記解』二卷、『閩忠伝志』一卷、『莊子闕誤』一卷、『焦氏類林』八卷、『石室秘伝』十卷、『戦国策玉氷壺』八卷、『両漢粹寶評林』三卷、『通鑑紀事本末前編』十二卷、『張子湖集』八卷附録一卷、『坡仙集』十六卷、『五言律細』、『七言律細』一卷、『明文珠璣』十卷。<sup>8</sup>

上記の書目から見れば、焦竑の著作の範囲は極めて広く、学術・思想に対する広範な興味は、その歴史コンテキストの中における他の文人と比較しても群を抜いている。焦竑思想の構築は、多元的思想に対する学習と研究を基礎としてなされたものである。焦竑が生きていた時代において、当時の思想コンテキストに対する影響は大きかったと言える。焦竑の弟子である徐光啓は「澹園統集序」の中で、「吾師澹園先生、粵自早歲、則以道德、經術標表海内、巨儒宿学、北面大宗。餘言緒論、流传人間、無不視為冠冕舟航矣」<sup>9</sup>。当時（万曆三十九年、1611年）の徐光啓は五十歳となり、既に

<sup>8</sup> 李劍雄、「焦竑著述小考」、『澹園集』、中華書局、1999年、頁一三二・頁一三二四。

<sup>9</sup> 徐光啓、「澹園統集序」、『澹園集』、中華書局、頁一一九。



高い名声を勝ち得ていた。彼は西学の著作を翻訳するため、マテオリッチに師事した。そして、その当時の徐光啓の焦竑に対する評価は、比較的客観的であると考えられる。また、朱彝尊は李文友の詩を引用して、「文章南国多門下、翰墨西園集上才」という焦竑に対する賞賛は、「蓋実録也」と述べている。当時の思想コンテキストにおける大きな影響力を十分に認識している。

焦竑思想は晩明思想の転換期における一つの特異な個体思想であり、その思想の中において鮮明な思想の個性性を体現している。焦竑は幼時に、科挙試験を目的として程朱経学の内容を系統的に勉強した。そして、焦竑は南京に滞在した時に、天界寺と報恩寺に居住していたため、江南地域で流行していた仏教思想にも広く触れている。その後、彼はまた耿定向や王学各派の学者との付き合いを通じて、王学後学の思想を受け入れて勉強した。北京に出仕してからは、主に国史の編纂と皇長子の教育などの仕事に従事し、その時に焦竑は『養正図解』を献呈した。当時の王学後学の人士の中にあつて、焦竑のように当時の政治の中枢に対して直接的な影響を与えた人物は少ない。また、中国に来て体系的に西学を紹介した最初の宣教師であるマテオ・リッチと三回にわたつて面会した。そのため焦竑思想は、様々な人士との広範な接触を通じて、当時の社会に存在した多種多様な思想を学ぶことによつて形成され、そのため当時の思想の最前線において活動し続けることが可能となつたのである。晩年の焦竑思想は、儒仏道の三教を一致させる立場に立ち、人の本心を信じて自然の道を尊重している。焦竑思想は、彼と親交のあつた李贄の思想と似ているように見えるが、李贄思想とは異なる三教合一思想を表現していると捉えるべきである。

### 3. 焦竑思想に対する先行研究

ここからは、先行研究が焦竑思想に対してどのように認識していたかについて述べる。最初に焦竑思想を系譜上に明確に位置づけたのは黄宗羲であり、彼は焦竑の評伝を『明儒学案』巻三十五巻の「泰州学派」に収めた。この基礎を踏まえて、黄宗羲は焦竑を以下のように評価した。

「先生師事耿天臺、羅近溪、而又篤信卓吾之学、以為未必是聖人、可肩一狂字、坐聖門第二席、故以佛学即為聖学、而明道關佛之語、皆一一細之。明道關佛之言、雖有所未盡、大概不出其範圍。」<sup>10</sup>

『明史』の中に「焦竑伝」があるが、焦竑の学術思想については以下のように述べられている。

「竑博極群書、自經史至稗官雜説、無不淹貫。善為古文、典正馴雅、卓然名家。集名澹園、竑所自號也。講学以汝芳為宗、而善定向兄弟及李贄、時頗

<sup>10</sup> 黄宗羲、「泰州学案四」、『明儒学案』巻三十五、中華書局、1985年、頁八三〇。

以禪學譏之。」<sup>11</sup>

『四庫總目提要』における焦竑思想に対する評価は以下の通りである。

「明之中葉、以博洽著者稱楊慎、而陳耀文起而與爭。然慎好偽說以售欺、耀文好蔓引以求勝。次則焦竑、亦喜考證、而習與李贄遊、動輒牽綴佛書、傷於蕪雜。惟以智崛起崇禎中、考據精核、迥出其上。風氣既開、國初顧炎武、閻若環、朱彝尊等沿波而起、始一掃懸揣之空談」<sup>12</sup>

ここから分かるように、焦竑思想の位置づけについては、清初からすでに異なる認識が示されている。黄宗羲は『明儒学案』の中で、焦竑を泰州学派に帰しており、その思想に対する独立した解説を行っていない。彼は焦竑思想の中における仏学の重要性を強調しているが、その思想の核心は陽明学を中心としているため、依然として儒と仏の二分法に基づいたものであり、その統一については認識されていない。『明史』の中では、焦竑思想が当時「禪学」であると揶揄され、当時の人たちは彼と親交のあった羅汝芳・耿定向・李贄らの思想系図に組み込む形で認識していたことを示している。

『四庫』の中では焦竑思想を陽明学の系図とは別に、「博学」の系譜においてこれを位置づけ、楊慎の亜流である焦竑の蕪雜な思想が方以智によって超克され、清初における顧炎武・閻若環・朱彝尊らの相次ぐ登場によって、明代までの「懸揣之空談」という学風が一掃されたと論じている。

その後の研究における焦竑思想に対する理解は、基本的に黄宗羲の『明儒学案』に示された認識を踏まえるものが主流となつている。つまり、黄宗羲による系譜の認定を前提として、焦竑の思想は具体的に定義されていったのである。

たとえば容肇祖は、『焦竑及其思想』の中で、「焦竑は儒仏に会通する一方で実学に重きを置き、「吐棄事物、索之窈冥之郷以為道」と、過激すぎる思想に反対している」と述べ、「その博学と思想とは、焦竑の内面において統一されているように思える」と述べている。

「總之、焦竑是一位博学的学者、于佛經是深有研究、故此于向内的工夫、不特不排斥佛家、而且大膽的承認佛家為得其精、以為可以為孔孟說的心性之義疏。」<sup>13</sup>

岡田武彦は『王陽明と明末儒学』で、焦竑思想の仏教に対する態度に基づいて、焦竑思想を王門既成派系譜下の容禪派に分類している。

<sup>11</sup> 張廷玉等、『明史』卷二百八十八、中華書局、1974年、頁七三九三。

<sup>12</sup> 永瑤等、『通雅五十二卷』、『四庫總目提要』、商務印書館、1933年、頁二五〇一。

<sup>13</sup> 容肇祖、『焦竑及其思想』、『明代思想史』、開明書店、1941年、頁二六九。

上記の観点と異なるのは、李劍雄が点校した『澹園集』の序文における評価である。

「焦竑的思想、總的來說、仍屬於主觀唯心主義體系、但帶有二元論的傾向。」

「焦竑思想特點之一、是主張率性而行、反對一磅前人、思想禁錮、主張學貴自覺自得。」<sup>14</sup>

すなわち、焦竑の思想は主觀唯心論の体系に属するものだが、二元論的傾向を有していることを指摘する。しかしながら、結論としてはその思想主体はより多く泰州学派の思想系譜にあると考えている。

南炳文は『正直博学的焦澹園』の中で、焦竑が主張する「吾心之理種種具足、用之不盡」などの観点は主觀的唯心主義思想に属するとも考えている。焦竑は儒仏道を同等の地位に置くが、封建社会の綱常に従うことを強調しているので、思想の主体としては儒家思想体系から逸脱していない<sup>15</sup>。

張学智は、焦竑の学問は王良の「平実」と「切己」を有しており、彼の頑固さと薄弱さから免れたと考えている。焦竑は経史を研究することを通して、典籍を解釈し、三教を融合させ、知性と仁愛を求めることを宗旨として、経史百家を補助翼とし、博学返約を方法とする新しい知識体系を完成した。しかし、焦竑の思想は、依然として泰州後学の系譜の一脈であると考えられている<sup>16</sup>。

以上の先行研究は、依然として焦竑の思想を陽明の思想系譜の中に置いていることが分かる。焦竑の思想が仏教思想の内容を広く吸収していることは認めているものの、その思想は陽明学の系譜から独立して存在しているとは考えられていないのである。

余英時は、焦竑を例にして、明代のいわゆる儒家知見主義の台頭を考察し、焦竑は心性の学においては終焉した人物と言えるが、博学考証においては創始者であり、焦竑の思想は「兩闕」と分けられている。すなわちそこには内在的矛盾があり、焦氏の出現は儒学が「尊徳性」段階から「道問学」段階へと移行しつつある状況を象徴している。余英時は焦竑の思想の区分について、焦竑の学術を二つの部分に分けているように見えるが、実は学術思想と学術実践を分離しているだけであるといえる<sup>17</sup>。

銭新祖は焦竑の道器は一貫していると述べている<sup>18</sup>。すなわち「氣一元論」であり、このような本体論の陳述を通じて、彼の考証学に対する態度をうかがうことができる。これは焦竑の思想に対する考証学的認識を陽明思想の系譜に付すものである。宋家復の論述は、この問題について真剣に考慮

<sup>14</sup> 李劍雄、「焦竑の生平、思想與著作」、『澹園集』、中華書局、1999年、頁七。

<sup>15</sup> 南炳文、「正直博学的焦澹園」、『明史研究』（第4輯）、1994年、頁一四八—一五六。

<sup>16</sup> 張学智、「焦竑的儒積道三学」、『明代哲学史（修訂版）』、中国人民大学出版社、2012年。

<sup>17</sup> 余英時、「從宋明儒学的發展論清代思想史—宋明儒学中智識主義的伝統」、『論戴震與章學誠』、三聯書店、2000年、頁三一七。

<sup>18</sup> 錢新祖、宋家復訳、『焦竑與晚明新儒思想的重構』、東方出版中心、2017年、頁一一八。

した上で、銭新祖の観点から焦竑の思想の主体における性理思想と構造上における儒仏思想に対する位置づけを行った<sup>19</sup>。

また、李然の研究は、焦竑が実学的な思想を重視しており、時学からの「束書不観」などの批判に対して、焦竑は王学の末流に見られる「知」を重んじて「行」を無視する思想に否定的な見解を示し、彼の学術的な主張は当時の學術思想に影響を与えたと考えている<sup>20</sup>。陳寒鳴<sup>21</sup>、黃熹<sup>22</sup>など研究は、焦竑の思想の異なった側面について整理と分析を行ったが、焦竑の思想を陽明思想の系譜から独立させるものではない。

劉海斌は『焦竑與晚明會通思潮』の中で、焦竑の思想の創造性を、陽明後学において公然と三教に通じる思想派閥を提唱するという、會通派思想の中に位置付ける。會通派の思想を持つ共通点は、一、超脱生死を追求する精神境界がある、二、入世と出世を會通する、三、無善無惡論を宣伝することである。さらに、これらの特性を持つ思想を、會通派思想として統一的に定義している。しかし、焦竑思想が會通思潮という概念で包括できるかどうかは、それで議論の余地がある。

また、これまでの先行研究では、「李贄と焦竑」<sup>23</sup>、「陳元贊『老子経通考』と焦竑『老子翼』」<sup>24</sup>、「論焦竑の『老子翼』」<sup>25</sup>などの論文において、焦竑思想の一部に言及されたことがある。しかし、現時点まで、日本の学界は焦竑思想に関する全面的な専門研究を提出していない。

上述の先行研究に見られる焦竑思想に対する異なる認識は、研究者が主観的に判断するものを除いて、思想に対する記憶の概念と密接な関係がある。焦竑思想は、その形成時においてきわめて強い相互性を持っているので、それは単一的な陽明学の思想からのみ構成された主体ではない。焦竑は陽明学の思想に深く接触する以前に、学問の基礎と仏学に対する接触を持っているためである。上述の先行研究において焦竑思想がどのような系譜に帰属すると認定されてきたのか、ということについて明らかにする。また、焦竑自身の著述を見ると、自分の思想を特定の個人や学派に依拠して論述することはなく、先人の思想に対する認識と学習は、吸収と参照を主な目的とし、その最後における思想の表現は「成一家之言」<sup>26</sup>のためであることが分かる。したがって、焦竑思想に対する認識は、それを構成する思想主体の非単一性のために、それが出現する時の状態は、異なる歴史コンテ

<sup>19</sup> 宋家祖、「思想史研究中的主體與結構…認真考慮〈焦竑與晚明新儒学的重構〉中「與」的意義」、『臺灣社会研究季刊』、1998年、第29期。

<sup>20</sup> 李然、「焦竑の実学思想及其對晚明学風の影響」、『漢学研究之回顧與前瞻』下冊、中華書局、1995年、頁三五三。

<sup>21</sup> 陳寒鳴「論秦州王学後勁焦竑的平民儒学思想」、『貴州学院学报(社会科学版)』、2017年第3期、頁三。

<sup>22</sup> 黃熹、「焦竑三教会通思想的理論依據」、『中国文化研究』、2005年、第4期、頁八。

<sup>23</sup> 松川健二、「李贄と焦竑」、『北海道大学人文科学論集(18)』、北海道大学教養部人文科学論集編集委員会、1981年、頁一・十。

<sup>24</sup> 李麗、「陳元贊『老子経通考』と焦竑『老子翼』」、『名古屋大学中国哲学論集(17)』、名古屋大学中国哲学研究会、2018年、頁一七・一三四。

<sup>25</sup> 李慶、「論焦竑の『老子翼』」、『言語文化論叢(4)』、金沢大学外国語教育研究センター、2000年3月、頁二五三・二七八。

<sup>26</sup> 焦竑、「答耿師」、『澹園集』卷十二、中華書局、1999年、頁八一。

クストの中において異なった展開と表現を示している。どのような展開や表現を採り上げるにせよ、それが単一ものである限り、その思想の全貌を示すものとして断定することはできないのである。

以上のように、焦竑思想について研究するには、その思想の全貌について客観的な調査と分析を行う必要がある。その調査と分析の要件として、まず、焦竑思想の構成に対する区分と判定を明確化することが必要である。

#### 4. 焦竑思想の構成について

上述したように、焦竑の生涯にわたる事績と精神構造に関する研究は、焦竑思想と当時の広範な学術思想と政治思想を結合し、焦竑思想が晚明思想コンテクストに占める位置を論じるものでなければならぬ。後世における焦竑思想に対する判定と認知については、それぞれの評価者の立場や観察の視点、及び議論されている点などにおいて大きな違いがある。上記のように焦竑思想の構成を整理するにあたっては、いずれも思想体系の中に定義することを基本としているが、研究者によって重視する点が異なるため、その結果として、マクロ思想のコンテクストにおける焦竑思想の具体的な位置ははつきりと把握できないままである。余英時が『重訪焦竑的精神世界』で述べたように、焦竑は「三教合一」の運動に積極的に参加したが、その一方で、この運動それ自体は明代の新儒教を崩壊させ、その衰退を加速させる役割をも果たすこととなった。また、彼が提唱した古代文献の考証研究は、清代の思想史を主導する経史研究の台頭に道を開くものであった。もちろん、明末清初期の思想転換の中で、このように重要な位置を占めている人物については、徹底的に研究する価値がある。焦竑思想の研究を行うためには、明清思想の転換という歴史コンテクストにおいて議論しなければならない。このような思想コンテクストは余英時によって提出された二つの学術思想コンテクストを含むが、これら二つの思想コンテクスト叙述に限ったものではない。しかし、焦竑思想に対して判定研究を行うためには、明清思想の転換の複雑さと多元性とを十分に客観的かつ全面的に考慮し、その上で焦竑個人思想について明清思想の転換期のコンテクストにおける位置を正確に確認しなければならない。具体的な焦竑の思想の形成過程は、次の5段階に大きく分けることができる。

A. 嘉靖二十九年から嘉靖三十四年まで（1550～1555年）。10歳から16歳にかけて<sup>27</sup>、兄の伯賢<sup>28</sup>のもとで経学などを学ぶ。

<sup>27</sup> 焦竑、「與日照宗人書」、『澹園集』卷十三、中華書局、1999年、頁九五。

「某自髫年發憤向学。」

<sup>28</sup> 李贄、「壽焦太公尊翁後渠公八秩華誕序」、『統焚書』、中華書局、1975年、頁五五。

「至竑為兒、教事一付伯兄、曰「家有讀書種子、當不斷絕矣。」

B・嘉靖三十四年から嘉靖四十一年まで（1555～1562年）。16歳から23歳にかけて、焦竑は京兆の生員<sup>29</sup>に選ばれ、南京の天界、報恩の二寺<sup>30</sup>で読書し、仏教思想に広く触れた。

C・嘉靖四十一年から万曆十七年まで（1562～1589年）。23歳から50歳にかけて、焦竑は南京督学の耿定向<sup>31</sup>の系統的な陽明思想の教学を受けた。その間に耿定理<sup>32</sup>、李贄<sup>33</sup>、王鏊、鄒德涵、羅汝芳<sup>34</sup>などと交流し、勉強を行った。

D・万曆十七年から万曆二十七年まで（1589～1599年）、50歳から60歳にかけて、焦竑は北京に出仕し、政治思想を実践面において表現した。

E万曆二十七年から万曆四十八年まで（1599～1620年）。60歳から81歳にかけて、焦竑は致仕したのち、自らの學術思想を主張し、その思想を社会や文化の中において表現した。

このようにして焦竑思想の全体的な構成を区分すると、そこには明確な発展段階を見て取ることができるが、その発展過程はやはりその置かれている歴史コンテクストの中における思想問題と密接に関連している。その思想が生まれた時代の背景と身分の背景からは、宋儒の思想及び全般的経学思想に対する受容過程を見ることが出来る。南京の諸寺院で勉強した時に触れた仏学思想によつて、その後の三教合一思想における仏学の内容を分析することができる。陽明学の思想を吸収するという学習経歴からは、その思想の超越性と、一派の思想にこだわらないという事実を見て取ること

<sup>29</sup> 焦竑、「福建漳州府通判春沂王先生墓誌銘」、『澹園集』卷二十八、中華書局、1999年、頁四三九。

<sup>30</sup> 焦竑、「玉露堂稿存」、『澹園集』卷十六、中華書局、1999年、頁一七〇。

「憶餘弱冠、読書天界、報恩二寺。」

<sup>31</sup> 焦竑、「老子翼序」『澹園集』卷十四、中華書局、1999年、頁一三六。

「年二十有三、聞師友之訓、稍志於学、而苦其難入。」

<sup>32</sup> 焦竑、「天耿臺先生行狀」『澹園集』卷三十三、中華書局、1999年、頁五二四。

<sup>33</sup> 李贄、「壽焦太公尊翁後渠公八秩華誕序」、『続焚書』、中華書局、1975年、頁五五。

「予至京師、即聞白下有焦弱侯其人矣、又三年、始識候。」

<sup>34</sup> 焦竑「鳳麓姚公墓表」『澹園集』卷二十七、中華書局、1999年、頁三八六。

「往丙戎、羅近溪先生至南京、餘與公詣之。」

ができる。彼の出仕期において表現された政治思想の中からは、世俗的な特徴と傾向があることを読み取ることができる。それに続く、焦竑が出仕した後の時期における、思想交流と表現の中において、彼の思想がすでに完全に三教合一思想に転換したことがわかる。また、後世の焦竑思想に対する評価を通して、焦竑思想が当時の思想コンテキストにおける思想の系図について改めて考えるための手がかりとなることがわかる。このような思想の系図は、後世によって与えられた定義であるため、焦竑思想は晚明思想コンテキストにおいて独立性を持つているということが判明するのである。

以上のように、焦竑思想は独特な時代の特異性を持っており、その思想の中で融合した異なる思想コンテキストの特徴によって、その思想は晚明思想の中で独立した個性思想となる。前に述べたように、思想史の発展から言えば、晚明の三教合一思想は他の歴史コンテキストの中で現れた三教合一思想とは違っている。そのため、焦竑思想について判断するには、まずその思想個体の形成と当時の思想コンテキストから、比較的全面的かつ客観的な調査分析を行う必要がある。

本論では、上記の問題について、焦竑の生涯における経歴の順に、次の章目に分けて述べる。第一章では、焦竑の生前から16歳までのA時期において、彼の戸籍身分と幼年期に受けた啓蒙教育が個性思想の形成に与えた影響を調査し、明代の軍籍士人の思想群體性の構成を分析する。第二章では、焦竑の16歳から23歳のB時期に、南京の寺院で勉強した時に発生した仏教思想の初期的認識を分析し、晚明の江南仏寺における思想の共生性を判断する。第三章では、焦竑の23歳から50歳のC時期に、南京で科挙と陽明学を勉強した際、書院を手がかりとして思想受容の過程を調査し、また、晚明の江南書院を思想媒体としての発生場の性質について判断する。第四章では、焦竑が50歳から60歳までのD時期に、北京出仕期間の政治活動と思想を考察するとともに、晚明士人思想の世俗化を明らかにする。第五章では、焦竑致仕後の60歳から81歳のE時期における、三教合一思想と西学思想の形成過程を分析するとともに、晚明思想コンテキストにおける思想個体の融合性と創造力について説明する。第六章では、焦竑没後に、焦竑思想が後世において受けた評価及び影響について調査し、同時に晚明思想史研究における系図的思想の区分問題を検討する。上記の研究を通じて、晚明思想のコンテキストにおいて、焦竑思想の位置と役割をより全面的に整理し、明らかにすることができるようにする。

## 第一章 焦竑の思想啓蒙と家庭教育（生まれる前から16歳）

### 明代における軍籍士人の思想的構成と教育

明一代を通じて存在した、戸籍の区分に由来する思想群体の差異については、明代思想史の先行研究において、これまでずっと重視されてこなかった。明太祖の時期から、明代の戸籍制度は、前時代の基礎の上でいっそう強固に完備され、王朝の統制を維持する基盤となった。明代の戸籍制度は、社会群体に対して区分と定義を行っただけでなく、この歴史コンテキストにおける思想の群体性の違いをももたらした。このような思想群体性の発達は、戸籍によって区分された社会群体によって決定され、社会生活の中で絶えず強調され続けた。戸籍の区別は、その時代における教育・科挙・官途・社会の地位・経済収入・冠婚葬祭など、社会生活の各方面に影響を及ぼす。同時に、戸籍の区別から個体思想の形成と表現にも違いを生じる。この差異の本質は先天的要素によって決定される思想的特徴であり、後天的主観行為によって変更することができない。このような思想の群体性の特徴は、当時の科挙制度・政治主張・文人交遊・書籍著作などの各方面において表現され、最終的には異なる戸籍によって分類される思想群体を形成した。このような群体性思想は、晚明思想コンテキストにおいて重要な部分を構成し、当時の政治思想・学術思想など、群体性の区分にとって重要な役割を果たした。

それ以外にも、そうした思想群体性の形成に影響を及ぼす重要な要因の一つは、戸籍によって区分された社会群体から受ける啓蒙教育である。啓蒙教育の段階には、異なる思想群体が受ける教育資源の相違、すなわち場所・教師・教育内容などがあり、それらはいずれも区別することができる。啓蒙教育段階以後の社会生活において、それまでに受けた教育と思想の受容は、異なる要因の影響を受けて変化する可能性があるが、それでもやはり啓蒙教育の時期に受けた思想は、依然として個体思想の形成に重要な影響を及ぼしている。

そのため、本章では焦竑思想の形成を例にとり、戸籍によって分類された思想群体の中における軍籍思想群体の構成、及びその群体が受けた教育がその思想群体性に与える影響について調査と分析を行う。このことから、晚明思想コンテキストの形成において、戸籍によって分類された群体的思想による影響を、ある程度明確にしたい。

### 第一節 明代における軍籍士人の思想構成と群体性



本節で検討する主要な問題は、明代に戸籍上の身分によってもたらされた社会群体の区分であり、それがどのように思想個体に対して思想の共通性を持たせたかについてである。軍籍士人の社会的身分の多様性のため、その思想の共通性が形成された時期は、主にその啓蒙教育の段階に集中している。したがって、上記の問題について検討するには、軍籍士人群体がどのように思想を学習し受け入れられているかを分析し、明らかにする必要がある。

明代の軍籍士人思想に関する研究は、王毓銓氏の「明代の軍戸―明代配戸當差之一例」<sup>35</sup>を嚆矢とする。王氏の研究は、明代における軍戸に関する研究を、独立した研究テーマとして提出したものである。その研究の中で、王氏は唯物史観を援用し、エンゲルスによる社会階層の分類方法に基づいて、軍戸の社会的地位を明代社会の最下層に位置づける。その後には提出された多くの研究、例えば周遠廉・謝肇華<sup>36</sup>・李龍潜<sup>37</sup>・于志嘉<sup>38</sup>・曹国慶<sup>39</sup>・申紅星<sup>40</sup>・梁志勝<sup>41</sup>などの研究者によってなされた研究は、いずれも王氏の論点をめぐって、異なる学術的な視角と関心を通じて、明代の軍戸制度と軍戸の社会的地位を中心として詳細な研究を深化させた。上述した研究以外では、顧誠氏の「談明代的衛籍」<sup>42</sup>という論文があるが、これは政治制度と社会階層を検討する以外に、衛籍軍戸出身の士人と官員について明らかにしたものである。顧氏の研究によって、明代の衛籍軍戸の祖先と本籍についての文献記述の調査を通じて、異なる士人の身分の存在が明らかとなった。残念ながら紙幅の制限により、顧氏の研究では、士人が共有する外在的政治表現と内在的思想特性について、具体例を列挙して分析がなされなかった。この問題点に対して、于志嘉氏の「再論族譜中所見の明代軍

<sup>35</sup> 王毓銓、「明代の軍戸―明代配戸當差之一例」、『歴史研究』、1959年第8期、頁二一・三四。

<sup>36</sup> 周遠廉・謝肇華、「明代遼東軍戸制度初探―明代遼東檔案研究之一」、『社会科学輯刊』、1980年第2期。

<sup>37</sup> 李龍潜、「明代軍戸制度淺論」、『北京師範大学学報』、1982年第1期。

<sup>38</sup> 于志嘉、「明代軍戸世襲制度」、台湾学生書局、1986年。「試論族譜中所見の明代軍戸」、『中央研究院歷史語言研究所集刊』、57本4分、1986年。

<sup>39</sup> 曹国慶、「試論明代的清軍制度」、『史学集刊』、1994年第3期。

<sup>40</sup> 申紅星、「明代甯山衛的軍戸與宗族」、『史学月刊』、2008年第3期。

<sup>41</sup> 梁志勝、『明代衛所武官世襲制度研究』、中国社会科学出版社、2012年。

<sup>42</sup> 顧誠、「談明代的衛籍」、『北京師範大学学報』、1989年第5期。

戸―幾個個案研究」<sup>43</sup>、彭勇氏の「明代河南的軍衛移民與文化傳播」<sup>44</sup>、郭紅氏の「明代衛所移民與地域文化的變遷」<sup>45</sup>などの研究は、いずれも具體的な論証を行った。筆者の管見によれば、現在の学界においては、軍戸を構成する明代の軍籍士人群体の思想に対して、全面的な分析と整理を行った先行研究はまだ登場していないと思われる。

本論では、上述の先行研究を参考としつつ、于志嘉氏の「明代軍戸の社会的地位について―科挙と任官において」<sup>46</sup>と「明代軍戸の社会地位について―軍戸婚姻をめぐって」<sup>47</sup>が整理した文献資料に対して、明代の軍籍士人の身分上のアイデンティティと思想特性に対する検討を行う。

明代の軍籍士人の思想を研究するには、まずその特性の中に明代軍籍制度の複雑さと変化が存在することに注意を払うべきである。明代の軍戸の構成は時代につれて変化しているのである。その変化する過程の中で、軍戸は自分自身の軍籍の由来に対して、例えば祖先はもともと軍籍を持っていたのか、衛に移籍してから軍籍を取得したのか、それとも祖先は充軍によって軍籍に置かれることとなったのか、明確な判断を下すことができない。それにもかかわらず、後世の研究者は軍籍士人を「其軍皆世籍」などの言葉によって簡単に概括する。これは明らかに一面的な結論に過ぎず、具体的な問題に対する研究を行う上で、さまざまな不足が存在している。上述した論点のうち、軍戸の社会的な地位の高低に対する判断は、歴史の発展過程における変化を捨象して、主観的な判断を下しているに過ぎない。科挙受験のための学習過程において、衛学の位置付けや様々な条件の有利性によって、民籍から軍籍や衛籍へと転ずるといふ「寄籍」の現象が常に発生しており、明の中後期に至って「双籍」の現象が普遍的に見られるに至った。于志嘉氏の「明代軍戸の社会的地位について―科挙と任官において」<sup>48</sup>がまとめた表「万曆庚戌科軍籍進士祖孫五代科挙・任官表」<sup>48</sup>の分析によれば、明政府が統計した公的資料が軍籍士人の戸籍について軍籍と官籍とを混用している状況が判明する。衛所の武官の官職は世襲できるため、世襲武官の戸籍は一般的な衛籍・軍籍と区別され、「官籍」と通称される。軍籍と官籍との間においても、軍籍を持つ者が軍功によって官籍に昇進する例や、官籍を持つ者が犯罪などの原因によって軍籍へと変化する例がしばしば現れる。ゆえに、明代の軍戸の社会的地位の高さはその時々々の事態の変化に

<sup>43</sup> 于志嘉、「再論族譜中所見的明代軍戸―幾個個案的研究」、《中央研究院歷史語言研究所集刊》、63本3分、1993年。

<sup>44</sup> 彭勇、「明代河南的軍衛移民與文化傳播」、《中州學刊》、2014年第7期。

<sup>45</sup> 郭紅、「明代衛所移民與地域文化的變遷」、《中國歷史地理論叢》、2003年6月。

<sup>46</sup> 于志嘉、「明代軍戸の社会的地位について―科挙と任官において」、《東洋學報》第71卷、1989年。

<sup>47</sup> 于志嘉、「明代軍戸の社会的地位について―軍戸婚姻をめぐって」、《明代史研究》第18号、1990年。

<sup>48</sup> 于志嘉、「明代軍戸の社会的地位について―科挙と任官において」、《東洋學報》第71卷、1989年、頁九八―一〇一。

応じて変わるわけであり、固定された社会的地位が永続するわけではないのである。そのため、王毓銓を代表とする「明代の軍戸の社会地位が低い」という論点と、于志嘉氏などの研究者が言及した「地位が上がる」という論点が存在するにも関わらず、実際にその変化に対して全面的な説明がなされていないために十分な説得力が備わっておらず、個人のレベルにまで全面的で具体的な研究が行われなかったのである。

ある社会集団の社会における地位の高さ及びその群体的思想の表現は、まず客観的歴史表現の中に存在するのである。古代中国の歴史背景に置いてみると、それは群體の中のエリートによって構成される士人に集中して表現される。そのため、士人たちが政治活動を行い政治上の主張を宣伝する時に、そこで表現された特性を調査することによってそれを証明できるのである。例えば、上述「明代軍戸の社会的地位について——科挙と任官において」の表6「明代六部尚書戸籍統計表」<sup>49</sup>が記載しているように、明の軍籍出身の尚書の中には、確定した軍籍の身分で統計すれば、刑部尚書を担当した人物は14人と最も多く、上述の官籍士人を含めて統計すれば、兵部尚書を担当した人物は最も多く、17人にのぼる。同掲「明内閣首輔出身戸籍表」<sup>50</sup>から、嘉靖から万暦までの時代の中に、明確な政治思想を持つ首輔として夏言・高拱・張居正・張四維らがいるが、彼らはすべて軍籍出身であることが判明する。このことから、この時期の軍籍士人の身分は決して王氏が言ったように「低い」ものではないと証明できる。逆に、軍籍士人が担当する職務と代表的な人物の政治思想から、軍籍士人の政治思想と表現は強硬な特性を持っていることが判明する。思想群體の特性を持つことは、軍籍士人の思想的共通性によって決められるのである。このような思想的共通性は、群體の成員の主観的な自我への社会的アイデンティティを決定し、さらに社会生活の中にある種類の「思想依存」を形成した。

この本文において使用する「思想依存」とは、時代の中における士人の出身・血縁・世代によって決定される内在的な思想の印である。このような思想の印とは、士人思想の外在的表現において直接に体现されるわけではないが、士人思想の構成要素として不可欠な部分であることは確かであり、最終的には士人の群體に対する帰属意識として体现されるものである。このような帰属意識は、明代の政治党派や学術思想学派及び文壇流派を構成する上で必要な部分である。例えば郷籍と戸籍が同じような士人の持つ政治思想と学術認知は類似しやすいという傾向がある。その原因を探究すれば、一般的な社会集団が生み出す帰属意識ではなく、士人がいる群體的環境によって生み出される思想特性によって決定されるのである。明代の士人の群體的「思想依存」が政治思想の歴史表現に現れた状態は、西欧の中国学研究者によって提示された「地方エリート」・「家族集団」などの極めて鮮

<sup>49</sup> 于志嘉、「明代軍戸の社会的地位について——科挙と任官において」、『東洋学報』第71卷、1989年、頁一一二。

<sup>50</sup> 于志嘉、「明代軍戸の社会的地位について——科挙と任官において」、『東洋学報』第71卷、1989年、頁一一三—一一七。

明で具体的な表象ではなく、内在的で主観的な自我に対する社会的アイデンティティであり、政治行為や学術活動及び思想に影響を与えるのである。このような「思想依存」は士人の間に客観的に存在する群体的社会関係を形成させ、このような群体的社会関係は明代の社会文化・政治思想・学術変革の潜在力及び表現媒介の一つである。

現代の西欧の中国学界における明代の社会群体性への考察は、主にティモシー・ブルックを代表とする「エリート社会族系」の研究と考察に集中している状況である。その研究は、主に明代の紳士が建立した族系機構が明代の社会・思想及び政治に与える作用と、社会族系における文化覇権が社会文化及び地方政治に及ぼす影響を強調する。<sup>51</sup>しかし、単に一族あるいは族系の視角から脱構築あるいは分析するだけでは、複雑な社会人情と伝統的な倫理観によって構成されたある社会文化あるいは政治表象の中における社会形態は、明代の歴史背景に置いた場合、成功しない。族系概念と社会構成は、伝統中国社会の中において単一の固定化された群体的社会関係ではなく、閉環式の循環組織構造でもない。

明代の社会の中における戸籍制度の存在により、戸籍などを原因とする群体的社会関係と社会族系との間に影響し合う共生関係が存在している。このような関係は同様の「思想依存」によって構築されるが、戸籍などを原因とする社会群体の分け方は全く変わらないわけではない。それによってもたらされた群体的思想認知の形成は、異なる時間と空間によっても影響され、異なる変化が出てくる。それによって分けられた群体的思想認知の形成は、思想個体が形成される時に受けた啓蒙教育から分析して判断するべきである。以下の節では、軍籍士人の身分を持つ焦竑が受けた啓蒙教育を例として、具体的に説明していきたい。

## 第二節 焦竑の出身に関する調査

焦竑の出身地は江寧（上元県）であるが、原籍は山東省日照市大花崖村であり、焦竑は日照焦氏の嫡流である。最初の族譜は戦乱によって失われたため、血統の伝承を復元することはできない。現存する最も古い族譜は清の同治十一年（1872年）の続本である。この版本の族譜から、焦竑の一族はその高祖父をはじめとして南京に定住していたことが分かる。焦竑の高祖父の本名は焦朔であったが、明の太祖から庸という名を頂戴した。焦

<sup>51</sup> テイモシー・ブルック・孫競昊、「家族伝承與文化覇権：1368年至1911年的寧波士紳」(Lineage Continuation and Culture Hegemony: Ningbo Century (1368-1911))、『中国社会経済史研究』2004年第1期、頁九四-100。

庸は明の建国期における戦争、即ち至正二十七年（1367年）から洪武二年（1369年）にかけての徐達・常遇春による北伐戦争に従軍し、その軍功により旗手衛千戸の職位（実際には副職を授与された）に昇進した。焦竑自身が日照の族人たちに寄せた「與日照宗人書」には、「我祖武略公、自國初以宦游留金陵、二百餘載矣。」<sup>52</sup>と書かれている。史実から分析すれば、焦庸は至正二十七年（1367年）十月二十一日<sup>53</sup>から洪武元年（1367年）二月にわたって明軍が山東を攻め落とした<sup>54</sup>時に明軍に加入したはずである。焦庸はどのような功績で旗手衛千戸に昇進し、並びに明の太祖から名前を頂戴したのかは現在考証できない。後人の記述によれば、焦庸は徐達軍に従って河北の白溝河で元軍と戦い、それを打ち破るという功績<sup>55</sup>を挙げたことにより、京衛の一つである旗手衛に編入され、重ねて副千戸に至ったとされるが、他に依拠できる史料は存在しない。

徐達の北伐路線及び時間経過を参照すれば、徐軍は至正二十七年十一月十二日に沂州を攻め落とした後、嶧州・莒州・海州・沭陽・日照・贛榆などの州県を通過したことが判明する。しかし、焦庸がこの時に明軍に加入したかどうかは不明である。『明史・職官五』に、

「旗手衛、本旗手千戸所、洪武十八年改置。掌大駕金鼓、旗纛、帥力士隨駕宿衛。校尉、力士、僉民間壯丁爲之。校尉專職擊執鹵簿儀仗、及駕前宣召官員、差遣幹辦、隶錦衣衛。力士專領金鼓、旗幟、隨駕出入、及守衛四門、隶旗手衛。凡歲祭旗頭六纛之神、八月於壇、十二月於承天門外、皆衛官位事、統所五。」<sup>56</sup>

<sup>52</sup> 焦竑、「與日照宗人書」、『澹園集』、中華書局、1999年、頁九五。

<sup>53</sup> 張廷玉等、『明史』卷一本紀第一には、「甲子徐達爲徵虜大將軍、常遇春爲副將軍、帥師二十五万、由淮入河、北取中原」、とある、中華書局、1974年、頁一六。

<sup>54</sup> 張廷玉等、『明史』卷一百二十五列伝第十三徐達、常遇春には、「洪武元年、太祖即帝位、以達爲右丞相。册立皇太子、以達兼太子少傅。副將軍遇春克東昌、会師濟南、擊斬樂安反者。還軍濟寧、引舟師溯河、趨汴梁、守將李克彝走、左君弼、竹貞等降」、とある、中華書局、1974年、頁三七二六。

<sup>55</sup> 焦竑、「白溝河」、『澹園集』卷四十一、中華書局、1999年、頁六五六。「四世祖從大將軍破胡于此、高皇帝親爲改名、進秩上都尉。語俱家乘中。」とある。

<sup>56</sup> 張廷玉等『明史』職官五には、「京衛指揮使司。指揮使一人、正三品。指揮同知二人、從三品。指揮僉事四人、正四品。鎮撫司一人、從五品。其屬、經歷司、經歷、從七品。知事、正八品。吏目、從九品。倉大使、副使各一人。所轄千戸所、多寡各不等。京衛有上直衛、有南、北京衛、品秩并同。各有掌印、有僉書。其以恩廕寄祿、無定員。凡上直衛親軍指揮使司、二十有六。曰錦衣衛、曰旗手衛、曰金吾前衛、曰金吾後衛、曰羽林左衛、曰羽林右衛、曰府軍衛、曰府軍左衛、曰府軍右衛、曰府軍前衛、曰府軍後衛、曰虎賁左衛、是爲十二衛、洪武中置」、とある、中華書局、1974年、頁一八六〇。

とある。その中に示されているように、旗手衛は京衛指揮使司に所属して統括されるが、副千戸という職位は設置されていない。しかし、旗手衛の前身は旗手千戸所であり、千戸所の下に副千戸の職位が設置されており、従五品武官<sup>57</sup>である。ゆえに、焦庸の生い立ちについて記載されている通り、もし彼が旗手衛副千戸の職位を授与されていたとするならば、その時期は洪武十八年よりも以前となるはずである。明初の洪武年間といえは、従五品の駐京武官はあまり高級官僚とは言えず、焦庸が後人に称賛されるのは、明の太祖から名前を頂戴したからである。明の太祖から名前を頂戴したいきさつについては、正史と相関史料に明確な記載がない。ただ『統金陵瑣事』に、

「太祖與親近大臣改名、固爲異典。御奉天門、召旗手衛焦朔、賜名爲庸。此更是異典之異也。今旗手衛皇冊首載此事。（焦朔）即太史澹園先生之始祖。」

<sup>58</sup>

と記載されているのみである。上述したように、焦庸の生い立ちと榮譽に関する多くの細かい事柄については詳しく考証することはできないが、その一族はその後のさまざまな波乱を経て二百年も続いており、衰えたとはいえ滅びることはなく、その世襲軍職は絶え間なく続いていた。焦庸の息子焦武、孫の焦高、曾孫の焦靖はともに南京旗手衛千戸の軍職を継承した<sup>59</sup>。しかし、靖難の変の後に、旗手衛は他の中央職能機構と同様に分割されて南北両京に設置され、南京の旗手衛は南京衛指揮使司に属して管理されるようになったため<sup>60</sup>、実際に「擊執鹵簿儀仗、及駕前宣召官員、差遣幹辦」

<sup>57</sup> 張廷玉等、『明史』職官五には、「又置各衛親軍指揮使司、設指揮使、正三品。同知指揮使、從三品。副使、正四品。經歷、正七品。知事正八品。照磨、正九品。千戸所、正千戸、正五品。副千戸、從五品。鎮撫、百戸、正六品」とある、中華書局、1974年、頁一八五七。

<sup>58</sup> 周暉、「天子賜名」、『統金陵瑣事』、南京出版社、2007年、頁一八三。

<sup>59</sup> 『明史・列伝卷十三・徐達常遇春伝』に参照。

<sup>60</sup> 張廷玉等、『明史』職官五には、「南京衛指揮使司、設官詳京衛凡四十有九。分隶五都督府者三十有二。曰留守左衛、曰鎮南衛、曰水軍左衛、曰驍騎右衛、曰龍虎衛、曰龍虎左衛、曰英武衛、曰龍江右衛、曰瀋陽左衛、曰瀋陽右衛、隶左府。曰留守右衛、曰虎賁右衛、曰水軍右衛、曰武德衛、曰廣武衛、隶右府。曰留守中衛、曰神策衛、曰廣洋衛、曰廣天衛、曰和陽衛、及牧馬千戸所、隶中府。曰留守前衛、曰龍江左衛、曰龍驤衛、曰飛熊衛、曰天策衛、曰豹韜衛、曰豹韜左衛、隶前府。曰留守後衛、曰橫海衛、曰鷹揚衛、曰興武衛、曰江陰衛、隶後府。又親軍衛指揮使司十有七、曰金吾前衛、曰金吾後衛、曰金吾左衛、曰金吾右衛、曰羽林左衛、曰羽林右衛、曰羽林前衛、曰府軍衛、曰府軍左衛、曰府軍右衛、曰府軍後衛、曰虎賁

<sup>61</sup>のような職能がなくなった。焦竑の父親の焦文傑に至る頃にはさらに家門が衰えており、実権のない騎都尉<sup>62</sup>という勳官を授与されたことにより、窮乏した状態となっていた。

上記の調査を通じて、焦竑の先祖である焦庸が武勲によって褒賞を受け、家族を率いて山東日照から南京に引越して以来、軍籍として社会に生きてきたことが分かる。幾人かの先代の人々の中で、先祖の武勇は後代の人々に恩恵をもたらすものであり、軍籍は社会的身分の区別を意味するのみならず、さらに生計を立てるための職業でもあった。しかしながら、先祖の軍職は、子孫たち全員が踏襲できるものではなく、一代のうち一人だけがこの軍職を継承することができると決まりであった。また、受け継がれた軍職も安定したものではなく、時代が下るにいたがい次第に弱体化してきている。その品階も給料も、時代を追うごとに減ってきている。このようにすべての子孫がこの職業を継承して生計を立てることができないわけではないが、軍籍の身分それ自体は後世の人々に共有されるものである。そのために、当時の歴史コンテキストにおける軍籍士人群体は、単に軍職を持つ軍人<sup>23</sup>家族からのみ構成されているわけではなく、他の職業の従事者の中にも、軍籍の身分を持つ者は大勢存在する。このような場合は、軍籍士人群体に対する歴史コンテキストでの定義が非常に広範囲にわたることとなる。しかし、軍籍の士人が啓蒙時期に受けた教育には大きな違いがないので、彼らの思想には部分的な共通性が存在することが分かる。

焦文傑（弘治十五年〜万曆十三年、1502年〜1584年）、字は世英、号は後渠。焦文傑は三歳の時に父親が亡くなり、十六歳の時に軍職を継承した。しかし、明の嘉靖から万曆年間にかけて、南京で生活していた各軍衛の武官の子孫たちは、軍職を継承するために大量の時間とお金を費やしただけでなく、あわよくば北京において軍職に就こうと画策した。そうしなければ、軍職を継承した後も、南京や地方の大多数の軍衛において

左衛、曰錦衣衛、曰旗手衛、曰江淮衛、曰濟州衛、曰孝陵衛。與左府所屬十衛、右府所屬五衛、前府所屬七衛、後府所屬五衛、并聽中府節制。各衛領所一百一十有八」とある、中華書局、1974年、頁一八六四。

<sup>61</sup>張廷玉等、『明史』職官五には「旗手衛、本旗手千戶所、洪武十八年改置。掌大駕金鼓、旗纛、帥力士隨駕宿衛。校尉、力士、僉民間壯丁為之。校尉專職擊執鹵簿儀仗、及駕前宣召官員、差遣幹辦、隸錦衣衛。力士專領金鼓、旗幟、隨駕出入、及守衛四門、隸旗手衛。凡歲祭旗頭六纛之神、八月於壇、十二月於承天門外、皆衛官蒞事、統所五。」、中華書局、1974年、頁一八六三。

<sup>62</sup>張廷玉等、『明史』職官一には、「凡武官六品、其勳十有二。正一品、左、右柱國。從一品、柱國。正二品、上護軍。從二品、護軍。正三品、上輕車都尉。從三品、輕車都尉。正四品、上騎都尉。從四品、騎都尉。正五品、驍騎尉。從五品、飛騎尉。正六品、雲騎尉。從六品、武騎尉」とある、中華書局、1974年、頁一七五一。

は、軍功を積んで昇進の機会を獲得することができなかつたためであり、それゆえ焦文傑のような下位の軍職を継承した武官は、非常に清貧な生活を余儀なくされた。『日照県志』には「焦文傑襲南京旗手衛千戶。主簿吳密以百金寄傑家、一旦暴隕仍還之、護其喪歸。後子竑大魁天下、別有伝。」<sup>63</sup>焦文傑の品行が正直であることが述べられている。

焦文傑は四人の息子を育てた。長男は焦瑞、次男焦靖、三男は焦竑、四男は焦哲である。長男の焦瑞は、字は伯賢、号は鏡川。幼い頃の家庭が貧乏だったので、教師を職業とし、後に貢生の資格を取って広東靈山県の知県を授与された。次男の焦靖は、焦文傑から騎都尉の軍職を継承し、焦竑に「都閩兄」と呼ばれる。三男は焦竑である。四男は焦哲、号は沂川、生い立ち不詳。

焦竑は万曆十八年（1590年）に北京から帰省した時に、原籍の所在地である山東の日照に行った。現在、山東省日照市大花崖村の状元林の中に、焦竑の立てた衣冠塚が依然として存在している。日照の地方志『日照縣志』の中には焦竑の伝記<sup>64</sup>があり、これ以外にも、『澹園集』の中に焦竑が自筆で書いた「日照縣重修廟學記」<sup>65</sup>とその本文が収録され、日照の族人たちに寄せた書簡「與日照宗人書」<sup>66</sup>もある。また、『日照縣志』には、焦竑が著した「新修火神廟記」<sup>67</sup>と「日照縣修尊經閣記」<sup>68</sup>の二篇が収録されているが、『澹園集』には収録されていない。「新修火神廟記」は万曆三十六年（1608年）に書かれ、焦竑が親友の申公の請求に応じて、故郷の日照が火事に遭った後に建てられた火神廟のために書いた文章である。その文章の中には、日照の情勢への関心が紙の中に躍り出ている。「日照縣修尊經閣記」は、万曆四十四年（1616年）に書かれ、焦竑が日照の二人の学生、申勸と牟國華の願いによって作った文章である。その内容は「日照縣修廟學記」とほぼ同じで、日照における教育事業に対する関心が表されている。「與日照宗人書」には、家が貧しくて帰郷できないことについて、祖先を祭ることができなくなったことについて、焦竑は遺憾の意を表している。「徳、靖間、饑疫相仍、一門凋謝、只余吾父騎都尉一人耳。此時童穉孤立、不能遠省丘墓、南北阻絶以至於今。」<sup>69</sup>

<sup>63</sup> 陳懋修、張庭詩、『日照縣志』卷八、清光緒十二年刊本、成文出版社、1976年、頁二七二〇。

<sup>64</sup> 陳懋修、張庭詩、『日照縣志』卷八、清光緒十二年刊本、成文出版社、1976年、頁二七二一。

<sup>65</sup> 焦竑、「日照縣重修廟學記」、『澹園集』、中華書局、1999年、頁二五三。

<sup>66</sup> 焦竑、「與日照宗人書」、『澹園集』、中華書局、1999年、頁九五。

<sup>67</sup> 陳懋修、張庭詩、『日照縣志』卷十、清光緒十二年刊本、成文出版社、1976年、頁五〇一。

<sup>68</sup> 陳懋修、張庭詩、『日照縣志』卷十、清光緒十二年刊本、成文出版社、1976年、頁五〇三。

<sup>69</sup> 焦竑、「與日照宗人書」、『澹園集』、中華書局、1999年、頁九五。



上述の調査から、焦竑の経歴と背景を紹介するにあたっては、焦竑本人であると後人であるに関わらず、高祖父焦庸の功績及び明の太祖からの賜名に対する強調が見取れる。明朝の歴史背景から見れば、その行為は単に祖先の功績をことさらに強調するためだけのものではなく、焦竑自身が北京で及第してから故郷へ錦を飾るという行為までも含めて、祖先以来の経歴による自分自身の身分のアイデンティティを求めることが目的の一部でもあったはずである。このような身分のアイデンティティは明の戸籍制度による社会群体の分け方によって決められるのである。前に述べたように、軍籍の身分は、祖先の軍職を引き継ぐかどうかで区別する根拠にはならないため、焦竑のような軍籍出身の文人は、状元になっても、士林のリーダーになっても、戸籍による先天的社会群体の分け方を振り切ることはできない。このような社会群体の分け方は、疑いなく思想個体の形成に根本的な影響を与えるのである。

### 第三節 焦竑の思想啓蒙と明代軍籍士人の啓蒙教育

焦竑が生まれた時、その家門は長らく没落していたが、焦竑に対する家庭教育は彼の幼年期からかなり重視されている。焦竑は「與日照宗人書」の中で、幼年時代に受けた教育について、「某自髫年發憤向学、豈第爲世俗梯榮計、実吾父督学甚嚴、不忍怠棄、欲因之稍稍樹立、不愧家聲耳」と述べている。これから見れば、焦竑は少なくとも十歳の前から長兄に学業を教わり、父親による監督のもと、広く勉強していたことが分かる。明代の啓蒙教育の基本的な状況と並べて比較すると、焦竑が幼年時代に受けた初等教育は健全で完全であるといえる。

明代における啓蒙教育の基本的な状況は、形式的な面と発展的な面とに関わらず、前代とは異なっている。中国の初等教育は儒家思想を背景とするものであるが、社会におけるその主要な目的は、識字教育を普及させたり、文化水準を上げたりすることではなく、さらに大きく社会全体に対して思想教育を行い、ひいては社会的集団思想のアイデンティティを形成することにある。『漢書・食貨志』の記述に「八歳入小学、学六甲五方書計之事、始知室家長幼之節。十五歳入大学、学先聖禮樂、而知朝廷君臣之禮」<sup>70</sup>とあるが、この記載に基づいて見れば、歴代の儒家思想の背景の中にあつて、初等教育の目的は人に「室家長幼之節」と「朝廷君臣之禮」を知らせることであることが分かる。

一般的な状況のもとでは、明代の庶民が蒙学教育を受ける場所と機構は、地方政府に設立された社学においてであるはずだ。社学が全国的な基礎教

70 班固、『漢書食貨志』、商務印書館、1936年、頁一六。

育機構として設立されたのは、元初の至元二十三年（1286年）に朝廷が發布した「凡各縣所屬村莊以五十家爲一社、設社長一人、教勸農桑爲務、并設學校一所、擇通曉經書者爲教師、農閑時令子弟入学」<sup>71</sup>という命令によってである。しかし、元朝の村社制度の崩壊、及び人口移動などの原因により、社学機構は次第に廃止されてしまった。ゆえに、発展の論理から言えば、元代の社学与明代に設立された社学制度の中に連続的な関わりは存在しない。明代の社学建設は洪武八年（1375年）から始まり、後にさまざまな変革を経て、最終的に社学は明代の官学制度の延長線上に位置づけられ、その基礎を担った。その社会的職能は、多くは人材登用ではなく教化である。『大明会典』卷七十八は、

「洪武八年、詔有司立社学、延師儒、以教民間子弟。十六年、詔民間立社学、有司不得干預、其經斷有過之人不許爲師。二十年、令民間子弟讀『御制大誥』。又令爲師者率其徒能誦『大誥』者赴京、禮部較其所誦多寡、次第給賞。又令兼讀律令。正統元年、令各處提学官及司、府、州、縣官、嚴督社学、不許廢弛。其有俊秀向学者、許補儒学生員。成化元年、令民間子弟願入社学者聽、其貧乏不願者勿強。弘治十七年、令各府、州、縣建立社学、訪保明師、民間幼童十五以下者送入讀書、講冠、婚、葬、祭之禮。」<sup>72</sup>

と記載している。上述の記載から、明初の洪武年間に社学を設立したのは、統治を強化して国体を固めるためであると見られる。ゆえに、民間子弟が基礎教育の段階で、『御制大誥』などの国家の法律や法規を学び、学業が優れた者には奨励を与えるという政令が出されている。明の英宗の正統元年に至り、社学の俊才を儒生に補すべしという詔令が発せられ、社学は府州県学と一体化されることによって、本来の基礎教育の職能を担うようになった。そのため、台湾の学者丁淑萍氏が著した『明代社学研究』においては、「従社学的設置者、管理者、經費來源等方面來看、發現社学具有官学的色彩、但若自教師、学生、課程來看、則與私学相近、因此視爲「準官学」と論じられている<sup>73</sup>。しかし、当時の歴史背景から見れば、官学目的は、多くは国家のために人材を選抜することである。だが、社学の目的は、多くは前述のように教化することであり、官学と比べると、設立の目的と機能は異なっており、その学生の構成も共通していない。社学の教学方法から見れば、官学としての性質が備わっていないからこそ、異なる思想が社学を

<sup>71</sup> 完顔納丹等、『通制條格』、浙江古籍出版社、1986年、頁一八九。

<sup>72</sup> 申時行等、『大明会典』卷七十八礼部三十六、上海古籍出版社、1995年、頁四二〇・四二一。

<sup>73</sup> 丁淑萍、『明代社学之研究』、台湾師範大学教育学系學位論文、2001年。

媒介として当時の社会に影響を与えることができたのである。ゆえに、明の社会背景の中における社学教育についての討論は、社会思想の構成の重要な目的をめぐって展開するべきである。

換言すれば、明代の思想背景において、ある思想が当時の社会思想に影響を与えようとする際には、それを蒙学教育の体系において体现する必要がある。王陽明が「社学教條」に言う、

「古之教者、教以人倫。後世記誦詞章之習起、而先王之教亡。今教童子、惟當以孝弟忠信、禮義廉耻爲專務。其栽培涵養之方、則宜誘之歌詩以發其志意、導之習禮以肅其威儀、諷之讀書以開其知覺」<sup>74</sup>

とある。呂坤は「社学要略」にも言う、「社学之設、最有關於教化、故歷代皆重其事……呂新吾先生、凡有政教、莫不切中時弊。社学要略、不因科第而後讀書、不必作文而後爲学。因人而教、即知即行。何其懇切而精要也。其選擇社師、不以才名爲驚、而以端良優先。」<sup>75</sup>

がそれである。このような目的は、社学の教材と教学を通して伝えられるのである。「社学教條」において、王陽明は教え方を、

「毎日工夫、先考徳、次背書誦書、次習禮或作課做、次復誦書講書、次歌詩。凡習禮歌詩之類、皆所以常存童子之心、使其樂習不倦而無暇及於邪僻。教者如此、則知所施矣。雖然、此其大略也、神而明之、則存乎其人。」

と唱える。この中から、「常存童子之心」のような心学思想は社学の教え方の中で実践されていると見られる。劉静芳氏の「科举制下的明清蒙学研究」という論文によれば、明代の一般的な社学の教育内容は、『三字経』・『百家姓』・『千字文』と理学を啓蒙するための書物である『小学』・『性理字訓』

<sup>74</sup> 王守仁、「訓蒙大意示教誥劉伯頌等」、「王陽明全集」卷二語録二、上海古籍出版社、1992年、頁八七。

<sup>75</sup> 呂坤、「呂新吾社学要略」、陳宏謀編『養正遺規訳注』、中国華僑出版社、2012年、頁一一六。

及び儒家伝統の『四書』・『孝経』以外に、必ず法律に関する書物が取り上げられた<sup>76</sup>。それは例えば『大明律令』・『御制大誥』などである。ただし、上述した基礎教科書は、社会学の教育実践において具体的な実施方法が異なっている。前に挙げた「社会学要略」には、

「先教以講解小学孝經、及字学反切。一年之後、如果見識近正、音韻不差、文理粗通、講解亦是者、掌印官下学考試。擇其堪以教人。查有社会学、挨次撥發」、

「初入社会学、八歳以下者、先讀三字經、以習見聞。百家姓、以便日用。千字文、亦有義理。有司先將此書、令善書人、寫姜字體。」

とある。思想家が異なれば教え方と伝える思想性に違いがあるものの、社会学における教育宗旨に対する把握は統一されている。王陽明が言うように、「今教童子、惟當以孝弟忠信、禮義廉耻爲專務」ということなのである。

以上をまとめると、明代の社会学を中心とする基礎的な啓蒙教育における、その目的の核心は、国家の立場から法律意識を強調して民衆の国家認知を統一するという中央政府であれ、社会思想の面から民智を啓蒙することを強調する思想家や教育家であれ、いずれも社会全体に向けて共通の教育を普及することであり、社会の特定の階層に向けたエリート教育を実施することには無かったのである。焦竑が幼年時代に受けた啓蒙教育は、明らかに上述した状況と異なっている。

焦竑が受けた啓蒙教育と個体的思想の形成は、彼の生い立ちに関わる軍籍身分の分け方と密接な関係がある。明代の基礎教育の体系の中には、前述した社会学以外に、軍籍士人に特有の教育体制が存在する。すなわち軍衛の中に設置された衛学である。衛学は軍衛体系の中に設置されている以上、衛学が培った思想個体の中に、必ず思想的な群体的特徴が存在するはずである。

明代の衛学が設立されたのは、明の太祖が洪武二年（1369年）に天下に府州県学を設立するよう詔勅を下したのと同時であった。『明太祖実録』洪武十七年十一月庚午の條に記載があり、それによれば、軍衛の中に儒学を建設する目的は、「武臣子弟久居邊境、鮮聞禮教、恐漸移其性。今使之誦詩書習禮義、非但可以造就其才、他日亦可資用」<sup>77</sup>ということである。こうして設立された明代の衛学であるが、その目的は前述した社会学と似てお

<sup>76</sup> 劉靜芳、「科挙制下的明清蒙学研究」、河北師範大学学位論文、2010年。

<sup>77</sup> 『明太祖実録』卷一六八、中央研究院歴史語言研究所、1964年、頁二六七。

り、すべての群体の思想に制限と教化を加えるためであって、人材育成は相対的に副次的な目的であった。そのため、洪武の後、明の統治が次第に安定して行くにつれて、その政治価値と存在意義は弱体化しており、実際に建設された数量は少ない。陳寶良氏が『明代衛学發展論』において考証した内容によれば、宣徳年間に至って既に「国朝軍衛に学校がない」状態となっており、衛所軍官の子弟は多く付近の府州県学に就学し、明確に「衛人寄学地方儒学之制、至明末而未見改」ようになったと指摘する<sup>78</sup>。衛学を持つ職能から言えば、洪武の後より衛学を設立する主要な使命は次第に弱くなっていくが、衛学は都司・衛所とつながって辺地に位置し、軍衛の人口が絶え間なく増加していくにつれて、その学生数も絶え間なく増加していく。学政体系の一環として、衛学は府州県学と並行し、同じく歳貢の定員を有する。これにより、衛学の学生定員は官学に対して、相当程度の吸引力を有するため、地方民衆の中から「寄籍」の方式が現れはじめた。ここから見れば、明の中後期において、衛学は科挙と仕官の道として頼りになる選択肢となったことが分かる。ゆえに、軍籍と衛籍の身分で科挙に参加して仕官の道を踏み出す士人たちは、軍籍士人の群体を形成した。明代の軍籍士人の群体には、前述したように衛学に籍を置く者もいれば、軍籍でありながら地方官学に籍を置く者もあり、彼らの思想は一定の共通性を持っているのである。

現在保存されている史料から判断すれば、焦竑は当地の社学あるいは衛学に共通する蒙学を勉強せず、父と兄の監督の下で一層系統的かつ具体的な啓蒙教育を受けた。父の焦文傑は長男の焦瑞に焦竑の教育を担当させ、「家有讀書種子、當不斷絶矣」<sup>79</sup>と囑託した。前述したように、焦瑞は仕官する前に、郷里において蒙学教育を職業としていたことが分かっている。そのため、焦竑に対する教育は、当時の蒙学教育と比べると、さらに深く具体的である。ゆえに、長兄の教導によつて、焦竑は思想啓蒙期における学習を通じて知識を獲得し思想の認知を深めていったが、その程度や水準は既に蒙学の範囲を超えていた。学習を深めていくにつれて、焦竑は課程などの基礎的な学習内容に満足せず、「以經学爲務、於古注疏、有聞必講讀」<sup>80</sup>ということを始めた。蒙学から經学の学習系統に入っただけではなく、これ以外に古書注疏のような学問に興味を持つようになったのである。これも焦竑が成年後に至つて、古籍注疏の著作に精通するようになった原因の一つである。これによつて見れば、焦竑は啓蒙の段階で、当時の同じ年齢の者と比べると、さらに広範な知識を習得しており、学問に対して自発的に知識を求める欲望が出てきたと見られる。以上に述べてきたことに対して、焦

<sup>78</sup> 陳寶良、「明代衛学發展論」、『社会科学輯刊』、2004年第6期、頁九四。

<sup>79</sup> 李贄、「壽焦太史尊翁後渠公八秩華誕序」、『統焚書』卷二、中華書局、1975年、頁五五。

<sup>80</sup> 焦竑、「刻兩蘇經解序」、『澹園統集』卷一、中華書局、1999年、頁七五一。

竝の思想のそもそもの始まりとその基礎は、その多くの部分が家族からの影響を受けているため、一般民衆とは異なり、その思想自体にもともと個体的思想を形成させる基礎が備わっていたと説明することが可能である。しかしながら、竝の個体的思想の構成の中において、ある群体の思想に対する依存性は、思想啓蒙の段階から客観的に存在するのである。このような思想の依存は、ある群体的思想の主體的な受容と融合と同等ではなく、個体的思想の不同面から次第に現れてきたのである。本論の後の章節では、竝の個体的思想が軍籍士人の思想に対して依存することについて、異なる背景の思想表現を結合して具体的な分析と論述を行いたい。

## 第二章 焦竑の早期仏道思想の受容（16〜23歳）

### 明中晩期における江南地方の仏道思想の伝播

中国思想史の発展過程を討論する時、晚明思想コンテキストの中の三教合一思想は、重要な思想表現と見なされる。しかし、晚明の三教合一思想の形成する基礎と前提は、明代中後期における仏学思想と儒学思想の融合から始まった。仏学思想と儒学思想の交流と融合は、明代に特有のものではないが、しかし明中後期における仏儒思想の融合は、前代とは大きな違いがある。明代以前の思想家、魏晋時代の郭象や南宋時代の朱熹らは、仏学思想と儒学思想の融合に対して、ある程度の試みを行ったことがある。しかし、明代以前におこなわれた仏儒思想の融合の試みのうち、その多くは思想家によって、いわば上から下へと、主観的に行われた哲学的解釈である。例えば、朱熹は仏学思想の中の「月印万川」の概念を、彼が提唱する「理一分殊」の思想を解釈するために用いたが、これは自分が主張する儒学思想について説明するために仏学思想を借用して解釈を行った事例である。明中後期における仏儒思想の融合は、客観的に見ると、当時の社会思想の中において形成された思想現象であり、すなわち下から上へという形で学術思想の中に反映されていき、思想家によって最終的に提出されたものである。つまり、明中後期に行われた仏儒思想の融合は、ある思想家またはある数名の思想家によって主導的に推進または提唱された思想主張ではなく、これらの思想家によって提出された仏儒会通などの思想が、更に多くの社会思想の流行に順応して提起された学術思想の主張ととらえるべきである。

明中後期の仏学思想と陽明学の融合を例に取れば、これまでの晚明の三教合一思想に関する先行研究では、陽明学者が行う仏学思想との融合は、思想家自身の主観的思想や宗教的傾向によるものとされてきた。例えば、焦竑や李贄のような思想家は、当時の他の思想家や後世の研究者によって、その思想表現はその本人の「狂禪」によるものであると認定された。しかし、このような思想家の思想形成の過程及び当時の思想コンテキストを調査すると、その思想の形成は社会思想の背景を持っており、当時の社会思想の潮流を具体的に体現したものであることが分かる。以上のように、晚明思想コンテキストに現れた儒釈道三教の合一思想は、その形成過程について見ると、まず明中後期仏教思想の発展によって、その後で儒・道思想と融合した結果として理解すべきである。

明中後期の社会思想の表現において、仏儒思想の融合は江南地方の仏教事業の発展と密接に関連している。調査によれば、嘉靖から万暦にかけての時期において、明代江南地方の仏教の発展は、すでに社会思想に対して根本的な影響を与えた。当時の政治的要因と社会的風潮の影響により、道家思想は当時の宗教思想の中で、絶対的な主流の地位を占めていた。ところが、嘉靖帝の「崇道抑仏」という政治方針に阻害されていたにもかかわらず、仏教思想は依然として盛んに発展し続け、当時の学術思想を改造し始めていた。その現れの一つが、江南地方社会における重要な思想伝播のキャリアであった仏寺の中において、仏儒思想の共生の現象が現れたことである。当時の仏教寺院の中には、儒生も仏寺に寄宿しており、仏法に接触し学習し

ていた。また、高僧大徳が講会を組織し、僧俗とも儒学について探求してもいた。まさに、このような社会思想の背景の下で、焦竑によって代表される晩明の思想家は、仏寺という思想のキャリアを利用することにより、彼らの思想主体が形成された初期において、仏学思想に対する深い認識を持つことができるようになった。このような仏道思想に対する初期認識の形成は、前代の思想家の「以釋闡儒」とは違って、三教思想を本當の意味において融合し、晩明思想コンテクストの基礎と前提とを開くことにつながったのである。本章では、焦竑による仏道思想の早期受容を例に挙げ、明中後期における江南地方の仏道思想伝播に対して考察を加える。

### 第一節 嘉靖年間における仏道思想の発展と伝播

焦竑が應天府学で勉強していた嘉靖三十四年（1555年）の時、嘉靖帝は道教を篤く信仰するようになっていたため、民間においても道教信仰が流行するようになっていた。沈徳符の『万曆野得編』の卷二十七に、「俗官之盛莫過正徳、道流之盛莫過嘉靖。」（俗官の盛は正徳に過ぐることなく、道流の盛は嘉靖に過ぐることなし。）と述べられるように、嘉靖帝個人の狂信的ともいえる強い宗教信仰によって、嘉靖年間における宗教思想の発展は前代までとは異なる様相を見せていた。そのような統治者の宗教信仰によって国家の宗教政策が変化することは、中国の歴史上において珍しいことではなく、国家的な宗教政策の変化に伴って、政治政策・宗教思想・社会思想及び学術思想に至る各方面の思考が全面的に変革されることもよく見られることである。明代においては、永楽帝がチベット仏教を崇拜して僧官制度を設けたため、チベット仏教思想が社会的に流行し、仏教思想特にチベット仏教思想の発展を大いに推進した。しかし、嘉靖年間における宗教思想の発展は、それとは異なっている。嘉靖年間において、嘉靖帝が道教を熱狂的に信奉したため、後世において嘉靖年間の宗教思想を検討する際、道家思想は当時の政治・宗教・社会・学術などのあらゆる方面の思想表現において、絶対的な指導的地位を占めていたことは、一般的に認められている。しかし、当時の思想コンテクストを調査すると、実際にはそうではないことが分かる。嘉靖帝は道教に対して熱狂的であり、修仙法門や敬天齋醮などの宗教儀式に夢中であった。確かにその時期の政治思想においては、道家思想を推し進める実際の状況が存在していたが、儒家思想と仏教思想に対して、度を越えた排斥や介入を行っているわけではない。そのため、嘉靖年間において、儒学思想と仏学思想は社会思想と学術思想の中において、かえってある程度の発展が可能であった。以上のことから、嘉靖年間の仏道思想を考察する際には、まず宗教信仰の信奉と宗教思想の伝播の両者を区別することに注意しなければならないのである。

実は、嘉靖帝が即位した時に、彼は仏教と道教に対して同様の抑圧的態度を示していた。正徳十六年（1521年）四月二十二日の嘉靖帝の即位詔の中では、



「正徳元年以來、伝升、乞升、法王、佛子、国師、禪師等項、禮部盡行查革、各牢固枷釘、押發兩廣煙瘴地面衛分充軍、遇赦不宥。」<sup>81</sup>  
と礼部に命じている。そして同年六月壬寅には、

「吏部奏革、正徳年間伝升、乞升、中書科、鴻臚寺、欽天監、太醫院少卿等官、朱天麟等一百二十七員、罷黜停降有差。」<sup>82</sup>  
と命じ、同月二十七日丁未に世宗は、

「裁革僧録司、左善世、文明等一百八十二員；道録司、真人高士柏、尚寛等、左正一、周得安等、七十七員；教坊司官俳奉鑾等、官蘇祥等一百六員、皆正徳間伝乞升授者也。」<sup>83</sup>

と詔令を發し、僧録司左善世の文明ら百八十二員、道録司真人の高士柏尚覺ら七十七員を免職した。同年の十二月には、南京の礼部に対しても、詔令に従い、僧、道録司等の伝升、乞升官僚を免職させた。ところがその後、嘉靖帝の宗教政策が一変し、「崇道抑佛」が彼の在位中の四十五年間における主な宗教政策になっていった。

嘉靖帝が即位後に江西龍虎山の出身の「正一嗣教政虚衝静承先弘化真人」と呼ばれる張彦頰（嗣漢第四十八代天師）が即位を祝賀するために朝廷に入り、気に入られようとして、嘉靖帝に「清心寡慾」と建言した。翌年、嘉靖帝から「正一嗣教懷玄抱素守默葆光履和致虚衝静承先弘化真人」という称号が張彦頰に与えられ、封敕書も下賜された。張彦頰の死後、彼の息子である張永緒が嗣位し（世宗の与えた称号は嗣漢第四十九代天師である）、嘉靖二十八年（1549年）に「正一嗣教守玄養素遵汜宗道大真人」の称号を授けられた。嘉靖三十二年（1553年）、世宗は張彦頰の死去に伴い、その女婿であった監生の崔継綜を太常寺博士に任命し、帶俸辦事の扱いとした。嘉靖三年（1524年）に邵元節が勅令に従って上京し、帝の寵信を得たため、「清微妙濟守静修真凝雲衍範志默秉誠致一真人」という称号が追加され下賜された。その上、禮部尚書にも任命されると、朝天・顯靈・靈濟三宮の管轄権が授けられ、金・玉・銀・象牙の印章をそれぞれ一つずつ下賜された。死後には「少師」への追封と、「文康榮靖」の諡號の授与、ならびに十壇での祭祀を賜った。それは「道士賜四字諡「前無曠典」、故王彝州（世貞）以爲「異典」」<sup>84</sup>という記載もあるほどの殊遇であつ

<sup>81</sup> 『明世宗実録』卷一、中央研究院歷史語言研究所、1965年、頁三五。

<sup>82</sup> 『明世宗実録』卷三、中央研究院歷史語言研究所、1965年、頁四二。

<sup>83</sup> 『明世宗実録』卷三、中央研究院歷史語言研究所、1965年、頁五一。

<sup>84</sup> 王世貞、『弇山堂別集』卷九皇明異典述四、「四字諡」、中華書局、1985年、頁一二。

た。邵元節の死去した嘉靖十八年（1539年）、陶仲文は世宗より「管道教事、總各宮觀住持、知道錄司事、禮部尚書」に任命され、「神霄紫府闡範保国弘烈宣教振法通眞忠孝秉一眞人」という封号が授与され、少師・少傅・少保へと昇進し、勳階は光祿大夫・柱国兼支大学士俸に至り、恭誠伯に封爵された。一人で三孤を兼任する事は、明では僅かに陶仲文一人のみで、眞人として三孤を得るという事は「古今所未有」<sup>85</sup>と評価された。彼の死後には「特進光祿大夫」が追加で授けられた。そして邵元節と同じく「榮康惠蕭」の四文字諡號が授けられ、十壇の祭祀を下賜され、伯爵として葬儀が執り行なわれた。世宗は、嘉靖十六年（1537年）から崩御するまでの間、道教齋醮に対して熱狂的なまでに没頭した。「躬尚玄修、自旱澇兵戎、以至吉凶典禮、先則叩玄壇、後則謝玄恩、若報捷、又雲仰仗玄威、如此幾三十年」<sup>86</sup>という記載がある。かかる熱中ぶりは個人的な趣味の範疇のみならず、それを遙かに超えて、嘉靖朝の政治・社会・文化思想の様々な方面に影響を与えた。

嘉靖帝は頻繁に齋醮を建設し、毎日のように朝廷の文武大臣に対して上香行禮を行わせた。人数は一名或いは数名である。同時に「停封止屠」が命じられ、場合によっては数日間から二ヶ月以上にわたることもあった。官僚たち本来の政治の役目はなおざりとなり、宗教事務に務めた結果、政治の風気も頹廃した。嘉靖十二年（1533年）二月に世宗はようやく「自今内外奏報軍機及兵部議處賊首、毋拘齋戒之期、即時封進」<sup>87</sup>と勅令した。醮典を挙げるには「青詞」（玄文ともよぶ）を請求する必要があり、嘉靖帝は青詞を書くことを非常に重視し、その執筆者に対しても破格の優待を加えた。嘉靖三十五年（1556年）四月に世宗は「重玄場供事者」を示すために、翰林院侍讀の嚴訥、修撰の李春芳を翰林院学士に任命した<sup>88</sup>。史書には「官詞林者多捨其本職、往往爲玄撰以希進用矣。」<sup>89</sup>と記載している。嘉靖朝の四代之首輔である楊廷和・夏言・嚴嵩・徐階、そして前朝の遺老の楊廷を除き、残りの三人は玄道に精通する事で出世した。沈德符は『万曆野獲編』卷二の「嘉靖青詞條」には、

「世廟居西内事齋醮、一時詞臣、以青詞得寵眷者甚衆。而最工巧最稱上意者、無如袁文榮、董尚書、然皆諛妄不典之言。如世所伝對聯云「洛水玄龜初獻瑞、陰數九、陽數九、九九八十一數、數通乎道、道合元始天尊、一誠有感。岐山丹鳳兩呈祥、雄鳴六、雌鳴六、六六三十六聲、聲聞於天、天生嘉靖皇帝、万壽無疆。」此袁所撰、最爲時所膾炙、他文可知矣。時每一舉醮、無論他費、即赤金亦至數千兩、蓋門壇扁對皆以金書、屑金爲泥、凡數十碗、其操筆中書官、預備大管、泚筆令滿、故爲不堪波畫狀、則袖之、又出一管。凡訖一對、或易數十管、則袖中金、亦不下數十銖矣。吾邑談相輩、既以此得貳卿、且致富云。」<sup>90</sup>

<sup>85</sup> 王世貞、『弇山堂別集』卷七皇明異典述二、「三少相兼」、中華書局、1985年、頁一二〇。

<sup>86</sup> 沈德符、『万曆野獲編』補遺卷一「列朝」、中華書局、2004年、頁七九五。

<sup>87</sup> 『明世宗實錄』卷一百四十七、中央研究院歷史語言研究所、1965年、頁三三九六。

<sup>88</sup> 『明世宗實錄』卷四百三十四、中央研究院歷史語言研究所、1965年、頁七四八七。

<sup>89</sup> 『明世宗實錄』卷四百三十四、中央研究院歷史語言研究所、1965年、頁七四八八。

<sup>90</sup> 沈德符、『万曆野獲編』卷二、中華書局、2004年、頁五九。

と記載している。上述のように、嘉靖帝が道家の思想と道教に関する行動に深入りしていったことにより、朝野の風気と世風も影響を受けた。当時の歴史コンテキストでは、士人による政治などの要因のために、政治思想と学術思想及び社会思想の間での相互作用が強く、これによって嘉靖朝の思想コンテキストにおいて道家の思想が主流を占めるようになった。また、嘉靖帝の絶え間ない政策・政令の影響によってもたらされた宗教政策の変化も、当時の仏教の発展と普及に深刻な影響を与えた。

嘉靖朝の宗教政策が仏教の伝播と発展に与えた影響は、思想の抑圧や破壊のような直接的な影響を与えるものではなかったため、これを「禁佛」という言葉で表現することは正確ではないと考えられる。例えば、沈德符の『万曆野獲編』卷二十七の中では「世宗忿髡輩之積蠹、焚慈恩、焚佛骨、而事玄之盛、又十倍焉」<sup>91</sup>と述べられているが、これは誇張し過ぎていると考えられる。嘉靖帝の淫祠ならびに尼庵・尼寺の取り壊し政策に関しては、『明史紀事本末』卷五十二では、

「嘉靖元年春三月、簿錄大能仁寺妖僧齊瑞竹財資及玄明宮佛像、毀括金屑一千餘、悉給商以償宿逋。齊瑞竹、正德間賜玉璽書金印、賞賚無算。至是、從工部侍郎趙璜言也。禮部郎中屠墳發檄、遍京師諸淫祠、悉拆毀之。七月、帝漸興寺觀、崇奉諸教。汪珊疏言十漸。其三言：議復諸不經淫寺觀、非初罷之意。」<sup>92</sup>

と記載されている。この文から見れば、嘉靖帝は嘉靖元年（1522年）三月に「淫祠」の取り壊しを命じたが、同年の七月に「漸興寺觀、崇奉諸教」とも命じた。嘉靖九年（1530年）十二月の詔令の文では、

「監察御史熊榮、請修天下神廟祀典所載者。上曰：應祀神廟、令有司修理。但近年以來、奸民阿奉、鎮巡司府州縣等官、不問賢否、暨立祠堂去思碑亭、並私創庵院、淫祠。其令巡按御史逐一查毀。既以所鬻價爲修理神廟費、不得更爲科擾。」<sup>93</sup>

と載っており、上述の事実も説明できる。

<sup>91</sup> 沈德符、『万曆野獲編』卷二十七、中華書局、2004年、頁六七九。

<sup>92</sup> 谷応泰撰、『明史紀事本末』卷五十二、王瀨編『畿輔叢書』王氏謙德堂、1886年。

<sup>93</sup> 『明世宗実録』卷一百十八、中央研究院歴史語言研究所、1965年、頁二八一三。

上記の様に、嘉靖帝による天下寺庵の取り壊しに際して主な対象となったのは、秘密結社のような私的な庵や淫祠であり、その目的は仏教寺院の敷地を無差別に取り壊す事ではなかったと考えられる。

第二に、開度を停止させ私的僧侶を清算することは歴史上にも珍しくない行為であり、嘉靖帝にのみ特有の行為ではなく、尼庵・尼寺の取り壊しと禁令という行為は仏教だけを狙ったものではない。下記の法令は、主に嘉靖六年（1527年）十二月に記載されているものである。

「禮部尚書方獻夫等言…尼僧、道姑有傷風化。欲將見在者、發回改嫁、以廣生聚、年老者量給養贍、依親居住。其庵寺拆毀變賣、敕賜尊經護教等項、追奪戒諭勳戚之家、不得私度。詔悉如其言。獻夫復言…内有年老無歸者、不可不爲之處。内外皇姑寺爲敕建之所、宜令安置其中、以爲終老之計。其所居庵寺俱私創、乞令戶工二部、變賣以爲公、需仍量給尼姑之貧者、以爲養贍費。上曰…變賣庵寺如議。行年老而貧者、量給銀養贍、各聽其父兄親党收之、不必處之皇姑寺。上復諭獻夫曰…昨霍韜言、僧道盛者、王政之衰也。所言良是。今天下僧道無度牒者、其令有司盡爲查革、自今永不許開度及私創寺觀庵院。犯者、罪無赦。会江西提學副使徐一鳴、以拆毀寺觀被逮至京、獻夫乃與詹事霍韜、少詹事黃綰、右僉都御史熊浹上乞…看一鳴言僧道不事農業、善爲幻術惑弄愚民。祖宗深察其奸、故獨嚴其禁。凡府州縣惟令存一寺觀、並居其衆。禁度尼僧、又禁子弟披剃、俱發北京種田、誠預防禍亂之至計<sup>36</sup>矣。今一鳴拆毀淫祠及額外寺觀、王憲司之職、而陛下顧欲罪之、此臣等所未喻也。上曰…徐一鳴未奉明旨、盡毀古建寺觀、並逐僧道、爲地方擾、故逮問之。諸臣何乃爲之論救俟。問完有處、且皇姑寺尼僧、壞亂風俗、已令拆毀、此既禮部所建言也。獻夫顧又欲存留、况尼姑與僧道不同、京師與在外不同、何一時之言、前後相背若此耶。」<sup>94</sup>

上述の文から見ると、嘉靖帝は江西提學副使の徐一鳴が古い時代に建設された寺觀を解体したことを断罪しようとしていた。しかし、禮部尚書の方獻夫、詹事の霍韜、少詹事の黃綰、右僉都御史の熊浹らは、沈一鳴の取り壊したのは淫祠、ならびに皇帝の命に従って府州県ごとに寺觀を一つだけ残すため、その他の寺觀を撤去しただけであるとして、無罪を主張し嘉靖帝に恩赦を求めた。淫祠だけを取り壊し、庵寺を転売し、勅令無しで寺觀を取り壊す官僚を処罰したことから、嘉靖帝の寺觀の取り壊しに対する態度を理解することができる。

嘉靖帝がチベット仏教の番僧を追い出す理由について、彼が即位した正徳十六年（1521年）の情勢から見れば、それは正徳朝の弊害を改める為であったと言える。『明史』卷三百三十一では

「既而武宗蠱惑佞幸、復取領佔竹至京、命爲灌頂大國師、以先所降禪師三人爲國師。帝好習番語、引入豹房、由是番僧復盛。封那卜堅參及劄巴藏卜爲法王、那卜領佔及綽即羅竹爲西天佛子。已、封領占班丹爲大慶法王、給番僧度牒三千、聽其自度。或言、大慶法王、既帝自號也。綽吉我些兒者、烏斯藏使臣、留豹房有寵、封大德法王。乞令其徒二人爲正副使、還居本土、如大乘法王例入貢、且爲二人請國師誥命、入番設茶。禮官劉春等執不可、帝不聽。春等復言「烏斯藏遠在西方、性極頑獷。雖設四王撫化、而其來貢必爲節制。若令茶茶以往、賜之誥命、彼或假上旨以誘諸番、妄有所乾請。從之則非法、不從則生讐、害不可勝言。」帝乃罷設茶、而予之誥命。帝時益好異教、常服其服、誦習其經、演法內殿。綽吉我些兒輩出入豹房、與權幸雜處、氣餒灼然。及二人乘傳歸、所過驛驛、公私咸被其患。世宗立、復汰番僧、法王以下悉被斥。後世宗崇道教、益黜浮屠、自是番僧鮮至中國者。」<sup>95</sup>

上の文章より見れば、正徳朝ではチベット仏教の番僧の弊害が甚大であったため、嘉靖帝は「正徳元年以來、伝升、乞升、法王、佛子、國師、禪師等項、禮部盡行查革、各牢固枷釘、押發兩廣煙瘴地面衛分充軍、遇赦不宥。」という施政方針を採つたのである。ところが嘉靖二十二年（1543年）三月に「初禁苑北牆下、故有大慈恩寺一區、爲西域群僧所居至是。上以爲邪穢不宜邇禁地、詔所司毀之、驅置番僧於他所。」<sup>96</sup>という記載がある。嘉靖帝が番僧を追い出した目的は、あくまで前朝の弊害を一掃することと政治立場を示すことであつたことが明白である。

次に、嘉靖帝が設壇に伝戒説法を禁止した事に關しては、嘉靖五年（1526年）五月の「詔嚴禁西山戒壇、及天寧寺受戒僧人、並男女相混者、因令都察院給榜、遍諭天下、犯者罪無赦。」<sup>97</sup>に初めて出てくる。嘉靖二十五年（1546年）七月には、

「禮科右給事中李文進言…邇年宣武門外天寧寺中、廣聚僧徒、輒建壇場、受戒説法。擁以蓋輿導以鼓吹、四方緇衣集至万人瞻拜伏聽、晝聚夜散、男女混淆。甚有遁罪黥徒髡髮、隱匿因緣爲奸。故四月以來、京師内外盜賊竊發。輦轂之下、豈應有此。又富民豪族、朋連党結、倡爲外護。愚民無知、破財竭產、爭先布施。因而乾沒重耗民貲大者、甚亂小者、導修皆非細故。乞捕外護爲首者數人、及道法師者、案治其罪。諸郡邑名山古刹、如有佛子法師、假以講經聚衆至百人者、一體禁止。如此則邪說不興、異端自熄。入得旨奏、內通法師及寺主、俱令錦衣衛捕系鞫問、余下禮部禁治。」<sup>98</sup>

という記載もある。上記の二つの記事から見ると、嘉靖帝によりこの二度の設壇・伝法の禁令の対象は、京師の天寧寺だけである事が分かる。さらに、嘉靖四十五年（1566年）九月に設壇伝法禁令が再び実施されたが、その対象は仏教の法事活動だけではなく、白蓮教などの匪賊にも向けられ

<sup>95</sup> 張廷玉等、『明史』卷三百三十一列伝第二百十九、中華書局、1974年、頁八五七・八五七九。

<sup>96</sup> 『明世宗實録』卷二百七十二、中央研究院歷史語言研究所、1965年、頁五三五七。

<sup>97</sup> 『明世宗實録』卷六十四、中央研究院歷史語言研究所、1965年、頁一四七七。

<sup>98</sup> 『明世宗實録』卷三百十三、中央研究院歷史語言研究所、1965年、頁五八五九。

たものであり、

「詔順天撫按官、嚴禁僧尼至戒壇說法、仍令廠衛、巡城御史、通查京城内外僧寺。有仍以受戒寄寓者、收捕下獄。四方游僧、悉聽所在有司遞回籍當差。時白蓮教盛行、西山秋坡群盜、以四月初八日劫戒壇。御史鮑承蔭上言、自來妖盜本為一途。如近京之馬相、呂愷、河南之李應乾、四川之蔡伯貫、其初並挾邪媚道鼓煽、遂成大患。啓鑿不遠、不可不懲。兵部因請嚴游僧惑衆之禁。從之。」<sup>99</sup>

と記載されているとおりである。上記の史料から見れば、嘉靖帝の設壇・伝法の禁令などの政策の当初の目的は、具体的な社会問題を解決するための施政であり、地方の様々な仏事等に対する禁令については、嘉靖帝の命令ではなかった。

最後に、嘉靖帝が行った諸寺院の寺産に対する制限や、僧侶に対する課税などの行為は、歴史上に多く見られる禁仏の政策と比較した場合、あくまで仏教の普及と発展の抑制にとどまるものであり、根元から仏教や仏教思想を禁じるためのものではない。嘉靖朝における仏教や仏教思想に対する基本的な態度は、その発展を支持するものではないが、徹底した禁止や抑圧ではなく、公式的な宗教政策は道教に対する支持という傾向を持つものであった。そのため、この歴史環境における仏教および仏教思想の普及と発展は、特別な歴史背景を持つていると考えられる。

上述のことから、焦竑が南京の諸寺院に滞在していた期間は、明代における仏教の発展の歴史において特別な時期にあったと言える。嘉靖帝が登極<sup>38</sup>後にとった崇道抑佛の宗教的態度により、当時の仏教思想の普及と発展には大きな混乱が生じた。焦竑が滞在した天界・報恩・靈谷・鷄鳴・能仁・栖霞・弘覺・靜海寺など、南京で最も重要な八大寺を中心とする江南仏寺においても、その中における仏教思想の普及方式も大きく変化したのである。

## 第二節 明中後期の江南仏寺の思想共生

中国の仏学思想を分析する際には、思想の群体性で言えば、前文で述べた仏教の八宗から分けることができる。すなわち法性宗（三論宗）・法相宗（瑜伽宗、唯識宗）・天台宗（法華宗）・華嚴宗（賢頭宗）・禪宗・浄土宗（蓮宗）・律宗・密宗（真言宗）である。晚明思想コンテクストの中においては、仏学思想を概括する際に「禅学」という言葉がよく用いられる。しかし実際には、嘉靖年間の南京及び江南地域において、禪宗思想は仏学思想の主流ではなかった。聖嚴法師が『明末仏教研究』を参照して仏教の宗派の伝承を記した灯録を見ると、明末の禪僧は『統燈存稿』十二卷に六人、『統月録』二十卷に十八人が載せられており、その中には比丘尼一人と居士二人が含まれている。『統燈正統』卷四十一には十三人、『正源略記』卷八には

<sup>99</sup> 『明世宗実録』卷五百六十二、中央研究院歴史語言研究所、1965年、頁九〇一・九〇二。

十四人が記載されており、そのうち二人は居士である<sup>100</sup>。『燈錄』の記載は記録が欠けている可能性はあるものの、禪宗の伝承が当時すでに廃れていたことは明白である。『新統高僧伝四集』に「時江南佛法、禪道決然無聞」<sup>101</sup>とあるように、明代中後期の江南地方における仏教思想の発展の中で、禅学思想はその当時の思想の源流ではなかったのである。

明代中後期の江南地方における禅宗思想の伝播と流布は、嘉靖四十四年（1565年）の頃と考えられる。『金陵梵刹誌』には「嘉靖四十四年（1565年）是年冬十月、雲谷大師建禪期於天界（天界寺）、集海内名徳五十三人、開坐禪法門」と記載されている。愍山徳清（1546-1623年）が述べたように、「江南開創禪道、自雲谷大師始盛、然住寺僧習禪者、獨予一人」<sup>102</sup>とあるとおりである。このように見ると、嘉靖四十四年以前に、江南地域の仏学思想を主導していたのは禅宗ではなく、禅宗が南京に入った時、その発展は順調とは言えなかった。更には愍山徳清の言ったように、南京に赴いて禅宗の教義や教法を伝えた法会を最初に主催したのは（すなわち雲谷のことを指す）、『補統高僧伝』の記載によれば、天台宗の小止観法であった。

前節に述べたように、嘉靖朝において皇帝が主導した宗教政策のために、佛家の思想は、当時の社会の広がりや発展という面で厳しい状況に直面した。しかし、南京における仏教思想の発展は、大きな影響を受けていない。その原因を究明すると、嘉靖帝が本格的には仏教を断絶していないこと以外に、地縁の要素から分析すると、主に以下の3つの点が挙げられる。第一に、旧都の南京を中心とする江南地方は、当時の政治の中心から遠く離れ、政治的影響が比較的小さいからである。第二に、当時の江南地方には多くの文人・学者・思想家が集まっており、社会思想と学術思想に対するの雰囲気比較的寛容だったためである。第三に、南京では、明太祖の時代から皇室の祭祀を受ける皇寺が設けられており、僧官を設立して仏教事務を取り仕切っていたためである。そのため、嘉靖年間の仏学思想は南京を中心とした江南地方でさらに発展した。

この間、南京における仏教思想の普及と発展を主導した人物は、焦竑が滞在していた報恩寺の住持永寧であったと考えられる。『金陵梵刹誌』は、「嘉靖年間、報恩寺住持僧永寧、號西林。蓄一馬、每自寺赴禮部、輒騎之。上馬必默誦金剛、法華二經。至部門、下馬、經畢。後寺鄰一婦方産、而馬是夜死。婦夢馬入室、遂生男。極蠢、惟能口誦二經、因入西林爲僧。諸經不能上口、亦究不識一字。」<sup>103</sup>

と記載している。永寧は嘉靖十年（1531年）以来、大報恩寺の事務を取り仕切っていた。その後、嘉靖二十五年（1546年）に南京禮部僧録司左覺義を兼任した。大報恩寺は、南京の八つの大寺の一つとして、江南仏教界の中で非常に重要な地位を占めていた。南京禮部僧録司左覺義

<sup>100</sup> 聖嚴法師、『明末仏教研究』、宗教文化出版社、2006年。

<sup>101</sup> 喻謙味庵氏、『明攝山棲霞寺沙門釋法会伝』、『新統高僧伝四集』卷二十、北洋印刷局、1923年、頁二。

<sup>102</sup> 愍山徳清、『愍山大師年譜疏』卷上、弘化社、1934年、頁一七。

<sup>103</sup> 周暉、『西林馬』、『金陵梵刹誌』卷三、南京出版社、2007年、頁二〇。

は、南直隸の中で最も地位の高い僧官であり、あらゆる佛事を管理した。宗教界と政界の両方において、永寧は当時の江南仏教思想の発展の中で絶對的な主導的地位を有する人物であった<sup>104</sup>。

当時の江南地域では、公式的な宗教政策等の影響もあり、「江南佛法未大行」と言われていた。そのため永寧は法会を招聘して報恩寺の三藏殿において禅宗の法を講じさせ、「選僧衆數十人、日開講席、親領聽受、從此始知向佛法」と記載されている。実際には、すでに嘉靖初年の時において、法会に禅宗の法を教えた道濟は、要請に応じて南京の安隱寺に向き、「處大衆、折大疑、無礙之辭、波騰雲湧、夜以繼日、曾不少倦」<sup>105</sup>という事を行ったが、当時の社会の全体的な風気などの諸原因により、天寧寺に戻った。そのため、永寧の要請に応じて行われた法会の講法は、永寧と道濟の間に佛法上の交流があったという事を示しており、道濟が伝えた教法を理解していたためであると思われる。法会は大雲寺で最初に瑜伽宗（即ち法相宗）と天臺宗教法を学び、十歳で受具足戒を受け、その後は天寧寺の法舟道濟禪師の門下にあつて參学悟心旨要等などの法を学んだ。法会が初めて南京に行き、天界寺の毗盧閣に滞在して修行していた際には「三年人無知者」<sup>106</sup>であつたと言われる。その後、魏国公の要請により西園叢桂庵に供養に行き、この時ようやく永寧の要請により報恩寺に入り禪法を教えるようになった。その後、法会が棲霞寺に住んで千佛嶺に結庵したが、その様は「時棲霞久廢、陸公矢興復之願、請師住持。師舉嵩山善公應命、移居山最深處」と述べられている。この時、法会は未だ棲霞寺の講法教育活動に参入していなかったが、彼はいつも南京城の回光寺で禪法を教えていた。史料によれば、

「歳一往來城中、至必主回光寺。每至則在家二衆、歸之如繞華座。師一視如幻化人、曾無一念分別心。故親近者、如嬰兒之傍慈母也。出城多至普德、臞鶴悅公、実出其教、師愍禪道絶響。」<sup>107</sup>

と記載されている。この後、法会は嘉靖四十四年（1565年）の冬に五十三人を集めて天界寺において坐禪した。法会による禅宗の法の教育活動以外では、嘉靖三十三年（1554年）に華嚴宗僧人の眞節が北京から南京にやってきて伝法した事があり、棲霞寺に入って住持となった。これは江南仏教界と思想界に大きな影響を与えた。『大明高僧伝』卷四では、以下のように述べられている。

「釋眞節號素庵、襄陽人也。少爲郡弟子、忽宿根内萌即辭割親愛、禮明休和尚祝發。既而北遊京師、遍參講席、居秀法師座下饜餐法喜深得賢首之印。師之学富内外、諸方每以龍象推之。久之負錫南還金陵、出主攝山棲霞、衆逾三百教備五乘、據師子座擲大法鼓三十餘年、檀施之余拓地爲廬。時殷宗伯

<sup>104</sup> 喻謙味庵氏、「明金陵大報恩寺沙門釋永寧伝」、「新統高僧伝四集」卷十九、北洋印刷局、1923年、頁八。

<sup>105</sup> 明河、「法舟濟伝」、「補統高僧伝」卷一六、『佛藏要籍選刊』、上海古籍出版社、1994年、頁一五五。

<sup>106</sup> 明河、「雲穀会師伝」、「補統高僧伝」卷一六、『佛藏要籍選刊』、上海古籍出版社、1994年、頁一六〇。

<sup>107</sup> 明河、「雲穀会師伝」、「補統高僧伝」卷一六、『佛藏要籍選刊』、上海古籍出版社、1994年、頁一六〇。



得琅玕大士像、五台陸公亦鑄金像、悉歸師供奉。羅參知署曰圓通精捨、句曲李石麓學士盟爲方外交。師闡大法不以期限、嘗講法華經至多寶塔品、空忽現寶塔於座前一如經言、四衆跋觀灑然希覲。中使張某奉慈聖皇太后命至同睹聖瑞、乃出尚方金縷僧伽黎衣一襲、宣慈旨賜之。既於講堂之西建一浮屠以徵神化、汪道昆記其事。」<sup>108</sup>

上述の法会と眞節などの事跡に見るように、当時の南京の各大寺においては、仏教思想の交流と伝布が自由に行われ、宗門や教法の間での制限は無かった。「決然無聞」と言われる禪宗のみならず、北京から伝わった華嚴宗の教法と思想も、南京の各大寺において良好に発展した。このことから、この時代の南京諸寺における仏教思想は、嘉靖帝が公布した宗教政策と政令によって打撃を受けることは無く、むしろ思想の共生性を示していたと言える。そして、それぞれの考え方が相互に影響しあうという共生方式は、江南で明代後期に盛んとなった「禪純合行」という思想において、はっきりと表現されていくこととなる。

当時の思想コンテクストの中において、禪純合行には主として三つの方向性があった。憨山徳清の主張する「以禪攝淨」、即ち全ての浄土は心造（心の生み出したもの）であることを強調し、そして禪觀の観点からは、念佛觀想によって浄土に辿り着くことを正因（物事の直接的な原因）とし、參究念佛によって禪淨を融攝する立場である。二つ目は雲棲祿宏が提唱した導禪歸淨であり、浄土念佛・求生西方を主として禪宗の參禪方法を加え、參究念佛を導禪歸淨する為の方便とする立場である。三つ目は蕩益智旭による以淨統禪であり、禪・教・律・密は不可分であるとの認識に立ち、浄土法門において佛教全体を包含しようとしていた。上の三方向の「禪淨合行」の思想から分かるように、いずれの方向であれ、禪宗教法と浄土教法との兼用を主張し、各自の思想主体の独立性を保つ上で「合行」を行っているのであって、ある思想を解体して別のものに統合したという訳ではない<sup>109</sup>。この思想の共生状態は、当時の江南仏教思想の主流形態である。一方、上述の思想どうしの共生性について言えば、当時の思想コンテクストの中の南京仏寺においては、さらに他の表現形式も存在した。その時期における南京の寺院には、仏教思想と儒家思想とが共存してもいたのである。

焦竑は思想形成期に応天府学を離れた後、南京の天界・報恩兩寺で勉学を続け、郷試の受験勉強をしていた。『玉露堂稿序』には「尚憶余弱冠、讀書天界、報恩二寺」<sup>110</sup>と記載されている。焦竑が兩寺で勉学する事を選んだ理由は、地理的な位置や居住環境が優れていたことや、当時の仏学思想に対する熱意のほかに、最も重要な点は、当時住んでいた南京の寺院の中において儒家の思想が共生していたという事だったのである。

嘉靖朝における南京の寺院は、嘉靖帝の宗教政策に備える為に、仏教を教えること自体はやめなかったものの、寺中に公学や義学を設置して、宗教

<sup>108</sup> 如惺、「應天棲霞寺沙門釋眞節伝二」、「大明高僧伝」卷四、『佛藏要籍選刊』、上海古籍出版社、1994年、頁一一一。

<sup>109</sup> 許穎、「中国古代禪淨合流的三種模式」、『浙江師範大学学报(社会科学版)』、2011年36卷4期。

<sup>110</sup> 焦竑、「玉露堂稿序」、『澹園集』卷十六、中華書局、1999年、頁一七〇。

のための場所としての性質を徐々に弱化させ、その思想キャリアとしての社会的機能性を強調するようになった。焦竑が住んでいた報恩寺を例に取れば、前節において紹介した永寧は、嘉靖二十二年（1543年）より後、南京禮部僧録司左覺義への就任と、大報恩寺の住職となるまでの間に、報恩寺に専門の課程を設け、僧侶の「挙子業」を教えた。『憨山大師年譜疏』に載っているように、徳清は嘉靖朝に報恩寺で勉強した際、寺内で儒家の思想を教えている。

「嘉靖四十一年（1562年）壬戌、予十七歳。太師祖仍請先生、首教挙子業。初既以四書一齊讀之、次習五經、子（先秦百家）、史（史書）、古文、詞、賦。即能賦詩、述文社集、賦有『江上篇』、同會一時皆推重之。時常亦多病、遂欲棄所習業。」<sup>111</sup>

隆慶朝になつてからは、報恩寺は義学を設け僧徒に儒学を教えた。「是年、奉部檄本寺設義学、教僧徒、請予爲教師。受業行童、將二百人、因是復親左史諸子故業」という記載がある。これによれば、当時の思想コンテキストでは儒家思想が仏寺において正規の経路を通じて広まり、儒家思想の普及によってその社会的な機能性を強調することで、仏寺の持つ社会的価値と意義は更に増していった。そして儒学思想が仏寺のような場所を通じて広まる時に、ある程度まで仏学思想の影響を受けたであろう事も推測できるため、焦竑の様な個体思想の形成に対しても、多少なりとも影響を与えただろうと思われる。

この推測から見ると、当時の思想コンテキストにおける思想の共生という事態は、同じ思想の内部での交流のみならず、異なる思想体系の間においても起こる。このような共生状態のもとでは、思想間の壁が破られてそれぞれの間の差違が弱まり、さらにその共通性は拡大され、最終的には異なる思想の融合をもたらすことになる。このような思想のありようは、晩明コンテキストの中で共生し、仏・道・儒思想が思想の発生する場所において絶えず融合されることにより、新たな思想コンテキストを開く役割を果たした。焦竑思想を代表とする三教合一思想など、晩明思想コンテキストにおいて成立した個体思想は、異なる思想の吸収と融合について、他の思想コンテキストとは異なる思想の共有性を持っている。しかしながらそれは、思想共生の発生場として、南京の仏寺のような思想の伝播機能を持つキャリアの中でこそ実現できる。次節では、嘉靖年間に南京で勉強した時の焦竑の仏道思想の受容を例にとつて、当時の仏寺における思想共生について具体的に論述する。

### 第三節 焦竑の早期思想について

<sup>111</sup> 憨山徳清、『憨山大師年譜疏』卷上、弘化社、1934年、頁一四。

焦竑思想は晚明思想の中における個人的な思想であるが、その思想構成の中において、出仕前（嘉靖三十四年・万曆十八年）に南京で勉強していた時期は、彼の思想主体が形成された主要な時期に当たると見られる。焦竑は嘉靖三十四年（1555年）、16歳の時に、南京の童試に首席で合格したことにより京兆学生の資格を取得し、應天府学に入學して勉強を開始した。明代の科擧制度の順序では、童試に合格することで経学の勉強を始める正式な資格が与えられる。なぜならそれは、童試が終わるとともに「四書文」の勉強が終わるためであり、基礎教育段階の課題が完全に終了した事を意味するからである。しかし、本論の前半の調査によれば、焦竑はすでに家庭内において啓蒙教育を受けていたため、童試に参加する前から、すでに系統的な経学の内容についての勉強を始めていた。そのため、焦竑が童試に合格して應天府学に入學した際には、経学の基本的な内容についてはすでに把握済みであったため、彼はより広い範囲の知識を蓄える事が出来たと考えられる。焦竑は、南京で勉強を始めてから三年後の嘉靖三十七年（1558年）に郷試を受けたが落第した。そして彼は翌年（1559年）から、南京の天界寺と報恩寺に滞在して勉強し、郷試の準備を続けながら、この二つの寺を中心に当時の南京に集まった様々な思想を幅広く勉強した。

南京は明の開国の都として、そして後には二京の一つとして、明一代を通じて江南の才子が一堂に集うところであり、そこに設立された應天府学は、明中期から江南、ひいては全国の学術思想の中心的地位を占めるようになった。本研究では、その時期の南京における焦竑の思想活動について、二つの部分に分けて調査と分析を行う。本章の内容は、その第一の部分、即ち焦竑が16歳で應天府学において勉強を開始する頃から、23歳に耿定向に従って正式に陽明心学を勉強し始めるまでの七年間に、彼が南京において勉強を行ったその経歴と思想の受容を中心に展開する。この七年間のうち、前半の三年間は、焦竑が應天府学の中で勉強していた時期であった。焦竑が應天府学で勉強していた時、主に授業を行っていたのは経学者の王銑だった。王銑は、字は重之、号は春沂。現存する著作には『崇孝録』一卷（隆慶四年刻本）がある。焦竑は「王春沂先生像贊」という記事において、王銑に対する印象をこのように記している。

「其器也凝、其貌則怡。若將偕童冠於風雩之游、登赤子於春台之熙、此士若民之所共推者也。至其道遙寵辱之外、浮游山水之涯、玉以璞完、淵與珠暉、抑孰睹其杜德之機也。」<sup>112</sup>

このような評価は、王先生の立ち居振る舞いに対する称賛だけではなく、彼のもとで学んでいた時の焦竑が抱いていた、彼に対する個人的な感情をも込めたものであった。應天府学で学んでいた時の状況について、焦竑は、王銑のために書いた墓碑銘「福建漳州府通判春沂王先生墓志銘」の中で、以下のように記している。

<sup>112</sup> 焦竑、「王春沂先生像贊」、『澹園集』卷八、中華書局、1999年、頁四七。

「自余舞象時選爲京兆諸生、先生適以松陽令改學博士至。群諸弟子試之、拔雋茂四十餘人、督之加嚴、每一義出、必細爲竄定、至午夜不休。或片語有當、嘉嘆再四、津津若有味乎其言也。稍倦、時出酒載相勞苦。由是人人自奮、惟恐不當先生意者。是時也、凡屬先生所賞識、率強半登上第、而凡登上第者、靡不由先生所賞識、歷歷至今指教。獨余不類、謬被先生知、落落三十年、頃切一第、而先生且不待矣。」<sup>113</sup>

このように、焦竑は應天府学で勉強するにあたって、王銑から厳しい指導を受けていたことは明らかである。しかし、この時に焦竑に注目していたのは、王銑だけでなかったことは明らかである。『明名臣言行録』卷七十四『修撰焦文端公竑』の中では、こう述べられている。

「公生有異質、聞道甚早而好学、雖老不倦、幼師其兄鏡川公。年十六應童子試、督学趙公大奇之、毘陵方山薛公見其文爽然稱異。」<sup>114</sup>

この時に焦竑は、南直隸督学の趙鐘および薛應旂から、南中王学の名士として賞賛されていた。この二人は当時の嘉靖朝において、人の才能を見抜く賢明な目を持っており、そのことは史書にも記録されている。趙鐘が督学在任中に賞賛した申時行・王錫爵・許国らは、いずれも後の宰輔としての才を成した人々である。薛應旂は黄宗羲から「鑿識甚精」<sup>115</sup>と賞され、嘉靖朝の名臣として著名な鄒應龍を科挙で選抜したことがある。そのような両者が、焦竑とどれほど深く接触したのかを示す史料はないが、このことから、焦竑が應天府学の学生時代に、学者たちから一定の注目を集めていたことがわかる。その時期の焦竑は、王銑の授業や有名な学者の賞賛だけでなく、彼が当時学んでいた應天府学それ自体も、他の一般的な地方の府学とは異なる特別なものだった。明太祖がすべての県・州・郡に儒学の学校を設立するよう命じた際、應天府の管轄下にある上元県と江寧県を除くすべての県に県学が設立されたが、上元県と江寧県には独立した県学が設立されず、県の生徒は應天府学に統合された。明初には、應天府学の場所には太学があり、新しい国子監が完成した後、そこが應天府学に変更された。そのため、應天府学は明代における全国最大の儒学機関となり、社会や学生から高く評価された。このような環境で三年間学んだ後に、郷試に落第した若い焦竑は、天界と報恩の二つの寺を学ぶ場所として選ぶことにした。焦竑が、当時なぜこのような選択をしたのか、史料には詳しく説明されていないが、受験勉強に対してかなりの程度行き詰まっていた事と無関係ではないと考えられる。

焦竑は應天府学を離れた後に、以前にも増して広範な思想の涉獵と学習を行った。この時期に、焦竑は仏家の思想について学んだだけでなく、道家の思想に対しても強い関心を持っていた。余英時の研究によれば、焦竑の道家思想は王畿の説に由来すると考えられている<sup>116</sup>。その観点は、焦竑の

<sup>113</sup> 焦竑、「福建漳州府通判春沂王先生墓誌銘」、『澹園集』卷二十九、中華書局、1999年、頁四九三。

<sup>114</sup> 徐成撰、『明名臣言行録』卷七十四『修撰焦文端公竑』、『澹園集』、中華書局、頁一二二六。

<sup>115</sup> 黄宗羲、『明儒学案』卷二十五、中華書局、1985年、頁五九三。

<sup>116</sup> 梅広、「錢新祖教授與焦竑の再発見」、『台湾社会研究季刊』、1998年3月。

思想背景の研究において欠如していた道家思想について考慮するものである。当時の社会思想コンテキストから分析すると、焦竑の道家思想に対する接触と渉獵は、陽明心学に対する系統的な学習と接触に先んじて行われていたと考えるべきである。焦竑が道家思想に興味を持つようになった原因は、主に二つ要因が挙げられる。一つは、焦竑が子供の頃から古書の注釈に主観的な興味を持っていたことから（詳しくは第一章第二節を参照）、蘇轍の『老子解』などの道家經典の注釈に大きな興味を持っていたことである。このことは、焦竑が晩年に『老子翼』、『莊子翼』を著した理由にもつながっていくこととなる。もう一つは、嘉靖朝において社会の上下を風靡した崇道の風によって、道家思想が社会の各方面で盛んに行われ、仏教にも大きな影響を与えたことである。明末の四大高僧として著名だった僧人たちの著作にも、道教の痕跡が示されている。例えば、釈徳清は『道德経注』<sup>117</sup>・『莊子内編注』<sup>118</sup>を著し、「觀老莊影響論」<sup>119</sup>のような三教一家の思想を提唱している。このような社会背景と個人のめぐり合わせのもとで、焦竑は陽明学思想を形成する以前から、仏道思想について広く勉強し、独立した認識を形成した。このような認識の形成によって、彼の晩年における個体思想について論述する時に、彼の三教思想はそれぞれすべて独立性を維持することが可能となり、三者の間には明確な主従関係が存在しないこととなったのである。

#### 第四節 焦竑早期の仏道思想に対する認知

前述の内容から分かるように、焦竑に関する多くの先行研究のうち彼の仏道思想を対象としたものは、主に焦竑思想の中の儒学を利用して道家を説明した部分、あるいは道家を利用して仏学を説明した部分に焦点を当てている。ただ、焦竑の道家思想は、その形成期においては独立性を保っていた。焦竑の晩年における道家思想の内容を解説すると、このような独立性を鮮明に反映していることが分かる。『四庫全書總目』卷一百四十六子部五十六は、焦竑『老子翼』に対する評価を以下のように記載する。

「所採諸說、大抵取諸道藏、多非世所常行之本。竑之去取、亦特精審。大旨於闡發玄言、務明清淨自然之理。如葛長庚等之參以道家爐火、禪学機鋒者、雖列其名、率屏不錄、於諸家注中爲博瞻而有理致。蓋竑於二氏之学本深於儒学、故其說儒理者多涉悠謬、說二氏之理者轉具有別裁云。」<sup>120</sup>

しかしながら、焦竑の『老子翼』を解説するにあたり、先行研究は、焦竑が主に宋代の注釈を選定したことを目的を「以釋解老」、「援釋解老」、ある

<sup>117</sup> 愍山徳清、『老子道德經愍山注解説』、同濟大学出版社、2013年。

<sup>118</sup> 愍山徳清、『莊子内編注』、華東師範大学出版社、2009年。

<sup>119</sup> 愍山徳清、「觀老莊影響論」、『老子道德經愍山注解説』、同濟大学出版社、2013年、頁一。

<sup>120</sup> 永瑤等、「老子翼三卷老子考異一卷」、『四庫全書總目提要』、商務印書館、1933年、頁三〇三五。

いは「攝道歸佛」<sup>121</sup>ためであると解釈している。ところが、焦竑の初期の仏道思想の形成から見ると、仏学思想や道家思想に対しては無論のこと、經典に対する注釈や説明を行う時には、さきに引用した『四庫全書總目』に述べられているように、それらは全てその思想の発展の道筋に基づいており、思想に対する認識や解釈の中に個人の主観をまじえることはあまりない。このことは、焦竑が仏道思想を形成し始めた初期段階における受容方式と関連している。前にも述べたように、焦竑は思想形成の初期段階において道家の思想に関心を持ち、その関心は幼い頃からの古文経解に対する酷愛から発展したものである。そして、焦竑が『老子翼』の中で宋人の注釈書を大量に採用した主な理由の一つは、宋人の注釈書が明代には数多く残っており、宋以前の版本よりも信頼度が比較的高かったためである。焦竑は『老子翼序』において、

「時友人翟德孚好言老子、間舉以訊余。餘以近寤疏之德孚、未嘗不擊節也。屬余章為之解、因取家藏老子、故暨道藏所收遍讀之、得六十有餘家。〔欽定古今圖書集成〕卷四百三十一、老子部には「六十四家」と記す、博哉。餘以近見疏之、德孚未嘗不擊節也。屬余章為之解。言乎其間、叛道離經之語、雖往往有之、而合者為不少矣。」<sup>122</sup>

と自述している。このことから、焦竑が『老子翼』を編纂した目的は、友人と収集した六十余種に及ぶ『老子』の各種テキストをもとに定本を編纂することであるが、これはあくまで趣味のために作られたもので、主観的な思想の表現はあまりない。その中で、焦竑は「古之聖人可以明道、不必皆已出也。況余之於斯、秋毫之端、万分未處一者乎。於是輟不復作第、取前人所疏、手自排續為一編、而一二庸見附焉。」<sup>123</sup>と自述し、その目的に対する説明を加えている。

一方で、焦竑の道家思想の表現には、魏晉の注・隋唐の注・兩宋の注、それぞれの区別について意図的に評していないが、異なる流派の道家思想については、全面的に受け入れているわけではないので、明確な好悪を持っていると判断できる。例えば、焦竑は『經籍誌論』では、

「九流唯道家為多端。昔黃老列莊之言、清靜無為而已。煉養服食所不道也、赤松子、魏伯陽則言煉養而不言清靜、盧生、李少君則言服食而不言煉養、張道陵、寇謙之則符籙、而不言煉丹服食。迨杜光庭以來至近世、黃冠獨言經典科教、蓋不唯清靜之旨趣儂焉無聞、而煉養服食之書亦未嘗過而問焉矣、而悉宗老氏、以托道家者流、不亦謬乎。夫道以深為根、以約為紀、以虛機靜篤為至、故曰虛者道之常、因者君之綱。此古聖人秉要執中而南面無為之術也、豈有幾於長生哉。然以彼儻然玄覽、獨立垢禁之外、則乘禦風、揮斥八極、超無有而獨存、特餘事耳。昧者至棄本逐末、誕欺迂怪、因而承之假託之

<sup>121</sup> 龔鵬程「攝道歸佛的儒者」焦竑、『晚明思潮』、商務印書館、2005年、頁九五。

<sup>122</sup> 焦竑、「老子翼序」、『澹園集』卷十四、中華書局、1999年、頁一三七。

<sup>123</sup> 焦竑、「老子翼序」、『澹園集』卷十四、中華書局、1999年、頁一三七。

書、彌以益衆。嗟乎！世惟卓識彈洽者能辨學之正偽、彼方士非研精教典、獨會於心、焉能知其純駁、擇善而從也。世行道藏、視隋唐宋著錄尤泛濫不經、今稍削次之如右。」<sup>124</sup>

と記載している。その理解に従って、焦竑がその後期の個人思想において主張した「清靜」思想を理解すれば、それは「煉養」・「服食」・「符籙」など道家の修行の法門に相応するものであることが分かる。上述の修行法門は、焦竑思想の形成期に当たる嘉靖年間において、朝野の上下にわたって流行し、さらに政治・學術・社会に対しても深甚なる影響をもたらした。上記の修行法門に対する焦竑の態度を通じて、そうした思想の流行の様や、さらに道家思想に対する焦竑の反省と警戒をももたらした様を見ることが可能となる。そのため、焦竑の初期段階における道家思想との接触や学習が、彼の道家思想についての認識に対して強い戒めと警告を持つに至ったことを見て取ることができる。

焦竑の個体思想に表現された仏学思想の内容は、単に禪学（『明史』文苑『焦竑伝』に「時頗以禪学譏之。」）と嘲笑された禪学の思想だけでなく、もっと多元性を持った仏家の思想の源流に根ざすものである。これまでの焦竑の仏家思想に対する先行研究のうち、例えば謝京恩氏の『焦竑與佛教』や白静の『下学上達、学以復性・焦竑思想研究』の中では、「焦竑は仏学に深く通じており、その思想の変化が起こった時期は彼の晩年であった」<sup>125</sup> というように、慣例的に述べられることが多かった。したがって、焦竑の初期段階における仏教思想の形成について、必要な論述は行われていない。焦竑の初期段階において、彼の仏学思想に対する接触と学習の様を示す象徴的な出来事は、應天府学を離れて天界と報恩の二寺で勉学したという事であろう。

焦竑が天界と報恩の二寺で勉学していた時、彼の思想に最も大きな影響を与えたのは、当時の著名な禪学家の顧源の持つ玄学と禪学の観点だろう。焦竑の顧源に対する印象は、『玉露堂稿序』に、

「余郷名徳不乏、而留意宗門者、惟殷宗伯邁、葛別駕清、其人居士不甚與之接、不知何故。尚憶余弱冠、讀書天界、報恩二寺。路旁松柏成行、皆居士手種、居士冠維摩冠、緇衣、僧履、旦夕經行、余時時見之、霍然松鶴姿也。」<sup>126</sup>

と載せられている。ここに登場する「居士」は顧源のことを指す。顧源、字は清甫、号は丹泉、寶幢居士と称した人物である。彼の事績について、焦竑が編纂した『国朝献徵録』に、次の二つの記載がある。

<sup>124</sup> 焦竑、「經籍誌論」、『澹園集』卷二十三、中華書局、1999年、頁三二一。

<sup>125</sup> 白静、『下学上達、学以復性・焦竑思想研究』、中国伝媒大学出版社、2014年、頁七〇。

<sup>126</sup> 焦竑、「玉露堂稿序」、『澹園集』卷十六、中華書局、1999年、頁一七一。

「顧清甫源小伝（姚湖）」

顧源、字清甫、號丹泉、世都城巨族。其日涉園之□、甲於闔閩。內有成趣堂、翠虛亭、駐鶴山房、澄懷閣、印玉池、俱不甚高大、然雕拱丹鉛、鈎心闕角、朱簾翠幕。設以三代彝鼎、庭下珍石奇花、皆世所希覲。太史石亭陳公贈之以詩雲…

佳麗樓西羅市前、王台謝館地相連。朱雀門通朱雀桁、鳳凰山帶鳳凰泉。

建業繁華古稱絕、十二宮城開綺陌。檠戟高門卿相家、山池曲榭神仙宅。

六朝家世舊風流、猶說山南顧虎頭。花竹徑深如樂苑、窻楹池遠似滄洲。

東晉香爐金籀字、南唐畫障澄心紙。米家圖畫鄴侯書、平泉樹石烏皮幾。

逍遙日涉自成趣、榭館煙庭非一處。古來不數辟疆園、肯使王猷肆然去。

阿戎來候小肩輿、步履花間入隱居。坐久不知山色暝、仰看松月夜窻虛。

觀此詩亦可槩見矣。清甫素性高雅、自幼無執綺之習、厭與俗人接對。入耽凶史、出愛山水。畫師小米、書法懷琳、落筆無煙火氣。沒後、人競以裡價購之。遂與古人抗衡、信名世貴精不貴多也。中年皈心釋教、日究內典、更號寶幢居士。恆與名德老宿相依、杜門埽車、丸治淨室甚精、題曰四松方丈。奉

佛於中、焚香誦經。有時散步城南□寺及棲霞、牛首、惟飯僧齋會而已。城市幾無清甫之跡矣。與予爲山林交、志趣頗同。清甫觀化去覓、如此友不可得、惜哉。」<sup>127</sup>

惜哉。」<sup>127</sup>

「顧寶幢源伝（焦竑）」

顧寶幢、名源、字清甫、世居陪京、人稱丹泉先生。嘗自命曰在家僧。又號寶幢居士。距生素封之家、凡可以縱耳自娛情意者備具。乃居士旅寓視之、蓮質無染、惟注意秋林、所尚詩書畫、皆不泥古法、信筆點染、天趣迴絕、然實自古法中來。書不鐘王而逼鐘王、畫不吳鄭而軼吳鄭、詩不陶韋而凌陶韋已、而一切都廢、究心禪理、大有悟入。晚節與名僧舉西方社、會戒律精嚴、無與為儷。臨終端坐而瞑、舉室聞蓮花香三日始歇。」<sup>128</sup>

姚湖の文章と焦竑の文章を比較して分かることは、顧源の家柄が高く、大變に裕福で、篤く仏法を信じている、ということであし、その晩年に当時の有名な高僧（雲谷禪師）と共に、西方社を設立した。焦竑とも顧源とも関係の深い雲谷禪師との間にも共通した経歴がある。雲谷禪師は、初めて南京に到着した時は天界寺の毗盧閣に住んでいたが、南京の宗室の要請により西園の叢桂庵に寄進を受け、その後、南京の報恩寺に居住し、次いで報恩寺の

<sup>127</sup> 姚湖、「顧清甫源小伝」、焦竑編『国朝献徵録』、台湾学生書局、1965年、頁五一四三。

<sup>128</sup> 焦竑、「顧寶幢源伝」、『国朝献徵録』、台湾学生書局、1965年、頁五一四四。



三藏殿に移住し、最後に南郊の攝山棲霞寺に住むようになった。

これは、焦竑が南京で滞在した寺院と、大きく重なっている。顧源と雲谷禪師が設立した「西方社」は、念仏社であったと推測される。念仏は中国仏教「八宗一派」の一つである浄土宗の法門に属するが、浄土宗の初祖である慧遠は廬山の東林寺に蓮社を創建し、往生浄土の念佛法門を専修することを提唱した。また、焦竑は『玉露堂稿序』にも「聞居士家禪室雅潔、人迹罕至、梵像中日作浄土功課」と記載し、顧源の専修する仏法は浄土宗の教義教法のことであると明らかにした。

清の『攝山誌』の卷三には、

「焦竑、字澹園、應天人也。万曆中進士及第、官翰林修撰、東宮日講。工文章、善談論。前言往行載於筆劄、人多寶秘。與溫嶺李卓吾、楚黃耿天臺講良知之學。結蓮社於棲霞、延學士高僧共談名理、有陶謝宗雷之韻。嘗請覺浪盛禪師於園中談易、至一念未兆、即伏羲、神禹、文王、周孔亦無處窺測得汝、亦無處象象得汝。況彼孫臏、鬼穀、龜殼空搖、所謂吉凶悔吝生乎動幾者、動之微也。幾微不動、何生死吉凶之有。今人不能慎獨、則隱微無主、肆意妄行、惟堯舜能允執闕中、故能知人心之危、道心之微。乃出入之幾、即天人之際也。是以正心誠意之學不明、則功利富強之說橫起、而欽明慎獨之道絕矣。公再拜曰、吾師不惟開佛祖之面目、而能翻周孔之底蘊矣。山中碑謁文言多出其手。宏贊佛乘、標揚祖意。」<sup>129</sup>

と記載されているため、これにより、焦竑が南京の棲霞寺において蓮社を結成し、常に僧侶と思想の交流をしていたということを証明できると考えられる。このような行為は、彼の思想を形成する時期において顧源の影響を受けていたことを示していると考えべきであろう。当時の仏教思想の中で、浄土宗と禅宗が教義と教法において合流した結果「禅淨合行」思想となり、当時の仏教思想の中において主流を占めるようになった。このために、この時代の思想コンテキストの中に多く出てくる「禅学」・「狂禪」などの呼び方は、仏学の代名詞として多用されるが、それは本物の仏学の八宗思想の中に含まれる禅宗思想ではなく、浄土宗の教法や教義を指していると見做すべきであろう。

以上のように、焦竑が初期に形成した仏学思想に対する認識は、禅学思想より浄土教義に傾きつつ禅法を兼容する「禅淨合行」の思想であると言わなければならない。この頃の焦竑は、顧源から仏学思想を受容するだけではなく、仏学に対する学習を行い、盛時泰とも仏法について交流したことがある。焦竑が盛時泰の息子の盛敏耕に書いた墓誌銘に、

「年十有四、游於簞校、君父方負盛名、居京輦、一時綴学摘藻之士、汗簡懷鉛之客、靡不聞風響臻、賓席長滿。君以英年、參其高詠、抽学筭於三餘、挺詞鋒於百成、四座慢然、咸為論服。當是時、聳修乾以凌雲、持積風而運海、豈足道哉。乃豹文長隱、狗監不逢、君輒斥棄俗券、澄懷觀道、始跌宕於

<sup>129</sup> 陳毅、『攝山誌』卷三、明文書局、1980年、頁二二・二二二。

玄津、終激揚於白法、竅騷乎睹三門於鏡象、悟一乘如掌珠矣。」<sup>130</sup>

と記載されている。

これによって分かるように、焦竑はこの時期に仏教思想に対し熱意を抱きそれを学んだが、その関心は浄土宗の教法・教義の上に集中した。また注意すべきことは、焦竑がその後、陽明学に対して絶え間なくその学びを深く掘り下げていくようになり、その交際範囲が広がるにつれて、彼の仏学思想に対する認知が晩年に至ってある程度の変化を来したことである。例えば、『精解評林』における「如來藏」を中心とした仏学思想などは、その思想が変化していった時期に形成された思想と思われる。その続きについては本論の第五章第一節で詳しく説明する。

以上のように、焦竑は16歳から23歳までの7年間、陽明学の思想を全面的に勉強する以前、まさしく彼の早期思想の形成期において、仏道思想を深く認識したことを明らかにした。また、当時の南京の仏寺には儒教思想と仏教思想が共生していたため、その中に住む焦竑もある程度の影響を受けたはずであり、この時期に、彼の思想の中には仏儒思想融合の萌芽が胚胎したのである。このような思想の芽生えは、その後、焦竑が陽明学について深く勉強するにつれて、最終的に三教思想を融合させた個人的な思想の特徴を形成していくことになる、重要な要件である。

<sup>130</sup> 焦竑、「茂才盛君伯年暨配徐氏合葬墓誌銘」、『澹園集』卷三十一、中華書局、1999年、頁四九〇。

### 第三章 焦竑陽明学思想の形成と確立（23～50歳）

#### 陽明後学思想の伝播と晩明江南書院

中国の思想史の発展から見ても、明代の代表的な思想といえ、間違いなく王陽明が提唱した陽明心学思想であろう。しかし、陽明心学思想の発展は、他の思想史における画期的な重要性を持つ思想と同じく、大体において三つの発展段階を有している。第一段階は思想の形成期である。この期間に、外部の思想に対する学習とそこからの吸収を経て、思想個体は他の思想とは異なる特性を生み出し、最終的には独立した個体思想を形成するようになった。第二段階は思想の確立期である。この期間には個体思想が形成された後、絶えざる改善と論証を経て、この思想の個性は思想コンテクストの中で本格的に確立されていった。第三段階は思想の拡散期である。いかなる思想であれ、それが社会全体を改造するためには、異なる思想面に至るまで広く伝播し、深い影響を与えていかねばならない。この概念から推論するに、王陽明が生きている時期における陽明学思想の発展段階は、思想の形成期に属する。そして、王陽明没後の嘉靖から万暦年間にかけて、王陽明の第二・第三世代の弟子たちが、陽明心学思想を絶え間なく発展させ多様な解釈を行っていた時期は、思想の確立期に属する。焦竑や李贄を代表とする三教合一思想が成立した後、陽明学思想は学術・政治・社会などの各方面に伝播して深い影響を与え始めたが、その時期こそが思想の拡散期に属する。

陽明学思想の発展における、上記の3つ歴史時期において、思想の確立期から拡散期までの発展変化は、陽明学思想の発展過程に対する把握と判断の鍵となる。このため、嘉靖から万暦年間にかけての確立期における陽明学思想の発展過程とその成果は、陽明学研究の主要な対象として、早くも明代末期から学界において多くの研究論述が積み重ねられてきた。しかし、これまでの多くの先行研究の中で、研究の重点は主に陽明後学の思想が伝播していく過程における思想の主旨と意味とに集中しているため、その具体的な伝播の過程と影響の範囲についてきちんと定義し、それらについて具体的に整理・分析を行った研究はないと言える。

明中後期の嘉靖から万暦年間にかけて、陽明学思想の発展は確立期から拡散期へと移行する。この歴史時期の中で、陽明後学は陽明学の理論に対して継続的に学習と伝承を行うことよって、理論体系の構造を日増しに成熟させ、完備させていった。しかし、その思想が伝播した範囲においては、上は政治思想から下は社会思想に至るまで、いずれにおいても未だ大きな主導的影響を与えていない。その理由について、思想史研究の客観的な視点から見ると、王陽明の没後に形成された王門後学の思想流派の中で、それらは異なる発展経路を辿りつつも、それぞれが陽明学思想の主体に対する認識を確立していった。しかし、異なる思想流派の間における陽明学思想の発展と普及の路線については、その理解と実践の方法は互いに異なっていた。陽明没後に確立された陽明後学の思想流派の中で、王艮や王畿などの思想家をはじめとする陽明左派思想は、人欲の中にも天理があると主張し、

万物一体思想実践に奔走し、陽明学思想を社会全体に拡散させる主要な力に違いなかった<sup>131</sup>。同時に、陽明学思想の形成と確立及び普及の過程において、書院は思想の発生源として、かけがえのない機能を持っている。嘉靖から万暦年間にかけて、思想の胚胎と普及の場としての地方の書院は前後三回の破壊と復興を経たが、その廃立の過程において、陽明学思想の伝播と影響は絶えず変化し続けた。以上のように、本章では焦竑の陽明学思想に対する受容の過程を例に挙げ、嘉靖から万暦年間（以下、嘉万年間と略称）にかけての時期における左派陽明学の代表的思想である泰州学派思想について、江南の書院における伝播を考察し、陽明学思想の確立期から拡散期への転換過程における関連問題を明らかにする。

### 第一節 嘉万年間の陽明学思想伝播について

陽明学思想の理論的基礎は、陽明の生前にすでに基本的に形成されていたが、陽明学思想は王陽明の死後に、弟子門人を中心とした「王門後学」によってさらに解釈を進展させ、学術・政治・社会思想に深い影響を与えたのである。その過程において、思想理念の相違によって、それぞれ異なる思想流派が分岐・発展している。陽明学の発展過程の中で、明中後期に変化と方向の転換が発生していたことについては、学界の共通認識となっている。梁啓超が『清代學術概論』で言及したように、「晚明王学極盛而敝之後、学者習于束書不觀、游談無根、理学家不復能系社会之信仰」<sup>132</sup>という状況だったのである。陽明学の変化について、その具体的な状態とそれを代表する思想については、今のところ先行研究において未だ定説が形成されていないが、嘉靖から万暦年間にかけて陽明学思想が変化化したということについては定説となっている。例えば余英時氏は、当時の代表的な思想家として焦竑を取り上げ、その思想構成について以下のように言及した。

「焦弱侯的出現尤其富有象徵意義、他的王学立場已不復能阻止他對「博学多識」的追尋。這表示儒家智識主義的力量已足以撼動舊有的理学門戶。程朱與陸王的爭論在「尊德性」的層次上已走到了盡頭、此後的異趨則將轉移到「道問学」的層次上去。故弱侯之兼治理学與考證、就其自身說誠不免分為兩概、但就思想史的發展來說、則適象徵儒學從「尊德性」階段到「道問学」階段之過度。」<sup>133</sup>

焦竑は当時の陽明学思想の主要な伝承者および推進者として、黄宗羲の『明学儒案』において「泰州学派」に明確に分類されている<sup>134</sup>。しかし、彼

<sup>131</sup> 島田虔次、『中国の伝統思想』、みすず書房、2001年、頁一七一。

<sup>132</sup> 梁啓超、『清代學術概論』、上海古籍出版社、2005年、頁三。

<sup>133</sup> 余英時、『論戴震與章學誠』、三聯書店、2005年、頁三一九。

<sup>134</sup> 黄宗羲、『泰州学案五』、『明儒学案』卷三十五、中華書局、1985年、頁八三〇。

の思想について具体的に見ていくと、その思想の特徴について、同じ「泰州学派」に所属する同時期の陽明学者のそれとを比較した場合、例えば羅汝芳、耿定向などの思想とは、その主張は全く違っていることが分かる<sup>135</sup>。焦竑を代表とする嘉万年間における陽明学者の思想の方向性は、陽明学思想の発展および晚明思想コンテキストの構成に大きな影響と推進力をもたらすことは明らかである。

先行研究において、陽明学思想の流布に対する最も顕著な貢献をなしたとされたのは、黄宗羲の『明儒学案』で定義された「泰州学派」思想であると考えられている。しかし、『明儒学案』における「泰州学派」の定義と区分については、その成立以来、特に民国時代から現在までの学界において、多くの議論がなされてきた。泰州学派という言葉は、黄宗羲が『明儒学案』に設けた「泰州学案」の項目から直接に誕生したものであり、王艮や王畿の一脈を伝える陽明後学の思想に関わる人物を枠組みとして設立された。しかし、明代思想史の権威的参考文献として位置づけられてきた『明儒学案』の中で展開される議論に対して、疑問を呈する学者たちも学界の中には存在する<sup>136</sup>。『明儒学案』と、それに関連する同時代史料のうち現存しているものとを比較して分析してみると、黄宗羲が主観的な認識と判断のもと、その置かれているコンテキストに限定されつつ、個人的な主観から発する一定の目的を持って、当時の学術思想と思想家に対する区分と判断を行っていることが判明する。さきに挙げた「泰州学派」の定義と区分は、このような問題点が集中的に具現化された一例である。

『明儒学案』の「泰州学案」では、ある士人が関連する師承関係の系譜と主要な活動地域とを考察の主体として、その士人が活動していた時期に行われた思想表現を考慮して、その定義と区分を行う。しかし、その定義と区分の方式は、思想発展の流動性と当時の歴史コンテキストから逸脱した部分については無視していると言わざるを得ない。『明儒学案』の中で、黄宗羲は泰州学派の発展について次のように説明している。

「陽明先生之学、有泰州、龍溪而風行天下、亦因泰州、龍溪而漸失其伝。泰州、龍溪時時不滿其師説、益啓瞿曇之秘而歸之師、蓋躋陽明而為禪矣。然龍溪之後、力量無過於龍溪者、又得江右為之救正、故不至十分決裂。泰州之後、其人多能以赤手搏龍蛇、伝至顏山農、何心隱一派、遂復非名教之所能羈絡矣。」<sup>137</sup>

しかし、先行研究においては、この問題について異なる解釈が存在している。まず師承関係から論ずると、呉震の『泰州学派研究』では、『明儒学案』の「泰州学案」について、泰州学派に分類された関係者が体系的に整理されている<sup>138</sup>。その中には王襞、朱恕、徐樾、王棟、林春、耿定向、韓貞、趙貞吉、顔鈞、管志道、羅汝芳、耿定理、何心隱、焦竑、潘士藻、祝世祿、方学漸、鄧豁渠、何祥、程学顔、錢同文、方與時、周汝登、楊起元、陶望

<sup>135</sup> 拙作『明末清初士人思想の世俗化』、立命館大学大学院修士論文、立命館学術成果リポジトリ。

<sup>136</sup> 呂妙芬、『陽明学士人社群—歴史、思想與実践』、頁六。

<sup>137</sup> 黄宗羲、『泰州学案一』、『明儒学案』卷三十二、中華書局、1985年、頁七〇三。

<sup>138</sup> 呉震、『泰州学派研究』、中国人民大学出版社、2009年、頁九・十。

齡、劉埭など人物がいる。しかし、このリストについては、例えば Jie Zhao の『Reassessing the Place of Chou Jurteng (1547-1629) in Late Ming Thought』<sup>139</sup>は、黄宗羲が李贄を泰州学派に区分していないことを指摘する。

彭国翔は『周海門の学派歸屬與『明儒学案』相關問題之檢討』の中で、本来であれば浙江中学派に分類すべき周汝登が泰州学派に含まれていることを指摘し、『明儒学案』における泰州学派の構成について質疑を提出した<sup>140</sup>。袁承業が編纂する『心齋先生弟子師承表』を参照し、この完全な師承関係の系図によって計算すると、王良一派に属する明清士人は、「計得諸賢四百八十七人」<sup>141</sup>である。あとは、『王心齋全集』の「弟子録」の中で、心齋の弟子は林春・王棟・袁彬・陳芑・張淳・李珠・戴邦・徐樾・朱恕・朱軌・宗部・崔殷・梅月・周良相・朱登・林庭樟・董燧・聶靜・張峯・朱錫・殷三聘・孫雲・劉啓元・黃鶚・羅楫・程伊・程俸・喻人傑・黃文明・顏鈞・胡太・丁惟齡・董高・程宏忠・陳應龍・汪廷相・汪樸・王汝貞・吳標・吳柄・吳怡・陳佐・盧先瑞・王志仁・田汝登・李才・李瑤・李璽・蔣勤・張士賢・王俊・許鳳・崔贊・崔便・周盤・季宦・周延年・徐相・周佐・李信・王社・王樞・王卿・林曉・劉登瀛・朱相之・徐賢・陳茂・王貞・袁楫・方穎・鄭子珞・鄭相・鄭潭・鄭潔・鄭瑤・喻蘭・龔邦佐・胡琇・盧大旅・盧化・盧嶧・周鈞・周侃・周鐘・崔藻・崔鵬・崔舜・周澄・崔賀・崔鵬・崔希孔・崔希麟・董開堯・宦宗仁・宦宗義・王紹・王鳴鳳・王恭・王澡・王罈・王相・王武・陸位・陸儒・李彬・李敬・李杖・吳昱・吳承宗・韓章・韓登・方一純・雷泰・雷柯・朱露・朱克悌・涂卿・彭楫・永倫・馬恕・馮廉・54 繆洧・高恩・喻鳴鳳・戴恩・夏鶴・黃應龍・徐勳・唐寶・劉世祿・梅植・丁榮・楊南金・羅汝芳・楊啓元・陳履・郝繼可・韓貞・林訥・周思兼・唐珊・陳魁類・吳士賢・汪有源・施宏猷・吳光先・王衣・王襲・王禔・王補・王裕など153人、耿定向と焦竑は「待以師友之禮」<sup>142</sup>である。

その結果から見てみると、黄宗羲の選択は決して師承関係の系譜にのみ基づいて勘案されたものではないことが分かる。その次に、地域による区分の基準から見てみると、その中に列挙されている人物の主要な活動地点と、思想の受容およびそれを発展させた場所とは、完全には一致していないことが分かる。焦竑の思想について言えば、彼が主に陽明学思想を獲得・敷衍し完成させた場所が南京であったことは明白である。耿定向が南京で督学を勤めた後に設立した道場は、依然として彼の故郷の天台山の上に置かれた。黄宗羲が「泰州学派」に分類したその他の人士もやはり各地に分散しているため、絶対的に集中している地域を明確に区分することはできず、しかもその地域は常に浙江中学派や江右学派などの王学の他の学派と重なっている。明中後期には、士人たちは各地に設立された書院や府学を拠点に活動していたが、それは極めて強い流動性を持っていた。以上のように、地域を絶対的な区分の基準とすることはできないため、地域性によって区分した黄宗羲の方法は、極めて主観的な判断であると言える。また、思想の特

<sup>139</sup> Jie Zhao, 'Reassessing the Place of Chou Jurteng (1547-1629) in Late Ming Thought', *Ming Studies* 33 (1994), 頁1-111.

<sup>140</sup> 彭国翔, 「周海門の学派歸屬與『明儒学案』相關問題之檢討」, 『清華學報』第3期, 2001年, 頁三三九-三七四。

<sup>141</sup> 袁承業, 「王心齋先生弟子師承表」, 『明儒王心齋先生遺集』, 1912年, 頁四一。

<sup>142</sup> 王良撰, 『王心齋全集』, 中文出版社, 1975年, 頁一六五, 頁一七一。

徴を区分の基準として見た場合、徐春林は『生命的圓融——泰州学派生命哲学研究』<sup>143</sup>において、次の3点を判断基準として挙げている。すなわち、1つ目は創設者の思想、2つ目はその統一性の思想、3つ目はその思想の獨創性である。しかし、このような立場から見れば、李贄は黄宗羲によって「泰州学派」の中に収められていないため、思想的特徴の区分基準からだけでは説明できないことになる。上記の3点を基準とした陽明後学における泰州一派の思想特性の定義は、学界において定説が未だに形成されていないと言える。また、泰州学派の思想主体と特徴の定義については、黄宗羲自身も明確に説明しておらず、むしろ思想的な区分においては極めて「雑乱」<sup>144</sup>である。例えば張学智が『明代哲学史』の中で提出した「泰州学派」が独立的な學術流派として成立するための条件を備えているか否かについての議論のように、上記の3点に基づいて考察・分析することにより、その問題に関連する論理的支持と証拠を得ることができ<sup>145</sup>。

上述の泰州学派思想に対する先行研究は、いずれも「泰州学派」という概念に対する解釈と理解に基づいており、当時の個人思想の間に構成される関係性について検討している。本論の研究を進めるにあたっては、黄宗羲が提出した「泰州学派」という概念に対して、その区分や定義それ自体には多く言及することはせず、王良や王襍ら関連する士人の思想を陽明学思想の発展という思想コンテクストに置き、それを「共通」と「同道」の性質を持つ思想群体として検討することとした。このような方法による検討は、ただ単に泰州学派の思想に対する分析や脱構築を行うのではなく、思想変革の中における代表的な思想の形成と発展の過程において、思想人物が時代の交替に参与している時期において、社会生活・学术交流・商業活動および55言論・輿論の中にあつて、体現しているところの群体的思想を復元し分析するものである。このため、嘉万年間の陽明学左派の群体思想に関する調査については、「泰州学派」という思想群体の研究という枠組みに限定されるべきではなく、思想人物の個人的な思想から整理と分析を行い、その中から群体思想の内容を抽出して分析を行うべきである。

嘉万年間の思想コンテクストから見ると、確立期にある陽明後学思想は、陽明没後の数十年間にわたる異なる方向への発展を経て、嘉靖中後期から次第に異なる思想領域に影響を与えてきた。明代の経済・文化・思想の中心として、南京を中心とする江南地方は思想の主流的な地位を占めていたため、当然ながら当時の陽明学思想の発展と伝播についても重要な使命を担っていた。前章で述べたように、嘉靖後期の江南地方は、政策・政令については依然として中央政府の統制を受けているが、思想と文化の伝播においては比較的高い自由度を持っていた。これは当時の江南地方の思想・文化の雰囲気と密接に関連している。明中晩期の南京を中心とする江南地方社会においては、経済の高度な発達、明朝の開国時に旧都南京に残された数多くの有形文化遺産、さらには靖難の役の後になってからの江南地方の復興建設方針などによって、北京と比べてさらに自由で開放的な文人思想と庶民文化という社会的な雰囲気は次第に形成されていった。そのため、陽明学思想が江南地方の主流の思想となることを企図した時、その思想の内実と表

<sup>143</sup> 徐春林、『生命的圓融——泰州学派生命哲学研究』、光明日報出版社、2010年、頁一五。

<sup>144</sup> 呉震、『泰州学派研究』、中国人民大学出版社、2009年、頁四〇。

<sup>145</sup> 張学智、『明代哲学史』、北京大学出版社、2000年、頁三三九。

現は、江南地方の文化の雰囲気についてそう接近し、同じ思想的属性を持たなければならなかった。以上のように、陽明学思想は嘉靖中後期に南京を中心とする江南地方で発展し伝播されていったが、その思想それ自体は、当時の江南地方の思想・文化背景に合致した庶民思想の特性、すなわち普遍性・開放性・平等性を持つ必要があった。このような思想特性の発生は、陽明学思想の確立期において陽明後学の思想家たちによって行われた、陽明学思想の発展と改変によってもたらされた客観的な結果である。否定できないのは、当時の陽明学思想の発展の中における、泰州学派のような思想流派の群体的思想構成を見た場合、それが極めて強い地域属性を持っていることは確かに否定できないが、このような地域属性を持つ陽明学思想が、全て泰州学派であると推断することはできない。このような独断的な区分は、思想の発展と伝播はその土地ごとの特性に応じて適切に行われねばならないという、客観的な発展の法則を無視するものである。また、嘉万年間の思想コンテキストにおいて、陽明後学間の異なる思想流派間の思想交流は非常に自由かつ頻繁になされており、思想交流の過程において、個体思想を現地の思想・文化の雰囲気に従って表現することも慣例的に見られることである。

## 第二節 思想の発生場として嘉万年間江南書院と書院ネットワーク

通常の歴史研究では、歴史的な場面やコンテキストの復元を行うことが強調されている。この復元は文献と史料の調査分析によって実現されているものである。しかし、思想史の研究においては、思想史の発生する現場を具体的なコンテキストに還元することは困難である。通常の思想史の研究の方法とは、思想家本人の身元・人との出会い・発表された著作・表現された思想、あるいは思想理論の発展経路を手がかりに、思想の発生する現場に何らかの判定を下すものである。しかし、このような判定は往々にして強い主観を帯びており、後世の研究者の歴史に対する観点に立って「俯瞰」し、思想史の発生する現場に対する一種の創造にすぎない。思想史の研究を実践するに当たっては、歴史が発生する第一の現場（すなわち時間と空間によって定義される座標）に立ち、思想の発生または伝播を担う物質的キャリア——書籍の印刷と出版をめぐる状況、研究と普及がなされる場所、および思想が社会に対して及ぼした具体的な影響（例えば思想の発展が飲食・服飾などの社会生活に及ぼした具体的な変化）など、全面的な調査と分析を行い、そこからさらに思想史の発生場の場（場の理論 Field theory）を構築してこそ、「思想の歴史」について、その正しい定義と判断を行うことができる。このような思想の発生する場を再構築する研究方法を、思想史研究の「発生場主義」として帰納的に定義したい。

「発生場主義」の研究方法を利用して、具体的な思想史問題を研究するにあたって、直面する第一の問題は、思想と物質的キャリア間の接続属性と状態について明らかにすることである。例えば、思想史の場では、ある種の思想は往々にして複数の異なる物質的キャリアを通して発生と伝播を行うが、同時に、一つの物質的キャリアの中には同時に複数の異なる思想が存在することがある。本論で挙げる内容を例に取れば、陽明学思想の発展と伝播にあたって、書院は思想の発生と普及の場として一定の社会教育機能を担っているため、この中で発生・発展した思想は、決して単一のある門派に属するある人物のある種の思想ではなく、異なる思想がここで共存し、しかも相互に影響を与えあうことによって、生み出され発展を遂げたものであ



る。そのため、思想の発生と発展について研究する時には、思想の伝播を担う複数の異なる物質的キャリアの状態に対して調査と分析を行う必要がある。さらに、思想の物質的キャリアの本体とその中に含まれる他の思想についても調査と分析を行う必要がある。この双方向的な研究の視点は、思想発生場を全面的に研究するための基礎的な方法である。

思想発生場の理論を利用して思想コンテキストを説明する際に、我々が注意すべきことは、晩明というこの歴史上の一時期における最も顕著な思想の特徴は、陽明心学が次第に発展して盛んとなり、晩明の社会思想に対する全体的な改造を行ったことによって、社会思想の「雅」と「俗」の限界を打破するに至ったということである<sup>146</sup>。この過程の中で、異なる社会階層、異なる分野の思想が相互に影響を与え始め、さらに発展・融合していくことによって、当時の思想は複雑で多様な構成を持つに至った。学者や官員などによって設立された地方書院は、思想の伝播と教育の普及を行うための社会機構として、各階層の異なる思想がここにおいて伝播・合流することが可能な場となった。明末清初の書院ネットワークと士人思想群体との関係について、小野和子氏は、その著書である『明季党社考』<sup>147</sup>の中で、東林書院と「東林党人」を例として、東林書院を中心とした書院ネットワークに対する詳しい調査と研究を行った。小野氏が書院のネットワークに対する研究と整理を行うにあたって、その選択した歴史時期は、東林党を代表とする明末の「党社」思想コンテキストが完全に成立した時期である。この当時の地方の書院における思想の伝播は、すでに学術的な思想の方に重点が置かれる状態から、政治的な思想に向って方向性の転換が始まっていた。しかしながら、明清思想における思想の変化と書院の発展との転換期にあ<sup>57</sup>って、この動きは相対的にもっと早い段階の歴史時期において発生・融合し始めていた。

嘉万年間に、陽明学思想が江南地方において確立・普及していく過程において、江南地方の書院は思想の発生場として、こうした動きを推進する上で極めて重要な役割を果たした。陽明学思想の伝播にあたって、陽明学者は各地に遊学あるいは講学する際に、口授や言づてという思想の伝播方法を採用したが、文論や文集などの出版物という文字を介する伝播方式と比較した場合、この方法は当時の思想コンテキストの中においていっそう普遍的に流行し、社会思想に対してさらに直接的かつ効率的に影響を与えることに成功したのである。王陽明は自ら「某此意思頼諸賢信而不疑、須口口相伝、廣佈同志、庶幾不墜。」<sup>148</sup>、「講学須得與人面授、然後得其所疑、時其淺深而語之。」<sup>148</sup>とその理念を語っている。このような背景のもと、各地の地方書院は当時の学者が講義を行う主要な場所として、陽明思想の伝播と発展のための具体的な発生場となったのである。思想の発生場として、嘉万年間の地方書院における陽明学思想の活動は、伝播の機能のみならず、書院の置かれた社会文化思想の背景のもと、その中で思想の発生に影響を与え、さらに新たな思想表現を生み出したのである。

明代の地方書院は思想の生成と伝播のキャリアとして、嘉万年間という時期において特殊な発展を遂げた。鄧洪波著『中国書院的歴史與伝承』の記

<sup>146</sup> 井上進、『明清學術變遷史』、平凡社、2011年、序i。

<sup>147</sup> 小野和子、『明季党社考』、同朋社、1984年。

<sup>148</sup> 王畿、「重刻陽明先生文録後語」、『王陽明全集』卷四十一、上海古籍出版社、1992年、頁一五七四。

載によると、調査によれば明一代の書院は合わせて1962箇所<sup>149</sup>のぼる。その中でも、書院が最も多く設立されたのは嘉靖朝の596箇所であり。次いで万暦朝の295箇所である。兩朝および嘉万の間の隆慶朝の67箇所を加えて合算すると、嘉万年間全体を通じて設立された書院は合計958箇所<sup>150</sup>に達し、明代における書院の総数の48.82%を占める。もう一つのデータによると、明朝の277年にわたる歴史時期を通じて、各朝の年平均で設立・再興された書院の数が一番多いのも嘉靖年間であり、年平均は13.244箇所である。それに次ぐのは、隆慶年間の11.166箇所である。万暦朝は年平均6.76箇所<sup>151</sup>で第4位である。嘉万年間に、天下の書院は前後三回の廃止（嘉靖十六年（1537年）に南京地区の書院を破壊し、同十七年（1538年）に明詔によって天下の書院が破壊され、万暦七年（1579年）にも天下の書院を破壊した）と復興を経過した。その廃立過程において、王学思想の伝播と影響は絶えず変化している。学界においてこれまでに提出されたこの問題に対する先行研究の成果から見て、嘉靖十六・十七年（1537・1538年）に初めて天下書院を破壊したのは、主として中央政府が王・湛の学<sup>152</sup>の発展状況に対する恐れを抱いた結果であった<sup>153</sup>。しかし、書院の発展と思想伝播の状況を実際に調査してみると、嘉靖八年（1529年）の王陽明の没後から、王・湛の書院が破壊されて禁止されるまでの期間に、王門の二代目の弟子たちは「師雖歿、天下伝其道者、當有人也」と提唱し、陽明心学の内容を大いに広めて発展させたが、このわずか数年の間においては、陽明後学に属する思想構造は完全に成立するには至らなかった。したがって、嘉靖年間に起こった書院を禁圧するという行為は、おおむねある種の政治的な行為であり、王陽明が朝野に残した勢力とその影響力に対抗してこれをさらに清算するために行われたということが分かる。このような政治的行為は、実際には嘉靖八年に王陽明が世を去った時に、大学士の桂萼が上疏した「(王守仁) 號召門徒、互相唱和、才美者樂其任意、庸鄙者借其嘘聲、(伝習伝訛、背謬彌甚) に始まり、さらに嘉靖十六年（1537年）二月に、御史の游居敬が湛若水に対して「倡其邪学、廣收無頼、私創書院」と非難する上奏を行ったことから、嘉靖帝は湛氏の書院を完全に閉鎖したが、南京での職位に留任することは許可した。嘉靖十七年（1538年）五月になると、吏部尚書の許瓚が上疏し、「近來撫按兩司及知府等官、多將朝廷学校廢壞不修、別起書院」と書院に対する疑義を提出した。これにより、嘉靖帝は「即明四處嚴加禁約、毀其書院」という禁令を公布するに至ったのである。

以上の分析から見て、嘉靖朝の書院の禁令の中で、その主な対象は実は「人」であって「学」ではなく、書院を禁止することが主であって、王学を抑圧することはその次に置かれていた。そしてその主な目的は書院を伝播のキャリアと見なし、陽明学に関連する政治群体に圧力をかけることにあるのであって、陽明学思想そのものに対してこれを根絶しようと狙い撃ちにするような禁圧行為ではなかったのである。その証拠に、嘉靖三十二年（1553年）、当時の内閣大学士であった徐階が北京の靈濟宮で講会を開催した事例もあるように、嘉靖十六・十七年（1537・1538年）に書院が禁圧された後も、陽明思想の学説は禁止や破壊を被っていないのみならず、むしろ在野から入朝し、思想の主流を占める態勢を取ってい

<sup>149</sup> 鄧洪波、『中国書院的歷史與傳承』、人民出版社、2018年、頁一一三。

<sup>150</sup> 史明、「明末書院的創建與毀禁」、『齊魯學刊』、1996年第3期、頁八五。

ることが判明する。

ところがこれに対し、万曆七年（1579年）に張居正が主導した天下の書院の破壊は、道統から思想学説に至るまで根本的かつ徹底的に壊滅と打撃を加えるものであった。そのように政策が変化した原因は、当時の政治情勢と張居正自身の思想に対する認識とに関連している。沈德符『万曆野獲編』には、万曆中後期の書院について、次のように記載されている、

「書院之設、昉于宋之金山徂徠及白鹿洞、本朝舊無額設明例。自武宗朝王新建以良知之学行江浙兩廣間、而羅念庵、唐荆川諸公繼之、於是東南景附、書院頓盛、雖世宗力禁、而終不能止。嘉靖末年、徐華亭以首揆為主盟、一時趨驚者人人自托吾道。凡撫台蒞鎮、必立書院、以鳩集生徒、冀當路見知。其後間有他故、駐節其中、於是三吳間、竟呼書院為中丞行台矣。今上初政、江陵公痛恨講学、立意翦抑、適常州知府施觀民、以造書院科斂見糾、遂遍行天下拆毀、其威令之行、峻於世廟。江陵敗而建白者力攻、亦以此為權相大罪之一、請盡行修復。當事者以祖制所無折之、其議不果行。近年理學再盛、爭以舉比相高、書院興、不減晝往日、李見羅在鄖陽、遂拆參將衙門改造、幾為武夫所殺、於是人稍有戒心矣。至於林下諸君子、相與切磋講習、各立塾舍名書院者、又不入此例也。當正德間、書院遍宇內、宸濠建陽春書院於南昌、以劉養正為講学盟主、招致四方遊士、求李夢陽為之記、張璠尚為鄉貢士、亦立羅山院於其鄉、聚徒講学、其不自揆類此。」<sup>151</sup>

この文中の「東南景附、書院頓盛」から見ると、陽明没後に書院は天下で盛んに行われているが、依然として陽明心学が主に流布している江南地方を中心としており、「雖世宗力禁、而終不能止」から見ると、当時の江南地方の書院は皇権の影響を受けていなかあったことが分かる。つまり、嘉靖年間に発せられた書院に対する禁令は、江南地方の書院と陽明後学思想の発展に対して、実質的な影響を与えていないのである。しかし、嘉靖四十四年（1565年）に首輔となった徐階は、陽明学の門人として書院の発展を大いに促進したため、各地の地方官員が次々とこれに呼応し、各地の書院を「中丞行台」と呼んで、ある政治勢力を形成しようとする者まで現れた。このことは、陽明学思想が、王陽明の没後、学術思想から政治に影響を及ぼす思想へと発展し、在野から入朝して政治の表舞台に立つ最初の試みであったことを示している。このことから推論すれば、張居正が権力を握った直後からただちに書院を根本的に禁止した理由は、政治上における隠れた危険を取り除くためであった、という可能性は極めて高いと言わざるを得ない。「至於林下諸君子、相與切磋講習、各立塾舍名書院者、又不入此例也」ということから見るに、嘉万年間の江南地区には陽明学の思想を伝える場が多く、書院は象徴的な思想の発生場として認識されていたが、「書院」という名さえあれば認められるというわけではなかった。このため、嘉万時期に陽明学の思想を広めた書院については、それをどのように確定するかが嘉万年間の書院ネットワークの成立を証明する鍵となる。侯外庵の編纂した『中国思想通史』には、張居正が天下の書院を禁止したことについて、

<sup>151</sup> 沈德符、『万曆野獲編』卷二十四、中華書局、2004年、頁六〇八。

「從16世紀中葉起、在明代的嘉靖、隆慶年間展開了以講學與反講學為形式的文化鬥爭。這個文化革新運動、帶有異端式的反對傳統經院思想的歷史意義、最初是由王陽明學派王良和何心隱等所提倡。這一運動曾經遭受以張居正為代表的封建統治階級的壓迫和殘害、企圖用迫害來防止當時「風行天下」的泰州學派活動。」<sup>152</sup>

と述べられている。この文中で、侯氏は張居正が書院を禁止した理由を「文化闘争」と定義し、これをもって泰州学派の思想を消滅させようとするものと見做している。しかし、万曆三年（1575年）より前までは、前述の群体的思想の特徴に合致するいわゆる「泰州学派」という思想学説が、その時点までに本当に確立されており、「天下に風行」していたのかどうかについては、さらに検討する必要がある。侯氏の研究に代表されるように、嘉靖年間における二回目の書院の禁止から万曆初年の書院の禁止までの間における思想の伝播の内容について、後世の学術評価と学派区分を根拠に、当時流行していた陽明学思想の本質を概括することは、当時の歴史コンテクストから逸脱したものである。

さきに引いた『万曆野獲編』に掲載されているように、張居正による天下の書院の禁圧を政治的行為という観点から見た場合、直接には万曆七年（1579年）に常州知府の施觀民が書院を建築するという名目で財を集めていることに起因している。しかし実際のところを調べていくと、張居正は政治権力をつかむ前から、すでに徐階など陽明学思想を主張している同僚に対して大きな不満を持っており、靈濟宮での講学などの行為は「挙党」であるとさえ考えていた。張居正自身の言葉によれば、こう述べられている。

「夫昔之為同志者、僕亦嘗周旋其間、聽其議論矣。然窺其微處、則皆以聚党賈譽、行徑捷舉、所稱道德之說虛而無當、莊子所謂其噫言者若哇、佛氏所謂蝦蟇禪耳。而其徒侶眾盛、異趨為事。大者搖撼朝廷、爽亂名実、小者匿弊醜穢、趨利逃名。嘉隆之間深被其禍、今猶未殄。此主持世教者深憂也。」<sup>153</sup>

このことから、張居正の陽明学思想とその主張者に対する不満は、嘉靖年間からすでに存在していた。しかも張居正は、これら陽明学思想を政治的に主張する官吏は結党していると見做していただけでなく、思想的側面からも、陽明学思想に対して「虚而無當」と認識していた。このことから、張居正による書院の禁止は、ある程度までは本人の陽明学思想に対する嫌悪に基づくものであり、必ずしも全面的な政治行為ではないことが分かる。先に挙げた「明儒学案」卷三十四「参政羅近溪先生汝芳」には、以下のように載っている。

<sup>152</sup> 侯外廬、『中国思想通史』、人民出版社、1957年、頁一〇九六。

<sup>153</sup> 張居正、『答南司成屠平石論為学』、『張太嶽集』卷二十九、上海古籍出版社、1983年、頁三六一。

「丁憂起復、江陵問山中功課、先生曰…讀『論語』、『大学』、視昔差有味耳。江陵默然。補守東昌。遷雲南副使、悉修境內水利。莽人掠迤西、迤西告急。先生下教六宣慰使滅莽、分其地。莽人恐、乞降。轉參政。万曆五年進表、講學於廣慧寺、朝士多從之者、江陵惡焉。給事中周良寅劾其事畢不行、潛住京師、遂勒令致仕。」<sup>154</sup>

実はこれに先立つ万曆三年（1575年）、張居正はすでに万曆帝に上疏して、書院の創設や私的な講学に対して明確に禁止するよう述べている。

「不許別創書院、群聚徒党、及號召他方遊食無行之徒、空譚廢業。因而啓奔競之門、開請托之路。違者、提学禦史、聽吏部都察院考察罷黜。提学按察司官、聽巡按禦史劾奏。游士人等許各撫案衙門訪拿解發。」<sup>155</sup>

万曆帝も張居正の要請を認め、以下の聖旨を下した。

「因開載合行事宜、凡十有八條上之。得旨、学較人材所系、近年提学官、不能飭躬端範、精勤考閱、只虛談要譽、人賣法市、恩殊失祖宗專官造士之意。卿等所奏俱深切時弊、依擬再行、申飭所開條件備載。敕内著實遵行、有仍前違怠曠職的吏部、都察院務要指実考察奏黜、不許徇情容。」<sup>156</sup>

これにより、羅汝芳は広惠寺において公然と朝廷の禁令に違反したとされたため、処罰を受けねばならなくなった。この記述からは、羅汝芳が本当に張居正の主観的嫌悪のために免職されたのかどうかについて議論の余地はあるものの、張居正の抱く陽明学思想に対する反感については明確である。以上の分析から、張居正が書院に対して行った禁圧という政治的行為は、陽明学思想に対する嫌悪から引き起こされたこと分かる。そして、この時期に禁圧された書院とは、すなわち嘉靖年間から陽明学思想を伝播・展開し続けてきた書院にほかならず、張居正はそれを狙い撃ちにしたのである。張居正が禁止した書院の具体的な数量と書院の名称について、今まで詳しい名簿や目録を統計したものはない。『明実録』によると、万曆九年（1581年）十月までに、既に調査を受けた書院は64箇所であり、鄧洪波の『万曆禁毀書院状況一覽表』<sup>157</sup>によると、55箇所が計上されている。その数量から言えば、『万曆禁毀書院状況一覽表』の挙げる数値は『明実録』の記録より少ない。このずれは調査の範囲に起因するものであり、應天

<sup>154</sup> 黄宗羲、「泰州学案三」、「明儒学案」卷三十四、中華書局、1985年、頁七六〇。

<sup>155</sup> 張居正、「請申舊章飭学政以振興人才疏」、「張太嶽集」卷三十九卷、上海古籍出版社、1983年、頁四九六。

<sup>156</sup> 『明神宗実録』卷三十八、中央研究院歷史語言所、1966年、頁八八五・八八六。

<sup>157</sup> 鄧洪波、『中国書院史』、武漢大学出版社、2012年、頁四〇五。

府から現在の江蘇省内にかけて存在した江南地方書院に対する有効な統計が行われていないためである。『万曆禁書院状況一覧表』には、江蘇省内の常州の龍城書院と常熟の文学書院（虞山書院）だけが統計に含まれるのみであり、應天府下の禁止対象となった書院については統計されていない。当時の南京を中心とする江南地方書院の毀禁について言えば、調査を進める上で利用可能な史料は、地方志や書院志あるいは個人の文集を除き、これ以上全面的に調査を推進する方法はなかったためである。それにもかかわらず、当時の應天府および周辺の江南地方に存在した書院について言えば、おおよそのところ、毀禁された書院はいずれもさほど重要な地位と機能を持つていた書院ではなかった。各方面からの保護によって、本当に重要な書院が保存されることになったためである。これら保全されたいくつかの書院こそ、これまで及びその後の陽明学思想の発展において、最も核心的な思想の発生地だったのである。これらの保存された江南地方書院によって構築された江南書院ネットワークは、陽明学思想の生命力を最大限に保存し、禁止令が出された後の江南地方社会において、書院の建設及び陽明学思想の伝播に対して、これまで以上に組織の構築に向けた熱量を開放したのである。

明らかに見て取れることは、万曆年間における書院の禁止という張居正の一連の行為は、陽明学思想が一時的に廟堂に入り、政治思想を主導する可能性を妨げたものの、陽明学思想が拡散していく方向に進むことを促し、さらに學術思想から社会思想方面にまで広汎に伝播していくことをも促した。これにより、陽明学思想はその確立期から、本当の意味での拡散期に入ることとなった。したがって、張居正により書院毀禁の政令のもとで保存された書院について考察を加えることにより、その発展過程を明らかにしていく必要がある。『明実録』には以下のように記載されている。

「稽查應天等府書院、先後共六十四處。或改公署、或給原主、或行毀廢。其紫陽、崇正、金山、石門、天泉五書院存留如故。」<sup>158</sup>

天下の64箇所の書院を破壊した時においても、なお元のままの状態で保存されたのは以下の五つの書院、徽州の紫陽書院、南京の崇正書院、江寧の金山書院、処州の石門書院、休寧の天泉書院である。上記の五つの書院が保存された理由は、『明実録』や他の史料の調査からは判明しないが、地理空間の分布から見ると、これら五つの書院はまさしく南京を中心とした江南地方の範囲内に位置している。この五つの書院における思想の伝播のありさまから見ると、徽州の紫陽書院は朱熹の出身地であり、また程朱理学の大本営でもある。正徳十年（1515年）に王陽明が、この書院で『紫陽書院集序』<sup>159</sup>を著し程朱の学を批判したが、これこそ陽明学思想の形成を代表する文章である。南京の崇正書院は、王門後学の耿定向が南京監督であった時期に創建された書院であり、その成立後は当時の思想コンテクストに極めて大きな影響を与えた。

<sup>158</sup> 『明神宗実録』卷一百一十七、中央研究院歴史語言所、1966年、頁二一〇五。

<sup>159</sup> 王守仁、「紫陽書院集序」、『王陽明全集』卷七、上海古籍出版社、1992年、頁二三九。

「摩蕩鼓舞、陳言邪說、披剝解散、新意芽甲、性靈挺出。士蘇醒起立、歡未曾有、皆轉相號召、雷動從之、雖靡他師者、亦籍名耿氏、海內士習、幾為之一變。」<sup>160</sup>

江寧府の句容金山書院はまた茅山書院とも言われ、處士の侯遺によって北宋の仁宗の天聖二年（1024年）に創建された。書院は江寧府三茅山の後ろ側に所在し、天聖二年（1024年）、江寧知府の王隨の奏請を経て、朝廷から田畝と書院の経費を授与された。南宋の咸淳七年（1271年）、有名な理学家であった張栻の弟子で、金壇の人である劉宰が茅山書院を再建し、金壇県城南の顧龍山に移築した<sup>161</sup>。石門書院は史料に詳しく記述されておらず、当時の思想コンテクトの中でどのような位置にあったかは考察できない。休寧の天泉書院は、湛若水が嘉靖年間にここで講義し、「題天泉書院壁示諸同志」詩を残したが、それ以外にはあまり記録が残されていない。資料調査によると、上記の五つの書院の中で、徽州の紫陽書院と南京の崇正書院だけが、確実な陽明学思想の流布に関する記録を持っている。しかし、紫陽書院は正徳年間以降、嘉隆年間に周名斗や耿定理らの活動について記録しているが、大規模な思想伝播は存在しない。したがって、上記の五書院の中で、嘉万年間において本当に江南書院ネットワークの中心となり、陽明学思想の発生場として陽明学思想の発展に前触れの役割を果たしたのは、南京の崇正書院だけである。そして、崇正書院に対して深く調査と分析を行うことは、陽明学思想の確立期から拡散期までの変化の鍵となるのである。

このように、明代の嘉万年間における江南地方書院の発展は特殊な発展段階にある。嘉万年間の書院の発展と陽明学思想の關係について、先行研究では南宋書院と程朱理学が一体化しつつ発展していった状況と一致するという言い方がなされるが、それらは同じではない<sup>162</sup>。嘉靖末年から万曆初年にかけての思想コンテクトにおいて、陽明学思想の発生場である江南地方書院は、数回の禁止と建立の過程でネットワークの解体は絶えず破られたが、ネットワークの中心的な結節点として重要な書院は保存され、その後の陽明学の発展の中でそれらを推進する作用をもたらした。例えば、南京の崇正書院を創設した耿定向の弟、耿定理は前述の紫陽書院を保護したほか、隆慶元年（1567年）には朝廷に東林書院の修復を定義したが、これこそ後に陽明学の最も重要な発生場となった場所に他ならない<sup>163</sup>。そして、嘉万年間の江南地方書院を考察するには、個体思想と思想発生場における実際の参加の様を結びつけ、具体的な分析と説明を行うことが必要である。次節では、崇正書院における焦竑の思想活動を中心に、具体的な考察を行う。

### 第三節 焦竑陽明学思想の形成と江南地方書院

<sup>160</sup> 焦竑、「天臺耿先生行狀」、「澹園集」卷三十三、中華書局、1999年、頁五二八。

<sup>161</sup> 王僖征、『句容縣誌』（弘治九年刊本）『天一閣藏明代地方誌選刊』卷六、上海書店出版社、1963年。

<sup>162</sup> 鄧洪波、『中国書院史』、武漢大学出版社、2012年、頁三二〇。

<sup>163</sup> 劉元珍、「東林軼事」、「東林書院志」卷二十一、中華書局、2004年、頁七九〇。

嘉靖四十一年（1562年）から、焦竑は王学後学の耿定向の門下において勉強を始めた。この時期の焦竑思想は主に耿定向ら陽明学者からの影響を受けた。耿定向、字は在倫、号は天台、湖北の黄安の人で、嘉靖三十五年（1556年）丙辰科第三甲103名同進士出身である（『明嘉靖三十五年丙辰科殿試金榜名録』）。彼は嘉靖四十一年（1562年）から隆慶元年（1567年）まで大理寺丞に移り、南京の学政を監督・検査したが、その時に陽明学思想を提唱し、「至今言先生所注意者必曰金陵、金陵之言学者、亦必曰先生」<sup>164</sup>と称された。焦竑は耿定向の影響と指導のもとで、正式に陽明学思想の学習を開始したのである。

耿定向は嘉靖四十一年（1562年）に、南京の監察御史に任命され、主に南京の学政を取り仕切った。耿定向と焦竑との接触がなされたのは、まさにその直後のことであつた。焦竑が自ら述べるところによれば、焦竑が耿定向に従って勉強するようになったのは、耿定向が南京に行き、焦竑の才学を知ったからである。

「余弱冠為弟子員時、耿師以督学至、聞餘資稍近、托史惺堂先生委曲接引之。每過余、只談舉業。久之、覺無忤也、漸以修身立政教之、無一言略及於道。」<sup>165</sup>

これから分かるように、焦竑はその時の実際的な学習の過程の中で、全面的に耿定向からの指導を受けたわけではなかった。この時期の耿定向は、政務と書院建設の実務に追われて多忙であつたため、焦竑への教育については、主に史料中に挙げられていた史桂芳に任せて指導を行わせていた。史桂芳は、字は景実、号は惺堂、陳白沙の一派に属する学者であり、心性の学の思想を主張しているが、王学後学の門人とは直接的な師承関係はない。当時、耿定向と史桂芳が焦竑に対して課した学習計画は卒業を前提としたものであり、順を追って漸進的に指導していたため、勉強を開始したと同時に陽明学の思想を伝授していたわけではない。その原因と目的については、おそらく両方面から考えることができる。第一に、当時の思想コンテクストの中で、在野の学としての陽明思想の伝播は、依然として思想家の社会的身分に依存していた。陽明学の弟子が、科甲の正道を通じてより高い地位を得ることができれば、陽明思想をよりよく、より広く普及させることができるし、同時に、それによって良好な社会的影響をもたらすことで、陽明思想に興味を持つ者をさらに増やしていくことも期待できるためである。第二に、当時の発展段階において、陽明学思想それ自体に、後期になつて持つに至つた普遍性が未だ備わっていないことにより、人々に広く理解され、容易には吸収されることが難しかったためである。そのため、焦竑のような「弟子員」にとっては、耿定向は「資稍近」と思っていたとはいへ、やはり一定程度以上の学問的蓄積を重ねてこそ、陽明学思想の吸収に有利な

<sup>164</sup> 焦竑、「先師天臺耿先生祠堂記」、『澹園集』卷二十、中華書局、1999年、頁二四三。

<sup>165</sup> 焦竑、「崇正堂問答」、『澹園集』卷四十七、中華書局、1999年、頁七一六。



条件を得ることができたのである。また同時に、このような学問的指導を通じて焦竑の陽明学に対する情熱の中に冷静さがもたらされたことが、彼が外部の立場から陽明学思想に対するより理性的な判断と認知を行うことを可能ならしめた。そのことは、焦竑自身も「鑽研心性之学志始有定」と述べている通りである。

上記の分析より、当時の王学後学の学者たちは、陽明学思想の伝播を目的として積極的に人材育成を行っていたことが分かる。人材育成に当たっては、直接に陽明学の思想の知識のみを教えるだけでなく、当時の科挙の主流であった内容を学び、その資質を見極めて選択的に教えるという方針を取っていた。これはその後の陽明学思想の伝播に際して主張されることとなる「有教無類」とは、思想を急速に伝播させるための方法において大きく異なっている。それと同時に、その後の思想コンテンツと比較した場合、確立期にある陽明学の思想は未だ社会的に広く認められていなかったため、思想の伝播を行うためには、主流の科挙の内容を借りることで、陽明思想学についての初歩的な認識を導き出す必要があった。焦竑は史桂芳の教育方式について次のように理解している。

「憶餘弱冠未知所嚮往、先生不難折節下之、始以程藝相梯接耳。已而意其無迂也、乃敘引之学。即今稍知自立、非先生其疇聞之」<sup>166</sup>。

また、耿定向が史桂芳に委託して焦竑を教育したことからも窺えるように、当時の陽明学思想の伝播の過程においては、いわゆる学派と師承の区分をきっちりと守る必要性は必ずしも無く、思想個体間の交流によって思想群体を区分していたことが分かる。

焦竑はこのような学習指導を受けた後、嘉靖四十三年（1564年）、23歳の時に応天府郷試に参加し、初の試験で合格を果たして举人となった。ところがその後、焦竑は連年北京に行つて会試を受験したが、すべて落第した。そのため、焦竑の学習の重点は陽明学思想に移ることとなった。焦竑が殿試に合格し状元となる万曆十七年（1589年）までの25年間に、焦竑は耿定向の指導の下で勉強を続け、その後は崇正書院（後に耿公祠と改称）を主宰し、そこで陽明学の勉強と伝播を続けている。焦竑はこの時期を通じて、陽明学思想の確立期から拡散期への転換の全過程に参加した。そして自身も最も重要な思想を形成することになるのだが、それが完成された場所こそが、江南書院ネットワークの中心である崇正書院だったのである。

耿定向が南京に到着した四年後（嘉靖四十五年、1566年）に、彼は南京近くの清涼山（今の南京市鼓楼区清山公園）に崇正書院を創建した。崇正書院の建立は当時の江南地域に大きな社会的・学術的影響をもたらし、そのため「新意芽甲、性靈特出、士蘇醒起立、歡未曾有」<sup>167</sup>と評価され

<sup>166</sup> 焦竑、「亞中大夫兩浙都轉運鹽使司運使惺堂史先生暨配安人沈氏合葬墓誌銘」『澹園集』卷三十一、中華書局、1999年、頁四八一。

<sup>167</sup> 焦竑、「天臺耿先生行狀」『澹園集』卷三十三、中華書局、1999年、頁五二八。

た。耿定向は崇正書院を設立する時に、「乃首聘楊子道南與講求仁之宗、以感乃嶺都人士于學已、又拔十四郡之雋、羣之學舍而造之」<sup>168</sup>と、楊希淳を講師として招聘し、十四郡の学生を集めて仁学を講義している。また「屬小子某領其事、余時奉先生之教、與二三子伝習其中」<sup>169</sup>とあるように、焦竑はその学生の長として書院の教育に参加し、自らも学びながら指導に当たっていた。隆慶二年（1568年）、耿定向は官職を辞して故郷に帰り、焦竑は崇正書院の管理を全面的に任される立場となった。万曆七年（1579年）に張居正が天下の書院を破壊した時、崇正書院はさまざまな方面からの保護を受けたため、深刻な打撃を受けることはなかった。崇正書院は、焦竑が主宰・管理していた時期において、陽明後学思想を伝播するための重要なキャリアとなり、それが当時の思想コンテクストに対して与えた影響と価値は、単なる思想を生成する場所の一つとしてのそれだけにどまるものではない。崇正書院は、当時の思想コンテクストの中において、耿定向を中心とする陽明学左派思想がここで伝播しているだけではなく、陽明学の他の思想流派の群體性思想および群體性思想以外の個人的思想も、この場所において伝播し発展していた形跡がある。しかしながら、崇正書院の活動を直接的に記録する文献が現存しないため、書院における思想活動の調査は、関連資料を通じて、その関連性を探し出して証明するしかない。

例えば、『明儒学案』において焦竑がかつて「師事」したとされている羅汝芳<sup>170</sup>は、その複雑な学習経験から、その思想を当時の陽明学思想の発展の中の具体的な流派に当てはめることが難しく、その思想表現にも特殊性がある<sup>171</sup>。『明儒学案』には、その思想が次のように記述されている。

「先生十有五而定志於張洵水、二十六而正学於山農、三十四而悟『易』于胡生、四十六而證道於泰山丈人、七十而問心於武夷先生。先生之学、以赤子良心、不学不慮為的、以天地万物同體、徹形骸、忘物我為大。此理生生不息、不須把持、不須接統、當下渾淪順適。工夫難得湊泊、即以不屑湊泊為工夫、胸次茫無畔岸、便以不依畔岸為胸次、解纜放船、順風張棹、無之非是。学人不省、妄以澄然湛然為心之本體、沉滯胸膈、留戀景光、是為鬼窟活計、非天明也。論者謂龍溪筆勝舌、近溪舌勝筆。顧盼喏欠、微談劇論、所觸若春行雷動、雖素不識学之人、俄頃之間、能令其心地開明、道在現前。一洗理学膚淺套括之氣、當下便有受用、顧未有如先生者也。然所謂渾淪順適者、正是佛法一切現成、所謂鬼窟活計者、亦是寂子速道、莫入陰界之呵、不落義理、不落想像、先生真得祖師禪之精者。蓋生生之機、洋溢天地間、是其流行之體也。自流行而至畫一、有川流便有教化、故儒者於流行見其畫一、方謂之知性。若徒見氣機之鼓蕩、而玩弄不已、猶在陰陽邊事、先生未免有一問之未達也。夫儒釋之辨、真在毫釐。今言其偏於內、而不可以治天下国家、又言其只自私自利、又言只消在跡上斷、終是判斷不下。以義論之、此流行之體、儒者悟得、釋氏亦悟得、然悟此之後、複大有事、始究竟得流行。今觀流

<sup>168</sup> 焦竑、「先師天臺耿先生祠堂記」、『澹園集』卷二十、中華書局、1999年、頁二四三。

<sup>169</sup> 焦竑、「天臺耿先生行狀」、『澹園集』卷三十三、中華書局、1999年、頁五二八。

<sup>170</sup> 黄宗羲、「泰州学派五」、『明儒学案』卷三十五、中華書局、1985年、頁八三〇。

<sup>171</sup> 「先生師事耿天臺、羅近溪。」

<sup>171</sup> 唐君毅、『中国哲学原論』、台湾学生書局、1979年、頁四一七。

行之中、何以不散漫無紀。何以万殊而一本。主宰曆然。釋氏更不深造、則其流行者亦歸之野馬塵埃之聚散而已、故吾謂釋氏是學焉而未至者也。其所見固未嘗有差、蓋離流行亦無所為主宰耳。若以先生近禪、並棄其說、則是俗儒之見、去聖亦遠矣。」<sup>172</sup>

黄宗羲はこの中で羅汝芳の思想を泰州学派に帰属させているが、その思想構成から見て、羅汝芳の思想の中に陽明学左派思想の表現を認めることができるが、他の泰州学派思想が有するような、仏学に対する高度な理解やそこからの借用などの特徴を備えてはいない。そのため、羅汝芳の思想は相対的に独立した個体思想と見做すことができる。焦竑が崇正書院を主宰している時期の万暦元年（1573年）と万暦十四年（1586年）に、南京において、焦竑と羅汝芳との間で二回にわたる思想交流が行われたという事実から考えると、羅汝芳の思想が当時の思想発生場に影響を与えたと判断できる。特に万暦元年（1573年）の会見は、張居正が書院を禁止する前であったため、焦竑らは羅汝芳のために南京で盛大な講会を開催した。その時の交流については、『盱壇直詮』に以下のように記載されている。

「万暦癸酉、師應詔起復過留都、儒時遊辟雍、謁師江幹。留都諸縉紳畢集、儒與澹園焦君、秋潭翟君、及秋官大夫卓吾李公、乾齋公俱。」<sup>173</sup>

この記載では、会議の内容や具体的な場所は明らかにされていないが、二人の交流については、「子在留都会于焦弱侯園中」<sup>174</sup>という同書の別の記載を参照することにより、羅汝芳は崇正書院に行つて焦竑と交流したことがあると推測できる。

またこの時期には王襜も、嘉靖四十四年（1565年）・万暦二年（1574年）・万暦四年（1576年）の三回にわたつて、耿定向の招待を受けて南京に赴いた。焦竑が校正を行つた『新鐫東崖王先生遺集』に収められた記述から、その詳細が判明する。

「嘉靖四十四年乙丑、先生五十五歲。會講金陵。楚黃耿公定向督學南畿、聘請督建泰山安定書院。」<sup>175</sup>

「万暦二年甲戌、先生六十四歲。耿公定向遷南京戶部尚書、聘先生主會金陵、發明先學格物宗旨。」<sup>175</sup>

「万暦四年丙子、先生六十六歲。會金陵。兵憲孝感程公學博、州守泰和蕭公景訓、推中丞耿公德意、特建海陵崇儒祠複祀先公。于州之西囑先生、董其事春秋特祀。」<sup>175</sup>

<sup>172</sup> 黄宗羲、「泰州学案三」、「明儒学案」卷三十四、中華書局、1985年、頁七六一・七六二。

<sup>173</sup> 曹胤儒編、『盱壇直詮』万暦三十七年、『中国子学名著集成』卷下、廣文書局、1977年、頁二七四。

<sup>174</sup> 曹胤儒編、『盱壇直詮』万暦三十七年、『中国子学名著集成』卷下、廣文書局、1977年、頁二七四。

<sup>175</sup> 王襜、『新鐫東崖王先生遺集』「年譜略記」、「四庫全書存目叢書」集部第146冊、莊嚴文化事業有限公司、1997年、頁六四八。

この三回の記録から見ると、嘉靖四十四年（1565年）と万曆二年（1574年）には明確に講義したという事項が記載されているが、万曆四年（1576年）の「会南京」は事務的な出席が多く、講義の記録がない。このため先行研究では、王襜の「万曆四年到南京講学」<sup>176</sup>については正確ではないと考えられている。よって、王襜が南京において講義を行った明確な記録は、嘉靖四十四年（1565年）と万曆二年（1574年）の二回であると判断できる。その中でも最も大きな影響を与えたのは、嘉靖四十四年（1565年）、すなわち王襜が初めて耿定向に誘われて、南京で講義を行った時のことである。

「乃遇耿中丞公督学南都、延先生于金陵、接談間恍然有契、遂定為摯友。雲一時聞風興起者甚重。楊道南公嘗曰：先生過陪都、隨以指授都人、士鹹雲蒸雷動、如寄得歸。迺至耆老為之太息、髻齒為之忻愉、貴介為之動容、廝台為之色喜、上根為之首肯、初機為之心開。即今、吾陪都一二卓然朗悟、可俟將來者、其關鑰皆自先生啓也。澹園太史公嘗以詩冊贈別、其絕句雲：夫君起東海、高論鏘琳球、陳義狎六籍、浩氣吞九牛、片言指顧間、四顧皆回頭。其冊至今藏千家。」<sup>177</sup>

焦竑は、王襜が嘉靖四十四年（1565年）に南京で講義した時のことを記述し、「至金陵、與多士講習、連榻累旬、博問精討、靡不愜其欲以去」<sup>68</sup>と述べ、王襜の講学が当時の士林にもたらした影響を強調した。明らかに、王襜が嘉靖四十四年（1565年）に南京で行った講義は、当時の陽明学思想の発展に大きな影響を与えたのである。当時、耿定向はまだ崇正書院を設立していなかったが、その後の崇正書院の創立時期の主要メンバーとなる耿定向・焦竑・楊希淳らは、その思想の影響を受けた。王襜は、その思想主張の内容と王良の息子としての地位の両方の要因から、王良一派の陽明学思想の継承者とされている。先に挙げた楊希淳はこう述べる。

「載道而南者、為東厓子發也。東厓子姓王氏楊之泰州人、心齋先生之仲子也。先生倡孔孟之絕学、而東厓子默承其宗印。顧其渾然天成、？無表襮、以故知之者尚少。而乙丑中秋來吾留都也。都人士歎心醉焉。一時諸同志聞其超詣自得之学、皆克然若有悟也。」<sup>178</sup>

このことから、王襜はその身分と思想とによって、確かに崇正書院が設立される以前の南京の思想界に対して大きな影響を与えたことが分かる。しかしながら、王襜の思想構成は、完全な心齋の学であるとは言えない。『明儒学案』にはこのように載っている。

<sup>176</sup> 劉海濱、『焦竑與晚明会通思潮』、華東師範大学出版社、2010年、頁三二。

<sup>177</sup> 王襜、「東厓先生行狀」『新鐫東厓王先生遺集』、『四庫全書存目叢書』集部第146冊、莊嚴文化事業有限公司、1997年、頁七〇六。

<sup>178</sup> 楊希淳、「詩引」『新鐫東厓王先生遺集』、『四庫全書存目叢書』集部第146冊、莊嚴文化事業有限公司、1997年、頁六七四。

「王襪字宗順、號東崖、心齋仲子也。九歲隨父至會稽、每遇講會、先生以童子歌詩、聲中金石。陽明問之、知為心齋子、曰：吾固疑其非越中兒也。令其師事龍溪、緒山、先後留越中幾二十年。心齋開講淮南、先生又相之。心齋沒、遂繼父講席、往來各郡、主其教事。」<sup>179</sup>

「先生之學、不犯手為妙。鳥啼花落、山峙川流、饑食渴飲、夏葛冬裘、至道無餘蘊矣。充拓得開、則天地變化、草木蕃充拓不去、則天地閉、賢人隱。今人才提學字、便起幾層意思、將議論講說之間、規矩戒嚴之際、工焉而心日勞、勤焉而動日拙、忍欲希名而誇好善、持念藏機而謂改過、心神震動、血氣靡寧。不知原無一物、原自見成。但不礙其流行之體、真樂自見、學者所以全其樂也、不樂則非學矣。此雖本於心齋樂學之歌、而龍溪之授受、亦不可誣也。」<sup>179</sup>

王襪は、父である王良の没後にその講座を継承したが、彼の思想構成における主な思想主張は王畿に由来するものであり、心齋から伝わった思想の一脈ではない。耿定向・焦竑・楊希淳も王襪と授受関係を持つてはおらず、証明できるのは思想交流の経験だけである。そのため、王襪思想の伝播のみを証拠として、上述の思想家の思想主張を泰州学派の下に区分すると、客観性を失うことになる。

羅汝芳と王襪の講会に参加した人々の記録によって、思想発生場である江南地方書院は、当時の思想コンテクストにおいて、双方向的な役割を果たしていたことが分かる。彼らのような名士が書院という思想の発生場において講義をする際には、自分の主張する思想を伝えるのみならず、耿定向・焦竑・李贄などの異なる思想の集合状態からの吸収も行うことによって思想の融合を形成し、陽明学思想の発展に対して極めて強い推進作用をもたらした。そして、このような思想の交流を行った後、そこに参与した個性性思想のそれぞれに対していづれも程度の異なる影響がもたらされ、それによってある種の思想の共通性が現出された。後世の研究者から見れば、このような思想の共通性は思想群体の成立を表しており、そのために「学派」という名前を付与することによって、これらの個性性思想を同一の思想群体の中に定義する。しかしながら、このような区分は個々の思想の独立性を無視している。書院での講会など思想の交流活動に参加することは、個性性思想が互いの思想観点を完全に認め合うことを意味するわけではない。前文で挙げた焦竑と羅汝芳の間に授受に関する問題があるかどうかについては、すでに先行研究において検討されている<sup>180</sup>。客観史料の調査によれば、講会に参加した焦竑や耿定向などは、羅汝芳の講義内容については認めていないという疑いがあるという直接的な証拠が存在する。耿定向から周思久に宛てた手紙には、「見弱侯指摘近溪敗缺處、喜之不勝、謂即見弱侯任道之力」<sup>181</sup>と書かれている。耿定向については言えば、焦竑が羅汝芳に師事

<sup>179</sup> 黄宗羲、「泰州学案一」、「明儒学案」、卷三十二、中華書局、1985年、頁七一八・七一九。

<sup>180</sup> 白靜、『下学上達学以復性—焦竑思想研究』、中国伝媒大学出版社、2014年、頁一四四・一六五。

<sup>181</sup> 耿定向、「與周柳塘書」、「耿天臺文集」卷三、文海出版社、1970年、頁三四六。

していたという『明儒学案』が述べるような事実は無かったのみならず、羅汝芳と焦竑・耿定向らを一緒に「泰州学派」に分類すべきではないのである。前節において述べたように、この時期の陽明学思想の発展の過程における陽明左派思想は、「学派」概念によってその中の個性性思想を定義し、区分するには適していない。これによって推論すれば、嘉万年間の江南地方書院における、思想伝播の機能性において、思想の加工工場のようなものであると言える。すなわち異なる思想が原材料として書院に入り、加工されて包装され、さらに異なる思想領域に伝播されていくのである。

以上のように、焦竑が嘉万年間に南京で勉強していた時期において、その思想形成がなされた主要な場所は崇正書院を中心とした江南書院であった。この期間における焦竑の思想の獲得方式は、授業や講会などの活動に参加するだけでなく、運営者としての立場からも、長期間にわたって思想のキャリアである書院に関わり続けるといえるものであった。しかしその間に形成された焦竑思想の個性性と、書院で発生した思想の集団性、その両者の直接的な関連性を明らかにし、両者を無理矢理に区分することはできない。当時のコンテクストの中において、書院における陽明学思想の伝播には、発生場としての客観性がある。晩明思想コンテクストの中で、崇正書院のような思想のキャリアが現す特性とは、すなわち思想コンテクストの中で成立する思想の発生場であるということであり、その持つ影響力はある時期のある場所に限られるものではなく、拡散性と象徴性を持つ思想の領域なのである。当時の思想コンテクストの中で、崇正書院のような思想領域は、ある集団性思想としてのシンボリックな役割を持っている。つまり、ある思想を代表するものなのである。この時期以降、焦竑は北京に出仕し、陽明学思想の学習と実践に対する取り組みは、しばらくの間一段落することとなる。しかし、北京で出仕した10年の間には、焦竑の政治思想が十分に表現されている。次章では、焦竑が著した『養正図解』から、彼の北京での出仕時期における政治活動と思想表現について分析し、明らかにする。

#### 第四章 焦竑の政治思想と「養正図解」(50〜60歳)

##### 晩明政治思想の世俗化

思想史研究において、思想形態は政治思想・學術思想・社会思想に分けて判定されることが多い。通常、中国思想史の研究においてこの三つの思想の間の関係を討論する時には、あらかじめ固定的な運用の順序が想定されており、たとえば「大学」で定義された儒家思想の順序から見れば、「格物致知」の思想学習を経ることによって、まず正しい學術思想の認識を形成しなければならぬとされている。

「古之欲明明徳於天下者、先治其国。欲治其国者、先齊其家。欲齊其家者、先修其身。欲修其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知。致知在格物。物格而後知至、知至而後意誠、意誠而後心正、心正而後身修、身修而後家、家齊而後国治、国治而後天下平。」<sup>182</sup>

この思想学習と運用の過程において、「修身」は思想認識の利用による自身に対しての道德規範であり、「齊家」は學術思想を社会生活に應用することであり、「治国」は學術思想を政治活動に應用する実践の中に存在するものであり、「平天下」は學術思想と政治思想が結びついて世に行われることにより、最終的に社会思想を形成し、社会変革を推進することである。したがって、儒教思想における思想実践とは、いわゆる「学以致用」、すなわち學術思想を政治活動及び社会変革に應用する実践過程であるとも理解できる。このような學術思想の思想実践を通じて、政治思想と社会思想が生まれた。以上を踏まえると、中国の伝統的な儒家思想の下での政治思想の表現とは、実はある種の、あるいはいくつかの學術思想の政治実践であると言える。「修・齊・治・平」という思想の順序から見れば、學術思想は政治思想と社会思想の前提として存在していることは間違いなく、政治思想も社会思想の先決的条件なのである。

しかし、晩明思想コンテキストにおける思想表現の特殊な点は、このような固定的な順序をある程度打ち破ったことにある。陽明学思想が政治思想に影響を与えようとして「治国」という行為を用いたのは、前章で述べたように張居正による書院の禁止という断固たる政策によって打撃を受けた後であった。陽明後学思想の政治実践は、既成の一定の順序を打破することから始まり、世俗化を通じて政治思想に影響を与えようとしたのである。このような政治思想の世俗化とは、學術思想を、あらかじめ社会思想のある種の実践を経た後に、それを政治活動にまで遡及する形で運用する思想伝播方式をいう。このような試みは、結果的には陽明学思想の政治実践に直接的な影響を与えたとは言えないが、このような世俗化は陽明後学思想の庶民

<sup>182</sup> 朱熹撰、『大学』、『四書集注』、藝文印書館、1956年、頁八・九。

思想という価値観を帯びている。このような庶民思想の価値観は、社会思想の実践において運用されると同時に、政治活動を通じて政治思想にも影響を与え、最終的には陽明後学思想による社会全体に対する改造を完成し、晚明思想コンテキストを開くこととなった。

上記の陽明後学思想の政治実践を代表する出来事の一つが、万暦年間に焦竑が『養正図解』を皇帝に献上したことであった。焦竑が『養正図解』を献上したことによって引き起こされた数々の事件は、いずれも万暦後期の最も重要な政治事件である「国本の争」と密接に関連していたため、当時の政治・学術・社会など多くの面で大きなセンセーションを引き起こすに至った。このような政治思想の実践は、中国の伝統的な思想実践の方式を打ち破り、陽明学思想の「入朝」を一層推進することによって、その後の東林党などによる陽明後学思想の政治実践において参照すべき経験を提供することとなった。本章では、焦竑が、その出仕時期において、『養正図解』をめぐって行った政治活動を考察し、彼の政治思想の表現について明らかにすることを期する。

## 第一節 焦竑出仕時期の政治背景と国本の争

焦竑が正式に出仕した万暦十八年に始まり、致仕した万暦二十八年に至るまでの十年間において、朝野を挙げての最大の政治問題となったのは、太子冊立の問題をめぐる「国本の争」である。万暦帝は宮女との間に生まれた皇長子朱常洛を嫌ったため、長い間、朱常洛は皇太子としての地位を樹立できなかった。立太子問題を最初に提起したのは大理寺左評事の雒于仁であり、万暦十七年十二月二十二日、彼は「酒色財氣四箴疏」を上奏し、その272  
奏文の中で万暦帝が病氣と称して朝堂に赴かず、政治を怠っているなどの行為を厳しく批判した。その内容については、『明神宗顯皇帝実録』の巻二百一十八に載っている。

「大理寺左評事雒於仁上疏曰、臣入京閱歲餘、僅朝見於皇上者三、此外惟見經年動火、常日體軟、即郊祀、廟享遣官代之、聖政久廢而不親、聖学久輟而不講。臣以是知皇上之恙、藥餌難攻者也、惟臣四箴可以療病、請敬陳之。皇上之病、在酒色財氣者也。夫縱酒則潰胃、好色則耗精、貪財則亂神、尚氣則損肝。以皇上八珍在饗、宜思德將無醉也、何醴味是耽日飲不足、繼之長夜、此其病在嗜酒者也。以皇上妃嬪在側、宜思戒之在色。也何幸十俊以開騙門、溺愛鄭妃、惟言是從、儲位應建而久不建。此其病在戀色者也。以皇上富有四海、宜思慎乃儉德也。夫何取銀動支幾十萬、索賂袖至幾千足畧、不知節慎。甚則拷宦官、得銀則喜、無銀則不喜。李沂之言為不誣、若使無賄、皇上何痛絕忠良、而優容讒佞。況瘡痍未平、而鯨憑錢神復入、雖皇上無以自解、何以信天下而服沂之心耶、此其病在貪財者也。以皇上不怒而威、宜思有忿速懲也。夫何今日杖宮女、明日杖宦官、彼誠有罪、置以法律責之、逐之可也、不必杖之累百而不計其數、竟使斃於杖下。此輩密邇聖躬、使其死不當罪、恐激他變。甚則宿怨藏怒、於直臣範俊、葺應麟、孫如法俾幽滯於林下拘禁、抱屈而不伸、此其病在尚氣者也。夫君猶表也、表端則影正。皇上誠嗜酒矣、何以禁臣下之宴会。皇上誠戀色矣、何以禁臣下之淫蕩。皇上誠貪財矣、何以懲臣下之饜餐。皇上誠尚氣矣、何以勸臣下之和衷。四者之病纏繞於心、係累其身、聖恙何時而可也。皇上春秋鼎盛之時、



經年不朝、過此以後之年當如何耶。今春會試場、輔臣出論題、聖賢所以盡其性、是默指皇上好貨、好色、但其指引而未發、恐皇上之未悟也。臣特撰四箴以進之、但臣之說、逆耳之言、格心之說、對症之藥石也、倘蒙俞出使殿、多接正人、遠彼宮妾。除此四累以靜攝、不踰半年、聖體必強壯康豫、如其不然、願碎臣之首。設若護疾忌醫、不以臣為訕謗、則必為幹名。為出位訕謗、非臣所敢也、臣犯顏訕謗而諫、且不計死所幹名、何為。若為出位沽名、設訕謗之木于道路、且求言於士庶、況有官乎。求言而不可得、專設諫官使不得不言、非諫官之外可禁箝天下之口、而使不事言也。近見科臣李春開所奏之事、自有朝廷處分、官守言責、為說是阻塞言路、言路不開、國家遇有大事、人所不敢言者。科道將曰、吾輩不言、他人言之有愧、於言責多矣。若箝人使不言、彼將曰、吾輩不言、天下莫敢言者。但有裨於君、皆避而不言、胥天下而以言為諱。此說倡也、豈祖宗之福乎。聖疾踰年、若使有言及病根、皇上可望改省、聖恙可愈期、臣可默然。臣見年餘、言者未及病根、醫者未曾收功。臣世沐聖恩。縱冒出位之嫌、不容塞咽結舌也。孟軻氏論國君有取於法家拂士、今觀鄒元標、正折檻引裾之、佞批鱗輔、闕之拂士也、皇上置之不用、臣有以將其矣。蓋元標一仕、必有首言聖躬。次及左右、是明知其賢恩而不用也。豈知直臣不便、於皇上及左右深有利於社稷宗廟者也、上即忌言、不必諱言、其望拜昌言之世遠矣。矧當今之時何時也、劉汝國之寇、雖雲暫平、南直、湖廣之東西荒旱為極、哨聚可令。且遼夷犯邊、雲南、鄖陽、甘肅等處、軍士動則鼓譟而難制。此有識者寒心而衣袵之戒、誠不可不豫。若皇上勵精圖政、引用正直、可以潛不軌者之異志、苟如今日宴溺荒淫、使豪傑解體、將禍生不測。況奏瀆多留中不出、抑不知為酒色財氣迷而不發乎。或出納之際有未明乎。倘遇軍國大事、憑何奉行。究其流弊不止、誤事將使國脈壅而不通、害可言哉。皇上之溺好四者、不曰握生殺刑罰之權、人鹹畏之不敢言。居深遼密禁之地、人莫之知而不知言鼓鐘、於宮聲聞於外、幽獨之中、十目所視十手所指、可曰莫可觀也。而遂不檢乎、權但可以傾保祿全軀之士、而懷忠肝義膽者、寧為玉碎不為瓦全、即鼎鑊在前、斧鑕在後、亦所不顧也。四勿之箴、微臣一得之忠悃、伏望採納、置之御座、庶可以廖聖躬。光聖德宗社幸甚！天下幸甚！即臣以冒死之罪、臣雖死之日猶如生之年、臣當視死如歸、含笑游九原矣。敬將四箴開列於後。

戒酒箴曰、酖彼麴蘖、昕夕不輟、心志內惰、威儀外缺、神禹疏狄、夏治興隆、晉武銜杯、糟丘成風。進藥陛下、醲醕勿崇。

戒色箴曰、豔彼妖冶、食息在側、啓寵納侮、爭妍誤國、成湯不邇、享有遐壽、漢成昵姬、歷年不久。進藥陛下、內嬖勿厚。

戒財箴曰、競彼鏐鐻、錙銖不剩、公帑稱贏、私家塵甑、武散鹿台、八百歸心、隨煬剝利、天命難誅。進藥陛下、貨賄勿侵。

戒氣箴曰、逞彼忿怒、恣睢任情、法尚操切、政整公平、虞舜溫恭、和以致祥、秦皇暴戾、群慝孔彰。進藥陛下、舊怨勿藏。」

雒于仁から罵詈雑言を浴びせられて批判された万曆帝は、万曆十八年の正月元日、首輔申時行、次補許國、三輔王錫爵、四輔王家屏ら内閣の大臣を招集し、共に雒于仁の奏文について評議を行った。その様子は『明神宗実録』卷二百十九に載っている。

「上御統德宮、召輔臣申時行、許國、王錫爵、王家屏入見於西室。禦榻東向、時行等西向跪、致詞賀元旦新春。又以不瞻睹天顏、叩頭候起居。上曰、

朕之疾已病矣。時行等對曰、皇上春秋鼎盛、神氣充盈、但能加意調攝、自然勿藥有喜、不必過慮。上曰、聯昨年為心肝二經之火、時常舉發、頭目眩暈、胃隔脹滿、近調理稍可。又為雒於仁奏本、肆口妄言、觸起朕怒、以致肝火復發、至今未愈。時行等奏、聖躬關係最重、無知小臣狂戇輕率、不足以動聖意。上以雒於仁本、手授時行雲、先生每看這本、說朕酒色財氣、試為朕一評。時行方展疏、未及對。上遽雲、他說朕好酒。誰人不飲酒。若酒後持刀舞劍、非帝王舉動、豈有是事！又說朕好色、偏寵貴妃鄭氏。朕只因鄭氏勤勞、朕每至一宮、他必相隨、朝夕間小心侍奉勤勞。如恭妃王氏、他有長子、朕著他調護照管、母子相依、所以不能朝夕侍奉、何嘗有偏？他說朕貪財、因受張鯨賄賂、所以用他。昨年李沂也這等說。朕為天子、富有四海、天下之財、皆朕之財、朕若貪張鯨之財、何不抄沒了他。又說朕尚氣、古雲少時戒之在色、壯時戒之在鬥、鬥即是氣。朕豈不知。但人孰無氣。且如先生每也有童僕家人。難道更不責治。如今內侍宮人等或有觸犯及失誤差使的、也會杖責、然亦有疾疫死者。如何說都是杖死。先生每將這本去票擬重處。時行等對曰、此無知小臣、誤聽道路之言、輕率讀奏。上曰、他還是出位沾名。時行等對曰、他既沾名、皇上若重處之、適成其名、反損皇上聖德。唯寬容不較、乃見聖德之盛。復以其疏繳置御前。上沉吟答曰、這也說的是。到不事損了朕德、卻損了朕度。時行等對曰、聖上聖度如天地、何所不容。上復取其疏再授時行、使詳閱之。時行稍閱大意。上連語曰、朕氣他不過、必須重處。時行雲、此本原是輕信訛佞、若票擬處分、佞之四方、反以為美。臣等愚見、皇上宜照舊留中為是。容臣等載之史書、佞之万世。使万世頌皇上為堯舜之君。復以其疏送御前。上復雲、如何設法處他。時行等雲、此本既不可發出、亦無他法處之。還望皇上寬宥。臣等佞語本寺堂官、使之去任可也。上首肯、無顏稍和、因先生每是親近之臣。朕有舉動、先生每還知道些。安有是事。時行對曰、九重深邃、宮闈秘密。臣等也不能詳知。何況疏遠小臣。上曰、人臣事君、該知道理。如今沒個尊卑上下、信口胡說。先年禦史党傑、也曾奚落我。我也容了。如今雒於仁亦然。因不曾懲創、所以如此。時行等曰人臣進言、雖出忠愛、然須從容和婉。臣等常時惟事體不得言者、方敢陳奏。臣等豈敢不與皇上同心。如此小臣、臣等亦豈敢回護。只是以聖德聖躬為重。上曰、先生每尚知尊卑上下。他每小臣卻這等放肆。近來只見議論紛紛、以正為邪、以邪為正。一本論的還未及覽、又有一本辯的、使朕應接不暇。朕如今張燈後看字、不甚分明。如何能一遍覽。這等殊不成個朝綱。先生每為朕股肱、也要做個主張。時行等對曰、臣等才薄望輕。因鑒人前覆轍、一應事體、上則稟皇上之獨斷、下則付外廷之公論。所以不敢擅自主張。上曰、不然。聯就是心、先生每是股肱。心非股肱、安能運動。聯既委任先生每有何畏避。還要替朕主張、任勞任怨、不要推諉。時行等叩頭謝曰、皇上以腹心股肱、優待臣等。臣等敢不盡心回報。任勞任怨四字、臣等當書之座右、朝夕服膺。語畢時行復進曰、皇上近來進藥否。上曰、聯日每進藥二次。時行等雲、皇上須慎重揀選良藥。上曰、醫書朕也常看、脈理朕都知道。時行等雲、皇上宜以保養聖躬為重、清心寡欲、戒怒平情、聖體自然康豫矣。時行等又雲、臣等久不瞻睹天顏。今日幸蒙宣召、芻蕘之見、敢不一一傾吐。近來皇上朝講稀疏、外廷日切懸望。今聖體常欲靜攝、臣等亦不敢數數煩勞起居。但一月之間、或三四次、間一臨朝、亦足以慰群情之瞻仰。上曰、聯疾愈豈不欲出。即如祖宗廟把大典、也要親行。聖母生身大恩、也要時常定省。只是腰痛脚軟、行走不便。時行等又雲、冊立東宮、系宗社大計、望皇上早定。上曰、朕知之。朕無嫡子、長幼自有定序。鄭妃再三陳請、恐外間有疑、但長子猶弱、欲俟其壯健使出就外才放心。時行等又雲、皇長子年已九齡、蒙養豫教正在今日。宜令出閣讀書。上曰、人資性不同、或生而知之、或學而知之、或困而知之。也要生來自然聰明。安能一一教訓。時行等對曰、資稟賦於天、學問成於人、雖有睿哲之資、未有不教而能成者、須及時豫教、乃能成德。上曰、朕已知之、先生每回閣去罷。仍命吝賜酒飯。時行等叩頭謝、遂出去宮門數千武。上覆命司禮

監内臣追止之。雲、且少俟。皇上已令人宣長哥來著先生每一見。時行等複還至宮門內、立待良久。上令内臣覬視申閣老等。聞召長哥亦喜否。時行等語内臣雲、我等得見睿容、便如睹景星慶雲。真是不勝之喜。内臣入奏、上微哂頷之。有頃上命司禮監二太監謂時行等、可喚張鯨來、先生每責訓他。時行等雲、張鯨乃左右近臣。皇上既已責訓、何須臣等。司禮監入奏。上複令伝諭雲、此朕命、不可不遵。有頃張鯨至。向上跪。時行等伝上意、爾受上厚恩、宜盡心図報、奉公守法。鯨自稱、以多言得罪。時行等雲、臣事君猶子事父。子不可不孝、臣不可不忠。鯨呼万歳者三、乃退。司禮入奏。上曰、這才是不辱君命。久之、司禮監太監伝言、皇長子至矣。皇三子亦至、但不能離乳保。遂複引入西室、至禦榻前。則皇長子在榻右、上手攜之。皇三子旁立、一乳母擁其後。時行等既見、因賀上雲、皇長子龍姿鳳目、歧嶷非凡。仰見皇上昌後之仁、齊天之福。上欣然曰、此祖宗德澤、聖母恩庇、朕何敢當。時行等奏、皇長子春秋漸長、正當讀書進學。上曰、已令内侍授書誦讀矣。時行雲、皇上正位東宮時年方九齡、即已讀書。皇長子讀書已晚矣。上曰、聯五歳即能讀書。複指皇三子、是兒亦五歳尚不能離乳母、且數病。時行等稍前熟視皇長子。上手引皇長子、向明正立。時行等注視良久。因奏雲、皇上有此美玉、何不早加琢磨、使之成器。願皇上早定大計、宗社幸甚。乃叩頭出、隨具疏謝。是日時行等以伝免朝賀、特詣会極門行禮。忽聞宣召、急趨而入、曆禁門數重、乃至毓德宮。從來閣臣召見未有至此者、且天語諄複、聖容和暉、藹然如家人父子、累朝以來所未有也。」<sup>184</sup>

万曆帝は今回の議事の中で、雒于仁が非難する問題について一つ一つ論駁し、嚴罰に処すべきであると主張した。万曆帝は最終的に申時行らの意見を聞き入れ、寛大な処分を下したが、申時行らの対応については異議を示した。ところがこの時、皇太子の冊立と皇長子の出閣講学についての問題も取り上げられたが、万曆帝は長男の体の弱さを理由に拒否した。その後、群臣は幾度も上記の問題について上奏したが、万曆帝は結論を先送りにした。この事件は、中央権力集団の中における皇帝と内閣及び群臣との対立の様相を呈しはじめた。

万曆十九年八月に、群臣はまた太子の冊立と皇長子の出閣講学などの問題について連名で上奏した。『明神宗顯皇帝実録』卷二百三十九には、以下のように記される。

「壬子、大学士申時行題請冊立太子、有旨知道了。」

「工部營繕清吏司主事張有德、奏請冊立太子。上令二十一年舉行、張有德罰俸三個月。於是尚書會同亨、複請明春冊立、母為改期。並請罰治、以為不能率屬之戒。上曰、小臣枉肆妄言、卿等如何不行訓戒、反來聒激救擾。冊立已有旨、卿等安心供職。毋得妄言激朕。」<sup>185</sup>

<sup>184</sup> 『明神宗顯皇帝実録』卷二百四十、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四〇九七・四一〇四。  
<sup>185</sup> 『明神宗顯皇帝実録』卷二百三十九、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四四〇。

「癸丑、大学士申時行請申前論、明春冊立太子、有旨知道了。」 186

「甲寅、大学士申時行等同題請、明春冊立太子、上曰已有旨。」 187

「乙卯、禮科給事中羅大紘題請、來歲建立太子、上命罰俸三個月。」 188

万曆帝が内官を派遣して申時行を叱責した時、申時行は密摺によって自ら上奏した。しかし、この密摺は最終的に言官である礼禮科給事中の羅大紘によって発見された。羅大紘は上奏によってその内容を公開し、首輔の申時行が群臣を裏切ったとして申時行を厳しく非難したため、申時行は群臣からの非難を受けた。そのため最終的には、首輔申時行と次補許国が辞任することによって、事態は一時的に収集せざるを得なくなったのである。『明神宗顯皇帝実録』卷二百四十には、このことについて次のように記載されている。

「禮科給事中羅大紘奏、臣於本月二十二日、見内閣所下久病大学士申時行密揭、辯明閣臣。建儲公疏、初不與知、不宜列名、至於近事漫無可否。但雲、社稷之計裁自宸衷、毋惑群言。奉旨覽、卿所奏朕已悉知、建儲之事已有旨了。卿可安心調攝、即出贊襄、欽此。未幾科吏白時行欲賭禦劄、遣人取回原揭。臣誤許之諭日、稽留臣造門索之遂拒、弗與臣乃悔許之為、非也。夫青瑣森嚴、而使綸音漏於薇垣。臣奉職無狀、罪譴何辭。但觀時行密奏、遁其辭以賣友秘、其語以誤君、陽附群臣請立之議、而陰緩其事、以為外交之計。陛下尚寬而不誅、高廟神靈必陰殛之、乞與臣一併罷斥。奉旨元輔奏揭、原為解朕之怒、非有別意。羅大紘見前所逞私臆不遂、因借言汗詆輔臣。況屢旨不許、激聒以遲大典。羅大紘明知故違、好生可惡、著降邊方雜職不許朦朧升轉。」 189

「大学士申時行亦奏謂、病中一揭、所奏批答取回尊藏。羅大紘遂以為欺君玩法、此未察臣心事、未考閣中舊規也。建儲大典已論明春必行、乃以張有德之、改後一年、臣方謂得之。如此其難撓之、如此其易既深恨有德之輕言、亦頗悔閣臣之早發。故倉卒揭請一則謂、聖意已定、可無激聒一則、勸皇上勿因小臣妨誤大典、冀有挽回。其曰、閣中公揭、臣不與知此。以委曲之詞寓調停之意、庶幾或可斡旋。臣之心即大紘參有德之心也。臣何嘗有毋惑群言之語。閣臣題揭或別奉答論、或就批原揭各留閣中、此乃相沿舊規。維時臣不在閣、文書官遂將臣揭並各本一同送科臣。原據實而言、何敢欺謾取

186 『明神宗顯皇帝実録』卷二百三十九、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四四一。

187 『明神宗顯皇帝実録』卷二百三十九、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四四二。

188 『明神宗顯皇帝実録』卷二百三十九、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四四四。

189 『明神宗顯皇帝実録』卷二百四十、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四五一。

回送閣尊藏。何敢私匿乃以為欺君玩法不已甚乎。伏乞允臣退休幸甚。上優答令供職如故。」<sup>190</sup>

「禮科都給事中胡汝寧題、昨揭帖一事謂許國進揭、若先白時行必有酌處、乃不知會而列其名於首、是許國先失之也。且閣帖不必送科、而送科未必無意揭既落科。而時行亟令索回、不欲擬抄、乃見其有成心矣。此時行後失之也。乞嚴諭二臣協恭和衷羽翼元儲、以全君臣始終之義。上曰、二臣輔政多年、同心共濟、所奏揭帖各失於意、有何嫌隙姑免究。」<sup>191</sup>

「甲子、大學士申時行、以羅大紘論已被謫、又都給事中胡汝甯謂與許國不和、自相戕害。乞薄罰大紘、免其降調。不許。大學士許國亦奏辯乞退、不允。」<sup>192</sup>

「武英殿中書舍人黃正賔奏、臣觀申時行所進揭帖、與所奏本大相矛盾。其揭云云以請冊立、原非其意、而輔臣許國代書之。總恐犯首事之罪、而外欲博建立之名。万一激憤、上怒必將歸咎於兩輔、惟知排擠同官、而不計其醜狀至此、乞嚴加罷斥。得旨、黃正賔以卑官擅言國事、誣論輔臣、內必有主使之入。著錦衣衛拏送鎮撫司打著究問。」<sup>193</sup>

「丙寅、大學士申時行、再疏求去。優答留之。許國亦上疏乞休。上曰、卿前次誤隨小人、後以遲大典。今又煩聒、何也、可即出。贊理王家屏亦以儲貳未立、人言無已、雖嚴加譴斥、而旋斥旋言、安能日厲譴責疏乞明示、擬定來春、以安二臣之心。」<sup>194</sup>

「戊辰、降禮科給事中羅大紘、授廣東潮州府揭陽縣典史」<sup>195</sup>

「己巳、上諭大學士申時行等曰、朕近年以來、因痰火之疾、不得舉發、朝政久缺、心神煩亂。昨因張有德違旨瀆擾、以致朕怒。卿等正宜調元贊化、寅亮天工、反隨小臣雷同附和。朕豈不怒。自古宰相協和、然後可以保國。卿等今各為身謀、不為國計、意欲高蹈置朕孤立。則天下國家萬民、庶政望

- |     |   |
|-----|---|
| 190 | 『明神宗顯皇帝實錄』卷二百四十、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四五二。 |
| 191 | 『明神宗顯皇帝實錄』卷二百四十、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四五三。 |
| 192 | 『明神宗顯皇帝實錄』卷二百四十、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四五四。 |
| 193 | 『明神宗顯皇帝實錄』卷二百四十、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四五六。 |
| 194 | 『明神宗顯皇帝實錄』卷二百四十、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四五七。 |
| 195 | 『明神宗顯皇帝實錄』卷二百四十、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四五八。 |

誰理乎。忠君者顧如是乎。昨家屏在閣、今日陡然有疾。冊立之事、昨以明白伝示。父子至情豈不在心。今四方從事、閣務繁重、卿等宜遵屢旨亟入閣、共成康濟之功。勿得再有托陳卿等其欽承之故、論還著吏部伝示、朕意於是。大学士申時行奏以明日入閣辦事、王家屏亦上表具謝。上復優答之。大学士許國請假調理、上許之。」<sup>196</sup>

「辛未、大学士申時行、以鄒德泳論其理、應自陳待罪、複求去位。不許。大学士王錫爵、以假歸省親到家、上表具謝、是日以重陽令節賜輔臣。上尊珍饌。命革羅大紘職為民、以六科都給事中鐘羽正等、上疏乞免降罰、故也羽正等亦罰俸有差。」<sup>197</sup>

「壬申、大学士許國四疏乞歸、准回籍調理。仍命馳驛去。」<sup>198</sup>

「癸酉、大学士王家屏、援許國准予回籍再疏、乞休去位。不許。奪禦史馬朝陽等俸一年、以其中救羅大紘故也。」<sup>199</sup>

「甲戌、大学士申時行、十一求去。許之、仍賜乘伝差官護送。」<sup>200</sup>

「乙亥、大学士王家屏乞留元輔、上嘉納之。上諭大学士王家屏曰、近來小人不遵諭旨、阻撓國事、元輔因險邪小輩、假以建言、傾陷成風、朋謀攻擊以致羈滯憂病。朕屢諭未出視事。昨令鴻臚寺官催促。奏雲感冒風寒、是以暫准調理。其二輔懇稱屢疾、特准回籍調理。今內外章奏、每日朕自親覽、應行的朕自批擬。其中邊方重務、品隙官員緊要文書、自初六日至今堆積盈幾。是朕孤立於上、卿可忍乎孰不可忍乎。書雲君逸臣勞、用臣猶子代父、卿逸臥在家、心可忍乎不可忍乎。卿前有疾、近聞稍瘳、著鴻臚寺官悉示朕意。遵旨攜餌扶掖入閣辦事、以慰眷懷庶、政務不致廢墜。弼贊有賴毋再有托、陳以曠治理欽哉。」<sup>201</sup>

このような記述から、立太子事件をきっかけとして万曆帝は諸臣と徹底的に決裂し、群臣が自らを孤立させたとさえ考えるようになったことが分

- |     |  |
|-----|--|
| 196 | 『明神宗顯皇帝実録』卷二百四十、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四六一。      |
| 197 | 『明神宗顯皇帝実録』卷二百四十、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四六二。      |
| 198 | 『明神宗顯皇帝実録』卷二百四十、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四六二。      |
| 199 | 『明神宗顯皇帝実録』卷二百四十、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四六二。      |
| 200 | 『明神宗顯皇帝実録』卷二百四十、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四六三。      |
| 201 | 『明神宗顯皇帝実録』卷二百四十、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四四六三・四四六四。 |

かる。しかし、首輔と次輔の辞任によつて、皇太子の冊立と皇長子の読書をめぐる問題を終焉させることはできなかった。申時行と許国が辞職した二年後の万曆二十一年に、万曆帝はもとの太子冊立計画を覆して、三人の皇子を同時に王に封ずることを優先しようとして画策した。『明神宗顯皇帝実録』卷二百五十六には、この経緯を以下のように記す。

「丁酉、大学士王錫爵密奏、臣惟今国家之事、莫大於建儲。皇上之美、莫美於攬權獨斷。乃前者、冊典垂行、而輒為小臣激聒改遲。此群臣負皇上。已幸皇上親發大信、定以万曆二十一年舉行、於是群囂寂然。及茲春令屆期、竟未有發一言者。蓋皆知成命在上、有所恃而無虞、又知覆轍在前、有所懲而不敢耳。顧臣惟儲宮謂之春宮、其禮屬之春官、其寮系之春坊、而其舉行之典又必在春月。即今上元節過、交春半月有餘、諸司造辦器物定當日期、必在一兩月前預佗料理、方保臨期無誤。万一機務殷繁、簡點未暇、以致過此春令。則外廷必曰昔以激聒而改遲、今以何名而又緩。臣等雖百口不能為、皇上按壓矣此。臣入朝第一苦心、不欲使外廷知其言出於臣手、自謄寫不托吏胥、旋即封閉不示同官。皇上一覽之後、乞即從中降諭、決在春月舉行、使盛美皆歸獨斷。則臣見曉曉之徒、皆咋舌愧死。而臣一生遇主、万裡歸朝、亦何少施顏面矣入。上遣文書官李文輔就錫爵第、賜之手劄曰、卿公清正直、朕素所倚賴。今冲寒馳驅、疾趨來京、忠勤可嘉。朕心忻慰、欲出與卿一見。昨者連日侍奉聖母、稍覺勞倦。今早覽卿密奏揭帖、悉見卿忠君為國之誠。朕雖去歲有旨、今春行冊立之典、且朕作讀皇明祖訓內一條、立嫡不立庶之訓。況今皇后年尚少儻、後有出冊東宮乎。封王乎。欲封王是背違祖訓、欲冊東宮是二東宮也。故朕遲疑未決、既卿奏來。朕今欲將三皇子俱暫一併封王、少待數年皇后無出、再行冊立庶。上不違背祖訓、下與事體兩便。卿可與朕作一諭旨來行。錫爵復奏、聖諭稱、中宮尚少儻後有出、恐于祖訓有礙。要將三皇子一併封王、少待後日再處。臣惟自古国家雖有立嫡不立庶之說、然美謂嫡庶並生有子、以防攙越啓爭。今皇上嫡子尚未生、而庶子年已十二齡向、未有待嫡之意、乃自今日發之。使臣等何以造次奉行。抑臣又惟皇上所慮不過為中宮耳、昔漢明帝取宮人賈氏所生子、為馬皇后子。唐玄宗取楊良媛子、為王皇后子。宋真宗劉皇后取李宸妃子、為子旋皆正位儲宮、三宮妃壓於嫡母之下、未嘗加進位號。今日事體正與此同。且皇長子既以中宮為母、即系正嫡所生、母亦自不必加封。上則使中宮安心撫養、下則使皇貴妃不失尊重。臣謹依閣中故事、遵諭並擬傳帖二道、憑聖明採擇。然尚望皇上三思、臣言畢竟俯從後著、可以曲全恩義、鎮服人心耳。至於並封一說縱欲權行、亦必須於諭旨中明白說定立嫡、立長將來斷無改移之意、則臣庶乎可以擔當不報。」<sup>202</sup>

「庚辰、上諭禮部。朕所生三皇子、長幼自有定序。但思祖訓立嫡之條、因此少遲冊立、以待皇后生子。今皇長子及皇第三子俱已長成、皇第五子雖在弱質、欲暫一併封王。以待將來有嫡立嫡、無敵立長。爾禮部便擇日具儀來行。」<sup>203</sup>

202 『明神宗顯皇帝実録』卷二百五十六、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四七五・四七六。

203 『明神宗顯皇帝実録』卷二百五十六、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四七六一。

しかし、この万曆帝の提案に対しては、当時の首輔王錫爵と群臣とが一致して反対を表明したため、最終的に万曆帝はこの計画を放棄することを選択せざるを得なかった。この事件を受けて、翌年の万曆二十二年に、万曆帝はついに皇長子の出閣講学に同意した。『明神宗顯皇帝実録』卷二百六十九には、以下のように記される。

「辛丑、上劄諭内閣曰、朕覽禮部、擬皇長子出閣、行預教禮。其告奉先殿朝謁、兩宮俱依議行。且皇長子未行冊立、如何遽行賀禮。況出講非冊立、加冠還著查東宮親王出講禮儀酌議來看。大学士王錫爵等回奏言、皇上於出閣一事、衡量參合可謂至詳、但聖諭中禦門及皇長子受賀、俱非該部撰出。蓋出講與冊立加冠、各自有賀至。皇長子既謁兩宮、則上位中宮母妃之前、豈容不謁。有如皇三子、皇五子幼沖、則或行或免、自在宮中。該部亦不必再擬、其每日講讀諸儀則、東宮與親王無大異同也。」<sup>204</sup>

上記の記載によれば、万曆帝は皇子の出閣講学の許可を表明したものの、冊立についての許可を下したわけではなかったため、これは群臣の要求に対する妥協の産物であったと言える。その後の六年間、万曆帝は太子の冊立に同意しないままであった。万曆二十九年に至って、皇子が結婚の適齢期に入ると、世論は万曆帝に対して空前の圧力を加え始めた。その結果、同年9月に、皇長子を皇太子として冊立するとともに、冠礼（成人式）と結婚を挙行することにも同意した。『明神宗顯皇帝実録』卷三百六十三には、こう記される。

「壬子、諭内閣。朕以皇長子及諸皇子冊立、冠婚典禮。前已有諭、候旨舉行。即今皇長子容貌充實、書仿進益。諸皇子年齡漸長、前項典禮、朕昨朝聖、面奏舉行諸禮、聖心嘉說。卿即便傳示禮部、查照舊制、擇日具儀來行。是日漏下二鼓、始傳出聖諭、封發輔臣私寓、舉朝鼓舞相慶雲。」<sup>205</sup>

「丙辰、禮部署部事、右侍郎兼翰林院侍讀學士朱國祚上冊。立皇太子、冊封福王、瑞王、惠王、桂王。儀注前期一日、遣大臣一員、祭告天地宗廟社稷。至日早上、親告奉先殿、用告文祭品如常儀。告畢上親、詣慈甯宮、以冊立、冊封、告慈聖宣文明肅皇太后。諸所合行典禮、俱遵奉大明冊封大典。第冊立後、内侍引皇太子、諸王、詣慈甯宮、謁謝皇太后、次上位、次皇后、前各行八拜禮。又引詣皇貴妃、前謝行四拜禮。又詣皇妃、前行四拜禮。按国朝冊立東宮、無謁謝貴妃之禮。宣德二年、更定儀注、皇太子詣皇妃、前四拜。皇妃者、即孝恭章皇后英宗皇帝之母、時尚為貴妃也。嘉靖十八年、冊立保母代皇太子、詣貴妃前行四拜禮。貴妃王氏者、莊敬太子之母也、孝宗之冊立也。昭德擅寵後宮、孝穆既逝、孝宗僅而得立、亦不聞有謁拜昭德之事。貴妃之有謁拜、自先帝冊立始也。宣德二年、皇妃於宮中、受内外命婦慶賀、外命婦進箋、如皇太后皇后之禮。是年、禮部臣悉從裁革、不

<sup>204</sup> 『明神宗顯皇帝実録』卷二百六十九、中央研究院歷史語言所、1966年、頁500-501。

<sup>205</sup> 『明神宗顯皇帝実録』卷三百六十三、中央研究院歷史語言所、1966年、頁六七二。



これによれば、「皇太子が皇貴妃にまみえる」ことをめぐる礼制上の問題において、礼部と万曆帝との意見が分かれてはいるものの、結果的には、万曆年間における最大の政治問題であった「国本の争」事件が解決されたのである。

万曆帝は明一代を通じて在位期間が最も長い皇帝であり、その在位期間中に直面した「国本の争」問題は、張居正による万曆中興の後に於ける、最大の核心的な政治問題である。前述の『明神宗顯皇帝実録』によれば、張居正が急逝によって脆弱化していた君臣関係が、「国本の争」によってさらに悪化したという記述が見られる。当時の朝堂においては、太子冊立の問題をめぐって、皇帝・輔臣・群臣三者の対立構造がしばしば形成され、それによって皇帝の権威はしばしば挑戦を受け、その一方で、科道言官に代表されるより多くの中下層官吏が、より直接的に政治問題に参加し始めることとなった。その原因は、嘉靖朝における「儀礼」の問題をめぐる政争に由来し、「万曆中興」以降、新興の政治勢力は政治的資源を独占する必要に迫られ、それを強く求めるようになったためであった。また、万曆帝の長期的な「怠政」、「不朝」などの行為は、政治思想や社会思想に対して王学思想が浸透しつつある現実と衝突し、「皇権」の権威性が揺らぐという結果をもたらした。この時期の「立貴妃」・「四箴疏」事件とその後の「国本の争」事件の本質とは、すなわち皇権に代表される伝統的な社会秩序に対する陽明学思想の挑戦なのである。このような挑戦は朝堂の上において現れるのみならず、彼らの最終的な目標は、陽明学の思想によって朝野における語権を奪い取り、宋代理学の地位に取って代わることであった。したがって、「国本の争」事件に関連した陽明学士人の政治活動と、それに関連する実物史料などを分析することによって、政治思想と学術思想の深層的關係、及び当時の政治思想における本質的問題が明らかとなるであろう。

## 第二節 焦竑の政治活動と養正図解の進呈

焦竑が出仕していた時期の政治活動については、現存する調査可能な史料に次のように記載されている。明刻本の『明名臣言行録』巻七十四「焦竑伝」には、下記のように述べられている。

「授修撰、讀書中秘。往歲、貢廷試文、億者率罷歸。公誦卷惻然、曰、嘻其為甚也。為具言、老生需次久矣。一旦罷去、終無路得沾升門、且廣文席即耄居、獨不能授伏生一經手自是、老生始絶無報罷者。壬辰分試禮闈、所舉拔皆名流、雖三場廢牘、亦品隲多方。曰吾無負天下士也。是歲持節封周藩、盡卻餽遺。癸巳還朝、会開史局、南充陳文憲公意專屬公、乃更謙讓、未遑、為條四禮以進。然正史卒不就。於是網羅四海舊聞、為獻徵錄百二十

卷。受書中貴、往第為具文耳、公謂、此輩今之刑餘、異日天子之昵近也。乃取古寺人垂芳遺誡教之、中貴皆譟雪自喜。甲午、詔簡東宮講官、遴者僅六人、公與焉。即毅然以輔導自任。當講次、值鳥飛鳴過之、偶移睿覽、即肅立輟講、東宮斂容以聽、然後復講。取典籍中可備勸戒者繪圖演之、名養正圖解、神宗詳加省覽、溫旨慰藉。丁酉、順天典試、忌者取士子牘中二三奇險語、以為壞文體、調外任。後市得白、所司推擇為罔丞。最後推南雍司業、而年已七十矣。」<sup>207</sup>

明天啓刊行の『本朝分省人物考』卷十三「南直隸應天府」<sup>208</sup>の中の記載も、これと同じ内容である。『金陵通伝』卷十九「焦竑伝」の記載は以下の通りである。

「除修撰、益討習国家典章。大学士陳于陞議修国史、欲竑領其事、竑遜謝。乃先撰經籍志、復為具凡例、輯諸名臣家乘碑記、為獻徵錄、館亦罷。翰林教小内侍書、率視為具文、竑獨曰、此曹他日在帝左右、安得忽之。取古奄人善惡時與論說。皇長子出閣、竑為講官、竭誠啓迪。嘗講次、羣鳥飛鳴、皇長子仰視、竑輟講肅立、皇長子斂容聽、乃復講如初。又採古儲君事可法戒者、為養正圖說、逆進之。同官惡其不相聞、且為沽名、竑遂止。竑既負重望、性復疏直、時事看不可、輒形言論。政府亦惡之。尋以主順天鄉試。取文險誕、被劾。謫福寧州同。歲餘大計、復鑄秩、遂歸。」<sup>209</sup>

『明史』焦竑伝における記載は、『金陵通伝』の記載内容と大体同じである。

「万曆十七年、始以殿試第一人官翰林修撰、益討習国朝典章。二十二年、大学士陳于陞建議修国史、欲竑專領其事、竑遜謝、乃先撰『經籍志』、其他率無所撰。翰林教小内侍書者、眾視為具文、竑獨曰、此曹他日在帝左右、安得忽之。取古奄人善惡、時與論說。皇長子出閣、竑為講官。故事講官進講、罕有問者。竑講畢、徐曰、博学審問、功用維均、敷陳或未盡、惟殿下賜明問。皇長子稱善、然無所質難也。一日、竑復進曰、殿下言不易發、得毋諱其誤耶。解則有誤、問復何誤。古人不耻下問、願以為法。皇長子復稱善、亦竟無所問。竑乃與同列謀先啓其端、適講『舜典』、竑舉、稽於眾、舍己從人、為問。皇長子曰、稽者、考也。考集眾思、然後舍己之短、從人之長。時方十三齡、答問無滯、竑亦竭誠啓迪。嘗講次、群鳥飛鳴、皇長子仰視、竑輟講肅立。皇長子斂容聽、乃復講如初。竑嘗采古儲君事、可為法戒者、為『養正圖說』擬進之。同官郭正域輩、惡其不相聞、目為賈譽、竑遂止。竑既負重名、性復疏直、時事有不可、輒形之言論、政府亦惡之、張位尤甚。二十五年主順天鄉試、舉子曹蕃等九人文多險誕語、竑被劾、謫福

<sup>207</sup> 徐成撰、『明名臣言行録』「焦竑伝」、『澹園集』附編三、中華書局、1999年、頁一二二六・一二二七。

<sup>208</sup> 過庭訓、『本朝分省人物考』「焦竑伝」、『澹園集』附編三、中華書局、1999年、頁一二二八・一二二九。

<sup>209</sup> 陳作霖纂、『金陵通伝』「焦竑伝」、『澹園集』附編三、中華書局、1999年、頁一二三二。

寧州同知。歳餘大計、複鑄秩、竝遂不出。」<sup>210</sup>

上に挙げたいいくつかの記載には、具体的な時間と事件について互いに異なる箇所もあるが、焦竑の政治活動を時間順に大まかに整理すれば、以下のとおりである。

焦竑は万曆十七年に、会試一甲第七位、殿試一甲第一位の成績で、状元に選ばれた。その後、翰林院の修選に任命され、翌年北京に赴任した。主な仕事は「読書中秘」で、宦官に読書を教えることである。

万曆二十年、焦竑は分試官として、会試の選考に参加した<sup>211</sup>。同年に皇帝の名代として、節鉞を持って周藩などに赴き王位の封札を行った。

万曆二十一年、焦竑が北京に帰還した後、大学士陳士陞は国史の編纂を建議し、史局を創立すると、焦竑を推挙して編纂業務を担当させた。焦竑は職務をなげうって、積極的にこの仕事に参加した。

万曆二十二年、万曆帝は皇長子の出閣議読を許可した後、六人の東宮講官の一人として焦竑を任命した。

万曆二十五年、焦竑は順天郷試の典試官に任命されたが、その後猛烈な攻撃を受けて、何度も左遷されて仕事を終えた。

焦竑の政治活動に関する先行研究では、「科場案」に関連する事柄の解明に研究の重点が置かれてきた<sup>212</sup>が、当時の客観的な現実から見れば、「科場案」は焦竑の致仕という結果をもたらしたに過ぎない。この期間における最も重要な政治活動とは『養正図解』の進献であり、ここにこそ焦竑の政治思想が集中的に体现されているのである。まさに『金陵通伝』と『明史』の記載を挙げたように、焦竑が『養正図解』を進献した際には、同僚の反感を買ったためひどい目に遭わされた。沈徳符の『万曆野獲編』において、応天科場案は『養正図解』の延長線上に位置づけられており、それによれば焦竑は『養正図解』を進献したために、張位や郭方域などからの痛撃を受け、応天科場案を引き起こしたとされている。『万曆野獲編』巻十五にはこう記されている。

「丁酉順天二主考、獨焦漪園被議、攻之者惟二三科臣、皆次揆張新建客也。焦以進『養正図記』為新建所痛恨、而郭明龍以官寮為皇長子講官、亦深嫉之。焦既出闈、即以所撰『図説』具疏呈御覽、其時禍本已成矣。監生吳應鴻、生員鄭棻先被斥、而曹蕃、張蔚然等數人、則重罰以待覆試。分考行人何崇業、主事費寫本費作費、学佞等調南京、焦亦調外任。蓋物情惟欲焦早離青宮講筵足矣。其關節固無影響、即指摘文體亦借多名耳、焦既補冗僚、己亥再入大計、直至丙午、始一補藩幕、推南司業、又論罷。蓋新建厄之于前、江夏尼之於後、兩公非同志也、時憎焦則無異辭。丙午後、郭久已林居、

<sup>210</sup> 張廷玉等、『明史』卷二百八十八、中華書局、1974年、頁七三九三。

<sup>211</sup> 李劍雄、『焦竑評伝』、頁三九では、今回の焦竑参加は郷試だと考えられている。しかし、「禮闈」という言葉はもっぱら会試を指している。それに、万曆二十年に確かに会試の記録がある。

<sup>212</sup> 周文焰・陳冬冬、「明万曆焦竑科場案始末」、『歴史檔案』、2020年第2期、頁六八。

時方為名流所宗、故人肯代為效力。」<sup>213</sup>

よつて、焦竑の政治活動を明らかにするためには、まず焦竑が『養正函解』を献呈した経緯について、必要な調査と分析を行う必要がある。

まず、明確化しておく必要があるのは、焦竑が『養正函解』を進献したのは、当時の政治的背景の下において自分の政治理念を実現し、政治思想に影響を与える重要な手段となることを期したためであったということである。万曆十七年に焦竑が出仕した時期というのは、前節に述べた「酒色財氣四箴疏」の上奏によつて「国本の争」の問題が正式に提起され、朝堂の政局が激動し始めた時期に当たる。その間における焦竑の主な仕事は、宦官に読書を教えることであつた。『明史』に記載されているように、他の翰林学士たちはそれを重要な仕事ではないと見做していたが、焦竑に言わせれば、宦官とは天子の近臣に他ならず、彼らに対する教えをこそ重視すべきなのであつた。さらに深い理由としては、焦竑が張世則に送った手紙に記された内容を挙げることができる。

「昨歲以職事課讀禁中、念主土高拱深嚴之中、所奔走給事者、獨宦豎輩耳。倘少能啓發、令知所嚮往、即涓埃之念、可藉手自效。」<sup>214</sup>

この時から焦竑は、自分の行動を通して未来の政治の流れに影響を与えていくことを考えるようになっていったのである。先行研究では、焦竑のこうした行為に対して、この仕事が大監の行為に影響を与える機会であり、それを通じて皇帝の進むべき方向性を正すための手段として期待したものと評価している<sup>215</sup>。しかし、別の観点に立てば、宦官を通じて間接的に皇帝の政治思想に影響を与えるための手段と考えていた、という可能性も否定できない。焦竑が入朝した二年後の万曆十九年八月には、「国本の争」によつて君臣間の矛盾が激化し、最終的には首輔申時行、次輔許国の辞任という重大な政治事件が発生する。ただし、この事件における焦竑の具体的な関与と表現については史料に記載されていない。しかし、焦竑が許国の帰郷に際して彼に贈った詩序から、彼の持つ政治態度が判明する。

「贈尊師少傅許公歸新安詩序

餘師少輔許公、以歲辛卯、致相事歸新安。公之歸也、門生故吏謂、公受恩也厚、不當力求去、以自菲薄。公則曰、国本末建、上遲疑不即決、吾以力争、忤意、一宜去。邊塞特款、久弛備虜、躡洮河當軸守、故常不欲以一戰創之。吾莫能持、籌佐末議、二宜去。是時、上重違公、兪其請、賜乘伝

<sup>213</sup> 沈德符、『万曆野獲編』卷十五、中華書局、2004年、頁三八八。

<sup>214</sup> 焦竑、「答張準齋」、「澹園集」卷四、中華書局、1999年、頁一〇五。

<sup>215</sup> 李劍雄、『焦竑評伝』、南京大学出版社、1998年、頁三一。

還。學士大夫譁然高之、大都稱公明進退、遠殆辱、以無譽于大臣之誼而已。不知公之二去、有功於國家大者也。

孔子曰、鄙夫可與事君也、歟哉。其未得之也、患不得之。既得之、患失之。得失橫於中、則國計官方率狂而不暇。顧有能蚤自引決、以矯為名高、亦足快矣。然以公觀之、第小夫鞅鞅之為、非大臣體也。當上意旁屬、冀得一二人翼之、事且不測。公謂非一去、無以明臣節、而悟主意。疏至五六上不休、上雖聽其去、而知公議堅不可奪、事之萌芽因以逆折。頃之、上且下璽書、罷遣邊臣、大破和禮、而西陲之捷踵至、是公發之也。自昔柄事者、多陰伺人主、相上下、又不欲自為禍悌、而因仍以嫁之後。公不難慷慨引去、以伐其謀。蓋至國本安孟、而邊亭臥鼓遮後、知公功在社稷、非偶而已。

公為人和平惇大、不為特重、乃大節所系、則侃侃無所回變、蓋其寬也、即小夫孺子、靡不飲其和、而其介也、至天子元臣、無以奪其志、此非古大臣不能也。國朝閣臣、首解大紳、黃文簡兩公、居多石畫、若杜丘福之謀、而黃台之怨息。散阿魯台之党、而紫塞之風震、其大者也。然兩公奉魚水之歡、而公當釜鬻之隔、其難易、又有不帶辨者。公春秋方盛、其在朝也、未嘗一日忘於歸、在天下又安能一日忘公出哉！異日天子念公功、還之政府、所為計安天下、當媿美古人、于向所稱二公奚讓焉。公為世厄才、大者梁棟、細者椳闌、亡所漏、而小子某其一事。公行、二三子相率為祖、其情一聲之詩、而屬餘序於首簡如此。」<sup>216</sup>

これらの文章から判断するに、許国が辞任した主要な原因が「国本の争」によるものであることを、焦竑は明確に認識していた。焦竑は、このような政局の下において許国が辞任することは、国家にとって有益であり、皇帝と群臣の関係をある程度緩和させることが可能になると考えていたのである。焦竑のこうした政治的態度は、当時の政局の中にあつて、皇帝と群臣の両方から認められたことはおそらく間違いないところであり、申時行と許国が辞任した翌年の万曆二十年に、焦竑は大きく重用を受けることとなつた。『明神宗顯皇帝実録』の記載によれば、万曆二十年四月壬辰条には以下のようにある。

「壬辰、定常朝班次。尚寶卿、少卿、列翰林講讀下、司丞列修撰、編簡。時尚寶少卿周弘禴等奏、朝班宜序品級、欲以司丞先史官修撰焦竑等、備考舊章及曆奉。」<sup>217</sup>

上記によれば、この時から焦竑の仕事内容は変化し始め、より多くの具体的な政治活動に参加していくこととなる。まず、焦竑は章典を記録する仕事を委任され、朝班の品級を確定することとなつた。本来、この仕事は翰林院の修撰の職務であるのだが、これは焦竑が本格的に政治活動に参加し始めたことを示している。同じく万曆二十年四月に、焦竑は皇帝の名代として藩王を冊封するよう命じられた。本来、これは礼部の官吏の職責に属する

<sup>216</sup> 焦竑、「贈尊師少傅許公歸新安詩序」、『澹園集』、中華書局、1999年、頁一五三・一五四。

<sup>217</sup> 『明神宗顯皇帝実録』卷二百四十七、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四五九三。

ものであり、これを制度上から見れば、翰林院に入職して三年足らずの修撰が冊封の正使となることは、異例の榮譽に属することであった。

「遣翰林院修撰焦竑等官、冊韓王庶子璟渭、為固原王。上饒王嫡長子載堉、襲封上饒王、繼夫人皮氏、進封王妃。沈丘王嫡長子朝考、襲封沈丘王、夫人王氏進封王妃。潁川王庶孫朝壑、襲封潁川王。嘉祥王常洵、選兵馬副指揮孫伯承女孫氏、清平王常大歲、選兵馬副指揮張國山女張氏、俱封為王妃。靖江王庶子輔國將軍任晟、進封靖江王。榮陽王庶子鎮國將軍翊銘、進封榮陽王。」<sup>218</sup>

先行研究では、焦竑はこの時周藩に赴き、潁川郡王や沈丘郡王らを冊封したと考えられている<sup>219</sup>。しかし、『明神宗顯皇帝實錄』のこの記事には、焦竑がこの時に冊封した王位が数多く記載されているため、具体的に何処に行ったのかは明らかではなく、明旨によって任命された首席の官員として、その他の冊封にも関与したはずである。万曆二十一年六月「壬寅、命翰林院修撰焦竑、編修吳道南、簡討蕭雲舉、王𠄎、編纂六曹章奏。」<sup>220</sup>とあるように、焦竑は北京に帰還してすぐに『六曹章典』の首席編纂官という新しい仕事を割り当てられた。

万曆二十二年の正月になると、皇長子の出閣講学が開始され、焦竑と翰林院修撰の唐文獻、編修の鄒得溥・郭正域・全天叙、簡討の蕭雲舉ら六人は、共に皇長子朱常洛の講読官を担当した。

「甲午、以皇長子出閣。命大学士王錫爵、趙志皋、張位、提調禮部左侍郎范謙、洗馬李廷機充侍班官。修撰唐文獻、焦竑、編修鄒得溥、郭正域、全天叙、簡討蕭雲舉、充講讀官。」<sup>221</sup>

「恭請元子出閣講学疏」によれば、焦竑はこれに先だって皇長子の出閣講学について万曆帝に建議していたという。その内容は、「是冊立雖遲、聖心自定、獨豫養之道、當及時修舉、不可緩耳」<sup>222</sup>とあるように、皇太子の冊立のことは皇帝が自分で決めるべき問題であるが、皇長子に対する教育はただちに始めるべきである、というものであった。

しかし、講読官に就任する以前、焦竑は「国本の争」事件の当事者ではなく、それに関連する具体的な業務にも参与していなかった。そのため、皇長子の講読官に任命されると、焦竑は皇長子の教育に全力を注いだ。前出の『金陵通伝』と『明史』にあるとおり、講義の場における焦竑の皇長子に

<sup>218</sup> 『明神宗顯皇帝實錄』卷二百四十七、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四六一。

<sup>219</sup> 李劍雄、『焦竑評伝』、南京大学出版社、1998年、頁三九。

<sup>220</sup> 『明神宗顯皇帝實錄』卷二百六十一、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四八四五。

<sup>221</sup> 『明神宗顯皇帝實錄』卷二百六十九、中央研究院歷史語言所、1966年、頁四九九八・四九九九。

<sup>222</sup> 焦竑、「恭請元子出閣講学疏」、『澹園集』卷二、中華書局、1999年、頁一四。

対する態度は、「嘗講次、群鳥飛鳴、皇長子仰視、竝輟講肅立。皇長子斂容聽、乃復講如初」と述べられるように、大変に厳格であった。また、その講義方式においても、焦竑の学術思想と教育思想の認知が反映されていることが分かる。先に挙げた『明史』の記載は以下の通りである。

「故事講官進講、罕有問者。竝講畢、徐曰、博学審問、功用維均、敷陳或未盡、惟殿下賜明問。皇長子稱善、然無所質難也。一日、竝復進曰、殿下言不易發、得毋諱其誤耶。解則有誤、問復何誤。古人不恥下問、願以為法。皇長子複稱善、亦竟無所問。竝乃與同列謀先啓其端、適講『舜典』、竝舉稽於眾、舍己從人為問。皇長子曰、稽者、考也。考集眾思、然後舍己之短、從人之長。時方十三齡、答問無滯、竝亦竭誠啓迪。」<sup>223</sup>

焦竑以前の講官は、皇長子に講義する時には授業だけを行い、皇長子からの質問をあまり重視していなかった。焦竑のこのような教え方は、当時の書院教学で使われていた「問学」の方法であり、彼はこの方法を皇長子の教学に応用したのである。焦竑の皇長子に対する講義は、万曆二十五年まで三年余りにわたって続いた。

焦竑は、皇長子の講義に任命されると同時に修史官にも任命され、正史の編纂計画に参加した。『明神宗実録』の万曆二十二年四月には、こう記されている。

「甲辰、纂修正史。以禮部尚書陳于陞、南京禮部尚書沈一貫、詹事劉虞夔、少詹事馮琦、充副總裁官。禮部尚書羅萬化、吏部右侍郎盛訥、禮部左侍郎范謙、劉元震、右侍郎孫繼皋、少詹事曾朝節、祭酒陸可教、兼充副總裁官。左庶子餘繼登、右諭德蕭良有、洗馬李廷機、右中允劉應秋、修撰唐文獻、焦竑、編修鄒德溥、郭正域、黃汝良、全天叙、吳道南、黃輝、莊天合、董其昌、簡討王國、蕭雲舉、區大相、周如砥、林堯俞、充纂修官。」<sup>224</sup>

上記の参加メンバーのリストを見ると、范謙・李廷機・唐文獻・焦竑・鄒德溥・郭正域・全天叙・蕭雲舉らが皇長子の出閣講学に参加しているが、主に礼部と翰林院の官僚を主体とするメンバーによって構成されていることが判明する。しかし、これらの参加者の中では派閥が林立し、相互の関係が複雑であったことから、正史の編修は遅れ、結果的に講読官としての主な仕事は、依然として皇長子の教育問題であった。正史編修の作業は、万曆二十五年六月になって、宮殿の火災によって中断された。『明神宗実録』によれば、以下の通りである。

<sup>223</sup> 張廷玉等、『明史』卷二百八十八、中華書局、1974年、頁七三九三。

<sup>224</sup> 『明神宗顯皇帝実録』卷二百七十一、中央研究院歷史語言所、1966年、頁五〇三九・五〇四〇。

「大学士張位、甘寺擬暫停正史纂修事務、以皇極門左右兩廊被災故也。」<sup>225</sup>

焦竑が「養正図解」を進献した理由については、万曆二十五年九月に上疏した「恭進図解以仰裨諭教疏」において、焦竑自らが次のように述べている。

「先頃皇長子天資日茂、睿齡加長、多識前言往行、此適其時。而日所講讀、止尚書、論語二書。雖聰明饒於天授、而觀記猶為未廣、於臣等自效之義、竊有未安。」<sup>226</sup>

ところがこのことは、自分の仕事に対する真剣な責任感を持つと見なすことができるとはいえ、他人からの強い不満を買うことにもつながった。先に挙げた『明史』の記事には、このことについて「竑嘗采古儲君事、可為法戒者、為『養正図説』、擬進之。同官郭正域輩、惡其不相聞、目為賈譽、竑遂止」と記載されている。『万曆野獲編』には、このことについて詳しく記載されている。

「弘治八年十月、南京太常寺卿鄭紀、進『聖功図』于皇太子。蓋采前代自周文王始以至本朝、儲宮自童冠至登極、凡百餘事。前用金碧繪為図、後録出處、己之論斷于後。時謂紀曾任祭酒、以不稱調南京、至是謀為宮僚、故有此舉。至嘉靖十八年之七月、南京禮部尚書霍韜、吏部郎中鄒守益、共為聖功図一冊上之。謂皇太子幼、未出閣、未可以文詞陳説。唯日聞正言、見正事、可為養正之助、乃自文王為世子而下、繪図為十三事、且各有説。上云図冊語多曲隱、假公行諂、無人臣禮、下禮部參看、既而命有韜等罪、其冊疏廢不行。至今上乙未年、皇長子出閣講學、時修撰焦竑在直為講官居末、亦進『養正図説』一冊。不以商於同事、後漸彰聞、郭正域以宮諭為講官之長、大恨怒之。次輔張位亦甚甚、至焦、丁酉為北京副考、遂借場事逐之、至今未召用也。前後三朝四公、皆以納忠東朝、被疑受譴。若鄭紀者固不足言、霍渭先、鄒東廓、皆一時名士、何以亦有是獻、且書名亦同、大是可笑。至焦弱侯、更以博洽冠世、豈未聞前二事耶。抑承襲為之也。易經一蒙卦、誤人乃爾。霍、鄒二人、尋俱入為宮僚。」<sup>227</sup>

『養正図解』の作成時期は、上記の記述から、万曆二十三年より以前と考えられる。前掲の『明史』に記載されているように、焦竑が『養正図解』を進献する行為は、これに対して嫉妬と不満を抱いた同僚の郭正域らによる非難を受けたため、焦竑は自発的に進呈を停止した。同年、焦竑は新安で

<sup>225</sup> 『明神宗顯皇帝実録』卷三百一十一、中央研究院歷史語言所、1966年、頁五八一七。

<sup>226</sup> 焦竑、「恭進図解以仰裨諭教疏」、『澹園集』卷二、中華書局、1999年、頁一四。

<sup>227</sup> 沈德符、『万曆野獲編』卷四、中華書局、2004年、頁一〇二一〇三。



『養正図解』を刊行し、宦官の陳矩がこの刊行本を入手して万曆帝に献上した。陳矩がこの『養正図解』をどこでどのようにして得たのかについては、文献によって記述が異なっている。朱国禎の『湧幢小品』巻十中の記載では、「刻之南中、送至寓所。正在案、而璫陳矩適至、取去數部、達禦覽」<sup>228</sup>と、陳矩が焦竑の居所を訪れ、『養正図解』を発見した後、万曆帝に提出したとする。沈徳符の『万曆野獲編』の述べるところでは、「京師珍為奇貨。大璫陳矩購得數部、以呈上覽、於是物議闐然」<sup>229</sup>と、『養正図解』が坊間で刊行された後、北京でも流行していたため、陳矩が購入して万曆帝に献上したというものであった。朱国禎と沈徳符は当時の文人で、焦竑本人ともそれぞれ私的な交際があった。そのため、両者の説の違いについては、直接的に誤りを判定することは難しい。万曆三十四年の『明神宗実録』には、このことについて「内璫陳矩得之、以獻繇、是物論疑駭已亦」<sup>230</sup>と記載されているが、このように「物議」を引き起こしたとある以上、『養正図解』が出版された後、商業活動を通じて社会に広まったことは確かであり、さらにこのような商業化思想の伝播方式は、当時すでに一種の文化的な気風を形成していたのである。したがって、沈徳符の記述は、当時の客観的歴史背景により適合していると言えよう。また『明史』には、陳矩が司礼監の内侍として、宮中における刻書の仕事を担当していたこと、時折「奉詔收書」を実施していたことなどを述べており、この事実からも、さらに沈徳符の説の合理性を証明することができる。その後、焦竑は万曆二十五年九月に、『養正図解』を再び自ら進呈した。『明神宗実録』にはこう記される。

「戊戌、翰林院修撰焦竑為皇長子講官。因進『養正図解』、皆擇前代故事、有關法誠者。上留覽並賜、皇長子仍以慮體清弱、命候旨漸進行。」<sup>231</sup>

これは前述の『明名臣言行録』の中の「神宗詳加省覽、温旨慰謝」という記載と、ほぼ同じ意味を述べていると見てよい。焦竑が『養正図解』を進献した時に上奏した『恭進図解以仰裨論教疏』の「獨念皇長子罷講以後、居多暇時」<sup>232</sup>という記述からも、この時に皇長子への進講が一旦中止されたことが判明する。『明神宗実録』の記載によれば、焦竑は万曆帝からの不満や批判を受けていないため、先行研究では、焦竑が左遷された本当の理由は、この時の『養正図解』の進献ではなく、万曆二十五年十月の「科場案」であり、そのために福寧州同知に貶されたとする見方が多い<sup>233</sup>。しかし、『明神宗顯皇帝実録』では、焦竑は『養正図解』を献納したために左遷されたと記されている。『明神宗顯皇帝実録』万曆三十四年正月には、下

<sup>228</sup> 朱国禎、『湧幢小品』巻十、中華書局、1959年、頁二二六。

<sup>229</sup> 沈徳符、『万曆野獲編』巻二十五、中華書局、2004年、頁六三六。

<sup>230</sup> 『明神宗顯皇帝実録』巻四百一十七、中央研究院歷史語言所、1966年、頁七八六八。

<sup>231</sup> 『明神宗顯皇帝実録』巻三百一十四、中央研究院歷史語言所、1966年、頁五八七〇。

<sup>232</sup> 焦竑、『恭進図解以仰裨論教疏』、『澹園集』巻二、中華書局、1999年、頁一五。

<sup>233</sup> 李劍雄、『焦竑評伝』、南京大学出版社、1998年、頁四四。周文焰・陳冬冬、『明万曆焦竑科場案始末』、『歴史檔案』、2020年第2期、頁四一。

記のように記載されている。

「辛未、降原任修撰焦竑、為廣東都司斷事。初元子出閣、定講官郭正城等六人、竑與焉。竑私撰『養正函說』一書擬進、同事聞之不悅、遂止。既有私梓其書、內璫陳矩得之、以獻繇、是物論疑駭己亦。遂以浮躁降處、越八年始補今職。」<sup>234</sup>

そのため、焦竑がどのような理由で貶されたかについては、まず焦竑が『養正函解』を献呈する過程から分析を行うべきである。

焦竑が『養正函解』を編纂した理由を鑑みるに、彼は本来施すべき教育内容以外にも、皇長子の視野を広くし、豊かな知識を貯えることを企図していた。しかし、焦竑は講学官の一人にすぎず、同じ講学官に所属している他の五人は、焦竑よりも経歴が豊かであった。のみならず、礼部の左侍郎范謙と洗馬李廷機の二人は、彼の一番上の上司である侍班官であった。それにもかかわらず焦竑は単独で『養正函解』を著し、同僚や上司に知らせることがなかったため、これはさすがに失礼に当たるとであろう。焦竑が『養正函解』を進献する流れから見れば、これはあくまで皇長子に捧げるための読み物であるため、成立後は適切な時期を選んで奉納し、内府で刊本が作成されるのを待ってから、これが市井に流行するかどうかを考慮すべきであった。しかしながら、焦竑は勝手に民間の書房から坊刻本を出版し、これが後に宦官の陳矩によって発見され、それが万曆帝に献上されるに至ったのである。『明史』によれば、陳矩は常に万曆帝の詔勅を奉じて、あちこちで書籍を収集していたが、彼が引き起こした最も重大な政治事件は、『養正函解』と同じ時期に進呈した呂坤の『閨範函說』をめぐる事件であった。

「陳矩、安肅人。万曆中、為司禮秉筆太監。二十六年提督東廠。為人平恕識大體。嘗奉詔收書籍、中有侍郎呂坤所著『閨範函說』、帝以賜鄭貴妃、妃自為序、鈔諸本。時国本未定、或作『閨範函說』跋、名曰『憂危竑議』、大指言貴妃欲奪儲位、坤陰助之、並及張養蒙、魏允貞等九人、語極妄誕。逾三年、皇太子立。」<sup>235</sup>

『閨範函說』による一連の政治事件も、「国本の争」と関連している。『養正函解』と『閨範函說』はいずれも版画形式の作品であるが、両者の内容とそこに込められた思想性には大きな違いがある。『養正函解』は、明確に皇長子の読み物として編纂されたため、その内容は厳選されており、『閨範函說』のように大きな争議を呼ぶことはなかった。それにもかかわらず、皇長子のために作られた『養正函解』は進献されなかったため、内府ではなく民間の書房で刊行され、それが再び進献されたのである。このような行為は「同事聞之不悅遂止」という理由があったとしても、依然として議論を

<sup>234</sup> 『明神宗顯皇帝實錄』卷四百一十七、中央研究院歷史語言所、1966年、頁七八八。

<sup>235</sup> 張廷玉、『明史』卷三百五、中華書局、1974年、頁七八一三。

呼び、皇権に対する挑戦とされた。このように、焦竑は『養正図解』を進献する際に、同僚を無視して創作し、刊行の時に皇権を僭越したため、この行為は必然的に規則を乱す行為と見做され、罰せられるに至ったのである。また、焦竑が進献した『養正図解』は、内容性と政治性から言えば、張居正が前朝の隆慶六年に、幼い万曆帝に進献した『帝鑑図説』と似ている。しかし、当時の権力を握っていた張居正も、『帝鑑図説』を提出した際には、講官馬自強らと共同で執筆し、一緒に献納した。

「己巳、上禦文華殿講讀畢。大学士張居正、率講官進『帝鑑図説』。先是居正屬講官馬自強等、考究歷代之事、撮其善可為法者八十一事、從陽數。惡可為戒者、三十六事從陰數。每一事為一図、後錄伝記本文。取唐太宗以古為鑒之意、名曰『帝鑑図説』。」<sup>236</sup>

焦竑は、その博学多識に加え、皇帝の日常生活に関する「六曹章奏」の整理を命じられたことから、『帝鑑図説』の進献について知らなかったはずがない。焦竑は『恭進図解以仰裨論教疏』において「先臣鄭紀、鄒守益、霍韜亦並為『聖功図』以獻於朝、無非循典制、重元良、為宗社長久記也」と説明するのみで、自分が『養正図解』を献呈したのは、弘治・嘉靖年間の先臣が『聖功図』を献呈したのと同じ行為であると述べている。このような説明は、前朝の故事によって自分の行為の正しさを説明しただけであり、自分が『養正図解』を編纂して進献したことそれ自体の問題については、具体的に説明していない。このため、先の『明神宗実録』によれば、万曆帝は「皇長子仍以慮體清弱」という理由で、『養正図解』を本格的に採用しなかったのである。

したがって、上記の調査を通じて分かることは、万曆二十五年九月、焦竑は『養正図解』を正式に万曆帝に献上し、「恭進図解以仰裨論教疏」ともに提出したが、一ヶ月以上後になって、項應詳・曹大成らによって順天科場案を糾弾された、ということである。客観的な偶然的要素があるにせよ、『養正図解』の進献は「科場案」と関連している一連の事件なのであり、科場案は『養正図解』の進献によって引き起こされた政治事件の継続と見なすべきである。『養正図解』の創作と出版および献呈という過程において、焦竑は上司と同僚を怒らせ、万曆帝の彼に対する信頼を失った。その後の科場案によって引き起こされた政治事件は、全てが『養正図解』を献呈するために支払うべき代価であったといえる。

以上のように、焦竑による『養正図解』の進献は、その時期ややり方などに大きな問題をはらむものであった。そうであったにもかかわらず、焦竑はどうしても再び献納しなければならないという避けて通ることのできない理由があった。焦竑が『養正図解』を進献する理由と目的は、彼が上疏の中で言うように「稍為緝熙之助」ことであつたが、それだけであれば、先行する『聖功図』や『帝鑑図説』などを取り上げても同じ役割を果たすことができたはずである。そのため、焦竑が『養正図解』を捧げる本当の理由と目的は、『養正図解』の持つ代表的意義とそこに込められた思想的価値の中にこそ存在しているはずである。これを手がかりに、『養正図解』の版本情報と内容について、逐一調査と分析を行う必要がある。『養正図解』は、

政治思想と社会思想の面で大きな影響を与えた版画作品として、強い時代性を持っている。そこで、『養正図解』を分析する際には、当時の版画の創作背景を調査する必要がある。

### 第三節 明万暦年間の版画創作及び思想背景

明の万暦年間は、中国文化史上において出版が特筆すべき発展を遂げた時期である<sup>237</sup>。版画は、作図・彫刻・印刷などの技法を総合した完成された絵画作品であり、挿絵として多用されるなど、書籍の出版印刷と密接な関係がある。木版印刷の技術の進歩に伴って、挿絵版画は文章を解釈し説明するための補助手段にとどまらず、特有の表現方法を有する視覚芸術としての方向へと転換し始めた。嘉万年間における民間の坊刻は官刻よりも一層発展していった。商業流通の発展に伴い、各地で盛んとなった版画の創作は、商業的競争の刺激の下で、印刷の技法・刊行の題材・発行の方式などの各方面において絶えず革新され続けた。また、明清二朝にわたる版画挿絵の発展過程において、版画の内容は次第に文章内容そのものを描写するという役割を離れ、画像それ自体がより豊かな叙事能力を備えるに至り、当時の社会思想の伝播に大きな推進作用を与えた。以下、地域・版本・制作者に区分し、晩明における版画の創作とその社会背景について調査する。

明中後期から嘉万年間にかけての政治的な安定と、沿海地域における倭寇問題の解決に伴い、南京を中心とする江南地域は経済と文化の両面における盛んな発展の時期を迎えた。経済発展と文化伝播に対する二重の需要の下で、江南地域における商業出版の発展に伴い、金陵・徽州・蘇州・杭州・建陽を主要な地域とする版画制作の中心地域が形成された。これらの地域における版画制作は、それぞれ独自の特徴を持っている。徽州の版本は、「徽刻本」あるいは「歙刻本」とも言われているように、徽州府歙県の剡村にその起源を持ち、仇氏や黄氏に代表される優秀な刻工家族を中心として発展してきた。徽州の府刻・家刻・坊刻はいずれも大きく繁栄し、徽州出身の出版者は当時の出版業の中における主導的な地位を占めるに至った。当時の代表的な刻坊には、師古齋・玩虎軒・觀化軒・起鳳館・願曲齋・香雪居などがある。

南京（金陵）の刻本は「金陵刻本」と呼ばれている。明代の江南地域における政治・経済・文化の中心である南京を中心に、多くの文人・知識人や学生が集まり、商工業の繁栄を背景として、南京地区には多くの書坊や書肆が軒を連ねた。唐氏・周氏・陳氏を代表とする書籍商は、南京地区の版画と江南各地の版画の風格とを結びつける役割を果たしたため、そこで出版された版画は、その数が多いだけでなく、版画の風格も多様である。代表的な刻坊には、富春堂・継志齋・世德堂・広慶堂・文林閣・奎壁齋などがある。

<sup>237</sup> 鄭振鐸、『中国藝術講壇』、中国文史出版社、2009年、頁一三八。

「木刻畫發展到明的万暦時代、可以說是登峰造極、光芒万照。其創作的成就、既甚高雅、又甚通俗。差不多無書不插图、無圖不精工。」

蘇州の刻本は南宋の紹興年間から刊行され始め、「蘇刻本」あるいは「呉刻本」などと呼ばれている。明代における蘇州府内の書坊や書肆は、そのほとんどが閩門の近くに集まっているため、明代の蘇州の刻本を「金閩本」とも呼ぶ。蘇州の版本の特徴はジャンルの多様性にあり、葉氏を代表とする蘇州の書籍商は、經学書や通俗読本のほか、多くの専門書を出版している。明中後期における蘇州の代表的な刻坊には、書種堂・五雅堂・嘉會堂・映雪堂・書業堂・五雲居などがある。

杭州の刻本は「杭刻本」あるいは「臨安刻本」と呼ばれるように、南宋の都であった杭州を中心としている。南宋の交替に伴い、大量の書坊と刻工が中原から杭州に移転したため、その時期から杭州は江南における版刻の中心地となった。杭州の版刻業は南宋の時期からずっと良好な発展の趨勢を維持し続けてきたため、明代になっても多くの老舗の書屋や書肆を擁していた。例えば、衆安橋の北七郎經鋪や古杭勸德書堂などの書坊は、南宋から明末にかけて営業を続けた老舗である。元の時代に政治の中心が北方に移動した後も、「杭刻本」の版画は一層発展し、とりわけ杭州の風光明媚な情景をモチーフとした山水画譜が多数出版された。『西湖志摘粹補遺彙纂便覽』12巻はその最も著名な作品である。明中後期における有名な刻坊には、武林書堂・雙桂堂・集雅齋・容與堂・錢塘金衙・古杭秋爽堂・夷白堂・歲珠館・筆耕山房などがある。

建陽刻本は福建省の建陽府を中心としている。宋代以来のこの地における經濟發展はめざましく、また資源物産が豊富で、とりわけ木材産業と製紙業の發展は著しかった。そのため、大量の書坊や書肆がここで經營を開始し、書籍や版画の刊行と發行数は全国最多を誇った。建陽の版画は「閩刻本」あるいは「建陽刻本」と呼ばれ、余氏雙峰堂を代表とする建陽の版画は、「建安派」版画と呼ばれている。その特徴は通俗的な読み物を主力商品と定めたことにあり、版画のイメージと物語の一貫性を重視し、その風格は比較的统一された内容を持つと評価されている。明代における代表的な刻坊には、種德堂・雙峰堂・三台館・誠德堂・翠慶堂などがある。

明代の版画について分析する際に注意すべきことは、創作と發行がなされた地域の違いだけでなく、刊行と出版の主体となった機構の区別についても無視してはならないという点である。明代における各種書籍は、その刊行した主体によって、主に府刻（内府刻・藩府刻・官府刻）、家刻（私刻）、坊刻の3種類に分類される。

明代の内府刊刻は明代特有の刊刻形式であり、清代の「殿刻本」とはその本質的な部分において異なっている。明代の内府刻本は洪武年間からすでに存在しており、明が亡びるまで出版され続けた。洪武初年には早くも宮中で刊行が開始され、洪武十七年から後は、内廷十二監・二十四衙門の一つである司礼監に業務が一任され、統一的に刊行された。司礼監のもとに設置された経廠は、宦官の勢力の増大に伴って發展し続け、洪武年間にすでに500人以上いた刻工の数は、嘉靖十年（1531年）には1583人に達した。また、出版された書籍は、經学・教育・史学・法律に関する書籍のほかに、多くの仏・道兩教の宗教典籍が出版されている。内府刻本の著名なものとしては、三部『大藏經』、『洪武南藏』、『永樂南藏』、『永樂北藏』、正統十年（1445年）の『正統道藏』、万曆三十五年（1607年）の『万曆統道藏』などが挙げられるが、最も有名な図文刻版の内府

刻本は、嘉靖十八年（1539年）刊行の『賜號太和先生相贊』である<sup>238</sup>。これらの内府刻本によって、当時の宗教の発展状況を明らかにできるのみならず、当時の皇帝の個人的な宗教信仰や宗教に対する趣味とも密接な関係を持つことが判明する。また、皇室が日常的に読むための本と教育用の本は、基本的には内府が発行しており、そうすることによって書籍の印刷・製本の質を保証するとともに、書籍の内容に対しても一定の選択を加えることができる。

明代の諸藩に分封された皇族たちは、ほとんど政治・軍事に関与する権限を持っていないため、著述や書籍の刊行に大きな情熱を傾けた。藩府によって刊行された図書は藩刻本と呼ばれる。藩府の刻本は刊行費用を惜しまなかったため、品質と数量いずれの面においても、普通の刊行機関から出版されたものよりはるかに優れている。著名な刻本を出版した藩府には、秦藩・寧藩・楚藩・徽藩崇古書院・晋藩志道堂・崇藩宝賢堂・遼藩梅南書院・鄭藩・沈藩・韓藩・潞藩、益藩樂善堂・唐藩・周藩・蜀藩などがある<sup>239</sup>。

明代の官府刻本は中央政府と地方政府の二つの種類に分けられる。中央政府（両京）では、その部門ごとの職能に応じて、それに関する専門的な書籍が刊行された。例えば、兩京の国子監は儒家の經典と朱子学の書を、欽天監は天文と曆書を、御馬監は『馬経』を、太病院は各種の医書を、それぞれ刊行した。地方政府は政治に関連する書籍を発行するほか、地方志や地元知識人の文集も発行した。明代の徽州府では府署・府学（新安郡齋）・紫陽書院などで出版がなされたが、例えばそこで刊行されたものうち、『皇明文衡』や『篁墩程先生文集』などは、いずれも全て当時そこに赴任して94いた徽州府推官張鵬と知府何韻が署名・校刻したものである。<sup>240</sup>

明代の「家刻」は「私刻」とも呼ばれ、文人本人あるいはその子弟が個人の需要を満たすために刊刻した版本で、多くは出版者自らが出資し、自費で出版したものである。坊刻と比較した場合、家刻は紙と印刷の品質を特に重視している。内容には特に制限がなく、個人の風格の特徴が存分に表現されている。例えば、徽州の吳勉学（師古齋主）や虞山の毛晋（汲古閣主）を代表とする私的な「刻書家」が出版した書籍は、社会に広く伝わっている。しかし、このような家刻本は商品としての性質を備えておらず、往々にして発行量や流通量を重視しなかったため、大部分がコレクターズアイテムとなった。

坊刻は版画刊行の最も主要な方式であり、その発端と起源は社会文化の需要に根ざし、経済発展の上に築かれていったものである。さきに述べたように、各地の版画刻坊が次第にその経営規模を拡大していったため、坊刻本の版画書籍は商品としての属性を持ち始め、固有のビジネスモデルを形成していくこととなった。

晩明時代における版画の創作は、中国木版画の発展の最高峰として位置づけられているが、そのようになった原因の一つは、明朝前期における理学

<sup>238</sup> 馬国良、「明代内府刻書機構探析」、《河北大学学报》（哲学社会科学版）、2014年第3期。

<sup>239</sup> 何槐昌・沈雅君、「明代藩府刻書」、《圖書館研究與工作》、2005年、第3期、頁七六・七七。

<sup>240</sup> 趙前、『明代版刻図典』、文物出版社、2008年。

の復興に伴ってもたらされた書籍に対する大量の需要にあり、そのことが木版印刷の技術の飛躍的な発展を促した。明代中後期から宋代代理学は廃れつつあったが、それに替わって陽明心学思想が盛んに発展し始めた。個人の欲望の肯定を提唱することなどに代表される陽明学左派思想は、社会・思想・文化に対して重要な影響を与えた。それと同時に、経済発展と文化の伝播に対する需要の増大に伴って、商業的な版画創作は、その発展のピークを迎えた。そのため、これまでのような個人の家刻などの出版形式だけでは、文人学者の思想伝播に対する情熱と商業出版の客観的需要を満足させることは、もはや不可能となりつつあった。そのため、当時大量に出現していた刻坊は、知識人・学者による協力を得ることによって、版画書籍の商業化の発展を推進していった。その過程において、当時の多くの知識人や思想家が版画の創作に直接参加するようになり、刻坊の側も、商品としての版画を創作していく中で、当時の著名な文人の社会的影響力を利用することによって、商業化された作品の販売を促進していった。そしてこれらの文人たちは、版画の創作に参加する機会を通じて、自分の思想上の主張を広汎な社会階層に向けて宣伝することが可能となった。例えば、容与堂刊行の『李卓吾先生批評忠義水滸伝』、玩虎軒刊行の『養正図解』、滋蘭堂刊行の『程氏墨苑』などは、その顕著な例である。特に『程氏墨苑』には、当時の著名な文人・思想家・政治家が参加している。このことから分かるように、晚明思想コンテキストの中で、版画の創作と思想の伝播は密接に関連しているのである。

また、明中後期における版画創作の発展は、当時の陽明学思想の伝播に対する客観的需要と密接に関連している。陽明学思想の伝播が学術思想によって政治思想の発展に影響を与えて阻害される場合、より多くの社会群体に受け入れられやすい普遍的な思想キャリアを必要とし、それによって社会思想に対してより広範な影響を与えることを期待する。文字のみの伝播方式と比べると、挿絵付きの書籍は版画の内容に込められるメッセージの割合を高くすることが可能で、内容を理解する上で敷居が低くなるため、陽明学思想を社会に伝播するための新たな経路となりうる。明中後期になると、陽明学思想が形成され、確立された後、社会の各方面に拡散し始めたが、その過程において、陽明学の思想家たちによる思想伝播の経路に対する選択は、次第に廟堂から市井へとシフトしていった。つまり、従来の天子と皇権に対して向けられた関心を、庶民思想に対する配慮へと移行させていったのである。これらの陽明学思想家はある種の方式を通じて、ある種の思想交流のルートを確立し、より広範な庶民の群体に対して彼らの思想を感じさせることができた。彼らが天子と皇権に関心を持っていた時には、絶えず上奏して政治思想に影響を及ぼそうと試みたが、それと同じく、その対象が庶民へと転換した後も、彼らは庶民との間で有効な思想交流の方式を模索し、社会思想に対する更に広範な影響を生み出していった。版画は当時の社会で盛んに行われていたため、思想家と民衆との間における双方向の交流の必要性を満たすことを可能にし、学術思想と社会思想の交流の道となりえたのである。文人は版画の刊行と出版を通じて、より広範な群体に自分の思想を感じさせ、自分の声を届けることができる。一般人は版画を通じて社会文化思想の参加者となり、さらには創造者となることができる。晚明思想の世俗化とは、その本質について言えば、それはすなわち思想家が持つ個人あるいは群体性の学術思想であり、庶民群体と社会思想に対する作用の具体的な現れである。しかし同時に、いくつかの社会文化的な思想性を有する版画作品は、それとはまた異なるルートを通じて、祠堂の上において政治思想に影響を与え始め、政治思想に世俗化の傾向が生じるに至った。そしてそれによって、思想の伝統的な伝播の過程、すなわち学術思想から政治思想へ、そこからさらに社会思想へという既定の順序を打ち破り、

學術思想から社会思想を経て政治思想へと至る新たな道を加えた。前節に挙げた呂坤の『閨範図説』、焦竑の『養正図解』などは、民間の坊刻によって刊行され、社会思想に影響を与えた後、商業ルートを通じて宦官が購入して皇帝に献上されたが、このことは更に当時の政治情勢や思想に対する大きな影響を与えた。このような問題に対して、次節では『養正図解』の版本の情報と本文の内容について、具体的な調査と分析を行う。

#### 第四節 『養正図解』をめぐる問題

前節にも述べたように、『養正図解』は皇長子の講官を務めた時に焦竑が編纂したもので、皇長子の学習を指導するために特別に編纂された版画入り書籍である。『養正図解』として刊行されたものうち、現存するのは4つの版本である。明代に刊行されたものは新安玩虎軒刊本と金陵奎壁齋刊本（万曆二十二年、1594年）、清代に刊行されたものは康熙八年の蓋公堂刊本（1669年）と光緒二十一年（1895年）の武英殿刊本である。本稿では中国国家図書館蔵の金陵奎壁齋刊行本（検索番号16750）と武英殿刊行本（天津古籍出版社1997年11月影印）を比較し、『養正図解』の内容と形象を考察した。例えば、明代の金陵奎壁齋刊本の書式は、1ページあたり9行で、1行あたり18文字である。清代の武英殿刊本は、1ページ11行、1行あたり21文字である。武英殿刊本のサイズは、金陵奎壁齋刊本より大きい。

『養正図解』の二つの明刊本は、いずれも万暦年間に出版されたものであり、新安玩虎軒刊本と金陵奎壁齋刊本のどちらが先に出版されたのかについては、まだ疑問点が存在している。新安玩虎軒は、万暦年間に新安人の汪雲鵬が開設した書坊である。汪雲鵬は、字は光華、徽州の有名な刻工であり出版家でもあった。金陵奎壁齋は、やはり万暦年間に、蒲陽人の鄭思鳴・鄭大経が開設した書坊で、金陵の状元坊に位置している。玩虎軒刻本『養正図解』は、今では残本しか残っておらず、近代の著名な蔵書家であり版画研究者でもある鄭振鐸によって収蔵されている。鄭振鐸は二つの明刊本を対比して、玩虎軒と奎壁齋の版本は、いずれも黄鱗という同一の刻工によって作成されたものと断定した。

「明焦竑撰殘存一冊黃鱗刊、又清初印本二卷二冊。明新安汪光華玩虎軒鐫行戲曲書不少、亦万曆季年一重要之書肆也。餘嘗得其所鐫琵琶記、又從汪樹仁處、得其所鐫紅拂記半部。月前樹仁又送來玩虎軒本養正図解殘本一冊、（殘存祝世祿序及卷上八頁。）餘不以其殘而斥去。仍收之。然今乃得其用。至友某君為余在平得白綿紙印養正図解二冊、價近百金、殊昂。此本有康熙己酉曹鈞重刊序、標題亦署作重刊養正図解。然細察其圖式與字型、真是明代刊本、圖式絕精工、万非康熙時人所能及、余疑莫能決。頃因檢理所藏版畫書、乃取此本與玩虎軒殘本一對讀、竟是一本。不過曹氏本刷印在後、圖中細緻之線條已有模糊併合之跡。蓋玩虎軒本版片在清初為曹氏所購得。曹氏乃攘為己有、雲是「重刊」、欲以湮其攘奪之實。若餘不收得玩虎軒本、幾無不為其所愚者。可見複本殘帙、無不有可資考證之處也。祝世祿序雲、鐫手為「黃奇」。「黃奇」二字、玩虎軒本原作「黃鱗」。則玩虎軒本之插图、



しかし、両方の版本を対比してみると、玩虎軒版の『養正図解』は、刊行の日時と版本の真偽を検証するのは困難である。前節での検証によれば、皇子の出閣講学に際して焦竑が講読官に任命されたのは、万曆二十二年のことであった。奎壁齋刊本の序文には「絵畫為丁雲鵬、書解為吳繼序、捐貲鑄之為吳懷讓、而鑄手為黃奇」<sup>242</sup>と見えている。当時の坊刻をめぐる状況について見てみると、徽州と金陵の出版業者は二つの異なる派閥に属しており、お互いの間に競争関係が存在していた。奎壁齋刊本に序文を残した祝世祿は、その当時は南京吏科給事中の仕事を担当しており、さらに徽州の休寧県知県を担当していたこともあるため、もし玩虎軒で先に出版していたのであれば、そのことに言及しないという道理は無いはずである。祝世祿（嘉靖十八年・万曆三十八年、1539・1610年）は、江西の潘陽の人で、字は延之、号は無功。万曆十七年の進士で、休寧県知県、南京御史、尚宝寺卿などを歴任した<sup>243</sup>。祝世祿と焦竑の生平の付き合いから見ると、金陵の奎壁齋刊本が『養正図解』の初版であるとするのが、当時の歴史における客観的現実とも合致する。よって、新安汪光華の玩虎軒刊本は、奎壁齋の後に出版されたものであると判断する。焦竑の友人である朱国禎の『湧幢小品』には、「其子攜歸、刻之于南中」という記述がある<sup>244</sup>。「南中」とは、当時の南京の別称である。『養正図解』の明代内府刊本は伝存していないため、万曆二十五年に焦竑が進献した『養正図解』は、金陵奎壁齋の刊本であると推断できる。

『養正図解』の本文は全部で60篇であり、それぞれ思想内容の性質によって区別され、二つの面に大別されている。一つは個人の教養や内在する思想、すなわち「修身」の内容についての論述である。もう一つは国を治める手段や外在する思想、すなわち「治国」の内容についての論述である。

「修身」を論じた各篇の中で、「孝道」「恭親」「思想に関する章は、「寝門視膳」・「傷指自悲」・「煮菜然須」の3篇である。自分の欲望を克服し、品格思想を練磨することを提唱する章は、「敬鼓示戒」・「金人示戒」・「戒君節飲」・「桐葉封虞」・「膳斥鮑魚」・「丹書受戒」・「井窺示警」・「夫婦如賓」・「運甕習勞」・「不売的盧」・「論字知非」・「崇師問道」・「散遣宮人」・「焚香告天」の14篇である。学問を追求するための教えに関連する章は、「常誦論語」・「教子務学」・「嘉奨勤学」・「教子讀書」・「師事名賢」・「遣使質疑」・「託物喻政」の7篇である。

「治国」を論じた諸篇は、「蓋為治之先、不過用人、行政二者而已。」（政治論下）と分けられている。人材採用に関する章は、「振貸貧民」・「聽朝四輔」・「亟用賢人」・「善言格天」・「自結履系」・「託相猷規」・「仁言動衆」・「因樂求賢」・「得賢弭盜」・「賤貨尊賢」・「泣思直臣」・「詢求政術」・「誅絶佞人」・「咨訪相材」・「式閭礼士」・「旌賢去奸」・「下車問疾」・「愛惜郎官」・「礼聘遺賢」・「傷指自悲」・「觀獲進規」・「引矢喻政」・「開館親賢」・「克己任賢」・「奨勸循良」の25篇である。行政手段について論述する章は、「条陳故事」・「遵守旧章」・「雨不失期」・「廷理執法」・「習射殿廷」・「上書減膳」・「視

<sup>241</sup> 鄭振鐸、「玩虎軒本養正図解」、『西諦書話』、三聯書店、1998年、頁二五八。

<sup>242</sup> 祝世祿、『養正図解』金陵奎壁齋版本、祝序。

<sup>243</sup> 翟冕良、『中国古籍版刻詞典』増訂本、蘇州大学出版社、2009年2月、頁六五五。

<sup>244</sup> 朱国禎、『湧幢小品』卷十、中華書局、1959年、頁二六。

図自警」・「樂受格言」・「敝袴待功」・「投簪警寐」・「政術論下」である。また、書籍全体の結論としてまとめられた「借事納忠」がある。

ここから上記の二つの区分に従い、それぞれの内容について考察する。そのうちの個人の教養に関する部分は、処世や立身の方法と学問の追究を強調するための教えであり、その中には焦竑の学術思想方面の内容がよく現わされている。『養正図解』の中において、伝統的な儒家の思想内容を直接に引用している箇所は少ない。例えば「孔子曰」や「子曰」など、「聖人の言」は同様の書物の中に必ず引用される常套句だが、『養正図解』の個人の教養に関する部分においては、わずかに三篇だけが見ることができない。なお、この三篇のうち、「敬鼓示戒」と「金人示戒」では本文の中で直接的に引用され、「聖人の言」は主に物語として使われている。「師事名賢」では説明文の中で、『論語』の述而篇の「吾無行而不與二三子者、是丘也」がそのまま引用されている。このほか、「常読論語」では『論語』について説明しているが、伝統的な「聖人の言」や「朱注」などに基づく伝統的な説明はなされていない。この中の「古人讀一句書、便行一句」という思想主張は、陽明学思想の「知行合一」の思想内法と同じものである。また、「教子読書」の中には、

『漢書』記一代之史実、『禮記』多先聖之格言、知其當誦。至『申』、『韓』、『管』、『商』、『六韜』等書、儒者或非之先主敕以勉其子、孔明書以獻於君、豈無故哉。」

とあり、伝統的な儒教思想以外に、他の諸子百家に対する広範な学習の必要性が述べられている。上記の内容を分析すると、この時期の焦竑の学術思想の構造には、伝統的な儒家思想と陽明学思想、及び儒家思想以外の諸子百家思想が共存していることが分かる。以上の分析から、焦竑の出仕期における学術思想は、伝統的な儒家思想から陽明学思想及び晩年の三教合一思想までの過渡期にある、と結論づけることができる。

『養正図解』では、治国に関する部分の数量が全書の6割前後を占めており、ここには焦竑の政治思想が集中的に表現されている。治国の部分の内容の多くは、人材の登用に関するものである。その理由は、「咨訪相材」の中で、「人君惟知人是第一件事」として説明されている。人材の選び方の中で、例えば「聽朝四輔」では、「賢臣の才」について「導君以道」・「廣君之志」・「匡君之過失」・「輔君之遺忘」の4つの方面から定義している。人材の選択に対しては、あまり厳しくしすぎる必要は無く、人材に対しては「擇相不可苟」（「咨訪相材」）と、比較的ゆとりのある環境を提供すべきと論じる。そのように主張する理由は、「蓋英雄豪傑之流、多不護細行、或為鄉曲所非笑、而胸中孤隱然自負以霸王之略。一旦遭時遇主云蒸龍變不可霸制、而蓋世之助成矣」と、多くの人材は小節にとらわれるべきではなく、君主も人材に対してあまりにも厳しい要求をするべきではないと考えるためである。そしてこれにより、焦竑の政治思想のうちの人材選択の部分の内容は、「德才兼備」の完璧な人材を採用すべきとする伝統的な儒家思想の観点とは、全く異なっていることを証明できる。行政方針の部分では、「条陳故事」が注目される。この内容と「修史条陳四事議」の中の「此不但史学有資而於盛世文明之化、未必無償」という内容は同一のものであるが、このことは、焦竑の思想の「参古」と「遵古」思想は政治思想の体現であって、学術思想の中でのみ体现されているわけではない、ということの明証である。また「振貸貧民」の中には、「蓋天之生財止有此数、不在官則在民、不

在官不在民、則必在勢要之家矣。大抵在下則治、在上則亂、而其原必在民主」と述べられており、これは焦竑の政治思想において庶民思想の内容を表現したものである。このような思想と、明末の重要な政治思想の概念である「古者天下為主、君為客、凡君之所畢世而經營者為天下也」<sup>245</sup>という民主的性質を持つ思想概念は、ほぼ同じである。焦竑は、その政治思想の中において、いまだ黄宗羲の思想のように、皇権に対する直接的な挑戦を行ってはいない。しかし、「振貧貧民」の一篇の中に見られる、君主は人民の観点に立つて散財すべきであるという主張は、焦竑思想の持つ民本主義思想の集中的な体现であると見做すことができる。このような思想は焦竑の「国計議」の中にも現れている。

「今公私兩貧、無復厝手、唯皇上沛然盡捐之外、庶幾少濟、而猶然封殖如故、豈皇上以內帑之財為我之財、而外廷之用非我之用乎。……中略……明道中、有司以用不足告、仁宗曰「国家禁錢無分内外」蓋以助經費也。皇上聰明特達、豈後仁宗、誠即其言而思之、盡出私藏不以自奉、一復国初之舊、至買辦名目、斷自今始不得復進、豈獨理財、亦可昭德。」<sup>246</sup>

よつて、焦竑の政治思想は、『養正図解』の内容において、十分に体现されていると言えよう。ここまでは、『養正図解』の文章を通じて、そこに込められた思想内容を分析したが、実は『養正図解』の版画形象にも、焦竑の政治思想が表現されているのである。

『養正図解』は一図一文という形式を採用した版画作品である。その中の60幅の版画作品は、全て丁雲鵬によって創作された。丁雲鵬（嘉靖二十六年・崇禎元、1547・1628）は、字は南羽、号は南華居士、安徽休寧県人で、人物の絵画を得意とする明末の著名な画家である。版画の作品としては、『程氏墨苑』・『方氏墨譜』・『考古』・『博古録』・『養正図解』などがその代表作である。丁雲鵬は版画の名手であり、彼の作品の形象には常に特別な表現が備わっている。

『養正図解』の形象が持つ特徴の一つは、絵画の構図における空間の分割の仕方にある。『養正図解』と他の作家による版画作品の構図とを比較すると、その独特な空間の使い方の特徴を見て取ることができる。例えば、「窺門視膳」と『欽定元王惲承華事略補図』の「漢武帝表章六経図」<sup>247</sup>を比較すると、図の中に登場する人物は同じく6名であるが、「漢武帝表章六経図」の構図の中では、人物が全図の3分の2ほどの部分を占めており、上方に4人、下方に2人が配置されている。これは伝統的な版画の構図の方法である。しかし「窺門視膳」の絵の中には、6人の人物形象が同一画面に収められているが、主人公である人物形象が全画面の上半分の空間を一人で独占するように描かれている。このような構図の方法は画面空間を徹底的に分割するものであり、一人が上にあり他の全員は下にあるという配置の構図を実現している。このような独自の工夫が施された構図のイラ

<sup>245</sup> 黄宗羲、「原君」、『明夷待訪録』、中華書局、1985年、頁二。

<sup>246</sup> 焦竑、「国計議」、『澹園集』、卷五、中華書局、2004年、頁二七。

<sup>247</sup> 徐邨・李文、『欽定元王惲承華事略補図』、武英殿本、清光緒二十二年版（1896年）、商務印書館、1985年。

ストを『養正図解』の巻頭に置いたことは、「君臣有別」という身分や地位に対する強い隠喩あるいは暗示の感を与えるものであり、前文で提示した焦竑の皇権に対して取った一種の挑戦的態度とははつきりと異なっている。さらに議論を進めると、この時期の焦竑の思想の中において、彼が皇権に対して示した保守的な態度は、政治思想における一種の実験と位置づけることができる。

『養正図解』において表現された形象の持つもう一つの特徴は、形象の「借用」あるいは「代替」である。例えば「焚香告天」は、ある人物がお香を焚いて天に祈る場面を表現した図である。しかし、この図の中に神の姿は無く、天の占める面積も少ない。その人物が対面しているのは自分が飼っている仙鶴であり、拱手して挨拶を行っているが、実はこの仙鶴こそは上天を代表する天使を代替する形象なのである。この観点からもう一度この図像表現を文章の内容に結びつけてみると、この人物が「閒雲野鶴」のような生活に強いあこがれを抱いているということも体現していることが読み取れる。このような指向性は、明末の文人や士人が愛してやまなかった生活方式であり、当時流行していた山人・野人・隱逸に対する尊崇や遁世志向とも強い内在的関連性を持つていると言えよう。

このほかにも、「亟用賢人」の図中において、「亟」という切迫した気持ちを表現しているのは、実は図の中のロウソクではなく、図の下部の真ん中に置かれた侍者の姿なのである。侍者の歩幅と姿態および衣服やかぶり物の様子から、この人物は小走りで急いでいる様子が見て取れる。これに対して、主人の人物形象は心の落ち着きを示しており、これは淡然として落ち着いた君子の姿を表現している。上記のような『養正図解』の形象を解析することによって、その中に含まれている形象史料を多角的に解読し、焦竑在の思想表現を発掘することが可能となるのである。

以上のように、焦竑が書いた『養正図解』は、内容的に強い個人思想の特徴が表現されている。そして焦竑の政治思想の世俗化は、その内容を除けば、思想のキャリアである版画創作そのものが、社会思想としての特徴を持つていると言える。次節では、焦竑の政治思想とその世俗化について具体的に分析する。

## 第五節 焦竑政治思想の世俗化

焦竑の政治思想の研究について、これまで最も具体的な研究成果は李劍雄の著書『焦竑評伝』における調査と分析である。しかしその中では、焦竑の政治思想と群体思想との関連性について詳しい分析がなされていない<sup>248</sup>。このほか、向燕南の「晚明著名学者焦竑」もある<sup>249</sup>。この論文は、焦竑の科挙官僚としての生活を中心に、彼の政治思想について調査したものであるが、ただしこれも焦竑の政治思想の背景について深く掘り下げてはいない。王煒民の「從『養正図解』看焦竑的政治思想」は、『養正図解』の政治性と政治的影響を中心として、焦竑の政治思想の一面について論述し

<sup>248</sup> 李劍雄、『焦竑評伝』、南京大学出版社、1998年。

<sup>249</sup> 向燕南、「晚明著名学者焦竑」、《文史知識》、1990年第7期。

ているものの、『養正図解』の版面の特性や、それが出版された当時の状況について具体的に考察していない<sup>250</sup>。蔡文錦の「論焦竑政治思想」は、焦竑の政治思想を四つの段階に分けているが、この論文において、蔡氏は依然として焦竑の著した論策から話を始めて、彼の政治思想を分析研究しているが、焦竑の政治活動の中における個人思想の具体的な体現については言及していない<sup>251</sup>。周文焯の「明万曆焦竑科場案始末考」では、最終的に焦竑の辞任を招くこととなった科場案について詳しい調査を行ったが、これまでの『養正図解』進献事件と焦竑の政治思想について全面的に検討したわけではない<sup>252</sup>。

上記の先行研究は、いずれも焦竑の個人思想と、当時の大きな時代背景のもとにおける學術思想と政治思想とを比較し、焦竑の思想に対する晩明の學術思想や政治思想からの影響について論述するものである。さらに焦竑と学者や士人との関係や交遊の状況から情報入手し、焦竑が当時の學術思想の変革において演じた役割についても調査している。ところが上述の先行研究の成果を見ると、焦竑の政治思想の調査と分析のうち、焦竑の政治思想の世俗化について明確な解明がなされていない。焦竑の各時期における各方面の思想についての完備された全面的な論述、あるいは焦竑の思想が当時の社会思想にどの程度の影響を与えたかについてなされた研究は、まだ具体的な研究成果として提出されていない。

焦竑の政治思想は、先行研究において「学在經世」と総括され、焦竑の政治主張である「厲行法制」、「提倡清廉」、「備荒防盜」、「善用理財」という四つの主な観点が列挙される<sup>253</sup>。先行研究における焦竑の政治思想に対する総括は、焦竑が出仕していた時期に上奏した論策やその他の政治活動にさらに多く反映されている。しかし、前節の調査によれば、焦竑の出仕期における政治活動は、礼部と翰林院の関連事務に集中しており、その政治思想を実現するために十分とは言えない。したがって、焦竑の政治思想に対する考察の重点は、彼が強調した「考古以合變」に置かれるべきである。前節の調査によると、出仕期間中において焦竑が行った政治活動は、例えば宦官に読書を教えたり、六朝章奏を編修したり、国史を修編したり、皇長子の講官を担当したりすることであったが、これらはいずれも「考古」と関連する仕事であった。焦竑の政治思想の中で強調された「考古」とは、歴史に対する考察と総括を通じて、それを今の現実と結びつけて変通し、政治のより良い発展を促進するというものである。焦竑の政治思想の核心内容は、考古などの行為を通じて、皇権に影響を与え、庶民群体に一定の政治的発言権を持たせることである。『廷試策』、『早魃修省陳言時政疎』、『国策』、『飢饉防止策』などの論策の中で、焦竑が強調した「飭制度」、「明法典」、「移民」、「盡出私藏、不以自奉」などの政治的主張や、「皇上以内帑之財為我之財、而外廷之用非我之用乎」といった反逆的とも言うべき観点は、その本質において陽明学思想の皇権に対する挑戦の試みであったと言える。上記の観点から見れば、焦竑の出仕期における政治思想の表現は、まさしく当時の陽明学左派思想の具現であったのである。前節の調査と分析によって、『養正図解』を進献する行為を通じて、焦竑は自身の政治思想を実践しようとしていることが分かる。上申の過程で妨

<sup>250</sup> 王焯民、「從「養正図解」看焦竑的政治思想」、《陰山学刊》、1992年第2期。

<sup>251</sup> 蔡文錦、「論焦竑的政治思想」、《江蘇廣播電視大學學報》、2004年第2期。

<sup>252</sup> 周文焯、陳冬冬、「明万曆焦竑科場案始末考」、《歷史檔案》、2020年第2期。

<sup>253</sup> 李劍雄、『焦竑評伝』、南京大学出版社、1998年。頁一六一・一八六。

害を受けた後、焦竑は版画を添えて『養正図解』を坊間から出版し、商業出版を通じて自らの思想を社会に伝播した。このような行為は焦竑の政治思想によって引き起こされ、より直接的に多くの思想群体に理解されるに至った。前述のように、『養正図解』は皇長子の教材であったため、政治方面からの影響によって打撃を受けた、最終的に内府に収められることはなかった。それにもかかわらず、『養正図解』は当時の社会に極めて大きな反響を呼んだので。沈徳符は『万曆野獲編』の中で、『養正図解』が出版された時の盛況をこう描写している。

「乙未、丙申間、焦弱侯竑為皇長子講官、撰『養正図説』進之東朝、而同事者不及聞。時郭明龍為講員之首、已不悅之極。既而徽州人所刻、梨棗既精工。其畫像又出新安名士丁南羽之手、更飛動如生、京師珍為奇貨。大璫陳矩購得數部、以呈上覽、於是物議闐然。而張新建相公與郭江夏尤怒甚、謂焦且將由他途大用。丁酉、焦又不幸承乏典試、遂借闈事撫拾之、調外去。己亥、復中之、大計浮躁降調。後雖屢登薦章、再膺啓事、而議者終求多、至今未起也。同時則呂新吾坤初撫山西、著圍範一書。尋入為協院副憲、其書偶為戚畹鄭國泰所睹、進之翊坤宮。皇貴妃極喜其議論、因為作序、刻之京師。尋兩党構爭、言官遂指呂懷二心、別有推戴。呂時已徙少司寇、亦因此乞身歸、其慰薦之疏、相繼滿公車、然尚未出山也。兩公俱當世羽儀、焦以博洽冠世、呂以理學著名。一則勇於獻替、一則過於樸誠、俱遭忌口、動以宮闈見指摘、因遲柄用。君子處末世、即著書立言、亦當岑慎、況其他乎。按焦書曾進呈、奉旨留覽、呂書僅行人間、鄭氏偶見而賞之耳。」<sup>254</sup>

このような盛況は、当時、社会思想と学術思想とが相互に影響を与え合っていたこと、そして焦竑を代表とする文人や士人階層と社会文化思想との間に緊密な関連性が存在していたことの証明でもある。当時、版画作品が社会に引き起こした巨大な影響によって、文人や士人があるの中に込めた陽明学思想も、版画の流行に伴って社会文化のさまざまな階層に伝播されていった。

このほか、『養正図解』に反映されている思想的な内容は、当時の君主に認められてはいなかったものの、後世、特に清代の皇室において高く評価されている。例えば光緒帝は、光緒二十一年（1895年）六月十六日に勅を下してこう述べた。

「奉旨、明臣焦竑所著『養正図解』一書、考證古今、足資勸誡。曾蒙高宗純皇帝嘉其納忠之義、親題以詩。仁宗睿皇帝復為之贊、且於表揚懿美之中、時複砭其所未備、朕因是書年久、世所罕覩、恐遂湮沒無存、特將内府舊存寫本發出、敕武英殿刊刻進呈、以備省覽。並將禦制詩贊、一併敬謹刊刻、用副朕仰紹前猷、垂諸永久至意。特諭、欽此。」<sup>255</sup>

<sup>254</sup> 沈徳符、『万曆野獲編』卷二五、中華書局、2004年、頁六三六・六三七。

<sup>255</sup> 何新波編、「光緒皇帝關於刊刻『養正図解』的御批」、『養正図解』、湖南美術出版社、2004年、頁一。

康熙帝は数回にわたって、『養正図解』を「重刊」・「抄録」するよう諭旨を下した。武英殿刊本（天津古籍出版社1997年11月影印）『養正図解』の中に記された清の皇帝の御批や御題から見れば（乾隆帝の『御題養正図解詩』、嘉慶帝の『御制養正図解讚』、清の皇室は『養正図解』に教育的な意義を認めてこれを採用しているが、その中の思想的な内容については特に削除されていない。『養正図解』が持つ生命力は、こまさしく焦竑がこの本の中で主張している政治思想によって、世俗化の特性を持つに至ったことから、異なる空間と時間の思想群体により広汎に受け入れられ、理解されることができたのである。

以上のように、焦竑による『養正図解』の進献という政治活動は、陽明学思想が既存の固定的な順序を打破しようとし、世俗化されたやり方によって政治思想に対して影響を及ぼすための思想伝播の行為である。このように世俗化された政治思想とは、陽明学思想を、社会思想の実践を経た後に、さらに政治思想にまで遡って運用したものであった。このような試みは、結果としては、陽明学思想の政治実践に直接的な影響を与えたとは言えないが、このような世俗化には陽明後学思想が持つ庶民思想の特徴が反映されており、従来とは違った政治思想の表現方法となっている。政治思想は世俗化の改造を経た後に、それが持つ強大な伝播力のために、また異なった伝播のルートを通して、下から上へと政治思想に対する影響をもたらし、最終的には陽明後学思想が社会全体に対する改造を完成するための助けとなった。しかし、陽明学思想が当時の社会全体を改造していく過程において、政治思想の世俗化は晚明思想コンテクストを開くための鍵の一つにすぎない。上記の研究の基礎の上で、焦竑の致仕後の思想表現に対して、李贄との思想交流を中心に、晚明思想コンテクストの成立を本当に推進する役割を果たした三教合一思想の具体的な内容とその現れについて考察を行う必要がある。

## 第五章 焦竑の三教思想の確立と西学受容（60〜81歳）

### 焦竑と晚明思想コンテキストの成立

これまで晚明思想コンテキストについて考察を進めてきたが、その際に陽明学思想の社会思想に対する全面的な改造について論及してきた。しかし、陽明学思想はいつから、どのような方式で社会全体を改造していったのかについては、まだ学界で共通認識が形成されていない<sup>256</sup>。前節までの調査と分析によって、陽明学思想の確立期から拡散期に至るまでの発展過程において、伝播経路の選択の上で、従来とは異なる方式がとられていたことが判明した。陽明学思想の伝播を実践していく過程において、陽明学思想は仏・道の思想と西洋の科学、カトリックなどに内在する思想的観点との融合を通じて、より広範な伝播性と貫通性を持ち、社会群体思想の間に固有の障壁を打ち破るに至った。しかし、その本質を突き詰めて言えば、思想コンテキストの始まりについて、単一的な一つの思想の流行によってのみ定義することは不可能である。晚明思想コンテキストとは、より複雑な発展過程を通じて、異なるレベルの間の異なる思想との相互作用によって生み出されたのである。これまでの先行研究では往々にして、晚明思想の始まりは、ある学派思想またはある種の「思潮」の流行によるもの定義されていた<sup>257</sup>。しかしながら、前章までの研究に基づいて実際のところを見てみると、晚明思想コンテキストが生み出されたのは、陽明学思想の発展に対する客観的需要をはじめ、仏教思想・道教思想・社会文化思想・政治思想の発展という多重的な誘因が存在したためである。したがって、晚明思想コンテキストという一つの概念について明らかにするために、陽明学思想の発展を主導的要因とする先入観を捨て、晚明思想が誕生した時の思想コンテキストの中で、異なる思想要素の間における相互作用について、一層客観的に見ていくことが必要なのである。このような異なる思想間の相互作用は、具体的に思想間に生み出された融合力に表れている。

晚明思想コンテキストの中で最も代表的な思想表現、すなわち晚明の三教合一思想について言えば、陽明学思想と三教合一思想の間には、一般的な意味における従属関係は存在していない。先行研究では、晚明の三教合一思想を「新儒教思想の宗教的折衷」<sup>258</sup>、「会通思潮」<sup>259</sup>などの思想区分によって定義しているが、これらはいずれも三教合一思想を儒家思想と陽明学思想を主体とする叙事体系の中に主観的に位置づけたに過ぎず、三教合一思想それ自身が備える独立性をかなりの程度軽視している。晚明の三教合一思想の独立性は、異なる思想間の融合によって生まれたものである。そのため、晚明の三教合一思想の形成と確立をもって、これを晚明思想コンテキストの始まりと位置づけるためには、その本質を見直した上で再定義す

<sup>256</sup> 商伝、「被誤読的晚明」、『紫光閣』、2013年、第9期、頁七五。

<sup>257</sup> 龔鵬程、『晚明思潮』、商務印書館、2005年、頁三。

<sup>258</sup> 錢新祖、『焦竑與晚明新儒思想的重構』、東方出版中心、2017年、頁三。

<sup>259</sup> 劉海濱、『焦竑與晚明會通思潮』、華東師範大学出版社、2010年、頁一〇。



る必要がある。本章では、焦竑の三教合一思想と西学思想との融合を例に、上記の問題について調査と分析を行う。

## 第一節 陽明学思想と晩明の三教合一思想

前述の嘉万年間における発展を経て、陽明学思想の発展段階は確立期を経て拡散期へと入っていった。拡散期に入った陽明学の思想は、社会のあらゆる面に対して全方位的な影響を及ぼすことを試みはじめた。先行研究では、晩明思想の発展について、「悟から修へ」、「思から学へ」、「体から用へ」、「理から気へ」の四つの傾向にまとめている<sup>260</sup>。上記の四つの傾向は、陽明学の思想に対してのみ当てはまるものではなく、当時のコンテキストにおいては仏学や西洋学などもその中に含み込むものであった。しかし、このような総括は、思想作用のある段階だけを把握しているに過ぎず、全体の晩明コンテキストの形成と発展過程について解明・整理するためには不十分である。具体的には、例えば「悟から修へ」の過程において重ねて強調すべきことは、東林各派が行った「王学修正運動」と、雲栖や憨山などの仏僧が主張する戒律や浄土思想との関係についてである。しかし、王学修正運動の本質について言えば、東林派によるいわゆる狂禅派に対する批判が一層偏向の度合いを深めたのは、陽明学思想が拡散期に入った後であり、思想の実践方式に対して異なる見方を持っていた。その結果として、政治思想の上で東林士人群体は「党」を形成し、政治的な発言権を獲得したとはいえ、陽明学思想や他の主張に対して主観的な影響を与えることは無く、社会思想と学術思想の上において流布しただけであった。そのため、陽明学思想の発展の全体的な方向性について言えば、いわゆる「王学修正運動」は決定的な影響を与えることは無かった。同時に、雲栖や憨山などの僧が主張する戒律の尊重や浄土思想の提唱なども、当時の仏教思想の発展の主要方針ではなかった。前論の第二章で述べたように、嘉万年間における仏教思想の発展は、極めて強い「禅浄合流」の傾向を示している。当時の思想コンテキストの中で、仏教思想の内部における各宗派の思想の間に、多くの仏学思想の共生現象が発生した。雲栖や憨山徳清などは、前章において述べたように、どちらも浄土思想を唱導したのみならず、禅学思想の復興に多大な貢献をなしたのである（本論の第二章第二節）。以上のように、「悟から修へ」は、陽明学思想の発展にとっても、当時の仏学思想の発展にとっても、思想の発展過程における表現と現象であるにすぎず、一種の思想の発展傾向そのものであると見なすことはできない。

晩明思想コンテキストが形成される時に、思想の発展の趨勢を決定する真の要因とは、異なる思想の間において相互に作用する融合力である。陽明学思想、仏学思想、道家思想、さらには西学思想も、相互の思想が発展していく過程において作用する融合性によって、思想間の障壁が絶えず打破され、最終的には三教合一の思想表現が形成され、独立性を有する晩明思想コンテキストが創始されることとなったのである。この観点から、陽明学思想と仏学思想が晩明思想コンテキスト形成に占める位置について、再度の考察を行わなければならない。

これまでの晚明思想に対する研究では、陽明学思想と禪学思想を晚明思想の中心に位置づけることが多かった<sup>261</sup>。しかし、晚明思想コンテクストにおける三教合一思想の形成について具体的に見てみると、陽明学思想と禪学思想は、この過程における参与の度合いの上ではいずれも絶対的に主導的な地位を占めているわけではない。さらに、晚明の三教合一思想は、全真道が主張するように、道教思想を主体とする三教合一思想によって発展したとする意見すらあるほどである。陳銘珪は『長春道教源流考』において「三教歸一之說浸淫及儒者、明代講学之家矜為秘密、實則道之緒餘耳。」<sup>262</sup>と述べている。また、晚明の三教合一思想の中における儒学と仏学思想は、陽明学思想と禪学思想とをそれぞれ絶対的な主体としているわけではない、むしろそれぞれが思想内部の他の学説との融合を経て、最終的には晚明三教一致思想として表現されていくこととなったのである。換言すれば、晚明の三教合一思想の表現において、三教間の思想融合はどちらか一方の思想の主導によって行われたわけではなく、それぞれの思想の発展過程における融合性に依拠することを通じて、相互に生み出された借用関係なのである。

三教合一思想の概念と判定基準については、中国思想史の発展の時期によって異なる定義がある。これは思想の発展過程の中において現れる三教合一思想の範囲と概念に対して、客観的に判断できる基準がないからである。語句の用例から見ると、三教合一という用例は『四庫全書』全体で八回しか現れず、しかもそれらは全て元の時代以降のものである<sup>263</sup>。したがって、まず三教合一の定義と概念について考察する必要がある。

これまでの先行研究において、三教合一思想の発展については、三つの歴史時期、すなわち漢魏・唐宋・明清に区分されることが通例であった<sup>264</sup>。このような区分方式は、大雑把に三教合一思想を時代順に羅列したにすぎず、思想表現形式に内在する思想性の区別については無視している。そこで本章では、議論を展開するに先だって、中国の歴史の中で現れた三教合一思想の性質について以下のように区分する。

その第一は、宗教の伝播という視点から捉えた三教合一思想である。漢代に仏教が中国に伝来した後、魏晉時代から仏教思想は発展を開始し、積極的に中国文化のコンテクストにおける現地化を模索し始めた。仏学思想が現地化していく過程で、積極的に中国在来期の思想を吸収・借用し、儒・道思想と融合することを通じて仏学思想の伝播を行ったのである。このような三教合一思想の伝播方式は、仏学思想が主導する形で、魏晉より始まり明清に至るまで、依然として仏学者に広く採用され続けた。そのことで注意しなければならないのは、宗教伝播の中に存在する三教合一思想は、相互に借用されることによって、異なる思想コンテクストにおいて、異なる思想主体を持つているということである。さきに魏晉南北朝の時期の仏教思想を挙げたが、積極的に道教と儒家の思想の借用を開始し、いち早く三教合一思想の現象を形成したのは、宗教思想の伝播に対する客観的な需要に

<sup>261</sup> 稽文甫、『晚明思想史論』、商務印書館 1944年版、『民国叢書』、上海書店、1980年、頁一一五。

「大體説來、在晚明思想界占中心地位的、還是王学和禪学」

<sup>262</sup> 陳銘珪、『長春道教源流考』卷一、『藏外道書』第三十一冊、巴蜀書、1994年版、頁一三。

<sup>263</sup> 永瑤等、『四庫全書總目提要』、万有文庫本影印、商務印書館、1933年。

<sup>264</sup> 宗睿、『從「三教」到「三教合一」的演變特點及規律』、『文化與語言研究』、2018年1月、頁二四三。

応えるためであった。魏晉時代の儒学は、兩漢の経学の発展を経て、完全に独立した思想体系を確立した。しかし、魏晉南北朝の時期に、儒学思想の宗教化は完全にはなされていなかったため、仏教思想は主に道教思想の多くの伝播方式と思想体系を借用することによって大きく発展することができた。玄学の興起に助けられる形で、仏教思想と道教思想が緊密に結びつき、思想の異なる側面に対しても広汎な影響を与え始めた。この過程の中で儒学思想は、仏道二教思想によってただ単に解釈を深めるために借用される一つのキャリアにすぎず、仏道思想と本格的に融合してはいなかった。このほか、元末明初に興った全真教が主張する三教合一思想は、あくまで道教思想がその中心であり、宗教の伝播にあたって仏・儒思想を借用するというものであった。南北朝の時期における仏教思想を主体とした三教合一思想に比べると、元明の時期における全真教による三教合一思想<sup>265</sup>は、政治思想と社会思想の伝播に一層力を入れている。晚明思想コンテキストにおいても、やはり宗教思想の伝播を目的として現れた三教合一思想の表現も存在する。例えば、林兆恩が創始した「三一教」は、三教合一思想を公開的に提唱することを宗旨としている<sup>266</sup>。以上のように、宗教伝播からの視点から三教合一思想を捉えた場合、その主な目的は、他の思想の持つ優勢な伝播の状況を利用することによって、自己の宗教思想の伝播力を強化することにあつたと言えよう。

第二は、政治思想の統一を目的として提唱された三教合一思想である。唐宋の時代に現れた三教合一思想を例に取ると、隋唐時代における科挙制度の創始と完備によって、儒家思想は学術思想の主導的地位を占めるようになっていった。仏・道思想は政治思想と社会思想の上で、儒学に対して幾度も主導権争いを繰り広げた。唐の玄宗は、「武韋の禍」によってもたらされた仏道思想の氾濫する社会局面を転換するために、政治的行為を通じて仏道思想の発展に干渉しようと「三教一致」を強調したが、このことがきっかけとなって三教思想の關係が均衡し始め、歴代の政治思想における重要な内容となつていったのである。晚唐時代の武宗による廃仏、すなわち「会昌法難」事件をなどによって三教思想間のバランスが崩れると、為政者は勢力が優勢となつた思想に対して政治的介入を行うようになった。明代の政治思想における三教合一思想は、明の太祖によって最初に提起された。沈徳符は『万曆野獲編』補遺卷一において以下のように述べている。

「太祖深于竺幹之学、如禦制護持朶甘思烏思藏詔、及明施修教諸論、遊新庵靈穀寺諸記、又宋濂所撰洪武四年蔣山佛会諸靈應紀、皆昭然耳目。至七手上手注『道德經』出以示群臣。至十年上與群臣論日月五星之行、翰林臣傅藻等皆以蔡氏書傳之說為對、上曰：天左旋、日月五星右旋、朕自起兵以來、與善推步者觀天象十有三年矣。天氣清爽夜一宿為主、則太陰漸逼而東、則是左旋。此曆家亦嘗論之。蔡氏謂為右旋、此則儒家之說、若不折而論之、豈格物致知之學乎。其後遂召諸名儒考訂損益、成『書伝会通』一書、蓋上於吾儒及釋道二氏精究秘奧、雖專門名家有不及。然崇佛而無封帝師西天佛之異典、講道而羽流輩無孤卿伯爵之横恩、即表章聖学、而不屑屑議籩豆舞佾升降、及改革公侯等事、至三教一論和合同異、具在禦制集中、尤為抉微扼要、

<sup>265</sup> 任繼愈、「唐宋以後的三教合一思潮」、「世界宗教研究」、1984年第1期。

<sup>266</sup> 劉曉東、「三教合一思潮」與「三一教」、《東北師範大學學報（哲學社會科學版）》、2002年第1期。

これから分かるように、政治家が宗教を選択する際に示す好き嫌いが、三教思想のバランスに大きな影響を与えることはあるものの、政治思想の中に現れた三教合一思想は、おおおよそのところである程度のバランスを保つ必要がある。以上のように、政治思想を主導とする三教合一思想における主要な思想表現は、三教思想のバランスを保つことを通じて思想を統一するという政治目的を達成するためのものであると言えよう。

第三は、思想理論の整備を目的として行われる三教合一思想運動である。このような三教合一思想が生まれた背景は、三教思想がそれぞれの発展過程において直面した発展の限界という問題と密接に関連している。思想発展史の観点から見ると、どのような思想であれ、その発展の過程において必ず限界を迎えざるを得ないという問題に直面する。まず儒学思想を例にとれば、儒学思想の発展は魏晋南北朝の時期に相対的な低潮期に入ったが、隋唐に入る時に起こった科挙制度の確立によって、儒学思想は学術思想の面で優位な地位を占めた。しかし、儒教思想の伝播発展の限界から、社会思想と政治思想の面においては、依然として仏・道思想と対抗できない状態が続いた<sup>268</sup>。そのため、韓愈などが提唱する新しい儒学思想は、儒学思想の世俗化という改造を推進することによって、仏・道の思想内容を大量に吸収した<sup>269</sup>。宋代に至って理学が盛んになると、儒学思想はより広く仏・道思想を借用し、自身の学術思想の体系を強化することが可能になった。例えば朱熹は、仏教思想の中の「月印万川」を用いて、彼が強調する儒家思想の「理一分殊」思想を説明している<sup>270</sup>。それと同時に、儒学思想も仏・道思想によって借用され、思想の伝播群體を通じて学術思想にまで拡大させていった。思想発展史の角度から言えば、三教合一思想が本當に成立するための理論的前提として、三教思想がそれぞれ一定の発展段階に到達し、儒・仏・道の核心思想と外在表現がそれぞれ非常に強い調和性を持つに至っている必要がある。換言すればそれは、三教思想が内在的な統一を形成する上で最初に強調しておくべきことは、三教思想の持つ包容性と補完性であるということである。以上のように、思想理論上の相互補完と完備は、三教合一思想の形成を推進する主要な要因であると言えよう。

上記の三つの区分から見て、晩明思想コンテキストの中における三教合一思想は、第三の三教合一思想の定義、すなわち思想理論の整備を目的とし

<sup>267</sup> 沈德符、『万曆野獲編』補遺卷一、中華書局、2004年、頁七八七。

<sup>268</sup> 任繼愈、『唐宋以後的三教合一思潮』、『世界宗教研究』、1984年第1期。

「隋唐時期、中国佛教、道教都得到中央封建政府的提倡、與儒教並列、形成三教鼎立的局面。儒教主張維護中国封建君權的「三綱」說、即君臣、父子、夫婦的絕對服從關係永恆不變。三教從不同的方面為同一個封建皇權服務。它們為了發展自己的勢力、也有過矛盾鬥爭。在矛盾中、佛教、道教都分別遭到政治上的打擊。而儒教也認識到、佛教和道教的一些宗教思想可以輔助儒教世俗說教的不足。」

<sup>269</sup> 于子吟、『略論韓愈的新儒学思想』、『唐山文学』、2015年、第5期。

<sup>270</sup> 朱熹、『朱子語類』卷十八、中正書局、1962年、頁七〇〇。

て形成された三教合一思想の表現に最もよく合致する可能性が高い。明代の三教合一思想の発展の思想背景は、余英時が論じたように、宗教倫理の発展傾向の最終的結果である<sup>271</sup>。晩明における三教合一思想の発展において陽明学思想が果たした役割という視点から見ると、拡散期にある陽明学思想の発展は、仏・道思想の一部を借りて自身の思想理論の改造を推進し、それによつて思想伝播の上でより広範なルートを獲得することによつてなされたものである。しかし、晩明三教合一思想の主体は、陽明学思想を主体として構成されたものではない。陽明学思想は、厳密な意味において晩明の三教合一思想に対する主導性を持っておらず、それゆえに「狂禪」という晩明の三教合一思想に対する強い批判を招いたのである。以上のように、晩明思想における三教合一思想と、従来の歴史コンテクストにおける三教合一思想との相違点は、三教が融合した時点における三教の教法と教義からそれぞれ異なる方法を採用したところであり、具体的にはその思想の応用関係の上に体现されている。

先行研究では、陽明学思想と晩明三教合一思想との関係は、儒教思想による宗教上の折衷または会通して変化を遂げた後における思想表現として、一般に認識されている。折衷にせよ会通にせよ、このような判断は、陽明学思想が晩明三教合一思想における主導的な地位を占めている、ということをお前提として行われてきた。ところがさきに述べたように、陽明学思想は客観的現実においては、三教合一思想に対する主導性を備えていない。したがって、陽明学思想は晩明の三教合一思想に参与したが、その重要な目的は思想統一を最終的目標とすることにあつたのではなく、思想の発展過程において、自身の思想に対する理論の補充することにあつたのである。

陽明学思想の理論構築において、仏道思想が体现されていることは明らかで容易に見取ることができる。最初期の陽明思想の形成期において、王陽明は三教間の関係について三つの部屋を持つ建物の比喻を用いてこう述べた。

「先師嘗有屋舍三間之喻。唐虞之時、此三間屋舍原是本有家當、巢許輩皆其守舍之人。及至後世、聖学做主不起、僅守其中一間、將左右兩間甘心讓與二氏。」<sup>272</sup>

このことから、王陽明の三教一家という思想認識の中では、その三者に順位付けを行うという発想は存在しない。王陽明は三教思想の価値についての認識に対しては一致した態度を持っているものの、三教それぞれの思想を同一の思想体系に混同してはおらず、「吾亦自幼篤志二氏。自謂既有所得、謂儒者為不足学。其後居夷三載、見得聖人之学若是其簡易廣大。始自歎悔錯用了三十年氣力。大抵二氏之学、其妙與吾人只有毫釐之間」<sup>273</sup>と述べるように、自分の思想と仏・道思想との間に相違点があること客観的に指摘している。そのため、陽明学思想は形成された当初から、すでに仏・道の思

<sup>271</sup> 余英時、「中国近世宗教倫理與商人精神」、『儒家倫理與商人精神』、廣西師範大学出版社、2004年、頁二八二。

<sup>272</sup> 「唐宋以來中国宗教倫理發展的整個趨勢、這一長期發展最後匯歸於明代的三教合一、可以說是事有必至的。」

<sup>273</sup> 王畿、「三山麗澤錄」、『龍溪先生全集』卷一、中文出版社、1975年、頁一三三。  
王守仁、「伝習録」上、『王陽明全集』卷一、上海古籍出版社、1992年、頁二六。

想の借用について重視し始めてはいたものの、それは、陽明学思想の発展過程における仏・道思想の借用、すなわち先行研究の言う「融道会仏」という説とは大きく異なっている。陽明の没後、陽明学思想が確立期に入ると、陽明学思想は仏・道思想の借用に対して、まず仏・道思想を利用することによって自己の思想理論を改善し、次いで仏・道思想の表現を陽明学思想の伝播に用いるようになった。王畿は『三教堂記』の中で、陽明思想の中における三教思想の関係について、次のように述べている。

「学老佛者、苟能以複性為宗、不淪於幻妄、是即道釋之儒也。為吾儒者、自私用智、不能普物而明宗、則亦儒之異端而已。毫釐之辨、其機甚微。吾儒之學明二氏、始有所證、須得其髓、非言思可得而測也。吾党不能反本自明其所學、徒欲以虛聲嚇之、只為二氏之所嘆、亦見其不知量也已。」<sup>274</sup>

このことから、陽明学思想の確立期において、王畿などの思想家が仏・道思想を学習する目的は、陽明学思想を検証し改善すること、すなわち「反本自明其学」であるということが判明する。陽明心学は仏教・道教との融合による心性修養であるが、「立三教合一之説而陰詆程朱為異端」<sup>275</sup>と述べられるように、新興の心学は三教合一の觀念を利用して、道を同じくするものとして仏教・道教を引用し、それぞれの修行方法と理論を利用して宋代理学思想に対抗した。

このほか、陽明学思想が発展して確立期に至ると、客観的な思想伝播の需要が存在したため、陽明学思想が仏・道思想を借用して伝播する方式は依然として存在し続けた。そのことについて王畿は『三山麗沢録』の中において、「及吾儒之学日熾、一氏之学日熾、甘心自謂不如、反欲假借存活」<sup>276</sup>と記載している。このような体用関係は、「陰取陽棄」<sup>277</sup>の借用方式に属するかどうかにかかわらず、その本質は儒学思想を原理とし、仏・道思想を応用とするものである。このような体用関係は、確立期から拡散期に至る陽明学思想の発展過程を通じて、一貫して継続した<sup>278</sup>。管志道はこう述べている。

「蓋今三教門徒、多以無忌憚之中庸、踰祖道本來之矩、不但儒不儒、而禪亦不禪、玄亦不玄矣。但使二氏之守清規、亦如吾儒之修庸德、便是以東魯之矩收二氏也。」<sup>279</sup>

<sup>274</sup> 王畿、「三教会堂記」、『龍溪先生全集』卷十七、中文出版社、1975年、頁一三二八。

<sup>275</sup> 沈佳、『明儒言行録』卷八、台湾商務印書館、1972年、頁五〇。

<sup>276</sup> 王畿、「三山麗沢録」、『龍溪先生全集』卷一、中文出版社、1975年、頁一三三。

<sup>277</sup> 李劍雄、『焦竑評伝』、南京大学出版社、1998年、頁一四六。

<sup>278</sup> 魏月萍、「從「良知」到「孔矩」…論陽明後学三教合一觀之衍變」、『中国哲学史』第四期、2008年12月、頁九五・一〇四。

<sup>279</sup> 荒木見悟、『明末宗教思想研究』、創文社、1979年、頁二二九。

このことから、管志道が主張する陽明学思想と仏・道思想間の体用関係は、陽明学を内容、すなわち「体」とし、仏・道思想を表現、すなわち「用」と位置づけていることがわかる。このような体用関係は、陽明学思想の発展に伴って、表現の上である程度の変化が生じたものの、本質的には陽明学思想の発展過程において一貫性を維持している。

このように見てくると、陽明学思想の中で仏・道思想との体用関係は、陽明学の思想形成の初期からずっと存在していることが分かる。その思想表現には一定の変化があるものの、その核心内容は変更されていない。そのため、陽明学思想は晩明の三教合一思想に参与してはいるものの、陽明学思想の発展から見れば、真の思想転向と呼べるような行為は発生していないのである。陽明学思想は仏・道思想を借用した後、社会の各方面を広い範囲にわたって覆い、しかも深い階層にまで拡散するような影響を及ぼしている。陽明学思想の中の三教合一思想の発展を見ると、それは王陽明のいわゆる「其初只是一家、去其藩籬仍舊是一家、三教之分亦只似此論」という思想を出発点としており、晩明の三教合一思想に現れた陽明学思想は、陽明学思想の確立から拡散期までの高度な完成の状態を示している。『四庫全書總目提要』には、当時の三教合一思想の流行状況について、「蓋心学盛行之時、無不講三教歸一者也」<sup>280</sup>と述べるが、これこそ陽明学思想が社会全体を改造する発展段階に入っていたことを証明するものである。

以上のように、陽明学思想と晩明の三教合一思想の形成は関連性があるが、陽明学思想は晩明の三教合一思想を絶対的に主導しているわけではない。陽明学思想の発展は自身の発展の軌跡を持っており、間接的に三教合一思想の形成を推進したものの、三教合一思想を陽明学思想のある種の発展延長を遂げたものと捉えることはできない。両者は思想コンテキストの中における存在であって、完全な意味での継承関係を備えていないのである。晩明の三教合一思想が晩明コンテキストの始まりに及ぼした影響は、儒・仏・道三家の思想の教義や宗旨を強引に社会の異なる群体に注ぎ込んだことではなく、三教の異なる思想伝播の特性を融合させ、三教の中で当時の社会に最も大きな影響を与えた教義や教法を選択的に適用したことである。そのため、このような三教合一思想は、最終的に導き出された社会思想としてみた場合、それは完全な意味での三教の教義と教法を備えたものではなく、このような思想（焦竑、李贄など）は同時代人から時として「狂禪」と揶揄されることもあったし、しかしながらその根本は、儒・仏・道思想いずれの場合においても、あくまで三教合一思想から借りた「器」にすぎず、自らの思想を推進する時にそれを包装するための思想キャリアである、という点にある。晩明の三教合一思想における三教の教義の採用については、いずれもその一部を借用するだけであり、三教思想を完全かつ全面的に採用するものではなかった。このコンテキストの中で、三教合一思想家の主張する思想主旨と合致し、その中に掲載されている「道」は、ある意味で儒・仏・道の三教の範疇から逸脱したものであり、独立性を有する思想表現と見なすべきである。次節では、焦竑の三教思想の形成を中心に、上述した問題について具体的な調査と分析を行う。

280 永瑤等、『四庫全書總目提要』卷一百三十二子部四十二雜家類存目九、『知非錄』二卷浙江巡撫采進本。

## 第二節 焦竑の三教合一思想の形成とその表現

焦竑思想の個性性は、彼が官界での浮き沈みを経験した後、晩年になって正式に確立された。この時期において、焦竑思想の目指す方向性は、学術思想と政治思想に対する影響力を及ぼすことから社会思想に対する改造へと転向し始めた。焦竑思想の個性性とその影響について、先行研究はその思想の中における三教合一思想の表現に注目し、焦竑の三教合一思想を当時の他の思想個体の中の三教合一思想と関連させ、晩明における三教合一思想の思想群体を定義するために用いることが多い。例えば岡田武彦の『王陽明と明末の儒学』の中で、趙貞吉・焦竑・陶望齡・管志道を陽明学既成派思想の中に分類し、仏教思想を認める「容禅派」に区分する<sup>281</sup>。李劍雄の『焦竑評伝』では、焦竑と李卓吾・管志道・楊起元・陶望齡・周友山を「三教合一論者」と定義した<sup>282</sup>。錢新祖の『焦竑與晚明新儒思想的重構』では、泰州学派の管志道・李贄・楊起元・周汝登・焦竑を仏教や道教の資源を援用し、儒家の經典を宗教的に折衷した人々であると解釈している<sup>283</sup>。鄧志峰の『王学與晚明的師道復興運動』では、李贄・羅汝芳・楊起元・周汝登・管志道・焦竑、陶望齡ら7人を区分して、三教への会通から諸子の平坦化へと至り、さらには西学の会通派をも含み込むに至った人々であると<sup>284</sup>。劉海浜の『焦竑與晚明會通思潮』は、鄧氏の区分概念を継承し、その範囲をさらに会通派のメンバーにまで拡張した。すなわち趙貞吉・王襜・羅汝芳・楊起元・焦竑・管志道・祝世祿・王畿・方表・周汝登・陶望齡・唐順之・唐鶴徵・李贄・鄒德涵・鄒元標ら16名である<sup>285</sup>。周志文の『晚明學術與知識份子論叢』では、学術思想の傾向を根拠に、焦竑と李贄・顔均・何心隱・王羲・王畿・王襜、趙貞吉・管志道・周汝登・陶望齡・朱恕・韓樂吾・夏廷美・袁宗道・袁宏道・袁中道らが、李贄を中心とした広義の「狂禅派」に定義されている<sup>286</sup>。上記の研究結果から、焦竑思想はしばしば晩明三教合一思想に関連するグループの構成部分として討論され、異なる定義を与えられていることが分かる。上記の異なる区分の仕方を見れば、晩明思想コンテクストを切り開く思想群体については、それぞれの研究においてその認知の仕方には大きな差異が存在していることが分かる。この違いは、三教合一思想に対する異なる認識から生じる。先行研究において、晩明の三教合一思想に対する認知の仕方は、大きく分けて以下の三つに区分することができる。一つ目は、仏教思想に対する態度に主眼を置いて「容禅派」と「狂禅派」とに分けるものである。二つ目は、儒教思想に対する解釈を指標として、仏・道思想の「宗教折衷」と「三教合一論」とを導入して区分するものである。三つ目は、思想個体の間に、共通する思

<sup>281</sup> 岡田武彦、『王陽明與明末的儒学』、明德出版社、1970年、頁一八七。

<sup>282</sup> 李劍雄、『焦竑評伝』、南京大学出版社、1998年、頁一四九。

<sup>283</sup> 錢新祖、『焦竑與晚明新儒思想的重構』、東方出版中心、2017年、頁六。

<sup>284</sup> 鄧志峰、『王学與晚明的師道復興運動』、社会科学文献出版社、2004年、頁一六。

<sup>285</sup> 劉海浜、『焦竑與晚明會通思潮』、華東師範大学出版社、2010年、頁一〇。

<sup>286</sup> 周志文、『晚明學術與知識份子論叢』、大安出版社、1999年、頁三五。



想の宗旨によって区分される「会通派」とするものである。これによって推論すれば、第一の区分方式は陽明学思想における學術傾向を根拠とし、第二の区分方式は三教合一思想を提唱する目的性を根拠とし、第三の区分方式は当時の文脈における思想表現を根拠とするものと言えよう。以上の三つの区分は、方法論の観点から見ても正しい研究ロジックを有している。しかし、思想コンテキストの構築という点から言えば、思想コンテキストの中における思想の群体性について明確に定義することを困難にしているのは、思想コンテキストが成立した当初から、それが単一の歴史的手がかりによって構成されたものではなかったためである。思想の群体性とは、あくまで思想コンテキストのある種の思想表現であって、コンテキストを構成する絶対的な主体ではなく、そうであるがゆえに、思想コンテキストの形成過程において、個体思想が思想コンテキスト構築に果たす役割の重要性を無視することはできないのである。

焦竑思想が晚明思想コンテキストにおいて体现された様子を例に取れば、上述の晚明思想群体に関する先行研究において、焦竑は常に三教合一思想群体の範疇に含まれている。しかし、実際のところを研究することによって、焦竑の個体思想の中に、果たしてこのような三教合一思想の群体性が備わっているのか否か、備わっているとすればそれはいかなる思想群体性であるのか、見直してみる必要がある。晚明の三教合一思想に対する従来の認識の中で強調されてきた三教の融合について言えば、三教思想を合わせて一つにまとめるという主張に対して、焦竑本人は実は反対の態度を取っている。『支談』に掲載された焦竑の発言は以下の通りである。

「後世源遠流分、三教鼎力、非聖人意也。近日王純甫、穆伯潛、薛君采輩始明目張膽、欲合三教而一之。自以為甚偉矣、不知道無三也、三之未嘗三、道無一也、一之未嘗一。」<sup>287</sup>

このように、焦竑の三教合一思想の形成は、儒・仏・道三教のいずれかの独立した思想体系の中にその源流があるわけではなく、三者を強制的に融合させて一つにするということでもない。焦竑自身の独立的思想体系が形成された後、彼は三教の教法と教義を融合させる方式によって自分の思想のための花嫁衣装を作り、さらに個人的な思想表現を形成した。このような思想表現は、晚明思想コンテキストの中で、思想個体の強い融合力を表しているのである。

焦竑思想に対する従来の評価によれば、焦竑思想の中における三教合一思想は、彼が親交を結んだ李贄の思想と同様のことを主張していると思われてきた。しかし、客観的調査から見ると、両者の三教思想認識には多くの相違点がある。まず仏教の思想を例に取れば、同時代人のみならず後世の人々も、両者の思想に対して常に「狂禪」というレッテルを貼ることで、両者を同じものとして定義しているが、その本質を追究すると、両者の思想の個人性から言えば、二人の思想は仏・道思想、とりわけ仏学に対する態度が比較的近いと言えることができるが、三教思想に対する理解と運用は根

本的に違っている。『明儒学案』には、焦竑について「篤信卓吾之学、以為未必是聖人、可肩一狂字、坐聖門第二席、故以佛学即為聖学、而明道關佛之語、皆一一緝之」<sup>288</sup>と記されている。この記述の中で黄宗羲は、焦竑の仏学思想に対する認識について、焦竑が李贄の思想からある程度の影響を受けていると結論づけている。しかし、本論第二章の調査分析によれば、焦竑が仏学思想を受容し始めたのは、李贄と知り合うずっと以前のことであった。先行研究では、焦竑の仏学思想の形成について、主に彼の出仕後の晩年期における仏学思想の表現と交流状況に注目している。この時期に焦竑が仏教の思想に対して一層関心を持つようになった理由について、その原因を二つにまとめることができる。一つは焦竑の生涯におけるめぐり合わせである。焦竑は政治思想の実践に失敗したことによって、仏学思想の探求に回帰し始めた。白静の先行研究における考察によれば、焦竑は出仕して間もない万曆二十八年（1600年）に浄土宗に帰依した<sup>289</sup>が、それを根拠に焦竑の仏学思想について断定することはできず、この時に起こった「禪から浄に入る」という転換は、焦竑による浄土仏学思想への回帰と見なすべきである。潘桂明の『中国居士仏教史』では、晚明思想群体による仏教思想の受容について、主に二つの状況に分けて認識している。一つは四大高僧の影響によって発展した居士仏教の流行であり、もう一つは陽明心学とそれに続く泰州学派の影響下に発展した居士仏教の流行である。思想の特性から言えば、前者は宋代以降の仏教融合思潮を踏襲して発展させ、禪淨融合と西方往生という発展の方向性を導いた。後者は唐末五代の禪風を振り返って、伝統と習俗の束縛を打破しようとするものであり、仏学思想の内面における進歩であると言える<sup>290</sup>。これをもつて焦竑の仏学思想を判断すると、焦竑が若い時代に南京の仏寺で学習し接触した仏学思想は前者（詳しくは本論第二章第三節を参照）であり、当時すでに禪淨融合の仏学思想をある程度まで受容していたと言える。焦竑は晩年に出仕した後、浄土教法などの思想活動を修持したが、これも青年時代に彼が受容した仏教思想へのある種の回帰であると言える。そのため、焦竑は自分の仏学に対する思想学習過程を以下のように総括する。

「始也讀『首楞嚴』、而意儒遜於佛。即讀『阿含』、而意佛等於儒。最後讀『華嚴』而悟、乃知無佛無儒、無小無大、能小能大、能佛能儒。」<sup>291</sup>

『首楞嚴』とはすなわち『大仏頂如來密因修證了義諸菩薩万行首楞嚴經』のことであり、唐の時代に伝来後、一貫して中国における仏学思想の重要な經典であり続けている。その内容は、仏教の禪・浄・密・律などのいくつかの宗派思想に対して指導的な役割を持つものである。『阿含經』もやはり仏学思想の根本經典の一つであり、仏学の基礎教法の一つである。『華嚴經』は『大方廣佛華嚴經』のことを指すが、中国における大乘仏教の主要經

<sup>288</sup> 黄宗羲、「泰州学派四」、『明儒学案』卷三十五、中華書局、1985年、頁八三〇。

<sup>289</sup> 白静、『下学上達、学以複性——焦竑思想研究』、中国伝媒大学出版社、2014年、頁七八。

<sup>290</sup> 潘桂明、『中国居士仏教史』第三卷下、社会科学出版社、2000年、頁七九五。

<sup>291</sup> 焦竑、「贈吳禮部序」、『澹園集』卷十七、中華書局、1999年、頁一九五。

典の一つであり、華嚴宗の根本經典である。このことから、焦竑の佛学思想の形成過程においては禅学の参与は見られず、その佛学思想は浄土教の教義に完全に合致しないため、広義の意味における大乘仏学思想であると理解すべきである。そのため、その浄土教法の修行にせよ、禅宗思想の教習にせよ、これらはいずれも大乘思想によって焦竑が他の宗派の仏学思想に関わるための方法であり、彼の仏教思想を「狂禅」または「浄土」の範囲内に位置付けることはできず、さらに彼の晩年の仏教思想に「先禅後浄」の変化を引き起こしたと認めることもできない<sup>292</sup>。焦竑晩年の仏教思想に対する認識は、彼が自ら述べた文章を見ると、間違いなく「華嚴経」によってがもたらされたものである。

「晩而讀『華嚴』、乃知古聖人殊途同歸、而向者之疑可煥然冰釋已。何者、『華嚴』圓教、性無自性、無性而非法。法無異法、無法而非性。非吐棄世故、棲心無寄之謂也。故于有為界、見示無為、示無為法、不壞有為。此與夫洗心退藏、而與民同患者、豈有異乎哉。」<sup>293</sup>

この文中に表されているように、焦竑の仏学思想は『華嚴経』についての学習を通じて体得されたものであり、仏学思想の内部と他の思想との共通性、すなわち「乃知古聖人殊途同歸」ということの発見を通じて、そこから「與民同患」という思想認識が生まれる。そのため、焦竑の仏学思想における三教思想の認知は、李贄や他の三教合一思想の論者からの影響に由来するものではなく、完全に自身の大乗仏学思想に対する学習を通じて得られたものであり、禅宗や浄土のどの派にも属していないのである。また、第二章で述べたように、焦竑の仏学思想の学習は、実際には陽明学思想の体系的な学習に先んじて行われていたため、彼のいわゆる「意遜于儒」という認識は、彼の最も早い時期における思想受容の中における、仏学思想に対する高度な認知と受容について指しているのである。したがって、焦竑の三教合一の思想認識は、前文に挙げたように、その多くが仏学思想的な思考によって開始され、陽明学思想の完成という特定の観点から出発したものではなかった。これは、先行研究が述べるような、管志道たちが三合一思想を提唱して陽明学思想系を改善するための出発点としたという認識とは、本質的に異なるものである。

このほか、李贄の三教思想の形成を考察して分かることは、李贄の三教思想の認識は、焦竑の三教合一思想と本質的に異なっているということである。時間の順序から言えば、李贄の仏教思想に対する認識の開始は、焦竑のそれよりも遙かに遅い。李贄が自ら述べるところによれば、若い頃は三教思想に全く興味がなかったそうである。

「自幼偏強難化、不通道、不信仙・釋、故見道人則惡、見僧則惡、見道学先生尤惡。惟不得不假利祿為養、不容不與世俗相接而已。然、不幸年甫四十、

<sup>292</sup> 聖嚴法師、『明末佛教研究』、宗教文化出版社、2006年、頁二一七。

<sup>293</sup> 焦竑、『刻大方廣佛華嚴經序』、『澹園集』卷十六、中華書局、1999年、頁一八二。

為友人李逢陽、徐用檢所誘、告我龍溪先生語、示我陽明先生書、乃知得道真人不死、實與真佛真仙同、雖倔強不得不信之。」<sup>294</sup>

このことからわかるように、李贄の陽明学思想及び三教思想に対する認識は、四十歳以後から始まるものである。その間、李贄の思想形成を啓発したのは、錢德洪の門人であり浙江中学派に属する徐用檢であった。『明儒学案』には、徐用檢が李贄の仏教思想を啓発したことが記載されている。

「在都門從趙大洲講学、禮部司務李贄不肯赴会、先生以手書『金剛經』示之、曰「此不死学問也、若亦不講乎。」贄始折節向学。」<sup>295</sup>

李贄は隆慶六年に南京刑部の主事に転任した後、耿向定や焦竑らと交わって、陽明学思想及び仏道思想に対して系統的な学習を開始し、その過程で焦竑の影響を受けた。その様は「宏甫之学、雖無所授、其得之弱侯者、亦甚有力」<sup>296</sup>と述べている通りである。李贄は仏教に対する思想の変化を自ら述べているが、五十歳より後になって「五十以後、大衰欲死、因得朋友勸誨、翻閱貝經、幸于生死之原窺見斑點」<sup>297</sup>と述べている。ここで言う朋友とは、当時南京にいた耿定理・耿向定・焦竑などの思想家を指しているであろう。しかし、李贄の三教思想の認識は、焦竑と比較した場合、その本質が異なっている。李贄の三教合一思想の代表作「三教帰儒説」には、次のような記述がある。

「儒・道・釋之学、一也、以其初皆期於聞道也。必聞道然後可以死、故曰「朝聞道、夕死可矣。」非聞道則未可以死、故又曰「吾以女為死矣。」唯志在聞道、故其視富貴若浮雲、棄天下如敝屣然也。然曰浮雲、直輕之耳、曰敝屣、直賤之耳、未以為害也。若夫道人則視富貴如糞穢、視有天下若枷鎖、唯恐其去之不速矣。然糞穢臭也、枷鎖累也、猶未甚害也。乃釋子則又甚矣、彼其視富貴若虎豹之在陷阱、魚鳥之入網羅、活人之赴湯火然、求死不得、求生不得、一如是甚也。此儒・道・釋之所以異也、然其期於聞道以出世一也。蓋必出世、然後可以免富貴之苦也。

堯之讓舜也、唯恐舜之復洗耳也、苟得攝位、即為幸事、蓋推而遠之、唯恐其不可得也、非以舜之治天下有過於堯、而故讓之位以為生民計也。此其至著者也。孔之疏食、顔之陋巷、非堯心歟。自顔氏沒、微言絕、聖学亡、則儒不伝矣。故曰「天喪予。」何也、以諸子雖学、夫嘗以聞道為心也。則亦不免仕大夫之家為富貴所移爾矣、況繼此而為漢儒之附会、宋儒之穿鑿乎。又況繼此而以宋儒為標的、穿鑿為指歸乎。人益鄙而風益下矣。無怪其流弊至於今日、陽為道学、陰為富貴、被服儒雅、行若狗彘然也。

<sup>294</sup> 李贄、『陽明先生道学鈔』、武林繼錦堂刻本、明万曆三十七年(1609年)。

<sup>295</sup> 黄宗羲、「浙中王門学案四」、『明儒学案』卷十四、中華書局、1985年、頁三〇四。

<sup>296</sup> 李贄、「壽焦太史尊翁後渠公八秩華誕序」、『統焚書』卷二、中華書局、1975年、頁五五。

<sup>297</sup> 李贄、「聖教小引」、『統焚書』卷二、中華書局、1975年、頁六六。

夫世之不講道学而致榮華富貴者不少也、何必講道学而後為富貴之資也。此無他、不待講道学而自富貴者、其人蓋有学有才、有為有守、雖欲不與之富貴、不可得也。夫唯無才無学、若不以講聖人道学之名要之、則終身貧且賤焉、恥矣、此所以必講道学以為取富貴之資也。然則今之無才無学、無為無識、而欲致大富貴者、斷斷乎不可以不講道学矣。今之欲真實講道学以求儒・道・釋出世之旨、免富貴之苦者、斷斷乎不可以不剃頭做和尚矣。」<sup>298</sup>

李贄の「三教帰儒説」と前述の焦竑の三教思想認識との相違は、両者を比較してみることによって見いだすことができる。焦竑が主張する三教合一思想は、大乘仏学を主体としたものであり、明らかに李贄の「三教帰儒」の思想主体認識と根本的な差異がある。このことから、第二章で紹介した聖嚴法師の『明末仏教研究』では、焦竑と李贄の仏学思想を「先禅後浄土者」と定義しているが、これは議論に値すべき問題である。

以上のように、清初より後の時代においては、黄宗羲の『明儒学案』であれ、『明史』であれ、焦竑の三教合一思想に対する関心は、いずれも李贄思想との関連性の強調という点に集中している。このことは、李贄と焦竑の私的関係ならびに李贄思想が晚明コンテクトの中に占める特殊性によって生み出された推論である。しかし、上記の調査によって、焦竑の三教合一思想と李贄思想の間には根本的な違いがあることが分かる。したがって、思想的には同一の思想グループに分けることはできない。焦竑は許繩齋に送った手紙の中で、「李君持論、不無過激」<sup>299</sup>と述べる。また、晚明思想コンテクト形成期における、他の三教合一思想個体と比較した場合、焦竑の三教合一思想にもやはり特殊性の存在が認められる。

前文で挙げたように、先行研究における思想群体の区分から言えば、すべての思想群体の区分において焦竑とともに必ず登場するのは、管志道の三教合一思想である。師承関係から見ても思想特性から見ても、管志道の思想と焦竑の思想との関連性は、李贄と焦竑のそれとの関係性よりも明らかに近接している。管志道（嘉靖十五年・万曆三十六年、1536・1608）、字は登之、號は東溟、焦竑より四歳年上で、焦竑と同じく耿定向の門人であるため、両者の学習経験もやはりよく似ている。荒木見悟の『明末宗教思想研究』の調査によると、管志道は、嘉靖四十二年十一月に南畿監督学として昆山の学政を視察に訪れた耿定向のもとに入門した。本論第二章の調査によれば、焦竑は嘉靖四十一年から耿定向について学問を始めため、焦竑と管志道の陽明学思想の学習経験は非常に近い。焦竑は二人の師承関係と管志道の思想構成について次のように記載している。

「管公東溟與余同游耿恭簡公之門、平生銳意問学、意將囊括三教、熔鑄九流、以成一家之言。欲集儒釋之大成、所括者廣、其志偉矣。」<sup>300</sup>

焦竑が描写した管志道の思想から見れば、管志道思想にとって三教を学ぶ目的は、一家の言を成し、新たな思想体系を創建することにあつた。このよ

<sup>298</sup> 李贄、「三教帰儒説」、『統焚書』卷二、中華書局、1975年、頁七五。

<sup>299</sup> 焦竑、「答許繩齋」、『澹園統集』卷五、中華書局、1999年、頁八五七。

<sup>300</sup> 焦竑、「廣東按察司僉事東溟管公墓誌銘」、『澹園統集』卷十四、中華書局、1999年、頁一〇四五。

うな観点は、荒木見悟の管志道に対する思想評価と同じである<sup>301</sup>。新しい思想体系を構築する過程における、管志道の三教一致思想に対する観点は、仏・道思想を利用して儒学思想を改善しようとするものであった。焦竑はこう言っている。

「其言闊博透迤、詞辨蜂湧、大歸糞以西來之意密証六經、東魯之矩收攝二氏。以事行於己、亦以是行於人。」<sup>302</sup>

ところが、管志道の三教合一の思想表現について、黄宗羲は『明儒学案』で次のように考えている。

「按東溟所言、亦只是三教膚廓之論。平生尤喜談鬼神夢寐、其学不見道可知。泰州張惶見龍、東溟關之、然決儒釋之波瀾、終是其派下人也。」<sup>303</sup>

これは、管志道による三教合一思想の採用について、陽明学思想の伝播という問題から出発し、陽明学思想に対する改良という強烈的な立場に立ち、仏道思想を借用したものと理解したものであり、三教思想が当時の思想コンテクストの中においてそれぞれの思想の独立性をたもっていたことを無視するものである。管志道のような三教合一思想者は、晩明の三教合一思想群体の中で、多数を占めている。管志道以外では、焦竑のもう一人の友人である楊起元もこのような思想認識を持っている。黄宗羲の『明儒学案』は、楊起元の思想について、次のように述べている。

「先生所至、以学淑人、其大指謂「明德本體、人人所同、其氣稟拘他不得、物欲蔽他不得、無工夫可做、只要自識之而已。故與愚夫愚婦同其知能、便是聖人之道。愚夫愚婦之終於愚夫愚婦者、只是不安其知能耳。」雖然以夫婦知能言道、不得不以耳目口鼻四肢之欲言性、是即釋氏作用為之性說也。」<sup>304</sup>

このような三教合一思想に対して、焦竑は明白に反対の意思を示している。

「孔・老・釋迦之出、為眾生也、『法華』雲「諸佛世尊唯以一大事因緣故、出見於世。」又雲「諸佛如來、但教化菩薩、諸有所作、常為一事。」唯後世源遠流分、三教鼎力、非聖人意也。近日王純甫・穆伯潛・薛君采輩始明目張膽、欲合三教而一之。自以為甚偉矣、不知道無三也、三之未嘗三、道無一

<sup>301</sup> 荒木見悟、『明末宗教思想研究』、創文社、1979年、頁一二九。

<sup>302</sup> 焦竑、『廣東按察司僉事東溟管公墓誌銘』、『澹園統集』卷十四、中華書局、1999年、頁一〇四五。

<sup>303</sup> 黄宗羲、『泰州学案一』、『明儒学案』卷三十二、中華書局、1985年、頁七〇八。

<sup>304</sup> 黄宗羲、『泰州学案三』、『明儒学案』卷三十四、中華書局、1985年、頁八〇六。

也、一之未嘗一。」<sup>305</sup>

焦竑の立場から三教合一思想の出発点について見てみると、そもそも三教思想の関係を三つの異なる思想体系として截然と区分すべきではなく、三教合一思想の主張の中において、そのうちのどれか一つの思想を主体と見なし、他の思想を強引に借用して主体となる思想について説明することは、なおさら避けるべき事であった。前節で述べたように、晩明の三教合一思想の形成の過程において、管志道のような三教合一思想者による三教思想に対する認識は、主に三教思想に対する体用関係、すなわち三教思想とは何が体で何が用なのか、どのようにして体となり、どのようにして用となるのか、ということにその関心の力点を置くものであった。ところが焦竑の三教思想に対する認知は、その最初から認識論(epistemology)の高みに立ち、そこから三教思想の間における相互関係を見ることによってなされたものである。ただし、焦竑は自身の三教合一思想の立場については、「以佛之知見、示悟眾生、知佛則知孔、老矣」と述べ、仏学思想を三教合一思想の思想主体とするのではなく、三教合一思想を理解するための径路と見做していた。

上記の調査に基づいて分析すれば、焦竑の三教合一思想は当時の三教合一思想群体の持つ観点とは違って、個人的な思想として、当時の思想コンテクストの中に位置づけて考察すべきである。その立場から推論すると、晩明思想コンテクストの形成は、三教合一思想の群體性の持つ一方向的な作用によって成されたのではなく、例えば焦竑や李贄のような個性思想が、その形成過程において決定的な作用を果たしたのであり、しかも彼らは依然として相互の独立性をも維持し続けたのである。

上記の三教合一思想の表現以外にも、晩明思想コンテクストの形成過程に対して、さらに他の思想表現も参与している。晩明における西学思想の伝来に伴い、利瑪竇ら西方の宣教師は「天学」と称して、西洋の宗教思想を中国の伝統思想体系の中に混ぜ合わせ、社会思想と學術思想に影響を与えようとした。三教合一思想に対して宗教上の混乱の現れとする批判を加えることにより、当時の政治的発言権を握っていた三教合一思想の反対者(東林派など)らの歓心を買ひ、「天学」を大いに宣伝しさせたのである。このことは、結果としては成功しなかったが、晩明思想コンテクストの形成に影響を与えたのである。次節では、焦竑思想と西洋学思想の交流を例にとり、この問題について具体的に検討する。

### 第三節 焦竑思想の西洋学思想に対する受容と晩明西学思想の伝播

晩明思想コンテクストの形成について考察する上で、西洋からの宣教師によって中国に伝えられた西学思想は、その中の重要な構成部分を占めている。先行研究では、西洋のキリスト教思想は中世以来3度にわたって中国に伝来したとされており、その最初は唐代、2回目は元代、3回目は明

<sup>305</sup> 焦竑、「支談上」、『焦氏筆乘』、上海古籍出版社、1986年、頁二九・三〇。

末であるが、そのうち本当の意味における哲学思想的な内容が伝わったのは、明代末期の時期であると考えられている<sup>306</sup>。歴史的発展の角度から見れば、晚明時期における西学思想の伝来は、当時の思想コンテキストに明確な影響を与えたわけではないものの、当時のコンテキストのもとにおける伝統思想の発展とコンテキストの構築を刺激する役割を果たした。西学の伝来は、学術思想と社会思想の角度から、当時の思想界において参考となる外来思想の内容を提供した。そのため、晚明思想コンテキストを考察するためには、明の万暦年間に中国に伝来した西学思想の内容を明らかにする必要がある。

まず、当時中国に伝来した「西学」の概念を分析する必要がある。西学 (western science) という言葉は、中国の思想コンテキストにおける意味が比較的広いため、西方、すなわちヨーロッパから東伝した思想・文化・科学技術などあらゆる分野にわたる内容を指すことが可能である。同時に、西方から伝わったある具体的な思想流派を指すこともできる。例えば、マニ教・景教・カトリックの哲学思想などである。晚明思想コンテキストにおける西学の概念も上記のような広さを持つているため、討論に際しては区別しておく必要がある。先行研究では、晚明における西学思想の中国への伝来過程は、宗教思想の輸入を目的としていたが、結果的に中国に多くの科学の種子をもたらした<sup>307</sup>。結果論の角度からこの問題を見ると、こうした結果をもたらした原因は、当時の西洋の宣教師が思想伝播の径路を選択する際に誤りを犯したためである。調査によれば、万暦年間に中国に渡った西洋の宣教師のうち、当時の思想界に影響を与えた人物は主にカトリック・キリスト教会の宣教師であり、その代表的な人物は以下の通りである。

イタリア人の利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552年〜1610年、万暦十年に来華)・龍華民 (Niccolò Longobardi, 1559-1654、万暦二十五年 (1597) に来華)・郭居静 (Lazzaro Cattaneo, 1560年〜1640年1月19日、万暦二十二年に来華)・熊三拔 (Shi atoimo de Uxis, 1575-1620、万暦三十四年来華)・艾儒略 (Alio Aeni, 1582年〜1649年、万暦三十八年来華)、およびスペイン人の龐迪我 (Diego de Pantoja, 1571-1618、万暦二十七年に来華)とポルトガル人の陽瑪諾 (Emanuel Diaz, 1574-1659、万暦三十九年来華)である<sup>308</sup>。上記の整理から、当時の宣教師が数多く中国に進出し、主にカトリック・キリスト教会のイタリア・スペイン・ポルトガルなどの宣教師を主体としていたことが分かる。彼らが中国に入って思想伝播を開始した時期は万暦十年以降であったが、これらの原因については主に二つの面がある。

その時代の歴史コンテキストから見れば、大航海時代の到来に伴い、ポルトガル人は嘉靖年間にマカオを強奪した後、西洋諸国はこの地を中国における貿易往来と文化輸出の足がかりとした。『明史』の中には、

<sup>306</sup> 侯外廬、『中国思想通史』第四卷下、人民出版社、1980年、頁二一八九。

<sup>307</sup> 嵯文甫、『晚明思想史論』、商務印書館1944年版、『民国叢書』、上海書店、1980年、頁一〇六。

<sup>308</sup> 張國剛、『從中西初識到禮儀之爭：明清傳教士與中西文化交流』、人民出版社、2005年。から整理した。



「其時、大西洋人來中国、亦居此澳。蓋番人本求市易、初無不軌謀、中朝疑之過甚、迄不許其朝貢、又無力以制之、故議者紛然。然終明之世、此番固未嘗為變也。」<sup>309</sup>

と記されている。この文章中には貿易に対する希望しか述べられていないが、文化と思想の輸出も重要な目的の一つであった。『明史』の中には、「万曆中、破滅呂宋、盡擅閩・粵海上之利、勢益熾。至三十四年、又于隔水青州建寺、高六七丈、閔敞奇闊、非中国所有」という記述もある。この記録によれば、宣教師が中国に入った万曆三十四年に、マカオではすでに教会堂が建設され、思想文化の伝播が始まったが、その背景にはカトリックに対する宗教改革と拡張に対する要求が存在していた<sup>310</sup>。それ以外にも、当時の中国思想コンテキストから言えば、前の文で述べたように、万曆十年以後における陽明後学思想の発展によって、政治思想・學術思想・社会思想をより自由に伝播することのできる客観的発展環境が整い始めた。そのため、外来の思想の伝播も、以前の時期に比べると比較的容易となった。例えば、晚明西洋学の思想伝播過程における代表的な事例として、利瑪竇による西学思想の伝播実践を例に挙げる。先行研究では、利瑪竇の西学思想の伝播活動について、往々にして利瑪竇と当時の陽明思想家との交流に注目している。嵇文甫の『晚明思想史論』には以下のように記載されている。

「這些教士之中、聲名最大的當然推利瑪竇。如李卓吾・袁中郎・譚元春・葉向高・李日華・汪廷納等、都很恭維他、更不要說當時天主教三大柱石、徐光啓・李之藻・楊廷筠了。」<sup>311</sup>

このような状況の出現は、来華した宣教師が思想伝播の経路を選択するにあたって、より迅速な思想伝達ルートを選択し、速やかに陽明学の思想家たちに影響を与え、それによってさらに、上から下に向かって、すなわち學術思想から出発して政治思想と社会思想の中に西学思想の伝播を推し進めようとしたことを示している。しかしながら、このような経路の選択というところに依拠して、客観的な思想の差異を無視し、ひたすら批判的に思想の優位性を強調し、カトリック思想によって西学思想を代表させることは、真の意味における思想の主体であるところの「体」を構築することができなくなり、そのためにその作用である「用」の現れである自然科学の方面に一層の注目を集める結果となってしまうのである。そのため、この時期における陽明学思想と西学思想の関係を検討する際には、当時の思想個体に対する西学思想の受容を具体的に分析し、説明する必要がある。

先行研究では、西学思想に早くから接触しそれを受け入れた思想家は、徐光啓・李之藻・楊廷筠・王澂・韓霖らであると考えられている。その中で

<sup>309</sup> 張廷玉等、『明史』卷三百二十五列伝二百一十三、中華書局、1974年、頁八四三四。

<sup>310</sup> 江文漢、『明清間在華的天主教耶穌會士』、知識出版社、1987年、頁五八。

<sup>311</sup> 嵇文甫、『晚明思想史論』、商務印書館1944年版、『民国叢書』、上海書店、1980年、頁一〇六。

最も注目されているのは、徐光啓と利瑪竇との思想交流である<sup>312</sup>。徐光啓と利瑪竇が最初に面会したのは万曆二十八年、徐光啓が彼の師である焦竑を南京に訪問した際に起こった出来事である<sup>313</sup>。『利瑪竇中国伝教史』によれば、その前年にはすでに彼と焦竑との間に思想的交流が生まれていたことが述べられている。

「這時在南京有一位狀元、即是在考進士時、三百位進士中考第一名的。這是一種很大的榮譽。他因失官返鄉、極受地方人士尊重。他對中国的三個宗教極有研究、這時極力宣傳三教歸一之學說。當時有中国另一位名人李卓吾、在焦竑家中做客。他做過大官、曾任姚州或姚安知州、卻棄了官職和家庭、削髮為僧。因為他博學能文、又年已古稀、聲望極高、有許多弟子信了他創立的宗派。這兩位大文人對利神父非常敬重。特別是李贄、本來非常高傲、大官拜訪他時、他不接見、也不拜訪高官大員、而他竟先自動造訪利神父、使神父的朋友們都感到意外。利神父按照中国習慣回拜時、有許多學術界的朋友在場、大家談論的是宗教問題。李贄不願與利神父爭論、也不反駁他的主張、反而說天主教是真的。李卓吾在湖廣有許多弟子。他得到了利瑪竇的『交友論』之後、便抄了幾份、分送給湖廣的弟子們。因了這位大文人對『交友論』的推重、神父們的名聲便也在湖廣一帶傳開了。」<sup>314</sup>

この記述の中で言及されている、李卓吾が利瑪竇から得たとされる『交友論』は、焦竑思想に一定の影響を与えたに違いない。例えば、焦竑は「古城問答」において、『交友論』に対する理解をこのように記述している。

「又問、吾輩在會時、妄念不起。離卻此會、不免復生、如何。先生曰、誰教汝離卻。古人雲、以友輔的、如輔車相依、離之即寸步難行。西域利君言「友者、乃第二我也。」其言甚奇、亦甚當。」<sup>315</sup>

この『交友論』は、利瑪竇が中国語で編集して出版した最初の書籍であるが、その中に記される西学思想は、カトリックの神学思想ではなく、また利瑪竇自身が書いたものでもなく、哲学者や教父及び文人たちから収集した友情に関する資料に基づくものであった<sup>316</sup>。しかしこの書籍が発行された時、利瑪竇はそれをカトリックの思想内容によって包装し、宗教思想をよりよく伝播させるために利用した。利瑪竇が『交友論』を編集・出版した理

<sup>312</sup> 侯外廬、『中国思想通史』第四卷下、人民出版社、1980年、頁一一〇三。

<sup>313</sup> 利瑪竇・金巴閣著、何高濟・王遵仲・李申訳、『利瑪竇中国劄記』、中華書局、1983年、頁三〇二。

<sup>314</sup> 利瑪竇著、劉俊餘・王玉川訳、『利瑪竇中国伝教史』、光啟出版社、輔仁大学出版社、1986年、頁三〇六・三〇七。

<sup>315</sup> 焦竑、「古城問答」、『澹園集』卷四十八、中華書局、1999年、頁七三五。

<sup>316</sup> 利瑪竇・金巴閣著、何高濟・王遵仲・李申訳、『利瑪竇中国劄記』、中華書局、1983年、頁三〇二。

由について、利瑪竇は『友論引』においてこう説明している。

「竇也、自大西航海入中華、仰大明天子之文德、古先王之遺教。葡室嶺、表星霜、亦屢易矣。今年春時、度嶺浮江、抵于金陵。觀上國之光、沾沾自喜、以為庶幾不負此遊也。遠覽末周、返棹至豫章、停舟南浦、縱目西山、玩奇挹秀。計此地為至。人淵救也、低回留之不能去、遂舍舟就舍、因而赴見。建安王荷不鄙、許之以長揖、寶序設醴驩甚。王乃移席、握手而言曰、凡有德行之君子、辱臨吾地、未嘗不請而友且敬之。太西邦為道義之邦、願聞其論、友道如何。竇退而從述、曩少所聞、輯成友道一帙、敬陳于左。」<sup>317</sup>

しかし、このように目的性の明確な著書が、当時の学術思想界においては、かえって利瑪竇が予想もしなかったような影響を引き起こした。利瑪竇の『利瑪竇中国劄記』には、「它到處受到知識層的贊許、並往往被權威作家在其他著述中引用」<sup>318</sup>と記されている。明の万暦年間に繡水沈氏が刊行した『交友論』には、陳繼儒が著した「友論小叙」が収められており、そこにはこう述べられている。

「伸者為神、屈者為鬼、君臣父子、夫婦兄弟者、莊事者也。人之精神屈于君臣父子、夫婦兄弟、而伸于朋友。如春行花内、風雷行元氣内、四倫非朋友不能彌縫、不意西海人利先生乃見此。利先生精于天地人三才圖、其学作天主為教、凡震且浮屠、老子之学勿道也。夫天孰能舍人哉。人則朋友最耦也。橋李朱銘常于交道、有古人風刻此書、真可補朱穆、劉孝標之未備。吾曹宜各置一通於座隅、以告世之鳥合之交者。」<sup>319</sup>

この記述の中で陳繼儒は、利瑪竇が五倫のうちの朋友こそが他の四倫を弥縫するという道理に通じていると認識し、利瑪竇に対する一層深い評価を与えている。そして焦竑が賞賛する「友者、乃第二我也」という言葉は、『交友論』の中では「吾友非他、即我之半、乃第二我也。故嘗視友為己焉。友之與我、雖有二身、二身之内、其心一而已、相須相佑、為結友之由」と述べられている。このような心身に対する観念は、実は前節に挙げた焦竑の三教思想観念と全く同じものであり、どちらも思想の一元性、すなわち二身は一心に淵源し、三教の源もまた一体であるとするなど、すべて思想の源である物事の内在的統一を強調している。これより分かるように、焦竑が利瑪竇から伝えられた西学思想の受容とは、実際には自身の持つ思想上の観点を展開し継続しただけのことであると言える。西学思想という外来の思想衝撃に対して、焦竑思想は個人的な思想を主体として西学の内容を吸収・借用し、その思想の独立性を維持した上で外来思想を理解したのである。このような西学の内容に対して、個体思想の独立性を維持することを

<sup>317</sup> 利瑪竇、「友論引」、『交友論』、明万暦中繡水沈氏刊本、民国十一年、上海文明書石印本、1967年芸文印書館影印。

<sup>318</sup> 利瑪竇・金巴閣著、何高濟・王遵仲・李申訳、『利瑪竇中国劄記』、中華書局、1983年、頁三〇二。

<sup>319</sup> 陳繼儒、「友論小叙」、『交友論』、明万暦中繡水沈氏刊本、民国十一年、上海文明書石印本、1967年芸文印書館影印。

前提として吸収・借用するという方法を取ることは、当時の思想個体の間で広範に見られる傾向であった。例えば、前文で挙げた『利瑪竇中国劄記』において、「李贄不願與利神父爭論、也不反駁他的主張、反而說天主教是眞的」と、利瑪竇は李贄がカトリック思想を支持する態度を取っていたという見解を示している<sup>320</sup>。ところが、李贄が自ら述べた文章の中では、カトリックや西学の思想に対する懐疑的な態度が表明されている。

「承公問及利西泰、西泰大西域人也。到中国十万余裡、初航海至南天竺、始知有佛、已走四万余裡矣。及抵廣州南海、然後知我大明国士先有堯舜、後有周孔。住南海肇慶幾二十載、凡我書籍無不讀、請先輩與訂音釋、請明於『四書』性理者解其大義、又請明於『六經』疏義者通其解說、今盡能言我此間之言、作此間之文字、行此間之儀禮、是一極標緻人也。中極玲瓏、外極樸實、數十人相聚喧雜、讎對各得、傍不得以其間門之使亂。我所見人未有其比、非過亢則過諂、非露聰明則太悶悶者、皆讓之矣。但不知到此何為、我已經三度相會、畢竟不知到此何干也。意其欲以所學易吾周孔之學、則又太愚、恐非是爾。」<sup>321</sup>

上記の記述からわかるように、李贄はカトリックと西学の思想に対して、何らの支持も承認も行わない傾向がみられる。李贄が利瑪竇の言論に反論しなかつたのは、おそらく彼個人の性格と関係があり、たとえば李贄は講会に参加する時、自らの意見を表明せず、ただ静かに他者の意見を聞くような人物であった<sup>322</sup>。しかしカトリックの主張するいくつかの観点は眞実であると認めているため、その西学思想全般に対する態度を証明することはできないものの、ただ上記の文章の記載から、利瑪竇本人のことを認めていることは確かであると考えられる。そのため、李贄の西学思想に対する態度は焦竑に類似していることは確かであり、彼らの西学に対する興味は「用」のレベルにとどまるものであって、西学思想を三教思想に代わる思想的主体とすることは考慮されていないのである。もう一人の著名な陽明学思想の代表者である鄒元標は、利瑪竇への手紙に、やはり同じ観点を明確に示している。

「門下二三兄弟、欲以天主教行中国、此其意良厚。僕嘗窺其奥、與吾国聖人語不異、吾国聖人及諸儒發揮更詳盡無餘、門下肯信其無異乎。中微有不同者、則習尚之不同耳、門下取『易經』讀之、乾即統天、敵邦人未始不知天、不知門下以為然否」<sup>323</sup>

<sup>320</sup> 利瑪竇著、劉俊餘・王玉川訳、『利瑪竇中国伝教史』、光啓出版社、輔仁大学出版社、1986年、頁三〇七。

<sup>321</sup> 李贄、「與友人書」、『統焚書』卷一、中華書局、1975年、頁三五。

<sup>322</sup> 劉海濱、『焦竑與晚明会通思潮』、華東師範大学出版社、2010年、頁三八。

<sup>323</sup> 鄒元標、「答西国利瑪竇」、『鄒子願学集』卷三、上海古籍出版社、1993年、頁八九。

上に挙げた焦竑・李贄・鄒元標らのカトリックと西学思想に対する態度から分かるように、陽明学の思想家たちは、カトリックと西学の思想に対する興味を持ち友好的な態度を示したが、それは一種の冷静で客観的な受け入れ方であると言え、あえてそれを大いに発揚することは無かったし、新たな知識に対する新鮮さという感覚が通り過ぎた後は、それに対して過度の情熱を持つことは無かったのである。このような局面をもたらした直接の原因は、利瑪竇らが思想を伝播する時に、まず当時の思想コンテクストにおける学術思想に影響を与えることで、直接的に三教思想に代わる学術思想の主流の座を得ようと考えていたためである。このことを目標として、利瑪竇らはキリシタン思想を中核的な内容として、仏教思想との間で積極的に大論戦を引き起こしたが<sup>324</sup>、結局は仏教思想が学術思想と社会思想において占めていた地位に取って代わることができず、かえって焦竑のような仏教思想の傾向を持つ思想家に、西学思想の主張に対する反感を引き起こすこととなった。また、利瑪竇らは儒家の思想に対して「合儒」・「補儒」などの改造を試みたが、これにえた者は徐光啓や李之藻などの教人を除いて、当時の思想界からは積極的な回答を得ることができなかった。さらに、これらのうち徐光啓の思想についても、やはり当時の思想コンテクストの中における個体思想として取り扱うべきであるが、彼の思想の中の個体性はやはり焦竑のそれと類似しており、極めて強い思想の融合力を持っているのである。

焦竑の個体思想は、彼の弟子である徐光啓の西学に対する受容と闡発の中において体現されていると言える。徐光啓は、嘉靖四十一年（1562年）、南直隸の松江府上海県法華匯に生まれた。万曆九年に秀才に合格した後、何度も試験に不合格となったが、万曆二十五年に順天府郷試に合格すると、副考官であった焦竑によって主席に拔擢された。『徐光啓集』には以下のように述べられている。

「万曆丁酉試順天、卷落孫山外。是年大司成漪園焦公典試、放榜前二日、猶以不得第一人為恨、從落卷中獲先文定公卷、擊節稱讚、閱至三場、複拍案歎曰「此名世大儒無疑也。」拔置第一。」<sup>325</sup>

前章の調査によると、万曆二十五年の順天郷試において様々な事件が起こったその根本的な原因は、焦竑が『養正図解』を進献したことによってもたらされたものであるが、政治的困難を受けることを承知で、焦竑は依然として徐光啓を第一位にするという破格の拔擢を行うことを選び、ついに官職を辞して引退する結果となった。彼がこれほどまでに徐光啓のことを認めているのは非常に珍しいと言わざるを得ない。しかし、注意が必要なのは、その直前の万曆二十三年において、徐光啓はすでに韶州でさきに挙げたカトリック教会の宣教師、イタリア人の郭居静 (Lazzaro Cattaneo、1560年—1640年) と接触し、交流している<sup>326</sup>。しかし、彼の西学思想に対する系統的な学習と受容は、万曆二十八年からのことである。徐光

<sup>324</sup> 侯外廬、『中国思想通史』第四卷下、人民出版社、1980年、頁二一〇七—二二一〇。

<sup>325</sup> 徐驥、「文定公行実」、『徐光啓集』、上海古籍出版社、1984年、頁五二二。

<sup>326</sup> 陳衛平・李春勇、『徐光啓評伝』、南京大学出版社、2006年、頁一三五。

啓が西学思想を受容する過程において形成された思想の核心は、万曆帝に上奏された『辯学章疏』に表現されている。その『辯学章疏』の中で、徐光啓は南京礼部の侍郎沈淮によって追放されようとしていた宣教師のために「犠牲」<sup>327</sup>式の弁護を行い、同時に自らの「補儒易佛」の思想的主張について詳しく述べた。

「然臣累年以來、因與講究考求、知此諸臣最真最確、不止蹤跡心事一無可疑、實皆聖賢之徒也。且其道甚正、其守甚嚴、其学甚博、其識甚精、其心甚真、其見甚定、在彼國中亦皆千人之英、万人之傑。所以數万里東來者、蓋彼国教人、皆務修身以事上主、聞中国聖賢之教、亦皆修身事天、理相符合、是以辛苦艱難、履危蹈險、來相印證、欲使人人為善、以稱上天愛人之意。其說以昭示上帝為宗本、以保救身靈為切要、以忠孝慈愛為功夫、以遷善改過為入門、以懺悔滌除為進修、以升天真福為作善之榮賞、以地域永殃為作惡之苦報。一切誠訓規條、悉皆天理人情之至。其法能令人為善必真、去惡必盡。蓋所言上主生育拯救之恩、賞罰善惡之理、明白真切、足以聳動人心、使其愛信畏懼、發於絲衷故也。臣嘗論古來帝王之賞罰、聖賢之是非、皆凡人於善禁人於惡、至祥極備。然賞罰是非、能及人之外行、不能及人之中情。又如司馬遷所雲「顏回之天、盜蹠之壽、使人疑於善惡之無報、是以防範愈嚴、欺詐愈甚。一法立、百弊生、空有願治之心、恨無必治之術、於是假釋氏之說以輔之。其言善惡之報在於身後、則外行中情、顏回・盜蹠似乎皆得其報。謂宜使人為善去惡、不旋踵矣。」

奈何佛教東來千八百年、而世道人心未能改易、則其言似是而非也。說禪宗者衍老莊之旨、幽逸而無當、行瑜伽者雜符籙之法、乖謬而無理、且欲抗佛而加於上主之上、則既于古帝王聖賢之旨悖矣、使人何所適從、何所依據乎。必欲使人盡為善、則諸陪臣所伝事天之学、真可以輔益王化、左右儒術、救正佛法者也。蓋彼西洋臨近三十余国奉行此教、千數百年以至於今、大小相恤、上下相安、路不拾遺、夜不閉關、其久安長治如此。然猶舉国之人、兢兢業業、唯恐失墮、獲罪於上主。則其法實能使人為善、亦既彰明較著矣。此等教化風俗、雖諸陪臣自言、然臣審其議論、察其函書、參互考稽、悉皆不妄。臣聞繇餘西戎之舊臣、佐秦興霸、金日暉西域之世子、為漢名卿、苟利於国、遠近何論焉。又見梵刹琳宮、遍佈海內、番僧喇嘛、時至中国、即如回回一教、並無傳譯經典可為證據、累朝以來、包荒容納、禮拜之寺、所在有之。高皇帝命翰林臣李翀、吳伯宗與回回大師馬沙亦黑、馬哈麻等翻譯曆法、至稱為乾方先聖之書。此見先朝聖意、深願化民成俗、是以褒表搜揚、不遺遠外。而釋道諸家、道術未純、教法未備、二百五十年來猶未能仰稱皇朝表章之盛心。若以崇奉佛老者崇奉上主、以容納僧道者容納諸陪臣、則興化致禮、必出唐虞、三代上矣。」<sup>328</sup>

上記のように、徐光啓は『辯学章疏』の中で、仏教思想に対して大きな批判を加えたが、さらにカトリック思想によって「治世」を試みようとしていたのである。しかし、彼の思想コンテクストに即して言えば、それは前章で述べた焦竑の政治思想を世俗化した思想実践の方針を継承したものである。

<sup>327</sup> 鄧恩 (George H. Dunne) 著、餘三樂訳、『從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士』、上海古籍出版社、2003年、頁八四。  
<sup>328</sup> 徐光啓、『辯学章疏』、『徐光啓集』、上海古籍出版社、1984年、頁四三二。

り、その中の思想主体を陽明学思想からカトリック思想に置き換えただけのことであった。徐光啓は主として仏教思想に対する批判を展開し、「世道人心未能改易」と述べて、仏教思想が社会全体に対して積極的な促進作用を本当に持つことができない点を非難し、これに対してカトリック思想は「使人盡為善」ことができる」と主張した。このような学術思想・宗教思想によって直接的に社会全体の改造に関わろうとする思想表現は、焦竑思想の持つ特徴ときわめて類似している。徐光啓は焦竑の三教合一思想を受け継いでそれを発展させたわけではないが、西学に対する受容においては、依然として焦竑の持つ個性思想の特性を見ることが出来る。

もう一つ注意が必要なことは、西学の伝播経路上の選択は、王学左派思想や前文で述べた三教合一思想のような、当時より一般的であった思想が選択した経路と異なっていたことである。当時の思想コンテキストにおいて、西洋の科学は当時すでに啓蒙思想としての特徴を持っていた社会思想の伝播経路を利用すれば、社会大衆思想から学術・政治などの思想面に至るまで影響を与え、その効果を十分に上げることができたはずである。例えば、韶州地方にいた龍華民のように、このような思想実践の試みも確かになされており、良好なフィードバックを受けてもいたのである<sup>329</sup>。しかし、利瑪竇を代表とする西洋の宣教師は、当時の有名な文人・官員・士大夫などの社会的エリート集団とだけ交流するという誤った選択を行い、彼らの思想を改造することによって、明朝のみならず、明朝を中心とする東アジア全域に影響を与えることを企図したのである。これらの宣教師たちは当時の思想コンテキストの下で、中国の思想家の思想に対する認識と改造を完全に無視した。ある思想コンテキストの中にすでに存在している思想を外来的思想によって改造するという行為については、中国の思想コンテキストにおいて、すでに何度もその選択の誤りが証明されてきた。徐光啓をはじめとする西学に熱中する文人・士大夫の西学に対する情熱は、あるいは西学の「術」と「技」に属する知識に対する偏った好奇心という水準だけに留まっているのかもしれない。もし西学思想によって中国の思想を改造していこうとするのであれば、まず義理の角度から儒・仏・道という思想と道徳の枠組みを粉碎しなければならない。そのようなことはたとえ利瑪竇であろうと、ましてや彼に続いて来華した宣教師であればなおさらのこと、そのようなことを行うことができる人など存在するはずはなかったのである。

以上に述べたように、万暦年間に中国に伝来した西学思想は、思想を伝播する路線の選択を誤ったために、結果的には当時の思想コンテキストに対する根本的な転換を生じさせることができなかった。しかしながら、西学の思想伝播の過程において、晚明思想コンテキストの形成に備わる強い融合力の存在が証明されることとなった。この融合力は晚明思想コンテキストを開く鍵となるものであるため、次節ではこれについて簡単にまとめることとしたい。

#### 第四節 晚明思想コンテキスト成立期中の思想融合

晩明思想コンテキストについて検討するにあたっては、まずそれと明末清初思想コンテキストとを区分しておかねばならない。晩明と明末の違いについては、歴史コンテキストの定義をめぐる先行研究においてすでに注目されている。例えば、商伝の『晩明社会轉型的歴史思考』では、「晩」と「末」の違いは主に三つあると考えられている。第一には、「晩」という時間帯は相対的に「末」よりも長くなければならず、一般的には数十年の時間的延長が認められるとするものである。第二には、「晩」と呼ばれる時代は、退廃的な状況が現れているものの、経済・文化・社会生活はかえって大きく繁栄しているというものである。第三には、「晩」の時代で、一般的に社会の変遷という特徴を持っているというものである<sup>330</sup>。この観点によれば、晩明思想コンテキストの定義は、明末思想コンテキストよりも相対的に存続する時間が長く、かつ連続的に変化する思想コンテキストでなければならぬ。従来、晩明思想コンテキストをめぐる考察を行う際に、最も多くの関心と注目が注がれてきたのは、晩明思想コンテキスト形成後における外在的表現に対して、すなわち三教合一思想の流行、東林党の政治活動、誰もが聖人であるとする思想の氾濫、「狂禪」という思想の盛行などに対してであった。そのような研究においては、思想形成の内因については具体的に検討されてこなかったのである。ここでまず明確にしたいのは、思想コンテキストの中における思想表現とは、すなわち思想コンテキストの構成部分であり、思想コンテキストの内容すべてを占めるものではないということである。晩明思想コンテキストを討論するにあたっては、たとえそれを「啓蒙思潮」・「新儒運動」・「会通思潮」・「三教合一思潮」あるいは「西学思潮」と定義したとしても、そのいずれもが晩明思想コンテキストの一部分を表現したに過ぎないのである。思想コンテキストの形成は、複線的な思想の発展によって推進された客観的な歴史の結果としてなされるものであり、何か一つの思想の発展を主観的に選択してはならないのである。128

これまでの分析を通じて分かることは、晩明思想コンテキストの形成とは、異なる思想が共同で作用することによって誕生したということである。同一のコンテキストの中に複数の思想が同時に存在し、しかもそれらが不断に発展していつていくためには、晩明思想コンテキストの中における思想表現を見た場合、ともすればそれらのありようが、やや支離滅裂で混乱しているように見えがちである。よって、晩明思想コンテキストを把握するためには、晩明思想コンテキストの形成時期における、コンテキストを構成する異なる思想中の思想特性、及び内在的発展の論理について確認しておくことが必要である。本章での調査と分析を通じて見たように、晩明思想コンテキストの中における思想表現が、一種の多元的な傾向を呈している理由は、当時の世間に流行していたそれぞれの思想主体の中で、それぞれが思想の融合という特性を發展させたためである。例えば、儒教思想が發展して登場した陽明学思想は無論のこと、仏学思想の中で強調された禅淨合流思想、あるいは道教思想の世俗化、及びカトリックのイエズス会士が伝えた西学思想に至るまで、いずれもそれぞれの思想に内在する思想の融合という特性を發展させたのである。このような融合特性は、異なる思想がそれぞれ自分たち独自の思想發展を保つという前提の下であれば、コンテキストの中に存在する他の思想との間で、良好な思想の交流と相互参照を維持し、思想相互の共同發展を促進していく上で、有効なのである。

また、晩明思想コンテキストの形成過程における融合力は、異なる思想の内容を融合させる場合に体现されるのみならず、異なる思想の特性を融合



させる場合にも發揮される。前章で論じたように、思想群体の思想依存性、異なる思想間の思想共有性、思想発生時の発生場特性、政治思想の世俗化特性、及び思想自身の融合性は、いずれも晩明思想コンテクストの形成過程において、異なる思想特性の間に生じた融合力を表している。異なる思想特性の間に生じた融合力によって、晩明思想コンテクストが形成された後に、数多くの新しい思想や新しい思潮などの思想表現が生まれた。この観点を手がかりとして、晩明思想コンテクストにおける思想の発展論理を把握すれば、晩明思想コンテクストに現れるすべての思想問題に対して、より直接的かつ全面的に明らかにすることが可能となる。この過程で注意すべきことは、晩明思想コンテクストにおける上記のような思想融合力の表現は、思想群体性の中だけに存在するのではなく、焦竑思想のような個性思想の中にも存在することである。個性思想は自身が備える融合力に依拠して、思想コンテクストを構築する過程の中で異なった思想に対する不断の融合を試み、これらの思想間の融合の試みの結果、最終的にまた思想コンテクストの中における思想間の融合に対してある種の主導的な作用を生み出していったのである。

以上のように、晩明思想コンテクストの形成過程において、思想の個性性は、思想コンテクストの構築に対して、ある程度まで思想の群体性を上回る作用と価値を生み出した。そのため、晩明思想コンテクストの形成過程について考察する際には、まず思想個体に対する認知を系譜的な思想認知の体系から解放し、思想の個性性を明らかにする必要がある。

## 第六章 焦竑思想の後世の伝承と影響（没後）

### 晩明における思想の系譜的問題

本章で検討する具体的な問題は、明清思想研究における慣行をめぐって、ある個人の思想を系譜<sup>331</sup>的に区分することによって発生した、思想史研究の問題を明らかにすることである。中国思想史、特に明清思想史の研究において、調査と分析の便宜を図るために、ある思想を思想の伝承関係や政治的な抱負、社会における交際関係などに基づいて特定の思想集団に分類することは、これまでよく使われてきた方法である。このような「党派」、「党派」、「門派」、「流派」などの思想集団的な区分に共通する主要な問題点は、その区分を行う際の根拠であり、すべて思想の中に現れる系譜的な関連性である。このような研究方法では、発生した個人の思想を、あらかじめある系譜に区分して分析し、明らかにしようとする。しかし、このような研究方法は、思想問題に対する類別的な区分と処理が容易である反面、思想上に現れた問題点を相対的に把握する上で、このような方法であらかじめ判別してしまうことは、思想のコンテクスト全体に対する客観性を失わせることとなる。このような研究方法が示す問題点は、長い間十分に重視されず、解決されていないのである。

### 第一節 晩明思想の系譜式問題

明清思想史の研究とその成果は、集団的思想研究と個人的思想研究とに区分することができ。明末清初の士人の集団的思想に対する研究においては、通常多様な異なる研究方法を併用して、明清の士人の思想の中で特有な「共有性」、「普遍性」を持つ思想の内容に対して調査分析を行う。そのため、先行研究では異なる時代の社会水準、異なる地域における士人の思想の表現およびそれに関連する事物を研究対象とすることが多い。その研究の主旨は、一般的に、当時生み出された思想が「集団」性を持つものと研究者によってみなされた場合、調査によって明らかにされた外在的な公開的あるいは半公開的な表現、すなわち公開発表または出版された出版物、往復書簡とノート、同時代人による間接的な記述などを通じた整理分析を行ったのち、帰納的に体系づけられた士人間のネットワークを構築することにある。

<sup>331</sup> 本論文で使用する「系譜」は、「ニーチエ、系譜学、歴史」(Netzische Genealogy History) 'Hommage a Jean Hypolite (Paris : Press Universitaire France, 1971)、頁一五七二に記載されている。その要旨は研究対象の「出身」(Herkunft)と「出現」(Entstehung)を区別して明らかにすることである。さらに歴史的な「事件」(EVENEMENT)の発生を強調して、この事件を時間秩序の中で相互に結びつけることについては重視しない。

この方面の研究は1930年代から始まる。その時期の研究は謝国楨の『明清之際党社運動研究考』<sup>332</sup>と朱倏『明季党社研究』<sup>333</sup>に代表される。謝国楨の研究は明清党社の研究を独立の研究テーマとして正式に提出したものである。朱倏の研究は、謝国楨の研究の上に伝統的な考証学的方法を加えて具体的に検討したものである。1950年代に入ると、侯外廬を代表とする中国思想史学家たちは唯物史観を運用し、エンゲルスの社会階級を分ける方法に基づき、明末の社会は貴族階級、中産階級の改良派（中産階級の反対派）、平民階級に分けられているとした。そのため、党社運動、特に東林党運動の本質は、中産階級の改良派を中心に平民階級も参加した階級闘争とされ、明末清初時期の社会思想は、中国の初期的な啓蒙思想に位置づけられた<sup>334</sup>。そのあとに続く李洵<sup>335</sup>、左雲鵬・劉重日<sup>336</sup>、劉志琴<sup>337</sup>、許大齡<sup>338</sup>らの研究は、すべて侯外廬の研究を基礎として、別の角度から明末清初社会の各階級の思想のイデオロギーを考察したものである。中国の学界におけるこのような潮流を一変させたのは、樊樹志の「東林非党論」<sup>339</sup>と、それをめぐる学術論争である。この論争は樊樹志の「東林非党論」、「東林書院的分析」<sup>340</sup>、李慶の「東林非党論質疑」<sup>341</sup>、張秉国の「東林非党論質疑的質疑」<sup>342</sup>などの論文を中心に、東林党として代表される明清士人の「党」の概念が成立するか否か、という地点から根本的な再検討を行っている。この討論においては、伝統的な唯物史観のみならず、海外の学者の観点も援用して検討がなされている

- 332 謝国楨、『明清之際党社運動考』、商務印書館1934年、中華書局、1982年。  
 333 朱倏、『明季党社研究』、商務印書館、1945年。  
 334 侯外廬、「論明清之際的社会階級關係和啓蒙思潮的特點」、『新建設』、1959年5月。  
 335 李洵、「明末東林党的形成及其政治主張」、『東北師範大学科学集刊』（歴史版）、1957年第3期。  
 336 左雲鵬・劉重日、「明代東林党争の社会背景及其與市民運動的關係」、『新建設』、1957年10期。  
 337 劉志琴、「論東林党的興亡」、『中国史研究』、1979年第3期。  
 338 許大齡、「試論明後期的東林黨人」、『明清史國際學術討論會論文集』、天津人民出版社、1982年。  
 339 樊樹志、「東林非党論」、『復旦學報』（社会科学版）、2001年第1期、頁五六・六三。  
 340 樊樹志、「東林書院の実態分析」<sup>1</sup>「東林党 論質疑」、『中国社会科学』、2001年第2期、頁一八八・二〇三。  
 341 李慶、「東林非党論質疑的質疑」、『中国典籍與文化』、2004年3期。  
 342 張秉国、「東林非党論質疑的質疑」、『聊城大学学报（社会科学版）』、2006年5期。

<sup>343</sup>。その他にも、同じ時期の王天有<sup>344</sup>、夏維中<sup>345</sup>、商伝<sup>346</sup>らは、東林党に代表される明代士人の思想運動の性質、構成、発展そして社会的影響と歴史的作用を考察している。上述の研究の中で総括的な性質を持つ研究は、商伝の「明代的社會主義群體」である。この論文は、明代社會の中に主導的な位置を占める集團としての士大夫について、彼らの主体的な意識の変化と明代の政治思想、學術思想そして一体的社會思想の変化を明らかにしている。さらに商伝はもう一つの論文「從朋党到黨社——明代黨争之淺見」<sup>347</sup>の中で、東林党に代表される明末黨社の意義の所在は政治的な主張ではなく、黨社により形成された「士人群體」の本体にあるとしている。

日本の学界において、明末清初の士人黨社に対する研究は、溝口雄三<sup>348</sup>、小野和子<sup>349</sup>の研究が著名であり、これらの研究は黨社運動の發展の過程に着目して、黨社運動の中の「讀書會」、「講經會」などの學術活動に対する考察をしている。この研究の主要な目的は、当時の黨社運動と中央權力集團（皇帝、内閣、宦官）の政治活動の中に體現された思想の關連性を探求することである。上述の研究の中では、黨社思想は書院のネットワークを中心に、地域の社會思想の中における影響の程度と範圍を比較して研究された。上述の日本の學者の研究は、文學の研究方法も利用し、黨社に参加する士人たちの内在的な思想構造を分析することによって、彼らの政治思想の異同性を考察しているものである。このように、政治思想史の研究方法と學術思想史の研究方法が互いに使用される方法は、明清思想史の研究として新しい局面を切り開く研究方法だろう。

台湾のこの方面の研究の中では、林麗月の「明末東林運動新探」<sup>350</sup>が最も中心的なものである。この論文は主に明末の清流運動を考察し、その中に經濟思想史の学際的な研究方法を利用する。そして、黨社運動の形成原因は、士人たちの政治思想の共鳴と學術思想の共同理想に結ばれたものであるとする。この論点は新しい研究の視点を提供し、今でも明清思想史研究の領域に影響を与えている。

明清思想の研究には、上述の研究視点以外に、明清士人の内在的な「個體」思想に対する研究の視点がある。この研究は單純な學術思想の研究にとどまるものではなく、明末清初の代表的な士人思想の形成と發展の過程を跡付け、士人たちの個人がその時期の社會生活、學術交流、商業活動、

<sup>343</sup> 樊樹志、「東林非黨論」、『復旦學報』（社會科學版）、2001年第1期、頁五八。

<sup>344</sup> 「城井隆志在『關於明末的一個反東林勢力——圍繞顧天峻』一文中、發前人所未發、以實證研究表明、顧天峻的「昆黨」並非一開始就與東林黨對立的。給人啓示多多。」

<sup>345</sup> 王天有、『晚明東林黨議』、上海古籍出版社、1991年。

<sup>346</sup> 夏維中、「關於東林黨的幾點思考」、『南京大學學報（哲學·人文·社會科學）』、1997年2期、頁一六二・一七〇。

<sup>347</sup> 商伝、「明代的社會主義群體」、『東嶽論叢』、2005年第一期、頁七五・八四。

<sup>348</sup> 商伝、「從朋党到黨社——明代黨争之淺見」、『學習與探索』、2007年1期、頁二二二・二二七。

<sup>349</sup> 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國思想の展開（上）」、『東洋文化研究紀要』七五冊、1978年。

<sup>350</sup> 小野和子、『明季黨社考』、同朋社、1984年。

杜麗月、『明末東林運動新探』、台灣師範大學歷史研究所、1984年。

コミュニケーションによって体现された様相を考察している。このような研究は、島田虔次『中国近代思維の挫折』<sup>351</sup>を端初として、註3に挙げた唯物史観によって定義された階級概念に基づいて社会階層を分ける研究方法を批判している。さらに、陽明学の「万物一体」論を中心に分析し、清末清初の思想変革の中の内在的な思想の核心について深く研究している。そして、島田虔次の『章学誠の位置』<sup>352</sup>は、清末清初の思想変革の中に時代の自我意識が存在することを説明し、明末清初の思想家たちの思想表現の中に、系譜関係が存在していることを考察している。上述の島田虔次による新たな研究成果は、それ以後の研究の基礎となった。この方面の研究は、文人・士人・学者たちの学術著作・読書札記・書籍出版などの視点から考察されることが多い。その方面の研究として代表的なものとしては、井上進の『明清学術変遷史』<sup>353</sup>、大木康の『明末江南出版文化の研究』<sup>354</sup>、金文京の『湯賓尹と明末の商業出版』<sup>355</sup>などを挙げる事ができる。上述の研究は、主に明末清初の文人・士人・学者たちと関連する書籍の出版状況を考察することにより、その時期の士人思想の動態を把握する研究である。

中国の学界におけるこの方面の研究成果は、趙園の『明清之際士大夫研究』<sup>356</sup>が代表的である。趙園の研究は、明末清初の士人たちの言論と話題を考察することにより、その時期の士大夫たちのコミュニケーションに体现された思想内容を分析したものである。このような学際的研究は、新しい研究視点と研究方法を提供した。

台湾の学者のこの方面の研究は、王汎森の『晚明清初思想十論』<sup>357</sup>が代表的である。その中に収録された論文、例えば「明代心学家的社会角色——以顔鈞的「急救心火」為例」、「明代后期的偽造与思想争論——豊坊与『大学』石経」、「明末清初の一種道德嚴格主義」などは、すべて伝統な思想史の研究方法ではなく、その中に大量の实物史料を利用して、明末の文人・士人・学者たちの社会文化の役割と、彼らの思想受容を研究している。このほかに、呂妙芬の『陽明学士人社群——歴史、思想与实践』<sup>358</sup>も、伝統的な思想史の研究方法を採らず、社会文化史研究の方法を利用して、明清士人の集団の性質について再検討している。この論文は党社としてではなく、より細かく陽明学の士人社群に注目し、それを明末の政治・社会・文化の歴史ネットワーク上に置いて研究する方法を採る。上述の先行研究は、明末から流行する学術思想として陽明学の思想と士人たちが個人的な思想の構成を論述したものである。

<sup>351</sup> 島田虔次、『中国における近代思維の挫折』、築摩書房、1986年。

<sup>352</sup> 島田虔次、「章学誠の位置」、『中国思想史の研究』、京都大学学術出版社会、2005年、頁五一九。

<sup>353</sup> 井上進、『明清学術変遷史』、平凡社、2011年。

<sup>354</sup> 大木康、『明末江南の出版文化』、研文出版、2004年。

<sup>355</sup> 金文京、「湯賓尹と明末の商業出版」、『中華文人の生活』、平凡社、1994年。

<sup>356</sup> 趙園、『明清之際士大夫研究』、北京大学出版社、1999年。

<sup>357</sup> 王汎森、『晚明清初思想十論』、復旦大学出版社、2004年。

<sup>358</sup> 呂妙芬、『陽明学士人社群——歴史、思想与实践』、中央研究院近代史研究所、2003年。

その研究は学術思想に対する単純な分析ではなく、明清思想を代表する士人思想の形成と発展過程の中で、士人個人の思想が、時代が交替する中にあって、社会生活、学術交流、商業活動及び言論と世論の中でいかに体现されているかという、「個体」的思想の還元と分析である。しかし、多くの先行研究では依然として、「個体」的思想の発生とその発生主体、すなわち思想者との間の関連性を強調している。このようにまず系譜に区分してから思想史の問題を検討する研究方法による限り、その研究の過程と結論は、先天的にコンテキスト全体の客観性を失うこととなり、更に検討すべき思想史の問題が発生した歴史的な状況を、完全に再現できなくなってしまうのである。

明清思想史の研究の実際において、異なる「個体」的思想の発生とその関連性について判明して初めて、その思想構成の多様性と複雑性のために、それ自身とは異なる系譜を持つ他の思想体系との間に相互作用を持つことが明らかとなるのである。このようにして生じる思想、および異なる空間と時間の範囲においてもたらされる影響とそれについての判断は、当然、ある系譜的概念で先行して定義されるものではない。

本論で論じる焦竑の思想を例にとると、その思想の中における最も著しい特徴は、その思想構成に含まれる異なる体系と系譜であり、これは以前の研究においても認められているものである。焦竑の思想構成において、儒家思想と仏家思想、道家思想体系の相互作用と融合は最も顕著な特徴であり、その思想系譜の区分はしばしば陽明後学の系譜の中に置かれる。しかしながら、実際の歴史に照らして、焦竑の思想のコンテキスト全体から検討することによって、その思想はいくつかの思想史問題の研究領域において、陽明後学思想から独立して存在させることができることが判明する。焦竑の弟子として徐光啓の『尊師澹園先生統編序』にあるように、「其能兼長而備美者、近世見陽明氏焉、今見先生」<sup>359</sup>、すなわち焦竑の思想と陽明思想を並べて評価していることは注目に値する。陽明思想の系譜から焦竑の思想を独立させるには、その思想の構成を客観的に分析するだけでなく、その思想の同時代や後世に与えた影響についても再検討する必要がある。そして、本論はこの二つの側面を主な内容として論述し、焦竑の思想について再判断する。そしてその結論を中心として、明清思想史について系譜から離れた視点と方法を提示し、総述することを試みる。

## 第二節 焦竑思想の後世に対する評価と認知

後世における焦竑の思想に対する判定と認知には、それぞれの評価者の立ち位置、観察の視点や議論されている点によって大きな異なる。焦竑の思想構成の整理については、いずれも思想体系で定義されることを基本としているが、それぞれの研究によってその重点は異なる。

焦竑の思想に対する認識について、最初に明確な系譜を確定したのは黄宗羲であり、彼は焦竑を『明儒学案』卷三十五の「泰州学派」<sup>360</sup>に位置付けた。この基礎の上に立ち、黄宗羲は次のように考えている。

<sup>359</sup> 李劍雄、『澹園集』附編二、中華書局、1999年、頁二一〇。

<sup>360</sup> 黄宗羲、『明儒学案』卷三十五「泰州学派」、中華書局、2013年。

「先生師事耿天臺、羅近溪、而又篤信卓吾之學、以為未必是聖人、可肩一狂字、坐聖門第二席、故以弘學即為聖學、而明道關弘之語、皆一一細之。明道關弘之言、雖有所未盡、大概不出其範圍。」

『明史』文苑四の「焦竑伝」は、その学問について以下のように述べている。

「竑博極群書、自經史至稗官、雜說、無不淹貫。善為古文、典正馴雅、卓然名家。集名『澹園』、竑所自號也。講學以汝芳為宗、而善定向兄弟及李贄、時頗以禪學譏之。」<sup>361</sup>

『四庫總目提要』史部・雜史類二九『通雅』における焦竑の思想の評価は以下の通りである。

「明之中葉、以博洽著者稱楊慎、而陳耀文起而與爭。然慎好偽說以售欺、耀文好蔓引以求勝。次則焦竑、亦喜考證、而習與李贄遊、動輒牽綴弘書、傷於蕪雜。惟以智崛起崇禎中、考據精核、迥出其上。風氣既開、國初顧炎武、閻若璣、朱彝尊等沿波而起、始一掃懸揣之空談。」<sup>362</sup>

これらを見ると、焦竑の思想の位置づけは、清の前期から違った方向を持つようになったことがわかる。黄宗羲は『明儒学案』で、当然のように泰州学派であると認識し、その思想を個別に解説していない。焦竑はその思想の中で、弘学の重要性を強調しているが、思想の核心は陽明学を中心としているように思われる。その思想は依然として儒弘の二分法に基づいて理解され、その統一については認知されていない。『明史』の中では、焦竑の思想が当時著名だった羅汝芳、耿向、李贄などの思想家の系譜に連なり、禪学と揶揄されていたことを示している。『四庫總目提要』の中では焦竑の思想を陽明学の系譜に置きつつも、方以智を介してする形ではあるものの、上は楊慎と繋がり、下つては清初の学風の先蹤をなしたと述べる。

この後の研究では、焦竑思想に対する理解は、基本的に黄宗羲の『明儒学案』に示された認識を踏まえるものが主流となっている。ここで定義された系譜の認定の上に立ち、焦竑の思想は具体的に定義されていたのである。たとえば、容肇祖は『焦竑及其思想』の中で、焦竑は儒弘に会通する一方で実学に重きを置き、「吐棄事物、索之絜冥之鄉以為道」と、過激すぎる思

<sup>361</sup> 張廷玉等、『明史』列伝一百七十六、中華書局、1974年、頁七三九二。

<sup>362</sup> 永瑤等、『通雅五十二卷』、『四庫總目提要』、商務印書館、1933年、頁二五〇一。

想に反対していると述べる。その博学と思想とは、焦竑の内面において統一されているように思える。

「總之、焦竑是一位博学的学者、於仏經是深有研究、故此于向内的工夫、不特不排斥仏家、而且大膽的承認仏家為得其精、以為可以為孔孟說的心性之義疏。」<sup>363</sup>

岡田武彦は『王陽明と明末儒学』で、焦竑の思想の仏教に対する態度に基づいて、焦竑の思想を王門既成派系譜下の容禪派に分類している。上記の観点と異なるのは、李劍雄が点校した『澹園集』の序文における評価である。

「焦竑的思想、總的來說、仍屬於主觀唯心主義體系、但帶有二元論的傾向。」

「焦竑思想特點之一、是主張率性而行、反對一磅前人、思想禁錮、主張學貴自覺自得。」<sup>364</sup>

すなわち、焦竑の思想は主觀唯心論の体系に属するものの、二元論的傾向を有していることを指摘する。しかしながら、結論としてはその思想主体はより多く泰州学派の思想系譜内にあると考えている。

南炳文は『正直博学的焦澹園』の中で、焦竑が主張する「吾心之理種種具足、用之不盡」などの観点は主觀的唯心主義思想に属することも考えている。焦竑は儒、仏、道を同等の地位に置くが、封建綱常に従うことを強調しているので、思想の主体には儒家思想体系から逸脱していない<sup>365</sup>。

張学智は、焦竑の学問は王良の「平実」と「切己」を有しており、彼の頑固さと薄弱さから免れたと考えている。焦竑は經史を研究することを通して、典籍を解釈し、三教を融合させ、知性と仁愛を求めることを宗旨として、經史百家を補助翼とし、博学返約を方法とする新しい知識体系を完成した。しかし、焦竑の思想は、依然として泰州後学系譜の一脈であると考えられている<sup>366</sup>。以上の先行研究は、依然として焦竑の思想を陽明思想系譜の中に置いていることが分かる。焦竑の思想が仏教思想の内容を広く吸収をしていることは認めているものの、その思想は陽明学系譜から独立して存在しているとは考えられていないのである。

余英時は、焦竑を例にして、明代のいわゆる儒家知見主義の台頭を考察し、焦竑は心性の学においては終焉した人物と言えるが、博学考証において

<sup>363</sup> 容肇祖、「焦竑及其思想」『明代思想史』、開明書店、1941年、頁二六九。

<sup>364</sup> 焦竑、『澹園集』、中華書局、1999年、頁七。

<sup>365</sup> 南炳文、「正直博学的焦澹園」『明史研究』(第4輯)、1994年版、頁一四八—一五六。

<sup>366</sup> 張学智、「焦竑的儒釈道三学」『明代哲学史(修訂版)』、中国人民大学出版社、2012年。



は創始者であり、焦竑の思想は「兩闕」と分けられている。すなわちそこには内在的矛盾があり、焦氏の出現は儒学が「尊徳性」段階から「道問学」段階への移行しつつある状況を象徴している。余英時は焦竑の思想の区分について、焦竑の学術を二つの部分に分けているように見えるが、実は学術思想と学術実践を分離しているだけであるといえる<sup>367</sup>。

錢新祖は焦竑の道器は一貫していると述べている<sup>368</sup>。すなわち「氣一元論」であり、このような本体論の陳述を通じて、彼の考証学に対する態度をうかがうことができる。これは焦竑の思想に対する考証学的認識を陽明思想の系譜に付すものである。宋家復の論述<sup>369</sup>は、この問題について真剣に考慮した上で、錢新祖の観点から焦竑の思想の主体における性理思想と構造上における儒仏思想に対する位置づけを行った。また、李然の研究<sup>370</sup>は、焦竑が実学的な思想を重視しており、時学からの「束書不觀」などの批判に対して、焦竑は王学の末流に見られる「知」を重んじて「行」を無視する思想に否定的な見解を示し、彼の学術的な主張は当時の学術思想に影響を与えたと考えている。陳寒鳴<sup>371</sup>、黃熹<sup>372</sup>など研究は、焦竑の思想の異なった側面について整理と分析を行ったが、焦竑の思想を陽明思想の系譜から独立させるものではない。劉海斌は『焦竑與晚明会通思潮』の中で、焦竑の思想の創造性を、陽明後学において公然と三教に通じる思想派閥を提唱するという、会通派思想の中に位置付ける。会通派の思想が持つ共通点<sup>373</sup>は、一、超脱生死を追求する精神境界、二、会通入世出世、三、無善無惡論を宣伝することである。さらに、これらの特性を持つ思想を、会通派思想として統一的に定義している<sup>373</sup>。

上述の焦竑の思想に対する異なる認識は、研究者の主観的要素を除いて、思想に対する記憶概念と密接な関係がある。焦竑の思想は、その形成時においてきわめて強い相互性を持っているので、それは単一の陽明学の思想からのみ構成された主体ではない。彼は陽明学の思想に深く接触する前に、学問の基礎と仏学に対する接触を持っているためである。また、焦竑自身の著述を見ると、自分の思想を特定の個人や学派に依拠して論述することはなく、先人の思想に対する認識と学習は、吸収と参照を主な目的とし、その最終的な思想の発現は「成一家之言」<sup>374</sup>のためであることが分かる。したがって、焦竑の思想に対する認識は、それを構成する体系の非単一性のために、それが出現した時の状態は、異なる歴史的文脈の中において異なる

<sup>367</sup> 余英時、「從宋明儒学的發展論清代思想史——宋明儒学中智識主義的傳統」、『論戴震與章學誠』、三聯書店、2000年、頁三一七。

<sup>368</sup> 錢新祖、『焦竑與晚明新儒思想的重構』東方出版中心、2017年、頁八。

<sup>369</sup> 宋家復、「思想史研究中的主體與結構——認真考慮〈焦竑與晚明新儒学的重構〉中「與」的意義」、『台湾社会研究季刊』、1998年、第29期。

<sup>370</sup> 李然、「焦竑の実学思想及其对晚明学風の影響」、『漢学研究之回顧與前瞻』下冊、中華書局、1995年、頁三三三。

<sup>371</sup> 陳寒鳴、「論泰州王学後勁焦竑的平民儒学思想」、『貴州学院学报(社会科学版)』、2017年第3期、頁三。

<sup>372</sup> 黃熹、「焦竑三教会通思想的理論依據」、『中国文化研究』、2005年、第4期、頁八。

<sup>373</sup> 劉海斌、『焦竑與晚明会通思潮』、華東師範大学出版社、2009年、頁十。

<sup>374</sup> 焦竑、「答耿師」『澹園集』卷十一、中華書局、1999年、頁八二。

った展開と表現を示している。どのような展開や表現を採り上げるにせよ、それが単一のものである限り、その思想の全体像を示すものとして断定することはできないのである。以下、上述の先行研究において焦竑の思想がどのような系譜に帰属すると認定されてきたのか、ということについて明らかにする。

### 第三節 焦竑思想帰属認定とその関連問題について

以上のように、焦竑の思想に対する分析と判定に関しては、先行研究においてさまざまに異なる理解と説明がなされてきた。しかし、焦竑の思想の系譜的区分については、おおむね統一的な認識を共有していた。先行研究における焦竑に対する思想系譜の区分の中で最も代表的な観点は、『明儒学案』で焦竑の思想を「泰州学派」と定めた黄宗羲の区分、および岡田武彦「王陽明と明末儒学」による「容禅派」という区分、劉海斌『焦竑與晚明会通思潮』による「会通派」という区分の3つである。

上記の3つの観点の中で、黄宗羲は主として焦竑の師承と交際のネットワークを主な根拠として区分している。後世の研究では、泰州学派に対する再分割がなされ、黄宗羲が打ち立てたこの基礎に基づき、焦竑の思想は「王学左派」思想に分類された。嵇文甫は『晚明思想史論』の中で陽明思想を分類し、王畿と王良によって発起され、羅汝芳らによる発展を経て、一方は狂禅派の左派となり、もう一方は聶豹、羅洪先などから発展した修正派思想の右派となるとしている。焦竑の思想の特性から見ると、師承関係による譜系以外に、その思想的特性上に現れた心性学に対する闡明と仏教思想の吸収は、確かにきわめて強い「王学左派」の特性を持っているが、思想の面においては明らかに違っている。例えば、焦竑の思想では、王畿が唱えた「三教調和論」を継承する部分について考究されているが、両者の三教思想に対する認識と態度、そして最後に達成しようとした目的は一致していない。

王畿の三教調和論の核心的観点は次の通りである。

「良知者、天地靈性。以天地万物為一體、規範三教之樞、不循典要、不涉思為、虛實相生而非無也、寂感相乘而非滅也。與百姓同其好惡、不離倫物感應而聖功微焉。学仏老者、苟能以復興為宗、不淪於幻妄、是即道釋之儒也。為吾儒者、自私用智、不能普物而明宗、則亦吾儒之異端而已。」<sup>375</sup>

王畿の三教調和論の観点の中では、陽明学の強調した「良知」を、儒学思想体系の中から昇格させて、三教を通釈する地位にまで上昇させているといえる。王畿にとつての三教の調和とは、あくまで儒学思想から生まれた陽明学に基づくものであって、仏老説をその間に交えて相互に参考にはし

<sup>375</sup> 王畿、「三教堂記」、『龍溪王先生全集』卷十七、中文出版社、1975年、頁一三二七・一三二八。

ているものの、その三者を絶対的な意味での対等な位置に置いて討論したのではない。しかし、焦竑の思想における三教思想に対する理解は、明らかにそうではなく、むしろ王畿の思想とは本質的に異なっている。王畿の仏老思想に対する学的運用は、「良知」の解明と発展にあるのに対し、焦竑は三教を同一の地平に並置したものであり、互いに交流し合うことについては特に強調していない。焦竑にとって、三教を学ぶことの最終目的は、その思想を三教思想の枠組みから解き放ち、「一家の学」を形成することである。

「学者誠有志於道、竊以為儒、釋之短長、可置勿論、而第反諸我之心性。苟得其性、謂之梵學可也、謂之孔孟之學可以、即謂非梵學、非孔孟學、而為一家之學、亦可也。」<sup>376</sup>

岡田武彦の区分は、仏教の思想の受容と融合に重点を置いているが、陽明学の系譜から逸脱したとはみなさず、王学思想を主体として、仏家の思想を取り入れた陽明学の「容禪派」思想の中に融合したものと位置付けている。焦竑の思想の区分について岡田氏は、まず上記の「王学左派」を王畿、王良が提唱する良知の現成説に基づき、陽明思想の現成派として新たに定義している。さらに、焦竑の禪学に対する態度を現成派としていくつかの亜流に分け、平実派、容禪派、気節派、曠達任誕派の中の容禪派の中に入れていいる。この中で岡田氏は、焦竑を依然として「王学左派」の大枠に属しているが、他の系譜と区別して、従来のように李贄と一緒に区分するのは違う立場を示している。このような区分は、焦竑と李贄の思想の本質の違いについての考察に基づくものである。焦竑は李贄の思想に対して「可坐聖門第二席」という非常に高い評価をしているが、李贄の思想に対してはある程度の見識と批判をもっている。彼は「李君持論、不無過激」<sup>377</sup>と考えてもいるのである。このような考察と批判は、焦竑の思想の本質が、李贄の思想に対して合理的な制約を与えていることを意味している。このような特徴は、このほかにも焦竑の思想と李贄の思想の間にしばしば見受けられるため、両者の間には完全な意味での系譜的な関連は無いと言える。焦竑の李贄の思想に対する「篤信」、さらにいくなれば李贄の思想に対する鑑賞と擁護<sup>378</sup>について明らかにするためには、二人の思想の関係について一層弁証的に評価していく必要がある。

劉海斌は、『焦竑與晚明會通思潮』の中で、焦竑の思想の区分について、焦竑の思想を王門後学思想と定義し、三教会通の思想流派の立場を宣揚するものと位置付けている。劉氏が定義する「會通派」の思想的系譜は、地域や師承などの系譜を考慮せず、それが持つ思想的な宗旨を唯一の区分の基準とするものとされている。會通派の思想区分は、主に會通三教思想と、王畿の言葉である「若欲度脫生死、會通世出世法、更須百尺竿頭進」<sup>379</sup>と

<sup>376</sup> 焦竑、「答耿師」『澹園集』卷十二、中華書局、1999年、頁八二。

<sup>377</sup> 焦竑、「答許繩齋」『澹園集』卷五、中華書局、1999年、頁八五七。

<sup>378</sup> 朱国禎、『湧幢小品』卷十六、中華書局、1959年、頁四一五。

<sup>379</sup> 「餘守拙、於人無敢短長、獨于卓吾云云。自知為眾所笑……惟焦弱侯尊崇之、若聞此言、必推幾大罵。弱侯自是真人、獨其偏見至此不可開。」王畿、「答程方峰」『龍溪王先生全集』卷十二、中文出版社、1975年、頁八八。

いう二つの面から総括され、無善無悪を提唱する思想の基礎となっている。しかし、その方法は上記の思想特性を強調されているものの、実際には分断された会通派思想によって主に構成されている。黄宗羲が定義する泰州学派は、趙貞吉、王夔、羅汝芳、楊起元、焦竑、管志道、祝世祿らに代表される。そして王畿を中心とする浙中学派には、万表、周汝登、陶望齡らがあり、浙中、泰州学派と交流して学んだ李贄と、鄒德涵、鄒元標なども存在する<sup>380</sup>。しかしながら、先に述べた問題と同じく、劉氏が挙げた会通派の主な思想家の大部分は、焦竑の人生上において密接な交友関係を結び、思想の交流を生んだが、それらが持つ思想を一つの系譜の中に帰することが可能かどうかについては、依然としてさらなる検討が必要である。焦竑の思想の研究において、あまり取り上げられない祝世祿は、焦竑と同榜で入士したことがあるが、焦竑とは親しく、焦竑の著した『養正函解』に序文を書いている。しかし、『四庫全書總目提要』では、「純以禪門之說附合儒理」と評価を下しており、その思想は「蓋姚江、龍溪之末流也」<sup>381</sup>と、前文で述べた焦竑の思想および禅、儒に対する理解と態度とは、明らかに大きな違いがあるといえる。また劉氏は、会通とは三教に対する学術的方法であるのみならず、学術的態度をも示しており、その学術的態度には2つの特徴、すなわち求真と自主が存在すると考えている。さらに「經頌云…彼既丈夫我亦爾、何得自輕而退屈、学道者當盡掃古人之芻狗、從自己胸中辟取一片乾坤、方成真受用、何至甘心死人脚下」<sup>382</sup>という焦竑の言葉をとるならば、その言葉は王畿に対して向けられた場合、「人言世儒借路禪家、非也。豈唯吾儒不借禪家之路、禪家亦不借禪家之路、吾儒亦不借吾儒之路。」と述べられている。

と、三教を調和させる觀念の評価として現れるのである。その主張の主旨そのものは、思想の独立性を明らかにするものであるが、この独立性については、「会通」という思想の系譜によって定義することはできないのである。以上に挙げた先行研究に見られるように、従来は焦竑の思想の違いについて、焦竑の思想を既定の思想的系譜に置くことで、陽明学の思想的系譜から独立したのではなく、具体的に現れた系譜的な思想の特徴を根拠に、陽明学の思想的系譜において分類と細かな区分を行ってきた。焦竑の思想に対して系統的な調査と分析を行うことによって、その思想の中で独立して出てくる「一家の学」の思想の個体的な特性は、あらかじめ定義されている思想の系譜の中の「一派の学」よりも高い次元に位置していることが分かる。その思想の独立的な内容を判定するには、まず思想の形成とその構成上の特徴を全面的に調査分析し、その思想が置かれているコンテキストを再現することを期さねばならないのである。

#### 第四節 焦竑の思想形成とその特徴

<sup>380</sup> 劉海斌、『焦竑與晚明会通思潮』、華東師範大学出版社、2010年、頁九。

<sup>381</sup> 永瑤等、『四庫全書總目提要』卷一百二十五子部三十五、『環碧齋小言』一卷（兩江總督采進本）。

<sup>382</sup> 焦竑、「支談」『焦氏筆乘』、中華書局、1986年、頁五四四。

ある思想個体のコンテクストを還元するためには、まずその思想の形成過程を考察しなければならない。具体的な焦竑の思想の形成過程は、次の5段階に大きく分けうことができる。

Ⅴ 嘉靖二十九年から嘉靖三十四年まで（1550～1555年）。10歳から16歳にかけて<sup>383</sup>、兄の伯賢<sup>384</sup>のもとで経学などを学ぶ。

Ⅳ 嘉靖三十四年から嘉靖四十一年まで（1555～1562年）。16歳から23歳にかけて、焦竑は京兆の生員<sup>385</sup>に選ばれ、南京の天界、報恩の二寺<sup>386</sup>で読書し、仏教思想に広く触れた。

Ⅲ 嘉靖四十一年から万曆十七年まで（1562～1589年）。23歳から50歳にかけて、焦竑は南京督学の耿定向<sup>387</sup>の系統的な陽明思想の教学を受けた。その間に耿定理<sup>388</sup>、李贄<sup>389</sup>、王襜、鄒德涵、羅汝芳<sup>390</sup>などと交流し、勉強を行った。

Ⅱ 万曆十七年から万曆二十七年まで（1589～1599年）、50歳から60歳にかけて、焦竑は北京に出仕し、政治思想を実践面において表現した。

<sup>383</sup> 焦竑、「與日照宗人書」『澹園集』卷十三、中華書局、1999年、頁九五。

「某自髫年發憤向学。」

<sup>384</sup> 李贄、「壽焦太公尊翁後渠公八秩華誕序」『焚書統焚書』、『統焚書』卷二、中華書局、1975年、頁五五。

「至竑為兒、教事一付伯兄、曰「家有讀書種子、當不斷絕矣。」」

<sup>385</sup> 焦竑、「福建漳州府通判春沂王先生墓誌銘」『澹園集』卷二十八、中華書局、1999年、頁四三九。

<sup>386</sup> 焦竑、「玉露堂稿存」『澹園集』卷十六、中華書局、1999年、頁一七〇。

「憶餘弱冠、讀書天界、報恩二寺。」

<sup>387</sup> 焦竑、「老子翼序」『澹園集』卷十四、中華書局、1999年、頁一三六。

「年二十有三、聞師友之訓、稍志於学、而苦其難入。」

<sup>388</sup> 焦竑、「天耿臺先生行狀」『澹園集』卷三十三、中華書局、1999年、頁五二四。

<sup>389</sup> 李贄、「壽焦太公尊翁後渠公八秩華誕序」『焚書統焚書』、『統焚書』卷二、中華書局、1975年、頁五五。

<sup>390</sup> 「予至京師、即聞白下有焦弱侯其人矣、又三年、始識候。」

焦竑、「鳳麓姚公墓表」『澹園集』卷二十七、中華書局、1999年、頁三八六。  
「往丙戎、羅近溪先生至南京、餘與公詣之。」

四万曆二十七年から万曆四十八年まで（1599～1620年）。60歳から81歳にかけて、焦竑は致仕したのち、自らの學術思想を主張し、その思想を社会や文化の中において表現した。

焦竑の思想形成の時間的な過程を見ると、陽明学について深く勉強する以前に、まず經学に対する系統的な学習を行っており<sup>391</sup>、南京に来た時には天界、報恩の二寺で読書し、禪学思想に接触した。

焦竑は陽明学に対して本格的に系統的な勉強を行っている。その時期は、嘉靖四十一年（1561年）、彼が二十三歳になつてから後のことであり、当時、南直隸監察御史督学政として南京にやつてきた耿定向から教えを受けた<sup>392</sup>。それ以前に、焦竑はすでに陽明学者の唐順之<sup>393</sup>と接触したことがあるが、陽明学思想について深く勉強し、理解したという明確な記録はない。

焦竑の陽明学思想の形成について、容肇祖はこのように認定している。

「焦竑是耿定向的門人、師事羅汝芳、又篤信李贄、他可以說是王守仁、王良一脈的後勁。」<sup>394</sup>

この観点は、焦竑の思想の系譜に対する判定を行う際に、今に至るまで援用され続けてきた。しかし、焦竑が陽明の思想について学んだ時に、果たしてこの理論に従つて勉強を行ったのかどうか、検討する必要がある。

まず、焦竑は陽明思想に対して、程朱理学に代表される宋学と比較して判定を下している。ここで留意すべきことは、焦竑の思想が形成された時期に鑑みて、陽明思想を深く学んで知る以前に、家庭内で兄に従つて經学を学び、16歳以降に京兆生員に選ばれたことから、当然ながら程朱理学を系統的に学んでいるはずである。したがって、焦竑の陽明学に対する受容とは、すなわち、程朱理学に対する批判でも、単なる学問上の方法論に対する承認でもなく、二つの思想の間に存在する核心問題の違いを明らかにすることを意味するのである。

<sup>391</sup> 焦竑、「刻兩蘇經解序」『澹園統集』卷一、中華書局、1999年、頁七五〇。

<sup>392</sup> 「餘髫年讀書、伯兄授以程課、既以經学為務。」

<sup>393</sup> 焦竑、「先師天臺梗先生祠堂記」、『澹園集』卷二十、中華書局、1999年、頁二三四。

<sup>394</sup> 「先生嘉靖壬戌以監察御史督学政、始來金陵。」

焦竑、「刻兩蘇經解序」、『澹園統集』卷一、中華書局、1999年、頁七五〇。

「弱冠、得子由老子解、奇之、尋于荊溪唐中丞得子瞻易書一解。」

<sup>394</sup> 容肇祖、『明代思想史』、開明書店、1941年、頁二五七。

焦竑は、儒学で検討すべき核心的な問題は、性、命、心身の問題についての検討にあると考えている。そして、儒学思想の本質的な問題は、焦竑から見れば「孔孟之学、尽性至命之学也<sup>395</sup>」ということである。宋儒はこの問題を避けて通り、これを正面から論じることは無かった。それゆえに彼はこのように述べている。

「孔孟之学、至宋儒而晦、蓋自伊川、元晦誤解格物致知、致使学者盡其精力、旁搜物理、而於一片身心反置之不講。陽明先生始倡良知二字、示学者反求諸身、可謂大有功矣。<sup>396</sup>」

焦竑は、陽明思想の中で提唱されている「良知」は、程朱理学の空白を埋めるものであると考えている。さらに焦竑は、「国朝之学、至陽明先生深切著明、為一時之盛<sup>397</sup>」と述べ、陽明思想を極めて高く推賞している。しかし、当時の陽明思想が発展していく過程で遭遇したさまざまな問題に対して、焦竑は以下のように注意を促している。

「蓋其合下講学时、原非必為聖人之心、非真求盡性至命之心、只斬一知半解、苟以得意於榮利之塗、稱雄於愚不肖之林已耳。猝遇一二明者、扣以安身立命一著、輒輾轉支吾、莫知置對。」<sup>398</sup>

焦竑は、「心」に対する理解を闡明するに際して、時学とは違って、「心」と「性」の関係を強調している。

「人生而靜、天之性也、感於物而動、心始生焉。憂患、忿憤、愛惡皆心也。∴君子性其情、小人情其性。」<sup>399</sup>

よって、彼はその点をさらに強調して、「学」は「還其心」、「復其性」、「知性」を最終目的としていると述べる。

<sup>395</sup> 焦竑、「答耿師」『澹園集』卷十二、中華書局、1999年、頁八二。

<sup>396</sup> 焦竑、「答友人問」『澹園集』卷十二、中華書局、1999年、頁八七。

<sup>397</sup> 焦竑、「羅楊二先生祠堂記」『澹園集』卷二十、中華書局、1999年、頁二四五。

<sup>398</sup> 焦竑、「答耿師」『澹園集』卷十二、中華書局、1999年、頁八〇。

<sup>399</sup> 焦竑、「大学言心不言性中庸言性不言心孟子兼言心性解」『澹園集』卷六、中華書局、1999年、頁三四。

「餘謂學非他、以還其良心之謂也。」<sup>400</sup>

「夫學為何者？所復其性也。」<sup>401</sup>

「夫學、知性而已。性之弗知、即博聞強識、瑰行尊伐、銜耀千古、而不能當達者之一盼」<sup>402</sup>

これらは、陽明学思想が強調している「学」の目的と似ているように見えるが、「学」の方法として焦竑が強調しているのは、他の陽明思想の系譜における「悟」と区別することなのである。前章の先行研究において区分された陽明学の左派思想の体系において、王畿と王良は「悟性」を強調している。王良は「以悟性為宗、以格物為要」としているが、王畿はさらに「悟り」を強調する方法を「解悟」、「証悟」、「徹悟」の3つに分類している。

「師門嘗有入悟三種教法。從知解而得者、謂之解悟、未離言詮。從靜中而得者、謂之證悟、猶有待於境。從人事煉習而得者、忘言忘境、觸處逢源、愈搖盪愈凝寂、始為徹悟。」<sup>403</sup>

王畿などの唱える直接に悟りに通じようとする方法に対し、焦竑が使用した経路は、「理」を悟り、「事」の漸修を通じて解悟に至り、最終的には徹悟を得る、というものであった。

「餘意、理須頓悟、事則漸修。頓悟易、漸修難。」<sup>404</sup>

そのため、彼は自分の思想について「右（偏重）解悟」<sup>405</sup>と考へ、悟りの方法は「博学」という道を通じて実現すべきであるとしたのである。

焦竑の思想の中で繰り返し言及されている「博学」については、実は「博学」という方法を通じて、それぞれ異なる問題に対する個別的な理解が可能となり、最終的にはそれらを統合したところの悟り（徹悟）を得ることができる、というものであった。彼はその思想の中で、後世から「自經史至

<sup>400</sup> 焦竑、「天目書院記」『澹園統集』卷四、中華書局、1999年、頁八三一。

<sup>401</sup> 焦竑、「原学」『澹園集』卷四、中華書局、1999年、頁一八。

<sup>402</sup> 焦竑、「王順渠先生集序」『澹園統集』卷一、中華書局、1999年、頁七六三。

<sup>403</sup> 王畿、「霓川別語」『明儒学案』卷十二、中華書局、2000年、頁二五三。

<sup>404</sup> 焦竑、「崇正堂答問」『澹園集』卷四十七、中華書局、1999年、頁七一。

<sup>405</sup> 焦竑、「高君子晦墓誌銘」『澹園集』卷二十八、中華書局、1999年、頁四一一。



稗官、雜説、無不淹貫<sup>406</sup>。」と評価された博学の目的を強調し、最終的には心の体悟に戻るためのものと主張する。

「黄莘陽少參言、「顔子歿而聖人之学亡、後世所伝是子貢多聞多見一派学問、非聖学也。」先生曰、「多聞擇其善者而從之、多見而識之。是孔子所自言、豈非聖学。孔子之博学于文、正以為約禮之地。蓋禮至約、非博学無以通之。故曰、博学而詳説之、將以反説約也。後学汜濫支離、於身心一無干涉、自是無為己之志、故耳。」<sup>407</sup>

このような博学思想の主体は、「中庸」から「博学第一」へという思想実践によって特徴づけられる。当時の思想の発展から見ても、宋学は外在的に倫理を求めていたが、それを認知するだけで内在的な処理は行われておらず、すなわち「於身心一無干涉」ということであり、「汎濫支離」のために道徳の境界を達成することができず、道問学と尊徳性を2つに分けることとなるのである<sup>408</sup>。

焦竑が提唱する博学は、「視聽言動、有非一端、卻思視者、是誰聽者誰、言動者誰、此博也。一旦豁然、得其肯綮、非約而何」と、宋儒の格式を批判するものであった。この言動は、王陽明の「博学于文為隨事学存此天理、然則謂行有餘力、則以学文、其説似不相合。」という思想に対する応答「余力学文、亦只博学于文中事。」<sup>409</sup>であるが、陽明の思想の理路に従って博学を見据えているわけではない。

それ以外にも、焦竑の思想の中においては、儒と仏、道の関係の認知の仕方は、明らかにその他の陽明学の系譜を引く思想と異なっている。例えば、王畿は以下のように述べる。

「良知者、天地靈性。以天地万物為一體、規範三教之樞、不循典要、不涉思為、虛実相生而非無也、寂感相乘而非滅也。與百姓同其好惡、不離倫物感應而聖功微焉。学仏老者、苟能以復興為宗、不淪於幻妄、是即道釋之儒也。為吾儒者、自私用智、不能普物而明宗、則亦吾儒之異端而已。」<sup>410</sup>

すなわち、その三教調和論において、王畿の観点は陽明学が強調した「良知」に基づくものであり、儒学思想体系から昇格させ、三教を通積する地位

<sup>406</sup> 張廷玉等、『明史』列伝一百七十六、中華書局、1974年、頁七三九三。

<sup>407</sup> 焦竑、「古城答問」『澹園集』卷四十八、中華書局、1999年、頁七三三。

<sup>408</sup> 焦竑、「答耿師」『澹園集』卷十二、中華書局、1999年、頁八五。

「而以程朱立教、意雖甚妙、卻成兩截語矣。」

<sup>409</sup> 王守仁、「伝習録下」、『王陽明全集』上海古籍出版社、1992年、頁一一八。

<sup>410</sup> 王畿、「三教会堂記」、『龍溪先生全集』卷十七、中文出版社、1975年、頁一三二八。

にまで上昇させるものであった。焦竑のそれは王畿のようなものではなく、陽明学思想を三教思想を認知する主体として位置づけ、儒・釈・道思想をそれぞれ完全に平等な立場で取り扱っているのである。

「晩而読『華嚴』、乃知古聖人殊途同歸、而向者之疑可渙然冰釋已。何者。華嚴圓教、性無自性、無性而非法。法無異法、無法而非性。非吐棄世故、棲心無寄之謂也。故於有為界、見示無為。示無為法、不壞有為。此與夫洗心退藏而與民同患者、豈有異乎哉。……餘以謂能讀此經、然後知六經、『語』『孟』無非禪、堯舜周孔即是仏、可以破沉空之妄見、糾執相之繆心。」<sup>411</sup>

「老莊盛言虛無之理、非其廢世教也。虛無者、世教所以立也。彼知有物者不可以物物、而觀無者斯足以經有、是故建之以常無有不然、聖人之業將以成變化行鬼神、而欲責之膠膠擾擾之衷、其將能乎。」<sup>412</sup>

焦竑が三教思想を同一の地平に併置することの意味、あるいは最終的には三教思想の研究を通して解決すべき究極の問題とは、やはり性命の問題である。

「性命之理、孔子罕言之、老子累言之、釋氏則極言之。孔子罕言、待其人也、故曰、不憤不啓、不排不發、中人以下、不可語上也。然其微言不為少矣。第學者童習白紛、翻成玩狎。唐疏宋注、鋼我聰明。以故鮮通其說者。內典之多、至於充棟、大抵皆了義之談也。古人謂暗室之一燈、苦海之三老、截疑網之寶劍、抉盲眼之金鈍。故釋氏之典一通、孔子之言立悟、無二理也。張商英曰、吾学仏然後知儒、誠為篤論。」<sup>413</sup>

しかし、その焦竑が考えている性命の問題は、すでに陽明思想を討論する範囲から逸脱している。彼が認めた「学仏然後知儒」というのは、最終的には仏教の問題であって儒家の問題を解決するのではなく、さらに言うなればより高い水準を追求するためであり、三教の枠組み脱するための「道」を追求することであると言える。

「道一也、達者契之、眾人宗之。在中國者、曰孔、孟、老、莊、其至自西域者為釋氏。」

<sup>411</sup> 焦竑、「刻大方廣佛華嚴經序」『澹園集』卷十六、中華書局、1999年、頁一八二。

<sup>412</sup> 焦竑、「読莊子七則」『澹園集』卷二十二、中華書局、1999年、頁二九二。

<sup>413</sup> 焦竑、「支談上」、『焦氏筆乘』、中華書局、2008年、頁二二七。

以上に挙げた例から、焦竑の仏や老の思想に対する認識は、本質的には陽明思想とは異なっている。焦竑は仏教思想に対して、後世に理解されたすべてを受け入れつつも、認めていないのである。彼は仏教に対して自分にとって有用な独自の思想を吸収し、それを変化応用する以外では、「然其教自是異方之俗、決不可以施與中國」<sup>414</sup>と、一定の保守的な態度を示している。これは李贄の持つ「狂禪」の思想とは、本質を異にするものであると言える。

焦竑の思想の中のもう一つの特徴は、その思想の中における「礼」に対する認識と運用である。焦竑の思想の中で認識されている「礼」とは、道徳を定義する道具ではなく、道徳のあるべき方向を指し示すことである。礼は道徳の高さを表しているが、最高道徳の境地に達した人は、一挙一動がすべて礼にかなっている。ずなわち礼それ自身を「体用」と定義することで、本心と道徳の一致性を強調したのである。

「禮也者、體也、天則也。是禮也、能視聽、能言動、能孝弟、能賢賢、能事君、能交友、可以為堯舜、可以通天地、可以育万物、人人具足、人人渾成。所謂與天地万物為一體者、乃其體自如是、非我強與之一也。」<sup>415</sup>

これから分かるように、焦竑による「礼」の定義には、道徳思想に対する社会的機能が含まれている。「世之談無礙憚者、則小人而無忌憚者也。」焦竑の「礼」に対する認識は、李贄の思想とも異なる重要な部分である。焦竑は、いくつかの思想の観点の上から李贄に対して「篤信」を持っていたが、一方で彼は李贄の思想を批判してもいる。当時、李贄の思想はすでに「時学」の一部になっていた。焦竑は、李贄の思想に関する一部の問題に対して、必要となる制約が欠けていると考え、「李君持論、不無過激」<sup>416</sup>と、あまりに過激すぎると述べている。

焦竑の思想の置かれた当時の思想コンテキストを理解する上で考慮すべき特殊性は、さらに過激な李贄思想によってその背後に追いやられてしまったことにある。しかしながら、その思想を埋没したままにしておくことはできないのである。焦竑の思想は当時においては確かに陽明思想の系譜から逸脱したものであり、同時に李贄の思想と呼応しているもの、それとも必然的な関連性はないのである。

以上、述べ来たつたように、焦竑の思想は当時の他の思想とは異なり、「一時の学」となった。そうだった理由は、その思想に含まれる他の思想上の系譜からは独立した内容のためである。そしてその独立的な思想の中に含まれている時間的、空間的な特性こそが、やはりその思想が、当時のコンテキストを離れて、後世にそれを引き継ぎ、成立させることができない原因の1つなのである。

<sup>414</sup> 焦竑「古城答問」『澹園集』卷四十八、中華書局、1999年、頁七三三。

<sup>415</sup> 焦竑「答友人問」『澹園集』卷十二、中華書局、1999年、頁八八。

<sup>416</sup> 焦竑「答許繩齋」『澹園統集』卷五、中華書局、1999年、頁八五七。

焦竑の思想を「一時の学」として、後世に大きな影響を与えられなかったようにしたもう1つの原因について、台湾の学者李文珙は下記のように記している。

「然時人頗以禪學譏之、迄清又因李贄而不為清廷所喜、於其書任意攻訐、使焦氏學術成就湮而不彰。」<sup>417</sup>

焦竑の思想は、後の清朝政府に排斥され、彼の著作は他人によって攻撃され、彼の思想の成就是埋没して、後代の人に知られることが無くなってしまったのである。

## 第五節 明清思想研究の系譜式と個性思想研究

本論は焦竑の思想を例に取り、明清思想史における「個性」思想を認識する際の中心的な課題として、思想の系譜に関連する問題を明らかにするために提出したものである。本論文目的は、明清思想史における系譜的な研究を批判するのみならず、明清思想史のコンテキストにおいて、「個性」思想の問題に対して単一の系譜的研究を行うことは、コンテキストにおける完全な様相を見失うことになると考えられる、ということを主張することにある。これまで明清思想史の問題については、あらかじめ系譜による区別を行い、その思想形成の先決条件を定め、これによって導き出された思想表現を、他の思想問題と関連させて証明しようとする。異なる時間概念（思想の継承性、師承など）と空間概念（思想の伝播性、党社など）から構成される思想の系譜概念は、思想史のコンテキストにおける関連性のネットワークを構築するのに便利である。このようなネットワークを前提として、異なる思想個体に対する類別的な分析と判断を行うことができるためである。しかしながら、このようなネットワークは、思想史のコンテキストの内容すべてを含むものではない。

その系譜に基づいて構築された思想のネットワークは、後世において当時の思想を要約し、総括するのに便利であるが、「個性」思想の具体的な歴史コンテキストにおける独立性を無視しがちである。ある「個性」思想が、思想史の歴史的なコンテキストの中において「孤島」<sup>418</sup>現象を形成しているとするならば、この思想の全体性を判明させるためには、系譜的な思想以外に、客観的に存在する思想表現を考慮しなければならない。もちろん、明清思想史に限らず、すべての思想史の問題は、その時間と空間の客観的な関連性を考慮せずに、完全な独立性についての研究を行う

<sup>417</sup> 李文珙、『焦竑以及『国史経書志』、花木蘭文化出版社、2007年、頁七。

<sup>418</sup> 「孤島」(Island) は人類社会学の定義であり、ある主流文化の範囲内で、この文化とは異なる文化現象の存在を指す。詳しくは谷川健一『孤島文化論』(潮出版社、1972年)の中で説明がある。本論文で使用する「孤島」は、特に独立して、主流思想と区別する個性思想を指す。

ことができないのではあるが。

本論文で強調したいのは、明清思想史において、個体思想は時間と空間の系譜概念の独立性から逸脱している面がある、という点である。これらの独立性の面では、必ず何らかの系譜的な思想を基礎としなければならないわけではなく、それ以上の特殊性の表現は、異なる思想体系を吸収し参考にした後に確立された、独立的な思想表現なのである。それは例えば、本文で挙げたように、焦竑の思想に対する認知は陽明学思想を基礎として、仏、道などの思想によって最終的に形成されが、その本質はやはり陽明思想系譜の中にある、という点に示されている通りである。このような独立的思想は、一部の内容を参考にしたり、吸収したりすることができるが、その思想の核心は、すでに系譜的な思想内容に対する批判的思考を含有しており、その上で、他の思想内容からの吸収と参考を経て、当時のコンテクストのすべての思想系譜とは異なる独立的な思想内容を生み出している。このような独立的な思想の内容は、後世でさらに吸収され借用されるかもしれないが、最終的には本当の意味での思想系譜を形成したり、創建したりすることができず、事実の上で後世に「一時の学」と見なされる「孤島」思想となっている。本論文で検討した具体的な歴史時期において、今回採り上げた焦竑の思想以外にその例を挙げるとすれば、焦竑の弟子である徐光啓、彼の親友である李贄の思想などが挙げられる。

今後、焦竑の思想に対する分析を進めていくことで、「個体」思想として明末清初の思想転換の過程で果たす役割を、さらに明らかにすることができよう。このような研究を重ねることで、明末清初の思想転換の過程についての知見を広げていくことが期待できるのである。

ここまで述べてきたように、本論の全体構成には、三つの時間的な手がかりがあった。一つ目は、焦竑の生前から死後まで、客観物理的な人生の手がかりである。二つ目は、焦竑思想の発展に内在する論理という手がかり、すなわち「修・斉・治・平」の儒家思想形成の法則である。これらはそれぞれ、第一章では焦竑の思想の起源に対応しており、第六章では後世の焦竑に対する思想評価に対応しているほか、その間の四つの章では、それぞれ時間順に「修身」・「齐家」・「治国」・「平天下」に対応している。三つ目は、陽明学思想の確立期から拡散期までの時期であり、最終的に社会全体の改造を完成させる過程を手がかりとするものである。

また、本論では、上記の三つの時間的な手がかりについて、具体的には六つの空間座標、すなわち六つの章に対応する六つの思想問題について議論した。すなわち第一章では「思想の依存性」について、第二章では「思想の共通性」について、第三章では「思想の発生場主義」について、第四章では「思想の世俗化」について、第五章では「思想の融合性」について、第六章では「思想の系図問題」についてである。そして、本論の研究においては、晚明思想コンテキストの形成過程における代表的な思想として、焦竑思想を取り上げ、これを中心に分析を加えた。しかしながら、本論の中には依然として多くの方法論についての問題が存在しているため、最後に説明しておく必要があると考える。

冒頭でも述べたように、ここまでに検討してきた思想史の問題は、晚明思想コンテキストの範囲と形態、及び特性を明らかにすることによって、晚明思想に関する問題を再区分し、定義することであった。そしてここまで行ってきた上記の問題についての具体的な研究を踏まえ、まず一つ目に「晚明の思想」と「思想の晚明」とについて検討し、晚明思想の範囲について再定義し、二つ目として「執拗な低音」と「消散した響流」を取り上げ、晚明思想の形態を分類しなおし、三つ目に、「晚明思想の群體性」と「晚明思想の個性性」についての問題を論じて、晚明思想の表現特性をまとめなおし、上記の三つの問題の検討を通じて、これらが晚明思想のコンテキストを定義する鍵となることを明確化しておきたい。そしてこれらの検討を通じて、晚明思想の区分と定義、晚明と清初期の思想の存続状態、晚明思想の起源といった諸問題について、歴史相対主義 (Historical relativism) の方法論に基づき、本論の研究を通じて構築された晚明思想コンテキストに対して、完全な思想コンテキストを構築しようと試みる。

## 1. 晚明思想と思想の晚明

まず、ここで論じておきたい核心的な問題点は、晚明思想に対する範囲と形態とを定義することである。その中に含まれている構成要素は、「晚明」と「思想」の二つの主体に分けられるが、両者の実質と関係を決定した上で、さらにその存在形態の「変」と「不変」、およびその過程について検討してゆく。上記の要素を分解し、再構築する過程で発生する問題は、異なる方向性を現し、異なる概念を有する。まず明確にしたいのは、「晚明」と

「思想」の関係と、それによって定義されたコンテキストの概念である。

晩明思想に関する問題についての思考と解説を行うに際して、常に直面しなければならない問題は、「晩明の歴史コンテキストの中の思想」と「思想コンテキストの中の晩明」、いずれを選択するかによって発生するものである。この二つの主語が入れ替わっている状態から生じる問題は、晩明思想に関する研究において、長い間存在してきた重要な分岐点であり、主要な矛盾点なのである。上記の問題を解決するには、まず「晩明」と「思想」の定義をはっきりさせる必要がある。本論において論ずる「変」と「不変」の範囲は、「晩明」と「思想」によって定義されたコンテキストの中における思想の形態である。しかし、その「変」と「不変」の議論は、学界が注目する「明末清初」という研究の範囲にまで広げられていない。これは、晩明思想が独立した思想コンテキストとして、全面性と客観性を持つているからである。

従来、明末清初思想についての討論の中には、「明末清初」を連続的な思想コンテキストの叙述と見なしてきた。そこでは、「明末清初」が、歴史時代の中の思想表現によって判断され、思想の発展が思想自身の発展以外の要因、すなわち社会・政治・軍事・制度などの各方面の既定的理解の影響を受けていると考えられる。もちろん、その時代背景のもとにある思想の連続性を認めないという意味ではないが、「明末」と「清初」を結びつけて、それを完全な思想的状況として討論する時、その討論結果が「断裂」または「連続<sup>419</sup>」のいずれであっても、その討論自体は、中国思想史発展の主体性と自発性に対する考察を欠いているのである。このような状況の下で議論されている問題は、既定的な時間と空間の範囲における思想の問題を扱うに留まり、ある思潮の盛衰と存続の経緯について検討したものではない。本論において重点的に検討した晩明思想の問題について、学界が定めた「明末清初」の範囲よりも早い時期から説き起こし、晩明の思想家である焦竑を中心に検討したのはそのためである。そして、独立した晩明思想コンテキストの全貌を検討するためのきっかけとして、まず晩明思想という思想コンテキストの時間と空間の独立性を説明できるようにすることを期したのである。

「晩明の思想」という定義は、すでに認定された「時間」の範囲内において、「時間性」の概念によってその中の「空間性」の問題を定義するものである。すなわち、ある空間的歴史の座標を参照して「晩明史」の概念を定義し、その間に発生したすべての歴史問題を、ここで定義された歴史コンテキストに位置づけることである。例えば、明王朝の血統論によって定義される「晩明」、政治制度の概念から定義された「晩明」、及び思想伝承の定義の中における「晩明」、社会生活と文化芸術の定義の中における「晩明」など、それぞれの「晩明」の概念と範囲には異なる定義が存在する。しかし、どのように定義された「晩明」概念と範囲においても、議論されている異なる歴史の問題は、その既定の歴史コンテキストの中の「晩明」の範囲内に置かれている。第一の、王朝の血統論で定義されている「晩明」の範囲では、歴史問題の議論はいずれも朱明王朝の血統が終結するまで、すなわち朱明王朝に続く南明政権を「晩明」の歴史コンテキストに組み入れたものであり、その範囲は永曆十六年（清康熙元年、1662年）における永

419 吳震、「從宋明轉向明清——就儒學與宗教關係看明清思想連續性」、《復旦學報（社會科學版）》2010年第1期、頁七四。

曆帝朱由榔の死去によって区分される<sup>420</sup>。この期間に発生した軍事・文化・政治・思想・文学・芸術などの多くの歴史問題は、すべてこの「晚明」の歴史コンテキストの中に属している。第二の、政治制度の概念の下での「晚明」は、全国統一政権としての明朝王朝の終焉である崇禎十七年（1644年）、すなわち李自成が北京に突入し、崇禎帝が煤山で縊死したことによって区分されると定義づけることができる<sup>421</sup>。つまり制度上の「明の滅亡」を「晚明」の終結とし、その後の歴史問題を「南明史」<sup>422</sup>と「清前史」<sup>423</sup>の二つに平行して存在する歴史コンテキストに分けて検討する、という立場である。第三には、上記のような「晚明」に対する「時間性」が判明すると、今度は時間の経過とともに、コンテキストにも変化が起こるという立場である。例えば清初には、「晚明」が、民族の血統・政治政体・学術思想の継続性から判断されたが、その場合、それは清朝末期から民国時期にかけての「晚明」の定義と判断とは異なっている。そのため、どのような視点で晚明コンテキストを定義するかは、晚明及び明末清初の時期を研究するにあたっての先決的条件である。以上に述べたように、王朝の血統と政治制度などで定義される「晚明」から見ると、それは思想を「晚明」として定義するための空間構成の一つであり、既定の「晚明」という時間の範囲を晚明思想の存在空間とするものである。上記の視点から判断すると、「晚明」の歴史的な時期に発生する思想問題を「晚明の思想」と呼ぶべきである。

思想の発展という視点から見れば、ある時間の範囲内における思想の特性を定義するには、その時間の範囲内において、異なる思想表現における「時間性」を調べて明らかにしなければならない。思想の持つ流動性のため、異なる社会階層における時間的特徴は、統一的な方式で歴史的文脈に現れることはない。その思想は、徐々に変化していく性質を持つグラデーシヨンの特徴を有するものであり、単純な時間の範囲でのみ説明することはできない。例えば、ある一つの思想主体の最も早い原点は、他の時代ではなく、その同時代の学術思想の中において生まれたと認定されるべきである。しか

<sup>420</sup> 顧炎武、『明季三朝野史』、臺灣文獻叢刊、臺灣銀行印刷、1962年

王夫之、『永曆実録』、岳麓書社、1982年

<sup>421</sup> 張廷玉等、『明史』、中華書局、1974年。

Denis C. Twitchet, Frederick W. Mote, 『The Cambridge History of China Volume 8, The Ming Dynasty, 1368-1644, Part

2』, Cambridge University Press, 1998年。

樊樹志、『晚明史』、復旦大学出版社、2003年。

<sup>422</sup> 加計三千代、『明朝最末期における政治的対立と宋応星』、『岡山大学大学院社会文化科学研究科紀要』第36号（2013）、頁一三三。

<sup>423</sup> 謝国楨、『南明史略』、上海人民出版社、1957年。（1644至1683年、台湾永曆年号）

Lynn A. Struve, 『南明史 The Southern Ming 1644-1692』, Yale University Press, 1984年。

南炳文、『南明史』、南開大学出版社、1992年。（1644年至1683年）

顧誠、『南明史』、中国青年出版社、1997年。（1644至1664年、定武帝没）

<sup>423</sup> 朱誠如・白文煜、『清朝前史』、遼寧師範大学出版社、2016年11月。



しながら、そのようにして誕生した学術思想が、上は政治思想、下は社会思想に至るまで影響を与えていく過程においては、客観的な物理上の時間の長さを超えていることがよくある。ある特定の時間帯に対して、異なる方向の思想表現を調査し、まとめてみると、同じ時期において異なる方向に展開する思想の表現を、完全に統一して理解することができない場合が多い。その結果、歴史コンテキストに存在する思想的手がかりの把握が破綻することになる。このような観点から、既定の「晩明」という物理的・客観的な時間の範囲に存在する思想は、その時間特性上の範囲が既定の時間概念を超えている。そしてこのような理由から、思想の発展過程において、「晩明」という概念に属する思想問題に対して独立した分析を行う必要がある。また、それとは対照的に、異なる文脈における「晩明」の時間範囲を判断するとともに、異なる「空間性」の歴史問題からその定義を特定する必要がある。

思想史研究の視点から見て、晩明思想の形成に対する先行研究の立場は、往々にして陽明心学思想の朝野における流行を指標と定め、清代の顧炎武などの思想家が主張した朴学の出現とその台頭をもって終着点とするものである。しかし、客観的に陽明心学思想の発展とレオロジー過程を分析すれば、時代の代表的な思想となる過程において、異なる発展段階を経験していたことは容易に判断することが可能である。異なる発展段階を経て、最終的に現れた思想の特性は、客観的な歴史選択を持っており、また主観的な思想の自覚を持っている。その時代における最も代表的な「王学左派」思想から言えば、王学左派という概念の発生と発展は、ある特定の歴史時期において産み出された特有の思想というわけではなく、誕生の当初から当時の学術・政治・社会などに対する思想的な影響を主導したわけでもない。思想表現から見れば、王学左派思想は王陽明以降、異なる学派、各学派内部の異なる流派、さらには異なる宗教思想による改造を経てきたが、その過程でまず学術思想に影響を与え、さらには社会思想に対して、最終的には政治思想に至るまで影響を与えることとなった。しかし、より深く研究していくことによって、王学左派の思想が形成された当初から、政治思想に影響を与えようとする試みがあったことも判明する。つまり、思想伝播の経路選択においては、一つの時期において、一つの伝播経路と方向を持つだけではなく、多方向の異なる経路を持ちながら、思想を伝播するものである。

よって、「思想の晩明」という問題について明らかにするにあたっては、まず関連する思想問題を、ある特定の時間と空間の概念から解放しなければならぬ。そして、この間の思想問題は、一時的な政治思想・学術思想・社会思想などの単一の思想範囲から脱却して、当時の全体的歴史コンテキストの中で分析と判断を行い、その発生の原点・発展の流れ・影響の範囲などに対して一層具体的に明らかにする必要がある。したがって、その関連する思想問題の歴史的手がかりの把握については、既定の単一の歴史的叙事から脱却し、よりマクロ的な思想史発展のコンテキストに置くべきである。また、上記の歴史コンテキストにおける異なる思想表現を判断する以外に、思想そのものが持つ自覚性・自覚性・自覚性、及びこれによって構築された独立的な思想コンテキストについて分析と判定を行わねばならない。

思想コンテキストについて解析する時、主に二つの方面が研究者によって無視されることが多い。一つは、空間上の「拡散」(diffusibility)属性、つまり同じ時間の範囲における、異なる方面の思想に対する影響である。もう一つは、時間における「遡及」(retrospective)属性である。中国の思想の発展を見ると、ある段階に発展する時に、前の段階で発生した思想に対して常に遡及するということが見られる。

例えば、後漢で興った古文経学、唐代において政治思想上で起こった前代の治世に対する尊重と学術思想上における古文運動、清の時代に推し進められた世間での朴学思想などは、すべて思想の発展の過程であり、それ以前に発生した思想に対するある程度の遡及行為でもある。上記の二つ観点は、いずれも「思想の晩明」という概念が判明した際に、その著しい特徴として発見されたものである。

晩明思想が備える空間的拡散性において、この思想史の発展時期の特性のうち、思想の表現は、より多くの社会階層に対する全方位的影響を示している。「王学左派」を代表とする学術思想・政治思想の体系は、社会の多く思想方向、及び士・農・工・商などの異なる社会群体に拡散し始めた。しかし、注意すべき点は、この過程において、思想は単線的な方式によって社会に影響を与えるものではない、ということである。晩明思想のコンテクストの中で強調された「三教合一」思想は、儒・仏・道などの異なる思想形式の間におけるコンテクストの中で、社会の各方面の思想に与える影響を表している。この時期の「三教合一」思想と、従来の歴史コンテクストに現れた儒・仏・道三教の合一思想との最大の相違点は、その三教が融合を行った結果として、社会の各方面に対する広範囲にわたる思想的影響と、そして社会的階層に対する深い拡散性の影響を与えたことにある。このコンテクストにおける「三教合一」の思想表現を見ても、陽明のいわゆる「其初只是一家、去其藩籬仍舊是一家、三教之分亦只似此。」<sup>424</sup>から、「今日王純甫、穆伯潛、薛君采輩始明目張膽、欲合三教而一之。」（焦竑、『支談』上）にまで発展してきていることが理解できる。さらには、民間宗教思想の中にも、林兆恩（1517・1558）が創始した「三一教」の流布が指摘できる。『四庫全書総目提要』に収められた「知非録」二卷（浙江巡撫采進本）<sup>425</sup>に対する提要の文章によって、当時の「三教合一」思想が社会の庶民階層に流行していたことを証明することができる。このような思想の目的は、儒・仏・道の思想と教義を伝播するためではなく、強引に社会の異なる群体に対して注ぎ込むことにあり、三教の異なる思想の伝播特性を融合させたもので、それにより当時の社会に対して実際の影響を与えた教義・教法を確立した。そのため、このような「三教合一」思想は、最終的に伝えられた思想が完全な意味での三教教義と教法ではない。当時の士人たちは、このような思想（焦竑、李贄など）を「狂禪」と皮肉っているが、その根本を追究すると、彼らだけが「王学左派」と位置付けられた思想家であり、個人的な思想を説明し宣伝する時の「器」は、自分の思想を推進する時に行う包装として用いられる。三教の教義の使用については、その一部を借用するだけで、分散式の影響が三教思想の完全な採用ではない。このコンテクストでは、「王学左派」の思想家が強調した「三教合一」思想、およびその中に記載されている「道」は、ある意味で儒・仏・道三教の範疇から逸脱したものであり、独立した個人的思想と見なすべきである。

思想発展に対する時間遡及性について、これまでの思想史研究は、清朝初期における「朴学」の「稽古」など、学術思想の分析研究に重点を置いてきたが、思想の発展における時間的遡及性の内容については、詳しい調査と分析はなされていない。晩明思想コンテクストにおいては、思想の遡及性が、前代までの思想に対する批判的継承により強く反映されるべきである。客観的に見ても、晩明思想に見られる前代までの思想（宋儒の思想）に対

<sup>424</sup> 王守仁著、呉光等編、『新編王陽明全集』、浙江古籍出版社、2010年、頁一六一。  
<sup>425</sup> 永瑤等、『四庫全書総目提要』、卷一百三十一、子部四十二雜家類存目九。

する批判は、ある程度、直接的継承よりも大きいかもしれないが、批判も継承の一つの方法であることは否定できない。晚明思想の個体が、前代までの思想を批判的に継承する過程において、当時の思想家は、異なる思想に対する適及的な活動を行っている。例えば、訂校・注解・發微などの考証研究は、その中で最も重要な内容である。これらの適及的な仕事は、最終的にはその個人的な思想の発生に寄与している。本論で検討した核心人物である焦竑が形成した思想体系のうち、「三教合一」思想はその代表的な思想であるが、その考証学研究は、『老子翼』などの著書の中に見られるように、前代までの異なる思想について記載された内容の考察が、直接的または間接的に、その個体的思想の趣旨に体现されている。このような適及は、思想の表現としては間違っているかもしれない。つまり、仏家の思想に対する適及によって儒家の思想問題を解決し、道家の思想に対する適及によって儒家の思想問題などを解説するが、その過程はまた実際の歴史の中において発生したのである。しかし、同時に注意すべきことは、この期間において思想が表現した空間の「拡散性」と時間の「適及性」は、いずれも客観的な思想発展が歴史的な視点に影響を与えたものであり、後世においても明確に判断できるものであるため、決して発見されにくいものではないということである。

以上のように、思想史研究の実際において、研究者が注目している視点は、単純に「晚明という期間中における思想」というように、歴史的コンテキストにおける思想問題であるべきではない。これ以外にも、客観的な歴史的文脈を参考にして、思想それ自体の発展によって構築された「思想コンテキスト」の研究において、当時の「思想コンテキスト」における思想への影響と、瞬く間に消え去る特徴について、本論ではそれらを総称して思想史における「散逸した響流」と呼び、これに対する研究に重点を置いて、「晚明の思想」と「思想の晚明」について明らかにしようとしたのである。

## 2. 執拗な低音と散逸した響流

本稿で提出した「散逸した響流」とは、王汎森『執拗の低音』<sup>426</sup>らによって論じられている、丸山眞男によって提出された「執拗低音」・「古

<sup>426</sup> 王汎森、『執拗の低音——一些歴史思考方式的反思』、允晨叢刊、2014年、頁五。

「一是省視被近代學術及思潮一層又一層複寫、掩蔽、遮蓋、邊緣化、或屬於潛流的質素。二是對歷史研究而言，“創造性轉化”與“消耗性轉換”的同一性、以及它對歷史研究造成的“意義倒置謬誤”的現象。它還包括一些無所不在的學術框架、一些無所不在的假設——假設西方是普遍的、中國的歷史是個案的。三是方法或視野上面的問題、譬如後見之明之類的思維如何影響我們的史學。四是一些長期以來被認為具有永恆性、在近代卻被長期忽略的主題。」

層論」・「原型」などの思想史の研究方法に対する思想の表現形式の総称である。丸山眞男<sup>427</sup>・王汎森・葛兆光<sup>428</sup>らの先行研究では、「執拗に繰り返される低音」<sup>429</sup>によって思想史のコンテキストが述べられているが、ある思想は同時代の他の思想と比較すると、その当時においてはセンセーショナルを引き起こしていなかった。しかし、それに伴う問題は、後世の研究者が捕らえて把握することが可能な「低音」の前提条件であり、必ず十分に旺盛な生命力を持つて生きてきていたに違いない。つまり、思想それ自体は、当時の他の思想表現と比べて、時間的な優位性を持つていけると言える。それゆえに、その研究価値の重要性の一つは、その「執拗」という点に体现されている。このような「執拗」という属性を持つ思想に対して、その誕生した歴史コンテキストは少なくとも次のような条件を満たすべきである。第一に、この「低音」が生まれたコンテキストの中で、まず複数の異なる「高音」を持つことが必要であり、思想の主流に対する競争、すなわち「争鳴」が形成されるということである。第二に、当時の思想環境は比較的緩やかで包容的であり、思想間の融和と包容はそれ以前の時期とは異なった開放性を呈するものであったが、このような開放的な環境を形成するには、思想コンテキスト自体の内部環境の変化を除けば、その社会文化思想の主体は外来思想・文化の衝撃と影響を受けなければ、最終的に形成されることのできないということである。第三に、思想を伝播するための物質的キャリアと方式が十分に豊富でなければならず、異なる思想の伝播のためにできるだけ多くの異なるルートを提供することが可能である必要がある。思想を伝播するための物質的キャリアとして、例えば書籍・新聞・書画・印刷物などが挙げられ、思想伝播の方式としては、例えば講演会・座談・サロン・演劇などを挙げることが出来るが、これらのキャリアは異なった思想について、異なった思想の境地の下で、異なった時間的効果を生み出す。例えば、清初の時期に朴学が興った際、孔尚任はその著述した演劇『桃花扇』の中で、晩明社会における思想的な内容について、それらがある程度残した基礎の上でさらに改造を加え、清初政治と学術思想の境地の中においても継続できるように工夫を施したのである。

以上のように、「執拗な低音」の形成に必要な歴史的条件は、特殊な歴史時期にこそ備わっていると言える。このような歴史時期は、社会全体の文化思想が大きな変革を遂げた歴史上の「臨界期」または「転換期」であり、このような歴史時期の中で、最終的に社会と文明の進歩と民族の間にお

<sup>427</sup> 丸山眞男、「日本における倫理意識の執拗低音」、『丸山眞男集別集』第三卷、岩波書店、2015年、頁200・201。

<sup>428</sup> 「その連続性が日本の経てきた歴史的变化といかに関連しているか、という：研究に取りくむことで、私は日本思想史におけるバツソ・オスティナート *basso ostinato* [以下では執拗低音と訳す]と自分が呼ぶものを明らかにしたい。…バツソ・コンティヌオ *basso continuo* [通奏低音]から区別された執拗低音は、低音のくり返すパターンで、主旋律に色彩を与えるが通常は主旋律を構成しないで下部に横たわるモティーフである。日本思想史の主旋律に関するかぎり、大抵それらは古代以来、外からの輸入品であった。…しかし：輸入された直後に変容をうけた歴史の経過を綿密に調べれば、それぞれの場合に著しく似たある思考のパターンが存在し、そしてこれらのパターンが原因となつて原物に微妙な変化を与えていると思う。このくり返すパターンこそ私が日本思想史の執拗低音と呼ぶものである。」

<sup>429</sup> 葛兆光、『中国思想史』、復旦大学出版社、1998年。

<sup>429</sup> 丸山眞男、「原型・古層・執拗低音―日本思想史方法論についての私の歩み―」、『丸山眞男集』第十二卷、頁一五二。

る融合に貢献したのである。この過程の中における思想の発展は、複雑で変化に富む複雑状の発展状態、すなわち単線的ではない発展の軌道と路線を示している。上記の観点に基づけば、中国の歴史に存在する「臨界期」は、春秋戦国・魏晉南北朝・唐末五代・北宋と南宋の交代期・清末清初・清末民初の六時期に分けることができる。その中で、現在と最も近い「臨界期」は清末民初のころである。この時期における社会思想の発展は、絶え間なく外から内へと向かう影響を受けるといふ環境の中にあつたため、数多い中国思想史の発展の中にあつて、それ自身が持つ固有の法則の影響を受けていない。清末民初を除外すれば、現在に最も近い歴史の「臨界期」は明末清初の時期である。前節で述べたように、思想史に関する問題を調査し分析する時、「明末」と「清初」の二つの思想コンテキストを一つ完全な思想コンテキストとして論述し、思想発展の視点から見るとは、正確とは言えない。例えば「末世」という思想表現のように、「明末」と「清初」の二つの異なる思想コンテキストの中には、全く異なった表現がある<sup>430</sup>。そのため、歴史の断代によつて区分された臨界期に現れる思想問題として、やはりそれを抽出し、思想発展の叙事に合致する思想コンテキストの中に置くべきである。

しかし、このような問題について研究する際に無視できないのは、「執拗な低音」によつて形成されたコンテキストの中で、もう一つの思想の表現形式が不可欠な位置を占めており、無視できない研究価値があるということである。このような思想表現の特性は、社会全体の思想コンテキストに大きな影響を与えており、当時の社会思想コンテキストに不可欠な構成部分であつたが、その後、いくつかの原因で歴史の流れの中に消えていった。このように短くも高らかな「高音」は、比較的短い煌びやかさを経て、同時代において強い「空間性」の影響を与えた後、往々にして一定の時間特性（伝承性など）を備えていないため、或いは政治思想・学術思想によつて意図的に覆い隠されてしまったがゆえに、長い間経つても更新されることはなく淘汰されていき、やがて歴史の塵の中に埋もれてしまう。しかし、思想の発展過程において、このような思想が引き起こした空間と時間のさざ波効果は、思想史研究者が無視できない重要な問題である。明清の臨界期にある晚明思想コンテキストに対して、上述の短くも朗々たる「高音」は、この時期の思想コンテキストを構築する核心的な思想形式の一つであり、その影響によつて発生したさざ波は極めて深遠である。そのことが持つ「響流十方」<sup>431</sup>という言葉で表される空間的特徴から、本論ではこの思想表現を総称して「散逸した響流」と呼ぶ。

「執拗な低音」に対して、「散逸した響流」という思想は歴史コンテキストに現れる。その思想は、真夏の暑さに突然降る豪雨のようであり、激しいが、長続きはしない。土砂降りになって地面にたまった水は、短時間で蒸発してしまう。地表には、少しも雨の跡は残されず、気温もその後以前に暑さにもどつてゆく。しかし、濡れた土は地下で十分に吸収されており、その後、雨という形で再び私たちの目の前に戻ってくる地下水となつてくるかもしれない。あるいはその雨を滋養とする植物の中に存在しているかもしれない。エネルギー保存の法則によつて自然界のすべてのものを見るなら、思

<sup>430</sup> 拙著「淺議明末清初文人思想中的「末世」觀念及其表述」以孔尚任文学創作中的「末世」表述为中心」、孔尚任暨鹽都歴史文化學術研討会、2

018年。

<sup>431</sup> 康僧鑑、「無量壽經」、『乾隆大藏經大乘寶積部』、「正覺大音、響流十方。」

想はある意味においてこの性質を持つている。すなわち思想は永遠に存在しており、ただそれは異なる時空の中にあつては、その表現の形式が別のものに転換されているのである。

本論において、「散逸した響流」という研究概念に重点を置く理由は、まず、「響流」の定義と構造の分析を通じて、その源流とその真の空間性、および時間的影響について明らかにするためであり、次いでその「散逸」の原因と過程を明らかにする必要があるためである。本論で取り上げたある思想表現を「響流」として要約した場合、その思想発展に対する影響として音が発生し、それこそが「響」なのである。そして、その発生と発展の過程と範囲が「流」なのである。また、「響」と「流」は絶対的な意味での順序ではない。つまり、「響」が生まれたからこそ「流」があるというわけではなく、逆に「流」があつて最終的に「響」が生まれるというわけでもなく、そこには絶対的な因果関係は存在しない。このような思想の表現が、ある思想コンテクストに影響を与えた際、その思想の来源は多元的な属性を持つている。ある思想が、一世の間に短く強い影響を与えた場合、その思想の源は必然的に非単一性の源を持つているものである。したがつて、その発生と発展については客観的・歴史的な状況として理解すべきであるが、その過程は強力な主観とイニシアチブを持つてはいない。そしてその影響が存在するかどうかということによって、その流れの過程に絶対的な依存関係が生じることもない。この点において、「散逸した響流」は「執拗な低音」と表現された理に通じる。低音は当時の社会に大きな影響を与えたわけではなく、依然として強い時間的な優位性を持ち、後世に残ることができた。これに対して、思想の発展過程は、最終的には思想コンテクストの中に現れて、思想が影響を及ぼした範囲とその存続を決定するが、探求する思想の発生と形成に対して決定的役割を果たすことはできない。

また、「散逸した響流」の時間属性は、前文で強調した「遡及性」の特徴を表している。晚明思想コンテクストの中の三教合一思想を例にとると、その思想の発生源流は陽明学の発展と切つても切れないものであるが、陽明学の発展はその影響を及ぼす唯一の思想的要素ではない。陽明学思想は誕生後の発展の中で、異なった思想流派を形成した。先行研究では、王門後学思想について多くの異なった区分が行われた。黄宗羲が『明儒学案』で示した王門後学七派の分類に基づき、岡田武彦氏は「王陽明と明末儒学」で既成派・帰寂派・修正派などを区分した。しかし、上記の区分によって「三教合一」の思想の源流を単一の思想に帰結させることは、極めて困難である。現在の研究者によって強調されているのは、泰州学派思想を中心とした「王学左派」思想であり、その中の多くの思想主張は仏老思想に対して極めて大きな包容力を持ち、その中から多くを採用したという点である。しかし、その本質を追求すると、王学左派や泰州学派の思想と三教一致という思想とを、強引にイコールにすることはできない。さらに多い理解は、当時の一部の王学の左派思想家が、焦竑や李贄らの仏老学説を結び付けて、最終的に三教合一思想を形成したとするものである。

このような借用的関係は、陽明学や儒学の立場からは「狂禪」と見なされ、この「禪」を思想の源としてしているとされた。しかし、当時の歴史コンテクストの中で発生したこのような思想は、更に異なる力の下における異なる方面の思想を受け入れることによって成立した、思想の複合体とも呼ぶべきものである。「狂禪」の説は、当時と後世において、これらの思想家の思想特性を概括するためによく使われていたが、当時の思想コンテクストにおける仏家思想が判明した後に発見されたものである。さらに、三教合一思想の中における仏学思想の借用については、その対象は単に禅宗の教法のみを意味するものではなく、当時の他の仏教思想、すなわち江南で発展していた天台宗や密教などの思想と切つても切れない関係を持つていたの

である。本論の第二章で詳しく論述したように、焦竑の思想の中における仏老と儒学との体用関係については、かなり明白である。そのため、「王学後学」思想も「狂禅」思想も、三教合一思想と同じものと見做すべきではなく、この「響」の源となつていてと理解すべきである。同時に、それが非単一性の思想の源流に由来する思想の多元性を示しているため、その発展と伝播の経路の上において、その他の思想に比べて更に広範で便利な優位性をあらかじめ備えている。これはすなわち、前文において言及した「拡散性」を体現しているといえる。

以上のように、晚明思想コンテキストの中の三教合一思想によって代表される「響流」の発生と発展は、単一の思想それ自身の発展によって決定されるのではなく、思想の発展が一定の段階に到達した際に起こる必然な産物なのである。中国思想史の発展史において、「三教合一」という思想概念は、この歴史コンテキストの中だけに現れるものではない。学界における共通認識によれば、魏晉南北朝において「三教」の概念が提唱されて以来、唐・宋・元・明に至るまで、いずれの時代においても三教一致思想の現れ方は異なっている。唐の高祖李淵は「三教雖異 善歸一揆」と称え、宋の孝宗は「原道論」において「以佛修心 以老治身 以儒治世」と述べており、明の太祖朱元璋は「三教論」の中で「於斯三教 除仲尼之道祖堯舜 率三王 刪『詩』制典 万世永頼 其佛仙之幽靈 暗助王綱 益世無窮 唯常是吉……三教之立 雖持身榮儉之不同 其所濟給之理一。然於斯世之愚人 於斯三教 有不可缺者」と述べている。これらのことから分かる通り、異なる歴史時期とコンテキストのもとにおいて、「三教合一」思想に対する解釈の違いを見せている。しかし、三教合一の思想主張は、中国思想史の発展過程において繰り返し「適及性」を示しており、これは客観的事実なのである。したがって、晚明思想コンテキストの中の「三教合一」思想のような「散逸した響流」を検討する際には、その「散逸」の原因と過程を明らかにするにあたって、まず「散逸」の定義を弁証法的に理解しなければならない。ある思想コンテキストに影響を与えた「響流」は、当時の客観的な歴史コンテキストにおける消滅を意味してはならず、そのことが思想コンテキスト全体についての叙事の中から徹底的に消失してしまったということとを意味してはならないのである。本論中に挙げた晚明「三教合一」思想の事例に見たように、その思想はその後の歴史コンテキストにおいて継承され発展したわけではないが、清末民初の時代には思想の発展の必要性に応じて、その内容性が改めて強調され、さらなる解説が加えられた。したがって、思想コンテキストにおける「散逸した響流」という思想表現を明らかにする際、その発展の中で生じた変化は、絶対的な意味での黒か白かによって判断すべきものではない。さらに言うならばそれは、晚明思想というコンテキストのもとにおいては、「晚明の思想」という立場に立つことによつて、後の世代の思想コンテキストとの関係において「断裂」の判断を下すことであり、あるいは「思想の晩明」の視点に立つことにより、それと後世の学術の思想コンテキストとの関係に対して「連続」の判断を下すということでもある。以上の二つの問題意識の発生については、いずれも一定の欠陥があり、最終的には必ず思想コンテキストの一部が欠けてしまうという結果に至つてしまうのである。

そのため、晚明思想コンテキストの構造を分析するためには、「散逸した響流」という思想表現について、詳しく調査・分析を加えなければならないのである。しかしながら、実際の研究にあたっては、入手可能な文献や実物史料の直接的な表現が、「執拗な低音」とは異なつていて、研究方法の選択は極めて重要である。本論では、晚明思想に関する諸問題の中から、「散逸した響流」という思想表現を持つ個性性思想を中心に、「晚明思想」全体のコンテキストの出発点として位置づけ検討を行った。そして歴史コンテキストと思想コンテキストに対する多角的な調査・分析を通じて、晚明

思想の全体的なコンテキストの中に個性思想をある程度まで還元と再構築を行い、「晚明思想」という思想コンテキストに対してさらなる分析と判断を行ったのである。

### 3・ 晚明思想の群體性と個性

晚明思想コンテキストの研究において、その直面している問題の一つは、社会の発展と民族の融合としての「臨界期」において、いかに適切な歴史的座標を見つけて具体的な事例研究を行うか、ということである。したがって、晚明思想の研究の視点について言えば、そのコンテキストの中で多くの関連する歴史問題に対して広く注目していく必要がある。例えば森正夫は「明末社会関係における秩序の変動について」<sup>432</sup>の中で、晚明にはあらゆる秩序が変化し、尊と卑、貴と賤、長と少、先輩と後輩、上等と下等、富と貧、強と弱、主と僕、爾と私、官吏と編民、郷紳と小民などの社会関係が根本的に変化したとする考えを述べている。このような変化は、その後の研究においても広く強調されている。これを手がかりにして、晚明思想の中で最も顕著な社会思想の特徴を挙げるとすれば、それは社会文化上の「雅」と「俗」の間の曖昧さと、両者の融合とにあると言える<sup>433</sup>。

こうした曖昧さと融合の発生と発展は、当時のコンテキスト全体にわたって貫かれており、当時の思想と社会の各方面との関連性を研究することによって、明らかとなる問題である。そしてこれらの研究を通じて、晚明思想と明末清初思想の原点とそれらが影響を及ぼした範囲とその程度について、探求と発掘を深めていくことが可能となるのである。近代以来、日中の学界において、晚明の思想問題を研究するための方法と研究成果が数多く提示されてきたが、それらは主に二つの面に分けることができる。その一つは、外在的な政治思想史の観点からなされた、晚明士人思想の群體性についての調査研究である。もう一つは、内在的な学術思想の研究という視点からなされた、晚明士人思想の個性性に対する分析研究である。

明末清初の士人の群體性思想に対する研究においては、通常、多種の異なる研究方法を併用して、明清の士人の思想の中で特有な「共有性」・「普遍性」を持つ思想の内容に対して調査分析がなされる。そのため、そうした先行研究では、異なる時代の社会水準、異なる地域における士人の思想の表現およびそれに関連する事物を研究対象とすることが多い。その研究の主旨は、一般的に、当時生み出された思想が「群體」性を持つものと研究者によってみなされた場合、調査によって明らかにされた外在的な公開的あるいは半公開的な表現、すなわち公開発表または出版された出版物、往復書簡とノート、同時代人による間接的な記述などを通じた整理分析を行ったのち、帰納的に体系づけられた士人間のネットワークを構築することにある。

明清思想の研究には、上述の研究視点以外に、明清士人の内在的な「個性」思想に対する研究の視点がある。その研究は学術思想に対する単純な分析

<sup>432</sup> 森正夫、「明末社会関係における秩序の変動について」、『名古屋大学文学部三十周年記念論集』、1979年、頁一三六。  
<sup>433</sup> 井上進、「文化の雅と俗」、『明清学術変遷史』、平凡社、2011年。



ではなく、明清思想を代表する士人思想の形成と発展過程の中で、士人個人の思想が、時代が交替する中であって、社会生活・学术交流・商業活動及び言論と世論の中でいかに体现されているかという、「個体」的思想の還元と分析である。しかし、多くの先行研究では依然として、「個体」的思想の発生とその発生主体、すなわち思想者との間の関連性を強調している。このようにまず系譜に区分してから思想史の問題を検討する研究手法に依存する限り、その研究の過程と結論は、先天的にコンテクスト全体の客観性を失うこととなり、更に検討すべき思想史の問題が発生した歴史的な状況を、完全に再現できなくなってしまうのである。

本論は、単純な学術思想の研究にとどまるものではなく、明末清初の代表的な士人思想の形成と発展の過程を跡付け、士人たちの個人思想がその時期の社会生活・学术交流・商業活動・コミュニケーションによって体现された様相を考察したものである。このような研究は、島田虔次『中国近代思維の挫折』を端初としているが、これは唯物史観によって定義された階級概念に基づいて社会階層を分ける研究方法を批判するものである。さらに、陽明学の「万物一体」論を中心に分析し、明末清初の思想変革の中の内在的な思想の核心について深く研究している。そして、島田虔次の『章学誠の位置』は、明末清初の思想変革の中に時代の自我意識が存在することを説明し、明末清初の思想家たちの思想表現の中に、系譜関係が存在していることを考察している。上述の島田虔次による新たな研究成果は、それ以後の研究の基礎となった。この方面の研究は、文人・士人・学者たちの学術著作・読書札記・書籍出版などの視点から考察されることが多い。その方面の研究として代表的なものとして、井上進の『明清学術変遷史』、大木康の『明末江南出版文化の研究』、金文京の「湯賓尹と明末の商業出版」などを挙げることができる。上述の研究は、主に明末清初の文人・士人・学者たちと関連する書籍の出版状況を考察することにより、その時期の士人思想の動態を把握する研究である。

また、王汎森は著書『晚明思想十論』で、晚明文人思想の二つの特徴を強調した。すなわち「個人の自覚」と「日常生活の形而上化」である。王汎森はその理論の中で、「個人」の定義と「自覚」の誕生の原因について、社会全体のレベルから「商業化」に帰結し、五つの原因をまとめた。その第一は、地方から地域全体の各級市場の間で変化が発生したこと、第二は、運河の流れが南北の長距離貿易をスムーズにしたこと、第三は、当時の長距離貿易において取り扱われた物品が、貴金属などいずれも芸術品の材料と関連するものであること、第四は、明代後期の都市化現象、そして第五は、陽明心学運動である。中国思想史上においては、陽明心学のような「草の根」レベルの思想運動は決して多く見られるものではない。たしかにこれは大規模な思想運動であったが、王汎森が定義した社会個体の自覚と日常生活の形而上化は、当時の社会思想背景についての解析であり、晚明思想の中の個体と群體関係に対して十分な解答を与えるには至っていないようである。

上記の二つ晚明思想に関する問題の方向を総合しようとする場合、ある士人をその具体的な研究対象として選択するにあたって、その人物が「個体」思想を代表する存在として満足すべき条件を備えていると同時に、その人物が生きている時代そのものに対する研究についても十分な広がりをも満足させることが可能な人物であることが必要である。すなわち、このような研究対象は、晚明思想コンテクスト形成の開始点に位置付けることが可能な人物でなければならず、その個人的な思想の中における強い創始性を持つべきなのである。同時に、その思想の中において、同時代の政治思想・学術思想・社会文化思想及びその内部思想との交流などの実情を体现していなければならない。しかし、このような個性思想について、「思想個体」

という観点だけから論じていくことはできない。個性性思想の形成と発展は、ある思想個体（すなわち思想家）が自ら単独で生み出したものではなく、その時代に存在する思想コンテキストの全体と密接な依存関係を持つているためである。個性性思想の最終的な形成はある思想の個体に作用するが、個性性思想表現によって個性性思想の全体を完全に定義することはできない。思想個体の思想表現は個性性思想の一部として具現されるが、それは個性性思想として存在する全ての属性を具現化することができない。個体的な思想が生まれる前提条件は、異なる思想の個体間における相互作用から生じ、その時間的な授受や、空間的な社会団体との交流などの群体的な思想の影響を受ける。個人的な思想の伝播と発展は、同様に上述の異なる個性性思想の中における思想個体に影響を与えることによって実現されるものである。中国思想史の中で、個人的な思想の発生は、往々にして複雑な思想的状況の中で実現されるが、これはが個人的な思想コンテキストとして成立したのは、上記の「臨界期」における客観的な歴史的条件に依存しているためである。つまり、個人的な思想の発生は、決して晩明思想に特有の産物とは言えないのである。

そのため、この研究対象として取り上げた「個性」思想に対して、それが時間とともに変化していく過程と、士人「群體」としてその政治活動と社会活動の中で体现された思想とを交差させて分析研究を行うことにより、晩明思想の一つ「原点」を得ることが可能となるのである。この原点を基準に据えたいうえで、晩明思想の形成初期における各分野の思想が存在する具体的な状態を横軸とし、晩明思想の発展過程における時間の関連性を縦軸として、晩明思想の座標系を確立する。言い換えれば、晩明思想とは、個性の中の群體性と思想群體の中の個性性によって共同で定義されたものなのである。また、晩明思想の原点となるべき指標は、「散逸した響流」という思想表現に合致する個性性思想によって代表されるべきである。同時に、本論は晩明思想の表現を特定の「思潮」、あるいはある思想運動などの範囲と概念の中に限定してとらえることを完全に認めないという立場に立つものである。その特殊性が非常に強い独立的な思想コンテキストである晩明思想コンテキストは、ある特定の時間と空間によって範囲を限定してその表現や形態を総括することはできないためである。以上のような問題意識に立って、本論ではまず晩明思想コンテキストにおける関連問題を明らかにし、次いでその思想コンテキストの意味する範囲やコンテキストにおける思想の表現形態について検討し、そこからさらにコンテキストにおける思想の相違の特性などの問題について分析した。

晩明思想史に関する具体的な研究実践においては、上述の研究条件に合致する思想個体を探して、系統的な論述と展開を行っていく必要がある。本論の具体的な研究の実際には、「思想の晩明」という思想コンテキストの中における「散逸した響流」という思想表現に符合する個性性思想、すなわち晩明の嘉万年間に思想家・政治家・経済学者など多くの身分を持つ焦竑思想を、晩明思想コンテキストの始まりとして位置づけ、調査と分析を行った。その思想の形成の背景と発展から着手して、その政治思想・學術思想・社会思想などの思想表現をめぐって、当時流行していた政治思想・學術思想・社会思想との関連性とその間の影響関係について分析し、再構成を行った。そして、本研究の研究方法として、伝統的な思想史研究の方法に、社会文化史・経済史・イメーヂ史学などの分野にまたがる研究方法を組み合わせ、晩明思想コンテキストの起源と展開、および晩明思想コンテキストとは異なる歴史コンテキストとの相互関係について、段階的な論述の創出を試みた。

本論は私の博士論文として提出するために、個人的に大学院で研究をしている間、明清の思想史に関する問題の総合性、段階的な研究成果である。

博士号を申請するための学術論文として、もちろん学位論文の作成要求と書き方の規範を守るべきである。したがって、私は論文を準備する期間中に構想したより多くの主観的、実験的な学術的思考を、本論の余論の中で論述する。博士論文を創作した時に、たくさん明清思想研究者の方法論と視点について勉強と思考をすることである。しかし、浅学非才なので、拙著の中でこれらの観点について討議したり、対話したりするつもりはなく、ただ自分の関心の問題について、どうでもいいという個人的な観点を示して、読者の自明を望んでいる。将来の研究において、機会があれば、本論の中で竝思想研究に対する補完を行ってほしい。その上で、本研究の方法論をもとに、晚明思想が形成された後に起こる様々な変化と、その中に存在する思想問題についてさらに研究したい。

## 参考文献

### (使用順)

## 著書

1. 焦竑、『澹園集』、中華書局、1999年。
2. 劉海濱、『焦竑與晚明公通思潮』、華東師範大學出版社、2010年。
3. 張廷玉等、『明史』、中華書局、1974年。
4. 黃宗羲、『明儒學案』、中華書局、1985年。
5. 永瑤等、『四庫總目提要』、商務印書館、1933年。
6. 容肇祖、『明代思想史』、開明書店、1941年。
7. 張學智、『明代哲學史(修訂版)』、中國人民大學出版社、2012年。
8. 余英時、『論戴震與章學誠』、三聯書店、2000年。
9. 錢新祖、宋家復譯『焦竑與晚明新儒思想的重構』、東方出版中心、2017年。
10. 李然、『漢學研究之回顧與前瞻』下冊、中華書局、1995年。
11. 李贄、『統焚書』、中華書局、1975年。
12. 于志嘉、『明代軍戶世襲制度』、台灣學生書局、1986年。
13. 梁志勝、『明代衛所武官世襲制度研究』、中國社會科學出版社、2012年。
14. 周暉、『統金陵瑣事』、南京出版社、2007年。
15. 陳懋修、張庭詩、『日照縣志』卷八、清光緒十二年刊本、成文出版社、1976年。
16. 班固、『漢書食貨志』、商務印書館、1936年。

- 1 7. 完顏納丹等、『通制條格』、浙江古籍出版社、1986年。
- 1 8. 申時行等、『大明會典』、上海古籍出版社、1995年。
- 1 9. 王守仁、『王陽明全集』、上海古籍出版社、1992年。
- 2 0. 陳宏謀編、『養正遺規』、中國華僑出版社、2012年。
- 2 1. 『明太祖實錄』、中央研究院歷史語言研究所、1964年。
- 2 2. 『明世宗實錄』、中央研究院歷史語言研究所、1965年。
- 2 3. 王世貞、『弇山堂別集』、中華書局、1985年。
- 2 4. 沈德符、『萬曆野獲編』補遺卷一列朝、中華書局、2004年。
- 2 5. 王灝編『畿輔叢書』、王氏謙德堂、1886年。
- 2 6. 聖嚴法師、『明末佛教研究』、宗教文化出版社、2006年。
- 2 7. 喻謙昧庵氏、『新統高僧傳四集』、北洋印刷局、1923年。
- 2 8. 憨山德清、『憨山大師年譜疏』卷上、弘化社、1934年。
- 2 9. 周暉、『金陵梵刹誌』、南京出版社、2007年。
- 3 0. 明河、『補統高僧傳』、『仏藏要籍選刊』、上海古籍出版社、1994年。
- 3 1. 如惺、『大明高僧傳』、『仏藏要籍選刊』、上海古籍出版社、1994年。
- 3 2. 黃宗羲、『明儒學案』、中華書局、1985年。
- 3 3. 龔鵬程、『晚明思潮』、商務印書館、2005年。
- 3 4. 白靜、『下學上達、學以復性・焦竑思想研究』、中國傳媒大學出版社、2014年。
- 3 5. 焦竑編、『國朝獻徵錄』、台灣學生書局、1965年。
- 3 6. 陳毅、『攝山誌』、明文書局、1980年。
- 3 7. 島田虔次、『中國の伝統思想』、みすず書房、2001年。
- 3 8. 梁啓超、『清代學術概論』、上海古籍出版社、2005年。
- 3 9. 呂妙芬、『陽明學士人社群—歷史、思想與實踐』、中央研究院近代史研究所、2003年。
- 4 0. 吳震、『泰州學派研究』、中國人民大學出版社、2009年。
- 4 1. 袁承業、『王心齋先生弟子師承表』、『明儒王心齋先生遺集』、1912年。
- 4 2. 王良撰、『王心齋全集』、中文出版社、1975年。

- 4 3. 徐春林、《生命的圓融——泰州學派生命哲學研究》、光明日報出版社、2010年。
- 4 4. 吳震、《泰州學派研究》、中國人民大學出版社、2009年。
- 4 5. 張學智、《明代哲學史》、北京大學出版社、2000年。
- 4 6. 井上進、《明清學術變遷史》、平凡社、2011年。
- 4 7. 小野和子、《明季黨社考》、同朋社、1984年。
- 4 8. 王守仁、《王陽明全集》、上海古籍出版社、1992年。
- 4 9. 鄧洪波、《中國書院的歷史與傳承》、人民出版社、2018年。
- 5 0. 侯外廬、《中國思想通史》、人民出版社、1957年。
- 5 1. 張居正、《張太嶽集》、上海古籍出版社、1983年。
- 5 2. 『明神宗顯皇帝實錄』、中央研究院歷史語言所、1966年。
- 5 3. 王僖征、《句容縣志》（弘治九年刊本）『天一閣藏明代地方誌選刊』卷六、上海書店出版社、1963年。
- 5 4. 鄧洪波、《中國書院史》、武漢大學出版社、2012年。
- 5 5. 劉元珍、《東林書院志》、中華書局、2004年。
- 5 6. 唐君毅、《中國哲學原論》、台灣學生書局、1979年。
- 5 7. 曹胤儒編、《盱壇直詮》萬曆三十七年、《中國子學名著集成》卷下、廣文書局、1977年。
- 5 8. 王襞、《新鐫東崖王先生遺集》、『四庫全書存目叢書』集部第146冊、莊嚴文化事業有限公司、1997年。
- 5 9. 耿定向、《耿天臺文集》、文海出版社、1970年。
- 6 0. 朱熹撰、《大學》、『四書集注』、藝文印書館、1956年。
- 6 1. 李劍雄、《焦竑評傳》、南京大學出版社、1998年。
- 6 2. 朱國禎、《湧幢小品》、中華書局、1959年。
- 6 3. 鄭振鐸、《中國藝術講壇》、中國文史出版社、2009年。
- 6 4. 趙前、《明代版刻圖典》、文物出版社、2008年。
- 6 5. 鄭振鐸、《西諦書話》、三聯書店、1998年。
- 6 6. 翟冕良、《中國古籍版刻詞典》增訂本、蘇州大學出版社、2009年。
- 6 7. 黃宗羲、《明夷待訪錄》、中華書局、1985年。
- 6 8. 徐邨·李文、《欽定元王禪承華事略補圖》、武英殿本、清光緒22年（1896年）。

- 6 9. 何新波編，《養正凶解》，湖南美術出版社，2004年。
- 7 0. 稽文甫，《晚明思想史論》，商務印書館1944年，《民國叢書》，上海書店，1980年。
- 7 1. 陳銘珪，《長春道教源流考》，《藏外道書》第三十一冊，巴蜀書社，1994年。
- 7 2. 朱熹，《朱子語類》，中正書局，1962年。
- 7 3. 余英時，《儒家倫理與商人精神》，廣西師範大學出版社，2004年。
- 7 4. 王畿，《龍溪先生全集》，中文出版社，1975年。
- 7 5. 沈佳，《明儒言行錄》卷八，台灣商務印書館，1972年。
- 7 6. 荒木見悟，《明末宗教思想研究》，創文社，1979年。
- 7 7. 岡田武彥，《王陽明與明末的儒學》，明德出版社，1970年。
- 7 8. 鄧志峰，《王學與晚明的師道復興運動》，社會科學文獻出版社，2004年。
- 7 9. 周志文，《晚明學術與知識份子論叢》，大安出版社，1999年。
- 8 0. 焦竑，《焦氏筆乘》，上海古籍出版社，1986年。
- 8 1. 潘桂明，《中國居士佛教史》第三卷下，社會科學出版社，2000年。
- 8 2. 李贄，《陽明先生道學鈔》，武林繼錦堂刻本，明萬曆三十七年（1609年）。
- 8 3. 張國剛，《從中西初識到禮儀之爭：明清傳教士與中西文化交流》，人民出版社，2005年。
- 8 4. 江文漢，《明清間在華的天主教耶穌會士》，知識出版社，1987年。
- 8 5. 利瑪竇·金巴閣著，何高濟·王遵仲·李申訳，《利瑪竇中國札記》，中華書局，1983年。
- 8 6. 利瑪竇著，劉俊餘·王玉川訳，《利瑪竇中國傳教史》，光啓出版社，輔仁大學出版社，1986年。
- 8 7. 利瑪竇，《交友論》，明方曆中繡水沈氏刊本，民國十一年，上海文明書石印本，1967年芸文印書館影印。
- 8 8. 鄒元標，《鄒子願學集》，上海古籍出版社，1993年。
- 8 9. 徐光啓，《徐光啓集》，上海古籍出版社，1984年。
- 9 0. 陳衛平·李春勇，《徐光啓評伝》，南京大學出版社，2006年。
- 9 1. 鄧恩 (George H Dume) 著，餘三樂訳，《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，上海古籍出版社，2003年。
- 9 2. 謝國楨，《明清之際黨社運動考》，商務印書館1934年，中華書局，1982年。
- 9 3. 朱倓，《明季黨社研究》，商務印書館，1945年。
- 9 4. 王天有，《晚明東林黨議》，上海古籍出版社，1991年。

- 9 5. 小野和子、『明季党社考』、同朋社、1984年。
- 9 6. 島田虔次、『中国における近代思惟の挫折』、築摩書房、1986年。
- 9 7. 島田虔次、『中国思想史の研究』、京都大学学術出版社会、2005年。
- 9 8. 大木康、『明末江南の出版文化』、研文出版、2004年。
- 9 9. 金文京、『中華文人の生活』、平凡社、1994年。
- 1 0 0. 趙園、『明清之際士大夫研究』、北京大学出版社、1999年。
- 1 0 1. 王汎森、『晚明清初思想十論』、復旦大学出版社、2004年。
- 1 0 2. 呂妙芬、『陽明學士人社群—歷史、思想與實踐』、中央研究院近代史研究所、2003年。
- 1 0 3. 余英時、『論戴震與章學誠』、三聯書店、2000年。
- 1 0 4. 李然、『漢學研究之回顧與前瞻』、中華書局、1995年。
- 1 0 5. 李文琪、『焦竑以及『國史經書志』』、花木蘭文化出版社、2007年。
- 1 0 6. 顧炎武、『明季三朝野史』、台灣文獻叢刊、台灣銀行印刷、1962年。
- 1 0 7. 王夫之、『永曆實錄』、岳麓書社、1982年。
- 1 0 8. Denis C. Twitchet, Frederick W. Mote, 『The Cambridge History of China Volume 8: The Ming Dynasty, Part 2』, Cambridge University Press, 1998年。
- 1 0 9. 樊樹志、『晚明史』、復旦大学出版社、2003年。
- 1 1 0. 謝國楨、『南明史略』、上海人民出版社、1957年。
- 1 1 1. Lynn A. Struve, 『南明史 The Southern Ming 1644-1662』, Yale University Press, 1984年。
- 1 1 2. 南炳文、『南明史』、南開大学出版社、1992年。
- 1 1 3. 顧誠、『南明史』、中國青年出版社、1997年。
- 1 1 4. 朱誠如·白文煜、『清朝前史』、遼寧師範大學出版社、2016年。
- 1 1 5. 王守仁著、吳光等編、『新編王陽明全集』、浙江古籍出版社、2010年。
- 1 1 6. 汎森、『執拗的低音——一些歷史思考方式的反思』、允晨叢刊、2014年。
- 1 1 7. 丸山眞男、『丸山眞男集別集』、岩波書店、2015年。



## 論文

1. 南炳文、「正直博学的焦澹園」、『明史研究』（第4輯）、1994年。
2. 宋家復、「思想史研究中的主體與結構…認真考慮〈焦竑與晚明新儒学的重構〉」與「的意義」、『臺灣社會研究季刊』、1998年、第29期。
3. 陳寒鳴、「論泰州王學後勁焦竑的平民儒学思想」、『貴州學院學報（社會科學版）』、2017年第3期。
4. 黃熹、「焦竑三教会通思想的理論依據」、『中國文化研究』、2005年、第4期。
5. 松川健二、「李贄と焦竑」、『北海道大学人文科学論集（18）』、北海道大学教養部人文科学論集編集委員会、1981年。
6. 李麗、「陳元贊『老子経通考』と焦竑『老子翼』」、『名古屋大学中国哲学論集（17）』、名古屋大学中国哲学研究会、2018年。
7. 李慶、「論焦竑の『老子翼』」、『言語文化論叢（4）』、金沢大学外国語教育研究センター、2000年3月。
8. 王毓銓、「明代的軍戸—明代配戸當差之一例」、『歷史研究』、1959年第8期。
9. 周遠廉・謝肇華、「明代遼東軍戸制度初探—明代遼東檔案研究之一」、『社会科学輯刊』、1980年第2期。
10. 李龍潛、「明代軍戸制度淺論」、『北京師範大學學報』、1982年第1期。
11. 于志嘉、「試論族譜中所見的明代軍戸」、『中央研究院歷史語言研究所集刊』、57本4分、1986年。
12. 曹國慶、「試論明代的清軍制度」、『史學集刊』、1994年第3期。
13. 申紅星、「明代甯山衛的軍戸與宗族」、『史學月刊』、2008年第3期。
14. 顧誠、「談明代的衛籍」、『北京師範大學學報』、1989年第5期。
15. 于志嘉、「再論族譜中所見的明代軍戸—幾個個案的研究」、『中央研究院歷史語言研究所集刊』、63本3分、1993年。
16. 彭勇、「明代河南的軍衛移民與文化傳播」、『中州學刊』、2014年第7期。
17. 郭紅、「明代衛所移民與地域文化的變遷」、『中國歷史地理論叢』、2003年6月。
18. 于志嘉、「明代軍戸の社会的地位について—科挙と任官において」、『東洋學報』第71卷、1989年。
19. 于志嘉、「明代軍戸の社会的地位について—軍戸婚姻をめぐって」、『明代史研究』第18号、1990年。

20. テイモシー・ブルック・孫競昊, 「家族傳承與文化霸權: 1368年至1911年的寧波士紳」(Lineage Continuation and Culture Hegemony: Ningbo Gentry (1368-1911)), 『中国社会經濟史研究』, 2004年第1期。
21. 丁淑萍, 『明代社學之研究』, 台灣師範大學教育學系學位論文, 2001年。
22. 劉靜芳, 「科舉制下的明清蒙學研究」, 河北師範大學學位論文, 2010年。
23. 陳寶良, 「明代衛學發展述論」, 『社會科學輯刊』, 2004年第6期。
24. 許穎, 「中国古代禪淨合流的三種模式」, 『浙江師範大學學報(社會科學版)』, 2011年36卷4期。
25. 梅広, 「錢新祖教授與焦竑的再發見」, 『台灣社會研究季刊』, 1998年3月。
26. 謝京恩, 「焦竑與仏教」, 華梵大學東方人文思想研究所, 2000年。
27. Jie Zhao, 「Reassessing the Place of Ouyu Juteng (1547-1929) in Late Ming Thought」, 『Ming Studies』 33, 1994。
28. 彭国翔, 「周海門的學派歸屬與『明儒學案』相關問題之檢討」, 『清華學報』第3期, 2001年。
29. 史明, 「明末書院的創建與毀禁」, 『齊魯學刊』, 1996年第3期。
30. 周文焰・陳冬冬, 「明万曆焦竑科場案始末」, 『歷史檔案』, 2020年, 第2期。
31. 馬国良, 「明代内府刻書機構探析」, 『河北大學學報(哲學社會科學版)』, 2014年, 第3期。
32. 何槐昌・沈雅君, 「明代藩府刻書」, 『圖書館研究與工作』, 2005年, 第3期。
33. 向燕南, 「晚明著名學者焦竑」, 『文史知識』, 1990年, 第7期。
34. 王煒民, 「從「養正」看焦竑的政治思想」, 『陰山學刊』, 1992年第2期。
35. 蔡文錦, 「論焦竑的政治思想」, 『江蘇廣播電視大學學報』, 2004年第2期。
36. 商伝, 「被誤讀的晚明」, 『紫光閣』, 2013年, 第9期。
37. 宗睿, 「從「三教」到「三教合一」的演變特點及規律」, 『文化與語言學研究』, 2018年1月。
38. 任繼愈, 「唐宋以後的三教合一思潮」, 『世界宗教研究』, 1984年第1期。
39. 劉曉東, 「三教合一思潮」與「三教」, 『東北師範大學學報(哲學社會科學版)』, 2002年第1期。
40. 于子吟, 「略論韓愈的新儒學思想」, 『唐山文學』, 2015年, 第5期。
41. 魏月萍, 「從「良知」到「孔矩」: 論陽明後學三教合一觀之衍變」, 『中國哲學史』第4期, 2008年12月。
42. 余三樂, 「來華耶穌會士龍華民事蹟」, 『韶關學院學報(社會科學)』, 2012年第33卷第9期。
43. 商伝, 「晚明社會轉型的歷史思考」, 『光明日報』, 2015年11月12日11版。
44. 侯外廬, 「論明清之際的社會階級關係和啓蒙思潮的特點」, 『新建設』, 1959年5月。

- 4 5. 李洵、「明末東林党的形成及其政治主張」、《東北師範大學科學集刊》（歷史版）、1957年第3期。
- 4 6. 左雲鵬・劉重日、「明代東林党争の社会背景及其與市民運動的關係」、《新建設》、1957年10期。
- 4 7. 劉志琴、「論東林党的興亡」、《中國史研究》、1979年第3期。
- 4 8. 許大齡、「試論明後期的東林党人」、《明清史國際學術討論會論文集》、天津人民出版社、1982年。
- 4 9. 樊樹志、「東林非党論」、《復旦學報》（社會科學版）、2001年第1期、P56・63。
- 5 0. 樊樹志、「東林書院の実態分析」、「東林党」論質疑、《中國社會科學》、2001年第二期。
- 5 1. 李慶、「東林非党論質疑的質疑」、《中國典籍與文化》、2004年3期。
- 5 2. 張秉國、「東林非党論質疑的質疑」、《聊城大學學報（社會科學版）》、2006年5期。
- 5 3. 樊樹志、「東林非党論」、《復旦學報》（社會科學版）、2001年第1期。
- 5 4. 夏維中、「關於東林党的幾點思考」、《南京大學學報（哲學・人文・社會科學）》、1997年2期。
- 5 5. 商伝、「明代的社會主導群體」、《東嶽論叢》、2005年第一期。
- 5 6. 商伝、「從朋党到党社」明代党争之淺見、《學習與探索》、2007年1期。
- 5 7. 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國思想の展開（上）、「東洋文化研究紀要」七五冊、1978年。
- 5 8. 杜麗月、「明末東林運動新探」、台灣師範大學歷史研究所、1984年。
- 5 9. 宋家復、「思想史研究中的主體與結構——認真考慮〈焦竑與晚明新儒学的重構〉中「與」的意義」、《台灣社會研究季刊》、1998年、第29期。
- 6 0. 陳寒鳴、「論泰州王學後勁焦竑的平民儒学思想」、《貴州學院學報（社會科學版）》、2017年第3期。
- 6 1. 黃熹、「焦竑三教会通思想的理論依據」、《中國文化研究》、2005年、第4期。
- 6 2. 吳震、「從宋明轉向明清——就儒学與宗教關係看明清思想連續性」、《復旦學報（社會科學版）》、2010年第1期。
- 6 3. 加計三千代、「明朝最末期における政治的対立と宋應星」、《岡山大學大学院社會文化科学研究科紀要》第36号、2013年11月。
- 6 4. 森正夫、「明末社会關係における秩序の変動について」、《名古屋大學文學部三十周年記念論集》、1979年。