

焦竑と明清思想における系譜的問題

黄 錚

はじめに

本論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¹⁾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「学派」、「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、思想史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²⁾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。

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る。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³⁾。

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「個体」思想に対する研究の視点がある⁴⁾。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、時代が交替する中であって、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手法による限り、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上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。

本論文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」⁵⁾、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。

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。

1. 焦竑の思想の後世に対する評価と認識

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』巻三十五の「泰州学派」⁶⁾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。

「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，故以佛學即為聖學，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。」

『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。」⁷⁾

『四庫総目提要』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。」⁸⁾

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、仏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仏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、禅学と揶揄されていたことを示している。『四庫総目提要』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、下っては清初の学風の前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，焦竑是一位博學的學者，于佛經是深有研究，故此于向內的工夫，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。」⁹⁾

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禅派に分類している。

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

「焦竑の思想，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。」¹⁰⁾

すなわち、焦竑の思想は主観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」などの観点は主観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¹¹⁾。

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系譜の一脈であると考えられている¹²⁾。

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の矛盾があり、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¹³⁾。

銭新祖は焦竑の道器は一貫していると述べている。すなわち「気一元論」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¹⁴⁾。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¹⁵⁾は、この問題について真剣に考慮した上で、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。

また、李然の研究¹⁶⁾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学術思想に影響を与えたと考えている。陳寒鳴¹⁷⁾、黃熹¹⁸⁾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、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、無善無悪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、通派思想として統一的に定義している。

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」¹⁹⁾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、異なる歴史的な文脈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。

2. 「一派の学」と「一家の学」の判定

——焦竑の思想に対する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『焦竑與晚明會通思潮』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て、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。以天地萬物為一體，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。學佛老者，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。」²⁰⁾

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、儒学の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。王畿にとっての三教の調和とは、あくまで儒学の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。

「學者誠有志於道，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。」²¹⁾

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「容禅派」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、焦竑の禅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、容禅派、気節派、曠達任誕派の中の容禅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」の大樁に

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と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持っている。彼は「李君持論，不無過激」²²⁾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」、さらにいうなれば李贄の思想に対する鑑賞と擁護²³⁾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「会通派」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。会通派の思想区分は、主に会通三教思想と、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」²⁴⁾と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、王襲、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²⁵⁾。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ことのない祝世祿は、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『養正図解』に序文を書いている。しかし、『四庫全書総目提要』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」²⁶⁾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，學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，何至甘心死人腳下」²⁷⁾という焦竑の言葉を例にとるならば、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。そのような言葉は、三教を調和させる観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あ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。

3. 「一時の学」と「一世の学」——焦竑の思想形成とその特徴

ある思想個体のコンテキ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。

- 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²⁸⁾、兄の伯賢²⁹⁾のもとで経学などを学ぶ。
- 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³⁰⁾に選ばれ、南京の天界、報恩の二寺³¹⁾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³²⁾の系統的な陽明思想の教学を受けた。その間に耿定理³³⁾、李贄³⁴⁾、王襜、鄒德涵、羅汝芳³⁵⁾などと交流し、勉強を行った。
- D. 萬曆十七年から萬曆二十七年まで(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. 萬曆二十七年から萬曆四十八年まで(1599～1620年)。60歳から81歳にかけて、焦竑は致仕したのち、自らの学術思想を主張し、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、まず経学に対する系統的な学習を行っており³⁶⁾、南京に来た時には天界、報恩の二寺で読書し、禅学思想に接触した。

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)、彼が二十三歳になっ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ってきた耿定向から教えを受けた³⁷⁾。それ以前に、焦竑はすでに陽明学者の唐順之³⁸⁾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、王艮一脈的後勁。」³⁹⁾

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っ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、家庭内で兄に従って経学を学び、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。

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⁴⁰⁾」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。

「孔孟之學，至宋儒而晦，蓋自伊川、元晦誤解格物致知，致使學者盡其精力，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，示學者反求諸身，可謂大有功矣。⁴¹⁾」。

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、「國朝之學，至陽明先生深切著明，為一時之盛⁴²⁾」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。

「蓋其合下講學時，原非必為聖人之心，非真求盡性至命之心，只蕪一知半解，苟以得意于榮利之塗，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。」⁴³⁾

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。」⁴⁴⁾

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。

「餘謂學非他，以還其良心之謂也。」⁴⁵⁾

「夫學為何者？所復其性也。」⁴⁶⁾

「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」⁴⁷⁾

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。」⁴⁸⁾

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。

「余意，理須頓悟，事則漸修。頓悟易，漸修難。」⁴⁹⁾

そのため、彼は自分の思想について「右（偏重）解悟」⁵⁰⁾と考え、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「自經史至稗官、雜說，無不淹貫⁵¹⁾」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であると主張する。

「黃莘陽少參言，「顔子歿而聖人之學亡，後世所傳是子貢多聞多見一派學問，非聖學也。」先生曰，「多聞擇其善者而從之，多見而識之」。是孔子所自言，豈非聖學。孔子之博學于文，正以為約禮之地。蓋禮至約，非博學無以通之。故曰「博學而詳說之，將以反說約也」。後學汜濫支離，於身心一無干涉，自是無為己之志 故耳。」⁵²⁾

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、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⁵³⁾。

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「隨事學存此天理」⁵⁴⁾という思想に対する応答であるが、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。以天地萬物為一體，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。學佛老者，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。」⁵⁵⁾

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「良識」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。

「晩而讀《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。……余以謂能讀此經，然後知六經、《語》、《孟》無非禪，堯舜周孔即是佛，可以破沉空之妄見，糾執相之繆心。」⁵⁶⁾

「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。」⁵⁷⁾

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，'不憤不啟，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，錮我聰明。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，'吾學佛然後知儒'，誠為篤論。」⁵⁸⁾

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「學佛然後知儒」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、三教の枠組みを脱するための「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。」

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」⁵⁹⁾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，可以育萬物，人人具足，人人渾成。所謂與天地萬物為一體者，乃其體自如是，非我強與之一也。」⁶⁰⁾

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」⁶¹⁾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ク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。そうなった理由は、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、当時のコンテクストを離れて、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。

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いようにしたもう1つの原因について、台湾の学者李文琪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，於其書任意攻訛，使焦氏學術成就湮而不彰。」⁶²⁾

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。

おわりに

本論文は、焦竑の思想を例に取り、明清思想史研究における「個体」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クストにおいて、「個体」思想の問題に対して単一の系譜的研究を行うことは、コンテク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、ということをも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

ク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。

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、「個体」思想の具体的な歴史的な文脈における独立性を無視しがちである。ある「個体」思想が、思想史の歴史的な文脈の中において「孤島」(Island)⁶³⁾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、当時の文脈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。

注

- 1) 本論文で使用する「系譜」は、「ニーチェ、系譜学、歴史」(「Nietzsche, Genealogy, History」)、Hommage a Jean Hypolite (Paris: Press Universitaire de France, 1971)、p.1572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」(événement)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。
- 2) 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文脈を指す。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、Quentin Robert Duthie 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観念」(Ideas in Context)という叢書の中で意識的に使用している。
- 3) 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』と朱倓『明季党社研究』³⁾に代表される。謝国楨の研究は明清党社の研究を独立的研究テーマとして正式に提

出したものである。朱倅の研究は、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。そのあとに続く李洵、左雲鵬、劉重日、劉志琴、許大齡らの研究は、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」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—「東林党」的質疑」、李慶の「東林非党論質疑」、張秉国の「東林非党論質疑的質疑」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³⁾も援用して検討がなされている。その他にも、同じ時期の王天有、夏維中、商伝らは、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な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「明代社会主導群体」である。この論文は、明代社会の中に主導的な位置を占める集団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、学術思想そして一体的社会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「從朋党到党社—明代党争之浅見」の中で、東林党に代表される明末党社の意義の所在は政治的な主張ではなく、党社により形成された「士人群体」の本体にあるとしている。

日本の学界において、明末清初の士人党社に対する研究は、溝口雄三、小野和子の研究が著名であり、これらの研究は党社運動の発展の過程に着目して、党社運動の中の「読書会」、「講經会」などの学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、当時の党社運動と中央権力集団（皇帝、内閣、宦官）の政治活動の中に体现された思想の関連性を探求することである。上述の研究の中では、党社思想は書院のネットワークを中心に、地域の社会思想の中における影響の程度と範囲を比較して研究された。上述の日本の学者の研究は、文献学の研究方法も利用し、党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、政治思想史の研究手法と学術思想史の研究手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」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、その中に経済思想史の学際的な研究方法を利用する。そして、党社運動の形成原因は、士人たちの政治思想の共鳴と学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。

- 4) この研究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、士人たち個人の思想がその時期の社会生活、学術交流、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ている。このような研究は、島田虔次『中国近代思想の挫折』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「萬物一体」論を中心に分析し、明末清初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』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』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——以顔鈞の「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、その中に大量の実物史料を利用して、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、呂妙芳の『陽明学士人社群—歴史、思想与实践』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。上述の台湾の研究者の研究は、明清思想の新しい局面を開いた。

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個人的な思想の構成を論述したものである。

- 5) 李劍雄『澹園集』附編二、中華書局、1999年、p.220。
- 6) 黄宗羲『明儒学案』卷三十五「泰州学派」、中華書局、2013年。
- 7) 張廷玉等『明史』列傳一百七十六、中華書局、1974年、p.7392。
- 8) 紀昀等『四庫全書總目提要』卷一一九、中華書局、1965年、p.1028。
- 9) 容肇祖「焦竑及其思想」『明代思想史』、開明書店、1941年、p.269。
- 10) 焦竑『澹園集』、中華書局、1999年、p.7。
- 11) 南炳文「正直博学的焦澹園」『明史研究』(第4輯)、1994年版、pp.148—156。
- 12) 張学智「焦竑の儒釈道三学」『明代哲学史(修訂版)』、中国人民大学出版社、2012年。
- 13) 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、p.317。
- 14) 錢新祖『焦竑與晚明新儒思想的重構』、東方出版中心、2017年、p.208。
- 15) 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」『臺灣社會研究季刊』、1998年、第29期。
- 16) 李然「焦竑的實学思想及其對晚明学風的影響」『漢学研究之回顧與前瞻』下冊、中華書局、1995年、p.353。
- 17) 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、p.3。
- 18) 黄熹「焦竑三教會通思想的理論依據」『中国文化研究』、2005年、第4期、p.8。
- 19) 焦竑「答耿師」『澹園集』卷十二、p.82。
- 20) 焦竑「三教堂記」『王龍溪全集』卷十七、清道光二年(1822年)刻本。
- 21) 焦竑「答耿師」『澹園集』卷十二、p.82。
- 22) 焦竑「答許繩齋」『澹園集』、p.857。
- 23) 朱国禎『湧幢小品』、齊魯書社、p.415。
「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。」
- 24) 王畿「答程方峰」『龍溪王先生全集』卷十二、『四庫全書存目叢書』、集部第98冊、p.481。
- 25) 劉海斌『焦竑與晚明會通思潮』、華東師範大学出版社、2010年、p.9。
- 26) 『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)。
- 27) 焦竑「支談」『焦氏筆乘』、中華書局、p.544。
- 28) 焦竑「與日照宗人書」『澹園集』卷十三、p.95。
「某自髫年發憤向学。」
- 29) 李贄「壽焦太公尊翁後渠公八秩華誕序」『焚書續焚書』、中華書局、2011年。
「至竑為兒、教事一付伯兄、曰「家有讀書種子、當不斷絕矣。」
- 30) 焦竑「福建漳州府通判春沂王先生墓誌銘」『澹園集』卷二十八、p.439。
- 31) 焦竑「玉露堂稿存」『澹園集』卷十六、p.170。
「憶餘弱冠、讀書天界、報恩二寺。」

- 32) 焦竑「老子翼序」『澹園集』卷十四、p.136。
「年二十有三、聞師友之訓、稍志於学、而苦其難入。」
- 33) 焦竑「天耿臺先生行狀」『澹園集』卷三十三、p.524。
- 34) 李贄「壽焦太公尊翁後渠公八秩華誕序」『焚書續焚書』、2011年。
「予至京師、即聞白下有焦弱侯其人矣、又三年、始識侯。」
- 35) 焦竑「鳳麓姚公墓表」『澹園集』卷二十七、p.386。
「往丙戎、羅近溪先生至南京、餘與公詣之。」
- 36) 焦竑「刻兩蘇經解序」『澹園集』、p.750。
「餘髫年讀書、伯兄授以程課、既以經学為務。」
- 37) 焦竑「先師天臺梗先生祠堂記」、『澹園集』卷二十、p.234。
「先生嘉靖壬戌以監察御史督学政、始來金陵。」
- 38) 焦竑「刻兩蘇經解序」、『澹園集』、p.750。
「弱冠、得子由老子解、奇之、尋于荆溪唐中丞得子瞻易書二解。」
- 39) 容肇祖『明代思想史』、齊魯書社、1992年、p.257。
- 40) 焦竑「答耿師」『澹園集』卷十二、p.82。
- 41) 焦竑「答友人問」『澹園集』卷十二、p.87。
- 42) 焦竑「羅楊二先生祠堂記」『澹園集』卷二十、p.245。
- 43) 焦竑「答耿師」『澹園集』卷十二、p.80。
- 44) 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、p.34。
- 45) 焦竑「天目書院記」『澹園集』、p.831。
- 46) 焦竑「原学」『澹園集』卷四、p.18。
- 47) 焦竑「王順渠先生集序」『澹園集』、p.763。
- 48) 王畿「霓川別語」『明儒学案』卷十二、中華書局、2008年、p.253。
- 49) 焦竑「崇正堂答問」『澹園集』卷四十七、p.711。
- 50) 焦竑「高君子晦墓誌銘」『澹園集』卷二十八、p.412。
- 51) 張廷玉等『明史』列傳一百七十六、p.7393。
- 52) 焦竑「古城答問」『澹園集』卷四十八、p.733。
- 53) 焦竑「答耿師」『澹園集』卷十二、p.85。
「而以程朱立教、意雖甚妙、卻成兩截語矣。」
- 54) 王守仁『傳習錄』、中華書局、2016年、p.118。
- 55) 王畿「三教堂記」『龍谿王先生全集』卷十七、『四庫全書存目叢書』集部98、p.606。
- 56) 焦竑「刻大方廣佛華嚴經序」『澹園集』卷十六、p.182。
- 57) 焦竑「讀莊子七則」『澹園集』卷二十二、p.292。
- 58) 焦竑「支談上」、『焦氏筆乘』、中華書局、p.227。
- 59) 焦竑「古城答問」『澹園集』卷四十八、p.733。
- 60) 焦竑「答友人問」『澹園集』卷十二、p.88。
- 61) 焦竑「答許繩齋」『澹園集』、p.857。
- 62) 李文琪『焦竑以及『国史經書志』』、花木蘭文化出版社、2007年、p.7。
- 63) 「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体思想を指す。

(本学大学院博士後期課程)