

東洋史研究

第七十二卷 第三號 平成二十五年十二月發行

管志道『從先維俗議』の政治思想

岩 本 眞 利 繪

はじめに

一 洪武帝崇拜と「矩」の所在

二 管志道の道統論

(一) 洪武帝の道統繼承の論理

(二) 管志道の道統論の目的 —— 朱子學と陽明學 ——

三 萬曆年間の現状と管志道の理想

(一) 萬曆年間の悪弊① —— 秩序の亂れ ——

(二) 萬曆年間の悪弊② —— 言論の濫發 ——

(三) 洪武帝の治世のイメージ

おわりに

はじめに

従來の明代後期政治史研究においては、東林黨が主要な研究対象とされてきた^①。周知のように東林黨という名は、顧憲

成（一五五〇—一六二二）が復興した東林書院に由来する。東林書院復興の契機は、顧憲成と管志道（一五三六—一六〇八）の性無善無惡説をめぐる論争であった。^②すなわち、管志道の性無善無惡説に顧憲成が反駁し、二人の論戦はやがて書簡上にとどまらなくなり、公開討論を開催するに至った。しかし討論會場では多數の聽衆を收容することができず、そこで顧憲成は書院の建設を決意したのである。^④こうしてみると、管志道なる人物が顧憲成の論敵として東林書院の復興や東林黨の形成に大きな影響を與えたのであるが、その知名度は顧憲成に比べると格段に低い。

管志道とはいかなる人物か。以下に管志道の略歴を簡潔に紹介する。^⑤管志道は嘉靖十五年（一五三六）、江南の太倉州に生まれ、若い時から學問に勵んだ。そして、嘉靖四十三年（一五六四）に耿定向と出會い、以後、管志道は耿定向に師事するようになった。そして、隆慶四年（一五七〇）に郷試に合格し、翌年には進士となった。初任官は南京兵部主事である。その後、父の喪に服するため歸郷し、喪が明けた萬曆五年（一五七七）に官職に復歸し、刑部主事になった。當時の朝廷では内閣首輔の張居正（一五二五—一五八二）の奪情問題が起きており、管志道は張居正に反感を抱いた。^⑧萬曆六年（一五七八）、管志道は時政に關する長大な上奏文（『奏疏稿』卷一）を提出する。^⑨この上奏により張居正は管志道をうとましく思うようになり、管志道は廣東按察使僉事に轉任させられる。萬曆七年（一五七九）に現地に赴任した管志道は、當地の巡按御史と對立したため告發され鹽課司提舉に降任する。さらに萬曆八年（一五八〇）の地方官考察の際、「老疾」^⑩として免職される。管志道の官僚生活はわずか十年にも満たずして幕を閉じた。張居正の死後、いささかの名譽回復がなされ、^⑪また萬曆十九年（一五九二）には尙寶司丞周弘論の推薦により湖廣按察使僉事に任命されるが辭退した。これ以後、完全に官僚生活とは縁がなくなることになった。^⑫前後することになるが、萬曆十六年（一五八八）から管志道は世直しのため自らの思想を取り入れた著作を發表しようとして決意し、^⑬以後、數多の書物を世に送り出していく。そして、萬曆三十六年（一六〇八）にこの世を去った。

以上のような經歷から、管志道という人物は、進士出身官僚としては志半ばに終わった江南の知識人であるといえる。

管志道は、後世においては明末の三教合一の思想家の一人として知られ、『明儒學案』では「泰州學案」に分類されている。¹⁴

管志道の思想については、荒木見悟氏がすでに大きな研究成果をあげている。¹⁵ 荒木氏をはじめ、従来の研究は主に中國思想史の研究者によってなされてきた。ゆえに研究の主眼は、管志道の思想を陽明後學の系譜上にどのように位置づけるか、特に顧憲成との論争の原因となった明末における性無善無惡説の流行とどのように関聯づけるか、というところに置かれてきた。冒頭で紹介したように、東林書院建設のきっかけとなった論争において主題となったのが性無善無惡説であり、その是非が當時の士大夫の大きな關心を集めていたがゆえに多數の聽衆を集めたのだろう。したがって従来の研究者の關心がそこに集中するのは當然である。

しかし、顧憲成が躍起になって管志道の性無善無惡説に反論し、さらに性無善無惡説の是非をめぐる論戦が多くの同時代人の興味をかきたてたのは、單なる哲學的な性に對する定義の違いによるのだろうか。顧憲成の性善説にしても、管志道の性無善無惡説にしても、彼らの目の前に廣がっていた現状を是正することが目的である。同じような志を持ちながら、一方は性善説の遵守を選び、一方は無善無惡説の主張を選んだ。このような對處策の違いは、現状を是正した先の理想世界のイメージの違いによるのではないか。つまり、管志道は東林黨とは違った理想を心に描いていたのではないか。

そこで小論においては管志道がどのような世界を理想として考えていたのかについての考察を行いたい。管志道が「保守的な社會觀」¹⁸のもとに「綱常的な世界」¹⁹を理想としていたことはすでに先學の指摘するところであるが、そのような言葉でひっそるめてしまえば東林黨のみならず大多數の士大夫の理想も同様であろう。管志道の理想のどのような部分が特異なのかを明らかにするために、特に政治思想に關して議論を進める。

なお、管志道の著作は膨大多岐にわたるため、小論では萬曆三十年（一六〇二）に刊行された管志道晩年の大著である『從先維俗議』²¹に分析の的を絞りたい。『從先維俗議』は全五卷で、小論文集といった體裁である。管志道の他の著作は思

想についての文章が中心であるのに比べ、『従先維俗議』は管志道自身が序文で「前三卷は皆事迹、後二卷は頗る垂世の典要と出世の密因に及ぶ」と述べているように、前半の一（三卷は社會・政治制度に關する議論を多く載せており、管志道の政治思想を知るのに最もふさわしい書物といえる。

一 洪武帝崇拜と「矩」の所在

まず、管志道の洪武帝觀について言及したい。すでに先學が指摘しているように、管志道は洪武帝を尊崇していた。⁽²³⁾ 管志道が洪武帝を尊崇した一因には、洪武帝の三教合一に對する姿勢が擧げられる。酒井忠夫氏は洪武帝の三教合一思想を「儒教を中心とする儒釋一致論であり、儒教を中心として儒佛仙三教が共に王綱を助け世を益する」ものであると解説しているが、これは管志道の三教合一思想にもそのままあてはめることができる。『従先維俗議』で管志道は政治における三教の役割について次のように説明している。

佛教や道教を廢さない理由は何だろうか。佛教・道教の見えない不思議な力が皇綱をひそかに助けているから、どうして廢することができようか。⁽²⁶⁾

そもそも（洪武帝が「三教論」で）論ずるにあたり三教と名づけ、萬世とこしえに頼るべきとして孔子を擧げ、王綱をひそかに助けているとして佛教・道教を擧げたのは、儒教を主として佛教・道教を客としているからである。⁽²⁷⁾

このように管志道は洪武帝の見解と自らの主張を同調させている。これだけでは、管志道は自らの三教合一の主張と洪武帝の思想が近似しているから洪武帝を稱えただけのようにも見える。が、管志道の洪武帝崇拜はそのような水準にとどまるものではない。管志道の洪武帝への竝々ならぬ情熱は、實は、『従先維俗議』という書名そのものにも表れている。管志道は序文において書名について以下のように説明している。

「従先」というのは、語義を孔子の「先進に従いたい」⁽²⁸⁾から取ったのである。先進に従わなければ、末代の風俗を維

持するには不十分である。ただ、孔子の言った先進の意味は、三皇五帝以前の野人が作った禮樂にあるに過ぎない。私の言う先進とは、洪武帝が建國當初に定めた禮樂を基本として、孔子が編集した後に残された禮樂と組み合わせたものである。⁽²⁹⁾

このように管志道は『從先維俗議』の冒頭において、洪武帝を従うべき先進として規定している。洪武帝が従うべき先進であったことは、『從先維俗議』の他の箇所においても見られる。たとえば、卷三「總核中外變體以遡先進禮法議」の冒頭では先進という言葉を以下のように説明している。

禮を論ずるときは必ず孔子を宗とし、法を論ずるときは必ず洪武帝にのつとる、これがいわゆる先進に従うということである。⁽³⁰⁾

管志道はこの文章に續いて、四十九の點について、明初の禮法に關する制度や社會狀況が現在では變つてしまつたと指摘している。⁽³¹⁾ また、管志道は『諸司職掌』や『御製集』、『大明律』、『皇明祖訓』、『臥碑』、『大誥』などの洪武帝の布告や著作について、『從先維俗議』のあちこちでよるべき原則としてとりあげたり、絶賛したりしている。⁽³²⁾

そして、洪武帝の數々の布告の中でも管志道がとりわけ尊崇したのが、『教民榜文』中の一節、いわゆる「六諭」⁽³⁴⁾である。管志道の「六諭」への見解は『從先維俗議』の筆頭を飾る論文「發揮大學事使先從左右交議」に見られる。「發揮大學事使先從左右交議」の「大學事使先從左右交」とは『大學』のいわゆる「絜矩の道」⁽³⁵⁾である。「絜矩の道」とは、天下を治めるための方法である。その方法とは、目上の人にされたくないやり方で目下の者を使わない（使）、目下の者にされたくないやり方で目上の人に仕えない（事）、先輩にされたくないやり方で後輩に先んじない（先）、後輩にされたくないやり方で先輩に従わない（從）、同じ地位の人にされたくないやり方で同じ地位の人に接しない（左右）、ということである。⁽³⁶⁾ 管志道は「絜矩の道」と「六諭」を以下のように關聯づける。

これ〔大學〕の「矩」はすべて天然の「矩」で、野人が先に進んだ（禮樂）に由來する。これをはかるのは後に進

む君子である。『易』では「義をくわしくすることが神秘の域に達すれば用を致す」という。⁽³⁷⁾ 義をくわしくすることが神秘の域に達した状態になって、「従心の矩」が出てくる。その根本を集約すると、「恕」という一文字を出ない。⁽³⁸⁾ だから『大學』は「されたくないことを人にしてはいけない」でそれをまとめている。洪武帝の「訓民六條（一六諭）」を考えてみると、その意義をまとめていると思う。「父母に孝順なれ、長上を尊敬せよ」は、上に仕えるときと前に従うときの「矩」をまとめている。「郷里と和睦せよ」は、左右が交わるとききの「矩」をまとめている。「子孫を教訓せよ」は、下を使うときと後に先んずるとききの「矩」をまとめている。さらに「各おの生理に安んじて、非爲を作す毋かれ」という二句によつてまとめ、されたくないことを人にしてはいけないという道を言いつくしている。これが洪武帝の政治が前代を超越して限りなく豊かである理由である。⁽³⁹⁾

すでに先學が明らかにしているように、管志道は人々が「孔矩」に従うべきことを主張していた。⁽⁴⁰⁾ 「孔矩」とは「孔門の矩」の略稱ともいってよい。管志道は『從先維俗議』の冒頭において、「六諭」を自らの主義主張である「矩」を端的に表すものとして定義づけたといえる（もちろん、管志道の「矩」が「孔門の矩」でもある以上、洪武帝の政策だけが管志道の「矩」ではない）。先行研究においては、管志道が「孔矩」によつて儒・佛・道の三教を統合しようとしていたことに注目が集まつてきた。しかし、管志道のいう「矩」の特徴はそこにとどまらない。そこで、「矩」についての明代後半の代表的な相反する二つの解釋を紹介し、管志道の「矩」の解釋と比較してみよう。

「矩」という言葉が、管志道のみならず儒學において重要なタームであることは言をまたない。王守仁（一四七二～一五二九）の弟子・王良（一四八三～一五四一）は自らの「身」であると解釋したという。⁽⁴¹⁾ 王良は「矩」と自らの「心」との間の乖離を想定しなかつたといえる。そのような陽明學の考え方にあまり肯定的ではなかつた顧憲成は、「心」よりも「矩」を重んじた。中純夫氏によれば、「矩」が内在的であると考えるか外在的であると考えるかは、すなわち「心則理」に賛成か反対かであり、朱子學の信奉者である顧憲成は自分の「心」よりも孔子の言葉こそを基準とするべきだと考えていた

という。⁴⁴

一方、管志道の「矩」は「六論」であつたり「孔門」であつたりする。管志道は「矩」を外在的なものととらえていることになり、その解釋は朱子學と同じであるように見える。しかし、管志道の「矩」の解釋と朱子學における「矩」の解釋は、管志道の思想における三教合一と「矩」の關係を抜きにしても、同一ではない。先ほどの引用部分の「從心の矩」という表現に注目したい。管志道が「絜矩の道」の「矩」と『論語』の「心從所欲不踰矩」⁴⁵の「矩」を同一の「矩」と見なしていることがわかる。一方、朱子學の解釋では兩者の「矩」は同一ではなかつた。確かに、朱熹の「絜矩の道」の「矩」と「心從所欲不踰矩」の「矩」の單純な語釋はほぼ同じである。⁴⁶しかし、朱熹は「絜矩」を「己の心を以て人の心を度る」⁴⁷こととして解釋している。「絜矩」の解釋においては、朱熹は「矩」を自分の「心」の比喩として想定したといえる。一方、「心從所欲不踰矩」の「矩」については、朱熹は規範や「理」というような方向でとっている。⁴⁸つまり、朱子學では二つの「矩」の解釋が共存していたといえる。實は、先ほどあげた王良と顧憲成の「矩」の定義の違いの由來も同様である。王良の「矩」は「絜矩の道」の「矩」を、顧憲成の「矩」は「心從所欲不踰矩」の「矩」をそれぞれ言っているのである。⁴⁹

管志道は「絜矩の道」の「矩」と「心從所欲不踰矩」の「矩」とを同一の「矩」として解釋し、「絜矩の道」、すなわち「恕」という状態に至る手段である「矩」までも外在的なものとして定義した。⁵⁰朱子學以上に徹底して「矩」を己の外部に求めていたといつてよい。そして、管志道は「矩」を言いつくしたものとして洪武帝の「六論」を想定し、その他の洪武帝のあらゆる布告についても従うべき先進と規定していたことを確認しておく。

二 管志道の道統論

それでは、管志道は崇拜する洪武帝を歴史的にどのように位置づけていたのか。ここで管志道の道統論を参照したい。

そもそも道統とは、堯舜以來の古代の帝王の道を繼ぐ者たちの系統である。道統論の先驅けとしては韓愈が擧げられる。韓愈は『孟子』や佛教から着想を得て、堯―舜―禹―湯―文王・武王・周公―孔子―孟子という道の傳承を主張した。⁵¹⁾そして、その思想は宋代にも引き繼がれた。⁵²⁾朱熹は堯・舜・禹・皐陶―成湯・皐陶・伊尹・傅説―文王・武王・周公・召公―孔子―顔回・曾子―子思―孟子―周敦頤―二程という道統を確立した。⁵³⁾つまり、朱子學の道統論においては、孔子以降の道統は儒者によって擔われるようになった。一方、「道」の系統に對して、實際にこの世を統治する支配者の系統は、治統と呼ばれた。⁵⁴⁾

管志道の道統論については、荒木見悟氏や曾光正氏によつてすでに言及がなされており、両者が同じく指摘するところを端的に言つてしまえば、管志道は洪武帝こそ道統の繼承者であると考えていた。⁵⁵⁾荒木氏は宋から清へかけての道統論の變遷の一例として管志道の道統論を手短に紹介しているにすぎないため、管志道がなぜそのような道統論を主張するに至ったかについての論理的な説明を缺いている。一方、曾光正氏は王良の批判者として管志道の主張をとりあげ、その道統論を詳細に検討している。曾光正氏によれば、管志道の理想社會は「君の道と師の道が合わさり、「三重」を操る王が、君であり師である」⁵⁶⁾、すなわち「一道」・「一教」である。洪武帝を道統の繼承者とする管志道の道統論の主眼は、王良一派と朱子學を批判するためである。すなわち、洪武帝を道統の繼承者として定義づけることで、庶民の分際で勝手に道統の繼承者を自任する王良一派を牽制した。また、三教合一を否定する朱子學に對し、三教合一を説いた洪武帝を道統の繼承者として位置づけることで、自らの主張を補強したという。⁵⁸⁾曾光正氏の分析は非常に精密であり多くの點について首肯するが、いくつかの點に疑問が残る。以下、曾光正氏の主張の問題點も指摘しつつ、管志道の道統論を紹介したい。

(一) 洪武帝の道統繼承の論理

管志道によれば、道統の正しき繼承者とは王たる「三重」の保持者である。⁵⁹⁾それについては曾光正氏も指摘している。

しかし、曾光正氏はこの道統の繼承者の資格である「三重」を「議禮・制度・考文」と解釋してしまった。「三重」を「議禮・制度・考文」とするのは朱子學の解釋である。⁽⁶⁰⁾『從先維俗議』において管志道は「三重」を以下のように解説している。

士大夫はみな、天下に王たるための「三重」の存在は知っているが、天下に師たるための「三重」の存在は知っているだろうか。天下に王たるための「三重」は徳・位・時であり、天下に師たるための「三重」は徳・地・時である。孔子は天下に師たるための「三重」を保持している。⁽⁶¹⁾

ここでは「三重」の保有者に王と師が挙げられているが、師たる者は孔子だけではない。管志道は天子こそ師であると主張する。

各地の學校や國子監の教師はみな師なのであろうか。師である。君主から借用した師道を君主に還元する者である。⁽⁶²⁾なぜ君主が師であるかといえば、明朝には科擧の制があるからである。⁽⁶³⁾洪武帝はもちろんこの世の支配者、すなわち王であるから、王の「三重」の保持者であったことは言をまたない。そして、科擧を通じて師でもある。そうであるから、「三重」を操る聖人・洪武帝は王かつ師であり、道統の繼承者たるべき存在なのである。

(二) 管志道の道統論の目的 —— 朱子學と陽明學 ——

『從先維俗議』中において、管志道の道統論の論理が最も表出しているのは、卷二「追求國學鄉學社學家塾本來正額以訂書院旁額議」である。この文章はタイトル通り、近年あちこちに濫立し續ける新しい書院をなくした方がよいということとを訴えている。曾光正氏もこの文章からいくつかの部分を引用して管志道の道統論についての議論を組み立てているが、書院と道統の関係にはなおざりである。以下、曾光正氏と重複するところもあるが、管志道の道統論の背景を追ってみよう。

管志道の書院に對する憎惡は、以下の記述にみられるレベルにまで高まっていた。

『論語』に「天下に道があれば、政は大夫にあらず」というのではないか。政が大夫にないのであれば、教も書院にはない。陽明學の開始後、書院を建設する者が紛然と現れたが、このために權臣の張居正による破壊の命令がもたらされた。張居正が講學を憎んで書院を破壊したのは、もちろん本當に放逸を嫌う心からではないが、霸學を唱えた何心隱を杖刑で殺し、江蘇・浙江の私立の書院を破壊したのは、必ずしも間違いないと思つたものだ。⁶⁷

管志道は惡名高い張居正の書院破壊にしぶしながらも共感を示している。管志道の官僚人生は張居正によつて斷たれたも同然であり、管志道にとつて張居正は仇敵といつてもよい。『從先維俗議』においても、管志道は様々な點について舌鋒鋭く張居正批判を展開している。⁶⁸ところが、張居正の書院破壊については、その動機をけなしつつも、破壊行爲自體はむしろ支持している。

管志道の書院に對する憎惡の理由はその道統論に絡んでいる。

それでは書院は絶対に建設してはいけないのか。宋代や元代ならば可である。我が明朝においては不可である。なぜか。宋代や元代においては道統が下に分かれていて、法網も「疎」であつたが、我が明朝の道統はおかみに握られており、法紀も「密」である。⁷⁰

私立の書院をむやみに設立することは、明朝皇帝が道統を握っていることに反する行爲だという。道統の所在が明朝皇帝にあることと書院の建設の非がどのようなものになるのか。管志道は「匹夫が道を任じるといふことは、天子に道がないということだ」と主張する。⁷¹そして、孔子が道統を繼承したとする朱子學の説について、道統が君主ではなく「匹夫」に歸屬されたことをいぶかしんでいる。⁷²管志道は、道統が孔子、孟子、宋儒ら「匹夫」たちによつて繼承されていくなれの果てをこのように描く。

宋儒は（韓愈の道統説）を繰り返して、「道」が千年失われていたとか、過去の聖人が絶學を繼いだとか言つた。孔

子・孟子の斷絶した系統を繼ぐ者については、程頤は周敦頤を省略してこれを程頤に歸屬させ、朱熹は程頤を遡ってこれを周敦頤に歸屬させ、その門人は諸儒の集大成として朱子を推し、「朱子は太極だ」と言い、道統は匹夫に歸せられていった。王守仁は致良知によって朱子學の衰退を挽回したが、大風呂敷は朱子以上で、うぬぼれるのを禁じえず、「絶學からすでに千年、これぞ男兒の一生の仕事」という詩歌を作った。その弟子の泰州の王良は、さらに過激になって、「俺は孔子に學んで、達すれば天下を善にできるし、窮すれば萬世を善にできる。堯舜なんて賢くないし、伊尹なんて参考にならん」と標榜した。その流派に何心隱のような覇徒がいるのは當然である。⁽⁷⁷⁾

管志道は、道統を孔子や宋儒に繼承させるようなことをしたがために、王良や何心隱のような輩が出現したとする。王良の言動を管志道は以下のようにとらえていた。

洪武帝は『教民榜文』を頒布して、民衆におのおの生理に安んずるよう教えたが、士の中に泰州産の木鐸を抱えている者（王良一派）がいて、「俺は匹夫として天下に明德を明らかにしてやる」と言っているが、何を生理としているのだろうか。これは君主の命に逆らっている。⁽⁷⁸⁾

管志道にとって、王良のような活動は洪武帝への叛逆を意味した。本来、天子がやるべきことを一介の庶民がやろうとすること、それは「矩」である「六諭」に反することだった。そして、そのような輩がたむろしている空間の一つが、講學、つまり書院であった。⁽⁷⁹⁾

以上が管志道の道統論の概要である。ここで、本章冒頭で紹介した曾光正氏の分析を再検討したい。氏によれば、管志道は洪武帝を道統の繼承者とすることで、朱子學と王良一派、言いかえれば朱子學と陽明學のそれぞれに對して別の方面から理論的反駁が可能であると考えていたという。確かに、管志道の道統論が朱子學と陽明學に對する反論であったという見方は正しいと思われるが、兩者への管志道の反駁を切り分けて考えてよいのだろうか。

宋儒の主張によって道統を「匹夫」たちが繼承していくようになり、そのなれの果てに王良のような輩が出現した、と

管志道が考えていたことは先に述べた。朱子學は王良一派出現の遠因なのである。さらに、管志道が王良を天子への反逆者のように見立てていたことも先に述べたが、そのような風潮は宋儒にまで遡る。

王良の萬世を善にできるという説は、實は邵雍の孔子は萬世を領土としたという説(80)に基づくのだが、孔子が萬世の師に自らをなぞらえなかったばかりか、天下の師を自任していなかったことを知らないのだろうか。もし天下の師を自任していたのならば、作って述べなかつたはずだ。だから孔子は、「大道が行われていたのは、三代の英と共にであつた。私はまだそこに至っていないが、志はそこにある」と言った。どうして千年の絶學をもつて中庸の道をまつりあげ、孔子を桓公・文公になぞらえ、堯舜湯文の盟主に祭り上げるのか。堯舜湯文のような聖主すらなみするのであれば、當代の君主はどうするのか。これは無父無君の兆しを隠し持っている。(83)

道統の繼承者を「匹夫」に歸屬させることは、無父無君を意味した。つまり、管志道は朱子學の道統論も無父無君であると腐しているのである。また、朱子學の道統論では、もちろん竝大抵の人物には無理なことであるが、それでももし周敦頤・二程・朱熹レベルの人物になることができたなら、王位にない「匹夫」の身でも道統の繼承者たりえた。管志道はそのようなごくわずかの可能性すら否定し、道統の繼承者を天子だけに固定した。洪武帝を道統の繼承者と位置づけることは、王良一派、つまり陽明學を信奉する「匹夫」たちへの反論にとどまらず、朱子學を信奉する「匹夫」たちへの攻撃でもあつたのである。

さらに第一章において、管志道が「矩」を徹底して自己の外部に求めたことを述べたが、それも合わせて考えたい。道統についても同様のことがいえるのではないか。朱子學は「聖人學んで至るべし」のスローガンのもと、學問をする士大夫自身の中に堯舜の道を引き継ぐことの可能性を認めていた。「街じゅうみんなが聖人だ」の陽明學は言わずもがなである。(85)一方、管志道は堯舜の道を求める先として、天子という外部の存在を求めたといえよう。

三 萬曆年間の現状と管志道の理想

(一) 萬曆年間の悪弊① —— 秩序の亂れ ——

前章までは管志道の洪武帝觀を中心に、朱子學や王良の考え方との違いを述べてきた。翻って、管志道は自らが生きていた當時の社會についてはどのように考えていたのであろうか。管志道は目の前に廣がる現状に對して以下のような強い世直しの意識を持っていた。

朝廷で尊ばれるはずの爵は地域社會で重んぜられなくなった。爵が重んぜられなくなって齒・徳もそうなった。……三尊がすべてその實體を失うと、この世界は小人が忌憚しない世界となった。後輩がこそって先輩を侮り、下流がこそって上流をそしり、いったいどこで下げ止まるのやら。我々には世教を助けていく責任がある。⁽⁸⁶⁾

上記引用部分のとおり、管志道が感じていた社會問題とは、秩序の亂れであった。管志道が當時の社會の秩序の混亂について深く憂い、そこから自らの思想を形成していったことはすでに先學の指摘するところである。⁽⁸⁷⁾

しかし、管志道が感じていた秩序の亂れは地域社會だけにはとどまらない。地域社會の秩序の亂れは政界の秩序の亂れの延長線上にあった。

最も何ともしがたいのは、鎮守太監⁽⁸⁸⁾のほかにはない。四品官として欽差を奉じているから、總督・尙書・都御史に對しては、引馬側立するべきなのに、蟒玉を賜っているがために、側立しないばかりか、いかめしく君寵を受けていることをかさききて、中央の位によって三司を抑壓するのにもまるで總督みたいで、禮制上で高位にいるかのようだ。祖訓をどうしたらよいのか。そして今、礦稅使が巡撫・巡按や布政使・按察使といった重臣をしのいでいるのも、異常事態である。これは人の耳目を驚かせるような變體である。なんでもこういうようなことが多くて、開國以來の紀綱

は日に日に搖らいでいくばかりである。紀綱が上で搖らいでいて、どうして風俗が下で搖らがないでいられるのか。そこで民間では卑しい者が尊い者を脅し、若い者が年長者をしのぎ、後輩が先輩を侮り、奴婢が家長にそむくといった變態が續出している。⁽⁸⁸⁾

悪名高い萬曆年間の礦稅使について、少なくとも『從先維俗議』内においては、管志道が批判するのは彼らが民衆から搾取しているからではない。あくまで禮制上の秩序の亂れを引き起こす存在として指彈している。

上記引用部分でも明らかだが、管志道は本來の品級と實際の禮遇とが乖離している現象に批判的であった。管志道からすれば官職の品級と實際に受ける禮がそぐわないと、いわゆる「三達尊」が崩れ、天下が亂れてしまう。

孟子は言った。「天下に達尊は三つある。爵・齒・徳⁽⁹¹⁾だ」。人の道は三黨宗親以外、お互いにつながり譲る所に世の道をなすが、すべて三達尊からおこっている。爵の尊さは君に基づき、齒を重んじないのは無君である。齒の尊さは父に基づき、齒を重んじないのは無父である。徳の尊さは師に基づき、徳を重んじないのは無師である。君・父・師の尊さは天に基づき、無君・無父・無師は無天であり、これは大亂の道である。⁽⁹²⁾

品級は「三達尊」の爵と關聯する。⁽⁹³⁾管志道にとっては品級の無視は無君を意味し、天下を混亂に陥れる發端であったといえる。

『從先維俗議』の中で、政界における秩序の亂れの象徴としてとりわけ言及されるのが、言官（六科・都察院のような監察を主な職務とする官）に對する過剰な厚遇と布政使・按察使・知事のような地方官に對する過剰な冷遇であった。

私は徐階が國政に當たっていた頃が非常に懐かしい。京堂官に對するやり方で方面官を禮遇し、また言官に對してそのような温かい態度で他の部署に接し、俗に従いつつもなお昔のやり方を守っていた。⁽⁹⁴⁾

この言葉の裏をかえせば、當時においては中央の官と地方官では中央の官の方を厚く禮遇するのが普通で、また六科・都察院は他の部署より尊重される傾向にあったといえよう。管志道は、布政使・按察使が中央の監察官に抑壓される現状

を是正すべきだと考えていた。このような政界の状態は地域社會にも密接にかかわっていた。

今、蘇州地域では慶弔・送別の書状も、すべて巡撫・巡按の人材推薦の上奏文にならって、年齢や科擧合格年を問わず、中央官か地方官かで序列をつける。布政使・按察使の長官は必ず六科・十三道監察御史・六部の郎中以下の後にならべられ、三司の副官も必ず大理寺評事・太常寺博士・中書舍人・行人の後にならべられる。⁹⁵

意地悪な見方をすれば、元按察使僉事の管志道は、地域社會において自分より品級の低い京官以下の扱いを受けることにさぞ氣が進まなかったことであろう。しかし、管志道がこのような主張をするのは、按察使僉事を経験したからだけではない。京官の厚遇と地方官の冷遇という問題については、すでに現役中央官僚時代から指摘していた。萬曆六年に提出した上奏文において、管志道は當時の巡撫・巡按と地方官の關係を批判していたのである。⁹⁶

だからこそ管志道はそのような風潮に抗うかのような徐階（二四九四～一五七四、嘉靖末～隆慶初めの内閣首輔）のやり方を一定程度評價し、不足するところもあるが先進に従おうとする者であるという賛辭をおくっている。⁹⁷ 先進に従うことこそ、『従先維俗議』のテーマである。政界の秩序の亂れに對して、管志道は各官を品級通りの禮で遇することこそ先進であると規定したことになる。

（二） 萬曆年間の惡弊②——言論の濫發——

管志道は最近の一般人が自分勝手にきそって上書し有名になろうとする風潮も憎んでいた。⁹⁸ 管志道が敵視していた王良はその代表格と云ってよいだろう。しかし、そのような氣風は民間にとどまらず、官界も同様であった。

一般人だけではなく朝士も同様である。我が明朝は専用の言官は設けていないが、六科と都察院は言責を重視し、その他の役所は官守を重視する。言責のない官であるのに天下のことを言うのであれば、必ず六科・都察院の言わないことを言つてやつと天下にいいわけができる。……さらにちよいと危ないことをして名をなし、死ぬまで狂と自稱し

て好き勝手にし、晩節をけがす者（官僚）がいる。これは好き勝手にきそいあう一般人と大して差がない。……大概、言責にない者は直言して隠し立てするなという洪武帝の制度を口實にして賣名行爲をするべきではない。言責にある者はさらにいい加減にものを言うアホの失敗に鑑みて虚をついて人望を得るべきではない。⁽⁹⁹⁾

管志道は朝廷においても名をあげるため言官だろうとなかろうと物申す官僚たちについて秩序を亂すものとして批判する。管志道によれば、當時の政界では言官が自らの保身と出世のため権力者の犬に成り下がって適當な發言をせず、一方で他官は言わなくても別にいいことまでここぞとばかりに言い立てていた。そのような政争のため、とうとう皇帝は政治にうんざりしてしまったという。⁽¹⁰⁰⁾ 實は、若き日の管志道は萬曆帝に對して、言官以外からの進言にも耳を傾けるべきことと廷杖の廢止を上奏していた。管志道がそのように主張したのは、上奏當時の言論が活潑ではないと認識していたからである。⁽¹⁰¹⁾ しかし、時代はうつり、萬曆二十九年になると、管志道は言論が過剰に活潑であると感じていた。管志道によれば、嘉靖末から萬曆初めまでとそれ以後とでは士大夫の風紀が異なるという。管志道は、張居正執政當時までは上を犯す士大夫が少なかったが、その後は士大夫のおごりが制御できないレベルにまでになったと振り返る。管志道の目には、官僚だろうと庶民だろうと、政界だろうと地域社會だろうと、驕り高ぶって好き勝手物申す多數の人々が映っていた。

では、そのような言論活動の状態に對してはいかなる處方箋があるのか。管志道は甘士价が編纂した『言責要覽』という書物を挙げる。⁽¹⁰²⁾ 『言責要覽』の詳しい内容は不明であるが、煩雜な言論のせいで皇帝がうんざりしてやる氣をなくした當時の状況を正すために編纂された書物らしい。⁽¹⁰³⁾ 管志道は『言責要覽』の内容を長々と引用した後でこのように言う。

ああ、言責のある者がこの方法をまじめに實行していけば、失敗することはない。これが危言危行であり、言論が興ることができるといふ状態である。言路がみなこのような人になつたら、どうしてさらに言う必要があるのか。沈黙してもよい。⁽¹⁰⁴⁾ どうして庶人が議論する恐れがあるだろうか。私は自省して、不覺にも不安になって冷や汗をかいてしまう。六部主事時代には自分の力を考えない發言をしたうえに、按察使僉事時代にも的外れな言論をした。どうして

『言責要覽』にいちいちそのとおりそのとおりと頷くことができようか。だから特に一覽にして引用して、懺悔の氣持を託した。さらに言責のある者のための指南となし、言責のない者への薬として進める。一般人について言えば、突飛な言動をとって歴史に名を残そうとするよりは、中庸にして世から隠れて知られないことを學んではどうか。これこそ洪武帝の憲章をよく述べるやり方である。⁽¹⁰⁾

管志道は『言責要覽』という言論マニュアルに従って身を處せば、洪武帝が定めた憲章から外れないとした。言官が言論の職の任務を果たし、他の官や一般人は口出しを控えることこそ、洪武帝の「六諭」の「各おの生理に安んじ、非爲を作す毋かれ」なのである。ここで管志道は「六諭」を背景として言官の言責と他の官の官守を分離しようとしている。言官の言責と他の官の官守を分離するこの考え方は、言責と官守ははっきりとは分離できず、言官以外も言責を擔つてよいとする東林黨の考え方⁽¹¹⁾とは異なる。

(三) 洪武帝の治世のイメージ

現在の荒廢した社會狀況に對し、管志道は洪武帝がいれば士風を是正できたとする。そのような言動はないものねだり以外のなものでもないが、管志道も洪武帝が現在に存在しえないことは重々承知していたに違いない。だからこそ、洪武帝の遺産である數々の布告を従うべき先進と規定し、「六諭」を「矩」である⁽¹²⁾とまでして宣揚したのではないか。

では、管志道は従うべき先進であり「矩」である洪武帝の政策が行われていた時代、すなわち洪武帝の治世をどのようにとらえていたのか。管志道は洪武帝の治世を漠然とした桃源郷のような世界と考えたり、洪武帝を超人的能力により人々を導く救世主だとして崇拜していたりしたわけではない。管志道は洪武帝が臣下同士にお互いを牽制させ、また臣下に皇帝をしのぐような力を持たせなかったと認識している。現代の我々の洪武帝の政治手法に對する認識と同じ⁽¹³⁾といつてもよい。

また、管志道は朱子學の偉人たちが道統の繼承者とされてきた宋代・元代の法を「疎」とし、天子が道統の繼承者である明代の法を「密」としていた⁽¹⁵⁾。傳統的な儒學思想では、法は「疎」であるのが理想とされ、法が「密」であることはネガティブなイメージを孕んでいた⁽¹⁶⁾。ほかならぬ洪武帝自身、法は「疎」であることが理想であると述べていた⁽¹⁷⁾。にもかかわらず、管志道は従うべき先進である洪武帝に由來する明の法を「密」と定義した⁽¹⁸⁾。管志道が法を重視していたこと、そして法が「密」であることに對してポジティブなイメージを持つていたことが窺える。法を重視すること自體は東林黨の人士も同じである⁽¹⁹⁾。東林黨が法を重んじた最大の理由は、法によって皇帝の恣意を抑えるためだった⁽²⁰⁾。しかし、管志道の志向は異なる。管志道に多大な影響を與えた耿定向は、蘇州近邊の士風を是正するためには法を嚴格に施行すべきという主張を行つてゐる⁽²¹⁾。先進である洪武帝が定めた法に人々が従うべきだとする管志道の法の重視の目的も、耿定向と同じ方向にあつたに違いない。

管志道の洪武帝の治世のイメージは、巧みな政治手法による天子の權力の確立とその他の權力の分散、さらには細密な法による支配にあつたと思われる。世界の頂點には儒・佛・道の三教をまとめあげ、道統の繼承者たる天子が君臨する。官僚たちはお互いに牽制して、自らの職務を遂行するのみで越權行爲はせず、もちろん天子の權力を脅かしたりもしない。そして、天子を頂點としたその世界に官僚・庶民がそれぞれ位置づけられ、あるべき禮法を守り、「各おの生理に安んじて、非違を爲す」ことはしない。そのような社會の裏付けとなつてゐるのが、従うべき先進の「密」な法、すなわち洪武帝が定めた法である。管志道の理想世界をまとめると、右記のようになるのではないか。このような管志道の志向は、「密」なる法に秩序づけられた世界、いわゆる明初の「固い」體制⁽²²⁾への回歸の願望と呼べはしないだろうか。

おわりに

管志道は洪武帝を道統の繼承者とし、洪武帝の法を「先進」として従うべきことを説いた。その目指す世界とは、簡單

にいえば人々が「六諭」の中で生きることである。そうだとすれば「矩」や法を重んじた顧憲成と目標が大差ないことになる。しかし、両者の目指す世界には大きな懸隔があったと思われる。たとえば、第三章第二節で觸れたように、両者の言責と官守に關する考え方は異なっていた。

ここで『論語』の有名な「天下に「道」があれば、一般人は議論しない」というフレーズをめぐって考えたい。朱熹は「おかみに失政がなければ、しもしもは勝手に議論しない。庶民の口をふさいで言わせないということではない」という注釋をつけている。朱熹の目の前では、「道」は實現していなかった。だからこそ、自分たちの手によって君主を堯舜たらしめ、そうすることで堯舜の政治を再現されるべきものであった。朱子學においては堯舜の治世の再現を擔保するのは、士大夫なのである。⁽¹⁶⁾ 士大夫は主體的に政治を動かしていかなければならない存在である。だからこそ、「道」を實現させるためであれば、言責にない官でも言責を擔うことが許される。

管志道の場合は、先に明朝には天子のもとに「道」があると規定してしまった。堯舜の政治はすでに洪武帝によって再現されていた。確かに萬曆年間においては政治も社會も亂れていた。しかし、洪武帝の「道」そのものが消えたのではなく、洪武帝の定めた法にみなが従えば即座に堯舜の政治が立ち現われる。堯舜の治世の再現を擔保するのは道統の繼承者である天子であり、士大夫は關與するべきではない。士大夫は越權行爲をすることなく、天子が定めた法に従屬的に動くことを求められる存在である。

明末の社會狀況に對して、管志道も顧憲成と同じように世直しの志をもっていた。しかし、目指す社會像は全くもって懸け離れていた。その差異の發端は、士大夫、もつと廣くいえば人間という存在への信頼の有無である。性善説の立場をとる顧憲成は、人間がどんな形ではあれ理をアプリアリに備えていることを信じていることができた。ゆえに、士大夫という存在も信じていることができた。一方、性を無善無惡とする管志道は、人間が善になるためには外在的な力を必要とすると考えていたのだから。管志道と顧憲成、二人の論争は形而上學的な性への認識の差異だけではなく、その先にある両者の抱

く理想世界の差異をも背景としているといえよう。

註

- (1) 東林黨に關する研究は枚擧に暇がないが、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)——」(『東洋文化研究所紀要』七五、一九七七)、小野和子『明季黨社考——東林黨と復社——』(同朋舎、一九九六)が代表的である。
- (2) 註(1)前掲溝口論文、鶴成久章「顧憲成による無善無惡說批判の経緯について」(『哲學』四三、一九九一)参照。論争の詳細については荒木見悟「東溟と顧憲成」(『明末宗教思想研究』(創文社、一九七九)一七九～二二四頁)参照。
- (3) 二人の書簡での應酬は管志道『問辨贖』利集・『續問辨贖』卷三にみえる。
- (4) 高廷珍『東林書院志』卷七葉茂才「高景逸先生行狀」「是秋始會蘇常諸友於二泉之上、與管東溟先生辨無善無惡之旨、觀聽者踵相接至無所容。於是涇陽先生倡議曰、「百工居肆以成其事。吾輩可無講習之所乎」。乃集同志數人、釀金數百、卜築楊龜山先生講學遺址相傳所謂東林者、與諸友棲息其中、每月集吳越士紳講三日、遠近赴會者數百人。」
- (5) 管志道の傳記史料としては焦竑『焦氏澹園續集』卷一四「廣東按察司僉事東溟管公墓誌銘」、錢謙益『牧齋初學集』卷四九「湖廣提刑按察司僉事晉階朝列大夫管公行狀」がある。また、荒木見悟「東溟の略傳」(註(2)前掲荒木著書二九～八一頁)も詳細である。
- (6) 耿定向については荒木見悟「東溟と耿天臺」(註(2)前掲荒木著書八二～一二八頁)、佐藤鍊太郎「明末の經世論と朱子學——萬曆中期における朱子學への批判と擁護——」(有田和夫・大島晃編『朱子學的思惟——中國思想史における傳統と革新』汲古書院、一九九〇)、吳震「耿天臺論」(『阪南論集』人文・自然科學編)三〇一～二、一九九四)、中純夫「耿定向と張居正」(『東洋史研究』五三一～一、一九九四)、荒木龍太郎「耿天臺の思想——親民の官は天下萬世公共の身——」(『活水論文集』現代日本文化學科編)四八、二〇〇五)参照。
- (7) 奪情問題については註(1)前掲小野著書二八～三四頁参照。
- (8) 王世貞「管比部奏疏序」(管志道『奏疏稿』)の序文、王世貞『弇州山人續稿』卷五三にも收録。「登之念以江陵之去就輕、而宰臣之不服憂重。」
- (9) 『萬曆疏鈔』卷二にも「乞稽祖訓酌時宜以恢聖治疏」として收録されている。また、『皇明經世文編』卷三九九にも「直陳緊切重大機務疏」として最後部が抜けた形で收録されている。「奏疏稿」卷一によれば正式なタイトルは

「爲直陳緊切重大機務懇乞聖明稽祖制酌時宜博議獨斷以恢聖治事」である。

(10) 王世貞によれば、管志道は假病を使って身を引いただけで病氣ではなかった(註(8)前掲「管比部奏疏序」)「登之竟移疾歸、主計大臣遂以有疾去登之、登之實無疾也。」

(11) 註(5)前掲「湖廣提刑按察司僉事晉階朝列大夫管公行狀」江陵沒、御史饒位李瑄顧雲程交薦公、僅引例復僉事銜致仕。」

(12) 官僚としての人生が完全に断たれたのは、管志道の意志なのか、情勢によるものなのか、よくわからない。また、王世貞は註(8)前掲「管比部奏疏稿序」を「吾固知登之必終見庸也。」という言葉でしめている。

(13) 註(2)前掲荒木著書五三頁。

(14) 黃宗羲『明儒學案』卷三二「泰州學案一」。

(15) 荒木氏は「管東溟——明末における一儒佛調和論者の思惟構造——」(『明代思想研究』(創文社、一九七二)一四九—一八五頁)を著し、さらに管志道の思想に關する專著(註(2)前掲荒木著書)を發表している。荒木氏の研究も含めた中國思想史分野の管志道についての先行研究の整理は、劉守政「管志道研究現狀總述及其三教合一觀本體論淺探」(『世界宗教研究』二〇一〇—一五)参照。劉氏が擧げていないものとしては『酒井忠夫著作集1増補善書の研究上』(國書刊行會、一九九九)二八一—二八五頁がある。

(16) 明末の無善無惡説については溝口雄三「無善無惡」論の思想史的意義——荒木見悟「佛教と陽明學」『明末宗教

思想研究』によせて——」(『歴史學研究』四八七、一九八〇)、荒木見悟「性善説と無善無惡説」(『陽明學の位相』(研文出版、一九九二)一七一—二二二頁)、吳震

「無善無惡論について——陽明學を中心に——」(『中國思想史研究』一五、一九九二)、中純夫「王畿の四無説について」(『富山大學人文學部紀要』二五、一九九六)参照。

(17) 註(1)前掲溝口論文によれば、東林黨も管志道のような無善無惡論者も同じような問題意識を共有していたという。

(18) 註(15)前掲荒木論文參照。

(19) 註(1)前掲溝口論文參照。

(20) 管志道の著作を最も網羅しているのは日本の尊經閣文庫である(荒木見悟「管東溟との出会い」(『創文』一九二、一九七九))。

(21) 『從先維俗議』は萬曆二十九年(一六〇二)に執筆され、萬曆三十年(一六〇二)に刊行された(『從先維俗議緣起叙』。小論では『四庫全書存目叢書』所收の版本(天津圖書館所藏、萬曆三十年徐文學刻本)を使用した。『從先維俗議』の出版を提示する際には、卷數に加えて、原則としてその文章に付されたタイトルを併記する。ただし、卷三「總核中外變體以迓先進禮法議」は七葉から九四葉まで續くため、上記版本の葉數を併記した。

なお、『四庫全書存目叢書』版テキストでは卷四 一二六葉が缺けており、一二七葉の三〇八行目が不自然な空白になっているため、『太崑先哲遺書』(民國二十年の跋文あり)で影印されている『從先維俗議』(明刊本)も參照し

た。

また執筆時期について、序文の日付は萬曆壬寅（一三三〇年）閏二月清明後一日である。しかし、本文の中に李贄の自殺（萬曆三十年五月）に觸れているようにもとれる部分がある（卷五）「剖儒釋現悟脩證境界」「吾黨中亦有中此毒藥者、影窺佛法、大煽狂風、輕出焚書藏書、以召殺身之禍、豈不應文殊之遺讖也。」「儒者當守敬義繩墨」「馮道之喪節救民、歷事五季、在佛法未必不收諸方便門中、而儒者守身之矩不存焉、則亦姑舍是而已矣。今乃有高其風而慕之者、影圓宗以掃方矩、髡首角巾、不儒不釋以遊於世、此正不善學傳大士、而入素隱行怪之科者也。其末竟流於自刎、傷哉。」。もしこれらの記述が李贄を指すのであれば、序文の日づけ以降に本文に加筆があった可能性がある。

- (22) 『從先維俗議』「從先維俗議緣起叙」。
- (23) 註(2)前掲荒木著書一六〇～一六五頁、註(15)前掲酒井著書二八一～二八五頁參照。
- (24) 洪武帝の三教合一思想については註(15)前掲酒井著書二七二～二七九頁、John D. Lauglois Jr. and Sun Ko-Kuan “Three Teachings Syncretism and the Thought of Ming T'ai-tsu” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 43-1, 1983 參照。
- (25) 註(15)前掲酒井著書一七五頁。
- (26) 『從先維俗議』卷五「支子出家當慎」「其所以不廢二教者、何。佛仙之幽靈暗助皇綱、何可廢也。」なお、洪武帝の「三教論」（『明太祖文集』卷一〇）には「除仲尼之道、祖堯舜、率三王、刪詩制典、萬世永賴、其佛仙之幽靈暗助王綱、益世無窮。」とある。
- (27) 『從先維俗議』卷五「聖祖主賓三教大意」「夫論以三教爲名、而以萬世永賴稱仲尼、以暗助王綱稱佛仙、固主儒宗而賓仙佛者也。」
- (28) 『論語』先進「先進於禮樂、野人也。後進於禮樂、君子也。如用之、則吾從先進。」なお、一般的には「先進の禮樂に於けるは野人なり。後進の禮樂に於けるは君子なり。」と訓讀するが（たとえば吉川幸次郎『論語（下）』（朝日新聞社、一九九六）、管志道は「先に禮樂に進むは野人なり。後に禮樂に進むは君子なり。」という解釋をしていたと思われる。この点については京都大學人文科學研究所准教授矢木毅氏にご教示いただいた。
- (29) 『從先維俗議』「從先維俗議緣起叙」『從先云者、取義於孔子之從先進也。不從先進、不足以維末俗。但孔子所謂先進、意在三五以前野人之所起之禮樂。而余所謂先進、則本高皇開國初定之禮樂、合諸孔子刪述後所存之禮樂而已矣。』
- (30) 『從先維俗議』卷三「總核中外變體以邁先進禮法議」七葉「論禮必宗孔子、論法必憲高皇、此所謂從先進也。」
- (31) 『從先維俗議』卷三「總核中外變體以邁先進禮法議」八葉制注「以下共四十九款」
- (32) 『諸司職掌』については卷一「原五大以正百拜之稱議」など、「大明律」・『御製集』については卷一「分別父子兄弟伯叔姪恩禮隆殺議」など、「皇明祖訓」・『臥碑』については卷二「稽祖訓許百工技藝建言合諸司職掌糾劾不正陳言

- 以戒奔競議」など、『大誥』については卷二「教蒙士攻習經書性史外兼讀孝經小學及御製大明律議」など。
- (33) 『教民榜文』については伊藤正彦「元代勸農文小考——元代江南における勸農の基調とその歴史的位置——」、『熊本大學文學部論叢』四九、一九九五）参照。
- (34) 「六諭」については註(15)酒井前掲書五八〜七九頁、會我部靜雄「明太祖六諭の傳承について」、『東洋史研究』一二四、一九五三、「明太祖六諭の傳承についての補正」、『東洋史研究』一三二四、一九五四）参照。
- (35) 管志道は豊坊の偽書である『石經大學』こそ眞の『大學』であると考えていた（荒木見悟「石經大學の表章」〔註(2)前掲荒木著書三六七〜四〇四頁〕。荒木見悟氏によれば、管志道は「『大學』を通して國家の權威を回復し、天子の教權の確立を意圖していた」〔註(2)前掲荒木著書三七九頁〕といい、また、『大學』の注釋書の中でも洪武帝を絶賛していた〔註(2)前掲荒木著書三八三頁〕という。なお、管志道が定めた『大學』のテキストでは「黎矩の道」が出てくる部分は第七章になる。
- (36) 『大學』所謂平天下、在治其國者、上老老而民興孝、上長長而民興弟、上恤孤而民不倍。是以君子有黎矩之道也。所惡於上母以使下、所惡於下母以事上、所惡於前母以先後、所惡於後母以從前、所惡於右母以交於左、所惡於左母以交於右、此之謂黎矩之道。』「黎矩」の解釋史については早坂俊廣「黎矩」に關する覺書」、『東洋古典學研究』二、一九九六、李振宏「黎矩…一個已消亡的文化概念」(『史學月刊』二〇〇五—三) 参照。
- (37) 『易』繫辭傳上。
- (38) 朱子學においても「黎矩の道」は「恕」と解される〔註(36)前掲李振宏論文參照〕。
- (39) 『從先維俗議』卷一「發揮大學事使先從左右交讓」〔此皆天然之矩、從野人先進中來、而黎之則在後進之君子。易曰、「精義入神、以致用也」。精義至於入神、從心之矩乃出矣。約其本、實不出於一恕。故大學以所惡勿施敵之。稽我聖祖訓民六條、蓋已盡敵其義矣。其曰「孝順父母、尊敬長上」、則敵事上從前之矩也。「和睦鄰里」、則敵左右交之矩也。教訓子孫、則敵使下先後之矩也。又敵以「各安生理、母作非爲」二語、而所惡勿施之道盡之矣。此聖治之所以超軼前代、而垂裕無疆也。〕
- (40) 註(15)前掲荒木論文、陳時龍「明代中晚期講學運動(一五二二〜一六二六)」(復旦大學出版社、二〇〇六) 一七五〜一七七頁、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』二〇〇八一四) 參照。
- (41) 『從先維俗議』卷二「稽祖訓許百工技藝建言合諸司職掌糾劾不正陳言以戒奔競議」〔此當裁諸孔門之矩也。〕
- (42) 王良については島田虔次「中國における近代思惟の挫折」(平凡社、二〇〇三) 一三二〜一五四頁、森紀子「泰州學派の形成——鹽場からの異軍突起——」(『轉換期における中國儒教運動』(京都大學學術出版會、二〇〇五) 六九〜一〇九頁參照。
- (43) 荒木龍太郎「王心齋新論——思惟構造の觀點から

- 」〔中國哲學論集〕二二、一九九六〕参照。
- (44) 中純夫「心と矩——顧憲成における朱子學と陽明學——」〔中國思想史研究〕二〇、一九九七〕参照。
- (45) 『論語』爲政。
- (46) 『大學章句』第十章「絜、度也。矩、所以爲方也。」「論語集註」卷一「矩、法度之器、所以爲方也。」
- (47) 『大學或問』下「蓋、絜、度也。矩、所以爲方也。以己之心度人之心、知人之所惡者不異乎己、則不敢以己之所惡者施之於人。」
- (48) たとえば『論語集註』卷一「隨其心之所欲、而自不過於法度、安而行之、不勉而中也。」「論語或問」卷二「曰、「從心所欲不踰矩、何也」。曰、「此聖人大而化之、心與理一、渾然無私欲之閒而然也。……」。」
- (49) 註(43)前掲荒木論文、註(44)前掲中論文参照。
- (50) 「絜矩之道」の「矩」と「心從所欲不踰矩」の「矩」を同一視する考え方は管志道の專賣特許ではない。松川健二「從心と縦心」〔印度哲學佛教學〕六、一九九二〕によれば、李中(一四七九～一五四二)がすでにそのような解釋をとっており、また清代の焦循(一七六三～一八二〇)も同一視している。ただし、李中も焦循も管志道とは反對に、むしろどちらの「矩」も内在的なものとして考えていたようである。
- (51) 末岡實「唐代「道統説」小考——韓愈を中心として——」〔北海道大學文學部紀要〕三六一、一九八八〕参照。
- (52) 諸橋轍次『諸橋轍次著作集第一卷』(大修館書店、一九七五)四八七～四九三頁、大島晃「宋學における道統論について」〔中哲文學會報〕六、一九八一〕参照。
- (53) 『中庸章句』序、註(52)前掲大島論文参照。
- (54) 黃進興「道統與治統之閒……從明嘉靖九年(一五三〇)孔廟改制談起」〔中央研究院歷史語言研究所集刊〕六一、一九九〇〕参照。
- (55) 荒木見悟「道統論の衰退と新儒林傳の展開」〔明清思想論考〕(研文出版、一九九二)一～八三頁、曾光正「不離俗而證真——秦州學派倫理觀的研究」(國立臺灣大學歷史研究所博士論文、一九九六)第四章「道統論與三教合一」。また、黃莘瑜「遂涉俳優體、將延歲月身……湯顯祖的創作巔峰及其經濟與性命之學」〔明代研究〕一二、二〇〇九〕によれば、魏月萍「君師道合……晚明秦州學者的「三教合一」論述」(シンガポール國立大學中文系博士論文、二〇〇七)が「秦州講學が興つた後の弊害を主軸として、管志道がなぜ治權・教權をとみに天子に歸し、道統の模範は「孔子」から「明の太祖」に轉移するという理論を提案したかを検討している」というが、遺憾ながら未見である。
- (56) 『從先維俗議』卷四「見龍禪惕龍」「上古君師道合、操三重之王者、即君即師。」
- (57) 『從先維俗議』卷二「再覈臥碑士農工商可言軍民利弊合教民榜文各安生理議」「而國朝倡道布衣、若吳與弼・胡居仁・陳眞晟・王良諸名賢、亦皆四民之傑、可一局以生理、而不與其明明德於天下乎。曰、……若吳・若胡・若陳、可

當古者以賢得民之備。……唯王氏出自秦州一窟丁、……然其高揭道標、遨遊郡邑、倡言匹夫明明德於天下、亦吾之所不與。」ちなみに管志道は『明儒學案』において、王良の學派に分類されている（註(14)参照）。

(58) 註(55)前掲曾論文參照。

(59) 『從先維俗議』卷四「爲孔子闡幽十事」「世咸謂孔子以刪述接千古帝王之道統。愚獨闡其終身任文統、不任道統。道統必握於有三重之王者。」

(60) 『中庸章句』第二十九章「呂氏曰、三重謂議禮制度考文、惟天子得以行之。」

(61) 『從先維俗議』卷四「中庸遯世」「士胥知王天下有三重、豈知師天下亦有三重。王天下之三重曰德位時、師天下之三重曰德地時。孔子得師天下之三重者也。」

(62) 『從先維俗議』卷二「剖座主舉國學鄉學督學提調諸師眞似議」「鄉國學中之師、皆師乎。曰、師也。從君所假之師道、仍挈而還之君者也。」なお、管志道によれば張居正は「師相」を自任していた（『從先維俗議』卷三「總核中外變體以迺先進禮法議」一三二～一三三葉「邇年雖以宰相私稱輔臣而疏中不敢明言曰相、疏中明以輔臣對主上而稱君相、輔臣遂隱然以師相之重自居、此唯江陵爲然。此風漸長、必有生前拜太師者出矣。太師拜、則丞相不設而設、雖欲遏文臣公侯之封、不可得也。）。そのような張居正の言動について、管志道は君主の權を奪つたと非難している（『從先維俗議』卷三「總核中外變體以迺先進禮法議」七四葉「或曰、江陵不以多殺囚受籍沒之報乎。曰、江陵之召殃、正不在多殺囚、

而在怙權之太過也。從古以來、曾有臣奪君權、兼以邊師爲外府、而猶能行綜覈名實之政者乎。）。

(63) 『從先維俗議』卷二「父之同年與同年之父辨體議」「當知門生雖以師道尊座主、而座主非師也。收錄之恩全在君、師道亦在君也。」

(64) 『從先維俗議』卷五「金湯外護名義」「聖祖總理三教、方其矩而圓其規、眞百王中之傑出者也。」

(65) 『從先維俗議』卷一「剖明三父八母服制從時議」「蓋自周孔以來難破之例、而聖祖以三重之權開其額。……聖祖實從人子心中、追出三年眞至之懷、以定斯制、……此亦非操三重之聖人不敢裁也。」

(66) 『論語』季氏「孔子曰、「天下有道、則禮樂征伐自天子出。天下無道、則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出、蓋十世希不失矣。自大夫出、五世希不失矣。陪臣執國命、三世希不失矣。天下有道、則政不在大夫。天下無道、則庶人不議。」

(67) 『從先維俗議』卷二「追求國學鄉學社學家塾本來正額以訂書院旁額議」「語不云乎、「天下有道、則政不在大夫」。則教亦不在書院。今自姚江振鐸之後、建書院者紛然、此所以來柄臣江陵拆毀之令也。愚嘗謂、江陵之嫉講學毀書院、固非出於眞正拒跋放淫之心、而其斃霸學之梁汝元於杖下、拆私親之書院於江浙間、亦未可謂之過舉。」何心隱については註(42)前掲島田著書一八〇～一八七頁、森紀子「處刑された泰州學派——名教の罪人・何心隱——」（註(42)前掲森著書一〇〇～一六三頁）參照。

(68) 張居正による書院の破壊については註(1)前掲小野著書

三五―四三頁、中純夫「張居正と講學」（富山大學教養部紀要）二五一―、一九九二）參照。

(69) 註(62)參照。ほかには、都察院・六科を手下にしたこと(卷三)「總核中外變體以迺先進禮法議」三三葉、星變を口實に敵對者を失脚させたこと(卷三)「總核中外變體以迺先進禮法議」三四葉)、コネ人事が常態化したこと(卷三)「總核中外變體以迺先進禮法議」六八葉)、自分の息子を科擧に不正合格させたこと(卷三)「總核中外變體以迺先進禮法議」七一葉)など。

(70) 『從先維俗議』卷二「追求國學鄉學社學家塾本來正額以訂書院旁額議」然則書院必不可建乎。曰、建書院、在宋元則可、在我朝則不可。何者。宋元之道統分於下、而法網且疎。我朝之道統上於握、而法紀亦密也。」

(71) 『從先維俗議』卷四「曾孟程朱有首」「匹夫任道、顯是天子無道矣。」

(72) 『從先維俗議』卷二「追求國學鄉學社學家塾本來正額以訂書院旁額議」孟子叙及堯舜湯文孔子之見知聞知、不無意圓語滯之過。由堯舜遞至文王、皆以聞知屬諸天子、由文王遞至孔子、獨以聞知屬諸匹夫、信斯言也、秦漢而下、似乎匹夫有道統、而天子無道統。此肅皇之所以發爲策問、意謂道統在天子、不在臣庶也。」なお、文中の策問とは、嘉靖二十六年殿試の策題のことである(『世宗實錄』卷三二一嘉靖二十六年三月丙寅)。

(73) 『王陽明全集』卷二十一「月夜二首」第二首。

(74) 王良『王心齋先生全集』卷二(『近世漢籍叢刊』所收の

嘉永元年(一八四六)和刻本影印)語錄上「堯舜禹相傳授受曰、「允執厥中」。此便是百王相承之統、仲尼祖述者、此也。宰我曰、「以予觀於夫子、賢於堯舜遠矣」。子貢曰、「自生民以來、未有夫子也」。有若曰、「自生民以來、未有盛於孔子也」。孟子亦曰、「自有生民以來、未有孔子也」。是豈厚誣天下者哉。蓋堯舜之治天下、以德感人者也。故民曰、「帝力何有於吾哉」。故有此位乃有此治。」以上の語録では王良自身は必ずしも堯舜をバカにしていない。さらに、卷五「與南都諸友」には「弟欲請教諸兄、欲堯舜其君、欲堯舜其民也。」とあり、むしろ堯舜は理想になっている。

(75) 『王心齋先生全集』卷三語錄下「門人問志伊學顔。先生曰、「我而今只說志孔子之志、學顔子之學。」

(76) 管志道は王良らの學徒を「霸」と呼んでいた。「霸儒」という語については註(15)前掲荒木論文參照。

(77) 『從先維俗議』卷二「追求國學鄉學社學家塾本來正額以訂書院旁額議」宋儒復重之以道喪千載之說、及往聖繼絕學之說、續孔孟之墜緒者、伊川則略濂溪而屬諸明道、考亭乃迺明道而屬諸濂溪、門人復以集諸儒之大成推朱子而曰、「朱子其太極乎」、則道統遞歸於匹夫矣。姚江雖以致良知振朱子之衰、而張皇復過於朱子、不禁自得、而發爲詩歌曰、「須憐絕學經千載、莫負男兒過一生」。其徒泰州王氏良、益從而標榜之曰、「吾學孔子、達則兼善天下、窮則兼善萬世。堯舜不爲賢、而伊尹不足由也」。其流安得無梁汝元之霸徒哉。」

(78) 『從先維俗議』卷四「理學家方命圯族」「聖祖頒榜文、教

四民各安生理、而士有抱秦州之木鐸者、且曰、「吾將以匹夫明明德於天下也」。何以生理爲、此方命也。」

- (79) 『從先維俗議』卷二「追求國學鄉學社學家塾本來正額以訂書院旁額議」
 「吾特以學宮之正額訂書院之旁額、亦不以正額廢旁額、而何以追究及此。則有感於昔之創書院者、原起於名儒據道統之雄心、而今之建書院者、多出於豪儒立道幟之霸心也。」

- (80) 邵雍『邵子全書』卷三「皇極經世書」三觀物內篇六。
 (81) 『論語』述而「子曰、「述而不作。信而好古。竊比於老彭。」

- (82) 『禮記』禮運。

- (83) 『從先維俗議』卷二「追求國學鄉學社學家塾本來正額以訂書院旁額議」
 「泰州兼善萬世之說、實本於邵子仲尼萬世爲士之說、豈知仲尼不但不以萬世師自擬、亦不以天下師自居。如以天下師自居、則作而不述矣。故曰、「大道之行也、與三代之英、丘未之逮也、而有志焉」。奈何以千古絕學、昂中庸之道、借孔子爲桓文、而擡之爲堯舜湯文之盟主也。堯舜湯文之聖主尙不有、而何有於當代之君乎哉。此即無父無君之隱機。」

- (84) 朱子學の道統論では、孟子と宋儒の間の道統の繼承には千年以上の空白期間が想定された。管志道は朱子學の道統論から外された漢の高祖や唐の太宗も道統を繼承していておかしくないのではないかとする。『從先維俗議』卷二「追求國學鄉學社學家塾本來正額以訂書院旁額議」
 「則漢祖唐宗之因時立政、豈外五常、而奚以獨隸於儒師、以六經之

刪述爲道統耶。」

- (85) 註(74)も参照。

- (86) 『從先維俗議』卷一「推窮三達尊本末以伸鄉黨重齒議」
 「朝廷所尊之爵、遂不爲鄉評所重、爵不重而齒德從之。……三尊俱失其實、則此世界、遂成小人無忌憚之世界、後輩相率而侮前輩、下流相率而訕上流、殆不知其所底止矣。吾儕實有匡扶世教之責。」

- (87) 註(55)前掲曾光正論文、註(40)前掲陳時龍著書一八一—一八二頁參照。

- (88) 鎮守太監については丁易『明代特務政治』(汲古書院、一九七一)二九一—二九八頁參照。

- (89) 『從先維俗議』卷二「參合古禮時章以辨上下東西拜揖正體變體議」
 「其最不可訓者、莫如先年鎮守太監。以四品內侍奉欽差、於總督尙書都御史、正在引馬側立之款、徒以超賜蟒玉故、不但不側而已、且儼然挾近君之寵而據中位、厭三司亦若總督然、體則隆矣。如祖訓何。而目今鑛稅使之憑陵撫按藩臬重臣亦非體、此變體之駭人耳目者也。諸如此類亦多、開國以來之紀綱、唯有日搖一日而已。紀綱搖於上、風俗安得不搖於下。於是民間之卑賤尊、少凌長、後生侮前輩、奴婢叛家長之變態百出。」

- (90) 註(88)前掲丁易著書一九八—二一一頁參照。

- (91) 『孟子』公孫丑下。

- (92) 『從先維俗議』卷一「推窮三達尊本末以伸鄉黨重齒議」
 「孟子曰、天下有達尊三、爵一、齒一、德一。蓋人道除三黨宗親外、所與相維相讓以成世道、俱從三達尊起矣。爵之

尊本於君、不重爵者無君。齒之尊本於父、不重齒者無父。德之尊本於師、不重德者無師。君父師之尊又本於天、無君無父無師、則亦無天、此大亂之道也。」

(93) 『從先維俗議』卷一「推窮三達尊本末以伸鄉黨重齒議」
「其末也、三達尊皆失其實、不重於天下、官品卑而爵不重、權勢奪而齒不重、月且涓而德不重。」

(94) 『從先維俗議』卷三「總核中外變體以週先進禮法議」一
四「一五葉」吾頗有懷於徐文貞公之當國也。以賓京堂之體格賓方面、亦以溫臺諫之辭色溫諸司、從俗中尚存古額焉。」

(95) 『從先維俗議』卷三「總核中外變體以週先進禮法議」二
三葉「今吳中凡有慶弔送行文軸、輒倣撫按官類舉人材之疏、不問年分年科、而專以京外序銜、大方面必列於科道部屬之後、小方面且列於評博中行之後矣。」

(96) 『奏疏稿』卷一「朝廷設撫按本以糾察百司之職業、今致以職業爲第二義、而唯事趨承。凡按臣巡歷所至、則分巡分守兩道官必隨之、兩直隸既有撫按、又有巡鹽巡江清軍屯馬等諸察院、則兵備等官東參西謁、朝送夕迎、碌碌奔走、迄無寧日。而各府推官不復理本府之刑、專於答應巡按矣。府州縣出郭迎送、遠者至數十里外、當其按臨之日、則百事俱廢、多方逢迎。……國初畀巡按以糾察之權、又慮其秩卑而爲方面官所壓、故令與都布按三司分庭抗禮、知府則相向長揖而讓左、體亦隆矣。今致兩司素服而謁、知府屈膝而參、豈憲綱之舊哉。」なお、『奏疏稿』(内閣文庫所藏)は「揖」を「揖」に作るが、前掲註(9)『萬曆疏鈔』に従って改めた。

(97) 『從先維俗議』卷三「總核中外變體以週先進禮法議」三
七「三九葉」吾又有所聞於徐文貞公、而知藩臬二司之謁撫院、撫院恒踞上坐、二司偕都司分左右之坐、非體也。文貞嘗面對馮學憲元成、述先朝撫院三司坐法、蓋以南北相向爲體云。……文貞曰、「此非撫臺之過、二司諂事內臺之過也。」

文貞嘗從鼎甲謫郡推而遷學憲、故稽覈及此、然亦得其未得其二者、此中尙有二因焉。……蓋抑二司以從按院也、其因一。……蓋又抑二司以從都司也、其因二。以此二因、故有今體、而文貞公猶未之及。然公以告老之元臣而追論及此、非有從先進之思者哉。」

(98) 『從先維俗議』卷二「稽祖訓許百工技藝建言合諸司職掌糾劾不正陳言以戒奔競議」
「吾見近世布衣中、委不無學優才膽明治體而願陳言者、又多有縱橫奔競假上書以博名高者。」

(99) 『從先維俗議』卷二「稽祖訓許百工技藝建言合諸司職掌糾劾不正陳言以戒奔競議」
「不獨布衣、朝士亦然。我朝雖不專設言官、而臺省終以言責爲重、各衙門終以官守爲重也。官非言責而言天下之事、則必言臺省之所不敢言不能言者、而後有辭於天下。……更有冒一險以成名、終其身倡狂自恣、遂末露於晚節者、此與縱橫奔競之布衣一聞耳。……大概無言責者、不可籍口於直言無隱之聖制而借事以博名、有言責者、又不可懲噎於鹵莽言事之淺夫而擣虛以取望。」

(100) 『從先維俗議』卷三「總核中外變體以週先進禮法議」二
八葉「柄臣挾大阿之重以鈐科道、科道又挾奧主之重以壓各衙門、我能制人則抗而又抗、我制於人則詘而又詘、體漸尊

而志節漸卑、於是諸司之我慢起矣。聞有讜直之論、却從冷局中出、而喧逐又乘其後。今乃言士輕而臺省與之俱輕。易曰、「亢龍有悔、窮之災也」。天實窮之而由君乎哉。愚昔嘗以除言官之廷杖勸上、而今復爲此說、則傷夫有言責者之知進而不知退也。」

(101) 『從先維俗議』卷三「總核中外變體以週先進禮法議」三
一葉「部司恒肩隨於按院、而按臺則肩隨於撫院、此嘉靖末年流來之例也。夫造物忌盈、盈則未有反者。嗣後、臺省諱權臣之所不可諱而諸司發之、諸司又言朝事之所不必言而臺省含之、發者或含釣名之心、而含者或發偏激之論、意相左而機若相關、於是主上之厭心生矣。……愚嘗以關諸司之言路規江陵、而今復爲此說、則慮夫有官守者之知彰而不知微也。」

(102) 『奏疏稿』卷一「臣讀臥碑有許諸人直言無隱之條。祖宗朝、內外大小臣工種種嘉謀讜論、不可悉紀。……自隆慶以來、各衙門之言事者始寡、而科道之言又未必盡出於公道、臣恐耳目之漸塞也。以陛下之明達、誠宜追祖宗朝盛事、開張聖聽、博求讜言。……臣又以爲、不除言官之廷杖、言路終不得而開也。」なお、前掲註(9)『萬曆疏鈔』では「盛事」を「盛舉」につくる。

(103) 萬曆中期以降の官僚の言論活動とその國政への影響については曹永祿著・渡昌弘譯『明代政治史研究』（汲古書院、二〇〇三）二四一～二九一頁、陳永福「萬曆年間の言路問題に關する一考察——萬曆十六（一五八八）年順天鄉試事件を中心に」（『東洋學報』九二―四、二〇一一）参照。

(104) 『從先維俗議』卷二「崇禮讓以挽士風議」「余涉世六十餘年、目擊士風凡三變、愈變而愈不古。當成童未入泮之先、爲貴溪分宜相乘秉政之日、于時士氣正聲、上之人亦貴士、貴不以行而以文、浮風亦起、然而猶有自愛之士也。此一變也。暨從弱冠遊庠序、十五年而釋褐、又十年而拂衣、中歷三朝、爲華亭・新鄭・江陵相軋相傾之際、于時士節已薄、上之人亦賤士、賤不以文而以行、戾氣漸生、然而猶鮮犯上之士也。又一變也。余既歸田之後、而吾鄉申王二公與蘭溪趙公相繼當國、吳越之間、士既隱然若有所挾、而有司亦退然若有所避、于時爲人上者、不貴士而下士、不賤士而畏士、士氣日驕、浸不可制。」

(105) 甘士价は萬曆五年の進士で、監察御史や巡撫などを歴任した人物である（『神宗實錄』卷四八二―萬曆三十九年四月乙酉）。

(106) 『從先維俗議』卷二「稽祖訓許百工技藝建言合諸司職掌糾劾不正陳言以戒奔競議」「持衡於言不言之中而求其當、則莫辨於江右甘中丞之所輯言責要覽矣。」

(107) 羅大紘『紫原文集』卷三「言責要覽叙」「公見時事舛駁、論議繁碎、言之者無忌、觀者易厭、而主上益不可省察。於是列言責要覽以球之。爲綱十有一、爲目四十有五。」なお、『言責要覽』は、『四庫全書總目』卷一七九集部三二別集類存目六によれば、陳邦科の著作でその文集『片玉集』に収録されているという。陳邦科『言責要覽』も詳しい内容は不明だが、單なる同名の書ではなく内容も酷似しているようである。『四庫全書總目』には「邦科所列十一條、分

目爲四十三。中有當緩言者三、婉言者二、勿輕言者七、勿爲人言者五。」とある。綱目數こそ羅大紘の序文にある數とは若干の差異があるものの、目ごとの項目數、すなわち「當緩言者三、婉言者二、勿輕言者七、勿爲人言者五。」は管志道が引用している『言責要覽』と全く同じである。

また、羅大紘の序文を讀むと、甘士价も管志道と同じく言論の濫發に批判的であつたように見えるが、少なくとも萬曆二十二年（一五九四）に提出した上奏文では言官の言論活動への寛大な對處を願つてゐる。『萬曆疏鈔』卷六、國是類、甘士价「懇乞聖明嘉與臣工共浪乖爭以回元氣疏」「臣待罪西臺、伏觀昨歲議論煩興、聚訟無已、浸淫以至歲終、群臣猶爲不平之鳴、皇上頓生不測之怒。……夫賢路通塞、最關理亂、聞古之明君、導人使言、未聞禁人使不敢言。而臺省又公論所自出者、往時遇有建言獲罪之臣、果爲公論共予、臺省得抗章論救之。猶萬一聖明採納併從寬宥、不然而公論亦賴是以存耳。乃二三年來不之寬而益重其譴、既禁人不敢言、又禁人不敢救、此等舉動、甚非所望于清朝、即皇上初年亦未之有也。夫防人之口甚于防川、恐公論不明、而瀆擾者愈衆、皇上忍一一鋼之乎。臣願聖度天寬至仁春育、自後凡建言狂戇、或科道抗疏申救者、皆曲賜優容、俯從寬處、上以防壅蔽、下以杜煩囂、只在皇上一轉移間耳。如近日元輔疏稱、言官重而出位之風自息、讜論容而妄言之氣自阻、尤爲確論。此臣所謂臺省之公論宜存也。」

(108) 『中唐』「國有道、其言足以興。國無道、其默足以容。」

(109) 『從先維俗議』卷二「稽祖訓許百工技藝建言合諸司職掌

糾劾不正陳言以戒奔競議」「噫、有言責者、慎斯術也以往、其無所失矣。斯之謂危言危行、斯之謂言足以興。言路果皆若人、何必更言、默足以容、而亦何虞於庶人之議哉。愚也以此自省、不覺惕然內泚焉。在部司、既有不度德之言、在外臺、復有不中機之言、何敢自謂於要覽一一打得對同也。故特表而出之、以寓自懺之意、亦爲有言責者作指南、無言責者進藥石焉。在韋布、則與其行怪有述、母寧學中庸而遯世不見知也。是乃所以善述聖祖之憲章也。」

(110) 註(一)前掲小野著書一七四—一八六頁。

(111) 『從先維俗議』卷五「孝爲道本」「使聖祖目擊今日士風之敝、必有術以轉移之。」

(112) 『從先維俗議』卷二「參合古禮時章以辨上下東西拜揖正體變體議」「蓋聖祖有鑑於元末專任中書之覆轍、欲以大臣鈐束小臣、亦以小臣糾彈大臣。」

(113) 『從先維俗議』卷二卷末「聖祖最惡臣下之憑藉威靈、挾爲己有、以成久假而不可歸之勢、故於進退頓挫間、多用防微杜漸之法。」

(114) 洪武帝の政治手法やその志向については檀上寬「明朝專制支配の史的構造」(汲古書院、一九九五)、阪倉篤秀「洪武朝初期の吏部と吏部尙書」(明王朝中央統治機構の研究) (汲古書院、二〇〇〇) 七九—一二頁) 参照。

(115) 註(70) 参照。

(116) 『史記』酷吏列傳「昔天下之網嘗密矣、然姦僞萌起。」史記索隱「案、鹽鐵論云、秦法密於凝脂。」(『鹽鐵論』刑德「昔秦法繫於秋荼、而網密於凝脂。然而上下相遁、姦僞萌

- 生。) そのようなイメージは後代にも繼承され、たとえば
 黃宗羲『明夷待訪錄』原法には以下のようにある。「三代
 之法、藏天下於天下者也。……法愈疎而亂愈不作。所謂無
 法之法也。後世之法、藏天下於筐篋者也。……故其法不得
 不密。法愈密而天下之亂即生於法之中。所謂非法之法也。」
 (117) たとえば『太祖實錄』卷二六 吳元年十月甲寅「命中書
 省定律令。……諭之曰、「……夫網密則水無大魚、法密則
 國無全民。……」。」卷一〇 洪武九年十月辛酉「上覽大
 明律、謂中書左丞相胡惟庸・御史大夫汪廣洋等曰、「古者
 風俗厚而禁網疎、後世人心漓而刑法密。是以聖王貴寬而不
 貴急、務簡而不務煩。……」。」
 (118) 註(30)參照。
 (119) 蕭敏如『東林學派與晚明經世思潮』(花木蘭文化出版社、
 二〇〇九) 一一八〜一一九頁參照。
 (120) 林麗月「明末東林派的幾個政治觀念」(國立臺灣師範大
 學歷史學報) 一一、一九八三) 參照。
 (121) 王畿『龍溪會語』卷三「東遊問答」「楚侗曰、「吳中士夫
 習俗、稱爲難處。僕一切以法裁之、分毫不與假借、寧任怨
 求盡吾職而已」。」
 (122) 岸本美緒「清朝とユーラシア」(歴史學研究會編『講座
 世界史2 近代世界への道——變容と摩擦』東京大學出版
 會、一九九五) 參照。
 (123) 註(66)參照。
 (124) 『論語集註』卷八「上無失政、則下無私議。非箝其口使
 不敢言也。」
 (125) 註(55) 前掲曾光正論文によれば、王良も現在の天下に
 「道」が存在しないのだから、一般人(≡自分)も天下國
 家を語っても構わないと考えていたという。
 (126) 余英時『宋明理學與政治文化』(允晨文化實業、二〇〇
 四) 參照。

THE POLITICAL THOUGHT OF GUAN ZHIDAO'S
CONGXIAN WEISUYI 從先維俗議

IWAMOTO Marie

The Donglin party (Donglindang 東林黨) has been a main theme in the study of the political history of the later Ming era. The process of formation of the Donglin party was largely influenced by the dispute between Gu Xiancheng 顧憲成 who advocated *xing shan shuo* 性善說 (the theory that human nature is fundamentally good) and Guan Zhidao 管志道 who advocated *xing wu shan wu e shuo* 性無善無惡說 (the theory that human nature is neither good nor bad). In this paper, the author hypothesizes that their opposition came from differences not only of philosophical definition of human nature, but also from their images of the ideal world, using Guan Zhidao's *Congxian weisuyi* 從先維俗議, explains his political thought, which has never been given much attention.

First, Guan Zhidao worshipped Emperor Hongwu, placing him as a *xiannjin* 先進 (senior exemplar), and regarding Emperor Hongwu's *Liuyu* 六諭 as the *ju* 矩 (rule) to be followed. This leads to the conclusion that that Guan Zhidao's *ju* was more thoroughly external than the *ju* as defined in Zhuzixue 朱子學, naturally much far from the *ju* of Yangmingxue 陽明學, which sought the *ju* within one's own mind.

Guan Zhidao also regarded Emperor Hongwu as the successor of the *daotong* 道統 (tradition of the way). He opposed the Zhuzixue and Yangmingxue scholars, who recognized their own capacity to carry on the way of Yao and Shun, and sought it only in the external existence of the Son of Heaven.

Moreover, Guan Zhidao had a strong sense of the need to reform contemporary society of the Wanli era in which he lived. He criticized confusion in the social order and excessive expression of political opinions, hoping to reproduce the regime of Emperor Hongwu. This would be a world, based on the *mi* 密 (thick) law, in which the Son of Heaven was placed at the apex, and officials and commoners would occupy suitable places below and obey rules, "each living peaceful lives, and not doing evil."

As seen above, Guan Zhidao's political thought differed greatly from that of the Donglin party, such as that of Gu Xiancheng. The Zhuzixue scholars, i.e. those who believed in the idea of *xing shan shuo*, thought that they must act independently and take political action themselves as scholar officials. On the other hand, Guan Zhidao thought that only the Son of Heaven, the successor of the *daotong*, could assure the

revival of the regime of Yao and Shun, and scholar officials must not exceed their authorities and should act as subordinates, obeying laws enacted by the Son of Heaven.

WARFARE AND CEREMONIALS IN ANCIENT CHINA

MARUHASHI Mitsuhiro

The *Da Tang Kai-yuan Li* 大唐開元禮, compiled in the eighth century in China, is a corpus of ancient rituals of state, into which military rituals were incorporated. We can divide the military rituals into two categories. One type is composed of rituals performed in wartime, and the other is training rituals conducted in peacetime. I would like to focus on the former in this paper.

The *Kai-yuan Li* prescribed that at the beginning and the end of warfare, a series of ceremonials were to be carried out at the Ancestral Temple 太廟 and the Altar of Earth 太社, where the commander would announce his departure and return to the spirits of the previous rulers and the gods of localities. In addition, when the emperor was personally leading troops in battle, he would offer the sacrifice to Heaven at the Round Altar 圓丘 in the suburban area of the capital.

It had been common practice to carry out the ceremonials at the Ancestral Temple and the Altar of Earth from prior to the Han period. In contrast, it was during the latter half of the Former-Han period that the sacrifice to the Heaven was united with these two ceremonials by Confucian scholars, who had just assumed power and established their ritualism. We can see the extent of their theoretical achievements in the *Li ji*.

However, officials and scholars often disputed how to put the theory into practice and organize the rites of state. The main issue was whether the sacrifice to Heaven should be carried out after victorious troops returned to the capital. According to the pertinent passage of the *Li ji*, Confucian Ritualism prescribed that the sacrifice be held only on the occasion of marching off to war. But the sacrifice after warfare was, in fact, frequently performed in the Han, Wei, Jin, and the Southern Dynasties. On the other hand, it was in the Northern Dynasties that the ritual theory, which did not refer to the postwar sacrifice, was faithfully observed. The afore-mentioned Tang ritual followed the tradition of those of the Northern Dynasties, especially that of the Bei-Qi.